



การวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิก

AN ANALYSIS OF MOMENTARINESS CONCEPTS IN
MADHYAMIKA PHILOSOPHY

พระอธิการนพพร กิตติสารโ (ศรีธณปัญญากุล)

ดุขฎีนิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุขฎีบัณฑิต
สาขาวิชาปรัชญา

บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พุทธศักราช ๒๕๖๑



การวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิถ

พระอธิการนพพร กิตติสารโ (ศรีธนปัญญากุล)

ดุขฎีนิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรดุขฎีบัณฑิต
สาขาวิชาปรัชญา

บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พุทธศักราช ๒๕๖๑

(ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)



An Analysis of Momentariness Concepts in
Madhyamika Philosophy

Phra Nopporn Kittisaro (Srithanapanyakul)

A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of
the Requirements for the Degree of
Doctor of Philosophy
(Philosophy)

Graduate School

Mahachulalongkornrajavidyalaya University

C.E. 2018

(Copyright by Mahachulalongkornrajavidyalaya University)



บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อนุมัติให้นับดุษฎีนิพนธ์ เรื่อง “การวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก” เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา ตามหลักสูตร ปริญญาพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา

(พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, ดร.)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

คณะกรรมการตรวจสอบดุษฎีนิพนธ์

ประธานกรรมการ

(ศ.ดร.ประยงค์ แสนบุราณ)

กรรมการ

(พระราชวรเมธี, รศ.ดร.)

กรรมการ

(ผศ.ดร.หอมทวล นัวร์ภา)

กรรมการ

(ผศ.ดร.จักรพรรณ วงศ์พรพวิณ)

กรรมการ

(ผศ.ดร.จรัส ลีกา)

คณะกรรมการควบคุมดุษฎีนิพนธ์

ผศ.ดร.จักรพรรณ วงศ์พรพวิณ

ประธานกรรมการ

ผศ.ดร.จรัส ลีกา

กรรมการ

ชื่อผู้วิจัย

(พระอธิการนพพร กิตติสโร (ศรีธนปัญญากุล))

ชื่อคุณูปนิพนธ์ : การวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก

ผู้วิจัย : พระอธิการนพพร กิตติสาโร (ศรีธณปัญญากุล)

ปริญญา : พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต (ปรัชญา)

คณะกรรมการควบคุมคุณูปนิพนธ์

: ผศ. ดร.จักรพรรณ วงศ์พรพวิณ, ป.ธ.๖, พธ.บ. (ปรัชญา),
M.A. (Philosophy), M.A. (Pali & Buddhist Studies),
Ph.D. (Philosophy)

: ผศ. ดร.จรัส ลีกา, ป.ธ. ๗, พธ.บ., (ศาสนา), M.A. (Philosophy),
Ph.D. (Philosophy)

วันสำเร็จการศึกษา : ๗ มีนาคม ๒๕๖๒

บทคัดย่อ

การวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ ๓ ประการคือ ๑) เพื่อศึกษาแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก ๒) เพื่อศึกษาแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก และ ๓) เพื่อวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก การวิจัยนี้ เป็นการวิจัยในเชิงเอกสาร (Documentary Research) โดยการเก็บข้อมูลจากเอกสารปฐมภูมิและเอกสารทุติยภูมิ แล้วจึงนำข้อมูลนั้นมาพรรณนาวิเคราะห์

ผลการวิจัยพบว่า

๑. แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก นั้นมีแนวคิดที่แตกต่างกัน คือ ไวยาชิกะ มีแนวคิดว่า องค์ประกอบพื้นฐานของโลกและชีวิตคือ ธรรม นิกายเสาตรานติกะ เชื่อว่าความจริงมีสองอย่างคือ วัตถุกับจิตใจ ทุกอย่างอนิจจัง ไม่เที่ยงทั้งภาวะและอภาวะ โลกและชีวิตคืออนุกรมแห่งความเปลี่ยนแปลง นิกายโยคจาร คำว่าโยคจาร แปลว่า การปฏิบัติโยคะหรือบำเพ็ญเพียร เป็นการควบคุมร่างกายและจิตใจโดยการทำสมาธิ นิกายมัธยมิก นิกายแห่งทางสายกลาง ตั้งขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๗ ท่านคุรุณาการชุนเป็นผู้ก่อตั้ง โดยได้อธิบายพุทธมติ ด้วยระบบวิภาษวิธี

๒. ขณิกวาทในปรัชญามายมิก คือแนวคิดของความเปลี่ยนแปลงในทุกสรรพสิ่งเกิดดับทุกขณะ ตามลำดับความสืบทอดแห่งเหตุปัจจัยที่แท้จริง เรียกว่าสันตानวาท (ทฤษฎีว่าด้วยความสืบทอด) ทุกสรรพสิ่ง หรือแม้แต่จิตเพียงอย่างเดียวเป็นขณิกะ พระนาการชุนได้สร้างหลักทฤษฎีเกี่ยวกับศุนยตาขึ้น เพื่อที่จะอธิบายหลักปัจจัยการ และอนัตตา ด้วยวิภาษวิธีให้ถึงแก่นแท้ตามหลักปฏิจจสมุปบาท สู่จุดมุ่งหมายสูงสุดคือ นิรวาณ

๓. วิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิกนั้นแสดงให้เห็นว่า สิ่งต่างๆ ทั้งวัตถุและจิต ล้วนแต่ดำเนินไปตามเหตุปัจจัยในแต่ละขณะ ทุกสรรพสิ่งต้องเปลี่ยนแปลงไปเป็นกระแส ไม่มีอะไรคงทนถาวรอยู่ได้แม้ชั่วขณะเดียว (ขณิกทัศน์) สิ่งทั้งหลายล้วนอาศัยซึ่งกันและกันตามเหตุตามปัจจัย (ปฏิจจนุปบาท) ธรรมชาติของสรรพสิ่งก็เพียงความว่างเปล่า การเข้าถึงขณิกวาทคือการเข้าถึงซึ่งความไม่ประมาทในการดำเนินดำรงอยู่อย่างมีสติ ระลึกรู้ในทุกขณะรวมถึงการรู้แจ้งขณิกทัศน์อย่างถูกต้องนั้นต้องอาศัยภาวนามยปัญญาพิจารณาให้เห็นสิ่งต่างๆ ตามความเป็นจริง จนถึงสภาวะของความว่าง คือว่างจากกิเลสตัณหา และว่างจากการพรรณนาความจริงขึ้นปรมาตต์ สู่ความหลุดพ้นสูงสุด คือ (นิรวาณ)

- Dissertation Title** : An Analysis of Momentariness Concepts in Madhyamika Philosophy
- Researcher** : Phra Nopporn Kittisaro (Srithanapanyakul)
- Degree** : Doctor of Philosophy (Philosophy)
- Dissertation Supervisory Committee**
- : Asst. Prof. Dr. Chakkapan Wongornpavan, Pali VI, M.A. (Philosophy), M.A. (Pali & Buddhist Studies), Ph.D. (Philosophy)
- : Asst. Prof. Dr. Jaras Leeka, Pali VII, B.A. (Religion), M.A. (Philosophy), Ph.D. (Philosophy)
- Date of Graduation** : March 7, 2019

Abstract

The aims of this dissertation were: 1) to study the concepts of momentariness in Mahayana philosophy; 2) to study the concepts of momentariness in Madhyamika philosophy; 3) to analyze the concepts of momentariness in Madhyamika philosophy. This documentary research was conducted through the study of its primary and secondary sources before the obtained data were interpreted by the descriptive analysis.

The research results were as follows:

1. The concepts of Momentariness in Mahayana philosophy is differentiated as Vaibhāṣika has an idea that the basic components of the world and life is the dhamma; Sautrāntika believes in two truths: material and mental one and all of them are impermanent in terms of status and non-status; world and life is a series of changes. In Yogācāra sect, 'yogācāra' meaning 'the practice of the yoga or practitioners) refers to the controlling of body and mind in meditation. Madhyamika is the sect of the middle path established in the 7th Buddhist Century by Nagarjuna with his explanation of Buddhist resolution by dialectic methods.

2. The concepts of Momentariness in Madhyamika philosophy is the idea of changes in all kinds of things in every moment in respective orders in the continuity of the causes and factors called 'Santānvāda (theory of continuity), all things and even mind is momentariness. Nagarjuna creates the theory related to

emptiness to explain the essence's principles of interdependences and selflessness through the dialectic method according to the principles of Dependent Origination to the achievement of Nirvana.

3. Based on the analysis of the concepts of Momentariness in Madhyamika philosophy, it is suggested that all material and mental matters are carried out based on the causes and factors in each moment. All kinds of thing changes in the stream line and nothing is permanent even in a short moment (momentariness perspective). All kinds of things are mutually depended based on the causes and factors. The nature of all kinds of things is just empty. The attainment of the momentariness is the attainment of carelessness in living with consciousness in each moment and truly realizing the momentariness with wisdom of mental cultivation to consider the reality of all things as the emptiness conditions of desire and delusion and emptiness of the ultimate description to the highest salvation as Nirvana.

กิตติกรรมประกาศ

ดุขฎีนิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จลงได้ด้วยดีเพราะได้รับความเมตตาอนุเคราะห์จากอาจารย์ที่ปรึกษา
ดุขฎีนิพนธ์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จักรพรรด วงศ์พรพวิณ และ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จรัส ลีกา
ที่ท่านได้มีความเมตตาอนุเคราะห์กรุณาเสียสละเวลาอันมีค่าให้คำแนะนำอบรมสั่งสอน ปรึกษา
ตรวจสอบ และแก้ไขปรับปรุงดุขฎีนิพนธ์ฉบับนี้ด้วยดีเสมอมา ผู้วิจัยจึงขอเจริญพรขอบคุณท่านอาจารย์
มา ณ โอกาสนี้

ขอเจริญพรขอบคุณ เจ้าหน้าที่บัณฑิตวิทยาลัย เจ้าหน้าที่ห้องสมุด มหาวิทยาลัย
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตขอนแก่น กัลยาณมิตรที่คอยให้ความช่วยเหลือในเรื่องข้อมูล
รวมทั้งเพื่อน ๆ ร่วมรุ่นทุกท่านที่ได้ช่วยเหลือและเป็นกำลังใจเสมอมา

คุณค่าและประโยชน์ใดๆ อันพึงมีจากดุขฎีนิพนธ์ฉบับนี้ ผู้วิจัยขอเจริญพร มอบบูชา
เป็นกตเวทิตาคุณ แต่ คุณพ่อสมหวัง คุณแม่ทองพาด ศรีธนปัญญากุล พ่อแม่ผู้ให้กำเนิด ที่คอยเป็น
กำลังใจและให้ความช่วยเหลือสนับสนุนทุก ๆ เรื่องและทุก ๆ อย่างโดยไม่รู้สึกรเหน็ดเหนื่อย จนทำให้
ดุขฎีนิพนธ์ฉบับนี้สำเร็จลุล่วงลงได้ด้วยดี

ขอน้อมถวาย คุณงามความดีอันเกิดจากดุขฎีนิพนธ์ฉบับนี้ ขอบูชาแต่ องค์สมเด็จพระ
พระสัมมาสัมพุทธเจ้า ผู้เป็นพระบรมศาสดาบรมครูเอกของโลก พระธรรม พระสงฆ์ พร้อมด้วย
คุณครูบาอาจารย์ คุณบิดามารดา ญาติสนิทมิตรสหาย ผู้มีพระคุณ และผู้มีบุญคุณทุกท่าน

ผู้วิจัยหวังเป็นอย่างยิ่งว่า ดุขฎีนิพนธ์ฉบับนี้จะเป็นประโยชน์เพื่อการดำเนินชีวิต และเป็น
แนวทางในการศึกษาค้นคว้าต่อไป หากมีข้อผิดพลาดประการใด ผู้วิจัยขออภัยไว้ ณ ที่นี้ด้วย

พระอธิการนพพร กิตติสาโร

๗ มีนาคม ๒๕๖๒

สารบัญ

เรื่อง	หน้า
บทคัดย่อภาษาไทย	ก
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	ค
กิตติกรรมประกาศ	จ
สารบัญ	ฉ
คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ	ณ
บทที่ ๑ บทนำ	๑
๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	๑
๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย	๔
๑.๓ ขอบเขตของการวิจัย	๔
๑.๔ นิยามศัพท์เฉพาะที่ใช้ในการวิจัย	๔
๑.๕ ทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	๕
๑.๖ วิธีดำเนินการวิจัย	๑๒
๑.๗ ประโยชน์ที่ได้รับจากการวิจัย	๑๓
บทที่ ๒ แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามหายาน	๑๔
๒.๑ ความเป็นมาของปรัชญามหายาน	๑๔
๒.๑.๑ พุทธศาสนายุคต้น	๑๖
๒.๑.๒ พัฒนาการของพุทธศาสนา	๑๘
๒.๑.๓ พัฒนาการของพุทธศาสนาที่ปรากฏทางประวัติศาสตร์	๒๑
๒.๒ แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามหายาน	๒๗
๒.๓ นิกายสรวาสติกวาทิน หรือไวภาษิกะ	๒๘
๒.๓.๑ ความเป็นมาของนิกายสรวาสติกวาทิน หรือไวภาษิกะ	๒๘
๒.๓.๒ แนวคิดขณิกวาท	๓๐
๒.๔ นิกายเสาตรานติกะ หรือ สุตตวาท	๓๓
๒.๔.๑ ความเป็นมาของนิกายเสาตรานติก หรือสุตตวาทะ	๓๓
๒.๔.๒ แนวคิดขณิกวาท	๓๕

๒.๕	นิกายยานวาทิน หรือนิกายโยคอาจารย์	๔๐
๒.๕.๑	ความเป็นมาของนิกายยานวาทิน หรือโยคอาจารย์	๔๐
๒.๕.๒	แนวคิดขณิกวาท	๔๔
๒.๖	นิกายศูนยวาทิน หรือ นิกายมัธยมิกวาทิน	๕๑
๒.๗	สรุป	๕๒
บทที่ ๓	แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิค	๕๕
๓.๑	ความเป็นมาของปรัชญามารยมิค	๕๕
๓.๑.๑	บ่อเกิดปรัชญามารยมิค	๕๘
๓.๑.๒	ความหมายของมารยมิค	๖๐
๓.๑.๓	แก่นคำสอนของมารยมิค	๖๓
๓.๒	ความหมายของขณิกวาทในปรัชญามารยมิค	๖๕
๓.๓	แนวคิดของพระนาคารชุน	๖๙
๓.๓.๑	วิภาษวิธีของพระนาคารชุน	๖๙
๓.๓.๒	ระบบโครงสร้างวิภาษวิธีของพระนาคารชุน	๗๓
๓.๓.๓	การค้ำโลกทรรศน์ทั้งสี่แบบของพระนาคารชุน	๗๗
๓.๔	หลักคำสอนของพระนาคารชุน	๘๒
๓.๔.๑	ศูนยตาในทัศนะของพระนาคารชุน	๘๒
๓.๔.๒	แนวคิดศูนยตากับอนัตตตา	๙๐
๓.๕	สรุป	๙๔
บทที่ ๔	แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิค	๙๘
๔.๑	หลักปฏิบัติตามแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิค	๙๘
๔.๒	การเข้าถึงขณิกวาทในปรัชญามารยมิค	๙๒
๔.๓	การรู้แจ้งตามแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิค	๙๖
๔.๔	ขณิกวาทกับการหลุดพ้นในปรัชญามารยมิค	๑๐๒
๔.๕	สรุป	๑๐๙
บทที่ ๕	สรุปผล อภิปรายผล และข้อเสนอแนะ	๑๑๑
๕.๑	สรุปผลการวิจัย	๑๑๑
๕.๒	การอภิปรายผล	๑๑๘
๕.๓	ข้อเสนอแนะ	๑๒๐

๕.๓.๑ ข้อเสนอแนะทั่วไป	๑๒๐
๕.๓.๒ ข้อเสนอแนะเพื่อการทำวิจัยครั้งต่อไป	๑๒๑
บรรณานุกรม	๑๒๒
ประวัติผู้วิจัย	๑๒๖

คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ

อักษรย่อในดัชนีฉบับนี้ใช้อ้างอิงจากพระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ๒๕๓๕. เช่น ที.ม. (บาลี). ๑๐/๕๔/๕๗ หมายถึง อังคุตตรนิกาย ติกนิปาตปาติ เล่มที่ ๑๐ ข้อที่ ๕๔ หน้า ๕๗. และพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๓๙ โดยได้กล่าวถึงแหล่งที่มา/เล่ม/ข้อ/และหน้า ตามลำดับ เช่น ที.ม. (ไทย). ๑๐/๕๔/๕๗. หมายถึง อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต เล่มที่ ๑๐ ข้อที่ ๕๔ หน้า ๕๗.

พระสุตตันตปิฎก

คำย่อ		ชื่อคัมภีร์	ภาษา
ที.ม. (ไทย)	=	ทีฆนิกาย	มหารวรรค (ภาษาไทย)
ม.ม. (ไทย)	=	มัชฌิมนิกาย	มัชฌิมปิณฑาสก์ (ภาษาไทย)
ส.ข. (ไทย)	=	สังยุตตนิกาย	ชั้นธรรค (ภาษาไทย)
ส.สพ. (ไทย)	=	สังยุตตนิกาย	สหายนวรรค (ภาษาไทย)
อง.ปณจก. (ไทย)	=	อังคุตตรนิกาย	ปัญจนิบาต (ภาษาไทย)
อง.อฏฐก. (ไทย)	=	อังคุตตรนิกาย	อฏฐกนิบาต (ภาษาไทย)
ขุ.อ. (ไทย)	=	ขุททกนิกาย	อุทาน (ภาษาไทย)
ขุ.ม. (ไทย)	=	ขุททกนิกาย	มหานิทเทส (ภาษาไทย)
ขุ.ป. (ไทย)	=	ขุททกนิกาย	ปฏิสัมภิทามรรค (ภาษาไทย)

พระอภิธรรมปิฎก

คำย่อ		ชื่อคัมภีร์	ภาษา
อภิ.ก. (ไทย)	=	กถาวัตถุ	(ภาษาไทย)

อรรถกถาพระอภิธรรมปิฎก

คำย่อ		ชื่อคัมภีร์	ภาษา
อภิ.วิ.อ. (บาลี)	=	สมโมหวิโนทนี	วิภังคอฏฐกถา (ภาษาบาลี)

บทที่ ๑

บทนำ

๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

“ขณิกวาท” (The theory of momentariness) เป็นแนวคิดทฤษฎีที่กล่าวถึงขณะของสรรพสิ่งที่เกิดขึ้นและตั้งอยู่ชั่วขณะหนึ่งแล้วก็ดับไป ไม่มีสิ่งใดตั้งอยู่ได้นานหรือคงทนถาวร จึงอาจเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า ทฤษฎี “สันตติวาท” (The theory of flux) เพราะถือว่า นามรูปเกิดดับ สืบต่อกันเป็นกระบวนการลูกโซ่ไม่หยุดหย่อน ร่างกายนั้นประกอบด้วยรูปกับนาม ทุกสิ่งเป็นขณิกะ คือ ตั้งอยู่ชั่วขณะแล้วก็ดับไป หมายความว่าไม่เที่ยงนั่นเอง กล่าวคือชั้น ๕ ได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ เป็นขณิกะ (ไม่เที่ยง) ไม่อยู่ในอำนาจของตน (เป็นทุกข์) ไม่มีทั้งภาวะ (Being) และอภาวะ (Non-being) (หมายถึงอนัตตา) มีแต่การเปลี่ยนแปลงอย่างไม่หยุดหย่อน (Becoming) สิ่งที่เป็นภาวะก็ดี อภาวะก็ดี ล้วนแต่ไม่ใช่ความดีแท้จริง อาการที่เปลี่ยนแปลงของสิ่งทั้งหลายเท่านั้นคือความแท้จริง เฮราคลิตุส (Heraclitus พ.ศ. ๘-๖๘) ยืนยันว่า ความเปลี่ยนแปลงเป็นลักษณะที่แท้จริงของสรรพสิ่ง ทุกสิ่งเป็นอนิจจังคือเกิดขึ้น ตั้งอยู่ แล้วดับไป ไม่มีใครต้านกระแสแห่งความเปลี่ยนแปลงได้ มนุษย์และสรรพสิ่งมีลักษณะเหมือนกัน คือต้องเปลี่ยนแปลง ดุจสายน้ำลำธารที่นับวันแต่จะไหลไปอย่างไม่มีวันหยุดนิ่ง โลกนี้ไม่มีสิ่งใดเที่ยงแท้คงที่แม้ชั่วเวลาอันสั้น”^๑

ครั้งใดที่ชีวิตของบุคคลได้สิ้นสุดลง คนทั่วไปก็เรียกว่า บุคคลนั้นถึงแก่ความตายแต่ตามทัศนะทางพุทธศาสนา นอกจากความตายจะหมายถึง การที่ชีวิตของบุคคลสิ้นสุดลงโดยเรียกความตายในลักษณะนี้ว่า การขาดแห่งชีวิตินทรีย์^๒ หรือความสิ้นชีวิตจากภพชาติแล้วความตายยังหมายรวมไปถึงความดับลงของรูปนาม หรือกายกับจิตในขณะหนึ่งด้วย เพราะชีวิตมนุษย์ซึ่งประกอบด้วยชั้น ๕ หรือกายกับจิตนี้แท้จริงมิได้สิ้นสุดหรือดับลงเฉพาะเมื่อสิ้นสุดลมหายใจเท่านั้น หากแต่เกิดดับสืบต่อกันอยู่ทุกขณะ ขณะคือช่วงหรือลำดับแห่งความเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรมโดยมุ่งถึงชั้น ๕ เป็นสำคัญ มี ๓ ขณะ คือ อุปาทกขณะ (ขณะเกิด) จิตិขณะ (ขณะดำรงอยู่) และภังคขณะ (ขณะดับ) “การ

^๑ พระราชวรมณี(ประยูร ธมมจิตโต), **ปรัชญากรีก บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันออก**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยาม, ๒๕๔๒), หน้า ๕๓.

^๒ มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, **วิสุทธิมรรคแปล, ภาค ๒ ตอน ๑**, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาหมกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๑.

ดับลงในขณะหนึ่งๆ ของกายกับจิตนั้น พระพุทธศาสนาเรียกว่า ขณิกมรรณะ”^๓ ทศนะทางพุทธปรัชญาเถรวาทกล่าวไว้ว่า มิใช่แต่เพียงจิตเท่านั้นที่เกิดดับทุกขณะ แม้แต่สสารหรือวัตถุก็เกิดดับทุกขณะเหมือนกัน เช่นเซลล์ในร่างกายของพืชและสัตว์ อายุของวัตถุแต่ละขณะมีความยืนยาวกว่าขณะจิต คือจิตเกิดดับ ๑๗ ขณะเท่ากับวัตถุเกิดดับ ๑ ขณะ พระ อนุรุทธาจารย์กล่าวว่าจิต ๑๗ ขณะนั้นเป็นอายุของรูปธรรม (ตานิ ปน สตรส จิตตกขณานิ รูปธมมานมายู)^๔ ถึงแม้รูปธรรมที่ว่ามีอายุ ๑๗ ขณะจิตนั้นจะรวมถึงวัตถุภายนอกด้วย ก็มีปัญหาว່ว่าพวกมันมีอายุมากกว่าหนึ่งขณะจิต รูปธรรมทั้งหลายจึงไม่ใช่ขณิกะหรือมิฉะนั้นก็ต้องเป็นขณิกะในอีกความหมายหนึ่งแต่ต่อมาจนถึงปัจจุบัน ชาวพุทธฝ่ายเถรวาทมักถือว่า ทั้งจิตและกายหรือวัตถุภายนอกล้วนเปลี่ยนแปลงทุกขณะ โดยที่เข้าใจกันว่าเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าในพุทธศาสนายุคต้น (Early Buddhism) พระพุทธโฆษาจารย์เป็นบุคคลแรกที่สร้างขณิกาทขึ้นมา ในคัมภีร์อัฐฐสาลินี อรรถกถาของอัมมสังคณีในอภิธรรมปิฎก พระพุทธโฆษาจารย์ได้ตีความคำว่า “สมัย” ในอัมมสังคณีเป็น “ขณะ”^๕ ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคพระพุทธโฆษาจารย์ได้กล่าวถึงเรื่องขณะจิตและโยงเรื่องชีวิตเข้ากับเรื่องจิต อย่างไรก็ตามพระพุทธโฆษาจารย์ก็ไม่ได้ระบุอย่างชัดเจนว่า รูปทุกอย่างหรือธาตุทั้ง ๔ เป็น ขณิกะ

ทฤษฎีขณิกภังควาท ตั้งขึ้นจากหลักไตรลักษณ์ทางพุทธศาสนาที่มองสรรพสิ่งเป็นความว่าง ดังที่พระพุทธองค์ตรัสกับโมฆราชมานว่า “... ดูก่อนโมฆราช ท่านจงเป็นผู้มีสติพิจารณาโลกโดยความเป็นของว่าง ถอนอึดตามุทิกฐิเสียแล้ว พึงข้ามพ้นมัจจุราชได้ด้วยอุบาย เมื่อบุคคลพิจารณาเห็นโลกอย่างนี้ มัจจุราชจึงไม่เห็น”^๖ โลกนั้นจึงเป็นไปตามเหตุปัจจัยที่เชื่อมโยงสัมพันธ์กันตามหลักแห่งเหตุและผล สรวาสติวาทจัดได้ว่าเป็นพุทธศาสนานิกายแรกที่สร้างแนวคิดขณิกาทขึ้นมาส่วนในฝ่ายเถรวาทแนวคิดขณิกาทเริ่มปรากฏในงานเขียนของพระพุทธโฆษาจารย์โดยเฉพาะอรรถกถาอภิธรรมปิฎกและคัมภีร์วิสุทธิมรรค โดยจะเน้นความเปลี่ยนแปลงทุกขณะของจิตมากกว่าเรื่องอื่น ขณิกาทจะมีพบมากในคัมภีร์ฝ่ายอภิธรรมปิฎกของเถรวาทรุ่นหลัง แต่ไม่ได้ระบุไว้ชัดเจนว่า สรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงทุกขณะ ส่วนพุทธศาสนานิกายสรวาสติวาทและนิกายเสถียรานติกะต่างยืนยันอย่างชัดเจนว่า สรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงทุกขณะหรือเป็นขณิกะความไม่เที่ยงหรือความเปลี่ยนแปลงของสังขารทั้งหลายในคำสอนเรื่องอนิจจตาได้รับการพัฒนาตีความจนกลายเป็นความเปลี่ยนแปลงทุกขณะ ที่เรียกว่า ขณิกาท

^๓ มหามกุฏราชวิทยาลัย, วิสุทธิมรรคแปล, ภาค ๒ ตอน ๑, พิมพ์ครั้งที่ ๘, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๑๗.

^๔ พระมหาพิณ กิตติปาโล ชำระ, อภิธัมมัตถสังคหะและอภิธัมมัตถวิภาวินีฉบับวัดมหาธาตุ, (กรุงเทพมหานคร: จุฬารังการพิมพ์, ๒๕๒๙), หน้า ๒๐.

^๕ อัฐฐสาลินี อรรถกถาของอัมมสังคณี, (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒), หน้า ๑๐๘.

^๖ ชุ.อ. (บาลี) ๓๓/๓๕๓/๒๒๒.

(Theory of momentariness) ถึงแม้ว่าขณิกวาทจะสนับสนุนหลักอนิจจตาและได้รับความนิยมในการนำไปอธิบายความเปลี่ยนแปลงแต่ความคิดที่ว่ามีการเปลี่ยนแปลงที่เป็นการเปลี่ยนแปลงแบบทุกขณะก็ทำให้เกิดปัญหาตามมาอย่างน้อย ๒ ประการ คือ ปัญหาของความเป็นเหตุเป็นผล (Causation problem) และปัญหาทางจิตวิทยา (Psychological problem) ของขณิกวาท

ปัญหาของความเป็นเหตุเป็นผล (Causation problem) กล่าวคือ ถ้าทุกสิ่งอยู่เพียงแค่ ๑ ขณะ มีการเปลี่ยนแปลงอย่างต่อเนื่องไม่มีช่วงเวลา (Duration) แล้วสิ่งที่ไม่มีความต่อเนื่องนั้นจะทำให้เกิดอะไรได้อย่างไร หมายความว่า ถ้าทุกสิ่งมีความเป็นอยู่ชั่วขณะ เมื่อสิ่งที่มีอยู่ชั่วขณะแรกดับไปแล้ว มันจึงไม่สามารถเป็นเหตุของสิ่งที่เกิดในขณะที่สองได้ เพราะผลไม่สามารถเกิดจากเหตุที่ดับไปแล้ว เนื่องจากสิ่งที่ดับไปแล้วไม่ใช่สิ่งที่มีจริง และถ้าถือว่าผลเกิดจากเหตุที่มีอยู่ เหตุก็ต้องมีอยู่นานกว่าหนึ่งขณะ ดังนั้นแล้วผู้ที่ถือขณิกวาทจึงเจอทางเลือกที่ไม่มีทางออกที่ดี (Dilemma) ถ้าเลือกทางออกอันแรกก็ไม่สามารถอธิบายความเป็นเหตุเป็นผลได้ และถ้าเลือกทางออกอันหลังก็ต้องละทิ้งความเชื่อในขณิกวาท ปัญหานี้เป็นปัญหาสำหรับขณิกวาทที่ถือว่า วัตถุหรือโลกภายนอกเกิดดับทุกขณะ ดังนั้นปัญหาของความเป็นเหตุเป็นผลจึงเป็นปัญหาสำคัญของขณิกวาท ส่วนปัญหาทางจิตวิทยา (Psychological problem) แต่ขณิกวาทเมื่อพิจารณาโดยละเอียดก็ทำให้เกิดปัญหาตามมาในทางจิตวิทยา ๓ ประการ คือ^๗ ปัญหาสัญชาตญาณหรือการรับรู้ (Perception) ปัญหาของความจำ (Memory) และปัญหาของการบรรลุนิพพาน (Nibbana) ปัญหาของการรับรู้คือ ถ้าทุกสิ่งเป็นกระแสที่เกิดดับทุกขณะอยู่เรื่อยไป เราจะสามารถรับรู้โลกภายนอกได้อย่างไร เพราะสิ่งที่เราจะรับรู้ได้ดับไปก่อนหน้านั้นแล้ว ปัญหาของความจำมีอยู่ว่า ถ้าทุกสิ่งเปลี่ยนแปลงทุกขณะก็เป็นการยากที่จะพิจารณาเรื่องความจำ เพราะสิ่งที่เกิดขึ้นได้ดับไปหมดสิ้นแล้ว ขณะที่ความจำจะเกิดสิ่งที่ถูกรับรู้ก็ได้ดับไปแล้ว และปัญหาของการบรรลุนิพพานก็ได้แก่ บุคคลจะสามารถบรรลุนิพพานได้อย่างไร ถ้าขณะของความทุกข์และกิเลสเป็นคนที่ละอันกับขณะของการหลุดพ้นหรือภาวะนิพพาน นอกจากนั้นนิพพานก็ดูจะไม่จำเป็นเพราะกิเลสจะดับไปเองในขณะที่สองตามหลักขณิกวาท ดังนั้นการบรรลุนิพพานจึงเป็นไปได้หากหลักขณิกวาทเป็นจริง

ดังนั้น เพื่อเป็นการสร้างความเข้าใจที่ถูกต้อง ในอันที่จะคลี่คลายปัญหาว่า ขณะแต่ละขณะมีการสืบต่อกันไปได้อย่างไร เมื่อทุกสิ่งเปลี่ยนแปลงทุกขณะมโนวิญญาณจะรับรู้ได้อย่างไร บุคคลจะสามารถบรรลุนิพพานได้อย่างไรหากขณะของความทุกข์และกิเลสเป็นคนที่ละอันกับขณะของการหลุดพ้น เหล่านี้ล้วนเป็นมูลเหตุให้ผู้วิจัยสนใจศึกษาวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก เพื่อเป็นแนวทางหนึ่งในการสร้างความเข้าใจขณิกวาทในปรัชญามายมิก ได้ในลำดับต่อไป

^๗ พระศรีคัมภีร์ญาณ, พุทธปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๓๑๓-๓๑๔.

๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย

- ๑.๒.๑ เพื่อศึกษาแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามหายาน
- ๑.๒.๒ เพื่อศึกษาแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก
- ๑.๒.๓ เพื่อวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก

๑.๓ ขอบเขตของการวิจัย

การวิจัยในครั้งนี้ ผู้วิจัยมุ่งศึกษาเรื่อง “การวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก” ในการวิจัยครั้งนี้มีขอบเขตการวิจัย ๒ ด้าน คือ

๑.๓.๑ ขอบเขตด้านเอกสาร

๑.๓.๑.๑ เอกสารปฐมภูมิ (Primary sources) ได้แก่ พระไตรปิฎก ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ภาษาไทย และปรัชญามายมิก (ดร.ที.อาร์.วี. มูรติเรียบเรียง)

๑.๓.๑.๒ เอกสารทุติยภูมิ (Secondary sources) ได้แก่หนังสือ ตำรา เอกสารของบทความวิชาการต่าง ๆ ที่ได้รวบรวมเรียบเรียงไว้ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับขณิกวาทหรือทฤษฎีขณิกวาทที่ปรากฏในพุทธปรัชญา ขณิกวาทที่เกี่ยวข้องกับทฤษฎีทางพุทธปรัชญามหายาน และขณิกวาทในมายมิก

๑.๓.๒ ขอบเขตด้านเนื้อหา

เนื้อหาของวิจัย การศึกษาวิเคราะห์ขณิกวาทในปรัชญามายมิก ในตำราที่เกี่ยวข้อง เอกสารวิชาการที่ได้รวบรวมเรียบเรียงไว้ และงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับเรื่องที่จะศึกษาวิจัย คือ ขณิกวาทในพุทธปรัชญา ได้แก่ ความหมายของขณิกวาท ประวัติความเป็นมาของพุทธปรัชญามายมิก แนวคิดของพระนาคารชุน หลักคำสอนพระนาคารชุน แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับขณิกวาท

๑.๔ นิยามศัพท์เฉพาะที่ใช้ในการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ มีศัพท์ที่เกี่ยวกับการศึกษาวิจัย และเพื่อประโยชน์ต่อการศึกษาวิจัย ผู้วิจัยจึงให้คำจำกัดความไว้ดังนี้

ขณิกวาท หมายถึง ทฤษฎีที่ถือว่าทุกสรรพสิ่งมีความเปลี่ยนแปลงในลักษณะของการเกิดขึ้นตั้งอยู่และดับไปในทุกขณะ หรือทุกระยะเวลาเป็นเครื่องกำหนด

มายมิก หมายถึง ปรัชญามหายานสายกลาง ที่มุ่งอภิปรายและแสดงหลักคำสอนเรื่องศูนยตาและนิรวาณ

แนวคิดขณิกาวาในปรัชญามายมิก หมายถึง แนวคิดปรัชญามายานสายกลางที่ถือว่า ทุกสรรพสิ่งมีความเปลี่ยนแปลงในลักษณะของการเกิดขึ้นตั้งอยู่และดับไปในทุกขณะตามหลักปฏิจจนสมุปบาท ศูนย์ตาและนิรวาณ

๑.๕ ทบทวนเอกสารและงานการวิจัยที่เกี่ยวข้อง

การวิเคราะห์แนวคิดขณิกาวาในปรัชญามายมิกครั้งนี้ มีเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องดังนี้

๑.๕.๑ เอกสารที่เกี่ยวข้อง

พระศรีคัมภีร์ญาณ ได้กล่าวไว้ในหนังสือ พุทธปรัชญา ถึงสำนักพุทธศาสนาดั้งเดิม (Early Buddhism) สายสันสกฤต ว่า สำนักสรวาสตีวาทีนและสำนักเสาตรานติกะ ในเรื่องขณิกาวา ในแง่ของอภิปรัชญาแล้ว สำนักสรวาสตีวาทีน มีทรรศนะว่า ขณะคือช่วงที่แสดงสภาวะหรือพฤติกรรมของสรรพสิ่งเหมือนกันและสัมพันธ์กันตลอด อดีตคือช่วงของสรรพสิ่งที่ผ่านมาแล้ว ปัจจุบันคือช่วงของสภาวะนั้นแหละที่ผ่านมาถึงสถานะปัจจุบัน อนาคตคือช่วงสภาวะของสรรพสิ่งนั้นแหละที่ผ่านเลยไปถึง ภาพที่ปรากฏต่างกันเป็นเพียงภาพภายนอก ส่วนแก่นหรือสาระของภาพนั้นยังเหมือนกันทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน เหตุผลที่สำนักสรวาสตีวาทีนยืนยันความมีอยู่จริงแห่งกาลทั้ง ๓ มีหลายอย่าง เหตุผลที่ชัดเจนข้อหนึ่งคือ ความเป็นปัจจัยแก่กันและกัน ประเด็นนี้สำนักสรวาสตีวาทีนมองทฤษฎีปฏิจจนสมุปบาทต่างจากเถรวาทที่มองว่า สรรพสิ่งไม่มีสภาวะถาวร ไม่มีความเป็นใหญ่ในตัวเอง เพราะเกิดขึ้นอิงอาศัยกัน เป็นปัจจัยให้กันและกันเกิดขึ้นเพราะมีสิ่งนั้นจึงมีสิ่งนี้ แต่สำนักสรวาสตีวาทีนมองว่า สิ่งที่จะเป็นปัจจัยให้เกิดสิ่งอื่นได้ ต้องมีอยู่จริงและมีสภาวะหรือฐานถาวรของตนเอง ก่อน ส่วนสำนักเสาตรานติกะ มีแนวคิดขณิกาวาแบบสุดโต่ง หลักเบื้องต้นคือ ธรรมมีเฉพาะในขณะที่มองเห็น จึงมีทรรศนะว่า กาล มีเพียงปัจจุบันกาล สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นและดับไปอย่างรวดเร็วมาก เสาตรานติกะยอมรับเฉพาะ การเกิดขึ้น (อุปาทะ) และการดับไป (ภังคขณะ) ส่วนการตั้งอยู่ (ฐิติ) ไม่สามารถนำมากล่าวอ้างได้ (อัปโพรหริก) ความปรากฏมีขึ้นแห่งสรรพสิ่งก็คือ ความมีในขณะนั้น ไม่ได้มีมาก่อน นั่นหมายความว่า สรรพสิ่งแยกส่วนกัน ไม่เป็นปัจจัยแก่กัน เกิดแล้วดับไปไม่ส่งผลต่อให้เกิดอะไรขึ้นอีก ด้วยเหตุนี้เสาตรานติกะจึงถือว่า สรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์^๔

บุญมี แทนแก้ว กล่าวไว้ว่า แนวคิดสุญญวาทมายมิกนั้น ท่านนาคกรชนเป็นผู้สถาปนา ลัทธินี้ขึ้น ท่านอัสวโฆษ ผู้ประพันธ์คัมภีร์พุทธจริต และมายมิกศาสตร์เป็นผู้นำสำคัญในลัทธิสุญญวาทนี้ ลัทธินี้นักปราชญ์นอกพระพุทธศาสนาเข้าใจกันว่า “โลกว่างจากทุกสิ่ง คือว่า ทุกสิ่งไม่มีอยู่จริงๆ ไม่ว่าสิ่งที่ถูกรู้ ความรู้และผู้รู้” และ “ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบรรดาสิ่งทั้งหลายที่รวมตัวกันเข้าแล้ว

^๔ พระศรีคัมภีร์ญาณ, **พุทธปรัชญา**, (พระนครศรีอยุธยา: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๑๘๔-๑๘๘, ๒๑๘-๒๒๑.

เกิดขึ้นเรียกว่า “สุญญตา” ไม่มีธรรมชาติ (ลักษณะ) ของสิ่งเหล่านั้นที่เกิดขึ้นโดยไม่ต้องอาศัยปัจจัยอย่างอื่น เพราะฉะนั้นในที่นี้จึงพอจะสังเกตได้ว่า คำว่า “สุญญ” หมายถึง ลักษณะต่าง ๆ ของสิ่งทั้งหลายที่อาศัยกันเกิดขึ้น มิได้เกิดขึ้นเอง ตามลักษณะที่แท้จริงของมัน ความเปลี่ยนแปลงอยู่เรื่อยๆ ของสิ่งทั้งหลายก็ตี การที่ไม่สามารถกำหนดและพรรณนาได้ก็ดี สิ่งเหล่านี้เรียกว่า “สุญญ” ทั้งสิ้น”^๙

สุมาลี มหณรงค์ชัย กล่าวไว้ว่า สุญญตา คือ สภาพที่สิ่งทั้งหลายไม่มีสภาวะ ประสบการณ์ มนุษย์ตั้งแต่อดีตของมนุษย์ตั้งแต่อดีตสอนให้รู้ว่า ไม่มีอะไรมีอยู่อย่างมีแก่นสารได้โดยไม่ผ่านความคิดปรุงแต่ง ไม่มีอะไรมีอยู่ได้ด้วยตนเองอย่างเป็นอิสระจากสิ่งอื่น ทุกสิ่ง (และภาวะ) ล้วนเกิดขึ้นและดำเนินไปเกิดขึ้นและดำเนินไปตามเหตุปัจจัย อนัตตา (ที่แปลว่าความไม่มีแก่นสารตัวตน) คือ ความจริงและความจริงนี้ก็ไม่ได้เกิดจากความคิด ทุกสิ่งว่างเพราะไม่ได้ดำรงอยู่เอง ต้องอาศัยสิ่งอื่นในการเกิดขึ้นและมีอยู่ สุญญตาจึงมีนัยยะเท่ากับอนัตตา^{๑๐}

วคิน อินทสระ กล่าวไว้ว่า คุณลักษณะของพีชะ คือเป็นขณะ ขณะต้นเป็นอนัตตนตรปัจจัยแก่ขณะหลัง สืบสันตติกันเรื่อยไป ถ้าหากพีชะไม่เกิดดับมีสภาพเป็นอมตะไซร์ พีชะก็ไม่สามารถจะเจริญเติบโตกลายเป็นกิ่งใบดอกเถาได้ ฉะนั้น พีชะต้องมีสภาพเกิดขึ้นดับไปเป็นขณะ ๆ ข้อนี้เรารู้จักเห็นได้โดยชัดแจ้งว่ามูลการณ์ของโลกตามทัศนะของฝ่ายโยคจารย์ผิดแผกแตกต่างกับฝ่ายภุตตถาวาทินอย่างไรบ้าง อนึ่ง พีชะนั้นจะต้องไม่สูญหาย เมื่อก่อผลปรากฏการณ์ขึ้นแล้ว คงมีอยู่พร้อมปรากฏการณ์หรือผลของตน อุปมาเมล็ดพันธ์ต้นไม้มักจะเกิดงอกงามออกเป็นต้นแล้ว เมล็ดพันธ์นั้นเราไม่เห็นแต่พลังงานของเมล็ดพันธ์นั้นคงรวมอยู่กับกิ่งใบดอก กล่าวให้กระชับเข้ามาก็คือว่า เมล็ดพันธ์นั้นค่อย ๆ เจริญแปรเป็นต้นนั่นเอง แต่ละพีชะมีคุณภาพที่แน่นอนของตน^{๑๑}

เดวิด คารุปานา (พ.ศ. ๒๕๑๙) ในหนังสือชื่อว่า “Buddhist philosophy: A Historical Analysis” นักวิชาการท่านนี้ได้กล่าวถึง ความเป็นมาของขณิกาวาทโดยเปรียบเทียบกับคำสอนเรื่องอนิจจตาไว้ว่า “ทฤษฎีอนิจจตาในพุทธศาสนาโดยทั่วไปมักถูกเข้าใจผิด เพราะไปสับสนกับทฤษฎีรุ่นหลังที่รู้จักกันในนาม “กษณวาท” ซึ่งนักปราชญ์ชาวพุทธรุ่นหลังของฝ่ายอภิธรรมสร้างขึ้นจากการวิเคราะห์เชิงตรรกะของกระบวนการแห่งการเปลี่ยนแปลง (ปริณาม) แต่ทฤษฎีเช่นนี้เป็นที่น่าจับตามอง เพราะไม่ปรากฏในพระสูตรยุคต้น พระสูตรยุคต้นกล่าวถึงความเป็นอนิจจังของสิ่งทั้งหลายไม่ใช่

^๙ บุญมี แทนแก้ว, **ปรัชญาฝ่ายบูรพทิศ**, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพมหานคร: โอเดียนสโตร์, ๒๕๔๕), หน้า ๑๖๔-๑๖๕.

^{๑๐} สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๑๕๓.

^{๑๑} วคิน อินทสระ, **สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๐), หน้า ๑๒๖.

เพราะการดำรงอยู่ชั่วขณะ แต่เป็นเพราะสิ่งเหล่านั้นมีลักษณะเกิดขึ้น (อุปาทะ) และดับไป (วยะ) อัสสุตาวาสุตระของสังยุตตนิคายได้ให้คำอธิบายแบบประสบการณ์นิยมว่า ร่างกายนี้ประกอบด้วยธาตุ ๔ ปรากฏว่าดำรงอยู่เป็นเวลา ๑ ปี ๒ ปี ๓ ปี ๔ ปี ... ๑๐๐ ปี หรือมากกว่า แน่แน่นอนเป็นคำอธิบาย การเปลี่ยนแปลงแบบประสบการณ์นิยม มันไม่ใช่ผลของการสืบค้นทางอภิปรัชญา”^{๑๒}

เซอร์บัตสกี (พ.ศ. ๒๖๗๙) เป็นนักวิชาการที่มีความรู้ความเข้าใจพุทธศาสนาเป็นอย่างดี ได้กล่าวถึงเรื่องขณิกวาทะ ไว้ในงานเขียน “Buddhist logic” ว่าประวัติศาสตร์หรือภูมิหลังของหลักคำสอนนี้มีมาก่อนสมัยพุทธกาลแต่หลักฐานได้สูญไปเสีย แต่เซอร์บัตสกีก็ได้ให้ทรรศนะอย่างเป็นระบบเพื่อให้เห็นถึงพัฒนาการของขณิกวาทะที่เด่นชัด โดยแบ่งเป็น ๕ ช่วง คือ ๑) ช่วงก่อร่างหลักคำสอนและได้ชี้แจงเป็นหลักการที่มีความรัดกุม ๒) ลำดับขั้นตอนของความแตกต่างและผันแปรทางความคิดในสำนักต่าง ๆ ของพุทธศาสนาเถรวาท ๓) วิกฤตการณ์ของหลักคำสอนนี้ในสำนักต่าง ๆ ของพุทธศาสนาเถรวาทเมื่อขณิกวาทะจะถูกเพิกเฉยไม่เป็นที่สนใจไปเสียทั้งหมด ๔) ขณิกวาทะถูกนำกลับมาวิจัยใหม่ในสำนักของท่าน อสังคะและวสุพันธ์ุ (พุทธศาสนาเถรวาท สำนักโยคอาจารย์) ๕) และก่อร่างมั่นคงถึงที่สุด ในสำนักของท่านทิงนาคะและธรรมกิริติ (นักปราชญ์รุ่นหลัง ๆ ผู้ก่อตั้งตรรกวิทยาเชิงพุทธ ของสำนักโยคอาจารย์) ซึ่งความสมบูรณ์ของหลักคำสอนนี้ได้ใช้หลักการทางญาณวิทยา แบ่งวัตถุที่ถูกรู้ออกเป็นส่วน ๆ ไม่ได้มองเป็นกลุ่มก้อนในเชิงที่เป็นอัตตาตัวตน ซึ่งถือเป็นการย้อนแย้งต่อแนวคิดเอกนิยม (Monism) อาตมัน ของคัมภีร์อุปนิษิตและของปรัชญาสาขชยะ^{๑๓}

๑.๕.๒ งานการวิจัยที่เกี่ยวข้อง

พระบุญญฤทธิ์ รตินโร (นุชเทียน) ได้วิจัยเรื่อง “การศึกษาเปรียบเทียบภวังคจิตของพุทธปรัชญาเถรวาทกับจิตใต้สำนึกของซิกมันด์ ฟรอยด์” พบว่า ภวังคจิตในพุทธปรัชญาเถรวาทมีความสำคัญที่ลึกซึ้งกว้างขวางกว่าจิตใต้สำนึกซึ่งอาจจะพิสูจน์ได้จากตนเองและประสบการณ์ต่าง ๆ ที่พบเห็นในชีวิตประจำวันโดยที่ภวังคจิตในกระแสชีวิตนี้ สามารถทำให้บุคคลนำไปพัฒนาและปรับเปลี่ยนพฤติกรรมเพื่อยกระดับจิตให้สูงไปในทางที่พ้นโลกเป็นอยู่ในปัจจุบันได้ด้วยศีล สมาธิ ปัญญา และรวมถึงจิตใต้สำนึกที่เป็นพลังงานทางจิต ในบุคคลเพื่อการดำรง ชีวิตประจำวันเพื่อให้เกิดมีความสุขได้^{๑๔}

^{๑๒} David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976), pp. 36-37.

^{๑๓} Stcherbatsky, Th. *Buddhist Logic*. 1 Volumes, (Delhi: Motilal Banarsidass), 1994.

^{๑๔} พระบุญญฤทธิ์ รตินโร (นุชเทียน), “การศึกษาเปรียบเทียบภวังคจิตของพุทธปรัชญาเถรวาทกับจิตใต้สำนึกของซิกมันด์ ฟรอยด์”, *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), บทคัดย่อ

ณัฐยา วาสิงหน ได้วิจัยเรื่อง “ความหมายของความตาย : การตีความพุทธปรัชญา” พบว่า ชีวิตคือการหมุนเวียนเปลี่ยนไป การที่ได้เกิดมาครั้งหนึ่งนั้นก็ควรประกอบคุณงามความดี และสะสมบุญกุศลบารมี โดยมีจุดมุ่งหมายว่าเพื่อจะทำลายกิเลสให้หมดสิ้นไปเพื่อจะได้ไม่ต้องมาเวียนว่ายตายเกิดในวัฏฏสงสารอีก ความตายกลายเป็นสิ่งที่ไม่มียุติพลที่จะทำให้ชีวิตมีความทุกข์ โดยมีแนวความคิดว่า มนุษย์สามารถเอาชนะความตายได้โดยมองว่าความตายเป็นลักษณะของขั้น ๕ ไม่ใช่ตัวตนของเรามนุษย์จะต้องดับอวิชชา ตัณหา อุปาทาน ด้วยแนวปฏิบัติคือ มรรคมีองค์ ๘ เมื่อปฏิบัติได้ถึงพร้อมและดับกิเลสได้อย่างสมบูรณ์แล้ว ก็ย่อมบรรลุนิพพานอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนา ไม่ต้องกลับมาเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏอีกต่อไป จึงเป็นการชนะความตายโดยสิ้นเชิง^{๑๕}

พระมหาวิชาญ กำเหนิดกลับ ได้วิจัยเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์โพธิจักรยาวดาร” พบว่า หลักการดำเนินชีวิตหรือขั้นตอนการเป็นพระโพธิสัตว์อันเรียกว่า โพธิสัตว์จรยา ที่มีปรากฏอยู่ในคัมภีร์โพธิจักรยาวดารนั้น ประกอบด้วยขั้นตอนสำคัญ ๔ ขั้นตอน คือ ขั้นอนุตตรบูชา ขั้นโพธิจิต ขั้นปณิธานและขั้นบำเพ็ญบารมี ๖ คัมภีร์โพธิจักรยาวดารได้แสดงหลักธรรมสำคัญ คือ กฎอินทปปัจจยตาหรือศูนยตา ขึ้นเป็นแกนกลางหลักสำหรับพัฒนาระบบปรัชญาของนิกายมาธยมิกให้สูงด้วยระบบวิภาววิธี หลักการสำคัญของศูนยตา ก็คือ สรรพสิ่งทั้งที่เป็นสังขตธรรม และอสังขตธรรม ล้วนเกิดขึ้นตั้งอยู่ และดับไป ตามเหตุปัจจัยที่ส่งผลสืบเนื่องกันมาเท่านั้นสิ่งต่าง ๆ ไม่อาจดำรงสภาวะลักษณะได้ด้วยตัวของมันเองแต่อย่างใด^{๑๖}

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร (พรรณา) ได้วิจัยเรื่อง “จิตตมาตราชของนิกายโยคอาจารย์ : การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น” พบว่า แนวคิดจิตตมาตราในคัมภีร์ขั้นต้นของนิกายโยคอาจารย์ส่วนใหญ่จะเกิดปรากฏในรูปของ ข้อความที่ว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” ซึ่งข้อความนี้มักจะเกิดขึ้นในบริบทของการกล่าวถึง ปัญหาการรับรู้โลกของปุถุชน เช่นบางพระสูตรกล่าวถึงจิตตมาตราในบริบทของการรับรู้ภาพนิมิต ในขณะที่กำลังปฏิบัติกรรมฐาน บางพระสูตรกล่าวถึงจิตตมาตราในบริบทของการแสดงความเป็นไป ตามเหตุปัจจัยตามหลักปฏิจจสมุปบาท บางพระสูตรกล่าวถึงจิตตมาตราในบริบทของการรับรู้โลกรอบตัวในชีวิตประจำวัน เป็นต้น ในคัมภีร์ขั้นรองของนิกายโยคอาจารย์ก็เช่นเดียวกัน ส่วนใหญ่ก็กล่าวถึงจิตตมาตราในบริบทของการรับรู้โลกของปุถุชน แสดงให้เห็นว่าจิตตมาตราเป็นแนวคิดที่มุ่งอธิบายปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏที่สัมพันธ์กับการรับรู้โลกอย่างผิดพลาดของปุถุชน ซึ่งต้นเหตุของความผิดพลาดคือจิตที่ทำงานภายใต้การครอบงำของ

^{๑๕} ณัฐยา วาสิงหน, “ความหมายของความตาย: การตีความตามพุทธปรัชญา”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, ภาควิชาปรัชญา, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๔๑), บทคัดย่อ

^{๑๖} พระมหาวิชาญ กำเหนิดกลับ, “การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์โพธิจักรยาวดาร”, วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยศิลปกร, ๒๕๔๙), บทคัดย่อ

กิเลส พระพุทธศาสนายุคต้นมีแนวคิดหลายอย่างที่ น่าจะเป็นรากฐานแนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารย์ เช่นแนวคิดเรื่องนรกสวรรค์ทางอายตนะ (นรกสวรรค์ทางจิตวิทยา) แนวคิดเรื่องสังสารวัฏในชีวิตประจำวัน แนวคิดเรื่องการคิดปรุงแต่งสร้างโลกแห่งตัวฉันของฉันทภายใต้อิทธิพลของกิเลส แนวคิดเรื่องความคิดคลาดเคลื่อน (จิตวิปลาส) เป็นต้น ดังนั้น แนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคาจารย์ควรได้รับการตีความว่าไม่ใช่แนวคิดที่ลัดทอนโลกทางกายภาพลงไปหาจิตเพื่อยืนยันว่าจิตสมบูรณ์เท่านั้นมีอยู่จริงเพียงอย่างเดียว หากแต่เป็นแนวคิดทางจริยธรรมที่ลัดทอนปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏของปุถุชนลงไปหาจิตแล้วเสนอทางออกจากทุกข์ด้วยการปฏิบัติสมาธิเพื่อพัฒนาจิต^{๑๗}

พระมหาแสวง ปญญาวุฑฒิ (นิลنامه) ได้วิจัยเรื่อง “ศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดศูนยตาของนาคารชุนกับอนัตตาของฌอง-ปอล ซาทร์” พบว่า ๑) ความเหมือนหรือความคล้ายคลึงกัน:ศูนยตาของนาคารชุนเป็นภาวะที่ไร้อัตตาหรือว่างเปล่าจากอัตตา นาคารชุนอธิบายปฏิจจสมุปบาทมัชฌิมาปฏิบัติทา โลกแห่งปรากฏการณ์ทั้งในเชิงอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์และจิตวิทยาเพื่อปฏิเสธทฤษฎีที่ต่าง ๒ ทฤษฎี คือ สัสตททฤษฎี และอุจเฉททฤษฎี ชาตรีอธิบายว่า อนัตตาคือความว่างเปล่าแห่งสรรพสิ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งจิตมนุษย์นั้นเป็นอนัตตาสามารถเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ชาตรีปฏิเสธอัตตานิรันดร์หรือพระเจ้าของศาสนาฝ่ายเทวนิยม อัตถิภาพแห่งพระเจ้าของเดส์การ์ตส์ จิตนิรันดร์ของเฮเกิลและอุตรอัตตาของฮูสเซอร์ล ทั้งนาคารชุนและชาตรีต่างก็เห็นพ้องต้องกันว่ามนุษย์เรานั้นมีความทุกข์เพราะดิ้นรนหาความสุขและหาความหลุดพ้นหรืออิสรภาพ ๒) ความแตกต่าง : ศูนยตาของนาคารชุนนั้นหมายถึงความจริงสูงสุดหรือพระนิรวาณซึ่งอยู่เหนือประสาทสัมผัสและประสบการณ์ที่มีอาจจะพรรณนาให้ใคร ๆ ฟังได้ ในขณะที่อนัตตาของชาตรีนั้นคือความว่างเปล่าที่มีอยู่ในจิตของมนุษย์เราตั้งแต่เกิดจนตาย เป็นลักษณะของมนุษย์เราโดยตรง ตัณหาคือปัญหาหลักในทฤษฎีของนาคารชุน แต่ตัณหาดังกล่าวนั้นกลับเป็นองค์ประกอบอันสำคัญยิ่งของจิตในทัศนะของชาตรี มันก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญได้ในชีวิตมนุษย์เรา โดยมีได้เป็นสาเหตุแห่งทุกข์เลยแต่อย่างใดจิตมนุษย์ไม่มีทางหลุดพ้นจากกิเลสตัณหาและความทุกข์ได้เลยเพราะอิสรภาพเป็นทั้งจุดเริ่มต้นและจุดหมายในตัวอยู่แล้ว ความตายคือจุดสุดท้ายของสรรพสิ่ง มันทำลายทุกสิ่งทุกอย่างลง แต่นาคารชุนเห็นว่ามนุษย์เราสามารถหลุดพ้นจากกิเลสตัณหาและจากความทุกข์ดังกล่าวได้ ความตายยังไม่ใช่จุดสุดท้ายของชีวิต สังสารวัฏยังคงจำเป็นรองรับภาวะแห่งนิพพานหรือการดับทุกข์ ตลอดถึงมัชฌิมาปฏิบัติทา นาคารชุนเชื่อว่าจิตมีอาจจะคิดตัวเองได้ ในขณะที่ชาตรีเห็นว่าจิตสามารถสำนึกตัวเองได้ ๓) การเปลี่ยนแปลงอย่างสำคัญ : นักปรัชญาทั้งสองเห็นร่วมกันว่ามนุษย์เรา

^{๑๗} พระมหาสมบูรณ วุฑฒิกโร (พรธนา), “จิตตมาตรของนิกายโยคาจารย์ : การศึกษาเชิงวิเคราะห์ บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น”, *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๑), บทคัดย่อ

นั้นมีศักยภาพที่จะพัฒนาตนและเปลี่ยนแปลง ตัวเองได้ โดยนาคราชุนได้เสนอวิปัสสนาวิธีเพื่อเข้าถึงบรมสัจจ์ ในขณะที่ชาตฺร์เสนอวิธีโพรงสัจจธรรมซึ่งเป็นการพรรณนาปรากฏการณ์ทางจิตหรือการเห็นตามที่เป็นจริง จิตที่ว่างเปล่านี้ไม่สามารถที่จะสร้างอัตตาขึ้นมายึดมั่นถือมั่นได้อีกต่อไป อิศรภาพภายในคือภาวะแห่งความสุข คือสันติภาพที่จะพัฒนาตัวเราและสังคมได้ศักยภาพการพัฒนาตนเอง อิศรภาพ ประโยชน์และความสุขแห่งมวลมนุษยเรจะได้รับ การปฏิบัติอย่างทั่วถึงและถูกต้องได้ด้วยการกำจัดเสียซึ่งความเข้าใจผิดแล้วเปลี่ยนไปสู่ความเข้าใจอย่างถูกต้องในชีวิตของเราเองได้^{๑๘}

พิฆเนศ นิการัตน์ ได้วิจัยเรื่อง “อิทธิพลของพุทธศาสนาดั้งเดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคราชุนในปรัชญามายมิกะ” พบว่า แนวคำสอนของพระนาคราชุนมีความสอดคล้องกันอย่างเป็นระบบในด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ สิ่งที่เป็นแก่นคำสอนคือ ศูนย์ตาคึ่งมีนัยเดียวกับคำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิมเรื่อง อนัตตตา อันมีทฤษฎีปฏิบัติจสมุปบาทเป็นความรู้ในการอธิบายสำหรับวิภาววิธี เป็นเพียงเครื่องมือในการขยายคำสอนของท่านมิให้ยึดติดกับเหตุผลและเห็นข้อจำกัดของภาษาโดยวิธีนี้ทำให้เข้าถึงศูนย์ตาค และสามารถปล่อยวางทางความเชื่อด้านอภิปรัชญาต่าง ๆ ได้ และเข้าสู่ความเป็นสายกลาง ทั้งนี้ หลักคิดทั้งหมดอยู่บนกฎปฏิบัติจสมุปบาทและพฤติกรรมแห่งภาวะสัมพัทธนิยม ในบั้นปลาย ทุกสรรพสิ่งจะแผ้วทางไปสู่ความว่างอย่างแท้จริง^{๑๙}

พระมหาวิเชียร ชุตินฺธโร (เส้นทอง) ได้วิจัยเรื่อง “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์มหายาน : ศึกษาเฉพาะที่ปรากฏในคัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตฺร” พบว่า อนัตตตาซึ่งเป็นหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคต้น พัฒนาการของพระพุทธศาสนาในภาพรวมโดยทั่วไป พัฒนาการของพระพุทธศาสนาตามที่ปรากฏทางประวัติศาสตร์ความหมายของอนัตตตาและสุญญตาเป็นต้น กล่าวถึงสุญญตาในคัมภีร์เถรวาทและอจารีวาท ความเหมือนกันของสุญญตาในคัมภีร์ทั้ง ๒ นิกาย ความแตกต่างกันด้านเนื้อหาสาระ ความเชื่อว่าสุญญตาเป็นหลักธรรมที่สำคัญโดยมุ่งเน้นถึงการปฏิบัติ ความเหมือนกันและความแตกต่างกันระหว่างความหมายของอนัตตากับสุญญตา เป็นต้น ศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตฺร เป็นพระสูตรสำคัญที่สุดซึ่งปรากฏในช่วงคริสต์วรรษที่ ๔ พร้อมกับคัมภีร์มหายานหลายคัมภีร์ เช่น ปรัชญาปารมิตาสูตฺร มหายานสูตรลังการสูตร สมาธิสูตร ลังการสูตร โพธิสัตตวภูมิและลังการดาวตารสูตร ประพันธ์โดยนาคราชุน ซึ่งเป็นคนละคนกับนาคราชุนผู้

^{๑๘} พระมหาแสวง ปญญาวุฑฺฒิ (นิลนามะ), “ศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดศูนย์ตาคของนาคราชุนกับอนัตตตาของฌอง-ปอล ซาทร์”, *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์ดุษฎีบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔), บทคัดย่อ

^{๑๙} พิฆเนศ นิการัตน์, “อิทธิพลของพุทธศาสนาดั้งเดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคราชุนในปรัชญามายมิกะ”, *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๕๕), บทคัดย่อ

ก่อตั้งนิยามมายมิกะและเนื้อหาสาระในคัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตรถ่าวถึงความว่างของบุคคล และธรรมเช่นเดียวกับในคัมภีร์ของฝ่ายเถรวาท แต่ลักษณะของการอธิบายความแตกต่างกัน^{๒๐}

จากเอกสารและงานวิจัยข้างต้นนั้น ขณิกวาท หากมองในแง่ของอภิปรัชญาและสำนักสรวาสตีวาทิน มีทรรศนะว่า ขณะคือช่วงที่แสดงสภาวะหรือพฤติกรรมของสรรพสิ่งที่เหมือนกันและสัมพันธ์กันตลอด อดีตคือช่วงของสรรพสิ่งที่ผ่านมาแล้ว ปัจจุบันคือช่วงของสภาวะนั้นแหละที่ผ่านมาถึงสถานะปัจจุบัน อนาคตคือช่วงสภาวะของสรรพสิ่งนั้นแหละที่ผ่านเลยไปถึง ภาพที่ปรากฏต่างกัน เป็นเพียงภาพภายนอก ส่วนแก่นหรือสาระของภาพนั้นยังเหมือนกันทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน มีแนวคิดขณิกวาทะแบบสุดโต่ง หลักเบื้องต้นคือ ธรรมมีเฉพาะในขณะที่มองเห็น จึงมีทรรศนะว่า กาล มีเพียงปัจจุบันกาล สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นและดับไปอย่างรวดเร็วมาก เสาทรานติกะยอมรับเฉพาะ การเกิดขึ้น (อุปปาทะ) และการดับไป (ภังคขณะ) ส่วนการตั้งอยู่ (ฐิติ) ไม่สามารถนำมากล่าวอ้างได้ (อัปโพหาริก) ความปรากฏมีขึ้นแห่งสรรพสิ่งก็คือ ความมีในขณะนั้น ไม่ได้มีมาก่อนนั้นหมายความว่า สรรพสิ่งแยกส่วนกัน ไม่เป็นปัจจัยแก่กัน เกิดแล้วดับไปไม่ส่งผลต่อให้เกิดอะไรขึ้นอีก จึงถือว่า สรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ และมายมิกศาสตร์เป็นผู้นำสำคัญในลัทธิสุญญวาทนี้ ลัทธินี้มักปราศรัยนอกพระพุทธศาสนาเข้าใจกันว่า “โลกว่างจากทุกสิ่ง คือว่า ทุกสิ่งไม่มีอยู่จริง ๆ หมายความว่าสิ่งที่ถูกรู้ ความรู้และผู้รู้” และ “ข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบรรดาสิ่งทั้งหลายที่รวมตัวกันเข้าแล้วเกิดขึ้น เรียกว่า “สุญญตา” ไม่มีธรรมะ (ลักษณะ) ของสิ่งเหล่านั้นที่เกิดขึ้นโดยไม่ต้องอาศัยปัจจัยอย่างอื่น ศูนย์ตา คือ สภาวะที่สิ่งทั้งหลายไม่มีสภาวะ ประสบการณ์มนุษย์ตั้งแต่อดีตของมนุษย์ตั้งแต่อดีตสอนให้รู้ว่า ไม่มีอะไรมีอยู่อย่างมีแก่นสารได้โดยไม่ผ่านความคิดปรุงแต่ง ไม่มีอะไรมีอยู่ได้ด้วยตนเองอย่าง เป็นอิสระจากสิ่งอื่น ทุกสิ่ง (และภาวะ) ล้วนเกิดขึ้นและดำเนินไปเกิดขึ้นและดำเนินไปตามเหตุปัจจัย อนัตตา คุณลักษณะของพีชะ คือเป็นขณะ ขณะต้นเป็นอนัตตตรปัจจัยแก่ขณะหลัง สืบสันตติกัน เรื่อยไป ถ้าหากพีชะไม่เกิดดับมีสภาพเป็นอมตะไซร์ พีชะก็ไม่สามารถจะเจริญเติบโตกลับเป็นกิ่งใบดอกเถาได้ ฉะนั้น พีชะต้องมีสภาพเกิดขึ้นดับไปเป็นขณะ ๆ ความเป็นมาของขณิกวาทโดยเปรียบเทียบกับคำสอนเรื่องอนิจจตาไว้ว่า “ทฤษฎีอนิจจตาในพุทธศาสนาโดยทั่วไปมักถูกเข้าใจผิด เพราะไปสับสนกับทฤษฎีรุ่นหลังที่รู้จักกันในนาม ‘กษณวาท’ ซึ่งนักปราศรัยชาวพุทธรุ่นหลังของฝ่ายอภิธรรมสร้างขึ้นจากการวิเคราะห์เชิงตรรกะของกระบวนการแห่งการเปลี่ยนแปลง (ปริณาม) แต่ทฤษฎีเช่นนี้เป็นที่น่าจับตามอง เพราะไม่ปรากฏในพระสูตรยุคต้น พระสูตรยุคต้นกล่าวถึงความเป็นอนิจจังของสิ่งทั้งหลาย ไม่ใช่เพราะการดำรงอยู่ชั่วคราว แต่เป็นเพราะสิ่งเหล่านั้นมีลักษณะเกิดขึ้น และดับไป

^{๒๐} พระมหาวิเชียร ชุตินิโร (เส้นทอง), “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์มหายาน: ศึกษาเฉพาะที่ปรากฏในคัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตโร”, *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๕), บทคัดย่อ

๑.๖ วิธีดำเนินการวิจัย

การวิจัยนี้ เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary research) ผู้วิจัย ได้ดำเนินการวิจัย (Research process) ดังนี้

๑.๖.๑ ขั้นตอนการดำเนินการวิจัย

ขั้นตอนที่ ๑ รวบรวมข้อมูล

ผู้วิจัยได้รวบรวมข้อมูลโดยแบ่งระดับของข้อมูลออกเป็น ๒ ชั้น คือ

๑.๖.๑.๑ รวบรวมข้อมูลที่ได้จากเอกสารชั้นปฐมภูมิ (Primary sources) คือ คัมภีร์ของปรัชญามหายาน และมาธยมิก

๑.๖.๑.๒ รวบรวมเอกสารข้อมูลชั้นทุติยภูมิ (Secondary sources) คือ ข้อมูลจาก การศึกษาหนังสือ แนวคิด ทฤษฎี เอกสาร ตำรา บทความ รายงานการวิจัยที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับ นักวิชาการด้านศาสนาและปรัชญา

ขั้นตอนที่ ๒ จัดหมวดหมู่ข้อมูล

ผู้วิจัยได้รวบรวมข้อมูลจากเอกสารชั้นปฐมภูมิและทุติยภูมิรวมถึงเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องผู้วิจัยจึงได้นำข้อมูลนั้นมาจัดหมวดหมู่เป็น ๔ หมวดหมู่ ประกอบด้วย

- ๑) หมวดแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก
- ๒) หมวดการเข้าถึงขณิกวาทในปรัชญามายมิก
- ๓) หมวดการรู้แจ้งตามแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก
- ๔) หมวดขณิกวาทกับการหลุดพ้นในปรัชญามายมิก

ขั้นตอนที่ ๓ การวิพากษ์เนื้อหา

ผู้วิจัยได้นำข้อมูลที่ได้จากเอกสารชั้นปฐมภูมิและทุติยภูมิรวมถึงที่จัดหมวดหมู่ไว้มา วิพากษ์ โดยอาราธนา นินมิตต์/เรียนเชิญ กลุ่มนักวิชาการทั้งที่เป็นบรรพชิตและคฤหัสถ์ รวมถึงอาจารย์ ผู้ทรงคุณวุฒิด้านปรัชญามายมิกมาร่วมสนทนากลุ่มจนได้คำตอบที่ชัดเจนว่า ในปรัชญามายมิกนั้นมีแนวคิดเรื่องขณิกวาทที่สามารถสืบค้นได้ถึงถึงการเข้าถึงขณิกวาทรวมถึงการรู้แจ้งตามแนวคิด ขณิกวาทตลอดถึงแนวคิดเรื่องขณิกวาทกับการหลุดพ้นในปรัชญามายมิก ซึ่งสามารถยืนยันและ ตรวจสอบได้ว่าตรงตามเอกสารและข้อมูลที่เป็นจริงจนสามารถนำข้อมูลที่ได้จากการวิพากษ์นั้นเข้าสู่ กระบวนการทำประชาวิจารณ์ต่อไป

ขั้นตอนที่ ๔ การทำประชาวิจารณ์ (Public hearing)

หลังจากที่ผู้วิจัยได้ข้อมูลจากการวิพากษ์เสร็จเรียบร้อยแล้วจึงได้นำสู่การวิพากษ์ต่อ สาธารณชนสำหรับผู้มีส่วนได้ส่วนเสียคือนักวิชาการ คณาจารย์ นิสิตนักศึกษา รวมถึงบุคคลทั่วไปจะเป็นข้อมูลสารสนเทศสำหรับผู้สนใจในปรัชญามายมิกต่อไป

ขั้นตอนที่ ๕ การสรุปและอภิปรายผลการวิจัย

จากขั้นตอนการดำเนินการวิจัยที่กล่าวมาข้างต้น คือการรวบรวมข้อมูล จัดหมวดหมู่ข้อมูล รวมถึงการวิพากษ์เนื้อหาจนถึงการทำประชากรวิจารณ์ จนได้ข้อสรุปอันเป็นองค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากการวิจัย ทั้งยังอภิปรายผลรวมถึงข้อเสนอแนะในการทำวิจัยครั้งต่อไปเพื่อเป็นประโยชน์สำหรับผู้สนใจในปรัชญามารยมิกและปรัชญามหายานสำนักอื่นๆ

๑.๖.๒ การวิเคราะห์ข้อมูล

การวิจัยนี้ เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary research) ผู้วิจัยได้นำข้อมูลนั้นมาพรรณนาวิเคราะห์ตามหลักอุปนัยวิธี โดยกำหนดการวิเคราะห์ไว้ดังนี้

- ๑.๖.๒.๑ จัดหมวดหมู่ข้อมูลจากการรวบรวมเรียบเรียงที่ได้มาทั้งหมด
- ๑.๖.๒.๒ แยกแยะข้อมูลในด้านต่าง ๆ ตามวัตถุประสงค์อย่างเป็นระบบ
- ๑.๖.๒.๓ วิเคราะห์ข้อมูลด้วยวิธีพรรณนาวิเคราะห์ตามหลักอุปนัยวิธี
- ๑.๖.๒.๔ สรุปวิเคราะห์ข้อมูล แนวคิด ทฤษฎี เอกสารเชิงวิชาการ และงานวิจัยที่

เกี่ยวข้อง

๑.๗ ประโยชน์ที่ได้รับจากการวิจัย

- ๑.๗.๑ ได้ทราบถึงแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามหายาน
- ๑.๗.๒ ได้ทราบถึงแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิก
- ๑.๗.๓ ได้องค์ความรู้ใหม่จากการวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิก
- ๑.๗.๔ งานวิจัยนี้จะเป็นข้อมูลสารสนเทศสำหรับผู้สนใจในปรัชญามารยมิก

บทที่ ๒

แนวคิดขณิกาวาทในปรัชญามหายาน

หากจะศึกษาแนวคิดขณิกาวาททั้งหมดที่มีปรากฏในพุทธศาสนาฝ่ายมหายานนั้นคงเกินขอบเขตของการวิจัย ในส่วนนี้ผู้วิจัยได้ศึกษาเฉพาะนิกายที่สำคัญและมีหลักแนวคิดทางปรัชญามหายานที่โดดเด่นเพื่อปูพื้นความรู้ว่าแต่ละนิกายนั้นมีแนวคิดขณิกาวาทอย่างไรก่อนที่จะเจาะลึกลงไปสู่ประเด็นที่สำคัญในลำดับต่อไป ผู้วิจัยได้ศึกษาในประเด็นดังต่อไปนี้

๒.๑ ความเป็นมาของพุทธปรัชญามหายาน

๒.๒ แนวคิดขณิกาวาทในพุทธปรัชญามหายาน

๒.๓ นิกายสรวาสติกวาทิน หรือไวภาซิกะ

๒.๔ นิกายเสาตรานติกะ

๒.๕ สำนักนิกายยานวาทิน หรือนิกายโยคอาจารย์

๒.๖ นิกายศูนยวาทิน หรือนิกายมัธยมิกวาทิน

๒.๑ ความเป็นมาของปรัชญามหายาน

ความเป็นมาของพุทธศาสนาตามที่นักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ได้แบ่งยุคของพุทธศาสนาออกเป็นยุคต่างๆ เอาไว้ซึ่งมีทั้งหมด ๔ ยุคด้วยกัน คือ

๑. พระพุทธศาสนายุคต้นหรือยุคดั้งเดิม (Primitive Buddhism) เป็นยุคเริ่มจากพระพุทธเจ้าทรงประกาศคำสอน ถึงหลังพุทธปรินิพพาน ๑๐๐ ปี หรือ ๕๓๐ ถึง ๓๘๐ ปี ก่อนคริสตศักราช

๒. พระพุทธศาสนายุคหินยาน (Hinayana Buddhism) เป็นยุคที่พระพุทธศาสนาพัฒนาเป็นนิกายต่างๆ โดยเริ่มจาก ๑๐๐ ปี หลังพุทธปรินิพพาน ถึง คริสตศักราช ๑๐๐

๓. ยุคพัฒนาการของพระพุทธศานามหายาน (Development of Mahayana Buddhism) เป็นยุคที่นิกายหินยานและนิกายมหายานเจริญรุ่งเรืองขึ้นมาเคียงคู่กัน นับเป็นศักราชใหม่ที่เกิดขึ้นในพระพุทธศาสนา อยู่ในช่วงคริสตศักราช ๑๐๖ ถึง ๓๐๐ ปี พุทธศาสนาถูกรวมเข้าด้วยกันโดยนาคารชุน

๔. ยุคพระพุทธานามหายานรุ่งเรือง (The Predominance of the Mahayana) อยู่ในช่วงคริสตศักราช ๓๐๐ ถึง ๕๐๐^๑

^๑ Suzuki Beatrice, **Mahayana Buddhism**, (London: Fourth Edition. George Allen and Unwin Ltd. 1981), P. 22.

ส่วนนักปราชญ์ฝ่ายมหายานของไทย เช่น ศาสตราจารย์พิเศษเสถียร พันธรังสีราชบัณฑิต ได้จัดระดับยุคของพระพุทธศาสนาออกเป็น ๔ ยุคเช่นกัน แต่จะมีบางยุคที่มีระยะเวลาคลาดเคลื่อนกันบ้าง เช่น

๑. ยุคพระพุทธศาสนาดั้งเดิม (Primitive Buddhism) เริ่มตั้งแต่สมัยพระพุทธเจ้าทรงประกาศศาสนธรรมภายหลังการตรัสรู้ถึงพุทธศักราช ๑๐๐

๒. ยุคพระพุทธศาสนาหินยานหรือเถรวาท (Hinayana Buddhism) เริ่มตั้งแต่พุทธศักราช ๑๐๐ ถึง ราวพุทธศักราช ๖๐๐

๓. ยุคพระพุทธศาสนามหายาน หรืออจาริยวาท (Mahayana Buddhism) เป็นยุคที่นิกายหินยานและมหายานเจริญขึ้นคราวเดียวกัน นับเป็นศักราชใหม่ของพระพุทธศาสนาราวพุทธศักราช ๖๐๐-๙๐๐

๔. ยุคพระพุทธศาสนามหายานรุ่งโรจน์ (The Predominance of the Mahayana) อยู่ในช่วงพุทธศักราช ๙๐๐ ถึง ๑,๑๐๐^๒

อาจารย์บรรจบ บรรณรุจิ ได้แบ่งยุคของพระพุทธศาสนาออกเป็น ๖ ยุค ซึ่งนับเฉพาะยุคที่ปรากฏอยู่ในประเทศอินเดียเท่านั้น คือ

๑. พระพุทธศาสนาครั้งพุทธกาล (Buddha-time Buddhism) เป็นยุคก่อน พ.ศ. ๔๕ ปี

๒. พระพุทธศาสนาดั้งเดิม (หลังพุทธกาล) ตั้งแต่ พ.ศ. ๑-๑๐๐

๓. พระพุทธศาสนาเถรวาท-มหาสังฆิกะ (Theravada-Mahasanghika Buddhism)

พ.ศ. ๑๐๐-๑๓๐

๔. พระพุทธศาสนายุค ๑๘ นิกาย พ.ศ. ๑๓๐-๒๓๖

๕. พระพุทธศาสนาหินยาน-มหายาน (Hinayana-Mahayana Buddhism) กำหนดตั้งแต่ พ.ศ. ๓๐๐-๔๐๐

๖. พระพุทธศาสนายุคมหายานแพร่หลาย (Popular Mahayana Buddhism) พ.ศ. ๔๐๐-๙๐๐^๓

ยุคของพระพุทธศาสนา แม้จะมีการจัดไว้ถึง ๖ ยุค แต่ยุคนี้ๆ ก็ตรงกับหลักฐานที่นักปราชญ์คนอื่น ๆ จัดไว้ คือ ภายหลังการตรัสรู้ถึงพุทธศักราช ๑๐๐ หรือ ตั้งแต่ พ.ศ. ๑-๑๐๐ เช่นกัน

^๒ เสฐียร พันธรังสี, *พระพุทธศาสนามหายาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๑๐.

^๓ บรรจบ บรรณรุจิ, *เอกสารประกอบการบรรยายวิชาพระพุทธศาสนาเถรวาท*, บัณฑิตวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ปีที่ ๑, ๒๕๔๑

จากหลักฐานข้างต้น มีข้อความที่ตรงกันอยู่เพียงยุคเดียวคือยุคพระพุทธศาสนาดั้งเดิมหรือยุคต้น ซึ่งอยู่ในช่วงประกาศธรรม ถึงพุทธศักราช ๑๐๐ เท่านั้นแต่ยุค ๓ ยุคถัดมานั้นเมื่อเทียบกับปีคริสต์ศักราชก็มีความคลาดเคลื่อนกันไปเพราะระหว่างพุทธศักราชกับคริสต์ศักราชนั้นยังไม่มีข้อตกลงที่ชัด เนื่องจากยังมีหลายมติที่ขัดแย้งกันอยู่ เช่น พระพุทธเจ้าประสูติจริง ก่อน พ.ศ. ๒๐ หรือ ก่อน ค.ศ. ๕๖๓ (แทนที่จะเป็นก่อน พ.ศ. ๘๐ ปี หรือ ก่อน ค.ศ. ๖๒๓ ปี), ก่อน พ.ศ. ๑๕ ปี (ก่อน ค.ศ. ๕๒๘ ปี) ตรัสรู้เมื่อพระชนมายุได้ ๓๕ พรรษา, พ.ศ. ๖๐ (ก่อน ค.ศ. ๔๖๓ ปี) ดับขันธปรินิพพาน^๔

อย่างไรก็ตาม หลักฐานของ ศาสตราจารย์ กิรติ บุญเจือ ราชบัณฑิต ใกล้เคียงกับหลักฐานของ วิลเฮล์ม กาเกอ (Wilhelm Geiger) ที่แสดงว่า “พระพุทธเจ้านิพพานในปี ๔๘๓ ก่อน ค.ศ., ประสูติ ต้องเป็นปี ๕๖๓ ก่อน พ.ศ. เฮร์แมน จาโคบี (Herman Jacobi) ก็บอกไว้ใกล้เคียงกันว่า พระพุทธเจ้านิพพานในปี ๔๘๔ ก่อน ค.ศ.”^๕

อรรถาธิบายเกี่ยวกับพระพุทธศาสนายุคต้น พัฒนาการของพระพุทธศาสนาโดยทั่วไป พัฒนาการของพระพุทธศาสนาตามที่ปรากฏ มีดังนี้

๒.๑.๑ พุทธศาสนายุคต้น (Primitive Buddhism)

พระพุทธศาสนายุคต้นคือ ช่วงที่พระพุทธเจ้าทรงประกาศศาสนาธรรม ภายหลังการตรัสรู้ ถึงพุทธศักราช ๑๐๐ ซึ่งหลักธรรมที่พระองค์ทรงประกาศนั้นคือหลักอริยสัจ ๔ หรือหลักปฏิจจนสมุปปาต

หลักอริยสัจ ๔ เมื่ออธิบายหรือขยายความออกไปก็คือ หลักปฏิจจนสมุปปาต หรือกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่า อริยสัจ ๔ เมื่ออธิบายโดยพิสดารให้กว้างขวางออกไปก็จะเป็นหลักปฏิจจนสมุปปาต “หลักคำสอนของพระพุทธเจ้าในยุคดั้งเดิมหรือยุคต้นนี้ ยังไม่ได้มีปรากฏเป็นลายลักษณ์อักษรแต่ทรงจำกันมาด้วยระบบมุขปาฐะ”^๖ ระบบมุขปาฐะนี้เป็นระบบการท่องจำกันมาจากปากสู่ปากถือได้ว่าระบบนี้มีมาตรฐานดีที่สุดดังที่พระธรรมปิฎกกล่าวไว้ว่า

“การท่องจำกันมาโดยพระอรหันต์หรือผู้มีความสามารถที่จะทรงจำได้เช่นพระอานนท์ เป็นต้น ระบบท่องจำนั้นถือว่ามีความแม่นยำมากทีเดียวเพราะเมื่อท่องจำได้แล้ว ท่านจะนำมาสวดพร้อมๆ กัน เพื่อหาจุดบกพร่องหรือข้อผิดพลาด เมื่อเห็นว่าไม่มีข้อผิดพลาดหรือตกหล่นแล้วจึงจะมี

^๔ กิรติ บุญเจือ, ศาสนศาสตร์เบื้องต้น, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร: ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๓๘), หน้า ๑๒๔.

^๕ Hirakawa Akira. A History of Indian Buddhism From Sakyamuni to Early Mahayana. Translated and Edited by Paul Groner. (America: University of Hawaii Press Book, 1990). P. 22.

^๖ เสฐียร พันธรัชนี, พุทธศาสนามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๑๑.

มดีให้ยึดถือในแนวนั้นๆ การรักษาพุทธพจน์โดยการท่องจำหรือทรงจำไว้นั้นแหละเป็นวิธีที่แม่นยำยิ่งกว่ายุคที่จารึกเป็นลายลักษณ์อักษร”^๗

จากสารัตถสำคัญเกี่ยวกับระบบท่องจำด้วยปากหรือมุขปาฐะ ระบบมุขปาฐะ เป็นระบบการทรงจำที่แน่นอนและแม่นยำ การถ่ายทอดสืบต่อกันมา แม้เมื่อครั้งปฐมสังคายนาที่มีพระมหากัสสปะเป็นประธาน ก็ยังมีการคัดเลือกพระผู้ที่มีความสามารถทรงจำได้แน่นอนและพระเถระเหล่านั้นยังต้องมีคุณสมบัติอื่นๆ อีกหลายข้อจึงจะได้เข้าร่วมทำสังคายนาครั้งที่ ๑ กับพระมหากัสสปะคุณสมบัติของพระเถระผู้ที่จะเข้าร่วมสังคายนามีดังนี้

๑. ต้องเป็นพระอรหันต์
๒. ต้องเป็นผู้แตกฉานในปริยัติ
๓. ต้องเป็นผู้ทรงจำพระไตรปิฎก
๔. ต้องได้บรรลุปฏิสัมภิตาทั้ง ๔
๕. ต้องได้บรรลุมหาวิชา ๓ และอภิญาญา ๖
๖. ต้องได้รับเอตทัคคะ

คุณสมบัติทั้งหมดนี้มีในองค์เดียวกันทั้งหมด และมีเกณฑ์ข้างต้นนี้ได้ใช้มาจนถึงการสังคายนาครั้งที่ ๓”^๘

ดังนั้น ระบบมุขปาฐะนี้จึงถือได้ว่าเป็นระบบที่มีความแม่นยำและแน่นอนที่สุด เพราะเมื่อพิจารณาจากคุณสมบัติของผู้ที่จะได้รับการเข้าร่วมทำสังคายนา และผู้ที่ได้รับการคัดเลือกแล้ว จึงไม่น่าเชื่อว่าระบบที่ทรงจำกันมาด้วยมุขปาฐะนี้จะมี ความคลาดเคลื่อนได้ อาจจะดีกว่าระบบที่เรามีอยู่ในปัจจุบันคือระบบที่บันทึกไว้ในซีดีรอมก็เป็นได้

อย่างไรก็ตามในยุคดั้งเดิมนั้นพระพุทธานุเจ้ามิได้ตรัสสอนเฉพาะแต่เรื่องอริยสัจ ๔ หรืออปปฏิจจนุปบาทเท่านั้น แม้หลักธรรมอื่นๆ ที่บอกกับพระฆราวาสวิสัยพระองค์ก็ได้ตรัสสอนด้วยเหมือนกันดังที่ได้ตรัสสองสิงคาลมาณพ เรื่อง ๖ ทิศ เป็นต้น ในขณะที่เดียวกันหลักธรรมขั้นพื้นฐานอื่นๆ ซึ่งถือเป็นลักษณะพิเศษของพระพุทธศาสนาเช่น “หลักพระไตรลักษณ์ คืออนิจจัง ทุกขัง

^๗ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), “ความสำคัญและการรักษาพระไตรปิฎก”, พุทธจักร, ปีที่ ๕๓, ฉบับที่ ๑๑ (พฤศจิกายน ๒๕๔๒), หน้า ๑๓.

^๘ บรรจบ บรรณรุจิ, เอกสารประกอบการบรรยายวิชาพระพุทธศาสนาเถรวาท, บัณฑิตวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ปีที่ ๑, ๒๕๔๑.

อนัตตา”^๙ จากสารัตถะสำคัญดังกล่าวว่า จะเห็นได้ว่าหลักธรรมคำสอนถือว่าเป็นหลักคำสอนดั้งเดิม (Primitive teaching) ที่พระพุทธเจ้าเคยตรัสสอนไว้เหมือนกัน

๒.๑.๒ พัฒนาการของพุทธศาสนา (Development of Buddhism)

คำว่า วิวัฒนาการ (Evolution) และคำว่า พัฒนาการ (Development) มีความหมายแตกต่างกันเล็กน้อยคือคำว่าวิวัฒนาการ (Evolution) หมายถึงการเปลี่ยนแปลงอย่างช้าๆ เป็นกวิจัตร์ และเป็นไปโดยธรรมชาติส่วนคำว่าพัฒนาการ (Development) มีความหมายแตกต่างกันเล็กน้อยคือคำว่าวิวัฒนาการ (Evolution) นั้นหมายถึงการเปลี่ยนแปลงอย่างจงใจให้เกิดมีขึ้นมีการวางแผนไว้ล่วงหน้า^{๑๐}

ดังนั้นคำว่าพัฒนาการของพระพุทธศาสนาในที่นี้จึงได้ใหม่เอาความเจริญรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนาซึ่งเกิดในช่วงยุคที่ ๓ คือยุคพระพุทธศาสนาเถรวาทหรือหินยาน ซึ่งต่อไปจะไม่เรียกว่าหินยานอีกแต่จะเรียกว่าเถรวาทอย่างเดียวเพราะเหตุผลที่จะไม่เรียกว่าหินยานเพราะว่า

“นิกายเถรวาทเป็นชื่อดั้งเดิมที่ฝ่ายนี้เรียกตัวเองตั้งแต่มีการแบ่งแยกเป็นนิกายแต่ภายหลังเมื่อมีนิกายมหายานเกิดขึ้นมหายานก็เรียกตัวเองว่ามหายานและเรียกนิกายเดิมว่าหินยาน แปลว่าอย่าเลย ยานเล็ก ไม่สามารถช่วยประชาชนได้มากเท่ามหายานแต่ในการประชุมพุทธศาสนิกสัมพันธ์อย่างโลก (พ.ศ.ล.) ครั้งแรกที่ลังกา (พ.ศ.) ที่ประชุมมีมติเป็นเอกฉันท์ให้เลิกใช้คำว่าหินยานและให้ใช้คำว่าเถรวาทแทน”^{๑๑}

จากเหตุผลดังกล่าว ชี้ให้เห็นว่าเมื่อเถรวาทและมหายานเจริญขึ้นในคราวเดียวกันตกอยู่ในช่วงประมาณพุทธศักราช ๖๐๐ ถึง ๘๐๐ ที่นับว่าช่วงนี้เป็นความเจริญรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนา ก็เพราะว่าเดิมพระพุทธศาสนามีเพียงนิกายเดียวคือเถรวาทและในขณะนั้นอาจยังไม่เรียกว่านิกายก็อาจเป็นได้ดังนั้นเมื่อมีนิกายเดียวประชากรในนิกายนั้นก็อยู่ในจำนวนจำกัดแต่เมื่อเกิดมีนิกายมหายานขึ้นศาสนิกในนิกายมหายานและศาสนิกในนิกายเถรวาทเดิมมารวม การเข้าและทำงานเพื่อพระศาสนาด้วยกันมากขึ้นแม้จะไม่ได้ประสานกันมากนักก็ตามในส่วนนี้จึงนับได้ว่าเป็นยุคที่พระพุทธศาสนามีความเจริญก้าวหน้าขึ้นกว่าเดิมและการที่พระพุทธศาสนาแยกออกเป็นนิกายต่างๆ นั้นก็ได้ หมายความว่ามีการแตกแยกความคิดเห็นเพียงอย่างเดียวเพราะเกี่ยวกับเรื่องนี้มีหลาย

^๙ Suzuki Beatrice, *Mahayana Buddhism*, (London: Fourth Edition. George Allen and Unwin Ltd. 1981), P. 36.

^{๑๐} วาสนา บุญสม, *ศิลปะและวัฒนธรรมไทย*, (กรุงเทพมหานคร: สีนทวี, ๒๕๔๑), หน้า ๒๐.

^{๑๑} สุชีพ ปุญญานุภาพ, *ศาสนาเปรียบเทียบ*, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๒๒๘.

ทัศนคติที่ชี้ให้เห็นเหตุผลของการแยกออกเป็นนิกายผู้วิจัยเห็นว่าน่าจะใช้คำว่าพัฒนาการของพระพุทธศาสนามากกว่าการใช้คำว่าการแตกแยกนิกายและใช้คำว่าพัฒนาการที่น่าจะก่อให้เกิดความสร้างสรรค์มากกว่าการใช้คำที่ก่อให้เกิดความแตกแยก

อย่างไรก็ตามทัศนคติที่เกี่ยวกับการแยกออกเป็นนิกายต่างๆ นั้นผู้วิจัยเห็นว่าน่าจะเรียกว่าการพัฒนาเป็นนิกายต่างๆ มากกว่าดังที่ เสฐียร พันธงชัย แสดงไว้ว่า

“ร่างกายสังคายนาคั้งที่ ๓ ของพระเจ้าอโศกมหาราชพระองค์ได้ทรงส่งพระธรรมทูตออกไปเผยแผ่ในประเทศต่างๆ โดยแบ่งออกเป็น ๘ สายและสายที่สำคัญก่อให้เกิดมหายานมากที่สุดคือสายของพระรักษิตเถระฉันเข้าไปทางภาคเหนือของชมพูทวีปเข้าสู่ประเทศอัฟกานิสถานถึงประเทศเปอร์เซียและอีกสายของพระมัชฌันติกเถระ ซึ่งเข้าไปสู่แคว้นแคชเมียร์และประเทศอื่นๆ ทางเทือกเขาหิมาลัยเนื่องจากสถานที่ทั้งสองสายที่ไปเผยแผ่นั้นมีศาสนาพื้นเมืองตลอดจนความเชื่อต่างๆ อยู่ก่อนแล้วประกอบกับสภาพภูมิประเทศของประเทศเหล่านั้นแตกต่างจากเมืองปาฏลีบุตรทำให้พระเถระที่นำพระพุทธศาสนาเข้าไปเผยแผ่ต้องปรับตัวหรือดัดแปลงบัญญัติบางประการวินัยบางข้อของผู้ปฏิบัติธรรมเพื่อให้เข้ากับบรรยากาศของท้องถิ่นได้โดยไม่ให้เกิดความเสื่อมเสีย”^{๑๒}

ส่วนมูลเหตุของการแยกนิกายนี้ในพุทธศาสนาประวัติได้มีการแสดงรายละเอียดต่างๆ ไว้เป็นเชิงสนับสนุนมติดังกล่าวมาแล้วข้างต้นว่า

“มูลเหตุของการแตกแยกเป็นนิกายต่างๆ นี้ไม่ได้เกิดจากการขัดแย้งกันในพระธรรมวินัยหากเป็นเพราะสิ่งแวดล้อมทางภูมิศาสตร์บังคับให้เป็นไปเช่นนั้น เพราะเมื่อพระพุทธศาสนาแผ่ขยายตัวออกไปไกลๆ ภูมิภาคแต่ละกลุ่มในดินแดนเรานั้นไม่มีการติดต่อกันต่างก็สร้างระเบียบประเพณีของตนๆ ขึ้นมาทั้งนี้ก็เพื่อจะรักษาพระธรรมคำสอนดั้งเดิมไว้เป็นสำคัญแต่เมื่อกาลเวลาร่วงไประเบียบประเพณีและการปฏิบัติของภูมิภาคเหล่านั้นก็แตกต่างกันออกไปทุกทีจนในที่สุดกลายเป็นนิกายต่างๆ อย่างเห็นได้ชัดส่วนนิกายที่แตกต่างจากกันไม่มากนักมาภายหลังก็รวมเข้าด้วยกันได้”^{๑๓}

^{๑๒} เสฐียร พันธงชัย, **พุทธศาสนาพหุนิกาย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๑๙-๒๐.

^{๑๓} พุทธศาสนาประวัติระหว่าง ๒๕๐๐ ปี ที่ล่วงแล้ว, **รวมบทความทางวิชาการทางพระพุทธศาสนา จัดพิมพ์ขึ้นในคราวฉลอง ๒๕ พุทธศตวรรษ ณ ประเทศอินเดีย เมื่อ พ.ศ. ๒๕๙๙**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สุรวุฒินันท์, ๒๕๓๗), หน้า ๖๒.

จากสาระสำคัญเกี่ยวกับมูลเหตุของการแตกแยกเป็นนิกายต่างๆ ดังกล่าวมานี้ชี้ให้เห็นว่า ทัศนะนี้ให้ความรู้สึกที่เป็นบวกต่อการแยกนิกายมากที่สุดโดยบอกว่าผู้ที่ทำการแยกนิกายนั้นก็มีความปรารถนาดีแต่ด้วยสาเหตุทางภูมิศาสตร์คือสถานที่อยู่ทำให้ภิกษุเหล่านั้นต้องปรับตัวและเหตุแวดล้อมอื่นๆ อีกมากมายที่ภิกษุจะต้องปรับตัวให้เข้าได้กับทุกสถานการณ์

“สาเหตุของการแตกแยกเป็นนิกายต่างๆ โดยเฉพาะในประเทศจีนนั้นไม่ได้เกิดจากการแตกแยกกันของสังฆมณฑลหรือการปฏิวัติค้ำค้ำแต่เป็นการเกิดขึ้นเพื่อให้เกิดความเจริญงอกงามแห่งพระพุทธศาสนา”^{๑๔}

ในทำนองที่คล้ายคลึงกันนี้ อาจารย์วศิน อินทสระ ได้ให้เหตุผลของการแยกนิกายว่า

“คณะสงฆ์นิกายอื่นๆ เช่นมหาสังฆิกะได้พยายามปรับปรุงพระธรรมวินัยให้เหมาะกับกาลเทศะหรือตามความเห็นของตนความเชื่อและปฏิบัติตามครูอาจารย์ในคณะของตนพอถึงประมาณพุทธศตวรรษที่ ๖-๗ จึงได้เกิดนิกายมหายานขึ้นโดยเป็นการรวมตัวกันของคณาจารย์จาก ๑๘ นิกายเดิมโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อปรับปรุงหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าให้ทันสมัยต่อเหตุการณ์และแข่งขันกับศาสนาพราหมณ์หรือฮินดู”^{๑๕}

ความคิดเห็นของคณาจารย์ต่างๆ นั้นมีวัตถุประสงค์มุ่งให้พระพุทธศาสนามีความเจริญรุ่งเรืองแข่งขันกับศาสนาอื่นๆ ในภูมิภาคเดียวกันได้มีได้มีวัตถุประสงค์ที่จะก่อให้เกิดความแข่งดีกันในสังฆมณฑลเลย

แต่ทรรศนะทางฝ่ายเถรวาทมิได้กล่าวเช่นนั้นโดยกล่าวในทำนองว่า

“การแตกแยกเป็นนิกายเริ่มแรกเกิดจากมติ ๕ ข้อ ของภิกษุมหาเทพเกิดไม่ลงรอยกับภิกษุอื่น เกิดการโต้แย้งกันจนพระเจ้ากาฬาโคกกษัตริย์แห่งปาฏลีบุตรเสด็จมาห้ามภิกษุมหาเทพใช้วิธีเยยยุยงสีกาอธิกรณสมณะ ผลคือพวกของภิกษุมหาเทพขณะพวกที่เป็นฝ่ายตรงกันข้ามไม่เห็นด้วยจึงได้แยกตัวออกไป คณะสงฆ์จึงแตกเป็น ๒ นิกายคือเถรวาทกับนิกายมหาสังฆิกะซึ่งเป็นพวกของภิกษุมหาเทพซึ่งเป็นพวกที่มีมากกว่าได้ไปทำสังคายนาที่เรียกว่ามมังคีตี”^{๑๖}

^{๑๔} Wm.Theodore de Bary, Editor, Sources of Chinese Tradition, แปลโดย จ้านง ทองประเสริฐ, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๗), หน้า ๔๑๐.

^{๑๕} วศิน อินทสระ, สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน, (กรุงเทพมหานคร: เจริญกิจ, ๒๕๓๒), หน้า ๑๒-๑๓.

^{๑๖} เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาฉบับมุขปาฐะ ภาค ๑, (กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๑๘), หน้า ๖๒.

มติของฝ่ายเถรวาทส่วนมากกล่าวกันว่าสาเหตุแห่งความแตกแยกครั้งแรกมาจากวัตถุ ๑๐ ประการนั้นขอด้วยพระธรรมวินัยและฝ่ายพระยสกาภิกษุบุตรแยกไปทำสังคายนาครั้งที่สอง (หลังพุทธปรินิพพาน ๑๐๐ ปี) แต่ฝ่ายพวกภิกษุวัชชีบุตรก็ได้ยินยอมและถือโอกาสนั้นแยกตัวออกไปทำสังคายนาใหม่ที่ปุณนคร (ปาฏลีบุตร) กลับถามฝ่ายวัชชีบุตรบอกว่าพวกของตนมีมากถึงหนึ่งหมื่นรูป และเรียกการสังคายนาครั้งนั้นว่า “มหาสังคิติ และถือว่าเป็นการกำเนิดมหายานตั้งแต่นั้นมา”^{๑๗}

แต่บางมติดีกกล่าวเช่นนั้น เช่น หลักฐานของฝ่ายจีนและทิเบตกล่าวว่าการสังคายนาครั้งที่ ๒ มิได้มีมูลเหตุมาจากวัตถุ ๑๐ ประการแต่เกิดจากมติ ๕ ข้อของพระมหาเทพ คือ

๑. พระอรหันต์อาจถูกมารยั่ววนในความฝันได้
๒. บุคคลอาจจะเป็นพระอรหันต์โดยไม่รู้ตัวต้องให้ผู้อื่นเป็นพยานกรรม
๓. พระอรหันต์ยังมีความสงสัยในคำสอนของพระพุทธเจ้าได้
๔. บุคคลจะบรรลุเป็นพระอรหันต์โดยไม่มีอาจารย์ไม่ได้
๕. บุคคลจะบรรลุเป็นพระอรหันต์ได้ด้วยกันเปล่งอุทานว่าทุกหนอๆ

ภิกษุที่ยึดตามมติของพระมหาเทพแยกตัวออกจากคณะสงฆ์เดิมและเรียกตัวเองว่า มหาสังฆิกะ คณะสงฆ์เดิมเรียกตัวเองว่า เถรวาทิน”^{๑๘}

๒.๑.๓ พัฒนาการของพุทธศาสนาตามที่ปรากฏทางประวัติศาสตร์

หากย้อนกลับไปประมาณศตวรรษที่ ๒ หลังพุทธปรินิพพานนั้นพระพุทธศาสนาได้แยกเป็น ๒ นิกาย “คือนิกายมหาสังฆิกะและนิกายสถวีระหรือเถรวาท”^{๑๙} และนิกายมหาสังฆิกะนี้เองเป็น “นิกายต้นเดิมของนิกายมหายาน”^{๒๐} ดังที่ วนิดา ข้าเขียว กล่าววว่า

“พุทธศาสนามหายานมีกำเนิดในประเทศอินเดียเริ่มหลังพุทธปรินิพพาน ประมาณพุทธศตวรรษที่ ๔ แต่เป็นนิกายย่อย ๑๘ นิกายนิกายทั้งหมดนี้ล้วนเป็นบ่อเกิดของมหายานทั้งสิ้น เฉพาะฝ่ายมหาสังฆิกะคณาจารย์

^{๑๗} อภิชัย โปธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์, พระพุทธศาสนามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘), หน้า ๒๑.

^{๑๘} พุทธศาสนาประวัติระหว่าง ๒๕๐๐ ปี ที่ล่วงแล้ว, รวมบทความทางวิชาการทางพระพุทธศาสนา จัดพิมพ์ขึ้นในคราวฉลอง ๒๕ พุทธศตวรรษ ณ ประเทศอินเดีย เมื่อ พ.ศ. ๒๕๔๙, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สุรวัดน์, ๒๕๓๗), หน้า ๙๓-๙๔.

^{๑๙} Hirakawa Akira. A History of Indian Buddhism From Sakyamuni to Early Mahayana. Translated and Edited by Paul Groner. (America : University of Hawai Press Book, 1990). P.112.

^{๒๐} Hirakawa Akira. A History of Indian Buddhism From Sakyamuni to Early Mahayana. Translated and Edited by Paul Groner. (America : University of Hawai Press Book, 1990). P.120.

ทั้งหลายได้นำคำสอนมาผสมผสานกันมหายานปรากฏเป็นรูปร่างชัดเจน
ประมาณพุทธศตวรรษที่ ๖ โดยท่านอัสวโฆษ ประกาศลัทธินี้แล้วแต่งคัมภีร์
มหายานศรียุทธปาทศาสตร์ อันเป็นฝ่ายภูตตถวาทีน (นักปราชญ์ บางท่าน
บอกว่าเป็นผลงานของนักปราชญ์จีน) ขึ้น”^{๒๑}

หลังพุทธศตวรรษที่ ๒ เป็นต้นมาพระพุทธรูปศาสนาก็ได้แยกออกเป็นหลายๆ นิกายซึ่งน่าจะ
มีมากกว่า ๑๘ นิกายหรือ ๒๐ นิกายรวมทั้งเถรวาทหรือสเถรวาทและมหาสังฆิกะด้วย แต่ได้มีผู้รวบรวม
รายชื่อ นิกายต่างๆ ได้เช่นองเดร บาโล (Andre Bareaux) ได้รวบรวมไว้ได้ถึง ๓๔ นิกายทั้งนี้นับเฉพาะ
นิกายที่มีอยู่ในอินเดียและศรีลังกาในคราวนั้นดังนี้

๑. นิกายสังฆิกะ (Mahasanghika)
๒. นิกายโลโกตตรวาทิน (Lokottaravadin)
๓. เอกยวาทาริกะ (Ekavyavaharika)
๔. นิกายโคกุลิกะ (Gokulika or Kukkutika)
๕. นิกายพหุสรูติยะ (Bahusrutiya)
๖. นิกายปรัชญาปติวาทิน (Prajnavadin)
๗. นิกายจิตติยะ หรือจิตติกะ (Caitiya or Caitika)
๘. นิกายอันธกะ (Andhaka)
๙. นิกายปุรวุสไละ หรืออุตตรสไละ (Purvasaila or Uttarasaila)
๑๐. นิกายอปรสไละ (Aparsaila)
๑๑. นิกายราชจิริยะ (Rajagiraya)
๑๒. นิกายสิทธธรรณิกะ (Siddharhika)
๑๓. นิกายสถวีระ (Sthavira)
๑๔. นิกายหิมวัตตะ (Haimavata)
๑๕. นิกายวาทสิปุตริยะ (Vatsiputriya)
๑๖. นิกายสัมมตติยะ (Sammatiya)
๑๗. นิกายธรรมมตติริยะ (Dharmottariya)
๑๘. นิกายภทรยานิยะ (Bhadrayaniya)
๑๙. นิกายสันณคริกะ หรือสันนทคริยะ (Sannagarika or Sandagariya)
๒๐. นิกายสรวาสติวาทินไวภาซิกะ (Sarvastivadin Vaibhasika)
๒๑. นิกายมูลสรวาสติวาทิน (Mulasarvastivadin)

^{๒๑} วนิดา ขำเขียว, ผ.ศ., ศาสนาเปรียบเทียบ, (นนทบุรี: สำนักพิมพ์เจนเดอร์เพรส, ๒๕๔๑), หน้า ๑๗๔.

- ๒๒. นิกายเสถียรานติกะ หรือสังกรานติวาทีน (Sautrantika)
- ๒๓. นิกายทวารวดีนติกะ (Darstintika)
- ๒๔. นิกายวิภยวาทีน (Vibhajyavadin)
- ๒๕. นิกายมหาสาสะกะ (Mahisasaka)
- ๒๖. นิกายธรรมคูปตกะ (Dharmaguptaka)
- ๒๗. นิกายกาศยปิยะ หรือสุวารกะ (Kasyapiya or Suvarska)
- ๒๘. นิกายตามรชาติยะ (Tamrasatiya)
- ๒๙. นิกายมหาวิหาร นิกายของนิกายเถรวาทิน
- ๓๐. นิกายอภยคีรีวาสิน หรือธัมมรุจีกะ
- ๓๑. นิกายเซตวนียะ หรือสาคลิกะ (Jetvaniya or Sagalika)
- ๓๒. นิกายเหตุวาทีน (Hetuvadin)
- ๓๓. นิกายอุตตราปถกะ (Uttarapathaka)
- ๓๔. นิกายเวตุลลกะ (Vetullaka)^{๒๒}

นิกายทั้ง ๓๔ นี้ มีเพียงรายชื่อไม่มีรายละเอียดเกี่ยวกับนิกายมากนักทั้งนี้อาจเป็นไปได้ว่าเป็นนิกายที่ไม่ค่อยได้รับความนิยมนับถือจากศาสนิกชนมากนักจึงทำให้เสื่อมสูญไปเร็วหรือไม่มีผู้ศึกษาค้นคว้าในนิกายนั้นๆ อย่างจริงจังในเชิงประวัติศาสตร์ในในที่จะได้นำเอารายละเอียดของบางนิกายมากล่าวถึงเพื่อให้ได้ทราบถึงพัฒนาการของการแยกออกเป็นนิกายต่างๆ ของพุทธศาสนา

ปัจจุบันพุทธศาสนา นิกายมหายาน เป็นนิกายในศาสนาพุทธฝ่ายอจาริยวาท ที่นับถือกันอยู่ประเทศแถบตอนเหนือของอินเดีย, เนปาล, จีน, ญี่ปุ่น, เกาหลี, เวียดนาม, มองโกเลีย ไปจนถึงบางส่วนของรัสเซีย จุดเด่นของนิกายนี้อยู่ที่แนวคิดเรื่องการบำเพ็ญตนเป็นพระโพธิสัตว์สร้างบารมีเพื่อช่วยเหลือสรรพชีวิตในโลกไปสู่ความพ้นทุกข์ ด้วยเหตุที่มีผู้นับถืออยู่มากในประเทศแถบเหนือจึงเรียกได้อีกชื่อหนึ่งว่า อุตตรนิกาย ปัจจุบันพุทธศาสนิกชนส่วนใหญ่ของโลกเป็นผู้นับถือนิกายมหายาน

พุทธศาสนา นิกายมหายาน มาจากธาตุศัพท์ภาษาบาลี-สันสกฤต มหา+ยาน แปลว่า พาหนะที่ใหญ่ เป็นคำเรียกที่อาศัยการเปรียบเทียบ จากคำว่า หินยาน ซึ่งแปลว่า พาหนะที่เล็กๆ มหายานยังมีความหมายว่า “ยานที่สูงที่สุด” ตามความเชื่อของพุทธศาสนิกชนฝ่ายมหายาน คำว่า มหายาน ไม่เพียงแต่เป็นยานใหญ่และสูงสุดเท่านั้น หากเป็นยานที่รื้อขนสรรพสัตว์ได้ทุกประเภททุก

^{๒๒} Hirakawa Akira, A History of Indian Buddhism From Sakyamuni to Early Mahayana.

วัย รวมทั้งสัตว์โลกทุกรูปนาม เพื่อไปสู่พระนิพพาน และยานนี้ยังหมายถึงยานที่จะไปถึงพุทธภูมิ แล้วสำเร็จเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า^{๒๓}

ในสังฆธรรมปุณทริกสูตร ได้อธิบายความหมายของมหายานว่า “ถ้าสรรพสัตว์ได้สดับธรรมจากพระผู้มีพระภาค แล้วบังเกิดศรัทธาความเชื่อ ปสาทะความเลื่อมใส ได้วิริยะบำเพ็ญบารมีเพื่อสัพพัญญุตญาณอันเป็นธรรมชาติ ญาณอันปราศจากครูอาจารย์ ญาณแห่งพระตถาคต กำลังความกล้าหาญ มีความกรุณาปรารถนาต่อความสุขของสรรพสัตว์ บำเพ็ญติดตามุทิศประโยชน์ต่อทวยเทพและมนุษย์ โปรดสรรพนิกรให้พ้นทุกข์ นั้นชื่อว่า มหายน”^{๒๔}

นอกจากนี้ พระนาครชนูได้กล่าวไว้ในทวาทศนิกายศาสตร์อีกว่า “มหายานคือยานอันประเสริฐกว่ายานทั้ง ๒ เหตุนั้น จึงชื่อว่า มหายน พระพุทธเจ้าทั้งหลายอันใหญ่ยิ่ง ทรงอาศัยซึ่งยานนี้ และยานนี้จะสามารถนำเราเข้าถึงพระองค์ได้ เหตุนั้นจึงชื่อว่า มหา อนึ่ง ปวงพระพุทธเจ้าผู้มหาบุรุษได้อาศัยยานนี้ เหตุนั้น จึงชื่อว่า มหา และอีกทั้งสามารถดับทุกข์อันไพศาลของสรรพสัตว์และประกอบประโยชน์อันยิ่งใหญ่ให้ถึงพร้อม เหตุนั้นจึงชื่อว่า 'มหา' อนึ่ง พระโพธิสัตว์ทั้งปวง มีพระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ (เจ้าแม่กวนอิม), พระมหาสถามปราปต์โพธิสัตว์, พระเมตไตรยโพธิสัตว์, พระมัญชุศรีโพธิสัตว์, พระสมันตภัทรโพธิสัตว์ และพระกษิติครรภ์มหาโพธิสัตว์ เป็นต้น ปวงมหาบุรุษได้ทรงอาศัย เหตุนี้จึงชื่อว่า มหา อนึ่ง เมื่ออาศัยยานนี้แล้ว ก็ย่อมเข้าถึงที่สุดแห่งธรรมทั้งปวง เหตุนี้จึงชื่อว่า มหา”

นอกจากที่กล่าวมาแล้ว ยังมีข้อความที่ยกย่องมหายานอีกเป็นจำนวนมากในคัมภีร์ของมหายาน เช่นเรียกว่า อนุตรยาน (ยานอันสูงสุด), โพธิสัตว์ยาน (ยานของพระโพธิสัตว์), พุทธยาน (ยานของพระพุทธเจ้า), เอกยาน (ยานอันเอก) เป็นต้น เพราะฉะนั้นคำว่า ยาน ในพระพุทธศาสนาจึงเป็นคำเปรียบเปรยของมรรควิธีอันจะนำไปสู่ความหลุดพ้นในรูปแบบที่แตกต่างกันนั่นเอง

กล่าวโดยสรุป ยานในพระพุทธศาสนาได้แบ่งออกเป็น ๓ (ตามมติฝ่ายมหายาน) คือ

๑. สวากยาน คือยานของพระสาวก ที่มุ่งเพียงอรหัตตภูมิ รู้แจ้งในอริยสัจ ๔ ด้วยการสดับจากพระพุทธเจ้า

๒. ปัจเจกยาน คือยานของพระปัจเจกพุทธเจ้า ได้แก่ผู้รู้แจ้งในปฏิจจสมุปบาทด้วยตนเอง แต่ไม่สามารถแสดงธรรมสั่งสอนสัตว์ให้บรรลุมรรคผลได้

^{๒๓} เสถียร โพนันทะ, **ปรัชญามหายน**, (กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๑)

^{๒๔} อ่างแล้ว, เสถียร โพนันทะ, **ปรัชญามหายน**.

๓. โพธิสัตว์ยาน คือยานของพระโพธิสัตว์ ซึ่งได้แก่ผู้มีน้ำใจกว้างขวาง ประกอบด้วยมหากรุณาในสรรพสัตว์ ไม่ต้องการอรรถภูมิ ปัจเจกภูมิ แต่ปรารถนาพุทธภูมิ เพื่อโปรดสัตว์ได้กว้างขวางกว่า ๒ ยานแรก และเป็นผู้รู้แจ้งในศูนยตาธรรม^{๒๕}

หลังจากพระโคตมพุทธเจ้าเสด็จดับขันธปรินิพพานได้ ๓ เดือน พระสาวกจำนวน ๕๐๐ รูป ก็ประชุมทำสังคายนาครั้งแรก ณ ถ้ำสัตตบรรณคูหา แคว้นมคธ ใช้เวลาประชุมทำสังคายนาอยู่ ๗ เดือน จึงประมวลคำสอนของพระพุทธเจ้าได้สำเร็จเป็นครั้งแรก นับเป็นบ่อเกิดของคัมภีร์พระไตรปิฎก คำสอนที่ลงมติกันไว้ในครั้งปฐมสังคายนาและได้นับถือกันสืบมา เรียกว่า เถรวาท แปลว่า คำสอนที่วางไว้เป็นหลักการ อันหมายถึง คณะสงฆ์กลุ่มที่ยึดคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า ทั้งถ้อยคำ และเนื้อความที่ท่านสังคายนาไว้โดยเคร่งครัด ตลอดจนรักษาแม่แต่ตัวภาษาดั้งเดิมคือภาษาบาลี^{๒๖}

ในกาลต่อมากล่าวกันว่า มูลเหตุของการแยกนิกายในพุทธศาสนาจากในคราวใกล้เสด็จดับขันธปรินิพพาน พระพุทธเจ้าได้ตรัสกับพระอานนท์ว่า “ดูกรอานนท์ โดยกาลล่วงไปแห่งเราถ้าสงฆ์ต้องการกิจงอนสิกขาบทเล็กน้อยเสียบ้างก็ได้” (มหาปรินิพพานสูตร ๑๐/๑๔๑) พุทธดำรัสดังกล่าวไม่ชัดเจนเพียงพอ ทำให้เกิดมีปัญหาในการตีความว่า สิกขาบทไหนเรียกว่าเล็กน้อย เป็นเหตุให้พระภิกษุบางรูปไม่เห็นด้วย และไม่ยอมรับสังคายนามาตั้งแต่ครั้งแรกและเหตุการณ์เช่นนี้เกิดขึ้นกับการสังคายนาครั้งหลังๆ อีกหลายครั้ง เป็นเหตุให้มีกลุ่มที่แยกตัวทำสังคายนาต่างหากเป็นการแตกแยกทางลัทธิและนิกาย แต่ก็ได้ถือว่าเป็นการแบ่งแยกศาสนาแต่ประการใด

หลังจากพระพุทธองค์ปรินิพพานได้ ๑๐๐ ปี ได้มีคณะสงฆ์กลุ่มหนึ่งเรียกว่า มหาสังฆิกะ ซึ่งมีจำนวนมาก ได้แยกตนออกไปต่างหากจากกลุ่มเถรวาทเดิม การแยกตัวของมหาสังฆิกะนี้มีมูลเหตุจากความเห็นที่แตกต่างเรื่องหลักปฏิบัติของภิกษุ เกิดจากการแตกแยกของพระสงฆ์ สืบเนื่องมาจากความคลาดเคลื่อนของพระพุทธ วาจาและคัมภีร์ที่บรรดาพระภิกษุชาวเมืองวัชชีได้ยืมได้ฟังมาจากพระโอรชฐ์ของพระพุทธเจ้า ในสมัยที่เกิดการขาดแคลนอาหารซึ่งทำให้ภิกษุได้รับความเดือดร้อน และพระพุทธองค์ได้ตรัส อนุโลมให้ภิกษุวัชชีบุตรปฏิบัติตามวัตร ๑๐ ประการ เพื่อเป็นการแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้น จนกระทั่งหลังการสังคายนาครั้งที่ ๑ ผ่านไป ภิกษุชาววัชชีก็ยังประพฤติปฏิบัติตามวัตร ๑๐ ประการดังกล่าวอยู่ จึงเป็นเหตุให้เกิดความขัดแย้งในการประพฤติพระธรรมวินัย อันเป็นสาเหตุที่นำไปสู่การเกิดการสังคายนาครั้งที่ ๒ และหลังจากเสร็จสิ้นการสังคายนาครั้งที่ ๒ ทำให้สงฆ์แตกได้แตก ออกเป็น ๒ ฝ่าย คือ เถรวาท หรือสถวีระ อันเป็นนิกายเดิม กับมหาสังฆิกาวาท คือพวกที่แตก

^{๒๕} อ่างแล้ว, เสถียร โพนินันตะ, **ปรัชญามหายาน**.

^{๒๖} พระไตรปิฎก เล่มที่ ๗ พระวินัยปิฎก เล่มที่ ๗ จุลวรรค ภาค ๒ ปัญจสตกขันธกะ, (เรื่องพระมหากัสสปเถระ สังคายนาปรารภคำของพระสุภัททพจนบวรพชิต), พระไตรปิฎกฉบับสยามรัฐ, [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <http://www.84000.org/tipitaka/pitaka1/vinai07.php> [๗ พฤศจิกายน ๒๕๖๐].

ออกไปในการต่อมา “นิกายทั้งสองนั้นได้แตกออกไปเรื่อยๆ จนถึง ๑๘ นิกาย โดยเป็นฝ่ายสถวีระ ๑๒ นิกาย และฝ่ายมหาสังฆิกะ ๖ นิกาย ซึ่งฝ่ายสถวีระเป็นต้นเค้าของนิกายเถรวาทหรือหินยานในเวลาต่อมา ส่วนฝ่ายมหาสังฆิกะเป็นต้นเค้าของมหายานในปัจจุบัน”^{๒๗}

เมื่อเกิดความคิดเห็นที่ขัดแย้งด้านการตีความพระธรรมวินัย ระหว่างหมู่สงฆ์สาวก ด้วยกัน นับตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ ๑ เป็นต้นมา “คณะได้สงฆ์แบ่งแยกเป็นนิกายใหญ่และน้อยมีสาขาสลิกย่อย แยกออกมาอีก ต่างนิกายต่างมีอุดมทัศน์ทางหลักธรรมและวัตรปฏิบัติผิดแผกกัน และต่างนิกายย่อมมีศูนย์กลางของคณะ มหายานก็มีลักษณะอย่างเดียวกัน คือเกิดขึ้นเพราะมีทัศนะในเรื่องอุดมคติต่างจากพวกนิกาย ๑๘ ต่อมาภายหลังจึงต้องแยกตนออกมาตั้งนิกายมหายาน” แม้ไม่อาจกำหนดให้แน่ชัดลงไปได้ว่า พระพุทธศาสนานิกายมหายานเริ่มถือกำเนิดขึ้นตั้งแต่เมื่อใด แต่ที่แน่ชัดคือ พระเจ้ากนิษกะมหาราช กษัตริย์องค์ที่ ๗ แห่งราชวงศ์กุษาณะ (ศตวรรษที่ ๑ แห่งคริสต์ศักราช) ทรงเป็นเอกอัครศาสนูปถัมภกพระองค์แรกของนิกายมหายาน ได้ทรงปลุกฝังพระพุทธศาสนาอย่างมั่นคงในราชอาณาจักรของพระองค์ และทรงส่งธรรมทูตออกเผยแผ่ยังนานาประเทศ เปรียบได้กับพระเจ้าอโศกมหาราชของฝ่ายเถรวาท จากการศึกษาของนิกายย่อยของมหายาน ที่พุทธศาสนานิกายมหายานแตกเป็นนิกายย่อยๆ ต่างกันไปในแต่ละประเทศดังนี้

ในอินเดีย ได้แก่ นิกายมัธยมิกะ นิกายโยคจาร นิกายจิตตมตวาท นิกายตันตระ

ในจีน ได้แก่ นิกายโกศะ หรือจิวี่เสอจง นิกายสัตยลิตธิ หรือเฉิงซื่อจง นิกายตรีศาสตร์ หรือซานหลุ่นจง นิกายทศภูมิเกะ หรือตี้หลุ่นจง นิกายนิพพาน หรือเนี่ยฝ่านจง นิกายสังปริคระศาสตร์ หรือเซ่อหลุ่นจง นิกายสุขาวดี หรือจิ่งถู่ นิกายฉาน หรือฉานจง หรือเซน นิกายสังฆธรรมปุนทริกะ หรือเทียนไถ นิกายซันเฉีย หรือซันเจียเจี้ยว นิกายอวตังสกะ หรือ หัวเหยียน นิกายธรรมลักษณะ หรือ นิกายฝ่าเซียง นิกายวินัย หรือลวี่อ้อจง นิกายเจิ่นเหยียน หรือมนตรยาน หรือวัชรยาน

ในเกาหลี ได้แก่ นิกายซัมนอน หรือนิกายตรีศาสตร์ นิกายเกยูล หรือนิกายวินัย นิกายยอนพัล หรือนิกายนิพพาน นิกายฮวาออม หรือนิกายอวตังสกะ นิกายซอนแท หรือนิกายสังฆธรรมปุนทริกะ นิกายซอน หรือนิกายเซน นิกายแทโก นิกายโซเก

ในญี่ปุ่น ได้แก่ นิกายเทนได นิกายชินกอน หรือชินงอน นิกายโจโด นิกายเซน นิกายนิชิเรน นิกายซานรอน นิกายฮอสโซ นิกายเคงอน นิกายริตสุ นิกายกุซา นิกายโจจิตสึ

ในเวียดนาม ได้แก่ นิกายจุกัลัม

ในทิเบต ได้แก่ นิกายนิงมะ นิกายกาจู นิกายสั๊กยะ นิกายเกลุก

^{๒๗} เอกสารประกอบการสอน, ประวัติพระพุทธศาสนา, หมวดวิชาแกนพระพุทธศาสนารายวิชา หลักสูตรพุทธศาสตรบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๔๐-๔๙.

ในเนปาล ได้แก่ นิกายไอศวาริก นิกายสวภาวิก นิกายการมิก นิกายยาดริก^{๒๘}

มหายานตามตัวอักษรแปลว่ายานใหญ่ คำว่า ยาน มีความหมายเดียวกับยานพาหนะที่บุคคลอาศัยเดินทางนั่นเองแต่ในที่นี้ใช้เป็นคำอุปมาเพื่อให้เห็นว่าลัทธิพุทธศาสนาและมีจิตใจกว้างขวางมีความกรุณาอันไพศาลในการช่วยเหลือสัตว์ทั้งหลายช่วยขนสัตว์ทั้งหลายให้พ้นทุกข์ให้ข้ามทางกันดารคือ สังสารวัฏให้ข้ามห้วงน้ำใหญ่ คือ สังสารสาคร ด้วยยานคือลัทธิทำอันใดลัทธิทำอันนั้นแหละเรียกว่ามหายาน โดยนัยนี้จะเห็นว่า มหายานลัทธิธรรมอันหนึ่งซึ่งรวมเอาหลักธรรมขนบประเพณีความเชื่อถือนี้อะไรและแนวความคิดต่างๆ ที่เกี่ยวกับโลกชีวิตทางดำเนินชีวิตและจุดหมายปลายทางที่ชีวิตควรจะไปถึงหรือขึ้นให้ถึง คณาจารย์ฝ่ายมหายานเลือกลัทธิทำอันนี้ว่าโพธิสัตว์ยานลบ้าง พุทธยานบ้าง ในความหมายว่าเป็นอย่างของพระโพธิสัตว์คือท่านผู้มุ่งตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าหรือท่านผู้ปรารถนาพุทธภูมิ ในสังฆธรรมปุณทริกสูตร มีคำกล่าวว่า ผู้ใดได้ฟังธรรมจากพระผู้มีพระภาคเจ้าแล้ว เกิดความเชื่อความเลื่อมใส มีความเพียรบำเพ็ญบารมี เพื่อสัมมาสัมโพธิญาณ มีความกล้าหาญและความกรุณาปรารถนาความสุขต่อสรรพสัตว์ บำเพ็ญประโยชน์ต่อมนุษย์ และทวยเทพให้พ้นทุกข์นั้นคือ มหายาน ท่านนาคารชุน มหาเถรอาจารย์ กล่าวไว้ในทวาทศนิกายศาสตร์ ว่า มหายานเป็นยานอันประเสริฐกว่าญาณทั้ง ๒ คือ สวากยานและปัจเจกยาน เหตุนี้จึงชื่อว่ามหายานพระพุทธเจ้าทั้งหลายจงอาศัยยานนี้ และยานนี้จะนำเราเข้าถึงพระพุทธรองค์ จึงชื่อว่ามหายาน ยานของมหาบุรุษมีพระพุทธเจ้าเป็นต้น

๒.๒ แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามหายาน

ในบรรดานิกายต่าง ๆ ที่แตกแยกออกไปประมาณ ๓๐ นิกาย นั้นมีนิกายที่สำคัญอยู่ ๔ นิกาย คือ นิกายสรวาสติกวาทิน หรือไวภาษิกะ นิกายเสาตรานติกะ สำนักวิญญูณวาทิน หรือนิกายโยคจาร^{๒๙} สำหรับนิกายศูนยวาทิน หรือนิกายมัธยมิกวาทิน ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงในบทต่อไป ซึ่งมีความเกี่ยวพันไปถึงเรื่องที่เกี่ยวข้องหลักคำสอนของพุทธปรัชญา อันเป็นหลักแนวคิดที่เกี่ยวข้องหรือเกี่ยวข้องกับขณิกวาท โดยจะได้กล่าวถึงแนวคิดของสำนักหลักที่สำคัญในพุทธปรัชญา ในลำดับต่อไป

อนึ่งนักปรัชญาอินเดียจัดแบ่งสำนักพุทธปรัชญาทั้ง ๔ สำนัก ออกเป็น ๒ พวก คือ สองสำนักแรก คือ ก. ไวภาษิกะ หินยานหรือเถรวาท ข. เสาตรันติกะ หินยานหรือเถรวาท สองสำนักหลัง คือ ค. วิชฌานวาท มหายาน หรืออาจารย์วาท ง. มารยมิกะ มหายาน หรืออาจารย์วาท แต่คำว่า

^{๒๘} พุทธปรัชญามหายาน, [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <https://th.wikipedia.org/wiki/> [วันที่ ๗ พฤศจิกายน ๒๕๖๐].

^{๒๙} วติน อินทสระ, สารสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๐), หน้า ๑๔๕.

“หินยาน” นั้น ไม่ใช่สายเดียวกับพวก “หินยาน” ในประเทศศรีลังกาและในประเทศไทย เพราะไม่ได้ถือตามคัมภีร์สายบาลีเหมือนอย่างในประเทศไทยและศรีลังกา แต่ถือคัมภีร์สายสันสกฤต เช่นเดียวกับพวกมหายาน ต่างแต่ถือกันคนละคัมภีร์เท่านั้น นักปรัชญาฝ่ายไทย ไม่ถือว่าเป็นฝ่ายหินยาน กลับถือว่าเป็นนิกายหนึ่งที่แตกออกมาจากมหายาน^{๓๐} ดังนั้นผู้วิจัยจึงมุ่งศึกษาแนวคิดทางปรัชญาของทั้ง ๔ นิกายนี้ ดังที่จะได้กล่าวถึงในลำดับต่อไป

๒.๓ นิกายสรวาสติกวาทีน หรือ ไวกาษิกะ

ไวกาษิกะ เป็นสำนักปรัชญาที่พัฒนามาจากหลักคำสอนของนิกายสรวาสติวาทหรือเรียกได้ว่าเปลี่ยนชื่อจากสรวาสติวาทมาเป็นไวกาษิกะนั้นเอง แต่แนวคิดพื้นฐานของสำนักก็ยังคงเหมือนเดิมคือ ยึดมั่นอยู่ในความมีอยู่จริงแห่งสภาวะของสรรพสิ่ง ผู้วิจัยได้ศึกษาแนวคิดทฤษฎีประวัติความเป็นมา และแนวคิดขณิกวาท ไว้ดังต่อไปนี้

๒.๓.๑ ความเป็นมาของนิกายสรวาสติกวาทีน หรือไวกาษิกะ

กำเนิดคำว่า ไวกาษิกะ บางหลักฐานบอกว่า ท่านกาทยายนินบุตร ไม่ได้รับนิมนต์ให้เข้าร่วมตติยสังคายนา เกิดความไม่พอใจจึงพาศิษย์ของตนเดินทางขึ้นไปตอนเหนือของอินเดีย ตั้งมั่นอยู่ที่แคว้นแคชเมียร์และได้รวบรวมบริวารจัดทำสังคายนา นักประวัติศาสตร์พุทธศาสนาถือว่าเป็น จตุตถสังคายนา ท่านกาทยายนินบุตรเมื่อทำสังคายนาเสร็จก็ร่วมกับทางฝ่ายบ้านเมืองส่งภิกษุออกไปประกาศศาสนายังถิ่นต่าง ๆ ทำให้พุทธศาสนาแบบใหม่เจริญไปทั่วเอเชียกลาง ส่วนท่านกาทยายนินบุตรเองได้ทำการศึกษาค้นคว้าและแต่งหนังสือชื่อ ชฎานปรัสถาน เนื้อหาว่าด้วยเรื่อง ญาณวิทยา อภิปรัชญา และจริยศาสตร์ มี ๘ เล่ม จำนวน ๕๐,๐๐๐ คาถา ต่อมากาทยายนินบุตรอาราธนาท่านอศวโฆษะแห่งเมืองสาเกตแต่งอรรถกถาอธิบาย ชฎานปรัสถาน ท่านอศวโฆษะใช้เวลา ๑๒ ปี จึงแต่งคัมภีร์เสร็จ ใช้ชื่อว่า มหาวิภาษาศาสตร์ มี ๘ บท ว่าด้วยเรื่อง ญาณ กรรม ธาตุ อินทรีย์ สมานิ และปัญญามหาวิภาษามีนัยลึกซึ้งจนกาทยายนินบุตรห้ามเผยแพร่ออกนอกเมืองแคชเมียร์ เพราะกลัวจะเกิดความผิดพลาด ถือเป็นคัมภีร์สำคัญยิ่งของสรวาสติวาทิน สำนักศิษย์จึงใช้เป็นชื่อสำนักว่า ไวกาษิกะ

นิกายสรวาสติวาทินในที่นี้จะมียู่ ๒ นิกาย คือมุลสรวาสติวาทินและนิกายสรวาสติวาทิน ไวกาษิกะ นิกายทั้ง ๒ นี้เดิมเป็นนิกายเดียวกัน คือ “สรวาสติวาทินซึ่งอยู่ในอินเดียตอนกลางแต่เมื่อขึ้นไปเผยแผ่ทางอินเดียภาคเหนือคือแคชเมียร์ นิกายนี้ไม่ได้รับการยอมรับจากศาสนิกเท่าที่ควรจะเป็นแต่เมื่อนิกายเดิมทางแคชเมียร์อ่อนกำลังลง นิกายนี้จึงได้เรียกและประกาศตนเองว่าเป็นนิกายมุล

^{๓๐} บุญมี แทนแก้ว, ปรัชญาฝ่ายบูรพทิศ, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพมหานคร: โอเดียนสโตร์, ๒๕๔๕), หน้า ๑๖๑-๑๖๒.

สรวาสติวาทินซึ่งบอกให้เห็นว่าเป็นนิกายต้นเดิม และเก่าแก่กว่านิกายสรวาสติวาทินไวภาษิกะ”^{๓๑} ส่วนมติบางมติมีการกล่าวว่า “นิกายมูลสรวาสติวาทินนี้เป็นนิกายเดียวกับนิกายสรวาทิตวาทินในแคชเมียร์ก็จริง แต่ไปเกิดและประกาศตนเองเป็นมูลวาสติวาทินที่ประเทศทิเบต”^{๓๒} ในเรื่องของ สรวาสติวาท ที่พัฒนาต่อจากเถรวาท ต่อมาได้ชื่อว่า ไวภาษิกะ เพราะเหตุผล ๒ ประการ^{๓๓} คือ

๑. กล่าวหาภาษาของสำนักอื่นว่าเป็นภาษาที่ผิด เรียกว่า วิรุทธภาษา
๒. ยึดมั่นอยู่กับบรรณถกถาอภิธรรมชื่อ วิภาษาศาสตร์

อย่างไรก็ตามแม้ชื่อสำนักจะเปลี่ยนเป็นไวภาษิกะ แต่แนวคิดพื้นฐานของสำนักยังคงยึดมั่นอยู่ในความมีอยู่จริงแห่งสภาวะของสรรพสิ่ง แต่ความหลากหลายแห่งแนวคิดมีมากขึ้น ความรุ่งเรืองของสำนักไวภาษิกะในบริเวณแคชเมียร์และบริเวณอินเดียตอนเหนือทั้งหมดมีปรากฏให้เห็นทั่วไป กล่าวได้ว่า พระพุทธศาสนาหยั่งรากลึกในอินเดียตอนเหนือและแผ่เข้าไปในเอเชียกลางได้รวมทั้งเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ทั้งหมด ก็เพราะอิทธิพลของไวภาษิกะนั้นเอง^{๓๔}

หลังพุทธปรินิพพาน ๒๐๐ ปี อาจารย์นิกายแตกออกจากเถรวาทเกิดเป็น ๒ นิกาย คือ มหาสาสกะและวัชชีปุตตะ ต่อมาวัชชีปุตตะแตกเป็น ๔ นิกาย คือ ัมมุตตริยะ, ภัทรยานิกะ, ฉันนาคาริกะ, สมิติยะ ต่อมามหาสาสกะแตกเป็น ๒ นิกาย คือ สัพพัตถิกวาทะและธัมมคุดติกะ ต่อมามีสำนักพุทธปรัชญาชื่อ ไวภาษิกะ เป็นสำนักปรัชญาที่พัฒนามาจากหลักคำสอนของนิกายสรวาสติวาท โดยนิกายสรวาสติวาทได้แตกออกมาจากเถรวาทโดยตรง นิกายนี้แพร่หลายไปทั่วอินเดียภาคกลางและอินเดียภาคเหนือ รวมทั้งแพร่หลายไปสู่เอเชียกลางและจีนด้วย หลักธรรมของนิกายนี้เขียนด้วยภาษาสันสกฤต หลักธรรมโดยทั่วไปใกล้เคียงกับเถรวาท แต่ต่างกันที่วาทนิกายนี้ถือว่า ชันธห้าเป็นของมีอยู่จริง พระอรหันต์เสื่อมได้ สิ่งทั้งหลายมีอยู่และเป็นอยู่ในลักษณะสืบต่อ คัมภีร์ของนิกายนี้มีผู้แปลเป็นภาษาจีนและภาษาทิเบตไว้มาก พระภิกษุในทิเบตปัจจุบันถือวินัยของนิกายนี้ นิกายนี้ในญี่ปุ่นเรียกว่านิกายกุซา

ไวภาษิกะ เป็นสำนักปรัชญาที่พัฒนามาจากหลักคำสอนของนิกายสรวาสติวาทหรือเรียกได้ว่าเปลี่ยนชื่อจากสรวาสติวาทมาเป็นไวภาษิกะนั้นเอง แต่แนวคิดพื้นฐานของสำนักก็ยังคง

^{๓๑} Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism From Sakyamuni to Early Mahayana*. Translated and Edited by Paul Groner, (America: University of Hawai Press Book, 1990). P.123.

^{๓๒} Op.cit...

^{๓๓} S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol. I*, (Delhi: Oxford University Press, 1992), p. 614.

^{๓๔} ฟั้น ดอกบัว, *ปวงปรัชญาอินเดีย*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สยามปริทัศน์, ๒๕๕๕), หน้า ๓๖๗-๓๖๘.

เหมือนเดิมคือ ยึดมั่นอยู่ในความมีอยู่จริงแห่งสภาวะของสรรพสิ่ง โดยนิกายสรวาสติวาทนี้ได้แตกออกมาจากเถรวาทโดยตรงอีกทีหนึ่ง^{๓๕}

ไวภาซิกะมีทรรศนะว่า ขณะคือช่วงที่แสดงสภาวะของสรรพสิ่งที่เหมือนกันและสัมพันธ์กันตลอด อดีตคือช่วงของสรรพสิ่งที่ผ่านมาแล้ว ปัจจุบันคือช่วงของสภาวะนั้นแหละที่ผ่านมาถึงสถานะปัจจุบัน อนาคตคือช่วงสภาวะของสรรพสิ่งนั้นแหละที่ผ่านเลยไปถึง ภาพที่ปรากฏต่างกันเป็นเพียงภาพภายนอก ส่วนแก่นหรือสาระของภาพนั้นยังเหมือนกันทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน^{๓๖}

เหตุผลของไวภาซิกะที่ยืนยันความมีอยู่จริงแห่งกาลทั้ง ๓ ที่ชัดเจนคือ ความเป็นปัจจัยแก่กันและกัน โดยสิ่งที่จะเป็นปัจจัยให้เกิดสิ่งอื่นได้นั้นต้องมีอยู่จริง หรือฐานถาวรของตนเองก่อนนั่นเอง

จากเนื้อหาข้างต้นนั้น กำเนิดคำว่า ไวภาซิกะ บางหลักฐานบอกว่า ท่านกาทยายนินบุตร ไม่ได้รับนิมนต์ให้เข้าร่วมตติยสังคายนา เกิดความไม่พอใจจึงพาศิษย์ของตนเดินทางขึ้นไปตอนเหนือของอินเดีย ตั้งมั่นอยู่ที่แคว้นแคชเมียร์และได้รวบรวมบริวารจัดทำสังคายนา ส่วนท่านกาทยายนินบุตรเองได้ทำการศึกษาค้นคว้าและแต่งหนังสือชื่อ ชฎานปรัสถาน เนื้อหาว่าด้วยเรื่อง ญาณวิทยา อภิปรัชญา และจริยศาสตร์ ในเรื่องของ สรวาสติวาท ที่พัฒนาต่อจากเถรวาท ต่อมาได้ชื่อว่า ไวภาซิกะ เพราะเหตุผล ๒ ประการ คือ ๑) กล่าวหาภาษาของสำนักอื่นว่าเป็นภาษาที่ผิด เรียกว่า วิรุทธภาษา ๒) ยึดมั่นอยู่กับบรรณถกอภิธรรมชื่อ วิชาศาสตร์ ที่พัฒนามาจากหลักคำสอนของนิกายสรวาสติวาท หรือเรียกว่าเปลี่ยนชื่อจากสรวาสติวาทมาเป็นไวภาซิกะนั้นเอง ส่วนแก่นหรือสาระของภาพนั้นยังเหมือนกันทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน

๒.๓.๒ แนวคิดขณิกวาท

หากจะกล่าวถึงแนวคิดขณิกวาทของไวภาซิกะนั้นต้องกล่าวถึง ขณะเพราะขณะคือช่วงที่แสดงถึงสภาวะของสรรพสิ่งที่เหมือนกันและสัมพันธ์กันตลอด อดีต อนาคต และปัจจุบันคืออะไร ทั้ง ๓ อย่างนั้นเป็นชื่อลำดับความเปลี่ยนแปลงของ “ธรรม” ปรัชญาขณิกวาทได้รับการพัฒนาขึ้นมาจากเนื้อหาที่ปรากฏคัมภีร์วิภังค์ของเถรวาทที่ว่าด้วยประเด็นเดียวกันนี้ ดังนิยามต่อไปนี้

รูปที่เป็นอดีต คือ รูปที่ดับไปแล้ว ไปปราศแล้ว แปรไปแล้ว ตกไปแล้ว พลัดไปแล้ว สักระยะโดยส่วนที่ล่วงไปแล้ว หมายถึงมหาภูตรูป ๔ และอุปาทายรูป นี้แหละเรียกว่า รูปที่เป็นอดีต

รูปที่เป็นอนาคต คือ รูปที่ยังไม่เกิด ยังไม่มี ยังไม่เกิดพร้อม ยังไม่บังเกิด ยังไม่บังเกิดยิ่งยังไม่ปรากฏ สักระยะโดยส่วนที่ยังมาไม่ถึง นี้แหละเรียกว่า รูปที่เป็นอนาคต

^{๓๕} พระศรีคัมภีร์ญาณ, (สมจินต์ วันจันทร์, รศ.ตร.), พุทธปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๑๕๖-๑๗๕.

^{๓๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๘๔.

รูปที่เป็นปัจจุบัน คือ รูปที่เกิดแล้ว เป็นแล้ว เกิดพร้อมแล้ว บังเกิดแล้ว บังเกิดยิ่งแล้ว ปรากฏแล้ว เกิดขึ้นแล้ว สังเคราะห์โดยส่วนที่เกิดปรากฏเฉพาะนี้แหละ เรียกว่า รูปที่เป็นปัจจุบัน

จะเห็นได้ว่า เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณก็มีนัยเหมือนกัน ทรรศนะแบบขณิกภาพ มีทั้งฝ่ายที่เห็นว่าขณะคือช่วงของธรรมและฝ่ายที่เห็นว่าขณะคือชื่อเรียกลำดับความเปลี่ยนแปลงของธรรม เกรวาทมีทรรศนะว่า ขณะคือช่วงหรือลำดับแห่งความเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรมโดยมุ่งถึงขั้นที่ ๕ เป็นสำคัญ มี ๓ ขณะ คือ (๑) อุปาทขณะ ขณะเกิด (๒) จิตขณะ ขณะดำรงอยู่ (๓) ภัจขณะ ขณะดับ ถ้าไม่มีการเปรียบเทียบ เราไม่สามารถกำหนดได้ว่าขณะใดคืออดีต อนาคต ปัจจุบัน เพราะสังขตธรรมเกิดดับตลอดเวลา เกรวาทแบ่งขณะออกเป็น ๒ ส่วน คือ ขณะแห่งนามและขณะแห่งรูป โดยกำหนดว่า ๑๗ ขณะแห่งนาม (จิต) เท่ากับ ๑ ขณะแห่งรูป คัมภีร์อรรถกถาของเกรวาทอธิบายกรอบเวลาของรูปที่เป็นอดีต อนาคต ปัจจุบัน^{๓๗} ไว้ดังนี้

(๑) กำหนดโดยภพตามนัยพระสูตร

ในพระสูตรกล่าวว่า รูปที่เกิดขึ้นนับแต่ปฏิสนธิไปจนถึงภพที่ล่วงไปแล้ว จะเป็นรูปที่เกิดขึ้นในภพติดต่อกันไป หรือในที่สุดแห่งแสนโกฏิกัปก็ตาม ทั้งหมด จัดเป็นอดีต

รูปที่เกิดขึ้นนับแต่จตุติไปจนถึงภพที่ยังมาไม่ถึง จะเป็นรูปที่เกิดในภพติดต่อกันไป หรือในที่สุดแห่งแสนโกฏิกัปก็ตาม ทั้งหมด จัดเป็นอนาคต

รูปที่เป็นไปในระหว่างแห่งจตุติและปฏิสนธิ จัดเป็นปัจจุบัน

(๒) กำหนดโดยขณะตามนัยพระอภิธรรม

ในพระอภิธรรมกล่าวว่า รูปที่ถึงขณะทั้ง ๓ (อุปาทะ, จิต, ภัจจะ) แล้วดับลง จะเป็นรูปที่ดับติดต่อกันไปหรือดับในที่สุดแห่งแสนโกฏิกัปที่ล่วงไปแล้วก็ตาม ทั้งหมด จัดเป็นอดีต

รูปที่ยังไม่ถึงขณะทั้ง ๓ จะเป็นรูปที่ยังไม่ถึงโดยเพียงขณะจิตเดียว หรือยังไม่ถึงในที่สุดแห่งแสนโกฏิกัปซึ่งยังมาไม่ถึงก็ตาม ทั้งหมด จัดเป็นอนาคต

รูปที่ถึงขณะทั้ง ๓ นี้แล้ว (คืออุปาทะ จิต และภัจจะ) ยังไม่ดับลง คือยังคงปรากฏภาพให้เห็นอยู่ จัดเป็นปัจจุบัน

ส่วนสำนักไวยาชิกะมีทรรศนะว่า ขณะคือช่วงที่แสดงพฤติกรรมของสรรพสิ่งที่ยังคงสภาวะเหมือนกันและสัมพันธ์กันตลอด อดีตคือช่วงของสภาวะของสรรพสิ่งที่ผ่านมาแล้ว ปัจจุบันคือช่วงของสภาวะนั้นแหละที่ผ่านมาถึงสถานะปัจจุบัน ยังคงมีปฏิบัติการที่ทรงประสิทธิภาพปรากฏให้เห็นอยู่ อนาคตคือช่วงสภาวะของสรรพสิ่งนั้นแหละที่ผ่านเลยไปถึง ภาพที่ปรากฏต่างกันเป็นเพียงภาพภายนอก ส่วนแก่นหรือสาระของภาพนั้นยังเหมือนกันทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน

^{๓๗} อภิ.วิ.อ. ๕๔/๓/๙, และ ส.ข. (ไทย) ๑๗/๓๘/๕๒-๕๖.

เหตุผลของสำนักไวภาซิกะที่ยืนยันความมีอยู่จริงแห่งกาลทั้ง ๓ มีหลายอย่าง เหตุผลที่ชัดเจนข้อหนึ่งคือความเป็นปัจจัยแก่กันและกัน ประเด็นนี้ไวภาซิกะมองแนวคิดเรื่อง “ปฏิจจสมุพบาท” ต่างจากวิธีการของเถรวาทที่มองว่า “สรรพสิ่งไม่มีสภาวะถาวร ไม่มีความเป็นใหญ่ในตัวเอง เพราะเกิดขึ้นอิงอาศัยกัน เป็นปัจจัยให้กันและกันเกิดขึ้น เพราะมีนั่นจึงมีนี่” สำนักไวภาซิกะเห็นด้วยในประเด็นนี้ แต่ไม่มองลึกลงไปอีกว่า “สิ่งที่จะเป็นปัจจัยให้เกิดสิ่งอื่นได้ต้องมีอยู่จริงและมีสภาวะหรือฐานถาวรของตนเองก่อน “กาล” เป็นการบอกตำแหน่งหรือขณะของความเปลี่ยนแปลงแห่ง “ธรรม” ขณะที่ผ่านมาแล้วเรียกว่า “อดีต” ขณะที่กำลังเป็นไปอยู่ เรียกว่า “ปัจจุบัน” ขณะที่ยังมาไม่ถึง เรียกว่า ‘อนาคต’ มีข้อมูลที่แสดงถึงโลกทัศน์แบบนี้ปรากฏในคัมภีร์เถรวาท^{๓๘} ดังนี้

เมื่อถูกถามว่า รูปชั้นที่เป็นอดีต ที่เป็นอนาคต ที่เป็นปัจจุบัน มีอยู่ใช่ไหม
 สรวาสติวาทินตอบว่า ใช่

แต่เมื่อถูกถามย้ำในประเด็นเดิมว่า “รูปชั้นมี ๓ ใช่ไหม (รูปชั้นอดีต รูปชั้นอนาคต และรูปชั้นปัจจุบัน)” สรวาสติวาทินกลับตอบว่า “ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น”

เมื่อถูกถามว่า ชั้น ๕ ที่เป็นอดีต ที่เป็นอนาคต ที่เป็นปัจจุบัน มีอยู่ใช่ไหม สรวาสติวาทินตอบว่า “ใช่”

แต่เมื่อถูกถามย้ำในประเด็นเดิมว่า ชั้นมี ๑๕ ใช่ไหม (หมายถึงเอาชั้น ๕ คูณด้วย ๓ กาล = ๑๕) สรวาสติวาทินกลับตอบว่า ไม่ควรกล่าวอย่างนั้น

จะเห็นได้ว่า แนวคิดขณิกวาทของไวภาซิกะนั้น เน้นไปที่กาลขณะคือช่วงที่แสดงถึงสภาวะรูปที่เป็นอดีต รูปที่เป็นอนาคต รูปที่เป็นปัจจุบัน เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณก็มีนัยเหมือนกัน ขณะคือช่วงหรือลำดับแห่งความเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรมโดยมุ่งถึงชั้น ๕ เป็นสำคัญ มี ๓ ขณะคือ (๑) อุปปาทขณะ (๒) ฐิติขณะ (๓) ภังคขณะ เราไม่สามารถกำหนดได้ว่าขณะใดคืออดีต อนาคต ปัจจุบัน เพราะสังขตธรรมเกิดดับตลอดเวลา หากกำหนดโดยภพตามนัยพระสูตร รูปที่เกิดขึ้นนับแต่ปฏิสนธิไปจนถึงภพที่ล่วงไปแล้ว รูปที่เกิดขึ้นนับแต่จุดไปจนถึงภพที่ยังมาไม่ถึง รูปที่เป็นไปในระหว่างแห่งจุดและปฏิสนธิ จัดเป็นปัจจุบัน แต่ถ้าหากกำหนดโดยขณะตามนัยพระอภิธรรม รูปที่ถึงขณะทั้ง ๓ (อุปปาทะ, ฐิติ, ภังคะ) รูปที่ยังไม่ถึงขณะทั้ง ๓ จะเป็นรูปที่ยังไม่ถึงโดยเพียงขณะจิตเดียว รูปที่ถึงขณะทั้ง ๓ นี้แล้ว (คืออุปปาทะ ฐิติ และภังคะ)

นิกายสรวาสติวาทิน หรือไวภาซิกะนั้นซึ่ง “วิภาซิกะ” แปลว่า ผู้กล่าวพิเศษ ผู้กล่าวแจ่มแจ้ง ผู้กล่าวต่างจากคนอื่น ส่วนท่านกาดยายนิบุตรเองได้ศึกษาค้นคว้าและเขียนหนังสือชื่อชฎานปรัสถาน เรื่องญาณวิทยาอภิปรัชญา และจริยศาสตร์ ชื่อว่ามหาวิชาศาสตร์ ว่าด้วยเรื่อง

^{๓๘} อภ.ก. (ไทย) ๓๗/๒๙๔/๒๐๙.

สังโยชน์ ญาณ กรรม ธาตุ อินทรีย์ สมาธิ และปัญญา นำเอาชื่อคัมภีร์ว่า “วิภาษา” มาตั้งเป็นชื่อสำนักว่า ไวกาชิกะ แนวคิดอภิปรัชญา หลักธรรม ๗๕ ปรมัตถธรรม อันเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของโลกและชีวิต “ธรรม” เป็นคำที่เรียกองคภาวะขั้นสูงที่มีลักษณะเฉพาะตน มีนัยครอบคลุมทั้งรูปธรรมและนามธรรม ธรรมเหล่านี้เกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัยจึงเป็นองคภาวะที่ไม่เที่ยง เป็นขณิกะคือตั้งอยู่ชั่วขณะหนึ่งแล้วดับไป แนวคิดขณิกวาท อดีต อนาคต และปัจจุบันคืออะไร ทั้ง ๓ อย่างนั้นเป็นชื่อลำดับความเปลี่ยนแปลงของ “ธรรม” รูปที่เป็นอดีต คือ รูปที่ดับไปแล้ว ไปปราศแล้ว รูปที่เป็นอนาคต คือ รูปที่ยังไม่เกิด ยังไม่มี ยังไม่เกิดพร้อม ยังไม่บังเกิด รูปที่เป็นปัจจุบัน คือ รูปที่เกิดแล้ว เป็นแล้ว เกิดพร้อมแล้ว บังเกิดแล้ว บังเกิดยิ่งแล้ว ปรากฏแล้ว

๒.๔ นิกายเสตรานติกะ หรือ สุตตวาท

ปรัชญาของนิกายนี้เชื่อว่าความจริงมีสองอย่างคือวัตถุกับจิตใจ เน้นเรื่องอนิจจัง ทุกอย่างไม่เที่ยงทั้งภาวะและอภาวะ ชีวิตเป็นเพียงลำดับของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ความรู้ทั้งหลายจะรู้ได้เฉพาะอนุमानประมาณเท่านั้น เพราะจิตไม่อาจยึดความจริงที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลาได้นิกายนี้ถือว่าเฉพาะวิญญานชั้นธัมมชาตุนั้นที่ไปเกิดใหม่ได้ ซึ่งขัดแย้งกับนิกายasangamitthiya เชื่อว่าทุกคนมีธาตุแห่งพุทธะอยู่ในตัวเช่นเดียวกับความเชื่อของฝ่ายมหายาน ผู้วิจัยได้ศึกษาแนวคิดทฤษฎีประวัติความเป็นมา และแนวคิดขณิกวาท ไว้ดังต่อไปนี้

๒.๔.๑ ความเป็นมาของนิกายสำนักเสตรานติกะหรือ สุตตวาท

คำว่า “เสตรันติกะ” ตรงกับบาลี “สุตตันติกะ” แปลว่าผู้ศึกษาหรือปฏิบัติตามพระสูตร หมายความว่า ปรัชญาสำนักนี้นับถือพระสุตตันตปิฎกเป็นสำคัญ ไม่ยอมรับพระวินัยปิฎกและพระอภิธรรมปิฎก สำนักนี้ถ้าถือตามทัศนะปรัชญาอินเดียแล้ว ถือว่าพัฒนามาจากปรัชญาเถรวาท (หินยาน) นั่นเอง เสตรานติกะหรือสุตตวาท เป็นพระพุทธานิกายหนึ่ง คัมภีร์ฝ่ายสันสกฤตระบุว่าแยกมาจากนิกายสรวาสติวาท ส่วนฝ่ายบาลีว่าแยกมาจากนิกายสังกันติกะ เหตุที่แยกออกมาเพราะเมื่อคณาจารย์ฝ่ายสรวา ตามบันทึกของหลวงจีนเหียนจั้ง หรือ ถังซำจั้ง ผู้ไปสืบศาสนาในอินเดีย เมื่อราวพุทธศตวรรษที่ ๑๓ นั้นว่า ผู้ก่อตั้งสำนักนี้ก็คือท่านกุมารสาตะ ซึ่งเป็นนักปรัชญาร่วมสมัยกับท่านนาคารชุน, ท่านอารยเทพ นอกจากนี้ก็ยังมีท่านศรีลาณะ, ท่านยโคมิตร เป็นต้น ร่วมกันตั้งสำนักนี้ขึ้น

สตีวาทหันไปนับถือพระอภิธรรมปิฎกมากขึ้น แต่มีบางส่วนเห็นแย้งว่าพระสุตตันตปิฎกสำคัญกว่า กลุ่มนี้จึงแยกมาตั้งนิกายใหม่ นิกายทั้ง ๒ นี้ขัดแย้งกันอย่างรุนแรง จนมีกล่าวโต้แย้งปรัชญาซึ่งกันและกัน นิกายนี้แพร่หลายอยู่ทางตอนเหนือของอินเดีย ผู้ก่อตั้งนิกายนี้คือพระกุมารสาตะ ไม่มีคัมภีร์ของนิกายนี้เหลืออยู่ คงมีแต่ที่กล่าวพาดพิงถึงในคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาทเท่านั้น^{๓๙}

^{๓๙} อ่างแล้ว, พัน ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, หน้า ๓๖๙.

ตามหลักฐานทางศรีลังกาปรากฏว่า “นิกายกาศยปิยะก็เกิดมาจากนิกายสรวาสตีวาทีน^{๕๐} และนิกายกาศยปิยะนี้เองทำให้เกิดมี “นิกายเสาตรานติกะ และนิกายเสาตรานติกะทำให้เกิดมีนิกายสุดตวาท (ซึ่งนิกายนี้ไม่มีปรากฏในบัญชีรายชื่อของนิกายต่าง ๆ ของอังเดร บาโร)”^{๕๑}

เสาตรานติกะ (Sautrāntika) หมายถึง สำนักที่ศึกษาแต่พระสูตร ไม่ยอมรับว่าพระอภิธรรมเป็นพุทธพจน์ สำนักนี้จัดเป็นสำนักนิกายยุคต้นของพุทธศาสนา เชื่อว่าสืบทอดมาจากฝ่ายเถรวาทแต่เป็นสำนักที่มีแนวคิดหินยานฝ่ายที่ใช้ภาษาสันสกฤต จึงก้ำกึ่งระหว่างความเป็นอาจารย์วาทและเถรวาทหนึ่ง เมื่อเอ่ยถึงคำว่าอภิธรรมที่สำนักนี้ไม่ยอมรับ ก็หมายถึงอภิธรรมของสำนักที่ใช้ภาษาสันสกฤต เช่น นิกายสรวาสตีวาท เป็นต้น ไม่ใช่อภิธรรมของเถรวาท ทั้งนี้ นิกายเสาตรานติกะก็แยกตัวมาจากสรวาสตีวาทนั่นเอง

ปรัชญาของนิกายนี้เชื่อว่าความจริงมีสองอย่างคือวัตถุกับจิตใจ เน้นเรื่องอนิจจัง ทุกอย่างไม่เที่ยงทั้งภาวะและอภาวะ ชีวิตเป็นเพียงลำดับของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ความรู้ทั้งหลายจะรู้ได้เฉพาะอนุমানประมาณเท่านั้น เพราะจิตไม่อาจยึดความจริงที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลาได้นิกายนี้ถือว่าเฉพาะวิญญาณชั้นอินทรีย์ห้าเท่านั้นที่ไปเกิดใหม่ได้ ซึ่งขัดแย้งกับนิกายasangmitya เชื่อว่าทุกคนมีธาตุแห่งพุทธะอยู่ในตัวเช่นเดียวกับความเชื่อของฝ่ายมหายาน

นิกายสำนักเสาตรานติกะ คำว่า “เสาตรันติกะ” ตรงกับบาลี “สุดตันติกะ” แปลว่าผู้ศึกษาหรือปฏิบัติตามพระสูตร หมายความว่า ปรัชญาสำนักนี้นับถือพระสุคตตันตปิฎกเป็นสำคัญ ไม่ยอมรับพระวินัยปิฎกและพระอภิธรรมปิฎก เสาตรานติกะหรือสุดตวาท เป็นพระพุทธานิกายหนึ่ง ปรัชญาของนิกายนี้เชื่อว่าความจริงมีสองอย่างคือวัตถุกับจิตใจ เน้นเรื่องอนิจจัง ทุกอย่างไม่เที่ยงทั้งภาวะและอภาวะ

อนึ่ง ในฝ่ายเสาตรานติกะก็แบ่งออกเป็น ๒ แขนง คือ ๑. เสาตราติกะฝ่ายศึกษาพระสูตร เน้นศึกษาหลักทวสตี คือ เห็นว่าสรรพสิ่งมีปรมัตถ์สัจและสมมติสัจ ศึกษาตามคัมภีร์มหาวิภาษาศาสตร์ ๒. เสาตราติกะฝ่ายศึกษาตรรกศาสตร์ ตามแนวทางของคัมภีร์ประมาณวรดิกทิสัปตครันธสังครหะ ของท่านธรรมกิริตี^{๕๒} คำสอนสำคัญของนิกายเสาตรานติกะ คือเห็นว่ามีแต่ขณะ

^{๕๐} พุทธศาสนาประวัติระหว่าง ๒๕๐๐ ปี ที่ล่วงแล้ว, รวมบทความทางวิชาการทางพระพุทธศาสนา จัดพิมพ์ขึ้นในคราวฉลอง ๒๕ พุทธศตวรรษ ณ ประเทศอินเดีย เมื่อ พ.ศ. ๒๕๙๙, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สุรวัฒน์, ๒๕๓๗), หน้า ๑๐๑.

^{๕๑} Hirakawa Akira, A History of Indian Buddhism From Sakyamuni to Early Mahayana. Translated and Edited by Paul Groner, (America: University of Hawai Press Book, 1990). P. 114.

^{๕๒} อ่างแล้ว, บุญมี แทนแก้ว, ปรัชญาฝ่ายบุรพทิศ, หน้า ๑๖๒-๑๖๓.

ปัจจุบันเท่านั้นที่มีอยู่จริง อดีตนั้นผ่านไปแล้ว อนาคตยังมาไม่ถึง คำสอนนี้เรียกว่า "ขณิกะวาท" นอกจากนี้ยังเชื่อว่าในสากลจักรวาลอาจมีพระพุทธเจ้าได้หลายพระองค์ในเวลาเดียวกัน

๒.๔.๒ แนวคิดขณิกะวาท

หลักคิดเบื้องต้นของนิกายนี้ คือ ธรรมมีเฉพาะในขณะที่มองเห็น “ทุกอย่าง” เป็นเรื่องของภาพ เครื่องหมาย เป็นสัญลักษณ์ เป็นภาพที่จิตถ่ายไว้ (Appearance/Mind Copy) สำนักเสาตราतिकะถือว่า สรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎแห่งไตรลักษณ์โดยสิ้นเชิง อนิจจตา (ความไม่เที่ยง) ทุกขตา (ความดำรงสถานะเต็มได้ไม่นาน) และอนัตตา (ความไม่อัตตาเที่ยงแท้) เป็นลักษณะหรือธรรมชาติประจำสรรพสิ่ง เสาตราतिकะจึงไม่ได้กล่าวถึงลักษณะที่ปรากฏภายนอกและสภาวะหรือแก่นภายใน แต่กล่าวว่า “สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นและดับไปอย่างรวดเร็วมากจนไม่สามารถรับรู้ได้” หลักคิดเบื้องต้นนี้พอทำให้มองเห็นได้ว่า เสาตราतिकะยอมรับเฉพาะการเกิดขึ้น (อุปาทะ) และการดับไป (ภังคะ) ส่วนการตั้งอยู่ (ฐิติ) เป็นอัมโพหาริก คือจะว่ามีก็ไม่ใช่ จะว่าไม่มีก็ไม่ใช่ ไม่สามารถนำมากล่าวอ้างได้อยู่นอกเหนือขอบเขตที่จะนำมากล่าวอ้าง ดังนั้น จึงมีการวิจารณ์ว่า เสาตราतिकะเป็นพวกขณิกะวาทสุดโต่งโดยที่ สุดแล้ว สัตว์บุคคลตัวตนเราเขาว่าง (บุคคลศูนย์) ธรรมทั้งปวงว่าง (สรวรรณศูนย์)^{๔๓}

อีกประเด็นหนึ่งที่สำนักเสาตราतिकะกล่าวถึงคือ “กาล” มีเพียงปัจจุบันกาลความปรากฏมีขึ้นแห่งสรรพสิ่งก็คือความมีในขณะนั้น ไม่ได้มีมาก่อน นั่นก็คือว่า “สรรพสิ่งแยกส่วนกัน ไม่เป็นปัจจัยแก่กัน เกิดแล้วดับไปไม่ส่งผลต่อให้เกิดอะไรขึ้นอีก เป็นแต่เพียงเกิดในกรอบเดียวกันเป็นอนุกรมคล้ายกับลูกกระนาบที่อยู่ในกรอบไล่ลำดับกันไป เป็นพลวัต (Dynamics)” โดยสามารถนำข้อธรรมในปฏิจจสมุปบาทมาแสดงเปรียบเทียบได้ดังนี้

เถรวาทบาลี : เมื่อสิ่งนี้มี (A) จึงนี้จึงมี (B) เมื่อสิ่งนี้ไม่มี (A) สิ่งนี้ก็ไม่มี (B) เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น (A) สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น (B) เพราะสิ่งนี้ดับ (A) สิ่งนี้จึงดับ (B)

เสาตราतिकะ : สิ่งนี้มี (A) นี้มี (B) สิ่งนี้ไม่มี (A) สิ่งนี้ไม่มี (B) สิ่งนี้เกิดขึ้น (A) สิ่งนี้เกิดขึ้น (B) สิ่งนี้ดับ (A) สิ่งนี้ดับ (B)^{๔๔}

เหตุของเสาตราतिकะพอฟังได้ระดับหนึ่ง แต่ยังมีประเด็นที่จะนำมาวิพากษ์วิจารณ์ได้ นั่นคือคำว่า “สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไปอย่างรวดเร็วมาก” ไม่ได้มีนัยหมายถึงเฉพาะอุปาทะขณะและภังคะ ขณะ คำว่า “เร็วมาก” ไม่ได้หมายถึงว่าไม่มีการตั้งอยู่ เช่นนาย ก. โยนก้อนดินขึ้นไปในอากาศ เรามองเห็นเฉพาะภาพก้อนดินที่ลอยขึ้นไปและตกลงสู่พื้นดิน แต่เรามองไม่เห็นภาพที่ก้อนดินตั้งอยู่ในอากาศ ถามว่า “ก้อนดินขึ้นไปแล้วตกลงโดยไม่ได้ตั้งอยู่ใช่หรือไม่”

^{๔๓} Junijiro Takakusu, *the Essentials of Buddhist Philosophy*, pp. 76.

^{๔๔} อ้างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, *พุทธปรัชญา*, หน้า ๒๑๗-๒๒๐.

นักปรัชญาฝ่ายตรงข้ามเสาตรานติกะกล่าวว่า “สรรพสิ่งเมื่อเกิด ย่อมมีการตั้งอยู่ และดับไปในที่สุด จะเกิดขึ้นอีกหรือไม่เป็นอีกประการหนึ่ง การที่ขณะใดขณะหนึ่งจะเป็นไปเร็วหรือช้าไม่ใช่เหตุผลจะทำให้มีการยอมรับหรือปฏิเสธเช่นเดียวกัน” เสาตรานติกะยังยืนยันในความไม่สมเหตุสมผลแห่งฐิติขณะ (ขณะตั้งอยู่ = Duration) ถามว่า “อะไรคือเหตุผลของสำนักเสาตรานติกะ”

เสาตรานติกะเห็นว่า “สิ่งที่เราไม่สามารถรับรู้โดยประจักษ์ ย่อมไม่สามารถยืนยันความมีอยู่ได้ สิ่งที่เรายืนยันความมีอยู่ไม่ได้ เราจะยอมรับได้อย่างไร สมมติว่ามีคนมาให้เรายืนยันความมีอยู่ของนาย ก. เพื่อให้เขามีฐานะเป็นพลเมืองคนหนึ่งในชุมชน เราเองยังไม่เห็นนาย ก. และคนที่ขอรับรองเราให้รับรองนาย ก. ก็ยังไม่เห็นนาย ก. เช่นเดียวกัน” ถามว่า “เรายอมรับความมีอยู่ของนาย ก. ได้หรือไม่?” อย่างไรก็ตาม เสาตรานติกะไม่ได้ปฏิเสธฐิติขณะอย่างสุดโต่ง เห็นได้จากการที่ยอมรับอุปาทาขณะ (ขณะเกิด) และกัณฑ์ขณะ (ขณะดับ) ซึ่งเท่ากับยอมรับฐิติขณะ (ขณะตั้งอยู่) แล้วส่วนหนึ่งเพียงแต่ไม่ได้ยืนยันเท่านั้น

จะเห็นได้ว่า ขณิกวาทย่างสุดโต่งนั้นหลักคิดเบื้องต้นคือ ธรรมมีเฉพาะในขณะที่มองเห็นทุกอย่างเป็นเรื่องของภาพ เครื่องหมาย เป็นสัญลักษณ์ เป็นภาพที่จิตถ่ายไว้ ถือว่า สรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎแห่งไตรลักษณ์โดยสิ้นเชิง อนิจจตา (ความไม่เที่ยง) ทุกขตา (ความดำรงสถานะเดิมได้ไม่นาน) และอนัตตา (ความไม่อัตตาเที่ยงแท้) อีกประเด็นหนึ่งที่สำนักเสาตรานติกะกล่าวถึงคือ กาลมีเพียงปัจจุบัน กาล ความปรากฏมีขึ้นแห่งสรรพสิ่งก็คือความมีในขณะนั้น ไม่ได้มีมาก่อน นักปรัชญาฝ่ายตรงข้ามเสาตรานติกะกล่าวว่า สรรพสิ่งเมื่อเกิด ย่อมมีการตั้งอยู่ และดับไปในที่สุด จะเกิดขึ้นอีกหรือไม่เป็นอีกประการหนึ่ง การที่ขณะใดขณะหนึ่งจะเป็นไปเร็วหรือช้าไม่ใช่เหตุผลจะทำให้มีการยอมรับหรือปฏิเสธเช่นเดียวกัน เสาตรานติกะยังยืนยันในความไม่สมเหตุสมผลแห่งฐิติขณะ ขณะตั้งอยู่หรือดำรงอยู่ อะไรคือเหตุผลของสำนักเสาตรานติกะ

ดังที่กล่าวมาแล้วว่า การเกิดดับของโลกคล้ายกับลูกกระพอนที่อยู่ในกรอบไล่ลำดับกันไปเป็นพลวัต ไม่ได้มีความเป็นเหตุและเป็นผลกันชัดเจน หลักปฏิบัติจสมุปปาทจึงมีลักษณะว่า “สิ่งนี้เกิดขึ้น (A) สิ่งนี้เกิดขึ้น (B) สิ่งนี้เกิดขึ้น (C) สิ่งนี้เกิดขึ้น (D) สิ่งนี้เกิดขึ้น (E) สิ่งนี้เกิดขึ้น (F) สิ่งนี้เกิดขึ้น (G) สิ่งนี้เกิดขึ้น (H) เมื่อครบกระบวนการแล้วก็ย้อนไปเริ่มต้นใหม่ นี่คือสายเกิด สิ่งนี้ดับ (A) สิ่งนี้ดับ (B) สิ่งนี้ดับ (C) สิ่งนี้ดับ (D) สิ่งนี้ดับ (E) สิ่งนี้ดับ (F) สิ่งนี้ดับ (G) สิ่งนี้ดับ (H) นี่คือสายดับ กระบวนการเกิดดับของโลกและชีวิตเหมือนกับการเกิดดับของสสาร นั่นคือสายเกิดเริ่มจาก voidness (ศุนยตา) จาก voidness เป็น atom (ปรมาณู) จาก atom เป็น molecule (อณู) จาก molecule เป็น matter (สสาร) ส่วนสายดับเริ่มจาก matter (สสาร) เป็น molecule (อณู) จาก molecule เป็น atom (ปรมาณู) จาก atom เป็น voidness (ศุนยตา)”

เสาตรานติกะกล่าวว่า ชีวิตเกิดจากสังขมาฏฐะแห่งชั้น ๕ คือ การมารวมตัวกันของรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ การรวมตัวกันนี้แหละคือการเกิด เมื่อรวมตัวกันแล้วก็ดับ เมื่อดับแล้วก็เกิดอีก โลกและชีวิตจึงไม่ใช่อื่นไกล ที่แท้ก็คืออนุกรมแห่งความเปลี่ยนแปลงของปรากฏการณ์ที่ดำเนินไปอย่างไม่หยุดหย่อน ติดต่อกันเป็นลูกโซ่ เพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น อีกสิ่งหนึ่งจึงเกิดขึ้นและเป็นเหตุปัจจัยให้เกิดสิ่งอื่นต่อไปอีก แต่ความเป็นปัจจัยไม่อยู่ในฐานะเป็นเหตุที่จะทำให้เกิดผล แต่อยู่ในฐานะเหมือนเป็นแรงผลักดันให้เกิดสิ่งต่อไป นี่ก็คือหลักปฏิจจสมุปบาทนั่นเอง แต่มีลักษณะแตกต่างจากปฏิจจสมุปบาทที่ปรากฏในคัมภีร์เถรวาทบาลีและสำนักมหายมิกะ สำนักเสาตรานติกะ (ซึ่งถือว่าเป็น สรรพสิ่งว่าง) มองโลกในลักษณะซอยเป็นแห่งเป็นท่อน ส่วนสำนักมหายมิกะ (ซึ่งถือว่าเป็น สรรพสิ่งว่าง เหมือนกัน) มองโลกในลักษณะเป็นเหตุปัจจัยแก่กัน ดังนี้

หลักปฏิจจสมุปบาทในทรรศนะของเสาตรานติกะมีลักษณะพิเศษแตกต่างจากสำนักอื่น นั่นคือ ปรากฏการณ์ทั้งหลายหมุนเวียนเปลี่ยนแปลงตามกรอบของปฏิจจสมุปบาท เป็นวัฏจักรอยู่ในกรอบซึ่งมีความแน่นอนตายตัว เป็นความจำเป็นอยู่โดยธรรมชาติที่เมื่อเกิดหนึ่งแล้วต้องเกิดสอง เมื่อเกิดสองแล้วต้องเกิดสาม... เมื่อเกิดสิบห้าแล้วต้องเกิดสิบหก เมื่อเกิดสิบหกแล้วต้องเกิดหนึ่ง...ในทำนองเดียวกัน เป็นความจำเป็นโดยธรรมชาติที่เมื่อหนึ่งดับแล้วสองต้องดับ เมื่อสองดับแล้วสามต้องดับ... สำนักเสาตรานติกะกำลังบอกว่า^{๔๕} “ทุกสิ่งสามารถดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง แม้มารวมตัวกันมันก็จะไม่สัมผัสกัน การรวมตัวกันของปริมาณไม่มีอะไรเพิ่มขึ้นมาใหม่ การที่ ๓๖ ปริมาณ (Atom) มารวมตัวกันเป็น ๑ อนุ (Molecule) นั้นไม่ได้หมายถึงว่ามันอิงอาศัยกัน เป็นเพียงแต่ละอนุซึ่งดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองมารวมกัน”

ส่วนปฏิจจสมุปบาทในทรรศนะของมหายมิก (รวมทั้งเถรวาทบาลี) ดังที่ปรากฏในแผนภูมิด้านขวา นั่นคือ ปรากฏการณ์ทั้งหลายหมุนเวียนเปลี่ยนแปลงโดยเป็นเหตุเป็นผลของกันและกัน เพราะหนึ่งปัจจัยทำให้เกิดสอง เพราะสองเป็นปัจจัยทำให้เกิดสาม เพราะสามเป็นปัจจัยทำให้เกิดสี่... เพราะหนึ่งดับเป็นปัจจัยทำให้สองดับ... ในทำนองเดียวกัน สามารถเป็นปัจจัยกันสองทิศทาง เช่น เพราะหนึ่งเป็นปัจจัยทำให้เกิดสอง เพราะสองเป็นปัจจัยทำให้เกิดหนึ่ง (เช่น เพราะวิญญาณเป็นปัจจัยทำให้เกิดนามรูป เพราะนามรูปเป็นปัจจัยทำให้เกิดวิญญาณ)

เสาตรานติกะสรุปว่า “ทฤษฎีปฏิจจสมุปบาทแท้ที่จริงแล้วเป็นเพียงทฤษฎีแห่ง “ความสืบเนื่อง” สมมันตระ=One event following another with no perceivable relations เหตุการณ์หนึ่งเกิดต่อเนื่องจากอีกเหตุการณ์หนึ่ง โดยปราศจากความสัมพันธ์ที่พอจะรับรู้ได้) แนวคิดเรื่องจิตลักษณะ

^{๔๕} พระโสภณคณาภรณ์ (ระแบบ ฐิตญาโณ), ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย, ๒๕๒๖), หน้า ๑๙๙-๒๐๔.

และอัตลักษณ์ (ความมีแก่นแท้เฉพาะตน-สภาวะ) ของพวกสังขนิมจะลบล้างแนวคิดเรื่องอนิจจลักษณะ โดยสิ้นเชิง”

ธรรมทั้ง ๘๔ มีอยู่จริงในระดับสมมติ (สมมติสังขจะ) หรือเป็นโลกียวิสัยแต่ในระดับความจริงสูงสุด (ปรมาตตสังขจะ) ไม่มีธรรมอยู่เลย ธรรมเหล่านี้เมื่อถูกลดทอนไปสู่ระดับอนุ (Molecule) และลดทอนต่อไปสู่ระดับปรมาณู (Atom) ทำที่สุดก็จะกลายเป็นศูนย์ (ว่าง) ทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมล้วนไม่จริง “จิตไม่ได้ดำรงอยู่ยั่งยืน เจตสิกก็ไม่มีอิสระจากจิต ธรรมเหล่านั้นซึ่งจะบอกว่าเป็นวัตถุก็ไม่ใช่เป็นจิตก็ไม่ใช่ล้วนเป็นไปชั่วขณะ”^{๔๖}

จะเห็นว่า คำว่าเสาตรานติกะตรงกับคำบาลีว่า “สุดตันติกะ” แปลว่า ผู้ยึดมั่นและศึกษาพระสูตรตันตปิฎก ศึกษาปฏิบัติและเผยแผ่พุทธธรรมตามแนวคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎก ไม่ยอมรับคัมภีร์อภิธรรม การที่เสาตรานติกะโต้แย้งแนวคิดแบบสสารนิยมของสรวาสตีวาทีนจึงได้ชื่ออีกอย่างหนึ่งว่า สรวศุนยตา คำว่า สรวศุนยตา เสาตรานติกะแสดงสังขธรรมไว้ ๒ ระดับคือ (๑) สมมติสังขจะ ความจริงรับสมมติ เช่น ความคิด, ความรู้ เป็นนิจธรรมคือเที่ยง เป็นมายา (๒) ปรมาตตสังขจะ ความจริงสูงสุด เช่น ชันธ ธาตุ อายตนะ และธรรมอื่น ๆ เป็นอนิจจธรรมคือไม่เที่ยง แต่เป็นความจริงแท้ อภิปรัชญา ธรรม ๘๔ หมายถึงปรมาตตธรรม อันเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของโลกและชีวิต เป็นคำที่ใช้เรียกองคภาวะชั้นสูงที่มีลักษณะเฉพาะตน มีนัยครอบคลุมทั้งรูปธรรมและนามธรรม ฌณิกวาทย่างสุดโต่ง ธรรมมีเฉพาะในขณะที่มองเห็น ทุกอย่าง เป็นเรื่องของภาพ เครื่องหมาย เป็นสัญลักษณ์ เป็นภาพที่จิตถ่ายไว้ สำนักเสาตรานติกะถือว่า สรวศุนยตาอยู่ภายใต้กฎแห่งไตรลักษณ์โดยสิ้นเชิง อนิจจตา ทุกขตาและอนัตตา เป็นลักษณะหรือธรรมชาติประจำสรวศุนยตา ชีวิตเกิดจากสังขภาวะแห่งชันธ ๕ คือ การมารวมตัวกันของรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาน การรวมตัวกันนี้แหละคือการเกิด เมื่อรวมตัวกันแล้วก็ดับ หลักปฏิจจสมุปบาทในทรรศนะของพวกเสาตรานติกะมีลักษณะพิเศษแตกต่างจากสำนักอื่น ปรากฎการณทั้งหลายหมุนเวียนเปลี่ยนแปลงตามกรอบของปฏิจจสมุปบาท เป็นวัฏจักรอยู่ในกรอบซึ่งมีความแน่นอนตายตัว

เปรียบเทียบกับทัศนะของนักปราชญ์อื่น ๆ เพื่อแสดงให้เห็นว่าหลักฌณิกังควาทยที่เป็นหลักสากลกับทัศนะของนักปราชญ์อื่น ๆ จึงขอนำทัศนะของปรัชญาบางท่านมาเปรียบเทียบให้เห็นดังต่อไปนี้

๑. นักปรัชญากรีกชื่อเฮราโคลตัส กล่าวไว้ว่า ท่านไม่สามารถก้าวข้ามกระแสน้ำเดียวกันได้ถึง ๒ ครั้งทั้งนี้เพราะกระแสน้ำไหลไปเรื่อย ๆ ไม่หยุดหย่อน กระแสน้ำที่ข้ามครั้งแรกย่อมไหลไปในทันที ส่วนกระแสน้ำที่ข้ามครั้งที่สอง จึงเป็นกระแสน้ำที่ไหลมาแทนที่ใหม่

^{๔๖} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, พุทธปรัชญา, หน้า ๒๒๐-๒๒๔.

๒. นักปรัชญาชาวอังกฤษชื่อ เดวิด ฮูม กล่าวไว้ว่า “ข้าพเจ้าไม่อาจจับตัวข้าพเจ้าเองได้ เมื่อข้าพเจ้าพยายามจะจับตัวเอง ก็พบแต่สัญญาณีนี้นี้อันนั้น” หมายความว่าหาตัวอัตตาไม่พบ คงพบแต่สิ่งที่สมมติเรียกกัน เช่น นี้อันนี้ นี้อันนี้ นี้อันนี้ แสดงว่าว่างจากอัตตาที่ปรัชญาอื่นถือว่าเที่ยงแท้ถาวร

๓. นักปรัชญาชาวอเมริกัน ชื่อ วิลเลียม เจมส์ กล่าวไว้ว่า “ความคิดที่ผ่านไป ๆ นั้นเองคือตัวผู้คิด” หมายความว่าไม่มีผู้คิด มีแต่ความคิด แสดงว่าว่างจากอัตตาเหมือนกัน

๔. กวีเอกอังกฤษชื่อ เซลลีย์ (Shelley) ได้ประพันธ์เป็นโคลงบทหนึ่งไว้ว่า “Worlds on Worlds are rolling” “From creation to decay, Like the bubbles on a river, Sparking, bursting, borne away” “โลกทั้งมวล ล้วนหมุนไปไม่รู้หยุด เริ่มจากร่าง แล้วก็เสื่อมทรามหลุด ดูกองน้ำแตกประกาย แล้วหายไป”

เสาตรานติกะไม่ยอมรับสัจธรรม แต่เชื่อว่า สังขตธรรมดับไปทันทีที่มันปรากฏ สำหรับพวกเขาสิ่งที่ถูกมองว่าเป็นขณะที่หรือขณะที่มีช่วงเวลาก็คือชุดของขณะที่เลื่อนไหลตามกันมา เป็นลำดับอย่างต่อเนื่อง พวกเขาเสาตรานติกะใช้ทฤษฎีว่าด้วยเหตุที่ต่อเนื่องทันทีมาอธิบายการเชื่อมต่อกันระหว่างขณะ ๒ ขณะก็ตามกันมา ซึ่งพวกเขาทรงแสดงอย่างพระพุทโธชาจารย์ก็มีความเห็นทำนองนี้โดยเปรียบเทียบการตามกันมาอย่างต่อเนื่องจนเห็นเป็นสิ่งที่ใดสิ่งหนึ่งได้เหมือนกับเปลวไฟที่เดี่ยวโพลงเดี่ยวริบหรืออยู่ทุกขณะแต่มีความต่อเนื่องจนดูเป็นเปลวไฟเดียวกัน เกรวาทรุ่นหลังเชื่อว่ามีการสืบต่อ (สันตติ) ระหว่างขณะต่าง ๆ โดยที่ขณะหลังจะรับทอดคุณลักษณะจากขณะก่อนทำให้พวกมันดูเหมือนกัน แต่ก็มีปัญหาว่า ถ้าสิ่งที่มีอยู่เป็นชุดของขณะที่ตามกันมาแล้วจะอธิบายการเกิดขึ้น การเสื่อม และการแตกดับได้อย่างไร พวกเขาเสาตรานติกะแก้ปัญหานี้โดยการยืนยันว่า การเกิดก็คือการเริ่มต้นของชุดนั้น การเสื่อมก็คือการที่ในชุดนั้นแต่ละขณะที่ตามหลังมา มีความแตกต่างเล็กน้อยจากขณะที่มาก่อน และการแตกดับก็คือที่สุดของชุดนั้น ความเป็นเหตุและผลแต่ละขณะในชุดจึงถูกลดลง เป็นสิ่งที่มาก่อนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ อย่างไรก็ตามก็ยังมีปัญหาอยู่อีกคือ เราจะอธิบายการเริ่มต้นหรือบ่อเกิดของชุดที่เราเห็นเป็นสิ่งต่าง ๆ ได้อย่างไร ซึ่งเสาตรานติกะอธิบายปัญหานี้โดยเสนอทฤษฎีเหตุภาพที่มีลักษณะเป็นอสัตการยวาท คือ ตามทฤษฎีนี้สมาชิกอันแรกของชุดเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่แต่เดิมเพิ่งเกิดมีขึ้นมาใหม่ แต่ทฤษฎีแบบอสัตการยวาทก็มีปัญหา นั่นคือทำไมสิ่งหนึ่งจึงทำให้เกิดผลเป็นอีกสิ่งหนึ่งและไม่ใช้สิ่งอื่น เช่น ทำไมเมล็ดงาทำให้เกิดน้ำมันไม่ใช่สิ่งอื่นทั้งที่น้ำมันและสิ่งอื่น ๆ ก็ล้วนไม่มีอยู่เหมือนกัน และแม้จะตอบอย่างพวกสรวาสติวาทที่ถือว่าผลมีอยู่แล้วในเหตุ (สัตการยวาท) เช่น เมล็ดพืชมีศักยภาพในการเป็นเหตุให้เกิดหน่ออยู่แล้ว ก็มีปัญหาว่า ทำไมเมล็ดพืชจึงไม่ผลิหน่อตลอดเวลา แม้จะอ้างปัจจัยเสริมหรือองค์ประกอบที่มาสสนับสนุนเป็นเงื่อนไขในการผลิหน่อก็แก้ปัญหานี้ไม่ได้ เพราะความเป็นขณะทำให้สิ่งเหล่านี้เป็นอิสระแก่กันแบบคู่ขนานเหมือนเขาสองข้างบนศีรษะโค การช่วยเหลือกันระหว่างสิ่งเหล่านั้นจึงเป็นไปได้ พวกเขาเสาตรานติกะแก้ปัญหานี้ว่า มันเป็นกฎธรรมชาติที่สูงสุดซึ่งไม่อาจตั้งคำถามได้และไม่อาจตอบได้เป็นสิ่งที่เหนือความเข้าใจและ

การคาดคะเนของมนุษย์ แต่การมีกฎแสดงว่า มีการกำหนด จึงต้องมีสิ่งที่ถูกกำหนดคือผล เมื่อผลไม่มี เราจะพูดถึงการกำหนดได้อย่างไร ความคิดเรื่องการมีกฎมากำหนดจะเป็นที่เข้าใจกันได้ก็ต้องมีผลอยู่ในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง มิฉะนั้น ก็เป็นเพียงคำพูดที่ไม่มีความหมาย^{๔๗}

ที่กล่าวมาเบื้องต้น จะเห็นว่า แนวคิดขณิกาวาทของนิกายเสาตรานติกะ นั้นตั้งขึ้นจากหลักไตรลักษณ์ของพระพุทธศาสนา ว่าทุกสิ่งเป็นขณิกะ โลกและชีวิตคืออนุกรมแห่งความเปลี่ยนแปลงสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้นเมื่อครบกระบวนการแล้วก็ย้อนไปเริ่มต้นใหม่ นี่คือสายเกิด สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ นี่คือสายดับ กระบวนการเกิดดับของโลกและชีวิตเหมือนกับการเกิดดับของสสาร นั่นคือสายเกิดเริ่มจาก ศูนย์ตา เป็นปรมาณู เป็นอนุ จากสสาร ส่วนสายดับเริ่มจากสสาร เป็นอนุ เป็นปรมาณู เป็นศูนย์ตา ชีวิตเกิดจากสังขมาฏะแห่งชั้น ๕ คือ การมารวมตัวกันของรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ การรวมตัวกันนี้แหละคือการเกิด เมื่อรวมตัวกันแล้วก็ดับ เมื่อดับแล้วก็เกิดอีก โลกและชีวิตจึงไม่ใช่อื่นไกล (ซึ่งถือว่าสรรพสิ่งว่าง) มองโลกในลักษณะขอยเป็นแห่งเป็นท่อน หลักปฏิจจนสมุพบาทในทรรศนะของพวกเสาตรานติกะมีลักษณะพิเศษแตกต่างจากสำนักอื่นดังที่ปรากฏในแผนภูมิด้านซ้าย ทฤษฎีปฏิจจนสมุพบาทแท้ที่จริงแล้วเป็นเพียงทฤษฎีแห่ง ความสืบเนื่องธรรมทั้ง ๘๔ มีอยู่จริงในระดับสมมติ (สมมติสังขะ) หรือเป็นโลกวิสัยแต่ในระดับความจริงสูงสุด (ปรมาตตสังขะ) ไม่มีธรรมอยู่เลย ธรรมเหล่านี้เมื่อถูกลดทอนไปสู่ระดับอนุ และลดทอนต่อไปสู่ระดับปรมาณู ทำยที่สุดก็จะกลายเป็นศูนย์ยะ (ว่าง) ทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมล้วนไม่จริง จิตไม่ได้ดำรงอยู่ยั่งยืน เจตสิกก็ไม่มีอิสระจากจิต ธรรมเหล่านั้นซึ่งจะบอกว่าเป็นวัตถุก็ไม่ใช่เป็นจิตก็ไม่ใช่ล้วนเป็นไปชั่วขณะ

๒.๕ นิกายยานวาทีน หรือ โยคจาร

นิกายนี้สอนว่า โลกวัตถุเป็นเพียงมโนภาพ เพราะเป็นสิ่งปรุรงออกไปจากพีชในจิต ถ้าไม่มีอาลัยวิญญาณเสียแล้ว สิ่งทั้งปวงก็ไม่มี อารมณ์กับจิตเรียกว่าทัศนภาพ พฤติกรรมของอาลัยวิญญาณที่ออกมาทำหน้าที่เสพอารมณ์ทางทวารทั้ง ๖ กลายเป็นวิญญาณ ๖ ส่วนลักษณะภาคก็คืออารมณ์ต่าง ๆ ผู้วิจัยได้ศึกษาแนวคิดทฤษฎี ประวัติความเป็นมา และแนวคิดขณิกาวาทไว้ดังต่อไปนี้

๒.๕.๑ ความเป็นมาของนิกายยานวาทีน หรือ โยคจาร

นิกายนี้มีแนวคิดที่ตรงกันข้ามกับฝ่ายศูนยวาท และเป็นคู่ปรับที่สำคัญ มีกำเนิดในศตวรรษที่ ๘ ในสมัยราชวงศ์คุปตะ ปฐมอาจารย์ของนิกายนี้ คือท่านไมตรีนาถ ตั้งสำนักอยู่ในเมือง

^{๔๗} วัชร งามจิตจรเจริญ, “ปัญหาของขณิกาวาท”, วารสารพุทธศาสตร์ศึกษา, (จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ISSN 0858-8325, ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๓ กันยายน-ธันวาคม ๒๕๔๐), หน้า ๖๖-๖๗.

อโยธยาในแคว้นโกศล ท่านผู้นี้ได้เขียนปกรณ์ คือ อภิสมยลังการ สาธุศิษย์ของท่านชื่อ พระอสังคะ และน้องชายพระวสุพันธ์ ทั้งทั้งสองเดิมบวชในนิกายสรวาสติวาท ต่อมาได้เปลี่ยนมาเป็นมหายาน และได้ช่วยท่านไม่ตรีนาถตั้งลัทธิโยคอาจารย์ขึ้น นิกายนี้บางครั้งก็เรียกชื่อว่า “อัสติวาทิน” บางครั้งก็เรียก “วิชฌานวาท” เพราะเหตุที่เป็นนิกาย “มโนภาพนิยม”

หลักปรัชญาของนิกายนี้ ได้อาศัยพระสูตรสำคัญพระสูตรหนึ่ง คือ สนธินิรโมจนสูตร ซึ่งมีหลักถือว่า สรรพสิ่งในโลกล้วนเป็นภาพสะท้อนออกไปจากดวงใจเรียกว่า “อालยวิญญาน” อาลยวิญญานเป็นธาตุรู้ มีหน้าที่สามประการ คือ^{๔๘}

๑) หน้าที่รู้เก็บ คือสามารถเก็บเอาพลังต่าง ๆ ของกรรม โดยไม่ขาดตกบกพร่อง สิ่งที่เกิดขึ้นได้ในอาลยวิญญาน เรียกว่า “พีชะ” อันประกอบด้วยกุศลพีชะ อกุศลพีชะ อัพยาทพีชะ เพราะฉะนั้น บางครั้งก็เรียกอาลยวิญญานว่า “สรวิชฌาน” ท่านเปรียบเหมือนยุ่งฉางเก็บข้าวเปลือกไว้ฉะนั้น

๒) หน้าที่รู้ก่อ คือก่อสร้างอารมณ์ต่าง ๆ ออกมา อารมณ์คือ โลก เป็นปรากฏการณ์ของพีชะในอาลยวิญญานนั้น ผลิดอกออกผล รวมทั้งวัตถุด้วยเช่น ภูเขา แม่น้ำ ล้วนเป็นพีชะในอาลยวิญญานก่อขึ้นมา

๓) หน้าที่รู้ปรุง คือปรุงแต่งอารมณ์ให้วิจิตรให้พิสดารต่าง ๆ เป็นไปตามคลองแห่งตัณหา ทำให้ประกอบกรรม เกิดวิบาก ส่งผลเป็นพีชะเข้าไปเก็บไว้ในอาลยวิญญานอีก แล้วอกเจงเป็นอารมณ์ออกมาอีก วนเวียนอยู่อย่างนี้ จนกว่าจะหมดภพหมดชาติ บรรดาพีชะในอาลยวิญญานต่างแยกกันอยู่เป็นส่วน ๆ กุศลก็อยู่ฝ่ายกุศล แต่สถานที่เก็บเป็นแห่งเดียวกัน มหาภูตรูปก็มีพีชะเหมือนกัน พีชะเหล่านี้เมื่อก่อปฏิภนออกมาคืออารมณ์ต่าง ๆ ทั้งฝ่ายนามธรรมและรูปธรรม

เพราะฉะนั้น นิกายนี้จึงสอนว่า โลกวัตถุเป็นเพียงมโนภาพ เพราะเป็นสิ่งปรุงออกไปจากพีชะในจิต ถ้าไม่มีอาลยวิญญานเสียแล้ว สิ่งทั้งปวงก็ไม่มี อารมณ์กับจิตเรียกว่าทัศนภาพ พฤติกรรมของอาลยวิญญานที่ออกมาทำหน้าที่เสพอารมณ์ทางทวารทั้ง ๖ กลายเป็นวิญญาน ๖ ส่วนลักษณะภาคก็คืออารมณ์ต่าง ๆ แปลว่า อาลยวิญญานทำหน้าที่ ๒ อย่าง คือส่งภาคออกมาเป็นอารมณ์ในขณะเดียวกันทำหน้าที่เสพอารมณ์นั้นด้วย

มีปัญหาตั้งขึ้นว่า “พีชะ ในอาลยวิญญาน มีมาแต่ครั้งใด” ตอบว่า “พีชะบางเหล่าเป็นอมตัคะธรรม พีชะบางเหล่าสะสมขึ้นในประวัติศาสตร์” มีปัญหาว่า “ถ้าโลกวัตถุเป็นมโนภาพไซ้ ทำไมเราจึงไม่สามารถสร้างภูเขาขึ้นมาลัยขึ้นอีกลูกหนึ่ง” ตอบว่า “สิ่งบางอย่างในโลกเกิดจากสธรรมของมนุษย์และดิรัจฉานร่วมกัน เช่นภูเขาขึ้นมาลัยเป็นสธรรม จะต้องอยู่ที่อินเดียแห่งเดียว อยู่ในเมืองไทยไม่ได้ เพราะฉะนั้น แม้คนไทยทั้งประเทศจะสร้างภูเขาขึ้นมาลัยขึ้น ก็เพียงได้นึกคิดเอา โลกนี้เป็นส

^{๔๘} พิน ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, หน้า ๓๘๙-๓๙๐.

กรรม เมื่อสร้างขึ้นแล้วจากพีชะทั้งหลาย ในอภยวิญญานของมนุษย์และสัตว์ดิรัจฉานทั้งโลกฐานที่ตั้งของภูเขาและแม่น้ำเป็นต้น ย่อมมีกำเนิดแหล่งที่ชัดเจน จะมาลับเปลี่ยนในภายหลัง ตามใจชอบของคนบางกลุ่มบางคนไม่ได้^{๔๙}

ทัศนะเดียวกับสภาวะธรรมของนิกายนี้ ได้แบ่งออกเป็น ๓ ประเภทเรียกว่า “ไตรสภาวะ” มีดังนี้

๑) ปริกัลปิตลักษณะ คือลักษณะไม่มีอยู่จริง แต่เข้าใจผิดว่ามี เช่นคนเดินทางในที่มืดเหยียบเชือกสำคัญว่างู ความสำคัญผิดว่างูนี้ เปรียบเหมือนความเข้าใจผิดว่ามีนามธรรม รูปธรรมภายนอกวิสัยของอภยวิญญาน

๒) ปรัตันตรลักษณะ ได้แก่พีชะต่าง ๆ ในอภยวิญญาน จะเป็นของไม่มีอยู่จริงไม่ได้ เปรียบเหมือนเส้นเชือกถ้าไม่มีอยู่แล้ว ความเข้าใจผิดว่างู ก็ไม่เกิดขึ้น

๓) ปรีณิษป็นนลักษณะ ได้แก่นิพพานและธรรมาศตต่าง ๆ ในส่วนพฤติกรรมท่านเปรียบเหมือน บุคคลที่หายเข้าใจผิด รู้ว่าเชือกไม่ใช่งูใจไม่สะดุ้งต่อภัยอีก เช่นเดียวกับผู้ที่รู้จริงว่า สรรพสิ่งเป็นเพียงภาพสะท้อนของจิต เมื่อจิตดับแล้วสิ่งทั้งปวงก็ดับจึงสามารถเพิกถอนอุปทานได้เมื่อนิกายนี้ถือว่า ทุกสิ่งต้องมีพีชะเป็นบ่อเกิด เพราะฉะนั้น จึงได้เกิดกำหนดประเภทแห่งบุคคลในโลกออกเป็น ๕ พวก เรียกว่า “ปัญญาโคตร”^{๕๐} คือ

- (๑) พุทธพีชะบุคคล ผู้จะสร้างบารมีสำเร็จเป็นพุทธะได้
- (๒) ปัจเจกโพธิพีชะบุคคล ผู้ที่มีพีชะเป็นปัจเจกพุทธเจ้าได้
- (๓) สวากพีชะบุคคล ผู้มีวิสัยเป็นพระอรหันต์ได้
- (๔) อนิยตพีชะบุคคล ผู้ยังเป็นกลาง ๆ สุดแล้วแต่การอบรม

นิกายศูนยวาทกับนิกายวิชฌานวาท เป็นคู่ปรับกันมาทุกยุคทุกสมัย ข้อขัดแย้งที่สำคัญก็คือเรื่อง “สวลักษณะ” ทั้งนี้เพราะทัศนะในเรื่องสวลักษณะสองนิกายนี้เห็นแตกต่างกัน จึงมีข้อโต้แย้งระหว่างกันดังนี้ ศูนยวาทว่า โดยสมมติสัจจ สิ่งทั้งปวงเป็นมายา โดยปรมัตถ์สัจจสิ่งทั้งปวงเป็นศูนยตา

โยคอาจารย์ว่า สมมติสัจจ สิ่งทั้งปวงเป็นมายาหมดไม่ได้ เพราะแม้ภาพข้างนอกจะไม่ใช่ของจริง แต่พีชะอันเป็นบ่อเกิดของภาพเหล่านั้น มีสวลักษณะอยู่ โดยปรมัตถ์สัจจ ก็ไม่ใช่สูญไปเสียหมดต้องมีสวลักษณะเหลืออยู่ ยกตัวอย่างเช่นมะพร้าว ถ้าไม่มีสวลักษณะในตัวมันเอง ปลูกมะพร้าวก็กลายเป็นกล้วยไปได้ การที่มะพร้าวเป็นมะพร้าวเรื่อยไป ก็เพราะเจ้าสวลักษณะเช่นนี้ หรือเหมือนกับคนและความเป็นธรรม ตัวตนอาจเปลี่ยนแปลงไปคือ ทารก ก.เปลี่ยนเป็นหนุ่ม ก. และเปลี่ยนเป็นผู้เฒ่า ก. ลักษณะ ๓ ระยะเวลาไม่เหนือกันเลยแม้แต่นิดเดียว แต่เรารู้ว่าเป็นคน ๆ เดียวกัน นั่นก็คืออนาย

^{๔๙} อ่างแล้ว, ฟัน ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, หน้า ๔๐๑-๔๐๕.

^{๕๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๙๖-๔๐๐.

ก. จะต้องมีสวลักษณะ คือลักษณะเฉพาะในตัวมันเองที่ทำให้เรากำหนดได้ว่าเป็นคน ๆ เดียวกัน เพราะฉะนั้นโยคจารจึงสอนว่าสิ่งที่สูญนั้นได้แก่ สัตว์ บุคคล เรา เขา แต่สภาวะธรรมที่เป็นบัญญัติว่าเป็นสัตว์ บุคคล เรา เขา สูญไม่ได้ นั่นก็คือบรรดาพีชะจะต้องมีอยู่ในปรมาตม์ เหมือนกับต้องมีเบญจขันธ์ เราจึงบัญญัติสัตว์บุคคลได้ เหมือนกับมีเชือก เราจึงเกิดเข้าใจผิดว่าเป็นงูได้ เพราะฉะนั้น ธรรมทั้งปวง บางอย่างไม่มีสวลักษณะ ได้แก่สัตว์ บุคคล เพราะเป็นธรรมที่เราเห็นไปเอง แต่บรรดาพีชะอันเป็นปทัฏฐาน จะพลอยไร้สวลักษณะนั้นมิได้ ถ้าเป็นอย่างวาทะของฝ่ายศุนยวาทแล้ว เราจะเอาอะไรมา กำหนดความแตกต่างระหว่างมรรคกับกิเลสระหว่างโลกกับนิพพานเล่า เพราะฉะนั้น คำพูดที่ว่า “สรวมศุนยม” จึงเป็นฝ่าย “ไวนาสิกะ” โดยแท้

เมื่อสรุปแล้ว ทั้ง ๒ นิกาย นิยามความหมาย “สวลักษณะ” ต่างกัน ฝ่ายศุนยวาทกำหนดความหมายว่า ขึ้นชื่อว่าเป็นสวลักษณะแล้วต้องเที่ยงเปลี่ยนแปลงไม่ได้ เพราะฉะนั้น ถ้าไปถือว่ามีสวลักษณะในธรรมบางอย่าง จึงเป็นฝ่ายสัสสวาทไป แต่ฝ่ายโยคจารกำหนดความหมายสวลักษณะว่าเปลี่ยนแปลงได้ แต่ถึงจะเปลี่ยนแปลงไปเท่าไร ก็คงรักษาคุณสมบัติเดิมเอาไว้ เพราะฉะนั้น จึงประณามฝ่ายเถรวาทว่า เป็นพวกนัตถิกวาทะ แปลว่าต่างฝ่ายต่างตีความคำว่า สวลักษณะไม่ตรงกัน ทั้งสองนิกาย มีความเห็นตรงกันข้อหนึ่ง คือไม่สอนว่า จักรภพมีแก่นมาจากสมบูรณาภาพ^{๕๑}

จะเห็นได้อย่างหนึ่งว่า นิกายนี้มีแนวคิดที่ตรงกันข้ามกับฝ่ายศุนยวาท และเป็นคู่ปรับที่สำคัญ มีกำเนิดในศตวรรษที่ ๘ ในสมัยราชวงศ์คุปตะ นิกายนี้บางครั้งก็เรียกชื่อว่า อัสดิวาทิน บางครั้งก็เรียก วิชยวนวาท เพราะเหตุที่เป็นนิกาย มโนภาพนิยม หลักปรัชญาของนิกายนี้ได้อาศัยพระสูตรสำคัญพระสูตรหนึ่ง คือ สนธินิโรจนสูตร ซึ่งมีหลักถือว่า สรรพสิ่งในโลกล้วนเป็นภาพสะท้อนออกไป จากดวงใจเรียกว่า อาลยวิญญานเป็นธาตุรู้ มีหน้าที่สามประการ คือ ๑) หน้าที่รู้เก็บ คือสามารถเก็บเอาพลังต่าง ๆ ของกรรม ๒) หน้าที่รู้ก่อ คือก่อสร้างอารมณ์ต่าง ๆ ออกมา อารมณ์คือ โลก ๓) หน้าที่รู้ปรุง คือปรุงแต่งอารมณ์ให้จิตรให้พิสดารต่าง ๆ เป็นไปตามคลองแห่งตัณหา ทำให้ประกอบกรรม เกิดวิบาก บรรดาพีชะในอาลยวิญญานต่างแยกกันอยู่เป็นส่วน ๆ กุศลก็อยู่ฝ่ายกุศล แต่สถานที่เก็บเป็นแห่งเดียวกัน มหาภูตรูปก็มีพีชะเหมือนกัน ทศณะเดียวกับสภาวะธรรมของนิกายนี้ได้แบ่งออกเป็น ๓ ประเภทเรียกว่า ไตรสภาวะ มี ๑) ปริกัลปิตลักษณะ คือลักษณะไม่มีอยู่จริง ๒) ปรตันตรลักษณะ ได้แก่พีชะต่าง ๆ ในอาลยวิญญาน ๓) ปริณิขปนลักษณะได้แก่นิพพานและธรรมธาตุต่าง ๆ

^{๕๑} อ่างแล้ว, ฝัน ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, หน้า ๔๐๑-๔๐๕.

๒.๕.๒ แนวคิดขณิกาวาท

หากจะกล่าวถึงแนวคิดขณิกาวาทของโยคจาร ต้องกล่าวถึงแก่นธรรมที่สำคัญในลังกาตารสูตร ที่ว่าด้วยแนวคิดอนิจจตา พระมหามติโพธิสัตว์กราบทูลถามพระพุทธเจ้าว่า “คำว่า อนิจจตา อนิจจตา นี้คือทศณะต่าง ๆ ของพวกเดียรัจฉัย และพระองค์ก็แสดงไว้เช่นเดียวกันในคัมภีร์ว่า สิ่งอันเป็นสังขตะทั้งหมดไม่เที่ยง การเกิดขึ้นและดับไปเป็นธรรมชาติของสิ่งทั้งหลาย ข้าแต่พระผู้มีพระภาค ข้อนี้อธิหรือถูก ข้าแต่พระผู้มีพระภาคก็อนิจจตามีหลากหลายอย่างไร ”

พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสตอบตรง ๆ ว่า “อนิจจตาคืออะไร ” แต่ทรงนำเอาความเห็นของพวกเดียรัจฉัยมาแสดงไว้พอสรุปความได้ว่า “อนิจจตาที่พวกเดียรัจฉัยแสดงไว้มี ๘ ชนิด ไม่ใช่เราแสดงไว้ อนิจจตา ๘ ชนิดคืออะไรบ้าง (๑) บางคนพูดว่า ความเกิดขึ้นและดับไป นี้คืออนิจจตา นั่นคือ ในเบื้องต้น มีบางสิ่งเกิดขึ้นซึ่งไม่คงอยู่ นี้คืออนิจจตา (๒) บางคนอธิบายอนิจจตาในฐานะเป็นการเปลี่ยนแปลงรูปร่าง (๓) บางคนพูดว่า รูปนั้นแหละเป็นสิ่งไม่เที่ยง (๔) บางคนถือว่าอนิจจตาก็คือความเปลี่ยนแปลงของรูปอย่างต่อเนื่อง โดยกล่าวว่า ในความมีอยู่อย่างต่อเนื่องไม่ขาดตอนของสรรพสิ่ง ย่อมเกิดความเปลี่ยนแปลงโดยลักษณะเฉพาะของตนเอง เช่น นมสดเปลี่ยนเป็นนมข้น และการเปลี่ยนแปลงองค์ประกอบเช่นนั้นล้วนเกิดขึ้นกับทุกสิ่ง นี้เรียกว่า อนิจจตา (๕) บางคนคิดว่า ความดำรงอยู่แห่งวัตถุ (ภาวะ) ซึ่งเรียกว่า อนิจจตา (๖) บางคนคิดว่า ความดำรงอยู่ (ภาวะ) และความไม่ดำรงอยู่ (อภาวะ) นี้เรียกว่า อนิจจตา (๗) บางคนพูดว่า ความไม่มีการเกิดคืออนิจจตา เพราะสรรพสิ่งไม่เที่ยง และเพราะอนิจจตาดำรงอยู่ภายในสรรพสิ่งนั้น”^{๕๒}

พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงแสดงไว้แน่นอนตายตัวว่า “อนิจจตา” คืออะไรกันแน่ พระองค์เพียงแต่ตรัสสรุปไว้ดังนี้ว่า “อย่างไรก็ตาม เราเองจะว่าเป็นไปเพื่อความเที่ยง (นิจจตา) ก็ไม่ใช่ เพื่อความไม่เที่ยง (อนิจจตา) ก็ไม่ใช่ เพราะเหตุไร ? เพราะเหตุนี้คือ วัตถุภายนอกยึดถือไม่ได้ โลก ๓ ไม่ใช่สิ่งใด ๆ นอกจากจิตความหลากหลายแห่งสิ่งที่มีอยู่ภายนอกไม่สามารถรับรองได้ ไม่มีเกิดขึ้นของธาตุทั้งหลาย ไม่มีความดับ ไม่มีความตั้งอยู่ และไม่มีความแตกต่างของธาตุเหล่านั้น ไม่มีสิ่งทั้งหลายที่ว่าเป็นปฐมธาตุและทุติยธาตุ เพราะการคิดปรุงแต่งจึงทำให้เกิดการกำหนดแบ่งเป็น ๒ ระหว่างสิ่งที่ถูกรับรู้ (วัตถุ) กับผู้รับรู้ (จิต) เมื่อรู้ว่า เพราะความคิดปรุงแต่ง จึงมีการแบ่งแยกเป็น ๒ การอภิปรายเกี่ยวกับความมีและความไม่มีของโลกภายนอกจึงยุติลง เพราะเข้าใจจิตตมาตร ความคิดปรุงแต่ง เกิดจากการคิดว่าโลกประกอบด้วยกรรมที่จะก่อให้เกิดผล ความไม่คิดปรุงแต่งเกิดขึ้นเมื่อรู้แจ้งโลกนี้แล้ว ลำดับนั้น มนุษย์ย่อมหยุดที่จะยึดถือความคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับความมีอยู่และความไม่มีอยู่ซึ่งเกิดจากจิตของเขาเอง เขามองว่า สิ่งทั้งหลายไม่ว่าในโลกนี้หรือในโลกุตตระ หรือในโลกุตตะมะ ล้วนบอกไม่ได้ว่า

^{๕๒} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, พุทธปรัชญา, หน้า ๓๒๕-๓๒๖.

เที่ยงหรือไม่เที่ยง เพราะเขาไม่เข้าใจความจริงว่า ไม่มีสิ่งใดในโลกนอกจากสิ่งที่เป็นภาพแห่งจิต เนื่องจากพวกเดียรถีย์ผู้ตกอยู่ในมิจฉาทิฎฐิคือทวิภาวะและผู้ไม่ได้บรรลุมรรคผล” และพระพุทธองค์ทรงยืนยันไว้ตอนท้ายว่า “ไม่มีอะไรในโลกนอกจากจิต และสิ่งที่ประกอบด้วยภาวะแยกเป็น ๒ ล้วนเกิดมาจากจิตปรากฏให้เห็นเป็นสิ่งที่ถูกรับรู้ (วัตถุ) และผู้รับรู้ (จิต) อตตาทะและสิ่งที่ติดอยู่กับอตตาทะเหล่านั้น หาดำรงอยู่ไม่ ภาพและภูมิของพรหมเป็นต้น ทั้งหมดล้วนเป็นเรื่องของจิตเท่านั้น นอกจากจิตแล้ว พรหมเป็นต้นไม่สามารถมีได้” การพูดว่า “สิ่งทั้งปวงไม่เที่ยง” เป็นพวกวัตถุนิยมสำนักที่ ๓ การพูดว่า “สิ่งทั้งปวงเที่ยง” เป็นพวกวัตถุนิยมสำนักที่ ๔ การพูดว่า “สิ่งทั้งปวงเกิด” เป็นพวกวัตถุนิยมสำนักที่ ๕ การพูดว่า “สิ่งทั้งปวงไม่เกิด”^{๕๓}

ว่าด้วยแนวคิดอนิจจตาแห่งตถาคตภาวะ พระมหามติโพธิสัตว์กราบทูลถามพระพุทธเจ้าว่า “พระตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าเที่ยงหรือไม่เที่ยง”

พระพุทธองค์ตรัสตอบว่า “ตถาคตจะว่าไม่เที่ยงก็ไม่ใช่ ไม่เที่ยงก็ไม่ใช่เพราะเหตุไร เพราะถ้าตถาคตเที่ยง พระองค์ก็จะมีส่วนเกี่ยวข้องกับตัวการที่เป็นผู้สร้าง (ผู้เป็นตัวการณหรือต้นเหตุ) ซึ่งในทัศนะของพวกเดียรถีย์ ตัวการที่เป็นผู้สร้างเป็นบางสิ่งที่ไม่ได้ถูกปัจจัยปรุงแต่งขึ้นมาและเที่ยงแต่ตถาคตไม่ใช่สิ่งที่เที่ยงในความหมายเดียวกันกับสิ่งที่ไม่ได้ถูกปัจจัยปรุงแต่งขึ้นมา (อสังขตธรรม) ซึ่งเป็นสิ่งที่เที่ยง ถ้าพระองค์ไม่เที่ยง พระองค์ก็จะมีส่วนเกี่ยวข้องกับสิ่งทั้งหลายที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งขึ้นมา (สังขตธรรม) เพราะขั้นทั้งหลายที่กล่าวกันว่าเป็นสิ่งที่ถูกปรุงแต่งและเป็นผู้ปรุงแต่ง ไม่ได้มีอยู่จริง และเพราะขั้นทั้งหลายตกอยู่ภายใต้ความดับสูญ ความแตกทำลายจึงเป็นธรรมชาติของขั้นเหล่านั้น สิ่งทั้งปวงที่ถูกปัจจัยสร้างขึ้นมัล้วนไม่เที่ยง เหมือนเหยือกน้ำ ผ้า พาง ท่อนไม้ อิฐเป็นต้น ซึ่งทั้งหมดล้วนประกอบด้วยความไม่เที่ยง ดังนั้น การบำเพ็ญบารมีทั้งหมดเพื่อความรู้ของพระสัมพันธัญญ์จะไร้ประโยชน์ ถ้าพระองค์ไม่ใช่สิ่งที่ถูกปัจจัยสร้างขึ้นมา เนื่องจากไม่ได้ทำอะไรให้มีความแตกต่างกันขึ้นมา ตถาคตแท้จริงย่อมจะเป็นสิ่งที่ถูกปัจจัยสร้างขึ้นมา เพราะเหตุนี้ ตถาคตจะว่าไม่เที่ยงก็ไม่ใช่ ไม่เที่ยงก็ไม่ใช่” พระพุทธเจ้าตรัสบอกว่า ถ้าจะบอกว่าตถาคตเที่ยงก็ได้ แต่ต้องหมายถึงความรู้ที่เกิดจากการบรรลุโพธิญาณซึ่งมีธรรมชาติเที่ยงความรู้ตามที่พระตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าทั้งหลายได้บรรลุแล้วนี้เที่ยงตถาคตทั้งหลายไม่ว่าจะเกิดหรือไม่เกิดก็ตาม ธรรมดานี้ ซึ่งเป็นธรรมฐิติธรรมนิยามก็ยังมิอยู่

ว่าด้วยแนวคิดขณิกตา พระมหามติโพธิสัตว์กราบทูลถามว่า “คำว่า สรรพสิ่งดำรงอยู่ชั่วขณะหมายถึงอะไร ” พระพุทธองค์ตรัสตอบสรุปความได้ว่า “สรรพสิ่งที่เราพูดถึงนั้นไม่ว่าดีหรือเลว ผลิตผลหรือไม่ผลิตผล อยู่ในโลกนี้หรือพ้นจากโลกนี้ไป มีข้อบกพร่องหรือไม่มีข้อบกพร่อง มากไปด้วยความชั่วหรือไม่มากไปด้วยความชั่ว มีประสาทรับรู้หรือไม่มีประสาทรับรู้ โดยสรุปคืออุปาทานขั้น ๕

^{๕๓} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, พุทธปรัชญา, หน้า ๓๒๗.

ล้วนมีกำเนิดจากวาสนา (อันสังสม) จากจิต มนัส และมโนวิญญาณ” ความหมายก็คือ สรรพสิ่งเกิดจากการคิดปรุงแต่งเป็นรูปร่างขึ้นมาโดยการแสดงบทบาทของจิต มนัสมโนวิญญาณ ต่อจากนั้นก็ย้อนมาเป็นอารมณ์รับรู้ของจิต มีการปรุงแต่งสืบเนื่องไม่ขาดตอนอย่างนี้ ไม่หยุดนิ่งอยู่แม้แต่ขณะเดียว นี้เราเรียกว่า ชณิกตา (ความเป็นไปชั่วขณะ) มหามติ สิ่งที่เป็นไปชั่วขณะคืออาลัยวิญญาณ ที่เรียกว่า ตถาคตครุฑ ซึ่งเป็นไปพร้อมกับมนัสและวาสนา (อันสังสม) จากประพตติวิญญาณทั้งหลาย นี่คือนั่นที่เป็นไปชั่วขณะ “สังขตธรรมว่าง ไม่เที่ยง เป็นไปชั่วขณะสรรพสิ่งไม่มีอยู่จริง ความเกิดและความตายดำเนินสืบเนื่องต่อกันมาโดยไม่ขาดตอน”^{๔๔}

ว่าด้วยแนวคิดจิตตมาตร์ “จิตตมาตร์” แปลว่า เพียงจิต สักแต่ว่าจิต หมายถึงว่า ปรากฏการณ์ทั้งหลายที่ปรากฏในโลก เป็นเพียงการแสดงบทบาทของวิญญาณทั้ง ๗ และวิญญาณทั้ง ๗ ก็แสดงบทบาทภายใต้การกำกับของอาลัยวิญญาณ จิตมาตร์ก็คืออาลัยวิญญาณ เมื่อกล่าวว่า “สรรพสิ่งไม่มีอะไรนอกจากจิต” บางกรณีอาจหมายถึงมนัส บางกรณีอาจหมายถึงระบบทั้งหมดของวิญญาณ แต่ส่วนมากจะหมายถึงอาลัยวิญญาณ ซึ่งเท่ากับจิตมาตร์ เพราะอาลัยวิญญาณแสดงบทบาทออกมาในรูปแบบต่าง ๆ ทำให้วิญญาณทั้ง ๗ ผลัดกันเปลี่ยนหมุนเวียนกันปฏิบัติหน้าที่ ทำให้เกิดภาพเหตุการณ์บนโลก เกิดความยึดมั่นถือมั่นตามมา ปรากฏการณ์ทางวัตถุเป็นจินตนาการล้วน ๆ “ปรากฏการณ์ทางวัตถุแต่ละอย่างเหล่านี้ ไม่ใช่ความจริงแท้แท้ ปรากฏการณ์เหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะจินตนาการ เนื่องจากตัวจินตนาการเองว่างเปล่า สิ่งที่ถูกจินตนาการถึงจึงว่างเปล่า โลกไม่ใช่อะไรอื่นนอกเหนือจากการคิดสร้างสรรค์ และมีห้วงมหาสมุทรแห่งความคิดเกี่ยวกับอัตตาและสิ่งทั้งหลาย (ธรรม) เมื่อมีการรับรู้โลกอย่างแจ่มแจ้งตามที่มันเป็น ย่อมจะเกิดปฏิวัติขึ้นในจิต ผู้นี้คือบุตรของเราผู้อุทิศตัวตนต่อสัจจะคือปัญญาอันสมบูรณ์”

จิตตมาตร์ยิ่งใหญ่ที่สุด เป็นสิ่งเดียวเท่านั้นที่มีอยู่ “ไม่มีความสัมพันธ์ระหว่างเหตุกับผล เกิดขึ้น ไม่มีอายตนะใด ๆ เกิดขึ้น ไม่มีธาตุ ไม่มีขันธ์ (สกันธะ) ไม่มีโลภะ ไม่มีสังขตธรรม ไม่มีกาละ ไม่มีนิพพาน ไม่มีธรรมมัตถะ และไม่มีพระพุทเจ้าทั้งหลาย ไม่มีสัจจะทั้งหลาย ไม่มีผล ไม่มีเหตุ ไม่มีมิฉชาติภูฏิ ไม่มีนิพพาน ไม่มีปรินิพพาน และไม่มีชาติ มีเพียงจิตตมาตร์”

ว่าด้วยเรื่องมายา โลกตามที่เรามองเห็นย่อมไม่ดำรงอยู่จริง ความหลากหลายของสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นมาจากจิต นิพพานอยู่ที่การดับอายตนะภายในและอายตนะภายนอกสรรพสิ่งไม่มีอยู่จริงเหมือนเขากระต่าย อทวิภาวะ คือ แสงกับเงา ยาวกับสั้น ตากับข้าว ล้วนสัมพันธ์กัน สรรพสิ่งไม่แบ่งแยกเป็นสอง สิ่งทั้งหลายเปรียบเหมือนเงาสะท้อนน้ำ เป็นภาพลวงตา เป็นเหมือนถูกสร้างสรรค์ขึ้นมาจากเวทมนตร์ของปีศาจ เหมือนตาข่ายเส้นผม เป็นเมืองของคนธรรพ์ (ซึ่งไม่มีอยู่จริง) เป็นเหมือนวงกลมของดวง

^{๔๔} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, พุทธปรัชญา, หน้า ๓๒๘-๓๒๙.

ไฟ ปรากฏการณ์ทางวัตถุแต่อย่างเหล่านี้ ไม่ใช่ความจริงเที่ยงแท้ ปรากฏการณ์เหล่านั้นเกิดขึ้นเพราะ จินตนาการ เนื่องจากตัวจินตนาการเองว่างเปล่า สิ่งที่ถูกจินตนาการถึงจึงว่างเปล่า^{๕๕}

ผู้รู้สรรพสิ่งไม่ใช่ผู้ไม่รู้สรรพสิ่ง และสรรพสิ่งไม่ได้อยู่ภายในสรรพสิ่ง พวกคนพาลคิดปรุงแต่ง และคิดว่า เรา (ตถาคต) เป็นผู้ตรัสรู้ในโลก แต่เราไม่ใช่ผู้ตรัสรู้และไม่ใช่ผู้ทำคนอื่นให้ตรัสรู้ มาหา ปรากฏตัวออกมาอิงอาศัยหญ้า ไม้ และอิฐ แม้กระนั้นตัวมาหาเองก็ไม่มีอยู่ ฉันทิ สรรพสิ่งโดยสสารก็เป็นเพียงภาพปรากฏฉนั้น ไม่มี (จิต) ผู้ยึดถือและสิ่งที่ถูกยึดถือ เหมือนเงา เหมือนความฝัน เหมือนสายตาเอียง

โลกคือมายา เป็นเหมือนนิมิตในอากาศของคนธรรมดา มายา วงเส้นผม สิ่งเหล่านั้นไม่มีอยู่ แม้กระนั้นก็ปรากฏเหมือนกับว่ามีอยู่ ธรรมชาติของปรากฏการณ์ทางวัตถุ พึงสำเนียงดังที่กล่าวมานั้นโดยที่สุดแล้ว ไม่มีอะไรเลย “บุคคลเมื่อไม่รู้ว่าเป็นภาพของจิต จึงจินตนาการโลกภายนอก เหมือนพวกคนพาลผู้เมื่อไม่รู้ว่าเป็นเชือก จึงยึดถือว่าเป็นงู เชือกดังที่กล่าวมานั้น โดยธรรมชาติแล้วไม่ใช่เชือก และไม่ใช่สิ่งอื่น แต่เนื่องจากความบกพร่องอันเกิดจากความไม่รู้ว่าเป็นจิต บุคคลจึงยังคงคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับเชือกนั้น ทุกอย่างคือความฝัน ไม่มีสิ่งทั้งหลาย เช่น อดีต ปัจจุบัน และอนาคต ไม่มีทั้งอนิจจตา และอนิจจตา มีการกระทำ ไม่มีกรรม ไม่มีวิบาก ทั้งหมดไม่มีอะไรมากไปกว่าความฝัน”

ว่าด้วยเรื่องโคตร คำว่า “โคตร” หมายถึง สภาวะหรือคุณลักษณะภายในของสัตว์โลก พระพุทธศาสนา महाยาน นิกายโยคจาร แบ่งโคตรของสัตว์โลกเป็น ๕ ระดับ คือ (๑) สวากโคตร ผู้มี สวากพีชะหรือสวากพีช บรรลุธรรมสูงสุดได้เพียรอรหันตภูมิ (๒) ปัจเจกโคตร ผู้มีปัจเจกพีชะ บรรลุธรรมสูงสุดได้เพียงปัจเจกภูมิ ละมานคือกิเลสได้แต่ละมานคือธรรมไม่ได้ (๓) โภธิสัตว์โคตร ผู้มีโภธิสัตว์พีชะ บรรลุธรรมสูงสุดได้เพียงโภธิสัตว์ภูมิ พุทธภูมิ ละได้ทั้งมานคือกิเลสและมานคือธรรม (๔) อนิยตโคตร ผู้มีพีชะทุกอย่างดังกล่าวมา บรรลุธรรมได้ทุกอย่างตามที่ตั้งปณิธาน (๕) อัจฉันติกโคตร หมายถึง สภาวะของบุคคลผู้ไม่มีความเชื่อหรือไม่ปรารถนาปฏิบัติตามหลักมหายาน ยินดีเฉพาะในโลกียวิสัยไม่ยึดติดอนิพพาน สละกุศลมูลทั้งหมด และหมายถึงพระโภธิสัตว์ผู้ถูกเมตตากุณการกระตุ้นให้เห็นแก่ประโยชน์ แก่สรรพสัตว์จนไม่ไห้เข้าสู่อนิพพาน คำว่า “อโคตร” หมายถึง อัจฉันติกโคตรนี้

ว่าด้วยเรื่องวาสนา คำว่า “วาสนา” ในลังกาวดารสูตรใช้ภาษาอังกฤษว่า “Habit-energy” แปลว่า พลังเคยชิน หมายถึงผลของการกระทำ (กรรม) ไต ๆ อาจจะมีดีหรือไม่ดีที่บุคคลทำซ้ำ ๆ กันมา หลายภพหลายชาติ จนกระทั่งตกผลึกกลายเป็นลักษณะเฉพาะตัวบุคคลนั้น ๆ^{๕๖}

^{๕๕} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, **พุทธปรัชญา**, หน้า ๓๓๐.

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๓๑-๓๓๒.

ว่าด้วยเรื่องวิญญาน วิญญานที่ปรากฏในลังกาตารสูตร มี ๓ ฐานะที่ปรากฏเด่นชัด คือ (๑) วิญญานในฐานะวิวัฒน์-วิวัฒน์วิญญาน (๒) วิญญานในฐานะเป็นตัวผลิตผลสันสกฤตวิญญาน (๓) วิญญานในฐานะที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติดั้งเดิมของตนปุริมสภาวะวิญญาน

ในวิญญาน ๘ อย่าง หน้าที่ ๒ อย่างที่สังเกตเห็นได้โดยทั่วไป คือ หน้าที่รับ (สัมปฏิจฉนะ) และหน้าที่จำแนกอารมณ์ (สันตிரณะ) วิญญานที่รับอารมณ์ย่อมรับรู้อารมณ์ วิญญานที่รับอารมณ์ ทำหน้าที่เพราะสาเหตุคือการเปลี่ยนรูปแบบขึ้นในจิตโดยมีวาสนาสีกลับ ในขณะที่วิญญานจำแนกอารมณ์ ทำหน้าที่เพราะจิตจำแนกโลกแห่งวัตถุเพราะวาสนาที่สั่งสมโดยกระบวนการให้เหตุผลที่ผิดพลาดนับแต่อดีตกาลประมาณไม่ได้

วิวัฒนาการแห่งวิญญานมองได้จาก ๓ ด้าน คือ ประพจน์ ลักษณะ และกรรม “ประพจน์” ก็คือการสำแดงตัวของวิญญานโดยการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป ต่อเนื่องกันไปไม่ขาดตอน “ลักษณะ” คือ ภาพภายนอกที่ปรากฏออกมา “กรรม” คือการสร้างรอยประทับโดยกระบวนการคิด รู้สึก และ ปฏิบัติการทั้งดีและไม่ดีเก็บไว้ในอาลัยวิญญานกลายเป็นวาสนา

วิญญานว่าโดยแบบมี ๓ ประการ คือ ประพจน์วิญญาน กรรมวิญญาน และชาติวิญญาน “ประพจน์วิญญาน” เป็นชื่อรวมสำหรับเรียกวิญญานแต่ละอย่างซึ่งวิวัฒนาการมาจากอาลัยวิญญาน ในขณะที่อาลัยวิญญานสถิตนิ่งอยู่ในฐานของตน “กรรมวิญญาน” คือความสามารถของวิญญานในการปฏิบัติหน้าที่ของตน “ชาติวิญญาน” คือตัวตนหรือชาติของวิญญานเอง

ว่าด้วยเรื่องอาลัยวิญญาน คำว่า “อาลัยวิญญาน” นิยมใช้ในภาษาอังกฤษว่า “Store-Consciousness” แปลว่า วิญญานเป็นที่เก็บสะสม หมายถึงวิญญานที่เป็นแหล่งเก็บสะสมผลกรรมดี กรรมชั่วที่ได้กระทำมาในอดีตทั้งหมดเรียกว่า พีชะ เต็มไปด้วยรอยประทับในอดีต เป็นขั้นที่ลึกสุดและละเอียดอ่อนที่สุดของวิญญานชั้น การบรรลุนิพพานเกิดขึ้นได้โดยการพลิกหมุนอาลัยวิญญานซึ่งตรงกับภาษาบาลีว่า “อาลัยสมุคชาฎะ” แปลว่า การถอนรากออลยะ ตำราบางเล่มบอกว่า มโนวิญญานเข้ายึดครองกลีขุมนโนวิญญาน (หรือมนัส) แล้วเกิด อาลัยวิญญาน เป็นฐานแห่งสรรพสิ่ง รังสรรค์สรรพสิ่ง เป็นมูลฐานของโลกปรากฏการณ์ สรรพสิ่งเป็นเงาหรือเป็นภาพของอาลัยวิญญานซึ่งมีภาวะเป็นอภัยกฤต (เป็นกลาง) เกิดดับสืบเนื่องกันมาไม่ขาดสายนับแต่กาลไม่ปรากฏเบื้องต้น มีหน้าที่เก็บก่อน คือเก็บพีชะของสรรพสิ่งไว้แล้วและนำพีชะที่เก็บไว้นั้นมาสร้างสรรค์ต่อ

ว่าด้วยเรื่องปฏิบัติการของวิญญานทั้ง ๘ ในการทำหน้าที่ของวิญญาน ๘ อาจแบ่งเป็น ๒ กลุ่ม คือ ขยาติวิญญานและวิสตุประติวิกัลปวิญญาน (วัตถุปฏิบัติกับปวิญญาน) “ขยาติวิญญาน” หมายถึง การทำหน้าที่ของอาลัยวิญญานในการรับและสะท้อนอารมณ์ออกมาเหมือนกระจกเงา ในขณะเดียวกันก็เก็บสั่งสมวาสนาแล้วปล่อยให้สำแดงตัวออกมา “วิสตุประติวิกัลปวิญญาน” หมายถึง การทำหน้าที่ของมนัสในการตรวจสอบวัตถุ โดยทำหน้าที่ร่วมกับมโนวิญญาน เพราะอิทธิพลของอาลัย

วิญญานทำให้คิดปรุงแต่งแบ่งแยกเป็นผู้ทำและผู้ถูกกระทำ เกิดปรากฏการณ์หลากหลาย ทันทีที่มันส์ปฏิบัติการ วิญญานอื่น ๆ ที่เหลือก็ปฏิบัติการ^{๕๗}

ว่าด้วยเรื่องตถาคตครรรค์ คำว่า “ตถาคตครรรค์” ในที่นี้หมายถึงบางอย่างที่ซ่อนอยู่ภายใน ซึ่งเป็นเชื้อหรือพันธุ์แห่งความเป็นตถาคต ถูกครอบคลุมด้วยมัจฉาทิฏฐิและอุปาทาน แต่ธรรมชาติดั้งเดิมบริสุทธิ์เปรียบเหมือนแก้วมณีล้ำค่าที่ซุกซ่อนอยู่ในเปลือกตมมีสถานะและลักษณะต่าง ๆ เช่น เป็นแหล่งรวมลักษณะของสรรพสัตว์ ตั้งแต่ลักษณะของพระพุทธเจ้าจนถึงลักษณะของสรรพสัตว์ที่อยู่ในภูมิต่ำสุด เป็นสาระแห่งตถาคตที่ถูกห่อหุ้มด้วยกิเลส เหมือนรวงผึ้งที่ถูกห่อหุ้มด้วยตัวผึ้ง พระพุทธเจ้าผู้มีพระภาคผู้มีปัญญาจักขุ จึงมองเห็นลักษณะอันบริสุทธิ์ภายในสรรพสัตว์ ตถาคตครรรค์เหมือนทองคำที่ถูกห่อหุ้มด้วยเปลือกตม ถูกทิ้งไว้ไม่มีใครเหลียวแล เหมือนแก้วมณีที่ถูกทิ้งไว้ในกระท่อมคนจนมีแต่พระพุทธเจ้าที่มองเห็นคุณสมบัติอันสูงส่งนี้ที่อยู่ในตัวสรรพสัตว์ จึงทรงกำจัดเปลือกตมอันหุ้มห่อตถาคตครรรค์นั้นออกไปจากจิตสันดานของสรรพสัตว์ หรือกระตุ้นให้สรรพสัตว์ค้นพบเห็นแก้วมณีภายในตนนี้

ตถาคตครรรค์เหมือนพระพุทธรูปทองคำถูกห่อหุ้มไว้ด้วยผ้าซีริ้ว เหมือนทารกที่อยู่ในครรภ์สตรีผู้ถูกทอดทิ้ง และทารกนั้นจะได้เป็นพระเจ้าจักรพรรดิในอนาคต อยู่ในฐานะเป็นเหตุแห่งความดีและความชั่ว เมื่อใดก็ตามที่ตถาคตครรรค์แสดงตนขึ้นในจิตใจของสรรพสัตว์ เมื่อนั้นย่อมเกิดความรู้แจ้งภายใน ตถาคตครรรค์นี้บางครั้งเรียกว่า “อalayavijñāna” เพราะ คำว่า “อalayะ” แปลว่าที่เก็บกัก เป็นแหล่งรวมสรรพสิ่งไว้ จึงมีความหมายเดียวกันกับคำว่า “ครรรค์” มีข้อความบางตอนในลึงกาวตารสูตรนี้ที่พระพุทธเจ้าตรัสกับพระมหามติโพธิสัตว์มหาสัตว์ว่า “ดูก่อนมหามติ ตถาคตครรรค์บรรลุนิพพานเหตุทั้งหลายไม่ว่าดีหรือไม่ดีอยู่ในตัว เป็นบ่อเกิดของวิถีชีวิตทั้งหลาย อยู่ในฐานะเป็นผู้แสดงบทบาทหลากหลาย โดยไม่แบ่งแยกว่าเราหรือเขา เป็นแหล่งรวมแก่นแท้แห่งสรรพสัตว์ และสรรพสิ่ง” ตถาคตครรรค์ปรากฏรวมกันและเป็นอันเดียวกันกับอalayavijñāna ซึ่งเป็น มูลฐานของโลกและปรากฏการณ์สรรพสิ่งเป็นเงาเป็นพดพิภาพของอalayavijñāna ซึ่งมีหน้าที่ ๒ อย่างคือ เก็บคือเก็บพีชะของสรรพสิ่งไว้ และก่อคือก่อสร้างสรรพสิ่ง “สถานภาพและคุณสมบัติของตถาคตครรรค์และอalayavijñāna นั้นยิ่งใหญ่เท่ากัน แต่อยู่คนละฟากฝั่งแห่งความคิด ตถาคตครรรค์อยู่ในฟากฝั่งแห่งอภิปรัชญา เป็นที่รองรับสนับสนุนนิพพาน เป็นมูลฐานแห่งสังสารวัฏ ส่วนอalayavijñāna อยู่ในฟากฝั่งแห่งจิตวิทยา เป็นผู้เก็บกักและสร้างสรรค์สรรพสิ่ง”

ว่าด้วยเรื่องนิพพาน นิพพานคือการหยุดคิดแบ่งแยกเป็นภาวะและอภาวะ นิพพานคือการรู้แจ้งว่า โลกนี้มีเพียงจิตเท่านั้นและโลกภายนอกเป็นเพียงภาพมายาแห่งจิต นิพพานคือการเปลี่ยนแปลง

^{๕๗} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, พุทธปรัชญา, หน้า ๓๓๓.

รูปลักษณะของวิญญานทั้งหลาย เป็นภาวะว่างจากความมีอยู่และความไม่มีอยู่ ว่างจากความเที่ยงแท้ ยั่งยืนกับไม่ยั่งยืน

นิพพานจริง สังสารวัฏไม่จริง ดังที่พระโพธิสัตว์มหามติกราบพุลถามพระผู้มีพระภาคว่า “ที่ชื่อว่า นิพพาน ได้แก่อะไร ?” พระพุทธองค์ตรัสบอกถึงทัศนะของบุคคลหลากหลายว่า “บางคนกล่าวว่า นิพพานอยู่ในจุดที่กระบวนการทำงานของจิตไม่ปฏิบัติหน้าที่อีกต่อไป เนื่องจากขั้น ธาตุอายตนะดับ เนื่องจากความไม่ยึดติดต่อโลกวัตถุ หรือเนื่องจากรู้แจ้งว่า สรรพสิ่งไม่เที่ยง บางคนกล่าวว่า นิพพานคือจุดที่ไม่มีการระลึกถึงอดีตและปัจจุบัน บางคนกล่าวว่า นิพพานคือจุดที่ไม่เกิดความคิดปรุงแต่ง เป็นจุดที่หลุดพ้นจากความคิดเกี่ยวกับผู้รู้ (จิต) กับสิ่งที่ถูกรู้ (วัตถุ) บางคนกล่าวว่า นิพพานคือความดับบุญและบาป” นิพพานคือภาวะที่ไม่เกิดและไม่ดับ นิพพานคือการมองเข้าไปในตำแหน่งแห่งความจริงตามที่มันเป็น เกิดขึ้นเมื่อมีการหมุนกลับแห่งกระบวนการทำงานของจิตเป็นจุดที่เกิดการปฏิบัติเพราะรู้แจ้งภายในตน เป็นอิสระจากความคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับอมตภาวะกับอจุณตภาวะหรือภาวะกับอภาวะ กล่าวอีกนัยหนึ่ง นิพพานคือการรู้แจ้งความไม่แบ่งแยกเป็น ๒ ระหว่างจิตกับวัตถุ^{๕๘}

แนวคิดขณิกวาทของโยคจารย์ ได้กล่าวถึงแก่นธรรมที่สำคัญในลังกาวตารสูตร ที่ว่าด้วยเรื่องเหล่านี้คือ ๑) ว่าด้วยอนิจจตา ๒) ว่าด้วยอนิจจตาแห่งตถาคตภาวะ ๓) ว่าด้วยขณิกตา สรรพสิ่งดำรงอยู่ชั่วขณะ ๔) จิตตมาตฺร เพียงจิต สักแต่ว่าจิต ปรากฏการณ์ทั้งหลายที่ปรากฏในโลก ๕) มายาโลกตามที่เรามองเห็นย่อมไม่ดำรงอยู่จริง ความหลากหลายของสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นมาจากจิต ๖) โศตรสภาวะหรือคุณลักษณะภายในของสัตว์โลก ๗) วาสนา พลังเคยชิน ผลของการกระทำ (กรรม) ใดๆ ๘) วิญญาน มี ๓ ฐานะที่ปรากฏเด่นชัด คือ (๑) วิญญานในฐานะวิวัฒน์-วิวัฒนวิญญาน (๒) วิญญานในฐานะเป็นตัวผลิตผลสันสกฤตวิญญาน (๓) วิญญานในฐานะที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติดั้งเดิมของตนปุริมสวภาวิญญาน ๙) อาลยวิญญาน วิญญานเป็นที่เก็บสะสมผลกรรมดีกรรมชั่วที่ได้กระทำมาในอดีตทั้งหมดเรียกว่า พีชะ ๑๐) ปฏิบัติการของวิญญานทั้ง ๘ ในการทำหน้าที่ของวิญญาน ๘ อาจแบ่งเป็น ๒ กลุ่ม คือ ขยาติวิญญานและวัสตุประติวิกัลปวิญญาน (วัตถุปฏิบัติกับปวิญญาน) “ขยาติวิญญาน” ๑๑) ตถาคตครรรค์ บางอย่างที่ย่อนอยู่ภายในซึ่งเป็นเชื้อหรือพันธุ์แห่งความเป็นตถาคต ๑๒) นิพพาน การหยุดคิดแบ่งแยกเป็นภาวะและอภาวะ การรู้แจ้งว่า

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่าแนวคิดของนิกายโยคจารย์ นั้นคือการปฏิบัติโยคะหรือบำเพ็ญเพียร การควบคุมร่างกายและจิตใจโดยการทำสมาธิ ได้รับแรงบันดาลใจจากท่านบรมครูไม่เตรยนาถ สืบทอดเจตนารมณ์ของบรมครูโดยทำหน้าที่อธิบายแนวคิดเรื่องจิตตมาตฺร อย่างเป็นระบบ โดยนำแนวคิดที่แฝงอยู่ในวรรณกรรมของเถรวาทและของมหายานยุคต้น ๆ มาพัฒนาต่อจนในที่สุดกลายเป็น

^{๕๘} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, พุทธปรัชญา, หน้า ๓๓๔-๓๓๗.

ระบบปรัชญาของตนเอง ปรัชญาของสำนักโยคอาจารย์จัดอยู่ในกลุ่มจิตนิยม แต่เป็นจิตนิยมที่มีลักษณะแตกต่างจากจิตนิยมสำนักอื่น ๆ ข้อมูลในคัมภีร์เถรวาทที่ว่าด้วยเรื่องจิตหรือวิญญาณ ๑) ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า ๒) โลกถูกจิตชักนำไป ๓) นิพพานคือปฐมวิญญาณสูงสุด ๔) จิตหรือวิญญาณคือสิ่งมหัศจรรย์สิ่งไม่มีรูปร่าง แก่นธรรมจากคำสำคัญในลัทธิอรรถกถาว่าด้วยอนิจจตา ว่าด้วยอนิจจตาแห่งตถาคตภาวะ ว่าด้วยขณิกตา จิตตมาตร มายา โคตร หมายถึง สภาวะหรือคุณลักษณะภายในของสัตว์โลกพระพุทธศาสนามหายานนิกายโยคอาจารย์ วาสนา หมายถึงผลของการกระทำใด ๆ อาจจะดีหรือไม่ดีที่บุคคลทำซ้ำ ๆ กันมาหลายภพหลายชาติ วิญญาณ วิญญาณที่ปรากฏในลัทธิอรรถกถา มี ๓ ฐานะที่ปรากฏเด่นชัด คือ (๑) วิญญาณในฐานะวิวัฒน์-วิวัฒน์วิญญาณ (๒) วิญญาณในฐานะเป็นตัวผลิตผลสันสกฤตวิญญาณ (๓) วิญญาณในฐานะที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติดั้งเดิมของตนปริมสวภาวิวิญญาณ อลยวิญญาณ แปลว่า วิญญาณเป็นที่เก็บสะสม ปฏิบัติการของวิญญาณทั้ง ๘ ในการทำหน้าที่ของวิญญาณ ๘ อาจแบ่งเป็น ๒ กลุ่ม คือ ขยาติวิญญาณและวัสตุประติวิภัตวิญาณ ตถาคตครรรค์ คำว่า บางอย่าง ที่ซ่อนอยู่ภายในซึ่งเป็นเชื้อหรือพันธุ์แห่งความเป็นตถาคต นิพพานคือการเปลี่ยนแปลงรูปลักษณะของวิญญาณทั้งหลาย อภิปรัชญา ธรรม ๑๐๐ วิญญาณ ๖ วิญญาณที่ ๗ วิญญาณที่ ๘ อลยวิญญาณกับภวังคจิต พีชะ ทฤษฎีปราปติ ทฤษฎีพีชะ “พีชะ” ในคัมภีร์เถรวาทและพีชะกับอลยวิญญาณ ฐานะและบทบาทอลยวิญญาณ อลยวิญญาณ ตถาคตครรรค์ และธรรมกาย ปฏิบัติการแห่งวิญญาณทั้ง ๘

๒.๖ นิกายศูนยวาทีน หรือ นิกายมัธยมิกวาทีน

มัธยมิก แปลว่าทางสายกลาง นิกายนี้ตั้งขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๗ ท่านคุรุณาการชุนเป็นผู้ก่อตั้ง ได้อรรถาธิบายพุทธมติ ด้วยระบบวิชาวิธี ซึ่งก่อความตื่นเต็นในวงนักปราชญ์ทางพุทธศาสนา ท่านได้กำจัดปรวาทที่ฟ่ายแพ้ไปทุกแห่งหน พุทธศาสนิกชนฝ่ายมหายานจึงยกย่องท่านว่าเป็นพุทธะองค์ใหม่ ในปัจฉิมวัยท่านดับขันธลง ณ มหาวิหารแห่งหนึ่งที่เมืองอมราวตีในแคว้นอันธระ ทักษิณบาล ปัจจุบันนี้อินเดียทางใต้ยังมีโบราณสถานแห่งหนึ่ง ซึ่งมีซากพระสถูปเจดีย์ชื่อว่า "นาการชุนโกณฑะ" งานสำคัญของคุรุณาการชุนคือ การย่อยทรศนะในมหาปรัชญาปารมิตาสูตกร แล้วจัดระบบวิชาวิธีเพื่อให้เข้าถึงความจริงในปรัชญานั้น คัมภีร์ที่มีชื่อเสียงของท่านคือ อรรถกถาแห่งพระสูตรดังกล่าวและคัมภีร์มัธยมิกการิกะ คัมภีร์นี้เป็นเพชรน้ำเอกในทัศนะเกี่ยวกับพุทธมติ อย่างที่โลกพุทธศาสนาไม่เคยมีมาก่อนเลย นักปราชญ์ในโลกตะวันตกยุคหลังที่ได้อ่านคัมภีร์นี้ ต่างก็ยอมรับว่า คุรุณาการชุนเป็นนักตรรกวิทยาที่ยิ่งใหญ่ของโลก ไม่มีปรัชญาใดในทางนี้ของตะวันตกที่จะเทียบเคียงได้^{๕๙}

^{๕๙} อ่างแล้ว, ฟัน ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, หน้า ๓๗๔-๓๗๖.

ในคัมภีร์มาธยมิกาวฤติ ท่านครูนาคราชุนได้เขียนไว้ ๒๗ บรรพ โดยเริ่มปณามคาถาในต้นปกรณว่า “ไม่มีความเกิดขึ้น ไม่มีความดับ ไม่มีความขาดสูญ ไม่มีความเที่ยงแท้ ไม่มีอรรถแต่อย่างเดียว ไม่มีอรรถนานาประการ ไม่มีการมา ไม่มีการไป เป็นปฏิจสมุปบาทธรรม”^{๖๐}

ในทรรณะของนิกายศูนยวาทเห็นว่า โลกนี้ที่ปรากฏแก่เรา มิได้เป็นทั้งสัจ หรืออสัจ เพราะฉะนั้นจึงปฏิเสธด้วยคำ ๘ คำ ๔ คู่ ข้างต้นโดยเฉพาะคำแรกคือคำว่า “ไม่มีความเกิดขึ้น” ท่านให้เหตุผลไว้ว่า ธรรมด้าย่อมถือว่าความเกิดมาจากกรณี ๔ อย่างคือ

๑. เกิดขึ้นเอง
๒. สิ่งอื่นทำให้เกิด
๓. ทั้งเกิดขึ้นเอง ทั้งสิ่งอื่นทำให้เกิด รวมกันทำให้เกิดขึ้น
๔. เกิดอย่างไรเหตุคือเกิดลอยๆ

ดังนั้นศูนยตา คือความไม่มีสวลักษณะหรือสวภาวะ ไม่มีสิ่งใดในโลก ที่เป็นอยู่ด้วยตัวมันเอง โดยไม่มีความสัมพันธ์กันสิ่งอื่น ทุกสิ่งสัมพันธ์กันหมด เหตุเพราะเป็นปฏิจสมุปบาทธรรม^{๖๑}

๒.๗ สรุป

แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามหายานทั้ง ๔ นิกายที่กล่าวมานั้น นิกายสรวาสติกวาทิน หรือไวภาซิกะ ซึ่ง “วิภาซิกะ” แปลว่า ผู้กล่าวพิเศษ ผู้กล่าวแจ่มแจ้ง ผู้กล่าวต่างจากคนอื่นท่านกาทายานีบุตรเองได้ศึกษาค้นคว้าและเขียนหนังสือชื่อ ชฎานปรัสถาน เรื่องญาณวิทยาอภิปรัชญา และจริยศาสตร์ ชื่อว่ามหาวิภาซศาสตร์ ว่าด้วยเรื่องสังโยชน์ ญาณ กรรม ธาตุ อินทรีย์ สมมติ และปัญญา นำเอาชื่อคัมภีร์ว่า “วิภาซา” มาตั้งเป็นชื่อสำนักว่า ไวภาซิกะ แนวคิดอภิปรัชญา หลักธรรม ๗๕ ปรมัตถธรรม อันเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของโลกและชีวิต “ธรรม” เป็นคำที่เรียกองคภาวะขั้นสูงที่มีลักษณะเฉพาะตน มีนัยครอบคลุมทั้งรูปธรรมและนามธรรม ธรรมเหล่านี้เกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัยจึงเป็นองคภาวะที่ไม่เที่ยง เป็นขณิกะคือตั้งอยู่ชั่วขณะหนึ่งแล้วดับไป แนวคิดขณิกวาท อดีต อนาคต และปัจจุบันคืออะไร? ทั้ง ๓ อย่างนั้นเป็นชื่อลำดับความเปลี่ยนแปลงของ “ธรรม” รูปที่เป็นอดีต คือ รูปที่ดับไปแล้ว ไปปราศแล้ว รูปที่เป็นอนาคต คือ รูปที่ยังไม่เกิด ยังไม่มี ยังไม่เกิดพร้อม ยังไม่บังเกิด รูปที่เป็นปัจจุบัน คือ รูปที่เกิดแล้ว เป็นแล้ว เกิดพร้อมแล้ว บังเกิดแล้ว บังเกิดยิ่งแล้ว ปรากฏแล้ว

^{๖๐} อ่างแล้ว, วคิน อินทสระ, สารสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน, หน้า ๑๕๐-๑๕๒.

^{๖๑} พระมหาโกเมนทร์ ชินวงศ์, “การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสุญญตาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับปรัชญานาคราชุน”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๕๕.

นิกายเสาตราติกะ ปรัชญาของนิกายนี้เชื่อว่าความจริงมีสองอย่างคือวัตถุกับจิตใจ เน้นเรื่องอนิจจัง ทุกอย่างไม่เที่ยงทั้งภาวะและอภาวะ ชีวิตเป็นเพียงลำดับของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ความรู้ทั้งหลายจะรู้ได้เฉพาะอนุมาณประมาณเท่านั้น เพราะจิตไม่อาจยึดความจริงที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลาได้ โลกและชีวิตคืออนุกรมแห่งความเปลี่ยนแปลง สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น เมื่อครบกระบวนการแล้วก็ย้อนไปเริ่มต้นใหม่ นี่คือสายเกิด สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ นี่คือสายดับ กระบวนการเกิดดับของโลกและชีวิตเหมือนกับการเกิดดับของสสาร นั่นคือสายเกิดเริ่มจาก ศูนย์ตา เป็นปรมาณู เป็นอนุ จากสสาร ส่วนสายดับเริ่มจากสสาร เป็นอนุ เป็นปรมาณู เป็นศูนย์ตา ชีวิตเกิดจากสังขมาฏะแห่งชั้น ๕ คือ การมารวมตัวกันของรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ การรวมตัวกันนี้แหละคือการเกิด เมื่อรวมตัวกันแล้วก็ดับ เมื่อดับแล้วก็เกิดอีก โลกและชีวิตจึงไม่ใช่อื่นไกล (ซึ่งถือว่าสรรพสิ่งว่าง) มองโลกในลักษณะขอยเป็นแห่งเป็นท่อน หลักปฏิจจนสมุปบาทในทรรศนะของพวกเสาตราติกะมีลักษณะพิเศษแตกต่างจากสำนักอื่นดังที่ปรากฏในแผนภูมิด้านซ้าย ทฤษฎีปฏิจจนสมุปบาทแท้ที่จริงแล้วเป็นเพียงทฤษฎีแห่ง ความสืบเนื่อง ธรรมทั้ง ๘๔ มีอยู่จริงในระดับสมมติ (สมมติสัจจะ) หรือเป็นโลกียวิสัย แต่ในระดับความจริงสูงสุด (ปรมาตสัจจะ) ไม่มีธรรมอยู่เลย ธรรมเหล่านี้เมื่อถูกลดทอนไปสู่ระดับอนุ และลดทอนต่อไปสู่ระดับปรมาณู ท้ายที่สุดก็จะกลายเป็นศูนย์ (ว่าง) ทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม ล้วนไม่จริง จิตไม่ได้ดำรงอยู่ยั่งยืน เจตสิกก็ไม่มีอิสระจากจิต ธรรมเหล่านั้นซึ่งจะบอกว่าเป็นวัตถุก็ไม่ใช่ เป็นจิตก็ไม่ใช่ล้วนเป็นไปชั่วขณะ

นิกายโยคอาจารย์ คำว่าโยคอาจารย์ แปลว่า การปฏิบัติโยคะหรือบำเพ็ญเพียร การควบคุมร่างกายและจิตใจโดยการทำสมาธิ ได้รับแรงบันดาลใจจากท่านบรมครูไม่เตรยนาถ สืบทอดเจตนาธรรมของบรมครูโดยทำหน้าที่อธิบายแนวคิดเรื่องจิตตมาตร์ อย่างเป็นระบบ โดยนำแนวคิดที่แฝงอยู่ในวรรณกรรมของเถรวาทและของมหายานยุคต้น ๆ มาพัฒนาต่อจนในที่สุดกลายเป็นระบบปรัชญาของตนเอง ปรัชญาของสำนักโยคอาจารย์จัดอยู่ในกลุ่มจิตนิยม แต่เป็นจิตนิยมที่มีลักษณะแตกต่างจากจิตนิยมสำนักอื่น ๆ ข้อมูลในคัมภีร์เถรวาทที่ว่าด้วยเรื่องจิตหรือวิญญาณ ๑) ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า ๒) โลกถูกจิตชักนำไป ๓) นิพพานคือปฐมวิญญาณสูงสุด ๔) จิตหรือวิญญาณคือสิ่งมหัศจรรย์สิ่งไม่มีรูปร่างแก่นธรรมจากคำสำคัญในลังกาวตารสูตร ว่าด้วยอนิจจตา ว่าด้วยอนิจจตาแห่งตถาคตภาวะ ว่าด้วยขณิกตา จิตตมาตร์ มายา โคตร หมายถึง สภาวะหรือคุณลักษณะภายในของสัตว์โลก พระพุทธศาสนา มหายานนิกายโยคอาจารย์ วาสนา หมายถึงผลของการกระทำใด ๆ อาจจะมีดีหรือไม่ดีที่บุคคลทำซ้ำ ๆ กันมาหลายภพหลายชาติ วิญญาณ วิญญาณที่ปรากฏในลังกาวตารสูตร มี ๓ ฐานะที่ปรากฏเด่นชัด คือ (๑) วิญญาณในฐานะวิวัฒน์-วิวัฒน์วิญญาณ (๒) วิญญาณในฐานะเป็นตัวผลิตผล สันสกฤตวิญญาณ (๓) วิญญาณในฐานะที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติดั้งเดิมของตนปุริมสภาวะวิญญาณ อalay วิญญาณ แปลว่า วิญญาณเป็นที่เก็บสะสม ปฏิบัติการของวิญญาณทั้ง ๘ ในการทำหน้าที่ของวิญญาณ

๘ อาจแบ่งเป็น ๒ กลุ่ม คือ ขยาติวิญญานและวัสตุประติวิกัลปวิญญาน ตถาคตครรรค์ คำว่า บางอย่าง ที่ซ่อนอยู่ภายในซึ่งเป็นเชื้อหรือพันธุ์แห่งความเป็นตถาคต นิพพานคือการเปลี่ยนแปลงรูปลักษณะของ วิญญานทั้งหลาย อภิปรัชญา ธรรม ๑๐๐ วิญญาน ๖ วิญญานที่ ๗ วิญญานที่ ๘ อalayavijñāna กับ ภาวังจิต พีชะ ทฤษฏีปราปติ ทฤษฏีพีชะ “พีชะ” ในคัมภีร์เถรวาทและพีชะกับalayavijñāna ฐานะ และบทบาทalayavijñāna อalayavijñāna ตถาคตครรรค์ และธรรมกาย ปฏิบัติการแห่งวิญญานทั้ง ๘

บทที่ ๓

แนวคิดขณิกาวาทในปรัชญามารยมิค

นิกายมารยมิค ถือว่าเป็นระบบปรัชญาชั้นยอดที่พัฒนาตัวเองให้โดดเด่นขึ้นสู่ความเป็นสำนักปรัชญาชั้นแนวหน้าสูงสุดของพระพุทธศาสนาเถรวาทดั้งเดิมมาอธิบายเพิ่มเติม เพื่อแสดงให้เห็นถึงลักษณะอันแท้จริงของสังขารธรรมชั้นสูงสุดตามที่พระพุทธองค์ทรงสั่งสอนไว้ คือ เรื่องปฏิจจนสมุปบาทธรรมและสุญญตาธรรม ซึ่งนิกายนี้มีทรรศนะทางปรัชญาว่า สวลักษณะของโลกและสรรพสิ่งนั้นไม่มีอยู่จริง ที่ปรากฏว่ามีอยู่จริง เพราะอาศัยทฤษฎีสัมพัทธ์คือ การอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้น หากแต่เมื่อกกล่าวโดยสภาพปรมาตม์แล้ว โลกและสรรพสิ่งล้วนตั้งอยู่ในสภาวะความเป็นศูนย์หรือว่างเปล่าทั้งสิ้น (สุญญตา) หลักการพื้นฐานของนิกายนี้จึงตั้งอยู่บนถ้อยคำที่ว่า สรวม ศูนย์ม นั่นเอง และสำนักนี้ได้ กล่าวถึงทางสายกลางระหว่างสิ่งที่มีอยู่อย่างเด็ดขาดกับสิ่งที่ไม่มีอยู่อย่างเด็ดขาด คือ ไม่ยืนยันว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งมีอยู่จริงหรือไม่มีอยู่^๑ หรืออีกชื่อหนึ่งว่า ศูนย์ตวาท ผู้ก่อตั้งสำนักนี้ คือนาคารชุน ซึ่งได้สร้างหลักทฤษฎีเกี่ยวกับศูนย์ตวาทขึ้น เพื่อที่จะอธิบายหลักปัจจยการ และอนัตตาของพระพุทธเจ้าโดยวิธีการใหม่^๒ การพิจารณาขณิกาวาท เป็นหลักกำหนดรู้ทุกขณะเวลา เกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ทั้งนี้ผู้วิจัยได้ศึกษาความหมายของขณิกาวาท แนวคิดขณิกาวาทของนาคารชุน (พุทธปรัชญามหายาน นิกายมารยมิค) หลักปฏิจจนสมุปบาท อนัตตา สุญญตา และอริยสังัจ เพื่อการกำหนดและเข้าถึงความหลุดพ้น ดังนั้นผู้วิจัยจะได้อธิบายเจาะลึกลงในรายละเอียด ดังต่อไปนี้

๓.๑ ความเป็นมาของปรัชญามารยมิค

มารยมิค แปลว่าทางสายกลาง นิกายนี้ตั้งขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๗ ท่านคฤนาคารชุนเป็นผู้ก่อตั้ง ได้รื้อราธิบายพุทธมติ ด้วยระบบวิชาวิธี ซึ่งก่อความตื่นเต้นในวงนักปราชญ์ทางพุทธศาสนา ท่านได้กำจัดปรวาทที่พ่ายแพ้ไปทุกแห่งหน พุทธศาสนิกชนฝ่ายมหายานจึงยกย่องท่านว่าเป็นพุทธระองค์ใหม่ ในปัจฉิมวัยท่านดับขันธรัง ณ มหาวิหารแห่งหนึ่งที่เมืองอมราวตีในแคว้นอันธระ ทักษิณาภ ปัจจุบันนี้อยู่ในอินเดียทางใต้ยังมีโบราณสถานแห่งหนึ่ง ซึ่งมีซากพระสถูปเจดีย์ชื่อว่า “นาคารชุนโกณฑะ”

^๑ วสิน อินทสระ, **พุทธปรัชญามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๔๙), หน้า ๑๔๙.

^๒ ประยงค์ แสนบุราณ, **พระพุทธศาสนาเถรวาท**, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, ๒๕๔๘), หน้า ๗๑.

งานสำคัญของคุรุณาการชุนคือ การย่อยทรรศนะในมหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร แล้วจัดระบบวิชาวิธี เพื่อให้เข้าถึงความจริงในปรัชญานั้น คัมภีร์ที่มีชื่อเสียงของท่านคือ อรรถกถาแห่งพระสุตฺรดังกล่าว และคัมภีร์มาธยมิกการิกะ คัมภีร์นี้เป็นเพชรน้ำเอกในทัศนะเกี่ยวกับพุทธมติ อย่างที่โลกพุทธศาสนาไม่เคยมีมาก่อนเลย นักปราชญ์ในโลกตะวันตกยุคหลังที่ได้อ่านคัมภีร์นี้ ต่างก็ยอมรับว่า คุรุณาการชุนเป็นนักตรรกวิทยาที่ยิ่งใหญ่ของโลก ไม่มีปรัชญ์ใดในทางนี้ของตะวันตกที่จะเทียบเคียงได้^๓

สำนักมาธยมิก สำนักนี้มีความเห็นเป็นกลางๆ โดยยึดหลักมัชฌิมาปฏิปทา หรือกฎปฏิจจสมุปบาท เป็นมาตรฐานสำหรับตัดสินว่าอะไรจริง อะไรไม่จริง หมายความว่าสิ่งใดที่เป็นไปตามกฎแห่งปฏิจจสมุปบาท สิ่งนั้นเรียกว่า ศุนยะ คือว่างจากความจริง (ไม่จริง) สิ่งใดไม่เป็นไปตามกฎแห่งปฏิจจสมุปบาท สิ่งนั้นจัดเป็นความแท้จริง และเรียกตามศัพท์ของสำนักนี้ว่าศุนยะ เหมือนกัน แต่หมายความว่า ว่างจากการพรรณนา คือ ไม่มีทฤษฎีใดสามารถพรรณนาความแท้จริง^๔ โดยแนวคิดนี้ผู้ที่มีอิทธิพลต่อนิการมาธยมิก คือ ท่านนาครชุน แต่ก็ยังมีผู้โต้เถียงท่านนาครชุน ว่าศุนยตาที่ปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมทั้งหลาย (สิ่งทั้งหลาย) ไม่ถูกต้อง เพราะเหตุผลที่ใช้ได้วาทะว่า ศุนยตามีอยู่ก็ใช้ไม่ได้ ถ้าหากว่าเหตุผลไม่จริงก็ทำลายหลักฐานของศุนยตาวาทินเอง เพราะในที่สุดก็ต้องยืนยันความจริงของเหตุผล และศุนยตาไม่มีประมาณที่จะตั้งตัวเอง^๕ สิ่งเหล่านี้ทำให้เกิดสำนักแนวพุทธใหญ่น้อยมากมายหลายสำนัก แยกความคิดออกมาจากพุทธศาสนาดั้งเดิมที่เน้นแต่หลักคำสอนแนวจริยธรรม อันเป็นคำสอนแนวปฏิบัติอย่างสามัญอันเรียบง่ายเข้าลักษณะปฏิฐานนิยม (Positivism)^๖ คือ ความจริงปรมาตฺถ คือภาวะแท้จริงของสิ่งทั้งหลาย ซึ่งต่างจากลักษณะที่ปรากฏของมัน หรืออยู่เหนือภาวะบัญญัติทั้งหลาย ความแตกต่างระหว่างสมมติสัจจะกับปรมาตฺถสัจจะนั้น เห็นได้ยากเพราะเป็นความแตกต่างกันทางความคิดอันจำกัดของปุถุชน (แต่สำหรับพระอรหันต์ท่านเห็นความแตกต่างกันโดยแจ้งชัด) ดังที่ท่านนาครชุนได้กล่าวไว้ว่า ความแตกต่างนี้จะมิอยู่ในโลกแห่งปรากฏการณ์นี้เท่านั้น ผู้ไม่รู้จักความแท้จริงย่อมเห็นไปว่า สมมติสัจจะเป็นภาวะจริง ย่อมไม่เห็นว่าเป็นภาวะหลอกลวง เพราะใช้ปัญญาทางเหตุอันสามัญเข้าพิจารณา เหมือนคนกำลังฝัน ย่อมเห็นว่า เรื่องราวในฝันเป็นความจริงทุกอย่าง เพราะเขาใช้ความรู้สึกนึกคิดในขณะนั้นมาพิจารณาตัดสิน แต่พอพวกเขาตื่นขึ้น เขาใช้ปัญญา

^๓ อ่างแล้ว, ฟั้น ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, หน้า ๓๗๔-๓๗๖.

^๔ วัชระ งามจิตรเจริญ, พุทธศาสนาเถรวาท, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๕), หน้า ๑.

^๕ สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาครชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, (กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๗.

^๖ วติน อินทสระ, สารสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๐), หน้า ๑๓๗.

อีกชั้นหนึ่งพิจารณา จึงรู้เรื่องในฝันไม่จริง ข้อนี้ฉันใด เรื่องราวในชีวิตของปุถุชนเราก็ฉันนั้น จะต้องตัดสินด้วยปัญญาชั้นสูงจึงจะรู้ว่า เป็น เรื่องมายาทั้งนั้น

ปรัชญานี้ถือหลักปฏิจสมุปบาทที่เรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา หรือ ทางสายกลาง เป็นหลักในการดำเนินจึงได้ชื่อว่า “มาธยมิกะ” และเพราะเหตุที่ถือ “ศูนยตา” เป็นเรื่องสำคัญจึงมีชื่อเรียกว่า “ศูนยวาท” ผู้ก่อตั้งสำนักมาธยมิกคือท่านพระนาคคารชุน ซึ่งถือกำเนิดในสกุลพราหมณ์อินเดียตอนใต้ ท่านศึกษาพระไตรปิฎกแตกฉานโดยใช้เวลาเพียง ๙๐ วันเท่านั้น ในทัศนะทางอภิปรัชญาของสำนักนี้ ท่านนาคคารชุนกล่าวว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าเกี่ยวข้องกับความจริง ๒ ชนิด คือ ความจริงสมมติ ความจริงปรมาตถ์ กล่าวคือผู้ไม่รู้ความจริง ๒ ชนิดนี้จะไม่มีทางเข้าใจคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้าได้เลย ความจริงสมมติ หรือสมมติสัจจะ คือภาวะปกปิดความจริง ทำให้เห็นลักษณะไม่จริงเป็นลักษณะแท้ ในขณะที่เดียวกันก็ปกปิดลักษณะแท้ไว้ ความจริงสมมติเป็นความจริงตามสมมติบัญญัติ เช่น ในชีวิตประจำวันของเรา สิ่งทั้งหลายที่เราตั้งชื่อเรียกกันอย่างนั้นอย่างนี้เพื่อประโยชน์ในการปฏิบัติกิจนั้น ล้วนเป็นสมมติสัจจะหรือจริงสมมติทั้งนั้น เมื่อพิจารณาให้ลึกซึ้งถึงแก่นแท้ของมันแล้ว เราจะพบว่าหาเป็นภาวะที่แท้จริงไม่^๗ หรืออีกชื่อหนึ่งว่า ศูนยตวาท ผู้ก่อตั้งสำนักนี้ คือนาคคารชุน ซึ่งได้สร้างหลักทฤษฎีเกี่ยวกับศูนยวาทขึ้น เพื่อที่จะอธิบายหลักปัจจยการ และอนัตตาของพระพุทธเจ้าโดยวิธีการใหม่^๘ ดังนั้น จึงได้นำเอาหลักสัจยตวาทของพระนาคคารชุนมาอธิบายในรายละเอียดต่อไป

เมื่อได้ศึกษา ประวัติความเป็นมาของปรัชญามาธยมิกทำให้ทราบว่า คำว่า “มาธยมิก” นั้น เริ่มปรากฏขึ้นแต่เป็นการปรากฏในพระสูตรบางเล่ม ของบรรดาเหล่านักคิดชาวพุทธศตวรรษที่หก ก่อนท่านอชวโฆษจะรจนาคัมภีร์ศรีโรตพราทศาสตร์เสียอีก นั้นแสดงว่า เริ่มมีปัญญาจารย์สายพุทธเจ้าก้าวหน้าหลายท่าน พยายามที่จะนำแนวทางสายกลาง (คำว่า มาธยมิกะ แปลว่า ทางสายกลาง) มาอธิบายให้เข้ากับหลักพุทธธรรมที่ขณะนั้นได้ถูกตีความพระพุทธเจ้าและพระพุทธธรรมของพระพุทธเจ้าไปในแนวเหนือโลก ไปเลยก็มี พระพุทธองค์ปฏิเสธที่จะถกเถียงหรือตอบคำถามเชิงอภิปรัชญาเหล่านี้ โดยแสดงอาการปฏิกิริยา ที่สงบเสียบ ไม่เปล่งวาจาโต้ตอบ อันนำไปสู่ปมปริศนาของบันดาลวล้อสาวกฝ่ายอื่น ๆ ปัญหาเชิงอภิปรัชญาเป็นเรื่องไม่จำเป็นเท่ากับปัญหาเชิงจริยศาสตร์ มิใช่เรื่องเร่งด่วนของมนุษย์ มันไม่นำพาไปสู่ทางดับทุกข์ทั้งปวง ควรจะประพฤติปฏิบัติตามครองที่สามารถตีค่าทางจริยศาสตร์สูงสุดได้แล้ว หรืออีกชื่อหนึ่งว่า ศูนยตวาท ผู้ก่อตั้งสำนักนี้ คือนาคคารชุน ซึ่งได้สร้างหลักทฤษฎีเกี่ยวกับศูนยวาทขึ้น เพื่อที่จะอธิบายหลักปัจจยการ และอนัตตาของพระพุทธเจ้าโดย

^๗ วสิน อินทสระ, **พุทธปรัชญามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๔๙), หน้า ๑๔๙.

^๘ ประยงค์ แสนบุราณ, **พระพุทธศาสนามหายาน**, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, ๒๕๔๘), หน้า ๗๑.

วิธีการใหม่ วิชาชีวิต ในการตอบโต้เจ้าลัทธิต่าง ๆ ทำให้แนวทางพระพุทธศาสนายกกลางปรากฏขึ้นอย่างเด่นชัดในสมัยที่ท่านยังดำรงชีวิตอยู่ในช่วงพุทธศตวรรษที่เจ็ด สำนักมหายมิกหรือศุนยวาท มีหลักการว่า ทุกอย่างว่าง (เปล่า) ไม่มีอะไรเป็นจริงลักษณะนิรันดร ไม่ว่าจะเป็วจิตหรือไม่ใช้จิต ทุกอย่างปรากฏด้วยหลักสัมพันธนิยมที่โยงเข้าไปสู่กฎปฏิบัติจสมุปปาท

๓.๑.๑ บ่อเกิดปรัชญามายมิก

มายมิก แปลว่าทางสายกลาง นิกายนี้ตั้งขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๗ พระครูนาคราชุนเป็นผู้ก่อตั้ง ได้อรรถาธิบายพุทธมติ ด้วยระบบวิชาชีวิต ซึ่งก่อความตื่นเต้นในวงนักปราชญ์ทางพุทธศาสนา ท่านได้กำจัดปรวาทที่พ่ายแพ้ไปทุกแห่งหน พุทธศาสนิกชนฝ่ายมหายานจึงยกย่องท่านว่าเป็นพุทธองค์ใหม่ ในปัจฉิมวัยท่านดับขันธรัง ณ มหาวิหารแห่งหนึ่งในเมืองอมราวดีในแคว้นอันธระ ทักษิณาภค ปัจจุบันนี้อินเดียทางใต้ยังมีโบราณสถานแห่งหนึ่ง ซึ่งมีซากพระสถูปเจดีย์ชื่อว่า “นาคราชุนโกณฑะ” งานสำคัญของครูนาคราชุนคือ การย่อยทรศนะในมหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร แล้วจัดระบบวิชาชีวิต เพื่อให้เข้าถึงความจริงในปรัชญานั้น คัมภีร์ที่มีชื่อเสียงของท่านคือ อรรถกถาแห่งพระสูตรดังกล่าว และคัมภีร์มายมิกการิกะ คัมภีร์นี้เป็นเพชรน้ำเอกในทัศนะเกี่ยวกับพุทธมติ อย่างที่โลกพุทธศาสนาไม่เคยมีมาก่อนเลย นักปราชญ์ในโลกตะวันตกยุคหลังที่ได้อ่านคัมภีร์นี้ ต่างก็ยอมรับว่า ครูนาคราชุนเป็นนักตรรกวิทยาที่ยิ่งใหญ่ของโลก ไม่มีปรัชญาใดในทางนี้ของตะวันตกที่จะเทียบเคียงได้^๙

เชื่อกันว่าในยุคของพระนาคราชุน แนวคิดมหายานในอินเดียมี ๒ สาย คือ สายอาณาเขตเหนือ กัยสายอาณาเขตใต้ ทางเหนือยึดถือพระสัมมาสัมพุทธเจ้ากับพระโพธิสัตว์ ส่วนทางใต้ยึดเอาปรัชญาปารมิตาสูตฺร เป็นหลักการ โดยนัยนี้ “บ่อเกิดของมายมิกะ ก็คือ มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร” ซึ่งถือว่าเป็นสุดยอดของปรัชญามายมิกะ (สฺยญวาท) อันมีตำนานฝ่ายจีนมหายาน อ้างถึงบ่อเกิดของนิกายศุนยวาท หรือเรียกว่า "ปรัชญาปารมิตาหฤทัย" ซึ่งเป็นพระสูตรสั้น ๆ ที่แก่นแท้แห่งศุนยตาภาวะ ซึ่งชาวพุทธมหายานทั้งมวลต้องรู้ต้องสวดภาวนาเป็นประจำ เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอนันตาศุนยตา และการเจริญปัญญาเพื่อเข้าถึงความหลุดพ้น^{๑๐}

พระนาคราชุน ได้กล่าวไว้ว่าบุคคลผู้มีทรศนะในศุนยวาท หรือความว่างนั้น ควรที่จะต้องประพฤติปฏิบัติตามหลักศีลและสมาธิอันเป็นพื้นฐานในเบื้องต้น ถ้าปราศจากสิ่งนี้แล้ว ทรศนะแห่งสฺยญวาทย่อมใช้ไม่ได้ จะกลายเป็นมิจฉาทิฐิ ทำไม? จึงกล่าวเช่นนั้น เพราะถ้าไม่มีศีลและสมาธิเป็นพื้นฐานแล้ว ทิฐิของบุคคลนั้นย่อมบ่งบอกการเป็นอุจเฉททิฐิ คือ ความเห็นว่าขาดสฺยญ ไม่

^๙ อ้างแล้ว, พื้น ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, หน้า ๓๗๔-๓๗๖.

^{๑๐} สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนมหายาน: นิกายหลัก, (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๓๐.

มีอะไรเหลือหลังจากตายแล้ว เห็นว่าตายแล้วดับสูญ ซึ่งมีใช้พรรณณะของพุทธศาสนา (ดั้งเดิม) มีผู้เข้าใจผิดว่า สุญญตา ที่ท่านนาคคารชุนนำเสนอขึ้นมานั้น เป็นการกล่าวถึงความไม่มีอะไรเลย อย่างอุจเฉททวิภูติ คือทุกอย่างขาดสูญไปหมด ซึ่งการเข้าใจอย่างนี้ ถือว่าเข้าใจผิด เพราะคำว่า “ไม่มีอะไรเลย” ก็เป็นทางสุดโต่งทางหนึ่งเหมือนกัน สุญญตา เป็นการปฏิเสธแม้แต่จะบอกว่า “มี” หรือ “ไม่มี” อะไร เพราะสิ่งนั้นก็เป็นการ “มี” อย่างหนึ่งเหมือนกัน (มีในความเป็นอะไร, มีในความเป็นไม่มีอะไร) ความเข้าใจผิดอีกแบบหนึ่งเกี่ยวกับคำว่าสุญญตา คือมีผู้เข้าใจว่า สุญญตาเป็นสภาพสูงสุดหรือ สภาพสัมบูรณ์ หรือ ความดีงามสูงสุด อย่างใดอย่างหนึ่ง เช่นเข้าใจกันว่า มีการเข้าถึงอะไรสักอย่างหนึ่งที่ชื่อว่า สุญญตา ซึ่งเป็นความจริงสูงสุดบางอย่าง ความเข้าใจอย่างนี้ก็ผิดเช่นกัน เพราะมาธมิกถือว่า สุญญตา ไม่ใช่การเข้าถึงอะไรทั้งนั้น แต่เป็นการปฏิเสธความยึดถือในบัญญัติทั้งปวง หรือในการบอกว่า สิ่งนั้นเป็นสิ่งนั้น สิ่งนี้เป็นสิ่งนี้ เนื่องจากการทำความเข้าใจในความหมายของคำว่าสุญญตานั้นยังคลุมเครืออยู่มาก เพราะสุญญตา ไม่อาจเป็นได้แม้แต่ว่า มี หรือ ไม่มีอะไร แต่เป็นสิ่งที่อยู่ตรงกลางระหว่างสองสิ่ง หรือก็คือ ไม่เข้าไปเกาะเกี่ยวกับทวิภูติทั้งสองประการ^{๑๑}

อย่างไรก็ตาม เราอาจจะสรุปความหมายของคำว่าสุญญตา ที่แปลว่า “ความว่าง” ได้ว่า มีความหมายเดียวกับคำว่า “อนัตตา” ในพระพุทธศาสนาเถรวาท เพราะอย่างน้อยที่สุด สุญญตาก็ไม่ได้หมายถึงความมีตัวตน หรือความปราศจากตัวตนอย่างแน่นอน ดังนั้น เราอาจใช้คำ และความหมายของคำว่า “อนัตตา” เพื่อใช้อธิบายสุญญตา ให้ชัดเจนขึ้นก็ได้ เพราะเหตุที่สุญญตาเป็นคำปฏิเสธความมีอยู่ของตัวตนทั้งปวงนั่นเอง

จากการศึกษา บ่อเกิดปรัชญามาธมิก ทำให้ทราบว่า ท่านคาราชุนมหาเถรอาจารย์เป็นผู้สถาปนาขึ้นราวศตวรรษที่เจ็ด ในยุคของพระนาคคารชุน แนวคิดมหายานในอินเดียมี ๒ สาย คือ สายอาณาเขตเหนือ กัยสายอาณาเขตใต้ ทางเหนือยึดถือพระสัมมาสัมพุทธเจ้ากับพระโพธิสัตว์ ส่วนทางใต้ยึดเอาปรัชญาปารมิตาสูต เป็นหลักการ โดยนัยนี้ บ่อเกิดของมาธมิกะ ก็คือ มหาปรัชญาปารมิตาสูต ซึ่งถือว่าเป็นสุดยอดของปรัชญามาธมิกะ (สุญญวาท) อันมีตำนานฝ่ายจีนมหายาน แนวคิดของพระนาคคารชุนจึงจำเป็นต้องเข้าใจความสำคัญในพุทธศาสนาดั้งเดิม ให้ถึงแก่นแท้เสียก่อน อันได้แก่ นิพพาน ปฏิจจสมุปบาท อิหปปัจจยตา อนิจจตา ทุกขตา อนัตตา มายากรรม สุญญตา เป็นต้น นอกเหนือจากความเข้าใจในประเด็นพุทธศาสนาดั้งเดิมที่มีพรรณณะต่อโลก ชีวิต จักรวาล มนุษย์ เป็นอย่างไรอีกด้วย ต่อไปนี้ ผู้วิจัยปรารถนาจะคัดลอกบางส่วนของมหาปรัชญาปารมิตาสูต ซึ่งถือว่าเป็นยอดของปรัชญามาธมิกะนั้น มีสาระสำคัญตามนัยแห่งคัมภีร์ปรัชญาปารมิตดาทุกข

^{๑๑} สมภาร พรหมทา, **พุทธศาสนามหายาน**, พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๓๑ .

๓.๑.๒ ความหมายของมารยมิก

ปรัชญามารยมิก หรือศูนยวาทีน มีมานานแล้ว ก่อนพระอัสวโฆษ โดยท่านอัสวโฆษได้นำปรัชญาแนวนี้มาเผยแพร่ หรือกรุยทางไว้ ครั้นถึงสมัยพระนาคคารชุน ท่านได้พัฒนาปรัชญาแนวนี้โดยการรวบรวมปรัชญา ศูนยวาทีนที่กระจัดกระจายให้มาอยู่ในที่เดียวกันจัดให้เป็นระบบทั้งเสริมสร้างด้วยเหตุผลต่าง ๆ จึงทำให้นิกายศูนยวาทีน เป็นที่รู้จักกันทั่วไป โด่งดังกว่านิกายทั้งหลายในสายมหายาน จุดเดียวกับปรัชญาอไทวตะ เวทานตะ ของคังกราจารย์ ที่เด่นกว่าบรรดาลัทธิเวทานตะทั้งหลายก็ฉนั้นนั่น ดังนั้นท่านนาคคารชุน แม้จะไม่ได้ให้กำเนิดนิกายศูนยวาทีน แต่ก็เหมือนผู้ให้ชีวิตลัทธินี้ขึ้นมาจุดขงจื้อที่มีต่อปรัชญาของตนฉนั้นนั่น ท่านนาคคารชุนเกิดในสกุลพราหมณ์ทางภาคใต้ของประเทศอินเดีย เมื่อพุทธศตวรรษที่ ๗ เป็นผู้ที่มีสติปัญญาเฉลียวฉลาดปราดเปรื่องมาก เมื่อมาบวชแล้วก็สามารถศึกษาพระไตรปิฎก ได้อย่างแตกฉานในเวลาเพียง ๙๐ วัน ท่านได้รับยกย่องว่าเป็นนักปราชญ์เอก เป็นนักโต้วาทีชั้นเยี่ยม มีฝีปากคมคายเป็นเลิศ ก็ท่านนาคคารชุนมีปณิธานแน่วแน่ที่จะกู้ศักดิ์ศรีของพระพุทธศาสนาให้กลับคืนมาดังเดิม เรื่องมีอยู่ว่า ในครั้งพุทธกาลเป็นยุคทองของพระพุทธศาสนา ศาสนาพุทธเจริญมาก มีผู้คนหันมานับถือพระพุทธศาสนา กันอย่างมากมาย แม้คนสำคัญของศาสนาพราหมณ์และศาสนาอื่น ก็หันมานับถือพระพุทธศาสนา กันมาก และถึงขั้นออกบวชก็มีไม่น้อย ศาสนาพุทธจึงรุ่งเรืองมากขึ้นทุกที ผิดกับศาสนาอื่นที่กลับร่วงโรยลง^{๑๒} จากการศึกษาวิจัยแนวคิดขณิกภาพในปรัชญามารยมิก ครั้งนี้ได้มีผู้ให้นิยามความหมายของมารยมิก ไว้ดังนี้

มารยมิกะมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ศูนยตาวัต หมายถึง คำสอนที่ประกาศความว่างในสิ่งทั้งหลาย สุนยุตตา (บาลี) หรือศูนยตา (สันสกฤต) เป็นเรื่องสำคัญอันแสดงให้เห็นทางสายกลางตามแนวที่ สำนักนี้สอน แต่ก็เป็นที่ประเด็นที่สร้างปัญหามากที่สุดในการอธิบาย คำสอนของสำนักนี้ด้วยเนื่องจากมีผู้ตีความหลักศูนยตาไปในแง่มุมต่าง ๆ จนไม่อาจนำมาเชื่อมโยงกัน บ่อยครั้งศูนยตาถูกตีความไปจนเลย ขอบเขตของทางสายกลางก็มี ดังนั้น ศูนยตาจึงเป็นทั้งเป้าหมายและความท้าทายของผู้ที่ศึกษาสำนักนี้^{๑๓}

คำว่า “มารยมิก” เป็นคำสันสกฤต ตรงกับคำบาลีว่า “มัชฌิมะ” แปลว่า กลาง หมายถึง วิธีปฏิบัติสายกลางหรือผู้ดำเนินตามทางสายกลาง ไม่ยึดที่ สุด ด้านใดด้านหนึ่ง ไม่มีการกำหนดเป็นนั่นเป็นนี่ ไม่เอียงไปข้างสัสสตทิฐิ (ความเห็นว่ายั่งยืน) หรืออุจเฉททิฐิ (ความเห็นว่ายั่งยืน) ไม่เอียงไปข้างนัตถิกทิฐิ (ความเห็นว่ายั่งยืน) หรืออัตถิกทิฐิ (ความเห็นว่ายั่งยืน) ไม่เอียงไปข้างภาวะ (ความมี) หรืออภาวะ (ความไม่มี) สำนักมารยมิกะมีทำที่ต่อปรากฏการณ์อย่าง เป็นกลาง นั่นคือไม่กำหนดตัดสิน แต่

^{๑๒} พิน ดอกบัว, ปวงปรัชญาอินเดีย, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สยามปริทัศน์, ๒๕๕๕), หน้า ๓๗๔.

^{๑๓} สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนมหายาน, พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๒๑.

ปล่อยให้ทุกอย่างว่างจากคำกำหนดตัดสินปล่อยให้เป็นกลางไว้ เรื่องศูนยตาจึงเป็นแนวคิดสำคัญของสำนักนี้ คำว่า “ศูนยตา” ตรงกับภาษาบาลีว่า “สุญญตา” แปลว่า ความว่าง หมายถึงสภาวะทางจิตที่ว่างไม่ยึดติด ว่างจากความยึดมั่นถือมั่นทุกอย่างในเชิงอภิปรัชญา หมายถึง ว่างจากการกำหนดตัดสินซึ่งปรากฏการณ์ใด ๆ^{๑๔}

นิกายมหายานิก คือกลุ่มของชาวพุทธที่ยอมรับคำสอนว่าด้วยเรื่องของ ความว่าง ทางสายกลาง และการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่งและการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่ง ความสำคัญของชื่อนี้อาจมีน้อยในสังคมเถรวาทบ้านเรา แต่ภายนอก ชื่อของสำนักนี้รวมทั้งบุคคลผู้วางรากฐานคำสอนคือ นาคคารชุนะ กลับเป็นที่รู้จักอย่างกว้างขวาง หลักการที่ท่านนาคคารชุนะบัญญัติไว้ได้รับ การศึกษาและตีความแพร่หลายตั้งแต่อดีตเรื่อยมา สำนักพุทธมหายานทุกแห่งทั้งที่อินเดีย จีน ญี่ปุ่น และทิเบต ต่างได้รับอิทธิพลจาก คำสอนของท่าน บางแห่งถึงกับยกย่องให้ท่านเป็นหนึ่งในคณาจารย์ ผู้ก่อตั้งสำนักนั้น ๆ สำนักพุทธในยุคหลังโดยมากจะพัฒนาหลักคำสอน (เชิงปรัชญา) โดยเชื่อมโยงกับหลักศูนยตาของสำนักนี้ ส่วนนาคคารชุนะ ก็ได้รับการยกย่องให้อยู่ในฐานะเป็นพระพุทธเจ้าองค์ที่สอง ดังนั้น การศึกษาเรื่องนี้จึงมีความสำคัญ หากเราต้องการรู้จักพุทธศาสนาให้กว้าง กว่าที่คุ้นเคย มหายานิกะแปลว่าผู้นับถือคำสอนเรื่องทางสายกลาง ถ้ากล่าว เฉพาะเนื้อหาคำสอนในเรื่องดังกล่าวจะเรียกว่ามัธยมกะ ความเป็นมาของสำนักนี้สามารถสืบย้อนขึ้นไปตั้งแต่สมัยของพระเจ้าอโศกมหาราช (ประมาณ ๒๕๐ ปี หลังพุทธปรินิพพาน)^{๑๕}

นิกายมหายานิกหรือสุญญาวาท หรือศูนยตาวาท มีทรรศนะว่า สิ่งทั้งปวงเป็นของสูญ หรือสภาพว่างเปล่า (สรวม ศูนยม) ทั้งโลกียธรรม และโลกุตระธรรม เมื่อว่าด้วยสภาพปรมาตม์แล้วเป็นของสูญ เมื่อว่าโดยสมมติบัญญัติของโลกก็มีนั่นมีนี่ เป็นนั่นเป็นนี่ ท่ามกลางระหว่างความมีอยู่อย่างเด็ดขาด และไม่มีอย่างเด็ดขาด คือไม่ยืนยันว่าสิ่งใดมีอยู่ หรือไม่มีอยู่จริง ไม่มีอะไรเป็นจริง ไม่ว่าจะ เป็นจิตหรือมิใช่จิต คือเป็นสุญญตาทั้งรูปธรรมและนามธรรม^{๑๖}

^{๑๔} พระศรีศัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์, รศ.ดร.), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๒๔๕.

^{๑๕} สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, (กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๓.

^{๑๖} วศิน อินทสระ, **พุทธปรัชญามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๔, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๕๑), หน้า ๗๙.

คำว่า “มารยมิถ” เริ่มปรากฏขึ้นแต่เป็นการปรากฏในพระสูตรบางเล่ม^{๑๗} ของบรรดาเหล่านักคิดชาวพุทธศตวรรษที่หก ก่อนท่านอัสวโฆษจะรจนาคัมภีร์ศรีไตรปิฎกศาสตร์เสียอีก นั่นแสดงว่า เริ่มมีปัญญาจารย์สายพุทธเจ้ากั้วหน้าหลายท่าน ประารถนาที่จะนำแนวทางสายกลาง (คำว่ามารยมิถะ แปลว่า ทางสายกลาง) มาอธิบายให้เข้ากับหลักพุทธธรรมที่ขณะนั้นได้ถูกตีความพระพุทเจ้าและพระพุทธรรมของพระพุทเจ้าไปในแนวเหนือโลก (Transcendentalism) ไปเลยก็มี^{๑๘}

ปรัชญามารยมิถ หรือสุญญวาท เป็นปรัชญาที่ยิ่งใหญ่ของฝ่ายมหายาน มารยมิถ แปลว่า ท่ามกลาง คือ ท่ามกลางระหว่างความมีอยู่จริงอย่างเด็ดขาดและความไม่มีอย่างเด็ดขาด ฝ่ายบาลีเรียกว่า อัถตถาและนัตถิตา ซึ่งเป็นหลุมพรางอันสำคัญในลัทธิปรัชญา กล่าวคือ ลัทธิปรัชญาสายสังนิยม (Realism) ยืนยันว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่จริงตามที่ปรากฏ คือ อะไรปรากฏแก่เราอย่างไร ก็เป็นอย่างนั้นจริง ๆ ส่วนลัทธิปรัชญาฝ่ายมโนภาพนิยม (Idealism) เห็นว่า สิ่งที่ปรากฏแก่เราเป็นมโนภาพ เป็นความคิดคำนึง ไม่เป็นจริงตามที่ปรากฏ มันจะเป็นอย่างไร ก็สุดแล้วแต่ความคิดหรือความรู้สึกของเรา สิ่งแท้จริงมีแต่จิต หรือ ความคิดอย่างเดียว สิ่งที่ปรากฏแก่เราเหมือนความฝัน มารยมิถเข้ากลางระหว่างลัทธิปรัชญาทั้ง ๒ นี้ คือ ยืนยันไม่ได้ ว่ามีหรือไม่มี จริงหรือไม่จริงโดยเด็ดขาด แต่การกล่าวว่า สิ่งทั้งปวง เกิดขึ้น มีขึ้น เป็นขึ้นตามเหตุปัจจัย เป็นปฏิจจสมุปบาท มารยมิถ ของมหายาน กับปฏิจจสมุปบาทหรืออิทัปปัจจยตาของฝ่ายเถรวาท จึงเป็นเรื่องเดียวกัน^{๑๙}

มารยมิถ แปลว่า ผู้نب่ถือคำสอนเรื่องทางสายกลาง มีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ศูนย์ตวาท หมายถึงคำสอนที่ประกาศความว่างของสิ่งทั้งหลายเป็นเรื่องสำคัญที่แสดงให้เห็นทางสายกลางตามแนวทางที่สำนักนี้สอน แต่ก็เป็นประเด็นที่สร้างปัญหาในการอธิบายคำสอนของสำนักนี้ด้วย^{๒๐}

ดังนั้น ปรัชญามารยมิถ หรือศูนย์ตวาทิน คือกลุ่มของชาวพุทธที่ยอมรับคำสอนว่าด้วยเรื่องของ ความว่าง ทางสายกลาง และการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่งและการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่ง ความสำคัญของชื่อนี้อาจมีน้อยในสังคมเถรวาทบ้านเรา แต่ภายนอก

^{๑๗} วัชระ งามจิตตเจริณ, **พุทธศาสนาเถรวาท**, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์, ๒๕๒๕), หน้า ๑.

^{๑๘} สุมาลี มหณรงค์ชัย, **พระนาคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**, (กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๗.

^{๑๙} วคิน อินทสระ, **สาระสำคัญแห่ง พุทธปรัชญามหายาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๐), หน้า ๑๔๙.

^{๒๐} พระอดิเรก อาทิจจพโล (โลกะนัง), **บทวิจารณ์หนังสือเรื่อง “พระนาคารชุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง”** เขียนโดย สุมาลี มหณรงค์ชัย, วันอังคารที่ ๒๐ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๖๐, [ออนไลน์], แหล่งที่มา: http://phraadirek.blogspot.com/2017/06/blog-post_20.html, [๒๔ สิงหาคม ๒๕๖๑].

“มารยมิกะ” เป็นคำสันสกฤต ตรงกับคำบาลีว่า “มัชมิมะ” แปลว่า กลาง หมายถึง วิธีปฏิบัติสายกลาง หรือผู้ดำเนินตามทางสายกลาง ไม่ยึดที่สุด ด้านใดด้านหนึ่ง ไม่มีการกำหนดเป็นนั่นเป็นนี่ ไม่เอียงไปข้างสัสสตทิฎฐิ (ความเห็นว่ายู่เพียง) หรืออุจเฉททิฎฐิ (ความเห็นว่ายู่ขาดสูญ) ไม่เอียงไปข้างนัตถิกทิฎฐิ (ความเห็นว่ายู่ไม่มี) หรืออัตถิกทิฎฐิ (ความเห็นว่ายู่มี) ไม่เอียงไปข้างภาวะ (ความมี) หรืออภาวะ (ความไม่มี) ชื่อของสำนักนี้รวมทั้งบุคคลผู้วางรากฐานคำสอนคือ นาคารชุนะ เป็นปรัชญาที่ยิ่งใหญ่ของฝ่ายมหายาน มารยมิกะ แปลว่า ท่ามกลาง คือ ท่ามกลางระหว่างความมีอยู่จริงอย่างเด็ดขาดและความไม่มีอยู่จริงอย่างเด็ดขาด ฝ่ายบาลีเรียกว่า อัตถตาและนัตถิตา ซึ่งเป็นหลุมพรางอันสำคัญในลัทธิปรัชญา กล่าวคือ ลัทธิปรัชญาสายสังคมนิยม (Realism) ยืนยันว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่จริงตามที่ปรากฏ คือ อะไรปรากฏแก่เราอย่างไร ก็เป็นอย่างนั้นจริง ๆ สิ่งทั้งปวงเป็นของสูญ หรือสภาพว่างเปล่า (สรวม ศุนยม) ทั้งโลกียธรรม และโลกุตระธรรม เมื่อว่าด้วยสภาพปรมาตม์แล้วเป็นของสูญ เมื่อว่าโดยสมมติบัญญัติของโลกก็มีนั่นมีนี่ เป็นนั่นเป็นนี่ ก็สุดแล้วแต่ความคิดหรือความรู้สึกของเรา สิ่งแท้จริงมีแต่จิต หรือ ความคิดอย่างเดียว สิ่งที่ปรากฏแก่เราเหมือนความฝัน มารยมิกะเข้ากลางระหว่างลัทธิปรัชญาทั้ง ๒ นี้ คือ ยืนยันไม่ได้ ว่ามีหรือไม่มี จริงหรือไม่จริงโดยเด็ดขาด แต่การกล่าวว่าสิ่งทั้งปวง เกิดขึ้น มีขึ้น เป็นขึ้นตามเหตุปัจจัย เป็นปฏิจจสมุปบาท มารยมิกะ ของมหายานกับปฏิจจสมุปบาทหรืออิทัปปัจจยตาของฝ่ายเถรวาท จึงเป็นเรื่องเดียวกัน

๓.๑.๓ แก่นคำสอนของมารยมิกะ

แก่นคำสอนของปรัชญามารยมิกันนั้น เป็นสิ่งที่มีความสำคัญต่อการพัฒนาปรัชญามารยมิกัน ทั้งนี้ได้มีพระสังฆะของนิกายนี้อยู่หลายรูป ได้แก่ พุทธปาลิตะ, ภาววิเวกะ ภาวยะ, จันทรกิริติ, ศานติเทวะ, ศรีคุปตะ, ศานตรักษิตะ, กมลศีละ และพระนาคารชุน แต่ผู้วิจัยได้มุ่งเน้นศึกษาแนวคิดของท่านนาคารชุนเพราะเป็นที่เชื่อว่าชาวมหายานทุกสำนักมีความเห็นตรงกันคือ ยึดเอาพระนาคารชุนเป็นที่หนึ่งในปฐมมาจารย์ ผู้ส่งมอบคำสอนแก่สำนักตน อีกทั้งการรจนาพระคัมภีร์มากมาย ย่อมเป็นตัวบ่งชี้ถึงการมีสติปัญญาอันล้ำเลิศ ขนานไปกับบุญบารมีของการมีสานุศิษย์ที่ทรงคุณภาพในยุคต่อ ๆ มางานเขียนของพระนาคารชุนได้รับความสนใจจากนักคิด นักปรัชญาทุกยุคทุกสมัย ทำให้ความสำคัญของท่านมีมากจนได้รับนามว่าพระพุทธเจ้าองค์ที่สอง

ผู้ก่อตั้งพุทธปรัชญาสายนี้ คือ พระนาคารชุน เนื่องจากประวัติของท่านมักมีการกล่าวถึงในแง่ปาฏิหาริย์เป็นส่วนมาก สำหรับประวัติของท่านในฐานะที่เป็นบุคคลจริง ๆ ตามประวัติศาสตร์ ระบุว่า ท่านถือกำเนิดที่เมืองวิหารกะ ในแคว้นโกศลภาคใต้ ซึ่งตรงกับรัชสมัยของพระเจ้าอชยุศรีเคาตมีบุตร แห่งราชวงศ์อันธระ ราวพุทธศักราช ๖๐๐-๗๐๐ ปี ท่านนาคารชุนน่าจะเกิดในช่วงนี้ เล่ากันว่า เพราะมารดาของท่านได้ให้กำเนิดท่านที่ได้ต้นไม้ชื่อว่า อรชุน ท่านจึงได้ชื่อว่า อรชุน ส่วนคำว่า

นาคราชุน นั้น เป็นชื่อที่ได้มาเมื่อท่านได้ไปพบกับพวกนาค ซึ่งคอยดูแลคัมภีร์มหายานที่ชื่อ มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร ที่เมืองนาคพิภพ^{๒๑}

ยิ่งกว่านั้น ท่านานได้เล่าว่า พระนาคราชุนศึกษาพระไตรปิฎกอย่างแตกฉานในเวลา ๙๐ วันเท่านั้น ปัญญาของพระหนุ่มองค์นี้ล้ำเลิศล้นการจนหาคนเปรียบเทียบไม่ได้ เป็นเรื่องกล้วยแครงในเรื่องการปะทะฝีปากโต้เถียงในหมู่พราหมณ์ในยุคนั้น ด้วยเหตุนี้ไม่น่าแปลกใจต่อการแตกฉานในหลักธรรมที่ลึกซึ้งของพระเจ้าที่ท่านอ่านได้เพียง ๙๐ วัน ก็เพราะเนื้อหาในพระไตรปิฎกนั้น เป็นที่รวมหลักธรรมในด้านลึกซึ้ง เช่น กฎปฏิบัติจสมุบพาทและอิทัปปัจจตา เป็นต้น จึงสะท้อนให้เห็นถึงการค้นพบพระสูตรของมหายานชิ้นเอก คือ มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร ที่บางท่านานบอกว่า ท่านลงไปยังเมืองบาดาลเพื่อเผยคำสอนแก่พญานาค จนได้พบพระสูตรขนาดยาวแสนโคลกนี้ ณ ที่เมืองบาดาล นับว่าคล่องจงสมถวิลอะไรขนาดนี้ และในที่สุดมหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร เป็นบ่อเกิดในหลักคำสอนของสำนักมารยมิกะ (อันมีเบื้องหลังจากอิทธิพลของกฎปฏิบัติจสมุบพาทและหลักอิทัปปัจจตา ของพุทธศาสนาดั้งเดิม) อีกทั้งชาวพุทธมหายานทุกแขนงสำนักเชื่อกันว่า มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร ความยาวแสนโคลกฉบับนี้ ฉบับที่พระนาคราชุนค้นพบในบาดาลนคร เป็นคำภีร์อันศักดิ์สิทธิ์อันถ่ายทอดโดยตรงจากองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ที่ปกปิดมาในที่เร้นลับ จนต้องมาปรากฏในมือของผู้ที่มีบารมีสูงส่งที่พบมันด้วยโอกาสและเวลาที่เหมาะสมเท่านั้น^{๒๒}

พระนาคราชุนได้รับจนาคัมภีร์ไว้หลายเล่มด้วยกัน หากจะนำมาแสดงไว้ทั้งหมดก็จะเป็นการทำให้รายงานฉบับนี้ยาวเกินไป จึงขอนำมากล่าวถึงเฉพาะบางเล่ม คือ หินหมวดปรัชญาศาสนา ได้แก่ ๑) มูลมารยมิกการิกา หรือ มารยมิกศาสตร์ หรือ โสลกมูลฐานว่าด้วยทางสายกลาง เป็นคัมภีร์ที่มีคาถา ๔๐๐ การิกา แบ่งเนื้อหาออกเป็น ๒๗ บท เนื้อความได้กล่าวถึงการใช้วิภาษวิธี เพื่อชี้ให้เห็นถึงความเป็นศูนย์ตาของสรรพสิ่ง สิ่งที่น่าสนใจของคัมภีร์นี้คือ ท่านนาคราชุนได้กล่าวถึงพระสูตรในฝ่ายเถรวาทสูตรหนึ่ง คือ กัจจานโคตตสูตร ซึ่งในพระสูตรได้กล่าวถึง “ความเป็น” และ “ความไม่เป็น” ว่า “การบอกว่า สิ่งนี้มี เป็นสุดโต่ง” การบอกว่า “สิ่งนี้ไม่มี ก็เป็นสุดโต่ง” ๒) ศูนย์ตาสัปตติ เป็นคัมภีร์ที่แต่งเป็นคาถา ๗๐ คาถา อธิบายเรื่องศูนย์ตา และความว่างเปล่า ๓) มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร เป็นคัมภีร์ที่แต่งอธิบายมหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร เป็นต้น คัมภีร์หมวดศิลปะการไต่คว้าที่ ๑) วิครหยาวรตตี เป็นคัมภีร์ว่าด้วยเรื่องการปฏิเสธข้อโต้แย้งต่างๆ เป็นคาถา ๗๐ คาถา พร้อมด้วยอรรถกถาอธิบายโดยพระนาคราชุนเอง ๒) ไวทัลยสูตร / ไวทัลยปกรณะ เป็นคัมภีร์ว่าด้วยการแยกแยะข้อวินิจฉัยต่าง ๆ ออกเป็นส่วน ๆ แบบวิภาษวิธี และผลงานประเภทจดหมายถึงเพื่อน ๑) สุทถุลเลชะ เป็นคัมภีร์ที่มี

^{๒๑} สุมาลี มหานรงค์ชัย, พระนาคราชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, พิมพ์ครั้งแรก, (กรุงเทพมหานคร: ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๒๖๙-๒๗๐.

^{๒๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๗๐-๒๗๗.

ลักษณะเป็นจดหมาย หรือการเขียนสนทนา ของท่านไปถึงเพื่อน คือพระเจ้าชัยขุมศรีเคาตมีบุตร แต่งเป็นคาถาจำนวน ๑๒๓ คาถา เนื้อความพูดถึงการประกอบกรรมดี หลักศีลธรรมที่ควรกระทำ ซึ่งเป็นการยืนยันว่า พระนาคราชขุนท่านไม่ได้กล่าวถึงแต่เรื่องศุนยวาทเพียงอย่างเดียวเท่านั้น หลักศีลธรรมอื่น ๆ ก็สำคัญเช่นกัน ๒) รัตนาวลี เป็นหนังสือสอนธรรมที่ท่านส่งไปถึงเพื่อนของท่าน คือพระเจ้าชัยขุมศรีเคาตมีบุตร เช่นกัน นอกจากคัมภีร์ที่ท่านพระนาคราชขุนแต่ง เพื่ออธิบายปรัชญาธรรมของท่านแล้ว ก็มีลูกศิษย์ของท่าน เช่น พระอารยะเทพ ซึ่งได้แต่งคัมภีร์อธิบายหลักมหายมิกวาทเหมือนกัน เช่น คัมภีร์ศตศาสตร์การิกา^{๒๓}

จะเห็นว่า บ่อเกิดแนวความคิดของมหายมิกที่มาจากลัทธิภายนอก (ปรัชญาสาขชยะ) ถือว่าเป็นการปฏิวัติระบบความคิดที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของโลกด้วยการปฏิเสธความคิดทั้งหมดทั้งระบบจิตนิยมสุดโต่งกับระบบสสาร (วัตถุ) นิยมสุดโต่ง ด้วยการนำเสนอแนวทางใหม่เป็นทางสายกลางเน้นการปฏิบัติเชิงจริยธรรมมาเสนอต่อประชาชนในยุคนั้น อันโยงไปถึงอุดมการณ์สูงสุดคือ พระนิพพาน ประวัติผู้ที่ก่อตั้งพุทธปรัชญามหายาน นิกายมหายมิกะ และอาจารย์ที่สืบทอดกันมา เพื่อให้เกิดความเข้าใจในความเป็นมา และแก่นในคำสอนของมหายมิกะได้ดังนี้ ๑) ปฐมอาจารย์นาคราชขุน ๒) พุทธปาติยะ ๓) ภาววิเวกะ/ภายะ ๔) จันทรกีรติ ๕) ศานติเทวะ ๖) ศรีคุปตะ ๗) ชญานครณะ ๘) ศานตรักษิตะ ๙) กมลศีละ

๓.๒ ความหมายของขณิกวาทในปรัชญามหายมิก

ในทฤษฎีไตรลักษณ์ คำสอนเรื่องอนัตตาเป็นคำสอนที่ได้รับการกล่าวขานกันมากที่สุดจนได้รับการยกย่องว่าเป็นคำสอนที่เป็นเอกลักษณ์ของพุทธศาสนา ส่วนคำสอนเรื่องอนิจจังหรืออนิจจตา ก็ได้รับการกล่าวขานมากเช่นกัน อนิจจตาเป็นคำสอนสำคัญยิ่งประการหนึ่งเพราะเป็นพื้นฐานของคำสอนเรื่องอนัตตา ทั้งนี้ เนื่องจากอนิจจตาจะปฏิเสธความเที่ยงหรือความคงที่ถาวรไม่เปลี่ยนแปลงซึ่งเป็นลักษณะของอนัตตาที่ถูกคำสอนเรื่องอนัตตาปฏิเสธ อย่างไรก็ตาม ความไม่เที่ยงหรือความเปลี่ยนแปลงของคำสอนเรื่องอนิจจตาได้รับการพัฒนาตีความจนกลายเป็นความเปลี่ยนแปลงทุกขณะซึ่งเรียกคำสอนนี้ว่า ขณิกวาท แต่ขณิกวาทก็ทำให้เกิดปัญหาตามมามากกว่าทฤษฎีอนิจจตา

ขณิกวาทหรือขณิกังควาท (Theory of momentariness) คือ ทฤษฎีที่ถือว่า สรรพสิ่งมีความเปลี่ยนแปลงหรือเกิดดับทุกขณะ (ในที่นี้ไม่ได้หมายถึงขณิกวาทที่เป็นคำเรียกอีกอย่างหนึ่งของพุทธศาสนาซึ่งมีความหมายว่า พุทธศาสนาสอนให้พิจารณาแยกแยะปรากฏการณ์ตามลำดับความสืบทอดแห่งเหตุปัจจัยขอยออกเป็นแต่ละขณะ ๆ ให้มองเห็นด้วยเหตุปัจจัยที่แท้จริงซึ่งเป็นวิธีที่ใช้มากในฝ่ายอภิปรัชญา) นอกจากนั้น บางครั้ง เรียกว่าสันตทานวาท (ทฤษฎีว่าด้วยความสืบทอด) และบางครั้งเรียกว่า สังฆาฏวาท (ทฤษฎีว่าด้วยโครงสร้างหรือการเป็นกลุ่มก้อน) สรวาสตีวาทจัดได้ว่าเป็นพุทธ

^{๒๓} อ่างแล้ว, สุมาลี มหานรงค์ชัย, พระนาคราชขุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๒๗๗-๒๗๙.

ศาสนานิกายแรกที่สร้างขณิกวาทขึ้นมา ส่วนในฝ่ายเถรวาทขณิกวาทเริ่มปรากฏในงานเขียนของพระพุทธโฆษาจารย์โดยเฉพาะอรรถกถาอริยสัจธรรมปิฎกและคัมภีร์วิสุทธิมรรค โดยจะเน้นความเปลี่ยนแปลงทุกขณะของจิตมากกว่าเรื่องอื่น ขณิกวาทจะมีพบมากในคัมภีร์ฝ่ายอภิธรรมของเถรวาทรุ่นหลัง แต่ไม่ได้ระบุไว้อย่างชัดเจนว่า สรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงทุกขณะ ส่วนพุทธศาสนานิกายสรวาสติวาทและนิกายเสถียรานติกะยืนยันอย่างชัดเจนว่า สรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงทุกขณะหรือเป็นขณิกะ

Kalupahana พูดถึงความเป็นมาของขณิกวาทโดยเปรียบเทียบกับคำสอนเรื่องอนิจจตาไว้ว่า ทฤษฎีอนิจจตาในพุทธศาสนาโดยทั่วไปมักถูกเข้าใจผิด เพราะไปสับสนกับรุ่นหลังที่รู้จักกันในนาม “กษณวาท” ซึ่งนักปราชญ์ชาวพุทธรุ่นหลังของฝ่ายอภิธรรมสร้างขึ้นจากการวิเคราะห์เชิงตรรกะของกระบวนการแห่งการเปลี่ยนแปลง (ปริณาม) แต่ทฤษฎีเช่นนั้นเป็นที่น่าจับตามอง เพราะไม่ปรากฏมีในพระสูตรยุคแรก เพราะฉะนั้น ถึงแม้จะมีข้อความในพระสูตร ยุคแรกที่อาจจะตีความในฐานะเป็นทฤษฎีขณิกวาท เช่น ข้อความว่า “ไม่มีขณะใด ไม่มีจุดใด ไม่มีส่วนของเวลาที่น้ำหยุดไหล” แต่ทฤษฎีอนิจจตามที่กล่าวไว้ในคัมภีร์ยุคต้นสามารถบรรยายได้อย่างถูกต้องในฐานะเป็นทฤษฎีประสบการณ์นิยม (Empirical theory) ข้อความที่พบในพระสูตรจำนวนมากมีใจความดังนี้ “สังขารทั้งหลายไม่เที่ยงหนอมีการเกิดขึ้นแล้วเสื่อมไปเป็นธรรมดา สังขารทั้งหลายเกิดขึ้นแล้วย่อมดับไป การเข้าใจสงบระงับสังขารทั้งหลายเหล่านั้นเป็นสุข” ตามข้อความนี้ สิ่งทั้งหลายเป็นอนิจจังไม่ใช่เพราะเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ชั่วขณะ แต่เป็นเพราะสิ่งเหล่านั้นมีลักษณะเกิดขึ้น (อุปาทะ) และดับไป (วยะ) บางครั้ง เรายังพบคำนิยามที่ขยายความมากขึ้นในคัมภีร์ยุคแรก ซึ่งวิเคราะห์กระบวนการเปลี่ยนแปลงออกเป็น ๓ ขั้นตอน คือ การเกิดขึ้น (อุปาทะ) การดับไป (วยะ) และการเปลี่ยนเป็นอื่นของสิ่งที่ดำรงอยู่ (ฐิตัสสะ อัญญะถัตตา) ทฤษฎีขณิกวาทอาจได้มาจากการวิเคราะห์เชิงตรรกะของการเปลี่ยนเป็นอื่น (ฐิตัสสะ อัญญะถัตตา) ซึ่งตามศัพท์หมายถึงการเปลี่ยนแปลงของสิ่งที่มีอยู่ แต่แม้แต่ในที่นี้ การเปลี่ยนแปลงก็ไม่ได้เปลี่ยนทุกขณะ ทุกสิ่งที่เกิดขึ้นได้รับการพิจารณาว่าเป็นสิ่งไม่เที่ยง เนื่องจากมันเที่ยงแท้ต่อการดับสลาย โดยย่ออนิจจตาเป็นไวพจน์ของ “การเกิดขึ้นและการดับไป” หรือ “การเกิดและการแตกสลาย” อัสสุตวาสูตรของสังยุตตนิกายได้ให้คำอธิบายแบบประสบการณ์นิยมของการเปลี่ยนแปลงไว้ว่า “ร่างกายนี้ประกอบด้วยธาตุ ๔ ปรากฏว่าดำรงอยู่เป็นเวลา ๑ ปี ๒ ปี ๓ ปี ๔ ปี ... ๑๐๐ ปี หรือมากกว่านี้” แน่นนอนว่า ข้อความนี้เป็นคำอธิบายการเปลี่ยนแปลงแบบประสบการณ์นิยม มันไม่ใช่ผลของการสืบค้นทางอภิปรัชญา หรืออัมมัตติกญาณที่ลึกลับอันใด แต่เป็นข้อวินิจฉัยอย่างตรงไปตรงมาโดยได้มาจากการค้นคว้าและวิเคราะห์ เป็นข้อวินิจฉัยที่ตั้งอยู่บนฐานของความคิดที่ไร้อคติและมีพื้นฐานที่เป็นประสบการณ์นิยมล้วน ๆ^{๒๔}

^{๒๔} David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976), pp. 36-37.

ในคัมภีร์รุ่นแรกของพุทธศาสนาเถรวาทคือพระไตรปิฎก ไม่ปรากฏคำสอนเรื่องขณิกาวาท ไม่มีที่ใดบอกว่าสรรพสิ่งหรือแม้แต่จิตเพียงอย่างเดียวเป็นขณิกะ แต่นักปราชญ์รุ่นหลังได้นำข้อความในพระไตรปิฎกโดยเฉพาะในอภิธรรมปิฎกไปตีความเป็นขณิกาวาท Kalupahana เห็นว่าในพุทธศาสนาเถรวาทพระพุทโธชยาจารย์เป็นบุคคลแรกที่สร้างขณิกาวาทขึ้นมาในคัมภีร์อัฐสาลีนอรรถกถาของอัมมสังคณีในอภิธรรมปิฎก พระพุทโธชยาจารย์เป็นบุคคลแรกที่สร้างขณิกาวาทขึ้นมา ในคัมภีร์อัฐสาลีนอรรถกถาของอัมมสังคณีในอภิธรรมปิฎก พระพุทโธชยาจารย์ได้ตีความคำว่า “สมัย” ในอัมมสังคณีเป็น “ขณะ”^{๒๕} ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคพระพุทโธชยาจารย์ได้พูดถึงเรื่องขณะจิตและโยงเรื่องชีวิตเข้ากับเรื่องจิต โดยกล่าวว่า “แท้จริง เมื่อว่าโดยปรมาตม์ขณะชีวิตของสัตว์ทั้งหลายมีประมาณน้อยยิ่ง มีประมาณเพียงแค่ชั่วการเป็นไปของขณะจิตหนึ่งเท่านั้น...เมื่อจิตดับ สัตว์ก็ถูกเรียกว่า ดับ (นิรุตโต)”^{๒๖} นอกจากนี้ที่พูดถึงความเปลี่ยนแปลงทุกขณะของวัตถุหรือโลกภายนอกดูไม่ชัดเจนนักแต่พอมีเค้าอยู่ เช่น ในตอนพูดถึงการพิจารณาสังขารทั้งปวงเป็นอนิจจัง ปรากฏว่ามีลักษณะของการเป็นสิ่งที่มิอยู่ชั่วขณะ (ขณิกโต)^{๒๗} รวมอยู่ด้วย และยังได้พูดถึงการเกิดดับของธาตุ ๔ ในการก้าวเท้าหนึ่งครั้งว่ามีอยู่ ๖ ครั้งตามส่วนย่อยของการก้าวเท้าซึ่งสามารถขอย่อยออกได้เป็น ๖ ส่วน คือ ยก-ย่าง-ย้าย-เหยียบ-ยัน^{๒๘} นอกจากนี้ก็มีการพูดถึงขณะทั้ง ๓ ของรูปว่า ขณะเกิด (อุปปาทขณะ) และขณะดับ (ภังคขณะ) ของรูปทั้งหลายเป็นไปเร็วคล้ายดับขณะของจิต แต่ขณะที่ดำรง (ฐิติขณะ) กินเวลานานกว่า คือรูปจะดำรงอยู่เท่ากับจิตเกิดแล้วดับไป ๑๖ ดวง^{๒๙} อย่างไรก็ตาม พระพุทโธชยาจารย์ก็ไม่ได้ระบุชัดเจนว่า รูปทุกอย่างหรือธาตุ ๔ เป็นขณิกะ

ความหมายของ “ขณะ” จะถูกนิยามในความหมายของขณะจิต ในคัมภีร์อภิธรรมัตถสังคหะได้ให้นิยามของ “ขณะจิต” ไว้ว่า “ขณะจิตหนึ่งคือ สามขณะของอุปปาท ขณะ (ขณะที่เกิด) ฐิติขณะ (ขณะที่ตั้งอยู่) และภังคขณะ (ขณะที่ดับ)”^{๓๐} และอรรถกถาก็แก้ว่า ขณะจิตหนึ่งเท่าหนึ่งในล้านของเวลาที่ฟ้าแลบ แม้จะมีการพูดถึงอายุของรูปธรรมว่ามี ๑๗ ขณะจิตก็หมายถึงอายุของรูปธรรมที่ปรากฏเป็นรูปารมณีให้จิตรับรู้ และถึงแม้ว่ารูปธรรมที่ว่ามีอายุ ๑๗ ขณะจิตนั้นจะหมายรวมถึงวัตถุภายนอกด้วย ก็มีปัญหาว่าพวกมันมีอายุมากกว่าหนึ่งขณะจิต รูปธรรมทั้งหลายจึงไม่ใช่ขณิกะ หรือมีขณะนั้นก็ตั้งเป็นขณิกะในอีกความหมายหนึ่ง แต่ต่อมารวมทั้งในปัจจุบัน ชาวพุทธฝ่ายเถรวาท

^{๒๕} อัฐสาลี นอรรถกถาธรรมสังคณี, (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒), หน้า ๑๐๘.

^{๒๖} วิสุทธิมรรคฉบับภูมิพโล ภาค ๒, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มูลนิธิภูมิพโลภิกขุ, ๒๕๒๗), หน้า ๑๕.

^{๒๗} วิสุทธิมรรคฉบับภูมิพโล ภาค ๒, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มูลนิธิภูมิพโลภิกขุ, ๒๕๓๐), หน้า ๓๕๒.

^{๒๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๐๑-๓๐๒.

^{๒๙} อ้างแล้ว, หน้า ๓๕๒.

^{๓๐} พระมหาพิณ กิตติปาโล ชำระ, อภิธรรมัตถสังคหะและอภิธรรมัตถวิภาวินีฉบับวัดมหาธาตุ, (กรุงเทพมหานคร: จุฬารังการพิมพ์, ๒๕๒๙), หน้า ๑๖๐.

มักถือว่า ทั้งจิตและกายหรือวัตถุภายนอกล้วนเปลี่ยนแปลงทุกขณะ โดยเข้าใจกันว่าเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าหรือของพุทธศานายุคต้น (Early Buddhism) ส่วนในคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาทและนิกายเสถียรานติกะจะพูดไว้อย่างชัดเจนถึงการที่สรรพสิ่งหรือสังขตธรรม (สิ่งที่มีปัจจัยปรุงแต่ง) ทั้งปวงเปลี่ยนแปลงทุกขณะ ตามหลักขณิกาวาทที่รู้จักกันทั่วไปจะถือว่าสิ่งที่ถูกปรุงแต่งหรือเป็นไปตามปัจจัยทั้งปวงเป็นสิ่งที่ไม่มีความสืบเนื่องติดต่อกันเป็นอันเดียวกันแม้สองขณะ มันจะเปลี่ยนแปลงอยู่ทุกขณะ ดังนั้น สิ่งที่เราเรียกว่าอัตตาและโลกวัตถุก็เป็นเพียงกระแสที่ไหลไป ทุก ๆ สิ่งที่เราเรียกว่าเป็นนั่นเป็นนี่เป็นเพียงกระบวนการที่ติดต่อกันไป คือ เป็นการสืบต่อของสิ่งต่าง ๆ ที่คล้ายคลึงกัน หรือเป็นชุด (Series) ของสิ่งต่าง ๆ เช่น โต๊ะก็คือชุดของสิ่งที่เรียกว่าโต๊ะ โต๊ะที่เป็นสิ่งหนึ่งเอกเทศต่างหากจากสิ่งอื่นและเป็นโต๊ะตัวเดียวกันตลอดเวลาไม่มี นิยมใช้อุปมาของกระแสไฟฟ้าและน้ำมาเปรียบเทียบให้เข้าใจการเปลี่ยนแปลงที่ต่อเนื่องกันนี้

ดังนั้น ขณิกาวาทจึงได้แก่ ทรศนะที่ว่าทุกสิ่งเปลี่ยนจากขณะหนึ่งไปสู่ขณะหนึ่ง หรือทรศนะที่ถือว่ามีความเปลี่ยนแปลงอยู่ทุกขณะเป็นทฤษฎีที่ปฏิเสธอัตตา (Self) หรือสาร (Substance) ที่คงที่ไม่เปลี่ยนแปลงเช่นเดียวกับคำสอนเรื่องอนิจจตา แต่ดูเหมือนว่าพระเจ้าจะทรงสอนไว้เพียงอนิจจตา คือความไม่เที่ยงหรือความเปลี่ยนแปลงของสิ่งทั้งปวง พระพุทธองค์ไม่ได้ทรงใช้ทฤษฎีที่มีลักษณะอภิปราย หรือเหนือประสบการณ์อย่างขณิกาวาทในทวารวดีประสพการณ์ โดยทรงอธิบายประสบการณ์เป็นกระแสของความคิดหรือวิญญาณ (วิญญาณโสตะ) หรือเป็นกระแสของภาวะที่กำลังเป็นไป (ภวโสตะ) ซึ่งมีโนทัศน์เรื่องวิญญาณโสตะที่พระพุทธองค์ตรัสไว้เมื่อ ๒๕ ศตวรรษที่แล้วเข้ากันได้กับทรศนะของ Williams James ซึ่งเขาได้ลดทอนอัตตาลงเป็น “กระแสของความคิด” (Stream of thought) ที่มีความหมายคล้ายคลึงกับของพระพุทธองค์ แต่ขณิกาวาทก็ดูจะเข้ากันได้ดีกับการค้นพบใหม่ของทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์โดยเฉพาะในฟิสิกส์ใหม่ เพราะตามทฤษฎีของฟิสิกส์ใหม่ สสาร (Matter) ได้สูญเสียความเป็นของแข็งต้นและความเป็นตัวของมันเองไปเนื่องจากสสารสามารถลดทอนลงเป็นอนุภาคอย่างอิเล็กตรอน โปรตรอน ซึ่งไม่ใช่สสารได้อีก และอนุภาคเหล่านี้เองที่มีลักษณะเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา อย่างที่นักวิทยาศาสตร์ยังไม่สามารถพยากรณ์ความเป็นไปของมันได้ ทฤษฎีเกี่ยวกับอนุภาคจึงดูจะสนับสนุนขณิกาวาทให้นำเชื่อถือยิ่งขึ้น

จะเห็นว่า ความหมายของขณิกาวาทในปรัชญามายมิก คือ ทฤษฎีที่ถือว่า สรรพสิ่งมีความเปลี่ยนแปลงหรือเกิดดับทุกขณะ พุทธศาสนาสอนให้พิจารณาแยกแยะปรากฏการณ์ตามลำดับความสืบทอดแห่งเหตุปัจจัยขอยออกเป็นแต่ละขณะ ๆ ให้มองเห็นด้วยเหตุปัจจัยที่แท้จริงซึ่งเป็นวิธีที่ใช้มากในฝ่ายอภิปรัชญา นอกจากนั้น บางครั้ง เรียกว่าสันตทานวาท (ทฤษฎีว่าด้วยความสืบเนื่อง) และบางครั้ง เรียกว่า สังฆาฏวาท (ทฤษฎีว่าด้วยโครงสร้างหรือการเป็นกลุ่มก้อน) ทฤษฎีอนิจจตาในพุทธศาสนาโดยทั่วไปมักถูกเข้าใจผิด เพราะไปสับสนกับรุ่นหลังที่รู้จักกันในนาม “กษณวาท” ซึ่งนักปราชญ์ชาวพุทธรุ่นหลังของฝ่ายอภิปรัชญาสร้างขึ้นจากการวิเคราะห์เชิงตรรกะของกระบวนการแห่งการ

เปลี่ยนแปลง (ปริณาม) ในคัมภีร์รุ่นแรกของพุทธศาสนาเถรวาทคือพระไตรปิฎก ไม่ปรากฏคำสอนเรื่องขณิกวาท ไม่มีที่ใดบอกว่าสรรพสิ่งหรือแม้แต่จิตเพียงอย่างเดียวเป็นขณิกะ แต่นักปราชญ์รุ่นหลังได้นำข้อความในพระไตรปิฎกโดยเฉพาะในอภิธรรมปิฎกไปตีความเป็นขณิกวาท ขณะจิตและโยงเรื่องชีวิตเข้ากับเรื่องจิต โดยกล่าวว่า “แท้จริง เมื่อว่าโดยปรমัตถ์ขณะชีวิตของสัตว์ทั้งหลายมีประมาณน้อยยิ่ง มีประมาณเพียงแค่ชั่วการเป็นไปของขณะจิตหนึ่งเท่านั้น เมื่อจิตดับ สัตว์ก็ถูกเรียกว่า ดับ (นิรทโธ) ขณะจิต iva ขณะจิตหนึ่งคือ สามขณะของอุปาท ขณะ (ขณะที่เกิด) จิตติขณะ (ขณะที่ตั้งอยู่) และภังคขณะ (ขณะที่ดับ) พระพุทธองค์ไม่ได้ทรงใช้ทฤษฎีที่มีลักษณะอภิปรัชญา หรือเหนือประสบการณ์อย่างขณิกวาทในทวารอภิปายประสบการณ์ โดยทรงอธิบายประสบการณ์เป็นกระแสของความคิดหรือวิญญาณ (วิญญาณโสตะ) หรือเป็นกระแสของภาวะที่กำลังเป็นไป (ภวโสตะ)

๓.๓ แนวคิดของพระนาคคารชุน

เมื่อกกล่าวถึงพระนาคคารชุน สิ่งแรกที่นักคิดทุกสำนักจะต้องพูดถึงคือ “วิภาษวิธี” อันเป็นวิธีการเพื่อระงับความไม่ลงรอยซึ่งอยู่ตรงกลางระหว่างปรัชญายุโรปและปรัชญาอินเดีย ในกรีซโบราณโสกราตีส นำไปใช้เพื่อแสวงหาความจริง ที่ทำให้คู่สนทนาต้องจำนนและพ่ายแพ้ ด้วยการโต้แย้งของโสกราตีสนั้นใช้หลักวิภาษวิธี อันเป็นวนจิพนธ์ระหว่างบุคคลตั้งแต่สองคนขึ้นไปที่มีมุมมองต่างกันเกี่ยวกับหัวเรื่องหนึ่ง ซึ่งปรารถนาสถาปนาความจริงของสสารที่มีการถกเถียงด้วยเหตุผลชี้ว่า ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงในลำดับต่อไป

๓.๓.๑ วิภาษวิธีของพระนาคคารชุน

คำว่า วิภาษวิธี การอภิปราย (Debate) ยังไม่เป็นไวพจน์กับคำว่า วาทศิลป์ คือ วิธีหรือศาสตร์วจนิพนธ์ซึ่งมุ่งโน้มน้าว แฉงหรือกระตุ้นผู้ฟัง นักวาทศิลป์มักใช้มนทัศน์ เช่น Logos หรือการอุทธรณ์เหตุผล Pathos หรือการอุทธรณ์อารมณ์ และ Ethos หรือการอุทธรณ์จริยศาสตร์ โดยเจตนาเพื่อชักจูงผู้ฟัง วิภาษวิธี (Dialectic) มีนัยสำคัญอยู่ ๒ ประการ คือ

(๑) วิภาษวิธีเชิงญาณวิทยา (Epistemic Dialectic) เป็นเครื่องมือที่แสวงหาความจริงด้วยการแย้งเชิงปฏิเสธ เพื่อให้คู่สนทนาอันเป็นฝ่ายตรงข้ามนั้น เข้าว่าสิ่งที่ตนรู้นั้น อาจจะผิดก็ได้ และเกิดความเข้าใจใหม่ เป็นการพิสูจน์ให้เห็นว่าทุกสิ่งทุกอย่างล้วนแต่มีหลักการแสวงหาความจริงที่สามารถนำแนวคิดทางด้านญาณวิทยา มาใช้ในการโต้แย้งเพื่อให้ได้ความจริงอย่างสมเหตุสมผล

(๒) วิภาษวิธีเชิงอภิปรัชญา (Meta-physical Dialectic) หมายถึง กระบวนการของการพัฒนาที่เกิดขึ้นจากการขัดแย้งหรือเปลี่ยนแปลง (The absolute) ซึ่งตรงกับคำว่า “ปฏิพัฒนาการ” ตามที่ราชบัณฑิตยสถานของไทยบัญญัติ อันเป็นการพิสูจน์หาสภาวะที่เกิดขึ้นในโลกนี้ และมีการเปลี่ยนแปลง หรือการพัฒนาไปในทิศทางใหม่ ที่เป็นการอิงอาศัยซึ่งกันและกัน กล่าวคือ สรรพสิ่งในโลก

จึงล้วนเป็นความสัมพันธ์ เช่น ความสั้นและความยาวเกิดขึ้นเพราะมีการเปรียบเทียบกับอีกสิ่งหนึ่งเสมอ เพราะฉะนั้นสาระอันแท้จริงของความสั้นและความยาวจึงไม่มี ทุกสิ่งโดยสภาพปรมาัตถ์แล้วล้วนเป็นศูนย์ตา ปราศจากแก่นสารให้ยึดมั่นถือมั่นได้ แนวคิดของมารยมิคเป็นพัฒนาการทางตรรกวิทยาอันสุขุมลุ่มลึกของมหายาน เพื่อใช้เหตุผลทางตรรกะคัดค้านความเชื่อในความมีอยู่ของอัตตา รวมทั้งปรมาตมัม ซึ่งพราหมณ์และลัทธินอกพระพุทธศาสนาอื่นๆ เชื่อถือว่า เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่โดยตัวเอง ไม่อิงอาศัยสิ่งใด และเป็นแก่นสารของสรรพสิ่ง

แต่สำหรับพระนาคารชุน วิชาวิธีของท่านจะเป็นแบบแรก คือ เชิงญาณวิทยา โดยท่านจะปฏิเสธทัศนะอื่น ๆ รวมทั้งถ้อยคำที่บ่งบอกลักษณะต่าง ๆ ว่าไม่สามารถบอกความจริงแท้ (ปรมาตถ์) ได้ ความจริงแท้สูงสุดดังกล่าว ไม่ใช่ในอีกทั้งไม่ใช่นั้น (Neither-nor) ทั้งนี้ความจริงแท้สูงสุด ไม่มีภาวะหรือลักษณะเฉพาะตนถาวร (สภาวะ) อันมีลักษณะเป็นสาระ (Substance) ที่ดำรงอยู่ด้วยตนเองชั่วนิรันดร์ โดยไม่ต้องอิงอาศัยสิ่งอื่น ๆ ความจริงแท้ไม่มีสภาวะเฉพาะตนที่แยกตัวออกไปจากสิ่งอื่น ๆ ได้^{๓๑} เพราะแนวคิดทางด้านตรรกศาสตร์ ที่ท่านนาคารชุนได้นำวิชาวิธีมาใช้จึงกล่าวได้ว่าท่านมีความเชี่ยวชาญลึกซึ้งและสร้างชื่อเสียงให้ท่านมากที่สุด ปรัชญาทั้งปวงของท่านมาจากการใช้ตรรกศาสตร์ที่เรียกว่าวิชาวิธีแทบทั้งสิ้น ท่านได้ชื่อว่าเป็นนักตรรกที่ยิ่งใหญ่ของโลกทั้งในยุคของท่านและในโลกปัจจุบัน ท่านใช้วิชาวิธีอย่างเชี่ยวชาญและได้ผล จนหาผู้ใดเสมอเหมือนมิได้ในยุคนั้น ท่านต่อสู้ทางปัญญากับนักปราชญ์ทั้งหลายทั้งจากปราชญ์ชาวพุทธเองและปราชญ์จากศาสนาอื่น ๆ ด้วยวิชาวิธี ในแต่ละครั้งที่ท่านลงได้ว่าท่านใช้เหตุผลชักใช้ความน่าจะเป็นทางปรัชญาของคู่ต่อสู้ จนคู่ต่อสู้ไม่สามารถยืนยันความเป็นเหตุเป็นผลในปรัชญาของตนเองได้ และยอมแพ้ในที่สุด

การใช้วิชาวิธีของพระนาคารชุน มีเป้าหมายที่จะตอบโต้ทัศนะสุดโต่ง ๒ ด้านของแต่ละสำนักในขณะนั้น เพื่อให้เข้าใจถึง “ข้อจำกัดของเหตุผล” เมื่อถึงจุดหนึ่งแล้ว เหตุผลไม่อาจนำไปสู่ข้อยุติได้ทุก ๆ ความเห็นหรือทฤษฎีที่บัญญัติโดยศาสตราจารย์ทั้งหลายนั้น ไม่อาจตรวจสอบสวาราวเรื่องไปสู่ความจริงหรือความถูกต้องได้^{๓๒} ด้วยเพราะวิธีดังกล่าว วิชาวิธี แสวงหาจุดอ่อนและทำลายจุดแข็งของฝ่ายตรงข้ามได้อย่างมีประสิทธิภาพจึงทำให้พระนาคารชุนเป็นที่เกรงขามในยุคนั้น

พระนาคารชุนอธิบายหลักพุทธพจน์บนพื้นฐานของปรัชญาศูนยตวาท ซึ่งกล่าวไว้อย่างชัดเจนในงานเขียนของท่านคือ "มารยมิคศาสตร์" คำว่ามารยมิคะหมายถึงทางสายกลาง เพราะฉะนั้นแนวคิดของมารยมิคคือปรัชญาสายกลางระหว่างสัสตทิฎฐิ (ความเห็นว่ามีอยู่อย่างเที่ยงแท้) และอจเฉททิฎฐิ (ความเห็นว่างขาดสูญ) อธิบายว่าสรรพสิ่งล้วนอิงอาศัยกันเกิดขึ้น ไม่มีสิ่งใดมีสภาวะที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวของมันเอง จึงเรียกว่าสุญยตา ทว่าก็ไม่ได้หมายความว่า เป็นความว่างเปล่าแบบ

^{๓๑} อ่างแล้ว, สุมาลี มหานครชัย, พระนาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๐๗-๑๑๒.

^{๓๒} อ่างแล้ว, สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนามหายน: นิกายหลัก, หน้า ๙๐.

อุจเฉทภิกขุณี หากหมายถึง ไม่มีสาระในตัวเอง แนวคิดของมาธยมิกเป็นพัฒนาการทางตรรกวิทยาอัน สุขุมลุ่มลึกของมหายาน เพื่อใช้เหตุผลทางตรรกะคัดค้านความเชื่อในความมีอยู่ของอัตตา รวมทั้ง ปริมาณัน ซึ่งพราหมณ์และลัทธินอกพระพุทธศาสนาอื่น ๆ เชื่อถือว่า เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่โดยตัวเอง ไม่ อิงอาศัยสิ่งใด และเป็นแก่นสารของสรรพสิ่ง แต่หลักปรัชญาของพระพุทธศาสนาย่อมสอนให้เข้าถึง ความดับรอบโดยแท้จริง แม้ทั้งตัวผู้รู้และสิ่งที่รู้ย่อมดับทั้งสิ้น กล่าวคือโดยปรมาตม์แล้วทั้งพระนิพพาน และผู้บรรลุนิพพานย่อมเป็นศูนย์นั่นเอง เพราะเมื่อธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา เกิดจากเหตุปัจจัยจึง ปราศจากตัวตน เมื่อปราศจากแก่นสารตัวตน แล้วอะไรเล่าที่เป็นผู้ดับกิเลสและบรรลุพระนิพพาน เรา จะเห็นได้ว่าว่างเปล่าทั้งสิ้น ไม่มีสัตว์บุคคลมาตั้งแต่แรก เป็นสักแต่ชื่อเรียกว่าสัตว์บุคคลตัวตนเราเขา เท่านั้น สังสารวัฏล้วนเป็นมายา โดยแท้แล้วหาได้มีสภาวะใดเกิดขึ้นหรือดับไป เพราะฉะนั้นจึงกล่าว ว่าตัวตนผู้บรรลุนิพพานไม่มีเสียแล้ว พระนิพพานอันผู้นั้นจะบรรลุจึงพลอยไม่มีไปด้วย

วิชาวิธีเป็นเพียงอุปกรณ์หรืออาวุธที่ใช้ต่อกับคู่ต่อสู้ มิได้มีเนื้อหาสาระใด ๆ ทั้งสิ้น หากเป็นกระบวนการทางจิตวิญญาณเพื่อตระหนักรู้ตนเอง ตัวอย่างในเรื่องนี้ปรัชญามาธยมิกได้ใช้ อุปมาว่า เปรียบเหมือนมายาบุรุษคนหนึ่งประหารมายาบุรุษอีกคนหนึ่ง การประหารของมายาบุรุษทั้งสองย่อมเป็นมายาไปด้วยฉันใด ทั้งผู้บรรลุนิพพานและสภาวะแห่งนิพพานย่อมเป็นศูนย์ไปด้วยฉันนั้น แล้วเช่นนี้จะมีอะไรอีกสำหรับปัญหาการบรรลุและไม่บรรลุ กล่าวให้ชัดขึ้นอีกคือ เมื่อตัวตน อัตตา อาตมัน เป็นสิ่งว่างเปล่าไม่มีแก่นสารอยู่จริง เป็นสักแต่คำพูด เป็นสมมติโวหารเท่านั้นแล้ว มาธยมิก แสดงหลักว่าทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมมีสภาพเท่ากันคือเป็นสูญญตา เพราะการมีอยู่แห่งสังขตะ จึงมีสังขตะ หากสังขตธรรมเป็นมายาหาที่มีอยู่จริงไม่โดยปรมาตม์แล้ว อสังขตธรรมอันเป็นคู่ตรงข้ามก็ ย่อมไม่มีไปด้วย แต่กระนั้น ปรัชญาศุนยวาทก็ยังยืนยันในเรื่องนิพพานและบุญบาปว่าเป็นสิ่งมีอยู่ เพียงแต่คัดค้านสิ่งที่ดำรงอยู่ด้วยตัวของมันเองเท่านั้น เพราะสรรพสิ่งเป็นศูนย์ตานั่นเอง คนทำกรรมดี ย่อมได้ดี ทำกรรมชั่วย่อมได้ชั่ว บุคคลจึงบรรลุเป็นพระอรหันต์ได้ หากไม่หากสรรพสิ่งเที่ยงแท้โดยตัว ของมันเองแล้วย่อมไม่แปรผัน เมื่อนั้นมรรคผลนิพพานก็จะมีไม่ได้ด้วย^{๓๓}

การตรวจสอบในการแสวงหาทางออกให้กับปัญหาอภัยกฤต หรือปัญหาโลกแตก เป็น ปัญหาท้าทายต่อปราชญ์ทุกสำนักในเวลาต่อมา โดยเชื่อกันลึก ๆ ว่า วิชาวิธีของพระนาคารชุน เกิดขึ้นเพื่อแสวงหาคำอธิบายว่า เหตุใดองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่ทรงตอบคำถามบาง ประเภท ซึ่งปัญหาดังกล่าวใน จูฬมาลुकยสูตร มัชฌิมนิกาย พระภิกษุรูปหนึ่งชื่อ พระมาลुकยบุตร ได้

^{๓๓} Murati, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism*. (London, Allen & Uwin Ltd. 1960). P. 123-124.

เข้าไปพุลลามาปัญหาเชิงปรัชญา โดยยกเอาการประพจน์พรหมจรรย์ในพุทธศาสนาขึ้นมาเป็นข้อต่อรอง อย่างไรก็ตาม พระสัมมาสัมพุทธเจ้ายังยืนยันว่า “ปัญหาเหล่านี้เราไม่พยากรณ์”^{๓๔}

มาพิจารณาเนื้อหาของอภัยกตปัญหา อันเป็นปัญหาเชิงอภิปรัชญาที่ปรากฏอยู่ในพระสูตรฝ่ายเถรวาท มี ๑๐ ข้อ^{๓๕} ดังนี้ ๑) โลกเที่ยงหรือ (สสสโต โลโก) ๒) โลกไม่เที่ยงหรือ (อสสสโต โลโก) ๓) โลกมีที่สิ้นสุดหรือ (อนตวา โลโก) ๔) โลกไม่มีที่สิ้นสุดหรือ (อนนตวา โลโก) ๕) ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกันหรือ (ตํ ชวิ ตํ สรีริ) ๖) ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกันหรือ (อญญุ ชิว อญญุ สรีริ) ๗) หลีกจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหรือ (โหติ ตถาคโต ปรมมรณา) ๘) หลีกจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีกอยู่ (นโหติ ตถาคโต ปรมมรณา) ๙) หลีกจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหรือไม่เกิดอีกหรือ (นโหติ จ น จ โหติ ตถาคโต ปรมมรณา) ๑๐) หลีกจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็ไม่ใช่หรือ (เนว โหติ น น โหติ ตถาคโต ปรมมรณา)

ในขณะที่ปัญหาเหล่านี้ปรากฏถึง ๑๔ ข้อ ในพระสูตรภาษาสันสกฤตของมหายาน^{๓๖} โดยแบ่งออกเป็น ๔ กลุ่ม กลุ่มละ ๔ ข้อ นอกจากกลุ่มที่ว่าด้วยเรื่องชีวะกับสรีระ ซึ่งมีเพียง ๒ ดังนี้

กลุ่มที่ ๑ ได้แก่ ปัญหาที่เกี่ยวกับจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดของโลกในช่วงเวลา มี ๔ ข้อ ได้แก่ (๑) โลกเที่ยงหรือ (๒) โลกไม่เที่ยงหรือ (๓) โลกเที่ยงและไม่เที่ยงหรือ (๔) โลกเที่ยงก็มีใช่ไม่เที่ยงก็มีใช่หรือ

กลุ่มที่ ๒ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับขอบเขตของโลกอวกาศ มีด้วยกัน ๔ ข้อ ได้แก่ (๑) โลกมีที่สิ้นสุดหรือ (๒) โลกไม่มีที่สิ้นสุดหรือ (๓) โลกมีที่สิ้นสุดและไม่สิ้นสุดหรือ (๔) โลกมีที่สิ้นสุดก็มีใช่ไม่มีที่สิ้นสุดก็มีใช่หรือ

กลุ่มที่ ๓ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับเรื่องชีวะกับสรีระ ๒ ข้อ ได้แก่ (๑) ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกันหรือ (๒) ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกันหรือ

กลุ่มที่ ๔ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับภาวะหลังความตายของตถาคต มี ๔ ข้อ ได้แก่ (๑) หลีกจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหรือ (๒) หลีกจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีกหรือ (๓) หลีกจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหรือ (๔) หลีกจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่หรือ

ดังนั้นจะเห็นได้ว่า แนวคิดของพระนาคราชุน สิ่งแรกที่นักคิดทุกสำนักจะต้องพูดถึงคือ “วิภาชวิธี” มีนัยสำคัญอยู่ ๒ ประการ คือ (๑) วิภาชวิธีเชิงญาณวิทยา (๒) วิภาชวิธีเชิงอภิปรัชญา แสวงหาจุดอ่อนและทำลายจุดแข็งของฝ่ายตรงข้ามได้อย่างมีประสิทธิภาพจึงทำให้พระนาคราชุนเป็น

^{๓๔} ม.ม ๑๓/๑๒๖/๑๓๗-๑๓๘.

^{๓๕} ม.ม. (ไทย).๑๓/๑๒๔/๑๓๔-๑๓๖.

^{๓๖} Murati, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism*. (London, Allen & Uwin Ltd. 1960). P. 36-38.

ที่เกรงขามในยุคนั้น เพื่อให้เจ้าลัทธิทั้งหลายละทิ้งวางทิฐิของตนการละวางเหตุผลมิใช่การทิ้งเหตุผล ในทางตรงกันข้ามกลับเป็นการหยั่งรู้ว่าเหตุผลเป็นเพียงวิธีมิใช่เป้าหมายการละวางเหตุผลเป็นการถอนอุปาทานที่เกิดจากความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งในทุกแง่ทุกมุม ซึ่งในยุคนั้น สำนักที่ตอบโต้ด้วยวิภาษวิธี ได้แก่ สำนักสรวาสติวาทะ เสตรานติกะ มหาสังฆิกะเป็นฝ่ายพุทธด้วยกัน และ สางขยะของฝ่ายฮินดู เพราะเหล่านั้นเป็นภาพที่ภาษาความคิดและตรรกะร่วมกันรังสรรค์ขึ้นมา ส่วนนักคิดคณาจารย์เหล่านั้นเชื่อในภาพมายา เช่นความไม่เที่ยง กลับกลายเป็นความจริงแท้ในหลักพุทธศาสนาดั้งเดิม ด้วยเหตุนี้ วิภาษวิธีจึงเป็นเครื่องมือที่ใช้ให้เห็นความจริงระดับต่าง ๆ และเอื้อให้เกิดปัญญาญาณอันมุ่งสู่ตรงความพ้นทุกข์

๓.๓.๒ ระบบโครงสร้างวิภาษวิธีของพระนาคคารุณ

เนื่องด้วยปรัชญามารายมิก เป็นปรัชญาที่กล่าวถึงทางสายกลาง คือการไม่ไปอยู่ในระหว่างการบอกว่าอะไรเป็นอะไร หรืออะไรไม่เป็นอะไร ดังนั้น การที่จะชี้ให้เห็นถึงความเข้าใจผิดในทฤษฎีหรือความคิดความเชื่อใดก็ตาม จึงต้องใช้การหาความจริง โดยการโต้ตอบ ให้ผู้ที่เชื่อในความคิดใดความคิดหนึ่ง หรือเชื่อในความคิดของตนเอง จะได้ยืนยันให้แน่ชัดว่า สิ่งที่ตนเองเชื่อเป็นจริงหรือไม่ หรือสิ่งที่ตนเองเชื่อนั้น มั่นใจขนาดไหน วิธีการสนทนาโต้ตอบนี้ได้กลายมาเป็นวิธีการหลักของพระพุทธานุสายนุสายน โดยเฉพาะมารายมิก และเป็นวิธีการที่แพร่หลายทั่วไปในพระพุทธานุสายนุสายนสายต่าง ๆ เพื่อใช้ในการเผยแผ่หลักปรัชญาของนิกายตนเองอย่างหนึ่ง รวมถึงเพื่อที่จะแก้ไขข้อเข้าใจผิดของบุคคลในลัทธิอื่น ๆ อีกอย่างหนึ่ง หลักวิธีการดังกล่าวนี้ เรียกว่า วิภาษวิธี (Dialectic) หรือ ตรรกวิภาษพระนาคคารุณได้จัดระบบการตรวจสอบเหตุผลออกมาเป็นชุด ซึ่งในชุดนั้นประกอบไปด้วยรูปแบบวิเคราะห์สี่หมวด หรือภาษาเดิม ๆ เรียกจตุสโกฏฐิ บางตำราเรียกจตุสโกฏฐะ บ้าง หรือจตุกโกฏฐิ ก็มีคำดังกล่าวนี้ ตรงกับภาษาอังกฤษว่า The four alternatives หรือThe four Corners หรือ Tetralemma แปลง่าย ๆ ว่า สี่หมวด ในภาษาไทย

วิภาษวิธี เป็นวิธีการที่พระนาคคารุณได้นำมาใช้ โดยใช้กับบุคคลสองจำพวก คือ พวกที่ยึดถือคัมภีร์หรือมีศรัทธาต่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยไม่ต้องอาศัยการพิสูจน์ หรือ พวกที่ยืนยันทัศนะบางอย่างอย่างแน่นอนเกี่ยวกับสัจภาวะ หรือเชื่อในภาวะของสิ่งใดสิ่งหนึ่งว่าเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ อย่างแน่นอนโดยปกติ การโต้เถียงหรือการกล่าวถึงวาทะธรรมประการใดประการหนึ่ง จะมีลักษณะอยู่ ๔ ด้าน หรือ ๔ มุม เรียกว่า จตุกโกฏฐิ หรือ จตุกโกฏฐะ (Tetralemma) ซึ่งจะมีโครงสร้างคือโครงสร้างของวิภาษวิธี ภายหลังจากที่พระนาคคารุณจัดชุดความเชื่อออกเป็นหมวดหรือขั้วความคิด จะได้ดังนี้^{๓๗}

^{๓๗} สมจินต์ สมมาปัญญา, พระมหา, พระพุทธานุสายนุสายนในอินเดีย, (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๑๘๕-๑๘๗.

๑) ยืนยัน (Positive thesis : Affirmation) เป็นพวกยืนยัน (ความมีอยู่จริงของสิ่งเหล่านี้) แต่ลักษณะการยืนยันจะเป็นความมีอยู่ของตัวตน เห็นว่ามีบางสิ่งบางอย่างที่เที่ยงแท้ดำรงอยู่ ตั้งแต่อดีตกาล ปัจจุบันกาลและอนาคตกาล บางสิ่งที่แท้จริงนั้นสืบสานด้วยพลาณภาพอันยิ่งใหญ่ สืบสานภาวะเดิมได้ตลอดกาล ถ้าจะวิเคราะห์เชิงเหตุและผล ก็คือพวกที่เห็นว่า ผลลัพธ์เกิดจากสาเหตุตัวเดิม เป็นกลุ่มที่ถือว่าสิ่งหรือภาวะทั้งปวงเกิดจากตัวเอง คือ ตนเองจากปัจจุบันมาจากอดีตและจะส่งผ่านไป ในอนาคต นักคิด นักปรัชญาในกลุ่มนี้ ได้แก่ คณาจารย์แห่งสำนักสรวาสตีวาท และฝ่ายฮินดู-สาขายะ และแนวคิดระบบฮินดูทั่วไป ที่เชื่อในอาตมัน

๒) ปฏิเสธ (Negative counter-thesis : Negation) กลุ่มที่สอง คือ พวกที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกับกลุ่มแรก ด้วยเหตุที่เมื่อจะปฏิเสธตรง ๆ หรือไม่ยืนยันแล้ว ย่อมมองตรงข้ามกันเสมอ แต่พวกนี้กลับบอกว่าพวกเขาไม่ได้ขัดแย้งเชิงต่อต้านความคิดของกลุ่มแรก เพียงนำเสนอความคิดแนวใหม่ที่ไม่ตรงกับกลุ่มแรก โดยเชื่อว่า ความมีอยู่ของสิ่งหรือภาวะในปัจจุบันไม่เกี่ยวข้องกับอดีตที่ล่วงไปแล้ว ความจริงจากปัจจุบันแยกขาดจากอดีต ดูเหมือนว่าจะปฏิเสธที่ศนะแรก แต่ความจริงกำลังยืนยันที่ศนะอีกแบบหนึ่ง แนวคิดนี้ตรงกับคณาจารย์แห่งสำนักเสาตราติกะ และสำนักนี้ก็โดนวิจารณ์ว่าอยู่กลุ่มที่สี่ก็ได้ เพราะเชื่อว่าแต่ละขณะในอดีตทำให้เกิดขณะปัจจุบัน จึงปราศจากจากเรื่องของเหตุและผลส่งต่อกัน

๓) ยืนยันและปฏิเสธ (Conjunctive affirmation of the first two) กลุ่มที่สาม คือ พวกคณาจารย์ที่อาศัยการรวม ๆ ทฤษฎีทั้งหลายเข้าด้วยกัน การทั้งยืนยันและปฏิเสธ และอาจจะดูว่าไม่มีหลักการอะไรเลย แต่พวกลัทธิเซน ก็ยังเปิดเผยแนวคิดของตนที่ครองใจเหล่าสาวกสำนักตนได้นานนับศตวรรษ

๔) ไม่ทั้งยืนยันและปฏิเสธ (Disjunctive denial of the first two) กลุ่มที่สี่ คือ ในยุคนั้นจัดว่ามีจำนวนน้อยมาก ได้แก่พวกสสารนิยมที่ไม่ยอมรับหลักการความเป็นเหตุเป็นผลอย่างสิ้นเชิง ทำนอชิตเกสกัมพล ก็เป็นหนึ่งในปรมาจารย์แนวคิดนี้ บรรดาเหล่าจารย์วาก ก็ครองใจจำนวนคนไม่น้อย นับเป็นศตวรรษที่ดำรงอยู่มาได้^{๓๘}

ยกตัวอย่างเช่น วาทะว่า “นิพพานเป็นอัตตาหรือไม่” จตุกโกฏิกก็จะสื่อออกมาว่า

- ๑) นิพพานเป็นอัตตา
- ๒) นิพพานไม่เป็นอัตตา (เป็นอนัตตา)
- ๓) นิพพานเป็นทั้งอัตตาและอนัตตา

^{๓๘} สมจินต์ สมมาปัญญา, พระมหา, พระพุทธศาสนาในอินเดีย, (กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓), หน้า ๑๘๘.

๔) นิพพานไม่เป็นทั้งอัตตาและอนัตตา

ถ้าหากภาวะทั้งสี่แบบนี้เกิดขึ้น วิชาวิธีก็จะใช้วิธีการให้ผู้เห็นเช่นนั้น ได้ยืนยันคำตอบ หรือความเห็นของตนเองให้แน่ชัด และจะถามกันจนกระทั่งผู้ตอบ จะยืนยัน หรือไม่ยืนยันในสิ่งนั้น หรือไม่ ซึ่งสุดท้ายก็จะทำให้เห็นว่า แท้จริงผู้ตอบ หรือผู้ยืนยันความเห็นของตนเองนั้น ไม่ได้มีความมั่นใจ ในสิ่งที่ตนเองเชื่อ หรือบอกไม่ได้ว่าสิ่งที่ตนเชื่อนั้นเป็นความจริง การใช้วิชาวิธีของท่านนาคราชุน ไม่ใช้วิธีการเพื่อเอาชนะ หรือเพื่อจะบอกว่าความเห็นของฝ่ายมารยมิถูกต้องกว่าฝ่ายอื่น หรือจะบอกว่าทุกอย่างเป็นสุญญตา “ซึ่ง” เป็น”สภาวะแบบหนึ่ง” แต่อย่างไร วิชาวิธีเป็นแต่เพียงการชี้ให้เห็น ถึงความยึดมั่นของผู้ยึดถือในภาวะหรือความเห็นของตนเอง ว่าไม่มีแก่นสารสาระแต่อย่างใด หรือก็คือ เมื่อยังยึดมั่นในสิ่งที่ตนเองคิด เห็น หรือเชื่อ ว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้เป็นจริง ก็ไม่มีทางจะเข้าถึงปรมาตม์ หรือการ หลุดจากความยึดมั่นถือมั่นใด ๆ ได้

ยกตัวอย่างเช่นการที่ชาวพุทธเถรวาทบอกว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” กับชาวพุทธอีก สำนักหนึ่ง บอกว่า “นิพพานเป็นอัตตา” เมื่อผู้ยึดถือภาวะเหล่านั้น ต้องถูกวิชาวิธีมาจับ หรือมา โต้ตอบ หรือให้ผู้ที่ยึดถือความเห็นเช่นนั้น ได้ยืนยันความเห็นของตนเอง โดยถูกถามไปเรื่อย ๆ ผู้ ยึดถือความเห็นเช่นนั้น ก็จะรู้สึกเองว่า ความเชื่อของตนเองนั้นไม่จริง หรือไม่สมเหตุสมผลแต่อย่างใด เมื่อถึงจุดนั้นแหละ จึงเรียกว่า สุญญตา^{๓๙}

การใช้วิชาวิธีโต้แย้งแนวคิดต่าง ๆ ให้เห็นว่าแนวคิดเหล่านั้นเอียงไปในชั่วใดชั่วหนึ่ง จากนั้นก็ประกาศว่า แนวคิดเหล่านี้ เป็นสุญญะ (คือว่าง) สุญญตาไม่ใช่เนื้อหาทางความคิดของมารยมิกะ แต่สุญญตาเป็นวิธีการที่ถูกนำมาใช้เพื่อช่วยให้คนคลายความยึดมั่นถือมั่น ดังนั้น ต่อคำถามที่ว่า เราจะ ตระหนักเห็นสุญญตา (ทางสายกลาง) ได้อย่างไร ก็คงจะตอบได้ว่า สุญญตาเป็นการเปิดเผยให้เห็น “สิ่งที่ ไม่มีอยู่” มากกว่า “สิ่งที่มีอยู่” การเผยให้เห็นสิ่งที่ไม่มีอยู่นี้ (ในรูปแบบของการปฏิเสธ) เป็น “วิธีการ” ที่จะนำไปสู่อิสรภาพ มากกว่าเป็น “ความหมาย” ของอิสรภาพ ส่วนสันตินาชื่อว่า สุญญตา ไม่ใช่อะไร บางอย่างที่มีเนื้อหาในตัวเอง สุญญตาไม่ใช่ทัศนะ ไม่ใช่จุดยืนทางทฤษฎีอะไร แต่สุญญตา เป็น ทัศนคติ วิชาวิธีในเชิงปรัชญา (Philosophically critical attitude) ปัญหาอย่างหนึ่งที่นักปรัชญาสายมารยมิ มักประสบ ก็คือการถูกโจมตีจากพุทธนิกายอื่น ๆ ว่า มารยมิคิดแต่ใช้การโต้เถียงเพื่อวิพากษ์วิจารณ์ ความเห็นอื่นว่าใช้ไม่ได้ และถือว่าความเห็นของตนเองดีกว่าคนอื่น ซึ่งก็เท่ากับว่ามารยมิได้เสนอ ความเห็นอีกอันหนึ่งออกมาเช่นเดียวกัน และความเห็นนั้นของมารยมิก็ต้องถือว่าใช้ไม่ได้ไปด้วย เพราะ เป็นทัศนะอันหนึ่ง ที่มารยมิเองก็ปฏิเสธในทุก ๆ ทัศนะอยู่แล้ว หรือถูกตำหนิว่า มารยมิเห็นอะไร ๆ เป็นสุญญตาไปเสียหมด ถ้าเป็นเช่นนั้น คำสอนของพระพุทธเจ้าก็เชื่อถือไม่ได้ คำสอนในพระพุทธศาสนา

^{๓๙} สุมาลี มหานครังคชัย, พระนาคราชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๑๓-๑๑๔.

ก็ไม่จริงไปหมด เพราะอะไร ๆ ก็เป็นสุญญตา ดังที่นักพุทธปรัชญาสายอื่น ๆ วิพากษ์วิจารณ์พุทธปรัชญา มาธยมิกอย่างรุนแรง อย่างพุทธปรัชญาสายโยคาคาระ เป็นต้น^{๔๐}

ในทำนองเดียวกันกับการจัดระบบจตุชโกฏีที่ปรับเข้ากับสี่ชั่ววโดยอิงกับแนวคิดเรื่องการเกิด (หรือมีอยู่) ของสิ่งทั้งหลายในยุคของพระนาคาชุน ขณะนั้น ทุกสำนักปรัชญาไม่ว่าจะเป็นกลุ่ม อาสติกะ (นิยมพระเวท) หรือกลุ่มนาสติกะ (ไม่นิยมพระเวท) ล้วนแต่สอนเรื่องการมีอยู่ของภาวะในแบบใดแบบหนึ่ง ที่นำมาจัดลงในระบบจตุชโกฏีได้ ทั้งนี้ เริ่มจากเชื่อว่าโลกมีอยู่ หรือเกิดขึ้น การเกิดขึ้นของโลกนำไปสู่คำถามต่อเนื้อว่า โลกเกิดขึ้นได้อย่างไร อะไรคือสาเหตุทำให้โลกเกิดขึ้น หรือมีอยู่ในแบบที่เชื่อ ดังนั้นคำอธิบาย การเกิดขึ้นของโลกจึงสัมพันธ์กับการ มีสาเหตุและไม่มีสาเหตุ จากนั้น ถ้าเชื่อว่ามีสาเหตุ ที่ทำให้โลกนี้เกิดขึ้น คำถามต่อมาที่น่าสนใจคือ สาเหตุนั้นมีลักษณะอย่างไร ก่อนจะสรุปว่า มันคืออะไร เราต้องคิดก่อนว่ามันเป็นอย่างไร สาเหตุที่ก่อให้เกิดโลกเหมือนหรือต่างจากโลกที่เป็นผลลัพธ์ หากวางระบบจัดเป็นหมวดหมู่หลังสังเคราะห์แล้ว จะได้ดังนี้

โกฏีที่หนึ่ง พวกที่เห็นว่าโลกเที่ยง เกิดจากตัวเอง โดยหลักการได้แก่แนวคิดปรัชญาสาขายชยะ และแนวคิดของสำนักสรวาสตีวาท ที่เห็นว่าแก่นสารของโลกทั้งอดีตกาล ปัจจุบันกาลและอนาคตกาล คือความจริงเดียวกัน

โกฏีที่สอง พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยสิ่งอื่นที่ทำให้ตัวเองมีอยู่ ถ้าเข้าใจเพียงผิวเผินดูเหมือนจะเป็นคำสอนพุทธศาสนาดั้งเดิม เพราะสิ่งหนึ่งอาศัยสิ่งอื่นทำให้ตนเองมีอยู่ ถ้าโกฏีแรกแสดงความเชื่อว่า สิ่งหนึ่งเกิดได้เอง เช่น ก.ทำให้เกิด ก.เปรียบเทียบโกฏีที่สอง จะได้ ก.เกิดจากสาเหตุ คือ ข. หรืออย่างอื่นซึ่งจะไม่ใช่ ก.

โกฏีที่สาม พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยตัวเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด เป็นการรวมทศนะแรกและสองเข้าด้วยกัน ด้วยการเล็งเห็นว่ามีเหตุผลทั้งคู่

โกฏีที่สี่ พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยตัวเองโดยไม่ต้องอาศัยสาเหตุ การมีอยู่ของโลกเป็นเรื่องบังเอิญและเป็นไปตามยถากรรม ป่วยการที่จะขบคิดถึงสาเหตุที่มาที่ไป ส่วนหนึ่งอาจเป็นเพราะพวกนี้เชื่อว่าเราอาจหยั่งรู้ความจริงในเรื่องเหล่านี้ ทั้งไม่อาจรู้และเปล่าประโยชน์ที่จะเสียเวลาขบคิด^{๔๑}

ระบบโครงสร้างวิภาควิธีของพระนาคาชุนนั้น ท่านได้จัดระบบการตรวจสอบเหตุผลออกมาเป็นชุดๆ ซึ่งในแต่ละชุดนั้นประกอบไปด้วยรูปแบบวิเคราะห์สี่หมวด หรือภาษาเดิม ๆ เรียกจตุชโกฏี บางตำราเรียกจตุชโกณะ บ้าง หรือจตุกโกฏี คือ ๑) ยินยัน ๒) ปฏิเสธ ๓) ยินยันและปฏิเสธ ๔) ไม่ทั้งยินยันและปฏิเสธ โกฏีที่หนึ่ง พวกที่เห็นว่าโลกเที่ยง เกิดจากตัวเอง โดยหลักการได้แก่แนวคิดปรัชญาสาขายชยะ และแนวคิดของสำนักสรวาสตีวาท โกฏีที่สอง พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยสิ่งอื่นที่

^{๔๐} สุมาลี มหานครชัย, พระนาคาชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๑๔-๑๑๕.

^{๔๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๕-๑๑๖.

ทำให้ตัวเองมีอยู่ ถ้าเข้าใจเพียงผิวเผินดูเหมือนจะเป็นคำสอนพุทธศาสนาดั้งเดิม โภภีที่สาม พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยตัวเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด เป็นการรวมทัศนะแรกและสองเข้าด้วยกัน ด้วยการเล็งเห็นว่ามิเหตุผลทั้งคู่ โภภีที่สี่ พวกที่เห็นว่าโลกอาศัยตัวเองโดยไม่ต้องอาศัยสาเหตุ การมีอยู่ของโลกเป็นเรื่องบังเอิญและเป็นไปตามยถากรรม ป่วยการที่จะขบคิดถึงสาเหตุที่มาที่ไป^{๔๒}

๓.๓.๓ การค้ำโลกทรรศน์ทั้งสี่แบบของพระนาคาชุน

พระนาคาชุนกับการค้ำโลกทรรศน์ทั้งสี่แบบนี้ กล่าวโดยสรุป เกี่ยวกับโลกที่ปรากฏ (Phenomenal world) สามารถจัดได้ ๔ กลุ่ม คือ ในทรรศนะของนิกายศูนยวาทเห็นว่า โลกนี้ที่ปรากฏแก่เรา มิได้เป็นทั้งสัจ หรืออสัจ เพราะฉะนั้นจึงปฏิเสธด้วยคำ ๘ คำ ๔ คู่ ข้างต้นโดยเฉพาะคำแรกคือคำว่า “ไม่มีความเกิดขึ้น” ท่านให้เหตุผลไว้ว่า ธรรมดาย่อมถือว่าความเกิดมาจากกรณี ๔ อย่างคือ ๑) เกิดขึ้นเอง ๒) สิ่งอื่นทำให้เกิด ๓) ทั้งเกิดขึ้นเอง ทั้งสิ่งอื่นทำให้เกิด รวมกันทำให้เกิดขึ้น ๔) เกิดอย่างไรเหตุคือเกิดลอย ๆ ท่านนาคาชุนปฏิเสธหมดทั้ง ๔ ข้อ คือท่านค้ำว่า หากท่านปรวาทิกล่าวไว้ว่า “โลกนี้เป็นสัจไซ้ ธรรมดาสิ่งที่มีอยู่เอง ไม่จำเป็นต้องมีการเกิดขึ้น คำว่าเกิดขึ้น ต้องใช้กับสิ่งซึ่งไม่เคยมีมาก่อน ภายหลังมีขึ้นเรียกว่าเกิดขึ้น ก็เมื่อท่านปรวาทิถืออยู่แล้วว่าโลกเป็น คือมีอยู่เอง แล้วยังกล่าวว่าสิ่งที่มีอยู่เกิดขึ้น จึงเป็นการขัดต่อเหตุผล นั่นก็คือหมายความว่า สภาวะธรรมจะเกิดขึ้นเองไม่ได้ ตัวเองจะให้ตัวเองเกิดไม่ได้^{๔๓}

ท่านปรวาทิแก้ตัวว่า โลกเกิดจากสิ่งอื่นทำให้เกิด ที่จริงสิ่งอื่นนั้นก็คือตัวเองนั่นเอง เพราะการเปรียบเทียบจึงมีเรากับเขาขึ้น บุรุษหนึ่ง เมื่อพบบุรุษหนึ่งอีกคน จึงเกิดคำว่าฉันและท่านขึ้น เมื่อเป็นเช่นนี้ ตัวเองและผู้อื่นช่วยกันทำให้เกิดขึ้น ฝ่ายศูนยวาทค้ำว่า เปรียบเหมือนคนตาบอดคนเดียวมองไม่เห็น แม้จะเพิ่มคนตาบอดอีกคนมาอยู่รวมกัน ก็ไม่เกิดการเห็นใด ๆ ขึ้น

ท่านปรวาทิกล่าวไว้ว่า ถ้าอย่างนั้นก็เกิดขึ้นโดยไร้เหตุผล ฝ่ายศูนยวาทท้วงว่า ไม่ได้ ไฟย่อมเกิดจากพื้น แม่น้ำย่อมเกิดแต่ฝน ทุกสิ่งย่อมมีเหตุ เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว เราจึงยืนยันได้ว่า สิ่งทั้งปวงไม่มีอะไรอุบัติขึ้นเลย ที่เราประสบอยู่คือโลกที่ปรากฏแก่เรา เปรียบเหมือนปีศาจเปรียบเหมือนพยัคฆเดด เปรียบเหมือนความฝัน เปรียบเหมือนมายากล โลกจึงไม่เป็นสัจ และทั้งไม่เป็นอสัจด้วย เพราะมีสัจจึงมีอสัจเป็นเครื่องเปรียบเทียบ ก็เมื่อสัจเราปฏิเสธเสียแล้วอสัจจึงพลอยถูกปฏิเสธไปด้วย เมื่อนิกายศูนยวาทถือว่า โลกไม่เป็นทั้งสัจหรืออสัจเช่นนี้ หากมีกระตุ้ถามว่า ถ้าอย่างนั้นโลกเป็นอะไร ท่านคูนาคาชุนตอบว่า เป็นปฏิจจสมุปบาทธรรม คือธรรมอันอาศัยเหตุพร้อมทั้งผลเกิดขึ้น เมื่อเป็นปฏิจจสมุปบาท

^{๔๒} อ้างแล้ว, สุมาลี มหานครชัย, พระนาคาชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๑๗.

^{๔๓} อ้างแล้ว, วติน อินทสระ, สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน, หน้า ๑๕๒-๑๕๓.

ธรรมจึงถือว่าเป็น “ศุนยตา” คำว่า “ศุนยตา” ในที่นี้ไม่ใช่หมายถึงความไม่มีอะไรสิ้นเชิง ผิดกับคำว่า อจเฉตะ หรือ นัตถิกะ ซึ่งเป็นคำปฏิเสธเด็ดขาด^{๔๔}

ศุนยตา หมายถึง ความไม่มีสวลักษณะหรือสภาวะ เท่านั้น คือไม่มีสิ่งใดในโลก ที่เป็นอยู่ด้วยตัวมันเอง โดยไม่ความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ทุกสิ่งสัมพันธ์กันหมด เพราะเหตุนี้ปฏิบัติจนสมบูรณ์ปาทธรรมคืออันใด ศุนยตาก่อนนั้น ศุนยตาอันใดมีขมิมาปฏิบัติพาทก็อันนั้น และคำว่า ศุนยตา เป็นคำภาษาสันสกฤตตรงกับคำบาลีว่า “สุญญตา”^{๔๕}

พระนาคราชุน ได้ยกพุทธภาษิตในสังยุตตนิกายมาอ้างว่า "กัจจายนะ โลกนี้ประกอบด้วย ความเห็นสุดโต่งสองขั้ว คือขั้วแห่งความมีความเป็น และขั้วแห่งความไม่มีไม่เป็น เมื่อเราพิจารณากำเนิดของโลกตามที่เป็นจริงอย่างถูกต้อง เราจะไม่เห็นว่าเป็นโลก “ไม่มีอยู่” (นั่นคือโลกมีอยู่) และเมื่อเราพิจารณาการดับสลายของโลกตามที่เป็นจริงอย่างถูกต้อง เราจะไม่เห็นว่าเป็นโลก “มีอยู่” (นั่นคือโลกไม่มีอยู่)

“กัจจายนะ โลกนี้ (สัตว์ในโลกนี้) ตกเป็นทาสแห่งความยึดถือและความลำเอียง แต่เราไม่ควรจะยึดถือ ลำเอียง หรือยึดมั่นในเรื่องใดๆ และไม่ควรจะถือว่ามี “ตัวเรา” ผู้ที่ปฏิบัติได้ดังกล่าวจะไม่สงสัยเลยว่า ความทุกข์เท่านั้นเกิดขึ้น และความทุกข์เท่านั้นดับไป ความรู้เช่นนี้เกิดขึ้นเองโดยไม่มีขึ้นกับคนอื่น นี่คือนั่นคตติที่ถูกต้อง การกล่าวว่า ‘ทุกสิ่งมีจริง’ เป็นการกล่าวอย่างสุดโต่งข้างหนึ่ง การกล่าวว่า “ทุกสิ่งไม่มีจริง” ก็เป็นการกล่าวอย่างสุดโต่งอีกข้างหนึ่ง ท่านจงหลีกเลี่ยงความสุดโต่งทั้งสองข้าง ตถาคตสอนเฉพาะแต่ธรรมะที่อยู่ตรงกลาง”^{๔๖}

เมื่อสรรพธรรมไม่มีสวลักษณะเช่นนี้ สรรพธรรมจึงเป็นปัจจุสมุปบาท เมื่อพิจารณาต่อสมุทัยวารแล้ว คืออวิชชาเกิดสังขารเกิดเป็นลำดับ สมุทัยก็เกิดขึ้นในปัจจุสมุปบาทอันเดียวกันนั้น ครั้นพิจารณาตามนิโรธวารแล้ว กล่าวคืออวิชชาดับสังขารดับตามลำดับไซ้ โลกนิโรธกล่าวคือพระนิพพานย่อมอยู่ ณ ที่นั่นเอง ผู้ใดเห็นว่าโลกกับนิพพานเป็นหนึ่ง ผู้นั้นเป็นฝ่ายข้างสัสสตทิฎฐิ ผู้ใดเห็นว่าโลกกับนิพพานเป็นสอง ผู้นั้นเป็นฝ่ายนัตถิกทิฎฐิ โดยแท้จริงพระนิพพานนั้น ไม่เป็นทั้งภาวะและอภาวะ ผู้ใดเห็นพระนิพพานเป็นภาวะ ผู้นั้นเป็นผู้ถือเอาส่วนสุดฝ่ายอัตถิตา ผู้ใดเห็นพระนิพพานเป็นอ

^{๔๔} พระศรีคัมภีร์ญาณ, (สมจินต์ วันจันทร์, รศ.ดร.), พุทธปรัชญา, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๒๔๘-๒๕๐.

^{๔๕} พระมหาโกเมนทร์ ชินวงศ์, “การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสุญญตาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับปรัชญานาคราชุน”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๕๕.

^{๔๖} พรชัย พชรินทร์ตนะกุล, นาคราชุน: นักพุทธปรัชญาตัวเอง ๒, (คณะศาสนาและปรัชญา: มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรวิทยาลักษณ์และสถาบันพระปกเกล้า, ม.ป.ป.), หน้า ๒.

ภาวะ ผู้นั้นถือเอาส่วนสุดฝ่ายนัตถิตา โดยความจริงแล้ว นิพพานพ้นจากความมีและความไม่มี นี่เป็น วาทะของครุณาการชุน^{๔๗}

เมื่อฝ่ายศูนยวาท แสดงทัศนะมาถึงตอนนี้ ฝ่ายปรวาทก็ได้ตั้งข้อโต้แย้งขึ้นว่าการที่ฝ่ายศูนยวาท ปฏิเสธลักษณะในธรรมทั้งปวงนั้น ฝ่ายศูนยวาทมีหลักฐานพุทธพจน์ยืนยันหรือไม่ ท่านครุณาการชุนจึงแสดงทัศนะว่า เบญจขันธ์เป็นมายาธรรม เมื่อเบญจขันธ์เป็นมายาธรรมแล้วก็มีแต่มายามีทุกซ์ นั่นก็คือแสดงให้เห็นว่า สรรพธรรมไม่มีสวลักษณะหรือสวภาวะไม่มีใครมีกิเลสหรือพ้นกิเลส พระนิพพานอันเป็นความดับแห่งเบญจขันธ์จักมีสวภาวะเอกเทศอยู่อย่างไร แท้จริงไม่มีอะไรเกิดหรือดับเลย ถ้าสังขตธรรม มีอยู่สังขตธรรมจึงมีได้ เพราะความปฏิเสธสังขตคือสังขตจะก็เมื่อสังขตไม่เป็นของจริง อสังขตจะมีอยู่อย่างไร เหมือนกับพูดว่า การไปการมาการเกิดการดับย่อมต้องอาศัยคนเป็นปทัฏฐฐานคือ คนไป คนมา คนเกิด คนดับ ก็เมื่อตัวคนไม่มีแล้ว อาการเหล่านั้นจะอยู่ได้อย่างไร^{๔๘}

ฝ่ายปรวาทที่แย้งว่า ถ้าเช่นนั้นทิฏฐิของท่านก็เป็นอุจเฉทะ พระพุทธองค์จะสอนให้บุคคลเจริญมรรคผลไปทำไม ในเมื่อทุกสิ่งทุกอย่างว่างเปล่าเช่นนี้ วาทะของท่านนั้นเป็นนัสติกะ ทำลายกุศลธรรมทั้งปวง

พระนาคารชุน ได้กลับไปว่า วาทะของเรา แบ่งเป็น ๒ นัย คือโดยโลกียะนัย เรากล่าวว่า ธรรมทั้งปวงมีอยู่อย่างมายา เช่นเดียวกับความฝัน แต่เราไม่ได้ปฏิเสธเหตุการณ์ในความฝันว่าเป็นของไม่มีอยู่ เราเพียงกล่าวว่าความฝันมีอยู่แต่มีอยู่อย่างไม่จริง เรารับสมมติบัญญัติตามโลกโวหาร ไม่ได้ปฏิเสธกรรมกิริยา เหมือนกับเราไม่ได้ปฏิเสธความฝันว่าไม่มี แต่เมื่อว่าโดยปรมัตถนัย สิ่งทั้งปวงเป็นศูนยตาเหมือนเรากล่าวว่าความฝันไม่ใช่ความจริงเราจึงไม่ใช่พวกนัสติกะ ตรงกันข้ามกับพวกท่านนั้นแหละ กลับจะเป็นฝ่ายปฏิเสธบุญกรรมกิริยาเสียเอง เพราะพวกท่านยึดถือว่า สิ่งทั้งปวงมีสวลักษณะเมื่อเป็นเช่นนี้ คนทำบาปก็ต้องทำบาปวันยังค่ำไม่มีทางกลับตัวเป็นคนดีได้เพราะคนทำบาปมีสวลักษณะ เพราะฉะนั้น ฝ่ายท่านจึงปฏิเสธบุญกรรมกิริยา ฝ่ายเราถือว่าสวลักษณะไม่มี เป็นศูนยตา คนชั่วจึงกลายเป็นคนดีได้ ปุถุชนจึงเป็นอรหันต์ได้ เด็กจึงเติบโตเป็นผู้ใหญ่ได้ ถ้าถืออย่างมตของท่าน เด็กต้องเป็นเด็กตลอดไป ถ้าเด็กเปลี่ยนเป็นผู้ใหญ่ย่อมแสดงว่าเด็กคนนั้นไม่มีสวลักษณะเป็นศูนยตา เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า เพราะมีศูนยตานี้เอง อุบัติกาลของโลกจึงได้เป็นไปตามระเบียบ^{๔๙}

ฝ่ายมรชยมิก ได้เปรียบเทียบทัศนะในเรื่องความเห็นว่างเปล่า ในระหว่างตนกับพวกนัตถิกะว่า เหมือนบุคคลสองคน นาย ก. เห็นโจรคนหนึ่งประกอบโจรกรรมเฉพาะหน้า นาย ข. ไม่ได้เห็น

^{๔๗} อ่างแล้ว, พรชัย พัทธินทรตะนะกุล, นาคารชุน: นักพุทธปรัชญาตัวเอก ๒, หน้า ๒.

^{๔๘} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีร์ญาณ, (สมจินต์ วันจันทร์, รศ.ตร.), พุทธปรัชญา, หน้า ๒๘๐-๒๘๑.

^{๔๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๘๑.

โจรคนนั้นประกอบโจรกรรมเลย แต่พูดไปตามนาย ก. ความเข้าใจและคุณค่าในเรื่องความรู้ระหว่าง นาย ก. กับนาย ข. นี้แตกต่างกันฉับใด ฝ่ายเรา คือ ท่านครูนาคราช เห็นสรรพสิ่งเป็นของสูญด้วย ญาณตญาณทัสนะ ฝ่ายท่าน คือ ฝ่ายนัตถิกทิกฏฐิ เห็นทุกสิ่งเป็นของไม่มี เป็นความเห็นที่เกิดจาก ตรรกะ มิได้เกิดจากญาณตญาณทัสนะมีอุปมัยดุจเดียวกับบุคคลสองคนฉะนั้น

พระนาคราช ย้ำว่า บุคคลใดที่จะมีทัสนะในเรื่องศูนยตา บุคคลนั้นจะต้องมีศีล สมาธิ เป็นปทัฏฐฐาน ถ้าปราศจากศีล และสมาธิแล้ว ทัสนะของผู้นั้นเป็นมิจฉาทิกฏฐิ

คัมภีร์ปัญจวิงสติกกล่าวไว้ถึง ลักษณะศูนยตา ๑๘ ประเภท

ศูนยตา คือ สภาพรับรู้ ความมีก็ไม่ใช่ ความไม่มีก็ไม่ใช่ ไม่ใช่ความมีก็ไม่ใช่ ไม่ใช่ความไม่มีก็ไม่ใช่ สภาวะสุดขั้วมิใช่ ศูนยตา สภาพการรับรู้ตรงกลางนั้นคือ ศูนยตา หรือจะกล่าวว่า ในโลกแห่ง สมมุตินี้ การรับรู้สภาพที่สรรพสิ่งเป็นมายา เป็นความว่าง นี่คือ ศูนยตา ในโลกปรมาตถ์ของพุทธะ สรรพ สิ่งอิงอาศัยกันมี ดังเช่น อริยะสัจจ์, ทางสายกลาง, ปรีติยสมุทบาท ทั้งหมดนี้คือ ศูนยตา^{๕๐}

- ๑) ถือว่าโลกเกิดขึ้นเอง
- ๒) ถือว่าสิ่งอื่นก่อให้เกิด
- ๓) ถือว่าทำให้เกิดขึ้นเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด
- ๔) ถือว่าเกิดขึ้นเองโดยบังเอิญ ไม่มีเหตุและปัจจัย

พระนาคราชค้ำค้านทั้งหมด ๔ กลุ่ม โดยพระนาคราชอ้างเหตุผลดังนี้

แบบที่หนึ่ง ท่านค้ำค้านว่า ถ้าถือโลกนี้มีอยู่จริงเป็นจริงตามสภาพธรรมดาแล้ว คือเป็น สัต หรือ Reality นั้น จะเรียกว่า เกิดขึ้นได้อย่างไร เพราะธรรมดาสิ่งที่มีอยู่ไม่จำเป็นต้องมีการเกิดขึ้น ต้องใช้กับสิ่งที่ ไม่เคยมีมาก่อน ภายหลังมีการเกิดขึ้นมา จึงจะสามารถจะบอกว่าเกิดขึ้นได้

แบบที่สอง ท่านค้ำค้านว่า เพราะการเปรียบเทียบจึงมี เรา มี เขา มีสิ่งนี้และสิ่งนั้น อันเกิดจากการเปรียบเทียบกัน ความจริงสิ่งอันอื่นก็คือตัวเองนั่นละ เฉกเช่น ๒ คนมาพบกัน เป็นบุรุษที่ ๑ และ ๒ จึงมี กระผมและท่านขึ้น เมื่อตัวของตัวเองทำให้เกิดขึ้นไม่ได้แล้วสิ่งอื่น (ซึ่งก็คือตัวเองโดยปริยาย) จะทำให้เกิดขึ้นได้อย่างไรกัน

แบบที่สาม ที่ว่าทั้งเกิดขึ้นเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด ท่านแย้งว่า เปรียบเหมือนคนตาบอด คนเดียวที่มองไม่เห็นอะไรแล้ว จะเพิ่มจำนวนคนตาบอดขึ้นอีกสักเพียงใด ก็คงมองไม่เห็นอยู่นั่นเอง

แบบที่สี่ ที่ว่าเกิดขึ้นลอยๆ ไร้สาเหตุ ท่านแย้งว่า การเกิดขึ้นลอยๆ ไม่ได้ ทุกสิ่งย่อมมีเหตุ เป็นดินแดนเกิด แต่เมื่อว่าโดยความจริงแล้ว สิ่งทั้งปวงในจักวาลไม่มีอะไรอุบัติขึ้นมาเลยโลกที่ปรากฏ

^{๕๐} อ่างแล้ว, พระศรีคัมภีรญาณ, (สมจินต์ วันจันทร์, รศ.ดร.), พุทธปรัชญา, ๒๕๑-๒๕๗.

แก่เรานั้น เหมือนเมืองปีศาจ เมืองมายา เมืองแห่งความฝัน เหมือนพยับแดด โลกจึงไม่เป็นทั้ง สัต (Real) อสัต (Unreal) มีหรือไม่มีนั้น เป็นเพียงการเปรียบเทียบเท่านั้น^{๕๑}

พระนาคราชุนค้ำโลกทรศนทั้งสี่แบบดังกล่าวแล้ว ก็ได้นำเสนอแนวคิดที่ตรงกับพุทธปรัชญา (พุทธศาสนาดั้งเดิม) เกี่ยวกับโลกและการเกิดขึ้นว่าโลกเป็นปฏิจจสมุปป็นธรรม คือ เป็นปฏิจจสมุปบาท คือ การอ้างอิงอาศัยกันเกิดขึ้นมา ไม่มีสภาพที่เรียกว่า สวลักษณะ (คือมีอยู่ด้วยตัวเอง) เพราะฉะนั้นโลกจึงเป็นสุญญตา สุญญตากับปฏิจจสมุปบาทนั้น ก็คือสิ่งเดียวกันโดยนัยนี้ก็คือ มัชฌิมาปฏิปทา คือ ทางสายกลาง ไม่เอียงไปทางใดทางหนึ่ง ปรากฏอยู่ตรงกลางระหว่าง อตถิตา (ความเห็นว่ามียุอยู่จริง) กับ นัตถิตา (ความเห็นว่าไม่มีอยู่เลย) คุณลักษณะของสิ่งทั้งหลายมีอยู่โดยการเปรียบเทียบ คำสอนสำคัญของนาคราชุน คือเรื่อง สุญญตา หรือความว่าง นาคราชุนนำหลักการของสุญญตามารวมกับเรื่องอนัตตา และปฏิจจสมุปบาท เพื่อทำการโจมตีคำสอนของนิกายสรวสตีวาท และนิกายเสตรานติกะ ซึ่งเป็นฝ่ายสาวกยานที่ปัจจุบันสูญพันธุ์ไปแล้ว แต่ความจริงอาจเป็นไปได้ว่า นิกายทั้งสองนี้สอนผิดไปจากคัมภีร์มากกว่า นาคราชุนจึงได้รื้อฟื้นการสอนให้ถูกต้องขึ้น เพราะทั้งเรื่องสุญญตา อนัตตา และปฏิจจสมุปบาท ล้วนมีอยู่ในคัมภีร์บาลีซึ่งได้เขียนจารึกขึ้นแล้วในศรีลังกาก่อนยุคของนาคราชุน นาคราชุนได้รื้อฟื้นคำสอนเดิมของพระพุทธเจ้าที่ว่านอกจากสัตว์ทั้งหลายจะไม่มีอัตตาที่เป็นนสาระ ปรากฏการณ์ และวัตถุทั้งหมดในจักรวาลก็ไม่มีสภาวะหรือไม่มีตัวตนที่เป็นนสาระ ด้วยสิ่งทั้งหลายมีความ “ว่าง” จากการตั้งอยู่ที่เป็นอิสระโดยไม่ขึ้นกับสิ่งอื่น นั่นคือสิ่งต่าง ๆ ต้องตั้งอยู่โดยอาศัยสิ่งอื่นนั่นเอง สรรพสิ่งในจักรวาลล้วนเกิดขึ้นโดยอาศัยสิ่งอื่น โดยไม่ได้เกิดขึ้นเอง^{๕๒}

วิชาวิธีของพระนาคราชุนได้นำไปสู่คุณค่าและประโยชน์อย่างใหญ่หลวงในการศึกษาหลักพุทธธรรม (ตลอดจนวงการปรัชญาด้านอื่น ๆ ที่มีใช้พุทธด้วย) คือ ทำให้มนุษย์ได้ตระหนักว่าระบบความคิดแบบที่ปรากฏอยู่บนโลกนี้ เมื่อวิเคราะห์จนถึงที่สุดแล้ว ย่อมวางอยู่บนพื้นฐานความเชื่อบางประการ ที่ไม่อาจตรวจสอบได้ทั้งสิ้น มนุษย์จึงไม่ควรหลงตระหนงตนว่าระบบความคิดหรือลัทธิปรัชญาตนนั้น ถูกต้องที่สุดและผู้อื่นผิด วิชาวิธีของพระนาคราชุนนั้น บอกแก่มวลมนุษย์ผู้ช่างคิดช่างจินตนาการว่า “ไม่มีใครอ้างว่าตนถูกและลัทธิของตนนั้นเหนือกว่า วิเศษ กว่าของคนอื่น” วิชาวิธี ก่อให้เกิดแนวทางไปสู่การรับฟังความคิดเห็นของผู้อื่น เป็นความถ่อมตนอย่างงดงามเฉกเช่นความสง่างามของโสกราตีส เมื่อเราทุกคนตระหนักว่าระบบความคิดทุกอย่างสามารถทอนลงได้หมดสิ้นเราย่อมมองไม่เห็นเหตุผลที่

พระนาคราชุนกับการค้ำโลกทรศนทั้งสี่แบบ กล่าวโดยสรุป เกี่ยวกับโลกที่ปรากฏสามารถจัดได้ ๔ กลุ่ม คือ ๑) ถือว่าโลกเกิดขึ้นเอง๒) ถือว่าสิ่งอื่นก่อให้เกิด ๓) ถือว่าทำให้เกิดขึ้นเอง

^{๕๑} อ้างแล้ว, สุมาลี มหานครชัย, พระนาคราชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๒๒๗-๒๓๐.

^{๕๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๐.

และสิ่งอื่นทำให้เกิด ๔) ถ้าว่เกิดขึ้นเองโดยบังเอิญ ไม่มีเหตุและปัจจัย แบบที่หนึ่ง ท่านค้ำนว่า ถ้าว่โลกนี้มีอยู่จริงเป็นจริงตามสภาพธรรมดาแล้ว คือเป็น สัต แบบที่สอง ท่านค้ำนว่า เพราะการเปรียบเทียบจึงมี เรา มี เขา มีสิ่งนี้และสิ่งนั้น อันเกิดจากการเปรียบเทียบกัน แบบที่สาม ที่ว่าทั้งเกิดขึ้นเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด ท่านแย้งว่า เปรียบเหมือนคนตาบอดคนเดียวที่มองไม่เห็นอะไรแล้ว จะเพิ่มจำนวนคนตาบอดขึ้นอีกสักเพียงใด ก็คงมองไม่เห็นอยู่นั้นเอง แบบที่สี่ ที่ว่าเกิดขึ้นลอย ๆ ไร้สาเหตุ ท่านแย้งว่า การเกิดขึ้นลอย ๆ ไม่ได้ ทุกสิ่งย่อมมีเหตุเป็นดินแดนเกิด แต่เมื่อว่าโดยความจริงแล้ว โลกจึงไม่เป็นทั้ง สัต อสัต มีหรือไม่มีนั้น เป็นเพียงการเปรียบเทียบเท่านั้น

๓.๔ หลักคำสอนของพระนาคารชุน

แนวคิดและคำสอนของพระนาคารชุนในนิกายมารยมิถ จะเห็นว่าเมื่อพิจารณาจุดเด่นในคำสอนของศาสดาสำคัญ ๆ ของโลก เราจะพบว่า คำสอนนั้นต้องโยงใยไปถึงภาคปฏิบัติของมนุษย์ ในขณะที่แนวทางตบะนิยมก็ดี แนวทางเซนของพระมหาวิระก็ดี มุ่งบำเพ็ญเพียรไปในแนววิเวกสันโดษเพื่อบรรลู่แห่งโมกษะ และขณะที่เอกเทวนิยมสายยูดาห์มุ่งจงรักภักดีต่อพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของ ขณะที่สายคริสต์นั้น ใ้รักเพื่อนบ้านมาก ๆ เท่ากับรักตนเองนอกจากรักพระเจ้าอย่างสุดจิตสุดใจแล้ว เหล่านี้เป็นลักษณะเด่นแห่งคำสอนของศาสดาแห่งศาสนาสำคัญของโลก แต่สำหรับพระนาคารชุนกลับสอนให้พิจารณาตนเองและโลกเป็น “ความว่าง” โดยนำคำว่า ศูนย์ตา มานำเสนอ และเมื่อเข้าใจประเด็นนี้แล้ว ทุกอย่างจะแผ่วไปสู่ทางนิพพาน อันเป็นเป้าหมายเดียวกันของคำสอนของพระพุทธเจ้า “ศูนย์ตา” จึงเป็นเรื่องเด่นในหลักคำสอนของสำนักมารยมิถ ที่คณาจารย์สืบสานอุดมการณ์ของพระนาคารชุนสืบเนื่องต่อถึง ๘ ศตวรรษ และหลักศูนย์ตานี้เองที่ได้ถูกตีความจากปราชญ์ระดับเทพสายพุทธ จนก่อให้เกิดลัทธินิกายต่าง ๆ มากมาย

คำสอนของพระนาคารชุนนั้น ท่านได้แสดงทัศนะต่อหลักคำสอนในพุทธศาสนาดั้งเดิม ด้วยการนำเสนอคำในภาษาสันสกฤตว่า “ศูนย์ตา” (สูญญตา) ดังนั้น ศูนย์ตา จึงเป็นเรื่องเด่นของปรัชญามารยมิถ ที่ต้องทำความเข้าใจในลำดับแรก ศูนย์ตาในความหมายของพระนาคารชุนถูกวิจารณ์จากปราชญ์หลายท่านว่า แทบจะไม่แตกต่างกับ “อนัตตา” ในพุทธศาสนาดั้งเดิม ดังนั้น ก่อนจะวิเคราะห์ศูนย์ตากับอนัตตา เราควรวิเคราะห์ศูนย์ตาในทัศนะของพระนาคารชุนดังต่อไปนี้

๓.๔.๑ ศูนย์ตาในทัศนะของพระนาคารชุน

ศูนย์ตา ตามรูปศัพท์แปลว่า “ความว่าง” สิ่งเป็น “ศูนย์ยะ” (ในภาษาบาลีเป็นสูญญะ) จึงแปลว่า “สิ่งที่ว่าง” พระนาคารชุนใช้คำว่า ศูนย์ตา นี้ตามหลักวิชาวิธี (Dialectic) เพื่อแสดงอาการที่สิ่งทั้งปวงไร้แก่นสาร (Essenceless) หรือภาวะเฉพาะตนที่ตายตัว (สภาวะ) ไม่มีความเป็นจริงสูงสุด (Absolute reality) หรือตัวตนที่สามารถอยู่ได้ด้วยตัวเอง ซึ่งบางครั้งเรียกว่า สิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) โดยปฏิเสธทฤษฎีหรือคำพูดต่าง ๆ ที่พยายามจะอธิบายลักษณะของความเป็นจริงหรือสิ่งที่

เป็นจริง (Reality) ไม่ว่าจะลักษณะยืนยงหรือลักษณะปฏิเสธ ศูนย์ตาทออยู่เหนือการยืนยงและการปฏิเสธ จึงจัดเป็นทางสายกลางอยู่ระหว่างทางสุดโต่งทั้งสองของการยืนยง และการปฏิเสธตามทัศนะของพระนาคคารชุน เราไม่อาจยืนยง และปฏิเสธสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยแยกต่างหากจากสิ่งอื่นเช่น การเกิดการดับ ความเที่ยง ความไม่เที่ยง เพราะสิ่งทั้งปวงอยู่ภายใต้กฎปฏิเสธสัพพาท คือ เป็นสิ่งที่อิงอาศัยสิ่งอื่นอยู่ เป็นไปตามเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัย จึงไม่มีภาวะเฉพาะตนไม่มีลักษณะตายตัวเฉพาะตัวเองและไม่มีลักษณะที่เป็นคู่ให้เราสามารถกำหนดเพื่อยืนยงหรือปฏิเสธได้ ความจริงแท้ หรือปรมาตถสัจ (Absolute truth) ท่านนาคคารชุน กล่าวว่า “คนทั้งหลายก็เข้าใจว่า ศูนย์ตาทหมายถึงความไม่มีอะไรจริง กล่าวโจมตีเราว่า สอนเรื่องความไม่มี แต่ความจริงศูนย์ตามันนั้นปฏิเสธทฤษฎีทั้งหมด และศูนย์ตาเองก็ไม่ใช่ทฤษฎีหนึ่งต่างหาก ท่านกล่าวตามแบบวาทวิจารณ์ (Dialectics) ของท่านว่า “ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นอนุชนะ มันก็เป็นอิสระแก่กันและกัน เมื่อเป็นอิสระแก่กันก็ต้องเป็นภาวะสมบูรณ์ เมื่อเป็นภาวะสมบูรณ์ ก็ต้องไม่มีการทำลาย เมื่อไม่มีการทำลายก็ย่อมไม่มีสังสาร, ไม่มีนิพพาน ไม่มีอริยสัจจ์ ไม่มีสงฆ์ ไม่มีศาสนา ไม่มีพระพุทธเจ้า ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นจริง จะเป็นสิ่งถาวรคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง และถ้าเป็นเช่นนี้ก็คงไม่มีในโลก” ศูนย์ตาในทัศนะของพระนาคคารชุนมีลักษณะที่ต่างจากนักคิดมหายมิกะส่วนใหญ่เมื่อได้วิเคราะห์คำภีร์มูลมหายมิการิกาก่อนเป็นผลงานชิ้นสำคัญที่สุดของท่านตามนัยที่กล่าวมาแล้ว จะพบว่าท่านได้เสนอแนวคิดเรื่องศูนย์ตาเพื่อแย้งทัศนะที่สุดโต่ง ๒ อย่างที่แพร่หลายในสมัยนั้น คือ ^{๕๓}

๑) ทัศนะที่เชื่อว่ามีสัจหรืออัสติตว คือ มีการอยู่ของสิ่งของสิ่งถาวรเป็นนิรันดรอันเป็นฐานรองรับการมีอยู่ของคนและมีอยู่ในตัวตน รวมทั้งทุกแง่มุมของธรรมชาติ ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่สัมผัสได้ทางประสบการณ์ธรรมดา สิ่งที่มีอยู่อย่างนี้ซึ่งมีอยู่ในตัวตนหมายถึงอาตมมันหรืออัตตา (ตัวตนที่ไม่เปลี่ยนแปลง) เป็นสภาวะศูนย์ตา ความว่างจากสภาวะ หรือลักษณะแท้ของมัน หมายถึงสิ่งที่ปรากฏทั้งหลายในโลกนี้ ซึ่งไม่มีลักษณะแท้ขั้นปรมาตถ์ เพราะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย (ตรงกับ ความหมายของคำว่า อนัตตา ในสายบาลี) ซึ่งยังติดพันนาการอยู่และสามารถกลับคืนสู่ที่อาศัยสูงสุดของมันคือ ปรมาตมมัน (ตัวตนสากลหรือตัวตนแห่งเอกภพ) เมื่อพ้นพันนาการและบรรลุถึงสถานภาพทางจริยธรรมอันสูงสุดของมัน (พรหมมัน) ทัศนะนี้จึงอธิบายความเป็นจริงในตัวตนและธรรมชาติโดยมีพื้นฐานอยู่ที่ความเป็นจริงสูงสุด (Ultimate reality)

๒) ทัศนะที่เชื่อว่า ไม่มีสิ่งที่มีอยู่ หรือไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร (อัสติหรือนาสติตว) เป็นทัศนะที่ตรงข้ามกับทัศนะที่ ๑ กล่าวคือ ความแท้จริง ซึ่งอยู่เหนือความต่างทั้งหลาย อยู่เหนือพุทธิปัญญา หรือปัญญาขั้นเหตุผล (หมายถึงนิพพาน ซึ่งไม่อาจรู้ได้ด้วยตรรก) ฉะนั้น ทฤษฎีใด ๆ ที่ตั้งขึ้นเพื่ออธิบายสัจจะอย่างนี้ จึงเป็นศูนย์ตาในความหมายว่า ว่างจากความจริงคือ ไม่ถูกต้องครบถ้วน

^{๕๓} อ่างแล้ว, สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๒๒๑.

เมื่อกล่าวถึงเรื่อง ศูนย์ตา การแสดงถึงขั้น ๕ เป็นธรรมที่ไม่มีสภาวะ เป็นของว่างเปล่า พระนาครชน กล่าวว่ ธรรมทั้งปวงมีอยู่อย่างมายา เช่นเดียวกับความฝัน เราไม่ได้ปฏิเสธเหตุการณ์ใน ความว่า เป็นของไม่มีอยู่ เรากล่าวว่ความฝันมีอยู่แต่มีอย่างไม่จริง เรารับสมมติบัญญัติตามโลกโวหาร ไม่ได้ปฏิเสธกรรมกิริยา เหมือนกับเราไม่ได้ปฏิเสธความฝันว่าไม่มี แต่เมื่อว่าโดยปรมาตถนัย สิ่งทั้งปวง เป็นศูนย์ตาเหมือนเรากล่าวว่ความฝันไม่ใช่ความจริงเราจึงไม่ใช่พวกนัสติกะ ตรงกันข้ามกับพวกท่าน นั้นแหละ กลับจะเป็นฝ่ายปฏิเสธบุญกรรมกิริยาเสียเอง เพราะพวกท่านยึดถือว่ สิ่งทั้งปวงมีสวลักษณะ เมื่อเป็นเช่นนี้ คนทำบาปก็ต้องทำบาปวันยังค่ำไม่มีทางกลับตัวเป็นคนดีได้เพราะคนทำบาปมีสวลักษณะ การทำก็มีสวลักษณะ บาปก็มีสวลักษณะ สิ่งใดเป็นสวลักษณะ สิ่งนั้นเปลี่ยนแปลงไม่ได้ เป็นอยู่ด้วยตัวมันเองไม่อาศัยสิ่งอื่น เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่ เพราะมีศูนย์ตานี้เอง อุบัติกาลของโลก จึงได้เป็นไปตามระเบียบ ตามความจริง^{๕๔} หรือสิ่งที่เป็นนิรันดร์

มีผู้เข้าใจผิดว่ สุนยตา ที่ท่านนาครชนนำเสนอขึ้นมานั้น เป็นการกล่าวถึงว่ไม่มีอะไร เลย อย่างอุจเฉททฤษฎี คือทุกอย่างขาดสูญไปหมด ซึ่งการเข้าใจอย่างนี้ ถือว่เข้าใจผิด เพราะคำว่ “ไม่มีอะไรเลย” ก็เป็นทางสุดโต่งทางหนึ่งเหมือนกัน สุนยตา เป็นการปฏิเสธแม้แต่จะบอกว่ “มี” หรือ “ไม่มี” อะไร เพราะสิ่งนั้นก็เป็นความ “มี” อย่างหนึ่งเหมือนกัน (มีในความมีอะไร, มีในความไม่มีอะไร) ความเข้าใจผิดอีกแบบหนึ่งเกี่ยวกับคำว่สุนยตา คือมีผู้เข้าใจว่ สุนยตาเป็นสภาพสูงสุดหรือสภาพสมบูรณ์ หรือ ความดีงามสูงสุด อย่างใดอย่างหนึ่ง เช่นเข้าใจกันว่ มีการเข้าถึงอะไรสักอย่างหนึ่ง ที่ชื่อว่ สุนยตา ซึ่งเป็นความจริงสูงสุดบางอย่าง ความเข้าใจอย่างนี้ก็ผิดเช่นกัน เพราะมาธยมิกถือว่ สุนยตา ไม่ใช่การเข้าถึงอะไรทั้งนั้น แต่เป็นการปฏิเสธความยึดถือในบัญญัติทั้งปวง หรือในการบอกว่ สิ่งนั้นเป็นสิ่งนั้น สิ่งนี้เป็นสิ่งนี้ เนื่องจากการทำความเข้าใจในความหมายของคำว่สุนยตา นั้น ยังคลุมเครืออยู่มาก เพราะสุนยตา ไม่อาจเป็นได้แม้แต่ว่ มี หรือ ไม่มีอะไร แต่เป็นสิ่งที่อยู่ตรงกลางระหว่างสองสิ่ง หรือก็คือ ไม่เข้าไปเกาะเกี่ยวกับทฤษฎีทั้งสองประการ

การจะอธิบายให้เข้าใจถึงหลักปรัชญาศูนย์ตา หรือหลักสุนยตานั้น เป็นเรื่องที่ไม่ง่าย หรือก็คือเป็นเรื่องยากเอาமாக ๆ เพราะเป็นปรัชญาที่ลึกซึ้ง และยากจะทำความเข้าใจได้ง่าย ๆ ด้วยตัวอักษร อนึ่ง หลักศูนย์ตานั้น เป็นหลักธรรมที่เป็นดาบสองคม ดังคำกล่าวที่ว่ “ผู้ใดพูดคำว่สุนยตา โดยไม่มีสัมมาทฤษฎีเป็นเครื่องรองรับ ผู้นั้นยอมเป็นอุจเฉททฤษฎีโดยถ่ายเดียว” ตามทัศนะของพระนาครชน ศูนย์ตาไม่ใช่ทฤษฎีอย่างหนึ่งต่างหาก อีกทั้งศูนย์ตาไม่ได้หมายถึงความเป็นจริงสูงสุด ดังที่ท่านกล่าวว่ “ถ้ามีสิ่งที่ไม่ว่าง (อศูนย์ตา) ก็จะมีสิ่งที่เรียกได้ว่ “ว่าง” (ศูนย์ตา) แต่ไม่มีสิ่งใดที่เป็นสิ่งที่ไม่

^{๕๔} Sharma, Chandradhar. A Critical Survey of Indian Philosophy, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1964). P. 91.

ว่าง และจะสามารถมีสิ่งที่ว่างได้อย่างไร”^{๕๕} ข้อนี้หมายความว่า หลักปรัชญาสุญญวาท เป็นหลักเพื่อทำความเข้าใจเรื่องการไม่ไปสู่สิ่งสุดโต่งสองด้าน ทั้งความมี และความไม่มี แต่เพราะคำว่า สุญญวาท หมายถึงความเป็นสุญญ คือความไม่มีอะไร จึงเสี่ยงมากที่จะเข้าใจไปว่า หมายถึงการไม่มีอะไร ๆ เลย การเข้าถึงสภาวะธรรมโดยความเป็นสุญญตาจริง ๆ ก็จะประหัตประหารกิเลส แต่ถ้าพูดคำว่าสุญญตา โดยไม่รู้จักรว่า สุญญตาคืออะไร ผู้นั้นก็เป็นอุจเฉทิกฏฐิ มีที่ไปที่เดียวคือโลกันตนรก และต้องทำความเข้าใจก่อนว่า ไม่ได้หมายถึงปรัชญาแห่งความศูนย์เปล่าแต่อย่างใด เพราะถ้าเป็นเช่นนั้น ศูนย์วาท หรือมาธยมิกวาทะ ก็จะกลายเป็นอุจเฉทวาท อันเป็นมิจฉาทิกฏฐิชนิดร้ายแรง ดังนั้น เมื่อกล่าวว่า “ธรรมทั้งปวง (สรรพสิ่ง) เป็นของว่าง (ศูนย์)” ความหมายที่ถูกต้องของ “ความว่าง” (ศูนย์ตา) ตามทัศนะของพระนาคคารุณมีอยู่ ๒ ประการ คือ

๑) สรรพสิ่งว่างจากความเป็นจริงสูงสุด สิ่งที่มีความเป็นจริงสูงสุดหรือมีความเป็นจริงอย่างแท้จริง (Absolute reality) เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเองไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นและมีลักษณะเฉพาะตนที่แน่นอนตายตัวไม่เปลี่ยนแปลง หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า มีสวภาวะ แต่ไม่มีความเป็นจริงเท่านั้น ไม่มีสิ่งใดอยู่ตามลำพังตัวเองและมีลักษณะคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง เพราะสิ่งทั้งปวงมิได้เป็นอิสระอยู่ได้ด้วยตัวเอง แต่อาศัยกันและกันอยู่เป็นไปตามเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัยกล่าวคือเป็นไปตามกฎปฏิจกสมุปบาท จึงไม่มีภาวะของตนเอง (สวภาวะ) ไม่มีลักษณะตายตัวเฉพาะตน (สวลักษณะ) ซึ่งคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง สิ่งทั้งปวงตามทัศนะของพระนาคคารุณจึงเป็นสิ่งสัมพันธ์ ไม่ใช่สิ่งสัมบูรณ์ และดังนั้นจึงไม่อาจแยกเป็นสิ่งเฉพาะต่างหากจากสิ่งอื่นและเป็นคู่ตรงข้ามกับสิ่งอื่น เช่น ความร้อนไม่ใช่สิ่งหนึ่งที่อยู่ต่างหากจากความเย็น เมื่อร้อนแสดงว่าเย็นน้อยหรือไม่มีความเย็น บุญก็ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ต่างหากจากบาป เพราะบุญคือการชำระบาปหรือการที่บาปลดลงได้แก่บุญ บุญจึงไม่อาจมีในที่ที่ไม่มีบาป เมื่อบาปหมดไป บุญก็ไม่มีอีกเช่นกัน พระพุทธเจ้าจึงตรัสเรียกว่าพระอรหันต์ว่าเป็น ผู้ละได้ทั้งบุญและบาป^{๕๖}

พระนาคคารุณเห็นว่า สิ่งทั้งปวงไม่มีตัวตนอยู่อย่างเอกเทศ และไม่มีลักษณะเฉพาะตัวไม่เปลี่ยนแปลง อย่างมีบางทัศนะเข้าใจธรรมหรือสิ่งต่าง ๆ ล้วนเป็นของว่าง คืออาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้นสิ่งที่เป็นไปโดยอิสระไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นอยู่ล้วนเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่อย่างแท้จริง ซึ่งท่านได้เรียกว่า มายา (Illussion) แต่ไม่ใช่มายาในความหมายว่าไม่เป็นของตัวเอง แต่มีอยู่อย่างมีเงื่อนไขขึ้นอยู่กัเหตุปัจจัย ไม่ได้มีอยู่อย่างอมตะถาวร โดยไม่ต้องอาศัยอะไรอย่างหนึ่งที่บางทัศนะเห็นว่ามิบางสิ่งบางอย่างเป็นอย่างนั้น เช่น พระเป็นเจ้า อาตมัน (Self) แม้แต่นิพพานก็ไม่ใช่สิ่งที่อยู่อิสระเป็นนิรันดร

^{๕๕} Kalupahana, D.J. *Nagarjuna: The Philosophy of The Middle Way*. (Albany, State of University of New York Press. 1986). P. 223.

^{๕๖} พระศรีคัมภีร์ญาณ, (สมจินต์ วันจันทร์, รศ.ดร.), *พุทธปรัชญา*, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๒๔๖๖-๒๕๐.

นิพพานไม่อาจมีถ้าปราศจากสังสาระ และไม่อาจแยกนิพพานออกจากสังสาระมาอยู่ต่างหาก เมื่อนิพพานหมายถึงการดับการเกิดแก่เจ็บและตาย นิพพานจะเกิดขึ้นได้ต่อเมื่อมีการเกิดแก่เจ็บและตายอันได้แก่สังสาระนั้นเองที่ใดไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด ที่นั่นก็ไม่อาจมีการหยุดการเวียนว่ายตายเกิด หากนิพพานหมายถึงการดับกิเลสการมีอยู่ของนิพพานก็ต้องอาศัยการมีอยู่ของกิเลสหาสภาพที่กิเลสดับไปก็ คือนิพพานถ้าไม่มีกิเลส ก็ไม่มีการดับกิเลสและนิพพานก็เกิดมิได้เมื่อนิพพานเป็นสิ่งสัมพัทธ์ไม่ได้มีอยู่อย่างอิสระโดยไม่ต้องอาศัยสิ่งใดเช่นนี้มันก็ไม่อาจเป็นสิ่งสมบูรณ์ที่อยู่อย่างอิสระไม่อาศัยสิ่งใด นิพพานจึงว่างจากความเป็นจริงแท้เช่นกัน พระนาคราชุนใช้คำคำว่า สุญญตา ไม่ได้หมายถึงความไม่มีอะไรเลย และไม่ได้หมายความว่า การปฏิเสธคำบัญญัติ หรือความยึดถือในสิ่งต่าง ๆ ว่า เป็นสิ่งนั้น เป็นสิ่งนี้ เช่น เชือกยาว/เชือกสั้น, ความใหญ่/ความเล็ก, ความดี/ความชั่ว, ความมี/ความไม่มี, อวิชา/วิชา และความถูก/ความผิด เป็นต้น การยึดถือ ในบัญญัติเหล่านี้ หลักปรัชญามายมิก ถือว่าเป็นความสุดโต่ง เพราะเมื่อใดที่บอกว่า “เป็นนั่น” หรือ “เป็นนี่” ก็จะมีความรู้สึกกับสิ่งนั้นในแบบหนึ่ง ซึ่งความรู้สึกนั้น คือความยึดติด^{๕๗}

ดังนั้น คำว่า สุญญตา คือความว่างเปล่าจากการบอกว่า มีสิ่งนั้นอยู่ หรือมีสิ่งนี้อยู่หากจะอธิบายให้เห็นชัด ยกตัวอย่างเช่นเราบอกว่า “นรกสวรรค์นั้นมี” สุญญตาก็จะบอกว่า “นรกสวรรค์ไม่มี” แต่คำว่า ไม่มี ในที่นี้ ไม่ได้หมายถึงการเป็นอจุณทวิภูติ แต่หมายถึง คำบัญญัติอย่างนั้นนะ ไม่มี มันมีแต่สภาพที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยของมันและกันเท่านั้น เช่น คนทำชั่ว ก็ไปตกนรก คนทำดี ก็ไปสวรรค์ ทั้งนรก และสวรรค์ ล้วนแต่ไม่มีทั้งนั้น มันมีแต่ความเป็นเหตุเป็นปัจจัยซึ่งกันและกัน อธิบายให้เห็นชัดขึ้นไปอีกก็คือ นรกสวรรค์ เป็นสภาพธรรมที่เป็นไปตามเหตุปัจจัย การไปนรกสวรรค์ ก็เป็นไปตามเหตุปัจจัย เราจะบอกว่ามี ก็ไม่ถูก แต่จะบอกว่าไม่มี ก็ไม่ได้เช่นกัน สุญญตา จึงเป็นคำ ปฏิเสธ ในการบอกว่าสิ่งนั้นเป็นอย่างนั้น สิ่งนี้เป็นอย่างนี้ เพราะทุกสิ่งเป็นไปตามเหตุปัจจัย เมื่อสิ่งใดอาศัยเหตุปัจจัย สิ่งนั้นก็ไม่ได้มีอยู่เป็นอยู่โดยตัวมันเอง และเมื่อสิ่งใดต้องอาศัยเหตุปัจจัย สิ่งนั้นก็บอกไม่ได้ว่า มันเป็นหรือมันไม่เป็นอะไร เพราะเหตุนั้น มันจึงเป็นสุญญตา หากจะเปรียบเทียบไปแล้ว เมื่อกับเราบอกว่า “มีเชือกยาว” และบอกว่า “มีเชือกสั้น” แต่แท้จริง เชือกยาวเชือกสั้นนั้น ไม่มีอยู่เลย เพราะเราจะพูดว่า ยาว ก็ต้องอาศัย สั้น เทียบ จะพูดว่า สั้น ก็ต้องอาศัยยาวเทียบ หากนำเอาเชือก ขนาดประมาณ ๓ เซน มาลองดู อาจจะมีผู้บอกว่า “เชือกเส้นนี้สั้น” แต่ถ้ามีผู้นำเอาเชือก ขนาด ๑ เซน มาวางเทียบ เชือกยาว ๓ เซนที่มีผู้บอกว่า สั้น ก็จะกลายเป็นเชือกยาวขึ้นมาทันที การบอกว่า ยาว และ สั้น จึงเป็นเพียงการเทียบกันเท่านั้น หลักสุญญตา จึงถูกเรียกโดยพระนาคราชุนว่า มายมิก คือ เป็นทางสายกลาง เพราะไม่อยู่ในข่ายของอะไรเลย จึงเป็นทางสายกลาง ไม่ใช่ทั้งสิ่งนั้น และสิ่งนี้

^{๕๗} Kalupahana, D.J. *Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. P. 359.

๒) ความจริงแท้ว่างจากการอธิบายหรือพนา ความจริงแท้ (Ultimate) หรือลักษณะที่แท้จริงของความเป็นจริงไม่อาจอธิบายหรือชื่อให้เข้าใจกันได้อย่างถูกต้องด้วยมโนภา (Concept) คำพูดหรือทฤษฎีต่าง ๆ เช่น ความจริงแท้หรือลักษณะที่ถูกต้องของนิพพานเป็นสิ่งที่เราไม่อาจอธิบายด้วยมโนภาพหรือคำพูดแสดงลักษณะต่าง ๆ มีคำว่า มี ไม่มี เกิด ดับ เป็นต้น

พระนาคคารชุนกล่าวว่า “เพื่อประโยชน์แก่การขจัดความเห็นผิดทุกชนิดพระพุทธองค์จึงตรัสสอน ศูนยตา” ตามทัศนะของท่าน ศูนยตาทนัยความว่า ลักษณะที่ถูกต้อง (True nature) ของสิ่งต่าง ๆ ไม่อาจเข้าถึงได้ด้วยสติปัญญา ธรรมดาหรือเรื่องความรู้เชิงเหตุผลและก็ไม่อาจบรรยายว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริงหรือไม่จริง รวมทั้งลักษณะอื่น ๆ ด้วยสาเหตุที่คำพูดหรือภาษาไม่อ่านให้ความจริงที่แท้แก่เราได้อาจแบ่งได้เป็น ๒ ประเด็นคือ^{๕๘}

๑) ความบกพร่องของภาษาในการสื่อความจริง ภาษาจะนิยามความหมายหรืออธิบายสิ่งต่าง ๆ ได้ต้องอาศัยความแตกต่างหรือความเป็นผู้ของสิ่งต่าง ๆ เช่นการจะนิยามความหมายของความสว่างก็ต้องอาศัยความคิดเรื่องความมืด การจะอธิบายความยาวก็ต้องอาศัยเรื่องความสั้นมโนภาพของเรื่องต่าง ๆ ทำให้ดูเหมือนสิ่งต่าง ๆ มีอยู่จริงยากอิสระจากกันและมีสิ่งที่เป็นคู่กันเช่นความมืดอยู่ต่างหากคู่กับความสว่าง แต่ในความเป็นจริงที่เป็นจริงอย่างอิสระและเป็นคู่กันเช่นนั้นไม่มีจริง เพราะสิ่งเรานั้นอาศัยกันและกันอยู่ ไม่มีลักษณะเฉพาะของตัวเองที่ไม่เกี่ยวข้องกลับสิ่งอื่นจึงไม่อาจแยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด ความเป็นของคู่กันดังที่มโนภาพหรือคำพูดบ่ง ความเป็นให้เข้าใจเช่นนั้นเมื่อเป็นเช่นนั้นเท่ากับว่าภาษาไม่ได้แสดงความ จริงแท้เกี่ยวกับสิ่งเรานั้นหรือไม่มีความเป็นจริง (Reality) หรือสิ่งที่เป็นอย่างที่ว่าคำพูดหมายถึงศัพท์หรือคำพูดต่าง ๆ ที่เราใช้หมายถึง สิ่งใดสิ่งหนึ่งจึงเป็นคำสัมพัทธ์ เพราะไม่มีสิ่งสัมบูรณ์ที่อยู่อย่างอิสระอย่างที่ว่านั้นนั่นหมายถึงความจริงที่ได้จากคำพูดเป็นเพียงความจริงสมมติหรือสมมติสัง (Conventional truth) ที่ใช้สื่อความในระดับธรรมดาเท่านั้น

พระนาคคารชุนพยายามชี้ให้เห็นว่า ความที่พยายามอธิบายหรือแสดงลักษณะต่าง ๆ ของความเป็นจริงล้วนใช้การไม่ได้หรือมีข้อบกพร่อง ท่านปฏิเสธทำที่บอกลักษณะหรือการ ๘ คำ ซึ่งจัดเป็นคู่ได้ ๔ คู่ คือการเกิด การดับ ความเที่ยง ความไม่เที่ยง ความเหมือนกัน ความต่างกัน การมาถึงการจากไปท่านเห็นว่าลักษณะที่แท้ไม่อาจแสดงด้วยคำเหล่านี้เช่นเราไม่อาจใช้คำว่า “มาถึง” หรือ “บรรลุถึง” กับนิพพานเพราะนิพพานมิใช่ ภาวะหรือสถานที่ยังใดอย่างหนึ่งที่อยู่รอบตัวเราหรือไม่มีอยู่แต่เดิมแล้วเราเดินทางไปถึงหรือเพิ่งได้มาใหม่ นิพพานเป็นการตื่นจากอวิชชาหรือการดับไปของกิเลสไม่ใช่สิ่งที่เราจะต้องเดินทางไปให้ถึงหรือเป็นของที่ได้มาใหม่ ความเที่ยงกับความไม่เที่ยงก็เป็นคำสมมติ ที่ใช้เรียกสิ่งสัมพัทธ์ดังที่กล่าวมาแล้ว พระนาคคารชุน เห็นว่าคำประเภทนี้เป็นการใช้อย่างสุดโต่งและเป็น

^{๕๘} Kalupahana, D.J. Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way. P. 360.

การขัดแย้งกันเอง ความคิดเรื่องเที่ยงไม่อาจแยกออกจากความคิดเรื่องไม่เที่ยง คำว่า “การเกิด” ก็มี ความบกพร่องในตัวเองจนไม่อาจนำมาใช้แสดงอาการของสิ่งต่าง ๆ ตามทัศนะของพระนาคราช การ เกิดทั้งหมดเป็นเรื่องเป็นไปไม่ได้ เพราะสิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่สามารถเกิดจากตัวเอง จากสิ่งอื่น จากตัวเองและ สิ่งอื่นร่วมกัน หรือเกิดโดยปราศจากเหตุผล หมายความว่า ถ้าสิ่งนั้นมีอยู่แล้ว มันก็ไม่สามารถเกิดอีก ด้วยตัวเอง การเกิดจากตัวเองหรือเกิดด้วยตัวเอง แสดงว่ามันต้องมีอยู่ก่อนแล้วเท่ากับว่ามันเกิดแล้ว การเกิดซ้ำอีกด้วยตัวเองจึงเป็นไปไม่ได้ การเกิดจากสิ่งอื่นแสดงว่ามีสิ่งหนึ่งอยู่ก่อนหน้านั้น แล้วสิ่งนั้น เกิดมาได้อย่างไร เท่ากับคำถามนี้ยังไม่ได้ตอบ หรือถ้ามองในแง่ของการเกิดขึ้นครั้งแรกของสิ่งนั้นไม่เคย เกิดของชนิดนั้นขึ้นมาก่อน การเกิดจากสิ่งอื่นก็ใช้ไม่ได้เช่นกันเพราะมันจะกลายเป็นว่าสิ่งนั้น ไม่ได้ เกิดขึ้นครั้งแรกเมื่อทั้งสองลักษณะนี้เป็นไปไม่ได้การเกิดจากตัวเองและสิ่งอื่นรวมกันก็เป็นไปไม่ได้ด้วย และถ้าเป็นการเกิดที่ปราศจาก เหตุผลหรือ คุณสมบัติอันเป็นเงื่อนไขเพียงอาศัยสิ่งใดสิ่ง หนึ่งสิ่งอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นได้แล้วละก็ จากแสงสว่างหรือแสงไฟอาจทำให้เกิดความมืดขึ้นได้^{๕๙}

เนื่องด้วยปรัชญามารายมิก เป็นปรัชญาที่กล่าวถึงทางสายกลาง คือการไม่ไปอยู่ในระหว่าง การบอกว่าอะไรเป็นอะไร หรืออะไรไม่เป็นอะไร ดังนั้น การที่จะชี้ให้เห็นถึงความเข้าใจผิดในทฤษฎีหรือ ความคิดความเชื่อใดก็ตาม จึงต้องใช้การหาความจริง โดยการโต้ตอบ ให้ผู้ที่เชื่อในความคิดใดความคิด หนึ่ง หรือเชื่อในความคิดของตนเอง จะได้ยืนยันให้แน่ชัดว่า สิ่งที่ตนเองเชื่อเป็นจริงหรือไม่ หรือสิ่งที่ ตนเองเชื่อนั้น มั่นใจขนาดไหน วิธีการสนทนาโต้ตอบนี้ ได้กลายมาเป็นวิธีการหลักของพระพุทธศาสนา ฝ่ายมหายาน โดยเฉพาะมารายมิก และเป็นวิธีการที่แพร่หลายทั่วไปในพระพุทธศาสนาฝ่ายต่าง ๆ เพื่อใช้ในการเผยแผ่หลักปรัชญาของนิกายตนเองอย่างหนึ่ง รวมถึงเพื่อที่จะแก้ไขข้อเข้าใจผิดของ บุคคลในลัทธิอื่น ๆ อีกอย่างหนึ่ง หลักวิธีการดังกล่าวนี้ เรียกว่า วิภาษวิธี (Dialectic) หรือ ตรรกวิทยา นอกจากนี้ พระนาคราช ยังได้วิจารณ์ทฤษฎีทางอภิปรัชญาเกี่ยวกับการเกิดหรือทฤษฎีเหตุภาพ (Causality) ๔ ทฤษฎี ซึ่งเป็นทฤษฎีเห็นภาพที่ไม่ได้อิงประสบการณ์อย่าง ทฤษฎีปฏิจจสมุปบาท ของ พระพุทธศาสนาดั้งเดิม เพื่อแสดงให้เห็นว่าโมภพเรานี้ใช้อธิบายลักษณะของความเป็นจริงไม่ได้

ภาษวิธี เป็นวิธีการที่พระนาคราชได้นำมาใช้ โดยใช้กับบุคคลสองจำพวก คือ พวกที่ยึดถือ คัมภีร์หรือมีศรัทธาต่อสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยไม่ต้องอาศัยการพิสูจน์ หรือ พวกที่ยืนยันทัศนะบางอย่างอย่าง แน่นอนเกี่ยวกับสัจภาวะ หรือเชื่อในภาวะของสิ่งใดสิ่งหนึ่งว่าเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ อย่างแน่นอน โดย ปกติ การโต้เถียงหรือการกล่าวถึงวาทะธรรมประการใดประการหนึ่ง จะมีลักษณะอยู่ ๔ ด้าน หรือ ๔ มุม เรียกว่า จตุกโกฏี หรือ จตุกโกณะ (Tetralemma) ซึ่งจะมีโครงสร้างคือ วาทะที่ยืนยัน, วาทะที่ปฏิเสธ, วาทะที่ยืนยันและปฏิเสธ, วาทะทั้งไม่ยืนยันและไม่ปฏิเสธ ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวต่อไป

^{๕๙} วศิน อินทสระ, สารระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๐), หน้า ๑๔๕.

ถ้าหากวาทะทั้งสี่แบบนี้เกิดขึ้น วิชาวิธีก็จะใช้วิธีการให้ผู้เห็นเช่นนั้น ได้ยืนยันคำตอบ หรือความเห็นของตนเองให้แก่ชัด และจะถามกันจนกระทั่งผู้ตอบ จะยืนยัน หรือไม่ยืนยันในสิ่งนั้น หรือไม่ ซึ่งสุดท้ายก็จะทำให้เห็นว่า แท้จริงผู้ตอบ หรือผู้ยืนยันความเห็นของตนเองนั้น ไม่ได้มีความมั่นใจ ในสิ่งที่ตนเองเชื่อ หรือบอกไม่ได้ว่าสิ่งที่ตนเชื่อนั้นเป็นความจริง การใช้วิชาวิธีของท่านนาคคารขุน ไม่ใช้วิธีการเพื่อเอาชนะ หรือเพื่อจะบอกว่าความเห็นของฝ่ายมารยมิกถูกต้องกว่าฝ่ายอื่น หรือจะบอกว่าทุกอย่างเป็นสูญญตา “ซึ่ง” เป็น”สภาวะแบบหนึ่ง” แต่อย่างไร วิชาวิธีเป็นแต่เพียงการชี้ให้เห็นถึงความยึดมั่นของผู้ยึดถือในวาทะหรือความเห็นของตนเอง ว่าไม่มีแก่นสารสาระแต่อย่างไร หรือก็คือ เมื่อยังยึดมั่นในสิ่งที่ตนเองคิด เห็น หรือเชื่อ ว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้เป็นจริง ก็ไม่มีทางจะเข้าถึงปรมาตม์ หรือการหลุดจากความยึดมั่นถือมั่นใด ๆ ได้

๒) ลักษณะของความเป็นจริงไม่อาจบรรยายได้ สิ่งทั้งปวงมีลักษณะที่ไม่คงที่ตายตัวและความจริงแท้ก็เป็นสิ่งเหนือสติปัญญาและไม่ใช่พิสูจน์กันได้ง่าย ๆ ประสาทสัมผัสของคนธรรมดาภาษา หรือคำพูดต่าง ๆ จึงไม่อาจแสดงลักษณะที่ถูกต้องหรือความจริงแท้ได้เช่นลักษณะของนิพพานไม่อาจบอกได้ว่ามีหรือไม่มีทั้งมีและไม่มีหรือมีก็ไม่ใช่ไม่มีก็ไม่ใช่กล่าวคือการกล่าวว่ามีนิพพานก็ต้องเกิดเจ็บตายเหมือนสิ่งที่เราเห็นอยู่ทั่วไปหรือถ้านิพพานมุ่งเอาการดับกิเลสจะบอกว่ามีก็ได้เช่นกันเพราะมันไม่มีอยู่ก่อนการทำหลายเกรด (มตินี้ต่างจากเถรวาท) ถ้ากล่าวว่ามีเท่ากับว่านิพพานไม่มี อยู่เลยเหมือนหวาดเต่าเขากระต่ายและยังหมายถึงการแตกดับของสิ่งที่มีอยู่ซึ่งแสดงว่านิพพานต้องมีอยู่ก่อนหรือเป็นสิ่งที่แตกดับได้ซึ่งไม่ใช่ลักษณะของนิพพาน ส่วนการกล่าวว่าเป็นทั้งสิ่งที่มีและไม่มีมีความกำกวมหรือเป็นสิ่งที่มีก็ไม่ใช่ไม่มีก็ไม่ใช่ก็เป็นเรื่องที่ไม่อาจเข้าใจกันได้และดูขัดแย้งกัน^{๖๐}

สาเหตุที่สองนี้จึงเป็นปัญหาเกี่ยวกับลักษณะของความเป็นจริงรู้ความจริงแท้แน่นอนเพราะมันขึ้นอยู่กับความสามารถของภาษาและความคิดเชิงเหตุผลของมนุษย์จะเข้าถึงหรือแสดงออกให้รู้กันได้อย่างไรความจริงแท้ไม่อาจเข้าถึงได้ด้วยภาษาและความคิดอ่านตามปกติของมนุษย์ตามที่ชนะของพระบาทของพระนาคคารขุนมันจะเข้าถึงได้ด้วยปรัชญาเหลือปัญญาที่ปราศจากอุปทาน เป็นความรู้ที่ไม่รู้รับความแตกต่างทั้งมวลและไม่ใช้ความรู้ที่แสวงหาความเป็นจริงแท้ เพราะมันจะกลายเป็นติดอุปทานไป ความรู้ระดับนี้เกิดมาจากการพิจารณาสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริงในประสบการณ์ซึ่งบางมติก็ถือว่าเป็นความรู้หรือปัญญาระดับอัมตัตติญาณ อย่างหนึ่ง

อย่างไรก็ตาม สูญญตา หรือ “ความว่าง” ก็มีความหมายที่ตรงกับคำว่า “อนัตตา” ในพระพุทธศาสนาเถรวาท เพราะอย่างน้อยที่สุด สูญญตา ก็ไม่ได้หมายถึงความมีตัวตน หรือความปราศจากตัวตนอย่างแน่นอน เราอาจใช้คำ และความหมายของคำว่า “อนัตตา” เพื่อใช้อธิบายสูญญตา

^{๖๐} อ่างแล้ว, วคิน อินทสระ, สารสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน, หน้า ๑๖๐.

ให้ชัดเจนขึ้นก็ได้ เพราะเหตุที่สุญญตา เป็นคำปฏิเสธความมีอยู่ของตัวตนทั้งปวงนั่นเอง ดังที่ท่าน
 นาคารชุน กล่าวถึงสุญญตา ในลัทธิปรัชญาของท่านว่า “สรวม อนาตม” -สิ่งทั้งปวงไม่เป็นอัตตา
 “สรวม สุญญ”-เพราะเหตุที่นั่นสิ่งทั้งปวงจึงว่างเปล่า

ดังนั้น หลักคำสอนเรื่องศูนยตาในทัศนะของพระนาคารชุนจึงมีลักษณะที่ต่างจากนักคิด
 มารยวมิกส่วนใหญ่ เมื่อได้วิเคราะห์คำภีร์มูลมารยวมิการิกากันเป็นผลงานชิ้นสำคัญที่สุดของท่านตามนัย
 ที่กล่าวมาแล้ว จะพบว่าท่านได้เสนอแนวคิดเรื่องศูนยตาเพื่อแย้งทัศนะที่สโตโต่ง ๒ อย่างที่แพร่หลายใน
 สมัยนั้น คือ ๑) ทัศนะที่เชื่อว่ามีสัจหรืออัสติตว คือ มีการอยู่ของสิ่งของสิ่งใดถาวรเป็นนิรันดรอันเป็น
 ฐานรองรับการมีอยู่ของคนและมีอยู่ในตัวตน รวมทั้งทุกแง่มุมของธรรมชาติ ๒) ทัศนะที่เชื่อว่า ไม่มีสิ่งที่มี
 มีอยู่ หรือไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร (อัสตหรืออนาสติตว) เป็นทัศนะที่ตรงข้ามกับทัศนะที่ ๑ และชั้น ๕
 เช่น รูป (วัตถุ) ไม่มีจริง เพราะถ้ามีอยู่มันก็ไม่อาจมีเหตุเกิด เนื่องจากมันมีอยู่เรียบร้อยแล้ว (เพราะมี
 สภาวะ) และถ้าไม่มีอยู่ จึงไม่ได้บอกว่า ชั้น ๕ ไม่มีอยู่เลย แต่ไม่มีจริงในความหมายว่าไม่มีสิ่งที่มี
 สภาวะ หรือสิ่งที่เป็นนิรันดร ทำให้ทราบว่าเป็นหลักที่มุ่งใช้เป็นเครื่องมือเพื่อการบรรลุนิพพาน
 ความหมายของศูนยตาในด้านจิตวิทยาก็คือการไม่ยึดติดการทำให้ใจว่างจากตัณหา ให้มองสิ่งต่าง ๆ
 เป็นสิ่งว่างเปล่าไม่มีแก่นสารส่วนความหมายของศูนยตาในด้านอภิปรัชญา หมายถึงการที่สิ่งทั้งปวงไม่มี
 ความจริงสูงสุดไม่ใช่สิ่งที่อยู่ด้วยตัวเองและไม่มีลักษณะหรือภาวะเฉพาะตัวที่คงที่แน่นอน อีกทั้งไม่อาจ
 อธิบายให้ถูกต้องได้ด้วยทฤษฎีหรือทัศนะต่างๆ ทางอภิปรัชญา

๓.๔.๒ แนวคิดสุญญตากับอนัตตตา

อนัตตาในทางพุทธศาสนา คือ ความปราศจากอัตตา หรือการวางจากอัตตา ซึ่งหมายถึง
 ความเป็นตัวตนแบบอมตะดังการยกตัวอย่างองค์ประกอบสิ่งมีชีวิตเช่นมนุษย์ประกอบจากชั้นและถ้า
 ต่าง ๆ เท่านั้นปราศจากสิ่งที่เรียกว่า อัตตา ที่ดำรงอยู่เองชั่ววินาที มนุษย์เกิดจากองค์ประกอบ
 ของชั้นห้าที่มาประชุมกันเพื่อความลงตัวความพอดี ณ ขณะเวลาหนึ่ง ๆ เมื่อเวลาผ่านไปท่ามกลาง
 ปราภฏการณ์ต่าง ๆ มนุษย์ก็ต้องชราภาพและมรณา มนุษย์ไม่อาจหยุดความตายหรือการ
 เปลี่ยนแปลงอันเป็นความไม่เที่ยงซึ่งเป็นกฎธรรมชาติ (ยกเว้นมนุษย์ผู้นั้นจะหยุดการเกิดได้คือหลุดพ้น
 จากวงจรของปฏิจจสมุปบาท) ดังพุทธพจน์ที่ปรากฏในพระไตรปิฎกตอนหนึ่ง กล่าวถึงเรื่องนี้ว่า
 “ความว่างจากอัตตา และสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา ดังนั้นเราจึงกล่าวว่าโลกว่าง”^{๖๑} การที่ชาวพุทธเถรวาท
 บอกว่า “นิพพานเป็นอนัตตา” กับชาวพุทธอีกสำนักหนึ่ง บอกว่า “นิพพานเป็นอัตตา” เมื่อผู้ยึดถือวา
 ทะเหล่านั้น ต้องถูกวิภาษวิธีมาจับ หรือมาโต้ตอบ หรือให้ผู้ที่ยึดถือความเห็นเช่นนั้น ได้ยืนยัน

^{๖๑} ชู.ปฎิ. (ไทย). ๓๑/๔๖/๓๙๐-๓๙๑.

ความเห็นของตนเอง โดยถูกถามไปเรื่อย ๆ ผู้ยึดถือความเห็นเช่นนั้น ก็จะมีรู้สึกรู้สึกเองว่า ความเชื่อของตนเองนั้นไม่จริง หรือไม่สมเหตุสมผลแต่อย่างใด เมื่อถึงจุดนั้นแหละ จึงเรียกว่า สุญญตา

การเข้าถึงสุญญตาและอนัตตา ด้วยการใช้ภาวนาวิธีโต้แย้งแนวคิดต่าง ๆ ให้เห็นว่าแนวคิดเหล่านั้นเอียงไปในชั่วใดชั่วหนึ่ง จากนั้นก็ประกาศว่า แนวคิดเหล่านี้ เป็นสุญญะ (คือว่าง) สุญญตาไม่ใช่เนื้อหาทางความคิดของมารยมิกะ แต่สุญญตาเป็นวิธีการที่ถูกนำมาใช้เพื่อช่วยให้คนคลายความยึดมั่นถือมั่น ดังนั้น ต่อคำถามที่ว่า “เราจะตระหนักเห็นสุญญตา (ทางสายกลาง) ได้อย่างไร” ก็คงจะตอบได้ว่า สุญญตาเป็นการเปิดเผยให้เห็น “สิ่งที่ไม่มีอยู่” มากกว่า “สิ่งที่มีอยู่” การเผยให้เห็นสิ่งที่ไม่มีอยู่นี้ (ในรูปแบบของการปฏิเสธ) เป็น “วิธีการ” ที่จะนำไปสู่อิสรภาพ มากกว่าเป็น “ความหมาย” ของอิสรภาพ ส่วนสันตินาชื่อว่า สุญญตา ไม่ใช่อะไรบางอย่างที่มีเนื้อหาในตัวเอง สุญญตาไม่ใช่ทัศนะ ไม่ใช่จุดยืนทางทฤษฎีอะไร แต่สุญญตา เป็นทัศนคติวิพากษ์ในเชิงปรัชญา^{๖๒}

พระนาคราชไม่เห็นพ้องกับทัศนะที่ว่าสิ่งต่าง ๆ เมื่อแยกแยะแล้วจำเหลือเพียงขั้นธำตุและอายตนะ ซึ่งเกิดดับตามเหตุปัจจัยและมีลักษณะเป็นอิสระแก่กันพระนาคราชเห็นว่าการยืนยันเช่นนั้นเป็นการขัดแย้งกับการบอกว่ามีสิ่งเรานั้นอยู่เท่ากับการมีเหตุเหตุปัจจัยและอิงอาศัยสิ่งอื่นแต่สิ่งเหล่านั้นกลับมีลักษณะที่เป็นอิสระการบอกว่ามีสิ่งนั้นอยู่จึงเท่ากับการพูดว่ามีสิ่งที่เป็นอิสระแต่อาศัยสิ่งอื่นอยู่ซึ่งเป็นสิ่งที่ขัดแย้งเป็นไปไม่ได้ เมื่อสิ่งทั้งปวงเป็นมายาแล้ว บุญและบาปจะมีได้อย่างไร ตามหลักพระพุทธศาสนาแล้ว บุญ-บาป ดี-ชั่วมีอยู่สองแบบ คือแบบที่เป็นอัตตนิย และแบบที่เป็นปรนัย แต่ในระดับสูงแล้วท่านสอนให้ปล่อยวาง ไม่ยึดมั่นถือมั่น ไม่เพติดเพลิน ผู้รู้ ทั้งสิ่งที่ถูกรู้ ทั้งความรู้ เป็นสิ่งที่พึ่งพาอาศัยกัน ดำรงอยู่อย่างอิสระ เนื่องจากปรัชญาสุญญตาถือว่าจักรวาลทั้งสิ้นเป็นสุญญตาว่างเปล่าจากความจริง ทั้งจิตและมีใช้จิตล้วนเป็นมายาทั้งสิ้น

พระนาคราช ไม่ได้ปฏิเสธความจริงทั้งหมด เพียงแต่ปฏิเสธโลกแห่งปรากฏการณ์ที่เรารับรู้เท่านั้น เบื้องหลังแห่งโลกปรากฏการณ์นี้มีความจริงอยู่ซึ่งอธิบายไม่ได้ด้วยลักษณะใดๆ เพราะท่านแบ่งโลกเป็น ๒ คือโลกแห่งปรากฏการณ์ (Phenomenal world) และโลกแห่งความเป็นจริง (The word of reality) โลกแห่งปรากฏการณ์คือสิ่งที่มนุษย์ธรรมดาสามัญรับรู้ได้เช่น สิ่งที่ปรากฏแก่ตนด้วยตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ เป็นต้น สิ่งเหล่านี้ล้วนมี สิ่งที่อยู่เบื้องหลังแห่งปรากฏการณ์ คือ โลกแห่งความเป็นจริงอธิบายได้ยาก เช่นจะถามว่าไฟฟ้าคืออะไรก็ตอบได้ยากเช่นกัน ธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งต่าง ๆ นั้น เราไม่สามารถจะพบได้ด้วยสติปัญญาเชิงตรรกะ (Intellect) ดังนั้นจึงไม่สามารถจะอธิบายได้ คือสติปัญญาในระดับการหาเหตุผลเชิงอนุมานคือ จินตามยปัญญา ไม่ใช่สติปัญญาที่เกิดจากประสบการณ์ตรงคือภาวนามยปัญญา

^{๖๒} อ่างแล้ว, สุมาลี มหานครชัย, พระนาคราชกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๓๙.

พระนาคคารชุน ได้อธิบายความจริงที่สูงที่สุดในด้านปฏิเสศเท่านั้น กล่าวคือเป็นเพียงการอธิบายสิ่งที่ไม่เป็นเพราะเป็นสิ่งที่บุคคลพึงรู้ได้เฉพาะตนพระนาคคารชุนเห็นว่าการยืนยันเช่นนั้นเป็นการขัดแย้งกันการบอกว่ามีสิ่งเรานั้นอยู่เท่ากับการมีเหตุเหตุปัจจัยและอิงอาศัยสิ่งอื่นแต่สิ่งเหล่านั้นกลับมีลักษณะที่เป็นอิสระการบอกว่ามีสิ่งนั้นอยู่จึงเท่ากับการพูดว่ามีสิ่งที่เป็นอิสระแต่อาศัยสิ่งอื่นอยู่ ซึ่งเป็นสิ่งที่ขัดแย้งเป็นไปไม่ได้ดังนั้นพระนาคคารชุนจึงหลีกเลี่ยงเรื่องอนัตตตา ฟีลตทอนสิ่งต่าง ๆ ลงเป็น ชันธ ธาตุ และอายตนะ ใช้ “ศุนยตา” ในความหมายที่แตกต่างไปบ้างแต่ยังรวมความว่างจากอัตตตา ไว้ด้วยเมื่อกล่าวว่างจากความ เป็นจริงที่อยู่ได้ด้วยตัวเองอย่างไรก็ดีการอธิบายแบบลตทอนสิ่งต่าง ๆ เป็นขันธ ธาตุ และอายตนะ เป็นเพียงการอธิบายความจริงระดับหนึ่งเท่านั้นในทัศนะของพระพุทธานุศาสนาดั้งเดิมการอธิบายขันธธาตุอายตนะ เป็นเหมือนสิ่งที่เป็นอิสระแก่กันก็เช่นกันเป็นวิธีอธิบายให้เข้าใจในระดับหนึ่งเพราะท้ายสุดสิ่งต่าง ๆ เรานั้นก็ต้องอยู่ภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาทเช่นกันและเมื่อราวในระดับความจริงที่ลึกสุดก็ไม่มีสิ่งใดที่จะเรียกว่าขันธ ธาตุ และอายตนะได้อีก ทรรศนะของ พระนาคคารชุนจึงเป็นการไม่เห็นด้วย กลับการอธิบายสัจธรรมของพระพุทธานุศาสนาดั้งเดิมในระดับหนึ่งเท่านั้นไม่ได้หมายความว่าทัศนะของพระพุทธานุศาสนาดั้งเดิมจะขัดแย้งกันในเรื่องไว้พระนาคคารชุนได้นำหลักปฏิจจสมุปบาท ของพระพุทธานุศาสนาหลังเดิมมาอธิบายลักษณะของความเป็นจริงตอนเรียกสิ่งที่เป็นไปตามกฎปฏิจจสมุปบาท “ศุนยะ” (ว่าง) เพื่อหลีกเลี่ยงจากความเข้าใจผิดที่ว่า มีสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่มีลักษณะเฉพาะตนเป็นอยู่อย่างอิสระจากอันจะนำไปสู่การเข้าใจว่ามีอันตรายหรือความเป็นจริงสูงสุดซึ่งจะขัดแย้งกับหลักคำสอนของพระพุทธานุศาสนาดั้งเดิม พระนาคคารชุนเห็นว่าการอธิบายความเป็นจริงในลักษณะของขันพลาดและอายตนะ ท่านนาคคารชุนยังแสดงต่อไปอีกว่า มีความจริงที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ซึ่งไม่มีเหตุปัจจัย และพ้นจากความเปลี่ยนแปลง หมายถึงความจริงในตัวเอง คือมันจริงอย่างนั้น (ตถตา) ไม่เป็นอย่างอื่น (อนัญญตา) เช่น ความตายของสัตว์ทั้งหลายเป็นปรากฏการณ์ที่เราพบเจอได้แม้จะเป็นจริงตายตัวเด็ดขาดก็ตาม แต่มันเป็นเพียงความจริงชั้นนอก แต่ความจริงที่ชั้นในที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์มีอยู่อีก เป็นกฎที่เฉียบขาดกว่า ไม่มีการเปลี่ยนแปลงแน่นอนเด็ดเดี่ยว นั่นคือกฎของสภาวะธรรมอันทำให้สัตว์ที่เกิดแล้วต้องแก่ต้องตาย ที่ว่าก็ คือ ความไม่เที่ยง ความเป็นทุกข์ และความเป็นอนัตตา^{๖๓}

สำนักมารยาธมิกมีชื่อว่า ศุนยวาท แต่ด้วยความเข้าใจยากต่อปุถุชน พระนาคคารชุนจึงนำคำว่ามารยาธมิก อันมีความหมายว่า “ทางสายกลาง” มากล่าวให้เรียกเกิดความเข้าใจที่เรียบง่ายกว่าด้วยการแสดงทัศนะที่จะหลีกเลี่ยงการทางสุดขั้ว ๒ ด้านคือสัสสตทิจฐิ (เชื่อสิ่งถาวร นิรันดรมีอยู่จริง) เช่นเห็นว่าการให้ทานไม่มีผล การบูชาต่าง ๆ ไม่มีผล หรือไม่มีผลแห่งกรรมดีกรรมชั่ว ไม่มี และอุจเฉททิจฐิ (เชื่อสิ่งที่ดับสูญหลังความตายทุกอย่างไม่มีอะไรจริงแท้) ที่เป็นความเห็นว่าคุณ

^{๖๓} อ่างแล้ว, สุมาลี มหานครชัย, พระนาคคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๕๓.

สูญ สัตว์ทั้งหลายตายแล้วก็ฟื้นขึ้นอีก ทุกคนเกิดมาเพียงชาติเดียว เมื่อตายแล้วก็ฟื้นขึ้นอีก ชาติสูญที่ชนะของพระนาคาชุนจึงเป็นหนทางสายกลางจริง ๆ อยู่ตรงกลางระหว่างการปฏิเสธความจริงแท้ไม่อาจยืนยันว่ามีหรือปฏิเสธว่าไม่มี เมื่อปรับแนวความคิดทางสายกลางของท่าน (พระนาคาชุน) นักบวช ในยุคพุทธกาล ก็จะพบว่าพระสงฆ์ของพุทธศาสนาดั้งเดิมนั้น ไม่จำเป็นต้องทรมานร่างกายอดน้ำ อดอาหาร เหมือนนักพรตสายอุปัชฌ์ หรือลัทธิชีชีไพรแห่งสำนักอื่น ๆ ขณะเดียวกันก็ไม่แสวงหาความสุขและกามารมณ์ชนิดเสพสุขกันเอกเกริกในแนวท่านอชิตเกส สัมพล และบรรดาศิษย์สายจารวาก ที่มุ่งแสวงหาความสุขเฉพาะโลกนี้ด้วยเชื่อว่าตายแล้วก็ดับสูญ

แต่ความจริงแล้วตามทัศนะของท่านนาคาชุนได้กล่าวถึงรูปนาม ไว้ว่า รูปเหมือนฟองน้ำ ในความหมายที่ว่า เกิดขึ้นแล้ว แตกดับไปเร็ว ไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน เวทนาเหมือนตอม่น้ำเล็ก ๆ ตั้งขึ้นครู่เดียวแล้วแตกดับไป มนุษย์เราวัน ๆ หนึ่งเสวยอารมณ์ที่หลากหลายสุขเกิดขึ้นครู่หนึ่งแล้วก็ดับไปแปรเปลี่ยนเป็นทุกข์ ทุกข์ก็ทำนองเดียวกัน สัญญาเหมือนพยับแดด ปรากฏเป็นตัวตนแต่ไกลเหมือนจะจับฉวยได้ แต่พอเข้าใกล้ก็หายไป ความจำได้หมายรู้ของคนเราเกิดขึ้นเพราะเหตุปัจจัยแห่งสมมติบัญญัติ เพิกถอนสมมติบัญญัติเสียได้ ความจำได้หมายรู้ก็ไม่มีประโยชน์อันใด เพราะมันอยู่ได้ก็มีการเทียบเคียงสิ่งหนึ่งกับอีกสิ่งหนึ่ง ถ้าไม่มีการเปรียบเทียบกันแล้ว ความจำได้หมายรู้ก็ไม่มีประโยชน์อันใดเหมือนพูดคำเดียวซ้ำ ๆ ฉะนั้น เมื่อเอาเข้าจริงแล้วไม่มีอะไรเหมือนกับพยับแดดฉนั้น วิญญาณเหมือนนักเล่นกล นักเล่นกลหลอกล่อให้คนเห็นสิ่งที่ตัวเล่นเป็นจริงเป็นจัง ปรากฏเสมือนว่าเป็นจริง แต่ก็ไม่จริง อาศัยตากระทบรูป จักขุวิญญาณเกิดขึ้นแล้วดับไป อาศัยหูกระทบเสียง โสตวิญญาณเกิดขึ้นแล้วดับไป ผู้ที่ยึดถือเอาเป็นจริงเป็นจัง เป็นที่ตั้งแห่งความรัก โลก โกรธ หลง ริษยา พยาบาท เอาเข้าจริงมันเป็นอนัตตา หาสาระแก่นสารไม่ได้^{๒๔}

ทัศนะของพระนาคาชุนนั้น การที่จะเข้าใจได้อย่างถูกต้อง ยึดหลักปฏิัจจสมุปบาท (Dependent origination) และอนัตตา ในหลักพระพุทธศาสนาดั้งเดิมในเชิงเปรียบเทียบกับผลงานของท่านที่ปรากฏในมูลमारยมิการิกา อันเป็นทัศนะเดียวกัน นับว่าพระนาคาชุนได้รักษาหลักคำสอนของพระพุทธองค์ ดุจดั่งคุณค่าแห่งความเป็นพระชน้ำเอกไว้เป็นอย่างดี

แนวคิดศูนยตากับอนัตตตา พระนาคาชุนจึงหลีกเลี่ยงเรื่องอนัตตตา ฟีลตทอนสิ่งต่าง ๆ ลงเป็น ชั้นธ ธาตุ และอายตนะ ใช้ “ศูนยตตา” ในความหมายที่แตกต่างไปบ้างแต่ยังรวมความว่างจากอัตตา ของพระพุทธศาสนาหลังเดิมมาอธิบายลักษณะของความเป็นจริงตอนเรียกสิ่งที่เป็นไปตามกฎปฏิัจจสมุปบาท “ศูนยยะ” (ว่าง) อาจทำให้คนเข้าใจผิดเช่นนี้ได้คำว่า “ว่าง” หรือ “ศูนยยะ” ในทัศนะของ พระนาคาชุนจึงหมายถึงลักษณะของสิ่งต่าง ๆ ที่อาศัยกันเกิดขึ้นหาได้เกิดขึ้นเองและมีลักษณะ

^{๒๔} ที.อาร์.วี.มูรติ, **ปรัชญามารยมิก**, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาภูมิภุมวารวิทยาลัย, ๒๕๐๙), หน้า ๑๕๓.

เป็นเอกเทศเฉพาะตัวไม่ซึ่งทำให้เราไม่อาจกำหนดและพรรณนาลักษณะ ของสิ่งของทั้งหลายได้สิ่งต่าง ๆ จึงว่างจากการพรรณนา ด้วยการแสดงทศนะที่จะหลีกเลี่ยงการทางสุดขั้ว ๒ ด้านคือสัสสตทิจฺฐิ (เชื่อ สิ่งถาวร นิรันดรมืออยู่จริง) และอุจเฉททิจฺฐิ (เชื่อสิ่งที่ดับสูญหลังความตายทุกอย่างไม่มีอะไรจริงแท้) ทศนะของพระนาคคารชุนจึงเป็นหนทางสายกลางจริง ๆ อยู่ตรงกลางระหว่างการปฏิเสธ ความจริงแท้ไม่อาจยืนยันว่ามีหรือปฏิเสธว่าไม่มี

หลักคำสอนพระนาคคารชุน นั้น พระนาคคารชุนสอนให้พิจารณาตนเองและโลกเป็น “ความว่าง” โดยใช้คำว่า ศูนย์ตา และเมื่อเข้าใจประเด็นนี้แล้ว ทุกอย่างจะแผ่วไปสู่ทางนิพพาน อันเป็น เป้าหมายเดียวกันของคำสอนของพระพุทธเจ้า “ศูนย์ตา” ศูนย์ตาในทศนะของพระนาคคารชุน ท่านได้ เสนอแนวคิดเรื่องศูนย์ตาเพื่อแย้งทศนะที่ สุดโต่ง ๒ อย่างที่แพร่หลายในสมัยนั้น คือ (๑) ทศนะที่เชื่อว่า มีสัสหรืออัสติตว คือ มีการอยู่ของสิ่งของสิ่งถาวรเป็นนิรันดรอันเป็นฐานรองรับการมีอยู่ของคนและมี อยู่ในตัวตน (๒) ทศนะที่เชื่อว่า ไม่มีสิ่งที่มีอยู่ หรือไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร (อัสติหรือนาสติตว) พระ นาคคารชุนเห็นว่า ชันธ ๕ ก็เป็นสิ่งที่ไม่มีจริงในความหมายเช่นเดียวกัน ชันธ ๕ เช่น รูป (วัตถุ) ไม่มีจริง เพราะถ้ามีอยู่มันก็ไม้อาจมีเหตุเกิด ศูนย์ตาโดยการตีความของนักวิชาการตะวันตก ศูนย์ตา “ความ ว่าง” สิ่งเป็น “ศูนย์ยะ” จึงแปลว่า “สิ่งที่ว่าง” พระนาคคารชุนใช้คำว่า ศูนย์ตา ตามหลักวิชาวิธี เพื่อ แสดงอาการที่สิ่งทั้งปวงไร้แก่นสาร ธรรมทั้งปวง (สรรพสิ่ง) เป็นของว่าง (ศูนย์ยะ) ความหมายที่ถูกต้อง ของ “ความว่าง” (ศูนย์ตา) ตามทศนะของพระนาคคารชุนมีอยู่ ๒ ประการ คือ (๑) สรรพสิ่งว่างจาก ความเป็นจริงสูงสุด สิ่งที่มีความเป็นจริงสูงสุดหรือมีความเป็นจริงอย่างแท้จริง (๒) ความจริงแท้ว่างจาก การอธิบายหรือพนา ความจริงแท้ หรือลักษณะที่แท้จริงของความเป็นจริงไม่อาจอธิบายหรือชี้ให้ เข้าใจกันได้อย่างถูกต้องด้วยมโนภา คำพูดหรือทฤษฎีต่าง ๆ

๓.๕ สรุป

แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก แสดงให้เห็นว่า ความหมายของขณิกวาท คือ ทฤษฎีที่ ถือว่า สรรพสิ่งมีความเปลี่ยนแปลงหรือเกิดดับทุกขณะ ตามลำดับความสืบทอดแห่งเหตุปัจจัยชอย ออกเป็นแต่ละขณะๆ ให้มองเห็นด้วยเหตุปัจจัยที่แท้จริงซึ่งเป็นวิธีที่ใช้มากในฝ่ายอภิปธรรม เรียกว่าสัน ตานวาท (ทฤษฎีว่าด้วยความสืบเนื่อง) และ สังฆวาท (ทฤษฎีว่าด้วยโครงสร้างหรือการเป็นกลุ่มก้อน) ทฤษฎีอนิจจตาในพุทธศาสนาโดยทั่วไปมักถูกเข้าใจผิด เพราะไปสับสนกับรุ่นหลังที่รู้จักกันในนาม “กษณวาท” การวิเคราะห์เชิงตรรกะของกระบวนการแห่งการเปลี่ยนแปลง (ปริณาม) ไม่ปรากฏคำ สอนเรื่องขณิกวาท ไม่มีที่ใดบอกว่าสรรพสิ่งหรือแม้แต่จิตเพียงอย่างเดียวเป็นขณิกะ ขณะจิตและโยง เรื่องชีวิตเข้ากับเรื่องจิต เมื่อจิตดับ สัตว์ก็ถูกเรียกว่า ดับ (นิรุตโต) ขณะจิต ขณะจิตหนึ่งคือ สามขณะ ของอุปบาท ขณะ (ขณะที่เกิด) ฐิติขณะ (ขณะที่ตั้งอยู่) และภังคขณะ (ขณะที่ดับ) ประสบการณ์เป็น กระแสของความคิดหรือวิญญาณ (วิญญาณโสตะ) หรือเป็นกระแสของภาวะที่กำลังเป็นไป (ภาโวโสตะ)

ประวัติความเป็นมาของพุทธปรัชญามายมิก คำว่า “มายมิกะ” (คำว่า มายมิกะ แปลว่า ทางสายกลาง) อภิปรัชญา โดยแสดงอากัปกิริยาที่สงบเงียบ ไม่เปล่งวาจาโต้ตอบ อันนำไปสู่ปมปริศนาของบันดาลีลื้อสาวกฝ่ายอื่น ๆ ควรจะประพฤติปฏิบัติตามครองที่สามารถตีค่าทางจริยศาสตร์สูงสุดได้แล้ว หรืออีกชื่อหนึ่งว่า ศูนย์ตวาท ผู้ก่อตั้งสำนักนี้ คือนาคารชุน ซึ่งได้สร้างหลักทฤษฎีเกี่ยวกับศูนย์ตวาทขึ้น เพื่อที่จะอธิบายหลักปัจเจกการ และอนัตตา วิภาษวิธี ในการตอบโต้เจ้าลัทธิต่าง ๆ สำนักมายมิกหรือศูนย์ตวาท มีหลักการว่า ทุกอย่างว่าง (เปล่า) ไม่มีอะไรเป็นจริงลักษณะนิรันดร์ ไม่ว่าจะเป็นจิตหรือไม่ใช่จิต ทุกอย่างปรากฏด้วยหลักสัมพันธนิยมที่โยงเข้าไปสู่กฎปฏิจจสมุปบาท บ่อเกิดปรัชญามายมิกะเป็นคำที่มีความหมายเดียวกัน ท่านคาราชุนมหาเถรอาจารย์ ส่วนทางได้ยึดเอาปรัชญาปารมิตาสูตร แนวคิดของพระนาคารชุนจึงจำเป็นต้องเข้าใจความสำคัญในพุทธศาสนาตั้งเดิม ให้ถึงแก่นแท้เสียก่อน อันได้แก่ นิพพาน ปฏิจจสมุปบาท อิทัปปัจจยตา อนิจจตา ทุกขตา อนัตตา มายากรรม สุนฺญตา เป็นต้น นอกเหนือจากความเข้าใจในประเด็นพุทธศาสนาตั้งเดิมที่มีทรรศนะต่อโลก ชีวิต จักรวาล มนุษย์ อาจารย์ที่สืบทอดกันมา เพื่อให้เกิดความเข้าใจในความเป็นมา และแก่นในคำสอนของมายมิกะได้ดังนี้

๑) ปฐมอาจารย์นาคารชุน ๒) พุทธปาลิตะ ๓) ภาววิเวกะ/ภวยะ ๔) จันทรกิริติ ๕) ศานติเทวะ ๖) ศรีคุปตะ ๗) ชญาณครณะ ๘) ศานตริกษิตะ ๙) กมลศีละ ปรัชญามายมิก หรือศูนย์ตวาทิน คือกลุ่มของชาวพุทธที่ยอมรับคำสอนว่าด้วยเรื่องของ ความว่าง ทางสายกลาง และการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่งและการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่ง ความสำคัญของชื่อนี้อาจมีน้อยในสังคมเถรวาทบ้านเรา แต่ภายนอก “มายมิกะ” เป็นคำสันสกฤต ตรงกับคำบาลีว่า “มัชฌิมะ” แปลว่า กลาง หมายถึง วิธีปฏิบัติสายกลางหรือผู้ดำเนินตามทางสายกลาง ไม่ยึดที่สุด ด้านใดด้านหนึ่ง ไม่มีการกำหนดเป็นนั่นเป็นนี่ ไม่เอียงไปข้างสัสสตทิกฺขุ ความเห็นว่าเที่ยง) หรืออุจเฉททิกฺขุ ความเห็นว่าขาดสูญ) ไม่เอียงไปข้างนัตถิกทิกฺขุ (ความเห็นว่าไม่มี)หรืออตถิกทิกฺขุ (ความเห็นว่ามิ) ไม่เอียงไปข้างภาวะ (ความมี) หรืออภาวะ (ความไม่มี) ชื่อของสำนักนี้รวมทั้งบุคคลผู้วางรากฐานคำสอนคือ นาคารชุนะ เป็นปรัชญาที่ยิ่งใหญ่ของฝ่ายมหายาน มายมิก แปลว่า ท่ามกลาง คือ ท่ามกลางระหว่างความมีอยู่จริงอย่างเด็ดขาดและความไม่มีอย่างเด็ดขาด ฝ่ายบาลีเรียกว่า อตถตาและนัตถิตา ซึ่งเป็นหลุมพรางอันสำคัญในลัทธิปรัชญา กล่าวคือ ลัทธิปรัชญาสายสัจนิยม (Realism) ยืนยันว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่จริงตามที่ปรากฏ คือ อะไรปรากฏแก่เราอย่างไร ก็เป็นอย่างนั้นจริง ๆ สิ่งทั้งปวงเป็นของสูญ หรือสภาพว่างเปล่า (สรวม ศูนย์ม) ทั้งโลกียธรรม และโลกุตระธรรม เมื่อว่าด้วยสภาพปรมาตม์แล้วเป็นของสูญ เมื่อว่าโดยสมมติบัญญัติของโลกก็มีนั่นมีนี่ เป็นนั่นเป็นนี่ ก็สุดแล้วแต่ความคิดหรือความรู้สึกของเรา สิ่งแท้จริงมีแต่จิต หรือ ความคิดอย่างเดียว สิ่งที่ปรากฏแก่เราเหมือนความฝัน มายมิกเข้ากลางระหว่างลัทธิปรัชญาทั้ง ๒ นี้ คือ ยืนยันไม่ได้ ว่ามีหรือไม่มี จริงหรือไม่จริงโดยเด็ดขาด แต่การกล่าวว่าสิ่งทั้งปวงเกิดขึ้น มีขึ้น เป็นขึ้นตามเหตุปัจจัย เป็นปฏิจจสมุปบาท มายมิก ของมหายานกับปฏิจจสมุปบาทหรืออิทัปปัจจยตาของฝ่ายเถรวาท จึงเป็นเรื่องเดียวกัน

แนวคิดของพระนาคคารุณนั้นสิ่งแรกที่นักคิดทุกสำนักจะต้องพูดถึงคือ “วิภาชวิธี” วิภาชวิธีในการศึกษาแนวคิดวิภาชวิธีใน ๒ รูปแบบ มีนัยสำคัญอยู่ ๒ ประการ คือ (๑) วิภาชวิธีเชิงญาณวิทยา เป็นเครื่องมือที่แสวงหาความจริงด้วยการแย้งเชิงปฏิเสธ เพื่อให้คู่สนทนาอันเป็นฝ่ายตรงข้ามนั้น (๒) วิภาชวิธีเชิงอภิปรัชญา หมายถึง กระบวนการของการพัฒนาที่เกิดขึ้นจากการขัดแย้งหรือเปลี่ยนแปลง ซึ่งตรงกับคำว่า “ปฏิพัฒนาการ” ตามที่ราชบัณฑิตยสถานของไทยบัญญัติ ในขณะที่ปัญหาเหล่าปรากฏถึง ๑๔ ข้อ ในพระสูตรภาษาสันสกฤตของมหายาน โดยแบ่งออกเป็น ๔ กลุ่ม กลุ่มละ ๔ ข้อ นอกจากกลุ่มที่ว่าด้วยเรื่องชีวะกับสรีระ ซึ่งมีเพียง ๒ ดังนี้ กลุ่มที่ ๑ ได้แก่ ปัญหาที่เกี่ยวกับจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดของโลกในช่วงเวลา กลุ่มที่ ๒ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับขอบเขตของโลกอวกาศ กลุ่มที่ ๓ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับเรื่องชีวะกับสรีระ กลุ่มที่ ๔ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับภาวะหลังความตายของตถาคต มี ๔ ข้อ ได้แก่ (๑) หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหรือ (๒) หลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีกหรือ (๓) หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหรือ (๔) หลังจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่หรือ ระบบโครงสร้างวิภาชวิธีของพระนาคคารุณ โครงสร้างของวิภาชวิธีภายหลังจากที่พระนาคคารุณจัดชุดความเชื่อออกเป็นหมวดหรือชั่วคราวความคิด จะได้ดังนี้ (๑) ยืนยัน (๒) ปฏิเสธ (๓) ยืนยันและปฏิเสธ (๔) ไม่ทั้งยืนยันและปฏิเสธ การค้ำโลกทรรศน์ทั้งสี่แบบ พระนาคคารุณกับการค้ำโลกทรรศน์ทั้งสี่แบบ กล่าวโดยสรุป เกี่ยวกับโลกที่ปรากฏ สามารถจัดได้ ๔ กลุ่ม คือ (๑) ถือว่าโลกเกิดขึ้นเอง (๒) ถือว่าสิ่งอื่นก่อให้เกิด (๓) ถือว่าทำให้เกิดขึ้นเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด (๔) ถือว่าเกิดขึ้นเองโดยบังเอิญ ไม่มีเหตุและปัจจัย คำสอนเรื่องศูนยตาของพระนาคคารุณมุ่งที่จะใช้เป็นเครื่องมือเพื่อการบรรลุนิพพานความหมายของศูนยตาในด้านจิตวิทยาก็คือการไม่ยึดติดการทำให้ใจว่างจากตัณหา ให้มองสิ่งต่าง ๆ เป็นสิ่งว่างเปล่าไม่มีแก่นสารส่วนความหมายของศูนยตาในด้านอภิปรัชญา หมายถึงการที่สิ่งทั้งปวงไม่มีความจริงสูงสุดไม่ใช่สิ่งที่อยู่ด้วยตัวเองและไม่มีลักษณะหรือภาวะเฉพาะตัวที่คงที่แน่นอน อีกทั้งไม่อาจอธิบายให้ถูกต้องได้ด้วยทฤษฎีหรือทัศนคติต่าง ๆ ทางอภิปรัชญา

หลักคำสอนพระนาคคารุณนั้นต้องโยงไปถึงภาคปฏิบัติของมนุษย์ ในขณะที่แนวทางตบะนิยมก็ดี แนวทางเซนของพระมหาวิระก็ดี มุ่งบำเพ็ญเพียรไปในแนววิเวกสันโดษเพื่อบรรลุแห่งโมกษะ และขณะที่เอกเทวนิยมสายยูดาห์มุ่งจงรักภักดีต่อพระเจ้าเป็นหลักคุณเด่นแห่งคำสอนของศาสนาแห่งศาสนาสำคัญของโลก แต่สำหรับพระนาคคารุณกลับสอนให้พิจารณาตนเองและโลกเป็น “ความว่าง” โดยนำคำว่า ศูนยตา และเมื่อเข้าใจประเด็นนี้แล้ว ทุกอย่างจะแผ่วไปสู่ทางนิพพาน อันเป็นเป้าหมายเดียวกันของคำสอนของพระพุทธเจ้า “ศูนยตา” ศูนยตาในทัศนะของพระนาคคารุณ ท่านได้เสนอแนวคิดเรื่องศูนยตาเพื่อแย้งทัศนคติสุดโต่ง ๒ อย่างที่แพร่หลายในสมัยนั้น คือ (๑) ทัศนคติที่เชื่อว่ามีสัจหรืออัสติตว คือ มีการอยู่ของสิ่งของสิ่งใดถาวรเป็นนิรันดรอันเป็นฐานรองรับการมีอยู่ของคนและมีอยู่ในตัวตน (๒) ทัศนคติที่เชื่อว่า ไม่มีสิ่งที่มีอยู่ หรือไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร

(อัสติหรือนาสตีตว) พระนาคราชเห็นว่า ชั้น ๕ ก็เป็นสิ่งที่ไม่มีจริงในความหมายเช่นเดียวกัน ชั้น ๕ เช่น รูป (วัตถุ) ไม่มีจริง เพราะถ้ามีอยู่มันก็ไม่อาจมีเหตุเกิด ศูนย์ตาโดยการตีความของนักวิชาการ ตะวันตก ศูนย์ตา “ความว่าง” สิ่งเป็น “ศูนย์” จึงแปลว่า “สิ่งที่ว่าง” พระนาคราชใช้คำว่า ศูนย์ตา ตามหลักวิชาวิธี เพื่อแสดงอาการที่สิ่งทั้งปวงไร้แก่นสาร ธรรมทั้งปวง (สรรพสิ่ง) เป็นของว่าง (ศูนย์) ความหมายที่ถูกต้องของ “ความว่าง” (ศูนย์ตา) ตามทัศนะของพระนาคราชมีอยู่ ๒ ประการ คือ (๑) สรรพสิ่งว่างจากความเป็นจริงสูงสุด สิ่งที่มีความเป็นจริงสูงสุดหรือมีความเป็นจริงอย่างแท้จริง (๒) ความจริงแท้ว่างจากการอธิบายหรือพนา ความจริงแท้ หรือลักษณะที่แท้จริงของความเป็นจริงไม่อาจอธิบายหรือชี้ให้เห็นใจกันได้อย่างถูกต้องด้วยมโนภา คำพูดหรือทฤษฎีต่าง ๆ แนวคิดศูนย์ตากับอนัตตตา

บทที่ ๔

วิเคราะห์แนวคิดขณิกภาพในปรัชญามารชยมิก

แนวคิดขณิกภาพในปรัชญามารชยมิก เป็นแนวคิดที่สำคัญในทางพุทธปรัชญามหายาน ซึ่งแนวคิดนี้มุ่งให้ผู้ที่ปฏิบัติได้เข้าถึงและรู้แจ้งในสังขารธรรมสามารถปฏิบัติตนให้จิตว่างแล้วเข้าสู่การหลุดพ้นได้ในที่สุด เพื่อให้เกิดความกระจ่างชัดและความเข้าใจโดยง่าย ผู้วิจัยจึงได้นำแนวคิดขณิกภาพในปรัชญามารชยมิก มาวิเคราะห์เพื่อให้ได้ทราบถึงความจริงอันลึกซึ้งซึ่งตามลำดับ ดังหัวข้อ ต่อไปนี้

๔.๑ หลักปฏิบัติตามแนวคิดขณิกภาพในปรัชญามารชยมิก

หลักปฏิบัติตามแนวคิดขณิกภาพซึ่งมารชยมิกนั้น มีแนวคิดที่ยึดตามหลักปฏิจจนสมุปบาท คือมองสิ่งต่าง ๆ ทั้งด้านวัตถุและจิตว่าจะมีอยู่หรือไม่หรือดำเนินไปอย่างไรก็สุดแล้วแต่เหตุปัจจัยในขณะนั้นจะปรุงแต่งอย่างไร สรรพสิ่งดำเนินไปที่ละขณะ (ขณิกภาพ Monmentariness) ไม่ว่าจะสสารหรือจิต แต่เพราะมีสันตติความสืบต่อกันถึยบส่งทยอยกันไปไม่ขาดสาย จึงดูประหนึ่งว่ามีสิ่งถาวร ยั่งยืนเป็นตัวตน ขณิกภาพเป็นกฎธรรมชาติที่มีลักษณะความเปลี่ยนแปลงที่ไม่ว่าสิ่งนั้นจะมีชีวิตหรือไม่ มีชีวิตก็ตาม ทุกสิ่งทุกอย่างล้วนต้องเปลี่ยนแปลงไปเป็นกระแส ไม่มีอะไรคงทนถาวรอยู่ได้ ส่วนพุทธศาสนานิกายสรวาสติวาทและนิกายเสาตรานติกะยืนยันอย่างชัดเจนว่า สรรพสิ่งเปลี่ยนแปลงทุกขณะ หรือเป็นขณิกะ ในพุทธปรัชญาไม่ว่าปรัชญาเถรวาทหรือมหายานล้วนแต่มีแนวความคิดที่คล้ายคลึงกัน โดยมีกรกล่าวถึงขณะที่เกิดขึ้น อดีต ปัจจุบัน และอนาคต สำหรับพุทธมหายานผู้วิจัยได้กล่าวถึงในเฉพาะสำนักปรัชญามารชยมิก ที่มีแนวความคิดเรื่องของศุนยตา หรือความว่าง

หลักการและแนวคิดของมารชยมิกในการปฏิบัติได้ยึดแนวคิดปรัชญาปารมิตานยะ คือ ทางแห่งบารมีทั้ง ๖ ประการ เป็นมรรคาให้ถึงความเต็มรอบของบารมีตามหลักนิกายมารชยมิก คัมภีร์ปรัชญาปารมิตาแสดงถึงปารมีทั้ง ๖ นี้ โดยเฉพาะในตอนสุดท้าย คือตอนที่ว่าด้วย ปรัชญา-ปัญญาเป็นเครื่องตรัสรู้ มรรคาให้ถึงปารมิตา ต่าง ๆ จากข้อปฏิบัติเก่า ๆ ของฝ่ายหินยาน ในลักษณะ ๓ ประการ คือ การนำอุดมคติในเรื่องการบำเพ็ญตนเป็นพระโพธิสัตว์เข้ามาแทนที่ ความคิดเรื่องความเป็นพระอรหันต์ อธิบายการใช้ปัญญาให้เป็นปารมิตา ๖ คือ ทาน ศีล กษานติ วีรย ฌยาน และปรัชญา และ ๓ การแยกขอยชั้นต่าง ๆ ของโลกุตระให้เป็นภูมิ หรือระดับต่าง ๆ ของการปฏิบัติ ตามโยคะ เพื่อบรรลุถึงความเต็มรอบพระโพธิสัตว์โดยสมบูรณ์ ความคิดและหลักการที่เป็นอุดมคตินำไปสู่มรรคและผลสุดท้ายในการ

ปฏิบัติเพื่อความดีทางจิต พร้อมทั้งสร้างความเป็นเอกภาพและความกว้างขวางให้เกิดขึ้นอย่างไม่เคยรู้จักมาก่อน^๑

สำหรับปรัชญามายมิก เน้นวิเคราะห์ทฤษฎี “ศูนยตา” ของนาคารชุนและประเด็นต่างๆ แห่งพุทธปรัชญาที่เอื้อต่อประเด็นหลักการศึกษาศูนยตาของนาคารชุน (Nagarjuna's emptiness) เริ่มจากการฝึกจิตที่มุ่งสู่การกำหนดรับรู้แห่งความจริงในทุกขณะจิต คือการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป หรือ การพิจารณาความจริงแห่งสภาวะธรรมที่เป็นอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ตามหลักขณิกวาท กล่าวได้ว่า ปรัชญามายมิก เป็นนิยายที่ว่าด้วยเรื่องทางสายกลาง^๒ และการยึดถือหลักปฏิจจนูปบาท มาอธิบาย หรือให้เหตุผล (เหตุวาท) ดำเนินไปในธรรมชาติ ชนิดที่สังเกตและทดสอบได้แต่ไม่ได้กำหนดอย่าง เข้มงวด หรือที่เรียกว่ามีขมิ้นมาปฏิบัติ อันเป็นทางสายกลางระหว่างที่สุดโต่งด้านใดด้านหนึ่ง โดยใช้ วิชาวิธีปฏิเสศสังสรวาทและอุจเฉทวาท ตลอดถึงประกาศหลักศูนยตา และเพราะกล่าวถึงศูนยตาเป็น เรื่องสำคัญ จึงมีชื่อว่า ศูนยวาท คำว่า ศูนยตา หรือ ศูนยวาท ตามทรรศนะของนาคารชุนนั้นมีความหมายเป็น ๒ นัย คือ

๑. ปฏิเสศสมมติสังจะโดยถือว่าสมมติสังจะนั้นไร้สภาวะหรือสวลักษณะอันเที่ยงแท้ของมัน ไร้ ปรมัตตสังจะเกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย

๒. ปฏิเสชวาทะทุกรูปแบบที่พรรณนาปรมัตตสังจะ โดยถือว่าปรมัตตสังจะเป็นความจริงแท้ อยู่เหนือความแตกต่างทั้งหลาย อยู่เหนือพุทธปัญญาหรือปัญญาชั้นเหตุผล ฉะนั้นทฤษฎีใด ๆ ที่ตั้งขึ้นเพื่ออธิบายสังจะอย่างนั้น จึงเป็นศูนยตาในความหมายว่าว่างจากความจริง คือ ไม่ถูกต้องครบถ้วน^๓

การที่พระนาคารชุนได้กล่าวเช่นนี้ ก็ด้วยทุกสรรพสิ่งล้วนที่มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป เมื่อวิเคราะห์ในขณิกวาทจะเห็นว่า การกำหนดขณะในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ที่ว่าผลอะไรที่เราจะ ได้รับก็แล้วแต่กรรมที่ทำไว้ ความบังเอิญไม่มีเหตุปัจจัยก็เช่นเดียวกัน คนก็จะคิดว่าเราจะต้องไปหาอะไรทำไม ทำก็ไม่ได้ผลอะไรเพราะไม่มีเหตุไม่มีปัจจัย บังเอิญไปก็ต้องเป็นอย่างนั้น ไม่ต้องทำอะไร ผลเกิดก็เกิดเองแล้วแต่โชคความสามลัทธินี้ข้อเสียหรือจุดอ่อนก็คือ ทำให้ไม่เกิดความเพียรพยายาม ในทางความประพฤติปฏิบัติ ไม่เกิดฉันทะในการกระทำ ส่วนหลักกรรมในพุทธศาสนามุ่งเน้นให้เกิด

^๑ ที.อาร์.วี.มูรติ, **ปรัชญามายมิก**, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๐๙), หน้า ๓๒๗-๓๒๘.

^๒ พัน ดอกบัว, **ปวงปรัชญาอินเดีย**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สยามปริทัศน์, ๒๕๕๕), หน้า ๓๗๔-๓๗๖.

^๓ พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ วันจันทร์, รศ.ดร.), **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๑, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๒๘๔.

ฉันทะ เกิดความเพียรที่จะทำไม่หมดฉันทะ ไม่หมดความเพียร แม้พุทธศาสนาจะเป็นกรรมวาที คือสอนว่าสัตว์โลกย่อมเป็นไปตามกรรมที่ทำไว้ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าชีวิตเป็นกรรมลิขิตคือถูกกำหนดให้รับผลกรรมที่เคยทำไว้ ทุกอย่างโดยไม่มีทางเลือกเลย พระพุทธศาสนาสอนว่ามนุษย์สามารถทำกรรมดีในปัจจุบันเพื่อหักล้าง กรรมชั่วในอดีตก็ได้ เพราะฉะนั้นเรื่องกรรมใน พุทธศาสนา จึงไม่ใช่เป็นสิ่งตายตัว แต่เป็นสิ่งที่สามารถ เปลี่ยนแปลงได้ตามเหตุตามปัจจัยตาม หลักปฏิจจนูปบาท ทฤษฎีเรื่องปฏิจจนูปบาทจึงเป็นผล โดย ตรงของทฤษฎีขณิกวาตะ พึงสังเกตพุทธพจน์ดังนี้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ผู้ใดกล่าวอย่างนี้ว่า “บุรุษนี้ทำกรรมไว้อย่างไร ๆ เขาย่อมได้ส่วยกรรมนั้นอย่างนั้น ๆ” เมื่อเป็นอย่างที่กล่าวนี้ การครองชีวิตประเสริฐ (พรหมจรรย์) ก็มิได้ (คือไม่มีประโยชน์อะไร) เป็นอันมองไม่เห็นช่องทางที่จะทำความสิ้นทุกข์ให้สำเร็จได้เลย”^๔

พระนาครชนุ้ยว่าเราต้องหมั่นเจริญปัญญา พิจารณาหลักปฏิจจนูปบาทให้เห็นถึง อนัตตาและหลักอนัตตาจะสอนให้เห็นสรรพสิ่งเกิดดับเป็นกระแสต่อเนื่องกันดุจลูกโซ่ สุดท้ายก็จะเห็น สิ่งที่เกิดดับเป็นปฏิจจนูปบาทนั้นเป็นอนัตตา คือไร้ตัวตน ว่างเปล่า (ศูนยตา) เพราะว่า “ผู้ใด เห็นปฏิจจนูปบาท ผู้นั้นย่อมเห็นธรรม ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นย่อมเห็นปฏิจจนูปบาท” ซึ่งตาม ธรรมชาติของมันก็เพียงความว่างเปล่า คือ ศูนยตาเท่านั้น แต่ที่เราเห็นการเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับไปนั้น เพราะการอิงอาศัยกันอย่างมีเงื่อนไข โดยที่ “เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนั้นจึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนั้นจึงเกิด เมื่อสิ่ง นี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ” กระบวนการเกิดขึ้นตามหลักปฏิจจนูปบาท กลายเป็น กฎสากลว่า เมื่อมีสิ่งหนึ่งจะต้องมีสิ่งหนึ่งตามมา

พระนาครชนุ้ยกล่าวถึงกระบวนการทางจิตวิญญาณเพื่อตระหนักรู้ตนเองด้วยปัญญา คือ สภาวะธรรมที่มีอยู่ในตัว เพื่อการไม่ข้องกับโลกียะ เปรียบเหมือนมายาบุรุษคนหนึ่งประหารมายาบุรุษ อีกคนหนึ่ง การประหารของมายาบุรุษทั้งสองย่อมเป็นมายาไปด้วยฉันทะ ทั้งผู้บรรลุนิพพานและ สภาวะแห่งนิพพานย่อมเป็นศูนยไปด้วยฉันทะนั้น เมื่อตัวตน อัตตา อาตมัน เป็นสิ่งว่างเปล่าไม่มีแก่นสาร อยู่จริง เป็นสักแต่คำพูด เป็นสมมติโวหารเท่านั้นแล้ว การประหารกิเลสของสิ่งที่ไม่จริงนั้นจะเป็น จริงได้อย่างไร มาธยมิกะแสดงหลักว่าทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมมีสภาพเท่ากันคือเป็นศูนยตา เพราะการมีอยู่แห่งสังขตะจึงมีสังขตะ หากสังขตธรรมเป็นมายาหาที่อยู่จริงไม่โดยปรมาตมแล้ว อสังขตธรรมอันเป็นคู่ตรงข้ามก็ย่อมไม่มีไปด้วย อุปมาดังดอกฟ้ากับเขากระต่าย หรือนางหินมีครรภ์ซึ่ง เป็นสิ่งที่ไม่เคยมีในโลก เช่นนั้นแล้วบุตรอันเกิดจากนางหินมีครรภ์จะมีอย่างไรได้ แม้แต่ความสูญเองก็ เป็นมายาด้วยเช่นกัน แต่กระนั้น ปรัชญาศูนยวาทก็ยืนยันในเรื่องนิพพานและบุญบาปว่าเป็นสิ่งมี อยู่ เพียงแต่คัดค้านสิ่งที่ดำรงอยู่ด้วยตัวของมันเองเท่านั้น เพราะสรรพสิ่งเป็นศูนยตานั้นเอง คนทำ

^๔ ส. สฬา, ๑๒/๖๑๓-๖๑๔/๓๔๓-๓๔๔.

กรรมดีย่อมได้ดี ทำกรรมชั่วย่อมได้ชั่ว ปุณฺณจึงบรรลุเป็นพระอรียะได้ หากไม่หากสรรพสิ่งเที่ยงแท้ที่อยู่ โดยตัวของมันเองแล้วย่อมไม่แปรผัน เมื่อนั้นมรรคผลนิพพานก็จะมีไม่ได้ด้วย^๕

การปฏิบัติตนเพื่อให้เข้าถึงสภาวะธรรม คือการรับรู้สภาวะการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ของนามรูป ทั้งสองแนวคิดได้ยึดหลักของกฎปฏิจจสมุปบาทนั้นนอกจากปฏิเสธหน่วยอมตะนิรันดร์ของ สังขตธรรมแล้ว ยังได้บอกเราด้วยว่า การรวมตัวกันของสิ่งต่าง ๆ และการแยกแตกสลายนั้น มิได้เกิด จากอำนาจใด ๆ ทั้งภายในและภายนอกเพียงอย่างเดียวอย่างใดอย่างหนึ่งที่อิสระ สิ่งต่าง ๆ มารวม กันเองและแยกสลายไปต้องไร้หน่วยอิสระอย่างใดอย่างหนึ่งมาดลบันดาลบงการอยู่เบื้องหลังตามที่ บางลัทธิเข้าใจ^๖ ฆนิกวาทตามแนวคิดของปรัชญามายมิก จึงเป็นการกล่าวถึงเรื่องของความสัมพันธ์ ระหว่างหลักปฏิจจสมุปบาทและศูนฺยตา เพื่อการเข้าถึงความจริงแห่งความว่าง ด้วยการพิจารณาในทุก ขณะ คือการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป หรือเป็นอดีต ปัจจุบัน และอนาคต

การกำหนดรู้ทางจิตของมายมิกจึงเป็นการพิจารณาตนเองให้รู้เท่าทันในทุกสรรพสิ่ง กล่าวคือ การอบรมใจเป็นการพัฒนาตนเอง ที่ไม่มีการบังคับหรือความกดดันภายนอกซึ่งเป็นเหตุที่ ต้องปรับปรุงตนเอง เป็นการมีสติคอยตำรวจดูการกระทำทางกาย วาจาและใจ ของตนเอง ก็เลสเข้า มามีอำนาจเหนือเราเพราะความหลงลืมสติ เพราะเราไม่มีความระลึกรู้สึกตัว แต่เมื่อเรามีสติระลึกรู้สึกตัวอยู่เสมอ ก็ไม่สามารถเข้ามาภายในจิตใจได้ และไม่มีอำนาจเหนือเราได้ หน้แนวคิดวิภาษวิธี ที่ เราใช้เพื่อเป็นการพัฒนาสติปัญญาเป็นวิธีการวิพากษ์ตรวจสอบความโน้มเอียง ในสันดานของใจ ที่ เป็นการประเมินตรวจสอบและการสร้างทิวฐิต่าง ๆ ขึ้น ในทางปฏิบัติเราต้องใช้วิภาษวิธีเพื่อเป็นการ เตรียมพร้อมในการตรวจสอบการกระทำของเราทุก ๆ ระยะ^๗

จากข้อความข้าง แสดงให้เห็นว่า หลักปฏิบัติตามแนวคิดฆนิกวาทในปรัชญามายมิกนั้น ยึดหลักปฏิจจสมุปบาทเป็นสำคัญ คือมองสิ่งต่าง ๆ ทั้งด้านวัตถุและจิตว่าจะมีอยู่หรือไม่หรือดำเนินไป อย่างไรก็ดีแล้วแต่เหตุปัจจัยในขณะ สรรพสิ่งดำเนินไปที่ละขณะ ทุกสิ่งทุกอย่างล้วนต้อง เปลี่ยนแปลงไปเป็นกระแส ไม่มีอะไรคงทนถาวรอยู่ได้ มนุษย์ผู้มีปัญญาเข้าใจรู้แจ้งในความจริงนี้ก็ สามารถนำมาใช้ให้เป็นประโยชน์เกิดเป็นคุณค่าขึ้นได้จากการฝึกจิตที่มุ่งสู่การกำหนดรับรู้แห่งความ จริงในทุกขณะจิต คือการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป หรือการพิจารณาความจริงแห่งสภาวะธรรมที่เป็น อดีต ปัจจุบัน และอนาคตตามหลักฆนิกวาท ก็ด้วยทุกสรรพสิ่งล้วนที่มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป

^๕ Murati, T.R.V, *The Central Philosophy of Buddhism*, (London, Allen & Uwin Ltd. 1960). P. 123-124.

^๖ พิฆเนศ นิภารัตน์, “อิทธิพลของพระพุทธศาสนาดั้งเดิมต่อหลักคำสอนของพระนาครชุนในปรัชญามายมิกะ”, *วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, ๒๕๕๕), หน้า ๓๔.

^๗ ที.อาร์.วี.มูรติ, *ปรัชญามายมิก*, หน้า ๓๓๓-๓๓๔.

เมื่อวิเคราะห์ในเชิงกาทจะเห็นว่า การกำหนดขณะในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ที่ว่าผลอะไรที่เรา จะได้รับก็แล้วแต่กรรมที่ทำไว้ปางก่อน จะสุขทุกข้ออย่างไรก็แล้วแต่ กรรมที่ทำไว้ในชาติก่อน การยึดหลักแห่งเหตุและผล ถือว่าสิ่งทั้งหลายเป็นไปตามเหตุปัจจัย ผลจะเกิดขึ้น ต้องมีเหตุและเมื่อมีเหตุเกิดขึ้นแล้ว ทุกขณะไม่มีอะไรคงทนถาวรแม้ชั่วขณะเดียว (ขณิกทัศนะ) การที่สิ่งทั้งหลายอาศัยกัน และกันเกิด (ปฏิจจสมุปบาท) ส่วนอนัตตาและสุญญตาในซีกของโลกุตตระ หมายถึง นิพพาน ซึ่งไม่ เหตุปัจจัยปรุงแต่ง จัดเป็นอนัตตาหรือสุญญตา ซึ่งตามธรรมชาติของมันก็เพียงความว่างเปล่า คือ ศูนย์ตาท่านั้น แต่ที่เราเห็นการเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับไปนั้น เพราะการอิงอาศัยกันอย่างมีเงื่อนไข โดยที่ เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนั้นจึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนั้นจึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ สืบเนื่องไปเป็นปัจจัยต่อกันนั่นเอง

๔.๒ การเข้าถึงเชิงกาทในปรัชญามายมิก

การพิจารณาเห็นและเข้าใจเชิงกาทนั้น ถ้าหากศึกษาและพิจารณาให้่องแท้แล้วมีส่วน ทำให้เกิดความไม่ประมาทในการดำเนินชีวิต ปรองามทำกิจหน้าที่เพื่อชีวิตที่ถูกต้องดีงาม รมัตระวัง ปองกันความเสื่อมอันจะเกิดขึ้นและสร้างสรรค์ความเจริญ ความรู้เท่าทันความจริงที่สิ่งทั้งหลายมีการ เปลี่ยนแปลง ไม่เที่ยง มีความเสื่อมสลาย เกิดแล้วดับ ด้วยความมีสติ กำหนดรู้เท่าทันสภาวะที่เกิดขึ้น ด้วยความไม่เลินเล่อมีผลอสติ ความระมัดระวังที่จะไม่ทำเหตุผิดพลาดเสียหายและไม่ละเลยโอกาสที่ จะทำเหตุแห่งความดีและความเจริญ ซึ่งผู้วิจัยจะได้กล่าวถึงการเข้าถึงเชิงกาทในมายมิก ที่จะได้ กล่าวถึงในลำดับต่อไป

พระนาครชนได้ให้ความสำคัญกับการเจริญสติและปัญญา ด้วยการพิจารณาการเกิดผัสสะ มีเวทนาและสัญญาเกิดขึ้น ในที่นี้ สัญญา (Perception) เป็นความจำได้หมายรู้อารมณ์ ถ้าจิตไม่มีกิเลส ตัณหา สัญญาจะบริสุทธิ์คือรับรู้อารมณ์ตาม ความเป็นจริง แต่ถ้าจิตมีกิเลสตัณหา สัญญาจะคิดปรุง แต่งอารมณ์ให้พิศดารด้วยแรงผลักดันของตัณหา มานะ และทิฏฐิ ปุถุชนมีสัญญาชนิดนี้แม้จะมี การศึกษาในทางโลก สูงเพียงใดก็ตาม ก็จะมองสิ่งต่าง ๆ ไม่ตรงตามความเป็นจริง จึงเกิดสัญญาวิปลาส คือการรับรู้ผิดจากความเป็นจริง ๔ ประการ คือ

๑. หมายรู้สิ่งที่ไม่เที่ยงว่าเที่ยง
๒. หมายรู้สิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นสุข
๓. หมายรู้สิ่งที่มีใช้อัตตาว่าเป็นอัตตา

๔. หมายรู้สิ่งที่ไม่งามว่างาม เมื่อสัญญาวิปลาสเกิดขึ้น จิตวิปลาส คือคลาดเคลื่อนจาก ความเป็นจริง และทิฏฐิวิปลาส คือ ความเห็นคลาดเคลื่อนที่ “ทิฏฐิแม้เพียงเล็กน้อย ซึ่งเกิดจาก สัญญา ถูกสัญญาจัดแต่งเกี่ยวกับสิ่งที่เห็นก็ดี สิ่งที่ได้ยิน ก็ดี สิ่งที่ได้ทราบก็ดี ในโลกนี้ ย่อมไม่มีแก่พระ

อรหันต์”^{๘๘} เพราะหมายรู้ผิดพลาดเช่นนี้บุคคลจึงไม่มีปัญญาหรือรู้เห็นตามความเป็นจริง เขาคิดอยู่ใน ปัญญาจะ คือการปรุงแต่งที่จิตสร้างเพิ่มเติมให้กับอารมณ์ทั้งหลาย การยึดติดในปัญญาจะจัดเป็น อวิชชา จึงทำให้เขาไม่อาจบรรลุนิพพาน เหตุนั้นพระสารีบุตรจึงกล่าวว่า “ผู้ใดประกอบด้วยปัญญาจะ ยินดีในปัญญา ผู้นั้นไม่ได้ขมนิพพานที่เกษมจากโยคะ”^{๘๙}

การเป็นผู้ฝักฝ่ายข้างใดข้างหนึ่ง ทำให้เกิดฝักฝ่ายตรงข้าม ทั้งเป็นปกติและปฏิบัติที่ไม่ดีทั้งสองอย่าง ในทางปฏิบัติการถือทิฐิอย่างใดอย่างหนึ่งก่อให้เกิดอุปาทานและความหลงมกมายในสาระของทิฐิจะเป็นอะไรก็ช่าง แต่ทิฐิเช่นนั้นทำให้เป็นผู้ฝักฝ่าย คือ แยกตนเอง แยกตัวเอง จากทิฐิอื่น และทำให้เกิดการแบ่งแยกตัวเองออกจากฝักฝ่ายอื่น ด้วยการกระทำเช่นนั้นทำให้เกิดฝ่ายที่เป็น ปฏิปักษ์ เราอาจหลีกเลี่ยงจากการโต้เถียงและความขัดแย้งในพ้อการถือทิฐิข้างใดข้างหนึ่งคือทั้งฝ่ายมี และฝ่ายไม่มี กล่าวคือแนวคิดนี้เป็นแนวคิดของหลักศูนยตา หรือการยึดแนวทางสายกลางเป็นหลัก ตามที่มารชยมิกมันเป็นแนวทางนำไปสู่ความว่าง^{๙๐}

อีกทั้งท่านได้ยึดหลักแนวคิดของศูนยตา คือ “ความว่าง” สิ่งเป็น “ศูนยะ” ตามหลัก วิชาวิธี (Dialectic) เพื่อแสดงอาการที่สิ่งทั้งปวงไร้แก่นสาร (Essenceless) หรือภาวะเฉพาะตนที่ตายตัว (สภาวะ) ไม่มีความเป็นจริงสูงสุด (Absolute reality) หรือตัวตนที่สามารถอยู่ได้ด้วยตัวเอง ซึ่งบางครั้งเรียกว่า สิ่งสัมบูรณ์ (The absolute) โดยปฏิเสธทฤษฎีหรือคำพูดต่าง ๆ ที่พยายามจะอธิบายลักษณะของความเป็นจริงหรือสิ่งที่ป็นจริง (Reality) ไม่ว่าจะลักษณะยืนยงหรือลักษณะ ปฏิเสธ ศูนยตาอยู่เหนือการยืนยงและการปฏิเสธ จึงจัดเป็นทางสายกลางอยู่ระหว่างทางสุดโต่งทั้งสองของการยืนยง และการปฏิเสธตามที่ศนะของพระนาคาชุน เราไม่อาจยืนยง และปฏิเสธสิ่งใดสิ่ง หนึ่งโดยแยกต่างหากจากสิ่งอื่นเช่น การเกิด การดับ ความเที่ยง ความไม่เที่ยง เพราะสิ่งทั้งปวงอยู่ ภายใต้อกฎปฏิเสธสอุปบาท คือ เป็นสิ่งที่อิงอาศัยสิ่งอื่นอยู่ เป็นไปตามเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัย จึงไม่มีภาวะ เฉพาะตนไม่มีลักษณะตายตัวเฉพาะตัวเองและไม่มีลักษณะที่เป็นคู่ให้เราสามารถกำหนดเพื่อยืนยง หรือปฏิเสธได้ ความจริงแท้ หรือปรมาตถสัจ (Absolute truth) ท่านนาคาชุน กล่าวว่า “คนทั้งหลาย ก็เข้าใจว่า ศูนยตาหมายถึงความไม่มีอะไร จึงกล่าวโงมตีเราว่า สอนเรื่องความไม่มี แต่ความจริงศูนย ตามันนั้นปฏิเสธทฤษฎีทั้งหมด และศูนยตาเองก็ไม่มีทฤษฎีหนึ่งต่างหาก ท่านกล่าวตามแบบบาท วิจารณ์ (Dialectics) ของท่านว่า “ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นอศูนยะ มันก็เป็นอิสระแก่กันและกัน เมื่อ เป็นอิสระแก่กันก็ต้องเป็นภาวะสมบูรณ์ เมื่อเป็นภาวะสมบูรณ์ ก็ต้องไม่มีการทำลาย เมื่อไม่มีการ

^{๘๘} ชุ.ม. ๒๙/๑๗๓/๑๓๓.

^{๘๙} อง.ปญจก. ๒๒/๒๘๖/๓๒๙.

^{๙๐} ที.อาร์.วี.มูรติ, **ปรัชญามารชยมิก**, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย, ๒๕๐๙), หน้า

ทำลายก็ย่อมไม่มีสงสาร, ไม่มีนิพพาน ไม่มีอริยสัจจ์ ไม่มีสังข์ ไม่มีศาสนา ไม่มีพระพุทธเจ้า ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นจริง จะเป็นสิ่งถาวรคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง และถ้าเป็นเช่นนี้ก็คงไม่มีในโลก”

หลักของมารยมิก มีแนวคิดที่ว่าความสุขมันจะเกิดขึ้นได้ก็โดยผ่านศุนยตา คือ การสลัดทิ้งทิฐิ ความเห็นและศีลพรตทั้งหมด มรรคาที่ลัทธิอื่น ๆ แสดงดีที่สุดใน ไปสู่ความหลุดพ้นแต่บางส่วน หรือเป็นเบื้องต้นของความหลุดพ้นอย่างแท้จริง การเห็นอันติมสัจจในแบบต่าง ๆ คือ บางลัทธิเห็น สสารวัตถุว่าเป็นอันติมสัจจะบางลัทธิเห็นความเป็น เป็นความจริงอันติมะ และบางลัทธิเห็นความแปรเป็น เป็นความจริงอันติมะ ทั้งหมดที่กล่าวมานำไปสู่ความเห็นอื่น ๆ คือลัทธิตรงข้าม ซึ่งถูกสร้างขึ้นมาให้ต่างจากกัน เราไม่สามารถช่วยคนที่ถือทิฐิของตนว่าเป็นอันติมสัจแล้วปฏิเสธทิฐิอื่นว่าไม่ใช่อันติมสัจ เพราะเหตุที่แต่ละความคิดเห็นอยู่ในวงแคบและถูกกำหนดไว้ตายตัว ความเห็นนั้นจึงสร้างทิวตะ ความเป็นสอง ซึ่งความเห็นดังกล่าวเป็นรากเหง้าของสังสารวัฏ ท่านอาจารย์นาคารชุน แกลงเรื่องนี้ด้วยวิภาวธีว่า เมื่อตัวตนถูกตั้งขึ้นคนอื่นก็จะทำการคัดค้านถ้ามีการแบ่งแยกตัวตนและสิ่งที่ไม่ใช่ตัวตนออกจากกัน อุปาทานและความหลงมกมายก็จะเกิดขึ้นเพราะอาศัยกิเลสเหล่านี้ความช้วนานาประการจะเกิดขึ้นอุปาทานทำให้เกิดความกระหายอยากได้สุขยิ่ง ๆ ขึ้นและตัณหานั้นช่วยปิดบังซ่อนเร้นความไร้แก่นสาร ของวิสัยภายนอก เมื่อคนเราถูกทำให้ตาบอดเพราะกิเลสดังกล่าวคนที่ถูกตัณหาครอบงำจะคิดจินตนาการถึงคุณภาพของสิ่งทั้งหลาย และใครหาอุบายที่จะได้สุขเหล่านั้น เพราะเหตุนี้ สังสารวัฏจึงยังคงหมุนเวียนอยู่ตราบใดที่อุปาทานยังมีอยู่ว่านี่เรามีตัวตนของเรา^{๑๑}

การเข้าถึงความมีอยู่ของสิ่งที่ถาวรเป็นนิรันดรอันเป็นฐานรองรับการมีอยู่ของคนและมีอยู่ในตัวตน รวมทั้งทุกแง่มุมของธรรมชาติ ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่สัมผัสได้ทางประสบการณ์ธรรมดา สิ่งที่มีอยู่ว่านี่ซึ่งมีอยู่ในตัวคนหมายถึงอาตมันหรืออัตตา (ตัวตนที่ไม่เปลี่ยนแปลง) เป็นสภาวะศุนยตา ความว่างจากสภาวะ หรือลักษณะแท้ของมัน หมายถึงสิ่งที่ปรากฏทั้งหลายในโลกนี้ ซึ่งไม่มีลักษณะแท้ขั้นปรมาตม์ เพราะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย ซึ่งยังติดพันธนาการอยู่และสามารถกลับคืนสู่ที่อาศัยสูงสุดของมันคือ ปรมาตมัน เมื่อพันพันธนาการและบรรลุถึงสถานภาพทางจริยธรรมอันสูงสุดของมัน (พรหมัน) ทศณะนี้จึงอธิบายความเป็นจริงในตัวตนและธรรมชาติโดยมีพื้นฐานอยู่ที่ความเป็นจริงสูงสุด (Ultimate eality) และความไม่มีสิ่งที่มีอยู่ หรือไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร (อัสต์หรือนาสตีตว) เป็นความแท้จริง ซึ่งอยู่เหนือความต่างทั้งหลาย อยู่เหนือพุทธิปัญญา หรือปัญญาขั้นเหตุผล (หมายถึงนิพพาน ซึ่งไม่อาจรู้ได้ด้วยตรรก) ฉะนั้น ทฤษฎีใด ๆ ที่ตั้งขึ้นเพื่ออธิบายสัจจะอย่างนี้ จึงเป็นศุนยตาในความหมายว่า ว่างจากความจริงคือ ไม่ถูกต้องครบถ้วน

^{๑๑} อ่างแล้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามารยมิก, หน้า ๓๓๕.

เมื่อกล่าวถึงเรื่องศุนยตา ด้วยการแสดงถึงชั้น ๕ ตามที่พระนาคาชุน กล่าวไว้ว่าธรรมทั้งปวงมีอยู่อย่างมาตา เช่นเดียวกับความฝัน เราได้รับสมมติบัญญัติตามโลกโหวหาร ไม่ได้ปฏิเสธกรรมกิริยาเหมือนกับเราไม่ได้ปฏิเสธความฝันว่าไม่มี แต่เมื่อว่าโดยปรมัตถนัย สิ่งทั้งปวงเป็นศุนยตาเหมือนเรากล่าวว่าความฝันไม่ใช่ความจริงเราจึงไม่ใช่พวกนัสติกะ ตรงกันข้ามกับพวกท่านนั้นแหละ กลับจะเป็นฝ่ายปฏิเสธบุญกรรมกิริยาเสียเอง เพราะพวกท่านยึดถือว่า สิ่งทั้งปวงมีสวลักษณะ เมื่อเป็นเช่นนี้ คนทำบาปก็ต้องทำบาปวันยังค่ำไม่มีทางกลับตัวเป็นคนดีได้เพราะคนทำบาปมีสวลักษณะ การทำก็มีสวลักษณะ บาปก็มีสวลักษณะ สิ่งใดเป็นสวลักษณะ สิ่งนั้นเปลี่ยนแปลงไม่ได้ เป็นอยู่ด้วยตัวมันเองไม่อาศัยสิ่งอื่น เพราะฉะนั้น ฝ่ายท่านจึงปฏิเสธบุญกรรมกิริยา ฝ่ายเราถือว่าสวลักษณะไม่มี เป็นศุนยตาคนชั่วจึงกลายเป็นคนดีได้ ปุถุชนจึงเป็นอรหันต์ได้ เด็กจึงเติบโตเป็นผู้ใหญ่ได้ ถ้าถืออย่างมตีท่าน เด็กต้องเป็นเด็กตลอดไป ถ้าเด็กเปลี่ยนเป็นผู้ใหญ่ ย่อมแสดงว่าเด็กคนนั้นไม่มีสวลักษณะเป็นศุนยตา เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า เพราะมีศุนยตาตัวเอง อุปติกาลของโลกจึงได้เป็นไปตามระเบียบ ตามความจริง^{๑๒} หรือสิ่งที่เป็นนิรันดร

ตามหลักของนิกายมารยมิก รากเง่าของความทุกข์ คือ การเข้าไปยึดทิฎฐิหรือกัลปนา กัลปนาเป็นอวิชชาอย่างยอดเยี่ยม อันติมสัจจ เป็นสิ่งที่กำหนดหมายไม่ได้ (ศุนย) การกำหนดลักษณะของอันติมสัจจนั้นว่า เป็นอย่างนั้นเป็นอย่างนี้ว่าไม่ใช่อย่างนี้และการวางลักษณะเฉพาะลงไปบนอันติมสัจจนั้นเป็นการสร้างสัจจะขึ้นข้างเดียว ซึ่งถูกเพียงบางส่วนและใช้ไม่ได้การทำอย่างนี้เป็นการปฏิเสธสัจจะโดยไม่รู้ตัวเพราะว่าเครื่องกำหนดหมายทั้งหมดเป็นลักษณะของการปฏิเสธดังนั้น วิชาชีวิตในฐานะเป็นศุนยตา หรือทฤษฎี จึงเป็นการปฏิเสธทั้งหลายซึ่งแนวคิดเหล่านั้นเป็นการปฏิเสธกับสัจจะมาตั้งแต่ต้น และสัจจะนั้นเป็น นิรวิกल्प หรือ นิษปรปญจ ได้แก่การปราศจากเครื่องกำหนดหมายถ้าจะเข้าใจให้ถูกต้องดีที่สุดต้องเข้าใจว่า ศุนยตามิใช่ไวนาศิกะ คือ การขาดศุนยไม่มีอะไรอยู่เลย แต่การปฏิเสธก็คือการปฏิเสธการแก้ไขความหลงผิดต่ออันติมสัจจที่ผิดโดยไม่ได้ตั้งใจก็คือการแก้ไขความคิดหรือความเห็นให้ถูกต้องสมบูรณ์ที่สุด^{๑๓}

เมื่อได้วิเคราะห์การเข้าถึงขณิกวาทโนปรัชญามารยมิก แสดงให้เห็นว่า การพิจารณาเห็นและเข้าใจขณิกวาทนั้น คือการพิจารณาถึงความไม่ประมาทในการดำเนินชีวิต บุคคลผู้ไม่ประมาทคือผู้มีชีวิตอยู่อย่างมีสติ ระลึกรู้ก่อนทำก่อนพูดและก่อนคิด หรือขณะทำขณะพูด และขณะคิด ระวังไม่ทำเหตุผิดพลาดและเสียหายและไม่ละเลยโอกาสที่จะทำเหตุแห่งความตึงามและความเจริญแก่ตนและคนอื่น การรู้แจ้งเรื่องขณิกทศณะอย่างถูกต้อง ปัญญาหรือความรู้ในพุทธปรัชญามี ๓ ประเภท คือ ๑) สุ

^{๑๒} Sharma, Chandradhar. A Critical Survey of Indian Philosophy, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1964), P. 91.

^{๑๓} อ่างแล้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามารยมิก, หน้า ๓๓๗.

ตมยปัญญา ๒) จินตมยปัญญา ๓) ภาวนามยปัญญา การรู้แจ้งขณิกวาทจัดเป็นภาวนามยปัญญา คือ ความรู้ที่เกิดจากการฝึกอบรมให้เกิดขึ้นอย่างแจ่มแจ้งในใจจนเข้าใจธรรมชาติของสิ่งทั้งหลายแล้ววางเฉยมีจิตเป็นอิสระ การรู้แจ้งเรื่องขณิกทศณะอย่างแท้จริงจะต้องเป็นการรู้ จนถึงการละนิจจสัญญา เป็นเพราะเห็นสิ่งทั้งปวงตามสภาวะของตน ๆ ว่าสรรพสิ่งที่เกิดจากเหตุปัจจัยปรุงแต่งไม่เที่ยง เกิดแล้วดับสืบทอกันไม่ขาดสาย สิ่งใหม่เกิดขึ้นสิ่งเก่าดับไป เห็นสิ่งต่างๆ นั้นขาดลงเป็นตอน ๆ จิตของผู้เห็นแจ้งข้อความไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลงของสรรพสิ่งจะหลุดพ้นจากอำนาจกิเลส เรียกว่าอนิมิต วิโมกข์ คือการหลุดพ้นแห่งจิต ด้วยการกำหนดพิจารณาสังขารธรรมทั้งหลาย เมื่อขั้น ๕ เกิดขึ้น ตั้งอยู่แล้วดับไป สิ่งนี้เนื่องด้วยขั้น ๕ ย่อมว่างไปด้วย เมื่อสิ่งที่เราคิดว่าเป็นอัตตาคลับเป็นอนัตตาเสียแล้ว สิ่งนี้เนื่องด้วยอัตตา (อัตตนิยา) จึงเป็นอนัตตาคือสูญตาไปด้วย

การรู้แจ้งในแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมีกตามทัศนะของพระนาคารชุนนั้นมีลักษณะเป็นประจักษ์นิยม คือรู้แจ้งในทางสายกลาง ความรู้ที่แท้จริงหรือความรู้ระดับประมัตตสัจจะจะได้มากก็โดยมีพื้นฐานอยู่บนประสบการณ์ การจะเข้าถึงสัจธรรมขั้นสูงสุดที่คำสอนเรื่องศูนยตาพยายามแสดงให้เราเข้าใจต้องใช้ปัญญาพิจารณา

๔.๓ การรู้แจ้งตามแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมีก

แนวคิดของขณิกวาทในมารยมีก ได้กล่าวถึงหลักในการปฏิบัติและการเข้าถึงสภาวะธรรมที่เกิดขึ้นในรูปนาม ด้วยการปฏิบัติตามหลักศีลธรรม แล้วพัฒนาสติปัญญาเพื่อให้รู้เท่าทันเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น เข้าใจอารมณ์ของตนเอง รู้ความเปลี่ยนแปลงตามหลักไตรลักษณ์ของขั้น ๕ ในที่นี้การศึกษาการรู้แจ้งในขณิกวาทจึงมีความสำคัญต่อการปฏิบัติจิตเพื่อให้เข้าถึงจุดสูงสุดของมารยมีก ซึ่งจะได้กล่าวถึงในลำดับต่อไป

ทัศนะของพระนาคารชุนมีลักษณะเป็นประจักษ์นิยม (Empiricist) ความรู้ที่แท้จริงหรือความรู้ระดับประมัตตสัจจะจะได้มากก็โดยมีพื้นฐานอยู่บนประสบการณ์ การจะเข้าถึงสัจธรรมขั้นสูงสุดที่คำสอนเรื่องศูนยตาพยายามแสดงให้เราเข้าใจต้องใช้ปัญญาพิจารณาให้เห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริงคือเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ในประสบการณ์ที่มันเป็นจริง ๆ อันจะทำให้เราไม่ถูกสิ่งสมมุติหรือมโนภาพที่ไม่เป็นจริงหลอกหลวง ให้หลงติดอยู่หรือทำให้เป็นทุกข์ ความเห็นผิด เช่น ความเห็นว่ามีสิ่งนิรันดร ความเห็นที่ว่ามีความแตกต่าง ความเห็นว่ามีเขามีเรา จะไม่ได้เกิดขึ้นแก่เราถ้าเราใช้สติปัญญาพิจารณาโดยอิงประสบการณ์แท้ ๆ ยังไม่ถูกความคิดของเราปรุงแต่งสามารถตัดสินใจได้ว่า สิ่งใดจริง สิ่งใดเท็จ ส่วนความรู้ระดับสมมติสัจหรือความรู้ขั้นเหตุผลที่ได้มาด้วยการคาดคะเนความจริงหรือโดยใช้ภาษาเป็นสื่อไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริง เพราะความจริงสูงสุดหรือประมัตตสัจนั้นอยู่นอกการบรรยายไม่อาจใช้ภาษาหรือมโนภาพได้ จึงเรียกว่า อนิรวจนิยะ (บรรยายไม่ได้) พระนาคารชุนเป็นนักปรัชญาเชิงประจักษ์นิยม แต่แตกต่างจากประจักษ์นิยมและเหตุผลนิยมส่วนมากที่มีเชื่อว่า Cogito คือตัวฉันหรืออัตมันที่เห็นตัวเอง

หรือรู้สึกถึงตัวเองก่อนแล้วจึงมารู้สิ่งอื่น เพราะท่านปฏิเสธอาตมันเช่นนั้นโดยเหตุผลแบบประจักษ์นิยมง่าย ๆ ว่า มันเป็นสิ่งที่หาไม่พบในประสบการณ์ สิ่งที่ท่านยืนยันก็คือการรับรู้และการเห็น (ปสุยติ) สิ่งต่าง ๆ เป็นเพียงประสบการณ์ที่เกิดขึ้นอิงอาศัยกัน รวมทั้งเกิดขึ้นโดยอาศัยกันและกัน (ปฏิจสมุขบาท) การรับรู้หรือ (Perception) เช่นนั้นไม่ใช่ผลของอชฌัตติกญาณพิเศษ แต่เป็นผลการปราศจากอววิชาหรือความสับสนที่สังขารหรือความรู้สึกปรุงแต่ง (กิเลส) เพื่อให้เข้ากับความรู้สึกสุดโต่งในเรื่องการมีอยู่นิรันดร และการไม่มีอยู่จริงโดยสิ้นเชิงเป็นการเห็นแจ้งการเกิดขึ้นละดับไปของประสบการณ์ด้วยปัญญาอันทำให้ละทิ้งคำอธิบายในเชิงอภิปรัชญาทั้งสองแบบนั้น (คืออธิบายปรากฏการณ์ด้วยปัญญากลายเป็นความจริงเหนือโลกเป็นอมตะนิรันดร หรือเป็นสิ่งที่ไม่มีจริงเลย ซึ่งเป็นทัศนะที่ สุดโต่งและไม่อาจตัดสินด้วยประสบการณ์ได้) อันที่จริงสิ่งที่พระนาคคารชุนเน้นไม่ใช่ การรับรู้ปรมาตมสักที่ไม่เกิดไม่ดับ แต่เป็นการรับรู้ตัวตนทางอภิปรัชญาหรือสิ่งที่อยู่เหนือปรากฏการณ์อันมีลักษณะเป็นนิรันดรไม่มีการเกิดดับ ดังนั้น สำหรับพระนาคคารชุนประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสจึงทำหน้าที่เป็นพื้นฐานของความรู้ของมนุษย์ ท่านไม่ได้พูดถึงอชฌัตติกญาณพิเศษ ที่ไม่เกี่ยวกับประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส และหลีกเลี่ยงการพูดถึงสิ่งที่เรียกว่า “อภิญญา” (อภิชญา) อันเป็นการรับรู้เหนือธรรมดา ซึ่งอาจเป็นเพราะในสมัยของท่านอภิญญาถูกถือว่าอิสระจากประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสโดยสิ้นเชิง พระนาคคารชุนเห็นด้วยกับพระพุทธองค์ในเราองว่า การรับรู้ทางประสบการณ์ระดับสูงเช่นนี้ ต้องได้รับการพัฒนาจึงเป็นไปได้ การรู้ความจริงโดยผ่านประสบการณ์เช่นนี้อาจเรียกเป็นอชฌัตติกญาณ ก็ได้ แต่ไม่ใช่อชฌัตติกญาณพิเศษอย่างที่บางคนเข้าใจว่าไม่เกี่ยวกับประสบการณ์เลย^{๑๔}

การรู้แจ้งในโลกุตรภูมิเกิดขึ้นจากความต่างกันอย่างหน้ามือเป็นหลังมือที่รู้สึกระหว่างสิ่งที่เป็น และสิ่งที่ควรจะเป็นและเกิดขึ้นเพราะความรู้ทั่วถึงความทุกข์ สัตว์ทั้งหลายล้วนเคยประสบความทุกข์ และความเจ็บปวดซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่น่าปรารถนา สัตว์เหล่านั้นจะพยายามที่จะเปลื้องทุกข์และความเจ็บปวดนั้นตามวิธีการของตน คฤหัสชนไม่ตระหนักถึงความใหญ่โตและความเข้มข้นของความทุกข์ แต่กับนิยมชมชอบว่าความทุกข์เกิดขึ้นชั่วคราวและสามารถแก้ไขได้โดยใช้อุบายวิธีธรรมดา ๆ การปฏิบัติตามความคิดข้างบนได้ใช้มาตรการต่าง ๆ ที่พอจะหาได้ในขั้นต่าง ๆ มูลเหตุที่จำเป็นเรื่องแรกสำหรับการตื่นทันใจ หรือการรู้แจ้ง คือการตระหนักถึงความเข้มข้นและความแผ่กว้างของความเป็นสากลของความทุกข์ ภาวะของความรู้สึกไม่เป็นสุขเป็นตัวอย่างของเวทนาที่อาจเกิดขึ้นแก่เราเสมอไป การรู้จักถึงความทุกข์จะไม่สมบูรณ์นอกจากว่าความรู้้นั้นจะรู้เลยไปถึงความทุกข์ในอดีตชาติ และที่จะมีมาในอนาคตอย่างไม่มีขอบเขตกำหนดเราจะต้องรู้ถึงสภาวะธรรมที่ไม่แปรผันอันนิ่งซึ่งเป็นเหตุปัจจัยให้เกิดทุกข์แม้แต่สัตว์ชั้นสูง เช่นพระมหากษัตริย์และเทวดาทั้งหลายก็ไม่พ้นจากความทุกข์สิ่งที่ปรากฏเป็นความสุขเป็นความทุกข์ในขั้นเริ่มต้นก็ทุกข์เท่ากันเอง สิ่งที่ปรากฏกลายเป็นสุขนั้นพาเราให้เกิด

^{๑๔} Kalupahana, D.J. Nagarjuna: The Philosophy of The Middle Way. P. 133.

ความทะยานอยากเพื่อสร้างความทุกข์ให้เกิดซ้ำแล้วซ้ำเล่า และถ้าภาวะอย่างนี้กล่าวทำให้เกิดความกระทบในใจ ความโกรธจะเกิดขึ้นต่อผู้ที่เข้ามาขวางหน้า อุปทานและความหลงมกมายก็จะเกิดตามมา คือสังสารวัฏ^{๑๕}

พระนาคราชต้องการไม่ให้นักคนเข้าใจไปในทางทฤษฎีอภิปรัชญาจึงเน้นหลักฐานจากประสบการณ์ดังเห็นได้จากการที่ท่านนิยมใช้คำว่า “น วิหยาเต” (ไม่ปรากฏหรือรู้ไม่ได้) และ “โนปลภยาเต” (หาไม่ได้) การจะยอมรับความคิดอะไรต้องมีหลักฐานจากประสบการณ์เป็นหลักอย่างไรก็ตาม สำหรับนักคิดบางท่านของมาธยมิกที่มีทัศนะแบบอัตรภาพนิยม การรู้แจ้งเป็นจริงที่สูงสุดเป็นสิ่งสัมบูรณ์ซึ่งอภิวินิจฉัยของมนุษย์ทำให้เห็นภาวะสัมบูรณ์เป็นปรากฏการณ์ของโลก การรู้แจ้งเช่นนี้เรียกว่า มหาวินิจฉัย เป็นความรู้ขั้นประจักษ์ชนิดพิเศษนอกจากนั้น สำหรับพระนาคราชความรู้ที่ได้จากตรรกวิทยาเป็นเพียงความรู้ที่เกี่ยวกับความจริงขั้นสมมติ ปัญญาขั้นเหตุผลไม่อาจทำให้เข้าถึงความเป็นจริงแท้ได้ เพราะปัญญาระดับนี้ใช้กับสิ่งที่ปรากฏซึ่งมีลักษณะเป็นคู่มือการเปรียบเทียบได้ แต่ปรมาตตลัจไม่มีลักษณะเป็นคู่หาอะไรเทียบได้

ปรัชญาอินเดียทุกลัทธิเริ่มต้นว่าด้วยความทุกข์เส้นขนานของด้านสติปัญญา คือ ปัญญา รู้แจ้งแทงตลอดถึงความจริงของอวิชชา ความรู้ความจริงเกี่ยวกับอวิชชาเป็นความรู้ที่ทำให้เรารู้เท่ากัน ความจริงของสิ่งทั้งหลาย และทำให้เรารู้จักตัวเราเอง การรู้เท่าทันความทุกข์พาให้เราเลือกยึดถือความนิยมทางโลกและทำให้ต้องแสวงหาความจริงที่ยั่งยืน พุทธศาสนาย้ำเสมอในเรื่องความทุกข์ ตามหลักอริยสัจ (อริยสัจ) ที่มี ๒ ประการ ประการแรกว่าด้วยทุกข์ และเหตุให้เกิดทุกข์ (สมุทัย) เรารู้กันอยู่ว่าสังขารทั้งหลายในโลกเป็นทุกข์ คือ เป็นทุกข์ที่เห็นด้วยตาอยู่แล้วและที่เป็นทุกข์แอบแฝงอยู่ ความไม่สามารถจะหนีพ้นจากความทุกข์ได้อันเป็นกฎธรรมดาของสิ่งทั้งหลายได้ถูกพิสูจน์อย่างแจ่มแจ้งแก่เราด้วยหลักปฏิจางสมุบาท และการพิสูจน์หลักนี้ก็เป็นที่รับรองแก่พุทธศาสนาทุกนิกายห่วงโซ่ของเหตุและผลซึ่งร้อยด้วยห่วง ๑๒ ห่วงเป็นการสืบต่อทุกอันไม่มีที่สิ้นสุด^{๑๖}

การรู้แจ้งของนิกายมาธยมิก ยึดหลักทางสายกลาง ตามที่พุทธปรัชญาอธิบายว่าสรรพสิ่งล้วนอิงอาศัยกันเกิดขึ้น ไม่มีสิ่งใดมีสภาวะที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวของมันเอง จึงเรียกว่าสุญญตา ทว่าก็ไม่ได้หมายความว่าความว่างเปล่าหรือขาดสูญแบบอจุลเจททิภูลิ หากหมายถึง ไม่มีสาระในตัวเอง แต่เป็นเพราะเหตุปัจจัยอิงอาศัยกันเกิดขึ้นแบบปัจเจกการ สรรพสิ่งในโลกจึงล้วนเป็นความสัมพันธ์ เช่นความสั้นและความยาวเกิดขึ้นเพราะมีการเปรียบเทียบกับอีกสิ่งหนึ่งเสมอ เพราะฉะนั้นสาระอันแท้จริงของความสั้นและความยาวจึงไม่มี จึงเป็นศูนย์ตา และทุกสิ่งโดยสภาพปรมาตตลัจแล้วล้วนเป็นศูนย์ตา ปราศจากแก่นสารให้ยึดมั่นถือมั่นได้ เพื่อใช้เหตุผลทางตรรกะคัดค้านความเชื่อในความมีอยู่ของ

^{๑๕} อ่างแล้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามาธยมิก, หน้า ๓๒๕-๓๒๖.

^{๑๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๒๖.

อัตรารวมทั้งปรมาตมัน ซึ่งพราหมณ์และลัทธิอื่นนอกพระพุทธศาสนาอื่น ๆ เชื่อถือว่า เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่โดยตัวเอง ไม่อิงอาศัยสิ่งใด และเป็นแก่นสารของสรรพสิ่ง แต่หลักปรัชญาของพระพุทธศาสนาย่อมสอนให้เข้าถึงความดีรอบโดยแท้จริง แม้ทั้งตัวผู้รู้และสิ่งที่รู้ย่อมดับทั้งสิ้น กล่าวคือโดยปรมาตมันแล้วทั้งพระนิพพานและผู้บรรลุนิพพานย่อมเป็นศูนย์นั่นเอง เพราะเมื่อธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา เกิดจากเหตุปัจจัยจึงปราศจากตัวตน เมื่อปราศจากแก่นสารตัวตน แล้วอะไรเล่าที่ เป็นผู้ดับกิเลสและบรรลุพระนิพพาน เราจะเห็นได้ว่าว่างเปล่าทั้งสิ้น ไม่มีสัตว์บุคคลมาตั้งแต่แรก เป็นสักแต่ชื่อเรียกว่าสัตว์บุคคลตัวตนเราเขาเท่านั้น สังสารวัฏล้วนเป็นมายา โดยแท้แล้วหาได้มีสภาวะใดเกิดขึ้นหรือดับไป เพราะฉะนั้นจึงกล่าวว่าตัวตนผู้บรรลุนิพพานไม่มีเสียแล้ว พระนิพพานอันผู้นั้นจะบรรลุจึงพลอยไม่มีไปด้วย

การรู้แจ้งในมีความทุกข์อยู่ก็จริงแต่เราอาจจะขจัดทุกข์นั้นได้เพราะทุกข์นั้นมีเหตุปัจจัยเกิดขึ้นตามหลักปัจจุสมุปบาท ถ้าทุกข์นั้นเป็นความจริงที่ไม่อาจขจัดปัดเป่าได้และไม่ได้เป็นผลมาจากอวิชชาและกรรม ความเพียรพยายามของเราในการขจัดทุกข์คงจะไร้ผล และชีวิตที่บริสุทธิ์หลุดพ้นจากทุกข์ก็จะมีไม่ได้การรับรองหลักเรื่องกรรมว่าเป็นรากฐานสำคัญในการสร้างจักรวาลเป็นสิ่งที่ไม่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ตั้งแต่แรกเริ่มเดิมทีพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอุจเฉทวาทะ คือ กลุ่มวัตถุนิยม และอภิปรัชชาวาทะ คือกลุ่มนิตยัตตุนิยม ว่าวาทะทั้งสองนั้นทำลายหลักกรรมถ้ามีอุบายที่ง่ายและดีกว่าอย่างอื่นในการกำจัดทุกข์จะไม่มีใครสนใจปรัชญาการรู้ว่าอุบายอย่างแนวคิดของโลก เป็นการแก้ทุกข์แต่กลับเป็นทางผูกมัดให้คนติดแน่นอยู่ในสังสารวัฏ และการรับรู้ว่าเป็นปรัชญาคือปัญญาที่รู้แจ้งเท่านั้นสามารถกำจัดรากเหง้าของความทุกข์เท่านั้น เป็นการเริ่มต้นของการปฏิบัติทางจิตเพื่อบรรลุถึงความบริสุทธิ์หมดจด^{๑๗}

ฉะนั้น พุทธปรัชญามารยมิกจึงมีวิธีการที่เป็นของตนเองอย่างหนึ่ง ท่านเรียกว่าเป็นแบบวิปัสสนาหรือการฝึกจิต คือ หยั่ง มองถึงปรากฏการณ์ทางจิตที่เกิดขึ้นในใจ ถ้าจิตวุ่นก็รู้ว่าจิตวุ่นคือมีกิเลส มีโลภะ โทสะ โมหะ ถ้า จิตว่างก็รู้ว่าจิตว่าง นี่คือวิธีการศึกษาที่เป็นระบบ ที่เริ่มจากความเป็นจริงที่อยู่ในจิตแล้วปฏิบัติให้ได้ผล ให้เห็นจริงเป็นสันตนิภูลิโก (เห็นด้วยตนเอง) ปัจจัตตัง เวทิตัพโพ (รู้เฉพาะด้วยตนเอง) อาศัยประสบการณ์ของการปฏิบัติ ทำให้เกิดความรู้แจ้งเรื่องโลกและชีวิตตลอดจนแก้ปัญหาชีวิตได้อย่างแท้จริง และปรัชญามารยมิกะนั้น เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอนันตตา ศูนย์ตา และการเจริญปัญญาเพื่อเข้าถึงความหลุดพ้น เป็นเพราะสูตรที่เน้นหนักในเรื่องปรมาตตธรรม เน้นความหลุดพ้น หากไม่มีพื้นฐานด้านพุทธศาสนาดั้งเดิมมาก่อนเป็นอย่างดี โอกาสจะเข้าใจแนวคิดมารยมิกะแทบจะเป็นไปไม่ได้^{๑๘} ดังนั้น ผู้ศึกษาแนวคิดของพระนาคาชุนจึงจำเป็นต้องเข้าใจความสำคัญใน

^{๑๗} อ่างแล้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามารยมิก, หน้า ๓๒๗.

^{๑๘} สมภาร พรหมทา, พุทธศาสนามหายาน: นิกายหลัก, (กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๓๑.

พุทธศาสนาดั้งเดิม ให้ถึงแก่นแท้เสียก่อน อันได้แก่ นิพพาน ปฏิจจนุปบาท อิทธิปัจจัยตา อนิจจตา ทุกขตา อนัตตา มายากรรม สุนฺญตา เป็นต้น นอกเหนือจากความเข้าใจในประเด็นพุทธศาสนาดั้งเดิมที่มีพรรณนาต่อโลก ชีวิต จักรวาล มนุษย์ เป็นอย่างไรอีกด้วย ต่อไปนี้ ผู้วิจัยปรารถนาจะคัดลอกบางส่วนของมหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร ซึ่งถือว่าเป็นยอดของปรัชญามาริกะนั้น มีสาระสำคัญตามนัยแห่งคัมภีร์ปรัชญาปารมิตตาหฤทัย^{๑๙}

ดังนี้ “สมัยหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเจ้าประทับอยู่ ณ ภูเขาชิลมกุฎ พร้อมด้วยภิกษุสงฆ์หมู่ใหญ่ ทรงเข้าสมาธิ ชื่อ คัมภีรารวมโพธิ สมัยเดียวกันนั้นแล พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ได้ประพตฺติจริยาในปรัชญาปารมิตาอันตาอันลึกซึ้ง คือได้พิจารณาชั้นรหิมา โดยสภาพเป็นของสุญญ ลำดับนั้น พระสารีบุตรได้กล่าวกับพระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวรว่า ผู้ใดประพตฺติจริยาในปรัชญาปารมิตาอันลึกซึ้งพึงพิจารณาอย่างไร? พระโพธิสัตว์จึงบอกพระสารีบุตรว่า พึงพิจารณาเบญจขันธ์ว่าเป็นของสุญญโดยสภาพ ธรรมทั้งปวงมีความสุขเป็นลักษณะไม่เกิด ไม่ดับ ไม่มีหมอง ไม่มีผ่องแผ้ว ไม่หย่อน ไม่เต็ม ในความสุญญจึงไม่มีรูป เวททนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ไม่มีตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ ไม่มีรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์ และไม่มีจักขุธาตุ... ไม่มีวิญญานธาตุ ไม่มีวิชชา อวิชชา ทั้งไม่มีความสิ้นไปแห่งวิชชา อวิชชา ไม่มีความแก่ ความตาย หรือความสิ้นไปแห่งความแก่ ความตาย ไม่มีทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค ไม่มีการบรรลู่ หรือการไม่บรรลู่ พระพุทธเจ้าในกาลทั้งสามทรงดำเนินตามปรัชญาปารมิตาอันลึกซึ้งนี้ จึงล่วงพ้น

พระนาคราชพยายามชี้ให้เห็นว่า ลักษณะต่าง ๆ ของความเป็นจริงล้วนใช้การไม่ได้หรือมีข้อบกพร่อง ท่านปฏิเสธทำที่บอกลักษณะหรือการ ๘ คำ ซึ่งจัดเป็นคู่ได้ ๔ คู่ คือการเกิด การดับ ความเที่ยง ความไม่เที่ยง ความเหมือนกัน ความต่างกัน การมาถึงการจากไปท่านเห็นว่าลักษณะที่แท้ไม่อาจแสดงด้วยคำเหล่านี้เช่นเราไม่อาจใช้คำว่า “มาถึง” หรือ “บรรลู่ถึง” กับนิพพานเพราะนิพพานมิใช่ภาวะหรือสถานที่อย่างใดอย่างหนึ่งที่อยู่รอบตัวเราหรือไม่มีอยู่แต่เดิมแล้วเราเดินทางไปถึงหรือเพิ่งได้มาใหม่ นิพพานเป็นการตื่นจากอวิชชาหรือการดับไปของกิเลสไม่ใช่สิ่งที่เราจะต้องเดินทางไปให้ถึงหรือเป็นของที่ได้มาใหม่ ความเที่ยงกับความไม่เที่ยงก็เป็นคำสมมติ ที่ใช้เรียกสิ่งสัมพัทธ์ดังที่กล่าวมาแล้ว พระนาคราชเห็นว่าคำประเภทนี้เป็นการใช้อย่างสุดโต่งและเป็นการขัดแย้งกันเอง ความคิดเรื่องเที่ยงไม่อาจแยกออกจากความคิดเรื่องไม่เที่ยง คำว่า “การเกิด” ก็มีความบกพร่องในตัวเองจนไม่อาจนำมาใช้แสดงอาการของสิ่งต่าง ๆ ตามทัศนะของพระนาคราช การเกิดทั้งมวลเป็นเรื่องเป็นไปไม่ได้ เพราะสิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่สามารถเกิดจากตัวเอง จากสิ่งอื่น จากตัวเองและสิ่งอื่นร่วมกัน หรือเกิดโดยปราศจากเหตุผล หมายความว่า ถ้าสิ่งนั้นมีอยู่แล้ว มันก็ไม่สามารถเกิดอีกด้วยตัวเอง การเกิดจากตัวเองหรือเกิดด้วยตัวเอง แสดงว่ามันต้องมีอยู่ก่อนแล้วเท่ากับว่ามันเกิดแล้ว การเกิดซ้ำอีกด้วยตัวเอง

^{๑๙} อ่างแล้ว, วติน อินทสระ, สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน, หน้า ๓๑.

จึงเป็นไปได้ การเกิดจากสิ่งอื่นแสดงว่ามีสิ่งหนึ่งอยู่ก่อนหน้านั้น แล้วสิ่งนั้นเกิดมาได้อย่างไร เท่ากับคำถามนี้ยังไม่ได้ตอบ หรือถ้ามองในแง่ของการเกิดขึ้นครั้งแรกของสิ่งนั้นไม่เคยเกิดของชนิดนั้นขึ้นมา ก่อน การเกิดจากสิ่งอื่นก็ใช้ไม่ได้เช่นกันเพราะมันจะกลายเป็นว่าสิ่งนั้น ไม่ได้เกิดขึ้นครั้งแรกเมื่อทั้งสองลักษณะนี้เป็นไปได้การเกิดจากตัวเองและสิ่งอื่นรวมกันก็เป็นไปได้ด้วยและถ้าเป็นการเกิดที่ปราศจาก เหตุผลหรือ คุณสมบัติอันเป็นเงื่อนไขเพียงอาศัยสิ่งใดสิ่ง หนึ่งสิ่งอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นได้แล้วละก็ จากแสงสว่างหรือแสงไฟอาจทำให้เกิดความมืดขึ้นได้^{๒๐}

การรู้แจ้งในแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก ตามทัศนะของพระนาคราชุนมีลักษณะเป็นประจักษ์นิยม ความรู้ที่แท้จริงหรือความรู้ระดับประมัตตสัจจะจะได้มาก็โดยมีพื้นฐานอยู่บนประสบการณ์ การจะเข้าถึงสัจธรรมขั้นสูงสุดที่คำสอนเรื่องศุนยตาพยายามแสดงให้เราเข้าใจต้องใช้ปัญญาพิจารณาให้เห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง คือเข้าใจสิ่งต่าง ๆ ในประสบการณ์ที่มันเป็นจริง ๆ อันจะทำให้เราไม่ถูกสิ่งสมมุติหรือมโนภาพที่ไม่เป็นจริงหลอกลวง วิธีการที่จะรู้และเข้าใจเรื่องขณิกวาทอย่างแท้จริงนั้น ไม่ใช่การรู้แจ้งด้วยประสาทสัมผัสภายนอกธรรมดา แต่จะรู้แจ้งได้ ด้วยความรู้ภายในที่เกิดจากการปฏิบัติจนเกิดความรู้ถึงขั้นภาวนามยปัญญา ซึ่งเป็นการอบรมจิตให้รู้แจ้ง เห็นจริงในสังขารทั้งหลายด้วยการเจริญปัญญา เรียกว่าวิธีการเช่นนี้ว่า การเจริญวิปัสสนา ที่อาศัยประสบการณ์ของการปฏิบัติ ทำให้เกิดความรู้แจ้งเรื่องโลกและชีวิตตลอดจนแก้ปัญหาชีวิตได้อย่างแท้จริง และปรัชญามายมิกะนั้น เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับอนัตตา ศุนยตา และการเจริญปัญญาเพื่อเข้าถึงความหลุดพ้นเป็นเพราะสูตรที่เน้นหนักในเรื่องปรมาตธรรม เน้นความหลุดพ้นพระนาคราชุนจึงจำเป็นต้องเข้าใจความสำคัญในพุทธศาสนาดั้งเดิม ให้ถึงแก่นแท้เสียก่อน อันได้แก่ นิพพาน ปฏิจจสมุปบาท อนิจจตา ทุกขตา อนัตตา มายากรรรม สุนยตฺตา เป็นต้น

เพราะพิจารณาเห็นว่าโอกาสที่จะปลุกฝังชีวิตที่มุ่งความดีขั้นสูงเป็นของยากและมีอุปสรรคมาก ตามหลักมายมิกได้สั่งสอนสาวกให้มีการปลุกฝังจิตที่มุ่งต่อพระโพธิสัตว์ไว้ในใจ และจะต้องทุ่มเทความพยายามทั้งหมดต่อการบรรลุถึงโพธิ คือ การตรัสรู้และความเป็นพระพุทธรเจ้า แนวคิดมายมิกะมีหลักว่า ความหลุดพ้นจะเกิดขึ้นไม่ได้ถ้าไม่รู้แจ้งแทงตลอดศุนยตาของสิ่งทั้งหลาย^{๒๑}

การรู้แจ้งในขณิกวาทในปรัชญามายมิกนั้น จุดมุ่งหมายที่ต้องการคือการบรรลุในธรรมระดับขั้นที่สูงที่สุด มีแนวคิดที่ยึดหลักในการปฏิบัติด้วยการอาศัยการปฏิบัติอย่างเข้มข้น เพื่อให้รู้แจ้งในสภาวะธรรมในแต่ละระดับ โดยอาศัยปัญญาในการพิจารณา ว่าเป็นทุกข์ ไม่เที่ยง ไม่ใช่ตัวตัวตน แต่เชื่อว่า จะปฏิเสธอดีตอีกทั้งก็ยังไม่ได้อุปสรรคแนวคิดอนัตตา เพราะแนวคิดของมายมิกยึดหลักสุนยตฺตา

^{๒๐} วคิน อินทสระ, *สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๕๐), หน้า ๑๔๕.

^{๒๑} อ่างแล้ว, *ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามายมิก*, หน้า ๓๒๗.

เป็นการรู้แจ้งในสภาวะธรรมที่มองความว่างเป็นสิ่งที่ควรรู้ให้มาก ความว่างในจิตเป็นการดำรงอยู่ในระหว่างแนวคิดทั้งสองที่เป็นช่องว่างของความเป็นและไม่มีตัวตน จิตที่รู้แจ้งคือจิตที่ว่าง ที่ไม่ปฏิเสธและไม่สนับสนุนทั้งสองแนวคิดแต่จะไปกับทั้งสองแนวคิดนี้ด้วยความว่าง การปล่อยวาง การไม่ยึดมั่นถือมั่น แม้จะใช้ชีวิตในสังคัม ด้วยเหตุนี้ทั้งพุทธปรัชญาเถรวาทและปรัชญามาริกจึงเป็นเพียงแค่แนวคิดที่ใช้ชื่อที่แตกต่างกัน แต่จุดประสงค์และจุดมุ่งหมายก็ยังคงมีความคล้ายกัน แต่สำหรับพุทธปรัชญาเถรวาทก็คือการใช้ปัญหารู้แจ้งเพื่อทำลาย ตัดทิ้งซึ่งวิภวสังสาร ส่วนปรัชญามาริกใช้ปัญญาที่เกิดจากการฝึกจิตเพื่อความรู้อย่างแจ้งในชีวิตว่าเป็นศูนย์ ปล่อยวาง มีสภาวะจิตที่ว่าง ไม่ได้ตัดความเป็นและไม่มีแต่รู้และเข้าใจในสภาวะธรรม ดำรงอยู่กับสิ่งทั้งสองด้วยจิตว่าง

หลักคำสอนเรื่องการหลุดพ้น หรือความสุขสูงสุดของชีวิตมนุษย์ตามหลักพุทธปรัชญา คือนิพพาน ขณิกาทกกับการหลุดพ้นในปรัชญามาริกก็มีแนวคิดเช่นเดียวกัน เพียงแต่วิธีการปฏิบัติ หลักคำสอน อาจจะแตกต่างกันบ้างในบางประการ แต่ก็มีจุดมุ่งหมายสูงสุดที่คล้ายกันมาก (พระนิรวาณ) อันเป็นภาวะ ที่ดับความทุกข์ได้สิ้นเชิง เป็นเป้าหมายของชีวิต ถือได้ว่าเป็นคุณค่าสูงสุดในชีวิตของนักปฏิบัติเลยก็ว่าได้

๔.๔ ขณิกาทกกับการหลุดพ้นในปรัชญามาริก

ความหลุดพ้น คือความเป็นอิสระจากความทุกข์เป็นการขจัดความทุกข์ทั้งที่กำลังเกิดขึ้นและจะมีมา ความทุกข์ทำให้เกิดความปั่นป่วนแก่ความหวังและความตั้งใจเราทุกคนปรารถนาได้อย่างได้แต่ความสุข เราอาจจะมีอิสรภาพอย่างสูงสุดในการปรารถนาอย่างได้แต่สิ่งที่ดีที่ท่านจะนำความสุขมาให้แต่สิ่งที่เราได้อาจไม่สอดคล้องกับความปรารถนาของเราก็ได้มีบ่อยที่สุดที่มันไม่เป็นไปอย่างที่เราปรารถนาความไม่สมดุลงันในส่วนความปรารถนาคือความทุกข์ขึ้น เหตุเกิดของความทุกข์คือความอยากได้ความโกรธเร่าร้อนและความยึดถือด้วยอำนาจอุปาทาน ความหลุดพ้นจากการบรรลุถึงภาวะของการหมดความอยาก ภาวนานั้นเป็นภาวะทางโลก คือ การบรรเทาเบาบางแต่ไม่ใช่เป็นการสร้างบุญหรือความดีอื่น ๆ ความเหตุผลนั้นไม่ใช่ทางแห่งบุญสัมภาระ คือ การสร้างบุญ และบุญสัมภาระนั้นไม่จำเป็นสำหรับการบรรลุถึงความอดทน แต่บุญสัมภาระเป็นหนทางมิใช่เป็นที่สุดทาง ตามหลักของมาริกการยึดถือด้วยอำนาจอุปาทานอาศัยวิภวสังสารเกิดขึ้น เราารู้สึกพอใจรักใคร่ต่อสิ่งที่เราเข้าไปกำหนดค่าของสิ่งนั้นสิ่งนี้ด้วยความคิดนึกของเรา ความหลุดพ้นหรือพระนิรวาณเป็นการสิ้นไปแห่งกัลปนาทั้งปวง ในการสรุปลักษณะสำคัญของข้อปฏิบัติทางจิตหรือว่าการสละหรือการถ่ายถอนสิ่งทั้งปวงไปการงดเว้นจากความชั่วในเบื้องต้น การเปลื้องตนจากความเห็นว่ามีตัวตนในท่ามกลาง และการละทิ้งธรรมทั้งปวงในที่สุดเป็นขั้นต่าง ๆ ของข้อปฏิบัติทางจิตนี้^{๒๒}

^{๒๒} อ่างแก้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามาริก, หน้า ๓๒๑.

ในพุทธปรัชญาแสดงไว้ว่า ความดีหรือความสุขสูงสุดของชีวิตมนุษย์คือนิพพาน^{๒๓} อันภาวะที่ดับความทุกข์ได้สิ้นเชิง เป็นเป้าหมายของชีวิต ถือได้ว่าเป็นคุณค่าสูงสุดในชีวิต ความหลุดพ้นเป็นกระบวนการของการถ่ายถอนหรือเป็นการขจัดความไม่รู้และกิเลสทั้งหลาย ด้วยวิธีนี้เป็นวิธีที่สามารถทำให้เราบรรลุถึงพระนิรวาณ พระนิรวาณนี้เป็นสภาพเนื่องด้วยจิตใจ ถ้าพระนิรวาณนั้นคือทำให้บรรลุถึงด้วยการพอกพูนสั่งสมบุญ พระนิรวาณก็จะเป็นสิ่งสุดท้ายจะสามารถบรรลุถึงด้วยการสร้างบุญบารมีให้สูงขึ้น จนไม่มีกำหนดในขนาดที่จะพึงนึกเห็นได้ การสั่งสมบุญจะต้องมีหลักการที่พิเศษ นั่นคือความพยายามให้ถึงที่สุดซึ่งหลักปฏิบัติของแต่ละบุคคลจะมีความแตกต่างกันไป สำหรับความหลุดพ้นหรือพระนิรวาณ ไม่ได้ลงนะขนาดต่าง ๆ ของบุญหรือบุคคลพิเศษต่าง ๆ ความหลุดพ้นหรือพระนิรวาณนั้นเป็นสภาพเสมอกันและทั่วไปแก่บุคคลทุกคน คัมภีร์มหายิมิกพุดถึงสภาพนี้ว่า สมตาคือ ความเสมอภาคกัน สัตว์ทั้งหลายไม่คำนึงว่าจะมีฐานะ และคุณธรรมต่างกันอย่างไร เป็นผู้มีความเป็นพุทธะ อันเป็นคุณธรรมสูงสุดได้แก่พระนิรวาณ คนไม่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่งเสมอกันสัตว์ทั้งหลายมีเชื้อของปัญญาเป็นเครื่องตรัสรู้อยู่ทั่วกัน

คัมภีร์อุตรตันตระ กล่าวเรื่องนี้โดยอ้างข้อความจาก ตถรคตครภสูตร ว่า สัตว์ทั้งปวงมีความเป็นพระพุทธเจ้าอยู่ภายใน พระวรกายของพระพุทธเจ้าผู้ประเสริฐแผ่ซ่านอยู่ทั่วไป พระนิรวาณมีหนึ่งเดียวเท่านั้นไม่มีส่วนที่ผิดแผกแตกต่างหน่อเนื้อของความเป็นพระพุทธเจ้ามีอยู่ในสัตว์ทั้งหลาย เพราะฉะนั้นการที่สัตว์ทั้งหลายมีความเป็นพระพุทธเจ้าอยู่ในตัวเองจึงเป็นความจริงอยู่เสมอและชั่วกาลปาวสาน^{๒๔}

พระนาครชุนจึงให้ความสำคัญกับ ศูนย์ตา หรือความว่างจากความจริงของสิ่งที่เป็นมายาหรือปรากฏการณ์ ว่างจากกิเลสตัณหา และว่างจากการพรรณนาความจริงขั้นปรมาตม (นิรวาณ) ศูนย์ตาในทัศนะของพระนาครชุนมีลักษณะที่ต่างจากนักคิดมหายิมิกะส่วนใหญ่เมื่อได้วิเคราะห์คำภีร์มูลมหายิมิการิกอันเป็นผลงานชิ้นสำคัญที่สุดของท่านตามนัยที่กล่าวมาแล้ว จะพบว่าท่านได้เสนอแนวคิดเรื่องศูนย์ตาเพื่อแย้งทัศนะที่ต่าง ๒ อย่างที่แพร่หลายในสมัยนั้น คือ

๑) ทัศนะที่เชื่อว่ามีสัตหรืออัสติตว คือ มีการอยู่ของสิ่งของสิ่งทีถาวรเป็นนิรันดรอันเป็นฐานรองรับการมีอยู่ของคนและมีอยู่ในตัวตน รวมทั้งทุกแง่มุมของธรรมชาติ ไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่สัมผัสได้ทางประสบการณ์ธรรมดา สิ่งที่มีอยู่ว่านี้ซึ่งมีอยู่ในตัวตนหมายถึงอาตมันหรืออัตตา (ตัวตนที่ไม่เปลี่ยนแปลง) ซึ่งยังติดพันธนาการอยู่และสามารถกลับคืนสู่ที่อาศัยสูงสุดของมันคือ ปรมาตมัน (ตัวตนสากลหรือตัวตนแห่งเอกภพ) เมื่อพ้นพันธนาการและบรรลุถึงสถานภาพทางจริยธรรมอันสูงสุด

^{๒๓} ที. ม. ๑๐/๕๔/๕๗.

^{๒๔} อ่างแล้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามายิมิก, หน้า ๓๒๒-๓๒๓.

ของมัน (พรหมัน) ทศณะนี้จึงอธิบายความเป็นจริงในตัวคนและธรรมชาติโดยมีพื้นฐานอยู่ที่ความเป็นจริงสูงสุด (Ultimate reality)

๒) ทศณะที่เชื่อว่า ไม่มีสิ่งที่มีอยู่ หรือไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร (อัสตหรือนาสตีตว) เป็นทศณะที่ตรงข้ามกับทศณะที่หนึ่ง

ทศณะทั้งสองจึงเป็นทศณะสุดโต่งตรงข้ามกัน ๒ ทศณะระหว่างการมีกับการไม่มี ทศณะหนึ่งยืนยัน อีกทศณะหนึ่งปฏิเสธ พระนาคารชุนปฏิเสธทศณะสุดโต่งทั้งสองนี้ และเสนอทศณะที่เป็นกลางระหว่างทศณะทั้งสองนั้นคือ ทศณะที่ถือว่าเป็นความจริงที่ไม่อาจกล่าวว่ามีหรือไม่มี เพราะเป็นสิ่งที่มิเงื่อนไขขึ้นอยู่กับเหตุปัจจัย เป็นทศณะที่อยู่ระหว่างการยืนยันกับการปฏิเสธ สิ่งที่ควรที่สังเกตในเรื่องนี้ก็คือ ท่านใช้คำว่า “การมีอยู่” หรือ “สิ่งที่มีอยู่” ในความเฉพาะ คือ หมายถึงการมีอยู่หรือสิ่งที่มีอยู่อย่างนิรันดร “สิ่งที่มีอยู่” (Existent) ในคำสอนเรื่องศูนยตาของท่านต้องมีสภาวะ (Own-being) นั้นคือเกี่ยวข้องเฉพาะกับตัวเอง ไม่อิงอาศัยกับสิ่งอื่นอันจะเท่ากับ “ปรภาวะ” อยู่ด้วย พระนาคารชุนใช้กำจัดความนี้เอง “สิ่งที่มีอยู่” โจมตีกับคำบรรยายที่เป็นไปได้ทุกอย่างของความจริง ความเป็นจริงตามคำจำกัดความนี้ของ “สิ่งที่มีอยู่” โจมตีกับคำบรรยายที่เป็นไปได้ทุกอย่างของความจริง ความเป็นจริงตามความเป็นจริงที่จำกัดความนี้มีลักษณะที่ไม่อิงอาศัยสิ่งอื่น ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง แต่ตามกฎปฏิจจสมุปบาท ทั้งสิ่งปวงเป็นสิ่งที่อิงอาศัยสิ่งอื่น ถูกปัจจัยปรุงแต่ง จึงไม่มีสิ่งใดที่เป็น “สิ่ง” (Entity) สิ่งหนึ่งด้วยตัวของมันเอง ดังที่ท่านบรรยายด้วยคำว่า “ศูนยตาของธรรมทั้งปวง” จึงไม่อาจกล่าวได้ว่ามี “สิ่ง” ใดอยู่ตามความหมายนี้พระนาคารชุนถือว่า เมื่อไม่มีสภาวะก็เท่ากับไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่ แต่ก็ไม่ใช่มีอยู่เลยเหมือนหนวดเต่า เขากระต่าย เราจะบอกสิ่งนี้ไม่มีจริงเลยก็ไม่ได้ เพราะมันจะไม่มีลักษณะของความเปลี่ยนแปลง เนื่องจากไม่มีอะไรที่เปลี่ยนแปลง และบอกว่าสิ่งนี้มีจริงเลยก็ว่าได้ เพราะมันก็เปลี่ยนแปลงอีกเช่นกัน เนื่องจากความเปลี่ยนแปลงสื่อความถึง “การเป็นอื่น” หรือปรภาวะใน “ภาวะเป็นตัวของตัวเอง” อันจะขัดแย้งกับความเป็นตัวของสภาวะแต่กฎปฏิจจสมุปบาทชี้ให้เห็นว่ามีความเปลี่ยนแปลงอย่างไม่มีสิ้นสุด พระนาคารชุนเห็นว่า ชันธ ๕ ก็เป็นสิ่งที่ไม่มีจริงในความหมายเช่นเดียวกัน ชันธ ๕ เช่น รูป (วัตถุ) ไม่มีจริง เพราะถ้ามีอยู่มันก็ไม่อาจมีเหตุเกิด เนื่องจากมันมีอยู่เรียบร้อยแล้ว (เพราะมีสภาวะ) และถ้าไม่มีอยู่ มันก็ไม่อาจมีเหตุอีกเช่นกัน เนื่องจากมันไม่มีอะไรเลยเหมือนหนวดเต่า เขากระต่าย และวัตถุที่ไม่มีเหตุเกิดเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ ดังนั้น จึงไม่อาจกล่าวได้ว่า ชันธ ๕ รวมทั้งสิ่งอื่นมีอยู่หรือไม่มีอยู่ การกล่าวว่า ชันธ ๕ ไม่มีจริง (Unreal) จึงไม่ได้บอกว่า ชันธ ๕ ไม่มีอยู่เลย แต่ไม่มีจริงในความหมายว่าไม่มีสิ่งที่มีสภาวะ^{๒๕} หรือสิ่งที่เป็นนิรันดร

^{๒๕} Sharma, Chandradhar. A Critical Survey of Indian Philosophy, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1964), P. 91.

จุดมุ่งหมายปลายทางตามแนวคิดมารยมิค ที่นำหลักวิพากษ์มาใช้ ว่าทุกสรรพสิ่งทั้งหลาย ไม่มีความเปลี่ยนแปลง ถ้ากิเลสทั้งหลายเป็นของจริง ไม่มีใครอาจเปลี่ยนกิเลสเหล่านั้นให้ไม่มีเลยได้มี แต่ความเปลี่ยนแปลงในลักษณะท่าทีภายนอกเท่านั้น ไม่มีความเปลี่ยนแปลงในความจริงพระนิรวาณ จึงเป็นสิ่งที่ไม่อาจสลัดทิ้ง ทั้งไม่อาจหาใหม่ ไม่ได้เป็นสิ่งที่ขาดศูนย์ ทั้งไม่เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่เป็นนิรันดร ไม่เป็นสิ่งที่ถูกทำลายทิ้งไม่อาจสร้างขึ้นมาใหม่ได้ หน้าที่ของปรัชญามีใช้เพื่อขอเปลี่ยนแปลงความแท้จริง แต่มีหน้าที่เพียงสร้างความเปลี่ยนแปลงในท่าทีของเราต่อความแท้จริงนั้นให้เกิดขึ้น การเปลี่ยนแปลงทางจิตวิสัยมิใช่เป็นวิสัยภายนอกของใจ หรือเป็นญาณวิทยา มิใช่เป็นสัจจวิทยาความจริงดำรงความจริงอยู่อย่างนั้นไม่เปลี่ยนเป็นอย่างอื่น การแถลงเรื่องนี้ของมารยมิคเป็นการปฏิวัติอย่างขนานใหญ่ ซึ่งวิชาวิธีของมารยมิคนำไปใช้ในพุทธศาสนาและในปรัชญาอินเดีย^{๒๖}

การรู้และเข้าใจสังขารคือ โลกและชีวิตด้วยความรู้เท่าทันว่า สิ่งทั้งหลายซึ่งเป็นสภาพปรุงแต่ง ล้วนไม่เที่ยงแท้ยั่งยืน ต้องเปลี่ยนแปลงไป ไม่อาจคงสภาพเดิมอยู่ได้ ไม่ใช่ตัวตนที่จะบังคับบัญชาให้ เป็นไปตามความปรารถนา แต่เป็นไปตามเหตุปัจจัย เมื่อเกิดความเปลี่ยนแปลงแปรปรวนขึ้นในชีวิตก็จะไม่เกิดความเศร้าโศกเสียใจ วางใจได้ มีจิตเป็นอิสระไม่ถูกครอบงำกดดันจากสิ่งภายในและนอก ตั้งข้อความที่ปรากฏในพระไตรปิฎกว่า ได้ลาภ เสื่อมลาภ ได้ยศ เสื่อมยศ นินทา สรรเสริญ สุข และทุกข์เหล่านี้ เป็นธรรมดาในหมู่มนุษย์ เป็นของไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน มีความแปรปรวนไปเป็นธรรมดา ผู้มีปัญญา ตีมีสติ รู้สิ่งเหล่านี้ แล้วพิจารณาเห็นว่าเป็นของผันแปรไปได้เป็นธรรมดา สิ่งที่น่าปรารถนาก็อย่ายึดติดของท่านไม่ได้ ถึงสิ่งไม่น่าปรารถนาก็ไม่ทำให้ท่านคับแค้น ความยินดีก็ตาม ความยินร้ายก็ตาม ท่านกำจัดได้หมด หายลับไม่มีเหลือ^{๒๗}

หลักแนวคิดในเรื่องนี้ทำให้เกิดและอื่น ๆ ของมารยมิค เช่น ความมีความแตกต่างระหว่างพระนิรวาณและสังสารวัฏ โลกุตระและโลกียะมิได้เป็นสภาวะธรรมคนละกลุ่มกันทั้งไม่ได้เป็นสภาวะธรรมที่เป็นอันเดียวกัน อันติมัสัจจ หรือพระนิรวาณ หรือโลกุตระเป็นของจริง (สัจ) สภาวะนั้นเป็นสัจจะของสังสาร ซึ่งสังสารนี้ดำรงอยู่ด้วยกาลปนา คือการคิดนึกที่ผิด โลกุตระ ที่มองเห็นโดยผ่านความรู้สึนึกคิดของกาลปนาเป็นโลกียโลก คือ โรคที่รู้ประจักษ์ด้วยอายตนะ ในทางตรงกันข้าม โลกุตระหรือพระนิรวาณเป็นโรคที่มองเห็นในลักษณะที่ดำรงอยู่เป็นความจริงอยู่ชั่วนิรันดร^{๒๘}

ศูนยตา หรืออนัตตา ทางพระพุทธศาสนาดั้งเดิมคือความปราศจากอัตตา หรือการวางจากอัตตา ซึ่งหมายถึงความเป็นตัวตนแบบอมตะดังการยกตัวอย่างองค์ประกอบสิ่งมีชีวิตเช่นมนุษย์ ประกอบจากขันธ์และอวัยวะต่าง ๆ เท่านั้นปราศจากสิ่งที่เรียกว่า อัตตา ที่ดำรงอยู่เองชั่วนิรันดร

^{๒๖} อ่างแล้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามารยมิค, หน้า ๓๔๐.

^{๒๗} อ.อ.อุทฺตม. ๒๓/๙๕-๙๖/๑๕๘-๒๖๒.

^{๒๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๔๐-๓๔๑.

มนุษย์เกิดจากองค์ประกอบของชั้นห้าที่มาประชุมกันเพื่อความลงตัวความพอดี ณ ระยะเวลาหนึ่ง ๆ เมื่อเวลาผ่านไปท่ามกลางปรากฏการณ์ต่าง ๆ มนุษย์ก็ต้องชราภาพและมรณา มนุษย์ไม่อาจหยุดความตายหรือการเปลี่ยนแปลงอันเป็นความไม่เที่ยงซึ่งเป็นกฎธรรมชาติ (ยกเว้นมนุษย์ผู้นั้นจะหยุดการเกิดได้คือหลุดพ้นจากวงจรของปฏิวจสมุปบาท) ดังพุทธพจน์ที่ปรากฏในพระไตรปิฎก กล่าวถึงเรื่องนี้ว่า “อาหนันทพอลูกว่างจากอตฺตา และสิ่งทีเื่องด้วยอตฺตา ดั่งนั้นเราจึงกล่าวว่โลกว่าว่”^{๒๙}

อย่างไรก็ตาม พระนาคราชุนไม่เห็นพ้องกับทัศนะที่ว่าสิ่งต่าง ๆ เมื่อแยกแยะแล้วเหลือเพียงชั้นธาตุและอายตนะ ซึ่งเกิดดับตามเหตุปัจจัยและมีลักษณะเป็นอิสระแก่กันพระนาคราชุนเห็นว่าการยืนยันเช่นนั้นเป็นการขัดแย้งกับการบอกว่ามีสิ่งเรานั้นอยู่เท่ากับการมีเหตุเหตุปัจจัยและอิงอาศัยสิ่งอื่นแต่สิ่งเหล่านั้นกลับมีลักษณะที่เป็นอิสระการบอกว่ามีสิ่งนั้นอยู่จึงเท่ากับการพูดว่ามีสิ่งที่เป็นอิสระแต่อาศัยสิ่งอื่นอยู่ซึ่งเป็นสิ่งที่ขัดแย้งเป็นไปไม่ได้นะ พระนาคราชุนเห็นว่าการยืนยันเช่นนั้นเป็นการขัดแย้งกับการบอกว่ามีสิ่งเรานั้นอยู่เท่ากับการมีเหตุเหตุปัจจัยและอิงอาศัยสิ่งอื่นแต่สิ่งเหล่านั้นกลับมีลักษณะที่เป็นอิสระการบอกว่ามีสิ่งนั้นอยู่จึงเท่ากับการพูดว่ามีสิ่งที่เป็นอิสระแต่อาศัยสิ่งอื่นอยู่ซึ่งเป็นสิ่งที่ขัดแย้งเป็นไปไม่ได้ดังนั้นพระนาคราชุนจึงหลีกเลี่ยงเรื่องอนัตตตา ที่ลดทอนสิ่งต่าง ๆ ลงเป็น ชั้น ธาตุ และอายตนะ ใช้ “ศูนยตา” ในความหมายที่แตกต่างไปบ้างแต่ยังรวมความว่างจากอตฺตา ไว้ด้วยเมื่อกล่าวว่าว่างจากความเป็นจริงที่อยู่ได้ด้วยตัวเองอย่างไรก็ดีการอธิบายแบบลดทอนสิ่งต่าง ๆ เป็นชั้นธาตุและอายตนะ เป็นเพียงการอธิบายความจริงระดับหนึ่งเท่านั้นในทัศนะของพระพุทธศาสนาดั้งเดิมการอธิบายชั้นธาตุอายตนะ เป็นเหมือนสิ่งที่เป็นอิสระแก่กันก็เช่นกัน เป็นวิธีอธิบายให้เข้าใจในระดับหนึ่งเพราะท้ายสุดสิ่งต่าง ๆ เรานั้นก็ต้องอยู่ภายใต้กฎปฏิวจสมุปบาทเช่นกัน และเมื่อราวในระดับความจริงที่ลึกสุดก็ไม่มีสิ่งใดที่จะเรียกว่าชั้น ธาตุ และอายตนะได้อีก พรรศนะของ พระนาคราชุนจึงเป็นการไม่เห็นด้วย กลับการอธิบายสังจธรรมของพระพุทธศาสนา ดั้งเดิมในระดับหนึ่งเท่านั้นไม่ได้หมายความว่าทัศนะของพระพุทธศาสนาดั้งเดิมจะขัดแย้งกันในเรื่องไว้ พระนาคราชุนได้นำหลักปฏิวจสมุปบาท ของพระพุทธศาสนาหลังเดิมมาอธิบายลักษณะของความ เป็นจริงตอนเรียกสิ่งที่เป็นไปตามกฎปฏิวจสมุปบาท “ศูนยยะ” (ว่าง) เพื่อหลีกเลี่ยงจากความเข้าใจผิดที่ว่า มีสิ่งใดสิ่งหนึ่งที่มีลักษณะเฉพาะตนเป็นอยู่อย่างอิสระจากอันจะนำไปสู่การเข้าใจว่ามีอันตรายหรือความเป็นจริงสูงสุดซึ่งจะขัดแย้งกับหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาดั้งเดิม พระนาคราชุนเห็นว่าการ อธิบายความเป็นจริงในลักษณะของชั้นพลาตและอายตนะ อาจทำให้คนเข้าใจผิดเช่นนี้ได้คำว่า “ว่าง” หรือ “ศูนยยะ” ในทัศนะของ พระนาคราชุนจึงหมายถึงลักษณะของสิ่งต่าง ๆ ที่อาศัยกัน เกิดขึ้นหาได้เกิดขึ้นเองและมีลักษณะเป็นเอกเทศเฉพาะตัวไม่ซึ่งทำให้เราไม่อาจกำหนดและพรรณนา ลักษณะ ของสิ่งของทั้งหลายได้สิ่งต่าง ๆ จึงว่างจากการพรรณนาด้วย

^{๒๙} ชุ.ปฏิ. (ไทย). ๓๓/๔๖/๓๙๐-๓๙๑.

นิรวาณมีใช่เป็นทั้งภาวะและอภาวะ เป็นต้น การสลั้บที่การคิดเห็นทั้งหลายเกี่ยวกับความจริง การถืออย่างนี้เป็น การดำเนินตามคำสอนของพระพุทธองค์ ผู้ส่งเตือนพวกเราให้สละภวาทิฏฐิ และอภวาทิฏฐิ การคิดเช่นนี้สอดคล้องกับความหมายที่แท้จริงของ อวยากถุต คือ ปัญหาที่พระพุทธองค์ไม่ทรงพยากรณ์ในส่วนที่เกี่ยวกับธรรมชาติที่แท้จริงของตถาคตว่า พระตถาคต มีอยู่หลังจากปรินิพพานแล้ว หรือว่าไม่มีทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่หรือ ทั้งมีอยู่ก็ไม่ใช่ทั้งไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่ พระนิรวาณในฐานะเป็นอันเดียวกับอันติมสังจ หรือโลกุตตรธรรม เป็นธรรมชาติที่พ้นจากการกำหนดหมายใด ๆ ด้วยใจโดยการสลัดเครื่องกำหนดหมายด้วยใจทั้งมวล เราจึงบรรลุถึงพระนิรวาณ^{๓๐}

ยิ่งกว่านี้ พระนาคคารชุนมีข้อเสนอเชิงเงื่อนไขว่ว่า บุคคลผู้มีทรศนะในศุนยวาทของท่าน นั้น จำเป็นต้องประพฤตีสีล-สมาธิ เป็นพื้นฐานเสียก่อน ถ้าปราศจากสิ่งนี้แล้ว ทรศนะแห่งสุญญตาย่อมใช้ไม่ได้ จะกลายเป็นมิจฉาทิฏฐิ ทำไม จึงกล่าวเช่นนี้ เพราะถ้าไม่มีศีลและสมาธิเป็นพื้นฐานแล้ว ติฏฐิของบุคคลนั้นย่อมบ่งบอกการเป็นอจุเจตติฏฐิ คือ ความเห็นว่าขาดสูญ ไม่มีอะไรเหลือหลังจากตายแล้ว เห็นว่าตายแล้วดับสูญ ซึ่งมีใช้ทรศนะของพุทธศาสนา (ดั้งเดิม) แต่เป็นพวกที่ภาษาอังกฤษใช้คำว่า Nihilism ถ้าอย่างนั้นพระพุทธธรรมบอกอย่างไรในเรื่องนี้ แต่หลักพุทธจริงๆ ไม่ยืนยันว่าตายแล้วเกิดหรือตายแล้วสูญอย่างเด็ดขาดลงไปในช่วงใดช่วงหนึ่ง แต่กล่าวเหตุปัจจัยว่า ถ้ายังมีเหตุปัจจัยให้เกิดก็เกิด ถ้าไม่มีเหตุปัจจัยก็ไม่เกิดเหตุปัจจัยดังกล่าว คือ กิเลสและกฎแห่งกรรม ถ้ายังมีเหตุปัจจัยคือ กิเลสและการกระทำ (กรรมต่าง ๆ) ก็ย่อมบังเกิดใหม่ อันเป็นวิบากกรรม คือ ผลของกิเลสและผลของกรรมนั่นเอง การตั้งเงื่อนไขว่ดังกล่าวนี้ว่าเป็นเสน่หัลลั้ลิกจริง ๆ ในภาคปฏิบัติ เพราะยอมบ่งบอกว่าสังกรรมไปได้กับการทำดีทั้งปวง (รักษาศีล ประพฤติชอบ)^{๓๑} เป็นผลสัมฤทธิ์สูงสุดทางจริยศาสตร์ มีใช้ทางอภิปรัชญา ในทำนองเดียวกัน ลองคิดง่าย ๆ ว่าอุดมการณ์สูงสุดของสำนักลัทธิใดก็ตาม หากเปิดโอกาสให้บุคคลมีการผิดศีล โดยเฉพาะการทำลายชีวิตตอบโต้กัน แม้จะใช้หลักญาณวิทยาและตรรกศาสตร์อันเลอเลิศ และอาศัยแนวอภิปรัชญาอันวิจิตรอลังการขนาดไหน ค่าทางจิตศาสตร์ (การฆ่า-ผิดศีล) แสดงค่าที่หยาบและต่ำ ย่อมนำไปสู่ความเสื่อม ความวิบัติ ก่อผลแห่งวิบากกรรมเป็นวัฏจักร นับว่าเงื่อนไขว่ของพระนาคคารชุนมีเสน่หามากในหมู่ผู้มีปัญญาอันสูงส่ง น่าจะกล่าวได้ว่า สวากของสำนักมารยมิเกะโดยการศรัทธาในหลักคำสอนของพระนาคคารชุน ย่อมเป็นคนดีพร้อมสัพพชานนไปกับการมีปัญญาญาณที่ย่อมจะบรรลุธรรมขั้นสูงสุดในทุกขณะจิต หรืออีกนัยกล่าวให้เข้าใจง่ายที่สุดคือ ผู้เข้าใจในปรัชญามารยมิเกะหรือศุนยวาท เป็นอย่างดีแล้ว ย่อมเป็นผู้ดำรงอยู่ในศีลธรรม เป็นผู้ไม่กระทำความชั่วอย่างเด็ดขาด เฉกเช่นวิวาทะปราชญ์กรีนามโสกราตีสที่ว่า “หากมนุษย์ได้มีความรู้ (ปัญญา) ถึงขนาดมนุษย์จะไม่ทำชั่วเด็ดขาด” นับว่าเป็นแนวคิดเดียวกับพระนาคคารชุน ที่ปราชญ์ทั้งคู่ให้คุณค่าทาง

^{๓๐} อ้างแล้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, ปรัชญามารยมิเก, หน้า ๓๔๑.

^{๓๑} อ้างแล้ว, สุมาลี มหณรงค์ชัย, พระนาคคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง, หน้า ๑๒.

จริยธรรมโดดเด่นกว่าคุณค่าด้านอื่น ๆ กล่าวได้ว่า ความคิดเชิงจริยปรัชญาของปราชญ์ทั้งสอง (โสกราตีสกับพระนาคคารชุน) เป็นแนวคิดเดียวกัน แม้ว่าพระนาคคารชุนจะเกิดหลังโสกราตีสหลายศตวรรษ^{๓๒}

หลักเรื่องพระนิรวาณของมาธยมิก ในส่วนใกล้เคียงกับความเชื่อเรื่องมุกติในฐานะเป็นพรหมภาวะของอโหวตะ เวทานตะ อย่างไรก็ตามในหลักของมาธยมิกะพระนิรวาณมิได้เป็นอันเดียวกับจิตหรืออานันตะ สำหรับเวทานตะ มุกติ หรือ ความหลุดพ้น มิได้เป็นสภาวะของโลกุตระซึ่งพ้นจากความทุกข์ทั้งปวงอย่างเดียวกันแต่เป็นกิจและอานันตะด้วยความสันต์ชัดเจนในการใช้วิพากษ์เวทานตะ แสดงว่า พระพรหมที่เป็น สากษาทุ อปโรกษาทุ คือเป็นพรหมที่เห็นประจักษ์ด้วยใจโดยตรง ซึ่งทำให้ความรู้เกิดขึ้นได้ ความรู้สึกถึงความสุขที่เราเคยประสบในวัตถุสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นอานันตะ ซึ่งเป็นธรรมชาติของพระพรหมจะปรากฏแก่ผู้เห็นพระพรหมเต็มที่ แต่สำหรับมาธยมิกะดูเหมือนจะหยุดแค่ธรรมชาติสิ่งนั้นหรือหยุดแค่การยืนยันถึงความมีอยู่ของพระนิรวาณในฐานะเป็นสิ่งที่พึงเห็นได้แม้ในโลกของปรากฏการณ์ธรรมชาติ ฝ่ายเวทานตะก้าวต่อไปถึงการให้คำจำกัดความของธรรมชาติสิ่งนั้นหรือรูปลักษณะที่แท้จริงของพระพรหมว่าเป็นจิตและอานันตะคือความสุขอย่างยิ่ง

พระนิรวาณของมาธยมิกเป็นสภาพที่กำหนดหมายแน่นอนไม่ได้และไม่สามารถทำให้เป็นอันเดียวกันกับความดีหรืออานันตะ คือความสุขอย่างยิ่ง มองจากแง่ของศาสนาพระนิรวาณได้แก่ ตถาคตคือพระพุทธเจ้า พระนิรวาณเป็นชีวิตที่อยู่เหนือโลกของวิญญาน^{๓๓}

แนวคิดขณิกวาทกับการหลุดพ้นในมาธยมิก นั้นแสดงให้เห็นว่า ความดีหรือความสุขสูงสุดของชีวิตมนุษย์คือนิพพาน (พระนิรวาณ) อันเป็นภาวะ ที่ดับความทุกข์ได้สิ้นเชิง เป็นเป้าหมายของชีวิต ถือได้ว่าเป็นคุณค่าสูงสุดในชีวิต ชีวิตที่ดำเนินไปสู่นิพพานอันเป็นการหลุดพ้นจากความทุกข์คือชีวิตที่ดี ส่วนชีวิตที่ดำเนินไปสวนทางนิพพาน ผู้รู้ชัดเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งเข้าสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ได้ เป็นหลักการเจริญสติสมาธิ และการเข้าถึงสภาวะธรรมตามแบบมาธยมิกะตามทัศนะของพระนาคคารชุน การกำหนดการรับรู้ของสภาวะจิต ชีวิตในทุกขณะเพื่อให้รับรู้ และเข้าถึงความจริงแห่งธรรม เข้าสู่ความว่าง หรือศูนยตา ความต่อเนื่องในการเป็นเหตุผลมาใช้กับขณิกวาท ในวิธีการนี้ทั้งสามนิกายมีความแตกต่างกันอยู่บ้าง พวกสรวาสติวาทยอมรับขณะ ๔ อย่างของสิ่งที่มีปัจจัยปรุงแต่ง (สังขตธรรม) เป็นขณะที่คงอยู่ในกาลทั้งสามคืออดีตขณะ ปัจจุบันขณะ และอนาคตขณะ ท่านนาคคารชุนจึงให้ความสำคัญกับ ศูนยตา หรือความว่างจากความจริงของสิ่งที่เป็นมายาหรือปรากฏการณ์ ว่างจากกิเลสตัณหา และว่างจากการพรรณนาความจริงขั้นปรมาตม์ (นิรวาณ) โดยเฉพาะการปฏิบัติตามหลักปฏิจสมุบาทที่ความสัมพันธ์กับศูนยตา เป็นการอิงอาศัยกันหรือความเป็นเหตุและผลของสิ่งทั้งหลายโดยเฉพาะสิ่งที่ประกอบด้วยชั้น การพิจารณาสิ่งทั้งหลายตามแนวขณิกวาทจนเห็นแจ้งในไตร

^{๓๒} Noa, R. *Early Buddhist Metaphysics*. (New York: RoutledgeCurzon. 2005). P. 23.

^{๓๓} อ่างแล้ว, ที.อาร์.วี.มูรติ, *ปรัชญามาธยมิก*, หน้า ๓๔๒.

ลักษณะ มีคุณค่าทางจริยธรรมสูงมาก พระนาคราชจึงหลีกเลี่ยงเรื่องอนัตตตา ที่ลดทอนสิ่งต่าง ๆ ลง เป็น ชั้นธ ธาตุ และอายตนะ เข้าสู่สุญญตา (ความว่าง) อันเป็นการหลุดพ้น

๔.๕ สรุป

เมื่อได้วิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารายมิกจากทั้งหมดที่กล่าวมาข้างต้นนั้น แสดงให้เห็นว่า หลักปฏิบัติตามแนวคิดขณิกวาทนั้นเน้นที่การยึดหลักปฏิบัติตามกฎปฏิจกสมุปบาท เป็นสำคัญ คือมองสิ่งต่าง ๆ ทั้งด้านวัตถุและจิตว่าจะมีอยู่หรือไม่หรือดำเนินไปอย่างไรที่สุดแล้วแต่เหตุปัจจัย ในขณะที่ สรรพสิ่งดำเนินไปที่ละขณะ ทุกสิ่งทุกอย่างล้วนต้องเปลี่ยนแปลงไปเป็นกระแส ไม่มีอะไรคงทนถาวรอยู่ได้ มนุษย์ผู้มีปัญญาเข้าใจรู้แจ้งในความจริงนี้ก็สามารถนำมาใช้ให้เป็นประโยชน์ เกิดเป็นคุณค่าขึ้นได้ สำหรับปรัชญามารายมิก ที่มีประเด็นหลักการศึกษาศูนยตาของนาคราช จาก การฝึกจิตที่มุ่งสู่การกำหนดรู้แห่งความจริงในทุกขณะจิต คือการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป หรือการ พิจารณาความจริงแห่งสภาวะธรรมที่เป็นอดีต ปัจจุบัน และอนาคตตามหลักขณิกวาท ก็ด้วยทุกสรรพ สิ่งล้วนที่มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป เมื่อวิเคราะห์ในขณิกวาทจะเห็นว่า การกำหนดขณะในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ที่ว่าผลอะไรที่เราจะได้รับก็แล้วแต่กรรมที่ทำไว้ปางก่อน จะสุขทุกข์อย่างไรก็ แล้วแต่ กรรมที่ทำไว้ในชาติก่อน การยึดหลักแห่งเหตุและผล ถือว่าสิ่งทั้งหลายเป็นไปตามเหตุปัจจัย ผลจะเกิดขึ้น ต้องมีเหตุและเมื่อมีเหตุเกิดขึ้นแล้ว ทุกขณะไม่มีอะไรคงทนถาวรแม้ชั่วขณะเดียว (ขณิก ทัศนยะ) การที่สิ่งทั้งหลายอาศัยกันและกันเกิด (ปฏิจกสมุปบาท) ส่วนอนัตตตาและสุญญตาในซีกของโลก กุตตระ หมายถึง นิพพาน ซึ่งไม่เหตุปัจจัยปรุงแต่ง จัดเป็นอนัตตตาหรือสุญญตา ซึ่งตามธรรมชาติของ มันก็เพียงความว่างเปล่า คือ ศูนยตาเท่านั้น แต่ที่เราเห็นการเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับไปนั้น เพราะการอิง อาศัยกันอย่างมีเงื่อนไข โดยที่ เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนั้นจึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนั้นจึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึง ไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ

การรู้แจ้งในขณิกวาทของปรัชญามารายมิก คือการบรรลุในธรรมระดับขั้นที่สูงที่สุด ที่ยึด หลักในการปฏิบัติด้วยการอาศัยการปฏิบัติอย่างเข้มข้น เพื่อให้รู้แจ้งในสภาวะธรรมในแต่ละระดับ โดย อาศัยปัญญาในการพิจารณาในชั้นธ ๕ และไตรลักษณ์ เพื่อให้รู้แจ้งในสิ่งที่เกิดขึ้นกับตนเอง ที่บุคคล ธรรมตายากที่จะเข้าถึงได้ เมื่อบุคคลผู้รู้แจ้งในสภาวะที่เกิดขึ้นในขณิกวาทรู้รูปนามมีการเปลี่ยนแปลง ไปตามกาลเวลา เสื่อมไปที่ละขณะ มีเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ด้วยสภาวะที่แฝงอยู่ในมนุษย์ทุกคนที่ รอการเปลี่ยนแปลงตามกาลเวลา รู้สังขธรรมของชีวิต มีการเวียนว่ายตายเกิดอยู่ตลอดเวลาตาม หลักปฏิจกสมุปบาท มองโลกด้วยความเป็นจริงไม่ไปยึดมั่นถือมั่นในสิ่งที่เรามี ด้วยการทำลายหรือตัด วงจรที่จะเกิดขึ้นนี้ให้หมดไป การรู้แจ้งในขณิกวาทของมารายมิกเป็นการรู้แจ้งในด้วยการฝึกจิตทาง ปัญญาให้มีความว่าง คือการพิจารณาในรูปนามตามหลักไตรลักษณ์ ว่าเป็นทุกข์ ไม่เที่ยง ไม่ใช่ตัวใช้ ตน แต่เชื่อว่าจะปฏิเสธอดีตอีกทั้งก็ยังไม่ได้สนับสนุนแนวคิดอนัตตตา เพราะแนวคิดของมารายมิกยึด

หลักสุญญตา เป็นการรู้แจ้งในสภาวะธรรมที่มองความว่างเป็นสิ่งที่ควรรู้ให้มาก ความว่างในจิตเป็นการดำรงอยู่ในระหว่างแนวคิดทั้งสองที่เป็นช่องว่างของความเป็นและไม่มีตัวตน จิตที่รู้แจ้งคือจิตที่ว่างที่ไม่ปฏิเสธและไม่สนับสนุนทั้งสองแนวคิดแต่จะไปกับทั้งสองแนวคิดนี้ด้วยความว่าง การปล่อยวาง การไม่ยึดมั่นถือมั่น แม้จะใช้ชีวิตในสังคม ด้วยเหตุนี้ทั้งพุทธปรัชญาเถรวาทและปรัชญามาริกจึงเป็นเพียงแค่แนวคิดที่ใช้ชื่อที่แตกต่างกัน แต่จุดประสงค์และจุดมุ่งหมายก็ยังคงมีความคล้ายกัน แต่สำหรับพุทธปรัชญาเถรวาทก็คือการใช้ปัญหารู้แจ้งเพื่อทำลาย ตัดทิ้งซึ่งวิภูฏสังสาร ส่วนปรัชญามาริกใช้ปัญญาที่เกิดจากการฝึกจิตเพื่อความรู้แจ้งในชีวิตว่าเป็นศูนย์ ปล่อยวาง มีสภาวะจิตที่ว่าง ไม่ได้ตัดความมีและไม่มีแต่รู้และเข้าใจในสภาวะธรรม ดำรงอยู่กับสิ่งทั้งสองด้วยจิตว่าง

ขณิกวาทกับการหลุดพ้นในปรัชญามาริกนั้น คือความสุขสูงสุดของชีวิตมนุษย์หรือนิพพาน (นิรวาณ) อันเป็นภาวะ ที่ดับความทุกข์ได้สิ้นเชิง เป็นเป้าหมายของชีวิต ถือได้ว่าเป็นคุณค่าสูงสุดในชีวิต ชีวิตที่ดำเนินไปสู่นิพพานอันเป็นการหลุดพ้นจากความทุกข์คือชีวิตที่ดี ส่วนชีวิตที่ดำเนินไปสวนทางนิพพาน ผู้รู้ชัดเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งเข้าสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ได้ เป็นหลักการเจริญสติ สมาธิ และการเข้าถึงสภาวะธรรมตามแบบมาริกะตามทศนะของพระนาคาชุน การกำหนดการรับรู้ของสภาวะจิต ชีวิตในทุกขณะเพื่อให้รับรู้ และเข้าถึงความจริงแห่งธรรม เข้าสู่ความว่าง หรือศูนย์ตา ความต่อเนื่องในการเป็นเหตุผลมาใช้กับขณิกวาท ในวิธีการนี้ทั้งสามนิกายมีความแตกต่างกันอยู่บ้าง พวกสรวาสติวาทยอมรับขณะ ๔ อย่างของสิ่งที่มีปัจจัยปรุงแต่ง (สังขตธรรม) เป็นขณะที่คงอยู่ในกาล ทั้งสามคืออดีตขณะ ปัจจุบันขณะ และอนาคตขณะ ท่านนาคาชุนจึงให้ความสำคัญกับ ศูนย์ตา หรือความว่างจากความจริงของสิ่งที่เป็นมายาหรือปรากฏการณ์ ว่างจากกิเลสตัณหา และว่างจากการพรรณนาความจริงขั้นปรมาตม์ (นิรวาณ) โดยเฉพาะการปฏิบัติตามหลักปฏิจสมุปาบาทที่ความสัมพันธ์กับศูนย์ตา เป็นการอิงอาศัยกันหรือความเป็นเหตุและผลของสิ่งทั้งหลายโดยเฉพาะสิ่งที่ประกอบด้วย ชันธ์ การพิจารณาสิ่งทั้งหลายตามแนวขณิกวาทจนเห็นแจ้งในไตรลักษณ์ มีคุณค่าทางจริยธรรมสูงมาก พระนาคาชุนจึงหลีกเลี่ยงเรื่องอนัตตตา ที่ลดทอนสิ่งต่าง ๆ ลงเป็น ชันธ์ ธาตุ และอายตนะ เข้าสู่สุญญตา (ความว่าง) อันเป็นการหลุดพ้น

บทที่ ๕

สรุปผลการวิจัย อภิปรายผลและข้อเสนอแนะ

การวิจัยเรื่อง “การวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก” มีวัตถุประสงค์อยู่ ๓ ประการ คือ (๑) เพื่อศึกษาแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามหายาน (๒) เพื่อศึกษาแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก และ (๓) เพื่อวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก ซึ่งการวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร โดยเก็บข้อมูลที่เกี่ยวข้องกับขณิกวาทในปรัชญามหายานและหลักแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก จากเอกสารชั้นปฐมภูมิและเอกสารชั้นทุติยภูมิ จากนั้นได้ทำการรวบรวมข้อมูลแล้วนำข้อมูลมาพรรณนาวิเคราะห์จนได้ผลสรุป และผู้วิจัย หวังเป็นอย่างยิ่งว่าดุชฎินิพนธ์เล่มนี้คงจะพอเป็นประโยชน์ได้บ้างกับผู้สนใจศึกษาในส่วนของปรัชญามายมิก แต่อย่างไรก็ตาม ดุชฎินิพนธ์เล่มนี้อาจจะมีบางส่วนที่ยังขาดตกบกพร่องไม่สมบูรณ์ในบางประเด็น ผู้วิจัยจึงขอฝากข้อเสนอแนะทั้งทำยไว้ในบทนี้ด้วยเพื่อว่าท่านผู้อ่านหรือผู้สนใจจะได้มีแนวทางในการทำวิจัยต่อยอดเติมเต็มองค์ความรู้เพื่อเป็นประโยชน์ต่อสาธารณะชนส่วนรวมต่อไป

๕.๑ สรุปผลการวิจัย

การวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร เน้นการศึกษาและวิเคราะห์ข้อมูลที่เป็นทฤษฎีแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามายมิก ผลที่ได้จากการศึกษาและวิเคราะห์มีประเด็นที่สำคัญตามวัตถุประสงค์ ดังต่อไปนี้

จากการวิจัยแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามหายาน แสดงให้เห็นว่า นักปรัชญาอินเดียจัดแบ่งสำนักพุทธปรัชญาทั้ง ๔ สำนัก ออกเป็น ๒ พวก คือ สองสำนักแรก คือ ก. ไวกาชิกะ หินยาน หรือเถรวาท ข. เสตรันติกะ หินยานหรือเถรวาท สองสำนักหลัง คือ ค. วิชญาณวาท มหายาน หรืออาจารย์วาท ง. มายมิกะ มหายาน หรืออาจารย์วาท แต่คำว่า “หินยาน” นั้น ไม่ใช่สายเดียวกับพวก “หินยาน” ในประเทศศรีลังกาและในประเทศไทย เพราะไม่ได้ถือตามคัมภีร์สายบาลีเหมือนอย่างในประเทศไทยและศรีลังกา แต่ถือคัมภีร์สายสันสกฤต เช่นเดียวกับพวกมหายาน ต่างแต่ถือกันคนละคัมภีร์เท่านั้น นักปรัชญาฝ่ายไทย ไม่ถือว่าเป็นฝ่ายหินยาน กลับถือว่าเป็นนิกายหนึ่งที่แตกออกมาจากมหายาน

นิกายสรวาสติกวาทิน หรือไวกาชิกะ นิกายนี้สืบเนื่องจากท่านกาทยายนิบุตร ไม่ได้รับนิมนต์ให้เข้าร่วมตติยสังคายนา เกิดความไม่พอใจจึงพาศิษย์ของตนเดินทางขึ้นไปตอนเหนือของอินเดีย ศึกษาค้นคว้าและแต่งหนังสือชื่อ ชฎานปรัสถาน เนื้อหาว่าด้วยเรื่อง ญาณวิทยา อภิปรัชญา และจริยศาสตร์ พัฒนาต่อจากเถรวาท ต่อมาได้ชื่อว่า ไวกาชิกะ เพราะเหตุผล ๒ ประการ คือ ๑)

กล่าวหาภาษาของสำนักอื่นว่าเป็นภาษาที่ผิด เรียกว่า วิรุทธภาษา ๒) ยึดมั่นอยู่กับบรรณถาอภิธรรม ชื่อ วิชาศาสตร์ แนวคิดอภิปรัชญา ขณะคือช่วงหรือลำดับแห่งความเปลี่ยนแปลงของสังขตธรรม โดยมุ่งถึงขั้น ๕ เป็นสำคัญ มี ๓ ขณะ คือ (๑) อุปปาทขณะ ขณะเกิด (๒) ฐิติขณะ ขณะดำรงอยู่ (๓) ภังคขณะ ขณะดับ ถ้าไม่มีการเปรียบเทียบ เราไม่สามารถกำหนดได้ว่าขณะใดคืออดีต อนาคต ปัจจุบัน เพราะสังขตธรรมเกิดดับตลอดเวลา (๑) กำหนดโดยภพตามนัยพระสูตร รูปที่เกิดขึ้นนับแต่ปฏิสนธิไปจนถึงภพที่ล่วงไปแล้ว รูปที่เกิดขึ้นนับแต่จุดที่ไปจนถึงภพที่ยังมาไม่ถึง รูปที่เป็นไปในระหว่างแห่งจุดและปฏิสนธิ จัดเป็นปัจจุบัน (๒) กำหนดโดยขณะตามนัยพระอภิธรรม รูปที่ถึงขณะทั้ง ๓ (อุปปาท, ฐิติ, ภังค) รูปที่ยังไม่ถึงขณะทั้ง ๓ จะเป็นรูปที่ยังไม่ถึงโดยเพียงขณะจิตเดียว รูปที่ถึงขณะทั้ง ๓ นี้แล้ว (คืออุปปาท, ฐิติ และภังค)

นิกายเสตรานติกะ เสตรานติกะ แปลว่าผู้ศึกษาหรือปฏิบัติตามพระสูตร ปรัชญาสำนักนี้นับถือพระสุคตตันตปิฎกเป็นสำคัญ เชื่อว่าความจริงมีสองอย่างคือวัตถุกับจิตใจ เน้นเรื่องอนิจจัง ทุกอย่างไม่มีเที่ยงทั้งภาวะและอภาวะ แนวคิดอภิปรัชญา ธรรม ๘๔ คำว่า “ธรรม” ประมวลธรรม อันเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของโลกและชีวิต กลุ่มที่ ๑ สังขตธรรม มี ๘๑ แบ่งเป็น ๔ ประเภท บุคคลศูนยตาและธรรมศูนยตา สรรพศูนยตา (สรรพศูนยตา) เป็นสัพพสุญญตา สรรพสิ่งว่างหรือสิ่งทั้งปวงว่าง ปราภฏการณที่อยู่ในรูปของสัตว์บุคคลตัวตนเราเขาว่าง เสตรานติกะตีความหลักไตรลักษณ์ในเชิงพลวัต สรรพสิ่งเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป สรรพสิ่งเกิดดับ สรรพสิ่งว่าง ขณิกวาทอย่างสุดโต่ง หลักคิดเบื้องต้นคือ ธรรมมีเฉพาะในขณะที่มองเห็น ทุกอย่าง เป็นเรื่องของภาพ/เครื่องหมาย เป็นสัญลักษณ์ เป็นภาพที่จิตถ่ายไว้ ถือว่า สรรพสิ่งอยู่ภายใต้กฎแห่งไตรลักษณ์โดยสิ้นเชิง อนิจจตา (ความไม่เที่ยง) ทุกขตา (ความดำรงสถานะเดิมได้ไม่นาน) และอนัตตา (ความไม่อัตตาเที่ยงแท้) อีกประเด็นหนึ่งที่สำนักเสตรานติกะกล่าวถึงคือ กาล มีเพียงปัจจุบันกาล ความปรากฏมีขึ้นแห่งสรรพสิ่งก็คือความมีในขณะนั้น ไม่ได้มีมาก่อน นักปรัชญาฝ่ายตรงข้ามเสตรานติกะกล่าวว่า สรรพสิ่งเมื่อเกิด ย่อมมีการตั้งอยู่ และดับไปในที่สุด จะเกิดขึ้นอีกหรือไม่เป็นอีกประการหนึ่ง การที่ขณะใดขณะหนึ่งจะเป็นไปเร็วหรือช้าไม่ใช่เหตุผลจะทำให้มีการยอมรับหรือปฏิเสธเช่นเดียวกัน เสตรานติกะยังยืนยันในความไม่สมเหตุสมผลแห่งฐิติขณะ ขณะตั้งอยู่หรือดำรงอยู่ อะไรคือเหตุผล โลกและชีวิตคืออนุกรมแห่งความเปลี่ยนแปลง สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้เกิดขึ้น เมื่อครบกระบวนการแล้วก็ย้อนไปเริ่มต้นใหม่ นี่คือสายเกิด สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ สิ่งนี้ดับ นี่คือสายดับ กระบวนการเกิดดับของโลกและชีวิตเหมือนกับการเกิดดับของสสาร นั่นคือสายเกิดเริ่มจาก ศูนยตา เป็นปรมาณู เป็นอนุ จากสสาร ส่วนสายดับเริ่มจากสสาร เป็นอนุ เป็นปรมาณู เป็นศูนยตา ชีวิตเกิดจากสังขมาณะแห่งขั้น ๕ คือ การมารวมตัวกันของรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาน การรวมตัวกันนี้แหละคือการเกิด เมื่อรวมตัวกันแล้วก็ดับ เมื่อดับแล้วก็เกิดอีก โลกและชีวิตจึงไม่ใช่อื่นไกล (ซึ่งถือว่าสรรพสิ่งว่าง) มองโลกในลักษณะขอยเป็นแห่งเป็น

ท่อน หลักปฏิจจสมุปปาทในทรรศนะของพวกเสาตรานตีกะมีลักษณะพิเศษแตกต่างจากสำนักอื่นดังที่ปรากฏในแผนภูมิด้านซ้าย ทฤษฎีปฏิจจสมุปปาทแท้ที่จริงแล้วเป็นเพียงทฤษฎีแห่ง ความสืบเนื่องธรรมทั้ง ๘๔ มีอยู่จริงในระดับสมมติ (สมมติสังขะ) หรือเป็นโลกียวิสัยแต่ในระดับความจริงสูงสุด (ปรมาตตสังขะ) ไม่มีธรรมอยู่เลย ธรรมเหล่านี้เมื่อถูกลดทอนไปสู่ระดับอนุ และลดทอนต่อไปสู่ระดับปรมาณู ทำยที่สุดก็จะกลายเป็นศูนย์ยะ (ว่าง) ทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมล้วนไม่จริง จิตไม่ได้ดำรงอยู่ยั่งยืน เจตสิกก็ไม่มีอิสระจากจิต ธรรมเหล่านั้นซึ่งจะบอกว่าเป็นวัตถุก็ไม่ใช่เป็นจิตก็ไม่ใช่ล้วนเป็นไปชั่วขณะ และสำนักโยคจารย์ ในสมัยราชวงศ์คุปตะ เรียกชื่อว่า อัสดิวาทิน บางครั้งก็เรียกวิชญานวาท เพราะเหตุที่เป็นนิกาย มโนภาพนิยม หลักปรัชญาได้อาศัยพระสูตรสำคัญพระสูตรหนึ่งคือ สนธินิรโมจนสูตร สรรพสิ่งในโลกล้วนเป็นภาพสะท้อนออกไปจากดวงใจเรียกว่า อาลัยวิญญาณ เป็นธาตุรู้ มีหน้าที่สามประการ คือ ๑) หน้าที่รู้เก็บ คือสามารถเก็บเอาพลังต่างๆ ของกรรม ๒) หน้าที่รู้ก่อ คือก่อสร้างอารมณ์ต่างๆ ออกมา อารมณ์คือ โลก ๓) หน้าที่รู้ปรุง คือปรุงแต่งอารมณ์ให้วิจิตรให้พิสดารต่างๆ เป็นไปตามคลองแห่งตัณหา ทัศนะเดียวกับสภาวะธรรม ๓ ประเภทเรียกว่า ไตรสภาวะ และแก่นธรรมที่สำคัญในลังกาวตารสูตร ได้กล่าวถึงแนวคิด ๑) ว่าด้วยอนิจจตา ๒) ว่าด้วยอนิจจตาแห่งตถาคตภาวะ ๓) ว่าด้วยขณิกตา ๔) จิตตมาตฺร ๕) มายา ๖) โคตร ๗) วาสนา ๘) วิญญาณ ๙) อาลัยวิญญาณ ๑๐) ปฏิบัติการของวิญญาณทั้ง ๘ ๑๑) ตถาคตครรรค์ ๑๒) นิพพาน

นิกายโยคจารย์ โยคจารย์แปลว่า ปฏิบัติโยคะหรือบำเพ็ญเพียร การควบคุมร่างกายและจิตใจโดยการทำสมาธิ สืบทอดเจตนารมณ์ของบรมครูโดยทำหน้าที่อธิบายแนวคิดเรื่องจิตตมาตฺรปรัชญาของสำนักโยคจารย์จัดอยู่ในกลุ่มจิตนิยม ๑) ธรรมทั้งหลายมีใจเป็นหัวหน้า ๒) โลกถูกจิตชักนำไป ๓) นิพพานคือปฐมวิญญาณสูงสุด ๔) จิตหรือวิญญาณคือสิ่งมหัศจรรย์สิ่งไม่มีรูปร่าง วิญญาณที่ปรากฏในลังกาวตารสูตร มี ๓ ฐานะที่ปรากฏเด่นชัด คือ (๑) วิญญาณในฐานะวิวัฒน์-วิวัฒน์วิญญาณ (๒) วิญญาณในฐานะเป็นตัวผลิตผลสันสกฤตวิญญาณ (๓) วิญญาณในฐานะที่ดำรงอยู่ในธรรมชาติดั้งเดิมของตนปุริมสวภาวิญญาณ อาลัยวิญญาณ แปลว่า วิญญาณเป็นที่เก็บสะสม ปฏิบัติการของวิญญาณทั้ง ๘ ในการทำหน้าที่ของวิญญาณ ๘ อาจแบ่งเป็น ๒ กลุ่ม อภิปรัชญา ธรรม ๑๐๐ อาลัยวิญญาณกับภวังคจิต ในคัมภีร์เถรวาทและพีชะกับอาลัยวิญญาณ ฐานะและบทบาทอาลัยวิญญาณ อาลัยวิญญาณ ตถาคตครรรค์ และธรรมกาย ปฏิบัติการแห่งวิญญาณทั้ง ๘

นิกายศูนยวาทิน หรือนิกายมัธยมิกวาทิน นิกายนี้ แปลว่า ทางสายกลาง นิกายนี้ตั้งขึ้นในพุทธศตวรรษที่ ๗ ท่านคุรุณาการชุนเป็นผู้ก่อตั้ง ได้อรรถาธิบายพุทธมติ ด้วยระบบวิชาวิธี มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร มีสาระสำคัญซึ่งเป็นบ่อเกิดของนิกายศูนยวาทินั้นสาระสำคัญเรียกว่า "ปรัชญาปารมิตาหุทัย ซึ่งเป็นพระสูตรสั้นๆ ที่แก่นแท้แห่งศูนยตถภาวะ ซึ่งชาวพุทธมหายานทั้งมวลต้องรู้ต้องสดภาวนาเป็นประจำ ในคัมภีร์มาธยมิกวฤติ ท่านคุรุณาการชุนได้เขียนไว้ ๒๗ บรรพ ท่านได้เริ่มปณามคาถาในต้นปกรณ์ว่า ไม่มี ความเกิดขึ้น ไม่มี ความดับ ไม่มี ความขาดสูญ ไม่มี ความเที่ยงแท้ ไม่มี

อรรถแต่อย่างเดียว ไม่มีอรรถนานาประการ ศูนย์ตา หมายถึง ความไม่มีสวลักษณะหรือสวภาวะเท่านั้น คือไม่มีสิ่งใดในโลก ที่เป็นอยู่ด้วยตัวมันเอง โดยไม่ความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น ทุกสิ่งสัมพันธ์กันหมด เมื่อฝ่ายศูนย์กลาง แสดงทัศนะมาถึงตอนนี้ ฝ่ายปรวาทที่ได้ตั้งข้อโต้แย้งขึ้นว่าการที่ฝ่ายศูนย์กลางปฏิเสธลักษณะในธรรมทั้งปวงนั้น ฝ่ายศูนย์กลางยังมีหลักฐานพุทธพจน์ยืนยันหรือไม่ ท่านครูนาครชุน ท่านครูนาครชุนย้ำว่า บุคคลใดที่จะมีทัศนะในเรื่องศูนย์กลาง บุคคลนั้นจะต้องมีศีล สมาธิเป็นปทัฏฐาน ถ้าปราศจากศีล และสมาธิแล้ว ทัศนะของผู้นั้นเป็นมิจฉาทิฏฐิ

จากการวิจัยแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยมิถ แสดงให้เห็นว่า ความหมายของขณิกวาท คือ ทฤษฎีที่ถือว่า สรรพสิ่งมีความเปลี่ยนแปลงหรือเกิดดับทุกขณะ ตามลำดับความสืบทอดแห่งเหตุปัจจัยขอยออกเป็นแต่ละขณะๆ ให้มองเห็นด้วยเหตุปัจจัยที่แท้จริงซึ่งเป็นวิธีที่ใช้มากในฝ่ายอภิธรรม เรียกว่าสันตानวาท (ทฤษฎีว่าด้วยความสืบเนื่อง) และ สังฆาฏวาท (ทฤษฎีว่าด้วยโครงร่างหรือการเป็นกลุ่มก้อน) ทฤษฎีอนิจจตาในพุทธศาสนาโดยทั่วไปมักถูกเข้าใจผิด เพราะไปสับสนกับรุ่นหลังที่รู้จักกันในนาม “กษณวาท” การวิเคราะห์ที่เชิงตรรกะของกระบวนการแห่งการเปลี่ยนแปลง (ปริณาม) ไม่ปรากฏคำสอนเรื่องขณิกวาท ไม่มีที่ใดบอกว่าสรรพสิ่งหรือแม้แต่จิตเพียงอย่างเดียวเป็นขณิกะ ขณะจิตและโยงเรื่องชีวิตเข้ากับเรื่องจิต เมื่อจิตดับ สัตว์ก็ถูกเรียกว่า ดับ (นิรุตโธ) ขณะจิตขณะจิตหนึ่งคือ สามขณะของอุปบาท ขณะ (ขณะที่เกิด) ฐิติขณะ (ขณะที่ตั้งอยู่) และภังคขณะ (ขณะที่ดับ) ประสบการณ์เป็นกระแสของความคิดหรือวิญญาณ (วิญญาณโสตะ) หรือเป็นกระแสของภาวะที่กำลังเป็นไป (ภวโสตะ) ประวัติความเป็นมาของพุทธปรัชญามารยมิถ คำว่า “มารยมิถะ” (คำว่า มารยมิถะ แปลว่า ทางสายกลาง) อภิปรัชญา โดยแสดงอากัปกิริยาที่สงบเสถียร ไม่เปล่งวาจาโต้ตอบ อันนำไปสู่สัมปรีศนาของบันดาลีลลอสวากฝ่ายอื่น ๆ ควรจะประพฤติปฏิบัติตามครองที่สามารถตีค่าทางจริยศาสตร์สูงสุดได้แล้ว หรืออีกชื่อหนึ่งว่า ศูนย์ตวาท ผู้ก่อตั้งสำนักนี้ คืออนาคารชุน ซึ่งได้สร้างหลักทฤษฎีเกี่ยวกับศูนย์กลางขึ้น เพื่อที่จะอธิบายหลักปัจจัยการ และอนัตตา วิภาชวิธี ในการตอบโต้เจ้าลัทธิต่าง ๆ สำนักมารยมิถหรือศูนย์กลาง มีหลักการว่า ทุกอย่างว่าง (เปล่า) ไม่มีอะไรเป็นจริงลักษณะนิรันดร์ ไม่ว่าจะเป็จิตหรือไม่ใช่จิต ทุกอย่างปรากฏด้วยหลักสัมพันธ์นิยมที่โยงเข้าไปสู่กฎปฏิจสมุปบาท บ่อเกิดปรัชญามารยมิถะ เป็นคำที่มีความหมายเดียวกัน ท่านคาราชุนมหาเถรจารย์ ส่วนทางใต้ยึดเอาปรัชญาปารมิตาสูตฺร แนวคิดของพระนาคารชุนจึงจำเป็นต้องเข้าใจความสำคัญในพุทธศาสนาตั้งเดิม ให้ถึงแก่นแท้เสียก่อน อันได้แก่ นิพพาน ปฏิจสมุปบาท อิทธิปัจจัยตา อนิจจตา ทุกขตา อนัตตา มายากรรม สุนฺญตฺตา เป็นต้น นอกเหนือจากความเข้าใจในประเด็นพุทธศาสนาตั้งเดิมที่มีทรรศนะต่อโลก ชีวิต จักรวาล มนุษย์ อาจารย์ที่สืบทอดกันมา เพื่อให้เกิดความเข้าใจในความเป็นมา และแก่นในคำสอนของมารยมิถะได้ดังนี้ ๑) ปฐมาจารย์นาคารชุน ๒) พุทธปาติศะ ๓) ภาววิเวกะ/ภวยะ ๔) จันทรกีรติ ๕) ศานติเทวะ ๖) ศรีคุปตะ ๗) ชญานครณะ ๘) ศานตรักษิตะ ๙) กมลศีละ ปรัชญามารยมิถ หรือศูนย์กลางทวิน คือกลุ่มของชาวพุทธที่ยอมรับคำสอนว่า

ด้วยเรื่องของ ความว่าง ทางสายกลาง และการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่งและการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่ง ความสำคัญของชื่อนี้อาจมีน้อยในสังคมเถรวาทบ้านเรา แต่ภายนอก “มารยมิกะ” เป็นคำสันสกฤต ตรงกับคำบาลีว่า “มัชฌิมะ” แปลว่า กลาง หมายถึง วิธีปฏิบัติสายกลางหรือผู้ดำเนินตามทางสายกลาง ไม่ยึดที่สุด ด้านใดด้านหนึ่ง ไม่มีการกำหนดเป็นนั่นเป็นนี่ ไม่เอียงไปข้างสัสสตทิวฐิ (ความเห็นว่าเป็น) หรืออุจเฉททิวฐิ (ความเห็นว่าเป็นขาดสูญ) ไม่เอียงไปข้างนัตถิกทิวฐิ (ความเห็นว่าเป็นไม่มี)หรืออตถิกทิวฐิ (ความเห็นว่าเป็นมี) ไม่เอียงไปข้างภาวะ (ความมี) หรืออภาวะ (ความไม่มี) ชื่อของสำนักนี้รวมทั้งบุคคลผู้วางรากฐานคำสอนคือ นาคารชุนะ เป็นปรัชญาที่ยิ่งใหญ่ของฝ่ายมหายาน มารยมิกะ แปลว่า ท่ามกลาง คือ ท่ามกลางระหว่างความมีอยู่จริงอย่างเด็ดขาดและความไม่มีอย่างเด็ดขาด ฝ่ายบาลีเรียกว่า อตถตาและนัตถิตา ซึ่งเป็นหลุมพรางอันสำคัญในลัทธิปรัชญา กล่าวคือ ลัทธิปรัชญาสายสังนิยม (Realism) ยืนยันว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่จริงตามที่ปรากฏ คือ อะไรปรากฏแก่เราอย่างไร ก็เป็นอย่างนั้นจริง ๆ สิ่งทั้งปวงเป็นของสูญ หรือสภาพว่างเปล่า (สรวมศูนฺยม) ทั้งโลกียธรรม และโลกุตระธรรม เมื่อว่าด้วยสภาพปรมาตม์แล้วเป็นของสูญ เมื่อว่าโดยสมมติบัญญัติของโลกก็มีนั่นมีนี่ เป็นนั่นเป็นนี่ ก็สุดแล้วแต่ความคิดหรือความรู้สึกของเรา สิ่งแท้จริงมีแต่จิตหรือ ความคิดอย่างเดียว สิ่งที่ปรากฏแก่เราเหมือนความฝัน มารยมิกะเข้ากลางระหว่างลัทธิปรัชญาทั้ง ๒ นี้ คือ ยืนยันไม่ได้ ว่ามีหรือไม่มี จริงหรือไม่จริงโดยเด็ดขาด แต่การกล่าวว่าสิ่งทั้งปวง เกิดขึ้น มีขึ้นเป็นขึ้นตามเหตุปัจจัย เป็นปฏิจจสมุปบาท มารยมิกะ ของมหายานกับปฏิจจสมุปบาทหรืออิทัปปัจจยตาของฝ่ายเถรวาท จึงเป็นเรื่องเดียวกัน

แนวคิดของพระนาคารชุน สิ่งแรกที่นักคิดทุกสำนักจะต้องพูดถึงคือ “วิภาษวิธี” วิภาษวิธีในการศึกษาแนวคิดวิภาษวิธีใน ๒ รูปแบบ มีนัยสำคัญอยู่ ๒ ประการ คือ (๑) วิภาษวิธีเชิงญาณวิทยา เป็นเครื่องมือที่แสวงหาความจริงด้วยการแย้งเชิงปฏิเสธ เพื่อให้คู่สนทนาอันเป็นฝ่ายตรงข้ามนั้น (๒) วิภาษวิธีเชิงอภิปรัชญา หมายถึง กระบวนการของการพัฒนาที่เกิดขึ้นจากการขัดแย้งหรือเปลี่ยนแปลง ซึ่งตรงกับคำว่า “ปฏิพัฒนาการ” ตามที่ราชบัณฑิตยสถานของไทยบัญญัติ ในขณะที่ปัญหาเหล่าปรากฏถึง ๑๔ ข้อ ในพระสูตรภาษาสันสกฤตของมหายาน โดยแบ่งออกเป็น ๔ กลุ่ม กลุ่มละ ๔ ข้อ นอกจากกลุ่มที่ว่าด้วยเรื่องชีวะกับสรีระ ซึ่งมีเพียง ๒ ดังนี้ กลุ่มที่ ๑ ได้แก่ ปัญหาที่เกี่ยวกับจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดของโลกในช่วงเวลา กลุ่มที่ ๒ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับขอบเขตของโลกอวกาศ กลุ่มที่ ๓ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับเรื่องชีวะกับสรีระ กลุ่มที่ ๔ ได้แก่ ปัญหาเกี่ยวกับภาวะหลังความตายของตถาคต มี ๔ ข้อ ได้แก่ (๑) หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกหรือ (๒) หลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีกหรือ (๓) หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหรือ (๔) หลังจากตายแล้ว ตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่หรือ ระบบโครงสร้างวิภาษวิธีของพระนาคารชุน โครงสร้างของวิภาษวิธีภายหลังจากที่พระนาคารชุนจัดชุดความเชื่อออกเป็นหมวดหรือข้อความคิด จะได้ดังนี้ (๑) ยืนยัน (๒) ปฏิเสธ (๓) ยืนยันและปฏิเสธ (๔) ไม่ทั้งยืนยันและปฏิเสธ การค้ำโลกทรรศน์ทั้งสี่แบบ

พระนาคคารชุนกับการค้ำโลกทรศนทั้งสี่แบบ กล่าวโดยสรุป เกี่ยวกับโลกที่ปรากฏ สามารถจัดได้ ๔ กลุ่ม คือ (๑) ถือว่าโลกเกิดขึ้นเอง (๒) ถือว่าสิ่งอื่นก่อให้เกิด (๓) ถือว่าทำให้เกิดขึ้นเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด (๔) ถือว่าเกิดขึ้นเองโดยบังเอิญ ไม่มีเหตุและปัจจัย คำสอนเรื่องศูนยตาของพระนาคคารชุนมุ่งที่จะใช้เป็นเครื่องมือเพื่อการบรรลุนิพพานความหมายของศูนยตาในด้านจิตวิทยาก็คือการไม่ยึดติดการทำ ให้ใจว่างจากตัณหา ให้มองสิ่งต่าง ๆ เป็นสิ่งว่างเปล่าไม่มีแก่นสารส่วนความหมายของศูนยตาในด้าน อภิปรัชญา หมายถึงการที่สิ่งทั้งปวงไม่มีความจริงสูงสุดไม่ใช่สิ่งที่อยู่ด้วยตัวเองและไม่มิลักษณะหรือ ภาวะเฉพาะตัวที่คงที่แน่นอน อีกทั้งไม่อาจอธิบายให้ถูกต้องได้ด้วยทฤษฎีหรือทัศนคติต่างๆ ทาง อภิปรัชญา

หลักคำสอนพระนาคคารชุน คำสอนนั้นต้องโยงไปถึงภาคปฏิบัติของมนุษย์ ในขณะที่ แนวทางตบะนิยมก็ดี แนวทางเซนของพระมหาวิระก็ดี มุ่งบำเพ็ญเพียรไปในแนววิเวกสันโดษเพื่อ บรรลุแห่งโมกษะ และขณะที่เอกเทวนิยมสายยูดาห์มุ่งจงรักภักดีต่อพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของ เหล่านี้เป็นลักษณะ เด่นแห่งคำสอนของศาสนาแห่งศาสนาสำคัญของโลก แต่สำหรับพระนาคคารชุนกลับสอนให้พิจารณา ตนเองและโลกเป็น “ความว่าง” โดยนำคำว่า ศูนยตา และเมื่อเข้าใจประเด็นนี้แล้ว ทุกอย่างจะแผ้ว ไปสู่ทางนิพพาน อันเป็นเป้าหมายเดียวกันของคำสอนของพระพุทธเจ้า “ศูนยตา” ศูนยตาในทัศนะ ของพระนาคคารชุน ท่านได้เสนอแนวคิดเรื่องศูนยตาเพื่อแย้งทัศนคติสุดโต่ง ๒ อย่างที่แพร่หลายใน สมัยนั้น คือ (๑) ทัศนคติที่เชื่อว่ามีสัตหรืออัสติตว คือ มีการอยู่ของสิ่งของสิ่งใดที่ถาวรเป็นนิรันดรอันเป็น ฐานรองรับการมีอยู่ของคนและมีอยู่ในตัวตน (๒) ทัศนคติที่เชื่อว่า ไม่มีสิ่งที่มีอยู่ หรือไม่มีสิ่งที่มีอยู่อย่าง นิรันดร (อัสตหรือนาสติตว) พระนาคคารชุนเห็นว่า ชั้น ๕ ก็เป็นสิ่งที่ไม่จริงในความหมาย เช่นเดียวกัน ชั้น ๕ เช่น รูป (วัตถุ) ไม่มีจริง เพราะถ้ามีอยู่มันก็ไม่อาจมีเหตุเกิด ศูนยตาโดยการ ตีความของนักวิชาการตะวันตก ศูนยตา “ความว่าง” สิ่งเป็น “ศูนยยะ” จึงแปลว่า “สิ่งที่ว่าง” พระ นาคคารชุนใช้คำว่า ศูนยตา ตามหลักวิชาวิธี เพื่อแสดงอาการที่สิ่งทั้งปวงไร้แก่นสาร ธรรมทั้งปวง (สรรพสิ่ง) เป็นของว่าง (ศูนยยะ) ความหมายที่ถูกต้องของ “ความว่าง” (ศูนยตา) ตามทัศนะของพระ นาคคารชุนมีอยู่ ๒ ประการ คือ (๑) สรรพสิ่งว่างจากความเป็นจริงสูงสุด สิ่งที่มีความเป็นจริงสูงสุดหรือ มีความเป็นจริงอย่างแท้จริง (๒) ความจริงแท้ว่างจากการอธิบายหรือพนา ความจริงแท้ หรือลักษณะ ที่แท้จริงของความเป็นจริงไม่อาจอธิบายหรือชี้ให้เห็นได้ถูกต้องด้วยมโนภา คำพูดหรือ ทฤษฎีต่าง ๆ แนวคิดศูนยตากับอนัตตตา

จากการวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยุมิก แสดงให้เห็นว่า เมื่อได้วิเคราะห์ แนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารยุมิกจากทั้งหมดที่กล่าวมาข้างต้นนั้น ได้พบว่า หลักปฏิบัติตาม แนวคิดขณิกวาทนั้น เน้นที่การยึดหลักปฏิบัติตามกฎปฏิจจสมุบบาทเป็นสำคัญ คือมองสิ่งต่าง ๆ ทั้ง ด้านวัตถุและจิตว่าจะมีอยู่หรือไม่หรือดำเนินไปอย่างไรก็สุดแล้วแต่เหตุปัจจัยในขณะที่ สรรพสิ่งดำเนิน ไปที่ละขณะ ทุกสิ่งทุกอย่างล้วนต้องเปลี่ยนแปลงไปเป็นกระแส ไม่มีอะไรคงทนถาวรอยู่ได้ มนุษย์ผู้มี

ปัญญาเข้าใจรู้แจ้งในความจริงนี้ก็สามารถนำมาใช้ให้เป็นประโยชน์เกิดเป็นคุณค่าขึ้นได้ สำหรับปรัชญามายมิก ที่มีประเด็นหลักการศึกษาศูนย์ตาคของนาคารชุน จากการฝึกจิตที่มุ่งสู่การกำหนดรับรู้แห่งความจริงในทุกขณะจิต คือการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป หรือการพิจารณาความจริงแห่งสภาวะธรรมที่เป็นอดีต ปัจจุบัน และอนาคตตามหลักขณิกาวาท ก็ด้วยทุกสรรพสิ่งล้วนที่มีการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป เมื่อวิเคราะห์ในขณิกาวาทจะเห็นว่า การกำหนดขณะในอดีต ปัจจุบัน และอนาคตที่ว่าผลอะไรที่เราจะได้รับก็แล้วแต่กรรมที่ทำไว้ปางก่อน จะสุขทุกข้ออย่างไรก็แล้วแต่ กรรมที่ทำไว้ในชาติก่อน การยึดหลักแห่งเหตุและผล ถือว่าสิ่งทั้งหลายเป็นไปตามเหตุปัจจัย ผลจะเกิดขึ้น ต้องมีเหตุ และเมื่อมีเหตุเกิดขึ้นแล้ว ทุกขณะไม่มีอะไรคงทนถาวรแม้ชั่วขณะเดียว การที่สิ่งทั้งหลายอาศัยกันและกันเกิด (ปฏิจจนุปบาท) ส่วนอนัตตาและสุญญตาในซีกของโลกุตตระ หมายถึง นิพพาน ซึ่งไม่เหตุปัจจัยปรุงแต่ง จัดเป็นอนัตตาหรือสุญญตา ซึ่งตามธรรมชาติของมันก็เพียงความว่างเปล่า คือศูนย์ตาท่อนั้น แต่ที่เราเห็นการเกิดขึ้น-ตั้งอยู่-ดับไปนั้น เพราะการอิงอาศัยกันอย่างมีเงื่อนไข โดยที่เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนั้นจึงมี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนั้นจึงเกิด เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนั้นจึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ

การรู้แจ้งในขณิกาวาทของปรัชญามายมิก คือการบรรลุในธรรมระดับขั้นที่สูงที่สุดที่ยึดหลักในการปฏิบัติด้วยการอาศัยการปฏิบัติอย่างเข้มข้น เพื่อให้รู้แจ้งในสภาวะธรรมในแต่ละระดับ โดยอาศัยปัญญาในการพิจารณาในขั้น ๕ และไตรลักษณ์ เพื่อให้รู้แจ้งในสิ่งที่เกิดขึ้นกับตนเอง ที่บุคคลธรรมดาอยากที่จะเข้าถึงได้ เมื่อบุคคลผู้รู้แจ้งในสภาวะที่เกิดขึ้นในขณิกาวาทรู้รูปนามมีการเปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา เสื่อมไปที่ละขณะ มีเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ด้วยสภาวะที่แฝงอยู่ในมนุษย์ทุกคนที่รอการเปลี่ยนแปลงตามกาลเวลา รู้สัจธรรมของชีวิต มีการเวียนว่ายตายเกิดอยู่ตลอดเวลาตามหลักปฏิจจนุปบาท มองโลกด้วยความเป็นจริงไม่ไปยึดมั่นถือมั่นในสิ่งที่เรามี ด้วยการทำลายหรือตัดวงจรที่จะเกิดขึ้นนี้ให้หมดไป การรู้แจ้งในขณิกาวาทของมายมิกเป็นการรู้แจ้งในด้วยการฝึกจิตทางปัญญาให้มีความว่าง คือการพิจารณาในรูปนามตามหลักไตรลักษณ์ ว่าเป็นทุกข์ ไม่เที่ยง ไม่ใช่ตัวใช่ตน แต่เชื่อว่าประเสริฐอีกทั้งก็ยังไม่ได้สนับสนุนแนวคิดอนัตตา เพราะแนวคิดของมายมิกยึดหลักสุญญตา เป็นการรู้แจ้งในสภาวะธรรมที่มองความว่างเป็นสิ่งที่ควรรู้ให้มาก ความว่างในจิตเป็นการดำรงอยู่ในระหว่างแนวคิดทั้งสองที่เป็นช่องว่างของความมีและไม่มีตัวตน จิตที่รู้แจ้งคือจิตที่ว่าง ที่ไม่ปฏิเสธและไม่สนับสนุนทั้งสองแนวคิดแต่จะไปกับทั้งสองแนวคิดนี้ด้วยความว่าง การปล่อยวาง การไม่ยึดมั่นถือมั่น แม้จะใช้ชีวิตในสังคม ด้วยเหตุนี้ทั้งพุทธปรัชญาเถรวาทและปรัชญามายมิกจึงเป็นเพียงแค่แนวคิดที่ใช้ชื่อที่แตกต่างกัน แต่จุดประสงค์และจุดมุ่งหมายก็ยังคงมีความคล้ายกัน แต่สำหรับพุทธปรัชญาเถรวาทก็คือการใช้ปัญหารู้แจ้งเพื่อทำลาย ตัดทิ้งซึ่งวิภวสังสาร ส่วนปรัชญามายมิกใช้ปัญญาที่เกิดจากการฝึกจิตเพื่อความรู้แจ้งในชีวิตว่าเป็นศูนย์ ปล่อยวาง มีสภาวะจิตที่ว่าง ไม่ได้ตัดความมีและไม่มีแต่รู้และเข้าใจในสภาวะธรรม ดำรงอยู่กับสิ่งทั้งสองด้วยจิตว่าง

ขณิกวาทกับการหลุดพ้นในปรัชญามารายมิกนั้น คือความสุขสูงสุดของชีวิตมนุษย์หรือนิพพาน (นิรวาณ) อันเป็นภาวะ ที่ดับความทุกข์ได้สิ้นเชิง เป็นเป้าหมายของชีวิต ถือได้ว่าเป็นคุณค่าสูงสุดในชีวิต ชีวิตที่ดำเนินไปสู่นิพพานอันเป็นการหลุดพ้นจากความทุกข์คือชีวิตที่ดี ส่วนชีวิตที่ดำเนินไปสวนทางนิพพาน ผู้รู้ซัดเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งเข้าสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ได้ เป็นหลักการเจริญสติ สมาธิ และการเข้าถึงสภาวะธรรมตามแบบมารายมิกะตามทศณะของพระนาคราช การกำหนดการรับรู้ของสภาวะจิต ชีวิตในทุกขณะเพื่อให้รับรู้ และเข้าถึงความจริงแห่งธรรม เข้าสู่ความว่าง หรือศูนยตา ความต่อเนื่องในการเป็นเหตุผลมาใช้กับขณิกวาท ในวิธีการนี้ทั้งสามนิกายมีความแตกต่างกันอยู่บ้าง พวกสรวาสติวาทยอมรับขณะ ๔ อย่างของสิ่งที่มีปัจจัยปรุงแต่ง (สังขตธรรม) เป็นขณะที่คงอยู่ในกาล ทั้งสามคืออดีตขณะ ปัจจุบันขณะ และอนาคตขณะ ท่านนาคราชจึงให้ความสำคัญกับ ศูนยตา หรือความว่างจากความจริงของสิ่งที่เป็นมายาหรือปรากฏการณ์ ว่างจากกิเลสตัณหา และว่างจากการพรรณนาความจริงชั้นปรมาตม์ (นิรวาณ) โดยเฉพาะการปฏิบัติตามหลักปฏิจสมุปบาทที่ความสัมพันธ์กับศูนยตา เป็นการอิงอาศัยกันหรือความเป็นเหตุและผลของสิ่งทั้งหลายโดยเฉพาะสิ่งประกอบด้วยชั้น การพิจารณาสิ่งทั้งหลายตามแนวขณิกวาทจนเห็นแจ้งในไตรลักษณ์ มีคุณค่าทางจริยธรรมสูงมาก พระนาคราชจึงหลีกเลี่ยงเรื่องอนัตตตา ที่ลดทอนสิ่งต่าง ๆ ลงเป็น ชั้น ธาตุ และอายตนะ เข้าสู่สุญญตา (ความว่าง) อันเป็นการหลุดพ้น

๕.๒ การอภิปรายผล

ในการวิเคราะห์ขณิกวาทในปรัชญามารายมิกนี้ ผู้วิจัยได้นำแนวคิดขณิกวาททั้งในพุทธปรัชญาเถรวาทและมหายานมาศึกษาค้นคว้า โดยเฉพาะแนวคิดขณิกวาทในปรัชญามารายมิกได้วิเคราะห์ใน ๓ ส่วนคือ หลักปฏิบัติตามแนวคิดขณิกวาท การรู้แจ้งในแนวคิดขณิกวาท และขณิกวาทกับการหลุดพ้น ได้พบประเด็นที่น่าสนใจจึงนำประเด็นเหล่านั้นมาเพื่ออภิปรายผล ดังนี้

๑) จากการวิจัยหลักปฏิบัติตามแนวคิดขณิกวาท ด้วยการพิจารณากายและจิตว่าจะมีอยู่หรือไม่หรือดำเนินไปอย่างไรก็สุดแล้วแต่เหตุปัจจัยในขณะ สรรพสิ่งดำเนินไปที่ละขณะ ทุกสิ่งทุกอย่างล้วนต้องเปลี่ยนแปลงไปเป็นกระแส ไม่มีอะไรคงทนถาวรอยู่ได้ สำหรับปรัชญามารายมิก ที่ยึดแนวคิดศูนยตา จากการฝึกจิตที่มุ่งสู่การกำหนดรับรู้แห่งความจริงในทุกขณะจิต คือการเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป หรือการพิจารณาความจริงแห่งสภาวะธรรมที่เป็นอดีต ปัจจุบัน และอนาคตตามหลักขณิกวาท ที่ว่าผลอะไรที่เราจะได้รับก็แล้วแต่กรรมที่ทำไว้ปางก่อน จะสุขทุกข์อย่างไรก็แล้วแต่ กรรมที่ทำไว้ในชาติก่อน การยึดหลักแห่งเหตุและผล สอดคล้องกับ **พระมหาวิชาญ กำเหนิดกลับ** ได้ศึกษาวิจัยเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์โพธิจรยยาวตาร” พบว่า หลักการดำเนินชีวิตหรือขั้นตอนการเป็นพระโพธิสัตว์อันเรียกว่า โพธิสัตว์จรยยา ที่มีปรากฏอยู่ในคัมภีร์โพธิจรยยาวตารนั้น ประกอบด้วยขั้นตอนสำคัญ ๔ ขั้นตอน คือ ขั้นตอนตรบรูชา ขั้นโพธิจิต ขั้นปณิธานและขั้นบำเพ็ญบารมี ๖ และหลักธรรม

สำคัญ คือ กฎอินทัปปัจจยตาหรือศูนยตา ขึ้นเป็นแกนกลางหลักสำหรับพัฒนาระบบปรัชญาของนิกายมหายิกให้สูงเด่นขึ้น หลักการสำคัญของศูนยตา คือ สรรพสิ่งทั้งที่เป็นสังขตธรรม และอสังขตธรรม เป็นสัจและไม่ใช่สัจ เป็นจิตและไม่ใช่อจิต มีผู้สร้างและไม่มีผู้สร้าง ล้วนเกิดขึ้นตั้งอยู่ และดับไป

จากการวิจัยการรู้แจ้งปรัชญามายิกนั้น มีจุดมุ่งหมายที่ต้องการคือการบรรลุในธรรมระดับขั้นที่สูงที่สุด ที่ยึดหลักในการปฏิบัติด้วยการอาศัยการปฏิบัติอย่างเข้มข้น เพื่อให้รู้แจ้งในสภาวะธรรมในแต่ละระดับ โดยอาศัยปัญญาในการพิจารณาในขั้น ๕ และไตรลักษณ์ เพื่อให้รู้แจ้งในสิ่งที่เกิดขึ้นกับตนเอง รู้สภาวะการเปลี่ยนไปที่ละขณะ รู้สังขธรรมของชีวิต มีการเวียนว่ายตายเกิดอยู่ตลอดเวลาตามหลักปฏิสุมุปาบท มองโลกด้วยความเป็นจริงไม่ไปยึดมั่นถือมั่นในสิ่งที่เรามี ด้วยการทำลายหรือตัดดวงจรที่จะเกิดขึ้นนี้ให้หมดไป การรู้แจ้งในขณิกวาทของมายิกเป็นการรู้แจ้งในด้วยการฝึกจิตทางปัญญาให้มีความว่าง คือการพิจารณาในรูปนามตามหลักไตรลักษณ์ ว่าเป็นทุกข์ ไม่เที่ยง ไม่ใช่ตัวไม่ใช่ตน จิตที่รู้แจ้งคือจิตที่ว่าง การปล่อยวาง การไม่ยึดมั่นถือมั่น ไม่ได้ตัดความมีและไม่มีแต่รู้และเข้าใจในสภาวะธรรม ดำรงอยู่กับสิ่งทั้งสองด้วยจิตว่าง สอดคล้องกับ **พินเณศ นิภารัตน์** ได้วิจัยเรื่อง “อิทธิพลของพุทธศาสนาดั้งเดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคารชุนในปรัชญามายิกะ” พบว่า แนวคำสอนของพระนาคารชุนมีความสอดคล้องกันอย่างเป็นระบบในด้านอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ สิ่งที่เป็นแก่นคำสอนคือ ศูนยตาซึ่งมีนัยเดียวกับคำสอนของพุทธศาสนาดั้งเดิมเรื่อง อนัตตตา อันมีทฤษฎีปฏิสุมุปาบทเป็นความรู้ในการอธิบาย สำหรับวิภาววิธี เป็นเพียงเครื่องมือในการขยายคำสอนของท่านมิให้ยึดติดกับเหตุผลและเห็นข้อจำกัดของภาษาโดยวิธีนี้จะทำให้เข้าถึงศูนยตา และสามารถปล่อยวางทางความเชื่อด้านอภิปรัชญาต่าง ๆ ได้ และเข้าสู่ความเป็นสายกลาง ทุกสรรพสิ่งจะแผ้วทางไปสู่ความว่างอย่างแท้จริง และสอดคล้องกับ **พระมหาวิเชียร ชุตินุโร (เส้นทอง)** ได้วิจัยเรื่อง “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์มหายาน : ศึกษาเฉพาะที่ปรากฏในคัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูตฺร” พบว่า อนัตตตาซึ่งเป็นหลักคำสอนทางพระพุทธานุศาสนายุคต้น พัฒนาการของพระพุทธานุศาสนานในภาพรวมโดยทั่ว ๆ ไป กล่าวถึงสุญญตาในคัมภีร์เถรวาทและอจารียวาท ที่มีความแตกต่างกันด้านเนื้อหาสาระ ความเชื่อว่าสุญญตาเป็นหลักธรรมที่สำคัญโดยมุ่งเน้นถึงการปฏิบัติ ความเหมือนกันและความแตกต่างกันระหว่างความหมายของอนัตตากับสุญญตา เป็นต้น

จากการวิจัยขณิกวาทกับการหลุดพ้น ในปรัชญามายิกนั้น แสดงให้เห็นว่า การประพฤติความดีหรือความสุขสูงสุดของชีวิตมนุษย์คือนิพพาน (พระนิรวาณ) อันเป็นภาวะที่ดับความทุกข์ได้สิ้นเชิง เป็นเป้าหมายของชีวิต ถือได้ว่าเป็นคุณค่าสูงสุดในชีวิต ชีวิตที่ดำเนินไปสู่นิพพาน อันเป็นการหลุดพ้นจากความทุกข์คือชีวิตที่ดี การหลุดพ้นของมายิกตามทัศนะของพระนาคารชุน การกำหนดการรับรู้ของสภาวะจิต พิจารณาชีวิตในทุกขณะเพื่อเข้าถึงความจริงแห่งธรรม เข้าสู่ความว่างหรือศูนยตา ที่มีความต่อเนื่องตามแนวคิดขณิกวาท เป็นขณะที่คงอยู่ในกาลทั้งสามคืออดีตขณะ ปัจจุบันขณะ และอนาคตขณะ ที่ว่างจากกิเลสตัณหา อันเป็นการหลุดพ้น สอดคล้องกับ

๕.๓.๑.๒ การศึกษาขณิกภาพในงานวิจัยนี้ ผู้วิจัยมุ่งที่จะนำเสนอในแนวคิดของปรัชญามารธมิก อันเป็นแนวคิดศูนยวาท หรือศูนยตา ด้วยเป็นนิกายที่มุ่งปฏิบัติตามแนวทางสายกลางที่พระพุทธเจ้าทรงแนะนำสาวกให้ปฏิบัติตาม ซึ่งแนวคิดของท่านนาคกรชนีย์ดการปฏิบัติ และยึดหลักธรรม ที่มีความสำคัญต่อการพิจารณา คือ ปฏิสุมุปปบาท ที่มีส่วนเชื่อมต่อระหว่าง อดีต อนาคต และปัจจุบัน หรือการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป ที่มีความสอดคล้องกับขณิกวาท

๕.๓.๑.๒ การศึกษาขณิกภาพในปรัชญามารธมิก เป็นการศึกษาที่มุ่งให้ผู้ซึ่งประพฤติปฏิบัติตามได้เกิดปัญญาในการพิจารณาความมีอยู่ของขณะทั้ง ๓ เพื่อการมุ่งสู่ความจริงของธรรมชาติ ที่มองว่าทุกสรรพสิ่ง ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ทนยาก จึงมุ่งเพื่อเข้าสู่ศูนยตา คือความว่าง ที่เป็นทางสายกลาง และเข้าสู่การหลุดพ้น

๕.๓.๒ ข้อเสนอแนะเพื่อการทำวิจัยครั้งต่อไป

๕.๓.๒.๑ ระดับมหาบัณฑิต เสนอแนะให้ศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดขณิกวาทในพุทธปรัชญาเถรวาทกับพุทธปรัชญามหายาน

๕.๓.๒.๒ เสนอแนะให้ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดขณิกวาทในนิกายต่างๆ (นิกายไวภาซิกะ, นิกายเสาตรานติกะ และนิกายโยคจาร)

๕.๓.๒.๓ เสนอแนะให้ศึกษาแนวคิดขณิกวาทโดยแยกขณะทั้งสาม คือ อดีตขณะ อนาคตขณะ และปัจจุบันขณะ มาวิเคราะห์เจาะลึก

บรรณานุกรม

๑. ภาษาไทย

ก. ข้อมูลปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาบาลี. ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ๒๕๐๐.

กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕.

_____. พระไตรปิฎกภาษาไทย. ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

_____. วิสุทธิมรรคฉบับภูมิพล ภาค ๒. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มูลนิธิภูมิพลโลกิขุ, ๒๕๒๗.

_____. อภิธรรมมัตถสังคหะและอภิธรรมมัตถวิภาวินีฉบับวัดมหาธาตุ. พระมหาพิณ กิตติปาโล ชำระ. กรุงเทพมหานคร: จรูญการพิมพ์, ๒๕๒๙.

_____. อัญญาสาธิตี อรรถกถาของธรรมมสังคหี. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๒.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. วิสุทธิมรรคแปล. ภาค ๒ ตอน ๑. พิมพ์ครั้งที่ ๘. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐.

ข. ข้อมูลทุติยภูมิ

(๑) หนังสือ:

ที.อาร์.วี.มูรติ. ปรัชญามารยมิค. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๐๙.

บุญมี แทนแก้ว. ปรัชญาฝ่ายบุรพทิศ. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร: โอเดียนสโตร์, ๒๕๔๕.

ประยงค์ แสนบุราณ. พระพุทธศาสนamahayan. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์โอเดียนสโตร์, ๒๕๔๘.

พรชัย พัทธินทร์ตะนกุล, (ผศ.ดร.). นาคารชุน : นักพุทธปรัชญาตัวเอก ๒. คณะศาสนาและปรัชญา: มหามกุฏราชวิทยาลัยและสถาบันพระปกเกล้า, ม.ป.ป.

พระมหาสมจินต์ สมมาปัญญา. พระพุทธศาสนamahayanในอินเดีย. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๓.

พระราชวรมุนี (ประยูร ธมมจิตโต). ปรัชญากรีก บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก. พิมพ์ครั้งที่ ๔. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๔๒.

พระศรีคัมภีร์ญาณ. (สมจินต์ วันจันทร์, รศ.ดร.). พุทธปรัชญา. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖.

พระโสภณคณาภรณ์ (ระแบบ ฐิตญาโณ). **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร:

โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย, ๒๕๒๖.

พุทธศาสนาประวัติระหว่าง ๒๕๐๐ ปี ที่ล่วงแล้ว. **รวมบทความทางวิชาการทางพระพุทธศาสนา**

จัดพิมพ์ขึ้นในคราวฉลอง ๒๕ พุทธศตวรรษ ณ ประเทศอินเดีย เมื่อ พ.ศ.๒๕๔๙. พิมพ์

ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: สุรวัดน์, ๒๕๓๗.

ฟื้น ดอกบัว. **ปางปรัชญาอินเดีย**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: สยามปริทัศน์, ๒๕๕๕.

วสิน อินทสระ. **พุทธปรัชญามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ธรรมดา, ๒๕๔๙.

_____. **สาระสำคัญแห่งพุทธปรัชญามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์

ธรรมดา, ๒๕๕๐.

วัชระ งามจิตรเจริญ. **พุทธศาสนาเถรวาท**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,

๒๕๒๕.

สมภาร พรหมทา. **พุทธศาสนมหายาน**. พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณ

ราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

_____. **พุทธศาสนมหายาน: นิกายหลัก**. กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๐.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พระนาคาชูณะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. พิมพ์ครั้งที่ ๑. กรุงเทพมหานคร:

สำนักพิมพ์ศยาม, ๒๕๔๘.

(๒) ดุษฎีนิพนธ์/วิทยานิพนธ์:

ณัฐยา วาสิงหน. “ความหมายของความตาย: การตีความตามพุทธปรัชญา”. **วิทยานิพนธ์ศิลป**

ศาสตรมหาบัณฑิต. ภาควิชาปรัชญา. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๔๑.

พระบุญญฤทธิ์ รัตนธโร (นุชเทียน). “การศึกษาเปรียบเทียบภวังคจิตของพุทธปรัชญาเถรวาทกับจิตใต้

สำนึกของซิกมันด์ ฟรอยด์”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย:

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.

พระมหาโกเมนทร์ ชินวงศ์. “การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสุญญตาในพุทธปรัชญา

เถรวาทกับปรัชญานาการชุน”. **วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย:

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

พระมหาวิชาญ กำเหนิดกลับ. “การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์โพธิจรยาวดาร”. **วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร**

มหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยศิลปกร, ๒๕๔๙.

พระมหาวิเชียร ชุตินธโร (เส้นทอง). “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์มหายาน: ศึกษา

เฉพาะที่ปรากฏในคัมภีร์วัชรปรัชญาปารมิตาสูต”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**.

บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิโกโร (พรรณมา). “จิตตมาตรของนิกายโยคอาจารย์: การศึกษาเชิงวิเคราะห์บนฐานแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนายุคต้น”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๑.

พระมหาแสง ปญญาวุฑฒิ (นิลนามะ). “ศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดศูนยตาของนาคกรชุนกับอนัตตาของฌอง-ปอล ซาร์ท”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๔.

พิฆเนศ นิภารัตน์. “อิทธิพลของพุทธศาสนาดั้งเดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคกรชุนในปรัชญามารยมิกะ”. **วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต**. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยศิลปกร, ๒๕๕๕.

(๓) บทความ/วารสาร:

วัชระ งามจิตรเจริญ. “ปัญหาของขณิกวาท”. **วารสารพุทธศาสตร์ศึกษา**. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ISSN 0858-8325. ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๓ กันยายน-ธันวาคม ๒๕๔๐.

(๔) อินเทอร์เน็ต/ออนไลน์:

พระอดิเรก อาทิจจพโล (โลกะนัง). **บทวิจารณ์หนังสือเรื่อง “พระนาคกรชุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง”** เขียนโดย สุมาลี มหณรงค์ชัย. วันอังคารที่ ๒๐ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๖๐. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา: http://phraadirek.blogspot.com/2017/06/blog-post_20.html, [๒๔ สิงหาคม ๒๕๖๑]

พระไตรปิฎก เล่มที่ ๗ พระวินัยปิฎก เล่มที่ ๗ จุลวรรค ภาค ๒ ปัญจสตติกชั้นธกะ, (เรื่องพระมหากัสสปเถระสังคายนาปรารภคำของพระสุภัททวุฑฒบรพชิต), พระไตรปิฎกฉบับสยามรัฐ, [ออนไลน์], แหล่งที่มา: <http://www.84000.org/tipitaka/pitaka1/vinai07.php> [๗ พฤศจิกายน ๒๕๖๐].

พุทธปรัชญามหายาน. [ออนไลน์]. แหล่งที่มา: <https://th.wikipedia.org/wiki/> [วันที่ ๗ พฤศจิกายน ๒๕๖๐].

๒. ภาษาอังกฤษ

David J. Kalupahana. **Buddhist Philosophy: A Historical Analysis**. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1976.

Hirakawa Akira. **A History of Indian Buddhism From Sakyamuni to Early Mahayana**. Translated and Edited by Paul Groner. America: University of Hawaii Press Book, 1990.

- Kalupahana, D.J. **Causality: The Central Philosophy of Buddhism.** Honolulu, The University Press of Hawaii. 1975.
- Murati, T.R.V. **The Central Philosophy of Buddhism.** London, Allen & Uwin Ltd. 1960.
- Noa, R. **Early Buddhist Metaphysics.** New York: RoutledgeCurzon. 2005.
- S. Radhakrishnan. **Indian Philosophy Vol. I.** Delhi: Oxford University Press, 1992.
- Stcherbatsky. Th. **Buddhist Logic.** 1 Volumes. Delhi: Motilal Banarsidass. 1994.
- Sharma, Chandradhar. **A Critical Survey of Indian Philosophy,** Delhi: Motilal Banarsidass, 1964.

ประวัติผู้วิจัย

ชื่อ-นามสกุล	: พระอธิการนพพร กิตติสารโ (ศรีธนปัญญากุล)
ว/ด/ป เกิด	: ๒๑ เมษายน พุทธศักราช ๒๕๒๓
ภูมิลำเนาที่เกิด	: บ้านเลขที่ ๑๑ หมู่ที่ ๑ บ้านสำโรง ตำบลยางท่าแจ้ง อำเภอโกสุมพิสัย จังหวัด มหาสารคาม
การศึกษา	: ระดับปริญญาตรี หลักสูตรศิลปศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาศิลปศาสตร์ โปรแกรมวิชา รัฐประศาสนศาสตร์ มหาวิทยาลัย ราชภัฏมหาสารคาม : ระดับปริญญาโท หลักสูตรพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ปีที่เข้าศึกษา	: ๒๕๕๘
ปีที่สำเร็จการศึกษา	: ๒๕๖๒
ที่อยู่ปัจจุบัน	: ๒๗ หมู่ที่ ๑ วัดสำโรงวราราม บ้านสำโรง ตำบลยางท่าแจ้ง อำเภอโกสุมพิสัย จังหวัดมหาสารคาม
โทรศัพท์	: ๐๘๘-๐๖๔-๙๕๑๙