

บทที่ 4

การอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุกับบทวิเคราะห์เชิงเนื้อหา

ในบทแรก ผู้วิจัยได้กล่าวไปแล้วว่า จริงอยู่ที่ว่ากระบวนการหักล้างทางความคิดของพระโมคคัลลีบุตรติสสะในคัมภีร์กถาวัตถุจะแสดงออกในรูปของการอ้างเหตุผลทางตรรกวิทยา แต่สาระสำคัญของสิ่งที่พระโมคคัลลีบุตรติสสะต้องการจะเสนอนั้นดูเหมือนจะอยู่ที่การมุ่งประเด็นไปที่ความหลงตัวทางด้านพระธรรมวินัยมากกว่าที่จะคำนึงถึงความรัดกุมในทางตรรกวิทยา¹ ผู้วิจัยจึงไม่คิดว่าเราสามารถที่จะประเมินวิธีคิดของพระโมคคัลลีบุตรติสสะผ่านเฉพาะเพียงกรอบความคิดของตรรกวิทยาโดยไม่คำนึงถึงประเด็นทางด้านเนื้อหาที่จำเป็นจะต้องสอดคล้องกันอย่างลงตัวกับหลักการในภาพรวมของพระธรรมวินัย ณ จุดนี้เอง ที่ส่วนที่เป็นเนื้อหาของพุทธธรรมจะเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งและเป็นส่วนสำคัญในการทำ ความเข้าใจเกี่ยวกับการอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุในแง่ที่ว่า เนื้อหาของพุทธธรรมจะช่วยให้เราสามารถประเมินความสมเหตุสมผลของกระบวนการอ้างเหตุผลในคัมภีร์กถาวัตถุได้อย่างรอบคอบมากยิ่งขึ้น นอกเหนือไปจากการประเมินผ่านกรอบความคิดของตรรกวิทยาตามที่ได้กล่าวมาแล้วนั้น

รายละเอียดของกระบวนการหักล้างทางความคิดในคัมภีร์กถาวัตถุสามารถจำแนกออกมาวิเคราะห์ได้เป็นสองส่วน ส่วนที่ (1) คือ รูปแบบของการอ้างเหตุผลทางตรรกวิทยา ส่วนที่ (2) คือ เนื้อหาของพุทธธรรมที่แต่ละฝ่ายนำมาหักล้างกัน ในบทที่ผ่านมา ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ในส่วนที่เป็นรูปแบบของการอ้างเหตุผลทางตรรกวิทยาไปแล้ว ในบทนี้จึงเป็นการวิเคราะห์ในส่วนที่เป็นเนื้อหาของพุทธธรรมที่แต่ละฝ่ายนำมาหักล้างกัน โดยในการวิเคราะห์นั้น ผู้วิจัยจะยกเอาบทสนทนาโต้ตอบ (argumentative dialogue) ระหว่างคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทกับคณะสงฆ์ฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาทมาเป็นตัวตั้งในแต่ละประเด็นตามที่ได้จำแนกไว้แล้วในตอนต้น แล้วพิจารณาว่าในประเด็นนั้นๆ เนื้อหาของพุทธธรรมจะมีบทบาทในการวินิจฉัยข้อโต้แย้งเหล่านั้นอย่างไร

¹ “Presenting the debate between the two groups as he does, Moggaliputta-tissa does not use any special logical formula to refute the Personalist view, but simply allows each party to speak its own language and then proceeds to indicate which language is consistent with that of the Buddha.” (David J. Kalupahana, 1992, p. 134).

4.1 ประเด็นการถกเถียงในเรื่องอัตตา

อาจกล่าวได้ว่าปัญหาเรื่องอัตตาเป็นปัญหาที่นักคิดในพุทธศาสนาให้ความสนใจมากที่สุด และมีการหยิบยกขึ้นมาถกเถียงกันอย่างกว้างขวางที่สุดในประวัติศาสตร์ทางความคิดของพุทธศาสนาในระยะแรก ขอให้สังเกตว่า ปัญหาเรื่องอัตตานี้จะเป็นปัญหาเก่าที่เคยรบกวนพุทธศาสนามาก่อนหน้านี้แล้วในสมัยพุทธกาล และยังคงดำเนินมาอย่างต่อเนื่องจนถึงสมัยการสังคายนาพระธรรมวินัยครั้งที่สาม การที่พระโมคคัลลิตฺตบุตรติสสะยังต้องตามมาแก้ไขปัญหาดังกล่าวนี้อีกในคัมภีร์กถาวัตถุจึงน่าจะเป็นการสะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของแนวคิดเรื่องอัตตาที่มีต่อประวัติศาสตร์ทางความคิดของพุทธศาสนาได้เป็นอย่างดี

4.1.1 ทศนะเรื่องอัตตาของคณะสงฆ์ฝ่ายปุกคควาทิน

ทศนะทางพุทธปรัชญาแบบที่เชื่อในเรื่องอัตตานี้เป็นทศนะของคณะสงฆ์กลุ่มหนึ่งที่พุทธศาสนาเรียกรวมๆ ว่า “ปุกคควาทิน” (personalist) ซึ่งอรรถกถาระบุว่าได้แก่คณะสงฆ์แห่งนิกายวัชชีปุตตกะและนิกายสมัตติยะที่เป็นสาขาย่อย คณะสงฆ์เหล่านี้เชื่อว่า “อัตตา” (self) หรือ “บุคคล” (personal entity) คือสิ่งที่มีอยู่จริงในเชิงปรมาตม์ (exist as absolute truth or ultimate reality) (อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1-2)

เนื่องจากคณะสงฆ์ฝ่ายปุกคควาทินเป็นกลุ่มนักคิดในศาสนาพุทธ แนวคิดของคณะสงฆ์กลุ่มนี้จึงมีบางส่วนที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นทศนะร่วมทางพุทธปรัชญา (common assumptions) หนึ่งในบรรดาทศนะร่วมทางพุทธปรัชญาที่คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทและคณะสงฆ์ฝ่ายปุกคควาทินยอมรับร่วมกันก็คือ “ทศนะพื้นฐานเกี่ยวกับชีวิต” พุทธปรัชญาอธิบายชีวิตในรูปของขันธ์ห้า (five aggregates) อันได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ (สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค, 17/95) รูปคือองค์ประกอบของชีวิตในส่วนที่เป็นสสารทั้งหมด เวทนาคือความรู้สึกที่สัมพันธ์กับความสุขหรือความทุกข์ สัญญาคือความจำและการแปลความหมาย สังขารคือการปรุงแต่งจิตให้มีคุณสมบัติในด้านดีหรือในด้านร้าย วิญญาณคือจิตหรือการรับรู้ประสบการณ์ผ่านทางอายตนะ องค์ประกอบของชีวิตเหล่านี้พุทธปรัชญาอธิบายว่าเป็นสิ่งธรรมชาติที่เกิดขึ้นเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา หลักธรรมที่สนับสนุนแนวคิดเรื่องความเปลี่ยนแปลงของขันธ์ห้าก็คือ “หลักอนิจจตา” (impermanence) (สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค, 18/1) คำอธิบายเรื่องขันธ์ห้าและหลักอนิจจตานี้พุทธปรัชญาเสนอขึ้นเพื่อแสดงให้เห็นว่าชีวิตประกอบด้วยองค์ประกอบห้าส่วน

ซึ่งแต่ละส่วนต่างก็มีสถานะและความสำคัญเท่าๆ กัน พิจารณาจากแง่นี้ ชีวิตจึงไม่มีแก่นสารอันใดอันหนึ่งที่เป็นตัวเป็นโรง

คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนก็เช่นเดียวกับคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทที่เชื่อว่าชีวิตประกอบขึ้นจากส่วนประกอบอันได้แก่ขันธห้า และเชื่อว่าความเปลี่ยนแปลงของขันธทั้งห้า นั้นเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริง (S.N. Dube, 1980, pp. 230-231) จะอย่างไรก็ตาม คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนก็มีทัศนะบางประการที่แปลกออกไปจากทัศนะของฝ่ายเถรวาทตรงที่เชื่อว่า แม้ความเปลี่ยนแปลงของขันธห้าจะเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นจริง แต่ภายในความเปลี่ยนแปลงนั้นกลับมีแก่นสารชนิดหนึ่งที่เป็นตัวเป็นโรง พุทธปรัชญาเรียกแก่นสารชนิดนี้ว่า “บุคคล” (personal entity) หนึ่งในหลักฐานที่คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนใช้สนับสนุนทัศนะของฝ่ายตนที่ว่า “บุคคลคือสิ่งที่มีอยู่จริงในเชิงปรมัตถ์” ก็คือการอ้างข้อความจำนวนหนึ่งในพระสูตร เช่น ข้อความในราคะสูตรที่ว่า “บุคคลผู้ปฏิบัติเพื่อการเกื้อกูลตนเองนั้นมีอยู่” (อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/22) หรือข้อความในภารสูตรที่ว่า “บุคคลคือผู้แบกภาระ ผู้แบกภาระก็หมายถึงบุคคลผู้มีชื่ออย่างนี้ มีโคตรอย่างนี้” (สังยุตตนิกาย ชันธวารวรรค, 17/49-53)¹ คำว่า “บุคคล” ในพระสูตรเหล่านี้ก็คือสิ่งที่คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนนำมาสร้างเป็นระบบปรัชญาที่เรียกว่า “บุคคลวาที” (personalism)

ทัศนะทางปรัชญาที่เรียกว่า “บุคคลวาที” นี้ คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนเสนอขึ้นเพื่ออธิบายว่าคนเรายังเป็นคนคนเดิมได้อย่างไรในเมื่อขันธห้าที่ประกอบกันขึ้นเป็นชีวิตของคนคนนั้นมีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา¹ ความจำเป็นของทัศนะเรื่องบุคคลตามที่คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนเสนอนี้อาจเห็นได้จากในกรณีที่น่าไปพิจารณาร่วมกับคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม ความหมายก็คือ คำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมตามหลักพุทธปรัชญา นอกจากจะหมายความว่า “ทำดียอมได้ดี ทำชั่วยอมได้ชั่ว” แล้ว ในทัศนะของฝ่ายบุคคลวาทีนยังมีความหมายอีกด้วยว่า “บุคคลใดเป็นคนทำบุคคลนั้นก็ต้องเป็นคนรับ” (Nalinaksha Dutt, 1978, pp. 191-192) คำสอนเรื่องกฎแห่งกรรมจะเข้าใจไม่ได้ในกรณีที่คนหนึ่งทำ แต่คนรับกลับกลายเป็นอีกคนหนึ่งหรืออีกสิ่งหนึ่ง ขอให้สังเกตว่าพระพุทธรูปจะจำนวนหนึ่งในพระสูตรที่กล่าวถึงเรื่องกระบวนการให้ผลของกรรมนั้นดูเหมือนจะมี

¹ “ภารสูตร” เป็นพระสูตรของฝ่ายเถรวาท ในคัมภีร์ของพุทธศาสนานิกายสมัตติยะเรียกพระสูตรนี้ว่า “ภารหารสูตร” ซึ่งมีรายละเอียดทางด้านเนื้อหาเหมือนกัน.

¹ “The Person is a kind of substance which provides a common ground for the successive processes occurring in a self-identical individual. According to the Pudgalavadins, the idea of this Person is evidently clear in the events of one life from birth to death.” (S.N. Dube, 1980, p. 232).

นัยบอกว่าคนทำกับคนรับเป็นคนเดียวกัน เช่น พระพุทธทวณะในจุฬามณีวิภังคสูตรและมหากรรมวิภังคสูตร (มัชฌิมนิกาย อุपरิปัณณาสก, 14/579-616) แต่ในขณะที่เดียวกัน หลักกรรมเรื่องขันธ์ห้า และหลักอนิจตาของพุทธปรัชญากลับมีนัยบอกว่า มนุษย์ในฐานะของสิ่งที่เกิดจากการรวมตัวกันของขันธ์ทั้งห้ามีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา และเป็นการเปลี่ยนแปลงชนิดที่ว่าเปลี่ยนแล้วก็เปลี่ยนเลย ไม่มีสิ่งใดหยุดอยู่กับที่ เมื่อเป็นเช่นนี้ก็อาจเกิดปัญหาในแง่ที่ว่า วิบากของกรรมที่บุคคลกระทำเอาไว้จะไม่สามารถหาสิ่งใดมารองรับได้ เมื่อปราศจากสิ่งรองรับ กระบวนการให้ผลของกรรมก็จะอธิบายไม่ได้ เพราะคนทำกับคนรับไม่มีลักษณะร่วมใดๆ ที่จะแสดงให้เห็นว่าเป็นคนคนเดียวกัน จุดนี้คือจุดที่คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนเห็นว่าเป็นช่องว่างที่ต้องการคำอธิบาย และคำอธิบายที่คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนเสนอก็คือแนวคิดเรื่องบุคคลนั่นเอง

4.1.2 การโต้แย้งทัศนะเรื่องอัตตาโดยคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาท

ในเบื้องต้นนี้ ผู้วิจัยมีข้อสังเกตว่า ทัศนะของคณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนที่ยืนยันว่าบุคคลเป็นสิ่งที่มียุ่จริงในเชิงปรมาตถ์นั้น เราต้องเข้าใจว่าเป็นคนละทัศนะกับทัศนะแบบ “สัสตติปฏิฐิ” (eternalism) กับทัศนะแบบ “อุจเฉทปฏิฐิ” (annihilationism) ซึ่งเป็นสองทัศนะทางอภิปรัชญาที่มีปรากฏค่อนข้างบ่อยในสมัยพุทธกาล (Theodor Stcherbatsky, 1957, p. 21) กล่าวโดยสรุปรวบรัด ทัศนะแบบสัสตติปฏิฐิคือทัศนะที่เชื่อว่าอัตตาและโลกเที่ยงแท้ (อภิธรรมปิฎก ธรรมสังคณี, 34/847) มีนักคิดจำนวนหนึ่งในสมัยพุทธกาลเชื่อว่าภายในตัวมนุษย์มีแก่นสารที่เป็นอมตะอยู่ชนิดหนึ่ง สิ่งนี้เป็นนามธรรมที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง นักคิดในสมัยนั้นเรียกสิ่งนี้ว่า “อัตตา” ทัศนะแบบสัสตติปฏิฐิเชื่อในความมีอยู่ของแก่นสารที่ว่านี้ (ทีฆนิกาย สิลขันธวรรค, 9/97) นอกจากนี้ ทัศนะแบบสัสตติปฏิฐิยังเชื่อด้วยว่าโลกเป็นของเที่ยงแท้ โลกในที่นี้หมายถึงสสารที่ประกอบกันขึ้นเป็นสิ่งต่างๆ ในจักรวาล ความเปลี่ยนแปลงที่เราพบเห็นในสิ่งต่างๆ เป็นเพียงภาพมายา ในความเป็นจริงไม่มีการเปลี่ยนแปลงใดๆ ทั้งสิ้น (สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค, 17/417) ส่วนทัศนะแบบอุจเฉทปฏิฐิคือทัศนะที่เชื่อว่าอัตตาและโลกขาดสูญ (อภิธรรมปิฎก ธรรมสังคณี, 34/847) มีนักคิดจำนวนหนึ่งในสมัยพุทธกาลเชื่อว่าอัตตากับโลกเป็นสิ่งเดียวกันในความหมายของการที่โลกคือมโนภาพของอัตตา ทัศนะแบบอุจเฉทปฏิฐิเชื่อในความมีอยู่ของอัตตา และเชื่อว่าโลกเป็นมโนภาพที่มีความจริงแท้ันได้แก่อัตตารองรับอยู่ เมื่อสิ้นสุดการมีอยู่ของอัตตา โลกที่เป็นมโนภาพของอัตตาก็เป็นอันขาดสูญไปด้วย (สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค, 17/180)

คณะสงฆ์ฝ่ายปุคคควาทินยืนยันว่าคุณคือเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงในเชิงปรมาตม์ แต่ในขณะที่เดียวกันก็ปฏิเสธที่จะยอมรับว่าทัศนะที่ฝ่ายตนยึดถืออยู่นั้นเป็นทัศนะแบบสัสตทิกฏฐิและทัศนะแบบอุจเจททิกฏฐิ ความเข้าใจที่ว่าทัศนะของคณะสงฆ์ฝ่ายปุคคควาทินเป็นคนละทัศนะกับทัศนะแบบสัสตทิกฏฐิและทัศนะแบบอุจเจททิกฏฐิอาจเห็นได้จากบทสนทนาตอนหนึ่งในคัมภีร์กถาวัตถุดังนี้

- สกวาทิ : บุคคลท่องเที่ยวจากโลกนี้ไปสู่โลกอื่น จากโลกอื่นมาสู่โลกนี้ ใช่หรือไม่
 พรวาทิ : ใช่
 สกวาทิ : บุคคลคนเดียวกันท่องเที่ยวจากโลกนี้ไปสู่โลกอื่น จากโลกอื่นมาสู่โลกนี้ ใช่หรือไม่
 พรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น
 สกวาทิ : บุคคลท่องเที่ยวจากโลกนี้ไปสู่โลกอื่น จากโลกอื่นมาสู่โลกนี้ ใช่หรือไม่
 พรวาทิ : ใช่
 สกวาทิ : บุคคลคนเดียวกันท่องเที่ยวจากโลกนี้ไปสู่โลกอื่น จากโลกอื่นมาสู่โลกนี้ ใช่หรือไม่
 พรวาทิ : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/76-77)

จากบทสนทนาข้างต้นนี้ ฝ่ายเถรวาทตั้งคำถามว่า “บุคคลท่องเที่ยวจากโลกนี้ไปสู่โลกอื่น จากโลกอื่นมาสู่โลกนี้ ใช่หรือไม่” (Does a person transmigrate from this world to another and from another world to this?) คำถามนี้ฝ่ายปุคคควาทินยอมรับ เพราะไม่ขัดกับทัศนะของฝ่ายตนที่เชื่อในความมีอยู่ของบุคคลท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของขันธห้า แต่เมื่อฝ่ายเถรวาทถามต่อไปว่า “บุคคลคนเดียวกันท่องเที่ยวจากโลกนี้ไปสู่โลกอื่น จากโลกอื่นมาสู่โลกนี้ ใช่หรือไม่” (Is it the identical person who transmigrate from this world to another and from another world to this?) คณะสงฆ์ฝ่ายปุคคควาทินกลับปฏิเสธคำถามนี้ เหตุผลที่ปฏิเสธก็เพราะคำว่า “คนเดียวกัน” ที่ฝ่ายเถรวาทใช้นั้นเป็นการใช้ในคนละความหมายกับคำว่า “คนเดียวกัน” ที่ฝ่ายปุคคควาทินใช้ ฝ่ายเถรวาทใช้คำว่า “คนเดียวกัน” ในความหมายของ “คนคนเดิม” หรือ “อัตตา” ชนิดที่ปรัชญาอุปนิษัทเชื่อว่ามีอยู่อย่างเป็นอมตะและไม่มีการเปลี่ยนแปลง (eternal and

changeless soul)¹ ส่วนคำว่า “คนเดียวกัน” ที่ฝ่ายปุกคควาทินใช้นั้นอาจกล่าวได้ว่าไม่ได้เป็นการใช้ในความหมายของอัตตตามทัศนะของปรัชญาฮินดูซึ่งพระพุทธเจ้าปฏิเสธผ่านทาง การปฏิเสธ ทัศนะแบบสัสตติภูฏี กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ คำว่า “คนเดียวกัน” นั้นไม่จำเป็นต้องแปลว่า “คน คนเดิม” คำว่า “คนเดียวกัน” (identical person) ที่ฝ่ายปุกคควาทินใช้ในที่นี้อาจหมายถึง “คนคน เดิม นั่นแหละที่เปลี่ยนไป” ก็ได้ แต่ไม่ว่าจะเปลี่ยนไปอย่างไรก็ต้องมีอะไรสักอย่างมารองรับว่าคน คนนั้นยังเป็นคนคนเดิมอยู่ ปรากรกฎการณ์เช่นนี้ผู้วิจัยขอเรียกว่า “เอกลักษณ์ในอัตภาพที่ หลากหลาย” (identity in diversity of states)² แนวคิดเรื่องเอกลักษณ์ในอัตภาพที่หลากหลาย ของคณะสงฆ์ฝ่ายปุกคควาทินนี้ผู้วิจัยคิดว่าสามารถเทียบเคียงได้กับแนวคิดแบบสังนิยม (Realism) ของคณะสงฆ์ฝ่ายสัพพัตติกวาทิน (Realist in Buddhism) ซึ่งเสนอความคิดเอาไว้ว่า ชันธหำอันได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ เป็นสิ่งที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ ตลอดเวลา แต่ในความเปลี่ยนแปลงนั้นกลับมีภาวะอย่างหนึ่งที่ยังคงดำรงอยู่ นักคิดฝ่ายสัพพัตติ กวาทะเรียกสิ่งนี้ว่า “ชันธภาวะ” (aggregates[-ness]) (David J. Kalupahana, 1992, pp. 138- 139) ยกตัวอย่างเช่น รูปเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลง ตัวอย่างของการที่รูปเปลี่ยนแปลงก็เช่นการที่ ของแข็งเปลี่ยนสถานะเป็นของเหลว แต่ในการเปลี่ยนแปลงสถานะเช่นนั้น ความเป็นรูป (material formness) ก็ไม่ได้เปลี่ยนแปลงตามไปด้วย ของแข็งกับของเหลวนั้นแม้จะเป็นของคนละอย่างกัน แต่ทั้งสองสิ่งนี้ก็ป็นรูปเหมือนกัน ทัศนะเรื่องบุคคลของฝ่ายปุกคควาทินก็สามารถอธิบายได้ด้วย หลักการเดียวกันนี้

ในส่วนของทัศนะแบบจุเจตทิภูฏีก็เช่นเดียวกัน ฝ่ายเถรวาทตั้งคำถามว่า “บุคคล ท่องเที่ยวจากโลกนี้ไปสู่โลกอื่น จากโลกอื่นมาสู่โลกนี้ ใช่หรือไม่” (Does a person transmigrate

¹ “The Sammitiyas Vatsiputriyas stated that Buddha admitted the existence of an impermanent soul quite different from the Upanisadic conception of an eternal and changeless soul, which continued unchanged through all the existences of a being unless and until it attained full emancipation and merged in the Paramatman or Brahman. The Sammitiyas therefore preferred to name their changing soul as Pudgala, distinguishing it from the Anatta doctrine of Buddha.” (Nalinaksha Dutt, 1978, p. 184).

² “The existence of Person as upheld by the Pudgalavadins is formulated as an identity-in-difference that is to say a unity in combination with the diversity of states. It is the Person which exists and survives the change in psycho-physical elements.” (S.N. Dube, 1980, p. 232).

from this world to another and from another world to this?) คำถามนี้ฝ่ายบุคคลวาทีนยอมรับ เพราะไม่ขัดกับทัศนะของฝ่ายตนที่เชื่อในความมีอยู่ของบุคคลท่ามกลางการเปลี่ยนแปลงของขันธุ์ห้า แต่เมื่อฝ่ายเถรวาทถามต่อไปว่า “บุคคลคนละคนกันท่องเที่ยวจากโลกนี้ไปสู่โลกอื่นจากโลกอื่นมาสู่โลกนี้ ใช่หรือไม่” (Is it the different person who transmigrate from this world to another and from another world to this?) คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนกลับปฏิเสธคำถามนี้ เหตุผลที่ปฏิเสธก็เพราะคำว่า “คนละคนกัน” ที่ฝ่ายเถรวาทใช้นั้นชัดเจนว่าเป็นคนละความหมายกับคำว่า “คนเดียวกัน” ที่ฝ่ายบุคคลวาทีนใช้ ฝ่ายเถรวาทใช้คำว่า “คนละคนกัน” ในความหมายของ “อัตตา” ชนิดที่ปรัชญาอุปนิษัทเชื่อว่าเป็น “อัตตาที่ขาดสูญ” ซึ่งเป็นความหมายที่พระพุทธเจ้าปฏิเสธผ่านทางกรปฏิเสททัศนะแบบอุจเฉททิฎฐิ ส่วนคำว่า “บุคคล” ที่ฝ่ายบุคคลวาทีนใช้นั้นแม้จะหมายถึง “อัตตาที่เปลี่ยนแปลง” (changing self) แต่นั่นก็เป็นความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นภายในกรอบของความเป็นคนเดียวกัน เมื่อเป็นความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นภายในกรอบของความเป็นคนเดียวกัน ความขาดสูญหรือทัศนะที่เชื่อในความเป็นคนละคนจึงเป็นอันถูกปฏิเสธ

ถึงตรงนี้จะเห็นได้ว่า คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทกับคณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนใช้คำว่า “บุคคล” กันในคนละความหมาย ฝ่ายเถรวาทใช้คำว่า “บุคคล” ในความหมายของอัตตาแบบปรัชญาฮินดูที่พระพุทธเจ้าปฏิเสธผ่านทางกรปฏิเสททัศนะแบบสัสสตทิฎฐิและทัศนะแบบอุจเฉททิฎฐิ ส่วนฝ่ายบุคคลวาทีนใช้คำว่า “บุคคล” ในความหมายของ (1) ภาวะนามธรรมชนิดหนึ่งที่เป็นคนละความหมายกับอัตตาในสองทัศนะทางอภิปรัชญาดังกล่าว (2) มโนทัศน์ที่ใช้สำหรับการอธิบายคำสอนเรื่องกฎแห่งกรรม เมื่อเป็นการใช้คำว่า “บุคคล” ในคนละความหมาย การอ้างเหตุผลตอบโต้กันระหว่างคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทกับคณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนจึงไม่มีผลในแง่ของการหักล้างความคิดของกันและกัน การหักล้างจะมีผลก็ต่อเมื่อผู้อ้างเหตุผลทั้งสองฝ่ายกระทำการถกเถียงในประเด็นเดียวกันเท่านั้น (Douglas N. Walton, 1989, pp. 9-10)

จะอย่างไรก็ตาม ในการพิสูจน์ให้เห็นถึงความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนของคณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนนั้น คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทอาจมีวิธีในการพิสูจน์หลายวิธี หนึ่งในวิธีที่ผู้วิจัยคิดว่าสำคัญและมีผลในแง่ของการหักล้างทัศนะของคณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนได้มากที่สุดก็คือ การใช้สมมติฐานที่ว่า “พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทุกชนิด” เมื่อปฏิเสธเสียแต่ต้นเช่นนี้แล้ว การหักล้างทัศนะของคณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนก็สามารถกระทำได้ง่าย เพราะเท่ากับว่าได้โค่นต้นตอของปัญหาหลงเสียแล้ว ความหมายก็คือ เมื่อพิสูจน์ได้แล้วว่าพระพุทธเจ้าปฏิเสธทัศนะเรื่อง

อัตตาทุกชนิดไม่ว่าจะเสนอมารูปแบบใดก็ตาม ก็เป็นอันปิดทางที่คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนจะ ยืนยันถึงความมีอยู่ของบุคคลในเชิงอภิปรายได้อย่างสนิทแน่นไปในตัว

ที่ผ่านมา ผู้วิจัยได้ชี้ให้เห็นแล้วว่า วิธีการหนึ่งที่คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนใช้ สนับสนุนทัศนะเรื่องความมีอยู่ของบุคคลในเชิงอภิปรายก็คือการอ้างพุทธพจน์ (appeal to authority) การอ้างพุทธพจน์ของฝ่ายบุคคลวาทีนในที่นี้กระทำโดยการอ้างข้อความจากพระสูตร ใดๆ ก็ตามที่มีการใช้คำว่า “บุคคล” เพื่อแสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ปฏิเสธทัศนะเรื่องบุคคล (Nalinaksha Dutt, 1978, pp. 184-185) จะอย่างไรก็ตาม การอ้างพุทธพจน์ในลักษณะนี้อาจถูก ตัดสินได้ว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่ไม่สู้จะมีน้ำหนัก เหตุผลก็เพราะคำว่า “บุคคล” ที่มีระบุไว้ในพระ สูตรเหล่านี้เป็นเพียงภาษาสื่อสารที่ใช้กันทั่วไปในฐานะคำสรรพนามชนิดหนึ่งที่ใช้แทนตัวบุคคลที่ กำลังกล่าวถึง ซึ่งไม่ได้มีนัยทางอภิปรายชัดเจนพอที่จะอ้างเช่นนั้นได้ การอ้างเหตุผลในลักษณะ เช่นนี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นการเรียกร้องพระพุทธเจ้ามากเกินไป เพราะเท่ากับเป็นการบังคับว่า ถ้า พระพุทธเจ้าปฏิเสธทัศนะเรื่องบุคคล พระพุทธเจ้าก็ต้องไม่ใช่ถ้อยคำเหล่านี้เลย กรณีเช่นนี้ถือว่าเป็นไปไม่ได้ในความเป็นจริง เพราะการใช้ถ้อยคำเหล่านี้คือความจำเป็นที่ขาดไม่ได้ในแง่ของการที่ คนเราจะพูดจาสื่อสารกัน มิฉะนั้น คนเราจะพูดจาสื่อสารกันอย่างที่เป็นอยู่ไม่ได้ (วัชระ งามจิตร เจริญ, 2544, หน้า 7) พิจารณาจากแง่นี้ คำว่า “บุคคล” ที่มีระบุไว้ในพระสูตรตามที่ต่างๆ จึงเป็น แค่คำที่ถูกใช้ในความหมายของ “อัตตาสम्मตติ” หรือ “อัตตาเชิงประจักษ์” (empirical self) ของ ชันธหัทธานัน

ประเด็นต่อมา จากการที่คณะสงฆ์ฝ่ายบุคคลวาทีนได้เสนอความคิดเรื่อง “อัตตาที่ เปลี่ยนแปลง” (changing self) โดยกล่าวอ้างว่าเป็นคนละความคิดกับมโนทัศน์เรื่องอัตตาที่ พระพุทธเจ้าปฏิเสธผ่านทางทัศนะแบบสัสสตทิฏฐิและทัศนะแบบอุจเฉททิฏฐินั้น ข้อเสนอ ดังกล่าวอาจเป็นไปได้ก็ได้ ถ้าสามารถหาหลักฐานมาแสดงได้ว่ามีอัตตาในลักษณะดังกล่าวและ เป็นอัตตาที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ปฏิเสธ แต่ผู้วิจัยเห็นว่าคงเป็นไปได้ยากหรืออาจถึงขั้นเป็นไปได้ เลยที่จะหาอัตตาในลักษณะที่ว่านั้น เพราะพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาไว้ทุกชนิด หรืออย่างน้อย ก็ทุกชนิดที่สามารถเชื่อว่าอัตตาเป็นเช่นนั้น ดังเช่นที่ทรงปฏิเสธเอาไว้ในพรหมชาลสูตร (ทีฆนิกาย สीलขันธวรรค, 9/90) และไปฏฐปาทสูตร (ทีฆนิกาย สीलขันธวรรค, 9/275-313) ในพระสูตรเหล่านี้ พระพุทธเจ้าไม่ได้ปฏิเสธเฉพาะอัตตาในทัศนะของปรัชญาอุปนิษัทเท่านั้น แต่ทรงปฏิเสธอัตตา ทางอภิปรายทุกชนิดทั้งชนิดชั่วคราวและชนิดที่เป็นอมตะ (วัชระ งามจิตรเจริญ, 2544, หน้า 10)

4.2 ประเด็นการถกเถียงในเรื่องสภาวะของพระพุทธเจ้า

4.2.1 ทศนะเรื่องสภาวะของพระพุทธเจ้าของคณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตรวาทิน

ในคัมภีร์พระไตรปิฎกของพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทมีข้อความที่กล่าวถึงพระอรหันต์ และคุณสมบัติของความเป็นพระอรหันต์เอาไว้มากมาย ข้อความเหล่านี้กล่าวถึงพระอรหันต์ใน ความหมายของบุคคลที่ชาวพุทธสมควรจะเชิดชูในฐานะอุดมคติอันสูงส่ง (the ideal saint of the orthodox Buddhists) ความเป็นอุดมคติที่นี้อาจสังเกตเห็นได้จากการที่ในพระไตรปิฎกของ ฝ่ายเถรวาทนั้นอุดมไปด้วยข้อความที่บรรยายถึงคุณสมบัติในเชิงสูงส่งของความเป็นพระอรหันต์

จะอย่างไรก็ตาม แนวคิดเรื่องพระอรหันต์ในอุดมคติของฝ่ายเถรวาทดังกล่าวนี้ได้ถูก ทำทลายโดยพระสงฆ์รูปหนึ่งที่มีชื่อว่า “มหาเทวะ” ท่านมหาเทวะผู้นี้ดูเหมือนจะยังไม่คิดว่า คุณสมบัติของพระอรหันต์ตามที่คัมภีร์ของฝ่ายเถรวาทบรรยายเอาไว้ นั้นเป็นคุณสมบัติที่ตัวท่านเองจะต้องยอมรับในฐานะอุดมคติ ณ จุดนี้ ท่านมหาเทวะจึงได้เสนอทฤษฎีขึ้นมาทฤษฎีหนึ่งเพื่อ ชี้ให้เห็นถึงความไม่สมบูรณ์บางประการของพระอรหันต์ ทฤษฎีดังกล่าวนี้พุทธศาสนาเรียกว่า “ปัญจวัสดุ” (the five points of Mahadeva) ผลสำคัญที่ตามมาจากการที่ท่านมหาเทวะเสนอ แนวคิดเรื่องความไม่สมบูรณ์ของพระอรหันต์ก็คือ การที่ข้อเสนอชุดนี้ได้ทำให้เกิดกระแสการ วิพากษ์วิจารณ์เกี่ยวกับคุณสมบัติของพระอรหันต์ในประเด็นต่างๆ คำถามที่ระดมเข้าไปยัง แนวคิดเรื่องพระอรหันต์เหล่านั้นคือสิ่งที่นักคิดของฝ่ายเถรวาทรุ่นหลังได้พยายามตอบเอาไว้ใน คัมภีร์กถาวัตถุ (อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/191-254) โดยที่คำตอบทั้งหลายจากฝ่ายเถรวาทก็ ยังคงยืนยันกรณาทศนะดั้งเดิมของพุทธศาสนาที่กล่าวรับรองคุณสมบัติของพระอรหันต์ตามที่ได้ผู้วิจัยได้ กล่าวไปแล้วข้างต้น

ผลสำคัญที่ตามมาอีกประการหนึ่งจากการที่มีผู้เสนอแนวคิดเรื่องความไม่สมบูรณ์ ของพระอรหันต์ก็คือ การที่ข้อเสนอดังกล่าวนี้ได้ก่อให้เกิดกระแสการต่อต้านพระอรหันต์ (the anti-Arahant campaign) ขึ้นในหมู่คณะสงฆ์และชาวพุทธจำนวนหนึ่ง ปราภฏการณ์ที่เกิดขึ้นนี้ ส่งผลให้สถานภาพและความสำคัญของพระอรหันต์ในเชิงอุดมคติเริ่มอ่อนกำลังลง เมื่อพระอรหันต์ไม่อาจอยู่ในสถานะของความเป็นบุคคลในอุดมคติได้อีกต่อไป คนเหล่านี้จึงพยายาม แสวงหาแรงบันดาลใจใหม่ๆ ในทางจิตวิญญาณ มีผู้นี้ก็ถึงพระพุทธเจ้า เพราะเห็นว่าพระพุทธเจ้า เป็นบุคคลที่เหมาะสมที่สุดทั้งในแง่ของความเป็นแรงบันดาลใจในทางจิตวิญญาณและความเป็น ปราภฏการณ์ที่สามารถก่อให้เกิดการตีความและจินตนาการได้อย่างไม่รู้จบสิ้น ณ จุดนี้เองที่ทำให้มีการย้อนกลับไปพิจารณาถึงธรรมชาติของพระพุทธเจ้า (Buddha-nature) ในรายละเอียดอีก

ครั้ง เพื่อพัฒนาเสริมต่อมโนทัศน์เรื่องพระพุทธเจ้า (และอุดมการณ์พระโพธิสัตว์) ขึ้นมาใหม่ใน
 ฐานะมโนทัศน์ที่จะเข้ามาบีบบทบาทแทนที่มโนทัศน์เรื่องพระอรหันต์ในอุดมคติของฝ่ายเถรวาท
 โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การพัฒนาเสริมต่อมโนทัศน์เรื่องสภาวะของพระพุทธเจ้าที่กระทำบนพื้นฐาน
 ของแนวคิดแบบที่เรียกกันในวงการปรัชญาว่า “transcendentalism” (S.N. Dube, 1980, pp.
 120-121)

เดิมทีนั้น คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทมีทัศนะร่วมกันประการหนึ่งว่า พระพุทธเจ้าทรงเป็น
 มนุษย์ (human being) พระพุทธเจ้าตามที่คัมภีร์ของฝ่ายเถรวาทได้บรรยายเอาไว้ในไม่ใช่วิเศษ
 ที่มีอำนาจเหนือธรรมชาติในการปิดเป่าความทุกข์ให้แก่มนุษย์ แต่ทรงเป็นกัลยาณมิตร เป็นครู
 หรือเป็นผู้บอกทางเท่านั้น พระพุทธเจ้าไม่ใช่ผู้สร้างพระธรรมในความหมายของกฎเกณฑ์การ
 แก้ปัญหาทางจิตวิญญาณที่มีอยู่แล้วในธรรมชาติ แต่ทรงเป็นผู้ค้นพบ เมื่อพบแล้วจึงนำมาบอก
 กล่าวแก่สาธารณชนเพื่อความรอดพ้นในทางจิตวิญญาณ ทำที่สุด พระพุทธเจ้ากับภารกิจในการ
 นำเสนอประสบการณ์ที่ทรงค้นพบแก่สาธารณชนก็ได้สิ้นสุดลงเมื่อพุทธศัวัระถูกนำขึ้นสู่เชิงตะกอน
 (มหาปริณิพพานสูตร, ทีฆนิกาย มหาวรรค, 10/67-162) นอกจากนี้ การมีอยู่ของพระพุทธเจ้าใน
 ทัศนะของฝ่ายเถรวาทยังมีความหมายสัมพันธ์ไปถึงเรื่องของเวลาและสถานที่ หมายความว่า
 เวลาที่เรากล่าวถึงพระพุทธเจ้าในแง่ที่เป็นบุคคลในประวัติศาสตร์ (historical Buddha) คำกล่าว
 นี้จะต้องมีเรื่องของเวลาและสถานที่เข้ามาเกี่ยวข้องด้วยเสมอ เรื่องของเวลาก็คือช่วงเวลาช่วงหนึ่ง
 ในประวัติศาสตร์ที่พระพุทธเจ้าเคยมีพระชนม์ชีพ ส่วนเรื่องของสถานที่ก็คือตำแหน่งใดตำแหน่ง
 หนึ่งในโลกที่พระพุทธเจ้าเคยปรากฏพระองค์ สองเรื่องนี้ถือว่าเป็นเงื่อนไขที่ขาดไม่ได้สำหรับการมี
 อยู่ของพระพุทธเจ้า

แต่สำหรับนักคิดในกลุ่มโลกุตตรวาทิน (transcendentalist) ซึ่งมีข้อมูลระบุว่าได้แก่
 คณะสงฆ์ฝ่ายมหาสังฆิกะและนิกายเอกัปปโยหาริกะ เป็นต้น (Nalinaksha Dutt, 1978, pp. 99-
 100) พระพุทธเจ้านั้นมีสภาวะที่เหนือกว่ามนุษย์ธรรมดา (superhuman) จริงอยู่ที่หลักฐานใน
 คัมภีร์จะมีข้อความระบุว่าพระพุทธเจ้าสถิตถาวรอยู่ภายใต้วัฏจักรแห่งการแก่เจ็บตาย
 เช่นเดียวกับมนุษย์ทั่วไป แต่วัฏจักรดังกล่าวนี้ก็เพียงปรากฏการณ์ที่เกิดจากการเนรมิตของ
 ภายที่อยู่เหนือโลก (transcendental substance) เพื่อให้สอดคล้องกับบรรยายากาศของโลกมนุษย์ที่
 มีการเกิดขึ้น การตั้งอยู่ และการดับไปเป็นเรื่องธรรมดาเท่านั้น ซึ่งจุดนี้ดูเหมือนจะได้รับการพัฒนา
 ไปเป็นแนวคิดเรื่องตรีกายของพุทธศาสนมหายานในเวลาต่อมา ความเข้าใจเรื่องสภาวะของ
 พระพุทธเจ้าของนักคิดฝ่ายโลกุตตรวาทินอาจเห็นได้จากบทสนทนาตอนหนึ่งในคัมภีร์กถาวัตถุ
 ดังนี้

- ปรวาที : พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงดำรงอยู่ในมนุษยโลกใช่หรือไม่
- สกวาที : ใช่
- ปรวาที : พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงกำเนิดในโลก ทรงเจริญในโลก แต่ทรงเป็นผู้อันโลกไม่แปดเปื้อน ครอบงำโลกอยู่ ใช่หรือไม่
- สกวาที : ใช่
- ปรวาที : หากว่าพระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงกำเนิดในโลก ทรงเจริญในโลก แต่ทรงเป็นผู้อันโลกไม่แปดเปื้อน ครอบงำโลกอยู่ ท่านก็ไม่ควรยอมรับว่า “พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงดำรงอยู่ในมนุษยโลก”
- (อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1736)

ในทัศนะของคณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตตรวาทิน พระพุทธเจ้าคือภาวะนามธรรมที่อยู่พ้นประสาทสัมผัสของมนุษย์ (docetic Buddha) และพระพุทธเจ้าที่อยู่พ้นประสาทสัมผัสนี้ก็มีสถานภาพและความสำคัญมากกว่าพระพุทธเจ้าในโลกมนุษย์ที่อายตนะสามารถสัมผัสได้ (Masaharu Anesaki, 1925, p. 837) พิจารณาจากแง่นี้ คณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตตรวาทินจึงปฏิเสธข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ทั้งหมดที่เกี่ยวกับพระพุทธเจ้าสิทธัตถะ (David J. Kalupahana, 1992, p. 141) ประเด็นเรื่องเวลาและสถานที่ถือว่าไม่มีความหมายสำหรับการทำงานโลกุตตรวาทินจะยืนยันถึงความมีอยู่ของพระพุทธเจ้า ชาวโลกุตตรวาทินสามารถใช้คำว่า “มีอยู่” กับพระพุทธเจ้าอย่างโดดๆ โดยไม่ต้องสัมพันธ์กับเรื่องเวลาและสถานที่เลยก็ได้ เพราะพระพุทธเจ้าแบบที่อยู่เหนือโลกนี้ไม่สามารถระบุตำแหน่งและช่วงเวลาในการดำรงอยู่ที่แน่นอนได้นั่นเอง ทัศนะของคณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตตรวาทินดังที่กล่าวมานี้อาจกล่าวได้ว่าเป็นการปฏิบัติความเข้าใจในเรื่องพระพุทธเจ้าแบบดั้งเดิมของฝ่ายเถรวาทโดยสิ้นเชิง

4.2.2 การโต้แย้งทัศนะเรื่องสภาวะของพระพุทธเจ้าโดยคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาท

การมีอยู่ของพระพุทธเจ้าในทัศนะของฝ่ายเถรวาทนั้นมีความหมายสัมพันธ์ไปถึงเรื่องของเวลาและสถานที่ เรื่องของเวลาก็คือช่วงเวลาช่วงหนึ่งในประวัติศาสตร์ที่พระพุทธเจ้าเคยมีพระชนม์ชีพ ส่วนเรื่องของสถานที่ก็คือตำแหน่งใดตำแหน่งหนึ่งในโลกที่พระพุทธเจ้าเคยปรากฏ

พระองค์ การโต้แย้งแนวคิดเรื่องพระพุทธเจ้าแบบที่อยู่เหนือโลกของฝ่ายโลกุตรวาทินโดยใช้ประเด็นเรื่องเวลาและสถานที่อาจเห็นได้จากบทสนทนาตอนหนึ่งในคัมภีร์กถาวัตถุ ดังนี้

สกวาทิ : ท่านไม่ยอมรับว่า “พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงดำรงอยู่ในมนุษยโลก”
ใช่หรือไม่

ปรวาทิ : ใช่

สกวาทิ : เจตีย์ อาราม วิหาร คาม นิคม นคร รัฐ ชนบท ที่พระพุทธเจ้าเคยประทับอยู่ มีอยู่ใช่หรือไม่

ปรวาทิ : ใช่

สกวาทิ : หากเจตีย์ อาราม วิหาร คาม นิคม นคร รัฐ ชนบท ที่พระพุทธเจ้าเคยประทับอยู่ มีอยู่ ดังนั้น ท่านจึงควรยอมรับว่า “พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงดำรงอยู่ในมนุษยโลก”

สกวาทิ : ท่านไม่ยอมรับว่า “พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงดำรงอยู่ในมนุษยโลก”
ใช่หรือไม่

ปรวาทิ : ใช่

สกวาทิ : พระพุทธเจ้าประสูติที่ปาลุมพินี ตรัสรู้ที่ควงไม้โพธิ์ ประกาศธรรมจักรที่กรุงพาราณสี ปลงอายุสังขารที่ปาวาลเจตีย์ ปรีนิพพานที่กรุงกุสินารา
ใช่หรือไม่

ปรวาทิ : ใช่

สกวาทิ : หากพระพุทธเจ้าประสูติที่ปาลุมพินี ตรัสรู้ที่ควงไม้โพธิ์ ประกาศธรรมจักรที่กรุงพาราณสี ปลงอายุสังขารที่ปาวาลเจตีย์ ปรีนิพพานที่กรุงกุสินารา ดังนั้น ท่านจึงควรยอมรับว่า “พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงดำรงอยู่ในมนุษยโลก”

สกวาทิ : ท่านไม่ยอมรับว่า “พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าทรงดำรงอยู่ในมนุษยโลก”
ใช่หรือไม่

ปรวาทิ : ใช่

สกวาที : พระสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย สมัยหนึ่ง เราพักอยู่ ณ ฌวณไม้สาละ ในสุภควัน เขตกรุงอุกกัฏฐะ” ว่า “ภิกษุทั้งหลาย สมัยหนึ่ง เราแรกตรัสรู้พักอยู่ที่ต้นอชปาลนิโครธ ตำบลอุรุเวลา” ว่า “ภิกษุทั้งหลาย สมัยหนึ่ง เราพักอยู่ ณ เวฬุวัน สถานที่ให้เหยื่อกระแต เขตกรุงราชคฤห์” ว่า “ภิกษุทั้งหลาย สมัยหนึ่ง เราพักอยู่ ณ เขตวัน อารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐี เขตกรุงสาวัตถี” ว่า “ภิกษุทั้งหลาย สมัยหนึ่ง เราพักอยู่ ณ ภูฏาคารศาลา ป่ามหาวัน เขตกรุงเวสาลี” มีอยู่จริงใช่หรือไม่

ปรวาที : ใช่

สกวาที : ดังนั้น พระผู้มีพระภาคพุทธเจ้าจึงทรงดำรงอยู่ในมนุษยโลก

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1733-1735)

การที่คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทยืนยันถึงความมีอยู่ของพระพุทธเจ้าในโลกมนุษย์บนพื้นฐานของการอ้างอิงเรื่องเวลาและสถานที่นั้น ในทัศนะของผู้วิจัยถือว่าเป็นการอ้างเหตุผลที่มีน้ำหนักเพราะสอดคล้องกับหลักฐานและข้อเท็จจริง อีกทั้งยังสอดคล้องกับทฤษฎีความรู้ของพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมที่เสนอให้ใช้ข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์เป็นหลักเกณฑ์ในการบอกว่าสิ่งใดมีอยู่จริง (David J. Kalupahana, 1992, pp. 30-52) จะอย่างไรก็ตาม แม้ว่าการอ้างเหตุผลของฝ่ายเถรวาทจะดูมีน้ำหนัก แต่น้ำหนักดังกล่าวนี้ก็ไม่มากพอที่จะมีผลในแง่ของการหักล้างแนวคิดของฝ่ายโลกุตตรวาทินได้ การใช้ข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์เป็นหลักเกณฑ์ในการบอกว่าสิ่งใดมีอยู่จริงนั้นสามารถกระทำได้หากใช้คำว่า “ข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์” แบบไม่เคร่งครัดในความหมายของ “ข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์คือแหล่งที่มาสำคัญของความรู้” (mild empiricism) แต่ถ้าคำว่า “ข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์” นี้ถูกใช้แบบเคร่งครัดในความหมายของ “ข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์เท่านั้นคือแหล่งที่มาของความรู้” (severe empiricism) ความรู้แบบนี้อาจถูกตัดสินได้ว่าเป็นความรู้ที่เกิดจากการสรุปเกินข้ออ้างก็เป็นได้ เพื่อแสดงให้เห็นว่าการอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์แบบเคร่งครัดเป็นการสรุปเกินข้ออ้างได้อย่างไร เราจะพิจารณาจากข้อความการอ้างเหตุผลดังต่อไปนี้

ก. ถ้าสามารถยืนยันการมีอยู่ของพระพุทธเจ้าได้ด้วยข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ ก็แสดงว่าพระพุทธเจ้ามีอยู่

ข. เราสามารถยืนยันการมีอยู่ของพระพุทธเจ้าได้ด้วยข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์

ค. ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงมีอยู่

การอ้างเหตุผลในรูปแบบนี้ในทางตรรกวิทยาถือว่าสมเหตุสมผล เพราะเป็นไปตามกฎ Modus Ponens (ดูรายละเอียดในบทที่ 3) ที่มีสูตรว่า

$$p \rightarrow q$$

$$p$$

$$q$$

แต่เมื่อใดที่การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ถูกใช้ในการอ้างเหตุผลในรูปแบบนี้ การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์จะไม่สมเหตุสมผลทันที

ก. ถ้าสามารถยืนยันการมีอยู่ของพระพุทธเจ้าได้ด้วยข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ ก็แสดงว่าพระพุทธเจ้ามีอยู่

ข. เราไม่สามารถยืนยันการมีอยู่ของพระพุทธเจ้าได้ด้วยข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์

ค. ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงไม่มีอยู่

จะเห็นว่าข้อความการอ้างเหตุผลชุดนี้ไม่สมเหตุสมผล เพราะเป็นการสรุปที่ผิดกฎ Modus Ponens (ตรงกับกรอ้างเหตุผลแบบเงื่อนไขในรูปแบบที่ 3 ที่ได้อธิบายไว้แล้วในบทที่ 3) ดังนี้

$$p \rightarrow q$$

$$\sim p$$

$$\sim q$$

การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์โดยคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทสามารถกระทำได้ในสองความหมาย คือ (1) การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ในความหมายที่เคร่งครัด (2) การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ในความหมายที่ไม่เคร่งครัด การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์แบบเคร่งครัดนั้นมีวัตถุประสงค์เพื่อการหักล้างแนวคิดเรื่องพระพุทธเจ้าแบบที่อยู่เหนือโลกของคณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตรวาทิน แต่การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ในความหมายนี้ถือว่าไม่สมเหตุสมผล

ตามกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยาเพราะเป็นการสรุปเกินข้ออ้าง ส่วนการอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์แบบไม่เคร่งครัดนั้นถือว่าสมเหตุสมผลตามกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยาเพราะเป็นการสรุปตามข้ออ้าง แต่การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ในความหมายนี้ก็ไม่เป็นผลในแง่ของการหักล้างแนวคิดเรื่องพระพุทธเจ้าแบบที่อยู่เหนือโลกของคณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตตรวาทิน การใช้ข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์เป็นหลักเกณฑ์ในการตรวจสอบความรู้นั้นมีคำตอบที่เป็นไปได้สองแบบ แบบที่ (1) คือการตรวจสอบแล้วรู้ว่าอะไรมีอยู่ แบบที่ (2) คือการตรวจสอบแล้วรู้ว่าอะไรไม่มีอยู่ ทั้งสองคำตอบนี้ต่างก็เป็นความรู้ที่สามารถตรวจสอบได้ด้วยข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์เช่นเดียวกัน แต่เนื่องจากพระพุทธเจ้าแบบที่อยู่เหนือโลกโดยนิยามก็คือสิ่งที่ไม่สามารถตรวจสอบได้ด้วยข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ การแย้งของฝ่ายเถรวาทจากจุดนี้จึงไม่ใช่การแย้ง การอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์แบบไม่เคร่งครัดของฝ่ายเถรวาททำได้แค่การประกาศจุดยืนที่อยู่กันคนละขั้วกับฝ่ายโลกุตตรวาทินเท่านั้น

อันที่จริง มโนทัศน์เรื่องพระพุทธเจ้าที่คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทใช้ในคัมภีร์ภิกขุสงฆ์นั้นผู้วิจัยคิดว่าเป็นคนละความหมายกับมโนทัศน์เรื่องพระพุทธเจ้าที่คณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตตรวาทินใช้ในคัมภีร์เล่มเดียวกัน มโนทัศน์เรื่องพระพุทธเจ้าของฝ่ายเถรวาทมีความหมายในเชิงรูปธรรม คือหมายถึงพระพุทธเจ้าในแง่ที่เป็นบุคคลในประวัติศาสตร์ (historical Buddha) ในขณะที่มโนทัศน์เรื่องพระพุทธเจ้าของฝ่ายโลกุตตรวาทินมีความหมายในเชิงนามธรรม คือหมายถึงสภาวะที่อยู่เหนือโลก (supramundane) ซึ่งเป็นคุณสมบัติที่ตรงกันข้ามกับสภาวะแบบโลกๆ (mundane) (Nalinaksha Dutt, 1978, pp. 100-101) ในพระไตรปิฎกของฝ่ายเถรวาทมีข้อความที่กล่าวถึงพระพุทธเจ้าและสิ่งที่ทรงสอนเอาไว้มากมาย ข้อความเหล่านั้นส่วนใหญ่จะกล่าวถึงพระพุทธเจ้าในฐานะที่เป็นมนุษย์โลก แต่บางครั้งก็ไม่ได้หมายความเช่นนั้น แต่หมายถึงความเป็นพระพุทธเจ้า (Buddhahood) ซึ่งเป็นคุณสมบัติแบบเหนือโลกที่ทำให้พระพุทธเจ้าแตกต่างจากบุคคลทั้งหมดที่อยู่ในโลก คุณสมบัติแบบเหนือโลกดังกล่าวอาจเห็นได้จากบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับโทณพราหมณ์ดังต่อไปนี้

โทณพราหมณ์ :	ท่านผู้เจริญเป็นเทวดาหรือ
พระพุทธเจ้า :	พราหมณ์ เงามีไต่เป็นเทวดา
โทณพราหมณ์ :	ท่านผู้เจริญเป็นคนธรรพ์หรือ
พระพุทธเจ้า :	พราหมณ์ เงามีไต่เป็นคนธรรพ์
โทณพราหมณ์ :	ท่านผู้เจริญเป็นยักษ์หรือ

- พระพุทธเจ้า : พรหมณ์ เงามีใช่เป็นยักษ
- โทณพรหมณ์ : ท่านผู้เจริญเป็นมนุษย์ใช่หรือไม่
- พระพุทธเจ้า : พรหมณ์ เงามีใช่เป็นมนุษย์
- โทณพรหมณ์ : เราถามท่านว่าเป็นเทวดาหรือ ท่านตอบว่าไม่ใช่ เราถามท่านว่าเป็นคนธรรพ์หรือ ท่านตอบว่าไม่ใช่ เราถามท่านว่าเป็นยักษหรือ ท่านตอบว่าไม่ใช่ เราถามท่านว่าเป็นมนุษย์ใช่หรือไม่ ท่านก็ตอบว่าไม่ใช่ ถ้าอย่างนั้น ท่านผู้เจริญเป็นอะไรกันแน่
- พระพุทธเจ้า : ... ความบังเกิดเป็นเทวดาหรือคนธรรพ์ผู้เที่ยวไปในเวหา พึงมีแก่เราด้วยอัสวะใด เราพึงถึงความ เป็นยักษและ เข้าถึงความ เป็นมนุษย์ด้วยอัสวะใด อัสวะเหล่านั้น ของเราสิ้นไปแล้ว เรากำจัดเสียแล้ว กระทำให้ปราศจาก เครื่องผูกพัน ดอกบัวตั้งอยู่พ่นน้ำ ย่อมไม่แปดเปื้อนด้วย น้ำ ฉันทใด เราก็ย่อมไม่แปดเปื้อนด้วยโลก ฉันทนั้น ดูกร พรหมณ์ เพราะฉะนั้น เราจึงเป็นพระพุทธเจ้า

(อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต, 21/36)

การที่ในพระไตรปิฎกของฝ่ายเถรวาทมีข้อความที่กล่าวถึงพระพุทธเจ้าในสองความหมายนี้ ผู้วิจัยก็ไม่ได้เห็นว่าจะเป็นความขัดแย้งกันแต่ประการใด ความไม่ขัดแย้งกันนี้อาจเห็นได้จากการโต้แย้งเรื่องสภาวะของพระพุทธเจ้าในคัมภีร์กถาวัตถุโดยที่คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทนั้น ยอมรับพระพุทธเจ้าในความหมายที่เป็นมนุษย์โลก ซึ่งก็ไม่ได้หมายความว่าต้องปฏิเสธพระพุทธเจ้าในความหมายแบบที่อยู่เหนือโลก (ในกรณีที่เราตีความว่าการอ้างข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ของฝ่ายเถรวาทเป็นการใช้ในความหมายแบบไม่เคร่งครัด) ปัญหาจึงอยู่ที่คณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตรวาทินเองว่าจะให้นิยามความหมายของพระพุทธเจ้าเอาไว้แค่ไหน

จากบทสนทนาถามตอบระหว่างฝ่ายเถรวาทกับฝ่ายโลกุตรวาทินข้างต้นจะเห็นว่าฝ่ายโลกุตรวาทินนั้นแม้จะกล่าวถึงพระพุทธเจ้าในสองความหมายเช่นเดียวกับฝ่ายเถรวาท คือ กล่าวถึงพระพุทธเจ้าในความหมายแบบที่อยู่เหนือโลก (อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1736) และพระพุทธเจ้าในความหมายที่เป็นมนุษย์โลก (อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1733-1735) แต่การใช้คำว่าพระพุทธเจ้าในสองความหมายนี้ก็เป็นการใช้ตามความเข้าใจของฝ่ายโลกุตรวาทินเอง ซึ่ง

อาจจะต่างจากความเข้าใจของฝ่ายเถรวาทก็ได้ พระพุทธเจ้าแบบที่อยู่เหนือโลกในทัศนะของฝ่ายโลกุตตรวาทินหมายถึงภาวะนามธรรมที่อยู่พ้นประสาทสัมผัสของมนุษย์ (docetic Buddha) และเป็นพระพุทธเจ้าที่มีสถานภาพและความสำคัญมากกว่าพระพุทธเจ้าในโลกมนุษย์ที่สามารถสัมผัสได้ด้วยอายตนะ¹ ในขณะที่พระพุทธเจ้าที่เป็นมนุษย์โลกกลับมีสถานะเป็นเพียงภาพปรากฏ (appearance) ที่เกิดจากการเนรมิตของกายที่อยู่เหนือโลกเท่านั้น² พิจารณาจากแง่นี้ พระพุทธเจ้าในความหมายที่เป็นมนุษย์จึงถือว่ายังไม่ใช่ความจริงแท้ (reality)² หรือไม่ได้มีนัยทางภาวีวิทยา (ontological being) ชัดเจนพอที่จะยืนยันในความมีอยู่จริงเช่นนั้นได้ ความเข้าใจเกี่ยวกับสถานะของพระพุทธเจ้าของคณะสงฆ์ฝ่ายโลกุตตรวาทินดังกล่าวนี้ อาจถือได้ว่าเป็นผลผลิตของแนวคิดทางปรัชญาแบบสัมบูรณ์นิยม (absolutism) ที่เริ่มเข้ามามีบทบาทในการออกแบบแนวคิดทางพุทธปรัชญาในยุคอภิธรรมและอรรถกถา (David J. Kalupahana, 1992, pp. 121-131) ซึ่งแนวคิดแบบสัมบูรณ์นิยมนี้ถือว่าไม่สอดคล้องกับทฤษฎีความรู้ของพุทธศาสนา ในระยะแรกเริ่มที่ให้ความสำคัญแก่ประสบการณ์หรือข้อสนับสนุนเชิงประจักษ์ในฐานะหลักเกณฑ์สำหรับบอกว่าอะไรคือความจริง

¹ “There emerged in the religion a strong tendency of docetism towards the personality of the Buddha. A process was set moving under which the ‘life of the Master formed the edifice and the rival sects provided the material for superstructure’. Consequently, while the orthodox Theravadins adhered strictly to the realistic view of the person of their Teacher, the heterodox radicals proceeded boldly to idealize him.” (S.N. Dube, 1980, p. 122).

² “Buddhaghosa informs us that some, like the Vetulyakas, owing to a careless interpretation of the Sutta passage, ‘born in the world, grew up in the world, dwelt having overcome the world, undefiled by the world’, hold that the Buddha took birth and lived in the Tusita heaven; and visited this world only in a specifically created shape.” (S.N. Dube, 1980, pp. 130-131).

² “The above reflects a process seeking to idealize and identify the Buddha’s person with a universal Buddhahood. With the growth of such notions, it was natural to derive the illusoriness of the physical life of a Buddha.” (Masaharu Anesaki, 1925, p. 837).

4.3 ประเด็นการถกเถียงในเรื่องอสังขตธรรม

ในระยะแรกๆ ของประวัติศาสตร์พุทธศาสนา ความเห็นที่ต่างกันระหว่างคณะสงฆ์ นิกายต่างๆ จะเป็นเรื่องของพระวินัยเสียเป็นส่วนใหญ่ แต่จากหลักฐานที่ปรากฏในคัมภีร์กถา วัตตอุยังช่วยให้เราได้ทราบต่อไปอีกว่า ความเห็นที่ต่างกันนั้นได้ขยายขอบเขตออกไปยังส่วนที่เป็น พระธรรมอันได้แก่หลักคำสอนเกี่ยวกับโลกและชีวิตด้วย

ความเห็นต่างที่สำคัญประการหนึ่งในเรื่องของพระธรรมก็คือ ความเห็นต่างเกี่ยวกับ จำนวนของสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่า “อสังขตธรรม” (the unconditioned) อสังขตธรรมหมายถึงสิ่ง ที่มีคุณสมบัติสามประการอันได้แก่ (1) ไม่ปรากฏจุดเริ่มต้น (2) ไม่ปรากฏจุดสิ้นสุด (3) ไม่ ปรากฏความเปลี่ยนแปลงในขณะที่ดำรงอยู่ (อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต, 20/487) สามข้อนี้ถือว่าเป็น คุณสมบัติที่ตรงกันข้ามกับสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่า “สังขตธรรม” (the conditioned) ซึ่งมี คุณสมบัติสามประการเช่นกัน คือ (1) ปรากฏจุดเริ่มต้น (2) ปรากฏจุดสิ้นสุด (3) ปรากฏความ เปลี่ยนแปลงในขณะที่ดำรงอยู่ (อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต, 20/486)

คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทกระแสหลักประกาศชัดว่าอสังขตธรรมมีอยู่สิ่งเดียวเท่านั้น คือ “นิพพาน” ในขณะที่คณะสงฆ์นิกายปัลลิกย์ย่อยจำนวนหนึ่งเสนอความคิดว่าอสังขตธรรมมีมากกว่า หนึ่ง นิพพานเป็นอสังขตธรรมแน่นอน ไม่มีข้อสงสัย แต่นอกจากนิพพานแล้วยังมีสิ่งอื่นที่ สามารถพิจารณาได้ว่าเป็นอสังขตธรรมเช่นกัน ชื่อที่ถูกเสนอในฐานะอสังขตธรรมตามที่ปรากฏใน คัมภีร์กถาวัตตุนั้นได้แก่ “อากาศ” (อภิธรรมปิฎก กถาวัตต, 37/1104-1112) “อากาศานัญญาตนะ” (อภิธรรมปิฎก กถาวัตต, 37/1096-1099) “นิโรธสมาบัติ” (อภิธรรมปิฎก กถาวัตต, 37/1100- 1103) “อริยสัจ” (อภิธรรมปิฎก กถาวัตต, 37/1090-1095) “ปฏิจจสมุปปาท” (อภิธรรมปิฎก กถา วัตต, 37/1084-1089) และ “นิยาม” (อภิธรรมปิฎก กถาวัตต, 37/1077-1083) ชื่อเหล่านี้สามารถ จัดประเภทได้เป็นสามประเภท คือ (1) ประเภทที่เป็นสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติ (2) ประเภทที่เป็น กฎเกณฑ์ทางธรรมชาติ (3) ประเภทที่เป็นผลจากการปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ทางธรรมชาติ อากา สจัดอยู่ในประเภทที่หนึ่ง อริยสัจ ปฏิจจสมุปปาท และนิยาม จัดอยู่ในประเภทที่สอง ส่วนอา กาสานัญญาตนะและนิโรธสมาบัตินั้นจัดอยู่ในประเภทที่สาม

ผู้วิจัยขอแบ่งประเด็นในการพิจารณาปัญหาเรื่องอสังขตธรรมออกเป็นสองประเด็น ประเด็นที่ (1) จะเป็นการพิจารณาในส่วนของประเภทที่เป็นสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติอันได้แก่อา กาส ประเด็นที่ (2) จะเป็นการพิจารณาในส่วนของประเภทที่เป็นกฎเกณฑ์ทางธรรมชาติอันได้แก่ อริยสัจ ปฏิจจสมุปปาท และนิยาม ส่วนประเภทที่เป็นผลจากการปฏิบัติตามกฎเกณฑ์ทาง

นิพพานในทัศนะของคณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทนั้นมีความหมายในเชิงสูงส่ง (apotheosis) ในกรณีเช่นนี้ การยอมรับว่ามีสิ่งอื่นที่เป็นอสังขตธรรมจึงเท่ากับเป็นการนำเอาสิ่งอื่นที่ว่ามันมาเทียบเท่ากับนิพพานไปโดยปริยาย (สมภาร พรหมทา, 2547, หน้า 344-345)

จะอย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าในพระไตรปิฎกของฝ่ายเถรวาทจะมีพระพุทธวจนะที่ชวนให้ตีความไปในทำนองว่าอสังขตธรรมน่าจะมีมากกว่าหนึ่ง ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“ภิกษุทั้งหลาย สังขตธรรมก็ดี อสังขตธรรมก็ดี มีประมาณเท่าใด วิราคะคือธรรมเป็นที่บรรเทาความเมา นำเสียซึ่งความกระหาย ถอนขึ้นด้วยดีซึ่งอาลัย ตัดซึ่งวิภวภูติ สิ้นไปแห่งตัณหา สิ้นกำหนด ดับ นิพพาน บัณฑิตกล่าวว่าเลิศกว่าสังขตธรรมและอสังขตธรรมเหล่านั้น ภิกษุทั้งหลาย ชนเหล่าใดเลื่อมใสในวิราคธรรม ชนเหล่านั้นชื่อว่าเลื่อมใสในธรรมอันเลิศ ก็ผลอันเลิศย่อมมีแก่บุคคลผู้เลื่อมใสในธรรมอันเลิศ”

(ขุททกนิกาย อิติวุตตกะ, 25/270)

ในพระสูตรข้างต้นนี้ พระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงนิพพานโดยเปรียบเทียบกับธรรมทั้งหลาย คำว่า “ธรรม” ในที่นี้ทรงหมายรวมเอาทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม จากนั้น ในตอนท้ายก็ทรงสรุปว่านิพพานเป็นเลิศกว่า “ธรรมเหล่านั้น” ความหมายของพระพุทธวจนะตรงนี้สื่อความว่าอสังขตธรรมจะต้องมีมากกว่านิพพาน ความหมายก็คือ ข้อความท่อนแรกที่กล่าวอย่างรวมๆ ว่า “ธรรมทั้งหลาย จะเป็นสังขตธรรมก็ดี จะเป็นอสังขตธรรมก็ดี” ข้อความท่อนนี้เป็นกรกล่าวถึงธรรมทั้งหมดที่มีอยู่ตามทัศนะของพุทธศาสนา ดังแผนภาพต่อไปนี้

ธรรมทั้งหลาย

สังขตธรรม (จิต เจตสิก รูป)	อสังขตธรรม (นิพพาน และ ...)

ข้อความท่อนต่อมาเป็นการกล่าวว่ “นิพพานเมื่อเทียบกับธรรมทั้งหลายที่ได้กล่าวมาแล้วนั้นต้องถือว่าเป็นเลิศ” ถึงตรงนี้ ขอให้พิจารณาที่ช่องอสังขตธรรมในแผนภาพ สมมติว่าถ้าอสังขตธรรมมีอย่างเดียวนิพพาน ช่องอสังขตธรรมในแผนภาพก็จะมีสมาชิกเป็นศูนย์ทันที ในกรณีที่นิพพานมีสถานะที่เป็นเลิศกว่าธรรมเหล่านั้น การที่ช่องอสังขตธรรมในแผนภาพมีสมาชิกเป็นศูนย์นั้นถือว่าขัดแย้งกับข้อความท่อนแรกที่กล่าวถึงธรรมสองประเภทอันได้แก่สังขต

ธรรมและอสังขตธรรม สมมติว่าถ้าอสังขตธรรมมีอย่างเดียวคือนิพพาน ข้อความในพระพุทธรวณะนี้ก็ต้องจะต้องเรียบเรียงว่า “นิพพานเป็นเลิศกว่าสังขตธรรมทั้งหลาย” จะเรียบเรียงว่า “นิพพานเป็นเลิศกว่าทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม” ไม่ได้ เพราะไม่มีอสังขตธรรมใดจะให้นิพพานเป็นเลิศกว่านั่นเอง แต่การเรียบเรียงพระพุทธรวณะเช่นนั้นก็ทำไม่ได้ พิจารณาจากแง่นี้เราจึงไม่มีทางเลือกเป็นอื่นนอกจากจะต้องสรุปว่าอสังขตธรรมมีมากกว่าหนึ่งอย่าง นอกเหนือไปจากนิพพาน (สมภาร พรหมทา, 2547, หน้า 331-334) ดังแผนภาพต่อไปนี้

นิพพาน

สังขตธรรม	อสังขตธรรม
-----------	------------

จะอย่างไรก็ตาม ในพระไตรปิฎกของฝ่ายเถรวาทนั้นแม้จะมีพระพุทธรวณะที่ชวนให้ตีความไปในทำนองว่าอสังขตธรรมน่าจะมีมากกว่าหนึ่งอย่างนอกเหนือไปจากนิพพาน แต่อสังขตธรรมที่ว่านี้ก็ไม่จำเป็นจะต้องเป็นอากาศ อริยสัจ ปฏิจจสมุปบาท นิยาม หรืออะไรก็ได้แต่ตามชื่อที่ถูกเสนอเอาไว้ในคัมภีร์กถาวัตถุ กล่าวเฉพาะในเรื่องของอากาศ อรรถกถาของคัมภีร์กถาวัตถุได้ให้เหตุผลเอาไว้ว่าเพราะเหตุใดฝ่ายเถรวาทจึงไม่คิดว่าอากาศเป็นอสังขตธรรม ดังนี้

“ในเรื่องนั้น อากาศมี 3 อย่าง คือ ปริเฉทอากาศ คือช่องว่างอันเป็นที่กำหนด กสิณคสมาภูิมากาศ คือช่องว่างที่เหลืออยู่หลังการเพิกกสิณ และอชฎากาส คือช่องว่างของท้องฟ้า แม้คำว่าดุจอากาศ คือช่องว่างอันว่างเปล่า ก็เป็นชื่อของอชฎากาสนั้นนั่นแหละ บรรดาอากาศเหล่านั้น ปริเฉทอากาศคือช่องว่างที่คั่นอยู่ระหว่างรูปกับรูปเป็นสังขตะ ส่วนอากาศที่เหลือสองอย่างนั้นสักว่าเป็นบัญญัติ ก็ชนเหล่าใดมีความเห็นดุจลัทธิของนิกายอุตตราปถะและมทิสาสกะว่า เพราะเหตุที่อากาศทั้งสองอย่างคือกสิณคสมาภูิมากาศและอชฎากาสไม่อาจกล่าวได้ว่าเป็นสังขตะ ดังนั้นจึงเป็นอสังขตะ คำถามของสกวาทินว่า ‘อากาศ...’ เป็นต้น มุ่งไปหาชนเหล่านั้น คำตอบรับรองเป็นของปรวาทิน”

(กถาวัตถุ อรรถกถา, 48/302)

จากข้อความในอรรถกถาข้างต้นนี้จะเห็นว่า อากาศในทัศนะของฝ่ายเถรวาทสามารถจำแนกความหมายได้เป็นสามความหมาย ความหมายที่ (1) อากาศหมายถึงช่องว่างระหว่างวัตถุ (spatial form which is confined or delimited) ตัวอย่างก็เช่น ช่องว่างที่ปรากฏเป็น

รูปสี่เหลี่ยมผืนผ้าแนวตั้งที่อยู่ระหว่างช่องประตู อากาศในความหมายนี้ฝ่ายเถรวาทถือว่าเป็นอุปา
 ทายรูปชนิดหนึ่ง เมื่อเป็นอุปาทายรูปก็เลยจัดเป็นสังขตธรรมไปโดยอัตโนมัติ ความหมายที่ (2)
 อากาศหมายถึงพื้นที่โล่งๆ ที่ปรากฏอยู่ในใจของผู้ปฏิบัติธรรมโดยการเพ่งกสิณ (abstracted from
 object or meditative object) การเพ่งกสิณนั้นจะเริ่มต้นด้วยการบริกรรมอันได้แก่การมองสิ่งของ
 บางอย่างจนกระทั่งหลับตาก็ยังเห็นภาพนั้นติดตา ภาพนั้นไม่ใช่ภาพที่ปรากฏแก่ตา แต่เป็นภาพที่
 ปรากฏแก่ใจ ภาพกสิณในใจนั้นสามารถเล่นได้หลายรูปแบบ รูปแบบหนึ่งที่สามารถเล่นได้ก็คือ
 การเพ่งกสิณอันได้แก่การบังคับด้วยใจให้ภาพกสิณนั้นหายไป เมื่อภาพกสิณนั้นหายไปก็จะเหลือ
 แต่พื้นที่โล่งๆ อากาศในความหมายนี้ฝ่ายเถรวาทถือว่าไม่ได้มีอยู่จริงเพราะเป็นเพียงบัญญัติหรือ
 สิ่งที่มีมนุษย์สมมติชื่อขึ้นเรียกเท่านั้น เมื่อไม่ได้มีอยู่จริงก็เลยบอกไม่ได้ว่าเป็นสังขตธรรมหรือ
 ออสังขตธรรม การจะบอกได้ว่าสิ่งใดเป็นสังขตธรรมหรือออสังขตธรรม สิ่งนั้นจะต้องมีคุณสมบัติขึ้น
 พื้นฐานอันได้แก่การเป็นสิ่งที่อยู่จริง ความหมายที่ (3) อากาศหมายถึงพื้นที่โล่งๆ ที่ปรากฏอยู่
 ทั่วไปในจักรวาล (empty or inane) อากาศในความหมายนี้ก็คือสิ่งที่เราเรียกกันในสมัยนี้ว่า
 “อวกาศ” (space) อากาศในความหมายนี้ฝ่ายเถรวาทก็ถือว่าไม่ได้มีอยู่จริงเช่นเดียวกับอากาศใน
 ความหมายของพื้นที่โล่งๆ อันเกิดจากการเพ่งกสิณ เมื่อไม่ได้มีอยู่จริงก็เลยบอกไม่ได้ว่าเป็นสังขต
 ธรรมหรือออสังขตธรรม

จะอย่างไรก็ตาม การวิเคราะห์สิ่งที่เรียกว่า “อากาศ” ของฝ่ายเถรวาทตามที่ได้
 นำเสนอมาทั้งหมดนี้ก็อาจมีปัญหาในแง่ที่ว่าอาจจะเข้ากันไม่ได้กับข้อความบางตอนที่
 พระพุทธเจ้าทรงแสดงเอาไว้ในพระสูตร โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พระพุทธทวณะที่กล่าวรับรองว่าอากาศ
 เป็นธาตุชนิดหนึ่งในบรรดาธาตุหกชนิดอันได้แก่ ธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุไฟ ธาตุลม วิญญาณธาตุ
 และอากาศธาตุ (มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก, 14/684-689) ขอให้สังเกตว่าในบรรดาธาตุทั้งหก
 ชนิดนี้ ธาตุห้าชนิดอันได้แก่ ธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุไฟ ธาตุลม และวิญญาณธาตุ ต่างก็มีลักษณะ
 ตรงกันประการหนึ่งคือเป็นสิ่งที่อยู่จริงแยกต่างหากออกไปจากสิ่งอื่น พิจารณาจากแง่นี้ เราจึง
 อนุมานตามพระพุทธทวณะนี้ได้ว่าอากาศธาตุน่าจะเป็นสิ่งที่อยู่จริงแยกต่างหากออกไปจากสิ่ง
 อื่นเช่นกัน กล่าวคือ ไม่น่าจะเป็นเพียงสิ่งสมมติหรือสิ่งที่อิงอาศัยอยู่กับสิ่งอื่นอย่างที่ฝ่ายเถรวาท
 ได้ชี้แจงเอาไว้ เพราะถ้าหากเป็นเช่นนั้น จำนวนของธาตุก็ควรมีเพียงห้าชนิดเท่านั้น (สมภาร พรหม
 ทา, 2547, หน้า 350)

จะอย่างไรก็ตาม การที่ฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับอากาศธาตุในฐานะสิ่งที่มีอยู่จริงนั้น
 เข้าใจว่าคงจะเกิดจากการที่ฝ่ายเถรวาทใช้ประสบการณ์หรือประสาทสัมผัสของมนุษย์เป็น
 หลักเกณฑ์ในการบอกว่าสิ่งใดมีจริงและสิ่งใดไม่มีจริง ธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุไฟ ธาตุลม ทั้งสี่ธาตุนั้น

เป็นสิ่งที่ปรากฏแก่ประสาทสัมผัส ส่วนวิญญานธาตุก็คือการรับรู้ที่ปรากฏแก่ประสบการณ์ ธาตุทั้งห้าชนิดนี้จึงเป็นสิ่งที่มียุ่อยู่จริงในทัศนะของฝ่ายเถรวาท แต่อากาศธาตุอันได้แก่ที่ว่างนั้น ฝ่ายเถรวาทถือว่าไม่สามารถรับรู้ได้ด้วยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส เมื่อไม่สามารถรับรู้ได้ด้วยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส อากาศธาตุจึงเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง การที่ฝ่ายเถรวาทเลือกที่จะใช้ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสเป็นหลักเกณฑ์ในการบอกว่าอากาศธาตุเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริงนี้อาจถือได้ว่าเป็นการสะท้อนให้เห็นถึงท่าทีทางปรัชญาแบบปฏิฐานนิยม (positivist tendency) ของฝ่ายเถรวาทซึ่งมีแนวคิดหลักๆ ว่าความจริงจะต้องสามารถตรวจสอบได้ด้วยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส โดยที่ท่าทีดังกล่าวนี้ผู้วิจัยคิดว่าน่าจะเป็นท่าทีที่สอดคล้องกับพุทธศาสนาในระยะแรกเริ่มมากที่สุด

4.3.2 ประเด็นการถกเถียงในเรื่องอริยสัจ ปฏิจจสมุปบาท และนิยาม

อริยสัจ ปฏิจจสมุปบาท และนิยามนั้น แม้จะเป็นหลักธรรมที่อยู่กันคนละหมวด แต่หลักธรรมเหล่านี้ก็มีลักษณะที่เหมือนกันประการหนึ่งคือเป็นหลักธรรมที่พุทธศาสนาสอนในรูปของกฎเกณฑ์ทางธรรมชาติ หลักธรรมเรื่องอริยสัจ (noble truths) ประกอบด้วยใจความสำคัญสี่ข้อ อันได้แก่ ทุกข์ (ชีวิตเป็นทุกข์) สมุทัย (ทุกข์เกิดจากตัณหา) นิโรธ (ถ้าดับตัณหาได้ ทุกข์ก็ดับด้วย) มรรค (วิธีดับตัณหา ก็คือการปฏิบัติตามหลักมรรคมีองค์แปด) ในบรรดาอริยสัจสี่ข้อนี้ มีเพียงนิโรธอันเป็นอีกชื่อหนึ่งของนิพพานเท่านั้นที่คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทถือว่ามีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรม ส่วนอริยสัจสามข้อที่เหลืออันได้แก่ทุกข์ สมุทัย มรรค ถือว่ามีคุณสมบัติเป็นสังขตธรรม

สกวาที : ทุกข์สัจเป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่

ปรวาที : ใช่

สกวาที : ทุกข์เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่

ปรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น

สกวาที : ทุกข์สัจเป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่

ปรวาที : ใช่

สกวาที : ทุกข์กาย ทุกข์ใจ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส อุปายาส เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่

ปรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น

- สกวาที : สมุทัยสังข์เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่
 พรวาที : ใช่
- สกวาที : สมุทัยเป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่
 พรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น
- สกวาที : สมุทัยสังข์เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่
 พรวาที : ใช่
- สกวาที : กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่
 พรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น
- สกวาที : มรรคสังข์เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่
 พรวาที : ใช่
- สกวาที : มรรคเป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่
 พรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น
- สกวาที : มรรคสังข์เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่
 พรวาที : ใช่
- สกวาที : สัมมาทิฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ
 สัมมาวายามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่
 พรวาที : ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น

(อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1091)

อริยสังข์ในทัศนะของคณะสงฆ์ฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาทนั้นมีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรมจากบทสนทนาข้างต้นจะเห็นว่า เวลาที่กล่าวถึงความหมายของอริยสังข์ ฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาทได้จำแนกสิ่งที่เกี่ยวข้องกับอริยสังข์ออกเป็นสองส่วน ดังนี้

ส่วนที่เป็นสังขตธรรม	ส่วนที่เป็นอสังขตธรรม
ทุกข์	ทุกขสังข์
สมุทัย	สมุทัยสังข์
นิโรธ (ยกเว้น)	นิโรธสังข์
มรรค	มรรคสังข์

การจำแนกความหมายของอริยสัจออกเป็นสองส่วนเช่นนี้ ฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับการที่ฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับก็เพราะถือตามพระพุทธรวณะเกี่ยวกับเรื่องอริยสัจที่แสดงเอาไว้ในพระสูตร ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“ภิกษุทั้งหลาย ก็ทุกขอริยสัจนี้แล คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งอันไม่เป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งอันเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปราภวนาสังขโตไม่ได้สิ่งนั้น นี้ก็เป็นทุกข์ โดยย่อ ชนฺธห้าที่บุคคลยึดมั่นเป็นทุกข์ ก็ทุกขสมุทัยอริยสัจนี้แล คือ ตัณหาอันทำให้มีภพใหม่ ประกอบด้วยความกำหนดด้วยอำนาจความพอใจ อันชักนำไปให้เกิดเพลินยั้งนักในอารมณ์นั้นๆ ได้แก่ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา ก็ทุกขนิโรธอริยสัจนี้แล คือ ความดับด้วยการสำรอกโดยไม่เหลือแห่งตัณหานั้นแหละ ความสละ ความวาง ความปล่อย ความไม่อาลัย ก็ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจนี้แล คือ อริยมรรคประกอบด้วยองค์แปดประการ ซึ่งได้แก่ สัมมาทิฏฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวายามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ”

(สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค, 19/1665)

จากข้อความในพระสูตรข้างต้นนี้ จะเห็นว่าพระพุทธเจ้าได้ให้คำนิยามของอริยสัจแต่ละข้ออย่างชัดเจนว่าหมายถึงอะไร ดังนี้

- (1) “ทุกขอริยสัจ” หมายถึง “ทุกข์ในรูปแบบต่างๆ” ทำที่สุดก็สรุปว่าชนฺธห้าที่บุคคลยึดมั่นว่าเป็นตัวตนของฉนนั่นแหละคือทุกขอริยสัจ
- (2) “ทุกขสมุทัยอริยสัจ” หมายถึง “กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา”
- (3) “ทุกขนิโรธอริยสัจ” หมายถึง “ความดับของตัณหา”
- (4) “ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจ” หมายถึง “มรรคมืองค์แปด”

จะอย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าในพระไตรปิฎกของฝ่ายเถรวาทจะมีพระพุทธรวณะที่ชวนให้เข้าใจไปในทำนองว่าอริยสัจน่าจะมีความหมายมากกว่านั้น ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“ภิกษุทั้งหลาย สัจจะ 4 ประการนี้ เป็นของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น 4 ประการนี้เป็นไฉน ภิกษุทั้งหลาย สัจจะว่านี่ทุกข์ สัจจะว่านี่ทุกขสมุทัย สัจจะว่านี่ทุกขนิโรธ สัจจะว่านี่ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา เป็นของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น ภิกษุทั้งหลาย สัจจะ 4 ประการนี้แล เป็นของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น

ทุกข์เป็นสังขจะด้วยอรรถว่าเป็นของแท้อย่างไร สภาพแห่งทุกข์เป็นทุกข์ 4 ประการ เป็นของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น คือ สภาพที่บีบคั้นแห่งทุกข์ 1 สภาพแห่งทุกข์อัน ปัจจัยปรุงแต่ง 1 สภาพที่ทำให้เดือดร้อน 1 สภาพที่แปรไป 1 สภาพแห่งทุกข์เป็นทุกข์ 4 ประการนี้ เป็นของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น ทุกข์เป็นสังขจะด้วยอรรถว่าเป็นของแท้ดังนี้

สมุทัยเป็นสังขจะด้วยอรรถว่าเป็นของแท้อย่างไร สภาพแห่งสมุทัยเป็นเหตุเกิด 4 ประการ เป็นของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น คือ สภาพที่ประมวลมาแห่งสมุทัย 1 สภาพ ที่เป็นเหตุ 1 สภาพที่ประกอบไว้ 1 สภาพพัวพัน 1 สภาพแห่งสมุทัยเป็นเหตุเกิด 4 ประการนี้ เป็นของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น สมุทัยเป็นสังขจะด้วยอรรถว่าเป็นของแท้ดังนี้

นิโรธเป็นสังขจะด้วยอรรถว่าเป็นของแท้อย่างไร สภาพดับแห่งนิโรธ 4 ประการ เป็น ของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น คือ สภาพสลัดออกแห่งนิโรธ 1 สภาพสงบ 1 สภาพที่ ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง 1 สภาพเป็นอมตะ 1 สภาพดับแห่งนิโรธ 4 ประการนี้ เป็นของแท้ เป็นของไม่ ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น นิโรธเป็นสังขจะด้วยอรรถว่าเป็นของแท้ดังนี้

มรรคเป็นสังขจะด้วยอรรถว่าเป็นของแท้อย่างไร สภาพเป็นทางแห่งมรรค 4 ประการ เป็นของแท้ เป็นของไม่ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น คือ สภาพนำออกแห่งมรรค 1 สภาพเป็นเหตุ 1 สภาพที่เห็น 1 สภาพเป็นใหญ่ 1 สภาพเป็นทางแห่งมรรค 4 ประการนี้ เป็นของแท้ เป็นของไม่ ผิด ไม่เป็นอย่างอื่น มรรคเป็นสังขจะด้วยอรรถว่าเป็นของแท้ดังนี้”

(ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิตามรรค, 31/544-545)

จากข้อความในพระไตรปิฎกข้างต้นนี้ จะเห็นว่าอริยสังขเป็นสิ่งที่ไม่มีการเปลี่ยนแปลง เป็นอย่างไรก็จะเป็นอย่างนั้นตลอดไป ปัญหาที่มีอยู่ว่า เวลาที่เรากล่าวว่สิ่งใดสิ่งหนึ่งหรือ ปรากฏการณ์อันใดอันหนึ่งจะเป็นเช่นนั้นตลอดไป การกล่าวนี้จำเป็นจะต้องมีนัยถึงตัวกฎ ธรรมชาติที่มีบทบาทหน้าที่ในการควบคุมให้สิ่งนั้นหรือปรากฏการณ์นั้นต้องเป็นอย่างนั้นตลอดไป หรือไม่ สำหรับฝ่ายเถรวาท คำตอบคือไม่จำเป็น แต่สำหรับฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาท คำตอบคือจำเป็น จะต้องมิตัวกฎธรรมชาติ และตัวกฎธรรมชาติที่ว่านี้ก็จะต้องมีคุณสมบัติที่สำคัญประการหนึ่งอัน ได้แก่ความเป็นอสังขตธรรมอันทำให้เกิดปรากฏการณ์ที่ว่า ชีวิตเป็นทุกข์ ทุกข์เกิดจากตัณหา ถ้า ตัณหาดับได้ ทุกข์ก็ดับด้วย วิธีดับตัณหาก็คือการปฏิบัติตามหลักมรรคมีองค์แปด (สมถกรรม มรรค, 2547, หน้า 358-359)

หลักธรรมเรื่องปัจจุสมุปบาท (causation or dependent origination) คือกฎแห่ง ความเป็นเหตุเป็นผลที่อยู่ในรูปแบบของชุดข้อความที่บอกว่

เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี
 เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น
 เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี
 เพราะสิ่งนี้ดับไป สิ่งนี้จึงดับไป

(สังยุตตนิกาย นิทานวรรค, 16/64)

ในคัมภีร์กถาวัตถุตอนที่ถกเถียงกันด้วยเรื่องของปัจจุสมุปบาท คณะสงฆ์ฝ่ายเถรวาทได้โต้แย้งแนวคิดของคณะสงฆ์ฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาทที่เสนอว่า “ปัจจุสมุปบาทมีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรม” โดยการตั้งคำถามว่า “อริชชา สังขาร วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน ภพชาติ ชราและมรณะ เป็นอสังขตธรรมใช่หรือไม่” (อภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ, 37/1084-1089) พิจารณาจากการตั้งคำถามในลักษณะนี้ จะเห็นว่าปัจจุสมุปบาทในทัศนะของฝ่ายเถรวาทก็คือ “ปัจจุสมุปบันนธรรม” อันได้แก่องค์ประกอบทั้งหมดที่บรรจุอยู่ในหลักธรรมเรื่องปัจจุสมุปบาท (อริชชา สังขาร วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน ภพชาติ ชราและมรณะ) ซึ่งแน่นอนว่าปัจจุสมุปบันนธรรมที่กล่าวมาทั้งหมดนี้จะต้องมีคุณสมบัติเป็นสังขตธรรม

จะอย่างไรก็ตาม ในขณะที่ฝ่ายเถรวาทกล่าวถึงปัจจุสมุปบันนธรรมว่าเป็นความหมายของปัจจุสมุปบาท ฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาทกลับมองความหมายของปัจจุสมุปบาทไปที่ตัวกฎธรรมชาตินี้มีบทบาทหน้าที่ในการจัดการ (regulation) ให้ปัจจุสมุปบันนธรรมทั้งหลายเป็นไปตามระบบความสัมพันธ์ดังต่อไปนี้

เพราะอริชชาเป็นปัจจัย	สังขารจึงมี
เพราะสังขารเป็นปัจจัย	วิญญาณจึงมี
เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย	นามรูปจึงมี
เพราะนามรูปเป็นปัจจัย	สฬายตนะจึงมี
เพราะสฬายตนะเป็นปัจจัย	ผัสสะจึงมี
เพราะผัสสะเป็นปัจจัย	เวทนาจึงมี
เพราะเวทนาเป็นปัจจัย	ตัณหาจึงมี
เพราะตัณหาเป็นปัจจัย	อุปาทานจึงมี
เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย	ภพจึงมี
เพราะภพเป็นปัจจัย	ชาติจึงมี

เพราะชาติเป็นปัจจัย

ชราและมรณะจึงมี

(สังยุตตนิกาย นิทานวรรค, 16/2)

ที่มาของการตีความว่าปฏิจสุมุปปาทน่าจะมีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรมนั้นได้แก่ พระพุทธวจนะตอนหนึ่งที่แสดงเอาไว้ในพระไตรปิฎก ดังตัวอย่างต่อไปนี้

“ภิกษุทั้งหลาย ก็ปฏิจสุมุปปาทเป็นไฉน ภิกษุทั้งหลาย เพราะชาติเป็นปัจจัย จึงมีชราและมรณะ พระตถาคตทั้งหลายจะอุปบัติขึ้นก็ตาม ไม่อุปบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้น คือ รัम्मจฺฐิติ รัम्मนิยาม อิทัปปัจจยตา ก็ยังดำรงอยู่ พระตถาคตย่อมตรัสรู้ ย่อมตรัสรู้ทั่วถึงซึ่งธาตุอันนั้น ครั้นแล้วย่อมตรัสบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก กระทำให้ง่าย และตรัสว่า ‘ท่านทั้งหลายจงดู’ ดังนี้ เพราะชาติเป็นปัจจัย จึงมีชราและมรณะ ...เพราะภพเป็นปัจจัย จึงมีชาติ ... เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย จึงมีภพ ...เพราะตัณหาเป็นปัจจัย จึงมีอุปาทาน ...เพราะเวทนาเป็นปัจจัย จึงมีตัณหา ...เพราะผัสสะเป็นปัจจัย จึงมีเวทนา ...เพราะสพายตนะเป็นปัจจัย จึงมีผัสสะ ...เพราะนามรูปเป็นปัจจัย จึงมีสพายตนะ ...เพราะวิญญูณเป็นปัจจัย จึงมีนามรูป ... เพราะสังขารเป็นปัจจัย จึงมีวิญญูณ ...เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร พระตถาคตทั้งหลาย จะอุปบัติขึ้นก็ตาม ไม่อุปบัติขึ้นก็ตาม ธาตุอันนั้น คือ รัम्मจฺฐิติ รัम्मนิยาม อิทัปปัจจยตา ก็ยังดำรงอยู่ พระตถาคตย่อมตรัสรู้ ย่อมตรัสรู้ทั่วถึงซึ่งธาตุอันนั้น ครั้นแล้วย่อมตรัสบอก แสดง บัญญัติ แต่งตั้ง เปิดเผย จำแนก กระทำให้ง่าย และตรัสว่า ‘ท่านทั้งหลายจงดู’ เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร ภิกษุทั้งหลาย ความจริงแท้ ความไม่คลาดเคลื่อน ความไม่เป็นอย่างอื่น ความที่สิ่งต่างๆ มีสิ่งนี้เป็นปัจจัยในธาตุอันนั้น ดังพรรณนามาฉะนี้แล เราเรียกว่า ‘ปฏิจสุมุปปาท’ ”

“ภิกษุทั้งหลาย ก็ธรรมที่อาศัยกันเกิดขึ้นเป็นไฉน ภิกษุทั้งหลาย ชราและมรณะ เป็นของไม่เที่ยง อันปัจจัยประชุมปรุงแต่ง อาศัยกันเกิดขึ้น มีความสิ้นไป เสื่อมไป คลายไป ดับไป เป็นธรรมดา ชาติ... ภพ... อุปาทาน... ตัณหา... เวทนา... ผัสสะ... สพายตนะ... นามรูป... วิญญูณ... สังขาร... อวิชชาเป็นของไม่เที่ยง อันปัจจัยประชุมปรุงแต่ง อาศัยกันเกิดขึ้น มีความสิ้นไป เสื่อมไป คลายไป ดับไปเป็นธรรมดา ภิกษุทั้งหลาย เหล่านี้เรียกว่า ‘ธรรมที่อาศัยกันเกิดขึ้น’ ”

(สังยุตตนิกาย นิทานวรรค, 16/61-62)

ขอให้สังเกตว่า ในพระพุทธวจนะข้างต้นนี้ได้มีการจำแนกระหว่าง “ปฏิจสุมุปปาท” กับ “ปฏิจสุมุปปันนธรรม” ออกจากกัน ปฏิจสุมุปปันนธรรมหมายถึงธรรมที่อาศัยกันเกิดขึ้นอัน

ได้แก่องค์ประกอบต่างๆ ของปัจเจกสมุปบาท (อวิชชา สังขาร วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน ภพชาติ ชราและมรณะ) ปัจเจกสมุปปັນนธรรมเหล่านี้ก็คือสิ่งที่ดำเนินไปตามกฎของปัจเจกสมุปบาทนั่นเอง ในขณะที่ปัจเจกสมุปบาทหมายถึงการที่ปัจเจกสมุปปັນนธรรมอย่างหนึ่งเป็นปัจจัยให้เกิดปัจเจกสมุปปັນนธรรมอีกอย่างหนึ่ง (อวิชชาเป็นปัจจัยให้เกิดสังขาร สังขารเป็นปัจจัยให้เกิดวิญญาณ วิญญาณเป็นปัจจัยให้เกิดนามรูป นามรูปเป็นปัจจัยให้เกิดสฬายตนะ สฬายตนะเป็นปัจจัยให้เกิดผัสสะ ผัสสะเป็นปัจจัยให้เกิดเวทนา เวทนาเป็นปัจจัยให้เกิดตัณหา ตัณหาเป็นปัจจัยให้เกิดอุปาทาน อุปาทานเป็นปัจจัยให้เกิดภพ ภพเป็นปัจจัยให้เกิดชาติ ชาติเป็นปัจจัยให้เกิดชราและมรณะ) พิจารณาจากแง่นี้จะเห็นว่า ปัจเจกสมุปปັນนธรรมหมายถึงสิ่งนั้นโดดๆ แต่ปัจเจกสมุปบาทหมายถึงการที่สิ่งนั้นสัมพันธ์กับสิ่งอื่น (สมภาร พรหมทา, 2547/362-363) พระพุทธทศวณะที่ตรัสว่า “ตถาคตจะเกิดหรือไม่ก็ตาม ธาตุนั้นกล่าวคือ ธรรมฐิติ ธรรมนิยาม อิทปปัจเจยตา ก็ยังดำรงอยู่อย่างนั้น” และพระพุทธทศวณะที่ตรัสว่า “ความจริงแท้ ความไม่คลาดเคลื่อน ความไม่เป็นอย่างอื่น ความที่สิ่งต่างๆ มีสิ่งนี้เป็นปัจจัยในธาตุอันนั้น เราเรียกว่าปัจเจกสมุปบาท” พระพุทธทศวณะเหล่านี้ในทัศนะของฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาทถือว่าเป็นตัวอย่างของหลักฐานที่แสดงให้เห็นถึงการที่ปัจเจกสมุปบาทมีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรมได้เป็นอย่างดี

จะอย่างไรก็ตาม ในอรรถกถาของคัมภีร์กถาวัตถุได้มีการแสดงความคิดเห็นเกี่ยวกับการที่ฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับว่าปัจเจกสมุปบาทมีคุณสมบัติเป็นอสังขตธรรมเอาไว้ดังนี้

“ในเรื่องนี้พึงทราบว่ ธาตุใดตั้งอยู่ก่อนแล้ว ธาตุนั้นเรียกว่า ‘ธัมมฐิติ’ ‘ธัมมนิยาม’ จะอย่างไรก็ดี ธาตุนั้นจะมีอยู่ต่างหากจากอวิชชาเป็นต้นก็หาไม่ คำว่า ‘ธัมมฐิติ’ และ ‘ธัมมนิยาม’ นี้ เป็นชื่อแห่งปัจจัยทั้งหลายมีอวิชชาเป็นต้นนั่นเอง จริงอยู่ เมื่อพระตถาคตทรงอุปบัติแล้ว ก็ดี ยังมีได้ทรงอุปบัติก็ดี สังขารทั้งหลายก็ย่อมเกิดเพราะอวิชชาเป็นปัจจัย ทั้งธรรมทั้งหลายมีวิญญาณเป็นต้น ย่อมเกิดแต่ธรรมทั้งหลายมีสังขารเป็นต้น อย่างนั้นอยู่แล้ว”

(กถาวัตถุ อรรถกถา, 48/298)

ในทัศนะของฝ่ายเถรวาท พระพุทธทศวณะที่ตรัสถึง “ธาตุ” อันเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่าง เป็นอมตะนั้นไม่ได้หมายความว่าต้องมีธาตุดังกล่าวนั้นแยกต่างหากออกไปจากการที่ปัจเจกสมุปปັນนธรรมอย่างหนึ่งเป็นปัจจัยให้เกิดปัจเจกสมุปปັນนธรรมอีกอย่างหนึ่ง ตรงกันข้าม คำว่า “ธาตุ” ที่ถูกขยายความไปเป็นธรรมฐิติ ธรรมนิยาม และอิทปปัจเจยตานั่น เป็นเพียงชื่อเรียกของการที่ปัจเจกสมุปปັນนธรรมอย่างหนึ่งเป็นปัจจัยให้เกิดปัจเจกสมุปปັນนธรรมอีกอย่างหนึ่งเท่านั้นเอง

พิจารณาจากแง่นี้ ฝ่ายเถรวาทจึงไม่ยอมรับว่าปฏิจสมุปปาทเป็นสิ่งที่มีความสมบัติเป็นอสังขตธรรม

สำหรับเรื่องสุดท้ายอันได้แก่หลักธรรมเรื่องนิยาม (assurance of salvation) จะไม่พิจารณาในที่นี้ เพราะการที่ในคัมภีร์ภิกขาวัตถุใช้คำว่า “นิยาม” ในความหมายของ “ภาวะที่ต้องเป็นเช่นนั้น” (necessity) สามารถตีความได้ว่าเป็นเรื่องของกฎธรรมชาติเช่นเดียวกับหลักธรรมเรื่องปฏิจสมุปปาทนั่นเอง