

บทที่ 2

การศึกษาวรรณกรรมธรรมบท

2.1 จุดมุ่งหมายและลักษณะการประพันธ์ธรรมบท

ธรรมบท หรือธัมมบท เป็นเทศนาประเภทร้อยกรองของพระพุทธเจ้าที่ทรงแสดงแก่บุคคลต่างชั้นต่างระดับมีตั้งแต่บรรพชิต คฤหัสถ์ นักบวชญ์ ชาวบ้านธรรมดา จนกระทั่งเด็กเล็ก ๆ ก็มี ดังนั้น เนื้อหาธรรมะจึงมีหลายระดับทั้งสูงและต่ำละกันไป

ธรรมบทนั้น โดยความหมายก็คือ บทแห่งธรรม, บทธรรม, ข้อธรรม¹ เมื่อกล่าวโดยแยกศัพท์ ธัมม หมายถึง สภาพที่ทรงไว้, ธรรมดา, ธรรมชาติ, ความดี, ความถูกต้อง, แบบแผน คำว่า"ธรรม"ตัวเดียวในภาษาบาลีมีความหมายมากมายหลายประการแต่โดยทั่วไปเมื่อพูดถึงคำว่า"ธรรม" ความสนใจของคนเรามักมุ่งไปที่คุณงามความดี เมื่อรวมกับคำว่า บท ซึ่งหมายถึง ทางเดิน, หนทาง, อุบาย จึงรวมความหมายได้ว่า ทางแห่งความดี

ธรรมบทเป็นชื่อของคาถาภาษาบาลีหมวดหนึ่ง จัดเป็นคัมภีร์ที่ 2 ในชุดทศนิกาย พระสุตตันตปิฎก² มีทั้งหมด 423 คาถา โดยแบ่งออกเป็นวรรคได้ 26 วรรค ดังนี้

- | | |
|---|------------|
| 1. ยมกวรรค ว่าด้วยธรรมเป็นคู่กัน คือความดีกับความชั่ว | มี 20 คาถา |
| 2. อภิเษกวรรค ว่าด้วยความไม่ประมาท | มี 12 คาถา |
| 3. จิตตวรรค ว่าด้วยการฝึกจิต | มี 11 คาถา |
| 4. ปุบพวรรค ว่าด้วยคนฉลาดกับคนโง่ | มี 16 คาถา |

¹พระราชารมณี [ประยุทธ์ ปยุตฺโต], พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์ (กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์, 2527), หน้า 108.

²มหาเมฏราชวิทยาลัย, สยามบรรณสาร เติบูนี พุทธศักราช 2525, เล่มที่ 25, หน้า 15-72.

5. พาลวรรค	ว่าด้วยคนพาลสันดานหยาบ	มี	16	คาถา
6. ปณิตตวรรค	ว่าด้วยปณิตตเป็นบุคคลที่ควรคบ	มี	14	คาถา
7. อรหันตวรรค	ว่าด้วยเรื่องพระอรหันต์	มี	16	คาถา
8. สหัสสวรรค	ว่าด้วยเรื่องหนึ่งในร้อยานพัน	มี	16	คาถา
9. ปาปวรรค	ว่าด้วยคนกับความชั่ว	มี	13	คาถา
10. ทณทวรรค	ว่าด้วยผลสะท้อนของอาชญา	มี	17	คาถา
11. ชราวรรค	ว่าด้วยสิ่งที่คร่ำคร่า ทрудโทรม	มี	11	คาถา
12. อัศตวรรค	ว่าด้วยเรื่องตัวเรา ปัญหาตัวเรา	มี	10	คาถา
13. โลกวรรค	ว่าด้วยธรรมเนียมปฏิบัติเกี่ยวกับโลก ๆ	มี	12	คาถา
14. พุทธวรรค	ว่าด้วยการเป็นพระพุทธเจ้า	มี	18	คาถา
15. สุขวรรค	ว่าด้วยความสุขที่แท้จริง	มี	12	คาถา
16. ปิยวรรค	ว่าด้วยความรักทำให้เกิดทุกข์	มี	12	คาถา
17. โภธวรรค	ว่าด้วยความโง่โง่ความเสียหายมาก	มี	14	คาถา
18. มลวรรค	ว่าด้วยมลทินทางใจ	มี	21	คาถา
19. ธัมมัญญวรรค	ว่าด้วยความเที่ยงธรรม	มี	17	คาถา
20. มัคควรรค	ว่าด้วยแนวทางปฏิบัติ	มี	17	คาถา
21. ปกิณณวรรค	ว่าด้วยหมวดเบ็ดเตล็ด	มี	16	คาถา
22. นิรยวรรค	ว่าด้วยคนทำกรรมชั่วตกนรก	มี	14	คาถา
23. นาถวรรค	ว่าด้วยการอดทนดุจช้างตัวประเสริฐ	มี	14	คาถา
24. ตัณหาวรรค	ว่าด้วยเครื่องผูกคือตัณหา	มี	26	คาถา
25. ภิกขุวรรค	ว่าด้วยทางดำเนินของภิกษุ	มี	23	คาถา
26. พรหมมยวรรค	ว่าด้วยผู้มีคุณธรรมควรเป็นพรหมมณี	มี	41	คาถา

จากชื่อวรรคต่าง ๆ ดังกล่าวนั้น จะสังเกตเห็นว่ามีหลักวิธีการตั้งชื่อวรรคแตกต่าง

ต่างกันออกไปเป็น 3 ลักษณะ คือ

1. ส่วนใหญ่ตั้งตามชื่อสาระทางธรรมที่กล่าวในวรรคนั้น ๆ เช่น หมวดที่กล่าววิเคราะห์เรื่องจิตเรียกว่าจิตตวรรค หมวดที่กล่าวถึงเรื่องบัณฑิตก็เรียกปณิตตวรรค เป็นต้น
2. ตั้งตามลักษณะวิธีการเปรียบเทียบ เช่น หมวดคาถาที่กล่าวเปรียบเทียบแนว

ทางการประพจน์ปฏิบัติธรรมกับดอกไม้ ก็เรียกว่าบุพพวรรค หมวดที่กล่าวเปรียบเทียบกับ
ข้างก็เรียกว่านาควรรค เป็นต้น

3. ตั้งชื่อตามลักษณะ วิธีการจัดรวมบทคาถา กล่าวคือ หมวดที่มีการรวมบทคาถาที่
กล่าวถึงสิ่งตรงกันข้ามกันเป็นคู่ ๆ ก็เรียก ยมกวรรค เป็นต้น³

สำหรับระยะเวลาอายุของธรรมบท เรายังไม่สามารถกำหนดลงไปให้แน่นอนได้
แต่ก็เชื่อกันตามความคิดเห็นของพระพุทโธมชาจารย์ว่า เกิดขึ้นเมื่อคราวทำการสังคายนา
ร้อยกรองพระธรรมวินัยครั้งแรกหรือที่เรียกว่าปฐมสังคีติ⁴ ซึ่งจัดทำโดยวิธีการท่องจำหรือ
มุขปาฐะ ภายหลังจึงมีการจดจารึกลงในใบลานเป็นลายลักษณ์อักษร ในรัชสมัยของพระเจ้า
อัญญาคามินแห่งศรีลังกา เมื่อประมาณ 88-76 ปีก่อนคริสตกาล

เกี่ยวกับอรรถกถาธรรมบทนั้น วิลเฮล์ม ไกเกอร์ (Wilhelm Geiger)⁵ ได้
กล่าวไว้ในหนังสือวรรณคดีและภาษาบาลีของเขาว่า เมื่อพระโมคคัลลีย์บุตรติสสเถระได้ทำ
สังคายนาครั้งที่ 3 เสร็จเรียบร้อยแล้วพระมหินทเถระได้นำเอาพระไตรปิฎกและอรรถกถา
ไปยังประเทศลังกาเพื่อเผยแพร่พระพุทธศาสนาจนชาวลังกาเลื่อมใส และออกบวชในพระ
พุทธศาสนาเป็นจำนวนมาก เมื่อพระมหินทเถระนำพระไตรปิฎกและอรรถกถาไปยังประเทศ
ลังกาแล้ว ได้มีการแปลพระไตรปิฎกและอรรถกถาเป็นภาษาสิงหล พระเถระชาวลังกาผู้
แตกฉานในพระไตรปิฎกได้แต่งอรรถกถาเป็นภาษาสิงหลจนกล่าวได้ว่า ยุคนี้พระพุทธศาสนา
และวรรณคดีบาลีได้รุ่งเรืองในประเทศลังกา มีหลักฐานดังที่พระเรวตะเถระผู้เป็นพระ
อุปัชฌาย์ของพระพุทโธมชาจารย์ ได้กล่าวกับพระพุทโธมชาจารย์เมื่อคราวที่ท่านแต่งคัมภีร์
อัญญาสาสินี อรรถกถาแห่งคัมภีร์ธัมมสังคณีเสร็จเรียบร้อยแล้วและกำลังจะเริ่มแต่งอรรถกถา

³สุภาพรรณ ฌ บางช้าง, ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา (กรุงเทพฯ-
มหานคร : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2526), หน้า 78.

⁴มหาเมฆกุฎราชวิทยาลัย, สมณุตปาสาทิกาย นาม วินยภูฏกถาย ปฐม ภาค,
หน้า 29.

⁵Wilhelm Geiger, Pali Literature and Language (Delhi :
Oriental Books Reprint Corporation, 1968), p. 25.

แห่งปริตตสูตรว่า "มีพระไตรปิฎกอย่างเดียวกับที่เก็บรักษาไว้ในชมพูทวีป อรรถกถาไม่มีเลย ทั้งคัมภีร์อันสมบูรณ์ของนิกายต่าง ๆ ก็ไม่มี สิ่งลหอรรรถกถามีอยู่ อรรถกถาเหล่านั้นเขียนเป็นภาษาสิงหลโดยพระมหินทเถระผู้ฉลาดชั้นเลิศ ท่านจงไปที่นั่น เรียนและแปลอรรถกถาเหล่านั้นเป็นภาษามาคธี เพื่อประโยชน์แก่ชนเป็นอันมาก"⁶

ตามประวัติพระพุทโธชาจารย์ได้มีบันทึกศาสนาพราหมณ์เกิดที่พุทธคยา ชื่อเดิมไม่ปรากฏ เรียนรู้เจตนาศิลปศาสตร์ทั้งหมดจนชำนาญในไตรเวท ชอบการได้เกียรติและได้ชัยชนะมาตลอดชมพูทวีป ภายหลังได้โต้วาทะกับพระเวทะ ท่านไม่สามารถตอบคำถามของพระเวทะ ได้จึงยอมเป็นลูกศิษย์และขอบวชในพระพุทธศาสนา เมื่อบวชแล้วท่านมีนามภาษาบาลีว่า "พุทโธสะ" หมายความว่ามีความกลัวกับพระสุรเสียงของพระพุทธเจ้า ท่านได้แต่งคัมภีร์ฎาโณทัยเป็นเล่มแรกและได้แต่งคัมภีร์อัฐรสาลินีเป็นอรรถกถาคัมภีร์ธัมมสังคณี ทั้งสองเล่มนั้นแต่งที่อินเดีย⁷ และเมื่อท่านจะเริ่มแต่งอรรถกถาปริตตสูตรท่านไม่มีคัมภีร์อรรถกถาสำหรับค้นคว้าในอินเดีย พระเวทะพระอุปัชฌาย์จึงแนะนำให้ท่านเดินทางไปศึกษาอรรถกถาที่เป็นภาษาสิงหลในเกาะลังกา เพราะว่าที่เกาะลังกานั้นมีคัมภีร์อรรถกถาและหนังสือที่เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทมากมาย ดังนั้น เมื่อท่านศึกษาสำเร็จแล้วจึงได้แปลอรรถกถาเหล่านั้นเป็นภาษามาคธี

ในระหว่างที่พระพุทโธชาจารย์เดินทางไปเกาะลังกานั้น ตรงกับสมัยของพระเจ้ามทนานามะ ประมาณ ค.ศ.410-432⁸ หรือประมาณ พ.ศ.963 เมื่อท่านเดินทางไปถึงมหาวิหารเมืองอนูราชปุระ จึงได้แจ้งความประสงค์ของตนให้พระภิกษุสงฆ์ในมหาวิหารทราบ ท่านเหล่านั้นจึงได้ให้คาถาภาษาบาลีสองคาถา เพื่อให้พระพุทโธชาจารย์แต่งอธิบายเป็นการทดสอบภูมิความรู้ด้วย ท่านจึงได้แต่งหัวข้อย่อพระไตรปิฎกเป็นคัมภีร์เล่มหนึ่งชื่อวิสุทฺธิ-

⁶G.P. Malalasekara, The Pali Literature of Ceylon

(Colombo : M.D. Gunasena & Co.,Ltd., 1958), p. 81.

⁷F. Max Muller, The Dhammapada : A Collection of Verses, Introduction, p. xxii.

⁸Ibid.

มรรค⁹ จนเป็นที่พอใจของภิกษุเหล่านั้น ครั้นแล้วพระพุทธโฆษาจารย์จึงได้ใช้หอสมุดแห่งมหาวิทยาลัย ท่านได้แปลอรรถกถาเหล่านั้นเป็นภาษามคธทั้งหมดแล้วจึง เดินทางกลับชมพูทวีป

วรรณกรรมบาลีที่พระพุทธโฆษาจารย์แต่งและแปลนั้นจัดเป็น 2 ประเภท คือ อรรถกถาและวรรณกรรมดั้งเดิม อัมมบทฎกถาหรืออรรถกถาธรรมบทนั้นเป็นอรรถกถาอธิบายความพระธรรมบท ซึ่งพระพุทธโฆษาจารย์เป็นผู้แต่งและแต่งขึ้นภายหลังอรรถกถาชาดก วิลเฮล์ม เกเกอร์ (Wilhem Geiger) มีมติว่า ไม่น่าจะเป็นไปได้ที่พระพุทธโฆษาจารย์แต่งอรรถกถาธรรมบท¹⁰ และนักวิชาการหลายท่านก็ไม่ยอมรับว่าคัมภีร์นี้เป็นผลงานของพระพุทธโฆษาจารย์ เพราะลีลาสำนวนและวิธีการอธิบายหลักธรรมต่างจากเรื่องอื่นที่ท่านเป็นผู้แต่ง ในคัมภีร์ของอัมมบทฎกถาลับโรมัน นอร์แมน(Norman) ผู้ชำระได้แสดงเหตุผลที่ว่าคัมภีร์นี้ไม่ควรเป็นงานของพระพุทธโฆษาจารย์ด้วยเหตุผลดังนี้ คือ

1. มีการระบุในคัมภีร์นี้ว่า ทุกถ้อยคำในอรรถกถาเป็นพระวาจาของพระพุทธเจ้า ลักษณะ เช่นนี้ไม่ปรากฏในงานอื่นของพระพุทธโฆษาจารย์ ในคัมภีร์กล่าววนิชของงานอรรถกถาเกือบทุกเล่มท่านมักจะบอกชัดเจนว่าอรรถกถาลับโรมันนั้นเป็นงานของโบราณจารย์ซึ่งรักษาสืบต่อกันมาตั้งแต่อินเดียมาจนถึงลังกาและเก็บรักษาไว้ในมหาวิทยาลัยโดยมีการแปลออกเป็นภาษาสิงหล

2. เรื่องโฆษะที่เล่าในอัมมบทฎกถา ต่างจากเรื่องเดียวกันที่เล่าในอรรถกถาของอังคุตตรนิกาย แสดงว่างานทั้งสองนี้ไม่ควรเป็นงานของคน ๆ เดียวกัน

อี คับลิว อาดิการัม (E.W. Adikaram) และพระญาณโบลีเห็นตรงกันว่าทั้ง

⁹จากประวัติที่กล่าวข้างต้น เราจะเห็นว่าพระพุทธโฆษาจารย์ได้แต่งคัมภีร์อัฐสาลินีก่อนวิสุทธิมรรค ดร.พระมหาสมชัย กุศลจิตฺโต ตั้งข้อสังเกตว่า ความจริง คัมภีร์อัฐสาลินีน่าจะแต่งขึ้นภายหลังวิสุทธิมรรค เพราะพบว่าคัมภีร์อัฐสาลินีอ้างอิงข้อความในวิสุทธิมรรคอยู่หลายแห่งด้วยกัน

¹⁰พณฺณ เฟิงผลา, ประวัติวรรณคดีบาลี (ปาดณฺรี : โรงพิมพ์ศูนย์การทหาร-ราบค่ายธนะรัชต์, 2524), หน้า 152-153. และ Geiger, Pali Literature and Language, p. 32.

อัมมบทฎฐกถาและชาตกฎฐกถาเป็นงานของพระพุทธโฆษาจารย์ ท่านเห็นว่าข้อขัดแย้งที่ นอร์แมน (Norman) ว่ามานั้นอาจเกิดขึ้นได้เนื่องจากเนื้อหาของเรื่องเปลี่ยนแปลง พระพุทธโฆษาจารย์ก็จำเป็นต้องเปลี่ยนแปลงวิธีการเขียนเพื่อให้สอดคล้องกับเนื้อหา เนื้อความใน 4 นิกายแรกมีลักษณะเป็นพระสูตร การเขียนนรรธกถาจึงมุ่งไปที่การอธิบายความหมายของคำและความ ส่วนเนื้อหาในธรรมบทและในชาตกเป็นคาถาร้อยกรองสั้น ๆ ซึ่งมีความสมบูรณ์ในตัว อย่างในธรรมบทนอกจากจะอธิบายความหมายทางธรรมะของเนื้อหาแล้วยังมีความจำเป็นที่จะเล่าที่มาที่ไปทำให้เกิดการกล่าวคานานั้น ๆ ด้วย นอกจากนี้งานที่เชื่อกันว่าเป็นงานของพระพุทธโฆษาจารย์ก็มีเป็นจำนวนมาก ท่านคงจะมีได้เขียนคนเดียวโดยทั้งหมด แต่คงจะมีภิกษุอื่นอีกจำนวนหนึ่งเป็นผู้ช่วย ฉะนั้น ความผิดพลาดเล็ก ๆ น้อย ๆ ย่อมเกิดขึ้นได้¹¹

คัมภีร์ธรรมบท มีเฉพาะคาถาที่เป็นร้อยกรองไม่มีเรื่องราวที่แต่งเป็นร้อยแก้ว เชื่อกันว่าพระพุทธเจ้าตรัสเป็นคาถาไว้ ส่วนนรรธกถาธรรมบทมีทั้งคาถาและเรื่องราวที่แต่งเป็นร้อยแก้วประกอบ เรื่องในนรรธกถาธรรมบทมีลักษณะเป็นเรื่องของพระพุทธศาสนา มากกว่าชาตก ตัวละครในเรื่องส่วนใหญ่เป็นสาวกของพระพุทธเจ้าทั้งนั้น แต่เรื่องชาตกก็มีปรากฏอยู่ในนรรธกถาธรรมบทบ่อยครั้ง เหมือนกัน ลักษณะการเขียนนรรธกถาธรรมบทได้รับอิทธิพลส่วนใหญ่จากนิบาตชาตก วิมานวัตถุ เปตวัตถุ สุตตนิบาตและวินยปิฎก เรื่องทุกเรื่องในนรรธกถาธรรมบทประกอบด้วย 4 ส่วน คือ

1. **ปัจจุบันวัตถุ** เริ่มเรื่องด้วยพวกภิกษุสนทนากันในโรงธรรมกล่าวถึงบุคคล และกรรมของเขา พระพุทธเจ้าทรงทราบจึงเสด็จมาตรัสแสดงพระธรรมเทศนา
2. **อดีตวัตถุ** เรื่องในอดีต พระพุทธเจ้าทรงตรัสบุพพกรรมของเขานในชาติก่อน ๆ ให้ภิกษุทั้งหลายฟัง
3. **คาถา** การแต่งที่มีลักษณะ เป็นร้อยกรองมีทั้งในเรื่องปัจจุบันและอดีต จะมีหนึ่งคาถาหรือมากกว่าหนึ่งคาถาก็ได้

¹¹สุภาพรรณ ฌ บางช้าง, ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา, หน้า

4. เวชยาภรณ์ แปลอธิบายคาถาในลักษณะคำต่อคำ

ประวัติการแปลธรรมบท

ธรรมบท ได้มีผู้แปลเป็นภาษาต่าง ๆ หลายภาษาไม่เฉพาะแต่ในอินเดีย และในประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนาเท่านั้นแต่ยังมีการแปลเป็นภาษาต่าง ๆ เผยแพร่ไปในยุโรปอีกด้วย ธรรมบทมีฉบับแปลเป็นภาษาปรากฤต สันสกฤตผสม และฉบับแปลเป็นภาษาสันสกฤตอย่างเดียว และฉบับที่แปลเป็นภาษาจีนก็ได้รับยกย่องว่าเป็นฉบับที่มีค่ามากเช่นกัน

เอฟ มักซ์ มัลเลอร์ (F. Max Muller)¹² ผู้รวบรวมการแปลธรรมบท แสดงไว้ว่าเขาได้อาศัยฉบับคัมภีร์บาลีที่พิมพ์ขึ้นเมื่อปี 1855 โดย เฟาสเบิล (Fausboll) และเฟาสเบิลได้แปลเป็นภาษาลาตินด้วย เขาได้สอบทานการแปลจากคัมภีร์พระธรรมบททั้งหมด หรือบางส่วนที่ เบิร์นฮอฟ (Burnouf) โกเกอร์ลี (Gogerly) อัฟฮัม (Upham) วีเบอร์ (Weber) และคนอื่น ๆ แปลไว้อีก ฉบับของเฟาสเบิล เป็นที่เชื่อถือได้มากที่สุด

เมื่อ มักซ์ มัลเลอร์ ได้ปรับปรุงงานแปลธรรมบทซึ่งพิมพ์ขึ้นเมื่อปี 1870 สำหรับเป็นคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ของตะวันออก เขาได้รับประโยชน์จากการบันทึกธรรมบทที่ ชิลเดอร์ (Childer) พิมพ์ลงในหนังสือ Royal Asiatic Society ฉบับเดือนพฤษภาคม 1871 และได้พิจารณาถึงข้อสังเกตของ เจมส์ ดัลวิส (James D'Alwis) ในหนังสือนิรวาณของชาวพุทธ (Buddhist Nirvāṇa) และคำวิจารณ์ธรรมบทของ มักซ์ มัลเลอร์เองพิมพ์ที่กรุงโคโลมโบเมื่อปี 1871 ฉบับแปลที่ได้ผลสำเร็จมากที่สุดก็มีของ ริส เดวิดส์ (Rhys Davids) ในหนังสือพระพุทธศาสนา (Buddhism) และฉบับแปลเป็นภาษาฝรั่งเศสซึ่งพิมพ์โดย เฟอร์นาน ฮู (Fernand Hù)

มักซ์ มัลเลอร์ กล่าวว่างานแปลธรรมบทที่เขาเป็นผู้รวบรวมนั้นส่วนหนึ่งได้จากธรรมบทฉบับแปลเป็นภาษาจีนที่ เอส บิล (S. Beal) ได้พิมพ์เป็นภาษาอังกฤษในปี 1878 เอส บิล ได้กล่าวว่าคัมภีร์ธรรมบทมีใช้มีอยู่เฉพาะในพระพุทธศาสนาฝ่ายใต้(หินยาน)เท่า-

¹²Muller, The Dhammapada : A Collection of Verses, Introduction, pp. xlix-l.

นั้น แต่ก็มีในพระพุทธศาสนาฝ่ายเหนือ(มหายาน)ด้วย และมีการแปลเป็นภาษาจีนแล้วด้วย การแปลธรรมบทเป็นภาษาจีน มี 4 ฉบับ คือ

1. ครั้งแรกในราชวงศ์ ู (Wu dynasty) ประมาณคริสต์ศตวรรษที่ 3 (พ.ศ. 843) การแปลครั้งนี้เรียกว่า พระ-ขุ-คิง (Fa-kheu-king) เป็นผลงานของสมณะชื่อ เวกิลัน (Wei-ki-lan) และคนอื่น ๆ ชื่อหนังสือเล่มนี้หมายถึงพระสูตรแห่งคาถาที่ว่าด้วย กฎ (Sūtra of Law Verses)¹³

2. ครั้งที่ 2 เป็นผลงานของท่านธรรมตราตะ (Dharmatrāta) ฉบับนี้ไม่ได้แปลเป็นอังกฤษแต่ถือว่าเป็นฉบับที่ปรับปรุงมาจากฉบับเดิม หนังสือเล่มนี้ชื่อว่า พระ-ขุ-ปิ (Fa-Kheu-pi-ü) กล่าวถึงนิยายต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับธรรมบท แปลเป็นภาษาจีนโดย สมณะ ๒ รูปแห่งราชวงศ์ซัน (Tsin dynasty) ประมาณ ค.ศ. ๔65-313 (พ.ศ. 808-856)¹⁴

3. ครั้งที่ 3 การแปลเป็นภาษาจีนครั้งนี้เรียกว่ากุห์-ยัน-คิง (Kuh-Yan-King) หมายถึงพระสูตรรุ่งอรุณ (Sūtra of Dawn) มี 7 เล่ม ผู้แต่งคือธรรมตราตะ ผู้แปลชื่อ กุ-โฟ-เนียน (Ku-Fo-Nien) ประมาณ ค.ศ. 345 (พ.ศ. 888) กล่าวกันว่าคัมภีร์เล่มนี้ ได้มาจากอินเดียโดยสมณะชื่อสังฆทังคะแห่งกิบิน (คาบูล) ประมาณ ค.ศ. 345 (พ.ศ. 888)¹⁵

4. ครั้งที่ 4 มีการแปลเป็นภาษาจีนในสมัยราชวงศ์ สุง (Sung dynasty) ประมาณ ค.ศ. 800-900 (พ.ศ. 1345-1443) ผู้แต่งคัมภีร์เล่มนี้คืออารยะ-ธรรมตราตะ (Ārya-Dharmatrātā)¹⁶

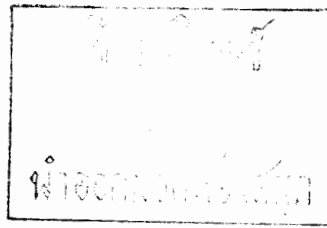
ส่วนพระธรรมบทฉบับที่แปลเป็นภาษาอิตาเลี่ยน ซึ่งชิฟเนอร์ (Schiefner) เป็นผู้ค้นพบคือเล่มที่ 28 เรียกว่าอุทานวรรค เล่มนี้มี 33 บท มีคาถามากกว่า 1,000 คาถา

¹³Ibid., p. 1.

¹⁴Ibid., p. lii.

¹⁵Ibid.

¹⁶Ibid.



15

วพ
BQ
1374
ปี 66
2534

สำหรับในประเทศไทยก็เคยมีการแปลธรรมบทเป็นภาษาไทย และจัดพิมพ์มาแล้วหลายครั้งด้วยกัน ที่แพร่หลายคือ พระธัมมบทฎกปาแปล ภาค 1-8 ของคณะกรรมการแผนกตำรา มหามกุฏราชวิทยาลัย ที่จัดพิมพ์ขึ้นเพื่อเป็นคู่มือการศึกษาภาษาบาลีของคณะสงฆ์ไทย โดยจัดพิมพ์มาตั้งแต่ พ.ศ. 2480 และจัดพิมพ์ต่อมาอีกมากกว่า 10 ครั้ง แต่สำหรับการแปลค่อนข้างจะรักษารูปศัพท์เดิมเอาไว้มาก จึงทำให้ผู้ที่ไม่คุ้นเคยกับภาษาบาลีอ่านเข้าใจได้ยาก

ธรรมบทแปล ที่ผู้วิจัยเห็นว่าใช้ภาษาทันสมัยและอ่านเข้าใจง่ายคือ พุทธวจนะในธรรมบท ของ รศ. เสรีรพงษ์ วรรมภักดิ์ ซึ่งจัดทำเป็น 3 ภาษา คือ ภาษาบาลี ภาษาไทย และภาษาอังกฤษ พิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2522 โดยมีมูลนิธิเสรีรภักดิ์และนาคะประทีป และพิมพ์ซ้ำอีกในปีต่อมาหลายครั้ง

ธรรมบทแปลที่ควรกล่าวถึงอีกฉบับหนึ่ง คือ พระธรรมบทจตุรภาค ซึ่งราชบัณฑิตยสถานได้แต่งตั้งคณะกรรมการขึ้นแปลและเรียบเรียงใหม่ เพื่อจัดพิมพ์เป็นการเฉลิมพระเกียรติ เนื่องในพระราชพิธีเฉลิมพระชนมพรรษา 5 รอบของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช วันที่ 5 ธันวาคม พ.ศ. 2530 พระธรรมบทจตุรภาค ประกอบด้วยภาคภาษาบาลีอักษรไทย, ภาคแปลเป็นภาษาไทย, ภาคภาษาบาลีอักษรโรมัน และภาคแปลเป็นภาษาอังกฤษ

นอกจากนั้น ยังมีคนอื่น ๆ แปลไว้อีกหลายสำนวนด้วยกัน แต่ผู้วิจัยมิได้กล่าวถึงในที่นี้ เพราะประสงค์จะยกตัวอย่างธรรมบทฉบับแปลที่เห็นว่าสำคัญเท่านั้น

ลักษณะการประพันธ์ธรรมบท

ภาษาที่ใช้ในพระไตรปิฎกคือภาษาบาลี ลักษณะภาษาบาลีในพระไตรปิฎกพิจารณาจากรูปลักษณะการประพันธ์แบ่ง เป็น 2 ลักษณะ คือ

1. ร้อยแก้ว คือลักษณะภาษาที่ไม่มีหลักบังคับแบบร้อยกรอง ใช้คำเรียงกันเข้าตามหลักไวยากรณ์ให้ความหมายตามต้องการเป็นใช้ได้ นักปราชญ์ส่วนมากมีความเห็นว่าเป็นร้อยแก้วในพระไตรปิฎกนั้นเดิมเข้ามาในภายหลัง โดยพระธรรมสังคานาทาจารย์ผู้รวบรวมพระพุทธรูป เช่น เอมูเม สุตฺ เอกิ สมณิ ภควา สวาคูณิ วิหรติ แปลว่า ข้าพเจ้าได้สดับมาอย่างนี้ สมัยหนึ่งพระผู้มีพระภาคประทับอยู่ในเมืองสาวัตถี เป็นต้น

000004

2. คากา คือคำประพันธ์ร้อยกรองที่ส่วนมากต้องการ ครุ ลหุ บางที่ต้องตัดต้องต่อคำเพื่อความไพเราะและสะดวกในการออกเสียง ปัจจุบันเรียกว่า คณะฉันท์ คากาหรือคำร้อยกรองมีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก คำสอนของพระพุทธเจ้าส่วนมากเป็นคำประเภทร้อยกรองหรือคติพจน์สั้น ๆ เช่น ธรรมบทล้วนเป็นคากาททั้งสิ้น ไม่มีร้อยแก้วเจือปนเลย¹⁷

ดังกล่าวแล้วว่า ธรรมบทเป็นคำประพันธ์ประเภทร้อยกรองหรือคากา ดังนั้นจึงควรทำความเข้าใจเกี่ยวกับฉันทลักษณ์ที่ใช้ในการประพันธ์พอสังเขป ดังนี้

คำว่า ฉันท์ แปลว่า ปกปิดเสียงซึ่งโทษคือความไม่ไพเราะทางภาษา มาจากคำวิเคราะห์ว่า ยชมานรวิโดยภูมิชลนโสมมารุตนาสงฺฆาเตหิ ย ร ต ภ ช ส ม นาติ อิมหิ อุกฺขเรหิ โยโม อูปฺลภฺชิโต วิธิวินสโส อนวชฺชํ ฉาเทหิติ ฉนฺทํ¹⁸ (กฎ หรือ วิธีการชนิดหนึ่งที่ถูกกำหนดแล้วด้วยอักษรเหล่านี้คือ ย ร ต ภ ช ส ม น ที่แทนด้วยคำนามว่า ยชมาน (ผู้บูชาญ) รวิ (พระอาทิตย์) โดย (น้ำ) ภูมิ (แผ่นดิน) ชลน (ไฟ) โสม (พระจันทร์) มารุต (ลม) นก (ฟ้า) ชื่อว่า ฉันท์ เพราะปกปิดข้อบกพร่องต่าง ๆ)

คำว่า ฉันท์ นี้อาจเรียกอย่างอื่นได้อีกเช่น พันธะ คากา วุตติหรือพหุติ แท้ที่จริงคำเหล่านี้ แม้จะเป็นชื่อเรียกคำประพันธ์ซึ่งกำหนดลักษณะต่างกันอยู่บ้าง แต่ก็เกี่ยวพันของกันและกันได้ เช่น ในคัมภีร์สัททนีติ สุตตมาลาว่า วฏฺฐณฺนิโยม ฉนฺทํ ครุ ลหุ โยโม ภเว วุตฺติ (การกำหนดจำนวนอักษรหรือพยางค์ ชื่อว่า ฉันท์ การกำหนดจำนวนครุ ลหุ ชื่อว่า วุตติ หรือคากา) และในคัมภีร์พาลาวตาร สนธิกัณท์ว่า อุกฺขรโณโม ฉนฺทํ ครุ ลหุ โยโม ภเว วุตฺติ (การกำหนดจำนวนอักษรหรือพยางค์ ชื่อว่า ฉันท์ การกำหนดจำนวนครุ ลหุ ชื่อว่า วุตติ) จึงเป็นอันตกลงว่าฉันท์โดยทั่วไปกำหนดจำนวนอักษรหรือพยางค์ และกำหนดครุ ลหุในตัวด้วย ฉันท์จึงมีโวพจน์หลายคำ เมื่อว่าโดยลักษณะกำหนดฉันท์ตามคัมภีร์สัททนีติ และคัมภีร์พาลาวตารที่อ้างถึงข้างต้นนั้นก็แบ่งฉันท์ออกได้เป็น 2 ประเภท คือ

1. วฏฺฐณฺวุตฺติ ฉันท์วรรณพหุติ คือ ฉันท์ที่กำหนดจำนวนอักษรหรือพยางค์ที่เป็นครุ

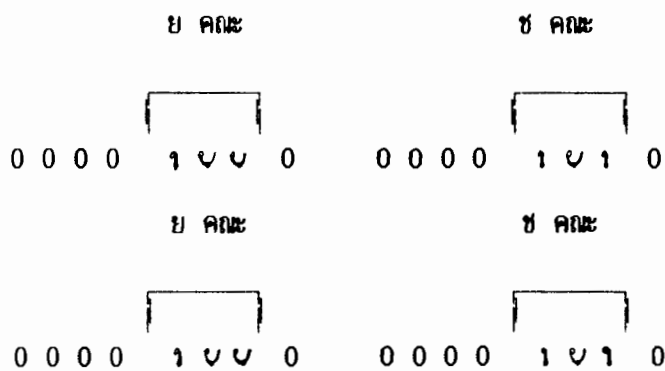
¹⁷ พจน. เพ็ญผลา, ประวัติวรรณคดีบาลี, หน้า 34-35.

¹⁸ มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, มงคลดุษณีนิยา ปฐม ภาค (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, 2515), หน้า 10.

หรือลหุ นับการออกเสียงแต่ละครั้งเป็น 1 อักษร หรือ 1 พยางค์

2. **มคฺคาตุคฺติ** จันท์มาตราพฤติ คือ จันท์ที่กำหนดจำนวนมาตรา โดยนับครุเท่ากับ 2 มาตรา ลหุเท่ากับ 1 มาตรา มาตราที่กล่าวนี้ หมายถึงการออกเสียงอักษรที่เป็นครุหรือลหุ นั้น ๆ ช้าหรือเร็ว หนักหรือเบากว่ากันนั่นเอง เช่น ครุใช้เวลา 2 วินาที ลหุใช้เวลา 1 วินาที ดังนี้ เป็นต้น¹⁹

คณาจารย์ธรรมบทนั้น เมื่อตรวจสอบดูแล้วปรากฏว่าบางแห่งไม่ต้องด้วยฉันทลักษณ์ใด ๆ อาจเป็นเพราะคัดลอกมาผิดหรือเพราะท่านจะจงใจให้เป็นแบบผสมก็เป็นได้ จันท์มาตราพฤติบางบทมาตราขาดหรือเกินไปบ้าง แต่คำกาทั้งหมดนั้นประมาณร้อยละ 80 เป็นปรัยวัตรฉันท นอกจากนั้นก็เป็นอินทวิเชียรฉันทบ้าง อุเปนทวิเชียรฉันทบ้าง อินทรวงศ์ฉันทและวังสภุฉันทบ้าง แต่มักไม่ถูกต้องด้วยข้อกำหนดของฉันทลักษณ์นั้น ๆ เพราะปะปนกันจนไม่สามารถบอกได้ว่าเป็นฉันทประเภทใด ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นการลำบากที่จะกล่าวในรายละเอียดของฉันทเหล่านั้น จึงขอยกตัวอย่างเฉพาะลักษณะของปรัยวัตรฉันทซึ่งมีแผนผังดังนี้



¹⁹พระราชวิสุทธิโมลี [ทองดี สุรเดโช], คู่มือการศึกษาบาลี เล่ม 4

(กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์การศาสนา, 2527), หน้า 78. และ หยค ขจรยศ, บาลีปริทัศน์ (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์รุ่งเรืองธรรม, 2521), หน้า 165-166.

ตัวอย่างปรัยวัตรฉันท์ เช่น

ทิมชา ชาครโต รตุติ

ทิม สนุดสุส โยชน

ทิม พาลาน สัสวโร

สทุธมม อวิชานต ๗²⁰

จุดมุ่งหมายของธรรมบท

เนื่องจากธรรมบทเป็นคัมภีร์ของพุทธศาสนาที่มุ่งจะสอนให้คนเราประพฤติดี งดเว้นจากการประพฤติชั่วและทำจิตใจให้บริสุทธิ์²¹ เป็นศาสนาของการกระทำ วางน้ำหนักอยู่ที่การกระทำและผลของการกระทำ ความเป็นไปของคนเราในปัจจุบันเป็นผลจากการกระทำทั้งปวงในอดีต และการกระทำในบัดนี้จะสร้างความเป็นไปในอนาคตให้แก่เรา คนเราจะเป็นอย่างไรร้อยอมแล้วแต่ว่าเขาทำอะไร อย่างไร พุทธศาสนาจึงมีพระสูตรบรรยายถึงเรื่องของกรรมโดยละเอียดชื่อว่า ธรรมบท นี้เอง ซึ่งเป็นคากาสูกาปิตระบุว่าเป็นพระคัมภีร์ของพระพุทธเจ้า สุภาสิตเหล่านี้จะได้วางไว้อย่างเกะกะก็หาไม่ได้ หากถูกจัดวางไว้เชื่อมโยงติดต่อกันเป็นความเดียวกันอย่างเป็นระเบียบและไพเราะที่สุด ในพุทธปรัชญาเราได้รับคำสอนว่า ให้ดำเนินตามพระบรมศาสดาไปตามอริยมรรค แต่อริยมรรคเป็นอย่างไร หากดำเนินไปแล้วจะเกิดผลอย่างไรนั้น ก็เป็นหน้าที่ของธรรมบท²²

ดังเป็นที่ทราบแล้วว่า ธรรมบทเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าที่เป็นร้อยกรองหรือเป็นคาถา การที่พระพุทธเจ้าทรงสั่งเสริมการรวบรวมและจัดรูปแบบคำสอนในรูปคาถา คงเป็นเพราะทรงเห็นว่าคาถาเป็นรูปแบบที่จะช่วยกระตุ้นความสนใจในการศึกษาธรรม ช่วยให้เห็นจดจำได้ง่ายเหมาะกับการศึกษาท่องจำในครั้งนั้นและยังช่วยให้หลักธรรมคำสอนดำรงอยู่อย่างถูกต้องเป็นแบบเดียวกันไม่คดหล่นเปลี่ยนแปลงได้ง่ายเหมือนอย่างร้อยแก้วนั่นเอง²³

²⁰ธรรมบท 5.60

²¹ธรรมบท 14.183

²²สมัคร บุรวาส, พัฒนาการแห่งพุทธปรัชญา (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์รุ่งเรืองรัตน์, 2513), หน้า 263-265.

²³สุภาพรรณ ณ บางช้าง, ประวัติวรรณคดีบาลีในอินเดียและลังกา, หน้า 17.

2.2 แนวความคิดทางอภิปรัชญา

อภิปรัชญาเป็นสาขาปรัชญาที่ว่าด้วยเรื่องความมีอยู่และความแท้จริงของสรรพสิ่งในโลก หรือเป็นสาขาปรัชญาที่ศึกษาเกี่ยวกับความจริงที่มีอยู่เหนือประสาทสัมผัส เช่น แก่นแท้ของเรื่องจิตวิญญาณและพระเจ้า เป็นต้น

เป็นที่ทราบกันดีว่า การที่มนุษย์ทุกคนก้าวขึ้นมาสู่ฐานะที่สูงกว่าสัตว์ทั้งหลายได้ก็เพราะปัญญา ลำพังทางร่างกายแล้วมนุษย์ไม่สามารถสู้สัตว์ได้เลย แต่เพราะมนุษย์มีปัญญาจึงนำพาให้มนุษย์อยู่เหนือกว่าสัตว์ทั้งหลายโดยประการทั้งปวง สัตว์ทั้งหลายดำรงชีวิตไปตามสัญชาตญาณ แต่มนุษย์ดำเนินชีวิตไปตามปัญญา ทั้งนี้เพราะมนุษย์มีความอยากรู้อยากเห็นเป็นนิสัย จึงทำให้มนุษย์ค้นพบความจริงต่าง ๆ แล้วความจริงนั้นก็กลายเป็นหลักหาญในการดำเนินชีวิตของคนทั่วไป

ปรัชญาของชนชาติหนึ่ง ก็คือวัฒนธรรมและอารยธรรมของชาตินั้นอันเกิดมาจากความคิดเห็นซึ่งบุคคลุมอยู่ทั่ว ๆ ไปในสมัยนั้นแล้วรับเข้ามาประทับใจโดยไม่รู้สึกตัว²⁴ แม้ในหมู่มนุษย์ด้วยกันก็ยิ่งแตกต่างกัน ใครมีปรัชญาหรือยึดถือปรัชญาชีวิตแบบใดก็จะดำเนินชีวิตไปตามแนวทางนั้น นักประพันธ์เรื่องนามชาวอังกฤษผู้หนึ่งกล่าวไว้ว่า "มนุษย์ทุกคนดำเนินชีวิตไปตามปรัชญาชีวิตและโลกทัศน์ของเขา ข้อนี้เป็นเรื่องจริงแม้กับผู้ที่ไร้ความคิดที่สุดเป็นไปไม่ได้ที่มนุษย์จะมีชีวิตอยู่โดยไม่มีอภิปรัชญา"²⁵

เพราะฉะนั้น ปรัชญาและอภิปรัชญาจึงเป็นวิชาสำหรับมนุษย์โดยเฉพาะ คราใดที่มีมนุษย์ คราใดนั้นก็จะมีปรัชญา และพุทธปรัชญาที่เป็นแนวทางดำเนินชีวิตของชาวพุทธนั้นก็มิพระไตรปิฎกเป็นแม่แบบ ส่วนคำอธิบายพุทธปรัชญานั้น ภายหลังได้มีนักปราชญ์ทางพุทธศาสนาแต่งคัมภีร์อธิบายไว้มากมาย ดังนั้น นอกจากเราจะสามารถศึกษาพุทธปรัชญาได้จากพระไตรปิฎกโดยตรงแล้ว การศึกษาพุทธปรัชญาจากคัมภีร์รุ่นอรธกถา ฎีกา อรรถฎีกา และปกรณ์วิเสส ก็เป็นอีกวิธีหนึ่งที่จะทำให้เรามีทรรศนะกว้างขวางยิ่งขึ้น

²⁴S. Chatterjee and D. Datta, An Introduction to Indian Philosophy (Culcutta : University of Culcutta, 1960), p. 12.

²⁵Ibid., p. 1.

ในคัมภีร์ของพุทธศาสนาดั้งเดิม (Early Buddhism)²⁶ เมื่อกล่าวถึงปัญหาทางอภิรัชญาพระพุทธเจ้าจะไม่ให้ความสำคัญเกี่ยวกับเรื่องนี้เลย จะไม่ทรงสอนไปในทางที่เป็นความสับสนหรือเป็นการถกเถียงกันทางอภิรัชญาอันไร้สาระ ข้อนี้เห็นได้จากเมื่อมีพระภิกษุมาทูลถามเกี่ยวกับเรื่องนี้พระพุทธเจ้าจะไม่ทรงตอบ ดังพระคัมภีร์ที่ปรากฏในจุฬาลงกรณปิฎกสุตตวรรคว่า

ดูก่อนมาลunkyบุตร อะไรเล่าที่เราไม่ตอบ ดูก่อนมาลunkyบุตร ความเห็นว่าโลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชีพอนันต สรีระก็อนันต...ดังนี้ เราไม่ตอบ ความเห็นว่ามันทุกข์ นี่เหตุเกิดทุกข์ นี่ความดับทุกข์ นี่ข้อปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ดังนี้ เราตอบ...²⁷

พระพุทธองค์ทรง เน้นถึงความดับทุกข์เป็นอย่างมาก จึงทรงวางหลักปฏิบัติไว้มากมายเพื่อนำไปสู่ความพ้นทุกข์ การปฏิบัติเป็นเรื่องสำคัญและจำเป็นที่สุด คำสั่งสอนของพระพุทธองค์ล้วนเป็นไปเพื่อความดับทุกข์ทั้งนั้น เพราะความทุกข์เป็นภัยใหญ่ของมนุษยชาติ เป็นเรื่องใกล้ตัวและเป็นเรื่องที่เราจะรีบแก้ไข ส่วนเรื่องอภิรัชญาเป็นเรื่องไกลตัว เช่น โลกเกิดมาเมื่อไร โลกเที่ยงหรือไม่ เป็นต้น เรื่องเหล่านี้จึงจัดเป็นอภัยาคติปัญหา คือ เรื่องที่ไม่ทรงตอบ และอาจเป็นไปได้ว่าถ้าพระพุทธองค์ตรัสบอก ผู้ฟังก็คงจะไม่หายสงสัยอยู่แน่นอน เพราะเป็นเรื่องไกลตัวมากและเป็นเรื่องพ้นวิสัยสติปัญญาของปุถุชน จึงควรหลีกเลี่ยงแล้วหันมาปฏิบัติเพื่อความดับทุกข์จะดีกว่า อุปมาเหมือนคนถูกยิงด้วยลูกศร ก็จะต้องทำเป็นอันดับแรกก็คือถอนลูกศรออกเสียก่อนจึงจะ เป็นการถูกต้อง ไม่ใช่มัวถามว่าลูกศรทำ

²⁶หมายถึง พุทธศาสนาที่ยึดถือตามคำสั่งสอนดั้งเดิมจากพระไตรปิฎก (Pali Nikayas) เป็นหลัก มีใช้พุทธศาสนาเถรวาทตามที่เข้าใจกัน เนื่องจากมีการค้นพบใหม่ว่า พุทธศาสนาเถรวาทในปัจจุบันได้รับอิทธิพลจากแนวความคิดของพระพุทธโฆษาจารย์และแนวความคิดของนิกายสรวาสตีวาทและเสถียรานติกะค่อนข้างมาก. ดู David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy* (Honolulu : University of Hawaii Press, 1984), pp. xii-xiii ; pp. 97-101.

²⁷ม.ม.13/152/152.

ด้วยอะไร ยิ่งมาจากไหนใครเป็นคนยิ่ง ยิ่งเพราะเหตุอะไร แล้วจึงค่อยถอนลูกศรออก ถ้า ทยอยๆ นี่ก็มีหวังตายก่อนเป็นแน่แท้

ปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบ

มีปัญหาย่อย 10 ข้อที่พระพุทธองค์เห็นว่าไม่เป็นประโยชน์ และไม่ควรจะตอบ เพราะเป็นปัญหาที่หาความจริงแท้แน่นอนไม่ได้ และเมื่อว่าโดยทางศีลธรรมก็ไม่มีประโยชน์อะไรแก่ชีวิต เพราะฉะนั้น พระองค์จึงไม่ทรงนำมาถกเถียง ปัญหาทั้ง 10 ข้อนั้นเมื่ออยู่ใน ปฐมปาฬสูตร²⁸ ประมวลได้ดังนี้ คือ

- | | |
|---|------------------------------|
| 1. โลกนี้เที่ยงหรือ | 2. โลกนี้ไม่เที่ยงหรือ |
| 3. โลกนี้มีที่สุดหรือ | 4. โลกนี้ไม่มีที่สิ้นสุดหรือ |
| 5. ชีพเป็นอย่างเดียวกับสรีระหรือ | 6. ชีพแตกต่างไปจากสรีระหรือ |
| 7. บุคคลผู้รู้แจ้งเห็นจริงสังขารตายไปแล้วจะเกิดอีกหรือ | |
| 8. บุคคลผู้รู้แจ้งเห็นจริงสังขารตายไปแล้วไม่เกิดอีกหรือ | |
| 9. เขาตายไปแล้ว เกิดอีกก็มี ไม่เกิดอีกก็มีหรือ | |
| 10. เขาตายไปแล้ว เกิดอีกก็ไม่ใช่ ไม่เกิดอีกก็ไม่ใช่หรือ | |

แทนที่จะถกเถียงปัญหากับปรัชญา พระพุทธองค์กลับทรงพยายามที่จะให้แสงสว่างแก่บุคคลเกี่ยวกับปัญหาสำคัญในเรื่องความทุกข์และทางที่จะนำไปสู่ความดับทุกข์ พระพุทธองค์แสดงว่าสิ่งเหล่านี้ไม่มีประโยชน์ เป็นรากแก้วของพระศาสนา เป็นเครื่องโน้มไปสู่ความหลุดพ้น เป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อปัญญา เพื่อความรู้แจ้งแทงตลอดและเพื่อนิพพาน

ต่อกรณีที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบอภัยาคติปัญหา 10 ข้อนั้นทำให้สาวกรุ่นหลังหรือแม้แต่นักปราชญ์ปัจจุบันมุ่งไปตาม ๆ กัน ผู้ที่มีใจชาวพุทธก็มักจะสรุปลงอย่างง่าย ๆ ว่า ทรงไม่รู้คำตอบแน่นอน ที อาร์ วี มูร์ติ (T.R.V. Murti) มีความเห็นว่า

บางทีพระพุทธองค์จะทรงตระหนักถึงความขัดแย้งอย่างไม่มีที่สิ้นสุดของ ปัญหาเหล่านี้ และทรงแก้ปัญหานี้โดยอาศัยตรรกศาสตร์ที่เหนือ

²⁸ที.ส. 9/294-297/234-236.

กว่า วิชาวิธีก็ถือกำเนิดขึ้นมา ดังนั้นเกียรติภูมิของการค้นพบวิชาวิธี
ซึ่งเกิดขึ้นมานานกว่าโลกตะวันตกจะรู้จักสิ่งนี้ต้อง เป็นของพระพุทธ-
องค์ ขอยืนยันว่าพระพุทธองค์ทรงบรรลุถึงระดับสูงยิ่งทางปรัชญา และ
พระองค์ได้ให้คำตอบแล้ว คำตอบนี้เท่านั้นที่เป็นได้สำหรับผู้เข้าใจประ-
สพการณ์อย่างลึกซึ้ง ถ้าพระพุทธองค์จะทรงตอบรับหรือปฏิเสธขึ้นมา
พระองค์ก็จะกลายเป็นพวกทฤษฎีวาทะที่ทรงตีเตียนมาแล้วงานที่อื่น ๗²⁹

อนึ่ง อาการที่พระพุทธเจ้าทรงนิ่งไม่ตอบปัญหาที่ถามนั้น ก็ไม่อาจตีความไปน-
านองว่าทรงเป็น **อัญญาณิก** (agnostic)³⁰ แต่ประการใดไม่ เพราะอัญญาณิกามี
ลักษณะสงสัยและหมดความหวังใจ ๆ แต่พระพุทธเจ้าทรงมีความมั่นคงเกี่ยวกับปัญหาเหล่า
นี้ ทั้งไม่เป็นความจริงอย่างยั้งที่ว่าจะอ้างว่าทรงยับยั้งปัญหานั้นไว้ก่อน จนกว่าจะมีโอกาส
เหมาะจึงจะเปิดเผยความจริงออกมา พระองค์ได้บอกอย่างชัดเจนแล้วว่าพระองค์ได้ทรง
ประกาศสัจธรรมโดยปราศจากการเก็บสงวนเอาไว้และมิได้แสดงความแตกต่างกันระหว่าง
คำสอนประ เภทสามัญกับประ เภทลิกลับ พระองค์มิได้เก็บกักสิ่งใดไว้เหมือนอาจารย์ผู้กำ-
มื่อไว้แน่น (คือหวงความรู้) พระองค์ทรงมีความรู้อย่างดีเกี่ยวกับอภิปรัชญา และมีชื่อเสียง
เท่านั้นพระองค์เองทรงเป็นนักอภิปรัชญาชั้นยอดเยี่ยมอีกด้วย³¹

นอกจากนั้น คำสอนของพระองค์ก็มิได้มีลักษณะ เป็นอุจเฉทวาทะแม้แต่น้อย มีหลัก
ฐานชัดเจนมากมายที่แสดงให้เห็นถึงความมีอยู่ของนิพพาน พระพุทธเจ้าไม่เคยทรงมีความ
สงสัยหรือไม่มั่นพระทัยเกี่ยวกับความจริงของนิพพานเลย เพียงแต่ว่าพระองค์มิได้มีพระ-

²⁹T.R.V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism
(London : George Allen & Unwin Ltd., 1960), pp. 40-41. และ จินดา
จันทร์แก้ว, พุทธวิชาวิธี (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
2532), หน้า 8.

³⁰พระพุทธเจ้าแสดงความแตกต่างระหว่างคำสอนของพระองค์กับทรรณะแบบ-
อัญญาณิกของลัทธิ เวลัฏฐบุตร ในพระสูตรต่าง ๆ เช่น พรหมชาลสูตร เป็นต้น

³¹จินดา จันทร์แก้ว, พุทธวิชาวิธี, หน้า 14.

ประสงค์จะให้เราใช้ภาษาแบบโลก ๆ พรรณนาความจริงนี้เท่านั้น ด้วยเหตุนี้ ที อาร์ วี มูร์ติ (T.R.V. Murti) จึงสรุปทรรศนะของท่านว่า "อาการที่ทรงนิ่งไม่พยายากรณ์ (ตอบ) อภัยาคติปัญหา จะตีความเป็นอย่างอื่นไปไม่ได้ นอกจากจะเป็นความรู้ถึงธรรมชาติอัน พรรณนาออกมาเป็นคำพูดไม่ได้ของความจริงอันเป็นอสังขตธรรมนั่นเอง"³²

พระพุทธองค์ทรงหยั่งเห็นความขัดแย้งกันภายในเหตุผลชนิดสิ้นเชิง และไม่มีที่สิ้นสุด ซึ่งจะได้เห็นได้จากทิวฎีวาทะมากมายในยุคนั้น การปฏิเสธแนวทรรศนะทั้งหลายนั้นเอง เป็น กรรมวิธีที่พระพุทธเจ้าทรงใช้และทรงบรรลุถึงความจริงสูงสุดอันอยู่เหนือบัญญัติ (concept) ใด ๆ "พระองค์ได้ทรงก้าวพ้นจากความขัดแย้งของเหตุผลสู่สภาพอันพรรณนามิได้ของความ จริงสูงสุด ความรู้พร้อมทั้งความขัดแย้งกันภายในเหตุผล และความพยายามที่จะแก้ความขัดแย้ง นั้น โดยขึ้นไปอยู่เหนือขอบเขตของเหตุผล นี่แหละเป็นตัว วิภาษวิธี (dialectic)"³³ และก็เป็นลักษณะพิเศษของพุทธปรัชญาที่ได้ก้าวขึ้นถึงขั้นนี้ ก่อนการค้นพบวิภาษวิธีของนัก ปรัชญาเมธีทั้งโลกตะวันตกและตะวันออกทั้งหมดยุค

ในประเด็นนี้ ศาสตราจารย์แสง มนวิฑูร ได้เสนอมติว่าพระพุทธเจ้าทรงแสดง ธรรมด้วยอำนาจบุคลิกภาพของผู้ตรัสรู้มากกว่าด้วยอำนาจเหตุผล เมื่อบุคคลทั่วไปใกล้ชิดกับ ผู้มีบุคลิกภาพเช่นพระพุทธองค์ย่อมไม่ต้องค้นคว้าหาเหตุผลมากนัก อาศัยเฉพาะความใกล้ ชิดและคัมภีระนัยก็เพียงพอที่จะขจัดความสงสัยให้สิ้นสุดลงได้ "ด้วยเหตุนี้ในชั่วพระชนมายุ ของพระองค์แนวเหตุผลจึงไม่สู้แพร่หลายกว้างขวางเท่าไรนัก แต่ตกมาสมัยหลังคือสมัยที่ พระองค์ปรินิพพานแล้ว ไม่มีใครสามารถแสดงอำนาจปัจเจกภาพได้เช่นนั้น มหาชนจึงต้อง หันไปหาเหตุผลเป็นที่พึ่งซึ่งทำให้เกิดปรัชญาขึ้นอีกทางหนึ่ง"³⁴

ที่กล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าศาสนของพระพุทธเจ้าอ่อนเหตุผล แต่ที่จริง พุทธธรรมมีเหตุผลสมบูรณ์ในตัวเอง แต่เหตุผลนั้นไม่แจ่มแจ้งชัดเจนพอที่คนทั่วไปจะ เข้าใจ

³²Murti, The Central Philosophy of Buddhism, p. 47.

³³Ibid., pp. 48-49.

³⁴แสง มนวิฑูร, ชีวิตและปรัชญามหาแสง (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2532), หน้า 207.

ได้ ภายหลังพุทธปรินิพพานพระอรธกถาจารย์จึงรจนารธกถาอธิบายเหตุผลที่ซับซ้อนของพุทธธรรมในพระไตรปิฎก อย่างไรก็ตาม พระอรธกถาจารย์ก็ไม่ใช่นักปรัชญาศาสนา ทั้งนี้ เพราะนักปรัชญาศาสนาศึกษาทุกศาสนาเพื่อหาระบบเหตุผลในศาสนธรรม โดยไม่สนับสนุนศาสนาใดเป็นพิเศษ ในขณะที่พระอรธกถาจารย์ศึกษาศาสนาของตนอย่างพิถีพิถันด้วยเหตุผลอย่างนักปรัชญาศาสนาก็จริง แต่เพราะท่านเหล่านั้นมีศรัทธาต่อศาสนาของตนอยู่แล้ว จึงใช้วิธีการทางปรัชญาปกป้องศาสนาของตนจากการโจมตีของศาสนาหรือลัทธิอื่น³⁵ เพราะฉะนั้น ถ้าจะหาพุทธปรัชญาที่เป็นระบบ เราจึงไม่ควรศึกษาพระไตรปิฎกเพียงอย่างเดียว เพราะในพระไตรปิฎกเราจะพบพุทธธรรมซึ่งเป็นทั้งศาสนธรรมและแนวคิดทางปรัชญาก่อนจัดระบบ แต่เราจะพบพุทธปรัชญาที่เป็นระบบในผลงานระดับอรธกถา ฎีกาอนุฎีกาและปกรณ์วิเสสเป็นส่วนใหญ่ แม้ลักษณะทางอภิปรัชญาเราก็มองเห็นเป็นรูปลักษณ์ได้ ในสมัยหลังพุทธกาลนั่นเอง และบัดนี้เมื่อได้ทราบที่มาแห่งระบบพุทธปรัชญาแล้วก็จะได้แสดงทรรศนะต่าง ๆ ทางอภิปรัชญาของพุทธศาสนาเป็นลำดับไป

2.2.1 ทรรศนะเรื่องธรรมะหรือธรรมชาติ

คำว่า "ธรรมะ" เป็นคำที่มีความหมายกว้างที่สุดกินความทุกสิ่งทุกอย่างบรรดามีทุกสิ่งทุกอย่างที่ใครก็ตามกล่าวถึง คิดถึงหรือรู้ถึงทั้งเรื่องทางวัตถุและทางจิตใจ ทั้งที่ดีและที่ชั่ว ทั้งที่เป็นสามัญวิสัยและเหนือสามัญวิสัย รวมอยู่ในคำว่า "ธรรม" ทั้งสิ้น ถ้าจะให้ความหมายแคบเข้า ก็ต้องเติมคำขยายประกอบลงไปเพื่อจำกัดความให้อยู่ในขอบเขตที่ต้องการ หรือมิฉะนั้นก็ใช้คำว่า "ธรรม" คำเดียวตามเดิม แต่ตกลงหรือหารู้ร่วมกันไว้ว่าเมื่อใช้ในลักษณะนั้น ๆ จะให้ความหมายอย่างไร เช่น เมื่อมาคู่กับอธรรมหรือใช้เกี่ยวกับความประพฤติดีที่ชั่วของบุคคล หมายถึง บุญหรือคุณธรรมคือความดี เมื่อมาคู่กับคำว่าอติคุณ หมายถึง ตัวหลัก หลักการหรือเหตุ เมื่อใช้สำหรับการเล่าเรียน หมายถึง ปรัชญา พุทธพจน์

³⁵Y. Masih, Introduction to Religious Philosophy (Delhi : Motilal Banarsidass, 1971), pp. 18-19.

หรือคําสอน เป็นต้น³⁶

ในธรรมบทมีคาถาที่กล่าวถึง "ธรรม" อยู่หลายคาถาด้วยกัน แต่คาถาที่แสดงถึงลักษณะทางอภิปรัชญาซึ่งมีความสำคัญยิ่งและเป็นแก่นแท้ในคําสอนของพระพุทธเจ้า คือคาถาที่ 279 และมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กับคาถาที่ 277 และ 278 อย่างใกล้ชิด นั่นคือ

"สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงแท้ เมื่อใดบุคคลเห็นแจ้งด้วยปัญญาดังนี้

เมื่อนั้นเขาย่อมหน่ายในทุกข์ นี่เป็นทางแห่งความบริสุทธิ์"³⁷

"สังขารทั้งปวง เป็นทุกข์ เมื่อใดบุคคลเห็นแจ้งด้วยปัญญาดังนี้

เมื่อนั้นเขาย่อมหน่ายในทุกข์ นี่เป็นทางแห่งความบริสุทธิ์"³⁸

"ธรรมทั้งปวง เป็นอนัตตา เมื่อใดบุคคลเห็นแจ้งด้วยปัญญาดังนี้

เมื่อนั้นเขาย่อมหน่ายในทุกข์ นี่เป็นทางแห่งความบริสุทธิ์"³⁹

ในที่นี้ควรจะได้สังเกตอย่างถี่ถ้วนว่า สองคาถาแรกนั้นได้ใช้คำว่า "สังขาราร" (สิ่งทั้งหลายที่ปัจจัยปรุงแต่ง) แต่ในคาถาที่ 3 ใช้คำว่า "ธมฺมา" แทน "สังขาราร" จึงน่าจะสงสัยว่าเพราะเหตุใดในคาถาที่ 3 นี้จึงไม่ใช้คำว่า "สังขาราร" ดังในสองคาถาแรก และเพราะเหตุใดจึงได้ใช้คำว่า "ธมฺมา" แทน จุดนี้คือประเด็นสำคัญที่ควรทำความเข้าใจ

คำว่า "สังขาร" หมายถึง ชันธ์ 5 คือสิ่งหรือสภาวะทั้งปวงที่มีปัจจัยปรุงแต่ง มีความเกี่ยวโยงสัมพันธ์ต่อกัน ไม่ว่าสิ่งหรือสภาวะนั้นจะเป็นส่วนที่เป็นกายภาพหรือเป็นจิตก็ตาม หากคาถาที่ 3 เกิดใช้คำว่า "สังขารทั้งปวง เป็นอนัตตา" คนก็อาจจะคิดว่าแม้ว่า

³⁶พระราชมุนี [ประยูรย์ ปยุตฺโต], พุทธธรรม, พิมพ์ครั้งที่ 3 (กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2529), หน้า 70/1.

³⁷สพฺเพ สงฺขาราร อนิจฺจาติ ยทา ปญฺญาย ปสฺสตี

อก นิพฺพินฺนติ ทฺวเข เอส มคฺโค วิสฺสุตฺติยา ฯ ธรรมบท 20.277

³⁸สพฺเพ สงฺขาราร ทฺวชาติ ยทา ปญฺญาย ปสฺสตี

อก นิพฺพินฺนติ ทฺวเข เอส มคฺโค วิสฺสุตฺติยา ฯ ธรรมบท 20.278

³⁹สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตาติ ยทา ปญฺญาย ปสฺสตี

อก นิพฺพินฺนติ ทฺวเข เอส มคฺโค วิสฺสุตฺติยา ฯ ธรรมบท 20.279

สิ่งที่มีปัจจัยปรุงแต่งจะไม่มีอัตตา แต่ก็มีอัตตาดูอยู่นอกสิ่งที่มีปัจจัยปรุงแต่ง คือ นอกชั้น 5 ดังนั้น เพื่อจะไม่ให้เกิดความเข้าใจผิดเช่นนี้ จึงได้ใช้คำว่า "ธมฺมา" ในคาถาที่ 3

คำว่า "ธรรม" กว้างกว่าคำว่า "สังขาร" ไม่มีศัพท์ในทางพุทธศาสนา ศัพท์ใดที่กว้างกว่าคำว่า "ธรรม" คำว่า "ธรรม" นี้ไม่ใช่แต่เพียงสิ่งหรือสภาวะที่มีปัจจัยปรุงแต่งเท่านั้น แต่ยังรวมไปถึงพระนิพพานที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่งและเป็นสภาวะที่สมบูรณ์แบบอีกด้วย ทุกสิ่งในจักรวาลหรือนอกจักรวาลไม่ว่าเป็นสิ่งที่ดีหรือเลว ไม่ว่าเป็นสิ่งที่ มีปัจจัยปรุงแต่งหรือไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง ไม่ว่าเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกันหรือมีอิสระ สมบูรณ์ ทุก ๆ สิ่งนั้นรวมอยู่ในคำว่า "ธรรม" ดังนั้น จึงเป็นที่แน่ชัดว่าในข้อความ "ธรรม ทั้งปวงเป็นอนัตตา" นี้หมายถึง ไม่มีอัตตา ไม่มีอัตมัน ไม่แต่เพียงในชั้น 5 เท่านั้น แต่ ยังรวมไปถึงความไม่มีอัตตาในท่อนใดภายนอกชั้น 5 หรือนอกเหนือชั้น 5 อีกด้วย⁴⁰

นอกจากนี้ พระราชวรมุนียังให้ทรรศนะว่า "ธรรม" ที่กล่าวถึงในหลักอนัตตา แห่งไตรลักษณ์นี้ ใช้ในความหมายที่กว้างที่สุดเต็มขอบเขตของศัพท์ คือ หมายถึงสภาวะหรือ สภาพทุกอย่างไม่มีขีดขั้นจำกัด "ธรรม" ในความหมายนี้จะเข้าใจชัดเจนยิ่งขึ้นเมื่อแยกแยะ แจกแจงแบ่งประเภทออก เช่น จาแนกเป็นรูปธรรมและนามธรรมบ้าง โลภียธรรมและ โลภุตตรธรรมบ้าง สังขตธรรมและอสังขตธรรมบ้าง กุศลธรรม อกุศลธรรมและอัปายากฤต ธรรมบ้าง แต่ชุดที่ตรงกับแง่ที่ควรศึกษาในที่นี้ คือสังขตธรรมและอสังขตธรรม

คำว่า ธรรมทั้งหลายทั้งปวง แยกประเภทได้เป็น 2 อย่าง คือ

1. **สังขตธรรม** ธรรมที่ถูกปรุงแต่ง ได้แก่ ธรรมที่มีปัจจัย สภาวะที่เกิดจากปัจจัย ปรุงแต่งขึ้นหรือสิ่งที่ปรากฏและเป็นไปตามเงื่อนไขของปัจจัย เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า สังขาร ซึ่งมีรากศัพท์และคำแปลเหมือนกัน หมายถึงสภาวะทุกอย่างทั้งทางวัตถุและทางจิตใจ ทั้งรูป ธรรมและนามธรรม ทั้งที่เป็นโลกียะและโลกุตตระ ทั้งที่ดีที่ชั่วและที่เป็นกลาง ๆ ทั้งหมด เว้นแต่निพพาน

2. **อสังขตธรรม** ธรรมที่ไม่ถูกปรุงแต่ง ได้แก่ ธรรมที่ไม่มีปัจจัยหรือสภาวะที่ไม่

⁴⁰Walpola Sri Rahula, What the Buddha taught (Colombo :

เกิดจากปัจจัยปรุงแต่ง ไม่เป็นไปตามเงื่อนไขของปัจจัย เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า วิสังขาร ซึ่งแปลว่าสภาวะเหนือสังขารหรือสภาวะที่ไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง หมายถึงนิพพาน

โดยนัยนี้จะเห็นชัดขึ้นว่า สังขารหรือสังขตธรรมเป็นเพียงส่วนหนึ่งของธรรม แต่ธรรมกินความหมายกว้างกว่า มีทั้งสังขารและนอกเหนือจากสังขารคือทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมหรือทั้งสังขารและนิพพาน เมื่อนำเอาหลักนี้มาช่วยในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับไตรลักษณ์จึงสามารถมองเห็นขอบเขตความหมายในหลัก 2 ข้อต้น คือ อนิจจตาและทุกขตา ได้อย่างชัดเจน⁴¹ รวมความว่าธรรมคืออนัตตาเท่านั้น เป็นลักษณะร่วมที่มีทั้งในสังขตธรรมและอสังขตธรรม ส่วนอนิจจตาและทุกขตา เป็นลักษณะเฉพาะของสังขตธรรม

สังขตธรรมเป็นภาวะที่มีปัจจัยปรุงแต่ง ทุกอย่างที่เป็นวัตถุและจิต หรือ นามรูปมีสังขตลักษณะหรือเครื่องหมายให้กำหนดรู้ว่าเป็นสังขตธรรม 3 ประการ คือ⁴²

1. ความเกิดขึ้นปรากฏ (อุปปาโท ปญฺญายติ)
2. ความแตกดับปรากฏ (วโร ปญฺญายติ)
3. เมื่อดำรงอยู่ ความผันแปรปรากฏ (วิคฺคฺสฺส อฏฺฐกฺคฺคํ ปญฺญายติ)

ส่วนอสังขตธรรมเป็นสภาวะที่ไม่เกิดจากปัจจัยปรุงแต่ง มีอสังขตลักษณะ หรือเครื่องหมายให้กำหนดรู้ว่าเป็นอสังขตธรรม 3 ประการ คือ

1. ไม่ปรากฏความเกิด (อุปปาโท น ปญฺญายติ)
2. ไม่ปรากฏความแตกดับ (วโร น ปญฺญายติ)
3. เมื่อดำรงอยู่ ไม่ปรากฏความผันแปร (วิคฺคฺสฺส อฏฺฐกฺคฺคํ น ปญฺญายติ)

เมื่อศึกษาทราบว่า ชั้น 5 แต่ละชั้นไม่เที่ยง เป็นทุกข์และเป็นอนัตตาซึ่งว่างจากอัตตาและสิ่งที่เกี่ยวข้องกับอัตตา จึงเกิดปัญหาปรัชญานานเรื่องที่เกี่ยวข้องกับไตรลักษณ์ว่าถ้าชั้น 5 แต่ละส่วนดำรงอยู่ชั่วขณะสั้น ๆ สรรพสิ่งในโลกไม่น่าจะถือกำเนิดขึ้นได้ ถ้าไม่มีตัวการคอยรวบรวมส่วนเหล่านั้นเข้าด้วยกัน เช่นเดียวกับนายช่างนำไม้แต่ละชิ้นมาประกอบกันเป็นเรือน ถามว่าใครรวมเอาธาตุ 4 และ จิต เจตสิก มาสร้างเป็นโลกและชีวิตในโลก

⁴¹พระราชารมณี, พุทธธรรม, หน้า 70/1-70/2.

⁴²อ.จ.ด.ก. 20/486-7/192.

ศาสนาเทวนิยมตอบว่าพระเจ้าหรือพระพรหมเป็นผู้สร้างโลก ส่วนพุทธศาสนาเป็นอเทวนิยมปฏิเสธความมีอยู่ของพระเจ้าผู้สร้างโลก ดังคำที่กล่าวว่า "แท้ที่จริง ในประวัติแห่งสงสาร (โลก) นี้ ไม่มีใครสร้างสงสาร ไม่ว่าจะเป็นเทพเจ้าหรือพระพรหมก็ตาม ธรรมล้วน ๆ ดำเนินไป เพราะการประชุมกันเข้าของเหตุเป็นปัจจัย"⁴³ และเมื่อมีผู้ถามว่า โลกหรือสงสารนี้ถือกำเนิดขึ้นเมื่อใด พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า "ภิกษุทั้งหลาย สงสาร(โลก)นี้ กาลหนที่สุด เบื้องต้น เบื้องปลายไม่ได้ เมื่อเหล่าสัตว์ถูกอวิชชาบดบังความจริงไว้ มีตัณหาเป็นเครื่องผูกมัดเอาไว้ เวียนว่ายตายเกิดอยู่เรื่อยไป ที่สุดและเบื้องต้นย่อมไม่ปรากฏ"⁴⁴

คำว่า"ธรรม"เกี่ยวข้องกับกฎจลสมุบาท

พุทธปรัชญาเกรวาทมีทรรศนะว่า โลกเกิดขึ้นเพราะอาศัยการประชุมแห่งเหตุปัจจัย การประชุมแห่งเหตุปัจจัยไม่ใช่เกิดขึ้นโดยบังเอิญ แต่ดำเนินไปตามหลักอิทัปปัจจยตา ซึ่งหมายถึง "การประชุมปัจจัยของสิ่งเหล่านี้" อิทัปปัจจยตา คือ กฎธรรมชาติหรือธรรมนิยามที่สร้างระเบียบแบบแผนให้กับโลกและชีวิต กฎนี้มีอยู่เองไม่มีใครสร้างหรือบัญญัติ พระพุทธเจ้าเพียงแต่ทรงค้นพบกฎและประกาศแก่ชาวโลกเท่านั้น ดังพระดำรัสว่า "ตถาคคทั้งหลายจะอุบัติหรือไม่ว่าก็ตาม ธาตุ(หลัก)นั้นยังคงมีอยู่ เป็นธรรมรุตติ เป็นธรรมนิยาม คือหลักอิทัปปัจจยตา ตถาคครู้เข้าถึงหลักนั้นแล้วจึงบอกแสดง วางเป็นแบบ ตั้งเป็นหลัก เปิดเผยแจกแจง ทำให้เข้าใจง่าย และตรัสว่าจงดูสิ"⁴⁵ หลักอิทัปปัจจยตา มีชื่อเรียกที่รู้จักกันดีว่า "กฎจลสมุบาท" จัดเป็นหลักธรรมสำคัญมากมีพุทธพจน์รับรองว่า "ผู้ใดเห็นกฎจลสมุบาท ผู้นั้นย่อมเห็นธรรม ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นย่อมเห็นกฎจลสมุบาท"⁴⁶ หลักกฎจลสมุบาทนี้มีคำอธิบายเป็นสูตรสำเร็จดังนี้ คือ

⁴³หมามกุฏราชวิทยาลัย, วิสุทธิมคฺคสูตร นาม ปารชวีสลสูตร คติโย ปาโค (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์หมามกุฏราชวิทยาลัย, 2522), หน้า 227.

⁴⁴ส.นิ. 16/421/212.

⁴⁵ส.นิ. 16/61/30.

⁴⁶ม.ม. 12/346/359.

"เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนั้นจึงมี (อิมสฺมี สติ อิทํ โหติ)

เมื่อสิ่งนี้เกิด สิ่งนั้นจึงเกิด (อิมสฺสึปปาทา อิทํ อุပ္ပชฺชติ)

เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนั้นก็ไม่มี (อิมสฺมี อสติ อิทํ น โหติ)

เมื่อสิ่งนี้ดับ สิ่งนั้นก็ดับ (อิมสฺส นิโรธา อิทํ นิรุชฺชติ)"⁴⁷

โดยอาศัยหลักของการเป็นเหตุปัจจัย มีความเชื่อมโยงซึ่งกันและกันนี้ ความมี
ความเป็นและความต่อเนื่องของชีวิตทั้งสิ้น รวมทั้งความดับของสิ่งเหล่านั้น จึงมีคำอธิบาย
แยกแยะ เป็นสูตรสำเร็จเรียกว่าปฏิจลสมุปบาท ซึ่งมีองค์ประกอบ 12 อย่างด้วยกัน คือ⁴⁸

1. เพราะมีอวิชชาเป็นเหตุปัจจัย จึงมีกรรมที่ประกอบด้วยเจตนาหรือสังขาร
(อวิชชาปัจจัย สังขาร)
2. เพราะมีกรรมที่ประกอบด้วยเจตนาเป็นเหตุปัจจัย จึงมีวิญญาณ
(สังขารปัจจัย วิญญาณ)
3. เพราะมีวิญญาณเป็นเหตุปัจจัย จึงมีปรากฏการณ์ทางจิตและทางร่างกาย
(วิญญาณปัจจัย นามรูป)
4. เพราะมีปรากฏการณ์ทางจิตและทางร่างกายเป็นเหตุปัจจัย จึงมีอายตนะ 6
(นามรูปปัจจัย สฬายตนะ)
5. เพราะมีอายตนะ 6 เป็นเหตุปัจจัย จึงมีการสัมผัส
(สฬายตนะปัจจัย ผสฺส)
6. เพราะมีสัมผัสเป็นเหตุปัจจัย จึงมีความรู้สึกคือเวทนา
(ผสฺสปัจจัย เวทนา)
7. เพราะมีความรู้สึก(เวทนา)เป็นเหตุปัจจัย จึงมีตัณหาความทะยานอยาก
(เวทนาปัจจัย ตณฺหา)
8. เพราะมีตัณหาความทะยานอยากเป็นเหตุปัจจัย จึงมีการยึดติดคืออุปาทาน
(ตณฺหาปัจจัย อุปาทาน)

⁴⁷ส.น. 16/237/117.

⁴⁸ส.น. 16/1-3/1-5.

9. เพราะมีการยึดติด(อุปาทาน) เป็นเหตุปัจจัย จึงมีกระบวนการมีการ เป็นคือภพ
(อุปาทานปัจจัย ภพ)

10. เพราะมีกระบวนการมีการเป็น(ภพ)เป็นเหตุปัจจัย จึงมีการเกิดคือชาติ
(ภพปัจจัย ชาติ)

11. เพราะมีการเกิด(ชาติ)เป็นเหตุปัจจัย การแก่คือชรา และการตายคือมรณะ
จึงมี (ชาติปัจจัย ชรามรณะ) ความโศก ความเศร้าระอา ทุกข์ โทมนัสและ
ความคับแค้นใจ จึงมีพร้อม (โศกปริเทวทุกข์โทมนัสสุบายาสา สมุททนต์)

ข้อนี้คือคำตอบที่ว่า ชีวิตเกิดขึ้น ดำรงอยู่ และดำเนินต่อไปได้อย่างไร หากเรา
พิจารณาสูตรสำเร็จนี้โดยปฏิโลมคือทวนกลับ ก็จะมาถึงจุดดับของกระบวนการดังนี้ คือ
เพราะอวิชชาดับโดยสิ้นเชิง กรรมที่ประกอบด้วยเจตนาหรือสังขารจึงดับ เพราะกรรมที่
ประกอบด้วยเจตนาดับ วิญญาณจึงดับ... เพราะการเกิดดับไป การแก่ การตาย และความ
เศร้าโศก ความเศร้าระอา ทุกข์ โทมนัส อุปายาสจึงดับ

ทฤษฎีเกี่ยวกับกฎจสุมุบาทหรือความที่สิ่งต่าง ๆ เกิดขึ้นเพราะต่างอาศัยปัจจัย
แห่งกันและกันนี้ จัดเป็นกฎสากล ปรากฏการณ์ทุกอย่างจะเป็นทางรูปธรรมก็ตาม จะเป็น
ทางนามธรรมก็ตาม ล้วนตั้งอยู่ ดับไป เพราะอาศัยปัจจัยทั้งสิ้น กฎกฎจสุมุบาทนี้เรียกว่า
"ธรรมะ" ก็ได้⁴⁹ เพราะกฎอันนี้พาเราไปตามอัตโนมิติของมันเองไม่จำเป็นต้องขอ
ความช่วยเหลือหรือขอความอ่อนน้อมต่อพระผู้เป็นเจ้าของศักดิ์ทั้งสิ้น ตามหลักของกฎกฎจ-
สุมุบาทนี้ถือว่า เมื่อไรก็ตามเหตุการณ์อันหนึ่งเกิดขึ้นมา เหตุการณ์อีกอันหนึ่งโดยเฉพาะก็
จะเกิดตามขึ้นมาทันที ไม่มีสิ่งใดเลยที่เกิดขึ้นโดยบังเอิญ การที่พระพุทธองค์ได้ทรงแสดง
ทฤษฎีอันนี้ให้เห็นอย่างกระจ่างชัด ก็เพื่อจะได้ทำลายทฤษฎีอันเป็นมิจฉาทิฎฐิ 2 ประ-
การ คือ

1. ทฤษฎีที่รับรองว่าสัจธรรมบางอย่างนั้นมียุ่จริง ไม่ต้องอาศัยปัจจัยใด ๆ
ทรงอยู่โดยตัวของมันเอง ทรงตัวอยู่ชั่วนิรันดร์ ทฤษฎีอันนี้เรียกว่า สัสสตทิฎฐิ

⁴⁹Chatterjee and Datta, An Introduction to Indian Philosophy, p. 133.

2. ทรศนะที่รับรองว่าบางสิ่งบางอย่างอาจสูญสิ้นไปได้ หรือว่าอาจที่จะจบลงไม่เป็นอีกต่อไปได้ ทรศนะอันนี้เรียกว่า อัจเฉตทิฏฐิ

เพราะฉะนั้น เพื่อที่จะเลี่ยงที่สุตรดังทั้งสองประการนี้พระพุทธเจ้าจึงทรงถือเอา ทรศนะกลาง ๆ ที่เรียกว่ามัชฌิมาปฏิปทา คือทรงรับรองว่าทุกสิ่งที่เราสัมผัสได้ทางอินทรีย์นั้นเป็นสิ่งที่มียุ่จริง แต่ว่ามีขึ้นก็เพราะมีปัจจัยเป็นเครื่องอาศัย ถ้าสิ้นปัจจัยสิ่ง เหล่านี้ก็ต้องสิ้นไปด้วย และในทางกลับกันสิ่ง เหล่านั้นจะดับสูญไปก็ต่อเมื่อปัจจัยมันดับสูญไปด้วย แต่ก่อนที่มันจะดับสูญไปมันก็ต้องทั้งร่องรอยหรือผลไว้ ถ้าไม่มีทั้งผลไว้มันก็ดับไม่ได้ ดังนั้น ก่อนดับทุกครั้งไปมันจะทิ้งผลหรือผลัตผลเอาไว้ก่อน เช่นเดียวกับต้นไม้ก่อนที่จะตายผลของมันก็เหลือไว้เป็นเชื้อเป็นปัจจัยในกาลต่อไป

พระพุทธองค์ทรงให้ความสำคัญแก่ทฤษฎีปัจจุสมุปบาทนี้เป็นอันมาก ข้อนี้อาจจะเปรียบได้กับชั้นบันได เมื่อก้าวขึ้นไปบนชั้นบันไดที่สูง บุคคลก็สามารถมองเห็นโลกโดยรอบ และมองดูโลกด้วยสายตาของพุทธะ หมายความว่าหากบุคคลไม่สามารถเข้าใจทรศนะอันนี้แล้ว ก็จะเป็นเหตุอันหนึ่งซึ่งก่อความเดือดร้อนนานับการทำให้เกิดขึ้น ดังที่ ริส เดวิดส์ (Rhys Davids)⁵⁰ กล่าวไว้ว่าพุทธศาสนานสมัยต่อมาไม่ค่อยจะเอาใจใส่ในทฤษฎีอันนี้มากนัก แต่พระพุทธองค์ตรัสไว้เองว่าทฤษฎีอันนี้เป็นทฤษฎีที่ลึกซึ้งมากยากที่คนธรรมดาสามัญจะเข้าใจได้แจ่มแจ้ง สำหรับผู้เข้าใจแล้วก็ใช้แก้ปัญหาต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับสมุฏฐานของความทุกข์ได้ เราได้เห็นเองว่าทฤษฎีนี้มีหลายแง่หลายมุมและมีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับเรื่องอื่น ๆ บางเรื่องด้วย

โดยสรุป ทรศนะเรื่อง "ธรรม" หรือ "ธรรมชาติ" ในธรรมบทจึงมีขอบเขตความหมายกว้างรวมเอาทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม ทั้งสังขารและมิใช่สังขาร คือสภาวะทุกอย่างทั้งหมดทั้งสิ้นรวมทั้งนิพพานด้วย

2.2.2 ทรศนะ เรื่องอิตตาและอนัตตา

ทรศนะที่ว่าด้วย "อิตตาและอนัตตา" ในพุทธศาสนานั้น จำเป็นต้องกล่าวแสดงไป

⁵⁰Ibid., pp.134-135.

พร้อมกัน เพื่อให้เกิดความเข้าใจชัดเจนขึ้น ทั้งนี้เพราะคำว่า "อิตตา" และ "อนิตตา" เป็นคำที่มีความหมายเกี่ยวข้องกัน

ในสมัยพุทธกาล ศาสนาสัญญาของอินเดีย เช่น ศาสนาพราหมณ์เป็นต้น สอนเน้นแต่เรื่องอิตตาหรือที่เรียกในศาสนาพราหมณ์ว่าอาตมัน พุทธศาสนาเป็นศาสนาเดียวที่สอนเรื่องอนิตตาที่ขัดแย้งกับคำสอนเรื่องอิตตาในศาสนาอื่น ๆ ดังนั้น ทฤษฎีอนิตตาจึงถูกถือว่าเป็นคำสอนเฉพาะของพุทธศาสนาที่หาไม่ได้นในศาสนาอื่น กล่าวให้ชัดก็คือคำสอนเรื่องอนิจจัง ทุกขัง มีปรากฏในศาสนาอื่นแล้ว แต่คำสอนเรื่องอนิตตามีเฉพาะในพุทธศาสนา ดังที่พระอรรถกถาจารย์กล่าวไว้ในอรรถกถาสัมมทวิภินทนีวาท

อนิตตลักษณะ ไม่ปรากฏ มีคณน ไม่แจ่มแจ้ง แทงตลอดได้โดยยาก
ทำให้เข้าใจได้ยาก แต่อนิจจลักษณะและทุกขลักษณะ พระตถาคต
ทั้งหลายจะทรงอุบัติหรือไม่ก็ตามย่อมปรากฏ อนิตตลักษณะย่อมไม่
ปรากฏนอกจากพระพุทธเจ้าจะทรงอุบัติขึ้น จะปรากฏก็แต่ในอุบัติ
กาลของพระพุทธเจ้าเท่านั้น⁵¹

ก่อนการอุบัติของพระพุทธเจ้า ศาสนาพราหมณ์สอนเรื่องอิตตาอยู่แล้ว เมื่อพระพุทธเจ้าทรงประกาศคำสอนที่ปฏิเสธอิตตา พระองค์จึงทรงใช้คำว่า "อนิตตา" ซึ่งแปลว่า "ไม่มีอิตตา"

ความหมายของอิตตาและอนิตตา

คำว่า "อิตตา" เป็นภาษาบาลีซึ่งตรงกับคำในภาษาสันสกฤตว่าอาตมัน หมายถึงสิ่งที่มีคุณลักษณะเฉพาะอย่างน้อยที่สุด 3 ประการ คือ เป็นสิ่งที่เที่ยงไม่เปลี่ยนแปลงโดยเหตุปัจจัยใด ๆ เป็นสิ่งที่มีอยู่ด้วยตัวของมันเองโดยอิสระและเป็นความจริงสูงสุด ซึ่งความคิดเช่นนี้มีปรากฏอยู่ในศาสนาพราหมณ์และศาสนาที่เป็นเทวนิยมอื่น ๆ เป็นต้น

ส่วนคำว่า "อนิตตา" แยกศัพท์ได้เป็น 2 คำ คือ น + อิตตา ตรงกับภาษา

⁵¹มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, พระอภิธรรมปิฎก เล่มที่ 2 วิกิพีดากที่ 1 และ

อรรถกถา (กรุงเทพมหานคร : เฉลิมชานุการพิมพ์, 2528), หน้า 174.

สันสกฤตว่า น + อาตมัน อดตา แปลว่า "ไม่มีอดตา" ซึ่งเป็นความหมายที่พระพุทธองค์ทรงประสงค์ แต่ก็มีผู้พยายามแปลความหมายให้เข้ากันได้กับทรรศนะปรัชญาฮินดูว่า "สิ่งที่มีโชัดตา" หรือ "สิ่งที่มีโชอาดมัน" เช่น ร่างกายมีโชัดตา ความรู้สึก (เวทนา) ความจำ (สัญญา) ความคิดและชีวะมีโชัดตา แต่ไม่ได้หมายความว่า "ไม่มีอดตา" อดตาที่แท้จริงมีอยู่ เป็นสิ่งเที่ยงแท้ มีอยู่ก่อนสิ่งทั้งปวง ความหมายดังกล่าวนี้ไม่ตรงกับทรรศนะของพุทธปรัชญา

หลักอดตาตามนัยพุทธปรัชญา

ในคำสอนของพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท แม้จะมีคำกล่าวถึง "อดตา" ในที่ต่าง ๆ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าพระพุทธองค์ทรงยืนยันหรือมีแนวโน้มสนับสนุนหลักอดตา หรืออาตมันตามที่กล่าวมาแล้วแต่อย่างใด ตัวอย่างพุทธพจน์ที่กล่าวถึงเรื่องอดตามีปรากฏอยู่ในอรรถวรรคของธรรมบท เช่น

"ถ้ารู้ว่าคุณเป็นที่รัก พึงรักษาดนไว้ให้ดี บัณฑิตพึงประคับ

ประคองตนไว้ ไม่ทั้งสามยามก็ยามใดยามหนึ่ง"⁵²

"เราต้องพึ่งตัวเราเอง คนอื่นใครเล่าจะเป็นที่พึ่งได้

บุคคลผู้ฝึกตนดีแล้ว ย่อมได้รับที่พึ่งที่ได้แสนยาก"⁵³

พุทธพจน์ที่ก่อให้เกิดปัญหาการตีความผิด คือ "อดตา หิ อดตาโน นาโถ" ซึ่งความหมายในที่นี้นิยมแปลกันว่า "คนเป็นที่พึ่งของตน" หรือ "เราต้องพึ่งตัวเราเอง" แต่ก็มีผู้แปลพุทธภาษิตนี้ไปทางมองยืนยันอดตาว่า "คนเป็นนายของตน" และตีความหมายว่า "คนใหญ่ (ปรมาคมน์) เป็นนายของคนเล็ก" และว่า "คนคือจิตหรือวิญญาณอมตะ เป็นที่อาศัยของสิ่งทีเนื่องด้วยตนทั้งหลาย" แล้วสรุปว่าหลักพุทธปรัชญานับสนุนคำสอนอดตาหรือ

⁵² อดตานญฺเจ ปิยํ ชญญา

รกุเชยฺย นํ สุรกุชิตํ

ติฏฺฐมณฺเฑนํ ยามิ

ปฏิชฺชฺเคยฺย ปณฺธิโต ฯ ธรรมบท 12.157

⁵³ อดตา หิ อดตาโน นาโถ

โก หิ นาโถ ปโร ลียา

อดตนา หิ สุตฺตเน

นากํ ลภติ ทูลลํ ฯ ธรรมบท 12.160

อาดมัน ความเห็นดังกล่าวนี้เป็นของ คริสต์มาส ฮัมฟรีส์ (Cristmas Humphreys)⁵⁴ นักปรัชญาทางศาสนาผู้อ้างพระศนะของ ฮอร์เนอร์ (Horner) ประธานสมาคมบาลีปกรณ์ ในลอนดอน ซึ่งแปลพุทธภาษิต "อตุคา ทิ อตุคโน นาโก โก ทิ นาโก ปโร ลียา" ว่า

"Self is the lord of self

what other lord should there be ?

ตัวตนใหญ่ เป็นนายของตัวตนเล็ก

หรือปรมาत्मán เป็นที่พึ่งอาศัยของอาดมัน

และไม่มีตัวตนอื่นใดนอกจากนี้"

และในที่สุดท่านผู้นี้ก็ชี้ว่า พุทธปรัชญายอมรับแนวคิดประเภทอาดมัน (Self) และปรมาत्मán (Supreme Self) ซึ่งเป็นคําสอนของฝ่ายฮินดู ความเข้าใจเช่นนี้อาจเกิดจากการไม่ได้วิเคราะห์อย่างละเอียดแยบยล (โยนิโสมนสิการ) ในพุทธปรัชญา และไม่ได้ปฏิบัติด้วยตนเอง

แต่ที่จริงแล้ว ความหมายของพุทธพจน์นี้มีเพียงว่า ตนเป็นที่พึ่งของตนหรือบุคคลเท่านั้นช่วยเหลือตัวเองได้ ไม่ใช่ว่าผู้เป็นเจ้าหรืออธิปาทิหารีย์ภายนอก พระพุทธโฆษาจารย์เองได้ให้คำอธิบายพุทธพจน์นี้ไว้ในอรรถกถาธรรมบทว่า

เมื่อบุคคลตั้งอยู่ ณ ตน คือสมบูรณ์แล้วด้วยตน ก็สามารถจะทำทุกสิ่งแล้ว

ไปถึงสวรรค์ได้ หรือทำกัมมกรรมขึ้นได้ หรือเห็นผลด้วยตนเองได้

เพราะฉะนั้น ตนนั่นแหละพึงเป็นที่พึ่งของตนเอง คนอื่นใครเล่าพึง

เป็นที่พึ่งของใครได้ เพราะบุคคลมีตนฝึกดีแล้ว หมั่นการตามใจตนเอง

แล้ว ย่อมจะได้รับที่พึ่งซึ่งได้โดยยาก กล่าวคือพระอรหันต์ตน⁵⁵

⁵⁴Christmas Humphreys, Exploring Buddhism (London : The Theosophical Publishing House, 1974), p. 45.

⁵⁵ขสุม่า อตุคณิ ฐิเตน อตุคณา สมุปนุเนน กุสลํ กตฺวา สคฺคํ วา ปาปุนิคฺคํ มคฺคํ วา ภาเวคฺคํ ผลํ วา สจฺจนิกาคฺคํ สกฺกา, ตสุม่า ทิ อตุคา ว อตุคโน ปติฏฺฐา ลียา ฯ ปโร โก นาม กุสฺส ปติฏฺฐา ลียา ? อตุคณา เอว ทิ สุตฺตุนเตน นิพฺพิเสวเนน อรหตุคผลสงฺขชาติ ทุลฺลภํ นาถํ ลกฺขิตํ ฯ มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, อุมมบทฺตรกถา ฉฏฺฐโร ภาโก (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, 2528), หน้า 15.

ขื่อนี้ท่านวัลโปล่า ศรีราหุล (Walpola Sri Rahula)⁵⁶ ได้กล่าวว่าบรรดาผู้ที่ค้นหาอัตตานิเทศของพระพุทธเจ้า ได้อ้างจากตัวอย่างบางแห่งซึ่งครั้งแรกได้แปลกันไว้ผิด ๆ แล้วก็เลยตีความกันผิด ๆ ตามไปด้วย ดังตัวอย่างพุทธพจน์ในธรรมบท คาถาที่ 160 ซึ่งแปลกันว่า "อัตตาเป็นนายของอัตตา" แล้วก็ตีความหมายว่า "อัตตาใหญ่ เป็นนายของอัตตาเล็ก" เป็นต้น ท่านชี้แนะว่าการแปลเช่นนี้ไม่ถูกต้อง "อัตตา"ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงอัตตานิเทศที่เป็นวิญญาณ ในภาษาบาลีคำว่า "อัตตา" โดยทั่วไปใช้เป็นสัมพันธสรพนามหรืออนิยมสรพนาม จะมีข้อยกเว้นอยู่บ้างก็ในกรณีที่ใช้ในความหมายพิเศษในเชิงปรัชญาของทฤษฎีที่เกี่ยวกับอัตตา เช่น ในพรหมชาลสูตร⁵⁷ และโฏฐปาหสูตร⁵⁸ เป็นต้น แต่ที่ใช้โดยทั่ว ๆ ไปดังเช่นในธรรมบทนี้และในที่อื่น ๆ อีกหลายแห่ง "อัตตา"ใช้เป็นสัมพันธสรพนามหรืออนิยมสรพนาม หมายถึง เราเอง, ท่านเอง, เขาเอง, บุคคลนั้นเอง ประการต่อมา คำว่า "นาโถ" ไม่ได้หมายถึง "นาย" แต่หมายถึง ที่พึ่ง, สนับสนุน, ช่วยเหลือ, ค้ำครอง ดังนั้น "อตุตา หิ อตุตโน นาโถ" จึงมีความหมายที่แท้จริงว่า "ตนเป็นที่พึ่งของตนเอง" "ตนช่วยเหลือตนเอง" หรือ "ตนสนับสนุนตนเอง" หมายความว่า "ท่านจะต้องพึ่งตนเอง อย่าไปพึ่งคนอื่น"

ฉะนั้น หากจะมีการตีความว่าพุทธปรัชญายอมรับในอัตตาหรืออาตมฉันว่าเป็นสิ่งที่บุคคลพึงยึดถือนอกเหนือจากตัวของเขาเองแล้ว พุทธพจน์นี้ก็น่าจะขัดแย้งกันเองกับพุทธพจน์ในธรรมบทที่ปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตาว่า "ตัวตน ย่อมไม่มีแก่ตนเอง" หรือ "ตัวตนของตนเอง ไม่มีอยู่เลย"⁵⁹ อย่างแน่นอน

สรุปความได้ว่า "อัตตา" ที่ปรากฏในธรรมบททุกทกนิยาย ไม่ได้หมายถึงอาตมฉันหรือปรมาตมฉันซึ่งเป็นสภาวะเที่ยงแท้ ไม่สูญสลายแต่ประการใดเลย แต่หมายถึงชั้น 5 ที่มาประชุมกันเข้าแล้วสมมติเรียกว่าสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เท่านั้น สิ่งเหล่านั้นเป็น

⁵⁶Sri Rahula, What the Buddha taught, pp. 59-60.

⁵⁷ที.สี. 9/26-90/16-59.

⁵⁸ที.สี. 9/275/223.

⁵⁹อตุตา หิ อตุตโน นตฺถิ ฯ ธรรมบท 5.62

ของจริงแต่โดยสมมติ เมื่อว่าโดยปรมาตม์สิ่ง เหล่านั้นก็คือผลรวมของชั้น 5 นั่นเอง

มาถึงตอนนี้ ควรแสดงถึงสัจจะ 2 อย่างเอาไว้ด้วย เพราะพุทธปรัชญาเถรวาท ยอมรับความจริงหรือสัจจะ 2 อย่าง คือ **สมมติสัจจะและปรมาตม์สัจจะ** ดังที่ท่านสรุปไว้ใน ปรมาตม์ที่บ่งว่า "ในบรรดาผู้สอนศาสนาทั้งหลาย พระสัมมาสัมพุทธเจ้าผู้ประเสริฐตรัสสอน สัจจะ 2 ประการ คือ สมมติสัจจะและปรมาตม์สัจจะ ไม่พบสัจจะที่ 3 (ในคัมภีร์สอน)"⁶⁰ สัจจะทั้งสองประการมีคำอธิบายโดยย่อดังนี้

1. **สมมติสัจจะ** (Conventional Truth) ความจริงโดยสมมติคือสิ่งที่ เป็นจริง เพราะบัญญัติของชาวโลกเพื่อการรับรู้ร่วมกัน สิ่งนั้นไม่มีความเป็นจริงในตัวเอง เช่น คน พ่อ แม่ ลูก สุนัข ต้นไม้ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้เกิดจากการรวมตัวกันของชั้น 5 จึงไม่มีความจริงโดยสภาวะของตัวเอง จัดเป็นความจริงโดยสมมติของชาวโลก

2. **ปรมาตม์สัจจะ** (Ultimate Truth) ความจริงโดยปรมาตม์ คือ ความจริงแท้ สิ้นสุดตามสภาวะที่เป็นเองโดยไม่อาศัยการสมมติบัญญัติของชาวโลก ดังคำอธิบายว่า "ธรรมทั้งหลายมีรูปเป็นต้น แม้ปราศจากการสมมติก็ยังชื่อว่ามียู่ เพราะมีสภาวะที่รู้ได้ ด้วยสามารถแห่งลักษณะ เฉพาะตนและสามัญลักษณะ"⁶¹ คัมภีร์ฝ่ายอภิธรรมจำแนกประเภท ของปรมาตม์สัจจะออกเป็น จิต เจตสิก รูป นิพพาน ซึ่งตรงกับชั้น 5 และนิพพานในคัมภีร์ ฝ่ายพระสูตร

ในสัจจะทั้ง 2 อย่างนี้ ผู้คิดในสมมติเกินไปมักหลงผิดยึดเอาสมมติ เช่น ยศศักดิ์ ที่เขาดั่งให้ว่าเป็นตัวตนจริงจัง เป็นเหตุให้ยกคนข่มผู้อื่น ท้าให้ทะเลาะกันมาก⁶² ถ้าได้รู้ ปรมาตม์สัจจะเสียบ้างก็เป็นทางคลายทิฐิมานะให้น้อยลงไม่ต้องหนักใจด้วยเที่ยวแบกยศศักดิ์ อยู่ ส่วนผู้หนักานปรมาตม์เกินไปไม่ยอมรับสมมติเสียบ้างเลย อาจทำให้ปฏิบัติตนไม่เหมาะสม ในสังคม ด้วยเห็นว่าอะไร ๆ ก็สมมติทั้งนั้น หนักเข้าก็ปฏิเสธคุณของมารดาบิดา ครู

⁶⁰มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, พระอภิธรรมปิฎก เล่มที่ 4 กถาวัตถุภาค 1 และ อรรถกถา (กรุงเทพมหานคร : ห้างหุ้นส่วนจำกัดศิวพร, 2527), หน้า 220.

⁶¹เรื่องเดียวกัน, หน้า 218.

⁶²ธรรมบท 5.73, 5.74

อาจารย์ ปฏิเสธบุญบาป กรรมและสังสารวัฏฏ์ ที่รู้อย่างนี้ไม่ยังประโยชน์ให้สำเร็จ มีแต่ให้โทษแก่ตน

สมมติสัจจะและปรมาตมสัจจะทั้งสองอย่าง จะสำเร็จประโยชน์แก่ผู้ใช้โยนิโสมนสิ-
การหรือปัญหาพิจารณาโดยแยบคายเท่านั้น แต่จะเป็นอันตรายแก่ผู้ที่ไม่เป็น เป็นอันตราย
ทั้งแก่ผู้ตนเองและแก่ส่วนรวมด้วย ดังนั้น การรู้เรื่องอตตะและอนัตตาจึงต้องประกอบด้วย
โยนิโสมนสิการ คือมีปัญหาอันแยบยลเกี่ยวกับ มิฉะนั้น จะพลาดไปตกหลุมมิจฉาทิฎฐิทั้งสอง
อย่าง

เหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอตตะ

การที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอตตะหรืออาตมมันนั้น มีเหตุผลต่าง ๆ พอจะสรุปได้
ดังนี้

1. พระพุทธเจ้าตรัสว่า "ภิกษุทั้งหลาย รูป...เวทนา...สัญญา...สังขาร...
วิญญาณ ไม่เที่ยง สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา สิ่งนั้นไม่ใช่มิใช่ของเรา
เราไม่เป็นสิ่งนั้น นั้นไม่ใช่อตตะของเรา ข้อนี้อริยสาวกพึงหยั่งเห็นด้วยปัญญอันชอบ ตาม
ความเป็นจริงอย่างนี้"⁶³ ข้อความนี้พระพุทธองค์ทรงแสดงว่าโลกและชีวิตประกอบด้วย
ชั้น 5 เท่านั้น ไม่มีองค์ประกอบอื่นนอกเหนือไปจากชั้น 5 ถ้าจะมีอตตะก็ชั้น 5 นี้แหละ
ชั้นใดชั้นหนึ่งเป็นอตตะ แต่เมื่อพิจารณาโดยถ่องแท้แล้วปรากฏว่าชั้น 5 ไม่เที่ยงและ
เป็นทุกข์ ด้วยเหตุนี้ชั้น 5 จึงเป็นอนัตตา

2. พระพุทธเจ้าตรัสว่า "ภิกษุทั้งหลาย เมื่ออตตะและของเนื่องด้วยอตตะ เป็น
สิ่งที่บุคคลหยั่งเห็นไม่ได้ตามความเป็นจริงแท้ การตั้งทรงสณหานั้นคือโลก นั้นคืออตตะ
เรานั้นพอจากโลกนี้ไปแล้วจักเป็นผู้เที่ยงแท้ถาวร มีความไม่เปลี่ยนแปลงเป็นธรรมคา จัก
ดำรงคงที่ถาวรอยู่อย่างนั้น ดังนั้น เป็นธรรมของคนเขลาสมบุรุษแบบที่เดียวมิใช่หรือ ?"⁶⁴
ข้อนี้เป็นการเฉลยข้อสงสัยที่ว่าถ้าอตตะไม่ใช่อตตะชั้น 5 หรือนามรูป แล้วอตตะเป็นอะไรอยู่ที่-

⁶³ ส.ช. 17/39/27.

⁶⁴ ม.ม. 12/284/275.

ไหน ทำไมเราจึงไม่อาจหยั่งเห็นอตตาท การที่อตตาทไม่เป็นที่หยั่งเห็นนั้น ก็หมายความว่า
อตตาทไม่มีอยู่จริง

3. พระพุทธเจ้าตรัสว่า "ภิกษุทั้งหลาย สมณะหรือพราหมณ์เหล่านั้น เมื่อ
พิจารณา ย่อมพิจารณาเห็นอตตาทเป็นหลายวิธี สมณะหรือพราหมณ์เหล่านั้นทั้งหมดย่อม
พิจารณาเห็นอุปาทานขันธ 5 หรือแต่อย่างใดอย่างหนึ่ง (ว่าเป็นอตตาท)"⁶⁵ ข้อนี้พระ
พุทธเจ้าทรงแสดงคุณสมบัติของบุคคลอันเกิดจากความไม่รู้เท่าทันธรรมชาติของขันธ 5
จึงทำให้เกิดความรู้สึกนึกคิดเรื่องอตตาท เพราะปกติแล้วคนเรามักคิดสงสัยกันว่า เมื่ออตตาท
ไม่มีจริงแล้วเลนคนเราจึงใช้ภาษาในชีวิตประจำวันเรียกตัวฉันของฉัน ก่อให้เกิดอหังการ
มมังการ และเมื่อความรู้สึกเรื่องตัวตนหยั่งรากลึกมากเข้าก็เกิดอตตาทอุปาทาน คือยึดติด
ลัทธิที่สอนเรื่องอตตาท ความเห็นผิดเหล่านี้มีต้นตอมาจากไหน ถ้าไม่ได้มาจากอตตาทจริง ๆ
ซึ่งคุณสมบัติเช่นนี้พระพุทธร่องค์จัดว่าเป็นวิปัสสนาคือการรู้คลาดเคลื่อนจากความเป็นจริง

โดยที่แท้จริงหาความเข้าใจว่า เมื่อขันธ 5 ประชุมพร้อมกันเข้า สิ่งที่เรา
สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา ก็เกิดขึ้น สิ่งเหล่านั้นเป็นของจริงโดยการสมมติหรือบัญญัติ
เมื่อว่าโดยบรมัตถสัจจะ สิ่งเหล่านั้นก็คือผลรวมของขันธ 5 นั้นเอง เช่นเดียวกับสิ่งที่เรา
เรียกโดยทั่วไปว่า "โลก" แท้ที่จริง โลกก็คือผลรวมของแผ่นดิน ฟ้า น้ำ ภูเขา ต้นไม้ เป็นต้น
เมื่อเอาส่วนประกอบเหล่านั้นแยกออกจากกัน ความเป็นโลกก็ไม่มี ในทางตรงกัน
ความเป็นคน ความเป็นตัวตน ความเป็นสัตว์ เป็นต้น ก็ไม่ได้มีอยู่ต่างหากจากส่วนประกอบ
คือขันธ 5 หรือยกตัวอย่างกรณีเรื่องรถ ที่เรียกกันว่ารถก็เพราะมีการประกอบเข้าของส่วน
ประกอบต่าง ๆ นั้นเอง ถ้าแยกชิ้นส่วนประกอบออกไปแล้วจะเรียกว่ารถก็คงไม่ใช่ ใน
ประเด็นนี้พระพุทธรโฆษาจารย์อธิบายไว้ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคว่า

เมื่อสัมภาระส่วนประกอบมีเพลาล้อ กง และงอนเป็นต้น ตั้งอยู่
เรียบร้อยเป็นอันเดียวกันแล้ว คสมมติเรียกว่ารถก็มีขึ้นเท่านั้นเอง
เมื่อพิจารณาองค์ประกอบแต่ละส่วน ๆ โดยบรมัตถ์ สิ่งที่ยชื่อว่า รถ
ไม่มี ฉะนั้น...เมื่ออุปาทานขันธ 5 มีอยู่ คสมมติเรียกว่า สัตว์

บุคคล ก็มีขึ้นเท่านั้นเอง เมื่อพิจารณาคุณธรรม (ขันธ) แต่ละส่วน ๆ
โดยปรมาตม์ ชื่อว่าสัตว์อื่นที่ตั้งแห่งความยึดถือว่า "เรามี เราเป็น"
ไม่มีเลย ว่าโดยปรมาตม์แล้วก็มีแต่นามรูปเท่านั้น ฉะนั้น⁶⁶

หลักอนัตตตามนัยพุทธปรัชญาเถรวาท

หลักคำสอนเรื่อง "อนัตตา" ถือว่าเป็นเอกลักษณ์แห่งคำสอนของพุทธศาสนา เพราะ
เป็นทฤษฎีที่ปฏิเสธความมีอยู่อย่างเที่ยงแท้ไม่แปรผันของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็นสสาร
พลังงานหรือจิตวิญญาณ และปฏิเสธความขาดสูญหรือความไม่มีแห่งสิ่งดังกล่าวด้วย พุทธ-
ศาสนาสอนว่าสิ่งทั้งปวงล้วนมีปัจจัยปรุงแต่ง สิ่งที่มีปัจจัยปรุงแต่งทั้งหมดเปลี่ยนแปลงอยู่
ตลอดเวลา ดังนั้น สิ่งทั้งปวงจึงเป็นอนัตตา คือไม่มีตัวตนคงที่ ดังที่ตรัสไว้ในธรรมบทว่า
"สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงแท้ สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา"⁶⁷

หลักฐานโดยทั่วไปในคัมภีร์แสดงให้เห็นว่า ขอบเขตของอนัตตากว้างขวางกว่า
อนิจจังและทุกข์ คือในสองข้อแรก สังขารหรือสังขตธรรมทั้งปวงไม่เที่ยง เป็นทุกข์ แต่ใน
ข้อสุดท้าย ธรรมทั้งปวงซึ่งปกติดีความกันว่า สังขตธรรมและอสังขตธรรมเป็นอนัตตา นั้นก็
หมายถึงว่าทุกสิ่งทุกอย่าง (รวมทั้งนิพพาน) ไม่มีตัวตนหรือไม่มีอัตตา ในคัมภีร์ปริวารแห่งวินัย
ปิฎกชี้ชัดลงไปทีเดียวว่านิพพานเป็นอนัตตา ดังข้อความในบาลีว่า "สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง
สังขตธรรมทั้งปวงเป็นทุกข์ และเป็นอนัตตา นิพพานและบัญญัติ (การตั้งชื่อ) เป็นอนัตตา
วินิจฉัยมีอยู่ดังนี้"⁶⁸ อย่างไรก็ตาม ผู้ศึกษาก็ควรกำหนดด้วยความระมัดระวัง ทั้งนี้เพราะ
แม้แต่พระพุทธองค์เองก็ตรัสเรื่องอัตตาและอนัตตาอย่างทรงระมัดระวัง ดังจะเห็นได้จาก
ลักษณะทั่วไปในการตรัสถึงเรื่องนี้ คือ

1. เมื่อผู้ฟังมีพื้นฐานความเข้าใจเบื้องต้นเพียงพอ คือ มีความพร้อม พระองค์จะ

⁶⁶มหาหมากุลาวิทยาลัย, วิสุทธิมคฺคสูตร นาม ปารณวิเสสสูตร คติโย ภาโก,
หน้า 214-215.

⁶⁷ธรรมบท 20.277, 278, 279 อ้างแล้ว หน้า 25.

⁶⁸วินย. 8/826/224.

ทรงแสดงเรื่องอนาคต โดยตรัสพร้อมกันไปกับสิ่งที่ถูกยึดถือว่าเป็นอิตตาและตัวความยึดถือที่จะต้องละเสีย ดังตัวอย่างที่เห็นได้ทั่วไปเมื่อตรัสเรื่องชั้น 5 และอายตนะ 12 ตามหลักไตรลักษณ์

2. ถ้าใครตั้งคำถามขึ้นมลาย่อย ๆ เพื่อต้องการคำตอบในเชิงอภิปรายว่าอิตตามีหรือไม่ พระพุทธเจ้าจะทรงนิ่งเสียไม่ทรงตอบ อย่างเช่นเรื่องของบริพาทชกชื่อว่าจลโรตต⁶⁹ ที่เข้าไปทูลถามว่า อิตตามีอยู่หรือไม่ ? พระพุทธเจ้าจะทรงนิ่งเฉย ภายหลังได้ตรัสกับพระอานนท์ว่า ถ้าพระองค์ตอบว่าอิตตามี ก็เท่ากับเข้ากับลัทธิพวกสัสสวาท ถ้าพระองค์ตรัสตอบว่าอิตตาไม่มี ก็เท่ากับเข้ากับลัทธิพวกอูจเฉทวาท อนึ่ง ถ้าพระองค์ตรัสตอบว่า อิตตามี ก็จะไม่เป็นการสอดคล้องกับการเกิดญาณว่า "ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา" แต่ถ้าพระองค์ตรัสตอบว่าอิตตาไม่มี วัจนโคตม์ซึ่งกำลังงงหนกอยู่แล้ว ก็จะงงวยงยิ่งขึ้นอีกว่าแต่ก่อนนี้ตัวตนของเราคงมีแน่ แต่เดี๋ยวนี้ตัวคนนั้นไม่มีเสียแล้ว ลักษณะเช่นนี้พระพุทธองค์จะทรงนิ่งเสีย

วิธีการตอบคำถามของพระพุทธเจ้า

ในกรณีข้างบนนี้ ควรทราบถึงวิธีการตอบคำถามของพระพุทธเจ้าด้วยว่าทำไมบางครั้งจึงทรงแสดงธรรมแยกแยะโดยละเอียดพิสดาร แต่บางครั้งกลับทรงประทับนิ่งเงียบ เมื่อมีผู้มาทูลถามปัญหา เรื่องนี้จะเข้าใจดียิ่งขึ้นถ้าเราได้พิจารณาถึงภูมิหลังและวิธีการที่พระองค์ทรงปฏิบัติต่อคำถามและผู้ถามปัญหาต่าง ๆ ซึ่งก็ว่ายังไม่เป็นที่เข้าใจของบรรดาผู้ที่นำปัญหานั้นมาอภิปรายมากนัก

พระพุทธเจ้านั้นทรงเป็นศาสนานักปฏิบัติ ทรงเปี่ยมล้นด้วยพระกรุณาคุณ และพระปัญญาคุณ พระองค์จะไม่ทรงตอบปัญหาในลักษณะเพื่ออวดภูมิความรู้ แต่จะทรงตอบปัญหาเพื่อช่วยให้ผู้ถามนั้น ๆ ดำเนินไปสู่ทางแห่งการรู้แจ้งเห็นจริง โดยคำนึงถึงมาตรฐานการพัฒนา จริต อุนิสัย ลักษณะ และศักยภาพที่บุคคลเหล่านั้นจะเข้าใจแต่ละปัญหานั้น ๆ ในการปฏิบัติ

⁶⁹ ส.สพ. 18/801/486.

ต่อคำถามต่าง ๆ นั้น พระพุทธเจ้าทรงมีแนวทางอยู่ 4 แนวทางด้วยกันแล้วแต่กรณี⁷⁰ คือ

1. ปัญหาบาง เรื่องพระองค์จะตอบในทันทีที่ถูกถาม
2. ปัญหาบาง เรื่องพระองค์จะตอบหลังจากที่ได้ทรงวิเคราะห์ปัญหาเหล่านั้นแล้ว โดยวิธีแยกแยะอธิบาย และยกตัวอย่างประกอบ
3. ปัญหาบาง เรื่องพระองค์จะใช้วิธีตอบด้วยการถามกลับ โดยวิธีถามย้อนให้ผู้ถามเข้าใจเอง
4. ปัญหาบาง เรื่องที่จะทำให้ผู้ฟัง เกิดความเข้าใจผิดหรือไม่มีประโยชน์ พระองค์ก็จะทรงเลี่ยงไม่ตอบ โดยประทับนิ่งเสีย

เพราะฉะนั้น เมื่อมีผู้ทูลถามปัญหาทางอภิปริชญา เช่นว่าอัตตามีอยู่หรือไม่ เป็นต้น พระพุทธองค์ก็ไม่สามารถตรัสว่า "มีอัตตา" เพราะเป็นการขัดกับสิ่งที่พระองค์ทรงทราบมาว่า "ธรรมทั้งปวงไม่มีอัตตา คือเป็นอนัตตา" ขณะเดียวกันพระองค์ก็ไม่ต้องการตรัสว่า "ไม่มีอัตตา" เพราะจะก่อให้เกิดความสับสนเดือดร้อนโดยไม่จำเป็นและไร้จุดหมาย อย่างไรก็ตามของวิจลโคตต์ผู้เกิดความสับสนกับปัญหานานองเดียวกันนี้ไปแล้ว ดังนั้น การหลีกเลี่ยงไม่ตอบปัญหาข้อนี้ด้วยวิธีนี้ จึงเป็นวิธีที่ดีที่สุดในกรณีเช่นว่านี้

สรุปวิจารณ์ผลเสียของคำสอนเรื่องอนัตตา

ปรัชญาว่าด้วย "อนัตตา" เป็นเอกลักษณ์เฉพาะของพุทธปรัชญา ไม่มีให้ศึกษาในปรัชญาตะวันตกในโลก ปรัชญาอนัตตามีลักษณะเด่นที่ควรสังเกต คือ

1. เป็นเหตุภาวะท หมายถึงความว่า พระพุทธเจ้าพยายามชี้แจงให้เข้าใจสิ่งทุกอย่างโดยอาศัยเหตุ เป็นหลักเหตุผล ไม่ใช่เป็นผลสรุปลอย ๆ แต่เป็นหลักคำสอนที่สอดคล้องกับกฎในธรรมชาติที่นักวิทยาศาสตร์ค้นพบในภายหลัง
2. เป็นสัจภาวะท คือ เป็นความจริงที่ทุกคนประจักษ์ได้ด้วยตนเอง (ยถาภูตะ) เพียงแต่ต้องอาศัยการศึกษาสังเกตและลงมือปฏิบัติพิสูจน์ด้วยตนเองเท่านั้น ไม่ใช่เพียงอาศัยตำราหรือคนอื่นพูด ปรัชญาอนัตตามีใช่เป็นจินตนาการหรือจิตนิยมที่ไม่มีความจริงรอง-

⁷⁰Sri Rahula, What the Buddha taught, p. 64.

เมื่อประจักษ์ขึ้นต้น ๆ นี้ได้แล้ว บุคคลจะค่อย ๆ ลดความเห็นแก่ตัวลงไม่ทำการเบียดเบียนหรือเอาเปรียบด้วยการสร้างความทุกข์ทรมานแก่คนอื่นเพราะ เหตุแห่งตน ไม่พูดเท็จ หรือใส่ร้ายป้ายสีคนอื่น ซึ่งในขณะที่เดียวกันก็จะเริ่มเกิดความรักหรือเมตตาสากล ตระหนักถึงปัญหาความทุกข์ต่าง ๆ ของคนอื่นเสมอเหมือนของตน โดยนัยนี้การกระทำ การพูด และการคิดของบุคคลนั้นย่อมจะ เป็นไปเพื่ออนุเคราะห์สงเคราะห์คนอื่น ด้วยความรู้สึที่บริสุทธิ์เป็นแบบอย่างแห่งนักสังคัมสงเคราะห์ชาวโลกที่แท้จริง

2.ระดับสูง พุทธปรัชญาชี้ว่าเมื่อรู้แจ้งในเรื่องอนัตตา ไม่ยึดมั่นว่ามีอัตตา เชื่อว่ารู้แจ้งในสังขธรรมแห่งชีวิต เชื่อว่าได้บรรลุถึงอุดมคติสูงสุดที่พุทธปรัชญาประสงค์ จะได้รับผลคือความสุขสงบและความเป็นอิสระ เสรีทางจิตวิญญาณที่แท้จริง ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า

"เมื่อใดบุคคลเห็นแจ้งด้วยปัญญาว่า ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตาดังนี้

เมื่อนั้นเขาย่อมหน่ายในทุกข์ นี่เป็นทางแห่งความบริสุทธิ์"⁷³

"ผู้ไม่ยึดมั่นโดยประการทั้งปวงว่า "กู" "ของกู" ไม่ว่า

ารูปหรือนาม ไม่เศร้าโศกกับสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง เขาผู้นี้

และเรียกได้ว่า ภิกขุ"⁷⁴

การแสวงหาความสำเร็จในประโยชน์ส่วนตนและส่วนรวม อีกทั้งประโยชน์สูงสุด คือการรู้แจ้งสังขธรรมดังกล่าวนี้ จะได้มาก็ด้วยการศึกษาและปฏิบัติตามหลักการของอนัตตานั้นเอง

2.2.3 ทรรศนะ เรื่องจิตหรือวิญญาณ

ในคัมภีร์ทางพุทธศาสนาทั้งหลาย โดยเฉพาะพระไตรปิฎกปรากฏหลักฐานว่าพระพุทธเจ้าทรงใช้คำว่า "จิต มโน วิญญาณ" ในความหมายเดียวกันเมื่อทรงแสดงเกี่ยวกับเรื่องนี้ ดังพุทธดำรัสว่า "ภิกษุทั้งหลาย ก็ธรรมชาติดัดที่เรียกว่า จิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณ

⁷³ธรรมบท 20.279 อ่างแล้ว หน้า 25.

⁷⁴สัพพราส นามรูปสุมี ยสฺส นตฺถิ มมายุคํ

อสตา จ น โสจติ ส เว ภิกขุติ วุจฺจติ ฯ ธรรมบท 25.367

บ้าง ธรรมชาติในขณะที่ยังคงแก่กำลังดับ ดวงใหม่ก็กำลังเกิดขึ้น เป็นอย่างนี้เรื่อยไปตลอดวันและคืน"⁷⁵

ในคัมภีร์อภิธานับที่ปิภาฎกา⁷⁶ ท่านาฬัรธราชบายไว้ว่าทั้งจิต มโน และ วิญญาณโดยความหมายแล้วก็เป็นสิ่งเดียวกันนั่นเอง แต่มองกันในแต่ละสภาวะจึงเรียกชื่อต่างกัน เพราะฉะนั้นเมื่อเราได้ศึกษาหลักคำสอนในพุทธศาสนาจึงควรทำความเข้าใจความหมายของคำว่า จิตและวิญญาณ ว่าหมายถึงสิ่งเดียวกัน

เกี่ยวกับเรื่องจิตหรือวิญญาณนี้ พุทธศาสนาก็อธิบายว่าจิตเป็นสิ่งสำคัญที่จะทำให้คนมีความสุขหรือมีความทุกข์ ชั่วหรือดี จนกระทั่งตายแล้วจะไปสู่สุคติหรือทุคติก็เพราะจิตนั่นเอง และแม้การเข้าถึงนิพพานอันเป็นจุดสูงสุดของพุทธศาสนาก็เข้าถึงด้วยจิตเท่านั้น ส่วนทรัพย์สมบัติอื่น ๆ รวมทั้งสังขารร่างกาย ไม่มีความหมายใด ๆ หลังจากตายแล้ว ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงได้ทรงสอนพุทธศาสนิกชนให้เห็นว่า โลกทั้งหมดนี้สำคัญอยู่ที่คนและในตัวคนแต่ละคนสำคัญอยู่ที่จิต ถ้าจิตชั่วพฤติกรรมของคนก็แสดงออกทางที่ไม่ดี แต่ถ้าจิตดีพฤติกรรมของคนก็ย่อมดีงามไปด้วย ดังที่พระพุทธองค์ตรัสแสดงอิทธิพลของจิตไว้ว่า

"ใจเป็นผู้นำสรรพสิ่ง ใจเป็นใหญ่ (กว่าสรรพสิ่ง) สรรพสิ่ง
สำเร็จได้ด้วยใจ ถ้าพูดหรือทำสิ่งใดด้วยใจชั่ว ความทุกข์ใจ
ย่อมติดตามตัวเขา เหมือนล้อหมุนตามเท้าของผู้ลาก(โค)"⁷⁷
"ใจเป็นผู้นำสรรพสิ่ง ใจเป็นใหญ่ (กว่าสรรพสิ่ง) สรรพสิ่ง
สำเร็จได้ด้วยใจ ถ้าพูดหรือทำสิ่งใดด้วยใจบริสุทธิ์ ความ

⁷⁵ ส.นิ. 16/231/115.

⁷⁶ พระศรีสุทิววงศ์, อภิธานับที่ปิภาฎกา (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์
เทคนิค, 2527), หน้า 121.

⁷⁷ มโนบุพพชมา ธมฺมา มโนเสฏฐา มโนมยา
มนสา เจ ปทุเรณ ภาสติ วา กโรติ วา
คโรติ นี ทุกขมเนวติ จุกกัว วโรติ ปทึ ฯ ธรรมบท 1.1

สุขใจย่อมติดตามตัวเขา เหมือนเงาติดตามตน"⁷⁸

"...ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ด้วยเหตุดังนี้ เมื่อจิตเศร้าหมองแล้ว
ทุกข์เป็นอันหวังได้...เมื่อจิตไม่เศร้าหมองแล้ว สุขก็เป็นอัน
หวังได้"⁷⁹

เมื่อทรงเห็นว่า จิตมีอิทธิพลต่อทุกสิ่งทุกอย่าง โดยเฉพาะต่อพฤติกรรมของบุคคล
เช่นนี้ พระพุทธองค์จึงทรงสอนให้ปฏิบัติเพื่อฝึกฝนอบรมจิตและตรัสถึงผลที่ได้รับจากการฝึก
อบรมจิตไว้ว่า

"การฝึกจิตได้เป็นความดี เพราะจิตที่ฝึกได้แล้วนําสุขมาให้"⁸⁰

"ผู้มีปัญญาควรควบคุมจิตไว้ให้ดี เพราะจิตที่ควบคุมได้แล้ว
นําสุขมาให้"⁸¹

"ใครควบคุมจิตนี้ได้ ย่อมพ้นจากบ่วงมาร (การผูกมัดของ
อำนาจฝ่ายไม่ดี)"⁸²

และข้อปฏิบัติทั้งสี่ในพุทธศาสนา พระพุทธองค์ก็ได้วางไว้โดยมีหลักการประสาน
กับงานฝึกอบรมจิตทุกข้อ แม้ว่าศาสนบางประเภทเป็นการสอนเพื่อการครองเรือนหรือสละ
จากการครองเรือนก็ตาม แต่ก็ยังมีหลักการประสานกับการอบรมจิตอยู่ดี ดังมีพุทธพจน์ว่า

"บัณฑิตควรพึงพอใจในภวะนั้น คือ เมื่อละทิ้งความสุขทาง
โลกแล้ว ก็ควรอยู่โดยไม่มีทรัพย์สมบัติใด ๆ และควรทําน

⁷⁸มโนปุพฺพกุมา ธมฺมา มโนเสฏฺฐา มโนมยา
มนสา เจ ปสนฺเนน ภาสติ วา กโรติ วา
ครโต นํ สุขมเนวติ ฉายาว อนุปายินํ ฯ ธรรมบท 1.2

⁷⁹ม.ม. 12/92/64.

⁸⁰จิตฺตสฺส ทมฺโถ สาธุ จิตฺตํ ทนฺตํ สุขาวหํ ฯ ธรรมบท 3.35

⁸¹จิตฺตํ รุกฺเขถ เมธาวี จิตฺตํ คฺคฺคฺตํ สุขาวหํ ฯ ธรรมบท 3.36

⁸²เย จิตฺตํ สญฺญเมสฺสนฺตฺติ โมกฺขณฺติ มารพฺพธนา ฯ ธรรมบท 3.37

ให้บริสุทธิ์ ปราศจากเครื่องเศร้าหมองแห่งจิต"⁸³

"ท่านที่อบรมจิตใจเป็นอย่างดี ในคุณธรรมที่จะนำไปสู่การตรัสรู้
ไม่ยึดมั่น ยินดีในความปล่อยวาง ท่านเหล่านั้นเป็นพระอรหันต์
สงบ สว่าง เข้าถึงนิพพานแล้วในโลกนี้"⁸⁴

"ไม่ทำความชั่วทุกชนิด, ทำแต่ความดี, ทำใจให้ผ่องใส นี่เป็น
ศาสนของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย"⁸⁵

ธรรมชาติของจิตหรือวิญญาณ

ตามรูปศัพท์ จิต หมายถึงธรรมชาติที่คิดอารมณ์⁸⁶ ส่วนวิญญาณ หมายถึงธรรม-
ชาติที่รู้แจ้งชัดอารมณ์⁸⁷ อารมณ์ ได้แก่ สิ่งที่ถูกรู้หรือถูกรับรู้ และเป็นที่ยึดเหนี่ยวของจิต
(อาลัมบุพิตพฺพ)⁸⁸ มี 6 ประเภท คือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และธรรมารมณ์(สิ่งที่ทำ

⁸³ ตตฺราภีรติมิจุเลยุย	หิตฺวา กาเม อภิญฺจเน
ปริยทเปยุย อุตฺตานํ	จิตฺตเกฺลเสหิ ปญฺหิตฺ ๗ ธรรมบท 3.88
⁸⁴ เยสํ สมุโพธิยฺจฺเจสุ	สมุมฺมา จิตฺตํ สุกฺขาวิตํ
อาทานปฏินิสฺสัคฺเค	อนุปาทาย เย รตา
ชฺเฌสฺวา ชุตฺตมโนโต	เต โลเก ปรีนฺพุทฺธา ๗ ธรรมบท 3.89
⁸⁵ สพฺพปาปสฺส อกรรมํ	กุสฺสสฺสูปสมฺมุทา
สจิตฺตปริยทปนํ	เอตํ พุทฺธาน สาสนํ ๗ ธรรมบท 14.183

⁸⁶จฺนฺเตตฺติ จิตฺตํ อารมฺมณํ วิชาณาตฺติ อุตฺโต ๗ มหาเมฏฺฐราชวิทยาลัย, อภิ-
ธมฺมตฺถสงฺคหปาฬิยา สห อภิธมฺมตฺถวิภาวินี นาม อภิธมฺมตฺถสงฺคหนฺทิกา (กรุงเทพมหานคร :
โรงพิมพ์มหาเมฏฐราชวิทยาลัย, 2516), หน้า 66.

⁸⁷วิชาณาตฺติ วิญฺญาณํ ๗ พระศรีสุมฺโพธิวงศ์, อภิธานบุพฺพิภาณิกา, หน้า 121.

⁸⁸Prayoon Mererk, Selflessness in Sartre's Existentialism and Early Buddhism (Bangkok : Mahachula Buddhist University, 1988), p. 131.

นึกคิด) อารมณ์เป็นปัจจัยสำคัญแห่งการเกิดขึ้นของจิตแต่ละขณะ ถ้าไม่มีอารมณ์สำหรับคิด จิตก็เกิดไม่ได้ บางครั้งจิตอาจคิดถึงความว่างคือนิพพาน ความว่างหรือนิพพานก็เป็นอารมณ์ของจิต อย่างไรก็ตาม อารมณ์ไม่ใช่ปัจจัยเดียวที่ทำให้จิตเกิด จิตหรือวิญญาณอาศัยปัจจัยหลายประการเกิดขึ้น พระพุทธเจ้าตรัสว่า "วิญญาณอาศัยปัจจัยประชุมกันเกิดขึ้น"⁸⁹ มีคำอธิบายว่า "อาศัยตา รูป แสงสว่างและมนสิการ จักขุวิญญาณเกิดขึ้น อาศัยหู เสียง ช่องหู และมนสิการ โสตวิญญาณเกิดขึ้น...อาศัยภวังคจิต ธรรมารมณ์(สิ่งที่ใจนึกคิด)และมนสิการ มโนวิญญาณเกิดขึ้น"⁹⁰

อนึ่ง โดยสภาพดั้งเดิมแล้ว จิตนี้มีธรรมชาติผ่องแผ้วบริสุทธิ์ ตรงกับคำว่าจิตบริสุทธิ์ ดังพระพุทธตรัสว่า "ภิกษุทั้งหลาย จิตจริง ๆ แล้ว มีความแจ่มใส แต่จิตดวงเดียวกันนี้เอง เกิดเศร้าหมองไม่ผ่องแผ้วนั้น เพราะอุปกิเลส(สิ่งที่ทำให้สกปรก)ทั้งหลายที่จรมาเข้าไปบดบังให้เศร้าหมอง"⁹¹ ในอรรถกถาธรรมบท พระพุทธโฆษาจารย์ได้ให้คำอธิบายเกี่ยวกับคำว่า จิตบริสุทธิ์ ดังนี้

จิตปกติ (ปกติมโน) คือภวังคจิตนั้น ใจเมื่อไม่มีอุปกิเลสเข้าไปบดบังให้เศร้าหมอง จิตนั้นก็ผ่องใสบริสุทธิ์เหมือนกับน้ำที่ใส ธรรมดาน้ำที่ใส นั้นเมื่อมีสิ่งต่าง ๆ เช่น สีเขียว เป็นต้น เข้าไปเจือปน น้ำนั้นก็เศร้าหมองไม่ใสเหมือนเดิม กลายเป็นน้ำสีเขียวไปอย่างนี้เป็นต้น และน้ำที่กลายเป็นสีเขียวไปนั้นจะว่าเป็นน้ำหมกก็ไม่มาใช่ หรือจะว่าเป็นน้ำเก่าที่ใสก็ไม่มาใช่ ข้อนี้ฉันใด แม้จิตก็เช่นเดียวกันคือเมื่อมีอุปกิเลสต่าง ๆ เช่น อภิชฌา คือความโลภ เป็นต้น เข้าไปมีอยู่ในใจแล้ว ใจนั้นก็จะถูกประทุษร้ายด้วยอภิชฌา เป็นต้น เมื่อเป็นดังนี้ จิตนั้นจะว่า

⁸⁹ม.มู. 12/440/473.

⁹⁰มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, วิสุทธิมคฺคสูตร นาม ปาณณิเสสสูตร คติโย ปาโณ, หน้า 70-71.

⁹¹ปภสฺสรมิตฺ ภิกฺขเว จิตฺตํ ตณฺเฏ โข อาคนฺตุเกหิ อุปฺภุกิเลเสหิ อุปฺภิลิณฺณํ ฯ
อญ.เอก. 20/11/50.

เป็นจิตาหมึกไม่เข้า จะว่าเป็นจิตเดิมคือภวังคจิตอันมีมาแต่ก่อนก็ไม่เข้า⁹²

จากความข้อนี้จึงทบทวนให้ทราบว่า จิตนั้นเดิมที่ภวังคจิตอันมีมาแต่ก่อนจะไม่เข้าก็เพราะอุปกิเลสที่เกิดขึ้นภายหลัง คือเกิดขึ้นในขณะที่ของชานะ ไม่เข้าก็เพราะอุปกิเลสที่มากับภวังคจิต ดังนั้น เมื่อจิตเศร้าหมองได้ ก็จึงสามารถทบทวนให้ภวังคจิตหลุดจากอุปกิเลสได้ ดังพระคัมภีร์ว่า "ภิกษุทั้งหลาย จิตจริง ๆ แล้ว มีความแจ่มใส และจิตดวงเดียวกันนี้เองพ้นจากอุปกิเลส(สิ่งที่ทบทวนให้สกรปรก)ทั้งหลายที่จรมาได้"⁹³

นอกจากนี้ พระพุทธองค์ยังตรัสถึงบุคคลผู้หมั่นฝึกจิตว่าสามารถทบทวนให้เป็นอิสระจากอุปกิเลสต่าง ๆ ได้ดังพุทธพจน์ว่า

"ผู้มีสติตั้งตัวอยู่เนื่องนิตย์ มีจิตเป็นอิสระจากราคะ (ความรัก)

และโทสะ (ความเกลียด) ละบุญและบาปได้ ย่อมไม่มีความกลัว"⁹⁴

อนึ่ง จิตนั้นไม่เข้าสิ่งที่ว่างจากคุณสมบัติ สิ่งที่เป็นคุณสมบัติประกอบกับจิตคือเจตสิก ซึ่งมีลักษณะ 4 ประการ คือ

1. เอกุปปาตะ เกิดพร้อมกับจิต
2. เอกนิโรธะ ดับพร้อมกับจิต
3. เอกาลัมปะนะ รับอารมณ์อย่างเดียวกับจิต
4. เอกวัตถุกะ อาศัยวัตถุอย่างเดียวกับจิต⁹⁵

เจตสิกมี 52 ดวง จิตจะไม่เคยว่างจากเจตสิก อย่างน้อยเจตสิก 7 ดวงที่เรียกว่าสัพพจิตตสาธารณเจตสิกจะเกิดกับจิตทุกดวง เจตสิกเหล่านั้น คือ ผัสสะ เวทนา สัญญา เจตนา เอกัคคตา ชีวีดินทรียและมนสิการ

⁹²มหาหมากุฎราชวิทยาลัย, ธมฺมปทฺตฺรกกถา ปฐม ภาค, หน้า 21-22.

⁹³ภคสุสรมิที่ ภิกษุเว จิตฺติ คณฺจ โข อาคนฺตฺเกหิ อุกฺกฺกิเลเสหิ วิบุบฺมตฺตํ ฯ
อ้างถึงใน อจ.เอก. 20/11/51.

⁹⁴อนาสฺสฺตฺจิตฺตฺสฺส อนนฺวาทเจตฺโส
บุญญฺบาวบิหนฺสฺส นตฺถิ ชาครโต ภยํ ฯ ธรรมบท 3.39

⁹⁵มหาหมากุฎราชวิทยาลัย, อภิธมฺมตฺตฺตฺสฺสคฺคปาฬิยา สห อภิธมฺมตฺตฺตฺวิภาวินี นาม อภิธมฺมตฺตฺตฺสฺสคฺคภา, หน้า 7.

จิตไม่ใช่สาร (Substance) เพราะสิ่งที่เป็นสารจะดำรงอยู่ด้วยตนเองอย่างเที่ยงแท้ถาวร จิตเป็นอนิจจังคือเปลี่ยนแปลงทุกขณะ กล่าวให้ชัดก็คือจิตเกิดดับทุกขณะ จิตที่เกิดดับแต่ละขณะนิยมเรียกว่า "ดวง" จิตเกิดดับ 1 ขณะ จัดเป็นจิต 1 ดวง จิตแต่ละขณะเกิดดับเร็วที่สุด ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า "ภิกษุทั้งหลาย เราย่อมไม่เล็งเห็นธรรมอื่นแม้สักอย่างหนึ่งที่เปลี่ยนแปลงได้เร็วเหมือนจิต ภิกษุทั้งหลาย จิตเปลี่ยนแปลงได้เร็วเท่าใดนั้น แม้จะอุปมาภิเคราะห์หาไม่ได้ง่าย"⁹⁶ จิตเกิดดับแต่ละขณะกินเวลาสั้นเป็นอย่างมาก กระนั้นก็ดีท่านยังสามารถแบ่งช่วงเวลาที่เกิดดับแต่ละขณะออกเป็น 3 ระยะ คือ

1. **อุปาทะ** ระยะที่จิตเกิดขึ้น

2. **ฐิติ** ระยะที่จิตดำรงอยู่

3. **ภังคะ** ระยะที่จิตดับ⁹⁷

เมื่อจิตดวงหนึ่งเกิดขึ้นจะแบ่งเวลาย่อยเป็น 3 ระยะดังกล่าว เมื่อจิตดวงเก่าเกิดขึ้นแล้วดับไป จิตดวงใหม่ก็จะเกิดขึ้นแทนที่แล้วดับไปเพื่อให้ดวงใหม่เกิดสืบต่อไป เป็นอย่างนี้ดวงแล้วดวงเล่าการสืบต่อเนื่องนี้เรียกว่า **สันตติ** จิตที่เกิดสืบต่อกันอย่างนี้เป็นเหมือนกระแสที่กินแม่น้ำที่ประกอบด้วยหยดน้ำน้อย ๆ จำนวนมหาศาลแต่เรียงต่อเนื่องกันเป็นทิวแถว ท่านจึงเรียกจิตหรือวิญญาณที่เกิดต่อเนื่องว่า กระแสจิตหรือกระแสวิญญาณ (วิญญาณ-โรต) ⁹⁸ จิตแต่ละดวงในกระแสเดียวกันมีความสัมพันธ์กันเป็นลูกโซ่ พระอนุรุทธาจารย์กล่าวไว้ในคัมภีร์อภิธรรมมคตสังคหะว่า "ธรรมคือจิตและเจตสิก(ในอดีต) ที่เพ็งดับไป เป็นปัจจัยแก่ธรรมคือจิตและเจตสิกปัจจุบัน โดยอาศัยอนันตรปัจจัย สมันตรปัจจัย นัตถิปัจจัย และวิคตปัจจัย"⁹⁹ ข้อนี้หมายความว่า ขณะจิตในอดีตที่เพ็งจะดับลงได้ส่งพลังงาน(อุปการ)

⁹⁶ ญ.เอก. 20/49/11.

⁹⁷ อุปาทฐิติภังควาเสน ชนคฺคฺยเมกจิตฺตฺกฺขณํ นาม ฯ มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธรรมมคตสังคหปาฐยา สห อภิธรรมมคตวิภาวินี นาม อภิธรรมมคตสังคหฎีกา, หน้า 20.

⁹⁸ ที.ปา. 11/79/115.

⁹⁹ มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธรรมมคตสังคหปาฐยา สห อภิธรรมมคตวิภาวินี นาม อภิธรรมมคตสังคหฎีกา, หน้า 47.

อันเป็นคุณสมบัติของตนไปก่อให้เกิดจิตขณะปัจจุบัน จิตปัจจุบันไม่ใช่ว่าดวงเดียวกับจิตอดีตที่เพ่งดับไป แต่จิตปัจจุบันก็ไม่ต่างจากจิตอดีตโดยสิ้นเชิง เพราะมันเองได้รับมรดกมาจากจิตอดีตนั้น ดังนั้น จิตอดีตที่เพ่งดับกับจิตใหม่ที่เกิดขึ้น เกิดมาแทนที่จะเหมือนกันก็ไม่อาจจะต่างกันไปไม่เชิง (น จ โส น จ อนุญ) ¹⁰⁰ ถ้ากล่าวว่จิตดวงเก่าที่เพ่งดับไปกับจิตดวงใหม่ที่เกิดแทนเป็นอันเดียวกัน ก็จะเป็นสัสสวาท คือลัทธิที่เห็นว่าเที่ยง ถ้ากล่าวว่จิตทั้งสองดวงต่างกันโดยสิ้นเชิงก็จะเป็นอุจเจทวาท คือลัทธิที่เห็นว่าขาดสูญ เพื่อหลีกเลี่ยงมิฉะนั้นจึงเป็นพระคณาสุดตรงทั้งสองนี้ พุทธปรัชญายอมรับว่จิตทั้งสองดวงจะเหมือนกันก็ไม่อาจจะต่างกันไปไม่เชิง (นตฺถิ เอกตา นาปี นานตตา)

กิริยา อาการ ลักษณะ และที่อยู่ของจิตหรือวิญญาณ

เป็นที่ทราบกันดีอยู่แล้วว่ จิตเป็นนามธรรมคือไม่มีตัวปรากฏ ฉะนั้นการที่เราจะพรรณากิริยาอาการและลักษณะท่าทางของจิตให้เห็นกันชัด ๆ เหมือนวัตถุสิ่งของจึงทำไม่ได้ จะกำหนดด้วยมาตราว่าหนักเบาเท่าไร ลึนยาวเท่าไร กว้างแคบเท่าไรก็ไม่ได้ จะกำหนดด้วยรูป ด้วยเสียง ด้วยกลิ่น ด้วยรส หรือด้วยสัมผัสก็ไม่ได้ทั้งนั้น

เรื่องเกี่ยวกับจิต พระพุทธองค์ทรงแสดงไว้กระจัดกระจายกันอยู่ตามธรรมะ เรื่องต่าง ๆ หลายแห่ง แต่ที่ปรากฏในธรรมบทได้ทรงนำเอาเรื่องของจิตมาตรัสไว้อย่างเป็นระเบียบ ดังข้อความที่ทรงแสดงแก่ภิกษุรูปหนึ่งชื่อสังฆรักขิต ซึ่งเป็นคนใจลอยชอบคิดสร้างวิมานในอากาศ พระพุทธเจ้าทรงทราบและตรัสสอนให้ท่านควบคุมรักษากจิต มีใจความว่

"จิตท่องเที่ยวไปไกล เทียวไปดวงเดียว ไม่มีรูปร่าง

มีถ้าเป็นที่อาศัย ใครควบคุมจิตนี้ได้ ย่อมพ้นจาก

บ่วงมาร (เครื่องผูกมัดของอนาจชั่วร้าย)" ¹⁰¹

¹⁰⁰ มิลินทปัญหาลับกิสคาร, (กรุงเทพมหานคร : ศิลปบรรณาการ, 2526), หน้า 131-137.

¹⁰¹ ทรวงุมิ เอกจรี อสรีร์ คุหาสัย

เย จิตฺติ สญฺญเมสุสนฺติ โมกฺขนฺติ มารพฺพณนา ฯ ธรรมบท 3.37

เนื้อความบทนี้เป็นคำพรรณนาภิรยา อาการ ลักษณะ และที่อยู่ของจิตตามลำดับซึ่งสามารถแยกอธิบายเป็นข้อ ๆ ได้ดังนี้

1. **ท่องเที่ยวไปไกล (ทुरुณัม)** ข้อนี้บอกภิรยาของจิตว่าเป็นธรรมชาติคิดไปได้ไกล ที่ว่าไป ๆ ในที่นี้หมายถึง คิดไป ไม่ใช่อนจิตออกจากร่างไป จิตยังคงอยู่ที่ตัวเรานี้เอง แต่สามารถคิดไปหน่วงเหนี่ยวเอาอารมณ์ในที่ไกล ๆ ก็ได้ คำว่า ทुरुณัม นี้พระพุทธองค์ตรัสไว้สำหรับจิตทุกดวง ทุกจิตมีสภาพนี้ทั้งสิ้น มิใช่เป็นแต่จิตของพระสังฆมรรคิกเท่านั้น การไปของจิตทุกดวงก็ไม่จำเป็นต้องมีวดยานพาหนะ ไม่ต้องมีรถมีเรือ ถ้าจิตจะคิด ก็คิดไปได้เลยไม่ว่าจิตโง่หรือจิตฉลาด อัตราเวลาในการคิดไปก็ไม่มีด้วย ดังนั้น ภิรยาของจิตว่าโดยย่อก็คือ ทुरुณัม ท่องเที่ยวไปได้ไกล

2. **เที่ยวไปดวงเดียว (เอกจรัม)** ข้อนี้บอกอาการของจิต คำว่า เอกจรัม นี้มีความหมาย 2 อย่าง คือ คิดอารมณ์ได้ทีละอย่าง และคิดได้โดยลำพัง ในความหมายข้อแรก คือ จิตจะคิดอะไรก็ได้ทีละอย่างเท่านั้น จะคิดพร้อมกันขณะเดียวกัน 2 อย่าง 3 อย่างไม่ได้ ส่วนความหมายข้อหลังที่ว่า จิตคิดได้โดยลำพัง ก็คือ คิดได้โดยไม่ต้องมีเพื่อน จิตจะคิดไปไหนก็คิดไปดวงเดียวโดดเดี่ยวจริง ๆ ถึงจะคิดไปทั้งวันจิตของเราก็ไม่เคยพบกับจิตของคนอื่น ดังนั้น อาการของจิตก็คือ เอกจรัม

3. **ไม่มีรูปร่าง (อสุริรัม)** ข้อนี้บอกลักษณะของจิตว่า จิตไม่มีตัว ไม่มีร่าง ไม่มีรูปพรรณสัณฐาน อย่างไรก็ตาม คำว่าไม่มีตัวในที่นี้ หมายความว่าไม่มีรูปร่างเนื้อตัวเท่านั้น แต่ว่าธรรมชาติที่เรียกว่าจิตนั้นมีอยู่ไม่ใช่ว่าไม่มี เรื่องนี้มีนักคิดสมัยใหม่บางกลุ่มเห็นว่าจิตเป็นเพียงปรากฏการณ์บางอย่างที่เกิดจากประสาทสมองเท่านั้น ไม่ใช่อารมณ์หรือจิตอันหนึ่งต่างหาก และได้แสดงเหตุผลเช่นว่าเมื่อคนนอนหลับประสาทไม่ทำงาน คนก็ไม่มีความคิดอะไร แสดงว่าจิตไม่มี ถ้าจิตเป็นอารมณ์อันหนึ่งต่างหากเป็นตัวของตัวจริง ๆ ก็คงทำงานได้โดยอิสระแม้สมองจะพักแล้ว เป็นต้น ความเห็นนี้เป็นอันปฏิเสธการไปเกิดในภพใหม่ของจิตด้วย และก็ปฏิเสธบุญกรรมไปบนตัวด้วยจึงเป็นการผิดมติทางพุทธศาสนา ซึ่งสอนว่า จิตเป็นอารมณ์อันหนึ่งต่างหาก เป็นไปโดยอิสระของคน แต่เมื่ออยู่ในร่างกายก็ใช้ร่างกายเป็นเครื่องมือติดต่อกับโลกภายนอกเท่านั้น เมื่อร่างกายแตกดับลงจิตก็เป็นไปตามฐานะของจิตดวงนั้น รวมความว่า ลักษณะของจิตนี้ คืออสุริรัม ไม่มีรูปร่าง

4. **มีถ้าเป็นที่อาศัย (คุหาสนัม)** คำว่า คุหา แปลกันว่า ถ้า ในที่นี้เป็นสำนวน

เปรียบเทียบทางธรรม หมายถึงร่างกาย ที่อยู่อาศัยของจิตที่เรียกว่าภวะนั้น เมื่อว่าโดยส่วนกว้างก็หมายถึงร่างกาย แต่เมื่อว่าโดยส่วนแคบเข้าก็หมายถึงหทัยวัตถุ ซึ่งลักษณะข้อนี้แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างรูป (ร่างกาย) กับนาม (จิต) ในชีวิตประจำวันเราเข้าใจกันได้ดีว่า ร่างกายหากไม่มีจิตเข้ามาควบคุมแล้ว ก็จะได้เคลื่อนไหว ไม่สามารถทำอะไรได้เลย ในทางตรงกันข้าม จิตหากไม่มีร่างกายเป็นที่อยู่อาศัยก็จะไม่สามารถแสดงออกมาในลักษณะ เป็นพฤติกรรมต่าง ๆ ได้ ความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ มีพุทธศาสน์รับรองว่า "ร่างกายของตัวเรามีรูป ประกอบด้วยมหาภูตรูป 4 ก้อนกำเนิดมาจากบิดามารดา เติบโตด้วยข้าวสุกและนมสด มีความไม่เที่ยง แตกสลายเป็นธรรมดา แต่ว่าวิญญาณของตัวเราอาศัยอยู่ในร่างกายนี้"¹⁰² และพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"ร่างกายนี้ ไม่นานนักก็จักนอนทับถมแผ่นดิน เมื่อ
ปราศจากวิญญาณแล้วก็ถูกทอดทิ้ง เหมือนท่อนไม้
ที่ไร้ประโยชน์ไม่ได้ละนั้น"¹⁰³

ลักษณะ เฉพาะของจิตหรือวิญญาณ

นอกจากนี้ พระพุทธเจ้ายังได้แสดงถึงลักษณะ เฉพาะของจิตบุคคลไว้ว่า "จิต ตื่นรน กวัดแกว่ง รักษาไว้ยาก ห้ามไว้ได้ยาก"¹⁰⁴ "จิตข่มไว้ได้ยาก เปลี่ยนแปลงเร็ว มักตกไปสู่อารมณ์ขามเสมอ"¹⁰⁵ "จิตเห็นได้ยาก เป็นสภาวะที่ละเอียด"¹⁰⁶ เป็นต้น จากข้อความดังกล่าว พอจะสรุปเป็นประเด็นได้ดังนี้

1. **ตื่นรน (ผวนฺทนํ)** หมายความว่า ตื่นรนออกไปรับอารมณ์ที่มากกระทบตามทวาร

¹⁰² ฐ.ล. 9/131/101.

¹⁰³ อจฺริ วตฺยํ กาโย บรฺวํ อธิเสสฺสตี

ฉฺชโรท อเปตวิญฺญานํ นิรตุกํ กลิงฺครํ ฯ ธรรมบท 3.41

¹⁰⁴ ฃนฺทนํ จปสํ จิตฺตํ ทุณฺณิคุคฺคํ ทุณฺณิวารยํ ฯ ธรรมบท 3.33

¹⁰⁵ ทุณฺณิคุคฺคหฺสฺส ลหฺุเรน ยคฺคกามนิปาติโน ฯ ธรรมบท 3.35.

¹⁰⁶ สุตฺตฺตลํ สุนิบุญฺ ธรรมบท 3.36

ต่าง ๆ ท่านเปรียบเหมือนปลาที่ถูกเหยียงขึ้นบกซึ่งมีแต่จะคืบลงน้ำท่าเดียว

2. กัดแก้ง (จบล) หมายความว่า ขาดความมั่นคง แม้บางครั้งจะมองดูสงบนิ่ง แต่เมื่อมีอารมณ์มากระทบเข้าก็อดที่จะหวั่นไหวไปตามอารมณ์นั้นไม่ได้

3. รักษาไว้ยาก (ทุรกฐิ) หมายความว่า การรักษาจิตให้มั่นคงคิดอยู่แต่สิ่งที่ดีตลอดเวลา นั้น เป็นสิ่งที่ทำได้ยากมาก

4. ห้ามไว้ได้ยาก (ทณฺหารยิ) หมายความว่า การห้ามจิตจากความชั่ว หรือความพยายามระงับจิตไม่ให้คิดในสิ่งที่ไม่ดีนั้น ก็ทำได้ยากเหมือนกัน

5. ชმაได้ยาก (ทณฺนิคฺคหิ) หมายความว่า เมื่อจิตเคลื่อนคล้อยอยู่กับความชั่วแล้ว การที่จะบีบบังคับให้จิตใจถอยห่างออกมาจากความชั่ว ก็เป็นสิ่งที่ทำได้ยาก ทั้งนี้เพราะ

6. เปลี่ยนแปลงเร็ว (ลหุ)

7. มักตกไปสู่อารมณ์ตามเสมอ (กามนินฺปาตินิ)

8. เห็นได้ยาก (สุทฺทุทฺถลิ)

9. เป็นสภาวะที่ละเอียด (สุนิปฺปติ)

จากลักษณะ เฉพาะของจิตดังกล่าวนี้ แสดงให้เห็นว่าจิตของปุถุชนนั้น ตื่นรนกลับกลอกเกี่ยวเกาะอารมณ์ตามตลอดเวลา การเกี่ยวเกาะเช่นนั้นเองที่ทำให้เราพลัดตกลงไปในหุบเหวแห่งอกุศลธรรมอยู่เนื่อง ๆ แม้ว่าบางครั้งความคิดที่เป็นกุศลจะเกิดขึ้นมาบ้าง แต่แล้วอกุศลธรรมก็จะเกิดขึ้นมาหลอกล่อให้เราหันหลังให้กับกุศลธรรมแล้วเดินตามมันไป จิตของปุถุชนตกอยู่ในลักษณะ เช่นนี้เองจึงทำให้ต้องประสบกับความทุกข์อยู่ร่ำไป

2.2.4 ธรรมชาติของกรรมและการเกิดใหม่

พุทธศาสนาจัดอยู่ในประเภทกรรมวาทีกิริยาที คือเป็นศาสนาที่ยืนยันธรรมชาติของกรรมหรือการกระทำเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดผล ความสัมพันธ์ระหว่างกรรมกับผลของกรรมเป็นความสัมพันธ์ระหว่างเหตุกับผล โดยผลจะมีลักษณะอย่างไรย่อมขึ้นอยู่กับเหตุคือกรรมหรือการกระทำนั้น ๆ หากตั้งเอาคำสอนเรื่องกรรมออกไป ก็จะทำให้พุทธศาสนาไม่อาจดำรงอยู่ในภาวะที่เหมาะสมของคนต่อไปได้ และถ้าไม่มีคำสอนเรื่องกรรม คำสอนที่สำคัญอื่น ๆ เช่น เรื่องอริยมรรค อริยสัจ 4 เป็นต้น ก็จะพลอยกระทบกระเทือนไปด้วย โดยเหตุที่หลักคำสอนเรื่องกรรมมีความสัมพันธ์กับคำสอนเรื่องอื่น ๆ อย่างใกล้ชิด ฉะนั้น การศึกษาหิมี

ความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องนี้อย่างถูกต้อง จึงเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับผู้ประสงค์จะศึกษาพุทธศาสนาทั้งในระดับกว้างและลึก

เรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมมีลักษณะสลับซับซ้อนและละเอียดอ่อนอย่างยิ่ง ยากที่คนธรรมดาสามัญทั่วไปจะสามารถเข้าใจได้อย่างถูกต้องครบถ้วน พระพุทธโฆษาจารย์ผู้แต่งคัมภีร์วิสุทธิมรรคจึงได้ประมวลคำสอนเรื่องกรรมตามชื่อนั้น ๆ ที่กระจัดกระจายอยู่ในพระไตรปิฎกมาไว้ที่เดียวกันเพื่อสะดวกแก่การศึกษาและทำความเข้าใจของผู้สนใจศึกษาเรื่องนี้โดยเฉพาะ และได้กล่าวไว้ว่า

ความแตกต่างแห่งกรรม และความแตกต่างแห่งวิบากแห่งกรรม 12

อย่างดังกล่าวมานี้ ย่อมปรากฏโดยสภาพอย่างถ่องแท้แก่กรรมวิบาก

ญาณของพระพุทธเจ้าทั้งหลายเท่านั้น ไม่สาธารณะกับพระสาวกทั้ง

หลาย ทั้งความแตกต่างแห่งกรรมและความแตกต่างแห่งวิบาก

วิปัสสภิกษุคือผู้เห็นแจ้งด้วยการบำเพ็ญวิปัสสนา จะพึงรู้ได้ก็แต่โดย

เอกเทศ เพราะเหตุนี้ ความแปลกกันแห่งกรรมนี้ก็นับว่าเป็นอันได้

ประกาศแล้วด้วยการแสดงกรรมแต่เพียงที่เป็นหัวข้อ ด้วยประการฉะนี้¹⁰⁷

จากข้อความนี้แสดงให้เห็นว่ามีแต่พระพุทธเจ้าเท่านั้นที่สามารถทราบเรื่องกรรมและการให้ผลของกรรมอย่างถูกต้องถ่องแท้ทุกกระบวน ส่วนผู้ที่ เป็นพระพุทธรูปนั้นจะสามารถทราบได้ก็เพียงบางส่วน ไม่สามารถกำหนดรู้เรื่องกรรมและผลของกรรมในทุกแง่ทุกมุมได้ พระพุทธโฆษาจารย์เองก็แสดงไว้เพียงหัวข้อและคำอธิบายโดยย่อ เพราะฉะนั้นการกำหนดรู้เรื่องกรรมและผลของกรรมได้ทุกแง่ทุกมุมจึงจัดเป็นพุทธวิสัย มิใช่สาวกวิสัย

ความหมายของ "กรรม" และ "กิริยา"

คำว่า "กรรม" แปลว่า การกระทำ แต่ตามหลักคำสอนของพุทธศาสนา การกระทำไม่จำเป็นจะต้องเป็นกรรมเสมอไป การกระทำที่จะจัดเป็นกรรมและมีผลทางศีล-

¹⁰⁷มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, วิสุทธิมรรค นาม ปารณิเสสสุต ตติย กาค, หน้า 225.

ธรรมนั้นจะต้อง เป็นการกระทำที่ประกอบด้วยเจตนา ดังที่พระพุทธองค์ตรัสไว้ว่า "ดูก่อน ภิกษุทั้งหลาย เรากล่าวเจตนาว่าเป็นกรรม บุคคลจงใจแล้ว ย่อมกระทำกรรมทางกาย ทางวาจา (หรือ) ทางใจ"¹⁰⁸ การกระทำใดเกิดขึ้นโดยปราศจากเจตนา¹⁰⁹ ไม่จัดเป็นกรรมตามคำสอนของพุทธศาสนา แต่เรียกว่ากิริยา คือเป็นอาการลักแต่ว่ากระทำ ไม่ก่อให้เกิดผลชั่วทางศีลธรรมแก่ผู้กระทำ

การกระทำที่เรียกว่า กิริยา ตามคำสอนของพุทธศาสนามีอยู่ 2 กรณี คือ 1. กรณีของปุถุชนและพระอริยบุคคลตั้งแต่พระอนาคามีลงมาที่กระทำลงไปโดยปราศจากเจตนา (ความจงใจใคร่ครวญไว้ก่อน) และ 2. กรณีที่เป็นการกระทำของพระอรหันต์ซึ่งแม้จะเกิดขึ้นโดยความจงใจก็ไม่เรียกว่าเป็นกรรม คงจัดเป็นกิริยา เพราะกิเลสซึ่งเป็นเหตุให้เกิดกรรมพระอรหันต์ละได้เด็ดขาดสิ้นเชิงแล้ว

ดังเป็นที่ทราบแล้วว่า พระอรหันต์เป็นผู้ดับกรรม¹¹⁰ หรือสิ้นกรรม¹¹¹ การกระทำของท่านจึงไม่เป็นกรรมอีกต่อไป งามคัมภีร์ฝ่ายอภิธรรมมีการเรียกการกระทำของ

¹⁰⁸อง.จก. 22/334/464.

¹⁰⁹คำว่า "เจตนา" นี้หมายถึง "ความมุ่งหมายจะทำ, เจตน์เจาน, ความจงใจ, เป็นเจตสิกที่เกิดกับจิตทุกดวง และเป็นตัวการในการทํารกรรม". พระราชวรมุนี, พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์, หน้า 48. มีความหมายคล้ายกันกับในพจนานุกรมภาษาไทยว่า "ความตั้งใจ, ความจงใจ, ความมุ่งหมาย". ทวีศักดิ์ ญาณประทีป, พจนานุกรม ฉบับเฉลิมพระเกียรติ พ.ศ.2530 (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์วัฒนาพานิช, 2531), หน้า 149. แต่ในที่นี้ควรจำกัดความลงไปว่า "เจตนาที่จัดเป็นกรรม คือ ความจงใจกระทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งของผู้ที่ยังมีกิเลสติดอา" เพราะผู้หมดกิเลสติดอาแล้ว แม้จะจงใจกระทำสิ่งใดสิ่งหนึ่งลงไป ก็ไม่จัดเป็นกรรม (ดูหน้า 70 ประกอบด้วย) แต่จัดเป็นกิริยาซึ่งมีส่วนคล้ายกันกับนิยามกรรมของอินดู นั่นเอง

¹¹⁰ส.สพ. 18/229/166 ; อง.จก. 22/334/465.

¹¹¹ที.ปา. 11/256/242 ; อง.จต. 21/233/314.

ท่านว่าเป็นภิกขุ¹¹² ที่ว่าด้นกรรมนั้น หมายถึงไม่กระทำการต่าง ๆ โดยมีวิชา คัมภีระ อูบาทาน ครอบงำหรือชักจูงใจ แต่ทว่าด้วยจิตใจที่เป็นอิสระมีปัญญารู้แจ้งชัดตามเหตุผล ไม่ท้อด้วยความยึดมั่นในความดีความชั่วที่เกี่ยวกับตัวฉัน ของฉัน ผลประโยชน์ของฉันที่จะทำให้ฉันเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ แต่ทำไปตามวัตถุประสงค์ของกิจนั้น ๆ ตามเหตุผลของเรื่องนั้น ๆ ตามที่มันควรจะเป็น จึงเป็นการกระทำที่ล้นพ้นเหนือกรรมดีกรรมชั่วไป โดยเฉพาะกรรมชั่วแล้วไม่ต้องพูดถึง เพราะพระอรหันต์หมดโลภะ โทสะ โมหะ ที่จะเป็นเหตุปัจจัยให้ทำความชั่วเสียแล้ว ดังที่เรียกว่าท่านเป็นผู้ละบุญละบาบได้แล้ว¹¹³ นั่นเอง

การจัดแบ่งกรรมตามทวารที่เกิดขึ้น

การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาหรือความจงใจที่จัดเป็นกรรมเกิดขึ้นได้ 3 ทางตามทวารทั้ง 3 คือ

1. การกระทำทางกาย หรือกายทวาร เรียกว่า กายกรรม
2. การกระทำทางวาจา หรือวจีทวาร เรียกว่า วจีกรรม
3. การกระทำทางใจ หรือมโนทวาร เรียกว่า มโนกรรม¹¹⁴

การกระทำทางกายและทางวาจาที่จัดเป็นกรรม จะต้องมิใช่ใจเข้าไปประกอบด้วยเสมอไป แต่การกระทำทางใจนั้น ละทิ้งความจงใจทางใจอย่างเดียวก็นับเป็นกรรมได้ คนทั่วไปมักจะมองข้ามมโนกรรมไป โดยเห็นว่าความดีความชั่วจะต้องปรากฏออกมาเป็นพฤติกรรมทางกายหรือทางวาจาเท่านั้น สำหรับพุทธศาสนานั้นสิ่งที่สำคัญที่สุดคือใจ เพราะพฤติกรรมทางกายหรือทางวาจาเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดด้วยใจหรือความคิดที่เริ่มต้นขึ้นในใจ แต่กายและวาจาเป็นเพียงผู้รับบัญชาจากใจเท่านั้น มโนกรรมที่นับว่าเป็นความชั่วที่ส่งผลร้ายแรงที่สุดตามคัมภีร์สอนของพุทธศาสนาก็คือมิจฉาทิฏฐิ ที่แปลว่าความเห็นผิด เช่น เห็นว่ากรรมดีกรรมชั่วหรือบุญบาปไม่มี ผลของกรรมดีกรรมชั่วไม่มี นรกสวรรค์ไม่มี เป็นต้น เมื่อมีความ

¹¹²อภิ.ส. 34/665/260.

¹¹³ธรรมบท 3.39 อ่างแล้ว หน้า 48.

¹¹⁴ม.ม. 13/64/56.

เห็นผิด ย่อมเป็นเหตุให้เกิดการกระทำผิดทางกายและทางวาจา ผลที่เป็นความทุกข์ความเดือดร้อนหรือความวิบัติก็ย่อมเกิดขึ้นแก่ผู้กระทำอย่างไม่มีทางหลีกเลี่ยง ส่วนมโนกรรมที่จัดว่าเป็นความดีสูงสุด ก็คือ สัมมาทิฐิ ที่แปลว่า ความเห็นชอบ ในระดับธรรมคาสามัญ ความเห็นชอบ ได้แก่ ความเห็นที่ถูกต้องตามทวนองคลองธรรมซึ่งตรงข้ามกับมิจฉาทิฐิ ในระดับสูง หมายถึง การเห็นแจ้งในอริยสัจ 4 ที่นำไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์โดยสิ้นเชิง จิตหรือใจมีความสำคัญอย่างไร จะเห็นได้จากพุทธภาษิตในธรรมบทว่า "ใจเป็นผู้สร้างสรรพสิ่ง ใจเป็นใหญ่ (กว่าสรรพสิ่ง) สรรพสิ่งสำเร็จได้ด้วยใจ"¹¹⁵ เป็นต้น

กรรมที่เกิดขึ้นทั้ง 3 ทางดังกล่าวนี้ จัดเป็นกลุ่มโดยถือเอาลักษณะดีเลวแห่งเจตนาและผลที่ปรากฏหลังการกระทำได้เป็น 3 ประเภท คือ กรรมทั้ง 3 ที่เกิดขึ้นเป็นไปด้วยอำนาจโลภะ โทสะ และโมหะ เรียกว่า อกุศลกรรม หรือบาป กรรมทั้ง 3 ที่ทำด้วยคุณธรรม มีปัญญาเป็นที่ตั้ง เรียกว่า กุศลกรรม หรือบุญ ส่วนกรรมที่ไม่ดีและไม่เลวเรียกว่า อัชยาคกรรม อย่างไรก็ตาม ในกรรมที่ทำทางไตรทวารดังกล่าวนี้ พุทธปรัชญาถือว่ามโนกรรมสำคัญที่สุด ด้วยเหตุผลอย่างน้อย 4 ประการ คือ

1. มโนกรรมเป็นจุดเริ่มต้น เป็นบ่อเกิดของคำพูด กิริยาอาการ และการกระทำต่าง ๆ ทางภายนอก กล่าวได้ว่าการกระทำทั้งปวงเกิดจากจิตใจ

2. มโนกรรมมีผลกว้างขวางและยืนนาน เช่น มโนกรรมที่เป็นทัศนคติของบุคคล อาจควบคุม กำหนดกระบวนการพฤติกรรมและวิถีชีวิตของบุคคลนั้นทั้งหมด มโนกรรมในขั้นที่เป็นค่านิยมของสังคมอาจกำหนดความเจริญหรือความเสื่อมของสังคมนั้น ๆ ได้ สรุปว่ามโนกรรมเป็นตัวกำหนดทิศทางและจุดหมายปลายทางของบุคคลและของสังคม

3. ถ้าไม่มีมโนกรรม กรรมทั้ง 2 ที่เหลือ คือ กายกรรมและวจีกรรม ย่อมเกิดขึ้นไม่ได้ เพราะกรรมคือการกระทำเกิดจากความตั้งใจ

4. พุทธปรัชญาเน้นความสำคัญของมโนกรรม ด้วยเหตุที่ว่าวิถีชีวิตของบุคคล และกระบวนการทางสังคมมีมูลฐานอยู่ที่มโนกรรม ในแง่จิตใจจิตที่คิดนึกชั่วร้ายย่อมก่อให้เกิดความทุกข์เป็นความพินาศแก่บุคคลนั้นและแก่สังคมของเขาอย่างที่ไม่มียาใดจะทำได้ ในฝ่าย

¹¹⁵ ธรรมบท 1.1, 1.2 อ้างแล้ว หน้า 44-45.

จิตที่คิดดีก็เช่นเดียวกัน ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า

"จิตที่ฝึกฝนผิดทาง ย่อมทําความเสียหายให้ยิ่งกว่า
ศัตรูทําค่อศัตรู หรือคนจองเวรทําค่อคนจองเวร"¹¹⁶
"มารดาที่ทําให้ไม่ได้ บิดาที่ทําให้ไม่ได้ ญาติพี่น้อง
ก็ทําให้ไม่ได้ แต่จิตที่ฝึกฝนไว้ชอบ ย่อมทําส่งนั้น
ให้ได้ และทําให้ได้อย่างประเสริฐด้วย"¹¹⁷

การจัดประเภทของกรรม

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค ตอนที่ว่าด้วยกัณฑ์ชาวิตรณวิสุทธินันทะ พระพุทธโฆษาจารย์ ได้กล่าวถึงกรรม 12 ไว้พร้อมกับคำอธิบายโดยย่อ โดยแบ่งเป็นกรรมที่ให้ผลตามเวลา 4 ชนิด กรรมที่ให้ผลตามลำดับความแรง 4 ชนิด และกรรมที่ยึดเอาการให้ผลตามหน้าที่เป็นหลัก 4 ชนิด¹¹⁸ กรรมทั้ง 12 ชนิด แบ่งออกเป็น 3 หมวดดังนี้

1.กรรม 4 ชนิดที่แบ่งตามเวลาให้ผล

1.1 กฏธรรมเวทเนยกรรม กรรมชนิดนี้เป็นกรรมที่ให้ผลในภพนี้หรือในชาติปัจจุบัน ตามลักษณะกรรมชนิดนี้ต้องเป็นกรรมที่ทํากันชาตินี้ เมื่อทําแล้วผู้ทําก็จะต้องได้รับผลในชาตินี้ ท่านกล่าวไว้ว่าเมื่อมันไม่ให้ผลแก่ผู้กระทำในชาตินี้ จะเป็นเพราะมันไม่ได้ช่องจะให้ผล หรือเพราะยังไม่มีทันได้ให้ผลผู้ทํากกรรมก็ตายเสียก่อน กฏธรรมเวทเนยกรรมก็จะกลายเป็นอหิสิกกรรมคือกรรมที่จะไม่ให้ผลอีกต่อไป

1.2 อุปัชชเวทเนยกรรม กรรมชนิดนี้เป็นกรรมที่จะเริ่มให้ผลอย่างจริงจัง

¹¹⁶ทีโรส ทิสสิ ยนฺตุํ กยิรา เวรี วา ปน เวรีนํ

มัจฉาปณฺธิหิตํ จิตฺตํ ปาปํปิยํ นํ คโรติ กเร ฯ ธรรมบท 3.42

¹¹⁷นํ ตํ มาตา ปิตา กยิรา อญฺเฐ วาปิ จ ญาตกา

สมุมาปณฺธิหิตํ จิตฺตํ เสยฺยุสํ นํ คโรติ กเร ฯ ธรรมบท 3.43

¹¹⁸มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, วิสุทธิมคฺคสฺส นาม ปารณฺวิเสสสฺส คติโย ปาโก,

ในชาติหน้าต่อจากชาตินี้ ท่านกล่าวว่ากรรมชนิดนี้จะมีโอกาสให้ผลหรือไม่มีโอกาสให้ผลก็ตาม พอชาติหน้าสิ้นสุดลงมันก็จะกลายเป็นอโหสิกรรม คือกรรมที่เลิกแล้วกันไป

1.3 อปรابริยเวทนิยกรรม กรรมชนิดนี้เป็นกรรมที่จะให้ผลแก่ผู้กระทำในชาติต่อ ๆ ไปถัดจากชาติหน้า ท่านกล่าวว่าอปรابริยเวทนิยกรรมนี้ トラบาตีที่ยังให้ผลไม่เสร็จสิ้นก็จะยังไม่กลายเป็นอโหสิกรรม จะกลายเป็นอโหสิกรรมก็ต่อเมื่อได้ให้ผลเสร็จสิ้นแล้วเท่านั้น เพราะฉะนั้นกรรมชนิดนี้จะติดตามผู้กระทำไปเรื่อย ๆ ใดช่องให้ผลเมื่อไรก็จะเข้าให้ผลเมื่อนั้น ถ้ายังไม่ได้ช่องก็จะติดตามต่อไป

1.4 อโหสิกรรม กรรมชนิดนี้ ได้แก่ กรรมที่เป็นอโหสิหรือเลิกแล้วกันแล้ว เป็นกรรมที่ไม่ให้ผลอีกต่อไป อโหสิกรรมมี 2 ลักษณะ คือ กรรมที่ให้ผลเสร็จสิ้นแล้วอย่างหนึ่งและกรรมที่หมดโอกาสให้ผลแล้วจึงกลายเป็นอโหสิกรรมอีกอย่างหนึ่ง

2. กรรม 4 ชนิดที่แบ่งตามลำดับความแรงในการให้ผล

2.1 ครุกรรม ได้แก่ กรรมหนัก กรรมชนิดนี้ถ้ามีอยู่มันจะให้ผลก่อนกรรมอื่น ๆ ทั้งหมด เพราะเป็นกรรมที่มีกำลังมาก กรรมอย่างอื่น ๆ จะมีโอกาสให้ผลก็ต่อเมื่อครุกรรมให้ผลเสร็จสิ้นแล้วเท่านั้น ตามหลักคำสอนเรื่องกรรมของพุทธศาสนา ครุกรรมฝ่ายอกุศล ได้แก่ อนันตริยกรรม 5 อย่าง คือ ฆ่าบิดา ฆ่ามารดา ฆ่าพระอรหันต์ ท้าวยพระพุทธเจ้าจนถึงหื้อพระโลหิตและสังฆเภทหรือการทำให้สงฆ์แตกความสามัคคีกัน ส่วนอนันตริยกรรมฝ่ายกุศลนั้น ได้แก่ รูปदान 4 และอรูปदान 4 ที่เรียกรวมกันว่าสมาบัติ 8 ในสมาบัติ 8 นี้ สมาบัติหรือदानเพียงชั้นใดชั้นหนึ่ง เช่น รูปदानที่ 1 เป็นต้น ก็จัดเป็นอนันตริยกรรมฝ่ายกุศล

2.2 พหุลกรรม ได้แก่ กรรมที่สั่งสมไว้มาก ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายกุศลหรืออกุศล อาจจะเป็นกรรมที่ทําครั้งละ เล็กเล็ น้อย แต่เมื่อทําเข้าก็กลายเป็นกรรมที่มาก เหมือนหยดน้ำที่หยดลงในภาชนะ เช่น คมที่ละลาย เมื่อมากเข้าก็ทําให้น้ำเต็มได้ฉับพลันนั้น กรรมชนิดนี้บางทีท่านก็เรียกว่า อาจิณฺณกรรม คือ กรรมที่ทําเป็นอาจิณฺหรือทําไว้จนเคยชิน เนื่องจากกรรมชนิดนี้เป็นกรรมที่มีมาก จึงมีกำลังในการให้ผลแรงมากรองจากครุกรรม หากในชีวิตของบุคคลไม่มีครุกรรมไม่ว่าจะเป็นฝ่ายกุศลหรือฝ่ายอกุศล พหุลกรรมก็จะให้ผลก่อนกรรมอื่น ๆ

2.3 อาสันนกรรม ได้แก่ กรรมจวนเจียนหรือกรรมใกล้ตาย หมายถึงกรรมที่

บุคคลกระทำหรือนึกถึงในขณะที่กำลังจะดับจิต ตามปกติทั่วไปขณะที่บุคคลกำลังจะตายนั้น หากเขาเคยทำอนันตริยกรรม อนันตริกรรมนั้นก็จะมาทำหน้าที่เป็นอาสังกรรมมาให้เขาในก ถึง ถ้าไม่มีกรรมหรืออนันตริยกรรม พหุกรรมก็จะมาทำหน้าที่เป็นอาสังกรรม หน้าที่สำคัญของอาสังกรรมก็คือนำบุคคลที่ตายแล้วนั้นไปเกิดตามลักษณะของตน นั่นก็คือถ้าอาสังกรรมเป็นอกุศลกรรมก็จะนำบุคคลไปเกิดในทุคติ ถ้าอาสังกรรมเป็นฝ่ายกุศลก็จะนำบุคคลที่ตายแล้วนั้นไปเกิดในสุคติ

2.4 กัตติตวาปนกรรม หมายถึง กรรมที่สักแต่ว่ากระทำโดยมีเจตนาในการกระทำน้อย เพราะฉะนั้น กรรมชนิดนี้จึง เป็นกรรมมีกำลังอ่อน มันจะ เข้าให้ผลก็ต่อเมื่อไม่มีกรรมอื่นที่มีกำลังแรงกว่าให้ผลอยู่แล้วเท่านั้น

3. กรรม 4 ชนิดที่แบ่งโดยยึดการให้ผลตามหน้าที่เป็นหลัก

3.1 ชนกรรม แปลว่า กรรมที่นำไปเกิด กรรมชนิดนี้ทำหน้าที่อย่างเดียว คือ นำบุคคลที่ตายแล้วไปเกิดตามลักษณะของตน ถ้าชนกรรมเป็นอกุศลกรรมก็นำไปเกิดในทุคติ ถ้าเป็นฝ่ายกุศลกรรมก็นำไปเกิดในสุคติ เมื่อนำไปเกิดตามลักษณะของตนแล้วก็หมดหน้าที่ ต่อจากนั้นก็ทำหน้าที่ของกรรมชนิดที่ 2 ที่จะ เข้าให้ผลสืบต่อ ชนกรรมมานี่ก็คือ อาสังกรรมที่กล่าวมาแล้ว

3.2 อุปัตถัมภกกรรม ได้แก่ กรรมที่สนับสนุนชนกรรม กรรมชนิดนี้เป็นประเภทเดียวกับชนกรรม คือถ้าชนกรรมเป็นฝ่ายอกุศล อุปัตถัมภกกรรมก็ต้องเป็นฝ่ายอกุศล ถ้าชนกรรมเป็นฝ่ายกุศล อุปัตถัมภกกรรมก็ต้องเป็นฝ่ายกุศล เข้าให้ผลสนับสนุนชนกรรมตามกำลังของตน

3.3 อุปปีฬกรรม แปลว่า กรรมบีบคั้นหรือกรรมเบียดเบียน กรรมชนิดนี้จะต้องมีลักษณะวิภาคหรือตรงข้ามกับชนกรรมและอุปัตถัมภกกรรมเสมอ ถ้าชนกรรมและอุปัตถัมภกกรรมเป็นฝ่ายกุศล อุปปีฬกรรมก็ต้องเป็นฝ่ายอกุศล ถ้าชนกรรมและอุปัตถัมภกกรรมเป็นฝ่ายอกุศล กรรมชนิดนี้ก็ต้องเป็นฝ่ายกุศล หน้าที่ของอุปปีฬกรรมก็คือเบียดเบียนบีบคั้น ทอนกำลังของชนกรรมและอุปัตถัมภกกรรมให้เพลาลง

3.4 อุปฆาตกรรม แปลว่า กรรมตัดรอน กรรมชนิดนี้เป็นประเภทเดียวกับอุปปีฬกรรมและ เป็นวิภาคกับชนกรรมและอุปัตถัมภกกรรม แต่เป็นกรรมที่ก่อกำลังแรงกว่าอุปปีฬกรรมเมื่อกรรมชนิดนี้เข้าให้ผล มันจะตัดรอนผลของชนกรรมและอุปัตถัมภกกรรม

แล้วเข้าให้ผลแทนเลยทีเดียว

การให้ผลของกรรมและความสำคัญของกรรมในชีวิตประจำวัน

มีพุทธพจน์ถึงเรื่องการให้ผลของกรรมไว้อย่างชัดเจนว่า การกระทำทุกอย่าง มีผล (วิบาก) การกระทำที่ดีเกิดจากเจตนาประกอบด้วยธรรมจะก่อให้เกิดผลดี เป็นความสุข ความสมหวังและความสำเร็จ เป็นต้น การกระทำที่ไม่ดีเกิดจากเจตนาที่ประกอบด้วย ความรู้สึกฝ่ายต่ำ จะส่งผลไม่ดีเป็นความทุกข์กาย ทุกข์ใจและความล้มเหลว เป็นต้น ดังพุทธพจน์ว่า

"ถ้าหากจะต้องทำชั่วไว้ ก็ไม่ควรทำบ่อยนัก และไม่ควรรพอใจในการทำชื่อนั้น เพราะการสะสมบาปนั้นทุกข์มาही"119

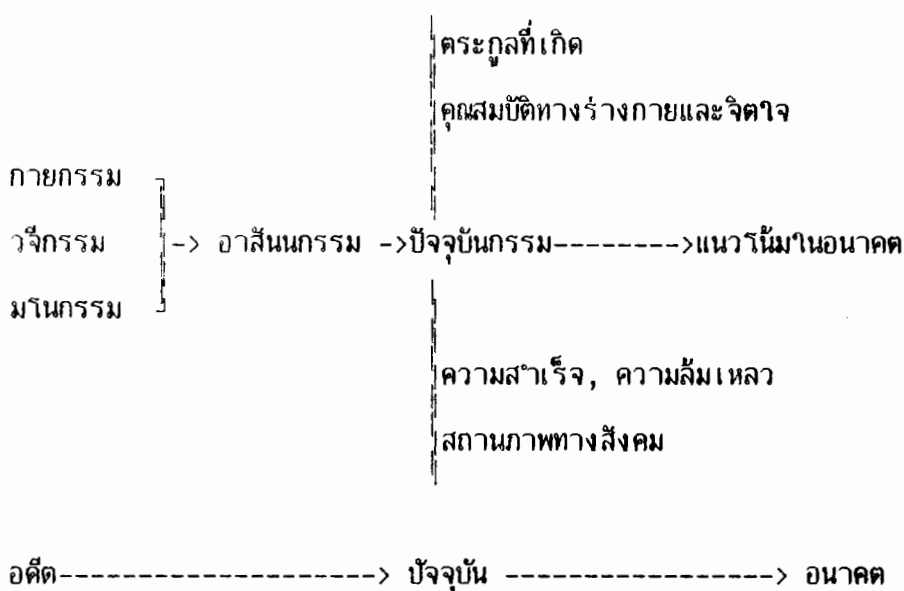
"ถ้าหากจะทำความดี ก็ควรทำดีบ่อย ๆ ควรพ้อใจในการทำความดีนั้น เพราะการสะสมความดีนั้นสุขมาही"120

ข้อนี้ตรงกับทฤษฎีของชาวพุทธส่วนใหญ่นิยมพูดว่า "ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว" ด้วยว่าวิถีชีวิตของบุคคลตั้งแต่แรกเกิดจนวาระสุดท้าย จะเป็นอย่างไรล้วนมีการกระทำของเขาเองเป็นตัวกำหนดที่สำคัญ สิ่งแวดล้อมทั้งทางบุคคล ทางสถาบันต่าง ๆ ตลอดจนทางภูมิศาสตร์เป็นเพียงปัจจัยเกื้อหนุนสนับสนุนเท่านั้น แต่ความแตกต่างแห่งสถานภาพทางสังคมชาติตระกูลที่เกิด ฐานะทางการศึกษา ฐานะทางการงาน เกียรติยศชื่อเสียงและความสำเร็จหรือล้มเหลวในธุรกิจทั่วไปก็ขึ้นอยู่กับคุณิทธิพลของการกระทำของบุคคลนั้นนั่นเอง ตราบใดที่บุคคลผู้นั้นยังเป็นปุถุชนและยังไม่ได้บรรลุอรหัตตผล ตราบนั้นการกระทำของเขาซึ่งประกอบด้วยเจตนา ก็ต้องจัดเป็นกรรม และเมื่อมีกรรมก็ย่อมหลีกเลี่ยงหนีการให้ผลของกรรมนั้นไปไม่พ้น ดังพุทธพจน์ว่า

-
- | | |
|----------------------------|--------------------------------------|
| 119 ปาปญฺเญ บุริโส กยิรา | น นํ กยิรา ปุนฺปุนํ |
| น ตมฺหิ จนฺทํ กยิราถ | ทุโข ปาปสฺส อจฺจุโย ฯ ธรรมบท 9.117 |
| 120 ปุญฺญญฺเญ บุริโส กยิรา | กยิราเถนํ ปุนฺปุนํ |
| ตมฺหิ จนฺทํ กยิราถ | สุโข ปุญฺญสฺส อจฺจุโย ฯ ธรรมบท 9.118 |

"ไม่ว่าบนท้องฟ้า ไม่ว่าท่ามกลางสมุทร ไม่ว่าในหุบเขา
ไม่มีแม่แต่แห่งเดียว ที่ผู้กระทำชั่วอาศัยอยู่ จะหนีพ้น
กรรมไปได้"¹²¹

การให้ผลของกรรมในชีวิตประจำวันนั้นอาจเขียนเป็นแผนภาพแสดงได้ดังนี้



มีลัทธิมิจนาคิฏฐิ เกี่ยวกับสุขทุกข์และความเป็นไปในชีวิตของมนุษย์อยู่ 3 ลัทธิซึ่ง
ต้องระวังไม่ให้เข้าใจสับสนกับหลักกรรม คือ

1. ปุพเพตเตตฺตวาท การถือว่าสุขทุกข์ทั้งปวง เป็นเพราะกรรมเก่า (past-action determinism) เรียกสั้น ๆ ว่า ปุพเพตตวาท

¹²¹น. อนตฺตลิกฺขเ น สมฺมุตฺตมชฺเฌ

น. ปุพฺพตฺตานํ วารํ ปริสุส

น. วิชฺชุติ โส ชคตฺติปุบฺบาทโส

ยตุรฎฺฐริโถ มุจฺเจยฺยุ ปาปกมฺมา ฯ ธรรมบท 9.127

2. **อิสสรนิมมานเหตุวาท** การถือว่าสุขทุกข์ทั้งปวง เป็นเพราะการบันดาลของเทพผู้เป็นใหญ่ (theistic determinism) เรียกสั้น ๆ ว่า **อิศวรกรรมวาท** หรือ **อิศวรนิรมิตวาท**

3. **อเหตุปัจจัยวาท** การถือว่าสุขทุกข์ทั้งปวง เป็นไปสุดแต่โชคชะตาลอย ๆ ไม่มีเหตุ ไม่มีปัจจัย (indeterminism หรือ accidentalism) เรียกสั้น ๆ ว่า **อเหตุวาท**¹²²

โดยเฉพาะลัทธิที่ 1 คือ ปุพเพตวาทนั้น เป็นลัทธิของนิครนถ์ ที่ถือว่าสุขทุกข์ที่บุคคลได้เสวยทั้งหมดนั้น เป็นเพราะกรรมที่ตัวทำไว้ในปางก่อนเท่านั้น¹²³ ดังนั้นจึงมีพุทธพจน์ปฏิเสธลัทธิปุพเพตวาทไว้ว่า "...สมณพราหมณ์เหล่าใด มีวาทะ มีความเห็นอย่างนี้ว่า บุคคลได้เสวยเวทนาอย่างใดอย่างหนึ่ง เป็นสุขก็ดี ทุกข์ก็ดี ไม่สุขไม่ทุกข์ก็ดี เวทนานั้นเป็นเพราะกรรมที่ท้าวไว้ปางก่อน...เรากล่าวว่า เป็นความเห็นผิดของสมณพราหมณ์เหล่านั้นเอง"¹²⁴ พุทธพจน์นี้ บ่งชี้ความเห็นที่แล่นไปไกลเกินไปจนมองเห็นความหมายของกรรมแต่ในแง่กรรมเก่า กลายเป็นคนนิ่งนอนรอคอยผลกรรมเก่าสุดแต่จะบันดาลให้เป็นไป ไม่ได้คิดแก้ไขปรับปรุงตนเอง กลายเป็นความเห็นผิดอย่างร้ายแรง

จริงอยู่ พุทธศาสนามีได้ปฏิเสธกรรมเก่าหรือกรรมในอดีต เพราะกรรมเก่าย่อมมีส่วนอยู่ในกระบวนการแห่งเหตุปัจจัย และย่อมมีผลต่อบัจจุัน สมกับชื่อที่ว่าเป็นเหตุปัจจัยด้วยเหมือนกัน แต่มันก็เป็นเรื่องของเหตุปัจจัยอยู่นั่นเอง ไม่ใช่อำนาจนอกเหนือธรรมชาติอะไรที่จะไปยึด

ฉะนั้น ในแง่กรรมเก่า พุทธศาสนาจึงสอนให้ถือเป็นบทเรียนและรู้จักพิจารณาตนเองตามเหตุผล ไม่คอยเพ่งโทษแต่ผู้อื่น มองเห็นพื้นฐานของตนเองที่มีอยู่ในปัจจุบันเพื่อประกอบการวางแผนทากรรมปัจจุบัน และหาทางแก้ไขปรับปรุงให้ถูกต้องต่อไป¹²⁵

¹²² อ.จ.ติก. 20/501/222. และ พระราชวรมณี, **พุทธธรรม**, หน้า 205.

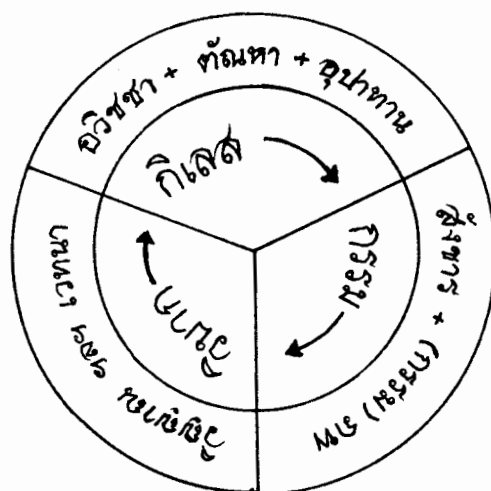
¹²³ ม.อ. 14/2/1.

¹²⁴ ส.สพ. 18/427/284.

¹²⁵ พระราชวรมณี, **พุทธธรรม**, หน้า 214.

กรรมและการเกิดใหม่

เมื่อบุคคลมีการกระทำทางไตรทวารอยู่ทุกขณะ ก็แสดงว่าบุคคลยังทำกรรมอยู่ตลอดเวลา และกรรมทุกชนิดจะก่อให้เกิดผลเสมอไปตามหลักความสัมพันธ์แห่งเหตุผล ไม่มีกรรมชนิดใดที่ทำแล้วสูญเปล่าไม่มีผล ยกเว้นอโหสิกรรม โดยนัยนี้ กระบวนการของกรรมจึงสัมพันธ์กับกระบวนการของชีวิตโดยตลอดตั้งแต่เกิดจนถึงวาระสุดท้ายของชีวิต แต่ตามหลักพุทธปรัชญา ชีวิตไม่สิ้นสุดเด็ดขาดเมื่อบุคคลตาย เพราะตรรกะที่ว่าบุคคลยังมีกิเลสและกรรมอยู่ ชีวิตใหม่หรือชาติหน้าจะต้องมีอยู่ด้วย นั่นคือ ความตายในชีวิตปัจจุบันจะนำไปสู่การเกิดใหม่ ซึ่งก็จะนำไปสู่ความตายอีก วนเวียนไปเช่นนี้ ลักษณะความสืบต่อเนื่องกันของชีวิตเช่นนี้เรียกว่า **สังสารวัฏ** คือ กระบวนการสัมพันธ์กันระหว่างองค์ประกอบทั้ง 3 คือ กิเลส กรรม และวิบาก ซึ่งอาจเขียนเป็นภาพได้ดังนี้¹²⁶



พุทธปรัชญานั้นยอมรับการเกิดใหม่ว่า ทุกคนที่ยังไม่รู้แจ้งนิพพานจะต้องเกิดใหม่อย่างแน่นอน เพราะความตายไม่ใช่ความสิ้นสุด หลุมฝังศพหรือเชิงตะกอนไม่ใช่สุดท้ายที่บุคคลจะไป แต่ยังมีที่อื่น ๆ อีก ตัวอย่างพุทธพจน์ที่แสดงถึงความจริงเรื่องนี้ คือ

"สัตว์ทั้งหลายมีแต่โรমনัส ชุ่มชื้นไปด้วยรักเสนาหา ชาบชาน
ในกามารมณ์ทั้งปวง พวกเขาแผ่แสวงแต่ความสุขสันต์ทรนชา

¹²⁶ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้จาก พระราชนิพนธ์, **พุทธธรรม**, หน้า 104.

ก็ต้องเกิด ต้องแก้อยู่ราบ"¹²⁷

"สัตว์บางพวกกลับมาเกิดอีก พวกที่ทาบบาบเกิดในนรก

พวกที่ทาบเกิดในสวรรค์ พวกที่หมดอาสวกิเลส บริณิพพาน"¹²⁸

ความเชื่อเรื่องตายแล้วเกิดเป็นแนวคิดที่สอดคล้องกลมกลืนกับเป้าหมายหลักของพุทธศาสนา ตามหลักพุทธศาสนาชีวิตที่ยังประกอบด้วยอวิชชาและตัณหาจึงมีการตายแล้วเกิดอีกต่อไปเรื่อย ๆ และเป็นความทุกข์ ดังนั้น เป้าหมายสูงสุดของชีวิตจึงเป็นการตายแล้วไม่ต้องเกิดอีกต่อไป เพราะถ้าไม่เกิดก็ไม่ต้องแก่ ไม่ต้องเจ็บ ไม่ต้องตาย การไม่เกิดจึงเป็นการดับทุกข์ทั้งปวงอย่างเด็ดขาดสิ้นเชิง

หน้าที่ของชาวพุทธโดยตรง ก็คือการปฏิบัติตามหลักอริยมรรค เพื่อดับต้นเหตุของการเกิดใหม่ คือ อวิชชาและตัณหาเสีย เมื่อดับได้แล้วก็จะบรรลุถึงนิพพานในชาตินี้ มีความสุขสงบใจอย่างสูงสุด แต่เนื่องจากชีวิตร่างกายยังคงมีอยู่ และร่างกายนั้น ยังมีความเจ็บปวด หิวกระหาย อ่อนเพลีย หนาวร้อน แก่ชราคร่ำคร่าตามธรรมชาติของมัน ดังนั้น พระอรหันต์ที่ยังต้องอาศัยกายก็จึงมีทุกข์กายอยู่ แต่เมื่อกายนี้แตกสลายลง จะไม่มีการเกิดอีกต่อไปดังพุทธพจน์ว่า

"พระอรหันต์เปรียบได้กับแผ่นดิน ไม่เคยโกรธซึ่งใคร มีจิตคงที่

เหมือนหลักเมือง มีจรรยาสะอาดเหมือนสระ น้ำที่ใสไร้เปือกตม

ผู้มีคุณสมบัติเห็นปานนี้ ย่อมไม่เวียนว่ายตายเกิดอีก"¹²⁹

¹²⁷ สริตานี ลีเนหิตานี จ โสมนสฺสุสานิ ภวานฺติ ชนฺตุโร

เต สาทสิดา สุเขสีโน เต เว ชาตฺติชรูปคานรา ฯ ธรรมบท 24.314

¹²⁸ คพฺพเมเก อบุบฺชชฺชนฺติ นิรยํ ปาปกมฺมิโน

สคฺคํ สุกฺคิโน ยนฺติ บริณิพฺพนฺติ อนาสวา ฯ ธรรมบท 9.126

¹²⁹ ปฐวีสํ โน วิรุชฺชติ

อินฺทฺรียํ สูปมํ คาทิ สุปฺพุต

รหิทฺวา อเปตกฺทฺทม

ลีสารา น ภวานฺติ คาทิโน ฯ ธรรมบท 7.95

เมื่อกล่าวถึงผลสำเร็จสูงสุดแห่งการปฏิบัติธรรม ท่านมักจะใช้สำนวนว่า "ชาตินี้เป็นชาติสุดท้าย" (อยมมุตติมา ชาติ) "ต่อไปนี้การเกิดอีกไม่มี" (นตฺถิทานิ ปุนพฺภโว) หลังจากตรัสรู้ใหม่ ๆ พระพุทธเจ้าได้ทรงเปล่งอุทานออกมาเป็นเชิงประกาศชัยชนะของพระองค์เหนือตัณหาซึ่งเป็นตัวสร้างภพสร้างชาติว่า

"เมื่อไม่พบนายช่างผู้สร้างเรือน เราได้เวียนว่ายตายเกิด
ในสงสารนับชาติไม่ถ้วน การเกิดแล้วเกิดอีกเป็นทุกข์
นายช่างเอ๋ย บัดนี้เราพบท่านแล้ว ท่านจะสร้างเรือน
ไม่ได้อีก จันทัน ออกไป เราทำลายหมดแล้ว จิตของเรา
บรรลุนิพพาน หมดความทะยานอยาก(สิ้นตัณหา)แล้ว"¹³⁰

จากหลักฐานนี้จะเห็นว่า การตายแล้วเกิดเป็นไปเองตามหลักธรรมชาติ คนที่ยังมีอวิชชาตัณหาทุกคนตายแล้วต้องเกิดอีก แต่การที่จะทำให้ไม่เกิดอีกนั้นยากมากเพราะ เป็นการฝ่ากระแสธรรมชาติ ฉะนั้น พระพุทธเจ้าจึงทรงวางแนวทางปฏิบัติเพื่อจะได้ไม่เกิดอีก เรียกว่าอริยมรรคมีองค์ 8 และทรงแนะนำพร่ำสอนให้พระสาวกปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัด เพื่อจะได้ตัดวงจรแห่งวัฏฏะเสีย ตายแล้วจะได้ไม่ต้องเกิดอีก การที่พระสาวกปฏิบัติกันอย่างเคร่งครัดเป็นเวลาหลาย ๆ ปีก็เพื่อจะได้ไม่เกิดอีกนั่นเอง ถ้าคนเราตายแล้วสูญ ไม่มีการเกิดอีกตามที่คนบางคนเชื่อกันอยู่ ก็แสดงว่าทุกคนไม่ว่าจะดีหรือเลว เมื่อตายแล้วก็บรรลุถึงนิพพานด้วยกันทั้งหมด ถ้าเป็นอย่างนั้นความพากเพียรพยายามของชาวพุทธเพื่อจะดับกิเลสก็จะไม่มีความหมายแต่อย่างใด

ด้วยเหตุผลดังกล่าว ทฤษฎีตายแล้วเกิดจึงสอดคล้องกับหลักการใหญ่ ๆ ของพุทธศาสนาเพราะทำให้การประพฤติปฏิบัติมีความหมายขึ้น ทำให้คนระมัดระวังงานการปฏิบัติ มี

¹³⁰อเนกชาติสังสารี

สนธาวิสฺสึ อนิพฺพสิ

คหการี คเวสนุโต

ทุกฺขา ชาติ ปุนฺปฺปฺนิ ฯ ธรรมบท 11.153

คหการก ทิฏฺฐุสฺสึ

ปุนฺ เคนฺ น กาลสิ

สพฺพา เต ผาสฺสกา ภคฺคา

คหฺภูมึ วิสงฺขติ

วิสงฺขารคตฺติ จิตฺตํ

คณฺหานํ ชยมชฺชคฺคา ฯ ธรรมบท 11.154

ความรับผิดชอบสูง เพราะสิ่งที่เขาทำพูดคิดในชีวิตประจำวันนั้นจะไม่สิ้นสุดลงแค่หลุมฝังศพ แต่จะมีผลกระทบต่อชีวิตของเขาต่อไปอีกหลายชาติ จนกว่าเขาจะสามารถทำลายตัวกิเลส ตัณหาซึ่งเป็นตัวก่อกำเนิดชาติใหม่ ๆ นั้นได้

จากการศึกษาเรื่องปัจจุสมุพบาท พบว่ามีการอธิบายกระบวนการเกิดดับของ ชีวิตแบบข้ามภพข้ามชาติ ชื่อนี้แสดงว่าพุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับการเกิดใหม่ภายหลังความ ตาย ปัญหาทางปรัชญาที่เกิดขึ้นก็คือ เมื่อมนุษย์ประกอบด้วยชั้น 5 ส่วน หนานชั้น 5 ที่ไป เกิดใหม่ ค่ะตอบก็คือ **จิตหรือวิญญาณ** เกิดใหม่ เหตุที่นั่นพระพุทธเจ้าจึงตรัสว่าในมหานิทาน สูตรว่า "ถ้าวิญญาณไม่ก้าวลงสู่ครรภ์มารดา นามรูปจักเกิดในครรภ์นั้นไม่ได้"¹³¹ วิญญาณ ที่ดับในชาติก่อนเรียกว่า **จุติวิญญาณ** ส่วนวิญญาณที่เกิดใหม่เรียกว่า **ปฏิสนธิวิญญาณ**¹³² จุติวิญญาณกับปฏิสนธิวิญญาณเป็นจิตคนละดวง เมื่อจุติวิญญาณจะดับลงในชาติก่อน ได้ส่งผลบุญ หรือบาปออกไปเป็นปัจจัยให้เกิดปฏิสนธิในชาติใหม่ จุติวิญญาณในอดีตชาติไม่ได้ข้ามมาเกิด ในชาติปัจจุบัน ดังนั้น ปฏิสนธิวิญญาณกับจุติวิญญาณไม่ใช่จิตดวงเดียวกัน เพราะจุติวิญญาณ ได้ดับไปแล้ว แต่ปฏิสนธิวิญญาณก็ไม่แตกต่างจากจุติวิญญาณโดยสิ้นเชิง ทั้งนี้เพราะผลบุญ หรือบาปที่จุติวิญญาณส่งมาได้เป็นพลังผลักดันให้เกิดปฏิสนธิวิญญาณขึ้น ในกรณีนี้ ปฏิสนธิ วิญญาณจึงได้รับมรดกทุกอย่างมาจากจุติวิญญาณ ผลกรรมที่ทำไว้แต่ชาติก่อนไม่ได้ดับสูญไป พร้อมกับการดับของจุติวิญญาณ ทั้งนี้เพราะผลกรรมเหล่านั้นได้ข้ามชาติไปสถิตอยู่ในปฏิสนธิ วิญญาณที่เพิ่ง เกิดใหม่

แต่ที่จริงกระบวนการเกิดใหม่ชนิดข้ามภพข้ามชาติไม่แตกต่างจากการเกิดดับของ จิตในชีวิตประจำวันตามปกติ จิตเกิดดับทุกขณะอยู่แล้ว ชีวิตสั้นเท่าชั่วขณะจิตเดียว จิตดับ ขณะใดสัตว์ก็ตายในขณะนั้น นี่เป็นความตายชั่วขณะ ความตายเช่นนี้เรียกว่า **ขณิกมรณะ** พระพุทธโฆษาจารย์อธิบายเรื่องนี้ว่าในวิสุทธิมรรคว่า

ว่าโดยปรมัตถ์ ขณะแห่งชีวิตของมนุษย์ทั้งหลายสิ้นเต็มที คาร์งอยู่

¹³¹ที.ม. 10/60/74.

¹³²มหาหมากุฎราชวิทยาลัย, วิสุทธิมรรค นาม ปารณวิเสส สด ตติโย ภาค,

ข้าความเป็นไปแห่งจิตดวงหนึ่งเท่านั้น...พอจิตดวงนั้นดับ สัตว์ก็
ได้ชื่อว่าตาย (ชั่วขณะ) ดังพระบาลีว่า ในขณะจิตที่เป็นอดีต สัตว์
ชื่อว่ามีชีวิตแล้ว มีชากำลังมีชีวิต มีชากำลังมีชีวิต ในขณะจิตที่เป็น
อนาคต สัตว์มีชามีชีวิตแล้ว มีชากำลังมีชีวิต แต่ชื่อว่าจักมีชีวิต ใน
ขณะจิตปัจจุบัน สัตว์ก็มีชามีชีวิตแล้ว ชื่อว่ากำลังมีชีวิต มีชากำลังมีชีวิต¹³³

ดังกล่าวนั้นว่า ก่อนจิตแต่ละขณะจะดับไปได้ส่งมอบผลบุญและบาปหรือผลกระทบ
กับผลรวมแห่งบุคลิภาพทั้งมวลไปเป็นปัจจัยให้จิตดวงใหม่เกิดขึ้น จิตดวงใหม่ไม่ขาด
เดียวกันกับดวงที่ดับไปจริง แต่ก็ไม่ต่างกันโดยสิ้นเชิง เพราะเป็นทายาทรับมรดกทุกอย่างมา
จากจิตดวงก่อน จิตทั้งสองดวงจะเหมือนกันก็ไม่ใช่ จะต่างกันไปไม่เชิง ความสืบทอด (สันตติ)
ของจิตเช่นนี้อธิบายเรื่องการเกิดใหม่ชนิดข้ามภพข้ามชาติได้ เพราะมีกระบวนการเดียวกัน
ความพิเศษของการเกิดใหม่อยู่ว่า จิตที่ดับหรือจิตวิญญานที่ดับไปในร่างกายหนึ่งแล้วได้ส่ง
ผลกระทบ และผลรวมแห่งบุคลิภาพทั้งหมดไปเป็นปัจจัยให้เกิดภุสสันนิจิตหรือภุสสันนิวิญญาน
เกิดขึ้นในร่างกายอื่น ความยุ่งยากอยู่ตรงที่การเปลี่ยนร่างกายนี้เท่านั้น ฉะนั้น กระบวน
การสืบทอดของชีวิตใหม่ก็เหมือนกับการเกิดดับของจิตในชีวิตประจำวันนั่นเอง

จะเห็นได้ว่า กระบวนการเกิดใหม่เป็นไปต่อเนื่อง เพราะมีชนกรรมหล่อเลี้ยง
เมื่อมีผลกระทบที่เรียกว่าผลบุญและบาปอุปถัมภ์อยู่ตราบติด ชีวิตก็เกิดสืบทอดไปตราบนั้น
เพราะกรรมมีส่วนให้กำเนิดภุสสันนิจิต เหตุนี้พระอนุรุทธอาจารย์จึงกล่าวไว้ในอภิธัมมัตถ
สังคหะว่า

ในที่ที่สุดแห่งจิตจิตอันดับไปแล้วนั้น จิตที่เรียกว่าภุสสันนิวิญญาน เพราะ
เชื่อมต่อกับภพ (ชาติ) ใหม่ ที่มีอารมณ์และไม่มีอารมณ์ตามปรารถ
อารมณ์ที่ตนยึดเอาแล้วอย่างนั้น อันสังขาร (กรรม) ที่อวิชชาอุป
ห้อมล้อม และมีตัณหาอุปห้อมล้อมเป็นมูลรากก่อให้เกิดขึ้นตามสมควร อัน
สัมปยุตธรรมประดับประดาไว้ พอเกิดขึ้นเท่านั้นก็ตั้งอยู่ในภพ(ชาติ)

¹³³มหาวิทยาลัยพุทธธรรม, วิสุทธิธรรมคถา นาม ปาณินิเสสสุต ทุติย ภาค,
หน้า 13.

นามก่อนจากจิตตินั้นเอง¹³⁴

จิตตินั้นที่เพ่งเข้าไปในชาติก่อนก็ดี ปฏิสนธิจิตที่ถือกำเนิดในชาติใหม่ก็ดี มีธรรมชาติเป็นภวังคจิต เพราะเป็นจิตที่ยังไม่ออกมารับอารมณ์ทางวิถีด ๓ ดังที่พระอนุรุทธาจารย์กล่าวว่า "ปฏิสนธิจิต ภวังคจิต และจิตตินั้น ก็เป็นอย่างเดียวกันนั่นเอง และมีอารมณ์อย่างเดียวกัน (เอกวิสัย) ในชาติหนึ่ง เหมือนอย่างนั้นแล"¹³⁵

เป็นที่น่าสังเกตว่า จิตตินั้นมีกระแสเดียวแต่เรียกชื่อต่างกันเป็นจิตตินั้น ปฏิสนธิจิต ภวังคจิตและวิถีดิต ทั้งนี้เพราะเรียกตามหน้าที่หรือกิจกรรมของจิต เปรียบเหมือนกับบุคคลคนเดียวเมื่อทำหน้าที่แตกต่างกันออกไปก็ถูกเรียกชื่อไปตามหน้าที่ เช่น ผู้ชายถูกเรียกว่าพ่อ เมื่อทำหน้าที่สอนหนังสือก็เรียกว่าครู ทำหน้าที่ป้องกันประเทศก็เรียกว่า ทหาร เป็นต้น

เมื่อจิตแรกปฏิสนธิอยู่ในครรภ์มารดา จิตอยู่ในภวังค์จึงเรียกว่าภวังคจิต ซึ่งเป็นจิตที่ออกมารับรู้อารมณ์ทางทวาร คือ ตา หู จมูก ลิ้น กายและใจ เป็นจิตปกติ (ปกติมีในทวาร ๖) (ภวังคจิตนี้) ที่คิดอารมณ์อยู่ลึก ๆ โดยไม่รู้สึกรู้สากตัว แม้เมื่อมนุษย์คลอดจากครรภ์มารดาแล้ว ภวังคจิตยังทำหน้าที่ต่อไป เมื่อมนุษย์หลับสนิทโดยไม่ฝันหรือกำลังเข้านิโรธสมาบัติ จิตจะตกภวังค์ เมื่อใดที่มีอารมณ์มากระทบประสาทสัมผัส ภวังคจิตจะไหวตัวออกมารับรู้อารมณ์นั้นทางทวารทั้ง 6 ซึ่งเรียกว่าวิถีดิต จิตที่รับรู้อารมณ์ทางวิถีดิตนี้เรียกว่า วิถีดิต ซึ่งสามารถสำนึกรู้ตัวได้จึงจัดเป็นจิตระดับรู้สำนึกทั่วไป เมื่อจิตรับรู้ การกระทบทุกอย่างในวิถีดิตไม่เคยถูกลืม เพราะสิ่งเหล่านั้นถูกนำไปเก็บไว้ในภวังค์ ผลกรรมทั้งหลายถูกส่งสมาไว้ที่ภวังคจิตนั้น¹³⁶ ความทรงจำอดีตก็อยู่ที่นั่น บุคลิกภาพทั้งมวลของแต่ละคนจะเป็นอย่างไร หนีจากสิ่งที่ส่งสมาไว้ในภวังคจิต และภวังคจิตนี้แหละที่จิตจากภพหรือชาติหนึ่ง ไปปฏิสนธิในอีกภพหนึ่ง ดังนั้น ท่านจึงกล่าวว่า จิตตินั้น ปฏิสนธิจิตและภวังคจิตเป็นอันเดียวกันโดยสภาวะ ควรทราบว่า ภวังคจิตไม่ใช่อดีตเพราะ เกิดดับทุกขณะ

¹³⁴มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, อภิธรรมคุณสงคหปาฐยา สห อภิธรรมคุณวิภาวินี นาม อภิธรรมคุณสงคหภา, หน้า 31.

¹³⁵เรื่องเดียวกัน, หน้า 28.

¹³⁶พ.ชา. 27/2054/413.

จิตเวียนว่ายตายเกิดชาติแล้วชาติเล่าอย่างนี้จนกว่าจิตจะปราศจากกิเลส เมื่อ
กิเลสกรรมที่กระทำเป็นเพียงกิริยาจะไม่อาจส่งผลไปสร้างบุญสมมติจิตในภพใหม่ เมื่อกิเลส
ดับกรรมก็ดับ ดังที่พุทธเจ้าตรัสว่า "กรรมใดทำด้วยอโลภะ...อโทสะ...อโมหะ...มี
อโลภะ...อโทสะ...อโมหะเป็นต้นเหตุ เป็นตัวก่อกำเนิด กรรมนั้นเป็นกุศล กรรมนั้น
ไม่มีโทษ กรรมนั้นมีสุขเป็นผล กรรมนั้นย่อมเป็นไปเพื่อความดับกรรม (กรรมนิโรธ) ไม่
เป็นไปเพื่อเกิดกรรมต่อไป"¹³⁷ ดังนั้น เมื่อกรรมดับ การเกิดใหม่เพราะชนกกรรมก็ไม่มี
ความสิ้นสุดแห่งการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏฏ์ หรือความดับแห่งภพ (ภวนิโรธ) คือ
นิพพาน¹³⁸ ก็จะเกิดขึ้นแทน

2.2.5 ทัศนะ เรื่องความหลุดพ้นหรือนิพพาน

การแสวงหาความหลุดพ้น ยอมรับกันว่าเป็นเป้าหมายสูงสุดของทุกศาสนาโดยแท้
เรื่องนี้มีรากฐานสำคัญอยู่ที่สัญชาตญาณดั้งเดิมของคนเรา ที่ต้องการแสวงหาที่พึ่งหรือความ
ปลอดภัยให้แก่ชีวิตเมื่อเผชิญกับสิ่งที่เป็อันตรายหรือสิ่งที่ไม่พึงปรารถนา ซึ่งที่จริงแล้วก็ได้
แก่การแสวงหาความดับทุกข์นั่นเอง ดังนั้น เครื่องมือสากลที่จะนำมาแก้ไขจึงได้แก่ ศาสนา
จะเห็นว่าทุกศาสนาส่วนเกิดขึ้นเพราะความจำเป็นที่จะต้องแก้ปัญหา หรือเพื่อบรรเทาทุกข์ด้วยกัน
ทั้งนั้น หลักการดังกล่าวนี้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันโดยตลอด ความแตกต่างกันอยู่ที่กรรมวิธี
หรือวิธีการที่จะนำมาใช้ในการแก้ปัญหาเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ เรื่องความดับทุกข์จึงเป็นปัญหา
สำคัญสำหรับมนุษยชาติ

สำหรับพุทธศาสนานั้นยึดตามแนวปฏิจสมุปปาต คือ ถือว่าทุกสิ่งทุกอย่างมีลักษณะ
สัมพันธ์กันและกัน ไม่มีสิ่งใดเกิดขึ้นหรือดับไปโดยความบังเอิญ การแก้ปัญหาหรือความดับ
ทุกข์ในพุทธศาสนาย่อมดำเนินไปตามเหตุและปัจจัยหรืออิทัปปัจจยตาทั้งสิ้น ดังปรากฏใน
กระบวนการปฏิจสมุปปาตสมุททวาร และกระบวนการปฏิจสมุปปาตนิโรธวารนั่นเอง¹³⁹

¹³⁷อง.ติก. 20/551/338.

¹³⁸สุ.นิ. 16/271/142.

¹³⁹พระราชารมณี, พุทธธรรม, หน้า 225.

ในกระบวนธรรมปฏิบัติสมุบาทสมุทวาร ว่าด้วยการก่อเกิดทุกข์ เริ่มต้นด้วย
อวิชชา เขียนให้เห็นได้ง่าย ๆ ดังนี้

อวิชชา---->สังขาร---->วิญญาณ---->นามรูป---->สฬายตนะ---->ผัสสะ
---->เวทนา---->ตัณหา---->อุปาทาน---->ภพ---->ชาติ---->ชรามรณะ + โสกะ
ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาส = ทุกขสมุทัย

ส่วนปฏิบัติสมุบาทนโรธวาร ว่าด้วยการดับทุกข์ เริ่มต้นด้วยดับอวิชชาหรือไม่มี
อวิชชา คือมีความรู้ ดังนี้

อวิชชาดับ---->สังขารดับ---->วิญญาณดับ---->นามรูปดับ---->สฬายตนะดับ
---->ผัสสะดับ---->เวทนาดับ---->ตัณหาดับ---->อุปาทานดับ---->ภพดับ---->ชาติดับ
---->ชรามรณะ + โสกะ ปริเทวะทุกข์ โทมนัส อุปายาส = ทุกขนิโรธ

สรุปว่า หลักการของความดับทุกข์ คือการตัดวงจรให้ขาด วงจรนี้ตามปกติตัดได้
ที่หัวเงื่อนสองแห่ง ได้แก่ที่ขั้วใหญ่คืออวิชชา และที่ขั้วรองคือตัณหา แต่ไม่ว่าจะตัดที่ขั้วใดก็
ต้องให้ขาดถึงอวิชชาด้วย เมื่อวงจรขาด กระบวนธรรมสังสารวัฏฏ์สิ้นสุดลงก็จะบรรลुภาวะ
แห่งความดับทุกข์เป็นผู้มีชัยต่อปัญหาชีวิตเป็นอยู่อย่างไร้โสกะ ปริเทวะ เป็นต้น มีความสุข
ที่แท้จริง เรียกว่าเข้าถึงวิชชา วิมุตติ วิสทธิ สันติหรือนิพพานอันเป็นประโยชน์สูงสุดที่มนุษย์
ควรจะได้ ดังมีพุทธพจน์ว่า

"ผู้พิจารณาเห็นความเกิด-ดับแห่งสังขาร ผู้พบทางอมตะ
ผู้เห็นพระธรรมอันประเสริฐ มีชีวิตอยู่วันเดียว ประเสริฐ
กว่าชีวิตตั้งร้อยปีของผู้ไม่พิจารณาเห็น"¹⁴⁰

-
- | | | |
|-----|----------------------|------------------------------------|
| 140 | โย จ วสุสสดี ชีเว | อปสฺสึ อุตฺตมุตฺตมํ |
| | เอกาหํ ชีวิตํ เสฏฺเฐ | ปสฺสโต อุตฺตมุตฺตมํ ฯ ธรรมบท 8.113 |
| | โย จ วสุสสดี ชีเว | อปสฺสึ อมตํ ปทํ |
| | เอกาหํ ชีวิตํ เสฏฺเฐ | ปสฺสโต อมตํ ปทํ ฯ ธรรมบท 8.114 |
| | โย จ วสุสสดี ชีเว | อปสฺสึ อมมมุตฺตมํ |
| | เอกาหํ ชีวิตํ เสฏฺเฐ | ปสฺสโต อมมมุตฺตมํ ฯ ธรรมบท 8.115 |

ในพุทธศาสนา นิพพานจัดเป็นเป้าหมายสูงสุด และความที่นิพพานเป็นยอดหรือเป็นเป้าหมายสูงสุดนั้นพระพุทธเจ้าแสดงไว้ในธรรมบทว่า "นิพพาน ท่านผู้รู้ทั้งหลายกล่าวว่า เป็นยอด"¹⁴¹ "นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง"¹⁴² คำว่า นิพพานเป็นความสุขนั้น เรามักจะพบบ่อย ๆ มีทั้งการแสดงภาวะของนิพพานว่าเป็นสุข คำกล่าวถึงผู้บรรลุนิพพานว่าเป็นสุข และคำกล่าวของผู้บรรลุนิพพานเองว่าตนมีสุข เช่นว่า นิพพานเป็นบรมสุข นิพพานเป็นสุขยิ่งหนอ สุขยิ่งกว่านิพพานสุขไม่มี พระอรหันต์ทั้งหลายมีความสุขจริงหนอ พวกเราผู้ไม่มีอะไรให้กังวลเป็นสุขจริงหนอ เป็นต้น¹⁴³ ความสุขในนิพพานนี้ บุคคลไม่สามารถกำหนดรู้ได้เลยว่ามีลักษณะอย่างไร แต่ถ้าเข้าถึงเมื่อใดก็จะรู้เห็นแจ้งประจักษ์เองเมื่อนั้น ดังคุณสมบัติการแสดงลักษณะของนิพพานว่า "นิพพานอันผู้บรรลุเห็นได้เอง ไม่ขึ้นกับกาลเรียกหาให้มาดูได้ ควรน้อมเอาเข้ามาไว้ อันวิญญูชนพึงรู้เฉพาะตน"¹⁴⁴

ความหมายของ "นิพพาน"

ตามรูปศัพท์คำว่า "นิพพาน" มาจาก

1. นิ + วาน (นิ = ออกไป, วาน = พัดไป) นิพพานจึงหมายถึง วิธีที่ไฟทุกมลพัดแล้วดับ ถือเอาความได้แก่ ความดับ, หยุด, บรรเทา ซึ่งไฟคือกิเลสต่าง ๆ ในลักษณะบวกจึงหมายถึงสันติ, ความสุข และความสมบูรณ์¹⁴⁵

2. นิ + วาน (นิ = ออกไป, วาน = เครื่องร้อยรัดคือตัณหา) มีความหมายว่าเป็นสภาพที่ปราศจากตัณหาที่ทวน้ำที่ประจุเชื้อกมลกรัดชีวิตไว้ในสังสารวัฏ¹⁴⁶

¹⁴¹นิพพานํ บรมํ วทนฺติ พุทฺธา ฯ ธรรมบท 14.184

¹⁴²นิพพานํ บรมํ สุขํ ฯ ธรรมบท 15.203, 204

¹⁴³พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 247.

¹⁴⁴อ.จ.ด.ก. 20/495/202.

¹⁴⁵ที่แสดงความหมายนี้มักใช้ในรูปกิริยาศัพท์ หรือคุณนาม เป็น นิพพุต ฯ

อ้างถึงใน อ.จ.ด.ก. 20/497/207 ; อ.จ.ด.ก. 21/198/288.

¹⁴⁶ช.จ. 30/381/184.

3. นิ + วณ (นิ = ไม่มี, วณ = ปา) มีความหมายว่าเป็นสภาพไม่มีปา หรือปราศจากปาคือกิเลส ได้แก่ ราคะ โทสะ และโมหะ¹⁴⁷

จะเห็นว่าความหมายแรกนั้นเป็นความหมายที่ใช้กันอย่างกว้างขวางมากที่สุด คือนิพพานเป็นการดับสนิทของไฟ กล่าวคือ ไฟคือราคะ ไฟคือโทสะ และไฟคือโมหะ ในความหมายเชิงปฏิฐาน นิพพานจึงหมายถึงสภาพเย็นสนิท กล่าวคือเย็นใจ ดับความเดือดร้อนใจ ทำให้ชุ่มชื้นใจเป็นความสงบหรือสันติสุขซึ่งเป็นความสุขที่ประเสริฐสุด

อันที่จริงการใช้คำว่า นิพพาน ในความหมายของสิ่งประเสริฐสุด (Summum bonum) นั้นนับว่าสอดคล้องกับโลกทัศน์ของพุทธศาสนาอย่างยิ่ง เพราะโลกถูกไฟคือความอยาก ความเกลียด และความงิเผลาไฟหม้อยู่ตลอดเวลา นิพพานจึงเป็นการดับไฟดังกล่าวนี้ให้หมดสิ้นไป เกิดสภาพแห่งความสงบสุขหรือความดีงามสูงสุดขึ้นมาแทนที่นั่นเอง

ประเภทของนิพพาน

กล่าวตามภาวะ นิพพานมีอย่างเดียวเท่านั้น แต่ที่แยกประเภทออกไปก็เพื่อแสดงอาการของบุคคลที่เกี่ยวข้องกับนิพพานบ้าง แสดงนิพพานโดยปริยายคือความหมายบางแง่บางด้านบ้าง ที่ว่านิพพานมีเพียงอย่างเดียว เพราะนิพพานหมายถึงการดับสลายของสิ่งที่เป็นมายาหรือไม่จริง เมื่อสิ่งที่ไม่จริง เช่น อัคตาหรือตัวตน เป็นต้น ดับไป สิ่งที่เป็นความจริงแท้ที่มีอยู่ตลอดเวลาไม่มีอะไรปรุงแต่งก็ปรากฏตัวเองตามธรรมชาติ เหมือนกับความจริงนั้นมีตลอดเวลาอยู่แล้ว เป็นแต่เพียงว่าถูกปิดบังจนมองไม่เห็นเท่านั้น ครั้นความไม่จริงคือสังสารวัฏฏ์ถูกขจัดออกไป ความจริงกล่าวคือนิพพานก็ย่อมดำรงอยู่ชัดเจนตามธรรมชาติ

สำหรับการแบ่งนิพพานที่รู้จักกันทั่วไปคือที่แบ่งเป็นนิพพานธาตุ 2 ในคัมภีร์อิติวุตตกะ¹⁴⁸ แสดงไว้ ดังนี้

1. สอุปาทิเสสนิพพานธาตุ นิพพานมีอุปาทิเหลือ ได้แก่ นิพพานที่ยังมีเบญจขันธ์เหลือหรือนิพพานที่ยังเกี่ยวข้องกับเบญจขันธ์

¹⁴⁷มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, มงคลคฤทติบิยา ทติโย ภาค, หน้า 423.

¹⁴⁸ช.อิติ. 25/222/258.

2. อนุภาติเสสนิพพานธาตุ นิพพานธาตุไม่มีอนุภาติเหลือ ได้แก่ นิพพานไม่มีเบญจ-
 ชันธ์เหลือหรือนิพพานที่ไม่เกี่ยวข้องกับเบญจชันธ์

นิพพานอย่างแรก แปลความหมายกันต่อไปอีกว่า หมายถึง ดับกิเลสแต่ยังมีเบญจ-
 ชันธ์เหลือ ได้แก่ นิพพานของพระอรหันต์ผู้ยังมีชีวิตอยู่ ตรงกับคำที่คิดขึ้นใช้ในรุ่นอรรถกถา
 ว่ากิเลสปรินิพพาน (ดับกิเลสสิ้นเชิง) ส่วนนิพพานอย่างที่สองก็แปลกันต่อไปว่า ดับกิเลส
 ไม่มีเบญจชันธ์เหลือ ได้แก่ นิพพานของพระอรหันต์เมื่อสิ้นชีวิต ตรงกับคำที่คิดขึ้นใช้ในรุ่น
 อรรถกถาว่าขันธปรินิพพาน (ดับชันธ์ 5 สิ้นเชิง)¹⁴⁹ พระราชวรมุนีกล่าวสรุปความเรื่อง
 การจัดแบ่งประเภทของนิพพานนี้ไว้ว่า

นิพพานมีอย่างเดียว แต่แบ่งออกเป็น 2 ด้าน ด้านที่หนึ่งคือนิพพาน
 ในแง่ของความสิ้นกิเลสซึ่งมีผลต่อการติดต่อเกี่ยวข้องกับโลกภายนอก
 หรือต่อการดำเนินชีวิตประจำวัน ด้านที่สองคือนิพพานในแง่ที่เป็นภาวะ
 จาเพาะล้วน ๆ แท้ ๆ ซึ่งเป็นประสบการณ์เฉพาะของผู้บรรลุ ไม่อาจ
 หยั่งถึงด้วยประสบการณ์ทางอินทรีย์ทั้ง 5 เป็นเรื่องนอกเหนือจากประ-
 สบการณ์ที่เนื่องด้วยชันธ์ 5 ทั้งหมด ; อนุภาติเสสนิพพานคือนิพพาน
 ตามความหมายของนิพพานเองแท้ ๆ ล้วน ๆ (ไม่เกี่ยวข้องกับชันธ์ 5)
 สอุปาทิเสสนิพพานคือนิพพานตามความหมายในทางปฏิบัติเมื่อสัมพันธ์กับ
 การดำเนินชีวิตประจำวัน พูดอีกอย่างหนึ่งว่าอนุภาติเสสนิพพาน คือ
 นิพพานในความหมายที่พระอรหันต์มีนิพพานเป็นอารมณ์ สอุปาทิเสส
 นิพพาน คือนิพพานในความหมายที่พระอรหันต์มีชันธ์ 5 เป็นอารมณ์¹⁵⁰

อนุภาติเสสนิพพานนั้นเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า อนุภาทาปรินิพพาน¹⁵¹ ซึ่งหมายถึง
 ภาวะของนิพพานที่เป็นจุดหมายในการปฏิบัติธรรมหรือเป็นที่บรรลุสูงสุดในพุทธศาสนา ดังที่
 พระพุทธองค์ได้ตรัสไว้ว่า "ภิกษุทั้งหลาย เราแสดงธรรมมีอนุภาทาปรินิพพานเป็นประ โยชน์

¹⁴⁹ พระราชวรมุนี, พุทธธรรม, หน้า 262.

¹⁵⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 266.

¹⁵¹ มหามกุฏราชวิทยาลัย, มงคลสูตรทีปนิยา ทติโย ภาค, หน้า 422.

ที่หมาย"¹⁵² และว่า "การประพาศพรหมจรรย์กับพระผู้มีพระภาคเจ้าก็เพื่ออนุปาทาปริ-
นิพพาน"¹⁵³ แต่อย่างไรก็ดี อนุปาธิ์เสสนิพพานที่ปรากฏในคัมภีร์ตามลัทธิมักเป็นคำกล่าว
แสดงเหตุการณ์การสิ้นชีวิตของพระอรหันต์เป็นพื้น เพราะเป็นภาพเหตุการณ์ที่เห็นได้ชัดเจน
ดังนั้น เมื่อพูดถึงนิพพาน 2 ประเภทนี้ในสมัยอรรถกถาจึงมุ่งบรรยายสภาพของผู้บรรลุภาวะ
มากกว่าจะเน้นตัวสภาวะนั่นเอง ทำให้ความหมายของอนุปาธิ์เสสนิพพานธาตุจำกัดลงไป
หมายถึงการสิ้นชีวิตของพระอรหันต์อย่างเดียวเท่านั้น

สรุปได้ว่า นิพพาน หมายถึง การถอนอนุปาทานที่มีต่อสิ่งทั้งหลายออกจนหมดสิ้น
นิพพานเป็นเรื่องของปัญญาญาณที่เกิดขึ้นในจิตใจของผู้บรรลุธรรม โดยมองทะลุเข้าไปในสิ่ง
ทั้งหลายจนสิ่งสมมติหมดความหมายลงไป ความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นทางญาณวิทยานั้นจะ
ทำให้วิชชาและกิเลสอาสวะต่าง ๆ ที่ทำให้คนมองโลกอย่างผิดผลาดหมดสิ้นไปเองตาม
ธรรมชาติ เพราะฉะนั้น นิพพานจึงไม่ใช่การสูญสิ้นแบบอุจเฉทกิริยา หรือดำรงมั่นอย่างลัสสค
กิริยา สิ่งที่ยึดมั่นก็ได้แก่ มิจฉาทิฏฐิและกิเลสอาสวะทั้งปวงเท่านั้นเอง

จากข้อสงสัยที่อาจมีว่า นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา ก็จึงตอบได้ว่านิพพานไม่
เป็นอัตตาแน่นอน ไม่ว่าจะเป็นอัตตาใหญ่ที่เรียกกันว่าบรมคัมภีร์หรือพรหมัน ตลอดจนพระ
เจ้าในศาสนาอื่น ๆ เพราะถ้าเป็นเช่นนั้นก็เท่ากับยังยึดตามแนวความคิดหาอยู่ คือ ยังเป็น
การแสวงหาอัตตาใหม่ที่ดีกว่านั่นเอง สำหรับนิพพานเป็นสภาวะที่ปลอดจากการยึดมั่นถือมั่น
ในทุกอย่างทุกอย่าง และไม่ขึ้นอยู่กับสิ่งปรุงแต่งดังกล่าวแล้ว ดังนั้น นิพพานจึงเป็นอนัตตา
มีหลักฐานแสดงเช่น "สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา"¹⁵⁴ คำว่า "ธมฺมา" ในที่นี้มีความหมายรวม
ถึงนิพพานด้วย นอกจากนี้ยังมีพระพุทธรัสติว่า "นิพพานและปัญญาคือ (การตั้งชื่อ) เป็น
อนัตตา"¹⁵⁵ เป็นต้น แต่เรื่องนี้ต้องระมัดระวังเพราะอาจมีปัญหาเรื่องภาษาได้ เนื่องจาก
ศัพท์ที่เป็นโวพจน์ของนิพพานเป็นเพียงเครื่องบอกทิศทางเท่านั้น การยึดคิดในรูปศัพท์มาก

¹⁵² ส.สพ. 18/90/59.

¹⁵³ ม.ม. 12/296/291 ; ส.ม. 19/126/34.

¹⁵⁴ ธรรมบท 20.279 อ้างแล้ว หน้า 25.

¹⁵⁵ วินย. 8/826/224. อ้างแล้ว หน้า 39.

เกินไปอาจนำเอาปัญหาอภิปรายเข้ามายังนิพพานโดยไม่รู้ตัว ซึ่งจะทำให้เกิดความสับสนซับซ้อนและยุ่งยากยิ่งขึ้น

เพราะเหตุว่าทัศนคติของบุคคลโดยทั่วไปได้รับอิทธิพลครอบงำจากอินทรีย์สัมผัส (สัญชาตญาณ) จากนั้นจึงได้คิดจินตนาการ หรือหาผลเอาตามความรู้สึกที่ยึดถือว่ามีตัวตนอันเกิดจากตัณหา มานะ และทิฏฐิ จึงหลงติดอยู่แม้ที่นิพพานหรือมรรณภาพอื่น ๆ อันเป็นผลจากความคิดที่ยึดติดตาหรือตัวตนตามแบบฉบับของคนบุคคลทั่วไป ส่วนภิกษุผู้เป็นพระอรหันต์เป็นผู้บรรลุถึงความรู้แจ้ง (อภิชาตญาณ) จึงมองทะลุเข้าไปในทุกอย่าง ชำแนกทุกสิ่งทุกอย่างหมดสิ้น หรืออีกนัยหนึ่ง นักคิด นักศาสนานสมัยนั้นมองปัญหาเรื่องนิพพานจากแง่มุมของอาตมัน วัตถุ (หรือ Substance) ส่วนชาวพุทธพิจารณาปัญหานี้จากธรรมชาติของปฏิจลสมุปบาท

อี เจ ธอมัส (E.J. Thomas) มีความเห็นว่าชาวพุทธคงได้นำเอาคำว่านิพพานมาจากศาสนาอื่น¹⁵⁶ แต่ เฮช โอลเดนเบิร์ก (H. Oldenberg) อ้างว่าแนวคิดเกี่ยวกับนิพพานมีกำเนิดมาจากความคิดเรื่องพรหมัน¹⁵⁷ อย่างไรก็ดี จากหลักฐานที่ระบุมานี้แล้ว ความน่าจะเป็นไปได้มากที่สุด ก็คือคำว่า นิพพาน ก็เป็นเหมือนกับคำอื่น ๆ เช่น ภิกขุ, มุนี, พราหมณะ, อรหันต์ เป็นต้น ที่พุทธศาสนารับเอาเข้ามาจากสำนวนถ้อยคำทางปรัชญาและศาสนาที่ใช้กันแพร่หลายตั้งแต่สมัยก่อนพุทธกาลแล้ว ครั้นรับเข้ามาแล้วจึงได้กำหนดความหมายใหม่ให้สอดคล้องกับโครงสร้างของพุทธศาสนานั้นเอง

2.3 แนวความคิดทางญาณวิทยา

คำว่า ญาณวิทยา เป็นภาษาบาลีและสันสกฤต แยกออกได้เป็น 2 คำ คือ ญาณ (บาลี) + วิทยา (สันสกฤต) ญาณ หมายถึงความรู้ วิทยา หมายถึงวิชาหรือความรู้ เมื่อ

¹⁵⁶E.J. Thomas, The History of Buddhist Thought (London : Routledge & Kegan Ltd., 1959), p. 123.

¹⁵⁷H. Oldenberg, Buddha : His life, His Doctrine, His Order (London : Williams and Norate, 1882), p. 52.

รวมกันเป็นญาณวิทยาจึงหมายถึงวิชาที่ศึกษาวิเคราะห์สิ่งที่เรียกว่า "ความรู้" ตรงกับภาษาอังกฤษว่า Epistemology ซึ่งมีรากศัพท์มาจากภาษาลาติน 2 คำ ได้แก่ Episteme คือความรู้หรือความจริง และ Logos คือวิชาหรือวิทยา รวมทั้ง 2 คำจึงนิยามความหมายได้ว่า วิชาที่ว่าด้วยความรู้¹⁵⁸ ญาณวิทยาโดยทั่วไปจะศึกษาถึงประเด็นสำคัญ ๆ เช่นธรรมชาติของความรู้ ขอบเขตของความรู้ ความสมเหตุสมผลของความรู้ ตลอดจนบ่อเกิดของความรู้ เป็นต้น

ปรัชญาอินเดียทุกระบบถือว่า ญาณวิทยาเป็นส่วนหนึ่งของปรัชญามาตั้งแต่เริ่มต้นจนกระทั่งปัจจุบัน เหตุผลเกี่ยวกับเรื่องนี้ก็คือทุกระบบของปรัชญาอินเดียเห็นว่าวิชาคือความไม่รู้แจ้งเป็นมูลรากของทุกข์ นักคิดของอินเดียจึงมุ่งค้นหาวิธีการรู้และกระบวนการรู้ที่แท้จริง เพื่อจะได้เอาชนะความทุกข์หรือลดความทุกข์ของชีวิตให้น้อยลงได้

อนึ่ง ญาณวิทยาของปรัชญาอินเดียยังมีความสัมพันธ์กับจริยศาสตร์อีกด้วย โดยถือว่าความรู้และความสมบูรณ์ทางจริยะมีความจำเป็นต่อกันและกัน บางครั้งก็ถือว่าความรู้เป็นอุปกรณ์ที่จะนำไปสู่ชีวิตที่ดี บางครั้งก็ถือว่าความบริสุทธิ์ทางจริยะมีความจำเป็นสำหรับความรู้ที่สมบูรณ์ ข้อนี้สรุปได้ว่า ความรู้และจริยะ เป็นสองด้านของความสมบูรณ์ที่แยกกันไม่ได้ในพุทธศนะของปรัชญาอินเดีย เพราะฉะนั้น ปรัชญาอินเดียสำนักหนึ่ง ๆ จึงมีหลักทฤษฎีและหลักปฏิบัติรวมกัน หลักทฤษฎี ได้แก่ อภิปรัชญาและญาณวิทยา ส่วนหลักปฏิบัติ ได้แก่ จริยศาสตร์ ความรู้ทางญาณวิทยาเป็นเครื่องมือให้พิสูจน์หาความจริงในอภิปรัชญา แต่ผลที่ได้ก็เป็นเพียงความรู้ความเข้าใจอย่างถูกต้องเท่านั้นไม่ใช่อำนาจ ถ้าจะให้อำนาจซึ่งความจริงนั้นก็ต้องปฏิบัติตามหลักจริยศาสตร์¹⁵⁹

พุทธปรัชญาเป็นระบบหนึ่งของปรัชญาอินเดีย ซึ่งแนวนามทั่วไปของญาณวิทยาก็เป็นของตนเองเดียวกันนี้ พุทธปรัชญานี้เน้นความรู้ที่ถูกต้องว่าทำลายวิชามูลรากของความทุกข์

¹⁵⁸ชัยวัฒน์ อัดพัฒน, ญาณวิทยา (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ชวนพิมพ์, 2528), หน้า 3.

¹⁵⁹อดิศักดิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเดีย (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, 2524), หน้า 3.

ได้ และเป็นเหตุให้ความดีเกิดขึ้นได้ ดังมีพุทธคำที่ว่า "ข้อที่ภิกษุจักทำลายอวิชชา ยังอวิชชาให้เกิดขึ้น ทำให้แจ้งนิพพานด้วยมรรคาวาที่ต้งไว้ชอบ นี่เป็นสิ่งที่เป็นไปได้ นั้นเป็นเพราะเหตุใด ก็เพราะต้งที่ปฏิบัติไว้ชอบแล้ว" ¹⁶⁰ และว่า "เราไม่เห็นธรรมแม้สักอย่างหนึ่งซึ่งจะเป็นเหตุให้กุศลธรรมที่ยังไม่เกิดได้เกิดขึ้น หรือกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้วเป็นไปเพื่อความเพิ่มพูนใหญ่โตเหมือนอย่างสัมมาทิฏฐินี้เลย" ¹⁶¹

ทรรศนะเช่นนี้ก็ตรงกับแนวคิดที่เน้นอยู่ในปรัชญาอุปนิษัทที่เรียกว่า **ชฎาณมार्ค** (The Path of Knowledge) แม้ว่าจุดหมายที่บรรลุและข้อกำหนดวิธีการรู้ของปรัชญาทั้งสองจะแตกต่างกันก็ตาม กล่าวคือปรัชญาอุปนิษัทมีจุดหมายคือการรู้แจ้งอาตมัน กระบวนการรู้จะเกิดขึ้นด้วยข้อปฏิบัติ 3 ประการ คือ **ศรูวณะ**, **มณะ** และ **นิธูยาสะ** ประการแรกได้แก่ การศึกษากับครู ประการที่ 2 ได้แก่ การไตร่ตรองสิ่งที่ได้ศึกษามา ประการที่ 3 ได้แก่ สมาธิ เป็นวิธีที่จะทำให้เห็นอาตมันที่แท้จริง ¹⁶² ส่วนพุทธปรัชญามีจุดหมายกำจัดอวิชชาและรู้แจ้งพระนิพพาน การกำจัดอวิชชาจะเกิดขึ้นโดยข้อปฏิบัติ 3 ประการ คือ **ศีล** **สมาธิ** และ **ปัญญา** เพราะฉะนั้น ญาณวิทยาของพระพุทธเจ้าจึงเน้นไว้ที่การปฏิบัติเพื่อให้เกิด **ปัญญา** ดังพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"ผู้ถึงพระพุทธ พระธรรมและพระสงฆ์เป็นที่พึ่ง ย่อมเห็นอริยสัจ
ด้วยปัญญานั่นแท้จริง คือ ทุกข์, เหตุแห่งทุกข์, ความดับทุกข์
และอริยมรรคมีองค์แปดอันเป็นทางดับทุกข์" ¹⁶³

¹⁶⁰ ส.ม. 19/43/13 ; 19/281/73.

¹⁶¹ จ.ตัก. 20/182/40.

¹⁶² M. Hiriyanna, Outlines of Indian Philosophy (London : George Allen & Unwin Ltd., 1973), p. 77.

¹⁶³ ยจ พุทธพจ ธมฺมพจ สงฺฆพจ สรณฺ คโต

จตุตถาริ อริยสัจจานัน สมฺมมฺพญญาย ปสฺสตี ฯ ธรรมบท 14.190

ทุกฺขํ ทุกฺขสมฺมุปาทํ ทุกฺขสฺส จ อตฺติกมฺ

อริยญฺจฏฐุงคิกํ มคฺคํ ทุกฺขุปสมคามินํ ฯ ธรรมบท 14.191

"เมื่อไม่มีปัญหาก็ไม่มีความเพ่งพินิจ เมื่อไม่มีความเพ่งพินิจ
ก็ไม่มีปัญหา ผู้ใดมีทั้งความเพ่งพินิจและปัญหา ผู้นั้นนับว่า
อยู่ใกล้นิพพาน"¹⁶⁴

ก่อนที่จะศึกษาแนววิชาตามแนวพุทธปรัชญาในรายละเอียดนั้น ควรทำความเข้าใจถึงภูมิหลังของนักคิดสมัยพระพุทธองค์เป็นแนวทางก่อน เพื่อให้เห็นความแตกต่างระหว่างแนวความคิดเหล่านั้นได้ชัดเจนขึ้น กลุ่มนักคิดในสมัยนั้นเราสามารถแยกออกเป็น 3 กลุ่มใหญ่ ๆ คือ¹⁶⁵

1. **กลุ่มนักประเพณีนิยม (Traditionalists)** ได้แก่ ชนชั้นที่เรียกตนเองว่าพราหมณ์ มีฐานะเป็นนักวิชาการ ซึ่งถือว่าเป็นผู้ทำหน้าที่เป็นสื่อกลางระหว่างมนุษย์กับพระผู้เป็นเจ้า พวกพราหมณ์มีความเชื่อว่าวารณ (Revelation) หรือการเปิดเผยโดยพระผู้เป็นเจ้า คือต้นกำเนิดของความรู้ และความรู้ทุกชนิดก็มีอยู่ในคัมภีร์พระเวท ซึ่งถือว่าเป็นคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ที่มนุษย์จะต้องยอมรับนับถือโดยไม่มีข้อโต้แย้งหรือสงสัยแต่ประการใด

2. **กลุ่มนักเหตุผลนิยม (Rationalists)** ได้แก่ นักศาสนา นักปรัชญาที่เริ่มสงสัยในความผิดพลาดของคัมภีร์พระเวท จึงเริ่มแสวงหาความรู้ด้วยการคิดไตร่ตรองหาเหตุผลตามหลักตรรกวิทยา กลุ่มนักคิดเหล่านี้ได้แก่ พวกอุปนิษัทรุ่นแรก พวกวัตถุนิยม เช่น จารวากหรือโลกายติและพวกอาชีวก นักคิดเหล่านี้มีความเชื่อมั่นในการรับรู้ทางประสาทสัมผัสและการคิดหาเหตุผล ฉะนั้น จึงปฏิเสธความรู้ใด ๆ ที่เกิดจากการเปิดเผยของพระผู้เป็นเจ้า ซึ่งอยู่นอกเหนือขอบข่ายของวิจิตรประสาท

3. **กลุ่มนักประสบการณ์นิยม (Experientialists)** ได้แก่ พวกฤาษี และพราหมณ์บางกลุ่ม รวมทั้งศาสตามหาวิระและพระพุทธเจ้าที่ยืนยันทั้งในประสบการณ์ตรงและการรับรู้ด้วยญาณพิเศษ (Extra Sensory) เฉพาะปรัชญาเซนและพุทธปรัชญานั้นได้ปฏิบัติ

¹⁶⁴นตฤติ ฉานโน อปปัญจสุส นตฤติ ปญญา อณายิโน

ยมุทธิ ฉานนุจ ปญญา จ ส เว นิพพานสนฺติเก ฯ ธรรมบท 25.372

¹⁶⁵Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p.170.

เสถียรคติคติของพระ เวทจนนักคิดภายหลังจัดเป็นพวกนาสติกะ¹⁶⁶

ลักษณะ ของกลุ่มนักคิดทั้ง 3 กลุ่มนี้ คล้ายกับความที่ปรากฏในสภารวสูตร¹⁶⁷ ที่ พระพุทธเจ้าทรงแบ่งสมณพราหมณ์ออกเป็น 3 กลุ่ม คือ

1. อนุสสาวิกา กลุ่มที่ได้ความรู้จากการฟังตามกันมา เช่น ผู้ศึกษาคัมภีร์พระเวท
2. ตุกกี วิมีสี กลุ่มที่ได้ความรู้จากการใช้เหตุผล คาดคะเนหาความจริง
3. สามิเยว ธมฺมึ อภิภูญาย กลุ่มที่ได้ความรู้จากอภิปัญญา อันเป็นประสบการณ์ตรง

ของตนเอง

เป็นที่น่าสังเกตว่า พระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญเป็นอันดับหนึ่งแก่ความรู้ที่เกิด จากประสบการณ์ตรง ๆ ดังนั้น เค เอ็น ชยทิลเลเก (K.N.Jayatilleke) จึงได้จัด พระพุทธเจ้าเข้าในกลุ่มของ นักประสบการณ์นิยม (Experientialist) หรือนักประจักษ์ นิยม (Empiricists)¹⁶⁸

2.3.1 ธรรมชาติของความรู้

ศัพท์ที่แสดงความหมายของความรู้ ที่ใช้ในพระไตรปิฎกและอรรถกถา มีอยู่มากมาย หลายศัพท์ การอธิบายพุทธปรัชญาถ้าหากไม่เข้าใจความหมายที่แท้จริงของศัพท์บาลีสันสกฤต แล้วก็ดูเหมือนว่าความเข้าใจของเราอาจไม่สมบูรณ์เต็มที่ ทั้งนี้เพราะพาหนะ ของความคิด ของปรัชญาตะวันตกมีความพิสดารอยู่ในรูปของศัพท์ด้วย

งานอภิธานูปที่ปิกา¹⁶⁹ ได้รวบรวมศัพท์ที่เข้าเกี่ยวกับความรู้ไว้รวมกันมี 22 ศัพท์

¹⁶⁶พวกนาสติกะ หมายถึง กลุ่มนักปรัชญาที่ไม่เชื่อในเรื่องความศักดิ์สิทธิ์ของ คัมภีร์พระเวทและความมีอยู่ของพระเจ้าผู้ดลบันดาลสรรพสิ่ง. อ้างถึงใน อติศักดิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเดีย, หน้า 15-17.

¹⁶⁷ม.ม. 13/737/669.

¹⁶⁸Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, pp. 169, 451.

¹⁶⁹พระศรีสุทธีพงษ์, อภิธานูปที่ปิกา, คาถาที่ 152-155, หน้า 121-123.

คือ อี (ปัญญาทรงไว้ซึ่งประโยชน์), **ปัญญา** (ความรู้ทั่ว), **พุทธิ** (ปัญญาเครื่องรู้), **เมธา** (ปัญญาเครื่องกำจัด), **มติ** (ความคิด, ความเห็น), **มุตติ** (ความเข้าใจ), **ภูริ** (ปัญญากว้างขวาง), **มันตา** (ความรู้ในคัมภีร์), **ปัญญานะ** ความหมายเหมือนคำว่าปัญญา แต่รูปศัพท์แตกต่างกัน, **ญาณะ** คำนี้รวมกับคำที่สละ หมายถึงการรู้ไตรลักษณ์หรือความรู้ที่เกิดจากสมาธิ เช่น ทิพพักขุ, **วิชา** (หมายถึงความรู้ 3 ประเภท คือ 1.พระเวท 2.สិปปะหรือศิลปศาสตร์ 3.ความรู้ที่เกิดจากสมาธิและความรู้แบบพุทธิ), **โยนิ** (ความรู้เกิดจากการเข้าถึงสาเหตุ มักใช้ร่วมกับมนสิการเป็นโยนิโสมนสิการ ได้แก่ การเข้าใจสาเหตุ), **ปัญญา** (ความแตกฉาน), **วิปัสสนา** (ปัญญาเห็นไตรลักษณ์), **สัมมาทิฏฐิ** (ความเห็นถูกต้อง), **วิมังสา** (ปัญญาเลือกเฟ้น), **สัมปชัญญะ** (ความรอบคอบ), **เนปัฏฐะ** (ปัญญารักษาตน), **เวทนา** (การรู้อารมณ์), **ตักกะ** **วัตถักกะ** และ **สังกัปปะ** (ทั้ง 3 มีอรรถเหมือนกันคือความคิด)

แต่ศัพท์ที่แสดงภาวะของความรู้ ซึ่งปรากฏมากที่สุด ในคัมภีร์ธรรมบทคือ "**ปัญญา**" ดังพุทธพจน์ว่า "**ปัญฺหาย่อมไม่บริบูรณ์แก่ผู้มีจิตไม่มั่นคง**"¹⁷⁰ "พึงรบกับพญามารด้วยอาวุธคือ**ปัญญา**"¹⁷¹ และ "**พระสาวกของพระพุทธเจ้า ย่อมรุ่งเรืองด้วยปัญญา**"¹⁷² เป็นต้น ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค พระพุทธโฆษาจารย์ได้นิยามความรู้ที่เรียกว่าปัญญาไว้ว่า "**วิปัสสนา-ญาณอันประกอบด้วยกุศลจิต เป็นปัญญา**"¹⁷³ และได้แยกความหมายให้เห็นความแตกต่างจากความหมายของความรู้ที่เกิดจากสัญญาและวิญญูว่า **สัญญา**เป็นเหมือนกับทากรไ้เคียงสาเห็นกองกหาบณะ (เหรียญเงิน) ก็รู้จักแต่ความแปลก ความยาวสั้น รูปทรงสีเหลี่ยมหรือทรงกลม เป็นต้น **วิญญู**เป็นเหมือนชาวบ้าน รู้ว่าเป็นอะไร ใช้สอยอย่างไร **ปัญญา**เป็นเหมือนเหรียญทองที่มีความสามารถแยกแยะว่าเหรียญใดแท้ หรือปลอมอย่างไร¹⁷⁴

¹⁷⁰อนาวณฺฐิตจิตฺตสฺส ปญฺญา น บริบูรณ์ ฯ ธรรมบท 3.38

¹⁷¹โยเชก มารี ปญฺญาธุเณ ฯ ธรรมบท 3.40

¹⁷²อติโรจติ ปญฺญาย สมฺมาสมุพฺพุทฺธสาวโก ฯ ธรรมบท 4.59

¹⁷³กุสลจิตฺตสมุပ္ปยุตฺตํ วิปสฺสนาญาณํ ปญฺญา ฯ มหามกุฏราชวิทยาลัย,

วิสุทธิมรรค นาม ปกรณวิเสสสุส คติโย ปาโค, หน้า 1.

¹⁷⁴เรื่องเดียวกัน, หน้า 2.

ข้อนี้เป็นอุปมาที่แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่างสัญญา ญาณและปัญญา กล่าวให้ชัดก็คือ สัญญา เป็นเพียงรู้จักอารมณ์ว่า เขียว เหลือง เป็นต้น คือรู้จักอาการของอารมณ์ แต่ไม่อาจเข้าถึงความเข้าใจลักษณะคือ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตาได้ ญาณรู้อารมณ์ว่า เขียว เหลือง เป็นต้นก็ได้ ทั้งเท่าที่ถึงความเข้าใจลักษณะว่าอนิจจัง ทุกขัง อนัตตาได้ด้วย แต่ไม่อาจเข้าถึงความปรากฏแห่งมรรค คือให้ตรัสรู้ร้อยสำไมได้ ส่วน ปัญญาทั้งรู้อารมณ์ ทั้งเข้าถึงความเข้าใจลักษณะและเข้าถึงความปรากฏขึ้นแห่งมรรคด้วย

เพราะฉะนั้น เมื่อกล่าวถึงธรรมชาติของความรู้ จึงมีวิธีจำแนกตามสภาวะอย่างง่าย ๆ คือ จำแนกตามหลักขั้น 5 เพราะความรู้เป็นนามธรรมจำพวกหนึ่งซึ่งกระจายอยู่ในนามขั้น 3 ขั้น คือ สัญญาขั้น สัมผัสขั้นและญาณขั้น ความรู้ที่จำแนกตามสภาวะของขั้นจึงได้แก่ สัญญา ญาณและปัญญา¹⁷⁵ มีคำอธิบายโดยสังเขปดังนี้

1. **สัญญา** คือ ความรู้ทั้งหมดที่อยู่ในสัญญาขั้น ได้แก่ ความกำหนดได้หมายรู้ รวมทั้งความรู้ที่เกิดจากการกำหนดหมายหรือหมายรู้ แล้วเก็บรวบรวมไว้เป็นวัตถุติดของความคิดต่อ ๆ ไปเท่าที่มีการรู้จัก จำได้ เข้าใจและคิดไต่ยัง ๆ ขึ้นไป สัญญาที่เกิดจากความคิดปรุงแต่งที่เป็นอกุศลเรียกว่าบัญญัติสัญญา ซึ่งเกิดจากการแต่งเสริมของตัณหา มานะ และทิฏฐิ สัญญาพวกนี้มักจะก่อให้เกิดราคะหรือโลภะ โทสะและโมหะ แทนที่จะช่วยให้เกิดความรู้จักกลับจะกลายเป็นเครื่องปิดกั้นบิดเบือนความรู้ไปเสีย ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสแสดงโทษของอกุศลมูลเหล่านี้ไว้ในธรรมบทว่า

"ไม่มีไฟดเสมอด้วยราคะ ไม่มีเคราะห์าดเสมอด้วยโทสะ

ไม่มีชายดักสัตว์าดเสมอด้วยโมหะ และไม่มีแม่น้ำกดเสมอ

ด้วยตัณหา"¹⁷⁶

ส่วนสัญญาที่เกิดจากความคิดดีงาม หรือเกิดจากความรู้ความเข้าใจถูกต้องเรียกว่า กุศล-สัญญา บ้าง วิชชาภาคยสัญญา หรือสัญญาที่ช่วยให้เกิดวิชชา บ้าง สัญญานี้เป็นสัญญาที่ช่วย

¹⁷⁵ พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 42.

¹⁷⁶ นตฺถิ ราคะสมิ อคฺคิ นตฺถิ โทสสมิ คโ

นตฺถิ โมหสมิ ชาลํ

นตฺถิ คณฺหาสมา นทํ ฯ ธรรมบท 8.251

ส่งเสริมความเจริญปัญญาและความงอกงามแห่งกุศลธรรม เช่น หมายรู้ลักษณะอาการที่แสดงภาวะซึ่งเป็นไปตามเหตุปัจจัย ภาวะที่เป็นของไม่เที่ยง ภาวะที่ไร้ตัวตน เป็นต้น

2. **วิญญาน** คือ ความรู้ทั้งหมดที่อยู่ในหมวดวิญญานชั้นนี้ ได้แก่ ความรู้แจ้งอารมณ์ทางประสาททั้ง 5 และทางใจ คือ การเห็น การได้ยิน การได้กลิ่น การรู้รส การรู้สัมผัสทางกายและการรู้อารมณ์ทางใจ

3. **ปัญญา** คือ ความรู้หลักในหมวดสังขารชั้นนี้ เป็นความรู้ทั่วถึงความจริง หรือรู้ตรงตามความเป็นจริง ปัญญาจะเป็นตัวช่วยส่งเสริมสัญญาและวิญญาน ช่วยขยายขอบเขตของวิญญานให้กว้างขวางออกไปและลึกซึ้งยิ่งขึ้น ปัญญาตรงข้ามกับโมหะ ซึ่งแปลว่า ความหลง ความไม่รู้ ความเข้าใจผิด แต่สัญญาและวิญญาน ไม่ได้มีความหมายตรงข้ามกับโมหะ แต่อาจกลายเป็นเหยื่อของโมหะ ไปด้วยซ้ำ เพราะ เมื่อหลง เข้าใจผิดไปอย่างใดก็รับรู้และกำหนดหมายเอาไว้ผิด ๆ อย่างนั้น ดังนั้น ปัญญาจึงช่วยแก้ไขให้วิญญานและสัญญาเดินถูกทาง ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสเปรียบเทียบปัญญาดำมืดสำหรับตัดเกาวัลย์คือกิเลสตัณหาไว้ว่า

"กระแสน้ำคือตัณหาไหลไปทุกหนทุกแห่ง เกาวัลย์คือกิเลส

ก็ขึ้นรกไปทั่ว เมื่อเห็นเกาวัลย์นั้นงอกงามแล้ว พวกเธอ

จงตัดรากมันด้วยมีดคือปัญญา"¹⁷⁷

ดังนั้น ความรู้คือปัญญานี้จึงจัดเป็นความรู้ระดับสูงสุด มีธรรมชาติเป็นความหยั่งรู้ เป็นความบริสุทธิ์เช่นเดียวกับแสงสว่างที่ผุดแจ้งกระจ่างขึ้น ทาให้มองเห็นธรรมชาติอันแท้จริงของสิ่งนั้น ๆ ตามความเป็นจริงโดยไม่มีทรรคนะส่วนคนหรือเหตุผลส่วนตัวเข้าไปเกี่ยวข้องซึ่งมีผลทาให้มนุษย์เปลี่ยนแปลงบุคลิกภาพของเขาโดยสิ้นเชิง

อีกอย่างหนึ่ง ตามความนิยมในคัมภีร์ทั้งหลายท่านจัดลำดับความรู้ไว้เป็น 4 ประเภท คือ

1. **วิญญาน** การรู้แจ้งอารมณ์ทางประสาททั้ง 5

2. **สัญญา** ความจดจำได้ และหมายรู้

¹⁷⁷สวนุตติ สัพพหี โสตา

ลดา อุพุกิชุช ติฎฐติ

คณฺจ ทิสฺวา ลคฺ ชาคฺ

มฺลํ ปญฺญา ย นินฺทก ๗ ธรรมบท 24.340

3. **ทิวฏฐิ** ความเห็น ความเข้าใจโดยนัยเหตุผล ไม่ว่าจะเป็นความรู้ที่มีเหตุผลมากหรือน้อยก็ตาม

4. **ญาณ** ความรู้ ความหยั่งรู้ เป็นไวพจน์คำหนึ่งของปัญญา

อาจกล่าวได้ว่า ความรู้ 3 อย่างหลังนั้นคือ สัจญา ทิวฏฐิ และญาณ ก็คือผลปลายของสุตะ จินตา และภาวนานั่นเอง เมื่อความรู้ถูกรูปเป็นสัจญา ทิวฏฐิ และญาณแล้ว ย่อมมีผลต่อชีวิตของบุคคลมาก **สัจญา** มีอิทธิพลต่อการรับรู้ การมองเห็น การเข้าใจโลกรอบตัว และการที่จะสร้างความรู้อย่างอื่น ๆ ต่อไป **ทิวฏฐิ** ตั้งแต่ความยึดถือลัทธิศาสนาและอุดมการณ์ต่าง ๆ ตลอดจนมาจนถึงค่านิยมต่าง ๆ เป็นตัวชี้แนะแนวทางแห่งพฤติกรรมและวิถีชีวิตของบุคคลได้ทั้งหมด ส่วนความรู้ประเภท **ญาณ** เป็นความรู้กระจ่างชัดและลึกซึ้งที่สุด เป็นผลสำเร็จทางปัญญาสูงสุดที่มนุษย์จะทำได้ สามารถทะลุผ่านลงไปถึงจิตสันดานของบุคคล สร้างหรือเปลี่ยนแปลงท่าทีแห่งการมองโลกและชีวิตได้ใหม่ มีผลต่อพฤติกรรมและการดำเนินชีวิตของบุคคลอย่าง เด็ดขาดและแน่นอนยิ่งยกว่าทิวฏฐิ¹⁷⁸

2.3.2 บ่อเกิดของความรู้

ตามหลักวิชาวิทยา พุทธปรัชญาได้แสดงแหล่งหรือบ่อเกิดของความรู้ซึ่งเป็นปัจจัยแห่งสัมมาทิฐิไว้อย่างกว้าง ๆ 2 อย่างด้วยกัน คือ¹⁷⁹

1. **ปรโตโฆสะ** ได้แก่ เสียงจากผู้อื่น หรือการได้ฟังจากผู้อื่น เป็นประสบการณ์ภายนอก เช่น การศึกษาเล่าเรียน การฟังคำบรรยายคำสอนและแหล่งข้อมูลต่าง ๆ ซึ่งอาจเป็นครู ศาสตราหรือกัลยาณมิตร เป็นต้น อันสรุปได้ว่าเป็นสภาพแวดล้อมและตัวบุคคล

2. **โยนิโสมนสิการ** ได้แก่ การพิจารณาด้วยอุบายอันแยบคาย ซึ่งเป็นวิธีคิดหาเหตุผลตลอดจนรู้จักวิเคราะห์ วิจักษ์ สืบสวนสอบสวนหาต้นเหตุ แยกแยะให้เห็นเหตุปัจจัยหรือความสัมพันธ์ต่าง ๆ ในชั้นคำหมายถึง การใช้เหตุผลทางตรรกศาสตร์ และในชั้นสูงหมายถึงการฝึกฝนอบรมจิตใจให้เป็นสมาธิจนเกิดความสงบ ทลายอคติและความรู้สึกอัด-

¹⁷⁸พระราชวรมณี, **พุทธธรรม**, หน้า 52.

¹⁷⁹David J. Kalupahana, **Buddhist Philosophy**, p. 20.

วิธีต่าง ๆ จนสามารถรู้ความจริงอย่างจริงแท้ได้

อันบ่อเกิดของความรู้ 2 ประการนี้ **ปรัศฺยโฆส** เกิดจากศรัทธาซึ่งหมายถึงการ
ไว้วางใจในปัญญาของผู้อื่นหรืออาศัยปัญญาของผู้อื่นโดยผ่านทางคำแนะนำสั่งสอนเป็นต้นของเขา
เป็นการเริ่มต้นจากปัจจัยภายนอก ลักษณะ เช่นนี้แหล่งที่มาของความรู้จึงไม่ได้มีอยู่ภายในตัว
บุคคลผู้นั้นโดยตรง แต่จะถือเอาว่าคนอื่นหรือคำแนะนำสั่งสอนของคนอื่นนั้นเป็นแหล่งความรู้
คำศัพท์ทางพุทธศาสนาเรียกว่า **ปรัศฺยโฆส** ในพุทธปรัชญาถือว่าพระพุทโธองค์ทรงเป็นแหล่ง
ความรู้สำหรับพุทธสาวกด้วย เพราะทรงปฏิบัติเป็นกัลยาณมิตรผู้คอยตรัสบอกชี้ทางให้กับผู้มี
ศรัทธาในคำสอนของพระองค์นั่นเอง ดังพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"พวกเธอจงพยายามหาความเพียรเกิด **พระตถาคต**

เป็นเพียงผู้ชี้บอกทางเท่านั้น ผู้บำเพ็ญงานเดินตาม

ทางสายนี้ ก็จะพ้นจากเครื่องผูกของพญามาร"¹⁸⁰

ส่วน **โยนิโสมนสิการ** เป็นความรู้จักคิดและคิดถูกวิธีของตัวบุคคลนั่นเอง ให้รู้จัก
มองสิ่งทั้งหลายตามสภาวะและตามเหตุปัจจัยแล้วพัฒนาปัญญาให้เจริญงอกงามขึ้นจนรู้เข้าใจ
ทั่วถึงสิ่งธรรม แม้แต่คนสามัญที่เริ่มต้นจากปรัศฺยโฆสแล้วปัญญาของเขาจะเจริญงอกงาม
ต่อไปได้ก็ต้องอาศัยโยนิโสมนสิการของเขาเองด้วย สภาพการรับรู้จากผู้อื่นอย่างเดียว
จะทำให้ปัญญาเจริญขึ้นจนถึงที่สุดไม่ได้ โดยเฉพาะปัญญาระดับโลกุตระที่หยั่งรู้สิ่งธรรมะศักดิ์
กิลเลสสันเชิงจะเกิดขึ้นไม่ได้หากขาดโยนิโสมนสิการ ความสำคัญของโยนิโสมนสิการนั้น
พระพุทโธองค์ตรัสว่า สามารถใช้เป็นเครื่องมือบังคับควบคุมตนมิให้ตกไปในอารมณ์ตามความ
ปรารถนาตามความใคร่ได้ ดังพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"เมื่อก่อนใจเข้าได้ท่องเที่ยวไปในอารมณ์ ตาม

ปรารถนา ตามความใคร่ ตามสบาย แต่

บัดนี้เข้าจักบังคับมั่นด้วยโยนิโสมนสิการ เหมือน

¹⁸⁰คัมภีร์ กิจจํ อาตบูปิ

ปฏิปณฺหา ปริมกุชนฺติ

อกุชาตาริ ตถาคตา

ฉายิน มารพฺนุณา ฯ ธรรมบท 20.276

ความรู้อย่างน้อยยังคับข้างที่ตกมัน"181

แต่ทั้งนี้บ่อเกิดของความรู้ก็จำเป็นต้องอาศัยปัจจัย 2 อย่าง เกื้อกูลกันและกัน ทั้งปัจจัยภายนอกฝ่ายศรัทธา คือ อิทธิพลสภาพแวดล้อมที่เรียกว่า **ปรโตโฆสะที่ดี** โดยเฉพาะกัลยาณมิตร และปัจจัยภายในฝ่ายปัญญา คือ ความรู้จักคิด รู้จักทบทวน ที่เรียกว่า **โยนิโสมนสิการ** ดังกล่าว

ในทศนิกาย ปาฏิการรค¹⁸² ได้ระบุแหล่งกำเนิดของความรู้หรือปัญญาไว้เป็น 3 ประการตามแหล่งที่มา คือ

1. **สุมมยปัญญา** หมายถึง ความรู้ที่เกิดจากการฟัง การศึกษาเล่าเรียนหรือรับการถ่ายทอดต่อ ๆ กันมาจากผู้อื่น (**ปรโตโฆสะ**) เทียบได้กับ**ศัพท์ประมาณ** (Testimony) และ**ประจักษ์ประมาณชั้นสามัญ** (Ordinary perception)

2. **จินตามยปัญญา** หมายถึง ความรู้ที่เกิดจากการคิดพิจารณาหาเหตุผลหรือความรู้ที่เกิดจากการคิดอ่านใคร่ครวญหรือตรិตรองเหตุผลด้วยตนเอง เทียบได้กับ**อนุมานประมาณ** (Inference)

3. **ภาวนามยปัญญา** หมายถึงความรู้จากประสบการณ์ตรงอันเกิดจากสัญญาบริสุทธิ์และสัญญาพิเศษ ความรู้นี้เกิดจากการฝึกฝนอบรมทำให้เข้าใจสิ่งใดสิ่งหนึ่งจนเกิดความซึมซาบขึ้น และจากการอบรมจิตใจตามแนวสมณะและวิปัสสนาอย่างหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างหลังนี้นำไปสู่ความรู้ที่แท้จริงในที่สุดได้ ข้อนี้นี้เทียบได้กับ **ประจักษ์ประมาณชั้นพิเศษ** (Extra Sensory Perception) หรือ **ญาณ** (Intuition)

ความรู้ใน 2 ประการแรก คือ สุมมยปัญญาและจินตามยปัญญา พระพุทธเจ้าตรัสสอนให้ตรวจสอบกับภาวนามยปัญญาซึ่งเป็นประสบการณ์ตรง ทั้งนี้เพราะพระองค์ทรงเห็น

181อุทฺธิ ปุเร จิตฺตมจาริ จาริกํ

เยนิจฺจกํ ยตฺตกามํ ยถาสุขํ

คตฺตชฺชหํ นิคฺคหิตฺตสํมิ โยนิโส

หตฺถํ ปกิณฺณํ วิย อํกุสฺสคฺคโห ฯ ธรรมบท 23.326

182ที.ปา. 11/228/231.

ว่าความรู้ที่แท้จริงไม่ใช่เกิดจากการรับฟังสืบทอดกันมา หรือการตรึกตรองว่ามีเหตุผลเท่านั้น
ดังที่ตรัสสอนชาวกาลามะมิให้ปลงใจเชื่ออะไรง่าย ๆ ด้วยหลัก 10 ประการนี้คือ¹⁸³

1. มา อนุสุ... อย่าปลงใจเชื่อด้วยการฟังตามกันมา
2. มา ปรมุปราย... อย่าปลงใจเชื่อด้วยการถือสืบ ๆ กันมา
3. มา อิตถีกราย... อย่าปลงใจเชื่อด้วยการเล่าลือ
4. มา ปิฏกสมุททาเนน... อย่าปลงใจเชื่อด้วยการอ้างตำราหรือคัมภีร์
5. มา ตกุกเหตุ... อย่าปลงใจเชื่อเพราะตรรก
6. มา นยเหตุ... อย่าปลงใจเชื่อเพราะการอนุมาน
7. มา อากาการปริวิตกเคน... อย่าปลงใจเชื่อด้วยการคิดตรองตามแนวเหตุผล
8. มา ทิฏฐินิชฺชานกฺขนฺตยา... อย่าปลงใจเชื่อเพราะ เข้ากันได้กับทฤษฎีที่พอใจ

ไว้แล้ว

9. มา ภพฺพุรบตาย... อย่าปลงใจเชื่อเพราะมองเห็นรูปลักษณะน่าจะเป็นไปได้
10. มา สมณเณ โน ครุติ... อย่าปลงใจเชื่อเพราะนับถือว่า ท่านสมณะนี้เป็นครู

ของเรา

ต่อเมื่อเราได้ตรวจสอบกับประสบการณ์ตรงจนรู้เข้าใจด้วยตนเองว่า ธรรมเหล่านั้นเป็นอกุศล เป็นกุศล มีโทษ ไม่มีโทษ เป็นต้น จึงควรละหรือถือปฏิบัติตามนั้น

ข้อที่ 1-4 และข้อที่ 10 เป็นเรื่องเกี่ยวกับความรู้ที่เกิดจากการรับการถ่ายทอดหรือศัพทประमाण (Testimony) ส่วนข้อที่ 5-9 เป็นเรื่องเกี่ยวกับความรู้ที่ได้จากการใช้เหตุผลอนุมาน (Inference) และการคาดคะเน (Speculation) ซึ่งรวมอยู่ในอนุมานประमाण พระดำรัสในพระสูตรนี้ไม่ได้หมายความว่าพระพุทธเจ้าไม่ยอมรับความรู้ที่เป็นศัพทประमाणและอนุมานประमाणเสียทั้งหมด เพียงแต่พระองค์ทรงชี้ให้เห็นว่าความรู้จากแหล่งทั้งสองนั้นควรได้รับการตรวจสอบยืนยันจากประสบการณ์ตรงหรือประจักษ์ประमाणเสียก่อน

สำหรับความรู้จากประสบการณ์ตรงนี้ ก็ควรทำความเข้าใจให้ชัดเจนว่ามีความหมายกว้างกว่าความรู้ที่เกิดจากสัญชาตธรรมดา (Normal Perception) หรือความรู้ที่

¹⁸³ จ.ติก. 20/505/241.

เกิดจาก ตาเห็นรูป หูฟังเสียง จมูกดมกลิ่น ลิ้นลิ้มรส กายถูกต้องสัมผัสและใจรู้ธรรมารมณ์ (สิ่งที่ใจนึกคิด) กระบวนการเกิดการรับรู้ในระดับสัญญาธรรมดานี้ พระพุทธเจ้าตรัสแสดงไว้ในมอญพิทกสูตรว่า

อาศัยตาและรูปเกิดจักขุวิญญาณ, ความประจวบแห่งธรรมทั้งสามนั้น
เป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี, บุคคลเสวยอารมณ์
ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น (สัญญา), หมายรู้อารมณ์ใด ย่อมตรัสเรียก
อารมณ์นั้น (วัตถกะ), ตรัสเรียกอารมณ์ใดย่อมจินตนาการถึงอารมณ์นั้น
(ปัญจะ), บุคคลจินตนาการซึ่งอารมณ์ใด เพราะการจินตนาการ
นั้นเป็นเหตุ ปัญจสัญญาแฉ่งต่าง ๆ (สัญญาที่สลับซับซ้อนหลากหลาย)
ย่อมผูกพันสู่สมุรุษเขาในเรื่องราวทั้งหลายที่พึงรู้ได้ด้วยตา ทั้งที่เป็น
อดีต อนาคตและปัจจุบัน¹⁸⁴

ในอายตนะและอารมณ์อื่น ๆ ก็เหมือนกัน ซึ่งข้อนี้มีอธิบายว่า จิตเป็นธรรมชาติ
รู้อารมณ์ทั้ง 6 คือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส ธรรมารมณ์(สิ่งที่ใจนึกคิด) การรับรู้จะเกิด
ขึ้นได้ต้องอาศัยทวารหรืออายตนะภายใน 6 ประการ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ เมื่อ
จิตกระทบอารมณ์ที่ผ่านเข้ามาทางอายตนะ เมื่อนั้นผัสสะเกิดขึ้น และผัสสะนี้เองเป็นจุด
เริ่มของการรับรู้ ถ้าไม่มีผัสสะการรับรู้ก็เกิดไม่ได้ ดังนั้น ในการรับรู้แต่ละครั้งจะต้องมี
องค์ประกอบ 3 ประการ คือ อารมณ์ + อายตนะภายใน + จิตหรือวิญญาณ = ผัสสะ ในที่
นี้ผัสสะเป็นจุดที่จิตรับข้อมูลจากโลกภายนอก เมื่อจิตรับรู้อารมณ์แล้วเวทนาและสัญญาเกิดขึ้น
ตามมา จิตไม่ได้เป็นผู้รับรู้แต่ฝ่ายเดียว หากยังคิดปรุงแต่งสิ่งที่รับรู้ด้วยอำนาจกิเลสตัณหา
ต่อไปอีก นั่นคือภายหลังเกิดผัสสะ จะมีสัญญาหรือเวทนาเกิดขึ้น ในที่นี้สัญญาเป็นความจำได้
หมายรู้อารมณ์ ถ้าจิตไม่มีกิเลสตัณหาสัญญาจะบริสุทธิ์ คือรับรู้อารมณ์ตามความเป็นจริง แต่
ถ้าจิตมีกิเลสตัณหา สัญญาจะปรุงแต่งนามรูปที่เกิดขึ้นทุกขณะให้เป็นสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา
เขา ในขั้นนี้สัญญามีชื่อว่า **บัญญัติสัญญา** หมายถึง สัญญาที่คิดปรุงแต่งอารมณ์ให้พิสดารด้วย
แรงผลักดันของตัณหา มานะ และทิฏฐิ บุคคลมีสัญญานิดนี้จึงมองสิ่งต่าง ๆ ไม่ตรงตามความ

¹⁸⁴ม.ญ. 12/248/226.

เป็นจริง เกิดเป็นสัญญาวิปลาสขึ้น คือ หมายรู้สิ่งที่ไม่เที่ยงว่าเที่ยง สิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นสุข สิ่งที่ไม่ใช่อดีตว่าอดีต สิ่งที่ไม่งามว่างาม¹⁸⁵ งานประเด็นนี้ท่านญาณนันทิกขุ (Bhikkhu Ñāṇananda) กล่าวว่า "เห็นได้ชัดว่ามีอะไรเป็นเพียงกระบวนการที่เกิดขึ้นโดยบังเอิญ มีอะไรเป็นกิจกรรมที่ถูกควบคุมโดยละเอียดรอบคอบ แต่การคิดตามประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส นั้นมักจะ เนื่องด้วยตัณหา มานะและทิฐิทั้งหลายด้วย ประการสุดท้ายผู้รับรู้จะกลายเป็น วัตถุแห่งการรับรู้ไปอย่างช่วยไม่ได้"¹⁸⁶ ดังนั้น ความรู้ที่เกิดขึ้นทางประสบการณ์สามัญ โดยทั่วไปจึง ไม่ก่อให้เกิดญาณที่สละสลวยถูกต้องตามความเป็นจริง และ ไม่สามารถแก้ปัญหาชีวิต ที่แท้จริงได้

เพราะฉะนั้น ในพุทธปรัชญาจึงแสดงความรู้ที่เกิดจากประสบการณ์ตรง ซึ่งเป็น สัญชาตญาณพิเศษ (Extra-Sensory Perception) อีกระดับหนึ่ง จัดเป็นความรู้ที่อยู่เหนือ ระดับสามัญธรรมดา ความรู้ประเภทนี้เป็นผลมาจากการพัฒนาทางจิตที่สมบูรณ์แล้วด้วยความ สมดุลย์เต็มทีระหว่างศีล สมาธิและปัญญา จึงเรียกว่า อภิญญา¹⁸⁷ มีอยู่ 6 ประการ คือ

1.อิทธิวิ ความรู้ที่สามารถแสดงฤทธิ์อิทธิฤทธิ์ต่าง ๆ ได้เห็นปรากฏการณ์ สมัญและ เห็นขอบเขตประสบการณ์ธรรมดาได้

2.ทิพโอสถะ ความรู้ที่สามารถทำให้ได้ยินคลื่นเสียงในระดับความถี่ ในกาละ และ เทศะที่ประสาทหูไม่ได้ยิน

3.เจโตปริยญาณ ความรู้ที่สามารถตามกำหนดรู้เท่าทันความรู้สึกนึกคิดของคนอื่น ได้ในทันทีที่ต้องการ

4.บุพเพนิวาสานุสสติญาณ ความรู้ที่สามารถรู้แจ้งถึงสภาวะการณ์ต่าง ๆ ของชีวิต ในอดีตชาติได้โดยตลอด

¹⁸⁵อง.จตุกก. 21/49/66.

¹⁸⁶Bhikkhu Ñāṇananda, Concept and Reality in Early Buddhist Theory (Kandy : Buddhist Publication Society, 1971), p. 5.

¹⁸⁷ที.ปา. 11/431/307 ; อง.ฉก. 22/273/312.

5. **ทิพพจักขุ** ความรู้ที่สามารถทำให้เห็นคลื่นที่ประสาทธรรมดารู้ไม่ได้

6. **อาสวัคชญาณ** ความรู้ระดับสูงสุดที่ทำให้จัดเป็นอิสระจากกิเลสและอาสวะทุกรูปแบบจนรู้แจ้งสัจธรรมถึงที่สุด

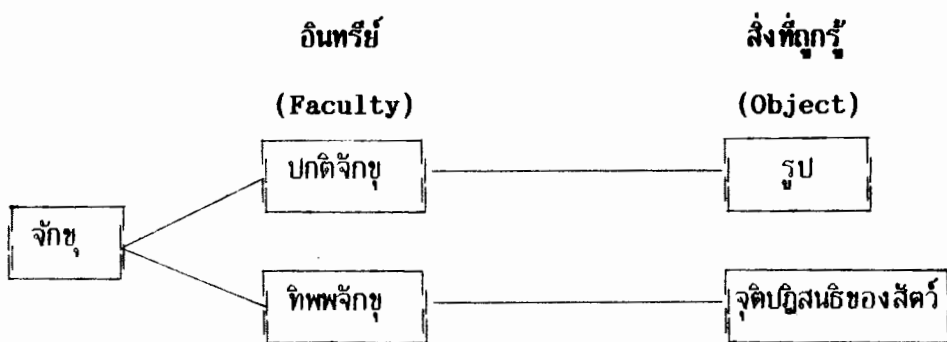
ความรู้ 5 ประการแรกจัดเป็นระดับโลกียะ ส่วนประการสุดท้ายจัดเป็นระดับโลกุตระซึ่งทั้งหมดนี้รวมเรียกว่า อภิญญาหรือความรู้ชั้นยอดเยี่ยม เมื่อว่าโดยสรุปแล้วบ่อเกิดของความรู้ที่พุทธปรัชญายอมรับและจัดเป็นมาตรฐานของการรับรู้ก็คือ ประจักษ์ประมาณหรือความรู้ที่เกิดจากประสบการณ์ตรงซึ่งจัดเป็น 2 แบบ คือ ประจักษ์ประมาณแบบสัญญาธรรมดาและประจักษ์ประมาณแบบพิเศษ ถ้ามองจากจุดนี้จะทราบว่า ความรู้ในแบบสัญญาธรรมดาหรือความรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัสมีขอบเขตตามสมรรถภาพในตัวของมันเอง แต่เมื่อจิตได้รับการฝึกฝนและพัฒนาสูงขึ้น จิตก็จะสามารถบันดาลให้เกิดผลพิเศษตามมา ดังมีพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"มารดาที่ทักหาไม่ได้ บิดาที่ทักหาไม่ได้ ญาติพี่น้องที่ทักหาไม่ได้

หาไม่ได้ แต่จิตที่ฝึกฝนไว้ชอบ ย่อมหาสิ่งนี้น่าให้ได้และ

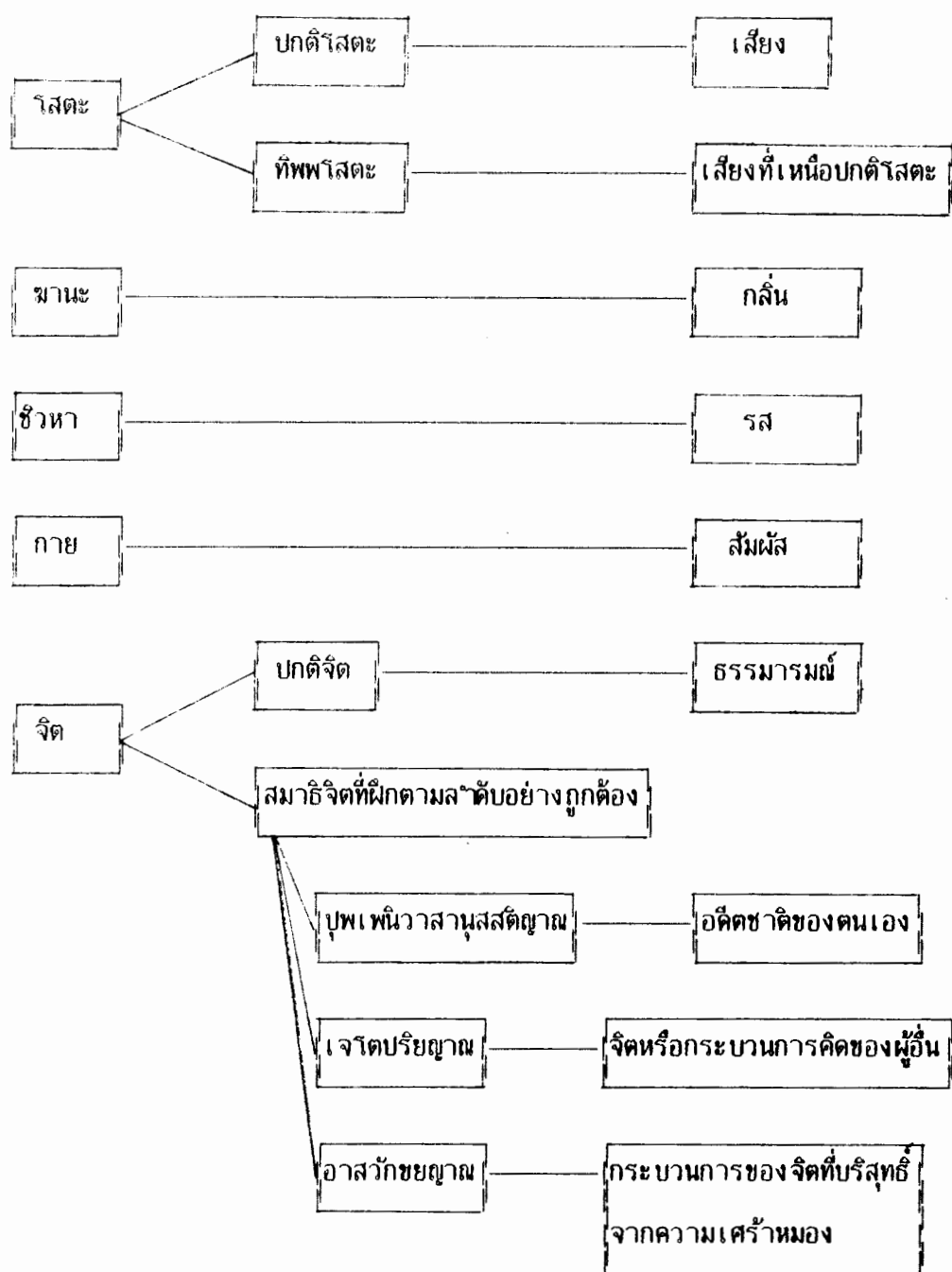
ทักหาได้อย่างประเสริฐด้วย"¹⁸⁸

ดังนั้น เมื่อจิตได้รับการฝึกฝนไว้ชอบแล้ว ขอบเขตของความรู้ทางประสาทสัมผัสบางส่วนจะขยายขอบเขตมากขึ้นเป็นแบบพิเศษ ยกเว้น **ชานะ** **ชีวหา** และ **กายะ** ซึ่งมีภาระจำกัดในตัวมันเองไม่อาจพัฒนาให้เป็นแบบพิเศษได้ **เดวิด เจ. กลุพานะ** (David J. Kalupahana)¹⁸⁹ แสดงให้เห็นเป็นภาพไว้ดังนี้



¹⁸⁸ธรรมบท 3.43 อ้างแล้ว หน้า 58.

¹⁸⁹Kalupahana, Buddhist Philosophy, p. 23.



เมื่อกล่าวโดยสรุปแล้ว พระพุทธเจ้าก็ได้ทรงผูกขาดว่าบ่อเกิดของความรู้มีอยู่เฉพาะในพุทธศาสนาเท่านั้น ทั้งมิได้ทรงถือว่าเป็นเจ้าของบ่อเกิดความรู้แต่เพียงผู้เดียว ในพรหมชาลสูตร ที่มณีกาย พระพุทธองค์ทรงยอมรับว่าสมณะและพราหมณ์บางพวกสามารถบรรลุญาณพิเศษได้เช่นกัน เพียงแต่เขาเหล่านั้นมีความเชื่อต่อไปว่าโลก (ปรมาตมันและอาตมัน) เป็นสิ่งอมตะและเชื่อว่าพระเจ้าเป็นผู้สร้างโลก แต่พระพุทธองค์ไม่ทรงยอมรับ

ว่าบทสรุปหรือทฤษฎีดังกล่าวตรงกับความจริง และความรู้เช่นนี้พระองค์ไม่ทรงถือว่าจะก่อให้เกิดความสุขสงบที่แท้จริงได้ แต่ทรงถือว่าทั้งญาณพิเศษและความรู้ทุกรูปแบบ เป็นเพียงอุปกรณ์หรือเครื่องมือที่จะนำไปสู่จุดหมายบางประการเท่านั้น มิใช่เป็นจุดหมายปลายทางในตัวมันเอง และทรงเน้นไว้ว่าความรู้ทุกชนิดที่เกิดจากทัศนคติส่วนตัวของบุคคล เช่น ความชอบหรือไม่ชอบ ซึ่งมีอคติ 4 เป็นมูลฐานย่อมจะบิดเบ่งความจริง และความพันทุกข์ก็มีมาซึ่งเกิดจากความรู้ดังกล่าวข้างต้น แต่เกิดจากความไม่ยึดมั่นถือมั่นในความรู้นั้น ๆ และในสิ่งทั้งปวงต่างหาก ดังนั้น พุทธปรัชญาจึงมิได้สอนให้อึดอัดหรือยึดมั่นในสิ่งที่รู้แล้ว แต่เตือนให้พิจารณาปล่อยวางเป็นอิสระจากสิ่งทั้งปวงเพื่อจะได้บรรลุถึงความรู้แจ้งเป็นอิสระ และมีสันติสุขที่แท้จริง

2.3.3 ความรู้ที่แท้จริง

เป็นที่ทราบกันแล้วว่า ความจริงสูงสุดของพุทธปรัชญาคือนิพพาน นิพพานเป็นสิ่งที่ไม่มีใครรู้ได้ด้วยสัญชาตญาณหรือการอนุมานด้วยหลักเหตุผล แต่นิพพานเป็นสิ่งที่หยั่งรู้ได้ด้วยปัญญาในลักษณะที่เป็นประสบการณ์ตรง ดังที่พระพุทธองค์ตรัสว่า "นิพพานอันผู้บรรลุพึงเห็นได้เอง...อันวิญญูชนพึงรู้เฉพาะตน"¹⁹⁰ ดังนั้น ความรู้ที่แท้จริงก็คือ ภาวนามยปัญญา ซึ่งเกิดจากการอบรมจิตตามแนวสมณะและวิปัสสนาจนเกิดญาณ (Intuition) เพราะเมื่อญาณเกิดขึ้นแล้วเท่านั้นจึงจะทราบดีถึงสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริงได้

เป็นที่น่าสังเกตว่า ในหลักคำสอนของพุทธศาสนาจะมีคำว่า "ศรัทธา" และ "ปัญญา" มาด้วยกันหลายแห่ง เกี่ยวกับเรื่องนี้ท่าน วัลโบล่า ศรีราหุละ (Walpola Sri Rahula) ให้ทรรศนะว่า

ศาสนาบางศาสนาในโลกตั้งคำสอนของตนไว้บนฐาน คือ ศรัทธา ความเชื่อซึ่งมนุษย์จะต้องเชื่อและปฏิบัติตาม ความเชื่ออันนี้หมายถึงการเชื่อด้วยการยอมรับคำสอนตามที่ปรากฏ ดูเหมือนจะเป็นศรัทธาแบบมกมายมากกว่า แต่ในพุทธศาสนานั้นท่านเน้น

¹⁹⁰ อ.ต.ก. 20/495/202. อ้างแล้ว หน้า 72.

เรื่องการเห็น การรู้ การเข้าใจ หาได้เน้นในเรื่องศรัทธาหรือ
ความเชื่ออย่างเดียวไม่ ดังนั้น คำว่าศรัทธา ในพุทธศาสนาจึง
หมายถึงความเชื่อในพระรัตนตรัยว่าเป็นสิ่งอันประเสริฐ ความ
เชื่อในหลักกรรมและผลของกรรม เช่น เชื่อว่า ทาดีได้ดี ทาชั่ว
ได้ชั่ว เป็นต้น ตลอดจนความเชื่อที่เกิดจากปัญญาหรือความมั่นใจ¹⁹¹

ในพุทธกรณิที่ตรัสถึงศรัทธา พระพุทธองค์จะทรงเน้นถึงปัญญาค้ำยเสมอไป ดังมี
ปรากฏในหมวดธรรมพละ 5 หรืออันทริย 5¹⁹² และอริยทรัพย์ 7¹⁹³ เป็นต้น อนึ่ง
ความเชื่อนั้นเมื่อแยกออกโดยถือเอาลักษณะการเกิดมี 2 ประเภท คือ ความเชื่อที่เกิดก่อน
การรู้แจ้ง เรียกว่าศรัทธา และความเชื่อที่เกิดภายหลังการรู้แจ้ง เรียกว่าปัญญา เมื่อ
พิจารณาแล้วจะเห็นได้ว่าหลักพุทธปรัชญาตั้งอยู่บนฐานคือปัญญา เพราะเหตุที่พระพุทธเจ้า
ทรงรู้แจ้งความจริงจนสิ้นสงสัยแล้วพุทธศาสนาจึงได้เกิดขึ้น ด้วยเหตุนี้พุทธศาสนาจึงได้ชื่อ
ว่าเป็นศาสนาแห่งปัญญา มิใช่เป็นศาสนาแห่งศรัทธาดังที่ปรากฏในปรัชญาสายอื่น ๆ

เมื่ออ้างถึงการตรัสรู้ของพระองค์ พระพุทธเจ้าตรัสว่า "จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณ
เกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ว วิชชาเกิดขึ้นแล้ว แสงสว่าง (อาโรหะ) เกิดขึ้นแล้ว"¹⁹⁴
เป็นเรื่องการมองเห็นโดยอาศัยญาณหรือปัญญา (ญาณทสฺสน) หาใช่การเชื่อโดยอาศัยศรัทธา
ไม่ แต่ถึงกระนั้น ศรัทธาก็มิใช่จะไม่มีค่าจำเป็น เพราะศรัทธาหรือความเชื่อนั้นก็เป็น
เบื้องต้นที่จะทำให้อำนาจใจได้รับปัญญานั่นขึ้นต่อไปนั่นเองดังพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"สีลาให้เกิดสุขตราบเท่าชรา ศรัทธาที่ค้ำมั่นแล้วให้เกิดสุข

ปัญญาได้มาแล้วให้เกิดสุข การไม่ทำบาปทั้งหลายให้เกิดสุข"¹⁹⁵

¹⁹¹Sri Rahula, What the Buddha taught, p. 8.

¹⁹²ที.ปา. 11/300/252 ; อัง.ปญจก. 22/13/11.

¹⁹³ที.ปา. 11/326/264 ; อัง.สตคก. 23/6/5.

¹⁹⁴วินย. 4/16/21 ; ส.ม. 19/1670/530.

¹⁹⁵สุขี ยาว ชรา สีลํ สุขํ สทฺธํ ปตฺติฏฺฐิตา

สุโข ปัญญาปฏิลาโภ ปาปานิ อกรรม สุขิ ฯ ธรรมบท 23.333

หลักปฏิบัติเพื่อเข้าถึงความรู้ที่แท้จริง

การปฏิบัติหรือวิธีปฏิบัติ มีศัพท์เฉพาะ เรียกว่าปฏิบัติ คำว่าปฏิบัติในที่นี้หมายถึงเฉพาะถึงข้อปฏิบัติ หรือวิธีดำเนินชีวิตให้บรรลุถึงความดับทุกข์ ปฏิบัติเช่นนี้พระพุทธเจ้าทรงกำหนดวางไว้แล้วโดยสอดคล้องกับกระบวนการดับทุกข์ และทรงเรียกปฏิบัตินั้นว่า **มัชฌิมาปฏิปทา** แปลว่า ข้อปฏิบัติมีในท่ามกลาง หรือเรียกกันง่าย ๆ ว่าทางสายกลาง หมายถึง ข้อปฏิบัติ วิธีการหรือทางดำเนินชีวิตที่เป็นกลาง ๆ ตามธรรมชาติ สอดคล้องกับกฎธรรมชาติ พอเหมาะพอดีที่จะให้เกิดผลตามกระบวนการดับทุกข์ของธรรมชาติ ไม่เอียงเข้าไปหาขอบสุดสองข้างที่ทักให้ติดพันอยู่หรือไกลออกไปนอกทาง มัชฌิมาปฏิปทานี้ มีชื่อเรียกอย่างง่าย ๆ ว่ามรรค ซึ่งแปลว่าทาง ทางนี้มีส่วนประกอบ 8 อย่าง และทักให้ผู้ดำเนินตามเป็นอารยชนจึงเรียกชื่อว่า **อริยอัฏฐังคิกมรรค** พระพุทธเจ้าตรัสว่าทางนี้เป็นทางเก่าที่ทำมาผู้เดินทางถูกต้อง ไปถึงจุดหมายเคยเดินกันมาในกาลก่อนแล้ว พระองค์เพียงแต่ทรงค้นพบแล้วทรงทักหน้าทีแนะนำบอกทางนี้ให้แก่เวไนยชน¹⁹⁶ มรรคนี้เป็นวิธีปฏิบัติของมนุษย์ที่จะทักให้เกิดผลตามกระบวนการดับทุกข์ของธรรมชาติ คือทักให้เหตุปัจจัยต่าง ๆ ส่องผลสืบทอดกันไปจนสำเร็จเสร็จสิ้นตามกระบวนการของธรรมชาตินั้น ดังนั้นพระองค์จึงตรัสไว้ในธรรมบทว่า

"ยอดแห่งมรรคาคืออัฏฐังคิกมรรค ยอดแห่งสิ่งจะ

คืออริยสัจสี่ประการ ยอดแห่งธรรมคือความปราศ

จากราคะ ยอดแห่งมนุษย์คือพระผู้เห็นแจ้ง"¹⁹⁷

และได้ตรัสแสดงถึงมรรคในฐานะ เป็นมัชฌิมาปฏิปทาว่า

...ภิกษุทั้งหลาย ที่สุดสองอย่างนี้ บรรพชิตไม่พึงเสพ กล่าวคือ
การหมกมุ่นด้วยกามทั้งหลายอันเป็นขั้นต่ำ ชั้นตลาด ของบุพฺพชน
มิใช่ชอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์อย่างหนึ่ง และการประ-

¹⁹⁶ ส.น. 16/253/129.

¹⁹⁷ มคฺคานฎฐกฺคิโก เสฎฐโร สจฺจจณฺเฐ จตฺตโร ปทา

วิราโค เสฎฐโร ธมฺมมานํ ทิปทานญจ จกฺขุมา ฯ ธรรมบท 20.273

กอบความลำบากเดือดร้อนแก่ตน อันเป็นทุกข์ ไม่เป็นอริยะ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์อย่างหนึ่ง

... ตถาคตได้ตรัสรู้แล้ว ซึ่งทางสายกลางที่ไม่ช้องแวงที่สุดสองอย่างนั้น อันเป็นทางที่สร้างจักขุ (การเห็น) สร้างญาณ(การรู้) เป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อรู้อย่างยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อนิพพาน ... ก็ทางสายกลางนั้น...เป็นโณน ? ทางนั้นคือมรรคอันเป็นอริยะมีองค์ประกอบ 8 ประการ ได้แก่ สัมมาทิฏฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวาယามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ¹⁹⁸

เป้าหมายที่สำคัญที่สุดของการปฏิบัติตามอริยอัฏฐังคิกมรรคนี้ ก็คือประโยชน์ที่เป็นสาระแท้จริงของชีวิต ได้แก่ การรู้แจ้งสภาวะทั้งหลายตามความเป็นจริง รู้เท่าทันคติธรรมดาของสังขารธรรม ไม่ตกเป็นทาสของโลกและชีวิต มีจิตใจอิสระโปร่งโล่งผ่องใส ไม่ถูกบีบคั้นด้วยความยึดติดถือมั่นของตนเอง ปราศจากกิเลสเผาลนที่ทักให้เศร้าหมองขุ่นมัว ประจักษ์แจ้งความสุขประณีตภายในที่สะอาดบริสุทธิ์สิ้นเชิง อันประกอบพร้อมด้วยความสงบเยือกเย็น สว่างไสวเบิกบานโดยสมบูรณ์ เรียกว่า วิมุตติและนิพพาน เพราะฉะนั้นพระพุทธเจ้าจึงตรัสถึงอริยอัฏฐังคิกมรรคนี้ไว้ในธรรมบทว่า

"มีทางนี้เท่านั้น ไม่มีทางอื่นที่จะนำไปสู่ความบริสุทธิ์ แห่งพระคณะ

พวกเธอจงเดินตามทางนี้เถิด ทางสายนี้ ทักให้มารุ่งเรือง"¹⁹⁹

"เมื่อเดินตามทางสายนี้ พวกเธอจักหมดทุกข์ ทางสายนี้เราได้ชี้

บอกไว้ หลังจากที่เรารู้วิธีถอนลูกศรคือกิเลสแล้ว"²⁰⁰

¹⁹⁸ วินย. 4/13/18 ; ส.ม. 19/1664/528.

¹⁹⁹ เอเสว มคฺโค นตฺถญฺญู ทสฺสนสฺส วิสุทฺธิยา

เอตฺตฺติ คฺมุเต ปฏฺฐชกฺ มารสฺเสตฺติ ปโมหนิ ฯ ธรรมบท 20.274

²⁰⁰ เอตฺตฺติ คฺมุเต ปฏฺฐปฺนนา ทฺกฺขสฺสนตฺตํ กริสุสฺส

อฺกฺขาโต เว มยา มคฺโค อญฺญาเย สลฺลสฺสตฺถนํ ฯ ธรรมบท 20.275

หลักปฏิบัติเพื่อความดับทุกข์ หรืออริยมรรคมีองค์ 8 นี้ ถ้ามุ่งในทางปฏิบัติหรือการปฏิบัติงานจริงจะจัดชุดเป็นไตรสิกขาหรือสิกขา 3 ก็ได้ คำว่า สิกขา ในไตรสิกขา แปลว่า การสำเหนียก การฝึกปรือ ฝึกอบรม²⁰¹ ได้แก่ ข้อปฏิบัติที่เป็นหลักสำหรับฝึกอบรมกาย วาจา จิตใจและปัญญาให้เจริญงอกงามยิ่งขึ้นไปจนบรรลุจุดสูงสุดคือความหลุดพ้นหรือนิพพาน ไตรสิกขาถ้าแปลตามรูปศัพท์จะให้ความหมาย ดังนี้

1. **อธิศีลสิกขา** สิกขา คือฝึกอันยิ่ง ได้แก่ ข้อปฏิบัติสำหรับฝึกอบรมในทางความประพฤติอย่างสูง

2. **อธิจิตตสิกขา** สิกขา คือจิตอันยิ่ง ได้แก่ ข้อปฏิบัติสำหรับฝึกอบรมจิตให้เกิดสมาธิอย่างสูง

3. **อธิปัญญาสิกขา** สิกขา คือปัญญาอันยิ่ง ได้แก่ ข้อปฏิบัติสำหรับฝึกอบรมปัญญาเพื่อให้เกิดความรู้แจ้งอย่างสูง

บาลีเดิมแสดงคำจำกัดความไตรสิกขาสำหะสำหรับพระภิกษุเท่านั้น คือ อธิศีลสิกขา หมายถึงปาติโมกขสังวรศีล อธิจิตตสิกขา หมายถึง ฌาน 4 อธิปัญญาสิกขา หมายถึงการรู้แจ้งอริยสัจบ้าง การประจักษ์แจ้งเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติที่ไร้อาสวะบ้าง²⁰²

หลักของไตรสิกขานี้ มองคร่าว ๆ จะเห็นเป็นเหมือนการฝึก 3 ส่วนที่ดำเนินไปพร้อม ๆ กันตลอดเวลา ดังตัวอย่างในคัมภีร์วิสุทธิมรรคกล่าวถึงการเจริญอานาปานสติ คือ กำหนดลมหายใจเข้าออกว่าขณะฝึกอยู่นั้น สังวรคือการควบคุมกิริยาอาการให้อยู่ในภาวะถนัดหรือเหมาะที่สุดแก่งาน เป็นอธิศีลสิกขา การทบทวนให้ตั้งมั่นแน่วแน่อยู่กับงานคือ อารมณ์ที่กำหนด เป็นอธิจิตตสิกขา การใช้ปัญญาหรือความรู้ความเข้าใจที่เกิดขึ้นเป็นไปอยู่ใน

²⁰¹คำว่า สิกขา มีความหมายคล้ายกับคำว่า "ภาวนา" ซึ่งแปลว่า การทำให้เกิดมีการทำที่เจริญ การเพิ่มพูน การบำเพ็ญหรือการฝึกอบรม และมี 3 อย่างเหมือนกัน คือ กายภาวนา ฝึกอบรมกาย จิตตภาวนา ฝึกอบรมจิต และปัญญาภาวนา ฝึกอบรมปัญญา ฯ อ้างถึงใน ที.ปา. 11/228/231.

²⁰²จ.ติก. 20/529-530/303.

ขณะนั้น เป็นอธิปัตถุาลึกษา²⁰³ ฉะนั้น ไตรสิกขานี้จึงจัดเป็นพหุอัมมิกถา คือ คำสอนที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงบ่อย และมีพุทธพจน์แสดงความต่อเนื่องกันของกระบวนการฝึกอบรมที่เรียกว่าไตรสิกขาดังนี้ "ศีลเป็นอย่างนี้ สมาธิเป็นอย่างนี้ ปัญญาเป็นอย่างนี้ สมาธิที่ศีลบ่มแล้วย่อมมีผลมาก มีอาโนสงส์มาก ปัญญาที่สมาธิบ่มแล้วย่อมมีผลมากมีอาโนสงส์มาก จิตที่ปัญญาบ่มแล้ว ย่อมหลุดพ้นจากอาสวะโดยสิ้นเชิง คือจากกามาสวะ ภวาสวะและอวิชชาสวะ"²⁰⁴

จากหลักนี้ เป็นการแสดงการเริ่มฝึกอบรมที่ความประพฤติทางกาย วาจา และอาชาระ (ศีล) ก่อน เมื่อศีลพร้อมดีแล้ว ก็ฝึกขั้นประณีตขึ้นมาถึงการฝึกอบรมจิต (สมาธิ) จนถึงขั้นสุดท้ายคืออบรมปัญญาให้แก่กล้าจนพ้นจากอวิชชา จึงเห็นได้ว่า ตอนท้ายของมรรคก็จบลงด้วยปัญญา ซึ่งเป็นองค์ธรรมที่มีบทบาทเด่นชัดด้านการทบทวนบรรลุที่หมาย เมื่อถึงขั้นนี้ การตรัสรู้หรือการหลุดพ้นจึงมีได้ ซึ่งข้อนี้ตนเองจัดเป็นความรู้ที่แท้จริงตามหลักการของพุทธปรัชญา

2.4 แนวความคิดทางจริยศาสตร์

คำว่า จริยศาสตร์ เป็นภาษาบาลีและสันสกฤต คือ จริย (บาลี) กับ ศาสตร์ (สันสกฤต) แปลว่า ศาสตร์ที่ว่าด้วยความประพฤติ ตรงกับภาษากรีกว่า *Ethos* ภาษาลาตินว่า *Mores* และตรงกับภาษาอังกฤษว่า *Ethics* ซึ่งหมายถึงศาสตร์ว่าด้วยการตัดสินว่าสิ่งใดควรเห็นด้วย สิ่งใดไม่ควรเห็นด้วย ตัดสินว่าอะไรผิด อะไรถูก อะไรดี อะไรชั่ว ศีลธรรมคืออะไร สิ่งตรงข้ามกับศีลธรรมคืออะไร การกระทำอย่างไรเป็นการกระทำด้วยปัญญา จิตใจที่ดีคืออะไร จุดหมายของชีวิตที่ดีคืออะไร ภาวะที่ดีของทุกสิ่งทุกอย่างคืออะไร²⁰⁵

²⁰³มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, วิสุทธิมคฺคสุส นาม ปารณวิเสสสุส ทุติโย ภาค, หน้า 61.

²⁰⁴ที่.ม. 10/111/143.

²⁰⁵Dagobert D. Runes, Dictionary of Philosophy (New Jersey : Littefield, Adams & Co., 1976), p. 98.

จากการศึกษาเราพบว่ามียุทธศาสตร์วิชาด้วยกันที่ศึกษาเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ เช่น มานุษยวิทยา สังคมวิทยา และจิตวิทยา เป็นต้น แต่วิชาเหล่านี้ ศึกษาพฤติกรรมของมนุษย์ในแง่ที่แตกต่างจากจริยศาสตร์ **น้อย พงษ์สินท** แสดงไว้ว่า

จริยศาสตร์ศึกษาพฤติกรรมของมนุษย์ในแง่คุณค่าซึ่งบางครั้งก็อาศัยข้อเท็จจริง (Facts) จากศาสตร์อื่น ๆ เป็นการศึกษาถึงคุณค่าของจรรยาธรรมของปัจเจกชน (Personal Morality) และจรรยาธรรมของสังคม (Social Morality) พยายามชี้ให้เห็นข้อแตกต่างระหว่างสิ่งที่เป็นอย่างอยู่และสิ่งที่ควรจะเป็น ถึงแม้จริยศาสตร์จะศึกษาถึงเรื่องดี-ชั่ว, ถูก-ผิด แต่ศาสตร์นี้ก็มีวิชาศีลธรรม ซึ่งเป็นเรื่องข้อห้ามหรือข้ออนุญาตตามหลักศาสนา²⁰⁶

ดังนั้น จึงทำให้เราทราบว่าจริยศาสตร์มีวิชาศีลธรรม เพราะวิชาศีลธรรมเป็นเรื่องแนะนำชักจูงให้กระทำ หรือไม่กระทำในสิ่งที่ถูกกำหนดไว้แล้วว่าดีหรือชั่ว แต่จริยศาสตร์พยายามใช้เหตุผลวิเคราะห์ วิจัย วิเคราะห์ เพื่อให้เห็นคุณค่าของสิ่งที่ปฏิบัติกันอยู่และเพื่อให้เห็นว่ามันควรจะเป็นอย่างไร ซึ่งเกี่ยวข้องกับการตัดสินคุณค่า (Value) พฤติกรรมของมนุษย์โดยตรง ในประเด็นเดียวกันนี้ พระยามานวราชเสวกกล่าวไว้ว่า

จริยศาสตร์เป็นศาสตร์ที่มองพฤติกรรมมนุษย์จากแง่ของค่า กล่าวคือต้องการวัดหรือตัดสินการกระทำของมนุษย์ว่าทว่าอย่างนี้ ดีหรือชั่ว ผิดหรือถูก และการตัดสินดังกล่าวบางครั้งอาจต้องอาศัยข้อเท็จจริงจากศาสตร์อื่นก็ได้ แม้จริยศาสตร์จะพูดถึงดี-ชั่ว, ผิด-ถูก แต่จริยศาสตร์ก็มีวิชาศีลธรรม จริยศาสตร์เป็นปรัชญา วิชาศีลธรรมเป็นวิชาชักจูง...จริยศาสตร์มิได้ชักจูงให้ใครทำอะไร แต่พยายามให้เหตุผลชักจูงเพื่อให้รู้ว่าดีชั่วเป็นอย่างไร เอาอะไรตัดสิน ที่คนทั่วไปถือว่าสิ่งนี้ดี สิ่งนั้นดีเขาคิดถูกแน่หรือ ที่ว่าอย่างนั้นชั่ว เพราะ

²⁰⁶น้อย พงษ์สินท, จริยศาสตร์ ปรัชญาว่าด้วยจริยธรรม (กรุงเทพมหานคร : มิตรนราการพิมพ์, 2527), หน้า 19.

อะไร เมื่อเราวิเคราะห์ดูให้ถี่ถ้วนแล้วเราจะเห็นว่าบางครั้งสามัญ
สำนึกไม่ค่อยมีผลเท่าใดนักที่ทักให้เราเชื่อว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งดีหรือชั่ว²⁰⁷
เพราะฉะนั้น จึงสรุปได้ว่าจริยศาสตร์เป็นศาสตร์ที่ว่าด้วยอุดมคติอันสูงสุดที่มี
ความสัมพันธ์อยู่กับชีวิตมนุษย์ กล่าวถึงลักษณะที่ดีหรือเลวแห่งความประพฤติของมนุษย์โดย
เปรียบเทียบความประพฤตินั้นกับความดีเลิศทั้งหลาย และยังบ่งถึงความดี ความชั่ว ความ
ถูก ความผิด ธรรมและอธรรมที่แตกต่างของคนเราด้วย

2.4.1 ค่าทางจริยธรรม

ทฤษฎีแนวความคิดทางจริยศาสตร์หรือจริยธรรมในพุทธปรัชญา ได้ยึดถือเอาแนว
ทางสำหรับดำเนินชีวิต ซึ่งเรียกว่า เอกายนมรรค²⁰⁸ คือทางอันเอกหรือทางอันประเสริฐ
เพียงทางเดียวว่าเป็นหนทางที่จะช่วยให้ชีวิตบรรลุถึงความดีสูงสุดอันเป็นบรมสุข วิถีชีวิต
ดังกล่าวนี้เป็นสิ่งจำเป็นและเป็นไปได้ เฉพาะที่เป็นส่วนบุคคลก็จะช่วยให้คนได้บรรลุถึงซึ่ง
ความดีสูงสุด ไม้ในชีวิตนี้ก็ชีวิตต่อไป ที่เป็นส่วนสังคมก็เป็นไปเพื่อความอยู่ดีกินดีและความ
สุขของคนหมู่มากหรือของมนุษยชาติทั่วไป (พหูชนิตาย พหูชนสุขาย) จึงเห็นได้ว่าความอยู่
ดีกินดีและความสุขของมนุษย์ทั่วไปซึ่งแม้จะเป็นคุณค่าสัมพัทธ์ (Relative) แต่พุทธศาสนา
ก็ยอมรับว่าเป็นคุณค่าหรือความดีที่สูงส่งประการหนึ่ง และเป็นได้ทั้งความสุขในทางวัตถุและ
ความสุขในทางจิตใจ เพราะฉะนั้น ค่าทางจริยธรรมของพุทธปรัชญาจึงเกี่ยวข้องกับปรัชญา
สังคมด้วย และปรัชญาสังคมตามแนวพุทธก็กล่าวได้ว่า เป็นความคิดที่ได้รับการพัฒนาอย่าง
สมบูรณ์แบบ ดังในคัมภีร์ของพุทธศาสนามีกล่าวไว้อย่างพร้อมมูลถึงธรรมชาติของสังคม
บ่อเกิดของสังคม สาเหตุของความเปลี่ยนแปลงทางสังคม รูปแบบของการจัดระเบียบสังคม
ในอุดมคติ ตลอดจนถึงวิธีที่จะเสริมสร้างสังคมว่าควรทำอย่างไรด้วย²⁰⁹

²⁰⁷พระยามานวราชเสวี, ปรัชญา (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ไทยวัฒนา
พานิช, 2514), หน้า 23.

²⁰⁸ธรรมบท 20.274 อ้างแล้ว หน้า 95.

²⁰⁹ศ.ป. 11/51/87.

จริยศาสตร์และปรัชญาสังคมตามแนวพุทธนั้น คือการพยายามตอบปัญหาว่าคนเราควรทำอะไร ซึ่งเป็นปัญหาทั้งเรื่องส่วนบุคคลและเรื่องของสังคม ปัญหาส่วนบุคคลเช่นปัญหาที่ว่าเป้าหมายของชีวิตควรเป็นอย่างไร ตลอดจนปัญหาที่ว่าเพื่อแก้ไขตนเองให้ดีขึ้น เพื่อการรู้แจ้งตนเองและเพื่อบรรลุถึงซึ่งความดีสูงสุดเราจะต้องปฏิบัติอย่างไร ส่วนปัญหาเกี่ยวกับสังคมก็คือ เราควรทำอะไร เพื่อความดีของสังคมหรือเพื่อประโยชน์ของมนุษยชาติ ทั้งปัญหาส่วนบุคคลและสังคมต่างก็มีความเกี่ยวข้องกันอย่างใกล้ชิดทีเดียว ดังนั้น คำทางจริยธรรมแห่งพุทธปรัชญาจึงแสดงได้ด้วยพุทธภาษิตในธรรมบทว่า

"จงเว้นชั่ว ทำแต่ความดี และจงชำระจิตใจของตน

าให้ผ่องใส นี่คือ คำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย"²¹⁰

ปัญหาที่ตามมาอีกก็คือ การเว้นชั่วและการทำดี ดังกล่าวนั้นเป็นกระบวนการที่มีจุดจบหรือสิ้นสุดหรือไม่ ปัญหานี้เป็นปัญหาเกี่ยวกับข้อเท็จจริงที่ว่ามันมีที่สุดหรือจุดจบที่เป็นบรมสุข เป็นภาวะสมบูรณ์ เป็นความรู้แจ้งอันอันติมลัจจะอันเป็นอสัญหะอยู่จริง ๆ หรือไม่ เราต้องยอมรับว่าจุดจบดังกล่าวนี้มีอยู่จริง ถ้ามีเช่นนั้นแล้ว เรื่องของจริยธรรมและกฎศีลธรรมทุกอย่างก็จะ เป็นสิ่งที่ไร้ความหมายโดยสิ้นเชิง

จากการศึกษาคัมภีร์ทางพุทธศาสนาโดยเฉพาะธรรมบท เราพบว่าไม่มีการยอมรับเรื่องการตายแล้วเกิดใหม่ เรื่องกรรมเป็นตัวให้ผลต่าง ๆ กัน กล่าวคือ กรรมดีกรรมชั่วเป็นตัวทำให้สัตว์มีธรรมชาติต่างกัน สุขบ้าง ทุกข์บ้าง ไม่สุขไม่ทุกข์บ้างแล้วแต่กรณี ตลอดจนเรื่องเกี่ยวกับนิพพานว่ามีสภาวะที่เป็นสุขอย่างยิ่ง อยู่เหนือความเปลี่ยนแปลงเป็นความดีสูงสุด ซึ่งมนุษย์ทั้งปวงสามารถบรรลุถึงได้ ดังพระพุทธพจน์แสดงถึงเรื่องต่าง ๆ ดังกล่าวนั้น ปรากฏอยู่ในธรรมบท ดังนี้

"ถ้าหากจะทำความดี ก็ควรทำดีบ่อย ๆ ควรพอใจ

าในการทำดีนั้น เพราะการสะสมความดีนั้น"สุขมาให้"²¹¹

"สัตว์ทั้งหลายล้วนต้องการความสุข ผู้ต้องการความสุข

²¹⁰ธรรมบท 14.183 อ่างแล้ว หน้า 46.

²¹¹ธรรมบท 9.118 อ่างแล้ว หน้า 61.

แก่ตน แต่เบียดเบียนสัตว์อื่น ตายไปแล้วย่อมไม่ได้รับ
ความสุข"212

"คนที่มีัวเมาผิดเมื่อยท่านเป็นนิตย์ ย่อมได้รับโทษร้ายสี่สถาน
คือ หนึ่งได้รับบาป สองนอนไม่เป็นสุข สามเสียชื่อเสียง
สี่ตกนรก"213

"ความไม่มีโรคเป็นลาภอย่างยิ่ง ความรู้จักพอเป็น
ทรัพย์อย่างยิ่ง ความไว้วางใจกันเป็นญาติที่ดีที่สุด
นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง"214

ดังนั้น ทฤษฎีความคิดพื้นฐานของจริยศาสตร์แนวพุทธที่จะ เสริมคุณค่าทางจริย-
ธรรมก็คือ

1. ทฤษฎีที่ว่า มีเจตน์จำนง เสรี (กิริยวาตะ)215 ซึ่งตรงกันข้ามกับการปฏิเสธ
เจตน์จำนง เสรี (อกิริยวาตะ)

212 สุขกามาณี ภูตานี โย ทนุเทน วิหีสติ
อตุคิน สุขเมสาโรน เปจุจ โส น ลกเต สุขิ ฯ ธรรมบท 10.131

213 จตุตถาจารย์ ฐานานัน นโร ปมคฺโคต
อาบชฺชติ ปรรหารูปเสวี
อပ္พณฺณลากิ น นิคามเสยฺย
นินฺทิตฺ คตฺติยํ นิรยํ จตฺตํ ฯ ธรรมบท 22.309

214 อารคฺยปรมา ลาภา สนฺตฺตฺวิปรมํ ธนํ
วิสุตฺตสปรมา ญาคิ นิพฺพานํ ปรมํ สุขิ ฯ ธรรมบท 15.204

215 เจตน์จำนงเสรีหรือกิริยวาตะ คือ คำสอนที่แสดงว่า การกระทำทุกอย่าง
เป็นของมีผล เป็นคำสอนที่ตรงกันข้ามกับกลุ่มอกิริยวาตะของลัทธิเทวนิยมของนักขลิโคศล
ซึ่งเป็นเจ้าลัทธิคนหนึ่งในกลุ่มครูทั้ง 6. ดูรายละเอียดได้จาก K.N. Jayatilleke,
Ethics in Buddhist Perspective (Kandy : Buddhist Publication
Society, 1984), p. 11.

2. ทฤษฎีว่ามีปรโลกหรือชาติหน้า (อตุถิ ปริ โลก) ซึ่งตรงกันข้ามกับความเชื่อที่ว่ามีชาติหน้าหรือปรโลกหน้า (นตุถิ ปริ โลก)

3. ทฤษฎีที่ว่าความเป็นเหตุเป็นผลกันทางศีลธรรมนั้นจริง (เหตุวาทะ) ตรงกันข้ามกับความเชื่อที่ว่า ไม่มีเหตุไม่มีผลใด ๆ ในทางศีลธรรม (อเหตุวาทะ)

ที่พุทธศาสนายอมรับความจริงในเรื่องเหล่านี้ ก็เพราะได้พิจารณาแล้วว่า เป็นสิ่งเป็นจริงที่สามารถพิสูจน์ได้ ทฤษฎีทั้ง 3 นี้เองที่ทำให้ปัจเจกชนมีความรู้สึกรับผิดชอบในทางศีลธรรม ถ้าหากทฤษฎีเหล่านี้ไม่เป็นจริงเสียแล้วเราก็จะไม่มีความรู้สึกรับผิดชอบได้ว่าเป็นความรู้สึกรับผิดชอบในทางศีลธรรมต่อการกระทำของตน แม้ว่าเราจะมีมารับผิดชอบในทางสังคมก็ตาม เรื่องเกี่ยวกับคุณค่าของศีลธรรม จริยธรรมและเรื่องของจิตใจจึงเป็นสิ่งที่เราไปได้จริงและจำเป็นอย่างยิ่งสำหรับมนุษย์ทั้ง เพื่อประโยชน์ตนและประโยชน์ผู้อื่น

2.4.2 เกมที่ตัดสินจริยธรรม

ความดีและความชั่ว ในแง่ของปรัชญาจัดได้ว่าเป็นสมมติบัญญัติ แต่อย่างไรก็ตามเมื่อว่าโดยปรมาตม ความดีและความชั่วก็จัดว่ามีอยู่ในฐานะเป็นสังขารหรือเจตสิก และที่กล่าวว่าเป็นสมมติบัญญัตินั้น มิได้หมายความว่า เป็นเรื่องที่ต่างคนต่างคิดเอง ผู้ใดเห็นว่าอะไรดีอะไรชั่วก็ตามใจ โดยนัยแห่งพุทธปรัชญาความดีความชั่วมิได้ขึ้นอยู่กับความเห็นของตัวบุคคล ความดีความชั่วเป็นสิ่งที่มิอยู่ในฐานะ เป็นจริยธรรมด้วย เพราะกำหนดว่าการกระทำอย่างใดดีอย่างใดชั่วก็โดยมีความหลุดพ้นเป็นเกณฑ์วัด ซึ่งเป็นข้อที่พิจารณาอย่างกว้าง ๆ อันหนึ่ง เช่นถือว่าการกระทำที่นำไปสู่ความหลุดพ้น ก็จัดเป็นการกระทำที่ดี การกระทำที่ไม่นำออกห่างจากความหลุดพ้นก็จัดเป็นการกระทำที่ไม่ดี

ดังนั้น ความดีและความชั่วจึง เป็นสิ่งที่มิระดับมากนักต่างกันตามทิศทางว่าจะนำไปสู่ความหลุดพ้นหรือนำออกห่างจากความหลุดพ้น แต่เมื่อบุคคลเข้าถึงความหลุดพ้นแล้วดีหรือชั่วก็ไม่สำคัญอีกต่อไปสำหรับบุคคลผู้นั้น เพราะพ้นจากระดับความดีความชั่วแล้ว การกระทำที่ดีจึง เป็นวิถีทางที่นำไปสู่ความหลุดพ้น มิใช่เป็นจุดหมายในตัวเอง ฉะนั้น ในการพิจารณาเรื่องการกระทำดีและการกระทำชั่ว จึงต้องพิจารณาการกระทำในลักษณะที่อยู่ระหว่างทางไปสู่ความหลุดพ้นคืออินพพาน เกี่ยวกับเรื่องนี้พระพุทธเจ้าตรัสให้คำจำกัดความของกรรมดีและกรรมชั่วไว้ในธรรมบทว่า

"การกระทำใด เมื่อทำไปแล้วทำให้รู้สึกเสียใจในภายหลัง
และ เมื่อรับผลของการกระทำก็น่าตนาองหน้า การกระทำ
ที่ทำได้แล้วนั้น **ไม่ดี**"²¹⁶

"การกระทำใด เมื่อทำไปแล้วไม่ทำให้เสียใจในภายหลัง
และ เมื่อรับผลของการกระทำนั้นก็รับด้วยความชื่นอกชื่นใจ
การกระทำที่ทำได้แล้วนั้น **ดี**"²¹⁷

ข้อนี้แสดงว่า การกระทำที่ดีหรือชั่วก็ขึ้นอยู่กับผลที่เกิดจากการกระทำนั้นช่วย
ตัดสิน ถ้าผลที่ตามมาไม่ทำให้เดือดร้อนก็เป็นความดีไป แต่ถ้าให้ผลเดือดร้อนแก่ตนเอง
และผู้อื่นแล้วก็จะจัดเป็นความชั่วหรือไม่ดีไปทันที

พระราชวรมณี (ประยุทธ์ บยุตฺโต)²¹⁸ กล่าวถึงหลักเกณฑ์ในการตัดสินความดี
ความชั่วไว้ว่ามีความเกี่ยวข้องกับกรรมดีและกรรมชั่วด้วย ในแง่ของกรรมาห์ถือเอาเจตนา
เป็นหลักตัดสินว่าเป็นกรรมหรือไม่ และในแง่ที่ว่ากรรมนั้นดีหรือชั่วให้พิจารณาตามหลักเกณฑ์
ดังนี้

ก. **เกณฑ์ตัดสินหลัก** ตัดสินด้วยความเป็นกุศล หรืออกุศลโดย

1. พิจารณามูลเหตุว่าเป็นเจตนาที่เกิดจากกุศลมูล คือ อโลภะ อโทสะ
อโมหะหรือเกิดจากอกุศลมูล คือ โลภะ โทสะ โมหะ

2. พิจารณาตามสภาวะว่าเป็นสภาพเกื้อกูลแก่ชีวิตจิตใจหรือไม่ ทำให้จิตใจ
สบาย ปลอดโปร่ง ผ่องใสสมบูรณ์หรือไม่ ส่งเสริมหรือบั่นรอนคุณภาพและสมรรถภาพของจิต
ช่วยให้กุศลธรรมทั้งหลายเจริญงอกงามขึ้น อกุศลธรรมทั้งหลายลดน้อยลง หรือทำให้กุศล-
ธรรมลดน้อยลง อกุศลธรรมทั้งหลายเจริญงอกงามขึ้น ตลอดจนมีผลต่อบุคลิกภาพอย่างไร

²¹⁶น ตัมมัมม กตัม สาทฺ ยัม กตฺวา อนุตฺตบฺตติ

ยสฺส อสฺสสมุโข วัฑฒํ วิปากัมมํ ปฏิเสวติ ฯ ธรรมบท 5.67

²¹⁷ตณฺเฑจ กมฺมัมม กตัม สาทฺ ยัม กตฺวา นานุตฺตบฺตติ

ยสฺส ปตฺติโร สุมณฺ วิปากัมมํ ปฏิเสวติ ฯ ธรรมบท 5.68

²¹⁸พระราชวรมณี, **พุทธธรรม**, หน้า 179.

ข. เกณฑ์ตัดสินร่วม เป็นเกณฑ์ที่นำมาประกอบการตัดสิน เพื่อเป็นการพิจารณาอย่างละเอียดถี่ถ้วนอีกชั้นหนึ่ง คือ

1. วัฒนธรรม คือ ความรู้สึกรับผิดชอบชั่วดีของตนเองพิจารณาว่าการกระทำนั้น ตนเองดีเทียบตนเองได้หรือไม่ เสียความเคารพตนหรือไม่

2. พิจารณาความยอมรับของวิทยุชน นักปราชญ์หรือบัณฑิตชนว่า เป็นสิ่งที่วิทยุชนยอมรับหรือไม่ ชื่นชมสรรเสริญหรือตำหนิตติเตียน

3. พิจารณาลักษณะและผลของการกระทำที่มีต่อตนเองและผู้อื่นว่า เป็นการเบียดเบียนตนเบียดเบียนผู้อื่น ทำตนเองหรือผู้อื่นให้เดือดร้อนหรือไม่ และเป็นไปเพื่อประโยชน์สุขหรือ เป็นไปเพื่อโทษทุกข์ทั้งแก่ตนและผู้อื่น

จากประเด็นนี้ท่านให้ทราบว่า ข้อควรพิจารณาเป็นประการแรกในการที่จะตัดสินว่าการกระทำอันไหนดีหรือชั่วก็คือ เจตนา แต่นั่นก็เป็นเพียงเงื่อนไขที่สำคัญอันหนึ่งเท่านั้น มิใช่เป็นเงื่อนไขที่เป็นตัวก่อให้เกิดผลทั้งหมด เพราะว่าเพียงแค่เจตนาอย่างเดียวเท่านั้นยังไม่พอ การกระทำนั้นจะต้องมีการกระทำลงไปถึงจริงๆ ด้วยจึงจะเรียกว่าได้กระทำดีแล้ว คือเป็นกุศลกรรม และเนื่องจากการกระทำดังกล่าวเป็นการกระทำที่ดีคือฉลาด เพราะฉะนั้น การกระทำดังกล่าวจะต้องเป็นการกระทำที่พอเหมาะพอดีด้วย ตัวอย่างเช่น ชายคนหนึ่งให้เพื่อนของตนกินยาเข้าไป 12 เม็ดด้วยหวังจะให้เขาหายโรคเร็ว ๆ แต่ผลกลับเป็นว่ายานั้นกลายเป็นพิษ เพราะเขาให้กินยาเกินขนาด ในเรื่องนี้ชายคนนั้นกระทำไปด้วยความปรารถนาดีเต็มที่ แต่ทำไปด้วยความไม่ฉลาดผลจึงออกมาผิด

เพราะฉะนั้น การที่จะตัดสินว่าการกระทำนั้น ๆ ถูกต้องหรือไม่นั้น จะต้องไม่พิจารณาเพียงเฉพาะเจตนาเท่านั้น แต่ต้องพิจารณาถึงลักษณะของการกระทำ ทำที่บุคคลแสดงออกมา ผลที่ตามมาของการกระทำนั้น และผู้ที่ได้รับผลกระทบจากการกระทำนั้น ว่าเป็นอย่างไร เป็นต้นด้วย จึงอาจกล่าวได้ว่าเจตนาเป็นเงื่อนไขที่สำคัญประการหนึ่งสำหรับการตัดสินค่าของการกระทำว่าดีหรือชั่ว ถูกหรือผิด แต่ก็จะต้องนำเอาเงื่อนไขอื่น ๆ เข้ามาร่วมพิจารณาคัดสินด้วย สิ่งสำคัญที่สุดในการบรรดาองค์ประกอบเหล่านี้ก็คือ การกระทำดีเหล่านั้นจะต้องมีแนวโน้มนำไปทางที่จะก่อให้เกิดความดีสูงสุดทั้งแก่ตนเองและแก่สังคม ดังนั้น มาตรการสำคัญสำหรับการกระทำที่ถูกจึงเกี่ยวกับปัญหาว่า การกระทำนั้น ๆ เป็นไปเพื่อการรู้แจ้งในความดีสูงสุดหรือไม่ ความดีสูงสุดสำหรับแต่ละคนตามธรรมชาติทางพุทธ-

ศาสนา ก็คือ การบรรลุนิพพานอันเป็นภาวะที่เป็นสุขอย่างยิ่ง

การปฏิบัติเพื่อผลคือนิพพาน ไม่จัดเป็นการแสวงหาที่เห็นแก่ตัว แต่หมายถึงการกระทำที่เป็นไปเพื่อคุณความดีที่เกี่ยวกับผู้อื่นอย่างแท้จริง เป็นต้นว่า จะต้องมีความเสียสละ หรืออุทิศตนเอง มีความเมตตาอยากให้ผู้อื่นเป็นสุข เป็นต้น เพราะฉะนั้น การที่บุคคลแสวงหานิพพานอาจจะปรากฏออกมาคล้ายกับว่าเป็นการกระทำที่มุ่งตนเอง เป็นใหญ่หรือเห็นแก่ตัวเองเท่านั้น ซึ่งความจริงแล้วจุดหมายดังกล่าวนี้เป็นสิ่งที่มีความเสียสละอยู่ในตัวมันเอง คือช่วยตนเองให้บริบูรณ์ก่อนแล้วจะ ได้ช่วยเหลือผู้อื่นได้อย่างเต็มที่ดังที่มีพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"ควรปฏิบัติตนให้ดีก่อนแล้วค่อยสอนคนอื่น บัณฑิต

เมื่อทำได้อย่างนี้ จึงจะไม่สร้างมลทินแก่ตัว"²¹⁹

"สอนคนอื่นอย่างใด ควรทำตนอย่างนั้น ฝึกตนเอง

แล้วค่อยฝึกคนอื่น เพราะตัวเรานิยាយกยั้งนัก"²²⁰

ดังนั้น ถ้ามองความดีส่วนบุคคลกับความดีส่วนรวมหรือสังคมโดยแยกกันเป็นคนละอย่างแล้ว การกระทำที่ถูกต้องก็คือการกระทำที่มุ่งให้เกิดความดีสูงสุดแก่ตนเอง และก่อให้เกิดความสุขสมบูรณ์แก่สังคมนั่นเอง

ระดับของ เกณฑ์ตัดสินจริยธรรม

เมื่อตกลงรับรู้ร่วมกันแล้วว่า การกระทำที่นำไปใกล้ต่อพระนิพพานหรือความหลุดพ้นเป็นความดี ในที่นี้จึงอาจจัดแบ่งระดับความดีนั้นออกเป็นชั้น ๆ ตามลำดับดังนี้

1. **ระดับมูลฐาน** พุทธปรัชญาถือเอาศีล 5 หรือเบญจศีล²²¹ ว่าเป็นหลักจริยธรรมเบื้องต้น เพราะเป็นข้อประพฤติปฏิบัติชอบทางกายและวาจา คาบคุมคนให้ตั้งอยู่ใน

²¹⁹ อุดฺตฺตานเมว ปฐมํ บัณฑิตุเบ นิเวสเย

อถญฺญมนุสาเสยฺย น กิลิสฺเสยฺย ปญฺหิตฺโต ฯ ธรรมบท 12.158

²²⁰ อุดฺตฺตานญฺเจ ตถา กยิรา ยถญฺญมนุสาสตี

สุทฺตฺโต วต ทเมก อุตฺตา หิ กิร ทฺททโม ฯ ธรรมบท 12.159

²²¹ ที.ปา. 11/286/247 ; อัง.ปญจก. 22/172/227.

ความไม่เบียดเบียนผู้อื่น เบญจศีลนี้เป็นคุณธรรมที่เป็นพื้นฐานรองรับคุณธรรมที่สูง ๆ ขึ้นไป เช่นเดียวกับการลงรากเข็มไว้เป็นอย่างดี ย่อมทำให้สามารถรับน้ำหนักอาคารสูงใหญ่หลาย ชั้นได้ แต่ถ้าบุคคลไม่ปฏิบัติตนตามหลักเบญจศีลก็นับว่าผู้นั้นเป็นผู้ทำลายความดีของตนเอง ก่อให้เกิดเป็นความไม่ดีขึ้น ดังพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"ผู้ใดฆ่าสัตว์ พุคเห็จ ลักทรัพย์ ประพฤติล่วงเกิน
ภรรยาของผู้อื่น ต้มสุราเมรัยเป็นนิจศีล ผู้นั้นนับว่า
ชดราวก่อนใครตนเองในโลกนี้ทีเดียว"²²²

2.ระดับกลาง เกณฑ์ตัดสินการกระทำที่ดีหรือชั่วในระดับกลางก็คือ หลักกุศลกรรมบท 10 ประการ²²³ โดยแยกเป็นความประพฤติดีทางกาย ทางวาจาและทางใจ ดังนี้

1.ทางกาย มี 3 อย่าง คือ เว้นการฆ่าสัตว์ เว้นการลักทรัพย์ เว้นการประพฤติผิดในกาม

2.ทางวาจา มี 4 อย่าง คือ เว้นพูดเท็จ เว้นพูดส่อเสียด เว้นพูดคำหยาบ เว้นพูดเพื่อเจ้าใจร้าย

3.ทางใจ มี 3 อย่าง คือ ไม่โลภอยากได้ของคนอื่น ไม่คิดบงการร้ายคนอื่น ไม่เห็นผิดจากทำนองคลองธรรม

ข้อปฏิบัติเหล่านี้จัดเป็นจริยศาสตร์ชั้นกลาง เพิ่มการใช้ถ้อยคำที่ประณีตขึ้น และที่สำคัญคือเพิ่มข้อปฏิบัติทางจิตเข้าไปด้วย จึงเป็นข้อปฏิบัติที่สูงขึ้นเรียกว่า กุศลกรรมบท ซึ่งหมายถึงทางแห่งความดี ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในธรรมบทว่า

"พึงควบคุมความคะนองทางกาย สรรวมระวังการกระทำ

²²²โย ปาณมคฺคปาเตติ

มุสาวาทญฺจ ภาสคิ

โจเก อทินฺนํ อาทียติ

ปรทารญฺจ คจฺจนฺติ ฯ ธรรมบท 18.246

สุราเมรัยปานญฺจ

โย นโร อนญฺญชฺติ

อิธเวเมโส โลกสุมี

มุลํ ชนฺติ อตฺตโน ฯ ธรรมบท 18.247

²²³ม.มู. 12/485/523 ; อง.ทสก. 24/165/287.

ทางกาย เลิกท^๓ความชั่วทางกาย ท^๓แต่ความดีทางกาย"224

"พึงควบคุมความคะนองทางวาจา ส^๓รวมระวังค^๓พูด

เลิกท^๓ความชั่วทางวาจา ท^๓แต่ความดีทางวาจา"225

"พึงควบคุมความคะนองทางใจ ส^๓รวมระวังความคิด

เลิกท^๓ความชั่วทางใจ ท^๓แต่ความดีทางใจ"226

"ผู้มีปัญญาย่อมส^๓รวมระวังทางกาย วาจา และใจ

ท่านเหล่านั้น นับว่าเป็นผู้ส^๓รวมแท้จริง"227

พระพุทธพจน์เหล่านี้แสดงให้เห็นว่าการที่พุทธศาสนาสอนเรื่องความดีนั้น มิใช่สอนว่าสักแต่
ว่าให้ทำดีเท่านั้น แต่ได้บอกวิธีทำความดีกับไว้ด้วย เพื่อผู้รักความดีจะได้ทำดีถูกทางซึ่ง
เป็นลักษณะการสอนที่สมบูรณ์ประการหนึ่ง

3. ระดับสูง เกณฑ์ตัดสินความดีความชั่ว ที่จัดเป็นจริยศาสตร์ชั้นสูง คือข้อปฏิบัติ
สำหรับบรรลุมรรคผลนิพพานโดยตรง ข้อปฏิบัติในขั้นนี้เรียกว่าอริยมรรค แปลว่าทางอันประ
เสริฐ หรือทางที่ผู้ปฏิบัติให้เป็นผู้ประเสริฐ ดังพุทธค^๓รัสว่า "ยอดแห่งมรรคหรือทางปฏิบัติ
คือ อริยอัฏฐังคิกมรรค"228 เรื่องนี้เคยกล่าวถึงแล้วในตอนที่ว่าด้วยญาณวิทยา แต่เพื่อ
ความเข้าใจแจ่มชัดขึ้นจึงจำเป็นต้องยกมาแสดงอีกครั้งหนึ่ง เพราะพระพุทธองค์ตรัสว่า
"มีทางนี้เท่านั้นที่จะนำไปสู่ความบริสุทธิ์แห่งพระค^๓ระ และเมื่อดำเนินตามทางนี้เท่านั้น จึง

224กายบุปบกป^๓ รุกเขยฺย

กาเยน ส^๓วุโต สียา

กายทุจฺจริตฺติ หิตฺวา

กาเยน ส^๓จฺริตฺติ จเร ฯ ธรรมบท 17.231

225วจีบกป^๓ รุกเขยฺย

วาจาย ส^๓วุโต สียา

วจีทุจฺจริตฺติ หิตฺวา

วาจาย ส^๓จฺริตฺติ จเร ฯ ธรรมบท 17.232

226มนบกป^๓ รุกเขยฺย

มนสา ส^๓วุโต สียา

มนทุจฺจริตฺติ หิตฺวา

มนสา ส^๓จฺริตฺติ จเร ฯ ธรรมบท 17.233

227กาเยน ส^๓วุตา อีรา

อโถ วาจาย ส^๓วุตา

มนสา ส^๓วุตา อีรา

เต เว ส^๓ปริส^๓วุตา ฯ ธรรมบท 17.234

228ธรรมบท 20.273 อ้างแล้ว หน้า 94.

หมดความทุกข์"²²⁹ โดยอาจความจึ่งเท่ากับว่าอริยมรรคมีองค์ 8 นี้เป็นทางที่ดีที่สุดและใกล้ต่อการบรรลุนิพพานที่สุด ดังนั้น เราจึงถือเอาว่าเป็นเกณฑ์ตัดสินความดีที่เป็นระดับสูงได้ อริยมรรคมีองค์ 8 ประการ²³⁰ นั้นคือ

1. **สัมมาทิฏฐิ** ความเห็นชอบ หมายถึง ความรู้เห็นอริยสัจ 4 ชัดแจ้งทุกประการ เชื่อมโยงเข้าสู่การตรัสรู้อริยสัจ

2. **สัมมาสังกัปปะ** ความดำริชอบ หมายถึง ดำริปลดปล่อยจิตจากอารมณ์ โลภิยะ จากความพยาบาท จากการเบียดเบียน

3. **สัมมาวาจา** เจรจาชอบ หมายถึง วาจาสุจริต 4 ในกุศลกรรมบถตามที่กล่าวไว้ในจริยธรรมระดับกลางนั้น

4. **สัมมากัมมันตะ** การงานชอบ หมายถึง การไม่ฆ่าสัตว์ ไม่ลักทรัพย์ และเป็นพรหมจารีบุคคลไม่เกี่ยวกับกาม

5. **สัมมาอาชีวะ** เลี้ยงชีพชอบ หมายถึง การเลี้ยงชีพโดยไม่ผิดกฎหมายและศีลธรรม งดเว้นการเลี้ยงสัตว์เพื่อฆ่า เป็นต้น

6. **สัมมาวายามะ** เพียรชอบ หมายถึง เพียรไม่ให้ความชั่วเกิดขึ้น แต่ให้ความดีเกิดขึ้นแทนและเพียรรักษาความดีเอาไว้

7. **สัมมาสติ** ระลึกรู้ชอบ หมายถึง ระลึกแล้วให้เกิดสติสมบูรณ์ขึ้นจนกลายเป็นปัญญาแก่กล้าและดับกิเลสได้

8. **สัมมาสมาธิ** ตั้งใจมั่นชอบ หมายถึง การบำเพ็ญสมาธิให้เกิดขึ้นเป็นพื้นฐานการบรรลุอริยสัจในสัมมาทิฏฐิข้อต้น

องค์ประกอบทั้ง 8 ของอริยมรรคนี้สังเคราะห์ลงในไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ ปัญญา โดยข้อที่ 1-2 จัดเป็นปัญญา ข้อที่ 3-4-5 จัดเป็นศีล และข้อที่ 6-7-8 จัดเป็นสมาธิ เมื่อบุคคลปฏิบัติตามทางเหล่านี้ก็นับได้ว่าเขาได้ตั้งอยู่บนทางแห่งความดีความถูกต้องแล้ว แต่ข้อปฏิบัติที่เป็นการเบียดเบียนตนเองและผู้อื่นโดยวิธีต่าง ๆ ไม่ทรงถือว่าเป็น

²²⁹ธรรมบท 20.274,275 อ้างแล้ว หน้า 95.

²³⁰ที.ม. 10/299/348 ; ม.ม. 12/149/123.

ความดี ต่อเมื่อรู้จักฝึกใจให้สงบระงับและควบคุมตนได้แล้วนั้นแหละ จึงจัดว่าเป็นความดี ดังพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"ไม่ช้าว่าประพฤติดนเป็นซีเปลือย ไม่ช้าว่ามุ่นชฎา ไม่ช้า
ว่าเอาโคลนทาร่างกาย ไม่ช้าว่าการอดอาหาร ไม่ช้า
ว่านอนบนดิน ไม่ช้าว่าทาตัวด้วยฝุ่นธุลี ไม่ช้าว่านั่งกระโหย่ง
จะทาให้มนุษย์ผู้ยังไม่ข้ามพ้นความสงสัย บริสุทธิดี"²³¹
"ถึงจะแต่งกายแบบใด ๆ ก็ตาม ถ้าใจสงบระงับ ควบคุม
ตัวได้ มั่นคง บริสุทธิดี ไม่เบียดเบียนคนอื่น บุคคลผู้นี้แหละ
จัดเป็นพราหมณ์ สมณะ และภิกษุ"²³²

ในมหาจิตตารัสกสูตร พระพุทธเจ้าตรัสอธิบายการปฏิบัติตามอริยมรรคมีองค์ 8 ว่าเกี่ยวข้องกับเรื่องกันดังนี้

ความพยายามชอบ คือการพยายามเว้นความเชื่อที่ผิด ในอันที่จะขจัด
ความเชื่อที่ผิดแล้วกลบยิดความเชื่อที่ถูกเป็นพื้นฐานของการกระทำนั้น
บุคคลจะต้องมีสติที่ถูกต้อง ความเชื่อที่ถูกต้อง ความพยายามที่ถูกต้อง
และสติที่ถูกต้องก็ช่วยเสริมกันเป็นทอด ๆ ในการอบรมสั่งเสริมองค์
ประกอบอื่น ๆ ในมรรค 8 ดังกล่าวนั้น เพราะฉะนั้น ความเห็นที่
ถูกต้องก็ช่วยส่งเสริมให้เกิดความดำริที่ถูกต้อง, ความดำริที่ถูกต้อง

²³¹ใน นคฺคจฺริยา น ชฎา น ปงฺกา

นนานาสกา ตณฺหิตลสาຍိกา วา

โรชชลฺลํ อุกฺกุฏฺฐิโกปฺธานํ

โสเธนฺติ มจฺจุํ อวิติณฺณางุขํ ฯ ธรรมบท 10.141

²³²อลงฺกาท เจปิ สมํ จเรยฺย

สนฺนโต ทนฺนโต นิยฺมโต พฺรหฺมจารี

สพฺเพสุ ภูเตสุ นิธาย ทณฺฑิ

โส พฺรหฺมโณ โส สมโณ ส ภิกฺขุ ฯ ธรรมบท 10.142

ก็ช่วยทำให้เกิดการพูดที่ถูกต้องและการกระทำที่ถูกต้อง , การกระทำที่ถูกต้องก็ทำให้เกิดการหาเลี้ยงชีพเป็นไปอย่างถูกต้อง , การหาเลี้ยงชีพที่ถูกต้องก็เป็นการช่วยให้เกิดความพยายามที่ถูกต้อง ซึ่งมีผลให้เกิดสติที่ถูกต้องต่อไป และสติที่ถูกต้องก็ก่อให้เกิดผลต่อไป คือมีสมาธิหรือความตั้งใจมั่นที่ถูกต้องและในที่สุดมรรคมีองค์ 8 นี้ก็จะทำให้เกิดสัมมาญาณ คือความรู้ที่ถูกต้องและสัมมาวิมุตติ คือความหลุดพ้นที่ถูกต้องขึ้น²³³

ดังนั้น ในเรื่อง เกณฑ์ตัดสินจริยธรรม เราจึง เห็นได้ว่าการกระทำที่ดีหรือที่ถูกต้องนั้น ดีหรือถูกก็เพราะ เป็นเหตุให้เกิดความรู้แจ้งในเรื่องความดี ส่วนการกระทำที่ผิดหรือไม่ดี ก็คือ การกระทำที่ขัดขวางทำให้เกิดความรู้แจ้งในสิ่งที่ เป็นเป้าหมายสูงสุดทั้งส่วนตนและส่วนผู้อื่นนั่นเอง

2.4.3 จุดมุ่งหมายสูงสุดของชีวิต

นักปรัชญาทางศีลธรรมใช้คำว่า "ดี" ในสองความหมาย คือ ความดีที่เป็นจุดหมายปลายทางอย่างหนึ่ง และความดีที่เป็นเหตุให้ได้รับความดีอย่างอื่นหรือความดีที่เป็นอุปกรณอย่างหนึ่ง แต่ถึงกระนั้นทั้งสองความหมายก็เกี่ยวข้องกันเพราะสิ่งที่เป็นความดีเชิงอุปกรณย่อมนำไปสู่สิ่งที่เป็นความดีที่เป็นจุดหมายปลายทาง

ในธรรมบทพระพุทธเจ้าตรัสว่า "ความไม่มีโรคเป็นลาภอันประเสริฐ"²³⁴ ในความหมายหนึ่งก็เท่ากับพุทธศาสนาถือว่า ความไม่มีโรคหรือความมีสุขภาพดีเป็นความดีที่เป็นจุดหมายปลายทาง ทั้งนี้เพราะบุคคลย่อมพร้อมเสมอที่จะเสียสละทุกสิ่งทุกอย่างเพื่อให้ได้มาซึ่งความไม่มีโรค และนอกจากนี้ก็จะเห็นว่าความไม่มีโรคเท่านั้นที่เป็นเหตุให้เราสามารถแสวงหาสมบัติทางวัตถุหรือความสุขสบายทางจิตใจได้ แต่ว่าถ้าความไม่มีโรคเป็นความดีที่เป็นจุดหมายปลายทางแล้ว สิ่งที่เป็นอุปกรณอันนำไปสู่ความไม่มีโรคก็ต้องเป็นความดีประเภทอุปกรณ ยารักษาโรคซึ่งแม้จะเป็นของขมก็ต้องถือว่าเป็นของดี เพราะ เป็นเหตุที่

²³³ม.อ. 14/252-281/180-189.

²³⁴ธรรมบท 15.204 อ้างแล้ว หน้า 101.

แต่ความจริงแล้ว ผู้ที่บรรลุถึงความดีสูงสุดทางสังคมนั้นก็คือ ผู้อบรมตนเองโดยการประพฤติตนตามคุณธรรม 10 ประการ ที่เรียกว่า กุศลกรรมบถ 10 และอยู่ในสังคมที่มีรากฐานทางเศรษฐกิจ การเมืองและศีลธรรมมั่นคงนั่นเอง

พุทธศาสนายอมรับว่าหลักการของสุขนิยมก็มีความสำคัญต่อชีวิตมนุษย์ เพราะว่าแรงกระตุ้นที่สำคัญที่ทําให้มนุษย์พยายามกระทำการต่าง ๆ ก็มาจาก "ความอยากมีความสุขและเกลียดความทุกข์"²³⁸ นั่นเอง ความจริงคําสอนเรื่องทุกข์ในอริยสัจ 4 ของพุทธศาสนาก็สอนเพื่อแสดงให้เห็นว่าความต้องการภายในของมนุษย์นั้นก็คือต้องการความสุขและความพยายามหลีกเลี่ยงความทุกข์ ความสุขนั้นทางพุทธศาสนาแบ่งออกเป็นหลายระดับ แต่ความสุขที่ประณีตละเอียดอ่อนและเป็นบรมสุขนั้น คือ นิพพานสุขหรือวิมุตติสุข²³⁹ คือความสุขที่เกิดจากความหลุดพ้นจากราคะ โทสะ โมหะ กลายเป็นความสุขที่สงบหรือสันติ ดังพระพุทธพจน์ในธรรมบทว่า "ไม่มีสุขใดเสมอด้วยความสงบ"²⁴⁰ ความสุขชนิดนี้แตกต่างจากความสุขที่ยึดอยู่กับเงื่อนไขหรือสุขในทางโลกทุกอย่างมาก ท่านจึงไม่ใช้คำว่า เวทนา หรือความรู้สึกสำหรับเรียกประสบการณ์ความสุขประเภทนี้ เพราะว่าเวทนาเท่าที่รู้จักนั้นหมายถึงภาวะที่ยังมีเงื่อนไข คือเปลี่ยนแปลงได้เสมอ

พระราชวรมุนี กล่าวถึงสิ่งที่ควรกำหนดให้เป็นจุดหมายของชีวิตว่า "จุดหมายของชีวิตก็คือความเป็นอยู่อย่างดีที่สุด หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือการมีอิสรภาพ ซึ่งได้แก่การประสบความสำเร็จที่ทําให้อยู่รอดและหลุดพ้นอยู่เหนือภาวะที่ถูกบีบคั้นด้วยการดิ้นรนต่อสู้"²⁴¹ เราจะเห็นว่าชีวิตเข้าถึงอิสรภาพ คือความหลุดพ้นจากอำนาจครอบงำของสิ่งแวดล้อม และมีความเป็นใหญ่ในตนเองด้วยการปรับตัวเข้ากับสิ่งแวดล้อมบ้าง รู้จักเกี่ยวข้องกับสัมพันธ์ตลอดจนปรับสิ่งแวดล้อมให้เข้าข้างตัวเอง ความสามารถและการกระทำอย่างนี้จะเกิดขึ้นได้ต้อง

²³⁸ สุขกาโม ทุกขบัญญัติ ๖ ส.นิ. 16/243/121.

²³⁹ ธรรมบท 15. 203, 204 อ้างแล้ว หน้า 72.

²⁴⁰ นตฺถิ สนฺตํปํ สํ สํ ๖ ธรรมบท 15.202

²⁴¹ พระราชวรมุนี [ประยุทธ์ ปยุตฺโต], ปรัชญาการศึกษาไทย (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2530), หน้า 10.

มีความรู้ความเข้าใจในสภาวะของสิ่งเหล่านั้นตามความเป็นจริงเสียก่อน การกิจข้อหลังนี้เป็นหน้าที่ของปัญญา และมนุษย์อย่างเดียวเป็นสัตว์เจ้าปัญญา ดังนั้น การศึกษาจึงเป็นการกิจของปัญญา และเป็นกิจกรรมของมนุษย์

แม้ว่าพุทธศาสนาจะได้ปฏิเสธข้อเท็จจริงในเรื่องคุณค่าของความสุข แต่พุทธศาสนาก็ได้สอนให้คนตัดอยู่ที่ความสุขที่เกิดจากการได้สนองความอยาก (ตัณหา) ของตน เช่น ความสุขที่เกิดจากการสนองความอยากในทางกาย ความอยากในทางกามารมณ์ (กามตัณหา) ความสุขที่เกิดจากการสนองสัญชาตญาณแห่งการของตนเอง (ภวตัณหา) และความสุขที่เกิดจากการได้สนองความอยากที่จะทำลาย หรือกำจัดสิ่งที่ตนไม่ชอบให้สิ้นไป (วิภวตัณหา) เพราะความสุขชนิดนี้เป็นความสุขจอมปลอม หากความสุขที่แท้ไม่ ดังจะเห็นว่ามีการแสดงถึงโทษของตัณหาว่ามีพิษร้าย แต่เมื่อเอาชนะตัณหาอันชั่วช้าเลวทรามนี้ได้แล้ว ก็จะหมดความทุกข์โศกอย่างสิ้นเชิง ความข้อนี้ปรากฏในธรรมบทว่า

"ตัณหาอันชั่วช้าเลวทราม มีพิษร้าย ครอบงำบุคคลลาด

ในโลก เขาย่อมมีแต่โศกเศร้าสลด เหมือนเหย้าถูก

ฝนรดย่อมงอกงาม"²⁴²

"ผู้ใดเอาชนะตัณหาอันชั่วช้าเลวทราม ที่ยากจะ เอา

ชนะ ได้นี้ ความเศร้าโศกย่อมตกไปจากผู้นั้น เหมือน

หยาดน้ำตกจากใบบัว"²⁴³

พุทธศาสนาสอนให้รู้แจ้งถึงขอบเขตของความสุขและผลในทางลบที่เกิดจากความสุขเหล่านั้น ด้วยประสงค์จะให้เราได้รับความสุขทางจิตใจโดยไม่อิงอาศัยวัตถุ ที่เรียกว่าเป็นนิรามิสสุข ซึ่งเป็นความสุขที่ไม่มีมือหังการ มมังการ และประกอบด้วยเมตตาการุณาโดยมีความรู้ความเข้าใจเป็นพื้นฐาน ฉะนั้น พระพุทธองค์จึงสอนไม่ให้ยึดติดอยู่เพียงแค่ความสุข

²⁴²ย โสกา สหเต ชมมึ

ตณฺหา โลเก วิสตุติกา

โสกา ดสฺส ปาพมฺมคฺติ

อภิวุฏฺฐิ วารมฺ ๑ ธรรมบท 24.335

²⁴³ย เจตฺ สหเต ชมมึ

ตณฺหา โลเก ทฺรจฺจุยํ

โสกา ตมฺหา ปปคฺคณฺติ

อุทฺทวิณฺฑา ปภุขรา ๑ ธรรมบท 24.336

ในระดับต่ำหรือขึ้นหยาบ ๆ เท่านั้น แต่จะทรงสอนเพื่อความสุขอันสุขุมละ เยียดอ่อนโยน ๆ ขึ้นไป ดังพุทธพจน์ในธรรมบทว่า

"ถ้าเห็นว่าจะได้สุขอันยิ่งใหญ่ด้วยการสละสุขเล็ก ๆ

น้อย ๆ นักปราชญ์ก็ควรสละสุขเล็กน้อย เพื่อเห็น

แก่สุขอันยิ่งใหญ่"²⁴⁴

เพราะฉะนั้น พุทธปรัชญาจึงสอนว่ามนุษย์ควรกระทำแต่สิ่งที่มีเหตุผลและ เป็นไปได้เท่านั้น โดยการเสียสละความสุขขึ้นหยาบ ๆ เพื่อจะได้ประสบการณ์ที่ประณีตสุขุมยิ่ง ๆ ขึ้นไปกระทั่งในที่สุดก็จะบรรลุถึงความสุขสุดยอดคือนิพพาน

สำหรับผู้ที่ไม่พอใจอยู่กับความสุขขึ้นต่ำ ๆ นั้น ไม่อาจจะพบความสุขขึ้นละ เยียดหรือความสุขขึ้นสูงสุดได้ เพราะเขามัวลุ่มหลงอยู่ในความสุขขึ้นต่ำนั้นเอง เพราะฉะนั้นสิ่งที่เขามักจะได้ประสบก็คือความสุขมีน้อยลง ๆ ทุกที เพราะเขาไม่สามารถจะต้านกับกระแสความอยากได้ และในที่สุดเขาก็จะกลายเป็นทาสของตัณหาของตนเองแล้วจะสูญเสียทั้ง เสรีภาพและความสุข พร้อมทั้งความดีอื่น ๆ ที่จะทำให้ใกล้ต่ออุดมคติทางจริยธรรมไปด้วย

อนึ่ง การที่พุทธศาสนาสอนให้เห็นถึงสาเหตุของความทุกข์นั้น มิใช่เพื่อทำให้เราเกิดทุกข์หรือมัวรำพันถึงโชคชะตาของตัวเอง แต่ที่ชี้ให้เห็นดังนั้นก็เพื่อที่เราจะได้หาทางหลุดพ้นออกมาจากความทุกข์ด้วยจิตใจที่แข็งแกร่งและมีความสุข เพราะบุคคลที่มีสภาพตั้งมั่นในธรรมบทแสดงไว้ว่า "เป็นผู้มีชีวิตอยู่อย่างเป็นสุข ไม่จองเวรใครท่ามกลางผู้ที่มีแต่ความจองเวร หมกมุ่นเลสท่ามกลางผู้ที่มีกิเลส และไม่ระวนระวายท่ามกลางผู้ที่มีแต่ความกระวนกระวาย"²⁴⁵

ดังนั้น เมื่อว่าโดยสรุป จุดหมายสูงสุดของพุทธปรัชญาก็คือความดีที่มีทั้งความสุข สมบูรณ์และสุขภาพจิตสมบูรณ์ สำหรับผู้เข้าถึงนิพพานแล้วจะ ไม่รู้สึกสะทกสะท้านหวั่นไหวไป เพราะความขึ้น ๆ ลง ๆ ของโลก จะมีแต่ความสุขเกษม ในภาวะ เช่นนั้นบุคคลย่อมไม่กลัว

²⁴⁴มุตตาสุขปริจจาคา บสุเส เจ วิบุลล์ สุขิ

จเช มุตตาสุขิ อีโร สมุบสุลล์ วิบุลล์ สุขิ ฯ ธรรมบท 21.290

²⁴⁵ธรรมบท 15.197, 198, 199.

หรือกังวลใจใด ๆ เลย เพราะฉะนั้น ความดีสูงสุดหรืออุดมคติทางจริยธรรมของแต่ละคน นั้น ก็คือ ภาวะอันประกอบด้วยความสุขอันยอดเยี่ยม พัฒนาการทางศีลธรรมและพัฒนาการทางจิตให้มีวิเศษจะเป็นกระบวนการที่ไม่รู้จักจบสิ้น แต่พุทธศาสนาถือว่าจบสิ้นลงที่จุดหมายปลายทาง คือ นิพพานอันเป็นอุดมคติทางศีลธรรมหรือความดีสูงสุดของพุทธศาสนา นิพพาน หรือความดีสูงสุดอันนี้บุคคลก็สามารถบรรลุถึงได้แม้ในชีวิตนี้เอง

สำหรับบุคคลที่บรรลุถึงนิพพานแล้วยังมีชีวิตอยู่ (สอปาทีเสสนิพพาน) ก็เชื่อว่าได้ประสพอิสรภาพและความสมบูรณ์ในชีวิตแล้ว บุคคลเช่นนี้เป็นพระอรหันต์ ดังนั้นระยะเวลาแห่งชีวิตที่ยังเหลืออยู่ เขาจึงปฏิบัติงานเพื่องาน ทานหน้าที่เพื่อหน้าที่โดยไม่เห็นแก่ประโยชน์ส่วนตน และเมื่อสิ้นชีวิตลง (อนุปาทีเสสนิพพาน) ชีวิตของเขา ก็จะดับไปโดยไม่กลับมาเกิดอีก