



ใบรับรองวิทยานิพนธ์
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ปรัชญาและศาสนา)

ปริญญา

ปรัชญาและศาสนา ปรัชญาและศาสนา

สาขา

ภาควิชา

เรื่อง อิทธิพลของพุทธศาสนาดั้งเดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคารชุนในปรัชญามัชฌิมิกะ

The Influence of Early Buddhism in Nagarjuna's Doctrinal Teachings in
Madhyamika Philosophy

นามผู้วิจัย นายพินิจ นิการัตน์

ได้พิจารณาเห็นชอบโดย

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก

(รongศาสตราจารย์สุเชาว์ พลอยชุม, M.A.)

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ศิริวรรณ เกษมสานต์กิตติการ, Ph.D.)

อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ร่วม

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประเวศ อินทองปาน, Ph.D.)

หัวหน้าภาควิชา

(ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประเวศ อินทองปาน, Ph.D.)

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์รับรองแล้ว

(รongศาสตราจารย์กัญญา วีระกุล, D.Agr.)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

วันที่ เดือน พ.ศ.

วิทยานิพนธ์

เรื่อง

อิทธิพลของพุทธศาสนาตั้งเดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคารชุนในปรัชญามัชฌิมะ

The Influence of Early Buddhism in Nagarjuna's Doctrinal Teachings
in Madhyamika Philosophy

โดย

นายพิมณศ นิการัตน์

เสนอ

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
เพื่อความสมบูรณ์แห่งปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ปรัชญาและศาสนา)

พ.ศ. 2555

ลิขสิทธิ์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

พินิจนิพนธ์ 2555: อิทธิพลของพุทธศาสนาตั้งแต่เดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคาร
ชุนในปรัชญามารขมิณะ ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ปรัชญาและศาสนา) สาขาวิชา
ปรัชญาและศาสนา ภาควิชาปรัชญาและศาสนา อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์หลัก:
รองศาสตราจารย์สุเชาวน์ พลอยขุม, M.A. 119 หน้า

วิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีวัตถุประสงค์หลัก 3 ประการคือ (1) เพื่อศึกษาหลักคำสอนของ
พระนาคารชุนในปรัชญามารขมิณะ (2) เพื่อศึกษาการนำเสนอวิชาวิธีของพระนาคารชุน และ
(3) เพื่อศึกษาหลักธรรมในพุทธศาสนาตั้งแต่เดิมที่มีอิทธิพลต่อหลักคำสอนของพระนาคารชุน

ผลลัพธ์จากการศึกษาครั้งนี้ พบว่า แนวคำสอนของพระนาคารชุนมีความสอดคล้องกัน
อย่างเป็นระบบในด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ สิ่งที่เป็นแก่นคำสอนคือ ศูนย์ดา
ซึ่งมีนัยเดียวกับคำสอนของพุทธศาสนาตั้งแต่เดิมเรื่อง อนัตตตา อันมิทฤษฎีปฏิบัติสมุปบาทเป็น
ความรู้ในการอธิบาย สำหรับวิชาวิธี เป็นเพียงเครื่องมือในการขยายคำสอนของท่านมิให้ยึดติด
กับเหตุผลและเห็นข้อจำกัดของภาษา โดยวิธีนี้จะทำให้เข้าถึงศูนย์ดา และสามารถปล่อยวางทาง
ความเชื่อด้านอภิปรัชญาต่างๆ ได้ และเข้าสู่ความเป็นสายกลาง ทั้งนี้ หลักคิดทั้งหมดอยู่บน
กฎปฏิบัติสมุปบาทและพุดินัยแห่งภาวะสัมพัทธนิยม ในบั้นปลาย ทุกสรรพสิ่งจะแผ้วทางไปสู่
“ความว่าง” อย่างแท้จริง

Bhikhanes Nipharat 2012: The Influence of Early Buddhism in Nagarjuna's Doctrinal Teachings in Madhyamika Philosophy. Master of Arts (Philosophy and Religion), Major Field: Philosophy and Religion, Department of Philosophy and Religion. Thesis Advisor: Associate Professor Suchao Ploychum, M.A. 119 pages.

The purpose of this research is: (1) to study Nagarjuna's Doctrinal Teachings in Madhyamika Philosophy (2) to study Nagarjuna's polemical presentation of Dialectical Method and (3) to study the Influence of Early Buddhism toward Nagarjuna's Doctrinal Teachings.

The study reveals that Nagarjuna's Metaphysical, Epistemological and Ethical characteristics are compatibly systematic teachings. "Sunyata" the most significant originality in Madhyamika Philosophy was interpreted as the same meaning of "Anatta" in Early Buddhist teaching lying behind the epithets of Dependent Origination. Whereas Nagarjuna's Dialectical Method was attributable as a sophisticated tool to explain the human's limitation of reasoning and languaging use. By this method, Sunyata could be approached to enlighten with paving the way to "Emptiness". This meant, there were no any extreme ways except "Middle Way" However, all these characteristics were based on the Law of Dependent Origination and having been embroiled with a state of Relativism. Eventually, it will appear real "Emptiness".

Student's signature

Thesis Advisor's signature

กิตติกรรมประกาศ

ตลอดเส้นทางสู่ความสำเร็จของวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ ฉบับที่นำเสนอปรัชญาปริสุทธ์เชิง
อเทวนิยม ผู้วิจัยต้องกราบขอบคุณผู้มีส่วนทั้งทางตรงและอ้อม ขอเริ่มที่คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย
ดร.กัญญา ชีระกุล และผู้อำนวยการหอสมุดกลาง ดร.อารีย์ รัชกิจจานุกิจ ทั้งสองท่านสมควรได้
รับคำสรรเสริญชมเชยต่อการบริหารและบริการอันมีประสิทธิภาพ ลำดับต่อมาขอขอบพระคุณ
ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ และผู้ช่วยที่น่ายก 2 ท่าน คุณนกรินทร์ แก้วโชติรุ่ง และคุณปฐมรัตน์
สุชียามานนท์ แห่งรัฐธรรมศาสตร์ท่าพระจันทร์ ผู้ให้ความอนุเคราะห์ด้านข้อมูลทางวิชาการ
เช่นเดียวกับ ศ.ดร.ปรีชา ช้างขวัญยืน และ ดร.สมภาร พรหมทา แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ที่
ให้ความรู้หลักพุทธธรรมระหว่างการสัมมนาช่วงปี พ.ศ. 2552-3

สำหรับกัลยาณมิตร คุณขวัญชัย ตั้งเรือนรัตน์ นายอาคม ศักดิ์จินาดิ และพระชยกร
(สมาน) นาเมืองรักษ์ พระธรรมยุติรูปงาม ผู้วิจัยขอขอบคุณเป็นอย่างมากในการให้กำลังใจและ
ช่วยเหลือข้อมูลเล็กๆ น้อยๆ โอกาสนี้ ขอกราบขอบคุณคณาจารย์ทุกท่านในและนอกภาควิชา
รวมถึงพระ ดร.อนิล สากยะ และ ศ.ดร.จางงัก อดิวัฒน์สิทธิ์ และ รศ.พรภิรมณ์ เขียงกุล และ
ขอกราบขอบพระคุณ รศ.ชลอ รอดลอย และ ผศ.ดร.วีรชาติ นิมอนงค์ ผู้มีจิตเมตตาในการสอบ
ปากเปล่าขั้นสุดท้าย ที่ผู้วิจัยสัมผัสได้ในภูมิปัญญาอันสูงส่งของท่านทั้งสอง

สุดท้ายนี้ ผู้วิจัยขอกราบขอบพระคุณอย่างมากต่อผู้จุดชนวนไฟแห่งปัญญา ที่ทำให้เกิด
หัวข้อเรื่องวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ อันเป็นการนำเสนอ แนวปรัชญาปริสุทธ์ของอเทวนิยมแบบหนึ่ง
ท่านคือ ดร.ม.ล.นิพาดา เทวกุล อาจารย์ผู้สอนวิชาอรรถกถาและสุนทรียศาสตร์ และผู้วิจัย
ต้องกราบขอบคุณ ผศ.ดร.ศิริวรรณ เกษมสานต์กิดากา ผู้เป็นตัวอย่างอันดีเลิศด้านจริยปรัชญา
เช่นเดียวกับ ผศ.ดร.ประเวศ อินทองปาน ผู้เป็นทั้งกัลยาณมิตรและอาจารย์ที่ปรึกษาที่มีจิตเมตตาสูง
โอกาสสุดท้าย ผู้วิจัยขอน้อมกราบขอบพระคุณต่ออาจารย์ที่ปรึกษาหลัก ผู้เป็นแบบฉบับด้าน
จริยธรรมและตัวอย่างอันดีงามแห่งครรลองพุทธธรรม รศ.สุเชาว์ พลอยหอม ที่ทำให้ผู้วิจัยมีความ
มั่นใจต่อการดำเนินชีวิตตามวิถีพุทธระหว่างมีชีวิตที่เหลืออยู่ในภพนี้ ด้วยปณิธานการสร้างพุทธ
ภาวะในตนเองมากกว่าที่จะพึ่งพาครูบาอาจารย์อยู่ร่ำไป

พิชญเศศ นิภารัตน์

พฤษภาคม 2555

สารบัญ

	หน้า
คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ	(4)
บทที่ 1 บทนำ	1
ความสำคัญของปัญหา	1
วัตถุประสงค์ของการวิจัย	6
ขอบเขตของการวิจัย	6
ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ	6
การตรวจเอกสาร	7
วิธีการวิจัย	13
นิยามศัพท์	14
บทที่ 2 ภูมิหลังของสำนักมารชมิกะ	15
บ่อเกิดปรัชญามารชมิกะ	18
บ่อเกิดแนวคิดมารชมิกะที่มาจากภายนอก (สายพุทธด้วยกัน)	21
บ่อเกิดแนวคิดมารชมิกะที่มาจากลัทธิภายนอก (ปรัชญาสาขางขะ)	21
คัมภีร์ของสำนักมารชมิกะ	23
ภูมิหลังของพระนาคราชุนและคณาจารย์ที่สำคัญแห่งสำนักมารชมิกะ	23
ปฐมาจารย์นาคราชุน	24
อารยทเวะ	29
พุทธปาติเต	30
ภาววิเวกะ	30
จันทรกীরติ	32
ศานติทเวะ	33
ศรีคุปเต	34
ชฌยานครกะ	34
ศานตรักษิเต	35
กมลสิละ	35

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
บทที่ 3 วิทยวิธี	37
วิทยวิธีใน 2 รูปแบบ	37
วิทยวิธีเชิงญาณวิทยา	37
วิทยวิธีเชิงอภิปรัชญา	37
ระบบโครงสร้างวิทยวิธีของพระนาคารชุน	44
พระนาคารชุนกับการค้ำโลกทรรศน์ทั้งสี่แบบ	46
บทที่ 4 แก่นคำสอนของพระนาคารชุน	51
ศูนย์ตาในทรรศนะของพระนาคารชุน	52
ศูนย์ตาโดยการตีความของนักวิชาการตะวันตก	54
ศูนย์ตากับอนัตตตา	59
ญาณวิทยาในทัศนะของพระนาคารชุน	62
จริยศาสตร์ในทัศนะของพระนาคารชุน	64
บทสรุปเรื่องแก่นคำสอนของพระนาคารชุน	65
บทที่ 5 พุทธศาสนาดั้งเดิมกับหลักคำสอนของพระนาคารชุน	67
ความเข้าใจเบื้องต้นในพุทธศาสนาดั้งเดิม	67
ทัศนะของนักวิชาการปรัชญาตะวันออกต่อพุทธศาสนาดั้งเดิม	69
ภูมิหลังพระไตรปิฎก	72
วิวัฒนาการของพระไตรปิฎก	74
การวิเคราะห์พุทธธรรมของพระพรหมคุณาภรณ์	75
คำสอนในพระไตรปิฎกที่มีบทบาทต่อแนวคิดพระนาคารชุน	76
การเปรียบเทียบหลักคำสอนระหว่างพระนาคารชุนกับท่านพุทธทาส	81
พระนาคารชุนในฐานะนักคิดแนวสัมพัทธนิยมกับกฎปฏิจสุมุปปาท	83
กฎปฏิจสุมุปปาท	83
หลักพื้นฐานของปฏิจสุมุปปาท	83
ความต่างกันระหว่างปฏิจสุมุปปาทกับอทิปปัจจยตา	84
ความหมายกว้างๆ ของปฏิจสุมุปปาท	87
ขอบเขตของกฎปฏิจสุมุปปาท	89

สารบัญ (ต่อ)

	หน้า
หลักทั่วไปและเฉพาะของปฏิจสุมปบาท	91
ปฏิจสุมปบาทกับนิยามทั้ง 5	96
ปฏิจสุมปบาทกับอริยสัจ 4	99
สัมพัทธนิยม: พระนาคารชุนกับอัลเบิร์ต ไอน์สไตน์	100
บทที่ 6 สรุปลและข้อเสนอแนะ	102
สรุปลผลวิจัย	102
ข้อเสนอแนะ	102
วิพากษ์พระนาคารชุน	104
คำสอนของพระนาคารชุนอันเป็นชนวนจุดไฟปัญญาไปสู่ประเด็นอื่นๆ	105
เอกสารและสิ่งอ้างอิง	112
ประวัติการศึกษาและการทำงาน	119

คำอธิบายสัญลักษณ์และอักษรย่อ

เอกสารอ้างอิงส่วนที่เป็นคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทในวิทยานิพนธ์นี้ใช้ระบบคำย่อ ดังต่อไปนี้

1. **คัมภีร์พระไตรปิฎก** ในที่นี้หมายถึงพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. 2539 ยกเว้นบางแห่งที่หมายถึงพระไตรปิฎกภาษาบาลี อักษรไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ซึ่งเริ่มตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ. 2550 โดยจะใช้วงเล็บว่า “(บาลี)” กำกับไว้ให้ทราบ การอ้างอิงคัมภีร์พระไตรปิฎกใช้ระบบระบุ เล่ม/ข้อ/หน้า เช่น ที.สี. 9/10/4 หมายความว่า การอ้างอิงนั้นระบุถึงคัมภีร์ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 9 ข้อที่ 10 หน้า 4 คำอธิบายคำย่อของคัมภีร์พระไตรปิฎกที่ใช้ในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีดังนี้

คำย่อ	คำเต็ม
จุ.ป.	ขุททกนิกาย ปฏิสัมภีทามรรค
จุ.อุ.	ขุททกนิกาย อุทาน
ที.ม.	ทีฆนิกาย มหาวรรค
ที.สี.	ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค
ม.ม.	มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปิณฑาสกั
สั.นิ.	สังยุตตนิกาย นิตานวรรค
อภิ.ก.	อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ
อภิ.สั.	อภิธรรมปิฎก ชัมมสังคณี
อภิ.วิ.	อภิธรรมปิฎก วิภังค์

2. **คัมภีร์อรรถกถา** ในที่นี้หมายถึงอรรถกถาภาษาบาลี อักษรไทย ฉบับของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย การอ้างอิงคัมภีร์ชั้นอรรถกถาใช้ระบบระบุเล่ม/หน้า เช่น จุ.เถร.อ. 2/283 หมายความว่า การอ้างอิงนั้นระบุถึงคัมภีร์ขุททกนิกาย เถรคาถาอรรถกถา เล่มที่ 2 หน้าที่ 283 ยกเว้นคัมภีร์อรรถกถาที่มีเพียงเล่มเดียวจะอ้างอิงเฉพาะหน้าไม่บอกเล่ม คำอธิบายคำย่อของคัมภีร์อรรถกถาที่ใช้ในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้มีดังนี้

คำอธิบายสัญลักษณ์และอักษรย่อ (ต่อ)

คำย่อ	คำเต็ม
ช.เธร.อ.	ชุททกนิกาย เถรคาถาอรรถกถา (ปรมัตถทีปนี)
ช.ธ.อ.	ชุททกนิกาย ธรรมบทอรรถกถา (ธัมมปัทฏฐกถา)
ที.สี.อ.	ทีฆนิกาย สีลขันธวรรคอรรถกถา (สุมังคลวิลาสินี)
ที.ม.อ.	ทีฆนิกาย มหาวรรคอรรถกถา (สุมังคลวิลาสินี)
ม.ม.อ.	มัชฌิมนิกาย มูลปธานาสกั้อรรถกถา (ปปัญจสูทนี)
สั.น.อ.	สังยุตตนิกาย นิทานวรรคอรรถกถา (สารัตถปกาสินี)

บทที่ 1

บทนำ

ความสำคัญของปัญหา

มนุษยชาติในฐานะสัตว์โลกที่ประเสริฐกว่าสิ่งมีชีวิตทั้งหลายในจักรวาล อันมีสติปัญญาที่เฉลียวฉลาด ได้เพียรพยายามแสวงหาและไฝ่ฝันมาตลอดต่อการหาสิ่งอมตนิรันดร เมื่อยังไม่พบสิ่งเหล่านี้ทางผัสสะเป็นที่พอใจได้ มนุษย์จึงพยายามบากบั่นค้นหามันต่อทางความคิด และแน่นอน มนุษย์ย่อมสมหวังต่อสิ่งอมตนิรันดร ในเฉพาะความคิดเท่านั้น นั่นหมายความว่า สิ่งนิรันดรที่จําแนกต่อความสมหวังของมนุษย์นั้นเป็นได้เพียงความฝันและดูเหมือนว่ามนุษย์นับจำนวนไม่ถ้วนบนโลกในระบบสุริยจักรวาลที่ยังครอบครองระบบเวลา-อวกาศ ต่างจมดิ่งในห้วงความฝันนี้โดยไม่ปรารถนาที่จะตื่นขึ้นมา และมนุษยชาติก็ยังฝันอยู่นานแสนนานมาตลอดหลายยุคสมัยจวบจนปัจจุบันกาล

ทว่า ปรากฏการณ์แห่งความงดงามที่เจิดจรัสที่สุดแห่งมนุษยชาติ นับตั้งแต่กำเนิดโลกและจักรวาลมานั้นก็คือ การตื่นจากฝันด้วยการตรัสรู้ของมนุษย์กลุ่มหนึ่งที่มีปัญญาและบารมีสูงส่ง แต่ท่านเหล่านี้ไม่นำเสนอสิ่งที่ตรัสรู้มาสู่มนุษย์ด้วยกัน ท่านเหล่านี้ก็คือบรรดาพระปัจเจกพุทธเจ้าทั้งหลายซึ่งตรัสรู้ธรรมที่เหมือนกัน แต่ด้วยบารมีที่จำกัดของท่านและความไม่ปรารถนาจะจัดตั้งพุทธบริษัท บรรดาพระปัจเจกพุทธเจ้าเหล่านี้จึงเลือกที่จะนิพพานโดยลำพัง ซึ่งต่างจากองค์ชายสิทธัตถะแห่งสาकยวงศ์ ที่สะสมบุญบารมีมาจนถึงขั้นสูงสุด เมื่อมีฐานะเป็นองค์ชายเข้าถึงมหาภิเนษกรมณ์แล้ว ออกบวชวิเวกแสวงหาสัจธรรม จนตรัสรู้ธรรมด้วยตนเอง เปลี่ยนสถานะเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า เป็นผู้สัพพัญญู ด้วยบุญบารมีอันสูงส่ง พระองค์จึงจัดตั้งพุทธบริษัทให้เกิดขึ้นในโลกนี้ได้ จวบจนบัดนี้นับถึงพุทธศตวรรษที่ยี่สิบหก ด้วยจำนวนประชากรโลกถึงหนึ่งในสี่ที่เลื่อมใสศรัทธาในหลักคำสอนเชิงอเทวนิยม ที่เน้นทางสายกลางในการดำรงชีวิต

ถ้าหากนักปรัชญาจะเปรียบเทียบและกลั่นอายุของศาสนาคริสต์ ได้แก่เรื่องราวแห่งความรัก ความเสียสละแล้ว ศาสนาพุทธก็คือ จิตวิทยา เพราะพระพุทธรเจ้ามิได้เน้นคำสอนไปในทางอภิปรัชญาสักเท่าไร ไม่สนใจธรรมชาติของเทวะและการกำเนิดโลก จักรวาล พระองค์กลับมุ่งไปที่การดับทุกข์ของมนุษยชาติ นั่นหมายความว่า มนุษย์และพฤติกรรมของมนุษย์ควรจะเป็นอย่างไร

ที่จะมีชัยชนะเหนือทุกชาติได้ พระองค์ทรงมุ่งแก้ไขสภาพของมนุษย์ที่เต็มไปด้วยกิเลส-ตัณหา ดังนั้นคำสอนหลักของพระองค์จึงเกี่ยวข้องกับจิตบำบัด โดยแสดงให้เห็นเหตุของทุกข์และความ เป็นไปได้ที่จะเอาชนะต่อมัน โดยนำเอาคำในวัฒนธรรมของอินเดียมานำเสนอ เช่น นิพพาน มายา กรรม เป็นต้น โดยแฝงนัยเชิงจิตวิทยาไว้ กล่าวได้ว่า พระพุทธเจ้าเป็นนักจิตวิทยาที่ยิ่งใหญ่ ของโลกนอกเหนือจากการเป็นศาสดาของศาสนาสากล หนึ่งในสามของโลกหลังนวยุค

ภายหลังการปรินิพพานของพระพุทธเจ้า พุทธศาสนาได้แยกออกเป็นสองนิกายหลัก คือ เถรวาทและมหายาน เถรวาท (เดิมถูกเรียกชื่อ หินยาน) ยึดคำสอนในพระคัมภีร์เป็นหลัก ขณะที่ มหายานมีความยืดหยุ่นมากกว่าและยึดถือเจตนารมณ์ของคำสอนมากกว่าพระคัมภีร์ (พระไตรปิฎก) ทั้งสองนิกายได้ผ่านร้อนผ่านหนาวท่ามกลางการประลองและกระทบเสียดสีต่อ ลัทธิความเชื่ออื่นๆ โดยเฉพาะลัทธิเทวนิยมในภูมิภาคอนุทวีป และการรุกรานของชาวเอกเทวนิยม สุดโต่งที่มาถล่มอำนาจในอินเดีย ถึงกับเผาทำลายมหาวิทยาลัยนาลันทาและเผาพระคัมภีร์และงาน นิพนธ์พระสูตรที่สำคัญจนแทบจะไม่เหลือหลักฐานไว้ นับเป็นปรากฏการณ์ที่ตรงข้ามกับความ งามของมนุษยชาติ และเป็นอุทาหรณ์ของชาวโลกให้ตระหนักถึงอันตรายจากการศรัทธาแบบหัว ชนฝาหรือศรัทธาบอด (Blind Faith) หรืออีกนัยหนึ่งเป็นพวกหัวชนฝายึดมั่นถือมั่นรุนแรง (Dogmatism) ซึ่งผลกระทบของศรัทธาฝังหัวแบบนี้ยังดำเนินมาจนถึงปัจจุบัน ดังตัวอย่าง วิทยาศาสตร์ที่เกิดขึ้นทั่วโลกในทศวรรษที่ผ่านมา เท่าที่เห็นตัวอย่างเป็นรูปธรรม ได้แก่ การล่ม สลายของตึกแฝดเวิร์ดเทรดบนเกาะแมนฮัตตันในนิวยอร์ก การทำลายพระพุทธรูปบามิยันในอาฟ กานิสถาน เป็นอาทิ

ย้อนกลับมาถึงประวัติศาสตร์พุทธศาสนาหลังพระพุทธเจ้าปรินิพพาน แม้ความคิดของ สาวกจะไม่ลงรอยกันบ้าง จากการตีความพระคัมภีร์ แต่ผลกระทบแห่งความไม่ลงรอยในระบบ ความเชื่อปรัชญาเชิงอเทวนิยม ไม่นำพาไปสู่สงครามทำหั่นกันเหมือนปรัชญาเชิงเทวนิยมในยุโรป โดยเฉพาะช่วงหลังแนวคิดท่านมาร์ติน ลูเธอร์ (Martin Luther ค.ศ. 1483 - 1546) ที่ได้สถาปนา ขึ้น อันเป็นผลให้ฝ่าย ศาสนจักรดั้งเดิมสั่นคลอน ในที่สุดกลายเป็นนิกายใหญ่ที่แฝงด้วยพลัง ผู้ศรัทธาเข้มข้นในอีกรูปแบบหนึ่ง แม้จะมีเทวะองค์เดียวกันก็ตาม แบบฉบับเอกเทวนิยมที่ผู้ ศรัทธาทั้งฝ่ายดั้งเดิมและฝ่ายปฏิรูปใหม่ เมื่อมีข้ออุดมการณ์ขัดแย้งกัน กลับส่งผลกระทบทาง ภายภาพรุนแรง นั่นคือสงครามศาสนา ในทางตรงข้าม ชาวอเทวนิยมโดยเฉพาะพุทธ-เถรวาท และพุทธ-มหายาน ไม่เคยปรากฏว่ามีสงครามระหว่างศาสนาเพราะความคิดต่างกันจากการตีความ หลักธรรมไม่ตรงกันเกิดขึ้นแม้แต่ครั้งเดียว นับตั้งแต่กระแสมหายานเริ่มปรากฏให้เห็นลงๆ

โดยปราชญ์เรื่องนามท่านอัสวโหมย (Ashvaghosha) ผู้รจนาคัมภีร์ศรัทธาโชตปาทศาสตร์ หรือตรงกับภาษาอังกฤษ “The Awakening of Faith” เป็นคัมภีร์ที่ใช้ภาษางดงามมากเข้าใจง่าย คัมภีร์เล่มนี้คล้ายคลึงกับภาษาในคัมภีร์ภควัทคีตา นับเป็นการจุดชนวนแห่งกระแสมหายาน ซึ่งต่อมาแนวมหายานแทบทุกนิกายได้ยึดหลักคัมภีร์ของท่านอัสวโหมย นั้นหมายถึงหลักธรรมของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าแม้จะผ่านการถ่ายทอดตีความมาทางปราชญ์ระดับเทพท่านใดก็ตาม ผลแห่งการปฏิบัติของผู้ศรัทธาไม่นำไปสู่ความวิบัติรุนแรงทางกายภาพระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ด้วยกัน ตรงกันข้ามกลับปรากฏภาพของมนุษย์ดำรงอยู่ท่ามกลางสันติภาพและอิสรภาพสูงสุดแห่งการหลุดพ้นจากอภิมหากองทุกข์ทั้งปวง

ดังได้กล่าวมาแต่ต้นว่า มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตที่ทรงปัญญาที่สุด โดยธรรมชาติแล้วมนุษย์ยังเป็นสิ่งมีชีวิตที่ปรับตัวได้อย่างสลับซับซ้อนและพิสดาร ดังหลักการของชาร์ลส์ โรเบิร์ต คาร์วิน (Charles R. Darwin) นักวิทยาศาสตร์หัวก้าวหน้าที่มีชีวิตในศตวรรษที่ 19 ตอนต้น ที่ว่า สิ่งสำคัญที่สุดต่อการยืนหยัดมีชีวิตอยู่บนโลกนี้ได้ของสัตว์นั้นมิใช่ความฉลาดหรือความสมบูรณ์ทางกายภาพอย่างเดียว แต่อยู่ที่การปรับตัวและการยืดหยุ่นประนีประนอมจนถึงที่สุดเพื่อการ อยู่รอด นั่นหมายความว่า ทุกชีวิตบนโลกอยู่ในเงื่อนไขการปรับตัวเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันและมีเหตุสัมพันธ์ภาพต่อกัน ดังคำกล่าวเชิงปรัชญาวิทยาศาสตร์ที่ว่า ผีเสื้อกระพือปีกครั้งเดียวก่อให้เกิดพายุไซโคลน หรือเพียงเด็ดดอกไม้ดอกเดียวสั้นสะเทือนถึงดวงดาว นี่ก็สอดคล้องหลักพุทธธรรมในเรื่อง อิทัปปัจจยตา และปฏิจสุมุปบาท ด้วยสรรพสิ่งล้วนมีเหตุ-ปัจจัย เป็นพื้นฐานและสัมพันธ์ภาพ (Relativity) ต่อกันอย่างแบ่งแยกมิได้ ผลสรุปเรื่องมนุษย์มีเหตุผลและปัญญาจากประวัติศาสตร์ก็คือ คุณภาพสูงสุดทางความคิดจะจ้านกับระบบปรัชญาใด แน่นอนคำตอบสุดท้ายคือ การตรัสรู้ธรรมของบรรดาพระปัจเจกพุทธเจ้า และของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า (พระศาสดามุนี) คือ ปรากฏการณ์ความงามสูงสุดแห่งมนุษยชาติและจักรวาล อันเป็นปรากฏการณ์สะท้อนทางปัญญาสูงสุดซึ่งไม่มีปรากฏการณ์ใด ๆ มาเทียบค่าได้

ด้วยเสน่ห์และความลึกลับในพระธรรมจากการตรัสรู้ที่ทำทลายต่อความคิดมนุษย์ การถ่ายทอดตีความจึงปรากฏในรูปแบบต่างๆ มาตลอดประวัติศาสตร์หลังพระพุทธรูปนิพนพาน ซึ่งปราชญ์ระดับเทพต่างแสดงข้อวิพากษ์ในหลักธรรมของพระพุทธรูปเจ้าจนมีผลกระทบต่อผู้ศรัทธาหรือพุทธบริษัททั้งระดับจุลภาคและมหภาค ดูเหมือนว่านอกจากท่านอัสวโหมยแล้วที่ตีความถ่ายทอดพุทธธรรมได้วิจิตรอลังการเป็นที่เลื่อมใสของพสกนิกรชาวพุทธ ยังมีปราชญ์เรื่องนามเกิดขึ้นหลังจากท่านไม่ถึงครึ่งศตวรรษ ปราชญ์ผู้นี้มีประวัติลึกลับถูกกล่าวขานในหลายรูปแบบ แต่

ที่ตรงกันก็คือท่านได้รับนามว่า พระพุทธเจ้าองค์ที่สอง (ถัดจากพระพุทธเจ้าศากยมุนี) นั่นคือ พระนาคปรกผู้ได้รับอิทธิพลทั้งจากพุทธปรัชญาดั้งเดิม (พระไตรปิฎก) และจากท่าน อัสวโหม โดยใช้วิธีวิเคราะห์เหตุและผลอย่างละเอียดลออในการแสดงข้อจำกัดของความคิดที่ปวงเกี่ยวกับ สัจจะ พระนาคปรกได้แสดงข้อหักล้างโต้เถียงทางอภิปรัชญาในยุคของท่าน ได้อย่างชาญฉลาด และประสบผลสำเร็จ อีกทั้งยังแสดงให้เห็นว่าโดยปรมาตม์แล้ว สัจจะมีใช่เป็นสิ่งที่จับจายได้ด้วย ความคิด ดังนั้น พระนาคปรกจึงบรรจุคำคำหนึ่งทีลึกลับซึ่งเลอสรรมากๆ ว่า "สุนยวาท" (สูญญตาในภาษาบาลี) อันมีความหมายว่า ความว่าง (The Emptiness) หรือนัยตรงกับคำว่า "ตถตา" ที่แปลว่า ความเป็นเช่นนั้นเองของท่านอัสวโหม (ด้วยเหตุที่ท่านพุทธทาสนำเอาหลักสูญญตาและ ความเป็นเช่นนั้นเองมาเผยแพร่เขียนเป็นคำสอนมากมาย ท่านพุทธทาสภิกขุจึงได้ถูกขนานนามว่า "พระนาคปรกแห่งเถรวาท") และเมื่อใดที่ระลึกได้ถึงความปราศจากสาระของความคิดแล้ว มนุษย์จะประจักษ์ได้ถึงสัจจะแห่งความเป็นเช่นนั้นเอง (ตถตา) ตามนัยแห่งคำสอนของพระนาคปรก ซึ่งตรงกับ อนัตตา ของพุทธปรัชญาดั้งเดิม

หลักคำสอนของพระนาคปรกที่ว่าธรรมชาติแท้ของสัจจะคือความว่างนั้น มิได้เล็งไปที่ ความขาดสูญดังที่บางท่านเข้าใจ เพียงแต่หมายความว่า ความคิดทุกชนิดเกี่ยวกับสัจจะซึ่งจิตใจ ของมนุษย์สร้างขึ้น โดยแท้จริงแล้วเป็นสิ่งว่างเปล่า สัจจะหรือความว่าง มิใช่ภาวะแห่งความไม่มีอะไร แต่กลับเป็นแหล่งกำเนิดของทุกชีวิตทุกสรรพสิ่งในจักรวาล เป็นแก่นแท้ของรูปลักษณ์ทั้งหมด ดูเหมือนว่า หลักคำสอนนี้อาจจะไปตรงใจนักวิทยาศาสตร์ นักคิดมีอาชีพหลายท่านที่ทุ่มเทชีวิตให้กับวิทยาศาสตร์ ถึงกับกล่าวว่า หากจะมีศาสนาใดศาสนาหนึ่งที่สอดคล้องกับแนวคิดทาง วิทยาศาสตร์ประยุกต์แล้ว นั่นต้องเป็นพุทธศาสนา (อัลเบิร์ต ไอน์สไตน์ 1879-1955) และยังมี แนวคิดให้ตระหนักจากประโยคที่ว่า Cogito ergo sum (I am thinking, therefore I exist.) ของ นักปราชญ์ที่ยิ่งใหญ่ชาวตะวันตกต้นศตวรรษที่ 17 ผู้มีความสงสัยเฉกเช่นชาวกาลามะ แต่ทว่าผู้ เริ่มประโยคนี้ต่อมาได้รับการยกย่องเป็นบิดาแห่งปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ เรเน่ เดการ์ต (Rene Descartes 1596-1650) ภายหลังที่ใคร่ครวญจากความสงสัยเป็นอย่างดีแล้ว จึงพบว่าความมีอยู่ของ ตัวผู้สงสัยเอง นั้นแหละเป็นรากฐานสำหรับสร้างความคิดต่อไป ทั้งนี้เพราะว่าความสงสัยเกิดขึ้น แก่เขา หากจะถือความสงสัยเป็นข้อเท็จจริงถึงกับนำมาอ้างแล้ว ตัวเขา ในฐานะผู้สงสัย ก็ต้องมีอยู่จริงเป็นแก่นแห่งความคิดสืบไป ดังนั้น เรเน่ เดการ์ต จึงกล่าวประโยคดังกล่าวนี้หมายความว่าถึง จะต้องไม่รับว่าอะไรเป็นความจริง หากตัวเรายังมองไม่เห็นว่าเป็นเช่นนั้น จะต้องแยกแยะ พิจารณาความรู้เท่าที่เรามีออกไป จะต้องใช้เหตุผลและทดสอบผลที่เราคิดขึ้นมาได้ว่าเป็นจริง นี้ เป็นหลักพื้นฐานทางวิทยาศาสตร์ ที่แต่เดิมมีปรากฏในกาลามสูตรครบถ้วนแล้ว นอกจากนี้แนวคิด

และหลักคำสอนของพระนาคราชยังมีอิทธิพลต่อปราชญ์รุ่นหลังมากมาย ปราภฏการณ์กระแสมหายานเริ่มเด่นชัดขึ้นด้วยการนำหลักคิดของพระนาคราชไปปรับกับชีวิต โดยเฉพาะในดินแดนนอกชมพูทวีป โดยเฉพาะในจีน ด้วยเพิ่มเติมคำว่า กายแห่งสภาวะหรือธรรมกาย ซึ่งหมายถึงสัจจะในสภาพที่ปรากฏแก่สาวกชาวพุทธในขณะที่ปฏิบัติธรรม ธรรมกายจึงมีความละม้ายคล้ายคลึงกับพรหมันในลัทธิฮินดู สิ่งที่เชื่อนี้แทรกซึมอยู่ในทุกสิ่งในจักรวาลและในจิตใจมนุษย์ ในรูปแห่ง “โพธิปัญญา” แห่งการตรัสรู้ ฉะนั้นแล้ว จึงเป็นสภาพทั้งจิตและสสารในขณะเดียวกัน ยิ่งกว่านั้น คำสอนของพระนาคราชที่รจนาในพระคัมภีร์อีกหลายเล่ม ถูกตีความไปในแนวเมตตา-กรุณา ให้เป็นส่วนประกอบสำคัญของปัญญา ได้แสดงออกอย่างสูงสุดในอุดมคติแห่งพระโพธิสัตว์ ซึ่งนับเป็นพัฒนาการสำคัญข้อหนึ่งของพุทธ (มหายาน) พระโพธิสัตว์คือผู้ที่วิวัฒนาการในสภาพสูงสุดพร้อมเข้าสู่ “พุทธภาวะ” ทว่าไม่ปรารถนาหนีพานโดยลำพัง แต่ได้อุทิศตนช่วยเหลือสรรพสัตว์บนโลก (จริงๆ ต้นกำเนิดความคิดนี้ย่อมมาจากการตัดสินใจของพระพุทธองค์ที่จะไม่เข้าสู่นิพพานโดยลำพัง แต่กลับอุทิศตนมาสั่งสอนธรรมที่ตรัสรู้ให้แก่มนุษย์ด้วยกันนับเป็นเวลาในโลกถึง 45 ปี) อย่างไรก็ดี อุดมคติพระโพธิสัตว์สอดคล้องกับหลักที่ว่า “ไม่มีตัวตน” ของท่านอัสวโหมยตรงที่ว่าเมื่อไม่มีตัวตนแห่งปัจเจกชนแยกจากสรรพสิ่ง (ในจักรวาล) ความคิดว่าจะเข้าสู่นิพพานโดยลำพังจะไร้ความหมายจริงๆ แต่ทว่า มนุษย์ยังเป็นนักคิดอันเจิดจรัส กระแสความคิดนี้พัฒนาไปไกลถึงความเป็นนิกายสุขาวดี และดินแดนสวรรค์แห่งความเป็นนิรันดร์กาล ซึ่งเกินเลยหลักคำสอนของพระนาคราชซึ่งได้รับอิทธิพลโดยตรงจากพุทธปรัชญาดั้งเดิมซึ่งปฏิเสธทางสุดโต่งสองด้าน ทั้งสัสสตทิฐิและอูจเฉททิฐิ ดังนั้นหลักคำสอนของพระนาคราชได้รับการตีความถ่ายทอดไปในนานาทรศนะ กล่าวกันว่า พระนาคราชเป็นนักปรัชญาที่ทรงอิทธิพลที่สุดต่อแนวคิดมหายานที่มีผู้ศรัทธาอยู่ในศตวรรษนี้มากถึงพันล้านคนทั่วโลก โดยเฉพาะในจีน ญี่ปุ่น เกาหลี และอีกหลายส่วนทั่วโลก นับเป็นนัยแห่งสัญญาณว่าตราบใดที่มนุษย์ยังคงรักษาคุณภาพทางสติปัญญาไว้อย่างมั่นคง ตราบนั้นพุทธศาสนาจะไม่มีวันสูญสิ้นไปจากโลกนี้

กล่าวโดยสรุป ความสำคัญของปัญหาก็คือ หลังจากการตรัสรู้ธรรมอันยิ่งใหญ่ของพระพุทธเจ้า(สากยมุนี) การวิวัฒนาการทางความคิดและวิเคราะห์วิพากษ์หลักพุทธธรรมปรากฏขึ้นมาหลายศตวรรษ ท่ามกลางมวลหมู่นักปราชญ์ผู้เชี่ยวชาญในการใช้ตรรกศาสตร์และจินตนาการในกระแสบรรยากาศอภิปรัชญาจินนิยมและสสารนิยม ที่ปรากฏอยู่อย่างเหนียวแน่นในหมู่นักศรัทธาในยุคนี้ แต่หลักธรรมของพระพุทธองค์ยังคงยึดหยัด บนรากฐานการปฏิบัติตามครรลองแห่งจริยปรัชญา พระนาคราช ได้แสดงบทบาทในการเผยแพร่พระวจนะได้ยอดเยี่ยม ประดุจดั่งพระสารีบุตรยังดำรงอยู่ นับเป็นคุณูปการแห่งการผดุงไว้ในหลักธรรมอันล้ำลึกของพระพุทธเจ้า

สมกับคำสรรเสริญเทิดทูนท่านในฝ่ายมหายานว่า “พระนาคารชุนเป็นเสมือนพระพุทธเจ้าองค์ที่สอง”

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อศึกษาหลักคำสอนของพระนาคารชุน ในปรัชญามาชยมิกะ
2. เพื่อศึกษาการนำเสนอวิภาษวิธีของพระนาคารชุน
3. เพื่อศึกษาหลักธรรมในพุทธศาสนาดั้งเดิมที่มีอิทธิพลต่อคำสอนของพระนาคารชุน

ขอบเขตของการวิจัย

งานวิจัยนี้ มุ่งศึกษาในแก่นคำสอนของพระนาคารชุนในฐานะปฐมาจารย์สำนักมาชยมิกะ ผู้สถาปนาแนวทางสายกลางและการนำเสนอ วิภาษวิธี จนกระทั่งทำให้พระพุทธศาสนาที่เกิดจากการตรัสรู้ของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ได้แตกแขนงออกไปอย่างกว้างขวางในยุคต่อมา นับเป็นเวลาร่วมสหัสวรรษ อีกทั้งยังมีอิทธิพลต่อนักคิด นักปรัชญา สายพุทธ – มหายาน อย่างใหญ่หลวง งานวิจัยได้ใช้กรอบและบรรทัดฐานจากพระไตรปิฎก (เถรวาท) เป็นแนวทางเปรียบเทียบ แสวงหาจุดร่วมและพิจารณาจุดต่าง ในหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า อันเป็นหลักของพุทธศาสนาดั้งเดิม กับหลักคำสอนโดยการประยุกต์ของนาคารชุนมหาเถรจารย์

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

1. ทำให้เกิดความรู้ความเข้าใจอย่างถูกต้องในหลักคำสอนของพระนาคารชุนในปรัชญามาชยมิกะ
2. ทำให้เข้าใจแนวทางและวิธีของพระนาคารชุนต่อการวิพากษ์ลัทธิอื่นๆ ในยุคนั้น ด้วยวิภาษวิธี (Dialectic Method)
3. ทำให้เห็นภาพเชิงมุมกว้างและชัดเจนมากขึ้นในคำสอนของพระนาคารชุนในด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยาและจริยศาสตร์อย่างเป็นระบบ

4. ทำให้ตอบปัญหาอื่นๆ ที่เกี่ยวข้องกับหลักธรรมพุทธดั้งเดิมได้ โดยเฉพาะเรื่อง นิพพาน มายากรรม อตตะและอนัตตะ เป็นต้น

5. ทำให้เกิดแนวทางแห่งปัญญาและการแสวงหาสัจธรรมในระดับลึกต่อไป

การตรวจเอกสาร

จากการตรวจเอกสารในการวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยพบว่าเอกสารทางวิชาการเกี่ยวกับคำสอนของ พระนาคปรกในปรัชญาพุทธมิกะนั้น มีอยู่มากทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ โดยแสดง เนื้อหาไว้หลากหลายมาย มีทั้งตีความขัดแย้งไม่ตรงกันชนิดขวากกับคำก็มี ซึ่งผู้วิจัยพอประมวลไว้ ดังนี้

วศิน อินทสระ (2550) สาระคำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน สำนักพิมพ์ธรรมดา กรุงเทพฯ บทที่ 6 ว่าด้วยท่าทีของพุทธศาสนาดั้งเดิมและนิกายสำคัญ 4 นิกาย ท่านได้ยกตัวอย่าง จากพระไตรปิฎกที่สนับสนุนหลักธรรมของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าว่านั่น จริยศาสตร์มากกว่า อภิปรัชญา โดยอ้างเหตุการณ์จริงสมัยพระพุทธเจ้ายังดำเนินอยู่ที่เชตวัน เมืองสาวัตถี เมื่อมี พระภิกษุมาลูกกบฏทร ทูลถามปัญหาอันเป็นปัญหาทางอภิปรัชญาล้วนๆ จากเหตุการณ์นี้ เป็นที่ โยงกันไปทั่วถึงการไม่ประณีประนอมของพระพุทธเจ้าต่อปัญหาอัปยกตหรือปัญหาโลกแตก นั้นเอง จึงเป็นที่มาของจุพมालูกกบฏ ในพระไตรปิฎกเล่ม 13 ข้อ 147

ทรงชี้ให้เห็นว่า การจะมีความรู้โลกเที่ยง... โลกไม่เที่ยง สัตว์ตายแล้วมีอยู่หรือไม่มีอยู่ก็ ตาม ก็ยังมีการเกิดแก่เจ็บตาย ความโศกเศร้าอาดูรย์ พิราพิไร ความทุกข์กาย ทุกข์ใจ... อันเป็น กองทุกข์ที่มนุษย์ยังเอาชนะไม่ได้ ตามเรื่องนี้พอสรุปได้ว่า ปัญหาทางอภิปรัชญาเป็นเรื่องไม่ จำเป็นในสายตาของพระพุทธเจ้า แต่กลับเห็นเรื่องดับทุกข์เป็นเรื่องเร่งด่วน ดังตัวอย่าง บุรุษถูก ลูกธนูยิงปักหลัง จำเป็นต้องรีบรักษาด้วยการเอาลูกธนูออกเสียก่อน และรีบรักษาเยียวยา มิใช่มา มัวเสียเวลาวิเคราะห์ว่าลูกธนูทำจากวัสดุใด และใครเป็นคนยิงลูกธนูนั้น

นอกจากนี้ ท่านอธิบายให้เห็นแนวคิดตามกระแสสมหายาน 2 กระแสหลัก คือ สายศูนย วาทหรือสุญญวาท และอัสติวาท โดยกระแสแรกเห็นสิ่งทั้งปวงเป็นความว่าง (สุรวมศูนยม) ทั้ง โลภียธรรมและโลกุตตรธรรม โดยท่านนาคปรกเป็นผู้ประกาศปรัชญาสายนี้ซึ่งมีชื่อรู้จักกันไปว่า

มารชมิกะ อันมีความหมายว่าทางสายกลาง โดยมีหลักการที่ลึกซึ้งว่า ท่ามกลางระหว่างความมีอยู่อย่างเด็ดขาดและไม่มีอย่างเด็ดขาด คือ ไม่ยืนยันว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งมีอยู่จริง หรือไม่มีอยู่จริง และอีกฝ่ายอัสติวาท แยกออกเป็น 2 สาย คือ จิตตภูตตตตา และวิชฌณาวาท

ยิ่งกว่านี้ ท่านได้วิเคราะห์ว่า งานนิพนธ์ของพระนาคกรชนมิกุลค่าทางวิชาการมาก โดยเฉพาะมหาปรัชญาปราหิมาสูตรอันเป็นสุดยอดปรัชญาสุนยวาทหรือหัวใจของปรัชญามารชมิกะ ถือเอาใจความสำคัญว่า เมื่อขันธห้าเป็นสูญแล้ว ทุกอย่างซึ่งอาศัยขันธห้าเกิดขึ้น ตั้งอยู่ คับไป จึงพลอยเป็นของสูญไปด้วย อุปมาดั่งกิ่งฟ้าไม่มีแล้ว สิ่งที่แขวนอยู่กับกิ่งฟ้าจะมีได้อย่างไร (คือ ไม่มีดอกฟ้า) หรือเหมือนเมื่อเขากระต่ายไม่มี การที่จะมีคนบอกว่าคุณกระต่ายชนิดนั้น จะเป็นไปได้ อย่างไร

โดยสรุป ท่านวิเคราะห์แนวคิดของพระนาคกรชนมิกุลค่าทางวิชาการเป็นพุทธปรัชญาฝ่ายมหายาน ที่เดินบนทางสายกลาง ด้วยวิธีวิพากษ์พุทธธรรมด้วยวิภาษวิธี และที่สำคัญยิ่งหลักคิดที่สำคัญตรงกับพุทธปรัชญาดั้งเดิมคือ เรื่องปฏิเสธสมุปบาท หรืออิทัปปัจจยตา

อดิศักดิ์ ทองบุญ (2532) **ปรัชญาอินเดียราชบัณฑิตยสถาน** ภาคหนึ่ง ปรัชญานาสติกะ บทที่ 7 พุทธปรัชญา สำนักมารชมิกะ ท่านเขียนในบทความเบื้องต้นของบทนี้ว่า...

พุทธปรัชญาสำนักมารชมิกะถือกันว่าเป็นปรัชญาชั้นยอดแสดงให้เห็นถึงลักษณะอันแท้จริงแห่งสังขารมัจจุขึ้นสูงสุดที่พระพุทธเจ้าทรงมุ่งหมาย กล่าวคือปรัชญานี้ชี้ให้โลกรู้ว่า คำว่า นิพพาน (นิรวาณ) ที่พระพุทธเจ้าทรงมุ่งหมายนั้นคืออะไร ณ สภาพนิพพานนี้แหละผู้ปฏิบัติจะบรรลุดุสิตภาพถาวรขั้นสุดท้าย ซึ่งเป็นความหลุดพ้นจากทุกข์ หยุดเกิดและการเวียนว่ายในวัฏสงสาร หลักปรัชญานี้เกิดจากหลักพื้นฐานของพุทธศาสนาตั้งเดิมว่า นิรวาณ ศานต์

ท่านเขียนบทนำด้วยภาษาที่ไพเราะจับใจมากและยังสรุปที่มาของปรัชญามารชมิกะว่า เป็นปรัชญาที่ขี้อึดถือหลักปฏิเสธสมุปบาท ที่เรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา หรือทางสายกลางเป็นหลักดำเนิน จึงมีชื่อว่า มารชมิกะและมีหัวใจหลักที่ สูญญุตตา จึงมีชื่อร่วมกันอีกว่า สุนยวาท

สำหรับการวิเคราะห์ของท่านจะเป็นกลางๆ โดยกล่าวครบสามด้าน คือ อภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ของปรัชญามารชมิกะ แต่ก็ยังชี้ให้เห็นว่า มารชมิกะแสดงหลักธรรมปฏิบัติ

หรือจริยศาสตร์สำหรับผู้ปฏิบัติเพื่อบรรลุถึงนิพพานซึ่งเป็นความจริงสูงสุด มีหลักวางไว้หกข้อด้วยกันเรียกว่า บารมี 6 ของพระโพธิสัตว์หรือผู้จะเป็นพระโพธิสัตว์ อันได้แก่ ทาน ศีล ขันติ วิริยะ สมาธิ (ชยาน) และปัญญา

โดยที่ท่านเห็นว่า ส่วนของปัญญานั้น แบ่งเป็น 2 ด้านคือ เหตุภูตะ คือ ปัญญาที่เป็นเหตุให้บรรลุอิทธิมกตจริต และผลภูตะ คือ ปัญญาที่เป็นเหตุให้บรรลุโพธิสัตว์ภูมิ และเมื่อบำเพ็ญต่อไปก็บรรลุถึงพุทธภูมิในที่สุด

ยิ่งกว่านั้น ยังได้กล่าวถึงเกร็ดประวัติศาสตร์ด้านบวกที่เลอเลิศของพระนาคารชุนว่า เป็นผู้กำเนิดในสกุลพราหมณ์ย่านอินเดียตอนใต้ ราวพุทธศตวรรษที่ 7 ย่าง 8 ฐานะดีทางสังคม มีสติปัญญาแหลมคม ศึกษาพระไตรปิฎกทั้งหมดอย่างแตกฉานภายในเวลา 90 วันเท่านั้น เป็นนักตรรกศาสตร์และนักไต่สวนที่เก่งที่สุดของยุคนั้น จนไม่มีสำนักใดกล้าประลองฝีปากด้วย

สุมาลี มหณรงค์ชัย (2548) พระนาคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง สำนักพิมพ์สยาม ภาคสองว่าด้วยเรื่องหลักคำสอนสำคัญๆ ของพระนาคารชุน

สำหรับตำราเล่มนี้จัดเป็นตำราทางวิชาการที่วิเคราะห์ในเชิงลึกต่อหลักคำสอนของพระนาคารชุน ด้วยมีรายละเอียดปลีกย่อยมากมาย สำหรับภาคสอง ในบทที่ 6 เริ่มต้นที่วิธีวิภาษของพระนาคารชุน (Dialectic Method) โดยแปลจากต้นฉบับภาษาอังกฤษ คัมภีร์มาธยมิกศาสตร์ ดังข้อความที่ล้าลึกของพระนาคารชุนต่อไปนี้

“ไม่อาจยืนยันใดๆ ได้ว่า ว่าง ไม่ว่าง ทั้งว่างและไม่ว่าง และไม่ใช่ว่าทั้งว่างและไม่ว่าง เหล่านี้ถูกแสดงไว้เพื่อจุดประสงค์ในการสื่อสาร (หรือเพื่อเข้าใจในเชิงบัญญัติ) เท่านั้น” (จากคัมภีร์มูลมาธยมิกการิกา)

ตลอดทั้งบทนี้ เป็นเรื่องวิธีการของพระนาคารชุนด้านการใช้ตรรกศาสตร์เข้ามาช่วยในการอธิบายธรรม และวิธีดังกล่าวเรียกว่า วิภาษวิธี (Dialectic Method) อันเป็นวิธีเดียวกันที่ โสกราตีส กั๊ดิ เฮเกล กั๊ดิ ได้นำมาใช้แล้ว

นอกจากนี้ ตำราเชิงวิชาการเล่มนี้ยังให้ความเห็นที่น่าสนใจว่า วิชาวิธีเป็นเครื่องมือที่นำไปสู่ปัญญาญาณ มันเป็นส่วนของการตรวจสอบเพื่อแสวงหาทางออกให้กับปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ (ที่เรียกว่า อัปยาคฤตปัญหา) ที่ผ่านมานักปรัชญาจำนวนไม่น้อยเชื่อว่า วิชาวิธีกำเนิดจากความพยายามที่จะแสวงหาคำอธิบายว่า เหตุใดพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงตอบคำถามบางประเภท หรือทรงนิ่งเมื่อถูกถามปัญหาเกี่ยวกับความมีอยู่ของโลก จักรวาล หรือแม้แต่พระองค์เอง การแสวงหาทางออกไม่ใช่เพื่อมุ่งตอบปัญหาเหล่านี้แทนพระพุทธองค์ แต่คือการแสดงให้เห็นว่าผู้ถามเหล่านั้นติดอยู่ในโลกของเหตุผลซึ่งเต็มไปด้วยข้อจำกัดอย่างไร

ยิ่งกว่านั้น วิชาวิธียังเกิดจากการหยั่งเห็นว่าระบบความคิดทั้งหลายเป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้น ความคิดเป็นปรากฏการณ์หรือมายภาพ ไม่ใช่ประสบการณ์ที่ได้จากการประจักษ์ตรง ทฤษฎีทั้งหลายในโลกเป็นความจริงที่สร้างขึ้นบนฐานความคิด แม้จะดูน่าเชื่อถือหรือหนักแน่นเพียงไร มันก็ยังเป็นเรื่องราวใช้เหตุผลสืบสาวหาข้อสรุป (ที่เรียกว่า การอนุมาน) ซึ่งพวกเราส่วนใหญ่ไปยึดถือเป็นจริงเป็นจัง เหตุผลไม่ใช่สิ่งน่ารังเกียจ แต่มันก็ไม่ใช่เป้าหมายหรือความจริงในตัวเอง คำสอนของพระพุทธเจ้าแตกต่างจากจ้าวลัทธิอื่นของอินเดียในเวลานั้นตรงที่ ในขณะที่บุคคลและสำนักส่วนใหญ่ตั้งแต่ก่อนพุทธกาลมักจะประกาศคำสอนที่มุ่งแสวงหาความจริงสัมบูรณ์ในแบบสากล นิ่ง เงียบ เป็นนิสระ หรือคำจูนตัวเองได้ แต่พระพุทธเจ้ากลับทรงปฏิเสธความเชื่อเหล่านั้นด้วยการประกาศว่า ความจริงคือการเปลี่ยนแปลง ไม่คงที่อยู่ในสภาพเดิม ทั้งไม่มีภาวะแก่นสารให้จับต้องได้ สิ่งที่นักคิดอินเดียเชื่อว่าเป็นจริงในระดับปรมาตม์ (เช่นภาวะสากล) กลับกลายเป็นสมมติสัจจะในสายตาของชาวพุทธ (เพราะเหล่านั้นเป็นภาพที่ภาษา ความคิด และตรรกะร่วมกันสร้างสรรค์ขึ้น) ส่วนสิ่งที่นักคิดอินเดียเชื่อว่าเป็นภาพมายา (เช่นความไม่เที่ยง) กลับกลายเป็นความจริงแท้ในคำสอนพุทธ ด้วยเหตุนี้ วิชาวิธีจึงเป็นเครื่องมือที่ชี้ให้เห็นความจริงระดับต่างๆ และเอื้อให้เกิดปัญญาญาณที่มุ่งตรงสู่ความพ้นทุกข์ (ความพ้นทุกข์ในที่นี้บ่งถึงการปล่อยวางตัวเองจากความยึดมั่นในทัศนคติและตัวตนทุกรูปแบบ)

นอกจากนี้ ท่านยังได้หยิบยกชุดความคิดจตุกโกฏี (The Four Corners) หรือ สี่ขั้วความคิดที่เป็นหลักยืนยันปฏิเสธ ทั้งยืนยันและปฏิเสธ และไม่ใช่ทั้งยืนยันและปฏิเสธ ที่พระนาการชุนจัดระบบการตรวจสอบเหตุผลออกมาเป็นชุด ซึ่งประกอบไปด้วย

1. ยืนยัน (Positive Thesis: Affirmation)
2. ปฏิเสธ (Negative Counter Thesis: Negation)

3. ยืนยันและปฏิเสธ (Conjunctive Affirmation of the first two)
4. ไม่ทั้งยืนยันและปฏิเสธ (Disjunctive Denial of the first two)

สมภาร พรมทา (2540) พุทธศาสนมหายาน นิกายหลัก สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ภาคที่หนึ่ง มหายานที่มีต้นกำเนิดในอินเดีย บทที่ 1 นิกายมาชยมิกะ โดยท่านใช้ภาษาทางวิชาการที่หวิหวิเคราะห้แนวคิดของพระนาคารชุนได้อิ่มเอมใจมาก ท่านกล่าววิจารณ์แบบตรงๆ ตอปราชญ์มหายานบางท่านที่แสดงธรรมค่อนข้างสับสนเข้าใจยาก แต่กระนั้นก็เสนอแนวทางให้ผู้ศีกษาปลอ่ยวาง โดยเริ่มที่โลกทัศน์ของมาชยมิกะแบบมองสิ่งต่างๆ เป็นลูกโซ่ และวิเคราะห์ว่าการจะเข้าใจปรัชญานี้ นักศีกษาจำเป็นต้องมีความรู้พื้นฐานทางพุทธศาสนาดั้งเดิมเป็นอย่างดีเสียก่อน เพราะต้องเข้าใจคำสำคัญในปรัชญานี้ เช่น มายา สุนยตา อนัตตา เป็นต้น

ท่านได้อรรถาธิบายถึงความว่าง (The Emptiness) ที่ปรัชญามาชยมิกะนำเสนอไว้ นั้นว่า น่าจะเป็น 2 แบบ คือ

1. ความว่างเชิงจิตวิทยา (Psychological Emptiness)
 2. ความว่างเชิงอภิปรัชญา (Metaphysical Emptiness)
- (รายละเอียดของหัวข้อทั้งสองจะได้กล่าวต่อไปในเนื้อหาวิทยานิพนธ์)

นอกจากนี้ มีตัวอย่างจากพระไตรปิฎกที่ท่านอ้างถึง เพื่อยืนยันว่าปรัชญามาชยมิกะได้รับอิทธิพลจากพุทธปรัชญาดั้งเดิม ดังนี้

ข้าพเจ้าได้ฟังมาอย่างนี้ว่า ครั้งหนึ่งพระผู้มีพระภาคเจ้าประทับอยู่ ณ เขตวนารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐีใกล้นครสาวัตถีครั้งนั้นแล ท่านพระอานนที่ได้เข้าไปเฝ้าพระพุทธเจ้าถวายอภิวาทแล้วนั่งอยู่ ณ ที่อันสมควร ท่านพระอานนที่เมื่อนั่งอยู่ ณ ที่อันสมควรแล้วก็กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระองค์ยอมตรัสว่า โลกว่างเปล่า โลกว่างเปล่า ด้วยเหตุผลอะไรหนอ พระองค์จึงตรัสว่าโลกว่างเปล่าพระเจ้าข้า” พระพุทธองค์ทรงตอบว่า “อานนที่ เพราะโลกว่างจากอตฺตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตฺตา ดังนั้นเราจึงกล่าวว่ โลกว่างเปล่า อะไรเล่า อานนที่ที่ว่างจากอตฺตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตฺตา ตา...นั้นอย่างไรเล่าอานนที่ที่ว่างจากอตฺตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตฺตา รูป...จักขุวิญญาน...จักขุสัมผัส...ความรู้สึกลุขทุกข์ ไม่สุขไม่ทุกข์อันเกิดจากปัจจัย คือ จักขุสัมผัส...หู...เสียง...จมูก...กลิ่น...ลิ้น...รส...กายประสาท...สัมผัสที่มากกระทบกายและใจ

อารมณ์ที่เกิดกับใจ...เพราะโลกคือสิ่งที่กล่าวนี้ วางจากอตตตาและสิ่งที่เนื่องด้วยอตตตา ดังนั้นเราจึงกล่าวว่างโลกว่างเปล่า” (จุททกนิกาย ปฏิสัมภทวารค พระไตรปิฎกเล่ม 31 ข้อ 633)

จากข้อความข้างต้นเราจะเห็นว่า คำว่างหมายถึงเอาว่างจากอตตตาและสิ่งต่างๆ ที่ทัศนะลัทธิพรหมณ์เห็นว่าเป็นคุณสมบัติที่ติดมากับอตตานั้น เมื่อหมดปัญหาความหมายของคำว่าว่างแล้ว สิ่งที่เราจะคุยกันต่อมาก็คือ อะไรบ้างที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าว่าง พระพุทธทวณะข้างต้นบอกเราว่าโลกว่างเปล่า แล้วทรงขยายความว่าโลกในที่นี้ก็คือขันธุ์ห้า นอกจากขันธุ์ห้าแล้ว ยังมีอีกสิ่งหนึ่งที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าว่างสิ่งนี้คือ นิพพาน เนื่องจากสิ่งที่มีอยู่ในจักรวาลในทัศนะทางพุทธปรัชญาแบ่งออกเป็น 2 ส่วน คือ สังขตธรรมและอสังขตธรรม สำหรับสังขตธรรมนั้นเมื่อทอนลงจนถึงที่สุดแล้วก็มารวมอยู่ที่ขันธุ์ห้านี้เอง ส่วนอสังขตธรรมมีปัญหาถกเถียงกันมานานว่า นอกเหนือจากนิพพานแล้วยังมีสังขตธรรมชนิดอื่นอีกหรือไม่ เราจะไม่พูดถึงปัญหานี้ หากจะสรุปว่า ไม่ว่าจะมื่อสังขตธรรมนอกเหนือไปจากนิพพานหรือไม่ อสังขตธรรมดังกล่าวคือนิพพาน มีพุทธพจน์ยืนยันว่าว่าง เมื่อนิพพานว่าง อสังขตธรรมอื่นๆ (สมมติว่ามี) ก็ต้องว่างด้วย เพราะมีลักษณะเช่นเดียวกับนิพพาน สรุปรวบยอดว่า ในทัศนะของพุทธศาสนาดั้งเดิมเท่าที่อธิบายกันมา ไม่มีสิ่งใดในจักรวาลนี้ที่ไม่ว่าง ทุกอย่างล้วนว่างเปล่าจากอตตตาและสิ่งที่เนื่องด้วยอตตตาทั้งนั้น

ท่านยังได้วิเคราะห์ลึกลงไปกว่านั้นอีกโดยหยิบยกพระสูตรหนึ่งชื่อ ปรัชญาปารมิตาหฤทัยสูตร พระสูตรนี้กล่าวถึงศูนย์ตาไว้มาก เป็นพระสูตรสั้นๆ ซึ่งแปลมาได้ดังนี้

เมื่อพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวรกำลังคร่ำเคร่งกับการปฏิบัติปรัชญาปารมิตาอันลึกซึ้งอยู่นั้น ท่านได้ประจักษ์ว่าขันธุ์ห้านี้มีอยู่ และท่านได้เห็นโดยภาวะที่แท้จริงนั้นขันธุ์ห้าเหล่านี้ว่างเปล่า

ท่านสารีบุตร รูปคือความว่าง ความว่างคือรูป รูปหาใช่อะไรอื่นจากความว่างไม่ ความว่างก็หาใช่อะไรอื่นจากรูปไม่ รูปคือสิ่งใด ความว่างคือสิ่งนั้น ความว่างคือสิ่งใดรูปคือสิ่งนั้น เวทนา สังขาร สัตถุญา และวิญญาณก็เช่นเดียวกัน

ท่านสารีบุตร สรรพสิ่งมีความว่างเป็นสภาวะ สิ่งเหล่านี้ไม่เกิด ไม่สูญ ไม่บริสุทธิ์ ไม่สกปรก ไม่เพิ่ม ไม่ลด ด้วยเหตุนี้แลท่านสารีบุตร ในความว่าง จึงไม่มีรูป ไม่มีเวทนา ไม่มีสัตถุญา ไม่มีสังขาร ไม่มีวิญญาณ ไม่มีตา ไม่มีหู ไม่มีจมูก ไม่มีลิ้น ไม่มีกาย ไม่มีใจ ไม่มีรูป ไม่มีเสียง ไม่มีกลิ่น ไม่มีรส ไม่มีสัมผัสที่กระทบกาย ไม่มีอารมณ์ที่เกิดกับใจ ไม่มีธาตุสิบแปด ไม่มีวิญญา

หก ไม่มีวิชา ไม่มีอวิชา ไม่มีการดับวิชา ไม่มีการดับอวิชา ไม่มีชรา ไม่มีมรณา ไม่มีการดับชรา ไม่มีการดับมรณา ไม่มีทุกข์ ไม่มีสาเหตุของทุกข์ ไม่มีการดับทุกข์ ไม่มีหนทางสู่การดับทุกข์ ไม่มีวิชา ไม่มีการบรรลु ไม่มีการรู้แจ้งเพราะไม่มีการบรรลุ ภายในใจของพระโพธิสัตว์ผู้ตั้งมั่นในปรัชญาปารมิตาย่อมไม่มีสิ่งกีดขวางเพราะไม่มีสิ่งกีดขวางในใจ พระโพธิสัตว์นั้นจึงไม่มีความกลัวข้ามพ้นความเห็นผิดทั้งหลายเข้าสู่นิพพาน พระพุทธเจ้าทั้งหลายไม่ว่าในอดีต ปัจจุบัน หรืออนาคตล้วนตั้งมั่นในปรัชญาปารมิตา จึงเข้าถึงความรู้แจ้งอันสมบูรณ์สูงสุดนั้น

โดยนี่ยี่กำลังจะบอกว่า อิทธิพลของพุทธศาสนาดั้งเดิมมีอิทธิพลต่อแนวคิดศูนย์ตาของพระนาคารชุนในปรัชญามารขมิกะนั้นเอง จากการพระสูตรดังกล่าว

วิธีการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยได้ใช้เวลามากถึง 2 ปี ระหว่างปี พ.ศ.2552-2554 ด้วยการศึกษเพิ่มเติมในหลักสูตรพุทธศาสนศึกษา ณ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ซึ่งมีอาจารย์ ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ เป็นอาจารย์บรรยายวิชา พุทธปรัชญามหายาน เน้นสำนักมารขมิกะ ดังนั้นข้อมูลต่างๆ ที่จะ เป็นเนื้อหาการเขียนวิทยานิพนธ์ครั้งนี้ จึงมาจาก 2 ด้านคือ

(1) วิธีรวบรวมข้อมูลด้านเอกสาร (Documentary Research) โดยเฉพาะแหล่งเอกสารที่เป็นปฐมภูมิ (Primary Source) ซึ่งมีส่วนน้อยมากเนื่องจากเป็นภาษาอังกฤษและภาษาจีน และทุติยภูมิ (Secondary Source) ได้แก่หนังสือทางศาสนศาสตร์ ปรัชญาวิชาการที่เกี่ยวข้องกับหัวข้อวิทยานิพนธ์ (รายละเอียดแจ้งในเอกสารและสิ่งอ้างอิง)

(2) วิธีการวิเคราะห์ข้อมูล การวิจัยครั้งนี้ใช้รูปแบบการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Method) และใช้วิธีการศึกษาทางมิติประวัติศาสตร์ (Historical Approach) โดยการนำข้อมูลจากข้อเท็จจริงในประวัติศาสตร์ที่ปรากฏในคำสอนในพระไตรปิฎกและพระสูตรมาตีความ วิเคราะห์ให้ได้เนื้อหาสาระแห่งการพรรณนา

นิยามศัพท์

มัธยมิกะ(Madhyamika) มีความหมายว่าความเป็นกลาง หรือ ทางสายกลาง โดยไม่สุดโต่งไปข้างใดข้างหนึ่งอยู่ท่ามกลางระหว่างแนวคิดสองด้านที่ตรงกันข้ามกัน คือ สัสตติฐิ(ลัทธิที่สอนว่ามีสิ่งเที่ยงแท้คงกระพันไม่มีวันตาย) กับ อุจเฉทฐิ(ลัทธิที่สอนว่าไม่มีสิ่งใดอยู่จริงเลย ตายแล้วดับสูญ)

ดังนั้น ปรัชญามัธยมิกะ จึงเป็นที่เข้าใจกันอย่างกว้างขวางว่าเป็นคำสอนว่าด้วยทางสายกลางที่โยงไปถึงอริยมรรค

ศูนยตา หรือ ศูนยวาท(The Emptiness) ในภาษาบาลีเรียก สุญญตา ความหมายหรือนิยามทางภาษาอาจจะเข้าถึง ได้ยากปราศผู้บางท่านใช้ภาษาอังกฤษทับศัพท์เป็น Sunyata ซึ่ง ณ ที่นี้ ศูนยตา หมายถึง ความว่าง ซึ่งว่างจากอัตตาและสิ่งเนื่องด้วยอัตตา และอาจจะให้นิยามต่ออีกว่า ความเป็นเช่นนั้น “ตถตา” ในแนวคิดของท่านพุทธทาสและท่านอศฺวโฆษก็ย่อมได้

วิภาววิธี(Dialectic Method) คือการนำเอาเหตุผลมาหักล้างฝ่ายตรงข้ามด้วยระบบการปฏิเสธ อันเป็นวิธีแสวงหาความรู้หรือความจริงวิธีหนึ่ง ณ ที่นี้ในงานวิจัยครั้งนี้เน้นการวิภาววิธีทางญาณวิทยาของพระนาคเรชนมากกว่าทางอภิปรัชญา ซึ่งในเชิงอภิปรัชญาเรียกว่า “ปฏิพัฒนาการ”

ปฏิจสมุปบาท(Dependent Origination) เป็นสภาวะกฎธรรมชาติ ที่อิงอาศัยกันเป็นลูกโซ่ สัมพันธภาพต่อกันในจักรวาลอันเป็นหลักความจริงที่มีอยู่ในมรรคา ไม่เกี่ยวกับการอุบัติของพระศาสดาทั้งหลาย ปฏิจสมุปบาทจะครอบคลุมขั้นห้าและปรากฏการณ์ทุกอย่างอันเนื่องด้วยขั้นห้า โดยสรุปย่อที่สุดว่า “เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนั้นจึงมี เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนั้นจึงไม่มี”

พุทธศาสนาดั้งเดิม(Early Buddhism) หมายถึง ลัทธิศาสนาที่เกิดจากหลักคำสอนโดยตรงจากพระสัมมาสัมพุทธเจ้า(พระศาขมุนี) พร้อมการปฏิบัติให้เห็นเป็นตัวอย่าง โดยการบันทึกไว้เป็นลายลักษณ์อักษรในพระไตรปิฎกในยุคต่อมาและมีรากฐานอย่างมั่นคงได้ดำเนินต่อมาจนเป็นพุทธศาสนาเถรวาทในปัจจุบัน

บทที่ 2

ภูมิหลังของสำนักมหายมิกะ

นับตั้งแต่การปรินิพพานขององค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเป็นต้นมา จนล่วงเลยสู่พุทธศตวรรษที่หกนั้น กระแสของมหายานยังไม่ปรากฏเด่นชัดในสังคมชาวพุทธอินเดียด้วยกัน ลักษณะของพุทธศาสนาดั้งเดิม (Early Buddhism) ที่เน้นแต่แนวปฏิบัติเชิงจริยธรรมยังเป็นที่ยึดมั่นศรัทธาอยู่ในหมู่พสกนิกรพุทธอย่างกว้างขวางโดยมีการทิ้งร่องรอยอำนาจบารมีของพระเจ้าอโศกมหาราชปรากฏในการสนับสนุนพุทธศาสนาดั้งเดิมอยู่ไม่น้อยในช่วงถัดมาหลายพุทธศตวรรษ หลังจากนั้นพุทธศาสนาดั้งเดิมที่ปราศจากความสนใจในอภิปรัชญา เริ่มจะเผชิญกับปัญญาจารย์สายประยุกต์หัวก้าวหน้า ที่ตีความพระธรรมในเชิงยืดหยุ่นให้กันไปตามเจตนาธรรมณ์ ไม่ใช่ตามอักษร นอกจากนี้แล้ว แนวปฏิบัติเชิงจริยธรรมของพุทธศาสนาดั้งเดิมยังได้กระทบเสียดสีกับแนวปรัชญาอุปนิษัตที่มีมาแต่บรรพกาล เป็นที่นิยมแพร่หลายอยู่ก่อนแล้ว มีหน้าซ้ำอิทธิพลทางความคิดแห่งปรัชญาฮินดู สำนักสงฆ์ขะโดยปัญญาจารย์ผู้กล้าเสียดสีทางสติปัญญาได้พัฒนาลัทธิของตน สู่ความเป็นสังนิยมเชิงทวินิยม (Dualistic Realism) ด้วยหลักทฤษฎีและปฏิบัติของฤๅษีปละที่ โด่งดังเป็นที่เลื่อมใสศรัทธาในหมู่ประชาชนชาวฮินดูในยุคนั้น นับได้ว่าดินแดนอนุทวีปแห่งนี้ มีสีสันและความหวือหวาแห่งปรัชญาลัทธิความเชื่อหลากหลายด้วยเหล่าปัญญาจารย์ (Scholars) จากหลายแหล่งสำนัก นับจากแบบจิตนิยมสุดโต่งแนวสัสตทิจู ไปจนถึงสสารนิยมแบบพวกอูจเฉททิจู อย่างน้อยอิทธิพลของท่านอชิตเกสกัมพล (มีชีวิตอยู่ในสมัยพุทธกาล) ก็ทำให้บรรดาสาวกจารวาคำรงอยู่ได้หลายศตวรรษ อีกทั้งยังมีอุดมการณ์คล้ายแนวคิดมาร์กซิสม์ในยุคปัจจุบันนับได้ว่าทั้งท่านอชิตเกสกัมพลและคาร์ล มาร์กซ์ ต่างเป็นสหายร่วมอุดมการณ์เดียวกันคือสสารนิยมแต่ต่างยุคกัน เหล่านี้ได้ปรากฏในบรรยากาศของสังคมอินเดียตลอดหลายศตวรรษหลังพระพุทธเจ้าปรินิพพาน

ท่ามกลางบรรยากาศที่คึกคักไปด้วยเจ้าลัทธิและเหล่าปัญญาจารย์นั้น คำว่า “มหายมิกะ” เริ่มปรากฏขึ้นแต่เป็นการปรากฏในพระสูตรบางเล่ม (วัชระ งามจิตรเจริญ, 2552: 1) ของบรรดาเหล่านักคิดชาวพุทธในพุทธศตวรรษที่หก ก่อนท่านอัสวโฆษาจะรณาคัมภีร์ศรีทโรตปาตศาสตร์เสียอีก นั่นแสดงว่า เริ่มมีปัญญาจารย์สายพุทธก้าวหน้าหลายท่าน ประารถนาที่จะนำแนวทางสายกลาง (คำว่า มหายมิกะ แปลว่า ทางสายกลาง) มาอธิบายให้เข้ากับหลักพุทธธรรม ที่ขณะนั้นได้ถูกตีความอย่างหลากหลายแนวทาง บ้างก็ตีความพระพุทเจ้าและพระธรรมของพระพุทเจ้าไปใน

แนวเหนือโลก (Transcendentalism) ไปเลยก็มี (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548: 7) สิ่งเหล่านี้ทำให้เกิดสำนักแนวพุทธใหญ่น้อยมากมายหลายสำนัก แยกความคิดออกมาจากพุทธศาสนาดั้งเดิมที่แต่เดิมเน้นหลักคำสอนแนวจริยธรรม อันเป็นคำสอนแนวปฏิบัติอย่างสามัญเรียบง่ายเข้าลักษณะปฏิฐานนิยม (Positivism) (วสิน อินทสระ, 2550: 137) คือ ทรงสอนความจริงเท่าที่พอมองเห็นได้ในปัจจุบันและผู้รับฟังตรงตามแล้วเห็นได้เอง ทรงพยายามเลี่ยงปัญหาทางอภิปรัชญา ที่ศาสตราจารย์ เจ้าลัทธินิยุคนั้นชอบถกเถียงกันอยู่ ซึ่งต่างฝ่ายต่างยึดมั่นในแนวคิดของตน พระพุทธองค์ปฏิเสธที่จะถกเถียงหรือตอบคำถามเชิงอภิปรัชญาเหล่านี้ โดยแสดงอาการปฏิกิริยาที่สงบเงียบ ไม่เปล่งวาจาโต้ตอบ อันนำไปสู่ปมปริศนาของบรรดาลือลือสาวกฝ่ายอื่นๆ รวมทั้งเหล่าพสกนิกรชาวพุทธด้วยกันในอันสงสัยความนิ่งเงียบของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ซึ่งเกิดการศึกษาวិเคราะห์พฤติกรรมของพระพุทธองค์ในกาลต่อมา ดังปรากฏในพระสูตรหลักๆ ที่เกี่ยวข้อง คือ จุฬามาลูกโยวาทสูตร (จุฬามาลูกโยวาทสูตร มีปรากฏในพระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 147.) อันเป็นเรื่องราวของพระภิกษุนามมาลูกยบุตรไปเข้าเฝ้าพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเพื่อทูลขอให้ทรงพยากรณ์ข้อข้องใจในปัญหาเชิงอภิปรัชญาหรือ อพยาคตปัญหา

จากเรื่องดังกล่าว พระพุทธองค์ไม่ทรงพยากรณ์หรือตอบคำถาม แต่กลับยกตัวอย่างเชิงจริยธรรมให้กลับไปขบคิด อันสรุปรวบยอดได้ว่า ปัญหาเชิงอภิปรัชญาเป็นเรื่องไม่จำเป็นเท่ากับปัญหาเชิงจริยศาสตร์ มิใช่เรื่องเร่งด่วนของมนุษย์ มันไม่นำพาไปสู่ทางดับทุกข์ทั้งปวง ควรจะประพฤติปฏิบัติตามครรลองที่สามารถตีค่าทางจริยศาสตร์สูงสุดได้แล้ว แนวทางจะรู้อภิปรัชญานั้นจะเป็นผลพลอยได้เอง อีกนัยหนึ่ง พุทธศาสนาดั้งเดิมสนใจต่อปัญหาทางจริยศาสตร์มากกว่าทางอภิปรัชญานั้นเอง

ย้อนกลับมาพิจารณากระแสของมาชยมิกะในช่วงก่อนพระนาคาชุน ที่มีบรรดาปัญญาจารย์สายมหายาน เริ่มนำมาเอ่ยในบางพระสูตร จนมาถึงท่านอัสวโฆษ ผู้รจนาคัมภีร์อันโด่งดังคือ สรัทโทตปาตศาสตร์ (มีชาวตะวันตกมาแปล ในชื่อ The Awakening of Faith) คณะจารย์ทั้งหลายในแนวทางสายกลางที่นำคำนี้มาใช้ ยังไม่สมศักดิ์ศรีและเป็นระบบเท่ากับผู้มาทีหลัง นามว่านาคาชุนเถราจารย์ (Nagarjuna) ผู้ปรากฏตัวในประวัติศาสตร์ด้วยหลายตำนาน มีทั้งธรรมดาสามัญจนถึงอิทธิปาฏิหาริย์ (ชีวประวัติของท่าน จะกล่าวอย่างละเอียดในท้ายบทนี้) แต่จะอย่างไรก็ตาม ผลงานเขียนเชิงปรัชญาของท่านมากมาย รวมทั้ง วิทยาวิธี (Dialectic Methods) ในการตอบโต้เจ้าลัทธิต่างๆ ทำให้แนวทางพุทธสายกลางปรากฏขึ้นอย่างเด่นชัดในสมัยที่ท่านยังดำรงชีวิตอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่เจ็ด และอิทธิพลทางความคิดนี้ ดำเนินมาได้อย่างมั่นคงหลาย

ศตวรรษ มีผลต่อความคิดของนักคิดนักปรัชญาทั่วโลกในเวลาต่อมา นับเป็นคณาจารย์การสั่นเหลือต่อพระพุทธศาสนา ในแง่ที่มีให้ถูกมองเป็นลัทธิสุดโต่งข้างใดข้างหนึ่ง แบบลัทธิสวดทิวหรืออุกเฉททิว และมีให้ยึดมั่นกับเหตุผลนิยมอีกด้วยนับได้ว่าพระนาคารชุนมาช่วยค้ำจุนหลักพุทธธรรมดั้งเดิมของพระพุทธเจ้า มิให้ถูกตีความสเปสะปะจากปราชญ์สายพุทธอื่นๆ ในยุคนั้น คำสอนในแนวทางสายกลางของพระนาคารชุน นับว่าประสบผลสำเร็จด้วยการนำวิภาษวิธีมาประยุกต์ใช้กับพุทธศาสนาดั้งเดิม การปรากฏตัวของสำนักมาชยมิกะเด่นชัดโดยการสถาปนาแนวคิดศูนยวาทของพระนาคารชุนที่ขนานไปกับวิภาษวิธี อันเป็นจุดเด่นของพระนาคารชุน (เรื่องวิภาษวิธี จะได้กล่าวต่อไปอย่างละเอียดในบทที่ 3 ของงานวิจัยนี้) โดยเหตุผลดังกล่าว สำนักมาชยมิกะจึงเกิดขึ้นพร้อมๆ กับแนวคิดศูนยวาท (บาลี สุญญตา) ของพระนาคารชุนในช่วงพุทธศตวรรษที่เจ็ดนี้เอง ท่ามกลางบรรยากาศที่คลั่งคลั่งไปด้วยเจ้าลัทธิ และเหล่าบรรดาปัญญาจารย์หลากหลายสำนัก กล่าวกันว่า มีสำนักสายพุทธแยกตัวออกไปได้ถึง 30 สำนัก (วสิน อินทสระ, 2550: 145) แต่ที่เด่นๆ จะมีอยู่ 4 สำนัก คือ

1. สำนักมาชยมิกะ หรือ ศูนยวาท มีหลักการว่า ทุกอย่างว่าง (เปล่า) ไม่มีอะไรเป็นจริง ลักษณะนิรันดร์ ไม่ว่าจะเป็จิตหรือไม่ใช่จิต ทุกอย่างปรากฏด้วยหลักสัมพันธนิยมที่โยงไปสู่กฎปฏิจางสมุปบาท คือ ทุกอย่างในจักรวาลเชื่อมโยงกันหมด แต่ทั้งหมดล้วนเป็นสุญญตาทั้งรูปธรรมและนามธรรม ซึ่งมีคำสำคัญอีกคำว่า “มายา” มาร่วมอธิบายความว่างดังกล่าวด้วย

2. สำนักโยคารจารหรือวิชญาณวาท หรือ วิชญาณวาท ถือว่า จิตหรือวิชญาณเท่านั้นเป็นจริง มีอยู่จริง เหนือวัตถุสารภายนอก สิ่งภายนอกทั้งหมดยกเว้นจิตเป็น มายา ล้วนเป็นของไม่เที่ยง

3. สำนักพาหยานูเมยยะ หรือ เสาดรานติกะ ถือว่าสิ่งภายนอกเป็นสิ่งที่เรารับรู้โดยตรงมิได้ หากจะรู้ก็ด้วยการอนุมานเท่านั้น

4. สำนักพาหยปรัตยักษะ หรือ ไวยาณิกะ จะสวนทางกับสำนักที่ 3 ถือว่า สิ่งภายนอกรับรู้ได้โดยไม่ต้องอนุมาน

ทั้งหมดคือสี่สำนักใหญ่ที่แต่ละสำนักมีปัญญาจารย์ของตนที่เก่งกาจล้ำเลิศแตกหน่อแตกกอด้วยการตีความพระธรรมของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าอันเป็นพุทธศาสนาดั้งเดิมมาตลอดกว่าครึ่ง

สหัสวรรษนับจากวาระสุดท้ายในโลกทางกายภาพของพระพุทธเจ้า จวบจนล่วงเลยมาถึงพุทธศตวรรษที่เจ็ด ถึงวาระกำเนิดพระพุทธเจ้าองค์ที่สอง คือ นาคารชุนมหาเถรจารย์

บ่อเกิดปรัชญามายมิกะ

มายมิกะ กับ ศูนย์บาท เป็นคำที่มีความหมายเดียวกัน กล่าวกันว่า ท่านนาคารชุนมหาเถรจารย์ เป็นผู้สถาปนาขึ้นราวพุทธศตวรรษที่เจ็ด จากข้อมูลทางสายมหายานเชื่อว่าท่านกำเนิดในวรรณะพราหมณ์ เป็นชาวเมืองวิธรรพ์ ที่อยู่ทางใต้ของอินเดีย พระนาคารชุนใช้หลักวิชาวิธี (Dialectic Method) ทำการอธิบายหลักพุทธธรรม นำไปสู่ความตื่นตื่นอลังการในหมู่ปัญญาจารย์ยุคนั้น ท่านถูกโงะจันและกล่าวขานว่าเป็นนักตรรกศาสตร์ชั้นเลิศ เป็นนักไต่वाที่และมีชัยชนะต่อทุกสำนักนิกาย อีกทั้งเป็นหนึ่งในผู้ก่อตั้งมหาวิทยาลัยนาลันทา อันเป็นสถาบันการศึกษาที่เก่าแก่ที่สุดในอินเดีย ซึ่งเป็นรากฐานที่สำคัญในแวดวงวิชาการศึกษาด้านปรัชญาและศาสนาจนถึงยุคปัจจุบัน พระนาคารชุนสิ้นชีวิตจากโลกไปในปัจฉิมวัย (บางกระแสเชื่อว่าท่านมีอายุนับร้อยกว่าปี) ณ มหาวิทยาลัยแห่งหนึ่ง ในเมืองอมราวดี แคว้นอันตรประเทศ

การที่เหล่าปัญญาจารย์สมัยนั้น ยกย่องพระนาคารชุนก็เพราะผลงานของท่านที่ทำทนายและทรงคุณค่า อันได้แก่ การรวบรวมพระสูตรต่างๆ เช่น ปรัชญาปารมิตาสูตร สัทธรรมปุณฑริกสูตร คัมภวายุหสูตร อวตังสกสูตร วิมลเกียรติคุณเทศสูตร และสุรางคสมาริสูตร เป็นต้น

เชื่อกันว่าในยุคของพระนาคารชุน แนวคิดมหายานในอินเดียมี 2 สาย คือ สายอาณาเขตเหนือ กับสายอาณาเขตใต้ ทางเหนือยึดถือพระสัมมาสัมพุทธเจ้ากับพระโพธิสัตว์ ส่วนทางใต้ยึดเอาปรัชญาปารมิตาสูตร เป็นหลักการ โดยนัยนี้ “บ่อเกิดของมายมิกะ ก็คือ มหาปรัชญาปารมิตาสูตร” ซึ่งถือว่าเป็นสุดยอดของปรัชญามายมิกะ (สุญญวาท) อันมีตำนานฝ่ายจีนมหายาน อ้างถึงความสำคัญพระสูตรขนาดยาวนี้ว่า ได้ผ่านมือจากการจารึกแสวงบุญค้นหาคัมภีร์ที่ยิ่งใหญ่ อันเป็นอภิมหาตำนานที่กล่าวขานมาตลอดหลายศตวรรษของพระรูปงามฉวนซัง (Hsuan-tsang พ.ศ. 1145-1205) ที่คนไทยชอบเรียกว่า พระถังซำจั๋ง (สมภาร พรหมทา, 2540: 30) จนเป็นเรื่องเล่าพรรณนาต่อกันไปในรูปแบบเทพนิยายจีน เป็นที่นิยมชมชอบของคนทั่วโลกไปแล้ว โดยเฉพาะการเติมตัวละครพิเศษ ชีงหงอคง วานรมหัทศจรีย์ ลงไปสร้างสีสันด้วย

มหาปรัชญาปารมิตาสูต อันเป็นบ่อเกิดของปรัชญาพุทธิกะนั้น เป็นเรื่องที่เข้าใจยากมากด้วยเนื้อหารวมๆ เกี่ยวข้องกับเรื่องอนัตตา ศูนย์ตา และการเจริญปัญญาเพื่อเข้าถึงความหลุดพ้น เป็นพระสูตรที่เน้นหนักในเรื่องปรมาตมธรรม เน้นความหลุดพ้น หากไม่มีพื้นฐานด้านพุทธศาสนาดั้งเดิมมาก่อนเป็นอย่างดี โอกาสจะเข้าใจแนวคิดพุทธิกะแทบจะเป็นไปไม่ได้ (สมภารพรมทา, 2540: 31) ดังนั้น ผู้ศึกษาแนวคิดของพระนาคาชุนจำเป็นต้องเข้าใจคำสำคัญในพุทธศาสนาดั้งเดิมให้ถึงแก่นแท้เสียก่อน อันได้แก่ นิพพาน ปฏิจสมุปบาท อิทัปปัจจยตา อนิจจตา ทุกขตา อนัตตา มายากรรม สุนทรียตา เป็นต้น นอกเหนือจากความเข้าใจในประเด็นพุทธศาสนาดั้งเดิมที่มีผลกระทบต่อโลก ชีวิต จักรวาล มนุษย์ เป็นอย่างไร อีกด้วย

ต่อไปนี้ ผู้วิจัยปรารถนาจะคัดลอกบางส่วนของมหาปรัชญาปารมิตาสูต ซึ่งถือว่าเป็นยอดของปรัชญาพุทธิกะนั้น มีสาระสำคัญตามนัยแห่งคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาหฤทัย (วสิน อินทสระ, 2550: 31) ดังนี้

“สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเจ้าประทับอยู่ ณ ภูเขาชิลินทฤฏ พร้อมด้วยภิกษุสงฆ์หมู่ใหญ่ ทรงเข้าสมาธิ ชื่อ คัมภีรราวสัมโพช สมัยเดียวกันนั้นแล พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ได้ประพฤติกิริยาในปรัชญาปารมิตาอันลึกซึ้ง คือได้พิจารณาขั้นห้า โดยสภาพเป็นของสูญ ลำดับนั้น พระสารีบุตรได้กล่าวกับพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวรว่า ผู้ใดประพฤติกิริยาในปรัชญาปารมิตาอันลึกซึ้งพึงพิจารณาอย่างไร? พระโพธิสัตว์จึงบอกพระสารีบุตรว่า พึงพิจารณาเบญจขั้นห้าเป็นของสูญ โดยสภาพ ธรรมทั้งปวงมีความสุขเป็นลักษณะไม่เกิด ไม่ดับ ไม่มัวหมอง ไม่ฟุ้งแผ้ว ไม่หยาบ ไม่เต็ม ในความสูญจึงไม่มีรูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ไม่มีตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ ไม่มีรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์ และไม่มีจักขุธาตุ... ไม่มีวิญญาณธาตุ ไม่มีวิชา อวิชา ทั้งไม่มีความสิ้นไปแห่งวิชา อวิชา ไม่มีความแก่ ความตาย หรือความสิ้นไปแห่งความแก่ ความตาย ไม่มีทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค ไม่มีการบรรลู่ หรือการไม่บรรลู่ พระพุทธเจ้าในกาลทั้งสามทรงดำเนินตามปรัชญาปารมิตาอันลึกซึ้งนี้ จึงล่วงพ้นอุปสรรคทุกประการ”

ด้วยความลึกลับในการพรรณนาหลักธรรมในพระสูตรนี้ จึงไม่น่าแปลกใจที่ประวัติศาสตร์ได้จารึกถึงกลุ่มปัญญาจารย์ผู้เลื่อมใสในหลักศูนย์ตาว่าทอออกไปในทางลลิตลลิตการ ดังปรากฏให้เห็นถึงปรมาจารย์ตั๊กม้อ (ท่านโพธิธรรม) ขณะจาริกไปในดินแดนประเทศจีน เข้าเฝ้าพระเจ้าจักรพรรดิอู่ตี้ เพื่อถกเถียงในพระธรรมอันลึกซึ้งแห่งพุทธองค์แนวเซน (Zen) จนถึงกับตั้งหลักปักฐานที่ลั่วหยาง และบำเพ็ญเพียรภาวนาเพ่งผนังกำแพงถ้ำเป็นเวลาจนถึง 9 ปีเต็มๆ นับว่าเป็น

ปรากฏการณ์ของปราชญ์สายเซนที่แสดงออกถึงแรงศรัทธาในพุทธธรรมอย่างสิ้นเหลือ อันสืบเนื่องมาจากอิทธิพลศูนยตาของพระนาคารชุนนั่นเอง (โอโซ, 2003: 17)

ยิ่งกว่านี้ พระนาคารชุนมีข้อเสนอเชิงเงื่อนไขว่า บุคคลผู้มีทรศนะในศูนยวาทของท่านนั้น จำเป็นต้องประพาศศีล – สมาธิ เป็นพื้นฐานเสียก่อน ถ้าปราศจากสิ่งนี้แล้ว ทรศนะแห่งศูนยตายุ่อมใช้ไม่ได้ จะกลายเป็นมิจฉาทิฎฐิ

ทำไม? จึงกล่าวเช่นนี้ เพราะถ้าไม่มีศีลและสมาธิเป็นพื้นฐานแล้ว ทิฎฐิของบุคคลนั้นย่อมบ่งบอกการเป็นอูจเฉททิฎฐิ คือ ความเห็นว่าขาดศูนย ไม่มีอะไรเหลือหลังจากตายแล้ว เห็นว่าตายแล้วดับศูนย ซึ่งมีใช้ทรศนะของพุทธศาสนา (ดั้งเดิม) แต่เป็นพวกที่ภาษาอังกฤษใช้คำว่า Nihilism ถ้าอย่างนั้นพุทธธรรมบอกอย่างไรในเรื่องนี้ แต่หลักพุทธจริงๆ ไม่ยืนยันว่าตายแล้วเกิดหรือตายแล้วศูนยอย่างเด็ดขาดลงไปข้างใดข้างหนึ่ง แต่กล่าวเหตุปัจจัยว่า ถ้ายังมีเหตุปัจจัยให้เกิดก็เกิด ถ้าไม่มีเหตุปัจจัยก็ไม่เกิด

เหตุปัจจัยดังกล่าว คือ กิเลสและกฎแห่งกรรม ถ้ายังมีเหตุปัจจัย คือ กิเลสและการกระทำ (กรรมต่างๆ) ก็ย่อมบังเกิดใหม่ อันเป็นวิบากกรรม คือ ผลของกิเลสและผลของกรรมนั่นเอง การตั้งเงื่อนไขดังกล่าวนี้ว่าเป็นเสน่ห์ลึกลับจริงๆ ในภาคปฏิบัติ เพราะย่อมบ่งบอกว่า ศัจธรรมไปได้กับการทำดีทั้งปวง (รักษาศีล ประพาศชอบ) เป็นผลสัมฤทธิ์สูงสุดทางจริยศาสตร์ มิใช่ทางอภิปรัชญา ในทำนองเดียวกัน ลองคิดง่ายๆ ว่าอุดมการณ์สูงสุดของสำนักลัทธิใดก็ตาม หากเปิดโอกาสให้บุคคลมีการฝึกคิด โดยเฉพาะการทำลายชีวิตตอบโต้กัน แม้จะใช้หลักญาณวิทยาและตรรกศาสตร์อันเลอเลิศ และอาศัยแนวอภิปรัชญาอันวิจิตรอลังการขนาดไหน ค่าทางจริยศาสตร์ (การฆ่า-ฝึกคิด) แสดงค่าที่หยาบและต่ำ ย่อมนำไปสู่ความเสื่อม ความวิบัติ ก่อผลแห่งวิบากกรรมเป็นวัฏจักร นับว่าเงื่อนไขของพระนาคารชุนมีเสน่ห์มากในหมู่ผู้มีปัญญาอันสูงส่ง น่าจะกล่าวได้ว่า สาวกของสำนักมาธยมิกะโดยการศรัทธาในหลักคำสอนของพระนาคารชุน ย่อมเป็นคนดีพร้อมสรรพขนานไปกับการมีปัญญาญาณที่ย่อมจะบรรลุดุธรรมขั้นสูงสุดในทุกขณะจิต หรืออีกนัยกล่าวให้เข้าใจง่ายที่สุดก็คือ ผู้เข้าใจในปรัชญามาธยมิกะหรือศูนยวาท เป็นอย่างดีแล้ว ย่อมเป็นผู้ดำรงอยู่ในศีลในธรรม เป็นผู้ไม่กระทำความชั่วอย่างเด็ดขาด เฉกเช่นวิวาตะปราชญ์กรีกนามโสกราตีส (Socrates ก.ค.ศ.399-470) ที่ว่า “หากมนุษย์ได้มีความรู้ (ปัญญา) ถึงขนาดมนุษย์จะไม่ทำชั่วเด็ดขาด” (Peter J.King, 2004: 23) นับว่าเป็นแนวคิดเดียวกับพระนาคารชุน ที่ปราชญ์ทั้งคู่ให้คุณค่าทางจริยธรรมโดดเด่นกว่าคุณค่าด้านอื่นๆ กล่าวได้ว่า ความคิดเชิงจริยปรัชญา

ของปราชญ์ทั้งสอง (โสกราตีสกับพระนาการชุน) เป็นแนวคิดเดียวกัน แม้พระนาการชุนจะเกิด
หลังโสกราตีสหลายศตวรรษก็ตาม

บ่อเกิดแนวคิดมารยมิกะที่มาจากภายนอก (สายพุทธด้วยกัน)

ว่ากันตามจริง ในยุคพระอัสวโหมยและพระนาการชุน ได้ปรากฏสำนักปัญญาจารย์สาย
พุทธที่ดีความว่า “ธรรม” หมายถึงความจริงบางอย่างที่มีอยู่ในระดับปรมาตม์ แม้จะรับรู้ด้วย
ประสาทสัมผัสไม่ได้ แต่ก็ไม่สามารถปฏิเสธความมีอยู่ของส่วนย่อยที่สุดเหล่านั้น ยกตัวอย่าง เช่น
ธาตุ จิต หรือกระทั่ง นิพพาน เหล่านี้ เป็น “ธรรม” ที่มีอยู่เอง เป็นความจริงที่ต้องยอมรับว่ามี
เพราะมีเช่นนั้น โลกที่เราอาศัยอยู่นี้ หรือ แม้แต่การรับรู้ของตัวเราก็มิไม่ได้ สำนักนี้เด่นมากใน
เรื่องแสวงหาความจริงให้กับหลักพุทธธรรมของพระพุทธเจ้า ดีความพระธรรมในแนวทางปรัชญา
ขั้นสูง คือ อภิปรัชญา โดยการมอง “ธรรม” ในทรรศนะนี้ก่อให้เกิดคำอธิบายใหม่ๆ ซึ่งภายหลัง
ก็ถูกยอมรับในบางส่วนของพระไตรปิฎก นั่นคือ กลายเป็นคำสอนในฝ่ายอภิธรรม ซึ่งต้นแบบ
สำนักนี้ ก็คือ **สรวาสติวาท และเสาตรานติกะ** สำนักเหล่านี้มีอิทธิพล (ภายนอก) ต่อการตอบโต้
ของพระนาการชุน น่าจะกล่าวอย่างไม่มีผิดว่า พระนาการชุนประกาศคำสอนทางสายกลาง
(มารยมิกะ) เพื่อหักล้างแนวความคิดของสองสำนักนี้เป็นหลัก (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548: 12)

บ่อเกิดแนวคิดมารยมิกะที่มาจากลัทธิภายนอก (ปรัชญาสาางขยะ)

เป็นที่เข้าใจกันดีว่า บรรยากาศที่คึกคักไปด้วยเจ้าลัทธิต่างๆ ในยุคนั้น ระบบอุปนิสัยของ
ฮินดูมีอิทธิพลต่อพสกนิกรอินเดียในภูมิภาคอย่างมหาศาล นับว่าเป็นการเหลือเชื่อทีเดียว ที่จะเกิด
มหาบุรุษผู้เป็นศาสดาโลกยิ่งใหญ่ในเวลาต่อมา ก่อนพุทธศตวรรษที่หนึ่ง 45 ปี กำเนิดในใจกลาง
ระบบความเชื่อแห่งอุปนิสัยที่มีรากฐานมาก่อนนับพันปี ถือว่าเป็นการปฏิวัติระบบความคิดที่
ยิ่งใหญ่ที่สุดของโลก ด้วยการปฏิเสธความคิดทั้งหมดทั้งระบบจิตนิยมสุดโต่งกับระบบสสาร
(วัตถุ) นิยมสุดโต่ง ด้วยการนำเสนอแนวทางใหม่เป็นทางสายกลางเน้นการปฏิบัติเชิงจริยธรรม
มาเสนอต่อประชาชนในยุคนั้น อันโยงไปถึงอุดมการณ์สูงสุดคือ พระนิพพาน ที่ไม่อาจเข้าใจ
นิยามได้จนกว่าจะปฏิบัติธรรมตามครรลองที่เหมาะสมเสียก่อน เป็นผลพวงให้ผู้มีปัญญาและพสก
นิกรจำนวนมากหันเหมาสนใจแนวปรัชญาธรรมชาตินิยม หรือ มนุษยนิยมของพระศาสดาองค์นี้
นับเป็นการสั่นคลอนในระบบเดิมจนถึงกับมีการโต้ตอบว่า พระศาสดาองค์นี้ (พระสัมมา
สัมพุทธเจ้า) เป็นเทพเจ้าองค์หนึ่งที่อวตาร (Incarnation) จากเทพเจ้าใหญ่นามวิษณุ (Vishnu)

ทั้งนี้เพื่อจะลดทอนเครดิตส่วนตัวและสร้างภาพความได้เปรียบทางกายภาพไว้ก่อน แม้ว่าเนื้อหาคำสอนของเทพที่อวตารมาจากพระวิษณุ นั้น จะสูงส่งกว่า มีความลึกซึ้งทั้งเชิงจริยธรรมและญาณวิทยาก็ตาม ในแง่หนึ่งถือว่าเป็นกุศโลบายอันชาญฉลาดของฝ่ายพราหมณ์-ฮินดู (การอ้างว่าพระพุทธรูปเจ้าเป็นเทพองค์หนึ่งอวตารมาจากพระวิษณุ หากพระเยซูคริสต์ มาถือกำเนิดในละแวกชมพูทวีปก็คงหนีไม่พ้นการอวตารจากเทพองค์ใดองค์หนึ่งในหมู่เทพหลากหลายของระบบอุปนิษัทเหล่านี้ ถ้าจะหาแหล่งอวตารที่เหมาะสมของพระเยซู น่าจะได้พระพรหม) ที่ได้ผลระดับหนึ่งและดำเนินวิธีการนี้มาถึงหลายพุทธศตวรรษ จนถึงยุคพระนาคารชุนก็ต้องเผชิญกับเหตุการณ์เดียวกัน แต่อิทธิพลจากลัทธิพราหมณ์-ฮินดู ที่มีเทพมากมาย มีบางส่วนของคำสอนที่เหมือนกับด้านพุทธธรรม แต่คำสอนส่วนใหญ่จะมีความแตกต่างกัน โดยเฉพาะด้านอภิปรัชญา กล่าวกันว่า ณ ขณะนั้น สำนักปรัชญาสาขชยะ (Sankhya) โดยปรมาจารย์ฤๅษิกปิละ ผู้มุ่งแสวงหาความรู้ที่ถูกต้องเกี่ยวกับสัจภาวะ ในลักษณะสัจนิยมเชิงทวินิยม (Dualistic Realism) ท่านฤๅษิกปิละเป็นปัญญาจารย์ที่พัฒนาแนวคิดก้าวหน้าให้กับระบบอุปนิษัท ด้วยการขยายความอุปนิษัทในเชิงปฏิกฤษอย่างวิธีเดียวกันกับที่พระนาคารชุนใช้วิภาษวิธี เพราะเหตุว่าสาขชยะขยายความอุปนิษัทในเชิงปฏิกฤษ ทำให้เหล่านักคิดสมัยนั้นเชื่อว่าคำสอนสำนักนี้ โดยแก่นแท้แล้วเป็นอเทวนิยม (Atheism) เช่นเดียวกับพุทธศาสนา (ดั้งเดิม) นอกจากนี้ สาขชยะ ยังมีคำสอนใกล้เคียงพุทธ-สรวาสติวาทในแง่การยอมรับการมีอยู่จริงของมุลธาตุหรือธาตุมูลฐาน มองสิ่งทั้งปวงในจักรวาลเป็นผลลัพท์ที่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้าแล้ว เหตุและผลไม่ใช่เรื่องของการสร้างสรรค์สิ่งใหม่ ปรัชญาสาขชยะยังเชื่ออีกว่า สิ่งทั้งหลายเป็นเพียงการเปลี่ยนรูปของความจริงมูลฐานที่เรียกว่า “ประกฤติ” ทั้งธรรมชั้นในและประกฤติต่างเป็นความจริงที่รับรู้ได้โดยผ่านการอนุมานเท่านั้น ดังนั้นทั้งสองสำนักคือสรวาสติวาทกับสาขชยะ จึงเป็นพวกสัจนิยมในสายตาของนักคิดสายพุทธ คำสอนของปรัชญาสาขชยะก้าวเข้าสู่การสอนปรัชญานามธรรมขั้นสูง ไม่อ้างพระเป็นเจ้า ไม่มีสติว่าด้วยเรื่องศักดิ์สิทธิ์ อภินิหารเทพใดๆ แต่กลับเป็นเรื่องเหตุผลคล้ายคลึงหลักพุทธธรรม ทำให้แนวคิดนี้ถูกใจปัญญาชนหมู่พราหมณ์ทั้งหลายในสมัยนั้น (หากไม่นับสำนักเวทานตะ ซึ่งยังไม่ถือกำเนิดในขณะนั้น) ดังนั้น ปรัชญาสาขชยะก่อนจะกำเนิดสำนักเวทานตะ มีบทบาทมากในหมู่พราหมณ์-ฮินดู ในดินแดนอนุทวีปยุคเดียวกับพระนาคารชุนที่รุ่งโรจน์ด้วยหลักวิภาษวิธี

คัมภีร์ของสำนักมหายมิกะ

พระนาคารชุนและคณาจารย์รุ่นต่อมาของสำนักมหายมิกะได้รับงานหรือนิพนธ์คัมภีร์ไว้หลายเล่ม ส่วนเป็นภาษาอินเดีย (สันสกฤต) แต่ในความเป็นจริง คัมภีร์ของมหายมิกะ เป็นภาษาจีนเป็นส่วนใหญ่ เพราะท่านกุมารชิพได้นำคัมภีร์ภาษาสันสกฤตเข้าไปในประเทศจีน ก่อนที่จะเกิดโศกนาฏกรรมในช่วงศตวรรษที่ 11 – 13 และศตวรรษต่อมา โดยชาวมุสลิมหัวรุนแรงเข้าไปทำลายทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นสมบัติของพุทธศาสนา แม้กระทั่งมหาวิทยาลัยนาลันทา ได้ถูกอิสลามิกชนยุคนั้นเผาทำลายหมดโดยพฤติกรรมที่โหดร้ายอันมาจากจิตใจที่ไม่ดี และจิตใจที่ไม่ดีย่อมมาจากรากฐานความรู้ความศรัทธาที่ปราศจากความงามและสัจธรรมพุทธศาสนาได้ถูกมุสลิมป่าเถื่อนขับไล่ออกนอกประเทศอินเดียพร้อมกับคัมภีร์ต้นฉบับของพระนาคารชุนและคณาจารย์ท่านอื่นๆ ได้ถูกเผาทำลายแทบจะไม่เหลือหลักฐานไว้ให้คนรุ่นหลังศึกษาได้ โชคดีที่ท่านกุมารชิพได้แปลไว้ ร่วมกับสานุศิษย์เป็นภาษาจีน และต่อมาได้ถูกแปลในหลายภาษารวมทั้งภาษาอังกฤษและภาษาไทย จนเป็นหลักฐานทางวิชาการได้อ่านในทุกวันนี้ (รายละเอียดชื่อพระคัมภีร์ได้แสดงไว้ในประวัติคณาจารย์)

ภูมิหลังของพระนาคารชุนและคณาจารย์ที่สำคัญแห่งสำนักมหายมิกะ

งานวิจัยครั้งนี้ มีจุดประสงค์ที่จะเน้นไปที่พระนาคารชุนและแนวคิดของท่าน แต่กระนั้น ความจำเป็นที่ต้องแสดงให้เห็นภาพรวมในองคาพยพแห่งสำนักปรัชญามหายมิกะตลอดหลายศตวรรษนั้น ยังควรทำอยู่ ด้วยเพราะหลังจากการสถาปนาสำนักนี้ด้วยหลักคำสอนอันลึกซึ้งแห่งศูนยตาขนานไปกับวิถีวิธีที่ชาญฉลาด อิทธิพลของเจ้าสำนักคนแรก (พระนาคารชุน) ส่งผลมาซึ่งนักคตินักปรัชญารุ่นหลังมากมาย มีทั้งรับอุดมการณ์แบบตรงๆ และแบบไปตีความพิสดารคั่งปรากฏเป็นยุคๆ ถึง 4 ยุค คือ

1. ยุคของพระนาคารชุน และสานุศิษย์สายตรง คือ ท่านอารยทေး
2. ยุคของการแตกหน่อแตกกอทางความคิด เกิดสำนักย่อยที่นำโดยท่านภาววิเวกะ
3. ยุคของนักปรัชญาเรื่องนาม พระจันทรกิริติ
4. ยุคแห่งการผสมผสานคำสอนมหายมิกะและโยคาจารย์ โดยท่านศานตริกมิตะและบรรดาสานุศิษย์

ทั้งสี่ยุคดังกล่าวจะใช้บุคคล (ปราชญ์) เป็นเกณฑ์ของการพัฒนาของสำนักปรัชญา
 มาชยมิกะ ที่เริ่มจากปฐมาจารย์นาคารชุน ไปจบลงที่ท่านสานตริภยิตะ รวมระยะเวลาเบ็ดเสร็จไป
 ถึงแปดศตวรรษกว่าๆ แต่เป็นที่สังเกตว่าในยุคที่สองได้เกิดสำนักย่อยคือ **สวาทันติกะ** กับ
ปราสังคิกะ แม้จะตีความคำสอนของพระนาคารชุนต่างกัน แต่โดยหลักการสำคัญทั้งสองสำนักยังมี
 มิจุดยืนเดียวกันคือ ทุกสิ่งอิงอาศัยกันและกัน มีอยู่จึงว่าง ความว่างบ่งถึงการไร้แก่นสาร หรือที่
 เรียกว่าไม่มีสวภาวะ สวภาวะเป็นเรื่องของความคิดที่หาไม่พบในประสบการณ์ เมื่อสิ่งทั้งหลาย
 ว่าง ความจริงสองระดับย่อมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในระดับปรมาตม์ **หยั่งเห็นสังขรณ์นี้ย่อมได้**
ชื่อว่ามิลัมมาทิจิ หยั่งรู้ทางสายกลางตามแนวทางของพุทธศาสนาดั้งเดิมนั่นเอง

ปฐมาจารย์นาคารชุน

นับว่าชาวมหายานทุกสำนักมีความเห็นตรงกันคือ ยึดเอาพระนาคารชุนเป็นหนึ่งใน
 ปฐมาจารย์ผู้ส่งมอบคำสอนแก่สำนักตน อีกทั้งการรจนาพระคัมภีร์มากมาย ย่อมเป็นตัวบ่งชี้ถึงการ
 มีสติปัญญาอันล้ำเลิศ ขนานไปกับบุญบารมีของการมีสถานุศิษย์ที่ทรงคุณภาพในยุคต่อๆ มา งาน
 เขียนของพระนาคารชุนได้รับความสนใจจากนักคิด นักปรัชญาทุกยุคทุกสมัย ทำให้ความสำคัญ
 ของท่านมีมากจนได้รับนามว่าเป็นพระพุทธรเจ้าองค์ที่สอง

ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ พระนาคารชุนมีชีวิตอยู่ในภูมิภาคอนุทวีปอินเดียตอนใต้
 ราวคริสต์ศตวรรษที่สอง หรือพุทธศตวรรษที่เจ็ด ครอบครัวท่านอยู่ในฐานะของพราหมณ์ผู้มีอัน
 จะกิน มีฐานะมั่งคั่ง ซึ่งขณะนั้นตรงกับรัชสมัยของพระเจ้าอชเชนศรี (โคตมีบุตร) ราชวงศ์อานธระ
 แต่หลักฐานฝ่ายมหายานจีนบอกว่าท่านมีชีวิตร่วมสมัยกับพระเจ้ากนิษกะ (กษัตริย์ผู้ศรัทธาในพุทธ
 แนวมหายานอย่างมาก) และปราชญ์รุ่นพี่ “อัสวโฆษ” โดยที่พระอัสวโฆษเป็นพระสหายสนิทของ
 พระเจ้ากนิษกะและยังสนิทสนมกับพระวสุมิตรผู้เป็นปราชญ์แนวหน้าของสำนักสรวาสตีวาท เรียก
 ได้ว่าพระอัสวโฆษและพระวสุมิตรเป็นปราชญ์รุ่นพี่ของพระนาคารชุนที่อยู่ในยุคสมัยเดียวกันเฉก
 เช่นในอดีตท่านมหาวิระสาสดาแห่งเซนกับองค์สัมมาสัมพุทธเจ้า ที่มีชีวิตในยุคเดียวกัน

อีกตำนานหนึ่ง ฝ่ายทิเบตปรากฏเรื่องราวไว้ใจกว่าว่า พระนาคารชุนถูกทำนายว่าจะอายุ
 สั้น ต้องกระทำพิธีต่ออายุเมื่อตอนวัยเด็ก และการต่ออายุด้วยพิธีกรรมดำเนินไปจนเด็กชายนาคาร
 ชุนเริ่มเป็นวัยรุ่น บิดามารดาจึงพาไปหาปรมาจารย์ด้านนี้เพื่อจะแก้กรรม ต่ออายุให้ยืนยาว จนต้อง
 เข้าบรรพชา เป็นนักพรต ผู้ที่รับท่านเข้าบวชเรียนก็คือ พราหมณ์สรหะ (Saraha) หรือต่อมาทราบ

ว่าคือคนเดียวกับ พระราหุลภัทระ (Rahulabhadra) ดังนั้น พระนาคราชจึงมีชีวิตอยู่ได้ตลอดรอดฝั่ง จากการบวชเรียนเป็นศิษย์พระราหุลภัทระ จนเติบโตใหญ่เป็นเจ้าสำนักมหายิมิกะในบั้นปลาย

อีกตำนานเล่าขาน (มาทางจีน) เป็นเรื่องเร้าใจไม่แพ้กัน โดยท่านกุมารชีวะจาริกประวัติพระนาคราชว่า เป็นบุตรแห่งตระกูลพราหมณ์ที่มีชื่อเสียงทางใต้ของชมพูทวีป (อินเดีย) ในวัยเด็กเป็นอัจฉริยะ จึงศึกษาคัมภีร์พระเวทอย่างแตกฉาน อีกทั้งยังเก่งกาจในเวทมนต์คาถา คราวหนึ่งสมคบกับเพื่อนวัยรุ่นเป็นชายอีกสามคน แอบเข้าไปในฮาเร็มของเจ้าผู้ครองนคร แอบไปดูหญิงสาวตามประสาวัยหนุ่มที่คึกคะนอง ต่อมาเพื่อนๆ ถูกจับได้และถูกสังหารจากการลงทัณฑ์ยกเว้นพระนาคราชที่ใช้เวทมนต์หายตัวหนีมาได้ เหตุการณ์นี้ทำให้ท่านดาสว่าง เห็นพิษภัยของกามตัณหา จึงตัดสินใจเข้าหาทางธรรมในพุทธศาสนา จนเติบโตมาเป็นปราชญ์แห่งพุทธศาสนานิกายมหายิมิกะอย่างที่โลกได้รู้จักกัน

ยิ่งกว่านั้น ตำนานยังเล่าอีกว่า พระนาคราชศึกษาพระไตรปิฎกอย่างแตกฉานภายในเวลา 90 วันเท่านั้น ปัญญาของพระหนุ่มองค์นี้ล้ำเลิศถึงการจนหาคนเปรียบไม่ได้ เป็นที่กล่าวเกรงในเรื่องการปะทะฝีปากโต้เถียงในหมู่พราหมณ์ในยุคนั้น ด้วยเหตุนี้ก็ไม่น่าแปลกใจต่อการแตกฉานในหลักธรรมที่ลึกซึ้งของพระพุทธเจ้าที่ท่านได้อ่านเพียง 90 วัน ก็เพราะเนื้อหาในพระไตรปิฎกนั้น เป็นที่รวมหลักธรรมในด้านที่ลึกซึ้ง เช่น กฏปฏิจาสุมุปปาทและอิทัปปัจจตา เป็นต้น จึงสะท้อนให้เห็นถึงการค้นพบพระสูตรของมหายานชั้นเอก คือ มหาปรัชญาปารมิตาสูต ที่บางตำนานบอกว่า ท่านลงไปยังเมืองบาดาลเพื่อเผยคำสอนพระธรรมแก่พญานาค จนได้พบพระสูตรขนาดยาวแสนโศลกนี้ ณ ที่เมืองบาดาล นับว่าช่างคล้องจองสมถวิลอะไรขนาดนี้ และในที่สุดมหาปรัชญาปารมิตาสูต เป็นบ่อเกิดในหลักคำสอนของสำนักมหายิมิกะ (อันมีเบื้องหลังจากอิทธิพลของกฏปฏิจาสุมุปปาทและหลักอิทัปปัจจตา ของพระพุทธศาสนาดั้งเดิม) อีกทั้งชาวพุทธมหายานทุกแขนงสำนักเชื่อว่า มหาปรัชญาปารมิตาสูต ความยาวแสนโศลกฉบับนี้ ฉบับที่พระนาคราชทรงค้นพบในบาดาลนคร เป็นคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์อันถ่ายทอดโดยตรงจากองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ที่ปกปิดสืบทอดมาในที่เร้นลับ จนต้องมาปรากฏในมือของผู้มีบารมีที่สูงส่งที่จะพบมันได้ด้วยโอกาสและเวลาที่เหมาะสมเท่านั้น คู่เคียงกับปรากฏการณ์ของศาสดาเอกเทวนิยม “โมเสส” สมัยอียิปต์โบราณเมื่อสี่พันกว่าปีมาแล้ว ที่ถึงเวลาแห่งความสูงอมและดลพินิจของพระเจ้า จนได้ประทานบัญญัติ 10 ประการแก่โมเสส ฐานะศาสดาของชาวอิสราเอล และตามด้วยการอพยพ (Exodus) (ตามคำพยากรณ์ในพระคัมภีร์เดิม) จากอียิปต์กลับดินแดนที่พระเจ้าประทานไว้ ณ กรุงเยรูซาเล็ม โอกาสเหล่านี้ จะเกิดเป็นปรากฏการณ์พิเศษสุดเฉพาะศาสดา

เท่านั้น เช่นเดียวกับคัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ที่อยู่ในถ้ำพญานาค มหาปรัชญาปารมิตาสูต ที่สมควรแก่เวลาแห่งการสูกอม เป็นโอกาสเดียวที่ผู้ค้นพบและครอบครองต้องเป็นบุคคลระดับศาสดาเท่านั้น เป็นบุคคลที่สววรรค์บัญชา หาใช่คนสามัญหรือปุถุชนเดินดินไม่ พระนาคารชุน สมควรที่จะได้รับโอกาสเปิดเผยพระคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ของชาวพุทธมหายานเล่มนี้แก่เช่นโมเสสได้รับบัญญัติ 10 ประการ มหาปรัชญาปารมิตาสูต อันเป็นบ่อเกิดของปรัชญามารขมิฉะนั้น โดยรวมๆ แล้วเป็นเรื่องการหลุดพ้น อันเป็นหลักอนัตตาที่เหมือนกันกับพุทธศาสนาดั้งเดิม (รายละเอียดของประเด็น (อนัตตา) จะกล่าวอย่างละเอียดในบทที่ 5 ของงานวิจัยนี้)

อีกด้านหนึ่ง เกี่ยวกับชื่อของท่าน คำว่า “นาคา” และ “อรชุน” เป็นสองคำมารวมกันเป็นชื่อท่าน มีนัยว่า “เป็นบุคคลที่ทำลายกิเลสอาสวะลงได้” เพราะนาคา คือ ปัญญาญาณ ขณะอรชุน เป็นชื่อของพืชชนิดหนึ่ง เข้าใจว่าเป็นสัญลักษณ์บอกแหล่งกำเนิดของท่าน แต่จะอย่างไรก็ตาม ในแง่นี้ ชื่อนาคารชุน อาจเป็นไปได้ในฐานะเป็น “ฉายา” ของบรรดาสาวกที่เลื่อมใสสถาปนาให้ไว้ ยังไม่มีหลักฐานฝ่ายใดอ้างที่มาที่ไปได้ แต่ชื่อนั้นหาสำคัญและมีความหมายเท่ากับการกระทำไม่คู่เคียงกับชาวอรรถิภาวะนิยม (Existentialism) จะไม่สนใจว่าบุคคลชื่ออะไร เท่ากับบุคคลนั้นได้กำลังทำอะไรอยู่

พระนาคารชุนใช้เวลาระหว่างมีชีวิตเป็นส่วนใหญ่ทางใต้ของอินเดีย ในวัดที่ชื่อว่า ศรีบรรพต หรือ ศรีปรวตะ (Sriparvata) วัดแห่งนี้มีที่มาอันทรงเกียรติจริงๆ ด้วยการสร้างถวายจากน้ำมือกษัตริย์ผู้สรีทราอย่างสิ้นเหลือต่อท่าน ในวิธีรวบรวมพระสหายอุทิศแรงกายแรงใจลงทุนสร้างให้เป็นศูนย์กลางเผยพระวณะของพระพุทธเจ้าในแบบเดียวกันกับสถาบันนาลันทาที่อยู่ทางเหนือ ซึ่งเป็นที่พระนาคารชุนได้พำนักอยู่ด้วยเป็นระยะๆ กษัตริย์ผู้สร้างวัดศรีบรรพตถวายท่านก็คือ เคาตมิปุระ พระนาคารชุนได้ใช้เวลาเผยแผ่หลักคำสอนเป็นเวลานานจนสิ้นชีวิตในวัยชรา มากๆ ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ ท่านละสังขารไป ณ มหาวิหารแห่งหนึ่งในเมืองอมราวตี แห่งแคว้นอานธระ (อุตรประเทศ) และจากหลักฐานทางโบราณคดีพบว่าขณะนี้ยังปรากฏซากพระสถูปเจดีย์ ชื่อว่า นาคารชุนโกณฑะ ให้คนในยุคปัจจุบันได้ชมกัน แต่นั่นก็เป็นเพียงรูปลักษณ์ทางกายภาพเป็นสัญลักษณ์ ความดีงาม มากกว่าจะเป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ การได้พบเห็นซากพระสถูปเจดีย์ของพระนาคารชุนแล้วยังรู้ในหลักศูนยตาของท่านเพื่อการหลุดพ้น และมีชัยชนะต่อทุกข์ ย่อมเท่าเทียมกว่าการอธิษฐานขอหวย ขอพร ขอความมั่งคั่งศรีสุขเป็นไฉนๆมวลชนชาวพุทธปัจจุบันน่าจะทำความเข้าใจในประเด็นนี้ด้วยเหตุที่ว่าในพุทธศตวรรษที่ยี่สิบหกชาวพุทธเข้าวัดเพื่อขอความมั่งคั่งร่ำรวยจากพระมากกว่าการปรารถนาหลุดพ้นเชิงแนวโมกษะหรือนิพพาน โดยเหตุนี้กระมังที่พระ

เกษมแห่งจังหวัดเพชรบูรณ์ จึงออกมาโวยวายผ่านสื่อเพื่อให้โลกประจักษ์ว่า แนวคิดของท่าน ถูกต้องกว่าเพราะวัดของท่าน ไม่มีวัดอุ้มงคล การขอหวยและความร่ำรวย อีกทั้งท่านปฏิเสธ รูปปั้น รูปเคารพ อีกด้วย นับว่าพระเกษมแสดงแนวทางสุดโต่งได้ดีไปอีกแบบหนึ่งในยุคพุทธชนันต์

อนึ่ง มีความเห็นแตกต่างกันในหมู่นักศึกษาประวัติศาสตร์พุทธศาสนาว่า พระนาครชน เกี่ยวข้องอย่างไรกับมหาวิทยาลัยสงฆ์ล้านนา หลักฐานจากทิเบตอ้างว่าท่านเคยมาศึกษาอยู่ที่ มหาวิทยาลัยแห่งนี้ แต่ก็มีบางท่านเชื่อว่าพระนาครชนคือผู้ที่ก่อตั้งมหาวิทยาลัยสงฆ์ล้านนาเลย ที่เดียว โดยก่อตั้งในราวพุทธศตวรรษที่เจ็ด (คริสต์ศตวรรษที่สอง) เหตุผลคือแม้ท่านจะเป็นบุคคล ที่มีความคิดอ่านเป็นนักปราชญ์ แต่ก็ดำเนินกิจกรรมทางศาสนาอย่างเข้มแข็ง รวมทั้งมีบทบาท สำคัญในทุกชุมชนที่เข้าไปเกี่ยวข้อง แม้จะมีความเห็นแตกต่างกันในเรื่องดังกล่าว แต่ทั้งหมดล้วน เห็นพ้องกันว่า พระนาครชนคนนี้เป็นผู้มีอิทธิพลหลักที่ทำให้เกิดพุทธศาสนาสำนักมหายิมกะ

ผลงานสำคัญๆ ของพระนาครชนมีอยู่หลายชิ้น แต่ที่ถือว่ามีชื่อเสียงและรู้จักกันมากที่สุด คือ **มูลมัธยมกการิกา** (Mūlamadhyamakārikā – MMK/MK) เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า **มัธยมกศาสตร์** มีทั้งสิ้น 27 ปริเฉท 400 วรรค (มัธยมกศาสตร์มีเนื้อหามากกว่ามูลมัธยม กการิกา เพราะเพิ่มคำอธิบายของคณาจารย์ที่จีนไว้ด้วย) คัมภีร์นี้ถือว่าเป็นตัวแทนหลักของพระ นาครชน เป็นผลงานชิ้นเอกที่หลงเหลือสืบทอดมาในภาษาสันสกฤต (และจีน) เป็นเล่มที่ผู้รู้ทุก คนยอมรับร่วมกันว่าเป็นผลงานที่ท่านเขียนเอง เนื้อหาล้วนแต่เป็นที่รวมของคำอธิบายมหายาน ทั้งหลาย ถือว่าเป็นหัวใจของคำสอนมหายานก็ว่าได้ ภายในเล่มบรรจุไว้ทั้งหลักตรรกวิทยา และ ปรมัตถธรรมของมหายาน มีการบรรยายถึงความว่างและการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ วิพากษ์ความ จริงแบบเป็นอยู่ได้เอง (สวภาวะ) ของสิ่งทั้งหลาย ตลอดจนชี้ให้เห็นความขัดแย้งตัวเองของทัศนะ ต่างๆ

เล่มที่มีความสำคัญต่อมาคือ **ศูนยตาสัตตติ** (Śūnyatāsaptati) และ **ยุกติษฏิกิ** ((Yuktiṣaṣṭikā - YS) สองเล่มนี้ก็เช่นเดียวกับมูลมัธยมกการิกา คือ เป็นบทบรรยายถึงความไม่ โน้มเอียงไปในทางชั่วความคิดใดความคิดหนึ่ง วิพากษ์ความจริงอิสระของสิ่งและภาวะทั้งหลาย

อีกเล่มหนึ่งซึ่งได้รับการศึกษาอย่างกว้างขวาง คือ **วิกรหยาวรตนิ** (Vigrahavyāvartanī) เป็นเล่มที่ใช้ปกป้องหลักการสายกลางจากข้อโต้แย้งของพวกสัจนิยม (เน้นที่แนวคิดฝ่าย อภิธรรม) เล่มนี้มีหลงเหลืออยู่ในภาษาสันสกฤต

สุหฤตলেখะ / สุหฤตলেখะ (Suhṛllekha) เป็นจดหมายที่ท่านเขียนถึงกษัตริย์ยัชญศรี เคาต มีปุตระแห่งราชวงศ์อนนระ ซึ่งได้สอดแทรกคำสอนเชิงจริยศาสตร์ไว้ด้วย

รัตนาวลี (Ratnāvalī – RĀ : The Jewel Garland) และ สุตฺรสมุจฺจยะ (Sūtrasamuccaya) เป็นคำสอนที่ท่านนาการชุนเผยให้เห็นการประยุกต์ปรัชญาพุทธเข้ากับการปฏิบัติทางศาสนา

ไวทลยสูตระ (Vaidalyasūtra) และ ปรกฺรณะ (Prakarana) สองเล่มนี้เน้นที่การปฏิบัติศรัทธาระเบียบสัจนิยมที่ขัดแย้งกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง มีหลักฐานบางแห่งที่ผู้รู้กล่าวถึงกัมภีร์ของพระนาการชุนชื่อว่า ไวทลยปรกฺรณะ (Vaidalyaprakarana) โดยถือว่าเป็นเล่มที่ท่านใช้โต้แย้งนักตรรกวิทยาทั้งหลายที่มีคำสอนแบบแยกส่วน (De-construction)

เนื่องจากมีงานเขียนจำนวนมากที่อ้างชื่อว่าเป็นของพระนาการชุน ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะต้องการให้งานเขียนเหล่านี้มีความน่าเชื่อถือหรือไม่ก็เกรงนับถือ ท่านจึงเขียนงานที่มีเนื้อหาคล้ายกันแล้วถวายใส่ชื่อท่านไว้ ทำให้คนรุ่นหลังจำเป็นต้องมีการจัดระเบียบคำสอนแท้กับไม่แท้ คำสอนแท้คืองานเขียนที่มีแหล่งข้อมูลเชื่อถือได้ว่า เป็นผลงานที่พระนาการชุนเขียนขึ้นเอง แหล่งข้อมูลเหล่านั้นก็คือคณาจารย์มัชยิมิกระุ่นหลังที่อ้างถึงงานเขียนของท่าน อาทิ ภาววิเวกะ จันทรกิริติ ศาสตรกฤษิตะ และกมลศีลิตะ ที่ผ่านมามีผู้รู้ได้จัดคำสอนที่อ้างว่าเขียนโดยพระนาการชุน ออกเป็นสามหมวดหมู่คือ หนึ่ง คำสอนที่ท่านเขียนเอง สอง คำสอนที่ท่านไม่ได้เขียน แต่ผู้เขียนซึ่งไม่ปรากฏนามอ้างชื่อของท่าน เหตุที่รู้ว่าท่านไม่ได้เขียนเพราะมีการอ้างถึงแหล่งข้อมูลที่มีอยู่ในยุคของท่าน และ สาม คำสอนที่คลุมเครือ ยังไม่สามารถหาข้อสรุปชี้ชัดได้ว่าท่านเขียนหรือไม่

ในบรรดาเหล่านี้ คำสอนแท้ที่เชื่อว่าเป็นผลงานของพระนาการชุน ได้แก่ มูลมัชยมกกา ริกา สุตฺตลาปตติ ยุคดิษษฎฺฐิกา วิครหฺวยาวรตฺตนิ ไวทลยปรกฺรณะ สุหฤตলেখะ รัตนาวลี สุตฺรสมุจฺจยะ วยวหารลิตฺธิ (Vyavahārasiddhi) จตุหฺสทวะ (Catuḥstava) ปฺรติตฺยสมุตฺปาทหฺตฺยกา ริกา (Pratityasamutpāda-hṛdayakārikā) โปธิจิตตวิวรณะ (Bodhicittavivarana) และ โปธิสังหาระ (Bodhisambhārd)

มีหนังสือหลายเล่มกล่าวถึงงานเขียนที่ชื่อ อุกุโตภยา (Akutobhayā) ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นหนังสือที่ท่านแต่งขึ้นเพื่อใช้อธิบายข้อความต่างๆ ที่เป็นคำสอนสายกลาง “อุกุโตภยา” แปลว่า

ปลอดภัยหรือหายจากแห่งใดไม่ได้ งานเขียนนี้มีหลงเหลืออยู่แต่ในภาษาทิเบต กระนั้น บางท่านก็ยืนยันว่าเล่มนี้ไม่ได้เขียนโดยพระนาคารชุน นอกจากนี้ยังมี **มหายานวิงศิกา (Mahāyāna-vimśikā) ปรัชญาทัศนะ (Prajñādaṇḍa) และ ทศภูมิภิกษาศาสตร์ (Daśabhūmikavibhāṣāsāstra)** ที่แม้หาหลักฐานไม่ได้ว่าใครแต่ง แต่คาดว่าน่าจะเป็นตัวท่านเอง อาจกล่าวได้ว่าพระนาคารชุนเป็นปราชญ์สายพุทธที่สร้างผลงานมากที่สุดก็ว่าได้

อารยเทวะ (อารยเทพ – Āryadeva)

ท่านอารยเทวะเป็นศิษย์เอกและผู้สืบทอดคำสอนต่อจากพระนาคารชุน ท่านเป็นหนึ่งในคณาจารย์ที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้ให้กำเนิดแนวคิดแบบมหายาน ท่านอารยเทวะมีชีวิตอยู่ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่สองถึงสาม (ราว 180 ปีหลังคริสตกาล) ท่านถือกำเนิดในวรรณะกษัตริย์เป็นพระราชโอรสของพระเจ้า **ปัญจศรณะ (Pañcaśrnga)** ผู้ทรงเป็นประมุขแห่งเกาะ **สิงหละ (หรือ สิงหล – Simhala/Ceylon)** แต่ตัดสินใจสละชีวิตทางโลกออกบวช ดำเนินทิเบตอ้างว่า ท่านอารยเทวะถืออุปติภายในดอกบัว ณ อุทยานของกษัตริย์แห่งเกาะสิงหละ กษัตริย์จึงทรงรับท่านเป็นพระโอรส ไม่ว่าข้อเท็จจริงจะเป็นเช่นไร เท่าที่เราทราบก็คือ ท่านได้ศึกษาพระไตรปิฎกทั้งหมดในดินแดนเกิด จากนั้นก็รุดลงมายังประเทศอินเดียเพื่อหาโอกาสสักการะสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ต่างๆ

ตามประวัติกล่าวว่า (อ้างจากหนังสือเรื่อง **ประวัติศาสตร์พุทธศาสนา** ของพระดาร์นาถะ) ท่านพบกับพระนาคารชุนที่วัดศรีปรวตะ (ศรีบรรพต) และได้ขอศึกษาอยู่ด้วย ท่านศึกษาศาสตร์ต่างๆ รวมทั้งระบบปรัชญาทั้งแบบเก่าแบบใหม่ ภายหลังการดับขันธของพระนาคารชุน ท่านอารยเทวะเป็นผู้รับผิดชอบเผยแผ่หลักการว่าด้วยทางสายกลาง โดยคงปฏิบัติภารกิจและศึกษารวมอยู่ในบริเวณวัดศรีปรวตะ แต่ท่านได้สร้างวัดเพิ่มเติมขึ้นอีก 24 แห่ง และทำให้ทั้งหมดกลายเป็นศูนย์กลางของพุทธศาสนาแบบมหายานด้วย ท่านอารยเทวะได้พำนักอยู่ที่นาลันทาในช่วงหนึ่งก่อนจะเดินทางลงใต้และดับขันธในเวลาต่อมา ช่วงเวลาที่ท่านพำนักอยู่ที่นาลันทาเป็นช่วงเวลาที่พระเจ้าจันทรคุปตะ (หรือ จันทรคุปต์) ซึ่งเป็นพระราชโอรสแห่งกษัตริย์ **ศาลจันตระ (หรือ ศาลจันท์ - Sālacandra)** เรื่องอำนาจ งานชิ้นสำคัญๆ ของพระอารยเทวะได้แก่ **จตุหสตกะ (Catuhśataka)** งานเขียนชิ้นนี้ต้นฉบับภาษาสันสกฤตหายสาบสูญ แต่เนื้อหาบางส่วนได้ถูกคัดลอกและเก็บไว้ในทิเบต พระธรรมปาละเขียนฎีกาอธิบายไว้ครั้งหนึ่ง ส่วนพระจันทรกิริติเขียนฎีกาอธิบายไว้ทั้งหมด เนื้อหามีทั้งสิ้น 400 โสลก จัดเป็น 16 บท ครั้งแรกเป็นบทอธิบายหลักการมัชฌมกะ ครั้งหลังเป็นการปฏิเสธแนวคิดและความเชื่อที่เอียงไปในขั้วต่างๆ

ศตศาสตร์ (Śataśāstra) เป็นงานประพันธ์อีกชิ้นหนึ่งของท่านอารยทเวะ แต่ผู้รู้เห็นว่า เป็นบทหลังๆ ของจุดหศตกะที่สลับเนื้อหาไปมา พระกุมารชีวะได้แปลศตศาสตร์เป็นภาษาจีน เมื่อปีคริสต์ศักราชที่ 404 นอกจากนี้ยังมี **หัตถवालปรकरणะ (Hastavālaprakaraṇa)** **ชยฐานสารสมุจยะ (Jñānasārasamuccaya)** **จิตตวิศุทธิปรकरणะ (Cittaviśuddhiprakaraṇa)** และ **อักษรศตกัม (Akṣaraśatakam)** เล่มหลังนี้ต้นฉบับเป็นภาษาสันสกฤตหาย เหลืออยู่แต่ในภาษาจีนกับทิเบต เนื้อหาว่าด้วยการปฏิเสธแนวคิดของสำนักนอกพุทธเช่น ไวกษิกะ

จุดยืนทางปรัชญาของท่านอารยทเวะไม่แตกต่างจากพระนาคารชุน แต่งานของท่านมุ่งประเด็นไปยังระบบปรัชญาที่อยู่นอกขอบเขตของพุทธศาสนา โดยเฉพาะแนวคิดของพวกสงขยยะ และ ไวกษิกะ ท่านสนใจวิพากษ์แนวคิดของสำนักอื่นๆ นอกกรอบพุทธศาสนาในขณะที่พระนาคารชุนจะอุทิศเวลาส่วนใหญ่ไปกับการวิพากษ์สำนักพุทธ (พวกที่เป็นสังฆนิยม) แต่ทั้งสองท่านเห็นตรงกันว่า ทางสายกลางเป็นคำสอนแก่นแท้ของพุทธศาสนา

พุทธपालิตะ (พุทธपालิต - Buddhapālita)

ท่านพุทธपालิตะมีชีวิตอยู่ในช่วงครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่สาม (ประมาณ 470-540 หลังคริสตกาล) เชื่อกันว่าสถานที่กำเนิดของท่านคือ **หัมสกริดะ (Hamsakrida)** ในอินเดียตอนใต้ ท่านออกบวชและศึกษาพระคัมภีร์จนแตกฉาน โดยพำนักอยู่กับ **พระสังฆรักษิตะ (Saṅgharakṣita)** ซึ่งเป็นศิษย์ของ **พระนาคมิตระ (Nāgamitra)** ท่านศึกษางานของพระนาคารชุนผ่านอาจารย์เหล่านี้จนบรรลุความรู้ (หรือญาณ) ขั้นสูงสุด มีตำนานเล่าว่า ท่านปฏิบัติสมาธิอย่างหนักจนสามารถมีนิมิตโดยตรงถึงพระโพธิสัตว์มัญชุศรี ท่านพุทธपालิตะสอนหลักธรรมอยู่ที่ **วัด ทันตปุรี (หรือ ทันตปุรี - Dantapuri)** งานชิ้นสำคัญๆ ของท่านคือ **มูลมัธยมกวดฤติ (Mūlamadhyamakavṛtti)** ซึ่งเป็นฎีกาที่ท่านใช้อธิบายคัมภีร์มูลมัธยมกวาริกาของพระนาคารชุน ปัจจุบันเหลือต้นฉบับอยู่ในภาษาทิเบตเท่านั้น

ภาววิเวกะ/ภวยะ (ภาววิเวก – Bhāvaviveka/Bhavya)

ท่านภาววิเวกะเป็นผู้ก่อตั้งสาขาของมาธยมิกะที่เรียกว่า **สวาตันตริกะ (Svātantrika)** ความสำคัญของท่านผู้นี้เป็นสิ่งที่ไม่อาจมองข้าม ท่านไม่ได้มีชีวิตอยู่ร่วมสมัยเดียวกับท่านพุทธपालิตะ (คาดว่ามีชีวิตอยู่ในราว 570 ปีหลังคริสตกาล) แต่ได้ศึกษางานของท่านพุทธपालิตะแล้ว

เกิดข้อโต้แย้งไม่เห็นด้วย จึงหันไปตีความคำสอน (หรือหลักการ) ของพระนาคาชุนเสียใหม่ ภาววิเวกะถือกำเนิดอยู่ในตระกูลชั้นสูงที่อินเดียทางใต้ ท่านได้สละชีวิตทางโลกออกบวชที่นั่น ต่อมากลายเป็นผู้เชี่ยวชาญในพระไตรปิฎก ท่านเคยเดินทางขึ้นเหนือสู่ภาคกลางและพำนักอยู่กับ ท่านสังฆรักษิตะ ซึ่งเป็นอาจารย์ของพระพุทธปาติละ ขณะที่พำนักอยู่กับท่านก็ได้ศึกษาพระสูตร มหายานจำนวนมาก รวมทั้งงานของพระนาคาชุนด้วย

กล่าวกันว่า ท่านรับนิมิตจากพระโพธิสัตว์วัชรปาดิและได้ปฏิบัติทางจิตจนมีอำนาจพิเศษ ท่านปกครองวัดกว่า 50 แห่ง งานเขียนของท่านมีจำนวนมาก สาวกของท่านก็มีจำนวนนับพันๆ รูป (และคน) ทำให้อิทธิพลของท่านมีมากกว่าพระพุทธปาติละ แนวคิดของท่านภาววิเวกะได้รับการถ่ายทอดและกระจายไปในวงกว้าง ยังผลให้พระที่มีชื่อเสียงหลายคนเปลี่ยนใจหันมาเชื่อถือตามท่าน งานชิ้นสำคัญที่สุดของท่านมีชื่อเรียกว่า **ปรัชญาประทีปะ** (Prajñāpradīpa) เป็นฎีกาอธิบายคัมภีร์มูลมัชฌมกการิกาของพระนาคาชุน

นอกจากนี้ ท่านยังมีงานเขียนเด่นๆ อาทิ **ตรรกชวลา** (Tarkajvālā) **มัชฌมการดสังครหะ** (บางแห่งเขียน มัชฌมารดสังครหะ – Madhyamakārthasaṅgraha/Madhyamarthasaṅgraha) **มัชฌมกาวตารประทีปะ** (Madhyamakāvatarapradīpa) และ **มัชฌมกปรตีตยสมุตปาทะ** (Madhyamakapratītyasamutpāda) ยิ่งกว่านั้น บางท่านก็เชื่อว่ายังมีงานเขียนอีกหลายชิ้นของท่านที่ใช้วิพากษ์สำนักปรัชญาอื่นๆ เช่น **มัชฌมกหฤทัยการิกา** (Madhyamakahrdayakārikā)

เมื่อท่านภาววิเวกะแยกตัวออกมาตั้งสาขาใหม่ ทำให้สำนักมาชฌมิกะแตกออกเป็นสองฝ่าย ฝ่ายเดิมเรียกว่า **ปราสังคิกะ** (Prāsaṅgika) ฝ่ายที่แยกออกมาเรียกว่า **สวาตันตริกะ** (Svātantrika) เมื่อการแยกสาขาเกิดขึ้นในยุคของท่าน ท่านจึงได้ชื่อว่าเป็นผู้ก่อตั้งสำนักมาชฌมิกะสาขาสวาตันตริกะ ส่วนท่านพุทธปาติละแม้ว่าตอนมีชีวิตอยู่จะไม่มี การแยกสาขาใดๆ เกิดขึ้น แต่แนวคิดของท่านมีผลให้เกิดกระบวนการนั้นๆ นักปราชญ์มาชฌมิกะรุ่นหลังจึงจัดให้ท่านเป็นผู้เริ่มต้นสำนักมาชฌมิกะสาขาปราสังคิกะ ความแตกต่างของสองสาขานี้ไม่กระทบหลักการมูลฐานที่พระนาคาชุนและอารยเทวะวางไว้ เพราะความไม่ลงรอยกันอยู่ตรงเหตุผลที่ใช้อธิบายหลักการเช่นความว่างหรือทางสายกลาง กล่าวโดยย่อก็คือ ทั้งสองฝ่ายเห็นชอบในหลักการร่วมกัน แต่ใช้เหตุผล (รวมทั้งวิธีการ) สนับสนุนหลักการต่างกัน

จันทรกิริติ (Candrakīrti)

จันทรกิริติเป็นอาจารย์รุ่นหลังที่มีชื่อเสียงโดดเด่นที่สุด หากไม่นับพระนาคารชุน หากจะเปรียบเทียบกิตติศัพท์ความมีชื่อเสียงของพระนาคารชุนเป็นดั่งเดการ์ต ท่านจันทรกิริติ ก็จะเป็นสปีโนซา ท่านจันทรกิริติอาจเป็นที่รู้จักกันในหมู่นักศึกษามหาวิทยาลัยมากกว่าท่านอารยทเวะเสียอีก ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะท่านมีงานเขียนหลงเหลือมาจนถึงปัจจุบันเป็นจำนวนมาก ส่วนใหญ่เก็บรักษาไว้อยู่ในภาษาทิเบต ชาวพุทธทิเบตนับถือและให้ความสำคัญกับงานของท่านจันทรกิริติมาก ดังนั้น ผู้ที่ศึกษาหลักการสายกลางผ่านงานของคณาจารย์ทิเบตย่อมต้องคุ้นเคยกับชื่อนี้ไม่มากก็น้อย

จันทรกิริติมีชีวิตอยู่ร่วมสมัยเดียวกับท่านธรรมกิริติ ซึ่งเป็นคณาจารย์คนสำคัญของสำนักโยคาจารย์ ท่านมีอายุน้อยกว่าภาววิเวกะและทิกนาคะ ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาฉบับของพระดารนาถะ กล่าวว่า ท่านถือกำเนิดที่ **สมันตะ (Samanta)** ในราวคริสต์ศตวรรษที่เจ็ด มีความเชี่ยวชาญในวิทยาการต่างๆ ตั้งแต่อายุยังน้อย ท่านออกบวชในถิ่นฐานบ้านเกิดของตน เมื่อบวชแล้วมีความเชี่ยวชาญในพระไตรปิฎกรวมทั้งอรรถกถา (ศาสตร์) ของพระนาคารชุน ขณะเมื่อใช้ชีวิตอยู่ในทางพุทธศาสนา ท่านได้ศึกษาหลักธรรมผ่านศิษย์หลายคนของท่านภาววิเวกะ นอกจากนี้ยังเคยพำนักศึกษาอยู่กับท่าน **กมลพุทธ (Kamalabuddhi)** ซึ่งเป็นศิษย์ของท่านพุทธปาติตะ ทำให้ท่านได้มองเห็นจุดยืนของทั้งสองฝ่ายโดยเทียบกับปฐมาจารย์

ท่านจันทรกิริติไม่เห็นด้วยกับเหตุผลของท่านภาววิเวกะ งานเขียนของท่านหลายชิ้นวิพากษ์แนวคิดแบบสวาตันตริกะและสนับสนุนวิธีการของท่านพุทธปาติตะ วิธีการที่ใช้เหตุผลล้มล้างเหตุผลเรียกว่า **ปรสังคะ (Prasangā: reduction ad absurdum)** เป็นการนำเอาเหตุผลของฝ่ายตรงข้ามมาชี้แจงให้เห็นข้อขัดแย้งในตัวเอง โดยที่ฝ่ายเราไม่ต้องนำเสนอจุดยืนทางความคิดใดๆ ออกมา คำสอนของท่านได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางจากชาวพุทธทิเบตและมองโกเลีย แม้ว่าท่านจะสนับสนุนท่านพุทธปาติตะ แต่งานเขียนที่มีจำนวนมากทำให้ชื่อเสียงของท่านโดดเด่นกว่าท่านพุทธปาติตะ

เพราะความที่มีชื่อเสียงทำให้ท่านได้เป็นอธิการบดีของมหาวิทยาลัยสงฆ์ล้านนา ซึ่งจันทรกิริติได้ใช้โอกาสอันนี้เผยแพร่คำสอนของพระนาคารชุนและพระพุทธปาติตะ งานเขียนชิ้นสำคัญๆ ของท่านได้แก่ **มูลมัธยมกวดฤติปรสันนปทานามะ (Mūlamadhyamakavṛ-**

ttiprasannapadānāma) เรียกโดยย่อว่า **ปรสันนปทา** (Prasannapadā) เป็นฎีกาอธิบายคำสอนในคัมภีร์มูลมัชฌมกการิกาของพระนาคารชุน งานชิ้นนี้เป็นชิ้นเดียวของท่านที่หลงเหลืออยู่ในภาษาสันสกฤต ปัจจุบันได้รับการแปลและตีพิมพ์เผยแพร่อยู่ในซีกโลกตะวันตก ต่อมายังมี **มัธยมกาวตาระ** (Madhyamakāvātāra) ซึ่งเป็นงานเขียนอธิบายหลักทางสายกลาง ผู้รู้กล่าวว่าเล่มนี้เขียนขึ้นก่อนปรสันนปทา **มัธยมกปรัญญาวตาระ** (Madhyamakaprajñāvātāra) และ **ปัญจสกันธะ** (หรือ **ปัญจขันธ์** - Pañcaskandha) โดยมากงานเขียนของท่านจะเป็นคำอธิบายหลักการของพระนาคารชุน พระอารยทเวะ และพระพุทธรูปาลิตะ กล่าวได้ว่า ท่านจันทรกิริติเป็นศิษย์เอกแห่งสำนักที่กล่าววิพากษ์วิจารณ์ปฐมจารยของตนเองอย่างเป็นระบบ มีเอกลักษณ์ของตนเอง เป็นที่เลื่อมใสของพสกนิกรพุทธ – แนวนมหายาน เป็นอย่างถ้วนหน้า โดยเฉพาะถันธิเบต จนถึงปัจจุบัน พุทธศตวรรษที่ยี่สิบหก

ศานติเทวะ (ศานติเทพ - Śāntideva)

ศานติเทวะเป็นผู้มีชีวิตอยู่ในยุคหลังท่านจันทรกิริติ ท่านเกิดในตระกูลกษัตริย์ เป็นพระราชโอรสของพระเจ้า **กัลยาณวรมณะ** (หรือ **กัลยาณวรมัน** - Kalyāṇavarman) แห่ง **เสารายฐระ** (หรือ **เสารายฐร์** - Saurāṣṭra) ชื่อเดิมของท่านคือ **ศานติวรมณะ** (ศานติวรมัน) กล่าวกันว่าท่านสามารถหยั่งเห็น (มีนิมิตเห็น) เหล่าเทพในฝันตั้งแต่ยังเยาว์วัย ท่านนิมิตเห็นพระโพธิสัตว์มัญชุศรีในคืนก่อนที่ท่านจะขึ้นครองราชย์ พระมัญชุศรีแนะนำให้คุณละทิ้งชีวิตทางโลก ดังนั้น ท่านจึงหลบหนีออกจากราชสำนักในคืนนั้นเอง

เจ้าชายศานติวรมณะได้รับการบวชเรียนจากพระ **ชัยเทวะ** (Jayadeva) ผู้เป็นหนึ่งในจำนวน 500 นักปราชญ์ที่โดดเด่นที่สุดในนาลันทา ที่นั่นเองท่านได้รับสมญานามใหม่ว่า **ศานติเทวะ** งานนิพนธ์สองชิ้นของท่านระหว่างพำนักอยู่ที่นาลันทาถือเป็นงานชิ้นสำคัญที่สุด ได้แก่ **สูตรสมุจจยะ** (Sūtrasamuccaya) และ **ศึกษาสมุจจยะ** (Śikṣāsamuccaya) ตำนานที่เบตาบะระบุว่า ท่านศานติเทวะออกเดินทางลงใต้และไปพำนักอยู่ที่ **ศรีทักษิณา** (Śrītakṣiṇa) เมือง **กลิงคะ** (Kalinga) แม้จะมีผู้คนจำนวนมากเรียกร้องให้ท่านกลับคืนสู่ นาลันทา แต่ท่านก็ไม่ได้กลับไป บางกระแสถึงกับอ้างว่า ท่านศานติเทวะได้ละทิ้งรูปแบบของสงฆ์ออกเร่รอนไปในสภาพนักบวชเปลือย ชีวิตประวัติของท่านจึงคลุมเครือเป็นอย่างยิ่ง

เช่นเดียวกับท่านจันทรกิริติ ศานติเทวะไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของพวกโยคจาระ งานชิ้นที่ชื่อ **ศึกษาสมุจยะ** เป็นบทย่อที่คัดทอนมาจากพระสูตรมหายานต่างๆ แสดงให้เห็นถึงมุมมองของมารชยมิกะต่อการปฏิบัติทางศาสนา บ้างก็ว่าเป็นคำสอนที่มุ่งชี้ให้เห็นโพธิสัตว์ปฏิบัติตนจนนำไปสู่การบรรลุพุทธภาวะ ส่วน **สูตรสมุจยะ** เป็นบทย่อของศึกษาสมุจยะอีกต่อหนึ่ง นอกจากนี้งานอีกชิ้นหนึ่งของท่านศานติเทวะที่มีความสำคัญยิ่งคือ **โพธิจรรยาวตาระ** (Bodhicaryāvatāra: Introduction to the Practice of Awakening) งานชิ้นนี้กล่าวถึงคุณธรรมสูงสุดที่ก่อให้เกิดพุทธปัญญา (โพธิจิต) เชื่อกันว่าแต่เดิมไม่ได้มีการจารึกงานเขียนชิ้นนี้ไว้เป็นลายลักษณ์อักษรเช่นเดียวกับสองชิ้นแรก แต่ที่สืบทอดต่อมาเป็นผลจากการท่องจำอยู่ในหมู่นักปราชญ์แห่งนาลันทา ส่วนหนึ่งที่จดจำได้เป็นเพราะท่านเป็นผู้มีความสามารถพิเศษในทางกวีนิพนธ์ รู้จักใช้ภาษาวิจิตรงดงาม

ตำนานทิเบตเชื่อว่า ทั้งท่านจันทรกิริติและศานติเทวะต่างปฏิเสธภาษากับตรรกะในการหยั่งถึงความจริงปรมาตม์ ทำให้วิธีการสอนของพวกท่านในบางกรณีเน้นหนักไปในเชิงหัตถยะ มีความลึกลับและกลมกลืนไปกับพิธีกรรมของตันตรยานที่เริ่มนิยมในยุคนี้ สำนักมารชยมิกะจึงเริ่มมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับแนวคิดแบบตันตระในช่วงเวลาของสองท่านนี้เอง

ศรียุคตะ (ศรียุคต์ - Śrīgupta)

ศรียุคตะเป็นศิษย์ของท่าน **สัมประทุตะ (Sampradūta)** ท่านพำนักอยู่ที่ **ภัมกละ (Bhamgala)** เป็นผู้ที่สนับสนุนสาขาสวาตันตริกะ ท่านได้รับการอุปถัมภ์จากพระเจ้าวิมลจันทระ (หรือ วิมลจันทร - Vimalacandra) งานชิ้นสำคัญๆ ของท่านคือ **ตัตตวาลอกะ (Tattvāloka)** เป็นงานที่เกี่ยวกับปรัชญาและตรรกะแบบมารชยมิกะ

ชญาณครกะ (ชญาณครรภ - Jñānagarbha)

ชญาณครกะเป็นอีกผู้หนึ่งที่สนับสนุนสาขาสวาตันตริกะ ท่านถือกำเนิดที่ **โอทิวิสะ (Odivisa)** ในสมัยของพระเจ้า **โกปาละ (Gopāla)** เมื่อบวชแล้วได้เป็นศิษย์ของท่านศรียุคตะ ชื่อเสียงของท่านอยู่ที่ความสามารถในการท่องพระสูตรได้เป็นจำนวนมาก สามารถเอาชนะคู่แข่งในการโต้วาทีได้หลายต่อหลายครั้ง งานชิ้นสำคัญๆ ของท่านคือ **มัธยมกัตถยทวยการิกา (Madhyamakāsatyadvayakārikā)** และอรรถาธิบายที่เกี่ยวกับงานชิ้นนี้ของท่านเอง

ศานตรัทธิยะ (ศานตรัทธิก - Śāntaraksīta)

ท่านผู้นี้โดดเด่นที่สุดในการนำเสนอแนวคิดผสมผสานระหว่างมาธยมิกะกับโยคจาระ เป็นอีกท่านที่สนับสนุนสาขาสวตันตริกะ ท่านมีชีวิตอยู่ในช่วงของกษัตริย์โคปาละและธรรมปาละ (ราวคริสต์ศตวรรษที่เจ็ดถึงแปด) ท่านและศิษย์เอกของท่านคือ **กมลศีละ (Kamalaśīla)** เป็นผู้นำเอาระบบปรัชญาพุทธแบบสวตันตริกะเข้าไปเผยแพร์ในทิเบตในปี ค.ศ. 771 ท่านเดินทางถึงทิเบตและได้วาทีชนะพวกนิยมศาสนาพื้นเมือง ภายใต้การช่วยเหลือของท่านปัทมสัมภาวะ ซึ่งเดินทางกลับสู่ทิเบตในปี ค.ศ. 777 ทั้งสองท่านได้ช่วยกันสร้างวัดทางพุทธศาสนาขึ้นจนสำเร็จ งานชิ้นสำคัญๆ ของท่านได้แก่ **ตัดตวสังกรหะ (Tattvasaṅgraha)** และ **มัธยมกาลังการการิกา (Madhyamakālaṅkārikā)** นอกจากนี้ท่านยังเขียนงานเกี่ยวกับปรัชญาปารมิตาและตันตระ ศานตรัทธิยะได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากคณาจารย์มาธยมิกะหลายท่าน อาทิ นาคารชุน ภาววิเวกะ ศรีคุปตะ และชฌานครกะ

เหตุเพราะท่านเป็นผู้ผสมผสานแนวคิดของโยคจาระเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของคำอธิบายทางสายกลาง โดยเอาจิตมาสนับสนุนความจริงในทางโลก ส่วนความว่างเป็นความจริงปรมาตต์ สำนักมาธยมิกะสาขาสวตันตริกะในยุคของท่านจึงเหมือนแตกตัวออกเป็นสองสาขาย่อย คือ ทำนภาววิเวกะและคณาจารย์สวตันตริกะยุคแรกจะมีคำสอนแบบ **เสาตรานติกมาธยมิกสวตันตริกะ** ส่วนท่านและศิษย์จะมีคำสอนแบบ **โยคจารมาธยมิกสวตันตริกะ** ซึ่งผู้รู้หลายท่านจะเรียกกระบวนการนี้ว่าเป็นการพัฒนาการช่วงที่สี่ของสำนักมาธยมิกะ

กมลศีละ (กมลศีล - Kamalaśīla)

กมลศีละเป็นศิษย์สายตรงของท่านศานตรัทธิยะ ท่านได้เดินทางไปทิเบตเช่นเดียวกัน งานชิ้นสำคัญๆ ของท่านคือ **มัธยมกาลอละ (Madhyamakāloka)** งานชิ้นนี้ได้อธิบายปรัชญามาธยมิกะในรูปแบบของสวตันตริกะ นอกจากนี้ยังมีงานชื่อ **ภาวนากรรมะ (Bhāvanākrama)** และงานอื่นๆ ที่ใช้อรรถาธิบายงานของท่านศานตรัทธิยะ ประวัติกำเนิดของท่านไม่เป็นที่ทราบแน่ชัด แต่เป็นที่รู้กันว่าท่านถูกลอบสังหารจนต้องละสังขารที่ทิเบต

กล่าวโดยสรุป เพื่อให้เห็นภาพรวมของสำนักยิ่งใหญ่ “มาธยมิกะ” นี้ ปฐมอาจารย์ คือ พระนาคารชุน ได้สถาปนาหลักศูนยตา อันมาจากกฎปฏิจสมุปบาทในพระพุทธศาสนาดั้งเดิม

และสืบสานคำสอนมาตลอดหลายร้อยปี ใน 4 ยุคแห่ง 8 ศตวรรษ ณ ดินแดนอนุทวีปอินเดีย ทั้งหมดคือภูมิหลังของท่านและพัฒนาการของสำนักมาธยมิกะ ที่ทรงอิทธิพลทางความคิดสาย พุทธ เท่าที่เคยมีปรากฏในประวัติศาสตร์

หากนักปรัชญาสายประวัติศาสตร์ ประรณนาจะวิเคราะห์ว่ายุคแห่งปัญญารุ่งโรจน์ของพระนาคารชุนในพุทธศตวรรษที่เจ็ดและแปดตามด้วยอิทธิพลของหลักคำสอนแนวมาธยมิกะมาตลอดถึงพุทธศตวรรษที่สิบสองถึงสิบสามนั้น แทบจะไม่ต่างจากแนวคิดปรัชญาสkeptik (Skepticism) หรือ วิมุตินิยม แห่งโลกตะวันตกของกรีกอย่าง ปราชญ์ไพร์โร (Pyrrho 400 ปีก่อนคริสตศักราช) ปราชญ์ผู้นี้มาถึงถิ่นชมพูทวีปพร้อมกับกองทัพของพระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช โดยปราชญ์ชาววิมุตินิยมท่านนี้ กล่าวไว้เป็นอมตะจากว่า “ไม่มีสิ่งใดเป็นจริงมากกว่าสิ่งใด เพราะสิ่งทั้งหลายขึ้นอยู่กับความเชื่อและประเพณีของมนุษย์ ดังนั้น เราจึงไม่ควรที่จะตัดสินสิ่งใดๆทั้งสิ้น” นับว่าแสดง ความใจกว้างมากๆ อันเป็นผลต่ออิทธิพลทางความคิดในรุ่นต่อๆมาของสำนักนี้ จนถึงศตวรรษที่สองได้ปรากฏปราชญ์นามเซกตัส เอมพิริคัส (Sextus Empiricus) ผู้มีชีวิตรุ่นราวคราวเดียวกับพระนาคารชุนแต่อยู่คนละซีกโลก ทว่า มีหลักคำสอนใกล้เคียงกันมาก โดยเฉพาะการใช้วิถีวิธีและหลักด้านญาณวิทยา ในเมื่อมีคำกล่าวของท่านพุทธทาสเป็นเสมือน พระนาคารชุนแห่งเถรวาท ในขณะที่ ท่านเซกตัส เอมพิริคัส เป็นเสมือน พระนาคารชุนแห่งปรัชญากรีกแนวสkeptik นั้นใด ก็อันนั้น

อนึ่ง เนื่องจากงานวิจัย วิทยานิพนธ์ ฉบับนี้ ผู้วิจัยมุ่งเน้นไปที่หลักคำสอนของพระนาคารชุน ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาดั้งเดิมจึงไม่ปรารณนาจะกล่าวรายละเอียดในส่วนที่ปรัชญา ติทธิ หรือแนวคิดอื่นๆ ซึ่งมาคล้ายกันกับหลักคำสอนของพระนาคารชุน ให้มากและแตกแขนงออกไปเป็นรายละเอียดปลีกย่อยได้ เพียงแต่ผู้วิจัย ประรณนาจะชี้ให้เห็นว่านอกจาก โลกตะวันออก ในอนุทวีปอินเดีย ศตวรรษที่สอง ความมั่งคั่งทางความคิดของปราชญ์สายพุทธแนวอเทวนิยม ได้ปรากฏขึ้นอย่างเจิดจรัสแล้วนั้นยังมีปรากฏที่โลกตะวันตก ดินแดนกรีก ในยุคเดียวกัน ความมั่งคั่งที่ไม่แพ้กัน แห่งสำนักสkeptik-วิมุตินิยม ของนักปรัชญากรีก เซกตัส เอมพิริคัส มีปรัชญาแนวอเทวนิยม และหลักคำสอนของสำนักสkeptikที่แทบจะไม่แตกต่างกับของพระนาคารชุน ได้เกิดขึ้นอย่างเจิดจรัสเช่นกันมิหนำซ้ำ เกิดขึ้นในศตวรรษเดียวกันด้วย เป็นคู่แข่งทางความคิดเชิงอเทวนิยม-โลกตะวันตก กับ โลกตะวันออก ถ้าจะกล่าวว่าได้เกิดพระนาคารชุนแห่งโลกตะวันตก โดยเซกตัส เอมพิริคัส นักปราชญ์กรีกสำนักสkeptik ก็คงไม่ผิดอะไร

บทที่ 3

วิทยาวิธี

เมื่อก้าวถึงพระนาถาจารย์ สิ่งแรกที่นักคิดทุกสำนักจะต้องพูดถึงคือ “วิทยาวิธี” ที่ตรงกับหลักการของปราชญ์กรีก นามโสกราตีส (Socrates ก.ค.ศ.470-399) นำไปใช้เพื่อแสวงหาความจริง ที่ทำให้คู่สนทนาต้องจำนนและพ่ายแพ้ต่อโสกราตีส ด้วยการโต้แย้งของโสกราตีสนั้น ใช้หลักวิทยาวิธีดังกล่าว (โสกราตีสกับวิทยาวิธี มีรายละเอียดอยู่ในหนังสือที่เขียนโดยพลาโต คิซึเอกของโสกราตีส โดยเฉพาะบทสนทนาเรื่อง เฟโด (Phaedo))

วิทยาวิธีใน 2 รูปแบบ

ในเชิงปรัชญาตะวันตก วิทยาวิธี (Dialectic) มีนัยสำคัญอยู่ 2 ประการ คือ

(1) **วิทยาวิธีเชิงญาณวิทยา (Epistemic Dialectic)** เป็นเครื่องมือที่แสวงหาความจริง ด้วยการแย้งเชิงปฏิเสธ เพื่อให้คู่สนทนาอันเป็นฝ่ายตรงข้ามนั้น เข้าใจว่าสิ่งที่ตนรู้นั้น อาจจะผิดก็ได้และเกิดความเข้าใจใหม่ จัดเป็นวิธีการทางญาณวิทยา (Epistemology) ดังตัวอย่างนักปรัชญากรีกโสกราตีส ดังได้กล่าวมาแล้ว กล่าวกันว่าศาสนาเอกออย่างพระเยซู ก็ใช้วิธีเดียวกันตอบได้ คณาจารย์ฟารีซาย (ยิว) จนต้องถอยทัพกันไม่เป็นขบวน ก็เคยปรากฏมาแล้ว

(2) **วิทยาวิธีเชิงอภิปรัชญา (Meta-physical Dialectic)** หมายถึง กระบวนการของการพัฒนาที่เกิดจากการขัดแย้งหรือเปลี่ยนแปลง ดังตัวอย่างของปราชญ์จิตนิยมเฮเกิล (Hegel ก.ศ. 1770-1831) เรื่อง พัฒนาการของสิ่งสัมบูรณ์ (The Absolute) ซึ่งตรงกับคำว่า “ปฏิพัฒนาการ” ตามที่ราชบัณฑิตยสถานของไทยบัญญัติ

แต่สำหรับพระนาถาจารย์ วิทยาวิธีของท่านจะเป็นแบบแรก คือ เชิงญาณวิทยา โดยท่านจะปฏิเสธทัศนคติอื่นๆ รวมทั้งถ้อยคำที่บงบอกลักษณะต่างๆ ว่าไม่สามารถบอกความจริงแท้ (ปรมาตถัจ) ได้ ความจริงแท้สูงสุดดังกล่าว ไม่ใช่ใช่ ไม่ใช่ไม่ใช่ (neither-nor) ทั้งนี้เพราะความจริงแท้สูงสุด ไม่มีภาวะหรือลักษณะเฉพาะตนอย่างถาวร (สภาวะ) อันมีลักษณะเป็นสาระ

(substance) ที่ดำรงอยู่ด้วยตนเองชั่วนิรันดร์ โดยไม่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นๆ ความจริงแท้จะไม่มีภาวะเฉพาะตนที่แยกตัวเองไปจากสิ่งอื่นๆ ได้

การใช้วิภาววิธีของพระนาคารชุน มีเป้าหมายที่จะตอบโต้ทัศนะสุดโต่ง 2 ด้านของแต่ละสำนักในขณะนั้น เพื่อให้เข้าใจถึง “ข้อจำกัดของเหตุผล” เมื่อถึงจุดหนึ่งแล้ว เหตุผลไม่อาจนำไปสู่ข้อยุติได้ ทุกๆ ความเห็นหรือทฤษฎีที่บัญญัติโดยศาสตราจารย์ทั้งหลายนั้น ไม่อาจตรวจสอบสวาราวเรื่องไปสู่ความจริงหรือความถูกต้องได้ (สมภาร พรหมทา, 2540: 90) ด้วยเพราะวิธีดังกล่าว วิภาววิธี แสวงหาจุดอ่อนและทำลายจุดแข็งของฝ่ายตรงข้ามได้อย่างมีประสิทธิภาพ จึงทำให้พระนาคารชุนเป็นที่เกรงขามในยุคนั้น

โดยนัยนี้ พระนาคารชุนใช้ วิภาววิธี เพื่อจะให้เจ้าลัทธิทั้งหลายละทิ้งละวางทฤษฎีของตน การละวางเหตุผลมิใช่การทิ้งเหตุผล ในทางตรงกันข้ามกลับเป็นการหยั่งรู้ว่าเหตุผลเป็นเพียงวิธีมิใช่เป้าหมายการละวางเหตุผลเป็นการถอนอุปาทานที่เกิดจากความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งในทุกแง่มุม ซึ่งในยุคนั้น สำนักที่โดนโต้ตอบด้วยวิภาววิธี ได้แก่ สำนักสรวาสติวาทะ เสาศรานติกะ มหาสังฆิกะเป็นฝ่ายพุทธด้วยกัน และสาขชยะ ของฝ่ายฮินดู เป็นต้น ด้วยเป้าหมายสูงสุดของพระนาคารชุน คือ การนำเสนอทางสายกลางโดยการนำเอาคำว่า สุญญตา (ศูนยวาท) มาสร้างประเด็นความเข้าใจใหม่ แม้ว่า ปราชญ์บางท่าน วิจารณ์หลักสายกลาง (มัธยมกะ) ของพระนาคารชุนได้รับการพัฒนามาเป็นระยะๆ จากคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาสูตตรและจากแนวคิดพระตังนิกาย (โดยมากเป็นแนวมหาสังฆิกะ) โดยมิได้สร้างเนื้อหาใหม่หรือสร้างทฤษฎีใหม่มาทดแทนหลังวิภาววิธีแล้ว นั่นแสดงว่าพระนาคารชุนก็จะโดนวิภาววิธีของตนเองเล่นงานเช่นกัน

ดังนั้น วิภาววิธี เป็นเพียงอุปกรณ์หรืออาวุธที่ใช้ต่อกรกับคู่ต่อสู้ มิได้มีเนื้อหาสาระใดๆ ทั้งสิ้น หากเป็นกระบวนการทางจิตวิญญาณเพื่อตระหนักรู้ตนเอง (Self-conscious Spiritual Movement) (Murti, 1974: 123 - 124) อาจกล่าวได้ว่าเป็นบทวิพากษ์วิจารณ์เหตุผลซึ่งหลีกเลี่ยงมิได้ในทางปรัชญา ด้วยเพราะปรัชญาเป็นเรื่องของความคิด ความเชื่อที่ไปไกลกว่าประสบการณ์สามัญ เหตุผลเป็นเรื่องที่สาวต่อไปเรื่อยๆ ไม่มีที่สิ้นสุด แต่เมื่อยิ่งคิดก็จะยิ่งพบปมที่จำกัดตนเอง นั่นก็คือ ปรัชญา เป็นกระบวนการความคิด เป็นความพยายามที่จะแสวงหาความรู้จักจำกัดให้กับชีวิตมนุษย์ที่เต็มไปด้วยเงื่อนไขจำกัด มันจึงเป็นภาวะขัดแย้งเป็นธรรมชาติของมัน วิภาววิธี ก็คือการตระหนักรู้ในความขัดแย้งและความไม่มีที่สิ้นสุดของเหตุผลอันมาจากมนุษย์ล้วนๆ ที่ยอมรับกันโดยคุยถือว่าเป็นสัตว์ประเสริฐช่างคิดช่างจินตนาการ (Meta-physical Beings) อีกด้านหนึ่ง

ในทางศาสนา มันก่อให้เกิดญาณหยั่งรู้ที่พ้นไปจากบัญญัติทั้งปวง หรืออีกนัยหนึ่งก็คือ เป็นการตระหนักรู้ถึงข้อจำกัดของเหตุผลเพื่อไม่ให้เราหลงไปกับบัญญัติแห่งโลก ดังนั้น วิชาวิธีของพระนาคคารชุน จึงทำให้เราจัดการกับเหตุผลในลักษณะที่นำมาเป็นวิถีทางมุ่งสู่สัจจะ ไม่ใช่มีชีวิตอยู่เพื่อตอบสนองการรับใช้เหตุผล

มีประเด็นน่าสนใจว่า วิชาวิธี เป็นอุปกรณ์ชั้นเลิศของชุดความคิดต่อการตรวจสอบในการแสวงหาทางออกให้กับปัญหาอภัยกถา หรือปัญหาโลกแตก (ที่องค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่ทรงตอบ ไม่ทรงพยากรณ์ แต่ทรงสงบนิ่งเฉย) อันเป็นปัญหาท้าทายต่อปราชญ์ทุกสำนักในเวลาต่อมา โดยเชื่อกันลึกๆ ว่า วิชาวิธีของพระนาคคารชุน เกิดขึ้นเพื่อแสวงหาคำอธิบายว่า เหตุใดองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่ทรงตอบคำถามบางประเภท (อภัยกถาปัญหา) ซึ่งปัญหาดังกล่าวถูกกล่าวไว้ใน จูฬมาลุงกยสูตร มัชฌิมนิคาय พระภิกษุรูปหนึ่งชื่อ พระมาลุงกยบุตร ได้เข้าไปทูลถามปัญหาเชิงอภิปรัชญา โดยยกเอาการประพาดิพรหมจรรย์ในพุทธศาสนาขึ้นมาเป็นข้อต่อตรง แต่แม้จะคาดคั้นอย่างไร พระสัมมาสัมพุทธเจ้าก็ยังยืนยันว่า “ปัญหาเหล่านี้เราไม่พยากรณ์” (ม.ม. 13/126/137-139.)

มาพิจารณาเนื้อหาของอภัยกถาปัญหา อันเป็นปัญหาเชิงอภิปรัชญาที่ปรากฏในพระสูตรฝ่ายเถรวาท มี 10 ข้อ (ม.ม. 13/124/134-136.) ดังนี้

1. โลกเที่ยงหรือ (สสุสโต โลโก)
2. โลกไม่เที่ยงหรือ (อสสุสโต โลโก)
3. โลกมีที่ที่สุดหรือ (อนุตวา โลโก)
4. โลกไม่มีที่ที่สุดหรือ (อนนุตวา โลโก)
5. ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกันหรือ (ตํ ชีวํ ตํ สรีรํ)
6. ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกันหรือ (อญญํ ชีวํ อญญํ สรีรํ)
7. หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหรือ (โหติ ตถาคตโต ปรมมรณา)
8. หลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีกหรือ (นโหติ ตถาคตโต ปรมมรณา)
9. หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหรือไม่เกิดอีกหรือ (นโหติ จ น จ โหติ ตถาคตโต ปรมมรณา)
10. หลังจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่หรือ (เนว โหติ น น โหติ ตถาคตโต ปรมมรณา)

ในขณะที่ปัญหาเหล่านี้ไปปรากฏถึง 14 ข้อ ในพระสูตรภาษาสันสกฤตของมหายาน (Murti, 1974: 36 - 38) โดยแบ่งออกเป็น 4 กลุ่ม กลุ่มละ 4 ข้อ นอกจากกลุ่มที่ว่าด้วยเรื่องชีวะกับสรีระ ซึ่งมีเพียง 2 ข้อ ดังนี้

กลุ่มที่ 1 ได้แก่ ปัญหาที่เกี่ยวกับจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดของโลกในช่วงเวลา มี 4 ข้อ ได้แก่ (1) โลกเที่ยงหรือ (2) โลกไม่เที่ยงหรือ (3) โลกเที่ยงและไม่เที่ยงหรือ (4) โลกเที่ยงก็มีไข่มิเที่ยงก็มีไข่มิใช่หรือ

กลุ่มที่ 2 ได้แก่ ปัญหาที่เกี่ยวกับขอบเขตของโลกในอวกาศ มีด้วยกัน 4 ข้อ ได้แก่ (1) โลกมีที่สิ้นสุดหรือ (2) โลกไม่มีที่สิ้นสุดหรือ (3) โลกมีที่สิ้นสุดและไม่มีที่สิ้นสุดหรือ (4) โลกมีที่สิ้นสุดก็มีไข่มิมีที่สิ้นสุดก็มีไข่มิใช่หรือ

กลุ่มที่ 3 ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับเรื่องชีวะกับสรีระ 2 ข้อ ได้แก่ (1) ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกันหรือ (2) ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกันหรือ

กลุ่มที่ 4 ได้แก่ ปัญหาที่เกี่ยวกับภาวะหลังความตายของตถาคต มี 4 ข้อ ได้แก่ (1) หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหรือ (2) หลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีกหรือ (3) หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหรือ (4) หลังจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีไข่มิจะว่าไม่เกิดอีกก็มีไข่มิใช่หรือ

ข้อปัญหาทั้งหมดในฝ่ายมหายานมี 14 ข้อ ในขณะที่ฝ่ายเถรวาทปรากฏไว้ 10 ข้อ เมื่อวิเคราะห์ให้ลึกกลงไปในเนื้อหาของคำถามเหล่านี้ จะพบความจริงว่า คำว่า “โลก” ตามตัวอักษรนั้น โยงไปถึงความเป็น “อตตตา” ได้อีกด้วย จึงวิเคราะห์ได้ว่า อตตตาจะมีอยู่อย่างเที่ยงแท้ โดยไม่มีที่สิ้นสุดหรือไม่ ในประเด็นเกี่ยวกับชีวะและสรีระนั้นก็ทำนองเดียวกัน ความหมายโดยนัยที่ลึกซึ้งนั้น คือ อตตากับร่างกายเป็นอันเดียวกันหรือคนละอย่างกัน ถ้าเป็นอันเดียวกัน ตายแล้วต้องสูญ (ในแนว nihilism) ถ้าเป็นคนละอย่างกัน ก็หมายความว่า คนเรามีอตตตาที่เที่ยงแท้ไม่แตกดับไปเมื่อตาย ส่วนปัญหาเรื่องภาวะหลังตายแล้วของตถาคต เกิดจากความอยากรู้อยากเห็นของตัวผู้ถามเองว่า หากคนได้บำเพ็ญความเพียรจนบรรลุธรรมขั้นสูงสุดทางศาสนาแล้ว หลังจากตายไปจะมีสภาพเป็นเช่นไร จะเกิดอีกหรือไม่ เป็นที่น่าสังเกตว่า ผู้ถามคำถามหรือผู้สนใจต่อคำตอบปัญหาเชิงอภิปรัชญาเหล่านี้ ส่วนมากเป็นพวกนอกศาสนา (พุทธ) ซึ่งมีความยึดมั่นในทฤษฎีสุดโต่งอย่างใดอย่างหนึ่งอยู่ก่อนแล้ว ไม่เคยปรากฏว่ามีผู้ที่ได้บรรลุธรรมในทางพุทธศาสนา (ดั้งเดิม) เข้าไป

ทูลถามปัญหาเชิงอภิปรัชญา (อภัยกตปัญหา) ต่อพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเลยแม้สักคนเดียว ทั้งนี้ เพราะโดยพฤติกรรมแล้ว สาวกพันธุ์แท้ของพุทธศาสนา (ดั้งเดิม) ย่อมรู้และเข้าใจถึงแก่นหลักพุทธธรรมเชิงปรัชญาอย่างเออถ้วนมากพอที่จะไปสนใจเรื่องราวของสาระที่น้อยกว่า หรือกล่าวให้ง่ายที่สุดคือ จะไปสนใจเรื่องราวที่ไม่จำเป็นต่อชีวิตทำไม ขณะที่มีความสุขกับการปฏิบัติธรรมอย่างมั่นคงอยู่แล้ว และที่สำคัญ กองทุกข์แห่งมนุษยชาตินั้น มิได้ถูกขจัดไปด้วยวิธีดังกล่าว คือ วิธีสืบค้นทางอภิปรัชญา แต่กลับเป็น วิถีทางแห่งจริยปรัชญาในแนวปฏิบัตินิยมมากกว่า นี่แหละ คือ สิ่งที่พระนาคาชุน นำวิภาษวิธีมาใช้เพื่อแสวงหาไปสู่วิถีทางสายกลางอันมีบริบทสุนยตาวาทเป็น ตัวจุดประกาย

นอกจาก จูฬมาลุงกยสูตร อันเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนในปัญหาเชิงอภิปรัชญา ยังมีพระสูตรที่น่าสนใจปรากฏในพระไตรปิฎกเกี่ยวกับอภัยกตปัญหาให้ศึกษาในทำนองเดียวกันเป็นอีกตัวอย่างหนึ่งเพิ่มเติมในงานวิจัยนี้ ก็คือ โปฏฐปาทสูตร ว่าด้วยเรื่องโปฏฐปาทปริพาชก ในสมัยพุทธกาล ได้มีพสกนิกรที่ศรัทธาในพุทธศาสนาอย่างมากจนได้อุทิศที่ดินสร้างศาสนสถานแก่พุทธบริษัททุกชนชั้น ให้เป็นที่ประชุม ร่วมชุมนุมถกพระธรรมกัน หนึ่งในสถานที่นั้นก็มีพระราชอุทยานของพระนางมัลลิกา ชื่อว่าเอกสาลกะ ที่เต็มไปด้วยสวนต้นมะพลับ เช้าวันหนึ่งพระพุทธเจ้าเสด็จดำเนินไปเพื่อจะตอบคำถามของโปฏฐปาทปริพาชก บุรุษผู้ช่างสงสัยแต่มีจิตวิญญานสูงส่งยิ่งนัก ท่านได้สนทนากลมไถต่อองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าในหลากหลายประเด็น เริ่มจากประเด็น อภิสัญญา นิโรธ และประเด็นอื่นๆ เช่น ว่าด้วยสัญญาที่มีเหตุมีปัจจัยเกิด-ดับ ว่าด้วยสัญญากับอัตตา เป็นต้น พระพุทธองค์ได้ทรงตอบบุรุษช่างคิดช่างพินิจพิเคราะห์ผู้นี้ โปฏฐปาทะและบริวารมิตรสหายที่อยู่ ณ ที่นั้น ร่วมสามพันรูป ในพระราชฐานอุทยานของพระนางมัลลิกา หรือสวนพระตำหนักเอกสาลกะ

เมื่อถึงประเด็นว่าด้วยสัญญาและอัตตานั้น เขาได้ทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์อาจรู้ได้ไหมว่า สัญญาเป็นอัตตาของคน หรือว่าสัญญากับอัตตาเป็นคนละอย่างกัน”

พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสตอบว่า “โปฏฐปาทะ ท่านมีทฐฐิตีแตกต่างกัน มีความถูกใจแตกต่างกัน มีความพอใจแตกต่างกัน มีความมุ่งหมายแตกต่างกัน มีอาจารย์แตกต่างกัน จึงเข้าใจได้ยากว่า สัญญาเป็นอัตตาของคน หรือว่าสัญญากับอัตตาเป็นคนละอย่างกัน”

เขาทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ถ้าข้าพระองค์มีปฏิญญาแตกต่างกัน มีความพอใจแตกต่างกัน มีความพอใจแตกต่างกัน มีความมุ่งหมายแตกต่างกัน มีอาจารย์แตกต่างกันจึงเข้าใจได้ยากว่า สัญญาเป็นอตตตาของคน หรือว่าสัญญากับอตตตาเป็นคนละอย่างกัน ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ก็โลกเที่ยง นี้เท่านั้นจริง อย่างอื่นเป็นโมฆะภะระนั้นหรือ”

พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “เรื่องนี้เราไม่ตอบ”

เขาทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ โลกไม่เที่ยง นี้เท่านั้นจริง อย่างอื่นเป็นโมฆะภะระนั้นหรือ”

พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “เรื่องนี้เราไม่ตอบ”

เขาทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ โลกมีที่ที่สุด ฯลฯ โลกไม่มีที่ที่สุด ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน หลังจากตายแล้ว ตถาคต (ตถาคต ในที่นี้เป็นคำที่ลัทธิอื่นๆ ใช้กันมาก่อนพุทธกาล หมายถึง อตตตา(อาตมัน) ไม่ได้หมายถึงพระพุทธเจ้า อรรถกถาอธิบายว่า หมายถึง สัตตะ (ที.สี.อ. 65/108)) เกิดอีก หลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีก หลังจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่ นี้เท่านั้นจริง อย่างอื่นเป็นโมฆะภะระนั้นหรือ”

พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “เรื่องนี้เราไม่ตอบ”

เขาทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ เพราะเหตุไร พระองค์จึงไม่ทรงตอบ”

พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “เพราะเรื่องนั้นไม่มีประโยชน์ ไม่มีสาระ ไม่ใช่จุดเริ่มต้นของพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย ไม่เป็นไปเพื่อคลายกำหนดชนิดิ ไม่เป็นไปเพื่อดับ ไม่เป็นไปเพื่อสงบระงับ ไม่เป็นไปเพื่อรู้ยิ่ง ไม่เป็นไปเพื่อตรัสรู้ ไม่เป็นไปเพื่อนิพพาน ฉะนั้นเราจึงไม่ตอบ”

เขาทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระองค์ทรงตอบเรื่องอะไรเล่า”

พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “เราตอบเรื่องทุกข์ เรื่องทุกข์สมุทัย (เหตุดับทุกข์) เรื่องทุกข์นิโรธ (ความดับทุกข์) เรื่องทุกข์นิโรธคามินีปฏิปทา (ข้อปฏิบัติเครื่องดำเนินไปสู่ความดับทุกข์)”

เขาทูลถามว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ เพราะเหตุไรพระองค์จึงทรงตอบเรื่องนั้น”

พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า “เพราะเรื่องนั้นมีประโยชน์ มีสาระ เป็นจุดเริ่มต้นของพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนัดยินดี เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ เพื่อนิพพาน ฉะนั้นเราจึงตอบ”

เขากราบทูลว่า “ข้าแต่พระผู้มีพระภาค ข้อนี้เป็นอย่างนั้น ข้าแต่พระสุคตข้อนี้เป็นอย่างนั้น ขอพระผู้มีพระภาคจงทรงกำหนดเวลาที่สมควร ณ บัดนี้เถิด พระพุทธเจ้าข้า”

ที่นั่น พระผู้มีพระภาคทรงลุกขึ้นจากอาสนะเสด็จจากไปแล้ว

การที่พระพุทธองค์ไม่ทรงตอบปัญหาแนวอภิปรายบางปัญหา มิได้หมายความว่าพระองค์ไม่ทรงทราบคำตอบ หรือขาดภูมิความรู้ทางปัญญาที่จะตอบ แต่พระองค์ตระหนักดีว่าความจริงสูงสุดเป็นสิ่งที่อยู่นอกเหนือความนึกคิดของสามัญชน จึงเป็นสภาพที่หาพรรณนาได้ไม่ (Jayatilleke, 1980: 476) เปรียบเช่นกับการที่ว่าพระพุทธองค์นิ่งเฉย น่าจะเป็นเพราะทรงทราบดีว่าปุถุชนไม่อาจรับรู้ความจริงสูงสุดได้และก็เป็นความจริงที่เดียว ที่เล็งเห็นความจำกัดของประจักษ์นิยม คือ ความจำกัดของอินทรีย์มนุษย์ มากกว่า (Kalupahana, 1975: 183) โดยผู้ถามเหล่านั้นยังจมปรักในวังวนของโลกเหตุผล อันเต็มไปด้วยข้อจำกัด

ยิ่งกว่านั้น วิทยวิธียังเกิดจากการหยั่งเห็นว่าระบบความคิดทั้งหลายเป็นสิ่งที่เกิดจากน้ำมือด้านความคิดของมนุษย์ล้วนๆ ความคิดเป็นได้เพียงปรากฏการณ์แห่งมายาภาพ มิใช่ประสบการณ์จากการประจักษ์ตรงๆ ทฤษฎีทั้งหลายในจักรวาลที่มนุษย์เป็นใหญ่สุดล้วนเกิดจากกระบวนการสร้างทางความคิด แม้จะดูน่าเชื่อถือหรือหนักแน่นสักเพียงใด มันก็ยังเป็นเรื่องของการใช้เหตุผลสืบสาวหาข้อสรุปที่เรียกในภาษาวิชาการว่าการอนุมาน ซึ่งมนุษย์ส่วนใหญ่ไปยึดถือแบบเอาเป็นเอาตาย เหตุผลมิใช่สิ่งน่ารังเกียจ แต่มันก็หาใช่เป้าหมายหรือความจริงในตัวเองไม่ คำสอนของพระพุทธเจ้าแตกต่างอย่างสิ้นเชิงจากลัทธิอื่นๆ ของอินเดียในยุคหนึ่ง ในขณะที่สำนักใหญ่ๆ

ก่อนพุทธกาล มักจะมีคำสอนที่มุ่งแสวงหาความจริงสัมบูรณ์ในแบบสากล นิ่ง เงียบ เป็นอิสระ หรือคำจูนตนเองได้ พระพุทธเจ้ากลับทรงปฏิวัติความคิดเหล่านั้น ด้วยการนำเสนอให้เห็นว่า ความจริงคือการเปลี่ยนแปลง ทุกอย่างไม่เที่ยง ไม่คงอยู่ในสภาพเดิมนิรันดร์กาล ทั้งไม่มีภาวะ แก่นสารใดให้จับต้องได้ สิ่งที่คุณอาจารย์สายอุปนิษัต์เชื่อว่าเป็นจริงสูงสุดในระดับปรมาตม์นั้น กลับ กลายเป็นสมมติสัจจะในสายคณาจารย์ เพราะเหล่านั้นเป็นภาพที่ภาษาความคิดและตรรกะ ร่วมกันรังสรรค์ขึ้นมา ส่วนนักคิด คณาจารย์เหล่านั้นเชื่อในมายาภาพ เช่น ความไม่เที่ยง กลับ กลายเป็นความจริงแท้ในหลักพุทธศาสนาตั้งเดิม (Daye. D.D., 1995: 78 - 79) ด้วยเหตุนี้ วิทยา วิธจึงเป็นเครื่องมือที่ชี้ให้เห็นความจริงระดับต่างๆ และเอื้อให้เกิดปัญญาญาณอันมุ่งตรงสู่ความพ้น ทุกข์ (การพ้นทุกข์ ณ ที่นี้ คือ การปล่อยวางจากตัวตนและจากยึดมั่นถือมั่นทุกรูปแบบ)

ระบบโครงสร้างวิทยวิธีของพระนาคารชุน

พระนาคารชุน ได้จัดระบบการตรวจสอบเหตุผลออกมาเป็นชุด ซึ่งในชุดนั้นประกอบไปด้วยรูปแบบวิเคราะห์สี่เหลี่ยม หรือภาษาเดิมๆ เรียก จตุสโกฏฐิ บ้าง บางตำราเรียก จตุสโกณะ บ้าง หรือจตุกโกฏฐิ ก็มี คำดังกล่าวนี้ ตรงกับภาษาอังกฤษว่า The Four Alternatives หรือ The Four Corners หรือ Tetralemma แปลง่ายๆ ว่า สี่เหลี่ยม ในภาษาไทย

โครงสร้างของวิทยวิธีภายหลังจากที่พระนาคารชุนจัดชุดความเชื่อออกเป็นหมวดหรือขั้ว ความคิด จะได้ดังนี้ (พระมหาสมจินติ สมมาปัญโญ, 2548: 185 - 7)

1. ยืนยัน (Positive Thesis: Affirmation)
2. ปฏิเสธ (Negative Counter – Thesis: Negation)
3. ยืนยันและปฏิเสธ (Conjunctive Affirmation of the first two)
4. ไม่ทั้งยืนยันและปฏิเสธ (Disjunctive Denial of the first two)

วิทยวิธี จะถูกนำมาใช้เพื่อแก้ความเห็นของคนที่ตั้งคำถามในเรื่องที่ตอบไม่ได้ โดย ปัญหาที่นักคิดตั้งแต่สมัยพุทธกาลนิยมถาม ก็คือ ปัญหาเชิงปรัชญาทั้งหลายเหล่านี้ ได้แก่ ความมี อยู่จริงของจักรวาล โลก มนุษยชาติ วิญญาณ ตลอดจนภาวะบุคคลที่หลุดพ้นแล้ว

โดยกลุ่มแรกจะเป็นพวกยืนยัน (ความมีอยู่จริงของสิ่งเหล่านี้) แต่ลักษณะการยืนยันจะเป็นความมีอยู่ของตัวตน เห็นว่ามีบางสิ่งบางอย่างที่เที่ยงแท้ดำรงอยู่ ตั้งแต่อดีตกาล ปัจจุบันกาลและอนาคตกาล บางสิ่งที่จริงแท้แน่นอนสืบสานด้วยพยานภาพอันยิ่งใหญ่ สืบสานภาวะเดิมไว้ตลอดกาล ถ้าจะวิเคราะห์เชิงเหตุและผล ก็คือพวกที่เห็นว่า ผลลัพธ์เกิดจากสาเหตุตัวเดิม เป็นกลุ่มที่ถือว่า สิ่งหรือภาวะทั้งปวงเกิดขึ้นจากตัวเอง คือ ตนเองจากปัจจุบันมาจากอดีตและจะส่งผ่านไปในอนาคต นักคิด นักปรัชญากลุ่มนี้ ได้แก่ คณะจารย์ แห่งสำนักสรวาสตีวาท และฝ่ายฮินดู-สาขายะ และแนวคิดในระบบฮินดูทั่วไป ที่เชื่อในอาตมัน

กลุ่มที่สอง คือ พวกที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกับกลุ่มแรก ด้วยเหตุที่เมื่อปฏิเสธตรงๆ หรือไม่ยืนยันแล้ว ย่อมตรงข้ามกันเสมอ แต่พวกนี้กลับบอกว่าเรามีได้ขัดแย้งเชิงต่อต้านความคิดของกลุ่มแรก เพียงนำเสนอแนวคิดใหม่ที่ไม่ตรงกับกลุ่มแรก โดยเชื่อว่า ความมีอยู่ของสิ่งหรือภาวะในปัจจุบันไม่เกี่ยวข้องกับอดีตที่ล่วงไปแล้ว ความจริงในปัจจุบันแยกขาดจากอดีต ดูเหมือนว่าจะปฏิเสธทัศนะแรก แต่ความจริงกำลังยืนยันทัศนะอีกแบบหนึ่ง แนวคิดนี้ตรงกับคณาจารย์แห่งสำนักเสาตราติกะ และสำนักนี้ก็โคณวิจารย์ว่าอยู่กลุ่มที่สี่ก็ได้ เพราะเชื่อว่าแต่ละขณะที่เกิดสืบต่อกันนั้นมีสวลักษณะคือมีอยู่เป็นอยู่เอง ไม่อาศัยขณะในอดีตทำให้เกิดขณะปัจจุบัน จึงปราศจากเรื่องของเหตุและผลส่งต่อกัน

กลุ่มที่สาม คือ พวกคณาจารย์ที่อาศัยการรวมๆ ทฤษฎีทั้งหลายเข้าด้วยกัน การทั้งยืนยันและปฏิเสธ อาจจะดูว่าไม่มีหลักการอะไรเลย แต่พวกลัทธิเซน ก็ยังเปิดเผยแนวคิดของตนที่ครองใจเหล่าสาวกสำนักตนได้นานนับศตวรรษ

กลุ่มที่สี่ ในยุคนั้นจัดว่ามีจำนวนน้อยมาก ได้แก่พวกสสารนิยมที่ไม่ยอมรับหลักการความเป็นเหตุเป็นผลอย่างสิ้นเชิง ท่านอชิตเกสกัมพล ก็เป็นหนึ่งในปรมาจารย์แนวคิดนี้ บรรดาเหล่าจารวาก ก็ครองใจคนจำนวนไม่น้อยนับเป็นศตวรรษที่ดำรงอยู่มาได้

ในทำนองเดียวกันกับการจัดระบบจตุษโกฎที่ปรับเข้ากับสี่ชั่วโดยอิงกับแนวคิดเรื่องการเกิด (หรือมีอยู่) ของสิ่งทั้งหลายในยุคของพระนาคารชุน ขณะนั้น ทุกสำนักปรัชญาไม่ว่าจะเป็นกลุ่มอาสติกะ (นิยมพระเวท) หรือกลุ่มนาสติกะ (ไม่นิยมพระเวท) ล้วนแต่สอนเรื่องการมีอยู่ของภาวะในแบบใดแบบหนึ่ง ที่นำมาจัดลงในระบบจตุษโกฎได้

ทั้งนี้ เริ่มจากเชื่อว่าโลกมีอยู่ หรือเกิดขึ้น การเกิดขึ้นของโลกนำไปสู่คำถามต่อเนื่อง ว่าโลกเกิดขึ้นได้อย่างไร อะไรคือสาเหตุที่ทำให้โลกเกิดขึ้น หรือมีอยู่ในแบบที่เชื่อ ดังนั้น คำอธิบายการเกิดขึ้นของโลกจึงสัมพันธ์กับการ มีสาเหตุและไม่มีสาเหตุ จากนั้น ถ้าเชื่อว่ามีสาเหตุที่ทำให้โลกนี้เกิดขึ้น คำถามต่อมาที่น่าสนใจคือ สาเหตุนั้นมีลักษณะอย่างไร ก่อนจะสรุปว่า มันคืออะไร เราต้องคิดก่อนว่ามันเป็นอย่างไร สาเหตุที่ก่อให้เกิดโลกเหมือนหรือต่างจากโลกที่เป็นผลลัพธ์ หากวางระบบจัดเป็นหมวดหลังสังเคราะห์แล้ว จะได้ดังนี้

- โลกทัศน์ที่หนึ่ง พวกที่เห็นว่าโลกเที่ยง เกิดจากตัวเอง โดยหลักการได้แก่นวนคิดปรัชญาบางขณะ และแนวคิดของสำนักสรวาสติวาท ที่เห็นว่าแก่นสารของโลกทั้งอดีตกาล ปัจจุบันกาล และอนาคตกาล คือความจริงเดียวกัน

- โลกทัศน์ที่สอง พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยสิ่งอื่นทำให้ตัวเองมีอยู่ ถ้าเข้าใจเพียงผิวเผินดูเหมือนจะเป็นคำสอนพุทธศาสนาดั้งเดิม เพราะสิ่งหนึ่งอาศัยสิ่งอื่นทำให้ตนเองมีอยู่ ถ้าโลกทัศน์แรกแสดงความเชื่อว่า สิ่งหนึ่งเกิดได้เอง เช่น ก. ทำให้เกิด ก. เปรียบเทียบโลกทัศน์ที่สอง จะได้ ก. เกิดจากสาเหตุ คือ ข. หรืออย่างอื่นซึ่งจะไม่ใช่ ก.

- โลกทัศน์ที่สาม พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยตัวเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด เป็นการรวมทศนะแรกและสองเข้าด้วยกัน ด้วยการเล็งเห็นว่ามิเหตุผลทั้งคู่

- โลกทัศน์ที่สี่ พวกที่เห็นว่าโลกเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยสาเหตุ การมีอยู่ของโลกเป็นเรื่องบังเอิญและเป็นไปตามยถากรรม ปวศการที่จะขบคิดถึงสาเหตุที่มาที่ไป ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะพวกนี้เชื่อว่าเราไม่อาจหยั่งรู้ความจริงในเรื่องเหล่านี้ ทั้งไม่อาจรู้และแปล่าประโยชน์ที่จะเสียเวลาขบคิด

พระนาคาชุนกับการค้ำโลกทรศนทั้งสี่แบบ

กล่าวโดยสรุป เกี่ยวกับโลกที่ปรากฏ (Phenomenal World) สามารถจัดได้ 4 กลุ่ม คือ

1. ถือว่าโลกเกิดขึ้นเอง
2. ถือว่าสิ่งอื่นทำให้เกิด

3. ถือว่าทั้งเกิดขึ้นเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด
4. ถือว่าเกิดขึ้นโดยบังเอิญ ไม่มีเหตุและปัจจัย

พระนาคาชุนค้ำยันทั้งหมด 4 กลุ่ม โดยพระนาคาชุนอ้างเหตุผลดังนี้

แบบที่หนึ่ง ท่านค้ำยันว่า ถ้าถือว่าโลกนี้มีอยู่จริงเป็นจริงตามสภาพธรรมดาแล้ว คือเป็น สัตว์ หรือ reality นั้น จะเรียกว่า เกิดขึ้นได้อย่างไร เพราะธรรมดาสิ่งที่มีอยู่ไม่จำเป็นต้องมีการ เกิดขึ้น คำว่า เกิดขึ้น ต้องใช้กับสิ่งที่ ไม่เคยมีมาก่อน ภายหลังมีขึ้นมา จึงจะสามารถจะบอกว่า เกิดขึ้น ได้

แบบที่สอง ท่านค้ำยันว่า เพราะการเปรียบเทียบจึงมี เรา มี เขา มีสิ่งนี้และสิ่งนั้น อันเกิด จากการเปรียบเทียบกัน ความจริงสิ่งอันอื่นก็คือตัวเอwnั่นละ เฉกเช่น 2 คนมาพบกัน เป็นบุรุษที่ 1 และ 2 จึงมี กระผมและท่านขึ้น เมื่อตัวของตัวเองทำให้ตัวเองเกิดขึ้นไม่ได้แล้ว สิ่งอื่น (ซึ่งก็คือตัวเองโดยปริยาย) จะทำให้เกิดขึ้นได้อย่างไรกัน

แบบที่สาม ที่ว่าทั้งเกิดขึ้นเองและสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้นนั้น ท่านแย้งว่า เปรียบเหมือนคนตาบอดคนเดียวมองไม่เห็นอะไรแล้ว จะเพิ่มจำนวนคนตาบอดขึ้นอีกสักปานใด ก็คงมองไม่เห็นอยู่นั่นเอง

แบบที่สี่ ที่ว่าเกิดขึ้นลอยๆ ไร้สาเหตุ ท่านแย้งว่า การเกิดขึ้นลอยๆ ไม่ได้ ทุกสิ่งย่อมมีเหตุเป็นแดนเกิด แต่เมื่อว่าโดยความเป็นจริงแล้ว สิ่งทั้งปวงในจักรวาลไม่มีอะไรอุบัติขึ้นมาเลย โลกที่ปรากฏแก่เรานั้น เหมือนเมืองปิศาจ เมืองมายา เมืองแห่งความฝัน เหมือนพยับแดด โลกจึงไม่เป็นทั้ง สัตว์ (real) และ อสัตว์ (unreal) มีหรือไม่มีนั้น เป็นเพียงการเปรียบเทียบเท่านั้น

พระนาคาชุนค้ำยันโลกทรรศน์ทั้งสี่แบบดังกล่าวแล้ว ได้นำเสนอแนวคิดที่ตรงกับพุทธปรัชญา (พุทธศาสนาดั้งเดิม) เกี่ยวกับโลกและการเกิดขึ้นว่า โลกเป็นปฏิจางสมุปปັນชธรรม คือ เป็นปฏิจางสมุปบาท คือ การอิงอาศัยกันเกิดขึ้นมา ไม่มีสภาพที่เรียกว่า สวลักษณ์ะ (คือมีอยู่ด้วยตัวเอง) เพราะฉะนั้นโลกจึงเป็นสุญญตา สุญญตากับปฏิจางสมุปบาทนั้น ก็คือสิ่งเดียวกันโดยนัยนี้ก็คือ มัชฌิมาปฏิปทา คือ ทางสายกลาง ไม่เอียงไปทางใดทางหนึ่ง ปรากฏอยู่ตรงกลางระหว่าง อตติตา (ความเห็นว่ามีอยู่จริง) กับ นัตติตา (ความเห็นว่าไม่มีอยู่เลย) คุณลักษณะของสิ่งทั้งหลาย

มีอยู่โดยการเปรียบเทียบ เช่น สูง-ต่ำ, สวย-จี๋เหลว, ยาว-สั้น, กว้าง-แคบ เป็นอาทิ หากปราศจากการเปรียบเทียบแล้ว ความสวยก็ดี ความจี๋เหลวก็ดี ตลอดจนสูง-ต่ำ คำ-ขาว และสิ่งทั้งปวงหาจะมีอยู่จริงไม่ นี่คือหลักศูนย์ตาของพระนาคารชุน คือ สิ่งทั้งปวงล้วนเป็น สุญญตา (ศูนย์บาท)

ดังนั้น ข้อวิจารณ์จากนักวิชาการบางสำนักกล่าวว่า พระนาคารชุนเอาแต่แย้ง คัดค้านสำนักอื่นๆ อย่างเดียวนั้น โดยไม่นำเสนอแนวทางของตน ด้วยกลัวว่าจะโดนวิภาษวิธีของตนเองเล่นงาน ก็ไม่น่าจะเป็นความจริง เพราะพระนาคารชุนได้นำเสนอ หลักแห่งสุญญตา ซึ่งก็ตรงกับหลักพุทธศาสนาดั้งเดิมในเรื่อง ปฏิจัสมุปบาท ปัจจุบันปราชญ์หลายท่านมีความเห็นว่า คำสอนเรื่อง ปฏิจัสมุปบาท หรือการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่นั้น จำเป็นต้องสร้างความเข้าใจในเชิง “สัมพัทธนิยม” (Relativism) เท่านั้น (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548: 120) จึงจะทำให้คำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิมเป็นทางสายกลางจริงๆ

เมื่อมองย้อนกลับไปดูนักปรัชญาเมธีตลอดประวัติศาสตร์ในรอบสองสหัสวรรษกว่า หรืออาจจะนับย้อนกลับก่อนการเป็นพุทธชนันต์ คือ 2600 ปี ที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้ จนถึงปัจจุบันนั้น เราจะพบความจริงที่น่าอัศจรรย์ว่า โดยหลักการปฏิเสธและวิภาษวิธี แม้จะมีได้อยู่ในอุดมการณ์ความคิดเดียวกัน ดูเหมือนว่านักปรัชญาเหล่านั้น ต่างก็นำมาใช้เป็นเครื่องมือเพื่อบรรลุหลักคำสอนของตนทั้งสิ้น แบบอย่างที่พระนาคารชุนทำไว้ ปรัชญาของการใช้วิภาษวิธีนี้ มีให้เห็นมาตลอดประวัติศาสตร์โลกก็ว่าได้ เพราะมนุษย์มีสติปัญญาและชอบใช้เหตุผล นับจากผู้มาก่อนพระนาคารชุนหลายร้อยปีนั้น โสกราตีส ปราชญ์กรีกที่เด่นด้านจริยธรรมก็นำมาใช้อย่างประสบผลสำเร็จ กระทั่ง ดีโอจีนีส (Diogenes 400 ปี ก่อน ค.ศ.) ผู้สถาปนาสำนักชินิก (Cynic) ตามด้วยปราชญ์สkeptิกนักวิภาษวิธีตัวฉกาจในคริสต์ศตวรรษที่สอง เซกซ์ตัส เอ็มพีริคัส (Sextus Empiricus ค.ศ.200 โดยประมาณ) ซึ่งมีชีวิตในยุคเดียวกับพระนาคารชุน จนถึงศาสดาที่โด่งดังที่สุดคนหนึ่งของโลกพระเยซูคริสต์ ที่ตอบโต้คณาจารย์ยิวในประเด็นธรรมบัญญัติของพระเจ้า ด้วยวิภาษวิธีเช่นกัน เพียงแต่พระองค์โดนจับตรึงกางเขน เป็นการพิพากษาจากชีวิตด้วยกัน โดยโทษฐานอ้างตนเทียบเทียมพระเจ้า งานนี้จึงโจษจันกันว่า ยิวฆ่ายิว ทั้งๆ ที่มีเอกเทวะองค์เดียวกัน คือ เอกเทวะของ อัดัม โนอาห์ อับราฮาม โมเสส ดาวิด และศาสดาอื่นๆ จนถึง ดานีแอล แต่ไม่มาถึง พระเยซูคริสต์ ด้วยเหตุที่ชาวยิว ไม่อาจยอมรับการเป็นพระมาซีฮา (Messiah) ของเยซูบุตรนางมารีอา (ที่ปราศจากบิดาทางกายภาพ) ได้ งานนี้จึงประหารอย่างเดี่ยว “กางเขน” จึงกลายเป็นสัญลักษณ์ของศาสนาใหม่ๆ ที่ดั้งเดิมมีรากฐานแห่งยูดาห์ ตามปฐมบทของพระเจ้า แบบสัมบูรณ์นิยม (Absolute) ที่โพลตินุส อธิบายได้ในอภิปรัชญาของเขา (Plotinus ค.ศ.205-

270) นอกจากพระศาสดาเยซู ชาวปัญญาจารย์แทบทุกท่านในระบบเอกเทวนิยมคริสเตียน เริ่มจากนักบุญเอากุสตินุส หรือเซนต์ ออกัสติน (St. Augustine of Hippo ค.ศ.354-430) ผู้สถาปนาหลักคิดเข้าถึงพระเจ้าในรูปแบบ “ตรีเอกภาพ” (Trinity) ซึ่งคำนี้ทามีปรากฏในพระคัมภีร์ไบเบิลไม่ทั้งภาคเก่าและภาคใหม่ (Old and New Testament) ตามด้วยนักบุญแอนสเลม (Anselm of Canterbury ค.ศ.1033-1109) และน้องใหม่ไฟแรงผู้เป็นนักบุญหัวก้าวหน้าที่สุดในยุคมีด นักบุญโทมัส อไควนัส (Saint Thomas Aquinas ค.ศ.1225-1274) ท่านผู้นี้ได้รับการสรรเสริญเยินยอผ่านทางภาพวาดโดยจิตรกรนามฟรานเชสโก ตรากินี ซึ่งวาดไว้ในปี ค.ศ.1346 อย่างงดงามยิ่ง ในภาพบอกถึง นักบุญอไควนัสนั่งอย่างองอาจมีบาร์มีจับด้วยการขนบข้างปราศรัยอริสโตเติลและพลาโต อันมีชัยชนะต่อเอเวอร์โรสที่หมอบอยู่ข้างๆ จากการติดต่อกับโลกอาหรับ ได้นำไปสู่การพัฒนาลัทธิพลาโตใหม่และปรัชญาอริสโตเติล ในศตวรรษที่ 12 ในยุโรป แต่ขณะที่เอเวอร์โรสได้โต้แย้งเพื่อการแบ่งแยกวิทยาศาสตร์และเทววิทยาโดยเด็ดขาด อไควนัสพยายามที่จะปรองดองศาสตร์ในยุคเฮเลนนิสติกกับศรัทธาในศาสนาคริสต์ ท่านได้ช่วยให้เทววิทยาของคริสต์ศาสนามีหลักฐานมั่นคงด้วยวิธีการสคอลาสติก คือ การพิสูจน์ความถูกต้องของข้อเสนอโดยการใช้เหตุผลแห่งตรรกศาสตร์ และถัดจากนั้นอีกสองสามศตวรรษ ได้ปรากฏนักปรัชญาเชิงวิทยาศาสตร์มากมาย เริ่มที่ กาลิเลโอ โคเปอร์นิคัส และเคปเลอร์ หลักวิทยาศาสตร์ของท่านเหล่านี้ ก็คือ วิชาวิธีแบบหนึ่ง ปรากฏจนล่วงเลยมาถึงศตวรรษที่ 17 มีอัจฉริยะที่สง่างามมาก ผู้เขียน “บทสนทนาว่าด้วยวิธีการ (Discourse on Method)” ที่ทรงอิทธิพลทางความคิดต่อนักตรรกศาสตร์ทั่วโลกในสมัยต่อมาจนถึงปัจจุบัน นั่นคือ ท่านเรเน เดการ์ต (Rene Descartes ค.ศ.1596-1650) ผู้ได้รับสมญานามว่า บิดาแห่งปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ โดยมีผู้สืบทอดหลักคำสอนตามมาอย่าง สปิโนซา (Spinoza ค.ศ.1632-1677) และ ไบบินซ์ (Leibniz ค.ศ.1646-1716) จนกระทั่งมาถึงยุค “โลกแห่งความคิด” ในศตวรรษที่ 18 อย่างเข้า 19 คงไม่มีใครไม่รู้จัก เอมมานูเอล ค้านท์ (Immanuel Kant ค.ศ.1724-1804) ผู้สร้างสะพานเชื่อมระหว่าง เหตุผลนิยม กับ จิตนิยม เป็นแบบฉบับของค้านท์ ที่เฮเกล และ คาร์ล มาร์กซ์ ในเวลาต่อมาได้สนใจนำไปประยุกต์ในความคิดของตน โดยเฉพาะ คาร์ล มาร์กซ์ นำแนวคิดของเฮเกลไปกลับหัวกลับหาง จนเป็นแนวคิดปฏิวัติแบบมาร์กซิสม์ที่เรียกว่า “วัตถุนิยมวิภาษของมาร์กซ์” ขณะที่ของเฮเกลเป็น “จิตนิยมวิภาษ” เหล่านี้ ล้วนเป็นผลผลิตทางความคิดของนักปรัชญาเมธี ผู้เป็นมนุษย์ที่มีปัญญาความคิดและชอบนำมาประยุกต์ ตลอดประวัติศาสตร์ที่ผ่านมานับพันปี แม้กระทั่งศตวรรษที่สิบเก้าและยี่สิบ อิทธิพลทางความคิด ลักษณะเชิงวิภาษวิ ก็ยังปรากฏอยู่ ดังจะพบว่ามีงานเขียนของ โชเปนเฮาร์ (1788-1860) เคียร์คีการ์ด (1813-1855) นิชเซ (1844-1900) เป็นต้น จนกระทั่งมาถึงนักวิชาวิธีด้วยอีกท่าน เจ้าของความคิด ตรรกวิทยา ปฏิฐาน (Logical Positivists) เบอทรันด์

รัสเซลล์ (ค.ศ.1872-1970) และนักปรัชญาเชิงปฏิบัตินิยมอย่าง จอห์น ดิวอี้ (ค.ศ.1859-1952) ทั้งหมดนี้ ล้วนมาจากการไตร่ตรองจากสติปัญญาของมนุษย์ ซึ่งแบบฉบับแห่งวิชาวิธี ที่ดีเลิศ และประสบผลสำเร็จในแง่มุ่งไปสู่ความจริงสูงสุด (Ultimate Truth) นั้น คือ วิชาวิธีของพระนาคารชุน ผู้ได้รับการยกย่องเป็นพระพุทธเจ้าองค์ที่สองแห่งคริสต์ศตวรรษที่สอง

บทสรุปของวิชาวิธีจึงเป็นการปฏิเสธแก่นสารภาวะอันเกิดจากความคิดของมนุษย์ ซึ่งทฤษฎีทั้งหลายก็คือผลของความคิดอันสลับซับซ้อนที่เกิดจากมุมมองแยกส่วนพัฒนาขึ้นมาจากมุมมองแบบที่เป็นทวิภาวะ รวมทั้งรากเหง้าที่สนับสนุนการยึดถือภาวะที่สุดบางอย่างด้วย

ในทรรศนะของผู้วิจัยเอง วิชาวิธีของพระนาคารชุนได้นำพาไปสู่คุณค่าและประโยชน์อย่างใหญ่หลวงในการศึกษาหลักพุทธธรรม (ตลอดจนวงการปรัชญาด้านอื่นๆ ที่มีใช้พุทธด้วย) คือ ทำให้มนุษย์ได้ตระหนักว่า ระบบความคิดทุกแบบที่ปรากฏอยู่บนโลกนี้ เมื่อวิเคราะห์จนถึงที่สุดแล้ว ย่อมวางอยู่บนพื้นฐานความเชื่อบางประการ ที่ไม่อาจตรวจสอบได้ทั้งสิ้น มนุษย์จึงไม่ควรหลงตระหนงตนว่าระบบความคิดหรือลัทธิปรัชญาตนนั้น ถูกต้องที่สุดและผู้อื่นผิด วิชาวิธีของพระนาคารชุนนั้น บอกแก่มวลมนุษย์ผู้ช่างคิด ช่างจินตนาการว่า **“ไม่มีใครอ้างว่าตนถูกที่สุดได้ และลัทธิของตนนั้นเหนือกว่า วิเศษ เลอเลิศกว่าของคนอื่น”** วิชาวิธี ก่อให้เกิดการแผ้วทางไปสู่การรับฟังความคิดเห็นของผู้อื่น เป็นความถ่อมตนอย่างงดงามเฉกเช่นความสง่างามของโสกราตีส เมื่อเราทุกคนตระหนักว่าระบบความคิดทุกอย่างสามารถทอนลงเป็นความเชื่อได้หมดสิ้น เราย่อมมองไม่เห็นเหตุผลที่จะสรุปว่า ความเชื่อแบบนี้ดีกว่าความเชื่อแบบนั้น

บทที่ 4

แก่นคำสอนของพระนาการชุน

หากจะมีนักปรัชญาผู้ปราดเปรื่องในด้านศาสนศาสตร์กล่าวเปรียบเปรยว่า ลัทธิสกอลาสติก (Scholastic) ในแบบฉบับของอโควนัส (Saint Thomas Aquinas ค.ศ.1225-1274) ที่มีอิทธิพลต่อทุกสำนักนิกายในยุโรปช่วงศตวรรษที่ 13 และ 14 ด้วยคำสอนที่ศาสนจักรต้องยอมรับ อันมีเนื้อหาเป็นวิทยาศาสตร์มากขึ้น ผสมผสานแนวคิดแห่งปราชญ์อาริสโตเติล (Aristotle ก.ค.ศ. 384-322) เจ้าของวลีที่แปลเป็นภาษาอังกฤษได้ว่า “Experience is the source of knowledge, and logic is its structure” (King, 2004: 26) นับเป็นการปฏิรูปความคิดแบบอภิปรัชญาคริสเตียนและการใช้เหตุผลในเทววิทยา (Theology) (จุฑาทิพย์ อุมะวิชนี และคณะ, 2540: 48) ลัทธิสกอลาสติกในการบุกเบิกโดยท่านอโควนัสมีอิทธิพลต่อนักคิดนักวิชาการทั่วโลกตะวันตก (ยุโรป) ในศตวรรษ 13-14 ฉะนั้น อิทธิพลจากหลักคำสอนของพระนาการชุนในเรื่องศูนยตาย่อมมีอิทธิพลต่อนักคิด นักปรัชญาอินเดียช่วงศตวรรษที่ 2-3 แห่งโลกตะวันออกฉนั้น

เมื่อเราพิจารณาจุดเด่นในคำสอนของศาสดาสำคัญๆ ของโลก เราจะพบว่า คำสอนนั้นต้องโยงใยไปถึงภาคปฏิบัติของมนุษย์ ในขณะที่แนวทางคบะนิยมก็ดี แนวทางเซนของพระมหาวิระก็ดี มุ่งบำเพ็ญเพียรไปในแนววิเวกสันโดษเพื่อบรรลุแห่งโมกษะ และขณะที่เอกเทวนิยมสายยูดาห์มุ่งจงรักภักดีต่อพระเจ้าเป็นเจ้า ขณะที่สายคริสต์นั้น ให้รักเพื่อนบ้านมากๆ เท่ากับรักตนเอง นอกจากรักพระเจ้าอย่างสุดจิตสุดใจแล้ว เหล่านี้เป็นลักษณะเด่นแห่งคำสอนของศาสดาแห่งศาสนาสำคัญของโลก แต่สำหรับพระนาการชุนกลับสอนให้พิจารณาตนเองและโลกเป็น “ความว่าง” โดยนำคำว่า ศูนยตา มานำเสนอ และเมื่อเข้าใจประเด็นนี้แล้ว ทุกอย่างจะแผ่วทางไปสู่พระนิพพาน อันเป็นเป้าหมายเดียวกันของคำสอนของพระพุทธเจ้า “ศูนยตา” จึงเป็นเรื่องเด่นสุดในหลักคำสอนของสำนักมาชยิมิกะ ที่มีคณาจารย์สืบสานอุดมการณ์ของพระนาการชุน สืบเนื่องต่อกันถึง 8 ศตวรรษ และหลักศูนยตาเองที่ได้ถูกตีความจากปราชญ์ระดับเทพสายพุทธ จนก่อให้เกิดลัทธินิกายต่างๆ มากมาย แม้กระทั่งลัทธิเซน (Zen) ที่ถูกสถาปนาโดยท่านโพธิธรรม หรืออีกนามที่รู้จักกันดีในชื่อ ปรมจารย์ตั๊กม้อ ผู้ที่กำเนิดมาในโลกหลังจากพระพุทธเจ้าปรินิพพานไปแล้วร่วมพันปี

นอกจากนี้ เมื่อมองภาพกว้างในประวัติศาสตร์แห่งสำนักมหายมิกะ จะปรากฏภาพบรรดา
บรมครูและศิษยานุศิษย์ของสำนักนี้ สืบสานอุดมการณ์ต่อๆ กันมานับหลายศตวรรษ ดังต่อไปนี้

ยุคที่หนึ่ง พระนาคารชุน (ค.ศ.150-250) (พุทธศตวรรษที่เจ็ด) ในฐานะปฐมอาจารย์และมี
ศิษย์เอกอารยทเวะสืบทอดเจตนารมณ์

ยุคที่สอง ยุคพุทธปาติยะและภาววิเวกะ โดยพุทธปาติยะมีสาขาปราสังคิกะเกิดขึ้นใหม่
ขณะที่ภาววิเวกะมีสาขาสวัตันตริกะเกิดขึ้นใหม่ ทั้งสองแยกสำนักออกจากกันแต่มีอุดมการณ์หลัก
คล้ายคลึงกัน

ยุคที่สาม ฝ่ายปราสังคิกะมีปรมาจารย์จันทรกิริติและसानติทเวะ ขณะที่สวัตันตริกะมี
ปรมาจารย์ศรีคุปตะ ชญาณครณะ

ยุคที่สี่ มีการรวมแนวคิดโยคาจาระเข้ามาในมหายมิกะในยุคของสานตริกษิตะและกมลสิ
ละ

ย้อนกลับมาพิจารณาประเด็นแก่นคำสอนของพระนาคารชุน เราจะพบว่าท่านได้แสดง
ทัศนะต่อหลักคำสอนในพุทธศาสนาดั้งเดิม ด้วยการนำเสนอคำในภาษาสันสกฤตว่า “สุนยตา”
(บาลี สุญญตา) ดังนั้น สุนยตา จึงเป็นเรื่องเด่นของปรัชญามหายมิกะ ที่ต้องทำความเข้าใจใน
ลำดับแรก สุนยตาในความหมายของพระนาคารชุนถูกวิจารณ์จากปราชญ์หลายท่านว่า แทบจะไม่
แตกต่างกับ “อนัตตา” ในพุทธศาสนาดั้งเดิม ดังนั้น ก่อนจะวิเคราะห์สุนยตากับอนัตตา เราควร
จะวิเคราะห์สุนยตาในทัศนะของพระนาคารชุนดังต่อไปนี้

สุนยตาในทัศนะของพระนาคารชุน

สุนยตาในทัศนะของพระนาคารชุนมีลักษณะที่ต่างจากนักคิดมหายมิกส่วนใหญ่
เมื่อได้วิเคราะห์คัมภีร์มูลมหายมิกการิกอันเป็นผลงานชิ้นสำคัญที่สุดของท่านตามนัยที่กล่าว
มาแล้ว จะพบว่าท่านได้เสนอแนวคิดเรื่องสุนยตาเพื่อแย้งทัศนะที่สาคโด่ง 2 อย่างที่แพร่หลายใน
สมัยนั้น คือ

1. **ทัศนะที่เชื่อว่ามีสัจหรืออัสติตุว** คือการมีอยู่ของสิ่งที่ถาวรเป็นนิรันดรอันเป็นฐานรองรับการมีอยู่ของคนและมีอยู่ในตัวตน รวมทั้งทุกแง่มุมของธรรมชาติ ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ที่สัมผัสได้ทางประสบการณ์ธรรมดา สิ่งมีอยู่ที่ว่านี้ซึ่งมีอยู่ในตัวตนหมายถึงอาตมันหรืออัตตา (ตัวตนที่ไม่เปลี่ยนแปลง) ซึ่งยังติดพันชนาการอยู่และสามารถกลับคืนสู่ที่อาศัยสูงสุดของมันคือปรมาตมัน (ตัวตนสากลหรือตัวตนแห่งเอกภพ) เมื่อพ้นพันชนาการและบรรลุถึงสถานภาพทางจริยธรรมอันสูงสุดของมัน (พรหมัน) ทัศนะนี้จึงอธิบายความเป็นมาของความเป็นจริงในตัวตนและธรรมชาติโดยมีพื้นฐานอยู่ที่ความเป็นจริงสูงสุด (Ultimate Reality) หรือความเป็นจริงทางอภิปรัชญา

2. **ทัศนะที่เชื่อว่า ไม่มีสิ่งที่มีอยู่ หรือไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร** (อัสตหรือ นาสติตุว) เป็นทัศนะที่ตรงกันข้ามกับทัศนะที่ 1

ทัศนะทั้งสองจึงเป็นทัศนะสุดโต่งตรงข้ามกัน 2 ทัศนะระหว่างการมีกับการไม่มี ทัศนะหนึ่งยืนยัน อีกทัศนะหนึ่งปฏิเสธ พระนาถาชุนปฏิเสธทัศนะสุดโต่งทั้งสองนี้ แล้วเสนอทัศนะที่เป็นกลางระหว่างทัศนะทั้งสองนั้น คือ **ทัศนะที่ถือว่าความเป็นจริงเป็นสิ่งที่ไม่อาจกล่าวว่ามีหรือไม่มี เพราะเป็นสิ่งมีเงื่อนไขขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย เป็นทัศนะที่อยู่ระหว่างการยืนยันกับการปฏิเสธ** สิ่งที่ควรสังเกตในเรื่องนี้ก็คือ ท่านใช้คำว่า “การมีอยู่” หรือ “สิ่งที่มีอยู่” ในความหมายเฉพาะ คือ หมายถึงการมีอยู่หรือสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร “สิ่งที่มีอยู่” (Existent) ในคำสอนเรื่องศูนยตาของท่านต้องมีสวภาวะ (Own-being) นั่นคือเกี่ยวข้องกับตัวเองเท่านั้น ไม่อิงอาศัยสิ่งอื่นอันจะเท่ากับ “ปรภาวะ” อยู่ด้วย พระนาถาชุนใช้คำจำกัดความนี้ของ “สิ่งที่มีอยู่” โจมตีคำบรรยายที่เป็นไปได้ทุกอย่างของความจริง ความเป็นจริงตามคำจำกัดความนี้จะมีลักษณะที่ไม่อิงอาศัยสิ่งอื่น ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง แต่ตามกฎปฏิจสมุปบาท สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่อิงอาศัยสิ่งอื่น ถูกปัจจัยปรุงแต่ง จึงไม่มีสิ่งใดที่เป็น “สิ่ง” (Entity) สิ่งหนึ่งด้วยตัวของมันเอง ดังที่ท่านบรรยายด้วยคำว่า “ศูนยตาของธรรมทั้งปวง” จึงไม่อาจกล่าวได้ว่า มี “สิ่ง” ใดอยู่ตามความหมายนี้ พระนาถาชุนถือว่า เมื่อไม่มีสวภาวะก็เท่ากับไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ แต่ก็ไม่ใช่มีอยู่เลยเหมือนหนวดเต่า เขากระต่าย เราจะบอกว่าสิ่งนี้ไม่มีจริงเลยก็ไม่ได้ เพราะมันก็จะไม่มีลักษณะของความเปลี่ยนแปลง เนื่องจากไม่มีอะไรที่จะเปลี่ยน และบอกว่าสิ่งนี้มีจริงหรือมีสวภาวะก็ไม่ได้ เพราะมันก็ไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้อีกเช่นกัน เนื่องจากความเปลี่ยนแปลงสื่อความถึง “การเป็นอื่น” หรือปรภาวะใน “ภาวะเป็นตัวของตัวเอง” อันจะขัดแย้งกับความเป็นตัวของตัวเองของสวภาวะ แต่กฎปฏิจสมุปบาทชี้ให้เห็นว่ามีความเปลี่ยนแปลงอย่างไม่มีที่สิ้นสุด (Ben-Ami Scharfstein,

1978: 279 - 80) พระนาถคารชุนเห็นว่า ชั้นที่ 5 ก็เป็นสิ่งไม่มีจริงในความหมายนี้เช่นกัน ชั้นที่ 5 เช่น รูป (วัตถุ) ไม่มีจริง เพราะถ้ามีอยู่มันก็ไม่อาจมีเหตุเกิด เนื่องจากมันมีอยู่เรียบร้อยแล้ว (เพราะมีสภาวะ) และถ้าไม่มีอยู่ มันก็ไม่อาจมีเหตุอีกเช่นกัน เนื่องจากไม่มีอะไรเลยเหมือน หนวดเต่า เขาคระต่าย และวัตถุที่ไม่มีเหตุเกิดเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ดังนั้น จึงไม่อาจกล่าวได้ว่า ชั้นที่ 5 รวมทั้งสิ่งอื่นมีอยู่หรือไม่มีอยู่ การกล่าวว่า ชั้นที่ 5 ไม่มีจริง (Unreal) จึงไม่ได้บอกว่า ชั้นที่ 5 ไม่มีอยู่เลย แต่ไม่มีจริงในความหมายว่าไม่มีสิ่งที่มีสภาวะ (Sharma, 1964: 91) หรือสิ่งที่เป็นนิรันดร์

ศูนยตาโดยการตีความของนักวิชาการตะวันตก

ศูนยตา (ในภาษาบาลีเป็นสุญญตา) ตามรูปศัพท์แปลว่า “ความว่าง” สิ่งที่เป็น “ศูนยะ” (ในบาลีเป็นสุญญะ) จึงแปลว่า “สิ่งที่ว่าง” พระนาถคารชุนใช้คำว่า ศูนยตา นี้ตามหลัก วิชาวิธี (Dialectic) เพื่อแสดงอาการที่สิ่งทั้งปวงไร้แก่นสาร (Essenceless) หรือภาวะเฉพาะตนที่ตายตัว (สภาวะ) ไม่มีความเป็นจริงสูงสุด (Absolute Reality) หรือตัวตนที่สามารถอยู่ได้ด้วยตัวเอง ซึ่งบางครั้งเรียกว่า สิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) โดยปฏิเสธทฤษฎีหรือคำพูดต่างๆ ที่พยายามจะอธิบายลักษณะของความเป็นจริงหรือสิ่งที่เป็นจริง (Reality) ไม่ว่าจะในลักษณะยืนยันทฤษฎีหรือปฏิเสธ ศูนยตาอยู่เหนือการยืนยันและการปฏิเสธ จึงจัดเป็นทางสายกลางอยู่ระหว่างทางสุดโต่งทั้งสองของการยืนยัน และการปฏิเสธตามทัศนะของพระนาถคารชุน เราไม่อาจยืนยันหรือปฏิเสธสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยแยกต่างหากจากสิ่งอื่น เช่น ยืนยันความมีอยู่ของนิพพานต่างหากจากสังสาระ (การเวียนว่ายตายเกิด) และไม่อาจยืนยันการมีอยู่หรือการไม่มีอยู่ตลอดถึงลักษณะอื่นๆ เช่น การเกิด การดับ ความเที่ยง ความไม่เที่ยง เพราะสิ่งทั้งปวงอยู่ภายใต้กฎปฏิจางสมุปบาท คือ เป็นสิ่งที่อิงอาศัยสิ่งอื่นอยู่ เป็นไปตามเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัย จึงไม่มีภาวะเฉพาะตนไม่มีลักษณะตายตัวเฉพาะตัวเองและไม่มีลักษณะที่เป็นคู่ให้เราสามารถกำหนดเพื่อยืนยันหรือปฏิเสธได้ ความจริงแท้ หรือปรมาตตสัจ (Absolute Truth) เช่นนี้จะเข้าถึงได้ด้วยการใช้ปัญญาพิจารณาให้ตามที่มีมันเป็นจริงในประสบการณ์ ไม่ถูกความคิดปรุงแต่งหรือมโนภาพใดๆ มาบิดเบือน

ตามทัศนะของพระนาถคารชุน ศูนยตาไม่ใช่ทฤษฎีอย่างหนึ่งต่างหาก อีกทั้งศูนยตาไม่ได้หมายถึงความเป็นจริงสูงสุดดังที่ท่านกล่าวว่า “ถ้ามีสิ่งที่ไม่ว่าง (อศูนยะ) ก็จะมีสิ่งที่เรียกได้ว่า “ว่าง” (ศูนยะ) แต่ไม่มีสิ่งใดที่เป็นสิ่งที่ไม่ว่าง แล้วจะสามารถมีสิ่งที่ไม่ว่างได้อย่างไร” (Kalupahana,

1986: 223) ศูนย์ตา จึงไม่ใช่สิ่งที่เป็นอัตตาอันอยู่เหนือการพรรณนาซึ่งจะเป็นสัสตติฐิ (Eternalism) หรือสัมบูรณ์นิยม(Absolutism) และไม่ได้หมายถึงความไม่มีอะไรเลยซึ่งเป็นอูญเฉท ติฐิ (Nihilism) ความเป็นจริงตามหลักศูนย์ตาจึงมีลักษณะสัมพัทธ์ (relative) และความหมายหลัก ของศูนย์ตาจึงได้แก่การเป็นสิ่งอิงอาศัยกันเกิดขึ้นของสรรพสิ่ง ดังที่ท่านกล่าวว่า “เรากล่าวว่า สิ่ง ใดก็ตามมีการอาศัยกันเกิดขึ้น (ปฏิจจสมุปปันนะ) สิ่งนั้นเป็นศูนย์ตา” จุดประสงค์หลักของคำสอน นี้คือ การใช้ศูนย์ตา ปั้นเครื่องมือช่วยให้คนไม่ยึดติดสิ่งทั้งปวงและบรรลุนิพพานได้ในที่สุด

ดังนั้น เมื่อกล่าวว่า “ธรรมทั้งปวง (สรรพสิ่ง) เป็นของว่าง (ศูนย์ตา)” ความหมายที่ ถูกต้องของ “ความว่าง” (ศูนย์ตา) ตามทัศนะของพระนาคาชุนมีอยู่ 2 ประการ คือ

1. สรรพสิ่งว่างจากความเป็นจริงสูงสุด สิ่งที่มีความเป็นจริงสูงสุดหรือมีความเป็นจริง อย่างแท้จริง (Absolute Reality) เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่น และมี ลักษณะเฉพาะตนที่แน่นอนตายตัวไม่เปลี่ยนแปลง หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า มีสวภาวะ แต่ไม่มี ความเป็นจริงเช่นนั้น ไม่มีสิ่งใดอยู่ตามลำพังตัวเองและมีลักษณะคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง เพราะสิ่งทั้ง ปวงมิได้เป็นอิสระอยู่ได้ด้วยตัวเอง แต่อาศัยกันและกันอยู่เป็นไปตามเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัย กล่าวคือเป็นไปตามกฎปฏิจจสมุปบาท จึงไม่มีภาวะของตนเอง (สวภาวะ) ไม่มีลักษณะตายตัว เฉพาะตน (สวลักษณะ) ซึ่งคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง สิ่งทั้งปวงตามทัศนะของพระนาคาชุนจึงเป็น สิ่งสัมพัทธ์ ไม่ใช่สิ่งสัมบูรณ์ และดังนั้น จึงไม่อาจแยกเป็นสิ่งเฉพาะต่างหากจากสิ่งอื่น และเป็นคู่ตรงกันข้ามกับสิ่งอื่น เช่น ความร้อนไม่ใช่สิ่งหนึ่งที่อยู่ต่างหากจากความเย็น เมื่อร้อน แสดงว่าเย็นน้อยหรือไม่มี ความเย็น บุญก็ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ต่างหากจากบาป เพราะบุญคือการชำระบาป หรือการที่บาปลดลงได้แก่บุญ บุญจึงไม่อาจมีในที่ที่ไม่มีบาป เมื่อบาปหมดไป บุญก็ไม่มีอีก เช่นกัน พระพุทธเจ้าจึงตรัสเรียกพระอรหันต์ว่าเป็น ผู้ละได้ทั้งบุญและบาป

พระนาคาชุนเห็นว่า สิ่งทั้งปวงไม่ได้มีตัวตนอยู่อย่างเอกเทศ และไม่มีลักษณะเฉพาะตัว ไม่เปลี่ยนแปลง อย่างมีบางทัศนะเข้าใจธรรมหรือสิ่งต่างๆ ล้วนเป็นของว่าง คืออาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น สิ่งที่เป็นไปโดยอิสระไม่ได้ต้องอาศัยสิ่งอื่นอยู่ล้วนเป็นสิ่งที่ไม่ได้มีอยู่อย่างแท้จริง ซึ่งท่านได้ เรียกว่า มายา (Illusion) แต่ไม่ใช่มายาในความหมายว่าไม่มีความเป็นจริงเลย แต่หมายถึงมีความ เป็นจริงในระดับสัมพัทธ์ที่ไม่มีลักษณะตายตัวเป็นของตัวเอง แต่มีอยู่อย่างมีเงื่อนไขขึ้นอยู่กัเหตุ ปัจจัย ไม่ได้มีอยู่อย่างอมตะถาวร โดยไม่ต้องอาศัยอะไรอย่างกับางทัศนะเห็นว่ามีบางสิ่งบางอย่าง

เป็นอย่างนั้น เช่น พระเป็นเจ้า อาตมัน (Self) แม้แต่นิพพานก็ไม่ใช่สิ่งที่อยู่อิสระเป็นนิรันดร เช่นนั้น แต่เป็นไปตามเหตุปัจจัยเพราะพระนาการชุนกล่าวไว้ว่า (Kalupahana, 1986: 359)

“หากนิพพานเป็นสิ่งที่มียู่
สิ่งใดไม่ถูกสร้างด้วยเหตุปัจจัย นิพพานต้องถูกสร้างด้วยเหตุปัจจัย
สิ่งนั้นไม่มี และไม่เคยมี”

นิพพานไม่อาจมีถ้าปราศจากสังสาระ และไม่อาจแยกนิพพานออกจากสังสาระมาอยู่ต่างหาก เมื่อนิพพานหมายถึงการดับการเกิดแก่เจ็บและตาย นิพพานจะเกิดขึ้นได้ต่อเมื่อมีการเกิดแก่เจ็บและตายอันได้แก่สังสาระนั้นเอง ที่ใดไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด ที่นั่นก็ไม่อาจมีการหยุดการเวียนว่ายตายเกิด หากนิพพานหมายถึงการดับกิเลส การมีอยู่ของนิพพานก็ต้องอาศัยการมีอยู่ของกิเลส เพราะสภาพที่กิเลสดับไปก็คือนิพพาน ถ้าไม่มีกิเลสก็ไม่มีการดับกิเลส และนิพพานก็เกิดไม่ได้ เมื่อนิพพานเป็นสิ่งที่สัมพัทธ์ไม่ได้มีอยู่อย่างอิสระโดยไม่ต้องอาศัยสิ่งใดเช่นนี้ มันก็ไม่อาจเป็นสิ่งสัมบูรณ์ที่อยู่อย่างอิสระไม่อาศัยสิ่งใด นิพพานจึงว่างจากความเป็นจริงแท้เช่นกัน พระนาการชุนใช้คำว่าศูนย์ตาเพื่อแสดงให้เห็นความไร้แก่นสาร ไม่มีภาวะเฉพาะตนที่เป็นนิรันดรอยู่ได้ด้วยตัวเองของสิ่งทั้งปวง ท่านถือว่าสิ่งทั้งปวงเป็นไปตามเหตุปัจจัย ไม่มีความเป็นจริงสูงสุด เช่นนั้น ท่านใช้คำว่าศูนย์ตาในที่นี้ เพื่อต้องการให้เราว่างหรือปล่อยวางอุปาทานความยึดติดในสิ่งต่างๆ ที่มักเข้าใจกันว่ามีสถานะเป็นความเป็นจริงสูงสุด

2. ความจริงแท้ว่างจากการอธิบายหรือพรรณนา ความจริงแท้ (Ultimate Truth) หรือลักษณะที่แท้จริงของความเป็นจริงไม่อาจอธิบายหรือสื่อให้เข้าใจกันได้อย่างถูกต้องด้วยมโนภาพ (Concept) คำพูดหรือทฤษฎีต่างๆ เช่น ความจริงแท้หรือลักษณะที่ถูกต้องของนิพพานเป็นสิ่งที่เราไม่อาจอธิบายด้วยมโนภาพหรือคำพูดแสดงลักษณะต่างๆ มีคำว่า มี ไม่มี เกิด ดับ เป็นต้น

พระนาการชุนกล่าวว่า “เพื่อประโยชน์แก่การขจัดความเห็นผิดทุกชนิด พระพุทธองค์จึงตรัสสอนศูนย์ตา” (Cheng, 1991: 38) ตามทัศนะของท่าน ศูนย์ตาหมายความว่า ลักษณะที่ถูกต้อง (True Nature) ของสิ่งต่างๆ ไม่อาจเข้าถึงได้ด้วยสติปัญญาธรรมดาหรือด้วยความรู้เชิงเหตุผล และก็ไม่อาจบรรยายว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงหรือไม่จริง รวมทั้งลักษณะอื่นๆ ด้วยสาเหตุที่คำพูดหรือภาษาไม่อาจให้ความจริงที่แท้แก่เราได้ อาจแบ่งได้เป็น 2 ประเด็น คือ

ก. ความบกพร่องของภาษาในการสื่อความจริง ภาษาจะนิยามความหมายหรืออธิบายสิ่งต่างๆ ได้ ต้องอาศัยความแตกต่างหรือความเป็นคู่ของสิ่งต่างๆ เช่น การจะนิยามความหมายของความสว่างก็ต้องอาศัยความคิดเรื่องความมืด การจะอธิบายความยาวก็ต้องอาศัยเรื่องความสั้น โนภาพของเรื่องต่างๆ ทำให้ดูเหมือนสิ่งต่างๆ มีอยู่จริงอย่างอิสระจากกันและมีสิ่งที่เป็นคู่กันเช่น มีความมืดอยู่ต่างหากคู่กับความสว่าง แต่ในความเป็นจริงสิ่งที่เป็นจริงอย่างอิสระและเป็นคู่กัน เช่นนั้น ไม่มีจริง เพราะสิ่งเหล่านั้นอาศัยกันและกันอยู่ ไม่มีลักษณะเฉพาะของตัวเองที่ไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งอื่น จึงไม่อาจแยกออกจากกันอย่างเด็ดขาดกลายเป็นของคู่กันดังที่มโนภาพหรือคำพูดบ่งความเข้าใจเช่นนั้น เมื่อเป็นเช่นนี้ เท่ากับว่าภาษาไม่ได้แสดงความจริงแท้เกี่ยวกับสิ่งเหล่านั้น หรือไม่มีความเป็นจริง (Reality) หรือสิ่งที่เป็นอย่างที่ว่าพูดหมายถึง ศัพท์หรือคำพูดต่างๆ ที่เราใช้หมายถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งจึงเป็นคำสัมพัทธ์ เพราะไม่มีสิ่งสัมบูรณ์ที่อยู่อย่างอิสระอย่างที่คำนั้นๆ หมายถึง ความจริงที่ได้จากคำพูดจึงเป็นเพียงความจริงสมมติหรือสมมติตั้ง (Conventional Truth) ที่ใช้สื่อความในระดับธรรมดาเท่านั้น

พระนาคราชพยายามชี้ให้เห็นว่า คำที่พยายามอธิบายหรือแสดงลักษณะต่างๆ ของความเป็นจริงล้วนใช้การไม่ได้หรือมีข้อบกพร่อง ท่านปฏิเสธคำที่บอกลักษณะหรือการ 8 คำ ซึ่งจัดเป็นคู่ได้ 4 คู่ คือ การเกิด การดับ ความเที่ยง ความไม่เที่ยง ความเหมือนกัน ความต่างกัน การมาถึง การจากไป ท่านเห็นว่าลักษณะที่แท้ไม่อาจแสดงด้วยคำเหล่านี้ เช่น เราไม่อาจใช้คำว่า “มาถึง” หรือ “บรรลุถึง” กับนิพพาน เพราะนิพพานมิใช่ภาวะหรือสถานที่อยู่อย่างใดอย่างหนึ่งที่อยู่นอกตัวเรา หรือไม่มีอยู่แต่เดิมแล้วเราเดินทางไปถึงหรือเพิ่งได้มาใหม่ นิพพานเป็นการตื่นจากอวิชชาหรือการดับไปของกิเลส มิใช่สิ่งที่เราจะต้องเดินทางไปให้ถึง หรือเป็นของที่ได้มาใหม่ ความเที่ยงกับความไม่เที่ยงก็เป็นคำสมมติที่ใช้เรียกสิ่งสัมพัทธ์ดังที่กล่าวมาแล้ว พระนาคราชเห็นว่าคำประเภทนี้เป็นการใช้อย่างสุดโต่งและเป็นการขัดแย้งกันเอง ความคิดเรื่องเที่ยงไม่อาจแยกออกจากความคิดเรื่องไม่เที่ยง คำว่า “การเกิด” ก็มีความบกพร่องในตัวเองจนไม่อาจนำมาใช้แสดงอาการของสิ่งต่างๆ ตามทศนะของพระนาคราช การเกิดทั้งหมดเป็นเรื่องเป็นไปไม่ได้ เพราะสิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่สามารถเกิดจากตัวเอง จากสิ่งอื่น จากตัวเองและสิ่งอื่นร่วมกัน หรือเกิดโดยปราศจากเหตุผล หมายความว่า ถ้าสิ่งนั้นมีอยู่แล้ว มันก็ไม่สามารถเกิดอีกด้วยตัวเอง การเกิดจากตัวเองหรือเกิดด้วยตัวเอง แสดงว่ามันต้องมีอยู่ก่อนแล้ว เท่ากับว่ามันเกิดแล้ว การเกิดซ้ำอีกด้วยตัวเองจึงเป็นไปไม่ได้ การเกิดจากสิ่งอื่นแสดงว่ามีสิ่งหนึ่งอยู่ก่อนหน้านั้น แล้วสิ่งนั้นเกิดมาได้อย่างไร เท่ากับคำถามนี้ยังไม่ได้ตอบ หรือถ้ามองในแง่ของการเกิดขึ้นครั้งแรกของสิ่งนั้น ไม่เคยเกิดของชนิดนั้นขึ้นมาก่อน การเกิดจากสิ่งอื่นก็ใช้ไม่ได้เช่นกันเพราะมันจะกลายเป็นว่าสิ่งนั้น

ไม่ได้เกิดขึ้นเป็นครั้งแรก เมื่อทั้งสองลักษณะนี้เป็นไปไม่ได้ การเกิดจากตัวเองและสิ่งอื่นร่วมกันก็เป็นไปไม่ได้ด้วย และถ้าเป็นการเกิดที่ปราศจากเหตุผลหรือคุณสมบัติอันเป็นเงื่อนไขเพียงอาศัยสิ่งใดสิ่งหนึ่งสิ่งอื่นๆ ก็เกิดขึ้นได้แล้วละก็ จากแสงสว่างหรือแสงไฟอาจทำให้เกิดความมืดขึ้นได้

นอกจากนี้ พระนาคารถุณยังได้วิจารณ์ทฤษฎีทางอภิปรัชญาเกี่ยวกับการเกิดหรือทฤษฎีเหตุภาพ (Causality) 4 ทฤษฎี ซึ่งเป็นทฤษฎีเหตุภาพที่ไม่ได้อิงประสบการณ์อย่างทฤษฎีปฏิจางสมุปบาทของพุทธศาสนาดั้งเดิม เพื่อแสดงให้เห็นว่า มโนภาพเหล่านี้ใช้อธิบายลักษณะของความเป็นจริงไม่ได้ ซึ่งผู้วิจัยจะกล่าวต่อไป

ดังนั้น สาเหตุแรกนี้จึงเป็นเรื่องความบกพร่องของภาษา และความคิดเชิงเหตุผลของมนุษย์เอง

ข. ลักษณะของความเป็นจริงไม่อาจบรรยายได้ สิ่งทั้งปวงมีลักษณะที่ไม่คงที่ตายตัว และความจริงแท้ก็เป็นสิ่งเหนือสติปัญญา และไม่ใช่วิสัจจนันได้ง่ายๆ ด้วยประสาทสัมผัสของคนธรรมดา ภาษาหรือคำพูดต่างๆ จึงไม่อาจแสดงลักษณะที่ถูกต้องหรือความจริงแท้ได้ เช่น ลักษณะของนิพพานไม่อาจบอกได้ว่ามีหรือไม่มี ทั้งมีและไม่มี หรือมีก็ไม่ใช่ไม่มีก็ไม่ใช่ กล่าวคือ ถ้ากล่าวว่ามี นิพพานก็ต้องเกิด แก่ เจ็บ และตาย เหมือนสิ่งที่เราเห็นอยู่ทั่วไป หรือถ้านิพพานมุ่งเอาการดับกิเลส จะบอกว่ามีก็ไม่ได้เช่นกัน เพราะมันไม่มีอยู่ก่อนการทำลายกิเลส (มตินี้ต่างจากเถรวาท) ถ้ากล่าวว่ามี เทียบกับว่านิพพานไม่มีอยู่เลยเหมือนหนวดเต่า เขากระต่าย และยังหมายถึงการแตกดับของสิ่งที่มีอยู่ ซึ่งแสดงว่า นิพพานต้องมีอยู่ก่อนหรือเป็นสิ่งที่แตกดับได้ ซึ่งไม่ใช่ลักษณะของนิพพาน ส่วนการกล่าวว่าทั้งสิ่งที่มีและไม่มีพร้อมกัน หรือเป็นสิ่งที่มีก็ไม่ใช่ไม่มีก็ไม่ใช่ ก็เป็นเรื่องที่ไม่อาจเข้าใจกันได้ และคู่ขัดแย้งกัน

สาเหตุที่สองนี้ จึงเป็นปัญหาเกี่ยวกับลักษณะของความเป็นจริงหรือความจริงแท้ นั่นเอง เพราะมันอยู่นือความสามารถของภาษาและความคิดเชิงเหตุผลของมนุษย์จะเข้าถึงหรือแสดงออกให้รู้กันได้

ความจริงแท้ไม่อาจเข้าถึงได้ด้วยภาษาและความคิดอ่านตามปกติของมนุษย์ ตามทัศนะของพระนาคารถุณมันจะเข้าถึงได้ด้วยปรัชญาหรือปัญญาที่ปราศจากอุปทาน เป็นความรู้ที่ไม่รับรู้ความแตกต่างทั้งมวล และไม่ใช่ความรู้ที่แสวงหาความเป็นจริงแท้ เพราะมันจะกลายเป็น

ติดอุปาทานไป ความรู้ระดับนี้เกิดมาจากการพิจารณาสิ่งต่างๆ ตามความเป็นจริงในประสบการณ์ ซึ่งบางมดก็ถือว่าเป็นความรู้หรือปัญญาระดับอัมมัตติกญาณ อย่างหนึ่ง

ศูนยตาเป็นเพียงคำที่ใช้อธิบายสิ่งที่ว่างจากความเป็นจริงสูงสุด (Absolute Reality) ไม่มีภาวะและลักษณะที่แน่นอนเฉพาะตน และว่างจากการอธิบายหรือการเข้าถึงมโนภาพหรือภาษาต่างๆ ที่พยายามแสดงลักษณะที่แท้ของสรรพสิ่ง พระนาการชุนใช้ภาษาวิธี คือการปฏิเสธทฤษฎีต่างๆ ที่พยายามอธิบายลักษณะของความเป็นจริง ศูนยตาไม่ได้หมายถึงไม่มีสิ่งใดเลย และก็ไม่ได้หมายถึงความเป็นจริงสูงสุดที่มีลักษณะเป็นเอกเทศและนิรันดรอยู่เหนือคำบรรยาย เพราะไม่มีตัวศูนยตาอยู่ ศูนยตาเป็นแค่ชื่อสมมติชั่วคราวเพื่อใช้เรียกอาการหรือลักษณะที่ไร้แก่นสารให้ยึดติดดังกล่าวนั้น ศูนยตาไม่ใช่สิ่งสิ่งหนึ่งที่มีตัวตนอยู่ (Entity) ทั้งไม่ใช่คุณสมบัติของสิ่งที่มีอยู่หรือไม่ มีอยู่ และการถือว่าศูนยตาหรือนิพพานหมายถึงความเป็นจริงสูงสุดซึ่งอยู่ได้ด้วยตัวเองจะขัดแย้งกับคำสอนเรื่องปฏิจสมุปบาท และไตร

กล่าวโดยสรุป คำสอนเรื่องศูนยตาของพระนาการชุนมุ่งที่จะใช้เป็นเครื่องมือเพื่อการบรรลุนิพพาน ความหมายของศูนยตาในด้านจิตวิทยา ก็คือการไม่ยึดติด การทำให้ใจว่างจากตัณหาให้มองสิ่งต่างๆ เป็นสิ่งว่างเปล่าไม่มีแก่นสาร ส่วนความหมายของศูนยตาในด้านอภิปรัชญา หมายถึงการที่สิ่งทั้งปวงไม่มีความจริงสูงสุด ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ด้วยตัวเองและไม่มีลักษณะหรือภาวะตัวที่คงที่แน่นอน อีกทั้งไม่อาจอธิบายให้ถูกต้องได้ด้วยทฤษฎีหรือทัศนศาสตร์ต่างๆ ทางอภิปรัชญา

ศูนยตากับอนัตตตา

อนัตตตา (อนัตตตา = คำคุณศัพท์, อนัตตตา = คำนาม) ในความหมายทางพุทธศาสนา ดั้งเดิม คือ ความปราศจากอัตตา หรือการว่างจากอัตตา ซึ่งหมายถึงความเป็นตัวตนแบบอมตะ ดังการยกตัวอย่างองค์ประกอบสิ่งมีชีวิต เช่น มนุษย์ ประกอบจากขันธ์และธาตุต่างๆ เท่านั้น ปราศจากสิ่งที่เรียกว่า อัตตา ที่ดำรงอยู่เองชั่ววินิจนินตร์ มนุษย์ เกิดจากองค์ประกอบของขันธ์ห้าที่มาประชุมกัน เกิดความลงตัวความพอดี ณ ขณะเวลาหนึ่งๆ เมื่อเวลาผ่านไปท่ามกลางปรากฏการณ์ต่างๆ มนุษย์ก็ต้องชราภาพและมรณา มนุษย์ไม่อาจหยุดความตายหรือการแปรเปลี่ยน อันเป็นความไม่เที่ยง ซึ่งเป็นกฎธรรมชาติ (ยกเว้น มนุษย์ ผู้นั้นจะหยุดการเกิดได้ คือหลุดพ้นจากวงจรของปฏิจสมุปบาท) ดังพุทธพจน์ที่ปรากฏในพระไตรปิฎกตอนหนึ่ง

กล่าวถึงเรื่องนี้ว่า “อาหนท์ เพราะโลกว้างจากอตตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตตา ดังนั้นเราจึงกล่าววโลกว้าง” (ขุททกนิกาย ปฏิสัมภทวารรค พระไตรปิฎก (ฉบับมหาจุฬาฯ) เล่มที่ 31 ข้อ 46 หน้า 390-391)

อย่างไรก็ตามพระนาคารชุนอาจไม่เห็นพ้องกับทัศนะที่ว่าสิ่งต่างๆ เมื่อแยกแยะแล้วจะเหลือเพียงขันธ ชาติ และอายตนะ ซึ่งเกิดดับตามเหตุ-ปัจจัยและมีลักษณะเป็นอิสระแก่กัน พระนาคารชุนเห็นว่า การยืนยันเช่นนั้นเป็นการขัดแย้งกัน การบอกว่ามีสิ่งเหล่านั้นอยู่เท่ากับการมีเหตุ-ปัจจัยและอิงอาศัยสิ่งอื่น แต่สิ่งเหล่านั้นกลับมีลักษณะที่เป็นอิสระ การบอกว่ามีสิ่งเหล่านั้นอยู่ จึงเท่ากับการพูดว่า มีสิ่งที่เป็นอิสระแต่อาศัยสิ่งอื่นอยู่ ซึ่งเป็นสิ่งที่ขัดแย้งเป็นไปไม่ได้ ดังนั้น พระนาคารชุนจึงหลีกเลี่ยง เรื่อง อนัตตตา ที่ลตทอนสิ่งต่างๆ ลงเป็น ขันธ ชาติ และอายตนะ ใช้ “สุนยตา” ในความหมายที่แตกต่างไปบ้าง แต่ยัรวมความว่างจากอตตาไว้ด้วย เมื่อกล่าวว่า ว่างจากความเป็นจริงที่อยู่ได้ด้วยตัวเอง อย่างไรก็ดี การอธิบายแบบลตทอนสิ่งต่างๆ เป็นขันธ ชาติ และอายตนะ เป็นเพียงการอธิบายความจริงระดับหนึ่งเท่านั้นในทัศนะของพุทธศาสนาดั้งเดิม การอธิบายขันธ ชาติ อายตนะเป็นเหมือนสิ่งที่เป็นอิสระแก่กันก็เช่นเดียวกัน เป็นวิธีอธิบายให้เข้าใจในระดับหนึ่ง เพราะท้ายสุดสิ่งต่างๆ เหล่านี้ก็ต้องอยู่ภายใต้กฎปฏิจสมุปบาทเช่นกัน และเมื่อกล่าวในระดับความจริงที่ลึกสุด ก็ไม่มีสิ่งใดที่จะเรียกวว่า ขันธ ชาติ และอายตนะได้อีก ทัศนะของพระนาคารชุนจึงเป็นการไม่เห็นด้วยกับการอธิบายสัจธรรมของพุทธศาสนาดั้งเดิมในระดับหนึ่งเท่านั้น ไม่ได้หมายความว่าทัศนะของพุทธศาสนาดั้งเดิมจะขัดแย้งกันในเรื่องนี้

พระนาคารชุนได้นำหลักปฏิจสมุปบาทของพุทธศาสนาดั้งเดิมมาอธิบายลักษณะของความเป็นจริงโดยเรียกลสิ่งที่เป็นไปตามกฎปฏิจสมุปบาทว่า “สุนยยะ” (ว่าง) เพื่อหลีกเลี่ยงจากความเข้าใจผิดที่ว่า “มีสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่มีลักษณะเฉพาะตนเป็นอยู่อย่างอิสระจากสิ่งอื่น อันจะนำไปสู่การเข้าใจว่ามีอตตาหรือความเป็นจริงสูงสุด ซึ่งจะขัดแย้งกับหลักคำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิม พระนาคารชุนเห็นว่า การอธิบายความเป็นจริงในลักษณะเป็นขันธ ชาติ และอายตนะ อาจทำให้คนเข้าใจผิดเช่นนี้ได้ คำว่า “ว่าง” หรือ “สุนยยะ” ในทัศนะของพระนาคารชุนจึงหมายถึงลักษณะของสิ่งต่างๆ ที่อาศัยกันเกิดขึ้น หาได้เกิดขึ้นเองและมีลักษณะเป็นเอกเทศเฉพาะตัวไม่ ซึ่งทำให้เราไม่อาจกำหนดและพรรณนาลักษณะของสิ่งของทั้งหลายได้ สิ่งต่างๆ จึงว่างจากการพรรณนาด้วย

ยิ่งกว่านั้น การใช้กฎปฏิจสมุปบาทของพระนาคารชุนจะครอบคลุมถึงพระนิพพานด้วย โดยถือว่า “พระนิพพานก็เกิดจากเหตุ-ปัจจัย ด้วย” (ซึ่งเรื่องนี้ค้านกับหลักพุทธศาสนาดั้งเดิม)

โดยพุทธศาสนาดั้งเดิมถือว่า พระนิพพานมิได้เกิดจากเหตุ-ปัจจัย การดับกิเลสมิใช่สาเหตุให้เกิดนิพพาน แต่เป็นเครื่องมือให้เราเข้าถึงพระนิพพานได้ เปรียบเช่น รถไฟวิ่งบนรางนำพาผู้คนไปยังสถานีรถไฟ เข้าชานชลาได้ แต่รถไฟมิได้สร้างชานชลา แต่กระนั้นก็ดี ความแตกต่างตรงนี้ (พระนาคคารชุนกับพุทธศาสนาดั้งเดิม) มิได้ทำให้ลักษณะพระนิพพานแตกต่างกันในสาระสำคัญ พระนิพพานในทัศนะของพระนาคคารชุนยังมีลักษณะสำคัญคล้ายกับพระนิพพานในทัศนะของพุทธศาสนาดั้งเดิม เพียงแต่พระนาคคารชุนยึดมั่นในกฎสัมพันธภาพหรือสัมพัทธนิยม (Relativism) อย่างสิ้นเหลือ

กล่าวโดยสรุป “สุนยตา” เป็นคำที่พระนาคคารชุนเรียกสิ่งทั้งปวงในจักรวาล ที่เป็นไปตามเหตุ-ปัจจัย หรืออาศัยกันเกิดขึ้นอยู่ภายใต้กฎปฏิบัติสมุปบาทนั้น มิได้หมายถึง “มีตัวตนสุนยตา” ที่เป็นความจริงสูงสุดอันอยู่เหนือปรากฏการณ์โดยไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งอื่น หรืออิงอาศัยสิ่งอื่น มิเช่นนั้นแล้วก็จะมิคำใหม่เกิดขึ้นอีกว่า “สุนยตาของสุนยตา” ก็เพราะการตีความผิดของนักคิดบางท่าน (โดยเฉพาะสาวกรุ่นหลัง ของพระจันทรกิริติ และพระภาววิเวก) เหล่านี้เป็นพวกที่คิดแตกต่างจากพระนาคคารชุน จึงทำให้เชื่อว่าหลักคำสอนสุนยตาเป็นอูตรภาพนิยม (Transcendentalism) ซึ่งไม่น่าเป็นเช่นนั้น เพราะเป้าหมายที่แท้จริงของสุนยตา แนวคิดพระนาคคารชุนคือ การทำจิตให้ว่างจากการยึดมั่น ถ้อยมั่น ว่างจากการยึดติดในสิ่งทั้งปวง รวมทั้งว่างจากแก่นสารในแนวเดียวกับการนำเสนอคำว่า “ตถตา” ความเป็นเช่นนั้น (Suchness) ของพระอัสวโณษาปราชญ์อินเดียผู้ปรารถนาปรีดิ์ปองทางปัญญารุ่นพี่ของท่าน และด้วยอิทธิพลจากสุนยตาตัวเอง นักปราชญ์สายพุทธเถรวาทในพุทธศตวรรษยี่สิบหก ท่านพุทธทาสภิกขุแห่งสวนโมกข์ อำเภอไชยา จังหวัดสุราษฎร์ธานี ประเทศไทย ได้นำมาประยุกต์แต่งเป็นตำราเผยแผ่หลักพุทธธรรมในแบบฉบับของท่าน จนเป็นที่เลื่อมใสศรัทธาจากพสกนิกรชาวพุทธทั่วโลกหลายนิกายถึงกับขนานนามท่านว่า “พระนาคคารชุนแห่งเถรวาท” ด้วยความจริงแล้ว ทั้งคู่ (พระนาคคารชุน และท่านพุทธทาสภิกขุ) ต่างได้รับอิทธิพลมาจากหลักปฏิบัติสมุปบาทของพระพุทธศาสนาดั้งเดิม นี้เอง

แต่เดิมทีนั้น สำนักมารขมิภะมิเชื่อว่า สุนยวาท แต่ด้วยความเข้าใจยากต่อปุถุชน พระนาคคารชุนจึงนำคำว่ามารขมิภะ อันมีความหมายว่า “ทางสายกลาง” มากกล่าวเรียกให้เกิดความเข้าใจที่เรียบง่ายกว่า ด้วยการแสดงทัศนะที่จะหลีกเลี่ยงการเป็นหนทางสุดขั้ว 2 ด้าน คือ สัสสทธิฐิ (เชื่อสิ่งถาวร นิรันดร์มีอยู่จริง) และอุจเจททธิฐิ (เชื่อสิ่งที่ดับสูญหลังความตาย ทุกอย่างไม่มีอะไรจริงแท้) ทัศนะของพระนาคคารชุนจึงเป็นหนทางสายกลางจริงๆ อยู่ตรงกลางระหว่างการยืนยันกับการปฏิเสธ ความจริงแท้ไม่อาจยืนยันว่ามีหรือปฏิเสธว่าไม่มี

เมื่อปรับแนวคิดทางสายกลางของท่าน (พระนาคารชุน) เข้ากับพฤติกรรมของนักพรต นักบวช ในยุคพุทธกาล ก็พบว่าพระสงฆ์ของพุทธศาสนาดั้งเดิมนั้น ไม่จำเป็นต้องทรมานร่างกายอดน้ำ อดอาหาร เหมือนนักพรตสายอุปนิยัต หรือลัทธิตฤมิชิไพรแห่งสำนักอื่นๆ ขณะเดียวกันก็ไม่แสวงหาความสุขและกามารมณ์ชนิดเสพสุขกันเอกเกริกในแนวท่านอชิตเกส สัมพล และบรรดาศิษยานุศิษย์สายจารวาก ที่มุ่งแสวงหาความสุขเฉพาะ โลกนี้ด้วยเชื่อว่าตายแล้วก็ดับสูญ

จากการได้บรรยายถึงศูนยตา ฐานะ ความว่าง อันเป็นที่สนะของพระนาคารชุนนั้น การจะเข้าใจที่สนะของท่านได้อย่างถูกต้อง จึงสมควรจะยึดหลักปฏิบัติสมุปบาท (Dependent Origination) และหลักอนัตตตา ในพระพุทธศาสนาดั้งเดิมในเชิงเปรียบเทียบกับผลงานของท่านที่ปรากฏในมูลมทขยนิคกการิกา อันเป็นที่สนะเดียวกัน นับว่าพระนาคารชุนได้รักษาหลักคำสอนของพระพุทธองค์ คุณตั้งคุณค่าแห่งความเป็นเพชรน้ำเอกไว้เป็นอย่างดี

ญาณวิทยาในที่สนะของพระนาคารชุน

ในเรื่องเกี่ยวกับความรู้ที่สนะของพระนาคารชุนมีลักษณะเป็นประจักษ์นิยม (Empiricist) ความรู้ที่แท้จริงหรือความรู้ระดับประมัตตสัจจะจะได้มาก็โดยมีพื้นฐานอยู่บนประสบการณ์ การจะเข้าถึงสัจธรรมขั้นสูงสุดที่คำสอนเรื่องศูนยตาพยายามแสดงให้เราเข้าใจต้องใช้ปัญญาพิจารณาให้เห็นสิ่งต่างๆ ตามความเป็นจริง คือเข้าใจสิ่งต่างๆ ในประสบการณ์ตามที่มันเป็นจริงๆ อันจะทำให้เราไม่ถูกสิ่งสมมติหรือมโนภาพที่ไม่มีจริงหลอกหลวงให้หลงติดอยู่หรือทำให้เป็นทุกข์ ความเห็นผิด เช่น ความเห็นว่ามีสิ่งที่เป็นนิรันดร ความเห็นที่ว่ามีความแตกต่าง ความเห็นว่ามีเรามีเขา จะไม่เกิดขึ้นแก่เราถ้าเราใช้ปัญญาพิจารณาโดยอิงประสบการณ์เป็นหลัก เพราะในประสบการณ์แท้ๆ ยังไม่ถูกความคิดของเราปรุงแต่งจะสามารถตัดสินใจได้ว่า สิ่งใดจริง สิ่งใดเท็จ ส่วนความรู้ระดับสมมติสัจหรือความรู้ขั้นเหตุผลที่ได้มาด้วยการคาดคะเนความจริงหรือโดยใช้ภาษาเป็นสื่อยังไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริง เพราะความจริงสูงสุดหรือประมัตตสัจจะนั้นอยู่เหนือการบรรยายไม่อาจใช้ภาษาหรือมโนภาพที่คนสร้างขึ้นมาบรรยายได้ จึงเรียกว่า อนิรวณียะ (บรรยายไม่ได้)

พระนาคคารชุนเป็นนักปรัชญาเชิงประจักษ์นิยม แต่ต่างจากนักประจักษ์นิยมและเหตุผลนิยมส่วนมากที่เชื่อว่ามี cogito คือตัวฉันหรืออาดมันที่เห็นตัวเองหรือรู้สึกถึงตัวเองก่อนแล้วจึงมารับรู้สิ่งอื่น เพราะท่านปฏิเสธอาดมันเช่นนั้นโดยเหตุผลแบบประจักษ์นิยมง่ายๆ ว่า มันเป็นสิ่งที่หาไม่พบในประสบการณ์ (Kalupahana, 1986: 133) สิ่งที่ท่านยืนยันก็คือการรับรู้และการเห็น (ปสุยติ) สิ่งต่างๆ เป็นเพียงประสบการณ์ที่เกิดขึ้นโดยอิงอาศัยกัน รวมทั้งการเกิดขึ้นโดยอาศัยกันและกัน (ปฏิจสมุปบาท) การรับรู้หรือสัญชาน (Perception) เช่นนั้นไม่ใช่ผลของอรรถัตติญาณพิเศษ แต่เป็นผลของการปราศจากอวิทยาหรือความสับสนที่สังขารหรือความรู้สึกรุ่งแต่ง (กิเลส) เพื่อให้เข้ากับความเชื่อสุดโต่งในเรื่องการมีอยู่อย่างนิรันดร และการไม่มีอยู่จริงโดยสิ้นเชิง เป็นการเห็นแจ้งการเกิดขึ้นและดับไปของประสบการณ์ด้วยปัญญาอันทำให้ละทิ้งคำอธิบายปรากฏการณ์ในเชิงอภิปรัชญาทั้งสองแบบนั้น (คืออธิบายปรากฏการณ์กลายเป็นความเป็นจริงเหนือโลกที่เป็นอมตะนิรันดร หรือเป็นสิ่งไม่มีจริงเลย ซึ่งเป็นทัศนะที่สุดโต่งและไม่อาจตัดสินด้วยประสบการณ์ได้)

อันที่จริงสิ่งที่พระนาคคารชุนเน้นไม่ใช่ การรับรู้ปรมาตมที่ไม่วินิบเกิดไม่ดับ แต่เป็นการไม่รับรู้ตัวตนทางอภิปรัชญาหรือสิ่งที่อยู่เหนือปรากฏการณ์อันมีลักษณะเป็นนิรันดรไม่มีการเกิดการดับ ดังนั้น สำหรับพระนาคคารชุนประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสจึงทำหน้าที่เป็นพื้นฐานของความรู้อันมนุษย์ ท่านไม่ได้พูดถึงอรรถัตติญาณพิเศษที่ไม่เกี่ยวกับประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส และหลีกเลี่ยงการพาดพิงถึงสิ่งที่เรียกว่า “อภิญญา” (อภิชญา) อันเป็นการรับรู้เหนือธรรมดา ซึ่งอาจเป็นเพราะในสมัยของท่านอภิญญาถูกถือว่าอิสระจากประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสโดยสิ้นเชิง พระนาคคารชุนเห็นด้วยกับพระพุทธองค์ในเรื่องที่ว่า การรับรู้ทางประสบการณ์ระดับสูงเช่นนี้ ต้องได้รับการพัฒนาจึงจะเป็นไปได้ การรู้ความจริงแท้โดยผ่านประสบการณ์เช่นนี้อาจเรียกเป็นอรรถัตติญาณ ก็ได้ แต่ไม่ใช่อรรถัตติญาณพิเศษอย่างที่บางคนเข้าใจว่าไม่เกี่ยวกับประสบการณ์เลย

พระนาคคารชุนต้องการป้องกันไม่ให้คนเข้าใจไปในทางทฤษฎีอภิปรัชญาจึงเน้นหลักฐานจากประสบการณ์ดังเห็นได้จากการที่ท่านนิยมใช้คำว่า “น วิทฺยเต” (ไม่ปรากฏหรือรู้ไม่ได้) และ “โนปลกฺยเต” (หาไม่ได้) การจะยอมรับความคิดอะไรจึงต้องมีหลักฐานจากประสบการณ์เป็นหลัก อย่างไรก็ตาม สำหรับนักคิดบางท่านของมาชยิมที่มีทัศนะแบบอรรถภาพนิยม การรู้แจ้งเป็นการเห็นแจ้งความเป็นจริงที่สูงสุดเป็นสิ่งสัมบูรณ์ซึ่งอวิทยาในจิตของมนุษย์ทำให้เห็นภาวะสัมบูรณ์เป็นปรากฏการณ์ของโลก การรู้แจ้งเช่นนี้เรียกกันว่า มหาวิทยา เป็นความรู้ขั้นประจักษ์ชนิดพิเศษ

นอกจากนั้น สำหรับพระนาคราชความรู้ที่ได้จากตรรกวิทยาเป็นเพียงความรู้ที่เกี่ยวกับความจริงขั้นสมมติ ปัญญาขั้นเหตุผลไม่อาจทำให้เข้าถึงความจริงแท้ได้ เพราะปัญญาระดับนี้ใช้กับสิ่งที่ปรากฏซึ่งมีลักษณะเป็นคู่มีการเปรียบเทียบได้ แต่ปรมัตตัจจไม่มีลักษณะเป็นคู่หาอะไรเปรียบไม่ได้

จริยศาสตร์ในทัศนะของพระนาคราช

พระนาคราชใช้คำว่า “ธรรม” ในการอธิบายถึงเรื่องจริยธรรม “ธรรม” ในที่นี้หมายถึงกรรมดี ซึ่งท่านระบุว่าได้แก่ 1. การควบคุมตนเอง 2. การทำประโยชน์ต่อผู้อื่น รูปแบบของการกระทำทั้ง 2 แบบนี้ เป็นพื้นฐานของพฤติกรรมทางจริยธรรม เป็นการกระทำซึ่งอยู่ระหว่างกลางของอัตตคติมถานุโยค (การทรมานตนเอง) กับกามสุขัลลิกานุโยค (การหมกมุ่นอยู่ในความสุขอันเกิดจากกามคุณ) การควบคุมตนเองไม่ใช่การทรมานตนเองซึ่งเป็นการกระทำที่สุดโต่งอย่างหนึ่ง เป็นเรื่องการฝึกจิตควบคุมใจตนเองอันเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับการกระทำสิ่งที่เป็นประโยชน์แก่คนทั่วไปอันมีคุณธรรมหรือกรรมดีประการที่สอง ซึ่งท่านเรียกว่า “ไมตรีธรรม” การจะทำประโยชน์แก่ผู้อื่นได้จะต้องเริ่มจากการเสียสละความเห็นแก่ตัวหรือผลประโยชน์ เช่น ความสบาย ของตัวเองได้ก่อน มิฉะนั้น ก็ยากที่จะทำได้ การควบคุมตนเองจึงเป็นคุณธรรมความดีอันดับแรกที่ต้องทำให้เกิดมีก่อน เราอาจลองนึกถึงการที่เราจะบริจาคทรัพย์ช่วยคนตกทุกข์ได้ยาก เช่น ผู้ประสบอัคคีภัย หรืออุทกภัย เป็นจำนวนเงิน 10,000 บาท ถ้าเรายังคิดว่า เงินจำนวนนั้นเราใช้ซื้อของให้แก่ตัวเองได้ตั้งหลายอย่าง และในกรณีที่เราไม่ได้มีฐานะที่ร่ำรวย เงินจำนวนนั้นกว่าจะได้อาจต้องแลกมาด้วยหยาดเหงื่อแรงงานของเรา ทำงานเป็นเดือนกว่าจะได้มา แน่แน่นอนว่า ถ้าคิดถึงตัวเองอย่างนี้ เราคงบริจาคไม่ได้ การที่เราจะบริจาคได้ เราจะต้องเอาชนะความเห็นแก่ตัวตรงนี้ได้ก่อน และนี่คือการควบคุมตนเองไม่ให้ความเห็นแก่ตัวมาครอบงำเราได้

ข้อที่น่าสังเกตเกี่ยวกับทัศนะทางจริยศาสตร์ของพระนาคราชก็คือ ท่านไม่ได้สนับสนุนพฤติกรรมที่สุดโต่งชนิดเสียสละตัวเองอย่างพฤติกรรมตามอุดมคติของพระโพธิสัตว์ทั้งในภพาวตและมหายานซึ่งเป็นสากลประโยชน์นิยมชนิดสุดโต่ง ทัศนะของท่านมีลักษณะกลางๆ สันนิษฐานว่า ท่านคงถือตามพุทธพจน์บทหนึ่งในธรรมบท ขุททกนิกายที่ว่า “บุคคลไม่ควรให้ประโยชน์ตนเสียไป เพราะประโยชน์คนอื่นแม้มาก เมื่อรู้ประโยชน์ของตนแล้ว ควรชวนชวยในประโยชน์ตน” (จำลอง สารพัตนิก, 2539: 89) ซึ่งสอดคล้องกับหลักการของพุทธศาสนาดั้งเดิมที่ว่า ผู้ที่สามารถทำประโยชน์หรือรักษาประโยชน์ทั้งของตนเองและผู้อื่น ได้ทั้งสองฝ่ายเป็นผู้ที่พระพุทธ

องค์ทรงสรรเสริญ ในมัชฌิมนิกายของพระสุตตันตปิฎกมีข้อความว่า ผู้ที่ประเสริฐสุดตามทัศนะของพระพุทธองค์คือ บุคคลที่เล็งความทุกข์ทั้งสำหรับตนเองและสำหรับผู้อื่นได้

การเวียนว่ายตายเกิด หรือกระบวนการชีวิต (สังสาระ) ครอบคลุมถึงชาติอื่นๆ ด้วย ไม่ใช่เฉพาะชาตินี้ การสืบต่อของกระบวนการชีวิตนี้ซึ่งทำให้เกิดทุกข์จะยุติลงได้ก็โดยการพัฒนาญาณ (ญาณ) หรือปัญญาเห็นแจ้งซึ่งพระนาครชนเห็นว่าเกิดมีได้จากการเล็งทศนะที่เป็นอภิปรัชญาทั้งหมด

อนึ่ง พระนาครชนต่างจากมหาน โดยทั่วไปที่เชื่อว่า ต้องบรรลุสรวัชญาณ (สัพพัญญุตญาณ) จึงจะนิพพานได้ ตามทศนะของท่าน ความรู้ที่พาไปสู่นิพพานไม่ใช่สรวัชญาณซึ่งในคัมภีร์มูลมาชฌมิกการิกาไม่ได้พูดถึงเลย แล้วความรู้แบบใดที่สามารถนำคนออกจากพันธนาการไปสู่ความหลุดพ้นได้เล่า สำหรับปัญหานี้ พระนาครชนได้พูดถึง “ผู้มีปัญญา” (วิญญาน) คือผู้ที่อาศัยการรู้ธรรมชาติของความจริง (ตถุ ทฤษฎานุ) แล้วไม่สั่งสมสังขาร (กิเลสหรือความคิดปรุงแต่ง) อันนำไปสู่การเวียนว่ายตายเกิด (Kalupahana, 1986: 374 - 5) การสงบระงับสังขารหรือความคิดปรุงแต่งต่างๆ ที่เป็นไปตามความพอใจ ความไม่พอใจ หรือความชอบ ความเกลียด จึงต้องอาศัยการกำจัดความพอใจและความไม่พอใจ ความชอบและความเกลียดหรือความไม่ชอบ ทำให้ไม่มีสิ่งที่ชอบหรือไม่ชอบผู้ที่สงบระงับสังขารได้ย่อมได้รับการเรียกว่าบรรลุการตรัสรู้และนิพพานหรือความหลุดพ้น บุคคลเช่นนี้เรียกว่า เป็นผู้ตรัสรู้ เพราะเขารับรู้สิ่งทั้งหลายตามที่มันเป็นจริง(ท่านพุทธทาสก็มีแนวคิดแบบนี้) และเรียกว่า เป็นผู้บรรลุนิพพานหรือหลุดพ้น เพราะไม่ยึดติดกับทศนะที่ยึดมั่นชนิดหัวชนฝา (Dogmatic View) อันทำให้สิ่งอื่นๆ หรือความรู้ๆอย่างอื่นเป็นไปไม่ได้ การไม่ยึดติดทศนะใดๆ อย่างหัวชนฝาไม่ยอมรับทศนะอื่นใดเลยนี้ไม่ได้หมายความว่า “ไม่มีทศนะเลย” แต่มีทศนะที่ยอมรับความจริงตามที่มันเป็นจริงโดยไม่มี การยึดติด เหมือนกับที่เรามีความรู้ในเรื่องสารเคมีจากการพิสูจน์ทดสอบ แต่เราได้ยึดติดความรู้ที่นั้นจนไม่ยอมรับคำวิจารณ์หรือทฤษฎีอื่นที่เกี่ยวข้อง การยึดติดแม้ในความจริงที่ถูกต้องก็เป็นสิ่งไม่สมควรทำให้เกิดทุกข์หรือโทษได้ จึงไม่ควรยึดติดในสิ่งใดๆ

บทสรุปในเรื่องแก่นคำสอนของพระนาครชน

จากการค้นคว้าของผู้วิจัย พบว่า แนวคิดของพระนาครชนมีความสอดคล้องกันอย่างเป็นระบบทั้งแนวคิดในด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ สิ่งที่เป็นแกนกลางหรือแก่นแท้ของคำสอน คือ ศูนย์ตา โดยมีจุดประสงค์อยู่ที่การปล่อยวางความเชื่อทางอภิปรัชญาต่างๆ ทั้งนี้

เพื่อไม่ให้ถูกความคิดปรุงแต่งหลอกลวง หรือไม่ยึดติดกับมันจนทำให้เราเป็นทุกข์ ทักษะของท่าน มีความใกล้เคียงกับทักษะของพระพุทธเจ้าหรือพุทธศาสนาดั้งเดิม โดยเฉพาะความเป็นสัมพัทธ นิยมแนวกฎปฏิบัติสมุปปาทและอนัตตตา

อย่างไรก็ตาม สำหรับแนวคิดของนักปราชญ์มาชยิมะท่านอื่นๆ โดยเฉพาะที่มีแนวคิด แบบอูตรภาพนิยมย่อมจะมีความแตกต่างจากทักษะของพระนาคารชุนที่ไม่มีลักษณะเป็นอูตรภาพ นิยม ที่สำคัญคือความเชื่อที่ว่าสิ่งสัมบูรณ์อยู่นอกโลกปรากฏการณ์ซึ่งจะทำให้คำสอนดั้งเดิมที่ เน้นเรื่องอนัตตตาลายเป็นคำสอนเชื่อเรื่องอัตตา ส่วนในประเด็นอื่นๆ ยังมีความคล้ายคลึงกันอยู่ บ้าง โดยเฉพาะเรื่องที่มีโนภาพหรือภาษาไม่อาจทำให้เราเข้าใจความจริงได้ ดังนั้น คำสอนแท้ๆ ของพระนาคารชุนจึงมีเสน่ห์อยู่ตลอดเวลาทุกยุคสมัย เป็นที่สนใจของนักวิชาการสายพุทธเถรวาท และมหายาน สมกับคำกล่าวที่ว่า พระนาคารชุนได้รับการยกย่องเป็นพระพุทธเจ้าองค์ที่สอง ถัด จากพระสัมมาสัมพุทธเจ้าศากยมุณี

บทที่ 5

พุทธศาสนาดั้งเดิมกับหลักคำสอนของพระนาการชุน

ความเข้าใจเบื้องต้นในพุทธศาสนาดั้งเดิม

น่าจะเป็นการกล่าวอย่างไม่ผิดที่ว่ายุคพุทธกาลสมัยที่พระพุทธเจ้า (ศากยมุนี) ดำรงชีวิตอยู่นั้น ยังไม่มีการบันทึกพระธรรมเป็นลายลักษณ์อักษร หลักปฏิบัติแห่งวิถีพุทธเป็นไปอย่างเรียบง่าย การถ่ายทอดหลักคำสอนใช้วิธีทางวาจา แล้วให้จดจำไว้ขนานไปกับการปฏิบัติเชิงจริยธรรม หากการถ่ายทอดพระธรรมเกิดผิดเพี้ยนไป พระพุทธองค์จะเป็นผู้มาชำระสะสางเอง ทุกอย่างจึงเรียบง่าย ลงตัวและปราศจากปัญหา อีกทั้งยังเชื่ออีกว่า ภายหลังกุศุคพุทธกาลถึง 400 กว่าปี จึงเริ่มมีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร (สมภาร พรหมทา, 2540: 1) แม้การสังคายนาพระธรรมครั้งแรกก็ยังใช้วิธีสวดท่องจำกันอยู่ ยังมีได้บันทึกเป็นตัวหนังสือ สร้างเป็นรูปเล่มคัมภีร์ใดๆ ทั้งสิ้น รวมถึงการสังคายนาในยุคพระเจ้าอโศกมหาราช การบันทึกก็ยังไม่ปรากฏ

ความเรียบง่าย การถ่ายทอดพระธรรมที่ขนานไปกับการปฏิบัติเชิงจริยธรรม จนถูกวิจารณ์ว่าเป็นลักษณะปฏิฐานนิยม (Positivism) คือ การสอนความจริงเท่าที่พอมองเห็นได้ในปัจจุบัน และผู้รับฟังคิดตามแล้วเข้าใจเอง และสาวกของพระพุทธองค์ก็ดำเนินแบบนี้มาหลายศตวรรษสมกับการตั้งศาสนาอันยิ่งใหญ่ของอดีตองค์ชายสิทธัตถะ ผู้ประสูติเมื่อประมาณกลางศตวรรษที่หก ก่อนคริสตศักราชในราชวงศ์เคาตมะโบราณที่ต่อมากลายเป็นนาม “พุทธะ” หมายถึง “ผู้ตื่น” “ผู้เบิกบาน” อันเป็นเครื่องหมายแห่งการตรัสรู้ด้วยพระองค์เอง ซึ่งพระองค์ในกาลต่อมาได้ประสบความสำเร็จในการแสวงหาสัจธรรม และตื่นจากความฝันของชีวิตมาสู่ภาคแห่งความจริงด้วยการตรัสรู้นี้ ถ้าจะสาวไปหาสาเหตุโดยตรงของการสละโลกนั้นก็คือ การคิดถึงประเด็น ความทุกข์ ความทุกข์แห่งมวลมนุษยชาติ โดยเบื้องต้นพระพุทธองค์ทรงเริ่มบำเพ็ญเพียรทุกรกิริยา อันเป็นการตอบสนองกระแส “ตบะนิยม” ณ เวลานั้น เป็นกวีชีวิตอันเคร่งครัดของนักพรตผู้ทรงศีล แต่ทว่าหาได้บรรลุถึงความสำเร็จในด้านนี้ไม่ พระองค์จึงเริ่มใช้แนวทางใหม่ นี่คือจุดเริ่มแรกทางสายกลางภาคปฏิบัติจริงๆ โดยไม่ทรมาณร่างกายต่อไป (แบบพวกตบะนิยม) และในการบำเพ็ญเพียรแบบทางสายกลางครั้งนี้ สัจธรรมเกี่ยวกับความทุกข์และวิธีกำจัดทุกข์ได้ปรากฏแจ่มแจ้งแก่พระองค์ พระองค์ผู้รักในมนุษยชาติ จึงเลือกหนทางที่จะเผยแผ่สิ่งที่ตรัสรู้ต่อเหล่ามนุษย์อันมีความคิดและปัญญา พระองค์จึงไม่อยู่ในไพรศนย์ด้วยจิตตันโดยแต่อย่างเดียวแต่ได้ทรงหัน

กลับมาสู่ที่อาศัย ชุมชนของมนุษย์และได้เริ่มงานอันประเสริฐ ซึ่งแจ้งแถลงไขในพระธรรมอันลึกซึ้งที่ได้ตรัสรู้มาในทำนองเดียวกับการที่นักปรัชญาเทวนิยมเชิงเอกเทวนิยมอาจจะอ้างถึงพระเยซูในวัย 28 หลังจากที่ถูกพิศมามาน้ำโดยโยฮัน บัปติสโต ก็เห็นสังขาร (อภิปรัชญาแนวเทวนิยม) เริ่มป่าวประกาศอาณาจักรพระเจ้าและดินแดนสวรรค์ในอนาคตหลังความตาย แนวเดียวกับพุทธเกษตรแห่งพุทธมหายานนิกายสุขาวดี (ต่างกันตรงที่ว่าพระเยซูมาทีหลังถึงห้าศตวรรษครึ่ง หรือ 543 ปี โดยประมาณ) แต่ศาสดาทั้งสองพระองค์มีความเมตตาต่อมนุษยชาติเหมือนกัน พระเยซูได้แสดงให้เห็นถึงอุดมการณ์พระโพธิสัตว์ได้เด่นชัดทีเดียว ท่านน่าจะได้รับการสรรเสริญให้เห็นถึงความ เป็นพระโพธิสัตว์ของชาวโลกในยุคหนึ่ง ย่อมไม่ผิด (พุทธศาสนาดั้งเดิมไม่มีแนวคิดพุทธเกษตร แนวลัทธิสุขาวดีเกิดขึ้นภายหลัง)

จากการเขียนประวัติพระพุทธเจ้าโดยนักคิดชาวญี่ปุ่น ไดซากุ อิเคดะ ในหนังสือชื่อ พุทธประวัติพิเคราะห์ ซึ่งอาจารย์ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ญาณเสน ได้แปลเป็นภาษาไทยจากภาษาอังกฤษชื่อว่า “The Living Buddha An Interpretive Biography” by Daisaku Ikeda translated by Burton Watson ได้วิเคราะห์และพรรณนาอุปสรรคต่างๆ นานาที่พระพุทธองค์ได้ประสบระหว่างการเผยแผ่สังขารที่พระองค์ทรงตรัสรู้มาว่า พระศากยมุณีได้พบกับอุปสรรคต่างๆ อย่างมาก เพราะยุคนั้นมีลัทธิคู่แข่งกันอยู่หลายลัทธิ พยายามต่อสู้เพื่อแสดงจุดยืนสูงสุดของตน แต่พระองค์ทรงอดทนอย่างที่สุด ที่ปลุชนทั่วไปไม่อาจกระทำได้ พระองค์ทรงค้นหาและสั่งสอนสาวกตามบุคลิกลักษณะและระดับสติปัญญา มีบางโอกาสที่พระองค์เห็นความจำเป็นต่อการแสดงข้อแตกต่างประการสำคัญระหว่างพระธรรมที่พระองค์สั่งสอนกับปรัชญาแบบอุปนิษิต ดังที่กาลต่อมาพระนาคาชุน ปราชญ์ผู้เจริญตามรอยพระพุทธเจ้าได้จัดระบบคำสอนของพระพุทธองค์เป็น 4 ประเภท ประเภทแรก เป็นไปตามความต้องการของผู้ฟัง ประเภทที่สอง สอนตามระดับสติปัญญาของผู้ฟัง ประเภทที่สาม ทรงสอนโดยการถอนรากถอนโคนความเห็นที่ผิดๆ ของผู้ฟัง และประเภทที่สี่ เป็นการสอนปรมาตถัสถ์แก่ผู้ฟังที่มีการพัฒนาจิตมาถึงระดับที่มีความพร้อมที่จะรับฟังพระธรรมขั้นสูงได้ (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ญาณเสน, 2538: 85 - 86) คำสอนของพระพุทธองค์ได้แพร่หลายออกไปอย่างรวดเร็วและในที่สุดได้เติบโตกลายเป็นศาสนาสากลของโลก กล่าวโดยทั่วไป พระพุทธศาสนาเป็นพัฒนาการทางความคิดอินเดียที่เด่นมาก เราสามารถพบกับสาวกของพระพุทธเจ้าแม้ในส่วนโพ้นทะเลที่ไกลที่สุดของโลก เราตั้งข้อสังเกตไว้อย่างแท้จริงว่า “พระพุทธศาสนาเป็นพาหนะของวัฒนธรรมส่วนใหญ่แห่งโลกตะวันออก เช่นเดียวกับคริสต์ศาสนาเป็นพาหนะของวัฒนธรรมส่วนใหญ่แห่งโลกตะวันตก” (วิจิตร เกิดวิเศษ, 2520: 86) หลักธรรมอันเปรียบเสมือนบทเรียนของพระพุทธเจ้านั้น เป็นบทเรียนทรงคุณค่ายิ่ง เป็นบทเรียนที่

สอนแตกต่างจากบทเรียนของครูทุกท่านที่ปรากฏมาในโลก เป็นบทเรียนเกี่ยวกับชีวิตมนุษยชาติ โดยตรง ไม่ประนีประนอมด้วยเหตุที่มนุษย์ต้องแข็งแกร่งพอที่จะยอมรับการถูกพรากจากทุกสิ่งทุกอย่างที่มนุษย์คิดว่าเป็นของตนได้ มนุษย์จะถูกนำพาแห่งจิตสู่ความ “ว่าง” (ความว่างตามแนวที่ท่านอัสวโณษ มาตีความเป็น ตถตา (Suchness) และพระนาคราชุนมานำเสนอแบบศูนยตานั่นเอง)

พระพุทธเจ้ามิได้รจนาคัมภีร์เล่มใดเล่มหนึ่งไว้ ปรากฏว่ามีความคลุมเครือบางประการเกี่ยวกับคำสอนของพระองค์ ซึ่งมีการเก็บข้อมูลไว้หลังพระพุทธเจ้าปรินิพพานแล้ว การรวบรวมพระธรรมคำสอนเกิดขึ้นเพียง 90 วัน หลังพระพุทธเจ้าปรินิพพานแล้ว แม้จะมีการโต้แย้งจากพระเถระผู้ใหญ่ (พระปุราณะ) โดยท่านให้เหตุผลแต่เพียงว่าท่านจะยึดมั่นเฉพาะหลักคำสอนที่มาจากพระโอรสของพระศาสดาท่านั้น (Hiriyanna, 1965: 87) นั่นก็คือพระปุราณะไม่ยอมรับการสังคายนาพระธรรมครั้งแรกนั่นเอง

เนื่องจากคณะสงฆ์ส่วนใหญ่ รวมถึงพระอานนท์ เลขานุการส่วนตัวของพระองค์เห็นความจำเป็นต้องมีพระคัมภีร์ที่ต้องรวบรวมขึ้นเพื่อเป็นคำสอนเชิงบูรณาการสำหรับอนุชนรุ่นหลังต่อไป จึงเกิดมีการสังคายนาพระธรรมขึ้นอีกในกาลต่อมา และใช้ภาษาบาลีเป็นการบันทึกไว้ ดังนั้น ชื่อของพุทธศาสนายุคต้น จะมีชื่อเรียกอีกหลายชื่อว่า พระพุทธศาสนาฝ่ายบาลี พระพุทธศาสนาที่ยึดคัมภีร์เดิม พระพุทธศาสนาทักษิณนิกาย พระพุทธศาสนาของเถระ (เถรวาท) เป็นต้น และแน่นอน ชาวตะวันตกผู้เรียนรู้ในหลักพุทธธรรม นิยมที่จะเรียกว่า “พระพุทธศาสนาตั้งเดิม” (Early Buddhism) ดังที่งานวิจัยนี้ได้ใช้มาตลอด และยกขึ้นเป็นหัวข้อ อิทธิพลของพุทธศาสนาตั้งเดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคราชุนในปรัชญามัชฌิมะ โดยพุทธศาสนาตั้งเดิมก็คือ พุทธศาสนาตามแนวสอนตรงๆ แบบที่พระพุทธองค์ทรงทำแบบอย่างไว้ เน้นรูปแบบการปฏิบัติเชิงจริยปรัชญาโดยไม่แยแสต่ออภิปรัชญา

ทัศนะของนักวิชาการปรัชญาตะวันออกต่อพุทธศาสนาตั้งเดิม

ศาสตราจารย์ เอ็ม. หิริยันนะ นักวิชาการด้านปรัชญาตะวันออกผู้มีชื่อเสียงในศตวรรษที่ยี่สิบให้ทรรศนะต่อพุทธศาสนาไว้น่าฟังดังนี้:

1. พระพุทธศาสนาดั้งเดิมเป็นทุนิยม (Pessimistic)

ส่วนสำคัญยิ่งของคำสอนนี้ คือ ทุกอย่างในโลกนี้เป็นทุกข์ (สรวม ทุกขม) “นำในมหาสมุทรที่มีอยู่ทั้งหมดย่อมไม่อาจเปรียบเทียบได้กับหยดน้ำตาที่หลั่งออกมา นับตั้งแต่จักรวาลได้อุบัติขึ้นมา” ความชั่วร้ายหรือความทุกข์ในระบบสังสาระนี้เป็นความจริงที่สุด และจุดหมายของมนุษย์ที่สำคัญที่สุดก็คือ การออกไปจากระบบสังสาระ เมื่อเรากล่าวคำสอนของพระพุทธเจ้าเป็นทุนิยม เราต้องยอมรับว่าเป็นหลักคำสอนที่ทำให้หมดหวังหรือท้อแท้ มันมิใช่ความหรรษาเรีงรื่นที่ได้สัญญาไว้ว่าจะเกิดขึ้นบนโลกนี้เหมือนลัทธิอื่นๆ ที่กระทำกัน แต่พระพุทธศาสนานั้นยอมรับว่าการบรรลุสันติภาพในโลกนี้และชีวิตนี้มีทางเป็นไปได้และเมื่อบรรลุแล้ว มนุษย์แทนที่จะเป็นเหยื่อของความทุกข์ก็จะกลายเป็นผู้ชนะ (ต่อความทุกข์) แน่แน่นอน คำสอนนี้เน้นไปที่ส่วนด้านมืด ด้านลบของชีวิตมนุษย์ แต่การเน้นย้ำนี้ก็เพื่อแสดงว่า ชีวิตมนุษย์ตามความเป็นจริงที่ดำเนินไปตามธรรมดาสามัญนั้นมักจะถูกความเศร้าและความทุกข์ทำให้เสียไป แต่มิใช่เป็นสิ่งที่แก้ไขไม่ได้ แม้คำสอนแห่งพุทธจะกล่าวถึงความจริง คือ เรื่องราวแห่งความทุกข์ ก็ตาม แต่พระพุทธองค์ได้ชี้ทางออกไว้ด้วย ดังบันทึกว่า “ตลาคต ได้สอนแล้วอย่างนี้ และตลาคตสอนเรื่องความทุกข์และความดับทุกข์” คือ พระพุทธองค์สอนถึงความดับทุกข์ อันเป็นโอกาสและความหวังของมนุษยชาติ

2. พระพุทธศาสนาดั้งเดิมเป็นปฏิฐานนิยม (Positivistic)

นับเวลาก่อนยุคพุทธกาลเล็กน้อย ปรากฏว่าการไตร่ตรองความจริงทางปรัชญาเกือบจะมีความเป็นไปได้ที่อีกทีก็กรีก โครม และการถกเถียงกันอย่างกว้างขวางเกี่ยวกับปัญหาทางทฤษฎีนั้นกำลังจะนำไปสู่ความเป็นอนาธิปไตยทางความคิด คำสอนของพระพุทธองค์ ได้นำเสนอให้เห็นถึงปฏิกิริยาที่มีต่อความคิดเหล่านั้น และในคำสอนของพระองค์นั้น ได้ทำให้มนุษย์กลับมาสู่ความเป็นจริงของชีวิตแท้ๆ พระพุทธเจ้าเองได้ผ่อนปรนตามความเชื่อของยุคนั้น (อิทธิพลในระบบปรัชญาฮินดู-อุปนิษัต ที่มีอยู่ก่อนนับพันปี) บ่อยครั้งเราจะพบว่า ในคำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิม พระองค์อ้างถึงโลกอื่นและสัตว์ที่อาศัยอยู่ในโลกนั้นด้วย นั่นส่วนหนึ่งก็เป็นลักษณะของตำนานที่ใช้กันแพร่หลาย ซึ่งไม่มีทางเป็นไปได้ที่ใครๆ ในสมัยนั้นจะเลียงไม่ใช้ภาษาตามสมัยของตน และอีกส่วนหนึ่งก็เนื่องมาจากความเชื่อของพระองค์ในเรื่องกฎแห่งกรรมอันมีการกล่าวถึงชีวิตหลังความตาย แต่ในแง่สารัตถะแล้ว เราอาจถือได้ว่า คำสอนของพระพุทธเจ้านั้นไม่ตัดสินใดๆ ที่มนุษย์ไม่รู้อย่างแน่นอน การเชื่อถือในประเพณีนิยมเชิงพิธีกรรมแบบพระเวทนั้น พระองค์

ได้ทรงกล่าวคำนิยามแบบสุภาพอย่างหมดจด มติของนักปราชญ์ยุคปัจจุบันเห็นว่า ความเชื่อในเรื่องเหนือธรรมชาติเป็นได้เพียงเครื่องหุ้มห่อหรือเป็นเพียงเปลือกของคำสอนเท่านั้น มิใช่แก่นแท้ ไม่อาจอยู่เหนือเงื่อนไขทางจิตวิทยาของยุคสมัย แต่ความหมายโดยทั่วๆ ไปของคำสอนได้แน่นอน เช่นนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อระลึกว่าลัทธิแบบปฏิฐานนิยม (Positivism) เป็นที่รู้จักกันดีในยุคสมัยนั้นแล้ว สำหรับพระพุทธเจ้าเองก็ได้ยอมรับสิ่งใดๆ ที่อยู่เหนือขอบเขตของประสาทสัมผัส และเหตุผลมาก่อนแล้ว นี่ละคือการสอนแบบปฏิฐานนิยม ทศนะเช่นนี้ได้รับการสนับสนุนจากพวกนิยมเหตุผลอยู่ไม่น้อย ดังอิทธิพลจากคำสอนของพระพุทธองค์ส่งผลในยุคต่อๆ มา

3. พระพุทธศาสนาดั้งเดิมเป็นปฏิบัตินิยม (Pragmatic)

พระพุทธเจ้าเน้นย้ำในเรื่องการพ้นทุกข์ อีกนัยหนึ่งคือ การเป็นผู้ชนะ ต่ออภิมหาความทุกข์ ซึ่งตามมติของพระองค์ ความทุกข์เป็นลักษณะที่สำคัญของชีวิตทั้งมวลในสากลจักรวาล รวมทั้งสัตว์โลกอื่นๆ ด้วย มิใช่เฉพาะมนุษย์แต่สายพันธุ์เดียว พระพุทธองค์ได้สอนสิ่งเรื่องปฏิบัติเชิงจริยธรรม เพื่อเป้าหมายสูงสุด คือ การพ้นทุกข์ ดังพุทธพจน์ตอนหนึ่งว่า สมัยหนึ่งขณะที่ประทับนั่งอยู่ใต้ต้นไม้ประคูลาย พระองค์ได้หยิบเอาใบไม้มากำมือหนึ่งและถามสาวกที่อยู่ด้วยว่า ใบไม้ในกำมือกับใบไม้ที่อยู่นอกกำมือ แตกต่างกันมากในปริมาณ ไซ้หรือไม้? สาวกรับตอบว่า ไซ้ แล้วพระองค์ตรัสว่า สิ่งที่พระองค์นำความรู้มาสอนเป็นเพียงปริมาณใบไม้ในกำมือเท่านั้น ที่เหลืออันเป็นความรู้มหาศาลมีปริมาณเท่ากับใบไม้ในป่าทั้งหมด พระพุทธเจ้าทรงเลือกสอนในสิ่งจำเป็นที่สุด คือ การพ้นทุกข์ของมนุษย์ ในทางตรงข้าม หากพระองค์จะสอนเชิงอภิปรัชญา และสร้างปัญหาถกเถียงในแนวแปลกๆ ให้เกิดความตื่นเต็นอลังการ มันจะเป็นการชักช้า เสียเวลา โดยเปล่าประโยชน์ เพราะฉะนั้น มีคำในพุทธพจน์สนับสนุนที่ว่า “ดูกรภิกษุทั้งหลาย ตถาคตจึงมิได้บอกเรื่องนี้แก่เธอ ดูกรภิกษุทั้งหลาย เพราะมันไม่นำประโยชน์มาให้เธอ มันไม่ทำให้เกิดความก้าวหน้าในพรหมจรรย์ เพราะมันไม่นำไปสู่ความเหนื่อยหน่ายจากโลก ไม่นำไปสู่การละตัณหา การขุดวิภูฏะ ปัญญา ความรู้แจ้ง และนิพพาน เพราะฉะนั้น ตถาคตจึงไม่กล่าวเรื่องนี้แก่เธอ”

ดังนั้น การหลุดพ้นจากทุกข์จึงเป็นคำสอนที่สำคัญที่สุด พระองค์ไม่มีเวลาที่จะต้องมาแก้ปัญหาค้นคว้าสืบค้นเชิงอภิปรัชญา เพราะฉะนั้น พุทธศาสนาดั้งเดิมเน้นการเป็นนักปฏิบัติ นิยมอย่างเห็นได้ชัดเจน “อภิปรัชญามีได้ทำให้ใครบริสุทธิขึ้นมาได้ แต่ความสงบต่างหาก (ปฏิบัติศีล บำเพ็ญเพียร-ภาวนา) เป็นชนวนไปสู่ วิมุตติ” เรื่องนี้ทำให้พระองค์ถูกวิจารณ์ว่าเป็น “วิมุตตินิยม” การนั่งเฝ้ายามของพระองค์ต่อปัญหาอภิปรัชญา มักจะโยนจันทั่วไปในหมู่คณาจารย์ต่างลัทธิ

นิยาย ว่าพระพุทธเจ้าจริงหรือเปล่านั้น หรือบอกพร่องในความรู้ที่จะตอบคำถามปัญหาเชิงอภิปรัชญาแน่นอนใครจะคิดอย่างไร แต่เราก็รู้กันดีว่า ถ้าพระองค์ไม่เป็นสัพพัญญูจริง พระองค์จะไม่ถูกเรียกว่า เป็นพุทธะ หรือเป็นผู้ตรัสรู้อย่างแน่นอน หลักปฏิบัตินิยมของพระองค์แข็งแกร่งกว่าความโง่เขลาที่ดูเหมือนชาตญาณฉลาดในเชิงลุ่มลึกแห่งอภิปรัชญา

กล่าวโดยสรุปพุทธศาสนาดั้งเดิม อาจจะถูกตีความในชื่อพุทธศาสนาฝ่ายบาติ พุทธศาสนาฝ่ายเถระ หรือจะชื่อใดก็ตาม จะถูกแสดงทัศนะ 3 ข้อ ตามแนวคิดของนักปรัชญาตะวันตก คือ เป็นทุนิยม (Pessimism) เป็นปฏิฐานนิยม (Positivism) และเป็นปฏิบัตินิยม (Pragmatism) โดยเน้นการประพัตติตีประพัตติชอบทั้งปวง งดเว้นการกระทำสิ่งชั่วร้ายทั้งปวง และดำรงไว้ซึ่งจิตใจเบิกบาน ผ่องแผ้วตลอดเวลา นี่คือ สาระในหลักคำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิม โดยเป้าหมายมุ่งไปที่การดับทุกข์ และแน่นอนเมื่อทุกข์ดับหมดชนิดไม่มีเชื่อที่จะติดไฟได้ คือ ไม่เกิดอีก สภาวะนั้นคือ บรมสุข หรือ เข้าถึงในพระนิพพาน

ภูมิหลังพระไตรปิฎก

โดยหลักฐานทางประวัติศาสตร์ เชื่อถือได้ว่าพระไตรปิฎกเริ่มเป็นรูปเป็นร่างตั้งแต่เริ่มจัดการสังคายนาคราวแรกสุด ณ กรุงราชคฤห์ บริเวณถ้ำแห่งเวภารบรรพต หลังพระสัมมาสัมพุทธเจ้าปรินิพพานได้ประมาณ 90 วัน ผู้เป็นประธานใหญ่งานนี้ คือ พระมหากัสสป พระอานนที่มีบทบาทมากที่สุดเนื่องด้วยรวบรวมพระสูตรเท่าที่มีอยู่ด้วยความทรงจำ พระเถระผู้ใหญ่ที่สำคัญๆ ในเรื่องการจัดการบริหารก็มีพระอุบาลี และพระเชษฐพระคุณท่านอื่นๆ ที่ล้วนอยู่ในฐานะอรหันต์ทั้งสิ้น เมื่อร่วมกันสังคายนาด้วยการท่องสวดและจัดกันเป็นหมวดหมู่แล้ว ใช้ระยะเวลาประมาณ 7 เดือน การสังคายนาจึงนับว่าเสร็จสมบูรณ์ จึงแยกย้ายกันไปเผยแผ่พระธรรมตามที่ท่องจำกันไว้อย่างเป็นระบบ หมวดหมู่ โดยที่ปราศจากการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร

ถัดจากนั้นมาได้ศตวรรษ ณ แคว้นวัชชี เกิดมีปัญหาการถือพระวินัยไม่ตรงกัน พระยสเถระกาทันทกบุตร ซึ่งอาวุโสสูงสุดขณะนั้น ได้เรียกประชุมพระเถระสอบสวนวินัยดั้งเดิมเพื่อจะยึดถือเป็นหลัก และถือโอกาสนั้นสอบพระสูตรด้วย จัดเกล้าให้ตรงกันแล้ว ท่องจำจนมั่นใจว่าข้อความตรงกันหมด ไม่มีจุดผิดเพี้ยนแม้แต่ข้อเดียว และเมื่อจบจนอย่างเข้าสู่พุทธศตวรรษที่สาม การบันทึกเป็นตัวหนังสือหาได้บังเกิดไม่

อย่างเข้าสู่ยุคพระเจ้าอโศกมหาราชแห่งแคว้นมคธ กษัตริย์ผู้มีปรัชญาญาณและเกรียงไกร ในเรื่องอำนาจบารมีทั่วอนุทวีปนั้นเป็นที่รู้จักกันว่า พระจักรพรรดิองค์นี้เลื่อมใสศรัทธาพุทธ ศาสนาดั้งเดิมอย่างสิ้นเหลือ พระองค์ได้ทรงอุปถัมภ์ให้พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ เรียกประชุม พระเถระผู้ใหญ่เพื่อชำระสอบสวนให้ตรงกันทั้งพระวินัยและพระสูตร มีการท่องจำจนมั่นใจว่า แม่นยำตรงกันหมด แล้วจึงเคลื่อนย้ายไปเผยแผ่ทั่วสารทิศ รวมทั้งนอกราชอาณาเขตชมพูทวีป โดยปราศจากการบัญญัติเป็นลายลักษณ์อักษร ยิ่งกว่านั้น พระเจ้าอโศกมหาราชทรงเนรเทศภิกษุ สงฆ์ผู้ที่ถือหรือสอนไม่ตรงกับข้อตกลงไว้ในเนื้อหาพระธรรมที่ได้สังคายนา ซึ่งก็ปรากฏว่ามีภิกษุ จำนวนหนึ่งอพยพออกนอกชมพูทวีปขึ้นเหนือเข้าไปชายแดนจีน จากการตีความพระธรรมไม่ ตรงกัน ต่อมาอีกหลายศตวรรษ ปรากฏภาพของกระแสแยกออกจากพุทธศาสนาดั้งเดิม ก่อนข้างชัดเจน การท่องพระสูตรและพระธรรมในพระคัมภีร์ต่างๆ ก็ไม่ตรงกัน ทำให้แตกแยก นิยายไปหลายรูปแบบ เกิดสำนักมากมาย จนเกิดอศวินม้าวชาวมารู้สถานการณ์ความแตกแยกครั้งนี้ ด้วยการเชิญชวนพระเถระทุกฝ่ายมาประชุมทำสังคายนากัน ณ อาโกลเลณสถานในมณฑลเชนบท อศวินผู้นี้ก็คือ พระรักขิตมหาเถระ การสังคายนาคราวนี้นับเป็นปรากฏการณ์ที่แตกต่างจากเดิมๆ อย่างเหลือเชื่อ เพราะมีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษรลงบนใบลาน นับเป็นก้าวแรกของความ สมบูรณ์ในการจารึกพระอรรถกถาและได้พัฒนามาเป็นต้นฉบับของพระไตรปิฎก ที่อิงใน อุดมการณ์แห่งพุทธศาสนาดั้งเดิม จวบจนถึงปัจจุบัน

นับตั้งแต่การจารึกลงบนใบลานสมัยที่พระรักขิตมหาเถระเป็นองค์ประธานการสังคายนา นั้น ศึกษาคัดลอกบันทึกตามๆ กันมาเป็นภาษาต่างประเทศหลากหลายภาษาได้กระทำขึ้นนาน นับเป็นพันปี เริ่มต้นจากภาษามคธโบราณ ภาษาบาลี ภาษารามัญ ภาษาขอม แม้กระทั่งภาษาไทย เดิมล้านนา จนกระทั่งถึงภาษาไทยรัตนโกสินทร์ ฯลฯ ล้วนมีรากเหง้ามาจากการริเริ่มขององค์ เถระและผู้เลื่อมใสพุทธศาสนาดั้งเดิมที่มีบุญบารมี ที่ปรารถนาจะใช้หลักพุทธธรรมดำรงสืบต่อไป ยังมวลชนรุ่นหลัง โดยอาศัยข้อบัญญัติตามพุทธพจน์ที่ปรากฏในยามที่พระพุทธองค์ดำเนินชีวิตอยู่ ให้ใกล้เคียงหรือสมบูรณ์ที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้

อย่างไรก็ตาม มีนักปรัชญานักคิดสายพุทธที่โด่งดังในยุคปัจจุบันของไทย อาจารย์สุชีพ ปุญญานุภาพ ซึ่งแจ่มเกี่ยวกับคำสอนของพระพุทธเจ้าในพระไตรปิฎกว่า “อย่างไรก็ตาม แม้ พระไตรปิฎกจะเป็นหลักฐานขั้นที่หนึ่งก็ตาม เมื่อพิจารณาตามหลักของพระพุทธสุภาษิตในกาลาม สูตร ท่านก็มีให้ยึดติดจนเกินไป ดังคำว่า มา ปิฎกสมุปทานเนน (อย่าถือโดยอ้างตำรา) เพราะอาจ มีผิดพลาดตกหล่น หรือบางตอนอาจเพิ่มเติมขึ้น แสดงให้เห็นว่าพระพุทธศาสนาสอนให้ใช้ปัญญา

พิจารณาเหตุผล สอบสวนดูให้เป็นประจักษ์แก่ใจของตนเอง เป็นการสอนอย่างมีน้ำใจกว้างขวาง และให้เสรีภาพแก่ผู้นับถือพระพุทธศาสนาอย่างเต็มที่ นอกจากนั้นยังเป็นการยืนยันให้นำไปประพฤติปฏิบัติ เพื่อได้ประจักษ์ผลนั้นๆ ด้วยตนเอง” (สุชีพ ปัญญาอนุภาพ, 2522: 24)

วิวัฒนาการจากอดีตจนถึงปัจจุบันของโครงสร้างพระไตรปิฎก

พระเถระผู้ทรงศีลและภูมิปัญญาสมัยพุทธกาลและรุ่นต่อๆ มานั้น ได้ศึกษาวิเคราะห์พระธรรมอย่างรอบคอบและด้วยญาณแห่งการวิเคราะห์จึงได้จัดหมวดหมู่ในพระธรรมของพระพุทธเจ้าจนวิวัฒนาการมาเป็นพระไตรปิฎกที่ได้รับการแปลเป็นภาษาต่างๆ ทั่วโลก รวมทั้งภาษาไทยในยุคปัจจุบัน ทั้งนี้การจัดโครงสร้างแบ่งออกเป็น 3 ภาค คือ (1) พระวินัยปิฎก (2) พระสุตตันตปิฎก และ (3) พระอภิธรรมปิฎก รวมเล่มได้ถึง 45 เล่ม

(1) พระวินัยปิฎก แบ่งเป็น 5 หมวด คือ

- 1.1 มหาวิภังค์ ว่าด้วยปาติโมกข์สำหรับภิกษุ 227 ข้อ
บรรจุในเล่มที่ 1, 2
- 1.2 ภิกขุณีวิภังค์ ว่าด้วยปาติโมกข์สำหรับภิกษุณี 311 ข้อ
บรรจุในเล่มที่ 3
- 1.3 มหาวรรค ว่าด้วยวิธีถือปาติโมกข์ ซึ่งอธิบายเป็นกรณียาวๆ
บรรจุในเล่มที่ 4, 5
- 1.4 จุลวรรค ว่าด้วยวิธีถือปาติโมกข์ ซึ่งอธิบายเป็นกรณีสั้นๆ
บรรจุในเล่มที่ 6, 7
- 1.5 ปรีวาร การตอบปัญหาเกี่ยวกับวินัยทั้งหมด
บรรจุในเล่มที่ 8

(2) พระสุตตันตปิฎก แบ่งออกเป็น 5 หมวด คือ

- 2.1 ทีฆนิกาย รวมพระสูตรขนาดยาว
บรรจุในเล่มที่ 9, 10, 11
- 2.2 มัชฌิมนิกาย รวมพระสูตรที่มีขนาดปานกลาง

- บรรจุนิยามที่ 12, 13, 14
- 2.3 สังคตนิยาม รวมพระสูตรเป็นกลุ่มตามนามเฉพาะ (บุคคล-สถานที่)
บรรจุนิยามที่ 15, 16, 17, 18, 19
- 2.4 อังคตนิยาม รวมพระสูตรที่วิเคราะห์ธรรมเป็นข้อๆ เรียงตามลำดับตั้งแต่ที่ไม่
วิเคราะห์ (เอกนิยาม) ไปถึงธรรมะที่วิเคราะห์ แบ่งออกเป็น 11 ข้อย่อย
บรรจุนิยามที่ 20, 21, 22, 23, 24
- 2.5 ขุททกนิยาม รวมพระสูตรสั้นๆ เป็นหมวดหมู่ตามเนื้อหา เช่น พุทธวงศ์ พุทธ
จริยา ธรรมบท ชาดก อุทาน วิมาน เปตต เถระ เถรี และปกิณณกะ
บรรจุนิยามที่ 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33
- 2.6 พระอภิธรรม เป็นการวิเคราะห์พุทธธรรมเป็นข้อๆ แยกประเด็นอย่างละเอียด
ขึ้นอยู่กับสำนักใดจะตีความกันไป แต่ไม่มีสำนักใดตีความเกินเลย ออกนอกกลุ่ม
นอกรทาง
บรรจุนิยามที่ 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45

การวิเคราะห์พุทธธรรมของพระพรหมคุณาภรณ์

กล่าวกันว่า พระเถระที่โดดเด่นของพุทธศาสนานิกายเถรวาทนั้น ไม่ปรารถนาที่จะหือ
หวาแสดงออกให้สังคมไทยได้รู้จักกับแบบเอกเกริกด้วยการเทศน์ผ่านทางสื่อต่างๆ แบบบางลัทธิ
นิกายในต่างประเทศ ที่เต็มไปด้วยบรรยากาศแฟนคลับ อะไรทำนองนั้น บางโอกาสเราอาจแทบ
ไม่เชื่อเลยว่า นักเทศน์ชาวเอกเทวนิยมชาวเกาหลีได้ถึงกับปิดสนามกีฬาขนาดบรรจุนครุฑฯ ได้
เป็นแสน ในบรรยากาศคลั่งไคล้ที่จะฟังธรรม (Fanatic Atmosphere) ที่แสดงออกด้านอารมณ์
ปลดปล่อยแนวพื้นเทคอสทัล (Pentecostal) ซึ่งก็ปรากฏแนวโน้มในกลุ่มพุทธมหายานบางกลุ่มย่าน
คลองสี่ จ.ปทุมธานี แต่เก็บอารมณ์มวลชนได้สงบเสงี่ยมดีกว่ากลุ่มชาวเทวนิยมในแบบแรก แต่
กระนั้น พระเถระที่โด่งดังของเถรวาทบางท่านก็ไม่ปรารถนาที่จะแสดงผ่านสื่อมากนัก อาจด้วย
กังวลในข้อสะอูด (Scandal) และมีบางกรณีที่อาจจะแสดงตัวอย่างอันเป็นข่าวในทางลบไปบ้าง
แล้ว แต่กระแสศรัทธาของมวลชนต่อหลักพุทธธรรมยังคงปรากฏอยู่ไม่เสื่อมคลายในประเทศไทย

ย้อนกลับมาประเด็นพระเถระสายเถรวาทที่ยังดำรงหลักแห่งพุทธศาสนาดั้งเดิม การ
วิเคราะห์พุทธธรรมที่เลอเลิศล้ำของพระพรหมคุณาภรณ์ (ท่านประยุทธ์ ปยุตโต หรือ พระ
ธรรมปิฎก เดิม) โดยสามารถเข้าสู่ระบบปรัชญาสากล เป็นที่เข้าใจในหลักคำสอนดั้งเดิมของ

พระพุทธเจ้าได้เป็นอย่างดี ได้ถูกเปิดเผยในผลงานของท่านที่จัดพิมพ์ ตั้งแต่ พ.ศ.2525 จนถึงปัจจุบัน (ใน พ.ศ.2549 นับครั้งที่พิมพ์ได้ถึง 11 ครั้ง) นับเป็นความก้าวหน้าแห่งการเผยแผ่พระธรรมของพระพุทธศาสนาในยุคโลกาภิวัตน์และสู้กับแนวปรัชญาตะวันตกได้เป็นอย่างดี ท่านวิเคราะห์พุทธธรรมทั้งหมดเป็น 5 ตอน คือ

1. ชีวิตคืออะไร วิเคราะห์ออกเป็นขั้นห้า อายุตระหนก
2. ชีวิตเป็นอย่างไร วิเคราะห์ตามไตรลักษณ์ออกเป็น อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา
3. ชีวิตเป็นไปอย่างไร วิเคราะห์ออกเป็นหลักแห่งปฏิจาสมุปบาท และกฎแห่งกรรมอย่างครอบคลุม
4. ชีวิตควรให้เป็นอย่างไร วิเคราะห์พระนิพพานอย่างลึก
5. ชีวิตควรเป็นอยู่อย่างไร วิเคราะห์มรรคในแง่มุมและวิธีการปฏิบัติอย่างละเอียด

พระพรหมคุณาภรณ์ ได้วิเคราะห์ด้วยความชำนาญล้ำเลิศ ในแบบฉบับปรัชญาสากล ทำให้ผลงานของท่านมีคุณค่าสูงสุดในบรรดาหนังสือที่กล่าวกันว่ามีในโลกนี้ อาจจะกล่าวได้อย่างมั่นใจว่า “พระคัมภีร์มาธยมิกศาสตร์ของพระนาคารชุนได้แสดงความเจิดจรัสแห่งคุณค่าในหลักพุทธธรรมอันใด หนังสือพุทธธรรมของพระพรหมคุณาภรณ์ ก็แสดงคุณค่าอย่างเจิดจรัสไม่แพ้กันฉันนั้น” ทั้งคู่ยังรักษาหลักสาระแห่งพุทธธรรมอันเป็นเพชรน้ำเอกในคำสั่งสอนดั้งเดิมขององค์สัมมาสัมพุทธเจ้าได้เป็นอย่างดี

คำสอนในพระไตรปิฎกที่มีบทบาทต่อแนวคิดพระนาคารชุน

งานวิจัยนี้ ได้กล่าวไว้ในบทที่ 4 แก่นคำสอนของพระนาคารชุน ว่าด้วยศูนยตา ซึ่งพบว่ามีความหมายใกล้เคียงลักษณะคำไวพจน์ กับคำว่า อนัตตตา ในพุทธศาสนาดั้งเดิม อันมีการสนับสนุนจากรรณกรรมทุกเล่มของพระนาคารชุนและบรรดาคณาจารย์สำนักมาธยมิกะทุกท่าน เมื่อเปิดอ่านคู่มือหาหลักคำสอนแล้ว ย่อมหนีไม่พ้น เรื่องความหลุดพ้น และอนัตตตา เพียงแต่ถูกแทนด้วยคำว่า “ศูนยตา”

ดูเหมือนว่า พระนาคารชุนและบรรดาคณาจารย์มาธยมิกะยุคต้นนั้น ปราศจากจะชี้แจงให้เห็นความแตกต่างระหว่างคำสอนของพุทธศาสนากับ ปรัชญาฮินดู-พราหมณ์ ในเรื่อง “อาตมัน” โดยทัศนะฝ่ายพุทธ เห็นว่าเป็นสิ่ง “ไม่เที่ยง” ขณะที่อีกฝ่ายยึดถือว่า “เที่ยง” ดังเช่นตัวอย่างที่

สนับสนุนจากท่านอาจารย์เสถียร โพธิ์นันทะ ผู้เป็นปราชญ์สายพุทธที่เก่งกาจท่านหนึ่ง เขียนเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ว่า...

“อาจารย์นาคารชุนได้ประกาศทฤษฎีสุนยตาทินด้วยอาศัยหลักปัจเจกการและอนัตตาของพระพุทธองค์เป็นปทัฏฐาน ท่านได้กล่าวว่า สังขตธรรม อสังขตธรรม มีสภาพเท่ากัน คือ สูญ (สรวม สุนยม) ไม่มีอะไรที่มีอยู่ เป็นอยู่ ด้วยตัวของมันเองได้อย่างปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง แม้กระทั่งพระนิรวาณ เพราะฉะนั้นอย่าว่าแต่สังขตธรรมเป็นมายาไร้แก่นสารเลย พระนิรวาณก็เป็นมายาด้วย สิ่งที่อาจารย์นาคารชุนคัดค้านและปฏิเสธก็คือ “สิ่งที่มีอยู่ด้วยตัวของมันเอง” อาจารย์นาคารชุนกล่าวว่า สิ่งที่มีมนุษย์เข้าใจว่ามันเป็นสิ่งสุดท้ายที่มีอยู่ได้ด้วยตัวมันเองนั้น แท้จริงก็เกิดจากปัจจัยอื่นๆ อีกมายมายปรุงแต่งขึ้น เมื่อสิ่งทั้งหลายไม่มีภาวะอันใดแน่นอนของตนเอง เช่นนี้ สิ่งเหล่านี้จึงเป็นคฤมายา สิ่งใดเป็นมายา สิ่งนั้นย่อมไร้ความจริง จึงจัดว่าสูญ” (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2522: 74 - 76)

จากกรณีวิเคราะห์ข้อความของอาจารย์เสถียร โพธิ์นันทะ จะพบว่า หลักคำสอนของพระนาคารชุนจะสวนทางกับแนวคิดอูตรภาพนิยม (Transcendentalism) และคัดค้านกับบรรดาภคณาจารย์มัชฌิมิกะเองด้วย ในรุ่นต่อๆ มาบางท่าน แต่เหมือนกับอนัตตาในคำสอนของพุทธศาสนา ซึ่งปัญหาการตีความ “สุนยตา” ของบรรดานักปราชญ์สายพุทธแตกต่างกันนั้น เป็นประเด็นที่น่าสนใจอยู่ไม่น้อยของผู้วิจัย แต่สิ่งที่นักคิด นักวิจัย จะต้องทำได้ต่อสิ่งนั้นก็คือ การค้นคว้าต่อไป ซึ่งแหล่งข้อมูลชั้นดีเลิศก็คือ พระไตรปิฎกบาลีของพุทธศาสนาดั้งเดิม

เมื่อพิจารณาค้นหาแล้วพบว่า มีพระสูตรหนึ่งในขุททกนิกาย ปฏิสัมภิตามรรค กล่าวถึงเรื่องความว่างในประเด็นที่โยงเข้ากับความว่างแห่งสุนยตาของพระนาคารชุน ได้ความดังนี้

“... ข้าพเจ้าได้ฟังมาอย่างนี้ว่า ครั้งหนึ่งพระผู้มีพระภาคเจ้าประทับอยู่ ณ เขตวนารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐี โกลันครสาวัดถิ ครั้งนั้นแล ท่านพระอานนท์ได้เข้าไปเฝ้าพระพุทธเจ้าถวายอภิวัต แล้วนั่งอยู่ ณ ที่อันสมควร แล้วก็กราบทูลพระผู้มีพระภาคว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญแล้ว พระองค์ยอมตรัสว่า โลกว่างเปล่า โลกว่างเปล่า ด้วยเหตุผลอะไรหนอ พระองค์จึงตรัสว่าโลกว่างเปล่าพระเจ้าข้า” พระพุทธองค์ทรงตอบว่า “อานนท์! เพราะโลกว่างจากอตตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตตา ดังนั้น เราจึงกล่าวว่า โลกว่างเปล่า” อะไรเล่าอานนท์ ที่ว่างจากอตตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตตา ตานั้นอย่างไรเล่า อานนท์ที่ว่างจากอตตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตตา รูป... จักขุ... วิญญาน... จักขุสัมผัส...

ความรู้สึก สุข ทุกข์ ไม่สุข ไม่ทุกข์ อันเกิดจากปัจจัยคือจักขุ สัมผัส...หู...เสียง...จมูก...
กลิ่น...ลิ้น...รส...กายสัมผัส...กายประสาท สัมผัสที่มากระทบกาย...ใจ...อารมณ์ที่เกิดกับใจ
...เพราะโลกคือสิ่งที่กล่าวมานี้ ว่างจากอตฺตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตฺตา **ดังนั้นเราจึงควร
กล่าวว่าโลกว่างเปล่า**” (ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 31 ข้อ 633)

หากจะพิจารณากันดีๆ อย่างลึกลงไปในพุทธพจน์ดังกล่าวนี้ คำว่า “ว่าง” หมายเอาว่าง
จากอตฺตาและสิ่งต่างๆ ที่ถือว่ามีคุณสมบัติติดมากับอตฺตานั่นๆ เมื่อจบประเด็นนี้แล้วเราจะพบว่า
มีอะไรบ้างที่พระพุทธองค์ตรัสว่าว่าง พระพุทธองค์กล่าวถึงโลก ณ ที่นี้ ก็คือ ขันธ์ห้า นั่นเอง
และนอกจากขันธ์ห้า ก็จะมีนิพพาน (ขุททกนิกาย ข้อที่ 638) แต่ด้วยคำสอนของพุทธศาสนา
ดั้งเดิมนั้น สิ่งทั้งหลายในจักรวาลสามารถถูกทอนลงมาจากขันธ์ห้า อันเป็นสังขตธรรม ส่วน
อสังขตธรรม จะมีนิพพานและอะไรอีกหรือไม่ ยังไม่อาจสรุปได้ แต่มีพระพุทธพจน์ว่า นิพพาน
เองก็เป็นความว่าง ดังนั้น ไม่ว่าจะมิตสารหรือพลังงานในจักรวาลแห่งนี้มากน้อยเท่าใด ก็ย่อมเป็น
ความว่างหมด และทุกอย่างต้องว่างจากอตฺตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอตฺตาทั้งสิ้น กล่าวคือ **ไม่มีอะไรใน
จักรวาลนี้ที่ไม่ว่าง**

นอกจากนี้ยังมีปรากฏใน ขุททกนิกาย อปทาน พระไตรปิฎก เล่มที่ 33 ข้อ 130 เลือก
เฉพาะบางส่วนที่เกี่ยวข้องว่า...

“โอมหาราช! เธอจงมิตสติดูเสมอ

แล้วพิจารณาโลกว่าว้างเปล่า

มัจจุราชย่อมไม่เห็น

คนที่มองโลกด้วยอาการอย่างนี้”

(ขุททกนิกาย อปทาน พระไตรปิฎกเล่มที่ 33 ข้อที่ 130 (เฉพาะบาทที่ 1 - 6))

จากพุทธพจน์นี้จะเห็นว่าการสอนของพระพุทธเจ้าต่อโอมหาราชนั้น เพื่อให้โอมหาราช
เข้าใจว่า สิ่งต่างๆ ว่างเปล่า ไร้แก่นสาร ประเด็นสำคัญของหลักธรรมเรื่องความว่าง อยู่ที่ตัวตน
ไม่ได้อยู่ที่สิ่งภายนอกอย่างเดียว จุดสำคัญอยู่ที่จิตของผู้มองความว่าง หากคนสามารถมองสรรพ
สิ่งว่าว้างเปล่าได้อย่างที่พระพุทธองค์บอกคนนั้น ย่อมอยู่น้อมมัจจุราช (ซึ่ง ณ ที่นี้ มัจจุราช
น่าจะหมายถึงความทุกข์ในสังสารวัฏ)

ย้อนกลับมาในประเด็นอิทธิพลของคำสอนในพุทธศาสนาดั้งเดิมต่อความคิดของพระ
 นาการชุน ผู้วิจัยได้พบว่า บ่อเกิดของปรัชญามาชยมิกะก็คือ มหาปรัชญาปารมิตาสูต ความยาว
 แสนโคลก ฉบับเดียวกับที่พระถังซำจั๋งได้แสวงหาด้วยการจาริกจากแดนไกลมายังชมพูทวีป
 ในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่สิบสอง เนื้อหาตอนหนึ่งของส่วนปรัชญาปารมิตาหุทัยสูตร ที่กล่าว
 กันว่าพระนาการชุนเป็นผู้รจนาเองในสมัยนั้น ได้กล่าวไว้ดังนี้... เมื่อพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวร
 กำลังคร่ำคร่ำกับการปฏิบัติปรัชญาปารมิตาอันลึกซึ้งอยู่นั้น ท่านได้ประจักษ์ว่า ชั้นห้านั้นมีอยู่
 และท่านได้เห็นว่าเป็นจริงที่แท้จริงนั้น ชั้นห้าเหล่านี้ว่างเปล่า ท่านสารีบุตร! รูปคือความว่าง
 ความว่างคือรูป รูปหาใช่อะไรอื่นจากความว่างไม่ ความว่างก็หาใช่อะไรอื่นจากรูปไม่ รูปคือสิ่งใด
 ความว่างคือสิ่งนั้น ความว่างคือสิ่งใดรูปคือสิ่งนั้น เวทนา สัญญา สังขารและวิญญาณก็
 เช่นเดียวกันนี้

ท่านสารีบุตร! สรรพสิ่งมีความว่างเป็นสภาวะ สิ่งเหล่านี้ไม่เกิด ไม่สูญ ไม่บริสุทธิ์ ไม่
 สกปรก ไม่เพิ่ม ไม่ลด ด้วยเหตุนี้และท่านสารีบุตร ในความว่าง จึงไม่มีรูป ไม่มีเวทนา ไม่มี
 สัญญา ไม่มีสังขาร ไม่มีวิญญาณ ไม่มีตา ไม่มีหู ไม่มีจมูก ไม่มีลิ้น ไม่มีกาย ไม่มีใจ ไม่มีรูป
 ไม่มีเสียง ไม่มีกลิ่น ไม่มีรส ไม่มีสัมผัสที่กระทบกาย ไม่มีอารมณ์ที่เกิดกับใจ ไม่มีธาตุสิบ
 แปด ไม่มีวิญญาณหก ไม่มีวิชา ไม่มีอวิชา ไม่มีการดับวิชา ไม่มีการดับอวิชา ไม่มีชรา ไม่มี
 มรณะ ไม่มีการดับชรา ไม่มีการดับมรณะ ไม่มีทุกข์ ไม่มีสาเหตุของทุกข์ ไม่มีการบรรลู่ ไม่มี
 การรู้แจ้งเพราะไม่มีการบรรลู่ ภายในใจของพระโพธิสัตว์ผู้ตั้งมั่นในปรัชญาปารมิตาย่อมไม่มีสิ่งใด
 กิดขวาง ข้ามพ้นความเห็นผิดทั้งหลายเข้าสู่นิพพาน พระพุทธเจ้าทั้งหลายไม่ว่าในอดีต ปัจจุบัน
 หรืออนาคต ล้วนตั้งมั่นในปรัชญาปารมิตา จึงเข้าถึงความรู้อันสมบูรณ์สูงสุดนั้น

ดังนั้นพึงทราบเถิดว่า ปรัชญาปารมิตาคือมนตร์อันยิ่งใหญ่ คือมนตร์แห่งมหาปัญญา
 คือมนตร์อันสูงสุด คือมนตร์อันไม่มีมนตร์อื่นใดเทียมเท่า เป็นมนตร์อันประกาศซึ่งปรัชญา
 ปารมิตา... (สมภาร พรหมทา, 2540: 54-55)

จากพระสูตรนี้ พระอวโลกิเตศวร แจ้งว่า ชั้นห้าและสรรพสิ่งนั้นว่าง พึงสังเกตว่า
 เนื้อหาของพระสูตรนี้ คล้ายคลึงกับพระสูตรในพระไตรปิฎกบาลีของพุทธศาสนาดั้งเดิม
 ก่อนข้างมาก ที่กล่าวมาแล้วในขุททกนิกาย ปฏิสัมภทวารคคา ผู้วิจัยอาจตั้งสมมติฐานได้ว่า พระ
 นาการชุนเมื่อยังเยาว์วัยได้ศึกษาพระธรรมของพระพุทธเจ้าผ่านทางพระไตรปิฎกบาลีอย่างแตกฉาน
 อันมีอิทธิพลและบทบาททางความคิด จึงได้รวบรวมและรจนาพระสูตรฉบับใหม่ในพุทธศตวรรษ

ที่เจ็ด อันมีเนื้อหาที่ตีความแล้วใกล้เคียงกันมาก จึงกล่าวอย่างไม่ผิดว่า “โดยรูปแบบแล้ว นิกาย มัชฌิมิกะ โดยพระนาคารชุน ทัศนะแห่งศูนยตา เหมือนกับทัศนะของพุทธศาสนาดั้งเดิมในการ มองสรรพสิ่งในจักรวาล ว่าเป็นความว่าง ไม่ว่าจะป็นสังขตธรรมหรืออสังขตธรรม ล้วนมีความ ว่างเป็นธรรมชาติอันใด พระนาคารชุนก็มองเช่นเดียวกัน ฉะนั้น”

ยิ่งกว่านั้น เมื่อเปรียบเทียบกันอย่างละเอียดลออแล้วจะพบว่า พระสูตรในพระไตรปิฎก บาลีนั้น มีความละเอียดและชัดเจนกว่า โดยเฉพาะประเด็นของขันธห้า และความว่างจากอตตะ และสิ่งเนื่องด้วยอตตะ เพราะความไม่ชัดเจนในพระสูตรของมัชฌิมิกะจึงทำให้นักคิด นัก ปรัชญารุ่นหลังตีความเกินเลยมากกว่าที่ควรเข้าใจ (สมภาร พรหมทา, 2540: 57) อาจกล่าวได้ว่า ผู้ ศึกษาปรัชญามัชฌิมิกะ หากปราศจากความรู้ด้านพระสูตรในพระไตรปิฎกบาลี แนวหลักคำสอน ของพุทธศาสนาดั้งเดิมแล้ว อาจเอนเอียงออกจากทางสายกลางไปอยู่ชั่วใดชั่วหนึ่งที่สุดโต่งได้ ซึ่งจากประวัติศาสตร์ ก็ปรากฏว่าเป็นเช่นนั้นจริงๆ ด้วยเหตุที่ว่า นักปรัชญาตะวันตกบางท่าน วิเคราะห์ความคิดแนวศูนยตาของพระนาคารชุนเป็นไปทั้งแนว Nihilism และ Transcendentalism ในเวลาเดียวกัน

อนึ่ง ในยุคพุทธกาล มีการกล่าวว่าพระสารีบุตรผู้มีปัญญาเฉียบแหลม ได้สนใจหรือมี รสนิยมในเรื่องศูนยตามาก่อนแล้ว ดังที่ศาสตราจารย์ คอนซ์ (Edward Conze) เรียกกลุ่มพระ สาวกที่สนใจเรื่องศูนยตาเป็นพิเศษนี้ว่า สำนักปัญญา (Wisdom school) (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน เอ็ดเวิร์ด คอนซ์, พุทธศาสนา: สารและพัฒนาการ, แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์ กรุงเทพฯ: วารสาร บ้านและสวน และแพรว, 2530) โดยที่กล่าวกันว่า สำนักปัญญามีอยู่สองสำนักคือเก่าและใหม่ สำนักเก่ามีพระสารีบุตรเป็นปฐมอาจารย์ ขณะที่สำนักใหม่ที่ห่างกันถึง 7 ศตวรรษ มีพระนาคารชุน เป็นปฐมอาจารย์ จึงไม่แปลกใจเลยที่ อัจฉริยะแห่งพุทธสองท่านมีความคิดแนวเดียวกัน เพียงแต่ พระสารีบุตรมาก่อนถึงเจ็ดศตวรรษ อันมีหลักฐานปรากฏว่า พระสารีบุตร เป็นผู้รวบรวมพระ สูตรด้านนี้ มีชื่อว่า “ปฏิสัมภิทามรรค” อันเป็นพระสูตรที่พระสารีบุตรกลั่นกรองมาจากการสดับ รับฟังพระธรรมจากพระโอรุของพระพุทธเจ้าด้วยตนเองในระหว่างมีชีวิตอยู่ยุคพุทธกาล โดย พุทธินัยและลักษณะแห่งรสนิยมพิเศษของผู้เป็นอัจฉริยะของพระสารีบุตร จึงได้รวบรวมพระสูตร ดังกล่าว ซึ่งมีความคิดแนวเดียวกับศูนยตาของพระนาคารชุน แม้ว่า ชาวพุทธทั่วไปโดยเฉพาะ นิกายมหายาน จะยกย่องพระนาคารชุนเป็นพระพุทธเจ้าองค์ที่สอง แต่ถ้าศึกษากันให้ลึกซึ่งจริงๆ มาถึงแก่นแท้แล้ว ตามหลักฐานจากพระคัมภีร์ ทั้งพระไตรปิฎกบาลีและมหาปรัชญาปารมิตาสูต

แล้ว ผู้วิจัยปรารถนาจะเรียกพระนาครชน ในชื่อใหม่อีกชื่อว่า “พระสารีบุตรองค์ที่สอง” มากกว่า

การเปรียบเทียบหลักคำสอนระหว่างพระนาครชนกับท่านพุทธทาส

เชื่อกันว่า ชาวพุทธทั่วไปในภูมิภาคเอเชีย ยกนักที่ชื่อของท่านพุทธทาสจะไม่ใช่ที่รู้จัก นอกจากการสถาปนาสำนักสงฆ์ที่ทรงอิทธิพลทางความคิดสายพุทธที่สวนโมกข์ อ.ไชยา จ.สุราษฎร์ธานี แล้ว งานทางวิชาการของท่านยังเป็นที่แพร่หลายแก่พสกนิกรพุทธทั้งสายเถรวาทและมหายานอย่างถ้วนหน้าในศตวรรษปัจจุบัน

แต่สิ่งที่น่าสนใจยิ่งกว่านั้น หลักคำสอนของท่านพุทธทาสด้านศูนยตา แทบจะโคลนนิ่งกันมากับหลักคำสอนของพระนาครชน โดยปราชญ์ทั้งคู่แม้จะเกิดต่างยุคกันถึงสิบเก้าศตวรรษ แต่ก็ตีความพระธรรมของพระพุทธเจ้าในแบบเดียวกัน 1 เริ่มจากประการแรก ประเด็นนิพพาน ปัญหาทั้งหมดเกิดจากข้อมูลในพระไตรปิฎก เปิดโอกาสให้ตีความพระนิพพานได้ ในเชิงภาวะอภิปรัชญา และในเชิงภาวะจิตวิทยาก็ได้ ซึ่งทั้งคู่ก็ยึดถือเหมือนกัน โดยไม่เน้นภาวะอภิปรัชญา และเน้นพระนิพพานในเชิงภาวะจิตวิทยา 2 ประการต่อมา ปราชญ์ทั้งคู่ต้องการเน้นคำสอนของพระพุทธเจ้า อันเป็นพุทธศาสนาดั้งเดิม ว่ามีความแตกต่างอย่างสิ้นเชิงกับลัทธิพราหมณ์-ฮินดู โดยเฉพาะเรื่องปรมาตมัน อันมีลักษณะอมตนิรันดร์ ปราชญ์ทั้งคู่หลีกเลี่ยงที่จะทำให้นิพพานเป็นเช่นนั้น เพราะในที่สุด พระนิพพานต้องถูกแยกออกเป็นเชิงเดี่ยวต่างหากจากทุกสรรพสิ่งในจักรวาล ไม่ต่างกับสิ่งสัมบูรณ์ของเพลตินุส (Plotinus) หรือพระเจ้าของลัทธิเอกเทวนิยม หรือปรมาตมันของพราหมณ์-ฮินดู นั่นเอง แต่เป็นที่สังเกตว่า พระนาครชนได้กระโดดไปไกลกว่าท่านพุทธทาส ตรงที่นอกจากพระนิพพานจะเป็นภาวะทางจิตวิทยาแล้ว (Psychological Nibbana) โดยไม่แยแสต่อนิพพานในภาวะอภิปรัชญา (Metaphysical Nibbana) ยังเป็นมายาและความว่างที่ไม่ต่างกับสังขตธรรมใดๆ อีกด้วย ดังนั้น พระนาครชนจึงเชื่อว่า นิพพานยังคงอยู่ในกฎอภิปัจจตา กฎนี้บอกว่าเมื่อมีสิ่งนี้ ย่อมมีสิ่งนี้ เมื่อไม่มีสิ่งนั้น ย่อมไม่มีสิ่งนั้น โดยอ้างตัวอย่างรูปธรรมว่า หากมีการปฏิบัติธรรมชาติที่มากพอที่จะละกิเลสได้ นิพพานก็เกิดขึ้นที่ นิพพานจึงเป็นภาวะของผู้หมดกิเลส นิพพานมิใช่สถานที่บริสุทธิ์สุดผ่อง ณ ที่ใดที่หนึ่งในจักรวาลนี้ หากแต่เป็นชื่อเรียกการที่จิตหมดกิเลสเท่านั้น 3 ประการสุดท้าย ในเรื่องความเหมือนของพระนาครชนและท่านพุทธทาสที่ผ่านงานเขียนหลักๆ และเพื่อเป้าหมายในการเผยแผ่พระพุทธศาสนา โดยสรุปรวบยอดความคิดของท่านทั้งสองได้ ดังนี้

“ไม่มีความแตกต่างกันเลย
ระหว่างนิพพานกับสังสาระ”

- นาคารชุน

“ไม่มีความแตกต่างกันเลย
ระหว่างสังสาระกับนิพพาน”

- พุทธทาสภิกขุ

ดังนั้น เมื่อพิจารณาแนวคิดผ่านหลักคำสอนที่ปรากฏในงานวรรณกรรมของปราชญ์ทั้งสองแล้ว นับได้ว่านักเขียนสายพุทธอย่าง สัมพันธ์ ก้องสมุทร ได้จัดพิมพ์หนังสือสู่สาธารณชนในโอกาสที่คณาจารย์ท่านพุทธทาส โดยตั้งชื่อหนังสือว่า “นาคารชุนแห่งเถรวาท” ก็คงจะมีเหตุผลที่ควรจะเป็นเช่นนั้น แม้ระยะเวลาจะผ่านไปร่วมๆ จะสองพันปีแล้ว (พระนาคารชุนมีชีวิตราวคริสต์ศตวรรษที่ 2 ขณะที่ท่านพุทธทาสมีชีวิตในศตวรรษที่ 20)

กล่าวโดยสรุป คือ ทั้งพระนาคารชุนและท่านพุทธทาสต่างเห็นร่วมกันว่า การวิเคราะห์พระนิพพาน มี 2 แนวคือ ภาวะทางอภิปรัชญา (Metaphysical Nibbana) และ ภาวะทางจิตวิทยา (Psychological Nibbana) และนิพพานยังอยู่ในกฎอหิปปัจจยตา ดังวลีที่ท่านทั้งคู่ต่างได้กล่าวไว้ “ไม่มีความแตกต่างกันเลยระหว่างนิพพานกับสังสาระ” (พระนาคารชุน) และ “ไม่มีความแตกต่างกันเลย ระหว่างสังสาระกับนิพพาน” (พุทธทาส) และสำหรับพระนาคารชุนด้วยแล้วยังสำคัญอีกว่า

“หากนิพพานเป็นสิ่งที่มียู่
นิพพานต้องถูกสร้างโดยเหตุปัจจัย
สิ่งใดไม่ถูกสร้างโดยเหตุปัจจัย
สิ่งนั้นไม่มีและไม่เคยมี”

พระนาคารชุน

(ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน “Nagarjuna’s Treatise on Relativity xxv5.”)

พระนาคารชุนในฐานะนักคิดแนวสัมพัทธนิยมกับกฎปฏิจจสมุปบาท

พระนาคารชุนเป็นทั้งนักตรรกศาสตร์วิภาษวิธี และนักปรัชญาแนวสัมพัทธนิยมที่เก่งกาจ อีกด้วย การปฏิเสธอัตตาอย่างชาญฉลาดของพระนาคารชุน ย่อมเจริญรอยตามพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ผู้ซึ่งปฏิเสธอัตตาทุกรูปแบบดังพุทธพจน์ในพรหมชาลสูตรและโปฏฐปาทสูตร ในพระสูตรดังกล่าวพระพุทธเจ้ามิได้ปฏิเสธเฉพาะอัตตาในกระแสความคิดหลักของปรัชญาพราหมณ์-ฮินดู เท่านั้น แต่กลับปฏิเสธอัตตาทั้งระบบของอภิปรัชญาเท่าที่มีอยู่ในโลกก็ว่าได้ (เช่นเดียวกับปฏิเสธแนวคิดสูญของทานอชิตเกสทัมพลและปรัชญาจรวาก) ถ้าเช่นนั้นพระพุทธเจ้าทรงนำเสนออะไร พระองค์นำเสนอทางสายกลาง ที่พระนาคารชุนมาบัญญัติในศัพท์ที่สวยหรูว่า มัชฌิมิกะ บ้าง ศูนย์ดาวาท บ้าง มายา บ้าง เพื่อให้กับวัฒนธรรมอินเดียในสมัยพระองค์ ในที่สุดแล้ว ได้เลียงกันไปก็จะไปจบที่ “พระนิพพาน” ด้วยการอธิบายในภาษาอันมีข้อจำกัดมากๆ ของเหตุผลที่จะนำเสนอ ที่จะต้องเข้าใจในกฎปฏิจจสมุปบาทและอิทัปปัจจยตาเป็นพื้นฐานเสียก่อน

ผู้วิจัยจึงปรารถนาจะนำเสนอความรู้เบื้องต้นในกฎปฏิจจสมุปบาทและอิทัปปัจจยตาของพระพุทธศาสนาดั้งเดิมก่อนจะโยงให้เห็นภาพความเป็นนักคิดแนวสัมพัทธนิยมของพระนาคารชุน ดังเป็นหัวข้อต่อไปนี้

กฎปฏิจจสมุปบาท

1. หลักพื้นฐานของปฏิจจสมุปบาท

หลักปฏิจจสมุปบาทคือ คำสอนที่พระพุทธองค์ตรัสเกี่ยวกับการอิงอาศัยกันหรือความเป็นเหตุและผลของสิ่งทั้งหลาย โดยเฉพาะสิ่งที่ประกอบด้วยขันธ (อันมีคำอธิบายตรงกับหลักวิทยาศาสตร์ในสาขาเคมีและฟิสิกส์เรื่องมวลสารและพลังงาน) **กฎปฏิจจสมุปบาทหรือเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า กฎอิทัปปัจจยตา** คือ กฎแห่งความเป็นเหตุและผลของสิ่งที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยคือสังขตธรรมทั้งปวง สิ่งทั้งปวงในจักรวาลนี้ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่นในการเกิดขึ้นตั้งอยู่และดับไปหรือเปลี่ยนแปลงไปตามความเปลี่ยนแปลงของเหตุปัจจัย กล่าวอีกอย่าง ปฏิจจสมุปบาทก็คือ ความสัมพันธ์โดยการเป็นเหตุเป็นผลต่อกัน (Causal Relation) ของสิ่งที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยหรือสิ่งที่อาศัยกันเกิดขึ้นในฐานะเป็นเหตุและผลของกันและกัน (ปฏิจจสมุปปັນนธรรม) ตามกฎปฏิจจสมุปบาทจึงไม่มีสิ่งที่อยู่ได้ด้วยตัวเองที่ปรัชญาตะวันตกเรียกว่า “สาระ” หรือ “สวภาวะ” (Substance) หรือ

สิ่งที่เรียกว่า “สิ่งสัมบูรณ์” (the Absolute) หรือ “สิ่งมีจริงสูงสุด” (Ultimate Reality) ซึ่งรวมถึงสิ่งที่เรียกว่า “อตฺตา” หรือ “อาตมัน” ในปรัชญาฮินดูและใน The One ของโพลติอุส

ในพระไตรปิฎกพระพุทธเจ้าตรัสคำสอนเรื่องปฏิจสุมุปบาทโดยมุ่งไปที่ความเป็นเหตุและผลของกระบวนการชีวิตซึ่งเป็นกระบวนการของความเกิดและความดับของทุกข์ แต่จากคำสอนในที่อื่นๆ ที่แสดงถึงความเป็นเหตุและผลของสิ่งต่างๆ รวมทั้งสิ่งไม่มีวิญญาณ นักปราชญ์สายพุทธ จึงได้ขยายขอบเขตของทฤษฎีปฏิจสุมุปบาทให้กว้างขวางและแบ่งย่อยให้เห็นรายละเอียดของกฎปฏิจสุมุปบาทที่ครอบคลุมปรากฏการณ์ทั้งมวลในธรรมชาติโดยแบ่งกฎย่อยออกเป็น 5 กฎ (ผู้วิจัยจะกล่าวในท้ายบทนี้)

2. ความต่างกันของปฏิจสุมุปบาทและอิทัปปัจจยตา

สถานะที่เรียกว่าปฏิจสุมุปบาทนี้มีหลายแง่มุมหรือหลายลักษณะให้เรากำหนดได้ จึงมีคำหลายคำที่ใช้เป็นไวยากรณ์เรียกสถานะดังกล่าวนี้ ซึ่งแม้จะเป็นไวยากรณ์ของกันและกันได้แต่ก็มีนัยหรือลักษณะที่เน้นต่างกัน ดังจะขอนำมาอภิปรายตามความเข้าใจของผู้วิจัยดังต่อไปนี้

เมื่อกล่าวโดยทั่วไป คำว่า “ปฏิจสุมุปบาท” เป็นคำที่พระพุทธเจ้าทรงใช้เรียกกฎหรือความจริงนี้โดยตรง ส่วนคำอื่นอาทิ เช่น “ตถตา” และ “อิทัปปัจจยตา” เป็นคำที่ใช้ขยายความหรือเป็นไวยากรณ์ของคำว่า “ปฏิจสุมุปบาท” ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ในปัจฉยสูตรที่ตรัสไว้ว่า พระองค์จะทรงแสดงปฏิจสุมุปบาทและตรัสสรุปว่า

“ในกระบวนการนี้ ตถตา (ความเป็นอย่างนั้น) อวิตถตา (ความไม่คลาดเคลื่อน) อนัญญตถตา (ความไม่เป็นอย่างอื่น) อิทัปปัจจยตา (ความที่มีสิ่งนี้เป็นปัจจัยของสิ่งนี้) ดังพรรณนามาจะนี้แล นี้เรียกว่า ปฏิจสุมุปบาท” (ส.น. 16/20/35)

พุทธพจน์ที่ยกมานี้แสดงว่า “ปฏิจสุมุปบาท” เป็นชื่อรวมสำหรับเรียกกระบวนการธรรมชาติอันนี้ โดยมีคำอีก 4 คำ คือ “ตถตา” “อวิตถตา” “อนัญญตถตา” และ “อิทัปปัจจยตา” เป็นคำอธิบายลักษณะของกระบวนการหรือความจริงนี้ ซึ่งจะถือว่าเป็นคำไวยากรณ์ของกันและกันก็ได้ดังที่มีการใช้คำว่า “อิทัปปัจจยตา” แทนคำว่า “ปฏิจสุมุปบาท”

เดวิด เจ. คลุปาหณะ (Kalupahana) เห็นว่า คำไวพจน์ทั้ง 4 คำนั้นหมายถึงลักษณะ 4 อย่างของความเป็นเหตุและผล หรือเหตุภาพ (Causation) (Kalupahana 1976, 27-28) โดยที่คำว่า “ตถตา” หมายถึง ความเป็นวัตถุวิสัยหรือภววิสัย (Objectivity) ของความเป็นเหตุและผล หมายความว่า กระบวนการของความเป็นเหตุและผลนี้เป็นความจริงหรือมีจริงในธรรมชาติ ไม่ใช่เป็นเรื่องที่เราคิดไปเองหรือเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับใจเราที่เรียกว่า “จิตวิสัย” หรือ “อัตตวิสัย” (Subjectivity) คำว่า “อวิตถตา” หมายถึงภาวะจำเป็น (Necessity) หมายความว่า ความเป็นเหตุและผลนี้เป็นสิ่งที่ต้องเกิดขึ้นกับสิ่งทั้งหลายอย่างแน่นอน คำว่า “อนัญญตถตา” หมายถึงความไม่เปลี่ยนแปลงเป็นอื่น (Invariability) หมายความว่า ความเป็นเหตุและผลนี้เป็นสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง ทุกสิ่งทุกอย่างต้องเป็นไปตามความเป็นเหตุและผลเสมอ คำว่า “อวิตถตา” และ “อนัญญตถตา” มีความหมายคล้ายคลึงกัน มุ่งแสดงให้เห็นว่า ความเป็นเหตุและผลนี้เป็นสิ่งที่ต้องเกิดขึ้นเสมอไม่มีการเปลี่ยนแปลง ไม่มีการยกเว้นว่าบางสิ่งบางอย่างไม่ต้องเป็นไปตามความเป็นเหตุและผลนี้ กล่าวอีกอย่างก็คือกฎนี้ไม่มีวันเปลี่ยนแปลงและไม่มีอะไรสามารถหลีกเลี่ยงไม่ทำตามกฎนี้ได้ ส่วนคำว่า “อิทัปปัจจยตา” คลุปาหณะอธิบายว่าหมายถึงความมีเงื่อนไขหรือความเป็นไปตามเหตุปัจจัย (Conditionality) หมายความว่า ความเป็นไปของสิ่งทั้งปวง ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยหรือเงื่อนไข สิ่งต่างๆ เปลี่ยนแปลงได้ตามเหตุปัจจัย ไม่มีสิ่งที่แน่นอนตายตัวโดยไม่ขึ้นกับเหตุปัจจัย อย่างไรก็ตามที่เรียกว่า “นิยตินิยมชนิดแข็ง” (Strict Determinism) และไม่มีสิ่งที่เกิดโดยบังเอิญ (Unconditioned Arbitrariness) ตามทัศนะที่พุทธศาสนาเถรวาทเรียกว่า “อริจฺจสมุปฺปนฺนิกวาท” (Kalupahana 1976, 27-28)

จากที่กล่าวมา คำว่า “ปฏิจฺจสมุปฺบาท” จึงเป็นคำที่ใช้เรียกสภาวะหรือกระบวนการตามธรรมชาติอันนี้โดยตรง โดยมีคำอื่นอีก 4 คำ เป็นคำบรรยายลักษณะของสภาวะอันนี้ ซึ่งอาจถือเป็นไวพจน์ของคำว่า “ปฏิจฺจสมุปฺบาท” ก็ได้ อย่างไรก็ตาม เมื่อเราพิจารณาลักษณะต่างๆ ของกระบวนการอันนี้พร้อมกับความหมายของคำว่า “ปฏิจฺจสมุปฺบาท” และ “อิทัปปัจจยตา” ผู้เขียนเห็นว่า เราพอจะบอกได้ว่า คำ 2 คำนี้มีความหมายต่างกันโดยใช้แสดงลักษณะหรือแง่มุมที่ต่างกันของสภาวะอันเดียวกันนี้

คำว่า “ปฏิจฺจสมุปฺบาท” แปลตามศัพท์ว่า “การเกิดขึ้นพร้อมกันโดยอิงอาศัยกัน” มาจากการผสมกันของคำว่า “ปฏิจฺจ” ที่แปลว่า “อิงอาศัย” “ส” ที่แปลว่า “พร้อมกัน” และ “อุปฺบาท” ที่แปลว่า “การเกิดขึ้น” เมื่อรวมกันจึงหมายถึงอาการที่สิ่งทั้งหลายอาศัยกันและกันแล้วเกิดขึ้นพร้อมกัน กล่าวอีกอย่างคืออาการที่เหตุการณ์อันหนึ่งเกิดขึ้นจากการอาศัยกันและกันของสิ่งที่เป็น

เหตุปัจจัยของกันและกันที่เรียกว่าความเป็นปัจจัยแบบ **อัญญมัญญปัจจัย** เหมือนการตั้งอยู่ของไม้ 3 เล้าที่เกิดขึ้นเพราะไม้ 3 อัน ตั้งพิงกันและค้ำยันกันและกันไว้ทำให้ไม้แต่ละอันตั้งอยู่ได้ ไม้แต่ละอันจึงต่างอิงอาศัยไม้อันอื่นและต่างก็เป็นเหตุปัจจัยแก่กันและกันในการตั้งอยู่นั้น และเหมือนการขึ้นและลงของไม้กระดานหกที่การเกิดขึ้นและลงของไม้แต่ละข้างต่างต้องอาศัยกัน เช่น การที่ไม้ด้านซ้ายลงทำให้ไม้ด้านขวาขึ้น แต่การที่ไม้ด้านขวาขึ้นก็เป็นเหตุให้ไม้ด้านซ้ายลงได้ด้วย เช่นกัน ดังนั้น ปฏิจจสมุปบาทจึงหมายถึงความเป็นเหตุและผลแบบต่างฝ่ายต่างอาศัยกัน (Mutual Causality) จัดเป็นความสัมพันธ์แบบสองทาง (Two-way Relation) ไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบทางเดียว (One-way Relation)

อย่างไรก็ตาม ถ้าเราแปล “ปฏิจจสมุปบาท” เพียงว่า “การอาศัยกันและกันเกิดขึ้น” คำว่า “ปฏิจจสมุปบาท” จะมีความหมายมากกว่าแค่การอาศัยกันและกันในขณะเดียวกันอย่างที่เพิ่งกล่าวมา เพราะยังอาจหมายถึงการอาศัยกันและกันในแบบกลับกันเป็นเหตุและผลหรือเป็นเหตุและผลแบบวนกลับไปกลับมา เช่น วิญญาณเป็นปัจจัยให้เกิดนามรูป ในกรณีนี้วิญญาณเป็นเหตุ ส่วนนามรูปเป็นผล แต่นามรูปก็เป็นปัจจัยให้เกิดวิญญาณด้วยเช่นกัน ในกรณีนี้ นามรูปกลับมาเป็นเหตุ ส่วนวิญญาณกลายเป็นผล ดังนั้น ความหมายของ “ปฏิจจสมุปบาท” จึงครอบคลุมความเป็นเหตุและผลแบบเกิดขึ้นพร้อมกันและแบบเกิดหมุนวนหรือสลับไปมาซึ่งจะคลุมถึงความเป็นเหตุและผลในความหมายของอิทัปปัจจยตา ด้วยเหตุนี้ พระพุทธองค์จึงทรงใช้คำว่า “ปฏิจจสมุปบาท” เป็นชื่อเรียกสภาวะ หรือกระบวนการอันนี้

ส่วนคำว่า “อิทัปปัจจยตา” แปลตามศัพท์ว่า “ความที่สิ่งนี้เป็นปัจจัย” มาจากการผสมกันของคำว่า “อิท” ที่แปลว่า “(สิ่ง)นี้” คำว่า “ปัจจัย” ที่แปลว่า “ปัจจัย” และคำว่า “ตา” ซึ่งเป็นศัพท์ประเภทปัจจัยที่ใช้แทนคำว่า “ภาวะ” ที่แปลว่า “ความมี” หรือ “ความเป็น” เมื่อรวมกันจึงหมายถึงภาวะหรืออาการที่สิ่งหนึ่งเป็นปัจจัยของอีกสิ่งหนึ่ง นั่นก็คือสิ่งหนึ่งเป็น “เหตุ” ของอีกสิ่งหนึ่งที่เป็น “ผล” เหมือน พ่อ-แม่ เป็นเหตุให้เกิดผลคือ ลูก ลูกไม่ได้เป็นเหตุให้เกิด พ่อ-แม่ หรือเหมือนออกซิเจน ความร้อน และเชื้อเพลิงทำให้เกิดไฟ ไฟไม่ใช่เหตุเกิดของออกซิเจน ความร้อนและเชื้อเพลิง ดังนั้น อิทัปปัจจยตาจึงหมายถึงความเป็นเหตุและผลแบบสิ่งหนึ่งอาศัยอีกสิ่งหนึ่ง จัดเป็นความสัมพันธ์แบบทางเดียว ไม่ใช่ความสัมพันธ์แบบสองทางอย่างในกรณีของความสัมพันธ์แบบปฏิจจสมุปบาท แต่ถ้าจะพูดให้ลึกซึ้งยิ่งขึ้น ความสัมพันธ์แบบของอิทัปปัจจยตาก็สามารถรวมลงในความสัมพันธ์แบบปฏิจจสมุปบาทได้ เพราะความสัมพันธ์แบบทางเดียวนี้อาจเกิดขึ้นในรูปแบบของวัฏจักรคือหมุนวนสลับกันเป็นเหตุและผลซึ่งเป็นรูปแบบหนึ่งของ

ความสัมพันธ์แบบปฏิจสมุปบาท ดังนั้น คำว่า “ปฏิจสมุปบาท” จึงจะครอบคลุมความหมาย และลักษณะของความเป็นเหตุและผลหรือความสัมพันธ์ในด้านเป็นเหตุและผลมากกว่าคำว่า “อิทัปปัจจยตา”

3. ความหมายกว้างๆ ของปฏิจสมุปบาท

สถานะที่สิ่งทั้งหลายต้องเป็นไปตามเหตุปัจจัยนี้เองที่เรียกว่า “กฎปฏิจสมุปบาท” เพราะเป็นสถานะที่สิ่งทั้งปวงต้องดำเนินตามคุณประชาชนต้องดำเนินตามกฎหมายบ้านเมืองของประเทศ ที่ตนอาศัยอยู่ ผู้วิจัยเห็นว่า ความหมายทั่วไปของความจริงหรือกฎข้อนี้สามารถจำแนกได้ 2 ประการ คือ

ประการแรก ปฏิจสมุปบาทหมายถึง **ความเป็นเหตุและผล (Causality)** หมายความว่า ตามกฎนี้ สิ่งทั้งหลายจะต้องมีเหตุเกิดหรือสาเหตุที่ทำให้สิ่งนั้นๆ เกิดขึ้น เช่น ต้นไม้จะเกิดได้ ต้องอาศัยดิน ปุ๋ย น้ำ แสงแดด และอากาศ เป็นต้น จึงจะเกิดได้ ในโลกสูตรพระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงความเกิดแห่งโลก (คือสังขารโลก) คือ เพราะอาศัยจักขุและรูป จักขุวิญญาณจึงเกิดเป็นต้น (สํ. นิ. 16/44/90) ซึ่งแสดงว่า สิ่งที่เกิดขึ้นต้องมีเหตุ ดังนั้น พุทธศาสนาดั้งเดิมจึงถือว่า “ธรรมทั้งปวงมีเหตุเป็นแดนเกิด” นั่นคือ ไม่มีสิ่งที่เกิดโดยปราศจากเหตุคือเกิดขึ้นลอยๆ หรือเกิดโดยบังเอิญ ตามความหมายนี้ สิ่งที่มีอยู่โดยไม่มีเหตุเกิดคือไม่ใช่ผลของสิ่งอื่นอย่างพระเจ้าหรือเทพเจ้าสูงสุดที่เป็น “ปฐมเหตุ” (First Cause) ของโลกและสรรพสิ่งจึงไม่มี

ประการที่สอง ปฏิจสมุปบาทหมายถึง **ความเป็นไปตามเหตุปัจจัยหรือความเป็นไปตามเงื่อนไข (Conditionality)** หมายความว่า สิ่งต่างๆ จะเป็นไปอย่างไรก็ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้องหรือขึ้นอยู่กับเงื่อนไข เช่น การเกิดของบรรดาสัตว์ทั้งหลายขึ้นอยู่กับกรรมกิเลส ถ้ายังมีกิเลสก็ต้องเกิดอีก ถ้าหมดกิเลส ก็ไม่เกิดอีก ดังนั้น พุทธศาสนาดั้งเดิมจึงถือว่า สิ่งทั้งปวงเป็นเพียงกระบวนการที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยจะบอกว่า “มี” หรือ “ไม่มี” อย่างหนึ่งอย่างใดอย่างเด็ดขาดไม่ได้ เพราะทุกสิ่งสามารถเปลี่ยนแปลงไปตามเงื่อนไขได้ทุกเมื่อ ความเป็นไปตามเหตุปัจจัยนี้เองที่เรียกว่า “**มัชฌนธรรม**” ที่อยู่ตรงกลางระหว่างทัศนะที่สุดโต่ง 2 ทัศนะ คือ สัสสตทิฎฐิที่เห็นว่าไม่มีสิ่งเที่ยง และอุจเฉททิฎฐิที่เห็นว่าไม่มีสิ่งเที่ยง ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในกิจจานุคตตสูตรว่า

“กิจจานะ โดยมากโลกนี้อาศัยที่สุด 2 อย่าง คือ (1) ความมี (2) ความไม่มี ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดขึ้นของโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความไม่มี เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความมีในโลก ก็ไม่มีกิจจานะ ด้วยเหตุเพียงนี้ จัดว่าเป็นสัมมาทิฏฐิที่สุดอย่างที 1 นี้ คือ สิ่งทั้งปวงมีอยู่ ที่สุดอย่างที 2 นี้ คือ สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่ ตถาคตไม่เข้าไปใกล้ที่สุดทั้ง 2 อย่างนี้ ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า “เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี ฯลฯ...” (ส.นิ. 16/15/24-25)

นอกจากนี้ในอเจลกัสสปสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ว่า ความเห็นที่ว่า “ทุกข์เป็นสิ่งที่ตนทำเอง” เป็นสัสสตทิฏฐิ ส่วนความเห็นที่ว่า “ทุกข์ คนอื่นกระทำให้” เป็นอุจเฉททิฏฐิ พระองค์ไม่ทรงถือเอาที่สุดทั้ง 2 อย่างนี้ แต่ทรงแสดงธรรมโดยสายกลางว่า เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารทั้งหลายจึงมี เป็นต้น (ส.นิ. 16/17/28) พระสูตรทั้ง 2 สูตรนี้จึงแสดงความเป็นไปตามเงื่อนไขแทนที่ “ความมี” และ “ความไม่มี” ซึ่งสื่อนัยถึงสัสสตทิฏฐิและอุจเฉททิฏฐิ

หลักปฏิบัติสมุปบาทจึงเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้พระพุทธเจ้าไม่ตรัสตอบปัญหาเกี่ยวกับอณัตตคาหิกทิฏฐิที่มีลักษณะสุดโต่งที่เรียกปัญหาว่า “อพยากคปัญหา” สิ่งต่างๆ หรือเหตุการณ์ต่างๆ ล้วนเป็นไปตามเงื่อนไข จะยืนยันว่า “มี” หรือ “ไม่มี” “เกิด” หรือ “ไม่เกิด” ไม่ได้ ตามความหมายนี้ จึงไม่มีสิ่งคงที่ยั่งยืนคงกระพัน เพราะทุกสิ่งเปลี่ยนไปตามเหตุปัจจัย

ดังนั้น ตามกฎปฏิบัติสมุปบาท สิ่งทั้งปวงจึงต้องมีเหตุเกิด สิ่งทั้งหลายเป็น “ผล” ที่มาจาก “เหตุ” บางอย่าง ไม่มีสิ่งที่ไม่ใช่ “ผล” และการมีอยู่หรือความเป็นไปของสิ่งเหล่านี้ก็ขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัยหรือเงื่อนไขที่เกี่ยวข้อง ไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่างไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่น ไม่มีสิ่งที่คงที่ยั่งยืนไม่แปรผัน ในคำว่า “เหตุ” “ผล” และ “เหตุปัจจัย” ที่ใช้ในที่นี่ ผู้วิจัยใช้ในความหมายกว้าง คำว่า “เหตุ” หมายถึงเหตุ สาเหตุ (Cause) และเงื่อนไข (Condition) ประเภทต่างๆ ไม่ได้หมายถึงเฉพาะเหตุชนิดที่ทำให้เกิดผลโดยตรงอย่าง พ่อ-แม่ เป็นเหตุให้เกิดลูก แต่หมายถึงเหตุชนิดอื่นด้วย เช่น เหตุที่เป็นเงื่อนไขหรือเหตุชนิดที่มาสสนับสนุนให้เกิดผลบางอย่างเหมือนการไม่มีรถยนต์ ส่วนตัวเป็นเหตุให้เราต้องเดินทางด้วยรถเมล์ คำว่า “ผล” ก็เช่นกัน ไม่ได้หมายถึงเฉพาะผลชนิดที่เหตุสร้างโดยตรงอย่างเดียวเหมือนในกรณีของลูกเป็นผลที่พ่อ-แม่สร้างขึ้นมา แต่หมายรวมถึงผลที่เกิดเพราะเหตุบางอย่างเป็นเงื่อนไขให้เป็นอย่างนั้นเหมือนกรณีของการเดินทางด้วยรถเมล์เพราะความไม่มีรถยนต์ส่วนตัวเป็นเหตุ และคำว่า “เหตุปัจจัย” ก็ใช้ในความหมายกว้างคือ หมายรวมถึง

เหตุและเงื่อนไขทุกชนิดในทุกรูปแบบของความสัมพันธ์ ไม่ได้หมายถึงเฉพาะ “เหตุปัจจัย” ที่เป็นหนึ่งในปัจจัย 24 อย่างที่กล่าวไว้ในคัมภีร์ปฏิฐานของอภิธรรมปิฎก

4. ขอบเขตของกฎปฏิจสมุปบาท

การที่ถือว่าความเป็นเหตุและผลซึ่งรวมถึงความเป็นไปตามเหตุปัจจัยเป็นลักษณะธรรมชาติอย่างหนึ่งที่เกิดกับสิ่งที่มีจริงในธรรมชาติซึ่งอาจเรียกได้ว่าเป็น “กฎปฏิจสมุปบาท” ที่สิ่งที่มีจริงในธรรมชาติจะต้องดำเนินตาม อาจมีปัญหาตามมาว่า แล้วกฎนี้ใช้กับอะไรบ้าง หรือกฎนี้ครอบคลุมแค่ไหน เพราะปฏิจสมุปบาทที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ส่วนมากจะตรัสเกี่ยวกับปัจจัย 12 อย่าง มีอวิชชาเป็นต้น ซึ่งเป็นเรื่องของมนุษย์หรือสัตว์ทั้งหลาย คำตอบของปัญหานี้ก็คือ กฎนี้ครอบคลุมทุกสิ่งทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นสัตว์หรือสิ่งไร้วิญญาณครอง เพราะชาวพุทธโดยทั่วไปเชื่อว่ากฎปฏิจสมุปบาทครอบคลุมสังขตธรรมทุกอย่าง เนื่องจากเห็นว่า “สังขตะ” แปลว่า “สิ่งที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง” ซึ่งหมายความว่า สังขตธรรมเป็นสิ่งที่เป็นไปตามเหตุปัจจัย และทุกสิ่งทุกอย่างก็ล้วนเป็นสังขตธรรม ยกเว้นนิพพานเพียงอย่างเดียว ดังนั้น ปฏิจสมุปบาทจึงครอบคลุมสิ่งทั้งปวงไม่ว่าจะเป็นสัตว์หรือไม่

ท่านสังฆรักษิตะภิกษุ (Bhikshu Sangharakshita) ภิกษุชาวอังกฤษ อธิบายไว้ในหนังสือ A Survey of Buddhism ว่า ปฏิจสมุปบาทเป็นหลักทั่วไปของความเป็นไปตามเงื่อนไขมากกว่าจะเป็นเพียงความต่อเนื่องของเงื่อนไขหรือปัจจัยต่างๆ ในปรากฏการณ์นี้หรือปรากฏการณ์นั้น โดยเฉพาะ ปัจจัย 12 อย่างที่พุทธศาสนาทุกนิกายยอมรับว่าเป็นตัวอย่างมาตรฐานของการใช้กฎปฏิจสมุปบาท ท่านเห็นว่าปัจจัย 12 อย่างนั้นเป็นปัจจัยบางปัจจัยในจำนวนมากที่ทำงานในแต่ละขั้นตอนของการพัฒนาการที่ถูกเลือกมาพูดเท่านั้น เพราะองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าได้ตรัสถึงปัจจัย 5 และปัจจัย 10 ไปด้วย (Sangharakshita, 1966: 101) และท่านก็เห็นว่า ธรรมทั้งปวงเป็นปฏิจสมุปบันธรรม โดยอ้างว่าองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ว่า ปรากฏการณ์ทั้งปวงเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย (Sangharakshita, 1966: 83) แต่ผู้วิจัยยังไม่พบพุทธพจน์ที่ยืนยันว่า ธรรมทั้งปวงเป็นปฏิจสมุปบันธรรมว่าหมายถึงปัจจัย 12 อย่างนั่นเอง

จากตำราวิชาการชื่อ Causality: The Central Philosophy of Buddhism คลุ่ปาณะก็เห็นว่า กฎปฏิจสมุปบาทนี้ครอบคลุมปรากฏการณ์ทุกอย่าง เพราะนักปราชญ์ของพุทธศาสนาดั้งเดิมก็ได้อธิบายจำแนกประเภทของกฎปฏิจสมุปบาทออกเป็น 5 อย่าง ซึ่งครอบคลุมปรากฏการณ์ทุก

อย่าง และพระพุทธเจ้าก็ได้ตรัสถึงความเป็นเหตุและผลของปรากฏการณ์ต่างๆ เช่น ในอัครคัมภีร์สูตรตรัสถึงวิวัฒนาการของโลกที่เป็นวัฏจักรของการเกิดและการดับหรือความเป็นไปของโลกและสังคมโดยเฉพาะระบบวรรณะ 4 ในอินเดีย ปฏิจจนสมุปบาทจึงหมายถึงความเป็นเหตุและผลทางกายภาพด้วย (Kalupahana 1975, 110-111) ในหนังสือ Buddhist Philosophy: A Historical Analysis คลุพาหณะก็พูดถึงเรื่องนี้ไว้อีกว่า หลักการของความเป็นเหตุและผลใช้อธิบายการทำงานของปรากฏการณ์ทางกายภาพทั้งที่เป็นอันตรียวัตถุและอนินทรียวัตถุ รวมทั้งใช้อธิบายเหตุการณ์ต่างๆ อย่างวิวัฒนาการและการแตกดับของกระบวนการโลก (world-process) และเหตุการณ์ทางธรรมชาติมีความแห้งแล้ว และแผ่นดินไหวเป็นต้นหรือแม้กระทั่งชีวิตพืชก็อธิบายได้ (Kalupahana 1976, 30) กล่าวอีกอย่างคือเราสามารถใช้อธิบายปฏิจจนสมุปบาททอธิบายปรากฏการณ์ทางกายภาพต่างๆ ได้ด้วย ไม่จำกัดเฉพาะเรื่องชีวิตของมนุษย์ เพียงแต่ชีวิตมนุษย์เป็นจุดเน้นของทฤษฎีปฏิจจนสมุปบาทนี้

อย่างไรก็ดี คลุพาหณะ มีความเห็นต่างกับนักคิดพุทธปรัชญาดั้งเดิม เพราะคลุพาหณะเห็นว่า กระบวนการแห่งเหตุและผลมีอยู่ในนิพพานด้วย โดยให้เหตุผลว่า คำว่า “ปฏิจจนสมุปบันนะ” หมายถึง “เป็นไปตามเงื่อนไขของธรรมชาติ” คือ “เป็นไปตามเงื่อนไขแห่งเหตุและผล” (“Naturally Conditioned,” i.e. “causally conditioned”) ส่วนคำว่า “สังขตะ” หมายถึง สิ่งที่ “ถูกประกอบขึ้น” (Compounded) คือ “ถูกจัดสร้างขึ้น” (Organized) “ถูกออกแบบขึ้นมา” (Planned) หรือ “ถูกนำมาใส่ไว้ด้วยกัน” (put together) ด้วยเหตุนี้จึงเป็นไปตามเงื่อนไขของสังขารคืออารมณ์ปรุงแต่งต่างๆ (Dispositional Tendencies) คำว่า “ปฏิจจนสมุปบันนะ” จึงมีความหมายต่างจาก “สังขตะ” ดังจะเห็นได้ว่า มีคำว่า “อสังขตะ” แต่ไม่มี “อุปปฏิจจนสมุปบันนะ” และนิพพานเรียกกันว่า “อสังขตะ” เพราะไม่เป็นไปตามเงื่อนไขของอารมณ์ปรุงแต่งคือกิเลสต่างๆ เนื่องจากเป็นภาวะแห่งความหลุดพ้นหรือความสิ้นกิเลส ไม่มีกรเรียกนิพพานว่าเป็น “อุปปฏิจจนสมุปบันนะ” ที่หมายถึง “ไม่มีเหตุปัจจัย” หรือ “ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง” เพราะนิพพานเป็นภาวะที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติหรือตามเหตุปัจจัย คลุพาหณะเห็นว่า นักปราชญ์ส่วนมากมองข้ามประเด็นนี้เพราะเข้าใจว่า “สังขตะ” เป็นไวพจน์ของ “ปฏิจจนสมุปบันนะ” (Kalupahana, 1975 : 140) ในประเด็นนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นเรื่องของการตีความคำว่า “สังขตะ” “อสังขตะ” กับคำว่า “ปฏิจจนสมุปบันนะ” และ “อุปปฏิจจนสมุปบันนะ” ถ้าตีความหรือนิยามตามแนวคิดของคลุพาหณะดังที่นำมา ก็เป็นไปได้ที่จะถือว่านิพพานยังเป็นปฏิจจนสมุปบันนะคืออยู่ภายใต้กฎปฏิจจนสมุปบาท เพราะนิพพานเป็นภาวะที่พระอรหันต์บรรลุถึงหลังการดับของปัจจัย 12 อย่างตามหลักปฏิจจนสมุปบาทสายนิโรธวาร จึงอาจดูคล้าย “ผลลัพธ์” (output) ของกระบวนการ

ปฏิจสุมุบาท แต่ต้องทำความเข้าใจไว้ว่า การอยู่ใต้กฎปฏิจสุมุบาทในกรณีนี้หมายถึง การดับกิเลสทำให้นิพพาน “ปรากฏ” ไม่ใช่ถูกสร้างขึ้นเหมือน “สิ่ง” อื่นๆ อย่างนามและรูป อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่า เราไม่ควรกล่าวว่านิพพานอยู่ใต้กฎปฏิจสุมุบาท เพราะจะเกิดความสับสนและความเข้าใจผิดอันเนื่องมาจากการนำเอานิพพานไปอยู่ใต้กฎเดียวกับสังขตธรรมที่มีลักษณะตรงข้ามกันและในปัจฉยสูตรพระพุทธเจ้าก็ทรงนิยามความหมายของ “ปฏิจสุมุปบันธรรม” ว่าหมายถึงปัจฉย 12 อย่างมีอริขชาเป็นต้น (ส.นิ. 16/20/35) ซึ่งเป็นสังขตธรรมทั้งสิ้น

ดังนั้น เกี่ยวกับขอบเขตของกฎปฏิจสุมุบาท ผู้วิจัยเห็นว่า ปฏิจสุมุบาทครอบคลุมสังขตธรรมทั้งหมด เพราะนอกจากเหตุผลที่นักคิดทั้งสองท่านกล่าวมาแล้วนั้น เมื่อเทียบเคียงหลักคำสอนนี้กับหลักคำสอนเรื่องไตรลักษณ์ เราจะพบว่า ไตรลักษณ์ครอบคลุมสังขตธรรมทั้งปวงในเมื่อสังขตธรรมต้องเกิดขึ้นตั้งอยู่และดับหรือเปลี่ยนไปตามกฎไตรลักษณ์ ความเป็นไปดังกล่าวของสังขตธรรมก็ต้องเป็นไปตามเหตุปัจฉยด้วย เพราะมิฉะนั้นจะกลายเป็นเกิดโดยบังเอิญซึ่งขัดกับการปฏิเสชเรื่องอริจสุมุปบันนิกวาทที่ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นโดยบังเอิญคือไม่มีเหตุ อีกทั้งสิ่งอื่นๆ นอกจากปัจฉย 12 ก็เป็นสิ่งที่ประกอบด้วยธาตุ 4 ที่เป็นรูปอันเป็นส่วนหนึ่งของปัจฉย 12 หรือขันธ 5 เช่นกัน เมื่อปัจฉย 12 หรือ ขันธ 5 เป็นไปตามกฎปฏิจสุมุบาท สิ่งอื่นๆ ที่มีองค์ประกอบคล้ายกับปัจฉย 12 ก็ต้องเป็นไปตามกฎนี้ด้วยเช่นกัน

5. หลักทั่วไปและหลักเฉพาะของปฏิจสุมุบาท

ในสังยุตตนิกาย นิตานวรรค พระพุทธเจ้าตรัสถึงปฏิจสุมุบาททั้งในรูปของหลักทั่วไปคือไม่ได้ระบุตัวปัจฉย (ในอภิธรรมเรียกว่า “ปัจฉยธรรม”) และผล (ในอภิธรรมเรียกว่า “ปัจฉยูปบันธรรม”) หรือองค์ธรรมที่เป็นเหตุและผล (ซึ่งเรียกว่า “นิทานะ” ในภาษาบาลี) และในรูปของหลักเฉพาะคือระบุตัวปัจฉยหรือองค์ธรรมโดยคร้สรวมไว้ในที่เดียวกัน จึงนิยมอธิบายปฏิจสุมุบาททั้งในรูปแบบของหลักทั่วไปและหลักเฉพาะซึ่งมีสาระสำคัญดังนี้

1) **หลักทั่วไป** ในพระสูตรหลายสูตรของสังยุตตนิกาย นิตานวรรค พระพุทธเจ้าจะตรัสหลักทั่วไป (General Formula) ปนอยู่กับปฏิจสุมุบาทแบบหลักเฉพาะด้วย เช่น ในทุติยทสพลสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า “เพราะเหตุนี้ เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เพราะสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับไป สิ่งนี้จึงดับไป คือ เพราะอริขชาเป็นปัจฉยสังขาร

ทั้งหลายจึงมี...ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งหมดนี้ มิได้ด้วยประการฉะนี้” (ส.นิ. 16/22/39) แต่นักวิชาการนิยมแยกมากล่าวเฉพาะจึงคัดเอาเฉพาะหลักทั่วไปคือ

ก	เมื่อสิ่งนี้มี	สิ่งนี้จึงมี	อิมสุมี สติ อิทั โหติ
	เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น	สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น	อิมสุสุปปาทา อิทั อุปุปชติ
ข	เมื่อสิ่งนี้ไม่มี	สิ่งนี้จึงไม่มี	อิมสุมี อสติ อิทั น โหติ
	เพราะสิ่งนี้ดับ	สิ่งนี้จึงดับ	อิมสุส นิโรธา อิทั นิรุชฌติ

(ส.นิ. 16/41/86)

ตามพุทธพจน์นี้ ข้อความตอนแรกคือ ก. แสดงถึงกระบวนการสายเกิดของปฏิจจสมุป-
 ปันนธรรมทั้งหลาย จึงเรียกว่า สมุทวาร ส่วนข้อความตอนที่สองคือ ข. แสดงถึงกระบวนการ
 สายดับของปฏิจจสมุปบันนธรรม จึงเรียกว่า นิโรธวาร เนื้อหาของหลักทั่วไปของปฏิจจสมุปบาท
 นี้เมื่อดูความหมายตามที่ปรากฏจะแสดงถึงความเป็นไปตามเหตุปัจจัยหรือความเป็นไปตามเงื่อนไข
 เข้ากับความหมายของชื่อ “อิทัปปัจจยาตา” (พระธรรมปิฎก 2542, 81) สารสำคัญของหลักทั่วไป
 ก็คือ ถ้ามีเหตุ ก็มีผล ถ้าไม่มีเหตุ ก็ไม่มีผล ซึ่งเท่ากับแสดงว่า ผลทุกอย่างต้องมีเหตุ แต่อาจมีผู้
 สงสัยว่า เนื้อหาของหลักทั่วไปนี้แสดงด้วยว่า เหตุทุกอย่างทำให้เกิดผล ใช่หรือไม่ ผู้วิจัยเห็นว่า
 ไม่ใช่ เพราะเมื่อดูตามบริบทที่ตรัสหลักทั่วไปคือปัจจัยหรือปัจจัยการ 12 มีอวิชชาเป็นต้นแล้ว
 ผู้วิจัยคิดว่า เหตุที่ตรัสถึงในหลักทั่วไปนี้มุ่งไปที่เหตุชนิดจำเป็น (Necessary Cause) คือเหตุที่ขาด
 ไม่ได้สำหรับการเกิดขึ้นของผล แต่จะเกิดขึ้นจริงหรือไม่ ต้องขึ้นอยู่กับเงื่อนไขคือเหตุประกอบ
 หรือเหตุอื่นที่มาสสนับสนุน เช่น เวทนาเป็นเหตุให้เกิดตัณหา ตัณหาจะเกิดไม่ได้ถ้าไม่มีเวทนา แต่
 เวทนาจะทำให้เกิดตัณหาได้หรือไม่ก็ขึ้นอยู่กับว่าในขณะที่นั้นผู้แสวงเวทนามีสติและสัมปชัญญะ
 กำกับอยู่หรือไม่ ถ้ามีเวทนาจึงทำให้เกิดตัณหาไม่ได้ แต่ถ้าไม่มี เวทนาจึงทำให้เกิดตัณหาได้ และ
 ทำนองเดียวกัน ปุ๋ย น้ำ แสงแดด และอากาศเป็นเหตุที่ขาดไม่ได้ของต้นไม้ ถ้าขาดสิ่งเหล่านี้
 ต้นไม้หาเกิดได้ไม่ แต่สิ่งเหล่านี้ก็ไม่อาจบังคับให้ต้นไม้เกิดได้หากมีเหตุอื่นมาเบียดเบียน เช่น มี
 คนมาขุดทำลายเมล็ดพันธุ์ของต้นไม้ต้นนั้น ดังนั้น เหตุที่กล่าวถึงในหลักทั่วไปนี้จึงไม่ได้บังคับ
 ให้ผลต้องเกิดตามมา เป็นเหตุชนิดที่ขาดไม่ได้แต่ไม่ใช่เหตุชนิดเพียงพอ (Sufficient Cause) คือ
 ไม่ใช่เหตุชนิดที่สามารถทำให้เกิดผลด้วยตัวเองตามลำพัง ทั้งนี้ เพราะเนื้อหาของข้อความ ก. และ
 ข. แสดงว่า ถ้ามีเหตุ จึงจะมีผล ถ้าไม่มีเหตุ ก็ไม่มีผล ซึ่งหมายความว่า เหตุที่ว่าเป็นเหตุที่ขาด
 ไม่ได้นั่นเอง

อย่างไรก็ตาม อาจมีผู้แย้งว่า เป็นไปได้ที่จะตีความว่า หลักทั่วไปแสดงว่า เหตุบังคับผลอย่างเด็ดขาด ถ้าเหตุในที่นี่หมายถึงเหตุทุกอย่างที่จำเป็นสำหรับการเกิดขึ้นของผล เพราะถ้าเหตุรวมทั้งเงื่อนไขอื่นๆ ทุกอย่างครบถ้วนสมบูรณ์ผลย่อมต้องเกิดแน่นอน แต่ผู้วิจัยเห็นว่า พุทธพจน์นี้ไม่น่าจะต้องการแสดงความหมายที่ว่าเป็น เพราะหลักทั่วไปนี้พระพุทธรเจ้าตรัสในบริบทของปัจจัย 12 ที่ต้องเป็นไปตามเงื่อนไขดังกล่าวอย่างให้ดูแล้วนั้น และคำว่า “อิมสมิ” และ “อิมสฺส” ที่แปลว่า “(สิ่ง) นี้” ก็มีรูปเป็นเอกพจน์ซึ่งแสดงว่าเป็นคำที่หมายถึงเหตุหรือสิ่งใดสิ่งหนึ่งเพียงสิ่งเดียว ซึ่งก็สอดคล้องกับปัจจัย 12 ที่พระพุทธรเจ้าตรัสถึงทีละอย่าง

พุทธศาสนาดั้งเดิมจึงเห็นว่า การเกิดขึ้นของสิ่งหรือปรากฏการณ์อย่างใดอย่างหนึ่งต้องอาศัยเหตุ (Cause) และเงื่อนไข (Condition) หลายอย่าง ซึ่งพุทธศาสนาดั้งเดิมเรียกเหตุและเงื่อนไขเหล่านี้ว่า “ปัจจัย” ซึ่งถ้าเราเรียก “ปัจจัย” หรือเหตุและเงื่อนไขเหล่านี้ด้วยคำว่า “เหตุ” เหมือนกัน เราก็จะได้เหตุหลายอย่าง เช่น เหตุที่ทำให้เกิดโดยตรงเรียกว่า “เหตุปัจจัย” เหตุที่ต้องไม่มีจึงจะเกิดได้เรียกว่า “นัตถิปัจจัย” เป็นต้น ด้วยหลักดังกล่าวนักวิทยาศาสตร์สมัยใหม่จึงสนใจเป็นพิเศษ

2) **หลักเฉพาะ** พระสูตรส่วนมากที่พระพุทธรเจ้าตรัสถึงปัจจุสมุปบาทอย่างชัดเจนจะตรัสในรูปของปัจจัยที่เกี่ยวกับความเป็นไปของชีวิต มีอวิชาเป็นต้น หลักเฉพาะจึงหมายถึงปัจจุสมุปบาทที่จำแนกรายละเอียดของปัจจัยต่างๆ อย่างเฉพาะเจาะจง ซึ่งพระพุทธรเจ้าตรัสถึงปัจจัยเหล่านี้เพียง 5 อย่างบ้าง 10 อย่างบ้าง 12 อย่างบ้าง ซึ่งแสดงว่าปัจจัยมีมากกว่านี้แต่ตรัสเฉพาะที่สำคัญ นักวิชาการนิยมนำเอาปัจจุสมุปบาทที่ว่าด้วยปัจจัย 12 อย่างมาแสดงในหลักเฉพาะนี้ นั่นคือ

- ก. สมุทยวาร ปัจจุสมุปบาทสายเกิด
 เพราะอวิชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี
 เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี
 เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี
 เพราะนามรูปเป็นปัจจัย สฬายตนะจึงมี
 เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย ผัสสะจึงมี
 เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี
 เพราะเวทนาเป็นปัจจัย ตัณหาจึงมี

เพราะค้นหาเป็นปัจจัย อุปาทานจึงมี

เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย ภพจึงมี

เพราะภพเป็นปัจจัย ชาติจึงมี

เพราะชาติเป็นปัจจัย ชรา มรณะ โสกะ (ความเศร้าโศก) ปริเทวะ (ความคร่ำครวญ) ทุกข์ (ความทุกข์กาย) โทมนัส (ความทุกข์ใจ) และอุปายาส (ความคับแค้นใจ) จึงมีความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งหมดนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้

ข. นิโรธวาร ปฏิจจสมุปบาทสายดับ

เพราะอวิชชาดับไปเหลือด้วยวิราคะ สังขารจึงดับ

เพราะสังขารดับ วิญญาณจึงดับ

เพราะวิญญาณดับ นามรูปจึงดับ

เพราะนามรูปดับ สฬายตนะจึงดับ

เพราะสฬายตนะดับ ผัสสะจึงดับ

เพราะผัสสะดับ เวทนาจึงดับ

เพราะเวทนาดับ ตัณหาจึงดับ

เพราะตัณหาดับ อุปาทานจึงดับ

เพราะอุปาทานดับ ภพจึงดับ

เพราะภพดับ ชาติจึงดับ

เพราะชาติดับ ชรา มรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาสจึงดับ

ความดับแห่งกองทุกข์ทั้งหมดนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้ (ส.น. 16/1/2-3)

พุทธพจน์นี้แสดงให้เห็นกระบวนการของสิ่งที่เป็นเหตุและผล ซึ่งเมื่อดูจากพุทธพจน์ในที่อื่นที่แสดงว่าสิ่งเหล่านี้ต่างฝ่ายต่างก็เป็นปัจจัยของกันและกัน เช่น นพกลาปิสูตรที่แสดงว่า เพราะนามรูปเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี (ส.น. 16/67/136) สิ่งที่กำลังกล่าวถึงในพุทธพจน์นี้ 12 อย่างต่างฝ่ายต่างก็เป็นปัจจัยแก่กันและกันและหมุนเวียนเป็นวงกลม จึงจัดเป็นวัฏจักรแห่งทุกข์ การยกเอาอวิชชาขึ้นมากล่าวเป็นอันดับแรกในวัฏจักรนี้ก็เพราะเป็นองค์ประกอบสำคัญของวัฏจักรนี้ เนื่องจากอวิชชาซึ่งก็คือโมหะเป็นปัจจัยพื้นฐานที่สุดที่ทำให้เราเกิดทุกข์ การดับทุกข์จะเป็นไปอย่างสมบูรณ์ก็ต่อเมื่อขจัดอวิชชานี้ได้ นอกจากนั้นในที่แห่งอื่น พระพุทธเจ้ายังตรัสโดยทรงยกเอาปัจจัยอื่นขึ้นก่อนก็มี เช่น ในภิกขุสูตรทรงเอาชรา มรณะขึ้นก่อน (ส.น. 16/28/55) ในกพารสูตร ทรงเอาชาติขึ้นก่อน (ส.น. 16/32/64-65) และในโลกสูตรทรงเอา

จักขุและรูปขึ้นก่อน (ส.นิ. 16/44/90) อวิชาจึงไม่ใช่ปฐมเหตุของปัจจัย 12 อย่าง และสิ่งที่เป็นปัจจัยหรือเป็นเหตุและผลในกระบวนการปฏิจสมุปบาทก็มีมากกว่า 12 อย่าง แต่ปฏิจสมุปบาทที่ตรัสด้วยปัจจัย 12 อย่างเป็นปฏิจสมุปบาทที่มีรายละเอียดมากที่สุด จึงนิยมอธิบายปฏิจสมุปบาทในรูปของปัจจัย 12 ดังนั้น กระบวนการของปัจจัยหรือปัจจัยการ 12 อย่างนี้ จึงเป็นกระบวนการของสิ่งที่อิงอาศัยกันและกันอย่างแยกขาดจากกันไม่ได้ คุชสายโซ่ที่มีห่วงโซ่อยู่ 12 ห่วงเกี่ยวโยงกันอยู่

กระบวนการของปัจจัย 12 อย่างนี้ คือ กระบวนการของอุปาทาน ชั้น 5 หรือ กระบวนการของชีวิตที่มีปัญหาหรือทุกข์นั่นเอง เพราะสิ่งที่อยู่ในกระบวนการนี้สรุปลงในชั้น 5 ได้ กล่าวคือ อวิชา สังขาร นาม ผัสสะ ตัณหา และอุปาทาน คือสังขารชั้น รูปและสพายตนะ คือ รูปชั้น วิญญาณ คือ วิญญาณชั้น เวทนาคือเวทนาชั้น ภพคือการทำกรรมและชั้น 5 ที่เป็นผลของเจตนาหรือการทำกรรมหรือกัมมอันเป็นที่อยู่ของชั้น 5 ส่วนชาติและชรามรณะก็เป็นปรากฏการณ์ของชั้นเหล่านี้ ส่วนสัญญาชั้นก็รวมอยู่ในส่วนที่เป็นนามของนามรูป ดังนั้น ปัจจัยหรือองค์ประกอบทั้ง 12 อย่างในกระบวนการของปฏิจสมุปบันนธรรมนี้จึงได้แก่ กระบวนการของอุปาทานชั้น 5 นั่นเอง หากกระบวนการนี้ปรากฏในรูปแบบของสายดับก็หมายถึงการเกิดขึ้นของชั้น 5 ไม่มีปัญหาหรือไม่มีทุกข์

อนึ่ง ปฏิจสมุปบาทที่ประกอบด้วยองค์ธรรมหรือปัจจัย 12 อย่างที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้นั้นเป็นเพียงตัวอย่างหนึ่งของวงจรชีวิตของสัตว์ทั้งหลาย เพราะเป็นเพียงวงจรการเกิดตมหาที่ทำให้เกิดทุกข์ตามมา แต่ยังมีวงจรของการเกิดโทสะ และโมหะ ที่เรียกว่า “โทสมูลจิต” และ “โมหมูลจิต” ซึ่งมีอยู่อย่างละ 2 ดวง (อภิ.ส. 34/413-430/120-124) รวมทั้งวงจรของการเกิดกุศลจิตอีกด้วย กล่าวอีกอย่างก็คือ ในอกุศลจิตที่มีโทสะเป็นมูลตมหาซึ่งเป็นโลกเจตสิกจะไม่เกิดร่วมด้วย เช่น ในเหตุการณ์ที่เกิดโทมนัส (ความทุกข์ทางใจ) ตมหาจะไม่เกิด สิ่งที่เกิดตามมาคือ ปฏิฆะ (ความขัดเคืองใจ) ซึ่งก็คือโทสะหรือโทสะเจตสิกนั่นเอง ในอกุศลจิตที่มีโมหะอย่างเดียวเป็นมูลก็จะมีวิจิจฉาหรืออุทธัจจะมาแทนที่ของตมหา และในกุศลจิตก็ไม่มีอวิชา ตมหา และอุปาทาน แต่มีกุศลมูลมีโอโลกะเป็นต้น รวมทั้งปสาทะ (ความเชื่อ) และอธิโมกษ์ (ความปักใจ) มาแทนที่อวิชา ตมหาและอุปาทาน ซึ่งจะขอนำปฏิจสมุปบาทของกุศลจิตมาเขียนให้เห็นชัดขึ้นดังต่อไปนี้

เพราะกุศลมมูลเป็นปัจจัย	สังขารจึงมี
เพราะสังขารเป็นปัจจัย	วิญญาณจึงมี
เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย	นามจึงมี
เพราะนามเป็นปัจจัย	อายตนะที่ 6 จึงมี
เพราะอายตนะที่ 6 เป็นปัจจัย	ผัสสะจึงมี
เพราะผัสสะเป็นปัจจัย	เวทนาจึงมี
เพราะเวทนาเป็นปัจจัย	ปสาทะจึงมี
เพราะปสาทะเป็นปัจจัย	อริโมกษ์จึงมี
เพราะอริโมกษ์เป็นปัจจัย	ภพจึงมี
เพราะภพเป็นปัจจัย	ชาติจึงมี
เพราะชาติเป็นปัจจัย	ชรามรณะจึงมี

กองทุกข์ทั้งมวลนี้มีการเกิดขึ้นด้วยอาการอย่างนี้ (อภิ.วิ. 35/292/372)

ดังนั้น การเกิดขึ้นของกระบวนการแห่งเหตุและผลเหล่านี้จึงมีหลายประเภท กระบวนการที่ประกอบด้วยอวิชชาและตัณหาเป็นเพียงตัวอย่างหลักที่ทรงนำมาแสดงไว้เท่านั้น

อนึ่ง จากวงจรปฏิจสมุปบาทของกุศลจิตที่ยกมาให้คุณนั้น เรายังพบว่า กระบวนการทางจิตที่ประกอบด้วยกุศลมมูลก็ยังนำไปสู่การเกิดทุกข์ เหมือนกับกระบวนการที่ประกอบด้วยอวิชชาเป็นมูลด้วยเช่นกัน ซึ่งทำให้เราสรุปได้ว่า การทำอะไรไม่ว่าจะด้วยจิตที่เป็นกุศลหรืออกุศลหากยังเป็นไปเพื่อภพและชาติแล้ว ย่อมหนีทุกข์ไม่พ้นเหมือนกัน การกระทำที่มุ่งดับอวิชชาเป็นต้นจึงจะนำไปสู่ความพ้นทุกข์ได้ กล่าวอีกอย่างคือการกระทำที่ประกอบด้วยกุศลมมูลที่ทำให้เราดับอวิชชาได้จึงจะเป็นกระบวนการที่พึงปรารถนา

6. ปฏิจสมุปบาทกับนิยาม 5

ดังที่กล่าวมาแล้วว่า ปฏิจสมุปบาทครอบคลุมปรากฏการณ์ทั้งปวงไม่ใช่เฉพาะวงจรชีวิตของมนุษย์ แต่พระพุทธองค์มิได้ทรงจำแนกปฏิจสมุปบาทเหล่านั้นไว้ พระอรรถกถาจารย์จึงได้พยายามจำแนกประเภทของปฏิจสมุปบาทเพื่อให้เห็นขอบเขตของกฎธรรมชาตินี้ได้ละเอียดชัดเจนขึ้น ซึ่งเรียกว่า “นิยาม 5” ดังนั้น นิยาม 5 จึงหมายถึงกฎธรรมชาติ ความเป็นเหตุและผล

หรือความเป็นไปอันมีระเบียบที่แน่นอนของธรรมชาติ 5 อย่าง ที่ครอบคลุมปรากฏการณ์ 5 ประเภท ได้แก่

1) **อุตุนิยม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับอุณหภูมิหรือฤดูกาล ความเป็นระเบียบของปรากฏการณ์ธรรมชาติต่างๆ โดยเฉพาะดิน น้ำ อากาศ และฤดูกาล ตัวอย่างที่ให้ไว้ในอรรถถา ก็คือการผลิตดอกออกผลของต้นไม้พร้อมกันในสถานที่และเวลาเดียวกัน การพัดหรือการไม่พัดของลม ความที่แดดแรงหรือแดดอ่อน การตกหรือไม่ตกของฝน การที่ดอกบัวบานตอนกลางวันและหุบตอนกลางคืน (ที.ม.อ. 27) ปรากฏการณ์เหล่านี้มีระเบียบที่เป็นเรื่องของเหตุและผลกำกับอยู่ เช่น การที่ฝนจะตกมากหรือน้อยและตกถูกต้องฤดูกาลหรือไม่ก็ขึ้นอยู่กับปัจจัยที่เกี่ยวข้องมีความสมบูรณ์ของป่าไม้ และปริมาณน้ำในแม่น้ำและลำธารเป็นต้น ในทางกลับกันความสมบูรณ์ของป่าไม้และปริมาณของน้ำในแม่น้ำเป็นต้นก็ขึ้นอยู่กับปริมาณน้ำฝนที่ตกลงมา ปรากฏการณ์ธรรมชาติเหล่านี้จึงอิงอาศัยกันหรือเปลี่ยนแปลงไปตามกัน

2) **พืชนิยาม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับพืชและการสืบพันธุ์ ความเป็นระเบียบของปรากฏการณ์เกี่ยวกับพืชและการสืบพันธุ์ ตัวอย่างในอรรถถาคือต้นข้าวพันธุ์หอมมะลิยอมให้ผลเป็นข้าวหอมมะลิเท่านั้น รสหวานยอมเกิดจากพืชที่มีรสหวานเท่านั้น ผลไม้ที่มีรสขมยอมเกิดจากพืชที่มีรสขมเท่านั้น (ที.ม.อ. 27) นอกจากการให้ผลที่มีลักษณะคือรสเหมือนกับชนิดของพืชนั้นๆ แล้วปรากฏการณ์อื่นๆ เกี่ยวกับพืช เช่น การที่ดอกทานตะวันจะหันหน้าเข้าหาดวงอาทิตย์เสมอ และการที่เถาวัลย์มีปกติเลื้อยขึ้นต้นไม้ ก็จัดเป็นพืชนิยามประการหนึ่งด้วยเช่นกัน (อภิ.ส.อ. 330) คำอธิบายเหล่านี้อาจไม่ได้พูดเรื่องการสืบพันธุ์โดยตรง แต่จากคำอธิบายเกี่ยวกับพืชเหล่านี้ เราอาจขยายความให้ครอบคลุมถึงความสอดคล้องของการสืบพันธุ์ได้ เช่น ต้นมะม่วงยอมเกิดจากเมล็ดมะม่วง และปรากฏการณ์เหล่านี้ก็มีความเห็นเหตุและผลเกี่ยวข้องด้วย เช่น การที่ทารกจะถือปฏิสนธิขึ้นในครรภ์แม่ได้ต้องอาศัยปัจจัยหลายอย่างมีเชื้ออสุจิของผู้เป็นพ่อและไข่ที่สุกแล้วของแม่เป็นต้น และการที่ต้นมะพร้าวยอมเกิดจากลูกมะพร้าวเมื่อมีดิน น้ำ อากาศและปุ๋ยพร้อม ต้นมะพร้าวจะเกิดจากลูกตาลหรือเกิดโดยไม่มีดินยอมเป็นไปไม่ได้

3) **จิตตนิยาม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับการทำงานของจิต ความเป็นระเบียบของปรากฏการณ์ทางจิต ตัวอย่างในอรรถถาคือจิตและเจตสิกที่เกิดก่อนยอมเป็นอุปนิสัยสขยปัจจัยแก่จิต และเจตสิกที่เกิดภายหลัง ความที่สัมปฏิจันนจิตเป็นต้นเกิดต่อเนื่องจากจักขุวิญญาณจิตเป็นต้น (ที.ม.อ. 27) หรือความที่จิตต่างๆ เกิดขึ้นทำกิจคือหน้าที่ต่างๆ มีการเห็นเป็นต้น ตามลำดับเป็น

ปกติธรรมดาเมื่อมีอารมณ์มากระทบประสาท (อภิ.ส.อ. 332) ในความเป็นระเบียบหรือความเป็นปกติธรรมดาดังกล่าวก็มีความเป็นเหตุและผลอยู่ด้วย เช่น จิตคิดถึงสิ่งใดบ่อย สิ่งนั้นย่อมปรากฏในความคิดของเราได้ง่าย หรือถ้าจิตยังผูกโกรธอยู่ ความโกรธนั้นก็ไม่มีวันหายไปและยิ่งทวีความรุนแรงยิ่งขึ้น

4) **กรรมนิยาม** กฎธรรมชาติเกี่ยวกับพฤติกรรมหรือการกระทำของมนุษย์ อรรถกถาของทีฆนิกายอธิบายว่าหมายถึงการให้วิบากที่น่าพอใจของกุศลและการให้วิบากที่ไม่น่าพอใจของอกุศล (ที.ม.อ. 26) ส่วนอรรถกถาของคัมภีร์มัชฌิมสังคณียอธิบายว่าหมายถึงความที่กรรมให้ผลอันเหมาะสมหรือเหมือนกับกรรมที่ทำ เช่น กรรมที่เป็นเหตุหุดหุดจะยอมให้วิบากที่เห็นดีเห็นงาม หุดหุดหุดและอเหตุหุดหุด กรรมที่เห็นเหตุหุดหุดจะยอมให้วิบากที่เป็นวิบากที่เป็นเหตุหุดหุดและอเหตุหุดหุด ไม่ให้วิบากที่เป็นดีเห็นงาม กล่าวอีกอย่างก็คือผลของกรรมจะคล้ายคลึงกับกรรมที่ทำอย่างเช่นเรื่องสตรีที่ถูกโยนทิ้งมหาสมุทรเพราะอดีตชาติเคยจับสุนัขฉวางน้ำจนตาย (อภิ.ส.อ. 330-333) ในกฎแห่งกรรมนี้ความเป็นเหตุและผลของกรรมวิบากก็คือการทำความดีย่อมทำให้เกิดผลดี การทำความชั่วย่อมทำให้เกิดผลชั่ว เช่น การบริจาทานทำให้เกิดความเมตตา และความเสียสละขึ้นในจิตและทำให้ได้รับทรัพย์สินหรือสิ่งที่น่าปรารถนาที่เหมาะสมกับการบริจาทานนั้น และการฆ่าคนทำให้เกิดความโหดร้ายและความรุ่มร้อนกังวลขึ้นในจิตและทำให้ถูกฆ่าหรืออายุสั้น

5) **ธรรมนิยาม** กฎธรรมชาติของปรากฏการณ์เฉพาะบางอย่างความเป็นปกติธรรมดาของปรากฏการณ์อื่นนอกเหนือจากปรากฏการณ์ที่กล่าวมาแล้วในอรรถกถาอธิบายว่าหมายถึงปรากฏการณ์มีความสั้นไหวของแสนโลกธาตุในคราวที่พระโพธิสัตว์เสด็จลงสู่ครรภ์ของพระมารดาเป็นต้น (ที.ม.อ. 27) ตลอดจนถึงคราวเสด็จดับขันธปรินิพพานของพระตถาคตเจ้า (อภิ.ส.อ. 331) อย่างไรก็ตาม แม้คำอธิบายในอรรถกถาจะเกี่ยวเฉพาะกับพระมหาสัตว์ที่เสด็จลงมาอุบัติเพื่อตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในชาติสุดท้าย แต่เมื่อดูจากเนื้อหาของกฎธรรมชาติหรือนิยามทั้งหมดแล้ว กฎธรรมชาติประการสุดท้ายนี้สามารถขยายให้ครอบคลุมปรากฏการณ์ทั้งหมดได้ นั่นคือ ธรรมนิยามก็ได้แก่กฎธรรมชาติเกี่ยวกับความเป็นเหตุและผลของสิ่งทั้งหลาย ความเป็นเหตุและผลของสิ่งทั้งปวง กฎข้อนี้มีขอบเขตกว้างขวางครอบคลุมกฎข้อ 1 ถึง 4 ตลอดทั้งสิ่งอื่นที่ไม่ได้รวมอยู่ในกฎ 4 ข้อต้น เพราะทุกสิ่งทุกอย่างที่ว่ามาล้วนอยู่ภายใต้กฎอันว่าด้วยความเป็นเหตุและผลเหมือนกัน กฎข้อนี้จึงหมายถึงความเป็นไปตามปัจจัยของสรรพสิ่ง สิ่งที่ไม่มีชีวิต (วิญญูณ) อย่างภูเขาลูก ต้นไม้ รวมทั้งแผ่นดินหรือดวงดาวต่างๆ และสิ่งที่มีชีวิต (วิญญูณ) อย่าง

สัตว์เดรัจฉานและมนุษย์ ล้วนเป็นไปตามปัจจัยที่เกี่ยวข้อง เช่น ภูเขาจะผุกร่อนหรือพังทลายไปเมื่อใดก็ขึ้นอยู่กับปรากฏการณ์ทางธรณีวิทยาและฝนเป็นต้นรวมทั้งการกระทำของมนุษย์

นิยาม 5 ที่กล่าวมาจึงเป็นการขยายเนื้อหาของทฤษฎีปัจเจกสมุปปาทให้กว้างและชัดเจนยิ่งขึ้นว่า กฎปัจเจกสมุปปาทนี้ครอบคลุมทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยที่เรียกว่า “สังขตธรรม” หรือ “สังขาร” ส่วนนิพพานแนวคิดกระแสหลักของพุทธศาสนาเถรวาทถือว่าหลุดพ้นจากกฎนี้เพราะไม่ใช่สิ่งที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยที่เรียกว่า “อสังขตธรรม” หรือ “วิสังขาร”

7. ปฏิเจกสมุปปาทกับอริยสัจ 4

คำสอนเรื่องปัจเจกสมุปปาทและอริยสัจ 4 ต่างก็เป็นคำสอนสำคัญของพระพุทธเจ้าที่ถือได้ว่าเหมือนกันว่าเป็นธรรมที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ และทฤษฎีปัจเจกสมุปปาทก็เกี่ยวข้องกับคำสอนเรื่องอริยสัจ 4 พระพรหมคุณาภรณ์ เห็นว่า “ปัจเจกสมุปปาทก็เป็นเนื้อหาสำคัญของอริยสัจ และอริยสัจก็มีความหมายครอบคลุมปัจเจกสมุปปาท” ผู้วิจัยเห็นว่า เราพอจะมองความสัมพันธ์ระหว่างคำสอนทั้งสองนี้ได้ว่า คำสอนทั้งสองแสดงความจริงของความเกิดทุกข์และความดับทุกข์โดยมีเป้าหมายทั่วไปคือ การดับทุกข์เหมือนกัน แต่มีจุดเน้นต่างกันคือ

คำสอนเรื่องปัจเจกสมุปปาทเน้นการแสดงสภาพตามธรรมชาติของการเกิดและการดับของทุกข์ เพราะแสดงให้เห็นว่าทุกข์เกิดและดับอย่างไร (ปัจเจกสมุปปาทแบบสมุทวารและแบบนโรธวาร) โดยในบางพระสูตรอย่าง ญาณวัตตสูตร ได้กล่าวถึงอริยมรรคมีองค์ 8 ว่าเป็นหนทางดับทุกข์ไว้ด้วย (ส.นิ. 16/33/69-73) แต่ส่วนใหญ่จะแสดงแต่ว่า กระบวนการของทุกข์เกิดอย่างไรและดับไปอย่างไร จึงอาจจัดเป็นภาคทฤษฎีหรือเป็นหลักการสำคัญทำความเข้าใจความจริงของชีวิตเพื่อนำไปสู่การปฏิบัติอีกขั้นหนึ่ง กล่าวอีกอย่างก็คือปัจเจกสมุปปาทแสดงให้เห็นสภาพของปัญหาและสาเหตุของปัญหา

ส่วนคำสอนเรื่องอริยสัจ 4 เน้นขั้นตอนของการดับทุกข์ คือเป็นภาคปฏิบัติสำหรับการดับทุกข์ กล่าวอีกอย่างก็คือเป็นวิธีแก้ปัญหามาตามที่แสดงไว้ในปัจเจกสมุปปาท เพราะคำสอนเรื่องอริยสัจ 7 แสดงให้เห็นขั้นตอนของการแก้ปัญหาคือการดับทุกข์โดยเริ่มจากการกำหนดปัญหาคือกำหนดให้รู้ว่าอะไรคือทุกข์ การค้นหาสาเหตุของปัญหาคือทุกข์สมุทัย (เหตุเกิดของทุกข์คือตัณหา) การกำหนดเป้าหมายหรือผลที่จะเกิดหลังแก้ปัญหาคือการกำหนดทุกขนิโรธ (ความดับ

ทุกข์) เป็นเป้าหมาย และการลงมือปฏิบัติตามวิธีการสำหรับแก้ปัญหาคือการปฏิบัติตามทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา (หนทางอันนำไปสู่ความดับแห่งทุกข์คืออริยมรรคมีองค์ 8)

ดังนั้น คำสอนเรื่องปัจจุสมุปบาทและอริยสัจ 4 จึงมีความสัมพันธ์กันโดยมีเนื้อหาเหมือนกันต่างกันแต่จุดเน้นหรือจุดมุ่งหมายเฉพาะของคำสอน นั่นคือ ปฏิจจสมุปบาทมุ่งจะให้เห็นความเป็นมาของทุกข์และหลักการสำหรับการดับทุกข์ ส่วนอริยสัจ 4 มุ่งจะแสดงขั้นตอนของการปฏิบัติเพื่อการดับทุกข์ซึ่งเข้ากันได้กับหลักการที่ปัจจุสมุปบาทแสดงไว้

สัมพัทธนิยม: พระนาคราชกับอัลเบิร์ต ไอน์สไตน์

ถ้าจะนำบุคคลสำคัญๆ ของโลกมาเรียงกันตามลำดับความเป็นนักคิดเชิงสัมพัทธนิยมแล้ว พระนาคราชกับอัลเบิร์ต ไอน์สไตน์ (Einstein ค.ศ.1879-1955) คงจะครองตำแหน่งที่หนึ่งร่วมกัน ด้วยปราชญ์ทั้งคู่แม้จะเกิดต่างยุคกันร่วมๆ เกือบสองพันปีก็ตาม แต่มีแนวคิดสัมพัทธนิยมเข้มข้นพอๆ กัน ดูจากผลงานมากมายที่ลงลึกในเฉพาะด้านได้เปิดเผยออกมาในทุกแง่มุมที่ไปจ้านกับหลักคิดแห่งทฤษฎีสัมพัทธภาพ (Relativism) ทั้งสิ้น

อัลเบิร์ต ไอน์สไตน์ ผู้เอนนิยมชมชอบหลักพุทธธรรมได้กล่าวอย่างน่าสนใจในภาษาอังกฤษว่า ...

“We not only want to know how nature is constructed (and how natural phenomena occur), but, if possible, we would like to achieve a goal which might seem utopian and arrogant at first glance, namely, to learn why nature is what it is and not something else.”

- Albert Einstein

ความเกี่ยวโยงพึ่งพาอาศัยของสิ่งต่างๆ ในจักรวาลนี้ จะสัมพันธ์กันหมด นับจากอะตอมที่เล็กที่สุดไปจนถึงสิ่งที่ไกลโพ้นออกไปนับหลายปีแสงนอกโลก ตัวอย่างที่ไอน์สไตน์ยกมาอ้างความสัมพันธ์ เช่น ระบบอวกาศและเวลา ที่อิงอาศัยกันในระบบสุริยจักรวาล ถ้าขาดองค์ประกอบสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ทุกอย่างจะเปลี่ยนไปทันที จะไม่เกิดองค์สมดุลอย่างที่เป็นอย่างอยู่และไม่อาจจินตนาการได้ว่าจะเป็นอย่างไร ไอน์สไตน์มีหลักคิดแนวนี้ คล้ายพระนาคราชมาก และท่าน

ยังกล่าวเป็นวลีที่น่าประทับใจแก่ชาวพุทธอีกว่า “หากจะมีศาสนาใดศาสนาหนึ่งไปได้ด้วยกันกับแนวคิดวิทยาศาสตร์ประยุกต์ในศตวรรษที่ยี่สิบนั้น มันจะต้องเป็นพุทธศาสนา”* นอกจากนี้ วลีที่ว่าเด็ดดอกไม้เพียงดอกเดียวต้นสะเทือนถึงดวงดาว หรือ ฝีเสื่อกระพือปีกครั้งเดียวก่อให้เกิดพายุเฮอริเคน หรือ น้ำที่เราอาบเมื่อเช้านี้อาจจะเป็นน้ำที่ราชินีคลีโอพัตราอาบในอ่างแก้วทองคำมาแล้วเมื่อสามพันปีก่อนโน้น เหล่านี้เป็นแนวคิดเชิงสัมพัทธนิยมของไอน์สไตน์ทั้งสิ้น และมันก็คือกฎปฏิจางสมุปบาทของพระพุทธเจ้าที่ปราชญ์หลายท่านนำไปประยุกต์ นอกจากพระนาคาชุนแล้ว ท่านโพธิธรรมผู้สถาปนาลัทธิเซน ก็รับไปเต็มๆ ด้วยอีกท่านหนึ่ง

ทฤษฎีปฏิจางสมุปบาทได้แสดงให้เห็นว่า ปракฏการณ์ต่างๆ ล้วนเป็นสิ่งสัมพันธ์กันตามเงื่อนไข ไม่มีปракฏการณ์ใดในจักรวาลที่ไม่เป็นไปตามเงื่อนไข ทฤษฎีนี้จึงเป็นที่สนใจของชาวตะวันตกเป็นอย่างมาก เพราะว่าเป็นอดีตความคิดเรื่องความเป็นเหตุเป็นผลนั้น นักวิชาการทั้งโลกตะวันออกและตกเป็นเพียงเหตุและผลไปในทางเดียว (ไม่ใช่สองด้านกลับกันได้) แต่ นักวิทยาศาสตร์ในศตวรรษที่ยี่สิบกลับพบว่า ความเป็นเหตุเป็นผลทางเดียวไม่เพียงพอต่อการอธิบายปракฏการณ์ ต้องพึ่งพาหลักการที่กฎปฏิจางสมุปบาทได้เกิดมาก่อนหลายพันปี แฝงอยู่ในหลักคำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิมอันน่าอัศจรรย์ยิ่งนัก

บทที่ 6

สรุปและข้อเสนอแนะ

สรุปผลการวิจัย

เป้าประสงค์หลักแห่งงานวิจัยนี้คือ การศึกษาหลักคำสอนของพระนาคารชุนในปรัชญา มัชฌิมิกะ และศึกษาการนำเสนอวิชาวิธีของท่าน รวมถึงอิทธิพลของพุทธศาสนาดั้งเดิมที่มีต่อ ความคิดของท่านด้วย เมื่อได้ดำเนินการศึกษาค้นคว้าวิจัยจนกระทั่งมาถึงบทสรุป ได้พบว่า ศูนย์ ตา (สุญญตา) เป็นแก่นคำสอนของพระนาคารชุน มีนัยสำคัญเหมือน อนัตตตา ในพุทธศาสนาดั้งเดิม ส่วนวิชาวิธีของพระนาคารชุน เป็นอุปกรณ์หรืออาวุธสำคัญในการจัดการกับปัญหาทาง อภิปรัชญา ที่ขณะนั้นมีแนวสาคโต่งสองด้านคือ สัสสตทิจิ กับ อุจเจททิจิ และวิธีดังกล่าวประสบผลสำเร็จ ทำให้มองเห็นทางสายกลาง ที่อยู่เหนือเหตุผลและภาษาอันเป็นข้อจำกัดของมนุษย์ ซึ่งทางสายกลางนี้เป็นหลักการเดียวกันในคำสอนสมัยพุทธกาลของพระพุทธองค์ ยิ่งกว่านั้น ปฏิจจสมุปบาท ที่กล่าวไว้ในคำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิม ได้เป็นพิมพ์เขียวของคำสอนของพระนาคารชุนในปรัชญามัชฌิมิกะ

ข้อเสนอแนะ

สำหรับประเทศไทยอันเป็นดินแดนแห่งพุทธศาสนานิกายเถรวาทมานานับหลายศตวรรษ และได้เกิดการปฏิรูปโดยมหาบุรุษผู้มีอัจฉริยภาพด้านพระธรรมวินัยและวิสัยทัศน์กว้างไกล (รัชกาลที่สี่) จนเกิดนิกายธรรมยุติขึ้นยกมาตรฐานสงฆ์เป็นเอกลักษณ์พิเศษเฉพาะประเทศไทย ทำให้พระพุทธศาสนาแทรกซึมเข้าไปในระบบวิถีชีวิตคนไทย และเกิดปรากฏการณ์ที่ถูกทำลายและประหลาดจากแนวคิดของชาวตะวันตกและนักคิดชาวพุทธสำนักอื่น ๆ ตลอดเวลาที่ผ่านมาระบบพุทธศาสนาเถรวาทยังแสดงให้เห็นเสน่ห์หาความขลังแห่งแรงศรัทธาอย่างแน่นแฟ้นของพสกนิกรไทยพุทธอย่างไม่เสื่อมคลาย อันปรากฏรูปธรรมแห่ง วัด สำนักสงฆ์ สถาบันทางศาสนา องค์กรพุทธ ทั้งเอกชนและมหาชน นับเป็นความแข็งแกร่งทางด้านกายภาพและสะท้อนไปถึงจิตใจระดับหนึ่งที่สูงส่งกล่าวกันว่า คนไทยมีต้นทุนทางวัฒนธรรมสูงกว่าชาติทั้งหลายก็เพราะพุทธศาสนา

แต่ทว่า การศึกษาของไทยแบบวิถีพุทธที่แสดงออกผ่านสถานศึกษาหรือสถาบันการศึกษาที่กำหนดเป็นนโยบายจากรัฐนับว่าน้อยมาก จะพบว่า วิชาพุทธปรัชญามาสอนในระดับอุดมศึกษา และบางสถาบันถือเป็นวิชาเลือก นับว่าให้ความสำคัญน้อยมาก ในประเด็นนี้ผู้วิจัยปรารถนาจะเสนอแนะให้มีการเรียนการสอนพุทธปรัชญา ในระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย และเป็นวิชาหลักเหมือนวิชาคณิตศาสตร์ วิชาสังคมศาสตร์ และวิชาภาษาอังกฤษ โดยให้ยึดถือเป็นวิชาหลักวิชาหนึ่งในการวัดคะแนนการสอบผ่านเข้ามหาวิทยาลัยด้วย โดยประสบการณ์ในแวดวงการสอนพิเศษของผู้วิจัยมากกว่าสองทศวรรษครึ่ง กลับพบว่านิสิตนักศึกษาไทยที่เข้ามาเข้าชั้นเรียนพิเศษภาษาอังกฤษ โดยเฉพาะหลักสูตร TOEFL, IELTS, TOEIC และ GRE นั้นเมื่อถามถึงประวัติศาสตร์หรือนักปรัชญาคนสำคัญ จะพบว่า ไม่มีใครรู้จักพระนาคทวารวดีเลย ในขณะที่ทุกคนเล่างานประวัติพระเยซูคริสต์ได้ตั้งแต่เกิดจนถูกตรึงบนไม้กางเขน มีหน้าซำยังร้องเพลงคริสต์มาสแครอลได้อย่างไพเราะจับใจอีกด้วย นี่คือการประสพการณ์ตรงของผู้วิจัย ที่อยู่ในประเทศไทยที่พลเมือง 95% เป็นพุทธศาสนิกชน

อีกประเด็นที่ผู้วิจัยปรารถนาจะเสนอแนะก็คือ การมีตำราด้านพุทธปรัชญาเพิ่มขึ้นอย่างหลากหลายให้มากกว่านี้ เพื่อตอบสนองนักวิจัยหน้าใหม่ที่กำลังจะเกิดขึ้นในอนาคต และการเปิดการเรียนการสอนวิชาพุทธศาสนาให้กว้างมากกว่านี้โดยกำหนดเป็นนโยบายรัฐ ในแบบที่รัฐย่นตระวันออกกลางได้กำหนดให้ศาสนาเอกเทวนิยมของเขাপลุกฝังตั้งแต่เด็กวัยอนุบาล นอกจากนี้ผู้วิจัยเสนอให้มีการเรียนภาษาบาลีตั้งแต่ชั้นประถมศึกษาตอนปลายเป็นอย่างน้อย สำหรับประเด็นนี้ผู้วิจัยเชื่อว่า เป็นเรื่องที่ทำทนายมากสำหรับประเทศไทยโดยเฉพาะการนำเสนอเด็กชายทุกคนให้บวชเรียนเป็นสามเณรในแบบเดียวกับการเกณฑ์ทหาร โดยผู้วิจัยกลับเห็นว่ามีความจำเป็นเป็นอย่างยิ่ง เพื่อที่จะให้ชีวิตน้อย ๆ สัมผัสรสชาติแห่งพระธรรมที่ลุ่มลึกของพระพุทธองค์และเป็นการแก้ปัญหาเสพคิดโดยปริยาย อย่างน้อยมีตัวอย่างที่น่าสรรเสริญยิ่งที่มีโรงเรียนวิถีพุทธอันเป็นทางเลือกหนึ่งที่กระทำโดย ดร.อาจอง ชุมสาย ณ อยุธยา ชื่อโรงเรียนสัตยาไส ตั้งอยู่ที่ อ.ลำনারายณ์ จ.ลพบุรี ที่ผู้วิจัยเห็นว่าควรเปิดโอกาสแก่มหาชนในการมีส่วนร่วมสนับสนุนโรงเรียนวิถีพุทธแบบนี้ นับเป็นการสร้างบรรยากาศและสภาพแวดล้อมเพื่ออำนวยให้มนุษย์เข้าถึงการบรรลุธรรมแห่งพระพุทธศาสนา เป็นการแสดงการดำรงอยู่ระหว่างมนุษย์กับธรรมะที่ให้ภาพสว่างงามยิ่งนัก

ข้อเสนอแนะอีกประการของผู้วิจัย ในปัญหาที่ว่า การศึกษาแนวความคิดของนิกายมหายานควรจะเริ่มต้นค้นคว้าวิจัยอย่างไร ด้วยความขาดแคลนแหล่งข้อมูลด้านปฐมภูมิ ทั้งนี้

เป็นเคราะห์กรรมในประวัติศาสตร์ของอินเดีย ระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 11-13 มหาวิทยาลัยนาลันทา และสำนักสงฆ์ รวมถึงวัดต่าง ๆ ได้ถูกเผาทำลายโดยกลุ่มมุสลิมหัวรุนแรงผู้คลั่งไคล้ศาสนา ทำให้หลักฐานต่าง ๆ สูญหายไปกับการทำลายตลอดหลายร้อยปีแห่งยุคบ้ำคั้งของชาวเอกราณนิยมกลุ่มนี้ งานส่วนใหญ่ชิ้นต้นของพระนาคารชุนที่พอจะอ้างได้ กลับกลายเป็นภาษาจีนมิใช่ภาษาสันสกฤต ก็เพราะสานุศิษย์ของท่านได้แปลไว้ก่อนที่จะถูกเผาทำลาย ดังนั้น จึงมาถึงประเด็นที่ว่า นักวิชาการไทยที่ชำนาญภาษาจีน ควรจะให้ความสนใจการแปลพระคัมภีร์ภาษาจีนมาเป็นภาษาไทยให้กว้างขวางกว่านี้ ในทำนองเดียวกับวรรณกรรมสามก๊กได้รับการแปลและนำเสนออย่างกว้างขวาง จนได้เป็นบทเรียนมาแล้ว

นอกจากนี้ ผู้วิจัยมีข้อเสนอแนะในเชิงจิตวิทยาว่าเราไม่ควรจะแบ่งแยกว่าใครเป็นเถรวาทใครเป็นมหายาน ทำไม? ไม่กินเจ ฯลฯ เหล่านี้เป็นการแบ่งพรรคแบ่งพวกและเกิดอารมณ์ขี้มั่นลึๆ ในฝ่ายของตน ดังนั้น เมื่อเราได้เรียนรู้อย่างลึกซึ้งในที่มาที่ไปของเถรวาท มหายาน และนิกายย่อยอื่นๆ แล้ว โอกาสจะแบ่งแยกมนุษย์ด้วยกันแทบจะไม่เกิดขึ้นในความคิด ด้วยเป้าหมายนั้นมุ่งไปสู่จุดเดียวกันคือ สภาพการดับทุกข์ อันแผ้วทางสู่สุญญตาหรือความว่าง หรือ พระนิพพานนั่นเอง

อนึ่ง ผู้วิจัยได้จัดทำงานวิจัยนี้ก็จะยกย่องเทิดทูนพระนาคารชุน ในฐานะที่ท่านมีส่วนช่วยฟื้นฟูและผดุงไว้ในหลักพุทธธรรมของพระพุทธเจ้า โดยวิภาชวิธีของท่านทำให้ประจักษ์ถึงข้อจำกัดของมนุษย์ในเรื่องการใช้เหตุผล และภาษามนุษย์มีข้อจำกัด แต่ทว่าพระนาคารชุนได้เปิดโอกาสให้นักคิดวิพากษ์ได้

วิพากษ์พระนาคารชุน

หากจะมีนักปรัชญาที่ขอมมองด้านลบสำนักใดก็ได้พูดว่า จริงๆ แล้วความเป็นอัจฉริยภาพและสติปัญญาของพระนาคารชุน ณ ขณะนั้น สามารถตั้งศาสนาใหม่แข่งกับพุทธศาสนาดั้งเดิม (แบบที่โจเซฟ สมิท ตั้งลัทธิมอร์มอน) ข่อมเป็นการพูดที่มีเหตุผลทีเดียวโดยการอาศัย จุดคลุมเครือและช่องว่างในการตีความหลักธรรมของพระพุทธเจ้า โดยเฉพาะประเด็นอภิปากตปัญหาที่พระพุทธเจ้านิ่งเงียบ ไม่ทรงตอบ และการอธิบายนิพพานด้วยสุนยตา และเอานิพพานไปอยู่ใต้กฎ อิทัปปัจจยตา ในลักษณะที่อธิบายได้ในภาวะทางจิตวิทยา (Psychological Nibbana) มิใช่ภาวะทางอภิปรัชญา (Metaphysical Nibbana) ซึ่งงานวิจัยนี้ได้กล่าวไว้แล้วเป็น

รายละเอียด ทั้งหมดโดยรวมๆ แล้ว พระนาคารชุนนึกแนวออกไปมาก จนเกิดการตีความและ
 ประยุกต์ไปไกลจากนักคิดนักปรัชญาสายพุทธรุ่นหลังๆ หากท่านจะทำตัวแบบพระสารีบุตรแล้ว
 ไซ้ไร้อาคำนึกยามหาธานจะไม่มีวันแตกแขนงมากมาย เกินความยืดหยุ่นมาจนถึงอย่างที่เป็นใน
 ประวัติศาสตร์ และเป็นสิ่งที่สังเกตว่า คัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์แสนโศกนั้น มีที่มาที่ไปอย่างไรกัน ในเมื่อมี
 การสังคายนาหลักพุทธธรรมมาตลอดห้าศตวรรษเต็มๆ หลังพระพุทธเจ้าปรินิพพานจะเป็นไปได้
 อย่างไรกัน ที่มีการอ้างว่า พระพุทธเจ้า (ศากยमुณี) เป็นผู้เขียนคัมภีร์นี้ และเก็บเป็นความลับสนิท
 ชนิดที่พระสารีบุตรก็หาไม่รู้ หรือไม่พระอานนท์ก็มิทราบได้ ปรัชญาปารมิตาสุตระแสนโศก จึงเป็น
 ปมปริศนาที่จะต้องถกเถียงกัน โดยเฉพาะไปอยู่ในถ้ำบาดาลที่มีพญานาครักษาเก็บไว้ รอมอบให้
 พระนาคารชุนเท่านั้น นับว่าพระนาคารชุนมีบุญบารมีสูงส่งมากในแง่นี้ เพราะพญานาคเฝ้ารอมานาน
 นานแสนนาน และยิ่งกว่านั้น เนื้อหาหลักในพระคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์เล่มนี้ไปตรงกับเนื้อหานัดตดาที่
 พระสารีบุตรเคยสอบถามพระพุทธเจ้า ขณะที่มีชีวิตอยู่ (พระสารีบุตรดับขันธก่อนที่พระพุทธเจ้า
 ปรินิพพาน) ซึ่งปรากฏในพระสูตรบางพระสูตรในพระไตรปิฎกบาลี ขุททกนิกาย ปฏิสัมภिता
 มรรค (ซึ่งนักวิชาการสายพุทธ ศ.คอนซ์ กล่าวว่าพระสารีบุตรเป็นเจ้าของสำนักปัญญาสายพุทธคน
 แรก The Wisdom School ในขณะที่พระนาคารชุนเป็นเจ้าสำนักปัญญาสายพุทธยุคใหม่ คือ ยุค
 ต่อมาอีกเจ็ดร้อยปี) ดังนั้น คัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ ปรัชญาปารมิตานั้น เป็นเพียงปรากฏการณ์กายภาพ
 และกระแสของความขลังอลังการ เหมือนกระแสศุภคามรามเทพในพุทธศตวรรษยี่สิบหกใน
 ประเทศไทย หากจะพิจารณาความศักดิ์สิทธิ์แท้จริง ต้องดูเนื้อหาว่า คัมภีร์เล่มนี้สอนอะไรบ้าง
 และปฏิบัติอย่างไร ผลจากการปฏิบัติควรจะเป็นอย่างไร มากกว่าที่จะหลงไหลในกระแสอันเป็น
 ปรากฏการณ์มายา-พรณนา นับว่าโชคดีที่เดียวที่เนื้อหาพระคัมภีร์ ปรัชญาปารมิตาของมาชยมิกะ
 นั้น สอนเรื่องหลักๆ ตรงกับพุทธธรรมดั้งเดิม ว่าด้วยการหลุดพ้นและความเป็นอนัตตา ซึ่งก็ควร
 จะเป็นเช่นนั้น มิฉะนั้นวิธีเชิงตรรกศาสตร์ชั้นลุ่มลึกของพระนาคารชุน ที่เรียกว่าวิภาววิธี ที่พระ
 นาคารชุนใช้ต่อสู้กับลัทธินิกายอื่นๆ จนมีชัยชนะมาตลอด จะกลับมาเล่นงานพระนาคารชุนเองได้
 (ถ้าหลักคำสอนออกนอกกลุ่มนอกทางไปจากพุทธธรรมดั้งเดิม) ด้วยเหตุนี้เอง มาชยมิกะโดยปฐมมา
 จารย์คือพระนาคารชุนจึงอยู่ตลอดรอดฝั่งมานับแปดศตวรรษ และก่อให้เกิดแนวคิดมหาธานแตก
 แขนงออกไปไม่รู้จักจบจักสิ้นจนถึงปัจจุบันในยุคพุทธชนันต์

คำสอนของพระนาคารชุนอันเป็นชนวนจุดไฟปัญญาไปสู่ประเด็นอื่นๆ

จากการเขียนวิทยานิพนธ์คราวนี้ โดยเฉพาะการวิเคราะห์หลังลึกในหลักศูนยตาของปรัชญา
 มาชยมิกะโดยหลักคิดพระนาคารชุน ทำให้ผู้วิจัยเกิดอารมณ์ปราชญ์ นักคิด นักวิจารณ์ วิเคราะห์

โยงโยไปถึงแนวคิดต่างๆ มากมาย โดยปรารถนาจะกล่าวเป็นหัวข้อๆ ของการวิจัยที่สามารถเกิดขึ้นได้ในอนาคต อันเป็นงานเขียนเชิงวิชาการของผู้วิจัยเอง ดังหัวข้อต่อไปนี้:

(1) หลักทฤษฎีวิธีของพระนาคารชุนกับปราชญ์กรีกแนวอเทวนิยม การศึกษาวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบในแนวทางของพระนาคารชุน กับโสกราตีส และเอมพิริคัส

แนวทางการวิเคราะห์หลักทฤษฎีต่างๆ ก็เป็นวิธีการร่วมของปราชญ์ทั้งสองฝ่าย โสกราตีสนำมาใช้เพื่อจุดประสงค์ด้านจริยธรรมเช่นเดียวกับเอมพิริคัส สำหรับพระนาคารชุนปรารถนาจะหยุดยั้งแนวอภิปรัชญาสุดโต่ง 2 ด้าน สัสตทิลูกับอูจเททิลู เพื่อไปสู่ทางสายกลาง

มีประเด็นสภาพแวดล้อมของสังคมกรีกและสังคมอินเดีย ยุคโบราณ ให้นำมาเปรียบเทียบวิเคราะห์ด้วยกัน ขณะที่อินเดียมีอิทธิพลของปรัชญาฮินดู-พราหมณ์ และระบบอุปนิษัต ที่ปรากฏมานานับพันปีแล้ว สังคมกรีกก็มีระบบท้าวอันหลากหลายอันมีอิทธิพลทางความคิดต่อนักปราชญ์ไปในกระแสเดียวกัน คือ กระแสของอภิปรัชญาแห่งจิตนิยม แม้ว่าทาเลสจะได้รับการยกย่องเป็นถึงบิดาของปรัชญากรีกโบราณ จะมีท่าทีแสดงออกทางอภิปรัชญาเป็นสสารนิยม ก็ตาม

ผู้วิจัยคาดว่าจะมีตัวละครเอกสนับสนุนในฐานะเป็นนักปรัชญาเมธีที่แสดงหลักคำสอนเด่นๆ แนวปรัชญาและการใช้เหตุผล เช่น พลาโต อริสโตเติล เป็นต้น ในขณะที่ด้านปรัชญาอินเดียก็มีปรัชญาเมธีไม่แพ้กัน ได้แก่ วรรณมานมหาวิระ อชิตเกสกัมพล จนมาถึงปรมาจารย์ปรัชญาสาขายะ ฤมิกปละ เป็นต้น ผู้วิจัยเชื่อว่า หากงานวิจัยชุดนี้จบลงและถูกเผยแพร่ คงจะมีชื่อของเชกทัส เอมพิริคัส ในชื่อใหม่ว่า “นาคารชุนแห่งปรัชญากรีก”

(2) การศึกษาวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบหลักกอนัตตาของท่านพุทธทาสกับคูนยตาของพระนาคารชุน

ผู้วิจัยเชื่อมั่นว่า สาธุศิษย์ในประเทศไทยที่เป็นสาวกชั้นดีของท่านพุทธทาสภิกขุคงจะสนใจงานวิชาการประเภทนี้มาก ปกติเราคงพบว่าตำราและผลงานเกี่ยวกับท่านพุทธทาสมีอยู่แพร่หลายมากจริงๆ แต่ผู้วิจัยยังไม่เคยอ่านหรือพบเห็นงานเชิงวิชาการ วิพากษ์พุทธปรัชญา โดยอาศัยหลักคิดของท่านพุทธทาสและพระนาคารชุน มาเปรียบเทียบกัน ยังไม่มีตำราหรืองานวิจัยใน

ลักษณะนี้ ผู้วิจัยเชื่อว่าจะเป็นเรื่องที่น่าตื่นเต้นมาก ที่จะพบในความเหมือนและความแตกต่างใน บารมดีในหลักคำสอนของพระนาคารชุนและท่านพุทธทาสอย่างละเอียดพิสดาร พร้อมอ้างอิงโยง โยคำสอนของท่านทั้งสองไปสู่เนื้อหาหลักธรรมอันมีอยู่ในพระไตรปิฎกบาลีได้ด้วย

นับว่าเป็นงานวิจัยในอนาคตที่ถ้าได้จัดทำขึ้นจะเกิดเป็นแนวทางศึกษาพุทธปรัชญา อย่างกว้างไกล และเกิดการต่อยอดไปสู่แนวคิดเชิงปรัชญาอื่นๆ อันเป็นการดีในการเผยแพร่หลัก พุทธธรรมแก่ชาวโลกหลังนวยุค

(3) การศึกษาวิเคราะห์พุทธปรัชญาสำนักปัญญา (The Wisdom School) ใน ประวัติศาสตร์ เน้นยุคพุทธกาลและพุทธศตวรรษที่เจ็ด: กรณีศึกษาแนวคิดของพระสารีบุตรและ พระนาคารชุน

เมื่อได้ศึกษาลงลึกในแนวคิดศูนย์กลางของพระนาคารชุนที่เกิดขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 7 นั้น จะพบว่าเข้ากับหลักปัญญาของพระสารีบุตร ผู้มีรสนิยมสนใจในความลึกลับในเรื่องราวเหล่านี้ มาตั้งแต่สมัยพุทธกาล โดยที่นักวิชาการชาวตะวันตกเรียกสำนักนี้ว่า The Wisdom School คือ สำนักปัญญา แบ่งเป็น สำนักปัญญารุ่นเก่า อันมีพระสารีบุตรเป็นปฐมอาจารย์ ขณะที่สำนักปัญญา ใหม่ มีพระนาคารชุนเป็นปฐมอาจารย์ ทั้งคู่ศึกษาแนวทางความหลุดพ้นและหลักกอนัตตาในพุทธ ศาสนาดั้งเดิมเหมือนกัน เพียงแต่คำว่า ศูนย์ตา มาเกิดในพุทธศตวรรษที่ 7 โดยการบัญญัติของ พระนาคารชุน

จากกรณีศึกษา นี้ จะมีการเปรียบเทียบพุทธพจน์ที่เกี่ยวข้องเป็นหลักอันปรากฏใน พระไตรปิฎกบาลี โดยนับนี้พระสารีบุตรมาก่อนพระนาคารชุนถึง 700 ปี คงจะปรากฏชื่อใหม่ ของพระนาคารชุนว่า “พระสารีบุตรแห่งองค์ที่สองมากกว่าจะเป็นพระพุทธเจ้าองค์ที่สอง” โดย เหตุที่ความลุ่มลึกและรสนิยมในหลักธรรมแห่งความว่าง ความหลุดพ้น นั้น พระสารีบุตรได้ แสดงไว้เด่นชัดกว่าพระพุทธเจ้าด้วยซ้ำไป

(4) สัมพัทธนิยมแนวพุทธ: การศึกษาเชิงเปรียบเทียบระหว่างวิทยาศาสตร์ประยุกต์กับ
หลักคำสอนของพระนาคารชุน

จากการศึกษาคำสอนของพระนาคารชุนนั้น ได้พบว่า พุทธปรัชญาเป็นรากฐานของ
แนวคิดปฏิบัตินิยม (Pragmatism) อันเป็นหลักการพื้นฐานของวิทยาศาสตร์ การวิเคราะห์ใน
ทฤษฎีสัมพัทธภาพเชิงวิทยาศาสตร์ อันมีเจ้าของทฤษฎีนี้ก็คือ อัลเบิร์ต ไอน์สไตน์ นักฟิสิกส์ชาว
อเมริกันเชื้อสายยิวที่ผู้ค้นพบสมการ $E = mc^2$ ท่านกล่าวว่า สสารและพลังงานในจักรวาลนี้
จะแปรเปลี่ยนผกผันไปเรื่อยๆ จะเปลี่ยนแปลงสภาพตามเงื่อนไข อันไปตรงกับกฎปฏิจสมุปบาท
และอิทัปปัจจตาของพุทธปรัชญา ทฤษฎีปฏิจสมุปบาทก็แสดงให้เห็นว่าปรากฏการณ์ต่างๆ
ล้วนเป็นสิ่งสัมพัทธ์คือเป็นไปตามเงื่อนไข ไม่มีปรากฏการณ์ใดในจักรวาลนี้ ไม่เป็นไปตาม
เงื่อนไข ปฏิจสมุปบาทเป็นเรื่องทันสมัยและน่าสนใจ เพราะในอดีตกาลความคิดเรื่องความเป็น
เหตุเป็นผลทั้งในโลกตะวันตกกับตะวันออกเห็นคล้ายกันว่า ความเป็นเหตุและผลเป็น
ความสัมพันธ์ทางเดียวหรือเป็นเหตุเป็นผลทางเดียว แต่นักวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ โดยการนำ
ของอัลเบิร์ต ไอน์สไตน์ พบว่า ความเป็นเหตุเป็นผลทางเดียวไม่เพียงพอต่อการอธิบาย
ปรากฏการณ์ ดังนั้น กฎปฏิจสมุปบาท (Dependent Origination Law) สามารถอธิบาย
ครอบคลุมความเป็นเหตุและผลในรูปแบบต่างๆ รวมทั้งสัมพัทธภาพ (Relativity) จึงจัดเป็น
สัมพัทธภาพแนวพุทธได้

กล่าวโดยสรุป เอาหลักการทางวิทยาศาสตร์แนวฟิสิกส์ ในเรื่องสัมพัทธภาพระหว่าง
พลังงานกับสสาร มาศึกษาวิเคราะห์เชิงเปรียบเทียบกับกฎปฏิจสมุปบาทนั่นเอง

(5) การวิเคราะห์ “ศูนย์ตา” ในฐานะ “ความงาม”

หัวข้อนี้ อาจจะวิเคราะห์ยาก ด้วยพระนาคารชุนได้นิยามศูนย์ตา ไว้ครอบคลุม
ทั้งหมดในเรื่องความว่าง อีกทั้ง คำไวพจน์ของศูนย์ตา คือ คำว่า อนัตตา ในพุทธศาสนา ดังนั้น
การจะตีความศูนย์ตาให้ตรงกับ “ความงาม” นั้น ต้องอาศัยความรู้ด้านสุนทรียศาสตร์เข้ามา
อธิบาย และต้องไม่วิเคราะห์ศูนย์ตาให้เบี่ยงเบนออกไปในแบบชาวโพสต์โมเดิร์น ที่ค่อนข้าง
จะหาแก่นสารมิได้ แต่ต้องเป็นโพสต์โมเดิร์นที่มีหลักการอย่าง อ.ธีรยุทธ บุญมี ปีเตอร์ สโลเต
เดค มิเชล ฟูโก ดร.เสาวณิต วิงวอน เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม “ความงาม” ในที่นี้ ในที่สุดผู้วิจัยจะต้องนำแนวคิดเซน (Zen) ของท่านโพธิกรรมมารวมอธิบายด้วย ในฐานะความงามก็เป็นความว่าง และความว่างก็เป็นความงาม ในประเด็นศูนย์ตาเป็นความงาม โดยอาศัยความรู้และทฤษฎีในสุนทรียศาสตร์นั้น อาจเป็นเรื่องที่ยากและยิ่งใหญ่สำหรับผู้วิจัย ที่จะต้องทำการบ้านหนัก และต้องสืบค้นข้อมูลอย่างครอบคลุม เพราะเป็นเนื้อหาของหัวข้อที่เป็นเชิงโพสต์โมเดิร์นทีเดียว

(6) นิพพาน-ศูนย์ตา-ปรมาตมัน-เต๋า-พระเจ้า ปรากฎการณ์แห่งจิต: กรณีศึกษาวิเคราะห์แนวคิดของฟริตจอฟ คาปรา

ผลงานของนักฟิสิกส์ผู้ปราดเปรื่องในทศวรรษของยุคปัจจุบัน ชื่อ “เต๋าแห่งฟิสิกส์ (Tao of Physics) ที่เสนอแนวทางร่วมของปรากฏการณ์แห่งจิตมนุษย์ นับเป็นผลงานคลาสสิกและมีผู้สนใจอย่างกว้างขวางทั่วโลก

การวิเคราะห์ในจุดร่วมสูงสุดในอุดมการณ์ศรัทธาและความเชื่อของมนุษย์ต่างนิกาย ความคิด โดยใช้ภาษาเป็นตัวแทนคำอธิบายนั้น เป็นเรื่องหนักหน่วงแก่ความเข้าใจอย่างยิ่ง ด้วยความเข้าใจของมนุษย์ในระดับลึกที่ต้องใช้ปัญญาญาณนั้น ในที่สุด ฟริตจอฟ คาปรา เชื่อว่าจะไปสิ้นสุดที่นิพพาน หรือ ศูนย์ตา หรือ ปรมาตมัน หรือ เต๋า หรือ พระเจ้า อันเป็นปรากฏการณ์เชิงลึกแห่งจิต (มนุษย์) ซึ่งฟริตจอฟ คาปรา ใช้ทฤษฎีทางฟิสิกส์อธิบายปรากฏการณ์เหล่านี้ในแง่เอกภาพแห่งสรรพสิ่งและความสอดคล้อง นับเป็นเรื่องต่อยอดออกไปในเชิงวิทยาศาสตร์ หลังจากได้วิเคราะห์หลักคำสอนของพระนาคราชแล้ว

แนวคิดของฟริตจอฟ คาปรา ยังโยงเข้ากับปรัชญาตะวันออกอย่างเหนียวแน่น ในทำนองเดียวกับการตระหนักถึงความเป็นองค์รวมแห่งเอกภพทั้งปวงโดยปราศจากการแบ่งแยกใดๆ (ร่างกายมนุษย์ด้วย) กับสรรพสิ่งดังกล่าวของลามะ โควินทะ ที่ว่า...

“สำหรับผู้รู้แจ้ง... ซึ่งความรู้ของเขาโอบรอบจักรวาล สำหรับเขา จักรวาลกลายเป็นร่างกาย ของเขา และร่างกายของเขาเป็นการปรากฏแสดงของจิตแห่งจักรวาล การเห็นแจ้งภายในของเขา คือ การแสดงออกของความจริงอันสูงสุด คำพูดของเขา คือ การแสดงออกของสัจจะอันเป็นนิรันดร์และพลังอันยิ่งใหญ่” (ฟริตจอฟ คาปรา, 2537: 237)

นับว่าเป็นหัวข้อวิจัยแนวปรัชญาตะวันออกที่ใช้เหตุผลทางวิทยาศาสตร์ (ฟิสิกส์) มาอธิบายได้ถือว่าเป็นความก้าวหน้าทางด้านวิชาการ (ปรัชญา) อย่างมากในยุคปัจจุบัน ยุคที่สังคมโลกเต็มไปด้วยความขัดแย้ง การแย่งชิงทรัพยากรที่มีจำกัดในโลก รวากับว่าโลกใบนี้ช่างน่าสมเพชจริงๆ ที่มีผู้มีปัญญาน้อยกว่าผู้โง่เขลา

(7) อิทธิพลของพุทธปรัชญา (มหายาน) ต่อความคิดของคาร์ล ออดอล์ฟ เยลลิร์พ (Karl Adolph Gjellerup) ในงานวรรณกรรมชิ้นเอกเรื่อง กามนิต (The Pilgrim Kamanita)

จากการศึกษางานวรรณกรรมของนักเขียนชาวเยอรมัน ราวาล์โนเบล ปี พ.ศ.2460 หรือ ค.ศ.1917 เรื่อง กามนิตชาวสิทธูฐิ ในภาคภาษาไทย ที่แปลมาจากชื่อภาษาอังกฤษว่า The Pilgrim Kamanita เขียนโดย คาร์ล ออดอล์ฟ เยลลิร์พ โดยการถ่ายทอดเป็นภาษาไทยที่ไพเราะจับใจมากของ เสฐียรโกเศศ-นาคะประทีป นั้น เป็นการบ่งบอกถึงความนิยมของชาวตะวันตก ที่มีต่อพุทธศาสนา แม้ว่าจะเป็นกระแสของมหายานก็ตาม แนวคิดในหลักศูนยตาของพระนาคารชุนมีบทบาทแฝงอยู่ในเรื่องนี้อยู่มาก ทั้งนี้เนื้อเรื่องขณะนั้นเกิดก่อนพระนาคารชุน โดยเฉพาะในบทที่ 18 “ในห้องโถงบ้านช่างหม้อ” กามนิตได้สนทนากับพระพุทธเจ้า โดยหารู้ไม่ว่า คนที่กำลังพูดคุยอยู่นั้นเป็นใคร โดยที่กามนิตขณะนั้นตัดสินใจจะไปสู่การแสวงหาธรรมตามแนวทางของพระพุทธองค์ และกำลังรีบเร่งเดินทางไปเข้าเฝ้าพระพุทธองค์ เพื่อระดับรับฟังพระธรรมอันล้ำลึกที่โง้งจันกันว่า พระธรรมของพระพุทธเจ้านั้น บำบัดทุกข์แห่งโลกได้ กามนิตผู้มีความปรารถนาปรารถนาไว้มากเต็มไปด้วยความกระหายใคร่รู้ในธรรมนั้น กลับไม่รู้เสียจริงๆ เลยว่า ณ เบื้องหน้าตน ชายชราผู้สำคัญมาร่วมข้างแรมในชายคาเดียวกันนั้น คือพระพุทธเจ้า มิหนำซ้ำเมื่อสนทนากันในเรื่องพระธรรมของพระพุทธเจ้า กามนิตกลับปฏิเสธยอมรับไม่ได้ ในประเด็น อนัตตตา หรือ ศูนยตา นั่นเอง

นอกจากนี้ งานวิจัยในหัวข้อนี้ จะนำไปสู่การค้นคว้า ยืนยัน อ้างอิง พระพุทธพจน์ในพระไตรปิฎกบาลีอีกด้วย โดยเฉพาะพระสูตรที่ชื่อโปฏฐปาทสูตร ว่าด้วยปริพาชกชื่อโปฏฐปาทะ (ที.สี.อ. 406/301) และเรื่องจิตตะ หัตถิสาริบุตร และโปฏฐปาทปริพาชก (ที.สี.อ. 421/313) ซึ่งเป็นเนื้อหาที่ถูกนำมาบรรยายโดยคาร์ล ออดอล์ฟ เยลลิร์พ ในวรรณกรรมเรื่องนี้ นอกจากนี้ยังมีพุทธพจน์อื่น ๆ มากมาย มีสาระสำคัญมุ่งไปที่การดับทุกข์ การหลุดพ้น ที่ปรารถนาจะสอนหลักธรรมของพระพุทธเจ้าผ่านตัวละครเอก “กามนิต” อีกทั้งมีเรื่องราวภาคสวรรค์ และการหวนกลับไประลึกชาติต่าง ๆ ในอดีตด้วยกลิ่นปาริชาติ เป็นการสอนเรื่องกฎแห่งกรรมในแบบมหายาน นับว่า

ถ้างานวิจัยเรื่องนี้ได้จัดทำขึ้น การเปิดเผยถึงรหัสธรรมของพระพุทธเจ้าในแบบที่พระนาคราชนำมา ประยุกต์ จัดทำใหม่นั้น จะเป็นเรื่องประเทืองสติปัญญาชาวโลกจริง ๆ โดยเฉพาะชาวตะวันตกที่มี นักวิชาการสนใจปรัชญาตะวันออกอย่างกว้างขวาง อันเป็นการแสดงออกถึงวรรณกรรมเชิง ปรัชญาอเทวนิยม เป็นที่ยอมรับและสร้างคุณภาพทางปัญญาของมนุษย์อย่างไม่เสื่อมคลาย

อนึ่ง เรื่องราวขององคุลิมาล ได้ปรากฏเป็นตัวละครออกในวรรณกรรมนี้ด้วย เป็น ตัวอย่างเชิงจริยปรัชญาที่น่าเลื่อมใสมาก การดำเนินเรื่องตั้งแต่ต้นจนจบ ภาคโลกและภาคสวรรค์ ด้วยการนำเสนอชีวิตของกามนิต-วาสิฏฐี แสดงให้เห็นถึงสัจธรรมบนรากฐานพุทธธรรมขององค์ สัมมาสัมพุทธเจ้า แม้ว่าบางช่วงบางตอนจะตีความแบบแนวมหายาน แต่สาระสำคัญจบลงที่คำ สอนแนวจริยธรรม และวิถีทางหรือมรรคาที่มุ่งไปสู่การพ้นทุกข์ การหลุดพ้น นับว่าเป็น วรรณกรรมอิงประวัติศาสตร์แนวพุทธปรัชญาที่น่าสรรเสริญยกย่องที่สุด

นอกจาก 7 หัวข้อดังกล่าวที่แตกแขนงออกมาจากความรู้จากการศึกษาปรัชญาตามขมิกะ โดยหลักคำสอนของพระนาคราชแล้ว อาจจะมีแนวคิดอื่นๆ เกิดขึ้นมากมายที่สามารถจะเขียน เป็นงานเชิงวิชาการได้ แต่ผู้วิจัยกลับพบว่าเมื่อศึกษาปรัชญาลัทธิใดก็ตาม ผลจากการศึกษานั้นจะ เกิดปัญญาขึ้นบ้างหรือไม่ นับเป็นสิ่งสำคัญทีเดียว เพราะปัญญาเมื่อเกิดแล้ว ย่อมนำไปสู่ หนทางที่สงบสุขต่อชีวิต นั่นหมายถึง พฤติกรรมเชิงจริยธรรมและจะแผ่ทางไปสู่การพ้นจาก ความทุกข์

มาถึง ณ จุดนี้ ผู้วิจัยกลับพบว่า การมีความรู้มากมายมหาศาลจากการศึกษา ไขว่คว้า แสวงหา โดยที่ไม่เกิดปัญญา เพื่อที่จะดำรงตนให้มีชีวิตบนคุณค่าทางจริยธรรมแล้ว ย่อมหา มี ประโยชน์ต่อตนเองและต่อโลกไม่

เอกสารและสิ่งอ้างอิง

กรมสมเด็จพระปรมาธิบดีชิโนรส. 2505. พระปฐมสมโพธิกถา. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์การศาสนา.

กัมพล สิริมุนี (แปล). 2538. มหายานศรัทธาปาฐกถา. ปัตตานี: มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตปัตตานี.

คอนซ์ เอคเวิร์ต. 2530. พุทธศาสนา: สาระและพัฒนาการ. แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์. กรุงเทพมหานคร: วารสารบ้านและสวนและแพรว.

คึกฤทธิ์ ปราโมช. ม.ร.ว. 2514. เซนและนิกายวัชรยาน. กรุงเทพมหานคร: ก้าวหน้า.

จ้านงค์ อติวัฒน์สิทธิ์. ม.ป.ป. จริยธรรมสำหรับผู้ผู้นำ. เอกสารประกอบการสอนวิชาพัฒนสังคมศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ วิทยาเขตบางเขน (เอกสารอัดสำเนา).

จำลอง สารพัตน์นิค. 2539. พระธรรมบท 4 ภาษา. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชัญเสน. 2525. ประเทศจีนกับพระพุทธศาสนา (ฝ่ายมหายาน). กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

_____. 2537. พระพุทธศาสนาแบบธิเบต. กรุงเทพมหานคร: บริษัท ส่องสยาม จำกัด

_____. 2525. แปล. ศักดิ์ธรรมปุณฺฑริกสูตร. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

เดอ แบร์, วิลเลียม ซีโอดอร์ (บรรณาธิการ.) 2513. บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย. 3 เล่ม แปลโดยจ้านงค์ ทองประเสริฐ. กรุงเทพมหานคร: ราชบัณฑิตยสถาน.

บุญย์ นิลเกษ. 2526. พุทธศาสนามหายาน. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แพรวพิทยา.

ประพจน์ อัสวีรุพหการ. 2546. โภธิสัตตวจรยา: มรรคาเพื่อมหาชน. กรุงเทพมหานคร: โครงการ
เผยแพร่งานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ประยงค์ แสนบุราณ. 2548. พระพุทธศาสนามหายาน. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียนส
โตร์.

พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. 2539. (ประมาณ 16 เล่ม)
กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต). 2546. พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่
11. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

_____. 2548. พุทธธรรม (ฉบับเดิม). กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิการศึกษาเพื่อสันติภาพ
พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต).

พระราชวรมุนี. 2528. พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬ
าลงกรณราชวิทยาลัย.

พุทธทาสภิกขุ. ม.ป.ป. ปฏิจอสุมุปปาท. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.

_____. ม.ป.ป. สุธัญดาธรรม. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.

_____. ม.ป.ป. อิทัปปัจจยตา. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย. 2537. พระสูตรและอรรถกถาแปล. เล่มที่ 11-73. พิมพ์ครั้งที่ 3.
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.

พริตจอฟ คาปรา. 2537. **วเนซ (แปล). เต้าแห่งฟิสิกส์.** กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ดอกหญ้า.

วศิน อินทสระ. 2525. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา.** กรุงเทพมหานคร: อมรการพิมพ์.

_____. 2550. **สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน.** กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์
ธรรมดา.

วัชระ งามจิตร์เจริญ 2552. **พุทธศาสนาเถรวาท.** กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

วิจิตร เกศววิสิษฐ์. 2520. **ปรัชญาอินเดียสังเขป.** กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

วิทย์ วิศทเวทย์. 2523. **อนัตตานิพุทธปรัชญา.** กรุงเทพมหานคร: พิพิชวิทยา.

สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช. 2542. **ความเข้าใจเรื่องปฏิจจนูปบาท.**
กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สมจินต์ สมมาปัญญา โย, พระมหา. 2543. **พระพุทธศาสนามหายานในอินเดีย.** กรุงเทพมหานคร:
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สมชัย กุศลจิตโต, พระมหา. 2539. **พุทธศาสนา: นิกายสรวาสตีวาท.** กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สมภาร พรมทา. 2539. **คือความว่างเปล่า: พุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติของโลกและชีวิต.**
กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

_____. 2540. **พุทธศาสนามหายาน: นิกายหลัก.** กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย.

_____. 2540. **พุทธศานากับวิทยาศาสตร์.** กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สมภาร พรมทา. 2542. **พุทธปรัชญา มนุษย์ สังคมและปัญหาจริยธรรม**. กรุงเทพมหานคร:
โครงการตำราคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สมัคร บูราวาส. 2552. **พุทธปรัชญา: มองพุทธศาสนาด้วยทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์**. พิมพ์ครั้งที่
4. กรุงเทพมหานคร: ศยาม.

สุชีพ บุญญานุภาพ. 2526. **พระไตรปิฎกฉบับประชาชน**. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราช
วิทยาลัย.

สุนทร ณ รั้งมี. 2537. **ปรัชญาอินเดีย: ประวัติและลัทธิ**. กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. 2548. **พระนาคาชูกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. กรุงเทพมหานคร:
ศยาม.

เสถียร โพนันทะ. 2522. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร: บรรณาการ.

_____. 2522. **ปรัชญามหายาน**. กรุงเทพมหานคร: บรรณาการ.

_____. 2544. **เมธีตะวันออก**. พิมพ์ครั้งที่ 7. กรุงเทพมหานคร: สร้างสรรค์บุ๊คส์.

_____. ม.ป.ป. **ปรัชญามหายาน รวมบทความ**. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. 2537. **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพมหานคร: ราชบัณฑิตยสถาน.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. 2537. **พระพุทธศานามหายาน**. กรุงเทพมหานคร: สถาบันศึกษา
มหามกุฏราชวิทยาลัย.

อุทัย ฉวนชโร, พระมหา. 2539. **วิถีแห่งโลกแบบพุทธ: อภิปรัชญาของพระพุทธศาสนา**.
กรุงเทพมหานคร: Buddha's Path Follower.

โอโซ. 2552. **คुरुวิพากษ์คुरु**. กรุงเทพมหานคร: จีเอ็มมุกส์.

อัชชัลีย์ จูเลียน และคณะ. 2542. **วิวัฒนาการแห่งความคิด ภาคมนุษย์และโลก**. พิมพ์ครั้งที่ 3. แปลโดยจุฑาทิพย์ อุมะวิชนี. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

Barrett, W. 1956. **Zen Buddhism**. New York: Anchor book.

Bhattacharya, K. (translation). 1990. **The Dialectical Method of Nagarjuna: Vighavya a Vartani**. Johnson, E. H. and Kunst, A. (editor) Delhi, Motilal Banarsidass.

Chinn, E. 2001. **Nagarjuna's Fundamental Doctrine of Pratityasamutpada, Philosophy East and West**. 51.1 (Jan), 54 – 72.

Collinson, D. *et al.* 2000. **Fifty Eastern Thinkers**. London, Routledge.

Conze, E. (trans and ed.). 1964. **Buddhist Texts Through the Ages**. New York, Harper Torchbooks.

_____. 1970. **Buddhist Wisdom Books**. London, George Allen & Uwin Ltd.

Hirakawa, A. 1990. **A History of Indian Buddhism**. Groner, P. (trans). Hawaii, University of Hawaii Press.

Hiriyana, M. 2000. **The Essentials of Indian Philosophy**. Delhi, Motilal Banarsidass.

Ichimura, S. 1994. The Madhyamaka and the Future. In : Dhammakaya Foundation (editor) **Buddhism into the Year 2000**. Patumthani, Dhammakaya Foundation.

Ikeda, D. 1977. **Buddhism: The First Millennium**. Watson, B. (trans) Tokyo, Kodansha International Ltd.

Inada, K.K. 1993. **Nagarjuna**. Delhi, Sri Satguru Publications.

Kalupahana, D.J. 1975. **Causality: The Central Philosophy of Buddhism**. Honolulu, The University Press of Hawaii.

_____. 1992. **A History of Buddhist Philosophy**. Honolulu, University of Hawaii Press.

_____. 1986. **Nagarjuna: The Philosophy of The Middle Way**. Albany, State of University of New York Press.

Murati, T.R.V. 1960. **The Central Philosophy of Buddhism**. London, George Allen & Uwin Ltd.

Noa, R. 2005. **Early Buddhist Metaphysics**. New York: RoutledgeCurzon.

Perrett, R.W. 2002. Personal Identity, Minimalism and Madhayamaka **Philosophy East & West**. 52.3 (Jul.) 373 – 385.

Radhakrishnan, S. 1989. **The Principal Upanis. Ads**. Delth: Motilal Bnarsidass.

Sangharakshita, B. 1996. **A Survey of Buddhism**. Bangalore: The Indian Institute of World Culture.

Santina, P.D. 1986. **Madhyamaka Schools in India**. Delhi, Motilal Banarsidass.

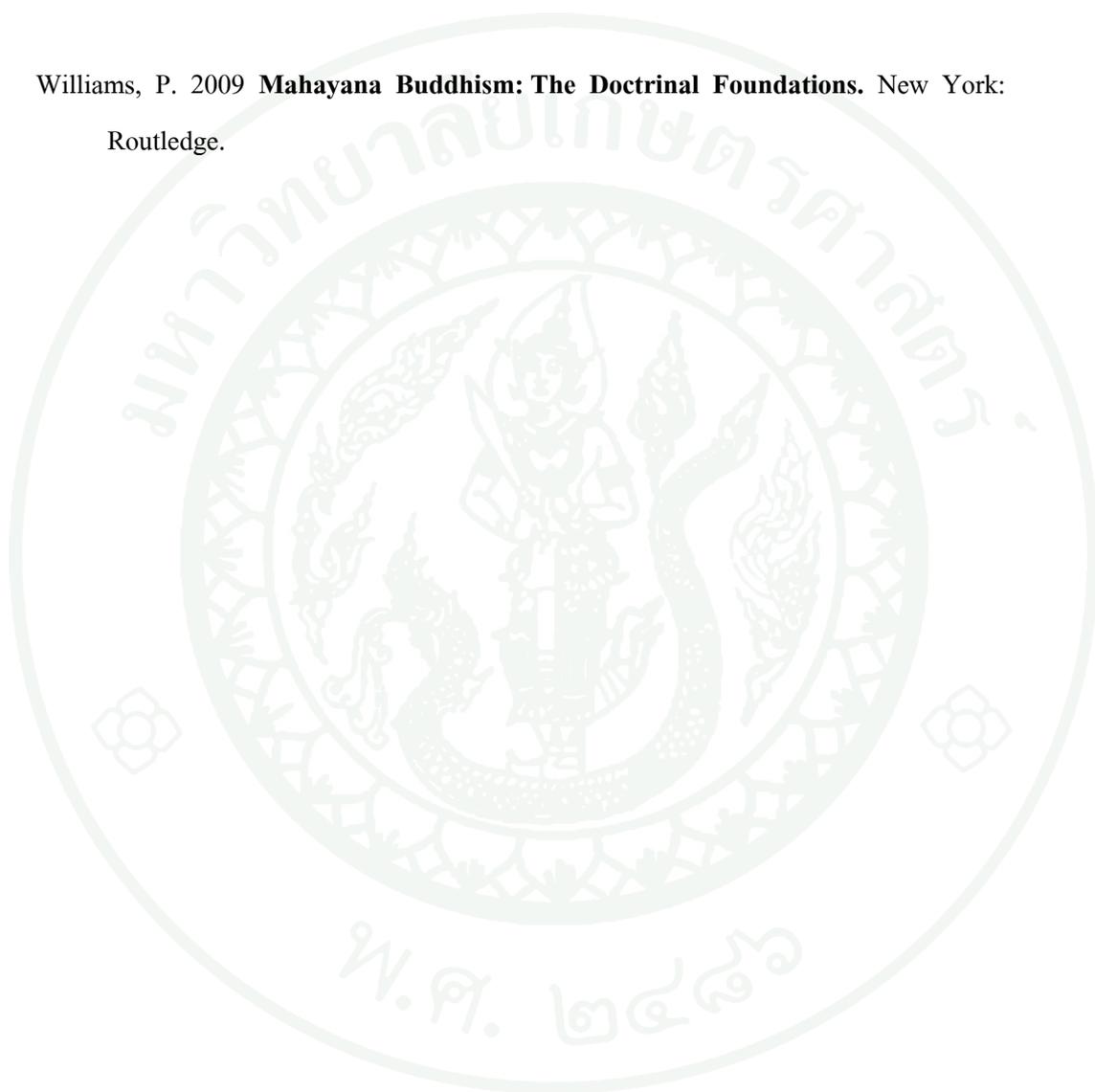
Suzuki, D.T. 1983. **An Introduction to Zen Buddhism**. London: Rider.

_____. 1963. **Outline of Mahayana Buddhism**. New York: Schocken Books.

Suzuki, D.T. 1999. **The Lankavatara Sutra A Mahayana Text.** Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Warder, A.K. 1970. **Indian Buddhism.** Delhi, Motilal Banarsidass.

Williams, P. 2009 **Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations.** New York: Routledge.



ประวัติการศึกษาและการทำงาน

ชื่อ – นามสกุล	นายพิชญเศศ นิภารัตน์
วัน เดือน ปี ที่เกิด	23 มีนาคม พ.ศ. 2503
สถานที่เกิด	กรุงเทพมหานคร (เดิม จ.พระนคร) ย่านเซนต์หลุยส์ ถนนสาทร
ประวัติการศึกษา	- รัฐศาสตรบัณฑิต ความสัมพันธ์ระหว่างประเทศ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ประวัติการทำงาน	- นักวิชาการด้านการเขียนตำรา – หนังสือในแนว กวดวิชาภาษาอังกฤษ และสอนวิชาภาษาอังกฤษใน สถาบันการศึกษาต่างๆ ของรัฐและเอกชน - อาจารย์พิเศษที่มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีพระจอมเกล้า วิทยาเขตพระนครเหนือ และยังเป็นวิทยากร พิเศษบรรยายในวิชาภาษาอังกฤษระดับสูง (GRE, TOEFL, IELTS, C.U. – Tep. และ T.U. – Get.) ในมหาวิทยาลัยของรัฐและเอกชน