



ศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องฐานะของนาคารชุน
กับอนัตตาของฉง-ปอล ชาตร์



พระมหาแสวง ปญฺญาวุฑฺฒิ(นิธนามะ)

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต
สาขาวิชาปรัชญา
บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พุทธศักราช ๒๕๔๔
(ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)
ISBN 974-575-679-2



บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

**A COMPARATIVE STUDY OF THE CONCEPT OF
NAGARJUNA'S EMPTINESS
AND JEAN-PAUL SARTRE'S SELFLESSNESS**



PHRAMAHA SAWAENG PANNAVUTTI (NILNAMA)

**A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of
The Requirement For The Degree of
Master of Arts
(Philosophy)**

**Graduate School
Mahachulalongkornrajavidyalaya University
Bangkok Thailand**

2001



บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อนุมัติให้นับวิทยานิพนธ์ฉบับนี้
เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาค้นคว้าหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา

(พระมหาสมจินต์ สมมาปญโญ)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

คณะกรรมการตรวจสอบวิทยานิพนธ์

ประธานกรรมการ

(พระมหาธีรพันธ์ วชิรญาโณ)

กรรมการ

(พระมหาเทียบ สิริญาโณ)

กรรมการ

(รศ.ดร.จินดา จันทร์แก้ว)

กรรมการ

(ดร.วีรชาติ นิ่มอนงค์)

กรรมการ

(ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง)

คณะกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์

พระมหาเทียบ สิริญาโณ	ประธานกรรมการ
ดร.วีรชาติ นิ่มอนงค์	กรรมการ
ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง	กรรมการ



วิทยานิพนธ์ : ศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องศูนย์กลางของนาการูนกับอนัตตาของฌอง-ปอล ซาตร์

ผู้วิจัย : พระมหาแสวง ปญฺญาวุฑฺฒิ (นิถนามะ)

ปริญญา : พุทธศาสตรมหาบัณฑิต (สาขาปรัชญา)

คณะกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์

: พระมหาเทียบ สิริญาโณ ป.ธ.๘, M.A., Ph.D

: ดร.วีรชาติ นิ่มอนงค์ ป.ธ.๖, พธ.บ.(เกียรตินิยมอันดับหนึ่ง), พท.บ., M.Phil., Ph.D

: ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง ป.ธ.๘ (ขณะเป็นสามเณร), พธ.บ., M.A.(Phil), Ph.D(Phil)

วันสำเร็จการศึกษา ๕ เมษายน ๒๕๔๔

บทคัดย่อ

วิทยานิพนธ์นี้ผู้วิจัยประสงค์ที่จะศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดทางพุทธปรัชญามารขมิละเรื่องศูนย์กลางของนาการูนกับอนัตตาของฌอง-ปอล ซาตร์ จุดประสงค์หลักคือเพื่อหาจุดยืนแห่งแนวคิดที่เหมือนหรือคล้ายคลึงกันและแนวคิดที่แตกต่างกัน ซึ่งอาจจะเป็นหลักการนำไปสู่การแสวงหาจุดร่วม ประเมินสวณจุดต่าง

ในวิทยานิพนธ์นี้ได้แบ่งออกเป็น ๕ บท โดยแต่ละบทนั้นมีเนื้อหาที่จะต้องแบ่งอธิบายและวิจัยดังต่อไปนี้

บทที่ ๑ ศึกษาความเป็นมาและความสำคัญของปัญหาที่จะวิจัย

บทที่ ๒ ศึกษาแนวคิดเรื่อง "ศูนย์กลาง" ของนาการูน ตลอดถึงแนวคิดพุทธปรัชญา เถรวาท เพื่อความชัดเจนแห่งแนวคิดเรื่องศูนย์กลาง

บทที่ ๓ ศึกษาแนวคิดเรื่อง "อนัตตา" ของ ฌอง-ปอล ซาตร์ ตลอดถึงแนวคิดเรื่อง เสรีภาพ และอื่นๆ ที่เกี่ยวเนื่องกัน

บทที่ ๔ เปรียบเทียบสองแนวคิดคือศูนย์กลางกับอนัตตา เพื่อค้นหาความคล้ายคลึงและความแตกต่างกัน

บทที่ ๕ สรุปผลการวิจัยที่ค้นพบแล้วนำเสนอผลดังกล่าวพร้อมแนะนำแนวคิดบางประการเพื่อการวิจัยต่อไป



ผลการวิจัย พอจะสรุปได้ดังนี้

๑.ความเหมือนหรือความคล้ายคลึงกัน : ศูนย์คาของนาการขุนเป็นภาวะที่ไร้อดีตหรือว่างเปล่าจากอดีต นาคารขุนอธิบายปฏิจจสมุปบาท มัชฌิมาปฏิปทา โลกแห่งปรากฏการณ์ทั้งในเชิงอภิปราย ญาณวิทยา จริยศาสตร์และจิตวิทยา เพื่อปฏิเสธทรรคนะที่สุดโค้ง ๒ ทรรคนะ คือ สัสตติกฏฐิ และอุชเฉทกฏฐิ

ชาครอธิบายว่า อนัตตาคือความว่างเปล่าแห่งสรรพสิ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งจิตมนุษย์นั้นเป็นอนัตตาสถาสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ชาครปฏิเสธอิตตานิรันดร์หรือพระเจ้าของศาสนาฝ่ายเทวนิยม อดีตภาพแห่งพระเจ้าของเคิร์กการ์ด จิตนิรันดร์ของเฮเกลและอัครอิตตาคของฮูสเซอร์ ทั้งนาคารขุนและชาครต่างก็เห็นพ้องต้องกันว่ามนุษย์เรานั้นมีความทุกข์เพราะค้นรหาความสุขและหาความหลุดพ้นหรืออิสรภาพ.

๒.ความแตกต่าง : ศูนย์คาของนาการขุนนั้นหมายถึงความจริงสูงสุดหรือพระนิรวาณซึ่งอยู่เหนือประสาทสัมผัสและประสบการณ์ที่มีอาจจะพรรณนาให้ใครๆ ฟังได้ ในขณะที่อนัตตาคของชาครนั้นคือความว่างเปล่าที่มีอยู่ในจิตของมนุษย์เรารั้งแต่เกิดจนตาย เป็นลักษณะของมนุษย์เราโดยตรง ค้นหาคือปัญหาหลักในทรรคนะของนาการขุน แต่ค้นหาดังกล่าวมันกลับเป็นองค์ประกอบอันสำคัญยิ่งของจิตในทัศนะของชาคร มันก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญได้ในชีวิตมนุษย์เราโดยมิได้เป็นสาเหตุแห่งทุกข์เลยแต่อย่างใด จิตมนุษย์ไม่มีทางหลุดพ้นจากกิเลสค้นหาและความทุกข์ได้เลย เพราะอิสรภาพเป็นทั้งจุดเริ่มต้นและจุดหมายในตัวอยู่แล้ว ความตายคือจุดสุดท้ายของสรรพสิ่ง มันทำลายทุกสิ่งทุกอย่างลง แต่นาคารขุนเห็นว่ามนุษย์เราสามารถหลุดพ้นจากกิเลสค้นหาและจากความทุกข์ดังกล่าวได้ ความตายยังไม่ใช่จุดสุดท้ายของชีวิต สังสารวัฏฏ์ยังคงจำเป็นรองรับภาวะแห่งนิพพานหรือการดับทุกข์ ตลอดถึงมัชฌิมาปฏิปทา นาคารขุนเชื่อว่าจิตมีอาจจะคิดตัวเองได้ ในขณะที่ชาครเห็นว่าจิตสามารถสำนึกตัวเองได้.

๓.การเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญ : นักปรัชญาทั้งสองเห็นร่วมกันว่ามนุษย์เรานั้นมีศักยภาพที่จะพัฒนาดนและเปลี่ยนแปลงตัวเองได้ โดยนาการขุนได้เสนอวิปัสสนาวิธีเพื่อเข้าถึงบรมสังข์ ในขณะที่ชาครเสนอวิธีโพรงสังข์ธรรมซึ่งเป็นการพรรณนาปรากฏการณ์ทางจิตหรือการเห็นคามที่เป็นจริง จิตที่ว่างเปล่านี้ไม่สามารถที่จะสร้างอดีตขึ้นมาอีกมันถ้อยมันได้อีกต่อไป อิสรภาพภายในคือภาวะแห่งความสุข คือสันติภาพที่จะพัฒนาตัวเราและสังคมได้ ศักยภาพ การพัฒนาดนเอง อิสรภาพ ประโยชน์และความสุขแห่งมวลมนุษย์เราจะได้รับการปฏิบัติอย่างทั่วถึงและถูกต้องได้ด้วยการกำจัดเสียซึ่งความเข้าใจผิดแล้วเปลี่ยนไปสู่ความเข้าใจอย่างถูกต้องในชีวิตของเราเองได้



Thesis Title : A Comparative Study of the Concept of Nagarjuna's Emptiness And Jean – Paul Sartre's Selflessness.

Researcher : Phramaha Sawaeng Pannavutti (Nilnama)

Degree : Master of Arts (Philosophy)

Thesis Supervisory Committee

: Phramaha Taib Siriyano(Malai) Pali IX, M.A., Ph. D

: Dr.Veerachat Nim-anong Pali VI, B.A.(Bud),B.A.(Ed.),M.Phil., M.A.,Ph.D

: Dr. Somwang Kaewsufong Pali IX, B.A., (Phil), M.A.(Phil), Ph.D(Phil)

Date of Graduated : April 5, 2001

ABSTRACT

My attempt in doing this thesis is made to compare and contrast the Madhayamika Buddhist philosophical concept of Nagarjuna's Emptiness and Jean – Paul Sartre's Selflessness. The main purpose is to find out the standpoints of their similarities and differences. It can be the principle of finding a similar opinion and evaluating different attitudes.

The thesis is divided into 5 chapters, the contents of which are explained accordingly :

Chapter I : To study the Background and Significance of the present research.

Chapter II : To study the concept of Nagarjuna's Emptiness, including that in Theravada Buddhism for its clarification.

Chapter III : To study the concept of Jean–Paul Sartre's Selflessness and his concept of freedom and so on.

Chapter IV : To make a comparison between the two concepts of the Emptiness (Sunñata) and Selflessness (Anatta). Its aim is to find out their similarities and differences .

Chapter V : To conclude all the research finding and to suggest and recommend some ideas for further research.



The result of research can be summarized as follows :

(1). **The Similar** : Nagarjuna's emptiness is the idea of Being without the self or empty from the self. He explained the aspects of phenomena through the theory of metaphysical, epistemological, ethical and psychological Dependent Originations or the middle path to reject the two extreme views, i.e. eternalism and nihilism.

Sartre explained that nothingness is emptiness of all things especially the human consciousness is selflessness, and it is changeable all the time. He rejects eternal self or the God of theistic religions, the existence of the Matter of Descartes, the Absolute mind of Hegel and the transcendence Ego of Husserl. Both Nagarjuna and Sartre agree that men suffer because of desire for pleasure and freedom.

(2). **The Difference** : Nagarjuna's emptiness means the Absolute reality or Nirvana. It is transcendent to discursive thought and experience which cannot be imparted to any one by another (Anirvajaniya). Sartre's Selflessness is emptiness, which is in human consciousness since birth to death. It is the principle of all humans. Desire is the great problem of Human life in the Nagarjuna's idea. But it is the most important characters of consciousness in Sartre's idea. It is the motivation of radical conversion in Human life, it is not the source of the suffering. Consciousness cannot be free from desires and suffering, because freedom is both starting and finishing point in itself. The death is the end of all things, It destroys all things. But in Nagarjuna's idea human beings can be free from desires and sufferings, the death is not the end of life. A cycle of birth (rebirth) is necessary for attain Nirvana or Cessation of suffering through the middle path. Nagarjuna's consciousness is not self-conscious. but Sartre's consciousness is self-conscious.

(3). **The Radical Conversion** : Two philosophers agree that human beings are potential, personality – developing and changeable. Nagarjuna proposed Insight – Meditation to investigate the Absolute reality, but the purifying reflection is presented by Sartre, which is the phenomenological description or seeing things as they are. The empty consciousness can not make up the self for the purpose of attachment again. Inner freedom is pleasure, peace, which help develop oneself and the society. The potentiality, personality – development, freedom, utility and happiness of Human beings can be cultivated through the right views by destroying bad faith and then becoming good faith in our life.



กิตติกรรมประกาศ

วิทยานิพนธ์นี้ สำเร็จลงได้ด้วยดีเพราะความเมตตาอนุเคราะห์จากหลายฝ่าย ซึ่งผู้วิจัยจะขอ
ระนามเพื่อแสดงความขอบพระคุณเป็นอย่างสูงประกอบด้วย อาจารย์พระมหาเทียบ สิริญาโณ
ดร.วีระชาติ นิ่มอนงค์ และ ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง อาจารย์ที่ปรึกษาที่คอยช่วยเหลือให้คำแนะนำ
พร้อมตรวจแก้ไขด้วยความเมตตาเป็นอย่างสูง ขอบพระคุณคณาจารย์ในมหาวิทยาลัยทุกท่าน
โดยเฉพาะอย่างยิ่งคณาจารย์ในบัณฑิตวิทยาลัยที่ประสิทธิ์ประสาทวิทยากรแก่ผู้วิจัย มีอาจารย์
พระมหาสมจินต์ สมมาปญโญ คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย เป็นต้น ตลอดจนคณะกรรมการตรวจสอบ
วิทยานิพนธ์ฉบับนี้ทุกท่าน

กราบขอบพระคุณพระครูวิวรรธนาณ(กงใจ อานนฺโท) อุปัชฌาย์ผู้ให้การบรรพชา พระครู
สิริปริยัตยากร(สุกซัย สุจิตฺโต ป.ธ.๖) ผู้ประสิทธิ์ประสาทวิทยากรด้านภาษาบาลี

กราบขอบพระคุณพระมหาเถรานุเถระในวัดพระเชตุพน คือ พระธรรมปัญญานนฺติ(ถาวร
ดิสุตานุโกโร ป.ธ.๔) อธิบดีสงฆ์องค์ปัจจุบัน อุปัชฌาย์ผู้ให้การอุปสมบท พระฐานานิกโกศล
(สุวัฒน์ อนุตฺตโร) ผจก. ผู้อุปถัมภ์ด้านทุนการศึกษาที่พักอาศัยและเปรียบเสมือนผู้ให้ชีวิตทาง
การศึกษาแก่ผู้วิจัยตั้งแต่เป็นสามเณรจนปัจจุบัน และพระครูอุดมสังวร(อุดม อุดมวิโร ป.ธ.๕)
ผจก. ผู้เมตตาอนุเคราะห์ซื้อคอมพิวเตอร์ราคา ๓๐,๐๐๐ บาทมอบให้เพื่อพิมพ์วิทยานิพนธ์ พร้อมให้
กำลังใจแนะนำด้วยดีเสมอมา

ขอบพระคุณพระครูใบฎีกาสนั่น ทอรัโข เจ้าหน้าที่ห้องสมุดบัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัย
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ที่คอยให้ความสะดวกในการหยิบยืมตำราค้นคว้า ข้อมูลอ้างอิง
ขอบคุณเจ้าหน้าที่หอสมุดแห่งชาติ ท้าวสุกรี เจ้าหน้าที่หอสมุดปริทัศน์ พนมยงค์ มหาวิทยาลัยธรรม
ศาสตร์ ท้าพระจันทร์ เจ้าหน้าที่ห้องสมุดคณะอักษรศาสตร์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ตลอดจนเจ้า
ของลิขสิทธิ์ผลงานทางวิชาการทุกเล่มที่ผู้วิจัยได้ค้นคว้าอ้างอิง ขอบคุณเพื่อนๆ บัณฑิตวิทยาลัย รุ่น
ที่ ๑๑ ทุกรูป ที่ให้หยิบยืมตำราในขณะศึกษาและวิจัย

เจริญพรขอบคุณแม่เอมอาร์ วิดละ พ่อเคน พุดตุล แม่วันเพ็ญ พุดตุล อาจารย์หนูนา ล้อย
พรหมา อาจารย์ประนอม อุทัยจอม พิร่าไพพรรณ แก้วสุวิยะ(พี่ตัง) พี่โสภา ถ้าแยก จากการ
ท่องเที่ยวแห่งประเทศไทย(ททท.) ดร.อลิศรา มินะกนิษฐ(พี่อ้อย) ม.เกษตรศาสตร์ ที่ซื้อหนังสือ
From Socrates to Sartre : The Philosophic Quest จากสหรัฐอเมริกามาถวายเพื่อค้นคว้าอ้างอิง

ขอบใจพี่ๆ น้องๆ ญาติมิตรกระกูล "นิลนามะ" ทุกท่านที่เป็นกำลังใจเกื้อหนุนและคอยช่วย
เหลือ ขอขอบพระคุณโยมพ่อรอด นิลนามะ ผู้ให้ชีวิตและสรรพสิ่งแก่ผู้วิจัยตั้งแต่แรกเกิดกระทั่ง



ณ

นำพาสู่ร่มเงาแห่งบวรพระพุทธศาสนาจนปัจจุบัน คอยให้กำลังใจ ให้ความรักความอบอุ่น ห่วงใย
ตลอดเวลาตามหลักที่บิดาจะพึงปฏิบัติต่อบุตรอย่างไม่บกพร่อง

สุดท้ายนี้ ผู้วิจัยขออน้อมจิตอุทิศธาระประโยชน์อันจะพึงมีจากงานวิจัยฉบับนี้ให้เป็นวิทยา
ทานปฎิการบูชาพระคุณอดีตปวาริ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคุณโยมแม่ชู่ นิลนามะ มารดาผู้ล่วงลับไป
ซึ่งเป็นผู้ให้กำเนิดและเลี้ยงดูตลอดมาอย่างไม่บกพร่องและนำบูชา ก่อนล่วงลับได้ฝากพจนานุกรม
สอนบุตรเอาไว้ว่า "เงินทุกบาททุกสตางค์ที่ถูกอดออมเก็บไว้เป็นทุนการศึกษามาตั้งแต่เป็นสามเณร
นั้น ลูกมหาอย่าได้นำเงินดังกล่าวมารักษาแม่ เพราะแม่แก่แล้วและเป็นโรคภัยคงรักษาไม่หาย
แต่อนาคตของลูกยังอีกยาวไกล...." แม่คือผู้ให้ ขอดวงวิญญาณโยมมารดาจงสู่สุคติภพนิรันดร์

ขออำนาจคุณพระศรีวิศนคร์ย จงคุ้มครองอภิบาลผู้มีคุณูปการตามที่ระบุนามและที่ไม่ได้
ระบุนามทุกท่าน ให้ประสบแต่ความสุขเจริญสิริสวัสดิพิพัฒนามาตุกาล ตลอดไป.

พระมหาแสวง ปญฺญาวุฑฺฒิ (นิลนามะ)

อักษรย่อในวิทยานิพนธ์ฉบับนี้ใช้อย่างอิงจากคัมภีร์พระไตรปิฎกทั้งภาษาบาลีและภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณเป็นหลัก โดยใช้ระบบย่อคำ ดังต่อไปนี้

ต่อมาจาก

องค์กรนิกร เอกนิบาต

ในวิชานิพนธ์ฉบับนี้ใช้คัมภีร์พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณ ๒๕๐๐ และพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พุทธศักราช ๒๕๓๘ เป็นหลักการอ้างอิง พระไตรปิฎกภาษาบาลีใช้ระบบระบุ เล่ม/ชื่อ/หน้า เช่น จ.ม.หา. ๒๘/๑๙๖/๓๒๖ หมายความว่า การอ้างอิงนั้นระบุถึงคัมภีร์ จุททกนิคาย มหานิเทศ พระไตรปิฎกเล่มที่ ๒๘ ข้อที่ ๑๙๖ หน้า ๓๒๖

แต่ในส่วน of พระไตรปิฎกภาษาไทยนั้นจะไม่ยกข้อค้นพบี้ แต่จะระบุถึง เล่ม/ข้อ/หน้า of พระไตรปิฎกเล่มนั้นแทน เช่น มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ ๒๐ ข้อที่ ๒๑ หน้า ๔๕ หมายความว่า การอ้างอิงนั้นได้ระบุถึง ข้อค้นพบี้ อังศุดคณิกาย เอกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ ๒๐ ข้อที่ ๒๑ หน้า ๔๕ เป็นต้น

การอ้างใช้ระบุชื่อคัมภีร์ ตามด้วย เล่ม/หน้า เช่น วิทยุ ๓/๑๐๑.หมายถึง วิทยุริมศุคสุต
นาม ปกรณวิเสตต คติโย ภาโต หน้า ๑๐๑.



สารบัญ

	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย	(ก)
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	(ก)
กิตติกรรมประกาศ	(ง)
คำอธิบายการใช้อักษรย่อคัมภีร์และเลขหน้า	(ข)
สารบัญ	(ข)
บทที่ ๑ บทนำ	
๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	๑
๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย	๕
๑.๓ ทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	๕
๑.๔ ขอบเขตของการวิจัย	๘
๑.๕ คำนียามที่ใช้ในการวิจัย	๘
๑.๖ วิธีดำเนินการวิจัย	๘
๑.๗ ผลที่คาดว่าจะได้รับจากการวิจัย	๘
บทที่ ๒ พุทธปรัชญามารยมิกะว่าด้วยศูนยตาของนาคารชุน	
ความนำ	
๒.๑ พุทธปรัชญามารยมิกะ : ศูนยตาของนาคารชุน	๑๐
๒.๑.๑ คำนียามและความหมาย	๑๐
๒.๑.๒ นิยามมารยมิกะ	๑๒
๒.๑.๓ จากอนัตตาสู่ศูนยตาของนาคารชุน	๑๔
๒.๑.๔ วิทยาวิธีของนาคารชุน	๑๖
๒.๑.๔.๑ เปรียบเทียบวิทยาวิธีของนาคารชุนกับเตลล	๑๘
๒.๑.๔.๒ เปรียบเทียบวิทยาวิธีของนาคารชุนกับมาร์ก	๒๐
๒.๑.๕ ศูนยตาของนาคารชุน	๒๑
๒.๑.๕.๑ ศูนยตา ๒๐ นัย ตามแนวคัมภีร์ปัญจวิตติ	๒๑
๒.๑.๕.๒ ถักนดะแห่งศูนยตา ๕ นัย	๒๒



๒.๑.๕.๓ หลักแห่งศูนยตา	๒๕
๒.๑.๕.๔ ศูนยตากับการปฏิเสธทฤษฎีทั้งหมด	๒๖
๒.๑.๕.๕ ศูนยตากับปฏิเสธสมุปบาท	๓๐
๒.๑.๕.๖ ศูนยตากับอริยสัจ	๓๓
๒.๑.๕.๗ ศูนยตาและนิพพาน	๓๕
๒.๑.๕.๘ วิธีปฏิบัติเพื่อเข้าถึงศูนยตา	๔๑
๒.๑.๕.๙ ศูนยตากับมัชฌิมาปฏิปทา	๔๖
๒.๑.๕.๑๐ สรุปวิเคราะห์ศูนยตาของนาคารชุน	๕๔

บทที่ ๓ ปรัชญาอรรถิภาวนิยมว่าด้วยอนัตตาของฌอง-ปอล ซาทร์ ความนำ

๓.๑ อรรถิภาวนิยม : อนัตตาของฌอง-ปอล ซาทร์	๕๖
๓.๑.๑ คำนิยามและความหมาย	๕๖
๓.๑.๒ ปรัชญาอรรถิภาวนิยม	๕๘
๓.๑.๓ จากอรรถิภาวนิยมสู่อนัตตาของซาทร์	๖๒
๓.๑.๔ วิธีการทางปรัชญาของซาทร์	๖๓
๓.๑.๕ อนัตตาของซาทร์	๖๖
๓.๑.๕.๑ ซาทร์กับการปฏิเสธอัตตา	๖๖
๓.๑.๕.๒ อนัตตาของซาทร์	๗๐
๓.๑.๕.๓ อนัตตากับเสรีภาพ	๗๓
๓.๑.๕.๔ อนัตตากับการหลอกตัวเองและแนวโน้มน	๗๕
๓.๑.๕.๕ อนัตตากับความแปลกแยก	๗๘
๓.๑.๕.๖ โลกทัศน์ของซาทร์ต่อชีวิตมนุษย์และสรรพสิ่ง	๘๐
๓.๑.๕.๗ อนัตตา : จากทุนิยมสู่สุนิยม	๘๓
๓.๑.๕.๘ อนัตตากับความตาย	๘๖
๓.๑.๕.๙ วิธีเข้าถึงอนัตตา	๘๕
๓.๑.๕.๑๐ สรุปวิเคราะห์อนัตตาของซาทร์	๑๐๐

บทที่ ๔ วิเคราะห์เปรียบเทียบศูนยตาของนาคารชุนกับอนัตตาของฌอง-ปอล ซาทร์ ความนำ

๔.๑ เปรียบเทียบแนวคิดประเด็นที่คล้ายคลึงกัน	๑๑๑
---	-----



	ญ
๔.๑.๑ ความหมายของศูนย์กลางกับอนัตตา	๑๑๑
๔.๑.๒ โลกทรรศน์ และมุมมองต่อสรรพสิ่ง	๑๑๖
๔.๑.๓ ชีวิต : ธรรมชาติของจิตที่เกิด-ดับทุกขณะ	๑๑๘
๔.๑.๔ อิศรภาพ : วิมุติ	๑๒๒
๔.๑.๕ วิภาววิธี : วัตถุประสงค์ และผลลัพธ์	๑๒๕
๔.๑.๖ จริยศาสตร์ : นรควิธีสู่ศูนย์กลางและอนัตตา	๑๒๕
๔.๒ เปรียบเทียบแนวคิดประเด็นที่แตกต่าง	๑๒๗
๔.๒.๑ ความหมายของศูนย์กลางและอนัตตา	๑๒๗
๔.๒.๒ โลกทรรศน์ : มุมมองชีวิต, จิตและการเกิดดับเปลี่ยนแปลง	๑๒๘
๔.๒.๓ ดัชนีหา และความทุกข์	๑๓๑
๔.๒.๔ อิศรภาพ : วิมุติ	๑๓๖
๔.๒.๕ วิภาววิธี : วัตถุประสงค์, วิธีการและผลลัพธ์	๑๓๗
๔.๒.๖ "กาลเวลา" ในทัศนะของนักปรัชญา	๑๔๐
๔.๒.๗ จริยศาสตร์ : นรควิธีสู่ความว่างสูงสุด	๑๔๓
๔.๓ การเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญและจุดประสาน	๑๔๖
บทที่ ๕ สรุปผลการวิจัยและข้อเสนอแนะ	
๕.๑ สรุปผลการวิจัย	๑๔๘
๕.๒ ข้อเสนอแนะ	๑๕๕
บรรณานุกรม	๑๕๗
ภาคผนวก	๑๖๔
ประวัติผู้วิจัย	๑๗๕



บทที่ ๑

บทนำ

๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

หลังพุทธปรินิพพานได้ประมาณ ๒๐๐ ปี พุทธศาสนาได้เกิดการแตกแยกเป็นนิกายต่างๆ มากมาย^๑ แต่บรรดานิกายเหล่านั้น นิกายที่สำคัญมีอยู่ ๓ นิกาย คือ

๑. นิกายเถรวาท หรือพุทธศาสนาดั้งเดิม
๒. นิกายมหายิกหรือนิกายศูนยวาทของนาคารชุน(อจารยวาท)
๓. นิกายโยคจาร หรือนิกายวิชญาวาท(อจารยวาท)

ต่อมาพุทธศาสนาได้แพร่หลายและได้รับความสนใจศึกษาปฏิบัติอย่างกว้างขวางมากยิ่งขึ้น พุทธบริษัทบางกลุ่มในรุ่นหลังโดยเฉพาะภิกษุได้สนใจศึกษาพระพุทธานุสาสนาในเชิงตรรกวิทยาและเชิงอภิปรายมากยิ่งขึ้น พุทธบริษัททุกสำนักอ้างถึงการหลุดพ้นทั้งสิ้น โดยเรียกภาวะเช่นนั้นว่า “อนัตตา”บ้าง “ศูนยตา”บ้าง “วิมุติ”บ้าง แต่พระพุทธรองค์ทรงใช้ในความหมายเดียวกับคำว่า “นิพพาน”ซึ่งเป็นความหมายดั้งเดิมแห่งการหลุดพ้น เป็นภาวะจริงแท้สูงสุดในพระพุทธานุสาสนา

ยุคหลังพุทธปรินิพพานดังกล่าวข้างต้นนั้น พุทธบริษัทมหายิกหรือนิกายศูนยวาทของนาคารชุน^๒ ในฝ่ายมหายาน ได้รับการสนใจศึกษาค้นคว้ากันอย่างกว้างขวางที่สุด และเป็นปรัชญาที่โดดเด่นที่สุด บางทีเรียกว่านิกายคิริศาสตร์ (ซาหลงจง) เนื่องจากนิกายนี้อาศัยศาสตร์ ๓ ปกรณ์ คือ มหายิกศาสตร์ ศตศาสตร์ และทวตสนิกายศาสตร์ รวมกันเป็นชื่อของนิกาย^๓ ปรัชญาสำนักนี้ถือหลักปฏิบัติสมุบาทปฏิบัติตามทางสายกลางที่เรียกว่ามัชฌิมาปฏิปทา จึงได้ชื่อว่า มหายิกะ และที่ชื่อนามายิกะนั้น เพราะมีนัย ๔ ประการ คือ

^๑ พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต),กรณธรรมภาษ : บทเรียนเพื่อศึกษาพระพุทธานุสาสนาและสร้างสรรค์สังคมไทย, พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพฯ : พิมพ์อภัย, ๒๕๔๒), หน้า ๔๒-๔๓.

^๒ นาคารชุนนั้น มี ๓ คน คนแรกที่เรารู้จักมีชีวิตอยู่ในศตวรรษที่ ๒ คนที่ ๒ เป็นนักเล่นแร่แปรธาตุ มีชีวิตอยู่ในศตวรรษที่ ๖ และคนที่ ๓ นับถือคันถระ มีชีวิตอยู่ในศตวรรษที่ ๑๐. แปลจาก Vicente Fasone, The Philosophy of NAGARJUNA, (Delhi : Motilal Banarsidass, 1981), p. 6.

^๓ เสถียร โพธิ์นันทะ, ปรัชญามหายาน, (กรุงเทพฯ : บรรณาการ, ๒๕๒๒), หน้า ๘๑.



๑. เพราะตรงกันข้ามกับที่สุดโค้งด้านเดียว
๒. เพราะเว้นซึ่งที่สุดโค้งด้านเดียว
๓. เพราะเป็นเอกภาพในพหุภาพ
๔. เพราะเป็นปรมัตตสังข^๔

โดยรวมแล้วคำว่า “ทางสายกลาง” นี้ เราต้องไม่เข้าใจว่า มีบางสิ่งอยู่ในระหว่างที่สุดโค้งทั้ง ๒ คือภาวะและอภาวะ ความจริงเราต้องละทิ้งไม่เฉพาะที่สุดโค้งทั้ง ๒ เท่านั้น แต่ต้องละทิ้งสายกลางด้วย ทางสายกลางซึ่งปราศจากข้อจำกัดทุกอย่างนั้น แสดงให้เห็นถึงแนวคิดของมนุญย์เกี่ยวกับอันติมสังข^๕ ซึ่งสอนมิให้เรายึดมั่นถือมั่น แม้กระทั่งทางสายกลางก็ไม่ควรยึดและเพราะกล่าวถึงศูนย์ความเป็นสำคัญจึงมีชื่อเรียกว่า ศูนย์คา โดยได้กล่าวถึงศูนย์คาไว้ว่า อันติมสังข (ศูนย์คา) ปรากฏออกมาโดยการกำหนด ๒ ระดับ คือสมมติสังขและปรมัตตสังข เมื่อว่าโดยปรมัตตสังข (หรืออุคตรสังข) ไม่มีอะไรเกิดเป็นภาวะและกลายเป็นอภาวะ ว่าโดยสมมติสังขเท่านั้น เราจึงสามารถกล่าวถึงความมีหรือความไม่มีแห่งวัตถุ ความจริง ไม่มีสิ่งใดมีภาวะของตัวเอง ที่ใดมีสังขตภาวะ ที่นั่นไม่มีสังข สังขตภาวะกับสังขจะยอมไปด้วยกันไม่ได้ เพราะฉะนั้น เพื่อบรรลุสังขบุคคลต้องละทิ้งสังขตภาวะโดยสิ้นเชิง เมื่อจิตใจของเราบริสุทธิ์จากมลทินคือสังขตภาวะแล้ว ย่อมปรากฏแสงจันทร์อันเย็นสนิทคือคตคาหรือปรมัตตสังข หรือ ศูนย์คา^๖

บางครั้งเรียกว่า ศูนย์คาทิน เพราะถือว่า สังขธรรมก็ดี อสังขธรรมก็ดี โดยสภาพปรมัตตแล้วยอมมีภาวะอันเดียวคือศูนย์คา แต่ส่วนโลกียะสมมติแล้ว ก็ยอมมีรับรองตามบัญญัติว่ามี นั่น มีนี้ บุญ บาป สัตว์ บุคคล แม้กระทั่งพระนิรวาณ (นิพพาน) ว่าโดยโลกียะแตกต่างกันก็จริง แต่เมื่อว่าโดยปรมัตตแล้วมีสภาพเท่ากันหมดคือศูนย์ (รวม ศูนย์ม) ศูนย์คาทินไม่กล่าวถึงมูลการณะ (ปฐมเหตุ) ของโลกในฐานะเป็นภาวะอันมีอยู่ เป็นอยู่ได้ด้วยตัวมันเอง ซึ่งเป็นพระพุทธรณคัมภีร์

^๔ ย่อประเด็นจาก Vicente Fatone, Ibid, pp. 43-92. อ้างใน พระมหาสมจินต์ วันจันทร์(แปล), ปรัชญาแห่งนาคารชุน, (เอกสารสืบเล่ม, ๒๕๓๖), หน้า ๘-๙.

^๕ พระมหาสมจินต์ สมญาปญโญ (แปลและสรุปความ), นาคารชุนกับปัญหาเกี่ยวกับกาล ภาวะและ อภาวะ จาก Vicente Fatone, Ibid, pp.43-92. ใน สารนิพนธ์พุทธศาสนวิทยาคติ รุ่นที่ ๔๐ มหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘), หน้า ๑๓๐.

^๖ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๓๐.



ในข้อธรรมที่ว่า ตพเพ ธมฺมา อนคฺคา^๕ ลัทธิสุญญาวาทน์ ได้ปฏิเสธโลกแห่งปรากฏการณ์ (Phenomenal World) หรือโลกแห่งประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสแต่อย่างเดียวนั้น แต่ว่าหาได้ปฏิเสธความจริงทั้งหมดไม่^๕

ความหมายของคำว่า “อนคคา” ของนาคการขุนนั้นจึงมีความหมายเป็น ๒ นัย คือ

๑.ปฏิเสธสมมติสัจจะทั้งหมดว่าไม่มีปรมาตมตั้งอยู่เลย เพราะสรรพสิ่งอาศัยกันและกันเกิดขึ้น ไม่มีอะไรยืน งามอยู่ได้โดยลำพังอย่างปราศจากเหตุปัจจัย ซึ่งตรงกับคำว่า อนัตตา

๒.ปฏิเสธวาทะทุกรูปแบบที่พรรณนาปรมาตมสัจจะ คือปฏิเสธทฤษฎีที่จะอธิบายหรือพรรณนาปรมาตมสัจจะด้วยคำพูดและหลักกรรมใดๆ

ในระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ มีนักคิดนักปรัชญากลุ่มหนึ่งที่สนใจปัญหาภายในตัวมนุษย์และศึกษาวิเคราะห์ตัวเอง คือกลุ่มเอกซิสเตนเชียลลิซึม (Existentialism)^๕ กลุ่มนี้บอกว่าปรัชญาที่แท้จริงจะต้องเป็นระบบความคิดที่ช่วยให้แต่ละคนศึกษาเข้าใจตัวเอง รู้ปัญหาตัวเองและแก้ไขปัญหาตัวเอง^๖ โดยเน้น Existence (อัตถิภาพ) มากกว่า Essence (สารัตถะ) เน้นความสำคัญของมนุษย์ (Man) มากกว่าวัตถุ (Object) คือสนใจตัวมนุษย์มากกว่าเรื่องโลกภายนอกทั้งมวล หรือสนใจมนุษย์มากกว่าโครงสร้าง

ฌอง-ปอล ซาทร์ (Jean-paul sartre) เป็นนักคิดนักปรัชญาที่โดดเด่นที่สุดในกลุ่มดังกล่าวนี้ สิ่งต่างๆ ในโลก ซาทร์เห็นว่ามิอยู่ ๒ อย่าง คือ Being-for-itself กับ Being-in-itself,

^๕ เสถียร โพธิ์นันทะ, ปรัชญามหาชน, หน้า ๒๐.

^๕ ถิ่น ไรชานุกูล (แปลและเรียบเรียง), ปรัชญาอินเดีย, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๑๕), หน้า ๒๖๓.

^๕ Existentialism เอกซิสเตนเชียลลิซึม, อัตถิภาวนิยม: ทรรศนะทางปรัชญาที่ให้ความสำคัญแก่ปัจเจกภาพมากกว่าสากลภาพ เสรีภาพมากกว่าระเบียบกฎเกณฑ์ การสร้างสรรคมากกว่าแบบแผน ความรู้ลึกซึ้งมากกว่าเหตุผล และให้ความสำคัญแก่ความรู้เชิงอัตนัย (Subjective Knowledge) เช่น ความรู้ที่เกิดจากการประสบด้วยตนเอง มากกว่าความรู้เชิงปรนัย (Objective Knowledge) เช่น ความรู้ที่เกิดจากเหตุผล กล่าวคือ ถือว่าความรู้เชิงอัตนัยมีน้ำหนักมากกว่าความรู้เชิงปรนัย, ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพ คุณหญิงวัฒนา กาญจนกุล, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๓๔.

^{๖๖} พระณธีรธรรมากรณ์ (ประยูร ฐมนิจโค), เปรียบเทียบแนวคิดพุทธศาสน-ซาทร์, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๖), หน้า ๕.



ซึ่ง Being-for-itself หมายถึงมนุษย์ ส่วน Being-in-itself หมายถึงวัตถุสิ่งของ สิ่งทั้งสองนี้มีความหมายที่แตกต่างกัน

วัตถุเป็นสิ่งที่ไม่มีความคิด ไม่มีจิต(Consciousness) สสารหรือวัตถุมีความเต็มอิมอยู่ในตัวเอง เช่น โด๊ยะ ย่อมเป็นโด๊ยะอยู่ตลอดชาติ ไม่เคยปรารถนาที่จะเป็นอย่างอื่น แต่มนุษย์ซึ่งมีจิตนั้นมีความพร่องหรือความว่างเปล่าเป็นลักษณะถาวรในตัวเองอยู่แล้ว...และเพราะเป็นธรรมชาติของมนุษย์อย่างนั้นเองที่จะต้องว่างเปล่า(Emptiness)^{๙๙} และชาครยังได้กล่าวถึงมนุษย์ไว้อีกว่า เดิมทีมนุษย์ก็ไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง แต่เพราะจิตมีพลังผลักดันให้มนุษย์เรานั้นดิ้นรนขวนขวาย เพราะจะให้ชีวิตมีชีวิตเป็นอะไรสักอย่างตามความต้องการของคนโดยกำหนดสิ่งที่จะต้องทำ หรือจะนำสิ่งมาสร้างเสริมโดยเติมลงไปในความว่างเปล่าของจิต แต่ชาครกล่าวว่าเสียดยถิ์มันไม่มีทางที่จะเติมเต็มได้ ไม่ว่ามนุษย์จะนำแม่น้ำสักกี่สายมาเติมลงไปก็ตาม ซึ่งอาจเทียบได้กับบาปว่า นาคติดูหาสมา นที (แม่น้ำที่จะเสมอด้วยคณหานั้นไม่มี) และเขาได้เน้นย้ำถึงสภาวะของมนุษย์ว่า จิตเติมเท่าไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง แต่เป็นความว่างเปล่า เราจึงพยายามหาสิ่งต่าง ๆ มาเติมใส่เข้าไปในจิต เพราะฉะนั้นจึงดิ้นรนเพื่อที่จะเป็นอะไรสักอย่าง เนื่องจากไม่อยากอยู่กับความว่างเปล่าของคน แต่ก็ไม่สามารถเติมเต็มได้ ชาครจึงกล่าวว่า มนุษย์คือความปรารถนาที่ไร้ความสำเร็จ (Man is a useless passion)^{๑๐๐} ความปรารถนาที่เป็นไปไม่ได้มี ชาครกล่าวไว้ว่า เป็นความปรารถนาที่จะเป็นพระเจ้า ทั้งๆ ที่พระเจ้าไม่มีอยู่จริง ความปรารถนาจึงไม่มีวันเป็นจริงขึ้นมา อย่างไรก็ตาม ความที่จิตปรารถนาจะเป็นนั้นเป็นนี้ คือสิ่งยืนยันถึงความว่างเปล่าของจิตอย่างแท้จริง

จากสองแนวคิดของสองนักปรัชญาซึ่งมีชีวิตอยู่ต่างกาลเทศะและต่างกระแสวัฒนธรรม นั่นคือการบูรณาสร้างแนวคิดทางพุทธปรัชญาขึ้นมาท่ามกลางกระแสวัฒนธรรมตะวันตก ภายใต้กรอบแห่งพระพุทธศาสนา ในขณะที่อง-ปอล ชาคร นักคิดนักปรัชญาชาวฝรั่งเศส สร้างแนวคิดทางปรัชญาขึ้นมาท่ามกลางกระแสวัฒนธรรมตะวันตก และปฏิเสธทุกศาสนา แต่เป็นความบังเอิญหรือความประจวบเหมาะที่นักปรัชญาทั้งสองท่านนั้น ซึ่งมีชีวิตอยู่ในกระแสวัฒนธรรมและในกาลเทศะที่ต่างกันนั้นได้เน้นย้ำแนวความคิดเรื่อง “ความว่างเปล่า” เหมือนกัน ซึ่งต่างก็เรียกภาวะเช่นนั้นว่า “ศูนยตา(ศูญญตา)” โดยอาจเรียกในภาษาอังกฤษว่า “Emptiness, Egolessness, Selflessness, และ Nothingness หรือ Non-Being”

^{๙๙} Sartre, J-P, *Being and Nothingness*, tr. by H.N. Barnes, Pocket Book, (New York, 1966), p.17.

^{๑๐๐} พระเมธีวรมารณ(ประยูร ธมฺมจิตฺโต), *เปรียบเทียบแนวคิดพุทธศาสน-ชาคร*, หน้า ๑๘.



ผู้วิจัยจึงเห็นว่า แนวคิดของทั้งสองท่านนี้น่าจะมีการศึกษาเปรียบเทียบเพื่อให้เห็นถึงความเหมือนและความต่าง ความลึกซึ้งและความเด่น เพื่อผลจากการเปรียบเทียบนี้จะยังประโยชน์ให้เราได้เข้าใจแนวคิดเรื่องศูนย์ตาแห่งปรัชญามารขมิกของท่านนาคารชุน และแนวคิดเรื่องอนัตตาแห่งปรัชญาเอกจิตคนเขียลลิสม์ของฌอง-ปอล ซาทร์ ได้หลากหลายแง่มุมมากยิ่งขึ้น ยิ่งกว่านั้นจะทำให้เราทราบถึงจุดประสานทางความคิดเพื่อประโยชน์ในเชิงปฏิบัติร่วมกันต่อไป

๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย

- ๑.๒.๑ เพื่อศึกษา "ศูนย์ตา" แห่งปรัชญามารขมิกของท่านนาคารชุน
- ๑.๒.๒ เพื่อศึกษา "อนัตตา" แห่งปรัชญาเอกจิตคนเขียลลิสม์ของ ฌอง-ปอล ซาทร์
- ๑.๒.๓ เพื่อเปรียบเทียบแนวคิดทั้งสองให้เห็นถึงความเหมือนและความแตกต่างกัน

๑.๓ ทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

เนื่องจากการวิจัยในครั้งนี้ เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร(Documentary Research) จึงจำเป็นต้องทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง เพื่อศึกษาเปรียบเทียบโดยย่อ ๆ ดังนี้

๑.๓.๑ ผลงานและแนวคิดเรื่องศูนย์ตาของนาคารชุน

พระมหาสมจินต์ วันจันทร์ แปล "ปรัชญาแห่งนาคารชุน" จาก The Philosophy of NAGARJUNA เขียนโดย Vicente Fatone ซึ่งสรุปเกี่ยวกับศูนย์ตาไว้ว่า

"มีธรรมอยู่อันหนึ่งที่ไม่เป็นไปตามปัจจัยทั้งหลาย ซึ่งไม่เกิดและไม่ตาย ธรรมนี้เรียกว่า "นิพพาน" นิพพานนี้หมายถึงดับทุกข์ และใครก็ตามที่บรรลุนิพพานนี้ ย่อมไม่สามารถเรียกได้ว่า "มีอยู่" และไม่สามารถเรียกได้ว่า "ไม่มีอยู่" และดำรงอยู่และไม่ดำรงอยู่ และไม่สามารถเรียกได้ว่า "จะว่าดำรงอยู่ก็ไม่ใช่ ไม่ดำรงอยู่ก็ไม่ใช่" ธรรมเหล่านี้ทั้งหมดในที่สุดย่อมเรียกได้ว่า "ว่างเปล่า" เหมือนกับอากาศซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งเช่นกัน อนิจจตา ทุกขตา อนัตตตาและสุญญตาเหล่านี้เป็นลักษณะที่สำคัญของธาตุทั้งปวงที่ประกอบเป็นชีวิตขึ้นมา อนัตตตาและสุญญตา ๒ ประการนี้ เป็นเครื่องบ่งชี้ถึงอวกาศ (ที่ว่าง) และความดับทุกข์จึงมีค่ากล่าวว่า "สังขารทั้งปวงไม่เที่ยงเป็นทุกข์และเป็นสุญญะ"^{๑๑}

^{๑๑} พระมหาสมจินต์ วันจันทร์(แปล), ปรัชญาแห่งนาคารชุน, (เอกสารเขียนเล่ม, ๒๕๓๖), หน้า ๑๓-๑๔.



ดร.ที.อาร์.วี.มูรติ สรุปเนื้อหาของนาคารชุนไว้ในหนังสือ ปริชญามายมิก เอาไว้ว่า

“ถ้าศูนย์กลางต่างจากชั้นเหล่านั้น สิ่งทั้งหลายจะไม่พึงเป็นของศูนย์ คือปราศจาก ความแท้จริงภายใน เพราะฉะนั้นสงสารและนิพพานเป็นอันเดียวกัน ไม่มีร่องรอยของ ความต่างกันระหว่างสงสารและพระนิพพาน เหมือนอย่างที่ท่านนาคารชุนได้กล่าวไว้ นิร วาณเป็นสังขารของสงสาร ในทางกลับกันสงสารเป็นความเท็จหรือสมมติสังขะของพระ นิรวาณ นิรวาณเป็นสงสารที่ไม่มีการเกิดและความแก่ชรา...ศูนย์กลางเป็นปรมาณสังขะที่ เป็นสากล และเป็นความจริงอันเอกอันเดียวที่ครอบคลุมสากลจักรวาลไว้ และได้กล่าวถึง ความหมายของศูนย์กลางว่า สูญจากบุคคลตัวตนเราเขาสิ่งสมมติ และสูญจากทฤษฎีหรือ วาทะพรรณนาใดๆทั้งสิ้น โดยปฏิเสธทฤษฎีต่าง ๆ แต่ก็ไม่ได้เป็นทฤษฎีหนึ่งต่างหาก”^{๔๔}

พระมหาโกเมนทร์ จินวงศ์ ได้เสนอวิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต เรื่อง “การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสูญญตาในพุทธปรัชญาเถรวาท กับในปรัชญาของ นาคารชุน” พอสรุปใจความเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องสูญญตาของนาคารชุนได้ดังนี้

“ศูนย์กลาง”เป็นคำภาษาสันสกฤต ตรงกับคำบาลีว่า “สูญญตา” แปลว่า “ความว่าง” หมายถึงอาการที่สิ่งทั้งปวงไร้แก่นสารปราศจากความจริงแท้ในตัวเอง ท่านนาคารชุนใช้ “ศูนย์กลาง” ปฏิเสธทฤษฎีแนวคิดต่าง ๆ โดยท่านใช้หลักศูนย์กลางนี้เพื่อหนีการยืนยันและ การปฏิเสธ ซึ่งอยู่ตรงกลางระหว่างทรรณะที่สุดโด่งทั้ง ๒ ทาง แต่ก็ไม่ได้เป็นหนึ่งต่าง หากเพราะเชื่อว่าสรรพสิ่งเป็นไปตามกฎแห่งปัจจุสมุปบาท จึงไม่มีลักษณะตายตัวใดๆ ความจริงเข้าถึงได้ด้วยปัญญาครีสุ หรืออวัชคตติกญาณที่อยู่เหนือเหตุผล มีอาจเกิดได้ จากการคาดคะเน ศูนย์กลางไม่ได้หมายถึงความไม่มีอะไรเลยแบบอูญเฉพาทฤษฎี(Nihilism) หรือจริงแท้สมบูรณ์แบบสมบูรณ์นิยม(Absolutism) คำสอนนี้มุ่งไปที่จะทำให้ศูนย์กลางช่วยให้ คนไม่ยึดมั่นถือมั่นในสรรพสิ่งและเข้าถึงพระนิรวาณได้ในที่สุด”^{๔๕}

^{๔๔} ที.อาร์.วี.มูรติ, ดร., (เรียบเรียง), ปริชญามายมิก, กองค้นคว้ามูลนิธิ อภิธรรมมหาธาตุวิทยาลัย(แปล), พิมพ์ ในงานปฐมนิเทศอนุสรณ์, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๐๕), หน้า ๒๐๖.

^{๔๕} พระมหาโกเมนทร์ จินวงศ์, “การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสูญญตาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับในปรัชญาของนาคารชุน”, ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย, (กรุงเทพฯ : เอกสารฉบับเล่ม, ๒๕๓๕), หน้า ๕๕.



๑.๓.๒ ผลงานและแนวคิดเรื่องอัตตาของชาคร

พระเมธีธรรมาภรณ์(ประยูร ธมฺมจิตฺโต) ได้เปรียบเทียบแนวคิดพุทธทาสกับชาคร โดยชาครได้กล่าวถึงความหมายของสัจยญาณเอาไว้ว่า

“เมื่อจิตไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง จิตหรือความคิดจึงสามารถที่จะปฏิเสธว่า ฉันไม่ใช่สิ่งนี้ ฉันไม่ใช่สิ่งนั้น แม้กระทั่งว่าฉันไม่มีอัตตา ไม่มีตัวตน ...ในขณะที่เราปฏิเสธเราก็สามารถที่จะยอมรับได้ว่าเราเป็นสิ่งนั้น เราเป็นถึงนี้ได้ สุดแต่เราจะเลือกยอมรับ... เพราะฉะนั้น ความว่างเปล่าภายในจิตของคนนั้นช่วยให้คนสามารถปฏิเสธและเลือกยอมรับได้”...และชาครได้กล่าวถึงมนุษย์ว่า “แท้ที่จริงแล้วนั้น มนุษย์ไม่มีแก่นสารมนุษย์มีแต่ความว่างเปล่า แก่นสารของมนุษย์เกิดขึ้นหลังจากที่มนุษย์มีชีวิตอยู่แล้ว และก่อการกระทำหรือกิจกรรมต่างๆขึ้นในโลก สิ่งที่เรากระทำนั้นแหละคือแก่นสารของเรา สิ่งที่เราเอามาทำกิจกรรมของเรานั้นคือสิ่งที่ให้กำนิยามแก่เราว่าเราคือใคร เพราะฉะนั้นเราต้องมีอยู่ก่อนกระทำ แล้วจึงมีแก่นสารเกิดขึ้นตามมา ความมีอยู่มาก่อนแก่นสารของมนุษย์ (Existence precedes Essence)”^{๑๖} ชาครย้ำว่าเราสร้างอัตตาขึ้นมาเพราะสิ่ง ๓ สิ่ง คือ ๑.State(สภาวะ) ๒.Action(กิจกรรม) ๓.Disposition (ลักษณะ) เพราะฉะนั้นอัตตาในที่นี้เป็นสิ่งมายา(illusion) เป็นสิ่งที่เราสร้างขึ้นมาแล้วก็ยึดมั่นถือมั่นตัวตน”^{๑๗}

ดร.พินิจ รัตนกุล ได้เรียบเรียงหนังสือ ปรัชญาชีวิตของ ฌอง-ปอล ซาร์ตร์ เอาไว้และปรากฏข้อความตอนหนึ่งว่า

“ซาร์ตร์ได้แบ่งแยกสิ่งต่างๆในโลก(Being) ออกเป็น ๒ ประเภทด้วยกัน คือ วัตถุสิ่งของต่าง ๆ และมนุษย์ วัตถุเป็นสิ่งที่หนาทึบในตัว ไม่อาจเปลี่ยนแปลงสภาพดังกล่าวด้วยพลังในตัวเองได้(En-Soi หรือ In-itself) แต่มนุษย์มีลักษณะตรงข้าม คือ มีจิตที่โปร่งใสจนเป็นความว่างเปล่า(Nothingness) ทั้งสามารถสร้างอะไรให้แก่ตัวเองได้ (Pour-soi หรือ For-itself)”^{๑๘} และได้พูดถึงเสรีภาพของมนุษย์ว่า “มนุษย์มีเสรีภาพที่จะเลือกหรือไม่เลือก การไม่เลือกหรือไม่สนใจที่จะเลือกก็เป็นการเลือกอย่างหนึ่ง

^{๑๖} Sartre J-P., Being and Nothingness, tr. by H.E. Barnes, (Pocket Books, New York 1966), p. 725.,

อ้างใน พระเมธีธรรมาภรณ์(ประยูร ธมฺมจิตฺโต), เปรียบเทียบแนวคิด พุทธทาส-ชาคร, หน้า ๑๕.

^{๑๗} พระเมธีธรรมาภรณ์(ประยูร ธมฺมจิตฺโต),เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๕.

^{๑๘} พินิจ รัตนกุล, ดร., ปรัชญาชีวิตของฌอง-ปอล ซาร์ตร์,พิมพ์ครั้งที่ ๕,(กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ มหาชน,๒๕๔๑), หน้า ๒๖.



...เสรีภาพเป็นสิ่งต้องสาปติดตัวมนุษย์มาแต่เกิด ในการมีชีวิตอยู่-ใน-โลก มนุษย์สามารถเลือกอะไรก็ได้ มนุษย์จะเลือกไม่ใช่เสรีภาพที่มีอยู่หรือให้มีชีวิตปราศจากเสรีภาพได้ แต่จะเลือกไม่ให้ตัวเองมีเสรีภาพนั้นทำไม่ได้”^{๑๕}

๑.๔ ขอบเขตของการวิจัย

เนื่องจากการวิจัยนี้ เป็นการวิจัยเชิงวิเคราะห์เปรียบเทียบแนวคิดของนักปรัชญาทั้งสอง กระแสวัฒนธรรมระหว่างนักพุทธปรัชญาชาวตะวันตกอย่างท่านนาคาร์ซุน กับนักปรัชญาชาวตะวันตกผู้ปฏิเสธทุกศาสนาอย่างท่านฌอง-ปอล ซาทร์ ซึ่งประเด็นหลักของการวิจัยนี้คือ เรื่อง “ศูนยตา กับ อนัตตา” เน้นวิเคราะห์เปรียบเทียบให้เห็นถึงความเหมือนและความต่างของสองแนวคิด โดยชี้ให้เห็นถึงความหมายและขอบเขตของแต่ละแนวคิด แต่จะจำกัดอยู่ในเฉพาะเรื่องดังกล่าวนี้เท่านั้น

๑.๕ คำนิยามที่ใช้ในการวิจัย

มธยมิก หมายถึง แนวคิดแห่งพัฒนาการทางพุทธปรัชญาที่พยายามอธิบายพุทธปรัชญาดั้งเดิม โดยยึดทางสายกลางในการให้ความหมายต่อแนวคิดต่างๆ และยึดถือเป็นวิถีปฏิบัติตาม

ศูนยตา หมายถึง ความว่างจากอัตตา,ความว่างจากกิเลสตัณหา,ว่างจากการพรรณนาใด ๆ

อนัตตา หมายถึง ความปราศจากอัตตา,ไร้ตัวตน

ภาวะ หมายถึง ความมี,ความเป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง

อภาวะ หมายถึง ความไม่มี,ความไม่เป็นอย่างใดอย่างหนึ่ง

อัตถิภาวนิยม(Existentialism) หมายถึงกลุ่มนักปรัชญาที่มีทรรศนะให้ความสำคัญต่อปัจเจกภาพมากกว่าสากลภาพ เสรีภาพมากกว่ากฎเกณฑ์ การสร้างสรรค์มากกว่าระเบียบแบบแผน ความรู้ดีมากกว่าเหตุผล และให้ความสำคัญต่อความรู้เชิงอัตนัยมากกว่าความรู้เชิงปรนัย (เชื่อประสบการณ์มากกว่าเหตุผลหรือการอธิบายพรรณนาใดๆ)

๑.๖ วิธีดำเนินการวิจัย

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร(Documentary Research) โดยสามารถจัดลำดับได้ดังนี้

๑.๖.๑ ในส่วนพุทธปรัชญาของท่านนาคาร์ซุนนั้น จะใช้วรรณกรรม,งานวิชาการ งานนิพนธ์ที่เป็นแนวคิดของท่านนาคาร์ซุนมาเป็นเอกสารหลัก ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

^{๑๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๓.



๑.๖.๒ ในส่วนแนวคิดของชาคร ก็จะใช้งานเขียนของชาครเป็นหลัก และงานนิพนธ์ของนักวิชาการ งานแปล บทวิเคราะห์ วิจัยแนวคิดของชาครทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

๑.๖.๓ ศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบแนวคิดทั้งสองนั้นในประเด็นหลัก เพื่อให้เห็นถึงความเหมือนและความแตกต่าง แล้วสรุปเสนอแนะประเด็นเพิ่มเติมเพื่อความสมบูรณ์ทางวิชาการต่อไป

๑.๗ ผลที่คาดว่าจะได้รับจากการวิจัย

๑.๗.๑ ทำให้ทราบแนวคิดเรื่อง “ศูนยคา” แห่งปรัชญาของนาคารชุน

๑.๗.๒ ทำให้ทราบแนวคิดเรื่อง “อนัตตา” แห่งปรัชญาของฌอง-ปอล ซาคร

๑.๗.๓ ทำให้ทราบความเหมือนและความต่างของสองแนวคิดนี้อย่างหลากหลายแง่มุม และทราบจุดประสานเพื่อประโยชน์ร่วมกันต่อไป



บทที่ ๒

พุทธปรัชญามารยมิกะว่าด้วยศูนยตาของนาคารชุน

ความนำ

ในบทนี้จะศึกษาปรัชญามารยมิกะ เน้นวิเคราะห์ทฤษฎี "ศูนยตา" ของนาคารชุน และประเด็นต่างๆ แห่งพุทธปรัชญาที่สื่อต่อประเด็นหลักในการวิจัย

๒.๑ พุทธปรัชญามารยมิกะ : ศูนยตาของนาคารชุน(Nagarjuna's Emptiness)

๒.๑.๑ คำนิยามและความหมาย

คำว่า มารยมิกะ เป็นชื่อสำนักพุทธปรัชญาที่ถือหลักปฏิเสธสมุปาทอธิบายหรือให้เหตุผล (เหตุวาท) คำเนินไปในธรรมชาติ ชนิดที่สังเกตและทดสอบได้แต่ไม่ได้กำหนดอย่างเข้มงวด * หรือที่เรียกว่ามัชฌิมาปฏิปทา อันเป็นทางสายกลางระหว่างที่สุดโต่งด้านใดด้านหนึ่ง โดยใช้วิถีทางวิธีปฏิเสธสัสสวาทและอุจเจทวาท ตลอดถึงประกาศหลักศูนยตา และเพราะกล่าวถึงศูนยตาเป็นเรื่องสำคัญ จึงมีชื่อว่า ศูนยวาท

คำว่า ศูนยตา หรือ ศูนยวาท ตามทรรศนะของนาคารชุนนั้นมีความหมายเป็น ๒ นัย คือ

๑.ปฏิเสธสมมติสังขะ โดยถือว่าสมมติสังขะนั้นไร้สวภาวะหรือสวลักษณะอันเที่ยงแท้ของมัน ไร้ปรมาตตสังขะเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย(ตรงกับความหมายของคำว่าอนัตตาในบาลี)

๒.ปฏิเสธวาทะทุกรูปแบบที่พรรณนาปรมาตตสังขะ โดยถือว่าปรมาตตสังขะจะเป็นความจริงแท้ อยู่เหนือความต่างทั้งหลาย อยู่เหนือพุทธวิปญญาหรือปัญญาชั้นเหตุผล(หมายถึงนิพพานซึ่งไม่อาจรู้ได้ด้วยตรรก) ฉะนั้นทฤษฎีใดๆ ที่ตั้งขึ้นเพื่ออธิบายสังขะอย่างนั้น จึงเป็นศูนยตาในความหมายว่าว่างจากความจริง คือ ไม่ถูกต้องครบถ้วน^๒

ดังนั้น ศูนยตาจึงเป็นการปฏิเสธสมมติสังขะหรือสมมติบัญญัติ และปฏิเสธวาทะทั้งหมดที่จะอธิบายความจริงสูงสุดอันเป็นอนิรวจนียะ(เหนือคำบรรยาย) ปฏิเสธที่จะอธิบายความจริง แต่ศูนยตาดังกล่าวนี้นี้ไม่ได้เป็นทฤษฎีหนึ่งต่างหาก นาคารชุนได้ให้ความหมายแห่งศูนยตาเอาไว้ว่า

* จินดา จันทร์แก้ว,ดร., พุทธวิภาษวิธี, พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒), หน้า ๖๕.

^๒ อคิศักดิ์ ทองบุญ, สำนักพุทธปรัชญา ใน มหาจุฬาราช วิชาการ : ปรัชญาพุทธคิด, ทรงวิทย์ แก้วศรี (บรรณาธิการ),พิมพ์ครั้งที่ ๑,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒), หน้า ๘๐.



“ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นอสุณยะ มันก็เป็นอิสระ..เป็นภาวะสัมบูรณ์..ไม่มีการทำลาย และเมื่อไม่มีการทำลายก็ย่อมไม่มีสังสาร ไม่มีนิพพาน ไม่มีอริยสัจไม่มีสงฆ์ ไม่มีศาสนา ไม่มีพระพุทธเจ้า ถ้าทุกอย่างเป็นจริง จะเป็นสิ่งถาวรไม่เปลี่ยนแปลง และถ้าเป็นเช่นนั้นก็คงไม่มีโลก”

“ถ้าทุกสิ่งเป็นอสุณยะ ในความหมายปฏิเสธโดยสิ้นเชิง โลกก็ไม่มี แม้ปรากฏการณ์ก็ไม่มี จะเป็นหมวดคำแยกกระต่ายทั้งนั้น เพราะฉะนั้น อสุณยะในความหมายปฏิเสธสิ้นเชิงจึงเป็นไปได้”

ท่านกล่าวยืนยันว่า “อสุณยะมีความหมาย ๒ อย่าง คือ เรารู้ว่าปรากฏการณ์เป็นเพียงสมมุติ จึงไม่เที่ยงแท้ คือไม่สมบูรณ์ในตัว และเรารู้ว่า ความจริงแท้เป็นภาวะสัมบูรณ์ เป็นหนึ่งไม่มีสอง”^๓

นอกจากนี้ยังมีนักปราชญ์อีกหลายท่านที่ได้ให้ความหมายคำว่า อสุณยะ เอาไว้ดังนี้

ศาสตราจารย์ชูชุกี ให้ทัศนะว่า ความว่าง (Void) เป็นความว่างเปล่าในความรู้สึกที่ว่า มันเป็นอิสระจากข้อจำกัดของความรู้ที่เกี่ยวข้องกันอยู่.....อนัตตาแบบเถรวาทได้รับการอธิบายไปสู่ อสุณยะอันเป็นบริบทแห่งพุทธปรัชญามหายาน โดยอรรถาธิบายจนถือว่าอสุณยะเป็นความจริงอันเป็นโลกุตตระ^๔ อสุณยะ(Void) ไม่ใช่ไม่มีอะไร แต่เป็นการปฏิเสธความมีอยู่เท่านั้น^๕

วิฆเนศ ฟาโตเน ได้ให้คำนิยามเกี่ยวกับอสุณยะไว้ว่า “อสุณยะ ไม่ใช่สภาพที่พระโยคีย่อโลกเข้ามารวมไว้ และไม่ใช่สภาพแห่งการไม่คิดคำนึงอะไรเลย ซึ่งในสภาพนั้นจะว่ามีวิญญาณก็ไม่ใช่ ไม่มีวิญญาณก็ไม่ใช่ ความว่างสูงสุดนี้ต้องถือว่าเป็นอสุณยะหรืออสุณยะที่ต้องบรรลุถึงได้”^๖

ศาสตราจารย์ เอคเวิร์ด คอนซ์ ให้ทัศนะไว้ว่า “หากเราไม่ต้องการเข้าใจนิยามารมมิกะเลยเถิดเราควรตีความคำว่า“อสุณยะ”ว่ามีความหมายเท่ากับอนัตตา”^๗

^๓ เรื่องกัณฐกัณ, หน้า ๘๐.

^๔ Beatrice Lane Suzuki, Mahayana Buddhism, (London : Fourth Edition, George Allen and Unwin Ltd,1981), p.74.

^๕ Ibid, p.42

^๖ Vicente Fatone, The Philosophy of NAGARJUNA, (Delhi : Motilal Banarsidass,1981), p.37

^๗ สุรายะเอ็ดคเตนัคคใน เอกเวิร์ด คอนซ์, พุทธศาสนา : สารและพัฒนากา, แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์, (กรุงเทพฯ : วารสารบ้านและสวนและแพรว,๒๕๓๐), หน้า ๑๘๒-๑๘๐.



พุทธทาสภิกขุ ได้ให้ความหมายเอาไว้ว่า คำว่าว่างเปล่า หมายถึง ว่างจากของจริง, ไม่มีเนื้อหอะไรที่เป็นตัวตนอยู่ในนั้น, ไร้สาระ, และเป็นเพียงปรากฏการณ์(Phenomenality) เท่านั้น.....ข้าอีกครึ่งหนึ่งว่า คำว่า "ว่างว่าง" นี้ หมายความว่า ๒ อย่าง คือ ว่างจากสาระหรือเป็นมาตา ซึ่งเป็นลักษณะของปรากฏการณ์ หรือสังขตธรรมทั้งปวง นี้อย่างหนึ่ง, อีกอย่างหนึ่งก็คือ ว่างจากการปรุงแต่งไหลเวียน ซึ่งเป็นลักษณะของอสังขตธรรม หรือนิพพาน นี้อย่างหนึ่ง; แต่ก็เรียกว่า "ว่าง-ว่าง" เหมือนกันทั้งสองอย่าง^๔

ดร.จินดา จันทร์แก้ว ให้ความหมายสรุปเอาไว้ว่า ๒ นัย คือ ความหมายแรกหมายถึงความว่างเปล่าของสรรพสิ่งในฐานะเป็นสิ่งที่สัมพัทธ์และสังขตธรรม แต่ในขณะที่เดียวกันก็เปิดเผยให้เห็นปรมัตถสัจจะในฐานะเป็นสิ่งที่ป็นอสังขตธรรม แบ่งแยกไม่ได้ ซึ่งเป็นธรรมชาติอันแท้จริงของสิ่งที่ป็นสังขตธรรม ท่านองเป็นสิ่งที่อยู่เบื้องหลังของปรากฏการณ์ ซึ่งเป็นความหมายในที่นี้ ส่วนความหมายที่สอง หมายถึงกรรมวิธีวิจารณ์ที่ศูนย์คาในฐานะเป็นสัจจะประกาศให้เราได้ยั้งเห็น^๕

เสถียร โพธิ์นันทะ ได้ให้ทัศนะไว้ว่า ศูนย์คาถือแนวคิดที่ถูกประกาศขึ้นโดยนาคารชุน ที่ถือว่าสังขตธรรมก็คื อสังขตธรรมก็คื โดยสภาพปรมัตถ์แล้วย่อมมีสภาพเดียวกัน คือ ศูนย์ยะ (สรวม ศูนย์ม)...ซึ่งเป็นพุทธมคดียังเดิมในข้อว่า สัพเพ ธมมา อนัตตา นั่นเอง^๖

จากทัศนะทั้งหมดสรุปได้ว่า ศูนย์คา หมายถึงความว่างจากความจริงของสิ่งที่ป็นมาตาหรือปรากฏการณ์ ว่างจากกิเลสตัณหา และว่างจากการพรรณนาความจริงขึ้นปรมัตถ์(นิรวาณ)

๒.๑.๒ นิกายมารชมิกะ(Madhyamika Sect)

พุทธศาสนาแบบดั้งเดิมหรือเถรวาทได้ถูกตั้งข้อสังเกตจากมหายานไว้หลายประการ ดังนี้
๑.มันใจได้อย่างไรว่าบุคคลมุขปาฐะและบุคคลพระสูตร จะไม่มีสาระพุทธธรรมบางตอนหายไป
๒.พระเถระแน่ใจได้อย่างไรว่า ไม่มีสาระสำคัญแห่งพุทธธรรมบางตอนได้หายไป
๓.เรามันใจได้อย่างไรว่ากระบวนการตีความของฝ่ายหินยาน(เถรวาท)ถูกต้องแล้ว^๗

^๔ พุทธทาสภิกขุ(นามแฝง), อุญญูตา, พิมพ์ครั้งที่ ๑,(กรุงเทพฯ : อรวมสภา,๒๕๔๓), หน้า ๑๑-๑๔.,

^๕ จินดา จันทร์แก้ว,ดร., พุทธวิธานวิธี, หน้า ๒๐-๒๑ (เชิงอรรถที่ ๖).

^๖ เสถียร โพธิ์นันทะ,ปรัชญามหาธาน,พิมพ์ครั้งที่๔,(กรุงเทพฯ:โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย,๒๕๑๕),หน้า ๒๐.

^๗ ชู พระมหาสมจินต์ สมมาปญโญ , วิชาถ้อยแนวคิด "พระพุทธศาสนาสำหรับโลกหลังยุคใหม่, ในรวมบทความและเอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ,สารนิพนธ์พุทธศาสตรบัณฑิต รุ่นที่ ๔๕, พิมพ์ในพิธีประสาทปริญญาบัตร, พิมพ์ครั้งที่ ๑,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลกรรราชวิทยาลัย,๒๕๔๓), หน้า ๗๐.



ข้อสังเกตทั้ง ๓ นี้ได้กลายเป็นที่มาของกระบวนการตีความในพระไตรปิฎกอย่างเต็มตัว โดยเริ่มจากวิภาณวิธีของนาคารชุนที่พยายามปราบแนวคิดต่างๆ ทั้งในและนอกพุทธศาสนาลงได้ อย่างน่าทึ่ง มุ่งประเด็นไปที่การปฏิเสธอัตตา(อาตมันของพราหมณ์) หรือสัสสत्วาและอุจเจทวาท เป็นหลัก จนเป็นที่มาของข้อสันนิษฐานมารยมิกะและแนวคิดศูนย์ตา นับว่าเป็นจุดเริ่มต้นแห่ง พัฒนาการ ด้วยการตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับพระคุณนิยภาพของพระพุทธองค์ที่ทรงนิ่งไม่ตอบปัญหา ทางอภิปรายว่าเป็นอภัยกถาปัญหา ๑๔ ข้อ ซึ่งมหายานนั้นพยายามตั้งข้อสังเกตแล้วตีความในแง่ อภิปรายจนเป็นที่มาของนิกายมารยมิกะ แต่ข้อสังเกตเหล่านี้ทั้งหมด ก็ได้มีนักปราชญ์ฝ่ายเถรวาทแสดงทัศนะไว้บ้างแล้ว^{๒๒} โดยสรุปสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงเป็นองค์พระสัพพัญญูเข้าที่ทรงรู้ ประโยชน์จากการไม่ตอบมากกว่า

การตั้งข้อสังเกตของฝ่ายมหายานนับว่าเป็นจุดเด่น เพราะมหายานกล้ามองปัญหา วิเคราะห์ แล้วพัฒนาต่อ มีความกล้าในเชิงวิชาการ ในขณะที่เดียวกันก็ตั้งประเด็นแบบปลายเปิดตลอดเวลา... ดียเป็นกระแสแนวคิดที่แปลกออกไปจากพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม ปราชญ์ฝ่ายมหายานนิยม ที่จะมองและวิเคราะห์ทุกประเด็นที่พระพุทธเจ้า หรือพระสาวกรุ่นแรกสอนไว้ วิธีการมอง โลกแบบมองต่างมุม สมควรถือเป็นแบบในการดำรงชีวิตอย่างยิ่ง เช่นวิธีการที่เรียกว่า “หนึ่งน้ำ สี่ มุมมอง (One water, four ways of seeing)” สมมติว่ามีสายน้ำทอดยาวอยู่ข้างหน้า มนุษย์มองเห็น เป็นน้ำ เป็ดมองเห็นเป็นน้ำหนองและเลื้อด ปลามองเห็นเป็นที่อยู่อาศัย เทพธิดามองเห็นเป็นที่ดื่ม ไปด้วยอัญมณีหลากชนิด^{๒๓} นับว่าเป็นมิติแห่งการตีความในเชิงปฏิบัติที่ดียิ่ง มหายานจึง พัฒนาการสู่ความเป็นนิกายที่เด่นชัดทางแนวคิดตามแบบพุทธปรัชญามหายานขึ้นในราวพุทธ ศตวรรษที่ ๕ โดยมีนิกายหลักอยู่ ๔ นิกาย คือมารยมิกะ,โยคจาร,สุขาวดี และนิกายเซน โดย ๒ นิกายแรกนั้นถือกำเนิดในอินเดีย ส่วน ๒ นิกายหลังถือกำเนิดในจีน^{๒๔} แล้วพัฒนาการสู่ความ เจริญคั่งในปัจจุบัน

^{๒๒} ดูเพิ่มเติมใน พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), นิพพาน-อัตตา, พิมพ์ครั้งแรก,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๗), หน้า ๕๐-๗๕.

^{๒๓} พระมหาสมจินต์ สมมาปัญญา (แปลเรียบเรียง), พระพุทธศาสนาในอินเดีย พัฒนาการและ ธรรมเนียม, ๑๒ ปี บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,พิมพ์ครั้งแรก,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๔๓), คำนำ.

^{๒๔} ดูเพิ่มเติมใน สมภาร พรหมท.,พศ.ศ.,พุทธศาสนาในมหายาน นิกายหลัก,พิมพ์ครั้งที่ ๑,กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,๒๕๔๐), หน้า ๑๕-๑๘.



คำว่ามารชยมิกะ จึงได้กลายเป็นชื่อเรียกนิกายนี้หรือบางทีเรียกว่านิกายมารชยมิกศาสตร์ (ชาหลงจง) เพราะยึดทางสายกลางในการประกาศทฤษฎีสุนยตาด้วยกวีนิพนธ์ อธิบายได้ครอบคลุมคิดทฤษฎีอื่นๆ ด้วยตรรกะหรือวิภาษวิธี โดยเฉพาะภาวะและอภาวะ(สัสสควาทและอุจเจทวาท)ทั้งในพระพุทธศาสนาและนอกรศาสนา ตลอดจนเป็นวิถีปฏิบัติที่ไม่ฮั่นฮั่นและปฏิเสธเด็ดขาดใดๆ ลงไป เป็นกลางระหว่างแนวคิด แต่ก็ไม่ได้เป็นทฤษฎีหนึ่งค่างหาก นาคารชุนได้รับสมญานามว่า สุตยอนักตรรกวิทยาวิภาษวิธีผู้พยายามประสานแนวคิดทั้งหลาย

๒.๑.๓ จากอนัตตาสุนยตาของนาคารชุน

อัสวโชน(จินคกวี)ชาวเมืองสาเกตแคว้นอโยธยา ผู้เป็นราชครูของพระเจ้า กนิษฐกะ ได้แต่งคัมภีร์ศรัทธาโศปาทศาสตร์(การคืนหรือการเกิดขึ้นแห่งศรัทธา)^{๔๕} ถือว่าเป็นคัมภีร์ต้นกำเนิดแนวคิดมหายานทั้งหมด อนันตทุมราชสวามีปราชญ์อินเดีย เรียกท่านอัสวโชนว่า"บิดาของพุทธศาสนามหายาน" อัสวโชนได้รจนาเรื่อง"พุทธจรวัด"^{๔๖} ขึ้นมา จากนั้นนิกายมารชยมิกะพร้อมแนวคิดที่สำคัญได้ปรากฏและ โดดเด่นเป็นที่ยอมรับด้วยอัจฉริยภาพของท่านนาคารชุนที่พยายามอธิบายแนวคิดเรื่อง"อนัตตา"ด้วยคำว่า"สุนยตา" ใช้หลักวิภาษวิธี(Dialectical Method) ได้แย้งคัดค้านศาสนาและลัทธินิกายอื่นๆ ประกาศสุนยตาอันเป็นหัวใจของนิกายมารชยมิกะและเป็นแนวคิดปรัชญาที่สำคัญที่สุดของนาคารชุน เมื่อกล่าวถึงมหายานจะต้องกล่าวถึงนาคารชุนและสุนยตาของนาคารชุนด้วยความจริง หลักสุนยตาก็คืออนัตตานั้นเอง แต่หลักสุนยตานี้นาคารชุนได้อธิบายอย่างละเอียดพิศดารด้วยวิภาษวิธี เมื่อพิจารณาให้ถ่องแท้แล้วแทบจะกล่าวได้ว่าไม่มีอะไรใหม่ แต่เพราะท่านย้ำสุนยตาเป็นสำคัญ มุ่งปราบแนวคิดอื่น พร้อมพยายามยกคนให้พ้นจากการตรวจสอบในฐานะที่จะเป็นแนวคิดหนึ่งนั้นเสีย จึงถูกกล่าวหาว่าสอนเลียดไปทางอุจเจทวาท ที่ถูกควรเรียกว่าสุนยวาท(สุนยวาทิ)

พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็นอนัตตวาทปฏิเสธอัตตวาทของศาสนาพราหมณ์ หลักอนัตตาจึงเป็นหัวใจสำคัญของพุทธศาสนา ซึ่งมีความสำคัญเท่ากับอริยสัจจ์ ๔ เพราะ พระพุทธเจ้าทรงค้นพบความจริงอันประเสริฐคืออนัตตา^{๔๗} เมื่อจิตอิสระจากความคิดว่าเรา

^{๔๕} ดู Yoshito S.Hekeda, Jr. The Awakening of faith, (New York: Columbia university press, 1967).

^{๔๖} ดู กฎา-เรื่องอุไร กุศลธัญ, มหาคัพพัทพุทธจรวัด มหาวิทยาสวโชน, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒).

^{๔๗} พุทธศาสนิกชน(นามแฝง),ธรรมจักรวรรดิ ชุมชนปาฐกถา ชุดพุทธธรรม, (กรุงเทพฯ:การพิมพ์พระนคร, ๒๕๓๐), หน้า ๓๐.



และของเรา(อหังการ- มมังการ) คุณความดีทั้งหลายก็จะเกิดมีมา หลักอนัตตาสอนว่าไม่มีอะไรอยู่ภายในกาย และจิตหรือภายนอกกายและจิต...หลักอนัตตาดูกสอนขึ้นมาโดยพระพุทธเจ้าเท่านั้น พระองค์จึงเป็นที่รู้จักกันทั่วไปว่าอนัตตวาที หรือบรมครูแห่งความเป็นอนัตตา...การเห็นอนัตตานี้ นำไปสู่ตถุญญตวิโมกข์(Sunnata Vimokkha)^{๙๔}

นาคคารุณอธิบายหลักอนัตตาคำว่า "ศูนย์ตา" โดยอนัตตานี้ ประกอบขึ้นด้วยคำว่า น+อัตตา แปลว่า ไม่ใช่อัตตาคือไม่ใช่ตัวตน หรือสิ่งที่มีความหมายแห่งตัวตน; เพราะสิ่งเหล่านั้นไม่อยู่ในอำนาจของใคร ไม่เป็นไปตามอำนาจของใคร เป็นตัวธรรมชาติล้วนๆ เป็นสักว่าธาตุล้วนๆ ไม่ว่าจะ เป็นสังขตธาตุหรือสังขตธาตุก็ตาม ก็คงเป็นสักว่าธาตุเท่านั้น หากจัดเป็นตัวตนไปได้ไม่;...นอกจากชั้น ๕ แล้วนั้นสิ่งอื่นก็นับเนื่องในความเป็นอนัตตาทั้งสิ้นไม่มีขกเว้น โดยรวมในคำว่า สัพเพ ธมมา อนัตตา ธรรมทั้งหลายทั้งปวงเป็นอนัตตา เป็นอันสรุปได้ว่า อนัตตาคือที่มาแห่งแนวคิดเรื่อง ศูนย์ตาของนาคคารุณ เพราะว่าบางทีเราก็เรียกว่า "หลักอนัตตา" เพียงคำเดียวก็มี แต่ต้องไม่ลืมคำว่า "อนัตตา" คำนี้ ว่ามันมีความหมายเท่ากับคำว่า"ตถุญญา" หรือศูนย์ตาซึ่งแสดงให้เห็นถึงพระพุทธศาสนาซึ่งมีหลักคำสอนที่เป็นหัวใจอยู่เพียงข้อเดียว คือหลัก "เรื่องอนัตตา" หรือ "เรื่องตถุญญา" ก็ตามแต่จะเรียกเพราะ พระพุทธองค์ตรัสว่า "เพราะอาศัยน้ำมันและไส้ ประทีปแห่งน้ำมันย่อมลุกโพล่งขึ้นได้ ประทีปนั้นมิได้อาศัยแต่ไส้หรือน้ำมันอย่างใดอย่างหนึ่ง(ต้องอาศัยทั้งสองอย่าง) ทั้งตัวประทีปเองก็ไม่มีอะไรในตัวมันเอง ปรากฏการณ์ธรรมชาติก็ฉนั้น ไม่มีแก่นสารในตัวเอง สิ่งทั้งปวงเป็นของไม่จริง เป็นมายา พระนิพพานเท่านั้นเป็นความจริง" ท่านอาจารย์นาคคารุณอาศัยคัมภีร์ข้างบนเป็นหลักกล่าวว่า "ในการประกาศว่ามันเป็นมายา เป็นสิ่งหลอกลวง พระผู้มีพระภาคทรงหมายถึง ศูนย์ตา การอาศัยซึ่งกันและกันเกิดขึ้นของสิ่งทั้งหลาย"^{๙๕} จึงเป็นที่มาของการย้ำให้ยึดมั่นถือมั่นตามมา ดังข้อความตอนหนึ่งในวัชรปรัชญาปารมิตาสูตราว่า "อุกริกญฺทั้งหลาย ! เธอทั้งหลายพึงกำหนดรู้ว่ ธรรมะที่เราแสดงมีอุปมาดังผู้อาศัยพวงแพ แม้แต่ธรรมก็ยังต้องละ จักกล่าวไปโยกับอธรรมเล่า"^{๙๖}

^{๙๔} Nyanaponika, Buddhist Dictionary, Fourth Revised Edition, (Buddhist publication Society, kandy, Sri Lanka, 1980), p.14.

^{๙๕} ศ.ดร.วิมุตติ,ดร.,ปรัชญานามธมมิก,กองค้นคว้ามูลนิธิธรรมมหาราชวิทยาลัย(แปล),พิมพ์ในงานปณิโกลอนุสรณ์,(กรุงเทพฯ:โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย,๒๕๐๕),หน้า ๖๕. ดู พุทธทาสภิกขุ(นามแฝง),ตถุญญา,หน้า ๓๔-๓๖.

^{๙๖} เกติย โพธิ์นันทะ (แปล), วัชรปรัชญาปารมิตาสูตรา, พิมพ์ครั้งที่๑, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย,๒๕๔๒),หน้า ๑๓.



๒.๑.๔ วิชาวิธีของนาการจุน (Nagarjuna's Dialectics)

จำเพาะท่านนาการจุนผู้ให้กำเนิดนิกายมหายานิกะนี้แล้ว กิเลสตัณหาของท่านเป็นที่ทราบกันดีในหมู่ผู้ศรัทธาพระพุทธศาสนา ถึงกับออกผลงานทางคำราบางเล่มของท่านให้เป็นคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์และเป็นปราชญ์สูงสุดทางพระพุทธศาสนา แม้แต่ในเมืองไทย ครั้นจะยกย่องใครว่ามีสติปัญญาเป็นเลิศมักจะยกย่องเทียบกับท่านนาการจุน ดังที่เคยกล่าวเปรียบเทียบกับท่านพุทธทาสภิกขุว่าเป็นนาการจุนฝ่ายเถรวาท อย่างไรก็ตาม ปราชญ์ทั้งสองนี้ยังมีความแตกต่างกันอยู่ คือ นาการจุนใช้ตรรกะอธิบายหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาให้เป็นนามธรรม(อภิปรัชญา) ขณะที่พุทธทาสภิกขุได้ปฏิเสธว่าคำสอนของพระพุทธเจ้ามีอาจจะเข้าถึงได้ด้วยตรรกะ แต่ต้องอาศัยการปฏิบัติอย่างเป็นรูปธรรมดังนี้และเดี๋ยวนี้ คับหรือนิพพานกันครั้งนี้และคำสอนพระพุทธศาสนาก็ไม่ใช่ปรัชญา^{๒๐} นาการจุนก็ได้ปฏิเสธการอธิบายความจริงด้วยแนวคิดทฤษฎีใดๆ ทั้งสิ้น ปฏิเสธตรรกะเช่นกัน แต่ในขณะที่เดียวกันท่านเองกลับใช้ตรรกะวิชาวิธีอธิบายและตีความคำสอนเรื่องอนัตตาจนเป็นที่มาของนิกายสุณยวาท กลายเป็นแนวคิดทางอภิปรัชญา กระทั่งถูกกล่าวหาว่าเป็นนักตรรกวิทยาอุจเฉทวาทผู้สุดโต่ง

ขณะที่พุทธทาสภิกขุได้อธิบายอัสสฺสยุดาในแง่จิตวิทยาและจริยธรรมโดยมุ่งผลสู่การปฏิบัติเพื่อคลายความยึดมั่นถือมั่นเท่านั้น หากจะอธิบายพระนิพพาน พุทธทาสภิกขุยินดีที่จะเลี่ยงคำว่า สุตฺตยุดา หรือ สุนยตา ไปใช้คำว่า อนัตตาหรือคำอื่นๆ ที่เป็นไวพจน์มากกว่า ท่านมิได้มุ่งปราบแนวคิดใดๆ อย่างที่นาการจุนกระทำ เพราะนาการจุนคงพอใจที่จะเป็นนักพุทธปรัชญาตรรกวิทยาวิชาวิธีขณะที่พุทธทาสภิกขุพอใจที่จะเป็นนักการศาสนา แต่ปราชญ์ทั้งสองท่านก็ได้เน้นย้ำเรื่องสุณยตาเช่นเดียวกัน และที่สำคัญท่านทั้งสองใช้กวีนิพนธ์ในการประกาศพุทธธรรม

เพื่อประมวลคำสอนที่กระจัดกระจายไปเนื่องจากนิกายสรวาสติวาทิน(ไวภานิกะ)^{๒๑} ได้ประยุกต์พุทธธรรมให้เข้ากับคำสอนของพราหมณ์ที่กำลังเจริญรุ่งเรือง โดยมีได้สนใจสอนหลักพระพุทธศาสนา เช่น อริยสัจ ๔,อนัตตา,นิพพาน หรือ สุนยตา ท่านนาการจุนเกรงศาสนาพราหมณ์

^{๒๐} ประเด็นนี้ พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต) ก็ไม่เห็นด้วยที่จะศึกษาพุทธศาสนาอย่างจริงจังในแง่ปรัชญา แม้แต่ในแง่ของศาสนา พุทธศาสนาก็มิได้เป็นศาสนาในแง่ที่เป็นศาสนาแบบตะวันตก(ที่มีอัครา,มิชระเจ้าสูงสุด) เพราะพระพุทธศาสนาตรงกันข้ามกับศาสนาเหล่านั้น, ดู พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต),กรณธรรมกาส บทเรียนเพื่อการศึกษาพระพุทธศาสนาและสร้างสรรค์สังคมไทย, พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพฯ : พิมพ์อาโพ,๒๕๔๒), หน้า ๑๕-๑๖.

^{๒๑} ดูรายละเอียดใน พระมหาสมชัย กุสภจิตฺโต, พระพุทธศาสนา : นิกายสรวาสติวาท,พิมพ์ครั้งแรก,อนุสรณ์บำเพ็ญกุศลครบ ๑๐๐ วัน(ศตवार)คุณแม่สด ทองคุช, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๓๘).



จะกลืนสรวาสติวาทจึงตั้งนิยามขึ้นมาเรียกว่า "สตนยศวาท" เพื่ออธิบายอนัตตานิแก่งปรัชญาล้วน ๆ และใช้วิภาษวิธี(Dialectics)^{๒๓} ปฏิเสธแนวคิด ๒ กลุ่ม คือกลุ่มสัสตยศวาท(Eternalist) ที่ยืนยันว่าโลกเที่ยง ดำรงอยู่ในสภาพเดิมของมันเอง ไม่แปรเปลี่ยนรูปเป็นอย่างอื่น เป็นอมตะ ไม่สิ้นสลายหรือจืด นิรันดร์ และกลุ่มอุนยศวาท(Nihilist)ที่ยืนยันว่าทุกอย่างขาดสูญ เมื่อธาตุ ๔ ชั้น ๕ แยกจากกันแล้ว ทุกอย่างก็จบสิ้น ไม่มีอะไรเหลือ สูญเปล่า บาปบุญนรกสวรรค์นิพพานไม่มี

ท่านจันทร์ทิวได้พัฒนาวิภาษวิธีจากท่าทีของพระพุทธองค์ที่ไม่ทรงตอบอภัยภาคปัญหา ๑๔ ประการ โดยจัดระบบใหม่ เช่น ปัญหาเกี่ยวกับโลกว่า โลกเที่ยงหรือ ? โลกไม่เที่ยงหรือ ? โลกทั้งเที่ยงและไม่เที่ยงหรือ ? จะว่าโลกเที่ยงก็ไม่ใช่ไม่เที่ยงก็ไม่ใช่อะไร ? นาคารชุนจึงได้พัฒนาต่อจากจันทร์ทิวในท่าทีที่หนึ่งเจียบขององค์พระศาสดาเช่นเดียวกันนี้ แล้วสรุปว่า "ความเจียบนั้นแหละคือสัจภาวะที่อยู่เหนือความคิด" จึงใช้วิภาษวิธีนี้ในการอภิปรายปัญหาทุกอย่าง เรียกวิธีนี้ว่า "จตุคโกฏี" หรือ "จตุคโกณะ" แปลว่า สี่มุม (Tetra-Lemma, or four coners, or four Alternatives) มีโครงสร้างสากล ดังนี้

โกฏีที่ ๑ เป็นบทตั้งยืนยัน

โกฏีที่ ๒ เป็นบทตั้งปฏิเสธ

โกฏีที่ ๓ เป็นบทตั้งรวมโกฏีที่ ๑ และ ๒ เพื่อสร้างข้อเลือกที่ ๓

โกฏีที่ ๔ เป็นบทตั้งที่ปฏิเสธทั้งหมด เพื่อสร้างข้อเลือกที่ ๔ ^{๒๔}

ตัวอย่างจตุคโกฏีแห่งอภัยภาคปัญหาที่นาคารชุนใช้ประกาศศูนยตาด้วยวิภาษวิธี ดังนี้

พระศาสดาหลังจากปรินิพพาน ทรงดำรงอยู่หรือ ?

พระศาสดาหลังจากปรินิพพาน ทรงไม่ดำรงอยู่หรือ ?

พระศาสดาหลังจากปรินิพพาน ทั้งทรงดำรงอยู่และไม่ทรงดำรงอยู่หรือ ?

พระศาสดาหลังจากปรินิพพาน ไม่ใช่ทั้งทรงดำรงอยู่ ไม่ใช่ทั้งไม่ดำรงอยู่หรือ ? ^{๒๕}

^{๒๓} ดู วารบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ - ไทย ,ศูนย์สงวนพระราชทานเพลิงศพ คุณหญิงรัตนา กาญจนกุล ,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๓๔),หน้า ๒๕.

^{๒๔} ดู พระมหาสมจินต์ สมนาบุญโณ, ปรัชญานาถอมิกะ : โลกและชีวิตจากมุมมองของนาคารชุน,ใน รวมบทความทางวิชาการ ๕๐ ปี อุบลศึกษา,มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๔๐), หน้า ๑๒๖-๑๒๗.

^{๒๕} Vicencio Fatone, The Philosophy of NAGARJUNA, pp.21-22., และดูเพิ่มเติมใน David J.Kalupahana, Buddhist Philosophy A Historical Analysis, (Hawaii : Honolulu University Press,1976), pp.129-141.



ซึ่งปัญหาทั้ง ๔ บทดังกล่าวนี้ เป็นปัญหาที่จะต้องเลือกตอบตามเงื่อนไขข้อใดข้อหนึ่ง และปัญหาในลักษณะที่คล้ายกันนี้ก็จัดว่าเป็นปัญหาที่ไร้ความหมาย(ไร้สาระ) และเป็นอภิปากค ปัญหาเช่นกัน ทฤษฎีจุดกฏ(สัมม)นี้ นาคารจนสร้างขึ้นเพื่อคัดค้านปฏิเสธลัทธิสุดโต่งทั้งสอง ดังกล่าวข้างต้น โดยให้เหตุผลว่า การจะตอบปัญหาเกี่ยวกับโลก, ปรัชญาการณ, จักรวาลและชีวิต ทั้งหมด โดยใช้เพียงคำว่าใช่หรือไม่ใช่ (yes-no) เป็น-ไม่เป็น,มี-ไม่มี นี้จะไม่ยุติธรรมต่อสัจภาวะ และเพียงคำตอบแค่นี้มีอาจช่วยให้เข้าถึงคำตอบที่ถูกต้องแท้จริงได้ กล่าวอีกนัยหนึ่ง การตอบเช่น นี้มีแค่จะเกิดอันตรายและสร้างทฤษฎีอื่นเรื่อยไป จุดกฏถูกสร้างขึ้นเพื่อจะพิสูจน์ว่าทฤษฎีใดๆ ก็ตาม ที่แสดงออกมาล้วนไม่ถูกต้องทั้งสิ้น นาคารจนสร้างจุดกฏขึ้นมาไม่ได้มีจุดประสงค์ที่จะ พิสูจน์ทฤษฎีของใคร..... ท่านกล่าวอยู่เสมอว่า การปฏิเสธเช่นนั้นมิใช่จะสร้าง ทฤษฎีหนึ่งขึ้นมา อีกต่างหาก และคำถามของท่านก็มีได้เป็นทฤษฎีแต่อย่างใด เพราะถ้าข้าพเจ้าสร้างสมมติฐาน (หรือบทตั้งขึ้นมา) พวกคุณก็อาจจะพบความบกพร่องเกี่ยวกับสมมติฐานนั้นได้เนื่องจาก ข้าพเจ้าไม่มีสมมติฐานที่จะสร้าง ปัญหาที่จะพิสูจน์ว่ามันจริงหรือไม่จริงจึงไม่เกิดขึ้น^{๒๖} ครั้นถูกตั้ง ข้อตั้งและพิสูจน์แนวคิด ในที่สุดปรัชญาและแนวคิดของท่านก็ต้องเป็นศูนย์กลางเช่นเดียวกัน^{๒๗}

ท่านนาคารจนดำเนินลัทธิของเจตนาท(Nihilist) ว่าการปฏิเสธโดยสิ้นเชิงไปเสียทุกสิ่งทุกอย่าง ย่อมนำไปสู่การ การบอกเล่าย่อมนำไปสู่สวรรค์ ความจริงที่ไม่มีสองอยู่เหนือบอกเล่าและ ปฏิเสธ ย่อมนำไปสู่นิพพาน (เมื่อถึงนิพพานแล้วไม่มีบอกเล่า-ปฏิเสธ คือ-ชั่ว-คือไม่มีทวิภาค)^{๒๘} เหนือการแบ่งแยก ยินยันและปฏิเสธใด ๆ ทั้งสิ้น เพราะการยืนยัน ไม่ว่าจะในแง่ใดก็ตาม ล้วนไม่ เป็นธรรมชาติของการแสวงหาความจริงทั้งนั้น แต่การปฏิเสธว่า"ไม่ใช่" หรือการยอมรับว่า "ใช่" มันไม่ เพียงพอที่จะสื่อความหมายและความจริงได้อย่างครอบคลุมครบถ้วน สรุปได้ว่า นาคารจนใช้วิภาว วิธีแบบจุดกฏได้ตอบคน ๒ พวก ซึ่งนอกเหนือจากลัทธิสัจพาทและเจตนาทแล้วนั้น คือ

๑. พวกยึดถือคัมภีร์หรือศรัทธาโดยไม่ต้องพิสูจน์(Dogmatists :พวกลัทธิอันคณิคม)*

๒. พวกเหตุผลนิยมที่ยินยันทฤษฎีเกี่ยวกับสัจภาวะ(Rationalist :นักเหตุผลนิยม)**

^{๒๖} พระมหาสมจินต์ สมณปัญโญ, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๗.

^{๒๗} อติศักดิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเล็ค,พิมพ์ครั้งที่ ๒,(กรุงเทพฯ:อมรินทร์ พรินต์ติ้ง กรุ๊ป,๒๕๒๓), หน้า ๑๒๒.

^{๒๘} เรื่องเดียวกัน,หน้า ๑๒๘.

* กลุ่มนี้ยึดคัมภีร์เก่าและศรัทธาโดยปราศจากการสงสัยตรวจสอบหรือกลุ่มนักบุญรักษานิยม(พวกคงเดิม)

** กลุ่มนี้ยึดการวิเคราะห์สงสัย ศักยภาพ อธิบายได้แยบคายและประณีต ของศาสนาในแง่ปรัชญา และวิทยาศาสตร์มากขึ้น หรือกลุ่มการเปลี่ยนแปลง(พวกปฏิรูป)



๒.๑.๔.๑ เปรียบเทียบภาษาวิธีของนาคารชุนกับเฮเกล

ภาษาวิธี(Dialectic Method) เดิมทีในภาษากกรีกหมายถึงศิลปะการสนทนา แต่ความหมายในปัจจุบันมีหลากหลาย จนไม่อาจมีคำจำกัดความใดๆ ได้ แม้แต่ความหมายกลางๆ หรือกว้างๆ เช่นว่า เป็นกรรมวิธีแสวงหาสัจจะโดยการใชเหตุผล ก็ดูจะคลุมเครือไม่น้อย และใช้ไม่ได้กับความหมายที่เฮเกลและมาร์กซ์ ใช้ในลักษณะที่เป็นกระบวนการประวัติศาสตร์ อย่างไรก็ตามวิธีตีสรุปความหมายไว้ได้ ๔ อย่าง^{๒๕}

นาคารชุนถือว่าทั้งภาวะและอภาวะคือที่สุดโต่งที่มีอาจจะปฏิเสธและยืนยันได้อย่างเด็ดขาดลงไปว่าอะไรจริง อะไรไม่จริง จะว่าจริงและไม่จริงก็ไม่ใช่ จะว่าทั้งจริงก็ไม่ใช่ ทั้งไม่จริงก็ไม่ใช่ สำหรับนาคารชุนถือว่าไม่เป็นอะไรเด็ดขาดเลยสักอย่าง หรือถ้าจะเป็นก็เป็นทุกอย่างดังกล่าวนั้น คือเป็นสรรพสิ่งที่เป็นหนึ่งเดียวคือศูนย์เหมือนกันหมด นาคารชุนเน้นรูปแบบสากลที่เป็นนามธรรมดังที่นาคารชุนกล่าวไว้เสมอว่า สังสารวัฏฏ์และนิพพานคือหนึ่งเดียว โลกียธรรมและโลกุตระธรรมโดยปรมาตมแล้วไม่ต่างกัน คือ เป็นศูนย์เหมือนกัน

เฮเกลถือว่าความคิดและความจริงสูงสุดเป็นหนึ่งเดียว ซึ่งพยายามเชื่อมสิ่งต่างๆ ที่ขัดแย้งกันเข้าด้วยเหตุผลที่สูงกว่าดีกว่าถูกต้องกว่า มุ่งการสังเคราะห์ทั้งสิ่งที่จริงและไม่จริง เมื่อรวมกันแล้วจะได้ความจริงสมบูรณ์กว่าหรือความจริงสูงสุด โดยเฮเกลได้ให้ทัศนะไว้ว่า ครั้งหนึ่งสรรพสิ่งในจักรวาลนี้เคยรวมตัวกันเป็นหนึ่งเดียว(เอกภาพ) มีกำเนิดมาจากแหล่งเดียวกันคือ The Absolute (สิ่งสมบูรณ์) แต่สิ่งสมบูรณ์ดังกล่าวนี้มีธรรมชาติขัดแย้งภายในตลอดเวลา สิ่งสมบูรณ์จึงกลายรูปเป็นอย่างอื่นเสมอ การกลายรูปและภาวะขัดแย้งนี้คือภาวะที่สมบูรณ์ที่สุดในตัว ความเข้ากันได้เหมาะสมเจาะเป็นหนึ่งเดียวนั้น เฮเกลเรียกว่าความเป็นสากลเป็นโลกของตนเอง ไม่ใช่การแทนที่แต่เป็นการกลมกลืนของสิ่งที่ไม่ลงรอยกัน ภาษาวิธีของเฮเกลจึงเป็นจิตนิยมสมบูรณ์ปฏิบัติพัฒนาการเป็นการเคลื่อนไหวอย่างสังเคราะห์ สรุปประมวลเหตุผลแบบประนีประนอมไม่แบ่งแยก มุ่งความกลมกลืน ขณะที่นาคารชุนใช้ภาษาวิธีปฏิเสธสิ่งที่เป็นปฏิปักษ์ทั้งหมด ทั้งยกคนให้พ้นทฤษฎีเหล่านั้นโดยไม่ยอมตกเป็นทฤษฎีหนึ่งต่างหาก ในแง่นั้นนาคารชุนไม่ให้ความสำคัญต่อทฤษฎีอื่น แต่อีกแง่หนึ่งนับว่าเป็นความชาญฉลาดที่หาตัวจับยากในบรรดานักภาษาวิธีด้วยกัน ไม่ว่าจะเป็เฮเกล คานท์และเบรคเคต์ (Hegel, Kant, และ Bradley)^{๒๖}

^{๒๕} จันดา จันทรแก้ว, คร., พุทธภาษาวิธี, หน้า ๑ - ๒๑.

^{๒๖} สุวณะเยื้อคิน ที.อาร์.วี.บุตติ, คร., ปริชญานาธมิก, กองคณควาญสนธิธิกรรมมหาจุฬาลยาลัย(แปล), พิมพ์ในงานปณิชาอุณนุสรณ์, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาญญราชวิทยาลัย, ๒๕๐๕), หน้า ๓๖๑-๓๖๒.



๒.๑.๔.๒ เปรียบเทียบวิภาษวิธีของนาคาร์ซุนกับมาร์ก

หลักวิภาษวิธีของเฮเกลเป็นกระบวนการพัฒนาการแห่งเหตุผล เกี่ยวกับวิวัฒนาการทางจิตของมนุษย์เราโดยตรง เฮเกลจึงเป็นนักจิตนิยมวิภาษวิธี และในประเด็นนี้คาร์ล มาร์ก นักสสารนิยมวิภาษวิธีหรือนักวัตถุนิยม(Materialism) ได้คำนิยามเฮเกลว่า เฮเกลเป็นนักปรัชญาผู้ทำให้สิ่งที่พิสดารได้ไถ่ถอนมนุษย์กลับขึ้นไปอยู่เหนือฟ้า กลายเป็นเรื่องนามธรรมอันลึกกลับอีกครั้ง เพราะอมฤตภาพของจิต(Mind's Immortality) และความหมายที่แท้จริงของพระเจ้า(God) อย่างที่เฮเกลได้พร่ำพรรณนานั้นก็ไม่ได้มีอยู่จริง และหน้าที่หลักของนักปรัชญาที่แท้จริงจะต้องดึงฟ้าลงมาสู่ดิน โดยเปลี่ยนสถานภาพความคิดทางปรัชญาให้เห็นเป็นรูปธรรมมากยิ่งขึ้น เปลี่ยนทฤษฎีเป็นวิถีปฏิบัติ จึงจะเป็นสิ่งที่ถูกต้อง มีประโยชน์ และควรนับว่าเป็นพื้นฐานแห่งวิวัฒนาการทางความคิดและความจริงได้อย่างแท้จริง

ถึงแม้มาร์กจะเป็นศิษย์(ฝ่ายซ้าย)ของเฮเกลก็ตาม แต่ไม่สนใจที่จะนำเรื่อง"พระจิต"ของเฮเกลมาอธิบาย กลับนำเรื่องความขัดแย้งมาอธิบายต่อ ด้วยเหตุผลที่ว่า สสารที่ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงก้าวหน้าทางสังคม เป็นการสร้างความจริงแห่งชีวิตให้เกิดขึ้นด้วยทฤษฎีปฏิบัติวิภาษวิธี เน้นปรัชญามนุษยนิยม(Humanism) อันเป็นปรากฏการณ์ทางรูปธรรม เป็นประวัติศาสตร์และการเปลี่ยนแปลงของมวลมนุษย์และนำไปสู่จุดหมายแห่งการปฏิพัฒนาการทางสังคมได้ดีที่สุด และมาร์กสร้างกฎสสารนิยมวิภาษวิธีเอาไว้ด้วยหลัก ๓ ประการ คือ

๑. การแปรสภาพจากปริมาณไปเป็นคุณภาพ(Transition from Quantity to Quality)

๒.เอกภาพและความขัดแย้งของสิ่งที่ตรงกันข้าม(Unity and Conflict of opposites)

๓.การปฏิเสธซ้อนปฏิเสธ(Negation of The Negation)

เมื่อสรรพสิ่งแปรสภาพไปเป็นคุณภาพเรื่อยๆ อย่างไม่มีที่สิ้นสุดจนกว่าจะสิ้นอายุขัยของมันนั้น การแปรเปลี่ยนแต่ละครั้ง มีการแบ่งแยกเป็นชั่ววอกชั่วลบอยู่เสมอ แต่เรากลับมองไม่เห็น เพราะเกิดขึ้นอย่างรวดเร็วในลักษณะทันที ทำให้มองเห็นเป็นเอกภาพจริงๆ ทั้งๆ ที่ขัดแย้งกันอย่างรุนแรง เหตุที่ขัดแย้งกันเช่นนั้นเพราะมันได้บรรจุเอาสิ่งที่มันปฏิเสธเข้าไปด้วย เช่น เด็กที่กำลังเจริญวัยเติบโตนั้น ในแง่หนึ่งคือการพัฒนาการไปสู่ระดับอื่นๆ แต่ในอีกแง่หนึ่งคือการขัดแย้งในตัวเองที่จะคงอยู่ในสภาพเดิมตลอดไปไม่ได้

ในขณะที่นาคาร์ซุนนั้นเป็นนักพุทธปรัชญาวิภาษวิธี และเป็นนักสังคมนิยมวิภาษวิธี คัดค้านแนวคิดทั้งมวลรวมทั้งยกตนเองให้พ้นจากทฤษฎีต่างๆ ด้วยการปฏิเสธยึดถือและ นวัตกรรมทั้งฝ่ายจิตนิยมและวัตถุนิยมว่าทั้งจิตและวัตถุล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่สมมติประกอบกันขึ้นด้วยเหตุปัจจัยต่างๆ เท่านั้น ไม่ได้มีอยู่จริง วิภาษวิธีวัตถุนิยมของมาร์กต่างจากวิภาษวิธีของนาคาร์ซุนที่มาร์กเน้นวัตถุนิยมคือรูปธรรมที่สัมผัสได้ว่าเป็นสิ่งที่อยู่จริง



๒.๑.๕ ศูนย์ตาของนาคารชุน(Nagarjuna's Emptiness)

นาคารชุนคือผู้สร้างนิกายสุญญวาทขึ้นมา โดยใช้วิภาษวิธี(Dialectical Theory) ในการอธิบายทฤษฎีความสัมพันธ์(Relative Theory)หรือกฎปฏิจสนูปบาท^{๓๑} หรือเรียกว่ากฎปัจเจกการ(The dependent origination)^{๓๒} เน้นอธิบายความจริงโดยอาศัยการให้เหตุผลแบบสร้างเงื่อนไขเลือกในเชิงปฏิเสธตามหลักตรรกะ วิภาษวิธีของนิกายสุญญวาท จึงเป็นศิลปะในการอธิบายที่อุดมด้วยหลักตรรกวิทยาทุกกระเบียด^{๓๓} ซึ่งนาคารชุนใช้ในการอธิบายทฤษฎีศูนย์ตาเป็นสำคัญ

ศูนย์ตา หมายถึง ความไม่มีสวลักษณะหรือสภาวะเท่านั้น คือไม่มีสิ่งใดในโลกนี้ที่จะอยู่ได้คงทนถาวรได้ด้วยตัวมันเอง โดยไม่มีความสัมพันธ์กับเหตุปัจจัยอื่นๆ นิกายศูนย์ตาเห็นว่าทุกสิ่งเป็นสิ่งสัมพันธ์กันหมด เพราะเหตุที่นั่นปฏิจสนูปบาทธรรมอันใด ศูนย์ตาที่อันนั้น ศูนย์ตาอันใดมีขณิมาปฏิปทาที่อันนั้น^{๓๔} ศูนย์ตาครอบคลุมไปถึงบุคคลศูนย์ตาและธรรมศูนย์ตาด้วย แม้สัจจะแบ่งเป็น ๒ ระดับคือสมมติสัจจะและปรมัตถสัจจะ แต่ความจริงแล้วไม่มีความเป็นทวิภาพนิพพานกับสังสารวัฏฏ์คือสิ่งเดียวกัน^{๓๕}

ท่านนาคารชุนได้วิเคราะห์ความเป็นศูนย์ตาแห่งขันธ ๕ ไว้ในปรัชญาปารมิตาสูตร^{๓๖} ซึ่งชี้ว่า ขันธ ๕ เป็นของสูญ คือว่างจากอิตตาอันเป็นสวลักษณะหรือสภาวะในตัวที่ยืนโรงอยู่ได้ นิรันดร์ไม่เที่ยง เป็นทุกซ์ เป็นอนัตตา เมื่อขันธ ๕ เกิดขึ้นตั้งอยู่แล้วดับไป สิ่งที่เกิดด้วยขันธ ๕ ย่อมว่างไปด้วย เมื่อสิ่งที่เราคิดว่าเป็นอิตตากลับเป็นอนัตตาเสียแล้ว สิ่งที่เกิดด้วยอิตตา(อิตตนิยา) จึงเป็นอนัตตาคือศูนย์ตาไปด้วย

๒.๑.๕.๑ ศูนย์ตา ๒๐ นัยตามแนวคัมภีร์ปัญจวิงสติ ดังนี้

ความไม่มีอยู่จริงของอิตตา

ความไม่มีอยู่จริงของสรรพสิ่งภายนอก

ความไม่มีอยู่จริงทั้งอิตตาและสรรพสิ่งภายนอก

^{๓๑} เสถียร โพธิ์นันทะ, ชุมพุมพระสุตตรมหาธาน, (กรุงเทพฯ: โพธิ์สามต้นการพิมพ์, ๒๕๑๖), หน้า ๗.

^{๓๒} Vicent Fatone, The Philosophy of NAGARJUNA, P.12

^{๓๓} เสถียร โพธิ์นันทะ, ปรัชญามหาธาน, หน้า ๗.

^{๓๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๒-๑๖๓.

^{๓๕} พระมหาสมจินต์ สมนูปโย, พระพุทธศาสนมหาธานในอินเดีย พัฒนาการและสารัตถธรรม, หน้า ๑๒๘.

^{๓๖} สุวสิน อินทสระ, พุทธปรัชญามหาธาน, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์เจริญกิจ, ๒๕๒๕), หน้า ๕๔.



ความไม่มีอยู่จริงของความรู้เกี่ยวกับศูนย์ตา
ความไม่มีอยู่จริงของอวกาศ (อันกว้างใหญ่ไพศาล)
ความไม่มีอยู่จริงของนิพพาน
ความไม่มีอยู่จริงของสังขตธรรม
ความไม่มีอยู่จริงของอสังขตธรรม
ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่จำกัดไม่ได้
ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่ไม่มีเบื้องต้นและเบื้องปลาย
ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่ปฏิเสธไม่ได้
ความไม่มีอยู่จริงของประภคิตี
ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งทั้งปวง
ความไม่มีอยู่จริงของคุณลักษณะ
ความไม่มีอยู่จริงของอดีต ปัจจุบัน และอนาคต
ความไม่มีอยู่จริงของความสัมพันธ์ระหว่างภาวะกับสภาวะ (self-being)
ความไม่มีอยู่จริงของภาวะ
ความไม่มีอยู่จริงของอภาวะ
ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่ตั้งอยู่ได้ด้วยตัวเอง (สภาวะ)
ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่อาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้นตั้งอยู่^{๓๗}

ลักษณะศูนย์ตาทั้ง ๒๐ นัยนี้ ปฏิเสธระบบแนวคิดตายตัวอย่างสิ้นเชิง ประหนึ่งว่า
นาคารชุนไม่มีหลักการใดๆ แต่ความจริงแล้วมันมีหลักให้ศึกษาได้อย่างหลากหลายแง่มุม

๒.๑.๕.๒ ลักษณะแห่งศูนย์ตา ๕ นัย

๑. เป็นประสบการณ์ที่เราไม่สามารถจะถ่ายทอดให้ผู้อื่นได้ ทุกคนรู้ได้เฉพาะคน
๒. มีธรรมชาติสงบนิ่ง ไม่ถูกรบกวนด้วยครวระ
๓. อธิบายด้วยถ้อยคำไม่ได้ กำหนดขอบเขตไม่ได้
๔. อยู่เหนือความคิดคำนึง
๕. ไม่มีทวิภาพ (ไม่มีสอง)^{๓๘}

^{๓๗} สรุปจาก อคิศักดิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเดียน, หน้า ๓๕๓.

^{๓๘} Jaideva Singh, An Introduction to Madhayamaka Philosophy, (Delhi : Motilal. Banarsidass, varanasi Patna Madras, 1987), p.37.



ซึ่งลักษณะทั้ง ๕ ดังกล่าวข้างต้นนี้ได้ยืนยันถึงความเป็นศูนย์กลางอย่างแท้จริงว่าเป็นสิ่งที่สามารถบรรลุถึงได้ด้วยประสบการณ์เฉพาะตน เป็นธรรมชาติอย่างหนึ่งซึ่งสงบนิ่ง ไร้ขอบเขต ไร้การนิยามความหมายด้วยด้อยคำใดๆ พ้นจากเหตุผลแบบตรรกะ เหนือการคิดคำนึงหรือการคาดคะเน หรือมีอาจจะเข้าถึงได้ด้วยจินตนาการใด ๆ และที่สำคัญยิ่งคือไร้เสียซึ่งการแบ่งแยก

ศูนย์กลางตามนัยต่างๆ ที่ได้ยกมานี้มีความหมายพอจะสรุปได้เป็น ๓ นัย คือ

๑. ว่างจากสิ่งภายนอก ภายใน ทั้งภาวะและอภาวะ ทั้งการยอมรับและปฏิเสธ
๒. ว่างจากกิเลสตัณหาอุปาทานทั้งปวง (พระนิรวาณ)
๓. ว่างจากการพรรณนาความจริงด้วยด้อยคำและวิธีใด ๆ (เป็นความจริงสูงสุด)

ศูนย์กลางทั้ง ๓ นัยนี้ อาจจะเข้าใจยากอยู่บ้างเพราะว่าความว่างนั้นเป็นเรื่องที่เข้าใจยากที่สุดในบรรดาเรื่องของพระพุทธศาสนา เพราะเป็นเรื่องหัวใจอย่างยิ่งของพระพุทธศาสนา^{๓๙} ซึ่งพระพุทธองค์ตรัสไว้ในพระสูตรหลายแห่งในพระไตรปิฎก และพระองค์ทรงยอมรับว่า เจ้าลัทธิต่างๆ ในสมัยนั้น ล้วนแล้วแต่มีความรู้สึกซึ่งทั้งนั้น หากแต่ยังขาดความรู้เรื่องความว่างอย่างอึ้งหรือเรื่องอนัตตา(ศูนย์กลาง)นี้เท่านั้น บางลัทธิปฏิเสธโลกียธรรมทั้งปวงว่าเป็นอนัตตาแต่ยังมีสิ่งอื่นที่หลงเหลือให้คิดว่าเป็นอัตตาที่จะต้องแสวงหาต่อไปอีก กระทั่งเกิดคำถ้อยเถียงกันขึ้นมาว่า “แสวงหาหนวดค้ำเขากระด่าย”จึงเกิดเป็นหลักขึ้นอย่างกลายๆว่า สิ่งที่ตรงข้ามกับโลกียธรรมทั้งปวงนั้นแหละคืออัตตา พระพุทธองค์ได้ตรัสเรื่องสุญญตา(ศูนย์กลาง)นี้แก่ศาสนิกที่ใฝ่ปฏิบัติหรือมีอุปนิสัยแห่งธรรมอันสูงส่ง มีพื้นฐานคือเคยรู้เคยฟังมาบ้างแล้วจึงจะเข้าใจง่ายและชัดเจน ดังที่พระองค์ตรัสแก่โมฆราชมาณพ ความตอนหนึ่งว่า

โมฆราช! เธอจงพิจารณาเห็นโลกโดยความว่างเปล่า เป็นผู้มีสติทุกเมื่อ
ฟังถอนความคลมเห็นว่ามีตัวตนเสีย เป็นผู้ข้ามมัจจุราชเสียได้ ด้วยอาการอย่างนี้
บุคคลพิจารณาโลกอยู่อย่างนี้ มัจจุราชจึงมองไม่เห็น^{๔๐}

พระองค์ตรัสหมายเอาศูนย์กลางในแง่จิตวิทยา เพื่อให้เห็นว่าว่างเปล่าจากแก่นสารที่จะเป็นอัตตานิคมที่ขึ้นโรงได้อย่างนิรันดร์ ทรงสอนให้คลายอุปาทานหรือความยึดมั่นถือมั่นในสรรพสิ่งที่จะเป็นสาเหตุให้เกิดทุกข์ แล้วพิจารณาให้ถ่องแท้ถึงความเป็นศูนย์กลางของสรรพสิ่ง โดยทรงย้ำว่า

^{๓๙} พุทธศาสนิก(นามแฝง), ความว่าง จิตว่างไม่มีในพระไตรปิฎกจริงหรือ? พิมพ์ครั้งที่ ๒ , (กรุงเทพฯ : บริษัท NTP. เพรส, ๒๕๓๕), หน้า ๑๓-๑๔.

^{๔๐} มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,(กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๓๕), เล่มที่ ๒๘ ข้อที่ ๑๔๖ หน้า ๕๒๖.



ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา ไม่ควรยึดมั่นถือมั่น และคำว่า “สิ่งทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นถือมั่น” พระพุทธทรงแสดงทั้งหมดที่ตรัส ถ้าจะสรุปให้สั้นเพียงประโยคเดียว...พระองค์ตรัสว่า สัพเพ ธมมา นาล์ อภินิเวสยา : สิ่งทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นถือมั่น แล้วพระองค์ก็อ้างลงไปอีกทีหนึ่งว่า ถ้าใครได้ฟังความข้อนี้คือ ได้ฟังทั้งหมดในพระพุทธศาสนาถ้าได้ปฏิบัติข้อนี้ก็ว่าได้ปฏิบัติทั้งหมดในพระพุทธศาสนา ถ้าได้รับผลจากการปฏิบัติข้อนี้ก็ได้รับผลทั้งหมดในพระพุทธศาสนา^{๔๑} นี่คือความจริงที่สามารถรู้แจ้งได้โดยตรงด้วยการปฏิบัติเท่านั้น มีลักษณะสงบสุขอยู่เหนือความต่างทั้งหลายทนต่อการพิสูจน์ด้วยปัญญาขั้นเหตุผล เป็นภาวะสัมบูรณ์อย่างเอกไม่มีสอง^{๔๒}

ศูนย์ดาในความหมายเดิม ตามที่พระพุทธองค์ตรัสบอกพระโมฆราชให้พิจารณาโลกโดยความเป็นของว่างเปล่า นั้น เพื่อมุ่งผลทางจิตวิทยาให้ลดคลายความยึดมั่นถือมั่น และการอยู่ในโลกแบบไม่ยึดติด ดูเหมือนนิภาษมาธมิกจะเน้นเป็นพิเศษ เราต้องหมั่นเจริญปัญญาพิจารณาหลักอนัตตาหรือสัพพัญญูอยู่เสมอ หลักอนัตตาจะสอนให้เราเห็นสิ่งต่าง ๆ อย่างเป็นกระแสต่อเนื่องกันไปเป็นลูกโซ่^{๔๓} ดังนั้นพระพุทธองค์ทรงมุ่งหมายเอาตามความข้างต้นนี้ แต่ต่อมาการศึกษาพระพุทธศาสนาได้ไปกว้างขวางมากขึ้นและเหตุปัจจัยหลายอย่างก็เอื้อให้ศาสนิกและนักการศึกษาตีความคำสอนเดิมให้ต่างออกไปเพื่อวัตถุประสงค์โดยย่อ ๓ ประการ คือ

๑. เพื่อเข้าใจหลักเดิมนั้นอย่างแจ่มชัดในกรณีที่ยังคลุมเครือ
๒. เพื่อมุ่งผลแห่งความเข้าใจอันจะเกิดจากการตีความแล้วน้อมนำไปปฏิบัติ
๓. เพื่ออธิบาย คอบได้ ชี้แจงความเคลือบแคลงสงสัยของต่างลัทธิศาสนา

แต่ไม่ว่าจะตีความในแง่ใดก็ตาม ล้วนมีข้อให้ตีความต่อหรือขัดแย้งได้เสมอ และการตีความศูนย์ดาของนาคารุณนั้นก็สรุปได้ ๒ ลักษณะ คือ

๑. ศูนย์ดาในฐานะปฏิเสธทฤษฎีอื่นๆ มีค่าเท่ากับเป็นอภิปรัชญาในตัว เหนือการแบ่งแยก (ไร้ทวิภาพ) และเหนือคำบรรยาย(อนิรวจนียะ) เป็นความจริงสูงสุด
๒. ศูนย์ดาในฐานะเสนอวิธีแห่งการปฏิบัติ ซึ่งมีค่าเท่ากับเป็นจริยศาสตร์หรือจิตวิทยาในตัวอันจะก่อให้เกิดความรู้แจ้งในความจริงสูงสุด

^{๔๑} พุทธศาสนิก(นามแฝง), แผ่นพุทธศาสนา, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, น.ป.ป.), หน้า ๑๖-๑๗.

^{๔๒} อติศักดิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอันเด็ด, หน้า ๑๒๕.

^{๔๓} สมภาร พรหมทศ.ศ.ว., พุทธศาสนานาถาณ นิกายเถรวาท, หน้า ๔๑.



กล่าวอีกนัยหนึ่ง แ่งแรกให้พิจารณาเห็นว่ามันว่างอยู่แล้วในตัวของมันเอง(อภิปราย) ถึงแม้เราจะมองเห็นหรือมองไม่เห็นก็ตามที เราผู้พิจารณาที่ว่าง(บุคคลศูนย์ตา) และว่างอยู่แล้วโดยธรรมชาติ(ธรรมศูนย์ตา)* แ่งสองให้มนุษย์เป็นผู้มองเห็นตามความเป็นจริงว่ามันว่างตามธรรมชาติของมัน(จริยศาสตร์หรือจิตวิทยา)

๒.๑.๕.๓ หลักแห่งศูนย์ตา(The Principle of Emptiness)

ความตอนหนึ่งในวัชรปรัชญาปารมิตาสูตว่า

สุกฺติ ! ถ้าพระโพธิสัตว์ยังมีความยึดถือผูกพันในอาตมะลักษณะ.....ในบุคคลลักษณะ.....ในสัตว์ลักษณะ.....ในชีวิตลักษณะไร้ นั้นหาชื่อว่าเป็นพระโพธิสัตว์ไม่...เพราะพระโพธิสัตว์จักต้องไม่ยึดถือติดในธรรม^{๔๔}

แต่เนื่องจากมนุษย์เราค้นเกี่ยวกับการรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสมาตั้งแต่แรกเกิดจึงได้ยึดติดในสิ่งทั้งปวงด้วยอำนาจแห่งกิเลสตัณหา มองสรรพสิ่งที่พบเห็นว่าเป็นจริง เพราะพอเกิดมาก็ได้รับการอบรมแวดล้อมโดยเจตนาบ้างไม่เจตนาบ้างให้เป็นไปแต่ในทางธรรมะฝ่ายที่ไม่รู้ คือแต่ในทางยึดมั่นว่าตัวตนว่าของตนทั้งนั้น^{๔๕} เพราะมีวิชาและอุปาทาน มองเห็นความมืดเป็นสีขาว มองสิ่งสมมติว่าเป็นความจริง ความจริงมีอยู่ ๒ ระดับ คือจริงโดยสมมติและจริงโดยปรมาตม แต่ไม่ว่าจะโดยลักษณะใดก็ตาม สิ่งทั้งหลายทั้งปวงล้วนไม่ควรจะเข้าไปยึดมั่นถือมั่นทั้งสิ้น

หลักแห่งศูนย์ตานี้คล้ายหลักธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทที่พระพุทธโฆษาจารย์ แสดงไว้ว่า ทุกข์เท่านั้นมีอยู่ ผู้แสวงทุกข์ไม่มี การกระทำมีอยู่ ผู้กระทำไม่มี นิพพานมีอยู่ ผู้นิพพานไม่มี หนทางมีอยู่ ผู้เดินทางไม่มี^{๔๖}

* แต่เพื่อป้องกันความเข้าใจผิดว่า “มีความว่าง” และ “มีความไม่ว่าง” อยู่อย่างนิรันดร์ ซึ่งในความจริงนั้น ทั้ง ๒ อย่างย่อมมีความจริงเท่ากัน จึงจะรองรับและยืนยันได้ว่า “มี” หรือ “ไม่มี”, ถ้ายืนยันว่า “มี” ก็เท่ากับปฏิเสธว่า “ไม่ใช่ไม่มี” หรือ ยืนยันว่า “ไม่มี” ก็เท่ากับปฏิเสธ “ความมี”, ทั้ง ๒ คำนี้สร้างความลำบากให้เกิดขึ้นมาในวงการพุทธปรัชญาอย่างแน่นอนชนิดที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ โดยมีปัญหาให้ขบคิดจากบาลีถ้อยเถรวาทที่ว่า อภาวสุต อภาว = ความมีแห่งความไม่มี(มีความไม่มี) และ อภาวสุต อภาว = ความไม่มีแห่งความมี(ไม่มีความมี), จึงมีปัญหาคำถามว่า “มีอะไร ?” และ “ไม่มีอะไร?” ดูเหมือนปัญหาคำถามนี้ นาคารชุนและพุทธทาสภิกขุ ได้ตอบไว้ตรงกันว่า “แม้แต่ความไม่มีก็ไม่มีอยู่จริง”.

^{๔๔} เสถียร โพธิ์นันทะ (แปล), วัชรปรัชญาปารมิตาสูต, หน้า ๑๑.

^{๔๕} พุทธทาสภิกขุ(นามแฝง), ความว่าง จิตว่างไม่มีในพระไตรปิฎกจริงหรือ ?, หน้า ๓๗.

^{๔๖} มหามกุฏราชวิทยาลัย, วิสุทธิมคฺคสุต นาม ปกรณ์วิสสสุต คติโย คาโค,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๑), หน้า ๑๐๑.



ถ้ากล่าวนี้มุ่งให้ปฏิเสธอัตตาและเป็นความจริงที่ว่าหากอัตตาถูกปฏิเสธว่าไม่มีอยู่ สิ่งที่เกิดด้วยอัตตาก็จะถูกปฏิเสธว่าไม่มีอยู่เช่นกัน เมื่อ “ผู้ทุกข์ ไม่มี ทุกข์ก็จะพลอยไม่มี, ผู้กระทำไม่มีการกระทำก็จะไม่มี, ผู้นิพพานไม่มี นิพพานก็จะไม่มี, ผู้เดินทางไม่มี หนทางก็จะไม่มี” เช่นเดียวกับที่ท่านนาคาชุนกล่าวไว้ว่า ในสรรพสิ่งย่อมไร้ความเป็นทวิภาพ(ความเป็นสอง)อันหมายถึงการแบ่งแยก ถ้ามีการแบ่งแยกก็จะต้องมีการพิสูจน์ข้อเท็จจริงตามมาด้วยเสมอ โดยอาจจะปฏิเสธหรือยืนยันอย่างใดอย่างหนึ่งว่าจริง-เท็จก็ได้

นาคาชุนแสดงสุนยตาไว้ด้วยเหตุผลหลัก ๒ ประการ คือ

๑.เพื่อผลทางจิตวิทยา(จริยศาสตร์:Ethics) มุ่งเน้นให้เห็นถึงความไร้แก่นสารแห่งสิ่งที่คนทั้งหลายหลงผิดคิดว่าเป็นอัตตา ซึ่งความจริงแล้วเป็นอนัตตา คือว่างเปล่า (สูนยะ) จากตัวตนที่แท้จริง ไม่มีอัตตาอื่นรองอยู่ได้ ครั้นพิจารณาได้อย่างนี้ทุกคนก็จะปฏิบัติเพื่อความเป็นผู้ไม่ยึดมั่นถือมั่นในตัวตน สัตว์ บุคคล เราเขา มุ่งให้ปฏิบัติในชีวิตประจำวันคือเป็นระดับโลกียะ^{๔๗} ซึ่งระดับนี้พุทธทาสภิกขุได้นำมาเน้นย้ำเป็นพิเศษในการอธิบายธรรมของท่าน

๒.เพื่อผลทางภววิทยา(อภิปรัชญา:Metaphysics) มุ่งเน้นให้เห็นถึงความไร้สาระของทรรสนะสุดโต่ง คือ สัสตตทฤษฎีและอุชเฉททฤษฎี เพราะว่าสุนยคามิไซไม่มีหรือสูญ มีอยู่แต่มีอยู่อย่างว่างเปล่าจากอัตตา คือเป็นอนัตตาทั้งหมด เป็นความจริงสูงสุด แต่มีอาจพรรณนาให้เห็นคามด้วยถ้อยคำ(อนิรวณียะ)เหนือการปฏิเสธและยืนยัน ทั้งมีอาจจะเข้าถึงได้ด้วยเหตุผลแบบตรรกะจัดอยู่ในระดับโลกุตตระ

ลักษณะโดยรวมแห่งหลักสุนยตาของนาคาชุนนั้นจะไม่มีแบ่งแยกคือไร้ความเป็นทวิภาพ แต่การแบ่งแยกข้างต้นนี้เพียงเพื่อให้เห็นชัดเจนหรือง่ายต่อการเข้าใจมากขึ้นว่าท่านนาคาชุนได้ประกาศทฤษฎีสุนยตาเพื่อผล ๒ ระดับ โดยระดับที่ ๒ นั้นท่านจะเน้นย้ำเป็นพิเศษเพราะสุนยตานั้นปฏิเสธทฤษฎีทั้งหมดที่ สุดโต่ง และได้ประกาศสุนยตาแบบยึดทางสายกลางเป็นหลักอธิบายทุกอย่างอย่างเป็นปรากฏการณ์แห่งการประชุมของเหตุปัจจัยเป็นไปตามกฎแห่งปัจจัยการของมันเองตามที่มันควรจะเป็น คือเป็นปฏิัจสมุปบาท ที่สรรพสิ่งล้วนอาศัยกันและกัน เป็นเงื่อนไขในการเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับไป

^{๔๗} สุวาทะเถิดใน พุทธทาสภิกขุ(นามแฝง), แผ่นพุทธศาสนา, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา,ม.ป.ป.).



๒.๑.๕.๔ ศูนย์คาถากับการปฏิเสธทฤษฎีทั้งหมด

นาคคารซุนได้ปฏิเสธลัทธิทฤษฎีทั้งหมดเท่าที่สรุปแล้วมี ๔ ลัทธิหลักๆ คือ

๑.ลัทธิที่เชื่อว่าโลกเกิดขึ้นเอง (หมายถึงมีเหตุปัจจัยในตัวเอง, มีความสมบูรณ์พร้อมในตัวเองด้วยสภาวะหรือสวลักษณะ)

๒.ลัทธิที่เชื่อว่าโลกเกิดขึ้นเพราะบางสิ่งทำให้เกิดขึ้น (โลกเป็นผลของบางสิ่งที่อยู่เบื้องหลัง, โลกคือปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นโดยมีบางสิ่งคอยขงการให้เกิดให้เป็นไป)

๓.ลัทธิที่เชื่อว่าทั้งเกิดขึ้นเองและทั้งสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้นด้วย(เกิดขึ้นเองได้โดยมีปัจจัยอื่นคอยสนับสนุนหรือมีสิ่งอื่นบางสิ่งบางอย่างกระตุ้นสนับสนุนให้สิ่งที่พร้อมจะเกิดเองอยู่แล้วให้เกิดมีขึ้นอย่างสมบูรณ์)

๔.ลัทธิที่เชื่อว่าโลกเกิดขึ้นลอย ๆ ไม่มีเหตุปัจจัยใด ๆ มาสนับสนุน

นาคคารซุนจึงปฏิเสธลัทธิทั้ง ๔ นี้ ว่าไม่มีภาวะใด ๆ ที่ป็นสิ่งปรากฏชัดขึ้นมาได้จากตัวมันเอง, จากสิ่งอื่น,จากทั้งสองสิ่ง, หรือจากความไม่มีสาเหตุในลักษณะใด ๆ ได้เลย^{๔๘}

ข้อหนึ่ง นาคคารซุนค้านว่าถ้าถือว่าโลกนี้มีอยู่จริงเป็นจริงตามสภาพธรรมดาแล้ว (เป็นสัจหรือ Real) จะเรียกว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร เพราะธรรมดาสิ่งที่มีอยู่เองไม่จำเป็นต้องมีการเกิดขึ้น คำว่าเกิดขึ้นต้องใช้กับสิ่งที่ไม่เคยมีมาก่อนภายหลังมีขึ้นจึงเรียกว่าเกิดขึ้น

ข้อสอง นาคคารซุนค้านว่าเพราะการเปรียบเทียบจึงมีเรา มีเขา มีสิ่งนี้ และสิ่งอื่น ความจริงสิ่งอื่นก็คือตัวเองนั่นเองบุรุษที่หนึ่งสองคนเมื่อพบกันจึงมีคำว่าฉันและเธอขึ้นเมื่อตัวของตัวเองทำให้ตัวเองเกิดขึ้นไม่ได้แล้วสิ่งอื่น (ซึ่งก็คือตัวเองอีกปริยายหนึ่ง) จะทำให้เกิดขึ้นได้อย่างไร (เหมือนความยาวของเชือก)

ข้อสาม นาคคารซุนแย้งว่า เปรียบเหมือนคนคาบอดคนเคียวมองไม่เห็นอะไรอยู่แล้วถึงจะเพิ่มคนคาบอดเข้ามาอีกสักกี่คนก็คงมองไม่เห็นอยู่ดี

ข้อสี่ ที่ว่าเกิดขึ้นลอย ๆ แบบไร้เหตุมันย่อมไม่ได้ทุกสิ่งย่อมมีเหตุเกิดแน่นอนและการเกิดขึ้นเป็นไปในลักษณะพึ่งพาอาศัยกันอุปมาไม้สามท่อนค้ำยันกันอยู่ตรงที่เหตุปัจจัยคงอยู่อย่างเกี่ยวเนื่องกัน โดยมีได้มีเหตุใดเหตุหนึ่งเป็นเหตุปัจจัยหลักค้ำยันไว้ก่อน

^{๔๘} David J. Kalupahana, Nagarjuna : The philosophy of the middle way ,(State university of New York press, 1986), p.105. และดู เติลิว โพธิ์นันทะ,พุทธธรรมกับปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๑,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์หามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๔๑-๔๔.



จากทัศนะแห่งการปฏิเสธนั้นเท่ากับกำลังอธิบายกฎปึงจยาการหรือปึงจงสมุปบาทไปในตัวว่าสรรพสิ่งอาศัยกันและกันเกิดขึ้นอย่างมีเงื่อนไขเสมอ แม้แต่ในพระนิพพานที่เป็นอสังขตธรรมอยู่เหนือปึงจงสมุปบาท แต่สุดท้ายก็มีค่าเท่ากับสังขตธรรมทั้งหลายที่ปึงจยปึงจแต่ง โดยในที่สุดก็เป็นศูนย์คือว่างเปล่า ดังข้อความที่นาการจุนได้แสดงทัศนะเกี่ยวกับความจริงสูงสุด หรือ อันติมสัจจ์(Absolute Reality or Ultimate truth) ไว้ว่า

“มีธรรมอยู่อันหนึ่งที่ไม่เป็นไปตามปึงจยทั้งหลาย ซึ่งไม่เกิดขึ้นและดับไป ธรรมนี้เรียกกันว่า นิรวาณ นี้หมายถึงการกำจัดทำลายทุกข์ และใครก็ตามที่ได้บรรลุนิรวาณนี้แล้วย่อมมีอาจเรียกได้ว่า “เขามีอยู่”ทั้งไม่อาจเรียกได้ว่า “เขาไม่มีอยู่” “ทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่” “ทั้งมีอยู่ก็ไม่ใช่ ทั้งที่ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่” เหมือนกันกับสังขตธรรม ธรรมนี้(อสังขตธรรม)อยู่เหนือกฎปึงจงสมุปบาทขาดสาร์คละในตัวเองธรรมทั้งหมดเหล่านั้นในที่สุดก็เรียกได้ว่าว่างเปล่า(ศูนย์)”^{๔๘}

โลกและนิพพาน โดยปรมาตตโวรหารแล้วจัดว่าเป็นศูนย์ค่าคงเดียวกัน เป็นมาชาเหมือนกัน เมื่อโลกเป็นมาชา ความดับขาดจากกันจึงพลอยเป็นมาชาไปด้วย เพียงแต่พระนิพพานอยู่เหนือคือพ้นจากภาวะภาวะคือความมีและความไม่มีเท่านั้น

นาการจุนให้ทัศนะไว้ว่าโลกเป็นปึงจงสมุปป็นนธรรม ไร้สวลักษณะ เพราะฉะนั้นโลกจึงเป็นสูญญตา สูญญตาและปึงจงสมุปบาทเป็นอันเดียวกันกับมัชฌิมาปฏิปทาหรือทางสายกลางไม่เอียงไปทางใดทางหนึ่งเข้ากลางระหว่างอัตติดา(สัสสทวาท) และนัตติดา(อุจเจทวาท) คุณลักษณะของสิ่งทั้งหลายมีอยู่โดยการเปรียบเทียบเช่น สูง ต่ำ คำ ขาว ยาว สั้น เป็นต้น ปราศจากการเปรียบเทียบแล้ว ขาว สั้นเป็นต้นก็หาไม่ สิ่งทั้งปวงจึงไม่มีสวลักษณะ ความไม่มีสวลักษณะของสิ่งทั้งปวงนั่นเองคือสูญญตา^{๔๙}

น่าสังเกตว่า “วิชาญวิธิ” ของนาการจุน(Nagarjuna), เฮเกิล(Hegel) และ มาร์ก(Marx) ตั้งอยู่บนพื้นฐานแนวคิดเดียวกันว่า “จักรวาลนี้มีค่าเน้นไปอย่างไม่หยุดนิ่ง”^{๕๐} ซึ่งตรงกับแนวคิดเล่าจื๊อ(Lao Tzu)^{๕๑} ที่ได้กล่าวถึงความมีความว่างของสรรพสิ่งในฐานะที่เป็นความลึกลับและเป็น

^{๔๘} Vicente Fatone, The Philosophy of NAGARJUNA, p. 26.

^{๔๙} วศิณ อินทสระ, เรื่องลึกลับ, หน้า ๘๖.

^{๕๐} สมภาร พรหมทา, ศ.ศ.ร., พุทธศาสนานานาสาณ นิตาธหลัก, หน้า ๘๘.

^{๕๑} สุวาระเชยคใน ฟัน คอกบัว, ปวงปรัชญาจีน, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ : โอ.เอส.พริ้นคิงส์, ๒๕๓๒), หน้า ๑๗-๕๑.



ปรากฏการณ์ ซึ่งความจริงแล้วนั้นมีแหล่งกำเนิดเดียวกัน แต่เรียกชื่อต่างกัน เป็นธรรมชาติลึกซึ้ง เป็นความเปลี่ยนแปลง และเป็นประจักษ์ไปสู่ความเปลี่ยนแปลงและความถึกลับในตัว ว่า

“...ความว่างเป็นบ่อเกิดของสรรพสิ่ง ส่วนความมีก็เป็นมารดาของ
สิ่งทั้งหลาย ถ้ามองด้านความว่าง ก็จะเห็นความถึกลับของสรรพสิ่ง หากมองด้าน
ความมีก็เห็นเป็นปรากฏการณ์ของสิ่งทั้งหลาย โดยที่ทั้งสองนี้ก็มีแหล่ง
กำเนิดเดียวกัน เพียงแค่เรียกชื่อต่างกันเท่านั้น สภาวะทั้งสองอย่างต่างก็เป็น
ธรรมชาติลึกซึ้ง ถึกลับกว่าถึกลับยิ่งกว่าซึ่ง ทั้งเป็นประจักษ์แห่งความเปลี่ยนแปลงถึ
กลับของสรรพสิ่ง”^{๕๓}

ขณะที่เฮเกิลเชื่อว่าสรรพสิ่งในจักรวาลกลายรูปมาจากสิ่งสัมบูรณ์ (The Absolute) ซึ่งเป็น
นามธรรม และเป็นต้นกำเนิด(ปฐมเหตุ)ของสรรพสิ่งในสากลจักรวาล การเปลี่ยนแปลงไปนี้เรียก
ว่าการคืนรนซึ่งเกิดจากการขัดแย้งในตัวตลอดเวลา เป็นสิ่งสมบูรณ์ก็จริง แต่ไม่หยุดนิ่งในภาวะ
ธรรมเดิม สรรพสิ่งจึงเป็นผลของสิ่งสมบูรณ์ดังกล่าว เมื่อสิ่งสมบูรณ์จะต้องเปลี่ยนแปลงตลอดเช่น
นี้ จึงกล่าวได้ว่าสรรพสิ่งคือสิ่งสมบูรณ์ หากแต่ยังคงอยู่ในรูปของสิ่งที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปเท่านั้น
วิภาษวิธีของเฮเกิลจึงเป็นวิภาษวิธีจิตนิยมสมบูรณ์แบบปฏิพัฒนาการเพื่อเสนอทฤษฎีทางสังคมอุดม
คติที่จะต้องพัฒนาปรับปรุงเปลี่ยนแปลงไปสู่ความสมบูรณ์คิงาม ส่วนมาร์กเชื่อว่าสสารคือรากฐาน
ฐานแห่งสรรพสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปไม่อยู่นิ่ง สิ่งต่าง ๆ สามารถลดทอนลงเป็นสสารได้และรวมตัว
กันได้ โดยพลังในตัว(ศักย์)แล้วก่อให้เกิดพลังงานด้วยการเคลื่อนไหวในตัว(จลน์)

วิภาษวิธีของโตเครติสแย่งสำนักอื่น ๆ ในทางญาณวิทยา(Epistemological Dialectic)เท่า
นั้น ขณะที่เฮเกิล เสนอวิภาษวิธีแบบจิตนิยมสมบูรณ์ปฏิพัฒนาการในเชิงอภิปรัชญา มาร์กเสนอ
วิภาษวิธีแบบวัตถุนิยมในเชิงญาณวิทยา แต่ในการสนได้เสนอวิภาษวิธีครอบคลุมทั้งสองส่วนคือ
อภิปรัชญาและญาณวิทยา อย่างไรก็ตาม Dialectic บอกเราได้ว่าไม่มีระบบแนวคิดทฤษฎีใดๆ ใน
ทางปรัชญา ที่ไม่มีจุดอ่อนหรือช่องโหว่ให้วิพากษ์วิจารณ์ได้ ซึ่งเมื่อวิเคราะห์ถึงที่สุดแล้วย่อมตั้ง
อยู่บนรากฐานคือความเชื่อบางประการที่มีอาจพิสูจน์ตรวจสอบได้ทั้งสิ้น^{๕๔}

แต่พระพุทธศาสนาก็ได้รับประโยชน์จากวิภาษวิธีของนาคาร์ซุนโดยตรง เพราะ “เมื่อเรา
ทุกคนตระหนักว่าระบบความคิดทุกอย่างสามารถทอนลงเป็นความเชื่อได้หมดสิ้น เราย่อมมอง

^{๕๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๒-๒๓.

^{๕๔} สมภาร พรหมฯ,ศศ.ว., เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๕.



ไม่เห็นเหตุผลที่จะสรุปว่าความเชื่อเช่นนี้ดีกว่าความเชื่อเช่นนั้น ความเชื่อก็คือความเชื่อ ความเชื่อทุกอย่างที่มีอยู่ในโลกไม่มีความเชื่อใดมีฐานะเหนือความเชื่ออื่น"^{๕๕} เมื่อเรายอมรับผลแห่งวิชาวิธีดังกล่าวนี้แล้วย่อมส่งผลให้โอนอ่อนผ่อนตาม น้อมรับฟังแนวคิดอื่นโดยวางตัวเป็นมิตรต่อกัน ไม่พยายามหักล้างกันทางความคิด อันเป็นเสมือนการปิดประตูแห่งการอ้างการเข้าถึงความจริงได้อย่างครบถ้วนของทุกทฤษฎี

เราอาจให้พระชนะค่อวิชาวิธีของนาคารชุนได้ทั้งในแง่บวกและแง่ลบ ในแง่บวกคือตรวจสอบแนวคิดอื่น ๆ ให้เห็นข้อผิดพลาดบกพร่องแล้วแก้ไขพัฒนาไปสู่แนวคิดที่สมบูรณ์ต่อไป ในแง่ลบคือไม่เสนอแนะสิ่งใดอื่นนอกเหนือจากการตรวจสอบเท่านั้น คือเป็นหลักการตรวจสอบความสมเหตุสมผลทุกทฤษฎีได้ตามหลักตรรกะที่พอจะนำเชื่อถือได้ แต่ก็ยกตัวเองให้รอดพ้นจากการตรวจสอบดังกล่าว มิเช่นนั้นก็จะเป็นการเสนอทฤษฎีหนึ่งต่างหาก แล้วถูกตรวจสอบในที่สุด และสิ่งที่พบคือความไม่สมเหตุสมผลตามมาเพราะความไม่สมเหตุสมผลย่อมมีอาจตรวจสอบความไม่สมเหตุสมผลได้ ในแง่หนึ่งวิชาวิธีอาจจะไม่ให้ความยุติธรรมต่อแนวคิดอื่น ๆ แต่ในแง่หนึ่งก็นับว่าเป็นความชาญฉลาดของนักวิชาวิธี ที่มาพร้อมกับความจำเป็นที่จะต้องทำเช่นนั้น เพราะใครก็ตามที่เลือกใช้ "ไดอะเลกติก(Dialectic)" จะต้องประกาศจุดยืนเช่นนี้ทุกคน หากเขาไม่ต้องการขัดแย้งตัวเอง^{๕๖}

๒.๑.๕.๕ ศูนย์ดากับปฏิจองสมุทรบาท

ปฏิจองสมุทรบาทคือการมองโลกอย่างเป็นเหตุเป็นผลของกันและกัน เป็นโลกทัศน์แบบมองสิ่งต่าง ๆ เกี่ยวโยงเป็นลูกโซ่หรือเรียกว่า อิทัปปิจจยตา แต่เชื่อว่าสรรพสิ่งในจักรวาลนี้จะเนื่องกันเป็นดั่งลูกโซ่ทั้งหมด พุทธศาสนาแยกสรรพสิ่งออกเป็น ๒ พวก คือ

๑.อสังขตธรรม หมายถึงสิ่งที่ไม่สามารถเกิดขึ้นเองได้ ต้องมีเหตุปัจจัยให้เกิดขึ้น ดังอยู่และดับไปตามกฎปฏิจองสมุทรบาท ได้แก่ โลกาธาตุ ดวงดาว วัตถุต่างๆ รวมด้วย

๒.อสังขตธรรม หมายถึงสิ่งที่เกิดมีเองได้ ไม่ต้องพึ่งพาแอบอิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น คือสิ่งที่ไร้เหตุปัจจัยปรุงแต่ง ได้แก่พระนิพพาน

อย่างไรก็ตาม หลักอิทัปปิจจยตาหรือปฏิจองสมุทรบาทนี้เป็นที่เข้าใจกันดีว่าสังขตธรรมเท่านั้นที่อยู่ในกฎปฏิจองสมุทรบาท อสังขตธรรมอย่างพระนิพพาน และอาภาสนั้นอยู่นอกกฎดังกล่าว ประเด็นนี้ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมภาร พรหมทา ให้ข้อสังเกตเอาไว้ว่า

^{๕๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๐.

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๕.



“มีเรื่องที่ฟังตระหนกประการหนึ่งคือ หลักอหิंपิญจกามีสูตรอยู่ว่า เมื่อมี ก. ย่อมมี ข. เมื่อไม่มี ก.ย่อมไม่มี ข. สิ่งที่เราสามารถสรุปได้จากสูตรดังกล่าวนี้ คือ

๑.ข. ในสูตรดังกล่าวนี้เป็นสังขตธรรมแน่นอน และ ข. ดังกล่าวนี้ไม่อาจเป็น อสังขตธรรม เพราะอสังขตธรรมมีความหมายอยู่ในตัวเองแล้วว่า สิ่งที่ไม่เป็นผลของสิ่งอื่น

๒.แต่สำหรับ ก. อาจเป็นได้ทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม จริงอยู่ที่อสังขตธรรม นั้นไม่เป็นผลของสิ่งอื่นแต่ท่านก็ไม่เคยพูดเอาไว้ว่า อสังขตธรรมจะเป็นสาเหตุของสิ่งอื่น ไม่ได้ ในคำนิยามของอสังขตธรรมนั้น ไม่มีใครที่พระพุทธเจ้าได้กล่าวว่าสิ่งนี้ไม่อาจเป็น สาเหตุของสิ่งอื่น มิเพียงบอกว่า อสังขตธรรมไม่ใช่สิ่งที่เกิดมาจากสิ่งอื่นเท่านั้น”^{๕๓}

หลักดังกล่าวนี้ ให้คุณค่าทางจริยธรรมหรือในแง่ปฏิบัติ สอนให้วางความยึดมั่นถือมั่นใน สรรพสิ่งเพราะมองเห็นความเป็นเหตุเป็นผลของสรรพสิ่งแล้วคลายความยึดมั่นถือมั่นคืออุปาทาน อันเป็นเหตุแห่งทุกข์ซึ่งได้ก่อตัวเริ่มต้นมาจากอวิชชา ตามกฎปฏิจจสมุปบาท ๑๒ ขณะ หรืออหิंपิญจก ^{๕๔} การสืบต่อแห่งปัจจุภาวการทั้ง ๑๒ ขณะ เป็นเหตุให้เวียนว่ายตายเกิดใน สังสารวัฏฏ์ไม่มีสิ้นสุด ซึ่งพุทธศาสนาดูว่าเป็นที่มาของทุกข์ทั้งมวล การดับทุกข์อันมีอวิชชา เป็นต้นเหตุ จึงเป็นการดับสังสารวัฏฏ์ การทำให้วัฏฏจักรแห่งชีวิตสิ้นสุดลง จำเป็นต้องทำลาย อวิชชา เพราะอวิชชาทำให้ไปสู่การเวียนว่ายตายเกิดตามาอีก อวิชชา,สังขาร และวิญญาณที่เข้าไปสู่ครรภ์ที่เรียกว่า “คันธัพพะ” ปรากฏขึ้นขณะที่สามภรรยาอยู่ร่วมกัน ในขณะตายวิญญาณนี้จะอาศัยอยู่ที่ปลายแห่งหทัย และจากนั้นก็ผ่านไปสู่ร่างใหม่ คุณมนุษย์โหนเถาวัลย์ข้ามปากเหวไป ฉะนั้น”^{๕๕} การอธิบายปฏิจจสมุปบาทนี้มีได้มุ่งเพียงการสืบต่อแห่งเหตุปัจจุภาวระหว่างภพชาติอย่าง ที่คนทั่วไปเข้าใจเท่านั้น แต่ยังมีมุ่งไปที่ผลแห่งการคลายความยึดมั่นถือมั่นในโลกียะ

นาคารุณอ้างว่าเราต้องหมั่นเจริญปัญญา พิจารณาหลักปฏิจจสมุปบาทให้เห็นถึงอนัตตา และหลักอนัตตาจะสอนให้เห็นสรรพสิ่งเกิดดับเป็นกระแสต่อเนื่องกันดุจลูกโซ่ สุดท้ายก็จะเห็น สิ่งที่เกิดดับเป็นปฏิจจสมุปบาทนั้นเป็นอนัตตา คือไร้ตัวตน ว้างเปล่า(ศูนยตา) เพราะว่า

^{๕๓} เรื่องคือวักน, หน้า ๒๔-๒๕.

^{๕๔} ดูรายละเอียดใน พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต),พุทธธรรม ฉบับขยายความ, พิมพ์ครั้งที่ ๗,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๔๑), หน้า ๗๕-๑๕๔.

^{๕๕} Vicente Fatone, The Philosophy of NAGARJUNA, pp. 12-13.



“ผู้ใดเห็นปฏิจจนูปบาท ผู้นั้นย่อมเห็นธรรม ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นย่อมเห็นปฏิจจนูปบาท”^{๖๐} ซึ่งตามธรรมชาติของมันก็มีเพียงความว่างเปล่าคือศูนย์ตาเท่านั้น แต่ที่เราเห็นการเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับไปนั้น เพราะการอิงอาศัยกันอย่างมีเงื่อนไข โดยที่ “เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ”^{๖๑} กระบวนการเกิดขึ้นตามหลักปฏิจจนูปบาท กลายเป็นกฎสากลว่า เมื่อมีสิ่งหนึ่งจะต้องมีสิ่งหนึ่งตามมา อย่างไรก็ตาม พระมคฺติเยอ วิกรร นักบวชมหายานแบบธิเบต ชาวฝรั่งเศสได้ให้ทัศนะเอาไว้ว่า

“การมีกฎ ไม่ได้หมายความว่า จะมีหน่วยถาวรที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ ศาสนาพุทธยอมรับเต็มที่ว่า โลกแห่งปรากฏการณ์เป็นไปตามกฎแห่งเหตุและผล อย่างเถียงไม่ได้ แต่ทั้งกฎและปรากฏการณ์...ต่างไม่ถาวร และไม่เป็นหน่วยอิสระที่มีอยู่ด้วยตัวมันเอง ทุกสิ่งเป็นไปตามเกมของการพึ่งพาระหว่างเหตุและผล กฎของแรงโน้มถ่วงไม่ได้มีอยู่ในตัวเองโดยไม่มีวัตถุ ก้อนหินประกอบขึ้นด้วยอะตอม ซึ่งตัวอะตอมเองมีค่าเท่ากับพลังงาน รั้งขึ้นจากแสงอาทิตย์ส่องผ่านกลุ่มน้ำฝน มันเกิดขึ้นให้มองเห็นได้ แต่จับต้องไม่ได้ ทันทีที่ปัจจัยหนึ่งที่เป็นต้นกำเนิดขาดไป ปรากฏการณ์นั้นก็หายไป ดังนั้น “รู” จึงไม่ได้มีธรรมชาติเนื้อแท้ในตัวเอง และเราไม่สามารถพูดถึงการสลายหรือการดับสูญของสิ่งที่ไม่เคยมีอยู่ตั้งแต่แรก “สิ่งที่ว่า” มีอยู่เป็นภาพลวงที่เกิดจากการที่ส่วนประกอบต่างๆ มารวมกันในลักษณะชั่วคราวซึ่งไม่เป็นหน่วยเอกเทศด้วยตัวเอง”ไม่มีที่ใดที่จะมีปรากฏการณ์ที่ถาวรและคงอยู่เป็นอิสระ...แจกเช่นดอกไม้คอกหนึ่งย่อมไม่อาจปรากฏอยู่กลางอากาศได้...การปฏิเสธว่าไม่มีหน่วยถาวรใดๆ อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์เท่ากับการปฏิเสธความคิดที่พบในปรัชญาแบบฮินดูในเรื่อง ‘คันไม้’ ที่มีอยู่ในคันไม้ทุกคัน หรือแม้แค่รูปแบบหลักๆ ‘มีอยู่’ ที่จะเป็นแก่นของทุกสิ่งที่มีอยู่.....ศาสนาพุทธปฏิเสธเรื่องนี้ด้วยการบอกว่า หากรูปแบบหลัก เช่น ‘คันไม้’ มีอยู่จริง ก็จะต้องเหมือนกันในคันไม้ทุกคัน”^{๖๒}

^{๖๐} มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕), เล่มที่ ๑๒ ข้อที่ ๓๐๖ หน้า ๒๔๙๐.

^{๖๑} มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕), เล่มที่ ๑๖ ข้อที่ ๓๘ หน้า ๖๒.

^{๖๒} ดู งานพระพน เวชชาชีวะ(แปล), ภิคุญกับนักปรัชญา บทสนทนาพุทธศาสนา-ปรัชญาตะวันตก, พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพฯ: โอ.เอส.พริ้นติ้งเฮาส์, ๒๕๔๒), หน้า ๕๕.



จึงไม่มีสิ่งใดที่น่ายึดถือเป็นตัวเป็นตนขึ้นมาได้ หากหลงผิดไปยึดถือก็จัดว่าเป็นมิจฉาทิฐิฝ่ายสัตสัคทิฐิ แต่หากเห็นว่าขาดสูญไม่มีอะไรเลยนั้นก็จัดเป็นมิจฉาทิฐิฝ่ายอุจเฉททิฐิ หมายความว่าแม้แต่ทฤษฎีสุนยตาเองก็ไม่ควรยึด ถ้ายึดถือก็ชื่อว่ายังคงอยู่ในวังวนแห่งการยึดมั่นถือมั่นเป็นทาสทณฺฑิที่ตนยินอันหรือปฏิเสธนั้น, พระพุทธองค์มุ่งให้พ้นจากการยึดถือ มุ่งสู่ อิสระภาพ^{๒๓} ทางความคิดเชิงอภิปริชญา จึงควรสัให้เห็นสู่วิถีปฏิบัติ สุนยตาจึงคงอยู่ได้กฎปฏิจนสมบูรณ์บาทในแง่จิตวิทยา แต่ในแง่ปรมัตถ์แล้ว สุนยตาก็ยังคงอยู่เหนือความคิดและเหตุผลทางตรรกะ มารยมิกะปฏิเสธทุกทศนะเกี่ยวกับความจริงตายตัว แต่มิได้ปฏิเสธความจริงคือสุนยตา เพียงแต่สุนยตาปฏิเสธความคิดนึก แต่ว่าในตัวสุนยตาเองแล้วนั้น เป็นความรู้เกี่ยวกับความจริงสูงสุดที่มีอยู่ในตัวเองแล้ว จึงมีอาจกล่าวได้ว่า มารยมิกะเป็นอุจเฉททิฐิไป^{๒๔}

กฎปฏิจนสมบูรณ์นั้นนอกจากปฏิเสธหน่วยอนัตตนิรันดร์ของสังขตธรรมแล้ว ยังได้บอกเราด้วยว่า การรวมตัวกันของสิ่งต่างๆ และการแยกแตกสลายนั้น มิได้เกิดจากอำนาจใดๆ ทั้งภายในและภายนอกเพียงอย่างเดียวอย่างใดอย่างหนึ่งที่อิสระ สิ่งต่างๆ มารวมกันเองและแยกสลายไปเองไร้หน่วยอิสระอย่างใดอย่างหนึ่งมาดลบันดาลลงการอยู่เบื้องหลังตามที่บางลัทธิเข้าใจ

๒.๑.๕.๖ สุนยตากับอริยัจจ

พระพุทธศาสนาอุบัติขึ้นมาในโลกนี้เพื่อดับทุกข์เท่านั้น หรือเรียกได้ว่าพระพุทธองค์ทรงเป็นยอดนายแพทย์ผู้ชำนาญการในการรักษา วางยาป้องกันและแก้โรคทางวิญญาณ(Spiritual)*

^{๒๓} ดู "คุณค่าด้านความหลุดพ้นหรืออิสระภาพ" ใน พระมหาวิโรจน์ วิโรจโน(มหา), การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องประโยชน์นิยมในพุทธปรัชญาเถรวาท, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พิมพ์ในโอกาส ๑๒ ปี บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๑๑๖-๑๑๘.

^{๒๔} Jaiideva Singha, An Introduction to Madhyamaka Philosophy, (Delhi : Motilal Banarasisdass, Varanasi Patna Madras, 1987), p.43.

* พุทธศาสนิกชนใช้คำว่า Spiritual แทนคำว่า Mind และ Soul นั้น, เพราะคำว่า Mind หมายถึงจิต(Mental) และหัวใจ(Heart) รวมถึงอารมณ์(Emotion) ความรู้สึกนึกคิด (Feeling, Imagination, Thinking) และเกี่ยวกับระบบเส้นประสาทในทางสรีรวิทยา ซึ่งในที่สุดคำว่า Mind ก็จะกลับไปเกี่ยวข้องกับคำว่า Spiritual และคำว่า Soul นั้น หมายถึงวิญญาณ ในลักษณะอินทรีย์อาศัยตัว, เป็นอัตตา ปรัชญากรีกอาจหมายถึงอัตตานิรันดร์ด้วย ส่วนคำว่า Spiritual นั้นอยู่กึ่งกลางระหว่าง Mind กับ Soul ซึ่งหมายถึงจิตสำนึก, สำนึกทางวิญญาณ เพราะพุทธศาสนิกชนให้เหตุผลง่ายๆว่า โรคกายต้องไปหาหมอผ่าตัดคาบโรงพยาบาลหรือคลินิกทั่วไป โรคจิต(โรคประสาท)ต้องไปโรงพยาบาลสมเด็จเจ้าพระยาที่ปากคลองสาน สิ่งอื่น แต่ถ้าเป็นโรคทางวิญญาณต้องไปหาพระพุทธเจ้าหรือปฏิบัติตามหลักพระพุทธศาสนา (ผู้วิจัย).



คั้งที่พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ว่า วัตถุประสงค์มุ่งหมายของพุทธศาสนามีขึ้นมาเพื่อจะแก้โรคหรือรักษาโรคทางวิญญาณ ไม่ใช่ทางกายหรือทางจิต^{b๔} เพราะธรรมชาติของพระพุทธเจ้านั้นมีไว้สำหรับดับความร้อนหรือดับทุกข์ เพราะฉะนั้น ที่ไหนมีความทุกข์หรือมีความร้อน ที่นั่นต้องการธรรมะกำมือเดียวของพระพุทธเจ้า ธรรมะกำมือเดียวของพระพุทธเจ้านี้ก็คือเรื่องสุญญตาหรือโลกุตระธรรมโดยเฉพาะ.....และสุญญตาไม่มีความหมายอย่างอื่น นอกจากว่าไม่ยึดมั่นถือมั่นสิ่งใดว่าเป็นตัวตนหรือของตน^{b๕} ถ้าใจหลงยึดมั่นถือมั่นด้วยอำนาจอวิชชาที่เป็นทุกข์ และทุกข์ตามหลักพระพุทธศาสนานั้นแบ่งออกตามหลักสากลว่ามีเพียง ๒ ประเภทเท่านั้น คือ

๑.ทุกข์กาย เกิดจากโรคภัย ความต้องการทางธรรมชาติของร่างกาย(สรีรวิทยา) เช่น หิว กระหาย หรือเกิดจากภูมิแพ้ แสบ คัน ความบกพร่องภายในร่างกาย และอาจจะเกิดจากสภาพแวดล้อมภายนอกส่งผลต่อสุขภาพกาย จนเกิดโรคภัยไข้เจ็บ เป็นต้น

๒.ทุกข์ใจ เกิดได้ ๒ ทาง คือ เกิดจากจิตคิดวิตกกังวลไปเองด้วยอำนาจจิตคิดมุ่งปรุงแต่งต่างๆ นานา หรือทุกข์ใจเพราะกังวลเรื่องโรคภัยไข้เจ็บของตนและส่งผลต่อสุขภาพจิต ทุกข์ ๒ ทางนั้นส่งผลต่อกันได้ เช่น เมื่อทุกข์ใจแล้วอาจจะส่งผลให้ถึงกับกินไม่ได้ นอนไม่หลับจนร่างกายชুবอบ หรือบางรายมีโรคประจำตัว คิดมากถึงกับฆ่าตัวตายหนีโรคภัยก็มีปรากฏอยู่เนืองๆ^{b๖}

พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญที่จิตวิญญาณมากกว่าร่างกาย ด้วยเหตุผลว่า ทุกอย่างสำคัญที่ใจที่จิตคิดปรุงแต่งรับรู้สู่อารมณ์ สุขทุกข์จึงเกิดกับใจเป็นอันดับแรกในฐานะรับรู้อารมณ์, ปรุงแต่งอารมณ์และเสวยอารมณ์ทั้งสุขและทุกข์ตลอดถึงอารมณ์ใดๆ แต่ไม่ว่าจะอารมณ์ใดก็ตามความที่ยังเป็นปุถุชนอยู่ จิตย่อมคิดมุ่งปรุงแต่ง แปรปรวนกลับกลายได้ง่าย จากสุขเป็นทุกข์ หรือทุกข์เป็นสุขสลับวนเวียนวุ่นไป วันหนึ่งๆ อาจเกิดภพชาติและสังสารวัฏฏ์แห่งอารมณ์มากมาย ผู้ไม่รู้เท่าทันย่อมโน้มรับทุกอารมณ์ จนสุขภาพจิตเสื่อมโทรมทรมาณ สาเหตุหลัก คือความที่จิตคิดว่าเป็นเรา เป็นของเรา หรือคิดว่ากายของใจเราทุกข์-สุข ใจของกายเราสุข-ทุกข์ แต่เมื่อจิตอยู่เหนืออารมณ์ดังกล่าวได้ย่อมมีอิสรภาพจากพันธนาการคืออุปาทานและจากทุกข์ทั้งปวงได้

^{b๔} พุทธทาสภิกขุ(นามแฝง),อุปสรรคของการเข้าถึงธรรม-อุปสรรคที่มีอยู่ในคำพูด, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ : โรงแสงการพิมพ์,๒๕๓๐), หน้า ๑๑๗.

^{b๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๓ - ๑๒๔.

^{b๖} สุวณณะเถียรใน พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๒๒๓-๒๔๕ และ ๔๕๓-๕๒๓.



หลักการสำคัญของพระพุทธศาสนา คือดับทุกข์ แต่ก่อนที่จะดับทุกข์ได้ ต้องรู้จักทุกข์ ฐาเหตุ ฐการดับทุกข์ และฐรรควธิฐการดับทุกข์เสียก่อน ซึ่งได้แก่อริยสัจ ๔ ที่พระศากย牟尼เจ้าได้ตรัสไว้ในพระคัมภีร์ทั้งหลายเอาไว้ว่า พระองค์ท่านนั้นสามารถอธิบายได้ว่า อะไรคือทุกข์, อะไรคือบ่อเกิดแห่งทุกข์, อะไรคือความดับทุกข์และอะไรคือวิธีดับทุกข์^{b๔}

พระราชวุฒาจารย์(ดุษฎี อุดุโธ) พระวิปัสสนาจารย์ชาวจังหวัดสุรินทร์ บรรยายอริยสัจ ๔ ขึ้นให้เห็นความเป็นเหตุผลของการเกิดขึ้นและดับไปแห่งทุกข์แบบง่ายๆ เอาไว้ว่า

การไม่สำรวมระวังจิต ปล่อยจิตไปตามกระแสแห่งอุปาทานการนึกคิด เป็นสมุทัย ผลจากการไม่ระวังจิต นึกคิด ตริกตรอง ปรุงแต่งไปตามอารมณ์ต่างๆ เป็นทุกข์ การสำรวมระวังจิตทุกขณะ คอยรู้เห็นตามความเป็นจริงแบบสัมมาทิฐิ เป็นมรรค ผลจากการสงบสำรวมระวังจิตของตนโดยความถูกต้องแบบสัมมาทิฐิ เป็นนิโรธ^{b๕}

แต่ปรัชญาปารมิตาในคณฑีได้กล่าวถึงศูนย์กลางและอริยสัจ ๔ เอาไว้ว่า

“ได้แก่ความว่างเปล่า ทุกสิ่งว่าง...ศูนย์กลางเป็นอันเดียวกับอภาวะ...ไม่มีทั้งอวิชชาและปัญญา, ไม่มีอริยสัจ ๔ , ไม่มีความทุกข์, ไม่มีสาเหตุแห่งทุกข์, ไม่มีความดับทุกข์, และ ไม่มีมรรคนำไปสู่ความดับทุกข์แต่อย่างใดเลย, ไม่มีนิรวาณ ไม่มีการบรรลุนิพพาน โดยธรรมชาติที่แท้จริงแล้ว สรรพสิ่งว่างเปล่า ไม่มีอยู่จริง”^{b๖}

ผู้วิจัยเข้าใจว่านาคาจารย์กล่าวไว้เช่นนี้ ประสงค์ไม่ให้ยึดมั่นถือมั่นสภาวะใดๆ ทั้งสิ้น เพราะหากความรู้สึกนึกคิดว่ามีความทุกข์ ก็ต้องมีการดับทุกข์และมีผู้ดับทุกข์ เมื่อดับทุกข์ได้ก็มีนิพพาน เมื่อมีนิพพานก็ย่อมมีการบรรลุนิพพาน และมีผู้บรรลุนิพพานในที่สุด ดังนั้นจึงต้องดับแม้กระทั่งความดับนั้นด้วย จึงจะนับว่าเป็นศูนย์กลางแห่งศูนย์กลางจริงๆ พุทธทาสภิกขุเรียกสภาวะเช่นนี้ว่า แม้แต่ความไม่มีก็ไม่มีอยู่จริง^{b๗} ข้อความนี้สอดคล้องกับที่ท่านนาคาจารย์ได้กล่าวถึงการสนทนา ระหว่างพระพุทธเจ้ากับพระสุภูติ คชนหนึ่งว่า

^{b๔} Vicente Fatone, The Philosophy of NAGARJUNA, p. 9.

^{b๕} สำนักพิมพ์คันถ์, พระอริยสัจ (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์คันถ์, น.ป.ป.), หน้า ๖๔-๔๖.

^{b๖} Vicente Fatone, Ibid, p. 39-40.

^{b๗} ดู พุทธทาสภิกขุ(นามแฝง), ว่างตามหลักพุทธศาสนา, หน้า ๑๕-๑๘.



“ท่านสุภูติ ซึ่งเป็นผู้ที่พระผู้มีพระภาคเจ้าได้ทรงอธิบายเรื่องนี้ให้ฟังทั้งหมด
สุดท้าย ก็ตอบคำถามที่มีคนถามท่าน เพื่อพิสูจน์ว่าท่านเข้าใจสิ่งที่ประกอบอยู่ในคำสอน
นั้นหรือไม่ว่า ความจริงแล้วก็ไม่มียะไรที่องค์พระศาสดาเจ้าทรงสอน นี่คือการตอบของ
ท่านสุภูติ”^{๗๒}

คำกล่าวข้างต้นนี้ มุ่งผลทางจิตวิทยาเพื่อคลายความยึดมั่นถือมั่น ภาพรวมแห่งอธิบาย
อริยสัจ ๔ ตามกฎแห่งปัจจุสมุปบาทจะทำให้เราได้บทสรุปว่าสังสารวัฏฏ์คือความทุกข์ แต่ท่าน
นาคารชุนเห็นว่าไม่มีความเป็นทวิภาพระหว่างนิพพานกับสังสารวัฏฏ์ นิพพานกับสังสารวัฏฏ์เป็น
อย่างเดียวกันหรือขึ้นอันลงไปว่าสังสารวัฏฏ์คือนิพพาน สังสารวัฏฏ์คือส่วนแห่งสังขตธรรม
นิพพานคืออสังขตธรรม ทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมรวมความลงในคำว่า“ธรรมทั้งปวง”
เพราะธรรมทั้งปวงมีความสูงเป็นลักษณะจึงไม่สามารถแบ่งแยกได้ว่าเป็นธรรมหรืออธรรม เป็น
สังขตหรืออสังขต เป็นสังสารวัฏฏ์หรือนิพพาน แต่เราแบ่งประเภทธรรมออกเป็นระดับต่าง ๆ นั้น
เป็นเพราะธรรมทั้งปวงไม่มีสถานะที่แน่นอนอยู่ได้ด้วยตัวมันเอง ซึ่งถ้ามีสถานะแน่นอนในตัวมัน
เองไซร้ก็จะไม่ถูกแบ่งและไม่ต่างกัน^{๗๓} ดังข้อความตอนหนึ่งในวัชรปรัชญาปารมิตาสูตว่า

“อนึ่งสุภูติ ธรรมทั้งหลายมีความเสมอภาคเท่ากัน ไม่มีสูงหรือต่ำนั้น
แหละชื่อว่าพระอนุตตรสัมมาสัมโพธิ เมื่อไม่มีความยึดถือในอาคมะ,ในปุคคะ,
ในสัตตะ,ในชีวะ แล้วบำเพ็ญกุศลธรรมทั้งหมดก็จักชื่อว่าพระอนุตตรสัมมา
สัมโพธิ สุภูติ! ที่กล่าวว่ากุศลธรรมนั้น ศาสดากล่าวว่าโดยความจริงแล้วไม่มี
สถานะแห่งกุศลธรรมเลย เป็นสักแต่ชื่อเรียกว่ากุศลธรรมเท่านั้นแล”^{๗๔}

ผู้รู้อริยสัจ คือ ผู้รู้สังสารวัฏฏ์ รู้นิพพาน รู้ปัจจุสมุปบาท รู้หัตถ์ปัจจุจดา รู้คตดา รู้
มัชฌิมาปฏิปทา รู้แจ้งในศูนย์กลางด้วย การที่มหายานอธิบายอริยสัจ ๔ ตามหลักปัจจุสมุป
บาทกระทั้งเห็นความแตกต่างในบางแง่แล้วนั้น มหายานนิกายเห็นได้แสดงทัศนะต่อธรรมะให้
เห็นความแตกต่างของมหายานกับเถรวาทเอาไว้ว่า

^{๗๒} Vicente Fatone, The Philosophy of NAGARJUNA, p.39.

^{๗๓} ชู เสถียร โพธิ์นันทะ(แปล), วัชรปรัชญาปารมิตาสูต, หน้า ๑๓-๑๔.

^{๗๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๒-๓๓.



“ทั้ง ๒ นิภาษนี้ แม้ต่างฝ่ายต่างก็ถือว่าอริยสัจ ๔ เป็นหลักธรรมที่สำคัญที่สุดเช่นกันก็ตาม แต่เดรวาสนั้นถือว่าคู่ที่ ๑ คือทุกข์กับสมุทัยเป็นหลัก (ทุกข์คือผล, สมุทัยคือเหตุ) ส่วนมหายานถือว่าคู่ที่ ๒ คือนิโรธกับมรรคเป็นหลัก (นิโรธคือผล, มรรคคือเหตุ) เดรวาสน์ถือการเวียนว่ายตายเกิดเป็นหลัก คือมุ่งให้ขจัดสังสารวัฏฏ์อันจมไปด้วยทุกข์เป็นหลัก (เชิงลบ) มหายานถือความหลุดพ้นเป็นหลัก คือมุ่งให้เร่งบำเพ็ญบารมีด้วยการช่วยสรรพสัตว์ข้ามพ้นสังสารวัฏฏ์(เชิงบวก) เดรวาสน์ถือข้อเท็จจริงแห่งปรากฏการณ์ของโลกชีวิตประจำวันหรือปัจจุบันเป็นหลัก มหายานถือโลกในอุดมการณ์เป็นหลักคือมุ่งอนาคตแห่งการบรรลุพุทธภูมิเป็นหลัก”^{๗๕}

ความจริงแล้ว ถ้าใครเห็นแจ้งในทุกข์กับสมุทัยหรือเห็นแจ้งในข้อเท็จจริงของโลกปรากฏการณ์ตามกฎปฏิจจสมุปบาทแล้วย่อมเห็นแจ้งในนิโรธและมรรคได้ เพราะเมื่อเห็นทุกข์และสาเหตุแห่งทุกข์แล้วย่อมโน้มเอียงไปในทางคือการดับทุกข์และแสวงหาบรรลุปุณฺณการดับทุกข์ เมื่อเห็นโทษของความยึดมั่นถือมั่นเมื่อใด จิตก็จะคลายจากความยึดมั่นถือมั่นเมื่อนั้น...เมื่อคลายความยึดมั่นได้ย่อมพบความว่าง...เมื่อใดเห็นความว่าง เมื่อนั้นจึงจะพอใจในนิพพาน”^{๗๖} ตรงกันข้าม เมื่อใดเห็นแจ้งในนิโรธกับมรรค เมื่อนั้นก็จะเห็นแจ้งในทุกข์กับสมุทัยหรือข้อเท็จจริงของโลก ด้วยการเวียนว่ายตายเกิดได้ง่ายขึ้นเช่นกัน”^{๗๗}

อริยสัจ ๔ และปฏิจจสมุปบาท ทั้ง ๒ อย่างนั้น ก็คือสิ่งเดียวกันที่เนื่องกันอยู่ รวมถึงกฎแห่งไตรลักษณ์ด้วย พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ได้ให้ทัศนะไว้ว่า

“มีหลักธรรมใหญ่อยู่ 2 หมวด ที่ถือได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงแสดงในรูปของกฎธรรมชาติ คือ ไตรลักษณ์และปฏิจจสมุปบาท ความจริงธรรมทั้ง 2 หมวดนี้ ถือได้ว่าเป็นกฎเดียวกัน แต่แสดงในคนละแง่หรือคนละแนว เพื่อมองเห็นความจริงอย่างเดียวกัน คือ ไตรลักษณ์มุ่งแสดงลักษณะของสิ่งทั้งหลายซึ่งปรากฏให้เห็นว่าเป็นอย่างนั้น ในเมื่อสิ่งเหล่านั้นเป็นไปโดยอาการที่สัมพันธ์เนื่องอาศัยเป็นเหตุปัจจัยสืบต่อกันตามหลักปฏิจจสมุปบาท ส่วน หลักปฏิจจสมุปบาท

^{๗๕} ทรงวิทย์ แก้วศรี, พุทธปรัชญามหาธาน, ใน มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย : ปรัชญาพุทธศึกษา, ทรงวิทย์ แก้วศรี (บรรณาธิการ), พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒), หน้า ๑๐๗.

^{๗๖} พุทธศาสนิกชน(นามแฝง), แผ่นพุทธศาสน์, หน้า ๗๑-๗๔.

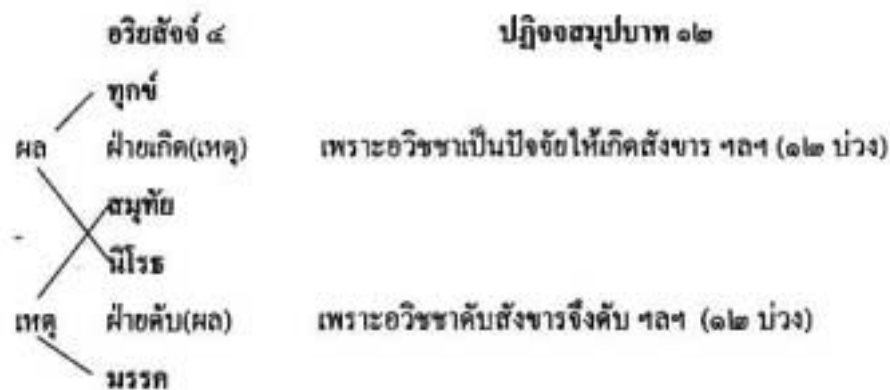
^{๗๗} ทรงวิทย์ แก้วศรี(บรรณาธิการ), พุทธปรัชญามหาธาน, หน้า ๑๐๗.



ก็มุ่งแสดงถึงอาการที่สิ่งทั้งหลายมีความสัมพันธ์เนื่องอาศัยเป็นเหตุปัจจัยสืบต่อกันเป็นกระแส จนมองเห็นลักษณะได้ว่าเป็นไตรลักษณ์”^{๗๘}

นาคาจารย์กล่าวไว้ว่า “เราเรียกข้อเท็จจริงที่ต้องอาศัยการเกิดขึ้นนี้ว่า “ศูนย์ตา” ไม่มีสิ่งใดหรือธรรมใดซึ่งไม่ต้องอาศัยเหตุปัจจัยอื่นใดเกิดขึ้น จึงไม่มีธรรมใดหรือสิ่งใดที่ไม่ใช่ศูนย์ตา”^{๗๙} ศูนย์ตาจึงเป็นทฤษฎีสัมพัทธ์ ที่ถือว่าสรรพสิ่งต้องมีสิ่งอื่นเป็นเหตุปัจจัย ปฏิจสงมุปบาทจึงเป็นกระบวนการอาศัยการเกิดขึ้นซึ่งหมายถึงวัฏฏธรรมชาติ ปฏิจสงมุปบาทเป็นธรรมคือสิ่งที่อาศัยกฎธรรมชาตินั้นเกิดขึ้น ทั้งสองลักษณะดังกล่าวนี้มีสูตรสำเร็จโดยย่ออยู่ว่า “เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ”^{๘๐}

ปฏิจสงมุปบาท และอริยสัจ ๔ สามารถเขียนแสดงเป็นแผนผังได้ดังนี้



การเกิดขึ้น(สมุทัย)และดับไป(นิโรธ)ตามกฎแห่งเงื่อนไขดังกล่าวนี้ ยืนยันได้ว่า ไม่มีสิ่งใดอยู่อย่างโดด ๆ โดยไม่อาศัยเหตุปัจจัยสืบต่อกัน อริยสัจและปฏิจสงมุปบาทจึงเป็นสิ่งเดียวกันที่อธิบายสังขตธรรมด้วยกฎแห่งเหตุและผล เป็นมรรควิถีสู่ศูนย์ตา ซึ่งมีอาจจะพรรณนาได้ด้วยวาจาใดๆ จึงเป็นความว่างจากการพรรณนาอีกชั้นหนึ่งด้วย

^{๗๘} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต).พุทธธรรม, หน้า 67. และ ดูรายละเอียดใน พระเทพเวที(ประยุทธ์ ปยุตฺโต). ไตรลักษณ์, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔).

^{๗๙} วศิน อินทสระ, พุทธปรัชญาพยาน, หน้า ๕๔.

^{๘๐} มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,(กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕), เล่มที่ ๑๒ ข้อที่ ๔๔๖ หน้า ๔๘๒.



๒.๑.๕.๖ ศูนย์ตาและนิพพาน(นิรวาณ)

นักปราชญ์ฝ่ายเถรวาทไม่เห็นด้วยกับนักการศึกษาทั้งฝ่ายตะวันตกและตะวันออกบางท่านอธิบายพระนิพพานในเชิงอภิปริชญา(Metaphysic) โดยให้เหตุผลคัดค้านว่าพระนิพพานไม่ใช่ปัญหาอภิปริชญา ไม่ใช่ข้อจินตคติและไม่ใช่ข้อพิพาทปัญหา ทั้งนี้อาจอธิบายได้ด้วยตรรกะ เหนือการคาดคะเน การเกินความจริง การอนุมาน และอยู่เหนือการพรรณนาใดๆ ทั้งสิ้น หากจะอธิบายก็อธิบายในแง่แห่งการปฏิบัติเท่านั้น^{๔๖} เพราะพระนิพพานเป็นเรื่องของการไร้ทุกข์ ภาวะที่ปราศจากปัญหาหรือภาวะที่ไม่มีโลภะโทสะ โมหะ ภาวะแห่งความสงบ สันติ อิศรภาพ เป็นความบริสุทธิ์ เป็นความสะอาด สว่าง สงบ ด้วยปัญญาที่รู้เท่าทันความเป็นจริงของสังขาร หรือโลกและชีวิต ที่เป็นอยู่เฉพาะหน้าตลอดเวลานี้^{๔๗}

แต่ในการอธิบายพระนิรวาณในแง่อภิปริชญา โดยอาศัยตรรกะหรือวิภาษวิธี ปฏิเสธสัสตติภูมิและอุจเฉทภูมิ ทั้งยกคนให้พ้นจากทฤษฎีทั้งหมด ด้วยการให้เหตุผลว่า

“มีอยู่ ก็หมายถึงยึดมั่นถือมั่นในฝ่ายว่าเที่ยง(สัสตติภูมิ) ไม่มีอยู่ก็จะหมายถึงปรัฝ่ายว่าขาดสูญ(อุจเฉทภูมิ).ดังนั้นผู้รู้จักแยกแยะไม่ควรข้องแวะทั้งฝ่ายว่า “มีอยู่”และ”ไม่มีอยู่” อะไรก็ตามที่ยึดมั่นถือมั่นในรูปคำว่าสวลักษณะ ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่ใช่ไม่มีอยู่จริงก็หมายถึงฝ่ายสัสตติภูมิ,ไม่มีอยู่เดี๋ยวนี้,แต่เคยมี ก็หมายถึงอุจเฉทภูมิ.”^{๔๘}

นิพพาน หมายถึง การดับทุกข์,ดับกิเลสตัณหาทั้งมวลอันเป็นสาเหตุแห่งทุกข์คือสมุทัยได้อย่างสิ้นเชิง เป็นอุดมคติสูงสุดในพระพุทธศาสนาทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายาน กระทั่งเรามิมีมติร่วมกันว่าพระนิพพานเป็นบรมสุข,พระนิพพานเป็นความว่างอย่างยิ่งเป็นต้น โดยรวมแล้วพระนิพพานคือการดับสังสารวัฏอย่างสิ้นเชิง ซึ่งสังสารวัฏก็คือกระบวนการหรือปัจจัยการแห่งความทุกข์ที่อิงอาศัยต่อเนื่องกันและกัน เชื่อมโยงกันเกิดเป็นลูกโซ่แห่งปรากฏการณ์ต่างๆ โลกและมนุษย์เราก็อยู่ได้กฎดังกล่าวนี้

นาคารชุนกล่าวว่า นิพพานก็มีได้ต่างจากสังสารวัฏ^{๔๙} แต่อย่างใดเลย เพราะทวิภาพไม่มีอยู่ในสังสารวัฏและนิพพาน ทั้งสองก็มีค่าเท่ากัน คือเป็นมาตา ไม่มีอะไรที่เรียกว่าสังสาระ ไม่มี

^{๔๖} ดู พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), ธรรมะธรรมคาถา, หน้า ๕๐-๕๑.

^{๔๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๑.

^{๔๘} David J.Kalpahana, NAGARJUNA : The Philosophy of The Middle Way, P.234.

^{๔๙} Ibid, p.366.



อะไรที่เรียกว่านิพพาน แต่ที่เรียกว่าสังสารวัฏฏ์ นิพพาน ศูนย์ดำนี เรียกตามสมมติบัญญัติ โดยปรมาตม์แล้วไม่มีอยู่จริง สังสารวัฏฏ์เป็นมายา การดับ(นิพพาน)สังสารวัฏฏ์จึงเป็นมายาไปด้วย พระนิพพานในพระคัมภีร์ของนาคารชุนจึงเป็นภาวะที่ปราศจากกิเลสตัณหา สงบดับเย็นในสังสารวัฏฏ์นี้เอง มิได้ยู่ต่างหาก แต่มีอาจจะพรรณนาได้ด้วยภาษามนุษย์เรา และพระนิพพานนั้นเป็นบรมสุข การกล่าวว่าพระนิพพานเป็นบรมสุขนั้นเป็นการกล่าวอย่างสมมติโวหารเท่านั้น ซึ่งในความจริงแล้ว นิพพานอยู่เหนือความสุขและความทุกข์ใด ๆ ทั้งสิ้น การอยู่เหนือความสุขความทุกข์ได้ จึงเป็นความสุขอย่างยิ่ง เพราะว่างจากความทุกข์ ว่างจากกิเลสที่เป็นเหตุให้ทุกข์ ถึงความสุขสูงสุดคือว่างจากความรู้สึกว่ามีตัวราสุข มีตัวเราผู้ว่างอยู่ การว่างอย่างนี้คือพระนิพพาน(ศูนย์ดำน) ฉะนั้นว่างอย่างยิ่ง ดับอย่างยิ่ง จึงเป็นอันเดียวกัน ดังที่พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ว่า

“ที่ว่านิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง คือถ้าว่างอย่างยิ่งแล้วก็เป็นนิพพาน และเป็นสุขอย่างยิ่งนั้น ข้อนี้เป็นคำพูดอย่างสมมติ...พูดโดยภาษาชาวบ้านท่านเองเป็นโฆษณาชวนเชื่อให้สนใจ เพราะว่า คนทั่วไปมีหลงใหลในความสุข ไม่ต้องการสิ่งอื่นเลย จึงต้องบอกว่าเป็นสุข และเป็นสุขอย่างยิ่งด้วย แต่ถ้าว่าโดยเนื้อแท้แล้ว มันยิ่งกว่าสุข มันเหนือไปจากสุข เพราะว่าเป็นความว่าง ไม่ควรที่จะกล่าวสุขหรือทุกข์เลย... แต่ถ้าพูดอย่างนี้คนทั่วไปก็ไม่เข้าใจ เพราะฉะนั้นจึงพูดว่าเป็นความสุขอย่างยิ่ง ซึ่งถือว่าเป็นคำพูดอย่างสมมติตามชาวบ้าน ไม่พูดว่าว่างอย่างยิ่ง แต่พูดว่าสุขอย่างยิ่งขึ้นมาอีกโวหารหนึ่ง”^{๔๕}

โลกกับนิพพานเมื่อว่าโดยปรมาตม์แล้วนั้นถือว่าเป็นศูนย์ดำนเท่ากัน เป็นมายาเหมือนกัน เมื่อโลกเป็นมายา ความดับแห่งโลก(คือนิรวาณ) ก็ต้องพลอยเป็นมายาไปด้วยเหมือนกัน โดยปรมาตม์แล้วไม่มีอะไรดับ ไม่มีอะไรเกิดโลกกับนิรวาณไม่ใช่หนึ่ง(รวม) และไม่ใช่สอง (แยก) เบญจขันธ์เป็นมายาธรรม ทุกข์ กิเลสและการพ้นทุกข์หมดกิเลสจึงไม่มี ไม่มีอะไรเกิดดับ

ดังนั้น พึงเข้าใจวาหะของนาคารชุนดังที่ท่านยามี ๒ นัย คือ

๑.โลกียนัย เรากล่าวว่าธรรมทั้งปวงหรือสิ่งทั้งปวงมีอยู่อย่างมากมายเหมือนความฝันเป็นต้น เป็นภาษาคนหรือภาษาธรรมดาชาวโลก

๒.โลกุตรนัย เมื่อว่าโดยปรมาตม์แล้วหรือภาษาธรรมะชั้นโลกุตตระแล้วนั้นสิ่งทั้งปวงเป็นศูนย์ดำนหมด แต่ที่เราเห็นว่ามิและปรากฏให้เห็นอยู่มี ย่อมดำรงสภาพอยู่ดราบที่ยังไม่ดับสลาย

^{๔๕} พุทธทาสภิกขุ(นามแฝง), ความว่าง : จิตว่างไม่มีเป็นพระใครบัญญัติจริงหรือ ?, หน้า ๒๐-๒๑.



๒.๑.๕.๘ วิธีปฏิบัติเพื่อเข้าถึงศูนย์ตา

วิธีสู่ศูนย์ตานี้ คือการปฏิบัติตามอริยมรรคมีองค์ ๘ หรือที่เรียกว่า โพธิสัตตธรรม มุ่งต่อพุทธภูมิด้วยการบำเพ็ญบารมีอันมีโพธิจิตเป็นพื้นฐาน เสรว่ามุ่งให้ปฏิบัติตามทางสายกลาง คืออริยมรรคมีองค์ ๘ มหายานก็ย้าให้ปฏิบัติตามอย่างเถรวาทนี้ แต่ได้เพิ่มและเน้นเรื่องบารมีเป็นสำคัญ นาคารชุนได้ย้ามรรควิธีโดยให้ยึดทางสายกลางเป็นกรอบปฏิบัติสู่ศูนย์ตา หรือพระนิพพาน จึงได้ชื่อว่า “มารชมิกะ” ซึ่งมารชมิกะนี้มีไ้จะเกิดขึ้นจากการปฏิเสธทางสุดโต่ง ๒ ทางและประกาศทฤษฎีศูนย์ตาเท่านั้น แต่คือมรรคสู่ศูนย์ตาด้วยการปฏิบัติให้รู้แจ้งทั้งบุคคล ศูนย์ตาและธรรมศูนย์ตา ละปริกัลปิตลักษณะ คือสภาวะที่หลงคิดยึดถือในสิ่งทั้งหลายที่ปราศจาก ตัวตนว่าเป็นตัวตน ที่ไม่เที่ยงว่าเที่ยง ที่ไม่มีอยู่จริงว่ามีอยู่จริง^{๔๖}

ตามทัศนะของนาคารชุนนั้นแบ่งวิธีปฏิบัติสู่พระนิพพานได้ ๒ วิธี คือ

๑. ละความยึดมั่นถือมั่น ๒ วิธี

๑.๑ พิจารณามโนกรรมศูนย์ตา ขจัดความสำคัญผิดที่เรียกว่า “ปริกัลปิตลักษณะ” ละบุคคล, สัตว์, ชีวะ, เรา, เขา ธรรมและสภาวะใดๆ ทั้งสิ้น มุ่งสู่บุคคลศูนย์ตาและธรรมศูนย์ตา กระทั่งละบุคคลศูนย์ตาและธรรมศูนย์ตาดังกล่าวนั้นด้วย คือเห็นความเป็นศูนย์ตาในสัตว์, บุคคล, ชีวะ, ตัวตน, เรา, เขา ให้เห็นเป็นความว่างจากสวลักษณะหรือสภาวะที่เกิดขึ้นตั้งอยู่ดับไปตามกฎปฏิจจะสมุปบาทเท่านั้นเพื่อคลายความยึดมั่นถือมั่นในอิตตา

๑.๒ พิจารณาธรรมศูนย์ตา คือเห็นความเป็นศูนย์ตาในธรรมชาติจริง ๆ ที่มีอาจจะถือเป็นกฎเกณฑ์ใด ๆ ขึ้นมาให้เที่ยงแท้ได้อีก เห็นเป็นเพียงกระบวนการทางธรรมชาติแห่งเหตุปัจจัยเท่านั้น เพื่อคลายความยึดมั่นถือมั่นในธรรมหรือในกฎเกณฑ์นั้น ๆ

นาคารชุนมีข้อแม้ว่าผู้มีทัศนะในศูนย์ตานั้นจะต้องมีศีลและสมาธิเป็นพื้นฐาน^{๔๗} ปราศจากศีลและสมาธิแล้วทัศนะในศูนย์ตาของเขาเป็นมิจาทิฐิไป ผู้ปรารถนาจะเข้าถึงศูนย์ตาจะต้องบำเพ็ญโพธิสัตตจริยาอย่างถูกต้อง คือ บารมี ๖, อัปปมัญญา ๔, มหาปณิธาน ๔, และหลักการ ๓ อย่าง ดังจะกล่าวข้างหน้า จริงอยู่ในปรัชญาปารมิตาจะไม่ให้ความสำคัญกับมรรค(ในอริยสัจ) เพราะถือว่าเมื่อไม่มีความทุกข์ ไม่มีผู้ทุกข์ ไม่มีสาเหตุแห่งทุกข์ มรรคหรือวิธีไปสู่พระนิพพานก็ไม่จำเป็น แต่ในแง่ปฏิบัตินั้นจำเป็นต้องมี

^{๔๖} ดูเพิ่มเติมใน เติญย โพธิ์นันทะ, ปรัชญามหาธาน, หน้า ๑๒๑-๑๓๓.

^{๔๗} วสัน อินทสระ, พุทธปรัชญามหาธาน, หน้า ๕๗.



นาคารชุนให้เหตุผลว่า พระโพธิสัตว์ต้องละความยึดมั่นถือมั่นคือความเห็นแก่ตัวเสียให้ได้ ก่อนจึงจะกระทำคุณประโยชน์อันยิ่งใหญ่เพื่อมหาชนได้ เพราะคราบที่จิตยังเต็มไปด้วยความยึดมั่นถือมั่นอยู่ การคิดพูดทำสิ่งใดก็อาจเป็นไปด้วยการแสวงแสวงแก่งทำด้วยจิตแอบแฝงหวังผล ซึ่งรังแต่จะบั่นทอนบารมีธรรมคือความดีของคนที่มีอยู่ก่อนแล้ว ข้าจะก่อทุกข์เกิดโทษตามมา พระโพธิสัตว์จะต้องทำความดีเพื่อละความยึดมั่นถือมั่น เสียสละ ไม่เห็นแก่ตัว บางครั้งอาจจะต้องเสียสละแม้กระทั่งชีวิตเพื่อสัตว์อื่นได้ นี่คือนิยามของพระโพธิสัตว์ที่แท้ ดังข้อความตอนหนึ่งที่ปรากฏในวัชรปรัชญาปารมิตาสูตฺร ว่า

“ถ้าพระโพธิสัตว์ยังมีความยึดถือผูกพันในอาคัมพะลักษณะ.....นั้นหาชื่อว่าเป็นพระโพธิสัตว์ไม่”..... สิ่งที่มีลักษณะทั้งปวง ย่อมเป็นมายา ถ้าสามารถเห็นแจ้งว่า รูปลักษณะทั้งปวง โดยความจริงแล้วไม่มีสถานะแห่งรูปลักษณะ ก็ย่อมเห็นคลาดได้”^{๔๔}

ข้อความนี้เทียบได้กับบาลีเถรวาทว่า “โย ธมฺมํ ปสฺสตี โส ม* ปสฺสตี ผู้ใดเห็นธรรม ผู้ นั้นเห็นเรา” โดยพระประสงฆ์หลักแล้วนั้นให้สาวกคลายความยึดมั่นถือมั่น เพราะว่า “ผู้ใดมีสิ่งยึดถือเอาไว้ ผู้นั้นก็มีสิ่งที่จะต้องปล่อยละ ผู้ใดมีสิ่งที่จะต้องปล่อยละ ผู้นั้นก็มีสิ่งที่ยึดถือไว้ พระอรหันต์เป็นผู้ล่วงพ้นการยึดถือ และการต้องปล่อยละไปแล้ว”^{๔๕} เพราะไม่มียึดถือให้ละ ก็ไม่ต้องละยึดถืออะไรทั้งสิ้น ดังท่าน “สังฆิ” ในนิกายเซ็น(ธยาน)ได้เขียนเป็นโคลกคาถาเอาไว้ว่า

กายนี้ดูปมาเหมือนคันไผ่
ใจนี้ดูปมาเหมือนกระเจกเงา
จงหมั่นขัด หมั่นปิดเสมอ
อย่าให้ฝุ่นละอองจับคลุมได้

แต่ท่านผู้เล็ง กลับเห็นว่า คราบที่ยังคิดว่ามีกายเรามีใจเราอยู่ ก็ย่อมคอยระมัดระวังด้วยคิดว่ามีผู้ระวัง มีสิ่งที่จะต้องระวังอยู่รำไป (ตามประวัติของท่านนั้นท่านอ่านหนังสือไม่ออกและเขียนไม่ได้ จึงให้คนอื่นอ่านให้ฟังและเขียนตามคำบอกของท่าน)ว่า

^{๔๔} เสถียร โพธิ์นันทะ(แปล), วัชรปรัชญาปารมิตาสูตฺร, หน้า ๑๐-๑๒

* คำว่า “ม” หรือ “เรา” ในที่นี้หมายถึง “เราดาคด” อันหมายถึงสภาวะธรรมที่เป็นเช่นนั้น โดยที่ดาคดแปลว่า ผู้เสด็จไปแล้วเช่นนั้น (One Who has thus gone), ดู เสถียร โพธิ์นันทะ(แปล), เรื่องคือธรรม, หน้า ๒๑-๒๖, และดู เสฐียร พันธ์รังษี, พุทธศาสนานามพจนาน, หน้า ๒๒๓-๒๒๔.

^{๔๕} มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕, เล่มที่ ๒๘ ข้อที่ ๑๐๗ หน้า ๑๕๓,



ต้นโพธิ์นี้ เดิมมิใช่เป็นต้นโพธิ์
กระจงเงา เดิมก็มีไร่กระจงเงา
แต่เดิมไม่มีอะไรสักอย่าง
แล้วจะถูกฝุ่นละอองจับคลุมที่ตรงไหน^{๕๐}

วิธีนี้เรียกว่าวิธีใจสู่ใจ วิถีลัดแห่งการบรรลุแบบเซ็น^{๕๑} ข้อความนี้ผู้วิจัยเปลี่ยนใหม่ว่า
กายก็เป็นศูนย์กลาง
ใจก็เป็นศูนย์กลาง
ไม่มีอะไรเป็นอึดตาสักอย่าง ทุกอย่างเป็นศูนย์กลางหมด
แล้วจะเอาอึดตาที่ไหนมาละอึดตาที่ไหนกันอีกเล่า !

เพราะเมื่อละความยึดถือในสรรพลักษณะทั้งปวงได้ ถือว่าเป็นผู้รู้แจ้ง คริษฐ์ เช่นพระสัมพุทธเจ้าทั้งหลาย^{๕๒} และหากบุคคลรู้แจ้งว่าธรรมทั้งปวงปราศจากตัวตน ผู้นั้นได้สำเร็จแก้ปัญหาความคริษฐ์^{๕๓}

๒.บำเพ็ญบารมีธรรม ปฏิบัติโพธิสัตว์ธรรม โดยมีโพธิจิตเป็นค้ำหนุนมุ่งตรงต่อพุทธภูมิ ดังปณิธานเพื่อช่วยสรรพสัตว์ให้พ้นทุกข์ด้วยการบรรลุพุทธภูมิ ทางดังกล่าวนี้เรียกว่าปารมิตาคือคุณธรรมอันเป็นเครื่องให้ถึงฝั่งแห่งศูนย์กลาง(นิรวาณ) พระพุทธศาสนamahayanนั้นเน้นการบำเพ็ญบารมีธรรมโดยอาจเรียกว่าโพธิสัตว์จริยา,ทศบารมี,ทศภูมิ,ปารมิตาปัญญาหรือ ปารมิตาปรัชญาบ้าง แต่สำหรับท่านนาคารุณ เรียกว่า “ปรัชญาปารมิตา” เพื่อเสริมบารมีคนให้รู้แจ้งเห็นจริงซึ่งพุทธภาวะในตัวเอง ซึ่งคติพื้นฐานแห่งมหายานนั้นเชื่อว่าสรรพสัตว์มีพุทธภาวะในตัวเอง ย่อมสามารถคริษฐ์เป็นพุทธได้ แต่จะช้าหรือเร็วมันขึ้นอยู่กับที่การบำเพ็ญบารมีอย่างถูกต้องเป็นสำคัญ แม้จักต้องเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏฏ์เป็นอนกชาติก็ตาม พระโพธิสัตว์ย่อมพหุจิตตั้งใจในการบำเพ็ญธรรมสู่พุทธภูมิ ดังข้อความตอนหนึ่งใน ธรรมเกียรตินิทเทศสูตร ว่า

^{๕๐} เสถียร โพธิ์นันทะ,ปรัชญามหายาน, หน้า ๑๘๓-๑๘๔.

^{๕๑} ดู D.T.Suzuki, Manual of Zen Buddhism, pp.26-27 ; Essays in Zen Buddhism, Third series (London: Rider,1985),pp. 222-238.

^{๕๒} เสถียร โพธิ์นันทะ(แปล), วัชรปรัชญาปารมิตาสูต, หน้า ๒๑๑.

^{๕๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๕.



“อนึ่ง พระโพธิสัตว์แม้จะอยู่ในท่ามกลางแห่งชาติภวณะ ก็มีได้แปดเป็นด้วยมลทินนั้น แม้จักตั้งอยู่ในพระนิพพาน แต่ก็มิได้คว่นดับขันธปรินิพพาน มิได้ดำเนินตามปฏุชนจริยา ถาดำเนินตามอารยชนจริยา นี้แลชื่อว่าจริยาแห่งพระโพธิสัตว์”^{๕๔}

หลักปรัชญามารยมิกะยังให้หลักกรรมปฏิบัติหรือจริยศาสตร์เพื่อบรรลุถึงนิพพานไว้ ๖ ประการ เรียกว่า บารมี ๖ ของพระโพธิสัตว์หรือผู้จะเป็นพระโพธิสัตว์ คือ

๑.ทาน ความรูปศัพท์แปลว่า การให้ มีทั้ง วัตถุทาน คือการให้วัตถุภายนอก และ อภัยทาน คือการให้อภัยซึ่งกินความถึงเมตตาและมุทิตาธรรมด้วย

๒.ศีล คือ ความประพฤติละชั่วให้หมดไป โดยมุ่งผลคือไปเกิดภพใหม่ที่ดี เพื่อช่วยเหลือผู้อื่นต่อไป

๓.ขันติ คือ ความอดกลั้นไม่ให้มีโทสะเกิดขึ้นสู่บาเพญญบารมีทั้ง ๓ ประการนี้ให้บริบูรณ์ จะบรรลุอนุธัมมภาวะ คือการสั่งสมบุญ

๔.วิริยะ คือ ความเพียร หรือความพยายาม เป็นคุณธรรมขั้นต้นสำหรับผู้บำเพ็ญความดีที่สูงๆ ขึ้นไปอีก ความหมายของวิริยะรวมไปถึงการละความอ่อนแอ ความเกียจคร้าน ไม่มัวหลงติดอยู่กับความสนุกเพลิดเพลินชั่วเล่นและการทำให้ใจให้เข้มแข็งกล้าหาญ

๕.ธยาน หรือ สมาธิ คือการฝึกจิตให้ตั้งมั่นแน่วแน่ในอารมณ์ใดอารมณ์หนึ่ง เพื่อให้เกิดปัญญาอันบริสุทธิสำหรับทำลายอึดติดสมมุติและปรสมมุติเข้าสู่ความเหมือน กล่าวโดยสรุปคือ เพื่อทำลายโมหะซึ่งออกมาในรูปของอหังการมมังการ

๖.ปัญญา คือ ความรู้อันบริสุทธิเกิดจากสมาธิ ปัญญามี ๒ อย่าง คือ

(๑) เหตุภูตะ คือปัญญาที่เป็นเหตุให้บรรลุอริยมุคจจริต

(๒) ผลภูตะ คือปัญญาที่เป็นเหตุให้บรรลุโพธิสัตว์ภูมิ และเมื่อบำเพ็ญต่อไปก็

บรรลุถึงพุทธภูมิในที่สุด^{๕๕}

คามคคิมหาขานนั้นถือว่า บารมีธรรมทั้ง ๖ ประการข้างต้นนี้ละอสุทธมูลได้ โดย ทานกับศีลสามารถละโลภมูล, ขันติกับวิริยะสามารถละโทสมูล, และธยาน หรือสมาธิกับ ปัญญาสามารถละโมหมูลได้

^{๕๔} เสถียร โพธิ์นันทะ(แปล), วิมจเคียรคินิทเทศสูตร, พิมพ์ครั้งที่ ๑,(กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย,๒๕๔๒), หน้า ๕๒-๕๓.

^{๕๕} อคัตถกัฏฐ์ ทองบุญ,ปรัชญาอินเตือ, หน้า ๑๒๘.



และบารมีทั้ง ๖ นี้ยังแบ่งหรือจัดได้เป็น ๓ ระดับ เช่นเดียวกับเดรวาท คือ

๑.ระดับปารมี บำเพ็ญโพธิจิตตั้งใจมุ่งต่อพุทธภูมิโดยยังมีการละชั่วทำดีละเล้าปนกันไป เป็นขั้นปุณณภูมิ

๒.ระดับอุปปารมี บำเพ็ญบารมีมุ่งสู่พุทธภูมิด้วยการละความเห็นแก่ตัวช่วยเหลือสรรพสัตว์นับตั้งแต่เปล่งวาจาเป็นสัตยาธิฐาน มุ่งทำดีอย่างเด็ดขาด เป็นขั้นโพธิสัตว์ภูมิ

๓.ระดับปรมัตตปารมี บำเพ็ญบารมีถึงขั้นอุทิศกาย ไม่ยึดมั่นใดๆ อยู่เหนือกุศลและอกุศล ขจัดความต่าง เป็นขั้นพุทธภูมิ^{๕๖}

อัปมัญญา ๔ คือการอบรมจิตใจให้มีเมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขาให้แผ่ไปยังสรรพสัตว์โดยไม่มีประมาณ ไม่มีขอบเขตจำกัด ให้มีคุณธรรมเหล่านี้อย่างสม่ำเสมอในสรรพสัตว์ ซึ่งอาจเรียกอีกอย่างว่า อัปมัญญาหฤทัยหรืออัปมาณหฤทัย

๑.เมตตา พระโพธิสัตว์ต้องตั้งใจมั่นที่จะให้ความสุขแก่สรรพสัตว์ ไม่เลือกที่รักมักที่ชัง มองเห็นความทุกข์ของผู้อื่นเหมือนทุกข์ของตน รักคนอื่นเหมือนรักตนหรือยิ่งกว่าตน

๒.กรุณา พระโพธิสัตว์ต้องตั้งใจปลดปล่อยความทุกข์ของสรรพสัตว์ ใส่ใจดูแลห่วงใย เห็นใจคนอื่น และชวนช่วยในการช่วยเหลืออยู่ตลอดเวลา

๓.มุทิตา พระโพธิสัตว์ต้องมีจิตคิดพลอยยินดีในความสุขของสรรพสัตว์ ไม่คิดอิจฉาริษยาใดๆ

๔.อุเบกขา พระโพธิสัตว์ต้องทำใจหรือปลงใจเป็นกลางๆ ไม่มีอคติใดๆ โดยต้องไม่คาดหวังผลจากคุณงามความดีที่ตนได้ช่วย ไม่ยึดมั่นถือมั่นในสัตว์ บุคคล ตัวตน เราเขา ทั้งไม่แบ่งแยกเป็นเราผู้ช่วย เขาผู้ถูกเราช่วย และการช่วยเหลือของเราที่มีต่อเขา ถ้ายังเผ่ายึดคิดในตัวบุคคลคือเราและเขา ก็ยังนับว่าติดในบุคคลอยู่ เมื่อใดที่ไม่ยึดติดในบุคคลดังกล่าว จึงจะเรียกว่าเข้าถึงบุคคลศูนย์ตา เมื่อไม่ยึดติดในบุคคลดังกล่าว แต่ยึดติดในธรรมคือคุณงามความดีแห่งการช่วยเหลือ การยึดติดเช่นนั้นเรียกว่ายึดติดในธรรม ก็ยังนับว่าไม่เป็นพระโพธิสัตว์ที่แท้จริง เพราะพระโพธิสัตว์ที่แท้จริงนั้น จิตต้องมุ่งธรรมศูนย์ตาหรืออนัตตาจิต(โพธิจิต)เป็นพื้นฐานแห่งโพธิธรรม(โพธิจริยา)สู่พุทธภูมิ เมื่อจิตไม่ยึดติดในธรรมจึงจะเรียกว่าเข้าถึงธรรมศูนย์ตาหรือเป็นพระโพธิสัตว์จริงๆ ได้

^{๕๖} ดู พระมหาสมณินต์ ญาณปัญโญ, พระพุทธศาสนมหาธานในอินเดีย พัฒนาการ และ ภารกิจธรรม, หน้า ๗๓-๘๑.



หลักการ ๓ ประการ พุทธศาสนิกชนฝ่ายมหายานนั้นจะต้องบำเพ็ญ คือ

๑.มหาปัญญา(มหาปรัชญา) มุ่งสู่ปัญญาที่ยิ่งใหญ่ครอบคลุมถึงโลกิยปัญญาและโลกุตระปัญญา หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือปัญญาที่เข้าถึงบุคคลคุณตาและธรรมคุณตา ศาสนิกชนฝ่ายมหายานผู้บำเพ็ญโพธิสัตว์ธรรมจะต้องปฏิบัติให้เห็นความว่างทั้งในบุคคลและในธรรม ตลอดจนความว่างอย่างยิ่ง(คุณตาแห่งคุณตา)คือพระนิพพาน โดยปราศจากการยึดมั่นถือมั่นใดๆ ทั้งสิ้น

๒.มหากรุณา(โพธิจิต) ต้องค้ำโพธิจิตสู่พุทธภูมิด้วยการช่วยเหลือสรรพสัตว์ ไม่เห็นแก่ตัวด้วยการบำเพ็ญเพียงอรหัตตมรรคสู่อรหัตผลเท่านั้น ไม่หวังรอดเพียงผู้เดียว อาศัยมหากรุณาเป็นพื้นฐานพระโพธิสัตว์อาจจะฆ่าคนอื่นก็ได้ เช่น บอกกล่าวสั่งสอนบางคนให้เลิกทำชั่ว แต่เจ้าตัวไม่ยอมเลิก ขึ้นปด้อยไ้รังแต่จะก่อกรรมทำเข็ญไม่รู้จบสิ้น พระโพธิสัตว์ต้องยอมคัดสินใจฆ่าเอง ถึงจะต้องคนรกหมกไหม้เสียเองก็ตามที แต่เพื่อผู้อื่นที่จะต้องไม่ถูกคน ๆ นั้นฆ่า และเพื่อไม่ให้คนนั้นสั่งสมกรรมชั่วต่อไป พระโพธิสัตว์จะต้องยอมด้วยอาศัยความกรุณาเป็นพื้นฐาน

๓.มหาอุบาย(วิธีการ) จะต้องมึวิธีการหรือมีอุบายอันชาญฉลาดนานัปประการที่จะสั่งสอนอบรมบ่มนิสัยเพื่อช่วยเหลือสรรพสัตว์ มีปฏิภาณไหวพริบในการเข้าถึงอริภูมิหรืออริมุต(อริยาตย์) ของสรรพสัตว์กล่าวอีกนัยหนึ่งคือรู้อุปนิสัยและจริตของสรรพสัตว์เหมือนนายแพทย์ผู้ชาญฉลาดที่จะวางยารจับโรคป้องกันโรคและแก้ไขเยียวยารักษาโรคได้อย่างถูกต้อง มหายานจึงได้เพิ่มหลักธรรมและพิธีกรรมขึ้นมาอีกมากมาย เพื่อเป็นอุบายในการชักจูงโน้มน้าวช่วยเหลือสรรพสัตว์

มหาปณิธาน ๔ ประการ ซึ่งพระโพธิสัตว์จักต้องตั้งใจมั่นให้แน่วแน่นว่า

- ๑.เราจะต้องโปรดสรรพสัตว์และช่วยตนให้พ้นทุกข์
- ๒.เราจะต้องทำลายกิเลสและช่วยสรรพสัตว์ให้ทำลายกิเลสเสียให้หมดสิ้น
- ๓.เราจะต้องศึกษาธรรมให้จนจบและช่วยสรรพสัตว์ให้ศึกษาธรรมจนจบหมดสิ้น
- ๔.เราจะต้องบรรลุปุทธภูมิให้จงได้และช่วยสรรพสัตว์ให้บรรลุปุทธภูมิ

พระโพธิสัตว์ในฝ่ายเถรวาทนั้นหมายถึงกำลังบำเพ็ญเพียรที่จะมาครีสุทเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า เพื่อประกาศศาสนาและสืบต่อพระพุทธศาสนาเท่านั้น แต่ในฝ่ายมหายานจะหมายถึงบุคคลที่ปฏิบัติบารมีจนบรรลุปุทธภูมิธรรมขั้นสูงแล้ว แต่ยังไม่ยอมดับกิเลสเพื่อหนีพานไปคนเดียว ตรงกันข้าม กลับจะรออยู่ช่วยเหลือให้สรรพสัตว์ทั้งหลายเข้าสู่นิพพานไปจนหมดเสียก่อนและตนจะเป็นคนสุดท้ายที่เข้าสู่พระนิพพาน^{๕๗}

^{๕๗} ละเอียต ศิลาณีย(แปล),ปรัชญาปารมิตาหฤตสูตร,พิมพ์ครั้งที่ ๑,(กรุงเทพฯ: เจริญวิทยการ



จึงสรุปได้ว่าวิธีเข้าถึงศูนย์คามิ ๒ วิธี คือ

๑. คลายความยึดมั่นถือมั่น เป็นวิถีในแง่ลบหรือวิชาค้ววิชา

๒. บำเพ็ญบารมีธรรม เป็นวิถีในแง่บวกหรือเพื่อบารมีด้วยการช่วยเหลือเสียสละ การพิจารณาอนัตตาธรรมหรือศูนย์ตาธรรมอันเป็นโพธิจิตมุ่งสู่พุทธภูมิต้องปฏิบัติตามโพธิศตมรรค อนึ่งฝ่ายมหายานให้ความสำคัญต่อความเป็นพระโพธิสัตว์มาก ดังเรื่องต่อไปนี้

“อาจารย์ซึ่งเป็นพระอรหันต์เดินหน้า ศิษย์ซึ่งเป็นสามเณรเดินตามหลังถือบาตรและร่วมของ อาจารย์ มีบางขณะที่สามเณรตั้งโพธิจิตปรารถนาโพธิญาณ คือการตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า อาจารย์รู้วาระจิตของสามเณรจึงขอบาตรและร่วมมาถือเอง แล้วขอให้สามเณรเดินนำหน้า แต่มีบางขณะที่สามเณรคิดว่าเป็นพระพุทธเจ้านั้นยากนักต้องบำเพ็ญบารมีกันนานเหลือเกินขอเป็นพระอรหันต์ธรรมดาเถิด พยัพพันจากสังสารวัฏฏ์ เมื่อสามเณรคิดอย่างนี้ อาจารย์ก็ส่งบาตรและร่วมให้สามเณรพร้อมกับบอกให้ไปเดินข้างหลัง ท่านเดินนำหน้า ทำอยู่อย่างนั้นหลายหน จนสามเณรสงสัยถามขึ้น ท่านอาจารย์จึงตอบว่า “ตอนที่สามเณรปรารถนาพุทธภูมิฉันเณรเป็นพระโพธิสัตว์ ซึ่งจะต้องตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าต่อไป สูงกว่าเป็นพระอรหันต์ธรรมดา ผมซึ่งเป็นพระอรหันต์ธรรมดาจะให้พระพุทธเจ้าในอนาคตถือบาตรและร่วมเดินตามหลังได้อย่างไร แต่พอสามเณรปรารถนาเป็นพระอรหันต์ธรรมดาก็ดำกว่าผม เพราะผมเป็นพระอรหันต์อยู่แล้ว”^{๔๔}

๒.๑.๕.๕ ศูนย์คามกับมัชฌิมาปฏิปทา

ก่อนพุทธกาล ศาสนาพราหมณ์ได้สอนทฤษฎีอัสติคาก่อนแล้ว โดยเฉพาะสมัยพระเวท แนวคิดแบบพหุเทวนิยมหรือเทพเจ้าประจำธรรมชาติ(เทวवाद) จึงเรียกว่า พหุเทวนิยม (Polytheism) แต่น่าสังเกตว่าคนอินเดียต่างก็ยืนยันว่าตนเองนับถือเอกเทวนิยม (Monotheism) มาตั้งแต่สมัยพระเวท เพราะปรากฏข้อความตอนหนึ่งในพระเวท ว่า เอกิ สตุ วิปฺรา พหุชา วทนฺติ : สัจภาวะมีอย่างเดียวกัน แต่ท่านผู้รู้ทั้งหลายเรียกชื่อให้ต่าง ๆ กันไป^{๔๕} ต่อมาสมัยอุปนิษัท สนใจเฉพาะเรื่องในตัวตนเรียกว่าอาตมัน และสัจภาวะสูงสุดของโลกคือพรหมัน^{๔๖} โดยเชื่อว่าอาตมันที่แพร่อยู่ทั่วไปก็คือพรหมันที่อยู่ใน โกสะ(เครื่องห่มห่อ) ซึ่งผู้ใดรู้แจ้งตนได้(Self-Realized)

^{๔๔} วสิน อินทสระ, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๕.

^{๔๕} Satishchandra Chatterjee and Dhirendramohan Datta : op.cit.,p. 352 .อ้างใน อติศักดิ์ ทองบุญ,ปรัชญาอินเดีย, หน้า ๒๕๗.

^{๔๖} อติศักดิ์ ทองบุญ, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๕๘.



ผู้นั้นเชื่อว่าเข้าถึงความรู้สูงสุดคือพรหมัน(Bramahama) อัคตานิรันดร์(Immortal Self) วิญญาณอมตะ(Immortal Soul) เป็นต้นคตของสรรพสิ่งที่สิงอยู่ในร่างกายเรา คงที่ถาวร ต้านภัยได้และ เป็นบรมสุข ไม่ไ้ข้นามรูปแต่พ้นนามรูปไป ไม่เหมือนอะไรสักอย่างหนึ่งในโลก ชากที่จะพรณนาได้ว่าอาตมันคืออะไร นอกจากจะบอกว่าอาตมันไม่ใช่สิ่งนั้น สิ่งนี้(เนติ, เนติ) อาตมันคือพรหมันที่กลายตัวเป็นสารหรือสัคแทรกสติดิย์อยู่ในปัจเจกบุคคล แต่ พรหมันสติดิย์อยู่ในสากลจักรวาล พรหมณ์จึงสอนศิษย์ให้มองหาอาตมันภายในคนและให้ระลึกไว้ว่า อาตมันคือพรหมันโดยสวคว่า "ท่านคือพรหมันนั้น : คตฺ คุมฺ อสึ" การหยั่งรู้เช่นนี้ทำให้บรรลุมกษะคือความหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดได้^{๔๐๑} แนวคิดนี้จัดว่าเป็นพวกสัสสคติภูมิ

ในขณะที่เดียวกันได้มีแนวคิดกลุ่มหนึ่งที่เชื่อว่า สรรพสิ่งขาดสูญดับหาย ว้างเปล่า ไม่มีอะไรทั้งสิน บาปบุญคุณโทษ ความดีความชั่ว นรกสวรรค์ไม่มี ไม่เชื่อโลกหน้า ไม่เชื่อว่ามี นิพพานและโมกษะ เน้นวัตถุนิยมหรือสสารนิยม หมกมุ่นอยู่กับกามสุข เน้นเรื่องโลก ๆ ถือคติว่าหิวก็งกิน กระหายก็งดื่ม ร้อนก็งอาบ ง่วงก็งหลับนอน สนองความอยากของคนให้เต็มที่ อดีตและอนาคตอย่าไปสนใจ หากความสุขในปัจจุบันที่มีจริงสัมผัสได้ ไม่ใช่เรื่องเพ้อฝันในจินตนาการอย่างกัถิธิอื่นๆ สอนกัน พระพุทธองค์ทรงเรียก ๑ แนวคิดนี้ว่าอุจเฉททิฎฐิ กามสุขัลลิกานุโยค,จรวาก, หรือ โลกายัต

พระพุทธศาสนาอุบัติขึ้นมาท่ามกลาง ๒ แนวคิดดังกล่าวนี้ โดยยึดทางสายกลาง ปฏิเสธอิตดาที่เป็นสัสสคติภูมิ(แบบพราหมณ์หรือฮินดู)และปฏิเสธอุจเฉททิฎฐิที่เห็นว่าทุกอย่างขาดสูญไร้ค่าใดๆ แบบจรวาก พุทธศาสนาจึงมีท่าทีแบบนาสติกะ(อเทวนิยม)เหมือนจรวากและเซน เป็นกรรมวาทีเช่นเดียวกับเซน คือ เชื่อว่าทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว มีเป้าหมายเช่นกันกับเซนคือ"พ้นทุกข์" เซนเรียก"โมกษะ" พุทธเรียก"นิพพาน" แต่วิถีปฏิบัติเน้นชนถือเคร่งครัดเกินเหตุจนกลายเป็นการทรมานคน พระพุทธศาสนาเรียกวิถีปฏิบัติแบบเซนว่าเป็นอิตตกิลมถานุโยค

จากที่พุทธศาสนายึดทางสายกลางเป็นหลักปฏิบัติ พุทธศาสนาจึงเป็นแนวคิดที่อยู่ตรงกลางระหว่าง ๒ แนวคิด คือ สัสสคติภูมิและอุจเฉททิฎฐิ และเป็นวิถีปฏิบัติที่อยู่ท่ามกลางระหว่าง ๒ วิถี คือ กามสุขัลลิกานุโยคและอิตตกิลมถานุโยค เมื่อกล่าวถึงพุทธศาสนาในฐานะเป็นแนวคิดที่เป็นกลางก็จัดเป็นมัชฌนธรรม ในฐานะเป็นข้อปฏิบัติก็จัดเป็นมัชฌิมาปฏิปทา^{๔๐๒}

^{๔๐๑} สรุปจาก Phramedhidhammapom (Prayoon Mererk), Sartre Existentialism and Early Buddhism : A Comparative Study of Selflessness Theories, Fifth Impression,(Bangkok : Sahadhammika Ltd.,1998), pp. 93-100.

^{๔๐๒} ดูรายละเอียดใน พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๑-๑๒๘.



ศูนย์คาถาบทมีขณินาปฏิปทานี้เกิดขึ้นเพราะปฏิเสธทรรศนะสูตร ๒ สาย คือ

๑. ศูนย์คาถาบทปฏิเสธอัสสคทา(Eternalist)

พระพุทธศาสนาได้ปฏิเสธอัสสคทาของพราหมณ์หรือฮินดูมาทุกยุคทุกสมัย ทั้งพหุเทวนิยม ทั้งเอกเทวนิยม พระองค์ทรงใช้คำว่า “อนัตตา(น+อัสสคทา)” ซึ่งแปลว่า “ไม่มีอัสสคทา”^{๑๐๓} โดยให้เหตุผลว่า โลกและชีวิตประกอบด้วยธาตุ ๔ ขันธ์ ๕ เท่านั้น ไม่มีองค์ประกอบอื่นใดนอกเหนือไปจากนี้ และธาตุ ๔ ขันธ์ ๕ นี้ไม่เที่ยงเป็นทุกข์ เป็นอนัตตา

นาคาการขุณปฏิเสธอัสสคทาคด้วยทฤษฎีศูนย์คาถาโดยการใช้หลักปฏิเสธสมุปบาทตรวจสอบวิเคราะห์ที่ถ้อยคำแล้วไม่มีสิ่งใดอยู่เบื้องหลังที่สามารถยึดถือได้ว่าเป็นตัวตน และตามหลักการอันนี้ไม่มีอะไรในโลกที่สมบูรณ์แบบ สรรพสิ่งเป็นเหตุปัจจัย เชื่อมโยงและอิงอาศัยกันและกัน นีคือทฤษฎีสัมพันธภาพของพระพุทธศาสนา^{๑๐๔} เราใช้ทฤษฎีนี้อธิบายเฉพาะสังขตธรรมเท่านั้น ในขณะที่นาคาการขุณใช้อธิบายอสังขตธรรม โดยให้เหตุผลว่า หากพระนิพพานไม่มีสาเหตุแล้วไซ้การประพจน์วิตรปฏิบัติธรรมก็คงจะไร้ผลแน่นอน เพราะเมื่อใดที่เราอธิบายความเป็นเหตุปัจจัยแบบสังขตธรรมตามหลักสันตติธรรม เราก็ไม่อาจจะแยกได้ว่าใครคือผู้กระทำ,ใครถูกกระทำ เพราะล้วนแล้วแต่เกิดขึ้น-ตั้งอยู่-และดับไปตามกระบวนธรรมชาติ แม้แต่การรู้แจ้งก็มีอาจจะแยกได้ เพราะว่า “ในพระพุทธศาสนา ไม่มีผู้กระทำที่แยกจากการกระทำ ไม่มีผู้รับรู้ ที่แยกจากการรับรู้ อนึ่งไม่มีตัวผู้รู้แจ้งอยู่เบื้องหลังความรู้แจ้ง ผู้กระทำ(กัตตา) ในพระพุทธศาสนา จึงไม่ใช่วัตถุแห่งความรู้แจ้งถาวรที่ดำรงอยู่อย่างนั้นตลอดไป แต่เป็นเพียงสภาวะแห่งความรู้แจ้งชั่วขณะ”^{๑๐๕}

ในสังคหธรรมปุณณาริกสูตรนั้นถือว่า ศูนย์คาถาการรู้แจ้งความเหมือนกันแห่งสรรพธรรม (สรวรรณสมคทา) และปรัชญาปารมิตาสูตรได้พัฒนาและเสริมทรรศนะต่อว่า สรรพสิ่งในโลกนี้โดยเนื้อแท้แล้วเป็นมายา แต่ปรากฏว่าเป็นจริงต่อจิตที่เต็มไปด้วยอวิชชาคือความไม่รู้แจ้งเห็นจริง เพราะอวิชชาเป็นคุณสมบัติพื้นฐานแห่งจิตจึงเห็นผิดเป็นถูกและเห็นถูกเป็นผิดเสมอ ดังนั้นเพราะทรรศนะที่บกพร่องมาแต่เดิมจึงช่วยเสริมสร้างให้จิตคิดมุ่งปรุงแต่ง แม้แต่คำกล่าวที่ว่า พระโพธิสัตว์บำเพ็ญบารมีธรรมมิใคร่ศึกษาและมรรคมงคล ๘ เป็นต้น ไม่ได้มีอยู่เลย เพียงตั้งชื่อขึ้นมา

^{๑๐๓} พระมหาประยูร ภูมิจิตฺโต,พุทธปรัชญาเถรวาท, ใน มหจุฬาวชิราภร-ปรัชญาบูรพทิศ, ทรงวิทยแก้วศรี(บรรณาธิการ), หน้า ๑๓.

^{๑๐๔} W.Rahula,Dr.,What the Buddha Taught,Revised Edition, Hawtrai foundation,(Bangkok :Kurusapha Press,1988), p. 52.

^{๑๐๕} พระมหาสมจินต์ สมนูปญโญ,พระพุทธศาสนาเถรวาทในอินเดีย พัฒนาการและธาวัตถธรรม, หน้า ๑๒๔.



เรียกเพื่อให้ผู้ไม่รู้แจ้งได้รู้แจ้ง ถึงกระนั้นก็ยังมิใช่เข้าใจผิดคิดว่าสิ่งที่เราสัมผัสได้นั้นมีอัตถาอยู่จริงๆ บ้างเชื่ออัตถาหลายๆ บ้างเชื่ออัตถาละเอียดหรืออัตถาปรมัตถ์คือ“พระเจ้า” ที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ต่างๆ รวมถึงคอยบงการสรรพมนุษย์ด้วย แต่พระพุทธศาสนาปฏิเสธอัตถาทั้ง ๒ ระดับ

นาคารชุนถือว่าสรรพสิ่งไร้รูปแบบจริงๆ มีเพียงแบบสมมติเท่านั้น สรรพสิ่งไม่เว้นแม้กระทั่งพระพุทธเจ้าและพระนิพพานล้วนไม่มีอยู่จริง เป็นศูนย์ยะ ดังนั้นต้องกำจัดความเป็นทวิภาพออกไปเสียและกระทำให้แจ้งซึ่งอทวิภาพ* แห่งสรรพสิ่ง พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสกับพระสุกัณเฑาะ

“ในสากลจักรวาลนี้ ไม่มีสิ่งใดเลย...สากลจักรวาลเองก็ไม่มี พระโตคาบัน...พระสกทาคามี...พระอนาคามี...พระอรหันต์...พระพุทธเจ้าก็เช่นกันเพราะถือว่า “สรรพสิ่งเป็นอนัตตา(ศูนย์ตา) ตั้งขัตตรมคุดังความฝัน ดังภาพมายา ดังฟองน้ำ ดังเงา ดังน้ำค้างและสายฟ้าแลบ ควรถะทิ้งทั้งกุศลธรรมและอกุศลธรรม เมื่อว่าโดยที่สุดแล้ว(โดยปรมัตถ์) ไม่มีอะไรที่เป็นแก่นสารเลย เพราะแม้แต่ความไม่มีก็ไม่มีอยู่จริง”^{๑๐๖}

การละอสุกสนนี้เป็นหลักการธรรมดา แต่คำว่าควรถะทิ้งแม้กระทั่งบุญกุศลนี้มีได้หมายความว่าไม่เห็นคุณค่าแห่งการกระทำคุณงามความดีหรือบุญกุศลแต่ประการใด กลับหวังเพื่อบรรลุนิพพาน ประสงค์หลักแห่งธรรมศูนย์ตาเป็นสำคัญ เพราะหากรู้แจ้งว่าแม้แต่ธรรมก็ไม่ควรยึดมั่นถือมั่นแล้วไซ้รู้ ก็จะเห็นธรรมเป็นเพียงอุปกรณ์คือแพข้ามฝั่งดาวัญญ์ที่ยิงนี้ไปยังฝั่งโน้นคือพระนิพพานได้เท่านั้น และนำตั้งข้อสังเกตกับคำกล่าวที่ว่า “แม้แต่ความไม่มีก็ไม่มีอยู่จริง” หากคำกล่าวนี้สมเหตุสมผล ก็คงมีช่องว่างให้เกิดวิวาทะขึ้นมาอีกว่า การปฏิเสธซ้อนปฏิเสธก็เท่ากับเป็นการยืนยันในตัว เหมือนคำว่า “ไม่ใช่ นาย ก. ไม่ใช่ คน” ก็เท่ากับยืนยันว่า “นาย ก. เป็นคน” เพราะตามกฎแห่งตรรกศาสตร์มีว่า “ปฏิเสธล้วนๆ ย่อมเป็นไปไม่ได้ ปฏิเสธทุกอย่างย่อมต้องถึงบอกเล่าไปในตัวด้วย...”^{๑๐๗} และจากคำกล่าวที่ว่า “แม้แต่ความไม่มีก็ไม่มีอยู่จริง” นั้น เป็นที่มาของข้อกล่าวหาว่าเป็นนักอุกฉะทวาท แต่นาคารชุนเองก็ได้ปฏิเสธหรือประณามอุกฉะทวาทไว้ด้วย

* เมื่อไร้ทวิภาพ(ความเป็นสอง)แล้ว ก็ต้องมีเอกภาพ(ความเป็นหนึ่งเดียว) และอาจจะมีคำถามว่า แล้วความเป็นเอกภาพนั้นเล่าคืออะไร ? เช่น เมื่อ ก. และ ข. ไม่ต่างกัน คือเหมือนกัน(ไร้ทวิภาพ) แล้วอะไรคือความเหมือนหรือความเป็นหนึ่งเดียวของ ก.และ ข.ดังกล่าว โดยอาจเป็น ก. หรือเป็น ข. อย่างใดอย่างหนึ่ง หรือเป็นอย่างอื่นเพียงหนึ่งเดียวมาก่อน ? นาคารชุนตอบว่า ไม่มีแม้กระทั่ง ก.และ ข. ที่จะแยกหรือรวมกัน เพราะความต่างและความเหมือนย่อมไม่มีแก่สิ่งที่ไม่มีอยู่แล้ว ดังนั้นความเป็นทวิภาพและความเป็นเอกภาพจึงไม่มี โดยที่สุดแล้ว แม้แต่ความไม่มีก็ไม่มี(ผู้วิจัย).

^{๑๐๖} พระมหาสมจินต์ สมญาปญฺญู, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๕๑.

^{๑๐๗} อติศักดิ์ ทองบุญ,ปรัชญาอินเดียน, หน้า ๑๒๖.



๒. ศูนย์กับการปฏิเสธอณัตตภาพ(Nihilist)

นาคคารขุนกล่าวไว้ว่า สรรพสิ่งทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมเป็นศูนย์คือว่างเปล่า เหมือนกันหมด ทุกอย่างว่างเปล่าไม่มีอะไรเป็นจริงไม่ว่าจะเป็นจิตหรือมิใช่จิต คือเป็นศูนย์ค่าทั้งรูปธรรมและนามธรรมจึงถูกกล่าวหาว่าเป็นอณัตตภาพ กับข้อกล่าวหาดังกล่าวนี้นาคคารขุนได้กล่าวถึงภาวะในความหมายว่า เป็นความปรากฏหรือเป็นปรากฏการณ์เท่านั้น และอภาวะในความหมายว่าความหายไปแห่งกิเลสตัณหา คือบรรณนิรวาณ ความขาดสูญหายไปแห่งการพรรณนาใดๆ พระนิรวาณเมืออาจจะยืนยันได้ด้วยการพรรณนา ด้วยการนึกคิดคาดเดา(ตรรกะ)ด้วยเหตุผลว่าเป็นภาวะหรือ อภาวะ ดังนั้นนิพพานจึงไม่สามารถเป็นทั้งภาวะและอภาวะ^{๙๙} และนิพพานก็ไม่ใช่การปฏิเสธทั้งภาวะและอภาวะ^{๑๐๐} นาคคารขุนได้ยกอภัยภาคปัญหา ๑๔ ประการ ที่พระพุทธองค์ทรงแสดงคุณนิภาพ(ทรงนิ่ง)มาอ้างว่า ที่ไม่ทรงตอบปัญหา นั้นแสดงให้เห็นถึงความไม่มีอยู่จริงแห่งสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง^{๑๐๑} จึงไม่ได้ยืนยันหรือปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงในภาวะและอภาวะ ดังบทสรุปเปรียบเทียบนิพพานในคัมภีร์เถรวาทกับคัมภีร์มหายานว่า ทั้งมารชยิกะและโยคชาจร ไม่ได้กล่าวถึงพระนิพพานว่า เป็นสิ่งเที่ยงหรือไม่เที่ยง เป็นสุขหรือเป็นทุกข์ บริสุทธิ์หรือไม่บริสุทธิ์ เพราะว่าพระนิพพานในทรรศนะของพวกเขาอยู่เหนือคำบรรยายทั้งปวง เพราะเหตุนี้จึงไม่สามารถกล่าวได้ว่าเที่ยงไม่เที่ยงเป็นต้น^{๑๐๒} จึงปฏิเสธที่จะอธิบายสิ่งใดๆ รวมทั้งนิพพานด้วย แต่คัมภีร์กถาวัตถุและวิสุทธิธรรมคถากล่าวว่า คำเตือนของพระพุทธเจ้าท่านนั้น มุ่งเอาเฉพาะเรื่องของอิตตา(วิญญาณ,ชีวิต)เท่านั้น ไม่ได้มุ่งถึงพระนิพพาน^{๑๐๓} แต่ที่นาคคารขุนไม่อธิบายพระนิพพานด้วยนั้น เพราะนิพพานไม่อยู่ในฐานะที่จะอธิบายหรือพรรณนาได้ และถือว่านิพพานกับภิกขุไม่แตกต่างกัน ไม่ถือว่าเป็นสิ่งที่รู้และผู้รู้ ไม่แบ่งแยกเป็นวัตถุ-กัตตุ(Object-Subject) เพื่อหลีกเลี่ยงปัญหาว่าใครบรรลุและบรรลุอะไร จึงได้ยึดถึงธรรมศูนย์ค่าหรือศูนย์ค่าแห่งศูนย์ค่าไว้อีกชั้นหนึ่งด้วย

^{๙๙} ดู พระมหาสมจินต์ สมญาปัญญา, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๕๕-๑๖๖, พระมหาสมจินต์ สมญาปัญญา, ปริชาญาณมรณิกะ: โลกและชีวิตจากมุมมองของนาคคารขุน, หน้า ๑๓๑, ๑๔๕-๑๕๐, และเสถียร โพธิ์นันทะ, ปริชาญาณมหานาน, หน้า ๔๗๑-๕๖.

^{๑๐๐} ดู พระมหาสมจินต์ สมญาปัญญา, พระพุทธศาสนานานาถาณในอินเดีย พัฒนาการและสาร์ตธรรม, หน้า ๑๖๕.

^{๑๐๑} ดู พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต), ธรรมะธรรมกาย, หน้า ๕๑-๕๔.

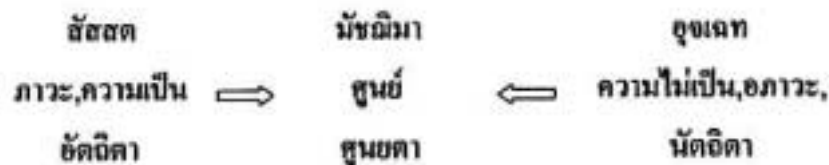
^{๑๐๒} ดู พระมหาสมจินต์ สมญาปัญญา, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๔-๑๖๕.

^{๑๐๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๔.



เมื่อหลักเดิมของพุทธศาสนาที่ยืนยันว่า “อนัตตาเป็นคำปฏิเสธความเป็นอัตตา ไม่ให้เกิดการยึดถือเป็นอัตตา ไม่ใช่ว่ามีอะไรอย่างหนึ่งหรือสภาวะอย่างหนึ่งที่เรียกว่าอนัตตาที่ตรงข้ามกับอัตตา”^{๑๑๓} ซึ่งนาคคารุณก็ได้ยืนยันในลักษณะเดียวกันนี้ตลอดมาว่า ศูนย์คาไม่ได้เป็นทฤษฎีหนึ่งต่างหากหลังปฏิเสธทฤษฎีอื่นๆ ศูนย์คาคือความจริงสูงสุด ศูนย์คาและพระนิรวาณจึงเท่ากัน นาคคารุณอธิบายสรรพสิ่งด้วยกฎปฏิจจนูปบาทว่าเป็นปัจจัยเกี่ยวพันกันเกิดมีขึ้นเพียงชั่วคราชั่วคราว แล้วดับไปตามเงื่อนไขแห่งการอิงอาศัยกัน ถึงแม้ว่าสรรพสิ่งจะไร้เสียซึ่งอัตตาที่จะยืนโรงอย่าง นิรันดร์ก็ตาม แต่ก็ใช่ว่าจะไม่มีอะไรเสียเลย ทุกอย่างก็ยังคงมีอยู่ แต่มีอยู่อย่างอนัตตา

สรรพสิ่งอิงอาศัยกันเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไปเป็นปฏิจจนูปบาทหรืออิทัปปิจจยคาเปรียบเหมือนไม้ ๓ ท่อนค้ำยันกันอยู่ เมื่อไม้ท่อนใดท่อนหนึ่งล้ม ไม้ที่เหลือย่อมพังทลายและล้มลงทันที^{๑๑๔} ศูนย์คาของนาคคารุณจึงอยู่ระหว่างภาวะที่สรรพสิ่งเกิดขึ้นตามกฎปฏิจจนูปบาทและอภาวะอันขาดสูญไปเมื่อเหตุปัจจัยแยกจากกัน ซึ่งอาจจะแสดงผังแบ่งเปรียบเทียบตามหลักวิภาษวิธีของนาคคารุณได้ ดังนี้



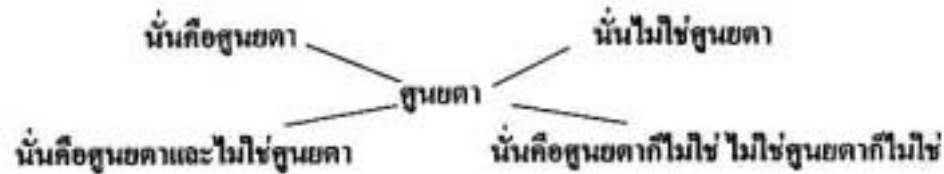
จากผังแบ่งแสดงความเป็นกลางแห่งสรรพสิ่งว่าเป็น ศูนย์ะ นั้น อาจจะมีปัญหามาอีกว่า แล้วศูนย์คาคืออะไร ? เป็นอย่างไร ? สรรพสิ่งเป็นศูนย์ะได้อย่างไรกัน ? ศูนย์คาได้กลายเป็นประเด็นหลักที่สำคัญที่สุดในวรรณคดีฝ่ายมหายานในยุคต่อมา ใน คัมภีร์ปรัชญาปารมิตาได้ปรากฏความตอนหนึ่งว่า“ศูนย์คา ได้แก่ความว่าง ลักษณะเดียวกับ “อภาวะ” จึงมีประเด็นปัญหาขึ้นมาอีกว่า ถ้าสิ่งนั้นเป็น“อภาวะ”จริง เราก็ไม่อาจจะยืนยันหรือปฏิเสธความจริงเกี่ยวกับ“อภาวะ”นั้นได้” การที่จะตอบปัญหาดังกล่าวนี้ให้ชัดเจน จำเป็นต้องใช้วิภาษวิธีของนาคคารุณปฏิเสธ

^{๑๑๓} พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต),ภรณธรรมกถา, หน้า ๕๕.

^{๑๑๔} พุทธศาสนานอกจากจะเรียกว่า“อนัตตวาท”แล้ว ยังเรียกว่า“ขณิกวาท”หรือ“สังขณวาท”ด้วย เพราะมองว่าสรรพสิ่งดำรงอยู่ชั่วขณะ,แม้แต่ที่เรียกว่าขณะ ก็เรียกโดยความจำเป็นเพื่อสื่อสารถึงสิ่งที่กำลังพูดถึงชั่วขณะ นั้นเท่านั้น.,ดูรายละเอียดใน พระมหาสมณินต์ สุเมธาปัญโญ, ปรัชญามารอณิกะ : โลกและชีวิตจากมุมมองของนาคคารุณ, หน้า ๑๓๕-๑๔๕.



พระมหาสมจินต์ สมฺมาปญฺโญ ได้แบ่งด้วยเส้นสัญลักษณ์แห่งการยืนยัน-ปฏิเสธไว้ ดังนี้



ความเป็นสุญตานั่นแหละคือสรรพสิ่ง เพราะสรรพสิ่งเป็นสุญตา และสุญตาจริง ๆ จึงอยู่ตรงกลางระหว่างเส้นตรง ๒ เส้นที่โยงคั่นกัน นาคารชุนประกาศสุญตาเพื่อโต้แย้งทฤษฎี "สรวมอสุติ" ของสำนักไวภยิกะ^{๑๑๕} และทฤษฎี "อาลยวิญญาน" ของสำนักปรัชญาโยคจาร^{๑๑๖}

หลักทางสายกลางคือ "สุญตา" ที่ตรงกันข้ามที่สุดโต่งด้านเดียว ด้านใดด้านหนึ่ง ไม่ว่าจะเป็นภาวะหรืออภาวะ, เหนือการแบ่งแยก เป็นเอกภาพในพหุภาพ, สุดท้ายเป็นปรมาณอดังจะที่จะต้องไม่กล่าวว่ามีสุญตาหรือทางสายกลางอยู่อีกต่างหาก

สรุปว่า สุญตาของนาคารชุนนั้น มี ๒ ระดับ คือ

๑. สุญตาแห่งสรรพสิ่ง (Emptiness of All) หมายถึงความว่างเปล่าในฐานะปฏิเสธอัตตานิรันดร ความคงที่ไม่เปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่ง, ถึงไร้เหตุ, ปรุณเหตุ ตลอดถึงว่างเปล่าจากแนวคิดต่างๆ ทั้งฝ่ายภาวะ (Being) และอภาวะ (Non-Being) ว่างจากการปฏิเสธและยอมรับอย่างใดอย่างหนึ่งชนิดแน่นอนตายตัว

๒. สุญตาแห่งสุญตา (Emptiness of Emptiness) หมายถึงความว่างเปล่าจากความว่างในฐานะปฏิเสธซ้อนปฏิเสธว่า แม้แต่ความไม่มีก็ไม่มีอยู่จริง อันเป็นการปฏิเสธความที่จะเป็นแนวคิดหนึ่งต่างหากของนาคารชุนเองเพื่อหลีกเลี่ยงการพิสูจน์ตรวจสอบ

^{๑๑๕} สำนักนี้เชื่อว่า "สรรพสิ่งมีอยู่จริงตลอดกาลทั้ง ๑" เทียบกับบาลีว่า "สพฺพํ อสุติ" จึงเป็นที่มาของชื่อสำนักว่า สรวํ อสุติ - สรวาสติ, ดู พระมหาสมจินต์ สมฺมาปญฺโญ, ปรัชญานามธมฺมิกะ : โลกและชีวิตจากมุมมองของนาคารชุน, หน้า ๑๔๐-๑๔๕. และดู อติคัคคิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเดีย, หน้า ๕๕-๕๖.

^{๑๑๖} สำนักนี้แบ่งวิญญาน (วิญญาณ) ออกเป็น ๘ คือ จักขุ, โสณ, ชาน, จีวรหา, กาย, มโน, กลินฺทฺธโน และอาลยวิญญาน เพิ่มวิญญานที่ ๙-๘ เข้ามาโดยเชื่อว่า มโนวิญญานเข้าครองกลินฺทฺธโนแล้วก่อให้เกิด "อาลยวิญญาน" ขึ้นมา อาลยวิญญานคือพื้นฐาน (คันคอง) แห่งสรรพสิ่ง เพราะ "สรรพสิ่งเกิดจากการรังสรรค์ของจิต" เป็นอภิปากฤค มีลักษณะแห่งสันคคิ์นิรันดร มีหน้าที่เก็บพิชระ (ปฏิสนธิจิต) ทั้งปวงเอาไว้, ดูรายละเอียดใน อติคัคคิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอินเดีย, หน้า ๕๖-๕๗.



แต่ความว่างทั้ง ๒ ประการนี้ ไม่ได้หมายความว่าไม่มีอะไรเลยแบบขาดสูญอย่างสิ้นเชิง เพราะ"ในโลกนี้ ไม่มีอะไรคงอยู่ นอกจากสาระหนึ่งเดียวที่เป็นการสำแดงตัวออกมาของสัตตภาวะ(Sub Specie Aeternitatis)"^{๑๑๑} ถึงแม้แนวคิดดังกล่าวนี้จะค่อนข้างแปลกกว่าพระพุทธศาสนาดั้งเดิม โดยในแง่หนึ่งคล้ายจะมีบางสิ่งบางอย่างนิรันดร เป็นอมตภาพ อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ อีกแง่หนึ่งนั้นเหมือนกำลังจะบอกว่าแม้แต่สิ่งดังกล่าวนั้นก็ไม่มี เมื่อทำทีของนาคารชุนเป็นเช่นนั้น นักการศึกษาพุทธปรัชญามารชุนก็คงสบายใจขึ้นได้ว่า นาคารชุนคือนักพุทธปรัชญามารชุนที่ยึดหลักทางสายกลางในการอธิบายสรรพสิ่ง ครั้นถึงบางสิ่งที่มีอาจจะอธิบายได้ชัดเจน ก็พยายามหลีกเลี่ยงเสียโดยการปล่อยให้ตกไปสู่ภาวะแห่งอนิรวณียะ (บรรยายด้วยถ้อยคำไม่ได้) เป็นประสบการณ์ของแต่ละคนที่จะพบเห็นได้เอง

๒.๑.๕.๑๐ สรุปวิเคราะห์ศูนย์กลางของนาคารชุน

ศาสตราจารย์ ดิ.ที.ซูซูกิ ให้ทัศนะเกี่ยวกับศูนย์กลางไว้ตอนหนึ่งว่า

"ว่าง" (ศูนย์กลาง) หรือ "ความว่างเปล่า" (ศูนย์กลาง) ก็เป็นหนึ่งในแนวคิดที่สำคัญที่สุดในปรัชญามหายาน และในขณะที่เดียวกันก็ทำให้นักการศึกษาที่มีไขว่หาพุทธจนจนสนทนาก็ที่จะเข้าใจได้ ความว่างเปล่ามิได้หมายถึง "สัมพัทธ์" หรือ "ปรากฏการณ์" หรือ "อภาวะ" แต่หมายถึงถึงสัมบูรณ์ หรืออุคตรรรมาธิบางอย่าง แม้ว่าการนำเสนอเช่นนี้ จะเป็นการนำที่ผิดตามที่เราจะพบได้ต่อไปก็ตามที (แต่)เมื่อชาวพุทธเข้าใจแจ่มชัด(ว่า)สรรพสิ่งว่างเปล่า,เขาเหล่านั้นมิได้สนับสนุนอุจเฉททิฎฐิแต่อย่างใด ในทางตรงกันข้ามปรมัตตสัจจะก็จะได้รับการชี้แนวทางได้ ซึ่งมีอาจรวบรวมเข้าไว้ได้ตามเงื่อนไขทางตรรกะ"^{๑๑๒}

จากทรรศนะข้างต้นนั้นเราจะพบว่า ศูนย์หรือศูนย์กลาง คือ The Absolute (ความจริงสูงสุด) ที่มีลักษณะเป็นอุคตรภาพ หรือ ธรรมชาติบางอย่างที่สูงสุด เราจะเข้าถึงได้ก็ต่อเมื่อปฏิบัติจนเข้าใจ มีไข้เข้าถึงได้ด้วยตรรกะเมื่อเราถื้อมติดานนี้ ศูนย์คือปรมัตตสัจจะซึ่งมีอยู่จริงๆ ไม่สูญ และนิรันดร หันประสาทสัมผัส บรรยายไม่ได้ด้วยคำพูด

^{๑๑๑} พระมหาสมจินต์ ฐมปาญโญ,พระพุทธศาสนาเมหาขานในอินเดีย พัฒนาการและสัจจธรรม,หน้า ๕๓.

^{๑๑๒} D.T. Suzuki, Essays in Zen Buddhism, p. 225.



แต่เสถียร โพธิ์นันทะ นักการศึกษาพุทธศาสนาชาวไทย กลับเห็นว่า

“ศูนย์กลางทศกัณฐ์หลักปัจจุตการและอนัตตาของพระพุทธองค์ เป็นปทัฏฐาน ท่านกล่าวว่า สังขตธรรมอสังขตธรรม มีสภาพเท่ากันคือสูญ (สรวม ศูนย์) ไม่มีอะไรมีอยู่ เป็นอยู่ด้วยตัวมันเองได้อย่างปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง แม้กระทั่งพระนิรวาณ เพราะ ฉะนั้น อย่างว่าแต่สังขตธรรมเป็นมายาไร้แก่นสารเลย พระนิรวาณก็เป็นมายาด้วย”^{๕๕}

เมื่อเทียบสองทรรศนะนี้แล้วจะพบว่าสุทธิเข้าใจและตีความศูนย์กลางว่าเป็นบางอย่างที่คงที่ แน่นอน ไม่เปลี่ยนแปลง อมตะนิรันดร์ หิ้นประสาทสัมผัสเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (The Absolute) แต่ เสถียร โพธิ์นันทะ กลับตีความว่า ศูนย์กลางคือชื่อเรียกภาวะที่สรรพสิ่งในสากลจักรวาลนี้ไร้แก่นสาร ไม่มีตัวตน(อัตตา)ชนิดที่สามารถดำรงเป็นอิสระอยู่ได้โดยไม่พึ่งพาอาศัยสิ่งอื่นเลย ในขณะที่ เสถียร โพธิ์นันทะ มุ่งไปที่ Phenomenon(ปรากฏการณ์) Nothingness(ศูนย์) จึงเป็นการมองสิ่ง เดียวกันคนละประเด็นไป แต่ก็ความจริงอย่างหนึ่งเมื่อว่าโดยทรรศนะแล้ว ไม่มีทรรศนะไหนที่ สมบูรณ์ไม่มีช่องโหว่ให้ตีความเป็นอย่างอื่นหรือโต้แย้งได้เลยแม้แต่ทรรศนะเดียว

เกี่ยวกับสองทรรศนะดังกล่าวข้างต้นนี้ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สมภาร พรหมทา ได้ให้ ทรรศนะเอาไว้ว่า

“มองไม่เห็นความจำเป็นที่เราจะต้องอธิบายว่าสรรพสิ่งล้วนเป็นมายา แม้กระทั่ง พระนิพพาน ทำไมเราไม่เข้าใจโลกและสรรพสิ่งง่าย ๆ อย่างที่พระพุทธองค์ทรงสอน คือ ขอมรับว่าสิ่งจะมีอยู่สองระดับ ระดับแรกเรียกว่าสมมติสัจจะ ส่วนระดับต่อมาเรียกว่า ปรมัตถสัจจะ สมมติสัจจะเป็นมายาเพราะในความเป็นจริงไม่มีสิ่งเหล่านี้ สมมติสัจจะก็ เหมือนกับรูปต่างๆ ที่เราค่อยๆ ขึ้นจากขั้นส่วนพื้นฐาน ส่วนปรมัตถสัจจะนั้นไม่ใช่มายา เป็น สิ่งที่มีจริง จิต เจตสิก รูป นิพพาน เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง สิ่งทั้งหลายจำนวนมากมาย มหาศาลในจักรวาลนี้ เมื่อทอนลงมาแล้วก็มารวมอยู่ที่ความจริงพื้นฐานเหล่านี้ โลกและ สรรพสิ่งตามที่กล่าวมานี้เป็นของที่เราสามารถเข้าใจได้ ไม่เหมือนโลกและสรรพสิ่ง ที่ ปรากฏตามคำอธิบายของนิคายมารยิมิกะที่ไม่มีใครเข้าใจตามได้”^{๕๖}

^{๕๕} เสถียร โพธิ์นันทะ, ปรัชญาเมฆา, หน้า ๗๔-๗๖.

^{๕๖} สมภาร พรหมทา, พศ.ศ., พุทธศาสนาเมฆา นิกายหลัก, หน้า ๖๗.



จากทัศนะของ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สมภาร พรมทา นี้ เท่ากับสนับสนุนทัศนะของ ศาสตราจารย์ เอ็ดเวิร์ด คอนซ์ ที่ว่า “หากเราไม่ต้องการเข้าใจนิยามารมิกะเลยเถิด เราควรตีความคำว่าสุนยตาว่ามีความหมายเท่ากับอนัตตา”^{๑๖๐} ซึ่งเท่ากับตีกรอบหรือให้ความหมายแห่งการตีความที่กระชับและไม่หนีจากหลักพุทธศาสนาแบบดั้งเดิม

Devid J. Kalupahana ได้ให้ทัศนะไว้ว่า ปรากฎการณ์คือสังสารวัฏฏ์ ส่วนอุปปรากฏการณ์หรือความจริงสูงสุดคือพระนิรวาณ นาคารชุนเป็นผู้จุดประกายแห่งแนวคิดสมบูรณนิยมในพระพุทธศาสนาพหุภาษา จากคำว่า ความว่างของความเป็นว่าง(Emptiness of Emptiness) จึงหมายถึงความจริงสูงสุดคือพระนิพพาน(The Absolute Reality or Cessation) อันเหนือประสาทสัมผัสเหนือการอนุมานคาดคะเนใดๆ ทั้งสิ้น^{๑๖๑}

จากอาการที่ทรงนั่งเฉยไม่ตรัสตอบอภัยาคปัญหาของพระพุทธรองค์นั้น ทำให้สาวกกลุ่มหลังๆ หรือแม้แต่คนักปราชญ์ปัจจุบันทั้งตะวันตกและตะวันออกงุนงงไปตามๆ กัน ผู้ที่ไม่ใช่ชาวพุทธ ก็มักจะสรุปง่ายๆ ว่า ทรงไม่รู้คำตอบแน่นอน แต่สำหรับชาวพุทธนั้นเข้าใจดีว่า ปัญหาต่างๆ ที่พระพุทธรองค์ไม่ตรัสตอบนั้นมีอยู่ ๒ ลักษณะคือ

๑. ปัญหาที่ไม่ก่อให้เกิดประโยชน์คือการดับทุกข์ กลับก่อให้เกิดการทะเลาะวิวาททางความคิด จนถึงขั้นรุนแรง หรือเป็นวิกฤตทางจิตวิญญาณ(Spiritual Crisis)

๒. ปัญหาที่ถือซึ่งเกินคำบรรยาย จะต้องเข้าถึงได้ด้วยประสบการณ์จากการปฏิบัติโดยตรงด้วยตนเอง เหลือวิสัยหรือเกินประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสเหนือการนึกคิดคาดเดาและเป็นปัญหาที่เกี่ยวกับความจริงสูงสุด คือพระนิพพาน(สุนยตา)

ดังนั้น ผู้วิจัยขอสรุปว่า สุนยตาหรือความว่างของนาคารชุนนี้มี ๔ นัย คือ

๑. ในฐานะเป็นความว่างของสรรพสิ่ง
๒. ในฐานะเป็นความจริงคือพระนิรวาณที่ว่างหรือปราศจากกิเลสตัณหาอุปาทานทั้งปวง
๓. ในฐานะเป็นความว่างที่ปราศจากภาวะที่จะพรรณนา(อนิรวาณียะ)
๔. ในฐานะเป็นความว่างสูงสุดหรือว่างยิ่งกว่าว่าง

^{๑๖๐} ดู เอ็ดเวิร์ด คอนซ์, ศ., พุทธศาสนา : สารและพัฒนการ, หน้า ๑๔๒-๑๕๐.

^{๑๖๑} ดู David J.Kalupahana, Buddhist Philosophy A Historical Analysis, pp.129-141.



บทที่ ๓

ปรัชญาอัตถิภาวนิยมว่าด้วยอนัตตาของ ฌอง-ปอล ซาตร์

ความนำ

ในบทนี้จะศึกษาวิเคราะห์ปรัชญาอัตถิภาวนิยม(Existentialism)อิทธิพลและทำที่ต่อปรัชญา
ลัทธิอื่นๆ เน้นวิเคราะห์แนวคิดหลักๆ เช่น เสรีภาพ(Freedom) และอนัตตา(Selflessness,
Nothingness)ของฌอง-ปอล ซาตร์(Jean-Paul Sartre) ตลอดจนประเด็นอื่นๆที่เกี่ยวข้องกับการวิจัย

๓.๑ อัตถิภาวนิยม : อนัตตาของฌอง-ปอล ซาตร์ (Sartre's Selflessness)

๓.๑.๑ คำนิยามและความหมาย

อัตถิภาวนิยม(Existentialism) หมายถึงทฤษฎีทางปรัชญาที่ให้ความสำคัญแก่ปัจเจก
ภาพมากกว่าสากลภาพ เสรีภาพมากกว่าระเบียบกฎเกณฑ์ การสร้างสรรค์มากกว่าระเบียบแบบแผน
ความรู้ลึกมากกว่าเหตุผลและให้ความสำคัญแก่ความรู้เชิงอัตนัย(Subjective knowledge) เช่น ความ
รู้ที่เกิดจากการประสบด้วยตนเองมากกว่าความรู้เชิงปรนัย(Objective knowledge) เช่น ความรู้ที่
เกิดจากเหตุผล กล่าวคือ ถือว่าความรู้เชิงอัตนัยมีน้ำหนักมากกว่าความรู้เชิงปรนัย^{*}

อนัตตา(Selflessness) หมายถึง ว่างเปล่าไร้แก่นแท้หรือตัวตนถาวรของมวลมนุษย์
ความรู้ที่กว่าตัวตน(Ego) เป็นสิ่งที่จิตสร้างขึ้นมาจากจิต(Consciousness constitutes The Ego)เรา
พบความบกพร่องหรือความว่างนี้จากอดีตหรือสูญญตา(Nothingness) เพราะมนุษย์คือสัตว์ผู้กำลัง
สร้างภาวะที่เป็นอดีต(The nothing making animal) อดีตนี้เป็นความแท้จริงของเราที่เป็นอันเดียว
กันกับเสรีภาพ(Freedom)ของมนุษย์ เป็นความว่างเปล่าแห่งอะไรสักอย่าง^๒ ที่ไม่มีอะไรเป็นและ
ไม่มีภาวะที่จะเป็นอะไร^๓ อนัตตาหรือสูญญตา(ความว่าง) ดังกล่าวนี เป็นความพยายามของซาตร์ที่
จะอธิบายจำกัดลงไปเฉพาะจิตของมนุษย์เท่านั้นว่า จิตคือความว่างเปล่า(Empty)^๔ ยึดคาต่างๆ ที่

^{*} วาชรบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพคุณหญิงรัตน
กาญจนกุล,(กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๓๔), หน้า ๓๘.

^๒ Hazel E.BARNES., Being And Nothingness,(Pocket book,New York,1966), p.15.

^๓ T.Z. LAVINE., From Socrates to Sartre : the philosophic quest, (Printed in the United States of
America,1989),p.354.

^๔ ฐ Phramedhidhammaporn (Prayoon Mererk), Sartre's Existentialism And Early Buddhism,Fifth
Impression,(Bangkok : Sahadhammika Ltd,1998), pp.48-49.



คนเราชอบยึดถือมันไม่ใช่สิ่งที่มืออยู่ในจิตโดยกำเนิด หากเป็นสิ่งที่จิตคิดสร้างและปรุงแต่งขึ้นมาภายหลังเพื่อใช้อ้างอิงและสอคร้อยประสบการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นแล้ว, กำลังเกิดขึ้น และที่จะเกิดขึ้นต่อไปให้มีความสัมพันธ์เกี่ยวโยงเป็นเอกภาพ และมีศูนย์กลางเดียวกันถ้าหากไม่มีการสร้างและปรุงแต่งดังกล่าวเกิดขึ้น จิตก็จะมีสภาพโปร่งใสตามธรรมชาติ ไม่มีอคติ เป็นสารัตถะไว้ให้ยึดถือ^๕

อิสรภาพ(Freedom) หมายถึงอารมณ์ความรู้สึกที่อิสระปราศจากการถูกบังคับกดขี่ บังคับมัดใจจากใคร หรือจากสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เป็นการคิด พุค ทำที่เกิดจากความปรารถนาของปัจเจกชนไร้อิทธิพลกดดันจากใครหรือจากสิ่งใดๆ ทั้งสิ้น อิสรภาพนี้มีอยู่ในจิตอันว่างเปล่าของมวลมนุษย์เพราะมนุษย์ถูกสถาปนาให้มีเสรีภาพ(Man is condemned to be free)^๖

จากความหมายและคำนิยามข้างต้น จะพบว่าอนัตตาของชาครต์เป็นการปฏิเสธอรรถาว่าไม่มีว่างเปล่า มนุษย์ไร้รูปแบบ ไร้สารัตถะ จิตมนุษย์ว่างเปล่า โปร่งใส แต่จิตดังกล่าวนั้นก็กลับมีอิสรภาพในตัว มีพลังในการสร้างอรรถาขึ้นมาได้ตลอดเวลา และปฏิเสธได้ตลอดเวลาเช่นกัน อนัตตาโดยรวมจึงเป็นสิ่งที่สมบูรณ์ในตัวในฐานะปฏิเสธภาวะ เพราะการปฏิเสธจะมีได้ต่อเมื่อมีภาวะหรือสัจจธรรมรองรับ อนัตตาหรือสัจจธรรมในความหมายของชาครต์นี้เป็นสิ่งที่มืออยู่จริงเป็นปรัวสัย^๗

๓.๑.๒ ปรัชญาอัตถิภาวนิยม

ลัทธิอัตถิภาวนิยมเกิดขึ้นมาเพื่อกระตุ้นให้มนุษย์ตระหนักในสถานภาพบทบาทหน้าที่ของมนุษย์และเน้นให้ตระหนักในความเป็นตัวของตัวเองมากที่สุด โดยอ้างเรื่องความมีอยู่(Existence) กล่าวคือ ลัทธิที่ถือว่าการค้นคว้าหาสารัตถะทำให้ผู้คิดออกห่างจากความเป็นจริง ความจริงแท้ก็คืออัตถิภาวะของแต่ละบุคคลซึ่งมีสิ่งแวดล้อมและสภาพซึ่งคนได้ประสบไว้โดยการตัดสินใจเลือกตั้งแต่ต้นจนปัจจุบัน ปรัชญาที่มีประโยชน์คือปรัชญาที่ศึกษาอัตถิภาวะของตนเอง นักปรัชญาที่สำคัญของลัทธินี้มี คีร์เคกอร์ค, จัสเปอร์ส, ไฮเคกเกอร์, ชาร์ค, มาร์แซล, บูเบอร์, ชาร์คิน, แมร์โลปองตี^๘

^๕ หิมนิ รันนกุล, คร., ปรัชญาชีวิตของมอง-ปอล ชาร์ค, พิมพ์ครั้งที่ ๕, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาชน, ๒๕๔๑), หน้า ๔๕.

^๖ Sartre, J.P., Existentialism is Humanism, London, 1980, p. 87. อ้างใน พระเมธีธรรมภรณ์(ประยูร ฐมนิจโค), เปรียบเทียบแนวคิด พุทธศาสน-ชาคร, หน้า ๒๑.

^๗ พระเมธีธรรมภรณ์(ประยูร ฐมนิจโค), เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๕.

^๘ ดูเพิ่มเติมใน กิรติ บุญเจือ, ศศ., ปรัชญาอัตถิภาวนิยม, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช จำกัด, ๒๕๒๒), หน้า ๓-๑๘.



ฉันทินีไม่มีคำสอนใด ๆ คายตัวและไม่มีแนวโน้มในการสร้างแนวคิดหรือทฤษฎีใด ๆ เป็นระบบคำสอน แต่เป็นกระบวนการที่มีทำที่ต่อปรัชญาทั่วไป โดยให้เหตุผลว่าปรัชญาไม่ควรเป็นของกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง และไม่ควรคิดปรัชญาห่างจากตัวเองคือให้คิดปรัชญาขึ้นมาจากความต้องการของคนในชีวิตจริง ในปัจจุบัน โดยไม่ต้องให้อะไรมาอิทธิพลเหนือความรู้สึกรู้สึกในการตัดสินใจเลือกคิด พูด ทำ ย้ำให้มนุษย์กล้าแสดงออกเป็นตัวของตัวเอง สอนให้มนุษย์เลิกหลอกตัวเองเสียที่เป็นคนปากกับใจตรงกัน ฉันทินีจึงย้ำเฉพาะเรื่องเกี่ยวกับปัจเจกภาพของแต่ละบุคคลเป็นสำคัญ กล้าเผชิญปัญหาชีวิตจริง เลือกเอง กระตุ้นให้มนุษย์เราสร้างปรัชญาขึ้นมาเอง และที่สำคัญปรัชญาดังกล่าวนั้นเราต้องสามารถปฏิบัติตามได้จริง กล้าตัดสินใจ พอใจกับการตัดสินใจ กล้ารับผิดชอบ ที่สำคัญต้องไม่เสียใจกับการเลือกของตนเองทุกครั้ง ไม่ว่าผลลัพธ์จะออกมาอย่างไร

เนื่องจากอัตถิภาวนิยมเริ่มต้นจากไม่พอใจระบบแนวคิดเก่า ๆ ที่พยายามปิดกั้นความคิดด้วยวิธีการและเหตุผลต่าง ๆ ผนวกกับสูตรสำเร็จเฉพาะคนที่อาจจะใช้กับคนอื่นได้ โดยอัตถิภาวนิยมให้แง่คิดว่า การแก้ปัญหาชีวิตและสังคมนั้นจะต้องมีพื้นฐานอยู่บนความจริงแห่งการมีอยู่ของคนในสิ่งแวดล้อมจริงที่กำหนดให้ตั้งแต่เกิดจนถึงปัจจุบัน การที่มนุษย์กล้าตัดสินใจไม่ว่าจะตัดสินใจเลือกขึ้นยืนหรือปฏิเสธก็ตาม นับว่าได้ทำหน้าที่แห่งความเป็นมนุษย์แล้ว เพราะแก่นแท้หรือสาระสำคัญของมนุษย์คือเสรีภาพ^๕ แต่เสรีภาพต้องเป็นไปในเชิงสร้างสรรค์ ส่วนการหลีกเลี่ยงความรับผิดชอบนั้นถือว่าเป็นการใช้เสรีภาพเช่นกัน แต่เป็นเสรีภาพฝ่ายผิด ๆ ที่ก่อความเสียหายต่อคนและสังคมรวม มนุษย์จะต้องกล้าแสดงสมรรถภาพของตนออกมา อย่างน้อยก็ประกาศความเป็นมนุษย์(อัตถิภาพ)ของเราเอง

แนวคิดหลักแห่งอัตถิภาวนิยมนี้ กล่าวได้เป็น ๒ นัย คือ

๑.เป็นแนวคิดที่กว้าง คิดปัญหาและปรัชญาชีวิตแบบปลายเปิดตลอดเวลา ไม่ผูกขาดในเรื่องสิทธิเสรีภาพทางความคิด โอกาสที่จะตัดสินใจเลือกหรือปฏิเสธไม่เห็นด้วยนั้นเป็นของมนุษย์ทุกคน เพราะธาตุแท้ของมนุษย์คือเสรีภาพ สอนให้รู้จักการคิดปัญหาและปรัชญาชีวิตด้วยตนเอง เพราะถือว่าเจ้าของชีวิตย่อมรู้ชีวิตของเขาดีกว่าผู้อื่นและไม่เห็นด้วยกับการปิดกั้นความคิดของมนุษย์ด้วยมาตรฐานวัดหรือประเมินผลใด ๆ อันรวมถึงกฎเกณฑ์ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นขนบธรรมเนียมจารีตประเพณี กระทั่งกฎหมายและกฎศาสนา เพราะเมื่อไรก็ตามที่ที่มนุษย์หลีกเลี่ยงความรับผิดชอบไม่ใช้เสรีภาพในทางสร้างสรรค์ ก็เกี่ยวข้อง เอาตัวรอดเห็นแก่ตัว ต้องการสูตรสำเร็จต่าง ๆ

^๕ พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), เปรียบเทียบแนวคิด พุทธศาสน-ชาดร์, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๖), หน้า ๒๐.



ทางความคิดและวิถีปฏิบัติ สิ่งต่าง ๆ ดังกล่าวมาก็ยังจำเป็นเมื่อนั้นไม่มากนักน้อย ดังนั้นแนวคิดทั่วไปของอรรถิภาวะนิยมจึงแบ่งเป็น ๒ ฝ่าย คือ ฝ่ายที่เห็นว่าศาสนามีความสำคัญที่จะกล่อมเกลา ควบคุมสัญชาตญาณมนุษย์ที่มักปกป้องตนให้ปลอดภัยด้วยการรุกรานฝ่ายตรงข้ามเสมอ ดังนั้นศาสนาจึงช่วยให้มนุษย์มีกรอบแห่งความรับผิดชอบร่วมกันเพื่อควบคุมกิเลสแห่งความเป็นปุณฺชนให้อยู่ในกรอบหรือขอบเขตที่ดีงาม, ฝ่ายที่มีท่าทีต่อศาสนาว่าไม่สำคัญนั้นก็บ้าง แต่ไม่ได้หมายความว่าคัดค้านชนิดหัวชนฝา ว่าไม่ควรนับถือหรือไร้ความสำคัญเสียทีเดียว ให้อิสระเสรีภาพทางความคิดและการตัดสินใจผนวกกับการเข้าใจว่า ได้ประโยชน์อะไรหรือไม่ ? จำเป็นมากน้อยแค่ไหน ? ตนเองต้องการไหม ? มีใครบังคับให้เชื่อหรือปฏิบัติตามหรือไม่ ? ถ้าจำเป็นมีประโยชน์ ตนต้องการและไม่มีใครบังคับก็นับถือได้ แต่สำหรับนักปรัชญาบางคน* นั้นอาจคิดว่าไม่จำเป็นต้องนับถือ เพราะศาสนาเป็นส่วนเกินแห่งความคิดและเป็นสูตรสำเร็จ เป็นกรอบแห่งความคิดที่บดบังความเป็นมนุษย์มิให้แสดงสมรรถภาพได้เต็มที่ โดยให้เหตุผลว่ามนุษย์เราสามารถแก้ไขปัญหาได้โดยไม่ต้องอาศัยศาสนาใด ๆ เลย**

๒. ไร้ระบบแนวคิดทางปรัชญาใดๆ ตามตัว จากการไม่พอใจกับแนวคิดเก่า ๆ และก็ไม่พยายามสร้างแนวคิดใหม่ขึ้นมาเพื่อปฏิบัติตามอย่างตรงไปตรงมาชนิดผูกขาดแนวคิดใด ๆ อีก จึงถูกมองว่าไม่มีระบบปรัชญาที่แน่นอนตายตัว ซึ่งก็เป็นความจริง เพราะอรรถิภาวานิยมไม่ยอมปล่อยให้กรอบในอติตมาตีความหรือให้โอกาสแก่ความเพ้อฝันในอนาคตมาชี้นำการตัดสินใจใดๆ ของตนในปัจจุบัน อดีตเป็นเพียงบทเรียนที่เกิดจากความผิดพลาดและความสำเร็จแห่งความรับผิดชอบหรือหลักหนึ่ความรับผิดชอบของตน อนาคตเป็นเพียงฉากล่อมนให้มนุษย์อยู่ได้ด้วยความหวังในระดับหนึ่ง เพื่อให้มนุษย์ได้มีชีวิตอยู่กับปัจจุบันขณะจริงๆ เผชิญปัญหาด้วยตนเอง นี่คือนแนวคิดที่ไม่อาจกล่าวได้ว่าเป็นระบบ เพราะอรรถิภาวานิยมคำนึงถึงความเป็นปัจเจกชนมากกว่าสังคมรวม ต้องเริ่มต้นที่ตนเอง หากมนุษย์ตระหนักต่อความเป็นผู้ที่จะต้องรับผิดชอบต่อการใช้เสรีภาพของตนในการสร้างสรรค์สังคมก็จะเป็นผลผลิตที่ดีงามและมีความสุขตามมา โดยที่ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์เทคโนโลยี และการแบ่งปันกันทางด้านวัตถุเศรษฐกิจก็มีอาจจะให้แก่สังคมได้

* หมายถึงฌอง-ปอล ซาทร์ (Jean-Paul Sartre / ค.ศ.1905-1980 ,พ.ศ. ๒๔๔๘ -๒๕๒๓) ผู้วิจัย.

** จากคำกล่าวนี้อาจจะตั้งข้อสังเกตไว้ว่าซาทร์ไม่ได้นึกถึงแง่แห่งความเป็นจริงที่วามมนุษย์ทุกคนมีกิเลส และมักทำอะไรตามใจตนเสมออยู่แล้ว ที่ไม่ทำก็มักจะมีหลักเรื่องความรับผิดชอบ เพราะมนุษย์มิได้ตระหนักสำนึกถึงบทบาทและหน้าที่ของตนโดยอัตโนมัติเสมอไป ศาสนาจึงช่วยจูงใจ จัดเกลา อบรมเพื่อวางพื้นฐาน(เป็นฉากล่อมนใจ)หรืออาจเป็นวิธีนำไปสู่จุดหมายปลายทางที่ยอมรับได้(ผู้วิจัย).



สรุปว่า แนวคิดหลักของอัตถิภาวนิยมก็คือแนวคิดที่ไม่เห็นด้วยที่มองมนุษย์เป็นจักรกล นิยม เป็นเครื่องมือ เป็นฟันเฟืองของจักรกล คงเป็นอวัยวะชิ้นหนึ่งส่วนหนึ่งของร่างกายที่ปล่อย ให้กระแสสังคมรวมท่วมทับและ ไม่เห็นด้วยกับเหตุผลนิยมที่คอยกำหนดสภาวะโดยตัวให้มนุษย์ ด้วยสูตรสำเร็จต่าง ๆ เพราะไม่มีความจริงนิรันดร์ใดๆ ให้ยึดเหนี่ยวเป็นสรณะตายตัวได้ ความจริง แท้คือสภาพของมนุษย์(Human condition)ในแต่ละขณะ ไม่มีกฎศีลธรรมมาตรฐาน แต่ทว่ามนุษย์ แต่ละคนจะต้องตัดสินใจเลือกการกระทำและรับผิดชอบในแต่ละกรณีที่เผชิญด้วยตนเอง

ความประหลาดคือการกล้าตัดสินใจในแต่ละสภาพของชีวิต ความประหลาดคือการ หลีกเลี่ยงการตัดสินใจ เหตุผลสากล ความดีสากล ตลอดจนความจริงสากลก็ไม่มี หรือด้านมนุษย์ ต้องการมีจริงก็อาจจะมิได้โลกเป็นข้อเท็จจริง ความดีและความจริงถึงนั้นคือเสรีภาพ ด้านมนุษย์มี สภาวะเสรีภาพคือสภาวะของมนุษย์ สภาวะดังกล่าวคืออัตถิภาวะซึ่งมาจากสัญญา(ว่างเปล่า) หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง เรามีเสรีภาพเพราะเราเป็นสัญญา แนวคิดแห่งสัญญาในตัวเอง จึงเป็นเบื้องต้น แห่งความพยายามสร้างบุคลิกภาพของคนไปสู่ความเป็นอภิมนุษย์(อูตรภาพ)ของคนที่จะแข็งแกร่ง

สูตรชีวิต* วิเคราะห์ภาวะของมนุษย์ พบว่าคนเรานั้นโดยธรรมชาติแล้วมีความอยากได้ใคร่ รู้ต่อโลก ต่อคนอื่นและต่อตัวเอง ความสนใจดังกล่าวนำไปสู่การขบคิดและการเข้าใจในอัตถิภาวะ เพียงผิวเผิน ซึ่งนับว่าเป็นพื้นฐานสำคัญต่อการขบคิดปรัชญาหรือปัญหาต่างๆ ซึ่งถ้าคิดให้ลึกซึ้ง และต่อเนื่องเป็นกระแสก็จะพบว่าตนเองเป็นสัญญา(ว่างเปล่า) และเกิดความหวาดระแวงต่อภาวะ ที่มีอยู่จริง(อัตถิภาวะ) ความหวาดระแวงรู้สึกขยาดต่อความว่าง กลัวคนจะไร้ที่พึ่งงั้น เหน็บ เป็นการพบและเปิดโอกาสให้ตนได้สร้างความเป็นอัตถิภาวะที่แท้ให้เกิดขึ้นมาได้ โดยใช้ความ พยายามเต็มอระโรงไปในความว่างเปล่าดังกล่าวนั้นได้อย่างอิสระ การได้ใช้เสรีภาพอย่างใจ ปรารถนานั้นแหละคืออัตถิภาวะอย่างแท้จริงและนำมาซึ่งความสุข ก่อให้เกิดความภูมิใจในตัวเอง

ฌอง-ปอล ซาทร์ (Jean-Paul Sartre) นักปรัชญาชาวฝรั่งเศสคือคนที่สืบทอดและพัฒนา แนวคิดดังกล่าวนี้จนเป็นที่รู้จักกันทั่วโลก เพราะเมื่อกล่าวถึงสภาวะอัตถิภาวนิยม มักจะคิดถึงซาทร์ ก่อนนักปรัชญาคนอื่นของลัทธินี้ ซาทร์จึงเป็นเสมือนตัวแทนหรือสัญลักษณ์แห่งลัทธินี้อยู่ในขณะ นี้ ไม่ว่าจะเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของท่านก็ตาม และในโลกแห่งวรรณกรรมทาง

* Edmund Husserl (1859-1938) นักปรัชญาชาวเยอรมันเชื้อสายยิว เป็นศิษย์ของเบรตทาโน, สอนว่า บุค หมายของปรัชญาคือค้นหาสภาวะ และการค้นพบสภาวะดังกล่าวนี้จะต้องอยู่บนพื้นฐานแห่งปรากฏการณ์จริงของ จิตและปัญหา ซึ่งต้องไม่มีอคติและต้องแยกตัวห่างจากพื้นฐานแห่งปัญหาที่คลงจากความเชื่อเฉพาะตน และเป็นผู้ใช้จิตวิทยา เคียงจรดแนว คติทางชีวิตและปัญหาสังคม เป็นเจ้าของแนวคิดปรากฏการณ์วิทยา (Phenomenology) เป็นอาจารย์ของ ฌอง-ปอล ซาทร์



ปรัชญาที่มีอิทธิพลต่อแนวคิดคนรุ่นใหม่มากที่สุด ชาครคือผู้นำทางความคิดแห่งยุคที่นำไปสู่การแสวงหาความจริงและความหมายแห่งชีวิตของมนุษย์ปัจเจกชนและสังคม จนเป็นเหตุให้บางคนตีความมุ่งหมายแห่งปรัชญาของชาครอย่างผิด ๆ ไป ถึงกับปฏิเสธค่านิยมดั้งเดิม ขนบธรรมเนียมจารีตประเพณี ตลอดจนถึงบัญญัติทางสังคมและศาสนา บางกลุ่มตั้งข้อรังเกียจสังคม หันหลังให้สังคมอันจอมปลอมที่เสแสร้งสวมหน้ากากหน้าไหว้หลังหลอก แต่ก็มีบางกลุ่มที่ท้าทายเดินหน้าเข้าหาสังคมแบบทำอะไรตามใจชอบไม่สนใจสังคม ใช้เสรีภาพอย่างไร้ขอบเขต และบางกลุ่มก็เผชิญปัญหาสังคมด้วยสติสัมปชัญญะพร้อมกระตุ่นจิตสำนึกสร้างสรรค์กลั่นกรองเอาสิ่งที่ดีงามจากสังคมที่ฟอนเฟะ เพื่อแสวงหาสิ่งที่คนปรารถนาด้วยความกล้าแกร่งและมั่นใจในบุคลิกภาพของตน ยิ่งกว่านั้นยังมีบางกลุ่มที่กล้าแสดงออกซึ่งอิสรภาพของคนอย่างตรงไปตรงมา ท้าทายกฎเกณฑ์หรือระเบียบปฏิบัติของสังคมโดยเสนอประโยชน์และแนวคิดใหม่ๆ เสมือนกระตุ่นให้เกิดการปฏิวัติทางความคิดทั้งระบบ ซึ่งระบบดังกล่าวนี้คืออุดมการณ์นิยมผสมผสานกับลัทธิมาร์กซิสต์(Marxism)

ปรัชญาอัตถิภาวนิยม(Existentialism)ของชาครนั้น เป็นปรัชญาแบบอเทวนิยม(Atheism) ที่ทรงอิทธิพลที่สุดในปัจจุบัน ที่คอยกระตุ่นให้มนุษย์เห็นคุณค่าแห่งความเป็นตัวของตนเอง พึ่งพาอาศัยตนเอง พัฒนาตน ผูกพันให้มีสมรรถภาพ มีประสิทธิภาพ พร้อมให้คุณค่าแก่คนด้วยตนเอง ด้วยกฎเกณฑ์หรือมาตรฐานวัดประเมินผลด้วยตนเอง ที่สำคัญที่สุดภาวะการณ์ที่มนุษย์จะบอกได้ว่าตนเป็นตัวของตัวเองมากที่สุดมีค่าที่สุด ก็ต่อเมื่อมนุษย์ได้ตัดสินใจเลือกเองในสิ่งที่ตนประสบพบเห็นที่เผชิญหน้าอยู่นั้น โดยมีได้มีใครบังคับขู่เข็ญชี้นำหรือปราศจากอิทธิพลใด ๆ ทั้งสิ้น

๓.๑.๓ จากอัตถิภาวนิยมสู่นิตตาของชาคร

การที่มนุษย์สามารถปฏิเสธได้เต็มที่เพราะ “มนุษย์คือความว่างเปล่า” ดังนั้นความว่างเปล่านั้นแหละคือคุณค่าติดตัวมนุษย์มาตั้งแต่เกิด เมื่อไม่มีอะไรจึงสามารถปฏิเสธหรือเลือกได้ตามใจปรารถนา เพราะเดิมทีนั้นมนุษย์เราก็มิได้เป็นอะไรสักอย่างหรอก แต่ด้วยอำนาจแห่งเสรีภาพของการปฏิเสธทำให้มนุษย์มีคุณค่าขึ้นมา และยืนยันได้ถึงความเป็นอัตถิภาวะแห่งมนุษยชาติเต็มตัว แต่ ณ วินาทีใดที่มนุษย์เรากล้มใจหวั่นไหวกระแวง ยินยอมให้ผู้อื่นเป็นผู้ใช้เสรีภาพในการเลือกของเรา วินาทีนั้นเราได้สูญเสียคุณค่าแห่งความเป็นมนุษย์ในตัวไปแล้ว ซึ่งบุคคลที่จะรู้ปัญหา รู้วิธีแก้ปัญหา และรู้ว่าเราต้องการอะไรนั้นจะเป็นคนอื่นไปไม่ได้้นอกจากเรา เราคือตัวเรา และอยู่ใกล้เรามากที่สุด ดังนั้นคนที่กำหนดจุดหมายปลายทางของเราได้ดีที่สุดคือตัวเรา เราคือผู้รู้ตัวเรา และตัดสินใจเลือกสรรพสิ่งหรือบางสิ่งให้ตัวเอง แต่บางสิ่งซึ่งเป็นสิ่งที่เราต้องการเพราะมีประโยชน์แก่ตัวเองและแก่สังคมก็ต้องร่วมแรงร่วมใจสามัคคีกันทำ ที่สำคัญจะต้อง ไม่มีใครบังคับขู่เข็ญและเราตัดสินใจเลือกเข้าร่วมเองทุกครั้งทุกกรณีไป



เมื่อมนุษย์เรามีเสรีภาพก็หาความวันแรงแรงกลัวคนอื่นจะล่วงละเมิดสิทธิเสรีภาพของตน ยิ่งได้
อินชาตร์เสนอและกระตุ้นให้มนุษย์ใช้เสรีภาพมากยิ่งขึ้นก็ยิ่งตระหนักตกใจถึงขอบเขตแห่งเสรีภาพ
แต่เสรีภาพที่จักร์เสนอนั้นเป็นผลแห่งเสรีภาพคือความรับผิดชอบ เพราะ "ความรับผิดชอบจะเกิด
ขึ้นไม่ได้ถ้าหากปราศจากเสรีภาพ"^{๙๐} เสรีภาพกับความรับผิดชอบจึงเป็นอย่างเดียวกัน

ภาพรวมแห่งอัตถิภาวนิยมนี้ จึงมุ่งศึกษาภาวะปัจเจกชน(Individual) คือศึกษามนุษย์หรือ
ชีวิตของคน ไม่ได้ศึกษาภาวะหรือความมีแบบอภิปรายว่าอะไรมีอยู่ในโลกบ้าง เขาศึกษามนุษย์
และความมนุษย์นั้นมีธรรมชาติอย่างไร มีปัญหาอะไร โดยเน้นมาที่ตัวบุคคล.....ให้รู้จักตัวเราเอง
อย่าไปคำนึงถึงจักรวาลโลกภายนอกซึ่งไม่ช่วยให้ท่านดีขึ้น เมื่อรู้จักชีวิตของท่านแล้ว จะรู้ว่าควร
ดำเนินชีวิตอย่างไร นี่เป็นท่าทีแบบเอกจิตเตนเชียนลิสม์ซึ่งมีมาตั้งแต่สมัยไฮเดกเกิธ^{๙๑}

ปรัชญาลิสม์นี้จึงมีความหลากหลายเพราะอัตถิภาวนิยมของแต่ละคนย่อมต่างกัน แต่มีสิ่งเดียว
เท่านั้นที่เหมือนกันคือสูญญตา และสูญญตานี้แหละคืออัตถิภาวนิยมแห่งเสรีภาพที่เราเป็นอันเป็น
บ่อเกิดแห่งความรับผิดชอบ ซึ่งถ้าเราปิดความรับผิดชอบก็เท่ากับกำลังปิดความเป็นมนุษย์ออกไป
จากตัว และไม่มีวันที่จะปิดความเป็นมนุษย์นั้นออกไปจากตัวเราได้ เราเป็นมนุษย์ตั้งแต่วันแรกที่
เกิดมาโดยไม่ต้องมีใครมาตราประทับหรือบอกเราว่า "จงเป็นมนุษย์เสียเถิด" สถานะของมนุษย์จึง
อยู่ในสถานะที่จะต้องช่วยเหลือตัวเองหรือมองหามนุษย์ด้วยการช่วยเหลือกันเท่านั้น ซึ่งอาจจะ
ต้องทำทุกวิถีทางเพื่อให้ตนเองมีความสุขสบายใจได้ในที่สุด ถึงแม้จะไม่วันที่มีมนุษย์จะพบกับ
ความสุขนิรันดร์ก็ตามที แต่ก็อาจเต็มเต็มได้ชั่วขณะที่ชวนชวนอยู่ตลอด
เวลา เพราะมนุษย์เราจะต้องคืนรนเรื่อยไป หยุดเมื่อไหร่ก็คงไม่ต่างจากกรวดหินดินทรายเมื่อนั้น

๓.๑.๔ วิธีการทางปรัชญาของชาตรี

ชาตรีใช้วิธีศึกษาตัวเองและปัญหาของตัวเอง เรียกว่า Phenomenological Description
(การพรรณนาปรากฏการณ์ทางจิต)^{๙๒} ซึ่งเป็นวิธีการมองปรากฏการณ์ทุกอย่าง พฤติกรรมทุกกรณี
และความรู้สึกจากอารมณ์ที่เกิดขึ้นในจิตใจตามความเป็นจริง ปราศจากการตั้งข้อสังเกตหรือข้อ
สมมติฐาน(Persupposition)ใดๆ ล่วงหน้า ศึกษาอารมณ์ความรู้สึกนึกคิดอย่างไม่มีอคติ ปราศจาก

^{๙๐} คักส์ธัย นิธิพิววิ (เรียบเรียง), ปรัชญาเอกจิตเตนเชียนลิสม์, หน้า ๑๑.

^{๙๑} พระเมธีธรรมาภรณ์(ประจักษ์ ฐมนิจจุฑา), เปรียบเทียบแนวคิดพุทธศาสน-ชาตรี, หน้า ๘.

^{๙๒} Sartre, J-P. The Transcendence of The Ego, Noonday press, 1959, p.25., อ้างใน พระเมธีธรรมาภรณ์
(ประจักษ์ ฐมนิจจุฑา), เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐.



การวัดหรือประเมินผลใดๆ ด้วยสูตรสำเร็จภายนอกซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับชีวิต ไม่นำกรอบแห่งกฎเกณฑ์เหตุผลหรือทฤษฎีใด ๆ เข้าไปอธิบายตีความหาความจริงให้สลับซับซ้อน เพราะสิ่งที่ปรากฏนั้นแหละคือสิ่งจริงอย่างบริบูรณ์แล้ว ซึ่งเป็นการสอนให้กำหนดรู้ตามความเป็นจริง โดยไม่ต้องตั้งข้อสรุปไว้ล่วงหน้า เช่น เรากลียดใคร ดูความเกลียดในใจของเรา เราทุกข์ ดูความทุกข์ในใจของเรา ตามที่เป็นจริง ซึ่งเปรียบเทียบกับบาลีว่า ขณาคฺค ปชานาติ (รู้เห็นตามความเป็นจริง = Seeing as they are) นี่คือวิธีการที่เรียกว่า มองปรากฏการณ์ทางจิต หรือมองด้านใน^{๒๒}

ผศ.ดร.สมภาร พรมทา ได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับปรากฏการณ์เอาไว้ว่า

“เมื่อส่องดูใบหน้าของเราในกระจก เราอาจต้องลึกลงไปในดวงตาของเรามอง ดวงตานั้นคือประตูผ่านทะลุเข้าไปหาจิตใจและความรู้สึกและความคิดของมนุษย์ ที่วิชา สรีรวิทยาสอนมีบอกแก่เรา ก็คืออวัยวะสำคัญที่เก็บซ่อนเอาไว้อย่างมิดชิดและปลอดภัย ภายในกะโหลกศีรษะอันแข็งแรงของเรา มันคือก้อนสมอง คนบางคนในยุคเราที่เรียกตนเองว่า “นักวิทยาศาสตร์” เชื่อว่าก้อนเนื้อที่วุ้นๆ นี้คือต้นกำเนิดของภาวะนามธรรมอันละเอียดอ่อนภายในมนุษย์ ที่รวมกันแล้วเรียกว่า “ปรากฏการณ์ทางจิต”....อันที่จริงเราทุกคนรับรู้ ปรากฏการณ์ทางจิตที่เกิดขึ้นในตัวเราเป็นอย่างดี เราอยู่กับสิ่งเหล่านี้ตลอดเวลา (ยกเว้น เวลาหลับสนิทจริง ๆ จนไม่มีแม้กระทั่งความฝัน)...ปรากฏการณ์ทางจิตที่เกิดขึ้นในการรับรู้ของเราแต่ละคน เป็นสิ่งชัดเจน เป็นสิ่งที่เรารู้กันเคย ไม่ต้องให้ใครมาบอก เรารู้ของเราเป็นอย่างดี”^{๒๓}

แต่อย่างไรก็ตาม ยังคงมีมนุษย์จำนวนไม่น้อยที่ประสงค์จะทราบให้มากยิ่งขึ้นว่าปรากฏการณ์ที่พบเห็นนี้โดยตั้งสมมุติฐานต่อไปอีกว่า เนื่องจากการรับรู้ของเรานั้นเป็นไปอย่างแสนจะวิเศษสุด น่าทึ่งหรือมหัศจรรย์ยิ่งนัก จึงน่าจะมียะไรแอบแฝงอยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ อีกทอดหนึ่ง โดยไม่ยอมให้สิ่งต่างๆ ที่ปรากฏแก่การรับรู้ของเรานั้นหยุดลงแค่เพียงปรากฏการณ์

^{๒๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐.

^{๒๓} สมภาร พรมทา,ดร., พุทธปรัชญา มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม, พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๒), หน้า ๖๓ - ๖๔.



บางกลุ่มก็เชื่อว่า มีสิ่งสูงสุด ที่ไม่ปรากฏอยู่เบื้องหลังฉากที่ปรากฏ ซึ่งอาจจะเรียกว่า พระเจ้า(God) สิ่งสัมบูรณ์(The Absolute) หรืออุตรอัตตา*(The Transcendental Ego) และได้มีแนวคิดอีกกลุ่มหนึ่งเชื่อว่า สิ่งที่ปรากฏนั้นแหละคือความจริง ไม่มีสิ่งอื่นนอกจากที่ปรากฏเลยแต่อย่างใด

แนวคิดต่างๆ พอสรุปได้ว่ามี ๔ กลุ่มแนวคิดหลัก คือ

๑. กลุ่มที่เชื่อว่ามีอัตตาค่อยๆ และมีอัตตาใหญ่(พระเจ้า)ผู้สร้างอัตตาค่อยๆ อีกทอดหนึ่ง
๒. กลุ่มที่เชื่อว่ามีอัตตาค่อยๆ แต่ไม่เชื่อว่ามีอัตตาใหญ่ซ่อนอยู่เบื้องหลังแต่อย่างใด
๓. กลุ่มที่เชื่อว่ามีไม่มีอัตตาค่อยๆ มีเพียงอัตตาใหญ่(พระเจ้า)อยู่เบื้องหลังเท่านั้น
๔. กลุ่มที่เชื่อว่ามีไม่มีทั้งอัตตาค่อยๆ ทั้งอัตตาใหญ่ มีเพียงปรากฏการณ์ชั่วขณะเท่านั้น

ดูเหมือนชาครจะอยู่ในกลุ่มแนวคิดสุดท้ายนี้ ที่มีท่าทีปฏิเสธพระเจ้าและปฏิเสธอุตรอัตตาของฮุสเซอร์ล พร้อมด้วยการปฏิเสธทฤษฎีจิตได้สำนึกของซิกมุนด์ ฟรอยด์** โดยอธิบายเพียงปรากฏการณ์เท่าที่ปรากฏว่าเป็นจริงและเกี่ยวข้องกับมนุษย์เรา ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ ชาครเน้นให้กระชับและใกล้ชิดเข้ามาที่ตัวมนุษย์ที่สุดคือจิตสำนึก(Conscious) และจิตคือสิ่งที่ยืนยันถึงอัตถิภาวะ(Existence) วิธีการของชาครจึงเป็นการพรรณนาปรากฏการณ์ทางจิตดังกล่าวมา

แต่ก็มีคำถามเสมอว่า ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นนั้น เป็นปรากฏการณ์ทางจิตทุกครั้งหรือไม่? และไม่มีปรากฏการณ์ที่อยู่เหนือการรับรู้ของเราหรือ? ชาครได้ตอบเอาไว้ว่า ปรากฏการณ์อื่นๆ นั้น ถึงแม้จะเกิดขึ้น แต่ถ้าหากจิตเราไม่รับรู้ มันก็ไม่มีความหมายอะไร เพราะเป็นไปโดยธรรมชาติ เป็นไปตามแบบหรือกฎเกณฑ์ของมันตายตัว ฟ้ำร้อง ฟ้ำผ่า ฝนตก แดดออก สิ่งเหล่านี้เป็นปรากฏการณ์ทางธรรมชาติของมัน มีเหตุปัจจัยแน่นอนตายตัว หรือรูปแบบทางธรรมชาติ (Natural Form) ปราศจากสิ่งที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ ส่วนปรากฏการณ์ในจิตของมนุษย์เรา เกิดจากการรังสรรค์ของจิตใจ จากความรู้สึกนึกคิดหรือเป็นไปด้วยพลังแห่งการเลือกหรือปฏิเสธของเราได้โดยตรง

* หมายถึงอัตตาสูงสุดคือพระเจ้า, พระวิญญาณนิรันดร์อันเป็นอสุภภาพ หรืออัตตาที่เหนือมนุษย์ (ผู้วิจัด).

** Sigmund Freud (นักจิตวิทยา) ชาวออสเตรีย ผู้ริเริ่มใช้จิตวิทยาวิเคราโรตประสาท เสนออุลบทปรัชาจิตด้วยจิตหลายระดับ คือ จิตสำนึก(Conscious mind) จิตใต้สำนึก(Subconscious mind) และจิตเหนือสำนึก(Supereconscious mind) โดยเฉพาะจิตใต้สำนึกนี้ ฟรอยด์เชื่อว่าม้อานาจคอยควบคุมบงการพฤติกรรมต่างๆ ของมนุษย์ โดยมนุษย์มีอารู้ตัวได้ ซึ่งอาจจะแสดงออกมาให้เห็นปรากฏเป็นความฝัน หรือละเมอ-พลั้งเผลอโดยไม่รู้ตัว เช่น ไฟไหม้บ้าน ร่วงภายหลังสวารถออกมาก่อให้เกิดปฏิกิริยารีเฟล็กซ์(Reflex) สามารถแบกสิ่งของที่หนักเกินกำลังได้อย่างน่าอัศจรรย์ภายหลังพลั้งสวบ กลับแบกเข้าไปที่เดิมไม่ได้ (ผู้วิจัด).



๓.๑.๕ อนัตตาของซาตร์(Sartre's Selflessness)

๓.๑.๕.๑ ซาตร์กับการปฏิเสธอัตตา

คำว่า "อัตตา" ที่ใช้ในความหมายทั่วไป ต่างกันถึง ๓ ความหมาย คือ

๑.หมายถึงเอกภาพทางจิตอันยั่งยืน มั่นคง ไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งเป็นพื้นฐานของความ คิด ความรู้สึก และความจงใจ หรืออีกนัยหนึ่ง หมายถึงเนื้อสารทางจิตอันยั่งยืนมั่นคง ไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งอยู่เบื้องหลังกระบวนการทางจิต หรือพ้นกระบวนการทางจิตไป

๒.หมายถึงกระบวนการทางจิตทั้งหมด โดยไม่ได้รวมกันเป็นเอกภาพ

๓.หมายถึงเอกภาพทางจิตแท้ๆ ซึ่งไม่ได้อยู่พ้นปรากฏการณ์ทางจิต เช่น ความคิด ความรู้สึก และความจงใจ แต่มีอยู่ในปรากฏการณ์เหล่านั้น

โดยนัยนี้อัตตาจึงมี ๓ ความหมายคือ เอกภาพทางนามธรรมหรือเนื้อสารที่พ้นไปจากอาการ ปรากฏของมัน,กระบวนการทางจิตมากมาย อันไม่ใช่เนื้อแท้ของจิต และเนื้อสารทางจิตล้วนๆ ซึ่งเที่ยงแท้ไม่แปรผันในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงทั้งหลาย^{๕๕} หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง

ประการแรก หมายถึงอัตตาที่เป็นอปรากฏการณ์คืออยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ทั้งหมดในโลกและจักรวาล,อัตตาสูงสุด,ปฐมเหตุของโลกและจักรวาล,พระเจ้าหรือพรหมัน

ประการที่สอง หมายถึงอัตตาที่เป็นปรากฏการณ์สามัญ คือปัจเจกอัตตา ซึ่งเป็นอัตตาค่อยๆ ของมวลมนุษยเราโดยอาจเรียกว่า ชีวิตมัน

ประการที่สาม หมายถึง อัตตาที่เป็นตัวจิตหรือมโนภาพ ที่นึกคิดอารมณ์ เก็บอารมณ์เสวยอารมณ์ รับอารมณ์และส่งอารมณ์^{๕๖}

ซาตร์ได้ปฏิเสธอัตตาของฮุสเซอร์ล(Husserl) ผู้เป็นศิษย์เอกของเบรนต์าน(Brentano) โดย ซาตร์เองได้อธิบายถึงปรากฏการณ์ทางจิต หรือที่เรียกว่า การพรรณนาปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นในใจ (Phenomenological Description)^{๕๗} หมายถึงการมองด้านใน(Insight) ในขณะที่ฮุสเซอร์ลได้พรรณนา กระบวนการอัตนัย หรือรู้แจ้งวัตถุภายนอกได้ทั้งสังเคราะห์และพรรณนาปรากฏการณ์ในฐานะที่ สามารถปรากฏแก่วิญญาณได้^{๕๘} ซึ่งวิญญาณดังกล่าวนี้ คือวิญญาณถาวรหรืออัตตานิรันดรอันเป็น

^{๕๕} อมร ไสภณวิเชษฐวงศ์,ปรัชญาเบื้องต้น,(กรุงเทพฯ:โรงพิมพ์สำนักพิมพ์นิพนธ์การพิมพ์,๒๕๑๔),หน้า ๒๔๘-๒๔๙.

^{๕๖} ดูรายละเอียดใน อมร ไสภณวิเชษฐวงศ์, ปรัชญาเบื้องต้น, หน้า ๒๔๘-๓๒๔.

^{๕๗} พระเมธีวชิราภรณ์(ประยูร ธมฺมจิตฺโต),เปรียบเทียบแนวคิดพุทธศาสน-ซาตร์, หน้า ๑๓.

^{๕๘} บุญมี เก้าแก้ว,ศศ.,ปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๒,(กรุงเทพฯ : โอ.เอส.พริ้นติ้งเฮ้าส์ จำกัด,๒๕๓๖),หน้า ๑๘๓.



อัตตาชุตรวินัย(Transcendental Ego)^{๑๕} เป็นอัตตาหรือตัวตนถาวรที่สร้างเอกภาพแห่งจิตได้ อาศัย
แทรกสถิตยอยู่ในกระแสจิต จิตแต่ละขณะเกิดจากตัวตนถาวรมันแล้วดับไป แต่ตัวตนถาวรไม่ดับ
ไปด้วย ตัวคนนั้นยืนยงคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง ที่สตูเชิร์ลเรียกว่า อัตตาชุตรวินัย นั้นเพราะอยู่เหนือ
ความเปลี่ยนแปลงทั้งมวลของจิต^{๑๖} เป็นรากฐานเดิมหรือบ่อเกิดแห่งจิตทุกดวงของมวลมนุษยชาติ

สตูเชิร์ลกล่าวว่าเมื่อแยกธาตุกระแสความคิดของมนุษย์ จะพบส่วนประกอบ ๓ ประการ คือ

๑.จิต (Consciousness) หมายถึงสิ่งที่คิดอารมณ์

๒.อารมณ์(Object) หมายถึงสิ่งที่จิตคิด

๓.อัตตาชุตรวินัย(Transcendental Ego) หมายถึงสิ่งที่สร้างเอกภาพให้แก่จิตต่างๆ ^{๑๗}

จิต(Consciousness) นี้หมายถึงจิตของคนทั่วไปที่สามารถนึกคิดอารมณ์ผ่านประสาทสัมผัส
ต่างๆ ได้ แต่จิตทุกดวงนั้นตั้งอยู่บนจิตบริสุทธิ์(Pure Ego) หรือ Pure Subjectivity อันหมายถึง
ตัววิญญานหรือมโนภาวะ(The wonder of wonders) ภาวะแห่งวิญญานดังกล่าวนี้มีความ
สามารถพิเศษหรือลึกลับอยู่ที่การรู้จักหรือเข้าใจภาวะของมันเองได้จิตบริสุทธิ์นี้เป็นพื้นฐานของ
สภาวะธรรมต่างๆ ในโลก^{๑๘}

ก่อนอื่นต้องทำความเข้าใจก่อนว่า คำว่า The Phenomenological Ego กับคำว่า The
Transcendental Ego สองคำนี้มีความหมายที่ต่างกัน คือ คำแรกหมายถึง Empirical Ego ซึ่งเป็น
สภาวะแห่งจิตใจตามปกติวิสัยหรือประจักษ์อัตตา อันเป็นพฤติกรรมที่นับเนื่องในกระบวนการของ
จิตทั่วไป คำที่สองหมายถึงตัวอัตตาหรือสิ่งสูงสุดที่อยู่เบื้องหลังจิต

ชาครีได้ปฏิเสธอัตตาดังกล่าวว่า เมื่อใช้วิธี “มองผ่านด้านใน(Insight)” เป็นการมองหรือ
สังเกตศึกษาพฤติกรรมแห่งจิตของตนเองอย่างละเอียดและตรงไปตรงมา โดยปราศจากอคติใด ๆ
การมองผ่านด้านในดังกล่าวนี้ก็เป็นการทำงานของจิตอย่างหนึ่งไปในตัว

^{๑๕} พระราชวรมุนี(ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีนักคิดในปรัชญาชาครีและพุทธปรัชญาวาท, ใน วิทธานิพนธ์ปริทรรศน์, พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระเมธีสุภกิจวงศ์(ระวี วชิรญาณโณ), (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๑๑๓, และดู Phramedhidhammaporn(Prayoon Mererk), Ibid, pp.3-35.

^{๑๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๔.

^{๑๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๓.

^{๑๘} ชัยวัฒน์ อัดทัศน, วิชาปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๓๓), หน้า ๒๒๓.



๓.๐ เทวนิยมเชิงวิจารณ์ (Critical atheism) ไม่ปฏิเสธทั้งความมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้า และความสามารถของจิตมนุษย์ที่จะรู้ความมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้าได้ แต่ถือว่า ยังไม่มีข้อพิสูจน์ความมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้าได้อย่างสมเหตุสมผล โดยยังคงเชื่อและมีท่าทีอยู่ว่ายังไม่มีใครให้เหตุผลยืนยัน พิสูจน์ได้ว่า God มีอยู่จริง ทำที่ดังกล่าวนี้ เป็นการแบ่งรับแบ่งสู้ โดยให้เหตุผลเป็น ๓ ขั้นตอนว่า ๑. พระเจ้าอาจจะไม่มีหรืออาจจะไม่มี ๒. หากมีก็ไม่อาจจะพิสูจน์ได้ ๓. หากพิสูจน์ได้ก็พิสูจน์ได้เฉพาะคนเท่านั้น โดยไม่สามารถพิสูจน์ให้คนอื่นรับรู้ได้.

๔.๐ เทวนิยมเชิงปฏิบัติ (Practical atheism) คือถือว่าพระผู้เป็นเจ้าจะมี หรือไม่มีอยู่ก็ตาม ก็ไม่เกี่ยวข้องกับชีวิตการดำรงอยู่ของมนุษย์ โดยเชื่อว่ามนุษย์เราสามารถมีความสุขสบาย โดยไม่ต้องเชื่อพระเป็นเจ้าก็ได้ เราคือผู้กำหนดชีวิต ตัดสินใจเลือกเอง และรับผิดชอบเอง มีเสรีภาพในชีวิตของตนที่จะสร้างสรรค์สรรพสิ่งขึ้นมาตามใจตนได้เอง

ชาครจะเน้นหนักไปในเทวนิยมเชิงปฏิบัติมากกว่าเทวนิยมเชิงลัทธิ เพราะเขาให้เหตุผลว่า ทุกศาสนาจำเป็นเสมอสำหรับคนอ่อนแอ แต่ตัวชาครเองถือว่าศาสนาไม่จำเป็นเลย การปฏิเสธยัคนั้นเป็นท่าทีหนึ่งของชาคร ซึ่งพระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร มิตรักษ์) กล่าวเอาไว้ว่า ปรัชญาของชาครประกอบด้วย ๒ ลักษณะ คือปฏิเสธ (The negative) และปฏิฐาน (The positive) แนวปฏิเสธคือการปฏิเสธคัดค้านต่อคำสอนเรื่องอัครอัคตาของสุตเจรีธ และแนวปฏิฐานก็คือการเสนอแนวคิดอนัตตาของชาครเองขึ้นมา^{๒๔} แนวนี้ปรากฏในหนังสือปรัชญาชื่อ Being and Nothingness และปรัชญาพนธ์เล่มนี้สามารถบอกเราให้ทราบถึงปัญหาขั้นพื้นฐานเกี่ยวกับทวินิยม (Dualism) ว่า

๑. Being หมายถึงแนวความคิดของ Sartre ที่นำเอาเรื่อง Thing-in-itself* ของ Kant หรือ The Absolute ของ Hegel มาอธิบายตามแนวความคิดของเขาเอง
๒. Nothingness หมายถึง โครงสร้างที่แท้จริงของคนเรา ซึ่งเขาหมายถึงอิสรภาพทางจิตใจ (Freedom) และปฏิเสธอัครอัคตาของสุตเจรีธด้วย

^{๒๔} Phramedhidhammaporn (Prayoon Meeck), Sartre's Existentialism and Early Buddhism, p.3.

* ชาครใช้คำว่า Being-in-itself แทนคำว่า Thing-in-itself ของคานท์ ซึ่งคานท์หมายถึงพระเจ้า แต่ชาครกลับหมายถึงวัตถุแน่นอนที่ในตัวเอง และใช้คำว่า Being-for-itself อธิบายจิตมนุษย์และความเป็นมนุษย์ (อัตถิภาวะ) ซึ่งชาครได้ขยายผลด้วยการอธิบาย Consciousness และ Self-Consciousness ไปสู่การปฏิเสธ The Absolute (สิ่งสัมบูรณ์, พระเจ้า) ของเมเกล และปฏิเสธ The Transcendental Ego (อัครอัคตา) ของสุตเจรีธ จนกระทั่งหมดไปสู่อัตตา (Nothingness) อันเป็นเสรีภาพและเป็นสาระวิเศษของมนุษย์ในที่สุด (ผู้วิจัย).



๓.๑.๕.๒ อนัตตาของซาตร์ (Sartre's Selflessness*)

หากเรายอมรับความจริงที่ว่า “ไม่มีประโยชน์ทางปรัชญาแม้เพียงประโยชน์เดียวที่ไม่
มีนักปรัชญาอย่างน้อยสักคนหนึ่งปฏิเสธได้”^{๒๕} เราจึงจำเป็นต้องทำความเข้าใจต่อไปว่า ปรัชญานั้น
คือการค้นหาเหตุผลบนพื้นฐานแห่งความสงสัย ประโยชน์ข้อความหรือแนวคิดใดที่คลุมเครือมักจะ
ได้รับการสานต่อโดยนักปรัชญาคนต่อมา ซึ่งอาจจะอยู่คนละกลุ่มแนวคิด หรืออยู่ในกลุ่มแนวคิด
เดียวกัน อาจเป็นเพื่อน, ศิษย์ หรือผู้สนใจในการขบคิดปัญหาปรัชญา แต่ส่วนมากก็คิดปัญหาใน
ลักษณะทับซ้อนแนวคิดเก่า ด้วยการเสริมเติมต่อ หรืออาจคัดค้านหรือทิ้งทั้งระบบ ทั้งนี้การกระทำ
ดังกล่าวต้องเป็นไปด้วยเหตุผลเสมอจึงจะเป็นที่ยอมรับและได้รับการต้อนรับพิจารณา

เสกเกลให้พรชนะว่าสภาวะขัดแย้งของวันดีที่ไม่มีอะไรกำหนดเลยย่อมกลายเป็นอวันดี
ดังนั้นวันดีกับศูนย์ตา ต่างก็ว่างเปล่าในความเข้าใจด้วยกัน จึงเป็นสิ่งเดียวกันในความเข้าใจ
ส่วนไฮเดกเกอร์มีทัศนะว่า ศูนย์ตาเป็นปฏิฐานได้ในความเข้าใจเท่านั้น คือเป็นศูนย์ตาหรือเป็นสูญ
วิัตถ์ตัวเอง คนเราถือว่าเป็นภาวะในโลก(Being-in-The-World) ซึ่งแวดล้อมต่างๆ ก็หมดความหมาย
ไปเพราะเป็นศูนย์ตาโดยธาตุแท้ จึงสูญวิัตถ์ตัวเองไปโดยปริยาย แต่ซาตร์กลับเห็นว่า การที่สิ่งแวด
ล้อมเป็นพื้นฐานให้มีการปฏิเสธขึ้นมาได้นั้น เป็นเพราะไฮเดกเกอร์คิดไปเองว่าถึงแวดล้อมเป็น
ศูนย์ตา เมื่อแนวคิดแตกต่างกันไป ด้วยวิธีคิดของแต่ละคนที่แสวงหาความหมาย ความจริงของสิ่ง
ที่ตนคิดสงสัยอยู่ จะด้วยความรู้สึกที่ว่า “ความคิดทางปรัชญาจะต้องใหม่อยู่เสมอ มนุษย์แต่ละ
คนจะต้องคิดค้นปรัชญาของตนเอง”^{๒๖} หรือ ไม่ก็คามที่ แต่การกระทำเช่นนั้นก็เป็นการยืนยัน
ให้เห็นถึงอิสรภาพทางความคิดอย่างแท้จริงตามกระบวนการทางปรัชญาอย่างไม่มีวันจบสิ้น มอง
แง่หนึ่งก็เป็นการยืนยันให้เห็นถึงศักยภาพของมนุษย์ผู้มีจิตอันทรงพลังในการยืนยันและปฏิเสธสิ่ง
ต่างๆ ด้วยตัวเอง อีกแง่หนึ่งนั้นส่อให้เห็นถึงความไม่เป็นอะไรสักอย่างที่แน่นอนตายตัวของจิต
และความคิดของมนุษย์ที่ว่างเปล่า บกพร่อง

ซาตร์จึงได้เริ่มวางหลักอนัตตาไว้บนแนวคิดเรื่องเสรีภาพในตัวของมนุษย์เอง ซึ่งนักปรัชญา
อรรถิภาวนิยม ต่างก็มีแนวคิดเรื่องสูญญตา(Nothingness)แตกต่างกันออกไปหลายมุมมอง เช่น
ปรัชญาชนบนิยมมีทัศนะเกี่ยวกับสูญญตาว่า การปฏิเสธภาวะ(Being) ก็คือการยืนยันสิ่งตรงข้ามกับ

* ผู้วิจัยขออิมคำวอนัตตา(Selflessness) ซึ่งเป็นคำในพระพุทธศาสนามาใช้แทนคำว่า สูญญตา,อวันดี,ความ
ว่างเปล่า(Non-Being, Nothingness) ของซาตร์ ในงานวิจัยฉบับนี้.

^{๒๕} William A. Luijpen, *Existential Phenomenology*, (Pittsburgh, pa : Duquesne University press, 1960), p.4.

^{๒๖} กวีติ บุญเชื้อ, ศษ., ปรัชญาอรรถิภาวนิยม, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช จำกัด), หน้า ๑๑๑.



ภาวะเป็นอภาวะ(Non-Being) ว่าเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง ทั้งไม่สามารถเข้าใจได้ เพราะหากเราเข้าใจได้ ก็จะต้องเข้าใจอะไรสักอย่างหนึ่ง ตูญญาจึงกลายเป็นการขาดความเข้าใจไป หรือเข้าใจไม่ได้

แต่ชาครดิธว่า เมื่อจิตไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง จิตหรือความคิด จึงสามารถที่จะปฏิเสธได้ว่า จิตไม่ใช่สิ่งนี้ จิตไม่ใช่สิ่งนั้น แม้กระทั่งว่าจิตไม่มีอตคา ไม่มีตัวตน มนุษย์ไม่มีแก่นสาร หรือไร้สารัตถะ มนุษย์มีแต่ความว่างเปล่า แก่นสารของมนุษย์เกิดขึ้นทีหลังจากที่มนุษย์มีชีวิตอยู่ก่อนแล้ว และก่อนการกระทำ หรือกิจกรรมต่างๆ ขึ้นในโลก สิ่งที่เรากระทำนั้นแหละคือแก่นสารของเรา เพราะฉะนั้น เราจะต้องมีอยู่ก่อนการกระทำ แล้วจึงมีแก่นสารตามมา ความมีอยู่มาก่อนแก่นสารของมนุษย์(Existence precedes Essence)^{๒๓} เพราะถ้าหากเรามีสารัตถะติดตัวมาตั้งแต่เกิด มนุษย์ก็ไม่ต้องทำอะไรต่อไป เราเป็นอะไรก็คงต้องเป็นอย่างนั้นตลอดไป แต่โดยความที่มนุษย์เรานั้นมีแต่ความว่างเปล่ามาตั้งแต่เกิด จึงสามารถปฏิเสธ ยอมรับ เปลี่ยนแปลงหรือเลือกได้ด้วยตัวเองอย่างอิสระ ผลของการเลือกจึงเป็นบทนิยามหรือสารัตถะ(Essence)ที่จะบอกเราได้ว่าเราเป็นใคร คือหรือชั่ว และบทนิยามดังกล่าวนี้ก็สามารถถูกเปลี่ยนได้ทุกเมื่อโดยเราผู้เลือกเอง

โดยเหตุที่เราสามารถยืนยันหรือปฏิเสธได้ จึงเป็นบทนิยามแห่งความเป็นมนุษย์หรือตัวเราจริงๆ ซึ่งมาจากความว่างเปล่า เพราะความว่างเปล่าภายในจิตของคนนั้นช่วยให้คนสามารถปฏิเสธ และเลือกยอมรับได้.....การนึกคิดที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานแห่งความว่างเปล่าอันเป็นอิสรภาพของการเลือกและการปฏิเสธเช่นนี้ จิตจึงอิสระที่จะคิด และจิตก็จะมิอยู่ไม่ได้ ถ้ามันคิดเรื่องมันเอง จิตจะมีอยู่ได้ก็ต่อเมื่อมีสิ่งที่ถูกคิด และสิ่งที่ถูกคิดคืออารมณ์จะต้องไม่เป็นอันเดียวกับจิตที่คิดคือ เป็นวัตถุภายนอกไป เพราะฉะนั้น Intentionality (การมุ่งอารมณ์) จึงเป็นสิ่งที่โยงระหว่างจิต(Consciousness) กับวัตถุภายนอก^{๒๔} เข้าด้วยกัน การมุ่งอารมณ์หรือการคิดอารมณ์นั้นคือลักษณะสำคัญของจิต เพราะว่าจิตต้องคิดอารมณ์ และอารมณ์ก็ไม่ใช่สิ่งเดียวกับจิตและไม่ใช่อตคา จิตไม่ได้คิดอตคา^{๒๕} แต่อย่างใด หมายความว่า จิตก็ไม่ใช่อตคา อารมณ์ก็ไม่ใช่อตคา เพราะหากจิตเป็นอตคา อารมณ์ที่จิตคิดก็จะพลอยเป็นอตคาไปด้วย ทั้งจิตและอารมณ์ก็จะมีลักษณะแน่นที่บดตายตัว

ชาครดิธย้ำว่ามนุษย์ไม่ใช่อะไรอื่น แต่มนุษย์คือการสำนึกรู้ คือช่องว่างและอิสรภาพ ไม่มีสำนึกใดที่มีได้โยงกับการกระทำ การสำนึกรู้เป็นช่องว่าง ในแง่ที่สำนึกรู้สองระดับคือแยกตัวเองออกจากสิ่งที่รู้ และเติมช่องว่างดังกล่าวด้วยการปฏิเสธว่าเป็นสถานการณ์ที่จะต้องเปลี่ยนแปลง

^{๒๓} พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ฐณฺเฑนฺโต), เปรียบเทียบแนวคิดพุทธทาส-ชาครี, หน้า ๑๕.

^{๒๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๔.

^{๒๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๔.



หรือสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ตามความคิดของเราเอง ซึ่งความสำนึกรู้และอิสรภาพก็คือสิ่งเดียวกัน ในแง่ที่ว่าเราเต็มช่องว่างในชีวิตของเราด้วยการเลือกจะทำอะไร เลือกที่จะคิด จะรู้สึก จะเชื่อหรือไม่เชื่ออะไร เรามีอิสระไร่นอกจากสิ่งที่เราคิดและสิ่งที่เรากระทำ^{๑๐} จิตสำนึกรู้และตัดสินใจรับผิดชอบทุกกรณีโดยปราศจากเงื่อนไขใดๆ จิตดังกล่าวนี้ สุตเชริตเข้าใจว่าน่าจะเป็นอัตตา

แต่ชาตรียืนยันว่าจิตเป็นความว่างและอิสระ แต่เวลาที่จิตมีเสรีภาพได้นั้นจิตจะต้องสามารถปฏิเสธว่านั่นไม่ใช่สิ่งที่ฉันต้องการ ไม่ว่าสิ่งที่ต้องการจะเป็นหรือต้องการที่จะไม่เป็นก็ตามที ความสามารถที่จะปฏิเสธของจิตดังกล่าวทำให้จิตมีเสรีภาพ เพราะฉะนั้นการปฏิเสธหรือ Negation^{๑๑} จึงเป็นสิ่งเดียวกับเสรีภาพ การปฏิเสธจะมีได้ก็ต่อเมื่อมีภาวะหรือศูนย์ตรงรบนี้อคือเรื่องยากที่จะแก้ไข ภาวะหรือศูนย์ค่านั้นไม่ใช่เป็นสิ่งที่เราคิดปฏิเสธสิ่งอื่น^{๑๒} ความว่างมีอยู่จริงเป็นปรีติย (Objective) คู่กับภาวะ(Being)^{๑๓} ภาวะคือสิ่งที่มีอยู่นั้นจะไม่สามารถปรากฏแก่เราได้ ถ้าไม่มีความว่างเป็นฉากหลัง(Background) เช่น นาย ก.นัดพบกับนางสาว ข. ณ สถานที่แห่งหนึ่งใน กทม. ครั้นถึงเวลา จึงได้รับไปสถานที่ดังกล่าว ซึ่งเต็มไปด้วยผู้คนมากมาย ขณะที่มองดูรอบ ๆ ตรวจดูในสถานที่นั้นแล้ว นาย ก.ได้แต่บอกตัวเองว่า "ไม่ใช่เขา" ทั้ง ๆ ที่คนเหล่านั้นมีอยู่ มากมาย แต่มีอยู่ในฐานะเป็นความว่างเปล่าที่นาย ก. ไม่ได้สนใจเลย เป็นสิ่งที่นาย ก. เลือกปฏิเสธและตัดสินใจบอกตัวเองว่า ไม่ใช่นางสาว ข. สรรพสิ่งในจึงถูกลดทอนลงให้เหลือเป็นเพียงฉากหลังรองรับความมีอยู่ของนางสาว ข. เท่านั้น แต่นางสาว ข. ไม่อยู่, ไม่มี คือภาพแห่งสูญญตาที่ปรากฏชัดในความรู้สึกของนาย ก. ความรู้สึกที่ไม่มีนางสาว ข. นั้น ได้กระทบความรู้สึกของนาย ก. อย่างแรง จึงเป็นลักษณะบวก(Positive)เป็นลักษณะที่มีอยู่ ไม่ใช่ลักษณะที่คิดเองว่าเพราะนางสาว ข. ไม่อยู่ความไม่มีจึงปรากฏทางใจ ไม่ใช่สิ่งที่คิดจินตนาการ(Imagine)ขึ้นมาเองว่าไม่มี

เพราะความว่างเปล่า(Nothingness)นี้ ทำให้มนุษย์มีเสรีภาพที่จะเลือกธรรมชาติของตนเองได้ ด้านมนุษย์มีธรรมชาติอย่างใดอย่างหนึ่งที่แน่นอนแล้วตั้งแต่แรกเกิด การเลือกของมนุษย์เราก็ไม่มีวันอิสระ เพราะล้วนถูกกำหนดตายตัวโดยธรรมชาติตลอดเวลา แต่เพราะมนุษย์คือความว่างเปล่า

^{๑๐} เมื่อน้อย บุญนคร, จริยศาสตร์ตะวันตก ค้านท์ มิเชล สอธ รอดส์ ชาตรี, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๕), หน้า ๒๐๓-๒๐๔.

^{๑๑} ดู Phramedhidhammaporn (Prayoon Memreck), Ibid, pp.43-45.

^{๑๒} พระเมธีธรรมภรณ์(ประยูร ธมฺมจิตฺโต),เปรียบเทียบแนวคิดพุทธทาส-ชาตรี, หน้า ๖๔.

^{๑๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๕.



การเลือกของมนุษย์ซึ่งเป็นอิสระ ดังนั้นเสรีภาพจึงเป็นธาตุแท้ของมนุษย์^{๑๔} ซึ่งผู้พยายามหลีกเลี่ยงเสรีภาพและความรับผิดชอบนั้นในไม่ช้าก็ต้องพบกับความว่างเปล่ายิ่งขึ้น เพราะว่าจิตใจของมนุษย์นั้นมีลักษณะที่บกพร่องทางอารมณ์และหาภาวะที่แน่นอนไม่ได้ คนเราขาดธรรมชาติ (Nature) ที่เป็นหลักหรือแก่นแท้ ขาดความมีอยู่แห่งภาวะ(Being) คือเป็นความไม่มีอะไร(Nothingness) เป็นความว่างเปล่าหรืออนัตตา

ชาครีได้อธิบายสภาวะแห่งอนัตตาของเขาในลักษณะที่เป็นอิสระหรือความเป็นอิสระทางจิตใจ ภาวะดังกล่าวนี้แหละ คือ ธาตุแท้หรือธรรมชาติโดยกำเนิดของมนุษย์ สภาพทางจิตใจนั้นมีอิสรภาพเป็นพื้นฐาน แม้ว่าคนเราจะมีอะไรมากกว่าความเป็นอิสระทางจิตใจ แต่ธาตุแท้(Essence) คืออิสรภาพนั่นเอง^{๑๕} สิ่งที่มีชีวิตโดยทั่วไปต้องขึ้นตรงกับรูปแบบมีวิญญูญาณ ซึ่งตรงกันข้ามกับสิ่งไม่มีชีวิต ข้อนี้เองทำให้ทัศนะของเขายกย่องกับศุนดรา หรือโนเงิงปฏิเสธเข้าใจได้ง่ายและเป็นทัศนะที่ถูกต้อง มนุษย์มีเสรีภาพอย่างสมบูรณ์ แต่ว่าเราก็ไม่มีเสรีภาพที่จะเลือก หรือที่ว่าเลือกไม่ได้ ได้แก่ต้องเลือกสิ่งที่เราไม่อยากจะเลือก ไม่มีกฎสากลเป็นเครื่องสนับสนุน ดังนั้น จึงเรียกกันว่ามนุษย์มีอิสระเหมือนถูกสาป^{๑๖} เพราะมนุษย์ที่แท้จริงนั้นมิใช่จะหมกมุ่นอยู่กับตัวเอง แต่ต้องหันออกจากตัวเองแล้วนำเสรีภาพที่มีอยู่ไปสู่ทุกหนทุกแห่ง ด้วยการตัดสินใจเลือกเป็นสำคัญ

๓.๑.๕.๓ อนัตตากับเสรีภาพ

ชาครีเชื่อว่ามนุษย์ก็พลั้งในการปฏิเสธและมีอิสรภาพในการเลือกเพราะการสำนึกผู้ที่แผ่วไว้ด้วยความไม่พอ ไม่เต็ม ไม่เต็ม หรือบกพร่องด้วยลักษณะกลวงโล่ง ว่างเปล่า ทำให้มนุษย์เราเกิดภาวะขาดหายไปหรือเกิดช่องว่างขึ้นมาอันเป็นลักษณะประจำตัวมนุษย์ จากความว่างเปล่า(อนัตตา) ดังกล่าว จึงทำให้มนุษย์มีอิสรภาพในการเลือกสรรชีวิตตนขึ้นมา แต่ก็ควรตั้งข้อสังเกตว่า เมื่อมีชีวิตคือความว่างเปล่าและชีวิตมีอิสรภาพเต็มที่แล้วชีวิตมนุษย์นำพลังเหล่านี้มาจากไหน ? พลังมาจากความว่างได้อย่างไร ? ชาครีตอบปัญหานี้ว่า เมื่อชีวิตมนุษย์เกิดภาวะขาดหายบกพร่อง หรือว่างขึ้น มนุษย์ก็จะพยายามค้นคว้าเพื่อให้เกิดภาวะตรงข้ามกับภาวะที่ตนเองสำนึกผู้ ซึ่งก็คือพยายามกระทำให้เกิดภาวะของความมี ความสมบูรณ์ หรือการเติมเต็มขึ้นมาแทนที่ชั่วคราวชั่วขณะเท่าที่จะเป็นไปได้ พลังดังกล่าว ชาครีเรียกว่า “พลังทางการปฏิเสธ:Power of Negation” ขณะปฏิเสธนั้นย่อมแสดงให้เห็นความมีอิสรภาพหรือเสรีภาพในการเลือกรับ-เลือกปฏิเสธด้วย

^{๑๔} ปานทิพย์ ประเสริฐสุข,พศ.,ปรัชญาอัตถิภาวนิยม,(กรุงเทพฯ : อรุณการพิมพ์,๒๕๒๖), หน้า ๓๘.

^{๑๕} ร็อบบ์สัน อัลทิลล์,พศ.,ปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย, หน้า ๒๒๘.

^{๑๖} พระทัตถิกมณฑาภิกร, ปรัชญา, หน้า ๓๑๒.



อันบ่งบอกถึงความเป็นใหญ่ เป็นเจ้าของชีวิต กำหนดชะตาชีวิตตนเองได้ เพราะมนุษย์ถูกสถาปนาให้มีเสรีภาพ(Man is condemned to be free) ชาตรีตั้งปัญหาขึ้นถามว่า เราพบความบกพร่องในภาวะของตัวองจากแหล่งใด ? แล้วก็ตอบเสียเองว่าจากอสังค์(Nothingness)ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของตัวเรา ชาตรีอธิบายว่า มนุษย์คือสัตว์ผู้กำลังสร้างภาวะที่เป็นอสังค์นี้(the nothing – making animal) แค้นคินไหวก็ดี น้ำท่วมก็ดี วินาศภัยทางธรรมชาติอย่างใดอย่างหนึ่งก็ดี ล้วนเป็นเรื่องเล็กน้อยเท่านั้น เมื่อเทียบกับพลังทำลายของมนุษย์ เพราะมนุษย์สามารถทำลายล้างให้หมดไปอย่างสิ้นซากได้จริง ๆ ถึงอย่างนั้นก็ถาม อสังค์ในใจกลางแห่งภาวะที่เป็นความจริงของเรานี้ก็เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับเสรีภาพของมนุษย์เรา^{๓๙} ชีวิตกับเสรีภาพเป็นอันเดียวกัน มนุษย์จึงสามารถจัดการกับความดีความชั่วของตนได้ เปลี่ยนแปลงตัวเองได้ด้วยการสร้างดี หรือสร้างชั่วขึ้นมาแทนก็ได้เช่นกัน สุดท้ายแล้ว มนุษย์จะเลือก เราจำเป็นต้องเลือกทั้ง ๆ ที่รู้ว่าไม่มีวันเต็มเต็มได้ แต่การเลือกคือความเป็นและความเป็นอยู่ของมนุษย์ หากเราไม่เลือกอะไรเลย เราก็ไม่ค่าอะไรจากวัตถุซึ่งเต็มอ้อมอยู่ในตัว

ดังนั้นอนัตตาจึงเป็นเสรีภาพให้เราสร้างอัตตาขึ้นมาชั่วคราว ดังกล่าวที่ว่า “คนทำดี เพราะถูกบังคับให้ทำ ย่อมไม่สมควรได้รับการยกย่อง เช่นเดียวกับผู้ที่ทำชั่วเพราะถูกบังคับก็ไม่สมควรได้รับการประณาม แต่ชาตรีให้ความเห็นว่า เราสมควรได้รับทั้งการยกย่องและการประณาม เพราะ ไม่มีกรณีไหนที่เราไม่มีอิสรภาพที่จะเลือกหรือปฏิเสธได้ เรามี อิสรภาพที่จะไม่ทำหรือทำก็ได้ เมื่อเราคัดสินใจทำแล้วเราก็เป็นตัวเราที่จะต้องรับผิดชอบต่อสิ่ง นั้น ๆ เสมอทันที^{๔๐} เพราะ “ตั้งแต่เสรีภาพคือสัง-ไร้-การช่วยเหลือ และมีแผนการตามกฎหมายที่จะต้องได้รับการทำใหม่เสมอ ข้าพเจ้าได้เลือกเองตลอดกาล และไม่เคยสามารถที่จะเป็นเพียงการอาศัยการได้เคยมีการเลือกเท่านั้น, มิฉะนั้น ข้าพเจ้าก็จะตกไปเป็นอัตตภาพแห่งสิ่งในตัวเองอย่างบริสุทธิ์และง่ายดาย”^{๔๑} ชาตรีเชื่อว่าตั้งแต่เราคัดสินใจเลือก เท่ากับการเลือกนั้นคือองค์รวมแห่งชีวิตเรา อันเป็นความรู้สึกสำนึก และความรู้สึกสำนึกดังกล่าวนี้เราก็ไม่อาจจะหยุดชะงักมันลงได้ เพราะสำนึกคือการเลือกทั้งที่ชาตรีกล่าวไว้ว่า “ความสำนึกและการเลือกก็คือสิ่งหนึ่งสิ่งเดียวกันนั่นเอง”^{๔๒}

^{๓๙} อสังค์ หนองบุญ, คู่มืออภิปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๓), หน้า ๖๗.

^{๔๐} ดูเพิ่มเติมใน สมการ พรหมทา,ดร.,มนุษย์กับการแสวงหาความจริงและความหมายของชีวิต, พิมพ์ครั้งที่ ๑,(กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พุทธชาด,๒๕๓๘), หน้า ๖๗.

^{๔๑} Sartre, J.P., Being and Nothingness, tr. by H.N.Barnes, (Pocket Book, New York, 1966), p.59

^{๔๒} Ibid, p. 592.



และซาฟร์ยังได้ย้ำอีกว่า “เราคืออิสรภาพ อิสรภาพเพื่อสรรพสิ่ง, อิสระที่จะทำเหมือนสัตว์หรือเหมือนเครื่องจักรกล...เราสามารถทำสิ่งที่เราต้องการทำ, อิสระและโคตรเดี่ยวอย่างว่าง, ไร้ข้อแก้ตัว, ประณามต่อการตัดสินใจไร้ข้อแก้ตัว, ประณามต่อการตัดสินใจที่ปราศจากการหวนหาที่พึงเป็นไปได้น่าง, ประณามการมีอิสระตลอดกาล”^{๔๑} ซึ่งเป็นการยืนยันถึงความรับผิดชอบและกระตุ้นให้คำนึงถึงขอบเขตแห่งอิสรภาพ เพื่อป้องกันการใช้เสรีภาพอย่างไม่จำเป็นหรือเลยเถิดอันจะก่อให้เกิดปัญหาแก่สังคมรวม อันัดดากับเสรีภาพซึ่งมีอาจจะแยกจากกันได้ เมื่อเรามีเสรีภาพที่เท่ากับไม่มีภาวะที่แน่นอนตายตัวที่จะเป็นอัตตาไม่เปลี่ยนแปลงเต็มอ้อมในตัวตนไร้อิสรภาพอย่างรัดดู แต่การปฏิเสธของมนุษย์เรากลับเป็นการยืนยันถึงอิสรภาพได้อย่างชัดเจนที่สุดว่ามนุษย์เรานั้น วางเปล่าจากอัตตาถือเป็นอนัตตามาตั้งแต่เดิมหรือตั้งแต่แรกเกิด

๓.๑.๕.๔ อนัตตากับการหลอกตัวเองและแนวโน้ม(Self-Deception)

เพราะแก่นแท้หรือรากเหง้าของมนุษย์คือ เสรีภาพ จึงทำให้มนุษย์เกิดความรู้สึกที่เรียกว่ากังวลใจ(anguish)^{๔๒} หรือเป็นกังวลเพราะความที่เรามีเสรีภาพจึงทำให้เราไม่แน่ใจว่า วันนี วันพรุ่งนี้ เราจะตัดสินใจคิด พุด ทำอะไร และจะต้องรับผิดชอบต่อการตัดสินใจเลือกนั้นด้วย จึงครุ่นคิดหนักว่า ทำอย่างไรจึงจะสามารถควบคุมเสรีภาพให้เรานเลือกน้อยลงและรับผิดชอบน้อยลง ความคิดดังกล่าวคือการคิดหลีกเลี่ยงที่จะใช้เสรีภาพและเลี่ยงการตัดสินใจที่จะรับผิดชอบที่มวลมนุษย์เราน้อยอยู่ตลอดเวลา ความกังวลใจหรือความตะคั่งกลัวจึงกลายเป็นปัญหาของมนุษย์ขึ้นมา ความว่างเปล่า โหวงทวง ยังว่างคือที่มาของความไม่แน่ใจในการตัดสินใจของมวลมนุษย์และเป็นที่มาของการหลอกตัวเองมากขึ้นทั้งในปัจจุบันและมีแนวโน้มว่าจะทวีมากยิ่งขึ้น เช่น เมื่อเดินอยู่ข้าง ๆ เหวือก ทั้ง ๆ ที่เราแน่ใจว่าเราไม่กระโดดลงไป แต่เนื่องจากเรามีเสรีภาพที่อาจจะต้องตัดสินใจกระโดดลงไปไหนเมื่อไรก็ได้ เราจึงกังวลใจ หรือเมื่อท่านนั่งอยู่ต่อหน้าเพื่อนทั้ง ๆ ที่ถือมืออยู่ในมือ ท่านต้องรีบวางมือทั้ง ๆ ที่เพื่อนคนนั้นสนิทกับท่านมาก เพราะท่านจะแน่ใจได้อย่างไรว่าท่านจะไม่แทงเขา^{๔๓} หรือในกรณีที่เพื่อนเราถือมือต่อหน้าเรา คำกล่าวที่ทุกคนกล่าวหรือเชิญให้วางมือลงที่มักจะได้ยินเสมอคือ “วางเถอะนะ...อย่าเล่นมีดนะ เดี่ยวดีหลก!” ซึ่งเป็นคำกล่าวจากความกังวลใจอันเกิดจากความไม่แน่ใจว่าจะเกิดอะไรขึ้นจากความมีอิสรภาพของเพื่อนที่จะตัดสินใจในขณะนั้น “ความกังวลใจ” หรือความไม่แน่ใจนี้คือสิ่งที่ยืนยันว่าเรามีอิสรภาพที่จะเปลี่ยนแปลง

^{๔๑} T.Z. LAVINE, From Socrates to Sartre : The Philosophic Quest, p.349.

^{๔๒} พระเมธีธรรมาภรณ์(ประยุต ธมฺมจิตฺโต), เปรียบเทียบแนวความคิดพุทธทาส-ซาฟร์, หน้า ๒๑.

^{๔๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑.



หรือไม่เปลี่ยนแปลงสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้ตลอดเวลา ซึ่งความเปลี่ยนแปลงดังกล่าวคือลักษณะของความไม่มีตัวตนที่คงที่ยั่งยืนถาวร เป็นอนัตตาของเราเอง และอาศัยความที่มนุษย์เรานั้นมีความว่างเปล่าในตัว มีอิสรภาพ จึงมีแนวโน้มที่จะหลอกตัวเองมากยิ่งขึ้นทั้งในแง่บวกและในแง่ลบ

๑.ในแง่บวก(Positive) คือการหลอกตัวเองว่าไม่มีอิสรภาพที่จะคิดสิ่งใดเลย แล้วพยายามแสวงหาอิสรภาพมาเพื่อเติมส่วนแห่งความมั่นใจของคนให้มากยิ่งขึ้น เช่น กล่าวอ้างหรือรู้คู่ต่อสู้ แต่กลับหลอกตัวเองว่าไม่กลัวเพื่อเรียกความมั่นใจหรือความกล้าหาญสึกเหิมขึ้นมา แล้วใช้ประโยชน์จากการหลอกตัวเองในการสร้างขวัญและกำลังใจขึ้นมาต่อสู้กับข้าศึกศัตรูเพื่อชัยชนะ

๒.ในแง่ลบ(Negative) คือการหลอกตัวเองว่าไม่มีอิสรภาพที่จะคิด พูด ทำอะไรตามใจได้เลย แล้วปล่อยตัวตามใจ หลีกเลียงความรับผิดชอบ หรือหนีปัญหาเพื่อป้องกันความไม่สบายใจ เช่น เห็นฆาตกรในเหตุการณ์ฆาตกรรม เราปฏิเสธว่าไม่เห็นเป็นอิสรภาพของเรา แต่เป็นการหลอกตัวเองว่าไม่เห็น ทั้งๆ ที่เห็น หลีกเลียงที่จะต้องไปเป็นพยานบุคคล(พยานปาก)ในคดีดังกล่าว และไม่มีมั่นใจในความปลอดภัยในอนาคตต่อการเป็นพยานดังกล่าวของคน จึงหนีความรับผิดชอบด้วยการหลอกตัวเองเพื่อให้รอดพ้นจากการตกเป็นพยานในคดี ขณะเดียวกันตนเองก็ไม่สบายใจที่กระทำเช่นนั้น ซึ่งถ้าคิดสิ่งใดทำบ่อยครั้ง ก็จะเป็นการบ่อนทำลายนิสัยสร้างสรรค์สังคมในแง่บวกแห่ง อิสรภาพของคน ด้วยการหนีความรับผิดชอบและขาดความกล้าหาญในที่สุด

ชาวประณามการหลอกตัวเองทั้ง ๒ แ่ง โดยเฉพาะแง่ลบนี้ชาครเห็นว่าเป็นการบ่อนทำลายเสรีภาพอย่างแท้จริง จริงอยู่เรามีเสรีภาพที่จะทำเช่นนั้นได้ แต่หากมนุษย์มีความสำนึกรู้เช่นนี้เหมือนกันหมด โลกนี้จะเลวร้ายยิ่งขึ้น การเบี่ยงเบนความมีเสรีภาพในทางที่ผิด เป็นการส่งเสริมเสรีภาพตนและคนอื่นในทางลบ ในแง่หนึ่งชาครถือว่าเป็นความเห็นแก่ตัวที่ไม่น่าให้อภัย เพราะคนที่ทำผิด(ฆาตกร)ก็จะรอดพ้นจากการถูกลงโทษ ซึ่งปัจจุบันนี้โลกมนุษย์มีแนวโน้มที่จะหลอกตัวเองมากยิ่งขึ้น และในขณะที่เดียวกันก็มีมนุษย์จำนวนไม่น้อยที่ไม่ยอมแสดงอิสรภาพของตน ยิ่งกว่านั้นเป็นสิ่งเลวร้ายยิ่งนักที่คนส่วนมากเข้าใจผิดคิดว่าตนเองขาดอิสรภาพ แต่เมื่อมนุษย์เราเลิกเห็นแก่ตัวกล้าคิดสิ่งสร้างสรรค์สิ่งดีงาม รับผิดชอบต่อพฤติกรรม โลกก็จะน่าอยู่ยิ่งขึ้น เมื่อคิดสิ่งใดรับผิดชอบบ่อยก็จะเป็นทางคลายหรือแก้ความกังวลใจ(anguish)* ได้บ้าง ถึงแม้จะต้องเสี่ยงที่จะต้อง

* ความกลัว(Fear) กับ ความสะดุ้งกลัว(Dread)หรือ ความกังวลใจ(Anguish) ชาครให้ความหมายต่างกัน คือ ความกลัว หมายถึงกลัวต่อสิ่งภายนอก เช่น เข้าป่ากลัวเสือ, ส่วนความสะดุ้งกลัวหรือความกังวลใจมาจากเหตุภายใน เช่น กลัวความตาย,กลัวความว่างเปล่า “ตามคำกล่าวของชาครแล้วนั้น “ความกังวลใจ” แตกต่างจาก “ความกลัว” เพราะก่อให้เกิดความกลัวขึ้น ถ้ามีความเป็นไปได้แห่งชีวิตของข้าพเจ้า ก็มีการเปลี่ยนแปลงไปจากความไม่มีอิสรภาพของข้าพเจ้าก่อให้เกิดความกังวลใจต่อการขาดอาณานิคนออกไปว่า ข้าพเจ้าไม่มีใจตัวเองและเป็นเจ้าของปฏิบัติในสภาวะดังกล่าวของข้าพเจ้าเองได้” แปลจาก Phramedhidhammaporn (Prayoon Mercik), Ibid, p.72.



ทำหน้าที่สร้างสรรค์และกำหนดชะตากรรมของตนเอง ในเมื่อไม่มีพระเจ้าหรือเทพที่แน่นอนคอย
ตัวใดๆ หลงเหลืออยู่เลย ความทุกข์กับความเดือดร้อนความกังวลใจจึงมาพร้อมกัน อาจจะมีคำ
ถามตามมาว่า ความทุกข์ทรมานใจหมายความว่าอย่างไร ? นักอรรถาธิบายนิคมจะบอกกันที่ว่า
มนุษย์ทุกข์ทรมานใจ ความหมายของมันก็คือ มนุษย์ผู้สร้างตัวเอง และตระหนักว่าเขาไม่ใช่ผู้เดียว
ที่เขาเลือกจะเป็น แต่เขาเป็นผู้สร้างกฎที่กำลังเลือกมนุษยชาติทั้งหมด รวมทั้งตัวเองด้วยในเวลาเดียว
กัน เมื่อเป็นเช่นนั้นเขาก็ไม่อาจหลีกเลี่ยงความรู้สึกที่ซับซ้อนทั้งหมด และที่หนักหน่วงได้^{๘๔} .

การหลีกเลี่ยงด้วยการหลอกตัวเองดังกล่าวข้างต้น ชาวคริสต์สรุปว่าเป็นความเข้าใจผิดหรือ
ความสำคัญผิดที่เลว(Bad faith) ซึ่งหมายถึงการหลอกตัวเอง(Self – deception)^{๘๕} แต่การเข้าใจตัว
เอง กล่าวคือสนใจเองและรับผิดชอบต่อการตัดสินใจก็เป็นความเข้าใจถูกต้อง หรือเป็นความสำคัญ
ที่ดีหรือถูกต้องได้ในที่สุด (good faith)^{๘๖}

การหลอกตัวเองตามความคิดของชาวคริสต์นั้นยังมีอีก ๒ วิธี คือ

๑. ทำตัวให้เหมือนกับวัตถุสิ่งของ ซึ่งไม่มีจิต(Consciousness) จึงไม่ต้องเลือก และไม่
ต้องตัดสินใจรับผิดชอบใดๆ เพราะ ไม่มีเสรีภาพในตัว^{๘๗}

๒. การถ่มถุย คือการคบคิดคนอื่น รวมทั้งหลอกตัวเองด้วย เพื่อเอาอกเอาใจคนอื่น
ทำสิ่งที่มันตนเองก็ไม่อยากทำ หรือฝืนใจทำคล้ายไม่มีทางเลือก^{๘๘}

ถ้ามองในแง่หนึ่งนั้น เป็นเพราะเรามีอิสรภาพที่จะเลือกทำตัวอย่างวัตถุหรือเลือกที่จะเล่น
ละครบทบาทก็ได้ แต่ทั้งนี้ย่อมขึ้นอยู่กับการตัดสินใจเลือก พร้อมการรับผิดชอบของเรานั่นเอง ยิ่ง
กว่านั้นการเลือกจะต้องไม่สร้างความกังวลใจ หรือความทุกข์ ความรู้สึกแปลกแยกอะไรขึ้นมาใน
ใจเรา เราต้องมีความสุขกับตัดสินใจของเราด้วยทุกครั้ง

^{๘๔} เบ็ญจน้อย บุณยณต, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๒๒-๒๒.

^{๘๕} ดูเพิ่มเติมใน Phramodhidhammaporn (Prayoon Mererk), Ibid, pp. 73-76.

^{๘๖} ดู Ibid, pp. 76-77.

^{๘๗} ดู Ibid, pp. 96-97.

^{๘๘} ดู Ibid, pp. 101-102.



๓.๑.๕.๕ อันตากับความแปลกแยก (Alienation)

ความแปลกแยกคืออัฐภาวะหรือความกลายเป็นอื่นแห่งสภาพจิตใจที่เพี้ยนไปจากสภาวะเดิมที่มันควรจะเป็น ซึ่งเป็นเหตุให้คนกระทำหรือแสดงออกอย่างไม่ตรงกับธรรมชาติของคน มีเหตุมาจากมนุษย์เรามีเสรีภาพว่าจะต้องรับผิดชอบต่อการตัดสินใจของตัวเอง จึงไม่ยอมตัดสินใจ นาน ๆ เข้าก็จะเกิดความรู้สึกถึงภัยตัวเอง ไม่เข้าใจตัวเองว่าทำไมต้องเป็นเช่นนั้น ภาวะเช่นนี้ เรียกว่า ความแปลกแยก(Alienation)^{๔๔}

ความแปลกแยกดังกล่าวนี้ สามารถแบ่งได้เป็น ๒ ลักษณะ คือ

๑.ตัวคนที่เลือกแต่ไม่ได้เป็น(ผิดหวัง) เป็นตัวคนอันเกิดมาจากการผิดหวัง เช่น ปราชญ์เป็นอาจารย์สอนในมหาวิทยาลัย แต่ไม่ได้เป็นคั้งที่ปราชญ์ จากที่จะต้องเป็นอย่างอื่นโดยไม่ได้เป็นอาจารย์สอนนี้ทำให้มองตัวเองแปลก ๆ มองตัวเองว่าไม่ใช่ตัวเอง มองความรู้สึกตัวเองไม่เต็มที่ไม่เพราะไม่ได้เป็นในสิ่งที่ตนเองปรารถนา ที่ตนเองอยู่นั้น คนไม่ได้เลือกหรือไม่ได้เต็มใจที่จะเป็น

๒.ตัวคนที่เปิ่นแต่ไม่ได้เลือก(จำใจ) เป็นการฝืนเป็นในสิ่งที่ตนเองไม่ได้เลือก หรือจำใจเป็นเพื่อคนอื่น เป็นไปตามความคาดหวังของคนอื่นและสังคม เช่น เป็นบาริกร(waiter) ในร้านอาหาร แต่งตัวดี ผูกเนกไทแสดงกิริยาทำทางต่าง ๆ เพื่อเอาหน้าให้ลูกค้าที่มาใช้บริการ แลกกับเงินเดือน ทั้ง ๆ ที่ขัดกับความรู้สึก คนเองก็ไม่อยากเป็นแต่จำต้องเป็นโดยที่ไม่สามารถให้เหตุผลแก่ตนเองได้ หรือเป็นทั้งๆ ที่เบื่อก่อนหน้าจ้จ

ภาวะดังกล่าวนี้เกิดจากการแปลกแยกหรือการแยกกันระหว่างบุคคลิกภาพ บุคคลอันนี้เรียกว่า บุคคลแห่งความแปลกแยก^{๔๕} เป็นผู้ที่ทำให้มนุษย์ร้าวห่างไปหาสิ่งอื่นหรือคนอื่น^{๔๖} โดยต่างฝ่าย

^{๔๔} สภาพจิตใจที่ผิดเพี้ยนไปจากสภาวะที่ควรจะเป็น ซึ่งเป็นสาเหตุให้คนกระทำกร หรือแสดงออกอย่างไม่เหมาะสมกับธรรมชาติของมนุษย์. ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย หน้า ๒, และความแปลกแยกนี้ "เป็นความรู้สึกส่วนตัวบุคคลต่อการปลีกตัวหรือแยกคนอยู่อย่างโดดเดี่ยวจากสังคม, จากความรู้สึกหรือความเหมือนกันของชนอง, จากพระเจ้า, จากหน้าที่การงานของเขา, และความรู้สึกที่ตามติดแห่งความไร้ความหมาย, ความไร้รูปแบบ, ความไร้อำนาจ (เหตุผล, ศักดิ์ศรี, วรรณะ, มารยา, ขาวดำ)". แปลจาก T.Z.LAVINE, Ibid, p.415.

^{๔๕} พระเมธีธรรมาภรณ์(ประยูร ธมฺมจิตฺโต),เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๖.

^{๔๖} ภาวะดังกล่าวนี้ เรียกว่า "Being-for-other" หมายถึง การเลือกที่จะกระทำกรบางอย่างเพื่อคนอื่นหรือเพื่อสิ่งอื่น โดยมีจุดประสงค์แฝงเพื่อไ้ตนเองมีความเบื่อกน้อยที่จะอยู่คนเดียว อย่างโดดเดี่ยว หนีความอ้างว้าง ว่างเปล่า หรือเพื่อความปลอดภัย, เพื่อเกียรติยศ, ชื่อเสียง ภาวะเช่นนี้กล่าวถึงสัมพันธ์ทางสังคม (Social Relation). เพราะมนุษย์เรานั้นนอกจากจะอยู่ในโลก(There-in-the-world) ในฐานะเป็นปัจเจกชน(individual) แล้ว ยังต้องเป็นสมาชิกของสังคมโลกด้วย. ดูรายละเอียดใน Sartre,J.P., Ibid,pp. 299-400.



ต่างก็มุ่งหวังจะให้ความหมายแก่กันและกัน มนุษย์จึงได้หลอมละลายตัวเองไปพร้อมกับสังคมอันเป็นการกลมกลืนหรือกลืนกลาย เพื่อให้สิ้นภาวะดังกล่าวหรือหนีความเบื่อหน่ายจำเจ, เซ็ง, เเซ้น แต่ก็ทำได้เพียงชั่วขณะเท่านั้น สุดท้ายก็เบื่อดีของตัวเองอีก มองตนเองว่าเหลวไหล (Absurd) ไร้สาระ (Unsubstantial) จนเกิดความเอียน (Nausea) ในที่สุด เพราะเกิดความขัดแย้ง (Conflict) อย่างรุนแรงในห้วงมนุษย์ด้วยกัน ที่ต่างฝ่ายต่างก็หวังที่จะให้คนอื่นดื่มด่ำให้แก่ตัวเอง จึงเกิดการเอาเปรียบกันเกิดขึ้น เช่น เรารักคนอื่นเพราะหวังให้คนอื่นรักเรา พฤติกรรมดังกล่าวจึงเป็นลักษณะที่ลทธิสวภาพของคนลงเหลือเป็นเพียงตุ๊กตาตัวหนึ่งเพื่อคนอื่นหรือลดคนอื่นมาเพื่อตัวเอง แต่เพราะมนุษย์ไม่ใช่วัตถุ จึงมีอิสระที่จะต่อต้านขัดขืนได้ทุกเมื่อ

ด้วยความที่มนุษย์เรานั้นมีอิสระภาพตั้งแต่แรกเกิด จึงถือว่ามนุษย์ไม่มีอิสรภาพที่แน่นอน ทั้งในแง่เพื่อตัวเองและเพื่อคนอื่นถือเป็นอนัตตา (ว่างเปล่า) คนเองก็ไม่อาจจะครอบครองบังคับตนให้มีบุคลิกภาพคงตัวไม่เปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา เพราะมนุษย์นั้นจะต้องเปลี่ยนแปลงตัวเองตลอด สุดท้ายแล้วเราจะเลือกเปลี่ยนแปลงหรือดำเนินไปทางไหน เลือกที่จะมีความแปลกแยกออกไป หรือเลือกที่จะเป็นตัวของตัวเองโดยอาศัยเสรีภาพที่ตนมีอยู่ ชาคริยังเชื่อว่า การเลือกของเขานั้นเท่ากับเขาเลือกเพื่อคนอื่น ๆ ด้วย และสิ่งที่เลือกนั้นจะไม่เลือกสิ่งที่เลวลงกว่าเดิม สิ่งที่ถูกเลือกมักเป็นสิ่งที่ดีกว่ากันเสมอและไม่มีอะไรจะดีสำหรับตัวผู้เลือก ถ้าหากว่าไม่ดีสำหรับผู้อื่น^{๘๖} สิ่งที่ดีสำหรับคนในความคิดของชาครินั้นคือสิ่งที่ตัดสินใจเลือกโดยไม่มีใครบังคับ ดีทั้งแก่คนและคนอื่น เป็นการเลือกในเชิงสร้างสรรค์ด้วยความรู้เท่าทันการรับผิดชอบต่อผลที่จะตามมาทุกครั้งไป

๓.๑.๕.๖ โลกทัศน์ของชาคริต่อชีวิตมนุษย์และสรรพสิ่ง

ชาคริได้บอกเราไว้ว่าโลกนี้มีภาวะ (Being) หรือมีสิ่งที่มีอยู่ ๒ สิ่งด้วยกัน สิ่งหนึ่งคือ Being – in – itself (ภาวะในตัวเอง) อีกสิ่งหนึ่งคือ Being – for – itself (ภาวะสำหรับตัวเอง) ถ้าพูดอย่างง่าย ๆ ภาวะในตัวเอง คือวัตถุสิ่งของต่าง ๆ ที่ไม่มีวิญญาณ ไม่มี Consciousness หรือจิต ส่วนภาวะสำหรับตัวเอง ก็คือจิตมนุษย์นั่นเอง รวมความว่ามนุษย์และสรรพสิ่งที่มีใจมนุษย์ เป็นสิ่ง ๒ สิ่งที่มีอยู่ในโลก^{๘๗} สิ่งแรกคือวัตถุมีลักษณะที่แน่นอนอันตั้งอยู่ในตัวตั้งแต่มันเป็น โดยมันเองไม่สามารถรู้ตัวมันได้ว่าทำไมต้องเป็นเช่นนั้น และจะเป็นอย่างไรต่อไป จึงเป็นสิ่งที่สัทนต์ว่ามีเท่านั้น เช่น ก้อนหินคงเป็นก้อนหินตลอดไป โดยมีอาจจะกำหนดอนาคตหรือเลือกความเป็นอย่างอื่น

^{๘๖} สักคีชัย นิรัฐทวี(เรียบเรียง),ปรัชญาเอกชิวิตตนเจอลิธาร์, หน้า ๒๐.

^{๘๗} Sartre, J.P., Being and Nothingness, by H.E. Barnes, Pocket Books, New York 1966, p.25. อ้างใน พระเมธีวชิรญาณวรมหาเถระ (พระครู ขนมนิเทศ) เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖.



ของมันได้ ทั้งยังไม่สามารถต่อต้านการเปลี่ยนแปลงหรือจัดขึ้นต่อถึงภายนอกตัวองได้ ซึ่งแตกต่างจากมนุษย์เรามีมนุษยภาวะตั้งแต่แรกเกิด มีพลังอำนาจที่จะเลือกสรร และดำเนินตัวเองได้ว่าการอะไร ไม่ต้องการอะไร กลียอะไร ชอบอะไร เลือกและปฏิเสธอะไร ได้ด้วยตัวเอง

ดังนั้นตามแนวคิดของชาตรีนี้จึงแปลสิ่งต่าง ๆ ออกเป็น ๒ ภาวะ คือ

๑. ภาวะแห่งวัตถุวิสัย (Objective Being) ชาตรีเองใช้คำว่า Being – in – itself แทนคำว่า Thing – in – itself ของคานท์ ซึ่งชาตรีได้อธิบายถึงตัววัตถุต่าง ๆ ในโลก รวมทั้งร่างกายมนุษย์ด้วยว่าเป็นภาวะแห่งวัตถุวิสัย มิใช่ภาวะในตัวเองอันหมายถึงพระเจ้าอย่างที่คานท์ เข้าใจแต่อย่างใด เพราะชาตรีได้อบรมรับหลักการปรากฏการณ์นิยมของฮูสเซอร์ล และยืนยันคัดค้านแนวคิดของคานท์ที่ว่า ไม่มีสิ่งอื่นใดที่มีอยู่นอกเหนือไปจากสิ่งที่มันปรากฏให้เราเห็นเสียอีกด้วยซ้ำไป.....โดยให้เหตุผลเกี่ยวกับวัตถุวิสัยว่า ปรากฏการณ์ทางวัตถุวิสัย(Concrete Phenomena) มีสถานะเป็นอภิปรายของมันเป็นด้วย และปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้มีสถานะที่แท้จริง(Real) อยู่ในตัวมันเอง^{๕๔} หมายความว่า มันมีอยู่ในตัวของมันเอง โดยที่ไม่เกี่ยวข้องกับหรือจำเป็นอะไรสำหรับมนุษย์ เพราะว่ามันเป็นภาวะที่มีอยู่และแท้จริงอยู่ในตัวเองตั้งแต่วินาทีแรกที่เป็นวัตถุ เช่น ต้นไม้ก็คงเป็นต้นไม้ตั้งแต่วินาทีแรก โดยไม่เคยปรารถนาหรือคิดรนเพื่อที่จะเป็นมนุษย์

๒. ภาวะแห่งจิตวิสัย (Subjective Being) ชาตรีใช้คำว่า Being-for-itself มาอธิบายมนุษยภาวะหรือจิตวิสัย(Subjective individual) ซึ่งภาวะดังกล่าวนี้เป็นเรื่องจิตใจ อารมณ์ ความรู้สึกของมวลมนุษย์ที่มีลักษณะบกพร่องทางอารมณ์ หากภาวะที่แน่นอนไม่เปลี่ยนแปลงไม่ได้เลย เพราะคนเรานั้นขาดภาวะทางธรรมชาติ (Human nature) อันเป็นหลักหรือแก่นแท้ของตนเองที่แน่นอนแบบวัตถุ ด้วยเหตุที่ไม่มีลักษณะดังวัตถุ จึงได้ดิ้นรนสืบเสาะแสวงหาเพื่อความอึดตัวหรือเติมเต็ม แต่ก็ไม่มีวันเติมเต็มได้ เพราะสถานะที่แท้จริง (Essence) หรือสาระัตถะของมนุษย์นั้นไม่มีอะไรเลย (Nothingness) นั่นคือมนุษย์ขาดความมีอยู่แห่งภาวะ(Being)ของตัวเอง ความไม่มีดังกล่าวนี้เป็นอนัตตาหรือศูนย์ค่าอันเป็นธาตุแท้ของมนุษย์

ดังนั้นความปรารถนาของมนุษย์ที่เกิดจากจิตวิสัยเพื่อจะอึดเต็มดังวัตถุวิสัยนั้นจึงเป็นไปไม่ได้ ชาตรีจึงกล่าวอุปมาว่า...มนุษย์เราก็คงเป็นความปรารถนาที่ไร้ความสำเร็จ^{๕๕} ซึ่งเท่ากับยืนยันถึงความแตกต่างระหว่างวัตถุวิสัยและจิตวิสัยอย่างสิ้นเชิง พร้อมทั้งให้เห็นว่า จริงๆ แล้วมนุษย์เราไม่มี

^{๕๔} ขั้ววัฒน์ อัครัติน, วส., ปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย, หน้า ๒๕๖.

^{๕๕} Sartre, J.P., Being and Nothingness, p.764.



สภาวะอะไรที่แท้จริงอยู่เลย ไร้ภาวะ(Massiveness) ไร้รากแท้(Viscosity) ที่แน่นจนตายตัว สภาวะแห่งจิตใจ(Being-for-itself) ของมนุษย์เรามีปรากฏตัวเองโดยไม่มีอะไรเป็นรากฐานหรือแกนกลางอยู่เลย อย่างไรก็ตามเราจะเห็นว่าอนัตตภาวะ(Nothingness) ดังกล่าวนี้นำปรากฏตัวมันเองได้โดยอาศัยสภาวะแห่งความมีภาวะ(Being) นั้นเองเป็นพื้นฐาน^{๕๖} รองรับ หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ภาวะรองรับภาวะ และอภาวะก็รองรับภาวะเช่นกัน เช่น เรารู้ความมืดเพราะมีสว่างรองรับ และชาคริได้อธิบายอนัตตาของเขาในลักษณะที่เป็นอิสระภาวะหรือความเป็นอิสระทางจิตใจ สภาวะดังกล่าวนี้เป็นธรรมชาติโดยกำเนิดของมนุษย์ จิตใจอันเป็นอนัตตาดิถีว่าเป็นสภาวะแห่งอิสระภาพของมนุษย์

ชาคริปฏิเสธจิตนิยมของคานท์(Kant's Idealism) และปฏิเสธบรมจิตหรืออูครอิตตา(Transcendental Ego)ของฮูมส์ โดยให้เหตุผลว่า การรู้เห็นของมนุษย์เรานั้นมิได้เป็นไปอย่างสมบูรณ์ เพราะเมื่อจิตมนุษย์เองยังบกพร่องว่างเปล่าจะเห็นสิ่งสมบูรณ์ได้อย่างไร? แต่ชาคริก็เห็นด้วยกับคานท์ที่ว่า เราไม่อยู่ในฐานะที่จะพูดถึงสิ่งหนึ่งสิ่งใดที่นอกเหนือไปจากสิ่งที่เราสามารถจะรู้เห็นได้ ภาวะแห่งชีวิตของเรานั้นย่อมอยู่ภายในขอบเขตอันจำกัดตามที่มันปรากฏในประสบการณ์ของเราเท่านั้น^{๕๗} ชาคริจึงยืนยันสถานภาพของมนุษย์ที่จะต้องบงการชีวิตของตนอย่างโดดเดี่ยวและเด็ดเดี่ยวภายใต้มนุษย์ภาวะที่มีอิสระภาพอันหาที่สุดมิได้

จากแนวคิดเกี่ยวกับมนุษย์นั้นพอสรุปได้ว่า

๑. ความมีอยู่ (Existence) มนุษย์นั้นมามีมาก่อนความเป็นสภาวะ (Essence) หมายความว่า มนุษย์ต้องมีความเป็นมนุษย์ก่อน ก่อนที่จะเป็นคนดีคนชั่วภายหลัง โดยมีได้ตี-ชั่วคิดควมมาตั้งแต่แรกเกิด ซึ่งเป็นการปฏิเสธแนวคิดเรื่อง Innate idea^{๕๘} และบาปดั้งเดิม เป็นต้น

๒. ภาวะแห่งจิตวิสัย (Subjective being) เป็นพื้นฐานของสรรพสิ่งที่มนุษย์สำนึกและเกิดพลังแห่งอิสระภาพในการเลือกและรับผิดชอบตามมา

๓. ปรากฏการณ์คือความจริง (Phenomenality) ความมีอยู่ของมนุษย์นั้นไม่มีอะไรอยู่นอกเหนือไปจากจิตวิสัยของเขาเองได้ ซึ่งมนุษย์รู้ตนเองได้และรู้สิ่งภายนอกได้ด้วยประสาทสัมผัสและประสบการณ์ในปัจจุบันด้วยจิต (Consciousness) ของตน

^{๕๖} ชัยวัฒน์ อัครพัฒนวิทย์, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๕๔.

^{๕๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๕๔.

^{๕๘} ดูรายละเอียดใน จอห์น ทัตเลอร์ ราชบัณฑิต, ปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์ภาควิชาอักษรราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๑๕-๑๖.



จากคำกล่าวของ นิตเช (Nietzsche)^{๔๕} ที่ว่า "God is dead" (พระเจ้าตายเสียแล้ว) เท่ากับวางแนวคิดให้ชาคริใช้ประกาศชุดอื่นในการพึ่งพาอาศัยตนเองได้อย่างเต็มที่ และมีอิสรภาพเพียงพอที่มนุษย์จะเลือกทำตัวเป็นกบฏหรือคนเลวได้เอง แต่ทั้งนี้มนุษย์ต้องรับผิดชอบตัวเอง เพราะมนุษย์เป็นปัจเจกภาพเมื่อกฎโดยลำพัง และเป็นส่วนหนึ่งของสังคมเมื่อเข้าไปเกี่ยวข้องกับคนอื่น ความรับผิดชอบเกิดจากอิสรภาพของมนุษย์โดยตรง ส่วนคนที่ไม่รับผิดชอบมักจะไม่มีความเชื่อแบบผิดๆ (Bad faith) และทำตัวให้ลอยไปตามกระแสนิยมเป็นประหนึ่งวัตถุที่ไร้สำนึกต่อตนเองและต่อสังคม คราบโลกที่เขาไม่ยอมรับผิดชอบต่อตัวเอง คราบนั้นย่อมไม่มีวันรับผิดชอบต่อกันคนอื่นและต่อสังคมได้ แต่มนุษย์ในปัจจุบันพยายามหลอกตัวเองมากขึ้นด้วยการบอกตัวเองว่า ไร้อิสรภาพที่จะคิดพูดทำอะไรตามปรารถนา ความจริงเรามีอิสรภาพที่จะรังสรรค์ชีวิตเราเองได้ตลอดเวลา แต่ถ้าปรารถนาจะให้เต็มอย่างวัตถุโดยไม่ต้องปรารถนาอีกนั้นคงไม่มีทางทำได้ จริงอยู่เราสามารถปล่อยให้ตัวเองนอนตายทิ้งร่างไว้วิญญาณคงวัตถุได้ ร่างกายก็จะเป็นเพียงวัตถุชิ้นหนึ่งที่มีอยู่จริงในจักรวาลเท่านั้น ในทางกลับกัน การตัดสินใจเช่นนั้นเท่ากับว่าเรากำลังใช้อิสรภาพอันเป็นธาตุแท้แห่งมนุษยภาวะของตัวเองเราเองเป็นครั้งสุดท้ายด้วย

มนุษย์สามารถเปลี่ยนมโนคติวิถิ (Bad faith) ให้เป็นสัมมาทิฐิ (Good faith) ได้ ด้วยเจตนาธรรมที่จะเลือก (Choice) และไม่เห็นด้วยที่ซิกมันด์ ฟรอยด์ อธิบายจิตใจในแง่ของสัญชาตญาณที่ก่อปฏิวัติในการป้องกันตัวเองที่แฝงอยู่ในส่วนลึกแห่งจิตใจของมนุษย์เรา ซึ่งฟรอยด์ เรียกว่า จิตใต้สำนึก (Sub-Consciousness) หรือเป็นลักษณะแห่งจิตซ้อนที่แอบแฝงของการจิตอีกชั้นหนึ่ง ชาคริถือว่าจิตดังกล่าวไม่มี เพราะตามหลักการทางจิตวิเคราะห์ของ Freud นั้น เขาถือว่าคนทั่วไปจะพยายามปิดการรับผิดชอบออกไปจากตัวเองอยู่ตลอดเวลา ลักษณะอันนี้เป็นเรื่องของความตึกที่ยอมรับคำปดแต่ไม่ยอมรับว่ามีคนพูดปดนั้นเอง^{๔๖} ชาคริจึงได้อ้างถึงมนุษยภาวะว่า คนเราต้องรับผิดชอบพฤติกรรมของคนทุกประการ โดยไม่มีเงื่อนไขหรือข้อแม้ใด ๆ ไม่มีสิทธิที่จะกล่าวหาถึงแวดล้อมหรือพันธุกรรม เราจะต้องเป็นคนมีเหตุผลไม่ขาดสติและสัมปชัญญะอยู่เสมอ

^{๔๕} Friedrich Wilhelm Nietzsche, [1844-1900]. ผู้ได้รับสมญานามว่า Philosopher of Culture (นักปรัชญาทางวัฒนธรรม) ตามใจปรัชญาของโฮปเปอร์ (Arthur Schopenhauer) นักปรัชญาเจตจำนงนิยมเป็นพิเศษ นิตเชเป็นชาวเยอรมัน และเป็นนักปรัชญาลัทธิเจตจำนงนิยม (Voluntarism) สอนว่า "ความเป็นจริงได้แก่ "เจตจำนงที่มีอำนาจ (The will-to-power)" อันมีความเป็นอภิมนุษย์ (Superman or Overman) กระทั่งกล่าวว่า "เป้าหมายของเราคืออภิมนุษย์"... ดูเพิ่มเติมใน กวีติ บุญเชื้อ, ปรัชญาลัทธิอภิมนุษย์, หน้า ๒๒๕-๒๓๕.

^{๔๖} พระภิกษุญาณมุนี, ปรัชญา, หน้า ๒๒๐.



และสติสัมปชัญญะดังกล่าวจะทำให้เรายับยั้งและรู้เท่าทันต่อการเลือกตัดสินใจ พร้อมกับรู้ลึกสำนึก
รับผิดชอบต่อการตัดสินใจนั้นด้วย

ชาครได้ตระหนักถึงความยิ่งใหญ่แห่งความมีอิสรภาพ ขณะเดียวกันภาวะดังกล่าวกลับ
เป็นปัญหาอันใหญ่หลวงแก่มวลมนุษยชาติได้เช่นกัน ชาครเชื่อว่าเมื่อไรก็ตามที่จิตสำนึกของมนุษย์
เราอยู่ในภาวะอ่อนแอสุดขีด เมื่อนั้นย่อมจะเกิดมีภาวะต่าง ๆ ตามมาอย่างเห็นได้ชัด เช่น หวาดกลัว,
วิตกกังวล, ไม่มั่นใจ, ระวังคนอื่น เป็นต้น ภาวะทั้งหมดนี้เกิดจากความที่มนุษย์เราไร้แก่นสารตั้งแต่
แรกเกิด จึงต้องพยายามดิ้นรนดิ้นเต็มที่อยู่ตลอดเวลา อนัตตาจึงเป็นประหนึ่งคาบสองคมไป

๓.๑.๕.๖ อนัตตา: จากทวินิยม(Pessimism)สู่ตวินิยม(Optimism)

ชาครย้ำว่า สัตว์(Being)ประเภทที่สองหรือมนุษย์ มิได้มีธรรมชาติตายตัวอย่างเช่น
สัตว์ประเภทแรก มนุษย์ไม่สมบูรณ์ในแง่ที่มนุษย์มีความซาดหาย หรือมีช่องว่าง หรือมนุษย์มิได้
เป็นอะไรเลย กล่าวคือความสำนึกหรือช่องว่างระหว่างความคิดกับสิ่งที่คิด^{๖๓} ซึ่งเท่ากับยืนยันว่า
“แรกทีเดียวมนุษย์มีอยู่เกิดขึ้น ปรากฏในภาพ และต่อจากนั้นมนุษย์จึงนิยามตัวเอง การที่มนุษย์ไม่
อาจนิยามได้ดังที่พวกอัตถิภาวนิยมเข้าใจ ก็เพราะเริ่มแรกนั้นมนุษย์ไม่มีอะไรเลยและต้องหลังจาก
นั้นเท่านั้นเขาถึงจะเป็นอะไรได้ และตัวเขานั้นแหละที่จะทำให้ตัวเองเป็นถึงที่เขาจะเป็น เหตุนี้
จึงไม่มีธรรมชาติของมนุษย์^{๖๔}” คายตัว

ชาครเองได้พูดถึงอัตถิภาวนิยมของมนุษย์ว่ามีอยู่จริง แต่การมีอยู่เป็นลักษณะของการเกิดดับ
และมนุษย์ดังกล่าวในแง่จิตของชาครก็คือจิต(Conscious)^{๖๕} จิตดังกล่าวนี้เมื่อศึกษาวิเคราะห์ให้
ละเอียดแล้วก็จะพบได้เพียงกระแสแห่งการเกิดดับเท่านั้น ไม่มีอัตตาจริงๆ คายตัว จึงไม่จำเป็นที่จะ
ศึกษาถึงภายนอกที่จิตรับรู้ ในเมื่อจิตเองยังบกพร่อง การแสวงหาถึงนอกจิตย่อมบกพร่องไปด้วย
และไม่มีความพบความไม่บกพร่องได้ สิ่งนี้จึงได้กลายเป็นพื้นฐานอันสำคัญยิ่งและจำเป็นต่อ“อัตถิ
ภาวนิยม”ที่สามารถสืบสาวไปถึงแนวคิดของ “ปรากฏการณ์นิยม” ที่บอกว่า “มันไม่สำคัญดอกว่า
โลกที่แท้จริงภายนอกจะเป็นอย่างไร ? ที่สำคัญคือโลกที่ปรากฏในความคิดหรือในสำนึกของเรา
เป็นอย่างไร ?”^{๖๖}

^{๖๓} เนื่องน้อย ปุณณนคร, อริยสัจธรรมตะวันตก คันทันท์ มีชัย สกนธ์ รอดส์ ชาคร, หน้า ๒๑๔.

^{๖๔} Sartre, J.P., *Existentialism and Humanism*, Trans., Philip Mairet, pp. 27-28. อ้างใน เนื่องน้อย ปุณณ
นคร, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๒.

^{๖๕} ดู Phraenedhidhammapon (Prayoon Mererk), *Ibid*, p.48.

^{๖๖} เนื่องน้อย ปุณณนคร, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑๔.



ครั้งนี้มาสังเกตศึกษาตนเองให้ลึกซึ้งกลับพบแต่ความว่างเปล่า กลาง บกพร่อง ไร้สาระ จน
น่าใจหาย น่าวิตกกังวล ความว่าง(อนัตตา:Nothingness) ดังกล่าวนี้นี้ได้กลายเป็นคาบ ๒ คม โดย
เป็นทั้งคุณและโทษ หรือเป็นทั้งบวกและลบ สุดแต่ใครจะมอง คือ

๑.แง่พินิจ(Pessimism)หรือแง่ลบ คือการปฏิเสธความสมบูรณ์แห่งมนุษย์ว่า มนุษย์คือ
ความบกพร่องอย่างหนึ่งซึ่งไม่สมบูรณ์ ว่างเปล่าไม่เต็มอิ่มคั่นร่นเรื่อยไป ใครก็ตามวางท่าที่ไม่ถูก
ต้องก็จะประสบกับปัญหาทันที เช่น นาย ก. พิจารณาความไม่มีสาระที่แน่นอนของคน เห็นแต่
ความว่างเปล่าบกพร่อง ไม่เต็มอิ่มเหมือนวัตถุ คั่นร่นเรื่อยไปจนกว่าจะพบจุดจบแห่งชีวิต และนาย
ก. ก็ได้ข้อสรุปว่า สุดท้ายชีวิตก็ต้องพบจุดจบคือความตาย เมื่อนั้นความหวาดวิตกของนาย ก.
ก็จะยิ่งทวีขึ้นอีกเท่าตัว สุดท้าย นาย ก. อาจจะตัดสินใจปลิดชีพตัวเองเพื่อหนีภาวะที่จะต้องประสบ
ในวันข้างหน้าคือความตาย แต่ชาครึมของว่า ความว่างดังกล่าวนี้คือตัวมนุษย์เอง และตั้งที่มนุษย์
กลัวคือกลัวตัวเอง เมื่อค้นพบตัวเองแล้ว พบตัวเองจริง ๆ คือความว่างเปล่า ส่วนหนึ่งจะยอมรับ
ความจริงได้ อีกส่วนหนึ่งพยายามหลอกตัวเองเพื่อหนีภาวะดังกล่าวนี้ ซึ่งการหนีภาวะดังกล่าว
นั้นก็มิ ๒ วิธี คือ ๑.การหลอมละลายตัวเองเข้าไปในสิ่งอื่น(Thing – for – other) ด้วยทำที่แห่งการ
หลอกตัวเอง (Bad faith) ๒.เล่นละคร เพื่อแลกกับบางอย่างที่จะทำให้ตนเองสบายใจได้ชั่วคราว
ทั้ง ๆ ที่ไม่อยากจะทำ โดยไม่สามารถให้เหตุผลแก่ตัวเองได้ว่าทำไมต้องทำ ที่เสนอแนะนี้ปรากฏชัดใน
หนังสือปรัชญาบทหนึ่งเรื่อง Being and Nothingness โดยชาครได้กล่าวไว้รวม ๆ ว่า มนุษย์มี
อารมณ์ที่ไร้ค่าและมีชีวิตที่คั่นร่นโดยปราศจากจุดมุ่งหมายที่แน่นอนตายตัว เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา
เมื่อมองในแง่นี้ก็ก่อให้เกิดความทุกข์ทรมานแสนสาหัส

๒. แง่พินิจ(Optimism)หรือแง่บวก คือการประกาศจุดยืนของความเป็นมนุษย์ภาวะบน
พื้นฐานแห่งความไม่มีสาระมาแต่เดิม เพราะว่ามันมนุษย์เรานั้นถึงแม้จะไม่มีสาระ หรือภาวะที่
แน่นอนสำหรับตัวเองเลย แต่ความไม่มีอะไรนี้ กลับเป็นผลดี คือได้เป็นบ่อเกิดแห่งอิสรภาพทางจิต
ใจที่จะรังสรรค์ตัวเองได้ในท่ามกลางกระแสของโลก ด้วยการกำหนดชะตากรรมของตน รับผิด
ชอบต่อพฤติกรรมของตนทั้งแง่ดีและไม่ดี และยิ่งกว่านั้นความรับผิดชอบต่อสังคมดังกล่าวคือ
ความเป็นมนุษย์ของมนุษย์แต่ละคน(ปัจเจกชน) จากแง่ลบข้างต้นนั้นการหลอมละลายตัวเองเข้า
ไปในสิ่งอื่นก็ดี การเล่นละครก็ดี มองในแง่ดีก็คือเป็นส่วนหนึ่งของการตัดสินใจที่มีอิสรภาพของ
เขาเองที่จะกระทำเช่นนั้น ไม่ว่าเขาจะสบายใจหรือไม่ก็ตามที เมื่อตัดสินใจแล้วต้องรับผิดชอบต่อ
ผลลัพธ์นั้น ความว่างเปล่าในแง่นี้จึงเป็นพลังในเชิงสร้างสรรค์หรือเชิงปฏิฐานที่จะช่วยกระตุ้นให้
มนุษย์รังสรรค์สรรพสิ่งที่ขึ้นมาเองได้ กระทั่งชาครียืนยันว่ามนุษย์พยายามที่จะเป็นพระเจ้าเสียเอง^{๖๔}

^{๖๔} จีอวิลสัน อีตทิลสัน,วศ., เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๖๒.



แนวคิดนี้ปรากฏเป็นสุนิยมในหนังสือปรัชญานิพนธ์เรื่อง "Existentialism is Humanism" ซึ่งกล่าวไว้อย่างแจ่มชัดว่า ปรัชญาสายอัตถิภาวนิยมนั้นมีใช้พวกพุนิยม ตรงกันข้าม มันเป็นพวก กิริยาวาทะ (Doctrine of Action) หรือมนุษยภาวะ (Humanism) โดยถือว่า

๑. มนุษย์นั้นเป็นผู้สร้างสรรพชีวิตเขาเอง
๒. มนุษย์เป็นผู้กำหนดสิ่งที่มีคุณค่าให้แก่ตัวเขาเอง
๓. มนุษย์ต่างก็มีชีวิตวนเวียนอยู่ในภาวะวิสัยแห่งวิญญูญาณของเขาเอง
๔. มนุษย์นั้นอยู่ในฐานะที่จะเสริมสร้างความสำเร็จอันสูงสุดให้แก่ตัวเขาเองได้^{๖๖}

เมื่อมองจากสองทรรศนะข้างต้นนี้ เท่ากับชาคร์กำลังจะบอกเราว่า มนุษย์เราโชคดีที่เกิดมาพร้อมกับความว่างเปล่าอันเป็นอิสรภาพติดตัวมาตั้งแต่เกิดเหมือนถูกสถาปนา ซึ่งเป็นผลคืออย่างยิ่งต่อการที่จะตัดสินใจเลือกคิด พุค ทำอย่างอิสระโดยไร้อำนาจใด ๆ บังคับ จริ่งอยู่มนุษย์มีความสามารถที่จะกระทำบาปได้ แต่มนุษย์ก็ไม่ใช่คนบาปดังศาสนาบางศาสนาสอน มนุษย์มิได้มีบาปติดตัวมาตั้งแต่เกิด และไม่เชื่อว่ามีสิ่งภายนอกบางสิ่งบางอย่างที่จะสามารถมาบงการชีวิตมนุษย์ได้* ทั้งตั้งภายในตัวของมนุษย์เอง** ก็มีอาจจะบังคับเราได้ถ้าเราไม่ยินยอม เรามีอิสรภาพทั้งยินยอมและไม่ยินยอม ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่าเราจะเลือกอย่างไรสำหรับตัวเราเอง

อย่างไรก็ตาม ชาคร์ก็ยอมรับว่าสิ่งแวดล้อมคือถึงภายนอกตัวเราที่จำเป็นต่อการดำรงชีพของมนุษย์ ซึ่งบางครั้งก็เป็นอุปสรรค บางครั้งก็เป็นตัวแทนในการตัดสินใจได้บ้าง เพราะหากไม่มีสิ่งแวดล้อมเสรีภาพของมนุษย์ก็ไม่มี ความหมายอะไร เสรีภาพจะเริ่มจากความว่างเปล่าไม่ได้^{๖๗} ซึ่งชาคร์เองได้ให้ความหมายในเชิงสำคัญเปรียบเทียบไว้ว่า เราจะคืนรนให้หลุดพ้นจากทุกไปทำไม เมื่อมีไชนักโทษ ไม่มีวันที่จะอิสรภาพจากความยากจน(เป็นคนรวย)ได้ หากเราไม่ใช่คนจน สิ่งแวดล้อมดังกล่าวมิได้เป็นอุปสรรคหรือมีอิทธิพลเหนือการตัดสินใจของเรา แต่อยู่ที่เราจะปล่อยไ้มันมีอิทธิพลต่อเราหรือไม่ เมื่อไม่มีอะไรที่เป็นอุปสรรคต่อเสรีภาพของเราได้แม้แต่ความตาย ด้วยเหตุ

^{๖๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๖๒.

* ชาคร์หมายถึง พระเจ้า(พระเป็นเจ้า), พระผู้สร้าง, สิ่งสูงสุดที่มีอำนาจเหนือมนุษย์, บรรพบุรุษ หรือบรรพบุรุษ, ที่เป็นอุปสรรคการอยู่เมื่อหลังจากการดำรงอยู่ ในโลกมนุษย์.

** หมายถึงบุคคลของสุทธจริตและจิตได้สำนึกของพรหมณ์ โดยเฉพาะจิตได้สำนึกของพรหมณ์นั้น ชาคร์ได้เทศน์ได้เป็นอย่างดีไว้ว่า จิตได้สำนึกดังกล่าวมันมีอยู่จริง เพราะการรู้ว่ามีเป็นจิตได้สำนึกแสดงว่าไม่ได้มีอยู่ได้สำนึกจริง ซึ่งหากมีจิตได้สำนึกจริง ๆ เราจะไม่วันจะรู้มันได้ เหมือนความลับจะไม่วันเป็นความลับอีกต่อไปได้เมื่อถูกรู้.

^{๖๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๖๕.



ที่ความตายเป็นสิ่งตรงข้ามกับการมีชีวิตอยู่ ดังนั้นความตายจะมากี่ยวข้องกับชีวิตแห่งเทริภาพได้อย่างไร* เทริภาพจึงเป็นพื้นฐานของความเป็นมนุษย์ เป็นสิ่งที่ทำให้มนุษย์ทั้งสูงและต่ำค้อย เพราะเทริภาพมีทั้งลักษณะที่สร้างสรรค์และทำลาย เทริภาพเชิดขุมมนุษย์ให้สูงส่งด้วยการแยกมนุษย์ออกจากสรรพสิ่งในธรรมชาติ ปรับปรุงเปลี่ยนแปลงตัวเองได้ ในทางตรงกันข้ามก็สามารถดึงมนุษย์ให้ต่ำค้อยได้ เพราะเรามีเทริภาพนั่นเอง อาจเป็นเหตุให้เราใช้เทริภาพในทางไม่สร้างสรรค์ หรือการไร้เทริภาพ หลีกหนีเทริภาพนั้นเสีย เช่น เรามีสิทธิและมีเทริภาพในการลงคะแนนเสียงเลือกตั้ง แต่เรากลับงกค้อยเสียงจริงอยู่การงกค้อยเสียงลงคะแนนเป็นการใช้สิทธิของคนในแง่ที่ไม่ยอมออกเสียง แต่เป็นการตัดสินใจที่ไม่สร้างสรรค์ และถ้าทำบ่อยก็จะบ่อนทำลายเทริภาพโดยขาดความรับผิดชอบและหลีกหนีการตัดสินใจ ดังนั้นเทริภาพและความว่างของมนุษย์เราจึงค้อยอยู่ในฐานะเป็นคาบสองคมดังกล่าวมา

๓.๑.๕.๘ อนัดตากับความตาย

การเข้าถึงความจริงของชีวิตเป็นของเฉพาะตัวและคงรวมความจริงอื่น ๆ ด้วย ปัญหาชีวิตและวิธีแก้ไขจึงแตกต่างกันออกไปเป็นของเฉพาะตัว แต่สำหรับความตายแล้วนั้น มนุษย์มิได้ตายต่างกันเสีย เป็นภาวะเหมือนกันหรือภาวะสากล กลุ่มโซพิสท์ซึ่งเป็นกลุ่มนักคิดโบราณมีแนวคิดเหมือนกันกับนักอ็คติภาวนิยมปัจจุบันที่มุ่งให้มนุษย์หันมาศึกษาความจริงของชีวิตในขณะปัจจุบันที่ปรากฏเท่านั้น โดยมีหลักการว่า คนเป็นมาตรฐานวัดสรรพสิ่ง(Man is the measure of all thing)** ดังนั้นจึงไม่มีอะไรดีไปกว่าการเรียนรู้ชีวิตจริง ๆ ของเราเอง

แต่ทั้งนี้เราพึงตั้งข้อสังเกตไว้ก่อนว่า การรู้ความจริงกับการเข้าถึงความจริงบางอย่างนั้นต่างกันอย่างสิ้นเชิง ยกตัวอย่าง เมื่อเราอยู่ภายนอกห้องหนึ่งที่ถูกปิดตาย เราขอมไม่มีวันรู้ได้เมื่อไม่สามารถเข้าไปถึงข้างในห้่งนั้น แต่เมื่อใดที่เราเข้าถึงข้างในห้่งได้ ก็ทำให้เรารู้ความจริงเกี่ยวกับห้่งนั้นว่ามีอะไรอยู่บ้าง สำหรับกรณีเรื่องความตายแล้วนั้น เราไม่มีวันที่จะรู้ความจริงได้ดังกรณีนี้เสีย เพราะความตาย คือภาวะสากลอันเป็นความจริงสุดท้ายของมนุษย์ เราอาจจะพบเห็นและรู้ความตายและการตายของคนอื่นอยู่เสมอ แต่ไม่อาจเข้าถึงความตายของคนอื่นได้ และกรณีเดียวกันนั้นเราอาจจะเข้าถึงความตายได้ด้วยตนเอง แต่ไม่มีวันจะรู้ความตายของตนเองได้ว่าเป็นอย่างไร

* บ้างจึงข้อถกเถียงว่า ความตายเป็นภาวะสัมพัทธ์กับชีวิตอย่างแยกไม่ออก เพราะเมื่อไม่มี"ความตาย" เราก็มิอาจทราบได้ว่าอย่างไรเรียกว่า "มีชีวิต" เหมือนเมื่อไม่มีชีวิตเราไม่มีวันรู้ได้ และเมื่อไม่มีจิต เราก็ไม่มีวันที่จะรู้ได้

** โปทาโกรัส(Protagoras) นักงสารนิยมนคนหนึ่ง เกิดก่อน ค.ศ.480-410 ก่อนที่อาแทน ก่อตั้งกลุ่มโซพิสท์ (Sophist : ผู้รู้ลึกซึ้ง, ปรมาพรีอง, ปรมาษฐ์) สนธิชาวกรีกปี่ กระทั่ง Socrates ทนไม่ไหวจึงสร้างวิภามวิธีขึ้นมาโต้ตอบจนได้ลอบกักคต ค่อมายริสโตเติล(Aristotle) สันธย์ของโสเครตีส(Socrates) ได้พัฒนาเป็นตรรกศาสตร์ในที่สุด



ดังนั้น ความเข้าใจที่ว่า “ความตายคือการสิ้นลมหายใจ” จึงเป็นความจริงที่เราเรียนรู้จากสิ่งอื่นและคนอื่นมากกว่าที่เราจะรู้จากตัวเอง ซึ่งแสดงว่าความตายคือความจริงที่เราต่างเข้าถึงได้ด้วยตัวเราเองแม้เราจะไม่รู้ก็ตามที ดังที่กลุ่มไซฟิสดได้ยืนยันเอาไว้ว่า ความจริงไม่มี, ถึงแม้ไม่รู้ไม่ได้, ถึงรู้ได้ ก็อธิบายไม่ได้” ดังที่เราไม่อาจอธิบายความตายของเราให้คนอื่นฟังได้

เมื่อชาคริได้แบ่งสิ่งต่าง ๆ ในโลก(Being-in-the-world)ออกเป็น ๒ อย่างดังที่กล่าวมาแล้วนั้น คำว่า “ชีวิต” ชาคริให้คำจำกัดความลงเหนือแก่นมนุษย์ และยิ่งกว่านั้น คำว่า “มนุษย์ภาวะ” ก็ลงเหนือเพียงจิตสำนึกเท่านั้น หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง Life ก็คือ Being และ Consciousness ซึ่งชีวิตดังกล่าวนี้ถือว่าเป็นภาวะ(สภาวะ)ที่มีอยู่จริง ๆ และสำนึกของตัวเองได้มีสติสัมปชัญญะอยู่เสมอ เป็นภาวะที่มีพลังแห่งอิสรภาพในการเลือกสรรชีวิตและสำนึกถึงความรับผิดชอบอันใหญ่หลวงต่อตัวเองและสังคม โดยปราศจากข้อแม้หรือเงื่อนไขใดๆ ทั้งสิ้น ชีวิตจึงอยู่ในฐานะเป็นภาวะสำหรับตัวเองหรือภาวะเพื่อตัวเอง(Being-for-itself) แต่ชีวิตดังกล่าวนี้เต็มไปด้วยความผันแปรขับเคลื่อนด้วยแรงปรารถนาของแต่ละชีวิต ซึ่งเกิดมาพร้อมกับความว่างเปล่าที่ไม่มีวันเติมเต็มได้ เช่น อาหารแต่ละมื้อย่อมยังความหิวให้หายไปก่อให้เกิดความอึดชั่วขณะเท่านั้น เราจึงต้องหาอาหารใส่ปากท้องอยู่ร่ำไปไม่มีหยุดหย่อน หยุดเมื่อไหร่ก็จะสิ้นชีวิตและกลายเป็นวัตถุแน่นทึบในตัวตนที่ แต่ไม่มีวันทำให้พระมันสิ้นธรรมชาติมนุษย์ที่จะต้องดิ้นรนร่ำไป และการกระทำเช่นนั้นย่อมเป็นสิ่งที่ผิดว่าการอยู่เฉย ๆ ไม่ทำอะไรเลย ปกติมันถึงแม้มนุษย์ดิ้นรนเติมเต็ม แต่ก็ยังกลวงอยู่ หากปล่อยไว้ไม่ดิ้นรนก็ยิ่งกลวงมากขึ้น นานเข้าก็จะกลายเป็นเยื่อกระดาษ-เยื่อ- เมื่อหน้าต่อชีวิต-จึง และชีวิตมนุษย์เรานั้น ไม่มีทางออกจากความทุกข์ที่เกิดจากการดิ้นรนแสวงหาและความสับสนไปได้ ความปรารถนาที่จะให้ชีวิตเต็มอยู่เรื่อย ๆ ไม่บกพร่องนี้ ชาคริเรียกว่า เป็นความต้องการของมนุษย์ที่จะเป็นพระเจ้า” ซึ่งมันเป็นไปไม่ได้ แต่สุดท้ายมนุษย์ก็ต้องพบกับความตายซึ่งเป็นประสบการณ์ชีวิตครั้งสุดท้ายที่ทุกคนต้องประสบไม่มีทางหลีกเลี่ยงได้

ความรู้สึกรักตัวกลัวตายนั่นเป็นสัญชาตญาณอย่างหนึ่งของมนุษย์ทุกผู้ทุกนาม จริงอยู่มนุษย์อาจจะหลอกตัวเองได้ด้วยวิธีการต่างๆ แต่สุดท้ายก็หนีความจริงคือความทุกข์และความว่างเปล่าไปไม่พ้น เพราะมนุษย์ย่อมมีความทุกข์ เป็นกังวลเมื่อพิจารณาเห็นแก่แก่แท้ คือ ความว่างเปล่าติดตัวมาตั้งแต่เกิด จึงเป็นเหตุให้เกิดแรงผลักดันภาวะดังกล่าวนี้ด้วยการพุ่งตัวออกไปข้างหน้าหรือทะยานไปตามแรงผลักดันแห่งอารมณ์ความรู้สึกนึกคิด ซึ่งชาคริเรียกว่า “สำนึก” แต่ไม่ว่าจะ

^{๒๗} ธนู แก้วโสภาภ,ปรัชญาศาสนา ตะวันออก-ตะวันตก,(กรุงเทพฯ : ศาสนศึกษา,๒๕๒๖), หน้า ๒๖๕.

^{๒๘} พิณใจ วัฒนกุล,คว.,ปรัชญาชีวิตของฌอง-ปอล ซาทร์, หน้า ๖๐.



พยายามโดยวิถีทางใดก็ไม่มีความพบเจอบรรยากาศอันดีได้ ยิ่งทะยานไปก็ยิ่งพบความว่างเปล่ามากขึ้น บางคนอาจท้อแท้เมื่อคิดถึงอนาคตที่จะต้องพบเจอบรรยากาศอันดีในที่สุด หมกหมักกับอดีตที่พยายามก่อร่างสร้างตัวถึงสมมาจนถึงปัจจุบัน เพื่ออนาคตอันแสนหวาน ที่จะต้องจบสิ้นลงด้วยความสูญสิ้นทุกอย่าง เมื่อเป็นเช่นนั้นชีวิตจึงต้องเกี่ยวข้องกับกาลเวลาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ซาตร์บอกไว้ว่า สิ่งในตัวเองไม่สามารถเป็นปัจจุบันได้มากไปกว่าที่มันเป็นอดีต^{๑๖๐} ซึ่งวัตถุมันจะต้องเป็นวัตถุตั้งที่มันเคยเป็นในอดีต แต่มนุษย์เรามีความรู้ถึงถ้านึกอยู่ตลอดเวลา ถึงแม้ว่าชีวิตมนุษย์จะหนีความทุกข์หรือความตายไม่พ้นก็ตาม เราก็ไม่ควรมีชีวิตอยู่กับความสิ้นหวังหรือความล้มเหลวครั้งแล้วครั้งเล่าในอดีต เราต้องรับผิดชอบกับอดีตของเราก็จริง แต่มีใช้เพื่อรับไว้ให้เป็นอุปสรรคแห่งแรงผลักดัน (Motive) หรือแรงจูงใจในปัจจุบันที่จะตัดสินใจเลือกอะไรบางสิ่งเพื่อตนเองและสังคมในอนาคต

เมื่อนาย ก. ไปงานศพนาย ข. ความรู้สึกของนาย ก. ในฐานะเป็นเพื่อนของนาย ข. อาจแบ่งออกได้ ๕ ลักษณะ คือ

๑. รู้สึกสงสารนาย ข. ที่ต้องตายเอง
๒. รู้สึกสงสารตัวเองที่ต้องขาดเพื่อนอย่างนาย ข. ไป
๓. รู้สึกสงสารญาติของนาย ข. ที่ตัวเองจะต้องเป็นอย่างไรนาย ข. ในอนาคต
๔. รู้สึกเข้าใจในสังขารที่ทั้งนาย ข. และตัวเอง จะต้องประสบกับความตายทั้งนั้น
๕. รู้สึกนึกถวิลหาตัวเองขึ้นมาว่าเราไม่มีวันตาย จะอยู่เป็นอมตะด้วยวิถีทางต่างๆ นานา

สุดท้าย นาย ก. ก็ต้องพบกับความตายในอนาคตอันเป็นความว่างเปล่าที่น่ากลัวที่สุด เพราะทำลายทุกสิ่งทุกอย่างให้สูญสิ้นไป เป็นความจริงที่ว่ามนุษย์ทุกคนกลัวตาย แต่ก็ไม่มีแม้แต่รายเดียวที่รอดพ้นความตายไปได้ทั้งในอดีตปัจจุบันและอนาคต มนุษย์จึงตัดสินใจหลอมละลายตัวเขาเข้าไปในสังคม (Being-for-other) หรือไม่ก็ทำตัวเองให้อยู่เหนือสถานะมนุษย์ไม่ยอมรับสภาพต่างๆ ที่ไม่ดีของมนุษย์^{๑๖๑} สัมผัสภาพแท้จริงของมนุษย์จนหมดสิ้น แต่เมื่อความจริงปรากฏ ความผิดหวังก็จะมากขึ้นอีกทวีคูณ ขยาดกลัวต่อสังขารคือความตายในอนาคต มองในแง่หนึ่งนั้นมนุษย์คือสัตว์ที่มีเหตุผล แต่ไม่อาจจะยอมรับความจริงและเหตุผลบางอย่างได้^{๑๖๒}

^{๑๖๐} Sartre, J.P., *Being and Nothingness*, p. 176.

^{๑๖๑} ศนิข รัตนกุล, *ศร., เรื่องเดียวกัน*, หน้า ๖๖.

^{๑๖๒} คงเป็นคังที่ไซเรน ศีร์เอกอร์ค กล่าวไว้ว่า “มนุษย์เรานี้ทำบางสิ่งบางอย่างเพื่อตัวเองได้ แต่กลับไม่เชิงแสวงหาที่จะเป็นตัวของตัวเองได้ (เช่น กลัวหัวความคิด แต่ไม่กล้ารับผิดชอบ). แปลจาก T.Z. LAVINE, *Ibid*, p.323.



โดยเราให้เหตุผลว่าทุกคนต้องตาย ในขณะที่เราไม่ตาย และหลอกตัวเองว่าจะไม่ตาย^{๘๓}

ประเด็นนี้ชาตรีได้ให้ทัศนะว่า ในการมีชีวิตอยู่-ใน-โลก มนุษย์ยังต้องเผชิญกับความรู้สึกรู้สึกอย่างหนึ่งที่เกิดจากการได้พบว่าการที่ตัวเองต้องเกิดมาและมีชีวิตอยู่ทุกวันนี้ เป็นสิ่งที่ไร้เหตุผล ขริบขาด และการเกิดมาอยู่ในโลกก็เหมือนกับถูกโยนเข้ามาให้มีชีวิตอยู่โดยที่ตัวเองไม่มีส่วนในการตัดสินใจเลือกเลย^{๘๔} ในห้วงเวลาดังแต่แรกเกิดถึงปัจจุบันจึงเต็มไปด้วยการดิ้นรน ซึ่งเราเองก็บอกตัวเองเสมอว่า เรามีอดีต-ปัจจุบัน-อนาคต บางครั้งเรายอมรับอดีตและปัจจุบันว่ามีจริง แต่ไม่อาจจะพบกับเหตุการณ์หรือภาวะบางอย่างในอนาคต จึงบอกตัวเองว่าอนาคตไม่มีจริง

เขากลเห็นว่า คนเรานั้นถ้าพิจารณาจากลักษณะที่แท้จริงแล้วนั้น ก็จัดว่าเป็นภาวะ(สัตว์) ที่ เป็นไปตามกาลเวลา คือ ถ้าหากไม่อาศัยกาลเวลาและประวัติศาสตร์แล้วไซ้ เราจะไม่อาจที่จะเข้าใจ สภาพที่แท้จริงของมนุษย์ได้เลย ทัศนะดังกล่าวนี้ก่อให้เกิดแนวคิดที่เรียกว่าอัตถิภาวนิยม^{๘๕} ซึ่ง เป็นการดำรงอยู่จริง ๆ ของมนุษย์เราจนกว่าจะตายไป เพราะสภาวะอีกอย่างหนึ่งของการมีชีวิตอยู่-ใน-โลก คือการที่มนุษย์ต้องอยู่-ใน-เวลา ชีวิตมนุษย์และเวลานั้นแยกออกจากกันไม่ได้... เวลา หมายถึงการเปลี่ยนแปลง การไม่อยู่กับที่ เมื่อถือว่าเวลาเป็นเสมือนสายน้ำที่ไหลพุ่งไปข้างหน้า ตลอด ไม่มีทางไหลกลับ เราก็อาจจะมองชีวิตมนุษย์ในทำนองเดียวกัน^{๘๖} บางคนอาจชีวิตไปผูกติดไว้กับกาลเวลาที่กำลังเคลื่อนไป กระทั่งคุ้นคิด รีบเร่งแข่งขันกับเวลาจนก่อให้เกิดความทุกข์กังวล ใจมากมาย อึ้งรู้ว่าความตายกำลังรอเราอยู่ข้างหน้าอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ก็ยิ่งทุกข์หนัก ชาตรีเน้นให้ เราพุ่งตัวหรือทะยานไปข้างหน้าตลอดเวลานั้น เพราะเป็นทางเดียวที่จะหนีความว่างเปล่าที่ติดตัว มาตั้งแต่เกิดได้บ้าง มิได้ประสงค์ที่จะให้เราเร่งรีบแข่งกับกระแสกาลเวลาหรือใช้ชีวิตไปตามเข็มนาฬิกาแต่อย่างใด ซึ่งเท่ากับเรายอมตกเป็นทาสของนาฬิกาที่เราสร้างขึ้นมามีมือ*

^{๘๓} ดังที่ พรหมินทร์ ธนดินทร์(หนึ่งด้วยละคร) ในนวนิยาย สัญชาตญาณอำมหิต วิทยาศาสตร์ อัจฉริยะ, ราชวิถี ซีไรต์ เรื่อง"อมตะ" ได้แสดงทัศนะเอาไว้ด้วยคำที่ค่อนข้างซับซ้อนว่าชีวิตที่มีวิธจะดำรงชีวิตได้อย่างอมตะด้วยการโคลนนิ่ง หรือถ่ายพันธุกรรม (DNA) ในโลกแห่งวิทยาศาสตร์เทคโนโลยีในปัจจุบันและในอนาคต. ดูรายละเอียดใน วิมล ไทรนิพนธ์, อมตะ, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : ม.ป.ท.๒๕๔๓).

^{๘๔} คินิจ รัตนกุล,คร., เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๘.

^{๘๕} Joseph Beard Brennan, The Meaning of Philosophy, Second Edition, (Harper & Row, New York, 1967), p.204.

^{๘๖} คินิจ รัตนกุล,คร., เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๘.

* เหมือนเราสร้างพระเจ้าขึ้นมาแล้วเราก็กลัวพระเจ้าเสียเอง ชาตรีไม่เห็นด้วยกับการยอนตกเป็นทาสของสิ่งที่ตนเองสร้าง ชาตรีจึงกับประณามว่า ลักษณะเช่นนี้ เป็นลักษณะเฉพาะของคนอ่อนแอเท่านั้น.



ชาครเห็นด้วยว่า มนุษย์นั้นมีชีวิตอยู่ได้เพราะมีความทรงจำ(อดีต) การงานที่กำลังทำอยู่ (ปัจจุบัน) และความหวัง(อนาคต) ปัญหาของมนุษย์อยู่ที่เชื่อมโยงอดีต ปัจจุบันและอนาคตเข้าด้วยกันอย่างไร ชีวิตจึงจะมีความหมายและมีความสุขขึ้นมาได้...^{๗๗}

อดีต ในความคิดของชาครนั้น ถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของชีวิตที่เกิดขึ้นแล้วจริงๆ และก็สิ้นสุดลงแล้ว ไม่เปลี่ยนแปลง มีสภาพเช่นเดียวกับวัตถุ แต่ในขณะที่เดียวกันถึงต่าง ๆ ที่คอยเกิดกับเราอาจจะเกิดขึ้นกับเราอีก เช่น ความล้มเหลวผิดหวังในแง่ในอดีตจึงมีศักยภาพพอที่จะทำให้เราไม่สบายใจได้ อดีตจึงเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต^{๗๘} ที่เราเคยมีเคยเป็น และอาจจะเกิดขึ้นได้ จึงทำให้เราเป็นกังวลในบางเวลา

ปัจจุบัน คือ ชีวิตเราจริง ๆ เพราะชาครเชื่อว่าปัจจุบันเป็นเวลาที่สำคัญที่สุดในชีวิตมนุษย์ที่จะมีอิสรภาพในการเลือกตัดสินใจหรือตัดสินใจเลือกสร้างสรรค์สรรพสิ่ง หรือเปลี่ยนแปลงตามใจปรารถนา เราอาศัยปัจจุบันนี้ถกเถียงถึงอดีตและตัดสินใจหวังหรือเพื่อฝันถึงอนาคตได้ ปัจจุบันจึงเป็นการเลือกและเป็นตัวเราที่แท้จริง^{๗๙} มากที่สุด

อนาคต เป็นสิ่งที่ควรเอาใจใส่และเฝ้าหา เพราะอนาคตนั้นมีลักษณะที่เปิดกว้าง (ไม่ปิดตายเหมือนอดีต) ให้เราได้วางแผนด้วยศักยภาพของเราเองที่จะรังสรรค์สรรพสิ่งขึ้นมาตามปรารถนา ดังนั้นอนาคตจึงเป็นศักยภาพของเรา และด้วยเหตุนี้อนาคตจึงมีความสำคัญกว่าอดีตและต้องมาก่อนอดีต มิใช่อดีตมาก่อนอนาคตดังที่เข้าใจกัน^{๘๐}

อย่างไรก็ตามการเลือกในปัจจุบันของเรานั้นเป็นการเลือกที่อาจอาศัยอดีตเป็นบทเรียน และเป็นข้อมูลสนับสนุนการตัดสินใจเลือกในปัจจุบันเพื่ออนาคต โดยปรับปรุงเปลี่ยนแปลงตัวเอง และตั้งแวงล้อมให้ดีขึ้นกว่าเดิมได้ ด้วยเหตุผลเฉพาะตัวและด้วยการตัดสินใจของเราเอง* การตัดสินใจในชีวิต ชาครถือว่าชีวิตเรานั้นเต็มไปด้วยอิสรภาพในการตัดสินใจเลือกตลอดเวลา

^{๗๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๒.

^{๗๘} ดูรายละเอียดใน Sartre, J.P., Being and Nothingness, pp. 160-161, 280-285.

^{๗๙} ดูรายละเอียดใน Sartre, J.P., Ibid, pp. 175-179, 285-292.

^{๘๐} พินิจ รัตนกุล, ทร., เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๒., และดูรายละเอียดใน Sartre, J.P., Ibid, pp. 180-187, 292-294.

* เดิมทีนั้น ชาครให้คำจำกัดความของฮิวแมนลิสม์ที่ว่า มนุษย์คือสัตว์มีเหตุผล (Man is rational animal) โดยชาครมองว่า มนุษย์ต่างจากสัตว์มีใจเพราะมีเหตุผล แต่เพราะมนุษย์เรามีเสรีภาพเป็นพื้นฐานต่างหาก, แต่ต่อมา ชาครกลับยืนยันว่า มนุษย์คือเสรีภาพและเสรีภาพไม่ได้หมายถึงคนบ้าหรือวิกลจริต หากหมายถึงคนที่มีเหตุผลทั่วไป.



การตัดสินใจของเราสัมพันธ์กับอดีตและอนาคตดังกล่าวย่อมอย่างแน่นอน ซึ่งเสรีภาพแห่งการตัดสินใจเลือกที่จะถูกจำกัดลงทันที เพราะเมื่ออดีต ปัจจุบัน อนาคต สัมพันธ์กันแล้วเสรีภาพก็จะจำกัดตัวมันเองอัตโนมัติ โดยมีปัจจัยหลายอย่างสนับสนุนให้เราตัดสินใจเช่นนั้น*

ความตาย คือ จุดสุดท้ายแห่งชีวิตทุกชีวิต มีนักปรัชญาไม่กี่คนที่มีความนิพนธ์ว่าด้วยเรื่องความตาย มาร์ติน ไฮเดกเกอร์ (Martin Heidegger)^{๕๕} คือนักปรัชญาสมัยใหม่คนหนึ่งที่ได้เขียนเกี่ยวกับเรื่องนี้เอาไว้ ดังข้อความตอนหนึ่งว่า

“ ความตายคือสิ่งที่สัมพันธ์ใกล้ชิดสนิทแน่นกับอัตตา(Dasein) แต่ความสัมพันธดังกล่าวนี้นอกจากจะไม่ค่อยเห็นกัน เพราะเหมือนมีม่านบังไว้ คงต้องศึกษาและฝึกฝนอย่างจริงจังจึงจะเห็นได้ คนธรรมดาทั่วไปที่ไม่ได้ศึกษาอบรมมาจะไม่เชื่อเลยว่าเราจะตาย จึงมักพูดว่า ความตายมาแน่นอนแต่ไม่ใช่วันนี้การพูดเช่นนี้ก็เท่ากับเป็นการหลบหนีความตาย แต่จะหนีอย่างไรได้เล่า ในเมื่อมันสัมพันธ์ใกล้ชิดสนิทแน่นอยู่แล้วกับตัวเรา พวกเรายอมรับว่าความตายเป็นความจริงที่ประจักษ์ชัด แต่ไม่ใช่ความตายของอัตตา(Dasein)อัตตาก็คือมนุษย์ภาวะที่แท้จริงในตัวเรา ซึ่งหมายความว่าคนอื่นเท่านั้นที่ตาย เราไม่ตาย นี่คือการเข้าใจของคนทั่วไป ”^{๕๖}

ไฮเดกเกอร์เองก็ยอมรับว่าคนเรานั้นตายจริงๆ แต่มนุษย์โดยมากกลับพยายามหลอกตัวเองว่าไม่ตาย ที่มนุษย์เราทำเช่นนั้น ก็เพราะหากมัวคิดแต่เรื่องเศร้า ๆ ในอดีต ชีวิตก็ทรมาน ปล่อยให้ตัวเองด้วยวิธีการต่างๆ หนึ่งในนั้นคือบอกตัวเองว่าเราไม่ตาย ในขณะที่ชาครักกลับเห็นว่าความตายไม่อาจจำกัดเสรีภาพของเราได้ จึงอยู่ความตายไม่ใช่เรื่องของสถิติ หรือนามธรรมที่จะมาถกเถียงกันเล่น แต่ความตายเป็นเรื่องของคนแต่ละคน เป็นสิ่งที่ทุกคนต้องเผชิญด้วยตัวเองไม่มีใครตายแทนกันได้ และความตายก็ทำลายล้างทุกสิ่งทุกอย่างให้หมดไป ความตายเป็นสิ่งที่ไร้เหตุผล

* ชาครักเห็นว่าจริยธรรมจะมีความหมายเมื่อเรามีเสรีภาพในการกระทำดังกล่าว ในกรณีที่เราถูกบังคับให้เป็นคนดี(โดยไม่ได้เต็มใจ)กับการเต็มใจเป็นคนชั่ว(ทั้งๆ ที่เป็นคนดีปรมาภรณ์) เสรีภาพจะจำกัดตัวโดยอัตโนมัติลงทันทีด้วยการตัดสินใจเลือกและรับผิดชอบดังกล่าวกายให้เหตุผลและสิ่งแวดล้อม.

^{๕๕} นักปรัชญาแนวเอ็กซิสเทนเชียลนิยมนิยมแบบอะเทอริสติก(Atheistic Existentialist) สนับสนุนว่า อัตถิภาวะของมนุษย์ ประกอบด้วยแก่นึก,ความตาย และความสามารถตัดสินใจ. ดูเพิ่มเติมใน บุนเดอ, แท่นแก้ว,ศษ., ปรัชญา, หน้า ๑๗๓-๑๗๔. และ ชัยวัฒน์ อัครพันธ์,รศ.,ปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย, หน้า ๒๔๗-๒๕๕.

^{๕๖} M. Heidegger, What is Metaphysics. R.F.Hull and Alan Crick, trans, (Existence and Being Chicago, Regnery, 1949), p.366. อ้างใน กวีติ บุนเดอ, ขบวนการอัตถิภาวนิยม, หน้า ๑๑๕.



อธิบายไม่ได้เช่นเดียวกับการเกิด ความตายและการเกิดเป็นสภาวะที่เราต้องยอมรับ เพราะเป็นสิ่งหลีกเลี่ยงไม่ได้ การเกิดเป็นการเริ่มต้นของชีวิต ความตายเป็นเสมือนกำแพงที่ขวางกั้นอยู่ข้างหน้าชีวิต เป็นเขตจำกัดของชีวิต แต่ชาคริไม่ต้องการให้ความตายมามีอำนาจเหนือชีวิต^{๔๓}

อย่างไรก็ตามชาคริคงจะไม่ได้ตระหนักว่า ความรู้สึกที่มีต่อความตายส่งอิทธิพลถึงการตัดสินใจของเรา ทำให้เรารู้จักเลือกในสิ่งที่เราเห็นว่าดี พร้อมกับการรับผลชอบตามมา เช่น ขวนขวายทำแต่สิ่งดีมีประโยชน์ ระวังอุบัติเหตุ และดูแลสุขภาพอย่างไม่ประมาท พยายามสร้างความหมายและความหวังให้ชีวิตด้วยการทุ่มเทชยันไปข้างหน้าตลอดเวลา ไม่ผัดวันประกันพรุ่ง

ความตาย จึงเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นกับภาวะสำหรับตัวเอง หรือสิ่งมีชีวิตอย่างมนุษย์เราเท่านั้น * เพราะว่าภาวะในตัวเองอย่างวัตถุรวมถึงร่างกายมนุษย์เรานั้นมีภาวะติดแน่นไว้ ไร้จุดหมายในตัว เพชรกับก้อนหินคงไม่มีคุณค่าราคาใดๆ เลย หากมนุษย์ผู้มีสำนึกอย่างเราท่านไม่เข้าไปเกี่ยวข้องแล้วกำหนดคุณค่าราคาและให้ความหมายแก่มัน เพราะวัตถุแน่นทึบเต็มอิมไม่พัฒนาการด้วยการเลือก เป็นไปโดยธรรมชาติและเป็นอย่างที่เคยเป็นเท่านั้น ส่วนมนุษย์เราเน้นไว้แบบทางธรรมชาติ(Natural Form) ชนิดที่แน่นจนตายตัว อย่างไรก็ตาม เพราะมนุษย์เรานั้นไร้ภาวะที่แน่นจนตายตัว(ยึดตาย)ดังกล่าวนี จึงทำให้เราต้องเดินทางไปสู่ความตายทุกคน ชนิดที่ไม่มีใครแม้สักคนหลีกเลี่ยงไปได้ ความตายจึงเป็นความว่างเปล่าสุดท้ายของมวลมนุษย์(The end of all)

ความตายกลายเป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้มนุษย์ทะยานไปข้างหน้าตลอดเวลา ซึ่งเป็นประหนึ่งแรงผลักดันหรือแรงจูงใจ(Motive) โดยอาศัยภาวะในตัวเองเป็นพื้นฐาน ดังที่ชาคริได้กล่าวไว้ว่า

“เพราะว่าข้าพเจ้าหนีภาวะในตัวเอง โดยทำลายความเป็นไปได้ของข้าพเจ้า เพื่อให้ภาวะในตัวเองดังกล่าวนี้ สามารถมีคุณค่าขึ้นมาได้โดยเป็นสาเหตุ หรือแรงผลักดันสาเหตุ และแรงผลักดัน มีความหมายเพียงในส่วนร่วมของโครงการ อันรวมสิ่งที่ไม่มิอยู่เข้าไว้ด้วยกันทั้งหมดเมื่อพิจารณาให้ถี่ถ้วนดี แล้วก็จะพบตัวข้าพเจ้าเองในฐานะเป็นอุตุรภาพ ที่เป็นตัวฉันฉันนั้นก็เพราะว่าฉันต้องเป็นฉันนอกตัวฉันนั่นเอง”^{๔๔}

^{๔๓} พินิจ รัตนกุล,ดร.,ปรัชญาชีวิตของฌอง-ปอล ซาทร์, หน้า ๘๖.

* ชาคริให้ทัศนะเรื่องความตายว่าเป็นภาวะที่เกิดขึ้นกับมนุษย์เราเท่านั้น ซึ่งความจริงแล้ว สิ่งมีชีวิตมิได้มีเพียงมนุษย์เท่านั้น พืชต้นไม้ รวมถึงสัตว์เครื่องนาค่างก็มีชีวิต แต่ชาคริได้สรุปรวมที่คำว่า “การเลือกหรือ อิสรภาพ” ที่มิอยู่ในตัว ซึ่งเป็นสิ่งเดียวที่สิ่งอื่นนอกจากมนุษย์นั้นไม่มี ดังนั้นจึงยึดถือโดยธรรมชาติของมัน สัตว์เครื่องนาค่างคือการเป็นอยู่ด้วยสัญชาตญาณเท่านั้น ความรู้สึก(Consciousness) จึงทำให้ต่างจากสัตว์.

^{๔๔} Sartre,J.P.,Ibid, p. 437.



แรงผลักดันไว้ตัวคน ไม่มีตัวตนปรากฏ(The non-existence) แผ่อยู่กับการกระทำทุกครั้ง ทั้งในการปฏิบัติและยอมรับขึ้นัน ในทุกสถานการณ์เป็นสิ่งที่มีอยู่ภายในใจเราโดยตรง ชาวคริสต์ได้ย้ำถึงแรงผลักดันว่า อาจมีผู้เข้าใจผิดคิดว่าเป็นสิ่งที่อยู่นอกตัวเราหรือแรงผลักดันที่อยู่เหนือมนุษย์เหนือธรรมชาติ แต่ความจริงแล้วนั้น แรงผลักดันก็ถืออิสรภาพแห่งการเลือกของมนุษย์เรานั้นเอง เพราะสิ่งใดมีเสรีภาพ สิ่งนั้นต้องมีอยู่เป็นอยู่ สิ่งไม่มีอยู่จะไม่มีเสรีภาพได้เลย แต่ต้องเข้าใจด้วยว่าเสรีภาพนี้มีเฉพาะถึงสำหรับตัวเองคือมนุษย์เราเท่านั้น เพราะว่า "สิ่งในตัวเอง ทั้งนี้รวมทั้งร่างกายของมนุษย์ มันมีความมีอยู่ในตัวของมันเอง ที่ไม่ได้มีความหมายสำหรับสิ่งใด"^{๔๕} เพราะว่างไว้วิญญูญาณ ไว้ความรู้ลึกสำนึกของมนุษย์คงไม่ต่างอะไรกับวัตถุ ซึ่งเมื่อเทียบความคงทนแล้วใจรู้ ร่างมนุษย์เราไม่อาจจะสู้สิ่งต่างๆ ด้วยซ้ำ เช่น ร่างที่ไว้วิญญูญาณของมนุษย์ไปทิ้งไว้ใกล้ก้อนหินก้อนหนึ่ง เชื่อว่าความเป็นวัตถุอย่างหนึ่งเหมือนกันนั้น คงสู้ก้อนหินไม่ได้ ร่างมนุษย์ย่อมถ่วงเปื่อยสลายไปในไม่ช้า ความตายจึงเป็นสถานการณ์หนึ่ง^{๔๖} ที่จะนำชีวิตมนุษย์เราไปสู่ความว่างเปล่าจริงๆ เมื่อตายแล้วก็จะทำอะไรไม่ได้อีกเลย เป็นการหลุดอย่างสมบูรณ์ที่สุด ความตายนี้เป็นความว่างเปล่าอย่างยิ่งและเป็นภาวะสากล(Universal Being)ที่ทุกคนต้องพบเจอ เป็นภาวะที่เป็นสิ่งที่ไม่เคยเป็น คือเป็นความไม่เป็นมนุษย์(The non-human) อันไว้เช็คจำกัด

แต่ชาวคริสต์ถือว่า มนุษย์ทุกคนจะต้องตระหนักให้ดีกว่าเรามีเสรีภาพที่จะตาย(Freedom-to-die)

"เพราะความตายคือข้อเท็จจริงอย่างหนึ่งที่อยู่ในโครงสร้างการมีอยู่ของมนุษย์ เมื่อเป็นข้อเท็จจริงอยู่ในโครงสร้างของการมีอยู่ของมนุษย์ มนุษย์จึงสามารถเลือกจัดการกับข้อเท็จจริงได้ ข้อเท็จจริงนั้นโดยตัวมันเองมีสภาพเป็นกลาง ไม่ดี ไม่เลวไม่มีอำนาจบังคับอยู่ในตัวเอง ความสำคัญของมันขึ้นอยู่กับมนุษย์ที่จะให้แก่มัน เพื่อให้ความตายนั่นเป็นความตายของข้าพเจ้า ในบรรดาตัวเลือกทั้งหลาย ข้าพเจ้ามีความตายเป็นตัวเลือกหนึ่ง ข้าพเจ้าสามารถเลือกความตายให้เป็นจุดหมายของชีวิตได้ เท่าๆ กับข้าพเจ้าสามารถเลือกจุดหมายอื่นๆ เมื่อข้าพเจ้าเลือกความตายเท่ากับข้าพเจ้าได้เลือกให้ชีวิตของคนเป็นเช่นนั้น ข้าพเจ้าพร้อมจะรับผิดชอบชีวิตเองในสภาพเช่นนั้น ดังนั้น ชาวคริสต์จึงกล่าวถึงความตายว่ามันเป็นความตายของคนหนึ่งของปัจเจกบุคคลเป็นสิ่งที่ไม่มีใครสามารถทำให้ข้าพเจ้า"^{๔๗}

^{๔๕} คัลลัน นีริญทวิ(เรียบเรียง), ปรัชญาอภิปรัชญาเขียนฉบับ, หน้า ๔๐.

^{๔๖} ชาวคริสต์แบ่งสถานการณ์ออกเป็น ๕ ประเภท คือ ๑.สถานที่(Place) ๒.อดีต(Past) ๓.สิ่งแวดล้อม(Environment) ๔.เพื่อนหรือคนใกล้ชิดที่ติดตาม(Fellowmen) ๕.ความตาย(Death), สุวณณะลิขิตใน คัลลัน นีริญทวิ, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๒-๕๐, และดู Phraothidhammaporn(Prayoon mererk), Ibid, pp. 67-71.

^{๔๗} Sartre,J.P. Being and Nothingness, p. 534, อ้างใน คัลลัน นีริญทวิ, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๔.



ความตายเป็นความว่างเปล่า ไร้อัตตา และเป็นที่สุดแห่งความว่างหรือเป็นความว่างอย่างอื่น เป็นของเราจริงๆ เกิดขึ้นกับตัวเราแน่นอน โดยปราศจากผู้กำหนดให้ เมื่อเป็นเช่นนั้นเราจึงอยู่ในฐานะที่จะต้องรับผิดชอบความตายเอง ถึงแม้ว่าความตายจะพาเราไปสู่ภาวะแห่งศูนย์คือความไม่มีอะไร (Nothingness) ซึ่งไร้ขอบเขตก็ตามที แต่เมื่อนมนุษย์เราก็คือผู้รับผิดชอบชีวิตตัวเองโดยตรงก็ต้องรับผิดชอบทุกอย่าง แม้กระทั่งความตายที่จะมีมาในอนาคตอย่างไม่พริ้งพริ้วใด ๆ

เมื่อนมนุษย์จะต้องรับผิดชอบความตายของคนนั้น จะต้องปฏิบัติตัวอย่างไรจึงจะเรียกได้ว่าผู้รับผิดชอบความตายของคน ? ก่อนอื่นนั้นเราควรพิจารณาความตายตามเป็นจริง เป็นจุดประทุที่เบิกกว้างต่อความว่างเปล่าแห่งความจริงของมนุษย์ เป็นบางสิ่งที่ไม่ใช่มนุษย์ แนวคิดเรื่องความตายนี้ ชาครียอมรับความตายว่าเป็นปรากฏการณ์แห่งมนุษย์ จึงได้กล่าวไว้ว่า

“ ความตายเป็นปรากฏการณ์แห่งชีวิตของข้าพเจ้า ซึ่งสร้างสรรชีวิตนี้ชีวิตที่ไม่มีใครเหมือนดังกล่าวนี้อาจมีชีวิตที่ไม่เริ่มต้นอีกต่อไป. ชีวิตที่ไม่มีใครสักคนจะครอบครองได้ด้วยเงื่อนไขของเขา. ไฮเดกเกอร์เองก็ยอมรับภาวะแห่งมนุษย์เกี่ยวกับความตายดังกล่าวนี้ และได้จำกัดคำ (Dasein) ว่าเป็นภาวะ-สู่-ความตาย (being-towards-death / Sein-Zum-Tode) ” ... ดังนั้นความตายจึงเปิดเผยตัวมันเอง โดยเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ซึ่งเป็นสิ่งที่สำคัญในตัวเองเท่านั้น...” ความตายคือสิ่งที่มีต่ออัตตา (Dasein) ความเป็นไปได้ของสิ่งที่เป็นไปได้อื่นๆ ทั้งหมด ได้รับสถานะอัตตาเหล่านั้น. ผิดกับไฮเดกเกอร์ตรงที่ชาครียอมรับได้พิจารณาความตายที่จะมีความเป็นไปได้แห่งสิ่งสำหรับตัวเอง. สำหรับเขามันนั้น ความตายก็คือความขาดสูญแห่งความเป็นไปได้ทั้งหมดของข้าพเจ้าเอง... ความตายเป็นสิ่งจำกัดนิรันดร์ต่อชีวิต แต่ไม่จำกัดต่อเสรีภาพของข้าพเจ้าได้. “อิสรภาพคืออิสรภาพของข้าพเจ้า ยังคงอยู่ตลอดไปและไร้ขีดจำกัด ความตายมิได้เป็นอุปสรรคต่อโครงการของข้าพเจ้าแต่อย่างใด มันเป็นเพียงสาระที่กรรมของโครงการเหล่านั้นในที่อื่นๆ เท่านั้น ” ความตายเป็นสิ่งจำกัดนิรันดร์ ซึ่งสิ่งสำหรับตัวเองจะไม่เคยเผชิญ สำหรับเวลาที่จะมีความตาย ถึงสำหรับตัวเองจะไม่แน่นอนที่จะมี(ความตาย)”^{๑๔}

จากคำยืนยันข้างต้นนี้ทำให้ทราบว่า มนุษย์เรานั้นมีอิสรภาพแม้กระทั่งในการรับผิดชอบต่อความตายของคน โดยรับผิดชอบว่ามันเป็นความตายของเราจริงๆ แต่ก็ได้กระหนาบอะไรต่อความตั้งใจที่จะกระทำสิ่งหนึ่งสิ่งใดของเราก่อนที่จะตาย ความรับผิดชอบนั้นก็เกิดขึ้นได้จากความว่างเปล่าในตัวของมนุษย์เรา ความตายจึงเป็นจุดหมายที่จะนำไปสู่ความว่างเปล่าที่แท้จริงอย่างนิรันดร์

^{๑๔} Phumedhidhammaporn (Prayoon Mererk), Sartre's Existentialism and Early Buddhism, p. 71.



อย่างไรก็ตาม ก่อนที่มนุษย์เราจะตายนั้นไม่ควรที่จะครุ่นคิดตระหนักรู้ให้ความหมายเป็นอุปสรรคต่อการสร้างสรรค์ชีวิต ในทางตรงกันข้าม ความตายดังกล่าวถึงแม้จะเป็นปัจจัยเกื้อหนุนให้เกิดพลังสร้างสรรค์หรือแรงผลักดัน(Motive)ในตัวของมนุษย์ให้กล้าตัดสินใจเลือกกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งและกล้ารับผิดชอบก่อนที่จะตาย ความว่างเปล่าดังกล่าวมานั้นกลับเป็นผลดีด้วยซ้ำที่จะทำให้เราเลือกได้ตามใจชอบ และดูเหมือนจะเป็นความยุติธรรมที่สุดที่มนุษย์ทุกคนจะต้องตายเหมือนกันหมดโดยไม่มีใครสามารถบังคับหรือเรียกร้องข้อนวอนให้ใครตายแทนตัวเองได้เลย เมื่อเป็นเช่นนั้นเราก็มีความสุขต่อชีวิตที่จะพบกับความตายได้ทุกวินาที อาจจะมีคำถามว่าของอัลแบร์ กามูส์^{๔๙} ก็ได้ว่า “ความตายเป็นสิ่งไร้สาระ เราต้องปฏิบัติต่อความตายโดยไม่แสดงความมัน โดยให้ความหมายแก่ชีวิตเต็มที่ จะตายเมื่อไรก็ช่างปะไร”^{๕๐} ซึ่งนับว่าเป็นวิธีที่ดีสำหรับคนที่ชาญฉลาดต่อการดำเนินชีวิตอยู่ในโลกนี้

๓.๑.๕.๕ วิธีเข้าถึงอนัตตา

ชาครีประกาศแนวคิดอนัตตาคือการปฏิเสธอัตตาของเดการ์ตส์และสตูเชิร์ลดังกล่าวแล้วนั้น สิ่งหนึ่งที่ชาครีได้คัดค้านอย่างแข็งขันด้วยท่าทีที่มีโลกทัศน์ต่อการมองชีวิตชนิดตรงข้ามกับไฮเดกเกอร์ที่ยืนยันว่ามนุษย์มีกิเลสคณาอุปาทานติดตัวมาตั้งแต่เกิด ถึงแม้ชาครีจะยอมรับว่าชีวิตย่อมดำเนินไปสู่ความตาย ความมีชีวิตจิตใจและมีอารมณ์ต่างๆ มุ่งไปสู่ภาวะสากลคือเกิด แก่ เจ็บ ตายเหมือนกันหมด สิ่งที่ไฮเดกเกอร์กล่าวก็ถามที่ แต่ชาครีกลับไม่เชื่อว่ามนุษย์เรานั้นเต็มไปด้วยกิเลสคณาอุปาทานแต่อย่างใด ทั้งๆ ที่ยอมรับว่ามนุษย์เรานั้นบกพร่อง กลวง ว่างเปล่าไม่เต็มอ้อม มีปัญหาที่จะต้องเยียวยาด้วยการกระตุ้นให้รู้ถึงความจริงในชีวิต ซึ่งชาครีเองให้ความสำคัญต่อแรงผลักดันนี้เป็นส่วนหนึ่งของมโนทัศน์หรือเป็นตัวชีวิตจริงของมนุษย์ เพราะเมื่อมนุษย์ไม่มีความอยากค้นรุ่มงทะยานไปข้างหน้าตลอดเวลา มนุษย์ก็ไม่ใช่มนุษย์ที่แท้จริง*

เมื่อชาครีใช้ปรากฏการณ์วิทยาเชิงพรรณนาของสตูเชิร์ลมาอธิบายสภาวะหรือความเมื่ออยู่อันเป็นสภาวะของมโนทัศน์ซึ่งทั้ง ๒ ประการนี้ ชาครีถือว่าเราเป็นมนุษย์ก่อน ก่อนที่เราจะเป็น

^{๔๙} อูรณะเคอเคโน กิวดิ บุญเจือ, ศศ.ปรัชญาอภิปรัชญาอภิปรัชญา, หน้า ๑๓๕-๑๓๖.

^{๕๐} กิวดิ บุญเจือ, ขบวนการคิดอภิปรัชญา, หน้า ๑๓๖.

* พึงตั้งข้อสังเกตว่า การที่ชาครีปฏิเสธกิเลสคณาอุปาทานของมนุษย์นั้น จุดประสงค์หนึ่งคือการปฏิเสธแนวคิดเรื่องสาขาวิชาปัญหาหรือหยาต (Innate Idea) และเรื่องบาปดั้งเดิม เมื่อยอมรับทั้งสองแนวคิดข้างต้นนี้แล้วไซ้ ย่อมหนีไม่พ้นจากแนวคิดเรื่องพระเจ้า ซึ่งชาครีเห็นว่าไม่จำเป็นที่มวลมนุษย์จะพิจารณาเวียนกลับ ไปหาสิ่งที่ตนปฏิเสธว่าไม่จำเป็นอีกต่อไป เพราะชาครีไม่เห็นความจำเป็นที่เรจะต้องเข้าใจเช่นนั้น และไม่พบว่ากิเลสคณาอุปาทานจะชักนำมนุษย์ได้



คนดี-คนชั่ว หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง อคติภาวะมาก่อนสารัตถะ และสารัตถะนั้นมาจากผลรวมของการกระทำหรือจากกิจกรรมของเราที่เราเลือกตัดสินใจกระทำและรับผิดชอบเอง

หลังจากซาคร์ปฏิเสธข้อคิดฯ ขอมรับปรากฏการณ์วิวัฒนาการแล้ว ก่อนที่จะนำเสนอวิธีเข้าถึงอนัตตา ซาคร์ได้ปฏิเสธ ๔ วิธีการที่คิดนี้ก่อน คือ

๑. วิธีพิสูจน์ด้วยเหตุผล ซึ่งเป็นวิธีของนักปรัชญาเหตุผลนิยม เช่น เดร์การ์ตส์ และสปีโนซ่า เป็นต้น
๒. วิธีปฏิบัติพัฒนาการ ซึ่งเป็นวิธีของฮegelและบรรพาคิณย์
๓. วิธีอดสังขาร ซึ่ง เป็นวิธีของสุสเจิร์ลและนักสังขนิยมทั้งหลาย
๔. วิธีสังขยจนเกินเหตุ ซึ่งเป็นวิธีของเบิร์คเลย์ และนักวิมตินิยมทั้งหลาย^{๕๖}

ซาคร์สรุปว่า ๔ วิธีดังกล่าวข้างต้นนี้เป็นวิธีที่ผิด ถึงแม้ว่าปรากฏการณ์วิวัฒนาการของสุสเจิร์ลจะถูกตั้งและดีกว่า ๓ วิธีก็ตามที่ แต่น่าเสียดายที่เจ้าของทฤษฎีนี้ก็กลับไปค้นหาสารัตถะซึ่งเป็นปรากฏการณ์ขั้นที่ ๒ จากอคติภาวะของมนุษย์โดยตรง จึงพลาดเป้าหมายและล้มเหลวไป เช่น เราใคร่จะรู้จักนาย ก. ให้มากที่สุด แต่เรากลับเริ่มต้นด้วยการกำหนดคุณลักษณะส่วนตัวของนาย ก. ไปที่คุณสมบัติ คือ ความดี-ชั่ว ซึ่งเป็นสารัตถะหรือเป็นขั้นที่ ๒ ของนาย ก. ในขณะที่ความเป็นนาย ก. ที่แท้จริงนั้น ไม่ใช่ความเป็นคนดี-ชั่วหรือคุณสมบัตินี้ดังกล่าวก่อนแต่อย่างใด หากแต่เป็นพฤติกรรมหรือสภาพจิตใจจริงๆ ที่แสดงออกอย่างตรงไปตรงมาในขณะนั้นและเดี๋ยวนี้ ก่อนที่เราจะรู้จักนาย ก. เราต้องรู้ก่อนว่า นาย ก. มีอยู่จริงๆ เพราะถ้าหากนาย ก. ไม่มี เราก็มีอาจจะรู้ว่านาย ก. ดี-ชั่ว ได้เลย

ดังนั้นซาคร์จึงเสนอวิธีเพิ่มเติมว่า ก่อนอื่นต้องเก็บเอาข้อมูลส่วนตัวคือ รสนิยม ความเชื่อ และศรัทธาเฉพาะตัว(ทัศนคติ)ใส่ไปในวงเล็บเก็บไว้เสียก่อน แล้วคิดโดยไม่ต้องกำหนดกฎเกณฑ์หรือตั้งเป้าหมายใดๆ ไว้ล่วงหน้า พบสิ่งใดให้ถือว่าสิ่งนั้นเป็นความจริงในระดับนั้นจริงๆ หรือเห็นตามความเป็นจริงในขณะนั้น หากเราคิดล่วงหน้าหรือใส่อคติความกลัวไว้ ทุกอย่างที่เราพบเห็นก็จะเป็นไปตามที่เราคาดหวัง หรือปรารถนาที่จะให้เป็นหรือไม่ให้เป็น เมื่อนั้นเราจะพลาดจากความจริง เช่น หากเรามีอคติตั้งแต่แรกแล้ว การพิจารณาถึงคุณสมบัติความเป็นคนดีของนาย ก. แม้เราจะพบสิ่งไม่ดีของเขา เราก็จะปฏิเสธว่าไม่ใช่ หรือเมื่อเรามีอคติคอยจับผิดใครสักคน เรามักจะมองพฤติกรรมทุกอย่างของเขาว่า سوءแว่วไปในทางไม่สุจริตทั้งนั้น ตัวอย่างเช่น นายแดงเข้าใจผิดคิดว่านายดำขโมยนาฬิกาของตน เพราะก่อนที่นาฬิกาจะหายไปนั้น นายดำมาเยี่ยมนายแดงที่บ้าน จากนั้นนายแดงได้สังเกตพฤติกรรมทุกกระเบียดนิ้วของนายดำ แดงปักใจเชื่อว่าดำคือคนที่

^{๕๖} ดูรายละเอียดใน กวีติ บุญเจือ,เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๖.



ขโมยนาฬิกาของตนไป ยิ่งนานวันดูเหมือนคำจะยิ่งเป็นหวัชขโมยมากยิ่งขึ้นในสายตาของแดง แต่แล้วอยู่มาวันหนึ่ง แแดงไปพบนาฬิกาของตนที่ห้องนอนซึ่งคนเก็บซ่อนไว้เอง วันรุ่งขึ้นนายแดงมองนาฬิกาโดยไม่ได้คิดว่านาฬิกาจะเป็นขโมยเลยแม้แต่น้อย และสืบอย่างสนิทว่าคนเคยสงสัยนาฬิกาคือเป็นขโมย ความจริงแล้วนั้นพฤติกรรมของนายคำก็ปกคิมเหมือนเดิมทุกอย่าง ไม่เปลี่ยนแปลง แต่ที่นายแดงเห็นว่านาฬิกามีพฤติกรรมผิดปกติไปนั้น เป็นเพราะความเข้าใจผิดและจ้องจับผิดด้วยอคติของตัวเอง การมีอคติดังกล่าวมานี้ย่อมทำให้ห่างไกลจากความเป็นจริงคือปรากฏการณ์ที่แท้จริงเห็นมีคเป็นสว่าง หรือเห็นสว่างเป็นมีค ย่อมไม่มีวันพบความมืดความสว่างที่แท้จริงได้ และมีโอกาสที่จะเข้าใจผิดอย่างถลำลึก ซึ่งอาจจะก่อให้เกิดโทษทั้งแก่คนและคนอื่นได้

ชาครเชื่อว่า ถ้าเราไม่เริ่มต้นด้วยการยอมรับความจริงคือสถานะของสิ่งนั้น ๆ โดยตรง เราอาจจะพลาดเป้าหมายและล้มเหลวดังที่สุทธจริลใช้มา เมื่อใช้วิธีปรากฏการณ์วิทยาอย่างถูกต้อง เราจะพบว่ามนุษย์เราเป็นกระแสน้ำแห่งความเปลี่ยนแปลง ว้างเปล่า ไร้ยึดตา ไม่ที่แน่นอนตายตัว ไร้รูปแบบที่แน่นอนทางธรรมชาติ ครั้นพิจารณาให้ลึกซึ้ง ยิ่งจะก่อให้เกิดความเขินปลงตกกว่าสิ่งที่หลายในโลกนั้น เป็นสักแต่ความเป็น มีสักแต่ว่ามีเท่านั้น เช่น วัฏธูย่อมมียอมเป็นอย่างที่ขมมีเคยเป็นเท่านั้น ไม่มีพลังในการสร้างสรรค์เปลี่ยนแปลงใดๆ ในตัว เช่น เมื่อน้ำย่อมไหลเรื่อยไป ทั้งๆ ที่ไม่รู้ว่าจะไหลต้องไหลและจะไหลไปทำไม ทั้งไม่สามารถอยู่ในฐานะที่จะปฏิเสธการไม่ไหล มีเพียงอัธยาศัยของมนุษย์ที่ว่างเปล่า แต่เต็มเปี่ยมไปด้วยอริสภาพเท่านั้นที่พอจะเลือกเห็นสร้างสรรค์สรรพสิ่งขึ้นมาได้ตามใจปรารถนา อัธยาศัยคือจิตมนุษย์ที่รู้สำนึกที่ทรงพลังในการเลือกยอมรับและปฏิเสธพร้อมรับคิดชอบทุกอย่างที่คนคิดพูดทำอย่างตรงไปตรงมาได้ สวรรค์ก็เกิดจากอัธยาศัยนี้เป็นสำคัญ แต่เมื่อมนุษย์ยังค้นหาอัธยาศัยตัวเองก็ยังไม่พบเห็นแต่ความว่างเปล่า(อนัตตา)เท่านั้น เข้าลักษณะยังหายังไม่พบ ยิ่งใกล้ก็ยิ่งไกล*

ดังนั้นการมองตามความเป็นจริงโดยปราศจากอคติ หรือข้อสมมติฐาน(Presupposition) ไร้อคติความรู้ดีทริทฤษฎีใดๆ เข้าไปสอดแทรกตีความ เช่น ไตรทฤษฎีใด ที่สังเกตหรือเห็นความโกรธความเกลียดความเป็นจริง เราสุข-ทุกข์ ก็สังเกตความสุข-ทุกข์ในตัวเรา อันเป็นปรากฏการณ์ในใจเราที่แท้จริง เป็นการมองผ่านด้านในของเราเองหรือเป็นการค้นพบตัวเอง เพราะเรายอมอยู่ใกล้ตัวเรามากที่สุด คนที่จะบอกเราว่า เราสุขหรือทุกข์ หิวหรืออิ่ม ร้อนหรือหนาว ได้ดีกว่าใคร อันนั้น คือตัวเราเอง เมื่อเราเข้าใจเช่นนี้ ก็จะเป็นวิถีทางหนึ่งที่จะศึกษาคนอื่นอย่างตรงไปตรงมา

* หมายความว่า ยิ่งสืบเสาะหา"สวรรค์"หรือแบบ"คองตัวของมนุษย์" ก็ยังไม่พบแก่นสาร พบแต่ความว่างเปล่าไร้สาระเท่านั้น ยิ่งใกล้ตัวและเข้าใจตัวตนเองเท่าไร ยิ่งไกลจากอัธยาศัยที่จะไปหลงยึดติดมากเท่านั้น.



สามารถเข้าใจและรู้ปัญหาสาเหตุ พร้อมแก้ไขได้อย่างถูกต้องที่สุดทั้งปัญหาของตนเอง* และปัญหาของผู้อื่น ตลอดจนถึงปัญหาสังคม

วิธีรู้ความว่างหรือเข้าถึงความว่าง(Nothingness) ชาครมีได้กล่าวไว้โดยตรง เพราะว่าความว่างนั้น ชาครเห็นว่าป็นความสูญโดยตรงอยู่แล้ว** มนุษย์คือความว่างเปล่า บทพร่องไร้ตัวตนถาวร ไม่จำเป็นที่จะเข้าถึงความว่างดังกล่าวและไม่เห็นประโยชน์ที่จะต้องเข้าถึง ปกติมนุษย์ก็กลัวความว่างเปล่าอยู่แล้วด้วยการคืนชนเพื่อหนีความว่างความโดดเดี่ยวอ้างว่างในตัวของ ซึ่งบางครั้งเราเดินเบียดผู้คน หรือเข้าไปสถานที่ยามแห่งที่คร่ำครวญไปด้วยคนแปลกหน้า เรามักจะมองคนอื่น ๆ แปรกไปจากตัวเรา หรือมองตัวเองว่าแปลกจากคนอื่น ไม่ว่าจะมองคนแตกต่างหรือมองคนอื่นแตกต่างก็คามติ ภาวะดังกล่าวนี้จะนำเราไปสู่ความเป็นอัญภาวะคือความแปลกแยก(alienation)ไปทันที และจะก่อให้เกิดความไม่สบายใจ กระทั่งก่อให้เกิดการระแวงว่าคนอื่นจะล่วงละเมิดอิสรภาพของเรา จึงมองคนอื่นเป็นนรกสำหรับตนเองไป หรือที่ชาครเรียกว่า นรกคือคนอื่น หรือคนอื่นคือนรก(Hell is the other) ซึ่งเจียดไปทางบุญหรือมอโลกในแง่ร้าย เมื่อไม่รู้ตามความจริงย่อมเป็นสาเหตุให้กลัวไปทุกอย่าง กลัวความว่าง กลัวความตายหรือกลัวแม้กระทั่งตัวเอง

ชาครได้เสนอวิธีรู้ความว่างหรือเข้าถึงความว่างด้วยวิธีง่าย ๆ ว่า

“ขณะที่เรากำลังวิ่งไล่จับรถประจำทางอยู่นั้น จิตของเราจะอยู่ในสภาวะครึ่งเต็ม-ว่างเปล่า ปราศจากอึดอัด ไม่มีความคิดใดๆ เกี่ยวกับตัวเราอยู่เลย ไม่มี “ฉัน” ที่เป็น “ผู้วิ่ง” หรือ “รถประจำทาง” ที่เป็นเป้าหมายของการวิ่ง มีแต่กิจกรรม คือ “การวิ่งไล่จับรถประจำทาง” เท่านั้น แต่เมื่อเราเกิดความรู้สึกสงสัยขึ้นว่า ในเวลานี้เรากำลังทำอะไรอยู่ จิตก็จะย้อนกลับไปที่การกระทำที่เพิ่งผ่านมา (การเริ่มวิ่งไล่จับรถประจำทาง) แล้วหันมาที่การกระทำปัจจุบัน(กำลังวิ่งไล่จับรถประจำทาง) พร้อมกันนั้นก็สร้างอึดอัดขึ้นมาทันที ให้ทำหน้าที่เป็น “ผู้วิ่ง” และมีลักษณะแตกต่างจาก “รถประจำทาง” อันเป็นวัตถุสำหรับใช้เป็นศูนย์กลางของอดีตและปัจจุบัน คำตอบที่ว่า “ฉันกำลังวิ่งไล่จับรถประจำทาง” ผลจากการสร้างและปรุงแต่งดังกล่าวของจิตในทำนองเดียวกัน ในขณะที่เรากำลังยืนอยู่ที่ชายหาดตามลำพัง คมคำในความงามของธรรมชาติรอบตัว จิตของเราว่างปราศจากความ

* แม้แต่แพทย์ผู้เชี่ยวชาญ ก่อนจะทำการยึธรักษาโรคนั้น ต้องสอบถามอาการของชนป่วยเสียก่อน เพื่อใช้ประกอบการวินิจฉัยในการรักษา เช่น หนาวไหม ร้อนไหม เป็นต้น เพื่อป้องกันโรคแทรกซ้อนและการข้างเคียง ซึ่งเท่าที่สืบค้นแล้วแม้แต่ทางกายภาพของเรา คนอื่นยังมีอาจจะทราบได้ในทางจิตภาพนั้นคงยากที่จะรู้ได้ นอกจากเราเอง.

** เพราะชาครมองว่า ความว่างคือความสูญที่ว่างเปล่าบทพร่อง ดังนั้นจึงไม่จำเป็นที่จะต้องเข้าถึงความว่างและความว่างนั้นอยู่ในฐานะเป็นทั้งจุดเริ่มต้นและจุดหมายปลายทางด้วยในตัว ที่มนุษย์มีอาจจะปฏิบัติได้.



คิดคำนึงใดๆ ทั้งสิ้น แม้แต่ความคิดที่ว่า “ฉันกำลังชื่นชมความงามของธรรมชาติ” หรือ “ฉันกำลังมีความสุข” ก็จะไม่เกิดขึ้นในดวงจิตเลย”^{๕๒}

จากข้อความข้างต้นนี้ ชี้ให้เห็นแล้วว่า อัคตาที่แท้จริงนั้นไม่มีตัวตนให้เห็นเป็นรูปธรรม แม้แต่ในทางนามธรรมก็ปรากฏให้เห็นเป็นเพียงความรู้สึกนึกคิดของจิตที่รังสรรค์ปั้นแต่งขึ้นมาเท่านั้น เพราะธรรมชาติของจิตย่อมรับรู้อารมณ์ กิเลสอารมณ์ต่างๆ แล้วสร้างขึ้นมาเป็นจริงเป็นจัง กระทั่งบางคน* เข้าใจผิดคิดว่าเป็นตัวเป็นคน(อัคตา)จริงๆ แห่ที่จริงแล้ว หากปล่อยให้เป็นไปตาม กระบวนการแห่งการเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับไป โดยปราศจากการยึดมั่นถือมั่นใดๆ ขึ้นมา ทุกอย่างก็จะ เป็นเพียงปรากฏการณ์ต่างๆ เป็นความว่างเปล่า ปราศจากอัคตาที่จะให้อึดและ ไร้อัคตาที่จะเป็นผู้ยึด ถือ ดังนั้นการเข้าถึงอนัตตาจึงไม่จำเป็นต้องมี เพราะโดยธรรมชาติของมนุษย์นั้นว่างเปล่าอยู่แล้ว

เนื่องจากชาครเป็นนักปฏิบัติจึงกล่าวไว้ว่า แนวคิดที่ปฏิบัติตามไม่ได้ย่อมเป็นแนวคิดที่ ไร้ผลและไม่ควรยึดถือ เพราะการกระทำกับแนวคิดย่อมเป็นไปด้วยกันเสมอ และปรัชญาที่แท้จริง นั้นต้องเป็นปรัชญาแห่งชีวิตที่ใกล้ตัวมนุษย์ที่สุด การกลั่นกรองเรื่องส่วนตัว นอกสังคม เป็นการคิดที่ ชูญเสียทั้งนั้น ชาครจึงยืนยันถึงอัคตภาวะ อันเป็นชีวิตจริงๆ ผ่านงานวรรณกรรม กิจกรรมทาง สังคม กิจกรรมทางการเมือง ตลอดจนการปฏิเสธรางวัลโนเบล(Noble Prize)

สรุปได้ว่า ชาครประกาศแนวคิดหลัก ๕ ประการ คือ

๑. อัคตภาวะ(Existence) ซึ่งอธิบายความมีอยู่ เป็นอยู่ของมนุษย์ เน้นถึงชีวิตก่อนวิถีชีวิต หรือเน้นความมีอยู่ของมนุษย์ก่อนคุณสมบัติหรือสาระัตถะของมนุษย์(Essence)

๒. อิสรภาพ(Freedom) เป็นการอธิบายถึงความสามารถในการตัดสินใจเลือกยอมรับหรือ ปฏิเสธ รวมถึงพลังในการสร้างสรรค์สรรพสิ่งขึ้นมาด้วยตัวเองและรับผิดชอบ อิสรภาพนี้หมายถึง อิสรภาพทั้งภายนอกและภายใน ภายนอกคืออิสระจากสิ่งกีดกัน, อุปสรรคทั้งมวล(Free from) ภายในคืออิสระที่จะสร้างสรรค์สิ่งต่างๆ ขึ้นมาตามปรารถนาหรืออิสระที่จะเป็นสิ่งต่างๆ(Free to be)

๓. ความว่างเปล่า(Nothingness, Selflessness) ซึ่งหมายถึงขาดแท้ของมนุษย์อันเป็นความ ว่างเปล่า กระตุ้นให้มนุษย์เลิกเห็นแก่ตัว พิจารณาให้เห็นความจริง ความไร้สาระัตถะ ความกลวง ความบกพร่องหรือความขาดหาย ตลอดจนความทุกข์ ซึ่งล้วนเกิดขึ้นจากความ ไร้อัคตาหรือแบบอัน แน่นอนตายตัวของมนุษย์เรา เลิกหลอกตัวเองและคนอื่น เพราะการหลอกคนอื่นคือการหลอกตัว เราเองด้วย แต่เมื่อไรตัวตนที่จะหลอก(Subject) ตัวคนที่จะถูกหลอก(Object) ก็จะพลอยหมดไป

^{๕๒} พินิจ รัตนกุล, คร., เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๘-๕๑.

* หมายถึงเสกการวัดและสุทธจริศพลอดถึงนักปรัชญาฝ่ายพวนิพน.



๔. เลิกนับถือศาสนาด้วยความจงใจ ซึ่งชาครได้หยิบยืมแนวคิดปฏิวัติสังคมด้านศาสนา มาจากลัทธิมาร์ก(Marxism) มาอธิบายถึงกลไกในการปฏิวัติสังคมแห่งชนชั้น โดยชี้ให้เห็นว่า ศาสนาคือยาเสพติดแห่งสังคมชนชั้นระดับหนึ่งเช่นกัน คนฉลาดย่อมเอาเปรียบคนโง่บนพื้นฐาน แห่งแนวคิดที่พิสูจน์ไม่ได้ ตลอดจนชนบรรมนิยมจารีตประเพณีต่างๆ ถ้วนเป็นส่วนเกินความ จำเป็นสำหรับมนุษย์ผู้จะดำรงชีวิตอย่างอิสระรวมถึงการปฏิเสธชีวิตหลังความตาย(Life after death) และชาครก็ได้เสนอแนวทางใหม่ด้วยการกำจัดความเข้าใจผิดไปสู่ความเข้าใจอย่างถูกต้องคือการ เลิกนับถือพระเจ้าอย่างผู้ศรัทธาเสียดิควทางวิญญาณแล้วหันมาพึ่งพาอาศัยตนเอง กู้เอกราชของมนุษย์

๕. การเข้าใจชีวิตตน(Self-Realization) เน้นให้เข้าใจตัวเองก่อน หรือเป็นการมองผ่านภายในแห่งปรากฏการณ์ต่างๆ ของตน เพราะคนที่เข้าใจตนเองอย่างถ่องแท้เท่านั้น จึงจะสามารถเข้าใจคนอื่นได้อย่างถ่องแท้ จึงได้ปฏิเสธแนวคิดเรื่องจิตใต้สำนึกของฟรอยด์ ซึ่งชาครไม่เห็นด้วยกับการจ้อง ศึกษาพฤติกรรมของคนอื่นๆ เพราะมนุษย์เราต่างกันด้วยเหตุปัจจัยหลายด้าน ปัญหาและสาเหตุรวมถึงวิธีแก้ไขจึงแตกต่างกันออกไป เราไม่อาจที่จะเอาวิธีหนึ่งในกรณีหนึ่งไปใช้กับอีกหลายวิธีหรือ หลายกรณีได้ ต้องแก้ไขเป็นรายๆ ไป เพราะชาครปฏิเสธแนวคิดที่เป็นระบบตายตัว ต้องเปลี่ยนแปลงไปตามความเหมาะสมและความจำเป็น ซึ่งเป็นการประนีประนอมโดยการพิจารณาจาก ปัจจัยหลายๆ ด้านประกอบกัน จึงจะเป็นสิ่งที่ดีที่สุด

๓.๑.๕.๑๐ สรุปวิเคราะห์

จากการศึกษาแนวคิดเรื่องอนาคตและเสรีภาพของชาครผ่านวรรณกรรม บทบาทหน้าที่การทำงานหรือกิจกรรมต่างๆ แล้ว สิ่งหนึ่งที่พอจะสรุปได้เลยคือความเป็นคนกล้าหาญของ ชาครที่กล้าปฏิเสธระบบทางความคิด วัฒนธรรม จารีตประเพณี ขนบธรรมเนียมดั้งเดิม ปรัชญา และศาสนาในสังคมตะวันตก โดยเฉพาะสังคมฝรั่งเศสที่เน้นการครองชีพแบบแบ่งชนชั้นที่เด่นชัด เน้นถึงบทบาทหน้าที่การทำงานหรือฐานะทางการเมือง(ตำแหน่ง,ยศฐาบรรดาศักดิ์) ฐานะทาง เศรษฐกิจ(การเงิน)ค่อนข้างชัดเจน แต่แนวคิดเหล่านี้ได้รับการปฏิบัติด้วยท่าทีแบบใหม่โดยชาครผู้ อ้าว่า ความเป็นมนุษย์นั้นมีมาก่อนบทบาทหน้าที่การทำงานหรือสาร์ตละ ชาครสวนกระแสสังคม ที่เห็นกฎเกณฑ์หรือมาตรฐานวัดความเป็นคนด้วยสาร์ตละนั้นว่าไม่ถูกต้อง จึงกล่าวได้ว่า ชาคร คือผู้ปฏิวัติทางความคิด กระตุ้นให้มนุษย์ตระหนักตนเองมนุษย์ว่าเป็นมนุษย์เหมือนกันหมด คือไม่ให้ มองคนอื่นว่าเป็นผู้ที่เราจะต้องเอาโรคเอาเปรียบตลอดเวลาและทุกวิถีทาง โดยที่ชาครย้ำเสมอว่า มนุษย์คือเสรีภาพหรือมนุษย์ถูกสถาปให้มีเสรีภาพ^{๑๑} ซึ่งคำพูดดังกล่าวนี้ได้รับการแก้ไขใหม่

^{๑๑} พระเมธีวราภรณ์(ประยูร อมุนจิตโต), อ้างแล้ว, หน้า ๕.



โดยนักปรัชญาชาวฝรั่งเศสชื่อเมอร์โล ป็องตี ว่า คนเราถูกสาปให้แสดงออก(Man is condemned to express something)^{๕๔} เป็นการเน้นย้ำว่า การแสดงออกนั้นแหละคือความเป็นมนุษย์อย่างแท้จริง ในฐานะเป็นอัตถิภาวะในโลก

ชาคร์เริ่มต้นคิดปรัชญาชีวิตอย่างอิสระ ซึ่งก็สอดคล้องกับแนวคิดของ คาร์ล ยัสเปอร์ส (Karl Jaspers) ที่ถือว่า ความคิดที่เป็นระบบไม่ใช่ปรัชญา หรือปรัชญาที่แท้จริงต้องไร้ระบบ ต้องมุ่งหน้าตลอดเวลา เป็นการพยายามของความคิด การคิดนั้นแหละคือปรัชญา ปรัชญาจะมีความหมายและเราจะเข้าใจปรัชญาได้ ก็ต่อเมื่อเราคิดกันขึ้นมาเอง (Philosophy is Philosophizing)^{๕๕} การคิดปรัชญานั้นก็คือการขบคิดปัญหาชีวิตของตน ตั้งแต่ที่ชาคร์เริ่มทำคือวิจารณ์และวางท่าทีต่อระบบแนวคิดเก่า ๆ ไม่ว่าจะเป็นระบบปรัชญาของใครก็ตามดูเหมือนจะถูกชาคร์ประณามหมด ยกเว้นสโตซิซึซึมและมาร์ก ชาคร์ศรัทธาวิธีการของสโตซิซึซึม โดยเห็นว่ามันจะเป็นวิธีเดียวที่จะทำให้มนุษย์ศึกษาตนเองและสรรพสิ่งได้อย่างตรงไปตรงมา โดยไม่ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของสิ่งใดๆ ทั้งสิ้น แต่ชาคร์กลับตำหนิสโตซิซึซึมที่ใช้วิธีปรากฏการณ์เชิงพรรณนาดังกล่าวนี้นี้ไปศึกษาและผูกตัวเองไว้กับแนวคิดชุดอัสคตา หรือมัวไปศึกษาอัสคตาสูงสุด จึงห่างไกลตัวเองแทนที่จะศึกษาดวง และศรัทธามาร์กที่กล้าปฏิเสธศาสนาและปฏิจตังคัมในการพัฒนามนุษย์ แต่ก็ไม่เห็นด้วยที่มาร์กมองมนุษย์ว่าเป็นเพียงส่วนหนึ่งของสังคมหรือเป็นฟันเฟืองตัวหนึ่งในเครื่องจักรกลขนาดใหญ่

ชาคร์มีวิธีการของสโตซิซึซึมมาศึกษาปรากฏการณ์ของมนุษย์ อันเป็นความจริงที่ปราศจากอคติอคตาซ่อนอยู่เบื้องหลังที่สโตซิซึซึมกล่าวไว้ และเห็นว่าการเน้นปัจเจกบุคคลอย่างที่มีมาร์กเสนอไว้นั้นเป็นจุดเริ่มต้นแห่งการปฏิจตังคัมได้ ด้วยการสลายสังคมไปสู่หน่วยย่อยก่อนแล้วพัฒนาตนเองขึ้นมาใหม่หรือเรียกว่าปฏิพัฒนาการแบบมาร์ก แต่ชาคร์ก็เห็นข้อบกพร่องว่าแนวคิดดังกล่าวนี้ สุดท้ายก็ส่งเสริมและเปิดช่องว่างให้มนุษย์เอาอคติเอาเปรียบกันและกัน มองมนุษย์ด้วยกัน ตลอดจนตนเองว่าเป็นส่วนหนึ่งของสังคม คล้อยตามสังคม ดำเนินชีวิตไปแบบเครื่องจักรกล(กลไก)มีชีวิตเหมือนน็อตตัวหนึ่งในเครื่องจักรเท่านั้น ซึ่งเป็นกระบวนการลดทอนมนุษย์ลงเป็นวัตถุ ชาคร์เห็นว่าสิ่งแรกที่ทุกคนมีและทุกคนเป็นคือเสรีภาพ และเสรีภาพนี้คือการคิดหรือความรู้สึกสำนึก เรามีสิ่งนี้จึงทำให้เราแตกต่างจากสิ่งอื่นๆ ทั้งหมด เรามีความสามารถ มีศักยภาพที่จะปฏิเสธและยืนยันทุกอย่างและมีเสรีภาพได้อย่างไร้ขอบเขต เสรีภาพนี้คือค่านิยมที่ว่าเราคืออัตถิภาวะ(จิต) ที่สำนึกได้อย่างน่าอัศจรรย์ชนิดที่สิ่งอื่นไม่มีเหมือนมนุษย์เรา

^{๕๔} เมอร์โล ป็องตี (Merleau-Ponty, 1908-1961), อู กิวดิ บุญเจือ, ขบวนการอัตถิภาวนิยม, หน้า ๑๑๒.

^{๕๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๔.



ชาครแบ่งสิ่งต่างๆ ในโลกออกเป็น ๒ ประเภท คือ วัตถุและจิต โดยวัตถุนั้นชาครเรียกว่า Being-in-itself จิตหรือความรู้สึกสำนึกที่แตกต่างจากวัตถุ ชาครเรียกว่า Being-for-itself ร่างกายมนุษย์ที่ไร้วิญญาณก็คือวัตถุอย่างหนึ่งที่มีอยู่ในจักรวาล จึงกล่าวได้ว่ามนุษย์นั้นเป็นทั้งวัตถุและจิตในตัวเอง มนุษย์จึงเป็นวัตถุที่มีสำนึกในตัว ซึ่งสิ่งอื่นไม่มีเหมือนมนุษย์ และสำนึกดังกล่าวนี้ คือภาวะที่ยืนยงถึงอิสรภาพของมนุษย์ ที่ทำให้มนุษย์ต่างกันและต่างจากสัตว์ตลอดถึงสิ่งมีชีวิตทั่วไป เพราะวัตถุนั้นมีสัปดาห์เป็น เป็นสัปดาห์เป็น มีและเป็นสิ่งทึบในตัว สัตว์เครื่องจนถึงแม้จะมีจิตวิญญาณ แต่ก็ยังเป็นแค่สัญชาตญาณที่ไม่มีอิสรภาพในการเลือกและตัดสินใจยอมรับหรือปฏิเสธได้ อย่างมีประสิทธิภาพอย่างมนุษย์ อีกทั้งไม่สามารถที่จะรับผิดชอบต่อพฤติกรรมใดๆ ของตนได้ ไม่อาจกำหนดชะตากรรมของตนได้และไม่รู้จุดหมายปลายทางแห่งชีวิต สิ่งมีชีวิตอย่างอื่นคือสัตว์และต้นไม้จึงเหมือนกันที่มีสัปดาห์เป็น โดยไม่รู้ว่ามี-เป็นเพื่ออะไร

ชาครเห็นว่าเมื่อมนุษย์ศึกษาอย่างถ่องแท้ถึงความแตกต่างระหว่างมนุษย์กับสัตว์และสิ่งมีชีวิตอื่นๆ แล้ว มนุษย์มักสรุปว่ามีอัตตานิรันดร และอัตตาดังกล่าวนี้ แบ่งออกเป็น ๒ แนวคิด คือ

๑. แนวคิดที่เชื่อว่าอัตตาคือตัวเราที่อมตะ(วิญญาณ)

๒. แนวคิดที่เชื่อว่าอัตตาสถิต(พระเจ้า)ผู้สร้างสิ่งอมตะคือตัวเราอีกชั้นหนึ่ง

ชาครไม่เห็นความจำเป็นใดๆ ที่จะให้ความสำคัญต่อพระเจ้า ชาครปฏิเสธพระเจ้าด้วยท่าทีที่ไม่ใส่ใจเลย กลับใส่ใจตัวชีวิตของมนุษย์เอง ศึกษาตัวเองด้วยวิธีปรากฏการณ์ และยิ่งศึกษาที่ยังไม่พบจุดยึดตามที่ฮุสเซอร์ลได้กล่าวไว้แต่อย่างใดเลย พบเพียงจิตสำนึกที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลาเท่านั้น แม้แต่จิตได้สำนึก^{๑๖} ที่พรอยด์กล่าวไว้ก็ไม่มีเช่นกัน

เมื่อเป็นเช่นนั้นมนุษย์ที่แท้ในทัศนะของชาครก็คือจิตที่อยู่ในสภาพว่างเปล่าปราศจากอัตตาที่มั่นคงถาวรตายตัว ความว่างเปล่านี้คืออิสรภาพแห่งการยอมรับและการปฏิเสธ ชาครจึงกล่าวว่าศักยภาพในการถามเป็นประจักษ์เราไปสู่อัตตภาวะและการปฏิเสธคือการยืนยันว่ามีวิญญาณ เช่น การปฏิเสธว่านาย ก. ไม่มาประชุม เท่ากับยืนยันในความไม่มีนาย ก.อยู่ในที่ประชุม หรือชี้ให้เห็นว่า นาย ก.ขาดประชุม

อัตตภาวะของมนุษย์เรามีอยู่จริง แต่มีอยู่อย่างไม่น่าอนันต์ถาวรแบบตายตัวไม่เปลี่ยนแปลง อัตตภาวะจึงอยู่ในฐานะเป็นวิญญาณ เป็นความรู้สึกสำนึกและเป็นเสรีภาพในตัว

^{๑๖} จิตได้สำนึกนี้ พรอยด์(Sigmund Freud)ได้แบ่งออกเป็น ๕ ส่วน คือ ๑.ความจำของสมอง ๒.ความจำที่นอนหลับ ๓.ความฝัน ๔.ภาพหลอน ๕.สภาพของภาวะจิต, โดยเฉพาะส่วนที่ชาครปฏิเสธมากที่สุดคือ “ภาวะจิต” เพราะเป็นการถ่วงละเมิดเสรีภาพของบุคคลอย่างร้ายแรง, สุรายะโยธิน กิจวรณ อมาตย์กุล, อัตตศึกษา : ศาสตร์แห่งการรู้จักตัวเอง, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ : บริษัท ที.ที. พรินท์ จำกัด, ๒๕๔๒), หน้า ๑๑-๒๒.



สถานะของมนุษย์เรานั้นแบ่งออกเป็น ๒ ระดับ คือ

๑. ในฐานะเป็นปัจเจกบุคคล (Individual)

๒. ในฐานะเป็นสมาชิกของสังคม (Social member)

ทั้ง ๒ สถานะดังกล่าวนี้สถานะแรกย่อมมาก่อนเสมอ และปรากฏโดยการแสดงออกอย่างมีอิสรภาพเต็มที่ในการปฏิเสธหรือยอมรับด้วยตัวเอง สถานะที่สองปรากฏโดยการรับผิชอบต่อการตัดสินใจเลือกและปฏิเสธ สองสถานะจึงอยู่ในกรอบแห่งอิสรภาพของการเลือกและรับผิดชอบ แต่อิสรภาพดังกล่าวนี้ดูเหมือนจะมีปัญหาขึ้นมาบ้างเหมือนกัน ในแง่หนึ่งอิสรภาพคือคายสองคมที่คอยขัดแย้งกันระหว่างการยอมรับและปฏิเสธ จึงสร้างความหนักใจให้แก่มนุษย์เรา ที่ชาครีเรียกว่า เพราะเรามีอิสรภาพอย่างไรขอบเขต จึงเป็นสาเหตุให้เราหวาดหวั่นต่อภาวะเช่นนี้ เช่น ไม่กล้าขึ้นบนหน้าผา ทั้งๆ ที่รู้ว่าคุณเองกลัวทุกขีด คงไม่กล้ากระโดดแน่นอน แต่ก็ไม่แน่ใจในตัวเอง เพราะความที่มีอิสรภาพอาจเป็นเหตุให้คิดข้ามันกระโดดหน้าผาก็ย่อมได้ จึงก่อให้เกิดความกังวลใจ (Anxious) หรือสะดุ้งกลัวระแวงตัวเองและพลอยระแวงคนอื่นไปด้วย อิสรภาพนี้อยู่ที่มนุษย์ผู้เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา และเป็นเหตุให้มนุษย์พยายามหลบหลีกการใช้อิสรภาพด้วยการหลอกตัวเอง ละลายตัวเองเข้าสู่ระบบเพื่อความปลอดภัยและไม่ต้องรับผิดชอบอะไรมาก ในแง่หนึ่งก็เป็นการแสดงออกถึงอิสรภาพที่คนมีอยู่เช่นกัน แต่พฤติกรรมดังกล่าวนี้เกิดจากความไม่รับผิดชอบและไม่กล้าตัดสินใจเลือกด้วยตัวเอง(กลัว) ซึ่งนาน ๆ เข้า จะเป็นเหตุให้นิสัยเสียชอบหลบหลีกประจำ เช่น บางคนพอใจที่จะอยู่ในห้องคุมขัง(คุก)มากกว่าที่จะอยู่ข้างนอกอย่างอิสระ เพราะกลัวจะถูกฆ่าปิดปาก ชาครีเห็นว่ามนุษย์เรามีแนวโน้มที่จะหลอกตัวเองมากยิ่งขึ้น ซึ่งเป็นการเข้าใจผิดๆ การทำตัวเช่นนั้นไม่ต่างอะไรจากวิบัติ และเป็นการเล่นละครบทบาทตัวเอง อยู่ในคุกทั้งๆ ที่ชีวิตจริงหรือปกตินั้นไม่ปรารถนาที่จะอยู่ แต่ก็จำเป็นต้องอยู่ จึงเกิดการมองตัวเองอย่างแปลกๆ และพลอยมองคนอื่นๆ ว่าเป็นนรกสำหรับตัวเองที่จะคอยบั่นทอนอิสรภาพของตน(กลัวถูกฆ่าปิดปาก) และเป็นเหตุให้คนไม่ได้เป็นสิ่งที่อยากจะเป็น คือ มีอิสระอยู่นอกคุก แต่กลับจำต้องเป็นในสิ่งที่ไม่อยากจะเป็นคืออยู่ในคุกเพื่อความปลอดภัยดังกล่าว จากความแปลกแยกดังกล่าวนี้ ทำให้มนุษย์เวียน (Nausea) คือการมีชีวิตของตน มองคนว่าไร้สาระ (Unsubstantial) เทลโลไทด์ (Absurd) กระทั่งบางคนอาจจะฆ่าตัวตาย จริงอยู่ที่การฆ่าตัวตายเป็นอิสรภาพแห่งการตัดสินใจเลือกของแต่ละคน แต่ไม่มีการฆ่าตัวตาย(อัตวินิบาตกรรม)ใดๆ ที่ไม่มีความกดดันหรือไม่ได้รับอิทธิพลจากสิ่งใดเลย ภาวะต่างๆ ที่รุนแรง สภาพแวดล้อมอันเลวร้ายจากสังคม ล้วนเป็นปัจจัยให้ตัดสินใจกระทำเช่นนั้น



การฆ่าตัวตาย จึงมีอยู่ ๒ ลักษณะ คือ

๑. เพื่อหนีจากอดีต, หลบหนีจากความเป็นอยู่ในปัจจุบันและตัดความกังวลอันจะมีในอนาคต เช่น หนีปัญหาที่ซ้ำซากจำเจในอดีตที่เรื้อรังถึงปัจจุบันและหาเหตุผลที่จะต้องรับผิดชอบต่อไปในอนาคต จึงคิดปัญหาต่างๆ อันเกิดจากเบียดเบียนข่มขืน ท้อแท้ต่อชีวิตในปัจจุบัน และหมดหวังกับอนาคตที่ไม่แน่นอน เช่น ฆ่าตัวตายหนีโรคร้ายประจำตัวที่รักษาไม่หาย หรือล้มเหลวในชีวิตธุรกิจ หน้าที่ การงาน ครอบครัว ความรัก เป็นต้น

๒. เพื่อความเป็นอยู่ในอนาคตหรือเพื่อไปสู่โลกแห่งอนาคต เช่น ฆ่าตัวตายบูชาลัทธิต่างๆ เพื่อไปสู่อ้อมกอดแห่งพระเจ้าหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เป็นการสนองศรัทธาคือพิธีกรรมที่คนนับถือ

พฤติกรรมทั้งหมดล้วนเกิดจากการตัดสินใจ โดยได้รับอิทธิพลหรือถูกกดดันกระตุ้นจากปัจจัยภายนอกทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นโดยตรงหรือโดยอ้อม แต่ชาครเองก็ให้ทัศนะว่าคนมีสติสัมปชัญญะ (Consciousness) จะต้องไม่ตัดสินใจกระทำเช่นนั้น เพราะการกระทำเช่นนั้นไม่อาจเรียกได้ว่ามีอิสรภาพอย่างแท้จริง อิสรภาพที่แท้จริงต้องเป็นไปในแง่บวกเท่านั้น และเกิดขึ้นจากการตัดสินใจโดยปราศจากการกดดันใดๆ แต่ก็มีน้อยคนนักที่จะเข้าถึงและกระทำได้อย่างมีอิสรภาพ ต้องใช้เวลานานในการกระตุ้นให้เข้าใจถึงอภิวินิจฉัยและอิสรภาพของตน เมื่อใดที่มนุษย์เราเข้าใจถึงภาวะดังกล่าวข้างต้นแล้ว เขาจะรู้ได้ทันทีว่าตนมีอิสรภาพอย่างไรขอบเขตจำกัดและมีอิสรภาพตลอดเวลาที่จะตัดสินใจเลือกยอมรับและปฏิเสธ ยิ่งกว่านั้นมนุษย์เรายังมีอิสรภาพที่จะตายและรับผิดชอบต่อความตายของตนได้ แต่ประเด็นดังกล่าวนี้ยังคงมีปัญหาและไม่ชัดเจน ผู้สนใจอาจจะศึกษาให้ชัดเจนและเข้าใจได้จากแนวคิดของอัลแบร์ต กามูส์ (Albert Camus, 1913-1960) ผู้เป็นสหายของชาคร แต่กามูส์ก็ทำได้แค่ประสานหรือประนีประนอมแนวคิดเท่านั้น

ชาครให้ทัศนะว่า ความตายเป็นความว่างสุดท้ายที่สะกิดก้นการมีชีวิตของมวลมนุษย์ เป็นภาวะสากลที่ทุกคนต้องพบเจอเหมือนกันหมด ความยุติธรรมที่ดีที่สุดคือความตาย และเราสามารถรับผิดชอบต่อความตายได้โดยการยอมรับว่าเราจะต้องตายจริงๆ ตายด้วยตัวเราเอง และความตายนั้นก็เป็นภาวะส่วนตัวของเราอย่างหนึ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ไม่มีใครตายแทนใครได้เลย เมื่อเป็นเช่นนั้นอาจจะมีปัญหาว่า เมื่อมนุษย์สามารถเลือกที่จะไม่ตายก็ได้ แต่การเลือกนั้นก็กลับไร้ผล การเลือกดังกล่าวนับว่าไม่มีประโยชน์อันใด คำกล่าวที่ว่ามนุษย์คืออิสรภาพอย่างไรขีดจำกัด ก็คงใช้ไม่ได้แน่นอน หรือเรามีสิทธิแค่เลือก ทั้งๆ ที่การเลือกนั้นไม่ได้รับการสนองตอบแต่อย่างใด ? ความปรารถนาคำกล่าวนี้ ชาครถือว่าเป็นความหวังลมๆ แล้งๆ ที่ไม่มีวันเป็นไปได้อย่างแน่นอน คราวใดที่มนุษย์ยังคงเป็นมนุษย์อยู่ และความปรารถนาคำกล่าวนี้ไม่ต่างอะไรกับการปรารถนาที่จะเป็นพระเจ้า กล่าวอีกนัยหนึ่งมนุษย์ยังค้ำค้ำปรารถนาสิ่งไกลตัวมากเท่าใด ก็ยิ่งห่างจากอภิวินิจฉัยและไร้ค่ามากเท่านั้น เพราะชีวิตเราจริงๆ นั้นไม่ยืนยาวและไม่มากพอที่จะคิดฝันไปในเรื่อง



เหล่านี้ สิ่งที่เราควรเร่งสร้างสรรค์ คือการเรียนรู้เข้าใจอัตถิภาวะและอิสรภาพของตน กล้าตัดสินใจเลือกปฏิเสธและยอมรับยืนยัน สร้างสรรค์สิ่งดีงามด้วยจิตสำนึกที่รับผิดชอบ

ชาครเห็นความบกพร่องว่างเปล่าของมนุษย์ที่ไม่เต็มอึดแน่นที่บ่มเหมือนวัตถุ ต้องทะยานพุ่งไปข้างหน้า ตื่นรนเพื่อหนีความว่างดังกล่าวตลอดเวลา และเพื่อเติมเต็มสิ่งๆที่ไม่มีวันที่จะเติมเต็มได้เลย เพราะมนุษย์เรานั้นไร้ความปรารถนาที่สำเร็จ(Man is useless passion) จำเป็นที่จะต้องเสียเวลา แต่มนุษย์ต้องพยายามไปเรื่อยๆ ดีกว่าปล่อยให้ตัวเองอยู่เฉยๆ กับความว่างเปล่า ซึ่งจะเป็นเหตุให้มนุษย์ยังพบกับความว่างเปล่าไร้สาระมากยิ่งขึ้น แล้วเกิดความเบื่อหน่ายชีวิตในที่สุด อนึ่ง การตื่นรนคือภาวะที่บ่งบอกถึงความเป็นมนุษย์ที่แตกต่างจากวัตถุอย่างแท้จริง

พินิจข้อสังเกตว่า เมื่อมนุษย์เรามีความว่างเปล่าและมีอิสรภาพ มนุษย์จึงมีการกลับกลายเปลี่ยนแปลงตัวเองได้เสมอ ซึ่งความว่างเปล่าดังกล่าวนี้เป็นทั้งคุณและโทษในตัว แต่ขึ้นอยู่กับกรรมของของแต่ละคนเป็นสำคัญ เช่น บางครั้งเราอยากจะมีงานทำเมื่อว่างงาน เบื่อหน่ายต่อตัวเองที่ตกงาน(Joblessness) บางครั้งอยากจะทำงานเมื่อทำงานหนักและไม่สนุก เหนื่อยกับงานและคนร่วมงาน ภาวะดังกล่าวนี้ ทำให้มนุษย์มีความแปลกประหลาดหวั่นไหวในตัวเอง เพราะว่าความว่างทำให้เราอยากจะมีและมีความมีทำให้เราอยากจะทำ การที่มนุษย์เราเป็นเช่นนี้ก็เพราะเรามีศักยภาพที่จะปฏิเสธและยอมรับ การสร้างทัศนคติส่วนตัวในแง่ลบก่อนด้วยการปฏิเสธ(หุนิยม) แล้วกระตุ้นผลักดัน(Motive) ไปสู่การสร้างสรรค์(สุนิยม) ด้วยตัวเองในภายหลังได้

ความว่างในทัศนะของชาครนี้เป็นสิ่งที่แน่นอนตายตัวในมนุษย์ทุกคน หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง ความว่างนี้เป็นทั้งจุดเริ่มต้นท่ามกลางและที่สุดของอัตถิภาวะเดียว คือมนุษย์เรานั้นเกิดมาด้วยความว่างเปล่าจากแก่นสารใดๆ ชนิดคิดตัวแนบแน่น หรือไร้รูปแบบ(Form)อันเป็นอัตตาเฉพาะของมนุษย์ จะเรียกว่า ความว่างเปล่าคือรูปแบบของมวลมนุษย์ก็ได้ และวิธีเข้าถึงความว่างดังกล่าวนี้ ชาครได้ชี้ให้เห็นง่ายๆ ว่า เราสามารถพบความว่างเปล่าได้ในเวลาที่เรายู่คนเดียว คิดนึกอะไรเพลินๆ จนลืมนึกว่ามีผู้คิด(อัตตา) มีสิ่งที่ถูกคิด(อารมณ์) ในภาวะเช่นนั้นมิเพียงการคิดหรือภาวะแห่งความรู้สึกสำนึกแห่งจินตนาการเท่านั้น ซึ่งชาครยืนยันว่านั่นแหละคือสภาวะดั้งเดิมของมนุษย์เราจริงๆ โดยปราศจากอัตตาใดๆ ทั้งสิ้น แต่การเข้าถึงนี้ชาครมิได้บอกอย่างตรงไปตรงมาว่าเป็นอย่างไร เพราะความว่างเปล่านั้นไม่จำเป็นที่จะต้องเข้าใจถึงและการเข้าถึงนั้นรังแต่จะก่อให้เกิดความกังวลใจมากกว่าที่จะเป็นผลดี มนุษย์เราจึงพยายามที่จะสร้างสิ่งต่างๆ ขึ้นมาให้เห็นเป็นตัวตนเพื่อหนีว้างว่างเกาะแน่นพื้พื้งไปพลางๆ ก่อน เข้าในลักษณะหลอกตัวเองไปวันๆ

เมื่อศึกษาวิเคราะห์มาถึงขณะนี้แล้วจึงได้ข้อสรุป ว่าอัตถิภาวนิยมของชาครนี้ เป็นปรัชญาที่ไร้ระบบชนิดตายตัวและเป็นปรัชญาชีวิตที่เปิดกว้างเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลาคามความพึงพอใจของแต่ละคน เน้นความเป็นปัจเจก ความมีอยู่และความเป็นอยู่ของมนุษย์ก่อนสารัตถะ หรือเน้น



ชีวิตมากกว่าวิถีชีวิต เน้นการดำรงอยู่มากกว่ากรอบหรือกฎเกณฑ์ ทุกคนต้องเป็นนักปรัชญาที่จะต้องคิดปรัชญาขึ้นมาเอง และชาครีก็มีจุดประสงค์ของการประกาศเผยแผ่แนวคิดของตน ๕ ประการดังกล่าวมา

สิ่งสำคัญที่สุดคืออิสรภาพและความว่างเปล่าในตัณมูขีที่จะเป็นแรงผลักดันให้เกิดการสร้างสรรค์เลือกเฟ้นสิ่งดีงามแก่ตนและสังคม พยายามเป็นตัวของตัวเองมากที่สุด มิให้ตกเป็นเครื่องมือหรืออยู่ภายใต้อิทธิพลของใครทั้งสิ้น ทำดังกล่าวนี้นี้เป็นแรงผลักดันให้ชาครีตัดสินใจเลือก-ยอมรับการปฏิเสธรางวัลโนเบล มิใช่เพราะอยากจะได้ดัง แต่อย่างน้อยก็ชี้ให้เห็นว่า ชาครีคือนักปรัชญาอัตถิภาวนิยมผู้เน้นหนักถึงอิสรภาพและความว่างเปล่าโดยการปฏิบัติตามแนวคิดอย่างแท้จริง เพราะแนวคิดที่ปฏิบัติตามไม่ได้ก็ไร้ความหมาย การปฏิบัติตามโดยปราศจากการตัดสินใจเองและไร้ความรับผิดชอบก็เปล่าประโยชน์และก่อโทษในที่สุด สรรพสิ่งจึงอยู่ในฐานะเป็นกลางรวมทั้งมูขีเราด้วย รอยเพียงมูขีผู้มีความรู้สึกสำนึก(Consciousness)จะเข้าไปข้องแวะเกี่ยวข้องกับเกี่ยวอาสพประโยชน์ใส่ตนและสังคมอย่างไร จิตมูขีถึงแม้จะว่างเปล่า ไม่เป็นอะไรเลยสักอย่าง แต่ก็ทรงพละการพออย่างเหลือเชื่อในการปฏิเสธ เพราะว่าการปฏิเสธคือการทำลายล้าง(สิ่งที่ถูกปฏิเสธ) ก่อให้เกิดความว่างเปล่า ความไม่มีอะไรขึ้นมาแทน

การปฏิเสธมีอยู่ ๒ แห่ง คือ

- ๑.ทำลายสิ่งเก่าที่มีอยู่หรือทำลายสิ่งที่จะมีมา
- ๒.สร้างสรรค์สิ่งใหม่ขึ้นมาแทนที่

การไม่ยอมรับสภาวะเช่นนั้น โดยการปฏิเสธก็เป็นความทุกข์อย่างหนึ่งของเรา เพราะจิตมูขีมีแนวโน้มที่จะไม่ยอมรับสภาวะใดๆ ได้มันเลย มีแนวโน้มในการเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาเพื่อความเหมาะสม ที่สำคัญนั้นเพื่อความยิ่งใหญ่แห่งอิสรภาพของการตัดสินใจด้วยตัวเราเองเป็นสำคัญ ซึ่งชาครีก็แสดงให้เห็นแล้วว่า เขามีอิสรภาพ เป็นตัวของตัวเองจริงๆ เมื่อครั้งปฏิเสธรางวัลโนเบลอันทรงเกียรติที่คนทั่วโลกต่างแสวงหา ซึ่งอย่างน้อยการปฏิเสธในครั้งนั้นก็ทำให้ชาครีสามารถทำลายล้างสิ่งเก่าๆ ที่มีอยู่ในตัณมูขีคือ ความต้องการ ลาภ ยศ สรรเสริญ สุข ให้หมดไป เป็นการปิดประตูแห่งลาภ ยศ สรรเสริญ สุขที่จะมีมา และที่สำคัญที่สุด การปฏิเสธนั้นเป็นการสร้างสรรค์สิ่งใหม่ขึ้นมาคือสร้างความเป็นตัวของตัวเองชนิดที่คนอื่นก็ไม่อาจจะสร้างให้เราได้

อย่างไรก็ตาม ทุกแนวคิดย่อมมีความบกพร่องให้วิพากษ์วิจารณ์ได้เสมอดังที่ชาครีเคยทำต่อแนวคิดอื่นๆ เกี่ยวกับข้อบกพร่องแห่งแนวคิดของชาครีนี้ ดร.พินิจ รัตนกุล ได้สรุปและได้ตั้งข้อสังเกตวิจารณ์ พร้อมเสนอแนะเอาไว้ ดังนี้



๑.การแยกเสรีภาพออกจากเหตุผล ชาวกรีกกล่าวไว้ว่าเสรีภาพมาก่อนเหตุผล เสรีภาพเป็นพื้นฐานของเหตุผล เหตุผลคงไม่มีความหมายอะไร หากไม่มีเสรีภาพที่จะใช้หรือให้เหตุผล แต่ความจริงนั้นเราตัดสินใจตามเหตุผลทั้งโดยตรงและโดยอ้อม หรือมีเหตุผลในการตัดสินใจทุกครั้ง ถ้ามีเช่นนั้นแล้ว เราก็จะตกเป็นทาสของอารมณ์ชั่ววูบแบบไร้วิจารณ์ญาณ

๒.ระดับของความรับผิดชอบ มุ่งให้เรารับผิดชอบต่อทุกสถานการณ์ เน้นความสามารถในการเลือก ไม่ใช่ความสามารถในการทำให้สำเร็จในสิ่งที่ตนเลือก^{๕๑} เหมือนเราเลือกที่จะไม่จนก็ได้ แต่เรากลับทำอย่างจนรวยไม่ได้ หรือเลือกที่จะไม่ตายก็ได้ แต่การเลือกนั้นกลับไร้ผล ดังนั้นจึงเป็นข้อให้นักจิตวิทยาใจคิดว่า "เสรีภาพของพวกนักอึดถึกยาวนานนั้นเป็นมายา ไม่มีอยู่จริง หรือมีอยู่ในความเพ้อฝันเท่านั้น"

๓.มนุษย์มีเสรีภาพอย่างไร้ขีดจำกัด เมื่อเรามีเสรีภาพอย่างไร้ขีดจำกัด แต่เสรีภาพของเรานั้นต้องการมาด้วยความรับผิดชอบเสมอ เสรีภาพจึงถูกจำกัดด้วยการตัดสินใจโดยอัตโนมัติ การตัดสินใจแต่ละครั้งอาจจะส่งผลให้เลือกตัดสินใจอย่างเดิมได้อีก(เลือกซ้ำ) สิ่งแวดล้อม สถานการณ์ต่างๆ กรรมพันธุ์ อคติ และความตายในอนาคตยังจำกัดเสรีภาพของเรา โดยส่งผลหรือมีอิทธิพลในการเลือกในปัจจุบันที่สำคัญมนุษย์จะต้องรับผิดชอบต่อคิดด้วยการตัดสินใจเลือกในปัจจุบัน แม้แต่ความมีอิสรภาพหรือเสรีภาพของเราเองยังเป็นปัญหาที่ก่อให้เกิดความหวาดวิตกกังวลใจ (Anguish) ขึ้นมาได้ ดังนั้นความหวาดวิตกกังวลในความมีอิสรภาพได้กลายเป็นอุปสรรคอย่างหนึ่งของเราไปโดยปริยาย และความตายคืออุปสรรคอย่างแท้จริง มีสิ่งที่เราต้องรับผิดชอบต่อ แต่เป็นภาวะที่เราไม่มีอาจหลีกเลี่ยงได้ หากเลี่ยงได้ เชื่อว่าชาวกรีกจะเป็นคนหนึ่งที่ใช้ชีวิตอยู่ในปัจจุบัน หากนาย ก.ตั้งใจเก็บเงินจะสร้างบ้านและเลี้ยงดูภรรยา บุตรธิดาของตน แต่นาย ก. มาด่วนประสบอุบัติเหตุเสียชีวิต ความตายจึงเป็นอุปสรรคของนาย ก. และเป็นอุปสรรคของคนอื่นๆ ที่คาดหวังไว้กับเขา และเขาก็ไม่มีอิสรภาพหรือเสรีภาพในการตายของเขาด้วย

๔.สนองความต้องการอย่างไม่มีรู้อบดิน เมื่อมนุษย์เรามีความขาดหยาตและมีอิสรภาพที่จะค้นหาความขาดหยาตนั้นกลับคืนมาด้วยการเติมเต็ม แต่ความปรารถนากลับไร้ความสำเร็จ เหมือนเลือกที่จะไม่ตายก็ได้ แต่การเลือกนั้นกลับไร้ผลโดยยังคงจะต้องตายอยู่ จึงหนีความขาดหยาตโดยการเข้าสู่สังคม แต่ต้องก็ผิดหวังจากสังคม กระทั่งมองคนอื่นคือนรก และกลายเป็นจุดอับแห่งแนวคิดของชาวกรีกในการปฏิบัติสังคม เพราะหากเริ่มต้นที่อึดถึกภาวะของปัจเจกชนด้วยการมองคนอื่นเหมือนนรกที่จะวิตรอนเสรีภาพของเรา การเข้าไปสู่สังคมย่อมเต็มไปด้วยอคติ

^{๕๑} สรุปจาก ฟินีจ รัตนกุล,ดร.,รวมบทความปรัชญา (กรุงเทพฯ:มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๑๖), หน้า ๕๕-



มนุษย์เราจึงพึ่งพาอาศัยตนเองบ้างในบางเวลา ยิ่งกว่านั้นมนุษย์ก็พยายามที่จะสนองความต้องการของตน ซึ่งชาครดิอว่าเป็นอัตติภาวะของเรา ความต้องการนั้นเป็นคุณสมบัติและเป็นความสามารถของจิตที่จะเลือกหรือปฏิเสธ แต่ชาครดิอกลับไปว่า ปกติในมนุษย์เราก็มักจะสนองความต้องการของตน แสดงออกซึ่งอัตติภาวะของคนอย่างเกินขอบเขตถึงกับล่วงละเมิดสิทธิและเสรีภาพคนอื่น ๆ มากพออยู่แล้ว เพียงแต่ไม่ได้ตระหนักถึงความรับผิดชอบซึ่งเป็นสิ่งที่ชาครดิอควรจะประสาน กระตุ้นให้มนุษย์ดำเนินกร่วมกันในอนาคตที่จะจรรโลงสร้างสรรค์สังคมให้ดีขึ้นได้ จุดเปลี่ยนแปดดังกล่าวนี้จะเกิดขึ้นได้คงต้องอาศัยหลักการหลายอย่าง และปัจจัยหลายด้าน หนึ่งในนั้นคือหลักการและวิถีชีวิตทางศาสนาที่จะเป็นเบ้าหลอมจิตวิญญาณ คอยควบคุมมนุษย์ให้อยู่ในกรอบอันดีงามร่วมกัน เพราะหากต่างคนต่างคิดต่างจิตต่างใจ มุ่งสนองความต้องการของตนเป็นหลัก สิ่งที่จะตามมาคือการเข่นฆ่าเอาวัดเอาเปรียบ มองหมิ่นมนุษย์ด้วยกันเหมือนคักปลา กระทั่งมองเห็นคนอื่น ๆ เป็นนรกที่น่ากลัวเกรง กลายเป็นศัตรูในที่สุด แทนที่จะเป็นมนุษย์ผู้สร้างสรรค์ช่วยกันพัฒนาสังคมสู่สันติภาพและสันติสุขนิรันดร์

ข้อบกพร่องทั้ง ๔ ประการนี้ คือ จุดเปลี่ยนหรือมุมอับแห่งแนวคิดของชาครดิอที่จะต้องแก้ไข และควรได้รับการเยียวยาตามต่อมาให้เป็นวิถีชีวิตที่ดีงามได้ในที่สุด อย่างไรก็ตามการเป็นตัวของตัวเอง ยังคงเป็นแนวคิดที่ได้รับการค้ำชูรับรักษาปฏิบัติมาอย่างกว้างขวางทั้งในยุโรปตะวันตกและตะวันออก แนวคิดของชาครดิอและนักอัตติภาวนิยมอื่นๆ อีกได้รับการปฏิบัติตามทั้งในเชิงสร้างสรรค์และทำลาย แต่พัฒนาการและกระบวนการแห่งแนวคิดดังกล่าวนี้ก็ยังคงให้คำตอบแก่สังคมปัจจุบันได้อย่างมีขีดจำกัด โดยเฉพาะในสังคมวิทยาศาสตร์นี้ มนุษย์ส่วนหนึ่งซึ่งกำลังพัฒนาสติปัญญาของคนอย่างไร้ขีดจำกัด ขณะที่ส่วนหนึ่งที่กำลังตกเป็นทาสของเทคโนโลยีและวิทยาศาสตร์ดังกล่าว ชนิดขาดความเป็นตัวของตัวเอง แต่มนุษย์เรายังคงมีทางเลือก ๓ ทาง คือ

- ๑.ยอมตกเป็นทาสของเทคโนโลยีต่อไป
- ๒.เดินหนีออกจากเทคโนโลยีอย่างไม่มีเยื่อใย
- ๓.ศึกษาและใช้ประโยชน์อย่างรู้เท่าทัน รู้โทษและคุณประโยชน์

เพราะมนุษย์คือผู้ให้คำนิยามแก่ตนเองและสังคม ดังที่ชาครดิอกล่าวไว้ว่า

“มนุษย์ มีอะไรอื่นนอกจากผลิตผลที่เขาสร้างให้แก่ตัวเอง ซึ่งก็เป็นหลักข้อแรกของอัตติภาวนิยม.....มนุษย์มีศักดิ์ศรีที่ยิ่งใหญ่กว่าก้อนหินหรือกว่าไม้ไผ่ หมายความว่ามนุษย์มีอยู่ก่อน กล่าวคือแรกเริ่มเดิมทีนั้นมีมนุษย์อยู่ก่อนแล้วจึงไปสู่อนาคต เขาเป็นสิ่งที่สำนึกตัวเองได้และวาดภาพตนในอนาคตได้ มนุษย์คือแบบแผนที่อยู่ติดตัวอยู่ตลอดเวลา เขาไม่ใช่ใคร่น้ำหรืออะไรหรือมวล



บุปผชาติแต่อย่างใดเลย ไม่มีอะไรอยู่ก่อนแบบนี้ ไม่มีอะไรในสรวงสวรรค์
มนุษย์จะต้องเป็นสิ่งที่ตัวเองวาดให้เป็น.....”^{๕๘}

ดังนั้นมนุษย์ยังจะคงความเป็นมนุษย์อยู่ได้มีข้ออยู่ที่ความดีความชั่วมาคอยกะเกณฑ์ เรา
ควรเป็นตัวของตัวเอง การเป็นคนดีเพราะถูกบังคับกับการเต็มใจเป็นคนชั่วนั้น หากเราไม่พึง
ทมิฬระห์ให้ดี เราจะค้นสรุปทันทีว่า ชาคร์สนับสนุนการเต็มใจพอใจ แต่ความพอใจเต็มใจนั้น
ต้องตามมาด้วยการเต็มใจพอใจรับคิดชอบเสมอ คนที่กล้าทำผิดแต่ไม่กล้ารับคิดชอบ ชาคร์
ประมาณว่าเป็นผู้เข้าใจเสรีภาพผิดๆ เข้าใจเพียงคิดเห็น หรือไม่เข้าใจเสรีภาพเลย และยิ่งกว่านั้น
เสรีภาพที่ดีคือการใช้เสรีภาพตัดสินใจคิดพูดทำในทางสร้างสรรค์ เพราะเสรีภาพมิใช่การตามใจ
อย่างไร้สติสัมปชัญญะ(Consciousness) ถ้าเราทำอะไรตามใจตัวเองโดยไม่รับคิดชอบ สังคมมนุษย์
อาจจะไม่ใช่เพียงสังคมแห่งความแปลกแยกเท่านั้น อาจจะเป็นสังคมแห่งการเอาใจเอาเปรียบ ไร้
ความยุติธรรม ปราศจากการรับคิดชอบ พึงตั้งข้อสังเกตเถิดว่า มีนักโทษสักกี่คนที่ตั้งใจแหกทุก
ออกมาเพื่อเข้ามอบตัวกับเจ้าหน้าที่ตำรวจ หรือคนทำผิดทั่วๆ ไป อย่างมากนั้นการรับคิดชอบอาจ
จะทำได้โดยการปฏิเสธ ซึ่งเป็นอิสรภาพในแง่ลบและทำลายความเป็นมนุษย์(อัตถิภาวะ)โดยตรง
ความรับคิดชอบมิใช่เพียงการตัดสินใจทำอะไรตามใจคนแล้วจำใจรับคิดชอบ แต่ผู้ที่เข้าใจ
เสรีภาพอย่างแท้จริงควรเลือกในทางสร้างสรรค์เสมอ เพื่อประโยชน์สุขร่วมกันของมวลมนุษย์

^{๕๘} Sartre, J.P., *Existentialism is a Humanism*, in Jones, W.T.ed., *Approaches to Ethics*, (McGraw-Hill, New York, 1969), p. 521.



บทที่ ๔

วิเคราะห์เปรียบเทียบแนวคิด

เรื่องศูนย์ตาของนาคารชุนกับอนัตตาของฌอง-ปอล ซาตร์

ความนำ

การศึกษานี้วิเคราะห์เปรียบเทียบแนวคิดเรื่องศูนย์ตาของนาคารชุนกับอนัตตาของฌอง-ปอล ซาตร์นี้ไม่ใช่เรื่องง่าย เพราะปรัชญาทั้งสองสายมีพื้นฐานแนวคิดทางปรัชญาที่แตกต่างกัน คือ นาคารชุนแห่งมาชยิมิกะนั้นเป็นปรัชญาสายตะวันออก มีพื้นฐานแนวคิดทางปรัชญาจากพระพุทธศาสนา ขณะที่ฌอง-ปอล ซาตร์ เป็นปรัชญาสายตะวันตกที่ได้รับอิทธิพลจากแนวความคิดที่หลากหลาย ทั้งด้านเศรษฐศาสตร์ การเมือง สังคม วิทยาศาสตร์ ทำที่และบทบาทแห่งการปฏิเธรระบบคำสอนศาสนาฝ่ายเทวนิยม ตลอดจนขนบธรรมเนียมจารีตประเพณีคัมภีร์ของสังคมยุโรป

ดังนั้นในการกำหนด เนื้อหา วิธีการ และจุดมุ่งหมายของปรัชญา จึงเป็นการยากที่จะนำเอาปรัชญาของทั้งสองท่านมาเปรียบเทียบให้เห็นแนวคิดที่เหมือนกันหรือใกล้เคียงกัน ได้ครบทุกประเด็น เพราะสาเหตุหลัก ๓ ประการ คือ

๑.เป็นการเปรียบเทียบข้ามวัฒนธรรม ภาษา สภาพแวดล้อม กรอบแนวคิด ตลอดจนทำที่ที่แต่ละแนวคิดได้พัฒนามาสู่ระบบทางปรัชญา ทั้งเป็นที่ยอมรับและได้รับการปฏิเธร

๒.เป็นการเปรียบเทียบถึงการยืนยันและปฏิเธรบนจุดยืนที่แตกต่างกันโดยจุดประสงค์ ซึ่งแนวคิดหนึ่งยืนอยู่บนหลักศาสนา(พุทธปรัชญา) อีกแนวคิดหนึ่งปฏิเธรศาสนาและคำสอนที่เป็นระบบลายตัว

๓.เป็นการเปรียบเทียบข้ามช่วงเวลาแห่งหลักทางความคิดที่ได้รับการจัดเกลา ผ่านการวิพากษ์วิจารณ์ที่แตกต่างกันหลายศตวรรษมาแล้ว โดยนาคารชุนมีชีวิตอยู่เมื่อสองพันปีที่ผ่านมา ขณะที่ซาตร์เป็นนักคิดร่วมสมัยที่เพิ่งสิ้นชีวิตไปเมื่อ พ.ศ.๒๕๒๓

จากสาเหตุหลัก ๓ ประการข้างต้นนั้น คงจะเป็นประเด็นและเป็นปัจจัยประกอบในการวิเคราะห์เปรียบเทียบแนวความคิดทางปรัชญาของทั้งสองท่านให้เห็นข้อแตกต่างและคล้ายคลึงกันได้เป็นอย่างดี เพราะจะทำให้ทราบจุดยืนร่วมกันหรือแนวร่วมอันอาจเกิดการประนีประนอมทางความคิดเพื่อผลแห่งการปฏิบัติต่อไป

การเปรียบเทียบสองแนวคิดนี้ คงเป็นไปตามกระบวนการ การศึกษาวิจัยเชิงอภิปรัชญา (Metaphysics) คือ เรื่อง"ศูนย์ตา(Emptiness)"กับ"อนัตตา(Selflessness) ซึ่งอาจจะเกี่ยวข้องกับหลักญาณวิทยา(Epistemology)และหลักจริยศาสตร์(Ethics)ด้วย



๔.๑ เปรียบเทียบแนวคิดประเด็นที่คล้ายคลึงกัน

๔.๑.๑ ความหมายของสุญญตากับอนัตตา

ในทัศนะของท่านนาคคารุณแห่งมหายิกะ “สุญญตา” หมายถึงอะไรบางอย่างที่คงที่ แน่นนอนไม่เปลี่ยนแปลงสมบูรณ์(The Absolute) หรือพ้นไปจากขอบเขตของการรับรู้ด้วยประสาทสัมผัส (Transcendental Nature) หรือ อากาที่สิ่งทั้งปวงในจักรวาลนี้ไร้แก่นสาร ไม่มีตัวตนชนิดที่สามารถดำรงอยู่อย่างอิสระอยู่ได้โดยไม่ต้องพึ่งพาอาศัยสิ่งอื่นเลย สุญญตาในความหมายนี้จึงเป็นการปฏิเสธอัตตาโดยรวมหรืออัตตาทุกระดับ ส่วนสุญญตาในแง่หนึ่งนั้นหมายถึงพระนิพพาน(นิพพาน) หรือความจริงสูงสุด นาคคารุณได้อธิบายคุณลักษณะแห่งพระนิพพาน(สุญญตา)เอาไว้ว่า “เป็นประสบการณ์ที่เราไม่สามารถจะถ่ายทอดให้คนอื่นได้มีธรรมชาติสงบเย็น ไม่ถูกรบกวนด้วยตรรกะ เป็นสิ่งที่อธิบายด้วยคำพูดไม่ได้เป็นสิ่งที่ไม่มีการแบ่งแยก” *

มหาปรัชญาปารมิตาหฤตยสูตร กล่าวไว้ว่า สรรพสิ่งมีความว่างเปล่าเป็นสภาวะ “สุญญตา” โดยรวมจึงหมายถึงความว่างเปล่าจากอัตตาและอัตตานิยาสิ่งที่เกี่ยวข้องกับอัตตา (Empty of a self and anything belonging to a self) ยังมีความหมายรวมไปถึงคำว่า “มายา” ในสรรพสิ่งอีกด้วย สิ่งใดเป็นมายา สิ่งนั้นไม่จริง ชันธห้าเป็นมายา ไม่มีอยู่จริง แต่ปรากฏประหนึ่งว่าจริง เพราะสิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นจากการประชุมกันของเหตุปัจจัย เมื่อเหตุปัจจัยสลายลง สิ่งเหล่านี้ก็จะสูญสิ้นไปตามกระบวนการของอิทัปปิจจอยคาหรือปัจจุสมุปบาท ปฏิเสธสภาวะหรือสวลักษณะเป็นสำคัญ เพราะทฤษฎีสุญญตาของท่านนาคคารุณนี้มีหลักปัจจุอาการและอนัตตาเป็นพื้นฐาน ไม่เพียงแต่สิ่งที่เป็นสังขตธรรมเป็นสุญญตา เมื่อสังขตธรรมคือพระนิพพานก็เป็นสุญญตาและเป็นมายาเหมือนกัน โดยเนื้อแท้แล้วไม่มีอะไรเกิด-ดับ ไม่ใช่เป็นหนึ่ง ไม่ใช่เป็นสอง(ไร้ความเป็นทวิภาพ) เพียงแต่พระนิพพานพ้นจากความมีและไม่มีเท่านั้น สังขตธรรม(รูปธรรม) อสังขตธรรม(อรุปรธรรมหรือนามธรรม) รวมถึงพระนิพพานด้วยนั้น จึงมีค่าเท่ากันคือ สุญญะ(ธรรมะ สุญญะ) ซึ่งเท่ากับยืนยันว่าสุญญตาคิดขึ้นเพราะปฏิเสธอัตตาทั้งหมดและปฏิเสธทุกทฤษฎีโดยมิได้เป็นทฤษฎีหนึ่งต่างหากหลังจากปฏิเสธทั้งภาวะและอภาวะ เป็นความจริงที่เป็นโลกุตตระ^๒ เป็นคุณค่าสูงสุด เป็นอมลัตจะที่ลึกซึ้ง” และไม่ได้หมายความว่าไม่มีสิ่งใดเลย ทุกอย่างมีอยู่ตามสภาพของเหตุปัจจัยที่ยังคงประชุมรวมกันอยู่ แต่เมื่อสลายลงเมื่อไร ก็ไม่มีสิ่งไหนที่จะขึ้นโรงอยู่ได้เองอย่างใด

* Jaiyeva Singha, An introduction to Madhayamaka Philosophy, p.37.

^๒ Beatrice Lane Suzuki, Mahayana Buddhism, p. 74.

^๓ Gw.Huntington Jr. With Geshe Namgyal Wangchen, Emptiness of Emptiness, p.55.



สรรพสิ่งจึงไร้สวภาวะ(Self-Being)ไร้สวลักษณะ(Self-Nature) ศูนย์กลางจึงหมายถึงความว่างเปล่าในตัวของตัวเอง และหมายถึงความว่างจากการยึดถือสิ่งที่มีตัวตนว่างนั้นให้มีตัวตนขึ้นมาอีก ที่สำคัญต้องไม่ยึดมั่นถือมั่นในความว่างนั้น หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง “ศูนย์ตา” คือ

๑.ความว่างเปล่าในตัวเองของสรรพสิ่ง ซึ่งเราจะเห็นหรือไม่ก็ตาม แต่ยังคงว่างเปล่าปราศจากอึดค้ำที่มั่นคงถาวรอยู่เช่นนั้น(ตถตา) เป็นความว่างขั้นอภิปริชยา

๒.ความว่างที่เกิดจากการเห็นความว่างดังกล่าวตามที่มันเป็น ซึ่งเป็นการเห็นตามความเป็นจริง(ญาณุตถญาณทสสนิ หรือ ญาณุตติ ปชามวลี-See things as they are) แล้วกลายอุปาทานเสียเป็นความว่างเกิดจากการปฏิบัติของเราโดยตรง จัดเป็นขั้นจริยศาสตร์

๓.ละความว่างและผู้ละความว่างโดยไม่ยึดถือว่าตนละความว่างได้ เพราะเมื่อใดที่ยังคิดว่ามีผู้ละ มีสิ่งที่ละแล้ว ก็ยังคงไม่ถึงจุดหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา ความว่างขั้นนี้จัดเป็นขั้นศูนย์ตามแห่งศูนย์ตา หรือขั้นดับและว่างสูงสุด ที่เรียกว่า นิพพาน ปรมิ สุญญ หรือ สรวณ ศูนย์มู

นาคาจารย์จึงได้พยายามปฏิเสธทฤษฎีอึดค้ำดังพุทธศาสนาดั้งเดิมได้ปฏิเสธเอาไว้ เพราะในบรรดาศาสนา-ปรัชญาตะวันออกนั้น มีเพียงพุทธศาสนา(พุทธปรัชญา)เท่านั้นที่ปฏิเสธอึดค้ำโดยตรง แล้วทฤษฎีที่ชาวพุทธปฏิเสธคืออะไร ?

คุุฬฐกฐฐฐ^๔ ได้บันทึกทฤษฎีอึดค้ำเอาไว้ถึง ๖๒ ทฤษฎี(ลัทธิทฤษฎี ๖๒) เมื่อกล่าวโดยสรุปเหลือเพียง ๒ กลุ่ม คือ

๑.อึดค้ำทฤษฎี เห็นว่ามีอึดค้ำถาวรแทรกสถิตย์อยู่ในมนุษย์ อึดค้ำนี้เป็นอมตะ เมื่อมนุษย์ดับชีวิตลง อึดค้ำจะไปเกิดใหม่ ความตายจึงเป็นเพียงฉากบังในการเปลี่ยนร่างเท่านั้น (พระเวท)

๒.อุจเฉททฤษฎี เห็นว่าไม่มีอึดค้ำถาวรแทรกสถิตย์ในตัวมนุษย์ สรรพสิ่งจะดับลงพร้อมกับการสลายไปแห่งชีวิตคือความตายของมนุษย์ บาปบุญคุณโทษที่กระทำมาก็ขาดสูญไปอย่างสิ้นเชิง จึงเป็นการปฏิเสธการเวียนว่ายตายเกิด(Rebirth) หรือสังสารวัฏฏ์ อึดค้ำสถิตย์กับพลเชื้อเท่านั้น

แต่ชาวพุทธไม่ยอมรับทฤษฎีทั้งสองนี้ โดยคัดค้านพวกอุจเฉททฤษฎีที่เห็นว่าตายแล้วสูญ(ขาดสูญ) พุทธศาสนาเชื่อว่าการเกิดใหม่หลังความตาย(after death be rebirth) แต่ก็ไม่ใช่สิ่งที่พวกเขาสถิตทฤษฎีเข้าใจว่าสิ่งที่เกิดใหม่นั้นคืออึดค้ำถาวร เพราะพุทธปรัชญาไม่เห็นด้วยกับแนวคิดอุปนิษัท(เวทานตะ) ที่สอนว่า มนุษย์เรานั้นมีอึดค้ำอยู่ตลอดกาล(สตั) มีความสำนึกตัว(จิต)

^๔ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พระไตรปิฎกฉบับไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,(กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,๒๕๓๕), แผ่นที่ ๒๕ ข้อที่ ๑๒ หน้าที่ ๕๔.



และมีความสุขนิรันดร์(อนันตะ)^๕ หรือที่เรียกว่า สัจจิทานันตะ(สัจยะ-ชญาณ-อนันตะ)^๖ ขณะที่พระพุทธศาสนาเห็นว่ามนุษย์เมื่อแยกธาตุออกแล้ว เราจะพบเพียงธาตุ ๔ ขันธ์ ๕ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นชีวิต และเปลี่ยนแปลงทุกขณะ จึงไม่ใช่สัจ(Being)ที่เที่ยงแท้ถาวรในตัวเองอย่างใด^๗

พุทธศาสนาปฏิเสธอัตตาทั้ง ๓ ระดับ คือ

๑. อัตตาอย่างหยาบ อันเกิดจากข้าวปลาอาหารที่บำรุงเลี้ยง หรือร่างกายของเราที่สัมผัสได้ ซึ่งได้แก่เนื้อหนังมังสาของเรา-ท่านเอง

๒. อัตตาที่เป็นกายทิพย์ ได้แก่จกภูต จิต วิญญาณ หรือที่เรียกกันว่าปฏิสนธิวิญญาณ อาศัยอัตตาในระดับนี้จึงรู้ว่า “ฉันรู้ว่าฉันก็เพราะฉันรู้ว่าฉันนี่เอง” ซึ่งอัตตาในระดับนี้นักปรัชญาตะวันตกอย่างคัลการ์สก็ได้อธิบายเอาไว้เช่นกัน

๓. อัตตาที่เป็นกายธรรม เป็นอัตตาของนักปฏิบัติสมถวิปัสสนา พวกนี้ยึดถือเอาการสงบของจิตสงบจากนิวรณ์ทั้งห้าอันจัดเป็นวิกัมภณวิมุติยึดถือกายธรรมนี้ว่าเป็นตัวตนที่แท้จริง ซึ่งเป็นตัวตนของบุคคลที่บรรลุนานสมาบัติขั้นอนุปฌาน^๘

นาคารชุนปฏิเสธอัตตาดังกล่าวข้างต้นด้วย และได้ปฏิเสธวาทะที่จะพูดถึงความจริงสูงสุดคือพระนิพพานด้วย เมื่อศูนย์กลางของนาคารชุนมี ๒ นัย โลกในขั้นสมมติหรือโลกแห่งปรากฏการณ์จึงได้รับการขานรับโดยแนวคิดของชาคร ซึ่งแนวคิดที่คล้ายคลึงกัน

ทัศนะของชาครนั้น “อนัตตา”หมายถึง ความว่างเปล่าของวิญญาณหรือจิตเป็นธรรมชาติของมนุษย์ที่ถาวร เป็นภาวะของจิตโดยตรง เป็นสุญญตา(Nothingness มีสภาพโปร่งใสปราศจากสิ่งใดสิ่งหนึ่งอยู่ภายใน จิตไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง แต่เป็นเพียงความว่างเปล่า ชาครเรียกความโปร่งใสแห่งจิตว่าเป็นสภาวะที่ว่างเปล่าหรือไม่เป็นไม่มีอะไรของจิต ในความหมายนี้จิตจึงมีสภาพเหมือนฟองสบู่ กลวง ไม่มีอะไรแน่นที่ขยู่ภายใน ไม่มีวันเต็ม เหมือนคุ่นไต้มน้ำที่มีรูรั่วไม่มีทางที่จะใส่น้ำให้เต็มได้ มีความบกพร่องอยู่เป็นนิจ ชาครได้ปฏิเสธไว้ในหนังสือ Transcendence of The Ego

^๕ ดู Phra Medhithamaporn (Prayoon Merit), Ibid, p. 94-96.

^๖ โสคติวิรูปนิยัต ๒.๒ ว่า “สคฺชํ ชญานํ อนนฺตํ พรหมะ” แต่บางแห่งว่า “สคฺชํ จิตฺตํ อนนฺตํ” และเรีกกรรมว่า “สจฺจิทานนฺต” ก็มี. อติคัมภีร์ ของบุญ. ปรัชญาอินเดีย, หน้า ๒๔๐ (จึงควรดู).

^๗ จึงเรียกพระพุทธศาสนาได้อีกชื่อหนึ่งว่า “ขณิกวาท” สรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงคลอเคลาะและดำรงอยู่ชั่วขณะ. ดู วิหาระ งามจิตระวิญญ.ศ. บุญหาของขณิกวาท. ใน พุทธศาสนาศึกษา ฉบับที่ ๓ ปีที่ ๔ กันยายน-ธันวาคม, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๖๒-๘๐.

^๘ ดูเพิ่มเติมใน เกติอ. โพธิ์นันทะ, พุทธธรรมกับปรัชญา, หน้า ๑๐๙-๑๑๐.



(อุคตภาพของอัตตา) โดยถือว่าอัตตาที่มนุษย์ชอบยึดถือมันไม่ใช่สิ่งที่มิอยู่ในจิตโดยกำเนิด หากเป็นสิ่งที่จิตคิดสร้างและปรุงแต่งขึ้นมาภายหลัง เพื่อให้อย่างอิงและสอดคล้องประสบการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นแล้ว กำลังเกิด และยังรวมไปถึงอนาคตก็จะเกิดต่อไป มีความสัมพันธ์กันเป็นเอกภาพจนมีศูนย์กลางเดียวกัน ถ้าหากว่าไม่มีการสร้างและปรุงแต่งจิตก็มีสภาวะโปร่งใส ไม่มีอัตตาคาเป็นสารัตถะไว้ให้อึดถือ นอกจากนั้นแล้วชาคริยังพูดถึงอนัตตา(Egolessness) คือความไม่เป็น ไม่มีนี่ว่ามิใช่จะเป็นลักษณะเฉพาะของจิตเท่านั้น หากเป็นลักษณะของทุกสิ่งทุกอย่างด้วย สิ่งใดก็ตามที่มีตัวตนอยู่ สิ่งนั้นจะต้องมีความว่างเปล่า ความไม่เป็นไม่มีจะติดแนบอยู่กับตัวด้วยเสมอ สิ่งที่มีตัวตนอยู่นั้นก็ “ไม่ใช่” หรือ “ไม่เป็น” สิ่งอื่นใด แม้แต่ตัวมนุษย์เอง เมื่อมนุษย์ไม่เป็นอะไรสักสิ่งหนึ่งหรือมากกว่านั้น มนุษย์ที่มีศักยภาพที่จะไม่เป็นสิ่งอื่นควบคู่ไปด้วย จึงปฏิเสธได้ว่า ฉันไม่ใช่สิ่งนี้ ฉันไม่ใช่สิ่งนั้น แม้กระทั่งว่าฉันไม่มีอัตตา ไม่มีตัวตน ความว่างเปล่าในจิตดังกล่าวจึงเป็นสารัตถะอย่างหนึ่งของมนุษย์ตลอดกาล จิตมนุษย์จึงค้นรณสร้างเกาะกำบังขึ้นมาเป็นอัตตาหลุดตัวเอง เพราะว่า

“อัตตาที่คนชอบยึดถือมัน ไม่ใช่สิ่งที่มิอยู่ในจิตโดยกำเนิด หากเป็นสิ่งที่จิตคิดสร้างและปรุงแต่งขึ้นมาภายหลัง เพื่อให้อย่างอิงและสอดคล้องประสบการณ์ต่าง ๆ ทั้งที่เกิดขึ้นแล้ว, กำลังเกิดขึ้น และรวมถึงที่จะเกิดขึ้นต่อไปเข้าด้วยกันให้มีความสัมพันธ์เกี่ยวโยงกันเป็นเอกภาพและมีศูนย์กลางเดียวกัน ถ้าหากไม่มีการสร้างและปรุงแต่งดังกล่าวเกิดขึ้น จิตก็มีสภาพโปร่งใสตามธรรมชาติ ไม่มีอัตตา เป็นสารัตถะไว้ให้อึดถือ”^๕

จากความที่มนุษย์ไว้อัตตาเพื่อยึดถือทั้งภายนอกและภายใน มนุษย์จึงมีแต่ความว่างเปล่าไร้สาระ ไร้แบบตายตัว หรือไร้ธรรมชาติของมนุษย์ชนิดที่ไม่เปลี่ยนแปลงนิรันดร์ จึงไม่มีลักษณะหนึ่งใดติดตัวมนุษย์มาเลย“ดี” หรือ “ชั่ว” เป็นลักษณะที่สร้างขึ้นภายหลังจากมนุษย์เกิดขึ้นแล้ว”

เมื่อชาคริประจักษ์เช่นนั้น จึงได้ปฏิเสธอัตตาทั้ง ๓ ระดับ คือ

๑. อัตตาอุปการณภาพ อันเป็นเอกภาพทางจิตที่ยั่งยืนนิรันดร์ ไม่เปลี่ยนแปลงเป็นปฐมธาตุและปฐมเหตุของสรรพสิ่ง เป็นจิตวิญญาณอมตะ หรืออมฤตภาพ เป็นวิญญาณสูงสุด อันโรงอยู่ได้เองพร้อมกับสร้างสรรพสิ่งขึ้นมาเอง พันประสาทสัมผัส อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ หมายถึง พระเจ้า(God)สิ่งสัมบูรณ์ หรือองค์สัมพัทธ์(The Absolute)

๒. ปิณฑัตตา อันเป็นปรากฏการณ์สามัญหรือประจักษ์อัตตาของมนุษย์ เป็นจิตวิญญาณหรือเจตภูต หมายถึงปฏิสนธิวิญญาณ เป็นกระบวนการทางจิตของแต่ละคน

^๕ ศินิจ รัตนกุล, ปรัชญาชีวิตของมอญ-ปอล ชาร์ล, หน้า ๔๘.

^{๖๐} ศักดิ์ชัย นิวิฐทวี (เรียบเรียง), ปรัชญาอภิปรัชญาของเชอเชอ, หน้า ๒๐



๓.จิตตารมณ์ อันเป็นจิต อารมณ์ความรู้สึกนึกคิดหรือมโนภาพ เจตจำนงความจงใจ(Will) ที่คิดอารมณ์ รับรู้อารมณ์ เสวยอารมณ์ เก็บอารมณ์และตั้งอารมณ์ เป็นจิตแต่ละขณะ เป็นปรากฏการณ์ในชีวิตประจำวันของเรา”

อรรถาทั้ง ๓ ประการนั้น อุดมคติของฮุสเสิร์ล ก็คือหนึ่งในทฤษฎีอรรถาที่ชาครีได้ปฏิเสธไปว่า จิต(Consciousness) อารมณ์(Object) และอรรถาฮุสเสิร์ล(Transcendental Ego) ดังกล่าว แท้ที่จริงแล้วมีเพียงจิตที่เกิดดับทุกขณะ อารมณ์หรือสิ่งที่จิตคิด และความสำนึกรู้สึกตัวของจิตเท่านั้น^{๒๕} ทั้งหมดนั้นเป็นเพียงสภาวะจิตที่รู้สึกนึกสำนึกว่าตนกำลังคิดพูดทำอะไรอยู่เท่านั้น หรือเป็นกระแสแห่งสำนึกที่เปลี่ยนแปลงตัวของได้ตลอดเวลา ไม่มีสิ่งที่เป็นตัวตนถาวรอยู่ในจิต หรือมีสิ่งอื่นใดที่อยู่นอกจิตมาคอยบงการบังคับให้เราคิดพูดทำอีกทั้งไม่มีอรรถานิรันดร์ข้างนอกที่คอยบงการกำหนดชีวิตมนุษย์เรา มนุษย์คือผู้กำหนดคติชีวิต บงการชีวิต รับผิดชอบชีวิต ดังนั้น มนุษย์จึงมีใจอื่นไกล แต่คือผลรวมของการกระทำของตนเอง

ศูนย์กลางของนาการุณกับอนัตตาของชาครี จึงสอดคล้องต้องกันหรือคล้ายกันในแง่ที่ปฏิเสธอรรถานิรันดร์ทั้งภายนอกและภายในดังกล่าวมา การปฏิเสธอรรถาอย่างสุดโต่งของนาการุณ เป็นเหตุให้ถูกตั้งข้อหาว่า เป็นนักอุกฉะทวนที่สุดโต่ง แต่ท่านก็ได้รับอิสรภาพทางความคิด เมื่อชี้แจงว่าผู้กล่าวหาเหล่านั้นเข้าใจท่านผิด เพราะท่านมีจุดมุ่งหมาย ๒ ประการ คือ

๑.ปฏิเสธอรรถาทุกระดับ แต่ไม่ปฏิเสธความจริงขั้นโลกุตระ และท่านไม่ประสงค์ที่จะให้ไปหลงยึดติดความจริงสูงสุดดังกล่าวนี้ด้วย

๒.ปฏิเสธแนวคิดทั้งหมดทั้งที่เกี่ยวกับทฤษฎีอรรถาและทฤษฎีอนัตตาที่อธิบายนิพพานเป็นภาวะ(สรวาสติวาทิน)และนิพพานเป็นอภาวะ(เสถรวาทิน) แต่นิพพานอยู่เหนือภาวะและอภาวะเหล่านี้ คือเป็นอนิรวจนิยะ พ้นภาวะและครุระใดๆ ทั้งสิ้น

ในขณะที่ชาครีก็ได้ถูกกล่าวหาว่าเป็นปิตาจารย์ศาสนาฝ่ายเทวนิยม เพราะการยืนยันในอนัตตาของชาครีไปกระทบกับแนวคิดเรื่องอรรถาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่ก็ยังเป็นจุดประสงค์หลักของชาครีโดยตรงที่ประสงค์จะบุกรุกถอนโคนพระเจ้าในคริสต์ศาสนาและศาสนาฝ่ายเทวนิยม

^{๒๕} ซูห์เมคโม โอมว โสภณวิชญ์วงศ์,ปรัชญาเบื้องต้น, หน้า ๒๔๘-๒๔๙.

^{๒๖} ดูรายละเอียดใน Phra Medhithammaporn(Prayoon Mererk), Ibid, pp. 9-17.



๔.๑.๒ โลกทรรศน์และมุมมองต่อสรรพสิ่ง

นาคารชุนเห็นว่า โลกมีอยู่ ๒ อย่าง คือ โลกแห่งปรากฏการณ์(The World of Phenomena) และ โลกแห่งความเป็นจริง(The world of Reality) โลกปรากฏการณ์นี้เป็นสิ่งธรรมดาที่มนุษย์รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสหรือด้วยอายตนะ คือ โลกแห่งวัตถุทางกายภาพ แนวยังคงเป็นแนว นกยังเป็นนก มนุษย์ยังคงเป็นมนุษย์อยู่ แต่โลกที่ปรากฏแก่เราดังกล่าวนี้นี้เป็นเหมือนเมืองปิกาส เมืองมายา เหมือนความฝันไม่ใช่ความจริง ถ้าเป็นความจริงก็เป็นความจริงที่สมบูรณ์คือเป็นความจริงจริงๆ เท่านั้น เหมือนพยับแดดที่คอยหลอกหลาให้เห็นประหนึ่งว่าเป็นจริง ดังนั้น โลกของเราจึงเป็นทั้งถัถ(Being)และอถัถ(Non-Being)ในตัว

ท่านนาคารชุนได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับโลกไว้ว่า โลกเป็นปฏิจจนรูปป็นธรรม เป็นปฏิจจนรูปบาทไม่มีสวลักษณะ เพราะฉะนั้น โลกจึงเป็นศูนย์คาหมายความว่าโลกนี้เกิดขึ้นเพราะมีเหตุปัจจัยรวมกันอิงอาศัยกัน ท่านมิได้ปฏิเสธความจริงทั้งหมดเพียงแต่ได้ปฏิเสธโลกแห่งปรากฏการณ์เท่านั้น ส่วนเบื้องหลังของโลกปรากฏการณ์นั้นยังมีความจริงอยู่ซึ่งอธิบาย พรรณนา หรือจำกัดไม่ได้ด้วยลักษณะใด ๆ จึงพยายามอธิบายความจริงที่สูงสุดในด้านปฏิเสธเท่านั้น กล่าวคือเป็นเพียงการอธิบายสิ่งที่ไม่เป็น และจะต้องมีความจริงที่เป็นโลกุตระอยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ที่ไม่มีเหตุปัจจัย(อสังขารธรรม) และพ้นไปจากความเปลี่ยนแปลง หมายถึง ความจริงในตัวเองที่เป็นอย่างนั้น (คตตา) ไม่เป็นอย่างอื่น(อัญญตา) เมื่อว่าโดยปรมาตตจะแล้ว โลกเป็นศูนย์คา เมื่อว่าโดยสมมติบัญญัติ โลกก็มีนั้นมิตี เป็นนั้นเป็นนี้ดราบที่เรารับรู้และเกี่ยวข้องยึดถือ

เมื่อโลกปรากฏเป็น ๒ ระดับดังกล่าวมาในทรรศนะของนาคารชุนและในพระพุทธศาสนา ดังเดิม สภาพที่ตามารู้แจ้งได้โดยตรงซึ่งมีลักษณะ สงบ และเป็นสุขอยู่เหนือความว่างทั้งหลาย ทนต่อการพิสูจน์ด้วยปัญญาและเหตุผล เป็นภาวะสมบูรณ์ เป็นเอกไม่มีสอง ไม่มีเกิดดับ ไม่มีการแบ่งแยก คำกล่าวที่ว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าเกี่ยวข้องกับความจริง ๒ ระดับ คือ ความจริงสมมติ กับความจริงปรมาตต ผู้ไม่รู้อาตม ๒ ชนิดนี้ไม่มีทางเข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้าได้เลย ความจริงสมมติหรือสมมติจะคอยปกปิดปรมาตตจะเขาไว้ เหมือนเปลือกไม้หุ้มแก่นไม้ เหมือนกระแสดลื่นซัดสาดที่เปลวปลอมในทะเลหรือแม่น้ำ แต่เปลือกไม้และแก่นไม้ คลื่นและทะเลก็มี อาจจะไม่แยกกันอยู่ได้แต่อย่างใด เพียงแต่สิ่งเหล่านี้อิงอาศัยกัน แล้วแสดงเป็นปรากฏการณ์ให้เห็นเป็นประหนึ่งว่า เป็นสิ่งเดียวกัน สมมติบัญญัติในชีวิตประจำวันของเรานั้น เกิดมีขึ้นเพราะ ประ โยชน์และการเข้าไปเกี่ยวข้องยึดถือของเรา ความจริงปรมาตตจึงเป็นภาวะจริงของสิ่งทั้งหลาย ซึ่งต่างกับลักษณะที่ปรากฏของมันหรืออยู่เหนือภาวะบัญญัติทั้งหลาย” โลกในแง่ของการประรูป

*** อธิคัตต์ ทองสุก,ปรัชญาอินเดีย, หน้า ๑๔๑.



กันแห่งเหตุปัจจัยหรือโลกแห่งปรากฏการณ์นี้ นาคารชุนได้ใช้กฎปฏิเสธสมุปาทหรืออทิปปัจจยคาอธิบาย มุ่งผลหรือคุณค่าทางจริยธรรมมากกว่าในแง่อภิปรัชญา เพราะมนุษย์สามารถวางความยึดมั่นถือมั่นได้ด้วยการมองสรรพสิ่งว่าล้วนมีเหตุปัจจัยให้เกิดขึ้น

การมองสรรพสิ่งว่ามีเหตุปัจจัยนี้ เป็นหลักการสำคัญของพุทธศาสนา แม้ก้อธิบายได้เฉพาะสังขตธรรมเท่านั้น ส่วนอสังขตธรรมอย่างพระนิพพาน ไม่อาจจะใช้กฎปฏิเสธสมุปาทหรือกฎอทิปปัจจยคาอธิบายได้ ในขณะที่นาคารชุนให้ทัศนะว่าถ้าพระนิพพานจะอยู่ในฐานะเป็นความจริงสูงสุดที่สามารถเข้าถึงหรือบรรลุได้ด้วยการปฏิบัติแล้วไซ้ พระนิพพานนั้นย่อมมีเหตุปัจจัย เพราะมีเช่นนั้นแล้วการประพฤติกปฏิบัติธรรมย่อมไร้ผลหรือสูญเปล่า พระนิพพานจะเป็นภาวะที่แห้งแล้งไปทันที นาคารชุนจึงให้ทัศนะว่า พระนิพพานเป็นความจริงสูงสุดที่อยู่เหนือการอธิบาย เหนือเหตุปัจจัยเหนือภาวะอภาวะโดยเป็นศูนย์กลาง

นาคารชุนมองชีวิตมนุษย์ในฐานะที่เป็นสังขตธรรมว่าเกิดขึ้นตั้งอยู่และดับไปตามกฎปฏิเสธสมุปาท เหมือนไม้ ๓ ท่อนที่ค้ำยันกันอยู่ ย่อมทรงตัวอยู่ได้ตลอดเวลาที่อิงรวมกันได้อย่างเหมาะสม เมื่อใดที่ไม้ท่อนใดท่อนหนึ่งล้มลง ไม้อีก ๒ ท่อน ย่อมไม่อาจทรงตัวอยู่ได้ ร่างกายหรือชีวิตเราก็เช่นกัน เมื่อใดที่เหตุปัจจัยอย่างใดอย่างหนึ่งสลายลงย่อมส่งผลให้อย่างอื่นพลอยสลายไปด้วย เพราะชีวิตคดงอกอยู่ภายใต้กฎแห่งไตรลักษณ์คือ เป็นอนิจจัง(ไม่เที่ยง,เปลี่ยนแปลง) เป็นทุกข์(ทนอยู่ในสภาพเดิมได้ยาก) เป็นอนัตตา(ไม่มีเหตุปัจจัยใดๆที่จะขึ้นโรงอยู่ได้โดยไม่อาศัยสิ่งอื่น)

ชาครต์นั้นถือว่าโลกนี้มีภาวะ(Being) หรือมีสิ่งอยู่ ๒ สิ่ง คือ

๑. ภาวะในตัวเอง(Being-in-itself) ได้แก่ วัตถุสิ่งของต่างๆ ที่ไม่มีวิญญาณหรือจิต รวมทั้งตัวของมนุษย์ คือ ร่างกายที่เป็นรูปธรรม หรือ เป็นสสาร ซึ่งจะมีลักษณะเป็นสิ่งที่หนาทึบในตัว ไม่มีความคิด และมีความเต็มอยู่ในตัวเอง แต่ไม่อาจเปลี่ยนแปลงสภาพด้วยพลังของตัวเองได้(En-soi หรือ in-itself)

๒. ภาวะสำหรับตัวเอง(Being-for-itself) ได้แก่ จิต(Mind) หรือวิญญาณ(Consciousness) ของมนุษย์ที่มีลักษณะโปร่งใส มีความพร่อง ว้างเปล่า แต่สามารถสร้างโครงการอะไรให้แก่มันเองได้(Pour-soi หรือ For-itself)ว่าตัวเองต้องการอะไร หรือค้ำนรเพื่อจะเป็นอะไรสักอย่าง เนื่องจากไม่ต้องการที่จะอยู่กับความว่างเปล่าของตนเอง ดังนั้น จิตมีสภาวะว่างเปล่านี้จึงเป็นพื้นฐานของเสรีภาพที่ไม่มีขอบเขตจำกัดของมนุษย์ และยังเป็นบ่อเกิดของความเศร้าร้อนทศ ความรัก และความทะยานอยากที่เป็นไปไม่ได้ของมนุษย์ด้วย แท้จริงมนุษย์ไร้แก่นสาร ว้างเปล่า แก่นสารหรือสสารัตถะของมนุษย์เกิดขึ้นหลังการกระทำหรือกิจกรรมต่างๆ เกิดขึ้นด้วยจิตถูกปรุงแต่ง ชาครต์จึงกล่าวว่า “ความมีอยู่มาก่อนสสารัตถะของมนุษย์(Existence Precedes Essence)



ภาวะทั้งสองดังกล่าวนี้เกี่ยวข้องกับกันอย่างแยกไม่ออก แต่ชาครก็ให้ความสำคัญกับจิตมากกว่าร่างกาย(วัตถุ) เช่นเดียวกับพุทธปรัชญาของนาคารชุน เพราะจิตสามารถคิดอารมณ์ ส่งอารมณ์ เสวยอารมณ์และเก็บอารมณ์ได้ตลอดเวลาจนกว่าจะตาย ที่สำคัญนั้นจิตมีพลังในการเลือกยอมรับและปฏิเสธ เปลี่ยนแปลงตัวเองได้ตลอดเวลา ในประเด็นนี้พุทธปรัชญาก็มองว่า ชีวิตมนุษย์เรานั้นประกอบขึ้นเป็น ๒ กระแส คือ กายกับจิต กายมีอาจะดำรงอยู่ได้โดยปราศจากจิต และจิตก็มีอาจะดำรงอยู่ได้โดยปราศจากกาย เพราะ

“พุทธปรัชญาถือว่าทั้งร่างกายและจิตต่างก็มีความสำคัญด้วยกัน ต้องอิงอาศัยกัน และกันในการปรากฏเป็นสิ่งมีชีวิต มีแต่ร่างกายอย่างเดียว ก็เป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ไม่ได้ มีแต่จิตอย่างเดียวที่ปรากฏให้รับรู้อะไรไม่ได้ เมื่อร่างกายกับจิตปรากฏอยู่ร่วมกัน สภาพธรรมที่สมมติเรียกว่ามนุษย์ก็ปรากฏเป็นไปอย่างที่เรารู้จัก แต่พุทธปรัชญาถือว่าร่างกายกับจิตเป็นสภาพธรรมคนละอย่าง จะทอนร่างกายลงเป็นจิตก็ไม่ได้ และจะทอนจิตลงเป็นร่างกายก็ไม่ได้”^{๑๔}

เป็นการยอมรับร่วมกันถึงความสัมพันธ์แห่งกายกับจิต ซึ่งกายเมื่อไรจิตก็ไม่ต่างอะไรจากวัตถุ กายจึงเป็นวัตถุในตัวหรือภาวะในตัวอีกความหมายหนึ่งในทัศนะของชาคร ซึ่งก็ไม่ขัดแย้งกับพุทธปรัชญาที่มองว่าร่างกายเมื่อปราศจากจิตวิญญาณแล้วก็ไม่ต่างอะไรกับก้อนหิน หรือวัตถุทั่วไป

โลกที่มีภาวะทั้งสองดังกล่าวในทัศนะของชาครเป็นสิ่งที่ว่างเปล่าเช่นกันทั้งจิตและสรรพสิ่ง เพราะสภาวะความว่าง ความไม่เป็น ความไม่มี อยู่ในภาวะทั้งสองคือวัตถุสสารกับจิตวิญญาณ ดังนั้นในประเด็นแห่งโลกทรรศน์และมองชีวิตจึงมีคล้ายคลึงกันคือมองโลกปรากฏการณ์ว่ามีอยู่จริงเหมือนกัน ในขณะที่ชาครมองโลกปรากฏการณ์เพื่อรองรับความมีอยู่แห่งอัตถิภาวะของมนุษย์หรือจิต เพราะจิตไม่อาจะดำรงอยู่ได้โดยปราศจากวัตถุ หรือร่างกายไม่อาจะอยู่ได้โดยปราศจากวิญญาณ ชาครจึงกล่าวว่ามนุษย์และสรรพสิ่งคือสิ่งในโลก นาคารชุนก็ยอมรับว่ามีโลกแห่งปรากฏการณ์จริงเพราะหากโลกบัญญัติไม่มี การอธิบายโลกุตระหรือสิ่งสูงสุดคงจะเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ยาก

ดังนั้นโลกทรรศน์ของทั้งสองท่านจึงเป็นไปด้วยการยอมรับโลกแห่งปรากฏการณ์ร่วมกัน ถึงแม้โลกภายนอกหรือโลกแห่งวัตถุนอกตัวมนุษย์ในทัศนะของชาครจะเป็นสิ่งที่แน่นอนที่บิ เติมนั้นในตัวก็ตามที่ แต่ก็ยังคงว่างเปล่าปราศจากแก่นสารหรือสสารัตถะที่จะคงทนถาวร ไม่เปลี่ยนแปลงตลอดกาล เช่นเดียวกับโลกแห่งสมมติบัญญัติในทัศนะของนาคารชุน^{๑๕}

^{๑๔} กุณฑร ณ วัณ, ๒๕๔๖, พุทธปรัชญาของพระไตรปิฎก, หน้า ๒๕๔.

^{๑๕} สุวณณะเถระใน สมภาร พรหมท, ๒๕๔๖, พุทธศาสนามหาอานานิคม, หน้า ๔๐-๔๑.



๔.๑.๓ ชีวิต : ธรรมชาติของจิตที่เกิด-ดับทุกขณะ

ถึงแม้ว่าการจะกล่าวว่าในโลกแห่งปรมาณูสิ่งจะนั้น ไม่มีอะไรที่เรียกว่าเกิด-ดับ เพราะหลักอนัตตาสอนว่าไม่มีอะไรอยู่ภายในกายและจิตหรือภายนอกกายและจิตหลักอนัตตาดูถูกสอนขึ้นมาโดยพระพุทธองค์เท่านั้น พระองค์จึงเป็นที่รู้จักกันทั่วไปว่าอนัตตวาที หรือบรมครูแห่งความเป็นอนัตตา...การเห็นอนัตตานี้นำไปสู่ตฤณวิโมกข์(Sunnata Vimokkha)^{๒๖}

แต่ในความเป็นจริงนั้นใจจะไม่มีการเกิดดับเลย เพราะไม่เช่นนั้นแล้วกฎปฏิสนธิจะสูญไปหรือกฎที่ป้องกันการเกิดขึ้นตั้งอยู่และดับไปของสรรพสิ่งและการปฏิเสธอติคุณพลอยเป็นหมันไปด้วย เราต้องเข้าใจความมุ่งหมายของนาคการจูนก่อนว่า คำกล่าวที่ว่าสรรพสิ่งว่างเปล่า (สูนยะ) ไม่มีอะไรเกิด-ดับ นั้น เพื่อให้คลายความยึดมั่นถือมั่นในการเกิด-ดับของสรรพสิ่ง เพราะหากยึดถือว่ามีเกิดก็ย่อมมีดับ หากมีดับ ก็อาจจะยึดถือว่ามีการเกิดตามมาแบบยังขึ้นต่อไปอีก นาคการจูนจึงกล่าวในแง่อภิปริชญาเพื่อผลทางจริยศาสตร์ปฏิบัติเพื่อคลายอุปาทาน ไม่ยึดว่ามีเกิด-ดับ ตามหลักพุทธปรัชญาที่ว่า สัพเพ ธมฺมา นาลํ อภินิเวสยา สรรพสิ่งไม่ควรยึดมั่นถือมั่น

แต่ในโลกแห่งปรากฏการณ์นั้นยังมีการเกิดดับเปลี่ยนแปลงอยู่ทุกขณะ เมื่อกายและจิตต่างอิงอาศัยกัน โลกทรรศน์ที่มองสรรพสิ่งว่าอิงอาศัยกันเกิดขึ้นเป็นปฏิสนธิรูปาทรรวม เป็นอทิปปิจจยตาธรรม แม้แต่อวิชชา ๔ และสรรพธรรมที่เป็นไปตามกฎไตรลักษณ์จึงเกิดมีขึ้น ซึ่งนาคการจูนได้อธิบายความหลักแห่งทางสายกลางจนเป็นที่มาของปริชญาตามมิกะ อาศัยวิธีการนี้ปฏิเสธทรรณะสุดโต่งทั้ง ๒ คือตัสสสตทิฏฐิ และอุจเฉททิฏฐิ ดังกล่าวมาแล้วนั้น ซึ่งการปฏิเสธก็ขึ้นอยู่บนฐานแห่งปัญหาหลักของชีวิตคือ "อิตตา"ปัญหาดังกล่าวนี้นี้ได้รับการขบคิดแสวงหาคำตอบทุกยุคสมัยทั้งฝ่ายตะวันออกและตะวันตก ซึ่งก็มีทัศนะที่แตกต่างกันออกไปอีกมากมาย^{๒๗} นาคการจูนเองก็ตระหนักถึงปัญหาว่าด้วยอิตตาที่มนุษย์เราชอบถกเถียงกันมาทุกยุคสมัย บ้างถกเถียงถึงที่มาและสาเหตุ บ้างถกเถียงถึงที่ไป(สัมปรายาภพ)หลังจากกายแตกดับ บ้างว่าคายแล้วสูญ บ้างว่าคายแล้วเกิดเป็นเช่นนี้เรื่อยไปอย่างนิรันดร์ ในวัชรปริชญาปารมิตาสูตรปรากฏข้อความตอนหนึ่งว่า

“ดูก่อนสตฺถิ ! ปวงพระโพธิสัตว์ มหาสัตว์ ควรกำหนดความนึกคิดของตนไว้ อย่างนี้ว่า สรรพสัตว์ไม่ว่าจักเป็นเหล่าใดๆ คือ จักเป็นอัมพาตะกำเนิดก็ดี จักเป็นชลาพุชะกำเนิดก็ดี จักเป็นสังฆาตะกำเนิดก็ดี จักเป็นอุปปาติกะกำเนิดก็ดี หรือจักมีรูปก็ดี ไม่มีรูปก็ดี มีสัญญาก็ดี ไม่มีสัญญาก็ดี มีสัญญาก็ไม่ใช่ ไม่มีสัญญาก็ไม่ใช่ก็ดี เราจักโปรค

^{๒๖} Nayanaponika, Buddhist Dictionary, p.14.

^{๒๗} ดูรายละเอียดใน สมถภาว พุทธปรัชญา : ญาณ สัจจน และปัญหาจริยธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๒).



สัตว์ทั้งหลายเหล่านั้นให้บรรลุนุภาพที่เสนานิพพานธาตุ แม้ว่าสรรพสัตว์ผู้บรรลุนุภาพ
เสนานิพพานธาตุจะมีประมาณอันไม่อาจนับได้ แต่ในความเป็นจริงหาได้มีสัตว์ใดบรรลุนุ
ภาพที่เสนานิพพานธาตุไม่ สัตว์! ทำไมจึงเป็นเช่นนั้นหรือ ตอบว่า เพราะพระโพธิสัตว์
ใดยึดมั่นในความคิดว่ามีอัตตา(ego-entirety)มีบุคคล(personality) มีสัตว์(being) หรือมีชีวะ
(separated individuality) เขาย่อมหาใช่พระโพธิสัตว์แท้จริงไม่”^{๙๙}

จากข้อความข้างคั่นนั้น นาคารชุนได้พูดถึงคุณสมบัติของพระโพธิสัตว์ที่จะต้องมองสรรพ
ชีวิตในกำเนิดต่างๆ ว่าว่างเปล่า รวมถึงชีวิตของตนเองด้วย แต่ชีวิตต่างๆ ในโลกนั้นเป็นกระแส
แห่งการเปลี่ยนแปลงที่ต่อเนื่องตลอดเวลา จึงไม่ควรยึดมั่นถือมั่นในสัตว์หรือคนที่คนเจ้าไปช่วย
และความดีที่เกิดจากการช่วย เพราะเมื่อยึดติดเช่นนั้น เท่ากับยึดติดในสิ่งที่เปลี่ยนแปลงไปให้
ตั้งมั่น เมื่อมีผู้ช่วยย่อมมีการช่วย มีผู้ถูกช่วย และการช่วยนั้นก็กลายเป็นความดีของผู้ช่วย และ
จะหลงยึดติดความคิดว่าเป็นของตนตลอดไป ดังนั้นในกระแสที่ก่อกวนต่อเนื่องกันเป็นลูกโซ่ตลอด
เวลาเช่นนั้น จึงยากที่จะกล่าวได้ว่ามีอัตตา บุคคล สัตว์ หรือชีวะ อันหมายถึงสิ่งที่คงที่ไม่เปลี่ยนแปลง
แปรไปตามกระแส” การอยู่ในโลกแบบไม่ยึดติดนี้มาขมมีแก่นอยู่เสมอ เพื่อเตือนสติให้คลาย
ความยึดมั่นถือมั่นในสรรพสิ่งอันเป็นสิ่งที่ยากแก่การแก้ไข คือยากแก่การบรรลุนิพพานซึ่งเป็น
ถึงจรรยาสถาปัตย์อันเป็นเป้าหมายแห่งพระพุทธศาสนา

เพราะธรรมชาติของชีวิตหรือจิตนั้นเป็นสิ่งว่างเปล่า ไม่มีอะไรเป็นแก่นสารอยู่ภายใน
จริงอยู่ในแง่ของพุทธปรัชญานั้นจะเห็นพ้องต้องกันว่า สรรพชีวิตเกิดขึ้นเพราะอำนาจแห่งอวิชชา
หรืออวิชชา ซึ่งนาคารชุนเรียกว่า “กัลปนา” ก็ตาม แต่ในแง่หนึ่งก็เสียดแทงอวิชชาดังกล่าว ก็เกิด
ดับได้ตามเหตุปัจจัย ไม่มีอัตตาหรือตัวตนถาวร อันแสดงถึงความไร้สาระดั่งที่ยั่งยืนในตัว ซึ่งใน
ประเด็นนี้ชาครเองก็ได้ให้ทัศนะเอาไว้ว่า ชีวิตและจิตมนุษย์นั้นว่างเปล่า กลวง โปร่งใส ไม่แน่น
ทึบเหมือนวัตถุ มีความอยากทะยาน พุ่งไปข้างหน้าตลอด แต่การพุ่งไปข้างหน้าหรือความอยากดัง
กล่าวนั้นเป็นคุณสมบัติ เป็นลักษณะของจิตที่ว่างเปล่าที่ไม่ได้เป็นอะไรสักอย่างโดยตรง เพราะ
ความว่างในทัศนะของชาครนั้นหมายถึงความไม่มีอะไรเลยจริงๆ ภายในจิต ดังนั้นจึงไม่มีกเลส
ตัณหาหรืออวิชชาดังที่นาคารชุนและโศลกเกอร์ได้กล่าวไว้แต่อย่างใด มีเพียงแรงผลักดัน(Motive)
การมุ่งอารมณ์(Intention)ที่จิตมีอยู่อย่างอิสระที่จะเลือกปฏิบัติหรือยอมรับเท่านั้น ชาครเชื่อว่าเมื่อ

^{๙๙} A.F.Price, Jr., The Diamond Sutra, section III. อ้างใน สมภาร พรมท., พ.ศ. ๒๕๓๖, พุทธศาสนมโนทัศน์
นิทานหลัก, หน้า ๑๕.

^{๑๐๐} สมภาร พรมท., พ.ศ. ๒๕๓๖, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔๑.



จิตว่างเปล่าแล้วกิเลสตัณหาจะมาจากไหน ซึ่งเป็นผลมาจากทัศนะที่ว่าจิตปราศจากอสังขตา มีเพียง กระแสเกิดขึ้นเท่านั้น ถึงแม้จิตจะคิดรู้สิ่งต่างก็รู้ก็ตามที แต่ไม่ใช่จิตจะยังยืนอยู่เช่นนั้นด้วยตัวมันเองไม่เปลี่ยนแปลงตลอดไป เพราะคำว่า "จิตดำรงอยู่" นี้เป็นคำบัญญัติขึ้นตามโลกไวยาหาร เรียกชั่วขณะจิตเท่านั้น

นาคารชุนกล่าวไว้ในคัมภีร์ศูนยตาสัปตคการิกาวา

"แม้ว่าพระพุทธร่องจะคริสต์ถึง การดำรงอยู่, การอุบัติขึ้น การเสื่อมสลาย ไป, ตัด, ยึด, ต่ำ, ปานกลาง, คิดว่า โดยเป็นไปตามไวยาหารโลกเท่านั้น แต่ไม่ได้คริสต์ถึงในความหมายเชิงสัมบูรณ์เลย"^{๒๐}

ความหมายเชิงสัมบูรณ์ดังกล่าวนี้คือปรมัตถไวยาหาร ที่ไม่มีการแบ่งแยกด้วยอำนาจการยึดมั่นถือมั่น จิตจึงไร้สภาวะที่ตายตัวเกิดดับอยู่ตลอดเวลา ซึ่งเราสามารถอธิบายได้เป็น ๒ นัย คือ เกิดดับในฐานะที่เป็นความจริงระดับสมมติ และไม่เกิดดับในฐานะที่ว่างเปล่าจากการยึดมั่นถือมั่นว่ามีการ เกิด-ดับ ซึ่งชาตเองก็ได้มองจิตปราศจากอสังขตาดังกล่าวนี้ว่า

"เมื่อจิตไม่มีอะไรบรรจุอยู่ภายใน คือไม่มีอสังขตาดาวรรเทภสจิตอยู่ จิตจึงว่างเปล่า เป็นโพรงภายใน มันมีหน้าที่รับรู้สิ่งต่างๆ แต่ตัวมันเองไม่เป็นอันเดียวกับสิ่งที่ถูกรู้ จิตจึงไม่เป็นอะไรเลย จิตเปรียบเหมือนกับไฟฉายที่สาดแสงในเวลากลางคืน เพื่อเปิดเผยความมีอยู่ของสิ่งต่างๆ แต่ไฟฉายก็ไม่ใช่อันเดียวกับสิ่งที่ถูกเปิดเผย สิ่งที่จิตรู้หรืออารมณ์มีภาวะในตัวเอง(Being-in-itself) ที่ถูกรับรู้โดยจิตหรือมิใช่ให้จิตรับรู้ แต่จิตมีภาวะสำหรับตัวเอง(Being-for-itself) คือจิตรับรู้ตัวเองด้วยความสำนึกตัว(Self-Consciousness) เมื่อจิตรับรู้อารมณ์ จิตจะรู้เป็นนัยๆ ว่าตนกำลังรู้อารมณ์"^{๒๑}

จิตในความหมายของชาตหมายถึงภาวะสำหรับตัวเองในคัมภีร์นุชเรว ซึ่งได้แก่ความรู้ที่ลึกซึ้งได้ อย่างมีสติสัมปชัญญะ ภาวะในตัวเองหรือวัตถุรวมถึงร่างกายที่ปราศจากวิญญาณของมนุษย์ด้วย ไม่มีความรู้ที่ลึกซึ้งใดๆ เป็นสิ่งสมบูรณ์แน่นอนที่มันเป็นอยู่ คกอยู่ได้กฎการเปลี่ยนแปลงต่างๆ ไม่มีการค้นพบเพื่อพ้นสภาวะเช่นนั้นได้เลย เมื่อเทียบนิยาม ๕ ในพุทธศาสนาก็จะอยู่ได้กฎนิยาม ๔ ข้อ คือ อุดุนิยาม พินนิยาม กรรมนิยาม และธรรมนิยามโดยไม่ได้คกอยู่ได้

^{๒๐} Chr.Lindner, Nagarjuna, p. 35.

^{๒๑} คัมภีร์ รัตนกุล,ดร.,อ้างแล้ว, หน้า ๔๘.



กฎของจิตนิยามแต่อย่างใด เพราะจิตไม่มีจิตไม่สำนึกเหมือนจิต^{๒๒} แต่จิตรู้สำนึก มีพลังในการยอมรับและปฏิเสธ แม้กระทั่งปฏิเสธว่าตนไม่ใช่ตน^{๒๓}

๔.๑.๔ อิสราภาพ(Freedom) : วิมุตติ(Salvation)

พุทธปรัชญาทั้งเถรวาทและมหายานมีจุดหมายหมายร่วมกันคือ บรรลุสัจธรรมสูงสุดคือพระนิพพาน(พระนิรวาณ) อันเป็นประโยชน์สูงสุดในชีวิตซึ่งเกิดขึ้นได้จากการดับกิเลสตัณหาเครื่องพัวพันการแห่งใจอันมีคบบดด้วยอวิชชาถึงแก่อิสรภาพปลดปล่อยไปร่งสะอาด-สว่าง-สงบ จากทุกข์หรือปัญหาในชีวิต อิสราภาพดังกล่าวนี้ อาจแบ่งออกได้ ๔ ประการ คือ

๑.อิสรภาพทางกาย คือความหลุดพ้นปลดปล่อยจากโรคภัยไข้เจ็บ การบีบคั้นเบียดเบียนต่างๆ ทางธรรมชาติ อุบัติเหตุ หรืออันตรายต่างๆ ความยากจน ตลอดจนสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติอันเลวร้ายอื่นๆ เช่น อัคคีภัย อุทกภัย วาตภัย เป็นต้น

๒.อิสรภาพทางใจ คือความหลุดพ้นจากการตกเป็นทาสของกิเลสตัณหาอาสวะทั้งมวล มีสุขภาพจิตดี ไปรังโส เบาสบาย ไม่หวั่นไหว ไม่ถอยหวั่นเมื่อถูกขยอก ไม่หวั่นหวั่นเมื่อถูกคำหามิ มีอิสรภาพในการตัดสินใจเลือก ยอมรับหรือปฏิเสธโดยไม่ถูกบีบบังคับกดดันจากใครทั้งสิ้น

๓.อิสรภาพทางปัญญา คือ ความหลุดพ้นอันเกิดจากการรู้แจ้งเห็นจริงตามสภาวะในอริยสัจ ๔ คือ ทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรค มองสรรพสิ่งอย่างเป็นกลางด้วยความรู้เท่าทันความจริง ซึ่งถือว่าเป็นคุณค่าหรืออิสรภาพอันสูงสุดในพระพุทธศาสนาอันเกิดจากการหลุดพ้นจากความยึดมั่นถือมั่นทั้งปวงในชีวิตของพระอริยะหรือพระอรหันต์อันเป็นระดับโลกุตระปัญญา ส่วนโลกียชนนั้นย่อมมีอิสรภาพในการขบคิดป้องกันบรรเทา แก้ไขปัญหาชีวิตประจำวันของตน และคนอื่นได้ด้วยความรู้คิดชอบสร้างสรรค์ประโยชน์ของตน และคนอื่นด้วยสติปัญญาและความสุข

๔.อิสรภาพทางสังคม คือพ้นจากการกุ่มงักบีบคั้นเบียดเบียนเอารัดเอาเปรียบกดขี่ข่มเหงรังแกโดยไม่เป็นธรรม พ้นจากการถูกล่วงละเมิดสิทธิมนุษยชนส่วนบุคคล เกิดความพึงพอใจในสังคมกระทั่งพอใจในการร่วมสร้างสรรค์รับใช้ประโยชน์ของส่วนรวม^{๒๔}

^{๒๒} ดูรายละเอียดใน บรรณ บวรณัฐ, จิต มโน วิญญาณ, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพฯ :ธรรมสภา, ๒๕๓๗).

^{๒๓} น่าสังเกตว่า ภาวะสำหรับตัวเอง(Being-for-itself) ความสำนึก(Consciousness) และสิ่งจริงของมนุษย์(Human Reality) ชาติวิจิตรในทวามหมายเดียวกัน, ดู Phra Modhidhammaporn(Prayoon Mererk), Ibid, p.48.

^{๒๔} ดู พระมหาวิโรจน์ วิโรจน์(มหาพ), การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องประโยชน์ในพุทธปรัชญาเถรวาท, วิทยานิพนธ์พุทธศาสนมหาบัณฑิต, ๑๒ ปี บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๑๑๖-๑๑๗.



พุทธปรัชญานั้นอิสรภาพทั้ง ๔ ประการดังกล่าวข้างต้น โดยถือว่าอิสรภาพทางกาย,อิสรภาพทางใจและอิสรภาพทางปัญญาเป็นอิสรภาพส่วนบุคคล ส่วนอิสรภาพทางสังคมนั้นเป็นอิสรภาพส่วนบุคคล(ปัจเจกชน)ในฐานะเป็นสมาชิก(สมาชิกภาพ)หรือส่วนหนึ่งของสังคมที่เราจะต้องเกี่ยวข้องกับทั้งโดยตรงและโดยอ้อม ทั้งโดยจงใจและไม่จงใจ

นาคคารุณียะว่า อิสรภาพเกิดจากความหลุดพ้นทุกข์ทั้งปวงโดยไม่ยึดมั่นถือมั่นใดๆ แห่งใจ อันเกิดจากปัญญารู้แจ้งอริยสัจหรือกัลปนา ทำลายเสียซึ่งมายาการทั้งหลาย ถึงซึ่งความรู้แจ้งในศูนย์กลางธรรม และไม่ยึดติดในศูนย์กลางดังกล่าวนี้ด้วยใจอันเป็นอิสระเป็นศูนย์กลางแห่งศูนย์กลาง(ว่างยิ่งกว่าว่าง) ดังที่นาคคารุณียะกล่าวไว้ว่า สรวณฺ สุณณฺ(สรรพสิ่งสุณฺย)

นาคคารุณียะนั้นอิสรภาพทางใจและทางปัญญา ดังที่ปรากฏในปรัชญาปารมิตาสุตตร ข้อความตอนหนึ่งว่า

“ พระโพธิสัตว์ ผู้วางใจในโลกุตรปัญญา, จะมีจิตอิสระจากอุปสรรคสิ่งกีดกันนานา(และ) เพราะจิตของพระองค์เป็นอิสระจากอุปสรรคสิ่งกีดกันนานา, พระองค์จึงไม่มีความกังวลใดๆ ; (สามารถ) ก้าวล่วงพ้นไปจากมายา หรือสิ่งลวงตาทั้งหมดได้, (และ) ถึงพระนิพพานได้...(อันเป็นภาวะ)ที่สมบูรณ์และไม่มีใดอื่นยิ่งกว่า...”^{๒๕}

อิสระดังกล่าวนี้เกิดขึ้นที่ใจด้วยปัญญาประจักษ์ การรู้แจ้งความจริงจึงเป็นการถึงสัจภาวะสูงสุดและหลุดพ้นจากการยึดมั่นถือถือทั้งปวง แม้กระทั่งธรรมูปาทานคือการยึดติดในศูนย์กลางธรรมก็ไม่มี ดังข้อความตอนหนึ่งในวัชรปรัชญาปารมิตาสุตตราว่า

“ลูกอ่อนสตฺย ! สิ่งที่มีลักษณะทั้งปวงย่อมเป็นมายา ถ้าสามารถเห็นแจ้งว่ารูป ลักษณะทั้งปวงโดยความจริงแล้วไม่มีสภาวะแห่งรูปลักษณะ ก็ย่อมเห็นศตาคตได้.....”

“ ลูกอ่อนภิกษุทั้งหลาย ! เธอทั้งหลายพึงกำหนดรู้ว่า ธรรมะที่เรามาแสดงมีอุปมาดังผู้อาศัยพวงแพ แม้แต่ธรรมก็ยังต้องละเสีย จักกล่าวไปโยกับธรรมเล่า”^{๒๖}

อิสรภาพในความมุ่งหมายของนาคคารุณียะ จึงหมายถึงอิสรภาพสูงสุดคือการหลุดพ้นจากกิเลสตัณหาอุปาทานทั้งปวง ทำลายเสียซึ่งอริยสัจ บรรลุศูนย์กลางธรรมคือพระนิพพาน และไม่ยึดติดในศูนย์กลางธรรม

^{๒๕} ละเอียต ศิลาโนย(แปล),ปรัชญาปารมิตาสุตตร, หน้า ๘๑.

^{๒๖} เสถียร โพธิ์นันทะ(แปล),วัชรปรัชญาปารมิตาสุตตร, หน้า ๑๑-๑๓..



ในขณะที่อิสรภาพของชาตรีเน้นที่ความหลุดพ้นจากอุปสรรคนานาประการ และความสามารถของจิตสำนึกที่จะตัดสินใจ แก้ไข สร้างสรรค์ รับผิชอบได้ จิตไม่มีอะไรบรรจุภายใน วางเปล่าจึงมีอิสรภาพเต็มที่จะคิดพูดทำอะไรก็ได้ตามใจปรารถนา เสรีภาพเป็นคุณสมบัติอย่างหนึ่งของจิตชนิดคิดควมดังแล่งเกิดโดยมิอาจจะปฏิเสธได้เลย จิตอยู่ในฐานะเป็นสิ่งที่อิสระที่มีอยู่เพื่อตัวเอง(Being-for-itself) มีอิสรภาพตัดสินใจเลือกที่จะยอมรับหรือปฏิเสธได้ทุกกรณีอย่างไว้ใจจำกัด เรามีอิสรภาพและสามารถเลือกและรับผิดชอบได้แม้กระทั่งความตายของเราเอง เสรีภาพจึงแบ่งออกเป็น ๒ ลักษณะ คือ

๑. เสรีภาพจาก (Freedom from...) หมายถึงมีอิสระปลอดโปร่งจากการกดดันทางสังคม เช่น ไม่คิดถูก ไม่ถูกคุมขัง ไม่ถูกกดขี่ข่มเหง หรืออิสระจากอะไรบางอย่างที่ตัวเราไม่ต้องการ

๒. เสรีภาพที่จะเป็น (Freedom to be...) หมายถึงเสรีภาพในการเลือกที่จะเป็นหรือเลือกที่จะไม่เป็นอะไรสักอย่าง

เสรีภาพทั้งดังกล่าวนี้ ข้อแรกชาตรีเชื่อว่าเรามีอิสรภาพตลอดเวลาที่จะยอมรับหรือปฏิเสธสังคมได้ด้วยการเลือกที่จะเป็นหรือไม่เป็น การเลือกที่จะไม่เป็นก็ถือว่าเลือก เรามีเสรีภาพเลือกที่จะไม่เป็นคนดีก็ได้ แต่เราต้องรับผิดชอบต่อการเลือกและผลของการเลือกเสมอ ซึ่งชาตรีเองก็ไม่เห็นด้วยที่จะเลือกเช่นนั้น แต่ก็ถือว่าเป็นอิสรภาพของแต่ละคนที่จะเลือกเชิงบวก(ดี) หรือเชิงลบ(ชั่ว)

อิสรภาพของชาตรีจึงพ้องกับนาการขุนที่เป็นอิสรภาพภายในเช่นกัน ดังที่ชาตรีได้กล่าวไว้ว่า “สิ่งสำหรับตัวเองทุกสิ่งล้วนมีอิสระที่จะเลือก ; ต่างก็แสดงออกได้ – สิ่งนี้สำคัญมากที่สุด เช่นเดียวกับความล้ำค่ามาก(คือ)แสดงออกถึงการเลือกนี้ และออกจากทางเลือกด้วยสิ่งดังกล่าวนี้ คือสิ่งที่เราเรียกว่า เสรีภาพของเราเอง”^{๒๗}

แต่อิสรภาพของชาตรีนี้เกิดจากความขาดหายหรือความว่างเปล่า อิสรภาพจึงเป็นทั้งจุดเริ่มต้นและจุดหมายอยู่ในตัวของการแสดงออก อิสรภาพของนักปรัชญาทั้งสองจึงพ้องกันที่เน้นอิสรภาพภายในจิต แต่่นาการขุนเน้นอิสรภาพแห่งการหลุดพ้นจากกิเลสตัณหาอุปาทาน อันเป็นจุดหมายแห่งการปฏิบัติด้วยการละความยึดมั่นถือมั่น หรือไม่คำนึงตน ควบคุมตนด้วยการเห็นตามเป็นจริง คือความว่างเปล่า ขณะที่ชาตรีเชื่อว่าเสรีภาพของมนุษย์แสดงออกได้ชัดที่สุด คือการคำนึงตนเองให้เต็มที่ เพราะจิตเลือกอะไรก็ได้ จิตไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง กิเลสตัณหาจึงไม่มี ถึงมีก็มีอาจสู้แรงผลักดัน (Motive) แห่งจิตที่จะเลือก และเป็นจุดเริ่มต้นและเป้าหมายในตัวตลอดเวลา จนกว่าจะถึงชีวิต ในประเด็นนี้จึงมีข้อแตกต่างกันอยู่มากซึ่งจะได้วิเคราะห์ในประเด็นที่แตกต่างต่อไป

^{๒๗} Sartre, J.P., Being and Nothingness, p.598.



๔.๑.๕ วิชาวิธี : วัตถุประสงค์และผลลัพธ์

นาคารชุนใช้วิชาวิธีอธิบายพุทธปรัชญาและคัดค้านทฤษฎีอรรถาของฮินดู(เวทานตะ) และคัดค้านพุทธปรัชญาประเด็นพระนิพพานของลัทธิสรวาสติวาทิน(ไวภิกษิกะ) และลัทธิเสถรวานติกะ ด้วยการชี้ให้เห็นว่าพระนิพพานหรือศูนย์ค่านั้นมิใช่ภาวะ ดังที่สรวาสติกะว่าไว้ และมีใช่ภาวะดังที่เสถรวานติกะว่าไว้ แท้ที่จริงแล้วนิพพานหรือศูนย์ค่านั้นอยู่เหนือภาวะและอภาวะ เป็นสังขธรรมสูงสุดที่ใครมีอาจจะอธิบายให้ใครฟังหรือเข้าใจได้ด้วยถ้อยคำ (อนิรวจนียะ)

วิชาวิธีของนาคารชุนนอกจากคัดค้านศาสนาพราหมณ์หรือฮินดูแล้วนั้น ยังถูกใช้เป็นเครื่องมือหักล้างแนวคิดฝ่ายฮินดูสรวาสติวาทและอุฎเฑทวาทอย่างเสถรวานติกะ ด้วยวิธีการของท่านคือ“จตุโกฏวิธี” ขึ้นมาอธิบายศูนย์คาในรูปแบบเฉพาะของท่านเอง โดยเป็นการปฏิเสธทั้งหมด

วิชาวิธีของนาคารชุน จึงเป็นการอธิบายในฐานะเป็นเครื่องมือในการแสวงหาความรู้โดยคัดค้านแนวคิดอื่น ดังที่โสเตรติสใช้ และเป็นวิธีการนำเสนอแนวคิดศูนย์คาในกรอบของปฏิเสธดังกล่าวมา ซึ่งส่งผลให้นาคารชุนถูกตำหนิว่าเอนเอียงไปทางอุฎเฑทวาทบ้าง อมราวิกเขปะที่มีวาจาจัดสายไปมาไม่แน่นอน ไม่ยืนยง ไร้หลักการบ้าง

ส่วนชาคริไม่ค่อยใช้วิชาวิธีในการปฏิเสธหรือนำเสนอแนวคิด แต่ก็มีทำที่และกิจกรรมทุกอย่างที่ต่อไปในทางสนับสนุนวิชาวิธีแบบมาร์กในการปฏิวัติสังคม จึงเป็นการใช้วิชาวิธีผสมผสานประนีประนอมบางประเด็นและคัดค้านบางประเด็นมากกว่า ชาคริคัดค้านวิชาวิธีปฏิบัติพัฒนาการของเฮเกลและปฏิเสธแนวคิดในแง่อุดรธิดาของฮุสเซอร์ล แต่กลับเห็นด้วยและสนับสนุนมาร์กที่ใช้วิชาวิธีวัตถุนิยมปฏิวัติระบบและแนวคิดสังคมน แต่กลับตำหนิว่าป็นวัตถุนิยมจัดเกินไป ที่ลดทอนมนุษย์ซึ่งมีลักษณะเป็นจิตลงไปเป็นวัตถุ ทำที่นี้จึงเอนเอียงไปหาฮุสเซอร์ลและเฮเกลที่เน้นจิตนิยมอีกครั้ง โดยรวมแล้วชาคริปฏิเสธทั้งจิตนิยมและวัตถุนิยมแบบสุดโต่ง ซึ่งเป็นทำที่และหลักการเดียวกันกับนาคารชุนที่เน้นศึกษาจิตในแง่ของปรากฏการณ์ ด้วยกฎปฏิบัติจตุรูปบาทมิใช่จิตนิรันดร์อย่างโยคจาร(วิญญานวาทิน) มิใช่อมตะอย่างสรวาสติวาทิน(ไวภิกษิกะ) และมีใช่ขาดสูญเป็นวัตถุนิยมแบบเสถรวานติกะ

๔.๑.๖ จริยศาสตร์ : มรรควิธีสู่ศูนย์คากับอนัตตา

ถึงเมื่อนาคารชุนจะได้กล่าวเอาไว้ในเชิงปฏิเสธว่า มรรควิธีนั้นไม่มี, เป็นศูนย์คา ดังที่ปรากฏข้อความตอนหนึ่งใน ปรัชญาปารมิตาหฤตยสูตรที่พระพุทธองค์ตรัสกับพระสารีบุตร ว่า

“สารีบุตร ! ธรรมทั้งหลาย (สิ่งทั้งหลายทั้งปวง) มีธรรมชาติแห่งความว่าง (กล่าวคือ) พวกมันไม่ได้เกิดขึ้นและไม่ได้ดับลง, พวกมันไม่ได้สะอาดและไม่ได้สกปรก, พวกมันไม่ได้เพิ่มขึ้นและไม่ได้ลดลง ดังนั้นความว่างจึงไม่มีรูป...เวทนา...สัญญา...



สังขาร... วิญญาณ..., ไม่มีอวิชชา และไม่มีควมดับลงแห่งอวิชชา; ไม่มี (กระแสแห่งเหตุปัจจัยที่นำไปสู่ความแก่ และความตาย , และไม่มีควมดับลงซึ่งความแก่และความตาย. ไม่มีควมทุกข์ และ ไม่มีต้นเหตุ (แห่งควมทุกข์); ไม่มีควมดับลง (แห่งควมทุกข์) ไม่มีการประจักษ์แจ้งและ ไม่มีการบรรลุถึง,เพราะ ไม่มีอะไรที่จะต้องถูกถึง”^{๒๗}

ถึงกระนั้นถ้ากล่าวเช่นนั้นก็มีได้หมายความว่านาคารชุนเป็นอุชเชทวาท เพราะท่านกล่าวหมายถึงผลแห่งควมไม่ยึดมั่นถือมั่นในสิ่งใดสิ่งหนึ่งซึ่งอาจจะส่งผลต่อเนื่องถึงสิ่งหนึ่งคามาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ เหมือนหลงยึดถือใ้ว่าไม่มีความร้อนนั้นยอมเป็นไปไม่ได้ ซึ่งเป็นการเข้าใจผิดตามมา เมื่อยึดติดใ้ก็จะต้องเป็นอันยึดติดในความร้อนอยู่ในตัว ดังนั้นจริยศาสตร์ในแง่จิตวิทยาแห่งควมไม่ยึดมั่นถือมั่นอันเกิดจากการพิจารณาควมความเป็นจริงให้เห็นควมว่างของสิ่งทั้งปวง จึงเป็นมรรควิถีสู่สุขุณยธรรมสูงสุดคือพระนิพพานได้ในที่สุด

ชาครตีอวามนุษย์เรานั้นถูกสถาปใ้มีเสรีภาพเสรีภาพจึงมาพร้อมกับควมรับผิดชอบแห่งการตัดสินใจเลือกของเรารูกรังทุกกรณีทุกสถานการณ์ เสรีภาพอาจจะมีปัญหาบ้างในแง่ลบคือเปิดโอกาสใ้เข้าใจผิด คิดว่าควมไม่มีเสรีภาพจึงหลุดค้วเองด้วยการหลบหลีกควมรับผิดชอบ ไม่ยอมใ้เสรีภาพในแง่บวกหรือในเชิงสร้างสรรค์ กลับใ้เสรีภาพแบบผิดๆ อย่างไรก็ตามชาครตีอยังเชื่อมั่นวามนุษย์เรานั้นมีความสำนึกที่ดีที่เลือกทำสิ่งที่ดีงามแก่ตนและสังคมได้ โดยอาศัยเสรีภาพคือควมว่างเปล่าแห่งจิตนี้เป็นพื้นฐาน เป็นการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญ(Radical Conversion)ที่อาจเป็นไปได้ และคล้ายกับพุทธจริยศาสตร์(Buddhist Ethics)

จริงอยู่ที่สาเหตุหรือแรงผลักดันแห่งการกระทำและจุดมุ่งหมายอาจจะต่างกัน แต่การปฏิบัติหรือการกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งนั้น เกิดจากการเลือกของเราโดยตรงว่าจะทำหรือไม่ทำโดยอิสระอิสระในฐานะเป็นจุดเริ่มต้นนี้มีส่วนใ้เราเลือกใ้ว่าจะเป็นคนดีหรือคนชั่ว สุดแท้แต่เราจะเลือกเอง ประเด็นนี้จึงฟ้องกันที่เน้นใ้มนุษย์เราเป็นตัวของตัวเองมากที่สุด

^{๒๗} ละมิต ติลาโนย(แปล),ปรัชญาปารมิตาสูตร, หน้า ๑๖๐-๑๖๑.



๔. ๒. เปรียบเทียบแนวคิดประเด็นที่แตกต่างกัน

๔.๒.๑ ความหมายของศูนย์ตากับอนัตตา

นาคารชุนได้ให้ความหมายของคำว่า “ศูนย์ตา” เป็น ๒ นัย คือ

๑. ปฏิเสธสมมุติสัจจะ โดยถือว่า สรรพสิ่งในโลกนี้ไม่มีลักษณะที่แท้จริงขั้นปรมาตม ไม่มีลักษณะเฉพาะของมัน เพราะล้วนเกิดขึ้นจากการอิงอาศัยกัน เป็น “อนัตตา” ตามกฎปฏิเสธสมมุติสัจจะ

๒. ปฏิเสธทุกทฤษฎีที่พรรณนาปรมาตมสัจจะ ถือว่าปรมาตมสัจจะเป็นความจริงแท้ อยู่เหนือความต่าง เหนือปัญญาชั้นเหตุผล ซึ่งได้แก่นิรวาณ(ศูนย์ตา) ที่มีอาจะรู้ได้ด้วยศรัทธา ทฤษฎีต่างๆ จึงว่างเปล่า (ศูนย์ตา) เพราะไม่ถูกต้องสมบูรณ์ครบถ้วนหลังจากปฏิเสธสมมุติสัจจะ และปฏิเสธวาทะทฤษฎีที่อธิบายความจริงสูงสุดว่าเป็นภาวะและอภาวะ (อสุณยะและสุณยะ) ท่านจึงได้กล่าวไว้

“มารยมิจะถือว่า ศูนย์ตา มีความหมาย ๒ อย่าง คือ เราเห็นว่าปรากฏการณ์เป็นเพียงสมมุติจึงไม่เที่ยงแท้ คือ ไม่สมบูรณ์ในตัวเอง และเรารู้ว่า ความจริงแท้เป็นภาวะสมบูรณ์เป็นหนึ่งไม่มีสอง”^{๒๕}

เมื่อความจริงมีอยู่ ๒ ชั้นเช่นนี้ จึงจำเป็นที่จะต้องรู้เท่าทันว่าโลกที่เราท่านเห็นอยู่นี้ เป็นโลกปรากฏการณ์ที่เป็นสมมุติสัจจะเกิดขึ้น – ตั้งอยู่ – คับไป แบบอิงอาศัยกัน เมื่อไรที่เรารู้ความจริงของสิ่งทั้งหลายว่ามีภาวะต่างจากลักษณะของมันที่ปรากฏอยู่ เมื่อนั้นเราก็ได้รู้แก่การรู้ความจริงแท้

ขณะที่ชาคริ์ถือว่า สรรพสิ่งในโลกแบ่งเป็น ๒ ชนิด คือภาวะในตัวเอง(วัตถุ) และภาวะสำหรับตัวเอง(จิตมนุษย์)นั้น ต่างก็อิงอาศัยกันและกันเหมือนที่สนะของนาคารชุน แต่วัตถุไม่ได้เป็นอนัตตาที่ว่างเปล่าอย่างจิตมนุษย์เลย เพราะวัตถุมีลักษณะแน่นอนที่บ่มอ้อมอยู่ในตัว เปลี่ยนแปลงตัวเองไม่ได้ ตกอยู่ใต้กฎเกณฑ์ทั่วไป เป็นไปตามกฎ ในขณะที่มนุษย์นั้นมีจิตว่างเปล่าเป็นอนัตตาสามารถเปลี่ยนแปลงตัวเองได้โดยตรง จิตจึงอยู่ในฐานะที่เป็นอนัตตาอันทรงพลัง ในขณะที่วัตถุเกิดขึ้นแบบอิงอาศัยกันด้วยรูปแบบเฉพาะของมัน เช่น ดิน คือดิน น้ำ คือน้ำ เป็นต้น แต่ในส่วนของจิตที่นึกคิดได้ รู้สำนึก(Consciousness)ของมนุษย์เราไม่ได้เป็นเช่นนั้นเลย

อย่างไรก็ตาม วัตถุก็เป็นอนัตตาเช่นกันในฐานะที่ว่างจากจิต จึงตกเป็นวัตถุว่างเปล่าจากความสำนึก จิตก็ว่างเปล่าเช่นกันในฐานะที่ว่างจากลักษณะเฉพาะที่จะคงอยู่ไม่เปลี่ยนแปลงไป ดังนั้นสรรพสิ่งในโลกล้วนแล้วแต่เป็นความจริงที่ปรากฏขึ้นแก่จิตที่รับรู้ได้โดยตรง ปราศจากปรมาตมสัจจะที่นาคารชุนกล่าวไว้ เพราะชาคริ์ไม่เชื่อว่าจะมีปรากฏการณ์ที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ ไม่เชื่อโลกุตรธรรม ตลอดถึงนิพพานที่อยู่เหนือประสาทสัมผัสของมนุษย์ เพราะสิ่งใดที่ปรากฏแก่จิตและจิตรับรู้ได้ สิ่งนั้นเป็นความจริง โลกแห่งประสบการณ์จึงเป็นความจริง และความจริงต้อง

^{๒๕} ธิดศักดิ์ ทองบุญ, ปัญญาอันลึกลับ, หน้า ๑๒๔.



อธิบายได้ทุกกรณี ทุกที่ ทุกเวลา อนัตตาจึงเป็นลักษณะเฉพาะของจิตมนุษย์เรา ที่ไม่มีลักษณะแน่นอน คายตัวคืนรนและเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา

ศูนย์ตาและอนัตตา จึงเป็นการปฏิเสธร่วมกันถึงสาระของสิ่งที่กลุ่มแนวคิดอื่น ๆ ต่างเชื่อว่านิรันดร์อยู่เบื้องหลังโลกและปรากฏการณ์ แต่นักการชุนก็ยังเชื่อว่ายังมีภาวะสัมบูรณ์ ไม่มีสอง แบ่งแยกไม่ได้ มีอาจจะพรรณนาได้ ในขณะที่ชาครได้คัดค้านแล้วว่า ขึ้นชื่อว่าสิ่งที่มิอยู่แล้ว ไม่มีสิ่งไหนที่บรรยายไม่ได้ ถ้าบรรยายไม่ได้ก็อาจจะกล่าวได้ว่ามีอยู่จริงหรือเป็นความจริง เพราะอยู่เหนือประสาทสัมผัสมนุษย์ เหลือวิสัยของเรา และไม่เห็นความจำเป็นที่จะต้องมิอยู่ด้วย หากเป็นความลับหรือไม่ปรากฏ เราอาจจะรู้ได้ว่ามีหรือไม่มี เมื่อไม่อาจรู้ได้ย่อมไม่มี ส่วนโลกปรากฏการณ์ที่ชาครเชื่อว่าเป็นความจริงนั้น นักการชุนกลับเห็นว่าป็นมายา ไม่จริง หรือเป็นภาพหลอน เหมือนความฝัน เป็นต้น

เมื่อเทียบแนวคิดทั้งสองดังกล่าวนี้แล้ว อาจได้บทสรุปว่า นักการชุนเป็นนักฝัน นักจินตนาการ นักมายากลและนักวาดทึบปิในสายตาของชาคร ในขณะที่ชาครกลายเป็นคนมืดบอด มองไม่เห็นความจริงสูงสุดที่ซ่อนเร้นอยู่หลังม่านบังคือวิชา(อวิชาหรือกัลปนา) ชาครเองได้กลายเป็นนักอุกฤษฏาที่ปฏิเสธปรมัตถ์จะความจริงขึ้นอันคิมะหรือโลกุตรธรรม ปฏิเสธกรรม การเวียนว่ายตายเกิดและพระนิพพานในสายตาของนักการชุน

จึงสรุปว่า "ศูนย์ตา" ในความหมายของนักการชุนนั้นมีอยู่ ๓ ระดับ คือ

๑. ศูนย์ตาในฐานะปฏิเสธสมมุติสัจจะ, ปฏิเสธอรรถาทุกระดับ ถึงแม้จะยอมรับโลกแห่งปรากฏการณ์ว่ามีอยู่จริง แต่ก็ยอมรับในฐานะเป็นโลกบัญญัติ ที่เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา

๒. ศูนย์ตาในฐานะปฏิเสธวาทะหรือทฤษฎี ที่จะพรรณนาความจริงสูงสุด ปรมัตถ์สัจจะหรือโลกุตรธรรมอันเป็นอนิรวณียะคือพระนิพพาน ว้างจากกิเลสตัณหาอุปาทาน

๓. ศูนย์ตาในฐานะเป็นความจริงขั้นสูงสุด ที่เหนือการอินอันและปฏิเสธ อยู่เหนือภาวะและอภาวะ หรือเป็นขั้นศูนย์ตาแห่งศูนย์ตา

ส่วน "อนัตตา" ในความหมายของชาครนั้นมีอยู่ ๓ ระดับเช่นกัน คือ

๑. ว้างเปล่าจากอรรถาทุกระดับ แต่ยอมรับโลกแห่งปรากฏการณ์ว่าเป็นความจริงที่เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา ไม่หยุดนิ่ง ปราศจากผู้สร้าง

๒. ว้างจากปรมัตถ์สัจจะหรือโลกุตรภาวะ ว้างจากอันคิมสัจ

๓. ว้างจากความเป็นสสารัตถะในจิตที่ว่างเปล่า

การเห็นสรรพสิ่งตามที่ปรากฏว่าเป็นความจริงตามที่มันมีมันเป็น นั่นคือความจริงที่ปราศจากสิ่งซ่อนเร้นอยู่เบื้องหลังใดๆ ในทัศนะของชาคร แต่ปรากฏการณ์เหล่านี้กลับเป็นสมมุติสัจจะ เป็นมายาการที่ปิดประตูแห่งปรมัตถ์จะอันล้ำลึกเอาไว้ในทัศนะของนักการชุน



๔.๒.๒ โลกทรรศน์ : มุมมองชีวิต, จิต และการเกิดดับเปลี่ยนแปลง

นาคารชุนและชาครีต่างก็เห็นพ้องกันว่า สรรพสิ่งในโลกนี้มีอยู่ ๒ อย่าง คือ วัตถุและจิต เน้นอธิบายจิตที่เกิดดับเช่นเดียวกัน แต่จิตที่เกิดดับดังกล่าวนั้นชาครีอธิบายเฉพาะเท่าที่ปรากฏเป็นชีวิต ก่อนเกิดและหลังตาย ชาครีมิได้พูดถึง ขณะที่นาคารชุนได้กล่าวถึงสังสารวัฏฏ์ การเวียนว่ายตายเกิดจนกระทั่งบรรลुพระนิรวาณ ชาครีให้ความสำคัญกับโลกในฐานะเป็นวัตถุที่รองรับความมีอยู่แห่งจิต ชีวิตจึงเป็นสิ่งที่มียู่ในโลกโดยบังเอิญ ปราศจากเหตุผล ชาครีไม่รู้และไม่ปรารถนาจะรู้ด้วยว่ามนุษย์มาจากไหน ? มาได้อย่างไร ? จึงกล่าวไว้ลอยๆ ว่า มนุษย์ถูกจับโยนเข้ามาให้มีชีวิตอยู่ร่วมกับสัตว์และคนแปลกหน้า และสิ่งที่เกิดมีพร้อมกับมนุษย์คืออิสรภาพในจิตที่ว่างเปล่ามีพลังในการเลือกอย่างไว้ชีวิตจำกัด ทุกคนมีแรงปรารถนาแรงขู้อใจหรือแรงผลักดันอยู่ในตัวเอง แรงปรารถนานั้นเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลาเช่นเดียวกับจิตที่เกิดดับทุกขณะ ชาครีไม่เชื่อว่าจิตมนุษย์มีกิเลสค้นหาอุปาทานห่อหุ้มจิตให้เศร้าหมอง การคืนรนของจิตก็มีได้เกิดจากกิเลสค้นหาแต่อย่างใด

โดยเฉพาะเรื่องโครงสร้างของจิต ชาครีถือว่าจิตคืออารมณ์ รับรู้อารมณ์ แสวงอารมณ์ ส่งอารมณ์ และมีความสำนึกตัวได้(Self-Consciousness) หมายความว่า ขณะที่จิตคิดสิ่งใดอยู่ จิตจะรู้เป็นนัยๆ ว่าตัวเองกำลังคิดอะไรอยู่ แต่ชาวพุทธทั้งเถรวาทและมหายานมาขมิกะเห็นว่า จิตเป็นสิ่งที่คิดอารมณ์โดยไม่มีความสำนึกตัว เพราะจิตแต่ละดวงคิดถึงเรื่องเดียว อารมณ์เดียว จิตดวงเดียวมีอาจคิดถึงเรื่องสองเรื่องได้ในขณะเดียวกัน ทั้งมีอาจคิดถึงตัวเองได้ เพราะไฟย่อมมีอาจไหม้ไฟหรือไหม้ตัวเองได้ นิ้วมือชี้ถึงอื่น มีอาจจะชี้ตัวเองได้ หรือคนมีคมีอาจจะตัดตัวเองได้ แต่น่าสังเกตว่าในเรื่องจิตนี้พุทธปรัชญาสำนักต่างๆ ก็มีความเห็นไม่ลงรอยกัน เถรวาทและมาขมิกะเห็นว่า จิตไม่มีความสำนึกตัว วิญญูณาพาทินเห็นว่า จิตมีความสำนึกตัว^{๓๐} ได้ เช่นเดียวกับที่ชาครีเข้าใจ

นาคารชุนและชาครีถือว่าจิตเกิดดับเปลี่ยนแปลงเหมือนกัน โดยปราศจากสภาวะที่แน่นอนมั่นคงไม่เปลี่ยนแปลง จิตมีเพียงความว่างเปล่าที่เกิดดับเป็นกระแส มีอาจถือเป็นแก่นสารได้ตายตัว ดังข้อความตอนหนึ่งใน **วัชรปรัชญาปารมิตาสูต** ว่า

“ตถาคคกล่าวว่า สรรพจิตทั้งปวงนั้นโดยความจริงแล้วก็ปราศจากสภาวะแห่งจิตเป็นสักแต่ชื่อว่าจิตตะเท่านั้น ด้วยเหตุดังๆ ? ตถุติ ! จิตในอดีตปราศจากแก่นสารจะถือเอาที่ไม่ได้ จิตในปัจจุบันปราศจากแก่นสารจะถือเอาที่ไม่ได้ แม้จิตในอนาคตก็ปราศจากแก่นสาร จะถือเอาที่ไม่ได้ดังๆ”^{๓๑}

^{๓๐} พระราชมุนี(ประจวบ ฐมฺมจิตฺโต),เปรียบเทียบทฤษฎีจิตในปรัชญาชาครีและพุทธปรัชญาเถรวาท, หน้า ๑๑๕.

^{๓๑} เสถียร โพธิ์นันทะ(แปล), วัชรปรัชญาปารมิตาสูต, หน้า ๓๐.



เพราะจิตในอดีตนั้นดับไปแล้วจึงไม่มีอยู่ จิตในอนาคตก็ยังไม่เกิดขึ้นก็นับว่าไม่มีอยู่เช่นกัน ขณะที่จิตปัจจุบันก็แปรผันเปลี่ยนแปลงไหลไปเป็นกระแสจิต(วิญญาณโสภ - Stream of Consciousness)มีเพียงความคิดที่เกิดขึ้นทุกขณะ ไม่มีสิ่งแปลกปลอมแทรกเป็นอิตถายอยู่ในจิต และอดีตกับอนาคตอาศัยกันจึงมีปัจจุบัน ก็มีอดีตไม่มีสภาวะอนาคตก็ไม่มีสภาวะเช่นกัน ปัจจุบันจึงหมดความหมายไปด้วย จิตที่เกิดขึ้นอยู่นี้จะไหลไปไม่มีหยุด^{๒๒} แต่ในเวลาหลับสนิท จิตจะตกลงสู่ภวังค์^{๒๓} ภวังคจิตเป็นตัวเก็บกักผลกระทบและจุดไปเกิดใหม่ตามผลกรรมนั้น^{๒๔} เป็นสังสารวัฏแห่งชีวิต ชาติไม่เชื่อวงจรของการเวียนว่ายตายเกิด ในขณะที่นาคารชุนเชื่อว่าสังสารวัฏจะถูกตัดขาดลงเมื่อจิตรู้แจ้งบรรลุนิพพาน หรือในธรรมฐานอุคตสูงสุด ก่อนบรรลุนิพพานนั้น ทั้งบรรพชาและนาคามิกะเชื่อว่า จิตไม่มีเสรีภาพเพราะมันถูกคณาหยาครอบงำ จริงอยู่ถึงแม้จิตจะว่างเปล่า กลวงโปร่งใส แต่ก็ยังมีกิเลส คณาหา อวิชชา อันละเอียดละเอียดแฝงอยู่ในจิต โดยเก็บอยู่ในจิตได้นานึกหรือภวังคจิต

ชาครปฏิสารจิตได้สำนึก(Sub-Conscious)ของฟรอยด์ (Frued) ซึ่งเท่ากับว่าชาครได้ปฏิสารภวังคจิตของพระพุทธศาสนาโดยตรง เมื่อจิตได้สำนึกไม่มี ภวังคจิตดังกล่าวก็มีไม่ได้ กิเลสคณาหาที่เป็นอันว่างเปล่าไม่มีในจิต จิตจึงมีอิสรภาพเต็มที่ที่จะเลือกสรรอะไรขึ้นมาก็ได้ กิเลสคณาหาไม่มี ถึงมีก็กลายเป็นแรงผลักดันหรือพลังขับเคลื่อนให้จิตทะยานหนีความว่างเปล่าตลอดเวลา การเข้าใจว่ามีกิเลสและสามารถกำจัดกิเลสได้นั้นจึงเป็นการหลอกตัวเองมากกว่า บอกตัวเองว่าไม่มีความอยากทั้งๆ ที่มีความอยาก เมื่อใดเราเป็นวัตถุที่ไม่มีจิต เมื่อนั้นเราจึงจะไม่มีความรู้สึกนึกคิดที่จะอยากหรือค้นร้นต่อไปได้ ชาครจึงไม่เชื่อว่าจิตมนุษย์จะหลุดพ้นจากทุกข์ได้เลย แต่พุทธปรัชญาอรรถาธิบายและนาคามิกะเห็นว่าเมื่อใดคณาหาถูกกำจัด จิตจึงจะมีเสรีภาพและพ้นทุกข์ ในทางปรัชญานาคามิกะของนาคารชุนจึงถือว่าจิตมีเสรีภาพหลุดพ้นจากทุกข์ ทั้งปวงได้ เป็นอิสรภาพและเป็นความสุขนิรันดร์

^{๒๒} ดู "ธรรมชาตินิยาม" ใน พระเมธีธรรมาจารย์(ประยูร ธมฺมจิตฺโต),พุทธศาสนากับปรัชญา, ธนุสนธิ์ในงานพระราชมหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพฯ : บริษัท อมรินทร์ พริ้นติ้ง กรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๓), หน้า ๑๐๓-๑๐๕, และดู ใน เสฐียร โพธิ์นันทะ(แปล),เรื่องเดียวกัน, เจ้าพระยา, หน้า ๓๐.

^{๒๓} ดู สุนทร ๓ วัจสิ,รศ.ดร.,พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก, หน้า ๑๒๖-๑๒๗.

^{๒๔} พระราชวรมุนี(ประยูร ธมฺมจิตฺโต),เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๗.



๔.๒.๓ ตัณหา(Desire) และความทุกข์(Suffering)

พุทธปรัชญามารธมิกะถือว่า รากเหง้าของความทุกข์คือการเข้าไปยึดถือทิฏฐิหรือกถปนา กถปนาเป็นอวิชชาอย่างอื่น^{๕๕} เพราะพุทธปรัชญานั้นยอมรับร่วมกันว่า ชีวิตมนุษย์เกิดขึ้นเพราะ กรรมในอดีต และกรรมในอดีตถูกสังเวยด้วยจิตที่เต็มไปด้วยอวิชชา(กถปนา)^{๕๖} ดังนั้นอวิชชาจึง เป็นเหตุปัจจัยหลักที่สำคัญให้เกิดภพชาติหรือสังสารวัฏฏ์ขึ้นมา ส่งผลสืบถึง ๑๒ ช่วงที่เรียกว่า ปฏิจสงฆุปบาท^{๕๗} จนก่อเป็นตัวคนขึ้นมาให้หลงคิดยึดถือ เพราะ

“เมื่อตัวคน(อัตตา)ถูกตั้งขึ้นคนอื่นก็จะทำการคิดค้น ถ้ามีการแบ่งแยกตัว คนและที่ไม่ใช่ตัวคนออกจากกัน อุปาทานและความหลงงมงายก็จะเกิดขึ้น เพราะ อาศัยกิเลสเหล่านี้ ความชั่วนานาประการจะเกิดขึ้น อุปาทานทำให้เกิดความ กระหายอยากได้สุขอื่นๆ ขึ้น และตัณหานั้นช่วยปิดบังซ่อนเร้นความไร้แก่นสาร ของวิสัยภายนอกทั้งหลาย คนที่ถูกคลุ้มคลั่งจะคิดจินตนาการถึงคุณภาพของ สิ่งทั้งหลาย และใครหาอุปาทานที่จะได้สุขเหล่านั้น เพราะเหตุนี้สังสารวัฏฏ์จึงยังคง หมุนอยู่ควาปโตที่อุปาทานยังมืออยู่ว่า นี่เรานี้ตัวคนของเรา”^{๕๘}

กิเลสตัณหาจะย้อมใจให้เกิดทุกข์ คั่นรันทะยานไปข้างหน้าอย่างทรมานทรมาย โดยอาจแฝงอยู่ใน สิ่งที่พึงใจและไม่พึงใจ เป็นทุกข์ละเอียดยุทธที่รณของว่าเป็นความสุขจริง ๆ แต่ความจริงแล้ว กลับเป็นความทุกข์กลายสภาพหรือทุกข์จากจนหลงผิดคิดว่าคนประสบสุข หมกมุ่นความทุกข์ ดังภิกษุมหายานในธิเบต ชาวฝรั่งเศส นาม นัคคิเยอ ริการ ได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับความทุกข์เอาไว้ว่า

“ความทุกข์ คือสภาพอันไม่พึงใจอย่างอื่น ซึ่งอาจรวมกับความเจ็บปวดทางกาย แต่ หลักใหญ่คือเป็นสิ่งที่เกิดกับจิตใจ ใคร ๆ ก็รู้ว่าคนต่างกันสามารถรับของอย่างเดียวกันได้ อย่างตรงข้ามกันโดยสิ้นเชิง ไม่ว่าจะเห็นว่าพึงใจหรือไม่พึงใจ ทุกข์เกิดขึ้นเมื่อตัวคน หรือ “อัตตา” ที่เรานั่นรักและปกป้อง ถูกคุกคามหรือไม่ได้รับสิ่งที่ปรารถนา ความทุกข์ ทางกายที่รุนแรงที่สุดอาจจะรับกันได้ด้วยวิธีที่แตกต่างกันมากมาย ขึ้นอยู่กับสภาพจิต

^{๕๕} พระภิกษุโกณนทรี จินวงศ์,การศีกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสูญญตาในพุทธปรัชญานร วาทกับในปรัชญาของนาคาคุน, หน้า ๑๕๐.

^{๕๖} สุตตารามปริณทียใน David J.Kapshabana, A History of Buddhist Philosophy, p. 5.

^{๕๗} สุวาทะเอื้อคโณ พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต),พุทธธรรม ฉบับขยายความ, หน้า ๔๒๖-๔๕๔.

^{๕๘} ที.อาร์.วี.บุรคิ.คร., ปรัชญามารธมิก, หน้า ๓๑๕.



ของเรา นอกจากนี้เป็นเป้าหมายสามัญของชีวิต เช่น อำนาจ สมบัติ ความถำรารูทางโลก และชื่อเสียง อาจสร้างความพึงใจชั่วขณะ แต่ไม่อาจเป็นที่มาของความพึงใจถาวรได้ ไม่ช้าไม่นาน สิ่งเหล่านี้ก็จะแปรเปลี่ยนเป็นที่มาของความไร้สุขทั้งหมดนี้ย่อมไม่มีวันนำมาซึ่งความอึดใจที่คงทน หรือความสงบสุขภายในที่ไม่มีวันถูกแผ้วพานจากสถานการณ์ภายนอก การที่เราใช้ชีวิตทั้งชีวิตของเราไขว่คว้าเป้าหมายทางโลก เรามีโอกาสเข้าถึงความสุขที่แท้จริงได้ไม่มากไปกว่ากับคนหาปลาที่หว่ียงเหลงไปในแม่น้ำอันเหือดแห้ง”^{๓๘}

อวิชาจึงเป็นค้ำคูณแห่งความทุกข์ในสังสารวัฏฏ์ของชีวิตมนุษย์เรา ขณะที่ชาครักลัมเชิอว่ามนุษย์เรานั้น ไม่มีกิเลสตัณหาอุปาทานแต่อย่างใด เพราะชาครได้คัดค้านมารติน ไฮเดกเกอร์ ที่เชื่อว่ามนุษย์เรา(Dasein) นั้นประกอบด้วยกิเลสตัณหาอุปาทาน คือ

๑. ความประสงค์ (Will)
๒. ความต้องการ (Wish)
๓. การยึดมั่นถือมั่นอยู่กับสิ่งหนึ่งสิ่งใด (Addition)
๔. อารมณ์กระตุ้นต่าง ๆ (Urges)^{๓๙}

ทั้ง ๔ ประการข้างต้นนี้คือองค์ประกอบหรือคุณสมบัติของจิตมนุษย์ที่คั่นรณตลอดเวลา ซึ่งทัศนะของไฮเดกเกอร์นี้ไม่ได้ต่างจากทัศนะของอาเธอร์ โชเพินเฮาเออร์ (Arthur Schopenhauer) ที่มองว่าโลกนี้ชั่วร้าย และชีวิตเป็นทุกข์^{๔๐} เท่าไรนัก แต่ชาครเองก็ยอมรับว่าชีวิตเรานั้นมีทุกข์ และไม่มีทางพ้นทุกข์ได้เลย เช่นเดียวกับนักปรัชญาทั้งสองนั้น ถึงแม้โชเพินเฮาเออร์จะเสนอให้ดับเจตจำนง(Will)ก็ตามที แต่ก็มีอาจทำได้และเป็นไปได้ยาก ความทุกข์ในทัศนะของชาครนั้นเกิดขึ้นจากจิตที่กลวง ว่างเปล่า คั่นรณ จิตไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง จึงคิดอารมณ์หรือเลือกอารมณ์ ปฏิเสธอารมณ์ได้ และการคิดก็มีได้เกิดจากอำนาจอวิชาคั่นหาอุปาทานบังคับ เพราะจิตมีอิสระที่จะคิดหรือไม่คิดก็ได้ จึงเป็นเหตุให้มนุษย์เราเลือกที่จะคิด ความว่างแห่งจิตที่อิสระดังกล่าวจึงเป็นแรงผลักดันให้เราสร้างสรรค์โครงการขึ้นมาว่า

^{๓๘} จามพรหม เวชชาจิระ(แปล),คิอูกับนักปรัชญา: บทสนทนาพุทธศาสนา-ปรัชญาตะวันตก, หน้า ๒๘., และดูรายละเอียดใน สมภาร พรหมภค.ศร.,พุทธจริยธรรมปรัชญา มุมมองจากอภิปรัชญา, ใน พุทธศาสนศึกษา ฉบับที่ ๑ ปีที่ ๘ มกราคม-เมษายน , (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณมหาวิทยาลัย,๒๕๕๓).

^{๓๙} ชักวีนน์ อีคท์ธน์,รศ.,ปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ ๒, หน้า ๒๕๒.

^{๔๐} ดูรายละเอียดใน เสถียร โพธิ์นาคะ,พุทธธรรมลัทธิปรัชญา, หน้า ๘๑-๘๑.



ตัวเองต้องการจะทำอะไร กำหนดวิถีชีวิตนี้ว่าจะเป็นอะไรหรือทำอะไร เพื่อนำมาเสริมหรือเติมใส่ความว่างเปล่าภายในจิต แต่เขารู้สึกว่าน่าเสียดายที่ไม่มีทางจะเติมได้หรอก^{๔๒} เพราะมนุษย์เรานั้นเป็นผู้มีความปรารถนาที่ไร้ความสำเร็จ^{๔๓} ไม่ว่าจะพยายามอย่างไรหรือวิถีทางใดก็ตามก็มิอาจจะยังความปรารถนาให้เต็มอิ่มได้

ความปรารถนาที่จะเป็นสิ่งที่สมบูรณ์นี้ ชาครต์เปรียบเทียบกับเงาประหลาดว่า เป็นความใฝ่สูงเกินเอื้อมของมนุษย์ที่ปรารถนาจะเป็นพระเจ้าให้ได้ แต่กลับเป็นไม่ได้และไม่มีทางเป็นไปได้ กลับมีแต่ความเศร้าโศกคิดท้อ ยิ่งมนุษย์หวังมากเท่าไรในสิ่งที่เป็นไปได้ก็ยิ่งทุกข์มากเท่านั้น ยิ่งทุกข์มากก็ยิ่งปรารถนาที่จะให้หันทุกข์มากเท่านั้น แต่ก็ไม่มีทางที่จะสำเร็จได้เลย มนุษย์เรานั้นสามารถเปลี่ยนแปลงตัวเองตลอดเวลา ไม่แน่นอนในภาวะใดภาวะหนึ่ง คับแค้นและปฏิเสธตลอดไป และที่สำคัญยิ่ง ปึงจือ ๓ อย่าง ที่เป็นเสมือนคุณสมบัติของจิตโดยตรง คือ

๑. ไม่เป็นสิ่งที่เป็นอยู่
๒. เป็นสิ่งที่ไม่เป็น , และ
๓. เป็นสิ่งที่ไม่เป็น และ ไม่เป็นสิ่งที่เป็นอยู่^{๔๔}

ไม่เป็นสิ่งที่เป็นอยู่ หมายความว่าปฏิเสธที่จะไม่เป็นสิ่งที่เคยเป็นในอดีต หรือที่เป็นในอดีตจนถึงปัจจุบัน แล้วไม่พอใจในภาวะเช่นนั้นจึงเปลี่ยนแปลงตนเองในปัจจุบัน แต่อดีตก็ยังคงเป็นอดีตอยู่ มิอาจแก้ไขได้เสียในทัศนะของชาครต์ เพียงทำความขื่นใจให้เกิดมีแก่จิตของเราเท่านั้น ส่วนเป็นสิ่งที่ยังไม่เป็นนั้น หมายความว่า สิ่งที่ยังไม่เป็นซึ่งจะมีมาในอนาคตเราก็ยอมรับแล้วทำในสิ่งที่ตนเองปรารถนา หรือกล่าวอีกนัยหนึ่ง คือการปฏิเสธสิ่งที่เป็นโดยไม่ได้เลือก และการคัดค้านใจเลือกเพื่อสิ่งที่เลือกแต่ยังไม่เป็น^{๔๕} ทั้งการเลือกไม่เป็นสิ่งที่ตนเป็นอยู่และการพยายามเป็นสิ่งที่ยังไม่เป็น จะถูกเชื่อมโยงเข้าด้วยกันในปัจจุบัน ดังนั้นจิตหรือชีวิตในทัศนะของชาครต์คือการประสานอดีตและอนาคตเข้าด้วยกันในปัจจุบัน จึงได้เน้นขณะนี้และเดี๋ยวนี้เป็นสำคัญ ในการเลือกคัดค้านใจ คัดพูด ทำ สิ่งที่เราชอบหรือปรารถนา ซึ่งความปรารถนาหรือแรงผลักดัน ๓ อย่างนั้น ชาครต์ถือว่าเป็นแง่บวก ในขณะที่พุทธปรัชญาถือว่าเป็นแง่ลบแห่งกิเลสตัณหา ๓ ประการ คือ

^{๔๒} พระเมธีธรรมาภรณ์(ประยูร ธมฺมจิตฺโต),อ้างแล้ว, หน้า ๑๘.

^{๔๓} Sartre, J.P., Being and Nothingness, p.784.

^{๔๔} Ibid, p.196.

^{๔๕} ดู Phra Metthithammaporn (Prayoon Mererk), Ibid, pp.59-61.



๑. กามตัณหา คือความอยากได้สิ่งที่น่าใคร่น่าปรารถนา

๒. ภวตัณหา คือความอยากมีอยากเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่ง

๓. วิภวตัณหา คือความอยากที่จะ ไม่มีไม่เป็น^{๕๖}

ส่วนชาคร์เชื่อว่ามนุษย์เรานั้นมีตัณหา ๒ ประการ คือ

๑. ความอยากเป็น (Desire to be)

๒. ความอยากมี (Desire to have)

ซึ่งตัณหาทั้ง ๒ นี้ เทียบได้กับตัณหาข้อที่ ๒ ของพระพุทธศาสนา คือ “ภวตัณหา” เนื่องจากชาคร์อ้างเสมอว่า มนุษย์มีไรต์สค์เครื่องเงินและไม่มีไรต์พระเจ้า จึงปรารถนาที่จะมีจะเป็นหรืออยากมีอยากเป็นในเชิงบวกเท่านั้น ถ้าอยากได้สิ่งน่าใคร่น่าปรารถนาคงถามตัณหาอันเป็นตัณหาระดับที่ ๑ ในพุทธศาสนานั้น เราไม่ต่างอะไรจากสัตว์เครื่องเงินที่ทำอะไรตามใจปรารถนา ไม่มีความยับยั้งชั่งตวงวัดสักปั้งอยู่ แต่ถ้าเราอยากที่จะไม่มีไม่เป็น เช่น ไม่อยากมีสรีรภาพ ไม่อยากเป็นมนุษย์ ความปรารถนาข้อนี้ก็คือวิภวตัณหาในพระพุทธศาสนา ซึ่งไม่มีทางเป็นไปได้ ดังที่เราปรารถนาเป็นพระเจ้าแต่ไม่มีวันสำเร็จได้เลย มนุษย์ทำได้เพียงปรารถนาอยากมีอยากเป็น ซึ่งเป็นแรงผลักดันหรือความปรารถนาในแง่บวกของจิตที่เราปรารถนาจะมีจะเป็นบางอย่าง เพื่อการปฏิเสธ อะไรบางอย่าง เช่น เราปรารถนาอยากเป็นคนรวย (rich) เพื่อปฏิเสธความเป็นคนจน (poor) ไปในตัว ถึงแม้เราจะเป็นได้มีได้เงินในแง่หนึ่ง ชาคร์ก็ถือว่ามนุษย์มีจิตที่ว่างเปล่า ไม่เต็มอ้อม ไม่นานก็เบื่อ ย่อมปรารถนาไม่สิ้นสุด เขาจึงมองมนุษย์ว่าหมดความหมายในอันที่จะทำให้เต็มปรารถนาได้ ความปรารถนาของมนุษย์จึงมีอยู่ในฐานะว่างเปล่า การแสดงออกดังกล่าวนั้นคืออิสรภาพของจิตที่เต็มเปี่ยมไปด้วยอำนาจแห่งแรงผลักดัน ชาคร์ถือว่าความว่างเปล่าเป็นคุณสมบัติของจิตมนุษย์เราโดยตรง ความปรารถนาจะสำเร็จหรือไม่สำเร็จไม่สำคัญในทัศนะของชาคร์ เพราะอิสรภาพมิได้อยู่ที่ความสำเร็จหรือล้มเหลวแต่อย่างใด แต่อยู่ที่ความสำเร็จแห่งการกล้าตัดสินใจเลือกคิด พุท ทำอย่างอิสระโดยปราศจากการถูกบังคับหรือปราศจากอิทธิพลใดๆ ทั้งสิ้น ในทัศนะของชาคร์ จิต, อิสรภาพ และความอยากจึงเป็นสิ่งที่เดียวกันอย่างแยกไม่ออก ชาคร์อธิบายการเกิดของตัณหาเอาไว้ว่า

“เพราะจิตรู้สึกถึงความว่างเปล่าไว้แก่กันสารของคน จิตจึงปรารถนาหรือมีตัณหาในอันที่จะหาอะไรมาเติมใส่ตัวเองให้เต็มมีอยู่ในวัตถุ จิตจึงอยากเป็นวัตถุที่แน่นอนที่มั่นคง ปรารถนาค้นคว้าให้ทุกขัธยมานใจ แต่ก็ทำไม่ได้ดังปรารถนา ดังนั้นจิตจึงเป็นทั้ง Being-and-Nothingness คือเป็นทั้งภาวะหรือวันดีที่มีอยู่จริงในโลกอย่างวัตถุ แต่กลับว่างเปล่า

^{๕๖} ดู พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๑๑๕-๑๑๖.



เป็นอภิวาทที่กลวง บกพร่อง ไม่เต็มอิ่มเหมือนวัตถุแต่อย่างใด ความอยากจึงเป็นที่มาของทุกข์อันมีเค้ามูลมาจากอวิชชาหรือกัลปนา(อวิชชา) ซึ่งก็คือกิเลสตัณหาในทัศนะของพุทธปรัชญามารวมกะของนาคารชุน ในขณะที่ชาครีเองก็ยอมรับว่าความอยากนั้นเป็นสาเหตุของความทุกข์เช่นกัน แต่ความอยากดังกล่าวมิใช่สิ่งเลวร้ายดังที่ไฮเดกเกอร์ ดังที่ไซเปเนซาเออร์และดังที่นาคารชุนมองแต่อย่างใด เพราะมันเป็นคุณสมบัติของจิตที่จะต้องอยากตลอดไป คัมภีร์จิตเป็นสิ่งที่คิดมากับจิต จิตก็ต้องมีคัมภีร์”^{๔๗}

เหตุที่ชาครีถือว่าจิตไม่อาจปราศจากคัมภีร์และคัมภีร์มีอยู่กับจิตตลอดเวลานั้น เพราะความอยากมีอยากเป็น หรือไม่อยากมีไม่อยากเป็นลักษณะของจิตโดยเฉพาะ ซึ่งวัตถุไม่มีลักษณะดังกล่าว และที่ชาครีถือว่าคัมภีร์ดังกล่าวนี้เป็นแรงผลักดัน(Motive) ในการสร้างสรรค์และไม่ใช้สิ่งเลวร้ายนั้น เพราะชาครีให้เหตุผลว่าแม้จิตจะมีคัมภีร์แต่จิตก็มีเสรีภาพที่จะเลือกอะไรก็ได้ คัมภีร์เป็นเพียงตัวกระตุ้นให้จิตทำการเลือก แต่จิตจะเลือกอะไรนั้น คัมภีร์ไม่ก้ำกัย จิตมีเสรีภาพสมบูรณ์เต็มที่

หึ่งตั้งข้อสังเกตว่า เมื่อจิตถูกกระตุ้นด้วยกิเลสตัณหา อันเป็นเสมือนแรงผลักดันให้จิตคิดและปรารถนาแสดงออกซึ่งเสรีภาพ จะกล่าวได้อย่างไรว่าจิตมีอิสรภาพหรือเสรีภาพ ? ชาครีได้ตอบไว้ว่า จิตมีเสรีภาพจริง ๆ เพราะมนุษย์เรามีอิสระของความสามารถของตนเองทุกกรณีไป บางครั้งเราคัดค้านตนเอง ปฏิเสธตนเองได้ นั่นแหละภาวะแห่งอิสระจิตที่แท้จริง ซึ่งแสดงให้เห็นถึงความไม่เป็นสักอย่าง ไม่มีอะไรอยู่ในจิตเลย มีแต่ความว่างเปล่าอันเป็นอิสรภาพในตัว

ขณะที่พุทธปรัชญามารวมกะของนาคารชุนไม่ถือว่ามนุษย์มีอิสรภาพในตัว อิสรภาพของเราจะมีได้อย่างแท้จริงนั้นต้องเกิดจากการละ ละ เลิก ด้วยความทุกข์คือกิเลสตัณหาในจิตได้ ดังข้อความตอนหนึ่งที่นาคารชุนกล่าวไว้ว่า

“พระนิรวาณ (นิพพาน) ไม่มีการสิ้นไป ไม่มีการบรรลู่ ไม่ขาด ไม่มีกิเลสไม่ดับ และไม่เกิดขึ้น มีแต่การสิ้นไปของกัลปนา คือความดำรงคิด แต่ไม่มีการกลายเป็นในปรมาตตสัจจะ พระนิรวาณมีภาวะของคนตายตัวอยู่อย่างนั้นเสมอ... ซึ่งในพระนิรวาณนั้นพระอริยทั้งหลายจะมองเห็นสิ่งทั้งหลายอย่างชัดเจน และปราศจากอวิชชา...”^{๔๘}

^{๔๗} พระราชวรมุนี(ประจวบ ฐมฺมจิตฺโต), เปรียบเทียบทฤษฎีอันคิดในปรัชญาชาครีและพุทธปรัชญาเถรวาท, หน้า ๑๒๐.

^{๔๘} ที.อาร์.วี.บุรกี,ดร.,ปรัชญามารวมกะ, หน้า ๒๕๕-๒๕๘.



อวิชชาที่เกิดจากความไม่รู้หลงผิดยึดติดตั้งมั่นในจิตใจ ทั้งพุทธปรัชญาเถรวาทและปรัชญาของ นาคารชุนเห็นว่าทฤษฎีความมีอยู่(สัสสตทฤษฎี)นำไปสู่การยึดมั่นถือมั่นอย่างแนบแน่น และทฤษฎี ความไม่มีอยู่ก็จะนำไปสู่ความเชื่อว่าสรรพสิ่งขาดสูญ ซึ่งอันตรายพอ ๆ กัน เป็นทัศนะที่ทำลายชีวิต และศีลธรรมทางสังคม บัณฑิตชนไม่ควรเข้าไปเกี่ยวข้องหรือข้องแวะเป็นอันขาด^{๔๕}

ดังนั้นการดับทุกข์ก็คือการไม่มีอุปาทานยึดมั่นถือมั่นอันเป็นลักษณะแห่งความสงบระงับ แห่งสังขารหรืออารมณ์ที่เข้าไปปรุงแต่งจิตด้วยอำนาจกิเลสตัณหาอันเกิดจากอภิสถาปนา คือ โลภะ โทสะและโมหะ ส่วนชาคร์เห็นว่าเมื่อจิตไม่มีกิเลสตัณหา แล้วจะเอากิเลสที่โหมมาล้อมจิตให้เศร้า หมอง เหมือนพายุยามเผาศรีในจินตนาการย่อมเป็นไปได้แน่นอน ชาคร์ถือว่าจิตว่างเปล่าตั้งแต่ แรกเกิด การอธิบายว่าจิตมีบาปติดตัวมาตั้งแต่เกิดไม่ต่างอะไรกับการยอมรับ Innate Idea

๔.๒.๔ อิสราภาพ : ภูมิ

อิสราภาพในพุทธปรัชญานั้น เกิดขึ้นหลังจากพ้นทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิงโดยอาจหลุดพ้นทางใจ เรียกว่าเจโตวิมุตติ และหลุดพ้นทางปัญญา เรียกว่า ปัญญาวิมุตติ วิมุตติจึงเป็นอิสราภาพของพุทธปรัชญา และเป็นเป้าหมายของชีวิตในอุดมคติชาวพุทธ วิมุตติหรืออิสราภาพดังกล่าวนี้เกิดขึ้นที่จิตใจของเรา จิตใจจะอิสระได้ก็ด้วยปัญญาในการใช้พิจารณาความจริง ให้เห็นความเป็นจริงแล้วคลายความยึดมั่น ถือมั่นในอัตตาหรือในสภาวะต่างๆ จนก่อให้เกิดเป็นมูลเหตุของปวงทุกข์ ทุรณิหารยกระวนกระวาย เมื่อใดที่รู้ความทุกข์ได้แท้จริง ย่อมเป็นเหตุให้สืบค้นถึงเหตุแห่งทุกข์ได้ เมื่อทราบเหตุแล้ว ย่อมไม่ฝัก ฝักใจที่จะดับทุกข์ เมื่อนั้นจึงจะสืบเสาะแสวงหาทางหรือมรรควิธี เมื่อประพาสทางใจด้วยปัญญาที่ เหมาะสมตามทางสายกลางแล้วย่อมละเลิกกระຈับดับทุกข์จนถึงที่สุดได้ อิสราภาพจึงเป็นเป้าหมายที่มี ขึ้นหลังจากละกิเลสตัณหาอุปาทานได้ อิสราภาพเช่นนี้พุทธปรัชญาถือว่าเป็นสันติภาพที่ยั่งยืน (Sustainable Peace) และเป็นสันติสุขภายในจิตใจของเรา

ขณะที่อิสราภาพของชาคร์เป็นอิสราภาพในตัวตั้งแต่เกิด เป็นอิสราภาพแห่งการเลือกโดย เฉพาะ หมายความว่าเด็กอายุ ๕ ขวบ หรืออ้อมากกว่านั้น หากเขาคิดสนใจเลือกอย่างอิสระ ไม่มีใครบังคับเขาปราศจากคนควบคุมชี้แนะแล้วไว้ พฤติกรรมของเขาคือบทสะท้อนให้เห็นถึง อิสราภาพที่ตัวเองมีอยู่ตั้งแต่เกิดจนตาย อิสราภาพในทัศนะของชาคร์มิใช่เกิดจากกิเลสตัณหาอุปาทาน ครอบงำหรือดับทุกข์ได้แล้วจิตใจเป็นอิสระแต่อย่างใด ชาคร์ปฏิเสธว่ามนุษย์ไม่มีกิเลสตัณหา มีแต่ แรงผลักดัน จึงไม่จำเป็นต้องแสวงหาอิสราภาพและไม่มีเสรีภาพใดอื่นให้แสวงหาอีกด้วย เมื่อมนุษย์ เราเป็นมนุษย์(Existence)อยู่แล้วก็ไม่ต้องวิ่งวุ่นไปหาความเป็นมนุษย์ที่ก่อกวนขึ้นอีก

^{๔๕} ดู พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต),พุทธธรรม, หน้า ๑๘๕.



ข้อแตกต่างของอิสรภาพในสองแนวคิดนั้น วิเคราะห์เปรียบเทียบแต่ละประเด็นได้ ดังนี้

นาคารชุน	มอง-ปอด ซาตร์
๑.อิสรภาพ เกิดขึ้นในจิตใจได้หลังจาก หมดสิ้นกิเลส,ตัณหา,อุปาทาน, อาสวะ หรือกัลปนา(ปริกัลปิเต) ทั้งปวง	๑.อิสรภาพเกิดขึ้นมาตั้งแต่เกิด หรือมนุษย์เรา ถูกสาปให้มีเสรีภาพ (Man is condemned to be free) ตลอดกาล
๒.อิสรภาพคือการพ้นจากการเป็นทาส ของอวิชชา,กิเลส,ตัณหา,อุปาทาน	๒.อิสรภาพ คือ การตัดสินใจเลือกได้อย่างมี อิสระตามใจตนเองทุกกรณี ทุกสถานการณ์
๓.อิสรภาพคือการพัฒนาการทางจิต กำจัดอุปสรรคคือกิเลสอวิชชาอันเป็น สนิมกักคร่อนจิต	๓.จิตว่างเปล่า คัมภีร์อาจจะจำกัดการเลือก ของจิตได้ ตัณหาจึงจะช่วยกระตุ้นให้เรา เลือกได้อย่างเสรีมากยิ่งขึ้น
๔.อิสรภาพคือการหลุดพ้นจากปองทุกข์ อย่างสิ้นเชิง เมื่อรู้แจ้งอริยสัจจ์ หรือรู้แจ้ง ธรรมคุณคา	๔.มนุษย์เรา ไม่มีวันพ้นทุกข์ได้อย่างเด็ดขาด เพราะความทุกข์เป็นคุณสมบัติของความว่าง เปล่าแห่งจิตที่คืนรนตลอดเวลา
๕.อิสรภาพคือเป้าหมายแห่งการปฏิบัติ เพื่อการบรรลุถึง	๕.อิสรภาพคือจุดเริ่มต้น-ท่ามกลาง-ที่สุดแห่ง ชีวิตหรือมีอิสรภาพตั้งแต่เกิดจนตาย
๖.อิสรภาพจากแนวคิดทฤษฎีต่างๆ ทั้งสิ้น	๖.อิสรภาพจากปรัชญาที่เป็นระบบเดิม ๆ ^{๕๐}

๔.๒.๕ ญาณวิธี(Dialectic Method) : วัตรอุปสงค์, วิธีการ และผลลัพธ์

นาคารชุนใช้ญาณวิธีอธิบายทฤษฎีความสัมพันธ์(Relativity Theory) ปฏิเสธทฤษฎีอื่นๆ
แต่ไม่ได้มีแนวความคิดหรือทฤษฎีเป็นของตนเองขึ้นมาใหม่ เพียงเป็นผู้สร้างบทวิจารณ์ขึ้นมาแย้ง
คู่ปรปักษ์ โดยเบื้องต้นจะทำการสำรวจทัศนะหรือทฤษฎีที่ยอมรับก่อน ในที่สุดก็จะแสดงให้เห็น
ความขัดแย้งกันในตัวของคู่ปรปักษ์ เหมือนถูกเหวี่ยงขึ้นไปบนอากาศด้วยกระสุน
ระเบิดของตนเอง และเป็นญาณวิธีที่ปฏิเสธทัศนะคู่ปรปักษ์โดยวิธีจับให้วิปลาส เป็นไปในแง่ลบ
คือเชิงปฏิเสธ แง่ทฤษฎีคนอื่น ๆ แต่ไม่นำเสนอแนวคิดที่เป็นระบบใหม่ เรียกว่า “ญาณวิธี
แบบประตักะ” ความจริงที่ญาณวิธีของท่านมีลักษณะปฏิเสธโดยสิ้นเชิงนั้น เพื่อดึงการจะ

^{๕๐} ดู Phra Medhithammagorn(Prayoon Mererk), Ibid, pp.188-192.



แสดงให้เห็นถึงลักษณะของสังขธรรมชั้นสูงว่าอยู่เหนือทฤษฎี ความนึกคิด หรือ ตรรกศาสตร์ใด ๆ ของมนุษย์ จึงเรียกความจริงสูงสุดนี้ว่า “ศูนย์ตา” และวิภาณวิธีของนาคารจุนก็เหมือนกับวิภาณวิธีของเฮเกลในกฎปฏิบัติพัฒนาการสามวาระวนเวียนเรื่อยไปอย่างไม่รู้จบสิ้น คือ

๑. มีสภาวะพื้นฐาน(Thesis)
๒. มีสภาวะขัดแย้ง(Antithesis)
๓. มีสภาวะสังเคราะห์(Synthesis)

นาคารจุนใช้วิภาณวิธีปฏิเสธภาวะและอภาวะ พร้อมประกาศศูนย์ตาว่าไม่ใช่ทฤษฎีหนึ่งต่างหาก แต่อยู่เหนือภาวะและอภาวะ เป็นอนิรวจนียะคืออธิบายด้วยคำใดคำหนึ่งไม่ได้ โดยมีจุดประสงค์หลักอยู่ ๓ ประการ คือ

๑.ปฏิเสธอดีตตา(ภาวะ)ของศาสนาพราหมณ์ และภาวะนิรันดร์แห่งสรวาสติกวาท(ไวภาณิกะ) หรือฝ่ายสังสคตทิฎฐิ

๒.ปฏิเสธอดีตตา(อภาวะ)ของอชิตกาสกัมพลแห่งจารวาก และอภาวะแห่งพระนิพพานของเสถรวานติกะหรือฝ่ายอุชเฉททิฎฐิ

๓.ยกตนให้พ้นจากแนวคิดและทฤษฎีทั้งหมด แม้กระทั่งทฤษฎีศูนย์ตาของตัวเอง

วิภาณวิธีจึงเป็นวิธีการ ได้ครอบแนวคิดอื่นๆ ของนาคารจุนด้วยหลักจตุกโกฏิหรือจตุโกณะ ดังกล่าวมา แม้ผลลัพธ์ทำให้จตุกโกฏิหรือวิภาณวิธีของท่านเป็นการแสดงให้เห็นถึงจุดยืนที่เป็นกลาง และไม่จัดว่าเอนเอียงไปทางอุชเฉททิฎฐิแต่อย่างใด เพราะพยายามยกตนให้พ้นจากทฤษฎีทั้งหมดและไม่เป็นทฤษฎีหนึ่งต่างหาก มีจุดประสงค์มิให้ยึดมั่นถือมั่น ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “เราไม่ได้ใช้ศูนย์ตาในฐานะเป็นทฤษฎี แต่ใช้ศูนย์ตาเพื่อประโยชน์แห่งศูนย์ตาเอง นั่นคือการปลดปล่อยความคิดให้อิสระจากการยึดติดในทฤษฎีทั้งหมด”^{๕๕} และพระจินเจ้าทั้งหลายได้ทวีประกาศว่า ศูนย์ตาคือการปลดปล่อยแนวคิด(ทัศนะ)ทั้งหมด^{๕๖}

วิภาณวิธีจึงกลายเป็นลักษณะเฉพาะแห่งการคัดค้านได้ครอบแนวคิดและทฤษฎีอื่นๆ และยกตนให้พ้นจากทฤษฎีทั้งหมดนั้นด้วย แทบจะไม่ได้อธิบายอะไรเพิ่มเติมเลย ผลจากการใช้วิภาณวิธีทำให้นาคารจุนได้หวนกลับไปสู่หลักพุทธศาสนาดั้งเดิมอีกครั้ง คือ ธพเพ ธมฺมา นาคี อภินเวสยา สรรพธรรมไม่ควรยึดมั่นถือมั่น แม้กระทั่งธรรมะดังที่นาคารจุนกล่าวว่า จริงอยู่ที่วิภาณวิธี

^{๕๕} Jaideva Singh, An introduction to Madhayamaka Philosophy, p.43.

^{๕๖} David J.Kalupahana, Nagarjuna : The Philosophy of The Middle Way, p.48.



ได้ปฏิเสธทฤษฎีทั้งหมด แต่ไม่ได้หมายความว่าท่านจะละเว้นความจริงระดับสามัญ(Mundane Truth)ไปเลยเสียทีเดียว เพราะความจริงระดับสามัญก็มีอาจจะกล่าวได้ว่าเหมือนกับระดับปรมาตถิยะ(Ultimate Truth) ระดับปรมาตถิยะก็มีอาจจะอธิบายได้อย่างสมบูรณ์ได้

จากการปฏิเสธทั้งภาวะและอภาวะทำให้การขุ่นข้องหมองใจอันค้ำใจมาปฏิบัติ อธิบายสรรพธรรมด้วยการใช้กฎปฏิปทาตอบโต้แนวคิดที่ว่า “สรรพสิ่งมีอยู่” (สรวาสติวาท) และ “สรรพสิ่งไม่มีอยู่”(อุชเชทวาทหรือเสถียรานติกะ) เพราะ “มีอยู่” เป็นสัจตถิยปฏิบัติแบบค็อร์น “ไม่มีอยู่” เป็นอุชเชทตถิยปฏิบัติแบบค็อร์น เพื่อหลีกเลี่ยงแนวคิดสุดโต่งทั้งสองนี้ ดังนั้นพระพุทธองค์จึงได้ทรงแสดงหลัก ปฏิปทาปฏิปทาที่พ้นจากแนวคิดที่ สุดโต่งทั้งสองนี้^{๕๐}

วิภาษวิธีของชาครีนัน ได้นำเอาสถานะต่าง ๆ เหล่านี้มาเชื่อมโยงเข้าด้วยกันให้เป็นปรัชญาชีวิต แสดงถึงความยิ่งใหญ่และความทุกข์ทรมานของมนุษย์ที่มีความว่างเปล่าและเสรีภาพอยู่ในตัว ในหนังสือปรัชญาเรื่อง Critique of Dialectical ชาครีศึกษาสถานะอย่างอื่นของมนุษย์คือไปอีก โดยจะเน้นถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และสังคม และได้วิเคราะห์สถานะอันนี้ของมนุษย์ภายใต้การวิพากษ์วิจารณ์ปรัชญาโคอ์เลกติกของมาร์กซ์ ที่อธิบายวิวัฒนาการของสังคมมนุษย์ ด้วยทฤษฎีโคอ์เลกติกวิธ(Dialectic Reason)ที่ถือว่าความขัดแย้ง(Conflict) การปฏิวัติ การดิ้นรนดิ้นรนเสรีภาพมนุษย์ เป็นพื้นฐานสำคัญของความเจริญก้าวหน้าของสังคม แต่ชาครีเห็นด้วยกับมาร์กซ์ที่ให้นักปฏิวัติมีบทบาทสำคัญในการสร้างสรรค์สังคมมนุษย์ใหม่เท่านั้น เพื่อให้เกิดความเสมอภาคเท่าเทียมกัน แต่ก็ไม่เห็นด้วยกับการทำให้สิ่งแวดล้อมทางสังคมทางเศรษฐกิจ มาเป็นตัวแปรในการกำหนดความเจริญก้าวหน้าของสังคม และชาครีก็ได้แก้ไขข้อบกพร่องในโคอ์เลกติกของมาร์กซ์ โดยนำปรัชญาเอกซิสเตนเชียลลิสม์มา สร้างเสริมเสรีภาพของมนุษย์ ผสมผสานปรัชญาทั้งสองออกมาเป็น “ปรัชญามาร์กซ์-เอกซิสเตนเชียลลิสม์”(Marxism and Existentialism)

แต่ชาครีไม่ค่อยใช้วิภาษวิธีในการอธิบายได้แย่งเท่าไรนัก เพียงได้นำวิภาษวิธีของคาร์ล มาร์กสมาประยุกต์ใช้ในการเคลื่อนไหวปฏิวัติแนวคิดทางสังคม หรือเป็นวิภาษวิธีแบบปฏิพัฒนาการเชิงสังคม ชาครีเห็นด้วยกับวิธีการของมาร์กซ์ แต่ไม่เห็นด้วยกับมาร์กซ์ในแนวคิดวัตถุนิยม(วัตถุนิยมวิภาษวิธี)ที่ลดค่ามนุษย์ลงไปเป็นทรัพย์สินทางสังคม เป็นหน่วยหนึ่งของกลไกทางสังคมที่ปราศจากอิสรภาพ เป็นการบ่อนทำลายอัตตภาวะ(จิตมนุษย์)อย่างสิ้นเชิง ชาครีจึงอยู่กึ่งกลางระหว่างจิตนิยมสมบูรณ์วิภาษวิธีแบบเฮเกลหรืออูตรัตตของฮูเตเชิร์ดกับวัตถุนิยมวิภาษวิธีของมาร์กซ์ กล่าวได้ว่าแนวคิดของชาครีนั้นอยู่กึ่งกลางหรือสายกลาง แต่สายกลางแห่งแนวคิดของชาครีนี้เกิดขึ้นโดยความจำเป็น มิใช่จงใจแบบทางสายกลางของนาคาธุ

^{๕๐} Chr.Lindner, Nagarjunaina, pp.146-147.



ถึงแม้ที่นักปรัชญาทั้งสองนี้จะไม่ได้มุ่งสร้างทฤษฎีขึ้นมาอีกเพื่อให้แน่นอนตายตัว แต่หลังจากปฏิเสธอัตตาแล้ว ดูเหมือนซาคร์กำลังจะสร้างอัตตาใหม่ซ้อนขึ้นมาอีกชั้นหนึ่ง คือ อัตตาที่เต็มไปด้วยอิสรภาพคือความว่างเปล่าของมวลมนุษย์ เป็นอัตตาที่แน่นอนตลอดชีวิต แต่อัตตาดังกล่าวจะสิ้นสุดลงอย่างสิ้นเชิงเมื่อมนุษย์เราสิ้นชีวิต เมื่อเทียบกับแนวคิดศูนย์กลางแห่งนาการซุน ซาคร์จึงเป็นทั้งผู้สวดทูลและอุทิศเจตนาในขณะเดียวกัน แต่ซาคร์ก็มีเหตุผลที่น่าฟังอย่างยิ่งว่า เนื่องจากเรามีอิสรภาพในใจเต็มที่ เราจึงสามารถยอมรับและปฏิเสธได้ทุกอย่างแม้กระทั่งปฏิเสธด้วยอิสรภาพว่าตนไม่มีอิสรภาพหรือประณามการมีอิสระตลอดกาล^{๕๔}

ดังนั้น อิสรภาพจึงเป็นภาวะที่เราจะคิดว่าเรามีอัตตาหรือไม่มีอัตตาก็ได้ตลอดเวลา เพราะความคิดที่ปฏิเสธและยอมรับนั้นเกิดจากความว่างเปล่าแห่งจิตที่ไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง อยู่ที่เราจะคิดให้เป็นอัตตาหรือไม่มีก็ย่อมได้ แต่น่าทึ่งยิ่งกว่า การเห็นสิ่งที่ไม่ใช่อัตตาว่ามีอัตตาก็สุดโต่ง การเห็นสิ่งที่เกิดอิงอาศัยกันอยู่ว่าไม่มีเสียเลยเป็นการปฏิเสธสมมุติสัจจะก็สุดโต่งเช่นกัน การยอมรับทั้งสองอย่างพร้อมกันก็ย่อมเป็นไปได้อีก มีทางเดียวคือลดยกย่องเหนือที่สุดโต่งดังกล่าวเสีย

วิภาษวิธีของซาคร์เริ่มจากปัจเจกชนไปสู่สังคมรวม ขณะที่วิภาษวิธีของนาการซุนมีจุดประสงค์ปฏิเสธแนวคิดต่างๆ และผลที่ได้จากการใช้เหตุผลเชิงตรรกะวิภาษวิธีของนาการซุนนั้น ทำให้ท่านกลายเป็นนักพุทธปรัชญาผู้รวบรวมแนวคิดทั้งหลายได้อย่างราบคาบ โดยมิได้ตกเป็นทฤษฎีหนึ่งต่างหากให้ตรวจสอบ ส่วนซาคร์นั้นได้กลายเป็นนักปฏิรูปสังคมผู้ส่งเสริมให้มนุษย์ใช้อิสรภาพตลอดชีวิตที่มีอยู่ เห็นได้ชัดที่สุดจากการที่ซาคร์มีอิสรภาพในการปฏิเสธรางวัลในแบบชีวิตของซาคร์เต็มเปี่ยมไปด้วยอิสรภาพแห่งจิตใจที่ว่างเปล่า แต่ทว่าทรงพลังในการเลือกตลอดเวลา แรงผลักดันในจิตคอยกระตุ้นให้ซาคร์แสดงออกอย่างตรงไปตรงมา ถึงแม้ว่าแรงผลักดันนั้นจะเป็นกิเลสตัณหาที่เกาะกุมจิตใจของเราให้ไว้ริอิสรภาพตามทัศนะของนาการซุนก็ตามที่

๔.๒.๖ “กาลเวลา” ในทัศนะของนักปรัชญา

นาการซุนและซาคร์มองกาลเวลาว่าเป็นส่วนหนึ่งของชีวิต ถ้าไม่มีกาลเวลาทำว่าเริ่มต้นและที่สิ้นสุดก็จะใช้ไม่ได้กับชีวิต การมีชีวิตอยู่-ใน-โลก คือการที่มนุษย์ต้องอยู่-ใน-เวลา ชีวิตมนุษย์และเวลานั้นแยกจากกันไม่ได้^{๕๕} โดยแบ่งเป็นอดีต-ปัจจุบัน-อนาคต เพราะชีวิตและเวลามีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันเช่นนี้ เวลาจึงเป็นสิ่งที่มนุษย์กังวลและครุ่นคิดมากกว่าสิ่งอื่น แต่ซาคร์เชื่อในศักยภาพของมนุษย์ว่าเราสามารถพุ่งทะยานไปได้ตามปรารถนา โดยไม่ปล่อยให้เวลากำหนดชีวิต

^{๕๔} T.Z.LAVINE, From Socrates to Sartre : The Philosophic Quest, p.349.

^{๕๕} หันฉี รัตนกุล,ลว.,ปรัชญาชีวิตของฌอง-ปอล ซาคร์, หน้า ๖๕.



หรือเรามีอิทธิพลบีบบังคับตัวเรา การตัดสินใจเลือกมิใช่ตัดสินใจเพื่อคิดหรืออนาคต และที่สำคัญควรเป็นไปเพื่อปัจจุบัน เพราะปัจจุบันเรามีอิสรภาพมากที่สุด และชาตฺรเองก็ได้ให้แง่คิดเอาไว้ว่า

“ในทางตรงกันข้าม ถ้าหากเราเห็นไปคล้ายตามวัฒนธรรมตะวันตกที่มองดูเวลาเหมือนเป็นวงกลม ไม่มีการเริ่มต้น หรือสิ้นสุดอย่างเด็ดขาด ชีวิตเราก็จะมีอิทธิพลลักษณะหนึ่ง การที่วัฒนธรรมตะวันตกถือว่าไม่มีอะไรสูญหายไปกับกาลเวลา มีแต่การเปลี่ยนนามและรูปเท่านั้น ทำให้เวลาไม่ใช่สิ่งมีค่าสูงสุดเป็นสิ่งที่เราอาจ “ฆ่า” หรือปล่อยให้ “ผ่าน” ไปเฉย ๆ ได้ และก็ไม่มีความจำเป็นอะไร ที่จะรีบเร่งให้ทันเวลา” ^{๕๖}

ขณะที่นาการชุนถือว่าสรรพสิ่งไหลเลื่อนไปไม่สิ้นสุดจนมีอาจกล่าวได้ว่ามีสิ่งไหนคงอยู่ ที่กล่าวว่า เกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไปนั้น เพื่อประโยชน์แห่งการเทียบเคียง อดีตคือความทรงจำที่เราคิดว่ามีอยู่ในขณะนั้นในปัจจุบัน อนาคตคือการคาดคะเนในความคิดที่เกิดขึ้นกับปัจจุบัน ความจริงนั้นแม้แต่ปัจจุบันเราก็มีอาจกล่าวได้ว่า “มีอยู่จริง” เพราะไหลเรื่อยไม่หยุดนิ่งแม้แค่ขณะเดียว แต่ตามยถาภูมิของเราเข้าใจว่าเป็นตัวตนที่ดำรงอยู่อย่างสมบูรณ์ในอวกาศที่สมบูรณ์ (Absolute Space) และในเวลาที่สมบูรณ์ (Absolute time) อันมีลักษณะเป็นอัตตาตัวตน, บุคคล, เรา, เขา, คน, ตัว, สิ่งของ ฯลฯ แท้จริงจึงเป็นเพียงคลื่นแห่งความน่าจะเป็นของกระแสความสับสนที่พระพุทธศาสนาเรียกว่า “สังขต” เท่านั้น ^{๕๗} บางครั้งก็เรียกแนวคิดนี้ว่าสันดานวาท(ทฤษฎีว่าด้วยความสับสนเนื่อง) และบางครั้งเรียกว่า สังขารวาท(ทฤษฎีว่าด้วยโครงร่างหรือการเป็นกลุ่มก้อน) ^{๕๘} รวมอดีตปัจจุบันอนาคต เรามักจะเรียกว่า “กาลเวลา” เพื่อนึกถึงความทรงจำ, การคาดหวังและการกำหนดตัดสินใจในปัจจุบันเพื่อตนเองและสังคม

ความว่างในทัศนะของชาตฺรนั้น “ว่างตลอดกาลทั้งสาม” ไม่มีกาลไหนที่จะไม่ว่าง แต่นาการชุนถือว่าความว่างนั้นยังคงอาศัยกาลเวลาอยู่ เพราะถ้าไม่อาศัยกาลทั้ง ๓ เลข ว่างตลอดกาลเช่นนั้นเราจะไม่ได้ประโยชน์อะไรจากเวลา อดีตทำให้เรารู้ว่าเรากำลังค้นหาอุปาทานอยู่ในใจ ปัจจุบันเราพึ่งพายามเพื่อขจัดอวิชชาที่เป็นสาเหตุแห่งความทุกข์ปัญหาทั้งมวลเสีย จึงจะพบกับความดับทุกข์หมดปัญหาได้ในอนาคต ด้านรายละเอียดทั้ง ๓ แล้วนั้น เราจะไม่สามารถอธิบายอะไรได้เลยว่าอะไรเป็นอะไร อะไรคือเหตุ-ผล เกี่ยวเนื่องเชื่อมโยงอาศัยกันเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับ ไปอย่างไร

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๑.

^{๕๗} สุเมธ เศรษฐบุณยรักษ์, อัตตวาทอุปาทานกับอภิปันธุแห่งภวธรรมทัศน์ของชาตฺร, ใน พุทธศาสนศึกษา ฉบับปีที่ ๓ ปีที่ ๔ กันยายน-ธันวาคม, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๔๕.

^{๕๘} วิริยะ งามจิตรเจริญ, ศ., ปัญหาอภิปันธุ ใน พุทธศาสนศึกษา, หน้า ๖๒.



แต่ว่าโดยปรมาตมแล้วสรรพสิ่งก็ไม่ควรยึดให้เป็นสิ่งแน่นอนจนตายตัวขึ้นมา ควรเห็นว่าว่างในตัวเอง และควรเห็นว่าว่างจริงตามสภาวะว่างจากการยึดมั่นถือมั่นในการทั้ง ๓ คือ อดีต ปัจจุบัน อนาคต ถ้า จิตเราไม่สร้างสรรพสิ่งขึ้นแต่จะยอมรับรู้ สรรพสิ่งก็คงไร้ความหมาย ดังที่นาถารชุนกล่าวไว้ว่า “โดย สมมุติสัง ตั้งทั้งปวงเป็นมายาโดยปรมาตมตั้งทั้งปวงเป็นศูนย์ตา”^{๕๕} และในวัชรโศกปริชาฎา ปารมิตาสูตร ข้อความตอนหนึ่งว่า “ทุก ๆ สิ่ง ทุก ๆ อย่าง เป็นเพียงมายาเป็นเพียงปรากฏการณ์ และเป็นเพียงผลิตรกรรมของจิตของเราเองเท่านั้น”^{๕๖}

ทัศนะเรื่อง “ความว่าง” กับ “กาลเวลา” มีความแตกต่างกันดังต่อไปนี้

นาถารชุน	ชาตรี
๑. ความว่างมีอยู่ในกาลทั้ง ๓ คือ อดีต ปัจจุบัน อนาคต ในแง่อภิปริชาฎา เป็นความว่างแห่งความที่สิ่งทั้งหลาย ไร้สภาวะหรือสวลักษณะตายตัว	๑. ความว่างมีอยู่ในกาลทั้ง ๓ คือ อดีต ปัจจุบัน อนาคตเหมือนกัน แต่ปัจจุบันเป็นความว่าง ที่สุดเพราะเราสามารถแสดงให้เห็นถึงอิสรภาพ ได้อย่างแท้จริง
๒. ความว่างมีอยู่ทุกขณะที่เราพิจารณา มองเห็นว่าเป็นความว่างในแง่จริยศาสตร์ เพื่อคลายความยึดมั่นถือมั่น	๒. ความว่างมีอยู่ติดตัวเราตลอดเวลา โดยเรา จะพิจารณาเห็นหรือไม่ก็ตามที เป็นความว่าง ที่ตายตัวเป็นปรีวิสัย(Objective)
๓. ความว่างหลังจากละกิเลสตัณหาได้แล้ว เป็นความว่างจากทุกข์หรือปัญหาต่าง ๆ	๓. ความว่างแห่งจิตที่มีแรงผลักดันคือค้นหาออก กระตุ้นให้แสดงออกซึ่งอิสรภาพ
๔. โดยปรมาตมแล้วความว่างไม่มีจริง*	๔. ความว่างมีอยู่จริงติดตัวเรตั้งแต่เกิด จนตาย

^{๕๕} อภิชาต โพธิประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนานิกายเถรวาท, หน้า ๑๔๑.

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๒.

* ซึ่งเป็นไปตามวัตถุประสงค์หลักของนาถารชุนในการประกาศลักษณะโดยเฉพาะ คือไม่ให้ยึดมั่นถือมั่น หากมีความยึดมั่นถือมั่นจะได้ความรู้ลักษณะที่ความว่างให้ยึดถืออยู่นั้น ความว่างดังกล่าวจะไม่ใช่ความว่างที่แท้จริง ดังนั้น นาถารชุนจึงกล่าวว่าโดยปรมาตมแล้วความว่างไม่มีอยู่จริง หรือแม้แต่ความว่างที่ไม่มีอยู่จริง.



๔.๒.๗ จริยศาสตร์ : นรควิธีสู่ความว่างสูงสุด

เนื่องจากพระพุทธศาสนาถือว่าจิตเราเปลี่ยนแปลงตลอดเวลาไหลเรื่อยต่อเนื่องไม่มีวันหยุด จิตไม่มีเสถียรภาพเพราะมันถูกค้นหาครอบงำ เมื่อค้นหาถูกกำจัดการจึงจะมีอิสรภาพและพ้นทุกข์ได้ พุทธปรัชญาถือว่าจิตมีกิเลส แต่ก็พ้นจากกิเลสได้ เหมือนผ้าขาวริ้วมาไม่ย้อมเป็นฝุ่นละอองธุลี ตกปรก แต่ก็สามารถซักฟอกให้ขาวสะอาดได้ ดังพุทธพจน์ในคัมภีร์อังคุตตรนิกาย เอกนิบาต ที่ อินฺทนะว่า“ปกฺกสฺสรมิํ ติฏฺฐํ ภิกฺขเว คณฺหํ ไซ อากนฺตฺเกหิ อูปกิเลเสหิ อูปกิลฺลินฺตฺหิ” ภิกษุทั้งหลาย จิตนี้โดยสภาวะค้ำเค็มบริสุทธิปัสสัร แต่เศร้าหมองไปเพราะกิเลสที่เกิดขึ้นภายหลัง”^{๒๐}

คำว่า ปกัสนจิต หรือ จิตปกัสนะ นี้ หมายถึงปกัจิต หรือปกัจิตวิญญานจิต อันเป็นปฏิสนธิ วิญญานให้เกิดมนุษย์ สัตว์ และปรากฏการณ์ของสิ่งมีชีวิตทั้งมวลในโลกนี้ แต่มิได้หมายความว่า บริสุทธิชนิกไม่มีกิเลสค้นหาวิชาจับเกาะอยู่ เพราะพระพุทธศาสนาถือว่าปฏิสนธิจิตเกิดขึ้น เพราะมือวิชาอันมีกิเลสค้นหาอุปาทานเป็นเชื้อ ดังนั้นการยอมรับพระพุทธพจน์ดังกล่าวนี้ จึงเท่ากับเรายอมรับว่า

๑.จิตกับกิเลสเป็นคนละสิ่ง แต่ก็เกิดขึ้นนับเนื่องอยู่ในจิตเอง เหมือนสามีเกิดแต่เหล็ก

๒.ยอมรับว่าจิตนั้นเค็มที่ปัสสัรคือ ผ่องใส แต่กลับเศร้าหมองเพราะกิเลสที่จรมมา

๓.กิเลสค้นหาคือสิ่งที่ย้อมจิตให้เศร้าหมองให้ทุกข์ให้ขุ่นมัวได้

๔.กิเลสค้นหาเกิดกับจิตได้ แต่ก็สามารถดับได้ในจิตนั่นเอง เหมือนดับไฟได้ในที่มีไฟ

เมื่อเรายอมรับว่า จิตมีกิเลสค้นหา มีความทุกข์ อิสรภาพจึงเป็นความสุขที่เกิดขึ้นได้ จากการดับหรือหลุดพ้นจากทุกข์ด้วยวิธีปฏิบัติ ๒ วิธี คือ

๑.ละความยึดมั่นถือมั่น ด้วยการขจัดความกำหนัดผูกติดคิดว่าเป็นนั่นเป็นนี่ อันเป็น ปริกัถปัดลักขณะ กระทั่งละบุคคตฺตุนยตา และธรรมตุนยตาได้ ด้วยการพิจารณาเห็นความจริงแห่ง สรรพธรรมว่าว่างโดยธรรมชาติ ปราศจากตัวคนหรือสภาวะ สวลักขณะ เกิดขึ้นแบบอิงอาศัยกัน และว่างจากการยึดมั่นถือมั่นว่าเป็นความว่าง(ตุนยตาแห่งตุนยตา)

๒.บำเพ็ญบารมีธรรม โดยยึดหลักโพธิสัตว์มรรคหรือโพธิสัตว์บารมี อันประกอบไปด้วย บารมี ๖ คือ ทาน,ศีล,ขันติ,วิริยะ,ชยาน(สมาธิ) และปัญญา, อัปปมัญญา ๔ คือ เมตตา กรุณา มุติตา อุเบกขา, หลักการ ๓ คือ มหาปัญญา(มหาปรัชญา) มหากรุณา(โพธิจิต) มหาอุบาย(วิธี) และมหาปณิธาน ๔ คือ

^{๒๐} อ.ม.ชก. ๒๐/๕๐/๑๑ ฉบับแปลพุทธคัมภีร์ ๒๕๖๐.

^{๒๑} มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕). เก็บที่ ๑๕ ข้อที่ ๑๔ หน้าที่ ๕๔.



- ๑.เราจะต้องไปรุดสรรพสัตว์และช่วยคนให้พ้นทุกข์
- ๒.เราจะต้องทำลายกิเลสและช่วยสรรพสัตว์ให้ทำลายกิเลสเสียให้หมดสิ้น
- ๓.เราจะต้องศึกษาธรรมให้เจนจบและช่วยสรรพสัตว์ให้ศึกษาธรรมจนจบหมดสิ้น
- ๔.เราจะต้องบรรลุมรรคภูมิให้ได้และช่วยสรรพสัตว์ให้บรรลุมรรคภูมิให้ได้^{๖๓}

บารมีธรรมทั้งหมดนั้น ต้องเริ่มต้นที่ศัล สมาธิและปัญญาคามลำดับ คือเป็นเบื้องต้นแห่งการหลุดพ้น ผู้นำเพ็ญโพธิสัตว์ธรรม ชื่อว่า พระโพธิสัตว์ และการหลุดพ้นในพระพุทธศาสนา มี ๒ ทาง คือ

- ๑.การหลุดพ้นทางใจ(เจโตวิมุติ) หมายถึงการสำรวจมระวังสงบระงับไม่ให้จิตฟุ้งซ่านควบคุมจิตใจของตน กระทั่งบรรลุมรรคหรือหลุดพ้นจากกิเลสอาสวะหรือค้นหาทั้งปวงได้ สงบระงับจากการยึดมั่นถือมั่นแห่งใจ
- ๒.การหลุดพ้นทางปัญญา(ปัญญาวิมุติ) หมายถึงการพิจารณาความจริง ความเคลื่อนไหวแห่งปรากฏการณ์แล้วไม่หลงไปยึดคิด เห็นตามความเป็นจริง ตามสภาวะที่มันเป็น แล้วเห็นความว่างด้วยปัญญา^{๖๔}

การรู้แจ้งดังกล่าวนี้คือการรู้แจ้งในปฏิจกสมุปบาท และอริยสัจ ๔ โดยพิจารณาและยึดถือสัมมาปฏิบัติตามทางสายกลาง เข้าถึงทั้งบุคคลศูนย์คาและธรรมศูนย์คา ไม่มีทวิภาพในใจ ไม่มี การยึดมั่นถือมั่นใดๆ ชื่อว่าบรรลุมรรคธรรมคือพระนิพพาน(นิรวาณ)^{๖๕} อันเป็นบรมธรรมเหนือคำบรรยาย(อนิรวจนียะ) พ้นจากการคาดคะเนกำหนดหมายด้วยสัญญาและภาษามนุษย์ทั้งสิ้น ในขณะที่ชาครดิธว่าจิตมนุษย์นั้นเกิดมาพร้อมกับเสรีภาพอยู่แล้ว เพราะมนุษย์ถูกสถาปให้มีเสรีภาพ^{๖๖} เสรีภาพดังกล่าวจึงมาพร้อมกับความรับผิดชอบเสมอ ในการตัดสินใจทุกครั้ง ความรับผิดชอบต่อตัวเองและต่อเพื่อนมนุษย์นั้นทำให้เรารู้สึกอึดอัดใจ กังวลใจ จึงพยายามหลีกเลี่ยง นานๆ เข้ากลายเป็นความเคยชินและปกปิดอิสรภาพของตน หลอกตัวเองว่าไม่มีอิสรภาพจัดว่าเป็นอวิชชา คือการเข้าใจผิดคิดว่าป็นสิ่งที่ดีที่สุดสำหรับตนในขณะนั้น แล้วปล่อยชีวิตไปตามกระแส

^{๖๓} อังเมว, หน้า ๑๐๒.

^{๖๔} ดู พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต).พุทธธรรม, หน้า ๓๐๔-๓๐๕.

^{๖๕} ดูรายละเอียดใน พระมหาสมจินต์ สมณปาณิฎ.พระพุทธศาสนาเนทธานในอินเดีย พัฒนาการและสัจธรรม, หน้า ๑๐๓-๑๐๕.

^{๖๖} อังเมว, หน้า ๕.



หากพิจารณาเพียงผิวเผินอาจไม่พบจริยธรรมของชาครี เพราะชาครีมีเสรีภาพของปัจเจกชนและสังคมในแง่ลบอย่างเดียว แต่พิจารณาให้ลึกซึ้ง เราจะพบว่าชาครีถือว่ามนุษย์สำคัญที่สุด เพราะมีอิสรภาพชนิดที่แยกจากกันไม่ได้ เสรีภาพเป็นพื้นฐานของคุณธรรมและความดีงามทั้งปวง คุณธรรมจะไม่มี ความหมายอะไร ถ้าหากปราศจากเสรีภาพ เช่น ถ้าเราถูกบังคับให้เป็นคนดี เราก็ไม่ได้เป็นคนดีในความหมายที่แท้จริง ความดีต้องมาจากใจของเราเอง...การกระทำที่มีคุณค่าทางจริยธรรมเป็นการกระทำที่ไม่ได้เกิดจากการบังคับ แต่จากความสมัครใจของผู้กระทำเอง คุณค่าทางจริยธรรมไม่จำเป็นต้องเป็นสิ่งเดียวกันกับประโยชน์เสมอไป^{๒๙} จริยธรรมในทัศนะของชาครีจึงเป็นจริยธรรมทางสังคมที่เกิดขึ้นด้วยความรู้สึกรับผิดชอบแห่งปัจเจกบุคคลเป็นสำคัญ

ชาครีได้เสนอหลักจริยศาสตร์เอาไว้เพื่อให้มนุษย์สลัดความเข้าใจผิดหรือศรัทธาที่เลวๆ อันเป็นการหลอกลวงตัวเองดังกล่าว ด้วยการแสดงออกอย่างอิสระอย่างตรงไปตรงมา เมื่อทำถายสิ่งดังกล่าวได้ก็จะทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญ(Radical Conversion)ขึ้นมาในชีวิต และการเปลี่ยนแปลงดังกล่าว จะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์

๑. มีปัญญาตระหนักรู้ว่า โดยธาตุแท้แล้วตนเองมีเสรีภาพอยู่แล้วในตัว กล่าวอีกนัยหนึ่งคือการค้นพบอิสรภาพที่ซ่อนอยู่ในตัวเอง ซึ่งพร้อมที่จะนำออกมาใช้ได้ทุกเมื่อ

๒. อยู่ในโลกด้วยสติวิตรหรือหัวใจของนักกีฬา(Spirit of play) คือการไม่ยึดมั่นถือมั่นเห็นแก่ตัว ผูกโกรธอาฆาตพยาบาทใครๆ เพราะธาตุแท้ของเราแล้วนั้นมีแต่ความว่างเปล่าในดวงจิต การเติมสิ่งไม่ดีเข้าไปในดวงจิตก็เท่ากับกำลังทำลายจริยศาสตร์ในตัวเอง เพราะจริยศาสตร์ที่แท้คือพลังในการสร้างสรรค์อย่างอิสระจากใจเรา

อย่างไรก็ตาม จริยศาสตร์ของชาครีนั้นไม่มีมรรควิธีที่จะนำพาเราไปสู่จุดหมาย เพราะอิสรภาพนั้นมีอยู่แล้วในโครงสร้างภายในจิตสำนึก ซึ่งปกคลุมมนุษย์เราก็คืออิสรภาพอยู่แล้วโดยไม่ต้องค้นคว้าแสวงหา อยู่ที่เราจะแสดงออกหรือไม่เท่านั้น อิสรภาพดังกล่าวมีอยู่ในจิตที่ว่างเปล่าปราศจากกิเลส(Free From desire) ตั้งแต่แรกเกิด ดังนั้นจึงเป็นทั้งประมุขและเป้าหมายในตัวของผู้มีชีวิต มนุษย์ไม่มีทางพ้นทุกข์ได้จริง ถ้ามนุษย์จะพ้นทุกข์ได้บ้าง ก็คงจะมีโดยการแสดงออกซึ่งอิสรภาพในตัว การแสดงออกดังกล่าวอาจทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญได้

^{๒๙} พินิจ รัตนกุล,ดร.,ปรัชญาชีวิตของมอง-ปอล ชาครี, หน้า ๑๔๔-๑๔๕.



๔.๓ จุดร่วมและการเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญ(Radical conversion)^{๒๔}

จริงอยู่ที่ชาคริไม่เชื่อว่ามนุษย์มีกิเลสตัณหา มีแต่แรงผลักดันแรงใจในตัวเองโดยมีจุดเริ่มต้นจากอิสรภาพแห่งการแสดงออกของจิตอันว่างเปล่าที่ไม่ได้เป็นอะไรสักอย่าง แต่ก็มีทัศนะร่วมกันว่า มนุษย์เรานั้นเลือกสิ่งต่างๆ ได้ด้วยตัวเอง พัฒนาตัวเองได้ จึงเริ่มต้นด้วยจุดร่วมแห่งการเปลี่ยนแปลง พุทธปรัชญาของมิกะเสนอการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานอีกทางสายกลางเป็นวิถีปฏิบัติ พัฒนาการทางปัญญาค้นพบหรือเปิดเผย(รู้แจ้ง)พระนิรวาณได้ในที่สุด

ส่วนชาคริเองก็เสนอให้ขุดรากถอนโคนความเข้าใจผิด(Bad Faith) ซึ่งตรงกับพุทธ ปรัชญา คือมีจิตกฏฐิหรือกัลปมา อันเป็นปัจจัยธรรมคือธรรมอันเป็นเหตุให้เนิ่นช้า ๕ ประการออกจากจิตใจของเราเสีย ขณะที่ชาครินั้นต้องขจัดความเข้าใจผิด ดังข้อความตอนหนึ่งว่า พระอรหันต์ คล้ายกับคนมีศรัทธาถูกต้องของชาคริ ซึ่งมีชีวิตอยู่ในโลกด้วยน้ำใจแห่งความปราศจากอคติ^{๒๕} หรือแบ่งแยกว่าเป็นเขาเป็นเราด้วยอำนาจแห่งการยึดมั่นถือมั่น เมื่อปราศจากความสงสัยใดๆ ย่อมบรรลुพระนิพพานได้เอง เพราะ “ไม่มีการสร้างสรรค์ขึ้นอีก(สังขาร) ไม่มีการคาดคะเนค่อภาวะหรืออภาวะเขาหือฉวยหลังจากไม่มีอะไรเลยในโลก ; ไม่หือฉวย เขาไม่มีความสงสัยคือเป็นภาวะไม่สงสัย เขาค้นพบนิรวาณด้วยตัวเอง”^{๒๖}

อย่างไรก็ตาม การขจัดความเข้าใจผิดนั้นเกิดขึ้นได้ยากมากในทัศนะของชาคริ เพราะมนุษย์แม้แต่หลงยึดมั่นถือมั่นไปตามกระแสสังคม น้อยคนนักที่จักทวนกระแสสังคม ได้อย่างมีอิสรภาพ โดยมากก็ยังปล่อยให้อิทธิพล วัฒนธรรม ธรรมเนียมทั่วทั้งตัวเองอยู่ การที่จะพยายามขจัดความเข้าใจผิด(Bad Faith) เพื่อการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญยิ่ง(Radical Conversion) นั้นจึงค่อนข้างเป็นไปได้ยากยิ่ง และชาคริเชื่อว่ามนุษย์เรานั้นคือจิตที่ว่างเปล่า ไม่มีตัณหา และ ไม่มีทางหันทุกซี้ได้ ชาคริบองไม่เห็นอันตรายแห่งความยึดมั่นถือมั่นจึงได้แค่กระตุ้นให้มนุษย์เราคิดว่าตัวเองมีอิสรภาพที่แน่นอนตายตัวตั้งแต่เกิด โดยถูกสาปให้มีเสรีภาพ พุทธปรัชญาอาจเถื่อนว่านั่นชาคริกำลังถือเอากิเลสตัณหา อุปาทานมาเป็นอิสรภาพอย่างนั้นใจ

^{๒๔} ดูรายละเอียดใน Pira Medhādharmaporn(Prayoon Mererk), Ibid, pp.194-195.

^{๒๕} Ibid, p.195.

^{๒๖} Sartre, J.P., Ibid, p.741.



ชาคริไม่เชื่อการเวียนว่ายตายเกิด(Rebirth) หรือชีวิตหลังความตาย อันเป็นสังสารวัฏฏ์ (A cycle of rebirth)แต่อย่างใด เพราะเชื่อว่าตายแล้วสูญ ชีวิตหลังความตายนั้นพิสูจน์ไม่ได้ด้วยประสาธสัมพันธ์ว่ามีอะไรเหลืออยู่บ้าง ชาคริจึงสรุปว่า ความตายทำลายล้างทุกสิ่งทุกอย่างให้สิ้นไปแม้กระทั่งตัวเอง^{๑๑๖} เป็นความจริงที่เราทุกคนต้องพบความตายด้วยตัวเอง ขณะที่มาการชุนถือว่าไม่ควรยึดมั่นถือมั่น แต่พึงตั้งใจปฏิบัติโพธิสัตตธรรมหรือศูนยคาธรรม เพราะการบรรลุหาวิชาคือการรู้แจ้งขั้นประจักษ์ชนิดพิเศษ เกิดจากฝึกสมถกรรมฐานและเจริญวิปัสสนากรรมฐาน

อุปสรรคแห่งการเข้าถึงความจริง หรือจุดหักเหแห่งการเปลี่ยนแปลงครั้งสำคัญดังกล่าวนี้ ซึ่งชาคริเรียกว่า Bad Faith ที่มาการชุนเรียกว่า ปิญจธรรม เมื่อเราสามารถขจัดความเข้าใจผิดและปิญจธรรมได้ มนุษย์ก็จะเข้าถึงภาวะเดียวกันคือสมศา อันเป็นความเสมอภาค สัตว์ทั้งหลายไม่คำนึงว่าจะมีฐานะคุณธรรมต่างกันอย่างไร...การปฏิบัติทางจิตเป็นทางแห่งวิสุทธิและเป็นการขจัดนิรวณ ๕ (ปิญจธรรม)และสรรพกิเลส พระโพธิสัตว์ต้องขจัดความคำริหรือเจตจำนงที่มีผิดๆ อันเป็นเหตุของความทุกข์ ความชั่ว และความคำริผิดๆ เป็นผลของความไม่รู้ความจริง การขจัดความไม่รู้จะทำลายความชั่วทุกชนิด ได้แก่ความชั่วขั้นสูงคือการยึดมั่นถือมั่น ความชั่วขั้นกลางคือกิเลสที่ทำให้ใจให้เศร้าหมอง และความชั่วขั้นต้นคือความทุกข์ทางกาย สาระการพัฒนาคณะคือการสร้างความเปลี่ยนแปลงให้เกิดในตนเอง ไม่ใช่สร้างความเปลี่ยนแปลงให้เกิดในสิ่งแวดล้อม การเปลี่ยนแปลงโลกภายนอกเพื่อให้เหมาะสมกับความปรารถนาของคนเป็นวิธีการของชาวโลก วิธีการเช่นนั้นเหมือนเรากลุมโลกทั้งโลกเพื่อหลีกเลี่ยงจากการถูกหนามแทง เราอาจบรรลุถึงจุดหมายเดียวกันคือการไม่ถูกหนามชอกช้ำอย่างได้ผลกว่าและถูกต้องกว่า โดยการหารองเท้าคู่เดียวสวมใส่ แทนที่เราจะควบคุมสิ่งทั้งหลายภายนอกตัวเรา แต่เราควรจะควบคุมใจของเราและจัดการไม่ให้ใจของเราถูกอำนาจของกิเลสครอบงำ การพัฒนาทางใจคือการปลูกฝังโพธิจิตให้เกิดขึ้นในตน^{๑๑๗}

^{๑๑๖} หินิจ รัตนกุล,ดร., เรือนแก้ว, หน้า ๗๔-๗๕.

^{๑๑๗} สรุปความจาก ที.อาร์.วี.บุรคิ, ดร., ปริชญามาธมิก, หน้า ๓๒๕-๓๔๑., และ ดูเพิ่มเติมใน Rassagala Seewali Thero, A CRITICAL STUDY OF ETHICAL PROBLEMS OF BODHISATTA' S KARUNA IN JATAKA STORIES, A Thesis of Maste of Arts (Philosophy), Graduate School Mahachulalongkornrajavidyalaya Uversity, First printing, Bangkok : Mahachulalongkornrajavidyalaya University press, 1999).



ชาตรีเสนอให้ขจัดความเข้าใจผิดคือการขจัดอคติที่จิตสร้างขึ้นมาจากความไม่มีอะไรจากความว่างเปล่า แต่เพราะเรารู้สึกกับชีวิตประจำวันจึงสร้างอคติขึ้นมาโดยอาศัยสิ่ง ๓ สิ่ง คือ ๑. State (สภาวะ) ๒. Action (กิจกรรม) ๓. Disposition (ลักษณะ) และถึงสามสิ่งดังกล่าวนี้ก็ประกอบกันขึ้นอย่างมีเงื่อนไขของมนุษย์เรา อคติดังกล่าวนี้เป็นมายา(สิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมาใช้ชั่วคราวเท่านั้น) ไม่จริงยั่งยืน หรือเกิดจากการรวมกันของจิตและร่างกาย(Consciousness and Body) และสองสิ่งนี้เป็นสิ่งที่อยู่ในโลกของเราจริงๆ ทั้งเกื้อกูลกันอย่างเหมาะสมเจาะโดยจิตอาศัยกายรองรับในการรับรู้ต่างๆ และกายก็อาศัยจิตในการดำรงอยู่ได้ แต่ความบกพร่อง ความเข้าใจผิดยึดติดในอคติทำให้เกิดการแบ่งแยกเรา-เขา จนเกิดการกระทบกระทั่งและก่อปัญหาถูกถามเช่นจำกันในที่สุด

เมื่อเราขจัดความเข้าใจผิดได้แล้ว จะไม่มีการแบ่งแยก ไร้การยึดถือตัวตน หันหน้าเข้าหาสังคมช่วยเหลือเกื้อกูลกันอย่างอิสระภาพโดยสันติสุข ทั้งนี้ความเข้าใจและการตัดสินใจต่างๆ ของเรานั้นขึ้นอยู่กับแต่ละสถานการณ์เป็นหลัก(Situation Ethics) ซึ่งไม่มีกฎเกณฑ์หรือหลักจริยศาสตร์ใดๆ แน่นขนัดตายตัว เพื่อการเข้าถึงสังฆธรรมสูงสุด อยู่ที่แต่ละบุคคลจะเลือกสรรปรับแต่งขึ้นตามความพึงพอใจ เพราะหัวใจของจริยธรรมคือการที่ตัวเราเป็นผู้พิจารณาตัดสินใจเอง ไม่ใช่ปล่อยให้กฎเกณฑ์ต่างๆ มาตัดสินใจแทน^{๓๓}

การเปลี่ยนแปลงนี้จึงเป็นการเปลี่ยนแปลงตัวเองไปตามการตัดสินใจหรือตามความพอใจของคนเป็นสำคัญ แต่ต้องคอยระมัดระวังไม่ให้การตัดสินใจด้วยเสรีภาพดังกล่าวนั้นเป็นไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกทางสังคม หรือปราศจากความรับผิดชอบ เราต้องจริงจังต่อตนเองและสังคม เปิดเผยมตรงไปตรงมา จริงใจสื่อสารมีมนุษยสัมพันธ์ที่ดีงามต่อกัน การเปลี่ยนแปลงจึงจะสอดคล้องไม่ขัดแย้งและก่อให้เกิดการประสานกลมกลืนเพื่อประโยชน์สูงสุดตามที่เราปรารถนาต่อตัวเองและสังคมโลกได้ในที่สุด

^{๓๓} สรุปความจาก พินิจ รัตนกุล,พว. เวียงदीवरान, หน้า ๑๔๗-๑๖๓.



บทที่ ๕

สรุปผลการวิจัยและข้อเสนอแนะ

๕.๑ สรุปผลการวิจัย

จากการศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบแนวคิดเรื่อง "ศูนย์คา"ของนาคารขุน และ"อนัคคา" ของฌอง-ปอล ซาตร์ แล้วนั้น พบว่ามีอุปสรรคหลายประการในการวิเคราะห์ คือความประเด็นที่ยังคลุมเครืออยู่เพราะ

๑.เจ้าของแนวคิดมุ่งแสดงปรัชญาเพื่อคัดค้านแนวคิดอื่นๆ เป็นหลัก จึงไม่ได้มุ่งแสดงหลักแห่งแนวคิดของตนขึ้นมาแทนที่แนวคิดเหล่านั้น

๒.แม้จะมีนักปราชญ์หรือนักการศึกษาพยายามตีความอย่างไร ก็มิอาจจะหลีกเลี่ยงความขัดแย้งแห่งทัศนะได้ ความคลุมเครือที่เขามักก็เปลี่ยนจุดและเปิดช่องไว้ให้ตีความได้ชนิดไม่รู้จบสิ้น

๓. นาคารขุนได้ถ่ายทอดผลงานและแนวคิดของท่านเป็นภาษาสันสกฤต ขณะที่ซาตร์ได้ถ่ายทอดแนวคิดของท่านเป็นภาษาฝรั่งเศส ผู้วิจัยไม่สามารถอ่านงานของปราชญ์ทั้งสองท่านได้ในรูปแบบภาษาดังกล่าว จึงศึกษาได้จากภาษาที่สามคือภาษาอังกฤษเท่านั้น

๔.ความขาดแคลนคำราหรือเอกสารในการศึกษาค้นคว้า และความไม่แน่ใจในการถ่ายทอดแปลความจากต้นฉบับมาสู่ภาษาที่สามนั้น ยังคงเป็นปัญหาหลักที่วงวิชาการทั่วโลกประสบอยู่ ดังนั้นเมื่อใดก็ตามที่อุปสรรค ๔ ประการ ดังกล่าวข้างต้นนั้นได้รับการประสานแก้ไขให้เหมาะสม ความเข้าใจผิดต่อแนวคิดของปราชญ์ทั้งสองนั้นคงจะเบาบางลง และสามารถจับประเด็นวิจัยได้อย่างถูกต้องแม่นยำ ทั้งได้ประโยชน์จากการวิจัยนั้นอย่างคุ้มค่า

จากการศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบครั้งนี้ได้ผลการวิจัยว่า แนวคิดทั้ง ๒ นั้นมีทั้งความคล้ายคลึงหรือความพ้องต้องกัน และความแตกต่างกัน ทั้งพื้นฐานทางความคิด วิธีการและวัตถุประสงค์ตลอดถึงผลลัพธ์ แต่แนวคิดทั้งสองดังกล่าวนี้ก็อาจจะประสานเข้าด้วยกันเพื่อเป็นแนวร่วมในการสร้างสรรค์ประโยชน์ต่อตนเองและสังคมมนุษย์ได้อย่างสันติสุขสืบไป



๕.๑.๑ ศูนย์ตาของนาการจุน(Nagarjuna's Emptiness)

“ศูนย์ตา” ในทัศนะของนาการจุนนั้น หมายถึงความว่างของสรรพสิ่งไม่ว่าจะเป็นสังขธรรม หรืออสังขธรรมก็ตามที่ล้วนแล้วแต่ว่างเปล่าคือศูนย์ตาทั้งสิ้น และเป็นความว่างเปล่าตามหลักปฏิเสธสมุปบาท เพราะไม่มีสิ่งใดที่มีสภาวะหรือสวลักษณะดำรงอยู่ได้เองโดยไม่อิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้นและตั้งอยู่ ส่วนพระนิพพานอันเป็นอสังขธรรมนั้น นาคารจุนถือว่าเป็นภาวะที่เราเข้าถึงได้ด้วยการปฏิบัติตามอริยมรรคหรือมัชฌิมาปฏิปทา(มัชฌิมิก) คำเน้นความโพธิสัตว์ธรรมมุ่งตรงต่อพุทธภูมิหรือมีโพธิจิตเป็นเบื้องต้น ศูนย์ตาจึงเป็นเป้าหมายเป็นอิสรภาพแห่งการหลุดพ้นจากกิเลสด้วยศูนย์ตาของนาการจุนจึงเป็นความว่างเพราะเหตุ ๓ ประการ คือ

๑. ว่างเพราะอธิบายปรากฏการณ์ทางธรรมชาติ โดยกฎปฏิเสธสมุปบาทแล้ว ไม่พบอัตตาหรือสภาวะหรือสวลักษณะแห่งสังขธรรมแต่อย่างใด
๒. ว่างจากการพรรณนาขึ้นอันในปรมัตถ์จะว่าเป็นภาวะ หรืออภาวะ ปรมัตถ์จะเหนือคำบรรยาย เหนือการคาดคะเนใด
๓. ว่างจากส่วนสุด ไต่ทั้งสองด้าน จึงเป็นทางสายกลางแห่งแนวคิดทฤษฎี และหลักปฏิบัติ (มัชฌิมิกะ)

ถึงแม้ท่านจะยืนยันว่าสังสารวัฏฏ์และพระนิพพานไม่มีการแบ่งแยก ทั้งสองอย่างคือหนึ่งเดียวก็ตาม แต่เป็นการยืนยันในฐานะปรมัตถ์จะแห่งทัศนะ เพราะในระดับหนึ่งนั้นนาคารจุนมิได้ปฏิเสธและยืนยันโดยตรงว่าคืออะไรกันแน่ ในระดับปรมัตถ์จะนั้นไม่มีการแบ่งแยกว่าเป็นโลกยะและโลกุตระ แต่ในระดับโลกยะหรือในระดับภวามนุษย์นั้น นาคารจุนก็ยังยอมรับอยู่ว่ามีโลกแห่งปรากฏการณ์อยู่จริงๆ ที่เกิดขึ้นด้วยการอิงอาศัยกันแบบมีเงื่อนไข แต่ยังมีโลกแห่งปรมัตถ์ที่อยู่เบื้องหลังหรือเหนือจากที่ปรากฏนั้น คือเป็นศูนย์ตาที่มีอาจจะอธิบายพรรณนาได้ด้วยมนุสยภาษา ซึ่งจะเข้าถึงได้ด้วยการปฏิบัติตามโพธิสัตว์มรรค

ศูนย์ตาเป็นเป้าหมายแห่งการปฏิบัติตามหลักพุทธปรัชญาแห่งนาการจุน จนบรรลุพุทธภูมิหรือความสิ้นทุกข์อย่างสิ้นเชิงได้ในที่สุด พระนิพพาน(นิรวาณ) จึงเป็นภาวะที่เรียกอาการที่จิตมนุษย์หลุดพ้นจากกิเลสตัณหาทั้งปวง เป็นอิสรภาพในทัศนะของนาการจุนและเป็นเป้าหมายแห่งชีวิตที่สมบูรณ์สูงสุด

อวิชาหรือกัลปนาเป็นอุปสรรคที่แฝงฝังอยู่ในจิตของชีวิตมนุษย์เป็นคันค่อแห่งการยึดมั่นถือมั่นหรือเป็นสาเหตุแห่งความเข้าใจผิดทั้งมวล การบรรลุนิพพานจึงเป็นการดับอวิชาหรือเข้าถึงศูนย์ตาธรรม และที่สำคัญที่สุดนั้นต้องไม่ยึดติดในศูนย์ตาธรรมดังกล่าวนี้ด้วย



วิธีทางสู่การบรรลุพระนิพพาน(ศูนย์ศารทรวณ)ดังกล่าว นั้น นาคารชุนได้เสนอไว้ ๒ ทาง คือ

๑. ละความยึดมั่นในสรรพสิ่งด้วยการพิจารณาการเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับ ไป เพราะอิงอาศัยกัน เป็นปฏิจจนูปบาท
๒. ปฏิบัติหรือบำเพ็ญบารมีธรรม ๖ ประการ, อัปปมัญญา ๔, หลักการ ๓ ประการ และ มหาปณิธาน ๔ ประการ ดังกล่าวมา

การปฏิบัตินั้นจะต้องไม่ทิ้งหลักพุทธปรัชญาดั้งเดิมคืออริยมรรคมีองค์ ๘ (มีขนิมการปฏิบัติ) และพิจารณาสรรพสิ่งว่าเป็นปฏิจจนูปบาทหรือเป็นอิตถปิปัจจยคา ครั้นปฏิบัติให้งถึงที่สุดแล้ว ทวิภาพ(การแบ่งแยก)ในดวงจิตที่จะมองถึงทั้งหลายด้วยอคตินั้นก็เป็นอันถูกทำลายไปได้อย่างสิ้นเชิง จิตที่บริสุทธิ์ปราศจากอคคิย่อมสามารถรังสรรค์ประ โยชน์คนและประ โยชน์สังคมให้สำเร็จ ได้อย่างเป็นแอนกอนันต์

ศูนย์คาของนาคารชุนจึงมี ๒ ชั้น คือ

๑. ศูนย์คาแห่งโลกและสรรพสิ่ง(Emptiness of all things)
๒. ศูนย์คาแห่งศูนย์คา(Emptiness of Emptiness or Emptiness alone) เมื่อใช้ ศูนย์คาการจิมิจฉาปฏิฐานได้แล้ว ก็ต้องละศูนย์คาดังกล่าวนี้ด้วย

การอธิบายศูนย์คาของนาคารชุนเป็นไปอย่างสุดโค้ง เมื่อพูดถึงเรื่องกรรมและผู้รับกรรม ตลอดจนถึงสังสารวัฏจึงทำให้ลำบากในการอธิบาย ต้องอาศัยหลักของเถรวาทเข้าช่วยในการอธิบาย ให้กระจ่าง คำว่า สรรพสิ่งมีความว่างเปล่าเป็นสภาวะ และขันธห้าและสรรพสิ่งว่างเปล่า ศูนย์คาจึง ว่างจากยึดคาและสิ่งที่เกี่ยวข้องด้วยยึดคา และถึงรวมไปถึงคำว่าสรรพสิ่งเป็นมายา เพราะสิ่งใด เป็นมายาส่งนั้นไม่จริง ขันธห้าเป็นมายา ไม่จริง แต่เป็นประหนึ่งว่าเป็นความจริงในสายคาของผู้ที่ ยังหลงยึดมั่นถือมั่นด้วยอำนาจแห่งอวิชาทั้งสังขตธรรม และอสังขตธรรม(พระนิรวาณ) เป็น ศูนย์คาเท่ากัน เป็นมายาเหมือนกันโดยเนื้อแท้(ปรมาตต์) ไม่มีการเกิด-ดับ ไม่มีแบ่งแยกมีค่าเท่ากัน คือ สรรวม ศูนย์คา การอธิบายศูนย์คาของนาคารชุนนั้นมุ่งผล ๒ ระดับ คือ

๑. ระดับจริยศาสตร์หรือระดับจิตวิทยา เพื่อคลายความยึดมั่นถือมั่น
๒. ระดับอภิปรัชญาหรือระดับสูงสุด เพื่อเข้าถึงความจริง พร้อมกับการละความ จริงสูงสุดนั้นด้วย



๕.๑.๒ อนัตตาของซาตร์ (Sartre's Selflessness)

อนัตตาในทัศนะของซาตร์นั้นหมายถึง ความว่างเปล่าของวิญญาณ (Consciousness) หรือ จิต (Mind) อันเป็นธรรมชาติของมนุษย์ ความว่างเปล่า (Emptiness) หรือ (Nothingness) จึงมีลักษณะถาวรติดตัวเรามาตั้งแต่เกิด คือมีสภาพโปร่งใสไม่มีอะไรอยู่ภายใน หรือปราศจากสิ่งใดสิ่งหนึ่งอยู่ในจิต จิตจึงไม่ได้เป็นสักอย่างในโลกนี้ นอกจากเป็นความสำนึกที่ว่างเปล่าตั้งแต่เกิดจนตาย

ความว่างเปล่านั้นมีอยู่ในสรรพสิ่ง แต่ซาตร์นั้นอธิบายเฉพาะถึงคุณธรรมอย่างวิเศษและจิตมนุษย์เท่านั้น วิเศษธรรมอันนี้จะมีชีวิตหรือรูปแบบแน่นอนที่บ่งบอก ไม่โปร่งใสเหมือนจิตก็ความที่ แต่ก็นับว่าเป็นอนัตตาคือว่างเปล่าจากจิตและมีอาจจะรู้ถึงสำนึกเปลี่ยนแปลงตัดสินใจเลือกปฏิเสธและยอมรับได้ ในขณะที่จิตเองก็ว่างเปล่าเช่นกันที่ไม่แน่นอนอย่างวิเศษ วิเศษแบบหรือสภาวะอันแน่นอนมั่นคง จิตมีลักษณะกลวงว่างเปล่าเหมือนฟองสบู่และเหมือนค้อนน้ำที่มีรูรั่วไม่มีทางที่จะใส่น้ำให้เต็มได้ มีความบกพร่องอยู่เป็นนิจ อัตตาจึงมีไว้ซึ่งสิ่งที่มีอยู่ก่อน หากแต่เป็นสิ่งที่จิตอันทรงพลังและว่างเปล่านี้ได้รังสรรค์ขึ้นมาอีกเกาะเหนี่ยวรั้งไว้จนเป็นอัตตาแห่งมายาการในที่สุด เพราะหากไม่มีการสร้างและปรุงแต่งจิตก็ไม่มีอัตตาหรือสารัตถะไว้ให้อัตตา

ซาตร์ได้ปฏิเสธพระเจ้า, อัตตาสูงสุด, อัตตาพิเศษ, จิตนิยม, สมบูรณ์ และอุตรจิตตาโดยไม่เห็นด้วยที่มนุษย์เราจะต้องสร้างสรรพสิ่งขึ้นมาโดยมีอัตตาเป็นศูนย์กลาง ไม่ว่าจะเป็นอัตตาภายนอกคือพระเจ้า หรือแม้แต่จิตภายใน (อุตรจิตตา) ก็ตามที่ เพราะจิตมนุษย์นั้นทรงพลานุภาพและไม่แน่นอนเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา การที่จะหาความแน่นอนจากสิ่งที่ไม่แน่นอนย่อมไร้ผลและไร้สารัตถะ รังแต่จะก่อให้เกิดการหลอกตัวเอง (Bad Faith) ขึ้นมา แต่อย่างไรก็ตามมนุษย์ก็ยังจำเป็นต้องทำเช่นนั้นอยู่ เพราะจิตมีอิสรภาพและมีพลังที่จะทำเช่นนั้นได้

จิตที่เกิดขึ้นนี้สามารถคิดคำนึงถึงตัวเองได้สำนึกตัวเองได้ว่าคิดพูดทำอะไร การนึกคิดอารมณ์เป็นคุณสมบัติที่ติดตัวจิตมาตั้งแต่เกิดจนตาย แต่จิตก็เป็นอนัตตาโดยซาตร์กล่าวไว้ว่า ความไม่มี – ไม่เป็น มีไว้เป็นลักษณะเฉพาะของจิตเท่านั้น หากแต่เป็นลักษณะของสรรพสิ่งด้วย สิ่งที่มีตัวตนอยู่นั้นก็ "ไม่ใช่" หรือ "ไม่เป็น" สิ่งอื่นใด แม้แต่ตัวมนุษย์เอง เมื่อมนุษย์ไม่เป็นอะไรหรือไม่เป็นสิ่งหนึ่ง มนุษย์ก็มีศักยภาพที่จะไม่เป็นสิ่งอื่นด้วย จึงปฏิเสธได้ว่า ฉันไม่ใช่สิ่งนี้ ฉันไม่ใช่สิ่งนั้น แม้กระทั่งว่า ฉันไม่มีอัตตา ฉันไม่มีตัวตน ฉันไม่มีเสรีภาพ

เมื่อซาตร์แบ่งสรรพสิ่งในโลก ออกเป็น ๒ อย่าง คือ สิ่งในตัวเองและสิ่งเพื่อตัวเอง หรือวิเศษธรรมกับจิตมนุษย์อันว่างเปล่า (Being and Nothingness) จิตจึงได้รับการอธิบายถึงมากที่สุด ซึ่งซาตร์ได้อธิบายปรากฏการณ์ทางจิต (Phenomenological Description) โดยการมองผ่านด้านในจิต (Insight) สืบเสาะจิตตามความเป็นจริง ไม่มีอคติ หรือกฎเกณฑ์แนวคิดทฤษฎีใดๆ ไปตีความหรืออธิบายจิตไม่กะเกณฑ์คาดคะเนอย่างที่พรัยคได้กระทำมา เพราะจิตได้สำนึกดังนั้น ไม่มีอยู่จริง



ถ้ามีอยู่เราก็ไม่อาจรู้ได้ก็มีอาจเป็นจิตสำนักต่อไป เหมือนความลับซ่อนไม่เรียกว่าความลับอีกต่อไป เมื่อถูกรู้ หรือเปิดเผยขึ้นมา

อิสรภาพแห่งจิตอันว่างเปล่านี้ ชาคร่มุ่งหวังในเชิงบวกคือ จิตคิดสร้างสรรค์เพื่อตนเองและสังคมรวมอันเกิดจากความรู้สึกลึกซึ้งอย่างรับผิดชอบ ความรับผิดชอบอย่างใหญ่หลวงนี้ ได้กลาย เป็นจริยธรรมอันลุ่มลึกของชาครีไป เพราะจริยธรรมจะไม่มี ความหมายใด ๆ เมื่อคนกระทำถูก บังคับทั้งโดยตรงและโดยอ้อม เช่นถูกบังคับให้เป็นคนที่ตามกฎหมายทั้งทางสังคมทั้ง ๆ ที่เขาไม่อาจ เป็น แต่การเต็มใจเป็นคนเช่นนั้นชาครีก็มีได้ยกย่องแต่อย่างใด เพียงแต่ได้เปิดทางว่า เขาผู้นั้นได้ใช้ อิสรภาพของเขาอย่างเต็มที่แล้ว และที่สำคัญ เขาต้องรับผิดชอบต่อความคิดเห็นนั้นทุกกรณี และทุก สถานการณ์ เพราะความรับผิดชอบคือผลแห่งอิสรภาพในเชิงบวก

อิสรภาพจึงเป็นกลางๆ และเป็นคาบสองคมของมนุษย์ที่เราจะต้องใช้มันอย่างเต็มที่ด้วยความระมัดระวังเหมือนเราถือดาบหรือมีดอันคมกริบในมือ เรามีอิสรภาพที่จะเลือกตัดสินใจทำคุณ ประโยชน์อย่างใดอย่างหนึ่งด้วยมีดเล่มนั้น มิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นจากการเลือกหรือตัดสินใจด้วยอารมณ์ เพียงชั่ววูบ การตัดสินใจทุกครั้งต้องกำกับด้วยสติสัมปชัญญะเสมอ แม้ชาครีจะแยกอิสรภาพออก จากเหตุผล แต่ก็เห็นเหตุผลทางสังคมเท่านั้นที่เป็นไปในลักษณะบังคับกำกับ กำหนดหมายให้เราทำ ตาม หรือสั่งอิทธิพลต่อการตัดสินใจ ทั้งโดยตรงและโดยอ้อม แต่มิได้ปฏิเสธเหตุผลในตัวผู้เลือก หรือผู้ตัดสินใจยอมรับ-ปฏิเสธด้วยตัวเองอย่างอิสระแต่อย่างใด

อิสรภาพนี้เป็นอนัตตาที่เกิดมาพร้อมกับจิตอยู่แล้ว อนัตตาจึงเป็นทั้งเบื้องต้น ทั้งท่ามกลาง และที่สุดแห่งชีวิต อนัตตานี้ย่อมคิดคำนวณตลอดเวลาตั้งแต่เกิดจนตาย แม้แต่ขณะตายชาครีก็เชื่อ ว่าเรามีอิสรภาพในการตาย และมีอิสรภาพในการรับผิดชอบต่อความตายของเราเอง ด้วยการยอมรับว่าเป็นความตายของเราจริงๆ ที่ไม่อาจมีใครตายแทนใครได้ทั้งสิ้น ความตายจึงเป็นความว่างสุด ท้ายแห่งความว่างของจิต หรือเป็นความว่างอย่างยิ่ง

แต่ก่อนที่มนุษย์จะพบกับความตายนั้น การดิ้นรนเปลี่ยนแปลงตัวเองตลอดเวลาอันเป็น ความทุกข์อย่างยิ่งที่มนุษย์พยายามดิ้นรนในดวงจิตอันว่างเปล่า แต่ก็พบกับความล้มเหลวตลอด กาล เพราะมนุษย์นั้นมีความปรารถนาที่ไร้ความสำเร็จคือไม่มีวันสมปรารถนาได้ โดยสิ่งที่ ปรารถนาก็ไม่ได้ สิ่งที่ได้หรือเป็นอยู่ก็ไม่ได้ปรารถนา มนุษย์จึงอยู่ในภาวะดิ้นรนหนีสิ่งที่เป็นอย่าง อยู่ เพื่อหาสิ่งที่ไม่เป็นต่อไป ขณะที่เป็นอย่างอยู่ก็ยังไม่ยังยืนแน่นนอน สิ่งที่เราหวังก็ยิ่งไร้ความหมาย

ชาครีถือว่ามนุษย์เต็มไปด้วยความทุกข์ที่ไม่มีวันหลุดพ้นได้ แต่จิตมนุษย์นั้นไม่ได้มีกิเลส คัดหาอุปาทานแต่อย่างใด เพราะจิตว่างเปล่า กิเลสตัณหาจะทำให้จิตที่ว่างเปล่าเศร้าหมองได้อย่างไร ? จิตยังไม่มีตัวตน กิเลสตัณหาจะมีตัวตนและมีอำนาจบังคับควบคุมบังการจิตได้อย่างไร ? ความทุกข์เกิดขึ้นจากจิตอันว่างเปล่า เปี่ยมไปด้วยอิสรภาพอันเป็นที่มาแห่งความกังวลใจ(Anguish)



ในตัวเองค้างหาก เมื่อความทุกข์อยู่กับเราตลอดเป็นคุณสมบัติอย่างหนึ่งของจิตโดยตรงจึงมีอาจะหรือดับทุกข์ได้ ย่อมไม่อาจมีไฟที่ปราศจากความร้อนได้เลย ความร้อนกับไฟเป็นของคู่กันสนิทซัดเชื้อเดียวกันชนิดแยกไม่ออก มนุษย์กับความทุกข์ ความว่างเปล่าและอิสรภาพจึงเป็นอย่างเดียวกัน ดังนั้นจึงไม่จำเป็นที่จะต้องหนีความว่างเปล่า หรือเข้าถึงความว่างเปล่าแต่อย่างใด เหมือนมนุษย์ไม่มีวันที่จะหนีจิตตัวเองหรือเข้าถึงจิตตัวเองได้

จึงสรุปได้ว่า อนัตตาในความหมายของชาครีเป็นความว่างเปล่าชนิดที่ไม่มีอะไรอยู่ในจิตเลย แม้แต่สิ่งใดสิ่งหนึ่ง หรือก็เกิดสัจจะหาวิธีขจัดอุปาทานตามที่พุทธปรัชญากล่าวไว้ นั่นก็ไม่มี เพราะมนุษย์เกิดมาพร้อมกับจิตอันว่างเปล่าด้วยความจำเป็นหรือโดยบังเอิญ ชนิดไร้ที่มาและไร้จุดหมายปลายทาง แล้วถูกปล่อยให้อยู่ชีวิตอันโศกเศร้าด้วยการตัดสินใจเลือกเองอย่างมีอิสรภาพชนิดไร้ขีดจำกัด ผลการกระทำจึงเป็นบทนิยามมนุษย์ที่พยายามให้ความหมายหรือให้สารัตถะ(คุณค่า)แก่ตัวเองและสังคมตลอดเวลา สิ่งที่มนุษย์ทำได้ที่สุดคือการตัดสินใจเลือกสร้างสรรค์สิ่งที่สังคมเก้ตนและสังคมด้วยความถนัดรับผลชอบอย่างใหญ่หลวง

๕.๑.๓ การเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญ(Radical Conversion) : ประธานเพื่อประโยชน์

ทั้งพุทธปรัชญามหายิกะและปรัชญาของชาครี ได้มีแนวคิดประการหนึ่งที่น่าจะได้รับการประธานให้สอดคล้องกันเพื่อประโยชน์แห่งการค้นพบ คือการเปลี่ยนแปลงชีวิตจากเคยอ่อนแอ หลอกตัวเอง สำคัญผิดมีความทุกข์โศกกังวลใจมาเป็นชีวิตที่มั่นคงเข้มแข็ง เข้าใจตัวเอง มีความเข้าใจถูกต้องและมีความสุขกับชีวิตซึ่งเป็นการเปลี่ยนทัศนคติและท่าทีแห่งโลกทรรศน์เสียใหม่

นาคารจุนเสนอให้ขจัดวิชาวหรือกลปนาอันเป็นบ่อเกิดแห่งมิจฉาทิฎฐิ ขณะที่ชาครีเสนอให้ขจัดความเข้าใจผิดหรือศรัทธาเลว ๆ ออกไปจากใจเสีย ชีวิตซึ่งมีอิสรภาพอยู่แล้วก็มีอิสรภาพ และมีความสุขขึ้นมาได้ ชีวิตที่เต็มไปด้วยความทุกข์ก็อาจจะได้รับการผ่อนผันเบาบางลงหรือพบความสุขสบายใจได้ในที่สุด

การเปลี่ยนแปลงชีวิตดังกล่าวนี้ ควรเริ่มต้นด้วยวิถีปฏิบัติให้สอดคล้องกับความจริง คือการมองหรือพิจารณาสิ่งต่าง ๆ ตามที่มันเป็น ชาครีได้เริ่มต้นมองชีวิตที่จิตของตน โดยพยายามสังเกตปรากฏการณ์ทางจิตและมองผ่านด้านใน ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดพุทธปรัชญามหายิกะ คือการฝึกวิปัสสนาสมาธิ(Insight Meditation) ครั้นเริ่มต้นที่การสังเกตพิจารณาเห็นความจริงในจิตที่เปลี่ยนแปลงของคนแล้ว การขจัดมายาที่จิตรังสรรค์ขึ้นมาหรือทำลายจินตนาการเพื่อผินอันเป็นความเข้าใจผิดสำคัญฉินั้น คงจักได้รับการเปิดเผยขึ้นมาให้ประจักษ์แก่จิตด้วยจิตเอง เมื่อจิตพบความจริง ปัญหาธรรมที่เป็นเหตุให้นั่นข้า(Picture of the world) ก็จักถูกทำลายลงได้ ดังนั้นการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญ ชาครีได้เปลี่ยนจากความเข้าใจผิดหรือศรัทธาเลวๆ มาเป็นความเข้าใจถูกต้องตามความเป็นจริง(Authenticity or Good Faith) ในขณะที่พุทธปรัชญามหายิกะแห่งนาคารจุนได้



เปลี่ยนจากมิจฉาทิฐิมาเป็นสัมมาทิฐิ และที่สำคัญยิ่งนั้น ทั้งนาการขุนและชาครต่างก็เป็นนักปฏิบัติตามแนวคิดทางปรัชญา มิใช่เพียงก่อเกิดแนวคิดแล้วปล่อยทิ้งไว้ถาวร เพราะปรัชญาที่แท้จริงและมีประโยชน์คือปรัชญาชีวิตที่เราคิดค้นขึ้นมาเอง ประยุกต์ใช้กับตัวเองและสังคม ได้จริง

จริยธรรมหรือความรู้สึกลำบากใจรับคิดชอบต่อพฤติกรรมของเรานั้น นับว่าสำคัญยิ่งในทัศนะของชาคร เพราะอริสราภาพจะไม่มีความหมายและน่ารังเกียจอย่างยิ่ง เมื่อละเลยไม่รับคิดชอบต่อพฤติกรรมของตน แต่ความรู้สึกลำบากใจรับคิดชอบอันเกิดขึ้นจากการถูกบังคับก็นับว่าไร้ค่าเช่นกัน อริสราภาพที่เต็มเปี่ยมไปด้วยความรับผิดชอบต่อพฤติกรรมของตนจึงเป็นพื้นฐานแห่งจริยธรรม พุทธปรัชญามารอุมิกะ ถือว่าเจตนาหรือความจงใจอันเกิดจากความรู้สึกลำบากใจที่เต็มเปี่ยมไปด้วยมหาปัญญามหากรุณา และมหาอุบาย คือสิ่งเปลี่ยนแปลงชีวิตสามัญชน(The Ordinary Person) ไปสู่ชีวิตอันประเสริฐคือพระอรหันต์(Arahant or Liberated Person) และพระโพธิสัตว์จักต้องไม่ทำอะไรเพราะถูกบังคับหรือผิดใจ หากสนใจทำและยังยึดมั่นเชื่อมั่นในชีวิตทั้งของตนและสรรพสัตว์ ยังไม่เชื่อว่าเป็นพระโพธิสัตว์แต่อย่างใด

ถึงแม้ชาครจะเชื่อว่ากิเลสตัณหาไม่มีอยู่ในจิตมนุษย์ เพราะจิตมนุษย์ว่างเปล่าจนเป็นเหตุให้ชีวิตที่ว่างเปล่านี้เต็มไปด้วยความทุกข์ดิ้นรนทรมาน ไม่สิ้นสุด ไม่มีโอกาสพ้นทุกข์ได้เลย ความตายจึงเป็นประตูปิดทุกอย่างในชีวิตให้ดับหรือสิ้นสุดลง สรรพสิ่งไม่ว่าจะเป็นร่างกายและจิตอันว่างเปล่านี้จะต้องถูกฝังหรือเผาไหม้ไปกับเปลวไฟดังที่ชาครว่าไว้ก็ตามที แต่ก่อนที่ชีวิตเราจะพบกับความตายนั้น ชาครและนาการขุนต่างเสนอให้รังสรรค์ประโยชน์อันมหาศาลขึ้นมาเพื่อตัวเองและสังคม ถึงแม้ทั้งสองท่านจะเห็นพ้องต้องกันว่า มนุษย์ไม่มีตัวคนที่ยั่งยืน มีเพียงตัวคนอันว่างเปล่าก็ตามที แต่ตัวคนอันว่างเปล่าดังกล่าวนี้กลับสามารถสร้างสรรค์สรรพสิ่งขึ้นมาตามใจปรารถนาได้อย่างน่าอัศจรรย์ยิ่งนัก หากมนุษย์มีความอยากของจะเป็นความอยากดีเพื่อคนและสังคมเต็มเปี่ยมไปด้วยการสร้างสรรคและรับผิดชอบอย่างตรงไปตรงมาตลอดเวลา

๕.๒ ข้อเสนอแนะ

จากการวิจัยเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องศูนย์กลางของนาการขุนกับอนัตตาของฌอง-ปอล ชาคร แล้วนั้น ผู้วิจัยได้พบว่ามีอีกหลายประเด็นที่น่าจะมีผู้นำไปศึกษาวิจัยเพิ่มเติม โดยอาจจะศึกษาเชิงวิเคราะห์บางประเด็นหรือศึกษาเปรียบเทียบกับแนวคิดอื่นๆ ร่วมสายวัฒนธรรมหรือต่างวัฒนธรรม โดยมิประเด็นดังต่อไปนี้

๕.๒.๑ ศึกษาภาษาวิธีในปรัชญาของนาการขุนเปรียบเทียบกับเกมภาษา(Language game) ของวิกต์เกนสไตน์(Wittgenstein) เอมิล และมาร์ก

๕.๒.๒ ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดปรัชญานาการขุนที่มีอิทธิพลต่อกระบวนการคิดความ หรืออธิบายธรรมของพุทธศาสนา



๕.๒.๓ ศึกษาวิเคราะห์“การมองด้านใน(Insight)”ของพุทธปรัชญา หรือการพรรณนาปรากฏการณ์ทางจิต(Phenomenological Description)ของชาคร์ เปรียบเทียบกับแนวคิดวินิฉยมของสำนักสโตอิก(Stoic)ว่าแตกต่างกันอย่างไร

๕.๒.๔ ศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบ“ทุกข์” ในทัศนะของชาคร์กับโซเปนฮาวเออร์

๕.๒.๕ ศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบ“ธรรมชาติของจิต”ในทัศนะของชาคร์กับ“จิตวิเคราะห์”(Analysis of Mind)ของเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์ (Bertrand Russel)



บรรณานุกรม

๑). เอกสารปฐมภูมิ

ก.ภาษาบาลี

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงคปิฎก. กรุงเทพมหานคร :
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๐๐.

ข.ภาษาไทย

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, กรุงเทพฯ
มหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

๒). เอกสารทุติยภูมิ

ก.ภาษาบาลี

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, วิสุทธิมกุตต นาม ปกรณวิสสสุต คติโย ภาค, กรุงเทพมหานคร:
โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๑.

ข.ภาษาไทย

๑.หนังสือทั่วไป

กรุณา-เรืองอุไร กุศลาสัย, มหาภคย์พุทธจริต มหาภคย์สวโณ. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหา
จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒.

กิริติ บุญเชื้อ, ศส.ปรัชญาอรรถิถิการนิยม. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิช
จำกัด, ๒๕๒๒.

_____.ขบวนการอรรถิการนิยม. พิมพ์ครั้งที่ ๑.กรุงเทพมหานคร:ไทยวัฒนาพานิช จำกัด,
๒๕๒๓.

เกียรติวรรณ อนาคตกุล.อรรถิการนิยม : ศาสตริแห่งการรู้จักตัวเอง. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร :
บริวิฑ ทิ.พิ.พริน จำกัด, ๒๕๔๒.

งามพรรณ เวชชาชีวะ(แปล). ภิกษุกับนักปรัชญา บทสนทนาพุทธศาสนา – ปรัชญาตะวันตก.
พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร : โอ.เอส.พรินคิงด้าส์, ๒๕๔๒.

จินดา จันทร์แก้ว, คร.พุทธวิถิการนิยม. พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณ
ราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒.



- จันทน์ ทองประเสริฐ ราชบัณฑิต.ปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.
- ชัยวัฒน์ อัครพัฒน์,รศ..ปรัชญาตะวันตกร่วมสมัย. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๓๓.
- _____. ปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่ ๒. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๓๔.
- ที.อาร์.วี.บุรฉ.ดร. (เรียบเรียง). ปรัชญามหายนิมิต. กองค้นคว้ามูลนิธิอธิการมหาราชวิทยาลัย(แปล). พิมพ์ในงานปฐโฆสถนุสรณ์.กรุงเทพมหานคร:โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๐๖.
- ทรงวิทย์ แก้วศรี (บรรณาธิการ). พุทธปรัชญามหายาน ใน มหาจุฬาฯ วิชาการ : ปรัชญาพุทธทศ. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒.
- ธนู แก้วโสภาส.ปรัชญาศาสนาตะวันตก-ตะวันตก.กรุงเทพมหานคร : ศาสนศึกษา, ๒๕๒๑.
- เนื่องน้อย บุญเนตร.จริยศาสตร์ตะวันตก ค้านท์ มิเชล ฮอบส์ รอธ ชาตร์. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๖.
- บุญมี แทนแก้ว,ศส..ปรัชญา.พิมพ์ครั้งที่ ๒.กรุงเทพมหานคร:โอ.เอส.พรินต์ติ้ง จำกัด,๒๕๐๖.
- บรรจบ บรรณรุจิ. จิต โมน วิญญาน. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๓๗.
- พระทักษิณกณาริกร. ปรัชญา.อนุสรณ์งานฉาปนกิจศพ นางวงษ์ แสงประภา. กรุงเทพมหานคร : บ.ป.ท., ๒๕๑๗.
- พระเทพเวที (ประยุทธ์ ปยุตฺโต). ไตรลักษณ์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.
- พระธรรมปิฎก(ป.อ.ปยุตฺโต). นิพพาน – อนัตตา. พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๗.
- _____. พุทธธรรม. พิมพ์ครั้งที่ ๗.กรุงเทพมหานคร:โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑.
- _____.กรรมธรรมกาย :บทเรียนเพื่อศึกษาศาสนาและสร้างสรรค์สังคมไทย. พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์อภัย, ๒๕๔๒.
- พระมหาประยูร ธมฺมจิตฺโต. พุทธปรัชญาเถรวาท ใน มหาจุฬาฯวิชาการ : ปรัชญาพุทธทศ. ทรงวิทย์ แก้วศรี บรรณาธิการ. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒.
- พระมหาสมจินต์ วันจันทร์ (แปล). ปรัชญาแห่งนาคารชุน. เอกสารอัดสำเนา, ๒๕๓๖.
- _____. (แปลและสรุปความ). นาคารชุนกับปัญหาเกี่ยวกับ กาล ภาวะและอภาวะ. ใน



๑๕๔

สารนิพนธ์พุทธศาสตรบัณฑิต รุ่นที่ ๔๐ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘.

_____ **ปรัชญามารชมิยะ : โลกและชีวิตจากมุมมองของนาคารชุน.** ในรวมบทความทางวิชาการ ๕๐ ปี อุดมศึกษา มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒.

_____ **(แปลและเรียบเรียง). พระพุทธศาสนาในอินเดีย พัฒนาการ และสาวัตถธรรม.** ๑๒ ปี บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

_____ **วิพากษ์แนวคิด : พระพุทธศาสนาสำหรับโลกยุคใหม่.** ใน รวมบทความและเอกสารประกอบการสัมมนาทางวิชาการ. สารนิพนธ์พุทธศาสตรบัณฑิตรุ่นที่ ๔๕ พิธีประสาทปริญญาบัตร. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

พระมหาสมชัย กุศลจิตโต. พระพุทธศาสนา : นิยายสรวาสติวาท. พิมพ์ครั้งแรก. อนุสรณ์บำเพ็ญกุศลครบ ๑๐๐ วัน (สพมวาร) คุณแม่สด ทองครู. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘.

พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมฺมจิตโต). **เปรียบเทียบแนวคิดพุทธศาสน์ - ชาตรี.** กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๓๖.

_____ **พุทธศาสนากับปรัชญา.** อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพนายเรือง มีฤกษ์. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : บริษัท อมรินทร์ พรินต์ติ้ง กรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๓.

พระราชวรานุณี (ประยูร ธมฺมจิตโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์.** อนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพหลวงศรีสมรวัธวิชาภิ. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๒๗.

พระราชวรานุณี (ประยูร ธมฺมจิตโต). **ศึกษาเปรียบเทียบทฤษฎีอรรถาธิบายในปรัชญาชาตรีและพุทธปรัชญาอรรถาธิบาย ใน วิทธานิพนธ์ปริวรรต.** พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพพระเมธีสุทธิพงษ์ (ระวี วชิรญาณโณ). กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐.

พินิจ รัตนกุล, ดร. **ปรัชญาชีวิตของตนเอง - ปอด ชาตรี.** พิมพ์ครั้งที่ ๕. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มหาชน, ๒๕๔๑.

_____ **รวมบทความปรัชญา.** กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๑๖.

_____ **พุทธศาสนิกชน (นามแฝง). แก่นพุทธศาสตร์.** พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : อรรธสภา, น.ป.ป.



- _____ จิตว่าง ไม่มีในพระไตรปิฎกจริงหรือ ? พิมพ์ครั้งที่ ๒ . กรุงเทพมหานคร : บริษัท NTP. เพรส, ๒๕๓๕.
- _____ ธรรมจักรวรรดิ. ชุมชุมปาฐกถาธรรม ชุคพุทธธรรม. กรุงเทพมหานคร : การพิมพ์ พระนคร, ๒๕๓๐.
- _____ อุปสรรคของการเข้าถึงธรรม – อุปสรรคที่มีอยู่ในคำพูด. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : ฐิแสงการพิมพ์, ๒๕๓๐.
- _____ ปัญหาเกี่ยวกับพระผู้เป็นเจ้า กรรม อนัตตา. กรุงเทพมหานคร : เจริญรัฐการพิมพ์, ม.ป.ป..
- _____ ว่างตามหลักพุทธศาสนา. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร:ธรรมสภา, ๒๕๔๒.
- _____ สุขุมมุตตา. กรุงเทพมหานคร : ธรรมสภา, ๒๕๔๓.
- _____ พิน คอกบัว. ปวงปรัชญาจีน. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โอ.เอส.พริ้นดิงเฮ้าส์, ๒๕๓๒.
- _____ ราชบัณฑิตยสถาน. พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ – ไทย. อนุสรณ์งานพระราชทานเพลิงศพ คุณหญิงรัตนา กาญจนคุต. กรุงเทพมหานคร:โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.
- _____ ละเอียด ศิลาน้อย(แปล).ปรัชญาปารมิตาหฤตยสูตร. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : เจริญวิทยาการพิมพ์, ๒๕๒๙.
- _____ วสิน อินทระ. พุทธปรัชญามหายาน. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร:โรงพิมพ์เจริญกิจ, ๒๕๒๕.
- _____ พุทธปรัชญามหายาน. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๐.
- _____ ศักดิ์ชัย นิรุญทวี (เรียบเรียง). ปรัชญาเอ็กซีตเลนเชียลิสต์. พิมพ์ครั้งที่ ๓. กรุงเทพมหานคร : บริษัท โอ เอ็น จี จำกัด, ๒๕๔๓.
- _____ สมนัน ไซธานุกุล (แปลและเรียบเรียง). ปรัชญาอินเดีย. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๑๖.
- _____ เติยว โพธิ์นันทะ. ชุมชุมพระสูตรมหายาน. กรุงเทพมหานคร : โพธิ์สามต้นการพิมพ์, ๒๕๑๖.
- _____ ปรัชญามหายาน. กรุงเทพมหานคร : บรรณาการ, ๒๕๒๒.
- _____ พุทธธรรมกับปรัชญา. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.
- _____ (แปล).วัชรปรัชญาปารมิตาสูตร. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒.
- _____ (แปล).วิมลเกียรตินิเทศสูตร. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒.



สุนทร ฌ รังสี, รศ.ดร..พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก.พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑.

สมภาร พรหมทา,ดร..มนุษย์กับการแสวงหา ความจริงและความหมายของชีวิต. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์พุทธชาด, ๒๕๓๘.

_____.พุทธศาสนายาน นิกายหลัก. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐.

_____.พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม.พิมพ์ครั้งแรก.กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๒.

เอดเวิร์ด คอนซ์,ศ.. พุทธศาสนา : ศาสนาและพัฒนการ. นิธิ เอียงศรีวงศ์ (แปล). กรุงเทพมหานคร: วารสารบ้านและสวนและแพรว, ๒๕๓๐.

อดิศักดิ์ ทองบุญ.ปรัชญาอินเดีย.พิมพ์ครั้งที่ ๒.กรุงเทพมหานคร:อมรินทร์พริ้นติ้ง กรุ๊ป,๒๕๓๒.

_____.คู่มืออภิปรัชญา. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร :โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๓.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์.พระพุทธศาสนายาน. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร :โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘.

อมร โสภณวิเชษฐวงศ์.ปรัชญาเบื้องต้น. กรุงเทพมหานคร :โรงพิมพ์สำนักทำเนียบนายกรัฐมนตรี, ๒๕๑๔.

๒. วิทยานิพนธ์ภาษาไทย

พระมหาโกเมนทร์ ชินวงศ์.“การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและตถุญญาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับในปรัชญาของนาคานุ.” วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต.สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร : อัดสำเนาเย็บเล่ม, ๒๕๓๘.

พระมหาวิโรจน์ วิโรจโน (ผาหา). “การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องประ โยชน์นิยมในพุทธปรัชญาเถรวาท.” วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต. สาขาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

๓. บทความ

วัชรระ จามจิตเจริญ,ศศ..ปัญหาชนิกวาท.ใน พุทธศาสนศึกษา ฉบับที่ ๓ ปีที่ ๔ กันยายน-ธันวาคม, กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐.



ศูนย์ เสรฐบุญธรรมรังษิต วาพุทธานกับสายพันธุ์แห่งกระบวนทัศน์ของความรู้ใน พุทธศาสนศึกษา ฉบับที่ ๓ ปีที่ ๔ กันยายน – ธันวาคม, กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๒.

สมภาร พรหมทา,พศ.ศร..พุทธในพุทธปรัชญา มุมมองจากอภิปรัชญาในพุทธศาสนศึกษา ฉบับที่ ๑ ปีที่ ๗ มกราคม-เมษายน,กรุงเทพมหานคร:โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

ก. ภาษาอังกฤษ

1. BOOKS.

Beatrice lane Suzuki. **Mahayana Buddhism**. London: Fourth Edition, George Allen and Uwin Ltd, 1981.

Kalupahana, David J. **A History of Buddhist Philosophy**. First Edition, Delhi : Motilal Banarsidass, Shri Jainendra Press,1994.

_____. **Buddhist Philosophy A Historical Analysis**. Hawaii : Honolulu University Press,1976.

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

D.T. Suzuki. **Essay in Zen Buddhism**. Third series, London : Rider, 1985.

_____. **Manual of Zen Buddhism**. Third Series, London : Rider, 1985.

G.P. Malalasekera. **Encyclopedia of Buddhism**.Ceylon : The Goremment press, 1961.

GW Huntington tr. With Geshe Namgyal wangchen. **Emptiness of Emptiness**. India : Shri Jainendra,1989.

Hazel E. BARNES. **Being and Nothingness**. pocket book, New York, 1966.

Jaideve Singha. **An Introduction to Madhayamaka Philosophy**. Delhi :Motilal Banarsidass, Varanasi Patna Madras, 1987.

Jeffrey Hopkins. **Meditation to Emptiness**.London,Printed and bound by Buddhist Ltd,1983.

Joseph Berard Brennan. **The Meaning of philosophy**. Secound Edition, Harper and Row New York, 1967.

K.Venkata Ramanan. **Nagarjuna's Philosophy**. Delhi : Motilal Banarsidass,1993.

M. Heidegger. **What is Metaphysics**. R.F. Hull and Alan crick, trans, in Existence and Being,



chicozo, Regnery, 1949.

Nayanaponika. **Buddhist Dictionary**. Fourth Revised Edition, Buddhist publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1980.

Phra medhidhammaporn (Prayoon Mererk). **Sartre's Existentialism and Early Buddhism**. Fifth ImpresSion, Bangkok: Sahadhammika Ltd, 1998.

Sarate, J.P., **Being and Nothingness**. tr. by H.N.Barness, Pocket Books, New York, 1966.

_____. **Existentialism and Humanism**. tr., Philip Mairet, Eyre Methuen, London, 1980.

_____. **The Transcendence of The Ego**. tr. by F. Williams and R. Kirkpatrick, Noonday Press, New York, 1959.

T.Z. LAVINE. **From Socrates to Sartre : the philosophic quest**. Printer in the United State of America 1989.

W.Rahula, Dr.. **What the Buddha Taught**. Revised Edition, Hawtra Foundation, Bangkok : Kuru sapha press, 1988.

Yoshito S.Hekoda, tr. **The Awakening of Faith**. New York : Columbia university press, 1967.

2.THESIS.

Assajita Dhammajito(Awale), Phra.. "An Analytical Study on Concert of Citta and Its Significance in Theravada Buddhist Philosophy." **M.A.thesis(Philosophy)**. 12 th Anniversary Graduate School Mahachulalongkorn Rajavidyalaya University, First printing, Bangkok : Mahachulalongkorn Rajavidyalaya University Press, 2000.

Rassagala Seewali thero. "A Critical Study of Ethical Problems or Bodhisatta's Karuna in Jataka Storeis." **M.A.thesis(Philosophy)**. Graduate School Mahachulalongkorn Rajavidyalaya University, First printing, Bangkok : Mahachulalongkorn Rajavidyalaya University Press, 1999.



บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ภาคผนวก
ประวัติ-ผลงาน
ของนาคารชุนและฉอง-ปอธ ชาติร์



十四祖龍樹尊者



ภาพวาดธารยนาการชุน

อัครพจน์ : สรรพ ชุนยม (สรวพถึงชุนย)



ประวัติและผลงานของนาคารชุน

ประวัติและผลงานของนาคารชุน

นาคารชุนหรือที่กลุ่มนักปราชญ์ตะวันตกเรียกท่านว่า อารยนาการชุน* ก่อตั้งนิกายมารอณิกะ^๒ ขึ้นมาในราวพุทธศตวรรษที่ ๙ หรือก่อนหน้านั้น^๓ อธิบายพุทธมคิด้วยภาษาวิธีแบบจตุกโกฏีหรือจตุกโกณะ(สี่มุมของ) บางครั้งเรียกว่า “ประสังคิกะ” หรือ “ประสังคะ” ซึ่งเป็นวิธีคัดค้านได้แย้ง ให้เหตุผลแบบพิชิตจนทำให้เจ้าลัทธิแนวคิดอื่นเห็นแนวคิดตนว่ามีความบกพร่องหรือไร้สาระอย่างไร(Reductio ad absurdum) เช่นเดียวกับที่โตเลเตสใช้ไล่เลียงนักคิดร่วมสมัยอย่างได้ผลเกินคาดจนโด่งดัง นาคารชุนอธิบายพุทธปรัชญาดัวยกวีนิพนธ์ เน้นภาษาวิธี(Dialectic Method) อธิบายทฤษฎีความสัมพันธ์หรือกฎปฏิจจนานุบาท(Relativity Theory) แคว้นคัมภีร์มารอณิกศาสตร์ขึ้นเป็นตำรารวบรวมแนวคิดปรัชญานานาภิกายทั้งพุทธปรัชญาและปรัชญาสำนักอื่น ๆ ไว้ทั้งหมด วิชาอภิวรรณแยกย่อย จักรระบบ และเสนอแนวคิดทางสายกลางตามหลักพุทธปรัชญาถวาทด้วย การอธิบายพระนิรวาณ ปฏิเสธสัพพัตถิกวาทและไวภากิยวาท(ภาวะและอภาวะแห่งพระนิพพาน) ท่านมีทัศนะเอกชื่ออารยเทพ(อารยเทวะ) เป็นนักได้วาที่เช่นกัน ปราบเจ้าลัทธิอย่างราบคาบทั้งในและนอกศาสนา สามารถกลับใจพราหมณ์ทั้งหลายให้นับถือพระพุทธศาสนาได้คราวละเป็นล้านคน ก่อให้เกิดความขัดข้องจุ่มคือองอาณาคัน จึงถูกพวกพราหมณ์ลักลอบฆ่าตายในที่มืด

ชีวิตวัยเด็ก

นาคารชุนเกิดในตระกูลพราหมณ์ทางอินเดียตอนใต้ เมืองวิหารภะ(Vidharbha) ในมหาโกศล(ปัจจุบันเรียกว่า เบาร์ : Berar)^๔ เป็นบุตรพราหมณ์ผู้ที่ครั้งหนึ่งได้รับคำทำนายจากพวกพราหมณ์ว่าจะไม่สามารถมีบุตรได้ถ้าไม่จัดเลี้ยงนักบวช ๑๐๐ คน จึงจัดเลี้ยงนักบวช นาคารชุนนั้นมีรูปลักษณะที่งดงาม จึงเป็นที่รักของบิดามารดาและญาติๆ แต่ชีวิตในวัยเด็กนั้นค่อนข้างลำบากยากเข็ญมาก เพราะคำทำนายของพวกพราหมณ์(หมอดู) ว่า

* “นาคารชุน” ก็คือ,พระพุทธศาสนาพหุทธต้องท่านว่าเป็นพระพุทธเจ้าองค์ใหม่ และนิกายจีน(วิปัสสนา)จัดลำดับท่านเป็นบุรพจารย์และปรมาจารย์องค์ที่ ๑๔ ในจำนวน ๑๑ องค์, ดู พระพุทธศาสนาพหุทธ, ในงานสมโภชร้อยปีเถลิงถวัลย์ รัชโศภิธิเบญจกษัตริย์, พิมพ์ครั้งที่ ๑,(กรุงเทพฯ: ม.ป.ท., ๒๕๑๑).

^๒ พระมหาสมณจีนด์ สมฺมาปญฺโญ,ปรัชญามารอณิกะ : โลกและชีวิตจากมุมมองของนาคารชุน, หน้า ๑๑๖.

^๓ ดู Vicente Fauré, The Philosophy of NAGARJUNA, pp. 4-6.

^๔ ดู พระมหาสมณจีนด์ สมฺมาปญฺโญ, เรื่องคือวสัน, หน้า ๑๑๖



ถ้าจะให้บุตรมีอายุยืนอยู่ได้ถึง ๘ เดือน ต้องจัดเลี้ยงนักษัตรอีกเป็นครั้งที่ ๒
และถ้าจะให้บุตรมีอายุยืนอยู่ได้ถึง ๘ ปี ต้องจัดเลี้ยงนักษัตรอีกเป็นครั้งที่ ๓

ก่อนจะอายุครบ ๘ ปี มารดาบิดาจึงตัดสินใจให้บุตรออกเดินทางจาริกแสวงบุญ ติดตามคณะไปถึงมหาวิทยาลัยนาลันทา และบวชเป็นบรรพชิตในพระพุทธศาสนาตามแบบกาลจักร^๕ ของสำนักสุขาวดี

การศึกษา

สอบเข้าเรียนที่มหาวิทยาลัยนาลันทา ซึ่งมีท่าน “ราหุลภทระ” เป็นอธิการบดีในสมัยนั้น จบไตรเพทและศึกษาพระไตรปิฎกจนแตกฉานเพียง ๕๐ วันเท่านั้น และศึกษาพิเศษเกี่ยวกับนหยาณศาสตร์ กระทั่งหาผู้เสมอเหมือนได้ยากในบรรดาเหล่านิสิตนักศึกษาด้วยกัน ชอบอภิปรายได้ว่าที่ อธิบายประเด็นแห่งธรรมจนเป็นที่ชื่นชมของเหล่านักศึกษาและครูบาอาจารย์ เป็นตัวแทนได้ว่าที่ระหว่างพุทธปรัชญากับลัทธินอกศาสนาอยู่เนืองๆ ด้วยปฏิภาณไหวพริบอันเฉียบคมแห่งวาทะ ผนวกกับศิลปะแห่งภาษาวิเคราะหวิภาษจึงทำให้ท่านโด่งดังเป็นที่ยอมรับทั้งมหาวิทยาลัย ครั้นจบการศึกษาอย่างสมบูรณ์จึงได้รับแต่งตั้งให้ดำรงตำแหน่งทางวิชาการ แต่ท่านปฏิเสธ เพราะประสงค์จะออกเดินทางเผยแผ่ธรรมและเขียนคำรับคำรทางวิชาการอย่างเจียบๆ เพียงแฉะเวียนเข้าไปบรรยายพิเศษบ้างในบางครั้งคราวเท่านั้น ถ้านาคารขุนไปบรรยายพิเศษ มักจัดให้มีได้ว่าที่กลางแจ้ง และทางมหาวิทยาลัย คณะจารย์ เหล่านักศึกษาพร้อมใจกันนัดหยุดเรียนในชั้นเรียนเพื่อร่วมฟังการบรรยายของนักตรรกวิทยาผู้โด่งดัง แม้ปราชญ์ทั่วโลกในปัจจุบันก็ยังยกย่องนาคารขุนให้เป็นปรมาจารย์แห่งตรรกะ(The Great Philosopher of Logic)

งานนิพนธ์

ผลงานทางวิชาการของนาคารขุนนั้นได้รับการสืบทอด ด้วยการแปล แก้ไข อธิบายขยายความ โดยศิษย์เอกชื่ออรยเทวะ และท่านอื่นๆ ซึ่งพอจะรวบรวมได้ ดังนี้

๑. มุลามรธมกถาวิภา(Mulamdhymakakarikas) หรือมาธมิกศาสตร์ ซึ่งเป็นคำรารวบรวมแยกย่อย วิเคราะห์ วิพากษ์วิจารณ์แนวคิดของนทานานิกาย แล้วสรุปรวมเป็นเล่มด้วยการเสนอทางสายกลางแห่งแนวคิดเหล่านั้น จนเกิดมาธมิกะ ๔ นัย^๖

^๕ ความจริง “กาลจักร” เป็นภาษาหนึ่งของพระพุทธศาสนาคันถะ ในจำนวน ๔ สาขา คือ (๑). มินตรยาน (๒). วิชชยาน (๓). ภัสชยาน (๔). กาลจักรยาน, พระมหาสมจินต์ ฤๅณาปญโญ, เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖๖ (เชิงอรรถ).

^๖ Vicente Fatone, Ob.cit, pp. 43-92.



๒. อกุโศภยา (Akutobhaya) คืออรรถกถาอธิบายขยายความเพิ่มเติมส่วนที่ขาดหายบกพร่องของมูลสารมกการิกา ซึ่งผลงานนิพนธ์เล่มนี้ทำให้ท่านโด่งดังเป็นที่ยอมรับมากขึ้น

๓. มหาปรัชญาปารมิตาสูต (Mahaprayaparmita Sutra) อธิบายความเป็นร้อยแก้ว

๔. วัชรเจตสิกสูตร^๕ (Vashrachetika Sutra) คือส่วนที่ย่อพระสูตรลงเป็นร้อยแก้ว

๕. ปรัชญาปารมิตาสูต (Prayaparmita Sutra) คือส่วนย่อพระสูตรลงเป็นร้อยกรองกวีนิพนธ์ (อุกพบเมื่อ พ.ศ. ๑๑๕)^๖

๖. ปรัชญาปารมิตาหฤทัยสูตร^๗ (Prayaparmitahrtai Sutra) คือส่วนย่อหัวใจพระสูตรลงเป็นถ้อยคำกวีนิพนธ์ (ถ้อยคำปรัชญาและใช้เป็นบทสวด)

๗. วิกรหะยาวรรตนิภาวิกา (Vigrahavyavartani) คือบทวิจารณ์ทฤษฎีปริมาณ (วิธีการแห่งความรู้) ของนาคะ^๘

๘. อุปายโกศลหฤทัยศาสตร์ (Upayakosalahrtai) คือส่วนที่อธิบายปรัชญาไวเศษิกะและสำนักอื่นๆ ให้ชัดเจน

๙. มหายานวิงชกะ (Mahayanavimsaka)

๑๐. รัตนาวลี (Ratnavali)

๑๑. กตุหสตะวะ (Catuhstava)

๑๒. สุหรณเลขา (Suhrlleka) หรือ สุหฤณเลขา เป็นหนังสือที่ท่านเขียนถึงเพื่อน คือพระเจ้าอัชฌะรี ภาคมัญจว เป็นหนังสือของท่านจดหมายแค้นแค้นไว้ซึ่งคตินิยมเชิงปรัชญา

๑๓. ยุคตีสัสติกะ (Yuktisastika)

๑๔. ทวาทศนิกายศาสตร์

ท่านกุมารชีพได้แปลผลงานของนาคารจุนจากภาษาสันสกฤตสู่ภาษาจีนและภาษาต่างๆ อีกหลายภาษา ต่อมาพระสมณะเสียนจิ้งได้รวบรวมปรัชญาปารมิตาสูตเกือบทั้งหมด ได้ประมาณ ๖๐๐ เล่ม^๙ ซึ่งแต่ละเล่มนั้น ได้แบ่งออกเป็นหลายโคลก

^๕ ดู เสือธ โพธิ์นันทะ (แปล), วัชรปรัชญาปารมิตาสูต,

^๖ พระมหาสมณจีนส์ สมญาปัญญา, พระพุทธศาสนาเถรวาทในอินเดีย : พัฒนาการและสารัตถธรรม, หน้า ๖๑.

^๗ ดู ละเลียด ศิกาน้อย (แปล), ปรัชญาปารมิตาหฤทัยสูตร,

^๘ ดู ยะละเยียด โยคีศักดิ์ ทองบุญ, ปรัชญาอิงอินเดีย, หน้า ๑๔๓-๑๔๔.

^๙ ดู พระมหาสมณจีนส์ สมญาปัญญา, เวียงคัสสกัน, หน้า ๖๑.



บ้านปลายชีวิต

นาคารชุนดับขันธัง ฌ มหาวิหารแห่งหนึ่งที่เมืองอมราวดี แคว้นอันธระ ทักษิณาทและปัจจุบันทางอินเดียตอนใต้ยังมีตูปเจติย์โบราณแห่งหนึ่ง ชื่อว่า “นาคารชุนโกณฑะ”^{๒๒} ซึ่งเชื่อว่าเป็นตูปเจติย์บรรจุอัฐิของท่านเอาไว้ ในวันแควศพท่านได้มีพระสงฆ์ มวลนักปราชญ์ทั้งในพระพุทธศาสนาและนอศาสนา ตลอดจนประชาชนที่เคารพนับถือท่านในฐานะที่เคยเป็นครู อาจารย์ คณะผู้บริหาร นิสิตนักศึกษา ร่วมสถาปนามหาวิทยาลัยนาลันทา แม้กระทั่งอุสมานาได้ว่าที่ ไปร่วมงานศพของท่านประมาณล้านคน การสูญเสีย นาคารชุนในครั้งนี้ เปรียบเสมือนชาวพุทธได้สูญเสียดวงประทีปแห่งปัญญาอันเจิดจรัส สูญเสียตัวรวงทองปรางมือพระกาฬของพระพุทธศาสนาผู้มีปฏิภาณไหวพริบในการสืบสวนคดีและมีตรรกวิทยาเป็นอาวุธอันเฉียบคมไปอีกท่านหนึ่ง

แนวคิดทางปรัชญา

หลังจบการศึกษาจากมหาวิทยาลัยนาลันทา นาคารชุนได้เริ่มงานเผยแผ่อย่างเต็มตัว ตั้งแรกที่ทำคือปราบแนวคิดปรปักษ์นอศาสนา และปฏิเสธแนวคิดสุดโต่งทั้งในพุทธศาสนาและนอศาสนา โดยปฏิเสธทฤษฎีนักคิด (อุจเจทวาท) ของจรวาก ปฏิเสธแนวคิดเกี่ยวกับพระนิพพานของสำนักสัพพัตติกวาทหรือสรวาสติวาทิน (ไวยาสิกะ) ที่เห็นว่าพระนิพพานเป็นภาวะนิรันดร์ พร้อมปฏิเสธแนวคิดของเฮลลารานติกะที่เห็นว่าพระนิพพานเป็นอภาวะ นาคารชุนใช้ทฤษฎีสัมพัทธ์ (Relativity Theory) อธิบายโลกปรากฏการณ์ต่างๆ ว่าเป็นกฎสัมพัทธ์ภาพหรือปฏิเสธสมมุติภาพ และอธิบายทางสายกลาง (Middle Path=มัชฌมิก) ระหว่างแนวคิดสัสตวาท (Eternalists) และอุจเจทวาท (Nihilists) โดยมีได้ยืนยันและปฏิเสธว่าพระนิพพานเป็นภาวะหรืออภาวะ แต่พระนิพพานเป็นศูนย์ (Void) ซึ่งสามารถบรรลุได้ด้วยปัญญาชั้นสูงหรือปรัชญาปารมิตาปัญญา (Summit of Wisdom)

“ศูนย์” (Void or Emptiness) เป็นทฤษฎีของนาคารชุนที่อธิบายและปฏิเสธแนวคิดอื่นๆ ถึงแม้ว่านาคารชุนเองจะยืนยันว่าศูนย์ไม่ใช่ทฤษฎีหนึ่งค่างหากก็ตาม แต่ก็ไม่ใช่หลักหักล้างการเป็นทฤษฎีหรือแนวคิดหนึ่งได้ โดยศูนย์ควาทินถือว่าสังขธรรมทั้ง (รูปธรรม) เมื่อว่าโดยสภาพปรมัตถ์แล้วย่อมไร้สภาวะ (ลักษณะเฉพาะ) เหมือนกันหมดคือ “ศูนย์” (ว่างเปล่า) แม้จะรับรองว่ามีมันมีนี้ก็โดยโลกยโฆหารหรือโลกยสมมุติเพื่อสะดวกแก่การสื่อสารเท่านั้นนิรวาณ (นิพพาน) เมื่อว่าโดยโลกยโฆหารก็จะแตกต่างทันทีแต่โดยปรมัตถ์แล้วมีสภาพเท่ากันหมดคือศูนย์ (ศูนย์)

^{๒๒} อภิธัมม โปธิประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนาพุทธาณ, หน้า ๑๖๐.



ดังนั้นแนวคิดของนาคาซุนโคซรวม จึงมองสังขตธรรม(รูปธรรม) และอสังขตธรรม(อรูปธรรมหรือนามธรรม)ไม่มีสภาพแบ่งแยกในจิตที่เข้าถึงหรือบรรลุปรมาตมได้แล้ว และคำพูดที่ว่า “สรรพสิ่งเป็นมายา” นั้นทำให้เข้าใจแนวคิดของนาคาซุนโคซรวมผิด เพราะเมื่อยึดโลกไวยาหารแล้วต้องมีนั่น มีนี่ มีอึดตาและมีอนัตตา แต่เมื่อว่าโดยปรมาตมแล้วจะไม่แบ่งแยกให้ถกเถียงกันจนเกิดวิวาทขึ้นมา

ศูนย์กลางของนาคาซุนโคซรวมจึงเป็นความว่างจากแนวคิดและทฤษฎีใดๆ ที่จะอธิบายด้วยภาษามนุษย์ให้เกิดวิวาทอย่างไม่รู้จบสิ้น ข้ามพ้นการโต้แย้ง ท่านสรุปลงด้วยคำว่า “อนิรวจนิยะ” เพราะทุกอย่างศูนย์จะไม่มีภาวะที่จะให้เราพูดถึง(ธรรมศูนย์กลาง) “ไร้อึดตาหรือตัวตนที่จะเป็นผู้พูดถึงด้วย (บุคคลศูนย์กลาง) จึงสรุปลงที่ สรวม ศูนย์ม (ทุกอย่างศูนย์) และคำว่า “มายา” นั้นหมายถึง “มายาในขณะยึดถือ” ไม่ยึดถือเมื่อไรก็เป็นปรมาตมเมื่อนั้น”^{๑๐๐}

ลักษณะแห่งศูนย์กลางนั้น คือความเป็นของศูนย์จากลักษณะเฉพาะที่จะคงอยู่ชนิดตายตัวแน่นอนแบบไม่เปลี่ยนแปลง พวกอัสติวาทินเห็นว่าเมื่อสรรพสิ่งว่างแล้ว มรรคผลนิพพานจะมาจากไหนได้ การบำเพ็ญมรรคผลต่างๆ มิไร้สาระด้วยหรือ? นาคาซุนโคซรวมตอบว่า เพราะสิ่งทั้งปวงว่างจากความเป็นอยู่ด้วยตัวของ ปุณฺณจึงสามารถบำเพ็ญมรรคเจริญภาวนาสู่ความเป็นพระอรหันต์หรือพระอรหันต์ คนที่ทำชั่วจึงไปสู่นรก คนทำดีจึงไปสู่สวรรค์ได้ ถ้าหากสรรพสิ่งคงอยู่ชนิดมั่นคงถาวร จะไม่มีการเปลี่ยนแปลงใดๆ ได้เลย คนชั่วก็จะชั่วตลอดชาติ คนดีก็จะดีตลอดไป ดังนั้น ความว่างเปล่าจึงเป็นบัญญัติรองรับสรรพสิ่งในโลก

สรรพัตถ์มีพุทธภาวะในคน เพราะความที่ไร้อึดตายตัวนี้เอง จึงทำให้นาคาซุนโคซรวมเชื่อว่ามนุษย์เราสามารถเปลี่ยนแปลงตัวเองได้ตลอดเวลา ฐานจากลักษณะที่เที่ยงแท้ไม่แปรผันเปลี่ยนแปลง ปราศจากลักษณะอันแน่นอนอย่างใดอย่างหนึ่ง คือภาวะและอภาวะ และที่สำคัญนั้น มนุษย์มีศักยภาพที่จะยกตนให้ข้ามพ้นจากภาวะดังกล่าวและจากแนวคิดทั้งปวงได้

^{๑๐๐} ดู “มายา” ใน สมถการ พรมทว.รศ.ดร., พุทธศาสนานิกายเถรวาท นิกายเถรวาท, หน้า ๕๔-๖๐.



ภาพถ่ายของตนเอง-ปอล ชาตร์
อัตตพจน์ – Man is Condemned to be free
มนุษย์ถูกสถาปนาให้มีเสรีภาพ



ประวัติและผลงานของฌอง-ปอล ซาทร์

ประวัติและผลงานของฌอง-ปอล ซาทร์

ซาทร์ที่ือนักปราชญ์ที่โดดเด่นที่สุดในกลุ่มนักคิดอัตถิภาวนิยม(Existentialism) ที่ศึกษาภาวะความเป็นมนุษย์หรือตัวเราเอง เน้นอิสรภาพแห่งการเลือกทั้งในแง่ของการปฏิเสธและยอมรับ กระทั่งซาทร์เองได้กลายเป็นตัวแทนหรือสัญลักษณ์ของอัตถิภาวนิยมไปในปัจจุบัน ซาทร์เผยแพร่แนวคิดด้วยปาฐกถา บรรยาย กวีนิพนธ์ นวนิยาย บทละคร บทความ บทวิจารณ์ เรื่องสั้นแทรกแนวคิดทางปรัชญา ลักษณะปรัชญาชีวิตที่สำคัญนั้นเน้นให้รู้จักตัวเองแล้วยอมรับสภาพความเป็นจริงของตนเอง และกระตุ้นให้มนุษย์ใช้อิสรภาพที่ตนมีอยู่ในทางสร้างสรรค์ประโยชน์สุขต่อสังคม ด้วยความสำนึกรับผิดชอบ มนุษย์ต้องคิดปรัชญาเอง ปรัชญาที่เราคิดคือปรัชญาของเรา หรือปรัชญาคือการคิดแล้วทำ ดังนั้นจึงเป็นนักปฏิบัติเป็นผู้นำในการเคลื่อนไหวในฝรั่งเศส จิตมนุษย์ว่างเปล่า เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา มีพลังในการเลือก ซาทร์จึงได้เลือกปฏิเสธรางวัลโนเบล(Nobel Prize)

ชีวิตวัยเด็ก

ซาทร์เกิดที่กรุงปารีส(นครหลวง)ประเทศฝรั่งเศส เมื่อวันที่ ๒๑ มิถุนายน ๒๔๔๘ (๑๙๐๕) บิดาเป็นวิศวกรทหารเรือ เสียชีวิตในสงครามอินโดจีน เมื่อซาทร์อายุได้ ๒ ขวบเท่านั้น(๑๙๐๗) มารดานำไปฝากไว้กับคุณตา(เชื้อสายเยอรมัน) ชื่อ Charles Schweitzer ซึ่งเป็นญาติ Dr.Albert Schweitzer ผู้เป็นหมอสอนศาสนาที่โด่งดังของทวีปอาฟริกา ซาทร์ได้อยู่กับคุณตาตลอดมา เพราะมารดาแต่งงานใหม่หลังบิดาเสียชีวิต ปี ค.ศ.๑๙๑๖ ย้ายไปอยู่ที่ La Rochelle ขณะที่ซาทร์อายุ ๑๓ ปี

ซาทร์ชอบอ่านและเขียนตั้งแต่เด็ก ด้วยวัยเพียง ๕ ขวบคิดค้นว่าจะต้องเป็นนักเขียน นักคิด ชีวิตจึงจะยอมละ เพราะไม่เชื่อว่ามีวิญญาณ(ทั้งๆ ที่เคืบโดในครอบครัวที่เคร่งศาสนา) โดยคุณตาเป็นหมอสอนศาสนา แต่ซาทร์กลับทิ้งความเชื่อเรื่องพระเจ้า(Faith of God)อย่างเด็ดขาดด้วยวัยเพียง ๑๒ ขวบเท่านั้น ดังที่กล่าวไว้ในหนังสือชื่อคำพูด(The Words) ซึ่งเป็นการเล่าชีวิตประวัติของตนว่า

“ผม บัดคิด พระองค์ก็สลับตาไปในห้องฟ้าคราม แล้วยกหายไปโดยไม่ชี้แจงอะไรเลย ข้าพเจ้าจึงพูดกับตัวเองอย่างสุภาพแถมมงบายว่า พระเจ้าไม่มีจริง ข้าพเจ้าถือว่าเป็นการตัดสินใจขั้นเด็ดขาด และก็เป็นอย่างนั้นจริง เพราะข้าพเจ้าไม่คิดอยากจะทำปัญหาที่ขึ้นมาทบทวนอีกเลย”^{๑๔}

^{๑๔} คีวติ บุญเจือ,ศศ., จนวนถารอัตถิภาวนิยม, หน้า ๑๘.



การศึกษา

คุณตาส่งให้ชาครีเข้าเรียนทั้งๆ ที่ชาครีไม่อยากเรียน เมื่อหน้าชีวิต แบบแผน ระบบขนขึ้น ตั้งแต่เด็ก ประสงค์จะหาคุณการ หรือหลักชีวิตใหม่จึงถูกคุณตาบังคับให้เรียน

ปี ๑๙๑๘ ชาครีถูกส่งตัวเข้าเรียนชั้นมัธยมที่กรุงปารีส ขณะอายุได้ ๑๓ ปี(หลังสงครามโลกครั้งที่ ๑ ยุติลง)

ปี ๑๙๒๔ ชาครีเข้าเรียนปริญญาที่ Ecole Normale Supérieure(ขณะอายุได้ ๑๙ ปี) และได้รู้จักกับซีโมน เดอ โบวัวร์(Simone de Beauvoir) ซึ่งต่อมาได้เป็นคู่ชีวิตของชาครี

ปี ๑๙๒๕ ได้ปริญญาเอกทางปรัชญา(Philosophy) ขณะอายุได้เพียง ๒๔ ปี เท่านั้น

ในขณะที่เรียนหรือศึกษาอยู่นั้น ชาครีเป็นเด็กที่ฉลาดมีความขยันและมีความจำเป็นเลิศ ชอบซักถามอาจารย์ผู้บรรยาย และชอบแสดงทัศนคติหักล้างแนวคิดและเหตุผลดั้งเดิมอยู่เรื่อยๆ ชอบวิพากษ์วิจารณ์บทเรียน ซักถามอาจารย์ ชอบวิพากษ์วิจารณ์การเมืองตั้งแต่ครั้งยังเป็นนักเรียนระดับมัธยม และหลังจบการศึกษามาชีวิตของชาครีก็ต้องมาผกผันอีกครั้ง

ปี ๑๙๒๕ หลังเรียนจบปริญญาเอกได้ไม่กี่เดือนชาครีก็ต้องถูกเกณฑ์ไปเป็นทหาร^{๔๕}

หน้าที่การงาน

เนื่องจากชาครีเป็นนักปรัชญาที่ทรงอิทธิพลทางความคิด และต้องการนำเสนอแนวคิดใหม่ๆ ต่อสังคมฝรั่งเศสทุกระดับชั้นอยู่เสมอ ประกอบกับปัญหาชีวิตในครอบครัวของชาครีเองที่บิดามารดาเกิดการหย่าร้าง ชาครีจึงต้องใช้ชีวิตที่โดดเดี่ยว เลิกเอง ทั้งในการยอมรับและปฏิเสธ โดยการศึกษาเอง พูดเอง ทำเองในสิ่งที่ตนเองปรารถนาอยู่เสมอ ตั้งแต่เลือกเรียนในวิชาสาขาที่ตนเองชอบทั้งๆ ที่คุณตาและญาติๆ ต่างก็ประสงค์จะให้ชาครีเป็นหมอ(แพทย์) หมายความ หรือก็นักสอนศาสนาผู้เคร่งครัด แต่ชาครีกลับเลือกเรียนปรัชญา ญาติทุกคนที่พบเจอชาครีมักจะถามชาครีเสมอว่า เรียนปรัชญาแล้วจะไปทำอะไร ? ชาครีตอบว่า ไม่รู้เหมือนกันว่าจะไปทำอะไรได้บ้าง รู้แค่เพียงว่าเมื่อเรียนจบปรัชญาหรือสนใจปรัชญาแล้วทำให้ชีวิตมีความหมาย มีคุณค่า และเป็นมนุษย์มากขึ้น โดยเฉพาะจะทำให้เรารู้จักตนเองเป็นตัวของตัวเอง เขาจึงเลือกเรียนปรัชญา เพราะเขามีอิสรภาพที่จะเลือกเช่นนั้น ชีวิตของชาครีจึงเริ่มต้นการทำงานด้วยการเป็นอาจารย์สอนปรัชญา

ปี ๑๙๓๑ หลังออกจากทหาร(ปลดประจำการ) แล้วไปเป็นครูสอน ร.ร. เดอริยอคมฯ ที่ Havre และอีกหลายแห่งจนถึง ค.ศ.๑๙๓๕ ได้ปลีกตัวไปเรียนเพิ่มเติมที่เบอร์ลิน ๑ ปี โดยมีฮุสเซอร์ล(Husserl) และไฮเด็กเกอร์(Heidegger) เป็นผู้ร่วมบรรยาย

^{๔๕} เรื่องเลิกลำดับ, หน้า ๑๘, และดู พินิจ รัตนกุล,ดร., ปรัชญาชีวิตของมอง-ปอล ชาร์ล, หน้า ๑๕-๒๐.



ปี ๑๙๓๓ - ๑๙๓๔ เมื่อปรัชญาในระบบแบบเดิมๆ ซึ่งสอนแต่เรื่องสากลและนามธรรม แต่ชอบลุดสเซอร์ที่สอนปรัชญาอัตถิภาวนิยม เน้นศึกษาอุปธรรมกับชีวิตตามที่ปรากฏ เรียกว่า "วิธีปรากฏการณ์(Phenomenology)" ชอบไฮเด็กเกอร์ที่เสนอปรัชญาใหม่ๆ สนใจความจริงเฉพาะหน่วยเป็นกรณี(ปัจเจก) และค้นคว้างานของเคออร์ค(นักปรัชญาชาวเดนมาร์ก) จนก่อให้เกิดแนวคิดผสมผสานระหว่างปรากฏการณ์วิทยาของลุดสเซอร์ และอัตถิภาวนิยมของไฮเด็กเกอร์ ผสมกับความคิดหรือแนวคิดส่วนตัวซึ่งเป็นอัตถิภาวนิยมปรากฏการณ์วิทยาแบบอเทอะ(Atheism)

ปี ๑๙๓๖ สอน ร.ร. เดเรียนดูมฯ ที่ปารีส

ปี ๑๙๓๘ ถูกเกณฑ์ไปรบกับเยอรมัน

ปี ๑๙๔๐ ถูกจับเป็นเชลยศึกของเยอรมันที่ลอร์แรนในคุก Padoux

ปี ๑๙๔๑ ออกจากค่ายเชลยศึกเพราะฝรั่งเศสแพ้เยอรมัน ไปเป็นครูสอนที่ ร.ร. ปัสเตอร์ตามเดิม เข้าร่วมเคลื่อนไหวกระบวนกรได้คืนภูมิลำเนา

ปี ๑๙๔๒ ย้ายมาสอนที่ ร.ร. เดเรียนดูมฯ Condurcet

ปี ๑๙๔๕ ก่อตั้งเป็นบรรณาธิการหนังสือพิมพ์วิจารณ์รายสัปดาห์ ชื่อ Le Temps Moderne

ปี ๑๙๖๘ ร่วมเดินขบวนประท้วงสงครามเวียดนามในกรุงปารีส ประเทศฝรั่งเศส^{๑๖}

งานนิพนธ์ที่สร้างชื่อและการเผยแพร่

๑๙๓๖ เผยแพร่ อุดรภาพของตัวฉัน (La Transcendence de l'Ego = The Transcendence of the Ego) จินตนาการ(Imagination)

๑๙๓๘ เผยแพร่ เอียน (La Nausée = the Nausea) เป็นนวนิยายชีวิต(ล้อเลียนสะท้อนสังคม)

๑๙๓๙ เผยแพร่ ร่างทฤษฎีอารมณ์(Essai d'une Théorie des Emotions), และ กำแพง (Mur, Le = Intimacy)

๑๙๔๓ เผยแพร่ ภาวะวันทากับสูญญตา(Etre et Neant : Essai d'ontologie phénoménologique, L', = Being and Nothingness), และแมลงวัน (Mouches, Les, = The flies)

๑๙๔๕ เผยแพร่ยุคเหตุผล(Age de Raison = The age of Reason), และรอ(Sursis, Le, = The Reprieve)

๑๙๔๖ เผยแพร่อัตถิภาวนิยมคือมนุษยธรรมนิยม(Existentialism est un Humanism, L', = Existentialism is a Humanism), ข้อคิดปัญหาผิว(Reflexions Sur la Question Juive = Anti-Semitism and Jew ; or = Portrait of The Antisemite)

^{๑๖} ดูรายละเอียดใน กิรติ บุญเจือ, ศส., เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘๕-๘๕.



๑๕๔๗ แคมแปร์โบเคอแนร์(Baudelaire), ความตายในวิญญาณ(Mort dans l' Ame, La, = Troubled Sleep), ประตูปิด(Huis Clos, = No Exist),ศพไร้ญาติ(Morts Sans Se'pulture = The Victors),โสเภณีน่านับถือ(Putain Respectueuse,La,=The Respectful Prostitute),สถานการณ์(Situations,= Situations),วรรณคดีคืออะไร?(Qu'est-ce Que la Litte'rature? = What is Literature ?)

๑๕๔๘ แคมแปร์กับซีโมนที่เขาส่งเรื่อง มือเปื้อน(Mains Sales, Les, = Dirty Hands)

๑๕๕๑ แคมแปร์ปีศาจกับพระเจ้า(Diable et le Bon dieu, Le, = The Devil and The Good Lord; or = Lucifer and The Lord)

๑๕๕๒ แคมแปร์นักบุญเซนต์นักแสดงละครและวีรศักดิ์(Saint Ge'net, Come'dien et Martyr, = Saint Genect, Actor and Martyr)

๑๕๕๔ เดินทางไปรัสเซีย แคมแปร์ตื่น(Kean, ou De'sordre et Henie, = Kean ; or = Disorder and Genius)

๑๕๖๐ ไปคุยกับซีโมน เข้าพบทีเคิล คัสโคว และเชอวารา แคมแปร์ปัญหาเกี่ยวกับวิธีการ(Question de Me'thode = Search for a Method),วิจารณ์เหตุผลปฏิบัติ(Critique de la Raison Dialectique = Critique of The Dialectic Reason),เนครัสซอฟ(Nekrassov = Nekrassov),นักโทษประหารแห่งอัลโตนา(Se'questres d' Altona,Les = The Condemned of Altona)

๑๕๖๔ ไปรัสเซียแคมแปร์คำพูด(Mots, Les, = The Words)

๑๕๖๖ ไปกรังร่วมกับเบอร์ทรันด์ รัสเซลล์ ประณามอเมริกาในสงครามเวียดนาม

๑๕๗๒ แคมแปร์บทสัมภาษณ์เรื่อง คนหนุ่มสาว วัฒนธรรมและการปฏิบัติ^{๑๑}

สรุปผลงาน : แคมแปร์ประเภท

(๑).ปรัชญา : อุดมภาพของตัวฉัน(เป็นหนังสือวิชาการเล่มแรกของเขาค่ะ),ร่างทฤษฎีอาเวค, เรื่องของจินตนาการ,ภวนต์กับซูญญา ,อัลดกาวนิยมนิคมมนุษย์นิยม, ปัญหาเกี่ยวกับวิธีการ, วิวิจารณ์เหตุผลปฏิบัติ

(๒).บทความ : ข้อคิดปัญหาอิว, โบเคอแนร์, นักบุญเซนต์, สถานการณ์, วรรณคดีคืออะไร ?

(๓).นวนิยาย : เซียน(เป็นหนังสือเล่มแรกของเขาค่ะ), ลูกเหตุผล, รอ, ความตายในวิญญาณ

(๔).เรื่องสั้น : กำแพง

(๕).บทละคร : เมลางวัน, ประตูปิด ,ศพไร้ญาติ, โสเภณีน่านับถือ, มือเปื้อน, ปีศาจกับพระเจ้า, คิน, เนครัสซอฟ, นักโทษประหารแห่งอัลโตนา .

^{๑๑} สรุปจาก กิรติ บุญเชื้อ,ศศ.,เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๕-๗๗.



(๖).อัตชีวประวัติ : คำพูด(เรื่องเล่า)

(๗).บทภาพยนตร์ : LesJews Sont Fait ; L' Engrenage

(๘).นิตยสาร : Les Temps Modernes = The modern Times (สมัยใหม่)

และจากการที่ชาตรีนเป็นนักเคลื่อนไหวทางการเมือง เป็นนักคิด นักประพันธ์ นักหนังสือพิมพ์ เป็นศิลปินหลายแขนง เขียนบทวิทยุวิจารณ์การเมืองทั้งในประเทศและต่างประเทศต่อต้านลัทธิเผด็จการระบบทุนนิยม ตลอดถึงชนชั้นศักดินาในฝรั่งเศส เป็นต้น

๑๙๖๔ คณะกรรมการรางวัลโนเบล(Nobel) ตัดสินให้รางวัลสาขาวรรณกรรมแก่ปีแยร์ ชาตร์ปรีเยร์ ไม่ยอมรับรางวัลดังกล่าว ทำให้ชื่อเสียงของชาตรีนดังกระฉ่อนไปทั่วโลก ซึ่งเป็นการแสดงให้เห็นถึงอิสรภาพหรือเสรีภาพแห่งการตัดสินใจเลือกของชาตรีนเอง การไม่รับรางวัลอันทรงเกียรติที่มนุษยต่างโหยหาจากสังคมโลกในปัจจุบัน สำนับชาตรีนแล้วนั้น รางวัลดังกล่าวคือหัวใจชนชั้นหนึ่งของคนอีกต่างดราประทับลงที่คนอีกต่างดราประทับลงที่อัตภาพอันว่างเปล่าของเรา เพื่อให้เรามี เราเป็นอะไรบางอย่างตามที่เขาปรารถนา ชาตรีนเชื่อว่าเกียรติยศและศักดิ์ศรีคือสิ่งที่มนุษย์ให้แก่ตัวเองได้ คนอื่นให้แก่เพียงหลอก ๆ หรือจอมปลอมเท่านั้น เช่น บางครั้งเสียงระฆังที่เคาะ อาจจะบอกได้ว่าใครคือผู้เคาะระฆัง ซึ่งเป็นการอาศัยระฆังประกาศตัวเอง

บั้นปลายชีวิต

ชาตรีนได้ใช้ชีวิตในบั้นปลายอย่างลำบาก เพราะวัยชราถึง ๙๐ ปี ที่คาบอดสนิทมองไม่เห็นแสงอะไรทั้งสิ้น แม้แต่ปัญญาอันเฉียบคมที่เคยมีก็ไม่เหลือร่องรอยอะไรไว้ในความทรงจำของชาตรีนเลย ชาตรีนได้เสียชีวิตลงก่อนซีโมน(๘ปี) ซึ่งเป็นคู่ชีวิตที่ไม่ได้แต่งงานกันอันผืนกฏสังคมชนบประเพณีอันศักดิ์สิทธิ์และมีความหมายยิ่งในฝรั่งเศส แต่กลับมอบความรักให้กันตลอดเวลา

ชาตรีนเสียชีวิต เมื่อวันที่อังคารที่ ๑๕ เมษายน ๒๕๒๓ (ค.ศ.๑๙๘๐) ณ กรุงปารีส ประเทศฝรั่งเศส รวมอายุ ๙๕ ปี และในวันฝังศพของชาตรีนนั้นมีผู้ไปร่วมไว้อาลัยในพิธีฝังศพชาตรีนทุกระดับประมาณล้านเศษ เมื่อวันที่เสาร์ที่ ๑๙ เมษายน ๒๕๒๓ (ค.ศ.๑๙๘๐) ในงานดังกล่าวนี้ไม่มีพิธีทางศาสนา เพราะชาตรีนไม่เชื่อและไม่นับถือศาสนาใดๆ ทั้งสิ้น

แนวคิดทางปรัชญา

เนื่องจากชาตรีนเป็นนักปรัชญาอัตถิภาวนิยม เน้นการปฏิบัติตามความคิดของคนเป็นหลัก และไม่ยึดถือหลักการที่แน่นอนแบบตายตัว สามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลาตามที่มนุษย์ยังมีจิตหรือยังไม่ตาย การตัดสินใจเลือกที่จะยอมรับหรือปฏิเสธด้วยตัวเองอย่างรับผิดชอบ และอิสระ



กระทั่งกล่าวไว้ว่า Man is condemned to be free (มนุษย์ถูกสาปให้มีเสรีภาพ)^{๑๗} ซึ่งเสรีภาพดังกล่าว นั้นเป็นคุณสมบัตินับเนื่องอยู่แล้วในจิต(Consciousness)^{๑๘} อันว่างเปล่ามนุษย์เรานั้นไร้รูปแบบตาย ตัว(Form) หรือลักษณะเฉพาะตัว(Self-mature) และเป็นสิ่งหนึ่งที่สามารถเลือกได้เป็นได้ตามปรารถนา โดยชาครีได้แบ่งสิ่งต่างๆ ในโลกออกเป็น ๒ ชนิด คือ

๑. สิ่งหรือภาวะในตัวของ(Being-in-itself)^{๑๙} ได้แก่วัตถุ หรือสิ่งที่ไร้จิตวิญญาณ

๒. สิ่งหรือภาวะเพื่อตัวเอง(Being-for-itself)^{๒๐} ได้แก่มนุษย์หรือจิตโดยตรง ที่สามารถเลือก-ปฏิเสธ-ยอมรับได้อย่างน่าอัศจรรย์ยิ่งนัก

จิตว่างเปล่าดังกล่าวนี้เกิดเปลี่ยนแปลงไปทุกขณะไม่หยุดนิ่ง คิดอารมณ์และคิดตัวเองได้ ตื่นนอนไม่สิ้นสุด แต่จิตว่างเปล่านี้กลับเต็มไปด้วยความทุกข์ทรมานและไม่มีวันหลุดพ้นจากทุกข์ได้

ชาครีเสนอให้ศึกษาตัวเองด้วยการพรรณนาหรือสังเกตพฤติกรรมของจิตตามเป็นจริง เรียกว่า วิธีพรรณนาปรากฏการณ์ทางจิต(Phenomenological Description) หรือมองผ่านด้านใน(Insights) กระเจกตังใจ(Reflection) โพร่งสัจธรรม(The purifying reflection) ซึ่งเป็นหนทางขจัดอคติหรือความรู้สึกลึกซึ้งคิดในอคติอันจอมปลอม ชาครีคัดค้านอัตตานิรันดร์ของศาสนาเทวนิยม(Theism) อคติภาพของพระเป็นเจ้า(The Existence of God or The Existence of Matter)ของเดส์การ์ตส์ อุดมคติ (The Transcendence Ego)ของฮูเซิร์ล จิตนิรันดร์(The Absolute Mind)ของเฮเกิล อคติภาพอันว่างเปล่า ชีวิตหรือจิตที่เต็มไปด้วยทุกข์และกิเลสตัณหาของไฮคเคเกอร์ ชาครีเชื่อว่าไม่มีอคติใดๆ ทั้งภายในและภายนอกมนุษย์เรา กิเลสตัณหาที่ใครๆ ว่านั่นก็ไม่มีอยู่ในจิต มีเพียงแรงผลักดัน(Motive)ของชีวิตหรือของจิตเท่านั้น การพบเห็นปรากฏการณ์ตามเป็นจริง สามารถขจัดความเข้าใจผิด(Bad Faith) ไปเป็นความเข้าใจอย่างถูกต้อง(Good Faith)ได้

ในที่สุดเมื่อมนุษย์เราเลิกหลอกตัวเอง เลิกมองตัวเองและคนอื่นอย่างแปลกประหลาด(The Hell is the others or Alienation) สร้างสรรค์ประโยชน์แก่คนและสังคมด้วยความรู้สึกล้ำลึกกับชีวิต ชอบอย่างตรงไปตรงมา มนุษย์นั้นจะต้องคิดค้นปรัชญาชีวิตขึ้นมาใช้เองเพราะเรามีจิตอันอิสระที่จะคิด จิตอันว่างเปล่านี้จะดับลงอย่างสนิทในวันที่สิ้นลมหายใจ ความตายจึงเป็นประตูที่เปิดสนิทและทำลายล้างทุกสิ่งทุกอย่างที่เรากระทำมาตลอดชีวิต และจิตก็จะถึงความว่างเปล่าอย่างแท้จริงอีกครั้ง

^{๑๗} ดูรายละเอียดใน Sartre, J.P., Being and Nothingness, pp. 559-711.

^{๑๘} ดูรายละเอียดใน Ibid, pp. 404-470.

^{๑๙} ดูรายละเอียดใน Ibid, pp. 24-30.

^{๒๐} ดูรายละเอียดใน Ibid, pp. 557-784.



โดยไม่มีความจำเป็นใดๆ อีกเลยที่จะไปสืบค้นสงสัยว่ามนุษย์เรานั้นมาจากไหน คายแล้วจะไปไหน ความสามารถของจิตที่จะตั้งประเด็นปัญหาตามตนเองแล้วตอบเอง หรือถามคนอื่นแล้วได้รับคำตอบ แต่คำตอบที่ได้ย่อมต่างกัน เมื่อถึงที่เรายอมรับว่าเป็นความจริงยังแตกต่างกันไปตามความรู้ตึกนิกคิดและเหตุผล หากความเป็นสากลไม่ได้ จึงไม่มีความจำเป็นที่จะเรียกสิ่งนั้นว่าเป็นความจริงสูงสุด พระเจ้าจึงไม่มีอยู่ในความเชื่อของชาครี และเป็นที่มาของการปฏิเสธทุกศาสนา



ประวัติผู้วิจัย

ชื่อ	: พระมหาแสวง ปญฺญาวุฑฺฒิ (นิธนามะ)
เกิด	: วันพฤหัสบดี ที่ ๓ สิงหาคม พ.ศ. ๒๕๑๕
สถานที่เกิด	: ๕๔ หมู่ที่ ๕ บ้านคอนข่า ต.ทรายทอง อ.ศรีบุญเรือง จ.หนองบัวลำภู ๓๕๑๘๐
การศึกษา	: น.ธ.เอก,เปรียญธรรม ๙ ประโยค,พุทธศาสตรบัณฑิต สาขาปรัชญา รุ่นที่ ๔๒ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๐
ที่อยู่ปัจจุบัน	: น. ๑๕ วัดพระเชตุพน ด.สนามไชย พระบรมมหาราชวัง พระนคร กรุงเทพฯ ๑๐๒๐๐ โทร. ๖๒๒-๑๘๘๕
เข้าศึกษาต่อเมื่อ	: ๑๘ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๔๑
วันสำเร็จการศึกษา	: ๕ เมษายน พ.ศ. ๒๕๔๔