





# ปิ่นไทลฮอนเสวณ ปรั้งญูมาชยนิกา

ดร. ที. ฮาร์. วี. มุรติ เรียงเรียง

ผลงานแปลของกองค้ำค้ำมูลนิธึ ฮภิธรรมมเจาชาตุวิทยาสัย

บุตร ธิตา พิมพ็เป็นธรรมบรรณาการ ไนจาเนมาปนทิจคัพ

นายบุญ ปิ่นไทล: ปิตา และ นางกุยฮัว ปิ่นไทล: มารดา

ณ สู่สานทลวงวัดเทพศิรินทราวาส

๒๐ พฤษภิกายน ๒๕๐๔



คุณพ่อ บุญ ปิ่นโทละ  
ชาติ ๒๓ กันยายน ๒๔๔๑  
มรณะ ๑๕ กรกฎาคม ๒๕๐๗



คุณแม่ กุญชร บัณฑิต

ชาติ ๗ สิงหาคม ๒๔๔๒

มรณะ ๒๓ พฤศจิกายน ๒๕๐๘

ข่าวมรณกรรมของนายบุญ มีนโทละ ได้ทำให้สมาชิกพุทธสมาคมทั้งไทย  
และจีน มีความเสียใจที่ต้องสูญเสียผู้ที่ได้เคยมีศรัทธาในพระพุทธศาสนาอย่างมั่นคง  
ไปอีกคนหนึ่ง แต่เมื่อเราได้นึกถึงพระพุทธรูปองค์ใดก็ได้คิดว่า :-

อนิมิตตมณเฑาะค์ มจจัน อิศ ชีวัต  
กสิธจ ปรีคตถจ คณจ หุกุเจน ลัยค  
น หิ โส อุกกโม อคถิ เชน ชาคาน มียเยร  
ชรหมปี ปัดดา มรณเ อเวธมมา หิ ปาณิน

ซึ่งแปลว่า -

ชีวิตสัตว์ทั้งหลายในโลกนี้  
ไม่มีอะไรเป็นเครื่องหมายกำหนด  
ใคร ๆ ก็ไม่รู้ได้ว่าจะดับเมื่อไรกัน  
ชีวิตนั้น ทั้งเป็นไปโดยยากเย็น ทั้งเป็น  
ของน้อย ทั้งยังประกอบด้วยทุกข้อกล่าว  
ความเพียรเป็นเหตุไม่ตายแห่งสัตว์  
ทั้งหลายผู้เกิดมาแล้ว ย่อมไม่มีเลย  
แม้อยู่ได้จนชราก็ต้องตาย  
เพราะสัตว์ทั้งหลายมีอย่างนี้เป็นธรรมดา

เมื่อเราทุกคนได้เห็นความจริงตามพระพุทธธรรมแล้ว ก็คงจะบรรเทาความ  
เศร้าโศกเสียใจได้

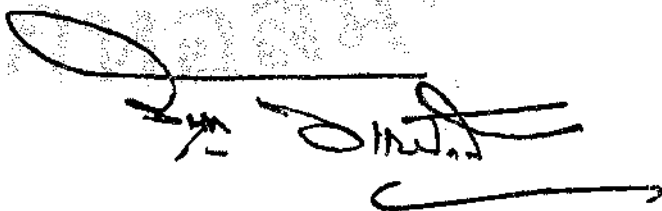
จากหนังสือ ๑๕๓๖๐

(พูนพิศมัย ดิศกุล)

## ปิ่นโทละอนุสรณ์

ภายหลังมรณกรรมของนายบุญ ปิ่นโทละ นายกสมาคมพุทธบริษัทไทย - จีน ประชา พุทธศาสนิกชนผู้ใฝ่ใจเคร่งครัด และเสียสละอย่างสูงเพื่อความดำรงอยู่ด้วยดีของ พระพุทธศาสนา เพียงไม่กี่เดือน วงการชาวพุทธในประเทศไทยก็ได้สูญเสียบุคคลผู้มั่น ด้วยศรัทธาและเป็นกำลังหนุนอันสำคัญในการบำเพ็ญกุศลของนายบุญ ปิ่นโทละ ไปอีก ผู้หนึ่ง ผู้คนองกฤษวิ ปิ่นโทละ ภรรยาของนายบุญ ปิ่นโทละ ทั้งสองท่านนี้เป็น พุทธศาสนิกชนชาวจีนผู้ซบซึ้งเนือแท้อของพระพุทธศาสนาอย่างแท้จริง โดยเฉพาะ นายบุญ ปิ่นโทละ นั้น ทราบกันดีว่า เป็นผู้สนใจในธรรมปฏิบัติฝึกฝนอบรมสมาธิ และสมถภาวนาอยู่เป็นปกติ การฝึกและอบรมสมถภาวนานี้ เชื่อว่าย่อมเป็นที่ตระหนัก กันดีในระหว่างผู้ใดในธรรมทั้งหลายว่า เป็นการเตรียมตัว เตรียมใจ หาหลัก หาที่มั่นยึดไว้เพื่อให้การละโลกนี้ไปสู่ปรโลกเป็นไปด้วยดี เป็นการกระทำที่ไม่ตกอยู่ใน ความประมาท สมด้วยปัจฉิมพหุโศวาที่ว่า "อุปมาแทน สมป่าเถด" ซึ่งมีความหมายว่า ท่านทั้งหลายจงให้กิจทั้งปวง คือประโยชน์ตนประโยชน์ผู้อื่นและไตรสิกขา ให้ถึงพร้อม บริบูรณ์ในสันดาน ด้วยความไม่ประมาทเถิด ฉะนี้

ด้วยกุศลผลบุญและคุณธรรมที่นายบุญ ปิ่นโทละ กับนางกฤษวิ ปิ่นโทละ ได้ร่วมกันสร้างสมอบรมมาดุจกล่าวนั้น ขอจงเป็นพลวมีัจฉัยนำให้ท่านทั้งสอง ประสพ ซึ่งสุคติในสัมปรายภพ ด้วยทิพยสมบัติ พิมานสมบัติ ตามควรแก่คติวิสัยจึงทุกประการ และขอให้เป็นมาหาบุญนำไปสู่อมตมทานภวนุพานในอวสานด้วย เทอญ.



(นายสัญญา ธรรมศักดิ์)

นายกพุทธสมาคมแห่งประเทศไทย  
ในพระบรมราชูปถัมภ์

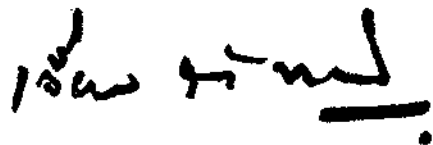
## กรรมย่อมาให้ผล

ตามหลักแห่งกรรมในพระพุทธศาสนา ได้แบ่งแยกกรรมที่ให้ผลตามคราวไว้  
เป็น ๔ ชนิด คือ

ทิวฐกรรมวาทนียกรรม	กรรมให้ผลในภพนี้
อุปปีชชวาทนียกรรม	กรรมให้ผลต่อเมื่อเกิดแล้วในภพหน้า
อปราปรวาทนียกรรม	กรรมให้ผลในภพต่อ ๆ ไป
อโหสิกรรม	กรรมให้ผลสำเร็จแล้ว

คุณของพระกรรมนี้ ใครจะปฏิบัติได้ทุกเมื่อ ไม่เลือกกาลเวลา ไม่เลือกสถานที่  
ไม่เลือกวัตถุที่จะหยิบยกเอามาประกอบเป็นคุณกรรม

นายบุญ บินโชตะ หรือ นายเคี้ยกซัน แซ่ตั้ง ได้ก่อตั้งสมาคมพุทธบริษัท  
ไทย - จีนประชา และดำรงหน้าที่เป็นนายกหรือประธานของคณะกรรมการ มานานมี  
และเมื่อได้รับคำเชิญชวนให้ร่วมการบำเพ็ญกุศลกับพุทธสมาคมไทย เมื่อใด เวลาใด  
หรือ ณ สถานที่ใด เพื่อการบริจาค และการปฏิบัติธรรม ท่านผู้นี้ได้เข้าร่วมปฏิบัติกิจนั้น  
ด้วยความศรัทธาโดยเต็มใจเสมอ จึงนับได้ว่ากรรมดีได้ส่งผลให้ท่านถึงพร้อมด้วยความ  
สะอาด สว่าง และสงบ ในโลกนี้แล้ว และขอให้อิฏฐุผลดังกล่าวจงส่งผลให้ท่านในภพ  
ต่อ ๆ ไปด้วย เทอญ.

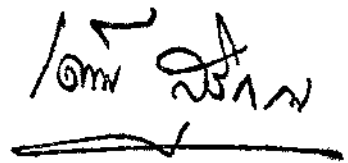


(เอี่ยม สังขวาลี)

## คุณเคยกินกับลูกประจำ

งานของพุทธสมาคมแห่งประเทศไทย ในพระบรมราชูปถัมภ์ กับสมาคมพุทธบริษัทไทย-จีนประชา ย่อมเกี่ยวข้องกันอยู่เสมอ ข้าพเจ้าได้พบคุณเคยกินกับน้องด้วยเหตุนี้ และนับตั้งแต่ได้พบคุณเคยกินเป็นครั้งแรก จนกระทั่งคุณเคยกินได้จากพวกเราไป ข้าพเจ้าได้เห็นคุณเคยกินครั้งใดก็บังเกิดความอึดอัดใจ ซนขมขื่นทุก ๆ ครั้ง ความอึดอัดใจเกิดขึ้นจากพฤติการณ์สิ่งหนึ่งในตัวคุณเคยกิน มิใช่เนื่องมาจากสิ่งอื่นใด สิ่งนั้นก็คือ คุณเคยกินซกตลกประจำอยู่ตลอดเวลา ลูกประจำพวงขนาดคล้องข้อมือคล้องมือคุณเคยกินอยู่เสมอ และคุณเคยกินซกตลกประจำนั้นเป็นประจำ ข้าพเจ้าตั้งใจสบายใจ เมื่อได้พบท่านผู้สูงอายุปฏิบัติตนเช่นนั้น และยังคุณเคยกินมีฐานะตำแหน่งเป็นนายกสมาคมพุทธบริษัทไทย-จีนประชา ข้าพเจ้ายังซนขมและนกลอยใจเสมอ ๆ ว่า สมาคมพุทธบริษัทไทย-จีนประชา ข้างได้นายกของสมาคมที่แท้ มกิริยาท่าที การปฏิบัติสมแท้ อันว่าลูกประจำ เป็นเครื่องใช้อย่างหนึ่งประกอบการทำภาวนา เมื่อนอนไม่หลับหรืออยากทำให้จิตสงบลงได้ กอนนอนถ้าควาลูกประจำที่อยู่ที่หัวนอนมาซกพอได้ ๑ รอบ จิตก็เกิดความสงบ นอนหลับได้อย่างสบาย ซกตลกประจำคราวใดก็ผลทำให้จิตเกิดความสงบผ่องใส คุณของลูกประจำมาดังนี้ ครั้นมาได้เห็นคุณเคยกินซกตลกประจำอยู่เป็นกิจวัตรม ใช้เป็นครั้งเป็นคราว เมื่อนอนไม่หลับหรือเมื่ออยากทำให้จิตสงบ ก็รู้สึกว่าคุณเคยกินซกใช้วิธีควบคุมจิตอยู่เป็นปรกติด้วย ก็แหละผู้ใดควบคุมจิตของตนให้ต้อยเสมอไซ้ร ผู้หนึ่งจะไม่เป็นคนดีได้อย่างไรเล่า ข้าพเจ้าเห็นคุณเคยกินพร้อมลูกประจำครั้งใด ก็รู้สึกเหมือนมีเสียงมกกระซิบสรรเสริญคุณเคยกินอยู่ข้างหูว่า คนดี คนดี อยู่เสมอ แล้วก็เกิดความซนขมในตัวคุณเคยกิน เคารพในความสูงอายุพร้อมกับความดี มิใช่สูงแต่อายุอย่างเดียวซงใคร ๆ ก็เป็นได้ทั้งนั้น

ความรู้สึกล้นจริงใจเกิดแก่ตัวข้าพเจ้าอย่างน จงขอแสดงให้ปรากฏไว้เป็นอนุสรณ์แต่คุณเคยกินผู้ได้จากเราไปแล้ว ด้วยความอาลัยรัก.



(นายเต็ม สุวิกรม)

อุปนายก

พุทธสมาคมแห่งประเทศไทย ในพระบรมราชูปถัมภ์



บ้านศรีสุเวศม์ บางเขน

๑๒ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๐๘

เนื่องด้วยคุณปลื้มจิตร บั้นโทละ บุตรสาวนายเคี้ยกบั้น (นายบุญ บั้นโทละ) อดีตนายกสมาคมพุทธบริษัทไทย - จีนประชา ได้ขอให้ดิฉันเขียนคำไว้อาลัยในฐานะที่ท่านบิดาได้เคยร่วมงานในพระพุทธศาสนาด้วยกัน ดิฉันยินดีเขียนให้ตามความรู้ สัก นายเคี้ยกบั้น เป็นผู้หนึ่งในการก่อตั้งสมาคมไทย - จีนประชา และเป็นผู้อุปการะสร้างสรรค์ความเจริญให้แก่สมาคมเป็นอย่างมาก ดิฉันได้เคยพบปะสนทนากับท่านแลบุตรสาวของท่านที่สมาคม ได้เห็นอริยาสัยไมตรีจิตของท่านเป็นอย่างดี จึงรู้สึกเสียสละในการสูญเสียท่านไปครั้งนี้ จึงขอตั้งจิตอธิษฐานให้อ่านาบุญกุศลคุณงามความดีของท่านที่ได้ปฏิบัติมาจงเป็นปัจจัยให้ดวงวิญญาณของนายเคี้ยกบั้น (นายบุญ บั้นโทละ) และนางกฤษวิภรรยา ซึ่งจะได้จัดการฌาปนกิจพร้อมกัน จงประสบแต่ความสุขในสัมปรายภพ เทอญ.

เฝือก. อิมสมบัตติ

(นาง อิมสมบัตติ)

กรรมการสาธารณกุศล พุทธสมาคมแห่งประเทศไทย

ในพระบรมราชูปถัมภ์

## ระลึกคุณพ่อคุณแม่

คุณพ่อจากลูก ๆ ไปเป็นเวลา ๒ ปีแล้ว คุณแม่ก็ได้จากพวกเราไปอีกคน เป็นเวลาหนึ่งปีเต็ม แม้จะเป็นการจากไปอย่างไม่มีวันกลับ แต่ท่านก็จากไปเพียงเรือนร่างเท่านั้น คุณความดีและพระคุณที่ท่านทั้งสองได้ทำไว้ ยังคงประทับอยู่ในส่วนลึกที่สุดแห่งจิตใจของลูก ๆ ยี่สิบเจ็ดปีแห่งการจากเนิ่นนานจน ลูก ๆ ยี่ระลึกและซาบซึ้งในพระคุณและคุณความดีของคุณพ่อคุณแม่มากจน

คุณพ่อคุณแม่เกิดที่เมืองจีน ได้เข้ามาทำมาหากินในเมืองไทยตั้งแต่มุมและสาวและก็ได้อยู่เมืองไทยตลอดมาเป็นเวลาเกือบ ๕๐ ปี

คุณพ่อกำเนิดในครอบครัวชาวนาที่มณฑลฮกเกี้ยน ฉะนั้นในวัยเด็ก ท่านจึงมีโอกาสรับการศึกษาแค่ประโยชน์คุณธรรมศึกษาของตนของจีนในสมัยนั้น คุณพ่อรักการเรียนมาก แม้จะไม่มีโอกาสเรียนต่อชั้นสูง แต่ท่านก็ได้พยายามสนใจศึกษาหาความรู้ด้วยตนเอง ประกอบกับความเฉลียวฉลาด คุณพ่อจึงสามารถเขียนแต่งโคลง ฉันท์ กาพย์ กลอน ตลอดจนความเรียงที่ไพเราะเพราะพริ้งได้ คุณพ่อต้องไปเป็นลูกจ้างในตำแหน่งเสมียนของร้านค้าแห่งหนึ่งฮ่องกง ตั้งแต่อายุเพียง ๑๘ ปี และในอีกปีต่อมา ก็ได้มาทำงานในตำแหน่งเดียวกันในเมืองไทย โดยได้รับเงินเดือนเพียงเดือนละ ๓๐ บาทเท่านั้น นับเป็นการเริ่มต้นชีวิตของคุณพ่อที่ต้องทำมาหากินเพื่อเลี้ยงครอบครัว ซึ่งขณะนั้นยังมีคุณปู่ คุณย่า และพี่น้องของคุณพ่ออีกหลายคน คุณพ่อจึงได้เป็นทัพของครอบครัวและญาติพี่น้องคงแดนนามาจนตลอดชีวิต ด้วยความมานะอดสูหาและความขยันขันแข็งอดทนเป็นพิเศษ คุณพ่อได้เริ่มทำการค้าโดยใช้เงินทุนที่ได้เก็บหอมรอมริบมาทีละเล็กละน้อย ในขณะที่คุณพ่อกำลังก่อสร้างตัวอยู่นั้น คุณพ่อได้แต่งงานกับคุณแม่ เมื่อคุณพ่ออายุ ๒๔ ปีและคุณแม่อายุ ๒๓ ปี ด้วยความร่วมมือร่วมใจของท่านทั้งสองกิจการค้าจึงได้ขยายตัวจนสามารถตั้งร้านค้าของตนเองได้

อุดมคติชีวิตที่คุณพ่อคุณแม่ยึดมั่นที่สุดอย่างหนึ่งคือ การทำมาหากินด้วยความสุจริต/ท่านได้ปราถนาต่อลูก ๆ อยู่เสมอว่า การทำมาหากินทางมิถนาศีพนน แม่บางครัง

อาจจะทำให้เราร่ำรวยขึ้นอย่างรวดเร็วก็ตาม แต่ก็ไม่มียุทธศาสตร์อะไร เพราะความ  
ร่ำรวยเช่นนั้นไม่ได้ให้ความสุขที่แท้จริงแก่เรา ยิ่งกว่านั้น มันยังทำให้เกิดวิกฤตแห่งความ  
เป็นคนที่ต้องลดต่ำลง การทำมาหากินที่อาศัยความสามารถและความขยันหมั่นเพียรของ  
เราเองนั้น แม้จะได้ผลช้า แต่ก็ทำให้เรามีความภาคภูมิใจในผลงานของตนเอง และนี่  
ก็คือความสุขที่แท้จริงของคน ตลอดชีวิตของคุณพ่อคุณแม่จึงทำมาค้าขายด้วยความสุจริต  
ปฏิบัติโอกาสใด ๆ ที่จะชักนำให้ท่านไปเกี่ยวข้องกับพวกมิจฉาชีพอย่างเด็ดขาด ฉะนั้น  
ทรัพย์สินสมบัติที่ท่านทั้งสองสร้างสมมานั้น จึงได้มาด้วยนาหนากาแรงและหยาดเหงื่อของ  
ท่านอย่างแท้จริง ซึ่งเป็นสิ่งที่ท่านภาคภูมิใจเสมอ และก็เป็นสิ่งที่พวกเราลูก ๆ หลาน ๆ  
ภูมิใจเป็นที่สุด ลูกทุกคนจึงตั้งใจไว้อย่างแน่วแน่ไว้ว่า พวกเราไม่เพียงแต่ต้องรักษา  
มรดกทางวัตถุที่ท่านได้สร้างสมมาด้วยความเห็นอกเห็นใจไว้ให้ดี ยังต้องรักษามรดกทาง  
จิตใจ อันเป็นคุณงามความดีของท่านทั้งสองให้มั่นคงยั่งยืนด้วย

นอกจากการค้า สิ่งที่คุณพ่อคุณแม่ศรัทธาที่สุดและได้ทุ่มเททั้งแรงกาย  
แรงใจ และแรงทรัพย์เป็นอันมากออกอย่างหนักคือพุทธศาสนา คุณพ่อคุณแม่เริ่มมัจ  
ใจศรัทธาในพุทธศาสนาตั้งแต่อายุประมาณ ๒๐ ปีเศษ และความศรัทธาหนักมากจน  
พร้อมทั้งอายุของท่านทั้งสอง โดยเฉพาะคุณพ่อ ในระยะ ๓๐ ปี หลานนี้ แม้สุขภาพ  
ของท่านจะเสื่อมลง แต่ท่านกลับเพิ่มความขยันหมั่นเพียรในการศึกษาพระธรรมมากขึ้น  
วันหนึ่ง ๆ ท่านจะใช้เวลาไม่ต่ำกว่า ๘ ชั่วโมงเพื่อศึกษาพระไตรปิฎก และได้ทำเช่นนั้น  
ติดต่อกันมาเป็นเวลา ๗-๘ ปี นอกจากนั้นยังได้นำความรู้เกี่ยวกับพระธรรมที่ท่านศึกษา  
ค้นคว้าไปแสดงปาฐกถาที่สมาคมพุทธบริษัทไทย-จีนประจำ บึงละครงี ครองหน่ง ๆ ต้อง  
ใช้เวลาติดต่อกันถึง ๒-๓ เดือน แม้ลูก ๆ และญาติมิตรจะทักท้วงท่านอยู่เสมอว่า การ  
ตรากตรำศึกษาและแสดงปาฐกถาพระธรรมเช่นนั้น เป็นการบั่นทอนต่อสุขภาพของท่าน  
แต่ท่านก็ไม่ยอมหยุดพักผ่อน ท่านให้เหตุผลว่า เป็นหน้าที่ของชาวพุทธทุกคนเมื่อยังมี  
ชีวิตอยู่ ต้องช่วงชิงเวลาศึกษาเล่าเรียนพระธรรมให้เข้าใจ และทำการเผยแพร่ต่อ ๆ  
ไป และยิ่งกล่าวว่า แม้จะต้องล้มตายไปในขณะที่ศึกษาพระธรรมหรือในขณะที่แสดง

ป้าสุกดาพระธรรมอยู่ ท่านก็พอใจและสับสนใจอย่างยิ่ง

นอกเหนือจากการศึกษาเล่าเรียนและแต่งป้าสุกดา พระพุทธศาสนาด้วยจิตศรัทธาแล้ว คุณพ่อยังได้สละทรัพย์เพื่อบำรุงพุทธศาสนาอย่างไม่คิดเสียดาย ตามปกติคุณพ่อเป็นคนประหยัดมัธยัสถ์ที่สุด เพราะท่านรู้คุณค่าของเงินที่ต้องหามาด้วยความเหนื่อยยาก ท่านจึงไม่เคยยอมใช้จ่ายเงินอย่างฟุ่มเฟือยเพื่อความสนุกส่วนตัว แต่ถ้ามองการสละเพื่อพุทธศาสนาแล้ว ท่านจะไม่คิดว่า "เสียดาย" คุณพ่อเป็นคนหนึ่งที่เป็นผู้ริเริ่มก่อตั้งสมาคมพุทธบริษัทไทย-จีนประชา อันเป็นสมาคมแห่งแรกของพุทธศาสนิกชนชาวจีนในประเทศไทย เมื่อประมาณ ๕๐ ปีก่อน เพื่อที่จะให้สมาคมมั่นคงถาวร ดำรงวัตถุประสงค์ทำภารกิจเพื่อส่งเสริมและเผยแพร่พุทธศาสนาสืบต่อไป คุณพ่อจึงได้สละเงินส่วนตัวซื้อที่ดินแปลงหนึ่งทำแยกพลับพลาชัย อุทิศให้เป็นที่ตั้งของสมาคม และยังมีบริจาคเงินก้อนหนึ่ง สำหรับก่อสร้างอาคารของสมาคมอีกด้วย นอกจากนั้น กิจกรรมทุกอย่างที่สมาคมจัดขึ้น คุณพ่อต้องเป็นผู้อุปถัมภ์ทำสำคัญคนหนึ่ง การเสียดสละเพื่อความเจริญก้าวหน้าแห่งพุทธศาสนาของคุณพ่อ เป็นที่ประจักษ์ในวงการพุทธศาสนิกชนทั้งชาวจีนและชาวไทยโดยทั่วไป คุณพ่อจึงได้รับเลือกเป็นนายกสมาคมพุทธบริษัทไทย-จีนประชา ตลอดมาเป็นเวลากว่า ๓๐ ปี และทุกครั้งที่มีการประชุมเกี่ยวกับทางพุทธศาสนา คุณพ่อก็ให้เป็นหัวหน้าคณะผู้แทนของสมาคมพุทธของชาวจีนเสมอ

คุณแม่เป็นคนที่ขี้วิตกกังวลใจ กังวลความคิด และให้ความช่วยเหลือทุกสิ่งทุกอย่างแก่คุณพ่อตลอดมา ในวัยเด็ก แม่ไม่มีโอกาสเข้ารับการศึกษาในโรงเรียน แต่แม่ก็มีความเฉลียวฉลาดและพยายามศึกษาหาความรู้ด้วยตัวเอง หลังจากแต่งงานกับคุณพ่อแล้ว แม่ได้พยายามหาทางเรียนต่อในโรงเรียนฝึกหัดครู จนจบชั้นประโยคครูประถมศึกษา แม่จะเป็นหญิง คุณแม่ก็มีความสามารถในการวางแผนและจัดการเกี่ยวกับราชการงานต่าง ๆ ไม่แพ้บุรุษเพศ ฉะนั้น แม่จึงเป็นคู่คิด คู่ปรึกษา และผู้ช่วยของคุณพ่อเกี่ยวกับกิจการทางการค้า ทางสังคมตลอดมา นอกจากนั้น คุณแม่ยังมีความศรัทธาอย่างแรงกล้าต่อพุทธศาสนาเช่นเดียวกับคุณพ่อ จึงคอยสนับสนุนและส่งเสริม

กิจการงานทุกอย่างของคุณพ่อที่เกี่ยวกับพุทธศาสนา คุณแม่เคยเป็นกรรมการของสมาคม  
พุทธบริษัทไทย-จีนประชา มาหลายสมัย และเป็นกำลังสำคัญของสมาคม ฯ นด้วย

ในฐานะเป็นแม่ คุณแม่ให้ความรัก ความเอาใจใส่ลูกอย่างละเอียดอ่อนที่สุด  
แม่ยอมเสียสละทุกสิ่งทุกอย่างเพื่อลูก ในชีวิตของแม่ สิ่งที่ทำให้แม่มีความสุขที่สุด  
ก็คือ การได้เห็นลูก ๆ ทุกคนมีความสุข ด้านส่วนตัวแม่เป็นคนประหยัด แต่แม่ไม่เคย  
เสียสละที่จะจัดหาของกินของใช้ให้แก่อีก ๆ เพราะเป็นความสุขของแม่ที่ได้เห็นลูก ๆ  
มีความสุขของใจอย่างอุดมสมบูรณ์ คราวใดที่ลูกเจ็บป่วย แม่จะนั่งเฝ้าพยาบาลลูกอย่าง  
ใกล้ชิด คราวใดที่ลูกมีความทุกข์ร้อน แม่ก็จะรู้สึกไม่สบายใจและห่วงกังวลยิ่งกว่าเจ้า  
ตัวเสียอีก ความรักและความห่วงใยที่แม่มีต่อลูก ๆ เป็นไปอย่างสม่ำเสมอและไม่ลด  
น้อยลงเลย แม่พวกเราจะเติบโตเป็นหนุ่มเป็นสาวแล้ว แม่ก็ยังรักและห่วงใยลูกของแม่  
เสมอ

คุณแม่รักและห่วงใยต่อลูกทุกคน ให้ความรักและความยุติธรรมเท่าเทียมกัน ไม่  
ว่าจะเป็นลูกของแม่เองหรือลูกเลี้ยง ลูกพี่แม่ห่วงใยที่สุด คือลูกที่ยังช่วยตัวเองไม่ได้  
เพราะแม่ต้องการให้ลูก ๆ ทุกคนสามารถทำงานช่วยตัวเองได้ด้วยความซื่อสัตย์สุจริต  
และเพียงสิ่งเดียวเท่านั้นที่แม่เรียกร้องต่อลูก ๆ ของแม่

ความเมตตากรุณา ความโอบอ้อมอารี ไม่เพียงแต่มีต่อลูก ๆ ของแม่เท่านั้น  
แม่ยังได้เสียสละไปถึงญาติมิตรและผู้รู้จากทุกคน แม่ไม่เคยแสดงความดุ๊กเหี้ยดหยาม  
ผู้หนึ่งฐานะต่ำกว่า และพร้อมเสมอที่จะให้ความช่วยเหลือแก่ผู้ ทกลงเดือดร้อน ไม่ว่า  
จะเป็นการช่วยเหลือทางการเงิน วัสดุสิ่งของหรือกำลังกาย กำลังความคิด แม่ยินดี  
ทั้งสิ้น แม่จึงเป็นร่มโพธิ์ร่มไทรของญาติมิตรที่มีความเดือดร้อน และเป็นพี่เคารพ  
รักใคร่ของผู้รู้จากโดยทั่วไป ตลอดชีวิตของแม่ แม่ได้เสียสละเงินทองมากมาย เพื่อให้  
ความช่วยเหลือแก่ญาติมิตรที่มาขอความช่วยเหลือ จนแม่เองไม่มีเหลือเก็บสะสมไว้  
เลย แต่แม่ก็พอใจได้ทำเช่นนั้น เพราะในชีวิตของแม่ อุดมสิ่งหนึ่งที่ทำให้แม่มีความ  
สุขคือการให้ทานแก่คนอื่นโดยไม่หวังสิ่งตอบแทนหรือเรียกร้องบุญคุณใด ๆ พวกเรา

จึงคิดเสมอว่า แม่เกิดมา เพื่อให้ท่านแก่คนอื่น แทน ๆ

ตลอดชีวิตของคุณพ่อคุณแม่ เบี่ยงเบนไปด้วยความรักและความเสียสละ เพื่อลูกหลานและคนอื่น ๆ แต่ท่านไม่ต้องการให้ลูกหลานและคนอื่น ๆ ต้องเดือดร้อน เพราะท่าน ฉะนั้น เมื่อคุณพ่อคุณแม่เจ็บป่วยจึงไม่ค่อยบอกใคร และมักจะให้กำลังใจแก่ลูก ๆ เสมอว่า ท่านยังแข็งแรง อนึ่งจริงคุณพ่อได้ป่วยเป็นโรคเบาหวาน โรคปอด และความดันโลหิตสูงมาหลายปีแล้ว แต่คุณพ่อยังคงทำงานทุกอย่างตามปกติ ยิ่งกว่านั้น ในระยะก่อนถึงแก่กรรม ๒ ปี คุณพ่อยังได้ส่งมอโกตั้งโรงงานฟอกและย้อมผ้าขนอก โดยหวังจะให้เป็นที่รากฐานแห่งกิจการทางเศรษฐกิจสำหรับลูก ๆ หลาน ๆ ต่อไป ทั้ง ๆ ที่ท่านกรูตว่า ตัวท่านเองชราแล้ว สุขภาพก็ไม่ดี และทรัพย์สินสมบัติที่ท่านได้สร้างสมมาเพียงพอที่ท่านจะใช้จ่ายใช้สอยได้อย่างสบายในช่วงชีวิตของท่าน แต่ท่านยังอุตสาหะฟันฝ่าอุปสรรคก่อตั้งโรงงานเพื่ออนาคตของลูก ๆ หลาน ๆ จนสำเร็จ ระยะหลัง สุขภาพของคุณพ่อได้ทรุดลงทุกวัน แต่คุณพ่อไม่เคยแสดงความอ่อนแอให้ปรากฏแก่ลูก ๆ เลย จนกระทั่งล้มป่วยลงครั้งสุดท้ายด้วยโรคหัวใจ และได้พิการ (อันเนื่องมาจากโรคเบาหวาน) เมื่อกกลางเดือนกรกฎาคม ๒๕๐๗ คุณพ่อยังให้กำลังใจแก่ลูก ๆ ว่า ท่านไม่เป็นอะไรมาก ลูก ๆ ทุกคนไม่ควรคิดเลยว่า การล้มเจ็บครั้งนี้จะพรากคุณพ่อสุดที่รักของลูก ๆ ไป คุณพ่อรักษาตัวอยู่ในโรงพยาบาลเป็นเวลา ๕ วันเท่านั้น เมื่ออาการค่อยทุเลาลง นายแพทย์อนุญาตให้กลับบ้านได้ แต่กลับมาอยู่ในบ้านได้เพียง ๑ วันกับ ๑ คืนเท่านั้น คุณพ่อจากพวกเราไปอย่างไม่มีวันกลับ เมื่อวันที่ ๑๕ กรกฎาคม ๒๕๐๗ รวมเวลาที่คุณพอล้มป่วยจริง ๆ เพียง ๑ อาทิตย์เท่านั้น

คุณแม่ก็เช่นเดียวกัน เนื่องจากต้องตรากตรำทำงานช่วยเหลือคุณพ่อและเลี้ยงดูลูก ๆ อย่างเสียสละที่สุด ทำให้สุขภาพของแม่เสื่อมลง แม่ได้ป่วยเป็นโรคความดันโลหิตสูง และโรคหัวใจมาเป็นเวลานานมี แต่แม่ก็ไม่แสดงความอ่อนแอ ไม่เคยเรียกร้องความเอาใจใส่พยาบาลจากลูก ๆ เลย ท่านปรารถนาอยู่เสมอว่า ในชีวิตของท่าน ท่านต้องการเสียสละเพื่อลูกหลาน แต่ไม่ต้องการให้ลูก ๆ หลาน ๆ ต้องลำบากเพราะ

ท่าน แม่สุขภาพจะไม่ดี แม่ก็ยังงมหาหนาทูแลลูกหลาน จัดการงานบ้านทุกอย่างตามเคย โดยเฉพาะภายหลังที่คุณพ่อเสียชีวิตแล้ว คุณแม่ยังเพิ่มความอดทนและเข้มแข็งขึ้น ได้เป็นหลักและกำลังใจแก่ลูก ๆ ซึ่งกำลังว่าเหวเนื่องจากสูญเสียคุณพ่อไปอย่างกระทันหัน คุณแม่เป็นหัวแรงในการจัดงานศพของคุณพ่อ ปลูกปลอบใจให้ลูก ๆ ดำเนินกิจการค้าสืบต่อจากคุณพ่ออย่างไม่ย่อท้อ นอกจากนั้น คุณแม่ยังพยายามรวบรวมข้อเขียนของคุณพ่อ อันเป็นผลจากการศึกษาพระไตรปิฎกและพระธรรมอื่น ๆ เป็นเวลานานปีเข้าด้วยกัน เพื่อเตรียมจัดพิมพ์เป็นเล่ม และนำออกเผยแพร่ในวงการพุทธศาสนา ตามอุดมคติของคุณพ่อ แม่อดทนกระทำภารกิจทุกอย่างสืบต่อจากพ่อทั้ง ๆ ที่หัวใจของท่านปวดร้าวอย่างยิ่ง เพราะอาลัยถึงคุณพ่อผู้ซึ่งร่วมทุกข์ร่วมสุขกันมาเป็นเวลากว่า ๔๐ ปี แต่ด้วยความรักลูก แม่ไม่เคยแสดงความอ่อนแอให้ลูก ๆ เห็นเลย จนถึงวันสุดท้ายคือ วันที่ ๒๓ พฤศจิกายน ๒๕๐๘ แม่ยังมีอาการปกติในเวลากลางวัน แต่ในคืนนั้นเวลาประมาณ ๒๐.๐๐ น. แม่เริ่มรู้สึกเจ็บหน้าอก แต่กับบอกว่า ไม่เป็นอะไรมาก นอนพักผ่อนสักงาย (นายแพทย์สันนิษฐานภายหลังว่า เป็นการเจ็บหน้าอกที่เกิดจากเส้นโลหิตที่หัวใจตีตัน ซึ่งต้องเจ็บปวดที่สุด แต่แม่ไม่ได้บ่นสักคำเดียว) และในที่สุด เวลาประมาณ ๑.๐๐ น. ของวันที่ ๒๓ พฤศจิกายน ๒๕๐๘ แม่ก็จากพวกเราไปอย่างไม่มียวนกลับออกคน ภายหลังที่คุณพ่อถึงแก่กรรมเพียง ๑๖ เดือน กับ ๘ วัน

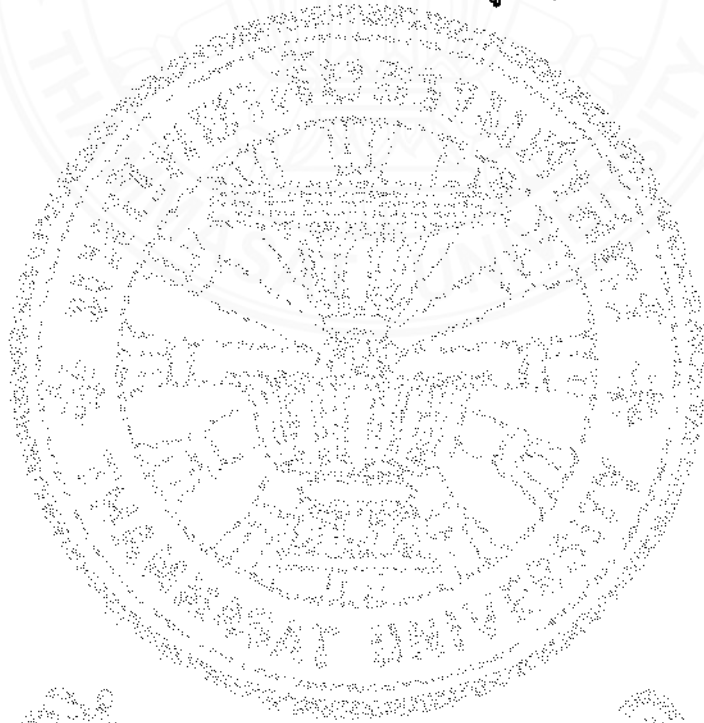
ตลอดชีวิตของคุณพ่อคุณแม่ ท่านทำทุกอย่างเสียสละทุกอย่างเพื่อลูก ๆ แม้กระทั่งในวัยชราของท่าน แต่ก็ไม่วินิจฉัย ๆ ได้ตอบแทนพระคุณอันเหลือล้นของท่านทั้งสอง ท่านก็คว้นจากพวกเราไป .....อย่างไม่มีวันกลับ

โอ้.....พระคุณของคุณพ่อคุณแม่ คุณความดีของคุณพ่อคุณแม่ สูงที่สุด ๆ จะใช้ตัวอักษรมาพรรณนาให้หมดสิ้นได้ ถ้ามีใครมาถามลูก ๆ ว่า ในชีวิตของลูก มีสิ่งใดที่ลูกรักและภาคภูมิใจที่สุด ลูก ๆ ทุกคนก็จะตอบอย่างไม่ลังเลว่า คือคุณพ่อคุณแม่ที่รักและเคารพยิ่งของเรา ลูก ๆ ทุกคนตั้งใจอย่างแน่วแน่ว่า จะยึดถือคุณพ่อคุณแม่

น

เป็นแบบฉบับแห่งชีวิตของเราตลอดไป จะระลึกถึงคำสอนและความปรารถนาที่  
คุณพ่อคุณแม่มีต่อเราเสมอ และพวกเราขอร่วมจิตอธิษฐานว่า หากชาติหน้ามีจริง  
ลูก ๆ ขอเกิดเป็นลูกของคุณพ่อคุณแม่ตลอดไป.

จากลูก ๆ



สำนักหอสมุด



## อักษรย่อและคำกริยาคู่ทศ

- อออ. อภิลมयाลงการ อาโลก ของ หริภท
- อก. อภิธรุมโกศการิกา ของ วสุพันธ์
- อกว. อภิธรุมโกศวยาขยา ของ ยโสมิตร
- อสป. อษฏสทหสริกาประขณาปารมิตา
- พจอ. โพรธิจรายวการ ของ สานติแห
- พจอป. โพรธิจรายวการปณชีกา ของ ประชณากรมติ
- บัสตัน (บฐตัน) หมายถึง 'ประวัติศาสตรพระศาสนาของบัสตัน' มีสองเล่ม แปล  
จากภาษาธิเบต โดย คร. อี. โอเบอร์มิดเลอร์
- จศ. จตุ:ศตกม ของ อารยแห
- จศว. จตุ:ศตกาวฤตติ ของ จันทกริรติ (อรรถกถาของ จตุ:ศตกม)
- ปวอ. 'ประวัติวรรณคดีอินเดีย' เล่ม ๒ ตอนว่าด้วยพุทธศาสนา ของ  
เอม. วินเคอร์นิตซ์
- มอ. มาธมกาวดาร ของ จันทกริรติ
- มก. มาธมมิกการิกา ของ นาคารชุน
- มกว. (ปป.) มาธมมิกการิกาฤตติ (ประสนนปทา) ของ จันทกริรติ (อรรถกถา  
ของ มาธมมิกการิกา)
- มวพฎ. มาธยานตวิภาคสุตรภาษย ฎีกา ของ สติรมติ
- ศสศ. ศิกษาสมุจย ของ สานติแห
- ตสศ. ตตตุวสงครห ของ สานตรกษิต
- ตสป. ตตตุวสงครหปณชีกา ของ กมลศีล (อรรถกถา ของ ตสศ.)
- วว. วิกรหวยวารุตตันี ของ นาคารชุน

# คำชี้แจง

(ซึ่งเขียนบทวิจารณ์)

โดย เสถียร โพธิ์นันทะ

ในงานสถาปนาภิกษุ คุณบุญ ปันโทละ และคุณนายกุยชีว ปันโทละ ซึ่งกำหนด  
ขึ้นในวันที่ ๒๐ พฤศจิกายน ค.ศ. ๑๙๖๖ ท่านเจ้าภาพซึ่งเป็นผู้มีคุณความดีเคยสนิทสนมกับ  
ข้าพเจ้า ได้ปรึกษาข้าพเจ้าว่าควรจะพิมพ์หนังสืออะไรแจกเป็นที่ระลึกเป็นการ ข้าพเจ้า  
ได้แนะนำให้พิมพ์หนังสือเรื่อง "Central Philosophy of Buddhism" ของ ดร.  
T. R. V. Murti ซึ่งกองคณาจารย์ของมูลนิธิธรรมศาสตร์มหาวิทยาลัยได้ขอให้ พระ  
มหาสุชิน สุโขโน วัดก้นมาตุยาราม ศาสนศาสตร์บัณฑิต และปริณายกโททางวรรณคดี  
สังกัดกุดแห่งมหาวิทยาลัยพาราณดี เป็นผู้แปล ดร. มูร์ติ ผู้ซึ่งปัจจุบันเป็นศาสตราจารย์  
เป็นคณบดีของคณะอักษรศาสตร์ และเป็นหัวหน้าวิชาปรัชญา อยู่ในมหาวิทยาลัย-  
พาราณดี ประเทศอินเดีย แม่แบบผู้แปลศาสนาพราหมณ์ แต่มีความเข้าใจต่อพุทธ  
ปรัชญาถูกต้องเป็นส่วนมาก ถึงจะมีบางข้อบางประการที่เข้าใจผิดคลาดเคลื่อนความจริง  
ไปบ้าง แต่ก็นับว่าเป็นผู้เข้าใจพระพุทธศาสนา และมีความยุติธรรมที่จะพูดถึงข้อเท็จ  
จริงในความสัมพันธ์ระหว่าง พระพุทธศาสนากับศาสนาพราหมณ์ ซึ่งในข้อหลังนี้  
นักปราชญ์ชาวอินเดียที่เขียนบทความเกี่ยวกับพระพุทธศาสนามักจะไม่คำนึงถึง และมักจะ  
พูดเอาแต่ได้ข้างเดียว ด้วยวิธีสรุปความง่าย ๆ ว่า พระพุทธศาสนาเป็นสาขาหนึ่งของ  
ศาสนาพราหมณ์ไป หนังสือเล่มนี้ ได้พิมพ์ขึ้นที่กรุงเทพฯ ปี พ. ศ. ๒๕๑๑ นับจากที่หนังสือ  
ได้แพร่หลายออกไป ได้นำชื่อเสียงมาสู่ท่านผู้เรียบเรียงในวงการศึกษาค้นคว้าเกี่ยวกับ  
พุทธปรัชญาโดยเฉพาะในฝ่ายมหายาน ในกลุ่มชาวตะวันตก มักจะอ้างหนังสือเล่มนี้  
เพียงเท่านั้นกันว่าหนังสืออันมีค่าควรแก่การแปลถ่ายทอดสู่พากย์ไทยเพื่อการศึกษาร่วม  
เทียบในหมู่พุทธบริษัทชาวไทยเรา ซึ่งหนังสือในพากย์ไทยให้ชื่อว่า "ปรัชญา-

มาชยิก” สำระสำคัญของหนังสืออธิบายถึงคำสอนในนิกายมาชยิกหรืออีกนัยหนึ่งคือ ศูนยวาท ซึ่งเป็นนิกายสำคัญของพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน ปรัชญาของนิกายนี้ สำหรับในประเทศไทยมีผู้ถ่ายทอดออกสู่พสกนิกรไทยมาก่อนหน้าแล้วหลายปี คือสวามีสัตยานันทบุรีได้บรรยายถึงปรัชญามาชยิกในปาฐกถา “ปรัชญาฝ่ายบูรพาทิศ” แต่ไม่จบสัมบูรณ์ เพียงแสดงไว้คร่าวๆเท่านั้น ลำดับต่อมาคือข้าพเจ้าได้เขียนอธิบายปรัชญามาชยิกไว้พอประมาณ พร้อมทั้งเปรียบเทียบทัศนะโต้แย้งของฝ่ายปฏิปักษ์ปรากฏในหนังสือเรื่อง “ปรัชญามหายาน” ซึ่งตีพิมพ์ที่ศึกษามหาบัณฑิตวิทยาลัย พิมพ์ ลำดับสามก็คือหนังสือที่ท่านกำลังอ่านอยู่นี้ ข้าพเจ้าจะไม่พูดอะไรมากเกี่ยวกับวิวัฒนาการแห่งพระพุทธศาสนา มหายาน ท่านที่ประสงค์จะทราบรายละเอียดพึงหาอ่านได้จากหนังสือ “คำบรรยายประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา” และหนังสือ “ปรัชญามหายาน” ซึ่งข้าพเจ้าเป็นผู้เขียนทั้ง ๒ เล่ม ในที่นี้ข้าพเจ้าขอสรุปหัวข้อสำคัญดังนี้

๑. เมื่อพระพุทธปรินิพพานแล้ว ๓๐๐ ปีเศษ สังฆมณฑลแตกแยกออกเป็น ๒ นิกายใหญ่ คือนิกายเถรวาท และนิกายมหาสังฆิกะ นิกายแรกเป็นอนุรักษนิยม ส่วนนิกายหลังถือมติปรับปรุงเปลี่ยนแปลงพระธรรมวินัยให้เหมาะกับกาลเทศะ โดยไม่เปลี่ยนหลักการใหญ่ ๆ ที่เป็นรากแก้วของพระพุทธศาสนา เปลี่ยนแปลงแต่ข้อปลีกย่อยทางปฏิบัติ วิธีการและนโยบาย ฉะนั้นนิกายมหาสังฆิกะจึงมีอาจารย์มติ อันเป็นบ่อเกิดแห่งพุทธปรัชญา

๒. ตั้งแต่ พ.ศ. ๓๐๐ ปีล่วงแล้วถึง พ.ศ. ๕๐๐ สังฆมณฑลในอินเดียแตกแยกกันเป็นนิกายใหญ่น้อยรวม ๑๘ นิกาย ทั้งหมดเป็นอนุนิกายที่แยกออกจากนิกายเถรวาทและมหาสังฆิกะ ต่างนิกายต่างมีข้อวัตรปฏิบัติปลีกย่อย ไม่เหมือนกัน มีการตีความอรรถาธิบายพระพุทธพจน์แตกต่างกัน

๓. พ.ศ. ๕๐๐ ล่วงแล้ว เริ่มกำหนดลัทธิมหายาน มหายานมีบ่อเกิดจากกลุ่มนิกายมหาสังฆิกะ หรือจะกล่าวได้ว่า มหายานคือ มหาสังฆิกะที่ปฏิรูปขึ้นใหม่ก็ไม่ผิด เราไม่อาจกำหนดตัวบุคคลลงไปแน่ชัดว่า ท่านผู้ใดเป็นผู้ตั้งลัทธิมหายาน เพราะ

(๓)

มหาวิทยาลัยไม่ได้เกิดจากบัจเจกชน หากเกิดจากคณะบุคคลซึ่งมีทั้งบรรพชิตและคฤหัสถ์ร่วมกันก่อกำหนดขึ้น มีศูนย์กลางอยู่ ๒ แห่ง คือ

ศูนย์แรกอยู่ ณ บริเวณทักษิณภาค ของอินเดียโดยเฉพาะแคว้นอันธระ ศูนย์นี้ให้กำเนิดมหาวิทยาลัยประเภทปัญญาธิก คัมภีร์มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร ซึ่งเป็นปฏิฐานของนิกายมารยมิกก่อกำหนดขึ้น ณ อินเดียภาคใต้

ศูนย์ที่สองอยู่ ณ บริเวณอุตตรภาคของอินเดีย มีแคว้นคันธาระ, และกาศมีระ ให้กำเนิดมหาวิทยาลัยประเภทลัทธิวัชรก มีประเพณีบูชาขอพิงบารมีพระโพธิสัตว์

๔. พ.ศ. ๖๐๐-๗๐๐ ล่วงแล้ว เป็นสมัยที่มคณาจารย์องค์สำคัญของมหาวิทยาลัยที่เป็นบัจเจกชนอุปลัน พระนาคารชุนย์เป็นต้นนิกายมารยมิก เป็นองค์สำคัญที่สุด และเป็นคณาจารย์มหาวิทยาลัยรูปแรกที่ปรากฏในประวัติศาสตร์ในฐานะเอกชน ท่านได้ร่วมมหาวิทยาลัยแบบปัญญาธิกแบบลัทธิวัชรกเข้าไว้ แล้วตั้งนิกายมารยมิกขึ้น เป็นนิกายแรกของมหาวิทยาลัย

๕. พ.ศ. ๘๐๐-๙๐๐ เป็นสมัยที่มหาวิทยาลัยรุ่งเรือง คณาจารย์ไม่เตรยขนาดและศิษย์ ได้ตั้งลัทธิโยคอาจารย์วิษณุวนวาทขึ้นเป็นปฏิปักษ์กับนิกายมารยมิก นับว่าเป็นมหาวิทยาลัยนิกายที่สอง

๖. พ.ศ. ๑๐๐๐-๑๑๐๐ เกิดนิกายมนตรยานหรือวชรยาน หรือวัชรยานขึ้นเป็นมหาวิทยาลัยที่สาม ปรัชญาของนิกายนี้ ความจริงมีมาก่อนหน้าแล้ว แต่มาปรากฏเป็นสถาบันเอกเทศในยุคดังกล่าวนี้ เป็นปรัชญาสอนในแนวว่า สิ่งสมบูรณ์อันจริงแท้ที่เป็นแก่นสารของจักรภพคือจิตอมตะ

พระพุทธศาสนาจึงมีปรัชญา ๓ สาขาใหญ่

๑. ปรัชญามารยมิก

๒. ปรัชญาโยคอาจารย์วิษณุวนวาท

๓. ปรัชญาจิตอมตวาท

(๔)

(รายละเอียดโปรดอ่านในหนังสือ “ปรัชญามหายาน”)

สำหรับหนังสือของ ดร. มูรติ นี้ ได้เก็บใจความสำคัญ เฉพาะในปรัชญา  
มาชยมีกมาเขียนค่อนข้างละเอียด แต่ก็มีขอบกพร่องหลายข้อ ดังนี้

๑. หนังสือใช้เวลาในการพูดถึงปรัชญาฮินดูมากเกินไป การกล่าวถึงปรัชญา  
ฮินดูโดยการเปรียบเทียบให้เห็นข้อแตกต่างกับพุทธปรัชญานั้น ดร. มูรติน่าจะทำให้  
เด่นชัดกว่านี้ แต่ท่านไม่ทำกลับไปพูดในเรื่องที่ไม่ใช่ประเด็นสำคัญเสียหะยะมาก

๒. การเปรียบเทียบระบบวิชาชีวิตกับวิชาชีวิตของนักปรัชญาตะวันตก ก็  
เขียนอย่างชนิดนั่งรถไฟชมทิวทัศน์ข้างทาง น่าจะให้รายละเอียดในวิธีการมากกว่า  
และควรชี้ให้เห็นจุดต่างกันด้วย

๓. เมื่อกล่าวถึงปฏิบัติของมาชยมีก ซึ่งมีทงนกายของพุทธศาสนาเองและ  
พวกปรัชญาฮินดู ก็พูดอย่างขอผ่านไปได้ควรจะนำทัศนะโต้แย้งทั้ง ๒ ฝ่าย มาลงไว้ด้วย  
อาทิเช่นนิกายโยคจารวิญญานวาท หักล้างมติมาชยมีกอย่างไร และแม้แต่ในนิกาย  
มาชยมีกเอง ซึ่งแตกแยกออกเป็น ๒ อนุนิกาย คือ นิกายปราสังคิกะและนิกายสวา-  
ตันตระ ผู้เขียนควรแสดงข้อแตกต่างของอนุนิกายทั้ง ๒ ให้เด่นชัด

๔. ดร. มูรติ ยังมีความเข้าใจคลาดเคลื่อนสำคัญอยู่ข้อหนึ่งดังปรากฏในหนังสือ  
นี้ หน้า ๕ บนบทที่ ๓ มีความข้อความว่า.....(อวยากฤต) นี้เป็นปัญหาที่พระองค์  
ไม่ทรงทราบ แต่ข้อเท็จจริงนั้น อวยากฤตปัญหาหรืออพิยากตปัญหา (ได้แก่ปัญหา  
เรื่องโลกมาแต่ไหน ฯลฯ) นั้นพระพุทธองค์ทรงทราบดีหมดด้วยอำนาจแห่งสัพพัญญุต-  
ญาณ แต่ที่ไม่ทรงตอบ เพราะเป็นการเพิ่มสมาธิให้แก่สมาคมทะเลาะวิวาทเรื่อง  
ปฐุมเหตุโลกชน ศาสนาสัทธิต่าง ๆ กำลังโต้เถียงวิวาทกันอยู่ในเวลานั้น มากพอแล้ว  
ไม่จำเป็นที่พระองค์จะเพิ่มสมาธิให้เขา ข้าพเจ้าเห็นว่า ปทัฏฐานของพระพุทธศาสนา  
กับลัทธิศาสนาปรัชญาอื่นแตกต่างในจุดสำคัญข้อหนึ่ง คือ พระพุทธศาสนาเกิดขึ้น  
เพราะต้องการแก้ปัญหาว่าทำอย่างไร จึงจะหลุดที่สุดแห่งทุกข์? ฉะนั้นพระพุทธศาสนา  
จึงไม่สนใจนำพากับปัญหาโลกแตกทั้งหลาย โดยที่พระพุทธศาสนาถือว่าปัญหาเหล่านั้น

ไร้สาระ เป็นการแก้ปัญหาร่องทุกชั้นดอออกมาให้ไกลไปเปล่า ๆ และไม่อาจดึงแก่นอันเป็นที่สุดแห่งทุกชดวย รังแต่เป็นการเพิ่มทิศะทางลัทธิมารชน ส่วนศาสนาธิชธิปรัชญาอัน โดยเฉพาะปรัชญาที่เกิดขึ้นในอินเดีย มักจะชนต้นด้วยการแก้ปัญหาร่องอจีนไต่ยเหล่านี้ หลักฐานพระพุทธรภาษิตที่แสดงว่าพระองค์ทรงทราบคำตอบ เรื่องอวยากฤตปัญหาดี แต่ไม่ครัดแสดงมีปรากฏในบาลีสังยุตนิคายมหาวารวรรคว่า สมัยหนึ่ง พระศาสดาประทับอยู่ณ บำประตุลย แขวงเมืองโกสัมพี ทรงหยิบใบประตุชุนมาหน้อยหนึ่ง แล้วครัดตามภิกษุทั้งหลายว่า ใบประตุในพระหัตถ์กับใบประตุในป่าไหนจะมากกว่ากัน ภิกษุทั้งหลายทูลตอบว่า ใบประตุที่ทรงถืออยู่น้อยกว่าในป่ามากนักหลายเท่า จึงครัดว่า

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เรื่องที่เราครัดแล้ว แต่มได้บอกแก่ท่านทั้งหลาย ก็มมากกว่า ฉนนันเหมอนกัน เพราะเหตุไรเล่า ? เราจึงมิได้บอก ก็เพราะว่าเรองนน ๆ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ไม่เป็นเอองตนแห่งพรหมจรรย ไม่เป็นไปเพื่อความเขื่อน่ายคลายกำหนด หรือเป็นไปเพื่อความดับทุกข ความสงบระงับจากกิเลส หรือเพื่อความรู้อยิ่ง ความครัดและไม่เป็นไปเพื่อสหพาน เราจึงมิบอกเพราะเหตุฉนน ”

ดร. มูรติ ถ้าได้อ่านพระพุทธรภาษิตตอนน คงจะไม่เข้าใจคลาดเคลอนเขื่อนนส่วนที่นำอุนโมทนาของหนงสื่อน มตงน

๑. ดร. มูรติได้ค่านความเห็นของนักปราชญ์ตะวันตก เช่นนางริสเดวิดส์ที่พยายามจะพิสูจน์ว่าคำสื่อนหลักอนัตตาไม่ใช่ของพระพุทธองค์ แต่เป็นของพระสาวกความเห็นเช่นว่านเกอบจะเป็นโรคประจำของนักปราชญ์ฝรั่งและอินเดียที่เบ้น “สวภาววาทิน” ตามที่ฝ่ายมารยมกเรียก คือพวกหยดเอาสัญญาตญาณแห่งการมีอัตตาเป็นใหญ่ พวกนี้จะพยายามอธิบายหลักกรรมและอนัตตาให้เป็นอัตตาให้ได้ พฤติกรรมเช่นนี้แม้แต่ในหมู่พุทธบริษัทก็มจันตงเป็นนิกายวัชชับดร นิกายสมิตติยะ และในมหายานเองก็ได้แก่อปรัชญาจิตอมตวาที่ นางริสเดวิดส์กล่าวว่ครั้งหลังของข้อความในไปอูฐปาทสูวีร ซึ่งปฏิเสธอัตตา เป็นของเพิ่มเติมมาภายหลัง ไม่ทราบว่นางเอาหลักฐานอะไร

(๖)

มาอ้าง นางรู ได้อย่างไร เพียงแต่กล่าวข้นลอย ๆ เช่นนั้น ไม่เป็นหลักฐานได้ ข้าพเจ้า ได้สอบดูพระสูตรกับฉบับแปลของจีนซึ่งแปลจากต้นฉบับของนิกาย พระพุทธศาสนาเก่าแก่ซึ่งไม่ใช่เถรวาท ก็เห็นตรงกันทุกฉบับ คือข้อความปฏิเสธอดีต ๓ ประเภทเหมือนข้อความในฉบับบาลี การสอบดูกับฉบับของนิกายอื่น ข้าพเจ้าถือว่าเป็นหลักฐานสำคัญมาก ถ้าพระสูตรใดซึ่งเป็นพระพุทธรูปหนึ่งแท้ ๆ คัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ ก็มีข้อความหรืออย่างน้อยก็ใจความตรงกันหมด ทว่ามานี้หมายถึงบรรดานิกายในสังกัดฝ่ายสาวกยาน ส่วนที่เบ็นมหายานนั้น คัมภีร์ของมหายาน มีลักษณะแบบหนึ่งต่างจากคัมภีร์ของสาวกยาน

และประการสำคัญอีก ไม่ใช่ไปดูรูปาหสูตรหรืออนัตตลักขณสูตร เพียง ๒ สูตรเท่านั้นที่พระพุทธองค์ปฏิเสธอดีต พระพุทธรูปปฏิเสธอดีตมากมายทั่วไปในบาลี ถ้าจะประมวลมาไว้ในที่นี้จะกลายเป็นบัญชีหางว่าวไป สำหรับคนที่พยายามคิดว่าที่ทรงสอนอนัตตาเพื่อให้ออกจากจิตตานั่นในครั้งพุทธกาลกมตวอยอย่างอยู่หลายคน ทั้งที่เป็นพุทธสาวก ทั้งที่เป็นพวกต่างศาสนา เช่นในกรณีภิกษุสำคัญ เกวัญอุบตร ในบาลีมหาตณหาสังขยสูตร และในบริติมหาปณณมสูตร ก็กล่าวถึงภิกษุรูปหนึ่งเกิดความสงสัยในเรื่องอนัตตาว่าถ้าขันธ์ ๕ เป็นอนัตตาแล้ว ใครเล่าเป็นผู้ทำกรรมเสวยผลกรรมซึ่งพระศาสดาทได้ตรัสชี้แจงจนแจ่มแจ้งในพระสูตรดังกล่าวมานั้น ดร. มูรติได้ตอบโต้ความเห็นของนางริสเดวิดส์ อย่างเหมาะเจาะและเที่ยงตรง นำอันโมทนา

๒. ดร. มูรติยังโต้โต้แย้งความเห็นผิด ๆ ของนักปราชญ์หลายคนที่มีมักจะเข้าใจว่า คัมภีร์อุปนิษทมีอิทธิพลต่อความคิดในพระพุทธศาสนา โดยได้ชี้แจงว่าตรงกันข้าม พระพุทธศาสดาต่างหากที่มีอิทธิพลต่อปรัชญาฮินดู นับว่าเป็นความเข้าใจที่ถูกต้องต่อข้อเท็จจริง เพราะคัมภีร์อุปนิษท จะมีอิทธิพลต่อพระพุทธศาสดาจริง นั่นก็เป็นเรื่องก่อนการตรัสรู้ของพระพุทธองค์ ซึ่งไม่มีอะไรสัมพันธ์กับพระพุทธศาสดาอันเป็นผลแห่งภาวะตรัสรู้ของพระองค์ พระศาสดาทรงยืนยันประกาศแล้วว่าธรรมที่พระองค์ตรัสรู้เป็นธรรมที่ทรงรู้อย่างแท้จริง ไม่ได้สืบมาจากผู้อื่นหรือไม่ได้เลียนแบบความคิดอันมา (อนันตสุเตตฺถ)

หม่อมเสด็จ) ตรงกันข้ามกับกรมการอุปนิษิตหลวงภูบาลันทก เป็นลายลักษณ์อักษรภายหลังกรมการ  
 พระพุทธศาสนาหลายร้อยปี ในระหว่างระยะเวลาก่อนหน้าบันทึกเป็นยุคทองของพระ  
 พุทธศาสนา อุปนิษิตกลับรับเอาทัศนคติตลอดจนศัพท์เทคนิคหลายเรื่องหลายคำจากพระ  
 พุทธศาสนาไปดัดแปลงให้เข้ากับหลักการของตน และปรากฏภาพอันเด่นชัดออกมาใน  
 สมัยที่ไตร่ตรองบันทึกขึ้น แต่เพราะเหตุที่อุปนิษิตมีอายุกาลอยู่ก่อนพุทธกาล เลยทำให้  
 เกิดความเข้าใจผิดว่าสิ่งที่ระบุในกรมการเหล่านั้น จะต้องแก่งก้องพระพุทธรศาสนาไปด้วย  
 อุปนิษิตที่ข้าพเจ้ากล่าวถึงนี้หมายถึงอุปนิษิตโบราณไม่ใช่อุปนิษิตใหม่ ๆ ที่มีผู้แต่งสืบ  
 ทอดต่อกันมาจนถึงสมัยพระเจ้าเอกทัศในราชวงศ์ไมกอล ซึ่งเป็นอิสลามแท้ ๆ ยังอุบล่าห้  
 มีผู้แต่งอุปนิษิตขึ้น.

สำหรับคุณบุญ ปิ่นโกละ และคุณกฤษวิ ปิ่นโกละ ทั้งสองท่านเป็นอุบาสก  
 อุบาสิกที่เคร่งครัดในพระพุทธศาสนา ความเป็นอยู่ของท่านอยู่ในฐานะมั่งมี แต่ท่าน  
 ทั้งสองก็ไม่หลงใหลมัวเมาไปกับโลกีย์สุข คางตั้งหน้าบำเพ็ญเพียรภาวนาปฏิบัติ ศีล, สมาริ  
 ปัญญา ข้าพเจ้าคุ้นเคยรู้จักกับท่านทั้งสอง ตั้งแต่ข้าพเจ้ามีอายุได้ ๑๗ ปี ณ สมัยกรม  
 พุทธบริษัทไทย-จีนประชา ซึ่งคุณบุญเป็นนายกสมาคมอยู่ในขณะนั้น ข้าพเจ้าเห็น  
 มือท่านทั้งสองจะต้องถือพวงประคำเล็ก ๆ ไม่ขาด และเวลาว่างจากธุระกิจ ไม่ว่าจะ  
 อยู่ในสถานหรือโอกาสเช่นไร ก็เห็นท่านสวดมนต์ภาวนาซักประคำ สามีภรรยาคนมี  
 ลีลาสัมปทาเสมอกัน มีพิธีสัมปทาคู่กัน เพราะต่างก็มุ่งพุทธภูมิ และมีปณิธานที่จะ  
 ไปปฏิบัติ ณ สุขาวิฑูพรเกษตรด้วยกัน สำหรับคุณบุญนั้น นอกจากจะเป็นนายพานิช  
 ที่มีชื่อเสียงแล้ว ท่านยังมีความรอบรู้แตกฉานในพระพุทธศาสนาฝ่ายจีน สามารถเขียน  
 บทความเผยแผ่พระศาสนา และสามารถแสดงธรรมปาฐกถาในพากย์จีน รวมทั้งมี  
 ความรู้ในวรรณคดีจีนโบราณ ถิ่นนิพนธ์อีกด้วย ทุก ๆ ปีท่านต้องเลือกแสดงธรรมภา  
 ธิบายพระสูตรสำคัญของมหายานแก่เพื่อนสมาธิกร ณ สมัยกรมพุทธบริษัทไทย-จีนประชา  
 อย่างน้อยปีละ ครั้งเป็นประจำ ทั้งนี้เป็นอาจิณสมาจาร ปฏิบัติมาตลอดเวลา ๓๐ ปีเศษ  
 ในสมัยชราภาพแม้จะมีพยาธิภัยเบียดเบียน ท่านก็ไม่ย่อหย่อนห้อย คงปฏิบัติ



ไม่ยอมให้ขาด เคยได้ยินท่านพูดว่า ถ้าจะตายก็ขอให้ตายในเวลาแสดงธรรมบรรยาย เกิด จะได้อะไรว่าสนองพระคุณต่อพระผู้มีพระภาค ในระยะ ๑-๓ ปีก่อนหน้าจะถึงกาล กิริยาตามอายุขัย คุณบุญยังอุทิศสำหรับบรรยายพระสูตรใหญ่ ๆ ของมหายานแก่มวล สมาชิก คือ บรรยายดีธรรมปฐกสิริสูตร (เมียวฮวบเนยฮัวเก็ง) ศูรางคมสมาธิสูตร (ชีวเล่งเจียมชาม่วยเก็ง) แต่ละสูตรกินเวลาบรรยายติดต่อกันนับเป็นเดือน ๆ ขึ้นไป และยังมีวิธีอ่านคัมภีร์มหาปรัชญาปารมิตาสูต (โตบัจเยยกปอดลอมิตอเก็ง) ซึ่งเป็น พระสูตรใหญ่ที่สุดของมหายานมีจำนวน ๖๐๐ ผู้จบบริบูรณ์ นับว่าเป็นบุคคลคนเดียว ในประเทศไทยที่มีอุทิศทำทานพระสูตรนี้มานานนับได้ และยังได้เขียนบันทึกสาระสำคัญของ พระสูตรนี้ โดยแต่งเป็นบทกวีในภาษาจีนจำนวนหลายร้อยบท ซึ่งท่านเจ้าภาพของ งานนี้ได้จัดพิมพ์ขึ้นเป็นอนุสรณ์แล้ว

นอกจากจะสร้างบุญบารมีธรรมทานตั้งพรรณามาแล้ว ท่านยังบริจาคที่ดิน พร้อมทั้งทุนทรัพย์ส่วนหนึ่งให้สร้างอาคารของสมาคมพุทธบริษัทไทย-จีนประชาชนใหม่ ซึ่งปัจจุบันตั้งตระหง่านอยู่บริเวณถนนพลัมพลาไชย ครั้นมาในสมัยใกล้มรณะ ก็ดำรง สติสัมปชัญญะตั้งมั่นอยู่ในพุทธฐาน สติก็มมีฐานจนกระทั่งทำกาลกิริยา แม้คุณกุศลชีวิต ผู้ภรรยาที่เช่นเดียวกัน ตั้งอารมณ์มั่นอยู่ในพระพุทธคุณ ท่องมนต์พระนามของพระอมิตากะ พุทธเจ้าจนถึงวาระสุดท้าย จึงเป็นอันอุทิศแก่บรรดาบุตรธิดา ญาติมิตรได้ว่า ท่าน ทั้งสองมีสุคติภูมิเป็นที่ ไปแน่แท้ สมดังพระพุทธภาษิตว่า “จิตฺต อสงฺกิลฺลิจฺเจ สุกฺกิ ปาฎิกฺกขฺวา” แปลความว่า “เมื่อจิตไม่เศร้าหมองแล้วก็มีสุคติเป็นอันหวังได้ปราศจาก ข้อกังขา” ดังนี้

เมื่อพิจารณาปฏิบัติของท่านทั้งสองก็ทำให้ข้าพเจ้าระลึกถึงนกุลศุภหัตถี และ ภรรยาของท่านเบองสมัยพุทธกาล ว่าช่างมีปฏิบัติละม้ายคล้ายคลึงกัน คุณบุญและ และคุณกุศลชีวิตจึงนับได้ว่าเป็นนกุลปิตานกุลมาตาในยุคปัจจุบันนี้ได้ อนึ่งเพราะเหตุที่มหา ปรรวณถึงคุณบุญแต่งบทกวีสรุปสาระในคัมภีร์มหาปรัชญาปารมิตาสูต อันเป็นพระ สูตรว่าด้วยเรื่องศุขนัยดา และพระนาคารชุนได้อาศัยพระสูตรดังกล่าวนี้ เขียนงานของ

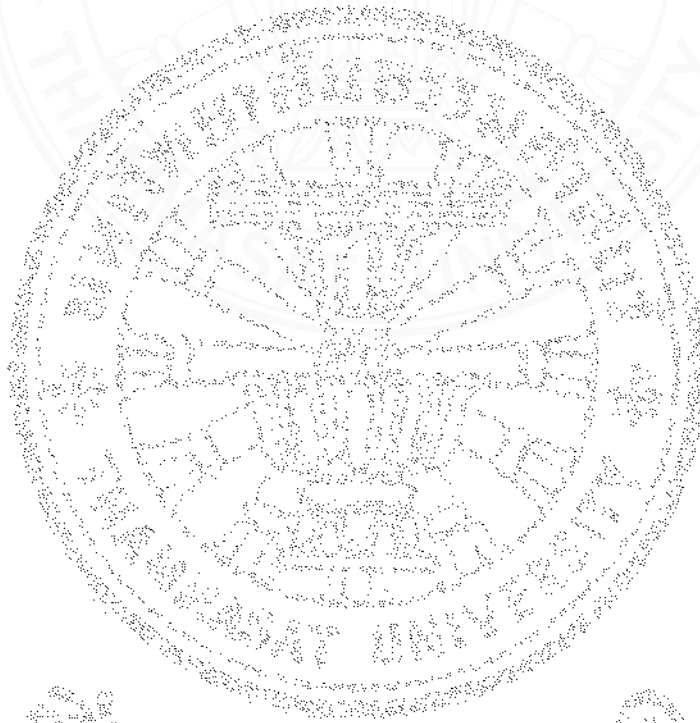
(๘)

ท่านคือประธานมารยมิถัน ดงนการพิมพ์หนังสือประธานมารยมิถันธรรมบรรณาการ  
ในงานฌาปนกิจสรีระของท่าน จึงนับว่าเหมาะสมทุกประการ ขออำนาจแห่งธรรม  
บรรณาการและกุศลผลบุญ ซึ่งบรรดาบุตร-ธิดาญาติมิตรได้บำเพ็ญเพื่ออุทิศให้ท่าน  
ทั้งสองนี้ ขอให้ท่านทั้งสองซึ่งสถิตยอยู่ ณ ท่ามกลางปทุมทิพย์ในสุชาวดีพุทธเกษตร  
ได้ทราบโดยญาณวิдіแล้วเลื่อนโมทนาให้สำเร็จเป็นปัตตานโมทนาบุญกุศล อำนวย  
สถานสังสัสมควรแก่คติของท่านทั้งสองในดีมีปรายภพทุกประการ เทอญ

๒๐ ตุลาคม ๐๕

ณ หอสมุดสภาการศึกษามหาจุฬาราชวิทยาลัย  
มหาวิทยาลัยสงฆ์แห่งประเทศไทย

สำนักหอสมุด



สำนักหอสมุด

# คำนำของผู้แต่ง

ดร. ที. อาร์. วี. มฤติ

ศาสตราจารย์ (เวทาคตะ), อาจารย์ชะ (วยากรณะ)

M. A., D. Litt.,

หัวหน้าวิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยพาราณสี (B.H.U.)

“ตั้งแต่การศึกษาพุทธศาสนาตามหลักจิตวิทยาศาสตร์ได้เริ่มต้นขึ้นในทวีปยุโรป  
มาช้านานแล้ว แต่พวกเราที่ยังอยู่ในระยะมืดมนเกี่ยวกับคำสอนมูลฐานของ  
ศาสนาและปรัชญาพุทธศาสนา แน่แน่นอนเหลือเกินไม่มีศาสนาไหนที่อธิบายคำสอน  
บิดเบือนเพื่อตั้งแง่ต่องานศึกษาค้นคว้า” ข้อสังเกตทางขนของศาสตราจารย์ เซอร์บีคตัก  
(Th. Stecherbatsky) ผู้ล่วงลับไปแล้ว ซึ่งได้กล่าวไว้ในปี ค.ศ. ๑๙๑๗ (พ.ศ. ๒๔๖๐)  
(ในหนังสือชื่อ Conception of Buddhist Nirvana) ตรงกับความจริงไม่น้อยใน  
ปัจจุบัน (และ) นี้เป็นความลำบากอย่างหนึ่งในบรรดาความยากลำบากนานปีการ ซึ่ง  
ผู้ศึกษาต้องประสบในการศึกษาพุทธศาสนา ความกว้างขวางลุ่มลึกมีภาพของพุทธ-  
ศาสนานั้น มากมายอย่างวงนาฬิการัช วรรณคดี พระคัมภีร์ อรรถกถา และปกรณ์  
พิเศษซึ่งกว้างขวางและมากเลมที่แต่กันในช่วงเวลาจาก ๑๕ ศตวรรษเรื่อยมาอยู่ในภาษา  
ต่าง ๆ คือในภาษาสันสกฤต บาลี ซินเบต จีน และมองโกลเลียหลายภาษา ความ  
สับสนซับซ้อนของพุทธศาสนิกนิกาย นิกายและนิกายย่อยของพุทธศาสนาเริ่มต้นด้วย  
จำนวนนิกายและความขบถอันซ่อนเงื่อนของความคิด ความยากลำบากที่สุดที่เผชิญ  
หน้า คือการขาดประเพณีที่เชื่อถือได้ในการตีความหมายธรรมะ อันเป็นการช่วยทำ  
ความกระจ่างชัดที่คลุมเครือและความไม่แจ่มชัดในความเข้าใจของเรา ถึงแม้ว่าจะมี  
ความยากลำบากนานปีการ ถึงกระนั้นก็ควรจะทำความพยายามอย่างจริงจังในการศึกษา  
พุทธศาสนา ที่กล่าวมานั้นเป็นข้อควรคำนึงในการเข้าใจอย่างถูกต้องและได้ผลต่อปรัชญา  
และศาสนาอินเดีย ซึ่งพุทธศาสนามีอิทธิพลอยู่อย่างกว้างขวางลึกซึ้ง ยิ่งกว่านั้นพุทธ-  
ศาสนาเป็นองค์ภาพทางวัฒนธรรมของประเทศต่าง ๆ ในเอเชียใต้ตะวันออกและตะวันออก

ออกไกล การศึกษาพุทธศาสนาจึงมีคุณอนันต์เท่ากับการศึกษาวัฒนธรรมของโลก และ การศึกษานี้จะไม่ปราศจากความสำคัญเสียทีเดียว ในสถานการณ์ของโลกปัจจุบัน

ปรัชญามารขมิกเรียกความสนใจจากเราในฐานะเป็นระบบปรัชญา ซึ่งก่อให้เกิด การปฏิวัติขึ้นในพุทธศาสนา และด้วยอาศัยปรัชญามารขมิกนี้ ได้มีการปฏิรูปขนานใหญ่ ตลอดขอบข่ายของปรัชญาอินเดีย หลักกรรมทางพุทธศาสนาทั้งหมดหมุนอยู่รอบหลัก ศูนย์ตาศของมารขมิก ระยะเวลาอันยาวนานของพุทธศาสนา คือการปฏิเสธความมีอยู่ของ วัตถุธาตุและการสถาปนาทฤษฎีของวัตถุธาตุอย่างคร่าว ๆ เป็นขั้นเตรียมการไปสู่ภาว- วิช้อย่างพิลึกพิลั่นและสมบูรณ์มีเหตุผลของท่านอาจารย์นาคารชุน พวกมโนภาพ นิยมโยคจารหรือวิชยานวาทิน ขอมรับหลักศูนย์ตาศของมารขมิก แต่อธิบายในเชิง มโนภาพนิยม แนวคิดชนิดแจกแจก (ของปรัชญาไวเคไนกะ) และชนิดสมบูรณ์นิยม (ของเวทาคะ) ในปรัชญาของพราหมณ์กลับถาวรไปถึงขั้นต่อไป คือจากมารขมิก

ถ้าจะพิจารณาดังบทสรุปและความสำคัญของปรัชญามารขมิก ข้าพเจ้ากลัว กกล่าวได้อย่างเต็มปากว่า เป็นปรัชญาพุทธศาสนาสายกลางจริง ๆ มรรณกรรมหรืออธิบาย หลักของปรัชญานี้ในปัจจุบันมีไม่มาก ทั้งเต็มไปด้วยความเข้าใจผิด ตำรามาตรฐาน ที่เขียนอธิบายปรัชญาอินเดียของเราบรรจุอธิบายหลักของปรัชญาอย่างเสียไม่ได้ ไม่มี ข้อความตรงไหนของคำรตังกล่าวที่บรรจุถ้อยวิจารณ์และประวัติความเป็นมาของความคิด ของปรัชญานี้ที่จะแก้ออกกล่าวหาที่ว่า ปรัชญามารขมิกเป็นคำสอนเรื่องขาดศูนย์ (Nihilism) ตำราหลายเล่มเหมาะเอามารขมิกเป็นปรัชญาเวทาคะ การกล่าวเช่นนั้น เป็นการกล่าวที่ไม่มีหลักฐานและเป็นทางแห่งความเข้าใจผิด งานของอดีตศาสตราจารย์ เซอร์บัตส์ลิกซ์ The Conception of Buddhist Nirvana ได้รับการยกเว้นจากข้อ กกล่าวหาข้างบน แต่เป็นการยากที่จะหวังว่าในจำนวนหนังสือ ๖๐ หน้า ซึ่งส่วนมาก มุ่งอภิปรายและแสดงหลักเรื่องนิรวาณ การอธิบายปรัชญามารขมิกอย่างละเอียดจะ สามารถทำได้ หนังสือที่ท่านถ้อยอนุญาตจะเพิ่มเติมข้อ มกพร้อมหรือช่องว่าง (ในหนังสือของเซอร์บัตส์ลิกซ์) ในความรู้ของเรา หนังสือฉบับการศึกษาความสำคัญของ ปรัชญามารขมิกในทุกด้าน

หนังสือนี้จัดแบ่งออกเป็นสามภาคเนื้อเรื่องติดต่อกัน แต่ความยาวของแต่ละภาคไม่เท่ากัน ภาคแรกว่าด้วยประวัติของนิยายเป็นส่วนใหญ่ จะสืบค้นไปถึงกำเนิดและวิวัฒนาการของปรัชญามารขมิก วิชาภาษวิธ (Dialectic) ของนิยายในฐานะที่เป็นความพยายามที่จะขจัดความขัดแย้งระหว่างปรัชญาอันเดียสองสาย คือฝ่ายอาดมวาทะ (ถือว่า อาตมมันเป็นความจริงที่สุด) และฝ่ายอนวาทะ (ถือว่า ความไม่มีตัวตนเป็นความจริงที่สุด) ร่องรอยของวิชาภาษวิธจะพบได้ใน ความนิ่ง อันมขอลีงของพุทธองค์ ในกาลที่พระองค์ทรงปฏิเสธที่จะแก่งและพยากรณ์ลักษณะทางรูปธรรมของความจริงชั้นโลกุตตระ วิวัฒนาการความลึกลับชั้น กลุ่มของนักคิดและวรรณคดีของแต่ละกลุ่มจะได้กล่าวให้พิสดารพอสมควร อิทธิพลสำคัญของมารขมิกที่มีต่อปรัชญายุคหลัง โดยเฉพาะค่อนิกายวิชญาณวาทะ และเวททานตะที่จะได้แสดงไว้ด้วย

ภาคสองเป็นตอนสำคัญ ซึ่งอภิธานให้แก่การบรรยายปรัชญามารขมิกสัมบูรณ์และอย่างพิเนิจพิเคราะห์ โครงร่างของวิชาภาษวิธต่อประเภทของความคิด การรับรองความสัมบูรณ์ จริยศาสตร์และศาสนาของปรัชญามารขมิก บทที่จบด้วยการใช้วิชาภาษวิธส่วนใหญ่ที่น่าสนใจทางด้านประวัติศาสตร์ และค่อนข้างจะหนักในเชิงวิชา ในการอ่านครั้งแรกผู้อ่านจะข้ามเสียก็ได้

ภาคสุดท้ายของหนังสือ เป็นการเปรียบเทียบมารขมิกกับวิชาภาษวิธของนักปราชญ์ที่มีชื่อเสียงทางตะวันตก (เช่น คานท์ เฮเกิล และ เบลริคเคย์) และเป็นการศึกษาอย่างขยันย่อถึงลัทธิสัมบูรณ์นิยม (absolutist ต่าง ๆ คือมารขมิก วิชญาณวาท และเวททานตะ) ซึ่งแนวคิดที่แตกต่างกันของแต่ละท่านยังไม่มีผู้ทราบอย่างแพร่หลาย

มีกาเสี่ยงในการศึกษาอย่างเปรียบเทียบ (เพราะว่า) ระบบความคิดสองสายหรือลักษณะทั่วไปของแต่ละความคิดจะไม่เหมือนกัน หรือคล้ายคลึงกันทั้งหมด พูดอีกอย่างหนึ่ง ถ้าระบบทั้งสองเป็นนหหาระบบอันเสมอ เหมือนไม่ได้ในโลก เราไม่ควรจะแยกแยะให้เห็นความแตกต่างหรือไม่สามารถจะเข้าใจมันได้ ความพยายามอันไม่ย่อหูลของข้าพเจ้ามุ่งจะนำให้ท่านเห็นความแตกต่างในหัวข้อสำคัญ ๆ ทุกข้อ ระหว่าง

มาชยิมิก วิชฌานวาท และเวทานตะ ข้าพเจ้าพยายามเหมือนกันที่จะทำความเข้าใจถึง  
 วิวัฒนาการของความคิดในหนังสือของข้าพเจ้าในแง่ของวิวัฒนาการที่ทราบกันอยู่ของ  
 แนววิวัฒนาการคล้าย ๆ กันในประเทศตะวันตก โดยเฉพาะข้าพเจ้ากล่าวถึงเฉพาะ  
 อิมมานูเอล คานท์ ในฐานะเป็นปรัชญาที่ใช้อธิบายหลักของมาชยิมิกได้ ข้าพเจ้า  
 พยายามที่จะต้องแสดงความแตกต่างในส่วนที่เกี่ยวข้องกับลักษณะ และพินิจตามหลัง  
 ของปรัชญาอินเดียและปรัชญาตะวันตก ทั้ง ๆ ที่ขอขอบพระคุณหลายอย่าง วิธีการศึกษา  
 เปรียบเทียบ บางที่จะเป็นวิเคระห์ปรัชญาอินเดียจะเป็นที่เข้าใจสำหรับผู้่านชาว  
 ตะวันตก โดยใช้ศัพท์ปรัชญาที่ชาวตะวันตกคุ้นเคยแล้ว

เป็นโชคดีย่างยิ่งที่เราไม่เพียงแต่มีตำรามาชยิมิกดั้งเดิม แต่ในทางปฏิบัติ เรา  
 มีตำราสำคัญทั้งที่แปลภาษาสันสกฤตหรือที่แปลจากฉบับมาเป็นภาษาสันสกฤตใหม่ และ  
 ฉบับแปล เน้นอนที่ความช่วยเหลือจากหลักฐานทางฝ่ายทิเบต โดยเฉพาะงานของ  
 ท่านพุทธปาติเตและท่านภาววิเวก ควรจะเพิ่มเติมลงในความรู้ทางลัทธิของเรา ที่กล่าว  
 ข้างบน มิใช่เป็นอุปสรรคร้ายแรงทีเดียว เพราะเรามีตำรามาชยิมิกในภาษาสันสกฤต  
 ทุกยุคตั้งแต่เริ่มต้นตั้งปรัชญามาชยิมิก โดยท่านอาจารย์นาคารชุน จนกระทั่งปัญหา  
 ของท่านปรัชญากรรมติในคริสต์ศตวรรษที่ ๑๑ (พุทธศตวรรษที่ ๑๖ ประมาณ พ.ศ.  
 ๑๕๐๐) เมื่อพุทธศาสนิกชนย้ายไปจากอินเดียอย่างสิ้นเชิง นอกจากนั้นในระบบนิยาย  
 ของเรา วิชาวิจิตรทั้งหมดและธรรมะที่เราได้เพิ่มเติมมาจากแหล่งอื่น ๆ ไม่มีผลกระทบ  
 กระเทือนจริงจังต่อหลักธรรมและความหมายสำคัญของปรัชญาของมาชยิมิก

ข้าพเจ้าจึงงานชั้นนี้ใช้กันอย่างนักฤคศาสตร์หรือนักโบราณคดี แต่ได้พยายาม  
 สร้างและขุดค้นความคิดเด่นของปรัชญามาชยิมิก ประวัติศาสตร์ของปรัชญามีใช้โบราณ  
 วัตถุที่เขาเก็บไว้ในพิพิธภัณฑสถาน แต่เป็นบรรยายพรรณนาความคิดที่มีชีวิตจิตใจ  
 และทันสมัยเต็มอ มีความจำเป็นที่จะต้องพรรณนาใหม่และประเมินค่าใหม่หรือชี้จุดเด่น

๑. หมายความว่า คำแปลสันสกฤตโดยพุทธศาสนบางเล่มเหลืออยู่แต่ชื่อ คำสันสกฤตให้หมายดู หาดค้นฉบับไม่พบ  
 แต่พบแปลอยู่ในภาษาจีนหรือทิเบต นักปราชญ์ชาติต่าง ๆ ในปัจจุบันช่วยกันแปลจากฉบับเป็นภาษาสันสกฤต  
 ตามเดิม ผู้แปล.

ใหม่ ๆ ของนิกกยมารยมิถ อาจเป็นไปได้ที่วิจารณ์ของข้าพเจ้า อาจไม่สอดคล้องลง  
รอยเดียวกับการแปลความหมายของมารยมิถและในหลายกรณี อาจไม่ตรงกับปรัชญา  
อินเดียสาขาอื่น ๆ ในปรัชญาการตี ความหมายต่าง ๆ กันเป็นของธรรมดาและควรได้  
รับการพิจารณา ข้าพเจ้ารู้สึกว่าได้บรรลุถึงความเหนื่อยยาก ถ้าความพยายามของ  
ข้าพเจ้าช่วยสร้างความเข้าใจใจประวัติ ตอนสำคัญของปรัชญาอินเดีย

ข้าพเจ้ารู้สึกพอใจที่ได้จารึกความรู้สึกขอบคุณของข้าพเจ้าไว้ ณ ที่น ก่อน  
ข้าพเจ้าขออ้อมการวะแต่ศาสตราจารย์ เค. ซี. ภักฎาจารย์ทศเรวอย่างสูง ที่ท่านได้  
แนะนำข้อสำคัญ ๆ ซึ่งอธิบายไว้ในหนังสือ ข้าพเจ้าได้รับประโยชน์มหาศาลจาก  
วรรณกรรมทศมพิเศแพร่แล้วของศาสตราจารย์ เซอร์บัตลีย์ ฟูเซิง จินเตอร์นิตซ์ แมก  
โกเวอร์น ราชกฤษณ์ วิเศษ ภาฎาจารย์และของอีกมากท่าน การกล่าวขอบคุณ  
แก่เจ้าของงานได้เขียนไว้ ณ ที่นสมควร งานชนนเดิมที่ได้เสนอเป็นวิทยานิพนธ์เพื่อ  
ขอรับปริญญาอักษรศาสตร์ชั้นปริญญาตรี (D. Litt.) มหาวิทยาลัยพาราณสี (Benares  
Hindu University) ผู้ตรวจวิทยานิพนธ์ของข้าพเจ้า คือท่านบัณฑิต โคปนาถ กวีราช  
ศาสตราจารย์ วิเศษ ภาฎาจารย์และ ดร. เบโนยโตศ ภาฎาจารย์ ข้าพเจ้าดำเนิน  
ในบุญคุณของท่านที่กล่าวนาม ผู้ซึ่งได้ให้คำติชมอันทรงคุณค่าและคำแนะนำที่มี  
ประโยชน์ ข้าพเจ้าเป็นหนี้บุคคลอย่างที่สุดต่อเพื่อนที่นับถือของข้าพเจ้า คือท่านอาจารย์  
นเรนทร เทวะ ศาสตราจารย์ บี. อาร์. มัลกานี (อธิบดีสถาบันปรัชญาแห่งอินเดียเมือง  
อมัลเนร) ดร. ซี. นารายณ์ เมนอน (ศาสตราจารย์ภาษาอังกฤษ มหาวิทยาลัย  
พาราณสี) ศีร์. บี. เค. มัลลิก แห่งวิทยาลัยเอกซเตอร์ มหาวิทยาลัยออกซฟอร์ด และ  
มร. เอ. อัสตันแห่งวิทยาลัยใหม่ ออกซฟอร์ด ผู้ซึ่งอ่านต้นฉบับพิมพ์ดีดและให้ข้อคิด  
ที่ทรงคุณค่ามากมาย เพื่อปรับปรุงสำนวนหนังสือและวิเสนความคิดแต่ท่านผู้อ่าน  
หนังสือจะเต็มไปด้วยความผิดพลาด ถ้าไม่ได้รับความช่วยเหลือของท่านทั้งสองที่กล่าวนาม

๑. การทำปริญญา Ph. D. ใช้เวลาอย่างน้อยสองปี หรือจะลดรับแต่ D. Litt. (Doctor of Litera-  
ture) ต้องใช้เวลามากกว่านั้น ทั้งคู่เป็นปริญญาเอกเท่ากัน แต่ใช้เวลาทำต่างกัน ผู้ที่ทำ Ph. D. (Doctor  
of philosophy) จะทำ D. Litt. ค่อยไปอีกก็ได้ -ผู้แปล



มาแล้ว ความถนัดในพระคุณอย่างสูงสุดและขงขมนคงที่สุดของข้าพเจ้า ขอขอบให้  
แต่อาจารย์ที่เคารพของข้าพเจ้า คือแต่ศาสตราจารย์ เอส. ราชาภุชฌัน วิทยานิพนธ์  
ฉบับนี้เขียนขึ้นภายใต้การนำอันจรโลงใจของท่าน ท่านอาจารย์ได้กรุณาอ่านต้นฉบับและ  
ส่งคำแนะนำอันสมบูรณ์และเป็นประโยชน์อย่างที่สุดมายังข้าพเจ้า จากมหาวิทยาลัย  
ออกซฟอร์ด ท่านยังสนใจมากในการพิมพ์หนังสือนี้ ท่านเป็นกำลังใจให้ข้าพเจ้าว่า  
วิทยานิพนธ์นี้จะเป็นหนังสือที่พิสูจน์ตนเองว่า จะดีมีประโยชน์ในวิชา ข้าพเจ้าเป็นหน  
อย่างสูงสุดต่อความเมตตาของท่าน ข้าพเจ้าขออุทิศหนังสือนี้ด้วยปัญญามารยมิถมน  
แต่ท่านอาจารย์ด้วยความเคารพอย่างสูง หวังจะให้เป็นที่เครื่องหมายแสดงความขอบคุณ  
และความนิยมนับถือในตัวท่าน ศาสตราจารย์ ราชาภุชฌัน ได้ทำงานมากมายหลาย  
อย่าง เพื่อความก้าวหน้าแห่งปรริฐณอินเดีย และเพื่อประโยชน์แก่การศึกษาพุทธศาสนา

ข้าพเจ้าขอขอบคุณอย่างสูง แก่ มร. เค. เจ. สปีลดิ้ง สมาชิกแห่งเบรตโนส-  
วิทยาลัย ออกซฟอร์ดและเคอเคิด ดร. เอช. เอน. สปีลดิ้ง สำหรับกำลังใจและความ  
ช่วยเหลือ ดร. สปีลดิ้งให้เกียรติแก่ข้าพเจ้าอย่างสูง โดยการฟังบรรยายของข้าพเจ้าใน  
การบรรยายว่าด้วยพุทธศาสนายุคกลางและยุคปลาย ซึ่งข้าพเจ้าได้บรรยายระหว่าง  
ไม่เคิลมัสเทอร์ม แห่งปี ค.ศ. ๑๙๕๕ ในมหาวิทยาลัยออกซฟอร์ด ที่ซึ่งข้าพเจ้าได้  
รับเชิญให้เป็นผู้ช่วยสำหรับ สปีลดิ้งไปรเฟสเซอร์แห่งศาสนาและจริยธรรมตะวันออก  
เป็นเวลาหนึ่ง การสิ้นชีวิตของ ดร. สปีลดิ้ง เป็นความสูญเสียครั้งใหญ่ของการ  
ศึกษาวฒนธรรมอินเดีย

ข้าพเจ้าเป็นหนี้บุญคุณแก่มิตรรุ่นน้องของข้าพเจ้า คือ ดร. รามกานตะ ตริปาสี  
ดร. อโศกกุมาร ชัดเดอรัจ และศรี เค. ศิวรามัน สำหรับความช่วยเหลืออย่างแข็งขัน  
และความร่วมมือในการเขียนวิทยานิพนธ์นี้ ข้าพเจ้าได้รับประโยชน์มากมายจากการ  
ร่วมอภิปรายหัวข้อธรรมะสำคัญ ๆ ที่บรรจุในหนังสือนี้กับท่านเหล่านั้น

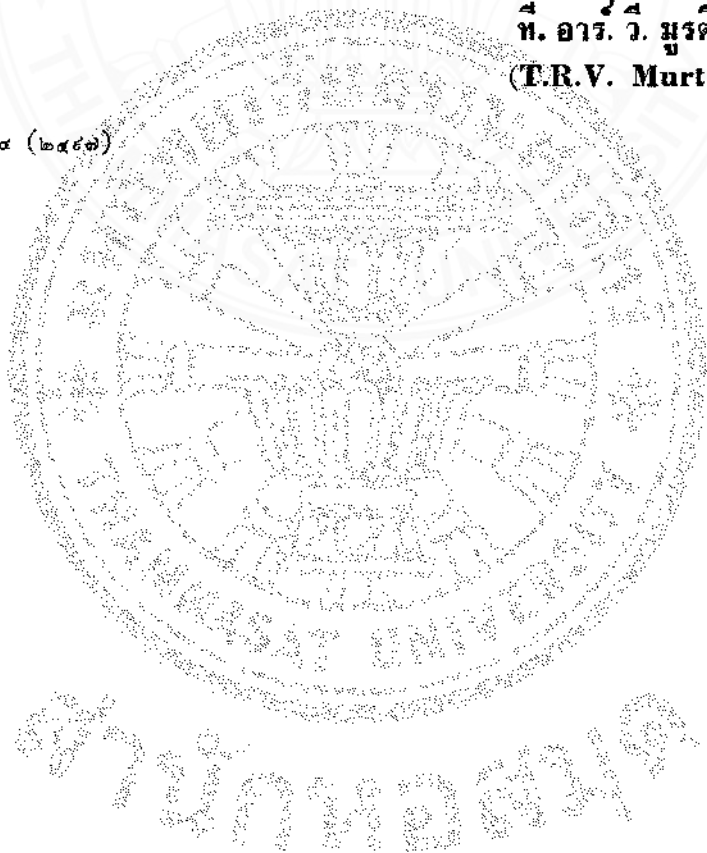
ข้าพเจ้าขอบคุณแต่บรรณกร (ศาสตราจารย์ พี. เอ. สติลป) และผู้พิมพ์

(๑๗)

(บริษัททิวเดอร์) ผู้พิมพ์หนังสือชื่อ 'ปรัชญาของ ดร. สรวปัลลี วาธากฤษณัน' แต่  
บริษัทยอร์ช ฮัลเลนและฮันวิน ผู้พิมพ์เรื่อง 'ประวัติปรัชญาตะวันตกและตะวันออก'  
และแต่บรรณาธิการของ The university of Ceylon Review ผู้ซึ่งอนุญาตให้นำ  
บทความบางตอนที่เคยพิมพ์ในวารสารของมหาวิทยาลัยมาพิมพ์ออกครั้งหนึ่ง.

ที. อาร์. วี. มูรติ  
(T.R.V. Murti)

ธันวาคม ๑๙๕๔ (๒๕๕๓)





# ภาค ๑

กำเนิดและวิวัฒนาการของ

ปรัชญาสมัยใหม่

สำนักหอสมุด

## บทที่ ๑

### บ่อเกิดสองสายของปรัชญาอินเดีย

#### ๑. ระบบมาตรมิก: บทบาทและความสำคัญ

พุทธศาสนา มีอิทธิพลอย่างกว้างขวางลึกซึ้งต่อปรัชญาและศาสนา ของอินเดีย มากกว่าสองพันปี พุทธศาสนาเป็นศาสนาที่ท้าทายต่อความพอใจที่ไม่คิดค้นกันต่อไป และเป็นศาสนาที่เรียกร้องให้สละการยึดติดอย่างปราศจากเหตุผล พุทธศาสนารับเอา วิชชาวาทะ การกล่าวจำแนกมาใช้ตั้งแต่เริ่มแรก พุทธศาสนาครอบครองตำแหน่งกลาง ของวิวัฒนาการของปรัชญาอินเดีย ระบบของศาสนาพราหมณ์ และ เซน เจริญออกงาม ภายใต้การกระตุ้นโดยตรงของพุทธศาสนา นิกายและนิกายย่อยเกิดขึ้นมากมายนับ จำนวนไม่ได้ หลักธรรมของ (ศาสนาพราหมณ์และเซน) ได้ถูกจัดให้มีระเบียบและ มีรายละเอียดแจ่มแจ้งออกไปภายใต้ความกดดันของพุทธศาสนา นักคิดให้ความสนใจ ขนาดใหญ่ให้แก่ตรรกศาสตร์และญาณวิทยา การใช้ศัพท์เฉพาะที่กระตือรือร้นได้ความ เริ่มไหวตัว และวรรณคดีที่เกี่ยวกับศาสตร์นั้น มหาศาลได้เกิดขึ้น ปรัชญาอินเดีย กลายเป็นปรัชญาแห่งวิจารณ์ และสัมบูรณ์ชน. เป็นผลให้เกิดความสับสนอลมณี และความ กว้างขวางลึกซึ้ง

มีการเปลี่ยนแปลงและบิดผันอย่างรุนแรงในพุทธศาสนาเอง การเปลี่ยนแปลง นั้น มีความสำคัญและมีความเป็นไปต่าง ๆ กัน. นิกายและนิกายย่อยของพุทธศาสนา ที่ตัดสินด้วยมาตรฐานทางพระพุทธรูปศาสนา ก็ยังสับสนอลมณี ความโน้มเอียงที่จะแตก แยกออกเป็นนิกายและนิกายย่อย ปრაภวศาสตร์ ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาระยะแรก

๑. จู. ม. ม. "วิชชาวาทะ ไช อหเมตตุ มาตว นามเมตตุ เอถลวาทะ—ดูก่อน (สุภ) มานพ เราไม่เขียน เอถลวาทะ ผู้กล่าวอย่างเดียว แต่รับเป็นวิชชาวาทะ ผู้กล่าวจำแนก

การสังคายนาพระธรรมวินัยหลายครั้ง ได้จัดใหม่จนเป็นคราว ๆ เพื่อตัดสินธรรมวินัยที่แท้จริง และเพื่อที่จะกำจัดความเห็นนอกรัตนคอรอย เป็นประจักษ์พยานของความจริง  
ข้อนี้ คัมภีร์ถกถาวัตถุ บางทีอาจจะเป็นหลักฐานเก่าแก่ที่สุดในภาษาบาลีที่แสดงถึงความเห็นแตกต่างกันของนิกายต่าง ๆ นักประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาที่เป็น ชาวพุทธ เช่น บัสตัน และตารนาถ กล่าวถึงการหมิ่นลัทธิธรรมตามครั้ง (ธรรมจักรปรุวรรณ) ว่า

“เริ่มแรก คำสอนยุคแรกที่สุด เว้นไกลที่สุดห่างจากคำสอนเรื่องไวนาศิกวาท (ซึ่งถือว่า ทุกสิ่งทุกอย่าง, ชาติทุกอย่างถือกันว่าเป็นของศูนย์ในตัวเอง) เนื่องจากคำสอนนี้ การยึดถือความแท้จริง (ที่ไม่ถูกต้อง) จึงเจริญรุ่งเรืองโตงายที่สุด  
โดยคำนึงถึงข้อนี้ พระพุทธเจ้าจึงทรงแสดงคำสอนสายกลาง ซึ่งขอคิดตามไวนาศิกวาท (Negativistic) จึงค้นเป็นพิเศษ.

แต่คัมภีร์ในยุคหลังสุด เสนอแนะให้รู้จักกับชนิดต่าง ๆ ของความแท้จริง โดยแสดงให้เห็นธาตุในลักษณะเป็น ปฏิกัลป คือความหลงผิด แต่แท้ที่จริงแล้ว ไม่มีอยู่เลย ธาตุทั้งหลายเป็นสภาวะอาศัยเหตุปัจจัยเกิดขึ้น (ปรัตินทรสภาวะ) ปรากฏเป็นของจริง เมื่อมองในฐานะเป็นสิ่งที่สัมผัสถูกต้องได้ (สัมผัสวัตถุ) และเป็นลักษณะสองประการของความจริงขั้นสูงสุด (ปวิเศษขันธ์) ซึ่งแสดงอันติมลักษณะ ด้วยการเห็นทำนองนี้ เป็นการทำลายความเห็นส่วนสุดทั้งสอง คือความเห็นโดยตรง (นัตวารุถ) และตั้งเหตุนั้นไม่เป็นที่ตั้งแห่งการโต้เถียงต่อไป ในทางตรงกันข้าม การหมิ่นลัทธิธรรมจักรอีกสองประการ เป็นเพียงความหมายที่สร้างขึ้นโดยทางอ้อม (เนยารุถ) และเป็นเหตุให้เกิดการอภิปรายโต้เถียง นี้เป็นความเห็นของพวกวิชฌยานวาทิน – พวกมโนภาพนิยม.....

ส่วนพวกมาชยมิถ กล่าวว่ “พระตถาคตเริ่มโปรดสัตว์โลกด้วยคำสอนที่ว่า สรรพชาติปราศจากแก่นสารในตัวเอง สภาวะธรรมทั้งหลายไม่ถูกปรุงแต่ง (อนุปันน) ทั้งไม่หายศูนย์ (อนิรุท) และโดยปกติธรรมดาสภาวะธรรมเหล่านั้น รวมอยู่ในนิพพาน ปรวตังวาทและอาทิก้านตะ คือ เมืองคัน ได้หมิ่นลัทธิสองแห่งธรรม เพื่อเหล่าชนผู้เข้าสู่

ถัทธิมหายาน คำสอนของพระพุทธองค์ ซึ่งพลิกโอฬารและเป็นอัศจรรย์แสดงหลักของ อนัตตาคือความไม่มีแก่นสารตัวตน และแสดงทฤษฎีสัมพัทธ์.....

ตามหลักของมาชยิมิกิ คำสอนยุคแรกและยุคสุดท้ายล้วนแสดงแต่ธรรมะตาม แบบแผนโดยปริยาย (อาภิปรายิก) คำสอนยุคกลางเป็นคำสอนที่แสดงธรรมสายตรง

เมื่อตัดอุปมาและหยาบยกผลความออกเสีย ข้อความข้างบนจะหมายความว่า มีหัวใจสำคัญสามครั้งเท่านั้น ในประวัติศาสด์พุทธศาสนา นั้นคือ:-

๑. ยุคต้นเป็นระยะเวลาแห่งลัทธิธรรม และถารยอมรับความจริงของสภาวะธรรม หลายอย่าง ยุคนี้เป็นยุคของหินยาน คือ เถรวาท และไวภาณิกะ (สรวาสตีวาทะ) เรียกยุคนี้ว่า ยุคอภิธรรมก็ได้ นิกายเถรวาทนิกะ เป็นนิกายที่แปรรูปมาจากการยึดถือ สัจความจริงแบบเก่า

๒. ยุคกลาง หรือ ยุคมาชยิมิกของนาคคารุณ และอารยเหวะ ท่านทั้งสอง ประกาศ ศูนย์วาท (หรือ สมบูรณนิยม)

๓. ยุคสุดท้าย เป็นยุคมนโณภพนิยม - คือลัทธิโยคจารของ อลังคะ และ ต่อมานิกายวิชฌานวาท ของทิกนาคะ และ ธรรมกัรติ

นักประวัติศาสด์พุทธศาสนาเหล่านี้ คือ บัดตัน (ค.ศ. ๑๒๕๐-๑๓๖๕, พ.ศ. ๑๘๓๓-๑๙๐๗) และตารนาถ (ค.ศ. ๑๕๗๔-๑๖๐๘, พ.ศ. ๒๑๑๗-๒๑๕๓) ไม่ได้อยู่ที่ไกลและไกลจนเกินไปจากความเคลื่อนไหว ดังนั้นท่านทั้งสองจึงสามารถมองเห็นเหตุการณ์อย่างรวบยอด มาชยิมิกเป็นหัวใจสำคัญของพุทธศาสนา. เป็นระบบ ที่เป็นแกนกลางและเป็นหัวใจของพุทธศาสนา ท่านองเดียวกัน ศานต์เป็นหัวใจของ ปรัชญาตะวันตกยุคปัจจุบัน ระบบปรัชญามาชยิมิกก่อให้เกิดปฏิวัติจากแง่มุมต่าง ๆ

๑. ข้อความค่อนนี้เป็นความเห็นของท่านอาจารย์ จันทรกัรติ และท่านอื่น ๆ ว่า: ตฤ เอร์ มธุมภก หรือศนู เอรอสตีว-นาลคิตว-หุวยทรสนสุยา-ปรสสุโก น วิชฌานวาทิทรคเนชวติ วิเชษย์ - - - ตถาวิช-วินเย-ชนโพชานุโรชาต ตู ปุรมารุต-ทรสนสุโยปายภูคตวานู เนยารุตเตวณู มหากรณนปรตนครตธา วิชฌาหิภาวิท เทลิตว, สมบคิยาปุกคตวาทค, น นีตารุต อิติ วิเชษณม.

๒. มกวะ (ปป) (ปรสสนูปทา) ของ จันทรกัรติ และเทียบเคียงดูกับ หลอป.

ในความคิดทางพุทธศาสนา “ปรัชญามารชฌมิกยงไม่เคยมีใครรูทวงง” ศาสตร์-  
จารย์เซอร์มตส์ก กล่าวเมื่อบรรยายถึงนิกายนี้

“การปฏิวัติอย่างถอนรากถอนโคนได้เปลี่ยนโฉมหน้าของพุทธศาสนา เมื่อจิตใจ  
ใหม่ ซึ่งแอบแฝงอยู่กับความคิดเดิม มานมนาน ได้เจริญถึงขีดสุดในคริสต์ศตวรรษที่ ๑  
เมื่อเราทอดทศนาคำสอนที่ไม่เชื่อในพระเจ้า ปฏิเสธความมอญูนิรันดรของวิญญาณ  
ซึ่งเป็นทางแห่งการหลุดพ้นเป็นรายบุคคลอันนำไปสู่การดิ้นเชิงของชีวิต และการบูชา  
แบบง่าย ๆ ด้วยระลอกถึงผู้ตั้งศาสนานี้เป็นบุคคลธรรมดา เมื่อเรามองเห็นความเชื่อ  
เก่า ๆ ที่กล่าวข่งบนอนุสแทนที่ด้วยสถาปนใหม่ที่หรูหราด้วยพระเป็นเจ้าที่สูงที่สุด, แวด  
ล้อมไปด้วยทวยเทพนับจำนวนไม่ถ้วน และหมู่แห่งพระโพธิสัตว์ความภักดีมั่นคงต่อศาสนา  
อย่างสูง, พิธีกรรมทางศาสนาที่โลอา พร้อมด้วยปณิธานแห่งการหลุดพ้นอย่างกว้าง  
ขวางของสรรพสัตว์ การหลุดพ้นมิใช่การศูนย์สิ้นอย่างสิ้นเชิง แต่เป็นการหลุดพ้นที่ยัง  
ดำรงช้อยูนิรันดร พวกเราตระหนักทันทีว่าประวัติศาสตร์พุทธศาสนาได้ประสบเหตุ-  
การณ์ซึ่งยากที่จะเกิดขึ้นคือการขาดตอนระหว่างศาสนาใหม่กับเก่า ท่ามกลางความลัง  
เลือนที่ว่า ศาสนาใหม่ได้สืบทอดมาจากคำสอนของศาสนาผู้ตั้งศาสนาองค์เดิม”

ในทางอภิปรัชญา ปรัชญามารชฌมิกปฏิวัติคำสอนมูลพหุนิยมดั้งเดิม (เช่น  
ทฤษฎีเรื่อง ธาตุ, ธรรมวาท เป็นต้น) ไปหาหลักมูลสมบูรณนิยม (อทั่วยวาทะ)  
การเปลี่ยนแปลงเริ่มจาก พหุนิยม ซึ่งถือว่าธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา (ธรรมะ) ไปหา  
ความเป็นเอกภาพนิรันดรอยู่ภายใต้ธรรมทั้งหลาย (ธรรมตา) ในทางญาณวิทยา การ  
ปฏิวัติเริ่มจากทฤษฎีวาทะ คือการถือสิ่งทั้งปวง สัมผัสได้ด้วยอายตนะทั้งหกเป็นของจริง  
ไปหาวิภาษวิธีนิยม (ศูนย์ หรือ มชฺชมาปฺรติปท) ในทางจริยศาสตร์ การปฏิวัติ  
เริ่มจากแนวคิดเรื่องการหลุดพ้นเฉพาะตนไปหาการหลุดพ้นเป็นสาธารณอย่างไม่มีขีดขั้น  
ของสรรพสัตว์ มิใช่เพียงการหลุดพ้นจากการเกิดใหม่และความทุกข์ แต่การบรรลุพุทธ  
ภาวะอันสมบูรณ ด้วยการรอดถอนอวิชชาซึ่งมีดับังความจริง เป็นจุดหมายสูงสุด การ  
เปลี่ยนแปลงอีกประการหนึ่ง คือ การเปลี่ยนจากความปรารถนาจะเป็นพระอรหันต์เป็น

ปรารถนาเพื่อเป็นพระโพธิสัตว์ ธรรมดาคือหลักสากลและปรัชญา บัญญัติอันสมบูรณ์ หรือศูนย์คา เป็นอันเดียวกัน เหตุผลทางทฤษฎี และทางปฏิบัติไปด้วยกันได้.

ในทางศาสนา เป็นการปฏิวัติจากสิ่งที่เรียกกันว่า ปฏิฐานนิยม (positivism) คือการค้นหาคำความจริงจากปรากฏการณ์ ไม่มีการคาดหมายความจริงแบบนามธรรม ไปหาหลักความคิดที่มีความจริงสมบูรณ์อยู่ทุกหนทุกแห่ง ศาสนาเป็นเพียงสำนักในความปรากฏของโลกุตตรธรรมซึ่งมีอยู่ทั่วไปในสรรพวัตถุ ความสำนักชนิดที่ออกโต เรียกว่า "mysterium tremendum". พุทธศาสนายุคแรก (เถรวาท) ไม่ใช่ศาสนาในความรูสึกเช่นนั้น.

พุทธศาสนายุคต้นเป็นเพียงกลมล้อมมาสนับสนุนกัน เพื่อทำสังกรรมบางอย่าง และนับถือบรมครูมนุษย์ เป็นศาสนาที่ส่งไปปฏิบัติธรรมจรรยาอย่างเคร่งครัด เริ่มต้นจากผู้ทวชนแล้ว ต้องรักษารวมวินัยอย่างเข้มงวด แต่ไม่มีธาตุแห่งการบูชา ไม่มีศรัทธาแรงกล้าต่อศาสนา ไม่มีภักดีมั่นคงต่อบุคคลพิเศษผู้อยู่นอโลก ไม่มีภารกิจต่อสากลจักรวาลมอบให้แก่พระพุทธรเจ้า พระพุทธรเจ้าเป็นเพียงแต่อรหันต์บุคคล และไม่มีอีกต่อไป ความมีอยู่ของพระองค์หลังพุทธปรินิพพานน่าสงสัย นี่เป็นเรื่องหนึ่งใน

๑. อสภ. "เบบี เต สฎฺเฐ เตตฺรหุแปรมเยนวลฺลเฆมู โลกธาคุชฺ ฌคคฺคา อรหฺนตฺ: สมฺมกฺสมฺมพุทฺธา: ทสฺสคฺคิ โลก คินฺนํนํติ ชฺริยฺนตฺ ฌปฺยอนฺติ พุทฺชนฺทิสฺส พุทฺชนฺสฺสชฺช โลกานํกมฺปํปาย มหโต ชนคฺคาชฺสชฺรุตฺตชฺช นิตฺตชฺช สฺสชฺช ทเวณํ จ มนฺนุชฺชํหิ ฌนํกมฺปํปาย อนํกมฺปํปายาทเวณคฺคฺกรํ สมฺมกฺสมฺโพธิ อภิสฺสมฺพุทฺธาเสตฺปิ สรฺว เอนนํ ปุทฺธชฺชปารมิตฺตํนคฺคชฺชเนตฺตรํ สมฺมกฺสมฺโพธิ อภิสฺสมฺพุทฺธา: อุกฺคิวิฑฺดกฺกะ

ดร. หร. จายัลเห็นว่ "ความคิดเรื่องพระโพธิสัตว์เป็นการฟื้นฟูความคิดของพุทธเจ้าเดิม เขากล่าวว่า "พระทั้งหลายเป็นศูนย์กลางและเป็นหัวหน้า แต่ท่านเหล่านั้นไม่ได้ตระหนักถึงจุดมุ่งหมายดั้งเดิมเกี่ยวกับคน แยกแต่ละศาสนาในหมู่ประชาชน หลักการเรื่องพระโพธิสัตว์ได้ถูกรวบรวมขึ้นโดยผู้นำชาวพุทธกลุ่มหนึ่ง เพื่อประท้วงความเฉื่อยชาในการปฏิบัติเพื่อบรรลุตธรรม และการนำเพื่อตนเพื่อประโยชน์คนอื่นระหว่างพระภิกษุในสมัยนั้น ความไม่ยินดีอันร้ายและความสูงส่งของความเป็นพระอรหันต์ นำให้เกิดขบวนการสนับสนุนเถติ โปธาม ทว่า " มุ่งชนสรรพสัตว์ทั้งปวงให้หันกลับ อุดมคติเรื่องพระโพธิสัตว์ต้องเข้าใจว่า มุ่งเป็นปฏิบัติย่ต่อเบื้องหลังของวงการคณะสงฆ์ผู้บรรลุความเป็นพระอรหันต์ที่สงบระงับสูงสุด แต่กลับเฉื่อยชาและถึยจกรันไม่ทำอะไร."

๒. ศูนย์คา-กรณากินนํ โพธิจิตฺตํ อธิ สมฺมกฺสมฺ.  
30/06/2565



หลาย ๆ เรื่องที่พรรณนาไม่ได้ การเกิดขึ้นของมาชฌิมภิกษุญา เป็นการเกิดขึ้นแห่ง พุทธศาสนาในฐานะศาสนาพื้นที สำหรับมหายานพุทธเจ้ามิใช่แต่เพียงบุคคลที่มี ด้วตนทางประวัติศาสตร์ พระองค์เป็นหัวใจเนื้อแท้ของธรรมกาย พระองค์ดำรงอยู่ด้วย พระกายทิพย์อันรุ่งโรจน์ (สัมโภคกาย) และพระองค์ทรงจำแดงพระองค์ในทางกาย ต่าง ๆ ปรากฏให้เห็นในโลกทั้งปวง เพื่อโปรดสัตว์ให้พ้นจากอวิชชา และเพื่อประกาศ พระศาสนาตามพระทัยปรารถนา (นิรมานกาย) การสืบทอดคัมภีร์อันหนึ่งอันเดียวกัน ของสรรพสัตว์เป็นส่วนที่แยกออกจากกันไม่ได้ของชีวิตทางศาสนา การบูชาและภักดีต่อ พระพุทธเจ้าและพระโพธิสัตว์ถูกนำมาใช้ โดยเฉพาะได้รับอภีทธิผลมาจากอินเดียได้

เหตุการณ์ก่อนนี้เป็นรากฐานของวิวัฒนาการขั้นสุดท้ายของพุทธศาสนา คือ ยุคตันตระ ลัทธิตันตระ เป็นการรวมกันอย่างแนบแน่นระหว่างมนตร์ พิธีกรรมและ การบูชา บนรากฐานแห่งความคิดเรื่องสัมบูรณ์นิยม ตันตระเป็นทั้งศาสนาและปรัชญา วิวัฒนาการนี้เกิดขึ้นในศาสนาพราหมณ์ด้วย ซึ่งได้รับอภีทธิผลมาจากวิวัฒนาการใน พุทธศาสนาในระยะกาลที่ตรงกันอย่างไม่ปัญหา

ศาสตราจารย์ ดร. กล่าวไว้ว่า “ผู้ใดเห็นปรกติสุขสมุคปาต, ผู้นั้นเห็นพระพุทธเจ้า และผู้ใดเห็นพระพุทธเจ้า ผู้นั้นเห็นธรรมะ (ความจริงหรือสัจธรรม)” นาคารชุนก์

๑. อัญญาสาหสริกา (บางทีอาจจะเป็นคัมภีร์เก่าที่สุดของ ปุรุษนพารมิตา) กล่าวเรื่องนี้ตรงกับข้อความที่ กล่าวตอนนีวว่า “อิม ขลุ, ศาริปุตร, มถุ-ปารมิตาสมปรัชยเต: สุตวันเต: ตลลลตสยาศยเชน ทฤษีณาเปเต ปุจจริยุนตี, วรคยา; ปุนรุตตาราเปเต ปุจจริยุนตี นวมณชปรัปาเต ธรรมวินเช สทธรรมสยานุตตรานกาล- ลมเช สมนุวณุตตาสเต, ศาริปุตร, ตถาคเตน” อสป. หน้า ๒๒๕

อินเดียได้เป็นดินแดนแห่งลัทธิธรรม, ผู้นำทางศาสนาฮินดูสอนให้สาวกนับถือพระเป็นเจ้าด้วยความภักดีอย่างสูงสุด ปัจจุบันนี้ความภักดีต่อศาสนาและพระเป็นเจ้ายังรุนแรงมั่นและเห็นกันมากในอินเดีย — ผู้แปล

๒ “โย ภิกขว: ปรัศิตยสมุคปาต ปศุยตี, ส พุชฺช ปศุยตี โย พุชฺช ปศุยตี ส ธรรม ปศุยตี.” ศาสตมพ สุตตฺร อังโงไวเน หจอบ. หน้า ๑๘๖ และส่วนหนึ่งอังโงไวเน มกว. (ปป) หน้า ๖, ๑๖๐.



(สตุ และ อสตุ) ในปรัชญาของวิญญานวาทะ ได้ยอมรับหลักเรื่องศูนย์ตา แต่มีการแก้ไขเล็กน้อย. หลักใหญ่ที่ว่า “สิ่งที่ปรากฏ คือธาตุดั้งเดิมได้แก่ วิญญาน (วิญญาณ) เป็นของจริง, สรรพสิ่งที่สะท้อนออกของวิญญาณ (ได้แก่สิ่งทั้งสองคือ ผู้ทำและสิ่งที่ถูกทำ) เป็นของไม่จริง. ทางสายกลางเป็นทางหลักพ้นจากการยึดถือทั้งสองสิ่งว่าเป็นของจริง (ได้แก่การถือความจริงของสิ่งที่ถูกทำ) และความสงสัยในศูนย์ตา (คือการปฏิเสธความจริงของสิ่งที่ถูกทำและวิญญาณว่า ทั้งสองไม่จริง)”<sup>๒</sup>

การอ่านเรื่องราววิวัฒนาการของความคิดทางพุทธศาสนา อย่างพิถีพิถันเพราะที่ช่วยให้เห็นว่า ระบบปรัชญามารขมิกได้แยกตัวออกไปจากการวิพากษ์ที่มอญในนิกายอาภิรรมิก ซึ่งนิกายนี้ได้เจริญขึ้นและพัฒนาขึ้นจากการปฏิเสธอาตมวาทะของศาสนาพราหมณ์ ดังนั้นจึงเป็นการวิพากษ์ทั้งทฤษฎีอาตม และทฤษฎีสุนาตม ความคิดที่พอเทียบกันได้กับการวิพากษ์ ในตะวันตกได้แก่ปรัชญาของค่าน์ท์ในปรัชญายุคปัจจุบัน. การวิพากษ์ของค่าน์ท์ เริ่มแรกก็เป็นการวิพากษ์ ความคิดเกี่ยวกับยอมรับความจริงของสิ่งที่มนุษย์แสวงได้ (อานุกาวิกนิยม) ซึ่งในตัวเองเป็นการค้านหลักของ ดรรกพุทธนิยม (คือการถือว่าสิ่งที่มีเหตุผลพิสูจน์ได้จึงเป็นความจริง) ในส่วนที่เกี่ยวกับต้นกำเนิดและขอบข่ายของความรู้ สัทธิมโนภาพนิยมของโยคอาจารย์ ได้รับการสนับสนุนจากหลักศูนย์ตาของมารขมิก เช่นเดียวกับปรัชญามโนภาพนิยมของ เฮเกิลเป็นหนความคิดของหลักวิพากษ์ของค่าน์ท์ สำหรับความรู้ทองแท้ในเหตุผล

๑. มวสกฎ. หน้า ๘ อภุคปริกกฎป’สตี หุวั คตฺร น วิหุเต, ศูนย์ตา วิหุเต ตวตฺร ตฺยวมมี ส วิหุเต.

และดู ศรีสลาวันิรเทศ หน้า ๑  
 ตฺร กิ ขุยาตฺยสตุคฺลปะ: กถิ ขุยาติ หุยาตฺมนา,  
 ตฺสฺย กิ นาสฺตฺติตา เคน ยา ตฺรธาหุวั ธรรมตา

๒. มวสกฎ “กัมภีร์นั้งเต็มมุ่งแสดงหลักมัชฌิมภาพนุธิทา และส่วนสุคโต้งทั้งสอง” และตรีสิลา หน้า ๑๕-๑๖

เป็นไปได้ที่จะศึกษาไปถึงระยะดังต้นของวิชาวิธี ในคำสอนโดยตรงของพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าปัญหาบางชนิด เป็นปัญหาที่ไม่ควรวินิจฉัยและไม่ควรตอบ (อวยากฤต) นี่เป็นปัญหาที่พระองค์ไม่ทรงทราบ การวิจารณ์เป็นสาระสำคัญในคำสอนของพระพุทธเจ้า พระองค์ทรงตระหนักถึงกฎการค้านกันเองระหว่างเหตุผล การปฏิเสธที่จะตอบปัญหาของพระองค์เกี่ยวกับตนเอง และระยะเวลาของโลก หรือ เกี่ยวกับความมืดยุติอย่างไม่มีเงื่อนไขของพระและสัตว์ผู้สมบูรณ์ (ตถาคต) เป็นผลโดยตรงของการตระหนักในการขัดแย้งระหว่างเหตุผล ในขณะที่เดียวกันเป็นความพยายามที่จะข้ามพ้นภาวะต้องแจ้งของเหตุผล วิชาวิธีจึงมีขีดชีวทัศน์ สำหรับองค์พระพุทธเจ้าได้รับพระเกียรติว่าเป็นผู้แนะนำให้ใช้วิชาวิธีเป็นพระองค์แรก เก่าก่อนกว่านักปราชญ์ชื่อเซโน ได้ใช้ ในตะวันตก วิชาวิธี ซึ่งจะได้แสดงทีหลัง เป็นความรู้ดีที่เกี่ยวข้องกับการขัดแย้งเต็มตัว และไม่จมในเหตุผล และเป็นความพยายามซึ่งเป็นผลที่จะขจัดการขัดแย้งกลับมาเพิ่มข้อขัดแย้งแรงขึ้นไปอีก ในการขัดแย้งอย่างนั้นย่อมแนวคิดสำคัญซึ่งเลือกได้ ซึ่งตรงกันข้ามอย่างราวกับดำแก่กันและกันในการแก้ปัญหาของความมืดยุติและคุณภาพ ความเห็นทั้งสองประการนี้ คือ พวกถนัดตน (อาตม) และพวกไม่ถนัดตน (อนาตม) เหมือนอย่างระบบ ตรรกพุทธินิยมหรือเหตุผลนิยม และอนุภาวนิยมก่อนค้ำนี้.

สำหรับองค์พระพุทธเจ้า วิชาวิธีเป็นเพียงการเสนอแนะ, แต่การขัดแย้งของความเห็น ซึ่งก่อให้เกิดวิชาวิธี กลับไม่ได้รับการพัฒนา วิชาวิธีอย่างมีระเบียบเรียบร้อย พบแต่ในมาธยมิก เพราะว่าในสมัยนั้น ความคิดเห็นต่าง ๆ ได้เจริญออกงามและรวบตัวกันเข้าเป็นระบบที่เห็นชัดเจน คือ เป็นลัทธิสังขะ ไวเคชิกะ และไวภาชิกะ ไม่ต้องสงสัยที่ว่า วิชาวิธีของมาธยมิกได้รับการจัดระเบียบโดยการเสนอแนะของพระองค์เอง พระพุทธเจ้าทรงแก้ไขข้อขัดแย้งด้วยพระญาณที่เห็นถึงความแท้จริง และไม่มีความเป็นสอง (อหุย): มาธยมิกใช้ โดยการหมุนเหตุผลให้

คำนวณเองโดยอาศัยหลักวิชาวิธี

การเจริญก้าวหน้าของลัทธิทิวติชเวทนานตะ นำเราเข้าใกล้การเปรียบเทียบความเชื่อเรื่องอัตตา (อาตม) คัมภีร์อุปนิษัตยขึ้นเรื่องความมีอยู่ของ พระพรหม (อาตมอันสูงสุด) ในฐานะเป็นความจริงสูงสุดของโลก ผู้วิเศษของอุปนิษัตยบรรลุถึงความสมบูรณ์ มิใช่ผ่านวิธีการเพ่งด้วยเหตุผล มากกว่าดึงด้วยความบังนดาลใจ พวกเขาผู้วิเศษเป็นคนประเภทถูกชักจูงไปมากกว่าที่จะคิดอะไรเป็นระเบียบ ลัทธิทิวติสม (พวกถือสมบูรณ์เอกนิยม) ของสังกรจารย์ถูกสร้างบนรากฐานของวิชาวิธีด้วยการวิพากษ์ของลัทธิต่างๆ ลัทธิเวทนานตะเก่า และลัทธิอื่น ๆ ในส่วนที่เกี่ยวกับวิชาวิธี ลัทธิเวทนานตะ เป็นหนี่บุญคุณอย่างชัดเจนต่อมารชยมิถ

ลัทธิที่กระตุ้นให้เกิดวิวัฒนาการนี้ในปรัชญา และศาสนาอินเดียควรที่จะศึกษาด้วยความเห็นอกเห็นใจ และความเอาใจใส่มากกว่าจะเห็นตามกันง่าย ๆ มีความโน้มเอียงอยู่ในถ้อยวิจารณ์และในใจของนักประวัติศาสตร์บางคน ที่จะสลัดลัทธิมารชยมิถเดี่ยวโดยหาว่าเป็นลัทธิเป็นไปในเชิงทำลาย (nihilist) หรือโดยหาว่าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับลัทธิเวทนานตะ การวิพากษ์วิจารณ์เช่นนั้นไม่มีหลักฐานเพียงพอ ทั้งเป็นการหลงผิดด้วยความพยายามในหน้าต่อ ๆ ไปของหนังสือของข้าพเจ้าเพื่อศึกษามารชยมิถในหลายแง่หลายมุม คือ ในแง่ประวัติศาสตร์ การวิเคราะห์ และอย่างเปรียบเทียบ การศึกษาอย่างนี้จะทำให้เกิดความเข้าใจปรัชญาอินเดีย โดยเฉพาะแนวคิดฝ่ายสมบูรณ์นิยม (อหิวตะ) การศึกษาระบบปรัชญามารชยมิถอาจจะพิสูจน์ถึงคุณค่าภายในเหนือเห็นของมันเอง ในฐานะเป็นวิจารณ์ของปรัชญาทั้งปวง

## ๒. บ่อเกิดสองสายของปรัชญาอินเดีย

### ลักษณะทั่วไป

มีมูลรากใหญ่สองสายของปรัชญาอินเดีย คือ สายที่หนึ่งมีบ่อเกิดจากความคิดในหลักเรื่องอาตม ของอุปนิษัท และสายที่สองได้แก่ความคิดในหลักเรื่องอนาตมของ พุทธเจ้า ทั้งสองสายเข้าใจสัจจะแตกต่างกันคนละแนว อุปนิษัทและลัทธิที่เชื่อตาม คำสอนในศาสนาพราหมณ์มองเห็นสัจจะ ในส่วนที่เกี่ยวกับแก่นภายในหรือวิญญาณ (อาตมมัน) ซึ่งคงที่ ไม่ม้วนสลายและเปลี่ยนแปลงและซึ่งเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสภาพ ภายนอกที่ไม่คงที่และเปลี่ยนแปลงเสมอ ซึ่งอาตมมันไม่ได้เกี่ยวข้องกับอย่างหย่อน ๆ. ความ คิดนี้อาจจะเรียกได้ว่า ความเห็นด้านตัวตนแก่นสารของสัจจะ (อาตมวาหะ) ว่าด้วย รากฐานของความเห็นนี้ อย่างที่ลือนกันในลัทธิ อัทไวตะเวदानตะ ปฏิเสธความ แท้จริงของปรากฏการณ์ภายนอก, ความไม่เที่ยงแท้ และความมั่วสลาย และเหมา ทุกสิ่งเท่ากับความแท้ ลัทธิต่างจะไม่ได้ก้าวไปไกลถึงขนาดนี้ ซึ่งภทจะยอมรับความ (แท้จริงของ) สสาร, ความเที่ยงแท้ และความเป็นสัจกาล ลัทธิขินยาระ ไวเศษิกะ เนื่องจากมีความลำเอียงข้างถือ อานุกาวิกนิยัมและ พุทฺถวนิยัม จึงยอมรับและให้ ความสำคัญแก่สสารและอาการของมันเท่านั้น ลัทธินี้ไม่เพียงแต่ยอมรับเรื่องอาตมมัน ยิ่งกว่านั้นยังมองสิ่งอื่น ๆ ในระดับเดียวกับสสาร อาตมมันเป็นหัวใจของอภิปรัชญา ญาณวิทยา และจริยศาสตร์ของลัทธินี้ ในทางญาณวิทยา สสารรวมกันเป็นเอกภาพและ เป็นจุดรวมของประสพการณ์ ระบบนี้อธิบายความรู้ประจักษ์ (percéption) ความจำ และความรู้ลึกเป็นตัวเราตัวเราได้ดีกว่าทฤษฎีอื่น ๆ ครอบงำพื้นที่คือความไม่รู้จัก อดีตตา หรือการสำคัญผิดในสิ่งที่ไม่ใช่อาตมมันว่าเป็นอาตมมัน (อาตมนิ อนาตมาธยาสต์) ความหลุดพ้นคือรู้แจ้งเห็นจริงระหว่างตัวทั้งสอง (อดีตตาและไม่ใช่ออดีตตา)

๑. คำว่า "tradition" = บ่อเกิด ในที่นี้มิได้ใช้ในความหมายว่า เป็นต้นตอที่สืบต่อมาอย่างไรเหตุผล แต่ หมายถึงว่าเป็นมูลรากส่งผลให้เกิดสาขาอื่นไม่มาตสาขาของความคิดและวัฒนธรรม.

บ่อเกิดอีกสายหนึ่งแสดงโดยการปฏิเสธของพุทธศาสนาในเรื่องความมัวอยู่ ของ  
 อาตมณและสิ่งทีเื่องด้วยอาตมณ. ไมม่แก่นสารชนในและทีไม่เลื่อมสลายในสรวรพวัตถ,  
 ทุกสิ่งล้วนแต่ไหลเปลี่ยนไปทุกขณะ ความมัวอยู่สำหรับพุทธศาสนาคือการคงอยู่ชั่วขณะ  
 (กษณิก) ความมัวอยู่ด้วยตัวของมันเอง (สวลกษณ) และความเป็นสักแต่ว่าสภาพ  
 ทีทรงอยู่ (สมมุมาตฺร). ความมัวอยู่เป็นอนันไม่ติดต่อกัน, เกิดขึ้นชั่วขณะแล้วดับไป  
 แยกจากกันและปราศจากความซับซ้อน วัตถุประสงค์ (ทั้งสัจกัจจกรวาทและสิ่งทีม่เป็นอัน  
 หนึ่งอันเดียวกับจักรวาท) ถูกปฏิเสธว่าเป็นมายา; มันเป็นแต่เพียงสิ่งทีจัดสร้างขึ้น  
 ภายใต้อิทธิพลของอวิชา. เป็นเพียง ฐานทัศน์ (modal view) ของสัจจะ.  
 ชาวพุทธนำเอาญาณวิทยาและจริยศาสตร์ มาใช้ให้สอดคล้องกับหลักอภิปรัชญาของตน  
 การยอมรับเรื่องความรู้ทางประสาทสัมผัส หรือความรู้ประจักษ์ (perception) และ  
 อนุมาน (inference) และปณิณกรรมในเรื่องวิภังคะ เป็นผลเนื่องมาจากการ  
 ปฏิเสธเรื่องสสาร ได้มีความพยายามอย่างใหญ่หลวงเพื่อจะปรับทฤษฎีนี้กับหลักกรรม  
 เรื่องกรรมและกจรเกิดใหม่ อวิชา (อวิชา) ซึ่งเป็นมูลการณ์ระของทุกสิ่งทีมมวล  
 เป็นความเชื่อผิดในอาตมณ และปรัชญา (ปัญญา) ประกอบด้วยความซัดการหลง  
 ผิดและความชั่วทีเป็นผล (ของความหลงผิดนั้น)

ศัพท์เทคนิคทีจะใช้ต่อไปนี้ เอาตามหลักทางญาณวิทยาของเซน ว่ากันว่า ทศณะ  
 ทางปรัชญามีหลักใหญ่สองประการคือ ทูรยารุณิกนย (หลักใหญ่ว่าด้วยวัตถุประสงค์)  
 และ ปรุยารุณิกนย (หลักว่าด้วยความจริงทางอ้อม) แต่ละทศณะหาไปสู่สู่ตโต่ง  
 ปฏิเสธความแท้จริงที่สุดของอันอื่น. ทศณะหนึ่งยาเรื่องสากลโลกและสาวไปถึงการเว้น  
 ไม่ยอมรับความเปลี่ยนแปลงและความเป็นต่าง ๆ กัน และอีกอันหนึ่งยอมรับตรงกันข้าม

๑. “ตามานุชตฺตฺ ทฺวเเกโท: ทฺรยารุณิก: ปรุยารุณิก: เจติ.” ปริมาณขอ บทที่ ๔ หน้า ๕; และ  
 สุนมตฺตฺรูก คานาที่ ๔

‘คทาหิ ปรตฺตฺปรวิภังก—ตามานขอ—วิเศษ—วิชอควาท ทฺรยารุณิก—ปรุยารุณิกาวเว นนพาน จ  
 ตฤตฺตฺย ปรุการานตฺตรม อสฺติ. หน้า (๒๑๒)

ปรัชญาเวทानตะถือว่าเป็นปฏิบัติการต่อการถือสุดโต่งซึ่งฝ่ายถือถือว่า วัตถุประสงค์เป็นของจริงที่สุด และพุทธศาสนา (ตถาคตมตม) แสดงตัวเป็นปฏิบัติการต่อฝ่ายถือถือว่า อากาโรที่แสดงออกของวัตถุประสงค์โดยทางอ้อมเป็นของจริงที่สุด

พวกที่นับถือศาสนาเซนพยายามประนีประนอม ทิศนะที่ตรงข้ามกันทั้งสองนี้ โดยเหมาให้ทั้งสอง คือ วัตถุประสงค์และอากาโรของวัตถุประสงค์เป็นสิ่งที่จะชนที่สุดเท่ากัน วัตถุประสงค์จะมี ไม่ได้ถ้าไม่มีแบบ และแบบจะมี ไม่ได้ถ้าไม่มีวัตถุประสงค์ ความจริงที่สุดนั้นหลายแห่งหลายมุม (อนกานตาคมกม); มิใช่เป็นลักษณะอย่างเดียว เป็นทั้งเอกภาพและต่าง ๆ กัน, ทั้งสากลและจำเพาะ ทั้งเที่ยงและไม่เที่ยง. ศาสนาเซนสร้างญาณ-วิทยาของตนให้เข้ากับหลักข้างบน และวางหลักตรรกวิทยาว่าตรรกการแจกแจงความจริง (สยาทวาทะ). ทิศนะดังกล่าวอาจจะกล่าวได้ว่าเป็นบ่อเกิดแห่งสายธารสายที่สามของปรัชญาอินเดีย ตั้งอยู่กึ่งกลางระหว่างทิศสุดโต่งสองสาย คือ สายว่าด้วยอาตมวาทะและอนาตมวาทะ ทิศนะของเซนคล้ายกับว่าตัดสินเอาทิศทั้งสองไว้ด้วยกัน ฉะนั้นโดยเนื้อหาสาระจึงไม่เป็นทั้งลทธิพราหมณ์ และลทธิฝ่ายพุทธ ที่ว่าไม่เป็นทิศฝ่ายพราหมณ์ เพราะว่าศาสนาเซนยอมรับเรื่องอาตมมันที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ และกระต่งกี่ยวว่า อาตมมันมีขนาดรูปร่างต่าง ๆ กัน ไม่มีลทธิพราหมณ์ฝายไหนเคยรับรองมัน ที่ว่าไม่เป็นลทธิของฝ่ายพุทธ เพราะว่าศาสนาเซนยอมรับว่ามีอาตมมันที่คงที่เป็นนิรันดร,

๑. สุตตาไพหวัด สุวิภูริวาทะ: สกลวิเศษณ์ นิราจกษายณะ: ตททาส: ยถา สติโคจ สตุคฺวี คต: ปุถุณฺณุตตานำ วิเศษนามทรสนาค, ปริมาณขย บทที่ ๗ หน้า ๑๑ และหน้า ๑๘
๒. ฤชฺ วรคฺมาน-กษตฺเสถาธิ-ปฺรฺยาย-มาตุรี ปฺราธาเนยต: สุตฺรยานนภิปฺยา ฤชฺสุตฺร: สรวธา หุรวธา ปลาเป คทาภาส: ยถา ตลาตคฺมคฺม. ปริมาณขย บทที่ ๗ หน้า ๒๗, ๓๐-๑.
๓. “หุรวฺยํ ปฺรฺยายวิยฺยคฺติ ปฺรฺยายา หุรวฺวจิตฺตํ; กฺว กทา เกน กิรฺูปา ทฺฤณฺญา มานน เกน ว” สมนลิตฺรฤค บทที่ ๑.
๔. ตูลฺลฺลฺรของอุมาสวาลี: “อฺคุปฺทาหฺวยช-ธฺรฺวาช-ยฺกฺคํ สคฺ” ตคฺคฺวารุลาธิกม บทที่ ๖ หน้า ๓๐. และ “หุรวฺยํปฺรฺยายชคฺมกํ วสฺตุ ปฺรเมธํ” อังถึงใน สยาทวาทมณฺชรี และงานอื่น ๆ.
๕. หลักของศาสนา เช่นหัว้อตมมันเปลี่ยนแปลงได้; ตรงข้ามกับคำลอนฝายพราหมณ์ ที่ว่าอาตมมันไม่เปลี่ยนแปลงและสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงได้ไม่ใช่อาตมมัน.
๖. ปรึชยณเทียบกับพรมลุตฺร: เอรฺว จาคฺมาการุคฺสนยฺม บทที่ ๒ ข้อ ๒ หน้า ๓๔.



นอกจากอาตมมันที่เปลี่ยนไป. เมื่ออยู่ในภาวะอย่างนี้ ศาสนาเซนจึงพอใจทั้งฝ่ายไม่มี-ไม่ใช้. การสังเคราะห์ที่ทัศนะทั้งสองเข้าด้วยกัน กลายเป็นทัศนะที่สาม และไม่ต้องเอาหลักอะไรเพิ่มเข้าไปอีก. ระบบความคิดของศาสนาเซน ถ้าจะเทียบกับปรัชญาสายอื่น ๆ มีอิทธิพลน้อยคืออิทธิพลแห่งปรัชญาอินเดีย และได้รับความกระทบกระเทือนรุกรานเล็กน้อยจากระบบปรัชญาอื่น ๆ โดยพหุทัศนะศาสนาเซนรักษาสถานะคงที่อยู่ทุกสมัย

ปรัชญาอินเดียจะต้องเข้าใจว่า เป็นการไหลบ่าของสายธารแห่งความคิดสำคัญสองสาย สายหนึ่งมีหลักฐานที่มาจากคำสอน เรื่องอาตมมันของอุปนิษัท และสายที่สองมีแหล่งกำเนิดจากอนาคตมวาทะของพระพุทธเจ้า. แต่สายแรกถึงก้านสาขาออกเป็นกิ่งก้านย่อยอีกมากมาย แต่ออกไปทั้งข้างซ้ายและข้างขวา และอยู่ในฐานะกลาง ๆ อีกมากมายหลายลัทธิ. มีการโต้เถียงประทะคารมอย่างตบตา และชกฟอกกันมากมายหลายครั้ง แต่ทั้งสองค่ายไม่เคยมีการรวมกัน หรือสายธารทั้งสองสายไม่เคยรวมกันได้สนิท. ตลอดเวลาแห่งวิวัฒนาการของทั้งสองทัศนะ ทั้งสองทัศนะยังข้อตรงคือวิญญานเดิมของตน. ลัทธิข้างฝ่ายพราหมณ์ถือว่าสิ่งจริงที่สุดเป็นสัตว์ (being) แต่ข้างฝ่ายพุทธศาสนาถือว่า เป็นสิ่งถูกปรุงแต่งใหม่ให้เป็นจน (becoming) ฝ่ายพราหมณ์ประกาศที่ทัศนะฝ่ายสากล. ฝ่ายชายและคงทของความแท้จริงสูงสุด, แต่พุทธศาสนาซึ่งยึดหลักปัจเจก. ผลเนื่องมาจากเหตุ และชยับชวยเคลื่อนที่อยู่เสมอ ในที่ว่างอันหนึ่ง ณ เวลาหนึ่ง ยังรักษารูแบบดั้งเดิมของตนไว้ได้ ปรัชญาฝ่ายพราหมณ์มีลักษณะแยกประเภท และเป็นฝ่ายบวมมากกว่า (วิริมูเชน), แต่พุทธศาสนามีลักษณะเชิงปฏิเสธ (นิเสธมุเชน). อนึ่ง ฝ่ายพราหมณ์เป็นคำสอนที่รับสืบทอดกันมาอย่างปราศจากการพิจารณาไตร่ตรอง และเป็นการแก่งความจริง แต่พุทธศาสนาเป็นคำสอนที่เน้นให้พิจารณาด้วยตัวเอง และเปิดโอกาสได้วิพากษ์วิจารณ์ได้. โดยเหตุที่ถือว่าใจเป็นใหญ่เป็นประธาน, พุทธศาสนาสนใจน้อยในการแก่งความจริงเกี่ยวกับจักรวาล และในการอธิบายสาเหตุแห่งการสร้างโลก. ปรัชญาฝ่ายพราหมณ์ผูกพันอยู่กับธรรมเนียมโบราณ ปรัชญาของพราหมณ์ทุกสาขารับรองความถูกต้องของพระเวท พุทธศาสนาถือเอา

ประโยชน์จากการพิจารณาสิ่งที่เราได้อุ้ ไ้เห็นและประสพ. กระแสของวิวัฒนาการใน พุทธศาสนาเร็วกว่า และเข้มข้นกว่าในคัมภีร์อุปนิษัท.

ลัทธิสมบูรณนิยม (advaitism) ได้ถูกสถาปนาขึ้นในแค่ลัทธิด้วยความ แรงดันภายในของคน ด้วยความจำเป็นที่จะต้องมีความรู้สึกผิดชอบในตัวเอง. อทัไวดะ จะต้องต่างจากลัทธิเอกนิยม (การนิยมพระเจ้าองค์เดียวที่ยิ่งใหญ่ และสูงที่สุดความองค์ เดียวเท่านั้นในสากลจักรวาล) ซึ่งยืนยันความมีอยู่ของสิ่งแท้จริงอันเดียว. อทัไวดะ (อทั- วินิยม) ปฏิเสธความจริงที่สุดของสิ่งสิ่ง. และการปฏิเสธนี้ มิใช่ออย่างชนิดยืนยัน แต่เป็นไปในเชิงปฏิเสธความเกิดปรากฏภายนอก. ลัทธิเอกสมบูรณนิยมทั้งหมดตั้งอยู่บน รากฐานของวิภาชวิธี.

เอกนิยม คือการนับถือว่ามอาตมันใหญ่องค์เดียว ได้เจริญถึงขีดสุดในอุปนิษัท และนิยมมนได้นำสืบต่อมาโดยลัทธิเวทาคะโบราณ ด้วยการช่วยเหลือสนับสนุนของ ลัทธิมีมาธา. ลัทธินี้ไม่เห็นความจำเป็นที่จะต้องปฏิเสธความแท้จริงของโลกและการ ให้ผลของกรรม. เอกนิยมของพรหมสูตรเข้ากันได้กับความแตกต่างและเปลี่ยนแปลง. หักตงกล่าวแล้วมันเริ่มเปลี่ยนในสมัยของอาจารย์ เคทปาหะและสังกร ท่านทั้งสอง ปฏิเสธอย่างแข็งขันต่อความแตกต่างและเปลี่ยนแปลง. ทั้งนทั้งสองถือว่า อทัวินิยม การถือว่าปรมาตมันหนึ่งไม่มีสองนั้น เป็นความหมายของอุปนิษัทที่จริงกว่า (เห็นว่า ปรมาตมันตกอยู่ภายใต้การเปลี่ยนแปลงและแปรเป็นอย่างอื่น).

ในยุคเดียวกับอุปนิษัทหรือก่อนกว่าเล็กน้อย, เกิดมีปฏิวัตในปรัชญาของภาษา และสมบูรณนิยมของตรรกศาสตร์ (ศัพท-พรหม-วาทะ) โดยผ่านการวิเคราะห์ของ ความรู้สึกทางสัญญลักษณะ ได้ถูกทำให้เจริญถึงที่สุดโดยอาจารย์ ภรตฤหริ ในงานชื่อ “วากยปทียะ” ของท่าน.

วิวัฒนาการนี้ในอุปนิษัท ไม่ใช่เกิดขึ้นโดยปราศจากความช่วยเหลือจาก ภายนอกเสียทีเดียว แท้จริงปรัชญาสมบูรณนิยมในพุทธศาสนา (ทั้งศูนย์กลางของ มานยมิถ และวิชญาปติ-มาตฺรตา ของโยคจาร) ได้เจริญมาก่อนหลายศตวรรษ.

มีหลักฐานอย่างเพียงพอที่จะชี้ว่า ปรัชญาพุทธศาสนาไม่ใช่จะเจริญมาก่อนอย่างเดียว แต่มีอิทธิพลเหนือ (ปรัชญาสมบูรณนิยมยุคหลัง) ด้วย อาจารย์เคาทปาโทะปรากฏแก่เราในฐานะเป็นนักคิดฝ่ายพราหมณ์ ที่กล้าหยิบยกหลักธรรมในคัมภีร์อุปนิษัตถ์อธิบายใหม่โดยอาศัยวิภาษวิธีของมาชยมิก และวิชยานวาทะ. แต่ปรากฏว่ามีการข่มเทคนิคในการอธิบายมากกว่าข่มหลักธรรม. นักปรัชญาฝ่ายเวทานตะจะไม่ และไม่อาจจะข่มหลักอภิปรัชญาของพุทธศาสนา ซึ่งไม่ยอมรับหลักอาคัมมัน และ (ประกาศ) หลักเรื่องอนิจจตา เป็นต้นได้; แต่ได้นำเอาหลักวิภาษวิธีของมาชยมิก และหลักการวิเคราะห์ที่วิชาของวิชยานวาทมาใช้ให้เป็นประโยชน์ ในลัทธิของตน. ไม่มีลัทธิสมบูรณนิยมใด ๆ ที่ได้รับการสถาปนาขึ้น โดยปราศจากวิภาษวิธี และทฤษฎีของอวิชา.

นิกายโยควิจารณ์, ถึงแม้ว่าจะวิจารณ์ทฤษฎีศูนย์กลางของมาชยมิกอย่างเผ็ดร้อน แต่ก็ตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของมาชยมิกโดยตรง และทันทีเหมือนกัน. ส่วนที่แตกต่างกับมาชยมิก คือ ส่วนที่เกี่ยวกับธรรมชาติของสิ่งสมบูรณสูงสุด ในขณะที่มาชยมิกปฏิเสธที่จะพูดถึงไม่เพียงแต่อาการของมัน ซึ่งลัทธิสมบูรณนิยมทุกลัทธิจำต้องพรรณาไว้ แต่มายังปฏิเสธไม่เทียบสิ่งสมบูรณสูงสุด (นิพพาน) นั้น เหมือนกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งในประสบการณ์ชีวิตของเรา, นิกายวิชยานวาทินพิสดรจนว่า สิ่งสมบูรณสูงสุด (นิพพาน) นั้นแน่นอนเดียวกับจิตหรือวิญญาณ จะมีแต่ความสับสนยุ่งเหยิง ถ้าเราไม่รู้ความคิดต่าง ๆ กัน เกี่ยวกับสิ่งสมบูรณสูงสุดของเวทานตะ, มาชยมิก และวิชยานวาทะ อย่างน้อยวิธีเขาดังกล่าว ๆ กัน. ไม่ต้องสงสัยเลยที่ว่า วิภาษวิธีของมาชยมิกได้ปูพื้นฐานไว้สำหรับลัทธิสมบูรณนิยมอื่น ๆ.

ทฤษฎีศูนย์กลางของมาชยมิก เป็นแรงกระตุ้นสำคัญให้เกิดวิภาษวิธี และวิภาษวิธีก็เป็นความสับสนอมของการวิพากษ์ ซึ่งเกิดมาจากพุทธศาสนา การเกิดขึ้นของคณะย่อย และนิกายช่วยเร่งรัดในการเกิดขึ้นของวิภาษวิธี.

การอุปถัมภ์อย่างนับพันของวิภาษวิธีของมาชยมิก จะต้องสืบสาวไปถึงการเกิดขึ้น

ของระบบปรัชญาอื่น ๆ เช่น ลัทธิขงจื๊อ, ไวเซอิกะ และนยายะค้ายหนึ่ง และปรัชญา  
 อภิปรัชญากะอีกฝ่ายหนึ่ง. เนื่องจากทั้งสองค่ายเป็นปฏิปักษ์กันอย่างตรงกันข้าม และ  
 เนื่องจากปรัชญาทุกลัทธิของทั้งสองค่ายอ้างว่า ตนให้ภาพเกี่ยวกับความจริงสูงสุดอย่าง  
 ถูกต้องที่สุด จำเป็นจะต้องจุดแสงสว่างขึ้นในคนที่มิใช่ชอบคิดอะไรอย่างพิลึกพิลั่น  
 อยู่แล้ว เช่น ชาวพุทธ ว่า ระบบแห่งความจริงทางความคิดเหล่านั้นเป็นเพียงการสรวล  
 ทางใจ ลัทธิเหล่านั้นสัญญาว่าจะนำเราไปสู่ความแท้จริง แต่กลับพาเราลงไปในแดน  
 เปลือกนอกของความจริง; พวกเขาอวดอ้างว่าจะพาเราไปสู่ปัญญาแจ่มแจ้งเห็นจริง แต่แท้  
 ้แท้พาเราไปสู่อวิชชา. การรู้สึกถึงความผิดอันอยู่ในใจของเรา เป็นเหตุอุบัติของ  
 วิชาชีวิต.

### ๓. อุปนิษัตกับพุทธศาสนา

ตั้งแต่มีการเผยแพร่พุทธศาสนาแก่โลกตะวันตก มีความเห็นเป็นเดีย  
 เดียวกันในหมู่มุรุษโบราณในเรื่องตะวันออกว่า พระพุทธเจ้าทรงตั้งต้นงานของนักบวชใน  
 ยุคอุปนิษัต ปรัชญาอินเดียถูกตีความหมายว่า มีแหล่งกำเนิดจากแหล่งเดียวเท่านั้น  
 คือ จากคัมภีร์อุปนิษัต. พุทธศาสนาและศาสนาอื่นเป็นเพียงผลออกมาจากที่จะละทิ้งหลัก  
 เดิมโดยสิ้นเชิงจากหลักอติมาตมาของอุปนิษัต. การตีความเช่นนั้นไม่ตรงกับความจริง  
 ต่างในหลักการ และการแยกกันเด็ดขาดที่มีอยู่ในศาสนาพราหมณ์ และพุทธศาสนา.  
 การตีความเช่นนั้นเป็นการมีก้ำกึ่งเกินไป.

ในทำนองเดียวกัน ความต่างกันความคิดที่มีอยู่ในพุทธศาสนาเองถูกมองข้ามไป  
 หรือทำให้ลดน้อยลง และพยายามที่จะทำให้ลัทธิเดียวกัน. อย่างไรก็ตามความคิดพิสดาร  
 ไม่พบในกรณีของลัทธิ ( ลัทธิขงจื๊อ, โยคะ มีมาตวา, เวทานตะ และนยายะไวเซอิกะ )  
 ซึ่งมีแหล่งกำเนิดจากพระเวทอย่างเดียวกัน ความพยายามเช่นนั้นทำให้เกิดความแตก  
 แยกเป็นกักเป็นเหล่าทางใจระหว่างนักเขียน, พวกเขาเริ่มถอยห่างห่างฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง คือ  
 ฝ่ายหนึ่งขวนและมหายาน. และเลยเถิดไปถึงกับถือว่า คำสอนที่ผิดของหนึ่งเป็นคำสอนที่

แท้จริงของพระพุทธเจ้า. นี่เป็นความพินาศของความมกง่ายอีกคนหนึ่ง. การถือเช่นนั้น  
 กันเราจากความเข้าใจถูกต้องวิวัฒนาการของพุทธปรัชญา. พระสูตรต่าง ๆ ที่พุทธองค์  
 ซึ่งตรัสรักษาไว้ในพระบาลี, เป็นพระสูตรที่เป็นเชิงแนะนำ มีความเป็นระเบียบน้อยกว่า  
 คัมภีร์อุปนิษิต. พุทธศาสนานี้เกิดชนจากพระสูตรเหล่านั้นมาก ทำนองเดียวกับปรัชญา  
 ฝ่ายพราหมณ์เจริญเติบโตขึ้นจากคัมภีร์อุปนิษิต. พุทธศาสนาเป็นแม่พิมพ์ของลัทธิ  
 ปรัชญานี้ และมีใช้ให้เกิดแต่เพียงนิกายเดียว. พุทธศาสนามีได้กับการวางหลักธรรมะ  
 ต่าง ๆ เพราะว่าการเข้าใจตรง และแน่ชัดต่อวิวัฒนาการของปรัชญาอินเดีย จำเป็น  
 จะต้องยอมรับ ไม่เพียงแต่ความแตกต่างกันทางความคิดระหว่างพุทธศาสนาและ  
 พราหมณ์ แต่จะต้องยอมรับในความแตกต่างกันในพุทธศาสนาเองด้วย. เราจะเห็น  
 ประจักษ์พยานข้อนี้ ถ้าเราได้พิจารณาดังสภาพและความคลี่คลายของลัทธิธรรมใน  
 คัมภีร์อุปนิษิตและพุทธศาสนา.

คำสอนในพระเวททั้งหมดอาจจะสรุปได้ แค่ความรุ่งเรืองเทวดา (เทวดา-วิทยา)  
 เทวดาเป็นบุคคลที่มองเห็นมนุษย์ หรือมีมหิทธานุภาพ บรรดาสิ่งต่าง ๆ จากภายใน  
 ตัวเอง. เป็นสภาพมีอยู่ก่อนหน้าแต่มองไม่เห็น (ปโรกษ), ดูให้ชัด ๆ ก็ไม่ได้ แต่รู  
 สึกว่าเป็นผู้นำและควบคุมอยู่ภายใน. พระอินทร์ พระวรุณ (ฝน) พระอัคนี (ไฟ)  
 และเทวดาอื่น ๆ ในพระเวท ไม่เพียงเป็นอำนาจธรรมชาติที่สวมบุคคลได้เข้าไปอย่างที  
 ติความหมายโดยนักปราชญ์ชาวตะวันตก. เป็นการถูกต้องกว่าที่จะเข้าใจเทวดาเหล่านี้  
 อย่างมีบุคคลลักษณะ เทวดาแต่ละตนมีลักษณะปรากฏให้เห็นภายนอก เช่นเป็นฟ้าร้อง  
 และฟ้าแลบในมหิทธานุภาพของพระอินทร์. บทสวดศักดิ์อาจจะออกชื่อเจาะจงเทวดา  
 เหล่านี้ในฐานะเป็นเทพผู้มหิทธานุภาพเหนือปรากฏการณ์ธรรมชาติ และในฐานะเทพมีตัว  
 มีตนที่มีเมตตากรุณา. เทวดามีความสำคัญทั้งทางภาวะเหนือธรรมชาติ และภาวะที่  
 เป็นไปตามธรรมชาติ. ในคัมภีร์อุปนิษิตคำว่า 'เทว' และ 'อาตมัน' มักใช้แทน

๑. "แนวตั้ง ๆ ของทฤษฎีทั้งปรัชญาทั้งอันนิยม และโมโนลาโทนิยม พยอยู่ในพุทธศาสนา ดังที่เรารู้จักกล่าว  
 ได้ว่าปรัชญาอุปนิษิตสองครั้งในอินเดีย ครั้งหนึ่งระบบปรัชญาอินเดียต่าง ๆ และอีกครั้งหนึ่งลัทธิต่าง ๆ ของพุทธ-  
 ปรัชญา." เอ็ม. หิริขันทา ว่าไว้ในหนังสือของท่านชื่อ "สังเขปปรัชญาอินเดีย" หน้า ๑๘๘.

กันเสมอ เนื่องจากถูกบีบคั้นโดยกฎแห่งการเปลี่ยนแปลงในตัวเอง จึงมีความเคลื่อนไหว  
สองประการในการทำความเข้าใจเรื่องเทวดาของเราให้แหลมคมขึ้น เพราะเหตุที่เทวดา  
ถูกเข้าใจอย่างวิญญาน หรือแก่นสารภายในของสรรพสิ่ง การคิดหาเหตุผลทำนอง  
เดียวกันนำไปสู่การค้นหาเทวดาของเทวดาทั้งหลายที่ลุ่มลึกขึ้น และที่เป็นภายในกว่า  
นั้นเป็นความเคลื่อนไหวไปสู่ความนิยม เรื่องมีเทวดาผู้ยิ่งใหญ่องค์เดียว (monotheism)  
ซึ่งเป็นลักษณะสำคัญที่ยอมรับกันเป็นบทสวดสรรเสริญในอุคเวท. อาจจะถูกตรงกว่า  
ที่พูดว่าการมองเห็นแจ่มแจ้งในเทวดาภายใน ซึ่งเรียกชื่อต่างกัน ๆ เป็นวิราฐ, ประชา  
ปติ หรือหิรณ्यครมา<sup>๑</sup> ปรากฏอยู่โดยปริยายตั้งแต่คัมภีร์เวท. ลักษณะการเฉพาะ  
ของเทวดาแต่ละองค์ (พระอินทร์, พระอัคนี, พระวิษณุ เป็นต้น) ในฐานะเป็น  
เทวดาที่ส่งที่สุดความเวลาที่สวดสรรเสริญ อย่างที่เรียกกันว่า Kathenotheism<sup>๒</sup> เป็น  
ประจักษ์พยานยืนยันการรับรู้เอกภาพของเทวดา. ศาสตร์พระเวทเกี่ยวกับเทวดามีใช้  
เป็นลักษณะที่นับถือเทพเจ้าองค์หนึ่งว่าสูงสุด มากไปกว่าการนับถือเทวดาหลาย ๆ องค์  
ในเวลาเดียวกัน.

๑. ตัวอย่างคำว่า 'เทว, และ 'อาคมนตรี, ใช้แทนที่กันได้ เช่น 'อชวคมนตรีอชวคมนตรีเทว เทว มควา อีโร  
หรมโศภา ขนาถิ (โกปนิยัถ I, ii ๑๒) (งานโทศออปนิยัถ VI, iii, 2.) เทวคมนตรี (เศวคคตโร-  
ปนิยัถ I-3); จคมนตรี โศครุ ก ๑ เทว อุมคตติ (เอออปนิยัถ I, i); ยโศค ออปคตติ อาคมนตรี เทว  
อชวคตติ (พคตคตติ ออปนิยัถ IV, iv, 15).

๒. เปรียบเทียบกับข้อความต่อไปนี้: คฤท อชวคตติ; อชวคตติ; อชวคตติ; อชวคตติ; อชวคตติ; อชวคตติ;  
น ปฐกคตติ; ย อาคมนตรี สรวคตติ. เป็นต้น.

๓. "คฤท อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ  
(พคตคตติ ออปนิยัถ I, iv, 6). อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ  
อชวคตติ อชวคตติ: อชวคตติ อชวคตติ: อชวคตติ: "อินทร์ มิศร วรคตติ อชวคตติ: " อชวคตติ: อชวคตติ:  
พคตคตติ อชวคตติ อชวคตติ: อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ อชวคตติ: "

อรรถกถาแต่งอธิบายคัมภีร์ออปนิยัถของสังกรจารยัถ หน้า ๑๐๘. อรรถกถาฉบับพิมพ์โดยอานันทศรม.

๔. คำว่า "Kathenotheism" นักปราชญ์ชาติเยอรมันชื่อ แมกซ์ มึลเลอร์ บัญญัติใช้เป็นคนแรก  
หมายความว่า "การนับถือเทวดาองค์ใดองค์หนึ่งว่าสูงสุดสลับกันไป" เวลาสวดสรรเสริญออกชื่อเทวดา  
องค์ไหน ก็เชื่อว่าองค์นั้นสูงที่สุด และเปลี่ยนความคิดนั้นไปตามชื่อของเทวดา - ผู้แปล.

พร้อมกับความคิดที่กล่าวข้างบน มีการเคลื่อนไหวที่จะยกคน และความรู้ดีทางวิญญาณของเขาให้เหมือนเทวดา. ในบทสรรเสริญที่ชื่อว่า วิชยาและอุปาสนา โดยเฉพาะในบทที่ชื่อว่า ไวศวานรวิทยา และโองการอุปาสนา เราเห็นอย่างชัดเจนถึงวิธีการทำลักษณะของบังเจกชนให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับลักษณะทางกายภาพของเทวดา ณ ที่แห่งเดียวกัน มีความพยายามเพื่อจะทำหน้าที่ทางจิตหลาย ๆ อย่างให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันให้รวมลงในหลักที่ลึกไปกว่าอาการทางจิตนั้น. หลักใหญ่อันหนึ่งที่เรียกกันว่า วิชญาณ (วิญญาณ) และอานันท์ (สุขเหลือล้น). ก้าวต่อไปคือการทำให้สาระของตัวผู้บงการให้เป็นอันเดียวกับความแท้จริงของสิ่งที่ถูกบงการ (objective) คือการพิจารณาปริมาณให้เป็นอย่างเดียวกับตัวเราทุกคน. ความคิดคนแสดงด้วยประโยคเช่น “ข้าพเจ้าเป็นพรหม - I am Brahman” “นั่นคือท่าน - That thou art” ความแตกต่างระหว่างตัวเรากับพระพรหมก็เป็นอันถูกมองข้ามไปเสีย. การคิดอย่างนี้อาจทำได้ เพราะว่า ทั้งปริมาณและอากัมน้อยอยู่ในตัวสรรพสัตว์ส่วนเป็นภาวะที่อยู่ในอเนกวงของโลกล (คือปราศจากอารมณ์เครื่องผูกมัดทางโลก) และเป็นมูลการณะของทุกสิ่ง ประโยคที่ว่า ตตฺถฺ อคฺมฺ อสฺมิ - (That thou art) เป็นสรุปคำสอนสุดท้ายของพระเวท

วิถีทางของความคิดคล้ายของความคิดในพระเวท ประกอบด้วยการยอมรับรองอากัมน์ว่าเป็นแก่นภายในของสรรพสิ่ง และทำญาณที่คั้นนี้ให้สัมพันธ์ลงถึงขั้น จนกระทั่งถึงสถานทมนคงด้วยใช้ความคิดพิจารณาหาเหตุผล. ข้อที่แท้เป็นอันเดียวกับสิ่ง

๑. อย่างที่กล่าวไว้ในเกโณปนิษัตวว่า อากัมน์จะถึงได้ในฐานะอย่างเป็นหลักมูลฐานอยู่เบื้องหลังอาการทางจิต; หรืออย่างในไคตริยออุปนิษัตวว่า ร่างกายถูกแสดงว่าเป็นเพียงเครื่องผูกมัดภายนอกของธาตุภายใน (อากัมน์); หรืออย่างในพฤษทวารณออุปนิษัตวว่า ตัวเดิมหรือว่าอากัมน์ ถือว่ามีแสงสว่างในตัวเอง ซึ่งส่องให้เห็นภาวะความหมุนเวียนเปลี่ยนแปลง และกล่าวอธิบายวิธีบงการที่จะเข้าถึงอากัมน์.

๒. ฝ่ายพรหมณ์ลัทธิเวทมนตะ ถือว่าสัค (ความมีอยู่) จิต (วิชยาน) และอานันท์ (สุขเหลือล้น) เป็นอาการที่แสดงออกของปริมาณ เหมือนชาวพุทธพูดว่า “นิพพานํ ปรมํ สุขํ, นิพพานํ ปรมํ สุขุณฺ” - ผู้แปล.

๓. พฤษทวารณออุปนิษัตว I. iv, 10 แสดงว่า ‘อากุมา หิ เอยา ส กวติ, อถ โยโนยา เทวตม อุปาสกัณฺโณโย’ ส่วนโย’หฺม อสมฺติ น ส เวท’ และ ‘เนหฺ นานลติ กิมจน’.





คำถามที่ ๑๓

ถ้าอาดมันเป็นแกนกลางของหลักธรรมทางพุทธศาสนา ทำไมมันจึงซ่อนตัวอย่างมิดชิดอยู่ภายใน แม้แต่สาวกที่รับคำสอนรุ่นแรกจากพระโอรสของพระองค์ก็ไม่ได้ระแคะระคายเลย? อีกประการหนึ่ง คัมภีร์อุปนิษัตที่เพิ่งจะสงสัยว่าด้วยเรื่องอาดมัน เกือบทุกหน้าและทุกบรรทัด พุทธเจ้าทรงอุปมาเพื่อปฏิเสธเรื่องอาดมัน สภาพที่ทรงอยู่เป็นนิรันดร เป็นที่แจ่มชัดว่า เพราะพระองค์ทรงยึดหลักข้างประกาศความจริงเกี่ยวกับความรู้ สักกัตถิยมทางศีลธรรมและหลักเรื่องกรรม ถ้าอาดมันที่ไม่แปรเปลี่ยนดำรงอยู่เป็นนิรันดร ซึ่งไม่เปิดช่องให้มีการเปลี่ยนแปลง อันอาจจะพาไปสู่ความหลุดพ้นปราศจากความหมายเสียแล้วไซ้ ในกรณีเช่นพวกเราก็คงไม่คิดจนหรือเลวลง เพราะเหตุแห่งความพยายามของเรา ความคิดเช่นนี้อาจนำไปสู่กริยาวาหะ คือความเห็นว่าการกระทำแล้วไม่เป็นอันทั่ว ยิ่งกว่านั้น อาดมันเป็นมูลการณะของความยึดติด, ความอยาก, ความโกรธเกลียดและความทุกข์ เมื่อเราตั้งใจได้สิ่งหนึ่งว่าเป็นอาดมัน (เป็นตัวตนและเป็นนิรันดร), เราทั้งหลายต้องยึดติดอยู่กับสิ่งนั้นและไม่ชอบสิ่งอื่น ๆ ซึ่งเป็นปฏิปักษ์กับสิ่งนั้น สักกายทิฐิ เป็นความหลงมกมาย (อวิชชา) อย่างเหี้ยมร้ายและจากอวิชชา กิเลสตามกันเป็นพรวน การปฏิเสธสักกาย (อาดมันหรือความเที่ยงของวัตถุธาตุ) เป็นหัวใจของอภิปรัชญาทางพุทธศาสนา และธรรมะแห่งการหลุดพ้น

เหตุการณ์สำคัญที่เกิดขึ้นแก่ชีวิตเสมอ ๆ ที่กล่าวไว้ในพระบาลี คือสิ่งทั้งหลายเป็นอนิจจัง

สังขารทั้งหลายทั้งปวงไม่เที่ยง

เกิดขึ้นแล้วเสื่อมไปเป็นธรรมดา เมื่อเกิดขึ้นแล้ว

๑. ดู “คู่มือปรัชญาอินเดีย” เล่มหนึ่งหน้า ๖๕๑ ของ ดร. เอส. ราธาคุชฌมัน.  
 ๒. โสลกในอุปนิษัต: “อาตุมาน์ เจหุ วิชาน์ ยายา” เป็นต้น เปลี่ยนคำเพียงเล็กน้อยใช้แสดงหลักทางพุทธศาสนาได้ดี ก็ือ

อาตุมาน์ เจหุ วิชาน์ ยานุ นรสุติ อย์ อิติ ปุระนะ,  
 ก็ อิจฺฉนุ กสฺย กามาย ตวนุสมุหฺนรหาคฺตฺมานนุ.

ต้องเลื่อมใส, การเข้าไปสงบสังขารเหล่านั้นได้เป็นสุข  
สังขารทั้งหลายมีความเลื่อมใสไปเป็นธรรมดา

ท่านทั้งหลายจงยังประโยชน์ให้ถึงพร้อมด้วยความไม่ประมาท, นี่เป็นพระดำรัส  
สุดท้ายของพระตถาคต

เพราะฉะนั้น ที่เป็นประมวลคำสอนชั่วชีวิตของพระองค์ ในงานอันน่าสนใจ  
ชื่อ "The Basic Conception of Buddhism" ศาสตราจารย์ จี. ภักฎาจารย์  
หลังจากได้ศึกษาค้นคว้าอย่างพิถีพิถันที่ได้สรุปว่า "การปฏิเสธอัตตา (อาตมัน  
เป็นคำสอนหลักของพระพุทธศาสนา." ท่านกล่าวว่า ในหลักธรรมหลาย ๆ ประการ  
ด้วยกัน และบางประการที่วิจารณ์ในทันที, ความมอญของอาตมันเป็นนิรันดรอย่างที  
ลึกลับ ๆ ยอมรับกัน ได้ถูกปฏิเสธเป็นที่ยิ่งในพุทธศาสนา โดยวิธีนี้เป็นผลให้ทำลาย  
มูลรากของคณหาได้จากรากเงาทีเดียว" นักปรัชญาผู้มชอเพียงอกคนหนึ่ง คือศาสตราจารย์  
เซอร์บัตลิก ได้เขียนเรื่องเดียวกันนี้ :

"ปางเมื่อพระพุทธเจ้าตรัสเรียกธรรมะเกี่ยวกับอัตตาทันทีตรว่า เป็นธรรมของ  
คนใจแข็งที่แจ่มกระจ่างว่า พระพุทธองค์ทรงตรึงกับหลักธรรมเดิมที่คงมั่นคงมณเณชืออยู่  
แล้ว เมื่อได้ก็ตามในเทศนาของพระองค์ พระองค์ทรงแสดงเกี่ยวกับความไม่มอญ  
หรือการถ่อความตวมตน ( สัตถุยาตถุชฎิ ) ความรู้ สักในทางเป็นปฏิปักษ์หรือความเป็นฝ่าย  
ตรงข้ามมอญชัดเจนในพระดำรัสของพระองค์ ธรรมะสอนพร้อมด้วยข้อพิสูจน์ที่เป็นของ  
กันคือความที่ธาตุต่าง ๆ เดิมทีแยกกัน แต่คุ้มกันเข้าเป็นสังขตธรรม ทำการงานให้สำเร็จ  
ประโยชน์ในชีวิตและกรรมที่บุคคลอาศัยชนรเหล่านั้นสร้างสมขึ้น จะถูกกำจัดให้สิ้นไป  
ทีละน้อย ๆ จนกระทั่งบรรลุนิพพาน- นี่เป็นจุดศูนย์กลางแห่งคำสอนทรงต้นของพระพุทธ-  
เจ้า และนางคาโรไลน์ วิสต์ เดวิทส์ ได้ตั้งข้อตั้งเถิดว่า " คำสอนที่คัดค้านลทธิเชือ  
อาตมันได้รับการปลุกปั่นและส่งเสริมอย่างระมัดระวัง และอย่างพิถีพิถันเพียงไร"  
เราอาจจะเพิ่มเติมได้ว่า ประวัติดังหมดของพุทธปรัชญาสามารถจะพูดได้ว่า เป็นความ

๑. มหาสุทสสนสูตร และมหาปรินิพพานสูตร  
๒. มหาปรินิพพานสูตร

พยายามอันไม่ขาดสายที่จะแห่งตลอดให้ตกลงไปในญาณที่ชนะคันเดิมของ พระพุทธเจ้า ซึ่งเป็นธรรมชาติพระองค์ทรงเชื่อว่า เป็นการค้นพบอันยิ่งใหญ่ของพระองค์.”

บัดนี้เราอยู่ในฐานะอันถูกต้องที่จะชี้ความสัมพันธ์ระหว่างอุปนิษัตและพระพุทธเจ้า ทั้งสองมีปัญหาอย่างเดียวกัน คือทุกข์ และทั้งอุปนิษัต และพระพุทธเจ้ามองปัญหาด้วยความสนใจและอย่างกว้างขวาง ความเกิดปรากฏของปรากฏการณ์ธรรมชาติไม่สมบูรณ์และเต็มไปด้วยทุกข์ อันมี ทั้งสองอยู่ในฐานะเดียวกัน ในการหยิบยกเอาอุดมคติหรือภาวะที่อยู่นอกเหนือความทุกข์ และการหลุดพ้นมาวางไว้ต่อหน้าเรา อุปนิษัตพูดถึงเรื่องในเชิงปรากฏ ภาวะนั้นได้แก่ ภาวะของความมีจิตและมีความสุขอย่างที่สุด (วิชฺชาณํ อานนํ พุทฺธม) ส่วนพระพุทธเจ้าทรงย้ำในเชิงลบของภาวะนั้น คือ พระนิพพาน เป็นความดับรอบแห่งทุกข์ ทั้งสองพูดถึงอนัตตภาวะชนิดพ้นจากความจัดเจนจากการเสวยอรรถมนในโลกลนี้ อย่างที่เปรียบเทียบอะไรที่เราจัดไม่ได้ ความนิ่งเป็นภาษาที่แสดงออกที่ชัดที่สุด ทั้งสองเห็นพ้องกันในข้อที่ว่า อารมณฺหฺร ลึกลงในโลก, กรรมวิธที่สร้างชน, พลักรรมและตบะ สามารถนำเราไปถึงจุดหมายปลายทางได้ เพียงแต่ญาณที่ชนะที่จะแห่งตลอดธรรมชาติเห็นแทนที่ตบะทำใหม่ชน ช่างฝ่ายอุปนิษัต อาตมมัน เป็นของจริงแท้; อาตมมันรวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันอยู่กับร่างกาย ภาวะของอารมณโลกเป็นเพียงมายา โดยการจัดความสำคัญว่า เป็นอันหนึ่งอันเดียวกันซึ่งผิด และการกำหนดความไม่จริง เราอาจจะรู้ถึงภาวะอันแท้จริง อาตมมัน คือ พรหมณ์ ไม่เป็นอันจากัน. ความกลัว ความเคียดแค้น และอุปาทานไม่อาจจะทำให้มันมองเห็นได้. การรู้ถึงอาตมมัน (อาตมกาม) คือการมีความอยากอันถึงพร้อมแล้ว (อาปุตกาม) และด้วยวิธีนี้จะก้าวล่วงความอยากทั้งมวล (อกาม)<sup>๒</sup>

พุทธองค์ทรงบรรลุถึงจุดหมายอันปราศจากความทะยานอยากอัน มิใช่ด้วยทรงรับรองความมีของอาตมมัน แต่ด้วยการปฏิเสธความมีอยู่ของอาตมมัน เพราะว่า เมื่อเราเห็นว่า

๑. เปรียบเทียบกับข้อความว่า “ลฺกฺขฺ โถ โมหะ: กะ โสละ: เอกคฺควํ อนุปฺสฺสฺเต:; ยตฺร สฺสรํ อจฺจโมวาทฺตฺ, อภยํ โว, ชนถ, นฺราปฺโตสิ. เป็นต้น.

๒. อตฺตกามมฺมาโน โยโกโกโม นิชฺชกาม อาปุตฺตกาม อาตมกโม น คสฺย ปฺราณ อุตฺตฺรณนฺนํ พฺรหฺมโนว สนฺ พุทฺธมฺมาปฺยติ พุทฺธทวารณฺถก อุปนิษัต IV. iv.6

สิ่งใดสิ่งหนึ่ง น่ารักใคร่พอใจและเป็นของขงขยง เช่น อาตมณ ก้ทำให้เรายึดมั่นถอมน  
 อยู่กับสิ่งนั้น และรู้สึกเคียดแค้นต่อสิ่งที่เป็นปฏิปักษ์ต่อสิ่งที่เราชอบใจ; และแล้วทำ  
 ให้เกิดเครื่องผูกพัน (สังสาร) อัดตาเป็นรากเง่าของกิเลสทั้งปวง และอัดตานี้จะต้อง  
 ถูกถ่ายถอนให้หมดสิ้นไปจนถึงได้บรรลุพระนิรวาณ สำหรับอุปนิษั อาตมณเป็นความ  
 จริงสุดท้าย สำหรับพระพุทธเจ้า อาตมณเป็นความหลงผิดขั้นมูลฐาน และไม่เป็นของจริง  
 อุปนิษัที่ถือว่า การเข้าถึงพระพรหม (พรหมานูว) มิใช่เข้าถึงอย่างว่างเปล่า  
 ไม่มีอาตมณเหลืออยู่เลย แต่เข้าถึงอย่างอาตมณ รวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับปรมาตมณ  
 และคงอยู่เป็นนรันดร ความจริงเราควรตระหนักถึงความมากมายของสัตว์ทั้งหลายในการเข้า  
 ถึงพระพรหมนอย่าง กูมา (ทงหมด) พระพุทธเจ้าทรงทราบถึงความรู้ สึกฝายลบ  
 ของณานชั้นสูง คืออย่างความว่างเปล่าของปัญญาและวิญญาณเป็นต้น ทั้งต้องคือ  
 ทั้งอุปนิษัและพระพรหมเจ้าบรรลุจุดหมายปลายทางอันเดียวกัน คือความหลุดพ้นจาก  
 ความทะยานอยาก แต่ด้วยมรรคต่างกัน พระอัจฉริยภาพทางปัญญาของพระพุทธเจ้า  
 ได้รุษทางใหม่ นั่นคือ ทางฝายลบ

ในนิพนธ์ของศาสตราจารย์ รรชากฤษณัน ท่านได้ให้ข้อสังเกต ซึ่งแสดงความ  
 ต่างกันระหว่างพุทธศาสนา และอุปนิษั “ถ้าจะมีความแตกต่างระหว่างคำสอนของ  
 อุปนิษัและของพระพุทธเจ้า ความแตกต่างนี้มีไซในทัศนะเกี่ยวกับโลก (สังสาร)  
 แต่เกี่ยวกับการยอมรับเรื่องความจริงชั้นสูงสุด (นิรวาณ)”

“ความแตกต่างมูลฐานระหว่างพุทธศาสนาและอุปนิษั ดูเหมือนหลักเกี่ยวกับ  
 ความจริงชั้นอภิปรชญาแห่งวัตถุธาตุที่ไม่แตกสลาย ซึ่งเป็นตัวตนที่แท้จริงของคน .....  
 เป็นความจริงที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพบแก่นกลางแห่งความแท้จริง หรือหลักของนิจดา  
 ในกระแสของชีวิตและในวงวิสแห่งโลก แต่พระองค์ไม่ได้ดำเนินตามหลักที่ว่าไม่มี  
 ความจริงแท้ในโลกเลย ยกเว้นแต่ความบ้นบ่วนของกำลัง”

มิใช่ความแตกต่างทางอภิปรชญาชั้นมูลฐานดอกหรือ ที่เป็นบ่อเกิดของความ

๑. Gautama-the Buddha p.33.

๑. “ปรัชญาอินเดีย” ของ รรชากฤษณัน.

แตกต่างกันอื่น ๆ อีก? ถ้าพุทธศาสนา “เป็นเพียงการนำเอาหลักธรรมที่มีอยู่แล้ว ในอุปนิษัتماแสดงใหม่” ด้วยการเน้นหนักใหม่ เป็นการบังคับที่จะเน้นในคำว่า เน้นหนัก นี้ โดยเฉพาะ เพราะว่าเป็นสภาพทางอภิปรายชั้นมูลฐาน อุปนิษัตและ พุทธศาสนาดั้งก็อยู่ในตระกูลแห่งสติปัญญาเดียวกัน แต่ต่างประเภทกัน ที่ว่าต่างกันก็ ตรงทการรับและปฏิบัติเรื่องอาตมนี้

#### ๔. พระพุทธศาสนาในยุคแรกยืนยันความมีอยู่ของอาตมนี้หรือไม่?

ความพยายามทั้งหลายที่ได้สร้างนั้น มิใช่ด้วยกลุ่มย่อย ๆ ของนักปราชญ์ผู้ ศึกษาเรื่องราวของชาวตะวันตก เพื่อค้นคว้าพุทธศาสนาในยุคแรก คือ คำสอนที่แท้จริง ของพระพุทธเจ้า ซึ่งแตกต่างจากนักปราชญ์ผู้คงแก่เรียนรุ่นหลัง และจากการอธิบายขยาย ความของพระภิกษุ (รุ่นหลัง) นักปราชญ์ เช่น ปุแซง (Pousin) เบค และคน อื่น ๆ ขอมรับว่า โยคะ และการปฏิบัติศีลธรรมเพื่อความดี ก่อรูปเป็นคำสอนดั้งเดิม ของพระพุทธเจ้า ซึ่งภายหลังนักปราชญ์ผู้คงแก่เรียนได้เปลี่ยนรูปเป็นหลักธรรมเรื่อง ปฏิเสธอาตมนี้

นางริส เดวิทท์ อ้างหลักฐานมากมายจากพระไตรปิฎก แล้วสรุปว่า พระ พุทธเจ้าทรงประกาศความมีอยู่ของวิญญาณ และทรงสืบต่อประเพณีของอุปนิษัต เช่นคำว่า :

“ท่านอาจจะพบ พระศาสดาที่แท้จริงไม่เป็นอย่างที่พระไตรปิฎกหลอกลวงเรา และทรงพระชนมมัยอย่างเลี้ยหายมากกว่าที่พระองค์ทรงยืนยันพระองค์เองว่า เป็นแต่เพียง ผู้นำและผู้แสดงหลักธรรมมูลฐาน เรื่องนี้เกิดขึ้นเพราะเหตุที่พระไตรปิฎกเป็นงานของ เหล่าชนที่เกิดห่างจากพระองค์ผู้ตั้งศาสนาดังหลายศตวรรษ (เพราะ) ไม่ต้องถึงหารอภัยมี คุณค่าของสิ่งต่าง ๆ ก็เปลี่ยนไป”

ตามความเห็นของนางริส เดวิทท์ พระพุทธเจ้ามิได้ทรงปฏิเสธอัตตา หรือสิ่ง

ที่เกิดโดยตรงจากอึดตา แต่ทรงปฏิเสธแต่เพียง รูป, อายตนะ เป็นต้น คำว่า 'รูปมิใช่  
อึดตา ใจมิใช่อึดตา,' ไม่เป็นเหตุผลที่จะพูดว่า มันสื่อความว่า 'ไม่มีตน หรือ อึดตา  
หรือคนที่แท้จริง ข้าพเจ้าอาจถูกเข้าใจทันทีว่า ปฏิเสธความมีอยู่ของกัปตัน, ถ้าข้าพเจ้า  
มองดูกลาดีสองคนแล้วพูดว่า "ท่านมิใช่ผู้บังคับการเรือ" นี้เองเป็นอนุমানว่า พุทธ-  
ศาสนิกชนจากข้อเปรียบเทียบข้างบน เรื่องนี้เป็นเรื่องเบื้องหลังประวัติศาตร์" "แต่  
ข้าพเจ้าถือว่าบุคคลมีอยู่ ถึงว่าเขาไม่ได้เป็นสิ่งที่เขาอาศัยใช้ (ว่าง) ทำการงาน  
ข้าพเจ้าเพียงแต่กล่าวว่ เขาไม่ได้เป็นอย่างนั้น เขาไม่ได้เป็นใจ, ไม่ได้เป็นรูป ด้วย  
ประการฉะนี้ คำข้างฝ่ายบนซึ่งเป็นคำที่ข้าพเจ้าจะใช้พูดจาอธิบายให้คนเข้าใจ ได้ถูก  
นำเอาไปจากข้าพเจ้า และหงคำฝ่ายปฏิเสธเล็ก ซึ่งด้วยตัวมันเองทำให้คำสอนของ  
ข้าพเจ้าไร้ค่า ได้ถูกขีดไปข้างหน้าในฐานะเป็นคำแสดงลักษณะที่เด่นชัดที่สุดในปรัชญา  
ของเรา"

"พระโคตมทรงสอนและขยายหลักการธรรม ซึ่งมอยู่เดิมในสมัยของพระองค์" เนื่อง  
จากทรงยอมรับอุดมคติของอุปนิษิตในเรื่องอาตมมันว่า เป็นความแท้จริงอันติมะ พระ-  
พุทธองค์ทรงสอนวิธีเข้าถึงอาตมมัน และวิธีรวมเป็นหนึ่งเดียวกันกับพระพรหม พระองค์  
ทรงเน้นหนักในเรื่องศีล, การกระทำ, สมาธิ และปัญญา และหลักการพึ่งตนเอง  
ไม่ให้พึ่งพิงกรรม หรือความรู, ศาสยศาสตร์-

"เมื่ออุปติ เป็นศัพท์ใหม่ของคำว่า "มากกว่า (More)" ที่จะต้องระลึกถึงใน  
ธรรมชาติและชีวิตของคน พระองค์เป็นผู้แท้จริง ไม่เป็นเพียงผู้สอนหนึ่ง ไม่ใช่เป็น  
เพียงผู้เป็นอย่างนั้น ในฐานะเป็นชนมชน พระองค์เป็นผู้สามารถอย่างยิ่งในการบรรลุ  
ถึงยอดแห่งภาวะอย่างนั้น ที่ทวยเทพซึ่งมีอยู่ทั่วไปทุกหนทุกแห่งได้เสวยอยู่ในคำของ  
ทางศาสนาของอินเดียในสมัยนั้น"

การปฏิเสธอย่างเด็ดขาดต่ออึดตาเป็นความจริงอันติมะ และการเอาทฤษฎีว่า  
ด้วยขั้นเข้ามาแทนที่ เป็นหลักการเพิ่มภายหลังแต่ไม่รับประกันว่า ดีและถูกต้อง  
นางริธ เควิตต์ เรียกหลักการนี้ว่า "การฝอยของพระ (monkish gibberish)"

เธอพยายามค้นคว้าและพบว่า พุทธศาสนาดังเดิมปราศจากหลักความเชื่อถือว่า ปราศจากอาตมัน แต่เป็นคำสอนว่าด้วยศรัทธาอย่างง่าย ๆ ในอาตมันที่มีอยู่ทุกหนทุกแห่ง จำนวนเขียนที่เธอชอบมากคือ ประกาศว่า โปฏฐปาหสูตรและบางตอนของสูตรเดียวกัน (คือ สามัญญผลสูตร) ซึ่งกล่าวถึงความปราศจากวิญญาณว่า ถูกเพิ่มชนบทหลัง เธอคิดว่าเอาข้อความจากพระสูตรและตีความตามชอบใจของเธอ เพื่อสนับสนุนทัศนะของเธอ

ทั้งหมดที่กล่าวมาข้างบน ทำให้เกิดประเด็นหลายประเด็นของความสำคัญที่จะต้องพิจารณา: คือประเด็นทางคัมภีร์พระไตรปิฎก, ทางประวัติศาสตร์ และทางปรัชญา และการพิจารณาประเด็นเหล่านี้โดยถูกต้องคงแท้ เป็นก้าวสำคัญสำหรับความเข้าใจถึงการอุปถัมภ์ของระบบปรัชญามาชยิก

โยคะและการประพฤติปฏิบัติตามหลักศีลธรรมเป็นของกลาง ๆ เป็นความจริงอย่างไม่ต้องสงสัยว่า พระพุทธเจ้าและนิกายทางพุทธศาสนาทุ่มเทความเอาใจใส่ไปยังกองศิลป์และสมาธิมากที่สุด ทั้งศิลปะและสมาธิทำให้เกิดแสงสว่าง ต้องให้เห็นความเด่นที่ลุ่มลึกและละเอียดซึ้ง และให้แผนที่ละเอียดของกระแสธารทั้งหมดแห่งชีวิตชนในแก่เรา อย่างไรก็ตาม ไม่มีอะไรพิเศษที่เป็นของพุทธศาสนาโดยเฉพาะเกี่ยวกับเรื่องศีลสมาธิ เราพบเนื้อหาของศิลปะทั้งหมดประตบประตอกัน ทนบางทีโน้นบ้าง ถึงแม้ว่าจะไม่ให้รายละเอียดทั้งหมด, ในศึกษาวลิตแห่งไตรปิฎก อุปนิษัท และคัมภีร์คล้าย ๆ กัน การปฏิบัติโยคะมีมานานแก่มาก่อนกว่าพระพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าพระองค์เองก็ถูกสอนโยคะโดยสองอาจารย์แห่งลัทธิต่างขนะ คือ อาฬาร กวคาม และอุททกรามปุต, รายละเอียดที่เราอ่านจากพระคัมภีร์ กล่าวเรื่องนี้อย่างตรงกัน. เป็นหลักที่ยอมรับกันในทุกระบบของปรัชญาอินเดียว่า ใจที่ไม่บริสุทธิ์และที่กวัดแกว่งฟุ้งซ่านไม่สามารถจะมองเห็นความจริงได้ ทุกระบบปรัชญาสั่งบังคับให้ประพฤติปฏิบัติตามศีล และฝึกใจใน

๑. เปรียบเทียบกับข้อความในฉานโทกษอุปนิษัท VII. ๒๖.๒ ดังนี้: 'ส ตสฺไม มฤตฺติค-กษายาย ตมส: ปาริ หุสยติ ภควานฺ สนคฺ กุมาร:' และในมุลลทกูปนิษัท I. ii, ๑๑ ว่า 'ตสฺไม ส วิหฺวานฺ อุปสนฺนา-ยฯ สมฺภกฺปฺรสนคฺ จิตฺตวฯ สมฺนวิคฺยฯ เชนภฺษรฺ ปฺรฺษฺ เวท สคฺยฺ ปฺรโวจ ตํ ตคฺควาโต หุรฺหุมวิหฺวานมฺ'

พรหมจรรย์ถูกบรรยายไว้ (เช่นใน ฉานโทกษอุปนิษัท VIII) ว่าเป็นเหตุสำคัญสำหรับการได้ความรู้อันสูงส่ง.

ธมาธิ:- ในฐานะ เป็นรากฐานเบื้องต้น เพื่อไปสู่การรู้แจ้งเห็นจริงจนอนัตตมะ ยกเว้น  
 ดัทธิวัตถุนิยม (ของอินเดียน) และดัทธิมีมีมาสา, ทุกลัทธิยอมรับโยคะอย่างเป็นส่วนหนึ่ง  
 ของการฝึกหัดทางใจ ถึงแม้ว่าการเส่นอกการฝึกหัดทางใจจะแตกต่างกันในแต่ละดัทธิ  
 พุทธศาสนาต่างจากลัทธิอื่นในซอน ในแง่ที่ว่าพุทธศาสนาวางการฝึกหัดไว้เป็นระเบียบ  
 และส่งเสริมให้มีการศึกษาอย่างจริงจัง แต่การลดพุทธศาสนาลงเป็นเพียงมรรคาแห่ง  
 วิปัสสนาและสิกขาบทวินัย เป็นความล้มเหลวที่จะเห็นคุณค่าแห่งพระบัญญัติธรรม  
 เฉพาะองค์ของพระผู้มีพระภาคและพระญาณทัศนะอันล้ำลึก เป็นความล้มเหลวที่  
 จะคิดว่า แมแต่ทางแห่งชีวิต ก็เกี่ยวพันไปถึงทัศนะว่าด้วยความแท้จริงที่สุด การ  
 “นิ่งไม่ตอบ” ของพระพุทธเจ้าและการที่พระองค์ไม่ทรงพยากรณ์โทษวิว่าด้วยการแกง  
 ความจริงไม่ตำราจะยกเป็นหลักฐานได้ว่า ไม่มีปรัชญาอยู่ในเรื่องนั้น ความสำคัญ  
 ในการที่พระองค์ทรงนิ่งไม่พยากรณ์ปัญหา จะอภิปรายในบทต่อไป

อย่างที่ देख ไว้แล้วครั้งหนึ่ง ความพอใจของนางวิธ เดวิด ทำให้เกิดประเด็น  
 ขนดามประการ คือ ประเด็นทางการตีบคัมภีร์ทางประวัติศาสตร์และทางปรัชญาอะไร  
 เป็นคำอธิบายที่ถูกต้องกว่าโดยวงพระคัมภีร์ที่จะนำมาใช้ เพื่อให้เกิดความเข้าใจใน  
 ความหมายสำคัญของพระคัมภีร์ ซึ่งเป็นที่ยอมรับกันว่าประกอบด้วยขนดต่าง ๆ ของการ  
 แต่ง และจัดอยู่ในยุคสมัยที่ห่างไกลมากน้อยต่างกนจากสมัยที่พระพุทธองค์ทรงพระ-  
 ชนมชีพอยู่? คัมภีร์เหล่านั้นเป็นหนังสือแนะนำแนวมากกว่าจะเป็นหนังสือที่แต่งไว้เป็น  
 ระเบียบเรียบร้อย และมีความแตกต่างกันในขธรรมอย่างเห็นได้ชัด อย่างไรก็ตามเรา  
 “ไม่ควรจะเหยียบยกเอาแต่ขธรรมตอนใดตอนหนึ่ง ซึ่งถูกใจหรือเข้ากันกับทฤษฎีของเรา  
 แล้วทำเป็นไม่รู้ไม่ชี้หรือเรียกขลความเหล่านั้นว่า เป็นขความที่ถูกแก้ไข  
 ดัดแปลงหรือเพิ่มเติมภายหลัง เพราะว่ามันไปใดที่จะตั้งขมเป็นปฏิบักษต่อขความ  
 ในพระคัมภีร์ตอนหนึ่ง ซึ่งยืนยันเรื่องความมอญของอาตมัน, แต่ขความอก ๑๐ หรือ  
 ๒๐ ตอนปฏิเสธอย่างตัดขาด

๑. ประเด็นสำคัญนี้จะได้กล่าวโดยละเอียดในภายหลัง.



การเชื่อในคัมภีร์ที่อยู่โดดเดี่ยว และที่ถูกต้องความเอาตามชอบอย่างปราศจาก  
หลักฐานอย่างที่น่ารังเกียจ เดวิดส์ชอบทำ ไม่ควรนับว่าเป็นทางนำไปสู่ผลที่น่าพอใจ การ  
แบ่งระยะกาลตามมีของคัมภีร์เป็นยุคต้นและเพิ่มเติมหลัง เป็นการเตลุต้มไป คัมภีร์  
ทางพุทธศาสนาสองตอนหรือบางทีหลาย ๆ ตอน อาจจะต่างจากกันและกัน แต่  
เนื่องจากขาดหลักฐานทางประวัติศาสตร์ที่เที่ยงไม่ได้ จึงเป็นการยากที่จะวินิจฉัยว่า  
คัมภีร์ไหนมากกว่ากัน เราต้องกลับไปอิงอาศัยคุณค่าทางปรัชญาของหลักธรรมนั้น ๆ  
สำหรับวินิจฉัยความมากน้อยของคัมภีร์ต่อคัมภีร์อื่น ๆ และคุณค่าทางปรัชญาของ  
คัมภีร์ต่าง ๆ ก็ยังขึ้นอยู่กับกาลแบ่งระยะกาลเป็นศาสนาดั้งเดิมของพระพุทธเจ้า และ  
คำของพระอรหันตสาวกภายหลัง จึงเป็นเหตุให้พวพณอยู่กับเขาองกตแห่งการวิวาท  
โต้เถียง ซ้อยกเว้นพิเศษต้องยกให้แกการอ่านข้อความบางตอนของนางริส เดวิดส์ ที่  
เธออ่านและเข้าใจผิดว่าคนอื่น

ข้อความตอนหนึ่ง ๆ ไม่ควรนับรวมเข้าด้วยกัน แต่ควรจะชั่งน้ำหนัก เราจะ  
ต้องพิจารณาเนื้อหาของบทของพระคัมภีร์เข้าด้วยกัน และแล้วจึงสร้างผลสัมชเนน  
รูปร่าง ด้วยการตรวจตราข้อควรพิจารณา เราต้องการการตีความหมายรวบยอดของ  
คัมภีร์ทางพุทธศาสนา เป็นความจำเป็นที่จะต้องทำการแยกแยะหลักธรรมของแต่ละ  
หมวดและประเมินคุณค่าทางปรัชญา การสังเคราะห์หีบะติดปะต่อหลักธรรมและคัมภีร์  
ทางพุทธศาสนาเช่นที่กล่าว ได้ทำกันเป็นคราว ๆ โดยนิกายทางพุทธศาสนาเอง เรา  
จำเป็นต้องพิจารณาถึงการสังเคราะห์ที่สำคัญเช่นนี้ดังที่ตามประการ สังเคราะห์ที่หนึ่ง  
สร้างชเนนโดยนิกายไวภาษิกะและเส้าตรานติกะ, สังเคราะห์ที่สองโดยนิกายมาชยิก และ  
ที่สามโดยนิกายโยคจาร แต่สังเคราะห์พยายามที่จะประนีประนอมทั้งคัมภีร์และ  
หลักธรรมจากแก่นเนนของความเห็น ถึงแม้ว่าจะมีความแตกต่างโดยเฉพาะที่นิกาย  
ต่าง ๆ แสดงให้เห็น ถึงกระนั้นก็มีความคล้ายคลึงกันอย่างยิ่ง นั่นคือความเป็นพุทธ-

๑. คัมภีร์กล่าวคือ เป็นความพยายามที่เหลือปรารถนาอยู่ในฝ่ายเถรวาทในการตีความของคัมภีร์ทั้งหมดจากหลัก  
เกณฑ์ที่ว่า ละมดที่ตรงกันข้ามเสีย คำวิงวอนในถกถัดคือ เป็นปถรณ์ที่ตัดสินและรักษาพระพุทธรูปมดอัน  
บริสุทธิ์ไว้

คำสอนพิเศษจากคำสอนอื่น การสังเคราะห์รวบรวมตำราและหลักการของมาชยัมภิก  
 อยู่ตรงที่แบ่งความมีอยู่เป็น ปริมารถ (ชั้นโลกุตตระ) และสมวฤติ (แห่งโลก  
 สัมมตติ) และแบ่งตำราออกเป็นนิตารถ (ชั้นต้น) และ เนยารถ (ชั้นสอง) ตาม  
 ทศณะของอาจารย์นาคารชุน, พระพุทธเจ้าทรงยืนยันความมีอยู่เป็นอยู่ของอาตมมัน  
 คัดค้านลัทธิวัตถุนิยม, เพราะว่าการรู้สึบลึกลับของกรรมและผลของกรรม การกระทำ  
 และการรับผิดชอบต่อการกระทำ; อาจารย์นาคารชุนปฏิเสธความมีอยู่ของอาตมมันอย่าง  
 ตรงข้ามกับลัทธิวัตถุนิยม (ผู้นิยมความมีอยู่เป็นนิรันดรของอาตมมัน) ผู้ถือว่า  
 อาตมมันเป็นแก่นสารที่ไม่เปลี่ยนแปลงและแทรกซึมอยู่ทุกหนทุกแห่ง, อาจารย์กล่าวไว้  
 ด้วยว่า ไม่มีทั้งตัวตนและทั้งความไม่มีตัวตน พระพุทธเจ้าเหมือนแพทย์ชานาญทรง  
 เข้มคำสั่งสอนของพระองค์ให้สูงขึ้นโดยลำดับ ตามความต้องการและความสามารถของผู้  
 ที่พระองค์ทรงตรัสสอน

นี่เป็นวิธีหนึ่งในการประนีประนอมคัมภีร์และหลักการต่าง ๆ เข้าด้วยกัน เป็น  
 ความพอใจของเราที่การอธิบายขยายความตามประเพณีที่สืบทอดกันมา จะต้องได้รับ  
 การพิจารณาอย่างถี่ถ้วน และจะต้องทำการซึ่งตรงอย่างละเอียดรอบคอบ การ  
 ปรัดประเพณีเหล่านั้นทั้งเสียโดยประมาณว่าเป็นคำของพระอรธกถาจารย์ หรืออย่าง  
 เป็นการลัดแทรกภายหลังเป็นต้น ไม่เป็นพยานหลักฐานของการวิพากษ์ที่ไม่ประกอบด้วย  
 ด้วยอคติของเรา พุทธคำสอนและปรัชญาอินเดียทุกลัทธิไม่เป็นอรรถาธิบายของพระ-  
 อรธกถาจารย์ ในข้อที่ว่า ปรัชญาเป็นฐานรองรับหรือเป็นองค์ประกอบของเทววิทยา  
 อย่างที่เราพบในปรัชญาตะวันตกในสมัยกลาง พุทธคำสอนและปรัชญาอินเดียอาจจะ  
 เป็นคำของพระอรธกถาจารย์ในข้อที่ว่า ปรัชญาเหล่านั้นฟังความสนใจ แม้ในราย  
 ละเอียดเล็ก ๆ และสับสนกับการจักเฝ้าฝัน อย่างไรก็ตามดิฉันเห็นว่าการถอยหลังเข้า

๑. อาตมตติ อปี พรชอุเบตม อนาตมตติเทสิคฺ, พุทฺธิโร นาคมา น จานาตมา กสฺจิทฺ อิติ อปี เทสิ-  
 ตมฺ - (ถ้าว่า อาตม อันพระคตาคตรู้แล้ว ทั้ง อนาตม (อันพระคตาคค) แสคตแล้ว, ทั้งอาตม และอนาตม  
 ที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงแสดงไม่มีเลข) มก. XVIII, 6 และดู มก. หน้า ๓๕๔ สำหรับความเห็นที่กล่าวมาแล้ว  
 ของมาชยัมภิกเกี่ยวกับเรื่องราวของอาตมมัน.

## คลองหาไม้ได้

ปรัชญาอินเดียทุกระบบผ่านวิวัฒนาการที่สลับซับซ้อนมาสู่ยุคด้วยกัน  
 ๒๒ ผู้แรกพบความสว่างหรือคนสำคัญผู้รู้อำนาจแห่งตลอด เปลี่ยนจากแสดงที่คั่นอัน  
 ตรงกับศีลธรรมที่ตนค้นพบ; นี่เป็นมูลมโนทัศน์ความบังตาใจของตน ซึ่งเป็นการเริ่ม  
 ต้นมรรคาใหม่ และเป็นรากฐานของปรัชญาใหม่ ยุคสองประกอบด้วยการจัดระเบียบ,  
 ขัดเกลาและร้อยกรองขึ้นเป็นข้อสัน ๆ แต่ใจความ (ยกขึ้นเป็นสูตร หรือ การิกา)  
 ระบบปรัชญาได้ก่อรูปขึ้น มีการอธิบายเพิ่มเติม, อ้างข้อความที่เกี่ยวข้อง ยกยอ  
 ละเอียดจากประสพการณ์ที่ผ่านมา, ขจัดความสับสนยุ่งหลาย เป็นต้น ยุคต่อไปมาถึง  
 เมื่อระบบปรัชญาโจนเข้าสู่การวิพากษ์วิจารณ์และการคิดวางระบบอัน เพื่อทำฐานของ  
 ตนให้แข็งแรงมั่นคงขึ้น. ยุคสามและสี่เท่านั้น อาจเรียกได้ว่า เป็นยุคอรรถาธิบาย  
 และยุคค้นกันใหม่ โดยยุคที่ไม่น่าปรารถนาและปราศจากคุณค่าเสียทีเดียว

ระบบทางพุทธศาสนาแตกต่างจากที่แสดงข้างบน คือพระบัญญัติธรรมของ  
 องค์พระพุทธเจ้าได้ถูกจัดเป็นระเบียบเรียบร้อย ไม่มีอะไรได้เพิ่มขึ้นจากทฤษฎี-  
 พุทธศาสนายุคต้นที่รับรองเรื่องอดีต - ซึ่งคิดตามมาจากพุทธศาสนายุคแรกโดยที่  
 ปฏิเสธเรื่องอดีต ถึงแม้ว่าเป็นอย่างนั้นจริง แต่ก็จะเป็นไปได้มากกว่า เป็นการ  
 พิสูจน์ว่า พระสัมมาโคตมพระพุทธเจ้าเป็นบุคคลจริงในประวัติศาสตร์ ได้สั่งสอนธรรมะว่า  
 ด้วยอาตมฉัน โดยมูลฐานแตกต่างจากธรรมะที่เราคุ้นเคยในพุทธศาสนายุคแรกคิด  
 เพียงผู้ เราอาจจะอธิบายพุทธศาสนาและนำไปเกี่ยวข้องกับคำสอนในอุปนิษัท ถ้า  
 ปลดปล่อยพระพุทธเจ้าจากข้อหาที่ว่า พระองค์ทรงเทศนาสั่งสอนปฏิเสธอาตมฉันอาจจะช่วย  
 พระองค์จากมลทิน ปัญหาไม้ใช้เกี่ยวกับบุคคลใด โดยเฉพาะในความพยายามเพื่อจะ  
 เชื่อมความแตกต่างระหว่างอุปนิษัทและพระพุทธเจ้า เรายังเพิ่มระยะห่างระหว่าง  
 พระพุทธเจ้าและพุทธศาสนายุคต้น เราไม่สามารถพบเจตนารมณ์ที่เพียงพอและจับใจ  
 ในการปล่อมแปลงคำสอนดั้งเดิมของพระศาสดา พระภิกษุอาจจะไปถึงกับจับคำสอน

๑. ว่ากันทางธรรมะ ยุคต่าง ๆ ควรเป็น - ๑ ยุคแนะนำ, ๒ ยุค จัดระเบียบ และ ๓ ยุคอรรถาธิบาย และ  
 มองวิชดัณเฐมา ยุคเหล่านี้อาจจัดเป็นยุคต้นบัญญัติ; ยุคศาสตร์หรือสูตร และยุคฎีกา.

มูลฐานของพระศาสดาไม่ได้ หรือท่านเหล่านั้นฉลาดเกินไปถึงปลอมและนำเอาหลักธรรมจากฝ่ายตรงข้ามมาตบตาพระองค์อย่างใดอย่างหนึ่ง ทางเลือกทั้งสองประการนี้ก็กล่าวข้างบนรับรองไม่ได้ทั้งสิ้น ทำไมและเมื่อไหร่การปลอมแปลงอย่างชัด ๆ ซึ่งเดากันว่าเกิดขึ้น ไม่สามารถระบุได้ถูกต้อง

ประวัติที่ถามนำ : ระบบปรัชญาและนิกายต่าง ๆ ทางพุทธศาสนาซึ่งล้วนมอบความจงรักภักดีต่อองค์ผู้ตั้งศาสนาพากันอวดอ้างว่า ตนเป็นตัวแทนและเข้าใจพุทธศาสนามากกว่าคนอื่นในยุคปัจจุบัน ผิดอยู่ห่างไกลจากพระศาสดาเป็นพันปี และห่างจากวัฒนธรรมและความเป็นไปในสมัยของพระองค์ผู้ทรงตั้งศาสนา นิกายทางพุทธศาสนารักษาทิศทางแห่งวิวัฒนาการของพุทธศาสนาโดยไม่ขาดสาย และผู้นำส่วนมากของนิกายล้วนแต่รับความรู้จากสาวกโดยตรงผู้ มีชื่อเสียงทันเห็นพระศาสดา เช่นพระศรีวิบุตร, (สาริบุตร) พระเมกคัลลยณะ (พระโมคคัลลานะ) พระกาศยปะ (พระกัศปะ) พระอานนท์ และสาวกองค์อื่น ๆ ในช่วงเวลาแห่งความเจริญก้าวหน้าแห่งพระพุทธศาสนา ศาสนาอันยิ่งใหญ่ได้วิวัฒนาการและขยายวิถึทางและแนวโน้มนางแนว ซึ่งสื่อให้เห็นจุดมุ่งหมายดั้งเดิมขององค์ผู้ตั้งศาสนา ในกรณีของพุทธศาสนา เราต้องยอมรับกฎของวิวัฒนาการซึ่งความเจริญในยุคหลังรวมตัวอยู่อย่างแนบแน่นอยู่ในวิวัฒนาการยุคแรก ๆ นั่นเอง

วิวัฒนาการทั้งหมดของปรัชญา และศาสนาพุทธเป็นเครื่องพิสูจน์ความถูกต้องของความหมายแห่งในราตมยธรรมของพุทธศาสนา ไม่นานกายนทางพุทธศาสนานิกายไหนที่ไม่ปฏิเสธ ความมีอยู่คงอยู่ของอาตมัน และมีความจริงเท่าเทียมกันว่า ไม่มีศาสนาพราหมณ์หรือเซน ซึ่งไม่รับรองอาตมันในรูปใดรูปหนึ่ง อาจจะมีผู้คิดค้านว่าอาตมันที่ชาวพุทธไม่รับรอง เป็นเพียงตัวตนทางวัตถุเป็นอันเดียวกับร่างกาย หรือเท่ากับภาวะทางจิตบางชนิดเท่านั้น และว่าการปฏิเสธไม่กระทบกระเทือนถึงฐานะของสังขยะ หรือ เวทานตะ เป็นต้น แต่พุทธศาสนาไม่เคยรับรองความแท้จริงของอาตมันซึ่งอยู่ในรูปแห่งความมีความเป็นสัตว์วัตถุอันยังย่นถาวรชั่วนิรันดร์ ไม่รู้จักแตกทำลาย สำหรับพุทธศาสนาความแท้จริงคือ ความมีความเป็น พวกที่ถลอเรื่องความแท้จริงของ



ปฏิเสธราคมนันทางานอย่างเต็มที่พร้อมด้วยอธิบายทุกอย่าง อภิปรัชญาญาณวิชา และแบบฝึกหัดทางจิตได้ถูกตกแต่งเสริมต่อให้กลมกลืนกับหลักมูลฐาน มีการอธิบาย ขยายความและทำให้คำสอนดั้งเดิมของพระพุทธเจ้าลึกซึ้งเป็นทิวคุณ โดยปราศจากการ บิดเบือนปลอมแปลง หรือการย่อมนัดคำสอนเดิมของพระพุทธองค์

พุทธศาสนิกชน มิใช่เป็นสาวกหมกหมิ่นที่ถือปรัชญาข้างฝ่ายในราตมยะ ศาสนา เชน และ ศาสนาพราหมณ์ วัตถุประสงค์ของพุทธศาสนาว่า ปฏิเสธราคมนันทางานอย่างแน่ชัด มาธวาทจารย์ ( วิทยารณย ) เห็นว่า พุทธศาสนามีเรื่องที่จะได้เปรียบค้ำค้ำนน้อยกว่าลัทธิ วัตตุนิยม ( จารวาก หรือ โลกายค ของอินเดีย ) ในลำดับระบบปรัชญาที่ท่านจัดเรียง ในหนังสือ “ สรวทศนสังกรหะ ” ของท่านมหาพุทธศนหรือปรัชญาพุทธศาสนาอยู่รอง ใต้หลังกระชั้นชนิดลัทธิจารวาก ( วัตตุนิยมแบบอินเดีย ) สำหรับพวกอราตมวาทะ คือ ผู้ถือว่ามีอาตมมัน ไม่มีอะไรจะเสียหายร้ายแรงเท่ากับการปฏิเสธราคมนัน อูหยุนาจารย์ เรียกชื่อหนังสือของท่านตอนว่าด้วย เพาธธกการ-การค้ำค้ำนพุทธธรรม อย่างน่าดังเกิด ว่า “ อาตมตตววิเวก ” การพิจารณาแยกแยะความแท้จริงของอาตมมัน การรับรอง ความมีอยู่ของอาตมมันทำให้ลัทธิดั้งเดิมฝ่ายพราหมณ์แบ่งแยกจากพุทธศาสนา ศาสนา เชนเห็นลักษณะแตกต่างกัน จึงจัดทัศนะของตนให้ต่างจากลัทธิก่อนนิจตาและอนัตตตา ของพุทธศาสนา

ผู้อธิบายปัจจุบันนี้อาจจะไม่ สักถึงความ นิยมนับถือต่อพุทธศาสนาของ ชาวพุทธ และคนอื่น ๆ แต่เขาจำเป็นจะต้องหยุดไตร่ตรองความเป็นนาหนึ่งใจเดียวกัน ซึ่งพุทธ-

๑. ผู้แต่งหนังสือ ชื่อ “ สรวทศนสังกรหะ ” รวบรวมคำสอนสังขปของศาสนาและปรัชญาในยุค ของท่าน ท่านรวบรวมปรัชญาสายสำคัญไว้ ๑๖ สาย แต่เนื่องจากท่านเป็นอินตูลยอัทโวกเวทานตะ ท่านจึง วดภาพพุทธศาสนาอย่างรวบรัดและสั้นมาก, อธิบายธรรมะบางข้อคลุมเครือ และให้ลำดับพุทธศาสนาเป็น อันดับสองรองจากลัทธิวัตตุนิยม. ท่านผู้นี้มีอยู่ในราวพุทธศตวรรษที่ ๑๘ ประมาณปี ๒๘๘๑ — ผู้แปล.

๒. ท่านอาจารย์ผู้นี้เป็นขวัญใจของลัทธิพราหมณ์ เพราะท่านเขียนหนังสือค้ำค้ำนปรัชญาพุทธศาสนา ของอาจารย์คนสำคัญฝ่ายพุทธ เช่น อาจารย์นถารชุน วสุพันธุ เป็นต้น อย่างเผ็ดร้อนถึงใจ เป็นคนมีปฏิภาณ เฉียบแหลมการคมคายและเป็นนักโต้วาทีตัวฉกาจ ท่านมีชีวิตอยู่ในราว พ.ศ. ๑๕๒๑— งานสำคัญของท่าน คือ อาตมตตววิเวก (มหาพาทธกการ), นยายกุลสมาพชติ, กิรณาวดี และ นยายวาทกตคตปรัยฎีกา (ปรัสุทริ)

คำสอนได้รับมาจากหลักอนัตตมวาทะ เขาจำเป็นจะต้องพิจารณาคำสั่งสอนของพระ-  
พุทธเจ้าในส่วนที่ก่อให้เกิดนิกายทางพุทธศาสนา ซึ่งประวัติมีลักษณะที่พิจารณาว่า  
นิกายเหล่านั้นหมิ่นห่อหัวใจของคำสอนดั้งเดิมของพระองค์ผู้ตั้งศาสนา

มีเหตุผลนำคิดอีกประการหนึ่งสำหรับในความหมายของหลักธรรมในราตมยะ  
ของพุทธศาสนา ถ้าในราตมยวาทของพุทธศาสนานับสนุน การถืออาตมัน เหมือน  
ปรัชญาฝ่ายพราหมณ์แล้วไซ้ การเกิดขึ้นของวิชาวิชิตของมารขมิก จึงกลายเป็น  
ปริศนาลึกลับน่างงสนทนแท้ วิชาวิชิตเกิดขึ้นจากการเป็นปฏิปักษ์กันสองฝ่ายระหว่าง  
ทัศนะสองทัศนะซึ่งอยู่ตรงกันข้ามกันอย่างแท้จริง และปฏิบัติให้เห็นกันอยู่ก็มีสองคายน  
เท่านั้น คือ ฝ่ายอนัตตมวาทของพราหมณ์ และฝ่ายอนัตตมวาท ของพุทธศาสนาค้น ๆ  
รัตน-กฤษ-สูตร ( กัศยป-ปริวรรต ) แสดงเรื่องนี้ไว้อย่างชัดเจน

“ การถือว่าทุกสิ่งเที่ยงเป็นส่วนสุดข้างหนึ่ง การถือว่าทุกสิ่งไม่เที่ยงเป็นอีกข้าง  
หนึ่ง — — การถือว่า อาตมันเป็นส่วนสุดข้างหนึ่ง และการถือว่า อาตมันไม่มี  
เป็นอีกข้างหนึ่ง แต่การถือกลาง ๆ ระหว่างอาตมัน และ ในราตมัน เป็นสิ่งที่อธิบาย  
ไม่ได้ — — เป็นกรพิจารณาได้ส่วนความเป็นไปแห่งธรรมทั้งหลาย ( ธรรมาน-ภูต  
ปรตย เวกษา ) ” นี้คือทางสายกลาง ( มชฺชมาปรติปต ) ของ มารขมิก

## ๕. ตอบข้อคำถามข้อต่อความหมายของในราตมยะของพุทธศาสนา

๑. บางคราวมีผู้เห็นว่า พระพุทธเจ้ามิได้ทรงแสดงหลักในราตมยะ เนื่องจาก  
อินเดียในสมัยนั้นไม่พร้อมที่จะรับหลักธรรมนี้ ความรู้ สึกนิกคิของสมัยขัดต่อความ  
เปลี่ยนแปลงอย่างถอนรากจากคำสอนในอุปนิษิต ยิ่งกว่านั้น ความดำริ่ของพระพุทธ-  
เจ้าในสมัยแห่งพระชนมชีพของพระองค์ไม่อาจจะได้บรรลุถึง ถ้าพระองค์ทรงเทศนา  
ปฏิเสธอาตมัน

เป็นความผิดที่เสนอแนะว่า สมัยนั้น เป็นสมัยที่ยังไม่ถึงเวลาอันควรที่จะรับ  
ปรัชญา (ใหม่) และเป็นเวลาที่ยังไม่ได้เตรียมตัวเพื่อรับการปฏิวัติหลักกรรม. ภาพ  
ของอินเดียที่บรรยายไว้ในคัมภีร์ของเซนและพุทธร่วมสมัยกัน แสดงว่าประชาชนสนุก  
รื่นเริงในการแก่งความจริงทางปรัชญาด้วยความกล้าหาญ. ข้อค้านไม่รับรู้ความคิดริเริ่ม  
และพระบัญชาของพระพุทธเจ้า ถ้าจะยอมรับข้อกล่าวหาข้างบน การปฏิรูปเปลี่ยนแปลง  
ก็จะเป็นไปได้ เพราะนั่นหมายความว่า เป็นการขัดขวางต่อสังคมที่สงบแล้ว

ถ้อยวิจารณ์ดังต่อไปนี้ดีกว่า ปรัชญาและศาสนาบางชนิดเท่านั้นสมควรได้รับ  
ความสำเร็จและอาจจะประสบผลความสำเร็จ. นำแปลกที่ว่าคำกล่าวข้างบนเป็นวาจาของ  
สาวกผู้ภักดต่อลัทธิอื่น ถ้าพระพุทธเจ้าประสบผลความสำเร็จ นั่นเป็นเพราะว่า พระภิกษุ  
ผู้ดำเนินตามรอยพระบาท สามารถก้าวไปสู่ความหลุดพ้นจากกิเลสเครื่องร้อยรัดอย่าง  
เห็นได้ชัด. ไม่ควรกล่าวว่า จะบรรลุความหลุดพ้นด้วยทางนี้เท่านั้น แต่ควรกล่าวว่า  
นั่นเป็นทางหนึ่งในหลาย ๆ ทางที่เปิดเผยแก่เรา

ถ้าจะมีบทเรียนสักบทหนึ่งมากกว่าบทเรียนอื่น ๆ ซึ่งประวัติศาสตร์ของปรัชญา  
และศาสนาสอนเรา บทเรียนนั้นก็คือ ความแตกต่างของลักษณะท่าพจน์เป็นลักษณะ  
มีอยู่ในภายในนั่นเอง และลักษณะนั้นไม่สามารถจะตัดทิ้งไปได้ มีกรรมกตและผูกต  
ต่อลัทธิใดลัทธิหนึ่งอยู่เสมอ อาจจะไกลความจริงขึ้นไปอีกในการยอมรับว่า มีแบบฉบับ  
ขนานมูลฐานบางอย่างของปรัชญาและศาสนา และบางคนตระหนักถึงความคล้ายคลึงกัน  
ทางธรรมะต่อแบบฉบับปรัชญาบางแบบมากกว่าแบบอื่น ๆ การปฏิเสธไม่ยอมรับการ  
ตัดสินชี้ขาดของประวัติศาสตร์ไม่ใช่อะไร คือความเป็นสมมติบัญญัติคับแคบ สอดถึงความ  
ไม่อดทนในการวิเคราะห์ครั้งสุดท้าย ประเด็นก็คือ เราจะเห็นด้วยกับทัศนะที่ว่า มีมรรคา  
เดียวแห่งความแท้จริงที่สุดหรือว่าจะยอมรับว่ามีให้เลือกหลายทาง ถ้าเป็นอย่างนั้น  
การวิพากษ์วิจารณ์พุทธศาสนาก็สมควร แต่ไม่มีอะไรจะเป็นเครื่องตัดสินการวิพากษ์  
วิจารณ์นอกชั้นหนึ่ง คนหนึ่งอาจจะมีเชื่อมั่นในมรรคาของตนเองว่ามันจะพาไปสู่  
จุดหมายได้ และไม่แน่ใจต่อทางอื่นว่าจะพาไปได้ นั่นเป็นชนิดของความเชื่อตาม ๆ กันว่า



ถ้ายอมรับว่ามีทางเลือกหลาย ๆ ทางจะต้องยอมรับความแตกต่างในทัศนภาพ แต่ปราศจากความแตกต่างที่สำคัญในจุดหมายปลายทาง อนึ่ง การเลือกมรรคาหนึ่งแล้วสลัดทิ้งมรรคาอื่น ๆ ไม่ขึ้นอยู่กับตรรกวิทยา แต่ขึ้นอยู่กับนิสัยและความพอใจของแต่ละคน คนหนึ่งอาจจะประสบความสำเร็จในการปฏิบัติตามทางหนึ่งดีกว่าอีกทางหนึ่ง ตรรกวิทยาภายหลังเมื่อใดเลือกเสร็จเรียบร้อยแล้วเป็นความพยายามบากบั่นไม่ทอดทิ้งที่จะรักษาทางนั้นไว้ ไม่หลงใหลไปทางอื่นทางน้อยอย่างปราศจากความเข้าใจ หรือทดลองทางอื่นต่อไป การทะเลาะโต้เถียงทางธรรมะด้วยมุ่งจะบดขยี้คู่ต่อสู้ให้สิ้นไปจากเวที มีประโยชน์เพียงให้คำจำกัดความ และให้ความแตกต่างลักษณะของสังขารม และวิถีทางแห่งการพัฒนาคิดใจให้เจริญของลัทธิตนจากลัทธิอื่น ซึ่งอาจจะเป็นเหตุให้เกิดความสับสน อย่างไรก็ดี ไม่จำเป็นต้องกลัวว่าเราจะไม่มีทางที่จะแยกแยะสังขารมปฏิบัติจากสังขารมที่แท้ สังขารมปฏิบัติหรือธรรมปลอมจะหายไปเอง เพราะมีความว่างเปล่าอยู่ในตัวเองและขาดผู้ปฏิบัติตาม การทุจริตและอกุศลธรรมอาจจะงอกงามบนธรรมปลอมได้เช่นเดียวกับธรรมจริง เพราะฉะนั้น เราจึงควรระวังในเรื่องนี้ ในนัยสุดท้าย บรรทัดฐานของความแท้จริงของระเบียบฝึกหัดใจอย่างใดอย่างหนึ่งคงอยู่บนความเจเนจัดต่อสังขารมเป็นพิเศษของแต่ละคน นี่เป็นที่ยอมรับของทุกระบบว่าเป็นวิธีสุดท้าย

๒. มีผู้เสนอแนะเหมือนกันว่า พระพุทธเจ้าพระองค์เป็นนักปฏิบัติ พระองค์ทรงหลีกเลี่ยงจากความคิดนึกตามทฤษฎีทั้งหมดในฐานะเป็นสิ่งไร้ประโยชน์ ไม่อาจนำไปสู่การตรัสรู้ได้ ตัวอย่างสนับสนุนเรื่องนี้มีมากมาย เช่น พระพุทธองค์ทรงดิ้นรนพระมาตุลกายปุตต และวัจนโคตติ สรุปได้ว่า พระพุทธองค์ทรงพร่ำสอนทางแห่งชีวิต แต่พระองค์ไม่ทรงเอาพระทัยใส่ต่อการแจ่มแจ้งที่เกี่ยวเกี่ยวกับความจริงที่สุด พระองค์ทรงยำเกี่ยวกับจริยธรรมและปล่อยให้อภิปรายอยู่อย่างโดดเดี่ยว. ธรรมกถึกผู้พอใจข้อความข้างบนอาจจะกล่าวเสริมต่อไปว่า พุทธศาสนานักเหลือค่างไวถึงยุคพระอรหันตกาจารย์ เพื่อสานทฤษฎีอภิปรายต่อไป และเพื่อบิดเบือนคำสอนของพระพุทธองค์

พระตถาคตไม่ได้สอนธรรมเหล่านั้น แม้พระดำรัสใด ๆ ที่สื่อความหมายก็ไม่

เราสามารถมีหนทางดำเนินของชีวิต ซึ่งไม่ได้เกี่ยวข้องกับทัศนคติเกี่ยวกับความ  
แท้จริงบ้างหรือ ? เป็นไปได้หรือไม่ที่จะปฏิบัติตามอุดมการณ์ของศีล ซึ่งเป็นเครื่อง  
ยึดเหนี่ยวความภักดีของมนุษยชาติทั้งหมดไว้ โดยไม่ต้องพะวงถึงปัญหาเกี่ยวกับผล  
ขั้นสุดท้าย ธรรมชาติและเคราะห์กรรมของปัจเจกชนผู้ปฏิบัติตามศีล และความ  
สัมพันธ์ของเขากับอุดมคติ แม่ด็กน้อยหนึ่ง ? ลัทธินิมีมีสา ซึ่งดูจากภายนอกเกี่ยวข้องกับ  
ธรรม—ซึ่งหมายถึงการประกอบพิธีกรรม และยัญพิธี—พบว่าการศึกษาได้ส่วนความ  
หมายของธรรมเกี่ยวข้องกับความหมายแห่งอภิปรายและญาณวิทยาของตัวตน ธรรม-  
ชาติของกรรม เป็นต้น ผลสุดท้ายก็เจินเข้าสู่ดวงของสัจนิยม พวกชีวิตนทรนิยม คือ  
ปรัชญาสอนให้คนทำความดีและไม่หวนไหวต่อสุขทุกข์ และพวกโลกนิยม คือผู้บูชา  
ความสนุกสนานสำราญและพึงเพื่อ ซึ่งก่อโครงร่างปรัชญาอย่างเป็นลักษณะของธรรมจริยา  
ก็อาจจะเกี่ยวพันกับอภิปรายไม่ได้

การดำเนินชีวิตทางการเมืองสมัยปัจจุบัน คือเป็นระบบฟาสซิสต์คอมมิวนิสต์  
เป็นต้น ถือว่า แต่ละระบบมีปรัชญาแตกต่างกัน อาจจะเป็นระบบวัตถุนิยม หรืออย่างอื่น  
แต่ทั้งหมดแสดงปรัชญาของความมีความเป็นอยู่และปรัชญาแห่งคุณค่า คนธรรมดาสามัญ  
อาจจะไม่ตระหนักว่าตัวมีปรัชญา เขาไม่มีทั้งโอกาสและความสามารถที่จะก่อร่าง  
ระบบปรัชญา ยิ่งกว่านั้น ความประพฤติของเรายังสอดคล้องกันกับทุก ๆ ไปของโลก การ

๑. ธรรม (ธรรม) ในลัทธินิมีมีสา หมายถึง ชก คือ การประกอบยัญพิธี เพื่อประจบเอาใจเทพ  
ต่าง ๆ. (บาลาเทเว ธรรมะ) — ผู้แปล

- ๒. กรรมนิยยะ: ผลสมุพณะ: ปารเลาไทยทะเลาภิเษ;
- ธรรม อธิษยหิ อญญัก สยาท อรุด-สุนยาสุ พุทธิญ.
- คสมุท ธรรมารุทธิ: ปุรวุ ปุรมายนร โลกสมมุไต;
- อรุดสย สทสสุภาเว ยคนะ: การยะ: ฤริย้า ปุริคิ.

โศลกวารคิก นิราลุมพนวาท—๑-๔ ของกุมารวิดิ ภัญญะ

ข้างบนเป็นอธิบายความของถาภิการว่า สรุโวจ หิ อัย มีมีสา—ปรปญใจ พาหุยารุตาศรย เอว. ซึ่งแปลว่า  
ธรรมแล้วเรื่องเน้นซ้ำ ของมีมีมีสาทั้งหมดนี้ อาศัยเหตุภายนอกเท่านั้น.

เลือกไม่ใช้ระหว่างมีปรัชญากับความไม่มี แต่เป็นการเลือกอภิปรัชญาาระบบหนึ่งกับระบบอื่น ระหว่างระบบที่ดีกับไม่ดี เป็นไปไม่ได้ที่จะมีระบบแห่งความจริงทางปรัชญาาระบบหนึ่ง โดยปราศจากหลักกรรมจรรยาในทันทีทันใด แต่การมีตรงข้ามที่กล่าวข้างบนเป็นไปไม่ได้ ถ้าหากว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะมีทางดำเนินของชีวิตทางหนึ่ง โดยปราศจากที่คั่นเกี่ยวกับความแท้จริงที่สุดไซ้ร จึงเป็นไปไม่ได้สำหรับพระพุทธเจ้าที่จะไม่มีอภิปรัชญา (ในคำสอนของพระองค์) ระบบปรัชญาตะวันตกยกเว้นบางระบบ เป็นปรัชญาชนิดแห่งความจริง เนื่องจากเป็นเพียงการเล่นถึงความจริงด้วยอาศัยจินตนาการ, ระบบปรัชญาเหล่านั้นจึงไม่จำเป็นต้องนำไปสู่ระเบียบวินัยทางจิตใจ มันอาจจะดำเนินไปโดยมีหรือไม่มีทางดำเนินแห่งชีวิต ไม่มีลัทธิปรัชญาอันใดลัทธิไหนอาศัยการแห่งความจริงเท่านั้น ทุกลัทธิเป็น ทรศณะ คือขาดที่คั่นภายในที่มองหาคำความจริง ซึ่งทันทีที่เป็นมรรคาแห่งความสมบูรณ์และความดีทุกข

พระพุทธเจ้าของนิกายต่าง ๆ ปรากฏพระองค์คุ้นเคยกับลัทธิปรัชญาและแนวโน้มของความคิดที่แพร่หลายอยู่ก่อน หรือในสมัยของพระองค์ พระองค์ทรงละทิ้งลัทธิปรัชญาเหล่านั้น เพราะว่ามันไม่สอดคล้องกับทางแห่งความบริสุทธิ์สมบูรณ์ที่พระองค์ได้ตรัสรู้ นี้ไม่ได้หมายความว่า พระพุทธเจ้าทรงดำเนินถึงความจริงที่ว่า ทางดำเนินแห่งชีวิตลู่ถึงอภิปรัชญา ?

การปฏิบัติตามศีล และ สมาริ ของใจมิได้สิ้นสุดในตัวเอง แต่มันหมายความว่า การปฏิบัติบำเพ็ญเหล่านั้นจะนำเราไปสู่ความรู้อย่างเห็นจริงในสังขารม พระพุทธเจ้าทรงติเตียนการยึดติดอย่างตาบอดในบุญกรรมและวัตถุจรรยา (คือวรรตปรามารสะ) วินัยของพระองค์อาจจะไม่พิเศษจากศีลพรต ถ้าปราศจากการเข้าถึงปัญญาและการบรรลุถึงปัญญาเท่านั้น ซึ่งชี้ให้เห็นถึงเอกภาพและความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของจุดประสงค์ จากข้อปฏิบัติทางศีลมากมาย ซึ่งอยู่ต่างหากจกกัน ไม่ได้เพียงเท่านั้น ปัญญาเท่านั้น ที่ทำให้ศีลสมบูรณ์ บุคคลไม่สามารถจะมีศีลสมบูรณ์ และพ้นทุกข์ได้ถ้าไม่มีวิปัสสนาปัญญา วิปัสสนาปัญญาทำชีวิตทางจิตใจให้สะดวกและเป็นไปตามธรรมชาติ

หลักนโมยหฺวไปในทุกภคฺธิ อย่างที่สุเรศวรจากรีย์ กล่าวว่

“แต่บุคคลที่รู้แจ้งเรื่องอาตมณ ความไม่โกรธเกลียดและคุณธรรมอื่น ๆ จะพอกพูนโดยธรรมชาติ ปราศจากความพยายามใด ๆ”

เมื่อจะชงบทบาทของปัญญา อาจารย์ศานติเหวะ กล่าวว่ “การรักษาศีลและเจริญสมาธิภาวนา เพื่อบรรลุโพธิหรือปัญญาชั้นสูงสุด”<sup>๓</sup> อัญญาสาหสริกา กล่าวถึงปรัชญา (ปัญญา) ว่ เป็นบันไดแห่งความบริสุทธิ์บริบูรณ์ บารมอื่น ๆ ไม่สามารถเป็นบารมได้ ถ้าไม่มีปัญญาบารมิตา บุคคลที่ไม่ทราบถึงความว่างเปล่าของสิ่งทั้งหลาย (ศูนยตา) ก็ไม่สามารถจะบำเพ็ญทานและคุณธรรมอื่น ๆ ไหยง ๆ ขึ้นไปได้ บุคคลนั้นอาจจะมีกรอหมก้างหรือมความล่งเด เป็นการไม่สมควรที่จะรักษาศีลอย่างเดียว โดยไม่ค้ำถึงอภิปรัชญา

๓. การประหังอย่างหนักที่สุดที่เคยมีมาต่อคำสอนของพระพุทธเจ้า พระองค์ผู้สอนหลักธรรมเรื่องในวาทมยะ คือการปฏิเสธการมอยู่ของอดีต นั่นคือ คำสอนของพระองค์ขัดต่อหลักธรรมข้ออื่น ๆ ทกถว่เป็นหลกมูลฐานของพระพุทธศาสนา คือ หลกกรรม การยอมรับเรื่องโลกหน้า และการเกิดใหม่ กรรมที่ปราศจากตัวนโรงผู้จำนงจะรับและเก็บเกี่ยวผลของกรรมที่ตนกระทำเป็นเรื่องที่ไม่ได้ประโยชน์อะไรของโลกหน้า ถ้าในอวดานไม่มีอะไรเหลืออยู่เลย? คำสอนของพระพุทธองค์อาจจะเป็นการรับรองเรื่องทุกขแต่ปราศจากผู้เสวยทุกข การรับรองการบำเพ็ญเพียรทางใจ โดยปราศจากบุคคลที่จะปฏิบัติกระทำตามวินัย และการรับรองผลสุดท้าย (คือพระนิพพาน)

๑. สุเรศวรจากรีย์ เป็นศิษย์คนสำคัญของสังกรจากรีย์ผู้ประกาศลัทธิที่ไวดเวทานตะ ท่านผู้นี้มีชื่อหลายชื่อ คือ มณฑน มิตร, วิศารูป, เทวศาร มีชีวิตอยู่ประมาณ พ.ศ. ๑๑๖๘ และได้แต่งหนังสือสนับสนุนทฤษฎีมายาของท่านสังกรจากรีย์ไว้หลายเล่ม.

๒. ข้อความนี้ แปลมาจากเถลาคตาต่อไปนี้: อุดุปนุน นาทม-ปุโรโธสุย ตวทเวญอญอญวาทโย คุณะ; อยคุนโต กวานคุยสุย น ตุ สรณรูปีน;

ในขกรมยลลลธิ IV ๖๘ ของ สุเรศวรจากรีย์

๓. พอว. ของ ศานติเหวะ ว่ “อิมิ ปริอริ ปุระชาเดรฎิ มุนิ: ขเวา-มุนิไคบเรรุ ลีล สมธิตันเป็นประโยชน์แก่การบรรลุถึงปรัชญา (ปัญญา)

โดยปราศจากคนใดคนหนึ่งเป็นผู้ช่วยเหลือ อาจกล่าวได้ว่า พระพุทธองค์ไม่ได้ถือความ  
คลุมเครือไม่ถ่มเหตุสมผลดังกล่าวเป็นเรื่องราวแรงอะไรนัก

พระพุทธเจ้าทรงตระหนักถึงความสิ้นเปลืองที่ผู้โจมตีพระองค์อย่างนี้ ในพระ-  
ไตรปิฎกพระองค์ได้ตรัสไว้ว่า “มีการกระทำ แต่ผู้กระทำหาไม่”<sup>๑</sup> ในพระสูตร  
ว่าด้วยการแบ่งภาระอีกครั้งหนึ่งที่พระพุทธองค์ทรงแสดงว่า ชั้น ๕ เป็นภาระหนัก  
การยึดถือชั้น ๕ เป็นการนำไปสู่ภาระหนัก การปลงชั้น ๕ ได้เป็นการปลงภาระหนัก  
ผู้แบ่งภาระเรื่องชั้น ๕ คือปลุกชนคนมกเสถ

ประชาชนผู้ตาบอดซึ่งเพราะรัก เชื่อว่าการตัดท่อนิ้วเรื่องอาตมอันเป็นด้วยนโร  
ทำลายอภิปรชญาทางพุทธศาสนา และเชื่อว่า ความลำบากที่พุทธศาสนาเผชิญอยู่  
เหลือที่จะเอาชนะได้ เขายังเชื่อต่อไปอีกว่า อภิปรชญาฝ่ายบริบรองอาตมัน หลีกเสี่ยง  
หลุมพราง และช่วยให้อธิบายเรื่องต่างๆ ได้ง่ายและมีเหตุผลมากขึ้น อย่างไรก็ตาม  
ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ เป็นพยานหลักฐานของความคิดที่ตื้นเขิน ใ้ว่าหลักธรรมทาง  
อนาตมวาทไม่สอดคล้องกับหลักความจริง หรือตรรกวิทยามากไปกว่าหลักอาตมวาทะ  
เมื่อไหร่ การบริบรองอาตมอันเป็นด้วยนโรเพียงไม่เปลี่ยนแปลง จะสามารถอธิบาย  
เรื่องกรรม การเกิดใหม่, ความจำและหลักการสืบต่ออภิปชาติ ได้มีเหตุผลน่าเชื่อถือ  
ได้อย่างไร? เนื่องจากสิ่งทั้งหลายเป็นสภาวะที่คงทนไม่เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่น สิ่งนั้นไม่อาจ  
จะมีเจตนาต่าง ๆ กัน เมื่อถึงเวตล้อมต่าง ๆ ชวนให้เกิดการกระทำต่าง ๆ การกระทำ  
ที่กระทำแล้วไม่เป็นทั้งความสุขและความดี ไม่สามารถจะรับการปฏิรูปและวิวัฒนาการได้  
อย่างหนึ่ง จะเห็นได้ถนัดว่า เพาะจะเลียงความลำบากอันยากที่จะเอาชนะ (และ)

๑. อิติ หิ ภิกขโว'สตี ภรม อสตี ภรมผลน;  
การกสตุ โนปลภุเต ย อิมิ สุกนธา วิหาลี  
อนุขุจ สุกนธานูปาทุเต, อนุขุจ ชรม สงกตาค  
เพราะเหตุนี้แล ภิกขทั้งหลาย ภรมมีอยู่ ผลแห่งภรมก็มีอยู่ แต่ผู้กระทำภรมอันบุคคลไม่พึงได้ ผู้ใด  
ละจันธนี้ไป ผู้นั้นพึงยังจันธอื่นให้เกิดขึ้น เพราะภรมสังเกต  
ดู พจนป. หน้า ๑๔; คธป. หน้า ๑๑ และ สังยุตตนิกาย I, หน้า ๑๓๕  
๒. อถว. หน้า ๑๖๖, พจนป. หน้า ๔๒๔; กถป. หน้า ๑๓๐. และดู สังยุตตนิกาย XX ๑๒๒๑  
30/06/2565

เพราะเหตุที่พระองค์คือช่างฝ่ายรับรองกฎแห่งกรรมว่าเป็นผู้ ชาติแต่ผู้เดียวต่อชาตกรรม ของปัจเจกชน พระพุทธเจ้าจึงทรงปฏิเสธที่จะรับรองอาตมมณฑเพียงคงที่ อาตมมณฑเปลี่ยนแปลง อยุ่ทุกขณะเป็นการชดถกนอยู่ในตัวเอง ทศนะทถถว่าไม่มีอาตมมณฑรับรอง หรือสามารถ รับรองอดีตชาติเปลี่ยนแปลงอยุ่ทุกขณะ เพราะว่ามันทห้เรารับรองการเปลี่ยนแปลงของอาตมมณฑ เราไม่มีเหตุผลทแจ่มแจ่มทจะจ้กคความเปลี่ยนแปลงนั้ให้อยู่ในขณะทแน่นอนได้ คือ มันจะคงอยุ่ช่วงเวลาซ่งพอจะรู้สึกได้ระยะหนึ่งและแล้วก็เปลี่ยนแปลง นั้อาจจะหมายความว่า มีอาตมมณฑต่างกันสองตัว ทงเร้าก็ไม่สามารถจะยอมรับว่า ส่วนหนึ่งของอาตมมณฑเปลี่ยนแปลง ในขณะทอีกส่วนหนึ่งคงทถาวร ถ้าส่วนทเปลี่ยนแปลงนั้เป็นของอาตมมณฑเป็นเนื้อเดียวกัน กับส่วนทไม่เปลี่ยนแปลง เราจะมัสภาพทสมมัตว่ามีอยุ่เป็นกลุ่มก้อน ซ่งแต่ละส่วนมีคุณสมบัติ ต่างกันตรงกันข้ามทเดียว ทฤษฎีนั้เป็นภยิตถความเชื่อในสภาพททรมอยุ่มอยุ่ของเรา

พระพุทธองค์ทรงนำเอาหลักสันตติ คือการสืบต่อไม่ขาดสายของใจเข้าแทนที่ หลักอาตมมณฑ คือลำดับแห่งการไหลแห่งจิตนั้กับธรรมชาติของจิตนั้ ซ่งถูกควบคุม ด้วยกฎแห่งปัจเจกกรรม (ธรรมสังเกต) ตามทศนะทของพระองค์ สภาวะอนันเปิดทงให้ เกิดความเจริญก้าวหน้า (การเปลี่ยนแปลง, การให้ผลของกรรม) และความสืบต่อ เป็นสันตติ (ความรับผิดชอบ) อย่างชนิดททุกขณะซ่งผล (ดี หรือ เลว) เป็นผลของ ขณะทล่วงแล้ว ด้วยวิธีนั้จะหลีกเลี่ยงความไร้ผลของกรรม ซ่งเป็นภาวะทเป็นจริงอนั้จะ เลี่ยงหนีไม่ได้ของการรับรองอาตมมณฑทคงททประการหนึ่ง และจะหลีกเลี่ยงไวนาศิกนิยาม หรือวัตถุนิยาม ซ่งเป็นผลจากการไม่รับรองสันตติคือกประการหนึ่ง การเกิดใหม่ไม่ได้ หมายความว่า อดีตอาจซ่งทเชอกันว่าเป็นแก่นสารซ่งนั้ในของคน เคลื่อนอย่างเบ้ร้งจาก ทหนึ่งไปอีกทหนึ่ง มันเพียงหมายความว่า อนุกรมใหม่ของภพอุบัติซ่งนั้ภายในใต้เงื่อนไข ของภพเก่า ไม่มีอะไรสูญญั้เสียไป และกำเนิดใหม่เป็นผลของกรรมเก่า ศ้าติสตั้มพศุตร แสดงเรื่องนั้แจ่มแจ่มแน่นอนว่า 'ไม่มีชาติอะไรเคลื่อนจากโลกนั้ไปสู่โลกอื่น มีแต่ความ สำนึกต่อผลของกรรม (คิดไป) เพราะว่ามีกการสืบต่อของเหตุและผล การเกิดใหม่นั้ มิใช่เกิดอย่างทเคย คือ ละจากโลกนั้แล้วเกิดใหม่ในโลกอื่น แต่มีกการสืบต่อของเหตุ

และผล เมื่อพระองค์ตรัสว่า ในชาติที่ล่วงมาแล้ว พระองค์เกิดเป็น สุนทร อาจารย์  
ผู้มานับถืออย่างที่พระองค์ตรัสไว้ใน สัปตสุทธโยทย สุตระ และในชาติทั้งหลายเรื่อง  
นี้หมายความว่า การสืบสายของพระพุทธเจ้า (พุทธสันดาน) เป็นเพียงหนึ่ง-หนึ่งสุนทร  
และ เคาตมะอยู่ในการสืบต่อกรรมเก่าสายเดียวกัน เอกลักษณะของปัจเจกชนรู้ได้ โดย  
การสืบอาการแตกต่างกัน (เอกโทปัจจาร) และเห็นแต่การเกี่ยวเนื่องทางเหตุและผล

ความจำและกาวระลึกได้หมายความว่ามีความลำบากที่อธิบายไม่ได้  
ในที่นี้ ถ้าไม่มีวิญญาณ (อัตตา) ขณะต่าง ๆ กันของความรู้สึกจะจำหรือ  
รู้จักสิ่งต่าง ๆ ซึ่งตัวเองเคยรู้จักมานานแล้วได้อย่างไร อย่างที่ท่านอาจารย์สุพรรณภูกล่าว  
ไว้ในอภิธรรมโกศว่า “ความจำเป็นภาวะใหม่ของวิญญาณ พงษ์บัญญัติอารมณ์เดียว  
อยู่ภายใต้เงื่อนไขอย่างเดียวกับภาวะที่ผ่านมาแล้ว” ประเด็นการณของ ก มิได้ถูกจำได้  
โดย ข เพราะว่า สายธรรมแห่งภาวะที่ปรุงแต่งขึ้นใน ก ต่างจากสายธาร (แห่งความ  
จำได้หมายรู้) ที่มียอยู่ใน ข. คำอธิบายนี้ ถึงแม้วจะฉลาดประดิษฐ์ขึ้น แต่ไม่ได้  
อธิบายความจำอย่างสมบูรณ์ สัญญาความจำใหม่ ใช้เป็นเพียงการฟื้นฟูอารมณ์ที่เคย  
เสวยมาแล้ว แต่มีความรู้สึกใหม่เกิดขึ้นว่า “เราได้เคยเสวยอารมณ์เช่นนั้นมาแล้ว  
ภาวะทางใจซึ่งเกิดขึ้นเป็นขณะเสมอไป เป็นปัจเจกตตลักษณะและเอกภาพในเนื้อหา

๑. อุดร น กศุจิต ธรรมสมาธิ โลกุตระ ปรัชญา สวรรคต อสติ จ ภูมิผล-ปรัดิวิษณูปติ: เหตุ-  
ปรัคยยานาม อวิภลยาค.

๒. อภว. (หน้า ๑๑๑) กล่าวว่า สุนทร นาม ศาตตติ-สัปตสุทธโยทย สุตระ ยี เหว ภควาน  
ณฺธิ: สุนทร นาม ภูเวติ-เอก-สนคณนคิ ชุรชยคิติ ยสมนาค สุนทร-พหุธิ สคาน เหว อาสค. ณฺธิ  
ชื่อว่าสุนทร สอนว่า “ในสัปตสุทธโยทยสุตระ พระผู้มีพระภาคได้เป็นณฺธิ ชื่อว่า สุนทร ความสืบต่ออันเดียวกัน  
อันบุคคลพึงเห็น เพราะเหตุที่ทรงสืบต่อเป็นบุคคลเดียวกันระหว่างณฺธิสุนทร และพระพุทธเจ้าได้มีแล้ว”  
ดู มกว หน้า ๑๑๔: ยคฺ ตรีทํ ปชฺชเย สุตฺเร (บางที่เป็นทิวาวทานสูตร หน้า ๒๒๘) “อหเมว ส เตน  
ณฺเลน เตน สมเยน มนุชฺชาตา ราชา จกรรเวตี อญฺวม อิติ” ตคฺ ถถิ เวทคฺขมฺ อิติ. อนนฺตว-ปรัดิเสษรปรั  
ตคฺ วจนญ, ในกตว-ปรัดิปาทิกิ อิติ วิเชฐมฺ = บัดนี้ คำนี้โตอันเราศึกษาในพระสูตร (บางที่อาจเป็น  
ทิวาวทานสูตร หน้า ๒๒๘) “เราเองได้เป็นราชาจักรพรรดิ ทรงพระนามว่า มัวเรตฺ โดยกาลนั้น โดย  
สมัยนั้น” คำนั้นอันชนพึงรู้้อย่างไร พึงรู้้อย่างนี้ คำนั้นมุ่งจะปฏิเสธความเป็นอย่างอื่น เป็นคำแสดงความเป็น  
อย่างแท้จริงแท้ได้.”

๓. ทฤษฎีอัคคา หน้า ๔๕๒-๓, อภว. หน้า ๑๑๑-๒.  
30/06/2565

ตามสัมมตฐานทางพุทธศาสนาไม่สามารถจะจำได้หมายรู้อาการอย่างอื่นได้ ความรู้สึกของการเปลี่ยนแปลงมิใช่การเปลี่ยนแปลงความรู้สึก อย่างไรก็ตามนี่เป็นคำอธิบายว่าชาวพุทธอธิบายหลักการเปลี่ยนแปลงอย่างไร ตามหลักพุทธศาสนา ความรู้สึกตัวยังเป็นคน ๆ เดียวกันอยู่ ซึ่งดำเนินไปอยู่ตลอดภาวะต่าง ๆ เป็นความเห็นผิด เป็นอวิชชา

สัมมตฐานตรงกันข้าม (กับพุทธศาสนา) เกี่ยวกับอัตมันอันไม่เปลี่ยนแปลง ดำรงอยู่เป็นนิรันดรดำเนินไปไม่คอยจะราบรินเช่นเดียวกัน ร่างที่ไม่เปลี่ยนแปลงเช่นอัตมันสามารถจำถึงหนึ่งสิ่งใดได้อย่างไร? ความจำมิใช่เพียงการยึดต่อสันตติของวิญญาณ แต่เป็นการรู้จักอารมณ์เหมือนอย่างที่เคยเคยแล้วในอดีต และเกี่ยวของสัมพันธ์กับความแจ่มแจ้งในปัจจุบัน อัตมันอันมีรูปแบบไม่เคยเปลี่ยนแปลงอมอยู่ในอดีต แต่เนื่องจากมันไม่เคยสูญหายไปไหน มันไม่สามารถจะรู้ถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งอย่างในอดีต กโธบายที่ลัทธิต่างขยะและเวทาคระอาศัยอธิบายความลำบากกันเป็นทูลูกกันคือ ลัทธิทั้งสองแยกหน้าทีของอัตมันเป็นตัวอื่นไม่เปลี่ยนแปลง (สวัรูปชญาณ) จากหน้าทีของใจที่เปลี่ยนแปลง (พุทธิวัตถุ) ซึ่งเป็นตัวรู้จากเป็นต้นแต่ถ้าฟัง เพราะเหตุที่อัตมันและพุทธิ (ตัวรู้) แยกกันอยู่คนละส่วนและไม่ไต่มีการเสวยอารมณ์ร่วมกัน, ทั้งลัทธิต่างขยะและเวทาคระสันนิษฐานต่อไปถึงความเข้าใจผิดว่ารวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (อชยาต) ระหว่างหน้าทีของอัตมันและใจทั้งสอง ในที่นั่นเองว่าถึงที่เบนหน้าทีแท้จริงของอันหนึ่งถูกเข้าใจอย่างผิด ๆ ว่าเป็นของอีกอันหนึ่ง ลัทธิพยายามล้มความลำบากข้อนี้ ลัทธิกำหนดให้อัตมันปราศจากความรู้สึก และแต่งให้อาการของอัตมันที่ถูกสร้างขึ้นภายในโดยอาศัยความร่วมมือของอายตนะภายใน คือ ใจ (มนัส) อาการที่เกิดกับอัตมันอันปราศจากความรู้สึก คือความรู้, ความทุกข์, ความสุข เป็นต้น ซึ่งเป็นของไม่เที่ยงไม่คงทน สามารถเป็นของอัตมันอันคงที่ไม่เปลี่ยนแปลง ถูกอธิบายไว้อย่างไร ณ ที่ไหน? ความลำบากมิได้ถูกแก้ไข แต่เพียงสอดใส่ได้ง่าย ๆ ว่า คุณภาพถูกสร้างขึ้นในอัตมันบางครั้งบางคราว อะไรเบื้องกันอาการสองชนิดจากความเป็นสิ่งแยกกันสองสิ่ง? ในลัทธิ



ต่างขยะและนยาเยะ สสารวัตถุทั้งที่เปลี่ยนแปลงและไม่เปลี่ยนแปลงถูกเข้าใจว่าไม่  
เป็นของจริง, ไม่มีการประเมินค่าว่า สสารวัตถุที่เปลี่ยนแปลงเป็นของจริงหรืออันที่ไม่  
เปลี่ยนแปลงเป็นของจริง. ลัทธิเวทานตะ (อทิไวดะ) ยอมรับอันที่ไม่เปลี่ยนแปลง (ปรมาตมัน)  
เลยเท่านั้นว่าเป็นของจริง และไม่รับอันอื่นว่าเป็นของจริง พุทธศาสนาคิดตรงกันข้าม

ความลำบากมิได้จำกัดอยู่แต่ความจำและความรู้. สักการะศอบทางศีลธรรมเท่า  
นั้น แม้ในประสบการณ์เบื้องต้น เช่น เวทนา และความรู้สึก และในความเจริญจัด  
ชั้นสูงขึ้นไป เช่น การตัดสินใจและการรอนมาน การสร้างหลักด้วยเอาเรื่องโนนเรื่อง  
นั้นมาประติดประต่อ การตีความหมาย ก่เกยของด้วย ข้อมูลที่ให้เราจะต้องแยกประเภท  
เปรียบเทียบ ทำให้สัมพันธ์ ทำความเข้าใจถึงเคราะห์ให้เกิดเอกภาพ และจะต้องดำรง  
ไว้ซึ่งความแตกต่าง

ปัญหาเรื่องความรู้เป็นส่วนของปัญหาใหญ่ คือ สภาพของความรู้ การตี  
ความหมายของประสบการณ์ของเราจะเป็นอันเดียวกับการตีความหมายของความแท้จริง  
อันติมะ ในทุก ๆ แห่งของสิ่งต่าง ๆ เราพบที่คั่นตรงกันข้ามสองที่คั่น ในกฎบัญญัติ  
การ เราอาจยาดังการอุปนิสัยของผลว่าเป็นของใหม่และต่างออกไป หรือเราอาจ  
ความเกี่ยวข้องที่จำเป็น และการสืบต่อของมัน

ในอารมณ์ที่เกิดปรากฏแก่เรา เราอาจจะรับอารมณ์นั้น จำเพาะและเปลี่ยน  
อยู่เสมอ หรือรับอารมณ์อย่างกว้างขวางเป็นสากลและยึดแต่ลักษณะเนื่อในของอารมณ์  
นั้น การรับอารมณ์อย่างหลังอาจจะเรียกว่าเป็นอารมณ์คงที่ หรืออวกาศที่คั่นของสิ่ง  
ต่าง ๆ และการรับอารมณ์อย่างแรกเป็น ไคนามิก คือเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ หรือ  
กาลที่คั่น คือ เคลื่อนไปตามกาลเวลา ในกรณีแรก การเปลี่ยนแปลงและความแตก  
ต่างถือว่าเป็นเพียงปรากฏการณ์ภายนอก, ในกรณีที่สอง ถือว่าเป็นสิ่งถาวรและเป็น  
สากล ทฤษฎีแรกเน้นเรื่องเอกภาพ, ทฤษฎีที่สองเน้นความแตกต่าง สิ่งที่เป็นจริง  
สำหรับสิ่งหนึ่งกลับเป็นแต่ปรากฏการณ์ภายนอกของอีกสิ่งหนึ่ง และในทางตรงกันข้าม  
สิ่งที่ปรากฏเป็นเพียงปรากฏการณ์ภายนอกของสิ่งอื่น กลับเป็นความแท้จริงของอีกสิ่ง

หนึ่ง สิ่งใดก็ตามที่เป็นธรรมชาติของความลำเอียงของเรา เราจะต้องคิดออกมาเป็นคำอธิบายอย่างมีระเบียบของสิ่งต่าง ๆ ซึ่งเป็นวัตถุที่มองเห็น และความรู้ในวัตถุนั้นของเรา ในเงื่อนไขของทัศนระของเรา 尼กายทางพุทธศาสนาและระบบปรัชญาฝ่ายพราหมณ์ สู้ท้าทายได้มาถึงยุคที่ก่อโครงร่างทางอภิปรัชญา และญาณวิทยาที่สัมพันธ์เป็นเรื่องราวมีเหตุผลเพื่อให้สอดคล้องกับทัศนระของคน ๆ ในช่วงเวลาแห่งวิวัฒนาการของลัทธิ ไม่มีใครยืนยันว่า พระพุทธเจ้าพระองค์เองได้วางโครงร่างหลักกรรมเรื่องไม่มีตัวตนไว้เป็นระเบียบเรียบร้อย พร้อมกับความหมายที่สัมพันธ์เกี่ยวของของทุกอย่างเป็นทุกอย่างไว้ อย่างไรก็ตามผู้เสนอแนะว่า พระองค์เพียงประทานเพียงแนวคิด และแรงกระตุ้นต่อทัศนระว่าไม่มีตัวตน (ในราตม) ซึ่งได้ถูกจัดรูปให้ตรงข้ามอย่างเฉียบขาดกับทัศนระว่าด้วยตน มีความลำเอียงมากมายต่อการรับรองความแท้จริงทั้งสองฝ่าย คือต่อการรับรองฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ไม่มีใครจะชมเชยเรื่องราวนี้ดีกว่าพระพุทธเจ้า ดังนั้นพระองค์จึงถูกนำไปในทางที่จะไม่ให้เชือดขาดความพยายามใด ๆ ที่จะบรรลุถึงสัจธรรมและผลที่สุด คืออภิปรัชญาทุกอย่างที่เกิดขึ้นจากการแก่งแย่งความจริง นี่เป็นความหมายอันเดียวของक्षणภาพของพระองค์. พระองค์ถูกนำมาถึงผลสรุปนี้ด้วย เพราะว่าพระองค์ได้ลองพิสูจน์ทัศนระตรงกันข้ามสองหรือมากกว่า และทรงพบว่าไม่น่าพอพระทัย ถ้าหลักธรรมว่าด้วยอาตมณัฝ่ายเดียวดีสมรภูมิไว้ได้ทั้งหมด พระพุทธเจ้าจะไม่ถึงฐานะอันเด่นของพระองค์ในการหักล้างอภิปรัชญาฝ่ายตรงข้าม क्षणภาพอันมีระบบของพระองค์ทำให้เกิดปรัชญามารวมิก. ระบบปรัชญาอันอุบัติขึ้นหลังจากปรัชญาทั้งสองสายได้พัฒนาอย่างเพียงพอจนสามารถทำให้ผู้มองเห็นความขัดแย้งระหว่างปรัชญาทั้งสอง (พุทธและพราหมณ์) อย่างเข้มข้นและอย่างกว้างขวาง เหตุนี้เท่านั้นก่อให้เกิดความรู้ลึกในการใช้วิชาชีวิต

## บทที่ ๒

### คุณูปภาพ ของพระพุทธเจ้า และกำเนิดของวิภาวดี

พระพุทธเจ้าทรงประกาศว่า ปัญหาบางข้อเกี่ยวกับลักษณะทางอภิปรัชญาอันแปลกประหลาดบางอย่างเป็นปัญหาที่ไม่ควรตอบ เพื่อความเข้าใจถูกต้องต่อปรัชญา มารยมิก เป็นความจำเป็นที่วาทะคุณูปภาพ หรือความนิ่งของพระองค์ควรได้รับการศึกษาอย่างถ่องแท้ เราได้พยายามยืนยันว่า พระพุทธเจ้าทรงเริ่มใช้วิภาวดีของมารยมิกในสาระสำคัญ ผู้เชื่อตามปรัชญามารยมิกนำเอาการเริ่มต้นของพระองค์มาจัดให้เป็นระเบียบและเพิ่มเติมกลวิธีอื่น ๆ ให้สมบูรณ์ยิ่งขึ้น

ปัญหาหรือเรื่องที่ไม่ควรตอบ (อวยากต; สก. อวยากุตตวสตุนิ) มีอยู่ในพระสูตรหลายสูตร<sup>๒</sup> แต่ละแห่งนับปัญหาได้ ๓๕ ปัญหาไม่ต่างกันและโดยมากเรียงลำดับข้อเหมือน ๆ กัน

### ๑. การตีความหมายบางอย่าง

นักปราชญ์ชาวตะวันตกเห็นออกเห็นการตีความหมายของอวยากตปัญหาหลายๆ อย่าง มีผู้เสนอแนะว่าพระพุทธเจ้าไม่ทรงทราบอภิปรัชญา หรือไม่ค้นพระทัยในอภิปรัชญา เพราะว่าพระองค์เป็นผู้นิยมการลงมือปฏิบัติโดยมีจุดมุ่งหมายทางปฏิบัติอย่างเข้มงวด พระสูตรที่แสดงเรื่องนี้เด่นชัดที่สุด คือ จุลมาตุงกยสูตร<sup>๓</sup> ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงเปรียบนักอภิปรัชญาว่าเหมือนคนโง่ถูกยิงด้วยลูกศร แทนที่จะรีบรับการรักษาเยียวยา กลับชวนชวยจะรู้ว่าลูกศรที่ไชยงเขาเป็นลูกศรชนิดไร, ยิงเมื่อไหร่,

๑. ดูหลักฐานได้จากเนื้อหาของปรัชญามารยมิกทั้งหมด, โดยเฉพาะจากการค้นอันมีเหตุผลต่อปัญหาทุกชนิด ซึ่งเป็นทฤษฎีถึงความจริง. ดูบทสุดท้าย (บทที่ ๒๖ ในหัวข้อว่า 'การตรวจสอบทฤษฎี') ของมารยมิกการึกา และดูหน้า ๔๔๖, ๔๕๖ ของ มกว.; และ อสท. หน้า ๒๖๘.

๒. พระสูตรที่กล่าวถึงอวยากตปัญหา คือ ม.ม. หน้า ๔๒๖-๓๒ (สูตรที่ ๖๓); และหน้า ๔๘๓ (สูตรที่ ๗๒); ๖/๕๖๕ หน้า ๒๕๑; ๓. ม.ม. (อังกุตรนิกาย)

ใครเป็นคนยิง เป็นต้น คนที่ถูกยิงอาจตายเสียก่อนที่จะได้คำตอบเป็นที่พอใจต่อปัญหา  
ของตน คิดที่ได้จากพระสุตฺตนั้น คือ การชวนชวายเป็นส่วนทางอภิปรายเป็นเรื่องไม่  
จำเป็น และสามารถพิสูจน์ได้ว่าเป็นอันตรายต่อการปฏิบัติเพื่อหลุดพ้น

บางคนพอใจเชื่อว่า พระพุทธองค์เป็นอนันตวรฤทธิ คือ พระองค์ไม่เชื่อพระเจ้า  
ผู้ยิ่งใหญ่เบื้องบน ถึงแม้อนันตวรฤทธิของพระองค์จะไม่สมคล้อยด้วยเหตุ แต่ความเชื่อ  
เช่นนั้นเหมาะสมกับปรัชญา และหลักทางศีลธรรม โอเดินเบอร์กเสนอแนะว่า ปัญหา  
เหล่านั้นไม่ควรจะตอบและไม่สามารถจะตอบได้ด้วย นักปราชญ์คนเดียวกนั้นได้ให้คำ  
ตอบเชิงปฏิเสธหรือการตีความหมายทางไวยาสิกฺว่า “ในการหลีกเลี่ยงการตอบ  
ปัญหาว่าด้วยความมีและไม่มีของอดีต จะได้ฟังปัญหาซึ่งเป็นหลักฐานแห่งคำสอนของ  
พระพุทธเจ้ามีความโน้มเอียงไป คือ อดีตไม่มี หรือสิ่งที่เท่ากันกับอดีต และพระนิพพาน  
เป็นสภาพสูญญ

การตีความหมายสามประการนี้ คือ อย่างนักปฏิบัติ, อย่างผู้นิยมไม่มีพระเจ้า  
ผู้ยิ่งใหญ่เหนือโลก และอย่างเชิงปฏิเสธอย่างที่แสดงข้างบนนั้น ตัวอย่างของการอ่าน  
พุทธศาสนาอย่างผิด ๆ การตีความหมายเหล่านั้นและคล้าย ๆ กันนี้ ไม่สอดคล้องกับคำ  
สอนของพระพุทธเจ้า และทั้งเข้ากันไม่ได้กับหลักธรรมของนิกายต่าง ๆ ทางพุทธศาสนา

๑. อ่านเปรียบเทียบ “นับว่าเป็นการถูกต้องที่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าเป็นนักอนันตวรฤทธิอย่างแท้จริง คือ พระองค์  
ได้ศึกษาลัทธิคำสอนต่าง ๆ ซึ่งมีอยู่ในสมัยนั้น พระองค์ไม่พบความพลพระราหฤทธิในลัทธิคำสอนเหล่านั้น  
มากไปกว่าพวกเราก่อนนี้ ที่เราพากันเรียนลัทธิปรัชญาสมัยใหม่ต่าง ๆ และพระองค์ไม่ทรงพบเหตุผล หรือ  
ความเชื่อในพระราหฤทธิในลัทธิเหล่านั้น จากความขาดแคลนโดยทั่วไปของอำนาจในการสถาปนปรัชญา ซึ่ง  
แสดงให้เห็นในบางส่วนของปรัชญาอันเป็นสาระสำคัญในคำสอนของพระองค์, คนทั่วไปมีความโน้มเอียงที่จะ  
เชื่อคำอธิบายนี้” ดร. คีธกล่าวไว้ในหนังสือ “ปรัชญาทางพุทธศาสนา” หน้า ๖๑ และเขากล่าวต่อไปใน  
หนังสือเล่มเดียวกัน หน้า ๔๕ ว่า “นั่นไปสู่การสรุปอย่างง่าย ๆ ว่า อนันตวรฤทธิในเรื่องนี้ไม่ได้ตั้งอยู่บนราก  
ฐานของความเชื่ออย่างมีเหตุผลของขอบเขตของความรู้ แต่ตั้งอยู่บนพื้นฐานสองประการว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้มี  
การสรุปอันชัดเจนในความจริงของประเด็นนี้, แต่เชื่อกันว่าการโต้แย้งในปัญหาเหล่านั้นไม่ได้นำไปสู่ภูมิของใจ  
ซึ่งจำเป็นสำหรับการบรรลุพระนิพพาน”

๒. อ.เจ. โธมัสอ้างไว้ในหนังสือของเขาชื่อ “ประวัติความคิดทางพุทธศาสนา”

เราไม่สามารถจะมีชีวิตอยู่ได้ ถ้าชีวิตนั้นไม่เกี่ยวข้องกับปรัชญา และการประมาณการ  
อันอันตมต่อศีลธรรม จิตใจของมนุษย์ไม่สามารถจะคงอยู่ในความลี้เล้งสงสัยและการ  
ผลัดวันประกันพรุ่งได้นาน ในส่วนที่เกี่ยวกับการตีความหมายทางไวยาติกวาท ดร. อี. เจ  
โธมัสให้ข้อสังเกตตรงกับประเด็นของปัญหาว่า

“อย่างไรก็ดี มีความแน่นอนอยู่อย่างหนึ่งว่าการสรุปผลที่สุด ซึ่งพุทธ  
ศาสนิกชนไม่เคยทำเลย ในพระสูตรนี้, ไวยาติกวาทได้ถูกปฏิเสธ เป็นการพูดไม่ตรง  
จุดที่จะกล่าวว่าการสรุปผลรวมยอดที่พุทธศาสนิกทาสาน และเรื่องต่าง ๆ สำหรับแก้  
ปัญหาเป็นคำตอบที่ไม่ถูกต้องด้วยหลักตรรก พวกเราไม่สามารถจะเห็นพระนิพพานว่า  
เป็นภาวะความมีความเป็น เพราะพระนิพพานไม่สามารถจะรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส  
(ทั้งห้า) และว่าเป็นภาวะความไม่มีไม่เป็น พุทธศาสนิกได้บรรลุความรู้ถึงภาวะที่  
ทั้งความมีความเป็น และทั้งความไม่มีไม่เป็นจะสามารถบอกได้”

การคลี่คลายอันมีเหตุผลน่าเชื่อถือปัญหาจะเป็นไปได้ ถ้าข้อความทุก ๆ ตอน  
ที่ปัญหาถูกนำมาโต้เถียงในคัมภีร์ทางพุทธศาสนา ถูกนำมาพิจารณา พร้อมกับการ  
ตีความหมายอย่างชัดเจนของแต่ละนิกายทางพุทธศาสนาเอง ด้วยประการฉะนี้เราอาจจะ  
ได้บรรลุคำตอบอันทรงคุณค่าของการพิจารณานี้

## ๒. ลักษณะค้ำกันเองของอวยากตปัญหา

หลักฐานทั้งหมดของเราเห็นพ้องต้องกันในการนับอวยากตปัญหาได้ ๑๔ ข้อเท่า  
กัน ทั้งจริงปัญหาแบ่งเป็น ๔ ชุด ลำดับแรกมีปัญหาให้เลือก ๔ นัยของแต่ละชุด และ  
ชุดหลังเกี่ยวกับชวงมีเงื่อนไขเพียงสอง อย่างไรก็ตาม เราจะเห็นไม่ได้ว่าทำไมปัญหา  
ชุดสุดท้าย ไม่สามารถจะผูกขึ้นตามหลักตรรกให้มเงื่อนไขเลือก ๔ อย่างเหมือนชุดต้น  
ปัญหาเหล่านี้คือ

๑. ประเด็นนี้ได้อภิปรายแล้วในบทที่หนึ่ง ๒. มกว. หน้า ๔๔๖

- ๑. โลกเที่ยง, หรือไม่เที่ยง, หรือทั้งสอง หรือว่าไม่ทั้งสอง
- ๒. โลกมีที่สุด (ในอวกาศ) หรือไม่มีที่สุด, หรือว่าทั้งสอง หรือว่าไม่ทั้งสอง
- ๓. ตถาคตมีอยู่หลังจากปรินิพพานแล้วหรือว่าไม่มี หรือว่าทั้งสอง (ทั้งมีและไม่มี) หรือว่าไม่ทั้งสอง

๔. อตฺตา (อาตมณ) เป็นอันหนึ่งอันเดียวครบร่างกาย หรือต่างจากร่างกาย

ในขบวนการของเงื่อนไข มีนัยเชิงยืนยันซึ่งถูกตวนกลับด้วยนัยเชิงปฏิเสธ เงื่อนไขเลือกหลีกเลี่ยงนัยทำให้เกิดนัยเชิงยืนยันให้เลือกที่ข้ามจนอย่างสัมพันธ์กัน และในทางตรงกันข้ามให้เกิดนัยเชิงปฏิเสธที่สิ้น ความคล้ายคลึงของอวยภาคปัญหาที่กฎการคำนวณในตัวเงื่อนไขของเงื่อนไขจากเหตุของมารยมัก ไม่พ้นจากความสังเกตที่เกิดขึ้นในใจของเรา ไม่จำเป็นต้องทำการยากในลำดับหรือจำนวนของปัญหาเหล่านั้น อย่างไรก็ตามความสำคัญต่อเนื่องอยู่กับธรรมชาติ และกับการเสนอปัญหาเหล่านั้นอยู่ในตัว ปัญหาสองข้อแรกซึ่งเกี่ยวกับโลก ปัญหาหนึ่งพูดถึงกำเนิดและระยะคงอยู่ของโลก ปัญหาที่สองพูดถึงความมีอยู่ของโลก เหล่านี้เป็นปัญหาเกี่ยวกับสัจจักรวาล เหตุผลอย่างธรรมดามนุษย์เดาแสวงหา เพื่อเข้าใจพื้นฐานชนอนติมะอันปราศจากปัจจัยปรุงแต่งของอารมณทั้งหลาย พยายามจะเข้าใจสิ่งอันอยู่เหนือโลกเหมือนประภคติของ

๑-๑. นับแรกตามปกติมักจะถูกตีความหมายให้หมายถึงถิ่นเกิดของโลกและนัยที่สองหมายถึงที่สุดของโลก ทั้งสองเกี่ยวกับขอบเขตสัมพันธ์ด้วยกาลหรืออย่างอื่น ๆ ดู มกว. หน้า ๕๑๖: อนุตฺตวนุ โลก นานตฺตวนุ เอกศฺ จตฺตฺสโร พุทฺธญฺโย ปฺรานตฺ สฺมาศฺริตฺย ปฺรารุตฺตฺตา: ศาสฺวโต โถโก โสภฺวโต โลก: . . . . . อิตฺยฺยตฺศฺ จตฺตฺสโร พุทฺธญฺโย: ปฺรารุทฺตฺ สฺมาศฺริตฺย ปฺรารุตฺตฺตฺตฺ = ความเห็นทั้ง ๔ เหล่านี้ คือ โลกมีที่สุด หรือไม่มีที่สุด. . . . . ( เป็นความเห็นที่อิงอาศัยส่วนสุดข้างปลาย. ความเห็นทั้ง ๔ เหล่านี้ คือ โลกเที่ยงหรือไม่เที่ยง . . . . . เป็นความเห็นอิงอาศัยที่สุดเบื้องต้น ) จากตัวอย่างข้างบนแสดงให้เห็นว่า ปัญหาหนึ่งกล่าวถึงความเที่ยงหรือความเป็นอนันต์ของอวกาศ และอีกปัญหาหนึ่งกล่าวถึงที่สุด หรือขอบเขตกำหนดของอวกาศในอวกาศ

๒. ในพระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ หน้า ๑๔๓ จูฬมาตุญจโกยวาหสูตร แสดงทฎฐิ ๑๐ ประการที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ คือ โลกเที่ยง, โลกไม่เที่ยง, โลกมีที่สุด, โลกไม่มีที่สุด, ชีพก็อันนั้น สรรีก็อันนั้น, ชีพอย่างหนึ่ง สรรีก็อย่างหนึ่ง, สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่, สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่, สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็มี, สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ ก็มี ไม่ใช่ไม่มีอยู่ก็มี<sup>๕๖</sup>และในอังคตตรนิกาย ทลกนิบาต — ผู้แปล,

สิทธิ์ต่างๆ, ซึ่งประกฏตินเป็นมูลภาวะของปรากฏการณ์ทั้งหลาย เป็นมูลรากอันไม่มีเขตกำหนดและแผ่ซ่านอยู่ทั่วไป สามารถจะผลิตทุกสิ่งทุกอย่างในโลก จุดประสงค์ในการแก่งความจริงในจักรวาล (จักรวาลแห่งเหตุผล) ก็คือเพื่อบรรลุฐานอันไม่มีเงื่อนไขของอารมณ์ในโลกนี้ โดยวิธีทางแห่งสายสัมพันธ์อันเกิดแห่งเหตุผล (คือการพิจารณาจากผลไปหาเหตุ) ซึ่งเป็นวิธีที่สอดคล้องไปเกินกว่าความเป็นไปได้ของความเจินจิตของเรา อย่างที่คานทเองได้ชี้ให้เห็น เราจะไม่ได้รับรู้ทางถูกต้องกับปัญหาและปัญหาอื่น ๆ, ถ้าเราเข้าใจนัยเหล่านี้ อย่างบังถึงความเที่ยงและความไม่เที่ยงของโลกที่เราอยู่กัน เพราะว่าพวกนักสัจนิยมไม่และไม่สามารถปฏิเสธความเปลี่ยนแปลงของความเจินจิต ซึ่งที่ชายยืนคนมีฐานที่อยู่เหนือโลกและเป็นนรันดรของปรากฏการณ์ที่เปลี่ยนอยู่เดม่อน หลีกตรงข้ามกลับปฏิเสธความมอญของฐานอันอยู่เหนือโลกนี้ พระพุทธองค์จะต้องมีความเชื่อเรื่องประกฏติของต่างขะอยู่ในพระทัย สำหรับหลักและการปฏิเสธทางสสารวัตถุของสิ่งที่อยู่เหนือความเจินจิต สำหรับเป็นหลักค้ำของพระองค์

ปัญหาสุดท้ายเป็นปัญหาเกี่ยวกับอดีตหรือขะ หลุดในเรื่องนี้คือการบรรลุถึงเอกภาพขั้นสูงของภาวะทางจิตวิสัยในความมอญเป็นอิสระ ถ้าชีพต่างจากสรีระและภาวะของสรีระ (อนโย ชีโว นโยจ นรวิ) ก็หมายความว่า ชีพเสวยความมอญอันไม่เกี่ยวเนื่องและอันไม่มีอะไรปรุงแต่งค่างหากจากสรีระและภาวะทางจิต ความแท้จริงต่างหากอย่างเช่น วิญญาณควมรู้สึกอารมณ์ของชีพ (มโนภาพนิยมในความหมายอย่างกว้าง ๆ) ภาวะง่าย ๆ อย่างเช่นความต้านกรู้สึกตัว, ความไม่ตาย เพราะเป็นภาวะที่ไม่ได้ปรุงแต่งด้วยอะไร และอิสระภาพเกิดขึ้นเป็นผลตามธรรมชาติ ปัญหาไม่เกี่ยวกับปัจเจกชนคนสามัญผู้ซึ่งตกอยู่ใต้อำนาจของความเกิด ความตายแต่เกี่ยวกับแก่นสารขั้นสุดท้าย และความมอญของอดีตอย่างเป็นภาวะที่อยู่เหนือโลก

๑. พรหมชาลสูตร ทีฆนิกาย สลขันธวรรค หน้า ๒๘ “สมณะหรือพรหมณ์บางคนในโลกนี้ เป็นนักตรึก เป็นนักคิดค้นหาคเหตุผล เขาก้าวแสดงปฏิภาณของตนตามที่ตรึกได้ ตามที่ค้นคิดตามเหตุผลได้ อย่างนี้ว่าสิ่งที่เรียกว่าจักขุก็ดี โสตะก็ดี ชานะก็ดี จิวาหก็ดี กายก็ดี (นี้ให้ชื่อว่าอดีต) เป็นของไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน ไม่คงทน มีอันไม่แปรผันเป็นธรรมดา สิ่งที่เรียกว่าจิตหรือใจ หรือวิญญาณ (นี้ชื่อว่าอดีต) เป็นของเที่ยง ยั่งยืน มีอันไม่แปรผันเป็นธรรมดา จักตั้งอยู่เที่ยงเสมอไปตลอดกาลเช่นนั้นที่เดียว” แปลตามสำนวนแปลของดร.วิเสสศรีวิทย์.

ความเชื่อในเรื่องวิญญาณ (อตฺตา) เช่นนมแสดงไว้ในหลักธรรมของต่างขะว่า ด้วยบุรุษ (คือวิญญาณหรืออตฺตา ส่วนจิตต้องอาศัยวัตถุ (ประภคฺติ) เป็นไป) พระพุทธเจ้าอาจจะอาศัยทฤษฎีของต่างขะเป็นอุทาหรณ์แสดงหลักธรรมของพระองค์. นัยตรงกันข้าม (ส ชิวสฺสจฺจฺฉริมฺ = ชีพอนันนํ สรีระอนันนํ) ปฏิเสธทุก ๆ นัยของปัญหาที่แสดงข้างบน โดยการทำให้เป็นอันเดียวกับสรีระ (อุปาทานในความหมายทั่วไป) นี้เป็นทัศนคติทางวัตถุนิยมของ อชิต เกศกัมพลและคนอื่น ๆ

ปัญหาเกี่ยวกับตถาคค ความจริงเป็นปัญหาเกี่ยวกับพินภูมิอันติมะของทั้งชีพและสิ่งชีพเสวย คือเกี่ยวกับอสังขตธรรมโดยทั่วไป ตถาคคเป็นบุรุษสูงสุด (อุตตมปริโส ปรมปริโส ส. IV, ๑๕๐) เป็นสภาวะสูงสุดของจักรวาล ฐานะของพระองค์เทียบได้กับฐานะของพระเจ้าของเทววิทยาอย่างที่เชื่อกันว่ามีเหตุผล ปัญหาข้างบนยอมรับความมีอยู่อย่างสมบูรณ์สูงสุดของตถาคคผู้บริสุทธิ์จากอารมณ์ของโลก. กล่าว ปรมภนาคคแท้จริงหมายถึงความมีอยู่ ซึ่งพ้นจากความเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ของโลก หลักตรงข้ามปฏิเสธความมีอยู่ของสังขารเช่นนี้ ความหมายของปัญหาชั้นนี้ ควรจะจำกัดอยู่เฉพาะความแท้จริงที่รู้สึกได้นั่นคือ ทอนทริยจะรับสัมผัสได้. นี้เท่ากับเป็นปฏิฐานนิยมและไวนาศิกนิยม

ปัญหาแบ่งเป็นสามชุด เพราะเหตุที่ความสนใจส่วนใหญ่เกี่ยวกับสิ่งที่เป็นอารมณ์ของใจ และใจที่รู้อารมณ์และการรวมตัวกันของทั้งสอง อย่างไรก็ตาม อาจจะมปัญหาที่ต้องมากมาย และอาจจะมแต่ปัญหาเกี่ยวกับลักษณะอื่น ๆ ของปัญหาใหญ่สามชุดนี้

### ๓. การคลีคลายปัญหาของพระพุทธเจ้า

การยกปัญหาเหล่านี้ขึ้นในรูปยืนยันและคัดค้านในตัวเอง เป็นหลักฐานชี้ให้เห็นถึงความรู้สึกในการขัดแย้งของเหตุผล การขัดแย้งนั้นมีใช้อยู่ในวิถีของโลก ๆ และพระพุทธองค์ทรงตระหนักถึงความไม่สามารถจะยุติได้ด้วยเพียงการใช้ข้อเท็จจริง



เมื่อพระองค์ประกาศว่าปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาที่ไม่ควรพยากรณ์ เหตุผลนำไปสู่การ  
 ชัดแย้งที่ลึกและไม่เรียบง่าย เมื่อมีความพยายามจะก้าวพ้นปรากฏการณ์ เพื่อใส่  
 หาพจน์อันดีมี อภิปรัชญาที่เกิดจากการแก่งความจริงทำทนายมิใช่เพียงความผิดแฉก  
 แดกต่าง แต่ช่วยให้เกิดฝายคานชนิดด้วย; ถ้านักทฤษฎีคนหนึ่งพูดว่า "ใช่" ต่อปัญหา  
 นั้น อีกคนหนึ่งกล่าวว่า "ไม่ใช่" ต่อปัญหาเดียวกัน เราเรียนรู้จากพระสูตรว่า  
 พระพุทธเจ้าทรงคุ้นเคยกับการแก่งความจริงต่าง ๆ กันโดยเฉพาะเจ้าลัทธิตั้ง ๖ พระ  
 สูตรแรกของทีฆนิกาย (พหุทศสูตร) แสดงถึงความเห็นของพระพุทธเจ้าให้ลักษณะ  
 พิเศษของความเห็นเหล่านั้นว่า ทฤษฎีวาทะและพระองค์ปฏิเสธอย่างแข็งแรงที่จะถูกดึง  
 เข้าไปสู่ชาย พระองค์ทรงทราบถึงความไม่จบสิ้นของการขัดแย้ง และทรงแก้ไขโดย  
 ทรงหันไปสู่ความเห็นที่สูงกว่าของการวิพากษ์วิจารณ์ วิภาษวิธีก็เกิดขึ้น พระองค์จึงได้  
 รับพระเกียรติว่าเป็นผู้ค้นพบวิภาษวิธีก่อนแก่กว่า หลักคล้าย ๆ กันนี้จะ ได้ถูกค้นพบ  
 โดยนักปราชญ์ชาวตะวันตก เราเป็นศูนย์กลางที่ได้เรียนรู้ว่า พระพุทธเจ้าทรงบรรลุถึง  
 ฐานที่สูงมากของความรูทางคานปรัชญา และพระองค์ได้ให้คำตอบต่อปัญหาซึ่งเป็น  
 คำตอบเดียวที่ทนต่อการวิพากษ์วิจารณ์จากประสพการณ์ ผิดว่า พระองค์ทรงถอนพระ  
 องค์จากฐานนั้น และให้คำตอบว่า "ใช่หรือไม่ใช่" พระองค์จะไม่พ้นจากโทษผิด  
 ที่ว่าพระองค์เป็นผู้ถือทฤษฎีฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ซึ่งพระองค์เองทรงคิดเถียงอย่างแรงต่อลัทธิต  
 หนึ่ง ในการเป็นปฏิปักษ์ต่อศาสนาพุทธ (ลัทธิลัทธิ) และอุจเฉทวาทะ, พระองค์  
 ทรงตั้งฝายคานนอกและที่เป็นหลักฐานกว่า คือระหว่างทฤษฎีสุดโต่งทั้งสอง (ทั้ง  
 ศาสตร์วาทะและอุจเฉทวาทะ ทั้งสองเป็นทฤษฎีย่อยสองอันของทฤษฎีใหญ่) และการ  
 วิพากษ์ ซึ่งเป็นความรูลึกแยกแยะและไตร่ตรอง ทฤษฎีเหล่านั้นเป็นทฤษฎีอันเชื่อ  
 ถือกันมาอย่างปราศจากเหตุผลอันสมควร การวิพากษ์เป็นการปลดปล่อยใจของมนุษย์  
 ให้พ้นจากรกขั้วแห่งกิเลส มันเป็นอิสระภาพอยู่ในตัวเอง นี่เป็นความเห็นที่แท้จริง  
 ของมารขมิก เราอาจจะสนับสนุนความเห็นนี้ด้วยการอ้างคำรามและเหตุผลสนับสนุน  
 ต่าง ๆ ก่อนที่เราจะทำเช่นนั้น เราอาจจะได้ประโยชน์จากการพิจารณาศึกษาการคิด

ความหมายของนิภาษอภิธรรมิกะ (ไวภาษิกะ-เส้าตรานติกะ) ต่ออวyakกตบัญญัติ  
เหล่านี้.

### ๔. การตีความหมายของอวyakกตบัญญัติของนิภาษอภิธรรมิกะ

นิภาษอภิธรรมิกะเป็นนิยายกึ่งวิพากษ์, นิภาษนี้ไม่ยอมรับรองอาตมมันต์ดั้งเดิมที่  
ไม่เคยเปลี่ยนแปลงเลย, โดยประกาศว่าอาตมมันน์เป็นเพียงข้อที่เกิดจากสมมติบัญญัติ  
ขึ้นในโลกสมมติ อย่างไรก็ตามนิภาษนี้สร้างระบบของอภิปรัชญาจาการแก้งความจริง นั้น  
คือ ทฤษฎีของธรรม, อันตั้งอยู่บนรากฐานของความไม่เข้าใจพระดำรัสของพระพุทธเจ้า  
เกี่ยวกับชนธ, ธาตุ, อายตนะอย่างถ่องแท้, วัตถุประสงค์โดยอวyakกตบัญญัติอันถกเถียง  
ส่วนใหญ่เกี่ยวกับอาตมมัน์ในตอนสรุปของอภิธรรมโกศะ ถือว่าสืบทอดมาจากอาจารย์  
จึงเป็นมติหนึ่งที่ยิ่งใหญ่ตลอดทุกยุคทุกสมัย, การตีความหมายของอาจารย์วัตถุประสงค์  
เป็นการตีแผ่มติของพระบรมครู อาจารย์เองเป็นพระของนิภาษเส้าตรานติกะ แต่อาจารย์  
ประมวลมติของไวภาษิกะ มตินี้แสดงให้เห็นถึงภูมิธรรมชั้นสูงสุดซึ่งพุทธศาสนายุก  
แรก ๆ สามารถบรรลุถึง.

ปัญหาแยกเป็น ๕ ชนิด คือ ปัญหาที่สามารถตอบได้โดยตรง, ปัญหาห้วงคุณ  
ซึ่งต้องการแจกแจงก่อนตอบ, ปัญหาที่ต้องตอบด้วยการย้อนถาม และประการสุดท้าย  
ท้ายปัญหาบางอย่างไม่สามารถตอบได้เลย (สถาปนินัยะ) คัมภีร์อภิธรรมโกศะแจกแจง  
และอธิบายปัญหาเหล่านี้ อวyakกตปัญหา ๑๔ อย่างอยู่ในประเภทสุดท้าย คือ สถาปนินัยะ  
มีลิตินปัญหาถือว่า อวyakกตปัญหาอยู่ในประเภทสถาปนินัยะเหมือนกัน

นิภาษวาทสี่ปตรัย (วัชชูปตร) ผู้ตอบทุกคำถามนี้ คือ อาตมมัน์ของบุคคลที่จริง

๑. ภาคผนวกของบทที่ ๘ (อชฎม โภคสถาน) ชื่อว่า วินิจฉัย ทฤษฎีเรื่องอาตมมัน์, ดู อภว. หน้า ๖๕๑  
เซอร์บัตสกี ได้แปลความความคิดความเข้าใจของแกในวารสารของสำนักวิทยาศาสตร์ของโซเวียต รัสเซีย  
พ.ศ. ๒๔๕๘ หน้า ๘๒๓ และ ๘๓๒.  
๒ อภ. V, ๒๒; อภว. หน้า ๘๖๕-๗.  
๓. มีลิตินปัญหา หน้า ๑๔๗-๘.  
30/06/2563

แต่เพียงบางไม่จริงแต่เพียงบาง ซึ่งอาตมของนิกายนี้ไม่สามารถจะจำกัดเฉพาะได้ว่า เป็นอนเดียวกบขันธ์หรือเป็นอนไปจากขันธ์ จึงเป็นเป้าโจมตีของอาจารย์วสุพันธ์ การตีความของท่านอาจารย์เอง แหวกวงล้อมของการโต้แย้งออกมาคัดค้านปทัคลาตมวาทะ ความมอญของอตคางอย่างสภาวะเป็นอนเดียวกบหรือต่างจากขันธ์ถูกปฏิเสธ คัดค้าน ฝ่ายवादสี่ปรัระกาม

“ถ้าบุคคลแต่ละคนเป็นตัวแทนแต่ตั้งถึงชาติอันคุ้มกันเขาเป็นสังขารร่างกายของตนอย่างแท้จริง และไม่ใช้อะไรอื่น ทำให้พระพุทธองค์จึงไม่ทรงตัดสินปัญหาว่า สัตว์หมชวดเป็นอนเดียวกบกับร่างกายหรือไม่เป็นอนเดียวกบ

อาจารย์วสุพันธ์ค้านว่า - “เพราะว่าพระองค์ทรงพิจารณาแต่ความประสงค์ของผู้ถาม ผู้ถามถามเกี่ยวกับความมอญของอตคางในฐานะเป็นหน่วยชีวิตจริงแท้เพียง, บังคับควบคุมการกระทำของเราจากภายใน แต่เนื่องจากอตคางไม่มีอญ โดยปรมัตถ์, พระพุทธเจ้าจะทรงพยากรณ์ว่า อตคางเป็นอนเดียวกบหรือต่างจากสัตว์อะไร ลองคิดดูซิว่า คนคนหนึ่งถามว่า “โลมชาติของเตาแข็งหรือว่าอ่อน? ปัญหาที่พระโบราณจารย์ได้เคยพิจารณาแยกแยะกันมาแล้ว

वादสี่ปรัระกากล่าว - “และทำไมพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงประกาศว่าอตคางไม่มีอญเลยทีเดียว?

๑. คู่อธิบายพิสดารใน กัปปบรรยาย ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ภาค ๑ ของเสถียร โพธิ์นันทะ สภาการศึกษามหาจุฬาราชวิทยาลัย พิมพ์-ผู้แปล
๒. กลุมาทุ ภกตวา ส ขิวส คจจรัรี อนโม เวลล น วุจกถุมิติ วมมู เอชาม อภิปุรายะ, ยถิ สุกนธมฺ ปุทกโลปจาระ: กสุมาจฺ ฉวีรัม เอว ชิว อิติ โนกุตมฺ อิติ - เพราะเหตุไร พระผู้มีพระภาคจึงไม่ทรงพยากรณ์ว่า ชีพนั้นคือสัตว์นั้น หรือว่าเป็นอื่น (จากสัตว์นั้น) นี่เป็นความเห็นของคนส่วนมากว่า “ถ้าบุคคลเป็นอุปจารก็เห็นอันเดียวกันในชั้นทั้งหลาย ทำให้ (พระพุทธองค์) จึงไม่ตรัสว่า “สัตว์ (นี้) ก็คือชีวะ” ดังนี้ - อภว. หน้า ๑๐๘ ข้อความที่อ้างข้างบนลอกมาจากคำแปลในเรื่องทฤษฎีทางวิญาณ (อตคาง) ของศาสตราจารย์เซอร์มีตลกี หน้า ๘๔๖.
๓. “ปุรวโลกะ: เอเวติ - สทวิร นาคเสนาทิกิ - อันนอจรรยัแต่ปังก่อน มีพระนาคเสน อาจารย์ฝ่ายสถวีรวาทะ (เอรวาท) เป็นต้น” อภว. หน้า ๑๐๘.
๔. อิตร อห - ยถิ นวฤคทวะ: กลุมาทุ โนกุต นาสล เอเวติ - ฝ่ายอื่นกล่าวว่า “ถ้าไม่กล่าวเช่นนั้น เพราะเหตุไรพระผู้มีพระภาคจึงไม่ตรัสว่า ไม่มีอญ” ดังนี้ อภว. หน้า ๑๐๘

อาจารย์วสุพันธ์ “เพราะว่าพระองค์ทรงพิจารณาแต่สภาพของใจของผู้ถาม ผู้ถามอาจเข้าใจว่าชั่วยะเป็นอันเดียวกัน อย่างเช่นการติดต่อของชาติต่าง ๆ ของชีวิต (และการสืบต่อ) ถูกปฏิเสธคัดค้าน ด้วยเหตุนี้เขาอาจจะตกไปสู่ฝ่ายกรรมผิด (คือกรรมของอุจเฉทวาทะ)

วาทสัปตริยะถามต่อ “ทว่าไม่ว่าพระองค์เจ้าจึงไม่ตรัสว่า ชั่วยะเป็นสัมมัตินาม สำหรับชาติที่หมุนเวียนเปลี่ยนไปเสียดลตลอดกาล

อาจารย์วสุพันธ์ค้าน - “เพราะว่าผู้รับพระธรรมเทศนาของพระองค์ไม่สามารถ จะเข้าใจทฤษฎีของชาติต่าง ๆ ได้ - นี้ (คืออธิบายของการสอนให้เหมาะสมควรกับความ สามารถทางจิตของผู้ฟัง) สามารถจะเห็นได้ชัดจากพระดำรัสของพระพุทธเจ้าที่ตรัส แก่พระอานนท์ - - - - ท่านกุมารลากได้อธิบายข้อนี้ไว้ดังนี้ “พระพุทธเจ้าทรง พ้อพระทัยที่จะสอนธรรมะเกี่ยวกับสภาพความมอญของชาติ (ด้วยความระมัดระวัง อย่างที่สุด) เหมือนแม่เลี้ยงลูกอ่อนพาลูกอ่อนด้วยฟันของตน (แม่เลี้ยงขบปากของตน ไม่เคี้ยว เพื่อไม่ให้เบบอันตรวายเป็นแก่น้อย และหึงไม่หย่อนเกินไปเพื่อไม่ให้ลูกหลุด จากปาก) พระพุทธเจ้าทรงเห็นแผลอันเกิดจากฟันอันแหลมคมของทิวฐิ (เชื้อใน สัตว์ตัวหะ) ประการหนึ่ง และอีกประการหนึ่งทรงพบความบกพร่องของกรรมวิปลาส (กรรมผิดชอบทุกอย่าง) ของกรรมของคน ถ้ามนุษย์ชาติยอมรับความคิดเรื่องความมอญ ของอดีต, พวกเขาที่ทอดตัวลงเป็นแผลด้วยฟันอันคมกริบของทิวฐินิยม แต่ถ้ามนุษย์- ชาติเล็กเชื่อความมอญของอดีตอันเป็นสังขตธรรม ทหารกผู้อ่อนแอแห่งความคิดทางกรรม จรรยาที่จะถึงกาลพิณาศิ พระอาจารย์องค์เดียวกันดำเนินเรื่องต่อไปและกล่าวว่า “เนื่อง

๑. อห จงฺเกรติ, ภทฺต กุมารลาภ: | ทฤษฏี - ทักษิณวาทที่ จ ภูมิศิ จาเวกฺขมฺ ฏรมานนฺ; เทศยนฺติ ชีนา ธมฺม วยาขฺริโปตฺกปฺหรวฺตุ - อมฺัง ในที่นี้ท่านกล่าวไว้ว่า “ท่านกุมารลากผู้เจริญ เราได้ พิจารณาเห็นความพินาศเพราะฟันแห่งทิวฐิ (ผิด) และโทษผิดของกรรมทั้งหลาย พระชินะ ท. ย่อมทรงแสดง ธรรม เหมือนการคาบลูกอ่อนของแม่เลี้ยงนั้น” อภว. หน้า ๓๐๘ และอ้างใน ตสป. หน้า ๑๒๘

ยถา วยาขฺริ นวคินฺนุสุเรณ ทนฺต-กฺรทฺถนณฺ สุวโปตฺมฺ อปฺหริติ, เมตฺติ, มาสุย ทักษิณฺยา ศรีรั กุชฺติ ภูทฺ อิติ, นมฺปี อติสิถิณฺน ทนฺตฺรทฺถนณฺ ทํ อปฺหริติ, มาสุย ภูริสฺปาโต สมิณฺ วยิเย ภูทฺ อิติ.

เหมือนอย่างแม่เลี้ยงใคร่ขอมคาบซึ่งลูกของตนด้วยการคาบด้วยฟันไม้แรงตั้งมัก, พาไป (ด้วยคิดว่า ร้าง (ของลูกของเรา) จงอย่าเป็นอันตรวด้วยฟันของเรารุ่งนี้ และขอมคาบซึ่งลูกนั้นด้วยการคาบด้วยฟันอัน ไม้หย่อนนัก (ด้วยคิดว่า) ในเพราะเหตุนี้ การหลัดตกของลูกของเราจงอย่ามีเลย ดังนี้”

จากชีพไม่มีอยู่, พระพุทธองค์ไม่ได้ทรงประกาศว่าชีพต่างจากสัตว์ระ หงไม่ได้ประกาศว่ามันไม่มีอยู่เลย เพราะทรงเกรงว่าหมู่มืดตัวอาจจะเข้าใจว่าเป็นการปฏิเสธอัตตาใน โลกียโลก

วาทศิลป์ตรัยะกล่าว “และแล้วเพราะเหตุอะไรองค์พระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงยุติ ปัญหาเกี่ยวกับความเที่ยงเป็นนรันดรของโลกเป็นต้น ?

อาจารย์วสุพันธ์ุตอบ. “เพราะเหตุผลเดียวกัน พระองค์พิจารณาเห็นความมุ่งหมายของผู้ถาม ประการแรกที่ผู้ถามอาจจะหมายความว่าอัตตา (สากล) เป็น โลก แต่สำหรับพระพุทธองค์ อัตตาเช่นว่านั้นไม่มีอยู่เลย, ทุก ๆ คำตอบเช่น: มัน เียง มันไม่เที่ยง เียงเป็นบางส่วน และบางส่วนไม่เที่ยง — ก็จะพ้นจากประเด็น อนึ่ง ถ้าผู้ถามอาจหมายถึงการเกิดปรากฏและการหายไปของธาตุทั้งหลายภายใต้จักร- วาฬ, คำตอบทุก ๆ อย่างก็จะพ้นฐานะ — — — ถ้าเที่ยง ก็จะไม่มีความหวังเพื่อ ความหลุดพ้นขั้นสุดท้าย, ถ้าไม่เที่ยง เรื่องราวของโลกก็จะตบตาจากความกลมกลืน สอดคล้องกัน

เพราะเหตุผลอันเดียวกันนี้, พระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงพยายามปัญหาต้นนี้เกี่ยวกับ ที่สุดของโลก

วาทศิลป์ตรัยะถาม “และทำไมปัญหาเกี่ยวกับความมอญูของพระพุทธเจ้าหลัง จากนิพพานแล้วจึงถูกปฏิเสธไม่ตอบ ?

อาจารย์วสุพันธ์ุ “คำตอบสั้น ๆ เป็น ไปไม่ได้เพราะการพินิจพิจารณาถึงเจตนา ของผู้ถาม ผู้ถามในการถามปัญหาของเขาเดาว่า คำว่า “พุทธ” หมายถึง อัตตา ปรมัตถ์ ซึ่งพ้นจากพันธกรณีทั้งหมดของความมอญูชั่วคราว เนื่องจากความมอญูของ อัตตาเช่นนั้นไม่ได้รับการรับรอง, จึงเป็นไปไม่ได้ที่จะตอบว่าอัตตาคงมอญูหลังจาก ตายแล้วหรือว่าไม่มีอยู่”

การแก้ปัญหาของพวกสังนิยมก่อให้เกิดความคิดที่ว่า พระพุทธเจ้าเองพระองค์ ทรงแสดงทัศนัะเกี่ยวกับอัตตา หรือ โลกของวัตถุเป็นต้น ทัศนัะมีว่าอัตตาเป็นเพียงข้อ

ของภาวะทั้งหลาย ไม่มีความเป็นอนัตตาหรือความส่อคล่องต่องกนกับชอ แต่  
 หลักฐานทั้งหมดของเรารวมเป็นเอกฉันท์ในการประกาศว่า พระตถาคตแสดงลักษณะ  
 ของทศณะทั้งหมดว่าเป็นการเก็งความจริงตามอำนาจของทิฐฐิ (ทิฐฐิคตานันมานิ) และ  
 ไม่ชอบด้วยทศณะใด ๆ นั้นเอง ประการที่ต้องการแก้ปัญหาของนิกายอภิธรรมมกตถการ  
 ชัดกัันของเหตุผลต่อความยากลำบากของการอธิบายด้วยคำพูด - ซึ่งเป็นวิธีการหนึ่งที  
 อย่างน้อยก่อให้เกิดความผิดแก่คนที่จิตใจอ่อนแอ อย่างไรก็ตามการตีความทำนองนี้มี  
 คุณประโยชน์ในฐานะที่ปูทางสำหรับความเห็นของมารชยมก ซึ่งเป็นหัวใจที่แท้จริงของ  
 พุทธศาสตร์นา

### ๕. ความแท้จริงย่อเห็นความคิด

ข้อความจากพระคัมภีร์ทุก ๆ ตอนควรระนำมาพิจารณาด้วยกันเพื่อจะได้ภาพ  
 ของความคิดอย่างชัดเจน บริพพชาทวัจจโคตตเป็นผู้ตามบัญญัติคนสำคัญ ผู้ซึ่งจะย่น  
 คะยอตามพระตถาคตและพระสาวกองค์สำคัญเกี่ยวกับเหตุผลที่ยุติธรรมว่า ทำไม  
 พระผู้มพระภาคจึงไม่ทรงพยากรณ์ปัญหาให้แตกหักลงไปในขณะที่เจ้าตททอื่น ๆ พา  
 กันตอบโครม ๆ นี้เป็นประจักษ์พยานยืนยันขอเท็จจริงว่า วิจจโคตตทราบชัดถึงความ  
 แตกต่างระหว่างพระพุทธเจ้าและเจ้าตททคนอื่น ๆ เพราะว่ในขณะนั้นวิจจโคตตไม่เห็น  
 ชัดถึงภูมิธรรมที่แตกต่างกััน พระพุทธเจ้าและพระสาวกของพระองค์ทำให้ภูมิธรรม  
 แห่งความแตกต่างกัันสัมบูรณ์บริบูรณ์

ปัญหาเกี่ยวกับอสังขตธรรม พระพุทธเจ้าไม่เหมือนเจ้าตททคนอื่น ทรงเห็นโทษ  
 ในการรับรู้ โลกตตรในความหมายของโลกีย รูปนนซึ่งรูจกบัญญัติกัันในนามว่าพระ  
 ตถาคตไม่มีอยู่อกต่อไป พระองค์พทพิเศษแล้วจากการนับว่ารูป พระตถาคตมีคุณอัน  
 ลึกอันใด ๆ ประมาณไม่ได้เหมือนมหาสมุทรร การกล่าวเกี่ยวกับมหาสมุทรรว่ามันเกิด  
 จากหน เป็นเรื่องที่พูดให้แจ่มแจ้งไม่ได้ฉันใด พระตถาคตกัันนั้น พระองค์เป็นผล







ฝ่ายบนบนและฝ่ายขาดศูนย์ พระพุทธเจ้าทรงตั้งหลักมูลฐานระหว่างทฤษฎีนิยมกับวิพากษ-  
นิยมชั้นแทน นั่นคือหลักท่ามกลาง (มชขมาปรดิปท) ซึ่งไม่ใช่เป็นอีกหลักหนึ่งใน  
ความหมายว่าเป็นหลักที่สามคือตั้งอยู่ท่ามกลางระหว่างส่วนสุดโต่งทั้งสอง แต่ไม่ใช่  
เป็นหลักที่อยู่เหนือส่วนสุดโต่งทั้งสอง หลักนี้จึงเป็นหลักที่สูงขึ้นไป

ทำไมเจ้าลัทธินั้น ๆ ไม่ขึ้นไปจนถึงหลักวิพากษณ์? และพระพุทธเจ้าทรงบรรลุ  
ถึงหลักนี้ได้อย่างไร? อีกประการหนึ่ง, พระผู้มีพระภาคและพระอัครสาวกทั้งสอง  
คือพระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะจัดเตรียมคำตอบไว้แล้ว พระผู้มีพระภาคตรัสบอก  
วิจฉโคตตว่า เพราะความไม่รู้ในรูป ในเวทนา เป็นต้น, ในความเกิดแห่งรูป,  
เวทนา เป็นต้น, ในความดับแห่งรูป เวทนา เป็นต้น ในปฏิบัติทำให้ถึงความดับ  
แห่งรูป เวทนา เป็นต้น จึงเกิดทฤษฎีหลายอย่างขึ้น ท่านพระสารีบุตรให้คำตอบ  
เช่นเดียวกับพระมหาโกฏฐิตะผู้ถามตกลงกันว่า ความไม่รู้ความจริงเรื่องรูป เป็นต้น  
จึงเป็นเหตุให้เกิดรูป เพราะมีความติดอยู่กับความมีความเป็น

พระพุทธเจ้าไม่เหมือนกับเจ้าลัทธินั้น ๆ ทรงทราบความจริงเกี่ยวกับรูปและ  
ชั้นอื่น ๆ พระองค์ทรงเห็นกำเนิด, ธรรมชาติ เห็นความเจ็บและวิหังจะบำบดสิ่ง  
เหล่านั้น พระองค์ไม่ได้ตั้งทฤษฎีเกี่ยวกับสิ่งเหล่านั้น, เจ้าลัทธินั้น ๆ คิดตั้งทฤษฎี  
เกี่ยวกับชั้นเหล่านั้น แต่ท่านเหล่านั้นไม่รู้แจ้งแห่งตลอดถึงส่วนประกอบภายในของชั้น  
เหล่านั้น และการทรวายชตสิ่งเหล่านั้นเป็นทางหลุดพ้นจากความหลงผิดเกี่ยวกับ “ตัวกู”  
และ “ของกู” ตรงข้ามจากทกล่าวคือคือทฤษฎีเกี่ยวกับรูป เป็นต้นและการรู้เท่าทันรูป  
เป็นต้นเหล่านั้น, ระหว่างทฤษฎีและการรู้แจ้งเห็นจริงด้วยปัญญาในชั้นเหล่านั้น การ

๑. ส. ชันธ.

๒. ส. สห.

๓. ส. สห. รูป โข อารุโธ อวิคตารกสฺส อวิคคณนทสฺส อวิคคเปมสฺส อวิคคปิปาสสฺส อวิคคปริหา-  
หสฺส อวิคคตณฺหสฺส, โหติ ตถาลโต ปรี มรณติ ปีสฺส โหติ. — คูกรทำงานผู้มีอายุ เห็นเห็นว่าสัตว์  
เบื้องหน้าแต่ตายแล้วย่อมเกิดอีกก็ดี เป็นต้น บัญญัติเหล่านี้พระผู้มีพระภาคไม่ทรงพยากรณ์ (เพราะ) บัญญัติ  
เหล่านี้ย่อมเกิดแก่บุคคลผู้ยังไม่สิ้นราคะในรูป เป็นต้น.

ทราบชัดถึงทฤษฎีเช่นนั้นมีใช้เป็นการประกาศทฤษฎีใหม่ แต่เป็นการรู้เท่าทันและ  
หาทางจัดบดเป่าดังเหล่านัน นคือความหลุดพ้น

เมื่อเราไม่รู้รูปในความเป็นรูป ไม่รู้ทฤษฎีในความเป็นทฤษฎี เมื่อเราไม่ได้  
ยึดถืออย่างเบ็ดเสร็จ, ไม่ได้มอบความไว้วางใจในรูปนั้น ไม่ได้มองเห็นแต่เฉพาะกาย  
นอกของรูปนั้น, แต่เมื่อเราเห็นโทษของรูปนั้น ตราบใดที่สัตว์นั้นยังทำงานอยู่เป็นปกติ  
เราไม่มีโอกาสจะหวนกลับมาพิจารณาส่วนประกอบของรูปนั้น เราสนใจแต่เพียงการ  
ทำงานของมัน เราไม่ได้หยาบยกขึ้นพิจารณาอย่างละเอียดถี่ถ้วน เมื่อเราใช้เหตุผล  
เข้าจับในวิถีทางแห่งการแก้ความจริงด้วยอาศัยทฤษฎีเพื่อสร้างทฤษฎีขึ้น, เราไม่ได้  
คำนึงถึงธรรมชาติและการทำงานของมัน เพราะเหตุที่เหตุผลกลายเป็นข้อค้านขัดกัน  
ตัวเอง เราจึงพยายามสร้างหลักวิพากษ์และเพียรเข้าใจโครงสร้างของเหตุผล เหตุ  
ซึ่งต้องอาจจะมีค่าเท่ากัน, การรู้ว่าอะไรเป็นทฤษฎีเป็นการรู้ว่าอะไรเป็นของปลอม การ  
รู้ผลของความพยายามของเหตุผลเพื่อบรรลุถึงขั้วธรรมแต่ตั้งถึงขั้ววิธานทางจิตด้วย

พระพุทธเจ้าทรงคิดค้นทฤษฎี เพราะพระองค์เห็นโทษดังนี้

“ดูกรวิจนะ ความเห็นว่าโลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง หรือการเห็นคล้อยตาม  
ทฤษฎีอันใดที่เรอลามมา เป็นความเห็นหรือทฤษฎี เป็นความเห็นอย่างกันดาร, เป็นความ  
เห็นที่เบนเดียนหนาม, เป็นความเห็นทกวัดแกว่ง, เป็นความเห็นครองผูกมัดตัวไว้  
เป็นไปกับด้วยทุกข์, เป็นไปกับด้วยความลำบาก, เป็นไปกับด้วยความคับแค้น, เป็นไป  
กับด้วยความเร่าร้อน, ไม่เป็นไปเพื่อความหน่าย, เพื่อคลายกำหนด, เพื่อดับสันทิ,  
เพื่อส่งบรรจบ, เพื่อความรู้อย่าง, เพื่อตรัสรู้, เพื่อนิพพาน ดูกรวิจนะ เราเห็นโทษ

๑. ส. ชันธ. 'ถึ จ ภิกขเว ชานโต ที ปุสสโต อสวานํ ขโย โหติ อิติ รูปิ อิติ รูปุสส สมุทโย  
อิติ รูปุสส อฏฐกโม, อิติ เวทนา --- เอว โข ภิกขเว ชานโต เอว ปุสสโต อสวานํ ขโย โหติ -  
ดูกรภิกษุทั้งหลาย เมื่อบุคคลรู้ อยู่ เห็นอยู่ อย่างไรจึงมีความสิ้นอาสวะ ท. เมื่อบุคคลรู้ อยู่ เห็นอยู่ ว่ารูปตั้งนี้  
ความเกิดแห่งรูปตั้งนี้ ความดับแห่งรูปตั้งนี้ เวทนตั้งนี้เป็นต้น ดูกรภิกษุ ท. เมื่อบุคคลรู้ อยู่ เห็นอยู่ อย่างนี้  
แล จึงมีความสิ้นไปแห่งอาสวะ ท.'

เหล่านั้นแลจึงไม่เข้าถึงทิวสุเหล่านั้นโดยประการทั้งปวงเช่นกัน

## ๖. ลักษณะที่แท้จริงของ “คุณภาพ” ของพระพุทธเจ้า

คุณภาพของพระพุทธเจ้าไม่อาจจะแปลความหมายว่า “พระองค์เป็นผู้เชื่อ  
ว่าไม่มีอะไรนอกเหนือไปกว่าสิ่งที่ปรากฏ (อัญญานิยม) เพราะความเห็นเช่นนั้นเป็น  
ลักษณะของความสงสัยและความสับสนหวง, แต่พระดำรัสตอบของพระพุทธเจ้าเป็นพระ  
ดำรัสที่มั่นคงแน่นอนและเชื่อได้ด้วยความมั่นใจ เป็นการไม่ถูกต้องที่จะกล่าวว่าการทำที่ของ  
พระพุทธเจ้าเป็นการพักการตัดสินใจครั้งสุดท้ายไว้ และว่าพระองค์ทรงรอโอกาสเหมาะ  
เพื่อจะประกาศความจริง พระองค์ตรัสบอกพวกเราอย่างชัดว่าพระองค์ได้ทรงสอนความ  
จริงโดยปราศจากการบีบบัง และอย่างปราศจากความแตกต่างทั้งกรรมภายนอกและภายใน  
ใน พระองค์มิได้ขยี้อะไรไว้เหมือนกับการขยี้ของอาจารย์ การไม่รู้ในอภิปรายญา  
ไม่มีเลย พระองค์มิใช่จะทรงชำนาญและรู้ทั่วถึงการแก่งความจริงทางปรัชญาในสมัยนั้น  
เท่านั้น พระองค์เองยังเป็นนักคิดที่เยี่ยมยอด ในการวิเคราะห์อย่างทะลุปรุโปร่งของ  
พระองค์ พระองค์ทรงบรรลุถึงโลกุตตรภูมิและทรงลงล้างอุปายวชิรเข้าถึงเหตุผลด้วยทิวสุ  
ที่ไร้เหตุผลต่าง ๆ การปฏิบัติอภิปรายญาที่เกิดจากการเคาะความจริง เกิดจากน้ำพระทัย  
ที่หนักแน่นมั่นคงของพระองค์ การวิพากษ์เป็นปรัชญาของพระองค์

ฐานะของพระองค์มิใช่ศูนย์ตวาท แม้ในความหมายในทั้งพระพุทธเจ้าและ  
ระบบปรัชญาทางพุทธศาสนาในระบบใด ๆ ไม่เคยยึดเอาหลักไวยาสิกวาทนี้ พระพุทธเจ้า  
ทรงประกาศอย่างแจ่มชัดถึงความมีอยู่ของพระนิพพานในฐานะเป็นจุดมุ่งหมายของคำสอน  
และการปฏิบัติทางจิตของพระองค์ มีข้อความหลายตอนจนวนนี้ไม่ถ้วนที่กล่าวถึงพระ-

๑. ม. ม. ฉบับแปลของนายชาลอมอร์ส

๒. พระพุทธเจ้าทรงแสดงความแตกต่างอย่างชัดเจนในฐานะของพระองค์จากลัทธิอัญญาเฉพาะของ  
ศตวรรษ เวลัญญบุตร คือ นิกคิตวาทีน หรือ ไญยวาทีน ผู้ไม่เชื่อต่อสิ่งที่ไม่รู้ไม่เห็นและพูดชัดชัดฝ่ายเหมือนวาทะ  
ของศตวรรษเวลัญญบุตร - คูพรหมชาลสูตรและสามัญญผลสูตรเป็นต้น

นิพพานโดยใช้ศัพท์ยืนยันว่า พระนิพพานเป็นสังขธรรมที่พ้นจากความทุกข์และความเปลี่ยนแปลง, ไม่คร่ำครว, คงที่, ไม่ทรุดโทรม, ปราศจากมลทิน, สงบระงับ และเต็มไปด้วยความสุข นิพพานเป็นเกาะ, เป็นที่เร้น, เป็นที่พึ่งและจุดหมายปลายทางอันเป็นที่ไปในเบื้องหน้า ในคัมภีร์อุทานอันมีชื่อเสียง พระพุทธองค์ตรัสว่าสังขธรรมชาติอันไม่เกิด, ไม่มี, ไม่เป็น, ไม่ตกกระทำ และไม่ถูกปรุงแต่ง --- ถ้าหากไม่มีสังขธรรมชาติที่ไม่เกิด, ไม่มีแบบนั้นไซ้ --- ก็จะไม่มีการแล่นออกไป ซึ่งเป็นมรรคาแห่งการพ้นจากสังสารวัฏ

พระพุทธเจ้ามิได้ทรงสงสัยในความจริงของนิพพาน, เพียงแต่พระองค์ไม่อนุญาตให้เร้าบรรยายและห่อหุ้มลักษณะของพระนิพพานโดยใช้ศัพท์พื้น ๆ ของกามโลกอย่างเช่น ไม่เกิด, ไม่มี เป็นต้น --- ภารกิจของพระองค์อาจจะตีความได้อย่างเดียวคือ หมายถึงความตระหนักถึงสังขธรรมชาติอันบรรยายไม่ได้ของพระนิพพานอันเป็นอสังขตธรรม ศาสตราจารย์สตีเวนส์ ราชากฤษณ์ไม่เคียดหนักที่บรรยายลักษณะของ "การนิ่ง" ของพระพุทธเจ้าในงานของท่านดังต่อไปนี้ :

ถ้าพระพุทธเจ้าทรงประสงค์จะจำกัดความหมายของลักษณะของพระนิพพานหรือว่าพระองค์พอพระทัยจะใช้คำจำกัดความเชิงปฏิเสธ, นั่นเป็นเพียงแต่ชี้ให้เห็นว่า พระนิพพานเป็นธรรมอยู่นอกเหนือกรอบกำหนดหมายใด ๆ เพราะเหตุไรพระผู้มีพระภาคไม่ทรงรับรองในการใช้ศัพท์แสดงถึงความแท้จริงของพระนิพพาน พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธที่จะใช้ศัพท์แสดงพระนิพพาน เพราะว่าการทำงานเช่นนั้นอาจเป็นการดำเนินออกไปจากโลกของสัมพันธภาพและกรรมสิทธิ์อันชอบธรรมซึ่งพระองค์เป็นองค์แรกที่ได้เคยงัดค้ำในวาทะของผู้อื่น พระนิพพานเป็นธรรมที่อยู่เหนือการสังเกตจะกำหนดด้วยญาณอย่าง

๑. ส. ตสา.

๒. อุทาน; อิติวุตตก

๓. เปรียบเทียบอุทาน

๔. ๓๐๐๐อันกล่าวไว้ในหนังสือ "พระโคตมพุทธเจ้า" หน้า ๕๘.



แยกแยะลัทธิต่าง ๆ เกี่ยวกับความแท้จริงที่สุด และแล้วพระองค์ทรงสดุดีทั้งหมดทุกลัทธิ พระพุทธองค์ทรงก้าวพ้นจากการขัดแย้งของเหตุผลไปสู่การอธิบายไม่ได้ของพระนิพพาน การทรวบชดถึงการขัดแย้งของเหตุผล และพยายามจะแก้ไขโดยการยกตนให้สูงกว่าพื้นฐานของเหตุผลเป็นวิชาวิชิ และวิชาวิชิเป็นวิถีของมาชยมิถ

อนึ่ง อุปนิษททั้งหมดพูดเป็นเสียงเดียวกัน คือพูดถึงความรู้ ในอาตมฉันว่า รุกถึงทุกอย่างและความรู้ เป็นทางเดียวแห่งการหลุดพ้น เครื่องพินนาการคือความไม่รู้อาตมฉัน อย่างไรก็ตามสำหรับองค์พระพุทธเจ้า อดีตอาตมฉันเป็นความหลงผิด อันแรก พระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงความรู้ ในสิ่งหนึ่งถึงได้สิ่งหนึ่งโดยเฉพาะว่าเป็นความรู้ อันเกษม สำหรับพระองค์การทรวบชดถึงความจริงของความทุกข์และเหตุเกิดทุกข์เป็น ความรู้ที่พาสัตว์ให้พ้นทุกข์ได้ มากครั้งนับไม่ถ้วนที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสบอกพวกเราว่า พระองค์ทรงทรวบว่า ทุกข์คืออะไร เกิดขึ้นอย่างไรและดับไปอย่างไรเป็นต้น นหมาย ความว่าสำหรับพระองค์ความรู้คือการรู้ชัดอย่างมีสติด้วยตัวเองถึงความเป็นไปของโลก การแห่งตลอดทั่วถึงโดยอนุโลมและปฏิโลมในปัจจุสมุปบาท เป็นการหลุดพ้นจาก ความทุกข์นั้น "วิมุตติเป็นความรู้แห่งความจำเป็น" วิมุตติเป็นที่ของการรอดถอน ตนเอง อวิชชาคือความไม่รู้เป็นอาการของความทุกข์เป็นต้น, อวิชชาเป็นการยึดถือ ในสิ่งทั้งหลายตามธรรมชาติแต่อย่างไม่มีรู้เท่าทัน การพิจารณาอันลึกลับให้เห็นสิ่งต่าง ๆ ตามเป็นจริงของพระพุทธเจ้าในฐานะเป็นความรู้อันเกษม เป็นจุดมุ่งหมายของมาชยมิถ ของศูนยตาหรือปรัชญา

อาจจะมียุถามว่าถ้าพระพุทธเจ้าไม่มีทฤษฎีของพระองค์เอง ปรากฏว่าพระองค์ ทรงเสนอแนะทฤษฎีเกี่ยวกับชนธิ, ชาติ, อายุตนะในที่หลายแห่งในพระสูตรต่าง ๆ อย่างไร? การเสนอแนะอย่างนี้กับปราชญ์หลายท่านได้ทำให้ว่าหลักธรรมเรื่องชนธิ เป็นการแต่งอธิบายขยายความในวันหลังของพระคณิศรจนารายทงหลาย เป็นการ กันเอาบัญญัติให้พ้นตัวไป เราจะต้องยอมรับว่าพระพุทธองค์ทรงวางหลักเรื่องชนธิ เป็นตนใจ<sup>65</sup> ข้อความที่พูดถึงเรื่องนี้มีมากมายเหลือคณนา และประเพณีที่เชื่อกันม

น้ำหนักที่จะทำเป็นไม่รู้ไม่เห็นไม่ได้ ในการตีความหมายของเรา หลักเรื่องชั้นชั้นเป็น ความจำเป็นในฐานะเป็นบันไดของตน ถ้าสมมติว่ามีแต่ธาตุคาวาหะ คือถือว่ามีตัวตนแต่ อย่างเดียว พระพุทธองค์คงไม่ถูกพาไปสู่การสำนักในวิภาซีวสี ที่สันนะว่าด้วยการ หมุนเวียนเปลี่ยนแปลงของทุกสิ่งเป็นหลักธรรมจำเป็น หลักอันนี้ถูกคิดค้นด้วยหลัก ตรงข้ามก่อนที่จะเกิดความสำคัญในวิภาซีวสี และนั่นเป็นเหตุให้เกิดการขัดกันในเหตุผล และความพยายามที่จะขมพั้นความยุ่งยากนั้น อากัษย์ของความจำเป็นของวิภาซีวสี พระ- พุทธเจ้าทรงวาง หรืออย่างน้อยทรงเสนอแนะทฤษฎีของชั้นต่าง ๆ ปรัชญามหาธาน รับรองความจำเป็นด้านวิภาซีวสีอย่างชัดเจน เมื่อเขาพูดถึงหลัก บุคคล-ในราตมยะ คือการปฏิเสธว่าไม่มีอดีตในบุคคล ด้วยประสงค์จะปูพรมให้กระบวนสัมบูรณ์นิยม ศันยตาเป็นความไม่จริงของธรรมด้วย (ธรรม-ในราตมยะ) นักปราชญ์พุทธศาสนา ปัจจุบันหลายท่านเช่นคิมูระ ผู้ซึ่งได้สัมผัสกับประเพณีทางพุทธศาสนาที่สืบทอดมา ไม่ขาดสายจริง ๆ ได้กล่าวเรื่องนี้ไว้ด้วยน้ำหนักอย่างเดียวกัน.

๗. การวิเริ่มของมารชมิก

การที่พระพุทธเจ้ามิได้หมายความว่า หลักธรรมเรื่องชนธิ ธาตุ อายตนะของ พระองค์เป็นความเห็นอันอันดิมะ มีประจักษ์พยานจากแนวโน้มนำบางอย่าง และจากปฏิอก ฝายบาลี ถึงแม้ว่าหลักธรรมเหล่านั้นอย่างทยอมรับกันในปัจจุบันตกอยู่ภายใต้การ

๑. ศาสตราจารย์ คิมูระ วิจารณ์ว่า “คัมภีร์ที่เขียนและมหานาน” หน้า ๖๐ และ ๘๗: “ว่าทาง ประวัติ จะต้องพูดว่าพระพุทธเจ้าทรงเทศนาหลักธรรมอันว่าด้วยปรากฏการณ์แห่งธรรมชาติ ในแบบภายนอก แก่ประชาชนสามัญทั่วไป และหลักธรรมว่าด้วยลักษณะของจริงเกี่ยวกับชีวิตและสัตว์ทั้งหลายในรูปแบบภายใน ทรงสงวนไว้สำหรับผู้ที่ปฏิบัติสมาธิอย่างเข้มแข็งและมุ่งฟังให้ยิ่งขึ้นไป คำสอนทั้งสองแนวนี้วิวัฒนาการไปพร้อมกัน โดยปราศจากการแบ่งแยกเป็นยุคสมัย หรือระยะเวลาแห่งการแสดงธรรม อย่างไรก็ดีถ้าเรามองในแง่ของธรรมะ หลักธรรมอย่างแรกเป็นธรรมเป็นอุปกรณ (อุปาย) หลักธรรมอย่างหลังจึงจะเป็นหลักธรรมที่แท้จริง การ ลำดับอย่างนี้ถูกตั้งกับกฎทางธรรมชาติภายใน ในอาณาจักรของจิต. ธรรมะอันว่าด้วยเรื่อภายนอกทั่วไป จะต้องมีมาก่อนและธรรมะว่าด้วยหลักภายในอาณาจักรจะมา.”

แก้ไขปรับปรุงอย่างระมัดระวังและละเอียด และโฆษณาโดยพุทธสาวกฝ่ายเถรวาท.

พระพุทธเจ้าทรงประกาศ รูป เวทนา เป็นต้น เป็นมายา เป็นเพียงพองน้ำ ในมัชฌิมนิกาย อุปปริบ檀นาสัถ์ (ชาตุมภิกขสูตร) พระองค์ทรงตรัสว่า “เพราะอาศัย น้ำมันและไส้ ประทับแห่งน้ำมันย่อมลกลไฟลงชนิด ประทับนั้นมิได้อาศัยแต่ไส้ หรือน้ำมันอย่างใดอย่างหนึ่ง (ต้องอาศัยทั้งสองอย่าง) ทั้งตัวประทับเองก็ไม่มีอะไรในตัวเอง ปรากฏการณ์ธรรมชาติดังนั้นนี้ ไม่มีแก่นสารในตัวเอง ตั้งทั้งปวงเป็นของไม่จริง เป็นมายา พระนิพพานเท่านั้นเป็นความจริง”<sup>๒</sup> ท่านอาจารย์นาครชน อาศัยคมภรชางบนเป็นหลักกล่าวว่า “ในการประกาศว่า มันเป็นมายา เป็นดัง หลอกหลวง พระผู้มีพระภาคทรงหมายถึง ศูนย์ดา การอาศัยซึ่งกันและกันและกันเกิดขึ้น ของสิ่งทั้งหลาย.”

เมื่อจะทรงคิดเทียบความหย่อนสมรรถภาพของพระบางรูป ในการเข้าใจความหมายของคำสอนอันลุ่มลึก เช่นใน พระพุทธเจ้าตรัสถึงภิกษุในอนาคคว่า ‘ภิกษุทั้งหลายในอนาคตกาลจักไม่ปรารถนาจะฟัง เวียนพระสูตรต้นตะ อันเป็นภาษิตของพระตถาคต อันลึก มีอรรถอันลุ่มลึก อันเป็นโลกุตตร อันว่าด้วยสัจจต ความศุณย (สัจจตปฐิสัจจต) แต่ภิกษุทั้งหลายจักเงยโตศตคัมพังพระสูตรต้นตะอันเลวประโลมโลกทั่วแดงอันเป็นภาษิตของสาวก ประกอบด้วยอักษรและพยัญชนะอันวิจิตร

นี้เป็นการยอมรับอย่างสำคัญว่า แก่นแท้ของคำสอนของพระพุทธเจ้า คือ

๑. แผ่นเขียนรูปมี รูป	เวทนา ปุพฺพูปมา
มรฺจิกูปมา สจฺจนา	สงฺขารา กทลูปมา
มายูปมณฺจ วิชฺฌาณ	ทีปิตาหิจฺจนฺธนา ฯ

พระพุทธเจ้าผู้เป็นเผ่าพันธุ์แห่งพระอาทิตย์ ทรงแสดงแล้วว่า รูปอุปมาด้วยกลุ่มพองน้ำ เวทนาอุปมาด้วยพองน้ำ สัจจนาอุปมาด้วยหยดน้ำ สงฺขารอุปมาด้วยคลื่นกลิ้ง วิชฺฌาณอุปมาด้วยกล. ส. จันทร. และเปรียบเทียบกับ ม. ม. และข้อความว่า “อนิจฺจ, ภิกฺขว, กามา จุจฺจนา มุสา โมฆธมฺมา มายากถ์ เอต, ภิกฺขว, พาล ปาณํ เป็นต้น... สุตตนิบเท ภาคสถกฤตของข้อความเหล่านี้ดูอึ้งถึงบ่อบ ๗ ในที่หลายแห่งใน มกว.

๒. ม. อุป.

๓. ตนุ มุคฺชา โมฆธรมฺม ยหุ ยถิ ถิ คฺคฺคร มุฆฺเขต, เอตคฺคฺ ตุกถ์ ภกฺวตา สุนฺชดา-ปริทีปกมฺ: มก.

๔. สัจจตนิบเท



หลักธรรมว่าด้วยศูนฺยตา, อย่างที่มารขมิกกล่าวอ้าง อาจารย์นำคารุณทำถูกแล้วที่ประกาศว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสอนหลักธรรมว่าด้วย ชนฺธ ชาติ, อาจคนละอย่างเป็นหลักธรรมสูงสุด วิชาที่ไหนเลย.

ความเห็นของมารขมิกได้บรรยายไว้อย่างชัดเจนในข้อความอันมีชื่อเสียงบางตอน พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่า มีความเห็นสำคัญต้องสาบเท่านั้น คือ ภาวทิวฐิ ความเห็นว่ามี และฉภทิวฐิ-ความเห็นว่ามี บุคคลผู้ยึดถือทิวฐิอย่างใดอย่างหนึ่งของทั้งสองนั้นไม่สามารถจะพ้นจากโลกได้. เพียงแต่ชนทั้งหลายผู้แยกแยะและเข้าใจกำเนิด ธรรมชาติที่แท้จริงและการขัดแย้งกันของทิวฐิทั้งสองเท่านั้น จึงจะสามารถพ้นจากอำนาจของความเกิด ความตาย คือ พ้นจากสังสาร. พระกัจจายนะประสงค์จะรู้จักสภาพของตัมมาทิวฐิ. พระผู้มีพระภาคตรัสบอกพระกัจจายนะว่า โลกนี้เคยอยู่กับการไว้วางใจในความเป็นสอง คือ ใน 'ความมี (อัตถิ) ' และใน 'ความไม่มี (อนัตถิ) ' แต่สำหรับบุคคลที่เห็นตามความเป็นจริง และด้วยปัญญาว่า โลกเกิดขึ้นและเสื่อมไปอย่างไร, สำหรับบุคคลเช่นนั้นไม่มีคำว่า 'ความมี' และ 'ความไม่มี' "ศุกรกัจจายนะ ความเห็นว่ามี" เป็นส่วนสุดข้างหนึ่ง และความเห็นว่ามี "สิ่งทงปรองไม่มี" เป็นส่วนสุดอีกข้างหนึ่ง โดยการไม่ถือส่วนสุดทั้งสอง พระตถาคตแสดงธรรมเป็นสายกลาง" อาจารย์นำคารุณยกประเด็นนี้สมอ้างในการิกาของท่าน ประกาศว่าพระผู้มีพระภาคทรงทงทิวฐิทั้งสองคือ 'มี' และ 'ไม่มี' ทงหมด.

๑. สรวโปลมโภปสม: ปุรปุญโภปสม. ศิว:, น กวจิต กสยจิต กสุจิต รุโม พุทฺธชน เทสิต:-การเข้าไปสงบเรทนาทงปวงและการเข้าไปสงบโลกแห่งมาชเป็นความสงบเย็น ธรรมไร ๆ อันพระพุทฺธเจ้าไม่ทรงแสดงแก่โลก ๑ ๓ ที่ไหน. ม. ก.

๒. ม. มุ. และอู อูทวน อิลิวคคก.

๓. ทวยนิตฺตลิต ทยาย กจจน, โดโก เบกฺกยณ, อตุตฺตญจว นตฺติตฺตญจ สพฺห อตุตฺตลิจ, กจจน, อัยโรโก อนฺโต, สพฺห นตฺตลิจ อัย ทุตฺโต อนฺโต. เด, กจจน, อูเก ทนฺเต อปฺกนฺม มชฺฌิเมน ตถาคโต รมฺม เทเสติ. ส. นิทาน.

๔. กาอุยเนาววณท จาสฺตลิต นาสฺตลิต โจลย, ปรีลีนิตฺท ภาควตา ภาวาทวาทวิภา-ในวาทะของห้าภคตยชณะ (กัจจนะ) ความเห็นทั้งสอง คือ มีและไม่มี พระผู้มีพระภาคทรงปฏิเสธความเห็นว่ามีและไม่มี (ทั้งสองนั้น)/สมท

รัตนกฐ (กาศุยปปริวรรต) ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่แต่งขึ้นแรกของฝ่ายมหายาน กล่าวถึงทฤษฎีทั้งสอง คือ อาตม และในราวตมวาท และทางสายกลางอย่างเป็นทางการเป็นโลกุตตรมรรคทั้งสองไว้อย่างชัดเจน

ในอรรถกฐปมสูตร พระพุทธเจ้าทรงเปรียบเทียบธรรมเหมือนพวงแพะ ซึ่งจะต้องทิ้งหลังจากข้ามกระแสน้ำแล้ว ธรรมเหล่านี้พบได้ถือว่าเป็นหลักสำคัญสุดท้าย มหายานิกชนฝ่ายมหายานมักถือว่าธรรมเหล่านี้เป็นเพียงอุบาย มีค่าเพียงเป็นมรรคดำเนินไปสู่ธรรมที่ยั่งยืน และธรรมเหล่านี้จะต้องถูกสลัดทิ้งไปในที่สุดเมื่อมันได้สนองความต้องการแล้ว

เนื่องจากพระพุทธองค์ทรงชี้ว่า ทุกข์มีสาเหตุมาจากจินตนาการ และไม่มีอะไรจริงอยู่ในตัวมันเอง พระองค์จึงทรงอ้างถึงท่านเปรียบเทียบบรรณ อสุรวะจิตตะ ผู้ถูกมัดและปล่อยตามแต่กำลังของความชั่ว และความดีของความคิดของพระองค์ การที่กลับใจ คือ การคิดจินตนาการนั้นซึ่งเป็นพันธนาการไว้ และการดับกลับมานั้นได้ซึ่งเป็นความหลุดพ้น เป็นหลักธรรมสำคัญขั้นพื้นฐานของมหายาน ได้ถูกยกขึ้นแสดงไว้หลายแห่งในการิภาสของท่านอาจารย์นาคารชุน อีกครั้งหนึ่ง ควรจะสนใจที่การปฏิเสธความเห็นที่เกิดจากการแก้งความจริงทั้งหมดว่าเป็นเพียงทฤษฎีที่ไร้เหตุผล และการประกาศของ

๑. อวตมกถิ, กาสุยป, อโยมโก'นต: , ในราวตมยิมิตี อธิ ทิวสิโย'นต: , บท อวตมในราวตมยิมิตี มธยั ลหุ อรูปยั อภิทรุทณ...อธิ อชยเต, กาสุยป, มลลยมา ปุรติปท ชรมาณา กุคปัสสยเวกขยา. กาสงปปริวรรต หน้า ๘๒ และในสมาธิราชสูตรว่า: อสุกัถิ นาสกัถิ อเก'นึ อนเตา อเก อนต วิวชชิตวา มชเย'นึ สถาเน น กรอิติ ปณจกั:

๒. เหว่ โจ, กุคอุปโม มชา ธมโม เทสิโต นิตฺตฺรณเตลาช โน ลหลงเตลาช กุคูลุปมี โว ฎิกขเว ธมมึ เทสิตี อาชานนตฺธิ ธมมเป โว ปหาคคฺคา ปเลว อชฺชมา. ฉันนัณเแล ฎิกขุท.ธรรมมีอุปมาด้วยพวงแพะ อันเราแสดงแล้วเพื่อออกไปจากทุกข์ มิใช่เพื่อให้ยึดถือ แม้ธรรม ท. อันธธ ท. ผู้รู้ชื่อว่า ธรรมมีอุปมาด้วยพวงแพะอันพระพุทธผู้มีพระภาคทรงแสดงแล้วแก่เธอ ท. อันเธอพึงจะไปด้วย จะบ่แยกกล่าวไปยั้งถึงธรรมเล่า ม. ม. เปรียบเทียบกับความเมซึ่งของมารชยมิกว่า 'อุปายภูถิ สั่วฤติ สดฺย; อุปยภูถิ ปรมารลสคฺชม- (ธรรมนี้) เป็นเพียงอุบายเป็นความจริงแท้เพียงการเกิดขึ้น (แต่ธรรมนี้) เป็นหนทางที่จะพึงเข้าถึงเป็นความจริงโดยปรมาตฺถิ

๓. ลี. สหา.  
๔. มก.  
30/06/2565

พระองค์ว่า พระตถาคตเป็นผู้พ้นแล้วจากทิวฏฐิหงปวง ที่กล่าวมานี้สอดคล้องกับความเห็นของมารขมึกในเรื่องวิภาषวิธ และการสลัดทิวฏฐิหงปวงโดยที่ถือว่าเป็นปัญญาอันสูงสุด ความสำคัญที่เช่นกันเกี่ยวเกาะอยู่กับวิธิการขัดแย้งกันในตัวเองของการบรรยายที่คั้นะทางอภิปรายญา เงื่อนงำประการของเงื่อนเลือก ซึ่งเป็นลักษณะประจำของการอภิปรายบางอย่างถือว่าเป็นแบบเริ่มต้นของวิภาषวิธของมารขมึก.

ข้อความซึ่งชี้ให้เห็นได้ กับความหมายของมารขมึกอาจจะมัน้อย และเรียกรายกระจายอยู่ทั่วไปในคัมภีร์ของฝ่ายที่ยึดถือทิวฏฐิ อย่างไรเสีย พวกมารขมึกจำเป็นจะต้องตีความหมายคำสอนของพระพุทธเจ้าใหม่ทั้งหมด เพราะว่าเป็นการสมควรที่จะลดฐานะ คำสอนว่าด้วยชนธชาติลงอยู่ใต้คำสอนอันสมบูรณ์นิยมของมารขมึกแต่จะถกกลับกันไม่ได้ ธรรมดาว่าด้วยชนธชาติ อาจคนจะอาจจะถือได้ว่ามีความจริงตามปรากฏการณ์ธรรมชาติที่มองเห็น การรักษาความหมายของธรรมดาเหล่านี้ไว้ซึ่งมีความสำคัญอยู่แต่ตำราคัมภีร์พุทธตั้งธรรมดาเหล่านี้ว่าเป็นมายากว และเหมาะที่จะตัดทิ้งเสีย ไม่สามารถจะเข้าใจในทำนองอื่นได้ นอกจากว่าเป็นคำสอนขั้นสุดท้ายเหมือนกัน การเปรียบเทียบคุณค่าตามสัมพันธ เกี่ยวกับความหมายของคำว่า 'ปร' และ 'อปร' ของอุปนิษัท ในลักษณะที่คล้ายจะเป็นหลักฐานทางคัมภีร์เดิม เวททราบว่า เราจะต้องยึดคุณค่าทางตำราที่แต่งคำสอนขึ้นเริ่มต้นและเป็นคำสอนขั้นอันคิมะ (นี้ตำรต)

๑. ม.ม. และมหานิทนสูตรใน ที. มหา. ยาวลานนท อธิวงนี ยาวตา อธิวงนปโต ยาวตา นิรุคฺติ ยาวตา นิรุคฺติปโต ยาวตา ปญฺจคฺติ ยาวตา ปญฺจคฺติปโต ยาวตา ปญฺญา ปนึ ยาวตา ปญฺญาจอร์ ยาวตา วุจฺฉิ ยาวตา วุจฺฉิ วุคฺคฺติ ตทภิกฺขุญา วิมุคฺโต ภิกฺขุ ตทภิกฺขุญา วิมุคฺโต ภิกฺขุ น ชานาติ น ปุสฺสตี อิตฺธา ทิวฏฐิ ตทภลฺล-คฺุกรอนนํ ชื่อ ทางแห่งชื่อ นิรุคฺติ ทางแห่งนิรุคฺติ บัญญัติทางแห่งบัญญัติ การนคั่งตั้ง ทางที่ถำหนด รู้ด้วยปัญญา วิญฺญะยังเห็นไปอยู่ตรงไหน วิญฺญสงสารยังคงหมุนเวียนอยู่ตรงนั้น เพราะรู้ยังวิญฺญสงสารนั้น ภิกษุจึงหลุดพ้น ข้อที่มิทิวฏฐิว่า ใคร ๆ ย่อมไม่รู้ ย่อมไม่เห็นภิกษุผู้หลุดพ้น เพราะรู้ยังวิญฺญสงสารนั้น นั้นไม่สมควรเลย.

๒. พรหมชาลสูตรและสูตรอื่น ๆ ถือว่า เป็น จขุณโณฎฐิ เงื่อนเลือกเงื่อนของนาคารขุณ ด้วยเหมือนกัน.

ไว้ก่อนที่จะยึดเอาความหมายที่สอง (เนยารถ) ระบบนิยามมารยัมก อธิบายและตีความหมายของคำวราโดยยึดหลักเป็นพิเศษ.

การที่ทัศนะทางพุทธศาสนายุคต้นเหมือนกับทัศนะของมารยัมก ไม่พ้นจากความความสังเกตของนักปราชญ์ชาติตะวันตกผู้ศึกษาเรื่องราวของชาวตะวันออก เช่น เคอร์สัน, ออตโต แฟรง, บูแซง และแมกกระหังคิธ เคอร์สันกล่าวว่า "จากเริ่มต้น พุทธศาสนาเป็นศูนย์กลางแบบมโนภาพนิยม" และว่า "ทัศนะทางพุทธศาสนายุคแรกเหมือนกับทัศนะของมหายาน คือเป็นทัศนะเชิงปฏิเสธ แม้ว่าจะมีการโต้เถียงเกิดขึ้นว่า ทัศนะนี้เป็นแต่ค่อนข้างไปทางมโนภาพนิยม ตามที่สาวกของฝ่ายนี้สำคัญตัวเอง ไม่ใช่เป็นปฏิเสธนิยมเต็มตัวชนิดไม่เปิดประตูรับความคิดอื่นเลย."

"มชฌิมนิกายบรรจุความคิดเกี่ยวกับศูนย์กลาง-ความว่างเปล่าอย่างไม่มีข้อจำกัด" คิดกล่าวพร้อมทั้งอ้างข้อความมากมายหลายตอนจากปฏิญญา การเชื่อในความมีอยู่ของความคิดเป็นเพียงพวงแหวนที่สามารถพาคนให้ถ่วงพินทุเลแห่งความมี.....เมื่อสำเร็จความประสงค์พวงแหวนควรจะสละทิ้งไป เพราะว่ามันเป็นของไร้ประโยชน์.

พระสารีบุตรเผชิญหน้ากับพระยมกะด้วยปัญญาว่า ตัวตนที่แท้จริงของพระตถาคตเป็นสสารวัตถุรูป และได้รับคำตอบปฏิเสธไป พระสารีบุตรได้ให้คำตอบปฏิเสธเช่นเดียวต่อปัญหาที่ว่าพระพุทธเจ้าอยู่ในร่างที่เป็นสสารหรือว่า สสารวัตถุอยู่ในพระองค์ หรือว่าพระองค์แตกต่างจากสสารวัตถุ และไล่เถียงต่อไปด้วยขันธ & กองขงประกอบกันเป็นบุคคลแต่ละคน พระยมกะยอมรบว่าขันธ & คุมกันเข้าด้วยกัน ไม่สามารถสร้างขันธ์เป็นพระตถาคตได้ และอีกประการหนึ่งพระตถาคตก็มีใช้ว่าจะปราศจากขันธ & คุมกัน

๑. ปัตถะวณฺโณ จ สุตฺตํ ปฐกฺกํ-สฺสณฺณํ อุกฺกตํ: จตุทวารีนานิ, ภิกฺขุว: ปฐกฺกิสฺสณฺณานิ ถกฺกมานิ จตฺวาริ: ธรรม: ปฐกฺกิสฺสณฺณํ น ปุทฺทล: อญฺ: ปฐกฺกิสฺสณฺณํ น วุญฺจณฺม, นีตารุตฺตสฺสทฺต ปฐกฺกิสฺสณฺณํ น เนยารถ, ชุณฺณํ ปฐกฺกิสฺสณฺณํ น วิชฺฌานํ อิติ- พระผู้มีพระภาคตรัสว่า พระสุตตรถเป็นเตารถ (คือข้อความที่นำมาโดยตรง) เป็นที่พึ่งที่เชื่อได้, ตูก่อนภิกษุ พ. ที่พึ่งนั้นมีสี่ประการ สี่ประการเป็นไหน? ธรรมะเป็นที่พึ่ง ไม่ใช่บุคคล, เนื้อความเป็นที่พึ่ง ไม่ใช่พยัญชนะ, พระสุตตรถบอกให้ทราบความหมายโดยตรง เป็นที่พึ่ง มิใช่เนื้อความที่ค้างคอคความหมาย, ความรู้เป็นที่พึ่ง มิใช่ความไม่รู้-อถว.



## บทที่ ๓

# วิวัฒนาการของระบบปรัชญาสองสาย และการปรากฏขึ้นของปรัชญามาธยมิก

### ๑. สังเขปความทั่วไปของวิวัฒนาการ

ระบบปรัชญาเป็นการแต่งเติมเสริมตัวของญาณทัศน์ระดับดั้งเดิมอย่างใดอย่างหนึ่ง โดยอาศัยความเชื่อถือและสัญลักษณ์ต่างๆ ถ้าเราทบทวนคัมภีร์ที่ค้นพบชั้นมูลฐาน ดั้งเดิมเหล่านั้นเหมือนกัน ระบบใหม่ของปรัชญาที่กลายเป็นสิ่งใหม่เพื่อยืนยันความต้องการ. ทุกๆคนมิได้เป็นพระพุทธเจ้าหรือชาวเวตาลละ ปรากฏว่า ประชาชนส่วนใหญ่ สามารถเป็นเพียงสาวกผู้ปฏิบัติตาม และมีผู้นำในทางความคิดระบบต่างๆของความคิด มุ่งหมายนำประชาชนไปสู่ประสพการณ์ชั้นสูงสุด โดยอาศัยสัญลักษณ์และความเชื่อถือ ต่าง ๆ ระบบปรัชญาหลากหลายไม่ว่าจะเป็นปรัชญาสายอุปนิษัท (อนัตตมวาท) หรือสาย พุทธศาสนา (อนัตตมวาท) จะต้องเข้าใจว่า ได้พยายามอย่างมากมายที่จะประมวล ความจรรโลงใจดั้งเดิมให้เบ็ดเสร็จก่อน ในขบวนการของการแปลถ่ายถอดร่องรอยและ รสชาติดั้งเดิมได้สูญหายไปมีใช้น้อย นอกจากนั้นแต่ละระบบไม่สามารถแห่งตลอด คำสอนดั้งเดิมได้เท่าเทียมกัน บางลัทธิเข้าถึงแต่วงนอก, บางลัทธิเข้าถึงกว่าลึกหน่อย, ในขณะที่เดียวกันบางลัทธิเข้าถึงแก่นกลางของความคิด ความแตกต่างเหล่านี้เกิดขึ้น เพราะความลำเอียงทางจิตและความสามารถของผู้ตั้งลัทธิเหล่านั้น ถึงแม้ว่าลัทธิฝ่าย พราหมณ์ทั้งหมดจะสืบสายมาจากอุปนิษัท, แต่มีความเห็นที่ถ้อยกันว่า อีทีไวตะ เวทานตะ เท่านั้นเป็นตัวแทน คำสอนที่เป็นแก่นแท้จริงของอุปนิษัท, ในทำนองเดียวกันถึง แม้วาระบบปรัชญาพุทธศาสนาทุกสาขา (เถรวาท, วัชรยานิกะเป็นต้น) จะโอบอุ้ม

คำสอนทั้งหมดของพระพุทธเจ้าไว้ก็ตาม แต่มาขมิกเท่านั้นที่เบนตัวแทนแสดงคำสอนที่แท้จริงของพระพุทธศาสนา.

มีความจริงที่ยกเป็นอุทาหรณ์ในระหว่างปรัชญาสองสายว่า ลัทธิโวกะ เวทานตะ และ มาขมิกวิวัฒนาการมาจากวิพากษ์ของหลักคำสอนที่ว่าด้วยความแท้จริงยุคแรกเริ่มคือจากลัทธิต่างขะ และอภิธรรมิกะตามลำดับ การคลี่คลายทางประวัติศาสตร์เป็นการคลี่คลายทางตรรกศาสตร์ด้วยในที่นี้ เป็นที่ยอมรับกันทุก ๆ ฝ่ายว่าลัทธิต่างขะเป็นลัทธิแรกที่เกิดขึ้นในอินเดีย, และในคำสอนดั้งเดิมยุคเริ่มแรกที่สุด เป็นลัทธิที่เกิดก่อนพุทธศาสนา ลัทธิต่างขะเจริญขึ้นอย่างเป็นระบบปรัชญาแรกที่สุดที่ปะติดปะต่อรวบรวมหลักสำคัญของอุปนิษัตตังคชนเป็นลัทธิ บนรากฐานของการนิยมเหตุผล ต่างขะพยายามขจัดความไม่ลงรอยกันในคำสอนของอุปนิษัต โดยการแยก ลัทธิธรรมออกเป็นส่วน คือ เป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงได้ (ปริตมามิ นิตย) และสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง (กฎตถ นิตย) และโดยการกำหนดการเปลี่ยนแปลงให้ชัดเจน ลัทธิต่างขะพยายามจะแก้ไขหลักธรรมภายในอันไม่มั่นคงของคนให้ดีขึ้นโดยจัดให้สังขธรรม (คือประภคิตและบุรุษ) รวมกันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ลัทธิสังขนิยมของไวเศสิกะ แก้ไขข้อบกพร่องข้างบนด้วยการจัดให้ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นสิ่งที่จะเห็นได้ อาตมมัน ซึ่งเป็นผู้เห็นก็รวมอยู่ในสิ่งที่ถูกเห็น และโดยการเปลี่ยน ทวินิยม (ของต่างขะ) เป็นพหุนิยม มโนภาพนิยมของเวทานตะประกาศยืนยันหลักเอกนิยมโดยการวิพากษ์วิจารณ์ ทวินิยมของต่างขะอย่างเผ็ดร้อน เวทานตะยุคเก่าของผู้แต่งพรหมสูตร และพระคัมภีร์นารายณ์ฝ่ายพราหมณ์ยุคก่อนคัมภีร์นารายณ์ ในขณะที่ประดิษฐ์ฐานเอกนิยม ยอมรับการเปลี่ยนแปลงสภาพของพระพรหมโดยทั่ว ๆ ไป และท่านเหล่านั้นไม่เห็นความขัดแย้งในความรู้สึกที่ว่าพรหมสามารถเป็นตัวพรหมและเปลี่ยนเป็นอย่างอื่นก็ได้ หลักเหล่านี้เหลือทอดมาให้อาจารย์เคาทปาหะและทายาทหัวแหลม คือ ท่านคัมภีร์นารายณ์ ได้ปฏิบัติเวทานตะโดยการนำทฤษฎีวิวรรต คือเปลี่ยนแปลงชนิดยังคงคุณภาพเดิมอยู่มาใช้ ท่านอาจารย์ทั้งสองไม่ได้รับความเชื่อเต็มที่เกี่ยวข้องกับการกลายร่างอย่างแท้จริงของพระพรหมเป็น

ปรากฏการณ์ของโลก (พรหม-ปริณาม) และประกาศยืนยันว่าหลัก อทวินิยม คือ ไม่มีสิ่งธรรมดาสองอย่างว่าเป็นคำสอนที่แท้ของอุปัชฌ์ การคัดลอกกัน ซึ่งเป็น หัวเลี้ยวหนึ่งในประวัติของปรัชญาอินเดีย ก่อให้เกิดขึ้นโดยอิทธิพลสองสายหนหลัง คือ สายหนึ่ง คือแรงผลักดันไทยคหกรรมความเป็นอันหนึ่งอันเดียวของอาตมมซึ่งเป็นหลักใหญ่ของเวทนานตระกูลเก่า และสายสองคือนักเอาเทคนิค (ในวิธีการของวิชาวิจิ) ซึ่งฝ่ายมาชยิมักได้ปรับปรุงให้ดีขึ้นอยู่แล้ว และฝ่ายวิชาญาณวาทะ ก็ใช้มาแล้ว มาใช้ให้เป็นประโยชน์ในลัทธิของตน เราพบหลักฐานของอิทธิพลในเรื่องนี้แน่นอน ในงานของอาจารย์เจ้าภาพะ แม้ว่าในงานของท่านคังกรจารย์ ร่องรอยในเรื่อง ค่อนข้างจะเลือนลาง อย่างไรก็ดีมีการรับเอาเทคนิคของวิชาวิจิของมาชยิมักมาใช้ แต่ไม่รับเอาหลักธรรมมาใช้ อิทธิพลไม่จำเป็นว่าจะต้องเป็นการรับเอาหรือขอยืม หลักธรรมมาใช้ จุดประสงค์ในที่นี้ คือ อิทธิพลซึ่งกระตุ้นระบบปรัชญาให้แตกแบ่ง แกะไข, ปรับปรุงและยืนยันหลักธรรมเหล่านั้นอีกครั้งหนึ่ง อิทธิพลที่ว่าอาจจะแสดงให้เห็นชัดอย่างมจก ในข้อที่ตนรับรองโดยการคัดค้าน ในกรณีนี้แทนระบบปรัชญา ฝ่ายพราหมณ์ คือ เวทนานตระกูล และนยาชยะได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา.

วิวัฒนาการคล้ายคลึงกันและขนานกันไปส่วนมาก (ของลัทธิฝ่ายพราหมณ์) ได้มาจากหลักก่อนาคม (ของพุทธศาสนา) เหมือนลัทธิต่างขะระในฝ่ายข้างอุปัชฌ์, ความพยายามขั้นแรกที่จะประมวลคำสอนของพระพุทธเจ้า คงเป็นหลักขนะเป็นของนิกาย อภิธรรมิกะ เราอาจจะจัดนิกายเดรวาทและสรวาสติวาทลงในนิกายอภิธรรมิกะนี้ หลักฐานภายในของมหายานเอง และหลักฐานทางประวัติศาสตร์ชัดอย่างผิด ๆ ไปที่ นิกายสรวาสติวาทว่าเป็นแม่พิมพ์ที่พุทธศาสนานิกายอื่น ๆ เจริญแยกตัวออกไปต่างหาก และผิดเพี้ยนกันไป นิกายอภิธรรมิกะคล้ายคลึงกับลัทธิต่างขะระในความหมายที่สำคัญ เราอาจคิดได้ว่าหลักธรรมว่าด้วยสัจจวาท (ขันธวาทะ) ของอภิธรรมิกะ ในฐานะเป็น ตำหรับทางพุทธศาสนาที่ก่อให้เกิดความเชื่อในลัทธิต่างขะระ ที่แบ่งออกเป็นประภคิต (ธรรมชาติทางวัตถุ) และบุรุษ (วิญญาณ).



ความบกพร่องและความขัดแย้งของนิกายอภิธรรมิกะ คือหลักว่าด้วยสสารวัตถุ เป็นบ่อเกิดวิภาววิธของมารยมิก จังหวะของความคลลคลายเข้มขมขนและกระซบถกว่า ในหลักอนาคตมวาทะ นิกายและนิกายย่อยทั้งหลายเพิ่มขมขนมากมายเหลอนับสืบต้นด้วย ความคิด, และแล้วมหายานอุปถัมภ์ เป็นการปฏิวัติในพุทธศาสนาและในความรู้ สึกท ว่า เป็นการยืนยันหลักคำสอนดั้งเดิมที่สุดและคำสอนอันเป็นแกนกลางของพระพุทธเจ้า ในทันทีเช่นเดียวกัน เราจะเห็นอิทธิพลสองประการ ประการที่หนึ่งคือความกระหาย อยากจะเห็นความสอดคล้องของกัน ประการที่สองคือการเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงของ ในราตมยวาทะ ทำให้ระยะแห่งสัจนิยม (คือทฤษฎีว่าด้วยธาตุต่าง ๆ) เป็นเหมือน บินได้ก้าวต่อไป และแล้วเกิดมลัทธสาขาระยะและบางที่อาจจะมลัทธอื่น ๆ ซึ่งมองเห็น ความแท้จริงจากทัศนะที่ต่างกันอย่างสิ้นเชิง ความลำบากในแต่ละทัศนะเกี่ยวกับปัญหา ทางปรัชญาซึ่งคงมีอยู่เช่นเคย ความลำบากนั้นทำให้เราจึงเราจึงและที่ไวต่อความ รุ สึกทของคนให้สอดคล้องดูว่า ความผิดมีอยู่ในลัทธนั้นหรือว่าในลัทธนั้น มีความผิดขม ขนมูลฐานเกี่ยวกับภวตถสาปนาเหตุผลนั่นเอง ในแวดวงเดียวกันนี้ เมื่อเขาต้องเผชิญกับ ทางตันที่สร้างขม โดยพวกเหตุผลนิยมและพวกอนุภวนิยม คำนที่ไดถูกเตือนให้ตรวจตรา การอ้างเหตุผลในงานของเขาชื่อ “การวิเคราะห์เหตุผลบริสุทธ์” เรามิเหตุผลที่คอง คิดว่า การขัดแย้งในปรัชญา ซึ่งสร้างขมโดยปรัชญาสาขาระยะ และเวทาคณะฝ่ายหนึ่ง และปรัชญาของอภิธรรมิกะอีกฝ่ายหนึ่ง มีความหมดงดและหลักฐานดกว่า การคิดขม กันในระหว่างปรัชญา เหตุผลนิยมและอนุภวนิยม การคิดเพื่อกอเป็นดิ่งหลักเคียงมิได้ วิภาววิธของมารยมิกเป็นการวิพากษ์ชนิดดังกล่าว

ประโยชน์ยิ่งใหญ่ที่พุทธศาสนาทำให้แก่ปรัชญาอินเดีย คือการค้นพบจิตวิสัย คือการสร้างสิ่งต่าง ๆ ของจิต ได้แก่หลักธรรมว่าด้วยสิ่งปรากฏขมในโลกทั้งหลาย ใน ขณะที่ลัทธสาขาระยะค้นพบเพียงการสัมพันธ์ระหว่างบุรุษและประภคติอย่าง เป็นสิ่งปรากฏ นกปราชญ์ทางพุทธศาสนาพร้อมกับความกล้าเอียงเข้าข้างความไม่มีตัวตน ทั้งวิฤตธาตุ ซึ่งคงทอวอวเป็นหนึ่งเดียวและเป็นสากลให้ ไปสู่ขอบข่ายแห่งความไม่จริง นักปราชญ์

เหล่านั้นถือว่าสิ่งเหล่านั้นเป็นเพียงวิถิปะ คือสิ่งที่จิตสร้างขึ้นมาโดยปราศจากความ  
 จริงในตัวเอง วิถิปะนั้นมีใช้สิ่งที่จิตเสวยโดยกำหนด แต่เป็นปฏมภูมิ ซึ่งใจของคน  
 ที่ยังอ่อนต่อเหตุผล (พาลปฤถุณ) มักก็หักเอาในสิ่งที่แท้จริงเป็นวัตถุธาตุของ  
 ความมีอยู่อันเกิดขึ้นเป็นขณะ ดังนั้นจึงเกิดความหลงไม่รู้จักในอรรถาเห็นไปว่าเป็นของ  
 เทียงเป็นกลุ่มก้อนและแผ่ซ่านอยู่ทั่วสกลโลก เนื่องด้วยความหลงผิดนึกจึงเกิดอุปาทาน,  
 ความซัง, การปรุงแต่งและความมัวหมอง (อัสถการเกลาช) เป็นต้น การที่ความหลง  
 ผิดเหล่านั้นเป็นสิ่งที่เบงของตนในการคิดหาเหตุผล โดยการตั้งทฤษฎีขึ้นก่อนแล้ว สืบ  
 สืบไปหาเหตุผลและความชำนาญทีหลัง มีหลักฐานอ้างอิงจากภาษิตว่า อวิชา  
 ปรตยยา: ลัสถการ:— อวิชา ความไม่รู้เป็นปัจจัยให้เกิดอัสถการ—การปรุงแต่ง เป็นต้น  
 เราอาจกล่าวได้ว่า อภิปรัชญาทางพุทธศาสนาจากจุดเริ่มต้นมีลักษณะเหมือนปรัชญา  
 ของฮิวม์และคานท์ คือในการยอมรับความจริงแท้ของธาตุต่าง ๆ พุทธศาสนิกเหมือน  
 เดวิด ฮิวม์ และไม่เหมือนปรัชญาของเดวิด ฮิวม์ แต่กลับไปเหมือนปรัชญาของ  
 คานท์ คือทางพุทธศาสนิกและคานท์ พรรณนากำเนิดความรู้เกี่ยวกับวัตถุธาตุหรือ  
 ลัสถารวิญญา มาจากอวิชา ซึ่งปราศจากเบงตน และกำหนดรูกำเนิดของมันไม่ได้  
 หลักคิดนี้อยู่โดยสาระในพระไตรปิฎกบาลีและได้รับการพัฒนาขึ้นอย่างดีในวรรณคดี  
 ฝ่ายอภิธรรมและมิลินทปัญหา

นิกายเสถียรานติกะเป็นนิกายที่เข้มแข็งในการอธิบายลักษณะทาทมเหตุผล  
 และสอดคล้องกับหลักพหุนิยมและลัทธินิยมด้วย

สำหรับมารชยมิกเป็นทเห็นชัดว่า จิตวิสัยคือกำธรวา หูตังสร้างจากจิตลิกซึ่ง  
 กว้างกว่าในขอบข่าย (ของความคิด) มีใช้เพียงเบญจขันธ์เท่านั้น แต่มีปัจจัยการ,  
 การเปลี่ยนแปลง, ความมี (ภาว) และความไม่มี (อภาว) เป็นสภาพที่จิตสร้าง  
 ขึ้นเท่านั้น คือข้อสรุปนี้ พระพุทธองค์ถูกพาไปสู่ความแตกต่างและทรงถ้อยเหล่านั้นว่า  
 ตกอยู่ภายใต้การคิดหาเหตุผลโดยการตั้งทฤษฎีขึ้นก่อนแล้ว สืบสืบไปหาเหตุผลและ  
 ความชำนาญทีหลังอันเป็นจิตวิสัย ซึ่งตั้งอยู่บนความจริงอันปราศจากความเปลี่ยนแปลง

เพราะในหลักธรรมว่าด้วยอาตมามีความเคลื่อนไหว ในการปฏิเสธความจริงแท้ของ  
 ความเปลี่ยนแปลง สิ่งที่ดีเป็นวิชาสำหรับพุทธศาสนา กลายเป็นศีลธรรมของ  
 สังฆะและเวทาคะ และในทางกลับกัน ศีลธรรมของสังฆะและเวทาคะกลับเป็น  
 วิชาในพุทธศาสนา ระยะที่สองของวิวัฒนาการของในราตมย บรรลุถึงความเจริญสูง  
 สุดในมารยมิถ มีการปฏิเสธทั้งขั้นและธรรม (อาตมและอนาตม) ของทุกชนิดของ  
 ทิฏฐิ, การถือความเห็นอย่างใดอย่างหนึ่งจัดเป็นทิฏฐิทั้งนั้น และปรัชญา คือการ  
 ปฏิเสธทิฏฐิเหล่านั้นทั้งปวง คือ ศูนย์ตา ศูนย์ต (หลักธรรมว่าด้วยความศูนย์) เป็น  
 หัวใจของพุทธศาสนา ปรัชญาพุทธศาสนาทางสันยตหลัน ระยะที่ดัดสนิมยุคต้นของ  
 พุทธศาสนา คือ ในระยะที่ปฏิเสธ (ความงท) ของสสารและการสัดปานอย่างอ่อนซ่ง  
 ทฤษฎีของธาตุด่าง ๆ เป็นระยะเตรียมการเพื่อบรรลุถึงการวิพากษ์อย่างสมบูรณ์และ  
 วิชาวิธเค็มตัวของอาจารย์นาควราชน มโนภาพนิยมของโยคจารย์ มิใช่ตั้งอยู่บน  
 รากฐานของการยอมรับอย่างเต็มที่ ซึ่งหลักศูนย์ตา แต่แนวโน้มทางวิพากษ์ และทั้ง  
 สมบูรณ์นิยมในปรัชญาฝ่ายยอมรับอาตมจนปรากฏร่องรอยอยู่ในลัทธินโยคจารย์

การปฏิวัติความคิดทางพุทธศาสนามีผลให้เกิดอิทธิพลอย่างเด็ดขาดต่อปรัชญา  
 รุ่นหลัง ทุกลัทธิเริ่มตกแต่ง คัดแปลงปรับปรุงหลักธรรมสำคัญของคนใหม่ในแง่ทมิ  
 การค้นพบอันก่อควนและบ่อนทำลายของลัทธทเกยวกับจิตวิสัย ลัทธททมิความลำเอียง  
 เจ้าชางเอกนิยม คือนบถอเทพผู้ใหญ่องค์เดียวเช่น เวทาคะ และ วิชาญานวาทะ ยอม  
 รับจิตวิสัย อันเป็นหน้าทเบองตน ในกรคิดหาเหตุผลโดยการตั้งทฤษฎีขึ้นก่อนแล้วสืบ  
 สืบไปหาผลและความซ่านาญที่หลัง และได้ประโยชน์จากผลที่ออกมาในที่สุด, แต่  
 ลัทธิเหล่านี้จากจิตวิสัยดังกล่าวให้อยู่ในขอบเขตจำกัด เพราะขณะนลัทธิเหล่านี้ดู  
 เหมือนจะคำทนิความนิยมข้างสุดโต่งของมารยมิถคือหลักศูนย์ตว่าดั่งกล่าวของมารยมิถ  
 ลัทธิเหล่านี้นอาจจะถือได้อย่างเป็นการคัดแปลงแก้ไขมาจากทศันอันไม่เป็นอภิปรัชญา  
 และอันมีการวิพากษ์อย่างแรงที่สุดของมารยมิถ

คัทไวตะ เวทาคะ ซึ่งมีการเน้นหนักในความจริงแท้ของพระพรหมผู้บริสุทฐ,

ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของสิ่งทั้งหลายกับพระพรหม และความเป็นสากลของพระพรหม จำกัดความของคำว่า อภิปรัชญาคือสิ่งที่ทำให้พระพรหมปรากฏแปรเปลี่ยน (วิการ) จากสภาพเดิม, ทำให้สัากลกลายเป็นสิ่งเฉพาะ และทำให้ความเหมือนกันกลายเป็นความแตกต่าง (เภทะ) วิชยานวาทะ ซึ่งมีการเน้นหนักในเรื่องความแท้จริงของวิญญาณอย่างเป็นเจตน์จำนง และเป็นความคิด จำกัดความคำว่า อภิปรัชญา (อภิปรัชญา) ว่า อภิปรัชญาอยู่ในวิญญาณปรากฏออกมาเมื่อมีอารมณ์มากกระทบ โดยมีความเป็นต้อง คือผู้รู้กับสิ่งที่รู้

ทั้งอหังการ เวทนานตะและวิชยานวาทิน ซึ่งต่างจากเฮนนิยม ได้ถึงความ เป็นหนึ่งไม่มีสอง (คือสัมบูรณ์นิยม) คืออหังการเวทนานตะ ถือความเป็นหนึ่งไม่มีสอง (อหังการ) ของพระพรหมผู้บริสุทธิและความเป็นหนึ่งไม่มีสอง. (อหังการ) ของวิญญาณบริสุทธิ์ (วิชยานวาทิน) โดยการปฏิเสธอาการปรากฏโดยอาศัยวิธีของวิการวิธี คือการปฏิเสธ ความสัมบูรณ์ของทั้งต้องลหิต. มลลักษณะของศูนย์กลางของมารชยิกในความเป็นสภาพอยู่เหนือความคิด และความมีความเป็นที่ จะบรรลุถึงได้โดยญาณที่คั่นอันเหนือโลกอย่างเดี่ยว ทั้งต้องลหิตอาศัยวิธีการของลหิตจะทั้งต้องและ คัมภีร์ของทั้งต้องอธิบายความไม่กลมกลืนอันเห็นชัดที่มอยู่ในประสพการณ์ทั่วไปในพระ คัมภีร์เอง

ปฏิกิริยาของปรัชญาฝ่ายลัทธินิยมและพหุนิยมลัทธิตรงกันข้าม ทั้งสองค่ายปฏิเสธจิตวิสัย คือความเป็นใหญ่ของจิตและรับรองลัทธินิยมของตนเองอย่างแข็งขัน

มีมาตาและนยายะฝ่ายหนึ่งและศาสนาเซนอีกฝ่ายหนึ่ง ถือว่าอาการที่ใจคิดขึ้น เป็นอาการของความจริงที่เป็นอารมณ์ของใจได้อีกประการหนึ่ง ความคิดค้นพบและแสดง ความจริงแท้ให้เห็นได้ แต่ไม่สามารถบิดเบือนความจริงได้ สำหรับลัทธิสัมบูรณ์นิยม ถือว่าความคิดบิดเบือนความจริงและทำให้ความคิดนั้น ปรากฏเป็นอนิจจังจากที่มันเป็นจริง ดังนั้นพวกสัมบูรณ์นิยมจึงแบ่งสิ่งที่เป็นอย่างนั้นในตัวเองและสิ่งที่ปรากฏ ปรากฏ และต้องยอมรับความจริงต้องอย่างมั่นคง ซึ่งเป็นผลมาจากการใช้หลักตรรก-

ศาสตราจารย์ ฝ่ายสังคมนิยม ไม่มีความจำเป็นต่อรับรองความจริงแท้เช่นนั้น ความ  
 แท้จริงของพวกเขาเข้าเป็นเพียงอาการอันจิตเขาระเบียบและย่อยเหลือแต่แก่นแท้ของความ  
 คิดอย่างสามัญ ความแท้จริงเหล่านี้ ใกล้เคียงกับลักษณะของประตัพการณทุก ๆ วัน  
 ของเรา ค่อนข้างยากที่จะติดตามความคิดของลัทธิชน ในท้น ระบบปรัชญาสายสังคมนิยม  
 คือปรัชญาศาสนาเซน ปรัชญานายะ-ไวเคียนิกะ และมีมาสา-ปรัชญาทั้งหมดนี้  
 ปฏิเสธขึ้นมาจากคำสอนอันยาวนานกับปรัชญามารยัมิกและลัทธิวิพากษ์อื่น ๆ ก็ไม่ใช่  
 ลัทธิเดิมที่ก่อตัวขึ้นตั้งแต่เริ่มต้นอีกต่อไป ลัทธิวิพากษ์เหล่านี้มีการเพิ่มเติมเสริมต่อ  
 พลกพูนขึ้นโดยรับเอาหลักวิพากษ์ของกันและกัน ความจริงข้อนี้อาจพิสูจน์ให้เห็นได้  
 อย่างดี โดยการศึกษางานของแต่ละฝ่าย

### ๒. วัฒนาการในปรัชญาฝ่ายรับรองอาตมัน.

การศึกษาลัทธิต่างขะและปรัชญาที่แตกกิ่งมาจากลัทธิต่างขะเป็นสิ่งจำเป็นใน  
 การที่จะเข้าใจความเกิดขึ้นของวิชาลัทธิของมารยัมิก วิชาลัทธิเป็นความรู้ดีของการ  
 ขัดแย้งของเหตุผลและความพยายามที่จะหาทางแก้ความขัดแย้งนั้น ความขัดแย้งนี้  
 สามารถจะเกิดขึ้นได้ โดยปราศจากการก่อตัวอันระเบียบและไตรมมาจากท่อนของระยะ  
 กาลตั้งยุคของวิชาลัทธิ อาจารย์นาคารชุนและอารยเทวะ ผู้ตั้งนิกายมารยัมิก เชี่ยว  
 ชาญในลัทธิต่างขะและไวเคียนิกะยุคโบราณ และบางที่อาจจะชำนาญในลัทธิเวทานตี  
 ด้วย ท่านอาจารย์ทั้งสองถือว่าลัทธิเหล่านี้เป็นตัวแทนแสดงทัศนะเกี่ยวกับคำศวดหรือ  
 อาตมัน และทราบชัดถึงปัญหาที่ยากลำบากเกี่ยวกับทัศนะนั้น ในขณะเดียวกันตระหนัก

#### ๑. ตุ รันนาวลีของนาคารชุน

ตสางขุเขาตูกย นิกฺรณฺถ ปุศฺคฺล-สทฺทฺนฺร-วาทินาม  
 ปฤจฺจฺน โลกํ ยถิ วทติ อสฺตี-นสฺติ วยกฺติกรรมม.

“เรื่องทำเนนตามชาวโลก ผู้สาวกของเจ้าลัทธิ (ปรัชญาเมธี) ต่าง ๆ จะเป็นลัทธิสงขย ลัทธิเอาตูกย (ไว-  
 เคนิก); นิกฺรณฺถ (เซน) หรือเหล่าปฤจฺจฺนชันธวาทิ (ผู้กล่าวปฤคฺล ะ คืออหังการเป็นขั้นัน ด้วขึ้นโรง คือ  
 พุทธศาสนาฝ่ายลัมมีตียะ) ว่ามีใครบ้างหากกล่าวลัทธิเหมือนเรา พันจากความเป็นอสติวาทะ (คือผู้เรื่อข้างฝ่าย  
 รับรองพระวญ) และนสฺติเก (ผู้ไม่เชื่อในพระเวท) ตามลำดับ

ถึงความลำบากทั้งหลายเหล่านี้ของทศนระฝ่ายตรงข้าม เพราะเหตุนี้วิชาจริงเกิดขึ้น

ยุคต้นที่สุดของลัทธิมมาก่อนพุทธศาสนา พระอาจารย์ทั้งสองของพระพุทธเจ้า คือ อาจารย์กาลามและอุททกรามบุตรเป็นปรัชาเมธีของลัทธิต่างขะทยะหมชอเสียงในสมัยนั้น สำหรับเรื่องราวที่เราพอจะทราบกัน อาจจะมีระยะเวลาที่เป็นเทวณยมของลัทธิต่างขะทยะ แต่เนื่องจากการสืบสาวประวัติของลัทธิต่างขะทยะอยู่นอกเหนือขอบข่ายวิชาของเขา เราจึงขามรายละเอียดเสีย ลัทธิต่างขะทยะพยายามจะสังเคราะห์ คำสอนของอุปนิษัทบนรากฐานของเหตุผลและเป็นอิสระ มีหลักคำสอนที่เด่นอยู่สองประการ คือ ๑. อาตมณต ไม่เลื่อมสลายและบริสุทธ (อสังโคยั ปุระชะ) ซึ่งเป็นอาตมณตในฐานะเป็นวิญญานอันบริสุทธ และ ๒. การสร้างโลกจากอาตมณตซึ่งถือว่าเป็นสัจจะอันเดียว สำหรับลัทธิต่างขะทยะมีคคตธรรมประจำใจว่า "สิ่งทีเปลี่ยนแปลงได้ไม่ใช่วิญญานและวิญญานไม่สามารถจะเปลี่ยนแปลงได้" ลัทธิต่างขะทยะพยายามจะจัดการขัดแย้งกันอันเห็นชัดในคัมภีรอุปนิษัท โดยการเสียสละสัจจะอันเดียวของอาตมณต (พรหมณต) และโดยการทำสัจจะน ให้แยกออกจากกันเป็นสองแผนกเด็ดขาด ผละมอบหน้ำทีต่างกันให้แก่สัจจะทั้งสองนั้น ลัทธิต่างขะทยะยอมรับสัจจะสองอย่าง (นิตยะ) คือ บรหฺมอันไม่เปลี่ยนแปลง (กฎฐต) และประกฤต (ปรินามิ) อันเปลี่ยนแปลงได้

การที่ลัทธิต่างขะทยะเป็นประมวลคคตธรรม อันประกอบด้วยเหตุผลของอุปนิษัท เป็นการพิสูจน์อย่างไม่ต้องสงสัยว่า พรหมสคฺตรเห็นความจำเป็นที่จะตองคคตคานความเห็นของต่างขะทยะที่ว่า ลัทธิต่างขะทยะแสดงคำสอนที่แท้จริงถูกต้องของคัมภีรอุปนิษัท การคคตคานมีมากแห่งและไม่ละลดจนกระทั่งคาคคตคานเหล่านั้น กลายเป็นไว้ความหมาย ถ้าเราไม่

๑. คิมุระในหนังสือชื่อ "หินยามและมหาขาน หน้า ๒๑ ให้เรื่องราวที่น่าสนใจว่า "อันเราตรวจคคตคานวิภานาสคฺตรของนาคารขุน เราอาจพบข้อสงขะและโยคะถูกกล่าวถึง และในเอกตโลกสูตร เราพบข้อกบิละและอูลุก และในปรัชญาปารมิตสูตร มีการอ้างถึงคคตคานของลัทธิต่างขะทยะ และในเทวาทคณิถายคคตคานเราพบคคตคานที่ว่า 'สคคตารย' ซึ่งแสดงถึงคคตคานของสงขะ" ดูบันทึกในเรื่อง 'นาคารขุนและสคคตารย-วาทะของสงขะ' ในการศึกษาเรื่องราวของจีนและถิ่นใกล้เคียง ๔ ตอน ๑ (๑๙๕๑) ของมันท์คิลโยฮาสวามี.

ไม่คิดว่าลัทธิสังขะเป็นลัทธิคู่แข่งในขอบข่ายของการตีความในคัมภีร์อุปนิษัท<sup>๑</sup> คำว่า  
 อศุพทุม (มิใช่คำที่มากในคัมภีร์) กัด 'อนุมานม' หรือ 'อานูมานิกม'<sup>๒</sup> (คาดคะเนเอา)  
 กัด ทพรหมสูตรใช้ชานลัทธิสังขะ มีความหมายสำคัญเพราะเปิดเผยให้เห็นว่า  
 การตีความหมายของสังขะถูกพิจารณาว่า 'เป็นอิสระ' และ 'ไม่อนุวัติตามความ  
 เชื่อต่อเดิม' และว่า ลัทธิสังขะอาจอ้างว่า เป็นการเข้าใจอุปนิษัทอย่างถูกต้องแล้ว

ปัญหาเรื่องความเปลี่ยนแปลงเป็นปัญหาสำคัญในลัทธิสังขะเหมือนในลัทธิ  
 อื่น ๆ ความเป็นอย่างอื่น การเปลี่ยนแปลงสำหรับสังขะเป็นการเป็นในตัวเอง และ  
 เป็นการเกิดปรากฏอยู่ในตัวเอง สิ่งหนึ่งและสิ่งเดียวกันนั้น ในขณะเดียวกันเป็นเหตุ  
 เปลี่ยนไปและเหตุอันมีประสิทธิภาพก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงนั้น (เป็นอุปาทานและ  
 นิमित्त) สสารเป็นไดนามิก คือเปลี่ยนแปลงอยู่เดิม มันเป็นเพียงกลุ่มของพลังงาน  
 เหตุเป็นประสิทธิภาพในตัวเองและบรรจุอยู่ในตัวเอง เหตุสากล (ไวศว-รูบย) เท่านั้น  
 ที่มั่นคงอมอยู่ในตัว ปรากฏการณ์แต่ละอย่างเป็นเพียงขอบเขตทางอินทรีย์ของเหตุ  
 สากลอย่างหนึ่ง สิ่งที่เปลี่ยนแปลงและสิ่งที่เปลี่ยนไปแล้วเป็นอย่างเดียวกัน (สตัดการย-  
 วาท) ความแยกกันของสองสิ่งนั้นมีใช้ความที่สิ่งนั้นเป็นของสองสิ่ง แต่เป็นความที่สิ่งนั้น  
 เป็นสองภาวะของสิ่งเดียวกัน ผลเป็นเพียงภาวะที่ปรากฏ (วยกต) ของเหตุที่แอบอยู่ภายใน  
 (ฮวยกต) เหตุและผลเป็นเพียงการเคลื่อนไหวที่สลับต่อกันโดยไม่ขาดสาย ลัทธิสังขะ  
 มิได้สลัดทิ้งความแตกต่างกัน แต่ไม่ได้ประกาศความเปลี่ยนแปลงว่า เป็นอวิชา  
 (อวิชา) เหมือนอย่างลัทธิเวตะเวทานตะประกาศไว้ แต่อย่างลักษณะอันเป็นอันเดียว  
 กันมากกว่าลักษณะของความแตกต่าง หลักของสังขะ เป็นตรรกศาสตร์ของความ  
 เหมือนกัน โดยมีการข้อมลของความแตกต่างเสีย ในการสถาปนาความจริงชนปรมัตต์  
 ความแตกต่างถูกตัดทิ้งไป ความจริงโดยปรมัตต์ไม่สามารถจะมีหลายอย่าง ไม่

๑. มีการกล่าวถึงการตีความหมายของสังขะตั้งกว่า ๑๓ หรือ ๑๔ แห่ง ในพรหมสูตร บทที่ ๕ แสดงความ  
 หมายของสังขะของคัมภีร์อุปนิษัทไม่มีเหตุผล และในอริกณะ (บทอื่น ๆ) ในพรหมสูตรก็ยกมาอ้าง  
 ได้เช่นกัน.

๒. อศุพทุม (พรหมสูตร I, i, 5) อานูมานิกม (Ibid. Iiv, 1), อนุมานม (Ibid. II ii, 1).

สามารถประกอบขึ้นจากสิ่งต่าง ๆ หลายอย่าง.

ความลำบากของลัทธิต่างขยจะเป็นความลำบากชนมูฐาน คือมีความจริงโดย  
ปรมัตตต้องอย่างคือ ประการที่หนึ่งจริงอย่างมีการเปลี่ยนแปลง อีกประการหนึ่งจริง  
อย่างไม่มีมีการเปลี่ยนแปลง. ไม่มีสิ่งใดจะมีลักษณะของทั้งสองอย่างเท่าเทียมกันและ  
ลักษณะทั้งสองแยกจากกันเด็ดขาด ในการเรียกลักษณะทั้งสองนั้นว่า เป็นความมีอยู่  
และเป็นความจริง เราจะต้องใช้มาครุการอย่างเดียวกัน ลัทธิต่างขยใช้กระส่วนสอง  
แบบอันแยกจากกันเด็ดขาดของความจริงปรมัตตและไม่ได้ประเมินคุณค่าของทั้งสองนั้น  
คือไม่ได้ชอบอย่างหนึ่งมากกว่าอีกอย่างหนึ่ง. ปราภฏฐ์ว่า ประภฏฐ์เป็นความจริง  
ปรมัตตก่อนเป็นอิสระ เช่นเดียวกับความจริงปรมัตตของบรูษะ. และในความหมายนี้  
เท่านั้นอาจจะเรียกได้ว่า “ตัวตนมีอยู่โดยตัวเอง.” ประภฏฐ์มีอยู่และทำกริยาอาการ  
ต่าง ๆ โดยตัวเอง แต่มีใช้เพื่อตัวเอง, คุณค่าของความมีอยู่ของประภฏฐ์เพื่อผู้อื่น  
มิใช่เพื่อตัวเอง. (สังฆาตปวารณคาวต) ลัทธิต่างขยไม่ได้ก้าวไปถึงขนาดกลายันยัน  
ว่า ประภฏฐ์ (ธรรมชาติ) จะคงสืบต่อมีอยู่ต่อไป ถึงแม้ว่าไม่มีบรูษะ. เหตุผล  
สำคัญของความมีอยู่ของประภฏฐ์และกิจกรรมของมัน เพื่อสนองความพอใจตามความ  
ต้องการของบรูษะ. ไม่เพียงแต่ความจริงปรมัตตจะถูกแบ่งเป็นวิญญานและสสาร, ถึง  
ในธรรมชาติของประภฏฐ์ (สสาร) เองก็มีการแบ่งออกเป็นสอง คือเป็นความมีอยู่  
และคุณค่า การแบ่งเช่นนี้จึงให้เกิดมีความจำเป็นที่จะต้องสถาปนาความมีอยู่มากมาย  
(พหุตวนิยม) ของบรูษะเพื่อจะประกอบให้ขบวนการของโลกดำเนินไปได้ ประภฏฐ์มี  
อยู่ แต่มีใช้เพื่อช่วยให้เราบรรลุในความพยายามเพื่อความหลุดพ้น ความจริงประภฏฐ์  
มิ เพื่อให้เราสลัดแยกตัวเองออกจากประภฏฐ์ในที่สุด ดังนั้นสิ่งที่มีอยู่และสิ่งที่มีคุณค่า

๑. สวารุถ อิว ปรรุถ อรมุค: - ความเริ่มเกิดขึ้นแก่ผู้อื่น แต่เสมือนว่าเพื่อตัวเอง - สางชกกริกาทิ ๕๖  
๑. กุฏารุถ ปรีติ นามญญ ลปิ อณญฎิ คหุ อณุสาธาธควาตุ ถึงแม้ว่าประภฏฐ์จะสถาปนาในการเกี่ยวข้องกับ  
กับบรูษะผู้ซึ่งได้บรรลุประโยชน์ที่ประสงค์แล้ว (ก็เห็นความแตกต่างระหว่างประภฏฐ์กับบรูษะ) ประภฏฐ์ก็ยัง  
ไม่สนใจหายไปไหน เพราะประภฏฐ์เป็นสสารอันทั่วไปแก่บรูษะทั้งหลาย (ที่ยังไม่ได้บรรลุโมกษะ) โยคสุคร  
บทที่ ๒ สุตที่ ๒๒



จึงแยกออกจากกัน. สภาพออย่างเดียวกันนี้เราอาจจะพบในนิกายอาภิธรรมิกะ ณ ที่นั้นธาตุอันเป็นอนิจจัง เป็นความจริงปรมาัตถ์ในฐานะเป็นความมีชนอันติมะ แต่พวกอาภิธรรมิกะไม่ยอมรับสภาพอันนี้เป็นจุดหมายปลายทางของการบรรลุพระนิพพาน. ความบกพร่องขั้นมูลฐานนี้ ไม่สามารถจะหลีกเลี่ยงได้ในอภิปรัชญาของทวินิยมและพหุนิยม.

ฐานะของสังขระไม่มั่นคงในภายใน ในภายในมีธาตุต่าง ๆ ซึ่งขัดแย้งซึ่งกันและกัน. ความขัดแย้งนี้เกิดขึ้นเพราะการรับรองความจริงโดยปรมาัตถ์สองอย่าง (คือบุรุษและประภคิต). นี้เองเป็นเหตุจำเป็นที่ต้องตั้งความแยกกันระหว่างความมีและคุณค่าและการยอมรับความเหมือนและความต่างในฐานะเป็นความจริงเท่าเทียมกัน. การวิพากษ์ในฐานะเป็นแรงกระตุ้นไปสู่ความเข้มข้นและความลงรอยกันในลัทธิ สามารถยึดเอาแนวใดแนวหนึ่ง: คือถ้าความเปลี่ยนแปลงและอนิจจังเป็นลักษณะเดียวของความจริงปรมาัตถ์ ในฐานะเช่นนามบุรุษจะต้องถูกแทนที่ด้วยสภาวะของใจ (พุทธิ) และความเปลี่ยนแปลงนั่นเอง จะต้องแปลความหมายเป็นความเกิดดับชั่วคราวและเป็นความพลุ่งพล่านของสิ่งต่าง ๆ. เพราะว่า เมื่อการรับรองประภคิตว่ามีอยู่เป็นดวขันโรงไม่หายไปไหน ซึ่งเปลี่ยนแปลงได้ตลอดเวลา ซึ่งไปถึงความผิดแยกแตกต่างของสิ่งต่าง ๆ ในโครงสร้างของความจริงปรมาัตถ์. ทฤษฎีนี้จะต้องยอมรับความจริงเรื่องวัตถุและความเป็นอนิจจังทันที (แนวที่สองคือ) ถ้าต้องยอมรับความเปลี่ยนแปลงเป็นความจริงปรมาัตถ์. ธาตุที่เที่ยงเป็นดวขันโรงอยู่จะต้องถูกปฏิเสธว่าเป็นความไม่จริงปรมาัตถ์. พระพุทธศาสนามุคต้นรับรองทฤษฎีนี้. ทฤษฎีนี้ง่ายสำหรับชาวพุทธ เพราะว่าพวกเขาไม่มีความรักในความไม่เที่ยงแท้, เพราะฉะนั้น จึงสามารถอธิบายสิ่งต่าง ๆ ว่าเป็นเพียงกระแสนิ่งเดียวของความไม่เที่ยงและความไม่มีตัวตน (อนัตถะ, อนาตม= อนิจจัง, อนัตตตา) อีกวิธีหนึ่งที่ลัทธิต่างขะสามารถทำหลักการของตนให้สอดคล้องเข้ากันได้ คือการปฏิเสธความเปลี่ยนแปลงและความไม่เที่ยง จะต้องถือบุรุษหรือธรรมที่ไม่เปลี่ยนแปลงเลย ในฐานะเป็นความจริงปรมาัตถ์. ทฤษฎีนี้มีแนวโน้มไปหาเอกนิยมและพูดอย่างเข้มงวดที่สุด ทฤษฎีนี้ไปหาสมบูรณนิยมของเวทานตะ โดยการปฏิเสธความแตกต่างกัน

และต่อความเปลี่ยนแปลงในฐานะเป็นเพียงมายาเท่านั้น ความเห็นกลาง คือความเห็น  
 ของไวเคษิกะ ซึ่งยอมรับความเปลี่ยนแปลงพร้อมทั้งความเที่ยงด้วย. ลัทธิสังขยะ  
 ถือว่าประภคิตเอง เปลี่ยนแปลงเสมอ, สำหรับไวเคษิกะ สิ่งเที่ยง (เช่น ปริมาณ  
 และส่วนประกอบส่วนสุดท้ายของสิ่งทั้งหลายและของวัตถุอื่น ๆ เช่น ของอาดมัน, กาล,  
 ทิศ, และอากาศ) ไม่เปลี่ยนแปลงเลย; แต่สิ่งใหม่ ๆ ถูกสร้างขึ้นในวัตถุเหล่านั้น  
 (เช่น ปริมาณ เป็นต้น) เมื่อส่วนต่าง ๆ ของสิ่งเหล่านั้นหักล้างข้อแล้วถูกนำมา  
 รวมกัน. ความเชื่อถือเช่นนั้นทำให้เกิดความเชื่อ (ในความมีอยู่) ของสสาร  
 วัตถุ คุณลักษณะความเป็นกลุ่มก้อน (อวยวี) และส่วนประกอบเล็ก ๆ (อวยวะ)  
 เป็นต้น

ในลัทธิสังขยะ แนวโน้มทางมโนภาพนิยมและสัญนิยมไม่ได้รวมเป็นอันหนึ่ง  
 อันเดียวกัน. เราได้สังเกตเห็นแล้วว่า ประภคิตมีเพื่อมนุษย์และไม่สามารถจะทำหน้าที่  
 โดยปราศจากมนุษย์ได้. ถึงแม้ว่าประภคิตไม่ได้มีพันธะอยู่กับความมีอยู่และกิจกรรม  
 มนุษย์ นั่นคือสังขยะยอมรับความเป็นอิสระของสิ่งที่ถูกเห็นในตัวของมันเองในทางปฏิบัติของ  
 ของคุณค่า (ตทารถ เอว หุตุชยาคุมว) แต่ไม่ใช่ในโลกของความมีอยู่. สังขยะถือ  
 ถูกต้องในข้อทว่าสสารเกี่ยวเนื่องอยู่กับความสำคัญผิดว่า วิญญาณเป็นอันเดียวกับวัตถุ  
 ที่เห็นและความเข้าใจเช่นนั้นเป็นอวิชาโดยแท้. แต่ไม่ถูกต้องนักในการถือว่าประภคิต  
 จะไม่ถูกระทบกระเทือน ถ้าการสัมผัสกัน (ของประภคิตกับมนุษย์) หายไปเมื่อได้บรรลุ  
 ถึงวิเวก (คือการพิจารณาแยกแยะมนุษย์ออกจากประภคิต) ในกรณีเช่นเช่นนี้ มีแนว  
 โน้มสองทางคือ แนวสัญนิยมและมโนภาพนิยม. ความสอดคล้องกลมกลืนต้องประสงค์  
 ว่า สิ่งนี้และสิ่งนั้นควรจะแยกกันให้เด็ดขาด วิญญาณเป็นทั้งหมด คือเป็นมโนภาพ  
 นิยมในความหมายของความเป็นใหญ่ที่สุดของผู้เห็นและสิ่งที่ถูกเห็น เป็นเพียงอาการ  
 ปรากฏหรือว่า ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นสิ่งที่ถูกเห็นอย่างเดียว (ไม่มีผู้เห็น) ควรเข้าใจว่า  
 วิญญาณเป็นสิ่งที่ไม่เห็นได้ เหมือนกับสิ่งที่ถูกเห็นทั่วไป (ชท) นัยะแรกเป็นฐานะซึ่ง  
 ลัทธิเวทมนตร์รับเอามาใช้ในที่สุด, นัยะที่สองเป็นสัญนิยมของ นายยะ-ไวเคษิกะ

จากดุสยภาพอันไม่คงที่ของสังขะจึงเกิดวิวัฒนาการขึ้น ฝ่ายหนึ่งคือวิวัฒนาการของเวทาคะ ซึ่งมีการเน้นหนักกับวัตถุสิ่งเดียวคือจิตใจและตรรกศาสตร์ของการรวมเข้าเป็นอันเดียว (ของอาตมมันย์อยู่กับจิตใจใหญ่คือ ปริมาณมัน) และการปฏิเสธอันเป็นผลตามมาของความแตกต่างกัน และเรามิฉะนั้นจะไวเคษิกะ ซึ่งรับรองวัตถุธาตุหลายอย่างซึ่งถูกเข้าใจในฐานะเป็นสิ่งหนึ่งเดียว โดยด้วยความคิดเดิมอันหมด. และเกิดมีตรรกศาสตร์พิสูจน์ความแตกต่างกัน (ของวัตถุธาตุเหล่านั้น) ลัทธินี้จะเปลี่ยนเป็นคำแปลอันแสดงพหุนิยมสังขนิยมและโลกนิยมของสังขะ, ฝ่ายลัทธิเวทาคะ เป็นคำแปลความหมายทางสัมบูรณ์นิยมของสังขะเช่นกัน

เราทราบความจริงว่า เวทาคะรุ่นเก่าของสูตรการะ คือพวกที่แต่งพระสูตรและกัณธกรณาจารย์ยุคแรกยืนยันความเป็นหนึ่งของวัตถุ - คือความแท้จริงประการเดียวของพระพรหม โดยการชี้ให้เห็นความไม่มีเหตุผลสมควรในการสร้างสรรค์จากประภคิตอันปราศจากใจ. ลัทธิเวทาคะสนใจความแตกต่างหรือความเป็นปฏิปักษ์ระหว่างดวงจิตและสสารวัตถุ และเห็นโลกของดวงจิตและสสารวัตถุในฐานะเป็นการแสดงออกของพระพรหมองค์เดียวอันอยู่นอกรูปของสิ่ง. ลัทธินี้วางใจในคัมภีร์ ซึ่งพูดเกี่ยวกับสสารวัตถุและดวงใจอย่างเป็นลักษณะการต้องการอย่างของพระพรหม, และให้รายละเอียดเกี่ยวกับสร้างสรรค์จากจิต (ความมี) หรืออาตมมันตามตัวทางสสาร. ความแตกต่างระหว่างสิ่งที่ใจรู้สึกกับจิตใจ คืออาการต้องการอย่างของสิ่งที่อยู่นอกรูปของสิ่ง. เวทาคะรุ่นเก่ารับรองตรรกศาสตร์ของสังขะ คือรับรองการยวาทะ ด้วยมีความต้านถงความเป็นอันเดียวกันของสิ่งที่แยกกันทั้งหลาย แต่ผสมสังขวิทยา คือปรัชญาอันว่าด้วยความจริงปรมาัตถ์ของอุปนิษัท - คือความจริงปรมาัตถ์ของพระพรหมอย่างเดียว. ความคลัดคลาขันธ์มิได้แสดงถึงอิทธิพลของพุทธศาสนาและอิทธิพลภายนอก และอาจจะเข้าใจได้ว่า เป็นเพียงปฏิภริยาตามธรรมชาติอย่างแท้จริงของลัทธินี้ที่อยู่ในคำสอนของอุปนิษัทที่มีต่อ-

๓. เทว วาว มุหุหมโณ รูป, มุหุท โจวามุรค จ-รูปของพระพรหมมีสองอย่างเท่านั้น คือ รูป องค์จริงของของพระองค์มีรูปไม่เหมือนองค์จริง. พุทธพราหฺมณยกอุปนิษัท V. iii, 1.

ทวินิยมของสังขยะ ความรู้สึกนึกคิดของอุปนิษัทอาจจะขนานสอดคล้องได้ว่าเป็นนิยามฝ่าย  
ถอและบูชาเทพเจ้าทั่วสากลโลก (สกลเทพบูชา) และ 'เอกนิยมบูรณนิยม'

ความเชื่อถอเช่นนของเวทาคณะสืบต่อมาอย่างคลุมเครืออยู่หลายศตวรรษตั้งแต่  
คริสต์ศตวรรษที่ ๓ จนถึงสมัยของท่านเคาทปาหะและคังกรารจารย์ ท่านอาจารย์ทั้งสอง  
ได้สร้างความเชื่อเรื่อง จิวรรต (คืออภิศารปรารถนาของพระพรหม) สำหรับปริณามวาทะ  
(คือการแปลงรูปของพระพรหม), เอกนิยมจึงกลายเป็นอัทไวตะ (คือความเชื่อว่า  
มีพระพรหมใหญ่อยู่องค์เดียวไม่มีสอง) การวิพากษ์วิจารณ์ที่สำคัญต่ออัทไวตะนี้  
คือว่า เนื่องจากไม่มีการแบ่งแยกกันออกเป็นส่วนอย่างเด็ดขาดระหว่างความจริงปรมาตม,  
พระพรหมจึงไม่สามารถจะมองเห็นได้ความสองลักษณะ คือลักษณะที่ไม่เปลี่ยนแปลง  
และลักษณะที่เปลี่ยนแปลงได้, พระพรหมไม่สามารถแบ่งภาคเป็นส่วนสองในขณะเดียวกัน  
ความจริงปรมาตมจะต้องมีหนึ่งเดียวเท่านั้น ฮีฟ (ของบัจเจกชน) ของแต่ละคนเป็น  
อันเดียวกับพระพรหม, ความต่างกันมีเพียงอาการภายนอกเท่านั้น

สมัยของอัทไวตะในเวทาคณะได้เจริญถึงที่สุดโดยปราศจากอิทธิพลของมารยมิก  
และวิษณวนวาทะอย่างที่ได้ตั้งแล้วข้างบน ลักษณะที่เด่นชัดของความเป็นหนึ่งบุญคุณ  
ต่อมารยมิกและวิษณวนวาทะจะได้กล่าวในบทต่อไป

จากทวินิยมของสังขยะก็มาถึงสมัยของความเจริญของปรัชญาสายอุปนิษัทคือ

๑. ทวินิยมของสังขยะ
๒. สกลเทพบูชานิยม หรือ เอกนิยม ของเวทาคณะรุ่นเก่า
๓. อัทไวคิสม์ของอาจารย์เคาทปาหะ, มัณฑนมิศระและคังกรารจารย์

ในลัทธิธินยาระ-ไวเศชิกะ เราอาจแบ่งระยะกาลของความเจริญออกได้เป็นสาม  
ระยะกาลเหมือนกัน จุดที่ความคิดได้แตกแยกออกไปต้องยกให้แก่สังขยะ เพราะมีข้อ  
วินิจฉัยดังได้แสดงไว้แล้ว หลักธรรมของสังขยะอาจจะทำให้ลึบรอยกันได้โดยการตี  
ความหมายของทุก ๆ สิ่งให้อยู่ในขอบข่ายของวิญญาณ หรือให้อยู่ในวัตถุที่วิญญาณ  
รู้สึกได้; สังขยะจะต้องนำเอาหลักตรรกของความเหมือนกันและความต่างกันเด็ดขาด

อย่างไรอย่างหนึ่งมาใช้ ลัทธิเวทानตะถือตามนัยะแรก แต่ขยายไวเศษิกะถือตาม นัยะหลัง

ยุคต้น ๆ ของนยายะไวเศษิกะไม่ได้แสดงถึงอิทธิพลอะไร ๆ ของพุทธศาสนา เราทราบการเริ่มต้นอย่างเลือนลางเต็มทีของลัทธิทั้งสองในหลักอันติมะ ๗ ข้อของปกร กัจจายนะ ผู้เป็นเจ้าของลัทธิคนหนึ่งในจำนวนเจ้าลัทธิที่สำคัญที่ปรากฏโฉมอยู่ในพระไตร- ปिटก จากระยะเริ่มต้นลัทธิทั้งสองถือพหุนิยมเจ็ดด้วยสังขนิยม ประกาศทฤษฎีเรื่อง ปริมาณและการรวมกันและแยกกันทางกลไกของสิ่งทั้งหลาย (อาร์มกวาทะ) อิทธิพล ของพุทธศาสนาทำให้ลัทธิทั้งสองกลายเป็นสังขนิยม และอิทธิพลบังคับให้นยายะ- ไวเศษิกะรวมกันและกลายเป็นสังขนิยมอย่างเต็มที

หลักมูลฐานอันต้นของสังขนิยมของนยายะ-ไวเศษิกะ คือทุกสิ่งทุกอย่างเป็นสิ่งที่ ถูกเห็น (คือเป็นวิเศษย์, ปัทธาตและเชอญ) อาตมันและความริกรวมอยู่ในด้วย ความเป็นสิ่งที่หึงรู้ได้ (วิเศษตา) มีสาม คือ วิเศษยะ - ตั้งอันเป็นเนอหาสาระ วิเศษณะ - ตั้งอันเป็นคุณและสัมพันธะ - ความเกี่ยวเนื่องกัน เพราะว่าคุณริของเราไม่ พ้นจากลักษณะสามประการนี้ และไม่เมื่อไรสักสิ่งเดียวที่จะมีความคิดและสิ่งที่ถูกคิดตรง เป็นอันเดียวกัน สิ่งบางอย่างสามารถดำรงอยู่โดยอาศัยสิ่งหนึ่งในฐานเป็นคุณขยายสิ่งนั้น (คือเป็นวิเศษณขยายวัตถุหรือธรรมวิเศษณะนั้น) ลักษณะต่อไปคือคุณ (คุณลักษณะ พิเศษขยายนามต่าง ๆ เช่น สีต่าง ๆ, รส, ความทุกข์-สุข เป็นต้น), กรรม (การ เคลื่อนไหว), สามานย (ความมีอยู่ทั่วไป), วิเศษ (ความมีอยู่เฉพาะ) และแม่ อภาว (ความไม่มี) ซึ่งรู้จักว่าเป็นคุณลักษณะพิเศษขยายวัตถุที่พื้นฐานเดิม จัดอยู่ใน กลุ่มนี้ทั้งหมด ในทางตรงกันข้ามกับกลุ่มนี้, เรามีสถาวรวัตถุ (ทรวย) ซึ่งคุณขยาย ต้องอาศัยอยู่ และที่ซึ่งคุณวิเศษณขยาย ที่ต่างจากลักษณะทั้งสองคือความสัมพันธ ทั่วกับการรู้ว่ามีอยู่ 'ใน' 'นอก' ซึ่งเป็นคุณขยายของความเป็น 'ใน' หรือ 'นอก' ของสถาวรวัตถุ สัจจะโดยปรมาตจะต้องเข้าใจว่าเป็นสิ่งหนึ่งซึ่งต่างจากลักษณะทั้งสาม และอันเป็นต้นเค้าของสิ่งทั้งสามนี้ ที่ไม่สามารถจะลดจำนวนหรือแยกลักษณะจาก

ลักษณะทั้งสามต่อไปได้อีก

ความสัมพัทธ์ภายใน [ สัมวาย (ต่างจากความเกี่ยวพันภายนอก=สัมพัทธ์) ] มิใช่เป็นเพียงความจริง แต่เป็นความจริงยิ่งกว่าความจริง, มันต่างจากวัตถุสองสิ่งที่มีสัมพัทธ์ (คือต่างจากวัตถุและคุณลักษณะขยาย, ต่างจากส่วนรวมทั้งหมดกับส่วนเล็กเฉพาะ) ความเชื่อเรื่องสัมวาย (ความสัมพัทธ์ภายใน) ทำให้เกิดความสนิทสนมกลมเกลียวของสิ่งที่ต่าง ๆ กันและความสัมพันธ์กับภายนอก ทั้งอิทโวจิตะ เวทานตะและพุทธศาสนาปฏิเสธดีใจของความสัมพัทธ์ แต่จากมุมมองข้าม สำหรับอิทโวจิตะสสารวัตถุหรือความรวมกันเป็นกลุ่มก้อนเท่านั้นเป็นความจริงอันดี และคุณลักษณะหรือส่วนย่อยต่าง ๆ เป็นเพียงลักษณะขยายอันเป็นของสสารวัตถุต้นกำเนิดเท่านั้น เพราะฉะนั้นมันจึงไม่เป็นอะไรนอกจากเป็นสสารวัตถุต้นกำเนิด (ทรวายตมกตา คุณสย = แห่งคุณอันมีทรวายะ (สสารวัตถุ) เป็นที่สุด) ฝ่ายพุทธศาสนาปฏิเสธความจริงของสสารวัตถุและความรวมกันเป็นกลุ่มก้อน, เพราะรับรองแต่เพียงอาการของสสารวัตถุเป็นต้นนั้น ทั้งสสารวัตถุและความเป็นกลุ่มก้อนมิได้เป็นประโยชน์ต่อความสัมพัทธ์ภายใน (สัมวาย) แต่เป็นการค้านพุทธศาสนาตอบชงนยาเยว่าดังเหล่านั้นเป็นเพียงหัวข้อโต้เถียงกัน

ลัทธิปรัชญาสำนยาเยไวเคชิกะซึ่งได้เกิดขึ้นมาจนที่สุดของการรณรงคัมปรัชญาพุทธศาสนาซึ่งยืนยงคงอยู่เป็นศตวรรษ ๆ ได้ประดิษฐานความมุ่งหมายของความสัมพัทธ์ภายใน (สัมวาย) ของความเป็นกลุ่มก้อน (อวยวี) ของความเป็นสากล (สำมานย) และความไม่มี (อากว) ลัทธินี้พยายามลดทอนน้อยและแม้กระทั่งปฏิเสธงานของความคิด, ปรัชญาสำนยาเยไวเคชิกะทำความคิดทุกอย่างให้เป็นอารมณ์ของใจและจัดอาการของความคิดทั้งหมดให้เป็นอารมณ์ภายนอก (มิใช่เกิดจากใจ) และจัดความคิดเหล่านั้นให้อยู่ในแผนกของสิ่งที่ใจจะรู้ได้ เราจะต้องหลีกเลี่ยงการโต้แย้งที่พบในงานของवादสยยานะ (ผู้เขียนนยาเยสูตร) อุทโยตกร, วาจีปติ, มิศระ, ชยันตะภักฎฐะและ

๑. ตถาววิทถะวิจรรณหัตถกรรมของไวเคชิกะของสังกรจารยในอรธกถของมหุทธารณยโกปนนิชิต  
ภาคที่ ๒ บทที่ ๒ ข้อ ๓๗

อุทฺทมนาคารย, ศีรธระและคณะนักรเขยนอน ๆ เพื่อช่วยให้เราได้อะระหนกถงข้อตั้งเกดขอน  
 ลัทธิขณยาะได้นำเอาปรัชญาว่าด้วยความจริงปรมัตถและญาณวิทยามาใช้อย่างเต็มชชวน  
 พร้อมด้วยหลักดำคัญและความคิดขณมูตรฐานของคณ ลัทธิขณยาะต่อตำนลักษณะปรัชญา  
 ที่ถอจัดเป็นใหญ่เป็นผูบรรรคาลตั้งขงปวง และลักษณะทางวิพากษขงนิกายทางพุทธ-  
 ศำสนาอย่างกระชั้นชิดทุกตำนของความคิด ข้อตั้งเกดอย่างกว้าง ๆ คือการวิจารณฐานะ  
 ทั่ว ๆ ไปขงนิกายมาชยมิกในนยายสุตรขงนิกายมาชยมิกค้ำค้ำความคิดว่าเป็นเพียงจิต  
 วิสัย และอำนวยให้เราแต่เพียงอาการปรากฏภายนอกของจิตเท่านั้น นยายะพิสุจน์ให้  
 เห็นถึงความมุ่งหมายของประมาณ (คือทางอันถุกต้องที่จะให้ได้อความรู) และ  
 สัมมรณะภายในของประมาณเหล่านั้น ในการใช้ให้เป็นวิถีทางแห่งความรูถึงความจริง  
 ปรมัตถ้อย่างที่เป็นจริง

### ๓. ปรัชญาอภิธรรมิกะ

ตั้งขงปวงถุกประณามว่าเป็นอนิจจะคือความไม่เที่ยง ทกขะเป็นทุกข์ และเป็น  
 อนัตตาไม่มีตัวตน ในพระไตรปิฎกบาลี การการจัดแบ่งตั้งขงปวงเป็นขันธ์, ชาตุ, อายตนะ  
 เป็นลักษณะจัดแบ่งหมดจดคือกประการหนึ่งนพระบาลี เถรวาทและสรวาสตีวาท  
 ถึงแม้จะมีความแตกกันที่สำคัญกของจะ ถือว่าเป็นนิกายที่แสดงถึงหลักคิดทางอภิปรัชญา  
 อันเดยวกัน ขงตั้งนิกายเป็นนิกายแรกทพมณาขอเด้นอเนาะที่มีอยู่ในคำสอนของพระ-  
 พุทธเจ้า, เป็นตั้งนิกายแรกทมีอภิธรรม, ขงเป็นระบบของอภิปรัชญาอันสูงส่ง มี  
 กอนกว่านิกายอนทงหมด อย่างที่เราได้ตั้งเกดเห็นแล้ว แนวโน้มทางตั้งขงนิยมและ  
 ทิฏฐินิยมเท่านั้นปรากฏตัวออกมากอนเพื่อน และแล้วปรัชญาสายสัมมรณนิยมจึง  
 เกดขงเป็นผลจากวิพากษนิยมเหล่านั้น คัมภีร์ว่าด้วยปรัชญาขงต่างจากพระสูตรและ  
 วินัยปิฎก อาจถือได้ว่าเป็นคัมภีร์อภิธรรมของแต่ละนิกาย วสุพันธุได้ให้คำจำกัดความ

๑. ขุนยายสุตรและอรธกถาฎีกาทงหมดของนยายสุตร การโต้เถียงจะไปถักถ้าวอีกคร้งหนึ่ง ดู  
 มันทีกะเชิงอรธของขบทที่ ๖ ตอน ๔ และ ๕

ของคำว่า 'อภิรรม' ไว้ในอภิรรมโกศว่าอภิรรมคือบัญญัติอันบริบูรณ์พร้อมกันด้วยความประพฤติ (ปรัชณามลา สำนุจรา อภิรรมะ) อาจารย์ยังสังกะให้คำจำกัดความอภิรรมว่าการรับรู้อย่างละเอียดละออและแจ่มแจ้งยั่งยืนของธรรมชาติของสิ่งทั้งหลายชื่อว่าอภิรรม, อภิรรมเป็นความพยายามที่จะรู้แจ้งแทงตลอด ความหมายอันลุ่มลึกของคำสอน (สูตรารต) ของพระพุทธเจ้า; ท้ายที่สุดอภิรรมช่วยให้ซมิกเล็ดเครื่องเศร้าหมองทั้งหลาย อภิรรมเป็นอภิปรียญของทุก ๆ นิกายซึ่งระเบียบปฏิบัติทางวินัยเกี่ยวข้องอยู่อย่างใกล้ชิด

พระอภิรรมเจ็ดคัมภีร์ของพระโคตมพุทธเจ้า, ถึงแม้ว่าจะถูกยึดเยียดให้เป็นพระพุทธรูปแท้จริงเป็นการตีความและสังเคราะห์คำสอนของพระพุทธเจ้าของฝ่ายเถรวาท พยานหลักฐานทั้งภายในและภายนอกพิสูจน์ความชอบอย่างชัดเจน คัมภีร์กล่าววิถุจากพยานหลักฐานอันพึงตัวเองแสดงว่าถูกแต่งขึ้นในรัชสมัยของพระเจ้าอโศกมหาราช การตีความหมายอันแตกต่างกันและขัดกันแพร่หลายอยู่ในสมัยนั้น, และมีนิกายตั้ง ๑๘ นิกายในพุทธศาสนาอยู่ในสมัยนั้น คัมภีร์กล่าววิถุเป็นการรวบรวมความเชื่อดั้งเดิมแบบจารีตนิยมของพระเถระในการสังคายนา, เทียบได้กับความเชื่อดั้งเดิมของพวกนิกายอื่น อย่างทนายรัส เตวิทล์ ได้เปรียบเทียบไว้อย่างเหมาะสมเจาะ วิถุที่กล่าววิถุชอบใช้ในการตัดสินหลักทศโคตมยงกน คืออาจขอความจากพระสูตรและขอให้ฝ่ายตรงข้ามยอมรับ ส่วนวนโวหารและวิธีการเทียบยกเรื่องนชนกล่าวไว้ในอภิรรมเจ็ดคัมภีร์เป็นการแต่งทำและขยายาดจนกระทั่งไม่สามารถจะเรียกได้ว่าเป็นส่วนวนสนทนา ในคัมภีร์

๑. อทว.

๒. อภิมุขโต'ถาภิกุณณยาหุ อภิกาวคิต'ภิรรมสุจ อภิมุขเต สูตรารต เอเคนตยภิรรมะ

ชื่อว่าอภิรรมได้แก่การเห็นอย่างใกล้ชิดละเอียดละออและเห็นอภาวะของสิ่งทั้งปวง เพราะเห็นอย่างแจ่มแจ้งยิ่งขึ้นเสมอ อีกประการหนึ่ง เนื้อความแห่งพระสูตรอันบุคคลย่อมเข้าใจด้วยธรรมใดธรรมนั้นชื่อว่าอภิรรม - มหายนสูตราลังการ

๓. เป็นความเชื่ออย่างใหม่ที่แยกตัวออกไปจากลัทธิศาสนาเดิมในคราวมีประชุมที่เมืองนิเซีย ในเอเชียไมเนอร์ เมื่อปี ค.ศ. ๓๒๕ และ ๓๘๑ - ผู้แปล



ธรรมสังคณและคัมภีรอน ๆ เราพบรายการและการจำแนกอันไม่รู้อย่างชัดเจนของธรรมะ ซึ่งส่วนมากมองจากแง่ของจริยศาสตร์ หลักสำคัญเนื่องด้วยอภิปรายกว้าง ๆ ซึ่งซ่อนอยู่ภายในนั้นกล่าวแสดงได้ยากเต็มที่, จะล่วงเอาความหมายอันแท้จริงได้ โดยการสืบค้นต่อไปให้เห็นความหมายเท่านั้น ในการอธิบายและการอนุมานจากผลไปหาเหตุของแต่ละหัวข้อทั้งหลายกม่น้อยมาก เนื้อหาสาระทั้งหมดเป็นการเพียงหัวข้อใหญ่และมาติกาภายนอกไว้เพื่อหมายจะให้มีการเพิ่มเติมด้วยปากเปล่า มาติกาทั้งหมดเป็นเพียงการจัดข้อเสนอนั้นและล่วงหน้าซึ่งเรียงรายอยู่ในพระสูตรต่าง ๆ ในทำนองที่มาติกาเหล่านั้นถูกจัดรวบรวมขึ้นไว้เป็นหมวดหมู่ และจำแนกสิ่งทั้งหลายบนรากฐานของสังนิยัมและพหุนิยัม เป็นเพียงทฤษฎีทางธรรมและหลักธรรมของชาติต่าง ๆ

นิกายสรวาสติวาหอาจจะอ้างว่าเป็นนิกายที่เก่าเท่า ๆ กับเถรวาท ส่วนของนิกายนี้มีปฏิภพของคุณเป็นภาษาสันสกฤต บางส่วนของคัมภีร์ของนิกายนี้พบอยู่ในเอเชียกลางและเมื่อเร็ว ๆ นี้ ข้อความบางตอนของวินัยของนิกายนี้ถูกค้นพบที่ลิลิตและ ดร. เอน. ทัตตะได้จัดพิมพ์ขึ้น ปฏิภพของนิกายนี้ถูกแปลเก็บรักษาไว้ในปฏิภพภาษาจีนเกี่ยวกับบรรณคดีทางอภิธรรมของนิกายนี้ ตามกาลได้ให้ข้อสังเกตดังนี้

“หลักฐานที่เราได้จากหลักฐานทางสันสกฤต, ธิเบต และจีนไม่ขัดกัน, เราจึงเข้าสู่เป้าหมายในการวินิจฉัยว่าในยุคต้นของประวัติศาสตร์อันต่างหากจากกัน, นิกายสรวาสติวาหามีบรรณคดีเนื่องด้วยอภิธรรมประกอบด้วยคัมภีร์ ๘ คัมภีร์, งานสำคัญมีคัมภีร์เดียว งานเพิ่มเติม ๑ คัมภีร์, และเราได้มีการศึกษางานเหล่านั้นอย่างกว้างขวางซึ่งเป็นแหล่งของนิกายนี้ เราอาจจะกล่าวเพิ่มเติมได้ว่าร่องรอยเกี่ยวกับนิกายนี้พอเชื่อถือ

๑. คัมภีร์กล่าวไว้ใน “หินยานและมหายาน” ว่า “พระภิกษุผู้มีดีทระผู้สูงศักดิ์เขียนในคริสต์ศตวรรษที่ ๘ แดงไว้ว่า “นิกายสรวาสติวาหใช้ภาษาสันสกฤต นิกายมหาสังฆิกะใช้ปรัภกฤต นิกายสามมีติยะใช้ภาษาลพปรหัส และสรวาสติวาหใช้ภาษาไปศาจี” ข้อความข้างบนสอดคล้องกับพุทธบัญญัติที่พระองค์ทรงอนุญาตให้สาวกของพระองค์ทรงจำธรรมวินัยในภาษาของตน ๆ: อนุชานามิ, ภิกขเว, ลกข-นิจฺจติยา พุทธฺวณฺเณ ปรียาปฺลิตฺตุ” ตูกรภิกษุท. เราอนุญาตเพื่อเรียนพุทธวจนะด้วยภาษาของตน” -วินัยอุลลารค.

๒. ต้นฉบับคัมภีร์ค้นพบที่ลิลิต ๓ เล่ม คัมภีร์ภายในอาณาจักรของกษัตริย์มรพพร

ได้อย่างดี เนื่องจากทรงรอยเหล่านี้ดูกรกว่าไว้อย่างเดียวกันทั้งในอินเดีย, จีน และญี่ปุ่น”

อักษรของนิกายนี้ ไม่เหมือนคัมภีร์อักษรของฝ่ายเถรวาทตรงที่ชญาณปรัด-  
ถาน และปาหะเบตเตตติของคัมภีร์นิกายนี้ให้เบื่องานของนักเขียนที่เป็นมนุษย์ธรรมดา  
งานของนิกายนี้ราวสดิวัตินไม่ได้แสดงถึงยุคหนึ่งและยุคเดียวกัน ของปรัชญาพุทธศาสนา,  
ทั้งไม่ได้ลงรอยเดียวกันอย่างสิ้นเชิงในเนื้อหาเกี่ยวกับอักษรมาดอันคุ้น การเปรียบเทียบ  
ในรายละเอียดของคัมภีร์ของฝ่ายเถรวาทกับอักษรฝ่ายเถรวาทเป็นงานที่จะปฏิบัติ  
ให้ได้ผลเป็นที่น่าพอใจก็ต่อเมื่อคัมภีร์อักษรฝ่ายเถรวาทตีพิมพ์หมดจากภาษาจีน  
ซึ่งเป็นแหล่งเดียวที่เก็บรักษาอักษรฝ่ายนี้ได้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ พอจะหาอ่านได้จาก  
การแปลถ่ายกลับมาเท่านั้น คัมภีร์มหาวิภังษาและวิภังษาเป็นอรรถกถาอธิบายตอน  
ใหญ่สำคัญของชญาณปรัดถานทั้งเป็นการรวบรวมอธิบายจากปาหะอื่น ๆ ด้วย คัมภีร์  
หายในภาคนี้ที่สุดทุกแห่งหมด มีเก็บรักษาไว้ในภาษาจีน (หนังสือเลขที่ ๓๒๖๓, ๓๒๖๔  
ไฮโบกรีน ๕๕๕๕ ๕๕๕๖) คัมภีร์เหล่านี้แสดงศาสตร์อันแท้จริงของนิกายอักษรนิเกะ,  
และให้ชื่อแก่นิกาย (ไวภาษนิเกะ) ด้วย อักษรนิเกะของวัดพันธุเป็นอรรถกถาบายที่เชื่อ  
ถือได้ของเนื้อหาสาระทั้งหมดของนิกายนี้ โดยพระคณาจารย์ขอมเสียดียง อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าท่านจะเป็นพระในฝ่ายเถรวาทก็เหมือนอาจารย์ขอมเสียดียงพระคณาจารย์ขอม

๑. เปรียบเทียบกับ อลว. ‘อนนเข ตู วุทธภาษิต ศาสตรมิตติ, ชญาณปรัดถาน, คสย ศรีรัตนสุ-  
ษณ ปาหะ ปุทธกถาปาห อคฺยทิตี - - - - - ศุขยเนตฺต หุยภิชฺชรมศาสฺตรานำกรรตาร: ตพฺย ษดา ชญาณปร-  
ลฺกานคฺย อารฺย กาคฺยยานนํปฺตร: กรตฺตา, ปุทธกถ-ปาหคฺย สุตฺตวิ วสุมิตฺต: , วิชฺชานคฺยคฺย สุตฺตวิ-เทวศรฺมา,  
ธรมลฺกนคฺย อารฺย สาริปฺตร: , ปุทธกถาปฺติศาสฺตรคฺย อารฺย เมาคฺยยานน: , ธาคฺยคฺยคฺย ปุทธ: , สจฺจกิตฺติ  
ปฺรยาศคฺย มหาเกาศจฺจิต: อิติ - พระอาจารย์ขอมเสียดียง บ่อมถือชญาณปรัดถานเป็นศาสตรนิเกะ, บ่อมถือชยท ๖  
ของศรีรัตนนิเกะ เป็นปุทธกถาปาหบ้าง - - - - - ก็ผู้รจนอักษรนิเกะศาสตร์ทั้งหลายบ่อมเขียนว่า เหมือนอย่างว่า  
ท่านอารยะคยาณนํปฺตร (กัจจายนนํปฺตร) รจนชญาณปรัดถาน ท่านสทวิรวสุมิตฺต แต่งปุทธกถาปาห ท่านสทวิ  
เทวศรฺมา แต่งวิชฺชานคฺย, ท่านอารยะสาริปฺตร (สาริปฺตร) แต่งธรมลฺกนคฺย (ธรมคฺยนิค), ท่าน  
อารยะเมกัลยอน (โมคคัลลน) แต่งปุทธกถาปฺติศาสฺตร, ท่านปุทธกถาปฺติศาสฺตร, ท่านมมหาเกาศจฺจิต  
แต่งสังคฺคิตฺติปฺรยาศจฺจัน (Ibid. หน้า ๑๑)

พรสวรรค์ อาจารย์วสุพนรูกอธิบายหลักธรรมของไวภาษิกะอย่างตรงไปตรงมา ศาสน์  
 แรงงานของท่านผู้คงแก่เรียนเช่นปู่แสง, เซอร์บดด้ก, โรเซนเบอร์ก, ลีลเวงเลวี,  
 ไวคิหระ และนักปราชญ์คนอื่น ๆ, เราจึงมีภาพที่สมบูรณ์และเชื่อถือได้อย่างดีของ  
 นิกายค่อนหาเรา การเข้าใจถูกต้องและอย่างพอเพียงต่อหลักธรรมของนิกายไวภาษิกะ  
 เป็นประโยชน์ต่อการเข้าถึงวิชาวิชิตของอาจารย์นาคราช; เพราะว่าวิชาวิชิตคิดค้น  
 มุ่งตรงต่อนิกายไวภาษิกะ การกล่าวถึงนิกายอภิธรรมทั้งหมดและการอ้างหลักธรรม  
 ต่าง ๆ ของวิชาวิชิตมุ่งกล่าวถึงนิกายสรวาสติวาทะ ความเห็นของนักปราชญ์ผู้สามารถ  
 หลายคนเช่นแม็กโกเวอนร์และเซอร์บดด้กมีว่า นิกายฝ่ายใดหรือฝ่ายใดลงกามอิทธิพล

๑. ดูอว. 'อหิโก: กิโธม สาตตรา -- 'กิล' สหุห: ปราภิปุรยั โทษคยติ อภิธรรมิกานาเมตณ  
 มตม, น ตวสมภัก สาตราเนตถิกณเมติ ภาว: โถยีนวราชือนันทันทเมตตงแล้วโดยศาสตร์ คำว่า "กิล" ส่อง  
 ถึงมติของอาจารย์อื่น, เป็นมติของอาจารย์ฝ่ายอภิธรรมิกะ มิได้เป็นมติของพวกเราฝ่ายสาตราเนตถิกะ - - -  
 และเปรียบเทียบกันกรีก (บทตั้ง) ของอภิธรรมปิฎก (VIII ๔๐) "กาคุมิ ไวภาษิกานนติ สหุห:  
 ปุราโย มยายั กิลโต'ภิธรรม:" คำที่ไวภาษิกะ เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า "ไวภาษิกะของกาศปรี" อภิธรรม  
 ของนิกายอื่นบราแสดงไปแล้วโดยมาก" ในที่หลายแห่งอาจารย์วสุพนรูกเรียกท่านอาจารย์วสุพนรูกว่า 'เสตราเนตถิก  
 ปาภุมิตถคยติ อายะระย' ท่านอาจารย์ (วสุพนรูก) นี้เป็นอาจารย์ฝ่ายเสตราเนตถิกะ (อว.)

๒. แม็กโกเวอนร์ว่าไว้ใน "คู่มือปรัชญาพุทธศาสนา" ใล่ม ๑ หน้า ๑๖-๑๗ ว่า "ทัศนะหนึ่งควรแก่  
 การความสนใจนั้นคือการไม่กล่าวถึงคัมภีร์อภิธรรมของฝ่ายบาลีของนิกายฝ่ายเหนือ นิกายฝ่ายบาลีถือว่าอย่าง  
 เดิมภาคภูมิถึงอภิธรรมของตน เขาก็ยกเอาวันเถลิงเป็นภาษาดั้งเดิมของพระพุทธเจ้า และว่าอภิธรรมเจ็ดคัมภีร์  
 เป็นส่วนหนึ่งของคาสอน และว่าอภิธรรมเจ็ดคัมภีร์นี้ตั้งโดยคุณสัสสังคามาครั้งทีหนึ่ง ยังกล่าวต่อไปอีกว่าท่าน  
 พุทธโฆสะ, พระอรธกถาจารย์ยังมีในนี้ มาจากที่ใดทีหนึ่งทางอินเดียเหนือ และเห็นว่าปราชญ์มีข้อก่อนมา  
 ดังกา คำกล่าวทั้งสองนี้สอดคล้องความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างพุทธศาสนาขลังลังกากับอินเดีย เพราะฉะนั้นจึง  
 เป็นการสำคัญที่จะช่วยให้เห็นถึงความจริงดังต่อไปนี้ : อภิธรรมปิฎกของฝ่ายหินยานซึ่งเราสามารถพิสูจน์ได้ว่า  
 เป็นที่รู้จักแก่ชาวพุทธในอินเดียเหนือ เป็นอภิธรรมของสรวาสติวาทินนั่นเอง เป็นเวลานานที่เข้าใจกันว่าคัมภีร์  
 เหล่านี้เป็นอภิธรรมฝ่ายบาลีฉบับหนึ่งต่างหาก หรือถ้าเป็นคัมภีร์ต่างหาก คัมภีร์ของสรวาสติวาทินอาจจะเป็น  
 คัมภีร์ที่มีอรธกถาครั้งเดียวหรือเขียนใหม่จากคัมภีร์ที่รักษาไว้ให้พวงพราในลังกา อย่างไรก็ดี เดียวนี้เรารู้ว่า  
 ไม่มีมีการแก้ไขของระหว่างสองอภิธรรมนี้ แต่การเขียนคัมภีร์ของสรวาสติวาทินอาจจะถูกจัดทำโดยคนที่อาจจะ  
 เคยเห็นคัมภีร์ฝ่ายบาลีมาแล้ว อย่างที่เรเคยเดา หรือโดยคนที่อาจเคยได้ยินหัวข้อต่าง ๆ ของอภิธรรมฝ่ายบาลี  
 เราไม่เคยพบนักปราชญ์คนใดจากภายในภายนอกของฝ่ายสรวาสติวาทินที่รับรอง อ้าง หรือแม้กระทั่งโจมตี  
 อภิธรรมฝ่ายบาลี จากหลักฐานที่เรามีอยู่นักปราชญ์เหล่านั้นไม่รู้จักอภิธรรมฝ่ายบาลีจริง ๆ และถึงแม้ว่า  
 ฝ่ายสรวาสติวาทินจะอ้างข้อความเบ้นครั้งคราว, ไม่มีตรงไหนที่เราจะสามารถพิสูจน์ข้อความที่ยกมาอ้างนั้นเป็น  
 อันเดียวกับคัมภีร์อื่นในทำนองที่จะพิสูจน์ถึงคัมภีร์อภิธรรมชุดใดชุดหนึ่งที่มีอยู่สมบูรณ์แล้ว

น้อยหรือไม่มีอิทธิพลเลย ต่อวิวัฒนาการของนิกายพุทธศาสนาในอินเดีย เพราะว่า  
สำหรับความประสงค์ของเราข้อความนี้อาจดูกลม, อย่างดีที่สุดข้อความที่เราพูดอาจจะ  
หาหลักฐานอย่างดีพิสูจน์เมื่อถึงเวลา

นิกายไวภาณิกะเป็นพหุนิยมสุดโต่งตรงกันมาจากการปฏิเสธอัสคา และรับรอง  
แต่ความมีอยู่ของความเป็นตัวตนและความเปลี่ยนแปลงทุกขณะ ธรรมะเป็นความเชื่อ  
แกนกลางของนิกายนี้ เหมือนนิกายอื่นของพุทธศาสนา ความเปลี่ยนแปลง,  
การเกิดมเป็น เป็นปัญหาสำคัญของนิกายนี้เหมือนในลัทธิต่างชยะ, ด้วยมีความแตก  
กันอย่างนี้ สำหรับพุทธศาสนานิกายอื่นและปัญหาที่แน่นอนจึงถูกแก้ด้วยทัศนะเนื่องด้วย  
จริยศาสตร์อย่างเด่นชัด ไม่ต้องสงสัยว่านิกายอภิธรรมิกะรู้จักลัทธิต่างชยะที่พัฒนาแล้ว  
และนิกายนวางรูปลัทธิของตนใกล้เคียงกับแนวของลัทธิต่างชยะ

เซอร์บดส์กล่าวว่า ถ้ามองกันต่าง ๆ ของความขยายตัวของความคิดทาง  
ปรัชญาอินเดีย, พุทธศาสนาบางทีนำหน้าด้วยลัทธิต่างชยะที่พัฒนาเต็มที่แล้ว ใน  
แนวที่สอดคล้องกับศาสตร์ของชาวอินเดีย. หลักธรรมของทั้งสองค่ายบางที่ถูกเรียกว่า  
เอกานตพรศนะ ความเห็นข้างสุดโต่งอย่างใดอย่างหนึ่ง เพราะว่า ลัทธิหนึ่งผูกพันอยู่  
กับหลักที่ว่า สิ่งทั้งปวงเที่ยงแท้ (สรวี นิตยม) ส่วนอีกลัทธิหนึ่งถือหลักความไม่  
เที่ยงส่ากถ (สรวี อนิตยม). ในที่นี้เราจะกล่าวเปรียบเทียบรายละเอียดระหว่าง  
สองลัทธิ ความใกล้เคียงกันของทั้งสองลัทธิไม่พ้นจากความสังเกตของนักปราชญ์ สิ่ง  
ที่ข้าพเจ้าต้องการยากคือขอเท็จจริงที่ว่า การสัมพันธ์ใกล้ชิด อาจจะได้มิใช่ด้วย

ในทำนองเดียวกัน เมื่อได้นักปรัชญาฝ่ายมหายมิกกล่าวอ้างคัมภีร์หรือพิธีกรรมฝ่ายหินยาน, ท่านอ้างถึง  
พิธีกรรมของฝ่ายสรวาสติวาทินอย่างเดียวกัน ความจริงบรรดานักปราชญ์ฝ่ายมหายมิก ถ้าว่าอภิธรรมิกะใช้  
หมายเป็นไฉนสำหรับนิกายหินยานชื่อสรวาสติวาทินอย่างเดียวกันนั้น

มีข้อความตั้งเดิมว่า เข ธรรมา เหตุประภาวา เป็นต้น ให้เหตุผลถูกลบ. บุรณที่ถูกลดต่อข้อตั้งคน

แห่งของความคล้ายคลึงกันเท่านั้น แต่ด้วยความเป็นปฏิปักษ์กัน, ยิ่งการประท้วงยิ่งเหมือนกันใหญ่.

แนวคิดที่เด่นของนิกายอามิธรรมิกะ อาจจะแสดงได้ตรงที่การคัดค้านต่อสสารวัตถุ ซึ่งถือว่าเที่ยงและเป็นสากล ซึ่งลักษณะทั้งสองนี้ ถือว่า จริงปรมาตถ์ในปรัชญาว่าด้วยธาตุมัน ถึงแม้ว่าการอภิปรายจะล่อลวงขึ้นในรูปตรรกอย่างเข้มงวดในภายหลังและค่อนข้างจะเป็นของนิกายเสาศรานดิณะมากกว่า แต่ก็ใช้ได้ในพื้นที่ด้วย.

ความจริงเป็นความสามารถ (อรรถกริยาการ) ในการที่จะทำให้เกิดผล สิ่งที่เที่ยงอย่างชนิดไม่ใช่ความสามารถอันจะทำให้เกิดผล เป็นความไม่จริง ความสามารถในอันผลิตผลอาจจะมีได้ ทั้งเกิดพร้อมกันทันที และทีละค่อย ๆ เกิดตามมาเป็นลำดับ. ถ้าบังเกิดชนพร้อมกันทันที ผลทั้งหมดจะสมบูรณ์ในทันทีทันควัน อาจจะถูกถามว่า ความเที่ยงมีอยู่หลังจากขณะหนึ่งหรือไม่มีอยู่ ถ้ามีอยู่, มันควรจะผลิตผลเช่นเดียวกันในขณะที่สอง และในขณะต่อ ๆ ไปด้วย ดังนั้นจึงทำให้เกิดลำดับอันไม่มีจบของผลชนิดเดียวกันจากเหตุอันเดียว. นี่เป็นความไร้เหตุผลน่าหัวเราะประการหนึ่ง ถ้าความเที่ยงไม่ได้ช่วยผลิตลำดับนี้ แม้ว่าการความเที่ยงจะสืบต่อมอยู่ในขณะที่ตามมาตามลำดับ ดังนั้นจึงมีหลักฐานพิสูจน์ว่า มีความแตกต่างกันเห็นได้ชัดในธรรมชาติของมันระหว่างขณะหนึ่งและที่สอง เพราะว่าถ้าในขณะหนึ่งมันเป็นความสามารถ (สมรรถ), ในขณะอื่น ๆ มันกลับเป็นความไม่สามารถ (อสมรรถ) โดยคำนึงถึงผลอันเดียวกัน. สภาพนั้นไม่สามารถแสดงได้ว่าเป็นหนึ่ง จากสิ่งที่มีสองหรือสิ่งที่มีลักษณะแตกต่างกันมากกว่าหนึ่ง ซึ่งสิ่งที่เที่ยงจะเป็นความสามารถผลิตผลเป็นลำดับไป ตัวอย่างเช่น ก ผลิต ข, แล้ว ค แล้วจึง ฉ ควรจะถามว่า ก สามารถผลิต ค เมื่อ ก ผลิต ข ขึ้นแล้วหรือไม่ ถ้า ก

๑. นี่เป็นวินิจฉัยรุ่นเก่า ที่อภิปรายและวิจารณ์คัมภีร์ ฝ่ายพราหมณ์และเซนส่วนมาก. ขอให้ดูตัวอย่างได้ที่คัมภีร์ กถลภังกสิทธิ (ทั้งสองคัมภีร์) ในหนังสือ "บันทึกว่าด้วยหลักฐานภายในพุทธศาสนา ๖ หลัก" และ "ตัดควสังครนะ."

๒. จากคำคมทางพุทธศาสนาว่า 'โย วิบุทธธรรมาธยายสวานุ นาสาวะ: - ผู้ใดมีความสำคัญผิดในธรรมที่ผิดแยกแตกต่างกัน ผู้นั้นจะเป็นหนึ่งมีใจ.'

สามารถผลิต ค ได้ ก หนุใหม่ผลทงสนทงปวงในเวลาเดียว ถ้าในขณะที่สอง คือ ก ไม่สามารถผลิต ค ได้ ก จะต้องถวรนเข้าไปในะที่หนึ่งทว่า ก สามารถผลิตคได้ในเวลาเดียวกัน ถ้าไม่สามารถ มันก็ไม่สามารถจะผลิตได้เลย เหมือนอย่างกอนหินไม่สามารถจะผลิตหน่อถึงจะให้เวลาสักกบิกตาม. ถ้าเรายังคิดว่า ก เป็นหนึ่ง และเป็นสภาพอย่างเดียวกัน ในขณะที่สองและขณะต่อ ๆ ไป ดังนั้น ก ก็เป็นทั้งสามารถและไม่สามารถ หนทเมือค่านึงถึงผลอย่างเดียวกัน.

อาจจะมึค่านึงว่า เหตุ (เช่น เมล็ดพืช) เป็นอย่างเดียวกัน เพียงแต่ว่า อรรถกริยาการ คือ ความสามารถจะให้เกิผลเกี่ยวพันอยู่กับความมึอยู่เฉพาะหน้าหรือไม่มีของเหตุช่วย แต่เหตุช่วย (สัทการ) หมายความถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งทเพียงหรือ ? ความปรากฏอยู่แต่ไม่ร่วมช่วยเหลือของเหตุช่วย จะไม่สามารถก่อให้เกิดผลอะไรขึ้นมา เพราะฉะนั้น เหตุช่วยทั้งหลาย (เช่น น้ำ, ดิน เป็นต้น) จะต้องเปลี่ยนแปลงเมล็ดพืช กอนที่จะงอกออกมาเป็นหน่อหรือคนอน, เป็นเพียงเมล็ดพืชทถูกเปลี่ยนแปลง ผลิตผลขึ้น. ถ้าความเปลี่ยนแปลงด้วยเหตุช่วยนั้น เป็นส่วนที่แยกไม่ออกของเมล็ดพืช เมล็ดพืชทควรจะมีการเปลี่ยนแปลงนั้นตลอดเวลา ถ้าไม่เป็นดังนี้ เมล็ดพืชอาจจะมึธรรมชาติสองอย่าง คือหนึ่ง สิ่งที่เป็นอยู่ในตัวเองและเป็นอย่างอื่น และสอง สิ่งทกลายเป็นในการสนองเหตุช่วย แต่การรับรองธรรมชาติสองประการของสิ่งหนึ่ง แท้จริงคือ การรับรองสองสิ่ง ตามหลักทวงพระพทศำสนา. ดังนั้นสิ่งททั้งหลายจึงเปลี่ยนอยู่ทุกขณะ เวลาทต่างกันกคอกการต่างกันด้วยวัตถุ. ณ เวลาสองขณะจตุสิ่งของจะเหมือนกันทมิได้ สรรพสิ่งททั้งหลายเป็นไปชั่วขณะ (กษณิก).

สรุปอนเดียวกันนี้อาจจะน้อมนำมาใช้โดยการพิจารณาถึงความเสื่อมสลายและการแตกททำลาย: ความรู้ สักอย่างทหาย ๆ มึว่า สิ่งหนึ่งจะมีสืบต่อไปได้นอกจากว่ามันถูกททำลายด้วยอำนาจตรงกันข้าม แต่ทว่ามึวัตถุสิ่งหนึ่ง ไม่สามารถจะททำลายด้วยตัวเอง ไม่มีอำนาจภายนอกอะไรที่จะมึผลกระทบกระเทือนมันได้, ยังจะทำให้มันไม่มึเลยยัง เป็นไปไม่ได้ การหวดของไม้พลองททำลายหม้อน้ำ อาจจะพูดได้. แต่ถ้าการททำลาย

ไม่ได้มีอยู่ในเนื้อหาของหม้อ การหวดของไม้พลองก็ไม่มีความหมายอะไร มันควรจะ  
มีอยู่สืบต่อไป โดยไม่ได้กระทบกับอะไรเหมือนอย่างเคย เหมือนอวกาศอันกว้างเปล่า  
ถ้าการหวดมีอยู่ในเนื้อหาของหม้อ, การหวดด้วยไม้เป็นเพียงโอกาสสำหรับการศูนย์  
สลายของหม้อ การหวดไม่ได้สร้างอะไรขึ้น. หยุดพิจารณาตรงนั้นสักครู่ถึงสิ่งที่เรียกว่า  
ความเก๋าคำคร่ำและความชราของสิ่งทั้งหลาย มิได้เป็นกรณีที่ว่าสิ่งนั้นมีอยู่สืบต่อไป  
ไม่กระทบกระเทือนด้วยความยาวแห่งกาลเวลาและทันที เริ่มเปลี่ยนแปลงอย่าง  
กะทันหัน, สิ่งนั้นเปลี่ยนแปลงทุกขณะ, ค่อยเป็นค่อยไป มีแบบแผนรู้ไม่ได้, และอย่าง  
ไม่หยุดยั้ง. ความเปลี่ยนแปลงและเนืองนิตย์คือการตายทุกขณะ สิ่งทั้งหลายจะต้อง  
กลายเป็นสิ่งอื่นต่างจากเดิมทุกขณะของการดำรงอยู่ของมัน, การเห็นว่าเที่ยงของสิ่ง  
ทั้งหลายเป็นความโง่เขลา, เหมือนการเห็นว่าเป็นหนึ่งของกรอบรูปภาพยนตร์หรือของ  
สายน้ำ สิ่งทั้งหลายเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ (อนิจจัง). สิ่งทั้งหลายเป็นอยู่ขณะหนึ่ง  
เท่านั้นไม่มีทั้ง 'ก่อน' และ 'หลัง', มันไม่มีช่วงเวลา; ไม่มีระยะเวลา ความ  
เสื่อมสลายมีอยู่ในภายในของจักรวาลและครอบคลุมถึงสิ่งทั้งหลายหมด (อเหตุโก นิรันดรอย  
วินาศะ:)

๑. อรจิษฐ์ สุนดานนท์ ปรีทิตี อิติ อูปรชเขต. เอก อีเวตี กฤตวา. ส เทศานคเรณูปกขมเน, สุนดาน-  
รูปะ, ตั ตั เทก กชฉัตติยวเขต. เอว จิตตานา สนตเน วิชยเนนนิตูปปรชเขต. เอก อีเวตี กฤตวา.—  
คนข้อมเรียกความสืบต่อของเปลวไฟว่า "ประทีป" เพราะดูเหมือนเป็นดวงเดียวกัน. ประทีปนั้นเกิดอยู่ใน  
ที่อื่นเป็นของสืบต่อกันตลอดสาย อันคนข้อมเรียกว่า ประทีปไปสูประเทศนั้น ๆ ห้าเองเดียวกัน คนข้อม  
เรียกความสืบต่อของจิตว่า วิญญาณ เพราะสืบต่อกันเป็นดวงเดียว - อภ.

ราศิวฑุ ธราวฑุ อิติ - - - - - เอกสมินิ กษณ สมวหิตานา พหุภา รสสิ; พหุ กษณสมุ สมว-  
หิตานา ธรา วติทฤษฏานูเตน พหุ ชรเมญ ปุทลปฐชูปต ทรชยติ ธราทฤษฏานูเตน พหุทว สติ  
รูป-เวทหนานา สกนุรนา ปรวาเห ปุทลปฐชูปตี หรชยติ — เป็นเหมือนกอง, เป็นเหมือนกระแสน้ำ  
ดังนี้ - - - - สิ่งของมรดกตั้งอยู่คงที่ในขณะที่หนึ่งเรียกว่ากอง, น้ำที่ไหลสมันเสมอในขณะที่มากหลายเรียกว่า  
กระแสน้ำ. ชรเมญรวมกันอยู่มากอันบุคคลข้อมแสดงบัญญัติว่าเป็นคน เพราะเปรียบเหมือนเป็นกอง เป็น  
ก้อนนั้น สายน้ำของจันทร์ทั้งหลายมีรูปเวทหนเป็นต้น อันมีอยู่มาก อันบุคคลข้อมแสดงบัญญัติว่าเป็นคน  
เพราะมีอุปมาเหมือนกระแสน้ำ (Ibid. หน้า 705)

ตรรกอันนี้ใช้ปฏิเสธความจริงของความเป็นกลุ่มเป็นก้อน (อวยวิ) อะไรทำให้ความเป็นหนึ่งเกิดขึ้น? เราอาจถกด้วยอาศัยสามัญสำนึกว่า โตะเป็นก้อนเดียวกัน, ต้นไม้มต้นเดียว, ถึงแม้ว่าโตะ และต้นไม้ต้องประกอบด้วยส่วนต่าง ๆ. เราเห็นโตะบางส่วนบางส่วนไม่เห็น เพราะเป็นไปไม่ได้ที่จะเห็นโตะทั้งหมดในที่นี้. ส่วนต่าง ๆ ของต้นไม้ไหมแค่ส่วนอื่น ๆ ไม้ไหว, ส่วนหนึ่งอยู่ในร่มและอีกส่วนหนึ่งสว่างด้วยแสงตะวัน ความมีอยู่เป็นหนึ่ง ซึ่งมีลักษณะตรงข้ามสองหรือสามอย่าง (เช่น เห็น, ไม่เห็น, ไหว, ไม่ไหว, มีค, สว่าง ด้วยแสงตะวัน) จะถูกบรรยาย อย่างไร? เป็นไปไม่ได้ที่จะหนีจากตรรกโดยแสดงว่า ส่วนที่ไหวสิ้นเป็นส่วนหนึ่งส่วนที่ไม่ไหวเป็นส่วนที่ต่างออกไป. เพราะว่าทั้งสองส่วนอยู่ในสิ่งเดียวกัน ลักษณะพิเศษต่าง ๆ ของส่วนทั้งหลายเป็นของสิ่งหนึ่ง คือ ความเป็นทั้งหมด ของสิ่งที่เป็นส่วนต่าง ๆ ของสิ่งนั้น. เพราะฉะนั้น จึงมีสิ่งของหลาย ๆ สิ่งเช่นเดียวกันกับมีส่วนต่าง ๆ หรือลักษณะพิเศษต่าง ๆ สิ่งหนึ่งไม่มีความเข้มข้นหรือความซับซ้อนของเนื้อหา. ความเป็นหนึ่งของหลาย ๆ สิ่ง (ส่วนย่อยต่าง ๆ และลักษณะพิเศษ) เป็นเพียงมายาเหมือนอย่างความเป็นกองเดียวของเมล็ดข้าวเปลือก ทั้งโดยทางกว้าง, และโดยทางสูงสิ่งต่าง ๆ ไม่มีการขยาย ไม่เพียงแต่ลักษณะ ความเป็นขณะจะขาดช่วงระยะเวลาเท่านั้น ถึงทิศทางทางอวกาศก็ขาดความใหญ่ และความแตกต่างด้วย.

โดยตรรกอันเดียวกันนี้ เราสืบไปถึงการปฏิเสธ ความเหมือนกัน (สามัญ) หรือลักษณะอันเดียวกันของสิ่งทั้งหลาย สรรพสิ่งไม่ติดต่อกัน และมีลักษณะพิเศษอยู่ในตัวเอง (ตัวลักษณะ). ความมีอยู่ของสากล, ความเป็น แบบเดียวกัน และความเป็นอันเดียวกันในของเฉพาะสิ่ง ๆ เป็นการสร้างความลำบาก อันไม่สามารถจะเอาชนะได้ ความมีอยู่อย่างหนึ่งสามารถดำรงอยู่ในสิ่งเฉพาะหลาย ๆ สิ่ง ซึ่งแบ่งแยกโดยระยะทางของอวกาศและระยะนานของเวลา, ไม่สัมพันธ์ด้วยสิ่งที่เกิดขึ้นแก่สิ่งเฉพาะอย่าง? ยิ่งกว่านั้นในการจำได้หมายรู้ สิ่งใดสิ่งหนึ่งเรามีได้จำมันเป็นของเฉพาะอย่าง และเป็น



รูปจำลองของสิ่งนั้น (คือรูปสักลททั่วไปของสิ่งนั้น) การโต้แย้งของพุทธศาสนาต่อ 'หลักสากล' มีข้อเสียมากมายไม่จำเป็นต้องว่ารายละเอียดมากนัก. สำหรับพุทธศาสนา ธรรมเป็นสิ่งเฉพาะอย่าง ความรู้สึกว่ามีรูปสักลทของสิ่งต่าง ๆ เป็นเพียงความนึกคิดของใจ (วิภลปะ).

ความจริงเป็น อนิจจัง ด้วยความจริงเป็นของง่ายเป็นเอกภาพ เป็นเรื่องจำเพาะ มีลักษณะพิเศษ ความเห็นเช่นนั้นเป็นปฏิปักษ์ต่อความเชื่อที่ว่า ความจริงเป็นสิ่งเที่ยงถาวร เป็นสาระ เป็นสากลครอบคลุมทั่วไป และเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ดังทงหลายทงกายภาพ และจิตภาพแสดงออกซึ่งกระสวนนี้ ไม่มีการยกเว้นเลย ไม่เป็นอย่างไรที่ลัทธิต่างขยะเชื่อว่า ในขณะที่สิ่งภายนอกเปลี่ยนแปลง แต่อัตตาไม่เปลี่ยนแปลง. ทั้งไม่เข้าใจความเปลี่ยนแปลงเป็นการเปลี่ยนแปลงของสิ่งเที่ยง ซึ่งหนนัสสารวัตถุอยู่ และสสารวัตถุหนนัสตบต่ออยู่ในผลต่อไป ความเปลี่ยนแปลงได้แก่การแทนที่ของสิ่งหนึ่งด้วยสิ่งอื่น เป็นการสลายของสิ่งหนึ่ง และการอุบัติขึ้นของสิ่งอื่น ความมอขุเป็นเพียงประกายชั่วคราวของความมี ความเป็นและตกลงสู่ความไม่มีไม่เป็นของรูปธรรมและนามธรรม-คือ เวทนา สัญญา, สังขาร เป็นต้น. ไม่ต้องสงสัย ภาวะเหล่านี้อาจจะแยกเป็นกลุ่มภายใต้การประชุมกันของกองต่าง ๆ คือแบ่งเป็น ขันธิ, ธาตุ, ชายตนะ เป็นต้น, แต่การประชุมกันมิใช่ความจริงอยู่เหนือขันธ์เหล่านี้. ส่วนประกอบทั้งหลายเป็นความจริง-วิสต์ตัต, -จริงอย่างวัตถุ; การประชุมกันเป็นเพียงอาการปรากฏ, คือ ประชาชาติสัต - จริงอย่างสัมมตติ. สิ่งที่เรามักจะถือว่าเป็นอตตาหรืออาตมัน สามารถแยกแยะได้โดยไม่มีส่วนเหลือเป็นภาวะทางจิต ๗ ประการ คือเป็นจิต และธรรมที่เนื่องด้วยจิต ไม่มีตัวอัตตายืนโรง หรือสัมพันธ์กันตลอดกาลที่กว้างกว่ากันระหว่างภาวะเหล่านี้ และที่สัมพันธ์ในซึ่งภาวะเหล่านี้อาศัยอยู่ภายใน. บุคคล หรือมีแจ้งจนเป็นเพียงอาการปรากฏ, มันประกอบด้วยความไม่รู้รากเง่า คือสัตตกายทฤษฏี (สักกายทิฏฐิ)

๑. กัมภีร์อภิธรรมิกะและกัมภีร์อื่น ๆ มักจะพูดถึงยอด ๒๐ ยอดของภูเขา นี้ ของสัตตกาย หรือ อาตมทฤษฏี (สักกาย หรืออัตตาทิฏฐิ) ว่า วิสตี โภถฎิถา หิ สคฺคาช ทฤษฏี: ปชฺชเต รูป อายุมฺหิ สมฺนุปฺพชฺชติ,

การปฏิเสธธาตุ อุดตาและความสัมพันธ์ทงปวง เป็นลักษณะเดียวกับปรัชญา  
 ของฮิวม์ เดวิท ฮิวม์บริบทสำคัญสองประการของปรัชญาของเขา คือ : “ ความรู้สึก  
 เด่นชัดทั้งหมดของเราเป็นเครื่องแสดงถึงความมีอยู่เด่นชัดของวัตถุภายนอก ” และว่า  
 “ ใจของเราไม่เคยรู้สึกถึงการเกี่ยวข้องอย่างแท้จริงไร ๆ ระหว่างความมีอยู่ของวัตถุ  
 ภายนอกอันเด่นชัด ความรู้สึกของเราอาศัยอยู่ในสิ่งใดสิ่งหนึ่งทาง ๆ และเฉพาะตัว  
 หรือว่าใจรู้สึกความสัมพันธ์แท้จริงบางอย่างระหว่างสิ่งเหล่านั้น, จะไม่มีความลำบาก  
 เกิดขึ้นเลยในกรณีนั้น ”

แต่มีความแตกต่างที่สำคัญมาก ซึ่งไม่ควรจะมองข้ามไปเสีย เดวิท ฮิวม์  
 อาจจะมีความรู้สึกถึงสสาร กฏแห่งเหตุและผลเป็นต้น โดยอาศัยกฏของการรับรู้  
 วัตถุภายนอกของการเกี่ยวข้องและนิสัยของคนเรา เหมือนกันกับที่พุทธศาสนาดูจะหนัก  
 ถึงความจริงว่าความรู้สึกเหล่านั้นเป็นความรู้สึกไร้เหตุผล และไม่ได้มีกำเนิดมาจากโลก  
 ภายนอก สักกายทิฎฐิ คือความเอนเอียงที่อยู่ในสันดานที่แปลความเที่ยง, ความเป็น  
 สากลและความเป็นอันเดียวกัน ไปสู่สิ่งที่แท้จริงเกิดดับชั่วขณะ ไม่มีแก่นสารตัวตน  
 และมีลักษณะเฉพาะตัว เป็นอวิชชารากเงาอันไม่มีเบื้องต้น. พร้อมกับการปฏิเสธ  
 ทิศนะว่าด้วยสสาร และพร้อมกับการรับรองความจริงแท้ว่าเป็นเพียงเกิดดับชั่วขณะ  
 พุทธศาสนาพัฒนาหลักธรรมเพิ่มเติมว่าด้วยอวิชชาและวิกัลปะ พุทธศาสนาแสดงการ  
 วิเคราะห์ความรู้สึกของตนตามหลักของอิมมานูเอล คานท์ ทั้งหมดนี้คือหลักฐานมาจาก

รูปวนต์ อาคมณี, อาคมมี รูป, รูป อาคมณี; เอว ยาวหุ วิชฌานํ วกฺขมมฺ — ด้วยว่า สักกายทิฎฐิ  
 มีขอต ๒๐ ขอต อันแรก ท. ย่อมเรียกว่า: บุคคลย่อมเห็นว่า รูป เป็นคน, เห็นคนมีรูป, รูปมีอยู่ในคน,  
 เห็นคนในรูป เป็นต้น, ญาณอันก็ควรกล่าวเช่นนี้เหมือนกัน - อภว. วิตติ - สิจรสมฺมุนนคฺคราติ ปุถฺตุ - สตุกาย  
 - ญฺญณฺนิมหาโสละ — มหาสิลา ภูเขาวีหญฺแห่งสักกายทิฎฐิ มีขอต ๒๐ ขอต หึ่งสูงขลุคและกว้างใหญ่ ๖ มกว.  
 วิตติ-สิจร สมฺมุนนคฺค’ยิ สตุกายหุญฺญณฺนิ-โสละ ภูมคินา ปุรวฺวคฺค ยหุต รูป อาคมฺรา - เป -- ภูเขฯ คือ  
 สักกายทิฎฐินี้มีขอต ๒๐ ขอต โสละขึ้นเสียดหัว บรมเป็นฝักฝ้ายข้างความเห็นผิดว่า รูปเป็นคน เป็นต้น ?  
 —ตสป.

๑๐๘ (ฉบับพิมพ์ของ เซลบี๊ก)

หนังสือว่าด้วยตรรก เช่น ปริมาณสัมพัทธ์และนยายพินท ซึ่งในหนังสือนี้ว่าด้วย  
กัลปนา (วิกัลปะ) การคิดสร้างสรรค์ของใจได้แสดงไว้เต็มที่ พุทธศาสนิกนำเอา  
ญาณวิทยา และจริยศาสตร์มาใช้อย่างเต็มที่ พร้อมกับอภิปรายว่าด้วยความไม่มี  
ตัวตนของคุณ.

แม้ว่าจะเป็นเรื่องที่น่าสนใจ แต่เป็นไปได้ที่จะตรวจตราหลักฐานเกี่ยวของ  
ทั้งหมดซึ่งอยู่บนพื้นฐานของพุทธปรัชญา อย่างไรก็ตามก็ควรจะชี้ให้เห็นว่าเป็นปรัชญา  
ที่ลึกลับคล่องและนำศึกษาของปรัชญาว่าด้วยความไม่มีตัวตน ถ้าเป็นฝ่ายต่อว่ามตัวตน  
บัญญัติหากมีว่าอย่างไรจึงจะแจ่มแจ้งความเปลี่ยนแปลง, ความมีมากมายของอดีต;  
ความมีอยู่เฉพาะและความแตกต่างกันของอดีต แต่ในฝ่ายต่อว่าไม่มีตัวตน บัญหา  
กัมว่า ทำอย่างไรจึงจะขจัดปรากฏการณ์ของความเที่ยง, ความเป็นด่างกลและตีบทอด  
เป็นอันเดียวกันของวิญญาณ หนังสือฝ่ายต่อพงหลักอริยชาหรือการสร้างสรรค์อันอยู่  
เหนือโลก เพื่อจะให้รายละเอียดถึงลักษณะการของความแตกต่าง และความเหมือนกัน  
ตามลำดับ

ในตอนต้นและตอนท้ายแล้ว เราได้ศึกษาความเห็นสองนัยของสังขยและตัทธ  
อื่น ๆ ซึ่งสอดคล้องกับหลักอภิปรัชญา แนวโน้มในที่นี้หนึ่งคือมุ่งสู่ความเป็นเอกภาพ

๑. ถ้าความเกิดขึ้นชั่วขณะและความมีลักษณะของตัวเอง เป็นความจริงปรมาัตถ์ (ปรมาตถ์) สิ่งนั้น  
เท่านั้นเป็นอารมณ์ที่แท้จริงของรับรู้ประจักษ์ของเรา (ปรคยภัญ กถณนโปถ, คุลลข วิชช: สวลกขณน  
ความรู้ประจักษ์เป็นความรู้ที่ปราศจากการตรัสสรรด้วยใจ วิสัยของประจักษ์นั้นมีลักษณะของตัวเอง)  
การสืบต่อ แม้ว่าจะไม่เป็นความจริงสูงส่ง แต่ก็เป็นความรู้ต่ออย่างโลก ๆ สันดานการสืบต่อ  
นั้นไม่ได้รู้สึกโดยตรง แต่ก่อนมานรู้โดยอ้อมโดยอาศัยการแห่งที่วาระของการปรุงแต่งทางจิต. ดังนั้นจึงมี  
วิสัยสองอย่างของอารมณ์ที่พึงรู้ คือ สวลกขณ (อารมณ์เฉพาะ) และสามานยลักษณะ (อารมณ์ทั่วไป)  
และวิธีที่จะรู้อารมณ์เหล่านี้สองประการ. คือ ๑. ความรู้ประจักษ์ และ ๒. ความรู้โดยอนุมาน ในวิสัย  
ของการปฏิบัติ ความเข้าใจผิดคือระดูค่าง ๆ ว่าเป็นตน (อย่างเป็นสสารวัตถุที่เที่ยงเป็นอันเดียวกับตน)  
ทำให้เกิดความยึดติดในสิ่งนั้น และทำให้เกิดความโหมกมัวสงสัยใจเมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลง เหล่านี้เป็นกิเลส  
(กิเลสชั้นต้น) และอุปกิเลส (กิเลสชั้นสอง) รวมอยู่ในสังขาร ซึ่งสืบเนื่องโดยตรงจากอวิชชา อุบาย  
ที่จะแก้สิ่งเหล่านี้ คือ การภาวนาถึงความไม่มีตัวตน, ความเห็นที่ถูกตรงคือสิ่งทั้งหลายเป็นเพียงธรรม  
ปราศจากสสารวัตถุ.

ความเป็นอันเดียวกัน และความเป็นต่างของอดีต, ส่วนในอีกสายหนึ่ง มุ่งสู่ความ  
 มีมากมาย, ความแตกต่าง, และลักษณะเฉพาะของอดีต สหัตถ์ต่างขะซึ่งเป็นสหัตถ์  
 ตัวอย่างของฝ่ายเชื่อว่ามอิตตา ประกาศหลักสัจการยวาทะ คือความเป็นอันเดียวกันของ  
 เหตุและผล, แต่ฝ่ายอภิกขรรมิจะเห็นว่าต่างกัน นำทงทว่า ทงสองสหัตถ์พาไปสู่ทางตัน  
 ด้วยกันคือ ไม่มีการสร้างหรือไม่มีเหตุ, ถ้าผลเป็นเช่นเดียวกับเหตุ, ไม่มีอะไรใหม่  
 เกิดขึ้น, จึงไม่มีกฎแห่งเหตุและผล ถ้าเหตุและผลต่างกันก็ ไม่มีการเกิดขึ้นของผลจาก  
 เหตุ เพราะทงสองไม่เกี่ยวเนื่องกัน, และก็ไม่มีการเกิดเหตุและผลอีกเช่นกัน การรวม  
 กันของนัยทงสองนี้ก็ไม่ทำให้เกิดขึ้น ถ้าการรวมกันเป็นแต่เพียงประสานของทงสอง,  
 ก็อาจจะเปิดให้มีการคิดค้นเพ่งเล็งไปยังความเห็นฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง อีกประการหนึ่ง ถ้า  
 การรวมกันเป็นคุณลักษณะพิเศษและบรรยายไม่ได้, อาจจะมีผลจากการคิดค้นที่กล่าว  
 นั้นก็ได้, แต่ผมมองว่าจะอยู่เฉยไปดีกว่าขอช่วยของความคิดไปเลยก็ได้. การสรุปผลเป็น  
 เรื่องบรรยายไม่ได้ตามที่ผมขมกค้นพบว่า ความผิดพลาดไม่ได้อยู่ในกระสวนของ  
 ความคิดนั้นและนั่น แต่อยู่ตรงที่ความใหม่ของตนหลักเดิมไม่ได้ ที่จะใช้กระสวนกับ  
 ความจริงปรกติ.

สภาพเช่นนี้ประจักษ์หน้าเราทุกหนทุกแห่ง หยิบเอาสิ่งที่ท่านเรียกว่าไตร่ตรอง  
 พิจารณา มันเป็นกลุ่มของคุณภาพหรือคุณลักษณะโดยปราศจากเอกภาพ หรือ  
 (ธรรมมาตรม) ถ้าเป็นดังนั้นคุณภาพเหล่านั้นไม่สามารถสร้างสิ่งใดได้, คุณภาพทุก ๆ  
 ส่วนจะอยู่โดดเดี่ยว และมีอยู่โดยตัวเอง เอกภาพมิใช่อยู่ในคุณภาพเดียวหรือหลาย  
 คุณภาพรวม ๆ กัน อย่างไรก็ตามเป็นความเห็นของฝ่ายอภิกขรรมิ. เนื่องจากนิภายนปฏิเสฐ  
 วัตถุประสงค์. ทงไตร่ตรองใช้เอกภาพเฉย ๆ โดยปราศจากคุณภาพ เพราะไตร่ตรองนั้นไม่มีใคร  
 เคยรู้จัก. ลักษณะกลมกลืนของทศณะที่เชอความมีอยู่ของวัตถุประสงค์ สันนิษฐานความสูงสุด  
 ของพรหม; ทศณะปฏิเสฐความเปลี่ยนแปลง ความกลายเป็นอย่างอื่นและความเคลื่อนที่  
 ทศณะจำเป็นจะต้องรับรองจักรวาลที่เป็นอันเดียวกัน. ทศณะทางพุทธศาสตร์ไม่สามารถ  
 อธิบายการเปลี่ยนแปลง, การเคลื่อนที่ได้อย่างน่าพอใจ ถ้าแสดงท่าทีในการสันนิษฐาน

ความสูงที่สุดของความกลายเป็น. พุทธศาสนาจึงทอนการเปลี่ยนแปลงลงเป็นกระแสของ  
 สภาวะธรรมให้เป็นการเกิดและการดับ สภาวะธรรมแต่ละอย่างเกิดและดับบริบูรณ์ใน  
 ตัวเอง สภาวะธรรมนี้มีได้กลายเป็นอื่น ความเคลื่อนไหวสำหรับความเห็นทางพุทธศาสนา  
 มิใช่เป็นการเปลี่ยนสภาวะธรรมจากจุดหนึ่งไปยังอีกจุดหนึ่ง, เป็นการเกิดขึ้นของกระแส  
 ของสภาวะธรรม ณ ช่วงเวลาอันสมควรเหมาะสม เหมือนกับแต่ละกรอบของฟิล์ม  
 ภาพยนต์แสดงให้เห็น มันเป็นเพียงลำดับแห่งมหัพภาคตอนหนึ่ง ๆ ไม่มีทั้งการไหล  
 และเคลื่อนไหวในทุก ๆ สภาวะธรรม ทั้งในลำดับ มันเป็นเพียงผู้เฝ้าดูซึ่งจัดการให้เป็น  
 สภาวะธรรมที่คงที่อยู่หลาย ๆ อัน การตัดความจริงออกเป็นจำนวนของชั้น อันไม่มี  
 แก่นสารภายในหลาย ๆ อัน ก็ไม่สามารถทำให้เกิดการเคลื่อนไหวหรือการเปลี่ยนแปลง  
 ใด ๆ.

การตระหนักถึงความยากลำบากที่เราจะไม่ได้อินแต่ด้วยความเห็น นำไปสู่  
 การอุปถัมภ์ของวิชา วิชิตของมาธยมิก. วิชา วิชิตเป็นความถ้ำนักของความขัดแย้งภายใน  
 ซึ่งแสดงให้เห็นในความพยายามของเหตุผล เพื่อจะวาดลักษณะที่ปราศจากเงื่อนไข  
 ในทำนองของโลกียโลก. วิชา วิชิตเผยถึงการแก่งัดสร้างอภิปรายด้วยการแก่งความจริง  
 ซึ่งพยายามเสาะหาอย่างไม่ถูกทำนองคลองธรรม เพื่อจะขยายเนื้อหาทางความคิดให้  
 เห็นขอบเขตที่สมควร อย่างที่เราได้ชี้ให้เห็นแล้ว มีขณะหรือบิกสำคัญของวิชา วิชิต  
 อยู่สองบิกเท่านั้น ลัทธิตว่าด้วยอคตแสดงหลักฝ่ายสนับสนุน ส่วนอภิธรรมิกะแสดง  
 หลักฝ่ายคัดค้านของการขัดแย้งในตัวเอง หลักฝ่ายคัดค้านเป็นหลักทิมระบบของการ  
 ขัดแย้งอันเดียวกัน ซึ่งมีอยู่ในรูปของการเสนอนะในพระพุทเจ้า การปฏิเสธของ  
 พระพุทเจ้า ซึ่งถูกลากเข้าสู่อภิปรายอันว่าด้วยการแก่งความจริงสูงสุด เป็นความรูสึก  
 ถึงความเป็นโลกุตระของความจริงของความคิด ในมาธยมิก ความรูสึกทำนอง  
 เดียวกันถูกขัดเกล่าให้ออกมาเป็นแบบอันมีระเบียบ ปรัชญามาธยมิกแสดงถึงความ  
 สูงอมของความรูสึกทางวิพากษ์วิจารณ์ ในระหว่างพุทจักกร

อย่างไรก็ดี ไม่มีการกระโดดพรวดพราดจากพุทธศาสนาแบบนิยมรับรองความจริง

หลายอย่างยุคต้น ๆ ของหินยานไปหามารขมิก นิกายและหลักธรรมที่เปลี่ยนแปลงไป และที่เกิดขึ้นในระหว่างจำนวนมาก ช่วยกรุยทางสำหรับการอุปถัมภ์ของปรัชญาสัมบูรณ์นิยมของมารขมิกนั่นคือ หลักศูนย์ตา

### ๔. การผ่านไปสู่มารขมิก

การเกิดขึ้นของมหายาน ในฐานะเป็นศาสนาบนรากฐานที่แตกต่างออกไปเป็นงานที่กินเวลาหลายศตวรรษ แต่ต้นกำเนิดของมันอาจจะย้อนไปได้ถึงเวลาไม่นานหลังจากปรีณิพพานของพระพุทธเจ้า ลักษณะสามประการที่ทำให้มหายานต่างอย่างเห็นได้ชัดจากนิกายเดิม คือ

๑. การดำรงอยู่ซึ่งบุคคลิกภาพของพระพุทธเจ้าในโลกุตตรโลก (โลโกตฺตร) ในฐานะเป็นแก่นสารของปรากฏการณ์ทั้งหลาย
๒. อุดมคติของพระโพธิสัตว์ในเรื่องการชนสรรพสัตว์ให้หลุดพ้นโดยทวิกัน ชัดต่อหลักการพ้นทุกข์ส่วนตัว และเห็นแก่กิจสำหรับทุกคนเดี่ยวของฝ่ายสาวกยาน

๑. ออป. ถือคำว่า "มหายาน" แปลว่า เป็นหน้หลังของสัตว์ ไม่มีประมาณ หรือประมาณมิได้ อย่างเป็นมรรคาของพระโพธิสัตว์และเป็นความจริงชั้นโลกุตตร อันเห็นจากความนึกคิด, และเป็นยานอันไม่มีเบื้องต้นและความเสื่อมสลาย.

ดูงานของอสังกะ (สูตราลังการ สูตรที่ ๑) สำหรับความตึงกันระหว่างมหายานจากหินยาน.

อาสยสุโยปเทศสฺย ปุริโยกสฺย จิโรตตะ:

อุปฺลุตฺตมฺกสฺย กาลสฺย ยจฺ จัน หินฺเนว ตตฺ (I, 10)

..... สุรวกยาน อรฺกมฺปรีณิรวาณาโยธฺ อสยสฺสทฺทฺ อรฺกเมวปุริโยค:, ปรีตฺตสฺจ

บุตฺตสมฺภากรสมฺกฺกทฺทิต: อุปฺลุตฺตมฺก:, กนฺถน จาลฺเปน ตทารฺกปฺราปฺติ: ยาวจฺ ตฺริภิ: อปี ขนฺมภิ:. มหายน ตฺ สุรวํ วิปฺรยเขน. (หน้า ๘)

ยานโลกอันชัดคือความเจริญ ต่อคำสอน และการปฏิบัติศีลธรรมเครื่องอุดหนุน และต่อกาลเวลาวินยานแล้ว ยานนั้นเป็นยานแล้วแท้.

..... สัตว์ในสาวกยานมุ่งปฏิบัติให้บรรลุประโยชน์ (ของตน) ก็มุ่งปรีณิพพานเฉพาะตน ๆ, ธรรมเป็นเครื่องอุดหนุนให้ใล้บุญสมภารก็น้อย การบำเพ็ญให้บรรลุถึงประโยชน์นั้น ๆ ก็ชั่วเวลาน้อย ก็อเพียงสามชาติเท่านั้น แต่ฝ่ายมหายานตรงกันข้าม.

๓. อภิปรายว่าด้วยศันยตา เป็นสัมมบรรณนิยม แทนที่จะเป็นพหุนิยมรากเง้า  
ของธาตุอันติมะหงหลาย

คำวามหายานและหินยานพึงจะมีการนิยมใช้ซ้ำกว่าความโง่เขลา และลัทธิ  
พิธีกรรมของนิกายของตน ๆ ผั่งแน่นเสียแล้ว ในการทำสังฆเภทของภิกษุชาววัชชี  
และการแยกตัวของพวกมหาสังฆิกะ เราเห็นชัดเจนถึงความโง่เขลาไปทางฝ่ายมหายาน  
ซึ่งต้องเริ่มก่อตัวมาก่อนแน่ ๆ ติมุระผู้ซึ่งได้ทำการศึกษากว่กับศัพท์ว่าหินยาน  
และมหายาน แสดงว่า ศัพท์ว่มหายานและหินยานถูกคิดขึ้นใช้โดยพวกมหาสังฆิกะ  
อย่างเป็นทางการโดยฝ่ายเถรวาทิน ผู้เรียกตนว่า "ปาป-ภิกษุ-ภิกษุบาป และพวก  
ภิกษุนอกรีด" ซึ่งกว่านั้นฝ่ายมหายานได้พัฒนาคำสอนภายใน คือคำสอนอันว่าด้วย  
ความจริงปรมาตมของพระพุทธเจ้า ในขณะที่ฝ่ายเถรวาทินเป็นผู้ก่อดังตามตัวอักษร  
ชนิดจารัตินิยม ผู้ได้แต่เห็นคำสอนตรงตามปรากฏการณ์ธรรมชาติหรือโลกียโลก ไม่  
อาจจะก้าวเลยไปจากความหมายภายนอกของคำสอนได้

อาจกล่าวได้ว่าวิวัฒนาการของมหายานเริ่ม หลังจากปริณิพพานของพระพุทธเจ้า  
(๕๔๕ หรือ ๔๘๗ ก่อน ค.ศ.) และเจริญจนก่อเป็นรูปร่างขึ้นอย่างชัดเจน ในศตวรรษ  
ที่ ๓ ก่อน ค.ศ. กระบวนการมีอยู่ตโยอดตลอดกว่า ๓ หรือ ๔ ศตวรรษ ในระหว่าง  
เวลานั้น ซึ่งเป็นสมัยที่อุดมคติอันลึกลับงขงชนและมีสติยงขงขององค์พระศาสดา ได้ตั้ง  
หลักฐานมั่นคงในรูปของกระบวนการศาสนา จริยธรรมและอภิปราย ระยะเวลา  
กลุ่มสาวกผู้ประกาศคำสอนเหล่านี้ ถูกตรวจหน้าว่าเป็นพวกนอกรีดและพวกทำลายสังฆ  
ถึงแม้ว่าท่านเหล่านั้นจะมีจำนวนไม่น้อยทีเดียว ภายหลังก้กล่าวหาข้างบน ถูกนำมาใช้  
กับฝ่ายเถรวาทผู้รักษารัตินิยมอย่างไม่ลืมหูลืมตา และประมาณต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๓  
มหายานพุ่งชนสู่ความเจริญสูงสุด

ประวัติศาตร์ความเจริญของพุทธศาสนา ในฐานะเป็นศาสนาและปรัชญาจะไม่  
สัมบูรณ์ ถ้าปราศจากความร่วมมือของลักษณะตามประการที่ระก่กล่าวข้างล่าง

๑. 'มหายานและ หินยาน' ของติมุระ.

๑. เราจะต้องรวบรวมประวัติศาสตร์ภายนอกของสังฆมณฑล การเกิดขึ้นของ  
นิกายต่าง ๆ การขยายตัวและการอพยพ พร้อมทั้งความพยายามต่าง ๆ  
ที่ทำงานเป็นครั้งคราวในการสังคายนา และการประชุมชำระพระไตรปิฎก  
เพื่อกำจัดพวกอลัชชีผู้ประพฤติผิด และพัฒนาพระธรรมวินัยที่สืบทอด  
มาจากพระศาสดาโดยตรง
๒. ประวัติศาสตร์ทางอักษรศาสตร์ของพุทธศาสนา จะช่วยให้เข้าใจแจ่มแจ้งถึง  
ปรัชญาและศาสนาของพุทธศาสนา  
ซึ่งเราจะต้องพิจารณาศึกษาภาษาของนิกายต่าง ๆ, ธรรมชาติและขอบข่าย  
ของการสร้างงานทางหนังสือ (ทั้งที่เป็นงานชั้นพระไตรปิฎก และนอกไตรปิฎก) พร้อม  
ทั้งพยายามกำหนดยุคสมัยให้แน่นอน
๓. แต่การพิจารณาศึกษาตามหัวข้อข้างบน หมายถึงการเข้าใจความเจริญทาง  
อุดมคติและทางหลักธรรม และด้วยการทำเช่นนั้นเราจะต้องเกี่ยวข้องกับตนเองแรก  
นักประวัติศาสตร์พุทธศาสนานายคแรก เช่น วสุมิตร และ ภวญ กล่าวถึงนิกาย  
๑๘ นิกาย ทุกนิกายอ้างว่าตนครอบคลุมนักศึกษาคำสอนที่แท้จริงของพระพุทธเจ้า (อชฎาทศ  
นิกาย-เภท ภินัน ภควโต ธรรมศาสนม-ธรรมศาสนของพระผู้มีพระภาคแตกออกเป็น  
นิกาย ๑๘ นิกาย) นอกจากปัญหาของคุณค่าทางประวัติศาสตร์แล้ว, หลักฐานยังช่วย  
ให้เราไปถึงสายสัมพันธ์อันสำคัญในวิวัฒนาการของมหายาน. จำเป็นต้องพิจารณา  
นิกายใหญ่ ๕ นิกายเท่านั้น คือ สัตถวีรวาทะ (เถรวาท), สรวาสติวาทะ, มหาสังฆิกะ,  
และ สามมิตติยะ; นิกายอื่น ๆ เป็นนิกายย่อยและแตกออกจากนิกายใหญ่เหล่านี้. นิกาย  
สัตถวีรวาทะของเรารุ่งเรืองมาก แต่ค่อย ๆ เลื่อมลงในทางความสำคัญและอิทธิพล  
ในสังคายนาครั้งที่ ๓ (ในรัชสมัยของพระเจ้าอโศก) จนกระทั่งสูญหายไปจากแผ่นดิน  
ใหญ่อินเดีย แต่นิกายนักดับเจริญรุ่งเรืองในเกาะลังกา, พม่า, และสยาม (ไทย)  
นิกายสรวาสติวาทะ เป็นนิกายที่รุ่งโรจน์และมีอิทธิพลมากที่สุด มีที่มั่นอยู่ทั่วประเทศ  
รวมทั้งแคชเมียร์, คันทาระ เป็นต้น เมื่อนักเขียนของมาชยิกหรือวิฆญาณวาทะวิจารณ์



ปรัชญาอักษรธรรม, ท่านเหล่านั้นหมายถึงนิกายนี้. นิกายสามมิตย (वादลัปฺตริยะ-วชิขุปฺตร) จะต้องเป็นนิกายที่เจริญรุ่งเรืองนิกายหนึ่ง เพราะเหตุผล ต่อไปนี้: ไม่มีงานดั้งเดิมของนิกายตกทอดมาถึงเรา: และไม่ชอบมาพากลที่ได้ความรู้ อันคลุมเครือเกี่ยวกับนิกายนี้ จากปากคำของฝ่ายปฏิบัติ. ความสำคัญของนิกายนี้เป็นอย่างยุกต์เคลื่อนจากที่คณะเกี่ยวกับความไม่มีตัวตน. แม้เดียวของนิกายอื่น ๆ ไปสู่การไร้ฐานะของนิกายมารชมิก. อย่างไรก็ตาม นิกายมหาสังฆิกะ เป็นนิกายเดียวที่ควรระชานชื่อว่า เป็นนิกายนำให้เกิดปรัชญาและศาสนาอย่างมหายาน.

ความเจริญของวรรณคดีฝ่ายมหายานพร้อมทั้งลักษณะ และเนื้อหาที่เด่นพิเศษเฉพาะของฝ่ายมหายานมียุคเคลื่อนย้ายของคำสอนดังกล่าวนี้มาาก่อน. ในปัจจุบันยังมีตำราปริศนารจำนวนมากที่เหลืออยู่ ซึ่งแสดงให้เห็นเด่นชัดต่ออย่างแท้จริงระหว่างงานทั้งสอง คือ ขวหน่งยังอยู่ในฝ่ายหินยาน แต่อกขาหน่งอยู่ในฝ่ายมหายาน. หนังสือวรรณคดีขอมหาเวสต์, ลลิตวิดิตระ และอรชาน ทงโดยรูปของอักษรศาสตร์และเนื้อหาของหนังสือช่วยสร้างบันไดพิเศษไปสู่มหายาน. กงรยภพพระพุทธเจ้าให้เป็นเทวดา นิทานที่เล่าสืบต่อกันมาเพื่อสรรเสริญสดุดีพระพุทธเจ้าและพระโพธิสัตว์ โดยยมลลามาจากปูราณะที่รูกนแพร่หลาย ด้วยการขยายอภินิหารให้ใหญ่โตมโหฬาร, ด้วยแนวโน้มไปหาพุทธภักดี คือลทธิภักดีในพระพุทธเจ้า และด้วยการยกย่องเชิดชูอคมคติและปณิธานของพระโพธิสัตว์ที่ได้รับกรยกย่องอย่างสูง ทงหมดคนเป็นลักษณะพิเศษของคัมภีร์เหล่านั้น มหาคาพย์และนาฏกรรมของมหากวีอัสวีไช (รวมลัมย์กับพระเจ้ากนิษกะ) ส่นองจุดประสงค์เดียวกัน. ในวรรณกรรมเหล่านั้นเราได้เห็นคนต่าง ๆ ซึ่งพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่แพร่หลาย เป็นที่นิยมของประชาชนด้วยนิทานสนุกและด้วยคณะเทพทมิขชื่อเสียงเด่น

กำเนิดของมหายานอาจจะสืบสาวไปถึงนิกายมหาสังฆิกะ ซึ่งแยกตัวออกจากนิกายกยลตวิรวาหะ (เถรวาท) ในคราวสังคายนาครั้งที่สองที่จัดทำที่เมืองไวศาลี ทิฏฐิที่แตกต่างกัน ซึ่งท่านวสุมิตร, ท่านภวช และนักปราชญ์คนอื่น ๆ อ้างว่าเป็นของนิกาย

ที่ทรงอิทธิพลและกำหนดหน้าของพุทธศาสนาเหลือความสงสัยเล็กน้อยไว้ให้เราว่า ทัศนคติเหล่านี้เกิดขึ้นจากความเห็นเรื่องพุทธกาย, อุดมคติเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์และพุทธภักดี คือ ความภักดมั่นในพระพุทธเจ้า. ความหมายที่แท้จริงก็คือท่านอาจารย์เหล่านี้มีความหมายเตือน ๆ อยู่ในใจถึงความจริงปรารถนาของตนอยู่เบื้องหลังในฐานะเป็นปรากฏการณ์ที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอของโลก. เป็นธรรมดาที่ท่านอาจารย์เหล่านี้จะต้องตีความหมายความจริงนี้ให้เป็นอันเดียวกับตถาคต ซึ่งท่านอาจารย์เหล่านี้เชื่อว่าเป็นโลโกตตร (คือพ้นจากโลก) และเป็นทิพย์. ความเชื่อถ้อยยังไม่พัฒนายังแสดงให้เห็นระยะเริ่มต้นของพุทธวิทยา ศูนย์ตถ. และอุดมคติว่าด้วยพระโพธิสัตว์ของมหายาน ซึ่งได้รับการพัฒนาอย่างเต็มที่ในปรัชญาปารมิตา และพระสูตรอื่น ๆ.

ที่ประสงค์ให้การเคารพพระรัตนตรัยอย่างหลาบตาเห็น แต่ลำเอียงถึงวิธีการของนิกายมหาสังฆิกะ และการสร้างคัมภีร์ขึ้นใหม่ของนิกายนี้ “พระภิกษุฝ่ายมหาสังฆิกะในการประชุมใหญ่ ทำการกลับคำสอนของพระคัมภีร์ พวกเขารอการสังคายนาที่ทำไว้เดิมและทำสังคายนาขึ้นใหม่ พวกเขาเอาพระสูตรที่รวบรวมไว้แล้วหนึ่งไปใส่ไว้ในที่อื่น ท่านเหล่านี้ทำลายความหมายและหลักธรรมของนิกายทั้ง ๕ (ที่นิกาย เป็นต้น) คัมภีร์บริวาร, สรุปย่อความมุ่งหมายของพระวินัย, คัมภีร์ทั้ง ๖ ของพระอภิธรรม, ปฏิสัมภีทา, นิตเทส และส่วนของชาดก และคัมภีร์อื่น ๆ อีกมากมาย พวกท่านโยนทิ้งเสียและทำขึ้นใหม่” หลักฐานนี้เป็นพยานให้เห็นถึงการปฏิบัติชวามานใหญ่ของหลัก

๑. คิมุระว่าใน “หินยาน และมหายาน” ว่า “ถ้าเรารวบรวม ‘นิกายเถรธรรมนิกายเถรศาสดา’ ของ วสุมิตติ, เราจะพบเนื้อความต่อไปนี้:— หลักธรรมพื้นฐานและสามัญทั่วไปของนิกายมหาชวามานมหาสังฆิกะ; เถรวาทหรือเถรวาท; โลโกตตรหรือโลกุตตร และ เกาถกฏี; นิกายทั้งสี่ถืออย่างพร้อมเพรียงกันว่า ๑. พระผู้มีพระภาคอยู่ในเหนือโลก (โลโกตตร) ๒. พระตถาคตไม่เกี่ยวข้องด้วยกิเลสในโลก (ลาสรว ธรรม) ๓. พระพุทธพจน์ทั้งหมดของพระตถาคตเจ้าเกี่ยวกับการหมุนล้อธรรมจักรอย่างเดียวกัน (ธรรมจักรประวัตรณะ) ๔. พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมทั้งสิ้นสลับการเปล่งพระวาจาทีเดียว, ๕. ในคำสอนของพระผู้มีพระภาคไม่มีคำสอนอะไรที่ไม่สัมประยุตด้วยอริยสัจ, ๖. รูปกาย ของพระตถาคตไม่มีขอบเขตที่สุด, ๗. พระมหิทธาานุภาพของพระตถาคตไม่มีขอบเขตจำกัด, ๘. พระชนมชีพของพระพุทธเจ้าไม่มีขีดกำหนดเช่นกัน. ๙. พระพุทธเจ้าไม่เคยทรงเห็นคเห่น้อยในการทรงทำให้สรรพสัตว์ได้ตรัสรู้ และทรงปลุกความเลื่อมใสบริสุทธ์ในสัตว์เหล่านั้นเป็นต้น”

ธรรมของมหาสังฆิกะ และปฏิกริยาฝ่ายลบที่เกิดขึ้นในนิกายจารีตนิยม. ในฝ่ายมหาสังฆิกะ การกล่าวหาว่ามีว่า พวกสวดวิระ (เดรวาหะ) เป็นนักยึดตำราตามตัวอักษร และไม่เข้าใจความหมายที่ลึกกว่า และถูกต้องกว่าของคัมภีร์

อิทธิพลภายนอก (ฝ่ายพราหมณ์) ในการเกิดขึ้นของมหายานได้มีการคาดคะเนโดยนักปราชญ์บางคน เช่น เคอร์น, แมกซ์ มึลเลอร์, เซอร์บัตส์กี และคนอื่น ๆ อาจเป็นไปได้ที่อิทธิพลที่รับมาเป็นอิทธิพลที่เกี่ยวกับความเชื่อเรื่องพระเจ้า อิทธิภักดิ์ และความสมบูรณ์สูงสุดซึ่งเป็นสภาพที่อยู่เหนือปรากฏการณ์ของโลก ความคิดเหล่านี้ ซึ่งเป็นความคิดที่ดัดแปลงที่เกลียดอย่างหมดจดในความเชื่อของอุปนิษัตเกี่ยวกับพระพรหม ปัญหาที่ยากที่จะตัดสิน เพราะมีพยานหลักฐานโดยตรงน้อยมาก ถ้ามีการข้มกัน, ต้องเป็นการข้มทางอ้อมและดีแล้วแต่กาลละเทศะที่จะใช้ (มิใช่ข้มทั้งต้น) ทางที่จะเป็นไปได้คือว่า โดยการปรุปรุบภายในของตน ความคิดทางพุทธศาสนาบายหน้าไปสู่ลัทธิสมบูรณ์นิยมในทางอภิปรัชญา และทางสัทลเทพบูชาในศาสนาของตน

บทบาทที่นิกายปรัชญาบางนิกายแสดงอยู่ ที่น่าสังเกตคือนิกายवादตีปรัยยะ และเสถียรานติกะในการพิสูจน์ร่องรอยของความเกี่ยวพันที่เคลื่อนย้ายไป จะต้องกล่าวถึงด้วย นิกายที่ถูกประณามอย่างกว้างขวาง โดยนิกายพุทธศาสนาอื่น ๆ ทั้งหมดว่า เป็นนิกายนอกรัตนอรรอย คือ นิกายवादตีปรัยยะ ผลอนมั่นคงต่อหลักธรรม คือ ปุทคลาตมัน (อาตมันของแต่ละคน) ว่า เป็นสภาพที่เที่ยงคงไม่เที่ยงคง, ปุทคลาตมันมิใช่เป็นอันเดียวกับสภาพทางจิตใจและมีได้ต่างจากสภาพเหล่านั้น อย่างไรก็ตาม ถึงแม้ว่าความเชื่อของนิกายนี้จะแหวกแนวและเป็นเครื่องถ่วงเท่าไรก็ตามที่ นิกายนตระหนักความจริงถึงความไม่มีเหตุผลเพียงพอที่จะเชื่อในสายธารแห่งชั้นระดับต่าง ๆ ที่จะอธิบายความจริงมูลฐานของประสพการณ์ ความจำ, ความรู้ สักกัตตชอบทางศีลธรรม, ชีวิตชั้นโลกุตตระ

๑. ปุทคลาตมันว่าพระอุกนิกายอื่น ๆ วิจารณ์คัดค้านอย่างเผ็ดร้อนและรุนแรงที่สุด อาจารย์สุพันธุ์อุทิศบทหนึ่งทั้งหมด (ภาคผนวกของอภิธรรมโกศ) สำหรับปฏิเสธความเชื่อของนิกายนี้ บาลีภควัดฤๅได้ประณามและคัดค้านความเชื่อของนิกายนี้ แม้แต่ในภิกษุมาธยมิมมิได้ยกโทษให้ (มก. บทที่ ๘, ๑๐) ดูบทที่ ๖ ของหนังสือนี้ในตอนที่ว่าด้วย 'อาตมปริกษา' สำหรับการวิพากษ์อย่างละเอียดต่อทฤษฎีว่าด้วยบุคคลปรมาณู.

เป็นต้น. นิกายवादตีปุตรียะ แสดงความหะหลวมในเรื่องนี้ โดยเฉพาะคือความไม่สัมเหตุสมผลของหลักว่าด้วยเรื่องธาตุ, ชั้น, อายตนะ, ชั้นทั้งหลายไม่สามารถจะทำหน้าที่แทนอาตมมันได้ จะต้องยอมรับบุคคลความจริงแท้แน่นอนในปรภมัตถ์ ซึ่งเป็นตัวยืนโรง, แน่นอนหนักายนชนไม่ถึงทาง (สายกลาง) แห่งการวิพากษ์ของมาชยมิกนั้นคือ มีภาวะหนึ่งซึ่งมีใช้อัตตา และหนึ่งซึ่งมีอัตตาโดยปราศจากภาวะ เพราะฉะนั้นทั้งสองเป็นสิ่งไม่จริงและเหตุผลเกี่ยวโยงกัน

นิกายเสถียรานติกะ, นิกายทตอลัจจนิยมนแบบวิพากษ์ พัฒนาหลักธรรมว่าด้วยวิถิลปะ ความคิดสร้างสรรค์เอาเองอย่างผิด ๆ เพิ่มเติมหลักธรรมว่าด้วยธาตุ. ท่านเหล่านั้นตระหนักถึงความยิ่งใหญ่ของจิตต่อปรากฏการณ์มากกว่าที่นิกายไวภาษิกะรู้สึก, และตัดรายการที่เพื่อของชั้นต่าง ๆ ที่ไวภาษิกะยอมรับและประกาศตรง ๆ ถึงความจริงมากมายหลายอย่างในฐานะเป็นปรัชญาปกติดี การใช้คัมภีร์โกนของปรัชญาของวิลเลียมแห่งอ็อกแคม ไม่เป็นอะไรมาดไปกว่าเป็นการใช้ตรรกวิทยาจำกัดวง ปรากฏการณ์ธรรมชาติทั้งหมด (ไม่มีการยกเว้น, ขนอยู่กับการสร้างสรรค์ และปราศจากความจริงด้วยตัวมันเอง แนวคิดนี้กรุยทางไว้สำหรับฐานะอันพัฒนาทางตรรกมากชั้นสำหรับมาชยมิก. นิกายเสถียรานติกะมีการย้าหนักในการสร้างสรรค์ปรากฏการณ์ภายนอก

๑. สังกรณศิวาระ และ ทารณภูเนศิวาระเป็นอีกชื่อหนึ่งหรือระชะกาลหนึ่งของเสถียรานติกะ ดูหนังสือของ มะสุตตี หน้า ๖๖-๗.

๒. เสถียรานติกะ ตั้งมั่นอยู่บนหลักฐานทรงพระกัมภีร์ว่า "ปณเจมานิ ภิกขวะ ติชชณาเวศรี ปฐิตชฎามาศรี วุทธหารนาศรี สวฤตติมาศรี ขตุตาคีโต'สวา นาคโต'สวาภาติ นิรุวนัง ปุ'กุเลศเจติ — ตูกรภิกขุ ท. ธรรมขเลทัง ๕ เหล่านี้ คือ สัชนามาตร. ประติชนามาตร. วุทธหารมัตโร สวฤตติมาศร และพระนิพนพานอันมิใช่ทางอติคมิใช่ทางอนาคตและอากาศ เป็นปุทลตตังหิ" ข้อความนี้ยกไปอ้างใน มกว. จกว. นิกายนี้ปฏิเสธที่จะรับรอง จิตฺต-วิปร-บุกฺขลัสการ มกว. หน้า ๔๔๔ นิกายเสถียรานติกะลดจำนวนของธรรมะ (จาก ๑๕ ในนิกายไวภาษิกะ) เหลือ ๙๓ สุภาภสนวก ข ของ อารัมพปกรัณษา จัดพิมพ์โดยขัณฉิด โอบาสวามี (อัทธย, มัตราส).

๓. วิลเลียมแห่งอ็อกแคม เป็นนักปรัชญาอัฟเวกสกอนลัสติกส์ นักปรัชญาพวกนี้ประณามการพยายามที่จะเอาปรัชญาไปปะสมณะสถานกับศาสนาวิทยา หรือการเอาศรัทธาไปปะปนกับความรู้ธรรมชาติ อะไรที่เป็นความจริงในความรู้ธรรมชาติ (คือจริงสำหรับธรรมชาติและปรัชญา) อาจจะมีได้ในศาสนวิทยา และศาสนวิทยานั้นอยู่เหนือวิชาการทั้งหมด. ดูคำบรรยายวิชาปรัชญา หน้า ๓๘๘ ของลัมัทธบูรเวส - ผู้แปล.

ทั้งหลายของความคิดและในหลักธรรมว่าด้วยพหุขันธ์หรือชฎานาการะอย่าง  
เป็นวิชัย-สารูปย คือการเชื่อว่าปรากฏธรรมชาติทุกอย่างเป็นอาการของความรู้ หรือ  
ความรู้ของเรามิชนได้โดยอาศัยเปรียบเทียบกับวิสัยที่อยู่นอก ซึ่งพอจะเทียบกันได้  
ปรัชญาตั้งกล่าวพาดตรงแนวไปสู่ลัทธิมโนภาพนิยมของโยคจาร ถ้าเรารู้จักความคิดของ  
เราอย่างเดียว และวิสัยภายนอกที่มาเป็นอารมณ์ของใจ รู้ได้โดยการอนุมานเสมอไป  
เช่นนั้น การสรุปก็ทำได้โดยไม่ต้องมีใครโต้เถียงว่า ความคิดเท่านั้นจริง, โลกภายนอกของ  
วิสัยที่เป็นอารมณ์ของใจเป็นเพียงการคิดสร้างของใจ นิกายวิชฌานวาทะเกิดขึ้น เพราะ  
การวิพากษ์วิจารณ์หลักธรรมของเถาตรวัตติกนิกาย เรื่องสารูปย คือการเหมือนกัน  
ระหว่างวิสัย (สิ่งภายนอกที่มาเป็นอารมณ์ของใจ) และวิชฌาน (ความรู้) ได้แก่  
หลักธรรมว่าด้วยสิ่งรูปประจักษ์ภายนอกเป็นตัวแทนแสดงถึงใจ ในประเทศตะวันตกลัทธิ  
มโนภาพนิยมของเบอร์คเลย์อุบัติขึ้น เพราะการวิพากษ์วิจารณ์ความรู้ประจักษ์ภายนอกเป็น  
งานสร้างของใจ ซึ่งประกาศโดย เดคาร์ท และสอกล การเทียบเคียงวิวัฒนาการที่รู้จัก  
กันดีแล้วนั้นควรจะช่วยให้เข้าใจแนวคล้ายกันของความคิดในตน

นิกายสัจยลัทธิของหริวรมัน บางคราวอ้างตัวเองว่า เป็นนิกายที่เกิดขึ้นท่าม  
กลางหีนยานและมหายาน ยะมะกะมิโซเก็นกล่าวว่า “หลักธรรมของหริวรมัน (นิกาย  
สัจยลัทธิ) ได้รับการยกย่องว่าเป็นจุดสูงสุดของการคตินักทางปรัชญาที่ฝ่ายหีนยานได้  
บรรลุถึงและในความหมายว่า นิกายนี้แสดงให้เห็นหวนเลขระหว่างหีนยานและมหายาน”  
แต่เนื่องจากสมัยของหริวรมันอยู่ในคริสต์ศตวรรษที่ ๓. หลังจากสมัยของนาคาร์ชุนและ  
อารยทเวะเป็นเวลานาน เราอาจถือว่าการสัจยลัทธิเป็นความพยายามที่จะรวม  
หีนยานและมหายานเข้าด้วยกัน มากกว่าที่จะเป็นนิกายเกิดก่อนมหายาน.

## ๕ ปรัชญาปารมิตาทั้งหลายและการก่อตัวของนิกายมาธยมิก

ระบบปรัชญามาธยมิกเป็นระบบที่มีระเบียบเรียบร้อย<sup>๑</sup> ของหลักศูนยตาของ ปรัชญาปารมิตาสู่ตรทั้งหลาย อภิปรัชญา มรรคาให้บรรลุคุณธรรมชั้นสูง (ชฏ-ปารมิตา นยะ) และอุดมคติทางศาสนาที่อยู่พร้อมในปรัชญานี้, ถึงแม้ว่าจะมีเปลือก หุ้มอยู่อย่างหลวม ๆ และหุ้มด้วยลึกลับอันยิ่งยวด เพราะปรัชญาปารมิตาก้าวใหม่ของ พุทธศาสนานั่นแท้จริงได้เริ่มขึ้น แบบฉบับอันเข้มงวดของสมบูรณนิยมที่สถาปนาโดย วิชาชีวิต โดยการนิเสธ (ศูนยตา) ความมีอยู่ของโลกียโลกและทฤษฎีถึงความจริง ต่าง ๆ เข้าแทนที่พหุนิยมและจารีตนิยมของพุทธศาสนายุคต้น ปรัชญาปารมิตาทั้งหลาย ได้ปฏิวัติเปลี่ยนแปลงพุทธศาสนาในทุก ๆ ด้านของปรัชญาและศาสนา โดยการสถาปนา หลักมูลฐานคือศูนยตา ผลของการวิพากษ์ซึ่งเกิดมากับพุทธศาสนาได้ดังที่สุดในปรัชญา ปารมิตาทั้งหลาย พุทธศาสนายุคต้นเป็นพุทธศาสนาถึงวิพากษ์. พุทธศาสนาไม่รับรอง ความจริงที่สุดของสังสารวัฏธรรมาวัฏ (บุคคลในราตมย) แต่โดยหลักการ พุทธศาสนายุคต้นนี้จึงจะธรรมะว่าด้วยธาตุแยกกันเป็นส่วน ๆ ก้าวใหม่ปฏิเสธความ แท้จริงของธรรมต่าง ๆ ด้วย (ธรรมในราตมย) ปรัชญาปารมิตาทั้งหลายมิใช่พระสูตร ที่แก่งแย่งตามชอบใจ แต่พระสูตรเหล่านั้นสามารถพูดว่า ได้อรรถาธิบายและขยาย ความหมายของคำสอนของพระพุทธเจ้าได้ลึกซึ้งและประณีตกว่า ปัญหาที่พระพุทธองค์ ไม่ทรงพยากรณ์ ๑๔ ข้อ ได้รับการอรรถาธิบายใหม่ในขั้น วิชาชีวิตซึ่งพระพุทธองค์

๑. จันทรกีรติกล่าวถึงนาคารชุนว่า ท่านอาจารย์เข้าถึงทางแห่งปรัชญาปารมิตาอย่างต้องแท้และลึกซึ้งกว่า อาจารย์-นาคารชุนสุข วิชาชีวิตปริตปฐกาปารมิตา-นิตะ: — ในเพราะปรัชญาปารมิตานี้ไม่ผิดเพี้ยนอัน พระอาจารย์นาคารชุนเข้าใจดีแล้ว--- (มกว.) และ สทุธรรมโกษสุข คภีรภาว โภถนุหุทธิ กุญปะยา ขภาห. ได้ถึงแล้วซึ่งพระผู้รู้ตามซึ่งความสุข ลุ่มลึกของกองพระสัทธรรมด้วยกรุณา--- (มกว. หน้า ๑)

จากหลักฐานทางฝ่ายจีนเราเรียนว่า นาคารชุนเป็นผู้แต่งหยาปรัชญาปารมิตาศาสตร์เล่มใหญ่ (ต้นฉบับ หนังสือของนันทโช โเลขที่ ๑๑๖๘ ของไฮโบกิริน ๑๕๐๘ แปลสู่ภาคจีน โดยท่านกุมารชีพ, ค. ศ. ๙๐๒-๕) หลักฐานแวดล้อมนี้ทำให้กับปราชญ์บางคนเข้าใจว่า อาจารย์นาคารชุนเป็นผู้แต่ง ปรัชญา ปารมิตาสู่ตร, แต่เป็นที่เชื่อถือกันแน่นอนแล้วว่า พระสูตรสังคัลป์มีมานานก่อน ท่านอาจารย์นาคารชุน ท่านอาจารย์นาคารชุน เป็นคนจตุระเบียบภายหลัง.

เคยทรงแนะนำไว้กลายเป็นหลักใหญ่สำคัญในหนังสือ

เคยมีหลักฐานที่ชวนให้เชื่อว่า อัญญาสาหสริกาเป็นคัมภีร์ปรัชญาปารมิตา  
ทั้งหลายที่เก่าที่สุดและเป็นรากเง้า ซึ่งจากอัญญาสาหสริกาได้มีทั้งการแต่งขยายให้ใหญ่  
ขึ้นและย่อให้เล็กลง ที่แต่งขยายให้ใหญ่ขึ้นคือคัมภีร์ ศตสาหสริกาและบัญญัติศตสาห-  
สริกา ท้ายย่อให้เล็กลง คือสัปตศตริกา, อธิษรศตริกา เป็นต้น และที่สั้นที่สุดคือปรัชญา

๑. ที่กล่าวนี้เป็นความเห็นของภควทสูตตีวรี ศตสาหสริกาถูกย่อลงเป็น บัญญัติศตริกา, อัญญาสาหสริกาเป็นต้น  
ดู ออ.อ.
- ปรัชญาปารมิตา คือเลือกเอามาจากศตสาหสริกา (มีถวามยาว ๑๐๐,๐๐๐ โศลก) กลายเป็นปรัชญาปารมิตา  
หกทศสูตร ซึ่งมีไม่กี่บทที่เหลือ สูตรนี้เป็นรารตีในมากก็น้อย พระสูตรที่พิมพ์แล้วมีดังนี้
๑. ศตสาหสริกา พิมพ์อยู่ในไบเบิลโอริจินา อินทีกา (๑๘๐๒-๑๓) บทที่ ๖-๑๓ หรือที่ตีพิมพ์กันมาแล้วทั้งหมด  
เกินภาค ๔ เล็กน้อย.
๒. บัญญัติศตริกา, รวมอยู่เป็นเรื่องเดียวกับอภิสมัชชาสังคกร, พิมพ์ที่กัลกัตตาในเขต "กัลกัตตาออกเรียนคัล  
เซอริส" โดย ดร. โรเบ. ทัตต์ ๑๘๓๕, เป็นอภิสมัชชาฉบับแรกหรือส่วนหนึ่งของทั้งหมดที่ตีพิมพ์แล้ว บัญญัติศตริ  
กาฉบับตัวสัถกฤตพิมพ์เหมือนสูญเสี้ยนแล้ว แต่ฉบับนี้แปลเป็นภาษาธิเบต.
๓. อัมภุทศ (เหลือกระท่อกระแหม่น) พิมพ์โดย พิทยาพิไนท (๑๘๒๒) และสวคณโกนาว (๑๘๕๒) ใน  
วารสาร "บันทึกความจำของกรมสำรวจทางโบราณคดีของอินเดีย" เล่มที่ ๓๓ และ ๖๕ ตามลำดับ.
๔. ศตสาหสริกา ต้นฉบับเดิมหลายชุด. บทที่ ๑ และ ๖ ถ่ายกลับมาเป็นลัทธิจากฉบับแปลของธิเบตโดย  
สวคณ โกนาว, กรุงออลไฮ, ๑๘๕๑.
๕. อัญญาสาหสริกา, ฉบับสมบูรณ์พิมพ์โดย ฮาร์. บิทร. ในไบเบิลโอริจินาอินทีกา (๑๘๘๘) และโดยไวดิหระ;  
โคเกียว ๑๘๓๒-๓๕.
๖. ฉบับย่อแต่ใจความสำคัญของอัญญาสาหสริกา คือรัตนคุณ สัจยจกดา ประกอบด้วยคาถาสัถกฤตประมาณ  
๓๐๐ คาถา พิมพ์โดย โอเบอร์มิสเลอร์, ในไบเบิลโอริจินา อินทีกา ๑๘๑๑.
๗. สวัภรณตีวกรมิปริปัจจณา หรือสารวิสาหสริกา, สองฉบับแรกตีพิมพ์แล้ว โดยมัดตุโมโรด บทที่หนึ่ง  
(พิมพ์ที่กรุงบอนเน, ๑๘๓๒; และบทที่สอง (พิมพ์ที่ซุท คาลสตัดท์, ๑๘๓๕)
๘. มัญจุสรี ปริวรรต หรือ สัปตศตริกา พิมพ์โดย คูจจิ (นักปราชญ์ชาวอิตาลี) ที่โรม ๑๘๒๓. ภาคที่หนึ่ง  
เท่านั้น (แก้ไขให้ถูกต้องและพิมพ์) โดย เจ. มลุดา ในวารสารของมหาวิทยาลัยไลโซ ๑๘๓๐, โคเกียว.
๙. วัชรจัณทีกา (พระสูตรแห่งเพชรที่มีชื่อเสียง) พิมพ์โดย แมกซ์ มีลเลอร์, ออกซ์ฟอร์ด ๑๘๘๑.
๑๐. อธิษรศตริกา พิมพ์โดย อี ลอชมานัน, เมืองสกราสเบอร์ค ๑๘๕๒ และโดย อูซุมิ, โตคะนู และ  
ไวดิหระ, เกียวโต ๑๘๕๓.
๑๑. ปรัชญาปารมิตา หกทศสูตร เป็นฉบับที่ง่ายและแพร่หลายที่สุดของปรัชญาปารมิตาสุทธทั้งหลาย จัดพิมพ์  
และแปลหลายครั้งโดยนักปราชญ์ชาติต่าง ๆ มากท่าน คือโดยท่านแมกซ์ มีลเลอร์, ออกซ์ฟอร์ด, ๑๘๘๕;  
โดย ลอญอนนยะในพุทธศาสนาตะวันออก; ๑๘๒๓-๒๓; และโดย ดี. ที. สุกุติ ใน "บทความเกี่ยวกับพุทธ-

ปารมีตาเหตุยัสตุคร มีเพียงไม่กี่บรรทัด อัญญาสาหสริกา ถูกแปลเป็นภาษาจีนยุคแรก  
ที่สุด เมื่อ ค.ศ. ๑๗๒ โดยโลกรักษะ, แต่ฉบับแปลนี้ใช้เวลาอย่างมากสำหรับเรา  
เพราะคำนึงถึงความจริงตงนว่า คัมภีร์เป็นคัมภีร์ที่มีชื่อเสียงลือกระหือรือในอินเดีย  
และประกอบทั้งความยากลำบากในการเดินทางไปสู่เมือง (จีน) อันไกลแสนไกล  
เป็นต้น, เราอาจจะไม่คิดนัก ว่าจะตั้งว่าอัญญาสาหสริกาจะต้องมีอยู่ในเมืองจีนใน  
ศตวรรษที่ ๑ ก่อน ค.ศ. ถ้าไม่ก่อนหน้านั้น เพราะฉะนั้นการวางรูปมาชยมีก็ในฐานะ  
เป็นนิกายหนึ่ง จะต้องมิใช่แต่เริ่มต้นของคริสต์ศตวรรษ.

มีความลำบากอยู่เหมือนกันที่จะกล่าวให้แน่นอนตายตัวลงไปเกี่ยวกับคัมภีร์ปึก  
อื่น ๆ ซึ่งอาจจะมิถอนและมอทธิพลเห็นออกจากรายนาคารชุนและอารยทเวระ ๒  
๔ ประการ คือ อัญญาสาหสริกา, สัทธรรมปุ่นทริกะ, ลลิตวิสูตร, ลังกาวดาร, คัมภีร์  
ววยุท, ตถาคตศุขยก, สัมมาธิราช, สุวรรณประภาสและทศกมุขสูตร ได้รับการยกย่อง  
นับถืออย่างสูงจากทั้งมาชยมีกและโยคจาร มีหลักฐานที่เชื่อได้ว่า นาคารชุนคุ้นเคยกับ  
สัทธรรมปุ่นทริกสูตร, เพราะว่าท่านอ้างพระสูตรนี้ อาจารย์นาคารชุนนำเอาส่วน

---

พุทธศาสนานิกายเช่น ๑๙๓๙; และโดย ดร. อี. คองซ์ ในวารสารของราชเอเชียสมาคม ๑๙๔๘.

รายการก่อนข้างละเอียดละเอียดเกี่ยวกับปารมีตาเหล่านี้ ซึ่งมีอยู่ในฉบับโบราณฉบับ ซึ่งเป็นฉบับภาษา  
จีนและธิเบตได้เขียนและสงพิมพ์โดยท่านอาจารย์มัทสึโมโตะ ใน 'วรรณคดีปรัชญาปารมีตา' เป็นภาษาเยอรมัน,  
ในวารสาร "การศึกษานเรื่องราวตะวันออกของชาวเยอรมัน" เยอรมันนี้ ๑๙๑๒.

ความยากและต้ง ๆ กันเป็นปัญหาของปรัชญาปารมีตาทั้งหลายโดยตรง จะกล่าวปัญหาแต่เพียงบางเล่ม  
เท่านั้น คือความสมพันธ์ในภายในของแต่ละฉบับ การหาทางยตีหัวข้อที่สำคัญแต่ละข้อที่แตกต่างกัน ซึ่งแต่ละ  
ฉบับนำมาอภิปราย, กำหนดสมัยอันแน่นอนของแต่ละฉบับ, และควรพิจารณาถึงกษณะหัวข้อธรรมของแต่ละ  
ฉบับ เป็นต้น. วรรณคดีที่เป็นอรรถธิบายข้อความจำนวนมากได้เกิดขึ้นจากปรัชญาปารมีตานี้ อรรถถก  
จำนวนมากมีอยู่ในภาษาจีนและธิเบต โดยเฉพาะในภาษาธิเบต อภิสมขาลังกรโถกะ ของทริกัระ (พิมพ์ใน  
วารสารของคยภวเร่ค้อเรียนสต์ล เซอร์ริส เลขที่ LXII, เมืองบโรคัว, อินเกีย) เป็นอรรถถกอิสระ  
แก่อภิสมขาลังกรและอัญญาสาหสริกาพร้อมกัน

๑. ดู 'วรรณคดีปรัชญาปารมีตา' หน้า ๔, ๒๖ องมัทสึโมโตะ (นั่นจีโอ เลขที่ ๕, ทศสหลริกาเป็นคัมภีร์  
เดียวกับอัญญาสาหสริกาของเรา).
๒. ทั้งปัสุครนี้มีพิมพ์แล้วทั้งนั้น, บางสูติ (สัทธรรมปุ่นทริกสูตร, ลังกาวดารสูตร, สุวรรณประภาสสูตร,  
และสมาธิราชสูตร) พิมพ์แล้วตั้งกว่าสองครั้ง.



ส่วนที่เป็นคาถาของสมาธิราช ( จันทรประทีป ) สูตรมาใช้ให้เป็นประโยชน์ อยางไร  
กิด จันทรภทรคางพระสูตรนอยางเสรว ในเกอบททุกบของอรรคภาของท่าน คือบสันนปทา  
ตถาคคคหยสูตร และลิ่งกาวดารแคะสูตรอน ๆ ดูเหมมอนจะเป็นงานที่แต่งหลักจาก  
อาจารย์นาครชุนทงนน ไม่มอะไรที่แนอนทออาจจะกล่าวไคเกยวกับพระสูตรเหล่าน  
ในภาวะแห่งความรู ในปัจจุบันของเรา

กัศยป ปวีรวรตี (รัตนกฐสูตร) ถ้าจะเทียบกันแล้ว เป็นงานของมหายาน  
กลุ่มเล็ก ๆ ซึ่งเชื่อไคอยางแนอนนว่า ถูกเขียนขึ้นก่อน ค.ศ. ๒๐๐ ทิศนะของมารยมิถ  
ในการเลียงพนจากส่วนสุดทงสองคอส กอนันตย - ความเที่ยงและอนันตย - ความไม่เที่ยง  
และจากอาคมันและในราตมยะ ไคไคแสดงไว้ในพระสูตรสำคัญนี้ พร้อมการยาและความ  
แจ่มแจ้ง. มัชฌมาประคิบท (มัชฌิมรปฏิปทา) เคะองหมายสำคัญในฐานะเป็นการรู้  
เทาทันสิ่งทงหลายตามความเป็นจริง (ธรรมานำ กุตปรัตยเวกษา), มัชฌมาประคิบท

๑. จันทรภทรคิเรยภคิอพระสูตรนี้ สมาธิราชสูตรนี้ แคะตามคิมวะเรยคว่า จันทรภทรคิประทีปสูตร เมื่อมีการ  
อภิปรายเรื่องที่สำคัญ ทร. เชน. ภาคไคไคคิมพระสูตรนี้ (บทที่ ๑ ถึง ๑๖) พร้อมทงบทนและบ้นคักมื่อเร้ว ๆ  
นี้ อยางเป็นส่วนหนึ่งของคัมคิลลิต. คัมคิมของสูตรนี้ล่อนนี้ ซึ่งคิมพิคยสมาคมบาลีปกรณไคแห่ง  
กัลลคคา. มีคิลมากและไม่สมมรณ. เคะ. เรกม ไคคิมพระสูตรนี้ตามบท คือบทที่ ๘, ๑๘ และ ๒๒ ที่ วอขอ,  
๑๘๑๘. เคะ. เรกม ไคไคแสดงทศนะที่คิลคิมคิมของนเรยมิถ คังนี้

อสูตตี นาสคิต อูเกบิ อุนคา  
คสมมู อูภ อนคา อิวรยิตวา  
มรเชยิ คตถนึ น สโรภิ ปนคิต: IX 27.

‘ส่วนสูตมีสองอยางเท่านั้น คือบมีและไมมี เพราะคณันบ้นคจิต เว้นส่วนสูตที่สองแล้วอยมไคกระทำซึ่ง  
สถานะเมคัทบถกลาง’ ความค่างกันระหว่าง นีคยฤคและเนยรฤคก็ถูกแสดงไว้อยางชัดแจ้งค้ว (บทที่ VII,5,  
คัมคิลลิต เล่มที่สอง หน้า ๑๘)

๒. ในบทน้อนคณนเกเรยขอท่านในการคิมพิคพระสูตรนี้, ทร. บิ. ภคภูจายย ไคไคอภิปรายถึงคยและผู้แต่ง  
คถาคคคหยสูตรหรือ คยหสมาย หลังจากไคไคแยกแยะทุกแ่งทุกมมแล้ว, นักปราชญ์ทงนนี้สรูว่า เพราะคณัน  
นำจะเป็นไคไคอยางแจ้งว่า อสังกะคมีชีวิตอยู่ในควิคตคตวรรษที่ ๑ เป็นมระพนชกรของ คยห-สมาย-คันคระ (หน้า  
XXIV)

๑. กัศยป - ปวีรวรตี คิมพิคโดย บารอน เอ. ฟอน สเตร ไอลสไตน์ ที่เซบรวไฮ้ ๑๘๖๖.  
30/06/2565

มิใช่เป็นฐานะที่มันของพุทธศาสนา แต่เป็นฐานะที่อธิบายไม่ได้ เป็นที่เชื่อได้ว่า พระสูตรนี้เป็นพระสูตรที่สิ้นทวารูปนิกายมาชยิมิก – เป็นพระสูตรที่ท่านอาจารย์จันทริกิติและคานติเทวะ ยกข้อความไปอ้างด้วยความเคารพ.

พระสูตรอื่นอีกประมาณ ๔๘ สูตร รวมอยู่ในกลุ่มรัตนกถุสูตรในหมู่พระสูตรที่แปลเป็นภาษาจีนและธิเบต, ส่วนมากเป็นทำนอง ปฏิปจฺจนา (ปริปัจจนา) ซึ่งเป็นข้อความสั้น ๆ เกี่ยวกับปัญหาบางข้อโดยเฉพาะและพระสูตรอื่น ๆ เช่น ‘ปิตาปุตฺร สฺมาคม’ เป็นต้น เป็นพระสูตรสำคัญซึ่งมีอยู่ตลอดในปรัชญามาชยิมิก. ศึกษาสมุจจัยของคานติเทวะ เป็นคัมภีร์สำคัญเป็นแหล่งที่เลือกคัดคัดตอน และยกพระสูตรเหล่านั้นมาเป็นอุทาหรณ์โดยมาก. ในบรรดาพระสูตรอื่น ๆ จันทริกิติ ยกข้อความมาจาก อักษยมคติ, อุปาติปริปัจจนา, ปิตาปุตฺร สฺมาคม, รัตนเมตฺต, รัตนจฺจว, ปฏิปจฺจนา; สัตยทวยาวตาระ เป็นต้น จากพระสูตรเหล่านั้น เป็นไปไม่ได้ที่จะสรุปว่าพระสูตรเหล่านั้นจำเป็นต้องมีมาก่อนอาจารย์นาคารชุนและอารยเทวะ.

ในปรัชญาปารมิตา และวรรณคดีรุ่นพระสูตรเบ็ดเตล็ดของมาชยิมิก ความเข้าใจรากฐานที่จะต้องย่ออย่างไม่ยุ่ง คือว่าไม่มีความเปลี่ยนแปลง, ไม่มีการเกิด ไม่มีการดับ, ไม่มีการมาและการไป, สัจจะมีใช้สิ่งเดียวหรือหลายสิ่ง, มิใช่เอาดมัน หังมิใช่เอาดมัน มันเป็นอย่างที่มันเป็นเสมอ. ความเกิด ความแก่ เป็นต้น เป็นธรรมชาติที่ถูกสร้างขึ้นด้วยจินตนาการ จากความไม่รู้ความจริง. ความเกิดเป็นต้นนั้นเป็นเพียงการนึกเล่นๆ ทำให้คิดไปด้วยอวิชา. ความจริงปรมาณู เป็นความศูนย์เด็ดขาดจากสิ่งเหล่านั้น และจากวิกลปะอื่น ๆ ปรมาณูตั้งจนอยู่นอกความคิดและสามารถจะรู้ได้ โดยความจริงอันไม่มีสิ่ง คือ ปรัชญา-ความรู้ ซึ่ง เป็นความรู้สมบูรณ์สูงสุดในตัวเอง พวกเราถูกเตือนว่าอย่าได้คิดว่าศูนย์กลางเป็นทฤษฎี อ่อนหนึ่งว่า เป็นธรรมดา คือเป็น

๑. Ibid. หน้า ๘๒-๘๐. ข้อความนี้ถูกอ้างบ่อย ๆ ในหนังสืออื่น.

๒. กัณฑ์ระบุงเน ๔๘ ชั้นนี้ว่าอยู่ในกลุ่มนี้. รายการหนังสือพุทธศาสนาภาษาธิเบตของ มหาวิทยาลัยโคโลราโด เล่มที่ (๔๕-๘๓)

ธรรมอันอื่นจากโลกียโลก ในความหมายถึงความจริงสูงสุดอยู่พ้นจากปรากฏการณ์ของโลก เพราะว่างเปล่าจากโลกียารมณ์ และในความหมายสำคัญ ความจริงสูงสุดเป็นธรรมชาติที่มีอยู่ทั่วไปทุกหนทุกแห่ง หรือเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับโลกียโลกในฐานะเป็นความจริงปรมาตถ์ ความต่างกันระหว่างสิ่งทั้งสอง คือ ปรมาตถ์สัจย์ (ปรมาตถ์สัจ) ความรู้อันลึกลับ และลึกลับสัจย์ (สัมมาตถ์สัจ) ความรู้อันเป็นสามัญ ถูกยกย่องในที่นี้ เป้าหมายของการวิพากษ์ของท่านอาจารย์ฝายมาชยมิตร คือ การแก้ความจริงที่ข้องด้วยทฤษฎี (คือ การถือความจริงปรมาตถ์ ของชั้นเรขาคณิต, ชาติ, อายุคนะ เป็นต้น) ของพุทธศาสนายุคแรก ๆ รูป เวทนา เป็นต้น มิใช่เป็นอนัตตยะ (ไม่เที่ยง) แต่เป็นศูนย์กลาง (ศูนย์กลาง) ปราศจากสภาวะของมันเป็น ประคตยสัมมุตปาหะ (ปฏิจักษุสัมปบาท) มิใช่การเกิดขึ้นก่อนหลังตามลำดับกาลของสรรพสิ่งทั้งหลาย แต่เป็นสัจธรรมที่เกี่ยวเนื่องเป็นลูกโซ่อยู่ภายใน ในวาทะนี้ ธรรมว่าด้วยความไม่มีความได้เปรียบหรือเสียเปรียบใด ๆ ในฐานเป็นธรรมที่ปราศจากสภาวะของตัวเอง (นิสสภาวะตัว) และด้วยการประยกต์หลักวิชาวิธีทุกกระเบียดทีเดียวก ก็ได้รับความจริงว่าไม่มีอะไรที่จะหนีสังขารขันธ์ทั้งหมดนี้ มีกล่าวไว้อย่างสมบูรณ์ที่สุดในงานของท่านอาจารย์นาคคารชุนและสาธุศิษย์ของท่าน.

## ๖. นิกายมาชยมิตรและคัมภีร์สำคัญ

นิกายมาชยมิตร ดูเหมือนจะเจริญถึงขีดสุดโดยทันทีด้วยความคิดที่ปราดเปรื่องหลักแหลมของผู้ตั้ง คือ ท่านนาคคารชุน ในสมัยนั้นยังไม่มีมีการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญมากนักในปรัชญาของมาชยมิตร. ในนิกายนี้ หลักการที่มีอยู่ก็มีเพียง วิชาวิธี, การวิพากษ์, ความเจริญก้าวหน้าของนิกาย ไม่สามารถจะวัดได้ด้วยการเพิ่มหรือเปลี่ยน

๑. 'มัชยมิตร' หรือ 'มัชยมิตร ทรศนะ' เป็นคำที่สื่อใจอย่างใดอย่างหนึ่ง และบางทีคำทั้งสองเป็นศัพท์เก่าที่ใช้หมายถึง 'ทางสายกลาง' ของพระนาคคารชุน. เป็นคำที่สื่อใจรูปมาจากคำว่า 'มธย-ท่ามกลาง' โดยการลงท้ายด้วยศัพท์ 'มธยมิตร' ใช้หมายถึงทั้งนิกายและผู้ประกาศศรัทธา. นักเขียนที่มีชื่อชาวพุทธใช้เรียกทั้งลัทธิและผู้ปฏิบัติตามว่ามาชยมิตร โดยแยกกันไม่ออก. ท่านนาคคารชุน หรือ ท่านอารยทเวศ ดูเหมือนไม่ได้ใช้ศัพท์ในความหมายทั้งสองไม่ว่าความหมายใดเลย.

แปลงหลักธรรม นิกายมหายมิกมีฐานะโดดเด่นขึ้นสู่ความเป็นปรัชญาชั้นแนวหน้า ด้วยการเพิ่มพูนเพิ่มเติมหลักคิดของตน ให้เข้มแข็งขึ้นครั้งละหนึ่งดลตลอดเวลา การศึกษาหลักนี้ได้อย่างใกล้ชิดเปิดเผยให้เราทราบว่า ในอินเดียมีการย้ายชุดกระซอกและประทัดประหารปรัชญาที่เป็นเบียดเบียนตลอดมาทุกยุคสมัย.

นิกายมหายมิกมีประวัติไม่ขาดสายเกี่ยวกบวิวัฒนาการของตน จากเวลาที่ประดิษฐานตั้งขึ้น โดยครุณาการชุน (ค.ศ. ๑๕๐, พ.ศ. ๑๙๓) จนกระทั่งถึงสมัยที่พุทธศาสนาคูณย์ไปจากอินเดียอย่างสิ้นเชิง (คริสต์ศตวรรษที่ ๑๓ พุทธศตวรรษที่ ๑๖) เรามีการสืบต่อของปราชญ์ผู้ฉลาดปราดเปรื่องจริง ๆ ในทุก ๆ สมัย เราอาจจะแบ่งระยะเวลาของวิวัฒนาการของนิกายนี้ออกเป็น ๓ หรือ ๔ ยุค: ยุคแรกเป็นยุคจักรเบียบวางรูปหลักธรรมของท่านครุณาการชุน และศิษย์โดยตรงของท่าน คือ ครูอารยเทวะ ยุคต่อมาเป็นสมัยที่มหายมิกแตกออกเป็นสองคณะคือ เป็นปราสังคิกะ และส่วตันตริกะ ซึ่งมีคณาจารย์ของตนตามลำดับคือ ท่านพุทธปาติยะ และท่านภาววิเวก ในยุคที่สามท่านจันทรกิริติ (ต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๗) ประกาศหลักธรรมของคณะปราสังคิกะ (กฎการพิสูจน์ว่า หลักตรงกันข้ามผิด — reductio ad absurdum) ในฐานะเป็นหัวใจของมหายมิก. ความเข้มแข็งและความมีชีวิตชีวาของนิกายนี้ ขึ้นอยู่กับท่านจันทรกิริติมิใช่น้อย ศันตติเทวะ (ค.ศ. ๖๙๓-๗๕๓ - พ.ศ. ๑๒๓๕-๑๒๙๖) ถึงแม้ว่าจะอุปถัมภ์หลังกว่าชั่วสองอายุคน อาจจะได้ว่า ท่านอุปถัมภ์มาในระยะนี้ รายงานทั้งสองนี้แสดงถึงระยะเวลาที่นิกายขึ้นถึงขีดสูงสุดที่นิกายมหายมิกได้บรรลุถึง ยุคที่ ๔ และยุคสุดท้ายเป็นระยะที่นิกายโยคอาจารย์และมหายมิก รวมตัวเป็นนิกายเดียวกัน คณาจารย์สำคัญของยุคนี้ คือท่านศานตริกษิต และกมลศีล เป็นเพราะท่านทั้งสองนี้ท่านนท ได้พิชิตเบียดด้วยวิวัฒนาการและทำมิเบียดให้เป็นดินแดนแห่งพระพุทธานุศาสน์ มหายมิกยังคงอยู่จนกระทั่งทุกวันนี้ และเป็นปรัชญาทางการของพุทธศาสนายมิกิเบียด

๑. ยุคที่ ๓ ครูณาการชุน (ค.ศ. ๑๕๐, พ.ศ. ๖๙๓) และครูอารยเทวะ (ค.ศ. ๑๕๐-๒๐๐, พ.ศ. ๗๒๓-๗๕๓)

ถึงแม้ว่าประวัติชีวิตของท่านอาจารย์นาคราช ตามที่เล่าต่อกัน จะฟังเป็น  
 นิยายมากกว่าประวัติ เพราะกล่าวไปในทางปาฏิหาริย์มากมาย แต่ก็ไม่เห็นเหตุผลอะไรที่  
 จะชวนให้สงสัยว่าท่านอาจารย์มิใช่คนจริง ๆ ประมวลเรื่องราวแวดล้อมโดยถ้วน  
 เกี่ยวกับประวัติชีวิตของท่าน ได้ความสังเขปดังนี้ น่าจะเป็นไปได้ว่า ท่านครูนาคราช  
 เกิดในตระกูลพราหมณ์ในภาคใต้ของประเทศไทย ภายหลังท่านมาศึกษาที่มหา  
 วิทยาลัยนาลันทา และประกาศคำสอนปรัชญาปารมิตาใหม่ ตำนานที่เล่าว่า ท่าน  
 อาจารย์นาคราชได้นำพระคัมภีร์ ศตสหัสสวีกา มาจากพิภพของนาคหมายความว่าท่าน  
 นาคราชเป็นผู้นำของกวีใหม่และสำคัญในพุทธศาสนา ตำราทั้งหมดของเราเห็นพ้อง  
 ต่อกันในเรื่องนิเวศสถานของท่านว่า เป็น ชานยกฏกะหรือศรีปราวตะในอินเดียใต้ และ  
 ความเป็นพระสหายส่วนตัวของท่านกับพระเจ้า ศาคควาหนะ (แห่งอันธรประเทศ) ซึ่ง  
 ครูนาคราชเขียนเจตนาหมายเรียกว่า “ลหุฤๅษะ = (จดหมายถึงพระสหาย) ถึงพระเจ้า  
 แผ่นดินพระอรังคะ” ตำนานเก่ากำหนดให้ครูนาคราชมีอายุอยู่ราว ๔๐๐ ปี หลังพุทธปริ  
 นิพพาน แต่ความลึกลับคล่องของความเห็นของนักปราชญ์ยุโรปเห็นว่า ครูนาคราช  
 ดำรงชีวิตอยู่ในราวกลางคริสต์ศตวรรษที่ ๒

ตามความเห็นของมัตสัน (เล่ม ๑ หน้า ๕๐-๑) คัมภีร์ ๖ เล่ม เป็นงาน  
 สำคัญของครูนาคราช ปรัชญามูล (มูละมัธยมกการิก้า) ซึ่งเป็นมารยมิกศาสตร์

๑. ปกรณ์นี้เป็นคัมภีร์รากฐานของมรชบมิก; เป็นคัมภีร์ที่มีอิทธิพลและความสลักสำคัญเหนือ  
 พรหมสูตรและนยายสูตร. คัมภีร์นี้หรือมรชบมิก “ปรัลันนปทา” ของจันทร์กิติ ได้ถูกจัดพิมพ์  
 โดย ‘สมาคมนพุทธปกรณ์’ แห่ง กัลกัตตา และ โดย แอด. เค. วิลเล ปูแมง (นักปราชญ์ชาวฝรั่งเศส)  
 ในโอบลิโอริกา เลขที่ ๔. (๑๘๑๑). ฉบับพิมพ์ครั้งหลังโดยปูแมงมีประโยชน์มหาศาลสำหรับการศึกษาค้นคว้า  
 หนังสือนี้มี ๒๘ บทเริ่มแต่ปรคยปรึกษา และจบลงด้วย ทฤษฏีปรึกษา, มี ๔๔๘ คาถา. แต่ละบทเป็นการ  
 อภิปรายและตรวจสอบหัวข้อธรรมแต่ละข้อ. หลักธรรมฝ่ายอภิธรรมจะถูกวิพากษ์วิจารณ์มากที่สุด. อรรถกถา  
 อธิบายปรัชญามูล ๑ เล่มได้ถูกเรียบเรียงขึ้นโดยนักปราชญ์ที่ทรงเกียรติคุณ คือ ๑ ท่านอาจารย์นาคราชเอง  
 (อภุโกลย), ๒ ท่านพุทธปาลิสระ, ๓ ท่านดาววิเวก (ปรัชญาประทีปะ), ๔ ท่านคุณมติ, ๕ ท่านสตร  
 มติ, ๖ จันทร์กิติ (ปรัลันนปทา), ๗ ท่านเทวสมัน (ลีลาภุหะ) และ ๘ ท่านคุณตรี. อรรถกถา  
 ทั้งหมด, ยกเว้นของท่านจันทร์กิติ หายสาปสูญหาไม่พบต้นฉบับเดิม แต่มีแปลไว้ในภาษาธิเบต.

อย่างแท้จริงและไม่มีเปรียบ, ศูนยตาตีปตตี อธิบายทฤษฎีของอัสติยะ ของสิ่งทั้งหลาย มี ๖๖ ออนุชฎพคคา; ยุคดิษษฎฎิกา เป็นนิพนธ์หม ๖๐ คากา ร้อยกรองด้วยอนุชฎพคคา นิต ๓๓ ฉบับปลัดสักฤตของนิพนธ์นี้ และนิพนธ์ข้างบนหายสาปสูญ, แต่มีรักษาไว้ใน ภาษาธิเบต วิกฺรหยาวารตนิ เป็นการปฏิเสธรขอคานทพม ซึ่งอาจจะถูกยกขมตอ ปฏิเสธรวิชของศูนยตา (คือวิภาษวิช) เป็นปกรณททรงคุณค่าที่ตองให้เราเห็นธรรมชาติ ของวิภาษวิชของมารชมิก ปกรณนี้ยังเหลือพรอมทงอรรถาธิบายของนาการชุน เรา ได้หลักฐานจากท่านอาจารย์จันทรกรติ ทักล่าวว่า อาจารย์ (นาการชุน) เขียนอรรถาธิบายปกรณนี้ด้วยตัวท่านเอง ในที่หลายแห่ง วิกฺรหยาวารตนิ ส่วนมากลอกใส่ลกต่าง ๆ จากมารชมิกกาวิกา, ใว้หัตถยะสูตร และ ประภระณะ, ซึ่งเป็นพระสูตรที่เขียนขึ้นเพื่อบอกรณตัวของพระอาจารย์นาการชุนจากกรใจหยของดรรกวิทยาที่วิปลาส มีฉบับแปลอยู่ในภาษาธิเบต ว่าตามบัตตนิ นักประวัติศาสตรชาวธิเบต งานชุนที่ ๖ คือ 'วยาหารดิหิ' อันแสดงถึงหลักศูนยตาว่า จากที่คั้นะของปรมัตถสัจจะ - ความไร้สสารวัตถุ และจากโลกียที่คั้นะ - ความประพฤติปฏิบัติในโลก ไปด้วยกันได้ มีหลักฐานที่ตองว่า รัตนาวลี ซึ่งเป็นงานของท่านจันทรกรติและปราชญากรมคิอย่างล่งกว้างขวาง เป็นงานของท่านอาจารย์นาการชุนด้วย มีความสงัดยหมเหตุผลเกี่ยวกับ จดุดตว (เป็นฉนทชุนิต นิรูปมะ โลกคิตตะ จิตตวชระ และปรมารธสตวะในประเภท ออนุชฎพคคา) ซึ่งตองว่าเป็นนิพนธ์ของท่านอาจารย์นาการชุน หนังสือบรรจุนิททที่เดิมไปด้วย ความรู้สึกทางความภักคิอย่างสูงส่ง, ฉนทเหล่านี้แสดงว่า ท่านอาจารย์นาการชุน, เหมือนคิงกรจารย์ มีความรู้สึกลกซงทางศาสนาทางอกงามในตัวท่าน, ผู้ใหญ่ทงตองมีความสามารถทางกวันพนช้อย่างเดียวกัน และมีความสามารถที่จะแสดงความคิดแม้ในงานนิพนธ์ที่สั้นที่สุด นิพนธ์ปลอมจำนวนมาก ถูกยกตเหยียดให้ท่านเป็นผู้ให้กำเนิด และในหลาย ๆ กรณีย เป็นการยากที่จะปฏิเสธนิพนธ์เหล่านั้นว่าไม่ใช่ของท่านจริง ๆ.

๑. มีอรรถถถ ๓ เล่มอรรถวอธิบายศูนยตาตีปตตีเล่มหนึ่ง โดยท่านอาจารย์นการชุนเอง เล่มที่สองโดยท่านจันทรกรติ และเล่มที่สามโดยท่านปรหิตะทั้งหมดหายสาปสูญ แต่มีแปลไว้ในภาษาธิเบต คากาจากศูนยตาตีปตตี (ปุฏ: การฉต: สัทธ: เป็นต้น) ถูกยกขึ้นอ้างใน มกว.

ประวัติยศสมุทปาหุททัย (ต้นฉบับเมืองต้นซุรเลขที่ XVII) เป็นนิพนธ์เล็ก ๆ มีเพียง ๗ อารยาคณทเท้านัน เป็นของท่านอาจารย์นาการชุน อาจารย์จันทร์กิตติคุณนที หนังสือ (สวรายาทปะ เป็นต้น) จากนิพนธ์นี้ (มกว.) โภธิกรยาวดวามัญจิกกา อังจาก นิพนธ์นี้เช่นกัน ถึงชนบทครั้งที่พรรณนาถึงผลว่า ในโลกแห่งปรากฏการณ์ ประติศย- สมุทปาหะ หรือสายสัมพันธ์แห่งเหตุและผล ๑๒ ด้าย และแบ่งเป็นอัตรา ๓ ยังสืบต่อไปปราศจากการหยุดพักในชีวิตนี้และชีวิตอื่น ๆ ตามเงื่อนไข (แห่งแรง) กิเลส และกรรมของตน ๆ

โดยอาศัยโคลงจากท่านสวนติเทวะ, เป็นการเสียดสีที่จะเชื่อว่า อาจารย์นาการชุน เป็นผู้แต่งรวบรวมพระสูตรมหายาน สูตรสมุจจย บลิตนิกเช่นกันลงมดีไว้ในรายชื่องานของท่านอาจารย์นาการชุนว่า สูตรสมุจจยนี้ มุ่งธรรมะด้านปฏิบัติ ยังมีปกรณ์เล็ก ๆ อีกจำนวนมาก เช่น อุปายหุททัย, มหายานวิคคะ, อภิษรศคคะ (งานของอารยเทวะ) อพุทธะ โภธกะ, ภาวสังกรานติสูตรวฤคคิ, ปรัชญาทณตะ, ธรรมสังครหะ, เป็นต้น ทั้งหมดยกให้เป็นนิพนธ์ของท่านอาจารย์นาการชุน เป็นการยากที่จะวินิจฉัยถึงผู้แต่งที่แท้จริงของงานเหล่านี้ ในพระไตรปิฎกจีน (นันทโอ หนา ๓๖๘) งาน ๒๔ ข้อคือว่าเป็นของท่านอาจารย์นาการชุน ข้าพเจ้าได้ให้ข้อสังเกตเกี่ยวกับหนังสือบางเล่มไว้แล้ว คัมภีร์ที่เหลือที่สำคัญมาก คือ มหาปรัชญาปารมิตาศาสตร์ (เลขที่ ๘๖๖๘) ทศภูมิ- วิทยาศาสตร์ (เลขที่ ๑๑๘๐) ทวาศนิกาย (มข) ศาสตร์ (เลขที่ ๑๑๘๖) และ เอกโคลงศาสตร์ (เลขที่ ๓๒๓๓), ตามคัมภีร์แรกแปลเป็นภาษาจีนโดยท่านกุมารชีพ ประมาณ ค.ศ. ๔๐๕ และคัมภีร์สุดท้ายโดยท่านปรัชญารุจิ (ค.ศ. ๕๓๘-๕๓) นอกจากนี้ คัมภีร์วาดวยเรองลัทธิตันตระ และตำรายาจำนวนมากถือว่าเป็นของท่านอาจารย์นาการชุน ในปีฎกของธิเบต (ต้นซุร)

อารยเทวะ (กานเทวะ, บึงคสาทข, นิลเนตร, เทวะ) เป็นลูกศิษย์คนสำคัญ และเป็นทายาทที่เหมาะสมของท่านอาจารย์นาการชุน ความแพร่หลายและความมั่นคงของนิกายมารขมิก ก็เพราะอารยเทวะ ท่านอาจารย์นาการชุนมุ่งวิชาวิริส่วนใหญ่เพื่อ

คัดค้านนิกายอาภิรรมิกะ และสถาปนาหลักศูนยคติในฐานะเป็นความหมายที่แท้จริงของพระคัมภีร์ การกล่าวขวัญถึงความเชื่อเรื่องอาตมมันของท่านน้อยและเป็นทางอ้อมมากกว่าอย่างไรก็ดี ท่านคุ้นกับลัทธิต่างขะโบริมาณอย่างดี และแม้กระทั่งนิกายไวเศษิกะ นิกายมาชยมิกเป็นวิวัฒนาการเบื้องต้นในทางความคิดในพุทธศาสนา ดังนั้น การรวมพุทธศาสนายุคแรกให้เข้มข้นของท่านอาจารย์นาคารชุน จึงเป็นเรื่องที่เข้าใจได้ ในท่านอารยเทวะ เราพบไม่เพียงแต่วิพากษ์คือนิกายอาภิรรมิกะ แต่ให้ความสนใจมากมายแก่ลัทธิต่างขะ และไวเศษิกะ ท่านได้แสดงท่าทีในหนังสือ 'จตุศตกะ' ของท่าน ท่านมีความประสงค์ที่จะทำให้ฐานะของมาชยมิกเข้มแข็ง สามารถต่อต้านลัทธิ นอกพระพุทธศาสนา และที่จะแสดงว่าวิภาชวิชิ เป็นวิธีการที่ใช้ได้ทำเทียมกัน ในการต่อต้านลัทธิเหล่านั้น ด้วยแรงสนับสนุนจากหลักฐาน เราทราบว่า อารยเทวะ เป็นนักโต้วาทีดียวกลาง และในการโต้วาทีหลายครั้ง ท่านได้ชัยชนะต่อฝ่ายตรงข้าม ไม่ต้องสงสัยเลยที่ว่า ท่านอารยเทวะได้รับส่วนแห่งเกียรติคุณในการสถาปนาหลักธรรมมาชยมิกกับอาจารย์ของท่าน คือ ท่านอาจารย์นาคารชุน

ท่านจันทร์ภริณีได้ให้ ประมวลหลักฐานที่เชื่อถือได้ที่สุดเกี่ยวกับเหตุการณ์สำคัญในชีวิตของท่าน ในบทนำของอรรถกถาของท่านอาจารย์อารยเทวะ คือ จตุศตกะ ว่า "ท่านอาจารย์อารยเทวะเกิดในเกาะสิงหล และเป็นโอรสของพระราชาราชของเกาะนั้น หลังจากได้รับสถาปนาเป็นเจ้าชายรัชทายาท ท่านสละโลก มายังอินเดียได้ และ ขอเป็นลูกศิษย์ของท่านอาจารย์นาคารชุน ปฏิบัติตามหลักธรรมของท่าน เพราะฉะนั้น ความจริงที่แถลงไว้ในจตุศตกะศาสตร์จึงไม่แยกจากสัจธรรมของมาชยมิกศาสตร์ (ของนาคารชุน) การทมิษฐ์นั้นว่ามีความแตกต่างกันระหว่างหลักธรรมของท่านอาจารย์ทั้งสองแสดงให้เห็นความไม่รอบคอบท่านผู้นั้น เพราะฉะนั้น การกล่าวเช่นนั้นจึงเป็นการสันนิษฐานที่ผิด"

ดร. วินเตอร์นิตซ์ กล่าวว่า " (อารยะ) เทวะ น่าจะมีชีวิตอยู่ในระยะหัวเลี้ยวของคริสต์ศตวรรษที่ ๒ และ ๓ ต่อกัน "



จตุรศตกะ (จตุรศตिका หรือบางทีเรียกสั้นว่า ศตกะ) เป็นงานที่มหัศจรรย์ที่สุดของท่านอารยทเวระ ยกเว้นเศษเหลือบางท่อน งานของท่านที่เป็นต้นฉบับภาษาสันสกฤตเดิมสูญหายเสียแล้ว แต่มีแปลรักษาไว้ทั้งเล่มในภาษาธิเบต จากต้นฉบับภาษาธิเบตนี้ ได้มีผู้แปลกลับเป็นสันสกฤตออกทั้งหมด ธรรมปาละและจันทรกฤติได้เขียนอรรถกถาของคัมภีรณ ท่านธรรมปาละเขียนอธิบายแค่ครั้งแรก แต่ท่านจันทรกฤติเขียนอธิบายทั้งหมดเล่ม จตุรศตกะบรรจุโคลก ๔๐๐ โคลก จัดเรียงลำดับอย่างมีระเบียบเป็น ๑๖ บท, แต่ละบทมี ๒๕ โคลก ครั้งแรกอุทิศให้แก่การปฏิบัติฝึกหัดจิตตามหลักมารขมิก ครั้งหลังเป็นการหักล้างทิวฐิวิตต่างๆ ของพุทธศาสนิกและลัทธินอกพุทธศาสนา เช่น ส้างชยะ และไวเชษิกะ ว่าด้วยสำนวนและเนื้อหาสาระของหนังสือเหมือนกับมารขมิกภาริกา และมีความสำคัญในทางลัทธิเป็นรองเพียงภาริกาเท่านั้น จันทรกฤติอ้างศตกะบ่อยที่สุดในภคว. ในฐานะเป็นหลักฐานที่เชื่อถือได้ในถ้อยคำของท่านอารยทเวระ ที่คณะมารขมิกที่ถูกต้องได้ถูกหยิบยกขึ้นโดยท่านอารยทเวระ และคัมภีรณจบลงด้วยโคลกแสดงลักษณะเด่นของวิภาชวิธ

ศตศาสตร์ (แปลสู่ภาคจีนโดยกุมารวิฑ ค.ศ. ๔๐๔) และศตศาสตร์ไวปุละยะ (แปลสู่ภาคจีนโดยท่านเหียนจิง ค.ศ. ๖๕๐) อาจจะเป็นข้อความ ๘ บท ตอนท้ายของจตุรศตกะ, แต่เนื้อหาถูกปรับปรุงใหม่.

อักษรศตัมม บางทีอาจจะเป็นงานของท่านอารยทเวระ ต้นฉบับเดิมหายสาปสูญ, แต่มีรักษาไว้ในภาษาจีน (ศตอักษรศาสตร์ นันชิวโอ-เลขที่ ๑๒๕๔; ไฮโบกิริณ ๑๕๗๒) และในภาษาธิเบต ในภาษาธิเบต คัมภีรณมักถูกยกให้เป็นงานของคุรุณาการชุน ซึ่งผิดเมื่อพิจารณาในด้านความแท้จริงของงาน นายโคชเลได้ตั้งว่า เมื่อคำนึงถึงคัมภีรมาตรฐานที่สัน อักษรศตกะเหมาะสมมาก มีทางเป็นไปได้อย่างแน่นอนว่า ท่านอารยทเวระเป็นผู้แต่งคัมภีรณ ข้อของคัมภีรณคัดลอกจง แสดงว่าเป็นวรรณกรรมของท่านอารยทเวระ

๑. สทฺ อสทฺ สทสจฺ เจติ ยสฺย ปกฺโข น วิทฺยเต;  
 อุปลมฺภสฺสจฺเรตฺเทปี ตลฺย วกฺคฺติ น สกฺยเต  
 ความเห็นข้างว่า 'มี, ไม่มี, ทั้งมีและไม่มี' ย่อมไม่มี ใครไม่อาจกล่าวหาหนิคือเห็นคนนั้นได้ ตลอดจนไปก็เดียว—จก. บทที่ ๑๖ โคลกที่ ๒๕  
 30/06/2565

เสียจนกระทั่งอาจจะถูกชักจูงไปให้คิดถึงเรื่องลำดับตามปี ในบรรดาบรรณกรรมของท่าน อารยเทวะ คือ จตุรศตวรรษ, ศตวรรษ (ศตศาสตร์) และอักษรศตวรรษ เริ่มจากจตุรศตวรรษ การอภิปรายอาศัยหลักตรรกะมีระเบียบแบบแผนและเหตุผลคมยงชน จนกระทั่งถึงอักษรศตวรรษ การอภิปรายได้พัฒนาจนจนเหลือการคัดค้านที่เด่นและประเด็น พึงตรงต่อลัทธิต่างขะและไวเคษิกะอย่างเดียวกัน ซึ่งลัทธิต่างขะและไวเคษิกะอาจจะก่อตัวเป็นฝ่ายค้านที่ทรงพลังต่อพุทธศาสนาในสมัยของท่าน อารยเทวะ อย่างไรก็ตาม ต้องยอมรับว่าอักษรศตวรรษดูเหมือนจะเป็นคัมภีร์ที่ท่านไม่ค่อยได้ความ ถึงแม้ว่าจะอ่านพร้อมกันกับอรรถกถา แนวทั่วไปของปกรณ์ คือ เพื่อจะคัดค้านทั้งความเหมือนและความต่างกัน (ภาวา ในกถา ภินนตวมปี) ทั้ง สัตถการยวาทะ และ อลัตถการยวาทะ และเพื่อจะสถาปนาทฤษฎีเรื่องสิ่งต่าง ๆ เป็นเหมือนมัน (สวัปน์สมัม) ประโยคตรรกะแปลก ๆ ๒๐ ประโยค ซึ่งรวมกันเป็นเนื้อหาสาระของปกรณ์ในถกนำมาแสดงอย่างห้วน ๆ และมีอรรถาธิบายน้อยจนกระทั่งทำให้ปกรณ์ลึกลับเหลือ ทั้งจะเพิ่มเรื่องราวของนิกายมารยมิกลให้แก้ความรู้อของเรา

หัตถเวลาปกรณ์ (ปกรณ์ว่าด้วยมือ) (ภาคจีนเป็น มุขฎฐปกรณ์-ปกรณ์ว่าด้วยกำมือ นันทิโอ เลขที่ ๑๒๕๕-๖ ไฮโบกิริน ๑๖๒๐, ๑๖๒๑ เชื่อมอย่างผิด ๆ ว่าเป็นของทิกนาคะ) อาจจะถือว่าเป็นความพยายามอีกอันหนึ่ง โดยท่านอารยเทวะ ในการตั้งเขปหลักธรรมให้เหลือเพียง ๖ โสลก ยกตัวอย่างเช่น ถวรเห็นว่ เชือกเป็นงู เป็นของไม่จริง ในทำนองเดียวกัน สรรพสิ่งในโลกก็เช่นเดียวกัน เมื่อพิจารณาอย่างใกล้ชิด ไม่มีอะไรจากอวัยวะส่วนย่อยของมันเอง และอวัยวะส่วนที่แบ่งต่อไปไม่ได้แล้วนั้นก็เป็นที่จริงเสมออีก ผู้ฉลาดควรระหังอุปาทาน ความยึดติด เช่นเดียวกับคนที่สลัดความกลัวที่เข้าใจผิดจากเชือก ที่ไม่จริง ความต่างกันระหว่างความจริงอย่างโลก ๆ กับความจริงปรมาตถ์ ได้นำมาแสดงในโคลกสุดท้าย

จิตตวิสุทธิ ปกรณ์ะ และชถานสาระ สมุจจะยะ ชื่อว่าเป็นนิพนธ์ของท่านอารยเทวะ บางทีอาจจะมีเหตุผลสนับสนุนน้อยไปสักหน่อย ในไตรปิฎกจีน การค้ำนิกายหินยาน

ที่ทิวูจิจัด ๔ นิยาย และคัดค้านความเชื่อเรื่องนิพพานตามหลักของนิยายที่ทิวูจิจัด ๒๐ นิยาย ซึ่งกล่าวถึงในสังกาวดารสูตร เชื่อว่าเป็นของท่านอารยเทวะเหมือนกัน ถ้าคัมภีร์เหล่านี้ เป็นของท่านอารยเทวะจริง มันก็จะให้รายละเอียดแก่เราเกี่ยวกับจำนวนนิยายและศาสนา เช่น มเหศวร, ไชยฉะ เป็นต้น

๒. พุทธปาติศะ และ ภววิเวก เริ่มยุคใหม่ในวิวัฒนาการของนิยายมาชยมิก พุทธปาติศะถือเอาสาระสำคัญของระบบมาชยมิก ซึ่งประกอบด้วยการใช้ประโยชน์จากประสังควกยะ คือ การใช้วิธีชักใช้ไล่เลียงจนแลเห็นชัดว่าเหลวไหลใช้ไม่ได้ อย่างเดียว มาชยมิกที่แท้จริงไม่สามารถจะดำรงฐานะของคนไว้ได้ เพราะฉะนั้น พุทธปาติศะจึงไม่ประสงค์จะสร้างช่วงความคิด และนำเอากรอภิปรายและอุทธารณ์มาใช้ ความพยายามประการเดียวของท่านคือ เปลี่ยนกรอภิก้านของฝ่ายตรงข้ามไปสู่ความเหลวไหลใช้ไม่ได้ และนำเอาหลักของคนเสนอให้ฝ่ายตรงข้ามรับรองว่า ถูกต้องใช้ได้ เราได้หลักฐานจากท่านจันทรกัรติ ที่ท่านกล่าวว่าท่านพุทธปาติศะถือหลักปราสังคะ คือ ไล่ฝ่ายตรงข้ามให้จันด้วยเหตุผลว่าเป็นวิธีการที่แท้จริงของอาจารย์นาครชุน และ อารยเทวะ เพราะฉะนั้น ท่านจึงเป็นผู้ นำของนิยายปราสังคะของมาชยมิก

ภาววิเวก (ภวยะ) ปราชญ์ผู้เขี้ยวถือว่าแต่ร่วมสมัยกับท่านพุทธปาติศะ วิจารย์ ท่านพุทธปาติศะว่า เป็นเพียงการใช้อุบายคัดค้านโดยปราศจากความก้าวหน้าทางฝ่ายตอบโต้ของคุณ ดูเหมือนท่านจะเข้าใจว่า มาชยมิกจะสามารถไปไกลกว่าความเห็นของฝ่ายปรปักษ์โดยอาศัยวิธีนี้ เมื่อท่านวิพากษ์วิจารณ์การยวาทะ ที่คณะตรงข้ามว่าด้วยเหตุและผลซึ่งต่างกันควรจะนำมาพูด ตรงนี้ไม่ชัดเจนว่าท่านภาววิเวกซึ่งท่านเองเป็นฝ่าย

๑. เกี่ยวกับสมัชชของท่าน เอ็ม. เปรี่ กล่าวไว้ว่า "ความเห็นเกี่ยวกับระยะเวลาของท่านสุพนันธุ วา มาก่อนท่านพุทธปาติศะ และ กำหนดให้ท่านพุทธปาติศะดำรงอยู่ในครั้งสั้นของคริสตศตวรรษที่ ๕, ราวพุทธศตวรรษที่ ๑๐" ดร. ไชยชะ ก็ยกเอาข้อความตอนหนึ่งไปไว้ในหนังสือของท่าน ดร. วินเตอร์นิตซ์ก็เห็นด้วยกับระยะเวลานี้ ปวอ. เล่ม ๒ หน้า ๑๖๒

๒. อาจารย์ ภาววิเวก กุชณี อาหะ: ศุท อตุร บัรสังควกฤษตวาคู อาจารย์ ภาววิเวก กล่าวคัดค้านว่า คำนั้น เป็นเพียงปราสังคะ ในที่นี้ เป็นต้น. มกว.

มารชยมิก จะหมายความว่าอย่างไร อาจจะเป็นไปได้ที่ท่านอาจจะชอบถือทัศนคติฝ่ายใด ฝ่ายหนึ่งในเรื่องเกี่ยวกับโลกียสิ่ง หรือจุดประสงค์ของท่านคือต้องการจะจัดสัมมตศีลจะ ตามโลก ๆ ของทั้งสองนัย นับว่าเคราะห์ร้ายที่เราไม่มีพันธภาษาลักตฤตติม ซึ่ง เหลือตกทอดมาถึงพวกเรา ซึ่งจะช่วยให้ความกระจ่างแก่เราในความต่างกันระหว่างสอง ทัศนคติ (คือของท่านพุทธปาดิระ กับท่านภาววิเวก) ภาววิเวกเป็นผู้ตั้ง นิกาย สิวตันตริ- (สิวตันติกะ) มารชยมิก ซึ่งมีผู้เชื่อตามหลายคน และภายหลังทำให้เกิดการรวมนิกาย ระหว่างเสาตรานติกะ กับ โยคอาจารย์ จันทรกัรติวิจารณ์ท่านภาววิเวกอย่างรุนแรงเกี่ยวกับ ความไม่ลงรอยกัน แม้ว่าจะเป็นมารชยมิกด้วยกัน ในการที่ท่านภาววิเวกอุทริประดิษฐ์ วิธีการโต้วาทีล่วงหน้าไปตามลำพังตน และการที่ท่านภาววิเวกชอบแสดงความคิดเห็น โดยทำตัวเป็นนักตรรกวิทยาที่เชี่ยวชาญ ยิ่งกว่านั้น ท่านภาววิเวกยังถูกติเตียนว่าท่าน ไม่ฉลาดในวาทะของฝ่ายตรงข้าม และยกประเด็นขึ้นแสดงผิด ๆ จากกรกล่าวพาดพิง ถึงท่านภาววิเวกอีกครั้งหนึ่ง ปรากฏว่า ท่านภาววิเวกมีความเห็นว่า การรู้แจ้งในศูนย์กลาง ไม่ใช่สิ่งจำเป็นสูงสุดสำหรับการบรรลุนิรวาณ และท่านยอมรับว่า ศรวัก (สาวก) และปรตเขกพุทธ (ปัจเจกพุทธ) อาจบรรลุถึงจุดหมายได้ หลีกนคานกับเอกนยวาทะ

๑. องค์กฤตมชยมกทรศนสนยาบี ขณสวตนตรปรัยควกรกษาภิธานานี อลย ตารกิสโยปลกยชยด.

๒. อาคุมนสตรกคาสตรคิเทกค้อมาตุรมาวิคจิดิระยา เพราะสำคัญคนลักกว่าเป็นผู้ฉลาดเฉียบแหลมใน ตรรกศาสตร์ มวก. หน้า ๒๕ ตสมบต ปรัยานมามตาเมวาตมณ อาจารย์: ปรกฏยคิ เพราะฉะนั้น อาจารย์ (ภาววิเวก) ย่อมแสดงการอนุมาณตมใจของคน และบางทีเข้าสู่การอนุมาณในที่ที่มีฐานะ

๓. อิติ ปรัยาชชานมมกชย นนถเมภิสตมต, ตลล ปรัภกษณพณกาตลเมว ตาวตุ สมภาวชยเย ท่านภาววิเวก เมื่อจะยกคำของฝ่ายตรงข้ามแล้วทำการคัดค้าน ความไม่ฉลาดในวาทะของฝ่ายปรปักษ์ ของท่าน ภาววิเวก อันเราย่อมทราบเพียงนั้น มกว.

๔. คู มกว. จันทรกัรติลงมติเกี่ยวกับท่านภาววิเวกว่า ตชยมาจรโร ยโดว์วิเร วิชเย นจารยปาท- มตานวรตี ตถา ปรัติปาทคิ มชยมกกวตนร ทูรคมาชา ตู ธิยาธิก: อิคยเตรตี น ปุนสตุททชยเถ ยตุน อาสตุยเค ท่านอาจารย์องค์นี้ไม่อนุวัตินามรอยไห้ของอาจารย์ (องค์ก่อน ๆ) ในเรื่องต่าง ๆ ที่ท่านกล่าวไว้แล้ว เป็นต้น

๕. คู อออ. อารย นาคารชุนปวท: ตมมคานสาเร็นสุโจกยานนยวาทิน จาหะ 'ลพฐวา โหธิทวชม' ผู้ถือว่ามียานดีชวในการปฏิบัติ, ผู้ปฏิบัติตามทางอันเป็นแม่ ตามทางของพระอรชยนการชุน กล่าววว่า "ผู้ล้มแล้วจึงโพธิทั้งสอง" เป็นต้น.

ของนาคารชุน ตามทัศนะของพระนาคารชุนว่า แม่ผู้ปฏิบัติตามมรรคาแห่งนิกาอื่น ๆ ผลที่สุดก็ต้องหันเข้าหาหลักศูนยตาเพื่อบรรลุถึงวิมุติสุดท้าย.

ในกรณครัตนะ ท่านอาจารย์ภาววิเวก พยายามประดิษฐานทัศนะพื้นฐานของ มานยมิถโดยการใช่วาทะแบบประโยคช่วงความคิด ท่านสร้างประโยคช่วงความคิดดังนี้ สิ่งที่ถูกบัญญัติปรุงแต่ง (สังกฤต) เป็นของศูนย (ศูนย) มองจากแง่ของความจริงที่สุด (ตัดถวตะ) เพราะว่า สิ่งเหล่านั้นถูกสร้างขึ้นมาจากเหตุปัจจัย (ปรัศโยเหตุภาวาค) เหมือนสิ่งที่สร้างโดยมายา. สิ่งที่ไม่ได้ถูกบัญญัติปรุงแต่ง, เช่น อากาศ และนิพพาน เป็นต้น เป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง มองจากแง่ของความจริงอันตมิมะ เพราะสิ่งเหล่านั้นไม่มีการให้เกิดขึ้น (อนคปาทะ) เหมือนอย่างดอกฟ้า (ชปุษป) ประโยคช่วงความคิด ส่วนใหญ่มุ่งให้ฝ่ายหินยานตระหนักถึงความจริงของศูนยตา ภาววิเวกป้องกันวาทะของตนจากการคัดค้านทางวัตถุหรือทางสิ่งที่มีรูปแบบ ท่านชี้แจงว่า ท่านมิได้หมายที่จะ คัดค้านความจริงตามโลกสมมติ (สังกฤตคิด) แต่ท่านหมายถึงความจริงโดยปรมัตถ์ เท่านั้น เพราะฉะนั้น วาทะของท่านจึงมิได้ถูกหักล้างด้วยประการพยานทางการรู้เห็น ทางตา เป็นต้น ซึ่งตั้งตาเห็นเหล่านั้น คุณอยู่กับเราโดยฐานที่เป็นสิ่งปรากฏอยู่ ทั้งวาทะ ของท่านก็ไม่ขัดกับหลักทางคัมภีร์หรือเมตตามตามอยู่ด้านนี้ อาจจะมีความว่า สำหรับศูนย- วาทินไม่มีฐานรองรับการปฏิเสธ เพราะศูนยวาทินไม่ยอมรับรองความมีอยู่ของสรรพสิ่ง ทั้งหลาย ถ้อยคัดค้านก็ใช้ไม่ได้ เพราะเป็นการไม่จำเป็นที่ว่า สิ่งใดสิ่งหนึ่งจะต้องถูก รับรองเสียก่อนว่าจริงจึงจะปฏิเสธได้ ในภาษาของคณธรรมตาทั่วไปก็พอจะยุติได้ว่าเป็น ความจริง นักสังขนิยมอาจจะใช่วาทะโต้ตอบว่า สิ่งที่มีสมรรถนะในตัวเอง เช่น आयตนะ เป็นของมีจริง (มิใช่ไม่มีจริงเหมือนลูกของหญิงหมั้น) ความคิดนี้ผิดแน่ ๆ เพราะ สิ่งที่มีสมรรถภาพ เป็นของมีได้ ในกรณีของสิ่งที่เป็นมายาคด้วย.

ถ้อยคัดค้านที่น่าเป็นไปได้อีกอันหนึ่ง คือวาทะ ที่พิสดารความศูนยของสิ่ง ทั้งหลายนั้นกศูนยในตัวเองด้วย, เพราะวาทะเช่นนั้นมักตกอยู่ในฐานะเช่นเดียวกัน (คือ อยู่ในเงื่อนไขของเหตุทั้งหลาย) ถ้าจะพูดไม่ให้เกิดเดยกว่า วาทะเช่นนี้มิใช่ให้บังเกิด

ความเข้าใจอย่างหวัดตอกฏศูนยดา การพิสูจน์ว่า สิ่งทั้งหลายศูนย ก็ศูนยในตัวเอง ภายใต้ โลกแห่งมายานเอง ท่านอาจารย์ภาววิเวกอธิบายฐานะของท่านต่อไปโดย แล่งว่า ศูนยตามิได้หมายความว่าถึงการยืนยันเรื่องความไม่มีของสิ่งทั้งหลาย แต่หมายถึง การปฏิเสธการถ่อมด้วยทิวฐิของความมี ท่านแสดงให้เห็นถึงทัศนะของท่านว่าต่าง จากทัศนะของวิชฌานวาทีนด้วย ท่านชี้แจงว่า ศูนยตามิได้ลบด้างสิ่งทั้งหลายไม่ห้ มีเลย หรือทำสิ่งทั้งหลายให้มลายหายศูนยไป แต่แสดงถึงสถานะที่แท้จริงของสิ่ง เหล่านั้นในฐานะที่ว่างเปล่าจากแก่นสารในตัวเอง (นิ:สวภวะ)

ท่านภาววิเวกประสงค์เพื่อความสำเร็จในการ ‘พิสูจน์’ ศูนยดาโดยวาทะเชิงยืนยัน หรือไม่? ไม่มีความสงสัยในปรัชญาเถรวาทและความเป็นผู้คงแก่เรียนของท่าน ทั้งท่านก็ไม่ได้เลวไปกว่านักปรัชญา ผู้เก่งความจริงท่านอื่น ๆ อยางไรก็ดี เราอาจจะตั้ง วายาปติ ะระหว่าง ปฏิจัสมุปบาท (ศัพท์กลาง) ซึ่งถือว่าเป็นกรรมดากลของสิ่งทั้งหลาย และความไม่แท้จริงของสิ่งเหล่านั้นด้วย ศูนยดา เป็นศัพท์ใหญ่ เพราะเหตุที่สิ่งทั้งหลาย อยู่ในขอบข่ายของกฎ, เราอาจหาตัวอย่างเชิงปฏิเสธ (วิภกษทฤษฏานุต) ไม่ได้ใน ในกรณีนี้: เราจึงไม่อยู่ในฐานะที่จะพูด: สิ่งที่มีใช่เป็นของจริง ไม่เป็นสิ่งที่เกิดขึ้น เพราะอาศัยสิ่งอื่น (ปฏิจัสมุปบาท) บทพิสูจน์บทนี้ไม่บรรลุผลสำเร็จเด็ดขาด เพราะ ว่าใช้แต่หลักของภาวะเห็นตามกันเท่านั้น ไม่มีหลักของการคิดแย้งหรือหลักการคิดแยก ออกไป การกล่าวเหมือนอย่างที่ท่านภาววิเวกกล่าวว่า สัจนิยมของสาธชยะ หรือ ไวเศษิกะ หรือแม่ของพุทธศาสนาเอง ซึ่งถือเอาประโยชน์จากวัชรการเดียวกัน หมายความว่า ทัศนะเหล่านั้นไม่ได้ให้หลักฐานคำสอนที่พิสูจน์ได้หมดจดสมบูรณ์เท่ากัน และ ว่า หลักการของมารขมิกก็เป็นทิวฐิที่ถดถืบ ๆ กันมาเท่าเทียมกัน มารขมิกที่มีลักษณะ

๑. วายาปติ เป็นชื่อเฉพาะทางครรรกวิทยาของลัทธินยาเย และพุทธศาสนา หมายความว่า การเกี่ยว ข้องสัมพันธ์กันอยางแยกออกจากกันไม่ไ้ระหว่างเหตุ (ศัพท์กลาง) กับ สาธชยะ (ศัพท์ใหญ่) ชื่อว่า วายาปติ เช่น ควันไฟไม่สามรถแยกจากไฟได้ เมื่อมีควันก็ต้องมีไฟ ไฟเป็นศัพท์ใหญ่ (major term หรือ สาธชยะ) ควันเป็นศัพท์กลาง (middle term หรือ เหตุหรือลิงค) — ผู้แปล.

เด่นในฐานะเป็นการตรวจสอบ หรือวิพากษ์วิจารณ์ฐานะและทฤษฎีของลัทธิในภายหลังอื่น ๆ ทั้งหมดไม่ได้มีกำเนิดมาจากวิธีการของท่านภาววิเวก และการตรวจสอบฐานะนั้น เราไม่ควรสร้างฐานะของเราเองขึ้นใหม่ แต่เป็นการรู้เท่าทันถึงการขัดแย้งของฐานะอื่น ๆ นอกตัวเรา ปรัชญาภาษามิกเป็นปรัชญาที่มระเบียบสูง เป็นปรัชญาของปรัชญาทั้งหลาย ทั้งพุทธปาลิตะและ ภาววิเวกพัฒนาทัศนะของตน ๆ โดยการเขียนอรรถาธิบาย ขยายความใน ภาษามิกศาสตร์, อรรถกถาเหล่านั้น หายสูญหมดแต่พอหาได้ในภาษา สิบเขต ปราภฏหลักฐานแน่ชัดว่า ภาววิเวกเป็นคนฉลาดปราดเปรื่องและคงแก่เรียน อย่างยิ่ง เพราะ “พระกาวละ” ของท่านให้อรรถาธิบายทัศนะของสังขะ, ไวเศษิกะ และเวทานตะอย่างสมบูรณ์ทั่วถึง และมีบ่อย ๆ ที่ท่านอ้างถึง หลักฐานดั้งเดิมจาก คัมภีร์ของลัทธิเหล่านั้น ในมัธยมการลดศรัทธะ ท่านภาววิเวกเห็นพ้องกับ ปรมัตถ์ของ ฝ่ายหินยาน และกับลัทธิของฝ่ายที่เอื้อทฤษฎีด้วยหลัก ปรัชญาปรมารถ ความเห็นเหล่านั้น นำให้ท่านภาววิเวกเป็นนักภาษามิกที่มีใจเป็นอิสระไม่เหมือน จันทรกัรติ (ซึ่งตาม หลังนาคารชุนและอารยเทวะ) นอกจากงานเหล่านั้น และปรัชญาปทีปะ: อรรถกถา ของ ภาษามิกการิกา, ท่านภาววิเวกยังได้เขียนงานอิสระ คือ มัชฌมกาวตารปรัปะทีปะ และปรกณอนคโค มัชฌมกปรัตติยสัมมตปาหะ

๓. เป็นเพราะท่านจันทรกัรติและศานติเทวะ ทำให้ภิกษุภาษามิกเข้มแข็ง, และรักษาจารีตเดิมอย่างเข้มงวด จันทรกัรติเป็นพระอรรถกถาจารย์และนักเขียนที่มี พรสวรรค์อันไม่มีใครเหมือน ความชำนาญในภาษาวิชัยของท่านถึงที่สุด เซอรบตลั กกล่าวถึงท่านอย่างถูกต้องที่สุดว่า “คนเก่งที่สุดผู้ทรงสมรรถภาพ ของวิธีการเชิงปฏิบัติ บริสุทธิ์ของการสถาปนาลัทธิเอกนิยม” ท่านจันทรกัรติรับช่วงในการขับไล่ ลัทธิของ ท่านภาววิเวกให้หดหายไปและในที่สุดประดิษฐาน รูปทรงของนิกายภาษามิก ซึ่งศึกษา กันทุกวันนี้ ในวัดทั้งหลายในสิบเขตและมงโกเลีย ซึ่งทั้งสองแห่งเชื่อกันว่า เป็นแหล่งที่ แสดงถึงรากฐานทางปรัชญาที่แท้จริงของพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน

ตามหนังสือประวัติศาสตร์พุทธศาสนาของบีส์ตัน และตารานาถ, จันทรกัรติเกิด

ที่สมันตะ อินเดียดู, ท่านได้รับอุปสมบทและศึกษาคัมภีร์คฤศณะจากกมลพุทธิ - ศิษย์ของท่านพุทธปาติยะ และ ภววิเวก (ภาววิเวก). ท่านจันทร์กริตได้เขียนอรรถกถา ที่อธิบายชัดเจนและเป็นหลักฐานในงานของท่านอาจารย์นาคราชุน และอารยทเว อรรถกถาชื่อ 'ประสันนปทา' (คัมภีร์ที่แสดงชัดแจ้ว) อรรถกถาของมารชมิถกากริกา อาจเป็นงานที่ได้อ่านและเป็นงานชิ้นสุดท้ายของท่าน เป็นอรรถกถาที่เขียนที่หลังกว่า มัชฌมกาวตาระ ซึ่งท่านจันทร์กริตยกข้อความและอ้างอิงอย่างเสรี จากหลักฐานฝ่าย สิเบต เราทราบว่า ท่านเขียนอรรถกถาใน ศูนย์คาถ์ปัดติ และ 'ยุคติ สัชฎิกา' ของนาคราชุนด้วย อรรถกถาของท่านใน "จตุระคัคก" ของอารยทเว เป็นรองแต่ 'ประสันนปทา' ในทางแห่งความไพเราะและความสำคัญ จันทร์กริตประพันธ์งานอิสระ เดิมหนึ่งที่มีคุณค่ามาก คือ มัชฌมกาวตาร, พร้อมทั้งอรรถกถาของท่านเอง เป็นที่น่า เสียหายทั้งงานชิ้นของท่านหลายฉบับแต่มีแปลรักษาไว้ในภาษาสิเบต และส่วนหนึ่ง ของหนังสืออื่น ได้ถูกแปลกลับเป็นสันสกฤต ปกรณคัมภีร์อื่น ๆ อีกสองคือ มัชฌม - ปรัชญาวตาระ และปัญจสกนระเชือกัณวีร เป็นงานของท่าน รวมอยู่ในรายการหนังสือ ที่ต้นชวร

จันทร์กริตเห็นพ้องกับทัศนะเกี่ยวกับประสังคิยะของท่านพุทธปาติยะใหม่ แต่ไม่ เห็นด้วยกับทัศนะของท่านภววิเวก ซึ่งเป็นพระที่ท่านวิจารณ์อย่างหนักว่า ไม่เป็น มารชมิถแท้จริง และวิจารณ์ข้อความที่คลุมเครือทั้งหลายของท่านภววิเวก จันทร์กริต เป็นผู้อธิบายคนสำคัญของนิกายประสังคิยะ ส่วนใหญ่เห็นเพราะความพยายามของท่าน นิกายนี้กลายเป็นบรรทัดฐานของมารชมิถ ท่านยังได้คัดค้านโจมตีนิกายวิชญาณวาทะ ไว้ในที่หลายแห่ง และได้แสดงถึงความไม่มั่นคงของหลักธรรมของนิกายนี้ในเรื่อง สัตว์วิตติ - ความดำเนินกรู สักคัว และความมีอยู่ของวิญญาณโดยปราศจาก สิ่งที่เป็น

๑. ชู มกว., มอ. การวิพากษ์วิจารณ์ของมารชมิถต่อวิชญาณวาทะจะกล่าวในบทต่อ ๆ ไป (บทที่ ๑๓) ของหนังสือนี้.



อารมณ์ของวิญญาณนั้น โดยใช้ภาษาวิเศษเข้าจับ จันทรกীরติแสดงไว้ในมัธยมภาวตาร (บทที่ ๖) ว่า วิญญาณที่ไร้อารมณ์หทัยเกาะก็ไม่เป็นอะไร เราไม่สามารถแม้จะรับรู้อะไรได้, ยิ่งจะจำกัดด้วยยิ่งไม่ได้เลย ท่านแนะว่า วิญญาณคือ อาตมณี ของเจ้าลัทธิตีเดียรตยทั้งหลาย (ตฺรตฺถระ) ที่ปลอมแปลงมา ท่านไม่มีความลังเลใจ ในการลงความเห็นว่า ทิศณะของวิญญาณวาทะไม่สอดคล้องกับความจริงของสัมมตีสัจของโลก ว่าตามมติของท่านจันทรกীরติ; วิญญาณวาทะมิใช่ทางสายกลาง ซึ่งไม่ใช่การรับรองทั้งสองสายคือ ‘มี’ และ ‘ไม่มี’ (‘อตฺติตฺตว’ และ ‘นาตฺติตฺตว’) ในขณะที่วิญญาณวาทะรับรองทั้งสอง คือรับรองทั้งความไม่มีอยู่ของ บิวกัลป์ตะ และความมีอยู่ของปรตั้นตะ<sup>๒</sup> สำหรับท่านวิญญาณวาทะ มิใช่เป็นคำสอนสุดท้าย (นิตารต) แต่เป็นคำสอนที่เป็นขั้นให้ก้าวไปสู่คำสอนสุดท้าย (เนยารต)<sup>๓</sup>

มองจากแง่ของสัมมตีสัจจะ ท่านอาจารย์ จันทรกীরติ ได้พิสูจน์ให้เห็นถึงความมีเหตุผลของความรู้ ถัดตามสามัญสำนึก เมื่อคำนึงถึงตั้งทมาเป็นอารมณ์ของความรู้ประจำทิศทางอายตนะ อันเป็นภาวะค้ำหลังลัทธิลัทธิขณะ – คือ สิ่งที่เป็นอยู่โดยตัวมันเอง และหลักความรู้ประจำข้ออย่างทีปราศจากเจตน์จำนง (กัลป์นาไปตะ) ของนิกายเสาตรานติกะ และวิญญาณวาทะ ตามความเห็นของท่านอาจารย์ จันทรกীরติ การคิดประดิษฐ์เหล่านี้ ไม่มีประโยชน์มากนักในการแสดงความจริงตามโลกสัมมตีสัจและความจริงปรมาตต์

การวิพากษ์ของท่านมุ่งคัดค้านปรัชญาวิญญาณวาทะและเสาตรานติกะ และความรู้ ถัดซึ่งในเรื่องราวเฉพาะของนิกายเหล่านี้ของท่าน เป็นพยานชี้ให้เห็นถึงความรุ่งโรจน์ของนิกายเหล่านี้ในสมัยของท่าน และชี้ให้เห็นถึงปฏิกิริยาของฝ่ายมารขมิก.

๑. มอ.

๒. มอ. ภรวภา หี เต สวฤตฺติตฺตว สลฺลวตฺ ตานํทังหลาย (พวกวิญญาณวาท) ต้องผิดพลาดเพราะ (รับรอง) ความมีอยู่ของความจริงขั้น สวฤตฺติตฺต (จริงโดยสัมมต)

๓. มกว.

สมัยของท่านจันทร์กิติเป็นขดัดมาจากสมัยของท่านทศนาคะแน่นอน และท่านอาจจะ  
อยู่ร่วมสมัยกับท่านอาจารย์ธรรมกิติ

ศานติเทวะเจริญรอยตามวิธประสังคิกะ และงานของท่านมีความสำคัญและ  
แพร่หลายเท่ากับอาจารย์ของคอน ๆ เหมือนกัน. ตามหลักฐานของคารานาณะและบัสตัน  
ศานติเทวะเป็นโอรสของพระเจ้ากल्याณวรมัน แห่ง เสาราษฎร์ และจะต้องเป็นกษัตริย์  
ได้ราชาภิเษกสืบต่อจากพระรชบิดา แต่ท่านได้สละตำแหน่งนี้ ตามคำแนะนำของ  
มัญชุศรี ผู้ปรากฏต่อพระองค์ในฝัน พระองค์หนีไปและได้อุปสมบทที่ นาลันทา กับ  
ท่านชยเทวะ หลังจากนั้นพระองค์เป็นครูจกกัน ในพระนามว่า ศานติเทวะ

ศึกษาสมุจจัย และ โพรจริยวตาระ ของศานติเทวะ เป็นงานสองชั้น ที่  
แพร่หลายที่สุดในบรรดาวรรณกรรมทางสังคมของมหายาน และคัมภีร์ทางสังคมควรแก่  
ความแพร่หลายอย่างยิ่ง ศึกษาสมุจจัยเป็นการสังเขปหัวข้อธรรมของมหายาน, โดย  
เฉพาะของนิกายมาธยมิก. งานทั้งหมดเป็นพวงร้อยของการเลือกคัดคัดคัดคัดจาก

๑. มีความเห็นต่างกับเกี่ยวกับสมัยที่แน่นอนของท่านอาจารย์จันทร์กิติ วิสเคอร์นิตซ์ (ปวอ.  
เล่ม ๒ หน้า ๑๖๓) กล่าวว่า "ลักษณะหนึ่งของท่านธรรมปาดะ คือ จันทร์กิติ ผู้ซึ่งจะต้องมีชีวิตอยู่ในคริสต์ศ.  
ศตวรรษที่ ๖ ตามเหตุของเรื่องนี้ มิใช่ในคริสต์ศตวรรษที่ ๑ อย่างที่คิดกันโดยมาก" เปรียบและนักปราชญ์คนอื่น ๆ  
กำหนดระหว่าง ค. ศ. ๕๗๕-๖๒๕.

๒. "หลักฐานจาก ศักตวลลีลี ซึ่ง ศานตกรณิกะ ยกไปอ้างถึงเสีย จาก โพรจริยวตาระ (ของ  
ศานติเทวะ) ครั้งเดียวเท่านั้นช่วยตัดสินชี้ขาดปัญหา (เกี่ยวกับสมัยของศานติเทวะ) โสภณที่พิสุจน์ว่า  
ศานติเทวะรุ่งเรืองในสมัยของห้วงการเดินทางกลับบ้านของ อังจจากเอมเตียใน ค. ศ. ๖๕๕ และก่อนการไปเยี่ยม  
อิมเบคครั้งแรกของซานติกรณิกะ (ใน ค. ศ. ๗๙๓) ข้างบนยกมาจากคำนำ ของ ศักตวลลีลวะ ของ ดร. บี  
ภักฎาจารย์.

๓. แม้จะได้จัดพิมพ์ฉบับที่ใหม่ หรือพิมพ์บัญชีจากปรัชญากรรมติ โมบลีโอธิก้าอินทิก้า ความแพร่  
หลายของกัมภีร์นี้ จะได้เห็นจากความจริงที่ว่า มีอรรถกถาเขียนอธิบายกับกัมภีร์ตั้ง ๑๑ เจ้าของ บัญชีกา ของ  
ปรัชญากรรมติ (ค. ศ. ๑๑๑๘) เป็นฉบับที่เขียนที่เหลืออยู่ใบพากย์ สลักกุด และเป็นฉบับที่ดีที่สุด.

คารานาณะ หน้า ๑๖๕ และบัสตัน เล่ม ๒ หน้า ๑๖๓,๑๖๖. กล่าวถึงงาน ๓ ชั้นของศานติเทวะ คือ  
ศึกษาสมุจจัย, สุตตรสมุจจัย และโพรจริยวตาระ ดร. วาทยะ (ในหนังสือชื่อ 'ศึกษาท่านอาจารย์ธรรมเทวะ')  
แนะนำ ศึกษาสมุจจัย ครอบคลุม ๓๑ บท ของศานติเทวะ ซึ่งตั้งเป็นโครงของงานของท่านและสูตร-  
สมุจจัย เป็นการรวบรวมเนื้อถกตั้งข้อความจากพระสูตรต่างๆ ของฝ่ายมหายาน รวมกันเป็นเนื้อหาของศึกษาสมุจจัย  
ในปัจจุบัน การแนะนำอันนี้อาจจะมีที่มาจากคำของท่านศานติเทวะเอง ที่กล่าวถึงสูตรสมุจจัยของท่านอาจารย์  
นการชนเป็นเล่มแรก และว่าสูตรสมุจจัยของท่านเป็นเล่มที่สอง. ดู ปวอ. ของวิสเคอร์นิตซ์ เล่ม ๒ หน้า ๑๖๖.

พระสูตรสำคัญ ๆ ซึ่งต้นฉบับเดิมส่วนมากหายสูญไปหมดแล้ว ศานติเทวะแต่งโคลง ๒๗ โคลงยกขึ้นเป็นอุเทศของแต่ละบท แล้วยกข้อความจากพระสูตรต่าง ๆ ขึ้นมาอธิบาย จุดมุ่งหมายเดิมของศานติเทวะ ในการแต่งศึกษาสัมมัจจยและโพธิจรรยาวัตรระ คือการปลุกฝังโพธิจิต ได้แก่จิตที่มุ่งต่อพระโพธิญาณ โดยการปฏิบัติฝึกหัดจิต งานทั้งสี่งชั้น ขึ้นบนแหล่งสำคัญที่แสดงถึงมรรคาของมารขมิกในการบรรลุถึงวิมุตติ บทที่ ๘ ของโพธิจรรยาวัตรระ เรียกว่า ปรัชญาปารมิตา เป็นบทที่มีความมากที่สุดสำหรับความรู้ในด้านอภิปรัชญาของมารขมิก ศานติเทวะ เหมือนจันทร์กรัตติ คือดำเนินรอยตามแบบของประดังกิระ และท่านละเอียดยลออกมาในการวิพากษ์วิจารณ์ นิกาย วิชฌยานวาทิระ

ความมีระเบียบเรียบร้อยอย่างยิ่งของการเดินออกความสังวรงามทางใจ และวิราคะธรรมบรรจอยู่ในงานของท่าน ผู้ที่ได้อ่านจะต้องระลึกถึง "การตามรอยพระเยซู" ในการอ่านโพธิจรรยาวัตรระ ซึ่งมีความเข้มแข็งกว่าในกรวิงวอน เพราะหนังสือเกิดจากญาณปัญญาอันล้ำเลิศของท่านผู้ประพันธ์ ความภักดี (ภักติ) ต่อ พระพุทธเจ้าพระโพธิสัตว์ และการปลงความชั่วที่เป็นบาป (บาปเทศนา) ต่อหน้าท่านเหล่านั้นถูกบัญญัติไว้ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของความบริสุทธิ์หลุดพ้นทางใจ นี่เป็นการเปลี่ยนแปลงประการหนึ่งในพุทธศาสนา จตุรศตวรรษของท่านนาคกรชนกกล่าวในท่านเองเดียวกัน

๕. ในศานตกรัษิตะและภมิตศีล เราพบกวีใหม่ในวัฒนธรรมของนิกายมารขมิก ทั้งสองท่านยอมรับรับรองฐานะของเส้าตรานติกะ และวิชฌยานวาทะ ว่าด้วยสัมมตศีลจะตามโลกสัมมตติ และรับรองศีลจะสูงสุดความแนวของมารขมิก ท่านทั้งสองแสดงให้เห็นถึงการรวมกันระหว่างมารขมิกกับโยคาวจร

หลักฐานพิสูจน์ความเชื่อของพวกเรามีต้องประเด็น คือ แนวของการสร้างงานเขียนของท่าน และบันทึกยืนยันของนักประวัติศาสตร์ชาววิเบต โครงสร้างทั้งหมดของตัดตัวศตวรรษ โดยลักษณะเป็นมารขมิก ทุก ๆ บททุกทีให้แก่การตรวจสอบหลักการสำคัญ ๆ ของนิกายต่าง ๆ การโต้แย้งมีลักษณะเด่นมาก โคลงนำในหน้าแรกของ

หนังสือเขียนแบบโคลงนำของท่านอาจารย์นาคารชุน ในมารชมิกการิกา ศานตรักษิตะ  
 นอบน้อมแด่พระพุทธเจ้าว่า พระองค์เป็นผู้เลิศกว่าท่านทั้งหลาย พระองค์ทรงสอน  
 ประตัตตยสมุตปาหิ (ปฏิจตสมุปบาท) ซึ่งประกอบด้วยลักษณะพิเศษเชิงปฏิเสธ มีผู้  
 ให้ข้อสังเกตว่า ผู้ประพันธ์ได้แสดงความโน้มเอียงอันเห็นได้ชัดเข้าไปหาหลักการของ  
 นิกายวิชฌานวาทะ ในที่หลาย ๆ แห่ง แต่ดูเหมือนว่า ท่านศานตรักษิตะอธิบายหลัก  
 อนิจจตาและสวลักษณะเป็นต้นไว้ด้วย เหตุแควตลอมทั้งหมดที่กล่าวมาอาจจะอธิบายได้  
 โดยสมมติฐานที่ว่า ศานตรักษิตะรับรองหลักการของนิกายวิชฌานวาทะ เกี่ยวกับความ  
 ไม่มีของวิสัยภายนอกที่เป็นอารมณ์ของใจ จากการมองตามแง่สมมติสัจจะในโลกสามัญ  
 (วฺยวหาริก)

นอกจาก ตตตวลลครหะ, ศานตรักษิตะได้เขียน มารชมิกาลังการการิกา และ  
 วฤตติ (อรรถกถา) ของปกรณนตวย และกมลศีลศึกษาของท่านได้เขียน อรรถกถา  
 (บัญญัติกา) ของปกรณนเสนันัน งานอื่น ๆ ของท่านเกี่ยวกับลัทธิคันถระ และปรัชญา-  
 ปารมิตา ไม่มีงานอิสระต่างหากที่เกี่ยวกับนิกายวิชฌานวาทะ

หลักฐานจากบลังคิน และนักประวัติศาสตร์ขเขตคนอื่น ๆ ช่วยยุติปัญหาเกี่ยวกับ

๑. เปรียบเทียบกับภคานาของ ตตตวลลครหะ ซึ่งเป็นกุญแจไขให้เห็นเนื้อหาทั้งหมดของหนังสือกับ  
 มารชมิกการิกา

เปรียบเทียบ : ปรกฤติโสภยาคูมาถิ-วชปาร-รหิ คฉิ

อะ ปรัตติย - สมุตปาหิ ชคทา ลทคำ วร

ถิ สรวชณิ ปรมมอชั กุริยเด.

พระพุทธเจ้าพระองค์ใดผู้ประเสริฐกว่านักพูดทั้งหลาย ได้ดรัสแสดงแล้ว ซึ่งประตัตตยสมุตปาหะ  
 อันปราถลาการเกียรของด้วยตัวคนทั้งสอง คือตัวคนฝ่ายธรรมชาติของวัดฤชาคู และตัวคนฝ่ายวิญญาน  
 อันอาศัยกันและกันเคลื่อนไป การนอบน้อมนั้นข้าพเจ้าทำแล้วแต่พระพุทธเจ้าผู้ทรงทราบทุกสิ่งทุกอย่าง  
 พระองค์นั้น — ตตตวลลครหะ

กิบะ อนิโรธมนตูปาหิ- - - - -

บะ ปรัตติยสมุตปาหิ ปุรปฏโจปสมิ ลิว;

เทศยามาส สมพุทฺธสุถิ วนเท วทคำ วรม.

พระสัมมาสัมพุทธะพระองค์ใดทรงแสดงแล้ว ซึ่งประตัตตยสมุตปาหะอันไม่ดับไป-ไม่เกิด อันเข้าไป  
 สงบร้างขมายาถร อันสงบเย็น ข้าพเจ้าขอไหว้พระสัมมาสัมพุทธะพระองค์นั้นผู้เลิศกว่านักพูดทั้งหลาย.  
 มฤ. (ภควณินา)

สิ้นเชิง เราพบรายงานว่า “พุทธปาติยะและจันทร์ภักติ เป็นผู้แทนสำคัญของนิกายปราสังคิกมาชยมิก อาจารย์ภวญและทีเหลอเป็นมาชยมิกฝ่ายเส้าตราณคิกะ, ชฎานครภะ, ศรัคูปตะ, ศานตริกษิตะ, กมลคีล, หริภักท และอาจารย์องค์อื่น ๆ ดังกัตอยู่ในนิกายมาชยมิกฝ่ายโยคอาจารย์ ดร. โอเบอรัมิลเลอว์ ในการอ้างจดหมายเหตุจากงานของศิษย์ชื่อไซตูปของคตสอง ขะปะ กล่าววว่า “— — — — — หลังจากนั้นอาจารย์ศานตริกษิตะได้แต่งมาชยมิกาลังการะ และวางรากฐานนิกายหนึ่งต่างจากมาชยมิกเดิม ซึ่งปฏิเสฐสมมติสังขะของโลกภายนอก, ประกาศรับรองความรู้ประจักษ์ภายใน แต่อีกประการหนึ่ง ท่านไม่ได้ถือว่า ญาณสามารถรับรู้ความจริงโดยปรวัติ (ตรงนัต่างจากหลักของโยคอาจารย์ชฎานวาทิน) มาชยมิกะโลกะ และ ภาวนวกัรมะ ๑ ตอนของกมลคีลและค้ำราของวิมุกตเสณะ, พุทธชฎานปาทะ, อภยภรอุปะตะ เป็นต้น เห็นพ้องกับศานตริกษิตะด้วยหลักคิดสำคัญๆ (ซึ่งเป็นหลักของโยคจารย์ มาชยมิก สวาตันตริกะ, ส่วนภาววิเวกและชฎานครภะแสดงทัศนะเกี่ยวกับ เส้าตราณคิกะ มาชยมิก สวาตันตริกะ)”

ศานตริกษิตะและกมลคีล นำพุทธศาสน์ไปเผยแพร่ในธิเบต เพราะความพยายามของอาจารย์องค์อื่น ๆ เช่น ที่นังกร ศรัชฎาน (อดีตะ) หลักธรรมมาชยมิกเป็นปรัชญาที่มีอิทธิพลเหนือธิเบตและมองโกลเลียต่อมาจนทุกวันนี้ เราได้รับการบอกเล่าว่าแม้ในญี่ปุ่นอันไกลแสนไกล ปรัชญายังฝังตัวอยู่ในรูปของนิกายซันรอน

๑. บัลตัน เล่ม ๒ หน้า ๑๓๕. ปูเชว เขียนเล่าเกี่ยวกับ ภาววิเวก กล่าววว่า “การที่ธิเบตแบ่งสวาตันตริกะ - เป็นสองสาขา คือ สวาตันตริกะ เส้าตราณคิกะ (ภาววิเวกเป็นต้น) และ สวาตันตริกะโยคจารย์ (ศานตริกษิตะ และอาจารย์องค์อื่น ๆ) การแบ่งนี้แบ่งกันไปตามความเชื่อเรื่องความจริงโดยโลกิยสมมติเท่านั้น

๒. ศานตริกษิตะมีชีวิตอยู่ระหว่าง ปี ค.ศ. ๗๐๕ - ๗๖๒ และกมลคีลระหว่าง ๗๑๓ - ๗๖๓. สำหรับการอภิปรายว่าทิวสยัมและชิวส์ส่วนค้ำชอวท้าน ดู ค้ำนำของค้ำลภวสิกรหะ ของ ดร. ภักฎาจารย์ หิมพ์ที่บารุค้ำ อินเดียบ.

# บทที่ ๔

## อิทธิพลของวิภาววิธีของมาเขมิก

### ๑. อิทธิพลของมาชยมิกต่อนิกายวิชญาณวาทะ

ปรัชญาไม่เคยกลับไปสู่แหล่งกำเนิดเดิมเลย หลังจากการเกิดขึ้นอย่างอีกกระทึกครึกโครมครั้งแรกของนักปรัชญาคนสำคัญ เฮเกิลได้กล่าวไว้เหมือนกันว่า การขัดแย้งกันซึ่งปรัชญาได้ก่อให้เกิดขึ้นเป็นพยานหลักฐานถึงความสำคัญ และความมีประโยชน์ของปรัชญานั้น ศูนย์ดา อหวนวาทะของมาชยมิกได้มีชีวิตที่ยืนดำรงคงอยู่ เป็นที่ยอมรับกันทั่วไปว่า ความจริงเป็นโลกดศระ ทนที่อยู่เหนือจากเจตน์จำนงทางโลกีย์ และไม่เสื่อมสลายไปกับปรากฏการณ์ธรรมชาติ เพราะเป็นแก่นสารชั้นในของความจริงนั้น ความแตกกันที่จำเป็นจะต้องทำให้มนุษย์ระหว่างสิ่งที่เกิดขึ้นเอง และสิ่งที่ปรากฏแก่ความรู้สึกที่มิได้เคยรู่มาก่อน สัมบูรณ์นิยมนำมาซึ่งความต่างกัน ระหว่างปรมาตม-ประโยชน์สูงสุดและวาทะหรือประโยชน์อย่างสามัญ, สัมบูรณ์นิยมยังก่อรูปแห่งหลักธรรมอันว่าด้วยความจริงทั้งสอง และต้องถึงทฤษฎีแห่งมหายาด้วย

ความคิดมูลฐานเหล่านี้ของมาชยมิกได้ถูกรับรอง แต่ยังมีปฏิกิริยาจากฝ่ายที่เรียกกันว่า 'ฝ่ายถือส่วนสุดโต่ง' และพวกที่ปฏิเสธความจริงของปรากฏการณ์ธรรมชาติอย่างไม่มีข้อแม้ มโนภาพนิยมของนิกายโยคจาร (วิชญาณวาทะ) จะต้องเข้าใจว่า เป็นการแก้ไขหลักศูนย์ดาของมาชยมิก ที่สำคัญด้วยความคิดสร้างสรรค์ มีสูตรดังนี้ สิ่งที่ปรากฏแก่เราเป็นความจริง แต่มิได้เป็นความจริงตามอาการที่ปรากฏนั้น สิ่งที่ศูนย์เป็นความจริง ในขณะที่เดียวกันความศูนย์ของสิ่งที่ศูนย์นั้นเป็นความไม่จริง -- ดังที่พอ

๑. อวิปริต สุนยคาลกฤษณฤททาวี: ขอ ฉูนย คฤย สหุการห, เชน สุนย คฤย คตฺรภาวค. สรวภาว: สรวภาว วา วิปริต สุนยคาลกฤษณ สุนยคยา เอวภาวปฺรตฺกฤต — เราได้ศึกษาลักษณะแห่งศูนย์ดาอันวิปริตว่าสิ่งใดสูงข้สิ่งนั้นเป็นลาามจริง, ความศูนย์ด้วยสิ่งใด สิ่งนั้นไม่มีอยู่ในสิ่งนั้น ความมีอยู่ของสิ่งทั้งปวงหรือความไม่มีอยู่ของสิ่งทั้งปวงเป็นลักษณะแห่งศูนย์ดาอันวิปริต เพราะเกี่ยวข้องกับความไม่มีเพราะความเป็นของศูนย์นั้นเอง. — มวพฏ.

มีอยู่จริง หรือ สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่จริง เป็นความคิดที่ไม่ถูกต้องทั้งสองอย่างของคunyดา  
 เชื่อกปราศจากอาการปรากฏของงูอยู่ภายใน ความปรากฏของงูเป็นคนละเรื่องจากเชื่อก  
 แต่เชื่อกก็ไม่ปราศจากธรรมชาติของความเป็นเชื่อกภายในของตนเอง ด้วยหลักการมัน  
 วิชาญาณวาทินจึงยืนยันว่า เราจะต้องยอมรับความจริงแท้ของวิชาญาณ (วิญญาน)  
 ในฐานะที่เราไม่อาจจะปฏิเสธมันได้ ในขณะที่เดียวกันเราจะต้องถือว่า สิ่งทั้งปวงคือ  
 ผู้คิดและสิ่งที่เป็นวิสัยของการคิด ซึ่งเพาะขึ้นในวิญญานของเราอย่างชัดเจน เป็นสิ่ง  
 ที่ไม่มีอยู่จริง; คunyดาใช้หมายถึงความไม่มีจริงซ้อน. ความจริงแท้เป็นอันเดียวกับ  
 วิชาญาณ (วิญญาน)

นิกายวิชาญาณวาทิน ถือหลักการสำคัญสองประการ คือ วิชาญาณเป็นของจริง  
 แท้ มิใช่พฤติกรรมของจิต วิชาญาณเท่านั้นเป็นของจริงที่สุด, มิใช่วิสัยที่วิชาญาณนำไป  
 คิด. หลักการข้อแรกค้ำกับหลักของมารขมิก, ซึ่งฝ่ายมารขมิกถือว่า ทั้งวิญญาน  
 และสิ่งที่เป็นวิสัยของวิญญานมีความสัมพันธ์กัน และเพราะฉะนั้นจึงไม่มีอะไรในตัวเอง  
 คือเป็นของไม่จริง. หลักการที่สองขัดต่อนักตั้งนิยม (เช่น นิกายอาภิรรมิกะ) ผู้  
 รับรองวิสัยภายนอกที่เป็นอารมณ์ของใจว่าเป็นจริงเสมอกับวิญญาน (ที่วิชาญาณวาทิน  
 รับรองว่า เป็นความจริงอย่างเดียว). ทั้งสองคือหงมารขมิกและอาภิรรมิกะเป็นฐานะ  
 สุดโต่งทั้งนั้น แต่วิชาญาณวาทินถือแต่กลาง ๆ

วิชาญาณวาทะ ทราบชัดถึงความไม่จริงแท้ของวิสัยที่เป็นอารมณ์ของใจด้วยความ  
 จริงต่อไปนี้: (๑) ขาดความสอดคล้องเป็นอันเดียวกันระหว่างความรู้สำมัญ (เช่น

๑. ยดา วรขุ: สุนยา สุรปตฺตภาเวน ตตฺตภาวาทิ สุวภาลั สุนยา, น ตฺ วรขุสุรภาเวน. ตถหาปี่.  
 เชื่อกชื่อว่าศุขย์เพราะไม่มีความเป็นงู (และ) ชื่อว่าศุขย์ตลอดกาล เพราะความไม่มีภาวะของความเป็นงูนั้น  
 แต่เชื่อกคงเป็นเชื่อก เพราะความเป็นเชื่อกของคนนั้นใจ แม้ในข้อนี้ก็นั้น - มวพด.

๒. เปรียบเทียบกับกรีกาแรกของ มรธานตวิภาค ;  
 อภุคปปริกคฺไปสุคิ ทูยั คคฺร น วิหฺยเต;  
 สุนยดา วิหฺยเต คฺว- อคฺร กคฺยมนปี่ ส วิหฺยเต

เมื่อความคิดนึกในสิ่งที่ไม่มื่ออยู่จริงมื่ออยู่ ส่วนทั้งสอง (คือผู้คิด และสิ่งที่เป็นอารมณ์ของความคิด)  
 ย่อมไม่มี ความสุขมื่ออยู่ อนึ่ง ความสุขนัยของส่วนทั้งสองนั้นก็มื่ออยู่ด้วย - มวพด.

รู้จักได้, เกาฬ เป็นตน) กับสิ่งที่เป็นอารมณ์ของใจซึ่งเป็นปรมาณู ซึ่งเป็นปรมาณู  
 เดียวหรือปรมาณูหลาย ๆ อันรวมกัน ความรู้สึกนั้นเป็นสภาพหยาบ (สัญญาประติภาสะ)  
 แต่ปรมาณูไม่สามารถจะใช้เป็นเครื่องยึดเหนี่ยวของวิสัยอันเป็นอารมณ์ของใจของความ  
 รู้สึกได้ สิ่งปรากฏชัดในความรู้ ไม่มีอะไรที่จะเปรียบเทียบได้ในภายนอก และสิ่งที่  
 เข้าใจว่าเป็นสิ่งภายนอก ก็ไม่ปรากฏในความรู้ วิชญาณวาทินไม่รับรอง ความเป็นก้อน  
 หรือความรวมเป็นเนื้อเดียวกันจริง ๆ ซึ่งประกอบขึ้นจากส่วนต่าง ๆ เหมือนอย่างลัทธิ  
 นยายะรับรอง 'อวยวี' ความเป็นก้อน หรือ สิ่งที่เป็นกลุ่มก้อนอันประกอบขึ้นจาก  
 อวยวีระส่วนย่อยแต่ละส่วนหรือหลาย ๆ ส่วน ทฤษฎีของไวภาสิกะ และเส้าครานติกะ  
 คัดค้านความจริงแท้ของ อวยวี (ความเป็นก้อน) (๒) ความลำบากที่เห็นชัด ๆ  
 ซึ่งมีอยู่ในการทำหน้าที่ความรู้ ด้อยบทรากฐานต้องประการคือ ความรู้ ทน และวิสัยของ  
 ความรู้ ทนนมความสัมพันธ์กันด้วยความรู้บนเหมือนกันระหว่างสิ่งทั้งสอง และความ  
 ไม่สามารถจะรับรู้ได้ ซึ่งวิสัยภายนอกที่ไม่รู้จักมาก่อน (สโปปลัมพินยม) เหตุ  
 ทั้งนี้ ทำให้เราสงสัยต่อมมูลฐานของความจริงแท้ (๓) การเกิดขึ้นของอวิชชา,

- ๓. วิชฌานวาท วิชฌานมบี ทฤษฎี เหวอติ เภจิมมมชุนเต;
- วิหุชชอวภ วิชฌานมบี สิวุกคิต เหว น ปรมารถค
- อิตฺตสฺส ทวีปฺรคฺคตฺตยา- ปรยอกานฉวทสฺส ปฺรคิเชรารุท: ปฺรคฺคณารมฺภ:

การเริ่ม (แห่ง) ปกรณ์ (นี้) อันมุ่งปฏิเสธการกล่าวอย่างเคียดอันมีต่อประการนี้ คือ  
 อาจารย์บางพวกคิดว่า คนหนึ่งเห็นสิ่งที่วิญญานหนึ่งรู้เหมือนวิญญานเอง; แม้วิญญานก็เป็นของจริงโดยสมบัติ  
 เหมือนสิ่งที่วิญญานหนึ่งรู้ ไม่เป็นจริงโดยปรนงค์ ตรีศติกาถนบ

๑. น ตเทกั น จนถกั วิชช: ปรมานุส;

น จ เต สหคฺคา ชสมาคฺค ปรมานุน สิทฺธชฺคิ

ความรู้อันหนึ่งหรือหลาย ๆ อัน บ่อไม่เป็นที่ยึดเหนี่ยวของใจโดยความเป็นปรมาณู, อนึ่ง  
 วิสัยเหล่านี้ก็บ่อไม่สำเร็จเป็นปรมาณู เพราะไม่ได้รวมกัน - วิสติกา  
 เมื่อยึดเหนี่ยวกับ ชุขุภันหรือวิชฺชูปฺเตรฺคฺคฺราหฺชาต: (ฉนเว:) การณ์ เภวคฺค: อดฺหากถยฺยา ตสฺส นากฺขวฺหุ  
 วิชช: ส คฺค (ฉนเว:)

ยทาณาสา น ตสฺมาคฺคฺ สว ทฺรฺวยาภาวาทฺทฺ ทฺวิจฺจนฺทฺรฺวคฺค, เหว พาทฺชฺชฺทฺวฺยฺยํ เจว น ชุคฺคํ มติคฺคฺจระ:  
 อถมฺพฺนปรีกฺขฺยา, คสฺส.

๓๐/๐๖/๒๕๕๕ ตสฺ. ปรมานวนวเรตคฺคิ (มโนเรถ-นทินีวฤคฺคิ)



วิสัยที่เห็นในฝัน, ภาพหลอน (เช่นภาพนาที่เห็นในทะเลทราย), ภาพสะท้อนเป็นต้น  
พิสูจน์ว่า ญาณสามารถจะยึดวิสัยอย่างใดอย่างหนึ่ง โดยไม่ต้องมีวิสัยของวัตถุ  
สิ่งนั้นจริง ๆ ในภายนอก. ที่กล่าวมานี้แสดงถึงธรรมชาติที่มิในตัวของญาณ  
ธรรมชาติที่มิในตัวเอง เป็นผลมาจากการเปลี่ยนแปลงภายในของญาณนั่นเอง

(๔) เราอาจอธิบายข้อเท็จจริงต่าง ๆ อันเกิดจากความเจตจำนงของเรา เกี่ยวกับความ  
เห็นที่ว่าญาณ แสดงถึงวิสัยที่เป็นอารมณ์ของญาณอันบรรจุอยู่ในเป็นบางครั้ง  
บางครั้ง เนื่องด้วยการเปลี่ยนแปลงภายในของญาณนั่นเอง ซึ่งเป็นผลของวาสนา  
คือสิ่งที่ฝังทับถมอยู่ในญาณนั้น.

ความโน้มเอียงของพุทธศาสนาไปข้างถ้อยจิต (ญาณ) เป็นใหญ่, จำเต็ม  
แต่ต้นพุทธศาสนาปฏิเสธความจริงแท้ของวัตถุ และวิสัยอันเป็นอารมณ์ของญาณ  
ของสรรพวัตถุทั้งหลาย ซึ่งลัทธิศาสนานี้โดยทั่วไปถือว่าเป็นของจริง เช่น ถือว่า เป็น  
กองก้อน, ไม่เสื่อมสลายยั่งยืนเป็นนิรันดรและเป็นสากล และพุทธศาสนาถือสิ่งเหล่านี้  
เป็นเพียงกัลปนา คือการคิดนึกเอาเท่านั้น. ลัทธิในภาพนิยมนั้นผลิตดอกออกผลใน  
นิกายวิชฌานวาทะ ไม่เพียงแต่รูปทรงบางอย่างของวิสัยอันเป็นอารมณ์ของใจภายนอก  
เท่านั้น แม้แต่วิสัยนั้นเองก็เป็นงานของความคิดนึกสร้างดื่มเอาเอง.

วิชฌานวาทะ เป็น นิระลักรวาทะ คือมีวาทะว่า วิสัยทั้งหลายไร้ภาวะของ

๑. ญาณปลิวมาตามลมตามดาวฤกษ์ตามกาลเวลา- ญาณนั้นเป็นเพียงความรู้เท่านั้น เพราะการปรากฏ  
ของวัตถุอันมีอยู่หาไม่ได้- วิสติกา- ๑

ยก: สุททีขัมภุ อัญญปติรพาลาเส ปรรวคตเต,  
ทวิวิธายคณเตวเม เต คสุยา มุนีรพรวรุต-

ญาณอันเป็นหีชะของตนย่อมมีจากกณใด ความรู้ย่อมเป็นไปในกาลใด มุนีได้กล่าวแล้วซึ่ง  
ญาณตัวรู้นั้น เพราะความมีอยู่ของอายตนะทั้งสอง- วิสติกา- ๔

ขทนกรรชุลยรูปี ตุ พหิรวท อวภาษาเต;  
โสโรโถ วิชฌานรูปควาตุ ตตปุรคฺชยตคฺชยํ จ.

ส่วนเขาย่อมกล่าวซึ่งรูปแห่งวิสัย อันบุคคลหนึ่งรู้ ในภายในใจ เหมือนสิ่งภายนอก วิสัยนั้น ย่อมมีอยู่  
เพราะความเป็นรูปแห่งญาณ และเพราะเป็นความรู้ของญาณนั้นด้วย - อาลัมพนปริกษา- ๖

๒. ตริวิธสุย สุภาวสุย ตริวิธํ นิระลภาวตม  
สนธาย สรวรรุมาณเ เทลิตา นิระลภาวลา.

ตัวเอง เพราะนิทานปฏิเสธความจริงแท้ ของวิสัยที่เป็นอารมณ์ของใจอย่างสิ้นเชิง และเป็นผลให้นิทานปฏิเสธความมีสองของฟ้าและสิ่งที่ถูกทำ ( ผู้คิดและสิ่งที่ถูกคิด เป็นต้น ) ซึ่งทั้งสองอย่างเป็นการสร้างชนจากวิญญานโดยปกติวิสัย. มารยมิกเช่นกัน เป็น นิธวากวตวาทะ เพราะว่าสิ่งทั้งหลายอิงอาศัยซึ่งกันและกันโดยธรรมชาติ (เช่นวัตถุธาตุอาศัยคุณลักษณะอัตตาอาศัยอาการ และในทางกลับกันคุณลักษณะอาศัย วัตถุธาตุ อาการอาศัยอัตตา เป็นต้น ) และไม่มีอะไรในตัวเอง; ปรากฏการณ์เป็นของ คู่กัน เพราะว่า เป็นประตติตยสัมมุตาปะหะ-ละ คัยซึ่งถนและถน การอาศัยกันและกันเกิดขึ้น เป็นเครื่องหมายของความไม่จริงแท้. ความแตกต่างระหว่างสองนิทาน คือ มารยมิก มองสิ่งต่าง ๆ ด้วยอาศัยหลักตรรกและพบว่าสิ่งเหล่านั้นปราศจากแก่นสาร. ส่วนความเห็นของฝ่ายวิญญานว่าทินเป็นทางจิตวิทยา คือ วิสัยที่มาเป็นอารมณ์ของใจไม่ดำรงอยู่ได้โดยตัวมันเอง มันมิได้เป็นอะไรถ้าปราศจากวิญญานตัวรัฐ ซึ่งวิญญานนั้นเองเข้าไปยึดไปถืออับการอัยว่งหลงผิดในสิ่งเหล่านั้น (ปรัถฐิปิตะ) วิญญานเท่านั้นที่สามารถเปลี่ยนแปลงได้ และวิญญานเท่านั้นสามารถทำตัวเองให้บริสุทธิ์ โดยการขจัดสภาพเป็นสองอันวิญญานหลงเข้าใจผิดนั้น.

เพราะมื่ออดีตวิญญานในฐานะเป็นสังขรรณอันเดียว, โยคจารวิพากษ์วิจารณ์ มารยมิก ในเรื่องการปฏิเสธความแท้จริงของวิญญาน วาทะที่แยบคายและน่าฟังที่สุดของโยคจารต่อมารยมิก คือว่า ทุกสิ่งทุกอย่างอาจวิเคราะห์ได้ ในวงกลมว่า เกิดจาก อวิชา, แต่อวิชานั้นเองต้องความหมกมุ่นฐานรองรับ ซึ่งการสร้างสรรค์ด้วยอำนาจ อวิชาอาจเกิดขึ้นได้ เพราะรับรองคู่กันตา ของปรัชญาปารมิตา และเพราะประห้วงว่า

ความเป็นธรรมชาติไร้สภาวะของตนเองของธรรมทั้งปวง อันพระพุทธเจ้าทรงแสดงแล้ว เพราะทรง รวมความเป็นธรรมชาติไร้สภาวะของตนเองสมประการกับภาวะ ของคนตามอย่างเข้าด้วยกัน - ครีติกา -

๑. อปุจารสฺย จ นิภารสฺย จาลมกฺวหฺ อวสฺย วิชฺชานปริสาโม วสฺสุโตสฺสทึอุปฺปนฺนตฺวาโย ชฺตรคฺมชฺรโมปจฺจารา ปฺรพฺรตฺถเลต-ครีติกา กายช.

๒. นนฺวณฺี สุคฺรวโรธะ, สรวชฺรุม: สฺนฺวา, อิติ สุคฺรว วจฺนาถ. นาสฺติ วิโรธะ, ชฺลฺมาทฺ ทฺวชฺย คฺตฺร น วิชฺชเต -- เป็นต้น - ถ้าหลักธรรมนี้ขัดกับพระสูตร พระคัมภีร์ในพระสูตรว่า "ธรรมทั้งปวงเป็นสภาพสูญ (แท้) ธรรมนี้ไม่ขัดกับพระสูตร เพราะเรไม่พบการยึดถือสิ่งสองในพระสูตรนั้น - มวพฺผ.

พวกเขาตีความหมายของศูนย์กลางถูกต้องแล้ว นิกายวิชญานวาทินจึงตัดแปลงหลักศูนย์กลางของมารชยมิก, ท่านเหล่านั้นจัดสรรวัตถุให้เป็นสภาพศูนย์ โดยทำสสารวัตถุให้เป็นอันเดียวกับวิญญาน (วิชฌูปติมาตฺรตา) ซึ่งศูนย์จากความเป็นสอง (ทวยศูนย์กลาง) ฝ่ายโยคจารเห็นตัวเองเป็นมารชยมิกที่แท้จริง ทั้งนี้ เพราะโยคจารรับเอาทางสายกลางระหว่างผู้นิยมความขาดศูนย์และผู้นิยมสองศูนย์ ซึ่งเป็นความเห็นสุดโต่งทั้งสอง คัมภีร์มัชฌานตวิภาคทั้งหมด อรรถิ์ให้แกการอธิบายฐานะของนิกายวิชญานวาทะในความแตกต่างตรงกันข้ามกับทัศนะของลัทธินิกายอื่น ๆ นิกายโยคจาร-วิชญานวาทะเป็นนิกายที่หลบภัยคำสอนของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าชนอธิบาย อย่างสรุปสั้นครั้งต่อครั้ง และครั้งสุดท้าย นิกายนี้อาจจะรวมหลักทวิตวอย 'ธรรม' ของนิกายไวภาษิกะ เข้าด้วยกันโดยถือว่า ธรรมะเหล่านั้นเป็นจิต หรือ ใจตะ (ความรู้อันนึกคิด) นิกายโยคจารเพิ่มจำนวนธรรมะ (จิต) ให้มีจำนวนถึง ร้อยถวน<sup>๓</sup>

ผู้สถาปนานิกายโยคจาร คือ ท่านไมเตรย (นงละ) (ค.ศ. ๒๗๐-๓๕๐) ซึ่งความเป็นบุคคลจริงในประวัติศาสตร์ เป็นที่ยอมรับกันทั่วไป แต่ชื่อเสียงของท่านมาโด่งดังโดยลูกศิษย์ผู้ปราดเปรื่องของท่าน คือ ท่านอสังคะ (ค.ศ. ๓๕๐) และโดย

๑. น. ศูนย์ นามิ จาศูนย์ สรว วิชัยเต ประชาปารมีตาหิม สตุควาหิติ, อสตุควาหิติ ... มชฺชมา ปฺรติปฺจ จ สติ -- สรวาสติเคว สรวนสคติเคว วานต โอว สุชาน น มชฺชมา ปฺรติปฺค

สิ่งทั้งปวงศูนย์ และแม้ไม่ศูนย์ก็ไม่ควรจัดแบ่ง ในคัมภีร์มีปรัชญาปารมิตาเป็นต้น (ท่านก็ไม่แสดงว่า) เป็นความมีหรือเป็นความไม่มีดังนี้ -- นิกายโยคจาร เป็นทางสายกลางจริง ๆ เพราะทางสายกลางย่อมไม่มีส่วนสุดโต่ง (ทั้งสอง) คือ สิ่งทั้งปวงมี หรือสิ่งทั้งปวงไม่มี. มพภู.

๒. การเปรียบเทียบระหว่างสมบูรณนิยมของนิกายวิชญานวาทะและมารชยมิก และคุณประโยชน์ทางตรรก ของแต่ละทัศนะจะได้หยิบยกขึ้นพิจารณาในบทต่อไป ในบทที่ชื่อว่า 'ลัทธิสมบูรณนิยมของมารชยมิก, วิชญานวาทะและเวทาคะ:' (บทที่ ๑๑)

๓. ดู 'คู่มือพุทธศาสนา' ของแมกโกเวอรัน หน้า ๑๐๘, 'ออัฒพน ปรีกษา ภาคผนวก ค.' ของบัณฑิต ไอยาสวามี หน้า ๑๑๑. คัมภีร์นี้เป็นงานรื้อฟื้น 'คัมภีร์มหาชายสคตรรมวิทยามุขม' ของวสุหนธ จากพหุภังจีน.

วสุพันธุ์ น้องชายของท่านอดีตฐานะของท่านอาจารย์ทั้งสองเหมือนกับฐานะของท่านอาจารย์นาคราชุน และอารยะเทวะ แห่งนิกายมหายมิก ท่านอาจารย์ทั้งสองประดิษฐาน และจัดระเบียบปรัชญาโยคศาสตร์ ปรัชญาโยคศาสตร์มีอายุสืบต่อมาโดยนิกายวิชฌยานวาทะ ของทิดนาคะ และธรรมกัทธิ ซึ่งท่านทั้งสองอิงอาศัยหลักกรรมของนิกายเสาศรณาคติอย่างแข็งแรง การออกศัณนิกายเสาศรณาคติ สะท้อนให้เห็นในทางตรรกของท่าน.

อดีตจะเป็นบุคคลที่น่าสนใจและมีส่วนสำคัญใน วิวัฒนาการของปรัชญามหายาน งานล้ำชั้นของท่าน คือ มหายานอุตราลังการะ, ธรรมธรรมดาวังคะ และมัร्यानค วิภาคะ เป็นคัมภีรที่เขียนขึ้นจากทัศนะของโยคศาสตร์ และตีความหมายของศุขยตาบนรากฐานของมโนภาพนิยาม.

ดร. ไฮเบอร์มิลเลอร์ กล่าวไว้ในหนังสือของท่านว่า “ในอภิธรรมยาลังการะ สักคำหนึ่งก็ไม่มีกล่าวถึงอาลัยวิญญาณ. ถึงใคร่ถวาระของสมาธิธรรม เป็นต้น. คำสอนสำคัญได้แก่ความไร้แก่นสาร และความล้มพินธ์ของธาตุทั้งหลาย โดยปราศจากขอบเขตขึ้นเป็นที่ศันะแทนของมารยมิก. . . .”

อุตตรดินตระเช่นเดียวกันเป็นคัมภีรที่อุทิศให้แก่การ อรรถาธิบายขยายความของลัทธิสมบูรณนิยามที่เข้มงวดที่สุดตามแบบของมารยมิก ดร. ไฮเบอร์มิลเลอร์ให้ข้อสังเกตที่น่าสนใจเกี่ยวกับเรื่องนว่า เรามีควรรำพึงพวกที่จะต้องพิจารณาพวกหนึ่งมี สันธิริโมจนะ, ลังการวารสูตฺร เป็นต้นซึ่งบรรจุคำสอนของโยคศาสตร์ และประกอบด้วย การตีความหมายของปรัชญาปารมิตา, การตีความหมายของคัมภีรโยคศาสตร์ทั้งสามของไมเตรยนาถะ และคัมภีรทั้งหมดที่สร้างขึ้นโดยคัมภีรทั้งสามนั้นเป็นรากฐาน ในอีกกลุ่มหนึ่ง เรามีเอกนิยามอันบริสุทธ์และแน่วแน่ ของคัมภีรปรัชญาปารมิตา ซึ่งย่อความ

๑. มีความเห็นต่างเกี่ยวกับสมัยของท่านวสุพันธุ์ “สมัยที่สำคัญที่สุดสองสมัยคือที่ กำหนดให้ท่านวสุพันธุ์มีชีวิตอยู่ในระหว่าง ค.ศ. ๒๘๐-๓๖๐ และระหว่าง ค.ศ. ๓๖๐-๕๐๐” (คำนำของ ดสศ. หน้า ๖๖) สมัยแรกเป็นสมัยที่รับรองกันทั่วไป.

ไว้ในอภิธรรมยาลังการ และกรรมกรรณพาให้เกิดวิวัฒนาการต่อไปในชฎานาโลกาลังการ, ศรีมาลาเทวีตีหนาท และพระสูตรคล้าย ๆ กัน และอธิบายอย่างบริบูรณ์ใน อุตตรตันตระ ในฐานะเป็นบุคคลอันเป็นบ่อเกิดในพื้นเรามีอสังคะในฐานะเป็นผู้อธิบาย และตีความหมายของลัทธิที่แตกกันทั้งสอง เราจะอธิบายฐานะอันแปลกปลาดของอาจารย์อสังคะ ผู้ทรงเกียรติคุณสูงสุดในพุทธศาสนาอย่างไรได้ละ อะไรเป็นที่ศรัทธาที่แท้จริงของท่าน ?

ในบทบาทของอุตตรตันตระของเรา เราได้ชี้เหตุที่จะเป็นไปได้สองประการ คือ หนึ่ง อาจจะมีวิวัฒนาการในความเชื่อของอสังคะจากมโนภาพนิยมไปเป็นเอกนิยมอันบริสุทธิ์ หรือสองท่านอาจจะเขียนตำราขึ้นจากที่ศรัทธาต่าง ๆ กันแต่ ๆ ก่อนที่เราจะมี หลักฐานใหม่ซึ่งจะช่วยเราในการคลคลายปัญหา เราอาจจะต้องเถียงเพียงว่า อสังคะ อาจจะแกว่งไปแกว่งมาไม่ยึดถืออะไรแน่นอนระหว่างการแบ่งสองกลุ่มนี้ ซึ่งภายหลัง เกิดแตกออกเป็นมหาวิทยาลัย.

อสังคะเป็นคนสำคัญในด้านอันควย ดูเหมือนจะเป็นผู้นำคนหนึ่งของพุทธศาสนา แบบตันตระ (วัชรยาน), ถ้าการเกี่ยวข้องของท่านกับคหฬลัมบารตันตระ (ตถาคต-คหฬ) เป็นที่รับรองกัน ลัทธิตันตระมีมานานก่อนท่านอสังคะ ความคิดและการปฏิบัติขมมูลฐานมีอยู่ทุกยุคสมัย ลัทธิตันตระเป็นการรวมมนตร, พิธีกรรม, การบูชา และโยคะบนรากฐานของสมบูรณนิยม ตันตระแท้ทั้งปรัชญาและศัสตรา และมุ่งหมาย การเปลี่ยนบุคคลลักษณะของชน โดยการปฏิบัติตามหลักตันตระอันเหมาะแก่จริตและความต้องการของแต่ละบุคคลให้บรรลุถึงความสมบูรณ์สูงสุด ซึ่งหนักศึกษาโดยเฉพาะ ฝ่ายมหายมิก สันใจพิเศษ คือ ต้องการจะชี้ให้เห็นว่า ศูนยตาเท่านั้นที่จัดพื้นฐานทาง อภิปรัชญาไว้สำหรับการเกิดขึ้นของ พิธีกรรมทางตันตระ เพราะมีลักษณะการทาง ปรากฎการณ์ธรรมชาติ กรรณา (เท่ากับความเชื่อเรื่องศักดิ์ของฝ่ายฮินดู) และความว่างเปล่าสูงสุด (ศูนย) แสดงตัวให้เห็นเป็นโลกแห่งวัตถุ แต่แบบ (ต่าง ๆ ของโลก วัตถุ) เหล่านี้มิใช่จะหมดไป หรือมันจะทำให้ความสมบูรณ์สูงสุดลดหายไปก็หาไม่ได้ เพราะอาศัยโลกวัตถุเหล่านี้ คนเราก้าวขึ้นสูง และพบจุดมุ่งหมายสุดท้ายด้วยหลักของ

โลกต่างถิ่น เทพทุก ๆ องค์ มีกายนทรียต่าง ๆ กัน, พิษมนตระ (มนตรแห่ง  
 สัญญลักษณ์อันดึกดำบรรพ์) อบายวิธีแห่งการบูชาช่วยสร้างสถาบันเทพทั้งหลาย ซึ่งเป็น  
 เหตุเกิดแห่งลัทธิคัมภีร์ของพุทธศาสนาของฮินดูและแม่ของเซนซัน, บางคราวก็ด้วยการ  
 ขอยมของกันและกัน แต่ลัทธิคัมภีร์ไม่อยู่ในประเด็นของหนังสือของเราที่จะขกราย-  
 ละเอียดของลัทธิคัมภีร์ อย่างไรก็ตามหลักศูนัยของมารขมิก ทำให้ลัทธิคัมภีร์มิชนได้  
 ตงนจนจึงกล่าวได้ว่า ลัทธิคัมภีร์ที่ใหม่เกิดขึ้นของพุทธปรัชญาและพุทธศาสนา  
 และยุคใหม่ลัทธิลัทธิปรัชญาและศาสนาพราหมณ์ในระยะเวลาที่ตรงกัน.

**๒. ความสัมพันธ์ระหว่างมารขมิกกับเวทาคเต**

ถ้าจะว่าถึงถึงอิทธิพลของพุทธศาสนาต่อลัทธิเวทาคเต เรามีความมั่นใจ  
 น้อยมาก แม้เพียงการเดา และคาดคะเน มีมารขมิกระหว่างปรัชญาทั้งสองฝ่าย  
 เพียงเท่านั้นเท่านั้น ปัญหาที่กว้างและซับซ้อน เราไม่อาจจะตัดสินให้ถูกต้องสมบูรณ์ได้  
 ภายในหน้ากระดาษเพียงสองสามหน้า อย่างไรก็ตาม เพื่อความสัมพันธ์ของเรื่อง เราจะ  
 ชี้ให้เห็นถึงอิทธิพลของพุทธศาสนาในทัศนะมารขมิก ที่เมื่อวิวัฒนาการของเวทาคเต  
 ข้าพเจ้าจะพยายามให้หัวข้อสำคัญที่สุดจริง ๆ ในทันที.

เพื่อให้เห็นถึงอิทธิพลที่แท้จริง เราอาจจะต้องเริ่มพิจารณาถึงธรรมชาติที่  
 แท้จริงของความคลลคลายของความคิดในอุปนิษิตที่สังกรารย และเกาที่พาที่นำเอา  
 ใ้ในงานของท่าน นำเสียตายที่เราไม่มีอรรถาธิบายความในอุปนิษิตที่แต่งก่อนท่าน  
 อาจารย์ทั้งสองเหลือตกทอดมาให้พวกเรา หน้าคำสำคัญของเวทาคเตเก่ากว่านั้นจะต้อง

๑. ดร. กัญญาจารยักกล่าวไว้ใน "รหัสเป็นพุทธศาสนา" (หน้า ๑๖๓) ว่า "มีกัมภีร์คัมภีร์  
 น้อยมากในวรรณคดีฮินดู ซึ่งวรรณคดีเหล่านั้นไม่ได้เจือด้วยความลึกลับทางพุทธศาสนาของเจ้าวัชรยาน และ  
 ด้วยหลักธรรมสำคัญของนิกายนี้ รวมทั้งมหาสุขาณะ ไม่เป็นการพูดเกินความจริงเลยว่ กัมภีร์คัมภีร์คัมภีร์ของฮินดู  
 บางกัมภีร์ เช่น มหาจินกรมคัมภีร์มีแหล่งกำเนิดจากพระพุทธรศาสนา --- เป็นการพิสูจน์เพียงพอที่ว่าคัมภีร์  
 ทางพุทธศาสนาที่มีอิทธิพลป็นใหญ่ต่อวรรณคดีคัมภีร์ของฮินดู"

นำมาเรียงเอาเองจากการอ้างการพูดพาดพิงถึง และการยกข้อความจากอรรถกถาของ  
นักเขียนทั้งหลาย ที่พบกล่าวชื่อในงานของท่านคัมภีรจารย์และนักเขียนชาวเวทาคะ  
แต่ไม่สังกัดภิกษุของท่านคัมภีรจารย์ โดยเฉพาะอาจารย์ วามานุชะ เราไม่พยาน  
หลักฐานถึงความมอญของอาจารย์เวทาคะเหล่านั้น ก่อนหน้าคณเขียนพหุพรมสูตร  
เล็กน้อย อาจารย์เหล่านั้นคือ โภชยานุ, สุปวณชะ, คุหเทวะ, กปรที, ภารุจิ,  
ภรตภูมิตรชะ, พรหมานนที, ดังกะ, ทรมิตชะ, พรหมพิตตะ, ภรตฤปรบัญญัติ และสุนทร-  
ปานทยชะ นักปราชญ์ที่สามารถทั้งต้องได้รวบรวมความคิดเห็นของนักปราชญ์เก่าเหล่านั้น  
และได้พยายามจะเสนอสภาพความเป็นไปทางปรัชญาเวทาคะ สมัยท่านคัมภีรจารย์  
ที่คั้นะของพหุพรมพิตตะ และภรตฤปรบัญญัติควรแก่การสังเกตพิเศษ; ท่านคัมภีรจารย์  
ได้วิจารณ์ความเห็นของท่านภรตฤปรบัญญัติไว้ในที่หลายแห่ง ในอรรถกถาแห่งพหุ-  
ทวารันยโกปนิษัของท่านด้วยการคัดทั้งความแตกกัน และรายละเอียดเล็ก ๆ น้อย ๆ,  
เราอาจจะวางลักษณะของเวทาคะสมัยก่อนคัมภีรจารย์ (และเศาฑปาหะ) ดังต่อไปนี้.

(๑) เวทาคะยุคก่อนคัมภีรจารย์ถือความจริงสูงสุดอันเดียวของพระพหุพรมค้ำ  
กับหลักของลัทธิสังขชะ แต่ยังยอมรับการแปลงรูปของพระพหุพรม (ปริณาม) และ  
ยังกล่าวถึงภาคย่อยต่าง ๆ ของพระพหุพรม คัมภีรอุปนิษัที่กล่าวถึงการสร้างของ  
พระพหุพรมถูกตีความหมายและเชื่อตามตัวอักษร, ชีวะ (อิตตาของปัจเจกชน) และ  
โลกของธรรมชาติเชื่อว่า เป็นภาคอันเป็นจริง (อัส) ของพระพหุพรมด้วย.

(๒) ท่านเหล่านั้นถือว่า พระพหุพรมมีคุณสมบัติและคุณลักษณะต่าง ๆ มีทั้ง  
รูป/หยาบ (รูป) และไม่มีรูป (อรูป) เป็นองค์เดียวโดยมองทั้งหมดและเป็นหลายอย่าง  
โดยลักษณะต่าง ๆ ความเป็นหนึ่งและความเป็นนานา ๆ จะขัดกันก็หาไม่ได้ ในขณะที่

๑. จตุร เกหิจิ วุยาจกษณะ: อชตวสุคณ: สวตปโวลควิ นานาตรี จ, ขลา โลกโกลหุระจติโยคควิ  
สาสนาเทวี ฐรมาณิ ปรสปรโต เกห: ขลา สตุเลขะวคควิ นานาตรี ๑ ตถาเนริระเชยเวย ลมฺรคณสตุเมวคควิ  
นานาตรี จานมมช- ในที่นี้อาจารย์บางพวกกล่าวว่า ความเป็นอันหนึ่งเดียวกัน ความเป็นต่าง ๆ เป็นวิสสุ (เดียวกัน)  
ของอตมัตนโตชประการทั้งปวง ว่าเป็นอันหนึ่งเดียวกับรูปร่างของวิ ทั่ววันแต่จะต่างกันโดยลักษณะมีเหนือ

พระอาจารย์เหล่านั้นปฏิบัติในความเห็นแก่ตัวแต่ละชนิด แต่รับรองความต่างกันในและ ความแตกต่างกันของปัจเจกวัตถุปรัชญาที่เป็นผลมาจากความคิดข้างบนอาจจะเรียกได้ว่า ทฤษฎีของความเหมือนกัน พร้อมด้วยความแตกต่างกัน (วิเศษฐาเภท) หรือทฤษฎีของความเหมือนกันและต่างกันทั้งสอง.

(๓) วิมุติไม่ใช่อาศัยปัญญาอย่างเดียว แม้ว่าจะมีพื้นฐานต่างกัน พระอาจารย์ เวทานตะ ก่อกองคกรจารย์เห็นพ้องกันในความสำคัญ และฐานะเสมอกันของอุปสันา (การเข้าใกล้พระเจ้าด้วยการเพ่งเพียรด้วยความภักดี) และของกรรม ท่านเหล่านั้น สันนิษฐานการสังคีตของปัญญาและกรรม (ชฎานกรรมสมุจจยวาทะ) ซึ่งคั้งกรจารย์ และสาวกของท่านผู้เรศรวรจารย์คิดค้นแล้วซ้ำอีก อาจจะเห็นว่าท่านอาจารย์เวทานตะ เหล่านั้นไม่ได้สันนิษฐาน ความเป็นอย่างอื่นอันเดียวกัน สันเชิงระหว่างชัวะและพรหมัน ในภาวะของมุกติความหลุดพ้น แต่ประกาศแต่หลักความเหมือนกัน (สารูปย).

(๔) เพราะผลของฐานะความคิดเห็นข้างบน, อาจารย์เวทานตะ มีความ เหมือนกันอย่าง ใกล้ชิดที่สุดกับปรัมมิม่าลา พวกเขาปรัมมิม่าลาเห็นว่าความใคร่แสวงหา พระพรหมเป็นส่วนที่แยกกันไม่ออก หรืออย่างน้อยเป็นผลที่จำเป็นของความใคร่รู้- กรรม (กรรมชัชชวาลา) ท่านคั้งกรจารย์หลายรรมนิยมกันอย่างสันเชิง และวิพากษ์ วิจารณ์ เวทานตินผู้ไม่เชื่อความมีอยู่องค์เดียวไม่มีสองของพรหมันอย่างเผ็ดร้อน.

(๕) รรมชาติของค้วทวิชาเป็นรรมชาติที่เข้าใจยากอย่างยิ่ง เวทานติน ถือว่า อวิชชาเป็นกลไกของพระพรหมที่จะกลายสภาพเป็นหลาย ๆ พรหม มีการแปรลงไปและ

เป็นต้นความเป็นอันเดียวและความเป็นต่าง ๆ ของสิ่งทีหวัช (ที่มีอยู่) ล้นโต ความเป็นอันเดียวและความเป็น ต่าง ๆ ในสิ่งทีไร้อวิชชาและไร้รูปร่างอันแรกที้อนมาจนเอา. พุทธทาสเษกอุปนิษัทยะและเปรียบเทียบกับพรหมสูตร ภายหลังนี้ "เอกคุว นานค้ว โจลาชมี สคยเมว, วฤกษ อีเศยลค้ว สาขา นานค้ว... ความเป็นหนึ่ง และความเป็นต่าง ๆ แม้ทั้งจริงเป็นความจริงทั้งนั้น ความเป็นหนึ่งคือลือเป็นต้นไม้ และความเป็นต่าง ๆ คือเชือก (ของต้นไม้) ดังนี้.



แปลงกลับอย่างแท้จริงของโลกไปเป็นพรหมนั้น (ปรปณจปรวิถยวาทะ) ความเชื่อเกี่ยวกับ อธิษาศะ คือ การเข้าใจผิดด้วยอำนาจวิชา ตูเหมื่อนจะไม่มีใครเข้าใจ หรือหยิบยกขึ้นอธิบายไว้.

ความจริงยังมีความแตกต่างกันอย่างอื่น ๆ อีก แต่ทยกมาข้างบนก็เพียงพอที่จะแสดงให้เห็นความแตกต่างที่เราต้องถวาระหว่างเวทนานตะยุคก่อนคังกรจารย์ และเวทนานตะยุคคังกรจารย์ เวทนานตะยุคก่อนคังกรจารย์ไม่ได้วางหลักเรื่อง วิจรตวาทะ คือวาทะที่ว่า พระพรหมเพียงแต่กลายเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ มิได้เป็นจริง ๆ เราไม่รู้สึกถึงความจำเป็นที่จะต้องจัดแยกความแตกต่างระหว่าง ปริมารตะสิ่งที่เป็นปรมัดดี และ ขวารหริก สิ่งที่เป็นอย่างโลก ๆ หรือจัดแยกดำราทักกล่าวถึง ปร- (ปรวิถยวาทะ) ความรูกเกี่ยวกับความจริงสูงสุด คือรูกจากพรหม และ อปร (อปรวิถยวาทะ) ความรูกเกี่ยวกับโลกนี้ เราอาจจะให้สมญาเวทนานตะยุคก่อนคังกรจารย์ได้ดีที่สุด คือ เป็นเอกัตวาทะ-เอกนิยม, มิใช่ อ ไทวตะ-เอกดัมบูรณนิยม อ ไทวติสัสมเป็นความรูกปฏิเสฐความเป็นสอง (ทวิตตะ) และความรูกคือเองต่างจกพระพรหม เพราะอำนาจอวิชา เราอาจจะทำพระพรหมให้ม้วน มิใช่อย่างนิมาน คือย่นย่นความมื่อขุของพระพรหม แต่โดยการปฏิเสฐ ทวิตตะ คือความรูกมีสอง.

ที่กล่าวข้างบนเป็นลักษณะของความคืดกลายในปรัชญาสาขอุปนิษัทที่แสดงออกโดยท่านคังกรจารย์ และทั้งหมดนมอยู่โดยเนอหาสาระใน มาณฑุกยการิกาของเคาฑปาหะ ท่านเคาฑปาหะแสดงอย่างใจแจ้งจ้า ไทวตะ ความเป็นสองเป็นสิ่งที่ไม่จริง (มิดุยา) และอ ไทวตะความไม่มีสองเป็นความจริงสูงสุด (ปรมารุด) มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวอย่างสมบูรณ์ไม่มีขอแม่ ระหว่างชัวะกับพระพรหม ความต่างกันเป็นเพียงมายา และอยู่ในฐานะที่ถูกอุปาริครอบงำ ไม่มีการสร้าง หรือการแยกจาก

๑. เปรือมเทียบกับ 'ศฤททการังคยนิษัท (หน้า ๓๐๐): อวิชาตยศฤทท อฤททณมูรเทวิทิตุษา-ทิลกนุบนุยุปไนว- เพราะไม่มีควมหลงผิดว่า การเกิดขึ้นจากตัวเองด้วย (อำนาจ) อวิชาเหมือนกับการเกิดขึ้นของ) ก้องมกลือ (เดิมเท่ากันหมด).

พระพรหม เรื่องราวทั้งหมดของการสร้างในพระคัมภีร์จะต้องถือว่าเป็นเพียงอุบายวิธีที่จะสอนให้รู้จักความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของพระพรหมและโลก ในการिकासัมบัตแรกของท่าน เคาทปาหะทำความพยายามอันขมเขล และเป็นผลสำเร็จที่จะแสดงความหมายที่ลึกซึ้งของคัมภีร์อุปนิษัทโดยการใช่วิชัยใช้ไลเพียง ท่านสามารถแสดงให้เห็นถึงวิหิตสิ่งหนึ่งเกิดปรากฏและสำคัญผิดว่าเป็นของจริง ท่านยกเอาสิ่งที่เห็นในฝัน และการสำคัญเชื่อกว่าเป็นงูมาเป็นอุทาหรณ์ เราอาจจะตั้งชื่อว่า อชาตวาทะ, วิวัตวาทะ, และ มายาวาทะ ในฐานะเป็นคำแก้ตงความหมายที่แท้จริงของอุปนิษัท.

ความยิ่งใหญ่ของคิงกรจารย์โดยตรงที่ท่านสามารถจับใจความของ ข้อแนะนำของท่านเคาทปาหะได้และจัดระเบียบให้ดีขึ้น ไม่ต้องสงสัยเลยว่าท่านคิงกรจารย์จะไม่คุ้นเคยกับคำวิภาที่ท่านเคาทปาหะอธิบายไว้, ท่านคิงกรจารย์ยกไกลจากการวิภาเหล่านั้น และกล่าวถึงอาจารย์เคาทปาหะด้วยความเคารพ และกล่าวว่าท่านอาจารย์เคาทปาหะ ซึ่งอยู่ในหลักธรรมของเวทานตะ ดำเนินมายังบอกว่า เคาทปาหะเป็นอาจารย์ของอาจารย์ของคิงกรจารย์.

อาจจะมามีเหตุตงกันว่า เวทานตะ ก่อนหน้าท่านเคาทปาหะและคิงกรจารย์เป็นเอกนิยม มิใช่เป็นอ ไหวติค และเวทานตะนั้น สามารถเปลี่ยนเป็น เอกสัมบูรณ์นิยมทันทีได้อย่างไร? มีสมมติฐานสองประการในเรื่องนี้ คือ หนึ่งเป็นได้โดยอาการยืมหรืออย่างนอญกด้วยการเอาอย่าง จากสัมบูรณ์นิยมและวิชาวิธี ซึ่งมอญอยู่แล้วในนิกายมทธยนิคและวิษณูยานวาทะ, ประการที่สองเนื่องจาก การเปลี่ยนแปลงภายในของอุปนิษัทเอง ซึ่งมุ่งเข้าไปหาสัมบูรณ์นิยมมอญอยู่แล้ว ไม่มีการตัดสินใจแน่นอนในสมมติฐานทั้งสองประการ และจะแยกความเห็นฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเด็ดขาดจากกันก็ไม่ได้ แต่มีข้อนำตงเกิดประการหนึ่ง คือ หลังจากวิพากษ์วิจารณ์ลัทธิวินิยมของส้างขยะ และสถาปนา ความจริงสูงสุดของพระพรหมแล้ว, ไม่มีวิวัฒนาการต่อไปอีกมากมายนักในคำสอนของอุปนิษัท ต่อมามีการสร้างแต่ธรรตาทิบายขยายความข้นมากมาย แต่ธรรตาทิบายเหล่านั้นพัวพันอยู่กับลัทธิมมาสา คือ พวกเชอญพิริในพระเวท แต่

เกี่ยวกับกำเนิดและมรรคาใหม่ที่น่าทึ่ง เวทานตะยงนงเฉยและเนอยชาอยู่ อย่างไรก็ตาม ก็ไม่ใช่ว่าจะไม่มีทางเป็นไปได้ด้วย สำหรับความคิดของเวทานตะรุ่นเก่าจะพัฒนาไป เป็นอิทธิพลไม่ได้ เพราะถ้าพุทธศาสนาแบบพหุนิยมรากเง้าเดิม ยังเปลี่ยนไปเป็น สมบูรณนิยมของมารชยมิกได้, การพัฒนาคล้าย ๆ กัน ก็อาจจะเกิดขึ้นได้แก่เวทานตะ และอาจจะเกิดได้ง่ายกว่าเสียด้วย. คัมภีร์อุปนิษัทเองก็ไม่ผิดที่ชักนำให้เชื่อสัจจะสูงสุด อันเดียวของพระพรหม. ความต่างกันเพียงมายา. การกล่าวถึงอาจารย์เคาฑปาฑะของท่านคังกรอาจารย์ว่า ท่านเคาฑปาฑะเป็นผู้รู้จักธรรมเนียมัต (สัมประทายวิท) อาจจะมีหมายความว่า มีอิทธิพลต่อเวทานตะอยู่แล้ว. ถึงแม้ว่าสัทธานจะไม่มีอิทธิพลเด่นใน สมัยโบราณ. อาจจะเป็นได้และควรเป็นที่ว่าลัทธินั้นมีอยู่แล้วและส่งอิทธิพลให้กาย มารชยมิก และลัทธินี้เลยกลายเป็นเวทานตะที่ทรงอิทธิพลครอบงำ. เพราะความพยายาม ของเคาฑปาฑะและคังกรอาจารย์.

แม้ว่า สมมติฐานเกี่ยวกับการกลายเป็นสมบูรณนิยม โดยปราศจากความ ช่วยเหลือภายนอก. จะไม่สามารถสะท้อนได้อย่างสิ้นเชิง ถึงกระนั้นก็มีความจริงว่า สมบูรณนิยม (อหฺวยวาทะ) ได้เกี่ยวข้องกับปรัชญาฝ่ายอนาตมะ (คือไม่มี ตัวตน) มีการแลกเปลี่ยนครรคศาสตร์ระหว่างพุทธศาสนากับศาสนาพราหมณ์นับเป็น ศตวรรษ ๆ ปรัชญามารชยมิกและอุปนิษัทมิได้เป็นลัทธิที่ปิดหูปิดตา. เรามีประจักษ์ พยานที่ปฏิเสธไม่ได้เกี่ยวกับอิทธิพลของมารชยมิกและโยคจารย์ใน มาณทุกยการิกา ปัญหาทั้งหมดนี้ได้รับการวินิจฉัยอย่างถ่วงถ่วง ในหนังสือของศาสตราจารย์ ภักฎาจารย์ ชื่อ 'ลาคมศาสตร์ของเคาฑปาฑะ' และท่านก็ได้ตัดสินใจปัญหาเกี่ยวกับความรู้พุทธศาสนา ฝ่ายมหายาน และความรู้ในอุปนิษัทของเราในปัจจุบัน.

ความเหมือนกันระหว่างการิกา โดยเฉพาะบทที่ ๔. กิจงานของมหายานจะต้อง สังกัดใจผู้ศึกษาเป็นแน่. ความเหมือนกันมีสามประการคือ: ใช้ศัพท์เฉพาะวิชาซึ่งมี ความหมายพิเศษอยู่แต่ในคัมภีร์ของปรัชญาพุทธศาสนา. โศลกต่าง ๆ ซึ่งลอกมา หักคั้น จากงานที่มีชื่อเสียงของมารชยมิกและโยคจารย์, และประการที่สาม คือ อธิบายหลักธรรม

เดียวกัน เช่น เรื่องไม่มีเหตุบังจายปรุ้งแต่ง การไม่ใช้เงินเลือกต่าง ๆ (เช่น ถัด, อัดต้นต้น) ของสรรพสิ่ง วิสัยภายนอกเป็นเงาสะท้อนของจิตเป็นต้น หัวข้อธรรมที่มากมายและฝังแน่นเช่นนี้ ไม่ใช่เป็นเรื่องบังเอิญ การลงความเห็นที่เถียงไม่ได้ถือว่า ในมาณฑุกยการิกา เคาทปาหะ อาจารย์ฝ่ายเวทานตะ พยายามอธิบายอโหวิตะ เวทานตะในแง่ของหลักธรรมของมหายานิกและโยคจารย์ ท่านจึงอ้างและเอาอย่าง พุทธศาสนาฝ่ายมหายานอย่างเสรี.

การลงมตินี้ได้อยู่ภายใต้การพิจารณาไตร่ตรองที่ลึกคืบสองประการ คือ หนึ่ง พิจารณาทางตำราและสองพิจารณาทางธรรมะ. ว่าถนัดข้อแรก เราได้ความแน่ใจ แล้วว่าสืบทแรกเป็นของมาณฑุกยการิกาและเป็นของเคาทปาหะ, พวกเวทานตะที่เคร่งครัด ไม่เคยอ้างสืบทแรกนี้ ความจริงผู้แต่งมันแสดงว่าท่านเป็นนักเวทานตะที่แท้จริง มีอิทธิพลของพุทธศาสนาเด่นชัด แต่พอถึงบท ๔ ไม่มีอะไรเป็นของ เวทานตะโดยตรง บทนี้เริ่มด้วยกรไหว้พระพุทเจ้า เคาทปาหะประดิษฐ์อุสาควาทะ แต่เป็นคำสอนที่แท้จริงของพุทธเจ้าทรงนั้น กล่าวกันว่า บทนี้เป็นงานอิสระของผู้แต่ง ในทางเนื้อหาวิชาบทนี้ไม่สัมพันธ์กับบทที่แล้ว บางท่านว่าบทนี้เป็นงานของพุทธ- ศาสนิกชน เพราะทุก ๆ บรรทัดอ้างถึงคัมภีร์ฝ่ายมหายานิกและวิชยานวาทะ ทุก ๆ แห่ง เราได้รับจากการบอกเล่าว่าเป็นคำสอนของพระพุทเจ้าไม่ใช้ เราจะถือว่าบทนี้เป็น ความพยายามที่จะดึงเครื่องคำสอนฝ่ายมหายานเข้ากับเวทานตะก็ได้.

ทว่าถนัดการพิจารณาทางธรรมะ เราเคยพูดถึงการขอยืม, อิทธิพลความสัมพันธ์กันในความหมายอย่างกว้าง ๆ ตอนนี้เป็นความจำเป็นที่จะต้องให้คำจำกัดความของคำว่า ขอยืมให้แคบเข้า เพราะขอยืมว่าการยืมได้เกิดขึ้นจริง ๆ เราอาจจะพอใจพูดว่า ไม่มีการรับรองหลักธรรมทั้งคุณจากฝ่ายหนึ่งฝ่ายใด เพราะแต่ละฝ่ายต่างสืบคำสอนและขนบ ธรรมเนียมต่างกัน มีเหตุแวดล้อม, อิทธิพลเบื้องหลังและหลักเรื่องความจริงสูงสุด ต่างกัน พวกเวทานตะผูกพันทุกสิ่งไว้กับอาตมัน และรับรองความถูกต้องของอุปนิสัยที่ เคยขแรงไว้แล้วถึงความเห็นเรื่องไม่มีตัวตนของพุทธศาสนา และการเป็นปฏิปักษ์ต่อ

หลักอาตมนี้ ความเห็นข้างบนยังเป็นเครื่องกีดขวางอยู่ตามเดิมไม่เปลี่ยนแปลง นอกจากนั้นเราเคยทราบว่าจะไม่มีความต่างกันระหว่างสิ่งสัมบูรณ์สูงสุดของเวทาคะกับพระนิรวาณของมารขมิกและวิชฌานวาทะ ถ้าเราจะแยกแยะ ทิศนะในเรื่องนี้ของแต่ละทิศด้วยความระมัดระวัง เราจะพบว่าทุกทิศเห็นพ้องกันในเรื่องการใช้หลักตรรกพิสูจน์ความสัมบูรณ์สูงสุดว่า อยู่เหนือความคิดนึกอย่างใด ๆ ว่าเป็นแก่นสารของปรากฏการณ์ในโลก และต้องเข้าใจด้วยวิปัสสนาปัญญาแต่อาจารย์ทั้งหลายก็ยกความเห็นต่างกันในเรื่องธรรมชาติของโลกุตระธรรมดังกล่าวและวิธีการเข้าถึง ถ้าไม่พูดถึงความต่างกันเสียเลยจะทำให้สับสน.

จากข้อคิดข้างบน เราอาจจะหวังได้เพียงว่า เวทาคะได้รับประโยชน์จากวิธีการหรือกลวิธีของมารขมิก พวกเวทาคะเคยเห็นการแยกแยะปรมาตถ (ปรมาตตลัจ) ออกจากสัมมุติ (สัมมุติลัจ) และการแบ่งกมกรออกเป็นนัตถรณและเนยารณ และวิธีการเข้าถึงปรมาตตลัจ ด้วยการปฏิบัติเสถียรมาหาการอันหลุดล่วงของมารขมิก หงนกายมารขมิก และโยคางกรมีทฤษฎีว่าด้วยมายาเพื่ออธิบายการเกิดปรากฏชนของสิ่งทั้งหลาย ความรู้ในเรื่องนี้จากฝ่ายพุทธศาสนาทำให้ฝ่ายเวทาคะกลับไปตรวจดูคัมภีร์ของตน และสามารถทำให้พวกเวทาคะเห็นความหมายที่แท้จริงของอุปนิษัตินว่าด้วย อโหวติสมรูปได้ว่า มีกรรมมีวิธีการ แต่ไม่ใช่ขมเนอหารสภาวะของหลักกรรม.



## ภาค ๒

วิภาษวิธีในฐานะเป็นระบบปรัชญา

สำนักหอสมุด



## บทที่ ๕

### โครงสร้างของวิชาวิธีของมาชยมิก

#### ๑. กำเนิดและฐานะของมาชยมิก

เป็นการยากที่จะเข้าใจปรัชญาทั้งสองสาย (คือ พุทธศาสนาและศาสนาพราหมณ์) ที่อรรถาธิบายตรงข้ามกันในทางอภิปรัชญามากกว่าในทางหลักธรรมว่าด้วยอดีตและไม่มีอดีต ลัทธิสังขยะและเวทนานตระรุนเก่าเป็นฝ่ายข้างถออาตมะ เผยแพร่ประกาศและวางหลักความเชื่อถือในวัตถุชาติ และหลักว่าด้วยสิ่งสูงสุดของสัตว์ทั้งหลาย ลัทธิทั้งสองยากลักษณะเที่ยงถาวรเป็นสากลของประสพการณ์ทางโลกียารมณ และเข้าใจผลในฐานะเป็นสิ่งเดียวกับเหตุ (สัจการยวาทะคือพวกทถอววิ การยยะ คือผลเป็นสิ่งที่มออยู่ในเหตุ มีผลซับซ้อนอยู่ในเหตุ) เคาทปัททะและคังกรจากรยเพียงแต่นำหลักนมาใชเมื่อท่านทั้งสองแสดงว่าความเปลี่ยนแปลง ความเห็นต่างกันและความมมากเป็นเพียงอวิชชา ท่านทั้งสองสร้างหลักธรรมเพิ่มเติมว่าด้วยอวิชชา เพื่ออธิบายปรากฏการณ์ของความแตกกัน

สำหรับพุทธศาสนายุคแรก ๆ ความแท้จริงในฐานะเป็นเพียงสมรณะ หรือประสิทธิภาพที่จะผลิตผล (อรรถกรียจถววิ) ไม่สามารถดำรงอยู่เที่ยงถาวร กษณิกะ (ชนิกะ) ความดำรงอยู่ชวขณะเท่านั้นเป็นความจริงแท้ สิ่งทั้งหลายต่างจากกันและกันตามเวลาที่ต่างกัน ไม่มีการดำรงอยู่นาน ความเที่ยงเป็นเพียงการสร้างชนของใจ ชงมมักตกอยู่ใต้สภาวะธรรมที่ไม่เที่ยงไม่มีตัวตนแก่นสารเท่ากัน มีสภาวะธรรมมากหลายเพราะมีลักษณะการที่แตกต่างกันของสภาวะธรรมในโลกนี้ สภาวะธรรมหนึ่งเป็นสิ่งที่มีคุณลักษณะอยู่ในตัวเอง โลกทั้งโลกเป็นเพียงมายา เพราะมีหลักอภิปรัชญาตรงกันกับของสิวมี พระพุทธศาสนาจึงสร้างหลักธรรมปลิกยอยเพิ่มเติมถึงเรื่องการสร้างสรรอนเกิดจากความรูสึกนึกคิด ตามหลักของคานท์ บัจจยถาวร หรือการอาศัยกันและกันเกิดชนถอเป็นเพียงภรรอมมอกันของสภาวะธรรมต่างชนิดกัน (ธรรมสังเกต)



มีข้อนำสังเกตประการหนึ่ง คือ พุทธศาสนาและลัทธิพราหมณ์ทั้งสองสถาปนาความจริงปรมาตตด้วยหลักวิจารณ์ของเหตุและผล; การวิจารณ์เป็นปัญหาหัวใจของปรัชญาอินเดีย นานาทิวา ที่ส้นะทั้งสองเมื่อถูกรุกเราหนักเข้าก็ไปสู่ฐานะเดียวกันถ้าผลเป็นอนเดียวกับเหตุ ก็จะไม่มีการสร้างในฐานะที่ไม่มีอะไรเกิดขึ้นมาใหม่ ถ้าเหตุและผลต่างกัน ก็จะไม่มีการสัมผัสสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผล มาขมิกแสดงโดยอาศัยหลักวิชาวิจวว่า ไม่เพียงแต่บ่งชี้จากการคือกฎแห่งเหตุและผลเท่านั้น แม้แต่ธาตุต่าง ๆ หรือกรรมทั้งหลายก็ไปถึงความขัดแย้งกัน ความเห็นเหล่านี้คล้ายเป็นความจริงตราบใดที่เราไม่ตรึกตรองให้ถี่และไม่วิจารณ์อย่างรอบคอบ การวิพากษ์วิจารณ์ช่วยทำลายความคิดที่ว้างงมึนงงจนค้างเป็นไปได้ และช่วยสร้างความจริงขึ้นปรมาตก่อนพ้นจากการตัดสินใจด้วยเพียงแต่นึกคาดคะเนเอา

ยิ่งกว่านั้น มาขมิกแนะว่าพุทธศาสนายุคต้น ๆ เป็นการวิเคราะห์เพียงครั้งเดียวเป็นการถูกต้องที่ปฏิเสธความมีอยู่ของสสารวัตถุ ( บุคคลในราตมย ) แต่เป็นแรงทิวสุแพเมื่อพุทธศาสนาเปลี่ยนหลักในราตมยจะไปเป็นหลักกรรมอันว่าด้วย ความจริงสูงสุดของกรรมที่ไม่เที่ยงและไม่มิตวตนแก่นสาร ( ธรรม ) การจัดความจริงแท้เป็นเพียงอนุกรมของกรรมอนมมอยู่ด้วยตัวเองแท้ ๆ ไม่ได้เตรียมไว้สำหรับการบังเกิดขึ้นของสิ่งหนึ่งจากอีกสิ่งหนึ่ง ธรรมทุกอย่างเป็นสภาวะมีอยู่อย่างนั้น ไม่มีการอาศัยกันและกัน การเคลื่อนไหวและความเปลี่ยนแปลง ผลกลายเป็นว่าเกิดขึ้นโดยบังเอิญ อย่างที่อาจารย์นาการชุนกล่าวไว้ว่า “ ถ้าท่านถือว่ภาวะทั้งหลายมีอยู่โดยตัวมันเอง ( สภาวะวาค ) ไซ้ท่านก็ยอมเห็นภาวะเหล่านั้นมมอยู่โดยปราศจากเหตุบ่งจย ” ถ่าสิ่งทั้งหลายอาศัยกันและกัน เหมือนอย่างปฏิจางสมุปบาทหมายความ ธรรมทั้งหลายเหล่านั้นเองสัมพันธ์กันและกันในธรรมชาติของมันเอง ไม่เพียงแต่สัมพันธ์เพราะเกี่ยวด้วยเวลา ไม่มีภาวะตายตัวของธาตุทั้งหลาย ถ่าสิ่งทั้งหลายไม่สามารถจะทราบได้ว่าเป็นของเที่ยง มันก็ไม่เป็นของทตงอยู่ชั่วขณะด้วย พระพุทธเจ้าทรงสอนหลักกรรมว่าด้วยอนิจตามไซ้เป็น

พระดำรัสสุดท้าย แต่เป็นเพียงบันไดที่จะก้าวไปสู่ศูนย์

มาชยมิถเหมือนลัทธิ ไทวตะของสังฆราชจารย์ คือเป็นการตีความหมายในสมัย  
ชั้นปฏิบัติของพระพุทธศาสนา การตีความหมายทำนองนี้ทำให้พุทธศาสนาลึกซึ้งขึ้นไปอีก  
โดยการแยกแยะวิธีการอธิบายหลักคำสอนอย่างละเอียดพิศดาร เป็นความพยายามที่  
ตลอดมาที่จะดึงเคราะห์คำสอนจากพระคัมภีร์พุทธศาสนา โดยการให้หลักปรมาตคือ  
ความจริงปรมาตและหลักอวัชย ความจริงโดยสัมมติ คัมภีร์ทั้งหมดแบ่งออกเป็น เนยารถ  
และเนยารถ ตรงกับที่ท่านสังฆราชจารย์แบ่ง อุปนิษัตเป็น ปฺร (วิทยา) ความรู้สูงสุด  
และ อปร (วิทยา) ความรู้อย่างโลก ๆ

ปฏิจัสตมุปบาท หลักธรรมแกนกลางของพุทธศาสนา หมายความว่า ความตามนิกาย  
มาชยมิถว่า การอาศัยซึ่งกันเกิดขึ้นของสิ่งทั้งหลาย ไม่มีสภาวะหรือความจริงแท้ของ  
มันเอง (นิสสวभावत्व หรือ คุนย) วิภาชวิธีของมาชยมิถเกิดขึ้นทันทีจากการวิพากษ์  
ของทัศนะรากเงาทั้งสองคือ ทัศนะเกี่ยวกับสสารวัตถุและทัศนะเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลง  
อยู่เสมอ โดยเฉพาะทัศนะสุดท้าย มาชยมิถเหมือนวิภาชวิธีของคานท์ คือเป็นการ  
วิจารณ์ปรัชญา

### ๒. การปฏิวัติขนานใหญ่ในปรัชญาอินเดีย

ฐานะที่ปรัชญามาชยมิถเข้าครองตำแหน่งเด่นอยู่ในปรัชญาอินเดีย คล้ายกับ  
ฐานะของคานท์ในปรัชญายุโรปปัจจุบัน การเกิดขึ้นของวิภาชวิธีของคานท์เป็นผลโดย  
ตรงของทางตันที่สร้างขึ้นโดยแนวโน้มนองแนวของความคิด คือเหตุผลนิยมกับอนุภวนิยม  
นิยมทั้งสองนี้เจริญออกมาตามหรือส่วอายุคนด้วยความเข้มข้นถึงขนาด นักนิยมสอง

๑. พจน: โลกสารธรรมารัตน์ อ ภาว นนถน เมลิตา; ตตตว: กบชเภาวินเ: พระโลกนภถนรรมตตง  
ภาวะเพื่อประโยชน์แก่การแก้สงสัยโลก แต่ภาวะเหล่านั้นมิใช่ของจริง หรือเขียนไปเบื้องข้างนะ

วิชณนวาพินก็กล่าวเช่นเดียวกันว่า หลักธรรมยุคต้นอันว่าด้วยเรื่องอเหตุต่าง ๆ เป็นเพียงบันไดก้าวไป  
สู่การปฏิบัติเสฐธาตุลเณนในขั้นสุดท้าย

30/ตตกรธยทุกถ ในราตมย-ปฺรเวโส หยชยถ ปฺน; เทตนา ชรมในราตมยปฺรเวโส กถยเภาตมนา.

ล้ายนประกาศที่ชนะตรงกันข้ามเด็ดขาดเกี่ยวกับความจริงสูงสุด และความรู้ความจริงสูง  
 สุดนั้นของเรา ความขัดแย้งทำนองเดียวกัน บางทีอาจจะเข้มข้นกว่าสุดชั้นในปรัชญา  
 อินเดียโดยการกระทบกระทั่งระหว่างทัศนะว่าด้วยอาดมะและอนาดมะ วิชาหวิษเป็นความ  
 ตระหนักของการขัดแย้งในเหตุผลนั้น ในปรัชญาของคานท์แนวโน้มทั้งสอง คือ เหตุผล  
 นิยมกับอนุภวนิยม มาปะทะกัน ทั้งสองนิยมเป็นชนิตของปรัชญาที่เชิดกันมาแต่โบราณ  
 โดยปราศจากเหตุผลต้องแท้ และการวิจารณ์เหตุผลหรือวิชาหวิษเป็นการแก้ไขในฐานะ  
 เป็นการเปิดเผยให้เห็นหน้าตาของกรถถือเอาๆโดยปราศจากเหตุผลต้องแท่นั้น ในทำนอง  
 เดียวกัน มารขมิกให้เหตุผลว่าที่เชื่อในอาดมะ และไม่เชื่อในอาดมะทั้งสองเป็นทิวฐินด้วย  
 กันทั้งนั้น ตักจะแยกแยะโดยเหตุผลบริสุทธิ์จริงๆ แล้วทั้งสองทัศนะเผยให้เห็นความขัด  
 แย้งภายใน ปรัชญา ( การเห็นแจ้งด้วยปัญญา ) เป็นอุบายถอดถอนทิวฐินทั้งหมด  
 ทั้งมารขมิกและคานท์ควรจะได้รับเกียรติ คือยกให้เป็นผู้เริ่มยุคของการวิพากษ์วิจารณ์  
 ในปรัชญาอันเป็นขอบข่ายของตน เพราะการวิจารณ์ตนเองของมารขมิกและคานท์เป็น  
 ปรัชญาอยู่ในตัวเอง ทั้งสองลัทธิมาถึงการลงความเห็นอันห้าวหาญว่าอภิปรัชญาอันว่า  
 ด้วยการแก่งความจริงใช้ไม่ได้ การแก่งความจริงมิได้ให้ความรู้อะไรแก่เรา แต่ให้แต่  
 อวิชา ทั้งมารขมิกและคานท์ไม่มีหลักธรรมหรือทฤษฎีของตน การที่มารขมิกไม่ได้ตั้ง  
 ทฤษฎีอะไรนั้นทำให้มารขมิกมั่นคงแน่นอนและไม่มี ใครคานต์ยิ่งกว่าคานท์เสียอีก

ปรัชญาหวิพากษ์ของคานท์ทำให้เกิดปรัชญามโนภาพนิยมและสัมบูรณ์นิยม  
 อันยิ่งใหญ่ของฟิชต์ เฮเกิล และโซเปนเฮา์เลอร์ ในทำนองเดียวกัน ปรัชญาวิพากษ์  
 ของมารขมิกก่อให้เกิดลัทธิสัมบูรณ์นิยมยิ่งใหญ่ของอินเดียชั้นสองลัทธิคือ วิชาห  
 วาตะและเวทานตะ ถึงแม้ว่าลัทธิทั้งสองจะไม่ได้รับรองศูนยตาของมารขมิกแต่ก็เป็นผล  
 โดยตรงของวิชาหวิษของมารขมิก

### ๓. วิชาชีวิต-การขัดแย้งของเหตุผล

วิชาชีวิตโดยความหมายทั่วไปแต่ไม่ถูกต้องหมายถึงการโต้เถียงด้วยเหตุผล หรือการปฏิเสธหลักธรรม เชื่อกันว่าเซโนเป็นคนค้นพบวิชาชีวิตเป็นคนแรก เพราะว่าเขาประติงษ์ข้อโต้แย้งอันปฏิเสธไม่ได้ต่อการเคลื่อนไหว การเปลี่ยนแปลงและความว่างเปล่า หมายความว่าเขาตระหนักถึงความเกี่ยวข้องและความคลุมเครือของการ 'กลายเป็น' มันเป็นวิจารณ์การกลายเป็น แต่ไม่ได้เป็นการวิจารณ์ความเป็น เซโนคิดค้นคนอื่น แต่ไม่ได้ระลึกถึงขอบพรัองในฐานะของตัวเอง ใน 'ปามินเดส' ของพลาโต เราพบการเริ่มต้นของวิชาชีวิตเป็นครั้งแรก ถ้าเราขอรับความหมายของดัชนีภาพของพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าทรงได้รับพระเกียรติเป็นผู้ค้นพบวิชาชีวิตเป็นองค์แรก วิชาชีวิตเป็นการเคลื่อนไหวทางใจ เป็นความจำเป็นของการวิจารณ์เหตุผล วิชาชีวิตจะมีไม่ได้ถ้าปราศจากความรู้อันถึงข้อถกเถียงของหลักและการขยันทัก อย่างน้อยจะต้องมีทัศนคติอันในการตีความหมายอันตรงข้ามของกันและกัน ช่วงคิดมีตประสงค์ไม่เป็นวิชาชีวิต เพราะช่วงคิดมีตประสงค์นั้นเป็นแต่เพียงฐานะชั่วคราวที่กีดขวางสถานการณ์บางอย่าง วิชาชีวิตเป็นการขัดแย้งสากลมผลต่อทุกอาณาจักรของสิ่งทั้งหลาย

ในสามัญสำนักและวิทยาศาสตร์การขัดแย้งเช่นนั้นไม่เกิดขึ้น แม้ว่าจะมีความเชื่อที่เป็นปฏิปักษ์สองหรือมากกว่าที่ใช้ในการตีความหมายของสิ่งนั้น บางสิ่งถือว่าเป็นการไหลผ่านและเป็นอยู่ชั่วคราวเหมือนแสงฟ้าแลบ บางสิ่งเป็นของเที่ยงดังแม่จะกำลังเปลี่ยนแปลงอยู่ การพัฒนาทางอินทรีย์ถูกนำมาใช้ในวิทยาศาสตร์ว่าด้วยชีววิทยาและมนุษยวิทยา แต่การพัฒนาทางกลศาสตร์ถูกนำมาใช้แต่ทางวิทยาศาสตร์กายภาพอย่างเดียว พัฒนาทั้งสองอย่างไม่ได้ให้คำอธิบายต่อความจริงอย่างใดอย่างหนึ่ง หรือแบบอย่างใดอย่างหนึ่งจะถือว่าเป็นสากลอย่างเดียวกไม่ได้ แต่พัฒนาทั้งสองนึกเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ในปรัชญา ปรัชญาจัดเลือกแบบอธิบายอย่างใดอย่างหนึ่งจากหลาย ๆ แบบที่ยกสิ่งทั้งหลายเป็นอุทาหรณ์ แล้วจัดการขยายความจากทุกแง่ทุกมุม และทำให้เป็นสากลจนไม่มีขอบเขต แบบหรือความเชื่อที่เลือกได้ และการอธิบายขยายความให้กว้างขวาง

ครอบโลกอย่างหนึ่งกลายเป็นความคิด อันเกิดจากเหตุผลของตนอย่างที่เคยเรียกมา  
 แล้ว อะไรที่บังคับเราให้เลือกแนวความคิดอย่างใดอย่างหนึ่งหรืออย่างอื่น ๆ คือไปเป็นแรง  
 ของความผูกพันทางวิญญาณ ฝ่ายมหายานเรียกความผูกพันทางวิญญาณนี้ว่า เช่าพันธู์  
 ทางจิต (โคตร) แต่เมื่อใดเลือกอย่างหนึ่งจะโดยจงใจ ส่วนมากโดยไม่จงใจ เรา  
 จัดความคิดนั้นให้ครอบงำเป็นสากลและถาวร สิ่งนี้เป็นบรรทัดฐานของการวัดคุณ  
 ค่า ถึงแม้ว่าปรัชญาทุกสายจะกล่าวอย่างซื่อว่าเป็นการพรรณนาความจริงทั้งหลาย แต่  
 ก็อดจะเป็นการวัดคุณค่าของสรรพสิ่ง และเป็นอาหารพรรณนาที่คั่นเหล่านั้นในทางใด  
 ทางหนึ่ง ไม่มีอะไรเป็นวิทยาศาสตร์หรือปรัชญาเกี่ยวกับความคิดและความเชื่อ ความ  
 เห็นที่ไขด้วยความอดกลั้นอยู่ในขอบข่ายของประสพการณ์เป็นวิทยาศาสตร์ ความเห็น  
 อย่างเดียวกันแต่ใช้โดยปราศจากขอบเขต และปราศจากเหตุผลสมควรเป็นเพียงความคิด  
 หาเหตุผล เราอาจจะเรียกความคิดหาเหตุผลข้างบนว่า ทฤษฎีหรืออันตะ ถ้าเรามองตามทัศนะ  
 ของมารยมิถ การแบ่งขอบข่ายระหว่างวิทยาศาสตร์เป็นธรรมชา แต่ในขอบเขตของวิชา  
 ศาสตร์หนึ่ง ๆ ไม่มีทางให้เลือกมากและไม่มีระบบที่ตัดกันของการอธิบายความจริงชุด  
 เดียวกัน การจำกัดขอบข่ายระหว่างระบบปรัชญาเป็นเรื่องที่คิดไม่ถึง แต่ละปรัชญา  
 อดว่าเป็นระบบที่สัมพันธ์และเป็นระบบเดียวที่ให้ภาพของทุกสิ่งทุกอย่าง ในวิชา  
 ศาสตร์ การทะเลาะกันเกี่ยวข้องกับสัมมัตฐานตรงกันข้ามอาจจะตกลงกันได้อย่างน้อยโดย  
 หลักฐานใหญ่ โดยการอาศัยใช้ความเจเนจทางอินทรีย์สัมมัตในชั้นสุดท้าย ในปรัชญา  
 สัมมัตฐานไม่สามารถพิสูจน์หรือไม่พิสูจน์ด้วยการใช้ตรรกะหรืออื่นนั้น การทะเลาะกัน  
 เป็นการขัดแย้งที่ไม่รู้จัก วิทยาศาสตร์เป็นการพิสูจน์ทดลองสิ่งที่ปรากฏแก่เราทาง  
 ประสาทสัมผัส ปรัชญาเป็นการแก้งความจริงทอยเห็นอุปสาห์สัมผัส ค้านท์กล่าวว่า  
 “ประสพการณ์จริงๆ ไม่เคยเพียงพอสันเชิงต่อความคิดเหตุผล แต่ถึงกระนั้นประสพการณ์  
 จริง ๆ ก็รวมอยู่ด้วย” ดังนั้นจึงไม่มีความหวังจากการใช้แต่ความจริงทางความเจเนจ  
 ซึ่งจะทำลายปรัชญาใด ๆ ได้ ปรัชญาเมื่อปลุกสร้างอย่างจริงจังและอย่างมีระบบแล้ว  
 นำไปสู่การขัดแย้งที่ไม่รู้จักและอย่างเต็มที่ วิภาษวิธีมีเครื่องหมายใหญ่ได้ในปรัชญา

วิชาวิธีเป็นความรู้ถึงการขัดแย้งในเหตุผลไม่รุนแรงและอย่างเต็มทันทันที และเป็นความพยายามที่จะคลี่คลายการขัดแย้งนั้น

#### ๔. วิชาวิธีเป็นการจัดการขัดแย้ง

อาจจะมีผู้เสนอข้อสงสัยหรือคำถามเกี่ยวกับปัญหาขัดแย้ง เราอาจจำได้ว่าปรัชญาแต่ละระบบล้วนแต่ครอบคลุม และเข้าหาค้นหาอันทรงคุณค่าของความจริงแท้ ความฝันใฝ่ของแต่ละปรัชญาเกี่ยวข้องกับค่านิยมสูงสุด โครงข่ายจากลักษณะอื่นๆ ปรัชญาฝ่ายตรงข้ามอาจจะตรงหลักได้ โดยการรวบรวมทัศนะทั้งหลายเข้าเป็นระบบกระทัดรัดที่กล่าวถึง คือแนวของปรัชญาเซนและเฮเกิล หรือว่าหมัดหวงจะตรงหลักในท่ามกลางภาวะสับสนอลหม่านเช่นนั้น อาจจะไปยึดหลักสัจจะนิยามหรือปฏิฐานนิยม ปฏิฐานนิยมซึ่งปฏิเสธอภิปรัชญาเป็นโรคเรื้อรังในปรัชญา การกลับพินคินชีวิตของลัทธินิยมเป็นครั้งคราว ลัทธินี้จะปรากฏขึ้นหลังจากยุคหมักหมมทางปรัชญาเข้มข้น

ลัทธิวาทนิยมนั้นจะเกิดตามจังหวะของปฏิฐานนิยม โดยการจำกัดขอบเขตของความคิดสำคัญให้อยู่ในเกณฑ์ของความรู้อัจฉริยะ สิ่งแม้ว่าจะสัมพันธ์กับปฏิฐานนิยมฐานะของมารชยมิก็เหมือนกัน คือแตกต่างอย่างสิ้นเชิงจากปฏิฐานนิยม มารชยมิก็แก่นปรัชญาว่าด้วยใจ มารชยมิปฏิเสธอภิปรัชญามีใช้เพราะว่าไม่เป็นความจริงสำหรับปรัชญานี้ แต่เพราะว่าอภิปรัชญาไม่เข้ากันกับหลักเหตุผล ปรัชญาในระดับที่ถึงขั้นที่เห็นอกว่า คือ ปรัชญา (ปัญญา) ซึ่งเป็นอันเดียวกับความจริงที่สุด (ตัดดวะ)

มีคำแนะนำให้พิจารณาการแก้การขัดแย้งในเหตุผลที่ศาสนาเซนและเฮเกิลได้พยายามมาแล้ว ถ้าเพียงแต่เพราะว่าจะช่วยให้เกิดความแจ่มกระจ่างในโครงสร้างของวิชาวิธีและแสดงถึงวิธีวิชาวิธีของมารชยมิก็ต่างจากเซนและเฮเกิล

โดยการวิพากษ์ลัทธิหลาย ๆ ลัทธิที่แสดงถึงทัศนะต่าง ๆ กัน ของความคิดเห็น เช่น ต่างชยะ นยายะและพุทธศาสนา ศาสนาเซนแสดงว่า แต่ละลัทธิเป็นความจริง

ตราบเท่าที่ลึกลับเหล่านั้น พุ่งความเอาใจใส่แต่ลักษณะจริง ๆ และที่ขาดไม่ได้ของ  
 ความจริงสูงสุด ศาสนาเช่นกลายเป็นนยาภาสคือแสดงความจริงพุ่งจนนำขึ้น เมื่อศาสนา  
 นพยายามกันเอาที่ชนะของคนอื่น ๆ ออกไป ความเห็นที่ถูกต้องกว่า คือการที่เจตคติชนะ  
 เหล่านี้ทั้งหมดในการแสวงหาความจริงที่สุด การรับรองความจริงของทรัพย์สิน (สัตว์สาร  
 วัตถุ) และการรับรองอาการปรากฏของวัตถุแต่ไม่รับรองทรัพย์สิน (ทฤษฎารุติกและ  
 ปรยายารุติก หรือ อสติ และนาสติ) ทั้งสองมีความจริงเท่ากันในด้านความจริงสูงสุด  
 เจอนเลือกมูฐฐานมีสองนัย (มูลงค) คือ ยินยน์หรือปฏิเสธ ทั้งสองนัยอาจจะใช้  
 ตามลำดับ (กรรมารบีโตภยม) หรือใช้พร้อมกัน (สหารบีโตภยม) ทำให้เกิดที่ชนะ  
 รวม ๆ (อสติและนาสติ) และแง่ที่ตอบไม่ได้ (อวกควยม) ตามลำดับ ปัญหาที่  
 ไม่พยากกรณีโดยไม่คำนึงถึงการระยชนระยชอ อนุภาคให้รวมกับ ๓ ซิลข้างต้น ดังนั้นจึง  
 เกิดมเจอนเลือกมากกว่า ๓ อันเป็นผลตามมา การวางหลักดีจะไม่ได้รับการดลิมบรมนี้ได้  
 ด้วยเจอนเลือกที่น้อยกว่า ๗ จะต้องสังเกตว่าเจอนเลือกที่ ให้ไว้โดยนทวย ๆ จะไม่อาจจะ  
 ใช้แทนนัยอื่น ๆ ได้ แต่ใช้เพิ่มเติมได้ ดังนั้นจึงไม่มีที่ชนะสูงกว่าหรือต่ำกว่าเหมือน  
 อย่างที่เฮเกลอธิบาย ทุกที่ชนะเป็นที่ชนะที่ถูกต้องของสิ่งทั้งหลายเท่ากัน ความจริงมิใช่  
 เอกภาพ แต่เป็นพหุภาพคือมีความต่างกันมากมาย (อเนกานตาตุมกั วสตุ) ตรรก  
 ศาสนาเช่นจึงเป็นการถึงคราวที่เจอนเลือกมากมาย

เฮเกลโจมตีการตัดสินซึ่งเป็นความจริงเพียงบางส่วน ทั้งหมดเท่านั้นจึงจะเป็น  
 ความจริง เฮเกลใช้ที่ชนะตรงข้ามมิใช่อย่างขอให้ใช้ความเจนนัด หรือประสิทธิภาพที่ได้  
 ผ่านมาแล้ว แต่ให้ใช้การแยกแยะความคิดด้วยหลักตรรก วิธีการที่ความอย่างหนึ่งผ่าน  
 ไปสู่ความคิดตรงกันข้ามโดยการถูกขะยชนระยชอ ดูเหมือนจะยังเป็นปัญหาของนต้นเทที่แก่  
 นักเรียนของเฮเกล วิภาษวิธีเป็นจึงหวะผ่านหรือการเคลื่อนย้ายจากความคิดหนึ่งไปยัง  
 ความคิดหนึ่ง หน้าที่ความคิดนี้สร้างความคิดใหม่ว่า สรุบย่อกว่าและสูงกว่า เป็นหน้า  
 ทงฝ่ายนิเสธและยืนยันของเหตุผล มันบีบกระชับความคิดแต่ละอัน (เช่น ความเป็น)  
 คนเอาความหมายต่าง ๆ ออกมา อย่างที่แท้จริง และมาถึงชนนความคิดนั้นกลายเป็น

ความคิดที่แยกจากกันไม่ออกจากความคิดตรงข้ามนั้น ๆ (ความไม่เป็น) แต่ด้วยการนิเสธนั้นก็จะเกิดความคิดใหม่ขึ้นมา และเนื่องจากความคิดใหม่นำให้เกิดโดยความคิดตรงข้าม ความคิดใหม่จึงรวมนี้อาสาธรรมมากกว่า และรวมเอาความคิดเก่า ๆ ไว้ด้วยการนิเสธมิใช่เป็นการสลัดทิ้งแต่เป็นความรู้อย่างเต็มที่โดยปราศจากการตัดย่อ ความคิดใหม่เป็นจุดเริ่มต้นสำหรับขบวนการต่อไป คือฐานะของหมวดสัมพันธ์ใหม่กว่า การเคลื่อนไหวด้วยวิภาษวิธีขัดแย้งกันได้ อาจเปรียบได้กับรูปพีระมิดคว่ำ การเริ่มต้นกำหนดความคิดใหม่เหนือทานุอัน (ความเป็นอันบริสุทธิ) และจบลงด้วยความคิดที่ชัดเจนและยอดเยี่ยมที่สุด (ความคิดสูงสุด) เฮเกิลพยายามแกไขข้อกล่าวหาที่ว่า ความเคลื่อนไหวทางวิภาษวิธีเป็นเพียงอุปมาคิดเป็นแบบแผนเท่านั้น โดยการให้ความเหมือนกันของความคิดและความจริงสูงสุด การพิจารณาได้ส่วนโครงสร้างของความคิดเป็นการตรวจหาความจริงที่ลุ่มลึกที่ทันได้

วิภาษวิธีแบบเฮเกิลเป็นดังเคราะห์ชนิดมาบรรจบกันหรือรวมเป็นเนื้อเดียวกันทุก ๆ ระยะเงื่อนไขเลือกถูกรวมกันและยกยกระดับให้สูงขึ้น วิธีการพาให้เกิดความคิดสูงกว่าและต่ำกว่า แต่วิภาษวิธีของเฮเกิลเป็นดังเคราะห์ชนิดแยกจากกันและตรงข้ามกันของเงื่อนไขเลือกต่าง ๆ อย่างที่เราได้ศึกษาแล้ว วิภาษวิธีของเฮเกิลเป็นลักษณะรวมกันมากกว่าที่จะเป็นชนิดดังเคราะห์ ทั้งเฮเกิลและเซนต่างกันในด้านของความคิด สำหรับเฮเกิลความคิดเป็นการสร้างขึ้น แต่สำหรับเซน ความคิดเป็นเพียงตัวแทนของความจริง วิภาษวิธีของเซนเป็นสัญนิยม และพหุนิยม แต่ของเฮเกิลเป็นมโนภาพนิยมและสัมบูรณ์นิยมอย่างไรก็ดีทั้งเฮเกิลและเซนสรุปลงเป็นสูตรได้ว่า “ความต่างกันในการคิดมิใช่แต่ในการคิดมิใช่เป็นจิตวิสัย ความคิดเหล่านั้นเป็นเครื่องบ่งชี้ความจริงอย่างถูกต้องที่สุด” มารขมิกปฏิเสธหลักนี้ เพราะว่าสำหรับมารขมิก ความต่างกันในการคิดเป็นจิตวิสัยอย่างเดี๋ยวจะ และเมื่อความคิดเหล่านั้นถูกเข้าใจว่า เป็นเนื้อหาของความจริง ความคิดเหล่านั้นจึงมิใช่อะไรนอกจากไปกว่าความเท็จ



วิชาชีวิตของมารชยมิกพยายามจัด ความขัดแย้งในเหตุผลที่มีอยู่ในภายในของ  
 เหตุผล โดยโยนทิ้งความคิดปฏิบัติที่เป็นฝ่ายยืนยันและปฏิเสธ มารชยมิกคิดว่า  
 การตั้งเคราะห์ยืนยันและปฏิเสธของความคิดปฏิบัติเป็นเพียงทศณะอันอื่นต่อไป มัน  
 ตกอยู่ใต้ความลำบากอันเดียวกัน การสลัดทศณะเหล่านั้นทั้งหมดเป็นการสลัดสัมภรณ์  
 ของเหตุผลที่จะรู้เห็นสิ่งๆ จะอยู่เหนือความคิด การสลัดความเห็นมิตดงอยู่บนราก  
 ฐานฝ่ายยืนยันอันใดอันหนึ่งหรือมีไว้เป็นการรับรองความเห็นอื่น ๆ ต่อไป แต่แท้ที่จริง  
 มันเป็นเพียงดงอยู่บนความขัดแย้งภายใน ซึ่งแสดงให้เห็นชัดในทุก ๆ ทศณะหน้าทศของ  
 วิชาชีวิตของมารชยมิกตาระดับของตรรกเป็นนิเสธบริสุทธิ เป็นการแยกแยะอย่างเดี่ยว

### ๕. เงื่อนไข ๔ เงื่อนไขของทุก ๆ ปัญหา

เงื่อนไข ๔ เงื่อนไขใช้ได้ในทุก ๆ เรื่อง เงื่อนไขมูลฐานมีสองเท่านั้น คือ  
 'มี (เป็น) และไม่มี (ไม่เป็น)' 'ยืนยันและปฏิเสธ' จากเงื่อนไขเหล่านี้ เงื่อนไข  
 อื่นๆ เกิดขึ้นจากยืนยันและปฏิเสธทั้งสองนั้นทันที 'ทั้งมีและไม่มี' (เป็นและ  
 ไม่มี) (อุภยสังกิริยาตม) ทั้งสองและทั้งมีก็ไม่ใช่และไม่มีก็ไม่ใช่ (อุภยปรัดิเชช  
 สวารวตา) อาจมีผู้เข้าใจว่าในการหลีกเลี่ยงส่วนสุดทั้งสอง มารชยมิกใช้ทางสายกลาง

๑. ในการสอบสวนทุกข้อธรรม เช่นมีของอาการเป็นต้น มารชยมิกใช้เงื่อนไข ๔ นี้ ในคัมภีร์ทั้งหมด  
 ของมารชยมิกในบทว่าด้วย ทฤษฎีปรัชญา-ตรวจสอบทฤษฎี ท่านอาจารย์นาคาทรุนใจใช้เงื่อนไขกว่า ทฤษฎีโยน  
 ภวியามิ... เป็นต้น และท่านจันทร์กัรติ เขียนไว้ในอรรถกถาของ มก. ว่า อิหะบี ทฤษฎีทิวปาทาน  
 มุปลกษณารูป-แม้ในที่นี้ เพื่อให้เห็นการเกิดขึ้นแห่งทฤษฎีทั้งสอง ความเห็น ๔ ประการเหล่านี้  
 ดังนี้... .. เป็นต้น .....มกว. (ปป.)

ท่านอรชยะพะโรให้จำนวนและลำดับของเงื่อนไขดังนี้ สทตฺถุ สทสยเจติ โนภุญ เจติ จ กุมมะ; เอย  
 ปโรชชโย วิทฺททฺธิโรกคฺวาทิหุ นิตฺยส:

ลำดับ แห่งเงื่อนไข ดังนี้ มีอยู่ ไม่มีอยู่ ทั้งมีและไม่มี และทั้งมีก็ไม่ใช่-ไม่มีก็ไม่ใช่ ผู้รู้พึงเห็น  
 ประโยชน์นั้นโดยแน่นอน ในธรรมทั้งหลายมีความเป็นหนึ่งเป็นต้น จส.

๒. ท่านปรัชญากรมติ ท่านศัพท์เหล่านั้นใน พจอป.

ในระหว่างสองเงอนเลอกัน (ขอตอบว่า) ไม่ใช่ มารชมกมิได้ตอทางสายกลางไร ๆ หรือทางสายกลางนนเองกไม่มฐานตง ทางตงกล่าวออยพนความมริถกนกดค หรือคำพต ทางนน้อยเหลือโลก เป็นการมองตงตงหลาย

มทศนะ ๔ และทศนะ ๔ นทานนใช่ได้ สองนยแรกเป็นเงอนตงและอกสองเป็นเงอนทสอง เป็นไปไม่ได้ที่จะตกรรยนหรือปฏิเสธไปซางใดซางหนง จะตองถอว่า 'ทุกยันนเป็นปฏิเสธ' เพราะวากกรยนยนว่า 'นเป็นรูปสามเหลี่ยม' คือการปฏิเสธว่ามนไม่เป็น 'รูปสี่เหลี่ยมผืนผ้า' เป็นต้น ในทำนองเดียวกันการปฏิเสธอาจจะถอในฐานเป็นการยันน เพราะว่ากรปฏิเสธความมอยของตงหนง คือการยันนความมอยในทอนหรือในรูปอื่น อย่างไรก็ตคความพวยยามนเป็นความมคตที่พุงซ่านมากกว่าจะเป็นความมคตที่นไปได้ เพราะวตงได้กตตามทีเมนตภาพทแท้จริงของตงทมตวตนเห็นประกฤษ (ไม่ว่าจะเป็นตงทมอย หรือไม่มอยหรือทงสองอย่างทันท) ทำททงสอง (คือการยันนและปฏิเสธ) ทงทมคเป็นความตงกันอย่างตงซิง และตงหนงไม่อาจจะเอามาจากอกตงหนงได้ การยันนจะกำหนด พิจญนว่าเป็นตงเดียวกัน ตรูปรวมหรือทำให้ส่วนชยสัมพันธ์กับตวประธานในชณะกัน การปฏิเสธจะกตคาน ทำให้แตกตงกันออก หรือไมรวส่วนชยสัมพันธ์กับตวประธาน การยันนและปฏิเสธนเหมือนกับโลตสองหนงใดนจะตองมโลตหนงวณยงคและจะตองยอมรวว่า ทงสองหนงนตงกัน อาจจะมคคตว่า ทงส่วนยันนและปฏิเสธทงสองเป็นการแยกจากกันและแบ่ง

๑. กล่าวไว้ใน สมัชชาสุครว่า

อสุตตี นาสุตตี อเกปี อนต  
ลทุธิ อสุฐธิ อิมบี อนต  
ตสมาทนท อนต วิวรชอิตวา

มธยปี สตาน น กรตติ ปณทิตะ-ส่วนสุดเม้ทงสองคือ มีและไม่มี ส่วนสุดเม้หล่านี้ คือ บริสุทธิ และไม่มีบริสุทธิ เพราะฉะนั้บัตทิตเวนแล้ว ซิงส่วนสุดทงสอง ย่อมไม่กระทำซิงสถาน เม้ในท่ามกลาง

ความจริงปรมัตถ์ (ค้วะ) ของมารชมก ตรูปได้ตามคากาที่มีชื่อเลียงคือ นสนนุสนน-สทสนน จาปุย นุภยตมกม. จคฺมฺโกฏี วินิมฺมกฺคฺ ตคฺว มาชฺมกิก วิทุ:  
มารชมกกล่าวถึงตควะคือความปรมัตถ์อันพันแล้วจากที่ตคทง ๔ คือ มีอยู่ ไม่มีอยู่ มีอยู่และไม่มีอยู่ ทงมีอยู่ก็ไม่มี ไม่มีอยู่ก็ไม่มี.

อย่างสิ้นเชิง ไม่ชอบเขตไว้สำหรับเงื่อนเลือกอันอื่น ๆ และว่าการยืนยันและปฏิเสธของเงื่อนเลือกทั้งสองทันทีไม่ได้หมายความว่าใหม่ นั่นอาจจะเป็นหลักในตรรกวิทยาตามแบบ ซึ่งใช้ได้ ในขอบเขตจำกัด การรับรองทั้งสองคือ 'เป็น' และ 'ไม่เป็น' อาจจะเป็นการยืนยัน แต่ยืนยันในตำแหน่งที่ต่างกัน อย่างในทฤษฎีความรูสึกถึง 'เป็น' และ 'ไม่เป็น' เพียงหน้าเดียวกัน ในทำนองเดียวกัน การคัดค้านของ 'เป็น' และ 'ไม่เป็น' ทั้งสองอาจจะถูกปฏิเสธ แต่การปฏิเสธทำได้ด้วยสติสัมปชัญญะอย่างสมบูรณ์ว่า ไม่มีการยืนยันที่ตรงกันที่จะหาได้ ที่กล่าวเป็นสัจจนสุดของการไม่ผูกมัดตัวเอง และไม่เป็นลักษณะของการตัดสินใจแน่นอน แต่เป็นลักษณะของความสงสัยและความสับสน เนื่องจากความคิณยังไม่ถูกชักไ้ไรเลย และผลก็ยังไม่เลิศเหลือล้น ความคิณจึงเป็นทิวูและยังไม่สละทิวูเหล่านั ความคิณอาจจะตรงกับความคิดของพวกเขาปฏิเสธนิยม

ทัศนะทั้ง ๔ นี้ใช้เป็นเครื่องมือในการจัดแบ่งสัทธิปรัชญาทั้งหมด การพิจารณาถึงความจริงปรมาัตถ ในฐานเป็นความเข่น เป็นแบบเป็นสากลและเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในที่ทุก ๆ แห่งเป็นทิวูทั้งฝ่ายยืนยัน ( สัตบุษชะ ) หลักที่กล่าวนี้เป็นหลักใหญ่ ซึ่งสัทธิที่เชื่อว่ามอดตาเชออยู่ โดยเฉพาะสัทธิเจทานตะซึ่งถือความมี ( อาตมัน ) เท่านั้น เป็นความจริงสูงสุด ทัศนะทางพุทธศาสนาและฮิว่มเป็นตัวอย่างที่ดีของทัศนะฝ่ายปฏิเสธ, เป็นการปฏิเสธสสารวัตถุ, ปฏิเสธความเป็นสากล, ความเป็นอันเดียวกันและรับรองความไม่มี ( อลัต ) ทัศนะที่สร้างสรรขึ้น เช่นทัศนะของศาสนาเซนและเฮเกิลเป็นตัวอย่างของเงื่อนเลือกที่สาม อัญญาณวาทะ ( วาทะชาติชายเหมือนปลาไหล ) และสัคยวาทะเหมือนของไปโร หรือลัญชัย อาจจะถูกขึ้นเป็นตัวอย่างของเงื่อนเลือกที่ ๔.

## ๖. วิชาวิธีเป็นการปฏิเสธทัศนะโดยการชักค้ำนฝ่ายตรงข้าม ให้เห็นว่าเหตุผลของเขาใช้ไม่ได้ (ไล่ให้จมนม)

มารขมิกปัดทังทัศนะใดทัศนะหนึ่งและทัศนะทั้งหมดอย่างไร ? มารขมิกใช้  
อาวุธอันเดียวเท่านั้น มารขมิกว่าทัศนะนั้นขัดกันในตัวเอง โดยการชักลากทัศนะของ  
ลัทธิอื่นให้ไปหาความหมายที่แท้จริง วิชาวิธีเป็นกระบวนการของการไล่ให้จมนม  
ทุก ๆ หลักถูกหันกลับให้เป็นศัตรูในตัวเอง มารขมิกเขียน ประสงค์กิจ หรือไวถณทิกะ  
(คือไล่ต้อนคู่โต้เถียงให้จมนม ให้คงตัวไม่แตก) โคนแก่นักวิชาณหรือนักไดวาทที่ใช้  
อาวุธอย่างอิสระ มารขมิกพิสูจน์ว่าหลักของฝ่ายปรปักษ์ ใช้ไม่ได้ และไม่พิสูจน์หลัก  
ใด ๆ ของตนด้วย

เราจะต้องไม่เข้าใจประสงค์อย่างเป็นการพิสูจน์ชนิดที่หลกอนผิดหมด ซึ่ง  
ด้วยวิธี เราพิสูจน์ข้อเสนอโดยทางอ้อม โดยการไม่รับรองทัศนะของฝ่ายปรปักษ์  
ประสงค์เป็นการพิสูจน์หักล้างอย่างแนบชิด โดยปราศจากความตั้งใจสักน้อยหนึ่งที่จะ  
พิสูจน์หลักใด ๆ ภาวะทั้งหมดที่อมมานุเอล คานท์ ใช้พิสูจน์หลักและหลักย้อนใน  
หนังสือชื่อ “กฎแห่งเหตุผลอันคานท์เอง” เป็นตัวอย่างที่รู้จักกันดีในการพิสูจน์ชนิด  
หลกอนผิดหมด สังขระพิสูจน์ลัทธิการยวาทะ โดยการพิสูจน์หักล้างทฤษฎีตรงข้าม คือ  
อัสติการยวาทะ เหมือนอย่างการพิสูจน์กฎแห่งอนิจตาของพุทธศาสนา (พิสูจน์ว่า  
อนิจตาเป็นเหตุอันมีประสิทธิภาพอยู่ในตัวเอง) โดยการพิสูจน์หักล้างตั้งเชิงถาวร  
เป็นตัวอย่างที่ดีในปรัชญาอินเดีย การพิสูจน์เช่นนั้น ถึงจะดูน่าเป็นไปได้อย่างไรก็ตาม  
แต่กลมเหลวที่จะสร้างความเชื่อมั่นให้เกิดขึ้น เพราะว่าการพิสูจน์หักล้างของฝ่ายปรปักษ์  
ถ้าแม้ว่าการพิสูจน์นั้นมเหตุผลน่าเชื่อ แต่ก็ไม่จำเป็นต้องหมายความว่าถึงการสถาปนา  
ฐานะของตนว่าถูกต้อง เพราะว่าทัศนะของปรปักษ์และของตนเองทั้งสองอาจจะผิดเท่ากัน  
การพิสูจน์ชนิดหลกอน ๆ ผิดหมด อาจจะมีเหตุผลน่าเชื่อและจับใจในขอบเขตที่ธรรม  
ชาติของเรื่องที่กำลังพิสูจน์กันอยู่เช่นในกรณีของคณิตศาสตร์ เรามักทางที่เห็นชัด คือ



มารชยมิกข์ ไม่มีทฤษฎีอะไรที่แตกนอกคอกออกไปมากนัก อาจารย์ชั้นนำของมารชยมิกข์ทั้งหมด เช่น ท่านอาจารย์นาคารชุน, อารยเพวะ, พุทธปาลิตะ, จันทกรัทธิและศานติเพวะ ล้วนแต่ใช้หลักประสงค์ะ (คัลนาคู่ต่อสู้ให้จมนม) โดยไม่แตกต่างกัน

## ๗ แยกแยะกฎปัจจัยการด้วยวิภาววิธิ

เพื่อจะแสดงวิธีการของวิภาววิธิของมารชยมิกข์ เราอาจจะยกปัญหาเกี่ยวกับเหตุและผลหรือกฎปัจจัยการขึ้นพิจารณา การตั้งพันธะระหว่างเหตุและผลอาจเข้าใจได้ ๔ ทางด้วยกัน คือหลักสามชยะ ประกาศหลักความเป็นอันเดียวกัน หรือความเหมือนกันระหว่างเหตุและผล (สัจการชวาหะ) ตั้งนิจฉนทฤษฎีการเกิดขึ้นด้วยตัวมันเอง ถึงทั้งหลายถูกสร้างขึ้นจากตัวมันเอง (สวัคชูปันนา ภาวาหะ) พุทธศาสนาและลัทธินิยายะ คำนทฤษฎีในบางส่วน โดยกรณีของความแตกต่างกันเด็ดขาดระหว่างเหตุและผล ทิศนะทางฝ่ายเซนรวมทิศนะทั้งสองข้างบนเข้าด้วยกัน และย่างถึงลักษณะการมีสืบต่อและการปรากฏตัวของผล (อตุปาทวชยะ เซรวายชุกตม) ฝ่ายพวกวิคตินิยมและสัจนิยมบัตเงอนเลือกทั้งหมดทิ้งเสียแล้ว ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเองโดยบังเอิญปราศจากเหตุ (อเหตุคุระ)

ทฤษฎีของสังขชยะทวา สิ่งทั้งหลายบังเกิดขึ้นจากตัวมันเองนั้นผิด เพราะว่าไม่มีเหตุผลในการสร้างตัวมันเอง จากกรวจาลองตัวเองให้เกิดเป็นสองสาม สังขชยะไม่ยอมรับด้วยว่า สิ่งที่มีอยู่เฉพาะหน้าแล้วนั้น (ปรากฏอยู่เฉพาะหน้าแล้ว เช่นหม้อน้ำ) สร้างตัวเอง นอกจากนั้นยังจะไม่มีขอบเขตจำกัดที่จะติดตามได้ในกระบวนการสร้างและจำลองตัวเองนี้ สังขชยะอาจจะแก้การโจมตีของลัทธินิโยคะกล่าววว่า สังขชยะไม่ได้ปฏิเสธความมีต่าง ๆ กันของสิ่งทั้งหลาย, การแสดงตัวให้ปรากฏ (อภิวชุกต) เป็นการเกิดใหม่แน่นอน แต่การเกิดปรากฏขึ้นยังอยู่ในรูปหรือในภาวะของสสารเดิมมันเอง ความแตกต่างกันไม่ได้ทำลายความเป็นอันเดียวกันของฐานรองรับเดิมของสิ่งเกิดใหม่นั้นเลย? มารชยมิกข์ตอบไปว่า การเกิดปรากฏจากตัวมันเองนั้นอาจจะถือว่า เป็นความหมายที่เป็นสาระสำคัญของกฎแห่งเหตุและผล เพราะว่าขบวนการเช่นนั้นทำให้สภาวะรวมทั้งหลายตรงไว้ซึ่งสมรรถภาพ (ที่จะผลิตผลคือ ๆ ไป) เหตุและผลเป็นอันเดียวกัน

เมื่อคำนึงถึงการสำแดงออกจนใช้หรือไม่? (ตอบว่า) ไม่ใช่แน่ ๆ ความเป็นอันเดียวกันทำลายกฎแห่งเหตุและผล ขอลงอนจริงสำหรับผล (เช่นของหม้อที่ใช้สำหรับใส่ข้าวได้เป็นต้น) แต่ไม่จริงสำหรับเหตุ (คือดินเหนียว) เหตุไม่ได้เป็นอันเดียวกับผลหรือผลก็ไม่ได้เป็นอันเดียวกับเหตุ, หรือถ้าจะคิดกันถือว่าเหตุและผลเป็นอันเดียวกันอยู่ราไป กฎแห่งเหตุและผลจะต้องยกเลิก ทฤษฎีของสังขยะไม่สัมพันธ์เหตุสัมพันธ์ในตัวเอง ทฤษฎีสร้างขนด้วยมุ้งจะอธิบายการสัมพันธ์ระหว่างเหตุ และผลในฐานะเป็นอันเดียวกัน และการรับรองทฤษฎีนั้น จะทำได้โดยปราศจากการรับรองความแตกต่างกันเด็ดขาดระหว่างเหตุและผล ความเหมือนกันจนปรมาัตถ์ของพวกไม่ได้เลย แม้การจะยืนยันว่า ก คือ ก เราจำเป็นจะต้องได้รับความช่วยเหลือจากความต่างกันของเวลา, สถานที่และสิ่งแวดล้อมของการปรากฏขึ้นของ ก เป็นต้น ความเหมือนกันหรือความเป็นอันเดียวกันปรมาัตถ์เป็นลภาวะที่แสดงไม่ได้โดยความคิด วิจาร์ณของสังขยะเบียดเบียนถึงรอยแตกภายใน ซึ่งมีอยู่ในทฤษฎีนั้นเอง และในการขาดความสัมพันธ์เหตุไม่สัมพันธ์ผล เราบรรลุดังความเป็นอันเดียวกันจนปรมาัตถ์ ซึ่งแสดงด้วยวาทาหรือความคิดไม่ได้ เราไม่มีภาระที่จะหวังที่จะเรียกมันว่า ความเป็นอันเดียวกัน, ลภาวะนั้นอยู่นอกความคิดและอยู่ขอบเขตของคุณลักษณะใด ๆ

เพื่อจะยกเงื่อนไขก่อนอื่นคือถ้าเหตุและผลต่างกัน ผลจะต้องไม่เป็นอันจากเหตุ และเมื่อเหตุและผลต่างกันอย่างสิ้นเชิง ไม่มีอะไรจะสามารถสร้างสิ่งอื่น ๆ ได้หรือสิ่งใดสิ่งหนึ่งจะบังเกิดจากที่ไหน ๆ

อย่างไรก็ดี ทฤษฎีที่กล่าวข้างบนมิได้เป็นเหตุสนับสนุน การยืนยันในเรื่องความต่างกัน (ของเหตุและผล) นำไปสู่ความไร้ความสัมพันธ์ไปสู่การสละกฎแห่งเหตุและผล ความต่างปรมาัตถ์ไม่สามารถจะบรรยายได้โดยใช้ภาษามนุษย์ ไม่มีคุณลักษณะใดที่จะนำมาขยายต่อประธานได้ เพราะว่า เมื่อต่างกันทั้งเหตุและผลก็ไม่ได้เกี่ยวข้องซึ่งกันและกัน วัตถุประสงค์จึงไม่อาจจะเปรียบเทียบกันได้ ทั้งไม่สามารถจะรู้ได้ว่ามันต่างกัน/๐แต่ละอย่างมีลักษณะพิเศษเฉพาะของตนเองและไม่มีส่วนสัมพันธ์กัน เขาไม่อาจ

จะหาความคิดหรือศัพท์ธรรมดาที่จะใช้เรียกสิ่งเหล่านั้นว่า 'สิ่งทั้งหลาย' เพราะการ  
เรียกเช่นนั้นแสดงให้เห็นว่า สิ่งเหล่านั้นจัดอยู่ในชั้นใดชั้นหนึ่ง เพราะฉะนั้น ความต่างกัน  
บริสุทธิจึงอยู่เหนือความคิดเด็ดขาด.

พุทธศาสตร์จึงเผชิญกับทางตัน ไม่ว่าจะยืนยันกรณีในเรื่องความแตกต่างหรือ ก็  
เลยทำให้ต้องสละกฎบัญญัติ คือกฏแห่งเหตุและผลและความสัมพันธ์ หรือว่า  
รับรองบัญญัติและการและความสัมพันธ์อื่น ๆ และสละความแตกต่างปรมาณูอย่างใดอย่าง  
หนึ่ง พุทธศาสตร์จึงต้องสละความแตกต่าง หรือกฎบัญญัติการอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่  
พุทธศาสตร์กลับต้องการคงไว้ทั้งสองอย่าง ดังนั้นเขาจึงขัดแย้งตัวเอง วิภาษวิธีแต่  
ความหมายที่แท้จริง และข้อบกพร่องทั้งหลายที่มีอยู่ในภายในในฐานะของพุทธศาสตร์

อาจจะมีความคิดว่า ทั้งสิ่งขยะและพุทธศาสตร์ปรับปรุงฐานะของตน ๆ ให้ดีขึ้น  
และขจัดความขัดแย้งในตัวเองโดยการรวมบางอย่างเข้ากับตรงกันอื่น ๆ พุทธศาสตร์  
อาจจะรับรองความเหมือนกัน หรือเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน พร้อมกับความต่างต่างกัน  
ในความคิดว่าด้วยกฎบัญญัติ การสร้างขยะอาจจะยอมรับความแตกต่างพร้อมทั้งความ  
เหมือนกัน ทั้งสองลักษณะพ้นจากวิภาษวิธีหรือไม่? นำความเหมือนกันและความต่างถูก  
นำมาสมทบกัน, วิชณะจะยังเพิ่มความลำบากยิ่งขึ้น แทนที่จะลดความลำบากลง.

อย่างน้อยก็มีประโยชน์ของความงวยในแต่จะทุกข์ ซึ่งยอมรับกันอยู่ใน  
ปัจจุบัน ความจริงปรมาณูจะต้องคิดว่า มีลักษณะต่างกันต้องประคอง ตรงกับภาษิตทาง  
พุทธศาสตร์ว่า 'โย วิพัสสมารยาสาธุ นาสาเวคะ สิ่งที่มีใช้หนึ่งก็คือประกอบ

๑. เงื่อนตืออกที่สาม คือผสมสัจและอสังค์เข้าด้วยกัน (อุกยล): ไม่ค่อยได้รับการวิจารณ์ด้อย่าง  
ดีถ้วนในสมัยก่อนมาสมัยนี้ อาจารย์สีงมาสมัยนี้ถือว่า เงื่อนตืออกที่ตกอยู่ใต้ความถึนมาของสัจและอสังค์ที่  
กล่าวมาแล้ว, สัจและอสังค์เป็นปฏิปักษ์กันเองและกัน ในที่นี้สีงมาจะยืนยันว่าตนกล่าวไว้

ปรสปรวิภูติ นิ สจฺ จาสจฺ ใจกต: กต: - สัจ (มี) และอสังค์ (ไม่มี) อันเป็นปฏิปักษ์กัน และ  
ความที่สัจและอสังค์รวมกัน จะมีจากที่ไหน? มก. และในที่อีกแห่งหนึ่ง.

ภเวทภาโว ภเวตจฺ นีวามมุญฺหิ กถม,  
น โคโธเรทฺตฺรชฺชตฺติว โลกมโสรฺยถว.

ความไม่มี, ความมีและพระนิรวาณ (อันรวมทั้งความมีและไม่มี) ทั้งสองจะหึงมีได้อย่างไร; ความ  
เป็นหนึ่งของความมีและความไม่มี จะมีไม่ได้เหมือนความสว่างและความมืด (จะรวมกันได้อย่างไร?). มก.



ด้วยธรรมชาติตรงข้ามกันสองประการ' การพูดอย่างตรงไปตรงว่า ความจริงสูงสุดเป็น  
 อย่างหนึ่งอย่างหนึ่ง เป็นทฤษฎีประการหนึ่ง ปรัชญาเป็นเพียงการพรรณนารายละเอียดของ  
 สิ่งปรากฏแก่ความรู้สึกที่ไม่เคยรู้มาก่อน เราอาจจะยกความสำคัญให้เรื่องใด  
 เรื่องหนึ่งและนำเรื่องอื่น ๆ มาอยู่ใต้ความสำคัญของเรื่องดังกล่าว แต่ไม่มีมูลเหตุพอ  
 สำหรับการแสวงหาโดยอำนาจความพอใจ เราอาจถือความเหมือนกันเป็นหัวหน้า และ  
 เอาความต่างกันเป็นรองหรือเอาความต่างกันเป็นหัวหน้า แล้วเอาความเหมือนเป็นรอง  
 แต่ความรู้สึกในเรื่องความเป็นรองจะรู้ไม่ได้ ในกรณีนี้ที่สรรพวัตถุทั้งหลายอาศัยซึ่งกัน  
 และกันและแยกจากกันไม่ออก ในวิจิตรพิสดาย คือสิ่งที่เป็นรองหมายความว่า แยกกัน  
 ได้คือ สภาวะที่แท้จริงของสิ่งนั้นจะไม่ถูกกระทบกระเทือน เมื่อสิ่งเป็นรองไม่มี ทาง  
 เลือกมันจะต้องลดลงเป็นรองกรณีแรกกรณีใดกรณีหนึ่ง ถ้าการสังเคราะห์นั้นอยู่ภาย  
 ใต้กรณีเหล่านี้ เราจะมีกรณีใหม่ อะไรเป็นความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นหนึ่ง  
 อันเกิดจากการสังเคราะห์ และแต่ละอันของส่วนประกอบดังกล่าว มันเป็นความเป็น  
 อันเดียวกัน, เป็นความแตกต่างหรือเป็นอย่างไร? ทฤษฎีนิยม ใช้งานง่ายอย่างที่ปรากฏ  
 กับการเล็งความคล้ายกัน เราอาจกล่าวว่า มันอยู่นอกขอบเขตของความเหมือน  
 หรือความต่าง เท่ากับยอมรับว่า เหตุผลในเรื่องนี้ ไม่เกี่ยวข้องกับฝ่ายตรงข้าม  
 และเหตุผลที่ดีจะแสดงโดยอยู่ในตัวมันเอง สิ่งนี้คือจุดที่มารวมกันของการจะเห็น  
 ความจริงปรกติอันน้อยเหนือเหตุผล

เงื่อนไขเลือกที่ ๔ คือสิ่งทั้งหลายถูกสร้างจากตัวมันเอง ก็ไม่ใช่จากสิ่งอื่นก็ไม่ใช้  
 เป็นต้น นั่นคือ สิ่งเหล่านั้นเกิดขึ้นตามยถากรรม อาจจะเบ็ดเตล็ดได้อย่างง่ายดาย ถ้า  
 ไม่มีเหตุผลที่จะต้องโอนให้บททฤษฎี ทฤษฎีนั้นก็เพียงความเชื่อด้วยทฤษฎี และก็  
 เลยกลายเป็นโมฆะในที่สุด ถ้ามีเหตุผลจะหยิบยื่นให้ ก็จะมีการขัดกันเองอย่างแจ่มชัด  
 ระหว่างสิ่งที่เชื่อและวิเศษเชื่อ เพราะเราไม่การสรุป (ว่า สิ่งทั้งหลายถูกสร้างขึ้นมาตาม  
 ยถากรรม คือปราศจากเหตุ) ซึ่งการสรุปนั้นเราถือว่ามีเหตุผลและมีประโยชน์ทางตรรก  
 (ของวัตถุนิยม) ยืนยัน



ในฐานะของเรา นี่เป็นการพินิจพิเคราะห์ของศุภนยดา ซึ่งกะเทาะเปลือกของสรรพวัตถุ และเผยให้เห็นธรรมชาติภายในของสิ่งเหล่านั้น.

### ๙. หลักใหญ่ของวิชาชีวิต ไม่มีอะไรในตัวเอง: ทั้งหมดเป็นความสัมพันธ์ (ประวัติยุคสมุทปันนา)

ทำไมความคิดเห็นทั้งหลายจึงถูกปิดบัง? อะไรเป็นหลักใหญ่ของการสลัดทิ้งนั้น? ข้อเท็จจริงใด ๆ ของความเจงจืด, เมื่อพิจารณาแยกแยะแล้ว เผยให้เห็นความแตกแยกภายใน ซึ่งมีอยู่ในธรรมนุษย์ของมันเอง มันมิใช่เป็นสิ่งอะไรในตัวมันเอง มันเป็นการสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับสิ่งอื่น ๆ และในท่วงตอย่างเดียวกัน สิ่งอื่นเหล่านั้นก็อาศัยสิ่งอื่นต่อไป ดังนั้นวิธีการนี้จึงคับคอบไปไม่หมดสิ้นสุด และพาไปสู่กฎแห่งการย้อนคืนไม่รู้จักจบ ในทางปฏิบัติสามัญสำนึกไม่ได้ช่วยให้คิดลึกซึ้ง ระบบปรัชญาแกงวลแต่สนับสนุนความเห็นของตน ๆ จึงทำให้ตามคัมภีร์มองไม่เห็นความบกพร่องภายใน และความไม่มั่นคงของสัจธรรมของตน หรือมองเห็นแค่ทำให้ลดน้อยลง ตัวอย่างเช่นในปัจจุบันการ เราจะต้องแสดงให้เห็นความต่างกันระหว่างเหตุและผลและในเวลาเดียวกันจะต้องทำให้เป็นอันเดียวกัน ความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผลจะต้องไม่เข้าใจว่าเป็นเหมือนกัน; ต่างกันหรือทงเหมือนกันและต่างกัน ทั้งไม่สามารถจะยกเลิกความเหมือนกันและต่างกันทั้งสามนั้นได้ อาจารย์นาคราชนากล่าวว่า สิ่งทั้งหลายเหล่านั้น ไม่ได้ถูกสถาปนา (ว่าเป็นความจริงแท้) ซึ่งสิ่งเหล่านั้นจะถูกเข้าใจว่าเป็นอันเดียวกันหรือต่างกันไม่ได้

ท่านอาจารย์นาคราชนพรพรรณหลักใหญ่นี้ ไว้ในทุก ๆ บทของมาชยมิกกา-ริกา พวกเขาตลอดสัจธรรมนิยมนึกคิดว่า อาจจะมีสัจธรรมโดยไม่มีคุณสมบัติหรือลักษณะการ พวกที่

๑. เอกภพเวณ วร สิทธิรณานภพเวณ วร โยโ;

น วิชยเต, ตโย: สิทธิ: กลั นุ ขล วิชยเต.

ความสำเร็จด้วยความเป็นหนึ่ง หรือด้วยความเป็นต่าง ๆ ของสิ่งใด ย่อมไม่มี; แน่แน่นอนที่สัจจะความสำเร็จของสิ่งนั้น จะมีได้อย่างไร? มก.

ทลอว่ามทงสสารและคณสมบัตขอสสารคคควา คณสมบัตขอสสารอาจตบไปดวยกนกับ  
 สสาร อยางไรคค ไมม่คณสมบัตโดยปราศจากสสารและไมม่สสารโดยปราศจากคณ  
 สมบัต ทงสองไมม่เหตุผลพอกัน เพราะวา เราจะแยกทงสองออกจากกันไดอยางไร ทาน  
 อาจารย์นาครชุนกลาวไว ในการอภิปรายถึงควมสัมพันธระหวางบุคคล และกิเลสของ  
 คน (ราคะและขม) วา “ทงคนและกิเลสของคนไมใชอะไร คอทงไมใช  
 รวมอยูดวยกน และไมตางหากจากกัน ในทานองเดยวกน ไมม่สรรพธรรมถูกพิสูจน  
 วา (มอยู) รวมกันหรือแยกกัน ไมม่ควตนตางหากจากอุปาทาน และอุปาทานก็  
 ไมตางหากจากควตน ซึ่งวิธนี้ให้ความเปนทงแกควตนและอุปาทาน ทงควตนและ  
 อุปาทานก็ไมใชสิ่งใดสิ่งหนงรวมอยูดวยกน ทานอาจารย์นาครชุนไดตรวจสอบเสย  
 ยัตยารถึงควมสัมพันธระหวางไฟและเชอไฟ เพื่อแสดงถึงควมจริงซัน ไฟมิใช  
 เชอไฟ นอกจากวา ผูคน (ผู้กระทำหรือกรตา) และสิ่งทผูกกัน (กรรม) จะเปน  
 อยูดวยกน ทงไฟก็ไมตางหากจากเชอไฟ เพราะวาไฟไมสามารถมีได้โดยปราศจาก  
 เชอไฟ สรรพธรรมเหมอนอดตาและอาการของอดตา (อาคโมปาทานโย: กรรมะ)  
 และโลกยัตถุบางอยาง เช่น โตะและเกาอยูดวยกนในชายของการพิเคระหน อักประการ  
 หนง ทานอาจารย์นาครชุนชใหเห็นว ผูกระทำนอาศัยการกระทำ (กรรม) และ  
 กรรมการกระทำอาศัยทาเชนกัน เราจะต้องเขาใจวา สิ่งทหลายมีภาวะเดมอกกับผู  
 ทำและการกระทำ ถ้าควากัจฉควม (ลักษณะ) ของสิ่งนตางจากลักษณะ คอสิ่งท

๑. เอวี ฤคเสน ฤคสุข ลัทธวิฐน สห นาสห:  
 ภาควค สรรวมานา ลัทธวิฐน สห นา สห. มค.
๒. อาคมบสง สดคตว เย ภาวานา จ ปุถุก ปุถุก  
 นิธิสณค น ตนุ มนบ ศาสนสุขจรุถโกวิททาน  
 พระอาจารย์เหล่าโตยอมไมนสงซึ่งควตนค้ำ ซึ่งควมเปนไปกับทวควมจริงนทงภาวะทงหลายแยก  
 เปนส่วน ๆ พระอาจารย์ผู้ถลาทในเนอควมเนงคาลังสอน ยอมไมลคถึงเรื่องเหล่านัน - มค.
๓. ยหิฐน ส เจทคมิปรกตว ฤคฤคกรมโณ:  
 อนุยศจกน ธนาทญวินธนาทปยุตเต ภาควค. มค.
๔. อคณนธนภยวี วุษาชยาต อาคโมปาทานโย:  
 สรวี นินยเสเมณ สารฐ ฆฎปฎาเทภี. มค.

30/06/2563

ถูกให้คำจำกัดความ (ลักษณะที่คนนำมาใช้จำกัดความของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง) ไซ้<sup>๑</sup> ลักษณะ ก็จะไปปราศจากเครื่องหมายพิเศษใด ๆ และถ้าทั้งลักษณะและลักษณะเหมือนกันไซ้<sup>๒</sup> ก็จะไม่มีการขาดหายไปของลักษณะและลักษณะทั้งสอง<sup>๓</sup> จะไม่มีความเป็นทั้งหมดต่าง หากจากความเป็นส่วน ๆ และในทางกลับกัน ความเป็นส่วนก็จะไม่ต่างหากจากความ เป็นทั้งหมดหรือความเป็นก่อน สิ่งทั้งหลายที่ใดความเป็นชนมัตถและมอญอยู่โดยธรรมชาติ โดยอาศัยกฎปัจจุอาการ คืออาศัยซึ่งกันและกันเกิดขึ้น ไม่มีอะไรในตัวเอง ดังเหล่านั้น ไม่เป็นความจริง<sup>๔</sup>

ความสัมพันธ์หาหน้าเชื่อมกิจเป็นปรกษกันสองอันเข้าด้วยกัน ในฐานะ เชื่อมสองศัพท์เข้าด้วยกัน ในการทำศัพท์สองศัพท์ให้เกี่ยวเนื่องกันและกัน ความสัมพันธ์ นนยงหาสิ่งต่างกันให้เป็นอันเดียวกัน แต่เนื่องจากทำให้สัมพันธ์กัน มันก็ต้องทำ ความต่างกันในตัวด้วย ตามฉะนั้น ความสัมพันธ์ไม่สามารถบรรดถึงสภาวะรวมทั้ง สอง ซึ่งเป็นทั้งความเป็นอันเดียวกันและต่างจากกันและกันในขณะเดียวกัน

ความลำบากที่เหตุนี้จะเอาชนะได้<sup>๕</sup> ยังคับเราให้ลงมคิดว่าเหตุและผล, สัตว์และ คุณสมบัติ, ความเป็นก่อนทั้งหมดและความเป็นส่วน ๆ, ประธานและกรรม (ผู้ทำ และสิ่งที่ถูกทำ) เป็นต้นอาศัยกัน, เกี่ยวพันกันและกัน, เพราะฉะนั้น สิ่งทั้งหลาย เหล่านั้น จึงไม่เป็นสิ่งในตัวเอง

สิ่งใดเป็นสัมพันธ์ถึงนั้นเป็นจิตวิสัย (สร้างโดยจิต) เป็นของไม่จริง มีกรรม ข้างฝ่ายหลังติดอยู่หลายประเภท (เช่นวิกัลปะ, ประบัติจะ เป็นต้น) ซึ่งเหตุผลหรือ พุทธิ<sup>๖</sup> พยายามจะรูแจ้งความจริง ซึ่งไม่สามารถจะแบ่งแยกได้และทำให้สัมพันธ์ได้

๑. ลักษณชาตลกฤษณ์ อนุชจเจต สขาลลักษณมลกฤษณ์;  
ตโยรภาโว นนยคว วิปญญ์ กิลิต์ คุวชา: มกว.  
๒. ปรัลุปปรายเปกสา สิทธิวิธม สวภาวเวตุ - ความเกิดขึ้นด้วยอาศัยกันและกัน ย่อมไม่มี เพราะไม่มีภาวะ ของตนเอง - มกว. (รป)  
๓. น เตน คสุข ถัสสรโค, นานุเขนาชอุชช ชุชชเต. มก.  
๔. ปรัตีคฺช ยหุ ยหุ ภวตี น ทิ ตาวตฺ ตเทว ตตุ - มก.  
ปรัตีคฺช ยหุ ยหุ ภวตี ตหุ คชฺจนตฺ สภาวต: - มก.  
ปรัตีคฺชสมมุตฺปนฺนํ วสตุรูปํ สิวตฺติรุจฺยเต - พจอป.  
เพราะฉะนั้น ปรัตีคฺชสมมุตฺปาหะ จึงเท่ากับ สุนชดา - มก.  
30/06/2565

(พุทฺธเชร โคจรสุ ตตฺตวม) เพราะฉะนั้น การคิดด้วยเหตุผล (พุทฺธิ) จึงถูกประณามว่า ทำให้มองเห็นความจริงผิดไปจากความจริง ไม่มีปรากฏการณ์และจุดมุ่งหมายของความรู้ (ภาวะและอภาวะ) จะหลุดพ้นจากความสัมพันธ์อันเป็นสากล

ความสัมพันธ์หรือการอาศัยซึ่งกันและกันเกิดขึ้น (ปัจจุการ) เป็นเครื่องหมายของความไม่จริง เหตุการณ์จะต้อนรับการอาศัยกันและกันภายในของสิ่งทั้งหลายในฐานะเป็นความจำเป็นทางวิภาษณ์ของเหตุผล ซึ่งทำงานบุกหระดวงแนวของฝ่ายปรบักษ์, ในขณะที่เดียวกันทำให้แตกต่างและทันที ทำให้รวมกัน สำหรับเหตุผลทฤษฎีสัมพันธ์เป็นเครื่องหมายของความแท้จริง เพราะเหตุผลไม่ได้คิดไกลไปกว่าการใช้เหตุผล ความจริงสำหรับเหตุผล เหตุผลและความจริงเป็นอันเดียวกัน สำหรับมาชยิมก การอาศัยซึ่งกันและกัน, การเกี่ยวเนื่องเป็นเหตุปัจจัยของกันและกันเป็นธรรมชาติดำรงอยู่ในของตนเอง ตตฺตวะหรือความจริงแท้ เป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่งในตัวเอง เป็นประจักษ์พยานในตัวเอง และมีอยู่ในตัวเอง การคิดด้วยเหตุผล (พุทฺธิ) ซึ่งช่วยให้เข้าใจ สิ่งทั้งหลายโดยเห็นความแตกต่างและความสัมพันธ์อัน เป็นหลักใหญ่ของความแท้ เพราะพุทฺธเชรชนิดเบอนและพร้อมทั้งบังคับความจริง ความจริงสูงสุดอันปราศจากปัจจัยปรุงแต่งเท่านั้นเป็นความจริงแท้ และเพราะเหตุดังกล่าวมา เราจึงไม่อาจจะเข้าใจความจริงปรมาณันว่า เป็นภาวะความมีหรือภาวะความไม่มี หรือทงภาวและอภาวะ เป็นต้น

การใช้วิชาวิธีอย่างพิศดารต่อหลักธรรมสำคัญบางข้อ จะพรรณนาในบทต่อไป แต่ที่กล่าวถึงทำอยู่นั้นเป็นเพียงอุทาหรณ์ของหลักใหญ่ของวิชาวิธี การศึกษาแยกแยะซึ่งความสัมพันธ์ แม้อย่างเดยวก็เพียงพอที่จะช่วยให้เราตระหนักถึงความไร้แก่นสารของสิ่งทั้งหลาย ในการพิสูจน์ด้วยอุปมาน, แม้เพียงเรื่องเดียว แต่พิสูจน์

๑. อปรลิตฺย สมฺบุตฺตปาโท ชฺรุม: กตฺตนิ น วิทฺยเต:

ขสฺมาตุ ตลมาทศฺนุโย หิ ชฺรุม: กตฺตนิ น วิทฺยเต. - มก., จก.

๒. อปรปรคฺชยํ สานนํ ปฺรปฺพโจรปฺปญฺจิตฺตม;

นิวิฏฺโถปมณานารุเมตฺตฺ ตตฺตวฺลย ลกฺขณํ. มก.

แยกแยะอย่างละเอียดถี่ถ้วน ก็เพียงพอที่จะทำให้เราสามารถเข้าใจหลักใหญ่สำคัญของปัญหา แม้อุทาหรณ์เดยวก็อาจทำให้เราได้หลักใหญ่และสำคัญ อุทาหรณ์จำนวนมากมีคุณค่ารอง ๆ ลงมาในฐานะช่วยอำนวยความสะดวกในการแยกหลักใหญ่ และสำคัญที่เราต้องการเท่านั้น ท่านอาจารย์อารยเหตุะได้สาธิตความจริงข้อนี้ เมื่อท่านกล่าวว่า

“ผู้ใดเห็นภรรยาหนึ่งพระองค์  
ขอเจ้าผู้เห็นสรรพธรรมทั้งของ  
ศูนย์คาหนิงพริตตามท่านอง  
ศูนย์คาผองกอลารุ ไปตามกณ”

### ๑๐ ขันของวิภาษณิ

ขันหรือระดับของวิภาษณิวิธานจตุตถสมยโคตจนัน สมัยเหล่านั้น เป็นระยะเวลาของวิวัฒนาการ หรือความดั่งอมของความรู้ทางปรัชญา

ขันแรกที่สุดเป็นระดับทิวฐิ คือเป็นยุคของปรัชญาแห่งการแก่งความจริงตามการคะเน (ทฤษฏีวาทะ) การจัดวางอภิปรัชญาตามธรรมชาติระชนทำให้เกิดระบบปรัชญาสองหรือมากกว่า ไม่ช้าก็เร็ว ระบบเหล่านี้ไม่ใช่ต่างกันเท่านั้นแต่ยังเป็นปฏิปักษ์ต่อกันอย่างป็นขาคีกันทีเดียว ระบบปรัชญาเหล่านี้ อธิบายทุกสิ่งจากแก่งแย่งกัน และเนื่องจากการขัดแย้งกันนี้ ไม่ใช่มีกำเนิดและอยู่ในขอบเขตของหลักธรรมธรรมดาสามัญ เราจึงไม่ตระหนักถึงความเคร่งครัดรุนแรงของการขัดแย้งเท่านั้น แต่ยังคงกลางแคงสงสัยในวิถีทางของความคิดที่มุ่งจะให้เราเข้าถึงความจริงปรมาตถ์ การวิพากษ์จึงเกิดขึ้น

๑. ภาวลโย กตส โย หุรยญา มรณญา สรวลสฺ ส สมฤค: เอกสฺย สฺวเขตฺตา โยว โสว สรวลสฺย สฺวเขตฺตา.  
จศ 30/06/2565

ชนที่ล่องลอยดิ้น เพราะความรู้จักวิชาอันน้อยเห็นอความรู้ล้ำญ เพราะรู้จัก  
 ความคิดทางจิตวิสัย วิชาชีวิตในฐานะเป็นวิจารณ์แห่งเหตุผล ไม่เปิดเผยถึงการแสวง  
 ประดิษฐ์เหตุทางการแก่งความจริง การวิจารณ์เหตุผลนเผยให้เห็นการขัดแย้งภายใน  
 ซึ่งมีอยู่ในแต่ละทศนะ คือการใช้ชีวิตความผายตรงข้ามให้จนด้วยเหตุผล เนื่องจากใน  
 การตงทฤษฎี ผู้ตงจะไม่รับรองทฤษฎีผายตรงข้าม ผายค่านจะยุบเลิกหายคูนยไปไม่  
 เหลือร่องรอยให้เห็น การเคลื่อนไหวทางวิชาชีวิต ไม่ได้หนักให้เกิดระบบสามเส้า  
 หังไม่ได้นำให้เกิดเซววงกต วิชาชีวิตของมารชมกไม่เหมือนวิชาชนของเฮเกล คือมี  
 ลักษณะเป็นการวิเคราะห์อย่างละเอียดถี่ถ้วน การวิเคราะห์เป็นคูนยตาซึ่งเป็นนเศช  
 อย่างแรงของความคิด ในฐานะจะช่วยเปิดเผยให้เห็นปรมัตตถัจ การคตตดินทงหลาย  
 ระบบปรัชญาทงปวงเป็นวิกลปะ หรือ ปรัชญาจะ คือเป็นการลงเนื้อเห็นทผิดหรือเป็น  
 เพียงการนกลั่นทงความคิด.

การทรวชตลงวิชาอันน้อยเห็นอความรู้ล้ำญจะเป็นไปได้ ก็เพราะอดมคคิ  
 หรือหลักธรรมซึ่งความคิดพยายามทงสร้างขึ้นอย่างไรสค ความคิดเป็นงานของใจ เป็น  
 ความเท็จและสัมพันธ์อยู่กับความจริงที่เกี่ยวเนื่องด้วยสิ่งทถูกคคิ ถ้าความคิดที่เรียกว่า  
 นีรวิกัลปะ, ตตวะ หรือ ธรรมคคิ อันปราศจากเงนไข ซึ่งเรารุกปฏิบัติสค เกิดม้อยู่ใน  
 ความคิดในกรณีเช่นนี้ ก็จะไม่มีความรู สคว่าความคิดนั้นเป็นจิตวิสัยคือเป็นงานของจิต  
 อยู่ในความคิดนั้น ความคิดอันปราศจากบัจจยปรุ่แต่ง (ปรมารถ) อยู่นั้นอความคิด  
 ธรรมคคิ เราจะบรรลถึงความคิดปรมัตตถัจได้ แต่ในวิปัสณาญาณเท่านั้น ความดับ  
 ของความคิด (ทฤษฎีชวณา) เป็นการเกิดชนของปรัชญา (ปัญญา) ความรูท  
 ปราศจากความแตกต่า (ชวณามทวยม) ค่านทรู สคถึงความคคอยู่ภายในการปรุ่  
 แต่งของจิตของเหตุผล เพราะว่าภาวะเช่นนั้น ให้แต่ความรู้เหมือน ๆ กันแก่เรา  
 ค่านที่แสดงความหลงผิดเห็นอความรู้ล้ำญในวิชาชีวิตของเขา ความคิดที่ไม่ค้อยเข้า  
 เค้าของค่านที่ คือ ค่านที่ปฏิบัติสคว่า เราไม่สามารถจะมีความรู กงสิ่งทมีม้อยู่โดยตัวมันเอง  
 ได้โดยเหตุผลบริสุทธ์ (วิชาชีวิต) ค่านที่ควรจรับรองความรู้ ในความจริงปรมัตตถัจใน



ฐานเป็นหลักเพิ่มเติมของหลักเรื่องความหลงผิดเหนือความรู้สามัญ หลักดังกล่าวถึงแม้ว่าจะจำเป็น แต่มันก็ไม่อาจจะนับบทบาทในวิถีของการคิดของเรา คำนึงปฏิเสธว่า ความหลงผิด ความไม่สามารถไม่หายไปได้ หรือปฏิเสธว่า เราไม่อาจมีวิสัยทัศน์ญาณได้ สำหรับมารชยเมิก การอันตรธานอย่างมีผลและสิ้นเชิงของความคิดเป็นญาณอันรู้แจ้งเห็นจริงในปรมาตตลัจ, ญาณนี้ไม่ใช่เกิดขึ้นจากที่ไหน มันมีอยู่แล้ว (ตถตา สรวภาลี ตตาภาวต) แต่ญาณนี้ถูกบดบังด้วยความคิดอื่นเป็นสมมติลัจ นาคารชุนประกาศว่า พระอาจารย์ทั้งหลายไม่เข้าใจหัวใจแห่งคำสอนของพระพุทธเจ้า พระองค์ผู้ไม่ทรงแบ่งระหว่างความจริงอันปราศจากบัญญัติปรุงแต่ง และความจริงตามสมมติบัญญัติ

ความจริงสูงสุดมิใช่ความจริงปรมาตตลัจตรงกันเพื่อคานความจริงอื่น คือความจริงตามโลกสมมติ ความจริงสูงสุดก่อกองจากแง่ของวิกัลปะ ความคิดปรุงแต่งแล้วเป็นปรากฏการณ์ (คือเป็น สสาร หรือ ส่วฤติ ตามตัวอักษรแปลว่า ปกคลุม) สสารนี้ซึ่งพ้นจากความคิดปรุงแต่งอันเข้าครอบงำใจ (นิรวักัลปะ, นิษประบัญญัติ) เป็นความจริงสูงสุด ความต่างกันอยู่ตรงที่เข่น ญาณวิทยา มิได้เป็นโลกุตตวิทยา เพราะฉะนั้นนาคารชุนจึงประกาศว่า ไม่มีความแยกกันเมล็ดนิตระหว่างโลก และปรมาตตลัจ ภาวะอยู่เหนือความคิดนึก ความสัมพันธ์สูงสุดเป็นธรรมชาติ มีอยู่ในประสบการณ์ในโลกนี้ของเราทั้งหลาย การวิจารณ์ประสบการณ์ เหมือนวิภาชวิษของมารชยเมิก เป็นความรู้ลึกถึงความเป็นอยู่ในโลกนี้ และเป็นความรู้ลึกถึงความเป็นปรากฏการณ์ในโลกของปรมาตตลัจ กิจกรรมที่เนื่องด้วยปรากฏการณ์ในโลกนี้มี ๒ ประการ คือ ประการหนึ่งผ่านความไม่รู้ คือผ่านอวิชาและบริวารของอวิชา คือ กิเลสทั้งหลาย และประการที่สองเป็นความหลุดพ้นจากความต่ำจนถึงปรากฏการณ์ธรรมชาติที่ถูกกระตุ้นโดยบัญญัติและกรุณา อวิชาเป็นพื้นฐานของใจของปุถุชน แต่บัญญัติ และกรุณาเป็นพื้นฐานพระเหตุยของพระพุทธเจ้าและพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย

30/06/2019 ความรู้ทางปรัชญาจะบรรลุถึงผลโดยผ่านการทำงานของความเปลี่ยนแปลงภายใน

ใน และโดยผ่านขั้นตอนของวิภาควิธี คือ ขั้นตอนวิธี ขั้นวิจารณ์ (ศูนย์ตาหรือประสังคะ) และขั้นปัญญา ในการใช้การแก่งความจริงตามธรรมชาติ ปรัชญาเป็นความรู้ตามอำนาจทิฐิ; ปรัชญาตามอำนาจทิฐิ พบแสดงไว้ในระบบความคิดต่าง ๆ เพราะเหตุที่ปรัชญาแบบนั้นนำไปสู่การขัดแย้งอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ปรัชญาจึงกลายเป็นการวิพากษ์วิจารณ์หาเหตุผล กลายเป็นการตรวจสอบความคิดความเชื่อของตน และกลายเป็นว่ามีความบกพร่องทางเหตุผล ขั้นนี้เป็นการทรมานขัดถึงความเป็นโลกสัมพันธ์ของปรากฏการณ์, ความไม่จริงแท้ของปรากฏการณ์เหล่านั้น ปรากฏการณ์ธรรมชาติในโลกเป็นศูนย์ เพราะปรากฏการณ์ธรรมชาตินั้นอาศัยซึ่งกันและกันเกิดขึ้นและดับขึ้น จึงปราศจากสาระแท้ของความจริงปรมาัตถ์ (นิสฺวาภาวะ)

การวิภาควิธีที่บริบูรณ์เต็มที่จะช่วยขจัดหน้าที่ของเหตุผล ที่เป็นในทางแก่งความจริงและการเชื่ออันสัมพันธ์ด้วยทิฐิ ด้วยประการฉะนี้ ปรัชญาช่วยปลุกฝังวิสัยทัศน์ปัญญา. ในขั้นนี้ ความรู้อันประกอบด้วยเหตุผลและจุดประสงค์ (ความจริงปรมาัตถ์) จะไม่มีความเป็นสอง (ชฺถานมทวยม) ความรู้อย่างนี้เป็นศูนย์ตา เพราะว่า ปรัชญาหรือ ความรู้สูงสุดปราศจากความเป็นสอง (ศูนย์จากทิฐิ)

วิภาควิธีของมัชฌิมิกทำให้เจริญมั่นคงในวิสัยสัญญาญาณ ไม่เป็นแต่เพียงเป็นผลของความรู้ทางทฤษฎีเท่านั้น แต่เป็นผลของความรู้ทางปฏิบัติ และทางศรัทธาในคำสนาด้วย รากเงาของความทุกข์และความคับแค้น คือ อวิชชา หรือความโง่เขลา ในทางคิดถึงการแก่งความจริงปรมาัตถ์ เพราะมีความยึดถือผิด ๆ ต่อสิ่งนั้น เราจึงยึดติดอยู่กับสิ่งนั้น และจะรู้สึกเป็นทุกข์โหดมรส เมื่อต้องพลัดพรากจากสิ่งเหล่านั้น อาจารย์นาครชุนกล่าวว่ “ วิมุติคือการสิ้นกรรมและรากของความชั่ว (กิเลส) กรรมและกิเลสเกิดขึ้นจากวิกัลปะ และประมัญจะ คือการคิดนึกปรุงแต่งของใจ ประมัญจะดับไป เพราะความรู้ในศูนย์ตา ” วิภาควิธีในฐานะเป็นวิสัยสัญญาญาณอันปราศจากวิกัลปะทิฐิ จะพาเราข้ามพ้นความทุกข์ นั้นเป็นจุดหมายสูงสุดของความเพียรพยายามของเราทั้งหลายและนั่นเป็นพระนิพพานอยู่ในตัวเอง.

วิภาวชิในฐานะเป็นปรัชญาปารมิตา เป็นอันเดียวกับ ตถาคตะ (ธรรมกายะ) อันเป็นที่สดทุกขบรรลุดังความดีสูงสุด ซึ่งปวงสัตว์ทั้งหลายคงเหลือแต่ภาวะอันเป็นแก่นสารสำคัญ และจะบรรลุดังภาวะนั้นได้ด้วยการปฏิบัติอบรมจิต ศาสตร์ามัจจุประสงค์ตรงการชักจูงอันวิเศษนี้ เพื่อบรรลุดังโลกุตตรภูมิอย่างแท้จริง วิภาวชิมุ่งบรรลุดังยอดคือการเข้าร่วมอยู่กับพระองค์ผู้มีบรมเต็มรอบ (พุทธกาย) ของสัตว์ทั้งหลาย.

ในปรัชญาของค้ำนี้ การวิจารณ์ไม่ได้เอียงถึงเหตุผลวิธีทางทฤษฎี ดังนั้น หน้าที่ของการวิจารณ์จึงเป็นเชิงปฏิบัติเท่านั้น การวิจารณ์นี้เป็นเหตุผลทางปฏิบัติ ซึ่งการวิพากษณ์นอกรอบเพียงประกั้นอคติ พระเจ้า ความหลุดพ้นและความไม่ตายของค้ำนี้ เพราะเหตุอันหนึ่งการแบ่งความรู้ชั้นปัญญา จากจริยศาสตร์และความรู้ความภาคต่อศาสนา วิภาวชิของมารยมิก็ในฐานะเป็นนิเสธของความคิดเป็นญาณอันเข้าถึงโลกุตตรธรรม เพราะเหตุที่ถอนรากโคนของกิเลสทั้งหลาย จึงเป็นวิมุติ (นิพพาน) และจึงบรรลุดังความสมบูรณ์สูงสุด (นิรวาณ) ในฐานะที่ใต้เข้าถึงพระพุทธกาย.

## บทที่ ๖

### สำรวจข้อคำถามต่อวิชาชีพ

ฝ่ายพรรคและอภิปราย อาจสร้างความสับสนสะท้อนให้เกิดความมั่นคงของวิชาชีพ การพิจารณาข้อคำถามเหล่านี้ อาจช่วยให้เราเห็นคุณค่าของวิชาชีพ. การที่ปรัชญามารยมิก ถึงจะแข็งแกร่งด้วยแรงสนับสนุนของพรรค ก็ยังเป็นไวยาธิกะและเป็นชนิดของปฏิฐานนิยม และการที่ปรัชญามารยมิก เป็นหมิ่นมาในอดีต และไม่มีลูทางว่าดีขึ้นในอนาคต เป็นประเด็นทางปรัชญาที่กว้างขวาง. เรืองหงหมดทักกล่าวข้างบนจะพรรณนาในบทความต่อไป ข้อคำถามของลักษณะทางแบบแผนและทางอภิปรายต่อคุณค่าของวิชาชีพในฐานะเป็นทางแห่งความรู้จะได้มาพิจารณาในทันที.

#### ๑. การวิพากษ์จะทำได้หรือไม่ ถ้าไม่ยึดหลักใดหลักหนึ่งใหม่มั่นคง

ข้อคำถามแรกเพื่อนซึ่งทำให้เราตระหนักใหม่เช่นกัน คือปัญหาว่าการวิพากษ์ทฤษฎีใดทฤษฎีหนึ่งจะสามารถทำได้ โดยปราศจากการรับรองทฤษฎีตรงข้ามหรือ? เป็นที่เชื่อกันทั่วไปว่า การวิพากษ์วิจารณ์ ทฤษฎี เราควรมีทฤษฎีคู่ปรับหรือหลักยึดอันเป็นคู่แข่งของเราเอง หรือว่าควรมีหลักสำคัญบางอย่างที่ถ้อยกันทั่วไป แม้ในหมู่ผู้โต้แย้งกัน แต่การรับรองคำสอนสำคัญ คือฐานที่สาธารณทั่วไป ไม่สามารถจะสร้างความนิยมให้เกิดแก่ สัมมติฐานอันใดอันหนึ่งในบรรดาสัมมติฐานตรงข้าม คำสอนพิเศษที่รุกรานได้ในฝ่ายหนึ่งก็มิช่วยให้ชัดเจน เพราะว่าการตั้งตนยึดแต่หลักของตนเอง ฝ่ายเดียวก็ยังไม่พุดกันไม่รู้อะไรของงาน การถือหลักอย่างใดอย่างหนึ่งแต่ข้างเดียวไม่ช่วยตัดสินประเด็นที่โต้เถียงกัน เพื่อประโยชน์ของผู้ใดทั้งสองฝ่าย และแล้วการล้มล้างสัมมติฐานใด ๆ จะทำได้อย่างไร? การล้มล้างสัมมติฐานทำได้โดยการชี้ให้เห็นว่า

ผลของสัมมติฐานนั้น ขัดต่อสัมมติฐานนั่นเอง หรือแต่ละสัมมติฐาน ขัดแย้งซึ่งกัน และกัน การหันไปคว้าสัมมติฐานของฝ่ายตรงข้าม ไม่เพียงแต่ไม่จำเป็นเท่านั้น แต่ยัง จะทำให้ไม่เข้าใจกันยิ่งขึ้น ทงไม่จำเป็นทั่ว ผู้ทรงคำคัดค้านชน ควรจะเชื่อในผลของ สัมมติฐานนั้น แต่จำเป็นทั่ว ควรจะแสดงผลร้ายที่เกิดจากการใช้สัมมติฐานนั้น เพื่อ ให้เป็นที่พอใจแก่ผู้ใดที่เกยวข้อง นับเป็นทางเดียวเท่านั้นที่จะเอาชนะฝ่ายตรงข้าม ผู้ชนะ จำจะต้องชี้แจงแสดงให้ผู้แพ้เห็นว่า ฐานะของเขาใช้ไม่ได้ โดยใช้หลักและวาทะที่ ผู้แพ่งเองรับรอง แต่มาขมุกไม่ได้ทำตามหลักที่กล่าวมานั้นเสียสักอย่าง มารขมุกเป็น ประสงค์ก็กระ คือไม่มีหลักคำสอนของตนเอง และไม่สนใจสร้างประโยชน์ช่วงความคิด อันถูกต้องตามเหตุผลในตรรกวิทยาของตนเอง “มารขมุกหวังจะให้ฝ่ายปรับักษ์เสนอ หลักของตนขึ้นก่อน เพราะมารขมุกเชื่อในประมาณ (คือเครื่องมือพิสูจน์หาความรู้ที่ ถูกต้อง) เพื่อจะใช้ประมาณเหล่านั้นพิสูจน์ความถูกต้องของคำของตน มารขมุก ต้อง พิสูจน์ความถูกต้องของวาทะนั้นให้ศัตรูเห็น โดยอาศัยวาทะนั้นเอง มารขมุก ก็มาถึงการ ลงความเห็นถูกต้อง (ของฝ่ายตน) แต่ภวณย์ของมารขมุกนั้นต่างจากกัน, มารขมุก ไม่ได้พิสูจน์หลักใด ๆ เพื่อให้ปรับักษ์ยอมจำนน, มารขมุกไม่มีเหตุผลและอุทาหรณ์ ใด ๆ ซึ่งเขาเชื่อว่า เป็นความจริง เพราะฉะนั้นความพยายามทุกครั้งของมารขมุกมีอยู่ แค่พิสูจน์ฐานะของปรับักษ์ว่าใช้ไม่ได้ โดยใช้หลักการและผล ซึ่งปรับักษ์เองควรจะ ยอมรับ การขัดแย้งในตัวเองเป็นอาวุธอันเดียวที่สมควรลงโทษฝ่ายปรับักษ์ ถ้าปรับักษ์ ยังไม่ยอมทงฐานะของตนหลังจากข้อเสนอของเขาถูกพิสูจน์แล้วว่าขัดแย้งในตัวเอง เรา ต้องเลิกการโต้เถียงกับเขา (เพราะว่า) ปรับักษ์ไม่มี ความสนใจเพียงพอในความจริง การวิพากษ์วิจารณ์ฐานะหนึ่งไม่เพียงแต่ไม่จำเป็นเท่านั้น แต่ยังไม่อยู่ในประเด็นที่จะ ก้าวไปฐานะอื่นต่อไป

๑. มถ.

๒. น. วิ. สุตตคตมฺพณฺสํ ปุรฺยฺยชนฺนํ, ประปรคฺชิตฺตานิเชรฺผลคฺวาทฺสุมกฺกนฺนํ — เราไม่ใช่ออนมานอิสระ เพราะอนมานของเรามีผลเป็นที่การปฏิเสธข้อเสมอของฝ่ายปรับักษ์อยู่แล้ว. มถ.

## ๓. กาววิพากษ์เป็นการวิจารณ์ตนเอง

อาจมีบางคนคิดว่า แม้ว่าวิภาษวิธของมารชยมีกอาจจะถูกต้องตามหลักตรรกศาสตร์ ถึงกระนั้นมันกระเด็นไปทางสร้างความรู้สึกลึกไม่ต ในวิธแสดงซึ่งมารชยมีกไม่เห็นความดีของลหรืออื่น ๆ ทำอย่างไรมารชยมีกจึงจะพ้นจากชนิดของผู้นับดีชอบทำทารุณกรรมทางปรัชญา? วิภาษวิธของมารชยมีกมิใช่การปฏิเสธ, แต่เป็นเบื้องต้นของการวิจารณ์เหตุผล การปฏิเสธคือการไม่ยอมรับทัศนะของปรัชญา ซึ่งเป็นธรรมดาที่ฝ่ายที่มีส่วนได้ส่วนเสียจะต้องมีทัศนะของตนที่จะต้องตั้งขึ้นไว้ การวิจารณ์เป็นการวิเคราะห์เหตุผลโดยตัวเองอย่างละเอียดลออ เหตุผลเข้าครอบครองตำแหน่งของผู้พิพากษาทันที และฝ่ายจำเลยถูกนำมาต่อหน้าบัลลังก์ชำระความ การวิพากษ์วิจารณ์ที่มหัศจรรย์เป็นการวิจารณ์ตนเอง วิธิการนี้แทนที่สิ่งของความประสงค์ทางวิญญาณของการปลุกฝังวัฒนธรรมในตัวเอง เพราะว่าการปฏิเสธที่ค่อนข้างมากหรือทั้งหมดจะมีคุณประโยชน์แก่ผู้ใดผู้หนึ่งได้อย่างไร นอกจาก การปฏิเสธคัดค้านแม้ประโยชน์ในการช่วยให้เขาพ้นจากความผิดอย่างเดียวกัน ซึ่งคนอื่น ๆ พากันยึดถืออย่างเหนียวแน่น วิจารณ์เป็นยาแก้และเป็นการป้องกันความผิดในอนาคต มารชยมีกขับไล่ปศุจารย์ของการเชือดด้วยทิวสุติด้วยน้ำใจจริงของคน มารชยมีกใช้วิธีการภายนอกของการคัดค้านอย่างนั้น ด้วยประสงค์ว่าเขาจะสามารถแยกตัวเองออกจากความโน้มเอียงทางเชือดด้วยทิวสุติผิด ในภายในของใจมนุษย์ วิภาษวิธของมารชยมีกถูกกระตุ้นด้วยแรงดันทางใจของการทำให้บริสุทธิ์สะอาดและทำตนให้พ้นจากใจและตาข่ายของทิวสุติผิด ๆ

### ๓. วิชาวิธีและกฎแห่งการต้องไม่มีข้อความอย่างที่ว่าสามหรือ อย่างกลาง ๆ

ข้อความออกก่อนหนึ่งอาจจะใช้ลงกลางมารขมิก. เมื่อเงื่อนไขเลือกก่อนหนึ่งถูกบังคับ  
ไป หรือถูกขอมรับ มารขมิกจะต้องขอมรับเงื่อนไขเลือกก่อนหนึ่งอย่างแน่นอน มิฉะนั้น  
มารขมิกอาจจะละเมิดกฎแห่งการต้องไม่มีข้อความอย่างที่ว่าสาม หรืออย่างกลาง ๆ ซึ่ง  
ผิดหลักตรรก มารขมิกละเมิดกฎนี้ทุก ๆ ก้าวอย่างใด ๆ เราพบว่ามารขมิกัดเงื่อนไข  
เลือกทั้งหมดออกทั้งเงื่อนไขเฉพาะอย่าง และเงื่อนไขเลือกทั้งหมด ตามกฎแห่งตรรก  
วิทยาตามแบบ ตัวอย่างเช่น มารขมิกวางรูปเงื่อนไขเลือก ๕ เงื่อนไข ในเรื่องกฎบ่งจรรยา  
การ แต่มารขมิกไม่รับเลยสักอันเดียว: "ภาวะไร ๆ จะเกิดขึ้นจากคนที่ห้ามได้ จากสิ่ง  
อื่นที่ห้ามได้ จะเกิดโดยไม่มีเหตุที่ห้ามได้ และจะเกิดจากรูท-เหิน ๆ ก็ไม่มี"๑ จะเป็น  
การขัดทั้งสี่ประการวาทะ (วาทะว่า เหตุและผลเหมือนกัน คือผลมีอยู่ในเหตุแล้ว)  
และรับรอง อัดดีการวาทะ (วาทะว่า เหตุและผลต่างกัน) ก็มีใช้ การทำเช่นนั้นเป็น  
การขัดกันเอง? เป็นการใช้การไม่รับรองการเคลื่อนไหวไปรับรองที่หลีกเลี่ยงไม่ได้-การทำ  
เช่นนั้นจะเป็นการขัดกันทางวัตถุ? มารขมิกไม่รับทั้งสองอย่าง

มารขมิกไม่ได้เป็นผู้ประพฤตชั่วเพียงคนเดียวในการไม่รับรองกฎการค้านกันเอง  
และไม่รับกฎทั้งสองของมัน อุทาหรณ์เช่น 'โลภมึบเองต้นในเทศและในเวลา' และ  
'โลกไม่เบองตนเช่นนั้นเป็นต้น' เฮเกลไม่รับรองกฎ ถ้าเฮเกลรับรองกฎ เขาควร  
จะเลือก 'ความเป็น' หรือ 'ความไม่เป็น' แทนที่จะแสวงหาอื่นที่สาม

ไม่มีความคิดทางตรรกวิทยา ที่จะมาพัวพันกับการที่ไม่ได้สังเกตกฎแห่งความ  
ไม่มีกลาง ๆ ถ้าใคร ๆ ถังการจะแก้ไขกฎนี้ เขาจะต้องไม่เพียงแต่ไม่ถือกฎการ  
แย้งกันในตัวเอง ซึ่งวิชาวิธีต้องมีเท่านั้น แต่จะต้องแสดงว่าในการไม่รับรอง เงื่อนไข  
เลือกสักอันหนึ่งเลย เราทำอย่างนั้น โดยยอมรับการขัดแย้งกันเอง หรือไม่รับรอง

อะไรเลย.

กฎของการไม่มกลาง ๆ เข้าประจำหน้าทเป็นสัรพณญ และมประโยชน์ช่วย  
ให้หายไ้ การทเงอนเลือกทงสอง เงอนโตเงอนหนงสามารถครอบคคุมจักรวาทแห่ง  
การแสดงไวทงหมด และการทเงอนทล้ามไม่อาจมไดนน ไม่สามารถจะร ได้จากเงอน  
เลือกเหล่านนเอง กรณยทกลาวไม่เป็นกรณยทเกยวกับกฎของการชดแียง เราจะรู้  
ความจริงได้จากตัวอย่างที่อยู่ ในมือของเรา หรือที่ปรากฏต่อหน้าเรา จากประสพการณ์  
ในชีวิต เราอาจกลาวได้ว่า การชดกนทงสองนนั้นสวนแต่ไม่จริงทงสองฝ่าย อาจจะมี  
บางคนยว่า กฎการมีทามกกลางหรือเงอนเลือกทล้าม ไม่ได้สันนิษฐานสิ่งใดสิ่งหนึ่ง  
มากไปกว่าผลทที่เรยกว่า การชดแียงกนเอง คือ ระหว่าง ความมี และไม่มี หรือ  
ระหว่างการยืนยันและปฏิเสธ บางคนอาจกลาวว่า เงอนเลือกทชดกนนั้นอาจจะทำ ความ  
รู้จักโตงาย ๆ ต่อความกคิน เราคอบว่า หลักรรรมเรองการชดแียงกนนั้นส่วนบทพร้อง  
มาก ถ้าจะคคิตตามหลักตรรกวิทยาควมแบบ เพราะว่า เงอนเลือกเหล่านนั้นอาจจะเนะไป  
ถึงเงอนเลือกอนนต่อ ๆ ไป นอกจากจะเลือกว่ามและไม่มีแล้ว เราอาจจะต้องรับรอง  
‘ความไม่มีที่สุด’ ไว้อีก การคอบยืนยันหรือปฏิเสธไม่อาจครอบคคุมทงเลือกทงหมด  
ของข้อเสนอนนหนึ่ง เราอาจจะไม่เสนอะไรเลย แต่จะต้องรับรองข้อมู้อย่างใด  
อย่างหนึ่งโดยไม่พาดวเขาไปพวพกกับเงอนเลือกทงหลายเหล่านนั้น ความพอใจของเรา  
ไม่เป็นวิทยาการ จงพิจารณาหลททหรณ์ในประโยคเด้นอต่อไปนี้ ‘เลขจำนวนเต็มระหว่าง  
๓ ถึง ๔ เป็นเลขทแยกตัวประกอบไม่ได้ (prime)’ และ ‘เลขจำนวนเต็มจำนวนหนึ่ง  
ระหว่าง ๓ ถึง ๔ เป็นเลขทแยกตัวประกอบได้ (composite) ไม่เป็นเลขทแยกตัว  
ประกอบไม่ได้’ ทงสองประโยคนไม่ถูกทงหมด ถึงแม้ว่าประโยคทงสองจะมีการชดกน  
ในความรู สักสำมัญ กฎของการไม่มกลาง ๆ จะสามารถช่วยเราได้ในทนหรือไม่ ?  
ประโยคนเป็นกรณทที่ไม่มีคุณคัพท ไม่มีเงอนเลือก อาจจะหาส่วนชยายได้โดยไม่มี  
ความคคุมเครือหรือไม่ ! ฐที่สำคัญสิดจากการเห็นเชอกเป็นอนุทหรณ์อกอนหนง  
ประโยคนไม่สามารถรับรองส่วนชยาย สัด หรือ อัด เพราะว่างมายนนไม่มีอยู่จริง



ถ้าเราต้องการวางหลักเรื่องการขัดแย้งกันในประโยคใดประโยคหนึ่ง (เช่น) 'ส เป็น ป' หมายความว่า ไม่ใช่ 'ส ไม่เป็น ป' เท่านั้นที่ห้ามได้แต่ 'ส ไม่เป็น (อะไรเลย)' ตัวอย่างเช่นที่กล่าวแล้วขัดแย้งกันเอง ถ้าตัวประธานไม่มีจริง จากตัวอย่างนี้จะเห็นได้ชัดว่า เพราะมีการขัดแย้งกันเองในระหว่างตำแหน่งใดตำแหน่งหนึ่ง เราไม่อาจจะผ่านจากการปฏิเสธฐานหนึ่งไปยังการขัดแย้งอย่างใดอย่างหนึ่ง ในทำนองเดียวกัน เราไม่อาจจะผ่านฐานะของการขัดแย้งไปยังการปฏิเสธฐานนั้น เหตุผลนี้เองทำให้เราต้องระมัดระวังของการมีอย่างที่สองหรือมีท่ามกลาง

กฎของการมีอย่างที่สองหรือการไม่มีท่ามกลางมีไว้สำหรับควบคุมความคิด แต่ในทันทันปัญหาว่า ความคิดเองสามารถจับความจริงได้หรือไม่ ไม่ใช่การเรียงลำดับภายในของความคิด กฎนี้แม้จะใช้ได้ตามแบบแผน แต่ก็ใช้ภายในขอบข่ายของความคิด และใช้ไม่ได้ในแง่ที่เกี่ยวกับปัญหาทางอภิปรัชญา ในส่วนที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างความคิดกับปรมาตม

๔. การวิพากษ์จะใช้ได้โดยปราศจากการสนับสนุนของประมาณหรือไม่ ?

มารขมิกไม่จำเป็นต้องมีหลักฐานของตนเอง ทั้งไม่จำเป็นต้องรับรองเงื่อนไขอย่างใดอย่างหนึ่งกล่าวแล้ว อย่างไรก็ตาม มารขมิกจำเป็นต้องรับรองประมาณ คือทางแห่งความรู้ที่แท้จริง มิฉะนั้น มารขมิกจะต้องตักกันไม่ให้อาจารย์ร่วมวงด้วยตั้งแต่เริ่มแรก มารขมิกไม่อาจจะมีส่วนในวงได้หาก ในฐานะเป็นผู้ใดด้วยคนหนึ่ง

มารขมิกจะต้องกระตุนและต้องทำให้ฝ่ายปรมาตมถึงผลสุดท้ายที่เกิดจากการใช้ตรรกเข้าจับ จะทำเช่นนั้นได้โดยการรับรองหลักตรรกวิทยาและหลักฐานของพยานต่าง ๆ ถ้าปราศจากวาทะและปรัชญาพยานประโยคใด ๆ แม้ว่าจะแสดงว่า 'ทุกสิ่งเป็นสัมพันธ' อาจพิสูจน์ได้ง่าย ๆ ไซ้ ถ้อยแถลงที่หรรหรัสส่วนมากที่อาศัยเรื่องปรมาตมของสิ่งทั้งหลาย ก็จะใช้ได้และกลายเป็นจริงไปหมด ถ้าเป็นเช่นนั้น เพื่อหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิด การพิสูจน์และแหล่งความรู้ที่แท้จริงจะต้องได้รับการรับรอง

การวิจารณ์อย่างครอบคลุม หรือ ศูนย์ตาก็จะต้องถูกโยนทิ้งเสียด้วย ดังนั้น มารยมิกก็จะ  
ต้องถูกบังคับให้วางรูปทฤษฎีเกี่ยวกับจำนวน สภาพที่แท้จริง และจุดมุ่งหมายของ  
ประมาณเหมือนลัทธิปรัชญาอันเดียน ๆ และยิ่งไปกว่านั้นจะต้องถูกบังคับให้อภิปราย  
เกี่ยวกับปัญหาเนื่องด้วยความมีเหตุผลใช้ได้ของความรูที่ได้จากประมาณเหล่านั้น.

เพราะเหตุดังกล่าวมา การรับรองประมาณอาจจะถูกบังคับไปยังมารยมิก เพราะ  
เหตุผลดังต่อไปนี้ ๑. เพราะทางแห่งความรู้ ซึ่งใช้ได้เหล่านั้นเป็นของจำเป็นที่ขาด  
ไม่ได้ สำหรับการสอบสวนทางปรัชญา ๒. เพราะประมาณเหล่านั้นมักถูกแน่นอน  
ตายตัวไม่เปิดช่องใหม่ความสงสัย เป็นความจริงที่เห็นได้ง่ายโดยไม่ต้องพิสูจน์ด้วยวิธีอื่น  
นอกจากประมาณ และการสงสัยในความถูกต้องของการพิสูจน์ด้วยประมาณจะเป็นการ  
แสดงห้าแฉกเสียเอง ๓. หรือเพราะประมาณเหล่านั้นถูกรับรองกันอย่างกว้างขวาง  
โดยนักปรัชญาทั้งหลายและคนอื่น ๆ ที่ไม่ใช่แก่นักปรัชญา.

ขอคานนตงอยู่บนความเข้าใจผิดจรรยาบรรณที่แท้จริงของวิชาวิธี มันอาจจะ  
เป็นวิธีการที่ถูกดองและมีผลในสามัญสำนึก และในวงการวิทยาศาสตร์ ณ ที่เราต้อง  
เกี่ยวข้องกับโลกภายนอก จำเป็นจะต้องรับรองกฎเกณฑ์ทางตรรกวิทยา แต่ในทันที  
จะเป็นการฆ่าตัวตาย ถ้าเรารับรองหลักเหล่านั้น เพราะเห็นแก่หลักอื่น ๆ ต่อไป การ  
ทำเช่นนั้นจะทำให้เราพบ อนวลลีลา คือความไม่รู้จบ เพราะต้องรับรองหลักอื่น ๆ ต่อไป  
ไม่รู้จบ เพื่อช่วยคานนตงคนอื่นแรก ถ้าเรารับรองประมาณเหล่านั้นโดยไม่ต้องพิสูจน์  
เราก็จะถูกนำไปสู่รากของการเรอตายโดยปราศจากเหตุผล เราต้องพิสูจน์ประโยชน์ทาง  
ตรรกบางประโยชน์ แต่ไม่ต้องการทำเช่นนั้นในบางประโยชน์ อาจจะมีบางคนคิดว่า  
ประมาณเหล่านั้น ควรจะถือว่าเป็นความถูกต้องที่เห็นชัดอยู่แล้ว ถูกถ่วงในตัวเอง  
และดังนั้นจึงไม่ต้องการพิสูจน์อีกต่อไป ประมาณเหล่านั้นสามารถพิสูจน์สิ่งอื่นได้ แต่  
สำหรับตัวมันเอง ไม่ต้องการให้พิสูจน์ เหมือนอย่างประทีปส่องให้เห็นสิ่งต่าง ๆ รวม  
ทั้งส่องสว่างแก่ตัวมันเอง (ไม่ต้องการประทีปดวงที่ส่องมาส่องดวงแรก) หรือเหมือน

ตาซึ่งใช้วัดมาตรฐาน สำหรับตัวตาซึ่งเอง และซึ่งสิ่งอื่น ๆ ด้วย.

อย่างไรก็ตาม มีความต่างกันอย่างสำคัญระหว่างตัวอย่างเร่งประทีป หรือ ตาซึ่ง และประมาณ ประทีปไม่ต้องการแสงสว่างสำหรับส่องตัวเอง ประทีปไม่เหมือน วัตถุที่ห่อหุ้มด้วยความมืดที่แรก ต่อมาถูกเผยให้เห็นโดยประทีป โดยการขับไล่ความมืด ออกไป กฎทางตรรกวิทยาและประมาณไม่แน่นอนอย่างไม่มีข้อสงสัยเหมือนอย่าง แสงประทีป ประมาณเหล่านี้ ตัวมันเองเป็นจุดมุ่งหมายของความรู และคนกถือทัศนคติ ต่าง ๆ กันเกี่ยวกับความรูที่ได้จากประมาณนี้

อาจมีผู้ถือว่า มีประสพการณ์ตรง ซึ่งให้ความไวเ็นเชื่อใจโดยตรง และ ให้ทางเข้าถึงหลักเหล่านี้โดยตรง อย่างไรก็ตาม ไม่มีประสพการณ์ทางโลกที่จะปราศจาก ความรูเห็นสิ่งต่าง ๆ ในโลก และที่ปราศจากสติปัญญาที่หาหนทางที่ความหมายของเรา มีทางที่จะแสดงให้เห็นว่า ประสพการณ์ทั้งปวงอยู่ในเงื่อนไขที่จะต้องมีการพบเห็นวัตถุ สิ่งของนั้นจริง ๆ มาก่อน เหมือนอย่างที อิมมานูเอล ค้านท์ ได้กล่าวไว้ แม้ว่าอาจจะ มีผู้คิดว่า ความรูชนิดดังกล่าวไว้ได้จริงสำหรับความมุ่งหมายที่ปฏิบัติได้ ถึงกระนั้น เมื่อเราพยายามเข้าถึงความจริงอันนิรันดระและโดยตรง เราจะต้องขจัดความรูที่เกิดขึ้น เพราะมีวัตถุชาติให้เราสัมผัสและรู้เห็นมาก่อน หรือความรูที่เกิดจากวัตถุธรรม ประสพการณ์ที่เกิดจากญาณปัญญาโดยตรงในครรลองของความรู จะต้องพ้นจากความ ลังเลสงสัย ความคลุมเครือ และไม่ต้องมาคิดแปลความหมายอีกชั้นหนึ่ง มารขยมิก็ ไม่ปฏิบัติวิธีบัสสันาปัญญา เพียงแต่ปฏิบัติสันาปัญญาจะต้องอยู่บนความคิดนึก ปรงแต่ง และปรากฏการณ์ธรรมชาติ.

ไม่มีความเห็นพ้องเป็นเอกฉันท์ระหว่างนักปรัชญา ในธรรมชาติที่แท้จริง, จำนวนและหน้าที่ของกฎทางตรรกวิทยาและแหล่งของความรูที่ถูกต้อง ถ้าเกิดมีการ ได้เดียวกันในเรื่องจำนวนและลักษณะที่แท้จริงของทางแห่งความรูเหล่านี้ ก็ไม่มีทางจะ

๑. ท่านอาจารย์นารถชน และ ศาสตราจารย์ แสลงอุปมาที่คิดจารในขาของท่าน ฝ่าย นายพะ ก็ใช้ศอก ถัดข้ออื่นของมารขยมิก็ด้วยอุทาหรณ์นี้ ในนยายสุตร.

ประนีประนอมที่จะชกชวไนให้ทุกคนรับหลักการเดียวกันเพื่อระงับข้อพิพาท มันอาจจะ  
 เป็นเหตุผลวงเวียนในการที่จะต้องรับรองประมาณ คือทางแห่งความรู้อาจถูกต้อง เพื่อ  
 จะกำหนดทางแห่งความรู้อาจถูกต้องเหล่านั้นแต่ละอย่าง ๆ ให้แน่นอนตายตัว กฎที่ว่า  
 ไม่มีการอภิปรายกัน ถ้ายังไม่ได้รับรองประมาณหรือทางแห่งความรู้อาจถูกต้องกันมาก่อน  
 ได้ถูกยกเลิกเสียแล้ว ถ้าการอภิปรายนั้นหนึ่งได้เริ่มขึ้นแล้ว และทำกันอย่างไม่ต้องมี  
 เงื่อนไขใด ๆ การอภิปรายนั้น ๆ ก็ทำได้ด้วยเสมอกัน ในบางกรณีเราต้องทำการ  
 แยกคดีระหว่างการสอบถามหาความรู้ธรรมดาเกี่ยวกับวัตถุประสงค์อุปกรณ์ ๆ และเกี่ยวกับ  
 ลู่ทางมูลฐานของความรู้ที่ถูกต้องกันไป

อีกประการหนึ่ง ไม่มั่งถึงเรียกกันว่า ตรีภพวิทยเป็นกลาง ซึ่งนักปรัชญาทุกคน  
 ยอมรับหรือจะต้องยอมรับ นักสัจนิยมมีตรรกศาสตร์ของตนเอง และนักมโนภาพนิยม  
 มีตรรกศาสตร์ต่างจากของสัจนิยม การตีความหมายต่าง ๆ กันของกฎแห่งความเหมาะสม  
 เหมือน หรือหลักมูลฐานอื่น ๆ แสดงให้เห็นความจริงข้อนี้ นักคิดเหล่านั้นไม่เห็นพ้องกัน  
 ในเรื่องการตัดสินใจ ตรีภพวิทยาของปรัชญาแต่ละลัทธิแสดงหลักฐานของลัทธิของตน  
 ด้วยความเชื่อ และการใช้สัญลักษณ์ทางวาจา ตรรกศาสตร์ที่ต่างกันเป็นการแสดงถึง  
 ความคิดเห็นของอภิปรายที่ต่างกัน ถ้าท่านเชื่ออย่างหนึ่งด้วยความจริงใจหรือเลือกเชื่อ  
 ตรรกของลัทธิใดลัทธิหนึ่ง ท่านก็จะต้องรับรองวิธีการเฉพาะของกฎอธิบาย ซึ่งเป็น  
 ตรรกศาสตร์ของลัทธิท่านนั่นเอง ตรีภพวิทยาเป็นอภิปรายในส่วนแก่นแท้ ไม่มีอะไร  
 ที่เห็นเป็นของสามัญในการโต้เถียงของปรัชญาครั้งหนึ่ง มากกว่าที่จะได้พบว่าผู้ใดว่า  
 มีการยกความแตกต่างพิเศษออกไปจากอีกฝ่ายหนึ่ง เมื่อได้ดำเนินการโต้ว่าทไปจนถึง  
 ที่สุด ไม่ใช่เป็นการบังเอิญที่ลัทธิปรัชญาที่ต่างกัน มีผู้สับสนหอดเหลือมาจนถึงทุกวันนี้  
 โดยปราศจากเครื่องหมายแสดงว่า เคยขาดศูนย์ไป ถ้ายังมีตรีภพวิทยาเป็นกลาง ๆ  
 ที่ทุกคนยอมรับเหลือมาจนถึงเรา ก็แสดงว่า ความต่างกันก็ต้องมีเขียนขึ้นแล้วเป็น  
 เวลานาน ไม่จำเป็นต้องชักได้ว่า นักปรัชญามีความเห็นต่างกัน เพราะท่านเหล่านั้น  
 ยึดคติเป็นดั้งเดิมของตนอย่างเห็นยวแน่นอน เพราะความถ้อยคำดั้งเดิมและอย่างไม่มีรูปตัว

301062563

เช่นนี้ อย่างที่เราเรียกว่า ทักษะทางอภิปรัชญา หรือ ทฤษฎี (ได้แก่อภินิเวศะ) การเข้าสู่เวทีของการโต้วาทีเพื่อหาทางระงับความแตกต่างพิสูจน์ว่า ผู้ใดแต่ละฝ่ายไม่เฉลียวใจถึงความแตกต่างมูลฐาน และท่านเหล่านั้นชอบตั้งความหวังว่าจะปรองดองกันได้ โดยการอภิปรายร่วมกัน.

ข้อค้นตรุนแรงที่สุดคือ จะไม่มีการวิพากษ์ในความรู้เลย ถ้านักปราชญ์ทั้งหลาย รักความสันโดษ และความพอใจอย่างไม่มีปัญหาอะไรอยู่ในใจ ซึ่งคมกริบบางเล่มที่หาด้วยความรู้รับรองความพอใจนั้น ในฐานะที่คมกริบเหล่านั้นบอกแต่เรื่องจริง และเป็นที่เคารพบูชาอย่างสูงสุด ถ้าเราขับถกคมกริบเหล่านั้นอย่างท่วมท้นหัวใจ เราจะไม่คิดวิพากษ์วิจารณ์ต่อไป ประมาณหรือหลกอน ๆ ที่แสดงถึงความจริงของเราที่เกิดจากการคิดเป็นความจริง ประมาณเหล่านั้นทำหน้าที่เป็นความมรุต ได้จากการสืบสวนจากเหตุไปหาผล คือจากสิ่งที่เท็จไว้ก่อน และสิ่งนั้นไม่ได้เกิดจากสิ่งที่เคยประสพมาจริง ๆ และได้ความรู้ โดยไม่รู้สึกรู้ว่า แต่การวิจารณ์ซึ่งพยายามจะเบียดให้หลักการหาความรู้จากการสังเกตเหตุไปหาผลเข้ามาอย่างเสรี กลับไม่สามารถจะอยู่ได้เงื่อนไซของการหาความรู้ เช่นนี้ เพราะการทำเช่นนั้นจะทำให้หลักการหาความรู้จากด้านสังเกตเหตุไปหาผล ทำหน้าที่สองอย่างในขณะเดียวกัน คือ ทำหน้าที่เป็นเงื่อนไซของความรู้ และเป็นวิสัยทรูแล้ว ถ้าหลักการหาความรู้จากการสังเกตเหตุไปหาผล หรือความรู้ ที่ไม่ได้เกิดจากประสพการณ์จริง จะพึงรู้ได้ด้วยหลักการเช่นเดียวกันอีกอันหนึ่ง วิธีการเช่นนี้ไม่เพียงแต่ทำให้เกิดวงเวียนไม่รู้จบเท่านั้น แต่เราเองก็ไม่อาจทราบถึงการทำงานของหลักการดังกล่าวได้เลย วิธีการเช่นนี้ จะค้นความเป็นไปได้ของการวิจารณ์ความรู้ การกระหยศยอให้รับรองอย่างไม่ต้องถามต่อประมาณ คือความรู้ถูกต้องและกฎทางความรู้ อนุ ๆ เป็นอุบายวิธีของพวกที่ถือทฤษฎี เพื่อทำลาย การวิพากษ์วิจารณ์ คือ วิพากษ์วิจารณ์เอง เป็นการคัดค้านความเป็นตัวของตัวเองของเหตุผล เพื่อจะพิจารณาตัดสินตัวเอง วิพากษ์วิธีบอกเราว่า เหตุผลสร้างและหลอหลอมทฤษฎี ความเจเนจัดหรือประสพการณ์จะชี้แทนเหตุผลได้อย่างไร การสืบสวนหาความรู้ดังกล่าวไม่อาจบ่งหรือซบออกสิ่งใด

ตั้งหน้าไว้ได้หรือ ยุติซึ่งไม่อาจจะเปลี่ยนแปลงได้อีกต่อไป

อีกประการหนึ่ง ทางที่อาจเป็นไปได้ คือการไร้ศัพทผลิิต ๆ ก็อาจจะทำให้เกิด การคิดคำนวนกันได้ ศัพทเช่น 'ความรู้', 'เหตุผล', 'การพิสูจน์' เป็นต้น มักจะถูกใช้ใน ความหมายสองอย่าง ความรู้ ใช้หมายถึงความรู้ที่ควบคุมภายนอกอย่างใดอย่างหนึ่ง หรือหมายถึงความรู้ของความรู้ตนเอง เหตุผลไม่ใช่หมายถึงวาทะที่ใช้อภิปรายเหตุผล อย่างใดอย่างหนึ่ง แต่ใช้หมายถึงความสำนึกว่า เหตุผลคืออะไร และเหตุผลทำงาน อย่างไรด้วย ความรู้ชนิดที่เกิดจากความรู้ที่ได้จากการสังเกตเหตุไปหาผล หรือเกิดจาก การแก่งชนก่อน ไม่ใช่จากประจักษ์การณ์ตรง ไม่ใช่เป็นความรู้ที่ได้มาจากรวมวิธี การพิสูจน์ว่า หน้าที่ของความรู้ได้จากการสังเกตเหตุไปหาผล (งานว่าด้วยบทวิจารณ์ ทั้งหมดของอิมมานูเอล คานท์ เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนของเรื่องนี้) มิใช่การพิสูจน์ตาม หลักวิทยาศาสตร์คือชนิดของวิธีในโลกนี้ ซึ่งการพิสูจน์ตามหลักวิทยาศาสตร์ ซึ่งวิธี ของวัตถุในโลกนี้ ใช้กรรมวิธีผันไปหาหลักการหาความรู้ โดยการสังเกตเหตุไปหาผล ความรู้ที่ได้จากการสังเกตเหตุไปหาผล ไม่ใช่ความรู้ที่เติลจากวิธีของวัตถุในโลกนี้ ไม่มีความรู้อะไรที่จะเทียบเคียงได้กับความรู้ วิธีของใจทั้งหลาย กรรมวิธีและคุณค่า ของความรู้ทั้งสองต่างกันอย่งลิบลับ ความรู้ที่อุปนัยคือความรู้ประจักษ์ที่ได้จากวัตถุ ในโลกนี้ ทำงานและเกิดขึ้นเพราะมีการคาดคะเน คือเป็นลัทธิ สัมมติสัง้นำเรา ให้เข้าใจ และรู้จักใช้ประโยชน์จากสิ่งของในโลกนี้ ความรู้เชิงวิจารณ์เป็นการรู้ตัวถึง การคาดคะเนเหล่านั้น ดังนั้น จึงเป็นกมลแก่ความเข้าใจผิดของใจในการคาดคะเนนั้น คุณค่าของมันคือความแจ่มชัดและความหลุดพ้น และมีใช้ประโยชน์ทางโลก ๆ อย่างใด อย่างหนึ่ง มันเป็นส่วนขยาย หรือ ปริมาณลี้ลับ มาขมึนกับแบ่งความรู้เป็นความรู้ที่ได้จากสิ่ง ที่รู้เห็น ซึ่งมันเงื่อนไข้อยู่ภายใต้ความเชื่อและคำพูด (ลัทธิลัปะ, ประจักษ์) และปรัชญา หรือ ส่วนขยาย ซึ่งเป็นความรู้ที่พ้นจากสิ่งเหล่านั้น (นิรวินิจฉัย, นิษประจักษ์).

ศัพท์ที่ไม่ถูกใจนัก ซึ่งใช้อยู่ในคัมภีร์ปรัชญา เป็นส่วนขยายตกแต่งของ ภาษามนุษย์ ภาษาเป็นเครื่องมือที่จะแสดงสิ่งที่เรารู้เห็นในโลกนี้ อาการอย่างนี้มีใช้

เป็นไปตามธรรมชาติ แต่ในทางปฏิบัติมีความสำคัญมาก มีบ่อยครั้งที่ปรัชญา โดยเฉพาะฝ่ายสัมบูรณ์นิยม จำจะต้องถ่ายทอดความรู้เกี่ยวกับสิ่งสัมบูรณ์ ซึ่งไม่อาจจะทำสัญญาลักษณะใด ๆ ได้ นั่น ผ่านทางสัญญาลักษณะอื่น ๆ ที่รู้เห็นกันอยู่ในโลก การทำสัญญาลักษณะนี้จะทำได้ โดยการวางข้อความสำคัญที่นำมาใช้และประดิษฐ์เทียบเคียงขึ้นลงบนต่อยาคาทศสร้างขึ้นเป็นเครื่องหมายให้รู้กันทั่วไป ความคลุมเครือและความไม่สอดคล้องลงรอยเดียวกันมักหลายในปรัชญาอารยเมิก และปรัชญาสัมบูรณ์นิยมอื่น ๆ อาจสืบสาวไปได้ ส่วนขยายตกแต่งของภาษาที่จำเป็นเหล่านี้ นักปรัชญาเหล่านี้พยายามจะแสดงสิ่งที่ภาษาไม่อาจจะใช้เป็นเครื่องมือแสดงได้ด้วยภาษาและความคิด.

### ๕. วิชาวิธีและการปฏิเสธที่สำคัญยิ่ง

การปฏิเสธที่ไม่ขยายทั่วไป คือคุณยตาอันครอบคลุมทุกสิ่งเหมือนวิชาวิธีของมารยเมิก เขากันได้หรือไม่? ถ้าเขากันได้ จะมีความสำคัญมากหรือไม่?

๑. ถ้า ก. ถูกปฏิเสธในนี้, ก. ก็จะต้องมีอยู่ในที่อื่น เมื่อคนที่เข้าใจสิ่งนั้นผิด ๆ ว่าเป็นอันเดียวกันที่ถูกปฏิเสธในที่นี้ ก็มีความจำเป็นที่จะตั้งหาเขาไปสู่ความเข้าใจในเรื่องความเป็นอันเดียวกันที่ถูกต้อง เราไม่อาจจะหยุดเพียงแต่การปฏิเสธ การปฏิเสธมีความสำคัญพิเศษตรงที่เป็นการยืนยันความมีอยู่จริง ๆ ในรูปแบบรูปหรือในที่บางแห่งต่างหากจากสิ่งนั้นและที่นั้นที่ถูกเข้าใจผิด อนึ่ง ประโยคจ้ง 'ก มิใช่ ข.' อาจจะต้องหมายความว่า 'ก เป็น ย' เหยี่ยญมิใช่สิ่งที่มีรูปโค้งวงรี เพราะเหยี่ยญมีส่วนกลม ประโยคที่กล่าวข้างล่างมิใช่เป็นเพียงพื้นฐานสำหรับตัดสินการปฏิเสธ แต่เป็นการปฏิเสธสัมบูรณ์ทีเดียว ประโยคนี้คือ 'ก มิใช่ ข, เพราะว่า ก เป็น ย'

“การตัดสินทุกอันที่จะปราศจากการยกเว้นของการทำหายต่อคำถามที่ว่า ‘ทำไมมันจึงเป็นอย่างนั้น? หรืออย่างน้อย ท่านรู้ว่ามันเป็นอย่างนั้นได้อย่างไร? เป็นไหม คำถามต้นต้องการเหตุหรือรากฐานทางความแท้จริง ส่วนคำถามหลังต้องการเหตุของความรู้อหรือพื้นฐานทางตรรก... ในการปฏิเสธ จึงต้องมีธาตุอย่างนี้ คือมีความหมาย

ทางรับอยู่ด้วย จะต้องมึนคุณลักษณะ ซึ่งวินิจฉัยการปฏิเสธนั่นเองสำหรับเรา --- การปฏิเสธในฐานะเป็นแบบหนึ่งของการตัดสินใจ จะต้องสามารถให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งในทางรับหรือหวั่นไหวลงในความรู้อของเรา --- เราจะต้องเห็นด้วยกับหลักของเพลโตที่ว่า ความรู้สึก การรู้อสิ่งใดสิ่งหนึ่ง และถ้าธรรมชาติของ 'ความไม่มีอะไร' นั้น ในฐานะเป็นนามธรรมของความคิดที่ว่างเปล่าจะสามารถรู้อได้ ความไม่มีอะไรนั้นก็ต้องมีอะไรอยู่ในนั้น ความสำคัญพิเศษก็คือจะต้องมีความหมายพิเศษฝ่ายรับหรือยืนยันที่หวั่นไหวอยู่ในเรื่องนี้.

เพราะการปฏิเสธที่เด่น คือการคัดออกไป (การปฏิเสธที่ขัดแย้งกันของตรรกวิทยาตามแบบแผน) เป็นตัวจริงจำเป็น คือเป็นการเคลื่อนไปสู่การกำหนดฐานะที่แน่นอนในหมายความว่า เจ้ามืดโลกที่เป็นไปได้ทั้งหมดที่เสนอขึ้นมาเพื่อความเข้าใจต่อความจริงหรือลักษณะใดลักษณะหนึ่งของมัน สามารถจะตัดทิ้งเด็กต่อเมื่อต้องเสี่ยงกับอันตรายของการต้องยกเลิกความคิดทั้งหมด และถ้าการปฏิเสธหมายถึงการปฏิเสธสิ้นเชิง โดยปราศจากลักษณะฝ่ายรับตรงข้าม เราก็ต้องหันกลับมาพิจารณาการปฏิเสธนั้นใหม่ ต้องพิจารณาถึงบุคคลที่พูดถึงการปฏิเสธนั้น และสิ่งที่ถูกปฏิเสธคัดค้านว่าไม่มีเป็นต้น (ว่ามีฝ่ายรับรองว่ามีอยู่ตรงข้ามหรือไม่?) ถ้าปราศจากลักษณะดังกล่าวข้างบน การปฏิเสธก็เกินไปไม่ได้.

ต่อการตีความหมายของการปฏิเสธ เราจะขอเดาถึงข้อควรพิจารณาดังต่อไปนี้: เราจะต้องเข้าใจว่าการปฏิเสธในที่นี้หมายถึงการแก้ไขสิ่งที่ผิดให้ถูกต้อง และการยกเลิกสิ่งที่หลอกลวง เป็นที่ยอมรับกันว่า การปฏิเสธเป็นงานของใจมากกว่าเป็นการยืนยัน อย่างที่นายสิทธวาร์ตกล่าววว่า "การตัดสินใจว่า 'ก มิใช่ ข' หมายความว่า 'ก ผิด' เราจะต้องไม่เชื่อ ก ความจริงก็คือ 'ก คือ ข' การปฏิเสธเกี่ยวข้องโดยตรงและทันทีกับการตัดสินใจทางฝ่ายรับรองที่ผ่านเข้ามาหรือที่คิดขึ้น แต่เกี่ยวข้องโดยทางอ้อมเท่านั้น กับเนื้อหาของการตัดสินใจ.

การยืนยันและการปฏิเสธตั้งอยู่บนหลักคนละหลัก และความประสงค์ที่จะมีฐานะ



ฝ่ายยืนยันว่าการปฏิเสธเป็นความเข้าใจผิด การตัดสินใจฝ่ายปฏิเสธเป็นการปฏิเสธ  
ซึ่งการตัดสินใจ มิใช่เป็นการตัดสินใจอีกอันหนึ่งต่างหาก การตัดสินใจฝ่ายปฏิเสธนั้นอยู่  
เหนือความรู้สึกธรรมดาสามัญ ในการยืนยันเราไม่จำเป็นต้องมีความรู้สึกในการยืนยัน  
แต่ในการปฏิเสธเราจำเป็นต้องรู้สึกถึงหน้าที่ของการปฏิเสธ การยืนยันและปฏิเสธทั้งสอง  
ไม่อาจจะถือว่าร่วมกันหรือมีฐานะเท่ากัน ทั้งสองทำหน้าที่ต่างกันทีเดียว.

ความจริงที่ปรากฏว่าคนที่ต้องถูกปฏิเสธ ไม่ได้สองสิ่งเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับการ  
การปฏิเสธ ดังนั้น การปฏิเสธทุกอย่างจึงเป็นการขัดแย้งในตัวเอง ถ้าการปฏิเสธบ่งถึง  
ความจริงที่ตรงกับการยืนยันรับรองความจริงนั้น เราก็ไม่อาจจะทำการตัดสินใจเชิง  
ปฏิเสธได้สักอย่างเดียว ไม่มีใครแถลงข้อเท็จจริงใดที่จะถูกแย้งได้ ไม่มีความคิดใด ๆ  
จะถูกแก้ไข การกล่าวว่าการปฏิเสธลบล้างถ้อยคำที่แสดงแล้วว่า ความจริงก็คือไม่อาจ  
จะให้คำตอบได้เป็นบางส่วน เพราะว่าในส่วนที่ปฏิเสธทิ้งไปแล้ว เราไม่อาจจะคงไว้ได้  
อีกว่า ส่วนที่ปฏิเสธไปแล้วยังเป็นความจริงอยู่บางส่วน การทำเช่นนั้นเท่ากับไม่ได้ปฏิเสธ  
อะไรเลย แม้เสียว่าหนึ่งก็ไม่ได้ถูกปฏิเสธ ในประการสุดท้ายเราต้องยอมรับว่า สิ่งที่ถูก  
ปฏิเสธจะเป็นบางส่วนหรือในแง่ใดแง่หนึ่ง จะต้องไม่จริงในความหมายใด ๆ การ  
ปฏิเสธนั้นเป็นเพียงจิตวิสัย เป็นมรยตากรเท่านั้น.

ในทันทีที่เราจะได้กล่าวถึงคำตอบในทางวิภาษวิธี ที่ท่านอาจารย์นาคราชุนได้ให้  
ไว้ในการตอบปัญหา ถ้าการปฏิเสธนั้นบ่งถึงความจริงอันหนึ่ง ซึ่งตรงกับความจริง  
ของฝ่ายยืนยัน ( สิ่งที่ถูกปฏิเสธ-ยติ สัตวา ปฏิเสธะ ) ตามหลักของท่าน การปฏิเสธ  
คัดค้านนั้น ก็หมายความว่าถึงความจริงของศูนย์ศดา สิ่งที่ถูกปฏิเสธว่าไม่จำเป็นต้องเป็นจริง  
ก็คือไม่จริง ความจริง การปฏิเสธจะคู่เข้าคู่กันคือความหมายและการเอาความจริง  
ที่ปราศจากเหตุผลสมควรออกไป การปฏิเสธมีความสำคัญพิเศษเพราะมีหน้าที่ทาง  
ขัดเกลาส่วนที่ไม่ต้องการออก.

ในแง่ที่แคบเข้ามาในเรื่องการปฏิเสธซึ่งปรัชญาทุกลัทธิรับรองกันนั้น เป็นไปได้  
ที่จะแสดงว่า มีรากของจิตวิสัย คือการคิดของจิตในเชิงการตีความหมายที่จิตสร้างขึ้นมา

หรือการบิดเบือนความจริง สำหรับการปฏิเสธซึ่งไม่มีความจริงฝ่ายตรงกันข้าม (เช่น) แจกกันดอกไม้ไม่มอบหนึ่งเห็นเดาถึง มันอาจจะอยู่ ณ ที่ไหนสักแห่งหนึ่ง แต่การเกี่ยวของกับสิ่งของในทันทีในฐานะเป็นวัตถุชิ้นหนึ่งไม่มีอยู่ การสำคัญผิดในชายคนหนึ่งว่าเป็นอันเดียวกับเส้าไฟฟ้า ไม่มีวัตถุที่แท้จริงเป็นคู่กับความเข้าใจผิดนั้น อาจจะพูดได้ว่า ไม่ใช่แค่ความสัมพันธ์ที่ถูกเข้าใจผิด แม้แต่อาการของความเข้าใจผิดนั้น ไม่ได้เป็นสิ่งที่ของ (ของความคิด) จริง ๆ การเข้าใจผิดนั้นมิแต่ความมีอยู่แค่เป็นความรู้ของคนนั้นเท่านั้น เพราะว่าสิ่งที่เป็นนิยามไม่สามารถจะมียุติต่างหากจากประสบการณ์จริง ๆ ในชีวิต มันไม่มีตัวตนต่างหากจากความรู้เดิม แต่ความจริงจะต้องมีความมีอยู่เป็นแก่นสารของตนเอง.

๒. คือบปัญหาที่ว่า 'เราปฏิเสธอย่างไร' พื้นฐานของการปฏิเสธอาจจะมีผู้คิดว่าเรารู้ สิ่งที่อยู่ในคำถามแล้วว่า ความจริงเป็นอะไร และ เพราะฉะนั้น จึงอยู่ในฐานะที่จะทิ้งความเห็นผิดเกี่ยวกับสิ่งนั้น แต่ถ้าเราอยู่ในฐานะเป็นเจ้าของความจริงเรียบร้อยแล้ว การปฏิเสธก็กลายเป็นกรรมวิธีที่ไร้เหตุผล การปฏิเสธกลายเป็นเครื่องมือ และการเคลื่อนไหวที่ไม่จำเป็นในการแสวงหาความจริงขั้นสุดท้าย ตามความเห็นของมาชยิมิก การปฏิเสธเป็นเหมือนอุปกรณ์ ช่วยให้เรารู้ความจริงอันติมะ.

ไม่เป็นเหตุผลที่จำเป็นเสมอไป ที่เบื้องต้นเราจะต้องรู้ว่าสิ่งนั้นคืออะไรก่อนที่เราจะปฏิเสธลักษณะที่ถูกลดสำรวจหา ใครคนหนึ่งอาจจะสำคัญที่เราก่อตั้งสำคัญผิดขึ้นมา ไม่ใช่รู้จากอาการระคายเคือง หรือเตือนให้ระวังตัวของเรามาก่อน ซึ่งอาการนั้นทำมาจากที่ที่ไกลและปลอดภัย และอาการนั้นไม่ช่วยให้เกิดการตอบสนองต่อของ ความจริง ความเชื่อของเราที่แสดงออกต่อหน้าเราบอกชัดว่า 'ไม่ใช่' แต่เป็นการปฏิเสธ และโดยการนับเบาความกลัวและความไม่รู้ออกเสีย อาการนั้นก็พาไปสู่ความรู้ว่า ฐนนั้นเป็นเพียงเชือกและในทำนองตรงกันข้าม เชือกนั้นไม่ใช่ ฐานการอวดอ้างเกินไปและการไม่ตรงรอยกันของฐานะทางปรัชญา เป็นเหตุผลเพียงพอในการประณามปรัชญานั้นว่า ไม่จริงใช้ไม่ได้ก่อนที่เราจะอยู่ในฐานะที่จะหาทางแก้ที่แท้จริง เราไม่อาจจะรับรองหลักนั้นได้ง่าย ๆ

เพราะเหตุผลที่ว่าปรัชญาที่ตกกว่ายังไม่ถูกสร้างจน.

มารชยมิกได้แสดงถึงปัญหา เป็นพิเศษในปรัชญาของเขา อันไหนมาก่อนเพื่อน: ความรู้ ในความจริงสูงสุด และแล้วการประณามปรากฏการณ์ธรรมชาติอย่างเป็นความศรัทธา เพราะว่า สิ่งเหล่านั้นไม่อาจจะกำหนดหลักสำคัญของความจริงสูงสุดได้หรือ? หรือว่า จะมีวิธีหนึ่งที่จะนำเราไปพบธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งๆ โดยผ่านการทราบถึง ความไม่สอดคล้องกันในปรากฏการณ์ธรรมชาติ? ถ้าเป็นอย่างแรก ก็กลายเป็นสิ่งไร้เหตุผลว่า เราสามารถมีความรู้ ถึงความจริงสูงสุดตั้งแต่เริ่มต้นได้อย่างไร: และเมื่อได้เข้าถึงหัวใจของความจริง ทำไมเราจึงถอยกลับจากความจริงนั้น เพื่อจะมาหมกมุ่นในการประณามอย่างไม่ยึดติดปรากฏการณ์ของโลกอีก การกระทำเชิงดอยหนั้นไม่มีความค่าทางการค้นคว้า มันไม่ได้ช่วยส่งทางไปถึงความจริงที่สุด บางคนอาจกล่าวว่า ถึงแม้ว่าเราไม่ได้มีความับบริบูรณ์และโดยตรงซึ่งความจริงที่สุดที่จะเริ่มต้น ถึงกระนั้นเราก็มีหลักสำคัญเป็นแผนที่ยุทธเรา และแผนที่ยุทธสามารถนำเราให้ผ่านการตัดสินใจในปรากฏการณ์ธรรมชาติ การพอใจเช่นนั้นก็ไม่ใช่ความยาก ถ้าหลักสำคัญนี้เป็นเพียงแบบแผนก็จะอธิบายไม่ได้ว่า ทำไมเราจะต้องเริ่มต้นด้วยหลักสำคัญ อันว่าด้วยความจริงสูงสุด โดยเฉพาะนั้น และไม่เริ่มต้นด้วยหลักอื่น ๆ คือด้วยหลักสำคัญหลักใดหลักหนึ่ง ซึ่งเป็นแบบแผน อรรถวิทย์ทั้งหมดก็จะกลายเป็นเพียงลัทธิฐานตายเดี่ยว ถ้าท่านรับรอง ก เป็นมาตรฐาน ค ข ง ก็กลายเป็นลูกน้องตามมา และถ้าท่านรับรอง ข เป็นมาตรฐาน จ ฉ ข ก็ต้องเป็นผลตามมา ในกรณีเช่นนั้น ก็ไม่อาจวินิจฉัยจุดเริ่มต้นได้ นอกจากนั้นเราอาจไม่มีอะไรที่จะวินิจฉัยระหว่างลัทธิฐานคู่แข่ง วิธีนี้อาจกลายเป็นวิธีการของอภิปรัชญาที่เก่งความจริงด้วยอาศัยทฤษฎี วิธีนี้ไม่ใช่เป็นเจตนารมณ์ของวิชาวิธีของมารชยมิก.

เรื่องทั้งหมดที่กล่าวแล้วเกิดขึ้น เพราะเรากลับลำดับความจริงของการค้นคว้าของเรา การกำหนดหน้าต้องเริ่มจากมายาการไปหาความจริง จากของเท็จไปหาของจริง และจะสลับลำดับกันไม่ได้ ไม่มีข้อความที่กล่าวว่า จากความจริงไปหาความเท็จ

ทั้งไม่มีความจำเป็นต้องทำเช่นนั้น ทำที่ตามธรรมชาติของเราคือยึดถือสิ่งที่เบ็นมายา เป็นของจริง ตัวอย่างเช่น เราสำคัญผิดร่างกายของเราว่าเป็นตน ความเข้าใจเช่นนั้น เป็นปรกตินิสัย ที่ไม่รู้ตัวของตนในการตรัสธรรมเช่นนั้น เพราะว่าไม่มีใครยอมตกไปสู่ อำนาจของอวิชชาทั้ง ๆ ที่รู้ และแล้วก็เกิดการสะดุ้งตนจากอวิชชา ผลที่ตามมา ก็คือเราเกิดบัญญัติตรวจตราตัวเอง การถอนอวิชชาหรือการเพิกถอนการยึดถือจะ เปิดเผยให้เห็นวิญญาณตัวที่ถูกปกคลุมด้วยมอฆาการ โดยการฉีกหน้ากากที่สร้างขึ้นมานั้น ขันบึง ความรู้เช่นนั้นเท่านั้นทำให้เราได้หลักสำคัญของความจริง ในฐานะเป็น อพารย-ไม่ขัดแย้งกันเอง นิรวัดประหรืออุปปรปรตยยะ-ปราศจากความคิดนึกที่ผิด ๆ ในสิ่งทั้งหลาย อวิชชาในฐานะเป็นพารย-ขัดกัน และไม่มีความคิดถึงตามแบบแผน ที่ปราศจากเหตุผล.

หลักสำคัญเองจะต้องกำจัดโดยการวิพากษ์ ผู้แสวงหาความจริงไม่อาจจะเริ่มต้น ด้วยหลักที่ได้มาจากการสังเกตความจริงจากเหตุไปหาผล หรือจากการคิดฝันโดยไม่ได้ ผ่านการปฏิบัติจริง ๆ การทำเช่นนั้นเป็นการล่าเอียงเข้าถပ်ประเด็นที่ต้องการด้วยทิวฐิ สิ่งที่มีอยู่ ในความรู้ลึกทางปรัชญา ซึ่งมีอยู่ในปรัชญาทุกลัทธิ คือการกระตุ่น ให้เกิดความรู้ ในความจริงที่ปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่งและที่สูงสุด แสงสว่างของการ วิพากษ์ได้น่ายแสงขึ้นโดยผ่านกรกันหาและสองผิดสองถูก โดยผ่านลัทธิปรัชญาของ อภิปรัชญา อันว่าด้วยการแก่งความจริงที่ค่อนข้างทิวฐิจิต และการกระทบกระทั่งกัน ที่จะขาดเสียมิได้ของลัทธิปรัชญาเหล่านั้น กรรมวิธีดังกล่าวนี้ช่วยพาเราไปสู่ความจริง ปรมัตถ์.

อุปมาวิธีข้างบนอาจถือในฐานะเป็นความเชื่อของมารชยมิก ในส่วนที่เกี่ยวกับ หน้าที่ของการปฏิบัติธรรม จำเป็นต้องแนะนำให้เปรียบเทียบความเชื่อกับความเชื่อของ เวทานตะและวิษณูนาวาหิน ในลัทธิทั้งสามนี้ การคิดหาเหตุผลเป็นโลกุตระอยู่เหนือโลก และสิ่งสัมบูรณ์สูงสุดจะเข้าถึงได้ โดยการปฏิบัติ อย่างไรก็ตาม ไรก็ดีความต่างกันระหว่าง ลัทธิสัมบูรณ์นิยมทั้งสามนี้ อาจจะต้องว่าเป็นอุปมาวิธีที่ต่างกันสามทางในการวางแบบ การปฏิบัติธรรม<sup>65</sup>

ในเวทาคณะการปฏิบัติซึ่งบังถึงการเกิดมีเป็นชนและความต่างกัน ซึ่งอาการ  
ทั้งสองนั้นถูกยกให้เป็นของปรมาตมน์ ด้วยความเข้าใจผิด ผู้เชื่อบุคคลกระตุนให้ปฏิบัติ  
ทันที โดยบัญญัติทางปรัชญาของพระเจ้าพิเศษ และทางเทววิทยารูปนิษั (เวทาคณะ-  
ที่สูงสุดแห่งพระเวท) เปิดเผยทางวาทต่อพวกเราว่า อาตมน์เป็นหนึ่งในไม่มีสอง  
(อิตตาบรลัทธิ) เทานั้นที่เป็นของจริง เราจึงเริ่มออกเดินทางจิตใจตามแผนที่ของ  
ความจริงที่หาไว้แล้ว ความรู้ ได้จากคัมภีร์เบองตันถูกค้นพบโดยวิภาชวิธว่าด้วย  
ความแตกต่าง ซึ่งทำชนเพื่อขจัดความสงสัยและการขัดแย้งกัน วิธิการซึ่งเริ่มใน  
บัญญัติของพระเจ้าถูกทำให้สมบูรณ์ในความรู้ทางญาณที่เห็นพระพรหมผู้ยิ่งใหญ่

ในปรัชญามารขมิก เราไม่วางใจในบัญญัติพิเศษของใคร ความรู้ลึกทาง  
วิภาชวิธ ซึ่งพิพพันอยู่ในระบบปรัชญาว่าด้วยการแก่งความจริงทั้งหลาย ช่วยบ่ม  
ปรัชญามารขมิกให้ตั้งขนาด โดยผ่านการขัดแย้งซึ่งกันและกันทั้งระชาดเล็กมีได้ การ  
ปฏิบัติคัดค้านบอกโดยตรงถึงที่ชนะที่ท่าดังครามขบเคียวกับความจริงสูงสุด บอกถึง  
วิกลปะทั้งหมด และนำมาใช้โดยทางอ้อมกับอาการปรากฏของมายา การปฏิบัติ  
เป็นหลักทางตรรกวิทยารลัทธิ ในฐานะที่การปฏิเสชนได้แบบมาจากการขัดแย้งกัน  
ของลัทธิปรัชญาทั้งหลาย

ในนิกายโยคจจารการปฏิเสชหมายถึงการล้มเลิกความเชื่อถือว่า มีวิสัยที่เป็น  
อารมณ์ของใจภายนอก คือเชื่อว่า วิสัยภายนอกเป็นอิสระต่างหากจากใจ การปฏิบัติ  
เช่นนั้นมิได้ถูกคลใจจากบัญญัติทางเทววิทยาของพระเจ้า เหมือนอย่างในลัทธิเวทาคณะ  
ทั้งมิได้ถูกยุโดยการวิพากษ์ทางตรรกเหมือนอย่างในปรัชญามารขมิก ปรัชญาโยคจจาร  
ยึดหลักของประสพการณ์ทางใจที่ได้จากมาน ซึ่งในภาวะเช่นนั้นวิสัยที่เป็นอารมณ์  
ของใจจะค่อย ๆ อันครธานหายไปไนนิโรธสมาบัติ ซึ่งตบัสัญญาและเวทนา ถือกันว่า  
ภาวะสูงสุดของสมาบัติเป็นปรกติภาพของความจริงสูงสุด และหลักนี้ก่อให้เกิดคติทาง  
อภิปรัชญาแก่โยคจจาร คือ คิดว่าด้วยจิต (วิญญาณ) และว่าด้วยอาสยวิญญาณอันเป็น  
บ่อเกิดของสรรพสิ่ง วิสัยที่เป็นอารมณ์ของใจภายนอกมิใช่อะไรอื่นคือ เป็นแต่การ

ที่ทุกที่เอาอย่างผิด ๆ วิชาชีวิตที่ใช้ค่านิยม (ปรัชญาว่าด้วยความจริงแท้ของวิถีภายนอก) ได้เริ่มต้นขึ้นแล้ว และความจริงอันแท้ของวิญญาณ (วิชาปฏิบัติมาตุรตา) ได้ถูกยกย่องและยืนยัน แนวทางสำหรับการปฏิบัติเป็นจิตวิทยาโดยกำเนิด.

๓. มีผู้คิดว่า เนื่องจากการใช้การปฏิบัติคัดค้านอันเลื่องชือ เราจึงไม่สามารถจะหยุดแค่การปฏิบัติเท่านั้นได้ จึงจะต้องมีอะไรคือให้สมบูรณ์ วิชาชีวิตของมารชมิถปรากฏชัดเจนว่าเป็นคนทำมาปหนักในเรื่องนี้ และพวกนักวิจารณ์ก็ไม่ถึงเด้อักต่อไปที่จะเรียกกลั่นกันว่า วิชาชีวิตกว่า เพื่อคัดค้านความเห็นที่ปราศจากเหตุผลเช่นนั้น เราอาจจะแถลงเรื่องนี้ได้ทันทีว่า ปรัชญามีไร่ วิชาชีวิตกว่าทอย่างที่ท่านเข้าใจ เพราะปรัชญาอันสลัดทำที่ทางปฏิบัติทิ้งเสียด้วย ไม่ใช่อย่างท้อถอยกันว่า การตัดสินใจอย่างหนึ่งจะต้องถูกแทนที่ด้วยการตัดสินใจอย่างหนึ่ง ความสำเร็จสมบูรณ์อาจจะเป็นลำดับที่ต่างกันของความรู้ และองจะมีได้ด้วยวิบัติสัญญาญาณ การปฏิบัติเป็นเครื่องขัดการหยุดของทำที่ทางตัดสินใจ เรื่องนี้แสดงให้เห็นว่า ความจริงปรกติไม่ได้รับรองการสร้างอุดมคติของเรา หรือการปรุงแต่งทางความคิดในใจของเรา การปฏิบัติคัดค้านเสียให้เราเห็นถึงลักษณะทางจิตวิสัยบริสุทธิ์ของความคิด ความคิดมิได้เป็นทางเดียวในการเข้าถึงความจริง แต่เป็นการบิดเบือนความจริง เป็นการผิดอย่างหนึ่งที่จะพูดถึงการตัดสินใจเชิงปฏิบัติ การตัดสินใจหรือพิสัยคือการตีความหมายหรือการสร้างความจริงขึ้นในความคิด การตัดสินใจในฐานะเป็นการตัดสินใจหรือพิสัยจะต้องเป็นฝ่ายยืนยัน คือเป็นฝ่ายลงต้นในฐานะฝ่ายรับรอง การตัดสินใจเชิงปฏิบัติมีความหมายน้อยมาก ในฐานะเป็นคำต่อเชื่อมฝ่ายปฏิบัติในตรรกวิทยาตามแบบแผนที่ดีเป็นธรรมเนียมมา การตัดสินใจเชิงปฏิบัติคือการปฏิบัติซึ่งการตัดสินใจ.

เพราะเหตุดังกล่าวมาการปฏิบัติจึงเป็นการสิ้นหวัง หรือเป็นการมีประตุความคิดแต่ในทันทีที่การปฏิบัติคัดค้านได้เปิดมรรคาใหม่ คือมรรคาแห่งวิบัติสัญญาญาณ การปฏิบัติเป็นประตุของวิบัติสัญญาญาณ ศูนย์ตามมิใช่เป็นเพียงการปฏิบัติทวิฐิแต่เป็นปรัชญา (บัญญัติ) วิบัติสัญญาญาณจะเกิดขึ้นได้จากการปฏิบัติคัดค้านที่แก่กว่า

ทั่วไป เหมือนอย่างชีวิตทางศาสนาที่บริสุทธิ์จะเกิดขึ้นได้เพราะสละเพศฆราวาส ศุนยตา  
 เป็นเชิงปฏิเสธสำหรับความคิดเท่านั้น แต่ในตัวเองมันเป็นความบริสุทธิ์ไม่มีความ  
 สัมพันธ์กับความสมบูรณ์สูงสุด อาจจะต้องว่าศุนยตาเป็นสากลและเป็นเชิงรับรองมากกว่า  
 จะเป็นการยืนยันรับรองเต็มที่ เพราะการยืนยันว่า ก. เป็น ข. ซึ่งตัวอักษรเป็น  
 รูปตามตัวเป็นการบอกชัดว่า เป็นการปฏิเสธความมันไม่ได้เป็นรูปสี่เหลี่ยม หรือไม่ได้  
 เป็นวงกลม ทุก ๆ ยืนยันบอกถึงถาวรคติความ หงยืนยันและคัดค้านเป็นการตกลงใจ  
 เป็นการกำหนดชนหรือเป็นการรับล้าง วิภาชวิธ ในฐานะเป็นศุนยตาเป็นการจัดการ  
 รัตรังในใจ ซึ่งความคิดของเราออกไปได้ให้แก่ปรมาตตัสจ เพราะความคิดในใจ  
 ของเราเคยมีความลำเอียงในทางปฏิบัติหรือในทางความรู้สึก วิภาชวิธ ในฐานะเป็น  
 ศุนยตาเป็นการเปลื้องปรมาตตัสจจากการจำกัดที่สร้างทำปดอมชน เกิดขึ้นโดยบังเอิญ  
 มากกว่า และมีใช้เป็นการปฏิเสธปรมาตตัสจโดยสิ้นเชิง ศุนยตาเป็นการลบล้าง  
 การปฏิเสธ ดังนั้นศุนยตาจึงเป็นการยืนยันใหม่ถึงลักษณะอันไม่มถตันสุด และเป็น  
 เชิงยืนยันของปรมาตตัสจอันจะแสดงด้วยภาษาอะไร ๆ ไม่ได้

### ๖. ศุนยตาเป็นทฤษฎีหรือ ?

มีบ่อยครั้งหลายท่านรุดลาไปถึงปัญหาว่าศุนยตา ซึ่งเป็นการพิพากษ์วิจารณ์  
 ทฤษฎีทั้งหลายเป็นทฤษฎีอีกอันหนึ่งหรือ วิภาชวิธของนารายณ์ก็เชิงปฏิเสธคัดค้าน  
 ฐานะทั้งหมดเป็นฐานะอีกอันหนึ่งหรือ และเนื่องจากเราได้ก้าวหน้าไปถึงฐานะใหม่  
 อีกอันหนึ่ง การันจำเบ็นต้องมีวิภาชวิธอีกอันหนึ่งมาปฏิเสธคัดค้าน และวิภาชวิธ  
 อันหลังต้องหาวิภาชวิธอันต่อไปมาปฏิเสธ จึงเลยกลายเป็นไม่รู้จบ

การวิพากษ์วิจารณ์อันแรกโดยกชนพิจารณาแล้ว ในตอนต้น ๆ ของบทที่ว่า  
 การวิพากษ์วิจารณ์จะทำได้อย่างไร ถ้าไม่มีฐานะหรือตำแหน่งยึดเดี่ยก่อน ข้อความ  
 บัจจุบันนี้ว่าการวิพากษ์ตนเองเป็นฐานะใหม่อีกอันหนึ่ง ฐานะเช่นนั้นอาจจะถือว่า  
 เป็นการต้นหน้าโต้ตอบกับอีกฝ่ายหนึ่ง ข้อความทั้งสองนี้เกิดขึ้นจากความเข้าใจผิด

ถ้ามันเทียบกันถึงสภาพที่แท้จริงของวิชาชีวิต

ข้อความที่ว่า ศูนย์ตาเองเป็นทฤษฎีอีกอันหนึ่งนั่น มีส่วนเทียบได้กับคนทาคาน ทำนองเดียวกับคนคอเวทานตะ กล่าวกันว่าเมื่อเราประกาศและตัดสินทั้งโลกในฐานะเป็น ของเท็จ ความเป็นของเท็จ (มิตยาตวะ) นั้นเองอาจจะดำรงอยู่ในฐานะเป็นความจริง อันหนึ่ง ซึ่งอาจจะเป็นความจริงเชิงปฏิบัติต่อพระพรหม นั่นเป็นความคิดที่เป็นปฏิปักษ์ ต่อสัมมบรรณนิยาม เพราะว่าสังสัมบรรณสูงสุดนั่นเองถูกเผชิญหน้า และถูกโจมตีด้วย ปรัชญาสายอื่น ๆ.

การวิพากษ์วิจารณ์ทฤษฎีไม่เป็นทฤษฎี การวิพากษ์เป็นเพียงความรู้สึกว่า อะไรเป็นทฤษฎี เกิดขึ้นอย่างไร ไม่เป็นการเสนอทฤษฎีชนิดใหม่ การปฏิเสธคัดค้าน ข้อเสนอทั้งหลายไม่เป็นการสร้างฐานะขึ้นใหม่ เมื่อวิเคราะห์แล้ววิชาชีวิตไม่ได้แสดง สิ่งใดใหม่ เป็นเพียงเปิดเผยมากกว่าที่จะเพิ่มเติมหรือปิดเบือนหินที่เหนียวที่ของมัน เหมือนกับแสงสว่างซึ่งเพียงแต่ส่องให้เห็นสิ่งต่าง ๆ ให้ตระหนักรู้ที่แท้จริงของมันเท่านั้น สัมมติว่าการแยกแยะวิเคราะห์ทฤษฎีทั้งหลาย แทนที่จะเป็นการเปิดเผยอย่างเดียวเป็นการปิดเบือนหินหรือเพิ่มเติมสิ่งที่กำลังวิเคราะห์ ความรู้สึกที่ว่า การวิเคราะห์เพิ่มเติมหรือหินเห จะมีความเป็นไปได้ใหม่? เพราะว่าตามสัมมัตฐานความรู้สึกอันก ถึงหน้าที่ของการวิเคราะห์นั้น อาจจะเป็นการหันเหในตัวเอง ดังนั้นไม่มีประโยชน์ใดๆ เกี่ยวกับเรื่องนี้จะพอใช้ได้ ในประการสุดท้ายเราจำเป็นต้องรับรองการวิเคราะห์อย่าง บริสุทธิ์ หรือรับรองเพียงความรู้สึกอันปราศจากการสับสน ไปถึงการปิดเบือนใน ระยะเวลาอันดิมะบางกาด ความรู้วามสัมมัตฐานคืออะไรไม่เป็นสัมมัตฐานเสียเอง การวิเคราะห์หรือการวิพากษ์วิจารณ์ ไม่ได้เพิ่มเติมให้แก่ชุมชนของความรู้อันอยู่แล้ว ของเรา เราได้ประโยชน์ในทางลึกลับใช้ในทางกว้าง เพราะไม่มีการเพิ่มเติมสิ่งใหม่ จึงไม่มีความจำเป็นสำหรับปล่อยศูนย์กลางตัวหน้าต่อไป.

วิชาชีวิตเป็นการไตร่ตรอง และเป็นการรู้เท่าทันต่อภาวะเก่า ๆ ของการแก่ง ความจริงอันประกอบด้วยทิวฐิ คือการหาเหตุผลตามอำนาจทิวฐิของตน ผลที่เกิดขึ้น



ชนในเวลาอันสมควร กลับไม่ใช้การพิจารณาไตร่ตรองดูภาวะเก่า ๆ ของทิวฐิเหล่านัน  
 มีฉะนั้น สภาวะของภาวะทั้งสองจะต้องเป็นอันเดียวกัน ภาวะอันหนึ่งก็จะไม่สัมพันธ์กับอีก  
 อันหนึ่ง ถึงกระนั้นภาวะของการไตร่ตรองลบล้าง อันหนึ่งอาจจะไม่ได้จำลองแบบ  
 มาจากอันอื่น แต่สภาวะอันเดียวกันจะต้องถูกพิจารณาให้เข้าใจกันและให้ชัดเจนยิ่งขึ้น  
 การรู้สึกไตร่ตรองหาเหตุผลเป็นศูนย์กลาง ความรู้สึกเช่นนี้เป็นของวิญญาณชั้นสูง  
 ภาวะเช่นนี้เป็นการศึกษาที่ค้นหาค้นหา การวิพากษ์มิใช่อะไร คือเหตุผลที่ต้อง  
 พลิกเอาข้างในออกมาข้างนอกจะดูได้นัด ๆ

ในการรักษาความพอใจไว้วาง ศูนย์ตา (วิภาชวิธ) ไม่ได้เพิ่มสิ่งใดสิ่งหนึ่ง  
 ลงในทำนองที่จำมีการบังเกิด หรือทั้งศูนย์ตาก็ไม่ได้เป็นสิ่งหนึ่งต่างหาก มีกล่าวไว้  
 ในที่หลายแห่งในอัฐสาหตริกา และในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาหลายคัมภีร์ว่ารูปศูนย์  
 และศูนย์ตาคือรูป (รูป ศูนย์ม, ศูนย์ใจ รูปม) เวทนา สัญญา ตัสดการ และ  
 วิญญาณ ก็ทำนองเดียวกัน ถ้าศูนย์ตาตรงจกชั้นเหล่านี้ สิ่งทั้งหลายจะไม่พึง  
 เป็นของศูนย์ (คือปราศจากความแท้จริงภายใน) เพราะฉะนั้น สังสารและนิพพาน  
 เป็นอันเดียวกัน ไม่มีร่องรอยของความต่างที่ระหว่างสังสารและพระนิพพาน เหมือน  
 อย่างที่ท่านอาจารย์นาคารชุนได้กล่าวไว้ นิรวาณเป็นสังขารของสังสาร ในทาง  
 กลับกันสังสารเป็นความเท็จหรือเป็นลุ่มมิตส์ใจของพระนิรวาณ นิรวาณเป็นสังสาร  
 ที่ไม่มีการเกิดและความแก่ชรา ความต่างกันระหว่างภาวะทั้งสองอยู่ตรงทวิฤคของเรา  
 ภาวะเหล่านี้เป็นญาณวิทยาไม่ใช่อภิปรัชญา.

ข้อควรพิจารณาที่สำคัญในอันดับต่อไปในส่วนที่เกี่ยวข้องกับศูนย์ตา คือศูนย์ตา  
 เป็นปรมัตตลัจที่แท้สากล และเป็นความจริงอันเอกอันเดียวที่ครอบคลุมลัจจักรวาล  
 ไว้ ถ้าศูนย์ตาเป็นแต่เพียงทฤชฐิหรือที่ค้นหานั้น อาจจะนำมันไปถือหรือมีประโยชน์  
 มันก็อาจเป็นเพียงการกำหนดหมาย หรือการจำกัดความจริงให้อยู่ในวงของการคิดนึก  
 พิน ๆ ของเรา การวินิจฉัยประโยชน์ทางตรรกวิทยาประโยชน์หนึ่งมิใช่สร้างประโยชน์  
 อื่น ๆ ขึ้นมาอีก ถ้าเป็นเช่นนั้นเราก็ไม่สามารถสร้างประโยชน์ที่กินความกว้างทั่วไปได้

เพราะอาศัยเหตุข้างบน การกล่าวถึงธรรมชาติที่แท้จริงของประโยคทางตรรกทั้งหมด  
 จะเป็นเพียงการกล่าวได้ประโยคเดียว การกล่าวเช่นนั้นประโยคเดียวเพื่อให้กลุ่ม  
 ทุก ๆ ประโยคไม่สามารถจะทำให้อยู่ใน 'ประโยคเดียวแต่คลุมถึงทุก ๆ ประโยค'  
 โดยมองจากแง่ความจริงดังกล่าวข้างบน (เพราะประโยคเช่นนั้นนับแต่เพียงกล่าวถึง  
 สิ่งจะแสดงไม่ตกอยู่ภายในสิ่งที่แสดงแล้ว) ประโยคเช่นนั้นก็ไม่สามารถจะมอง  
 ซ้ำมไปได้ เพราะเหตุที่เป็นประโยคทางตรรกวิทยา (ที่ยกขึ้นเป็นสัมมติฐาน) ประโยค  
 เช่นนั้นควรจะรวมอยู่ในประโยคที่กินความทั้งหมด เพื่อความสมบูรณ์หมดจนในตัวเอง  
 สภาพเช่นนั้นไม่มีทางแก้ไขได้ เพราะประโยคที่เราใช้เริ่มต้นในตรรกวิทยาคิดอยู่แล้ว  
 เนื่องจากประโยคที่เราใช้เริ่มต้นเป็นเพียงประโยคเล็ก ๆ ในตรรกวิทยา ไม่อาจจะ  
 กินความได้ทั้งหมด ทางที่ถูกคือต้องถือหัตถ์ระยายครอบคลุมทั่วไปไม่ให้ตกอยู่ภายใต้  
 การตัดสินใจเล็ก ๆ ในทำนองเดียวกันการรู้งานทุก ๆ แห่งของหัตถ์ระยาย หรือการคิดหา  
 เหตุผลเช่นนั้นไม่สามารถเป็นหัตถ์ระยายในตัวเอง ดังนั้นหัตถ์ระยายทั่วไปไม่สามารถเป็น  
 หัตถ์ระยายเล็ก ๆ อันหนึ่ง ในทางกลับกันแง่มุมทั้งหมดของหัตถ์ระยายหนึ่งเป็นแง่มุมเฉพาะ ๆ  
 ไม่สามารถเป็นหัตถ์ระยายแผ่ขยายครอบคลุมทั่วไปได้

มาชมอีกพอใจที่ได้นำเอาความจริงของการพิจารณาข้างบน มาเปิดเผยให้เห็น  
 โดยแสดงว่า "ศูนยตา (ความรู้สึกถึงความว่างเปล่า) หัตถ์ระยายทั้งหมดอันพระชินะ  
 (พระพุทธเจ้า) ทรงหลายได้แต่คงแล้วฐานเป็นทางแห่งความหลุดพ้น บุคคลที่ถือ  
 ศูนยตาว่าเป็นเพียงแต่ทฤษฎีความเห็นย่อย ๆ อันหนึ่ง ไม่สามารถจะแก้ไข (ความเข้าใจ  
 ของเขาได้)" "ขอนเบนขยายน คือถามคนหนึ่งต้องการถาม เมื่อเขาได้รับคำตอบว่า  
 ไม่มีอะไรจะตอบให้ได้ การถูกให้คำตอบเช่นนั้นก็คือไม่ได้ให้อะไร"

ในท่อน ๆ พระอาจารย์มาชมอีกแสดงว่า ศูนยตาต้องใช้ด้วยความชำนาญชำนาญ  
 หรือด้วยทักษะ ศูนยตาจะให้โทษมากถ้าเข้าใจศูนยตาคิด ๆ เหมือนจับผิดวิธี  
 พวกเราถูกเตือนว่าอย่าคิดว่าศูนยตาเป็นเพียงทฤษฎี ในฐานะเป็นทฤษฎีเพิ่มขนอก

อันหนึ่ง (จากที่มีอยู่แล้ว) สมจริงดังคำที่ท่านกล่าวไว้ในกัศยปปริวรรตว่า

“ดูกรกัศยปะ, คนที่เข้าใจผิดในศูนยตาว่าเป็นความจริงฝ่ายศาสน์ไม่มีอะไรอยู่ในนั้น เราพิจารณาเห็นเขาว่าเป็นคนโง่ทึบ เป็นคนหลงที่แก้ไขไม่ได้ ที่บุคคลนั้นยึดถือ ปุ่ทุกฤตฤต คือถือว่ามีบุคคลอื่นโรงอยู่เป็นแก่นสาร โดยการมองเห็นความใหญ่โตของภูเขาพระสุเมรุ ยังประเสริฐกว่าการที่บุคคลถือศูนยตฤตฤต คือเห็นศูนยตาแต่เป็นเชิงอภิวาณินวาทินะ คือเห็นว่าทุกสิ่งไม่มี ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น ? ดูกรกัศยปะ บรรดาฤตฤตทั้งหมดศูนยตาเป็นแก่นขัชนานนอก เราเรียกบุคคลผู้ที่สำคัญผิดในศูนยตาว่าเป็นเพียงฤตฤต คือความเห็นพ่น ๆ ว่าเป็นผู้แก้ไขไม่ได้ อุปมาเหมือนแก่นขัที่เขาใช้เพื่อรักษาคนไข้ แก่นขันั้นย่อมถอนความผิดปกติในร่างกายของคนป่วย แต่ส่วนที่เหลือของแก่นขันั้นเองจะทำอันตรายแก่กะเพาะของคนไข้ ดูกรกัศยปะ ท่านจะสำคัญความข้อนั้นเป็นไฉน ?.....ในทำนองเดียวกัน ดูกรกัศยปะ ศูนยตาเป็นแก่นขัชนานนอกสำหรับถ้ายถอนที่ฤตฤตผิดทุกชนิด แต่เราเรียกบุคคลผู้เข้าใจศูนยตาเป็นแต่เพียงฤตฤตธรรมดาชนิดหนึ่งว่า เป็นคนแก้ไขไม่ได้.”

สำนักพุทธมณฑล

# บทที่ ๗

## การใช้ภาษาวิधि

การใช้ภาษาวิธิต่อความคิดสำคัญบางแบบ เช่นเรื่องมีจะจาการ การเคลื่อนไหว  
สื่อสาร คุณภาพ และอัตราหรืออัตราที่มี จะได้พิจารณาต่อไป การใช้ภาษาวิधिเช่นนี้  
จะแสดงกรรมวิधिเป็นเนื้อหนังแก่นสารของภาษาวิधि และช่วยให้เราเข้าใจคุณค่าของ  
ภาษาวิधिในฐานะเป็นกระบวนการภาษาวิधि ความจริงการใช้ภาษาวิधिหรือกระบวนการ  
ของภาษาวิधिकวดยกชนมากอน การพิจารณาตรวจสอบภาษาวิधिทั่ว ๆ ไป แต่เพื่อ  
ความแจ่มแจ้งในทางวิชาการจำเป็นต้องสลัดลำดับ เป็นไปไม่ได้ที่จะยกการใช้ภาษาวิधि  
จริง ๆ หรือการพึ่งจำนวนขอบข่ายทั่วไป พร้อมด้วยกรอธิบายอย่างเพียงพอนมา  
พิจารณาทั้งหมดในคราวเดียว การใช้วิธิต่างๆจะมีมากและต่างกันไปตามการวิพากษ์  
วิจารณ์โจมตีของฝ่ายปรปักษ์ และตามโอกาสซึ่งเรียกร้องให้มีภาษาวิधिทั้งหมด  
เราไม่อาจวัดความเจริญก้าวหน้า หรือวิวัฒนาการของลัทธิได้ด้วยการเพิ่มพูนออกเงย  
ทางหลักกรรม แต่จะวัดได้ ในแง่ของการวิพากษ์วิจารณ์ ซึ่งเพิ่งตั้งเป็นปฏิปักษ์  
ต่อลัทธินิกายและหลักกรรมใดโดยเฉพะตามคราวความนิยม ภาษาวิधिของมาชยิมิก  
ไม่มีเนื้อหาหรือหลักกรรมเป็นกฎเกณฑ์ของตัวเอง แต่มาชยิมิรับการหันเหและ  
การปรับตัวเองจากการวิพากษ์ของความคิดมนุษย์ ทุก ๆ ระยะของประวัติศาสตร์ของ  
นิกายนี้ ภาษาวิधिอยู่ในตำแหน่งที่สูงงากของโลกของปรัชญาในการวิเคราะห์แยกแยะ  
การคาดคะเนอันเยยมยอติของความคิดมนุษย์ ในฐานะเป็นการวิเคราะห์แยกแยะ การใช้  
ภาษาวิधिจึงไม่เป็นการเพิ่มเติมให้แก่การคาดคะเนเหล่านั้น แต่เป็นการทำให้เราดำเนิน  
รู้สึกตัวถึงการคาดคะเนเหล่านั้น

ท่านอาจารย์นาครชุนเองท่านใช้ภาษาวิธิต่อนิกายอาภิธรรมิกะ นิกายนี้มี  
หลักกรรมว่าด้วยกรรมธาตุทั้งหลาย มาชยิมิกการวิพากษ์ยามอยู่ตลอดเวลาที่จะปลุก  
หลักกรรมว่าด้วยคุณตาออกจากการวิพากษ์ของพุทธศาสนายุคแรก ทิศความหมายของ

ธรรมว่าเป็นสิ่งนิยมและถือตามจารีตธรรมเนียมที่รับมาจากอาจารย์ การวิพากษ์ต่างขะ  
และลักษณะ ๆ ทดสอบกิจกรรมฝ่ายมลาตมานมน้อยครั้งและโดยปริยาย อารยเทวะสาวก  
และทายาทของท่านอาจารย์นาคคารชุน ให้ความสนใจอย่างมากในการวิพากษ์ต่างขะ  
และไวเศษิกะ พุทธปาลิตะและภาววิเวกเจริญรอยตามท่านอารยเทวะ ในท่านจันทร์กัรติ  
ท่านไม่ได้เป็นปฏิปักษ์ต่อลัทธิพราหมณ์อย่างออกหน้าออกตาเท่านั้น ท่านยังนำวิธีการ  
ใหม่ ๆ ในการวิพากษ์มาใช้ ในที่หลายแห่งในประสันนเปทาและมีชัยมกาวตาระของ  
ท่าน ท่านวิจารณ์หลักธรรมของนิกายวิชญานวาทะ พระอาจารย์ฝ่ายมหายมิกได้  
ตำรงหลักธรรมของตนไว้ ในฐานะเป็นคำสอนที่แท้จริงบนรากฐานของความมีเหตุผล  
และตรงตามตำรา ( ยุคตยวคมาภยาม ) การวิพากษ์โดยทางวิภาชวิธถูกหันไปสู่  
ความไม่กลมกลืนล้มเหตุผลในนิกายมหายมิกเอง และหันไปเล่นงานแนวโน้มทาง  
ลัทธิตันตระคือการแก่งความจริงของท่านภาววิเวก ใน (งานของ) ท่านคานติเทวะ เรา  
พบการวิพากษ์อย่างโจ่งแจ้งต่อลัทธิพราหมณ์ และต่อนิกายวิชญานวาทะ (ของพุทธ-  
ศาสนาด้วย) หลักฐานที่กล่าวมาแสดงว่าระหว่างระยะเวลาจากท่านจันทร์กัรตัง  
คานติเทวะนิกายวิชญานวาทะเจริญรุ่งโรจน์มาก ท่านคานตวิเศษิตะและลูกศิษย์ของ  
ท่านคือท่านกมลศีลให้ความสนใจพิเศษต่อวาทะของฝ่ายนขาชะและฝ่ายเซน.

ตอนนฝ่ายมหายมิกรับรองหลักธรรมของนิกายวิชญานวาทะ และหลักธรรม  
ว่าด้วย สวส์เวทนา คือการรู้สึกสำนึกตัวเองได้ถูกสถาปนาขึ้นในระบับนี้ อย่างไรก็ดี  
แรงของการวิพากษ์พุ่งไปยังลัทธิมีมาสา โดยเฉพาะไปยังวาทะที่เขียนไว้ในคัมภีร์  
โศลกวารติกะ ของกุมาริสะ ภัญญะ คัมภีร์ตตวสังครหะ ของท่านคานตวิเศษิตะบรรจุ  
การคัดค้านลัทธิเอาปนิชท์ คือลัทธิที่เช่อมอุปนิชท์และลัทธิศัพทพหะ.

การใช้วิภาชวิธตลอดมาทุกยุคทุกสมัย ต่อลัทธิความคิดทั้งหลายเผยให้เห็น  
ถึงความเข้มข้นและความต่งเครียดเร้าใจ ซึ่งแสดงว่าปรัชญาเป็นหลักธรรมสำคัญได้รับ  
การเอาใจใส่ในอินเดียตลอดทุกยุค.

## ๒. การวิพากษ์ปรัชญาสัมปทา

มารชยมิกการิกาและคัมภีร์มารชยมิกอื่น ๆ เป็นการวิพากษ์ปรัชญาสัมปทาเป็นอันดับแรก ปัญหาที่ว่าเป็นปัญหาหัวใจในปรัชญาอินเดีย แนวความคิดเรื่องปรัชญาสัมปทาที่ลัทธิหนงสนับสนุน แสดงให้เห็นหลักการของลัทธิอื่นทั้งหมด มีเหตุผลพิเศษที่ว่าทำไมมารชยมิกควรจะให้ความสนใจพิเศษแก่ปรัชญาการ ความคิดทางพุทธศาสนาที่สนับสนุนอยู่รอบตรงแกนสำคัญคือ ปรัชญาสัมปทาเถะ ลัทธิมารชยมิกตีความหมายของปรัชญาสัมปทาเถะเป็นศูนย์กลาง

การวิจารณ์ปรัชญาสัมปทา เป็นความจำเป็นในการเป็นวิพากษ์ทัศนะทั้งหลายที่เชื่อถือโดยลัทธิต่าง ๆ การวิจารณ์ไม่ได้เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ทางปรัชญาการ การเห็นปรัชญาการในลักษณะนี้เป็นงานของวิทยาศาสตร์และตามบัญญัติสำนักปรัชญามีหน้าที่ทางการศึกษาพิจารณาการเข้าใจถึงเหตุผลของเรานั้น ข้อมูลที่ได้จากปรัชญาไม่ใช่เป็นข้อเท็จจริงอย่างหาย ๆ แต่เป็นข้อเท็จจริงที่ได้อ่านการพิจารณาไตร่ตรองและสอบสวนด้วยการประมวลเข้าด้วยกัน และด้วยการสังเคราะห์ปะติดปะต่อข้อมูลต่าง ๆ เข้าด้วยกัน โดยอาศัยความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องตามหลักวิทยาศาสตร์ วิทยาศาสตร์สร้างกฎเกณฑ์ของวิทยาศาสตร์เหล่านั้นจกข้อเท็จจริงที่เห็นทางประสาทสัมผัสให้เป็นระเบียบ โดยประยุกต์แบบหรือหลักเกณฑ์เหล่านั้นที่สัมผัสสัมผัสผลเข้าด้วยกันแล้วยกขึ้นเป็นชุดครั้งหนึ่ง แต่ปรัชญาพยายามเพอบรรลุฐานะแห่งเอกภาพที่ใหญ่กว่าสูงกว่า ซึ่งเอกภาพจะบรรลุถึงได้โดยผ่านกรรมวิธีของเหตุผลเท่านั้น

ยกเว้นนักวัตถุนิยม (สัรวาวัติน) ผู้ถือหลักว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นโดยบังเอิญคือไม่มีเหตุบังจาย ไม่มีลัทธิปรัชญาที่แท้จริงระบบใดในโลกเดียวที่ปฏิเสธกฎปรัชญาการหรือกฎแห่งเหตุและผล หรือว่าถือว่ากฎปรัชญาการเป็นจิตวิสัย คือถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิด

๑. ย: ปรัชญาสัมปทา ปรัชญา ส ปรัชญา; ทฤษฏี ส มูทธิ โว นีโรธิ มารชยมิก จ ผู้ใดเห็นประตือตสมตปะระผู้ใดเห็นทุกซ์ เหตุเกิดแห่งทุกซ์ ความสลับทุกซ์ และทางให้ถึงความดับทุกซ์นั้น. มก.

“ย: ปรัชญา ส มูตปะทา: สุนชคา โสว เต มตา ทำารู้แต่ว่า สิ่งใดเป็นประตือตสมตปะทาเถะสิ่งนั้นเป็นศูนย์กลาง” พจอป.

ขึ้นเพราะนิสัยที่ทาเป็นอาจีนและเพราะความพร้อมเพรียงกัน และเพราะฉะนั้น จึงเป็นเพียงเหตุบังเอิญ ซึ่งอาจเกิดขึ้นได้ พุทธศาสนา ศาสนาเซน และปรัชญาฝ่ายพราหมณ์ล้วนประกาศหลักของเหตุและผลว่า เป็นกฎควบคุมปรากฏการณ์ตามธรรมชาติทั้งสิ้น

ทุกระบบก่อนการเกิดขึ้นของมารขมึก คือความหมายดาวแนวของตน ๆ และระบบทั้งหมดถือว่าเป็นความจริงปรกติ คือถือว่าเป็นลักษณะของภาวะที่มีอยู่โดยตัวมันเอง อันปราศจากปัจจัยปรุงแต่ง ดังนั้นปัญหาเผชิญมารขมึกถูกจำกัดอยู่แค่การพิสูจน์ว่ากฎแห่งเหตุและผล และหลักธรรมอย่างอื่น ๆ เป็นความจริงที่เกิดจากการเห็นประจักษ์ในโลกนี้เท่านั้นจนยกให้เป็นเนื้อหาของปรากฏการณ์ แต่เมื่อคำนึงถึงความจริงในตัวมันเอง ( ตัดตัว ) สิ่งเหล่านั้นเป็นเพียงวิถีกลสะกิดการคิดปรุงแต่งขึ้น ถ้าจะใช้ศัพท์ของคานท์ที่เรากล่าวแล้วว่า วิสัยทั้งหลายในโลกนี้เป็นความจริงทางรูปประจักษ์ด้วยประสาทสัมผัส แต่เป็นเพียงการสร้างของจิตในความรู้สึกเห็นโลก ( นั่นคือเป็นเงาสะท้อนของจิต และเป็นของไม่จริง ) มารขมึกคงความเห็นนั้น โดยแสดงว่าทางที่เข้าไปได้ที่เราจะเข้าใจวิสัยทั้งหลายในโลกนี้ ก็จะต้องเข้าใจในความเหมือนกัน ความต่างกัน หรือทั้งเหมือนกันและต่างกัน หรือทั้งไม่เหมือนกันและไม่ต่างกัน วิสัยทั้งหมดที่กล่าวมายังเป็นปริศนาด้วยยังมีความชัดเจนอยู่ในตัว ปัญหาหนึ่งแสดงให้เห็นความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์ และขอบเขตกำหนดของอาณาจักรของปรากฏการณ์.

สำหรับคนที่เริ่มแรกปัญหาเป็นการตอบคำถามเรื่องความจริงของโลกวัตถุที่เห็นประจักษ์ ซึ่งโลกวัตถุที่เป็นวัตถุของใจเป็นสมบัติภูมิของกฎปัจจัยการเป็นอธิบายว่าด้วยสสาร เป็นต้น ซึ่งเป็นการขัดกับหลักของฮิวม ผู้จุดให้สิ่งเหล่านั้นสัมพันธ์อยู่กับความคิดและนิสัยอย่างเดี่ยว สำหรับฮิวมกฎปัจจัยการหรือกฎว่าด้วยเหตุและผลไม่สมบูรณ์ ( คือเป็นการคิดสร้างขึ้นของใจ ) ถึงแม้ว่าจะเป็นโลกที่วิสัย เพราะว่ากฎเหล่านั้นใช้อธิบายปรากฏการณ์ไม่ได้ถูกต้อง เพราะถ้อยอย่างฐานะของฮิวมจึงเป็นข้าศึกกับวิทยาศาสตร์และสามัญสำนึก ได้เคยชี้ให้เห็นแล้วว่า ถึงแม้ว่าพุทธศาสนาจะเป็นแนวคิดที่คล้ายของฮิวมในลักษณะทั่ว ๆ ไป ความคล้ายกันนั้นจะต้อง

บกลงไปที่หลักว่าด้วยอนัตตา คือสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเป็นขณะ ไม่มีแก่นสารคงทนในตัวเอง และประกอบด้วยอนุตถหลาย พุทธศาสนาไม่เหมือนกับความคิดของฮิวม์ คือพุทธศาสนา รับรองกฎปัจจัยการว่าเป็นหลักสากลและเป็นวิสัยที่จะพึงรู้ ได้ด้วยปัญญา และเป็นกฎที่สมบูรณ์ลงขนาดในขั้นสุดท้ายเมื่อตรัสรู้กฎอนัตตด้วยปัญญาอันยิ่ง แม้ความรู้สึกเกี่ยวกับสสาร ( วิญญาณ ) พุทธศาสนาสอนว่าวิญญาณไม่ได้มีกำเนิดมาจากโลกวัตถุ เนื่องจากวิญญาณไม่มีเบื้องต้นในฐานะเป็นธรรมชาติเกิดขึ้นเพราะอวิชชา ( สักกายทิฐิ ) สำหรับคนที่มีความสงสัยเกิดขึ้นในหัวข้อว่า การพิสูจน์ความเข้าใจประเภทต่าง ๆ ในการที่ความเข้าใจเหล่านั้นเป็นการตั้งมโนจากเหตุไม่หาผล คือจากสิ่งที่เกิดขึ้นไม่ได้ผ่านจากประสบการณ์จริง ๆ ( เรื่องนาคานทวารณไว้ ในบทที่ ๖ ด้วยการวิเคราะห์ของเขา ) และการแสดงว่าความคิดตรงประเภทเหล่านั้นใช้ได้ หรือมีเหตุผลในขอบข่ายของปรากฏการณ์อย่างเดียว และไม่ได้เป็นการสร้างขึ้นของสิ่งที่มีอยู่โดยตัวมันเอง คำนึงได้ว่าวิเคราะห์ไว้ในภาควิชาด้วยดังที่มองเห็นธรรมชาติของเขา วิธีการของมหายมิกเป็นวิธีการธรรมดาและตรง มหายมิกไม่จำเป็นต้องแก้ไขความจริงทางโลกของหลักปรัชญาสัมปนาท เพียงแต่ยัดยัดขอบเขตของมันไว้อยู่ในขั้นปรากฏการณ์ธรรมชาติเท่านั้น.

### ๓. วิเคราะห์สัจการวาทะ ( สุตอุปคตติ ) อย่างวิภาษวิธี

เรามักจะพิจารณางงตนเลือก & เงื่อนไข โดยคำนึงถึงกฎปัจจัยการ และหลักกรรมอื่น ๆ เราจะเห็นผลเป็นเครื่องหมายแสดงออกไปปรากฏเห็นของเหตุ หรือเป็นสภาพทำให้เป็นวนโดยมีสิ่งอื่นเป็นเหตุนอกจากตัวมันเอง หรือเห็นทางผลและเหตุ หรือไม่เห็นหรือต้องอย่างในขณะเดียวกัน เงื่อนไขสุดสุดท้ายทำให้เราเลิกความรู้สึกในเรื่องกฎแห่งเหตุและผล เพราะหมายความว่าสิ่งทั้งหลายถูกสร้างขึ้นมาตามกรรมคือไม่มีเหตุปัจจัย. เงื่อนไขสุดท้ายแท้จริงเป็นเพียงการรวมกันของเงื่อนไขหนึ่งและที่สอง ความจริงเงื่อนไขหนึ่งเป็นเงื่อนไขที่สาคัญควรพิจารณา การสร้าง



ตัวเองคือการเหมื่อนกันระหว่างเหตุและผล เป็นที่ค้ำของต่างขะว่าด้วยเหตุและผล ในการสร้างสิ่งทั้งหลาย ( สัตถวารยวาทะ ) พุทธศาสนาคือว่าเหตุและผลต่างกันอย่างเด็ดขาด ฝ่ายหนึ่งเนนเรื่องความสืบต่อไม่ขาดสายระหว่างเหตุและผล แต่อีกฝ่ายหนึ่งขาดการเกิดปรากฏชนของผลอย่างเดี่ยว การวิจารณ์โดยอาศัยวิภาควิธีเผยให้เห็นข้อบกพร่องภายในของความคิดทั้งสองนี้

วาทะที่อภิปรายเกี่ยวกับเรื่องนี้อย่างถ่วงถ่วงได้กล่าวไว้แล้วในบทที่แล้ว หัวข้ออภิปรายและข้อค้านเพิ่มเติมจะได้นำมาพิจารณาในอันตัมต่อไป ได้แสดงแล้วว่าไม่มีแง่ของการถ่ายแบบปรากฏชนโดยตัวมันเองเท่านั้น ( อุดบาท-ไวยรยชาติ ) การอุปมัตถนหมายความถึงการเปลี่ยนแปลง การเกิดขึ้นของสิ่งที่มีประโยชน์มากกว่าไม่มีอยู่เรียบร้อยแล้วในขณะนั้น ไม่มีที่สุดของขบวนการของการถ่ายแบบเกิดขึ้น หรือการจำลองรูปตัวเองเกิดขึ้น ( อนนัตตา-ปรตังกโทษาจ ) ในการเกิดขึ้นด้วยตัวเอง ละไรบ่งกันไม่ให้พิชถ่ายแบบตนพิชเกิดขึ้นจากตัวเองอย่างไม่มีจบ โดยปราศจากการเกิดขึ้นของหน่อหรือต้นอ่อน ใบ ดอก ผล เป็นต้น ตามลำดับจากอันหนึ่งไปอีกอันหนึ่ง

ใครคนหนึ่งอาจพยายามที่จะปรับปรุงฐานะโดยการแสดงว่า สิ่งทั้งหลายมีลักษณะอยู่ภายในแต่เริ่มต้นและผลเกิดเป็นสิ่งที่ของจริง ๆ ขึ้น ในกรณีขนั้นภาวะสองอันเท่านั้นต่างกันโดยเหตุและผลต่างกัน ไม่ต่างกันโดยเนื้อหาลักษณะของสิ่งนั้น ถ้าเหตุเกิดปรากฏหรือผลติดผลออกเป็นสิ่งที่ของจริง ๆ ( นิษันนะ ) จะไม่มีจุดประสงค์ในการสร้างตัวเองขึ้นมาใหม่นั้น นอกจากต้นผลหรือสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นไม่ถึงมารดเหมื่อนหรือเป็นอันเดียวกันกับเหตุ เพราะกลายเป็นคนละอันหรือเป็นอันเดี่ยวแล้ว ถ้าเหตุเป็นผลที่ปรากฏขึ้นส่วนหนึ่ง แต่อีกส่วนงานยังเป็นลักษณะ คอยังเป็นอำนาจแอบแฝงอยู่ในเหตุ สิ่งนั้นก็จะยังเป็นอันเดียวกัน สิ่งนั้นจะกลายเป็นสมรรถชาติที่ตรงข้ามกันอยู่สองอันอยู่ในนั้น ถ้าเหตุเป็นสิ่งที่ไม่สามารถเกิดขึ้นเป็นสิ่งที่ของหรือผลจริง ๆ ได้ ( อนินันนะ ) เหตุนั้นก็เลยไม่สามารถแสดงตัวเองให้ปรากฏแก่ใคร ๆ ได้ มันจะกลายเป็นตัวของมันเองอยู่อย่างนั้น ตัวการคือเหตุที่สามารถในการที่จะทำให้เกิดผล ( อรุทธิกายาริ ) ซึ่งโดย

สภาพเป็นสิ่งที่ไม่รูปร่างปรากฏที่กลายเปลี่ยนเป็นเหตุสร้างใหม่ผลขึ้นมาจริง ๆ จะต้องต่างจากตัวการหรือเหตุ (อรรถปริยาการี) และถ้าตัวการนั้นเหตุที่สามารถบันดาลผลของการเปลี่ยนแปลงได้บรรจุภายในตัวมันเอง มันก็จะไม่มีภาวะอะไรในตัวมันที่จะดำรงอยู่อย่างมั่นคงขณะอันบริสุทธิ์ภายในเดียว เพราะว่าถ้าตัวการนั้นเงื่อนไขทั้งหลายที่จำเป็นและเพียงพอสำหรับการสร้างสร้อยภายในตัว (หมายความว่าถ้าเหตุเป็นสิ่งที่มีบรรจุอยู่ในตัวเอง และมีเพียงพออยู่ในตัวเอง อย่างที่หลักการว่าด้วยสัจการยวาทะของลัทธิสังขยะหมายความว่าตามหลักตรรก) เหตุนั้นยังคงมีอยู่ในศักยภาพในระยะเวลาอันพอสมควร และแล้วเหตุนั้นก็จะไม่ผลิผลออกมาเลย หรือว่าต้องรออาศัยเหตุภายนอกก่อนแล้ว (จึงผลิตผล) อย่างใดอย่างหนึ่ง หลักนี้ต้องยกเด็กหลักเป็นเหตุและผลในตัวเอง การวิพากษณ์วิจารณ์ตรงจุดหัวใจของหลักว่าด้วยประภคิตของลัทธิสังขยะ อะไรเป็นเหตุให้ประภคิตพ้นจากภาวะเป็นสามัญสัตตา คือเป็นสภาพหนึ่งคงที่อยู่ใต้อณันตะเดิมของมันให้แสดงตัวปรากฏชัดอันนั้น ถึงแม้ว่าลัทธิสังขยะจะพยายามกลบเกลื่อนหรือทาลิมความจริงซ่อน กระนั้นการปรากฏตัวของบุรุษผู้เป็นตัวสนองแรงกระตุ้น ซึ่งทำให้ประภคิตขยับเขยื้อนเพื่อให้เกิดการสร้างสรรค์ขึ้น อุปมาได้กับการทำลายท่านบงกชนำหลอดซึ่งอยู่ใต้อันไฟส่องออกมา

ถ้าเหตุและผลเหมือนกัน อนันตาทานาบทเป็นเหตุแต่อกอนหนงทานาบทเป็นผลได้อย่างไร? ธรรมชาติของสองอันต่างกัน การกล่าวแสดงถึงตัวหนึ่งถูกต้องเป็นจริงสำหรับอันหนึ่งแต่ไม่ถูกต้องตรงกับความเป็นจริงต่อกอนหนง การทำความแตกต่างกันระหว่างสองอันไม่สามารถทำได้ เว้นแต่จะต้องมีความกิตต่างหากจากกัน มิฉะนั้นจะมีแต่ความแตกต่างแต่ปราศจากความแตกต่างกันจริง ๆ สมจริงดังคำของพระนาคสารชุนว่า "ความเป็นอันเดียวกันระหว่างเหตุและผล (การกระทำและผลของการกระทำ) เป็นสิ่งที่ไม่เคยมีเลยอย่างยิ่งยวด ถ้าเป็นเช่นนั้นจะไม่มี ความต่างกันระหว่างผู้ทำและ

๑. น. ที. ข. พุ. อสมทพวยศิริกัฏ ๓๓. ๓๓๖. การุณี. การณ. ๖. ๒๓๓. กิณนลักษณะควาตุ. การุณการณโย. อนุยลา. ที. ที. การุณมัท. การณ. เวตยสักรัณนวยวสุตา. กถ. กเวต. ๓๓๖. หน้า ๒๒.  
 ๒. ม. อ. ข. พุ. ๑๖. หน้า ๑๑.

สิ่งที่ถูกทำ ความจริงการยอมรับบนบถอดีตการขวาทะ ตามหลักตรรกที่จะพาให้  
ยกเลิกความแฉกกันทั้งหมด จักรวาทพทงต้นจะต้องยุบลงเป็นกองสสารที่ปราศจากความ  
แฉกกันอย่างสิ้นเชิง.

๔. วิจาร์ณอดีตการขวาทะ (ปรต อุตฺตฺติ :

ถ้าหลักธรรมว่าด้วยการเกิดขึ้นจากตัวเอง คือ ผลมอยุ ในเหตุ หรือเหตุและผล  
เป็นอันเดียว นำเราไปสู่การยกเลิกความแฉกกันและการรวมเหตุทงหลายลงเป็นอันเดียว  
เมื่อกิตตามหลักตรรกไซ้ หลักธรรมว่าด้วยการเกิดขึ้นจากสิ่งอื่นเช่นเดียวกับพาไปสู่  
ความแฉกกันอันดิณะ และการกระจัดกระจายหายไปของเหตุทงหลาย เมื่อกิตตามหลัก  
ตรรกของสิ่งหนึ่งไม่สามารถเป็นเหตุได้เลย ( น เทยคเมกส์มาต) เหตุ ๔ ชนิด ค่อนข้าง  
จะเป็นบัจจย (ปรคย) มากกว่า โดยปกติมันจะถูกันบัจจในคัมภีร์ฝ่ายอภิธรรม และ  
มารยมิกได้ยกขึ้นมาแจกแจงวิจาร์ณไว้ในมารยมิกการิก้า บัจจย ๔ อย่างคือ เหตุ,  
อาดัมพนะ, สมนันตระ และ อธิปติ หลักของการแบ่งไม่ค้อยขัดแจ็ง บัจจยทง ๔  
อย่างนี้ไม่เหมือนความเชื่อในเรื่องเหตุของลทธรณายะ-ไวเศษิกะ (นยายะ-ไวเศษิกะ  
แบ่งเหตุเป็น ๓ คือ สมวาย, อัสมวายี และนิมิตตะ) เหตุทง ๔ นี้ จำเป็นและจะขาด  
เสียมิได้ในการดำรงสรผลทงๆ อย่าง อนนงบัจจยทง ๔ ไม่เหมือนกับการแบ่งเหตุออก  
เป็น ๔ ของ อริสโตเติลเหตุเป็นบัจจยโดยตรงตรงกัมลักษณะบางอย่างของเหตุทงวัตถุ  
ของสมวายีการณะ (คือการสัมพันธ์ระหวางเหตุและผลภายในเนื้อในของสิ่งนั้น เช่น

- ๑. มถ. บทที่ ๒๐ โสลกที่ ๑๘, ๒๐.
- ๒. อนุยตา เกทววยหาโรเจท เอว สุยาค. ตตศจ สดควระขุคตมสั โจคณูนาน้า จ ปรสฺปรี เกทววยุคโคโม  
นิรุณิพนุชธ เอว สุยาค. สรวเมว จ วิชวามกรูป สุยาค. ตตศจ สโหตุปคฺติวินาศปฺรสงฺ; เอกโวก-  
เกณมลกษณตฺวาทเกทววยสุคตพสุย.....คสป. หน้า ๒๓.
- ๓. จคฺวาร: ปรคยชา อุกตว. มถ., อถว., อก.
- ๔. ความจริงไม่มีความค้ำกั้นมากระหวางเหตุและบัจจย นอกจากการบัจจอย่างใดอย่างหนึ่ง. อถว. หน้า ๑๘๘.

ด้วยเป็นเหตุให้เกิดผ้ำ (ถ้าจะขาดด้วยเสียมิได้ เรียกว่า สมวาخیการณะ) พระอาจารย์ให้คำจำกัดความว่า นิรวรตโตเก เหตุ:- สิ่งที่เกิดผล (โดยตรง) เรียกว่าเหตุ พหฺในขณะกำลังแตกหน่อหรืองอก เป็นต้นว่าอย่างในเรื่องนี้ โดยปกติพระอาจารย์นับจำนวนเหตุถึง ๖ อย่าง อาตมัมพนบัจจยโตแกการยัตหน่วงอารมณฺ์ ซึ่งถือว่าเป็นเหตุในการอุปคตของความรู้และจิต (จิตตฺ และ ใจตต) สํสํกฤตธรรมและอํสํสํกฤตธรรมทั้งหมดเป็นอาตมัมพนบัจจย สมณนตบัจจยมีส่วนสำคัญในการอุปคตของจิตอย่างเดียว สมณนตบัจจยนี้เกิดก่อนหน้าในขณะกระชั้นชิดของการคัม (ของจิต) ซึ่งทำให้เกิดวิถิจิตในขณะต่อไป

ตามหลักฐานของกัมภีรอกัทธิกรรมโกตะ และเวยาชยา (อรรตถกา) ข้อสํมุฏฐาระ สมณนตบัจจยเข้าสัมพันธ์ในกรณีของจิตและธรรมที่ก่อกำเนิดขึ้นโดยใจ แต่จากการวิจารณ์ถึงเหตุบัจจยนี้ของท่านนาคคารชุน และท่านจันทรกัทธิ คัจจของทํานถูกกับหลักตรรกใน การถ่อว่า สมณนตบัจจยต้องเข้าใจว่าเป็นการคัมก่อนเกิดขึ้นก่อน กระชั้นชิดของเหตุ (การณนิโรธ) เหมือนการหมดภาวะของความเป็นพหฺหนท เมื่อเมล็ดพืชแตกหน่อหรือ งอกต้นอ่อน อุทาหรณ์ทให้ไว้นและแง่ของกรวิจารณ์ทำให้เข้าใจความหมายของ สมณนตบัจจยแจ่มช้น

อธิปคัมบัจจยเป็นอิทธิพลโดยอ้อมขงธรรมอันหนึ่งงอกหนุ่นให้เกิดธรรมอีกอันหนึ่ง

๑. การนํ สหฤกฺใจ สภาค: สํปฺรยูกค: ลวฺวคฺรโก: จิปาภจณ: มหฺวิโร เหตุวิษยเค-เหตุเป็นธรรมขาคีมีอยู่ร่วมกันเป็นส่วนร่วมคณและสํปฺรยูกธรรม ถานคณคณเกิด ๖ ประการอันมีชื่อเรียกว่าวิษยอันไปในที่ทุกแห่ง-อกว. หน้า ๑๑๘-๙
๒. อาจารย์สุหฺนธฺ ให้กรรมหมายของสมณนตบัจจยว่า จิตฺต ใจตฺตารมณฺ์ อุตฺตฺปนฺน: สมณนต: -ธรรมอันเกิดขึ้นระหว่างจิตและใจตต (ธรรมที่เกิดกับจิต) เรียกว่า สมณนตบัจจย-อก.
- สมฺมุฏฐารมณฺ์สุชฺ ปุคฺคฺย อคฺคิ สมณนตปฺคฺคฺย อคฺคิ. สมานนเรตฺ สํ สหฺท:-บัจจยที่ก่อกำเนิดขึ้นพร้อมกันและเกิดในระหว่างนั้น ชื่อว่า สมณนตบัจจย สํททว่า สํ ใช้ในความหมายว่า มีภาวะเสมอกัน-อกว.
๓. มก. หน้า ๘; มกว. หน้า ๘๖; มก หน้า ๑๒.
๔. อถว หน้า ๒๓๖.

ปัจจัยนไม่เป็นเพียงปัจจัยอุดหนุนตั้งเสริมแก่กันและกันเพียงขึ้นไป เหมือนอย่างฝ้าย  
 ๑ ความหมายตามตัวอักษรเท่านั้น แต่เป็นเหตุอันกว้างขวางและเป็นสากล ธรรมใด  
 ๒ ธรรมหนึ่งส่งผลอิทธิพลให้แก่ธรรมทั้งหมดยกเว้นตัวเอง ดังนั้นธรรมนั้นจึงเป็นอันเดียวกับ  
 การณเหตุ ซึ่งท่านอาจารย์วสุพันธ์ได้ให้คำจำกัดความไว้ ยกเว้นตัวเอง อธิปไตยปัจจัย  
 ๓ จึงมีขอบเขตกว้างขวางกว่าปัจจัยทั้งปวง รวมอาตมัพณปัจจัยซึ่งเกิดกับปรากฏการณ์  
 ทางจิตและเจตสิกเข้าไว้ด้วย อธิปไตยปัจจัยเป็นเหตุที่รวมถัน และเพราะถ้อยอย่าง  
 มาชยมิก็จึงได้โจมตี

เหตุปัจจัยทั้งสามทั้งหมดก่อให้เกิดเจตและเจตสิก ยกเว้นในกรณีของฉานฝ่าย  
 นิรวักลปะสองสถาน ในฉานอันเป็นนิรวักลปะสองนไม่รวมอาตมัพณปัจจัย ปัจจัยสอง  
 ๑ เท่านั้น คือเหตุและอธิปไตยปัจจัยก่อให้เกิดสังขารและปรากฏการณ์อันเกี่ยวกับสังขารนั้น  
 ๒ รวมทั้งพลังที่เรียกจิต จิตตวิปริยกตธรรม คือธรรมที่ไม่ประกอบด้วยจิต อาตมัพณและ  
 ๓ สมนันตบปัจจัยไม่สามารถอุดหนุนให้เกิดเหตุการณ์ที่ไม่เกี่ยวกับจิต อย่างที่ได้อธิให้เห็น  
 แล้วข้างบน

พระเจ้า ธรรมชาติดั้งเดิมเป็นแดนเกิดของสิ่งทั้งหลาย (คือปรภฤติ) กาล เหตุ  
 ๑ บังเอิญและธรรมอื่น ๆ เกิดขึ้นโดยไม่มีเหตุ เนื่องจากสิ่งเหล่านั้นไม่สามารถให้ร้าย  
 ๒ สะเอียดเกี่ยวกับ ลำดับ การสืบต่อ ความต่างประเภทและความกลมกลืนเป็นแบบฉบับ  
 ๓ เดียวกัน ของกระบวนการของโลก หลีกเรื่องนี้เป็นหลักเดียวกับของมาชยมิก็

ข้อควรสังเกตในทฤษฎีว่าด้วยปฏิจาสัมปะบาทของนิกายสรวาสตีวาทะมีว่า ไม่

๑. ปติ: การณมูชเต - ปติ ท่านกล่าวเหตุ. อก. หน้า ๖๒.
๒. สุวโตเนย การณเหตุ: เป็น การณเหตุ ยกเว้นตัวเอง. อก. หน้า ๕๐-๕๑.
๓. จตุรภิกษุจตุค-โจศดา หิ สมานปติ-หุยั คุริหิ; หุวภุชามนุช คุ ขาชนเต-จิตและใจตตเกิดขึ้นด้วยปัจจัย ๔  
 สมานปติสองเกิดขึ้นด้วยปัจจัย ๓ อนึ่งจิตและใจตตย่อมเกิดขึ้น เว้นปัจจัย ๒- อก; อกว.
๔. เนศุวรบท: ภูรมาหิ: ๒ เพราะธรรมทั้งหลายมีลำดับเป็นต้นของสภาวะทั้งหลายมีพระอิศวรเป็นต้น ย่อม  
 ไม่มี- อก. อิศุวาทษสุค ปุคยยา เอว ม สมถวนุตติ ส่วนสภาวะทั้งหลายมีพระอิศวรเป็นต้นย่อมไม่มีด้วย  
 ปัจจัย-มวก., พจอ.  
 30/06/2565

เพียงแต่กรรมอันหนึ่งจะเป็นเหตุของผลอันหนึ่ง และว่าเหตุย่อมต่างจากผล ทักกล่าวน  
เป็นจุดสำคัญสองจุดในการโจมตีและวิจารณ์ของมารยัมกในทฤษฎีนี้.

ถ้าผลเป็นอนจากเหตุ ก็ระชาดความสัมพันธ์กันระหว่างสิ่งทั้งสอง ตามหลักนสิ่งใด  
สิ่งหนึ่งจะสามารถเป็นตั้งถูกสร้างชนจากสิ่งใดสิ่งหนึ่งและ ณ ที่ใดที่หนึ่ง แห่งหนก็จะออก  
หน่อเป็นต้นไมเหมือนอย่างเมล็ดพืชให้หน่อละนั้น ความเป็นอน (ที่แห่งหนและต้นไม)  
มีอยู่ในต้นไมมีอยู่เสมอกันในสิ่งทั้งสอง (คือแห่งหนและต้นไม) ความเป็นอนอาจจะ  
เกี่ยวกับเวลา เพราะเหตุและผลถือว่าเกิดในเวลาติดต่อกัน ไม่ใช่เกิดพร้อมกัน หรือ  
ความเป็นอน อาจจะเป็นธรรมชาติ เพราะเหตุและผลมีธรรมชาติต่างกัน ความเป็นอน  
ทั้งสองอย่างทักกล่าวแล้วอาจจะใช้แก่กันและกันได้ การเกิดอุบตชนเป็นเรองที่แสดงไม่ได  
โดยอาศัยทฤษฎีนี้.

เราไม่พบผลในเหตุทั้งหลาย ซึ่งเหตุเหล่านี้เป็นหน่วยเดียวหรือรวมตัวเป็น  
ก้อน ผลจะถูกสร้างชนจากเหตุเหล่านี้ได้อย่างไร ผลไม่เคยนโรงแน่นอนตายตัว  
ไม่มพันธะทางเป็นเอกภาพกับเหตุทั้งหลาย ควรจะมีผลมากเหมือนอย่างมเหตุมากหรือ  
อย่างน้อยผลจะต้องเกิดชน หลละน้อยหรือหลละส่วน ๆ (เอกเดียวหรือหลาย ชนทุกศ อุดบคต  
ปรสังคาค)

อาจจะมีผู้คิดว่า เหตุเป็นอนจากผล มันไม่ได้หมายความว่า (สภาวะธรรมสองอัน  
ซึ่งดำรงความสัมพันธ์ของความเป็นอนของกันและกันจะเป็นเหตุและผลของกัน เพราะ  
ว่าชอนควรจะอิงอาศัยบัจจยอื่น ๆ ต่อไป มีข้อควรตั้งเทคว่า ก. จะต้องนำหน้า ข. เสมอ  
และจะเป็นอย่างอื่นจากนไปไม่ได้ แต่ความสัมพันธ์ชอนจำเป็นต้องมระหว่าง ก. และ  
ข. จะถูกประดิษฐ์ชนได้อย่างไร? การรกล่าวว้เราสังเกตเห็นอย่างนั้น ไม่ใช่เป็น  
คำตอบทมเหตุผลตามหลักตรรก การตอบอย่างนั้นชวนให้เกิดคำถามชน เพราะว่าเรา  
ต้องการเหตุผลทว่า ทำไม ก. เป็นเหตุของ ข. ในขณะที่ ค ช ง ไม่ได้เป็นอะไรกัน

เมื่อทั้งสองหน่วยเป็นอันแก่กันและกันเท่านั้น ปัญหาที่ยังคงอยู่โดยไม่มีการตอบ และข้อเท็จจริงตามทางโลกของการตั้งเกิดมิได้เป็นกฎ แต่เป็นอุทาหรณ์ซึ่งความมั่นคงจะต้องถูกนำมาปรับให้เข้ากับกฎ อุทาหรณ์ไม่ได้ประติงสุฎก.

ยิ่งกว่านั้น นิกายพุทธศาสนาไวภาซิกะถือว่า ถ้าเหตุ (เช่นเมล็ดพืช เป็นต้น) ยังคงสืบต่อมอยู่ในรูปที่ไม่เปลี่ยนแปลง เหตุที่ไม่สามารถจะสร้างผล (เช่น หน่อหรือต้นอ่อน) ขึ้นได้ เมล็ดพืชจะหมดภาวะความมียกก่อนที่หน่อจะโผล่ออกมา ถ้าเกิดเป็นจริงตามนั้น เหตุก็จะไม่มียกเมื่อผลอุบัติขึ้น? ทั้งเหตุและผลเป็นคนละขณะของเวลา เราไม่อาจแสดงได้ว่า ทั้งสองฝ่ายของสัมพันธกันเป็นเหตุและผลของกันและกันอย่างไร สิ่งที่ทำให้สัมพันธกันทั้งสองจะต้องมอยรวมกันสำหรับสัมพันธภาพที่จะมีขึ้นระหว่างเหตุและผล สัมพันธภาพสื่อถึงความมอยรวมกันของสิ่งที่ทำให้สองสิ่งสัมพันธกันในฐานะเป็นเงื่อนไขที่สำคัญซึ่งขาดเสียไม่ได้.

อาจจะมีผู้คิดว่า ไม่มีระยะห่างระหว่างการทำลายของเมล็ดพืชและการเกิดขึ้นของหน่อ การอุบัติขึ้นของสิ่งหนึ่งหมายถึงการปรากฏขึ้นของอีกสิ่งหนึ่งด้วย อาจจะมีผู้คิดว่าเหตุและผลเป็นภาคสำหรับได้ของจริงของตาชั่ง ซึ่งกระดกขึ้นกระดกลงในระยะที่ติดต่อกันเป็นช่วง ๆ ไม่ขาดสาย เมล็ดเหตยดับตัวลง (หายไปจากความเป็นปรากฏ) ผลก็พลุ่งขึ้น คือ อุบัติขึ้น อย่างไรก็ตาม ความเปรียบเทียบนี้ไม่ค่อยเข้าหนัก ภาคของตาชั่งสองอันแขวนอยู่ทั้งสองข้างเห็น ๆ อยู่ และถูกเชื่อมโยงถึงกันด้วยคนชั่ง และเพราะคนชั่งนั้นคนชั่งหนึ่งยกอีกข้างหนึ่งให้สูงขึ้น เมล็ดพืชและหน่อไม่เคยมอยด้วยกันตามหลักของนิกายไวภาซิกะ อันหนึ่งถูกทำลาย แต่อีกอันหนึ่งอุบัติขึ้น.

มีช่องว่างที่พระอาจารย์จะต้องพยายามเชื่อมให้ติดกันโดยดั่งสัมพันธ์ว่า เหตุ

๑. มถ. หน้า ๓ และ มถว. หน้า ๓๘.

๒. มถ. หน้า ๓๔, ๓๕; มถว. หน้า ๓๗.

๓. มถว. หน้า ๕๔๔-๕.

๔. มถ. หน้า ๑๘-๕.

ส่งผลให้เกิดกริยา (การกระทำ) และโดยผ่านกริยานั้นผลจึงเกิดขึ้น กริยาที่เกิดขึ้น  
 ทำมถางนั้นนอกจากจะอยู่ห่างไกลจากการช่วยเหลืออุดหนุนแล้ว ยังช่วยให้เกิดความ  
 สืบสันในขบวนการนั้น เมื่อไรกริยานั้นจะเกิดขึ้น? ต้องไม่หวังจากผลเกิดขึ้นแน่ ๆ  
 เพราะว่าถ้าเกิดที่หลังผลกริยาตัวกลางนั้นก็ไร้ประโยชน์ ต้องไม่ก่อนผล เพราะว่ากริยา  
 นั้นเป็นตัวกระทำมันจะต้องรวมตัวอยู่ ก็จะต้องเป็นของวัตถุมันนั่นเอง จะเป็นอัน  
 ไปไม่ได้ กริยาตัวกลางไม่ดำรงเป็นขบวนการเกิดขึ้น เพราะว่า เมล็ดพืช เป็นเพียง  
 สัมมุติฐานที่ช่วยให้ความจริงเรื่องนกระจำ เวลานี้เมล็ดพืชนั้นไม่ต่อไปอีกแล้วทั้ง  
 หนักก็ไม่มัว เพราะว่ามันนั้นยังไม่เกิดขึ้นในขณะนี้ ทั้งกริยาหรือกิจกรรมที่เป็น  
 ตัวกลางก็ไม่ เมื่อผลเกิดขึ้น เพราะว่าไม่มีช่วงเวลาที่จะขาดจากกันระหว่างขณะต้น  
 กับขณะตามมา มันเหตุผลที่จะให้เข้าใจว่า กริยาไม่ใช่เป็นตัวผลที่ถูกสร้างขึ้นโดย  
 บุคคลหรือศรัทธาของอยู่ชั่วคราวจนซึ่งมันปรากฏอยู่ในเวลานั้น แต่ควรที่จะเข้าใจว่า  
 เป็นเพียงระยะก้าว หรือการเปลี่ยนแปลงขึ้นหนึ่งหรือมากกว่าขึ้นหนึ่ง ระหว่างเหตุ  
 และการอุปถัมภ์ ระยะเวลาสุดท้ายของผล และความนึกคิดอย่างหนึ่งตรงกับแนวคิดเกี่ยวกับกฎ  
 อนิจจังทางพุทธศาสนา ระยะก้าวท่ามกลางหรืออนุกรมของระยะก้าวเหล่านี้ซึ่งกรู  
 ทางสำหรับการอุปถัมภ์ครั้งสุดท้ายของผลเกิดขึ้นได้อย่างไร? กระตุ้นอย่างเดียวกัน  
 ได้ถูกยกอีกในหลักใหญ่ในทันที ก่อนที่เมล็ดพืชจะผลิดหน่อ เราอาจจะสอดแทรก  
 ระยะก้าวหนึ่งหรือหลาย ๆ ระยะก้าว คือก้าวแรกเมล็ดพืชพุ่งขึ้น แดกออกและสุดท้ายมี  
 การเบียดแทรกของลำต้นเล็ก ๆ ครั้งแรกเพียงระยะสัมผัสพื้นดินและสุดท้ายสูงกวาระดับ  
 พื้นดิน และในระหว่างระยะท่ามกลางระยะหนึ่งหรือหลาย ๆ ระยะนั้น เราอาจจะคิด  
 จินตนาการเอาระยะท่ามกลางอื่น ๆ ออกเท่าไรก็ได้ อย่างไรก็ตาม วิถีคิดอย่างนี้ไม่อำนวยความสะดวก  
 ผลที่น่าพอใจ คือ ความเป็นเหตุให้เกิดสิ่งอื่น) เราอาจจะพิจารณาลงหน่วยสองหน่วย  
 ของลำดับ (อนุกรม) ซึ่งเกิดติดกันว่าเป็นเหตุและผล แต่ถึงกระนั้นก็ยังมช่องว่างระหว่าง

๑. มวก. หน้า ๑๘; มก. บทที่ ๑ กริยาที่ ๔; มอ. หน้า ๑๖.

๒๐๘๐๑๒๒๕๖ ๓๕,๕๐, มก. บทที่ ๒ และคู่อธิบายนิสสารในหัวข้อที่ ๒ ของบทนี้.



อนุกรมทั้งสองอยู่ เราอาจจะต้องอาศัยวิธีการคิดจินตนาการถึงระยะเวลาท่ามกลาง  
 บางระยะเหมือนกัน หรือจินตนาการถึงระยะอันละเอียดถี่ถ้วน เพื่อดูเชื่อมโยงความ  
 สัมพันธ์ทั้งสอง เราอาจจะทวนกลับไปดูวิธีการไม่รัดกุมโดยทำความเข้าใจให้ชัดเจนไม่  
 ได้สักที ช่องว่างก็ยังมีเปิดอยู่ระหว่างระยะก้าวสองระยะอยู่รำไป ความง่ายก็ไม่เกิดขึ้น  
 อย่างแท้จริงและการจะหาทางแก้ไขความสัมพัทธ์ระหว่างเหตุและผลก็ยังไม่ได้ออกไป  
 ทุกที ผลยังคงเป็นอันอนันต์จากเหตุ ขาดความเกี่ยวของกันระหว่างเหตุและผลทั้งสอง.

ตามความเห็นของนักกายเวทศาสตร์ เพราะเหตุที่กฎแห่งความสัมพันธ์ระหว่างเหตุ  
 และผลไม่ใช่เป็นการเกิดขึ้นจากตนเอง แต่เป็นการร่วมมือกันระหว่างปัจจัยหลาย ๆ  
 อย่างในการก่อเกิดผล ปัญหาจึงเกิดขึ้นว่า อะไรทำให้เกิดมีปัจจัย ก ข ค ง เป็นต้น  
 ซึ่งปัจจัยเหล่านี้ โดยตัวมันเองเป็น สิ่งไม่ติดเนื่องกัน ไม่มีเหตุและปัจจัยให้เป็นที่  
 แยกกันและกัน? อะไรช่วยประสานเหตุและผลเพื่อให้ความพยายามร่วมมือกัน ในอันไปสู่  
 จุดหมายปลายทางร่วมกัน? ถ้าเราคิดว่าปัจจัยอื่น ๆ บางอย่างเป็นตัวการให้เกิดการ  
 ร่วมมือกัน ปัญหาต่อไปก็เกิดขึ้นอีกว่า อะไรทำให้เกิดที่กล่าวถึงร่วมมือกันเกิดเป็นเหตุ  
 (ของการร่วมมือที่แล้วมา)? ปัญหาที่ตามมาทำให้เกิดเขว้างเขวяд คือ วนเวียนไม่รู้จัก  
 ความลำบากนั้นอยู่เป็นประจักษ์แก่ลึททั้งหมัดที่ติดกฎแห่งเหตุ และผลของสิ่งภายนอก  
 ซึ่งถ่อความเหตุหลาย ๆ อย่างภายนอก แต่ละเหตุของเหตุทั้งหลายที่เข้ามาช่วยเหลือ  
 ร่วมมือกันเป็นเหตุแยกกันแต่ละอย่างและเข้ามาบรรจบกับเหตุอื่นโดยบังเอิญ ความ  
 ลำบากนั้นส่วนมากไม่สามารรถผ่านพ้นไปได้ เพราะว่าพุทธศาสนาไม่รับรองเรื่องพระเจ้า  
 หรือผู้ดลบันดาลสิ่งใดและเป็นผู้ร่วมมืออย่างกว้างขวาง.

ว่าตามหลักตรรก ทฤษฎีของความต่างกันระหว่างเหตุและผลทำให้พบพวก  
 ประสงค์ความเห คือ เหตุและผลฉวยโอกาสเกิดขึ้นเป็นคราว ๆ เพราะเหตุที่เหตุไม่ได้ทำ  
 ให้ผลเกิดจากตนเอง เหตุและผลล้วนเป็นคนแปลกหน้าของกันและกัน และไม่ได้อ  
 เกี่ยวของกันเลยจริง ๆ ถึงแม้ว่าจะเกิดขึ้นซ้ำแล้วซ้ำอีก แต่เหตุก็ไม่ได้สร้างผลขึ้น เพียง

แต่ชวามผลอาจเกิดขึ้น การลดตแทรกของเหตุปัจจัยอื่น ๆ ในท่ามกลางไม่ได้เปลี่ยน สถานการณ์ แต่ช่วยให้เกิดการชักใช้ได้เพียงแนวเมจกเส้นในการแบ่งระยะเวลาอันสั้น ๕๒ ทิศนระหว่างเหตุและผลกฎปัจจัยการจึงกลายเป็นประสังคทาหะ คือการขวยโอกาสเกิดขึ้น เป็นคราว ๆ ได้แก่ธรรมสังเกต.

ไม่จำเป็นตองขแรงรายละเอียดเกี่ยวกับกรวิพากษของมาชยมิกในส่วนทว่าด้วย ชนิดต่าง ๆ ของเหตุในส่ายตาของปรัชญาขยอภิศรรมิกะ บัจจัย ๔ ตกอยู่ใตกรวิพากษ อย่างกว้างขวางอย่างทไคแสดงแล่วข้างบน.

เงื่อนไขตอกสองเงื่อนไขของทฤษฎีทว่าขยเหตุและผลคือกรทว่า ผลเหมือนกัน และต่างจากเหตุในทที่ทั้นไค และกรเกิดของผลโดยไม่มีเหตุปัจจัย ทงสองเงื่อนไขไค พิจารณาแล่วข้างบน เงื่อนไขทงสองมีความไม่สมเหตุสมผลและการขัดกันในตัวเอง เท้ากัน.

จากผลของกรพิจารณาตอบสองน อย่างถี่ถ้วนมาชยมิกไคสังเกตเห็นว่า เรา ไม่สามารถจะอธิบายอกทแห่งเหตุและผลขยให้พร้อมมูลด้วยเหตุผลสนาเชอคือ ทฤษฎี ของบัจจยการเป็นอุปมาขยวิธทางความคิลา และเป็นกรจับโนนตงมันด้วยการปะติดปะต่อ เหตุผลรอบ ๆ ตัวเรา ทวรลงมอปฏิบัติตามทฤษฎีมิไคทหมายความถึงกรรับรองทฤษฎี ไคทฤษฎีหนึ่ง มิใช่ขยวานถนนทจะเกบเกี่ยวผลเกบเกี่ยวทลมบรรณ หรือทจะตองรับ ความขยกล่ามากในการตองได้ขยและหวนามาทล่อเตยงพิช ถ้าเขาจะเชอตามทฤษฎี สัตการขยวาทะ เพราะว ถงแม้วทฤษฎีจะถนบถนการเกิดขึ้นจากตัวเอง (ผลมีอยู่ ในเหตุ) ก็ตามท แต่กรไคความขยขยามทงไปก็จำเป็นตอสำหรับการปรากฏตัวของผล ใน ทิศนตรงกันข้ามเราตองอาศัยไค ความขยขยามของเราเองไปเพื่อสร้างสิ่งใหม่ ๆ ทฤษฎี ทีกล่าวข้างบน ( สัตการขยวาทะ ) ไม่มีผลทางปฏิบัติของเหตุการณจริง ๆ ให้ดูเป็น ตัวอย่างในชีวิตประจำวัน ทุกทฤษฎีสามารถอธิบายปรากฏการณธรรมชาติจากทิศน

๑. ตูกรวิพากษของตงคราจรธีในพนทมสุตร.  
๒. ๑๓๒๓๕๕



การตั้งอยู่ และการดับไปเป็นเหมือนมายาเหมือนความฝัน และเป็นเหมือนเมฆของ  
 คนธรรมดา การสังเกตเห็นชาวากในกรณีของเมล็ดพืชซึ่งผลิหน่อหรือต้นอ่อน ไม่ได้  
 พิสูจน์ว่ามันเกิดขึ้นจากตัวมันเอง และไม่ได้พิสูจน์ทฤษฎีตรงข้าม ความลึกซึ้งในการ  
 อุมัติการของการเกิดขึ้นยังคงอยู่ตามเดิม การสังเกตจดจำที่เกิดขึ้นช้า ๆ ซาก ๆ ในชีวิต  
 ของเรามีประโยชน์เพียงทำให้ประสพกับความรู้อันลึกซึ้งของเราลง และซ่อนความลึกซึ้ง  
 ซ้ำซ้อนจากเรา โดยหลักการไม่มีความต่างกันระหว่างกรณีที่เกิดขึ้นโดยอาศัยอำนาจลึกซึ้ง  
 ของเวทมนต์คาถา และสิ่งที่เกิดขึ้นตามวัฏธรรมดาของเหตุและปัจจัยต่าง ๆ ในวิธี  
 ทงสองทกล่าวแล้ววิธีใดวิธีหนึ่ง เราไม่สามารถอธิบายได้ว่า ผลเกิดขึ้นจากไหนและ  
 เกิดขึ้นได้อย่างไร เหตุผลที่อธิบายแล้วทำให้เราต้องปฏิเสธกฎแห่งเหตุและผล  
 อย่างสิ้นเชิงและต้องรับรองว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นไม่มีเหตุปัจจัยคือ เกิดตามบุญตามกรรม  
 หรือ? การถือเช่นนั้นเป็นการเข้าใจหลักของมารยมีกไม่ถูกต้องต่อความเป็นจริง ใน  
 การตอบข้อคำถาม ท่านจันทร์กรตได้ลงด้วยถ้อยคำที่แจ่มแจ้งอย่างแจ่มแจ้งต่อไปนี้.

“สิ่งที่เกิดอาศัยสิ่งอื่นไม่มีอะไรเป็นของตนเอง เพราะฉะนั้น จึง  
 ไม่มีความมียู่ด้วยตัวเอง และความมียู่อิสระ สิ่งที่มีตัวในตัวเองโดย  
 ธรรมชาติของตัวเอง สิ่งนั้นมิได้เกิดขึ้นมาจากเหตุและปัจจัยทั้งหลาย  
 ปราบกฎการณ์ทั้งหมดมีเหตุปัจจัยปรุงแต่ง สิ่งที่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง ไม่ใช่  
 เป็นสิ่งที่มีอยู่ด้วยตัวเอง การที่สิ่งทั้งหลายสัมพันธ์กัน และไม่มีสภาพ  
 สมบูรณ์สูงสุด คือ ศูนย์ดา หรือ ความศูนย์ของสิ่งเหล่านั้น”

- 
- ๑. มก.: ยถา มายา สวาปโน คนุรฺวณฺเฑ ยถา; ตโถดฺฐปาทสฺสทวสฺสทณฺเฑ ภงค อุททาหุตฺต:
  - ๒. มายาค: โถ จิตฺโตสุยฺย ชนฺ มุโฬ: สตฺยต: กุฏตฺม. มายา นิรมิตฺ อจฺจ เหตุภิจฺจ นิรมิตฺม; อายาติ  
 คตฺ กุต: กุฏรฺ ยาคิ เจติ นิรฺยุตฺตม. พจจ. เปรียบเทียบกับภาริธาของทำนนการชนจากยุคติศนฺฎิกะ:--  
 เหตุต: สมภโว ยธฺมิ คตทภาวณฺ น สนฺติ เย; กถํ นาม น เต สฺยุตฺถึ ปฺรติพินฺพตฺตมา มตา:
  - ๓. ตสมฺมาทึท ปฺรตีคฺยสมฺมุตฺปนฺนสฺย สฺวคฺคฺนฺตรเทสฺเสวรูปวิราตฺ สฺวคฺคฺนฺตรสฺวรูปฺรหิโต'รฺตะ สฺนฺยุตฺตารตะ  
 - ภาวะที่วันแล้วจากรูปของตน อันเป็นอิสระ เป็นความหมายของศูนย์ดา เพราะ ปรีตีคฺยสมฺมุตฺปาเท ปฺราตจจาก  
 รูปของตนอันเป็นอิสระ. จสว.

## ๒. การเคลื่อนที่และการหยุดนิ่ง

๑. ความเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นการเปลี่ยนของสิ่งทั้งหลาย (ในทำนองของการเปลี่ยนจากเหตุเป็นผล) ไม่อาจอธิบายให้เห็นจริงอย่างตาเห็นได้ ความเปลี่ยนแปลงอย่างการเปลี่ยนแปลงสถานที่หรือการเคลื่อนที่ เป็นสิ่งทอบรรยายไม่ได้เช่นเดียวกัน การวินิจฉัยเรื่องการเคลื่อนที่โดยสามัญก็ เผยให้เห็นถึงธรรมชาติของเทศะ เวลาและการสัมพันธ์กันของสัตว์และคุณสมบัติของสัตว์เป็นพิเศษ

เซโนครัตินั้นบรรยายเรื่องการเคลื่อนที่ แต่เขาไม่ได้ความเรื่องการหยุดนิ่ง ถ้าตระหนักถึงความลำบากที่ไม่อาจเอาชนะได้ซึ่งรบกวนการหยุดนิ่ง ถ้อยคำของเซโนจะกลายเป็นวิภาษวิธีแทนที่จะเป็นการคิดคำนึง ซึ่งเคยยืนยันเป็นอย่างนิจจริง ๆ ท่านอาจารย์นาคาร์-ซุนนิกวาทวิษณุคงเส้นคงวา ปฏิเสธความคิดทั้งการเคลื่อนที่และการหยุดนิ่ง ทั้งการเคลื่อนที่และการหยุดนิ่งไม่มีอะไรโดยตัวมันเอง

ส่วนประกอบสามประการ จำเป็นสำหรับการเกิดขึ้นของการเคลื่อนที่ คือ เทศะที่การเคลื่อนที่ผ่านทะลุไป (คือที่เคลื่อนที่อยู่ภายใน) วัตถุประสงค์เคลื่อนและการเคลื่อนเอง ถ้าปราศจากเทศะ หรือช่องว่างในอากาศ เราไม่สามารถจะแบ่งเทศะออกเป็นเทศะที่ผ่านทะลุเข้าไป หรือถูกผ่านทะลุไป เราไม่อาจเข้าใจการเคลื่อนที่ถ้าไม่มีการแตกต่งกัน ผู้เคลื่อนจะไม่รู้ตัวว่าปราศจากการเคลื่อนที่และการเคลื่อนที่จะมีไม่ได้ถ้าไม่มีผู้เคลื่อน ส่วนประกอบสามประการนี้จะขาดได้โดยอย่างใดอย่างหนึ่งไม่ได้ คือต้องอาศัยซึ่งกันและกัน

อะไรที่ถูกล้ำทะลุไปหรือให้เคลื่อนเข้าไปได้? มิใช่สิ่งที่เคยเคลื่อนไปแล้ว (คตม) ทั้งมิใช่สิ่งที่ 'ได้เคลื่อนไปแล้ว' (อคตม) และมีใช้การแบ่งเทศะเป็นส่วนที่สามในฐานะเป็นการ 'กำลังเคลื่อนไป' (คมยมานม)<sup>๒</sup> เมื่อเหตุถูกยกขึ้นไปข้างหน้า

๑. มก. บทที่ ๒ - การิกวาทที่ ๑๔, ๑๕.

๒. คตม น คมยเจ คาวทคต ไนว คมยเจ, คตมคตวินิรมุกต คมยมานน คมยเจ - มก. บทที่ ๑  
30/06/2565

การก้าวไปข้างหน้าแบ่งเศษให้เป็นเศษตอนที่เคลื่อนไปเรียบร้อยแล้ว และเศษตอนที่กำลังจะถูกย่างก้าวผ่านไป โดยแบ่งเป็นตอน ๆ เด็ดขาดจากกันอย่างนี้ อาจจะมีผู้ตั้งว่า ทศเชิงเท้าของเราวางลงอาจจะถือว่า เป็นที่ทศกำลังก้าวผ่านไป (คมุขมาน) เพราะเหตุที่เท้าของเราเองประกอบด้วยส่วนต่าง ๆ กัน ส่วนหน้าของเท้า (นิ้วหัวแม่เท้า) จะอยู่ในช่องว่างตรงที่จะถูกก้าวผ่านไป แม้นิ้วหัวแม่เท้า และตามส่วนต่าง ๆ ของนิ้วหัวแม่เท้า เราอาจจัดแบ่งได้อย่างข้างบนอย่างไม่เรียบร้อย โดยปราศจากการวางเท้าหรือส่วนใดส่วนหนึ่งของเท้าลงบนช่องว่างที่เรียกว่า 'ช่องว่างที่เท้ากำลังก้าวผ่านไป' แต่เนื่องจากการกระทำที่การวางเท้าลงเคลื่อน ไม่เกี่ยวกับช่องว่างหรืออากาศ การพิจารณาอย่างไม่ช่วยเราให้แบ่งเศษได้ เป็นไปไม่ได้ที่จะจัดการเคลื่อนที่ให้เป็นของอากาศที่หุ้มเราอยู่และวางหรือวัดที่เท้าลงเคลื่อนที่ลง ถ้าไม่แต่การเคลื่อนที่อย่างเดียวกัน และการเคลื่อนที่บนของเทหวัตถุเคลื่อนที่อย่างเดียวกัน เราจะพูดได้อย่างไรว่าเศษ ถึงแม้ว่าไม่เกี่ยวกับกรเคลื่อนที่แต่กำลังเป็น 'เศษที่เท้าถูกเคลื่อนผ่านไป' ไม่มีอะไรทำให้ช่องว่างต่างจากช่องว่างหรือเศษส่วนอื่น ๆ ถ้าเรารับรองการเคลื่อนที่สองอย่าง เราจะต้องยกขมับให้รับรองเทหวัตถุเคลื่อนที่ด้วย เพราะว่าเป็นเรื่องคิดไม่เห็นว่าการเคลื่อนที่จะมีได้อย่างไร ถ้าไม่มีอะไรรองรับ เราต้องเผชิญกับทางตันในตอนนั้น ไม่มีช่องว่างหรือเศษที่ไม่ได้กำลังผ่านไป การแบ่งในเศษเป็นทฤษฎีสัมพันธ์และไม่จริง เศษเมื่อถูกพิจารณาให้คิด ก็จะไม่มีการแบ่งเหล่านี้ คือ คต (เคลื่อนไปแล้ว) อคต (ไม่เคลื่อนไปแล้ว) และ คมุขมาน (กำลังถูกเคลื่อนผ่านไป) ไม่มีคุณสมบัติใด ๆ ซึ่งเศษจะถูกรวมเป็นก้อนเดียวกัน และถูกแยกจากเศษอื่น ๆ

๑. อติ สุขาญ, กนตุรอกจนโต ชศฺรจนาภฺรณโต เทศ: ..... วิจารณ์ การย อติ. มกว.

หน้า ๕๓.

๒. มก. บทที่ ๒ การิกที่ ๓, ๔, ๕

๓. มก. บทที่ ๒ การิกที่ ๖.

๒. อาจกล่าวได้ว่า การเคลื่อนไหวได้ เพราะมีผู้เคลื่อนไหวการเคลื่อนไหว  
 อคติอย่างใน เราอาจกล่าวได้หรือไม่ว่า ผู้เคลื่อนไหวกำลังเคลื่อนไหวหรือไม่ผู้เคลื่อนไหว  
 เงื่อนไขก่อนที่ห้องชดกันอย่างเห็นได้ชัด แต่ยังมีเงื่อนไขก่อนอื่น ๆ คือ ผู้เคลื่อนไหว  
 กำลังเคลื่อนไหว เงื่อนไขก่อนหน้าความจริงมากกว่า ผู้เคลื่อนไหวเป็นอะไรกับการเคลื่อนไหวหรือ  
 ไม่ได้เป็นอะไรกันเลย หรือว่าในทางกลับกัน การเคลื่อนไหวมีส่วนสัมพันธ์กับผู้เคลื่อนไหว  
 หรือไม่ได้เกี่ยวข้องกันเลย? ทบทวนเราจะต้องแยกแยะและชัดเจนไปว่าเป็นอันเดียวกัน  
 ผู้เคลื่อนไหวโดยตัวเองต่างหากจากการเคลื่อนไหว หรือที่เห็นมีการเคลื่อนไหวก่อนจากการ  
 เคลื่อนไหวซึ่งมีอยู่ในที่นั้น ในกรณีแรกเราอาจให้เขาขยับผู้เคลื่อนไหวโดยปราศ-  
 จากการเคลื่อนไหว ในกรณีหลัง มีการเคลื่อนไหวที่ต่อเนื่อง เพราะว่ามีผู้เคลื่อนไหวซึ่งเคลื่อนไหว  
 และไม่มีผู้เคลื่อนไหวห้ามได้ เหมือนอย่างกรณีแรก ด้วยการรับรองการเคลื่อนไหว  
 ที่ต่อเนื่อง เราจะต้องรับรองการเคลื่อนไหวที่ต่อเนื่องนั้นในฐานะเป็นความเคลื่อนไหวที่ปราศจาก  
 เทห์ ซึ่งเราไม่อาจคิดเห็นได้

อาจมีผู้เห็นว่า ความลำบากทั้งหมดเกี่ยวกับผู้เคลื่อนไหวกำลังเคลื่อนไหว หรือไม่มี  
 ผู้เคลื่อนไหวกำลังเคลื่อนไหว เป็นเพียงการพูดเล่นจำนวนแต่เราไม่สามารถถือความลำบาก  
 เป็นเพียงการพูดเล่นจำนวนหรือเป็นปัญหาที่มีความสำคัญ เกี่ยวกับทฤษฎีที่เหมาะสม  
 ในการบรรยายถึงสถานะอันแท้จริงของเรื่องนั้น ความลำบากเป็นปัญหาในฐานะอันหนึ่ง  
 และเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างสัตว์และคุณสมบัติของสัตว์ เราอาจจะคิดเห็น  
 การเคลื่อนไหวอย่างไม่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับผู้เคลื่อนไหว ทั้งอย่างไม่ต่างจากผู้เคลื่อนไหวนั้น  
 ถ้าเป็นอันเดียวกันสัตว์ (ผู้เคลื่อนไหว) และคุณสมบัติของสัตว์ (การเคลื่อนไหว) ไม่  
 สามารถแยกจากกันได้ แต่แม้เมื่อยืนยันความเป็นอันเดียวกันแล้ว การแบ่งแยกก็ยัง  
 จำเป็น ผู้เคลื่อนไหวอาจจะกำลังเคลื่อนไหวได้เสมอ เพราะว่า ผู้เคลื่อนไหวเป็นอันเดียวกันกับการ  
 เคลื่อนไหว และเพราะเหตุผลเอง การเคลื่อนไหวไม่สามารถจะผ่านไปยังที่อื่นอยู่กับที่

๑. มก. บทที่ ๒ ภากรที่ ๒.  
 30/06/25มก. ,, ๒ ,, ๑๘.

ใด ๆ ได้ แต่การเคลื่อนที่มิได้เป็นคุณสมบัติภายในของเทห์นั้น มันเป็นเพียงคุณสมบัติที่เปลี่ยนแปลงได้ อีกประการหนึ่ง ถ้าการเคลื่อนที่ต่างจากผู้เคลื่อนที่ (สัตว์) หรือผู้เคลื่อนที่อาจมอยโดยปราศจากกิจกรรม (การเคลื่อนที่) และในทำนองเดียวกัน การเคลื่อนที่อาจมอยโดยปราศจากผู้เคลื่อนที่ (สัตว์) การเคลื่อนที่อาจจะเป็นไปได้โดยปราศจากเหตุทกกลางเคลื่อนที่ แต่การเคลื่อนที่ปราศจากเหตุหรือสัตว์หรือรับ การเคลื่อนที่เบนอาการที่เห็นไม่ได้ ท่านอาจารย์อนุการชน ลงความเห็นไว้ สังกสองนั้นไม่อาจจะคิดเห็นได้ ทั้งในด้านอันเดียวกันและต่างกัน

๓. อาจารย์มีความลำบากเหลือเกิน แม้จริงเป็นความลำบาก เกี่ยวกับฐานรองรับการเคลื่อนที่ ฐานรองรับการเคลื่อนที่อาศัยอยู่ในเหตุ ซึ่งตัวเหตุเองปราศจากการเคลื่อนที่หรือไม่ปราศจากการเคลื่อนที่ แต่ความลำบากนั้นไม่เกี่ยวกับการเคลื่อนที่เลย ต้องมีการเคลื่อนที่แน่ ๆ เพราะมันได้เริ่มต้นเคลื่อนแล้ว แต่การเคลื่อนที่เริ่มต้นจากที่ไหนและเมื่อไหร่? การเคลื่อนที่มิได้เริ่มต้นตรงที่ที่ใดเคลื่อนผ่านไปแล้ว และตรงที่ทกกลางจะเคลื่อนไปหา เราเคยรู้เห็นว่า ไม่มีช่องว่างหรือเหตุที่ซึ่งกำลังถูกเคลื่อนผ่านไป เพราะว่าเหตุหนึ่งพาไปสู่การเคลื่อนที่สองอย่าง (คือ เคลื่อนอยู่ในเหตุและในเหตุทกกลางเคลื่อน-กิริยาทวย ประสงค์) และพาไปสู่ผู้เคลื่อนที่สองอย่าง (กวัตถุทวย ประสงค์) เหมือนกัน เพราะว่า ไม่สามารถมีการเคลื่อนไหวโดยปราศจากฐานที่รองรับการเคลื่อนได้ ผู้เคลื่อนที่เริ่มเคลื่อนเมื่อไร? ไม่ใช่เวลาที่ผู้เคลื่อนที่นั้น ๆ เป็นแน่แท้ ก่อนที่ผู้เคลื่อนที่จะเริ่มการเคลื่อนที่ ไม่มีการแบ่งเวลาเป็นอดีตหรือปัจจุบัน การเคลื่อนที่ไม่สามารถเริ่มต้นในอนาคตกาลได้.

๑. มณ. บทที่ ๒ กวีกาที่ ๑๘

๒. มณ. ,, ๒ ,, ๒๐

๓. มณ. ,, ๒ ,, ๒๑

๔. มณ. ,, ๒ ,, ๑๖

๕. มณ. ,, ๒ ,, ๑๓

และมถ. หน้า ๑๐๐



๔. อาจจะมีผู้คิดว่า ถึงแม้ว่าจะมีความลำบากในการกำหนดเวลาหรือขณะ และสถานที่ที่แน่นอนของการเริ่มต้นของการเคลื่อนที่ ถึงกระนั้นการแบ่งเวลาเป็น อดีต ปัจจุบัน และอนาคต และการแบ่งเทศะเป็นส่วนที่ผ่านไปแล้ว (คตม) เป็นต้น ก็ยังมีปรากฏอยู่ ความจริงมิได้เป็นเช่นนั้น การแบ่งทางอวกาศหรือเทศะ และทางกาลเวลาไม่สามารถทำได้ โดยปราศจากการเคลื่อนที่ เพราะว่า อวกาศ (เทศะ) ที่เป็นอดีตและที่ใดเคลื่อนผ่านไปแล้ว (คตม) มิใช่อะไรอื่นแต่เป็นเพียงเวลาหรือสถานที่เมื่อก่อนเคลื่อนที่โดยหยุดขงกล อนาคตก็คือเวลาที่การเคลื่อนที่กำลังคบคลานเข้าไป และปัจจุบันก็คือที่การเคลื่อนที่กำลังดำเนินอยู่ ดังนั้นจึงเห็นได้ว่าบรรดาฐานของการแบ่งแยกให้แตกต่างกันน้อยยิ่งยว เราอาจคิดเห็นถึงการเคลื่อนที่ที่จะเกิดขึ้นและการแบ่งแยกจะมีได้โดยอาศัยการเริ่มต้นของการเคลื่อนที่นั่นเอง เพราะฉะนั้น ท่านอาจารย์นาคกรจึงได้แสดงหัวใจของการอภิปรายทั้งหมดไว้ว่า: “การแบ่งอวกาศ (เทศะ) (และกาลเวลา) ให้เป็นเคลื่อนไปแล้ว (อดีต) ที่จะเคลื่อนไปถึง (อนาคต) และกำลังเคลื่อนไป (ปัจจุบัน) อาศัยการเกิดขึ้นของการเคลื่อนที่นั่นเอง” เพราะว่าการแบ่งเช่นนั้นเท่านั้นไซ้เป็นเส้นแบ่งได้ แต่การเกิดขึ้นของการเคลื่อนที่ไม่สามารถชี้แจงแสดงชี้ได้ โดยปราศจากการแบ่งทางเทศะและกาลละ ซึ่งการเคลื่อนที่นั่นเองทำให้เกิดขึ้น การแบ่งเช่นนั้นทำให้พัวพันอยู่กับกรรมวนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้.

มีข้อควรเพะแถมลงตรงนี้ เพื่อให้การอภิปรายสมบูรณ์ว่า เทศะและกาลเป็นธรรมชาติที่คิดรู้อยู่ไม่ได้ โดยปราศจากการแบ่งเป็นส่วนที่เคลื่อนผ่านไปแล้ว เป็นเวลาที่ล่วงแล้วเป็นต้น เทศะที่ปราศจากรูปที่แน่นอนและแผ่ฐานอยู่ทั่วไป (ทุก) และกาล (กาล) ไม่สามารถแบ่งตัวเองจากสรรพวัตถุ ซึ่งถูกเข้าใจว่ามีอยู่ในเทศะและกาลนั้น หลักข้างบนเหมือนกับหลักของนยยะ-ไวเศษิกะ และของนิวตัน จักรวาลทั้งหมดอาจรวมกันเป็นสสารที่ไร้รูปทรงที่ไม่มีความแตกต่างกันเลย มาตมิกอาจจะมีที่คั้นไม่ถูก

๑. มก. หน้า ๑๐๑

๒. มก. บทที่ ๒ กาลิกที่ ๑๔

ถูกต้องถ้ามาชมมกถอการแบ่งนั่นเองเป็นเทศะและกาล ความเห็นนี้อาจจะเป็นความ  
เห็นของพุทธศาสนายุคแรก ๆ นิทายอาภิธรรมิกะอาจมีความเห็นว่า เทศะและกาล  
เป็นความแตกต่างเหล่านี้ และว่าไม่มีดีด้วยคือยควบคุมอยู่เบื้องหลัง สาระของความ  
เห็นของมาชยมกในเรื่องนี้อาจเป็นว่า การแบ่งเวลาเป็น อดีต ปัจจุบัน อนาคต เป็นต้น  
เป็นสังสารทแทรกซึมอยู่ทั่วไปทุกหนทุกแห่ง และไม่อาจจะเข้าใจได้ โดยปราศจากผู้ควบคุม  
ควบคุมอยู่เบื้องหลังในทางกลับกัน ผู้ควบคุมนั้นไม่ได้ถามไม่มีการแบ่งแยกเหล่านั้น ซึ่งการ  
แบ่งแยกเหล่านั้นเท่านั้น มอกถึงกำหนดกฎเกณฑ์แน่นอนของธรรมชาติผู้ควบคุมนั้น

๕. บางคนอาจค้านว่า การเคลื่อนที่มออยู่ เพราะว่ากรหยุดนิ่งมออยู่ ซึ่งนั่น  
เพราะสิ่งตรงข้ามมี เช่น ความมืดและความสว่าง หรือร้อนและข้างใน เพราะฉะนั้น  
ถ้าคิดตามหลักตรรก การปฏิเสธ การเคลื่อนที่ เท่ากับปฏิเสธการหยุดนิ่งด้วย ในที่นี้  
จึงเห็นได้ชัดว่า ท่านอาจารย์นำคารุณพิสัยอันความเป็นนิทยาธิปริกขตรงดีกว่า นัก-  
ปรัชญากรีก ชื่อ เฮโนเพนีส

ในที่นี้เช่นกัน ส่วนประกอบที่สำคัญว่าจะขาดมิได้ถูกปฏิเสธ เหมือนอย่างใน  
กรณีของการเคลื่อนที่ การหยุดนิ่งคืออะไร? การหยุดนิ่งมิใช่ผู้เคลื่อน ทั้งมิใช่ความ  
คงที่ คือผู้เคลื่อนห้ามได้ และไม่มีตัวที่สามเป็นหยุดนิ่ง ดังทศกัณฑ์ ใช้การหยุดนิ่ง  
เพราะว่ามันได้คงที่อยู่แล้ว ไม่มีการหยุดนิ่งสองอัน เพราะถ้าเป็นอย่างนี้ การหยุดนิ่ง  
สองอันจะเกี่ยวพันกับเหตุวัตถุที่คงที่สองอันเช่นกัน เป็นการขัดแย้งอย่างชัด ๆ ที่จะ  
พูดว่าผู้เคลื่อนที่กลางหยุดนิ่ง เมื่อผู้เคลื่อนที่มออยู่ไม่ได้โดยปราศจากการเคลื่อนที่เมื่อเหตุ  
ใดเหตุหนึ่งหยุดนิ่ง นั่นหมายความว่าอย่างโจ่งแจ้งว่า มันมิใช่ผู้เคลื่อนที่ อาจจะมีผู้กล่าว  
ว่า การหยุดนิ่งหรือการพกมได้ เพราะการเคลื่อนที่หมดไป ผู้เคลื่อนหรือตัวเคลื่อนที่  
สามารถหยุดได้ การหยุดเป็นกิจกรรมตรงข้าม การกล่าวเช่นนั้นไม่ถูกต้อง เพราะ  
เมื่อไรจึงจะเป็นการหยุด? การหยุดจะเริ่มจากเหตุที่ใดเคลื่อนผ่านไปแล้ว ทักาลังจะ

๑. มก. บทที่ ๑๐ กาวิกที่ ๑๖, มก. หน้า ๑๖๖.  
๓๐/๐๖/๒๕๖๓ มก. หน้า ๑๐๑.

ถูกเคลื่อนผ่านไป หรือ เทะส่วนท่กำลังถูกเคลื่อนผ่านไป? บัดนี้กิจกรรมถูกประดิษฐ์ขึ้นเพื่อยืนยันว่า การหยุดนิ่งเปรียบได้กับการเคลื่อนที่ ไม่มีกิจกรรมหรือการเคลื่อนที่ในเทะส่วนล่าง เพราะเหตุผลตั้งได้กล่าวแล้ว เพราะเหตุนี้การหยุดการเคลื่อนที่ไม่มีด้วย

อาจจะเป็นไปได้ว่าการหยุดนิ่งมิได้ เพราะการหยุดได้เริ่มต้นแล้ว แต่เป็นการหยุดนิ่งในเมื่อใครคนใดคนหนึ่งได้เริ่มอยู่ในภาวะหยุดพักแล้ว หรือยังไม่หยุดพัก หรือว่าเกือบหรือใกล้ ๆ การหยุดพัก? ท่านจะเห็นได้ว่า เงื่อนไขต่าง ๆ เหมือนอย่างที่โดยกษณพิจารณาแล้วในการเริ่มต้นของการเคลื่อนที่

ดังนั้นการหยุดพักจึงมิได้ เราไม่อาจสถาปนาการเคลื่อนที่บนหลักที่ว่า 'การเคลื่อนที่บนเพราะอาการตรงข้าม (การหยุดนิ่ง) มี' เนื่องจากเคลื่อนที่หาไม่ได้ เราทำการแบ่งทางเทะไม่ได้ เพราะว่า การแบ่งส่วนทางเทะสัมพันธ์กับการเคลื่อนที่อย่างที่เราเห็นกันแล้ว เราไม่อาจคิดเห็นเคลื่อนที่ ว่าอยู่ในฐานะเป็นอันเดียวกันหรือต่างกับความเคลื่อนที่ เพราะสัมพันธ์ระหว่างกันและกัน ทั้งสองอย่างไม่จริงทรงน เพราะฉะนั้น ท่านอาจารย์นาคารชุนลงความเห็นว่า "การเคลื่อนที่ ผู้เคลื่อนและเทะ (ช่องว่าง) เป็นมายาการ"<sup>๓๓</sup>

๖. วิชาหวัชเกี่ยวกับการเคลื่อนไป และการหยุดนิ่งของท่านอาจารย์นาคารชุนแนะนำให้เราเปรียบเทียบกับการคิดคำนึงเรื่องการเดินทางไปของเซโนเฟนิส สำหรับเซโนการเคลื่อนที่หรือการไปเป็นมายาการ แต่เขารับรองความจริงปรมาัตถ์ของการหยุดนิ่งและการคงที่ สำหรับท่านอาจารย์นาคารชุน ทั้งการไปและการหยุดนิ่งไม่จริงทรงน เพราะทั้งสองอย่างเกี่ยวพันซึ่งกันและกันและเป็นส่วนประกอบให้แต่ละอย่างมีขึ้น ทั้งการไปและการหยุดนิ่งจึงเป็นมายาการ นาคารชุนรูตงลักษณะขัดแย้งกันของเหตุผล จึง

๑-๒ มก. บทที่ ๒ การิกที่ ๑๖, ๑๗

๓. มก. ๑๖, ๑๗, ๑๘, ๒๐, ๒๑

๔. ตสมาทุ กติสุข กบุตร จ คนควยิ จ น วิหเขต - เพราะฉะนั้น การเคลื่อน ผู้เคลื่อน และช่องว่างที่ทั้งเคลื่อนไป ย่อมไม่มี. มก.

ปฏิเสธที่จะรับรองหลักใดหลักหนึ่งซึ่งตรงข้ามในฐานะเป็นตัวอย่างซึ่งธรรมชาติของความ  
จริงปรกติ ท่านเป็นนักวิทยาศาสตร์อย่างแท้จริง

วาทะของท่านอาจารย์นาคราชุนด์เจน เข้าใจง่ายและแสดงความคิดเห็นของ  
ท่านไว้นั่นเอง ท่านปฏิเสธการไป เพราะว่าท่านหาไม่พบตัวประกอบ ซึ่งจำเป็นจะ  
ต้องมีเพื่อสร้างอันอื่นใหม่ขึ้น ได้แสดงแล้วว่า การแบ่งเศษขึ้นอยู่กับการเคลื่อนที่ไป  
และในทางตรงข้าม การเคลื่อนที่ไปจะมีขึ้นได้ ก็ต้องมีอาศัย เศษหรือช่องว่าง และ  
ได้แสดงแล้วเช่นกันว่า เราไม่สามารถเข้าใจ ถึงผู้ ไปว่าเป็นอันเดียว หรือว่าต่างจาก  
การไป ถ้อยคำของเซเน ที่แสดงไว้ในตัวอย่างที่เขายกขึ้น คือในตัวอย่างว่าด้วย  
อาคิลลีส เรืองเต่า และเรื่องศรบิน เป็นต้น มีว่า เศษหรือช่องว่างระหว่างจุด  
สองจุดประกอบด้วยจุดที่ไม่ต่อกันจำนวนนับไม่ถ้วน และจุดที่ไม่ต่อกันแต่ละจุดเหล่านั้น  
ไม่อาจรวมกันหรือทำให้จับด้วยจำนวนอันจำกัดของเวลา คำตอบอย่างนักปรัชญาชาว  
ฝรั่งเศสของร. แบร์กของ มีว่า วิชาของเซเน เป็นวิชาแบ่งเศษด้วยเวลา และ  
การเคลื่อนที่ ใจไม่ได้ คือไม่ถูกต้องสมเหตุสมผล เราไม่อาจคิดการเคลื่อนที่ออกเป็น  
จำนวนของจุดที่ไม่ต่อกัน แต่จะจุดเป็นขณะหนึ่งและตายแล้ว การเคลื่อนที่เป็น  
เพียงอาการที่ครอบคลุมทั่วไป เราไม่สามารถคิดเห็นได้ เพียงแต่รู้สึกได้ และรู้ว่าเราอยู่  
ระหว่างมัน วาทะของมาชยมีกในเรื่องนี้เป็นคำตอบที่จะแจ่มต่อฐานะของแบร์กของด้วย  
ถ้าการเคลื่อนที่เช่นกลุ่มก้อนที่อธิบายไม่ได้ ซึ่งเราอยู่ภายในมันและรู้สึกได้ เราทั้งหมด  
โอกาสที่จะเปรียบเทียบระหว่างการเคลื่อนที่สองอัน จากการแบ่งเวลาเป็นอดีต อนาคต  
และปัจจุบัน เราไม่สามารถรู้ได้ว่าการเคลื่อนที่เร็วหรือช้า เพราะขาดหลักหมายของ  
อดีต และเพราะไม่มีมาตรการที่แน่นอนสำหรับวัด การเคลื่อนที่ก็จะไม่มีทิศทางแน่นอน  
และเราไม่อาจวัดความก้าวหน้าของการเคลื่อนที่นั้นได้ การแบ่งส่วนของเศษ และเวลา  
อาศัยการเคลื่อนที่ การแบ่งนั้นโดยตัวมันเองต้องอาศัยการเริ่มต้นของการเคลื่อนที่ เมื่อ  
เอาจริงเข้า ที่ศีรษะของแบร์กของควรจะไปหาความจริง ซึ่งเป็นธรรมชาติที่คิดเห็น  
ไม่ได้และบรรยายไม่ได้ ความจริงปรกติมีความเหมือนน้อยมากกับเวลาและเศษ

เทศหรือช่องว่าง เวลาและสิ่งทั้งหลายจะกลายเป็นก้อนสารที่แยกกันไม่ออก ถ้าปราศจากความรู้อันลึกซึ้ง

### ๓. การวิจัยหลักธรรมของนิกายอภิธรรมิกะ

วิชาวิจัยของมาธยมิกะในฐานะเป็นการวิพากษ์อันหลักแหลมต่อความเห็นตามหลักอนัตตา ซึ่งมีอยู่ในนิกายอภิธรรมิกะ ได้เอาใจใส่เป็นพิเศษในการวินิจฉัยหลักธรรมว่าด้วย ชั้น ชาติ อายุตนะ ในด้านที่หลักธรรมเหล่านี้ เป็นอภิปรัชญาและจริยศาสตร์ของฝ่ายอภิธรรม ความเชื่ออย่างกว้าง ๆ ต่อการเกิดปรากฏของปรากฏการณ์ธรรมชาติ และความเป็นไปของโลกตามตมมคติจะ เป็นหัวข้อวิจารณ์แยกแยะอย่างถ่องแท้ของมาธยมิกการิกา ของนาคราชุน และจุดประสงค์ของอารยทวาร.

ธรรมทั้งหลายเป็นความมีอยู่เป็นปรมาณู และธรรมเหล่านั้นถูกแยกประเภทเป็นหลายอย่างในคัมภีร์ของฝ่ายอภิธรรม การแบ่งธรรมทั้งหลายออกเป็น ชั้น ชาติ อายุตนะ เป็นการแบ่งที่แพร่หลายที่สุดในนิกายทั้งหลาย ไม่ต้องสงสัยเลยในข้อที่ว่า การแยกแยะบุคคลแต่ละคนออกเป็นภาวะต่าง ๆ โดยปราศจากแก่นสารที่เรียกกันว่าอตฺตา หรือชาติที่คงทนถาวร เป็นวิชการเกาถึงสมัยของพระพุทธเจ้าทีเดียว และจะต้องยกให้แก่พระพุทธเจ้าพระองค์เจ้าแรก ภาวะของคนด้วยพระองค์เอง การกล่าวถึงชั้น ๕ อายุตนะ ๖ และภาคทั้งหลายเป็นลักษณะที่มอญและสารวณทวิไปแก่นิกายทั้งหลาย และแก่พระไตรปิฎกบาลีนแก้ว การแบ่งอย่างทกล่าวข้างบนจะต้องถือว่าไม่ใช่เป็นของเพิ่มชั้นที่หลัง การทำเช่นนั้นมุ่งแสดงว่า ชั้น ชาติ อายุตนะ ไม่ใช่อาตมมันท์ไม่มีอาตมมันต์ต่างหาก จากสิ่งเหล่านี้ การยึดถืออาตมมันต์เป็นความโง่เขลา เราอาจเรียกการจัดแบ่งธรรมทั้งหลายออกเป็น ชั้น ชาติ อายุตนะ ว่าเป็นการแบ่งส่วนใหญ่ เนื่องจากทำให้เรารู้จักตัวเราและส่วนประกอบต่าง ๆ ของตัวเรา ส่วนการแบ่งย่อยออกไปเป็นการแบ่งภายใน หลังนิกายสถวิรวาทิน และสถวาสถิตวาทิน จัดแบ่งสภาวะธรรมทั้งหลาย

เป็นของตน การจัดแบ่งเช่นนั้นสืบต่อมาหลายศตวรรษ แต่จำนวนทั้งหมดและการแบ่งย่อย ๆ ต่างกันเป็นคราว ๆ อภิรกรรมโกศของท่านวสุพันธู เป็นตัวแทนแสดงให้เห็นการแบ่งครั้งสุดท้ายของหลักธรรมฝ่ายสรวาสติวาทิน วิสุทธิมรรคของพระพุทธโฆสะผู้อยู่ร่วมสมัยกับท่านวสุพันธู อาจถือได้ว่าเป็นการแบ่งสุดท้ายของฝ่ายเถรวาท

รายละเอียดเกี่ยวกับนิยายอภิรกรรมกะ มีน่าสนใจอยู่แต่ในด้าน ประวัติศาสตร์เท่านั้นในบัดนี้ แดนกายนิกายมีประโยชน์น้อยที่เป็นนิยายที่พยายามสรุปหลักธรรมไว้เป็นระเบียบ เพื่อใช้อธิบายถึงทั้งหลาย จากใจของอนัตตา โดยการคัดค้านสาระที่เป็นตัวยืนโรงอยู่ในสติทั้งหลาย การวิพากษ์นิยายอภิรกรรมกะแสดงว่า เราจะรับรองหลักอนัตตาทกแห่งทุกมุมที่เดียวก็ไม่ได้.

## ๑. ชายตนะ

ท่านอาจารย์นาคาชุนยกการแบ่งชายตนะ ซึ่งวิพากษ์วิจารณ์ในบทที่ ๓ ของมารชมิกการิกา ชายตนะเป็นอนัตตาทริภคความรู้สึก ทำหน้าที่เป็นเหมือนประตู (ชาย, ทวาร) เพื่อให้เกิดเพทนาการอันเป็นผลของการกระทบกันกับชายตนะภายนอก

อินทรม ๖ คือ แบ่งเป็นชายตนะชนนอก ๕ ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย เป็นชายตนะชนในหนึ่งคือ ใจ ชายตนะภายในเหล่านี้ คู่กับชายตนะภายนอก ๖ เหมือนกัน มี รูป เป็นต้น การประจวบกันของชายตนะทั้งสองฝ่ายให้เกิดผลคือ การเห็นรูป และเพทนาการอื่น ๆ หลักในเรื่องนี้ คือ จักษุเห็นรูป หูได้ยินเสียง เป็นต้น เราอาจถือว่าหน้าที่ของอินทรม คือ ทำหน้าที่เป็นผู้เป็นใหญ่ในหน้าที่ ซึ่งทำหน้าที่เห็น (ปศุยัตตทรรุณี จักษุ) หรืออย่างเช่นเครื่องมือของการเห็น คือเป็นตั้งที่ยังการเห็นให้สำเร็จหรือสิ่งที่ถูกเห็น (ปศุยตุยเนเนติ กรณสาธนม) ในการตีความหมายของอินทรมทั้งสองอย่างข้างบน จุดมุ่งหมายคือจัดหาช่องทางไว้สำหรับการรู้สึกทางเพทนาการ โดยไม่จำเป็นต้องพึ่งอาศัยมันเป็นผู้บังคับการอยู่เบื้องหลัง

ถ้าไม่ได้เห็นตัวเอง ถ้าไม่มีความรู้สึกในตัวเอง เราจะเห็นรูปอื่น ๆ ได้อย่างไร?

คำว่า 'เห็นตัวเอง' หมายความว่า การแบ่งตัวเองออกเป็น ผู้เห็น และ สิ่งที่ถูกเห็น อาจจะหมายความว่า คาไมจาเบนต้องเห็นตัวเองเพื่อให้เห็นวิถีข้างนอก เหมือนอย่างไร เผาไหม้โดยการเผาสิ่งทั้งหลายได้โดยตนเอง (ไม่ต้องมีคนเผา) แต่เรองนตออยู่ภายใต้ ความลำบากเกี่ยวกับการเคลื่อนไหว สิ่งไหนไม่สามารถเป็นสิ่งที่ได้เห็นเรียบร้อยแล้ว หรือเป็นสิ่งที่หยุ่งไม่ได้เห็น และไม่มจลยกลุมทตามในฐานเป็น 'สิ่งที่กำลังถูกเห็น' ในทำนองเดียวกันอาจจะมผู้ตามปัญหาเกี่ยวกับ ผู้เห็น ว่า 'ใครเห็น?' ไม่ใช่ผู้เห็น (เพราะข้ออนาจหมายความว่า มติกรรมต้องอย่งเป็นต้น) ทงไม่ใช่ผู้เห็น (อันหลังขดแย้งกันขด ๆ) และไม่มเงอนเลอกทตาม เนื่องจากไม่มกิจกรรมที่เรียกว่า การเห็น จะมผู้เห็นได้อย่างไร และ 'ผลคือ ผู้ไม่ใช่ผู้เห็นไม่สามารถเห็นได้' ?

อุปกรณ์การเห็นของตาและอินทริยอน ๆ ไม่สามารถดำเนินไปด้วยดี อุปกรณ์ หรือเครื่องมือต้องถึงผู้ทำ (กรตา) ผู้ใช้เครื่องมือเหล่านั้น คือผู้ที่สามารถเห็นทางตา เป็นต้น แต่ผู้ทำไม่มี เพราะเราไม่สามารถเข้าใจว่า เขาเห็นตัวเองด้วยตาในฐานเป็น เครื่องมือ (ของกรเห็น) ของเขา เขาจะรู้สึกได้อย่างไรในเมื่อเขาไม่มีความรู้สึก ตัวเอง และเราไม่สามารถเข้าใจว่า เขาเห็นสิ่งอื่นได้อย่างไรโดยปราศจากการเห็น ตัวเองก่อน เพราะเหตุผลอย่างทกล่าวแล้ว ความลำบากข้อตอไปก็คือว่า ผู้เห็นไม่มีความรู้สึกว่า ตัวเองเหมือนหรือว่าต่างจากกรมคคือการเห็น เมอปราศจากผู้เห็นก็ไม่มี การเห็นและสิ่งทถูกเห็น การพิเคราะห์เกี่ยวกับตาทกล่าวแล้วใช้ ได้กับอินทริยอน ๆ ด้วย

ถ้านิกายไวภาษิกะต้นมต้นนทฤษฏีว่าด้วยธรรมะ (ธรรมมาตรฐาน) ว่าด้วย อนิจจตา และว่าด้วยการเกิดขึ้นและเสื่อมสลายไปโดยปราศจากผู้กระทำ นิกายไวภาษิกะ ก็ตองตอรับกรวิพากษ์ของมารชมิกิในเรื่องผู้ทำ และกรรมของผู้ทำในฐานเข้ากันได้

- ๑ มก. หน้า ๑๑๔ - ๕  
 ๒ มก. บทที่ ๓ กวีภาษี ๔ - ๕  
 ๓ มก. " " " ๕

กับหลักการของฝ่ายตน ในทัศนะของนิคายนี้ ความรู้อาจจะไม่ใช่การเห็นวัตถุ หรือวิสัยโดยผู้เห็น เพราะไม่มีกิจกรรมของผู้เห็น (นิรวุชาปรรหมมาตรม) แต่การ เกิดขึ้นชั่วคราวของขณะหนึ่ง ๆ ทัพบัญญัติเรียกว่า ตา เกิดขึ้นพร้อมกันกับการเกิดขึ้นของ ขณะอื่น ๆ คือ อายตนะภายนอก เช่นรูป เกิดติดตามมาด้วยขณะอื่น ๆ เช่นการรับรู้ รูปทางตา (จกขุวิชฺชานม) มาขยมักค้านว่า ถ้าปราศจากกิจกรรมที่ให้เกิดขึ้นโดยสิ่งใด สิ่งหนึ่งจะไม่ขณะที่เกิดติดต่อกันเกิดขึ้นด้วย ขณะที่เกิดต่างหากจากกันแต่ติดต่อกันนั้นจะไม่มีสัมมรรณะอะไร และจะไม่เป็นของจริงเห็นคนนอกฟ้า (กิริยารहितตฺวาตฺต ขปฺมุขปฺวาตฺต)

ถ้าดวงของเราใหญ่แค่ปรากฏการณ์ธรรมชาติเกิดชั่วคราว หรือถ้าเราพิจารณา แต่ประสพการณ์ที่เกิดแก่เราประจำวัน เราจะต้องรับรองผู้ทำและกรรมที่เกิดจากผู้ทำ นอกจากจะรับรองผู้ทำกรรม หรือขณะที่เกิดดับทั้งหลาย จากแง่ของความจริงที่ไม่มี บังคับปรุงแต่ง ขณะต่าง ๆ ก็เหมือนกันไม่เป็นของจริงเช่นเดียวกับกิจกรรมหรือการ กระทำ (ของผู้ทำ) ซึ่งพุทธศาสนายุคแรก ๆ ใดก็ตามแล้วเหมือนกัน ทัศนะที่แท้จริง ของมาขยมักคือ อภการ (ของสื่อสารทั้งหลาย) โดยตัวมันเองไม่สามารถให้คำอธิบาย ที่เพียงพอแก่ปรากฏการณ์ธรรมชาติ เราจะต้องรับรองสื่อสารด้วย อย่างไรก็ตาม หงสื่อสาร และอาการของสื่อสารเป็นสมมติตั้งจะ (สังฺกตฺติ)

## ๒. วิจาร์ณการแบ่งชนชั้น

ถ้าการแบ่งอายตนะแบ่งโดยอาศัยหลักของวิสัยภายนอก และอินทรีย์ (อายตนะ ภายใน) เพราะฉะนั้นการแบ่งชนชั้น จึงต้องแบ่งจากทัศนะว่าด้วยสัมมูฐาน หรือแหล่ง กำเนิดของสิ่งทั้งหลาย ในกรณีแรกทำที่ทางความรู้สึกเป็นใหญ่ ในกรณีหลังการ สัมพันธ์ด้วยเหตุบังเอิญเป็นใหญ่ การแบ่งชนชั้นเป็นการแบ่งชนิดเป็นวิสัยที่จะเห็นและ เป็นวิชาว่าด้วยความจริงสูงสุด นิกายอภิธรรมิกะ แบ่งสภาวะธรรมทั้งหลายออกเป็น ชนชั้น ๕ คือ รูปชนชั้น เวทนาชนชั้น สัญญาชนชั้น สังขารชนชั้น และวิญญาณชนชั้น



ชั้นแรกว่าด้วยสังสาร หรือวิฤตธาตุทั้งหลาย ชั้น ๕ ที่เหลือเกี่ยวกับปรากฏการณ์ทางใจ เช่นเดียวกับการแบ่งอายตนะ ความประสงค์ในการแบ่งชั้นในชั้นก็เช่นกัน เพื่ออธิบายปรากฏการณ์ทั้งหลายโดยไม่ต้องพึ่งอาตมัน - หลักดังกล่าวเป็นหลักฐานสำคัญของพุทธศาสนาทุกนิกาย

การแบ่งเป็นการแบ่งระหว่างปรากฏการณ์ชั้นต้น และปรากฏการณ์ชั้นสอง คือ เป็นปรากฏการณ์ดั้งเดิม และปรากฏการณ์ที่เกิดตามมา รูปแบ่งเป็นภุตใหญ่ (มหาภุต) คือ สังสารดั้งเดิม และเป็น เกาตกะ คือ ภุตที่เป็นจิตของอินทรีย์ของเรา ในทำนองเดียวกัน วิญญาณ หรือจิต เป็นเจตบริสุทธิ หรือเป็นใจดั้งเดิมจริง ๆ ส่วนชั้นอื่น ๆ มีเวทนาชั้นต้นเป็นต้น เป็นฝ่ายความรู้สึกด้วยอารมณ์ คือเป็นเจตสิก หรือเจตตะ รรรมที่เกิดขึ้นกับจิต สัทททบัญญัติที่จะยอมรับการเกิดขึ้นด้วยตัวเอง หรือการเปลี่ยนแปลงของรูปธรรมชั้นเป็นนามธรรม ถูกบังคับให้อธิบายการเกี่ยวพันทางเหตุ และผลในฐานะเป็นลำดับ หรือเป็นกองของธรรมธาตุแต่ละอันที่ไม่ติดกัน การรวมกันเป็นกองโดยตัวเองก็ไม่เป็นอินทรีย์ภายในของธรรมธาตุเหล่านั้น แต่เป็นเพียงการเข้าใจผิดว่าเป็นธรรมธาตุเท่านั้น

การวิพากษ์ในเรื่องนี้ของท่านอาจารย์นาคคารุณ ซึ่งไม่ได้รับการพัฒนาเต็มที่ ในสมัยของท่านมีว่า การแบ่งสังสารธรรมทั้งหลายเป็นปรากฏการณ์ชั้นต้น และชั้นสอง ไม่น่าเชื่อ และว่าหลักใหญ่กว่าด้วยเหตุ และผลซึ่งเป็นรากฐานของการแบ่งนั้นก็ไม่มี เหตุผลเช่นเดียวกัน

ไม่มีสังสารชั้นสองต่างหากจากเหตุชั้นต้น ถ้ามีสังสารชั้นสองต่างหากจากเหตุชั้นต้นจริง ๆ เรื่องนั้นก็ไม่มีเหตุ ไร้หลักฐาน และจะไม่มีปรากฏการณ์ซึ่งปราศจากเหตุ ทั้งสังสารชั้นต้นจะรู้สึกไม่ได้โดยปราศจากสังสารชั้นสอง เพราะในกรณีเช่นนั้นน่าจะมีเหตุซึ่งยังไม่ได้ผลคือออกมาเป็นผล และสุดท้ายจะไม่มีเหตุเสียเลย เหตุดั้งเดิมและเหตุที่เป็นผลตามมาจะมีเหตุผล ทั้งในฐานะเป็นเหตุที่สัมพันธ์กันหรือไม่สัมพันธ์กัน

เราไม่อาจเข้าใจว่า ผลเป็นอันเดียวกับเหตุ เพราะว่า ญัตติจริงสำหรับภรณ์

หนึ่งแต่ไม่จริงสำหรับภรณ์อื่น และในทำนองเดียวกัน ญาติที่จริงสำหรับภรณ์อื่นไม่จริงสำหรับภรณ์อื่น สสารชนสอง คือที่เป็นวิสัยของอนัตตยสัจธรรมของเราเป็นวิสัยที่จะรู้เห็นได้ และมีความใหญ่พอสมควร วิสัยเหล่านั้นมีประโยชน์ในทางความรู้ประจักษ์ด้วยอินทรีย์ของเรา สสารชนตนรับรู้ไม่ใคร่และใช้ประโยชน์อะไรไม่ได้ เพราะฉะนั้นความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ระหว่างเหตุกับผลไม่สามารถวาดหน้าตาได้ เราไม่สามารถรับเงื่อนไขเลือกอื่น ๆ ของความต่างกันชนอนัตตยสัจธรรมระหว่างสองสิ่ง เพราะการทำเช่นนั้นจะตัดรากเง้าของความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผล

การวิพากษ์ทำนองเดียวกันนี้ สามารถใช้ได้กับชนนรกของอื่น ๆ คือ เวทนาชั้นสัญญาชั้น ติงขารชั้น และวิญญาณชั้น

**๓. การวิจารณ์ธาตุทั้งหลาย**

ธาตุหรือรากเง้ามาตรฐานมี ๖ ตามพระคัมภีร์ ธาตุเหล่านี้ คือ ดิน น้ำ ลม ไฟ อากาศ และวิญญาณธาตุ การแบ่งธาตุทั้งหลายและทรงจำกักรวมธาตุแต่ละอย่างแบ่งออกเป็น ๑๘ ธาตุ การแบ่งอย่างนี้ อนุวัตตามการแบ่งอายุคนะ พร้อมทั้งบทกวีวิญญาณธาตุ (เช่นจักขุวิญญาณ) เขาคงจะ การแบ่งนี้ไม่ได้แสดงว่า มีหลักหรือการแบ่งอย่างใหม่ การแบ่งธาตุออกเป็น ๖ เป็นความพยายามที่จะจำกัดและกำหนดส่วนประกอบสุดท้ายของสภาวะทั้งหลาย ท่านกล่าวไว้ในพระปิฎกปุคคะตสุมสูตร ว่า มนุษย์ (ปुरुชปุทฺถลล) ประกอบด้วยธาตุทั้ง ๖ แสดงว่าคน (ส่วนร่างกายและจิต) สามารถแยกออกจากกัน โดยไม่ต้องอาศัยธาตุทั้ง ๖ ท่านให้ลักษณะแตกต่างของแต่ละธาตุไว้ด้วย แนวของความคิดนี้ น่าสนใจมาก เพราะช่วยให้ความสว่างแก่เราในสภาพที่แท้จริงของการสัมพันธ์ระหว่างลักษณะ คือสิ่งที่ถูกหมายกำหนด และลักษณะ คือคุณสมบัติพิเศษของสิ่งนั้น ท่านอาจารย์นาคารชุนยกเรื่องน ชนเป็นโครงสำหรับการวิพากษ์หลักธรรมว่าด้วยลักษณะเฉพาะ หรือความสัมพันธ์ระหว่างสสารวัตถุ และคุณสมบัติของสสารวัตถุนั้น

ชาติเป็นมูลรากดั้งเดิม หรือเป็นมูลการณะของสิ่งทั้งปวง ชาติเหล่านั้นแยกย่อย  
ต่อไปอีกไม่ได้ ดังที่เป็นปรากฏการณ์ออกมาจากชาติเหล่านั้น มีความรู้ สักสองประการ  
ในเรื่องนี้ คือ ๑. การกำหนดจำนวนและสภาพที่แท้จริงของส่วนประกอบเหล่านั้น  
๒. วิธีที่ส่วนประกอบเหล่านั้นรวมเข้าด้วยกัน เพื่อประกอบให้ปรากฏเป็นปรากฏการณ์  
ธรรมชาติรอบ ๆ ตัวเรา เราจะได้พิจารณาถึงวิชาส่วนประกอบประการที่ ๑ ในบท  
ส่วนประการที่ ๒ จะได้พิจารณาในตอนต่อไป

ถ้าจะทำให้ชาติที่เป็นมูลรากดั้งเดิมต่างจากชาติอื่น ๆ ชาติมูลรากนั้นจะต้องมี  
ลักษณะพิเศษ คือความแตกต่างหรือลักษณะพิเศษของตนเอง ซึ่งทำให้มันต่างจาก  
ชาติอื่นอื่น ๆ พุทธศาสนาให้คำจำกัดความของลักษณะพิเศษของชาติเหล่านั้นแก่เรา  
เช่น อากาศ คือ ททไม่มีอะไรขีดขวาง ชาติดินมีลักษณะแข็งแข็ง ชาตินามมีลักษณะ  
เอิบอาบ - เกวระกม เป็นต้น มีความต่างกันระหว่างลักษณะ ชาติที่ถูกให้คำจำกัดความ  
(คือ ชาติดิน น้ำ เป็นต้น) และลักษณะ คือคำจำกัดความของชาตินั้น (เช่น ความ  
แข็งแข็ง เป็นต้น) หรือไม่ ? ถ้าไม่มีความแตกต่างกัน เราไม่สามารถให้คำจำกัดชาติ  
ทั้งหลาย หรือไม่สามารแยกชาติหนึ่งจากอีกชาติหนึ่ง ถ้าเรารับรองการต่างกันครึ่งหนึ่ง  
แล้ว เราถามต่อไปว่าลักษณะ มาก่อนลักษณะหรือไม่ ถ้าลักษณะ ชาติที่จะถูกกำหนด  
(เช่น อากาศชาติ) มียุก่อนโดยปราศจากคุณสมบัติเฉพาะของมัน ดังนั้น ชาตินั้น  
จะบรรยายไม่ได้ และสิ่งที่ยังบรรยายไม่ได้ก็เป็นสิ่งไม่มี ดังนั้นไม่เป็นวิสัยของการเสวย  
อารมณ์ของเรา ถ้าไม่มีลักษณะคือชาติที่มีอยู่เป็นลักษณะพิเศษ เราจะให้คุณสมบัติ  
หรือคำจำกัดความของลักษณะเฉพาะแก่อะไร ?

ยิ่งกว่านั้น ลักษณะไม่อาจจะขยายด้วยลักษณะแน่นอน (สถลักษณะ) และ  
ลักษณะไม่แน่นอน (อดลักษณะ) ลักษณะหลังคือลักษณะมีความขัดกัน อดลักษณะ  
คือ ลักษณะที่ไม่แน่นอน จะจัดให้เป็นลักษณะของลักษณะที่แน่นอนได้อย่างไร ? ถ้า  
เป็นอย่างแรก เนื่องจากตัวชาติประธานถูกกำหนดแล้วแน่นอน จะมีหน้าที่อะไรที่จะต้อง  
จัดให้เป็นลักษณะของลักษณะแน่นอนอีก ? อนึ่ง หลังจากลักษณะแน่นอนถูกจัดให้แก่

ธาตุประธานแล้ว ลักษณะแน่นอนทั้งสองที่สามต้องถูกจัดให้เป็นลักษณะขยายลักษณะ  
แน่นอนอันต้น วิธีการเช่นนั้นทำให้เกิดอนวัตถาโทษ คือการวนเวียนไม่รู้จบ ไม่  
เจอนเลอกทสี่มของธาตุนั้นได้อันหนึ่งซึ่งมทั้งลักษณะแน่นอน ลักษณะไม่แน่นอนและ  
ทั้งลักษณะแน่นอนและไม่แน่นอนรวมอยู่ในตัวมัน.

เพราะเหตุดังกล่าว ลักษณะเฉพาะจึงไม่ต้องการขยาย ศัพท์กล่าวถึงธาตุ  
ประธานก็หาไม่ได้ เพราะปราศจากรูปประธานของคณขยาย จึงไม่มีลักษณะเฉพาะ  
เช่นกล่าว ไม่มีสภาวะธรรมอันใดซึ่งปราศจากการเกี่ยวของสัมพันธ์ระหว่างประธานและ  
คุณสมบัติขยาย

อาจจะมีความเห็นว่า การคิดค้านเหล่านี้มุ่งกันต่อความมีอยู่ของภาวะธรรม แต่เรา  
ไม่จำเป็นต้องนึกถึงอากาศธาตุอย่างเบ็นภาวะธรรม ความจริงตามความเห็นของพุทธ-  
ศาสนบางนิกาย อากาศธาตุคือการไม่มี (อภาว) อุปสรรค การมีถึงอากาศธาตุใน  
เชิงไม่มี คือ อย่าง อภาว (ความไม่มี) ไม่ถูกต้องนัก เพราะว่าความจริงทางฝ่ายไม่มี  
คือ การไม่มี-ความเปลี่ยนแปลง การทำลาย หรือ ความไม่ภวะจะผายม ถ้าขอเท็จจริง  
อันหลังหาไม่ได้ อันแรกก็หาไม่ได้ด้วย อภาวะ สัมพันธ์อยู่กับ ภวะ.

การวิพากษ์อย่างเดียวกัน นี้ ได้กับธาตุอื่น ๆ คือ ปฐวีธาตุ วิญญานธาตุ  
เป็นต้น ธาตุเหล่านี้ไม่มีสภาวะ คือลักษณะที่ส่งต่อไม่เสื่อมสลาย (อันปราศจาก  
ปัจจัยปรุงแต่ง) ของมันเอง ถ้าปราศจากสภาวะ เมื่อไม่มีอะไรเป็นของตัวเอง จะมี  
สภาวะธรรมอื่น ๆ ได้อย่างไร เพราะจำสภาวะธรรมอันอื่น ก็คือสภาวะของสภาวะธรรม  
อันต่างกนตนเอง คนที่อาศัยการเก่งความจริงที่เชื่อตามกันมาด้วย อาศัยทิวทัศน์เห็นธาตุ  
ทั้งหลายเหล่านั้นอย่างเชิงมี เชิงไม่มีอย่างสสารวัตถุ อย่างอาการของสสารอย่างปฐวีธาตุ  
อย่างวิญญานธาตุเป็นต้น คนเหล่านั้นพลาดจากลักษณะที่แท้จริงของคำสอนของพระ-

๑ อนวัตถาโทษเป็นลักษณะฝ่ายตรรกวิทยา หมายถึงโทษชนิดหนึ่ง กล่าวคือเมื่อการแสดงเหตุไม่มี  
ที่สิ้นสุด เช่นตัวอย่างข้างบน ถ้ามีลักษณะแน่นอนขยายธาตุนั้นหนึ่ง เพื่อกำหนดหรือเพื่อให้รู้จักธาตุเดิม ยังจะ  
ต้องการลักษณะแน่นอนอื่น ๆ ขยายลักษณะแน่นอนอันที่สองนั้นต่อไป เพื่อจะรู้จักลักษณะแน่นอนอันที่สอง  
และจะต้องการลักษณะแน่นอนอีกอันหนึ่ง เพื่อขยายลักษณะแน่นอนอันอย่างไม่มีที่สิ้นสุดลงได้ -- ผู้แปล

พุทธองค์<sup>๑</sup>

ท่านอาจารย์นาการชน ดิฉันความโง่เง่าของท่านเหล่านั้นอย่างรุนแรงที่สุดว่า “คนทั้งหลาย สิ่งทั้งหลายมีและสิ่งทั้งหลายไม่มี เป็นคนมีบุญคุณน้อย เขาเหล่านั้นไม่เห็นความจริงซึ่งเป็นหลักฐานแห่งสิ่งต่างๆ”<sup>๒</sup> “พระผู้มีพระภาคทรงประกาศอย่างแจ่มแจ้งว่า คนเราไม่ควรติดอยู่ของฝ่าย ‘มี’ และ ‘ไม่มี’ เพราะนั่นเป็นทางแห่งสิ่งสาร และผู้นั้นไม่อาจบรรลุถึงความหลุดพ้นและจากทุกข์ได้”<sup>๓</sup>

#### ๔. การวิพากษ์ สัสถกฤตะและประติคยสัมตปาเท

ปรมัตถธรรมทั้งหลาย ได้ถูกกำหนดและมีอำนาจแน่นอนอันตายตัวเหมือนจำนวนแน่นอนของอักษร เราจึงต้องอธิบายวิธีการของการรวมตัวของปรมัตถธรรมเหล่านั้นในการสร้างสังขารธรรมชั้น (สัสถกฤตะธรรม) ถ้าจะใช้ไปมาเติมก็เหมือนการผสมอักษรเป็นคำและเป็นประโยค บัญญัติห้ามแค่เกี่ยวกับการ ย้ายถ่ายเทและเปลี่ยนแปลงของโลก เกี่ยวกับวิภังคสังขารหลายอย่างและเสื่อมสลายไป เราทรงพบว่าพระพุทธองค์ได้ตรัสไว้ว่า “มีลักษณะแห่งสังขารธรรมอยู่ ๓ ประการเท่านั้นในบรรดาสังขารธรรมทั้งหลาย สังขารธรรม ๓ ประการนั้นคือ ๑. มกฺกเรเกิดชน (อตุปปาท) ๒. การเสื่อมไป (วฺยฺย) และ ๓. การเปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่น (สัถฺตฺยฺนฺยตฺตาคฺคฺวฺม)”<sup>๔</sup> พระดำรัสของพระพุทธองค์เป็นการบันทึกข้อสันนิษฐานของพระพุทธเจ้าผู้ไม่มี ใครได้เสมอเหมือน และถูกอธิบายขยายความต่าง ๆ โดยนิกายพุทธศาสนาทุกนิกาย มีความเห็นพ้องต้องกันอยู่ประการหนึ่งว่า พระดำรัสของพระพุทธองค์มุ่งคัดค้านแก่นสารของวิถุชาติทั้งหลาย คือการคัดค้านสังขารวัตถุไม่แตกทำลายเที่ยงถาวร ซึ่งอยู่เบื้องหลังภาวะที่เปลี่ยนแปลงเสมออัน อย่างไรก็ตามนิกายทั้งหลายต่างกันใน การตีความหมายในทางความเห็นฝ่าย

๑. มก. บทที่ ๑๕   กริกที่ ๖;   มกว. หน้า ๒๖๓.  
๒. มก.   ,,   ๕           ,,   ๗  
๓. มก.   ,,   ๑๕           ,,   ๗;   มกว. หน้า ๒๖๔

ขียนยนความมอยูก่ยกวกับจำนวน และสภาพของธาตุทั้งหลายและวิธธาตุเหล่านั้นแสดง  
 ปฏิกริยาปรากฏแก่เราทั้งหลาย ไม่เป็นการดัดประโยชน์เลยที่จะยืนยันว่า การวิพากษ์  
 ของมาชยิมิกมุงคคคาน หลักคิดว่าด้วยธาตุทั้งหลายขงนิกายไทเน อาจจะเห็นว่ามาชยิมิก  
 มุงคคคานนิกายไวภาษิกะ หรือบางที่อาจเป็นการ โจมตีนิกายเส้าตรวานติกะมากกว่า  
 ตำระของลัทธิธรรมขอนมว่า มีสภาวะธรรมขงเป็นอนัตตะ ไม่มีระยะเวลา เบี่ยง  
 กับอะไรไม่ได้ ซึ่งสภาวะธรรมเหล่านั้นอุปคัมเป็นวนอย่างรวดเร็วยุขขณะหนึ่งแล้วสลาย  
 ไปสู่ความไม่มีอย่างรวดเร็วจนกัน กระแต่ไหลของสภาวะธรรมเหล่านั้น ในภาวะเป็น  
 ธรรมเจ็ดด้วยกิเลส (สสารธรรมะ) ถูกปรังแต่งด้วยอวิชา (สคกายทฤษฎี) และ  
 บริวารของอวิชา คือ สัตถการ สิ่งทั้งหลาย (ทงรูปธรรมนามธรรม) ตกอยู่ภาย  
 ใต้การทำงานของกฎแห่งเหตุและผล (กฎปัจจุยชาการ) ซึ่งเป็นผู้กำหนดการเกิดขึ้น  
 และสลายของสิ่งทั้งหลายเหล่านั้น สิ่งทั้งหลายเป็นอนัตตะ - ไม่เที่ยง อนาคมัน - ไม่มี  
 ตนตน และ หะชะ-เป็นทกๆ เราต้องเข้าใจว่า อนัตตะความไม่เที่ยงว่าเป็นการเกิดขึ้น  
 สืบต่ออยู่ชวครุ และแล้วเสื่อมสลายไปในที่สุด

การวิพากษ์ของมาชยิมิกมว่า แต่ละลักษณะของลักษณะทงสามทกล้าวข้างบน  
 ไม่เป็นคำจำกัดความบริบูรณ์ของสังขารธรรม (สัถกัตตะ) เพราะว่า เราอาจจะมีการ  
 เลือกการเกิดขึ้นของสิ่งหนึ่ง - ซึ่งไม่มีการดำรงอยู่ชวขณะหรือการเสื่อมสลายไป อาจจะ  
 มีการเลือกการเกิดขึ้นของบางสิ่งขงคงทนอยู่ แต่ไม่มีการเกิดขึ้นและเสื่อมสลายไป หรือ  
 ของสิ่งหนึ่งขงสลายไป แต่ไม่เกิดขึ้นอีกเลย เพื่อจะหลีกเลี่ยงกการอธิบายชวความอย่าง  
 ชงให้เกิดความลำบากขน อาจจะถือวาลักษณะทงสามน รวมเข้าด้วยกันตคแต่งสังขาร  
 ทงหลาย แต่หน้าทสามประการ คือ การเกิดขึ้น การคงอยู่ และดับไป ไม่สามารถ  
 ประยูกคเข้ากับสิ่งทเกิดขึ้นพรลวมกันทนต์ (ยคปท) และกับสิ่งเกิดขึ้นตามลำดับ (กรมคะ)  
 มันเป็นไปไม่ได้สำหรับหน้าทสามประการนี้ ที่จะทำงานพรลวมกันในสิ่งใดสิ่งหนึ่งทนต์  
 เพราะหน้าททงสามนขตกันและกันโดยสภาพของมน ทงหน้าทงสามนไม่ได้ลวม

๑ มก. บทที่ ๗ กริกาทที่ ๒; มก. หน้า ๑๑๖

ปฏิบัติการต่อสู้ได้ตั้งหน้าตั้งตาคู่หน้าหลัง เพราะถ้าเป็นเช่นนั้น อาจหมายความว่า ณ เวลาแห่งการเกิดขึ้น ตั้งนั้นเพียงอยู่ และหลังจากนั้นเท่านั้นจึงดับไป หรือพูดอีกอย่างหนึ่ง ณ เวลาเกิด ตั้งนั้นไม่เที่ยง เวลาดับจึงจะเที่ยง

เพราะเหตุที่คำจำกัดความของสังสกฤตใช้ได้ทั่วไปแก่สังขารทั้งหลายที่ประกอบด้วยธาตุต่าง ๆ เป็นการสมควรที่จะถามว่า คำจำกัดความของสังสกฤตนั้นใช้ได้กับลักษณะทุกอย่างของส่ามัญญลักษณะนั้นหรือไม่ เพราะว่าส่ามัญญลักษณะเหล่านั้นก็เป็นสังขารทั้งหลายเหมือนกัน และจะต้องอยู่ในข่ายของคำจำกัดความของสังสกฤตด้วย การเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไปเหมือนสังขารธรรมและพลังอื่น ๆ หรือ ถ้าการเกิดขึ้นไม่เป็นที่ไปตามกฎข้างบนจะมีสิ่งบางอย่าง ซึ่งต้องถูกยกเว้นจากกฎธรรมดาโลก ซึ่งกฎธรรมดาโลกนี้ จะสูญเสียลักษณะบังคับให้ธรรมชาติเป็นไปตามกฎของตน ถ้าการเกิดขึ้นเป็นไปตามกฎดังกล่าว การเกิดขึ้นจะพาใหม่การเกิดขึ้นของการเกิดขึ้น และใหม่การเกิดขึ้นของการเกิดอื่น ๆ ไม่มีที่สุด พุทธศาสนายานิกาย (เช่น นิกายส่ามมัตถะ) รับรองการเกิดขึ้นของการเกิดขึ้น และเป็นที่เห็นชัดว่า นิกายนี้จะหลีกเลี่ยงการเกิดขึ้นไม่รูปร่างได้อย่างไร อาจจะเป็นได้ว่านิกายนี้ ถือว่าการเกิดขึ้น ก่อให้เกิดตัวมันเอง ในความหมายว่าเกิดขึ้นจากตัวเอง เหมือนกับประทีปต้องให้เห็นตัวเองและสิ่งอื่น ๆ ด้วยในขณะที่จุดชน เราไม่อาจถือว่าควรต้องสว่างตัวเองว่าเป็นสังขารธรรมอันหนึ่งที่เป็นเหตุทำและสิ่งทุกอย่างกระทำในทันที

ปัญหาที่ยากหนักขึ้นไปอีกสำหรับความรู้เรื่องสังสกฤตคือ เรารู ถึงการเกิดขึ้นได้ การตั้งอยู่ และการดับไปได้อย่างไร ตั้งหมอยอยู่แล้วในธรรมชาติเกิดขึ้นหรือว่าตั้งนั้นเกิดขึ้น

๑. ปรากฏตามการวิพากษ์ของมรเชษฏิกว่า นิกายไวภานิกะ ถือว่าการเกิดขึ้น การตั้งอยู่ และความเปลี่ยนแปลงอันแท้จริง ๔ อย่างนี้ ถ้าหากพร้อมกันทันที. เราไม่อาจรับรองการเกิดขึ้นชั่วขณะ เพราะว่าการเกิดขึ้นชั่วขณะไม่สามารถค้นได้ เพราะการเกิดขึ้นชั่วขณะนั้นเป็นเอกภาพอยู่ในตัวเอง ถ้าการเกิดขึ้นชั่วขณะนั้นมีที่สุด มันจะต้องมีเบื้องต้น ท่ามกลาง ดังนั้นจึงไม่มีอะไรเกิดขึ้นชั่วขณะ โครงสร้างทั้งหมดที่สร้างขึ้นคลุมหม้ออันใจตา การเกิดขึ้นชั่วขณะแล้วเปลี่ยนจึงใช้ไม่ได้ มก., มก., จก.

จากสิ่งที่ไม่มอยุ่เลย เมื่อตั้งได้ตั้งหนงมอยุ่แล้วและอยู่ในรูปที่มอยุ่แล้วโดยธรรมชาติ  
 สิ่งนั้นจะเกิดขึ้นอีกทำไมและเกิดได้อย่างไร ถ้าสิ่งนั้นไม่มอยุ่มันจะเกิดได้อย่างไร เมื่อ  
 ไม่มสภาวะธรรมอยู่ก่อนหน้าหรือหลังจะไม่ว่า 'มัน' เกิดมัน ไม่มตัวประธาน  
 ซึ่งเราจะขยายหรือใช้คำว่า 'มัน' แทนตัวประธานนั้น ซึ่งมันนั้นเกิดมัน มเพียงการ  
 เกิดขึ้น แต่เราไม่สามารถแสดงการเกิดขึ้นนั้นด้วยคำอะไร ๆ ความลำบากไม่ได้  
 เป็นความลำบากที่เกี่ยวกับการใช้โดยคำที่ถูกต้อง แต่เป็นความลำบากพื้นฐานที่มอยุ่  
 คือหลักอนิจจา หรือหลักอนัตตาของสิ่งทั้งหลาย ถ้าตั้งมอยุ่บนของไม่เที่ยง ไม่มี  
 อะไรมาก่อนหรือมีต่อภายหลัง เราจะพูดได้อย่างไรว่า 'มัน' เกิดขึ้น ตั้งอยู่ หรือ  
 ดับไป เราอาจต้องแยกสิ่งใดสิ่งหนึ่งออกเป็นขณะทีละเล็กทีละน้อยกว่า ประณมกว่า แต่ทุก ๆ  
 ขณะเป็นตัวของตัวเองแยกจากกัน เกิดดับเป็นสายอยู่ในตัวเอง ไม่มีการไป หรือความ  
 เปลี่ยนแปลงจากมันไปเป็นอย่างอื่น หรือเป็นภาวะที่ต่างออกไป ภาวะที่ต่างกันแต่ละ  
 ภาวะเป็นความมอยุ่ (ภาวะ) ไม่มีอะไรสามารถขยายหรือแดง 'มัน' นั้นได้  
 ความจริง ไม่มีภาวะที่เรียกว่า 'มัน' คือไม่มีภาวะซึ่งเปลี่ยนหรือเคลื่อนย้ายจากภาวะ  
 หนึ่งไปเป็นภาวะอื่น ภาวะทั้งหลายเหล่านั้นเป็นของมอยุ่จริง เราไม่สามารถเปรียบเทียบ  
 ภาวะเหล่านี้กับภาวะอื่นแต่ละอัน ภาวะเหล่านี้ไม่เป็นกลุ่มเดียวกันไม่ติดต่อกัน และ  
 ไม่สัมพันธ์กัน จนกระทั่งหาความสัมพันธ์ระหว่างสองภาวะไม่ได้เลย ทักถ้าวั้นเป็นความ  
 ลำบากที่ชนะยาก ที่ท่านอาจารย์นาสารขนนามาขแรงแสงแก่ณิกายไวภาษิกะหลายแง่  
 หลายมุมโดยถามว่า อะไรเกิดขึ้น สิ่งที่เกิดขึ้นไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่เฉพาะหน้าแล้ว ไม่ใช่  
 สิ่งที่ไม่มอยุ่เลย ไม่มอย่างท่ามคือ ทัมอยุ่แล้วก็ไม่ใช่ ไม่มอยุ่ก็ไม่ใช่และที่เป็น  
 อย่างอื่น ๆ ก็ไม่ใช่ สิ่งที่ตั้งอยู่และที่เปลี่ยนไปก็เป็นสิ่งอธิบายไม่ได้เท่าเทียมกัน  
 เราไม่อาจเข้าใจการดับไปว่าเป็นการสูญไปด้วยตัวมันเอง หรือเป็นการทำลาย ซึ่งเกิด  
 ขึ้นด้วยลาคัยกำลังอันต่างหากจากมัน หรือเข้าใจว่าเป็นทั้งสองหรือไม่เป็นทั้งสองอย่าง



ท่านอาจารย์นาคารชุนและอารยเทวะทั้งสองลงมติ ในฐานะเป็นผลของการวิพากษ์ เรื่องลัทธิกฤตะ (สังขาร) ของท่านว่า การเกิดขณตงอยู่และดับไป เป็นสิ่งที่กล่าวแสดงชี้แจงไม่ได้ เหมือนมายาวิสัยที่เห็นในความฝัน และวิมานของเทพธิดากลางอากาศ ดังนั้นลัทธิกฤตะจึงเป็นสิ่งที่หยาบหยาบไม่ได้ และลัทธิกฤตะก็เช่นเดียวกัน เป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง เพราะสิ่งหนึ่งเกี่ยวของอยู่กับอีกสิ่งหนึ่ง

พวกอาภิกษรมีกระตาคติเดียนว่า พวกภราษณมิกทำด้วยปฏิจัสสัมปบาทซึ่งเป็นหลักธรรมสำคัญของพระพุทธเจ้าสั่งไม่ให้เหลืออะไรเลย โดยการวิพากษ์อย่างเฉียบขาดถึงการเกิดขณตงของลัทธิกฤตะ ฝ่ายภราษณมิกก็ตอบอย่างฉะพจน์โดยการกลับข้อตำหนินั้นให้กลับคืนมาที่พวกไวภาษิกะ ผู้ซึ่งพลาดสาระที่แท้จริงของคำสั่งสอนของพระบรมครูว่า “ในการประกาศว่า ‘สิ่งนั้นอาศัยสิ่งนั้นเกิดขึ้น’ พระตถาคตเจ้าคร่ำครวญว่า ไม่มีอะไรในตัวทุกสิ่งเกี่ยวของสัมพันธกัน” - “สิ่งใดสิ่งหนึ่งที่เกิดขึ้นโดยอาศัยสิ่งอื่น สิ่งนั้นไม่มีอะไรเป็นของตัวเอง”

“ภาวะที่มีอยู่โดยตัวมันเองในธรรมชาติของมันเอง สามารถดำรงภาวะและรูปแบบธรรมชาติของมันไว้ เพราะภาวะนั้นมอยู่เรียบร้อยแล้ว มันจึงไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นต่อไป ภาวะนั้นไม่เกิดมันขึ้น ผลก็คือที่นั่นที่ว่า สิ่งทั้งหลายมีธรรมชาติที่แน่นอนตายตัวของตนเอง กระทบกระเทือนไปถึงหลักปฏิจัสสัมปบาท คือหลุดทว่าสิ่งทั้งหลายอาศัยกันและกันเกิดขึ้น ดังนั้น มันจึงเป็นท่านผู้ตลอดลัทธิธรรมทว่าด้วยธรรมชาติอันแน่นอนของภาวะทั้งหลาย (สัจจภาวะ) ต้องขัดกับหลักปฏิจัสสัมปบาท และเพราะผลของการถ้อยอย่างนี้ ปรัชญาพุทธศาสนาทั้งหมดจึงถูกทำลายลงอย่างสิ้นเชิง พระคัมภีร์กล่าวว่า ผู้ใดเห็นธรรมชาติที่แท้จริงของปฏิจัสสัมปบาทผู้นั้นเห็นธรรม และผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นปฏิจัสสัมปบาท”

ประติตยสัมมุตปาธะ (ปฏิจัสสัมปบาท) มิใช่เป็นผลเกิดตามเวลาของการเกิดขณตงและดับไปของสิ่งทั้งหลายที่ไม่เที่ยงเกิดดับชั่วคราว แต่เป็นการอาศัยซึ่งกันและกัน

เกิดขึ้น เป็นการขาดความเป็นสิ่งนั้นหรือความแท้จริงของมันเอง เพราะฉะนั้น หลักรู้  
จึงเท่ากับหลักเรื่องความไม่แท้จริงของสิ่งทั้งหลาย (นิเสธภาควัด หรือ ศูนย์ตัว) นี้  
เป็นการปฏิวัติในความคิดทางพุทธศาสนาโดยนิกายมหายานิก

### ๔. วิจารณ์หลักกรรมว่าด้วยอาตมมัน

การเห็นว่า มิตน (อาตมมัน) ต้องประสบปัญหาที่แก้ไม่ได้เช่นเดียวกับ  
ความเห็นที่ว่าสิ่งทั้งหลายเป็นอนัตตาของพระพุทธศาสนา อย่างที่ ได้ชี้ให้เห็นแล้ว  
ศาสนาพราหมณ์ทุกลัทธิเห็นปรมาตมอย่างมอตามนหรือวิญญาณเป็นแก่นสารอยู่ภายใน  
ซึ่งอาตมมันดำรงมั่นไม่เคยเปลี่ยนแปลง การเปลี่ยนแปลงมอตามนหรือ  
วิญญาณนี้แต่เพียงหลอม ๆ หรือทำ ๆ การวิพากษ์อาตมมว่าหยาบครบถ้วนสมบูรณ์  
เกือบของเป็นพิเศษเป็นวิการวางรูปความเชื่อว่า มอตามนเที่ยงถาวรอยู่ นอกจากจะ  
คิดให้เราเห็นถึงความเชื่อของชนผู้รู้ฐานของแต่ละลัทธิ การใช้วิภาษวิธีอย่างได้ผล  
ของอาจารย์มหายานิก แสดงให้เห็นความเชื่อนั้นอย่างตรงไปตรงมาและไม่ผิด  
เป้าหมาย อาตมมันเป็นส่วนหนึ่งของปัญหาที่ค่อนข้างกว้างขวางของความคิดเรื่องความ  
จริงสูงสุดในฐานเป็นภาวะธรรมที่คงที่ถาวร ศิษย์ผู้เป็นทายาทของท่านอาจารย์นาคาร-  
ชุน คือท่านอารยเทวะและองค์อื่น ๆ ให้ความสนใจเป็นพิเศษต่อหลักกรรมว่าด้วย  
อดีตสักฤกษ์ และนิคยะของนิกายไวภาณิกะและใจเคชิระตามลำดับ ดังนั้น การวิพากษ์  
หลักอาตมมันพาเราไปสู่ปัญหาทั่ว ๆ ไปเกี่ยวกับสิ่งที่เที่ยงถาวรประการหนึ่ง และพาไป  
สู่การวางรูป ความเชื่อเรื่องอาตมมันเป็นพิเศษอีกประการหนึ่ง

สิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลงเลือกสลายตามความเชื่อของนักปรัชญาลัทธิต่าง ๆ มี ๔  
ประการ อากาศ (เทหะ) กาล ปริมาณและอาตมมัน สองอันแรก คือ อากาศและกาล  
เป็นสิ่งที่รองรับมอตามนอยู่ทุกหนทุกแห่ง ซึ่งสิ่งทั้งจากค้อยู่และแปรเปลี่ยนอยู่ในอากาศและ  
กาลนั้นเอง ตัวอากาศและกาลเองไม่แปรเปลี่ยน อากาศและกาลทำให้เวคะ (ความเร็ว)

๑. จศ., พงอ., ตล.

๒. จศว.

หรือการขยายเคลื่อนไหว และความยืดหยุ่นเปลี่ยนแปลงเป็นไปได้ ปริมาณเป็นส่วนประกอบขั้นตติยะ คือแยกต่อไปอีกไม่ได้ของสสาร และอาดมันเป็นวิญญาณหรือใจซึ่งเป็นผู้รับความรู้ สึกและอารมณ์ในโลกนี้

๓ สิ่งทั้งหลายดำรงอยู่เป็นนรันดรถูกเข้าใจว่า เป็นสิ่งที่ไม่มีความเหตุหนักให้เกิดขึ้น เป็นสิ่งที่ไม่เคยมีเลยหาไม่ได้ ในกรณีของเหตุและกาล เราอาจจะกล่าวเพิ่มเติมได้ว่า เหตุและกาลไม่ได้ก่อให้เกิดผลหรือการเปลี่ยนแปลงอย่างใดอย่างหนึ่ง อย่างไรก็ตามผู้คิดว่าสิ่งเหล่านั้นมีอยู่และมีผลต่อกันเป็นไปของสิ่งทั้งหลาย การวิพากษ์อย่างกว้าง ๆ คือไม่มีความมีอยู่ ซึ่งโดยตัวเองไม่ได้เกิดจากเหตุอะไร สิ่งทั้งหลายมีส่วนช่วยในการเกิดขึ้นของธรรมทั้งหลาย เราไม่สามารถคิดเห็นธรรมอันใดอันหนึ่ง ซึ่งไม่เกี่ยวข้องอย่างเป็นเหตุหรือผลให้เกิดธรรมอื่น ๆ สิ่งใด ๆ ที่อยู่นอกเหนือจากความสัมพันธ์กันเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่ทั้งหมด ณ ที่ไหน ๆ ไม่มีความมีอยู่ของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ซึ่งไม่ได้อาศัยกันและกัน (เกี่ยวข้องกับสิ่งอื่น) ณ เวลาใดเวลาหนึ่ง เพราะฉะนั้น สิ่งทั้งหลายไม่มีอยู่ ณ ที่ไหน ๆ

มีผู้แสดงความจริงเรื่องนี้ หลังจากศึกษาพิจารณาถุแห่งเหตุและผล อย่างถวิลวนพิณจึงเพราะทั่ว สิ่งทั้งหลายไม่มีผลกระทบกระเทือนต่ออะไร ๆ สิ่งทั้งหลายนี้มีความสามารถที่บันดาลผลให้เกิดขึ้นพร้อมกันหรือเกิดตามลำดับกัน ถ้าสิ่งทั้งหลายบันดาลให้เกิดผลของความเที่ยงน ในขณะแรกและยังคงอยู่สืบต่อไป หลังจากบันดาลผลแล้ว ความเที่ยงนมีอยู่สืบต่อไปนั้น ก็จะบันดาลให้เกิดผลอย่างเดียวกันในขณะต่อ ๆ มาไม่มทสันสุด ถ้ามันไม่ได้บันดาลให้เกิดผลขึ้น ความเที่ยงนจะมีธรรมชาติต้องลักษณะคือ ๑ มีความสามารถ (สามมุตถ) ในขณะแรกและ ๒ มีความไม่สามารรถ (อสามมุตถ) ในขณะต่อมา ๆ มา ของความมีอยู่ของความเที่ยงน เมื่อคำนึงถึงผลอย่างเดียวกัน พุทธศาสน์อ้างภาษิตประจำว่า ‘สิ่งใดมีลักษณะติดกันอยู่ในตัว สิ่งนั้นจะไม่เป็นสิ่งเดียวกัน’ เราอาจจะบรรลุถึงผลอย่างเดียวกันในเงื่อนไขอื่น ๆ ถ้าสิ่งทั้งหลาย

๑. จส., มก.

ความสามารถบันดาลผลโดยลำดับเท่านั้น ดังนั้นในขณะที่เมื่อสิ่งทั้งหลายผลิตผล ก ออกมา แล้ว มันจะไม่เป็นสิ่งเที่ยง เมื่อคำนึงถึง ข (ซึ่งเป็นผลตามมาโดยลำดับ) ถ้ามันเป็น อย่างนั้นจริง ทำไมสิ่งทั้งหลายจึงไม่บันดาล ข ด้วย ไม่มีความจำเป็นจะต้องรอสิ่งใดอีกต่อไป เพราะมันสามารถจะบันดาลผล ข ตลอดกาลอยู่แล้ว เพียงแค่รอขณะที่ตามมา เท่านั้น สิ่งทั้งหลายจะบันดาล ข ค ฆ เป็นต้นตามลำดับ และเพราะสิ่งทั้งหลายเป็นภาวะที่ม อยุ่เป็นนिरันดรอย่างเดียวกัน ซึ่งมีอยู่สืบต่อจากภะณะที่หนึ่ง และขณะต่อ ๆ มา สิ่ง ีทั้งหลายจึงเป็นความสามารถและไม่สามารถทันที เมื่อคำนึงถึง ข ค ฆ เป็นต้น ในขณะที่แรกและขณะต่อ ๆ มา เป็นการขัดแย้งอย่างชัด ๆ ที่จะถือว่า ภาวะที่มหนึ่งและอย่าง เดียวกัน สามารถมีลักษณะขัดแย้งกันอยู่ในตัว ในฐานะในเรื่องนี้ก็ไม่ได้ขึ้นโดยการ พิจารณาว่า สิ่งทั้งหลายถูกช่วยเหลือสนับสนุนโดยการปรากฏของเหตุช่วยต่าง ๆ ซึ่งเหตุ ช่วยเหล่านี้จะรวมมือกับสิ่งทั้งหลาย เพื่อสร้างผลให้เกิดขึ้น การปรากฏของสิ่งทั้งหลาย และ เหตุช่วยทั้งหลาย แต่ไม่ได้รวมมือ ไม่มีความหมายอะไรต่อเหตุ (ที่แท้จริงที่สร้าง ผล) สิ่งทั้งหลายจะต้องเปลี่ยนแปลงตัวเองและทั้งภาวะดำรงอยู่ตายตัวของตน ก่อนที่มันจะ บันดาลสิ่งใด ๆ ขึ้น อรรถยทวิระแถลงไว้ตรงกับเป้าหมายในเรื่องนี้ ท่านยั่วว่า “เหตุ จะต้องผ่านการเปลี่ยนแปลงก่อนที่มันจะเป็นเหตุของสิ่งอื่น และสิ่งใดผ่านการเปลี่ยนแปลง สิ่งนั้นจะไม่เที่ยง” ถ้ามีผู้พูดว่าสิ่งทั้งหลายอยู่ได้กับการเปลี่ยนแปลงจะไม่เที่ยง และ สิ่งทั้งหลายจะไม่ตกอยู่ภายใต้การเปลี่ยนแปลง อาจจะมีผู้สนับสนุนว่า เนื่องจากเราเห็น แต่ความไม่เที่ยงเท่านั้นจริง ความเที่ยงอาจเทียบได้เสมือนกับความไม่มอยู่จริง

ความลำบากมูลฐานมีว่า เหตุการณ์ที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอในธรรมชาติทำให้ เสียหายแก่ความเที่ยง จนกระทั่งคนมองไม่เห็นความสัมพันธ์ของสิ่งทั้งสอง ลัทธินี้ อธิวตะเวทานตะซึ่งถือสิ่งทั้งหลายเป็นพระพรหม ที่ไม่สลายคงอยู่ในสภาพเดิมอยู่ตลอดเวลาเมื่ออยู่ในธรรมชาติ ถูกบังคับให้ปฏิเสธความแท้จริงของการเกิดขึ้นของปรากฏการณ์ สสารวัตถุปรากฏว่าเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ แต่แท้จริงไม่เป็นอย่างนั้น ในฐานะของสสารวัตถุ

เป็นฐานะพิเศษ จนกระทั่งไม่เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ในโลก พิจารณาตามหลักตรรก  
สิ่งที่เที่ยงจะต้องถูกถือว่าเป็นสิ่งสูงสุด ไม่มีอะไรจะสามารถแย้งมันได้อีก

๒ มองจากทัศนระของความรู้ประจักษ์ ซึ่งวัตถุธาตุในโลกนี้ เทศะและเวลา  
เป็นสิ่งที่ไม่มรูปร่างตัวตนเป็นสสาร เป็นที่ยอมรับกันว่า เทศะและเวลาไม่เป็นวิสัยที่  
จะรู้ได้ด้วยอวัยวะเพทนาการ เหมือนสิ่งของที่ ใ้ช้อยู่ในชีวิตประจำวันของเรา เช่น  
เก้าอี้และโต๊ะ เป็นต้น เทศะและเวลาปรากฏแก่เราเหมือนมีอยู่ เนื่องจากความโน้ม  
เอียงที่ติดสันดานของเราที่มองสิ่งเหล่านั้นด้วยความรู้สึกนึกคิด และด้วยการสร้างคำพูด  
ขึ้นใช้ เป็นการยากที่จะกำหนดธรรมชาติของความเป็นอยู่ของมัน หรือร่องรอยที่ถึง  
เหล่านั้นมือหรือพอเห็นอสังขารทั้งหลาย

ความคิดเรา รู้จักเทศะอย่างเช่นสภาพที่แผ่ซ่านอยู่ทั่วไป (ทั้งฝ่ายมีและไม่มี)  
ซึ่งจดอยู่ที่ไว้สำหรับวัตถุที่มีรูปเฉพาะ ๆ ที่กินที่อยู่ในอวกาศนี้ เพราะความแผ่ซ่านอยู่  
ทั่วไป และเพราะความไม่มีประเทศ คือเขตกำหนดของตนเอง เราจึงประมาณว่า  
อากาศเป็นนิรันดร และไม่เสื่อมสลายหมดสิ้นไป แต่เทศะหรือของว่างนั้นจะต้องมีเขต  
กำหนดของตนเอง เพราะว่าเมื่อโต๊ะมีอยู่ในเทศะ มันไม่ได้กินทั้งหมดในเทศะ  
เทียบกับเรื่องอื่น สิ่งอื่น ๆ ไม่ได้มีอยู่ทุกหนทุกแห่ง และไม่มีเทศะอื่น ๆ ซึ่งเป็น  
อิสระไม่มีอะไรเข้าไปยึดครองที่อยู่ไหน เพื่อหลีกเลี่ยงข้อนี้ ตามสัพพทว่า โต๊ะมีอยู่  
ไม่ใช่ในเทศะทั้งปวง แต่มีอยู่ตรงประเทศหรือส่วนใดส่วนหนึ่งของเทศะ ซึ่งโต๊ะ  
ตัวนั้นตั้งอยู่จริง ๆ ทั่วทั้งใจ ทั่วทุกอันใดอยู่บ้าง การกล่าวเช่นนั้นหมายความว่า เทศะ  
มีประเทศหรือส่วนกำหนดเหมือนกัน เหมือนกับวัตถุทั้งหลาย เพราะว่า เราพูดถึง  
ส่วนนี้และส่วนนั้นของเทศะว่า ทดตรงนี้ ทดตรงนั้น และ 'ทอน ๆ' เป็นต้น ใน  
ทำนองเดียวกัน เทศะมีความต่างกันและแบ่งเป็นส่วน ๆ สิ่งซึ่งแบ่งเป็นส่วน ๆ เป็น  
สิ่งสัมผัส และสิ่งสัมผัสถูกปรุงแต่งด้วยเหตุต่าง ๆ สิ่งที่ถูกปรุงแต่งไม่เที่ยงเพราะเป็นสิ่ง  
ถูกสร้างใหม่ให้เกิดขึ้น

เพื่อเลี่ยงสภาพเช่นนี้ ตามสัพพทว่าเทศะเป็นการคิดเอาเองของใจของเรา โดย

ไม่มีวัตถุรูปที่แท้จริง จึงต้องรับรองหลักของมารชยมากกว่า สิ่งทั้งหลายเป็นเพียงวิกल्प คือการคิดถึงเอาด้วยใจ นิภายฝ่ายวิพากษ์ของพุทธศาสนา คือนิภายเส้าตรานติกะ ซึ่งมีผู้เข้าใจด้วยเหตุผลที่ดีว่า เป็นผู้มาก่อนนิภายมารชยมาก ถ้อยว่า เทศะ เวลา และ นิรวาณเป็นเพียงความคิดหรือคำของโวหารสามัญ

๓ เวลาถูกเข้าใจว่า เป็นปัจจัยของสรรพเปลี่ยนแปลงของสิ่งทั้งหลาย และว่า ก่อให้เกิดการอุบัติ การสลายของโลกเป็นส่วนรวมทั้งโลกและของสรรพสิ่งทั้งหลายในโลก เป็นภาษารธรรมาคาทิไซเคิลเชิงในเร่องกาลเวลา ทุกสิ่งทุกอย่างขึ้นอยู่กับเวลาและขณะที่เหมาะ คือกันว่า กาลมีอยู่ทั่วไปและนิรันดร เพราะสิ่งทั้งหลายในโลกนี้ โดยไม่มียกเว้นสักอยู่ได้กาลเวลา

มีเหตุผลที่แข็งแรงว่า ทำไมกาลจึงไม่สามารถเป็นเหตุ เพราะเหตุที่กาลเป็นสิ่งที่แยกย้ายไม่ออกและมีอยู่เป็นแบบเดียวกันทุกหนทุกแห่ง หน่อของตนไม่ ซึ่งถูกเข้าใจว่ามักกาลเวลาเป็นเหตุอุดหนุนให้เกิดขึ้น จะต้องอยู่ในภาวะของการเกิดขึ้นเสมอไป เหตุปัจจัยที่ ไม่เที่ยงแยก ออกจากกันได้ทำกันให้เหตุผลในการ เกิดขึ้น ของหน่อในบางคราว แต่ไม่ให้เหตุผลในคราวอื่น ๆ ถ้ามีผู้เข้าใจกาลเวลาว่าเป็นสิ่งที่แยกออกจากกันได้และแปรเปลี่ยนได้ กาลเวลาจะไม่มอญเคย หรือเป็นของไม่เที่ยงเหมือนเมล็ดพืช ถ้าเป็นอย่างนี้ การเกิดขึ้นต้องอาศัยเงื่อนไขว่า ควมสังนจึงเกิดสังนขึ้น ถ้าไม่สังนสังนนั้นก็ไม่เกิด

เหตุหนึ่งต้องนำไปสู่ผลบางอย่าง เพราะเป็นสิ่งที่คิดไม่ได้ว่า มีเหตุอันหนึ่งซึ่งไม่ได้บันดาลให้เกิดผลอะไรขึ้นมา ถ้ากาลเวลาเป็นเหตุประการหนึ่ง กาลเวลานั้นจะถูกเปลี่ยนเป็นผลโดยตัวมันเอง ต่อไปเหตุไม่สามารถผลิตผลโดยปราศจากตัวมันเองซึ่งได้เปลี่ยนรูปและเล็กลงไป เมล็ดพืชผ่อไปเมื่อให้กำเนิดแก่หน่อหรือต้นอ่อนแล้ว กาลเวลาที่เหมาะสมก็อาจอยู่ใต้การพิจารณาของสิ่งทั้งหลายที่เราเข้าใจว่าเป็นเหตุ (ให้เกิดผล) แท้ที่จริงไม่มีเหตุเกิดหรือถูกสร้างขึ้นโดยไม่มีเหตุ เพราะว่าเหตุ คือกาลไม่ได้ทำอะไรให้เลย ภาวะเช่นนั้นไม่อยู่ในฐานะที่จะต้องการเหตุใด ๆ เลย และกาล

ก็ไม่มีกรรมมอเข้าไปยังในการสร้างภาวะที่เที่ยงนบน ขงกวางน ทำไม่ผลจึงไม่ได้ ถูกสร้างขณด้วยกาลเวลาขงเบนนรนคร ผลนตนเองกิดองเบนนรนครด้วย? เพราะว่ ความเหลือมลาตาสูงระหว่งเหตุและผลเป็นการไม่เหมาะสม

ค้กถ้วข้งบพิสฐนึว กาลไม่สำมารถเป็นเหตุให้กิดผล เพราะตัวกาลเป็น ภาวะที่ขงไม่เปลยนแปลง ความไม่เบนนจริงปรมตถ์ของกาล แมเบนนฐานเบนนภาวะ ทัมลยูกน้มาดีแ่แ่เรา โดยกขวพิจรณาสลอบล้งนถึงความคิดขงท่านอาจารย์ นาคารชน การแบ่งกาลเวลาเบนนอดีต บัจจุบัน และอนาคคเป็นหัวใจขงความเชอเรื่อง กาล บัจจุบันและอนาคคเป็นสขงทัมพนชกบอดีต เพราะฉนนั้น บัจจุบันและอนาคค ควรมึในอดีต เพราะว่ทางบัจจุบันและอนาคคอิงอาศัยอดีต (จึงมิได้) ถ้บัจจุบันและ อนาคคอิงอาศัยอดีตเชนน เราอาจขรวมบัจจุบันอนาคคลงในอดีตเดี่ยด้วย หรืออดีต ไม่อาจขแยกจากบัจจุบันและอนาคค เพื่อเลขงความถ้มาถน ถ้ถ้อว่บัจจุบันและ อนาคคไม่มออยู่ในอดีต บัจจุบันและอนาคคทงสองจะสขงทัมพนชกบอะไร? บัจจุบันและ อนาคคที่ไมสขงทัมพนชกบอะไร เป็นไปมิได้ และถ้ไม่มีความแตกต่างน กาลเวลา กขงมิได้ อาจจะใช้วาทะเดี่ยกนที่ถ้ถ้วข้งบพิสฐนึวความมอขงอดีต ใน บัจจุบันหรือบัจจุบัน และอดีตในอนาคค เบนน

ความมอขงกาลต่างหากจากสรรพสขงเบนนฐานเบนนกาลเวลาที่ว่งเปล้่า เป็น เรอทคคไม่เห็น เพราะว่ ไม่อาจขเห็นภาวะมอขงเชนนต่างหากจากภาวะทกิดคบ เป็นฉนจะคองคิถว่ กาลเวลามอขงโดยสขงทัมพนชกบสขงหลาย ขงเปลยนอยู่เด้อมอ แต่เพราะเหตุที่เบนนภาวะเปลยนอยู่เด้อมอ สรรพสขงหลายจึงถูกแสดงว่ไม่มีได้ เรา ไม่อาจสถาปนาคความจริงปรมตถ์ของกาลชนได้

๔ ปริมาณมีบทบาทสำคัญในการสร้างโครงสร้างของโลก ในนิกายไวภาซิกะ (พุทธ) ในศาสนานชนและลทธิไวเชนิกะ เรามาถ้งเรอรววขงปริมาณก็โดยมีค้ว ถ้ถ้วว่ การกิดชนขงผลมาจากกรรวมกันขงส่วนย่อยเล็ก ๆ ทงหลาย สสารไม่

สามารถแบ่งออกได้โดยไม่มีที่สุด มีข้อกำหนดของวิธีการแบ่งย่อย และขีดที่สุดของ  
 การแบ่งสสารไปสู่ตลงที่ส่วนเล็กที่สุด ไม่สามารถแยกต่อไปได้อีกแล้วคือปริมาณ เรา  
 ไม่สามารถหยุดการแบ่งถึงต่าง ๆ ที่รู้ ได้ด้วยประสาทเพทนาการลงไปจนถึงมีขนาดของ  
 ความใหญ่่น้อยที่สุด เพราะว่า สิ่งที่เราคิดความความใหญ่่น้อยที่สุด คือสิ่งที่เล็กที่สุดใน  
 สสารของเราจึงเป็นสิ่งผสมประกอบขึ้นด้วยส่วนเล็ก ๆ อีกมากมาย เนื่องจากมัน  
 เกยของกับสิ่งทวมตนเองยังเป็นส่วนประกอบอยู่ นั่นคือ อินทรีย์สัมผัสของเรา ซึ่ง  
 สัมผัสสิ่งเหล่านั้น (อินทรีย์ของเราจึงประกอบด้วยส่วนต่าง ๆ) และคือสิ่งที่เบากลุ่ม  
 ก้อน ซึ่งประกอบขึ้นด้วยส่วนประกอบเล็ก ๆ เหมือนกัน ปรินญาทระบบต้องการ  
 ชนไปถึงภาวะทอยเห็นอินทรีย์สัมผัสจรรู ได้ อันปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่งของสิ่ง  
 ทั้งหลาย เพราะเหตุนี้ เราจึงพบความกิดทวาคด้วยส่วนประกอบเล็กที่สุดของสสาร ซึ่ง  
 ไม่มีส่วนย่อยออกต่อไป ทั้งเป็นก่อนอิสระของตนเองและไม่เกี่ยวพันกับอะไร ๆ ส่วน  
 เล็กที่สุด (ปริมาณ) ดังกล่าวรวมกันสร้างโลกขึ้นมา

ความเชื่อเรื่องปริมาณของลทธิไวเคศิกะถูกมารยมีกวิจรรณ์อย่างเห็นแตก โดย  
 เฉพาะท่านอารยเทวะ วิจรรณ์ของท่านแจ่มแจ้งชัดเจนอย่างที่ไม่เคยมีคณาจารย์คนใด  
 เช่น ศังกรจารย์หรือวิญาณวาทะเศยวิจรรณ์มาสอน

เราจะต้องยอมรับว่า ขนาดหรือปริมาณของปริมาณไม่เกาะเกี่ยวกันผลผลิต  
 ของมัน (คือปริมาณผสม) หมายความว่า ปริมาณของปริมาณ (ปริมาณทลย-  
 ปริมาณ) ไม่เป็นเหตุสร้างสิ่งใดได้ (ผู้สอนจะต้องทำความเข้าใจตรงนี้ให้ดี) ปริมาณ  
 มีสองลักษณะคือ ลักษณะที่ ๑ ปริมาณมีความเกี่ยวพันกับปริมาณอื่น ๆ และเกี่ยว  
 เกาะกันให้เกิดการสร้างสรรค์ขึ้น ลักษณะที่ ๒ คือปริมาณมีส่วนที่ไม่เกาะเกี่ยวกับ  
 ปริมาณอื่น ๆ เพราะเหตุนี้ปริมาณนั้นจึงไม่เป็นเหตุให้เกิดการสร้างสรรค์ ถึงแม้ว่า  
 จะมีปริมาณอยู่ก็ตาม เพราะฉะนั้น ปริมาณจึงมีลักษณะ ๒ ประการ คือมีลักษณะ  
 ผสมอยู่ในตัวเอง และตงนนั้นไม่เที่ยงคงที่

การประสานกันของปริมาณตัวหนึ่งกับอีกตัวหนึ่ง มีใช้ในลักษณะเป็นเนื้อเดียวกัน



กันทั้งหมด นอกจากว่า ปริมาณสองตัวที่เป็นผลเกิดจากการสร้างสรรจะรวมกัน  
เป็นขนาดเดียวกันเหมือนกันปริมาณตัวเดียว เราไม่มิตัวอย่างที่ได้จากการสังเกตของ  
การประสานกันของความเป็นเนื้อเดียวกันทั้งหมด ตัวหนึ่งกับความเป็นเนื้อเดียวกันนอก  
ตัวหนึ่ง ถ้าเรายอมรับการประสานเพียงบางส่วนของปริมาณ ปริมาณจะต้องมีการแยก  
เป็นส่วน ๆ สิ่งแยกออกเป็นส่วนตัว จะต้องไม่เที่ยงคือนั่น

การเคลื่อนที่ของปริมาณกร ดึกไม่ได้ เพราะว่ามันร่างกายเคลื่อนไป มัน  
เคลื่อนไปสู่ตำแหน่งใหม่ลึบออกไปข้างหน้า ทั้งตำแหน่งเกิดโดยพินมาจากตำแหน่งเก่า  
ทฤษฎีเดียวกันนี้ใช้กับปริมาณได้ด้วย ปริมาณไม่เต็มส่วนหรือเหลื่อมทเด้นชัด มันจึง  
ไม่ใช่เป็นผู้เคลื่อนไป ถ้าปริมาณแยกเป็นส่วน ๆ มันก็ไม่เป็นปริมาณ ทั้งเป็นของ  
ไม่เที่ยงถาวรด้วย

เพราะเหตุปริมาณไม่เต็มส่วนและส่วนทวมกลาง แม้แยกเห็นมันไม่ได้  
ความมีอยู่ของปริมาณเป็นเพียงการคลวคะเนหรือนักเด้นเอา วิสัยที่เห็น คือต้องมิตส่วน  
แยกกันเป็นส่วนเฉพาะ เราไม่อาจเห็นสิ่งที่ไม่ได้แยกเป็นส่วน ๆ

ถ้าปริมาณลึบไปเมื่อผลตบงเกิดขึ้นแล้ว เหมือนอย่างกรณีของเหตุอื่น ๆ  
ปริมาณจะไม่เที่ยง ถ้าปริมาณยังมีอยู่ต่อไปโดยไม่เปลี่ยนแปลง ก็จะไม่มีการเกิดของ  
สิ่งใหม่

การประสานกัน การเคลื่อนที่ การรับรู้ได้และการเกิดเป็นต้น เป็นความรู สึก  
หมดตัวอย่างและมีเหตุการณ์จริง ๆ ในชีวิตในโลกสัมพันธ์ของเรา การประยุกต์ความ  
รู สึกเหล่านั้นในกรณีของปริมาณซึ่งยอมรับกันว่า อยู่เหนือประสิทธิภาพของเรา  
เป็นการประยุกต์ที่ไม่ถูกต้องนัก การวิจารณ์แบบวิภาววิธให้เห็นการประยุกต์  
โลกุตรธรรมที่ไม่เหมาะสมกับกาลเทศะนั้น

๕ อตมมันนี้เป็นเป็นหลักฐานที่สำคัญที่สุดของสิ่งเที่ยง ถ้าจะใช้ภาษาที่รัดกุมอยู่  
ในวงจำกัดและที่คนทั่วไปเข้าใจ ต้องพูดว่า อตมมันได้แก่วิญญาณหรือว่าอิตตา เป็น

ตัวรองรับความรู้ สักนกกคิด ในความหมายที่กว้างกว่าและถูกตามหลักตรรกมากกว่า  
 อาตมฉันหมายความว่า เป็นสิ่งสำริด ในความหมายกว้าง ๆ มีความเห็นสำคัญสองสาย  
 เกี่ยวเกี่ยวกับอาตมฉัน ความเห็นหนึ่งเป็นความนิยมของลัทธิพราหมณ์ ฝ่ายพราหมณ์เชื่อ  
 อาตมฉันที่เที่ยงไม่เสื่อมสลาย อาตมฉันนั้นเป็นอนันตเดียวกับภาวะที่หมุนเวียนเปลี่ยนแปลง  
 และเพราะเหตุที่ภาวะที่หมุนเวียนเปลี่ยนแปลงได้ อาตมฉัน (ที่ไม่เปลี่ยนแปลง) จึง  
 ต่างจากภาวะเหล่านั้น อีกความเห็นหนึ่งเป็นของพุทธศาสนา ผู้ถือว่าอาตมฉันเป็น  
 ความจริงที่เป็นเพียงสัมมัตตบัญญัติ (ปรัชญาปฏิบัติ สด) ซึ่งสำหรับใช้เรียกภาวะที่ไม่  
 ตัดวนเกิดดับอยู่เสมอ (สักนกรูป) ใช้เรียกเวทนาความรู้ สักการะมัน การคิดปรุงแต่ง  
 และการคิดสร้างสรรค์ ไม่มีอะไรเป็นภาวะที่เด่นชัดหรือเด่นชัดหรือเด่นชัดในท่ามกลาง  
 ภาวะที่เปลี่ยนอยู่เสมอ และไม่มีอะไรเด่นชัดหรือเด่นชัดของภาวะเหล่านั้น ในฐานะเป็น  
 อาตมฉัน ภาวะทางจิตที่เด่นชัดก็เด่นชัดอยู่ในภาวะของการไหลต่อเนื่องกันไม่ขาดสาย เหมือน  
 ภาวะทางวัตถุ นิยายพุทธศาสนาประดิษฐ์สิ่งที่ไม่เข้าหาชนแค่พหุหนึ่ง คือ 'ปัทคละ'  
 สำหรับใช้เรียกอาตมฉันดังกล่าว นอกจากที่กระโหลกสองสายนี้แล้ว ยังมีความเห็น  
 ท่ามกลาง ความเห็นท่ามกลางนี้ไม่ใช่เป็นของศาสนาชน แต่เป็นของนิยายพุทธ-  
 ศาสนาชื่อ วาดสปีตรียะ (ตามมัตตียะ) ในระหว่างนิยายพุทธศาสนานั้นเอง พวก  
 วาดสปีตรียะถือว่า อาตมฉันหรือปัทคละเป็นสิ่งที่จะพ้นทาง คือเที่ยงตรงไม่เที่ยงตรง อาตมฉัน  
 ตัดวนไม่ต่างหรือเหมือนกับอาการภายนอกของอาตมฉันเหมือนไฟและเชื้อไฟ ปัทคละตาม-  
 วาหะถูกกำหนดเดียนว่า เป็นลัทธิอินทรีย์อินทรีย์โดยนิยายพุทธศาสนา รวมทั้งมารวม  
 ดวย

ถ้าอาตมฉันเป็นอนันตเดียวกับชนทั้งหลาย อาตมฉันต้องตกอยู่ภายใต้การเกิด แก่  
 และตาย ควรจะมีอาตมฉันมากมายเท่ากับความมากของชนนี้ อาจจะมีผู้ตั้งว่า บรรดา  
 อาตมฉันแต่ละตัวจะไม่ได้อยู่ก่อนทมนจะอุปคชนและดับไปภายหลัง อนึ่ง อาตมฉันจะถูก

๑. พจนป., มถว. หน้า ๒๕๓.๔, อภว. หน้า ๑๐๐  
 ๒. มถ., พจนป., ตลศ.  
 ๓. ๓มถว. ๒มถว.

สร้างขึ้นโดยปราศจากเหตุ ทุก ๆ อาตมอันเป็นภาวะที่เป็นอนัน ๆ เป็นอิสระแก่กัน ไม่มี  
 ความสัมพันธ์กับอาตมอันหนึ่งมาแล้ว เราจะตระหนักถึงนาหนักทั้งหมดของการวิพากษ์  
 นออย่างดี เมื่อเราพิจารณาถึงการปฏิบัติตามศีลธรรมจรรยา เนื่องจากอาตมอันก่อน  
 ดับไปและอาตมอันใหม่เกิดขึ้น กรรมที่ทำได้ในอาตมอันก่อนดับไปพร้อมกับอาตมอัน  
 เช่นกัน เพราะว่าไม่มีภาวะที่ดำรงอยู่นั่น ซึ่งได้ประกอบกระทำกรรมนั้น ถ้าอาตมอัน  
 หนึ่งหลังแล้วผลของการกระทำของอาตมอันหนึ่งแล้ว เราจะเห็นแจ้งว่า การถือเช่นนั้น  
 จะทำให้เราต้องรับภาวะรับผิดชอบที่ไว้เกิดผลของกรรมที่อาตมอันก่อน ๆ ได้ทำไว้แล้ว  
 ที่บรรยายมาข้างบนทั้งหมดคนเป็นปฏิบัตินั้นต่อความหมายทางการตั้งอยู่ในศีลธรรม และ  
 ผลของการนั้น ในฐานะที่ผู้ทำคนเดียวได้ทำและได้เสีย

แท้จริงความเห็นวาทันเป็นอาตมอันนี้ ทำให้กรรมกรรมกระทำเป็นอนันเดียวกับ  
 ผู้ทำ ทำให้ความรู้สึกเป็นอนันเดียวกับบุคคลผู้ด้วยความรู้สึกนั้น กรรมทำให้สิ่งเหล่านั้น  
 เป็นอนันเดียวกันไม่มีเหตุผลเพียงพอ และไม่ได้อธิบายเหตุผลสำหรับอธิบายประดีพการณ  
 ของเรา ความรู้สึกเราเองมีใช้รู้สึก อารมณ์มีใช้การรับอารมณ์ เราจำเป็น  
 ต้องยอมรับว่า สุภาวธรรมประดีพการณของเราเป็นสิ่งที่จำเป็นขาดไม่ได้ สำหรับ  
 การเกิดขึ้นของความรู้สึกทางจิต เพราะเหตุที่พุทธศาสนายึดหลักว่าด้วยอนัตตาอย่าง  
 เห็นยวแน่นอน พุทธศาสนายึดหลักว่าด้วยอาตมอัน และนำเอาหลักธรรมว่าด้วย  
 ๕ คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ เข้าแทนที่หลักอาตมอัน  
 พุทธศาสนายืนยันอธิบายเรื่องกรทำได้หมายรู้ การประพฤติปฏิบัติตามศีลธรรม และ  
 การเกิดใหม่ในภพต่อไป โดยอาศัยหลักอุปาทานขันธ คือการเข้าไปยึดถือขันธเหล่านั้น  
 ว่าเป็นตัวตน หลักอุปาทานขันธพุดถึงญาณที่คั่นระหว่างภพวิภังค์ของท่านอาจารย์  
 นาคารชุนและสำนักศิษย์ของท่านมิใช่น้อยเลยว่า ท่านอาจารย์เหล่านั้นด้านถึงความ  
 กระโดดกระเดกของหลักว่าด้วยความไม่มีตัวตนของพุทธศาสนา

“อาตมอันมิใช่เป็นอุปาทานขันธที่เกิดขึ้นและดับไป ผู้มีอุปาทานเป็นอนันเดียวกับ  
 อุปาทานได้อย่างไร ?” การวิพากษ์วิจารณ์ที่สำคัญต่อหลักอนัตตาของท่านอาจารย์ว่า

หลักกันเป็นการตีความหมายอย่างผิด ๆ ในเรื่องการกำหนดผู้ทำให้เป็นอนเดยวกับการกระทำและผู้เห็นเป็นอนเดยวกับสิ่งที่เห็น กองของคุณสมบัติมีใจเป็นสัตว์ กองของขันธิมีใจอาดมัน เพราะขาดความเป็นหนึ่ง สิ่งเหล่านั้นเป็นคนละเรื่องและไม่ระเบียบสัตว์ และอาดมันเป็นจุดรวมเป็นกลุ่มก้อน ซึ่งรวมการทำหลาย ๆ อย่างให้อยู่ด้วยกัน ทำให้ชีวิตทางวิญญาณสืบต่อไปได้และยังคุมกันติดอยู่ภายใน

การทงหลักอันลึกลับของพุทธศาสนาของนิกายมหายมิก ไม่ได้หมายความว่า มายมิกมีทัศนะตรงข้ามกับหลักอันลึกลับ ในเรื่องเกี่ยวกับอาดมันที่เป็นอนเดยวกัน และไม่เปลี่ยนแปลง ซึ่งต่างจากขันธ์ทั้งหลาย ในฐานะเป็นภิกษุที่เทศมคม มายมิก รุติถึงขอบกว้างของหลักของฝ่ายห่ออาดมัน มายมิกทงทัศนะนั้นด้วยในฐานะเป็น ความเห็นผิดต่อความจริงปรมัตถ์

ความคิดเรื่องความมอญของอาดมันได้ถูกวางรูปต่าง ๆ กัน โดยลัทธินอก พุทธศาสนาหลายลัทธิ แต่เจ้าลัทธิเหล่านั้นเห็นตรงกันในข้อหาอาดมันเป็นขันธ์ตรง ดำรงอยู่ต่างหากจากขันธ์ทั้งหลาย และยังดำรงความเป็นอนเดยวกับอาดมันใหญ่ แม้ท่ามกลางการเปลี่ยนแปลง สรรพวิภกัที่สำคัญของมายมิกคือ ถ้าอาดมันต่าง อย่างเด็ดขาดจากขันธ์ทั้งหลาย เราอาจจะรู้สึกถึงความต่างของอาดมันจากขันธ์ทั้งหลาย เหมือนอย่างเรารู้ว่าใคร่ต่างจากเก้าอี้ เราไม่รู้สึกอย่างนั้น ดังนั้นอาดมันถูกเข้าใจว่า เนื่องจากการสร้างความคิดขึ้นเหนือโลก อาดมันเป็นเพียงอหังการที่สะท้อนให้เห็น ในขันธ์ทั้งหลาย เป็นตัวด้วยความเหมือนกันของความเป็นอิสระ ความเป็นอนเดยวกัน และความเป็นนิตย์ เพราะฉะนั้น มันจึงเป็นเพียงวิกลปะ ที่เห็นปรากฏอยู่ในขันธ์ทั้งหลาย

ถ้าอาดมันเป็นสภาวะธรรมทมอยู่จริงโดยปรมัตถ์ ควรจะมีการเห็นพ้องต้องกัน ทั้งหมดในเรื่องอาดมันระหว่างคนทั้งหลาย แต่กลับปรากฏว่าอาดมันของคนหนึ่งกลับ เป็นอนาตมัน (ไม่ใช่ตน) ของอีกคนหนึ่ง และในทางกลับกัน อนาตมันของคนหนึ่ง

กลับเป็นอาตมมันของอีกคนหนึ่ง ถ้าอาตมมันเป็นความจริงปรารถนาทุกคนสามารถตรัสรู้ ได้ ความเห็นต่าง ๆ เหล่านี้จะไม่

ความสัมพันธ์ระหว่างอาตมมันและขันธทั้งหลาย ไม่สามารถจะแสดงให้เห็นแจ่มแจ้ง เห็นจริงได้ว่า ขันธทั้งหลายเป็นอาตมมันหรือว่าต่างจากอาตมมัน ขันธทั้งหลายอยู่ใน อาตมมัน หรืออาตมมันอยู่ในขันธทั้งหลาย ขันธทั้งหลายเป็นของอาตมมัน หรืออาตมมัน เป็นของขันธ เป็นต้น มีความลำบากอยู่ในลารวางกฎเกณฑ์ทุกกฎ และเราได้ศึกษา พิจารณากฎเกณฑ์เหล่านั้นมาหมดทุกอันแล้ว

อาจจะผู้ถามว่า ถ้าอาตมมันมิใช่เป็นสภาวะทางจิตที่เป็นปรารถนาลัง ใครจะ เป็นผู้ไปและผู้ควบคุมบังคับบัญชาการเคลื่อนไหวทางกาย? แต่ถึงทมิใช่วัตถุรูปจะ กระตุ้นให้สิ่งทมิวัตถุรูป เช่น ร่างกายหรืออินทรีย์สัมผัส และใจ เป็นต้น ทำงาน ได้อย่างไร? อาตมมันที่ไม่เปลี่ยนแปลงและแผ่ซ่านอยู่ทั่วไป มิใช่มีกริยาคืออาการกระทำ ของตนเอง (นิษกริยา) อาตมมันที่ไม่มีการิยาไม่สงามควรเป็นยथा (กรุดา) มันไม่ สามารถร่วมมือและสังเคราะห์กันต่าง ๆ ให้เป็นอันเดียวกันได้

มองในทัศนะของทัศนะว่าด้วยอนัตตา ในทัศนะนี้เช่นกันการประพฤติปฏิบัติ ตามศีลธรรม และการปฏิบัติเพื่อบรรลุความดีขั้นสูงจะเป็นไปไม่ได้ ถึงแม้ว่าจะมอง ด้วยเหตุผลตรงข้าม อาตมมันที่ไม่เปลี่ยนแปลงไม่สงามควรได้รับประโยชน์จากการประพฤติ ปฏิบัติทางใจ ทั้งไม่สามารถทำให้มันเลวลง ถึงแม้ว่าการทำความพยายามในความ ก้าวหน้าทางจิต อาตมมันไม่สามารถเป็นอันเดียวกับความเจริญก้าวหน้าระหว่างขัน ธทั้งสองชั้นใดชั้นหนึ่ง การกล่าวว่าอาตมมันไม่ได้ถูกผูกพันหรือไม่หลุดพ้น แต่เพราะ อวิชชาอาตมมันจึงสำคัญผิดว่าตัวเองเป็นอันเดียวกับร่างกาย, อินทรีย์สัมผัสหรืออายตนะ และใจ เป็นการกล่าวว่า ชีวิตในโลกียโลกเป็นงานของความเชื่อ และการดำริ (กัลปนา) ที่ผิด ๆ ดังนั้นความรู้ที่เกษมไม่ใช้ความรู้ที่ว่า ความจริงสูงสุดคืออาตมมันหรืออาตมมัน แต่เป็นความรู้ว่า เราต้องไม่ใช้ความคิดนึกของเรากับความคิดสูงสุดนั้น.

ในทัศนะของอันตตามแต่เพียงภาวะการเกิดดับเป็นขณะเท่านั้น ไม่มีตัวการใหญ่  
 ที่อยู่ยงยืน ความรู้สึกนึกคิดทางใจไม่สามารถจะแสดงได้ถ้าไม่มีเอกภาพของอาตมัน  
 ในทัศนะของอาตมวาทะ มีอาตมันที่เป็นเอกภาพและเหมือนกัน ที่ตายตัวและอยู่  
 เหนือชนรทงหลาย ซึ่งเข้าใจกันว่าอาตมันเจตชนรเหล่านี้ให้เขารูปเขารอย อาตมัน  
 ของลัทธพรหมณ์เป็นเอกภาพล้วน ๆ ไม่มีรูปร่าง ไม่มีความต่างและการเปลี่ยนแปลง  
 ซึ่งความต่างและการเปลี่ยนแปลงเพิ่มความสำคัญให้อาตมัน อาตมันไม่มีความหมาย  
 ต่างหากจากชนรทั้งหลายและความรู้สึกนึกคิดทางใจ ทั้งสองอาศัยซึ่งกันและกัน และ  
 ตั้งนั้งเป็นของไม่จริง

อาจจะมึคิดว่า ทัศนะซึ่งมึแกคิดสองประการที่กล่าวข้างบนบรรจุอยู่ ตัวตนใน  
 ฐานเป็นการรวมกันของเบญจขันธ์ เป็นเพียงการเรียงขอบกพรองของความเหินห่างส่วนสุด  
 หงสอง ศาสตร์นาเซนและพุทธศาสตร์งานกายสามมิตยะ (วาทลัปฺตรยะ) สันนิษฐานทัศนะ  
 ข้างบนในความคิดเรื่องปหคละ - คือคนแต่ละคนไม่เป็นอันเดียวทงไม่ต่างจากเบญจขันธ์  
 ท่านอาจารย์นาคารชุนได้ตรวจลอมความเชอของนิกายนไว้อย่างยครย่าว เป็นหงสอง  
 ลอมทในมารชยมิกการิกา (ปรวปรักษา และ ลคณนเนปรักษา) ของท่าน.

เป็นการยากที่จะวางรูปความสัมพนรทงองเห็นได้ คือความเป็นอันเดียวทงหรือ  
 ความต่างทง หรือหงสอง (เอกตว, อนยตว เป็นต้น) ระหว่างอาตมันและอุปาทานขันธ์  
 หง ๕ อาตมันม็อยก่อนแล้ว ม็อยทหลัง หรือมขนพรอมกันทงม (อุปาทาน) ขันธ์?  
 ถ้าม็อยก่อน เราจะรจากอวตมันนทงปราศจากขันธ์ ๕ ที่ไม่มมีความต่างทงระหว่างความ  
 รู้สึกทงใจได้อย่างไร? ถ้าอาตมันสามารถม็อยโดยไม่ตอมขันธ์ ๕ ขันธ์ ๕ ก็อาจ  
 ม็อยได้โดยไม่ตอมอาตมัน อาจจะมีศกานว่า อาตมันม็อยไม่ก่อนขันธ์ทงมทุกทง แต่  
 ม็อยก่อนขันธ์เฉพาะเป็นบางขันธ์ ม็อยตามว่า แต่ถาอาตมันไม่ได้ม็อยก่อนขันธ์ทงม  
 อาตมันสามารถม็อยก่อนขันธ์เฉพาะบางขันธ์ทงขันธ์ ตามวาระของมมันได้อย่างไร?  
 อาตมันไม่สามารทม็อยหลังเบญจขันธ์ เพราะพุดอย่างนหมายความว่า ขันธ์ทงหลายม็อย

โดยปราศจากการบงการของอาดมัน (ผู้ทำ) หงอาดมันและเบญจขันธ์ไม่ได้มี  
พร้อมกัน เพราะว่าสิ่งของสิ่งใดที่เกิดชนพหุคณกันเท่านั้น สามารถมีอยู่แยกจากกัน  
และกัน

ในการบงกกันการอิงอาศัยซึ่งกันและกันของอาดมันและเบญจขันธ์ อาจจะมี  
ให้เห็นว่า การอาศัยซึ่งกันและกันของสิ่งทั้งสี่ไม่ได้หมายถึงความไม่เป็นจริงปริมัตถ์  
ของทั้งสี่อนัน แต่หมายความว่า ทั้งสี่เป็นจริงปริมัตถ์ ไฟไม่ได้มีอยู่ต่างหากจาก  
เชื้อไฟ ซึ่งไฟเผาไหม้และดับคือ โดยประการที่นั้น ไฟไม่ได้หมดธรรมชาติของไฟ เช่น  
ความร้อนเป็นต้น แต่ไฟเองจะต้องบริบูรณ์จลยอุดหนุนเพื่อให้ความร้อนจากแหล่ง  
ทรัพยากรโดยเฉพาะ ถาดึงหงสี่องเป็นอันเดียวกัน คือได้เห็นและวิสัยทกเห็น ผู้ทำ  
และสิ่งทั้งสี่ ผู้เสวยและสิ่งทกเสวยเป็นหนึ่งเดียว การเห็นอย่างนี้ ใช่ไม่ได้ ถาดึง  
หงสี่องต่างกันก็ควรจะมีไฟโดยไม่ต้องมีเชื้อไฟ ไฟนั้นจะลุกโผลงอยู่เต็มอโดยไม่ต้อง  
พยายามจุดมันขึ้น อาจจะมีผู้ยืนยันว่า ความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งสี่องดังหรือหลายสิ่ง  
ที่ต่างกันอาจมีได้ การกล่าวอย่างนี้หมายความว่าต้องจะตั้งบริบของว่าสิ่งต่าง ๆ มีอยู่  
เป็นอิสระไม่เกี่ยวของกัน การพอใจเชื่อเช่นนั้นเท่ากับช่วยหยีกเล็กความมีอยู่เป็นอิสระ  
จากกัน ในการอิงอาศัยกันและกันเหมือนไฟอาศัยเชื้อไฟ เป็นความลำบากที่จะ  
ตกลงใจว่าอันไหนมาก่อน และอันไหนตามมาทีหลัง และอันไหนอาศัยอันไหน ความ  
จริงไม่มีอะไร มีธรรมชาติของมันเอง ความต่างกันระหว่างสิ่งทั้งสี่องก็เป็นไปไม่ได้  
เพราะสิ่งทั้งสี่องอยู่ด้วยกันเสมอ ทั้งสี่องใดสิ่งหนึ่งของทั้งสี่องไม่สามารถมีอยู่ต่างหาก  
จากอีกสิ่งหนึ่ง

ความลำบากที่แสดงให้เห็นในการอิงอาศัยกันและกันของสิ่งทั้งสี่อง อย่างที่  
ชักมาให้เห็นในอุทาทรรณ์ว่าด้วยไฟและเชื้อไฟ ดิตไปถึงความสัมพันธ์กันระหว่าง  
อาดมันและเบญจขันธ์ และปรากฏการณ์ทุก ๆ อย่าง เช่น สสารวัตถุและคุณสมบัติ  
ความเป็นทั้งหมดและความเป็นส่วน ๆ เหตุและผล เป็นต้น ความเห็นเกี่ยวกับความ

สัมพันธ์กันของปรมัตถ์ จึงให้เราเห็นแต่เพียงอาการปรากฏภายนอกของมัน

หลังจากได้พิจารณาตรวจสอบความเห็นหลาย ๆ อย่างเกี่ยวกับอาตมมัน ท่านอาจารย์นาคสารขุนลงมติว่า “อาตมมันไม่ต่างจากเบญจขันธ์ ทั้งไม่เหมือนเบญจขันธ์ ไม่มีอาตมมันโดยไม่มีเบญจขันธ์ ทั้งต้องไม่เห็นว่าเป็นอาตมมันไม่มอยู่”

หลักของมารชยมิกอาจปรากฏคล้ายต่างจากคำสอนของพระพุทธเจ้า ในหลายโอกาสมารชยมิกดูเหมือนจะยืนยันความมอยู่ของอาตมมัน แต่เมื่อดาราทษณนัยโดยส่วนเดียวว่า มารชยมิกคัดค้านความมอยู่ของอาตมมัน อย่างไรก็ตามการขัดแย้งมอยู่เหมือนกัน แต่เป็นการขัดแย้งแต่เพียงเฉย ๆ “อาตมมันมอยู่ พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงประกาศแล้ว พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงสอนธรรมะว่าด้วย ‘ความไม่มตัวตน’ ก็จริง แต่สุดท้ายพระองค์ทรงสอนว่า ‘ไม่มีทั้งตัวตนและความไม่มตัวตนนรกนิมม’”

คำสอนพระพุทธเจ้าถูกปรับให้ตรงกับความต้องการของผู้ถูกสอน เหมือนโอสถของแพทย์ที่ชำนาญก็แก้ไขโรคของผู้ป่วยได้อย่างรวดเร็วทุกทีไป พระพุทธองค์ไม่ได้อ้างยาแก้ทุกคนและแก้คนต่าง ๆ อย่างตามอาการหรือสังเกตเฉพาะที่พาพาเป็นพิษ พระองค์ทรงแก้ไขคนทีหนึ่งก็ไปทรงเห็นว่าทุกสิ่งทุกอย่างขาดสูญ (ไวณลคิกวาท) โดยทรงยืนยันเรื่องอาตมมัน เพราะมีการดับต่อของกรรมและผลของกรรม แก่คนทีหนึ่งแต่ความเห็นอันเป็นทวิปฏิจิต ในเรื่องอาตมมันอันคงทนถาวรไม่เปลี่ยนแปลง และยึดติดอยู่กับอาตมมันประเภทนี้ พระองค์ทรงสอน ‘หลักธรรมว่าด้วยไม่มีตัวตน’ เหมือนอย่าง เป็นยาถอนพิษ คำสอนชั้นสูงสุดของพระองค์คือว่า ‘ไม่มีทั้งอาตมมันและความไม่มีอาตมมันกนิมม’ ในฐานะเป็นอุบายวิธีทางจิตวิสัยเท่านั้น ความจริงปรมัตถ์ในฐานะเป็นศูนย์กลางจากความคิดนึกปรุงแต่งทางใจ ความศูนย์กลางของโลกุตตระอนุญาตให้มีการเข้าถึงแล้วแต่จะระส่ำระสาย คนจะเข้าถึงโลกุตตระได้ โดยหนทางที่นับไม่ถ้วน เงื่อนไขอันเสวยมว่า ‘วิมุตติเลือกแล้วต้องเหมาะแก่จริตอัธยาศัยของตัวเอง’ นั้นเป็น

๑.-๒. มก., มก. ๓. มก., หน้า ๓๔๘. ๔. มก., บทที่ ๑๘ กาวีธา ที่ ๖. ๕. มก., หน้า ๓๕๖-๘. 30/06/2565



หลักธรรมว่าด้วยอุปายเภสัช คือความฉลาดในอุปาย และหลักการใช้ได้กับหลักธรรม  
ทุกอย่าง

เราจะต้องถือว่า พระดำรัสทั้งหลายดูเหมือนแตกต่างกันของพระพุทธเจ้าเป็น  
พระดำรัสที่ไม่ได้ตรัสแก่คนต่างกัน แต่เป็นพระดำรัสแก่คน ๆ เดียวในระยะเวลาต่าง ๆ กัน  
ตามลำดับของความต้องการของการปฏิบัติหัวใจ ภารกิจประการแรกคือห้ามกั้นคน  
จากความชั่วอย่างหยาม ต่อมาจึงสอนความมีอยู่ของอกตมโนในฐานะเป็นผู้สืบทอดทำกรรม  
และผลของกรรม เพื่อให้บรรลุจุดหมายปลายทางคือความหลุดพ้น แล้วทรงสอน  
หลักธรรมว่าด้วยความไม่มัวตัวตน เพื่อยุติความยึดมั่นถือมั่นด้วยอำนาจอุปายาน  
สุดท้ายพระองค์ทรงยังถึงการละเลิกความยึดถือทุกสิ่งทุกอย่าง เพื่อให้บุคคลนั้นได้  
บรรลุถึงความหลุดพ้นอย่างสิ้นเชิง

การใช้ภาษาวิเศษคือหลักธรรมสำคัญบางอัน เช่นเรื่องปฏิจลสัมปบาท การไป  
และหยุดนิ่ง (ไม่ไป) อกตมโนและอกตการของอกตมโน แสดงถึงธรรมชาติของ  
อุปายของมารขมกลอย่างแจ่มชัด เราอาจจำที่ทัศนะทั้งหมดเกี่ยวกับปัญหาใดลงได้เป็น  
๔ ชนิดเท่านั้น คือ ๑. ฝ่ายลัด-ยืนยัน ๒. ฝ่ายลัด-ปฏิเสธ ๓. ฝ่ายอุกฤษ  
-รับรองทั้งสองอย่าง (ทั้งลัดและลัด) และ ๔. ฝ่ายอนุรักษ-ไม่รับรองทั้งสองอย่าง  
ทุก ๆ ทัศนะลัดลัดทั้งไป โวยเมื่อใช้ปัญญาพิจารณาแยกแยะอย่างถ่องแท้แล้วจะเผย  
ให้เห็นความบกพร่องภายใน ซึ่งความบกพร่องผิดพลาดนั้นไม่สามารถจะแก้ไขด้วย  
ความเอาใจใส่หรือด้วยการปรับปรุงใด ๆ การลัดลัดทั้งทัศนะหนึ่งไม่ได้หมายความว่า  
ว่าต้องรับทัศนะตรงข้ามหรือทัศนะอื่น ๆ อย่างใดอย่างหนึ่ง วิภาควิษของมารขมกล  
ชอบใช้แต่ประสังคยาหนัมน คือการไล่เลียงให้ฝ่ายปรักษะเห็นว่าทัศนะของตนใช้ไม่ได้  
หรือไม่เห็นเหตุผลสมควรแก่การเชื่อถืออย่างเดียว วิภาควิษเป็นการวิภาชนหรือวิภาคน  
เท่านั้น มันไม่ได้เป็นทัศนะหนึ่งในตัวเองหรือเป็นการสร้างทัศนะใหม่ขึ้นมา การ  
ลัดลัดทั้งแนวหรือทัศนะทางความคิด ทั้งหมดเป็นการทั้งความสามารถของเหตุผลในการ  
จะรู้แจ้งความจริงปรมาตถิ ความจริงปรมาตถิอยู่เหนือความคิด, เป็นศูนย์กลาง, พ้นจากความ  
เป็นสองของ 'ความเป็น' และ 'ไม่เป็น'

## บทที่ ๘

### มาชยมิกเชื่อว่าปรัชญาเป็นปรัชญาปารมิก

#### ๑. การวิพากษ์หรือวิภาษวิธีตัวเองเป็นปรัชญา

เป็นธรรมดาที่เราจะต้องถามลัทธิปรัชญาให้แสดงทัศนะเกี่ยวกับสิ่งสัมบูรณ์สูงสุด คือ พระเจ้า อาตมัน และสสาร แก่เรา ลัทธิปรัชญาเหล่านั้นจะถูกขนานชื่อว่า เป็นเอกนิยม ทวินิยม มโนภาพนิยม สัจนิยม เป็นต้น ตามสภาพที่เป็นจริงของ คำตอบที่ให้แก่เรา ปรัชญามาชยมิกไม่เป็นลัทธิปรัชญาในความหมายนี้ ไม่มี ที่ไหน ๆ ที่มาชยมิกพยายามยกปัญหาเช่นนั้นขึ้นด้วยความวิริมของตนเอง วิภาษวิธี มิได้เป็นโครงร่างของลัทธิธรรม แต่เป็นการวิภาษณ์ของลัทธิธรรมนั่นเอง สำหรับ มาชยมิกปรัชญามีใช่เป็นถาวรอธิบายสิ่งทั้งหลายตามตรรกะของความคิด นั้นเป็น ทางของทฤษฎีทั้งหลาย แต่ทฤษฎีเหล่านั้นไม่ได้ให้ความจริงสูงสุดแก่เรา วิภาษวิธี มุ่งเป็นยาถอนพิษอย่างตรงสำหรับกรรมวิธีของทฤษฎีที่คิดว่าถูกต้องกับเหตุผล วิภาษวิธี เป็นวิพากษ์ของทฤษฎีทั้งหลาย ( ศูนย์ตาเดี่ยว-ทฤษฎีนา-ศูนย์ตาเป็นวิภาษณ์ของทฤษฎี ทั้งปวง) เพราะฉะนั้น วิภาษวิธีจึงเป็นปรัชญาอยู่ในตัว

การวิพากษ์ทฤษฎีมีใช่เป็นทฤษฎีใหม่ก่อนหนึ่ง ศูนย์ตาการเห็นว่าทฤษฎี เหล่านี้ศูนย์ ไม่ใช่ทฤษฎีที่เพิ่มขึ้นแต่เป็นปรัชญา (บัญญัติ) การรู้แจ้งเห็นจริง ในทฤษฎีเหล่านั้น เราจะต้องระวางความไม่จริงในเรื่องนี้ การมีสติรู้เท่าทันถึง เหล่านี้เป็นคุณธรรมที่จำเป็นในการรู้สิ่งผิดด้วย เพราะเหตุที่วิภาษวิธีของมาชยมิกได้ แสดงอย่างไม่หือออย ถึงความไม่ถูกต้องของความเห็นทางปรัชญาทุก ๆ ความเห็น ซึ่งแต่ละความเห็นแท้จริงให้ภาพที่สมบูรณ์และแง่เดียวของสิ่งทั้งหลาย ความเห็น เหล่านี้เพียงแต่ชี้ให้เห็นถึงการนึกคิดถึงความจริงทางปรัชญา ด้วยการชี้เหตุผลที่ยัง เจือปนด้วยทฤษฎี และเป็นการกลับวิธีการของธรรมชาติ ในการมองสิ่งทั้งหลายโดย

การใช้ความคิดค้น ๆ เป็นการแก้ความเข้าใจผิดของใจที่มักจะมีการหักทักเอาก่อนที่จะพิจารณาเห็นด้วยเหตุผล ซึ่งการรู้สึกหักทักเอาโดยไร้เหตุผลนั้นเป็นความรู้สึกคนสามัญทั่วไปในโลก

แก่นแท้ของท่าทีของมาชยเมิกและปรัชญาของนิกายนี้ (มัธยมประดับัท) ประกอบด้วยการไม่ยอมตนให้ตกอยู่ในร่องรอยของทัศนคติและทฤษฎีทั้งหลาย แต่เป็นการสังเกตธรรมชาติของสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง รัตนกัญจสูตร (ภาคยปวิวรรตะ) แสดงฐานะของทางสายกลางไว้อย่าง

“ พระโพธิสัตว์ผู้ปรารถนาจะอบรมจิตใจ จะต้องปลูกฝังความตั้งใจไว้โดยแยบคายที่ไม่จัดจาง และที่มีสติคอยตรวจตราอยู่เสมอในสิ่งทั้งหลาย (โยนิโธ (ธรรมปรุยกตะ กวีคฺวยม) ความตั้งใจไว้โดยแยบคายนั้นคืออะไร? ความตั้งใจไว้แยบคายนั้น คือการเห็นสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง (สรวรฺรมาณํ ภูตปรุยกเวกฺษา) ฉนํ ธรรมชาติของการเห็นตามเป็นจริงนั้นคืออะไร? ดูกรภคฺยปะ ฌ ที่ใดไม่มีการเห็นสิ่งทั้งหลายว่าเป็นลาตมน เป็นตน การไม่ถือว่ารูป เวทนํ สัสการ วิชฌานํ ว่าเป็นเที่ยงหรือไม่เที่ยง นั้นแต่เป็นการเห็นตามความเป็นจริง ดูกรภคฺยปะ การถือว่าสิ่งทั้งหลายเที่ยงเป็นส่วนสุดข้างหนึ่ง การถือว่าสิ่งทั้งหลายไม่เที่ยงเป็นส่วนสุดอีกข้างหนึ่ง..... การถือว่าปรมัตตสัจเป็นตนเป็นส่วนสุดข้างหนึ่ง การถือว่าปรมัตตสัจไม่เป็นตนเป็นส่วนสุดอีกข้างหนึ่ง การเห็นท่ามกลางระหว่างส่วนสุดทั้งสองคือฝ่ายถือว่ามตนและไม่มตนเป็นการดำรงรักษุเสิบได้ เป็นความเห็นที่ไมมทเปรียบไมมอาการปรากฏ ไม่สามารถตรึกตามได้และไม่รู้ฐานะที่ยึดถือออกไป..... การเห็นเช่นนั้นแหละเป็นทางสายกลาง เป็นการเห็นปรมัตตสัจที่ถูกต้องตามความเป็นจริง ”

คัมภีร์ปรัชญาปารมิตา มขอความทมความหมายอย่างเดยวกันนมากมายหลายแห่ง ท่านอาจารย์นคารชุนและนิกายของท่านมความเห็นต่อคคคองกับสัสตรทยกชนข้างบน ในเมื่อท่านใดทงทัศนคติและลัทธิศคคและปฏิสัระที่จะตงทัศนคติของท่านเองชนใหม่

สำหรับนิยามมาชยนิกร ปรัชญาไม่ใช่เป็นทศนะว่าด้วยเรื่องโลก ๆ มิใช่คำอธิบาย  
 ของสิ่งใดสิ่งหนึ่งโดยอาศัยสัมมติฐานหรือแบบของความคิดอย่างใดอย่างหนึ่ง ถึงแม้ว่า  
 สัมมติฐานและแบบของความคิดนั้นจะใหญ่โตน่าเชื่ออย่างไรก็ตามที่ มาชยนิกรเป็น  
 ทางของวิทยาศาสตร์และมีคุณค่าอยู่ในนิยามนี้ เหมือนอย่างสัมมติฐานที่ถูกพิสูจน์  
 ยืนยันให้เห็นจริงแล้วด้วยอาศัยความรู้อันเกิดจากประสบการณ์การของเรา อย่างไรก็ตาม  
 ก็ตามวิธีการจะต้องมีขอบเขตจำกัดในหลักคิดของตน ทฤษฎีปรัชญาขัดต่อวิธีการ  
 ดังกล่าว แต่ลัดดีขอบเขตกำหนด ลัทธิปรัชญาทางจิตวิทยาพยายามจะรวมรวาพทั้งหมด  
 ในขอบเขตของวิธีการหรืออบายวิธี และพยายามจะบรรลุถึงโลกุตตระ ในเพราะขาด  
 หลักใหญ่ที่อาจห้ามกันความเห็นที่เป็นปัญหาและที่ยังไม่สมบูรณ์ได้ การเกิดขึ้นของ  
 ลัทธิปรัชญามากมาย และการขัดแย้งกันเป็นผลที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ทางตันในปรัชญา  
 จึงเกิดขึ้น ความจริงดังกล่าวมาควรจะช่วยให้เราหันมามองเห็นความล้มเหลว  
 ของวิธีการทางวิทยาศาสตร์ (สัมมติฐานหรืออรรถธิบาย) ที่ใช้อยู่ในปรัชญา  
 การนำเอาวิธีการทางวิทยาศาสตร์มาใช้ในปรัชญา อาจมีผลในการกระทำให้  
 วิทยาศาสตร์และปรัชญาต่างรอยเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน และช่วยป้องกันการทำลาย  
 วิทยาศาสตร์โดยปรัชญา ถ้าปรัชญากลายเป็นสิ่งฟุ่มเฟือยและเป็นการแสวงประโยชน์  
 ลัทธิปรัชญานิยมจะเกิดขึ้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ถ้าคนเราเห็นแต่ความสำคัญของ  
 ความมั่งคั่งประจักษ์แล้วด้วยอวยวิเวรรับสัมผัสคือวิทยาศาสตร์ ลัทธิปรัชญานิยมเป็นศัตรู  
 กับอภิปรัชญาที่แท้จริง

จุดประสงค์ของปรัชญาที่ว่าง คือ การบรรลุถึงความรู้อันกว้างขวางในการรู้  
 ปรมัตถ์สิ่ง ดั้งนั้นความรู้ทางปรัชญาจึงเป็นความรู้ที่ต่างจากความรู้ทางวิทยาศาสตร์  
 ซึ่งเป็นความรู้อย่างไม่ลงที่สุดยังไม่สมบูรณ์ และขงรู้กันเพียงเล็กน้อย คือยังต้องค้นคว้า  
 ต่อไป อนึ่ง ปรัชญาอาจอ้างว่าตนให้ความรู้ที่สูงสุด พ้นจากร่องรอยของความรู้  
 ที่เป็นปัญหามาถึงสิ่งที่ไม่ใช่ความจริง เป็นความรู้ที่ไม่ถูกกระทบกระเทือน  
 ด้วยกาลเวลาและภาวะแวดล้อม มัธยมนิยมที่ลอกันว่าปรัชญาต้องให้เห็นความ

ชั้นสูงสุดและว่านักปรัชญาเห็นความคิดชั้นสูงสุดนั้น วิทยาศาสตร์แขนงใดแขนงหนึ่ง และแม่ศิลป์ (วรรณคดีหรือประณีตศิลป์) สนองความต้องการทางร่างกายและทางวัฒนธรรมของคนเท่านั้น เพราะฉะนั้น ศาสตร์และศิลป์เหล่านั้น ไม่สามารถนำบุคคลให้บรรลุถึงจุดหมายชั้นสูงสุดได้

ปรัชญาอนุวัติตามวิธีการอย่างไรอย่างหนึ่ง มิใช่เพื่อให้สอดคล้องกับจุดหมายของคนที่ถึงแม้ว่าจุดหมายนั้นจะถูกยกย่องว่าเลิศและต่างกันไกลจากวิธีการทางวิทยาศาสตร์และศิลป์ ถึงกระนั้นในส่วนสำคัญปรัชญายังต้องนำเอาวิธีการทางวิทยาศาสตร์ คือสมมติฐานและคำอธิบาย หรือวิธีการควมควงหนึ่งสืบ ในการคิดจินตนาการและสร้างสรรค์ทางใจมาใช้ ระบบปรัชญาขยายวิธีการทางวิทยาศาสตร์ให้กว้างขวางและกำหนดขอบเขตของการตั้งจินตนาการ ปรัชญาเหล่านั้นแทบไม่รู้สึกว่าอุดมคติทั้งสองเรียกว่าวิธีการที่ต่างกัน การทำเช่นนั้นให้เกิดผลคือความสับสนอลหม่านและกวนขัดแย้ง มีผู้กล่าวว่าวิธีการเช่นนั้นไม่ได้ให้ความรู้กว้างขวาง และบรมลุ่มซึ่งเป็นอุดมคติของปรัชญา

ปรัชญามาชัยมีคุณลักษณะพิเศษ ในตนเอง ในแง่ที่ว่าปรัชญาอันดีสดทงวิธีการทางวิทยาศาสตร์ หรือตามคิงหนึ่งสืบในคารอธิบายและการสร้างสรรค์ตามแบบการเท็จความจริง ซึ่งวิธีการดังกล่าวไม่เหมาะสมอย่างยิ่งสำหรับปรัชญา เพราะว่าการโผลงไปหาความคิดอย่างใดอย่างหนึ่ง หรือแม้การรวมความคิดเหล่านั้นเข้าด้วยกันเพื่ออธิบายสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เป็นการหาต้นให้พวพกับควมลาบากยงขึ้นไป ไม่มีอะไรที่จะตัดสินว่าการเลือกเบื้องต้นของความคิด หรือความรู้สึกที่โตจากสิ่งทคิดได้ ไม่ใช่จากประสบการณ์ที่เคยผ่านกันมาจริง ๆ ว่าถูกหรือผิด การทำเช่นดังกล่าวอาศัยอารมณ์และเป็นเรื่องของการได้มาโดยบังเอิญ เช่นจากสติปัญญาที่เหนือสามัญมนุษย์ของตน ถ้าเราบริบรองระบบแผนความคิดมลูฐานอย่างใดอย่างหนึ่งเสียครึ่งหนึ่งแล้ว ต่อมาเหตุผลที่หาหนาท่ลอบส่วนความเชื่อเหล่านั้น หนาท่ต่อมา ก็อาจจะสละทงความคิดบางอันที่ไม่สมเหตุ

สมผล หรือที่เป็นปฏิปักษ์กัน ทักกล่าวหมายความว่า ถ้าท่านรับรองความคิดอย่างใดอย่างหนึ่งแล้ว ท่านจำเป็นจะต้องใคร่ตรวจหาความหมายที่แท้จริงที่อยู่เบื้องหลังให้พบ ท่านไม่ได้คิดอยู่แค่ความคิดนั้นแต่เพียงผิวเผิน ยิ่งกว่านั้น การนำเอาอุดมคติแบบใดแบบหนึ่งมาใช้ เราจำเป็นจะต้องจำกัดอุดมคตินั้นให้อยู่ในขอบเขตของเรา หรือย่อให้มันอยู่ในญาณทัศนะของเรา ไม่ให้เลยออกไปจากขอบเขตที่เรากำหนด เราไม่อาจครอบคลุมนอบข่ายของปรมาตตสิ่งทั้งหมดได้ การปักใจลงไปคือการปฏิเสธ ความกว้างขวางแผ่ขยายอยู่พ้นจากการแผ่กว้างของเราเหมือนขอบฟ้า นอกจากนั้น อย่างที่เดวิดให้เห็นแล้ว เราไม่มีอธิบายวิธีที่จะยุติการทะเลาะโต้เถียงระหว่างลัทธิปรัชญาต่างๆ ความแตกกันควรจะเพิ่มขึ้นตามเวลา ตามแนวของลัทธิที่ตนเชื่อถือปฏิบัติตาม มีเครื่องหมายกำหนดที่แน่นอนว่า การกล่าวเช่นนั้นถูกต้อง เพราะมีตัวอย่างของประวัติปรัชญาทั้งตะวันตกตะวันออกให้เราได้ศึกษาในเรื่องนี้ ความแตกกันเองไปทางเพิ่มความลงลึกลงไปยังที่ลึกลับธรรมของปรัชญา ความสนใจอันในโลกดตระซึ่งเรากำลังแสวงหาให้ได้มาในปรัชญา เป็นเพียงอุดมคติ ซึ่งเราจะบรรลุถึงได้โดยอธิบายวิธีนี้เท่านั้น.

วิธีของนารธรรมิกเป็นวิธีการยกเลิกความคิดที่กดกระเนของใจและเป็นการปลงภาระหนักของความเชื่อเหล่านั้น ไม่ว่าจะเป็นความเชื่อทางประจักษ์ด้วยโลกีย์วัตถุ และความเชื่อที่ผ่านเข้ามาทางความคิดอย่างเดียว โดยไม่ผ่านการพิสูจน์ทดลองด้วยปรัชญาตรัสรู้ วิชาวิธีมิใช่หนทางของการได้ความรู้เพิ่มเติม แต่เป็นการชำระล้าง และเป็นทางแห่งความบริสุทธิ์หมดจดของสติปัญญา นอกจากนั้น ท่านยังตั้งใหม่ความบริสุทธิ์หมดจดด้วยอำนาจศีล เพราะศีลเป็นพื้นฐานช่วยให้ได้ความบริสุทธิ์หมดจดยิ่งขึ้น วิธีดังกล่าวเป็นอุบายวิธีฝ่ายจิตบดเบา ทำลายกิเลสให้น้อยลง เราจะถึงโลกุตตระและความสุขในธรรมได้ มิใช่โดยการสยบตนเองกับที่กระแงใดแห่งหนึ่ง แต่ด้วยการทำตนให้ห่างไกลจากที่กระแงเหล่านั้นอย่างเด็ดขาด เพราะว่า ที่กระแงหนึ่งเป็นความเห็นจำกัดอยู่ในวงแคบ เราจำเป็นจะต้องละเลิกเครื่องผูกพันต่างๆ ซึ่งการคิดคาดคะเนในทางปรัชญาชักพาให้มันไป วิชาวิธีมิใช่ความเห็นข้างพินาศ ซึ่งเป็นแง่คิดอย่างหนึ่ง

เพราะเห็นว่าสิ่งทั้งหลายขาดศูนัยไม่มีอะไรเลย วิชาษวิธเป็นการเลิกความคิดเห็น  
เหล่านั้น ทั้งหมดรวมทั้งความเห็นข้างฝ่ายตลอดว่าทุกสิ่งขาดศูนัยไม่มีอะไร.

ความมุ่งหมายข้อใหญ่ของวิธีการของมารขมิกคือการแสดงให้เห็นว่า ปรมัตถสัง  
ถูกปกคลุมด้วยทศณะหรือทิวฐิต์เจริญงอกงามอยู่ใต้การถือเหล่านั้น ทศณะ และทิวฐิต์  
เหล่านั้นล้วนมาก เป็นการยึดถือที่ไรเหตุผลเป็นอวิชา ซึ่งมารขมิกถือว่า อวิชาว่ามีค่า  
เท่ากับการคิดนึกทางใจที่มืดบอดปรมัตถสังไว้ ปรมัตถสังได้ โดยการเบียดสิ่งปกมีที่ออก  
โดยการถอนความมืดบอด คือใหม่ศูนัยตาความเห็นว่าศูนัยในทิวฐิต์ทั้งหลาย ปรัชญา  
ทำหน้าที่เผยปรมัตถสังนั้น ปรัชญาเป็นทั้งอธิบายและเป็นหลักฐานอธิบายนั้น ต่อจากนั้น  
สติปัญญาจะไม่มีมรสหันทและแจ่มใส จนกระทั่งไม่มีความต่างกันระหว่างปรมัตถสัง  
และปัญญาที่แห่งตลอดสังจะนั้น ความจริงชนปรมัตถ (ดีดัตวะ) อาจเรียกได้ โดย  
ไม่ต่างกันว่า ธรรมชา (ความจริงชนปรมัตถ) หรือปรัชญาปารมิตา (ความรู้สูงสุด)  
ความจริงปรมัตถซึ่งปราศจากความคิดตั้งใจและเจตนาจาง ทั้งหมดเป็นทั้งที่แสดงไม่ได้  
ด้วยภาษาธรรมชา จิปัสสันาปัญญา (ปรัชญาปารมิตา) ก็เช่นเดียวกัน คือปราศจาก  
ส่วนตขทงตขง (คือ มี และ ไม่มี) เพราะมารขมิกยกความสำคัญของหน้าที่ทาง  
ความรู้ นิกายนรกทจะเรียกความรู้นั้นว่า ปรัชญาปารมิตา ปรัชญาปารมิตาเป็น  
สติปัญญาที่พ้นจากแวดวงของความมืดทาคาดัน โดยอาศัยหน้าที่ฝ่ายปฏิเสธของวิชาษวิธ.

การยกเลิหรือปฏิเสธศคคานลทศตรงขาม (ปรปทษนรารทรม) ถูกนำมาใช้  
ในลทศทงปวง จุดมุ่งหมายกเพื่อจะคั่นทศนระอน ๆ และขจัดฝายตรงขาม เพื่อนำให้ทศนระ  
ทศวสันบสันนแจรงแรงมคยงสน การวิพากษทศนระอน ๆ เป็นหนทางมิใช่เป็นที่สุด  
ของตัวเอง แม้ในลทศเวทานตะ และวิชญนวาทะ วิชาษวิธดำรงอยู่ในฐานะเป็น  
บวิกรของทฤษฏีว่าด้วยปรมัตถสัง ซึ่งทงต้องลทศเชอถออยู่ มีแต่นิกายมารขมิกเท่านั้น  
ทมได้ถือวิชาษวิธเป็นหนทางแต่เป็นที่สุดเองทีเดียว การวิพากษวิจารณ์นเองเป็น  
ปรัชญา.

อิมมานูเอล คานท์ เข้าใกล้ที่สุดต่อความเชื่อเรื่องปรัชญาของมารขมิก

บทวิจารณ์ของเขาแสดงถึงความไร้ประโยชน์ของทัศนคติเห็นทงหลายของตัวเหตุผล เพื่อเสนอให้เราตั้งสภาพที่ไม่มเหตุบังเอิญปรุงแต่ง เหมือนกับวิภาวชิของมารชยมิก ซึ่ง วิภาวชิของนิกายนแสดงให้เห็นการเสแสร้งของทฤษฎีทางปรัชญาทงหลาย เพื่อให้ความรู้ บริสุทธิแก่เรา บทวิจารณ์ของคานท์เหมือนมารชยมิก คือไม่ได้ตั้งทัศนอะไรขึ้นมาใหม่ ในขณะที่ทำการวิพากษ์ทฤษฎีอื่น ๆ เพราะตระหนักอยู่เสมอว่า ทฤษฎีทงหลายอยู่ในอาณาจักรของโลกยโลกทงนั้น อย่างไรก็ดี มีความต่างกันที่สำคัญมาก เป็นความ สำคัญอันเดี่ยวกว่าได้ ระหว่างวิภาวชิของมารชยมิกและการวิพากษ์วิจารณ์ของคานท์ เพราะว่าสำหรับคานท์วิจารณ์ไม่มีคุณค่าอย่างเด่นชัดในตัวเอง ผู้วิจารณ์มุ่งจะทำให้ทาง ของตนปลอดภัยจากศรัทธาและเป็นเหตุผลทางปฏิบัติ ซึ่งช่วยให้คานท์ได้พบคุณค่าทาง โลกุตตรธรรม การวิจารณ์เหตุผลบริสุทธิ์ของคานท์เป็นวาทะทงลดาตคณคาย และเป็น วาทะอันเดี่ยวทงเกี่ยวพันกับระเบียบทงปฏิบัติเดจจริง ซึ่งความจริงทงปฏิบัติได้ตนเองประกัน ความหลุดพ้น ความไม่ตายและพระเจ้า ในมารชยมิก วิภาวชิเองเป็นอภิปรัชญา ท้แท้จริง หรือเป็นปรัชญาทงลดาตคณคายหรือขางแหจจริง วิภาวชิเป็นวิมุตติความหลุดพ้นจาก ปวงทุกข์ เพราะเมื่อดองตนให้พ้นจากความมัตคยอด ซึ่งความมัตคยอดตนเป็นรากเงาของ ความทุกข์ อนึ่ง วิภาวชิเป็นบารมทงเต็มรอบเท้ากับพระเจ้า (สดาตคต)

**๒. ความรู้ทงปรัชญาเป็นปรัชญา-คือญาณทงทัศนะ  
ที่มองเห็นความเป็นหนึ่งไม่มีสอง**

ปรัชญามารชยมิกเป็นการจัดระเบียบกับภักรปรัชญาปารมิตา ท่านทิตนาคะสรูป คำสอนปรัชญาปารมิตาอย่างนำทงว่า “ปรัชญาปารมิตา (ปัญญาชั้นสูงสุด) เป็นความรู้ ท้เป็นหนึ่งไม่มีสอง และเป็นสดาตคต พระภักรและข้อปฏิบัติทงจิตซึ่งนำไปสู่จุดหมาย ปลายทงนี้ ได้รับสัมมัญญาเดจวกัน” ข้อความน โอบอ้อมความหมายทงสันพร้อมทง แนวปฏิบัติ



อภิปรายหรือปรัชญาที่แท้จริง คือความรู้ ที่เป็นหนึ่งไม่มีสอง เป็นวิบัติสัจ  
 ญาณและเป็นปรมาตมสัจ เราทั้งหลายไม่เพียงแต่รับรองความเป็นไปได้ของวิบัติสัจ  
 ญาณเท่านั้น แต่ยังรับรองว่า ความรู้ นั้นเป็นหัวใจของปรมาตมสัจ เป็นความจริงแท้  
 ไม่แปรผัน ในวิบัติสัจญาณ ความรู้และปรมาตมสัจบังเกิดขึ้นพร้อมกัน สาระและ  
 ความมอญเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ความรู้ นั้นเป็นความรู้ ที่เป็นหนึ่งไม่เป็นสอง เพราะ  
 เป็นความรู้ที่ปฏิเสธความตรงข้าม เมื่อเรามองดูสิ่งหนึ่งจากที่ไกล โดยผ่านตัวกลางคือ  
 การคาดคะเนและทัศนคติที่เรามีอยู่ ในขณะที่นั้นอาจมีความไม่ลงรอยกันระหว่างสิ่งที่  
 ปรากฏอยู่และการรับรู้สิ่งนั้นของเรา เหตุผลที่ต่างกันของมันเป็นเพราะมีความแตกต่างและ  
 ความไม่เหมือนกัน เหตุผลไม่อาจขาดความเป็นสอง เพราะมีความเห็นตรงข้ามแทรกอยู่  
 เว้นแต่เราขจัดธรรมชาติของเหตุผลให้หมดไปเสียได้ หลักของเหตุผลมีว่ามันเป็นความ  
 คิดเห็นพิเศษอย่างใดอย่างหนึ่ง มันไม่ใช่เป็นความรู้ที่กว้างขวางแผ่ขยายทั่วไปแต่เป็น  
 ความรู้ที่ไม่มีความประโยชน์ ความรู้ที่เป็นหนึ่งไม่มีสองเป็นการละเลิกความเห็นเฉพาะ  
 อย่างใดอย่างหนึ่ง ซึ่งจำกัดและบีบคั้นปรมาตมสัจ.

สำหรับมารยมิถ เราไม่สามารถบรรลุถึงความหนึ่งไม่มีสอง โดยการยึดถือ  
 ความเห็นเฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่จะบรรลุได้ด้วยการปฏิเสธคัดค้านเหมือนหลักของ  
 เฮเกิล ความเห็นถูกปฏิเสธ เมื่อเราตระหนักถึงความไม่จริงของความเห็นนั้น ความรู้  
 ว่าสิ่งนี้เท็จหมายความว่า สิ่งนี้ปรากฏแก่เราคล้ายเป็นกลุ่มก้อนและอื่น ๆ เป็นของไม่จริง  
 แต่กลับกลายเป็นกลุ่มก้อนของความขัดแย้ง เมื่อใดเราพิจารณาแยกแยะสิ่งที่ปรากฏเป็น  
 กลุ่มก้อนออกเป็นส่วน ๆ และด้วยวิธีการนี้ ทำให้เราทราบชัดถึงความเท็จของมัน  
 เมื่อนั้นเราจะได้ปัญญาเครื่องพิจารณาอันกลับเข้ามาในตน การกล่าวว่ มารยมิถเริ่ม  
 ด้วยการค้านและการเห็นความเท็จของการตัดสินใจและความเห็นทั้งหลาย คือการกล่าว  
 ว่าอภิปรายเริ่มต้นด้วยการวิพากษ์ หรือความมีสติพิจารณาใคร่ครวญ.

เป็นหลักสำคัญทั่วไประหว่างมารยมิถและลัทธิสัมบูรณ์นิยม เช่น วิชญาณวาทะ  
 และ เวทานตะ ลัทธิทั้งหมดทกล่าวข้อเริ่มต้นด้วยการค้านความรู้ด้วยอำนาจมายา

ลัทธิสัมบูรณ์นิยมถูกตรึงจนตรึงการปฏิเสธความรู ถูกเป็นสิ่งที่ควรถืออำนาจมา แต่มาษา  
 ที่ลัทธิเหล่านี้เริ่มต้นและอาการของถาวรวิสัยต่างกันในแต่ละลัทธิ เวทนานตะ  
 และวิชฌานวาทะเริ่มต้นด้วยการค้านมาษาที่เกี่ยวกับโลกย์โลก หรือโลกที่ประจักษ์แก่  
 เรา -- เช่นการเข้าใจว่าเชือกเป็นงู หรือวิสัยที่เห็นในเวลาฝัน สำหรับเวทนานตะมาษา  
 ประกอบด้วยการเข้าใจผิดต่อสัตว์หรือสิ่งของทั้งหลายที่พระพรหมสร้างขึ้นมาเป็นสัตว์หรือ  
 สิ่งอื่น คือในการเข้าใจว่า 'สิ่งนี้' เป็น 'งู' คำว่า 'สิ่งนี้' เป็นความจริงโดยปรมัตถ์  
 การรู้ว่า 'สิ่งนี้' เป็นความรู้ที่สละจากกิจของ 'การรู้' แม้ว่าจะเข้าใจสิ่งนั้นว่าเป็น  
 'งู' แต่ 'เชือก (สิ่งนี้)' จะต้องมีอยู่ก่อนแล้วในฐานะเป็นที่รองรับคำว่า 'งู'  
 อย่างไม่เกิด 'งู' เป็นความเท็จ เพราะว่ามันไม่อยู่ตรงหากจากสิ่งที่ได้เห็นได้รู้แล้ว  
 (ทฤษฎีควาตัมดุษยา) มันเป็นความรู้ เพราะความหลงผิด (ปรีติภาสีมาศร สรรีตว)  
 การวิเคราะห์แยกแยะความรู้ ผิดที่ได้จากความรู้เข้าใจว่าเชือกเป็นงูนี้ ประยุกต์ใช้กับความ  
 'ไม่รู้' เกี่ยวกับจักรวาลด้วย พรหมณ์ในฐานะเป็นสิ่งที่มอญ (สันมาศร) เข้ากับคำว่า 'นี้'  
 และเป็นปรมัตถ์ลัทธิ ปราบกฎการณเกี่ยวกับโลกซึ่งถูกสร้างขึ้นมาขึ้นทับลงไปบนปรมัตถ์ลัทธิ  
 ตรงกับคำว่า 'งู'

สำหรับวิชฌานวาทะ มาษา หรือความไม่รู้ ประกอบด้วยการเห็นวิสัยภายนอก  
 อย่างผิด ๆ แท้จริงวิสัยเหล่านี้เป็นภาวะของวิชฌาน (วิญญาน) โดยสาระภายใน  
 ความคิดภายในวิชฌานถูกเข้าใจผิดว่าเป็นวิสัยภายนอก (อิทม) ในความฝันและความ  
 'ไม่รู้'อื่น ๆ มีความหลงผิดว่าวิสัยอยู่เป็นอิสระต่างหากจากความคิดหรือต่อภาวะของ  
 วิชฌาน 'งู'เป็นความจริงในฐานะเป็นความคิด แต่ความที่ความคิดนั้นถูกเข้าใจว่ามีอยู่  
 ข้างนอกต่างหากจากวิชฌานที่มอญอยู่ในรูปของคำว่า 'นี้' เป็นความรู้ไม่จริง การวิเคราะห์  
 แยกแยะมาษาลัทธิกล่าวนำมาใช้ได้กับปรากฏการณ์ของโลกย์โลกได้ด้วย วิสัยที่ปรากฏแก่  
 เราเป็นปริกัลปิยะ (คือการคิดสร้างสรรอย่างผิด ๆ) ในขณะที่วิชฌานเป็นความจริง  
 ปรมัตถ์อย่างเดี่ยว ในฐานะวิชฌานเป็นผู้สร้างวิสัยที่ไม่จริง.

มีความต่างกันในการวิเคราะห์เรื่องของมาษาระหว่างเวทนานตะและวิชฌานวาทะ

การวิเคราะห์ที่ต่างกันเกี่ยวกับการตีบทระหว่างปรมัตถ์สัจและสมมติสัจเป็นส่วนมาก เพราะได้กำหนดให้สิ่งที่กล่าวแสดงอาการของพระพรหมเป็นความจริงปรมัตถ์ คำว่า 'น-อหम्' จึงเป็นปรมัตถ์สัจสำหรับเวทาคะ 'งู' ในฐานะเป็นสัตว์ที่ถูกสร้างขงจิตวิสัยเป็นของเท็จ การแยกแยะมายาของเวทาคะเป็นประเภทอาศัยความจริงปรมัตถ์ และมองจากแง่ของความรู ซึ่งวิสัยหรือสิ่งที่เรารู้เป็นอิสระจากการรู้ และเป็นสิ่งที่มีอยู่โดยตัวมันเองโดยมีความเป็นประจักษ์ที่ยาน (วัสดุคุณตร) ผ่านนิกายวิชญาณ วาเคราะห์วิเคราะห์มายาจากแง่มุมตรงข้าม ในนิกายนี้ปรมัตถ์สัจเป็นเงสะท้อนหรือเป็นงานสร้างสรรของวิชญาณ ซึ่งวิชญาณเท่านั้นมอบความสำคัญให้แก่สิ่งทั้งหลาย ความเป็นอิสระของการกระทำทางจิตวิสัย (หรือวิชญาณวิสัย) ในส่วนที่เกี่ยวกับการรู้เป็นความไม่จริงในทันที คำว่า 'น-อหम्' ในแง่ของมายาเช่นคำว่า 'นี่เป็นงู' เป็นความเท็จทั้งเวทาคะและวิชญาณวาทะ มีความเหมือนกันเป็นสามมัญญอยู่อย่างหนึ่ง คือ ทั้งสองลัทธิเริ่มด้วยปรมัตถ์สัจ ซึ่งเราพอจะครองให้เห็นจริงได้ และปรมัตถ์สัจนี้ ทำหน้าที่เป็นรากฐาน (อริยฐาน) สำหรับอธิบายการปรากฏของความไม่จริง ในการเข้าถึงหลักของลัทธิทั้งสองนี้ มีชนอยู่ ๒ ชน คือ ๑-การวิเคราะห์มายาที่เกี่ยวกับกับสิ่งที่เรารู้ประจักษ์ และ ๒-การใช้การเปรียบเทียบกันมายาของโลกส่วนใหญ ชนทั้งสองนี้แสดง ความหมายถึงธาตุแท้ของการถือด้วยอาศัยทฤษฎีหรือหยอดกันคือ ๆ มถ เพราะวาทัง เวทาคะและวิชญาณวาทะไม่ได้ขยายสิ่งที่จริงสำหรับวิสัยที่เรารู้ประจักษ์ไปถึงสภาวะที่ 'ไม่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่ง (โลกุตตระ)?' ถึงแม้ว่าจะรับรองว่าการวิเคราะห์นั้นถูกต้อง เป็นไปได้ที่จะแสดงว่าการวิเคราะห์มายาที่เกี่ยวกับวิสัยที่เรารู้ประจักษ์แล้ว อาจใช้ไม่ได้ อย่างสิ้นเชิงต่อมายาที่เกี่ยวกับโลกทั่วไป.

ประโยชน์ที่ว่า ปรากฏการณ์ทั้งหมดเป็นมายาไม่จำเป็นต้องกล่าวตามความจริงที่ว่า มายาของสิ่งที่เรารู้ประจักษ์เกิดขึ้น ปัญหาจะเสนอตัวขวนมาเองในความหมายกว้าง ๆ โดยทั่วไป ซึ่งมีผลกระทบกระเทือนต่อสิ่งทั้งหลายทั้งปวง การประกาศว่าโลกเป็นมายาและเป็นสิ่งอื่น ๆ เป็นความจริงสำหรับการสร้างฐานไว้ เพื่อว่าจะได้ทำ

การแสวงหาความจริงเกี่ยวกับโลกนั้น ด้วยใช้ความรู้ที่อยู่เหนืออรรถกรวิทยา ได้ชี้ให้เห็น  
 ในตอนที่แล้ว ๆ ว่า เวทนานตะเริ่มปรมัตตส์เกี่ยวกับความมี (พรหม) ของตน เหมือน  
 อย่างที่เผยไว้ในอุปนิษัท ฝ่ายนิกายวิชฌานวาทะ ตั้งอยู่บนการแสดงเรื่องฉานชั้นสูงสุด  
 ในพุทธศาสนา ในฉานชั้นสูง พระโยคจารย์จะต้องสละอารมณ์ของใจทั้งหมด เหลือไว้  
 แต่วิญญาณหรือวิชฌาน ซึ่งเป็นปรมัตตส์อันเดียวของนิกายวิชฌานวาทะ.

มารขมิกถือต่างจากที่แสดงข้างบน มารขมิกเริ่มต้นหลักธรรมของตนด้วยเรื่อง  
 โลกทั้งหมดเป็นมายาในทุกทางและในความกว้างขวางไพศาล ดังนั้น มารขมิกจึงเว้น  
 จากวิธีการทดลองมาแต่โบราณในการขยายการเปรียบเทียบที่เวทนานตะและวิชฌานวาทะ  
 ใช้มาแล้ว ความเป็นมายาของโลกปรากฏแก่นิกายมารขมิกอย่างเป็นการชัดเจนอย่าง  
 เด็ดขาดและเรื่อยไปของเหตุผล-คือเป็นปฏิบัติ ซึ่งไม่รับต่อความคิดเห็นทางปรัชญา  
 มารขมิกเกี่ยวข้องกับมายาหรืออวิชาที่อยู่เหนือโลกอย่างเดี่ยวเท่านั้น เนื่องจากความเห็น  
 ทางปรัชญาของหลายลัทธิแสดงว่า ความเห็นของตนเป็นปรมัตตส์ มารขมิกตระหนัก  
 ถึงความหลอกลวงของความเห็นเหล่านั้น จึงทำให้มารขมิกระงับความเป็นมายาของโลก  
 ซึ่งแต่ละลัทธิวาทะลักษณะเอาไว้ ตัวอย่างเช่น ในการละทิ้งทฤษฎีต่าง ๆ กันของ  
 กฏแห่งเหตุและผล (ลัทธิการยวาทะ อลัทธิการยวาทะ เป็นต้น) มารขมิกสละดัดกฏว่าด้วย  
 เหตุและผลนั้น ด้วยในฐานที่กฏนั้นประกอบกันขึ้นเป็นลักษณะของปรมัตตส์.

ในเรื่องนี้ จะต้องกล่าวว่า เพราะเหตุที่วิภาษวิธีของมารขมิกเป็นการวิพากษ์  
 แก่คิดทางปรัชญาของลัทธิทั้งหลาย วิภาษวิธีนั้นจึงดำเนินไป เมื่อได้มีการวางรูปลัทธิ  
 ต่าง ๆ ขึ้นเรียบร้อยแล้ว วิภาษวิธีไม่สามารถเป็นลัทธิดั้งเดิม (เพราะถ้าวิภาษวิธีมีขึ้น  
 ก่อนจะมีลัทธิต่าง ๆ ให้วิพากษ์) จะกลายเป็นว่าปรัชญามารขมิกเป็นของที่แกล้งแต่งขึ้น  
 เพราะว่ามีวิภาษวิธีอาศัยการเกิดขึ้นตามโอกาสของลัทธิปรัชญาต่าง ๆ และการเกิดขึ้น  
 ของลัทธิปรัชญาของฝ่ายตรงข้าม ได้แสดงแล้วว่า การขัดแย้งกันเป็นความจำเป็นและ  
 มีอยู่ในเหตุผลของแต่ละฝายนั่นเอง นิกายมารขมิกอาจจะอุปถัมภ์ขึ้นภายหลัง แต่การ  
 อุปถัมภ์ของมารขมิกเป็นความจำเป็นทางตรรก การเปลี่ยนแปลงภายในของความรู้ที่  
 นักคิดทางปรัชญา ทำให้เกิดความคิดค้านโลกุตตรนิยมของมารขมิก.

### ๓. ความต่างกันระหว่างอหฺวะยะ และ อโหฺวะตะ

ในระบบปรัชญาสมบูรณนิยม ๓ ระบบ ความรู้สูงสุดถูกเข้าใจว่าเป็นวิบัสสนา  
บัญญัติ อยู่พ้นไปจากความเป็นสิ่ง เราจำต้องเข้าใจความแตกต่างระหว่างอหฺวะยะของ  
มารขยมิก และอโหฺวะตะของเวทานตะ ถึงแม้ว่าในที่สุด ทั้งอหฺวะยะ และอโหฺวะตะจะ  
กลายเป็นอันเดียวกันในเมื่อได้บรรลุถึงแล้ว อหฺวะยะเป็นความรู้ที่พ้นจากความ  
หรือความเป็นคู่ของส่วนดีทั้งสอง คือ ของความ 'มี' และ 'ไม่มี' 'ความเป็น'  
และ 'ความไม่มีเป็น' เป็นต้น อหฺวะยะเป็นความรู้ที่พ้นจากความต่างกันเพราะการ  
คิดนึก ส่วนอโหฺวะตะ ของเวทานตะ เป็นความรู้ถึงความมอญฺที่ไมมีความต่างกัน คือรู  
พรหมัน (สัตตวรสฺสฺ) หรือวิชญาน (จิตตวรสฺสฺ) วิชญานวาทะ ถึงแม้ว่าจะใช้  
คำว่า อหฺวะยะ (เหมือนมารขยมิก) แต่แท้ที่จริงเป็นระบบอโหฺวะตะ (เหมือนเวทานตะ)  
คำว่า 'อโหฺวะตะ' เป็นความหมายที่เข้าถึงโดยทางญาณวิทยา คือทฤษฎีว่า  
ด้วยทางแห่งความรู้ คำว่า 'อโหฺวะตะ' เป็นการเข้าถึงทางโลกศตฺรวิทยา คือวิชาว่าด้วย  
ความรู้ขั้นสูงสุด ความเกี่ยวของประการเดียวของอหฺวะยวาทะของมารขยมิก คือการทำ  
ให้อันตรียของการบรรลุพรหมตจฺ ความสำคัญผิดรากเงาประกอบด้วยสติปัญญาของคน  
ซึกพาไปด้วยความโน้มนียงที่ตัดสินตนในการมอญฺปรหมตจฺอย่างมอญฺเดียวหรือมอญฺต่างกัน  
เพียงหรือไม่เพียง มีหนึ่งเดียวหรือมอญฺมาก เป็นต้น ความเห็นเหล่านี้ทำให้ปรหมตจฺผิดไป  
จากความจริง วิภาษวิจจฺตการแก้ไขอย่างรฎายที่เดียว ปรัชญาคือญาณทรรุแจงเห็นจริง  
บังเกิดขึ้นพร้อมกับความบรสฺสฺหมดจจของสติปัญญา เราครุปรหมตจฺตามความเป็นจริง  
อย่างเบ้น ตถตา หรือ กุตโถฎิ การยามอญฺตรงการแก้ไขท่าทของการรูของเรให้ถูกต้อง  
มิใช่การแก้ไขสิ่งทลกรุ.

ว่าด้วยวิชาโลกศตฺรวิทยาของอโหฺวะตะ เวทานตะ มีการเน้นในสิ่งทลกรุ เมอ  
สิ่งเบ้นสํากอแล่งว้างและปราศจากความแตกต่าง (อฏกรุ) อันตรียเบ้นเครอกรุ (ใจ)  
รวมเบ้นจจุดเดียวกัน และหายจากสํภาพเดิมของตน (พรหม เวท พรหมไมเว กวต- เมอ  
รุพรหมกยอญมเบ้นอันเดียวกับพรหม) การรจจพรหมไมมีการเบ่งเบ้นส่วน (อชณท)

ความประสงค์เบื้องต้นของเวทาคณะและวิชญานวาท คือการแสวงหาความจริง และ ทำให้ใจเอิบอาบซาบซ่านอยู่ด้วยความจริงนั้น จนถึงขนาดที่ใจกลายเป็นหนึ่งกับปรมัตตสัจจน วิชาวิชฌถูกใช้เพื่อแสดงถึงความเท็จของทัศนคติตรงข้ามต่อปรมัตตสัจ เวทาคณะใช้วิชาวิชฌเพื่อทำลายความต่างกัน (ระหว่างตนกับพรหม) ความมีมาก (ไทวตะ) และความกำหนดเฉพาะ (ปริจเจต) ในขณะเดียวกันสถาปนาโดยทางอ้อม ซึ่งปรมัตตสัจอันเดียวของพรหมผู้บริสุทธิ์ อย่างไม่เปลี่ยน แม้ข้ามทั้งไป และรู้ได้เฉพาะตนส่วนวิชญานวาทใช้วิชาวิชฌ เพื่อพิสูจน์วิสัยภายนอกว่าไม่เป็นปรมัตตสัจ และปรมัตตสัจมีนิมิตคือมีก่อนเดียว ในเวลาเดียวกันสถาปนาโดยทางอ้อมซึ่งปรมัตตสัจของวิชญาน (วิญญาน)

นิกายมารขมิกไม่มี หลักธรรมว่าด้วยชาติทั้งหลาย ว่าด้วย โลกุตตรวิทยา ตามความเห็นของมารขมิก การตั้งวิชาเหล่านี้ขึ้นเป็นการเข้าสู่ของการแก้ความจริงด้วยอำนาจทิวฐิ (ทิวฐิวาท) มารขมิกซึ่งมีหลักธรรมว่าด้วยการเข้าถึงญาณวิทยาอย่างบริสุทธิ์ และไม่มีหลักธรรมว่าด้วย ปรมัตตสัจ บรรดาภูגעัลลัทธเวทาคณะและวิชญานวาทะอย่างเป็นทางการ หรือ ศูนยวาท คือผู้เห็นว่าชาวศูนยจริง ๆ ทำที่ของการ 'ไม่มีธรรมะ' ของมารขมิกถูกขนานชื่อโดย เวทาคณะและวิชญานวาทะอย่างเป็นทางการ 'ไม่มีปรมัตตสัจ' เวทาคณะและวิชญานวาทะกล่าวหามารขมิก อย่างไม่ยุติธรรมนักว่า มารขมิกปฏิเสธ ปรมัตตสัจอย่างสิ้นเชิง และอ้างรับรองแต่หลักของปรากฏการณ์ภายนอก โดยไม่มีปรมัตตสัจเป็นรากฐาน (นิราชฐานภวรม-เป็นความผิดพลาดเพราะไม่มี (ปรมัตตสัจ) เป็นรากฐาน) ความจริง มารขมิกไม่ได้ค้าน ปรมัตตสัจมารขมิกค้านแต่ หลักธรรม ว่าด้วย ปรมัตตสัจ สำหรับมารขมิก ปรมัตตสัจซึ่งอยู่เหนือความคิด ไม่สามารถบรรลุถึงโดยการปฏิเสธ ความกำหนดหมายในใจ ซึ่งลัทธปรัชญาทั้งหลายพากันพรรณานานันมากกว่าเป็นอุบายวิธี ให้ได้บรรลุปรมัตตสัจนั้น เมื่อเหตุผลต้น ๆ หงหมตถูกทำลายโดยการวิพากษ์ ปรัชญาปารมิตาจะเกิดขึ้น คัมภีร์ อัญญาสาส์นิกาประกาศโดยใช้ศัพท์ที่ชัดที่สุดว่า ปรัชญาปารมิตามีใช่เป็นหลักธรรมว่า

ด้วย ๑๓ ชาติ เป็นต้น การแบ่งแยกวิชาไม่สามารทำให้เราบรรลุถึงปรมาตตสังได้  
การไม่ยึดถือในสิ่งทงปวงเป็นปรัชญาปารมิตา

วิธีการของมารขมิกเป็นเชิงปฏิบัติ มิใช่เป็นเชิงผล การค้ำที่คั้นว่าด้วย  
ปรมาตตสังของมารขมิก มิใช่เป็นการค้ำปรมาตตสัง แต่มารขมิกทำการค้ำที่คั้น  
ทงหลาย-การค้ำนั้นเองเป็นวิภวชน-และวิภาชนนเป็นทางแห่งการตรัสรู้ปรมาตตสัง

### ๔. สภาพที่แท้จริงของปรัชญา-ปรัชญาหยงรุของมารขมิก

ปรัชญาหยงรุของมารขมิก (ปรัชญา) ไม่มีอะไรเป็นสามัญเหมือนกับความรู  
ด้วยอาศัยอวัยวะเพทนาการ ซึ่งเป็นกิจของความรูประจักษ์ ความรูประจักษ์นเกิดชน  
เมออายตนะของเรงถูกระคุนด้วยอายตนะภายนอก ภายใต้เงงเงงงของการคอบสนอง  
ทงจหวะของกันและกัน ความรูประจักษ์นเป็นกิจกรรมที่แปรเปลี่ยนย้ายอยู่เดมอ  
ทงอยู่ในขอบเขตจำกัด แต่ปรัชญาหยงรุเรียกว่า ปรัชญาในมารขมิก มิได้เป็นภาวะ  
ที่แปรเปลี่ยน เพราะเป็นสภาพที่แท้จริงของสิ่งทงหลาย ถึงแม้วเราจรูตถึงลักษณะ  
ดั้งเดิมของปรัชญา ด้วยความรูลึกในจิตประกอบด้วยสิ่งทงระอย่างสูงที่สุด ความรู  
มิได้เป็นอนัตตริพเคษทงขอบเขตจำกัด ความรูนี้เป็นปรัชญาณในสิ่งทงหลายตาม  
ธรรมชาติเดิมจริง (ปรฤฤติธรรมณาม) เราจะต้องเข้าใจว่า ปรัชญาณหยงรุ  
(ปรัชญา) ในที่นี้ เป็นความรู ทกวางขวางไม่มีขอบเขตจำกัด แยกออกจากกันไม่ได้  
ซึ่งความรูประเภทอื่น ๆ เป็นแต่ความรูแยกเป็นประเภทนประเภทน ถึงแม้วปรัชญา  
หยงรุ (ปรัชญา) ของมารขมิกนจะเป็นศัตรูต่อความรูเกิดจากการคาดคะเนหรือเดาเดา  
ในใจ แต่ปรัชญาของมารขมิกนจะต้องไม่เหมือนกับที่คั้นของแบร์กของว่าด้วยปรัชญาณ  
หยงรุ (Intuition) สำหรับแบร์กของ เหตุผลทำให้สิ่งทงหลายว่างเปล่า เหตุผลหยุด

๑. ฅมภีรา ภควาน ปรฤฤติธรรมณาม- ข้าแต่พระผู้ประภาค ธรรมชาติของธรรมทงหลายลุ่มลึก  
พระยงใจ ๑๓๒๒. หน้า ๑๓๒.

ปรารถนาที่จะเห็นการเคลื่อนไหวของชีวิต เราอาจรู้ปรารถนาได้ ตามเห็น  
 ของแบร์กซง แต่เราจะรู้ได้โดยการทำตนให้เป็นอันเดียวกับปรารถนา จากตัวอย่าง  
 ที่เขายกขึ้น และจากการไขความหมายของวิวัฒนาการ มีหลักฐานให้เชื่อว่า ปรารถนา  
 ของแบร์กซงเป็นธรรมชาติของสัญชาตญาณเท่านั้น ตำแหน่งของความรู้แบบ  
 สัญชาตญาณเพียงแต่ความเป็นผู้เห็นเหตุเพียงคนเดียว อาจจะไม่ผิดนักถ้าเราจะกล่าวว่า  
 แบร์กซงต้องการให้มอยเดอเรบของนกหนูและแมลง เขาไม่ได้เอ่ยถึงการปฏิบัติฝึก  
 หัดเพื่อให้เดือนทรายน หรือเพื่อจะกดเหตุผลไว้ ปรารถนาของมารยมิก็มิใช่สัญชาตญาณ  
 ไม่สามารถเป็นอันเดียวกับพลังทางชีววิทยาอย่างใดอย่างหนึ่ง ปรารถนาของมารยมิก็มิเป็น  
 ความรู้ที่เหนือเหตุผล คือเป็น อภิปญาน

วิชาชีวิตไม่ได้ก่อให้เกิดปรารถนาคือปรารถนาหรืออย่างเป็นความรู้ใหม่ วิชาชีวิต  
 เป็นเพียงการกำจัดอุปสรรคและเครื่องกีดขวางที่คอยขัดขวางปรารถนา วิชาชีวิตนี้ไม่เป็น  
 ความรู้ที่เกิดภายใน ถึงแม้ว่ามันจะปรากฏกลายเป็นอย่างนั้นสำหรับบุคคลที่ปฏิบัติทาง  
 จิต วิชาชีวิตเป็นความรู้ที่เกิดขึ้นจากวิชาจักรแล่งหาความรู้ธรรมชาติด้วยอาศัยประมาณ  
 คือทางแห่งความรู้ต่าง ๆ แต่ไม่ใช้ความรู้ที่เกิดจากการคิดปรารถนาขึ้นสูง เพราะเหตุที่  
 ความรู้ที่ไม่มีความเป็นต้องมิได้เกิดจากความรู้เห็นเหตุการณ์ในโลก คือมิได้เกิดจาก  
 อื่นทรยพิเศษอย่างใดอย่างหนึ่ง แต่เกิดขึ้นด้วยการทำให้ใจให้กว้างขวางไปตามธรรมชาติ  
 รอบ ๆ ตัวเรา

ปรารถนาคือ ปรารถนาหรือความไม่ต้องการเป็นความรู้ที่ปราศจากวิสัยทมรรจอยู่ภายใน  
 ในความรู้นั้น ไม่มีอะไรที่จะย่นขนต่อต้านความรู้นั้น อย่างเป็นสิ่งอันซึ่งประสงค์จะ  
 ทำการประจันหน้า ดังนั้นปรารถนา ปรารถนาหรือจึงเป็นอหฺวะยะ (ไม่มีอย่างที่ต้องการ)  
 อหฺวะการ (ไม่มีหน้าที่แตกออกไป) อาจจะถูกคิดว่า ถ้าเราพูดว่า โลกุตตรธรรม  
 หรือปรารถนาเป็นวิสัยที่มีอยู่ในภายในของความรู้ นั้น ไม่มีวิสัยที่จำกัดเป็นอารมณ์ใน  
 ภายในของความรู้ ในเรื่องนั้น ปรารถนาปราศจากสิ่งใดถึงปรารถนาหรือจึงเป็นสิ่งที่  
 หยิ่งไม่ได้ ลึกซึ้ง ลึก ประมาณไม่ได้ และนับไม่ได้ (คมภีรา อปรเมยา อสงฺเขยยา)



ความรู้นั้น เป็นอนิรวจนัย—แสดงไม่ได้ หรือพูดไม่ได้ ใช้คำพูดบรรยายไม่ได้ ลุ่มลึกเกินกว่าวาจา กว้างขวางเกินกว่าที่ความแตกต่างจะบรรยายได้

ใจของคนเราเมื่อพ้นจากเครื่องกั้นขวาง เป็นใจที่บริสุทธิ์ผ่องใสและปลอดโปร่ง ในภาวะเช่นนั้นใจจะไม่ต่างจากปรมัตตสิ่ง ดังนั้นการพรรณนาถึงสภาพของอย่างหนึ่ง ก็เป็นการบรรยายถึงอีกอย่างหนึ่ง บริษัทหยงฮู (ปรัชญา) เป็นโลกุตตระ

ในการรู้ถึงโลกุตตระ ไม่มีความสับสนถึงถาวรธรรม เพราะว่าการรู้เช่นนั้น ขัดต่อความบริสุทธิ์และความบริบูรณ์ของปรัชญา การรู้ตัวถึงสิ่งที่เราจะต้องออกไปยืนห่างจากสิ่งนั้น แล้วมองดูสิ่งนั้นแยกสิ่งนั้นจากตัวเรา และต้องทำความต่างของความรู้ ในปัจจุบันกับภาวะเมื่อเราจะไม่รู้สิ่งนั้น อย่างที่กล่าวข้างบนจะทำให้ได้อย่างเป็นการสำรวจหาความรู้ ออกชนนึ่งเท่านั้น

ความคิดของมารขมมักเกี่ยวกับปรัชญาอย่างเป็นปรัชญาปรามิตา (ปรัชญาญาณที่เป็นหนึ่งไม่มีสอง และไม่มัวลยที่เขินอายของใจเหลืออยู่) ตัดความก้าวหน้าและความตื้นตันแปลกใจ ความก้าวหน้าหมายถึงจุดหมายปลายทางที่เราจะต้องบรรลุถึงตามลำดับโดยลำดับของการปฏิบัติตามขั้นต่าง ๆ เราจะวัดระดับของการบรรลุนี้ด้วยการใช้ศัพท์แสดงปริมาณมากขึ้นเท่านั้น ปรัชญาหรือปรัชญาญาณเป็นความรู้ปรมัตตสิ่งอย่างสำเร็จเด็ดขาด ความรู้นั้นไม่ได้อาศัยปัจจัยที่อาจเกิดมชนได้อย่างเป็นอินทรีย์พิเศษ เป็นสิ่งแวดล้อมที่นาพอใจหรือเป็นเรื่องราวที่เคยประสบมาแล้ว เพราะฉะนั้น ความก้าวหน้าทางบรรลุธรรมถึงโลกุตตรธรรมจึงเป็นเรื่องที่ไม่ถูกต้องด้วยเหตุผล

๑. น มช อานนท ปรัชญาปรามิตาภา: ปริมาณ ว กุชโย ว ประณโค ว อชฺชาค: มนทกย ปทกย วยชฺชนกย: ชล ปุณฺณนท ปริมาณพชฺชา, เมอ ปรัชญาปรามิตา ปริมาณพชฺชา—คฺอรอนนท ปริมาณ คมทสันไป หรือที่สุดของปรัชญาปรามิตา อันเรไม่กล่าว ได้ยินว่า คฺอรอนนท คณวิต (สิ่งวิปลิงหนึ่ง) ด้วยนามกย ปทกย และววิชฺชนกย ด้วยปริมาณ แต่คนไม่เอจวักปรัชญาปรามิตาคือปริมาณ—อสป. หน้า ๔๖๑

๒. ส เจศ สุภูต โทธิสฺสโคว มหาสคฺค: ปรัชญาปรามิตามคฺชนทวิวิคฺคมิติ สจฺฉนิต, น ส ปรัชญาปรามิตา สุยคฺ—คฺอรสุคฺ ถ้าพระมหาสคฺควิสุเป็นพระโทธิสฺสทังรู้ว่า ปรัชญาปรามิตนเป็นธรรมแยกออกไปต่างหากอับบเกิดชวไอศรี ปรัชญาปรามิตาไม่พีมี่—อสป. หน้า ๔๔๐

วิทยาศาสตร์ซึ่งตรวจสอบระเบียบของสิ่งทั้งหลายเป็นหัวใจของการรวบรวมเรื่องราว เป็นการเก็บรวบรวมและเป็นการเรียงลำดับด้วยคณะของผู้คนควา ผู้ซึ่งกำลังทำการตรวจสอบเรื่องราวทีละน้อย ด้วยการทำเช่นนั้น จะมีความเติบโตตามลำดับของขนาดของความรู้ของเรา ความคิดเกี่ยวกับความก้าวหน้าใช้กับวิทยาศาสตร์ ไม่ใช่กับปรัชญา อย่างไรก็ตาม มีเหตุผลที่จะเชื่อในเรื่องความก้าวหน้า เพราะมีการตกไปของเครื่องมีดกัน ซึ่งคอยกั้นญาณของเราจากความจริงสูงสุด แต่ไม่มีระเบียบหรือการเพิ่มขึ้นของเนื้อหาของความรู้ในความจริงสูงสุดของเรา ความเชื่อต่อปรัชญาในปัจจุบันนี้ว่า ปรัชญาเป็นวิทยาศาสตร์สากล เพราะรวมเอาและรวบรวมการค้นหาความรู้ด้านวิทยาศาสตร์ต่าง ๆ ให้เป็นระบบแน่นอน เป็นความเชื่อที่ผิดจากความเชื่อของมารชยิก ผู้เชื่อว่า ปรัชญาเป็นปรัชญาปารมิตา

## ๕. ปรัชญาเป็นโมกษะความหลุดพ้น

ในความรู้ลึกที่เป็นสามัญแก่สัตว์ปรัชญาอื่นใดอื่น ๆ สำหรับมารชยิกปรัชญา มิได้เป็นการคิดเห็นทางทฤษฎีต่อสิ่งทั้งหลาย ซึ่งหมายถึงการสนองความพอใจต่อความอยากหรืออยากเห็นพิน ๆ ของคน บรรดาดีทริปรัชญาส่วนมากในประเทศตะวันตก อาจจะถูกกล่าวได้ว่า ปรัชญาเหล่านั้นไม่มีคุณค่าทางจริยธรรม ปรัชญาเหล่านั้นจะไปกับจริยศาสตร์ชนิดใดก็ได้ หรือละทิ้งทั้งจริยศาสตร์อย่างไม่มีผิดเลยก็ได้

สำหรับมารชยิก ปรัชญาเริ่มด้วยการตัดสินเชิงปฏิเสธ หรือเริ่มต้นด้วยเรื่องของมายา มายาเป็นความรู้ลึกถึงการไม่อาจใช้ความคิดทางจิตวิสัยกับปรมาณัตถ์ ในทางปฏิบัติ ความรู้ลึกเจ็บปวดต่อความทุกข์ทำให้เกิดแรงกระตุ้นให้คนแสวงหาทางดับทุกข์ ความทุกข์หน่วงเหนี่ยวขัดขวางความตั้งใจของคน คือทำให้เกิดความไม่กลมกลืนระหว่างความประสงค์ของเราบับสิ่งแวดล้อมรอบ ๆ ตัวเรา เนื่องจากอธิบายวิธีอย่างใด ๆ ไม่อำนวยความสะดวกอย่างสมบูรณ์และยั่งยืนจากความทุกข์ให้แก่เรา เราจึง

จำเป็นต้องหาอุบายวิธีแห่งความหลุดพ้นจากทุกข์จากปรัชญา เราจะบรรลุถึงความหลุดพ้นจากทุกข์ได้ โดยการทำความดีเลิศ คือความอยากที่เป็นรากเง่ากระตุ้นให้คนมีความยึดถือและเกิดอุปาทาน ปรัชญาของมหายมิกเป็นการทำความดีเลิศปะ คือการคิดนึกสร้างสรรอย่างลึกลับ ๆ เป็นการบรรลุถึงความรู้ที่แท้จริงไม่มีความเป็นสอง เป็นภาวะที่อยู่เหนือระดับการสำรวจของเหตุผล ที่สุดของตรรกปฏิบัติตามคือ คือความดีทางใจ ซึ่งขยับพ้นจากความดีและความชั่ว เราจะต้องแยกความดีทางใจออกจากความดีทางศีลธรรม ความดีทางศีลธรรมเป็นเพียงการเกี่ยวข้องทางสังคม ซึ่งตั้งอยู่บนความยุติธรรมธรรมดา ในทางศีลธรรม ยังมีความต่างกันระหว่างความดีของคนหนึ่งกับความดีของคนอื่น แม้ในคนคนหนึ่งก็มีการขัดแย้งกันระหว่างความดีชั่วคราว และความดีที่ยั่งยืนอย่างแท้จริง วิชาวิธีแก้ไขการขัดแย้งกันเองในเหตุผล โดยการทำความดีของมหายมิก คือความดีเป็นสองระหว่าง 'เป็น' และ 'ไม่เป็น' ในทำนองเดียวกัน ทางฝึกหัดอบรมจิตใจเพื่อบรรลุถึงความบริสุทธิ์เพื่อความเกิดขึ้นของพุทธจิต ทำลายการขัดแย้งทางศีลธรรมระหว่างความดีส่วนตัวและความดีของคนทั่วไป ความดีทางจิตเป็นการบรรลุถึงสุดยอดของคุณค่าทั้งปวง ตัวมันเองเป็นคุณค่าที่เลิศที่สุด ไม่มีคุณค่าอะไรเห็นอกว่า ศาสนาที่เขากล่าวว่า 'เพื่อบรรลุถึงความหลุดพ้นจากทุกข์และประสพสุขสูงสุด' บุคคลพึงตั้งใจเพื่อโพธิ์คือความบริสุทธิ์ด้วยศรัทธาที่มั่นคง

จะต้องไม่คิดว่า ปรัชญา คือปรัชญาอันหยั่งรูปรวมดลใจ ตามความเห็นของมหายมิกและโมกษะความหลุดพ้นเป็นวิธีก้าวสองอย่างที่ขนานกันไป แต่ควรคิดว่าเป็นขบวนการที่อิสระจากกัน ความหลุดพ้นเป็นประโยชน์ทางปฏิบัติของปรัชญา การปฏิบัติฝึกหัดทางจิตทางพุทธศาสนา มี ๓ ชั้น คือ ๑ ศีล (การฝึกหัดกายวาจาให้เรียบร้อย) ๒ สมาธิ (การทำใจให้ตั้งมั่นอยู่ในอารมณ์เดียว) และ ๓ ปรัชญา (ปัญญา) ศีลและสมาธิช่วยอุดหนุนแก่การบรรลุถึงปรัชญา คนที่ถูกละเลสลุ่มลุ่มและถูกความอยากอย่างโลก ๆ ซักพาไปไม่สามารถเห็นความจริง โดยการเห็นความจริงเท่านั้น คนจึงจะบรรลุถึงความสันนิบาติได้

พูดอย่างกว้าง ๆ ข้อปฏิบัติอาจจะแบ่งได้เป็น ๒ ชั้น คือ ๑ ศีลฉะ (สัมมา) และ ๒ วิปัสสนา (วิปัสสนา) ในการบรรยายละเอียดถึงหลักธรรมว่าด้วยปารมิตา ๖ ปารมิตา ๕ ข้างต้น คือ ทาน ศีล กษานติ (ขันติ) วัชระ และ ธ्यान (สมาธิ) เป็น ชั้นเตรียมการไปถึงปารมิตาสัตถาย คือ ปรชญา ซึ่งเป็นยอดของปารมิตาทั้ง ๕ ข้างต้น ในข้อความที่มทอเดียงตอนหนึ่งของ อัญญาสาหสริกา มีการชี้ให้เห็นว่า ปรชญา เป็น ผู้นำของปารมิตาทั้งหมด ปารมิตาอื่น ๆ จะบอดและปราศจากทิศทางถ้าไม่มีปรชญา ปารมิตาทั้งหมดจะไม่สมบูรณ์ถึงที่สุด ถ้าไม่มีปรชญาปารมิตา ปรชญาปารมิตาเท่านั้น ทำให้ปารมิตาสมบูรณ์ การปฏิบัติตามศีลต่างหาก และการฝึกหัดสมาธิอย่างโดดเดี่ยว ไม่สามารถอำนวยให้เกิดเอกภาพและความมั่นคงของความประสงค์ ซึ่งเหตุ ดังกล่าวจำเป็นมากสำหรับโลกศตรธรรม คนทั้งหมดต้องปลูกฝังความพยายาม ปรชญา เท่านั้นทชทางและนำวิชการหงปวงจากเริ่มต้น

ความหลุดพ้นเป็นวิชการทางฝ่ายลบ มันไม่ใช่การสั่งสมบุญหรือการแสวงหา อำนาจแต่เป็นการถายถอนเครื่องกั้นคือกิเลส ซึ่งปกคลุมความจริงไว้ อุปาทานความยึด มั่นถอมันและความโกรธเกลียดขึ้นอยู่กับกตปัญญา-ความดำริห์ เป็นเพราะเราตกแต่งสิ่ง หงหลาย ด้วยเอาคุณสมบัติของวาระความเราร้อน และโทษความงุ่นง่านนั้นเฉียวลงไป กับสิ่งนั้น จึงเป็นเหตุให้เราติดและรู้สึกเคียดแค้นหงหง เมื่อสิ่งเหล่านั้นแปรเป็นอย่างอื่น เราไม่สามารถจะยึดมั่นถอมันโดยส่วนเดียวว่า สิ่งหงหลายชอบใจแก่เรา เพราะว่า สิ่งที่ชอบใจแก่เราอาจจะไม่เป็นที่ชอบใจแก่คนอื่น ในขณะที่คนหงสามอาจรู้ สักไม่ยินดี ยินรายต่อสิ่งนั้น ข้อความข้างบนแสดงว่าสิ่งหงหลายเป็นไปตามอำนาจใจของคนเราที่จะ คิดปรุงแต่งยึดถือ เพราะว่ากิเลสหงหลายเกิดขึ้นเพราะความดำริห์และความรู้ สักนึกคิด ของใจ เราจึงอาจช่วยตัวเองได้และสามารถทำตนให้พ้นจากกิเลสได้ ท่านอาจารย์ นาคารชนแยกแยะหน้าตาของกิเลสดังนี้ 'ราคะ โทสะ และ โมหะ อันท่านย่อมนกล่าวว่ามีสังกิลปะ คือความดำริห์คตนึกเป็นแดนเกิด กิเลสหงสามเกิดขึ้นเพราะอาศัยคู่กะ-ความดี อกุสะ-ความไม่ดี และวิปรายาสะ-ความหลง สิ่งใดเกิดขึ้นเพราะอาศัย คู่กะ อกุสะ และ

วิปริยาคะ สิ่งนั้นย่อมไม่มีโดยสภาพของตนเอง เพราะฉะนั้น ก็เกิดทั้งหลายย่อมไม่มี โดยความเป็นของจริง<sup>๑</sup> โมกษะ คือความหลุดพ้น คือการสิ้นกรรมและกิเลส กรรม และกิเลสเกิดขึ้นจากวิภังคะ วิภังคะสิ้นไป เพราะการรู้งถึงความไม่จริงของวิภังคะ เหล่านั้น (ศุภญดา)<sup>๒</sup>

ศุภญดาเป็นยาแก้พิษของกิเลสทั้งปวง เมื่อปรารถนาคือไม่ได้ถูกเข้าใจ (ผิด) ว่า เป็นสิ่งที่มีอยู่หรือไม่มีอยู่ ก็อุปมาจะดับไป ดังนั้นจะไม่มีกรรมได้หรือการเสียไป ไม่มี ความรำเริงยินดี หรือความทุกข์ ธรรมนั้นเป็นธรรมแก่ ขอความต่อไปนี้เป็นพระดำรัส ของพุทธเจ้า

เราขอมุ่งจากรากเงาของเจ้า แน่เจ้าถาม ว่าเจ้าเกิดมาจากความดำริเห็นเอง เราจะไม่ดำริเห็นเจ้าอีกต่อไป เจ้าก็จะไม่มีอีกต่อไป<sup>๓</sup>

หลักธรรมของมาชยมีกล่าวด้วย ความหลุดพ้นแสดงว่า การไม่เกิดขึ้นทางใจ อย่างสิ้นเชิงของคนมีได้ ใจของคนเป็นธรรมชาติที่ผูกอบรมได้ ปัญหาที่มีอยู่ตรงที่เราจะต้องมีปัญญาแจ่มถึงสภาพแท้จริงของปรมาตตัจจะ ความสูงสุดของใจและอำนาจชั้นสูงของใจในการควบคุมและขจัดกิเลสเป็นฐานที่แข็งแรง ที่มารวมมีสร้างแบบฝึกหัดทางจิต มิใช่เจตนจำนง แต่เป็นสติปัญญาที่เป็นสิ่งสูงสุด ซึ่งสิ่งอื่น ๆ ต้องเป็นรอง ความจริง เป็นของดีที่สุด ความเชื่ออย่างหนึ่งของมาชยมีคือตรงกับของคานท์ สำหรับคานท์ความหวังดี หรือเจตนจำนงที่ดี เป็นสิ่งสูงและมีค่ามากกว่าสติปัญญา มีการขัดแย้งอย่างลึกซึ้ง ระหว่างเหตุผลตามทฤษฎีกับเหตุผลทางปฏิบัติ ความพอใจของคานท์ ทำให้เขากล่าวว่า เจตน์ จำนงสูงกว่า สติปัญญา

ในเวทาคะ และวิชญานวาทะ มีความเป็นหนึ่งระหว่างปรัชญาอันหยั่งรุดด้วย สติปัญญากับความหลุดพ้น ทั้งสองอย่างถูกจัดให้อยู่ต่ำกว่าความสูงสุดของความรู้หรือ เจตน์จำนง เราอาจได้เห็นความแตกต่างระหว่างหลักธรรมว่าด้วย โมกษะของ

๑-๒ มก.  
๓-๔ พจอ. ส. มกว.  
30/06/2565

มารชยมิกข์ของเวทาคะ ดังต่อไปนี้ ในเวทาคะความหลุดพ้น ตามหลังความรู้ ความ  
เป็นอันเดียวกันของอาตมันและพรหมัน การสละความเหวแค้นตัวของอหังการ และการ  
เห็นว่าตัวเองเป็นอันเดียวกับพรหมัน ทำลายราคะและโทสะ ไม่มั่งคั่งจนทวนจะรัก  
หรือชัง โภคะเป็นผลของความเป็นสากล (สรวาत्मत्व) คือความเป็นทุกสิ่งทุกอย่าง  
ในนิกายวิชฌานวาทะ การรู้ถึงความจริงสูงสุดอันเดียวของอาลยวิชฌาน หมายถึงการ  
รู้ถึงความไม่จริงของสิ่งอื่น คือสิ่งที่เป็นเงาสะท้อนของจิต ถ้าไม่มีความจริงที่สุดของสิ่ง  
ที่เป็นเงาสะท้อนของจิต ราคะและโทสะก็จะไม่มี ในมารชยมิกข์ ความชอบตรงตรงยงชน  
ศูนยตาในฐานะเป็นการทำลายการสร้างสรรค์ของใจเป็นความหลุดพ้น เบื้องแรกไม่จำเป็นต้อง  
ต้องทำให้ใจให้ซึมซาบอยู่กับพรหมัน หรือกับวิชฌาน ซึ่งการทำเช่นนั้นจะทำให้เกิด  
อยู่ไม่ได้ ความต่างกันระหว่างปรัชญาสองกลุ่มนี้ ในหลักว่าด้วยความหลุดพ้น มีความ  
จริงดังนี้ หลักของเวทาคะ และวิชฌานเป็นโลกดศรววิชา คือ ความหลุดพ้นเป็น  
วิชาขั้นสูงเกี่ยวกับความจริงปรมาตถ์ และถอวิภาณวิชเป็น ทางดำเนินให้บรรลุถึงความ  
หลุดพ้นนั้น สำหรับมารชยมิกข์ ไม่มีหลักธรรมว่าด้วยความมีความเป็น และถอวิภาณ  
วิชเป็นปรัชญาเดี่ยวเอง.

## ๖. ปรัชญาปารมิตา เป็น ตถาคตะ

ปรัชญาปารมิตาในฐานะเป็นความรู้อันเดียวไม่มั่งคั่ง เทียบได้กับตถาคตะ - คือ  
พระตถาคตผู้สูงสุด เราถูกสอนให้ระลึกถึงพระพุทธเจ้าอย่างเป็นธรรมกาย คือเป็นอัน  
เดียวกับโลกดศรวธรรม ความเชื่อมั่นเรื่องพุทธกายเป็นความเชื่อที่เป็นศาสนา พระ-  
ตถาคตะถูกมองมิใช่อย่างมีความจริงสูงสุดของสิ่งทั้งหลาย (ศูนยตา หรือ ภูตโกฏฐิ)  
แต่ถูกมองอย่างบุคคลที่มีคุณธรรมดีและอำนาจเป็นทิพย์ พระองค์มีกำลัง ๓๐ มี  
เวสารัชชากรณธรรม ๔ มีคุณลักษณะพิเศษหรือบารมี ๑๘ เราไม่อาจสงสัยถึงบุคค-  
ลิกภาพของพระตถาคตะ เชื่อกันว่า พระองค์ทรงทำกิจในโลกนี้ ตามพระหฤทัย

ปรารถนา ด้วยมีพระมหากรุณาอันกระตุนต์ตอนอยู่ภายใน พระองค์ทรงช่วยสรรพสัตว์  
 ไม่เลือกหน้า พระองค์ไม่มีหน้าทางสร้างหรือหน้าทางโลกอย่างอื่น ๆ เหมือนอย่าง  
 ความเชื่อในพระอิศวรของพราหมณ์ กรรมบอกให้ถึงความมอญของจักรวาฬและการ  
 จำแนกสัตว์ให้เป็นไปต่าง ๆ กัน เพราะพระมหากรุณาพระพุทธรเจ้าทรงช่วยสัตว์  
 ทิ้งหลายให้พ้นทุกข์ พระมหากรุณาของพระองค์พ้นจากการกระทำด้วยอำนาจจิต  
 พระมหากรุณาของพระองค์ไม่มีการแบ่งแยกและไม่มาขอบเขตของเวลาหรือสถานที่ เป็น  
 เพราะพระมหากรุณาทั่วไพศาลตกเป็นเทวดา พระองค์ทรงสิ้นพระทุกข์ใน  
 ประโยชน์ส่วนตัวของสัตว์และทรงพยายาม เพื่อความดีของสัตว์ทั้งหลายอย่างไม่มีที่สุด

บางคราวความคั่งกันมีอยู่ระหว่างปรัชญาปารมิตา (โลกุตระ) และตถาคตะ  
 ลักษณะทางเป็นบุคคลมีเนื้อหาของโลกุตระ ปรัชญาถูกถือว่าเป็นแกนกลางซึ่งจาก  
 แกนนี้เกิดมตถาคตะ ความเป็นเทวดาหรือพระเจ้าเป็นลักษณะปรากฏที่ปรากฏชัด เป็น  
 ปรากฏการณ์เฉพาะของกรรมที่ ซึ่งอยู่ในโลก ไม่มีขีดกำหนดเกี่ยวกับจำนวนหรือ  
 รูปร่างของพระตถาคตะ พระพุทธรเจ้าทรงเสด็จพระองค์ แล้วแต่พระประสงค์และเหตุ  
 แวดล้อม ในความหมายหนึ่งเทวดาที่มีชื่อต่าง ๆ กันเป็นเทวดาที่มีฐานะต่ำกว่าพระ-  
 ตถาคตะในโลกของปรมัตถ์ ความสัมพันธ์ระหว่างตถาคตะกับโลกุตระธรรม (ปรัชญา  
 หรือ ศูนยตา) เป็นการเกี่ยวเนื่องกันเดียว คือ ตถาคตะอาศัยปรัชญาหรือศูนยตา แต่  
 ศูนยตาไม่เคยอาศัยตถาคตะเลย ทั้งสองเหมือนกันอย่างเต็มที่ว่าในทางอภิปรัชญา  
 ตถาคตะเป็นหลักธรรมที่ต่ำกว่าปรัชญา

การรับรองเรื่องเทวดาดูเหมือนเป็นความคิดเกิดขึ้นหลัง และไม่ยอมรับกันใน  
 นิกายมาธยมิก พระพุทธรเจ้าสนายาในเรื่องการทำความเพียรพยายามด้วยตัวเอง ไม่ให้  
 หวังพึ่งความช่วยเหลือของพระเจ้า ชาวพุทธไม่เชื่อเรื่องพระอิศวร ศาสนาพุทธเป็น  
 ศาสนาของการลงมือปฏิบัติจริง ๆ ไม่ใช่รอคอยการโปรดประทานพรของพระเจ้า พร้อม  
 กับการเปลี่ยนแปลงขนานใหญ่ในพุทธศาสนา ซึ่งเปลี่ยนจากพุทธศาสนายุคแรกที่  
 รับรองความจริงของสิ่งต่าง ๆ เช่นรับรองความจริงของขันธิ ธาตุ อายตนะของฝ่าย

หันยานมาเป็นสัมบูรณ์นิยม (โลกุตตรนิยม) ของมหายาน มีความรู้สึกถึงความ  
 จำเป็นจะต้องมีตัวกลางระหว่างโลกุตตรกับโลกียะ พระพุทธเจ้าทรงกลายเป็นคนกลาง  
 ระหว่างสิ่งทั้งสอง ในปรัชญาพระองค์เป็นอันเดียวกับโลกุตตร แต่ในฐานะเป็นมนุษย์  
 คนหนึ่งพระองค์ต้องอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของธรรมชาติทุกอย่าง ทั้งนี้พระองค์กลายเป็น  
 สัญลักษณ์ของปรากฏการณ์ธรรมชาติ ไม่นานต่อมาพระพุทธเจ้าทรงถูกสถาปนาให้  
 เป็นเทวดา การตรัสรู้ของพระองค์มิใช่เป็นการบังเอิญ เทวดาทั้งหลายจงใจเลือกให้  
 พระองค์เสด็จส่งมาตรัสรู้ เคารมพุทธะจึงกลายเป็นพระพุทธเจ้าพระองค์หนึ่งในบรรดา  
 พระพุทธเจ้าที่ไตร่ตรองในอดีตและในอนาคต ทั้งองค์พระพุทธเจ้าก็ไม่ต่างจากสรรพสัตว์  
 ทั้งหลาย ในสภาวะภายในสรรพสัตว์ทั้งหลายเป็นอันเดียวกับพระพุทธเจ้า ทุก ๆ คน  
 เป็นพระพุทธเจ้าด้วยฉนวนสร้างขันธ์ พระพุทธเจ้าทรงตกอยู่ใต้ลักษณะ ๖ ประการของ  
 วิวัฒนาการ คือมมมาตพระองค์ไม่ตาย ดำรงอยู่อย่างเทวะ มีจิตตามภาพ ครอบคลุม  
 แผ่กว้างอยู่ทั่วไปและดำรงอยู่เป็นเอกภาพ ลักษณะทั้ง ๖ ประการข้างบนมิได้เป็น  
 ลักษณะที่สืบทอดมาทางประวัติศาสตร์หรือเป็นลักษณะบังเอิญมาขึ้น แต่ความจำเป็น  
 ทางตรรกที่จะต้องหาลักษณะสำคัญหาหนทางเป็นตัวกลางระหว่างโลกุตตรและโลกียะ  
 ทำให้เกิดศาสนาอย่างมาชยุมิก และทำให้เกิดเรื่องราวของพระเจ้าหรือเทวดาใน  
 พุทธศาสนา

ศาสนาจะไม่เกิดขึ้น ถ้าไม่มีความรู้สึกเกี่ยวกับสัตว์ที่ดำรงอยู่เหนือโลก จะ  
 รู้สึกความแตกต่างกันอย่างมากระหว่างพระเจ้าผู้ดำรงอยู่ในฐานะ เป็นที่เคารพอย่าง  
 สูงสุดกับสัตว์โลกผู้มีอำนาจจำกัด ศาสนาเอมิติกส์ เช่น ศาสนายูดาเยฮู ศาสนาคริสต์เดียน  
 และศาสนาอิสลามขยายความแตกต่างนี้ให้ใหญ่โต จนถึงขนาดที่เกิดมีอ่าวกน ซึ่งข้าม  
 ไม่ได้ระหว่างสิ่งทั้งสอง ความต่างกันระหว่างพระเจ้าผู้ยิ่งใหญ่กับสัตว์โลกหรือมนุษย์  
 เติบโตเป็นความต่างหากจริง ๆ และดำรงอยู่ในนิรันดร ศาสนาที่กล่าวข้อข้างบน  
 ทำให้น้อยหรือทำให้เป็นไม่รู้ ซึ่งความจริงมูลฐานที่ว่าคนเราและพระเจ้ามีความเหมือนกัน  
 ทางจิตใจ ทั้งพระเจ้าและคนธรรมดาไม่สามารถต่างกันเป็นคนละพันธุ์จริง ๆ เพราะจะ



หมายความว่า ไม่มีความสัมพันธ์กันอย่างเด็ดขาด คนไม่สามารถบูชาคนพญารัตนและพระเจาก็ไม่อาจอวดวาทหรือเคลื่อนไหวของคลงมาช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ ความสัมพันธ์ใด ๆ แม้ความสัมพันธ์ระหว่างผู้บูชาและผู้ถูกบูชาแสดงถึงเอกภาพมูลฐาน ซึ่งจัดให้ความต่างกันนั่นเอง สัมพันธ์เกี่ยวข้องกัน ลักษณะของศาสนาทำนองนี้ถูกเน้นมากโดยศาสนาปรัชญาของอินเดีย เช่นลัทธิเจทหนตะ พุทธศาสนาและศาสนาเซน เทวดาและคนธรรมดาไม่ต่างกัน อาจจะถูกถามว่า ความรู้สึกทางศาสนาจะได้รับความรู้สึกไม่ต่างกัน คือรู้สึกไม่มีความต่างกันระหว่างเทพผู้สถิตย์เหนือโลกและมนุษย์ธรรมดาได้อย่างไร? ความต่างกันไม่จำเป็นต้องเป็นความต่างกันระหว่างสิ่งหนึ่งกับอีกสิ่งหนึ่ง ซึ่งดำรงความต่างกัน เป็นคนละพันธุ์เป็นชนิด แต่เป็นความต่างกันของภาวะหรือระยะเวลาของสัตว์ชนิดเดียวกัน เพราะฉะนั้น จึงยังมีความต่างกันระหว่างอุดมคติขั้นสูงและการปฏิบัติทางศาสนา

ความหมายที่แท้จริงของความไม่ต่างกันระหว่างเทพกับมนุษย์ คือทั้งสองมีลักษณะของมูลลัด ได้แก่โลกุตระ หงเทพและมนุษย์เป็นเพียงอาการปรากฏ ไม่ใช่เป็นภาวะอันดีมี เทพเป็นคาร์ลาค์แดงองค์ของแต่ละเทพเป็นกาด้านตัว การดำแดงนั้นก็คือดำแดงลักษณะของโลกุตระ เนื่องจากกาดำแดงองค์ให้ปรากฏของเทพทั้งหลายเป็นไปอย่างเสรี จึงไม่มีการกำหนดจำนวน รูปร่างหรือโอกาสของการดำแดงเหล่านั้น สัตว์โลกทั้งหลายถูกเข้าใจว่าเป็นเทพเหมือนกันหมด (และ) พระศาตมะพุทธะไม่เป็นเพียงแต่ตัวอย่างของคนที่ได้ตรัสรู้เท่านั้น โลกุตระ (สัมบูรณ์นิยม) ที่เข้าใจในฐานะเป็นศาสนาสามารถเป็นเพียงสกลเทพบูชาเท่านั้น จำเป็นจะต้องเชื่อเรื่องความเป็นเอกภาพของสรรพสัตว์ ความเป็นอันเดียวกันระหว่างเทพและมนุษย์และลักษณะที่อยู่เหนือโลกของโลกุตระธรรม เราจะเห็นตัวอย่างเรื่องนี้ในศาสนาของมาชยมิค คือการแต่งตั้งพระกายสาม (ตรีกาย) ของพระพุทธเจ้า

ความเชื่อเรื่องปรัชญาปารมิตาเป็นลักษณะเด่นของนิกายมาชยมิค ความเชื่อเรื่องนครอโยจ่าทุก ๆ ส่วนของปรัชญา คือทงอภิปรัชญา จริยศาสตร์และศาสนา

ปรัชญาเป็นความรู้หนึ่งไม่มสอง (ชุนาน อหุยม) อย่างที่ได้เคยชี้ให้เห็นแล้ว  
 วิชาวิธีบรรลุผลสำเร็จ โดยผ่านระยะกาล ๓ ชั้น คือการขัดแย้งกันในภายในของทัศน  
 ที่ตรงข้าม (กัมมาชยมิก) อันว่าด้วยความจริงปรมาณโดยพวกทฤษฎีภาวะทั้งหลาย  
 การวิพากษ์ซึ่งแสดงให้เห็นความเป็นศูนย์กลางของสิ่งทั้งหลาย และปรัชญาอันหยั่ง  
 ปรมาณถึง ซึ่งไม่มีความเป็นสอง คือ 'มี' และ 'ไม่มี' หรือ 'เป็น' และ 'ไม่เป็น'  
 (ปรัชญา) วิชาวิธีเป็นโลกุตระอยู่พ้นจากเหตุผลสามัญ โดยปริยายปรัชญานำทาง  
 ของการเคลื่อนไหวโดยวิชาวิธีทั้งหมด

ปรัชญาซึ่งเป็นความรู้แจ้งเห็นจริง ขจัดอวิชชา คือความไม่รู้ ในภพนี้ อวิชชา  
 เป็นความโง่เขลาที่ติดอยู่ในสันดานของคนที่จะคิดสร้างสรรพสิ่งทั้งหลาย กิเลสทั้งหลาย  
 (ราคะ โทสะ เมถุน) ซึ่งมักเกิดมาจากอวิชชา จะดับไปเมื่อบรรลุถึงปรัชญา  
 ปรัชญามีไว้เป็นปรัชญาอันหยั่งถึงด้วยสติปัญญาอย่างเดียว แต่เป็นความ หลุดพ้นด้วย

ปรัชญาปารมิตา - โลกุตระธรรมอันเดียวกับตถาคตะ - เหวะผู้สำแดงพระองค์  
 อย่างอิสระอยู่ในโลกีย์โลก ว่าตามข้อเท็จจริงในความรู้ สักทางศาสนา ตถาคตะเป็นหลัก  
 สำคัญซึ่งทำหน้าที่เป็นตัวกลางระหว่างโลกุตระธรรม (ศูนย์กลาง) และสรรพสัตว์ผู้ยัง  
 ช้องอยู่ในโลกีย์โลก ที่กล่าวนี้เป็นตรรก ซึ่งแสดงให้เห็นในการยอมรับ พุทธกาย

๓ พระกาย

## บทที่ ๗

### โลกุตตระ (นิรวาน) และโลกียะ

#### ๑. โลกุตตระ (นิรวาน) คือศูนยะ-ธรรมอันอยู่เหนือโลก

ปรัชญาปารมิตาในฐานะเป็นปรัชญาอันมุ่งรู้ความเป็นหนึ่งไม่มีสอง เป็นโลกุตตระ เรื่องราวของปรัชญาปารมิตาและโลกุตตระได้กล่าวในบทที่แล้ว ข้อตรงกันข้ามก็มีความสำคัญที่เหมือนกัน ประมัตตสิ่งเป็นสิ่งไม่มีสอง พ้นจากโลกียคุณและความสัมพันธ์ใด ๆ ประมัตตเป็นศูนยะ ปราศจากการกำหนดหมายในใจชนิดใด ๆ ทั้งหมด ตัตตวะ คือความจริงที่สุด ได้ถูกให้ค่าจากความรู้ในคัมภีร์ของฝ่ายมารขมิกว่า ตัตตวะคือสภาพที่อยู่เหนือความรู้ ไม่เกี่ยวข้องกับสัมพันธ์อะไร เป็นนิรวกิลปะ คือไม่มีความกำหนดหมายในใจ สงบระงับ ไม่มีความเห็นช้า ไม่มีความเป็นสอง เราอาจจำแนกอาการที่น่าเป็นไปได้ทั้งหมดของคุณชายเป็น ๔ หัวข้อ คือ ๑.ภาวะ (ความมี-ยินยัน) ๒. อภาวะ (ความไม่มี - ปฏิเสธ) ทั้งสองเป็นคุณชายของตน เมื่อรวมสองนเข้าด้วยกัน เราจะได้หัวข้ออีก ๒ คือ ๓. ทั้งสอง (ความมี - ไม่มี - ยินยันและปฏิเสธ) และ ๔. ไม่ทั้งสอง (น.ภาวะ : โนวภาวะ - มีก็ไม่ใช่ไม่มีก็ไม่ใช่) ตัตตวะไม่อาจใช้คุณชายทั้ง ๔ ข้างบน ไม่ว่าใช้คุณชายอันเดียวหรือใช้คุณชายรวม ๆ กัน เป็นเครื่องหมายอธิบาย เราได้พรรณนาแก่คุณในส่วนที่เกี่ยวกับหลักธรรมสำคัญทั้งหมด คือกฎปัจจุบัน การไป สสารวัตถุ ความเกี่ยวพัน อาตมันและอาการของอาตมัน

มารขมิกได้วิจารณ์ลัทธิปรัชญาต่าง ๆ ที่มองเห็นความจริงสูงสุดในแบบใดแบบหนึ่งทกล่าวแล้วข้างบน และได้ชี้ให้เห็นข้อบกพร่องภายในของปรัชญาเหล่านั้น วิภาควิชใช้วิธีประสังคาปาทาน คือการได้เล็งลัทธิตรงข้ามให้จน โดยเห็นความขัดแย้งภายในของลัทธิคน สู้ห้ำยแสดงว่า ปรัชญาการนี้ในโลกและธรรมต่าง ๆ (เช่น

๑. พุทธรโถจรสุดคฤวี พุทธิ: ตำราศรัยเต. พงอ.

๒. อปรปรคชย์ สานคั ปรปณโจรปรปณจิตม;

30นิรวกิลปะนารทเมตค คคควรสข ลฤษณม. มก.

ชั้นธาตุ เป็นต้น) เพื่ออธิบายปรากฏการณ์ในโลกว่ามีความสัมพันธ์กัน และจะยอมรับว่าจริง ภายใต้งานไขว้บางอย่างเท่านั้น สิ่งหนึ่งจะมีความสำคัญ เมื่อตั้งนัยมีความสัมพันธ์กันโดยเป็นเหตุผลของกันและกัน หรือเกี่ยวของกับสิ่งอื่น สิ่งนั้นไม่อะไรต่างจากการติดต่อเป็นต้นคิดสัมพันธ์กับเทศะและเวลา ซึ่งสิ่งนั้นจะสืบต่อไปได้ โดยอาศัยเทศะและเวลา ความเห็นทว่าธรรมทั้งหลายมีอยู่เป็นอิสระในตัวเอง เป็นความเห็นที่คับแคบและผิด ท่านอาจารย์ภาควิชาการชั้นกลางว่า ไม่มีธรรมที่มีอยู่เป็นอิสระ ไม่อาศัยสิ่งอื่น ฉะนั้น ธรรมที่ศูนย์ไม่อิงอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้นไม่มี ความสัมพันธ์หรือการอิงอาศัยซึ่งกันและกัน เป็นเครื่องหมายของความไม่จริง ตัดทวิหรือความจริงเป็นโลกุตตระรู้ด้วยตนเอง และมีอยู่โดยตัวมันเอง (อุปปรปรดขยม) ในทางกลับกัน สิ่งท้ออาศัยกันและกันเกิดขึ้น เป็นเพียงมายาการ ดังนั้นประตยสัมพันธ์ปาหะจึงเท่ากับศูนย์ตา สิ่งที่ไม่จริงว่างจากธรรมชาติของมันเอง (นิสวภาวตา)

มีความเห็น ๒ อย่าง ที่ละตุดตาเป็นพิเศษ ในความเชื่อเกี่ยวกับโลกุตตระของมาชยิมิก คือโลกุตตระธรรมในสายคาของมาชยิมิก เป็นธรรมที่ไม่สามารถกำหนดหมายอย่างใด ๆ ได้ และใช้เหตุผลเข้าจับก็ไม่ได้ ความเห็นประการแรก เน้นถึงธรรมชาติทางตรรกของโลกุตตระ ความเห็นอย่างที่สองยึดถึงวิศวกรที่จะรู้ โลกุตตระธรรมนั้น โลกุตตระถูกเรียกม้อย ๆ โดยใช้ศัพท์ว่า 'ศูนย์' เพราะโลกุตตระปราศจากคุณสมบัติชยาย แม้ความมีอยู่ เอกภาพ ความเป็นตนของตนเองและความดีไม่สามารถจะยืนยันสภาวะของโลกุตตระนั้นได้ ผู้ที่จะยืนยันว่า โลกุตตระ 'มี (สัต)' ซึ่งเป็นลักษณะข้างฝ่ายมี (ภาวะ) ก็ถูกกันออกไป ภาวะคือความมียังคงตกอยู่ภายใต้สามัญลักษณะ คือ ความเกิด ความแก่และความตาย ไม่มีโลกียภาวะ คือสิ่งที่มีอยู่ในโลกินจะพ้นจากสามัญลักษณะทั้งสามเหล่านี้ ภาวะธรรมมีอยู่ท่ามกลางสิ่งแวดล้อม ภาวะธรรมนั้นจะมีความหมายก็เพราะร่วมมือกับสภาวะธรรมอื่น ๆ ซึ่งร่วมกันสร้างสัจจักรวาท

๑. มก., จสส., พวอป.  
 ๒. ภาวสุ ตาวานู น นิรฺวาณํ ชรามรณลกฺขณมฺ; ๑ปฺรสนฺนุชฺตสฺสฺสึ ภาโว หิ น ชรามรณํ วินา. มก.

ภาวธรรมนั้น มีผลกระเทือนและถูกกระเทือนด้วยสภาวะธรรมอื่น ๆ ว่ากันทางเทคนิค ภาวธรรมเป็นสัจจภาวะ คือมีปัจจัยปรุงแต่ง แต่โลกุตตระมีได้เป็นธรรมเช่นนั้น ยิ่งกว่านั้น ในการเห็นว่าพระนิรวาณเป็นภาวะ เราจะตั้งอุกมัยักยให้ถือว่า พระนิรวาณ ถูกปรุงแต่งด้วยเหตุปัจจัยพิเศษ ความจริงพระนิรวาณไม่มีอะไรในตัวเอง ถ้าพระนิรวาณไม่อาจถูกเข้าใจได้ว่าเป็นภาวะ เรายิ่งมั่นใจว่า ลักษณะทางความไม่มี (อภาวะ) ยิ่งใช้กับพระนิรวาณไม่ได้ ความไม่มี ในฐานะเป็นความขาดศูนย์จะเกิดขึ้นได้ เพราะ การทำลายสิ่งที่เคยมีอยู่แล้ว บางคนเข้าใจโลกุตตระในฐานะเป็นพระนิรวาณว่าเป็นการ ตับราคะและโหตะ ข้อความข้างบนหมายความว่า พระนิรวาณไม่มีก่อนการทำลายของ กิเลส ดังนั้น พระนิรวาณต้องตกอยู่ภายในขอบเขตกำหนดทางเวลา เพราะเนื่องด้วย รากะ โหตะ เป็นต้น ซึ่งการดับรากะและโหตะต้องเข้าแทรกแซงเกี่ยวข้องกับ การ ดับรากะโหตะ มหันตได้ด้วยการรวมมอของพลังปัจจัยบางอย่าง เนื่องจากพลังหรือปัจจัย เหล่านี้อาจหาไม่ได้เสมอทุก พระนิรวาณจึงต้องอาศัยการเกิดขึ้น โดยบังเอิญเป็น คราว ๆ

บางคนอาจคิดว่า เราอาจเพียงความฉาบจากเหล่านี้ได้ ถ้าถือว่า ความไม่มีอยู่ ก่อนเป็นภาวะอันจากความมีอยู่ หรือถือว่าเป็นลักษณะตรงข้าม ความมีและไม่มีจะ กลายเป็นอนกรม คือเกิดขึ้นเป็นลำดับกันไป และจะอยู่ใต้การคิดคำนวณโลกถาวรแล้ว เมื่อพูดถึงความเชื่อเรื่องความมีอยู่ หรือถ้ามั่นเป็นภาวะที่ไม่มีอยู่จริง เหมือนวงกลม ที่แบนเหลื่อม, เขากระต่ายเป็นต้น มันก็จะเป็นที่แต่สัจจวาจา ซึ่งมันยิ่งกว่านั้น

ความพยายามที่จะรวมภาวะและอภาวะเข้าด้วยกัน ซึ่งเป็นไปไม่ได้ เฮ้เกลได้ ทำความคุ้นเคยกับความรู้อีกของการรวมภาวะและอภาวะเข้าด้วยกัน ซึ่งการรวมกันทำให้เกิดเอกภาพและขำรงความต่างไว้อย่างเห็นชัดเจน ความต่างที่ปราศจากเอกภาพและ เอกภาพแท้ ๆ ที่ปราศจากความต่างกันไม่มีความหมายสำคัญ ในความเห็นของเฮ้เกล ปรีมัตตสังเป็นความเป็นก่อนที่เห็นประจักษ์หรือมตวมตม ทรงเบนสัจจกลแผ่ขยายอยู่

๑. ภาวศอ ยภี นิรวาณิ นิรวาณิ สัจจกฤติ ภเวศ - ถ้าภาวะเป็นนิรวาณไซ้ พระนิรวาณก็จะพึงเป็นสัจจกฤต ธรรม ๐ คือมีเหตุปัจจัยปรุงแต่ง - มก.

หวนไป ซึ่งกลุ่มก้อนที่มืดมนเห็นประจักษ์ (ด้วยใจ) นี้ ประมวลสิ่งนั้นลงเป็นสิ่งเฉพาะ ๆ โดยไม่ทำให้สิ่งเหล่านั้นกระจาย

โดยไม่ต้องเข้าสู่ความงอกย่นและรายละเอียดของความเชื่อของเฮเกิลเกี่ยวกับโลกุตระ เราอาจจะชี้ได้ว่า มายมิกมีความเชื่ออย่างนั้นมาก่อน คือมายมิกมีความเห็นเกี่ยวกับโลกุตระ (นิรวาน) ในรูปของเงื่อนเลือกหัด้าม (ภาวะและอภาวะ, สัตและอสัต) มายมิกสัดดีความคิดแบบนี้ เพราะใช้ไม่ได้กับโลกุตระ ถ้าการรวมกันระหว่างความมีและไม่มี หรือความเหมือนและความต่างกัน สามารถสร้างสภาพของมันในการสังเคราะห์กันไว้ได้ การรวมกันนั้นตกอยู่ใต้ความลำบากที่แสดงแล้วในตอนทวิด้วยเงื่อนเลือกแต่ละเงื่อน เราควรจะเพิ่มความลำบากยิ่งขึ้น โดยการสร้างปัญหาให้มากยิ่งขึ้น ความลำบากก็คือ ความไม่สัมพันธ์สมผลที่เห็นได้ชัดในการย่นย่นลักษณะที่ชกกันตรงกันข้ามสองลักษณะในที่นี้ และความจำเป็นในการวางความสัมพันธ์ใหม่ขึ้นระหว่างการสังเคราะห์ที่ ส่วนประกอบต่าง ๆ เข้าด้วยกัน และการกำหนดส่วนประกอบต่าง ๆ เหล่านี้

การวิพากษ์ของมายมิกที่เรากำลังพิจารณาอยู่ คือการอาศัยและกัน หรือการพึ่งพาอาศัยกันของเอกภาพบนความต่างกัน และการอาศัยของความต่างกันบนเอกภาพ เป็นเครื่องหมายของความไม่เป็นของจริง การอาศัยกันเช่นนี้ทำให้เสียสภาพของความเป็นโลกุตระ การผูกมัดตัวเองกับความเห็นข้างบน คือความพอใจว่า โลกุตระ (นิรวาน) เช่นนั้นอยู่ภายในขอบเขตของพุทธิ และโลกุตระเป็นพุทธิ (ความรู้) เสียเอง แต่พุทธิซ่อนสภาพที่แท้จริงของโลกุตระ โลกุตระของเฮเกิลเป็นเพียงสัจฉิ (สัมมติสัจ) ของมายมิก

เงื่อนเลือกที่ ๔ คือการปฏิเสธทั้งความมีและความไม่มี ไม่ปรากฏว่าใครจะสามารถเข้าใจได้ สัมมติว่าเงื่อนเลือกที่ ๔ นี้ถูกต้อง คนนั้นจะรู้ได้อย่างไรว่า เงื่อนเลือกนั้นเป็นจริงอย่างนั้น? ไม่มีข้อห้ามในพระนิรวาน เช่นเดียวกับที่ยอมรับกันว่าหน้าททางใจและอาการต่าง ๆ ของจิตไม่มีอยู่ในพระนิรวานนั้น

ถ้าเราไม่สามารถใช้ลักษณะของภาวะ-ความมี และภาวะ - ความไม่มีกับ โลกุตตระ (นิรวาณ) จะเป็นการไม่ยุติธรรมยิ่งขึ้นในการใช้ลักษณะต่อไปนี้ คือความเที่ยง การเปลี่ยนแปลง อากาโรของอาตมัน ความเป็นหนึ่ง ความเป็นต่าง ๆ เป็นต้น กับโลกุตตระ คุณลักษณะที่กล่าวข้างบน อาจจะมีประโยชน์ต่อการพุดจาให้เข้าใจถึง โลกียวัตถุ แต่คุณลักษณะเหล่านั้นไม่สามารถใช้เป็นเครื่องกำหนดโลกุตตระ วิชาชีวิตของมาชฌิมิก พยายามอย่างยิ่งที่จะแสดงลักษณะของความสัมพัทธ์และอากาโรทางโลก ๆ ให้ปรากฏ คุณลักษณะเหล่านั้นเป็นของ ส่วฤคิสังคย - ความจริงทางโลกสมมติ

อาจมีผู้คิดว่า เราขยายจุดที่เรากล่าวถึงพุดกว้างเกินไป คำว่า ความเป็น (มี) สสารวัตถุ (อจตมัน) ความเป็นหนึ่ง การแปรเป็นและความเป็นนานา, อาจจะใช้ในความหมายที่ต่างไปนิดหน่อย แต่ก็ยังเป็นความหมายที่ถูกต้อง ในการกำหนดลักษณะของปรหมัตตสังคย (นิรวาณ) การเนใจเช่นนี้สืบมาจากทฤษฎี ไม่มีศัพท์หรือคุณลักษณะหรือรายการใด ๆ ที่จะได้รับการยกย่องนับถือและใช้อย่างกว้างขวาง คือสามารถให้บรรยายลักษณะของปรหมัตตสังคยและโลกียสังคยได้เท่ากัน ทั้งปรหมัตตสังคยและสมมติสังคยไม่เคยตั้งอยู่ในระดับเดียวกัน ไม่สามารถเกี่ยวข้งกัน ไม่สามารถเปรียบเทียบ หรือเทียบเคียงให้เห็นความผิดแผก คำพุดไม่อาจใช้แสดงโลกุตตระในความหมายที่รู้จักกันใด ๆ โลกุตตระเป็นธรรมที่วัดไม่ได้ บอกเล่าข่งเด็กไม่ได้ และอยู่เหนือความรู้ความคิด คือเป็นศูนย์ ท่านอาจารย์นำคารชุนกล่าวไว้ใน มก. จก

ข้อดับไปพร้อมกับการดับของอารมณ์ของความคิด

ธรมตาในฐานะเป็นพระนิรวาณไม่เกิดขึ้นและไม่ดับไป

## ๒. พิจารณาความเข้าใจผิดบางประการต่อศูนยตา

ถ้าอะไร ๆ ไม่อาจใช้แสดงโลกุตตระ (นิรวาณ) ได้ และไม่มีศัพท์อะไรสามารถใช้กับโลกุตตระได้ เราจะสามารถพุดถึงโลกุตตระได้อย่างไรกัน ? เราจะรู้จักว่าโลกุตตระเป็นปรหมัตตสังคยได้อย่างไร ?

เป็นความจริงที่ว่า โลกุตตระไม่สามารถรู้ได้ ในทำนองที่เรา รู้จักโลกียารมณ์  
 ใด ๆ ก็ดี โลกุตตระในฐานะเป็นปรมาตตังยี เราถือว่าเป็นธรรมอันเป็นบรรทัดฐานของ  
 สิ่งทั้งหลาย โลกุตตระไม่มีคุณสมบัติใด ๆ ของตนเอง แต่เราอาจแสดงว่ามีอยู่ของ  
 โลกุตตระนั้นโดยเครื่องหมายที่สันนิษฐานเอา (สมาโรปาท) มีผู้ถามว่าอนักขระ คือการ  
 แสดงไม่ได้ (ตามศัพท์แปลว่า ไม่มีอักษร) จะมีผู้เข้าใจและสอนว่าอย่างไร ? มีผู้  
 เข้าใจว่า โลกุตตระเป็นปรมาตตังยีของภาษา สิ่งที่เป็นมาแสดงอยู่อย่างผิด ๆ เพื่ออะไร  
 กัน ด้วยการเผยแพร่ระงัดลักษณะของปรากฏการณ์ของโลกที่ถูกสำคัญผิด ธรรมชาติที่  
 แท้จริง โลกุตตระจะเผยตัวเอง ว่าทางศัพท์เฉพาะวิชา ใ้การอธิบายเรียกว่า อธิยา-  
 โรปาวาทนขยาย - คือวิธีถ่ายทอดความสำคัญผิด ปรากฏการณ์ในโลกลียโลก มีประโยชน์  
 ในฐานะเป็นอุบายให้บรรลุถึงปรมาตตังยี คือโลกุตตระ ซึ่งเป็นอุปยะ คือที่สุด (ซึ่งจะถึง  
 ด้วยอุบาย) ไม่มีทางอื่นในสารแสดงสิ่งที่ไม่แสดงไม่ได้

แม้ว่าลักษณะที่ถูกเข้าใจผิดนี้จะเข้าแทนที่ปรมาตตังยี ถึงกระนั้นมันอาจจะชั่ว  
 ตัวมันเองเป็นรากฐานเท่านั้นเอง แม้แต่สัญลักษณ์ของอธิยาโรปะ ก็อาจสนองความ  
 ต้องการในการให้ทั่วจากัดความต่อความจริงสูงสุดได้พอสมควร ในความหมายหนึ่ง อาจ  
 จะกล่าวได้ว่า การรู้ทุกสิ่งทุกอย่าง คือการรู้ โลกุตตระ เพราะว่าเป็นการรู้ซึ่งปรากฏอยู่  
 ในรูปต่าง ๆ และที่ถูกปกคลุมเหล่านั้น ในอีกความหมายหนึ่ง โลกุตตระไม่อาจรู้ได้  
 ด้วยแบบใดแบบหนึ่งของความรู้เหล่านั้น เพราะว่ามีโลกุตตระ (นิรวาณ) มิใช่ภาวะ  
 (ที่รู้ได้) เฉพาะอย่างใดอย่างหนึ่ง แท้จริงเรา รู้ โลกุตตระ เมื่อไม่มีอะไรอยู่ต่อหน้า  
 เราคือไปแล้ว ภาษาที่แท้จริงคือการนิ่งเงียบ โลกุตตระพ้นจากความคิดคาดคะเนอย่าง  
 สั้นเชิง มันไม่เปิดช่องให้แก่ความรู้ความคิด

เราจะต้องไม่เข้าใจความอยู่เหนือโลกของโลกุตตระอย่าง หมายถึงว่า โลกุตตระ  
 เป็นสิ่งอันตั้งอยู่นอกโลกียโลก ไม่มีความจริงสูงสุดของสัจยชุดัน โลกุตตระเป็นสัจธรรม  
 ของธรรมทั้งหลาย (ธรรมฉนำ ธรรมตา) เป็นรูปของสัจธรรม (วาตตวิกิ รูปม) ใน  
 ทางกลับกัน โลกียธรรมเป็นรูปที่ถูกปกคลุมมีดับัง หรือเป็นอาการที่ไม่จริงเป็นมาษา



ของโลกุตตระ ( ลัทธิ รูปม ) ถ้าฐานนั้นไม่ถูกสนับสนุน และเราขอรับความจริง สูงสุดสองอย่าง ก็จะไม่มีความผลในการเรียกสิ่งจะอย่างหนึ่งว่า ปรมัตถ์ และเรียกสิ่งจะ อีกอย่างหนึ่งว่า สัมมัตถ์ สิ่งทั้งสองจะเป็นปรมัตถ์ที่ตัดแยกกันและไม่เชื่อม ด้วยกัน เพราะเหตุที่ปรมัตถ์ขาดคุณสมบัติที่กำหนดตัวเองให้แน่นอน และปราศ จากแก่นสารที่รู้จักกันอย่างใด ๆ ทั้งสิ้น ปรมัตถ์นั้นจึงน่าจะความจริงน้อยกว่า สัมมัตถ์ปรมัตถ์เป็นความจริงสูงสุดคนเดียว เบนอนเดียวกับปรากฏการณ์ธรรมชาติ ( สัมมัตถ์ ) ความต่างกันระหว่างสองสิ่งเป็นเพียง ญาณวิทยา คือเป็นจิตวิสัย ( สร้างขึ้นด้วยจิต ) และไม่จริง ในการสนับสนุนคำกล่าวข้างบน ท่านอาจารย์นาครชุน ประกาศว่า ไม่มีความต่างกันสักนิดหนึ่งระหว่างพระนิรวาณและสังสาร สังสารมองอย่าง เป็นกลุ่มก้อนเป็น โลกุตตระ มองอย่างเป็นกลไกพิเศษเป็นปรากฏการณ์ทางโลก ถ้า มองในแง่ของเหตุ และเหตุปัจจัยต่าง ๆ ( ซึ่งสร้างปรากฏการณ์ทั้งปวง เราเรียกโลกนี้ ) ว่า โลกแห่งปรากฏการณ์ โลกเดียวกันนี้ เมื่อไม่คำนึงถึงเหตุและปัจจัยต่าง ๆ คือมอง โลกอย่างเป็นก้อนเดียวกัน ถูกเรียกว่า เป็นโลกุตตรโลก

๒. นักสงฆ์ที่มีนัยยะบางคนหลงเข้าใจผิดว่า มีวิธีการสองอย่าง คือ การเปลี่ยน ของโลกุตตระเป็นโลกียะ และภายหลังเปลี่ยนกลับไปสู่ภาวะเดิมโดยผ่านความรู้ พหุวิชญาณว่าถึงถึงวิญญานะว่า ผ่านขบวนการของกิเลส ( สักเกส ) และความ บริสุทธิ์ ( วุชวทาน ) ในเวทนานตะยัคก่อนสังกรจารย์เหมือนกัน เราพบความคิดคล้าย กันนี้ในการเปลี่ยนโลกเป็นเช่นพรหม ( ปรัปญฺปรัวดี ) ขบวนการนี้แสดงว่า มีการ ตระตมตมเดิมของพรหมัน

ความเห็นทั้งหมดที่กล่าวข้างบน เป็นความเห็นผิดในสายตาของมาชยมิถ ไม่มี การกลับลายชั้นประติมา และไม่มีความจริงจำเป็นในการเปลี่ยนกลับไปใหม่ ท่านอาจารย์

- ๑. น สัสวสุย นีรวาณาคู กิจิสุติ วิเศษณเม,
- ๒. นีรวาณสุย สังสาราคู กิจิสุติ วิเศษณเม.

ความต่างหน้อยหนึ่งของสังสารจากพระนิรวาณช้อยไม่มี ( และ ) ความต่างหน้อยหนึ่งของพระนิรวาณ จากสังสารก็ไม่มีเหมือนกัน. มก.

นาคารชุนกล่าวว่ พระนิรวณไม่มีการดับ ไม่มีการบรรลู่ มีแค่การสั้นไปของกัลป์นาคือความดำริผิด (กัลป์นาคชย) แต่ไม่มีการกลายเบ้นในปรมัตตสัจ พระนิรวณมีภาวะของตนตายตัวอยู่อย่างนั้นเสมอ (ตตต, สรวกาสี ตตตภาวต) ในประการสุดท้ายการรูสึกว่าได้บรรลู่พระนิรวณก็เป็นจิตวิสัย คือเป็นการสร้างสรรของใจ

หนาทของวิชาขวิธของมารชยมี มีใ้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในสิ่งทงหลายแต่ให้เกิดการเปลี่ยนแปลงในสมองของเรจ เพราะฉะนั้น ใน มก. ท่านอาจารย์จันทรกัทธิ จึงประกาศว่ สิ่งทงจริงโดยสภาพไม่สามารถถูกเปลี่ยนเบ้นของไม่จริง โดยผ่านสติปัญญา ศูนย์ตม ใ้การแก่งประตีสฐนเพื่อให้เห็นสิ่งทงหลายว่ เบ้นของไม่จริง แต่ศูนย์ตมเป็นการเบ้ตเถยให้เห็นสภาพภายในที่แท้จริงของสิ่งทงหลาย ศูนย์ตมช่วยปลดเปลื้องใจของคนจวโยของความเห็นผิดและจจากการเข้าใจผิด

๓. บอชครั้งใ้ศึกษาไม่ถ่องแท้พกกันเห็นพระนิรวณของมารชยมีกว่ เบ้นสิ่งทงไม่มีอยู่จริง คือเบ้นแต่ความไม่มีอย่างเถย จึงพกกันขานนามปรชญามารชยมีกว่อยู่ ในตำแหน่งของไวนาศิกวาท ความงใ้เรื่องน มีสาเหตุมาจจากความด่าเถย ศัพทว่ ศูนย์ หรือ ศูนย์ตม ซึ่งมารชยมีใ้ใช้ในการกล่าวพาดพิงถึงพระนิรวณ ดูเหมือนจะเตรียมทางไว้ใ้มีการวิพากชวิจารณ์ เบ้นการยากทจะเป็นความยุติธรรมในการวาดลักษณะของมารชยมีกว่เป็นไวนาศิกวาท ในความหมายเช่นนี้ ไม่มีลัทธิสัมนรณนิยมใดพ้นจากการกล่าวทจนได้ เพราะว่ทุก ๆ ลัทธิต้องปฏิเสธคุณลักษณะขยทงปวงทจะใ้ขยโยโลกุตตรธรรมของตน ไม่มีเหตุสุทธอะไรทจะแยกนิกายมารชยมีออกมาเบ้นไวนาศิกวาทเตนกายเถย ถ้าเบ้นไปได้จริง นิกายมารชยมีกลบจะเบ้นนิกายทเข้ารูปเข้ารอยเบ้นสัมนรณนิยมอย่างแท้จริง

ไม่เพียงแต่คุณสมบัตฝายขันยัน (ภาวะ, สัต) แม้แต่คุณสมบัตฝายปฏิเสธ (อภาวะ, อสัต) ก็ถูกค่านว่เป็นความจริงสูงสตุ มารชยมีไม่ได้ข้อมใจเบ้นพิเศษต่อ

๑. อปรหิณมตฺตฺยไปรคณนุจฉินุเมตตลวตฺต  
คณิรุตฺตมตฺตฺยไปรคณนุจฉินุเมตต. นิรวณมฺจยต.

ความเห็นฝ่ายปฏิเสธ ตรงกันข้ามเราถูกเตือนอย่างตรง ๆ ว่า 'ไม่ให้ถือศูนยตาอย่างเป็นทางการ (-ความไม่มี-ไม่เป็น)

วิธีการเชิงปฏิเสธ ที่วิภาควิษของมารชยมิกประยุกต์ใช้ ในการค้านความเห็น ทั้งปวง อาจจะทำให้เกิดการวิจารณ์บางประการในการถือว่า นิกายมารชยมิกเป็นปรัชญา ที่ไร้ประโยชน์ และเป็นโวนาศึกวาทของมารชยมิกค้านความเห็นทุกอันว่า เป็นการทำให้ ประมัตตสังคีตเพี้ยนจากความเป็นจริง อย่างไรก็ดี การค้านเป็นทางดำเนิน เป็นมรรคา เดียวที่จะเผยให้เห็นสัมบูรณ์นิยม (พระนิรวาณ) เพื่อทำให้ประมัตตสังคีตพ้นจากความ เห็นที่จอมปลอม ซึ่งใจของคนเราเคลิบเคลิ้มเพราะอำนาจวิชา วิภาควิษมิใช่เป็น ความสิ้นสุด จะเกิดความสับสนในการถือทำของมารชยมิกว่า 'ไม่มีที่ชนะว่าด้วย ความจริงที่สุด' เป็น ที่ชนะว่า 'ไม่มีความจริงที่สุดเลย'

การปฏิเสธเองก็มีความสำคัญ เพราะความจริงซ่อนอยู่เบื้องหลังการปฏิเสธ นั้น ในฐานะพื้นฐานรองรับอยู่ข้างใต้ ถ้าไม่มีพื้นฐานโลกุตระรองรับอยู่ เราจะ ดิเตียนที่ชนะใด ๆ ว่า เป็นของแท้ได้อย่างไร ที่ชนะเป็นของแท้ เพราะว่ามันทำให้ ไม่รู้เห็นความจริง และที่ชนะนั้นทำให้สิ่งทั้งหลายปรากฏเป็นอันอ่อนจากสิ่งที่มีเป็น จริงด้วยตัวมันเอง ความแท้ต้องความหมายถึงความจริงที่ถูกทำให้เป็นแท้ ปรากฏ- การณ์ในโลกถูกจัดเป็นสัตว์ฤติ (สัมมัตตสัง) เพราะปรากฏการณ์เหล่านั้นปกคลุมสภาพ ที่แท้จริงของสิ่งทั้งหลาย (สัตว์ปหารต-ตตตวจนาทานต สัตว์ฤติ)

ท่านอาจารย์นาคารชุน ยืนยันในการแถลงว่า การหลุดพ้น (นิรวาณ) จาก สัสสาร จะไม่สามารถมีได้ ถ้าไม่มีการยอมรับประมัตตสัง เราไม่สามารถกำหนดหมาย ประมารตสังคินนว่าเป็นอย่างนั้นอย่างนี้ แต่เป็นสิ่งที่กำหนดหมายไม่ได้อย่างแท้จริง อนึ่ง เราไม่อาจจะจัดประมารตสังคินนว่า เป็นการปฏิเสธความจริงสูงสุด การจัดเช่นนั้นจะ เป็นการเข้าใจศูนยตาอย่างผิด ๆ ที่นำดำเนิน

ถ้าประมัตตสังอยู่พ้นจากการคิดนึกและคำพูด มันอาจจะพ้นจากความมีความเป็น อย่างนั้นอย่างนี้ และอาจเป็นอันเดียวกับโลกยวัตต เพราะเหตุที่ประมัตตสังเป็นประมัตต-

ธรรม ซึ่งใช้เป็นมาตรฐานอันสูงสุดในการวัดคุณค่าของสิ่งทั้งหลาย ปริมาณสิ่งนั้นจึงอยู่  
พ้นจากความเปลี่ยนแปลงหรือขอบเขตกำหนดใด ๆ ที่อาจมีได้

มาชยมิกมิได้เป็นไฉนในสิกขาบท ผู้ถือว่าทุกสิ่งทุกอย่างขาดศูนย์กลาง แต่มาชยมิก  
หยุดยั้งความพยายามที่จะกำหนดสิ่งที่ไม่ได้เท่านั้น พระนิรวาณไม่อาจถูกกำหนด  
ให้เหมือนกับความเป็นหรือกับวิญญาน เพราะการถือเช่นนั้นจะเป็นการประนีประนอม  
สภาพของนิรวาณนั้นให้เป็นพื้นฐานของปรากฏการณ์ ของโลกที่ปราศจากเหตุปัจจัยปรุงร  
แต่ง มาชยมิกยอมรับว่า ดัตตวะ หรือความจริงสูงสุดเป็นปริมาณตั้งของสิ่งทั้งปวง  
(ธรรมานา ธรรมตา) ซึ่งเป็นธรรมชาติที่เป็นแก่นสารของธรรมทั้งหลาย (ปรกฤติ  
ธรรมานาม) พระนิรวาณเป็นสิ่งที่มิอยู่และมีอยู่ทั่วไป ไม่มีการเพิ่มขึ้นหรือลดลง ไม่  
มีการเกิดขึ้นหรือดับไป พระนิรวาณเท่านั้นที่มีอยู่ในตัวมันเอง (อภุคติม สุวภาว)  
พระนิรวาณเป็นธรรมอันเป็นไปภายใน ซึ่งในพระนิรวาณนั้น พระอารยะทั้งหลายจะมองเห็น  
เห็นสิ่งทั้งหลายอย่างชัดเจนและปราศจากอวิชชา

๔. อาจจะมีผู้ค้านว่า สิ่งขาดเครื่องกำหนดหมายมีค่าเท่ากับไม่มีไม่เป็นอะไรเลย  
เป็นความว่างเปล่าจากสิ่งที่มีจริงอยู่ในจักเนอหาลวระ และจากปริมาณตั้ง สิ่งที่มี  
รูปร่างตัวตนเท่านั้นเป็นปริมาณตั้ง ภายในใจเองมิใช่ พระนิรวาณจึงต้องมีเครื่องกำหนด  
หมายอยู่ในภายในตัวเอง เมื่อเช่นอย่างนั้น พระนิรวาณนั้นจึงไม่เป็นที่ใหม่สำหรับ  
ความคิด มันอาจจะเป็นอย่างอื่นหนึ่งอันเดียวกับความคิดนั้น

การวิพากษ์อย่างของเฮเกิลคือนิรวาณของมาชยมิก เป็นการวิพากษ์ที่มองจาก  
แง่ใดแง่หนึ่ง โดยเฉพาะ การวิพากษ์นั้นถือเอาอภิปรัชญาชนิดใดชนิดหนึ่งโดยเฉพาะ  
ถ้าการสันนิษฐานเบื้องต้นนั้นว่า ปริมาณตั้ง คือ เหตุผล เป็นที่ยอมรับกัน การวิพากษ์  
ก็ย่อมจะถูกประเด้น แต่ไม่มีอะไรสามารถวินิจฉัยการสันนิษฐานที่แรกว่า—  
“สิ่งที่ใจคิดได้ไม่เป็นของจริง” แท้จริงการสันนิษฐานอย่างนั้น ก็พอคานการคิดเห็น  
ด้วยสติปัญญา และจำกัดความรู้ทั้งหมดให้อยู่ในขอบข่ายของการตัดสินใจ ที่กล่าวมา  
ทั้งหมดย้ายฐานะของมาชยมิกโดยตรง และจะต้องผลักดันไปในฐานะเป็นการคิดถึงความ

จริงด้วยอำนาจทิวฐิ การที่พระนิรวานไม่สามารถจะคิดเห็นได้ โดยลำพังความคิด ไม่ได้หมายความว่า พระนิรวานไม่มีอยู่ มารขมิกถือว่า พระนิรวาน หรือโลกุตตรธรรมของมารขมิกสามารถจะรู้ โดยปรัชญาญาณหยั่งรู้ความไม่มสอง คือ ด้วยปรัชญา ปรัชญา<sup>๕</sup> เป็นปัญญาตรัสรู้ ในตัวเอง

### ๓. ความต่างกันระหว่างโลกุตตรธรรมของมารขมิก และเวทานตะ

ในมารขมิก วิชญาณวาทะ และเวทานตะ โลกุตตรธรรม (นิรวาน หรือ โมกษะ) เป็นธรรมอยู่เหนือการคิดนึกปรุงแต่งใจการค่างตะเน และอยู่เหนือความรู้ประจักษ์ทางโลก ผู้ปฏิบัติจะเข้าถึงโลกุตตระได้ด้วยความรู้ที่เหนือโลกและไม่เป็นสองความรู้<sup>๕</sup> นเรียลชอภมต่าง ๆ คือ เรียกว่า ปรัชญาปารมิตา โสโลกตรชญาณะและอุปโรักษานุพุทธิ ตามลำดับ ทุกลัทธิในกายยาดังความไม่สามารถใช้การกำหนดหมายทางโลกต่อโลกุตตระนั้นได้ และหันมาใช้ภษาในทางปฏิเสธ ทุกลัทธิในกายเห็นพ้องกันในลักษณะพื้นฐานของโลกุตตระ เวทานตะและวิชญาณวาทะให้ความหมายของโลกุตตระว่าเหมือนดั่งสิ่งใดสิ่งหนึ่ง แม้ทีเคยประลพพบเห็นกัน ในความรู้ประจักษ์ทางโลก คือ เวทานตะว่าเหมือนความมอญอนมรลัทธิ (สนมคัร) ซึ่งเป็นอาตมัน และวิชญาณวาทะว่าเหมือน วิญญาณ เวทานตะและวิชญาณวาทะถือว่า ลักษณะที่กล่าวข้างบนนั้นเป็นปรมคดลัทธิ ทั้งสองลัทธิพยายามกำจัดความทกทกเอาอย่างผิด ๆ ซึ่งทำให้โลกุตตระหรือสิ่งสมบูรณสูงสุดปรากฏเป็นโลกยวคฤทิมขอบเขตจำกัด เมื่ออาตมันหรือวิชญาณเป็นโลกุตตระหรือสิ่งสมบูรณสูงสุด (ตามหลักสมบูรณนิยม) เป็นการใช้ภาษาและคำพูดที่ผิดในการขึ้นเรียกโลกุตตรธรรมนั้นด้วยศัพท์ หรือด้วยคำพูดต่าง ๆ ดลไป เพราะว่ามีมดงอื่นหรือภาวะอื่น (หรือลภาวะอื่น) ที่จะจัดแยกโลกุตตระนั้นให้ต่างออกไปอย่างเด็ดขาด ทั้งเวทานตะและวิชญาณวาทะต้องหันกลับมาที่ฐานะของโลกุตตระของมารขมิกในการแสดงว่า โสโลกุตระนั้นเป็นอนิรวจันยะ แสดง-กล่าวถึง-อธิบายไม่ได้ เราอาจจะใช้คำพูดเป็นในเชิงอุปมาเปรียบเทียบ ให้เห็นลักษณะหรือ

กำหนดหมายสิ่งนั้นให้ถูก

มีความต่างกันระหว่างเวทาคตะและวิชญานวาทะ เนื่องจากลัทธิทั้งสองจัดให้  
ปรมัตถ์ของมันเป็นอันเดียวกับอาตมันหรือวิชญาน ลัทธิทั้งสองจึงดูเหมือนจะสามารถ  
จัดสะพานเชื่อมค้ำระหว่างโลกแห่งมายากับโลกุตระ การเปลี่ยนจากสิ่งหนึ่งไปหาอีก  
สิ่งหนึ่งดูเหมือนง่ายมาก มารขมิกปรากฏว่าทำหรรณต์อวิชิตันเคยแก่เราในการเข้าถึง  
โลกุตระ ด้วยการยืนหยัดอยู่บนความเชื่อเรื่องความเป็นสภาพอยู่เหนือโลกอันแปลก  
ประหลาดของพระนิรวาณ และด้วยการปฏิเสธที่จะให้พระนิรวาณนั้นเป็นอันเดียวกับ  
สิ่งใดสิ่งหนึ่งที่เราเคยพบเห็นด้วยประสบการณ์ของเรา มารขมิกหัวแข็งและกระด้างใน  
เรื่องนี้ อย่างไรก็ดี โดยหลักใหญ่ไม่มีความต่างกันในเรื่องพระนิรวาณในทุกลัทธิ  
ปรัชญา ศูนย์กลางของมารขมิกแสดงถึงปรัชญาของลัมบรณนิยมน้อย่างหนึ่ง

การวาดลัทธิเช่นนี้ให้มารขมิก มีหลักศูนย์กลางเป็นลักษณะของความจริงสูงสุดของ  
เวทาคตะและวิชญานวาทะคือแก่นการพิจารณา เพราะว่าจะช่วยให้เกิดความเข้าใจใน  
ความแตกต่าง ทั้งเวทาคตะและวิชญานวาทะวิเคราะห์หยาบ และแสดงว่า มายาปรากฏ  
อยู่บนฐานที่ตั้งของความจริงนั่นเอง (อริขฐาน) แต่สำหรับมารขมิกด้วยตัวเองเป็นฐาน  
ที่ตั้งของตัวเองไม่ได้ ดังนั้น มายาของโลกจึงเป็นการซ้อนทับลงไปบนพรหมัน หรือ  
วิชญาน การพูดเหมือนอย่างที่ว่าเวทาคตะและวิชญานวาทะพูดว่า มารขมิกเห็นว่ามายา  
เกิดขึ้นโดยไม่มีฐานที่ตั้ง (นิริขฐานกรม) เป็นการไม่ถูกต้อง มารขมิกรับรองตัดตะ  
เป็น ธรรมดาหรือ กุฎโกฏี ว่าเป็นฐานรองรับปรากฏการณ์ธรรมชาติในโลก แต่  
มารขมิกไม่ได้แสดงว่า มายานันมีอยู่ทั่วไป ในประสบการณ์หรือความเจินจัดของเรา  
ธรรมดา จะทำกิจการหรือส่องสว่างให้แก่โลกยวัตถุได้อย่างไร มีใช้อย่างที่มารขมิกถือ  
โลกุตระ (นิรวาณ) และโลกียารมณว่าเป็นสภาวะธรรมที่ต่างกันสองอัน แต่มารขมิก  
ไม่ได้แสดง ณ ที่ไหน ๆ ว่า โลกุตระของเขามีอยู่ในสิ่งทั้งหลายที่สร้างอาตมันของตน

๑. อคฺมรโรโปปจโร หิ วิวิธ ะ: ปุรวรคตค; วิชฌานปริณามเวลา -  
ความหลงผิดอันเกี่ยวข้องกับอาตมะ มีอย่างต่าง ๆ ใดย่อมมี ความหลงผิดต่าง ๆ นั้น ย่อมเป็นไปใน  
การเปลี่ยนแปลงของวิชฌาน— ครีตีกา.

เองชน ความสัมพันธ์ระหว่างโลกุตระ (นิรวาน) และโลกียะไม่มีความแจ่มชัด  
เพียงพอ อาจจะมีผู้กล่าวถึงเรื่องว่า ความคิดในเรื่องนี้สร้างความสับสนให้เกิดขึ้นใน  
ความเชื่อเรื่องพระนิรวานของมาธยมิก

อย่างไรก็ดี กรณีดังกล่าวในเวทาคตะและวิชญานวาทะ ไม่ต้องสงสัยว่า  
พรหมณ์ปราศจากเครื่องกำหนดหมาย เราไม่สามารถทำพรหมณ์ให้เป็นอารมณ์ของ  
ความคิดเหมือนอย่างสิ่งหนึ่งทำหน้าที่เป็นอารมณ์ของใจ แต่พรหมณ์เป็นการรู้เห็น  
เฉพาะตัว (ส่วยมูปรกาศ) แจ่มแจ้งอยู่ในตัวเอง และเพราะความที่พรหมณ์เป็น  
ความสว่างอยู่ในตัวเอง จึงทำให้สิ่งอื่น ๆ พอสว่างแจ่มแจ้งไปด้วย พรหมณ์ส่องสว่าง  
สิ่งทั้งหลายในภายในอย่างแยกจากกันไม่ออก และอย่างไม่มีเงื่อนไข ในที่ว่างทำนอง  
ที่ต่างกันเล็กน้อย วิชญานวาทะแสดงว่า วัตถุภายนอกเป็นแต่เงาสะท้อนของวิญญาณ  
คืออักษีวิญญาณเกิดขึ้น แต่วิญญาณไม่ได้อาศัยวัตถุข้างนอก เกิดขึ้น วิชญาน  
เป็นส่วยเฉพาะ คืออาการหรือตัวเองและสร้างวิสัยภายนอก ตามความจริงแล้วพระ-  
นิรวานของมาธยมิกก็เป็นสิ่งที่มีอยู่ทั่วไปทุกหนทุกแห่ง แต่ในทางญาณวิทยามาธยมิก  
ไม่ได้แสดงอย่างนั้น

ในเวทาคตะและวิชญานวาทะ อาจจะได้กล่าวถึงทั้งสองกล่าวถึงการรู้ โลกุต-  
ระ คือ รูจักพรหมณ์หรือวิชญาน แต่การพูดเช่นนั้นจะต้องกล่าวในเชิงอุปมาเปรียบ  
เทียบเท่านั้น ไม่ใช่ให้หมายความตามตัวอักษร หรือตามความหมาย เพราะว่าใน  
ประสพการณ์สูงสุด เราไม่อาจแยกความต่างกันที่เห็นได้ระหว่างการรู้ ทวองพรหมณ์  
หรือวิชญาน กับบุคคลผู้รู้ทวองโลกุตระธรรมนั้น ทั้งสองอย่าง คือโลกุตระที่ถูกรูกับ  
บุคคลผู้รู้เป็นอันเดียวกันในความหมายชั้นใน ในมาธยมิก เป็นการถูกต้องกว่าที่จะพูดว่า  
ปรัชญา การรู้ทวอง (โลกุตระ คือ พระนิรวาน) นั้นเป็นพระนิรวานอยู่ในตัวเอง

## ๔. อภิปญา

โลกุตตระ (นิรวาณ) ในตัวเองเป็นธรรมที่ไม่มีอะไรกำหนดหมาย (ศูนฺย) ไม่มีชนิดของความคิดใด ๆ จะใช้กับธรรมนั้นได้ มันเป็นอภิปญา คือความไม่รู้ซึ่งปกปิดโลกุตตระไว้ด้วยสิ่งสวดยสดงงามในโลก ที่คนเรามาพบด้วยประสพการณ์ธรรมดา อภิปญาเป็นสาเหตุของการเกิดปรากฏการณ์ของโลกลสมมติ ถ้าพระนิรวาณเป็นโลกของปรมาภิปญฺ์ อภิปญฺ์ก็เป็นของสวดยสดงงาม (สวดยสดง) คือ อภิปญฺ์นั่นเองเป็น สวดยสดง

อภิปญาซ่อนความจริงจากเรา และในฐานะนี้เองอภิปญาสร้างความจริงออกมา ศาสตรจารย์พุทธให้คำจำกัดความของอภิปญาว่า การไม่รู้ความจริงและการรู้ผิดนั้นชื่อว่า อภิปญา ดังนั้น หน้าที่สองประการของอภิปญาคือ ๑ ทำหน้าที่ปกคลุมปิดบัง (อวรณ) ได้แก่การปกปิดความจริงซึ่งมีทั้งหลาย และ ๒ ทำหน้าที่สร้างสรรค์ได้แก่สร้างอาการที่ไม่จริงให้เกิดขึ้น (อสุคชยาปน) หน้าที่ทั้งสองประการนี้ เกี่ยวกับความเชื่อเรื่องอภิปญาของเวทาคณะ ซึ่งเชื่ออำนาจสองประการของอภิปญาคือ ๑ อำนาจทางปกปิด (อวฤติ) และอำนาจทางก่อให้เกิดการสร้างสรรค์ (วิเกชป) หน้าที่สองอย่างนี้เกี่ยวพันกันในภายใน การปกปิดความจริงจะไม่สามารถเกิดขึ้นได้ถ้าไม่มีการเกิดขึ้นของอาการที่ไม่จริง ความไม่จริงเข้าแทนที่ความจริง ถ้าไม่มีการรู้ถึงสภาพที่แท้จริงของสวดยสดง ความรู้ผิดก็เกิดขึ้นไม่ได้ สมมติว่าเรามีความรู้ที่แท้จริง ความไม่รู้ก็จะเริ่มคนไม่ได้

ธรรมชาติที่เห็นง่าย ๆ ของอภิปญาในมาธยมิกประกอบด้วยความโน้มเอียงทมิฬเป็นสัจฉานในการสร้างความดำริในใจ (สังกल्प) ความจริงเป็นสภาพที่กำหนดหมายไม่ได้ (ศูนฺย) การพยายามจะเห็นความจริงโดยใช้ความคิดนั้นก็กลับเป็นอภิปญา ตัวอย่างเช่นการเห็นปรมาภิปญฺ์ว่าเป็นอาตมมัน หรือเป็นแต่เพียงธรรม คือ อาการของอาตมมัน ซึ่งถือว่าเป็นสสาร ว่ามันหนักเท่านั้นหรือมันมาก ว่าเป็นของเที่ยง (คำสวดยสดง) หรือการ



ชาติศูนย์ (อุจฺเจต) ว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่ (อสุตฺติว) และไม่มีอยู่ (นาสุตฺติว) เป็นต้น เป็นแบบบางแบบของการเห็นผิด (วิปรยาส)

อภิชยาสำหรับนิกายไวภวชิกระและเสถียรานิกะ ได้แก้การเห็นว่าเป็นหนึ่งเพียง และแผ่กว้างอยู่ทั่วไป บนสิ่งทั้งหลายจริง เป็นสิ่งที่มีมากที่เปลี่ยนแปลงและมีอยู่เฉพาะ ในนิกายทั้งสองนี้ ปริมาณตั้งเป็นอันเดียวกัน กรรม คือ อากาโรเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ อภิชยา คือ สัตกายนอก (สัทกายนอก) ประกอบด้วยความไม่เที่ยงความไม่มั่นคง (อนาคม กรรม) บนความเห็นความมั่นคงและเป็นอันเดียวกัน (ระหว่างชีวิตกับ พรหมนซึ่งเห็นผิด) ยกตัวอย่างเช่น การเห็นเปลวไฟ หรือทำนายว่าเป็น อันเดียวกัน ในเวลานั้น อภิชยา มีลักษณะตรงข้าม ปริมาณตั้ง คืออาตมณที่ ไม่เคยเปลี่ยนแปลง อาตมณเป็นอันเดียว (กับชีวิต) ตลอดเวลา และไม่มีความเป็นนานา หรือความต่างกัน อภิชยาประกอบด้วยการทำความแยกกันระหว่าง 'เรา' และ 'ท่าน' และสิ่งทั้งหลายเป็นอันเดียวกันแยกจากกันไม่ได้ และปราศจากความแตกต่างกัน ทุกชนิด ในวิชฌานวาทะ ปริมาณตั้ง คือ วิชฌาน ซึ่งปราศจากร่องรอยของสิ่งอื่น ที่จะเข้าประจันหน้า วิชฌานบริสุทธิ์ (วิชฌานปติมาตฺตว) เป็นสภาพที่ไม่มีความเป็นสองระหว่างผู้รู้และสิ่งรู้ (ครุททว) อภิชยาเป็นอาการปรากฏของวิสัยภายนอก ในฐานะเป็นภาวะที่มีอยู่เป็นอิสระจากใจ ซึ่งความจริงแล้ว จิตและวิสัยภายนอกเป็น อันเดียวกัน

สำหรับมารชยมิก มิใช่แต่ความต่างกันแม้แต่ความเหมือนกันก็เป็นอภิชยา ความจริงปริมาณตั้งมิใช่หนึ่งหรือมากกว่าหนึ่ง มิใช่ความเที่ยงและความไม่เที่ยง มิใช่ วิชฌานและวัตถุภายนอกจากวิชฌาน ทั้งสองสิ่ง (วิชฌานและวัตถุนอกวิชฌาน) สัมพันธ์กันและมีความไม่จริงเท่ากัน ความจริงสูงสุดเป็นสิ่งที่กำหนดแน่นอนไม่ได้ อย่าง แท้จริง ความพยายามที่จะทำให้วิชฌาน (วิชฌาน) และวัตถุนอกวิชฌานเป็น อันเดียวกันกับภาวะ (ความเป็น) ความแปรเป็น วิชฌาน เป็นต้น เป็นวิกัลปะ คือเป็นกรรมติดปรุงแต่งทางจิต ท่านอาจารย์นาคคารุณกล่าวไว้ว่า 'ถ้าการตั้งสิ่งที่ไม่เที่ยง

เป็นของเที่ยงเป็นความเห็นผิด ทำให้การถือสิ่งที่ตนถือว่าเป็นของเที่ยงจึงไม่เป็นความเห็นผิดด้วยแล้ว

ในนิยายอาภิธรรมิกะ เวทานตะ และวิชฎานวาทะ การถือเฉพาะหรือทางแห่งการเห็นปรมาตตลัจ เป็นอวิชา อย่างที่ได้แสดงแล้วข้างบน ลัทธินิกายเหล่านั้น มีความเห็นแยกกันในสิ่งที่พวกเรารู้ว่าเป็นอวิชา สำหรับมาชยเมก ท่านอาจารย์ปรัชญากรมศึกกล่าวว่า 'ความรู้ (พหุธิ) ได้มีรากฐานอยู่บนปรมาตตลัจ พหุธินี้เป็นสภาพของวิคัลปะ (วิคัลปะส่วภาว) คือ จันตนาการ และวิคัลปะทั้งปวงเป็นอวิชา เพราะอวิชาว่าสิ่งที่ไม่มีจริง (อวสตุครหิตวาท) เพราะฉะนั้น ท่านปรัชญากรมศึกจึงกล่าวว่า 'วิคัลปะ ตามสภาพของมันเองเป็นอวิชา'

สำหรับนิกายอาภิธรรมิกะ สัตถภาพุชฎิ (การเห็นว่าตัวตนมี) เป็นอวิชา สำหรับนิกาย วิชฎานวาทะ พหุพหุชฎิ หรือ วัชชชฎิ (การเห็นว่ามีวัชชอยู่ภายนอกต่างจากจิตหรือวิญญาณ) เป็นอวิชา สำหรับนิกายมาชยเมก พุชฎิ คือความเห็นทั้งหมดข้างบน เป็นอวิชา เป็นทฤษฎิ หรือ เป็นกัลป์นาง และกัลป์นางเป็นการคิดนึกตกแต่งใหม่ลักษณะขึ้น ซึ่งความจริงไม่มีอยู่ในปรมาตตลัจ

ในการรักษาพหุธิและอวิชาให้มีฐานะเท่ากับ ท่านจันทรกัรศึกกล่าวว่า 'อวิชาเกิดจกการไม่ตั้งใจไว้โดยแยบคาย (อโยนิโส มนัสการ) จิตที่กวัดแกว่งไม่สามารถรวมเป็นจุดเดียวกันต่อสิ่งทั้งหลายเฉพาะหน้า แต่จะไต่ยธินไปจากอารมณ์หนึ่งไปสู่อีกอารมณ์หนึ่งเหมือนผีเสื้อ อาการทำให้เกิดการเปรียบเทียบ การแยก การทำให้เป็นอันเดียวและการประคตประคองสิ่งทั้งหลายเข้าด้วยกัน คือ เป็นการมองเห็นสิ่งทั้งหลายสัมพันธ์เกี่ยวของกับอีกสิ่งหนึ่ง การมองเห็นสิ่งทั้งหลายสัมพันธ์เกี่ยวของกัน เป็นการเห็นแต่อาการภายนอกที่เบนมายา อีกนัยหนึ่ง ปรัชญาเป็นจุดรวมของความสงบใจ

๑. ลนคฺเชย นิลุมภิกฺขวํ ยถิ คุราโห วิปฺรยช; อนิลุมภิกฺขยํ คุรทา: สุนฺเชย ถิ น วิปฺรยช: มค.  
๒. พหุธิ: สํวฺจสิริยฺสตีติ. สรฺวา หิ พหุธิราตฺมยนฺนิราตฺมหนเตยฺยา วิคัลปะส่วภาวโร วิคัลปะสฺจ สรฺววชิณฺยสฺสวภาวโร; อวสตุครหิตวาทฺ ๒ ทาท 'วิคัลปะ: สฺวชเมวาชมวิทฺยารูปํ ตฺว: อธิ พจอบ.

(นิรวิกल्प ชฎาน) เมื่อปรัชญาเกิดขึ้น เราจะมองเห็นสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง (ปรัชญา ขตาทมมรุตํ ปรัชานาติ)

อภิชยาไม่มีเบื้องต้น เพราะว่าไม่มีขอบเขตกำหนดว่าเกิดก่อนหรือเกิดทีหลัง การเกิดขึ้นของสังสารวัฏ สังสารวัฏไม่สามารถมีโดยไม่มีอภิชยา และบริวารของอภิชยา คือกิเลสทั้งหลาย ถึงแม้ว่าอภิชยาจะไม่มีเบื้องต้น แต่มันมีที่สุด ไม่มีใครค้านได้ว่า สิ่งที่ไม่เป็นเบื้องต้นจะต้องเป็นสิ่งไม่มีที่สุดด้วย เมื่อกิเลสถูกสร้างขึ้นมาจากต้นไม้อันนี้ ต้นไม้ไม่เกิดมาจากเมล็ด เพราะฉะนั้นจึงไม่รู้วามีใครเกิดก่อนใคร แต่ทั้งพืชและเมล็ดพืช อาจจะทำลายโดยไฟหรือเหตุอื่น ๆ ในทำนองเดียวกัน อภิชยาและกิเลสอื่น ๆ ซึ่งเป็นรากเง่าของโลกีย์โลก อาจจะถูกทำให้สิ้นไป โดยการบรรลุปรัชญา คือปัญญาอันรู้แจ้งเห็นจริง

อะไรเป็นสภาพที่แท้จริงของอภิชยา อภิชยาเป็นสภาพที่มีอยู่หรือไม่ อภิชยาเป็นความจริงหรือไม่จริง พวกสังขนิยมพอใจเชื่อว่า สิ่งทั้งหลายที่เกิดขึ้นไม่จริงไม่สามารถเป็นสิ่งที่ไม่เป็น (มี) จริงด้วยมันเอง ภาพที่เห็นในฝันอาจจะไม่มีอยู่จริง แต่การฝันและภาวะที่กระตุ้นใจให้ฝันเป็นของจริง ถ้าอภิชยาเป็นของไม่จริงหรือไม่อยู่จริง อภิชยาจะเป็นสาเหตุให้เกิดอาการ บำราศทางวัตถุในโลกได้อย่างไร โดยการกล่าวอย่างนี้ ไม่เพียงแต่อภิชยาเท่านั้นที่เป็นของจริง ยังมีสาเหตุที่ให้เกิดขึ้นจริง ๆ แม้ในลัทธิสัมบูรณ์นิยมของวิชญานวาทะ จิตถูกมอบให้ทำหน้าที่ภายในที่แท้จริงสองอย่าง คือ ให้เกิดความเศร้าหมองเป็นเบื้องต้นแล้ว ภายหลังให้มีความบริสุทธิ์ การกล่าวเช่นนั้นมีความหมายว่า การไม่หลุดพ้นและการหลุดพ้นเป็นความจริงปรมาตม การปฏิบัติทางจิตจะเป็นไปไม่ได้ ถ้าไม่ได้พิจารณาความจริงปรมาตมเหล่านั้น การถูกผูกพันหรือความไม่หลุดพ้นมีสาเหตุมาจากอภิชยาและกิเลสอื่น ๆ การที่อภิชยาเป็นเหตุของความไม่หลุดพ้น เป็นขบวนการของความจริงปรมาตม ความไม่จริงไม่สามารถส่งอิทธิพลอะไร ๆ ได้ ความแยกกันระหว่างไวภาษิกะ และวิชญานวาทะในเรื่องนี้ คือสำหรับวิชญานวาทะ ความเศร้าหมองและความบริสุทธิ์เป็นหน้าที่ภายในของใจ ในขณะที่ไวภาษิกะ ถือสิ่ง

ทั้งสองว่า เกิดจากเหตุปัจจัยภายนอกของใจ อย่างไรก็ตามทั้งสองเห็นพ้องกันในการ  
ถือว่า ขบวนการเป็นความจริงของปรมาตม์

ความเห็นของมารขมิกมีว่าความไม่จริงปรมาตม์ เป็นมายา ถ้าอภิปาเป็นความ  
จริงปรมาตม์ผลิตผลของอภิปาจำเป็นต้องเป็นความจริงปรมาตม์ด้วย ถ้าเป็นดังนี้จะไม่  
มีปัญหาเกี่ยวกับการค้านหรือแม้การเปลี่ยน ขบวนการของโลกเราไม่สามารถช่วยความ  
จริงปรมาตม์ ท่านอาจารย์นาการชนแสดงเรื่องนี้โดยภาษาวิหิตน ‘อภิปาที่อยู่ใน  
บุคคลหนึ่งอย่างเป็นส่วนประกอบที่เป็นจริงปรมาตม์ของธรรมชาติของคนคนหนึ่ง คนคนนั้น  
จะตกกิเลสเหล่านั้นได้อย่างไร ใครคนใดคนหนึ่งไม่สามารถสลัดปรมาตม์ซึ่งเห็นได้  
ถ้ากิเลสไม่ได้เป็นของคนใดคนหนึ่ง คนคนนั้นจะสลัดกิเลสเหล่านั้นได้อย่างไร เพราะว่า  
ผู้ที่สามารถสลัดความไม่จริง เป็นคนที่ไม่ได้อยู่จริง สรุปลงได้ว่า กิเลส กรรม วิบาก เป็น  
ปราสาทในอากาศ เป็นภาพหลอนและเป็นความฝัน ดังเหล่านั้นไม่เป็นของจริงเหมือน  
ของที่มีอยู่จริง กิเลสเหล่านั้นมีแต่ฐานทางญาณวิทยาเท่านั้น

เนื่องจากมีความพอใจว่า มีการสังอิทธิพลอย่างแท้จริงโดยอภิปา ในขณะที่  
ความไม่จริงไม่สามารถเป็นสาเหตุให้เกิดสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้ การกลับลำดับของเหตุการณ์  
ที่กล่าวข้างบนบางที่จะเป็นจริง ความไม่จริงสามารถสังอิทธิพลและแม้สิ่งที่ปรากฏเป็น  
ของไม่จริง (มายา) สามารถปรากฏขึ้นและทำหน้าที่ของมันได้ ความเป็นเหตุและผล  
หรือความสัมพันธ์อย่างอื่น ๆ โดยเนื้อหาสาระจะมีได้ระหว่างมายาการต่อมายาการด้วย  
กันเท่านั้น การสัมพันธ์ เป็นเครื่องหมายของความไม่จริง

บรรดาความเห็นทั้งหมด ความเห็นของมารขมิกก็ใกล้เคียงกับความเชื่อเรื่องอภิปา  
ของเวทานตะ เวทานตะเชื่อว่า อภิปาเป็นสภาวะที่มีอยู่ ไม่มีเบื้องต้น และอภิปานี้  
จะถูกทำลายโดยความรู้ ความที่อภิปาเป็นสิ่งที่อธิบายไม่ได้ (อนิรวจนียตว) คือมี  
หรือ ไม่มี (สตุ หรือ อสตุ) อย่างใดอย่างหนึ่ง แสดงว่า อภิปานมีฐานะทาง  
ญาณวิทยาอย่างเดียวกัน เวทานตะถือเหมือนมารขมิก คือ ถือว่า สิ่งที่ไม่จริงไม่มี  
สมรรถนะ คือความสามารถผลิตผล กฎว่าด้วยเหตุและผลมิได้เป็นหลักสำคัญว่าด้วย

ความจริงปรมาตม์ แต่เป็นหลักว่าด้วยความจริง

อย่างไรก็ตาม เวทนานตะอธิบายความคิดเรื่องอภิปิชาโดยให้คำจำกัดความว่า อภิปิชาเป็นฐานที่ตั้ง (อาศรัย) และเป็นวิสัย (วิษย) ของใจ อภิปิชาเป็นของพระพรหม เพราะอภิปิชาไม่สามารถเป็นของสัตว์หมความเฉยและ (เพราะชาติใจ) (ชเท อวณณกฤตยาภาวต) สัตว์หมใจ ซึ่งสามารถมีความรู้ได้จึงจะมีอภิปิชาคือความโง่เขลา สัตว์ดังกล่าวจะต้องเป็นสัตว์ที่มีสติหแต่ชานอยู่ทั่วไปและไม่สามารถแบ่งแยกได้ (นิรวินาศจิตติ) เพราะว่ามีเจกสัตวิ (ชว) บอกลให้ทราบถึงความแยกกัน ซึ่งเป็นหน้าที่ของอภิปิชา จุดมุ่งหมายของความโง่เขลา คือพระหมัน เพราะสิ่งที่เป็นจุดมุ่งหมายของความโง่เขลา จะชกความโง่เขลาออกไปทันทีเมื่อเรารู้ธรรมชาติของมัน อภิปิชาหรือความโง่มีหนึ่งเดียวไม่มีมาก ดับมาจากฐานที่ตั้งของมัน (อาศรัย) และเป็นวิสัย (วิษย) เพราะฉะนั้นอภิปิชาจึงมี วมหนึ่งเดียวแต่เป็นอันเดียวกับกับพระพรหม อภิปิชาทั้งปวงคือความโง่เขลาฐานในตัวเอง และความรู้เป็นความรู้ในตัวเองเช่นกัน

มารยมิก ไม่ยอมถูกลากเขาไปหาปัญหาที่ว่าใครเป็นผู้มีความโง่เขลา เพราะมีความโน้มเอียงในการยกหลักตรงชามชคนหลักที่มีผลดงไว้แล้ว มารยมิกใช้จุดประสงค์ของวิภาชวิธคานความเห็นที่กำหนดไว้แน่นอนแล้ว เกี่ยวกับคนหมความโง่เขลา จุดมุ่งหมายของความโง่เขลานั้นเป็นต้น หลักคานอันนี้ถูกอย่างเหมาะเจาะกับท่าที่ของการไม่ตั้งหลักธรรมอะไร ๆ ขึ้น และการหลัดเลียงจากทฤษฎีทั้งปวงของมารยมิก.

#### ๔. ความจริงสองอย่างและ ‘ชนของปรมาตม์’

โลกุตตระ มีความจริงสองประการ เพราะว่ โลกุตตระนั้นทำความแตกต่างระหว่างสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง และโลกุตตระนั้นปรากฏแก่พระโยคาวจรผู้มองเห็นโลกุตตระนั้น ความเชื่อและความเห็นของตน ปรมาตม์เป็นสภาพที่จริงแท้ดำรงอยู่เป็นแก่นสาร มีสภาพตรงข้ามกับปรากฏการณ์ซึ่งเป็นเพียงมายา ความแตกต่างกัน

มีปรากฏอยู่ในปรัชญาทุกสาขา จิตใจยังไม่เคยอบรมไม่สามารถรู้แจ้งแทงตลอดความจริงได้ และการทำเหยาเหยะก็ไม่สามารถจะสร้างความพึงพอใจให้แก่คนได้

เราไม่สามารถพูดได้อย่างเต็มปากว่า นิยายมาชยิกหรือแม่พระพุทเจ้าพระองค์เองทรงเป็นผู้ริเริ่มแสดงความจริงต่อประการ อุปนิษัทเป็นผู้ริเริ่มแสดงความจริงต่อประการอย่างแจ่มแจ้ง เมื่ออุปนิษัทกล่าวถึงพระพรหมว่าเป็นความจริงของความจริงทั้งหลาย (สคฺยสฺย สคฺยม) และว่าเป็นความจริงประการเดียว ในคำสอนของพระพุทเจ้าก็เช่นเดียวกัน พระพุทเจ้าทรงแสดงความแตกต่างระหว่างพระนิรวาณว่าพระนิรวาณเป็นความจริงชั้นโลกุตตระและปรากฏการณ์เป็นความจริงโดยสัมมติ นิยายอาภิครรมิกะรุ่นเก่าได้ทำความเข้าใจความแตกต่างระหว่างความจริง อันติมะของธาตุต่าง ๆ ซึ่งเป็นวิสัยของปรัชญา และของปรัชญาปติลลิตซึ่งเป็นความจริงโดยสัมมติ (สคฺยสคฺย) แต่มาชยิกเป็นผู้จัด ความจริงทั้งสองประการนั้นให้เป็นระเบียบ และนำไปใช้เพื่อสร้างคัมภีร์และหลักธรรมทางพุทธศาสนาในโอกาสอันสมควร

คัมภีร์ของนิยายมาชยิกทั้งหมดกล่าวถึงความจริงสองประการ คือปรมารตสคฺย และสคฺยสคฺย ซึ่งเป็นหลักสำคัญของนิยาย พระอาจารย์บางองค์เริ่มต้นอธิบายหลักธรรมของลัทธิของตนด้วยการกล่าวถึงความจริงที่แยกกันสองประการ ท่านอาจารย์นาคารชุนกล่าวว่ ‘ผู้ใดไม่รู้ถึงความต่างกันของความจริงทั้งสองประการ ผู้นั้นย่อมไม่รู้จากคำสอนที่แท้จริงของพระพุทเจ้า’ พระอาจารย์ฝ่ายมาชยิกได้พัฒนาคำสอนว่าด้วยความจริงสองประการนี้ในอัฐดาหตริภิก และคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาอื่น ๆ นอกจากลัทธิธรรมปุณทริภิกสูตร สมาริราชสูตรและพระสูตรมหายานคล้าย ๆ กันนี้

ปรมารตสคฺยเป็นความรู้ที่แท้จริง เพราะว่าเป็นความรู้ที่ปราศจากวิถฐรูปอันตคแต่งขึ้น (อกุฏฐริมี วสฺฐฐรูปม) ความคิดประเภทต่าง ๆ และความคิดเห็นแง่ต่าง ๆ บิดเบือนความจริง ความคิดเห็นเหล่านั้นนัจใจของเราให้เห็นสิ่งทั้งหลายในทางที่คับแคบและเต็มไปด้วยอคติโดยไม่รู้ตัว ในขณะที่เดียวกันความคิดเห็นเหล่านั้นไม่สามารถทำให้เรามองเห็นความจริง ปรมารตสคฺยเป็นภาวะที่ไม่มีพุทธิ (คือการคิดหาเหตุผล)

ซึ่งมีค่าเท่ากับสัจจะ คือสัมมตัตถิ์ ความจริงปรมาตถ์พ้นจากความคิดไตร่ตรองจากภาษา และจากกรรมการกระทำที่เนื่องด้วยวสम्मตโลก ในทางกลับกันวิถีของความคิดนึกไตร่-  
 ตรองของภาษาและของกรรมการกระทำเป็นเพียงสัจจะ คือสัมมตัตถิ์ สัมจริงดังคำที่  
 พระอาจารย์ทั้งหลายกล่าวไว้ว่า ‘ปรมาตถัตถิ์เป็นความจริงที่กล่าวแสดงไม่ได้ คิดถึง  
 ไม่ได้ และสอนก็ไม่ได้’

ปรมาตถัตถิ์เป็นจุดมุ่งหมายของประสพการณ์ชั้นในที่สุดของคนฉลาด เพราะ  
 ว่าปรมาตถัตถิ์ปราศจากความกำหนดหมายใด ๆ ทางวสम्मตโลก ปรมาตถัตถิ์เป็น  
 ความจริงชั้นในและละเอียดประณีต จนกระทั่งเราไม่รับรู้ถึงความจริงนั้น

สัจจะ (สัมมตัตถิ์) เป็นความจริงโดยสัมมต เป็นความจริงที่ยอมรับกัน  
 ด้วยโวหารอย่างโลก ๆ จนกระทั่งให้คำจำกัดความของสัจจะไว้ ๓ ประการ คือ  
 ๓ จากเงาของวสम्मต สัจจะ หมายถึงธรรมชาติที่ปกปิดความจริงของสิ่งทั้งหลาย  
 อย่างมิดชิด และทำให้ความจริงปรากฏเป็นอย่างอื่น ในความหมายนี้ สัจจะเท่ากับ  
 อวิชชา ๒ ตัตถะเป็นภาวะที่ปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง (นิรวกल्प, และนิชปรปโยจ)  
 สัจจะอาจหมายความว่า การอิงอาศัยซึ่งกันและกันของสิ่งทั้งหลาย คือมีความ  
 สัมพันธ์กันและกัน ในความหมายนี้ สัจจะจึงเท่ากับปรากฏการณ์ธรรมชาติและมี  
 ลักษณะตรงข้ามกับโลกุตตระ ซึ่งโลกุตตระเป็นธรรมที่ไม่มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกัน  
 ตัวมันเอง คำจำกัดความที่ ๓ คือสัจจะ เป็นธรรมชาติสัมมตกันชน (สัจจะ=สัจจะ)  
 อิงอาศัยกันและกันอย่างที่คนธรรมดาสามัญรับรองกันทั่วไป สัจจะจึงเป็นความจริง  
 ที่ไม่ได้ทำอันตรายแก่สิ่งที่เรารู้เห็นอยู่ในชีวิตประจำวันในโลกปัจจุบัน เพราะความจริง  
 โดยสัมมตนั้น เข้ากันได้กับบัญญัติทางภาษาและทางความรู้ สัจจะของคน สัจจะ-  
 สัจจะ เป็นผู้ฉายความหลงงมงายและความบกพร่องต่าง ๆ ปรมาตถัตถิ์เป็นภาวะที่  
 ไม่สามารถแสดงหมายได้ด้วยภาษา และอยู่ในภาวะที่กล่าวแสดงไม่ได้ คนฉลาดเท่านั้น  
 จึงรู้ด้วยการพิจารณาโดยแยกกาย

ในการเรียกสัจจะว่า ‘โลกสัจจะ’ หมายความว่า มีลักษณะการบางอย่าง

ที่เป็น 'อโลก' คือรู้ไม่ได้ด้วยความรู้อย่างโลก ๆ ได้แก่เป็นของเท็จแท้แก่ความรู้  
 ประจักษ์ กรณีของความรู้ทางตาและความหลงผิดอื่น ๆ ความรู้ที่ได้รับจากประสาท  
 สัมผัสที่ผิดไปจากความจริง เพราะมีสาเหตุมาจากอายตนะซึ่งถูกโรคเบียดเบียนหรือมี  
 ความบกพร่อง ประสพการณ์ที่ได้รับในคราวที่ใจอยู่ในภาวะติดปกติและวิสัยที่ใจเห็นใน  
 ความผันแปรต้น เป็นตัวอย่างของ อโลก หรือ มิดยา สัฏฐิตี ความเห็นผิดอย่างนี้  
 ตรงกับความเห็นผิดที่เรียกในลัทธิเวทนานตะว่า ปราติภาสึกะ วิสัยที่เกี่ยวพันด้วยกาคะ  
 เทชะของโลกประจำวันของเรา ทรงสัมพันธ์ฐานที่สูงส่งอย่างเป็น 'วิสัยที่แท้จริง'  
 ตรงข้ามกับวิสัยที่ปรากฏเป็นมายา ความรู้ผิดอย่างนี้เป็นเหตุผลลงเดิมที่เราต้องจัด  
 วยาวหาริก หรือความจริงอย่างโลก ๆ ที่พบอยู่ในชีวิตประจำวันเป็นความจริงประการ  
 หนึ่ง (ตถยา สัฏฐิตี) แต่มีความหลงผิดที่เราเคยรู้จักปราติภาสึกะ (หรือ มิดยา-  
 สัฏฐิตี ของมารขมิก) ซึ่งให้ความคิดแก่เราในการสงสัยว่า วิสัยที่ประจักษ์ทางอายตนะ  
 ต่าง ๆ ด้วยตัวมันเองอาจเป็นเพียงมายาการ ถ้ามองในแง่ของความจริงสูงสุด อย่างไร  
 กัด มารขมิกไม่ได้รับรองความหลงผิดชนิดปราติภาสึกะ (ของเวทนานตะ) ว่าเป็นชนิด  
 หนึ่งต่างหากของความจริง เพื่อความสะดวกมารขมิกจัดปราติภาสึกะลงอยู่ในพวก  
 สัฏฐิตีลัตถีย (สมมคติลัตถีย) มารขมิกสนับสนุนความจริงสองประการเท่านั้น ไม่เหมือน  
 กับ เวทนานตะและวิชฌยานวาทะ ซึ่งสนับสนุนความจริง ๓ ประการ

เพราะเหตุที่ปรมาภตลัตถียเป็นความรู้ ทกลาวชัดเจนแสดงไม่ได้ ซึ่งในความ  
 จริงสูงสุดนี้ วิสัยหรือผู้รู้ร่วมกันเป็นหนึ่งแยกจากกันไม่ออก (อหวัระ) ปรมาภตลัตถีย  
 จึงไม่ยอมรับความต่างกันหรือชนต่าง ๆ ความรู้อาจแยกให้ต่างกันด้วยหลักใหญ่ ๒  
 ประการ คือ ๑ ความต่างกันของวิสัยที่เป็นอารมณ์ของใจและ ๒ ความต่างกันของผู้  
 เนื่องจากความต่างกันทั้งสองประการนี้ ไม่มีในปรมาภตลัตถีย ปรมาภตลัตถียจึงเป็นแบบ  
 ฉบับเดียว มีธรรมชาติที่ไม่มีความต่างกันภายใน เพราะฉะนั้น ปรมาภตลัตถียจึงถูก  
 เรียกว่า 'ตถตา-ความเป็นอย่างนั้น' 'ภูติโกฏี-ที่สุดของภูติหรือสิ่งที่มีปัจจัยปรุงแต่ง'  
 'ธรรมตา-ความเป็นธรรม' 'ธรรมชาตุ-ธรรมชาตุ' และ 'ศูนยตา-ความเป็นของศูนย'



อีกประการหนึ่ง สัตถุติยอมรับความต่างกันและระดับต่าง ๆ กันของการเห็น  
 ๒๕ หนึ่งอาจจะเป็นไปตามภูมิธรรมของผู้เห็น แม้คนธรรมดาสามัญก็อาจเห็นได้ว่า วิสัยที่  
 เห็นในความฝันเป็นมายา สำหรับนักปรัชญาหรือโยคี วิสัยที่เห็นอยู่ในชีวิตประจำวัน  
 คนทั่วไปเห็นว่าเป็นสิ่งเที่ยงและน่านิยมน่าพอใจนั้น อาจเห็นเป็นของไม่เที่ยงและไม่มี  
 แก่นสาร การเห็นของนักปรัชญาหรือของโยคีถูกต้องกว่าการเห็นของคนธรรมดาสามัญ  
 ๒๖ อย่างไรก็ดีการเห็นนั้นอยู่ในขอบเขตของสัตถุติ (สมมติสัง) เท่ากัน แม้ระหว่างโยคี  
 ๒๗ ด้วยกัน อาจจะมีโยคีที่สูงกว่าและต่ำกว่ากัน ทั้งหมดนั้นขึ้นอยู่กับความนิยมของเหตุผล

ความต่างกันระหว่างความจริงสองอย่าง ทำให้มารยาตมิสามารถประติดปะต่อ  
 หลักธรรมต่าง ๆ ของนิกายของตน และมีหลักฐานอ้างอิงจากพระพุทธรูปต่างกันในชื่อที่ตนมี  
 ความเห็นต่างจากนิกายอื่น ๆ แต่ละนิกาย ความจริงของสิ่งทั้งหลาย (คือของชั้นฐ ชาติ  
 ๒๘ อายตนะ) เป็นความรู้ประจักษ์อย่างโลก ๆ มิใช่เป็นความจริงอันนิมิต พระพุทธองค์  
 ๒๙ ทรงแสดงหลักธรรมเหล่านั้น เพื่อสอนให้ถูกต้องกับความสามัญด้านของตน พวกที่  
 ๓๐ เรียนอภิธรรม ถ้อยง่าย ๆ คือถ้อยทั้งหมดถูกจัดแจงปรุงแต่งและตั้งทออาศัยซึ่งกันและกัน  
 ๓๑ ว่าเป็นความจริงสูงสุด พระพุทธเจ้าทรงสอนหลักธรรมว่าด้วยชั้นฐ ชาติ อายตนะ เพื่อ  
 ๓๒ ให้เป็นก้าวต่อไปในการวางเป้าหมายไว้สำหรับความเข้าใจคำสอนชั้นสูงในขั้นสุดท้าย ใน  
 ๓๓ ความจริงสูงสุด สิ่งทั้งหลายมิได้เป็นสิ่งมีมามาก หรือเป็นสิ่งเกิดดับเป็นขณะเหมือนอย่าง  
 ๓๔ ที่พวกเรียนอภิธรรมสอน

ความจริงปรมาัตตเป็นธรรมที่ไม่สามารถกำหนดได้แน่นอน แต่ก็ยังมีทางที่จะใช้  
 ๓๕ อูบายที่เหมาะสมสำหรับคนแต่ละคนในกรณีแวดล้อมที่สมควร เพื่อให้บุคคลนั้นบรรลุ  
 ๓๖ ถึงความจริงอันนิมิต ไม่ชอบเขตหรือขีดจำกัดสำหรับจำนวนหรือธรรมชาติของอูบาย  
 ๓๗ วิธทางธรรม ซึ่งอาจจะใช้เพื่อให้ได้บรรลุความจริงอันนิมิตนั้น ข้อควรคำนึงมีอยู่ว่า  
 ๓๘ อูบายวิธนั้นจะต้องเหมาะสมกับอุปนิสัยและความต้องการของโยคาวจร เหมือนยาที่เหมาะสม  
 ๓๙ แก่โรค ที่กล่าวนี้เป็นอูบายเภสัชคือความฉลาดในอูบายการสั่งสอนสัตว์ของพระ-  
 ๔๐ พุทธเจ้า มีผู้เปรียบพระพุทธรูปว่าเหมือนแพทย์ที่ชำนาญผู้ยกยาศึกษาใหญ่กับ

สัมภูฐานและความรุนแรงของโรคแก่ผู้บวช พระพุทธเจ้ามิได้ทรงวางยาขนานเดียวสำหรับคนทั่วไปเหมือนอย่างหมอเถื่อนชอบทำ คือใช้ยาขนานเดียวสำหรับแก้สารพัดโรค พระองค์ทรงเทศน์ว่าด้วยความไม่มีตัวตน (ในราตมยะ) สำหรับเป็นเครื่องแก้ทิฐิของคนที่ยึดถือว่า มีตัวตนตามหลักกรรม (ของพราหมณ์) ที่สืบนานาน พระองค์ทรงให้หลักว่าด้วยความจริงของตัวตนและการติดต่อของกรรมและผลของกรรม ซึ่งเป็นขยายอนพิชแค้นที่มักสงสัยและพวกที่เป็นวัตถุนิยมจัด สำหรับคนที่ได้บรมจติมาพอสมควร พระองค์ทรงสอนว่า 'ไม่มีทั้งตัวตนและอาการปรากฏของตัวตน' พระองค์ทรงใช้ธรรมะที่เหมาะสมตามชนิดของโรคที่จะต้องได้รับการเยียวยารักษา

ท่านอาจารย์นาคราชกล่าวว่า "พระพุทธองค์ทรงสอนความจริงเกี่ยวกับ 'เรา' และ 'ของเรา' อย่างเป็นธรรมอันจำแนกถึงเป็นชั้นๆ ชาติ อายุ ตระ ด้วยมีพระประสงค์อยู่ในพระทัย อีกแห่งหนึ่งว่า (บางคราว) พระพุทธองค์ทรงรับรอง (ความมีอยู่ของ) ตัวตนหรือ (บางคราว) ทรงปฏิเสธ (บางคราว) ทรงรับรองและปฏิเสธ (บางคราว) ไม่ทรงทำทั้งสองอย่าง ตามควรแก่โอกาส"

ไม่ใช่แต่ความรู้ของคนธรรมดาสามัญเท่านั้น แต่ความเห็นทางปรัชญาชั้นสูงที่มีอยู่ในระบบปรัชญาของความคิดต่าง ๆ ก็เห็นคล้ายตามกัมมฐานะและความสำคัญของหลักกรรมของมาชยิกในข้อที่ว่าด้วยสัมมตัตถ์และปรมัตถ์ดี แต่ที่น่าแปลกมาก คือเราพบจิตใจของนักเขียนฝ่ายมาชยิกที่ไม่อดทนพหุต่อลัทธิปรัชญา และหลักกรรมของฝ่ายพราหมณ์ จันทรกัทธิประณามหลักกรรมของฝ่ายพราหมณ์ว่า เป็นของไม่จริง แม้จะมองจากสัมมตัตถ์ หลักกรรมของพราหมณ์เป็นมิตยาถั่วถุติ (มิจนาศัมมตติ) สำหรับจันทรกัทธิ

เหตุผลในเรื่องนี้ว่า ไม่มีพุทธศาสนิกชนคนไหนรับรู้เรื่องอาตมันในแบบไหนๆ ของฝ่ายพราหมณ์ พวกเขามองไม่เห็นอาตมันแม้ในแง่ของความจริงโดยสัมมตติ เพราะพุทธศาสนิกชนเห็นว่า อาตมันเหล่านั้นเป็นของไม่เที่ยงเกิดดับอยู่เดี๋ยวและมองเห็นในแง่เป็นเหตุเป็นผลอาศัยกันเกิดขึ้นของสิ่งทั้งหลาย ฝ่ายลัทธิเวทาคะเช่นกัน ไม่สามารถ

รับรองความเห็นของพุทธศาสนา แม้ในอาณาจักรของความจริงโดยสัมมติ ถึงแม้ว่า  
เวทนานตะจะรับหลักการของต่างขยะและนยาจะว่าเป็นความจริงในทางโลกสัมมติ

ความเห็นของท่านภาววิเวก ผู้เป็นพระอรธฤถาจารย์คนสำคัญของนิกาย  
สรวตันตรมารยมิก เป็นความเห็นที่ได้รับการยกเว้นจากค่าง้าวข้างบน ถึงแม้ว่าเราจะ  
บรรยายละเอียดเพียงเล็กน้อยของลัทธิตะและความคิดของท่าน แต่ความคิดนั้นน่าสนใจ มรชย-  
มารดส์ครหะของท่านเริ่มด้วยความจริง ๒ ประการ (คือปรมารดและส่วฤตส์ตย์) และ  
ดำเนินต่อไปด้วยการแบ่งย่อยความจริงสองประการนั้น ปรมารดส์ตย์เป็นนิษประบัญญัติ  
(ไม่เกี่ยวข้องกับโลก) และยอมรับปรมารดส์ตย์ ๒ ชนิด คือปรยายปรมารด-ความจริง  
สูงสุดที่ยังสามารถแสดงได้ด้วยคำพูด และอปรยายปรมารด - ความจริงสูงสุดที่  
ไม่สามารถแสดงได้ด้วยคำพูด (ปรยายหิตะ) และพ้นแล้วจากเครื่องกำหนดหมาย  
อย่างโลก ๆ โดยประการหังปวง (สรวปรปญจ วรหิตะ) อปรยายปรมารดส์ตย์ตรง  
กับปรมารดของท่านอาจารย์นาคารชุนและจันทร์กัรติ ปรยายปรมารดมี ๒ ประการ  
คือ ชาติปรยาย วสตุ ปรมารด (ปรมตถทยงมวสตุหะลลชช) และชนมโรชปรมารด  
(ปรมคตทไมมีชหะลลชช) เนื่องจากท่านภาววิเวกไม่ได้อธิบายความจริงอันต้น ดู  
เหมือนว่าผู้แต่งจะรวมความจริงข้อหนึ่งนั้นลงในความเห็นของเดียรถย เช่นของลัทธิตะ  
ต่างขยะเป็นต้น ความคิดเรื่องพระนิพพานของฝ่ายหินยานว่า เป็นสภาวะธรรมที่ดับ  
อย่างสิ้นเชิงจากสังขาร และภาวะมีเป็นทุกอย่าง ดูเหมือนจะหมายถึง ชนมโรชปรมารด  
ท่านอาจารย์ภาววิเวกแบ่ง ส่วฤต (สัมมติสัจ) เป็น ๒ คือ ตถยาส่วฤตและ  
มิตยาส่วฤต คือสัมมติสัจที่ปรากฏแก่ประสาท และที่ไม่ปรากฏแก่ประสาทสัมผัส  
มิตยาส่วฤตแบ่งเป็น ๒ คือ ๑ สิ่งที่ปรากฏเป็นแต่เพียงความคิดที่จะรู้ได้ เช่นมายา-  
การหรือสิ่งที่สำคัญผิดจากเชือกและ ๒ สิ่งที่ปรากฏผิดจากความจริงเช่นการเห็นผิดทางตา  
เป็นต้น ในการเห็นพระจันทร์ส่องดวงหรือเห็นท่อนไม้คดงอในน้ำ ลักษณะที่น่าสังเกต  
ในการแบ่งความจริงของท่านภาววิเวก คือการแบ่งอย่างอิสระโดยการรับรองสิ่งสัมบูรณ์  
สูงสุด (โลกตตระ) ของปรัชญา ฝ่ายพราหมณ์และฝ่ายหินยานว่าเป็นปรมารดส์ตย์

ด้วยเหมือนกัน ท่านจันทร์กรติอาจไม่รับรองการแบ่งน

เป็นความรู้ใหม่ที่พบว่า ท่านอาจารย์นาครชุนและจันทร์กรติทั้งสองท่านสละ  
 ความเห็นว่าด้วยอนิจจตาของนิกายอภิธรรมิกะทั้งหลาย โดยกล่าวว่าหลักอนิจจตาที่ใช้  
 อธิบายปรากฏการณ์ธรรมชาติได้ไม่เป็นที่น่าพอใจ ท่านอาจารย์นาครชุนกล่าวว่า  
 จะไม่มีการกระทำทำไม่มีผู้ทำ หรือในทางกลับกันจะไม่มีการกระทำ ถ้าไม่มีการกระทำ ท่าน  
 อาจารย์เรียกพวกอภิธรรมว่า พวกคนที่ไปไม่รู้จากความหมายที่ถูกต้องของคำสอนของ  
 พระพุทธเจ้า พวกที่ถือความจริงแท้ของอาตมมันว่า เป็นภาวะหรืออาการต่างหากจาก  
 อาตมมันเป็นคนโง่อย่างแท้จริง ถ้าไม่มีอาตมมันต่างหากจากภาวะหรืออาการ ก็จะไม่  
 ภาวะหรืออาการต่างหากจากอาตมมัน ถ้าเหตุและผลไม่เป็นอันเดียวกัน (ตัดการยวาทะ)  
 มันก็จะไม่ต่างจากกัน ความจริงฐานะทั้งสี่ของมารชุนมักได้รับการพัฒนาด้วยกาวิพากษ์  
 อย่างเข้มงวดของความเห็นข้างถือหลักอนิจจตาฝ่ายเดียว จากนิกายอภิธรรมิกะ เพราะ  
 หลักเรื่องขงมีภาพอกหนาหนิง เท้ากับหน้าทีแสดงข้างบนซึ่งแสดงให้เห็นอยู่ในสัมมตติ-  
 โลก

ในทำนองเดียวกัน จันทร์กรติติเตียนว่า นิกายอภิธรรมิกะไม่ได้แสดงภาพของ  
 สัมมตติโลกอย่างเพียงพอ ถ้า นิกายอภิธรรมิกะพยายามที่จะแสดงวยาواهرกัตถ์ คือ  
 ความจริงที่ใช้ได้ และสัมมตติกันจริงในโลก นอกจากภาวะที่เกิดดับเป็นขณะ นิกาย  
 อภิธรรมิกะจะต้องรับรองกรรมและผู้ทำกรรม 'ในการถือว่ามีกรรมโดยไม่มีผู้ทำกรรม  
 ความเชื่อเช่นนั้นเป็นการเชื่อตามคำร่ำ พวกนิกายอภิธรรมิกะผู้เชื่อว่า 'มีสภาวะธรรม  
 ทั้งหลาย โดยไม่มีอาตมมัน' เป็นผู้ประสพความล้มเหลวในการเข้าใจคำสอนที่แท้จริง  
 ของพระพุทธเจ้า

ในความพยายามที่จะวิพากษ์ความเห็นของนิกายไวภาษิกะ และเสถียรานติกะอัน  
 ว่าด้วย ความมีอยู่แต่เพียงคุณสัมมตติหรืออาการของสสาร แต่ไม่มีภาวะที่รองรับ  
 คุณสัมมตติเหล่านั้น ท่านจันทร์กรติกล่าวว่า การเชื่อเช่นนั้นประทุษร้ายต่อทางแห่งความ  
 คิดและภาษา เป็นความล้มเหลวที่จะให้ภาพที่แท้จริงของโลกประจักษ์ หนึ่งไม่สามารถ

ถือว่า เป็นความจริงต่อสิ่งขจรธรรม ท่านจันทร์กรติกกล่าวต่อไปว่า 'หลักของนิกาย  
 เสาศรานติกะว่าด้วยความรู้ประจักษ์ว่าเห็นเป็นเพียง ส่วลักษณะ คือเป็นลักษณะเป็น  
 ตัวของตัวเอง โดยไม่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับความรู้ พนเดิมและลักษณะเกี่ยวพันอย่าง  
 อื่น ๆ นั้นไม่ถูกต้องกับหลักตรรก ความคิดเช่นนั้นจะต้องทิ้งไป เพราะที่ใช้ไม่ได้กับ  
 ความรู้ประจักษ์ที่ยอมรับกัน เช่นความรู้ประจักษ์ที่ได้จากการเห็นโต๊ะ หยอกหน้าทอย  
 ต่อหน้าเรา เป็นต้น ถ้าพวกเสาศรานติกะจะพอใจจริง เราได้เห็นหยอกหน้า ในความ  
 หมายถึงอุปมา คือพูดเปรียบเทียบตามหลักของเสาศรานติกะ ไม่มีหยอกหน้าอยู่เหนือ  
 คุณสมบัติ เป็นความจริงเท่ากันที่พูด ไม่มีคุณสมบัตินอกจากสาระวัตถุ ดังนั้นการ  
 รู้เห็นประจักษ์ถึงคุณสมบัติ (ของสาระวัตถุ) นั้นเอง จะต้องถือว่าเป็นความหมายเชิง  
 อุปมา คือพูดเปรียบเทียบให้เห็นคุณสมบัตินั้น จากแง่ของปรมาภตัตตยหิง  
 หยอกหน้าและคุณสมบัติ (ของหยอกหน้า) เช่นเงินเป็นต้น ไม่ได้ถูกเห็นจากแง่  
 ของโลกียัตตย หรือวยวหาริกัตตย คือความจริงที่ได้จากความรู้ประจักษ์ เราจะต้อง  
 รับรองการรู้ประจักษ์ต่อสาระวัตถุ เช่นหยอกหน้าเป็นคนว่า มีจริง ๆ เพื่อให้ครอบคลุม  
 ไปถึงความรู้และวิสัยทั้งหมด มารขมิกรรับรองแหล่งหรือบ่อเกิดแห่งความรู้ที่แท้จริง  
 ๔ ประการ คือ ๑ ประคยักษะ ความรู้ ที่ได้จากกรกระทบกันของอายตนะภายในและ  
 อายตนะภายนอกแลวรเห็นจริง ๆ ๒ อนุมาน ความรู้ ที่เกิดจากการอนุมาน ๓ อุปมาน  
 ความรู้ ที่เกิดจากการเปรียบเทียบ และ ๔ ศัพท์ะ ความรู้ ที่เกิดจากการอ่านคัมภีร  
 มารขมิกรรับรองแหล่งหรือทางแห่งความรู้ ๔ ประการนี้ เท่ากับของลัทธินายยะ ซึ่ง  
 ความรู้ ๔ ประการนี้ ขัดกับความเห็นทางพุทธศาสนาที่ยอมรับประมาณ ๒ เท่านั้น  
 คือ ๑ ประคยักษะ และ ๒ อนุมาน ซึ่งความรู้ ที่ได้จากทางทั้งสี่งนเข้ากันได้กับวิสัย  
 ที่แตกต่างกัน ๒ ประการ คือส่วลักษณะ วิสัยหมเฉพาะและสำมานยลักษมะ วิสัยที่  
 ทวีไป

ในเรื่องเหล่านี้ มารขมิกรปรากฏว่าเป็นคนเก่งที่สุดในเรื่องโลกียัตตยของสสาร

วัตถุ ของอาการที่กว้างขวางและที่สัมพันธ์กันของความรู้ประจักษ์ หลักของมาชยัมภิกตรง  
 ซ้ำกับหลักของพวกอาภิธรรมิกะ ผู้ตัดสินความจริงทางโลกียสัจยทั้งเสียดวย หลักที่แท้จริง  
 ของมาชยัมภิกว่า มาชยัมภิกรับรองความจริงของสัจยัตถิย (สัมมติสัจย) ของสัจยาร  
 วัตถุและอาการเปลี่ยนแปลงของสัจยารวัตถุนี้เป็นต้น แต่ไม่รับรองสิ่งเหล่านั้นว่าเป็น  
 ปริมาตรสัจย ฐานะของคานท์ เหมือนกับมาชยัมภิก คือคานท์รับรองความจริงทางโลก  
 สัมมติ หรือทางความรู้ประจักษ์ของสิ่งต่าง ๆ (เช่น เทศะ กาล สัจยารวัตถุเป็นต้น)  
 ถึงแม้ว่า สิ่งเหล่านั้นเป็นความคิดทางโลกุตตระอันอยู่เหนือโลกียโลก (ไม่จริง)

ในเรื่องเกี่ยวกับโลกุตตระ หลักธรรมว่าด้วยความจริงต้องอย่างตู่เหมือนจะมี  
 การตีความหมายผิด มิใช่มีวิสัยอยู่สองชั้น หรือสองชุดที่จะใช้กับความจริงต้องประการ  
 ซ้ำบน ไม่มีเงในการเรียกความจริง ต้องอย่างนั้น อย่างหนึ่งเรียกว่า สัจยัตถิ อัก  
 อย่างหนึ่งเรียกว่า ปริมาตร ความจริงทั้งต้องอย่างอาจต่างกัน แต่ความจริงอย่างหนึ่ง  
 ไม่ใช่เป็นความจริงน้อยกว่าอีกอันหนึ่ง ท่านอาจารย์ฝ่ายมาชยัมภิกได้ชี้ให้เห็นแล้วว่า  
 ความสัมพันธ์ระหว่างโลกุตตระ (นิรวาน) กับโลกียะ มิใช่เป็นอย่างอื่น แต่แท้ที่  
 จริงโลกุตตระ ถ้ามองโดยผ่านกรรมวิธีของกรคิดหาเหตุผล (แบบต่าง ๆ ของความ  
 คิด) ก็จะเป็นโลกียโลกนั่นเอง และโลกียโลก ซึ่งปราศจากแบบต่าง ๆ ของความคิด  
 ที่ผิดเหล่านั้นเป็นโลกของโลกุตตระนั่นเอง โลกุตตระเป็นความจริงประการเดียว ใน  
 ทำนองเดียวกัน สิ่งทั้งหลายถูกจัดเข้าในรูปแบบสองประการ เกี่ยวกับวิธีการรู้ ดัง  
 เหล่านี้ของเรา คือแบบหนึ่งเป็นตตวะ ไต่แกความรู้ที่ถูกต้อง และอีกแบบหนึ่งเป็น  
 ความรู้ผิด สิ่งหนึ่งและสิ่งเดียวกันอาจเป็นทตงของความรู้ถูกและรู้ ผิดอย่างใดอย่างหนึ่ง  
 เราจำเป็นต้องรับรอง การเปิดเผยตัวของความรู้ที่ถูกต้องนั้นว่า เป็นความรู้จริง ตาม  
 ความเป็นจริงแล้ว มีความจริงประการเดียวเท่านั้น คือปริมาตรสัจย (เพราะว่ามี  
 ความจริงอันเดียว คือโลกุตตระหรือพระนิรวาน ความจริงประการอื่นเรียกว่า ความ  
 จริงตามไวยาหารของโลกของคณธรรมตาสามัญ ความจริงตามสัมมติ บัญญัตถิของโลกลัน  
 เป็นความไม่จริงในสายตาของความจริงสูงสุด สัจยัตถิย คือความจริงที่เราสัมมติเชื่อ

กัน เพราะอำนาจอภิวินัย มันเป็นความจริงแค่สัมมติโลกนเท่านั้น ความจริงสูงสุด ไม่กลับกลายเป็นความเท็จจากแง่ของลัทธิสัจนิยม แต่ในการประพฤติปฏิบัติอย่างธรรมดาสามัญของเรา เราไม่ค่อยสนใจความจริงสูงสุด มาชยัมภิกและลัทธิสัมบูรณ์นิยมอื่น ๆ เช่น เวทาคิน หรือวิษณูยานวาทิน ไม่ได้กล่าวถึงสัมมติสัจหรือ โลกียสัจของสิ่งที่เป็นวิสัยภายนอกของใจ แต่ลัทธิเหล่านั้นยอมรับเพียงความรู้ สักทคนธรรมดาสามัญ รู้กันแพร่หลาย

ทุกถ้าวางบน เป็นการตอบอย่างตรงไปตรงมาต่อข้อคำถามที่กุมาริละภิกษุจะยกขึ้น คำนในโคลกวารติกะ กุมาริละภิกษุจะกล่าววว่า ลัทธิสัจนิยมไม่สามารถเป็นความจริงชนิดหนึ่ง เพราะว่า ไม่มีลักษณะที่สาธารณทั่วไปแก่ลัทธิสัจนิยมและปรมาภคสัจนิยม ซึ่งโดยลักษณะทั่วไปที่เหมือนกัน ๆ กันนั้น เราอาจจะแบ่งความจริงเป็นสองอย่างดังกล่าว ถ้าลักษณะนั้นเป็นสัจ คือความจริง มันไม่อาจเป็นลัทธิ (สัมมติสัจนิยม) ถ้าลักษณะนั้นไม่เป็นจริง (มฤชา) มันจะเป็นความจริงได้อย่างไร มีความจริงแต่เพียงหนึ่งเดียวเท่านั้นคือ ปรมาภค และลัทธิสัจนิยมไม่ได้ขอแบ่งส่วนเฉลี่ยของความจริงนั้น ลัทธิเป็นความจริงที่หลอนใจบุคคลให้เห็นเป็นจริงเป็นจริง เราต้องยอมรับความจริงเช่นนั้น เพราะความไม่รู้ (อภิวินัย) แต่มาชยัมภิกไม่รับรองความจริงดังกล่าว

เราจะต้องเข้าใจว่า อริยสัจทั้ง ๔ ประการรวมอยู่ในความจริงสองประการ นิโรธสัจนิยมในฐานะเป็นพระนิรวาณ จึงเป็นปรมาภคสัจนิยม อริยสัจอีก ๓ ประการรวมทั้ง มรรค รวมอยู่ในลัทธิสัจนิยม แม้แต่มรรคคือทางที่ท้าวให้รู้ คำนันตามถึงพระนิรวาณ ที่ได้รับการยกย่อง และเป็นทางให้ถึงความบริสุทธิ์หมดจด ก็ยังรวมอยู่ในลัทธิสัจนิยม แม้กระทั่งผลทั้ง ๔ ก็ยังอยู่ระหว่างลัทธิสัจนิยม ปรชญาปารมิตาก้าวไปไกลถึงขนาดกล่าวว่า แม้ความเป็นพระพุทธเจ้าเป็นดังหลอกหลวงเหมือนความฝันหรือมายา ถ้ามีสิ่งใดสิ่งหนึ่งสูงกว่าความเป็นพระพุทธเจ้านั้น เราก็คต้องประกาศสิ่งนั้นว่าเป็น ลัทธิสัจนิยม เหตุผลมีว่า ขอบเขตของลัทธิสัจนิยมมีขอบเขตของความนึกคิดและวาทะที่แสดงร่วม

กันกับความรู้อย่างลึกซึ้งกันและความเป็นสองชนิดใดชนิดหนึ่ง

ถ้าเราไม่สามารถเข้าใจว่า สัจจะและปรมาตมัตถ์เป็นความจริงสองชนิด เพราะว่าการปรมาตมัตถ์เท่านั้นเป็นความจริงประการเดียว การตีความหมายหลักธรรม ว่า มีชั้นต่าง ๆ ของสัจจะหรือความจริงเป็นการไม่สมควร เราไม่อาจถือว่า สัจจะหรือสัจจะ เป็นความจริงน้อยกว่า เป็นความจริงบางส่วนหรือเป็นความจริงที่ไม่สมบูรณ์ และว่า สัจจะหรือสัจจะต้องการให้เพิ่มลักษณะการอื่น ๆ ลงไป เพื่อให้เป็นความจริงสมบูรณ์ โลกุตตระ (นิรวาณ) ในนิกายมาธยมิกมิได้ถูกสร้างขึ้นจากสิ่งเฉพาะ ๆ อย่าง มิใช่ เป็นการสังเคราะห์หรือสรุปรวมของลักษณะการต่าง ๆ และที่สั้นย่อ ๆ เข้าด้วยกัน โลกุตตระและโลกียะต่างกัน ด้วยปริมาณมิใช่ด้วยคุณภาพ ความคิดเรื่องชั้นหรือขนาดต่าง ๆ ใช้ได้กับโลกุตตระและโลกียะ เมื่อสิ่งที่จะใช้กับความคตินั้นสามารถวัดปริมาณได้ และเมื่อความคตินั้นเพิ่มขึ้นหรือลดน้อยลง เมื่อมีการเพิ่มและลดต้นลงของสภาวะ ธรรมทั้งหลาย การรับรองเรื่องขนาดหรือชั้นต่าง ๆ ของความจริง ก็คือการลดความ แยกกันระหว่างความจริงและความเท็จให้อยู่ในขนาดหนึ่ง คือความจริงใหญ่กว่าสมบูรณ์ กว่า ในขณะที่ความเท็จเล็กกว่า และไม่สมบูรณ์ ความจริงมีมากกว่าความเท็จ หลัก ชำขนทำให้ต้องยกเลิกความต่างกันด้วยคุณภาพของความจริงและความเท็จ สัจจะหรือสัจจะเป็น ความเท็จอย่างสิ้นเชิง และไม่มีส่วนไหนของสัจจะหรือสัจจะที่ถือว่าเป็นปรมาตมัตถ์

บางคนอาจถามว่า ถ้าสัจจะหรือสัจจะจะต้องถูกยกเลิกอย่างสิ้นเชิงและไม่คงไว้ใน ปรมาตมัตถ์เลย ทำไมจะต้องเสียเวลาคิดถึง สัจจะหรือสัจจะ? เราควรสนใจแต่ปรมาตมัตถ์ อย่างเดียว แต่เราจะสามารถทำอย่างนั้นได้โดยไม่ต้องพึ่งพาอาศัยสัจจะหรือสัจจะ (วชฺชวาทริกสัจจะ) เลยหรือ? ถ้าเราบ่งหลักมันคงแล้วในปรมาตมัตถ์ ก็ควรจะไม่มี โอกาสหรือประโยชน์จากสัจจะหรือสัจจะ เราไม่ควรจะใส่ใจในความแยกกันของสัจจะหรือสัจจะ ทั้งสอง นั้น อย่างไรก็ดี เราควรที่จะเข้าใจและพิจารณาเห็นปรมาตมัตถ์เป็นอย่างดี ทำให้เบาบาง เมื่อเราจัดสัจจะออกจากใจได้แล้ว ความคิดของเราจะดำรงอยู่กับความจริงสูงสุดอย่าง ไม่รู้สัจจะ และอย่างไม่มีเบื้องต้น ความจริงสูงสุดจะต้องถูกเปิดเผย ค้นพบและรู้ว่า





ประสงค์ของเฮเกิลหมายถึงการรวมตัวเป็นเอกภาพของสภาวะธรรมทั้งหลายอยู่เป็นอาการเดียวกัน โดยเฉพาะเป็นสิ่งเคราะห์ที่คงที่ เพราะโลกุตระนั้นไม่ยอมให้อาการต่าง ๆ กัน รวมตัวกันเป็นกลุ่มก้อน ตามเวลาที่เปลี่ยนไปและตามการย้ายตำแหน่งของการนั้น

หลักธรรมว่าด้วยความจริง ๒ ประการ ไม่เพียงแต่ทำให้มาชยมิถ สามารถประมวลทัศนะต่าง ๆ ไว้ด้วยกัน ด้วยการกำหนดประมาณและด้วยวิธีการนำไปสู่โลกุตระเท่านั้น แต่ยังสามารดสังเคราะห์และวัดคุณค่าของตำหรับตำรา และหลักธรรมต่าง ๆ ได้อีกด้วย โดยอาศัยหลักของปรมาตมัตถ์และวชิราวหาริกัตถ์ (สัมมตัตถ์) เราอาจแบ่งความสัตย์ออกเป็นสอง คือเป็นนิตารุต และเนยารุต คัมภีร์ที่ว่าด้วยวิถีทางมรรคาและความจริงแท้ของสิ่งนและสิ่งน (คือว่าด้วยความจริงของวัชร์ ชาติ อายุตนะ และอาตมันเป็นต้น) เป็นเนยารุต เราจะต้องไม่ถือว่า สิ่งนจริงตามด้วยวัชร์ ธรรมเหล่านั้นเป็นเพียงความหมายโดยอ้อม (อาภิปรายิก) เท่านั้นและจะต้องเป็นรองแก่คัมภีร์ หรือตำราที่กล่าวถึงโลกุตระ โดยวัชร์ที่แสดงความหมายเชิงปฏิเสธ หรือทางถ้อยตอนและให้ปล่อยวางอย่างสิ้นเชิง ส่วนนิตารุตไม่เกี่ยวข้องกับหนทางหรือมรรคา เป็นเครื่องดำเนินไปสู่ความสันตสุข แต่เป็นตีผล คือเป็นจุดหมายปลายทางเสียเอง นิตารุต เป็นความหมายแรกที่ดี (คือหมายถึงปรมาตมัตถ์โดยตรงทีเดียว) อไทวตะเวทานตะ จัดแบ่งศรัทธาเหมือนกัน คือแบ่งเป็นปราและอปรา

ความแปลกกันของคัมภีร์ที่กล่าวถึงความสัตย์ทั้งต้อง แสดงถึงลำดับและความเป็นหมวดหมู่ของหลักธรรมทางพุทธศาสนา ถ้าไม่มีความแปลกกัน ๒ ประการนี้ ก็จะมีการขัดแย้งกัน ที่ไม่รู้จบเกี่ยวกับการรับรองคัมภีร์บางเล่มและความสำคัญหยกให้แกคัมภีร์นั้น ๆ ความสำคัญและหลักธรรมที่อธิบายไว้ในคัมภีร์เหล่านั้น จะมีเหตุผลน่าฟังก็ต่อเมื่อได้อาศัยแนวของความจริง ๒ ประการนี้

มาชยมิถศาสตร์ทั้งสันอาศัยรากฐานของความแปลกกัน ระหว่างพระสูตรที่เป็นนิตารุตและเนยารุต ท่านอาจารย์จันทร์กรติแถลงเรื่องนไว้อย่างชัดเจนว่า ท่านอาจารย์นาคคารชนได้นิพนธ์มาชยมิถศาสตร์ เพื่ออธิบายความแปลกกัน ๒ ประการนี้ คำของ

ท่านอาจารย์จันทร์ทิพย์หมายความว่า การวัดคุณค่าจะทำได้โดยมองจากแง่ของ  
โลกุตระธรรม ตัวฤๅติสัถย์หรือเนยารุณมีความสำคัญเพียงเป็นมรรคาเครื่องดำเนินไปถึง  
ปรมาภรตสัถย์



เจ้าพนักงานหอสมุด

## บทที่ ๑๐

### วิภาวິธี และ ความหลุดพ้น (นิรวาณ)

#### ๑. ความคิดเรื่องความหลุดพ้น

ความหลุดพ้นคือความเป็นอิสระจากความทุกข์ เป็นการขจัดความทุกข์ทั้งที่กำลังเกิดขึ้นและจะมีมา ความทุกข์ทำให้เกิดความปั่นป่วนแก่ความหวังและความตั้งใจ เราทุกคนปรารถนาและอยากได้แต่ความสุข เราอาจจะมีอิสรภาพอย่างสูงสุดในการปรารถนาอยากได้แต่สิ่งที่ดีอันจะนำความสุขมาให้ แต่สิ่งที่เราได้อาจไม่สอดคล้องกับความปรารถนาของเราได้ มีน้อยที่สุดที่มันไม่เป็นไปอย่างที่เราปรารถนา ความไม่สมดุลงันในส่วนผู้ปรารถนา คือ เกิดความทุกข์ขึ้น เหตุเกิดของความทุกข์ คือ ความอยากได้ ความโกรธเราร้อนและความยึดถือด้วยอำนาจอุปาทาน ความหลุดพ้นเป็นการบรรลุดังภาวะของการหมดความอยาก ภาวะนั้นเป็นภาวะทางลบ คือ การบรรเทาเบาบาง แต่มีใช้เป็นทางสร้างบุญหรือความดีอื่น ๆ ความหลุดพ้นนั้นมิใช่ทางแห่งบุญสัมภาระ คือการสร้างบุญ และบุญสัมภาระนั้นไม่จำเป็นสำหรับการบรรลุดังความหลุดพ้น แต่บุญสัมภาระเป็นหนทางมิใช่เป็นที่สุดทางเสียเอง ตามหลักของมาชยนิกรการยึดถือด้วยอำนาจอุปาทานอาศัยวิถีก็เกิดขึ้น เรารู้สึกพอใจรักใคร่ต่อสิ่งที่เราเข้าไปกำหนดค่าของสิ่งนั้นสิ่งนั้น ด้วยความคิดนึกของเราเอง การคิดอย่างนี้เป็นงานสร้างของใจอย่างเดียว มันมิได้เป็นความจริงสักนิด ความหลุดพ้นหรือพระนิรวาณเป็นการสิ้นไปแห่งกัลป์นาทั้งปวง ในการสรุปลักษณะสำคัญของข้อปฏิบัติทางจิตท่านอารยเทวะ ให้ลักษณะสำคัญของข้อปฏิบัติทางจิตนี้ว่า 'อิสระหรือถ้อยถอนสิ่งทั้งปวงไป' 'การงดเว้นจากความชั่วในเบื้องต้น การเปลื้องตนจากความเห็นว่ามีตัวตนในท่ามกลาง และการระงับกรรมทั้งปวงในที่สุดเป็นขั้นต่าง ๆ ของข้อปฏิบัติทางจิต'

ความหลุดพ้นเป็นขบวนการของการถอยถอยหรือเป็นการขจัดความไม่รู้และกิเลส  
ทั้งหลาย ด้วยวิธีที่เป็นวิธีที่สามารถทำให้เราบรรลุถึงพระนิรวาณ พระนิรวาณนี้เป็น  
สภาพเนื่องด้วยจิตใจ ถ้าพระนิรวาณนั้น จะสามารถบรรลุถึงด้วยการพอกพูนสังสม  
(บุญ) พระนิรวาณก็จะไม่เป็นที่สุดท้าย การพอกพูนบุญจะเพิ่มกองบุญ ให้สูงขึ้น ๆ จน  
ไม่มีกำหนดในขนาดที่จะพองกเห็นได้ การพอกพูนสังสมบุญ ซึ่งมีเงื่อนไขว่าจะต้องมี  
เหตุพิเศษ ช่วยในการพอกพูนนั้น ก็จะเป็นการไม่เที่ยง ความยาวของเวลาก็ยังไม่  
ข้อแม้ การพอกพูนสังสม (บุญ) จะเรียกหาความถนัด และความพยายามพิเศษ บุญที่  
ให้ผล จะทำคนแต่ละคนให้ผิดแผกกันไป ความหลุดพ้นหรือพระนิรวาณ ไม่ได้รับรอง  
ขนาดต่าง ๆ (ของบุญ) หรือบุคคลพิเศษต่าง ๆ ความหลุดพ้นหรือพระนิรวาณนั้น  
เป็นสภาพเสมอกัน และทั่วไปแก่บุคคลทุกคน ศัมภีร์ของมาชยเมก พุดถึงสภาพว่า สมตา  
(ความเสมอภาคกัน) สัตว์ทั้งหลายไม่ว่าจะมีฐานะ และคุณธรรมต่างกันอย่างไร  
'เป็นผู้มีความเป็นพุทธ อันเป็นคุณธรรมสูงสุดได้แก่พระนิรวาณ อันไม่มีเหตุปัจจัย  
ปรุงแต่ง' เสมอกัน สัตว์ทั้งหลายมีเชื้อของปัญญาเครื่อง ครุสรู้และตถาคตครุส อยุ่ทวณ  
ศัมภีร์อุตรคินตริระ กล่าวเรื่องโดยอ้างข้อความจาก 'ตถาคตครุสสูตร' ว่า  
'สัตว์ทั้งปวงมีความเป็นพระพุทธเจ้าอยู่ภายในความซื่อเป็นใจนี้? พระวรกายของพระ-  
พุทธเจ้าผู้ประเสริฐแผ่ซ่านอยู่ทั่วไป  
พระนิรวาณมีหนงเฉยเวทนา ไม่มีส่วนที่ผิดแผกแตกต่าง หนอเนอของความ  
เป็นพระพุทธเจ้ามีอยู่ในสัตว์ทั้งหลาย  
เพราะฉะนั้น การที่สัตว์ทั้งหลายมีความเป็นพระพุทธเจ้าอยู่ในตัวเองจึงเป็น  
ความจริงอยู่เสมอและชวักลปาวสาน  
อีกแห่งหนึ่ง ท่านอสังคกะกล่าวว่า 'อากาศธาตุ ธาตุคืออากาศ มีอยู่ทั่วไป  
ทุกหนทุกแห่ง เพราะปราศจากความคิดนึกปรุงแต่งทางใจอย่างสิ้นเชิง ฉะนั้นใด สัตว์ที่  
ปราศจากมลทินของธรรมชาติทางใจครอบงำสิ่งที่มีอยู่ทั้งหมดนั้นนั้น'

การปฏิบัติทางจิตเป็น ทางแห่งวิสุทธิ และเป็นการจัดนิรวาณและศีรพกิเลส

ที่ปกปิดความจริงไว้ ถึงแม้ว่าสัตว์ทั้งหลายจะมีธาตุของพระอยู่ในตัวทุกคน ถึงกระนั้น  
 สัตว์เหล่านั้นมีความบริสุทธิ์หมดจดต่าง ๆ กัน ตามชั้นภูมิ เราจะต้องไม่คิดว่า ทาง  
 ดำเนินเส้นทางฝ่ายชาติบรรพชา ทางนั้นสั้นและบรรลุได้โดยง่าย คัมภีร์ปรัชญาปารมิตา  
 กล่าวถึงหน้าที่ของพระโพธิสัตว์ว่า ยากลำบาก ต้องใช้ความอุตสาหะพยายามอย่างสูง  
 และยากที่จะทำให้บริสุทธิ์บริบูรณ์ได้ ต้องใช้ความพยายามอย่างเข้มงวดที่สุดซึ่งต้อง  
 ทำติดต่อกันไป สันกลบหนาบไม่ได้ (อัสเวยฺย กลฺลป) ข้อความข้างบนมิได้หมายความว่า  
 ความชั่วและกิเลสทั้งหลาย เป็นสภาวะที่เกิดเป็นครั้งคราวเท่านั้น ไม่ว่าความชั่วและกิเลส  
 เครื่องเศร้าหมองเหล่านั้นจะตั้งอยู่นาน และใหญ่โตสักปานใด พระโพธิสัตว์ สามารถ  
 ขจัดกิเลสเหล่านั้นอย่างสิ้นเชิงด้วยปรัชญาคือปัญญาเครื่องรู้แจ้งแทงตลอด อำนาจสูงสุด  
 ของสติปัญญาที่เหนือความดำริ เป็นหลักเบื้องต้นของมารยมิถในการปฏิบัติเพื่อความ  
 หลุดพ้น การใช้ความดำริหรือเจตนาจำนงที่ผิด ๆ เป็นเหตุของความทุกข์ ความชั่วหรือ  
 ความดำริที่ผิด ๆ เป็นผลของความไม่รู้จักความจริง การขจัดความไม่รู้จะทำลายความชั่ว  
 ทุกชนิด คือ ความชั่วขั้นสูงได้แก่การถือมั่นอย่างใดอย่างหนึ่ง ความชั่วขั้นกลางได้แก่  
 กิเลสที่เข้าใจให้เศร้าหมองและความชั่วขั้นต้นได้แก่ความทุกข์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับทางกาย

ตามแนวคิดที่กล่าวมาทั้งหมด เราจะพบแนวคิดที่ใกล้เคียงกับมารยมิถจากแนว  
 ของ อโหวตะ เวทานตะ เท่านั้น โมกษะหรือความหลุดพ้นของเวทานตะมิใช่ การระ  
 หรือผลของ (ความพยายาม) อย่างใดอย่างหนึ่ง โมกษะนั้นเป็นภาวะที่เป็นไปตาม  
 ธรรมชาติของจิต มีการทำลายอวิชชา เราอาจกล่าวได้ว่าเราได้บรรลุถึงความหลุดพ้น  
 ในความหมายที่จัดการถ่ายถอนความโง่เขลาไปแล้ว โมกษะไม่ได้รับรองว่ามีชั้นภูมิ  
 ต่าง ๆ ทั้งไม่รับรองการเปลี่ยนแปลงของโมกษะนั้น ในทางตรงกันข้ามที่ใดมีชั้นภูมิ  
 ต่าง ๆ ที่นั่นเป็นสังสาร (วัฏ) สำหรับ เวทานตะ และมารยมิถทั้งสอง ปัญหาพื้นฐาน  
 คือปัญหาเกี่ยวกับความรู้ การรู้ความจริงก็คือการพ้นจากสังสาร (วัฏ) ทันที

๑. พรหมภาวสจ โมกษะ: — ความเป็นพรหมนั่นเองเป็นโมกษะ. - พุรหุสสุตฺตภาษ. 30/06/2565

## ๒. ความหลุดพ้นทางใจ

ความหลุดพ้นที่มากมายและปรัชญาอันเฉลียวฉลาด ๆ หยิบยกขึ้นเป็นจุดหมายสูงสุด คือ ความหลุดพ้นทางใจ ความหลุดพ้นทางใจนี้ต่างกับความหลุดพ้นชนิดอื่น ๆ ความหลุดพ้นหรืออิสรภาพ ๔ อย่างคือ อิสรภาพทางวาจา ทางการสมาคม ทางการบูชาบิณฑบาต และ ทางความต้องการ เป็นอิสรภาพอย่างโลก ๆ การบรรลุถึงอิสรภาพหรือความหลุดพ้นเหล่านั้นเป็น ทางดำเนิน มิใช่เป็นความดีสุดท้าย อย่างดีที่สุด ความหลุดพ้นเหล่านั้นจัดเตรียมความสะดวกไว้สำหรับคณะบุคคลหรือปัจเจกชน เพื่อให้ได้บรรลุถึงจุดหมายที่สูงที่สุด อิสรภาพบางอย่างแสดงถึงความพอใจ ส่วนตนหรือเอียงไปข้างใดข้างหนึ่ง อิสรภาพหลายอย่าง แม้ไม่ทั้งหมดควรแก่การดำเนินทีเดียว อิสรภาพหรือเสรีภาพในการพูดจา อย่างที่คนปัจจุบันนิยมชมชอบกัน ซึ่งใช้ ในรูปของหนังสือพิมพ์หรือการปราศรัย ส่วนใหญ่เป็นการโฆษณาชวนเชื่อเป็นเครื่องมือ พอกพูนประโยชน์ส่วนตัวยิ่งขึ้น คนแต่ละคนหรือคนในชาติสร้างสัมมาอาชวะ และจับอาวุธเข้าทำการรุกรานคนอื่นหรือประเทศอื่น เพราะมีความมุ่งหมายจะให้คนพ้นจากความกลัวอย่างเดียว เหตุการณ์อย่างนี้เกิดขึ้นอยู่ในยุคปัจจุบัน และไม่ต้องชี้ให้ต่อหาเหตุผลที่ใหนอีก ในทางปฏิบัติทุกชาติทำความผิดในเรื่องนี้ ในการดิ้นรนเพื่ออิสรภาพหรือเสรีภาพจากความต้องการ เราอาจทำร้ายหรือทำลายคนหรือชาติที่อ่อนแอกว่า เสรีภาพที่ใช้เพื่อประโยชน์แก่มนุษยชาติ หรือเพื่อสรรพสัตว์ที่ด้อยกว่าแสดงว่าต้องเป็นเสรีภาพที่ปราศจากกิเลส ปราศจากความเห็นแก่ประโยชน์ตนโดยคำนึงถึงตัวเองเป็นใหญ่ เสรีภาพเหล่านั้นหมายถึงเสรีภาพทางใจ และคนแต่ละคนสามารถหลุดพ้นทางใจได้ทุกคนไม่เลือกชาติชั้นวรรณะ

เราอาจจะให้คำจำกัดความที่เหมาะสมแก่เสรีภาพทางใจนี้ มีลักษณะบางอย่างที่กำหนดหมายให้รู้ลักษณะของเสรีภาพทางใจนี้ คนที่หลุดพ้นทางใจจะมีบุคคลลักษณะคงที่ในระดับหนึ่ง คือ ไม่วุ่น ๆ ลง ๆ ในบุคคลเช่นนั้นจะไม่มีการแบ่ง





ถึงความใหญ่โตและความเข้มข้นของความทุกข์ เขากลับนิยมชมชอบว่าความทุกข์  
 เกิดขึ้นชั่วคราว และสามารถแก้ไขได้โดยใช้อุบายวิธีธรรมดา ๆ ในการปฏิบัติตาม  
 ความคิดข้างบน คุุณห์สัดชนใช้มาตรการต่าง ๆ ที่เขาพอจะหาได้ในชั้นต่าง ๆ มูลเหตุ  
 หนึ่งแห่งแรกสำหรับการถอนหัวใจ คือ การตระหนักถึงความเข้มข้น และความ  
 แฝงวางเป็นสากลของ ความทุกข์ ภาวะของความทุกข์ไม่เป็นสุขเป็นตัวอย่างของเวทนาที่  
 อาจเกิดขึ้นแก่เราเสมอไป การรับรู้ถึงความทุกข์จะไม่สมบูรณ์ นอกจากว่าความรู้นั้น  
 จะรู้เลยไปถึงความทุกข์ในยัตติชาติ และที่จะมีมาในอนาคตอย่างไม่ชอบเขตกำหนด  
 เราจะต้องรู้ถึงสภาวะธรรมที่ไม่แปรผันอันหนึ่งซึ่งเป็นเหตุปัจจัยให้เกิดทุกข์ แม้แต่สัจ  
 ชนสูง เช่น พระราชามหาจักรีและเทวดาทั้งหลายก็ไม่พ้นจากความทุกข์ สิ่ง  
 ปรากฏเป็นความทุกข์เป็นความทุกข์ในชนเริ่มต้นก่อทุกข์เท่านั้นเอง สิ่งปรากฏคล้ายเป็น  
 สัจชนนั้นพาเราให้เกิดความหยาบช้อยาก เพื่อสร้างทุกข์ให้เกิดซ้ำแล้วซ้ำเล่า และถ้า  
 ภาวะอย่างนี้กล่าวทำให้เกิดความกระทบกระทั่งในใจ ความโกรธจะเกิดขึ้นต่อผู้ที่เข้ามา  
 กัดทางขวางหน้า อุปาทานและความหลงมกมายก็จะเกิดตามมา นั่นคือสัสสาร (วิฏฐ)

ปรัชญาอันเดียวที่ลึกลับเริ่มต้นว่าด้วยเรื่องทุกข์ เส้นขนานของด้านสติปัญญา  
 คือ ปัญญาที่แจ่มแจ้งแห่งคลอคลึงความจริงของอภิปยา การรู้ความจริงเกี่ยวกับอภิปยาเป็น  
 ความรู้ที่ทำให้เรารู้เท่ากัน ความจริงของสิ่งทั้งหลาย และทำให้เรารู้จักตัวเราเอง  
 การรู้เท่าทันความทุกข์ทำให้เราเลิกยึดถือความนิยมอย่างใด ๆ และทำให้ต้องแสวงหา  
 ความจริงที่ยั่งยืน พุทธศาสนาย้ำเสมอในเรื่องความทุกข์ อารยัตติย (อริยัตติจ)

๒ ประการแรกว่าด้วยเรื่องทุกข์ และเหตุให้เกิดทุกข์ (สมุทัย) เรารู้กันอยู่ว่าสังขาร  
 ทั้งหลายในโลกเป็นทุกข์ คือ เป็นทุกข์ที่เห็นดำดาอยู่และที่เป็นทุกข์แอมแฝงอยู่ ความ  
 ไม่สามารถจะหนีพ้นจากความทุกข์ได้อันเป็นกฎธรรมดาของ สิ่งทั้งหลายได้ถูกพิสูจน์  
 อย่างแจ่มแจ้งแก่เราด้วยหลัก ประคตยสมุตปาทะ และการพิสูจน์หลักนั้นด้วยประคตย-  
 สมุตปาทะก็เป็นหีบรับรองแก่พุทธศาสนาทุกนิกาย สายโซ่ของเหตุและผลซึ่งร้อยด้วยห่วง

๑๒ ห่วง เป็นการสืบต่อทุกข้ออันไม่มีสิ้นสุด

มีความทุกข์อยู่จริง แต่เราอาจจะซัดทุกคนได้ เพราะทุกคนมีเหตุปัจจัย  
เกิดขึ้น (ประตัตยสัมมุตปาหะ) ถ้าทุกคนเป็นความจริงที่ไม่อาจซัดเบียดไปได้ และ  
ไม่ได้เป็นผลมาจากอวิชชาและกรรม ความเพียรพยายามของเรา (ในการซัดทุกข์)  
คงจะไร้ผล และชีวิตที่บริสุทธิ์หลุดพ้นจากทุกข์ ก็จะมีไม่ได้ การรับรองหลักเรื่องกรรมว่า  
เป็นรากฐานสำคัญในการสร้างจักรวาลเป็นสิ่งหลีกเลี่ยงไม่ได้ ตั้งแต่แรกเริ่มเดิมที  
พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ อัจฉะทวาทะ (พวกวัตถุนิยม) และอภิริยวาทะ (พวกนิยมตัณ  
หิยม) ว่า วาทะทั้งสองนั้นทำลายหลักกรรม อนึ่ง ตามอธิบายที่ง่ายและดีกว่าอย่างอื่น ๆ  
ในการกำจัดทุกข์ จะไม่มีใครสนใจปรัชญา การรู้วาทะอย่างใด ๆ เป็นการแก้ทุกข์  
แต่กลับเป็นทางผู้มืดให้คนคิดแน่นอนอยู่กับสิ่งดำรงอยู่ และการรู้วาทะปรัชญา คือ ปัญญา  
รู้แจ้งเท่านั้นสามารถกำจัดรากเงาของความทุกข์ เท่านั้นเป็นการเริ่มต้นของการปฏิบัติ  
ทางจิตเพื่อบรรลุถึงความบริสุทธิ์หมดจด

เพราะพิจารณาเห็นว่า โอกาสที่จะปลุกฝังชีวิตที่มุ่งความดีสูง เป็นของยาก  
และมีอุปสรรคมาก ล้าวกในพระศาสนาจะต้องปลุกฝังจิตใจที่มุ่งต่อพระโพธิสัตว์ไว้ในใจ  
แต่เบื้องแรก ข้าจะต้องทุ่มเทความพยายามทั้งหมดต่อควรบรรลุดังโพธิ คือ การตรัสรู้  
และความเป็นพระพุทธเจ้า มารยมิกมีหลักว่า ความหลุดพ้นจะเกิดขึ้นไม่ได้ถ้าไม่รู้จัก  
แห่งตลอดศูนยตาของสิ่งทั้งหลาย

#### ๔ ข้อปฏิบัติฝ่ายปารมิตา

ชฎีปารมิตานยะ คือ ทางแห่งบารมี ๖ ประการเป็นมรรคาให้ถึงความเต็มรอบ  
ของบารมีตามหลักของนิกายมหายาน คัมภีร์ปรัชญาปารมิตาแสดงถึงปารมิตา ๖ น  
โดยเฉพาะในตอนสุดท้าย คือ ตอนที่ว่าด้วย ปรัชญา-ปัญญาเป็นเครื่องตรัสรู้ มรรคา  
ให้ถึงปารมิตาต่างจากข้อปฏิบัติเก่า ๆ ของฝ่ายหินยาน ในลักษณะสำคัญ ๓ ประการ  
คือ ๑ การนำเอาอุดมคติในเรื่องบำเพ็ญตนเป็นพระโพธิสัตว์เข้ามาแทนที่ ความคิด  
เรื่องความเป็นพระอรหันต์ ๒ การยกย่องอธิบายในเรื่องสีกขา ๓ คือ ศีล สมาธิ

บัญญัติให้เป็นปารมิตา ๖ คือ ทาน ศีล ภาวนา วิริย ฌยาน และปรัชญา และ ๓ การแยกชอยชั้นต่าง ๆ ของโลกุตระให้เป็นภูมิ หรือ ระดับต่าง ๆ ของการปฏิบัติ ตามโยคะ เพื่อบรรลุถึงความเป็นพระโพธิสัตว์โดยสมบูรณ์ ความคิดและหลักการข้างบน ปฏิบัติคือมคฺติ มรรคาและผลสุดท้ายในทางปฏิบัติเพื่อความดีทางจิต พร้อมทั้งสร้าง ความเป็นเอกภาพและความกว้างขวางให้เกิดขึ้นอย่างไม่เคยรู้จักกันมาก่อน

๓. ความมุ่งหมายที่จะได้เป็นพระอรหันต์เป็นอุดมคติที่สูงที่สุดของพุทธศาสนาฝ่าย หินยาน ความคิดเรื่องนรกแทนที่ด้วยอุดมคติด้านความหวังที่จะได้เป็นพระโพธิสัตว์ ความเป็นพระอรหันต์เป็นอุดมคติที่ต่ำกว่าในด้านความมุ่งหมายเพื่อบรรลุถึงความดีทุกข โดยสิ้นเชิงซึ่งเป็นที่ฝ้ายข้างด้ายถอน (ความทุกข์เหล่านั้น) อย่างเดียวการดับทุกข์ (เกลชวารณ นิเวฤตติ) และการเข้าถึงพระนิรวาณ อย่างที่ฝ่ายหินยานเข้าใจเป็น ภาวะที่ว่างเปล่า คือ เป็นสภาวะศูนย์จริง ๆ ฝ่ายพระโพธิสัตว์มุ่งความเป็นพระโพธิสัตว์ อย่างสมบูรณ์ เพื่จะได้ดำรงอยเป็นสัจธรรมบารมีอันเต็มรอบและเป็นสัจธรรมอย่าง ที่สุด (ens perfectissimum) สัจธรรมหลายเป็นอันเดียวกับพระพุทเจ้า และโพธิคือ การตรัสรู้เป็นสภาวะที่มีอยู่ในตัวของสัจธรรมหลายแล้ว แต่การตรัสรู้จะเกิดขึ้นได้ โดยอาศัยปฏิบัติตามมรรคาเป็นเครื่องตรัสรู้ ความคิดที่กล่าวข้างบนเป็นอุดมคติฝ่าย หินยานถึงความเป็นเอกภาพของสัจธรรมหลายผู้ดำรงอยู่อย่าง เป็นพระพุทเจ้าด้วยกันทุกองค์ ออกประการหนึ่ง พระอรหันต์พอใจแต่เพียงการบรรลุถึงความหลุดพ้นเฉพาะตัว ท่านไม่ ได้สนใจหรือเอาใจใส่ต่อสวัสดิการของคนอื่น อุดมคติเรื่องความเป็นพระอรหันต์เฉพาะ ตน ๆ พัวพันอยู่กับความเห็นแก่ตัว และมีความหวาดกลัวแฝงอยู่ภายในว่าโลกจะจับตัว ท่านไว้ถ้าท่านยังชินรืออยู่ในโลกนานเกินไป ฝ่ายพระโพธิสัตว์ถือว่าความหลุดพ้นจาก ทุกข์ของคนอื่นเป็นความดีของตนด้วย ท่านยังรับการเข้าสู่พระนิรวาณ ถึงแม้ว่าท่าน สมควรจะเข้าสู่พระนิรวาณเพียงไรก็ตาม เพราะท่านพอใจโดยการเลือกของท่านเองใน การที่จะยอมทนลำบากเพื่อสัจธรรมหลายแมกระทั่งสัจธรรมข้านดาตลอดเวลาอันยาวนาน พระ โพธิสัตว์ถูกกระตุ้นด้วยความคิดมุ่งจะสร้างประโยชน์สุขให้เกิดแก่บุคคลอื่น หรือเพื่อ

บาเพญฺญกรณียกิจเพอบุคคลอื่น จำเต็มเต็มจนเมอบุคคลนั้น ปรารถนาเป็นพระโพธิสัตว์  
 ทงนม ใ้ว่าพระโพธิสัตว์ไม่สามารถบรรลถึงความหลุดพ้น ถ้าสัตว์อื่น ๆ ยังไม่ได้บรรล  
 ถึงความหลุดพ้นเช่นเดียวกัน ถาถ้อยงาน หลกการเรอองพระโพธิสัตว์จะกลายเป็นหลก  
 ทวนเวียนไม่รู้จบ คือ พระโพธิสัตว์ไม่สามารถทำคนอื่น ให้หลุดพ้นโดยไม่ได้ทำตน  
 ให้หลุดพ้นก่อน และพระโพธิสัตว์ไม่สามารถทำตนให้หลุดพ้น โดยไม่ได้ทำคนอื่น  
 ให้หลุดพ้นด้วย แต่แท้ทงจริงมิได้เป็นอัยยงทักถ้าวางบน ความหลุดพ้นจากพระโพธิสัตว์  
 สมบูรณ์ และสำเร็จเสีจ้สันในตัวเอง แต่พระโพธิสัตว์ถอมตัวลงมาเพอຍกสัตว์อื่น  
 ให้สูงถึงระดับของตน ทักถ้าวันเป็นพฤติกรรมตามปกติธรรมดา อันเกิดขึ้นจากความ  
 กรณาปรารถนาคือสัตว์ทงหลายของพระโพธิสัตว์ ความคิดเรอองพระโพธิสัตว์นใดนาความ  
 เชอความภักตมันตอคำสํานาเข้ามาสู่พระพุทศคำสํานา ถาไมม่ความเชอเรอองพระโพธิสัตว์น  
 พุทศคำสํานาก็จะต้งอยุเป็นเพียงหลกกรรมว่าด้วยธรรมจรยยาธรรมดจ ๆ องค์พระพุทศ  
 เจาซงพระโพธิสัตว์จะต้งเป็นในที่สุดเป็นอดมบุคคล เรามความเชอถันว่า ไมม่ร่อรอย  
 ของอหังการ หรือ ตวัอาตมันอยุในองค์พระพุทศเจา มีแต่พฤติกรรม (ของพระพุทศเจา)  
 แต่ไมม่ความยึดถือ ไมม่อะไรในโลกที่พระโพธิสัตว์จะลละไมได้เพอประโยชน์สุขของ  
 คนอื่น พระโพธิสัตว์อุทกชีวิตปัจจุบันและอนาคตของตนอยางไมม่ขยักไว้ในกาว่าเพญ  
 ญกรณียกิจเพอบุคคลอื่นทงหลาย

พระโพธิสัตว์ดำเนินตามเนตติของพระพุทศเจา ต้งมุงตอโพธิ คือ ความตรัสรู้  
 และพยายามสร้างโพธิจิตให้เกิดขึ้น (โพธิจิตโตบาท) ศุณยตา และกรณาเป็นลักษณะ  
 ๒ ประการของโพธิจิต ศุณยตา คือ ปรักษญาได้แก่ปัญญาเป็นเครื่องตรัสรู้ และเป็น  
 อันเดียวกับพระนิรวาณหรืออนติมตัจจ กรณาเป็นพฤติกรรมสำคัญที่แสดงออกเป็นความ  
 หวนใจด้วยจะช่วยเหลือสัตว์ให้พ้นทุกข์ ซงกรณานเป็นคุณธรรมที่แสดงออกอยางชัดเจนของ  
 ศุณยตาในสมมติโลก ถาศุณยตาเป็นธรรมที่อยู่เหนือโลกและเป็นความมุงหมายในการ  
 เข้าถึงอนติมตัจจกรณาก็จะเป็นคุณธรรมภายในที่แผ่ซ่านปกคลุมอยู่ทั่วไป และเกี่ยวซง  
 กับโลกียโลก ศุณยตาเป็นความจริงที่เบนนามธรรมแผ่คลุมทั่วไป ซงเครื่องกำหนดหมาย

30/06/2563

ใดๆ ไม่สามารถใช้กำหนดได้ ทั้งเป็นความจริงอยู่บนพื้นฐานจากความดีและความชั่ว ความรัก และความชัง อารยธรรม และอนารยธรรม ฝ่ายกรุณาเป็นความดี เป็นความรักและพฤติกรรมที่บริสุทธิ์สะอาด ศูนย์ตาเป็นสภาวะที่แอบแฝงอยู่ทั่วไป แต่กรุณาเป็นพฤติกรรมที่แสดงออกให้เห็นได้จริง ๆ พระพุทธเจ้าและพระโพธิสัตว์ผู้ดำเนินตามปฏิปทาของพระพุทธเจ้าดำรงอยู่ระหว่างภาวะทั้งสอง คือ พระบาทหนึ่งยืนอยู่ในโลกุตระภูมิ แต่อีกพระบาทหนึ่งเหยียบอยู่บนโลกียภูมิ ทั้งพระเจ้าและพระโพธิสัตว์เป็นเครื่องหมายของคุณธรรมความดีและเป็นแหล่งหรือต้นตอของคุณธรรมความดีทุกอย่างในโลก โพธิจิตเป็นการรวมปัญญาและเจตน์จำนงเข้าด้วยกัน

คัมภีร์ทางฝ่ายมหายานไม่ได้สรรเสริญโพธิจิตอย่างละเอียดจนเกินไป (ที่จริง) โพธิจิตเป็นรากฐานของความดีทั้งหมด เป็นแหล่งของความอดสัทธิพยาทานทั้งปวง เป็นสรณะที่พึ่งของสัตว์ทั้งหลาย และเป็นทรัพย์ที่หาเงินหาทองได้เป็นดิน เนื่องจากฝ่ายหนึ่งแสวงหารากฐานสำหรับความดีเพื่อสัตว์ทั้งหลาย และฝ่ายหนึ่งพยายามขจัดเบียดเบียนทุกสิ่ง เพราะฉะนั้นความบริสุทธิ์และความดีของโพธิจิตนั้นจึงไม่มีใครสามารถวัดได้ เราจะต้องไม่เข้าใจว่าโพธิจิตเป็นการเตรียมตัวสำหรับอุดมคติอันมีใช้ของโลกๆ ซึ่งไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับปัญหาของโลกปัจจุบัน แม้ในโลกนี้อิทธิพลของโพธิจิตมีมาก เพราะเหตุที่โพธิจิตเป็นรากฐานของการบำเพ็ญกรณียกิจเพื่อผู้อื่น โพธิจิตจึงสร้างความเป็นปึกแผ่นทางสังคมและสร้างความสัมพันธ์อันดีระหว่างมนุษย์

ตามปกติกล่าวกันว่า โพธิจิตมีระยะพัฒนา ๒ ระยะ คือ ระยะที่หนึ่งเป็นระยะเตรียม ซึ่งในระยะนี้สาวกทำความตกลงใจอย่างเด็ดเดี่ยว และตั้งปณิธานมุ่งต่อการบรรลุถึงความเป็นพระพุทธเจ้าอย่างสมบูรณ์ ระยะที่ ๒ เป็นระยะของการเริ่มปฏิบัติ ดำเนินไปตามปณิธานเพื่อให้บรรลุถึงจุดหมายปลายทาง คือ การปฏิบัติบำเพ็ญปารมิตาให้ครบทุกอย่าง ระยะแรกเรียกว่า โพธิประณิธิจิตตะและระยะที่สองเรียกว่า โพธิปรัตถานจิตตะ

เริ่มแรกทีเดียว พระโพธิสัตว์จะต้องตั้งมหาปณิธาน โดยปกติตั้งต่อหน้า

กัลยาณมิตร คือ ผู้ชักจูงในทางดี โดยการแสดงความมุ่งมั่นและความพยายามลงไปใน การนี้ คัมภีร์ทางฝ่ายมหายานให้จำนวนมหาปณิธานไว้ ๓๐ ถึง ๓๒ ข้อ ข้อสำคัญที่สุด คือ พระโพธิสัตว์จะต้องช่วยสรรพสัตว์ให้เพียรพยายามเพื่อให้ได้ตรัสรู้ (โดยตั้งปณิธานว่า) “ขอให้ความร้อนไม่มชอบเขตจำกัดและอุปายเพื่อให้ได้บุญญาเครื่องตรัสรู้ของตนจงเป็นไปเพื่อประโยชน์อันไม่มีที่สุดแก่สัตว์ทั้งหลาย ขอให้สัตว์ทั้งหลายจง ละยานอันเลว (คือสวากยานและบ้างเจกพหุชยาน) เสียแล้วถือเอาเต็มมหายานอันเป็นไปเพื่อ ให้ได้บุญญาตรัสรู้จนยอดเยี่ยม ขอให้สัตว์ทั้งหลายปฏิบัติตามยานของเราจงมั่นคง ในความดีและไม่เกิดในทุกข์คติ ขอให้สัตว์ทั้งหลายผู้ถูกโรคร้ายเบียดเบียน ทิ้งทากจน และโรคพิษงูตายจากโรคร้ายเป็นต้น”

ใคร ๆ ไม่สามารถจะประมาณถึงความสำคัญของมหาปณิธานนี้ได้ มหาปณิธานเหล่านั้น สร้างจุดมุ่งหมายให้เกิดแก่พระโพธิสัตว์อย่างแจ่มแจ้งตลอดเวลา ทั้งช่วยบอกทางที่ไม่ผิด และพลาดจากเป้าหมายให้แก่พระโพธิสัตว์ตลอดเวลาที่ดำเนินตามมรรคาของความเป็นพระโพธิสัตว์นั้น มหาปณิธานเองทำหน้าที่เป็นแรงกระตุ้นแรงให้เกิดความเจริญอดความแก่พระโพธิสัตว์ และช่วยห้ามกั้นความคิดที่ออกนอกทางของความเป็นพระโพธิสัตว์ คนเป็นไปอย่างที่เขาประสงค์ถึงแวดล้อมไม่ได้หล้อหลอมคน แต่คนเป็นผู้หล้อหลอมถึงแวดล้อม บุญญาให้แก่นั่นความจริงเป็นความรู้ ที่เกิดภายในตัวเองสร้างขนและรู้ ได้ด้วยตนเอง ไม่เป็นการพูดเลยความจริงในการกล่าวว่ ธรรมชาติของมหาปณิธานกำหนดลักษณะของผลสุดท้ายที่คนจะได้บรรลุ เหมือนอย่างเมล็ดพืชของความเป็นพระพุทเจ้าได้ถูกหว่านลงในการเปล่งมหาปณิธานแรกที่พระโพธิสัตว์ได้ตั้งขึ้น ปฏิบัติอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นภายหลังเป็นการงอกเงยและเป็นผลของการรักษามหาปณิธานนั้น

การสวดศีลสรรเสริญและการบูชาพระพุทเจ้าทั้งหลายและพระพุทษบุตร (คือพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย) เป็นส่วนสำคัญของโพธิจริยา เราจะต้องถวายทักษิณาทานและทำการบูชาตามแบบพิธีของพราหมณ์ เราจะต้องปลงบาป (ปাপเทศนา) ต่อหน้าของพระองค์ และสวากผู้ภักดีจะต้องวิงวอนขอให้พระองค์ทรงช่วยในการปฏิบัติตามมรรคา

แห่งการเป็นพระโพธิสัตว์ การเข้าใจว่าการบูชาอย่างนบนเป็นการบูชาต่อเทพเจ้าเป็นการเข้าใจผิด พระพุทธเจ้าทรงหลายทรงเป็นเพียงอุคตมคติ เป็นอุคตมบุคคลอันผู้ภักดีจะต้องปฏิบัติไปเพื่อให้บรรลุถึงความเป็นพระพุทธเจ้าบ้างเท่านั้น พระพุทธเจ้าเป็นบุคคลจริงที่กลายเป็นบุคคลในอุคตมคติ ซึ่งความจริงแล้วบุคคลเช่นนั้นปรากฏแต่แก่ตาใจและแก่การเคารพนับถือบูชา การบูชาที่แท้จริง คือ การบูชาตนเอง การบูชาชั้นต่ำเปลี่ยนเป็นการบูชาอย่างสูงอย่างดินเชิง และการบูชาอย่างนี้เป็นสังกรรมอันเดียว พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาชนิด อันติมสังคัลลเทวบูชาขานยม

๒. ดิถีทางพุทธศาสนา มี ๓ ชั้นเท่านั้น คือ คีล สมาริ และปรัชญา ได้แก่การฝึกหัดตัดกาย การทำใจให้สงบและปัญญา หลักปฏิบัติทางฝ่ายปารมิตาใช้แทนดิถีทางทั้ง ๓ ไม่ได้ตรงกันทีเดียว แต่ได้แก้ไขและขยายดิถีทาง ๓ ออกเป็น ปารมิตา ๖ คือ กษานติ วิริยะ ฌยานและปรัชญา หลักปารมิตา ๖ ให้ความสำคัญมากแก่ระยะเตรียมตัวเริ่มแรกในการเป็นพระโพธิสัตว์และเน้นคุณธรรมสำคัญบางอย่างเช่น ทานและกษานติ และบังคับว่า ความเพียรที่ไม่ทอดถอยและอย่างจริงจังเท่านั้นเป็นคุณธรรมจำเป็นในการบรรลุถึงความเป็นพระพุทธเจ้า ตำแหน่งของปรัชญา (ปัญญา) ในฐานะเป็นตัวนำและควบคุมให้เดินไปถูกต้อง ซึ่งปารมิตาอื่น ๆ รวมอยู่ในปารมิตานี้ ได้แสดงไว้อย่างชัดเจน ถึงแม้ว่าในพุทธศาสนายุคแรก ๆ ชาวพุทธถือว่าปรัชญาปารมิตาเป็นข้อปฏิบัติสุดท้าย แต่ก็มีแนวโน้มเอียงในทำนองที่ถือว่า ปรัชญาปารมิตาเป็นผลพลอยได้เป็นลำดับของการปฏิบัติตามศีลและสมาธิ ในขั้นปรัชญาปารมิตาบังคับบอกและครอบคลุมการปฏิบัติทางจิตทั้งหมด ศีลทุก ๆ ข้อและการทำสมาธิทุก ๆ อย่างมุ่งให้ได้ปัญญาที่แจ่มแจ้งแห่งตลอดความแท้จริงของสิ่งทั้งหลาย การขำในปารมิตาย้ายจากเรื่องของศีล ไปสู่เรื่องของปัญญา

ความคิดเรื่องปารมิตาได้ปฏิวัติความคิดเรื่องศีลธรรม ทานการให้ปัน คีล-การรักษากายวาจา กษานติ-การอดกลั้น ฌยาน-การทำใจให้สงบ เป็นคุณธรรมแต่ละอย่างไม่ติดเนื่องกัน และปราศจากจุดมุ่งหมาย ผู้ปฏิบัติมิได้ปฏิบัติเพื่ออนุวัติตามธรรมเนียม

ประเพณี หรือตามการบงกชทางสังคม ปารมิตาเหล่านี้มีจุดมุ่งหมายอันเดียวคือ เพื่อทำคนให้พร้อมสำหรับความรู้อันสูงส่งต่อไป ใจที่กวัดแกว่งด้วยอำนาจกิเลสและใจที่ยึดติดอยู่ในโลกไม่สามารถรู้ความจริงได้ จิตที่ไม่ตั้งมั่นไม่สามารถรับรู้ความจริงได้เพราะขาดความตั้งใจมั่น ปารมิตาอื่น ๆ มุ่งชำระใจให้ใสสะอาดและทำใจให้พร้อมที่จะรับรู้เห็นจริงถึงความจริงอันตมยะ

ปรัชญาปารมิตาอันเดียวสามารถทำปารมิตาอื่น ๆ ให้สมบูรณ์และทำปารมิตาอื่น ๆ ให้เป็น ปารมิตา ที่แท้จริงใครคนหนึ่งจะสามารถเสียสละทุกสิ่งทุกอย่างโดยไม่หวังผลตอบแทนได้อย่างไร ถ้าเขาไม่รู้อันตมยะว่า สิ่งทั้งหลายมิได้เป็นของเขา และรู้อันตมยะว่าเขาจะต้องขึ้นท้าวความติดใจครอบครองทรัพย์สินสมบัติเหล่านั้น เป็นการยากที่จะอดทนไม่ให้มุ่งการตอบโต้ เมื่อมีใครทำร้ายเราวันเดียวแต่ว่าผู้ไม่รู้ความรู้อันตมยะจะไม่มีการสูญเสีย ไม่มีผู้ทำผิดแก่ศัตรูของเรา โดยปราศจากความรู้อันตมยะถึงความจริงอันตมยะ คนไม่สามารถปฏิบัติตามคุณธรรมใด ๆ ได้อย่างสมบูรณ์ เพราะฉะนั้น ท่านจึงชี้ว่า ปรัชญาปารมิตาเป็นหัวใจของปารมิตาอื่น ๆ ทั้งหมด

การอบรมใจเป็นการพัฒนาตนเอง ไม่มีการบังคับหรือความกดดันภายนอกซึ่งเป็นเหตุให้พระโพธิสัตว์ต้องปรับปรุงตนเอง ไม่มีเจ้าอาณัติภายนอกที่สามารถเปลี่ยนแปลงคนทั้งหมดเหมือนอย่างโพธิศอกการตรัสรู้ได้เปลี่ยนแปลงลักษณะของคน การพัฒนาตนเองคือการสร้างความเป็นอิสระให้เกิดในตนเอง ไม่ใช่สร้างความเป็นอิสระให้เกิดในสิ่งแวดล้อม

การเปลี่ยนแปลงโลกภายนอกเพื่อให้เหมาะสมกับความปรารถนาของตนเป็นวิธีการของชาวโลก วิธีการเช่นนั้นเหมือนกับการค้าโลกทั้งโลกเพื่อหลีกเลี่ยงจากการถูกหนามแท่ง เราอาจบรรลุถึงจุดหมายเดียวกัน คือ การไม่ถูกหนามหยอกอย่างใดสักว่าและถูกกว่า โดยการหารองเท้าคู่เดียวสวมได้ แทนที่เราจะควบคุมสิ่งทั้งหลายภายนอกตัวเรา แต่เราควรจะควบคุมใจของเรา และจัดการไม่ให้ใจของเราถูกอำนาจของกิเลสครอบงำ การพัฒนาทางใจคือการปลุกฝังโพธิจิตให้เกิดขึ้นในตน



เราจะต้องเข้าใจว่า การอบรมใจเป็นการสำรวจตรวจสอบตนเองที่ทำอยู่สม่ำเสมอและตลอดไป เป็นการมีสติคอยสำรวจดูการกระทำทาง กาย วาจาและใจของตนเอง กิเลสเข้ามามีอำนาจเหนือเราเพราะความหลงลืมสติ เพราะเราไม่มีความระลึกรู้สึกตัว แต่เมื่อเรามีสติระลึกรู้สึกตัวอยู่เสมอ (สมุติ หรือ สมุติยุปัสถาน) กิเลสก็เข้ามาถูกรุมทำร้าย และมีอำนาจเหนือเราไม่ได้ เหมือนอย่างวิภาชวิธีที่เราใช้ในฝ่ายสติปัญญาเป็นวิธีการวิพากษ์ซึ่งตรวจสอบความโน้มเอียงในสันดานของใจในการแก่งและสร้างทิวทัศน์ต่าง ๆ ขึ้นนั้นได้ ในทางปฏิบัติเราต้องใช้วิภาชวิธีเพื่อเป็นการเตรียมพร้อมในการตรวจสอบการกระทำของเราทุก ๆ ระยะเวลา

ปราติโมกษะ (ปราฏิโมกษะ) เป็นรากฐานของวินัยทางพุทธศาสนา ฝ่ายมหายานได้อธิบายขยายความปราติโมกษะด้วยความระมัดระวังอย่างที่สุดและญาณที่ค้นอันลึกซึ้งในชั้นต่าง ๆ ของการอบรมจิต ปราติโมกษะมิใช่ไว้สำหรับบรรพชิตเท่านั้น เหมือนอย่างที่ย้ายหินยานปฏิบัติกันอยู่ เพราะว่าเราได้ยินได้ฟังเรื่องราวของพระโพธิสัตว์ผู้ซึ่งเป็นศฤงคารองค์แรกของอินเดีย โพธิชรยาจึงเป็นสภาพที่เป็นข้อระและละเอียดประณีตอย่างยิ่ง

๓. เมื่อจบการฝึกอบรมและได้สร้างสมบุญพร้อมแล้ว (ปุณยสมบูรณ์มารุก) พระโพธิสัตว์เป็นผู้พร้อมที่จะเข้าสู่ทางแห่งธรรมะ (ธรรมมารุก) และทางแห่งภาวนา (ภาวนามารุก) ต่อจากนั้นพระโพธิสัตว์จะบรรลุดังทางแห่งการตรัสรู้สูงขึ้นเพราะพรังพร้อมด้วยความแคล้วคล่องข้าของอันเกิดมาจากภูมิต่าง ๆ คือในทศภูมิภา โหริสัตว์ภูมิ เหมือนอย่างที่อธิบายไว้ใน ปัญจวิศติสำหรับภิกษุและคัมภีร์ฝ่ายมหายานเล่มอื่น ๆ คัมภีร์อภิธรรมยาดังการะของอสังคและอรรถกถาของคัมภีร์นั้น กล่าวถึงอภิธรรมย คือ ทางแห่งการตรัสรู้ ๓๔ ชั้น ควรสนใจสังเกตความสอดคล้องต้องกันของอภิธรรมยและภูมิ ๓๐ ของการทำสมาธิของฝ่ายมหายาน จันทรกิติได้พยายามไว้ใน มัชฌิมกาวดาระในการปรับปารมิตาทั้งหลายให้เข้ากับ ภูมิ ๓๐ ภูมิ เริ่มจากประมุฑิตาและจบลงด้วย ธรรมเมฆะ เมื่อผู้ปฏิบัติปฏิบัติสูงขึ้น ๆ การทำลาภยกิเลสจะเพิ่มมากขึ้นและนิเวรณธรรมทั้งหลายจะ

เสื่อมหายไปปฏิบัติจะบรรลุถึงความสว่างใส่อ่างยิ่ง จนกระทั่งใจใสสะอาด พ้นจาก  
สังโยชน์ทั้งปวง ตลอดถึงมลทินและความอึดอัดรำคาญพระโพธิสัตว์ใกล้ความเป็นพระ-  
พุทธเจ้ายิ่งขึ้น ในขณะพระโพธิสัตว์ได้อุบัติฤทธิ์ประการต่าง ๆ ภูมิที่ ๓๐ คือ  
ธรรมเมฆะได้แก่พุทธภูมินั่นเอง ถึงแม้ว่า ความเป็นพระพุทธเจ้าอย่างสมบูรณ์ จะยัง  
ห่างไกลอยู่ก็ตาม

### ๕. สุนยตาเป็นมรรคาเดียวไปสู่พระนิรวาน

หลักของมหายานิกมีว่าความหลุดพ้นจะเกิดขึ้นได้โดยผ่านสุนยตา คือ การสลัด  
ทิ้งทิฏฐิ ความเห็นและศีลพรตทั้งหมด มรรคาที่ลึกลับอื่น ๆ แสดงอย่างดีที่สุด นำไปสู่  
ความหลุดพ้นได้บางส่วน หรือเป็นเบื้องต้นของความหลุดพ้นอย่างแท้จริง การเห็น  
อนัตตสังขารในแบบต่าง ๆ คือ บางลัทธิเห็น ‘สสารวัตถุ’ เป็นอนัตตสังขาร บางลัทธิเห็น  
‘ความเป็น’ เป็นความจริงอนัตตสังขาร และบางลัทธิเห็น ‘ความแปรเป็น’ เป็นความ  
จริงอนัตตสังขาร ทั้งหมดที่กล่าวมานำไปสู่ความเห็นอัน คือ ลัทธิตรงข้าม ซึ่งถูกสร้าง  
ขึ้นให้ต่างจากกัน เราไม่สามารถช่วยคนที่ถือทิฏฐิของตนว่าเป็นอนัตตสังขารแล้วปฏิเสธ  
ทิฏฐิอื่นว่า ไม่ใช่อนัตตสังขาร เพราะเหตุที่แต่ละความเห็นอยู่ในวงแคบและถูกกำหนดไว้  
ตายตัว ความเห็นนั้นจึงสร้างทิวติระ-ความเป็นสิ่ง ซึ่งความเห็นดังกล่าวเป็นรากเงา  
ของ สัสสารวิฏฐิ ท่านอาจารย์นำคารุณาสถาปนารอง ด้วยวิภาษวิธินี้ว่า ‘เมื่อตัวตนถูกตั้ง  
ขึ้น คนอื่นก็จะทำการคิดค้น ถมสารแบ่งแยก ตัวตนและสิ่งที่ไม่ใช่ตัวตนออกจากกัน  
อุปาทานและความหลงมกมายก็จะเกิดขึ้น เพราะอาศัยกิเลสเหล่านั้น ความชั่ววนานา  
ประการจะเกิดขึ้น อุปาทานทำให้เกิดความกระหายอยากได้ สู้ขง ๆ ขึ้นและตั้งมั่นขึ้น  
ช่วยปิดบังซ่อนเร้นความไร้แก่นสาร ‘ของวิสัยภายนอกทั้งหลาย’ เมื่อคนเราถูกทำให้  
ตายอดเพราะกิเลสดังกล่าว คนที่ถูกตีแผ่หาครอบงำจะคิดจินตนาการถึงคุณภาพของสิ่ง  
ทั้งหลาย และใคร่หาอุปายที่จะได้สู้ขงเหล่านั้น เพราะเหตุนี้ สัสสารวิฏฐิจึงยังคงหมุน  
เวียนอยู่ตราบไต่ที่อุปาทานยังมีอยู่ว่า “นี่เรา นตัวตนของเรา”

‘การเป็นสักฝ่ายข้างใดข้างหนึ่ง ( ปกษ ) ทำให้เกิดสักฝ่ายตรงข้าม ( ปฏิปกษ ) หงปกษและประติปกษไม่ตั้งสองอย่าง’ ในทางปฏิบัติการถือทิวฐิอย่างใดอย่างหนึ่ง ก่อให้เกิดอุปาทานและความหลงมัวสภาวะของทิวฐิจะเป็นอะไรก็ช่าง แต่ทิวฐิเช่นนั้น ทำให้เป็นสักฝ่าย คือ แยกตัวเอง จากทิวฐิอื่น และทำให้เกิดการแบ่งแยกตัวเองออกจากสักฝ่ายอื่น ด้วยการกระทำเช่นนั้น ทำให้เกิดฝ่ายที่เป็นปฏิปักษ์ เราไม่อาจหลีกเลี่ยงจากการโต้เถียง และความขัดแย้งในเพราะการถือทิวฐิข้างใดข้างหนึ่ง คือ ทั้งฝ่ายมีและฝ่ายไม่มี

ตามหลักของนิกายมหายานิก รากเง้าของความทุกข์ คือ การเข้าไปยึดถือทิวฐิหรือกัลปนา กัลปนาเป็นอวิชชาอย่างยอดเยี่ยม อนติมสังข์เป็นสิ่งที่กำหนดหมายไม่ได้ ( ศูนย์ ) การกำหนดลักษณะของอนติมสังข์นั้นว่า เป็นอย่างนั้นอย่างนี้ ว่าไม่ใช่อย่างนั้น และการวางลักษณะเฉพาะลงไปบนอนติมสังข์นั้นเป็นการสร้างสังข์ขึ้นข้างเดียว ซึ่งถูกเพียงบางส่วนและใช้ไม่ได้ การทำอย่างนี้ เป็นการปฏิเสธ สังข์จะโดยไม่รู้ตัว เพราะว่าการกำหนดหมายทั้งหมดเป็นลักษณะของการปฏิเสธดังนั้น วิภาควิชัยในฐานะเป็นศูนย์กลาง หรือทิวฐิ จึงเป็นการปฏิเสธแง่คิดทั้งหลาย ซึ่งเงกิดเหล่านั้นเป็นการปฏิเสธ สังข์จะมาตั้งแต่ต้น และสังข์จะนั้นเป็น นิรวิกल्प หรือ นิษปรปญจ ได้แก่ปราศจากเครื่องกำหนดหมาย ถ้าจะเข้าใจให้ถูกต้องที่สุดต้องเข้าใจว่า ศูนย์ตามีใช่ไฉนาคิระ คือ การขาดศูนย์กลางไม่มีอะไรอยู่เลย แต่การปฏิเสธก็คือการปฏิเสธ การแก้ไขความหลงผิดต่ออนติมสังข์ที่ผิดโดยไม่ได้ตั้งใจคือ การแก้ไขความคิดหรือความเห็นให้ถูกต้องสมบูรณ์ที่สุดนั่นเอง

## ๖. หลักเรื่องพระนิรวาน

พหุศาสตร์นาดัถว่า แม้ว่า สภาวะของพระนิรวานเป็นธรรมชาติที่อธิบายแสดงชัดเจนไม่ได้ แต่พระนิรวานนั้นเป็นของจริง “ ธรรมชาติไม่เกิดแล้วไม่เป็นแล้วอนันต์จัย

กระทำไม่ได้แล้ว ประทุษร้ายไม่ได้แล้วมิใช่ ถ้าธรรมชาติอันไม่เกิดแล้วไม่เป็นแล้วอัน  
 บัญญัติกระทำไม่ได้-ประทุษร้ายไม่ได้แล้ว จักไม่เต็มแล้วไซ้ การสลัดออก ซึ่ง  
 ธรรมชาติที่เกิดขึ้นเป็นต้นจะไม่พึงปรากฏในโลกนเลย” “อายตนะนั้นมิใช่ ต้น  
 น้ำ ไฟ ลม อากาศอันญายตนะ วิญญาณญายตนะ เป็นต้น ย่อมไม่มีใน  
 อายตนะนั้น เราย่อมไม่กล่าวซึ่งอายตนะนั้นว่า เป็นการไป เป็นการตั้งอยู่ เป็นการ  
 อุปัตติ เป็นการจติ อายตนะนั้นหาที่คงอาศัยมิได้ นแต่เป็นทล็ดแห่งทุกข พระ  
 พุทธเจ้าทรงตรัสถึงพระนิรวาณโดยทรงใช้ศัพทภาษยานันว่า “อันตมัตถ์จอยพนจากความ  
 ทุกข ความเปลี่ยนแปลงเป็นธรรมชาติอันหาอาศัยมิได้ เป็นธรรมจริง อันขยงน ไม่  
 ครวครว้าเป็นของจริง อันเป็นผ้ง อันละเอียดประณีต ไม่ทรุดโทรม เป็นธรรมอันสงบ  
 ไม่ตาย อันเป็นธรรมสะอาด บริสุทธิ์ อันเป็นธรรมอันเป็นเกาะ เป็นที่พึ่ง เป็นที่เร้น  
 เป็นที่คานทาน เป็นสรณะที่พึ่ง และเป็นธรรมอันเป็นไปในเมืองหน้า พระพุทธเจ้า  
 ทรงห้ามเราไม่ให้พูดถึงพระนิรวาณ ซึ่งเป็นธรรมชาติที่เบียดถาคคหลังการปรินิพพานของ  
 พระองค์ว่า เป็นธรรมชาติศุขนัย การแสดงชนนเป็นอย่างหนึ่งของบรรดาอวยากฤต  
 ปัญญา ๔ พวก ที่พระพุทธรองค์ไม่ทรงพยากรณ์ เราจะเข้าใจหลักความเชื่อเรื่อง  
 พระนิรวาณของมาชยมิได้จึง เป็นการสร้างความสำคัญขยงนยอติให้แก่ความเชื่อทาง  
 พุทธศาสนา โดยการวิพากษ์อย่างเผ็ดร้อนและแหลมคมของในเรื่องนของนิกายไวภาษิกะ  
 และเสถียรานติกะ

ตามปกติมีความตรงกันระหว่าง อุปาสีษะนิรวาณ และนิรวุปิษะ หรือปริ-  
 นิรวาณ อุปาสีษะนิรวาณเป็นคารตัมภวิทยา และกเล็ดทงหลายอย่างด้นเชิง ถ้าแม้ว่า  
 สัรรสังขาร และจิตจะยังสืบค่อหน้าทของตนะ แต่ไม่มีกเล็ดเท่านั้น ภาวะอย่างนเท่ากบ  
 ชั้วนมุกติ ของเวทานตะ และสาขชยะ พระพุทธเจ้าหลังจากตรัสรู้แล้วเป็นตวออย่างทต  
 ทที่สุดในเรื่องนี้ นิรวุปิษะนิรวาณเป็นภาวะของการเห็นครั้งสุดท้าย ซึ่งแม่แต่ชนธ  
 ทงหลาย ทหาหน้าทบริฐมส์อยู่ตามปกติธรรมดาโลก ก็ดับไปอย่างด้นเชิง ฝ่ายมหา-

๑ อู อูทาน, อิติวคตะ  
 30/08/2565 สหาย.

ยานเพิ่มพระนิรวาณอีกลักษณะหนึ่ง คือ อปริตฺหิจิตฺตนิรวาณ คือ ภาวะของพระโพธิสัตว์ผู้ถอยคืนเข้าสู่ความหลุดพ้นสุดท้าย ถึงแม้ว่าจะยังดำรงความเป็นพระโพธิสัตว์อยู่ และผู้ทศตนเองในการบำเพ็ญกรรมดีกิจเพื่อประโยชน์สุขแก่บุคคลอื่น ด้วยการเลือกใช้อิสระเสรีของตนเอง

มีปัญหาว່ว่า: นิรวุทธิเคชะหรือ (ปริ-)นิรวาณ ซึ่งเป็นจุดหมายปลายทางของการปฏิบัติธรรม เป็น ธรรมชาติ ชาติคุณนยเป็นสิ่งที่ไร้ชีวิตหรือ? นิกายไวภาสิกะเห็นความมีอยู่ของวัตถุโลก หรือสังขารโลก อย่างเป็นทางการแสดงออกของธรรมทั้งหลายที่แยกกันเป็นส่วน ๆ ซึ่งไหลติดเนื่องกันไป เพราะอำนาจของสติกายทฤษฎี (สติกายทฤษฎี) คือการเห็นว่ามีตัวตน และด้วยอำนาจของกิเลสที่เป็นบิรวารของสติกายทฤษฎีนั้น ดังนั้น สติกายทฤษฎี และบิรวารของมันจึงทำให้เกิดคือป่าทวนจันทร คือ จันทรที่เข้าไปยึดถือ ซึ่งเป็นตัวทุกซ์ เมื่อปรัชญาคือปัญญาเป็นเครื่องตรัสรู้เกิดขึ้นด้วยการอดทนของศีลและสมาธิ ผู้ปฏิบัติจะพึงเห็นธรรมทั้งหลายเหล่านั้นแยกจากกันเป็นส่วน ๆ และเปลี่ยนแปลงธรรมเหล่านั้นให้เป็นสภาวะธรรมที่ทำงานไม่ติดเนื่องกัน เพราะเหตุที่สังการคือการคิดนึกปรุงแต่งดับไป ธรรมทั้งหลายจะดำรงอยู่ในสภาวะที่ปราศจากกองสวะ (อนาสวธรรม) (มีคำตามสัจธรรมเข้ามาว่า) ธรรมชาติของพระนิรวาณ ซึ่งเกิดขึ้นด้วยปรัชญา คือ ปัญญา เครื่องรูแจ้งนั้น เป็นธรรมชาติของสัจจะอย่างแท้จริงหรือไม่? เซอรับตล็ก ได้แสดงเรื่องนี้ ไว้อย่างแจ่มแจ้งว่า

“เมื่อปรากฏการณ์ภายนอกทั้งหลายหยุดแสดง กำลังทั้งหมดดับไป เหลืออยู่แต่ธรรมชาติที่ปราศจากชีวิต ธรรมชาติอันเป็นความดับที่เป็นนิรันดรไร้ตัวตน และเป็นธรรมที่เป็นส่วนหนึ่งต่างหาก เป็นสัจธรรม คือ สัจธรรมของธรรมทั้งหลายที่ดำรงอยู่ในสภาพไร้ชีวิตจิตใจ สัจธรรมนเหมือนกับสัจธรรม คือ ประกฤติหรือธรรมชาติอันปราศจากความแตกต่างของลัทธิต่างขยะ เป็นความดับที่สูงที่สุดและเป็นนิรันดร - - -

การปฏิบัติตามศีล สมาธิ ปัญญา ซึ่งเป็นขบวนการอันยาวนานในการพัฒนาจิตใจ ทำให้สังขารโลกกลายเป็นธรรมชาติที่สงบสุขขั้นสุดท้าย ซึ่งในธรรมชาตินั้นไม่มี

ชีวิต แต่เป็นสภาพที่ไร้ความเป็นอยู่ ไม่มีสัตว์บุคคลตัวตนเราเขาในที่นั้น ในความหมายนี้  
ท่าทีของไวภาษิกะเหมือนกับความคิดของพวกวัตถุนิยมในวิทยาศาสตร์ปัจจุบัน”

ถ้อยคำที่กล่าวอ้างข้างบนก่อนข้างจะแถลงเกินพอดีไป ไวภาษิกะ หรือนิกาย  
พุทธศาสนานิกายใด ๆ ไม่เคยถือ พระนิรวาณว่าเป็น สภาพที่ไม่มีอะไร แต่ถือว่าเป็น  
อสังกตฤทธรม คือเป็นสังขรมที่ปราศจากปัจจัยปรุงแต่ง ซึ่งอยู่นอกสังขารโลก ความ  
จริงเป็นอย่างที่กล่าว คือ พระนิรวาณไม่มีสี และไม่มีร่องรอยของกระแสของโลกียโลก  
แท้ที่จริงพระนิรวาณเป็นธรรม เป็นความจริงที่มีอยู่ เพราะเหตุที่นิรวาณเป็นอันเดียวกับ  
กับธรรมชาติของ ตถาคตะ หลังจากนิพพานแล้ว ไม่มีพุทธศาสนานิกายไหนเคยปฏิเสธ  
ความจริงของพระนิรวาณนั้น เหตุผลมีแต่เพียงว่า พระนิรวาณนั้นเป็นธรรมชาติที่แสดง  
ไม่ได้ มันไม่ปรากฏภาวะความเป็น เพราะฉะนั้นเนื่องจากพระนิรวาณเป็น อสังกต-  
ธรรมอันปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง พระนิรวาณนั้นจึงไม่ตกอยู่ภายใต้กฎธรรมตา คือ  
ความเกิด ความแก่คราคร่า และความตาย เหมือนสังขารทั้งหลายในโลกพระนิรวาณ  
มิใช่ อภาวะ-ความไม่มีไม่เป็น เพราะเหตุที่พระนิรวาณนั้น มิใช่เป็นเพียงการดับ  
สิ้นเชิงของสิ่งทั้งหลาย ถึงแม้ว่าจะมีอุทาหรณ์เปรียบเทียบการเข้าถึงพระนิรวาณนั้นว่า  
เหมือนดวงประทีปดับไป นิกายไวภาษิกะพูดไว้แน่นอนว่า พระนิรวาณนั้นมีใช่ เพียง  
การขาดศูนย์กลางไป พระนิรวาณเป็นธรรมะ ซึ่งในพระนิรวาณนั้นไม่มี สัมการะ (สังขาร)  
การคิดนึกปรุงแต่งทางใจ และเป็นธรรมชาติที่มีอยู่ในตัวมันเอง ท่านอาจารย์นาคกร  
ใช้วิพากษ์มุ่งคัดค้านต่อความเชื่อเรื่องภาวะ หรือความมีอยู่ของพระนิรวาณของนิกาย  
ไวภาษิกะโดยตรง ท่านแสดงว่า พระนิรวาณไม่อาจเป็น ภาวะ และ อสังกตฤตะ  
(อนุปาทาน) ในขณะเดียวกัน เพราะเหตุดังกล่าวพระนิรวาณจึงไม่อาจเป็นการทำลาย  
กิเลสและเป็นกรรมที่เข้าแทรกแซงต่อสังขารธรรมทั้งหลายในขณะใดขณะหนึ่ง ถ้า  
เป็นดังนั้น พระนิรวาณจะกลายเป็นสิ่งไม่เที่ยง และเกิดขึ้นโดยมีเหตุบังเอิญ (คือมีเหตุ  
ปัจจัยสร้างให้เกิดขึ้น)

มีเหตุที่สำคัญ ๒ ประการ ที่ทำให้ความเชื่อเรื่องพระนิรวาณของมารขมิบกกับ

ไวภาษิกะต่างกัน สำหรับความเชื่อของไวภาษิกะ ตัถกฤต ธรรม - คือ ธรรมทั้งหลาย ที่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่งเกิดขึ้นทุก ๆ ขณะถูกเปลี่ยนเป็น อตถกฤตธรรม - คือธรรมที่ไม่อิงอาศัยกันและกัน ฝ่ายมารขมมักดงหลงงมงายใหม่โดยอาศัยการวิพากษ์ของตนว่า "ไม่มีความเปลี่ยนแปลงในสิ่งทั้งหลาย ถ้าเกิดทั้งหลายเป็นของจริง ไม่มีใครอาจเปลี่ยนกิเลสเหล่านั้นให้ไม่มีเลยได้แม้แต่ความเปลี่ยนแปลงในลักษณะท่าที่ภายนอกเท่านั้น ไม่มีความเปลี่ยนแปลงในความจริงพระนิรวาณจึง "เป็นสิ่งที่ไม้อาจสลัดทิ้ง หวังไม่อาจหาใหม่ไม่ได้เป็นสิ่งที่ขาดศูนย์ หวังไม่เป็นที่ตำรังอยู่เป็นนิรันดร ไม่เป็นสิ่งที่จะถูกทำลายทิ้งไม่อาจสร้างขึ้นมาใหม่ได้" หน้าที่ของปรัชญามีใช่เพื่อขอเปลี่ยนแปลงความแท้จริง แต่มีหน้าที่เพียงสร้างการเปลี่ยนแปลงในท่าทีของเรา คือความแท้จริงนั้นให้เกิดขึ้น การเปลี่ยนแปลงเป็นจิตวิสัย มิใช่เป็นวิสัยภายนอกจิตใจ หรือเป็นญาณวิทยา มิใช่เป็นสัจวิทยา ความจริงดำรงความจริงอยู่อย่างนั้น ไม่เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่น การแสดงเรื่องนั้นของมารขมมักเป็นการปฏิวัติอย่างขนานใหญ่ ซึ่งวิชาสาขาวิชาของมารขมมักนำมาใช้ในพุทธศาสนาและในปรัชญาอินเดีย

หลักเรื่องนี้ทำให้เกิดหลักอื่น ๆ ของมารขมมัก เช่น ไม่มีความแตกต่างระหว่างพระนิรวาณ และ สัสสาร (วัฏ) โลกุตตระและโลกียะมิได้เป็นสภาวะธรรมคนละกลุ่มกัน หวังมิได้เป็นสภาวะธรรมที่เป็นอันเดียวกัน อนัตตสังหรือพระนิรวาณ หรือโลกุตตระเป็นของจริง (สัจ) สภาวะนั้นเป็นสัจจะของสัสสาร ซึ่งสัสสารนี้ ดำรงอยู่ด้วยกัลป์นา คือ การคิดนึกที่ผิด โลกุตตระที่มองเห็นโดยผ่านความมรุตกณิกคิดของกัลป์นาเป็นโลกียโลก คือ โลกที่ประจักษ์ด้วยอายตนะ ในทางตรงกันข้าม โลกุตตระหรือพระนิรวาณเป็นโลกที่มองเห็นในลักษณะที่ดำรงอยู่เป็นความจริงอยู่นิรันดร

พระนิรวาณมิใช่เป็นทั้งภาวะ ทั้งอภาวะ เป็นต้น เป็นการสลัดทิ้งการคิดเห็นทั้งหลายเกี่ยวกับความจริง (ภาวภาวปรามรุตศุขโย นิรวาณม) การถืออย่างนั้นเป็นการดำเนินตามคำของพระพุทธองค์ ผู้ทรงเตือนพวกเราให้สละกวมทิวฐิ และ อกวมทิวฐิ การคิดเช่นนี้สอดคล้องกับความหมายที่แท้จริงของ อวยากฤต คือ ปัญหาที่พระพุทธองค์

ไม่ทรงพยากรณ์ในส่วนที่เกี่ยวกับธรรมชาติที่แท้จริงของตถาคตว่า พระตถาคต มีอยู่  
หลังจากปรินิพพานแล้ว หรือว่า ไม่มีอยู่ ทรงมีอยู่และไม่ทรงมีอยู่หรือ ทรงมีอยู่ก็ไม่ใช่  
ทั้งไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่ พระนิรวานในฐานะเป็นอันเดียวกับ อนันตจัง หรือ โลกุตตรธรรม  
เป็นธรรมชาติที่พ้นจากการกำหนดหมายใด ๆ ด้วยใจ โดยการสลัดเครื่องกำหนดหมายด้วย  
ใจทั้งหมด เราจึงจะบรรลุถึงพระนิรวาน

หลักเรื่องพระนิรวานของมารขมิก มีส่วนใกล้เคียงกับความเชื่อเรื่อง มุกติ  
ในฐานะเป็น พรหมภาวะ ของ อโหวตะ เวทานตะ อย่างไรก็ดี ในหลักของมารขมิก  
พระนิรวานมิได้เป็นอันเดียวกับจิต หรือ อานันตะ สำหรับเวทานตะ มุกติ หรือ ความ  
หลุดพ้น มิได้เป็นสภาวะของโลกุตระ ซึ่งพ้นจากความทุกข์ทั้งปวงอย่างเดี่ยวเท่านั้น  
แต่เป็น จิต และ อานันตะ ด้วยความสันต์จัดเจนในการใช้วิพากษ์เวทานตะ แสดงว่า  
พระพรหมที่เป็น สลักชาติ อปโรกชาติ คือเป็นพรหมที่เห็นประจักษ์ด้วยใจโดยตรง ซึ่ง  
ทำให้ความรู้เกิดขึ้นได้ ความรู้สึกถึงความดีที่เราเคยประสบในวัตถุสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็น  
อานันตะ คือ ความรู้สึกอย่างยิ่งของการเห็นพระพรหม ในแบบของสิ่งที่ไม่บริสุทธิ  
และมีขอบเขตจำกัด โภคะหรือความหลุดพ้นเป็นการขจัดเครื่องกีดขวางเหล่านั้น และ  
อานันตะ ซึ่งเป็นธรรมชาติของพระพรหม จะปรากฏแก่ผู้เห็นพระพรหมเต็มที่ มารขมิก  
ดูเหมือนจะหยุดแค่ธรรมชาติดั่งนั้น หรือหยุดแค่การยืนยันถึงความมีอยู่ของพระนิรวาน  
ในฐานะเป็นสิ่งที่พึงเห็นได้ แม้ในโลกของปรากฏการณ์ธรรมชาติ ฝ่ายเวทานตะ ก้าว  
ต่อไปถึงการให้คำจำกัดความของธรรมชาติดั่งนั้น หรือรูปลักษณะที่แท้จริงของพระ  
พรหมว่า เป็นจิต และ อานันตะ ( ความสุขอย่างยิ่ง )

พูดเชิงเปรียบเทียบ พระนิรวานของมารขมิกเป็นสภาพที่กำหนดหมายแน่นอน  
ไม่ได้ และไม่สามารถทำให้เป็นอันเดียวกับ ความดี หรือ อานันตะ ( ความสุขเหลือล้น )  
มองจากแง่ของศาสนา พระนิรวานได้แก่ ตถาคตะ - คือ พระเจ้า พระนิรวานเป็นชีวิต  
ที่อยู่เหนือโลกของวิญญาน



# บทที่ ๑๑

## อันติมัสจ และ กตาคตะ

### ๑. ตกาคตะเป็นของจำเป็นในฐานะเป็นตัวกลางระหว่างอันติมัสจ (พระนิรวาณ หรือโลกุตตรธรรม) กับโลกียสัจ

อย่างที่ได้อธิบายให้เห็นแล้ว ตกาคตะเป็นหลักสำหรับเป็นตัวกลางระหว่างอันติมัสจ ซึ่งอยู่เหนือความคิด (ศูนย์) และโลกียสัจทั้งหลาย เราพูดถึงความจำเป็นจะต้องมีตัวกลางในลักษณะนี้ตามอันติมัสจนิยมทุกสัทธิ เวทนานตะยกหนาทน ให้เป็นของอัสวีร นอกเหนือจากพระพรหม เพื่อให้เป็นผู้เผยความจริง ในมาชยมิกและวิษญาณวาทะ ตกาคตะเป็นผู้ทำหน้าที่ดังกล่าว

ศูนย์ดำไม่จำเป็นจะต้องถูกประกาศว่า เป็นศูนย์ดำ ความจริงหรือสัจจะ ไม่จำเป็นจะต้องถูกสร้างขึ้น โดยความรู้หรือความไม่รู้อันถึงความจริง เช่นนั้นของเรา ถ้าสมมติว่าความรู้ของเราเป็นผู้สร้างความจริงขึ้น ความจริงก็สัมพันธ์อยู่กับบุคคลผู้ จากความจริงนั้น และสัมพันธ์อยู่กับเหตุแวดล้อม ซึ่งเป็นเหตุให้ความรู้เกิดขึ้น การรับรองความคิดข้างบนเท่ากับเป็นการรับรองกฎของไปเรตาเคอร์ติ (นักปราชญ์โบราณของกรีก มีชีวิต ๔๘๐-๔๓๐ ปีก่อน ค.ศ.) ผู้กล่าวว่า “คนเป็นมาตรการวัดทุกสิ่งทุกอย่าง” พร้อมกับความหมายของกฎของนักปราชญ์ผู้นั้น ในกรณีเช่นนี้ไม่สิ่งใดเป็นของไม่จริง ความรู้ทุกอย่างเป็นความจริงสำหรับบุคคลที่อยู่ในเกณฑ์นั้น แต่ความจริงเป็นธรรมชาติไร้อัตว์บุคคลหรือธรรมชาติฐานดำรงเป็นความจริงอยู่อย่างนั้น สำหรับทุกคนและทุกเวลา ปรัชญาหรือ ศูนย์ดำ เป็นกฎโกฏี หรือเป็นธรรมชาติภายในของสิ่งทั้งหลาย เป็นตถตา คือ ความเป็นอย่างนั้น ซึ่งแยกกันไม่ได้ คือ ดำรงความเป็นอย่างนั้นตลอดเวลา

๑ นักปราชญ์ผู้นี้กล่าวว่า “คนเป็นเครื่องวัดสิ่งทั้งหลาย” หมายความว่า เขาเชื่อทฤษฎีสัมพัทธ์ คือทุกสิ่งทุกอย่างขึ้นอยู่กับความรู้ประจักษ์ที่ได้จากอวัยวะของเรา คนเรารู้สิ่งที่เรารู้เห็นและสัมผัสได้ แต่สิ่งที่อยู่เหนือความรู้เห็นของเรา เราก็ดูไม่ได้- ผู้แปล

จดตานนั้นไม่ได้ถูกกระทบกระเทือนหรือผิดผันเป็นอย่างอื่น เพราะจดตาไม่ได้ถูกยกขึ้น  
สื่อนอย่างนั้น (คือ เพราะถูกประกาศว่า เป็นความจริง) ทั้งไม่ได้เสียหายเป็นอันตราย  
เพราะจดตาถูกถือนเป็นอย่างอื่น จดตานนั้นไม่ได้เป็นส่วนที่จำเป็นของสิ่ง ซึ่งบุคคลควร  
รู้ และประกาศว่า ความจริง

สัตว์ที่หมกมุ่นอยู่กับโลกีย์โลก ย่อมไม่รู้จักความจริงของอันติมสิ่ง ความเจเนจัดหรือ  
ประสพการณ์ของเขาจำกัดอยู่ในแบบต่าง ๆ ของความคิด ซึ่งล้วนเป็น สัตว์ฤติ (อภินิหาร)  
อันติมสิ่งไม่สามารถรู้ความจริง เพราะตัวอันติมสิ่งเองเน้นตัวความจริง ขออย่าตรึง  
อีกนิต อันติมสิ่งไม่สามารถประกาศความจริง อันติมสิ่งต้องการอุปการณที่เพียงพอและ  
เหมาะสมในการเขาดงความจริง ซึ่งนอกเหนือจากความรู้เพียงแต่สัตว์ทวิจก ทวิตวะ  
คือ ความเป็นคู่ คือ ใจหนึ่งอยู่กับโลกีย์สัตว์ ส่วนอีกใจหนึ่งอยู่กับโลกุตตร หรืออันติมสิ่ง  
เท่านั้นสามารถรู้และเปิดเผยถึงความจริงนี้ ต่อบุคคลอื่น ๆ ได้ เพราะฉะนั้นจึงควรทำ  
ความแตกต่างระหว่าง จดตา (อันติมสิ่งหรือปรมัตตสิ่ง) และตถาคตะ-บุคคลผู้รู้จัก  
ปรมัตตสิ่ง ในที่หลายแห่งในอัฐภูตจักร และในคัมภีร์อื่น ๆ ท่านแสดง ปรัญญา-  
ปารมิตาว่าเป็นมารดาของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย ในชาติบางคราวบางคราว พระพุทธเจ้า  
เหล่านั้น จะทรงโน้มพระองค์จากวิสุทธิภูมิลงมาเพื่อเปิดเผยสิ่งจะแก้สัตว์ทั้งหลาย  
(เทวดา, มนุษย์ และสัตว์ชนิดอื่น) ด้วยพระมหากรุณาของพระองค์

ธรรมชาติของอันติมสิ่งในฐานะเป็นศูนยตา ไม่ได้รวมหน้าทีทางเปิดเผยหรือ  
แสดงธรรมไปรดสัตว์สัตว์ ซึ่งหน้าทั้นแยกไม่ออกจากพระพุทธเจ้า - คือ พระตถาคตะ  
อันติมสิ่งเป็นความจริงที่เป็นธรรมชาติฐานแอบแฝงอยู่กับโลกีย์สิ่งทั่วไป พระตถาคตะ  
เป็นพระภควา หรือพระผู้มพระภาค พระองค์ผู้พ้นวิเศษแล้วจากกิเลสเครื่องร้อยรัด และ  
ทรงเปรียบพร้อมด้วยพระคุณสมบัติพิเศษทั้งปวง แม้ว่าศูนยตา ไม่ได้หมายถึง ตถาคตะ  
ถึงกระนั้น ศูนยตานั้นไม่ได้ขาดธรรมชาติ คือ การสามารถปรากฏตัวเองเป็น บุคคล  
หรือเป็นเทวดา ตามที่ใจปรารถนา เป็นธรรมชาติของความดีที่จะหลงผลออกมา พระ

ตถาคตะเป็นการแสดงออกของอนัตตมัจฉา เพื่อบรรองถึงความสำคัญของความคิดของเพลโต ยุคใหม่

ในตอนนั้น อาจจะมีข้อความ ๒ ประการเกิดขึ้น เพื่อคัดค้านฐานะดังกล่าวข้างบน ประการที่ ๑ คือ ไม่มีความจำเป็นสำหรับความเป็นเช่นนั้น เพราะใคร ๆ ก็สามารถปฏิบัติเพื่อได้ความรู้เช่นนั้นด้วยความอดทนวิริยะของตัวเอง ประการที่ ๒ สัตว์หม้อยู่ระหว่างอนัตตมัจฉา และคน (ธรรมตา) เป็นสิ่งไร้ความหมายในทางตรรก คนๆ หนึ่งอาจเป็นอนัตตมัจฉา หรือเป็น โลภียัจฉา แต่เป็นสองอย่างในเวลาเดียวกันไม่ได้แล้วกัน

เราสามารถละทิ้งการดลบนตาลและเบียดเบียนด้วยอาศัยเทวานุภาพ และแล้วแสวงหาแต่ความรู้ ในอนัตตมัจฉาโดยอาศัยวิธีของตรรกอย่างเดียวจะได้หรือไม่? บุคคลผู้ยังข้องอยู่ในโลกียโลก ไม่มโนหนทางอันแน่นอนที่จะใช้ในการรู้ ธรรมชาตินิยมรับกันว่า มอนูนอกเหนืออาณาจักรนั้น อายุคนะและแม้แต่สติปัญญา (พุทธิ) ของเขาอยู่ภายใต้เงื่อนไขของอวิชชา ความรู้ทั้งหมดของเขาอยู่ในวงล้อมของความรู้สึกรักนึกคิดธรรมตา และพุทธิ คือ การตรึกหาเหตุผลธรรมตา เพราะพุทธิ เป็นสัจญติ (สัจ) ได้แก่สัมมตีสัจ การรู้จักใช้ วิชาวิธีไม่สามารรถอำนวยความสะดวกเกี่ยวกับอนัตตมัจฉาให้แก่เรา เพราะการรู้จักใช้วิชาวิธีนั้นเป็นการรู้จักเปลี่ยนแปลงยกยงภายในอยู่แล้วหรือ? การขัดแย้งกันด้วยเหตุผล คือ การใช้หลักวิชาวิธีในการเสนอหลัก และหลักตรงข้ามไม่สามารถคลี่คลายการขัดแย้งและพาเราให้พ้นจากแวดวงของพุทธิ (การคิดหาเหตุผลธรรมตา) ได้หรือ? (ตอบว่า) อานุภาพภายนอกของพุทธิช่วยทำลายความขัดแย้งได้ เพราะเนื่องด้วยความกดดันภายใน ที่เป็นเช่นนั้นได้เพราะว่าเหตุผลที่สอดคล้องเหมาะสมจะอยู่ภายนอกเหมือนกัน ได้กล่าวแล้วว่า การขัดแย้งเป็นทั้งหมดและเป็นภาวะที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ในปรัชญา เพราะวาระบบปรัชญาทั้งหลายมีทฤษฎีต่างๆ กันทั้งสิ้น รวมอยู่ในนานเกิดขึ้นและอวดอ้างต่อคนทั้งหลายว่าเป็นสัจธรรมแท้จริงเท่านั้นเดียว การขัดแย้งยังเข้มขจรรุนแรงเท่าไร การโจมตีคัดค้านและการประณามขจรรุนแรงและถชนเพียงนั้น ปรัชญา คือ ปัญญาเครื่อง

ตรัสว่าจะต้องฉายแสงออกมาทำหน้าที่เป็นเครื่องชี้ทางสุดท้าย

นักคิดทั้งหลาย ( มีนาคารชนเป็นต้น ) ตูเหมอนจะยอมรบกับความที่จะพึงเป็นไป  
ได้ของการเกิดอุบัติขึ้นของปรัชญาเช่นที่กล่าวข้างบน บางทีหลักคิดเรื่องพระปัจเจกพุทธะ  
บุคคลผู้แสวงหาความรู้ทงปวงจากตนเอง โดยไม่ต้องมีพระพุทธรเจ้าโปรดชี้แจงแสดงธรรม  
อาจจะเป็นมรดกของปรัชญาอย่างหกล้วน

มีข้อคิดที่สำคัญหลายประการที่ว่า ทำไมเราจึงไม่อาจรับรองความคิดข้างบนใน  
แบบลุ่ม ๆ หยิงไม่ได้ตัดแปลงแก้ไขการขัดแย้งของเหตุผลเกิดขึ้น ในขณะที่เดียวกันการรู  
จักชีวภาษวิธก่เกิดขึ้นพร้อมกับการเกิดขึ้นของการขัดแย้งนั้นไม่ก่อนไม่หลังกันในตัวเรา  
อย่างไรก็ดี การเกิดขึ้นทั้งสองอย่างไม่ใช่การเกิดขึ้นเองโดยอัตโนมัติ ถ้าทั้งสองอย่าง  
เกิดขึ้นเองโดยอัตโนมัติ ทุก ๆ คนจะมีคิดอย่างเดียวกัน คือ จะเกิดปรัชญา ( คือ ปัญญา  
เครื่องตรัสรู้ ) และบรรลุถึงอันตมดังกล่าวด้วยกันทุกคน ความเจริญก้าวหน้าของบุคคลแต่  
ละคนไม่สามารถถูกขยับยั้งหรือเร่งให้พุ่งไปข้างหน้าได้ เหตุผลเรื่องนี้จะลบเลือนความจำ  
เป็นของการเรียน การสอนปรัชญาอย่างสิ้นเชิง แต่ความจริงไม่เป็นอย่างที่กล่าว

หลักคิดข้างบนเป็นปัญหาเกี่ยวกับอภยวิธในการเรียนของเรา ตามปรกติเราเรียน  
จากสำนักอาจารย์ แม้แต่สังฆธรรมและปริศนาธรรมที่ลกลขง อาจารย์เท่านั้นที่แนะเรา  
ให้รู้จักฟังความสนใจต่อสิ่งเหล่านั้น การรู้จักชีวภาษวิธปรากฏอยู่ที่เราเสมออย่างไม่ต้อง  
สงสัย แต่บุคคลผู้รูแจ้งแห่งตลอดแล้วเท่านั้น ที่สามารถชักจูงเราให้มองเห็นความ  
สำคัญของสิ่งเหล่านั้น พระพุทธเจ้ามีเดิทรงสร้างการรู้จักชีวภาษวิธ แต่พระองค์ทรง  
กระตุ้นเราทั้งหลายให้มองเห็นความสำคัญอย่างถวนถของธรรมทั้งหลาย ภาระนยของ  
พระปัจเจกพุทธเจ้าอาจจะเป็นข้อยกเว้น เพราะว่าพระปัจเจกพุทธเจ้าเหล่านั้นตรัสรู้เอง  
โดยปราศจากความช่วยเหลืออุดหนุนของอาจารย์ แต่ในกรณีเช่นนี้กัน เราอาจกล่าว  
ได้ว่า ท่านเหล่านั้นเคยได้รับการอบรมสั่งสอนที่จำเป็นจากอาจารย์ในชาติปางก่อนมา  
แล้วทงน

ข้อคานอน ๆ เกี่ยวกับการรับรอง ตลาคตะ มีว่า การที่พระตลาคตะเป็นบุคคล

สาระเห็นน่าสะเทือนบก คือ ทรงภาวะ ทั้งโลกย์ตั้งและปรมาตตัจฉ์ในขณะเดียวกัน ดูไม่ชอบ  
 มาพากล รูปร่างท่าทางของบุคคลใด ๆ ก็ไม่เทียบเท่ากับ วิมุกติ ในทางตรงข้าม วิมุกติ  
 ลักษณะไม่มีลักษณะใด ๆ เหมือน บุคคล ( ผู้ใดวิมุกติหลุดพ้น ) อาจจะมีชีวิตอยู่  
 ในโลกย์โลก ตราบเท่าที่เขายังไม่เข้าสู่นิรวาณ . หรือเขาอาจจะเข้าถึงโลกุตตรภูมิอย่าง  
 สิ้นเชิงแล้ว ไม่มีระยะเวลาชั้นระหว่าง และไม่มีความเกิดอยู่ในระหว่างเหล่านั้น บุคคล  
 บรรลุถึง ปรินิพพาน คือ บัญญัติว่าวิมุกติ . เขาจะกลบกลืนเข้ากับอนัตตัจฉ์ในขณะนั้น  
 ไม่มีระยะเวลาชั้นที่เขาจะประกาศได้ทันทีว่าเขาได้พ้นแล้ว เขาไม่ทิ้งร่องรอยอะไรไว้  
 ให้เห็นเลย ในทางเหตุผลของตรรก เขาผู้นั้นไม่รู้เลยว่าด้วยซ้ำว่าเขากำลังหลุดพ้น ตราบ  
 ใดที่เขาอยู่ถูกอวิชชาหรือหุ้มอยู่ ถ้าเขาหักท้าวตัวเขงหลุดพ้นแล้ว . การคิดอย่างนั้นเป็น  
 ความหลงผิด . เมื่อเขากำลังหลุดพ้น เขาจะไม่บอกต่อไปว่า เขากำลังหลุดพ้น เพราะว่า  
 เขาจะกลบกลืนเข้ากับอนัตตัจฉ์ทันที การหลุดพ้นในโลกษณะเช่นนั้น อาจจะเป็นชบวน  
 การที่ผ่านไปอย่างไม่รู้เนื้อไม่รู้ตัว ถึงความคิดขงบนถุดคอง ผู้คนจะรู้ได้อย่างไรว่า มี  
 อนัตตัจฉ์อยู่ ทางที่นาระเป็นไป คือว่า เขาอาจจะกลายเป็นอนัตตัจฉ์ แต่เขาไม่รู้อะไร  
 เกี่ยวกับอนัตตัจฉ์ ภาวะอย่างนี้จะคงอยู่เรื่อยไป ตราบใดที่เขาเขยงดำรงชีพอยู่ในโลกย์โลก  
 ไม่เพียงแต่เขาไม่อาจมีความรู้ถึง ล้าได้เท่านั้น . เขายังถูกฉกฉวยจากการได้ความรู้จากทาง  
 อื่น ๆ จากสัมมัตฐานอนัน คนที่หลุดพ้นแล้วคนอื่นคงอยู่ในสภาพเดียวกัน ( เพราะ  
 ฉะนั้น ) เราจึงไม่ยอมรับ ว่ามี อิศวร หรือ ตถาคต ( อยู่ระหว่างกลางอนัตตัจฉ์ และ  
 การมีชีวิตอยู่ในโลกย์โลก ) การคิดคานักชดถนในตัวเอง การคานไม่รับรูเรื่องความเป็น  
 ไปได้ของการรูแจ้งอนัตตัจฉ์ ทัมอยู่ในบุคคลผู้อยู่ในโลกย์โลก แต่การคิดคานนี้ ควรจะ  
 ทำต่อเมื่อผู้คิดคานมีความรู้เกี่ยวกับอนัตตัจฉ์อยู่ในตนแล้วเท่านั้น

เราต้องรับรองเรื่อง วิมุกติ อหังการ และสัดกายหตุษฏี ผู้ที่เขาดังวิมุกติไม่  
 จำเป็นต้องกลบกลืน ( ปรีนิพพาน ) กับอนัตตัจฉ์ อย่างสิ้นเชิงและทันที ถึงแม้ว่าเขา  
 จะเป็นผู้หลุดพ้นแล้ว แต่เขายังเกี่ยวข้องกับเรอราวของกามโลกในการที่เขาได้ร่วมเป็น  
 เครื่องอุปการะของการแก้เจ็บตายกับชนทั้งหลาย และปรารถนาช่วยคนเหล่านั้นให้พ้นจาก

สี่สาร (วัฏ) วิมุกติได้กำจัดบุคคลลักษณะ ทั้งบุคคลลักษณะมิได้หมายความว่า เป็นเครื่องผูกในสี่สาร (วัฏ) มีบุคคลผู้หลุดพ้นแล้ว มีพระพุทธเจ้าเป็นตัวอย่างในเรื่องนี้

เราได้ทราบจากตำนานว่า การที่พระโคตมสัมมาสัมพุทธเจ้าได้บรรลุถึงโพธิ์ คือ การตรัสรู้ และพระองค์ทรงสังเวยพระเกตุทัยจะทรงแสดงธรรมโปรดเวไนยสัตว์ทั้งหลาย แต่ภายหลังพระองค์ตัดสินใจพระเกตุทัยจะทรงแสดงธรรม เพราะมหากรุณาแก่สัตว์ทั้งหลาย เป็นข้อพิสูจน์ว่า ท่านผู้หลุดพ้นแล้วยังดำรงชีวิตอยู่ในโลกนี้

## ๒. ความเชื่อเรื่องพระผู้เป็นเจ้า

อันติมัจฉ (ศูนย) เป็นสิ่งที่เป็นสากลของโลก แรกเริ่มเดิมทีพระพุทธเจ้าก็ทรงเป็นมนุษย์ชนธรรมดาถึงแม้ว่าแทนที่พระองค์จะเป็นอันเดียวกับอันติมัจฉ พระองค์เป็นศูนย์กลางของการเคารพบูชาและความภักดี เราอาจทราบลักษณะที่แท้จริงของพระพุทธเจ้าได้ โดยการรู้จักใช้ความรักทางศาสนาที่เหมาะสมและโดยการศึกษาตามประเด็นทางพุทธศาสนา อย่างที่พูด เราอาจขอความตอการที่จะมีหลักกลางระหว่างโลกุตระ และโลกียะ เราต้องหนีไปหาศาสนาเมื่อเราต้องการลักษณะการของตัวกลางระหว่างธรรมชาติต้องอย่างนั้น

พระพุทธเจ้า เป็น ภควาน คือพระเจ้า เพราะพระพุทธเจ้าทรงมี มหิทธานุภาพ และความสมบูรณ์ พระองค์ทรงมีอำนาจ ความเป็นใหญ่ ความรุ่งเรืองพระศรีรูป พระเกียรติยศ ศิริ คือทรัพย์ ความรู้ และความเพียรพยายามทุกประการ พระองค์ทรงทำหลายเกลษ (กิเลส) กรรมทงปวง และ เครื่องกันทงสอง (คือ เกลษาวรณ และ เสดยวารณ) พระองค์เป็นพระดีพัญญู ทรงรูถึงปรัชญาปารมิตา คือ อันติมัจฉ อันสูงที่สุดและทรงทราบถึงสังขารโลก กล่าวกันว่า พระบัญญัติของพระองค์ดี ประกอบด้วย ลักษณะ ๓ ประการคือ ๑. พระปรัชญาญาณอันบริสุทธิ์สมบูรณ์ ปราศจากความเห็นต้อง

เงว้า ‘เป็น’ และ ‘ไม่เป็น’ (อหุยชฺฌาน) ๒ ญาณที่เปรียบเทียบอันกระจกเงว้า ซึ่งใช้ส่องดูทุกสิ่งทุกอย่าง (อาหุรชฺฌาน) ๓ ญาณที่พิจารณาแยกธาตุและปัจจัยทั้งหลายออกเป็นส่วน ๆ (ปรตยเวทฺชาชฌาน) ๔ ญาณที่เห็นสิ่งทั้งหลายเสมอกัน คือเห็นตัวเอง และสัตว์อื่น ๆ มีธาตุพุทธะอยู่เสมอกัน (สมตฺตาชฺฌาน) และ ๕ ญาณที่คอยส่องดูความผาสุกของสัตว์ทั้งหลาย (กุกฺคณฺณชฺฌานชฌาน) ญาณสองข้อแรกโดยเฉพาะ ญาณข้อแรกเป็นของธรรมกายของพระพุทธเจ้าญาณข้อที่ ๓ และ ๔ เป็นของโภคกาย ญาณข้อ ๕ เป็นของนิรมลกาย นอกจากพระสรพัญญุตญาณแล้ว พระพุทธเจ้ายังทรงมีคุณสมบัติอื่น ๆ เช่นพลัง ๑๑ ใจศรัทธาธรรม (เวตฺตารชฺชกรณธรรม) ๔ พระมหากุรุณา ๓๒ เป็นต้น

กุมาริละ ภิกฺขุจะ คิดคานอย่างอย่างแข็งขันและอย่างชาญฉลาดว่า พระเวทซึ่งไม่มีผู้แต่ง (อเปารุเชย) และเป็นนิรันดรเท่านั้นสามารถเป็น สัพพัญญู มิได้เป็นคนใดคนหนึ่ง บุคคลตกอยู่ภายใต้กิเลสและความดำริหิตปลาดทั้งหลาย อำนาจของการรับรู้ของเขามิชอบเขตจำกัด ด้วยการฝึกฝนเขาอาจจะมีความรู้ในหลาย ๆ สิ่งมากกว่าในคนอื่น ๆ แต่เหตุที่กล่าวมาไม่เคยนำพาให้บุคคลมีความรู้ทุกสิ่งทุกอย่าง ทั้งเป็นไปได้ที่คนคนหนึ่งจะรูยรายละเอียดที่ลุ่มลึกมภรภาพและต่าง ๆ กันของสรพดัง เพราะเหตุที่กล่าวมาจึงเกิดมปัญหาว่า ความรู้ชนิดไหนที่ความรู้ชนิดสัพพัญญูหมายเอา คือ หมายเอาความรู้ในรายละเอียดทุกสิ่งทุกอย่าง หรือหลาย ๆ สิ่งแต่อย่างกว้าง ๆ ความรู้ดังกล่าวทำหน้าที่ปรอมกันหนึ่ หรือว่ารู้ทีละอย่าง ๆ ตามลำดับกัน? พระพุทธเจ้าพระวรมานะ (มหาวิระ) ฤชกบิละ และศาสดาองค์อื่น ๆ ล้วนแต่อ้างว่าเป็นสัพพัญญูเป็นการยากที่จะวินิจฉัยตกลงใจว่า องค์ใดเป็นสัพพัญญู และองค์อื่น ๆ ไม่ใช่ มีความแน่นอนอยู่ดังหนึ่ง คือ ศาสดาเหล่านั้นซัดกันเอง และศาสดาส่ององค์ในบรรดาศาสดาเหล่านั้นจะถูกต้องพร้อมกันไม่ได้ กุมาริละ ภิกฺขุจะสรบุว่า เพราะฉะนั้นศาสดาผู้อ้างว่าเป็นสัพพัญญูผู้มอื่นทริยสามารถเห็นธรรมชาติจะต้องไม่มี ผู้ใดรู้สิ่งใดสิ่งหนึ่ง ถรรูสิ่งนั้นโดยอาศัยพระเวท ซึ่งเป็นคำทคองอยู่เป็นนิรันดร

อย่างไรก็ดี ยังไม่มีข้อแย้งที่สามารถหักล้างความมอญของคุณคนผู้เป็นสัตย์คุณ  
 เราไม่สามารถปฏิเสธความจริงข้อนี้ได้ เพราะว่าคนทุกคนและเรื่องร้อยแปดไม่อาจจะรู้  
 เห็นความจริงข้อนี้ได้ มีหลักฐานเชื่อถือได้เกี่ยวกับความเป็นพระสัตย์คุณของพระพุทธ-  
 เจ้า เพราะว่าผู้ปฏิบัติตามคำสอนของพระองค์สามารถพ้นจากสังสาร (วัฏ) ได้ ส่วน  
 มากของข้อโต้แย้งคัดค้านต่อการรับรองความเป็นสัตย์คุณ มีมูลเหตุมาจากความเข้าใจ  
 ว่า ความเป็นสัตย์คุณเป็นการสร้างอินทรีย์อันใหม่ หรือจากความเข้าใจว่าเป็นวิธีการ  
 ที่ยากลำบากของการได้รับทอดเรื่องราวต่าง ๆ อีกประการหนึ่ง เป็นกรณีของการปลด  
 เปลื้องใจจากความบกพร่องบางประการซึ่งบังเอิญผ่านเข้ามาในจิตใจ ในความเป็น  
 สัตย์คุณนั่นเอง สติปัญญาเป็นธรรมชาติไปรุ่งใส และมีความละม้ายคล้ายคลึงตาม  
 ธรรมชาติกับสัตว์ โดยการภาวนาดังความไม่มีตัวตนของสรรพธรรม (ในราตมยภาวนา)  
 มีทางที่จะเปลื้องสติปัญญาจากกิเลสทั้งปวง เนื่องจากกรรมที่มลินที่บังเกิดหลายถูกจัด  
 บัดเบา สัตย์คุณก็จะฉายแสงเจิดจ้าออกมา เพราะว่าไม่มีอะไรมาบดบังญาณปัญญา  
 อีกต่อไป ผู้ที่ไม่ยอมรับรองเรื่องสัตย์คุณ แท้ที่จริงก็คือปฏิเสธความเป็นไปได้ของญาณ  
 ปัญญาที่จะพ้นจากกิเลสเครื่องเศร้าหมองทั้งหลาย ท่านเหล่านั้นก็ขอว่าปฏิเสธมุกคือ  
 ความหลุดพ้นด้วย

อาจจะมีคนกล่าวว่า เมื่อบุคคลพ้นแล้วจากกิเลสทั้งหลาย ด้วยความจริง  
 อันนั้น ผู้นั้นจะศูนย์เสียอำนาจทั้งปวงของการคิดจินตนาการ และกรรมติดต่อกับสัตว์ก็เป็น  
 ไปไม่ได้ เพราะว่า พุทธิ หรือการคิดนึกไตร่ตรองเล็กทำหน้าที่ สำหรับองค์พระพุทธเจ้า  
 ผู้ได้ตรัสรู้แล้ว พระองค์ทรงกลมกลืนเข้ากับอนัตติมัจฉิ ทรงอยู่ในภาวะของการเพ่งใน  
 ภายในอย่างเดียว มีบางท่านถึงกับถือว่า พระพุทธเจ้าพระองค์เองไม่ได้ทรงเปล่งวาจา  
 สักคำหนึ่งจากเวลาที่พระองค์ได้บรรลุดังโพธิกรรมทั้งปรีนิพพาน ณ ที่สุด เมื่อเป็นอย่าง  
 พระองค์จะทรงประกาศคำสอนของพระองค์ได้อย่างไร ?

พระอาจารย์ฝ่ายมาฆมิกได้ให้คำตอบไว้หลายแนว ท่านอาจารย์นำคารุณ  
 กล่าวไว้ในจุดสุดท้ายว่า ‘ ข้าแต่พระผู้มพระภาค แม้พระองค์จะมีได้ทรงเปล่งวาจาแม้



สักคำหนึ่ง สวรรค์ของพระองค์ต่างพอใจในคำสอนของพระองค์อยู่ทวนทวน  
 จันทกรดีเนาะว่า พระผู้มีพระภาคทรงเปล่งพระวาจาครั้งเดียว เมื่อเวลาพระองค์ทรง  
 บรรลึงโพธิ์ และพระคำรณินทำหน้าที่ขจัดอวิชชาคือความไม่รู้ของสาวกทั้งหลาย  
 ตามความประสงค์และการได้บรรลึงความดีทางใจของสาวกทั้งหลาย พระพุทธเจ้าถูก  
 เปรียบว่าเป็นจินตามณี คือแถวสารพัดนึกและเป็นตนกลปครุ คือกถปพฤษะ ซึ่งทรงแถว  
 จินตามณีและกถปพฤษะจะให้สิ่งที่สาวกทั้งหลายต้องการ ในทำนองเดียวกันคำสอน  
 ของพระพุทธเจ้าซึ่งมีมากมายหลายอย่าง ล้วนขึ้นอยู่กับอริยาศัย ระดับจิตใจและขั้น-  
 สิ้นด้านของผู้ที่แสวงหาความจริง (วิเนยวักคุด) แวงกระตุนภายในที่เรารู้ให้พระพุทธเจ้า  
 ทรงแสดงธรรมประกาศศาสนา เป็นผลของปณิธานของพระองค์เพื่อประโยชน์สุขแก่สัตว์  
 ทั้งหลายที่พระองค์ได้ทรงตั้งไว้ก่อนที่จะบรรลึงความเป็นพระพุทธเจ้า พระมหาปณิธาน  
 อันอาศัยพระมหากรุณาของพระองค์ ถึงอิทธิพลให้แก่พระปรีชาญาณของพระองค์เมื่อ  
 หลังจากพระองค์ได้ตรัสแล้ว อบรมมาเหมือนแรงสืบซุนของกรรมนุเป็นของช่างหม้อซึ่ง  
 ย่อมอยู่เมื่อหลังจากช่างหม้อได้ปั้นหม้อแล้ว

นอกจากพระดีพหุปัญญาและมหาบารมทั้งหลายแล้ว สิ่งที่ทำให้พระพุทธเจ้า  
 เป็นพระเจ้าอันเป็นที่รัก (ของพุทธศาสนิกชนทั้งหลาย) คือพระมหากรุณาของพระองค์  
 และพระจรรยาของพระองค์อันเป็นไปเพื่อประโยชน์สุขไม่เพียงแต่แก่ผู้ ทักาลิงทุกขยาถอยู่  
 เท่านั้น แต่แก่สัตว์ทั้งหลายไม่เลือกชาติชนวรรณะ พระกรุณาของพระองค์ยิ่งใหญ่  
 (มหา) เพราะว่ากรุณานันไม่มีขอบเขตจำกัด พระกรุณาของพระองค์เพื่อคนทุกคน  
 ทั้งผู้เป็นเวไนยสัตว์และผู้ที่ไม่เป็น โดยเฉพาะแก่สัตว์ชนดาทั้งหลาย พระกรุณานันมิได้  
 เป็นไปเพียงระยะเวลาอันสั้น แต่เป็นอยู่ชวักปปและกถปทั้งหลาย คุณภาพของพระกรุณา  
 ของพระองค์เข้มข้นและบริสุทธิ์ ความรัก (หมุ่สัตว์) ของพระองค์เข้มข้นกว่าความรัก  
 ของบิดาต่อบุตรอันเป็นที่รัก ความรักชนิดนี้มิได้หวังประโยชน์ตอบแทน มิได้หวัง  
 ความนับถือหรือความเคารพยำเกรง อารยเทวะกล่าวว่า “ไม่มีพฤติกรรมของพระ-  
 พุทธเจ้าซึ่งเป็นไปโดยปราศจากจุดมุ่งหมาย ทุกอัสสาสะบัสสาสะของพระองค์เป็นไปเพื่อ

ประโยชน์สุขแก่สัตว์ทั้งหลาย

พระมหากษัตริย์เช่นของพระองค์ไซ้เป็นความรู้อีกหนึ่งแบบไปด้วยแรงอารมณ์ ซึ่ง  
เกิดขึ้นรุนแรงหรือหยา แต่เต็มไปด้วยความมืดบอด แต่พระมหากษัตริย์ของพระองค์  
เกิดขึ้นจากการที่พระองค์ทรงมีสติคือความรู้อีกหนึ่งแบบที่สัตว์ทั้งหลายมีพุทธภาวะด้วย  
กันทั้งนั้น ท่านอาจารย์นำการชนกลิ้งไว้ในใจและจิตใจของท่านว่า “ เพราะทรงตระหนัก  
ถึงความไม่ต่างกันระหว่างพระพุทธเจ้าทั้งหลายและสัตว์ทั้งหลาย พระพุทธองค์ทรง  
สอนสั่งสอนคือความเสมอภาคกันระหว่างตนเองและคนอื่นทั้งหลาย ” เนื่องจากคนเป็นอัน  
เดียวกับธรรมชาติ สัตว์ทั้งหลายจึงเสมอกัน พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงทราบถึงความ  
เป็นอันเดียวกันนี้ และเป็นหน้าที่ของพระองค์ที่จะนำสัตว์ทั้งหลายให้ได้รับความรู้เท่าเทียม  
ความจริงนั้น ตถาคตครุฑซึ่งมีอยู่เสมอกันในสัตว์ทั้งหลายเป็นธรรมชาติที่จะต้องทำให้  
ปรากฏแก่ชนทั้งปวง

ศุภญาและกรุณา ( บุญญาและความใคร่จะให้อีกสัตว์ทั้งหลายพ้นทุกข์ ) เป็น  
คุณลักษณะสำคัญและจำเป็นของพระเจ้า ในพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน ศุภญาเป็นปรัชญา  
คือบุญญาแห่งความไม่ผิดอง และเมื่อมีธรรมในตน พระตถาคตจะไม่ต่างจาก  
ตถาคตอันสูงสุดคือศุภญาตนเอง กรุณาเป็นความรู้อีกที่ใคร่จะช่วยโลกที่เต็มไปด้วย  
ทุกข์ยากและเป็นภาระกระทำที่เป็นฝ่ายอ่อนน้อมถ่อมตนอันไม่รู้จักหมดสิ้น กรุณาเกิดขึ้น  
จากนำพระทัยที่เต็มไปด้วยมหากรุณา ความรู้สึกของความเสมอภาคกับสัตว์ทั้งหลาย  
ของพระพุทธเจ้า เพราะเหตุที่พระมหากษัตริย์เป็นอันเดียวกับปรัชญาปารมิตา พระ  
พุทธเจ้าจะเป็นอันตมถึงและอยู่ในขอบข่ายของปรมัตถ์ ( ปรมัตถ์ ) เพราะเหตุที่  
พระองค์มีพระมหากษัตริย์ และเนื่องจากพระองค์มีความเสมอภาคกับสัตว์ทั้งหลาย  
พระองค์จึงอยู่ในขอบข่ายของสังกต ( สัมมัตถ์ ) เพราะฉะนั้น พระองค์จึงเป็นผู้ที่อยู่ใน  
ในขอบข่ายทั้งสอง ส่วนหนึ่งอยู่ในอันตมถึงหรือโลกุตตรัจจะ อีกส่วนหนึ่งอยู่ในสัมมัตถ์  
เพราะเหตุนี้จึงกล่าวมาพระองค์จึงทำหน้าที่เป็นองค์กลางระหว่างสังกตทั้งสอง

ในทำเนียบเทพเจ้าทางพุทธศาสนา พระมีนุชศรีและพระอวโลกิตศิวรเป็นการ

แสดงทศตเจนนงลักษณะสองประการของเทพเจ้าทั้งสองลักษณะที่กล่าวข้างบน ออกจะหายากที่จะพบความคิดเรื่องเทพเจ้าที่บริสุทธ์กว่าพระมัญชุศรีและพระอวโลกิเตศวรในศาสนาอื่น ๆ ในพระพุทธศาสนาฝ่ายต้นตระกูลพระพุทธรูปออกมาเป็นปรัชญา (ปัญญา) และอุปายะตามลำดับ และเทียบได้กับพระคัมภีร์และศักดิ์ของต้นตระกูลพราหมณ์ ลักษณะทั้งสองของธรรมชาติของพระพุทธเจ้าสะท้อนให้เห็นในอุดมคติของพระโพธิสัตว์ทั้งหลาย อิทธิพลของอุดมคติเหล่านี้ครอบคลุมโลกทั้งโลก

### ๓. ตรีกายของพระพุทธเจ้า

ธรรมชาติสองประการของพระพุทธเจ้าคือธรรมชาติที่เกี่ยวกับศรัทธา (อันติมัจฉ) และธรรมชาติที่เกี่ยวกับการบำเพ็ญกรรมดีเพื่อประโยชน์แก่สัตว์ทั้งหลาย ช่วยสร้างรากฐานทางปรัชญาให้เกิดเป็นความคิดทางเทววิทยาอันว่าด้วยตรีกายของพระพุทธเจ้า พระกายหรือลักษณะทั้ง ๓ ประการของพระพุทธเจ้าได้แก่

๑. ธรรมกาย พระกายอันเป็นสากล หรือพระกายแห่งธรรมอันเป็นสาระ หรือสภาวะอันสำคัญอยู่ภายในของบรรดาพระพุทธเจ้า และอันเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับอันติมัจฉ ได้แก่พระอาทิพุทธ
๒. สัมโภคกาย กายแห่งความบันเทิง กล่าวคือพระกายที่พยอมรมิรมย์เรื่องอันพระพุทธเจ้ายอมสำแดงปรากฏให้เห็น ได้แก่พระพุทธชินหรือพระฉานพุทธ ซึ่งออกมาจากอาทิพุทธ
๓. นิรมานกาย คือพระกายอันรมิตบดเบอนชน ได้แก่ร่างมนุษย์ซึ่งพระศากยมุนี หรือพระพุทธเจ้าสำแดงลักษณะที่แท้จริงของพระองค์ให้ปรากฏแก่ชนทั้งหลาย หรืออีกนัยหนึ่งเรียกว่า มานุษิพุทธ คือพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในร่างของมนุษย์

ในฐานะแห่งพระธรรมกาย พระพุทธเจ้าทรงตระหนักถึงความที่พระองค์เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับอันติมัจฉ (ธรรมตา, ศูนฺยตา) และความที่พระองค์เป็นผู้เต็มอภาค

(สมตฺตา) กับสัรพสัศวี ความเป็นอันเดียวกับอันติมสัจสามารถทำให้พระพุทฺธเจ้าตริสัรพ ความจริงซึ่งเป็นพระพุทฺธกิจพิเศษ เพื่อจะเปิดเผยแสดงแก่สัศวีโลกทั้งหลาย พระธรรม กายนยังเป็นมูลกรณีของผลกัาตั้งในภายในของพระพุทฺธเจ้าทั้งหลายซึ่งทำให้พระพุทฺธ- เจ้าทรงดำรงพระองค์อย่างมีตัวตนอยู่ในจักรวาลอันมีขอบเขตจำกัดนี้ สัมโภคกายเป็น กายที่ปรากฏแก่พระองค์เอง (ด้วยมโหค) และเป็นพระกายที่จัดการเลือก (ปรตฺม- โหค) อำนาจและความรุ่งเรืองของความเป็นเทพเจ้า (ของพระองค์) ในการเพียร พยายามคืบหน้าตามมหาประณิธานเพื่อจะช่วยเหลือสัตว์ทั้งหลาย พระพุทฺธเจ้าทรงอวดาร ลงมาในรูปต่าง ๆ เป็นครั้งคราว ซึ่งพระองค์ทรงใคร่ครวญไตร่ตรองอย่างดีแล้วว่า พระองค์อาจบรรลุถึงจุดหมายที่ทรงตั้งไว้ (นิรมานกาย)

คัมภีร์ปรัชญาปาวรมิตาทั้งหลายชวนให้เราทั้งหลายเห็นพระพุทฺธเจ้าว่าเป็นเพียง ธรรมกาย มิให้เห็นในรูปที่ผิดจากที่กล่าวซึ่งปรากฏแก่เราทั้งหลาย ธรรมกายเป็นแก่น สารภายใน เป็นสัจธรรมของจักรวาล พระธรรมกายนั้นพ้นจากร่องรอยของความเป็น สลอบ พระธรรมกายเป็นสภาวะธรรมของจักรวาล เพราะฉะนั้นจึงถูกเรียกออกชื่อหนึ่งว่า สวาภาวิกกาย อยางไรก็ดี ไม่เป็นการถูกต้องนักในการถือว่าพระธรรมกายเป็นหลักใหญ่ ทางอภิปรัชญา คือเป็นศูนย์กลาง หรือ ศกฺดา พระธรรมกายยังเป็นบุคคลธรรมดาอยู่ และยังสร้างบุญและอำนาจต่าง ๆ นับไม่ถ้วนในตน

กายแห่งความบันเทิง (สัมโภคกาย) หรือสุขอันเหลือที่ถูกรายกอย่างนั้น เพราะเป็นกายที่แสดง (ถึงความมีอยู่ซึ่งมีลักษณะ) ของความเป็นผู้มีความบันเทิง อย่างสมบูรณ์ต่อความจริงของฝ่ายมหายาน สมตังคัาของบัลลังคัาว่า 'บันเทิงอยู่ใน ความจริงอย่างยิ่งหรือเพราะมีความยินดีในสัจธรรม' กายแห่งความบันเทิงเป็นการ สะท้อนของกายทิพย์มาเป็นกายเนื้อในสังขารโลก ในสัมโภคกายนี้พระพุทฺธเจ้าปรากฏ พระองค์เป็นเทพผู้สูงสุดสถิตอยู่ในพรหมชั้นอกนิษสู แวดล้อมด้วยหมู่แห่งพระ- โภธิสัศวี พระองค์มีมหาบุรุษลักษณะ ๓๒ ประการ และมีอนุพยัญชนะ ๘๐ พระกาย ของพระองค์เป็นผลของบุรพกรรมที่พระองค์ได้สร้างไว้ พรรณนาความที่พระองค์ทรง

ตรัสไว้ในตอนแรกของมหายานสูตรหลายสูตรเป็นพรรณนาว่าด้วยพระกายตั้งกล่าวแล้วนั้น เราอาจจะยกสดสำหรับปริชาญาณปารมิตาชนเป็นอุทาหรณ์ดีของพรรณานานี้ ตั้งแต่ต้นจนจบของคัมภีร์เป็นการพรรณนาถึงพระกายทุกส่วน ถึงรศิมที่พวยพุ่งออกจากพระเศียร พระหัตถ์ พระบาท และแม้จากนวพระหัตถ์ของพระพุทธเจ้า รศิมเหล่านั้นพุ่งไปจนถึงโลกชั้นสูงสุด การที่พระโพธิสัตว์ทั้งหลายผู้บรรลุถึงภุมม ๓๐ เท่านั้นสามารถรู้ถึงพระกายทิพย์อันเต็มไปด้วยสี มีใช้คนอื่น ๆ เป็นความเห็นของพระอาจารย์ฝ่ายมหายานบางองค์ สัมโภคกายเป็นวิภคคือเกียรติคุณของพระเจ้า เราจะเห็นอุทาหรณ์ที่สว่างงามของเรื่องนี้ในภควทศคา (บทที่ ๓๓)

นิรมานกาย ตามปกติแปลกันว่า พระกายที่ปรากฏแก่ชนทั้งหลาย แท้จริงเป็นพระกายที่พระพุทธเจ้าทรงนิรมิตขึ้น เพื่อให้สำเร็จความประสงค์ความมหาประณีธานในการช่วยสัตว์ทั้งหลายให้พ้นจากความทุกข์ลำบาก การปรากฏขึ้นของพระกายทิพย์ในกามโลกในฐานะเป็นพระเคาตมะ (ศากยมุนี) หรือเป็นพระตถาคตที่เคยมีมาแล้ว และจะมีต่อ ๆ ไปเป็นนิรมานกายของพระพุทธเจ้า การอุบัติขึ้นของพระพุทธเจ้าในโลกมิใช่เป็นเหตุบังเอิญ และมีใช้เป็นโลกเหมาะของมนุษย์ธรรมดาที่บังเอิญจะได้ตรัสรู้ แต่เป็นการจงใจคิดลงมาจากสรวงสวรรค์ ลวดลางลงมาเป็นมนุษย์ การกระทำที่สำคัญมากหลายจำเดิมแต่ปฏิสนธิจนถึงเข้าสู่ปริณิพพานเป็นการสัมฤทธิ์ ด้วยมุ่งสร้างความรู้ดีว่าเป็นเครื่องญาติกับมนุษย์ทั้งหลาย (ของพระกายทิพย์ของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย) พระเคาตมะเป็นองค์หนึ่งของบรรดาพระพุทธเจ้าทั้งหลาย พระโพธิสัตว์เป็นอีกภาคหนึ่ง ที่พวยเทพทั้งหลายทรงเลือกเพื่อช่วยเหลือมนุษย์และเหล่าสัตว์อื่น สัมผัสคำของพระหริภักธะว่า “เมื่อสัตว์ที่มีชีวิตบางเหล่าประสงค์จะได้ฟังพระธรรมอธิบายหรือใครจะได้รับความช่วยเหลืออย่างอื่น ๆ จากพระองค์ พระผู้มีพระภาคทรงสนองความประสงค์ของสัตว์เหล่านั้นโดยการสำแดงพระองค์ให้ปรากฏในรูปนี้และรูปนั้นด้วยอำนาจแห่งพระปณิธานในชาติปางก่อนของพระองค์” พระพุทธองค์ทรงเป็นพระผู้เป็นเจ้าผู้มีกรุณา ทรงมีความสนพระทัยอย่างยิ่งคือหิตประโยชน์ของสรรพสัตว์

ในศาสนาฝ่ายมหายาน พระศาสดามุทฺธะเป็นบุรุษที่เป็นพระอรหันต์ ทรงแตกต่างจากมนุษย์ธรรมดาโดยการตรัสรู้ทมิถลักษณะพิเศษ และไม่มีครูอาจารย์ช่วยเหลือพระองค์ได้เป็นพระเจ้าของก่อนที่พระองค์ได้ตรัสรู้ ความที่พระพุทฺธเจ้า (ศากยมุณี) เป็นบุคคลจริงในประวัติศาสตร์เป็นความสำคัญในศาสนา ในฝ่ายมหายาน แม้ว่าศาสดามุทฺธะจะเป็นบุคคลในประวัติศาสตร์ พระองค์ใช้เป็นแต่พระพุทฺธเจ้าเท่านั้น การอุปถัมภ์ของพระองค์เป็นกรรมอันหนึ่งในบรรดากรรมที่นับไม่ถ้วนของการเกิดขึ้นของทิพยอำนาจ ศาสนาฝ่ายมหายานหลีกเลี่ยงจากข้อขัดข้องที่ต่องพบุคคลจริงในประวัติศาสตร์คนใดคนหนึ่งในฐานะเป็นผู้ตั้งศาสนา

#### ๔. อิศวรและพระพุทฺธเจ้า

คงจะเป็นเรื่องน่าสนใจในการเปรียบเทียบความคิดทางฝ่ายอภินิหารในเรื่องเกี่ยวกับพระอิสฺวรกับความเชื่อทางพุทธศาสนาในลัทธิทั้งสอง สิ่งที่สูงที่สุดคืออนันตมัจฉ์ ได้แก่พรหมันหรือศูนฺย ทั้งพรหมันและศูนฺยเป็นสิ่งจะอันเดียว เนื่องจากอนันตมัจฉ์ยอมเหนือความคิดและอาการทางความรู้ประจักษ์ในโลก เป็นถาวรยากสำหรับสัตว์ผู้ยังของอยู่ในกามโลกจะรู้ความจริงว่าอนันตมัจฉ์เป็นความจริงอันเดียว อนันตมัจฉ์เองไม่สามารถประกาศตัวเองได้ (ว่าตัวเองเป็นอนันตมัจฉ์) อิศฺวรและตถาคตะทำหนาทหจาเป็นนอิสฺวรและตถาคตะถึงแม้ว่าจะเป็นอิสระ แต่ก็ยังอยู่ในโลกียโลก คือเป็นมายิกะ (เนื่องด้วยมายา) ทั้งอิสฺวรและตถาคตะเป็นกฎปรกฏอย่างเดิรของอนันตมัจฉ์ อิศฺวรหรือตถาคตะเป็นหลักสำคัญต่ำกว่าอนันตมัจฉ์ เรารู้อนันตมัจฉ์ด้วยความรู้ที่สูงที่สุดในขอบข่ายของการใช้สติปัญญาอย่างสูงที่สุด อิศฺวรและตถาคตะเป็นจุดหมายของความภักดีและการบูชา และเราเข้าใจความเป็นไปของอิสฺวรและตถาคตะด้วยการใช้ความรู้ลึกทางศาสนา เราจะบรรลุถึงโมกษะหรือนิรวาณด้วยความรู้ (อโหฺวะตะ หรือ อหฺวะชญาณ) ถึงแม้ว่าอิสฺวรและตถาคตะเป็นจุดหมาย (ส่วนหนึ่ง) ของลัทธิทั้งสอง แต่ลัทธิทั้งสองถือว่า ความภักดีและพฤติกรรมทางศาสนาอื่น ๆ เป็นเพียงส่วนประกอบของ

ปัญญาหรือการรู้แจ้งเห็นจริง ศาสนาอยู่ต่ำกว่าปรัชญา (คือปัญญาหรือรู้แจ้งเห็นจริง) แต่ไม่มีความเป็นปฏิปักษ์ต่อกันระหว่างศาสนาและปรัชญา

ศาสนาที่สื่อคล้องกลมกลืนกับอันติมสังนิยมของมารขมิกและเวทนานตะอาจจะมีลักษณะที่เด่นชัดที่สุดคือเป็นสัทธิเทพบูชานิยม ลัทธิทงสองมิใช่เทวนิยม ซึ่งในเทวนิยม มีความต่างกันอย่างเด็ดขาดระหว่างพระเจ้ากับมนุษย์ อย่างที่เราพบเห็นในศาสนาเสมิติก็มีความเป็นอันเดียวกันโดยสภาวะภายในและลักษณะที่บรรยายไม่ไต่ระหว่าง (สัรรพสัตว์) และอัสวีร หรือ ตถาคตะ แท้ที่จริงทงอัสวีร และ ตถาคตะเป็นอันติมสังนิยมต่างกันเป็นเพียงมายาการ และทงอัสวีรและตถาคตะยังอยู่ในโลกนี้ อย่างไรก็ดี ทงอัสวีรและตถาคตะยังดำรงความรู้สึกทางศาสนาไว้ได้ ไม่จำเป็นต้องคิดว่า ความต่างกันระหว่างผีบูชาและผีทงบูชาเป็นอันติมะ คือถึงที่สุด ความภักดีทางศาสนาไม่อาจนำไปสู่ผลที่น่าพอใจ พระพุทธเจ้าจะเป็นความจริง (สัจจะ) ที่สุดหรือไม่ไม่เกี่ยวข้องกับพฤติกรรมทางศาสนาซึ่งจะต้องให้ผล

อย่างไรก็ดี ความต่างกันระหว่างอัสวีรและตถาคตะไม่ควรมองข้ามไปเสียหน้าที่ทางเผยความจริง (เวท) มิใช่เป็นหน้าที่ประการเดียวที่ถูกละทิ้งให้เป็นของอัสวีร การสร้าง การบำรุงรักษา การทำลาย และหน้าที่ทางโลกอื่น ๆ (ชคทวยยาปาร) เป็นหน้าที่ของอัสวีรด้วย อัสวีรต้องทำหน้าที่ทางสร้าง บำรุงรักษาเป็นต้นด้วย ในทางพุทธศาสนา กรรมทำหน้าที่แทนอัสวีรในเรื่องที่กล่าวข้างบน

อัสวีรเผยอันติมสังนิยมแก่สัตว์โลกโดยผ่านกรรมวิธีติดต่อเห็นธรรมชาติบางชนิด โดยเฉพาะในตอนต้นของการสร้างโลกทุกครั้งอัสวีรไม่ได้อวดตบลงมาถือกำเนิดเป็นคน สำหรับจุดประสงค์ตามปกติพระองค์เป็นผู้หลุดพ้นและเป็นอัสวีร (เป็นใหญ่) อยู่เสมอ (สัไหว มุกตะ, สัไหว อัสวีระ) อย่างไรก็ดี ตถาคตะทรงจุดลงมาจากทิพยโลก และทรงถือกำเนิดอยู่ในหมู่มนุษย์ ทรงดำเนินชีวิตเยี่ยงสามัญชน ทรงได้รับความเมตตากรุณา และความเห็นอกเห็นใจจากคนทั้งหลาย และทรงเผยความจริงโดยใช้กรรมวิธีติดต่ออย่างธรรมดาตามมนุษย์ต่อชนทั้งหลาย แท้ที่จริงตถาคตะเป็นบุรุษที่สมบูรณ์ กลายเป็นเทวดา

ตัวการทำลายกิเลสทั้งหลาย (เกตุษเชนยวาวรณ นินวฤตติะ)

ลักษณะที่เด่นที่สุดของพระเจ้าในทางพุทธศาสนาคือพระมหากรุณา ซึ่งมีไว้สำหรับการบูชาทุกอย่าง สำหรับคนทุกคน และมีอยู่ตลอดเวลา ประโยชน์ที่สำคัญและไม่รู้จักสิ้นสุดและความพยายามเพื่อประโยชน์สุขและการหลุดพ้นในขั้นสุดท้ายนี้ ทำให้ตถาคตเป็นพระเจ้าที่น่ารักและทึ่งนทงหลายรุดมาก ลักษณะดังกล่าวเป็นความเชื่อเรื่องพระเจ้าที่บริสุทธิ์และได้รับความนับถือมากที่สุด แต่ลักษณะดังกล่าวไม่มีอยู่ในศาสนาอื่นดู เพราะว่ามีศรัทธาไม่ได้มีกรุณาและน่ารัก (เหมือนอย่างตถาคต) ยิ่งกว่านั้นอุดมคติว่าด้วยมหากรุณาและสวุมกตมิได้ถูกขยายอย่างหนักแน่นและแจ่มแจ้งเหมือนในพุทธศาสนา

สำนักหอสมุด



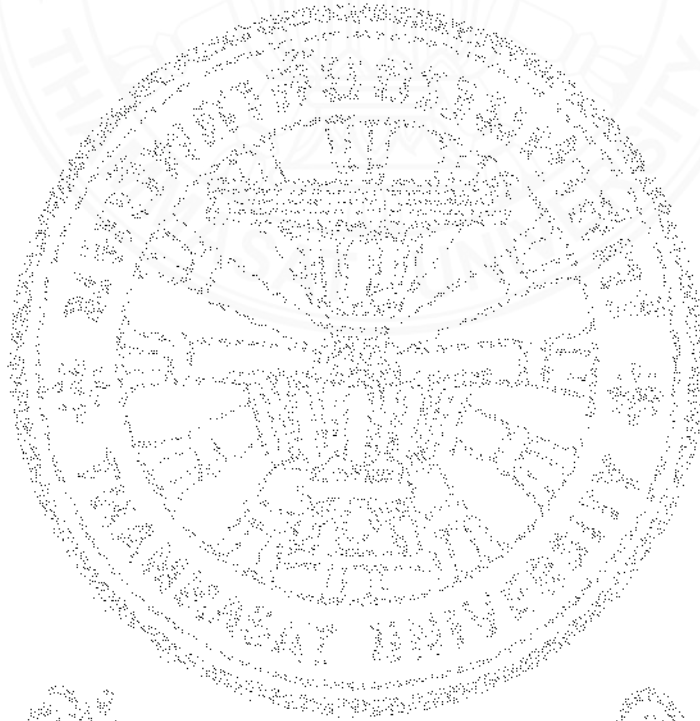




**ภาค ๓**

มาध्यมิกและปรัชญาที่คล้ายคลึงกัน

สำนักหอสมุด



สำนักหอสมุด

## บทที่ ๑๒

### มาชยมิก และปรัชญาที่ใช้วิภาษวิธีบางลักษณะของชาวตะวันตก

นักศึกษาศึกษาประวัติความเป็นมาของความคิด ของชาวอินเดีย ได้สังเกตเห็นความคล้ายคลึงกันทางระหว่างลัทธิอนัตตมัจฉินิยม (สุมบูรณนิยม) ของอินเดีย กับลัทธิที่ใช้วิภาษวิธีของชาวตะวันตกบางลัทธิ เช่นของ ค้านท์ เฮเกิล และแบรดเลย์ การศึกษาโดยเปรียบเทียบ อาจจะไม่เพิ่มเติมความรู้เกี่ยวกับลัทธิเหล่านั้นเท่าไรนักถ้าศึกษาเปรียบเทียบในทางเนื้อหาสาระมากนัก อย่างไรก็ตาม การศึกษาแบบนี้ ก็ยังมีคุณค่าอยู่มาก เพราะเป็นการแสดงให้เห็นความคล้ายคลึงกัน และในขณะเดียวกัน ทำให้สามารถเห็นความแตกต่างจากกันและกัน ของลัทธิปรัชญาเหล่านั้น ทั้งประโยชน์ในการนิยามความหมายของแต่ละลัทธิ และจุดเด่นของแต่ละลัทธิ การศึกษาอย่างเปรียบเทียบ หากจะทำให้เกิดผลดีมีประโยชน์จะต้องศึกษาระบบของความคิด ซึ่งมีทศนะที่ใกล้เคียงคล้อยคลึงกัน อันเป็นมูลฐานของทศนะนั้นอย่างกว้าง ๆ ในความกระตือรือร้นเพื่อค้นหาให้พบความคล้ายคลึงกัน ของความคิดเหล่านั้น เราไม่ควรระเฉย หรือมองข้ามความแตกต่าง แท้จริง เราควรทุ่มเทความพยายามลงไปเพื่อจัดการคล้อยคล้ายขยายปม ที่กล่าวถึงความแตกต่างกันโดยเฉพาะ ๆ นอกจากนั้น การศึกษาอย่างเปรียบเทียบ ยังแสดงว่าต้องการความรู้ที่สมบูรณ์เพียงพอต่อลัทธิปรัชญาที่จะนำมาเปรียบเทียบ

ในการพรรณนาถึงระบบปรัชญามาชยมิก ดังที่เห็นมาจนถึงเวลานี้ ในที่หลายแห่ง ผู้เขียนได้พยายามดึงความสนใจของผู้อ่าน ให้สนใจแง่ต่าง ๆ ของความเหมือนกัน และความต่างกันของมาชยมิก ฝ่ายหนึ่งกับปรัชญาของ ค้านท์ เฮเกิล แบรดเลย์ เวทานตะ และวิชญานวาทะ อีกฝ่ายหนึ่ง บัดนี้อาจจะมีประโยชน์มากหากว่าจะได้พิจารณาตรวจสอบความคิดของแต่ละลัทธิเป็นระบบ ๆ ไป

## ๑. คานท์ กับ มัชฌิม

๑. อย่างที่ได้เคยชี้ให้เห็นแล้ว ทั้งมัชฌิม และคานท์ได้เริ่มเปิดศักราชของการคิดอย่างวิพากษ์วิจารณ์ขึ้นในปรัชญา ในอาณาจักรของความคิดของแต่ละท่าน ทั้งสองลัทธิก็กำเนิด 'การปฏิวัติอย่างขนานใหญ่' โดยการท้าทายอย่างแข็งขันต่อปรัชญาทฤษฎีนิยมเก่า ๆ และต่ออภิปรัชญาที่อาศัยการเฝ้าความจริง ปรัชญาทั้งสองลัทธิประสงค์ความสำเร็จด้วยดี ในการย้ายศูนย์กลางของความสนใจทางปรัชญาจากเรื่องราวที่เป็นวิสัยของใจมาเป็นเหตุผลล้วน ๆ ทั้งถูกนำไปสู่การวิพากษ์อันเต็มไปด้วยการคิดที่ไตร่ตรองอย่างรอบคอบ ถ้วนถี่ (ด้วยแรงกระตุ้น) ของทางคานท์ ซึ่งส่วนใหญ่ปรัชญาที่ขัดกันต้องกระเสี คือ เหตุผลนิยม และประจักษ์นิยม (พิชานนิยม) สร้างขึ้นในกรณีของ คานท์ และด้วยทางคานท์ของอาดัมวาทะ และในขนาดวาทะในกรณีของมัชฌิม ปรัชญาทั้งสองให้คำตอบที่ขัดแย้งอย่างรุนแรง ต่อปัญหาที่ว่าด้วย สสารวัตถุ และความรู้ แต่เห็นอสังกโต การเป็นปฏิปักษ์กันระหว่างอาดัมวาทะ และขนาดมวาทะเข้มข้น ยืมนานและกินเวลานานกว่า การขัดกันระหว่าง เหตุผลนิยม และประจักษ์นิยม ผลของการขัดแย้งเป็นปฏิปักษ์กันนั้นสอดคล้องทั้งสอง ก่อให้เกิดการขัดแย้งกันอย่างกว้างขวาง และอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ในฐานะเป็นการขัดแย้งแห่งเหตุผล การวิพากษ์วิภาษวิธี เกิดขึ้นเพราะเหตุนี้ ในเวลาเดียวกัน วิภาษวิธีเป็นการระลึกถูกลึกตัว ถึงการขัดแย้งของเหตุผลที่รุนแรง และอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ และเป็นการหาทางแก้ไขความขัดแย้งนั้นด้วยการขึ้นไปสู่ความรู้อีกที่สูงกว่า

ความประสงค์ของวิภาษวิธี ก็เพื่อจะแสดงความเป็นจิตวิสัยของปทัรรถ หรือเรื่องราวที่เราคิด หมายความว่า เรื่องราว (ปทัรรถ) ที่เราคิด เหล่านี้เป็นสิ่งที่เห็นประจักษ์ชัดแจ้งอยู่ในโลกนี้ และที่สำคัญ คือใช้กันอยู่ในโลกย์โลกนี้เอง คัดดวะหรือความจริงแท้เป็นนามธรรมอยู่เหนือความคิด หน้าที่ของวิภาษวิธี คือการแสดงถึงเหลี่ยมมุมของเหตุผลลัทธิปรัชญาาระบบต่าง ๆ ยกขึ้นแสดงไว้ เพราะเหตุที่วิภาษวิธีเป็นการวิเคราะห์แยกแยะ และแจกแจงทฤษฎีทั้งหลาย วิภาษวิธีจึงไม่เป็นทฤษฎีเดี่ยว

เอง วิชาชีวิตไม่เป็นลัทธิปรัชญาแห่งการแก่งความจริง หลกัอื่นซึ่งใหม่ และลึกซึ้งกว่า ที่เกิดขึ้นระหว่างทิวฐิวาหะ และหลักวิพากษ์ (ศูนยตา หรือปรัชญา) อุบัติขึ้นในปรัชญาของ อิมมานูเอล ค้านท์ และ มาร์ชมิก แทนที่หลักอื่นตามปกติระหว่างระบอบอภิปรัชญาที่อาศัยการแก่งความจริง ซึ่งขัดแย้งกัน การละทิ้งปรัชญา (ทิวฐิว) ที่อาศัยการแก่งความจริงของค้านท์ และมาร์ชมิก เป็นสิ่งสุดท้าย และไม่มีเงื่อนไข หรือปราศจากข้อแม้ สำหรับ ค้านท์ และมาร์ชมิก วิชาชีวิต และการวิพากษ์ เป็นปรัชญาอยู่ในตัว

การปฏิเสธ ความสามารถของเหตุผลที่จะนำไปถึงความจริง สร้างทิวควะ คือความเป็นสองของสิ่งที่ปรากฏในความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับปหารณะ หรือแบบของความคิดที่เกิดขึ้นโดยไม่ได้อาศัยอวยวะ เพศนาการ (ตัวดูด) และของสิ่งที่ในตัวมันเองไม่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่ง และไม่มีเงื่อนไขใด ๆ (ตคตว, ศูนย) ปรัชญาที่เกิดขึ้นหลังจากค้านท์ ปฏิเสธที่จะรับรองช่องว่างนี้ ในฐานะเป็นสิ่งที่ไม่อาจข้ามพ้นได้ และพยายามที่จะคลี่คลายความยากลำบากของมัน เราอาจเข้าใจระบบความคิดของพีชท์ เซลลิง เฮเกิล และโซเปนเฮาเออร์ ในฐานะที่ปรัชญาเหล่านั้นเป็นวิถีทางตรงกันข้าม ซึ่งเราอาจจะเข้าถึงสิ่งที่เป้นวิสัยของใจได้ในวิธีใหม่ของนักปรัชญาเหล่านั้น ตรงข้ามกับวิธีการของค้านท์ ในอินเดียก็เช่นเดียวกัน ความเป็นสภาพอยู่นอกโลกอย่างยิ่ง ของอันติมสังข์ (ศูนย) ของมาร์ชมิก ซึ่งไม่อาจจะนึกตามให้เห็นจริงได้ด้วยความคิดคาดคะเน และไม่เหมือนอะไรสักอย่างในประตัพการณั หรือความเงนจัดในชีวิตของเรา พาไปพบการวิพากษ์ และได้แย้งของวิษญานวาทะ โดยใช้วิธีการวิพากษ์ของมาร์ชมิกนั่นเอง ซึ่งเป็นวิธีแก้ความเห็นผิดด้วยอำนาจทิวฐิว ประการหนึ่ง ไม่ต้องสงสัยว่า ความจริงเป็นธรรมชาติที่เข้าถึงไม่ได้ด้วยความคิด อย่างที่มาร์ชมิกยึดถืออยู่อย่างถูกต้อง แต่ถาเป็นเช่นที่กล่าว ความจริงจะสามารถเป็นนามธรรมที่อยู่เหนือความคิดได้ก็ต่อเมื่ออยู่ในอันตรายของความเป็นสิ่งที่ไม่จริง คือไม่เป็นอะไรนะซี เพื่อหลีกเลี่ยงความลำบากนี้ เราจะต้องเข้าใจว่า ความจริง (ตัจจะ) เป็นสภาพที่รู้เห็นได้ในประตัพการณั

หรือความเจตนาของเรา วิชาญาณวาทะชี้แจงว่า ความจริงอันนั้นได้แก่ วิชาญาณ (วิชาญาณ) เวทนานตะว่า ได้แก่พรหมผู้บริสุทธิ การวิพากษ์ฐานะของมารชยมิก ผู้ซึ่งประกาศทฤษฎีว่าปรากฏการณ์ภายนอก เกิดขึ้นโดยไม่มีฐานรองรับ (นิราชากร ภูม) จึงถูกบันดลใจด้วยความจำเป็น ในการจัดอันดับสิ่ง (ศูนย์ในความเห็นของมารชยมิก) เป็นสิ่งภายใน แม้ว่าจะกำหนดไม่ได้ แต่มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับโลกียวิสัย.

๒. ในความเชื่อเรื่องหน้าที่ทางปรัชญา ทงคานท์ และมารชยมิก มีความเห็นตรงกัน ทั้งสองทงนเรียกตัวเองโดยตรงว่าเป็นกรวิพากษ์ ความรู้สึกทางปรัชญาที่ ยกขึ้นแสดงในลัทธิต่าง ๆ และเรียกตัวเองโดยลุ่มว่าเป็นผู้สอบสวนแสวงหาความจริง ในฐานะเช่นนี้ เราอาจเรียกระบบทงสองว่า เป็นปรัชญาแห่งปรัชญาทงหลาย เพราะ การสอบสวนได้ตรงรหาคความหมายที่แท้จริงของปรัชญา การได้ตรงรเป็นกรระลึก รู้สึกตัว ความรู้สึกเช่นนจะม่ ได้กคือเมื่อเรารู้สึกตัวถึงความไม่จริงของสิ่งที่เราเคย ยึดถือว่าเป็นของจริง

จุดเริ่มต้นทางตรรกของปรัชญาทงสองเริ่มจากความไม่รู้ (อวิทยา) อันอยู่ เห็นอวิสัยธรรมดา ซึ่งเกิดขึ้นเพราะการใช้กฎเกณฑ์ของความคิด อันอยู่เห็นอวิสัย ธรรมดา และไม่มีขอบเขตกำหนด ของกฎด้วย สสารวัตถุ กฎแห่งเหตุ และผล การรวมกันเป็นก้อน และการแยกออกเป็นส่วน ๆ เป็นต้น ซึ่งล้วนแต่อยู่เห็นอความรู ที่ได้จากความเจตนาของเราทงน พวกทฤษฎีนิยม และปรัชญาที่เกิดจากการแก้งความ จริง ล้วนใช้วิธีการแก้งความจริงจากจินตนาการ เอาจากสิ่งทงประจักษ์ในโลกนี้ และสำคัญ (อย่างผิด ๆ) ว่า นี่เป็นความรูแท้จริง

๓. ค้านท์ และมารชยมิกจัดการพิสูจน์อย่างไรว่า ปรัชญาของทฤษฎีนิยมเหล่านั้น เกิดจากความไม่รู้ และให้แต่ความรูเทียมเท่านั้น ? มารชยมิกจัดการพิสูจน์เรื่องน โดย การแสดงว่า ปรัชญาที่เกิดจากทฤษฎีต่างชนิดล้วนประสบปัญหาขัดแย้งในตัวเอง โดย การใช้ประสงควิธี คือไล่ต้อนหรือชักค้านคู้ต่อสู้ให้จนด้วยเหตุผล และยอมรับว่า ลัทธิ หรือทฤษฎีของตนผิด มารชยมิกแสดงว่า ทฤษฎีของเราไม่ตองด้วยผลของมัน

มาขยมิักจัดการนำเอาความไม่ส่มเหตุส่มผลของทฤษฎีของท่านเหล่านั้น มาให้ผู้อุตตาม  
พิจารณา ด้วยอาศัยหลัก และขอพิสูจน์ที่ท่านเหล่านั้นเองกรบรอง และใช้อยู่แล้ว  
วิชาวิธมุงให้ผู้ฟังเกิดสำนึกตนขึ้นมาเอง ถึงแม้ว่าจะมีความยึดติดต่อทฤษฎีของตน  
อย่างเหนียวแน่น และบางล่งเพียงไรก็ตาม ผลสุดท้าย พวกทฤษฎีจัดเหล่านั้น จะรุด้านก  
ตรวจนมาตงความเหลวไหลของทฤษฎีของตน

วิธีการของค่านท์ อาจจะต่างจากนบางเป็นธรรมชาติ แรกทีเดียว เขาแยกแยะ  
ความเจนจัดในชีวิต (ประสพการณ์) อย่างถึยิบ และพบการทำงานของความรู้ โดย  
ไม่ต้องผ่านอาณาจักรของเพทนากรมาก่อน (ในทางสุนทรียภาพอันอยู่เหนือโลก)  
และเกิดความรู้ขึ้น (ในวันการวิเคราะห์แยกแยะอันอยู่เหนือโลก) ในการวิพากษ์  
อย่างเผ็ดร้อน และเข้มข้น ส่วนใหญ่มุ่งค่านท์นักปรัชญาประเภทประจักษนิยม (พิชาน  
นิยม) ค่านท์ได้ให้เหตุผลว่าด้วยความรู้เกิดขึ้น โดยไม่อิงอาศัยอวัยวะเพทนากร ความ  
รู้เป็นการ ส่งเคราะห์ของเหตุบังยส่งส่ง ซึ่งเกิดขึ้นในลำดับที่ต่างกันต่งระยะ  
คือ ความรู้ไม่ผ่านเพทนากร ซึ่งเป็นจิตวิสัย และข้อมลที่ได้จากอายตนะต่าง ๆ  
ซึ่งเป็นสิ่งที่มีอยู่คงอยู่ด้วยตัวมันเอง ค่านท์บริบรองหลักของ เดวิด ฮิวม และ  
ของนักเหตุผลนิยมที่ว่าประสพการณ์ในชีวิตของเรา ไม่สามารถให้ความเป็นสากล  
และประโยชน์ ซึ่งเราเคยได้จากหลักทางคณิตศาสตร์ และวิทยาศาสตร์ การดัดแปลง  
ใหม่ของเราไม่เพียงตรงซึ ให้เห็นว่า สิ่งที้ออกจากตัวเราอันอยู่เหนือธรรมชาติ เป็นราก  
เง่าของสิ่งที่เป็นสากล และเป็นสิ่งจำเป็น ฮิวมพอใจที่จะได้ความรู้ ในเรื่องกฎแห่ง  
เหตุและผล และสสารวัตถุ เป็นต้นจากประสพการณ์ หรือความชัดเจนอันเกิดจากการ  
ร่วมมือกันของกฎแห่งความรู้ประจักษ และการสัมผัสเกี่ยวของและจากนิสัยของคนเรา  
แต่ค่านท์พาเราให้คนเคยกับธรรมชาติที่เป็นจิตวิสัย หรือสิ่งที้ออกจากตัวเราอันอยู่  
เหนือธรรมชาติที่ลุ่มลึกกว่า และเป็นสากล ทั้งสองท่านเห็นพ้องกันว่า ปหารณะทงหลาย  
มิได้เป็นสิ่งที่ใจคิด และไม่ได้สร้างสรรความจริงขึ้นเลย

จุดสำคัญของปัญหาทั้งหมดอยู่ที่ว่า ทำไมจึงมีผู้อตราสิ่งทีได้ โดยไม่อาศัย



เพทนาการเป็นเพียงจิตวิสัย หรือสิ่งท้อออกมาจากตัวเรา และไม่ได้เป็นรูปร่างของความ  
จริงด้วยอย่างที่เราเห็นได้ชัดใหญ่ในที่หลายแห่ง คำตอบตามปกติของค่าน้ำที่ กคือว่า เรา  
ไม่สามารถอธิบายความเป็นสากล และความจำเป็นของปทัรรณะ หรือรูปแบบของ  
ความรู้ ยกเว้นแต่โดยการรู้จักสิ่งเหล่านั้นอย่าง เป็นความคิดภายในของจิตที่มีธรรมชาติ  
รับรู้อย่างต่าง ๆ การให้เหตุผลซึ่งพิสูจน์ว่าปทัรรณะ เป็นสากลและจำเป็นซึ่งเป็นความรู้  
ที่ได้โดยไม่อาศัยเพทนาอรร พิสูจน์ว่า ปทัรรณะเหล่านั้นนั้นถูกต้องใช้ได้อย่างโลกีย์สมมติ  
เท่านั้น เพราะฉะนั้น หลังจากได้พิสูจน์ถึงงานของความรู้ที่ได้ โดยไม่อาศัยเพทนาการใน  
ประสพการณ์ของเรา ค่าน้ำจึงก้าวต่อไปถึงวิภาษวิธีอันน้อยเห็นโลก เพื่อแสดงชัดเจน  
ที่จำเป็นในขอบเขตอันจำกัดของความเจเนจติ หรือประสพการณ์

หลักข้างบนดูเหมือนจะไม่เป็นเหตุผลที่น่าเชื่อ ถ้าจะเห็นข้อจะต้องเอาความ  
เป็นสากล และความจำเป็นนั้นให้ไม่ได้มาด้วยวิธีการอย่างอื่น มีหนทางอย่างน้อย  
๒ อย่าง ซึ่งเราอาจบรรลุถึงจุดประสงค์สุดท้ายอันเดียวกันนั้น แทนที่จะถือว่า ความรู้  
เป็นการสังเคราะห์ซึ่งตีความหมาย ที่ได้มาจากอายตนะต่าง ๆ ซึ่งผ่านมาจากใจ โดย  
วิธีการของปทัรรณะต่าง ๆ และขณะเดียวกันสร้างความเป็นปฏิบัติกันที่เข้ากันไม่ได้ระหว่าง  
สิ่งทั้งสอง เหมือนอย่างที่เราเห็นอยู่ เราอาจจะถือว่าความรู้ ได้มาโดยผ่านข้อมูลต่าง ๆ  
เหล่านั้นเป็นงานของใจ ใจ (ความคิดหรือการรู้จักเหตุผล) เป็นความจริงประการเดียว  
และพฤติกรรมทั้งหมดเป็นพฤติกรรมของเหตุผล หรือความรู้ลักษณะที่ กล่าวนั้นเป็นการ  
คลี่คลายตามแบบของมโนภาพนิยม เฮเกิลและวิญาณวาทะ ดังหลักขนค่าน้ำกับหลักของ  
ค่าน้ำ และมารชยมิถตามลำดับ การคลี่คลายปัญหาของยากเกี่ยวกับความรู้ นี้ โดยอาศัย  
หลักทางสังขนิยมอาจจะช่วยลด หรือปฏิเสธทีเดียวซึ่งงานทางตีความหมายของความคิด  
มีศัพท์ที่ใช้โดยมีความหมายเสมอกันเกี่ยวกับความต่างกัน และความสัมพันธ์กัน มิใช่  
เพียงแต่ศีลสารวัตถุเท่านั้น แม้แต่รูปแบบก็เป็นนามธรรมที่เป็นวิสัยของใจ หรือเป็น

๑. ความเป็นปฏิบัติกันปรากฏใน ๒ แบบ คือ ความต่างกันระหว่างสัญชาตญาณ และ สังคัป; สิ่งที่มีอยู่โดยตัวมันเอง  
(ที่ได้มาจากความรู้ทางอายตนะสัมผัส) และสิ่งที่ได้มาโดยไม่ต้องอาศัยอายตนะสัมผัส; สิ่งที่ไม่มีความจำเป็นที่จริงแท้  
(อสังขระ) และความรู้สึกเหตุผล

สถาปนาภายนอก และสร้างสรรความจริงขึ้นได้เช่นเดียวกัน ควรจะยกตัวอย่างของการพยายามคลี่คลายปัญหาจากลัทธิญาณ-ไวเศษิกะ และปรัชญาสัจนิยมอื่น ๆ ของอินเดีย

ถ้าการอธิบายว่าด้วยประสพการณ์เป็นจุดมุ่งหมายประการเดียวของเรา คำอธิบายของทั้งสองค่ายก็จะใช้ได้เท่ากัน ความโง่เขลาขมขื่นจะเกิดขึ้นไม่ได้ เพราะว่าความโง่เขลาเกิดขึ้นเมื่อเราใช้พรรณนานั้น เลยขีดกำหนด คือเลยไปถึงภาวะที่ไม่มีเหตุปัจจัยปรุงแต่ง ยิ่งกว่านั้น จุดมุ่งหมายที่แท้จริงของ คานท์ มิใช่ต้องการเสนอคำอธิบายสำหรับขบวนการของความรู้ จุดประสงค์ของหนังสือวิพากษ์วิจารณ์ทั้งหลายของเขามิใช่เพื่อให้ความเป็นธรรมแก่วิทยาศาสตร์ และวงแหวนวิทยาศาสตร์ ใหม่หมด แต่เพื่อ 'เปิดทางให้เกียรติโดยการปฏิเสธความรู้' โดยการจำกัดศรัทธาอันได้อยู่ในโลกีย์โลกเขาสนใจการปลี่ยนสังขารอันเป็นอสังขาร คือ สังขารว่าด้วยพระเจ้า ความไม่ตาย และความหลุดพ้น จากการปฏิเสธ หรือการเดา ซึ่งลัทธิปรัชญาต่าง ๆ พวกนี้ หากคำตอบในเรื่องนี้ ส่วนที่สำคัญและมีสาระที่สุดของ 'วิพากษ์' ของเขา คือตอนว่าด้วยวิภาษวิธีอันอยู่นอกโลก (Transcendental dialectic) ที่ซึ่งคานท์ได้แจ้งดีเบียงถึงความขมขื่นอันซ่อนเงื่อนของอภิปรัชญาที่เกิดขึ้นจากการแก้งความจริง หรือจากการคาดคะเนความโง่เขลาขมขื่นหรืออยู่นอกโลกเป็นจุดเริ่มต้นที่แท้จริงของ 'การวิพากษ์' ของเขา การรู้สำนึกถึงความโง่เขลาอันเกิดขึ้นจากการขัดแย้งในเหตุผล เหมือนอย่างที่ปรัชญาฝ่ายปฏิบัติได้ยกขึ้นแสดง การหยิกขยักเรื่องราวของประสพการณ์ขึ้นมาอธิบายก่อนของคานท์ทำให้ผู้อ่านงุนงงสับสน และทำให้ประเด็นต่าง ๆ คลุมเครือยิ่งขึ้น และเขาใช้วิภาษณ์ต่าง ๆ ชนิดเพื่อทำลายความโน้มเอียงทางแสวงหาความจริงด้วยการแก้งหรือคาดคะเนเอา

เนื่องจากมารชยมิกล้าสู้ประเด็นนี้ คือประเด็นว่าด้วยการขัดแย้งในเหตุผล โดยตรง และทันที จุดมุ่งหมายของมารชยมิกล้าจึงจะแจ้ง คือ มารชยมิกล้าประสงค์จะดำเนินชีวิตการคิดสร้างสรรทั้งหมดว่าสิ่งเหล่านี้เป็นเพียงสัมพัทธ์ (คู่กัน) และชัดเจนให้สิ่งเหล่านี้

อยู่ในอาณาจักรของสัมมติศาจ ( วายวหาริก, ลัทธิ ) หลักการณตรงกับหลักคิดของ ค่านที่ที่ว่าด้วยมโนภาพอันอยู่เหนือโลก แต่เป็นความจริงในโลกสัมมติของปทาณะ หมายความว่าเหมือนกัน.

๔. เราจะจัดความโง่เขลาชั้นยอดได้อย่างไร? ความโง่เขลานั้นจะสามารถ จัดได้โดยดั่งเชิงหรือ? มาขมกิตอบอย่างแน่นอนว่าเป็นไปได้ที่จะทำลายทิวฐิ ( ลิขันธ์นิยม ) ทั้งปวง และบรรลึงอันคิมต์ในปรัชญา ค่านที่พูดถึงเรื่องอย่าง ลิงเลและด้วยน้ำเสียงที่หวานักไม่ได้ เขากล่าวว่า ความโง่เขลาหรือความไม่รู้นัยยอด อันอยู่เหนือโลกไม่รู้จักหมดสิ้นแมหลังจากมันถูกตรวจพบแล้ว และการวิภาษชั้นยอดเช่น เดียวกันจะเผยให้เห็นความหลุดหลวงของความโง่เขลาชั้นยอดนั้น ( อุทาหรณ์เช่น= เกิดความโง่เขลา ( อวิชา ) ว่า= โลกจะต้องมีเบื้องต้นในเวลาใดเวลาหนึ่ง ) --- นี้คือความโง่เขลา ซึ่งเราไม่สามารถจะบ่งกันได้มากกว่า เราสามารถบ่งกันทะเลที่ ปราณอยู่สูงกว่าที่ขอบฟ้ามากกว่าที่ชายฝั่ง เพราะว่า เราองดูทะเลด้วยแสงสว่างที่สูง กว่า ( ตัวเรา ) หรืออกอุทาหรณ์หนึ่ง เหมือนอย่างนักดาราศาสตร์ไม่สามารถบ่งกัน ไม่ให้พระจันทร์แลดูดวงใหญ่เวลาที่พระจันทร์เพ็ชชจากขอบฟ้า ถึงแม้ว่าเขาจะไม่ถูก ลวงด้วยอำนาจความโง่เขลานั้น เพราะฉะนั้น วิภาษวิธีชั้นสูงที่สุดจึงช่วยเผยให้เห็น ความโง่เขลาชั้นยอดอันเกิดจากการตัดสินใจชั้นสูง และในขณะที่เดียวกันต้องระวังว่า เราจะไมถูกลวงด้วยอำนาจของความโง่เขลานั้น การที่ความโง่เขลานั้นอาจจะอันตรธาน ไปหรือหมดภาวะเป็นความโง่เขลาเหมือนอย่างความโง่เขลาทางครรถ เป็นสภาวะอันหนึ่ง ซึ่งเราไม่อาจบรรลึงได้โดยการใช่วิภาษวิธีชั้นสูงที่สุด เพราะในกรณีนี้เรามหาหนาทต้อง จัดการกับความโง่เขลาตามธรรมชาติและที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ซึ่งตั้งอยู่บนหลักอันเกิดจาก ตัวเราและจัดการอุปโลกให้เป็นวิสัยภายนอก

หลักข้างบนจะยังไม่ชากันอยู่ดี ถึงแม้ว่ามันจะถูกต้องตามหลักครรถ แต่การ รู้สึกถึงความโง่เขลาชั้นยอดจะมีได้โดยไม่ต้องรู้ถึงภาวะที่ไม่มอะไรปรุงแต่งได้หรือ การ

รู้สึกถึงความคิดต่าง ๆ ของเหตุผลในฐานะเป็นจิตวิสัย คือออกจากตัวเรา (ซึ่งค้านหรือ  
รองอย่างหนักแน่น) เกี่ยวเนื่องกับการขัดแย้งกับวิสัยภายนอก คือ อสังขตธรรม  
เราอาจจะประกาศและเปิดเผยความหลอกลวงของลักษณะทางจิตวิสัย (ซึ่งท้อออกจาก  
ตัวเรา) โดยการเป็นเจ้าของความจริงอันไม่มีเหตุบังจายปรุงแต่งในทานัน ซึ่งต่างหาก  
จากลักษณะอันเด่นชัดของความรู้นั้น ความที่ไม่สามารถหลบหลีกจากการอ้างเหตุผล  
ข้างบน โดยการกล่าวว่ามีแต่ความคิดเกี่ยวกับภาวะที่ปราศจากเหตุบังจาย หรือไม่  
มีเงื่อนไข ในฐานะเป็นมโนภาพที่จำกัด และไม่เป็นเหตุให้ได้รับความรู้โดยตรง เหตุผล  
มีอยู่ว่า ความไม่รู้มีขึ้นเพราะเหตุบังจาย ๒ ประการอย่างที่เราเห็นที่เข้าใจ คือ 'พื้นฐาน  
ทางจิตวิสัยที่ออกจากตัวเราของการตัดสินใจ (พินิจจาย) เข้าไปร่วมกับพื้นฐานทาง  
วิสัยภายนอกที่เป็นอารมณ์ของใจ (objective grounds) และทำให้ลักษณะประการ  
หลังผิดเพี้ยนจากหน้าที่แท้จริงของตน' "เพราะฉะนั้นความถูกต้องและความผิด และผล  
ของเหตุข้างต้นซึ่งมาจากความไม่รู้หรือความหลงผิดอันเป็นเหตุให้เกิดความผิด เป็น  
ธรรมชาติที่พบอยู่ในการตัดสินใจเท่านั้น นั่นคือ ในความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งที่เป็นที่  
ตั้งแห่งความเข้าใจ และความเข้าใจในความรู้ประการใด ๆ ก็ตามซึ่งสอดคล้องกับกฎ  
แห่งความเข้าใจ ไม่มีความคิดอยู่ในที่นั้น ในการแสดงออกของอายตนะทั้งหลาย ซึ่ง  
ในที่นั้นไม่มีการตัดสินใจประปนอยู่เลยก็ไม่มีความคิดอยู่เช่นกัน ดังนั้นทั้งความเข้าใจ  
โดยตัวเอง (ไม่มีเหตุบังจายอัน ๆ เข้ามาอิทธิพลหนุนอยู่) ก็ดี อายตนะโดยตัวมัน  
เองก็ดี จะไม่ตกไปสู่ความผิดพลาดได้เลย"

ความสำคัญของการรับรองความหลงผิดนั้นมิว่า ความหลงผิด (รวมทั้งความ  
หลงผิดชั้นยอดหรือเหนือโลก) ไม่สามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่มีพื้นฐานทางวิสัยภายนอก  
ของเรื่องที่เราออกไปยึดซึ่งเข้ามาซ้อนทับอยู่ที่ใจของคนเรา ทางด้านนี้ว่า เราไม่มีความรู้  
ถึงเรื่องความหลงผิดชั้นยอด และความหลงผิดนั้นจะมีได้ ถ้าไม่มีปรัชญาที่ขัดแย้ง  
หรือว่าถ้าเรารู้ถึงความหลงผิดนั้น เราถูกบังคับให้ยอมรับความรู้บางอย่างของพื้นฐาน

๑. ข้อความทั้งหมดยกมาจาก 'วิจารณ์ว่าด้วยเหตุผลบริสุทธิ์' ของอิมมานูเอล คานท์ หน้า ๒๘๘-๓๐๐

ของความหลงผิดนั้น คำนึงว่าจะนึกได้ว่า การกล่าวถึงความรู้นั้น สิ่งที่ไม่มีความรู้  
 บ้างก็ประจักษ์หรือปราศจากเงื่อนไขอาจจะทำให้สิ่งนั้นเกี่ยวข้องกับโลก ๆ เพราะ  
 ความรู้จะเกิดขึ้นได้ก็ต้องผ่านปทัชชะนต่าง ๆ แต่ความลำบากข้างบนอาจจะจัดได้ด้วย  
 การปฏิเสธไม่รับรองนิเทศชนิดใด ๆ ของอสังขตธรรม มารวมก็ไม่ได้อนุญาตให้มี  
 คำนิเทศ หรือ คำขยายอย่างใดอย่างหนึ่ง (ไม่ว่าจะเป็นเชิงยืนยัน ปฏิเสธ หรือทั้งสอง  
 อย่างรวมกัน) เพื่อใช้บรรยายหรือขยายอันคัมภีร์ (นิรจนา) ประการที่สอง โดย  
 การแยกความรู้ของสังขตธรรม จากความรู้โลกิยธรรม (หรือ สังขตธรรม) อย่าง  
 ใดอย่างหนึ่งรวมทั้งพุทธคือคิดหาเหตุผล ปัญญาที่แจ่มแจ้งแห่งตลอดซึ่งเป็นความรู้โดยตรง  
 ของสิ่งทั้งหลายโดยไม่ผ่านปทัชชะน เน้นความรู้ที่ลึกกว่าเป็นทฤษฎี แต่เป็นอุปการแก่ความ  
 เจนจัดหรือประสพการณ์ทั้งปวงเราอาจตระหนักถึงความรู้นั้น โดยการปลดเปลื้องใจของเรา  
 จากวัตถุอันเป็นที่ตั้งของความคิดภายนอก เราเข้าถึงที่ปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่งได้ แต่  
 ไม่รู้ โดยผ่านความคิดพิจารณาเหตุผล (พุทธิ) แต่ต้องไม่มีสิ่งเหล่านั้นข้องอยู่ในใจ.

๕. ด้านที่กล่าวไว้ว่า วิภาววิธสามารถบอกแต่ความหลอกลวงของพุทธิ (การ  
 คิดหาเหตุ) แต่ไม่สามารถทำให้ความหลงผิดชั้นยถาคตธรรมหายไปได้ เพราะตัว  
 การทางจิตวิสัย (คือใจของเราซึ่งเป็นใหญ่เป็นประธานในการคิดนึกสิ่งต่าง ๆ) ซึ่งเรา  
 ได้อาศัยตัวการนั้นมองดูสิ่งต่าง ๆ นั้นเป็นธรรมชาติของใจ ตัวอย่างเช่น พระจันทร์  
 ปรากฏดวงกลมโตที่ขอบฟ้ามากกว่าเวลาที่พระจันทร์ขึ้นไปอยู่กลางฟ้า เพราะว่าเรามอง  
 พระจันทร์ผ่านความหนาแน่นของอากาศบนผิวโลก เวลาพระจันทร์ขึ้น เร็งนจะเป็นจริง  
 อย่างแน่แท้ถ้าเราถือวิภาววิธหรือปรัชญาใด ๆ เป็นเพียงเรื่องนำคตินำศึกษาทางทฤษฎี  
 ในกรณีเช่นนั้นอย่างดีที่สุดปรัชญานั้นให้เพียงข่าวสาส์น หรือคำตักเตือนแก่เราเท่านั้น  
 แต่ไม่อาจจะเปลี่ยนความเป็นจิตวิสัยคือหลักที่ออกจากใจ ซึ่งเป็นเหตุของความหลงผิด  
 จากใจของตน การจะบรรเทาเบาบาง การทำไม่ได้หนักจน การสลัดทงวิสัยที่มอยู่ในใจโดย  
 ไม่อาศัยประสพการณ์ภายนอกไม่อาจจะแก้ไขอิทธิพลของมันได้แม้โดยความรู้ คำนึง  
 มีความเห็นถูกต้องในการมองเห็นตัวการที่ไม่อาศัยสติปัญญา คือ เหตุผลทางปฏิบัติหรือ

ศรัทธา เพื่อทำหน้าที่ในทันที ซึ่งหน้าที่นั้นไม่อาจทำได้โดยอาศัยเหตุผลบริสุทธิ์ ในการ  
มองหาระบบปรัชญาอันเดียวที่คล้ายคลึงกัน (เราพบว่า) มาชยมิกรู้ว่าพันธนาการหรือ  
ความไม่หลุดพ้นเนื่องด้วยอวิชชาหรือความมืด ซึ่งสามารถขจัดได้ด้วยความรู้อย่างเดียว  
ปัญหาพื้นฐานคือ การรู้จักความจริงอย่างที่แท้จริงอย่างไร เราจะต้องรับรองความยิ่งใหญ่  
ใหญ่ของปัญญาความรู้อะไรที่เหนือบงเจยของอื่น ๆ

แท้จริง คำนึงตระหนักถึงความสามารถของปัญญาเครื่องรูแห่งตลอด  
ซึ่งเป็นปัญญาบริสุทธิ์ปราศจากตัวกลางของปทัชชะดต่าง ๆ เขายอมรับเรื่องอย่างเถื่อน  
ลงในกรณีของการเข้าถึงพระเจ้า แต่เขาไม่ได้เพ่งไปที่ใจของคนซึ่งเคยสามารถบรรลุถึง  
ภาวะนั้นอย่างจริงจัง ทั้งเขาไม่ได้วางหลักปฏิบัติอะไรไว้สำหรับใช้บนหนทางพา  
ไปถึงสภาพนั้น หลักธรรมว่าด้วยปรัชญาปารมิตาของมาชยมิกร ซึ่งเป็นธรรมเครื่อง  
ถ่ายทอดนิเวศน์อย่างได้ผลและแม่นยำอันหนึ่งอันเดียวกับอนัตตมัจฉา สันองความต้องการ  
นั้นอย่างดีที่สุด อย่างที่เราเคยเห็นแล้ว ปรัชญา (ปัญญาปารมิตา) จะต้องมึธรรมอัน  
นำมาก่อน คือจะต้องมีศีลหรือคุณธรรมเครื่องตัดกายวาจา มิสัมภวีหรือความสงบใจ  
และมีบารมอัน ๆ เช่น ทาน ศีล กษานาคี วิริยะ และมัชฌัน ซึ่ง เป็นธรรมเครื่องทำให้  
สะอาดบริสุทธิ์และสามารถทำให้ปรัชญาเกิดขึ้นเป็นงบทของตนเอง ในทำนองเดียวกัน  
ปรัชญาทำให้ศีลเป็นต้นบริสุทธิ์บริบูรณ์และทำให้ปารมิตาอื่น ๆ ขึ้นสู่ความเป็นปรมัตถ  
คือเป็นบารมอันขงขวต.

เหตุผลประการที่สองของความบกพร่องของคานท์ คือการแยกหรือตัดขาดจาก  
กันที่เขาทำแก่เหตุผลบริสุทธิ์ และเหตุผลทางปฏิบัติ และจากศรัทธาทางศาสนา เพราะ  
เหตุที่เขารู้ ตกลงความไม่สามารถของเหตุผลบริสุทธิ์ (ปรัชญา) เพื่อนำเราไปสู่ความจริง  
ของอสังขตธรรม ของพระเจ้าควมหลุดพ้น และความไม่ตาย คานท์เพียงสามารถใช้การ  
วิภาษณ์ของเหตุผลบริสุทธิ์ในเชิงปฏิเสธและไม่ค่อยมีความสำคัญนัก นั่นคือ เขาทำให้  
เหตุผลนี้เงยบออย่างสิ้นเชิง เพอว่าให้โลกาสดเต็มทแก่ ศรัทธา และบงการความมืดทาง  
ศีลธรรม เราต้องไม่ถือว่า เนื้อหาสาระอันแจ่มไว้อย่างดีของหนังสือว่าด้วย การวิภาษณ์

(เหตุบริสุทธิ?) ของเขาจะช่วยพิสูจน์ความจริงของแท้จริงหนังสือพิมพ์สร้างการคาดคะเนอย่างนี้ให้เกิดขึ้น คำนึงถึงความลำเอียงอยู่ในใจต่อประเด็น (ตั้งกล่าว) และตัดสินใจข้างเป็นประโยชน์แก่หน้าที่ที่ไม่อาศัยสติปัญญาเลย หนังสือว่าด้วย 'การวิภาษณ์แห่งเหตุผลบริสุทธิ์' ของเขาให้ความเป็นธรรมอย่างดีแก่การเดาโดยอาศัยทฤษฎีเก่า ๆ นี้ ซึ่งตัวเขาเองได้รับการอบรมมาอย่างดีในถิ่นฐาน การขัดแย้งของเหตุผลและศรัทธา (คือการขัดกันระหว่างปรัชญาและศาสนา) เป็นธรรมเนียมมานานในประเทศตะวันตก พูดอย่างตรงไปตรงมา การวิพากษ์ของค่านิยมที่เป็นประโยชน์มหาศาลแก่สิทธิอันนิยม (ทฤษฎีนิยมของเก่า)

ในฝ่ายมารชยมิถเราพบผสมพรรคหรือความเหมือนกันอย่างใกล้ชิดที่สุด ระหว่างปรัชญา (ปัญญาเครื่องรูแจ้งแห่งตลอด) ความหลุดพ้น (นิรวาน) และความสมบูรณ์หรือปารมิตา ปรัชญาทำหน้าที่ทำลายวิถิลปะ เป็นความหลุดพ้น (นิรวาน) เพราะว่ารากเง้าของพันธนาการหรือความติดข้องอยู่ในโลกียสุข และความหลุดพ้นเป็นวิถิลปะ ปรัชญาทำหน้าที่เป็นอันตมสัง เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับตถาคตตะ คือจุดหมายปลายทางอันจริงแท้ ไม่แปรผัน ตถาคตตะเป็นการเกิดปรากฏอันเกี่ยวข้องกับโลกียโลกอย่างเสรีของศูนยตา (ปรัชญา) ปรัชญาปารมิตา เป็นความเป็นเอกภาพของปรัชญา ศีล และศรัทธาคือศาสนา

## ๒. วิชาวิธีของเฮเกิลและของมารชยมิถ

๑. วิชาวิธีเป็นแกนกลางของหลักปรัชญาของเฮเกิล และของปรัชญามารชยมิถ วิชาวิธีเป็นพื้นฐานรับรองเสมอของปรัชญาทั้งสอง ซึ่งมีพุทธหรือความรู้ สึกนิกคิด) หาเหตุผลเป็นศัตถ์วิถิตถักเป็นสัมพัทธ์ ในธรรมชาติของมัน วิชาวิธีทำงานผ่านกลางฝ่ายตรงกันข้าม และวิชาวิธีเป็นความรู้ สึกถึงความเป็นปฏิปักษ์กันนั้น ปรัชญาทั้งสองพยายามจะผ่อนคลายแก้ไขความเป็นปฏิปักษ์กัน โดยเน้นขึ้นให้สูงกว่าความเห็น (ของฝ่ายตรงข้าม) ขึ้นไปเรื่อย ๆ สำหรับเฮเกิลวิชาวิธีเป็นความเคลื่อนไหวจากทรรคนะ

ของความเข้าใจ ซึ่งความเข้าใจนั้นจัดการแยกสิ่งทั้งหลาย และทำสิ่งเหล่านั้นให้เป็นนามธรรม พร้อมทั้งประมวลสิ่งละอันหนึ่งอันหนึ่งเหล่านั้นเข้าด้วยกัน และโดยวิธีที่สร้างขึ้นใหม่รวบรวมสิ่งเหล่านั้นให้เป็นพรรคณะแห่งเหตุผล ซึ่งทันทันนั้นจะรู้แจ้งและจัดการรวบรวมพรรคณะอันต่าง ๆ กันเข้าเป็นกลุ่มก้อน สำหรับมาขมุก วิชาวิธีเป็นการเคลื่อนไหวจากความสัมพันธ์ของพุทธ ซึ่งเกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์ของโลกียโลกไปหาการรู้แจ้งซึ่งอันติมส์ (นิรวานหรือศูนย์ตา) จากทฤษฎี (ทฤษฎี) ไปหาปรัชญา (ปัญญา)

๒. วิชาวิธีของเฮเกิล อย่างที่ได้อธิบายให้เห็นแล้วในบทที่ ๕ ได้พยายามที่จะจัดความเป็นปฏิปักษ์ระหว่างหลักและหลักข้อน (ตัวอย่างภาวะและอภาวะ) โดยการทำให้เกี่ยวของสัมพันธ์และรวมความเป็นปฏิปักษ์เหล่านั้นภายใต้หลักที่สาม ซึ่งในหลักที่สามนี้ เฮเกิลถือว่า ความไม่ลงรอยกันจะถูกทำลายให้หมดสิ้นไป และแล้วความเป็นปฏิปักษ์กันจะเกิดรวมกันเป็นเนื้อเดียว การประมวลสิ่งเหล่านั้นเข้าด้วยกันจนเกิดเป็นฐานะนั้น มิใช่เป็นเพียงการยืนยัน ความรวมอยู่ด้วยกันของสองสิ่งแยก ๆ การคิดอย่างนั้นตรงกับความคิดของพวกเซน เฮเกิลถือว่า การประมวลเข้าด้วยกันนั้นเป็นความรู้ใหม่กว่า สมบูรณ์กว่า และกระตือรือร้นกว่า เพราะฉะนั้น จึงเป็นความคิดที่สูงกว่า ซึ่งเตรียมไว้เป็นฐานรองรับความต่างกัน (การตั้งแควะที่) นั้นเป็นความคิดใหม่ แต่สูงกว่า มิใช่ประโยชน์กว่า ความคิดอันเก่าซึ่งเกิดขึ้นก่อนหน้านั้น เพราะว่าความคิดที่ต่างกัน แต่ภายหลังกลับประมวลเข้าด้วยกันแล้วนั้น ถูกทำให้พร้อมมูลด้วยการปฏิเสธหรือการคัดค้านต่อความคิดที่เกิดขึ้นก่อน และประมวลความคิดมาอย่างเข้าด้วยกัน จึงกลายเป็นเอกภาพและประมวลความเป็นปฏิปักษ์ต่อกันเข้าไว้ด้วยกัน” ความเป็นและความไม่เป็นเรื่องเข้าด้วยกันและเกิดเป็นอันเดียวกัน คือ เป็น ‘การกลายเป็น’ ผู้เห็นและสิ่งที่ถูกเห็นถูกรู้ด้วยจิตที่เขาดงอันติมส์แล้ว เนื่องจากการเคลื่อนไหวทางวิชาวิธีเป็นทางผ่านจากความคิดซนตา ซึ่งมีสารัตถะน้อยไปหาความคิดซนตสูง ซึ่งมีสารัตถะมาก เราจึงอาจทำการกำหนดขอบเขตสองประการของกระบวนการของวิชาวิธี



ชอบเขตรचनाเป็นความคิดที่มั่วสั่วระดะน้อยที่สุด (คือผู้บริสุทธิ์ สักแต่ความอยุ่เท่านั้น)  
 ชอบเขตที่สองและที่สุด คือความคิดที่มั่วสั่วระดะมากที่สุด (อันติมัจ) การเคลื่อนไหว  
 ทางวิชาวิธีเป็นกระบวนการประกอบด้วยองค์สาม การประมวลขนาดที่สุดสร้างจุดเริ่ม  
 ต้นชน คือเป็นหลักสำหรับขบวนการประกอบด้วยองค์สาม วิชาวิธีเป็นเหมือนขดลวด  
 สปิริง ลวดแต่ละอันเป็นองคาพยพของลวดสปริง ซึ่งมีลวดสามเส้นพันกันนั้น ถ้าเรานำ  
 เอาปริมาณที่มากมาเปรียบเทียบจะทำให้เห็นภาพชัดเจนขึ้น เพราะอันติมัจเป็นจุดรวมที่  
 เล็กที่สุดของฐานทรงปวง

สมมติว่าเราขอมริบว่าธรรมชาติของความคิดเป็นอย่างที่เฮเกลบรรยายไว้ (มี  
 ปัญหาสองชนมาว่า) การตรวจสอบโครงสร้างของความคิด จะช่วยให้เราให้รู้ความจริง  
 ได้อย่างไร? คำตอบของเฮเกลซึ่งท่านได้ตกลงใจตอบไว้หลังจากได้วิพากษ์อย่างไขว่หา  
 ความจริง ซึ่งความเป็นสองของสิ่งที่เป็นอยู่โดยตัวมันเองตามหลักของค้านที่ประการหนึ่ง  
 และจากการวิพากษ์แบบต่าง ๆ ของความคิดประการหนึ่ง มีว่า ความคิดที่ต่างกันทั้งหลาย  
 เหล่านั้น มิได้เป็นของแปลกแก่กันและกันโดยไม่ได้เสียความสำคัญของตน ๆ “เพราะ  
 ว่าเหตุผลเป็นสิ่งที่ เนิมเงื่อนไซหรือเนิมอะไรตกแต่งแทนอะไรทั้งหมัดก็คอมมมลักษณะ  
 ของตัวมันเอง ดังนั้นในแง่ของตัวระดะ หรือสิ่งที่บรรจุอยู่ในตัวมันเอง มันจึงเป็นนาย  
 ของตัวมันเอง” ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของความคิดและความจริงสูงสุด เป็น  
 หลักพื้นฐานของเฮเกล การพิสูจน์ของเขาในเรื่องนี้ทำให้เกิดการกล่าวหา ไม่มีอุปมาวิธี  
 อื่น ๆ ในการอธิบายเรื่องนี้

๓. วิชาวิธีของเฮเกลทำให้เกิดประเด็นสำคัญชนหลายประเด็น ซึ่งมาขมิก  
 มีความเห็นต่างจากเฮเกลโดยมูลฐาน เฮเกลเรียกการปะติดปะต่อของสิ่งที่เป็นปรบักษ  
 ต่อกันว่าเป็นสิ่งที่สูงกว่า ถูกต้องกว่าและจริงกว่า การตั้งเคราะห์นั้นอาจจะสูงกว่าที่ต่อ  
 เมื่อการตั้งเคราะห์นั้น แสดงความสูงสุดของสิ่งที่เป็นปรบักษกัน ซึ่งโดยวิธีนั้นเท่านั้น  
 เป็นการปรากฏอย่างผิด ๆ ของความจริง ความจริงและความไม่จริงไม่ใช่ว่าสิ่งต่างกัน  
 อย่างสิ้นเชิงมีการวัดให้เห็นได้ในเรื่องนี้ คือความไม่จริงหรือความเท็จ คือสิ่งที่จะต้อง

ทั้งไป ความจริงคือสิ่งที่เราจะต้องรับเอาไว้ ตามหลักของเฮเกิล มีความรู้ประจักษ์ว่า การสังเคราะห์หรือการประมวล (สิ่งที่ต้องเข้าด้วยกัน) เป็นความจริงกว่า เพราะว่า การทำเช่นนั้นเป็นการรวมเข้าด้วยกันอย่างเด็ดขาด และในความหมายนั้นเป็นสิ่งที่จะขาด เสียไม่ได้ แต่เราไม่อาจใช้มาตรการทางปริมาณสำหรับวัดความจริงหรือสัจจะ จะมี ความหมายหรือไม่ในการกล่าวว่า สิ่งหนึ่งมีอยู่มากกว่า หรือมีน้อยกว่า? เราอาจกล่าว ได้ว่า สิ่งนั้นใหญ่ ใหญ่กว่าหรือเล็กกว่า มีความหนาแน่นกว่าหรือน้อยกว่า เฮเกิล จัดการแยกคุณภาพของความจริงและความเท็จให้อยู่ในระดับเดียวกัน เราไม่อาจเข้าใจ ความจริงที่สุด (สัจ) ว่าเป็นสภาพแผ่ขยายมากกว่า สิ่งที่ต่างกันหรือเป็นปรกัมภ์กัน ส่วนหนึ่งเป็นของจริง คือส่วนหนึ่งไม่จริงตามที่มันเป็น แต่ถ้าเราเพิ่มบางสิ่งบางอย่าง ลงไป มันทั้งหมดก็จะเป็นของจริงอย่างสมบูรณ์ คือจริงกว่านั่นเอง ในความเห็นของ มาชยเมิก เราไม่อาจรู้ สิ่งใดสิ่งหนึ่งว่าเป็นของจริง ยกเว้นแต่เมื่อเราคัดค้านการเกิด คือคัดค้านทรรศนะต่าง ๆ กันนั่นเอง เราบรรลุถึงความจริงโดยผ่านการปฏิเสธทรรศนะ ปรากฏของมันทั้งหลาย แต่มิใช่ด้วยการเพิ่มทรรศนะต่าง ๆ ลงไป ความจริงเป็นสัจจะ-ธรรมของสิ่งที่ปรากฏให้เห็นภายนอก คัดค้านเป็นศูนย์กลางของทฤษฎี (ทฤษฎี) วิชาวิธี ของมาชยเมิก เป็นการปฏิเสธความต่างกันทั้งหลาย (สัด อัด หังสัดและไม่ใช้สัด หัง สัดก็ไม่ใช่ ไม่ใช่สัดก็ไม่ใช่) หลักของเฮเกิลเป็นการสรุป (วรัคิกรณ) ของสิ่งเหล่านั้น

๔. เฮเกิลพูดถึงการคงไว้และการกลืนความเป็นปรกัมภ์กัน โดยไม่ต้องสลัด ความเป็นปรกัมภ์กันทิ้ง การปฏิเสธโดยคงมันเองต้องเข้าใจว่า เป็นการสิ้นสุด มิใช่ เป็นการเข้าแทนที่ การประมวลเข้าด้วยกันเป็นการกลมกลืนของสิ่งที่ไม่ลงรอยกัน เฮเกิล ใช้ศัพท์เรียกสิ่งนั้นว่า ความเป็นสากลแบบรูปธรรม ซึ่งตรงกันข้ามกับความเป็นสากล เฉย ๆ ที่ได้มาจากความต่างกันทางนามธรรม เฮเกิลไม่ได้ทำให้ลักษณะของความ ต่างกันในอันติมสัจจะจ่างชัด ทั้งสำนักศิษย์ของเขาผู้นำเอาหลักปรัชญาของเขาไปใช้ ก็ ไม่เคยพูดไว้อย่างกระจ่างแจ้ง แต่หลักนั้นเราจะได้พบในปรัชญาของแบรดเลย์ด้วย เป็น ธรรมชาติของสิ่งเฉพาะจะต้องดำรงอยู่เป็นตัวของตัวเอง อันชัดต่อความเป็นปรกัมภ์

กัน ตราบใดที่สิ่งนั้นยังดำรงความเป็นตัวของตัวไว้ ตราบนั้นก็จะยังมีความเป็นปฏิปักษ์  
และความไม่ลงรอยกัน การอ้างถึงความมอยเป็นเอกเทศต่างหากอย่างเด็ดขาด และการ  
เรียกหาความสนใจ จะต้องถูกทิ้งไปอย่างเด็ดขาด สิ่งที่จะคงไว้ได้เป็นเพียงสาระภายใน  
ของสิ่งนั้น ซึ่งเป็นสิ่งแท้จริง ดังนั้นเราจึงจำเป็นต้องทำความเข้าใจความต่างกันระหว่างสิ่งที่เป็น  
จริงโดยสาระ และสิ่งที่เป็นของปลอม และระหว่างปรมาตมและสัจฤติ

การวิพากษ์วิจารณ์ในเรื่องความแผ่กว้าง อันเป็นนามธรรมและความไม่มีที่สุด  
อันจอมปลอมของเฮเกิล ไม่มีผลกระทบกระเทือนต่อมารชยิกมิหรือต่อเวทานตะ ตาม  
ความเห็นของเฮเกิล ความไม่มีที่สุดอันแท้จริง ซึ่งห่างไกลจากความเป็นสภาพที่อยู่  
เหนือความมที่สุดหรือขอบเขตจำกัด มักจะกลมกลืนเข้ากับสิ่งที่มีขอบเขตกำหนดโดย  
ธรรมชาติของมันเอง ถ้าความจริง (สิ่งที่ไม่มีขอบเขตกำหนดหรืออันติมสัจ) และสิ่ง  
ที่ปรากฏมีขอบเขตกำหนดเป็นคนละอันกัน คือเป็นอันต่อกันไว้ การวิพากษ์วิจารณ์  
ของเขาก็ถูกต้องยุติธรรม เพราะว่าสิ่งที่มีขอบเขตกำหนดหรือสิ่งที่มีที่สุด จะต้องมอยู่ต่าง  
หากจากสิ่งไม่มีที่สุด และสิ่งที่มีขอบเขตกำหนดจะปรากฏเป็นสภาพที่กำละอ สิ่งที่ไม่  
มีขอบเขตกำหนดจะดูเด่นชัดกว่าสิ่งอื่น เพราะการแบ่งแยกแบบนั้น อย่างที่เราเคยศึกษากัน  
อย่างระมัดระวัง และเคยยกปัญหาขึ้นพิจารณาแล้ว อันติมสัจจะของมารชยิกมิได้เป็น  
สัจจะอันหนึ่งต่างหาก หรือเป็นปฏิปักษ์กับอันอื่น คือสัจจะของโลกสมมติ อันติม-  
สัจจะนั้นเป็นสัจจะของโลกนั่นเอง (ธรรมานำ ธรรมตา, ปรัถฤติ: ธรรมานาม) เพราะ  
ฉะนั้น ท่านอาจารย์นาคาร์ซุนจึงประกาศว่า ไม่มีความต่างกันแม้สักนิดหนึ่ง ระหว่าง  
สัจจะและนิรวณ (โลกกับพระนิพพาน) ถ้ามีใครไม่เห็นด้วยหรือไม่ยอมรับหลัก  
นั้นเป็นความเข้าใจผิดของเรา แต่ไม่มีการละทิ้งหรือมองข้ามความจริงอันนี้ แม้  
ตามความเข้าใจของเฮเกิล ความเป็นนามธรรมของความเข้าใจจะต้องคิดว่า เป็น  
ธรรมชาติอยู่เหนือธรรมชาติ หรือความรู้ สักนึกคิดตามธรรมตาโลก จึงไม่จำเป็นต้อง  
กล่าววว่า ความเข้าใจผิดก็ควรจะคงไว้ให้มันในตน (คือจะสละความเห็นผิดเสียด้วย)

30/06/2555 จากหลักข้างบน ทำให้เรามาดังปัญหาเรื่องหน้าที่ของความคิด (เหตุผล

หรือพุทธิ) ในเฮเกิลและมารชมิก เฮเกิลถือว่า ความคิด (พุทธิ) เป็นรากฐานสร้าง  
 เนื้อหาของความจริง (สัจจะ) สำหรับมารชมิก พุทธิ คือความไม่รู้ (อวิชชา) พุทธิ  
 ทำหน้าที่ทางสร้างความจริง (สัจจะ) ซึ่งมีค้ำความจริงเอาไว้จากเราตามหลักของ  
 มารชมิกเป็นความจำเป็นที่จะต้องรู้ความจริง เพื่อเปลื้องตนให้พ้นจากความสัมพันธ์ของ  
 พุทธิ สัจจะมีใช้เป็นความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่อง แต่เป็นอปรปรตยยอม (คือ อันติมสัจอัน  
 ไม่มีปัจจัยอื่น ๆ เป็นเหตุกระทำ) และเนื่องจากพุทธิทำหน้าที่เป็นผู้ทำให้แตกต่างและ  
 ทำให้เด่นโดยการสัมพันธ์ถึงหนึ่งกับอีกสิ่งหนึ่ง อันติมสัจจึงอยู่พ้นจากความเข้าใจ เรา  
 อาจารย์อนติมสัจได้โดยปรัชญาปารมิตา คือปัญญาเครื่องตรัสรู้อรุณธรรม

สำหรับเฮเกิล การอาศัยซึ่งกันและกันและความสัมพันธ์กันเป็นลักษณะภายใน  
 ของสัจจะ ความไม่สัมพันธ์กัน ตัวอย่างเช่น นามธรรมและความสัมพันธ์กันที่อย่าง  
 บริสุทธิ์ ไม่มีลักษณะสำคัญหรือเด่นเป็นพิเศษ แบบของความรู้ทุกอย่างตั้งแต่ความรู้  
 ขั้นต่ำที่สุด (ความรู้ประจักษ์ที่ได้จากประสาทสัมผัส) ถึงความรู้สูงที่สุด (อันติมสัจ)  
 ถูกเฮเกิลเข้าใจว่าเป็นเพียงคอนตาง ๆ ของความคิด ความคิดจึงเป็นของแปลกสำหรับ  
 ตัวเองและวนกลับมาหาตัวมันเอง เพราะฉะนั้น สัจจะ (สัจจะ) ของมารชมิก  
 จึงเป็นอันติมสัจของเฮเกิล

ถ้าเหตุผล (พุทธิ) และอันติมสัจเป็นอันเดียวกันและตรรกศาสตร์ของหลักหนึ่ง  
 ใช้ได้กับอีกหลักหนึ่งไว้ ความคิดทุกอย่างก็จะถูกตรึง ไม่ใช่ถูกแยกบางส่วน แต่จะถูก  
 ทั้งหมดและอย่างสิ้นเชิง ความไม่สัมพันธ์กันไม่อาจแค่เพียงไม่สามารถถูกร้อยกรอง  
 ขึ้นเท่านั้น แต่จะไม่สามารถเกิดขึ้นได้เลย แต่ระบบปรัชญาที่กำลงต่อสู้ทำสงคราม  
 (ผู้ปาก) กันอยู่ และอิทธิพลที่เห็นได้ชัดจากความคิดทางเวทบนันดาลเหล่านั้นในชีวิต  
 จริง ๆ เป็นประจักษ์พยานของการไม่ยอมรับความคิดว่าเป็นเหตุสร้างความจริงขึ้น ถ้ามี  
 ผู้กล่าวว่า การเกิดขึ้นของความไม่สัมพันธ์กัน และความขัดแย้งไม่ลงรอยกัน เป็นตัว  
 กำหนดความคิดอยู่ในตัวมันเองแล้วไว้ การร้อยกรองความแตกต่างเหล่านั้นจะเป็นสิ่ง  
 ที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ ก็จะเกิดขึ้นโดยอัตโนมัติอย่างเดียวกัน เพราะฉะนั้นวิชาวิธีของ

เฮ้เกลจึงเป็นการบ้าน่าย และเป็นของพุ่มเพื่ออย่างไรเหตุผล มันไม่มีคุณค่าทางจิตใจเลยแม้แต่น้อย

๖. เฮ้เกลจัดให้อันติมส์เป็นอันเดียวกับความคิด (พุทธิ) ส่วนมารชมิก็จัดให้อันติมส์ (นิรวาน หรือศูนยตา) เป็นอันเดียวกับปรัชญาปารมิตา การจัดอย่างนี้มีอิทธิพลต่อโครงสร้างทั่วไปของวิชาวิชิตและต่อรายละเอียดทุกอันของการทำงานของวิชาวิชิต ในทุกลหิปรัชญาที่มิวิชาวิชิต สำหรับเฮ้เกล วิชาวิชิตเป็นการเคลื่อนไหวอย่างสังเคราะห์ คือประมวลเข้าด้วยซึ่งปหารละ หรือเนื้อหาของสิ่งที่เราคิดทั้งหลาย ให้ผูกพันเข้าด้วยกัน และให้ไกลชิดกันยิ่งขึ้น วิชาวิชิตตั้งกล่าวอยู่ในโลกีย์โลกนี้เอง สำหรับมารชมิ วิชาวิชิตเป็นเครื่องมือในการแยกแยะอย่างพิถีพิถันเพราะที่ที่ใช้เพื่อปลดเปลื้องใจจากปหารละหรือเนื้อเรื่องที่เราคิด วิชาวิชิตเป็นการเคลื่อนจากเรื่องราวของโลกีย์โลก การขัดแย้งของทิวฐิและทฤษฏีทั้งหลายที่เป็นปฏิบัตินั้นได้แย้งกันถูกมารชมิคัดค้านชัดโดยการแยกแยะทิวฐิหรือทศนะแต่ละอันอย่างละเอียดละออแล้ว ที่ให้เห็นความผิดพลาดและความบกพร่องขึ้นใน วิชาวิชิตของมารชมิยกเด็กและทำลายทฤษฏีโดยไม่ให้มีส่วนเหลือตกตะกอนอยู่เลย แต่มารชมิไม่ได้ตั้งวิชาวิชิตเป็นทฤษฏีใหม่อีกอันหนึ่งต่างหาก สำหรับเฮ้เกล เขาพยายามแก้ไขการขัดแย้งกันโดยการประมวลทฤษฏีและความเห็นทศตแย้งทงมวลให้เขาเป็นเอกภาพเดียวกัน การประมวลทฤษฏีที่เป็นปฏิบัตินั้นไม่ได้ขัดความเป็นปฏิบัตินั้นอย่างสิ้นเชิง แม้ในหลักของเฮ้เกลเอง เพราะว่าการประมวลอันแรกเป็นขณะใหม่หรือเป็นก้าวใหม่ในการประมวลต่อ ๆ ไป จึงทำให้ไม่มีขอบเขตที่สุดทางตรรก และทำให้ขยายวงการประมวลหรือสังเคราะห์กว้างขึ้น ๆ ไม้รู้จบ และนี่เป็นความขัดข้องประการหนึ่งของเฮ้เกล

### ๓. แบริดลีย์ และมาชมิก

ปัญหาที่ยากลำบากที่เฮเกิลสร้างขึ้นมาให้นักปรัชญาผู้นิยมเฮเกิลรุ่นใหม่บางคน หนาวสั่นใจคือ แบริดลีย์ ต้องจัดการแก้ไขเปลี่ยนแปลงความคิดเกี่ยวกับอันติมสัง แบริดลีย์มีความเห็นไม่เหมือนเฮเกิล ก็ตรงที่เขาเห็นอันติมสังเป็นประสบการณ์ที่จะพบ รู้ได้ทันที (immediate experience) ในอันติมสังนั้น ความแยกกันของสิ่งที่มีขอบเขตจำกัดประสานเป็นเนื้อเดียวกันและรวมกันเป็นเอกภาพ ดังนั้นเขาจึงหวังที่จะพ้นจากฐานะลำบากของเฮเกิล แต่ก็ยังคงส่วนของหลักคิดของเฮเกิลเกี่ยวกับการรวมความแยกกันให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน การวิพากษ์แบบวิภาควิชาของแบริดลีย์เกี่ยวกับปทัสสัจของประสบการณ์ หรือความเจเนตในชีวิตมีส่วนใกล้เคียงกับวัตรจักรของมาชมิก และสมควรแก่การเปรียบเทียบอย่างยิ่ง

๓. สำหรับแบริดลีย์ สิ่งทั้งหลายมีความสัมพันธ์กันและขัดแย้งกัน ‘ถ้าหากความคิดสิ่งใดไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งอื่นเลย’ เป็นที่เห็นชัดว่า สิ่งหนึ่งจะต้องสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับสิ่งอื่น ๆ เพราะฉะนั้น การขัดแย้งอันติมสัง จึงเป็นการขัดแย้งที่ไม่มีความปรองดองกันได้ของเทอร์มและความสัมพันธ์กัน เทอร์มจะต้องมีอยู่ก่อนเพื่อจะได้มีการสัมพันธ์กัน หมายความว่า ความสัมพันธ์บางสิ่งทุกอย่างสัมพันธ์ และดังนั้นเทอร์มทั้งหลายจึงต้องมี ถ้าไม่มีความสัมพันธ์ ทุกสิ่งทุกอย่างจะไม่มี คือสิ่งทุกอย่างสัมพันธ์โดยปราศจากความสัมพันธ์ เป็นนามธรรมที่ไร้ความหมาย เขากล่าวว่า ‘ความสัมพันธ์บางสิ่ง คุณภาพ คุณภาพบางสิ่งความสัมพันธ์ทั้งสองอย่างไม่สามารถเป็นดังได้สิ่งหนึ่งหรือรวมอยู่ด้วยกันทั้งไม่สามารถอยู่แยกกัน และการรวนเวียนไม่รูจบซึ่งสิ่งเหล่านี้ในเวียนมาบรรจบมิได้เป็นข้อเท็จจริงของอันติมสัง’ เขากล่าวต่อไปว่า ‘การสรุปตกลงใจที่ข้าพเจ้าคิดไว้แล้ว คือทัศนคติสัมพันธ์กันของความคิด คือความคิดอย่างใดอย่างหนึ่งที่เกิดขึ้นไหวด้วยกลไกของเทอร์มและความสัมพันธ์อันช่วยให้แก่อาการปรากฏภายนอก แต่มิใช่ความจริง..... สถิติปัญญาของเราถูกเหวี่ยงลงสู่ความดับสิ้นอลหม่านและ

ความคิด และอันติมสัจถูกกั้นออกไปไม่ให้เราใครเห็น”

๒. ทักกล่าว (โดยย่อ) ข้างบนเป็นหลักของวิชาวิธีของเบเรตเลย์ ซึ่งเขาเองได้  
แสดงไว้อย่างสมบูรณ์ด้วยถ้อยคำของเขาเอง เราจะเห็นได้ว่าหลักของเขาเหมือนของ  
มารขมิภมาก ผู้ซึ่งถือหลักว่า สิ่งสิ่งไม่เป็นของจริง ซึ่งเป็นสภาพที่เราไม่อาจรู้ได้  
จะโดยความเป็นอันเดียวกันหรือต่างจากกัน เบเรตเลย์ใช้หลักนประยกตศรรกศาสตร์  
อันหนักอึ้งแห่งความเข้าใจความจริงที่คุ้นกับเราบางอย่าง เช่น เกี่ยวกับคุณสมบัติ  
ของสสาร อวกาศ (เทศะ) กาล การกระทำ กฎแห่งเหตุและผล ตัวตนเป็นต้น เพื่อ  
จะแสดงตัวอย่างในเรื่องของกฎแห่งเหตุและผล เบเรตเลย์กล่าวว่า สาระของกฎแห่งเหตุ  
และผล คือสภาพที่สิ่งหนึ่งกลายเป็นหรือเป็นเหตุเกิดขึ้นของสิ่งหนึ่ง แต่ขบวนการเป็น  
สิ่งที่ไม่สามารถรู้ได้ง่าย ๆ “ ก กลายเป็น ข การเปลี่ยนแปลงนี้รู้ดีกว่า ไม่มี  
สัมภรณ์อยู่ใน ก สัมภรณ์ว่า ก ยังคงสภาพเป็น ก อยู่เสมอแล้ว และถ้า ก กลายเป็น  
ข อันต่างจากกัน ถ้าเป็นดังนี้จะมีสิ่งใดสิ่งหนึ่งเข้ามาเกี่ยวของด้วย ” เราอาจจะ  
แสดงข้อขัดข้องของมูลฐานได้ดังต่อไปนี้ “ ถ้าลำดับของผลเป็นอันต่างจากเหตุ เราจะ  
สามารถบ่งชี้การสังเกตความเห็นเกี่ยวกับความแตกต่างอันมีเหตุได้อย่างไร? อีกประการ  
หนึ่ง ถ้าผลไม่ต่างจากเหตุ ดังนั้นกฎแห่งเหตุและผลจะมีได้อย่างไร? และการยืนยัน  
เรื่องนี้จะเป็นเรื่องน่าหัวเราะ “ ไม่มีใครหลีกเลี่ยงจากความขัดข้องนี้ได้ ” ความลำบาก  
มีว่า “ กฎแห่งเหตุและผลจะต้องมีสืบต่อไป และในขณะที่เดียวกัน กฎแห่งเหตุและ  
ผลจะไม่มีสืบต่อไป ”

๓. ทั้งเบเรตเลย์และมารขมิภต่างเห็นพ้องต้องกันว่าไม่มีโลกยวิสัยใด ๆ ยก  
เว้นจากความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องกัน โลกยวิสัยเป็นอาการปรากฏหรือเป็นมายา ไม่ใช่  
ของจริง อย่างไม่คิด มีความแตกต่างกันที่สังเกตเห็นระหว่างวิชาวิธีของมารขมิภและของ  
เบเรตเลย์ หัวใจของวิชาวิธีของมารขมิภอยู่ที่การรู้ถึงความจริงอันเกิด  
ขึ้นจากการขัดแย้งของทฤษฎีที่เป็นปฏิกษกันอย่างหนามอมเป็นหลังมือของความจริง ตัว  
อย่างเช่น ความเห็นเรื่องอาดมะและในราตมะ ในวิธีการทั้งหมดของวิชาวิธี ความ

ต่างกันระหว่างทิวฐิวาหะ และปรัชญา ถูกรักษาไว้เป็นความเห็นอันแสดงให้เห็นอย่าง  
โจ่งแจ้ง มารชยมกสถิตเจอนเลือกทั้งหมด ทุก ๆ เจอนเลือกในทุก ๆ ปัญหา และ  
มารชยมิกมีสูตร (จตุชโกฏฐิ) ภายใต้จตุชโกฏฐินี้ มารชยมิกนำเอาทศนะทั้งปวงมา  
วิภาษณ์ วิภาษวิธีของมารชยมิกเป็นการวิจารณ์ความรู้ทางปรัชญาทั้งปวง เราไม่พบ  
สูตรหรือแบบแผนของเจอนเลือกเช่นนั้นในวิภาษวิธีของแบรดเลย์ ทั้งไม่พบความรู้ลึก  
อย่างแจ่มแจ้งถึงความหลงชนรากเงา

เราเคยเห็นมาแล้วในการวิภาษณ์ที่คั่นใด ๆ มารชยมิกไม่ได้คับการประการม  
ของตนเอง เขาไม่ได้วางฐานะของตนขึ้นใหม่ เขาพอใจแต่ได้คู่ต่อสู้ให้จนด้วยเหตุผล  
และให้ยอมรับความบกพร่องของตนเอง (ปรส่งดาป่าทานม) เราต้องยอมรับว่า  
แบรดเลย์ไม่มีวิธีการแน่นอนในการวิภาษณ์ความเห็นใด ๆ เขาก้าวหน้าถึงฐานะได้  
ตอบและนำเอาเหตุผลมาพิสูจน์หักล้าง จนกระทั่งว่าไม่ได้ทำให้ฝ่ายปรบักษพิจารณา  
เห็นความขัดแย้งของตนเอง ทั้งหมดหักล้างมานั้นเป็นหลักฐานพิสูจน์ถึงการขาดระบบที่  
แน่นอนของแบรดเลย์

๔. ความแตกต่างที่ใหญ่ที่สุดระหว่างมารชยมิกกับแบรดเลย์ คือในความรูเกี่ยวกับ  
อนัตติมัจ และความสัมพันธ์ของอนัตติมัจกับอาการปรากฏภายนอก (มายาการ)  
เมื่อเราสถิตถึงสิ่งใดสิ่งหนึ่งว่าเป็นมายาการ เรารูบ้างถึงแน่นอนเกี่ยวกับความจริงที่สุด  
ของมันแล้วหรือ? แบรดเลย์ได้ทำให้รายละเอียดที่แน่นอนในเรื่องอนัตติมัจ เต็ม  
บริบูรณ์ดังต่อไปนี้

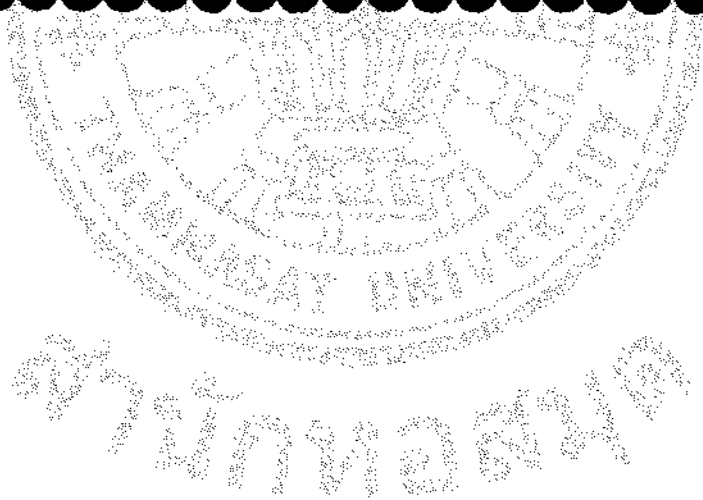
แบรดเลย์ถือว่า ๑. อนัตติมัจเป็นธรรมชาติที่หมดผลตลอดต้องบริบูรณ์อยู่ใน  
ตัวเอง (ไม่มีการขัดแย้งหรือความเป็นปรบักษกัน) ๒. อนัตติมัจจะต้องมีปรากฏการณ์  
ภายนอกของตนเอง (มีมายาการอยู่ในตัวเอง) และ ๓. อนัตติมัจเป็นประสัพการณ์  
หรือความเจนนัจ

อนัตติมัจจะต้องมีเหตุผลตลอดต้องบริบูรณ์ หรือบริบูรณ์ในตัวเองและเป็นตัว  
ของตัวเอง และเมื่อมีลักษณะทั้งสองนี้ อนัตติมัจจึงเกิดมีได้ มารชยมิกให้คำจำกัดความ



ตัดตะ (ความจริงแท้) คือ อปรปรตยมน=ไม่อาศัยปัจจัยอื่น นิรวិតปนุ=ไม่มีความ  
คำริศิต ๆ เป็นต้น แต่เราจะบรรลุถึงความจริงแท้ได้อย่างไร? แบรดเลย์ได้ตอบ  
คำถามนี้ไว้ดังนี้ เราดูสิ่งใดสิ่งหนึ่งว่าเป็นมายากร เพราะมันขัดแย้งกันเอง สิ่งขัด  
แย้งกันเองไม่สามารถเป็นความจริงแท้ได้

สรรพสิ่งล้วนแต่ขัดแย้งกันเองทั้งหมดหรือ? สิ่งที่เป็นมายากรทะเลาะและขัด  
แย้งกันและกันถ่ายเดียวหรือ สิ่งทั้งหลายไม่ได้เป็นอย่างนั้นถ่ายเดียว ยกเว้นแต่ใน  
ความหมายทางอภิปรัชญาเท่านั้น อาจจะมี ความขัดแย้งและความเป็นปฏิปักษ์กันใน  
ความเห็นเกี่ยวกับสิ่งทั้งหลายของเรา แต่ไม่ใช่ในสิ่งทั้งหลาย ความคิดของเราอาจจะต่าง  
กันกับสิ่งทั้งหลาย เพราะฉะนั้น ความคิดเหล่านั้นจึงอาจช่วยให้ไม่ขัดกันได้ ดังนั้นจุด  
เริ่มต้นแท้จริงของแบรดเลย์ คือการรุดถึงความหลงชนรากแก้ว คือการขัดแย้งกันของ  
ระบบปรัชญาทั้งปวง การล้มเหลวในการตั้งเกิดถึงธรรมชาติที่แท้จริงของการขัดแย้ง  
สร้างความปลอดภัยบนฐานในตัวแบรดเลย์ในฐานะเป็นนักปรัชญาคนหนึ่ง.



30/06/2565

ร.พ. มหามกุฏราชวิทยาลัย หน้าที่คหบดีมหาวิทยาลัย ดอนพระสุเมรุ พระนคร  
นายพนิจ อู่สาราช ผู้พิมพ์โฆษณา ๑๔/๑๑/๒๕๐๕ โทร. ๒๓๑๑๑.