

## บทที่ 2

### การโต้แย้งทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอัตตา

ในบทนี้ ผู้วิจัยจะนำเหตุผลที่นักคิดผู้เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตา รวมถึงผู้เชื่อว่านิพพานคือความหลุดพ้นของอัตตานำมาสนับสนุนความเป็นอัตตาของนิพพานโดยจะชี้ให้เห็นว่า เหตุผลเหล่านี้สามารถโต้แย้งได้ และหลักฐานส่วนใหญ่เกี่ยวกับอนัตตาและนิพพานก็ไม่สามารถอธิบายให้เข้ากับหลักฐานส่วนน้อยที่ถูกนำมาตีความสนับสนุนความเป็นอัตตาของนิพพานได้ทั้งหมด

ก่อนอื่นขอทำความเข้าใจในเบื้องต้นนี้ก่อนว่า ที่ว่า "นิพพานเป็นอัตตา" นั้น ผู้วิจัยใช้ในความหมายกว้าง โดยให้ครอบคลุมทัศนะที่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับการมีอยู่ของอัตตาและนิพพานก็คือการหลุดพ้นจากทุกข์หรือสังสารวัฏของอัตตา หรือคือตัวอัตตาเอง ทัศนะที่เห็นว่านิพพานคือที่อยู่ของพระอรหันต์หลังปรินิพพาน และทัศนะที่เห็นว่านิพพานคือวิญญาณแปรสภาพซึ่งมีลักษณะใกล้เคียงกับอัตตามาก เพราะนอกจากประเทศไทยแล้ว นักวิชาการทางพุทธศาสนาในประเทศอื่นไม่ค่อยมีใครกล่าวว่า "นิพพานเป็นอัตตา" (Nibbana is the self) โดยตรง ซึ่งเราพอจะสรุปการตีความของนักคิดทางพุทธศาสนาทั้งหลายเพื่อประกอบการทำความเข้าใจได้ดังนี้

เมื่อก้าวเฉพาะทัศนะหรือการตีความนิพพานที่ต่างจากทัศนะของแนวคิดกระแสหลักของเถรวาทซึ่งมักเห็นว่า นิพพานเป็นอนัตตาแต่ไม่สามารถบรรยายลักษณะนิพพานให้ชัดเจนได้ การตีความนิพพานของนักวิชาการชาวต่างประเทศพอจะจำแนกได้เป็น 7 กลุ่ม คือ

- 1) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือการขาดสูญ เช่น ซิลเดอริส (Childers) เบอรัญฟ (Burnouf) และดัลวิส (D' Alwis)
- 2) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) หรือสิ่งมีจริงเหนือโลก (the transcendent reality) เช่น กลาเซนแนป (Glasesnapp) ชยติลเลเก และภิกขุโพธิ
- 3) นักคิดที่เห็นว่านิพพานคืออัตตา (และเป็นสิ่งสัมบูรณ์ด้วย) เช่น คอนซ์ (Conze)
- 4) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือวิญญาณที่หยุด เช่น ฮาร์วีย์ (Harvey)
- 5) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือการหลุดพ้นของอัตตา หรือการกลับคืนสู่อัตตาใหญ่หรือสิ่งสัมบูรณ์ เช่น ราชกฤษณะ (Radhakrishnan) และฮัมฟรีย์ (Humphreys)
- 6) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือที่ตั้งหรืออาณาจักรที่อยู่เหนือความเป็นเหตุและผลของผู้บรรลุนิพพาน เช่น กริมม์ (Grimm) และปัสแซง (Poussin)
- 7) นักคิดที่เห็นว่า นิพพานคือภาวะทางจริยธรรมหรือคุณภาพชีวิตของพระอรหันต์ เช่น ที.ดับบลิว. รัส เดวิดส์ (T.W. Rhys Davids) และอัสังกะ ทิลกะกะรัตเน (Asanga Tilakaratne)

จะเห็นได้ว่า ในการตีความของนักคิดทั้ง 7 กลุ่มนี้ มีเฉพาะกลุ่มที่ 3 เท่านั้นที่มีทัศนะว่า นิพพานเป็นอัตตาโดยตรง ส่วนนักคิดกลุ่มที่ 2 และ 4 เป็นกลุ่มที่เราอาจกล่าวได้ว่า นิพพานในทัศนะแบบนี้เป็นอัตตา เพราะสิ่งสัมบูรณ์ สิ่งมีจริงเหนือโลก และวิญญานที่หยุดอาจมองได้ว่าเป็นอัตตา แต่ไม่จำเป็นต้องเป็นเช่นนั้น เพราะผู้ที่มีทัศนะแบบที่ 2 และ 4 นี้ อาจมองว่านิพพานในความหมายที่ว่ามานั้นไม่ใช่อัตตาก็ได้ เช่น ทัศนะของภิกขุโพธิ นิพพานในทัศนะของนักคิดเหล่านี้ อาจเป็นเพียง “สิ่งมีจริงทางอภิปราย” อย่างหนึ่งที่ไม่ใช่อัตตาหรือวิญญานอมตะ และในทัศนะที่ 6 แตน นิพพานก็ไม่ใช่อัตตาแต่เป็นที่อยู่ของอัตตา อย่างไรก็ตาม เพื่อสะดวกในการอภิปรายครั้งนี้ ผู้วิจัย จึงนำทัศนะที่ 2 ถึง 6 มาพุดรวมในกลุ่มเดียวกันคือกลุ่มที่เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตา

ส่วนนักคิดทางพุทธศาสนาในประเทศไทยที่ตีความนิพพานต่างจากแนวคิดกระแสหลักของเถรวาทก็อาจจัดได้เป็น 3 กลุ่ม คือ

- 1) นักคิดที่เห็นว่านิพพานคืออัตตา เช่น พระภควานาวิสุทธิคุณ (เสริมชัย ชยมงคล)
- 2) นักคิดที่เชื่อว่า นิพพานคือที่อยู่หรือดินแดนของผู้บรรลุนิพพาน เช่น พระราชสุพรหมยานเถร (หลวงพ่อกาญจนา)
- 3) นักคิดที่เชื่อว่า นิพพานคือวิญญานธาตุที่กลายเป็นนิพพานธาตุ เช่น แสงจันทร์งาม

จะเห็นได้ว่า นักคิดในกลุ่มที่หนึ่งเห็นว่านิพพานคืออัตตาของผู้ตัดกิเลสได้ เช่น พระภควานาวิสุทธิคุณเห็นว่า นิพพานก็คือธรรมกายของพระอรหันต์นั่นเอง นักคิดในกลุ่มที่สองยืนยันว่า นิพพานเป็นอัตตาในความหมายของการเป็นดินแดนหรือที่อยู่ไม่ใช่ในความหมายของการเป็น “ตัวตน” ซึ่งนักคิดเหล่านี้ยอมรับไว้ก่อนแล้ว แนวคิดกลุ่มที่ 2 จึงคล้ายกับแนวคิดในกลุ่ม 6 ของนักคิดชาวต่างประเทศ ส่วนนักคิดในกลุ่มที่ 3 ไม่จำเป็นต้องถือว่านิพพานเป็นอัตตา เพราะอาจตีความว่าวิญญานธาตุที่กลายเป็นนิพพานธาตุนั้นไม่ใช่อัตตาก็ได้คล้ายกับนักคิดชาวต่างประเทศกลุ่มที่ 4 แต่ผู้วิจัยจะขอนำมาอภิปรายรวมกันไปในวิทยานิพนธ์นี้เพื่อให้เนื้อหาของการอภิปรายเรื่องความเป็นอัตตาหรืออนัตตาของนิพพานครอบคลุมมากที่สุด เหตุผลและหลักฐานที่นักคิดผู้เชื่อว่านิพพานเป็นอัตตาหรือเป็นความหลุดพ้นของอัตตานำมาสนับสนุนทัศนะของตนสามารถจัดเป็นหมวดหมู่ได้ดังต่อไปนี้

## การยืนยันความมีอยู่ของอัตตาทางอภิปรัชญา

นักคิดหลายคนเห็นว่า นิพพานเป็นอัตตา พยายามอ้างว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรง ปฏิเสธอัตตาอย่างสิ้นเชิง นิพพานจึงสามารถเป็นอัตตาได้ โดยเสนอทัศนะและเหตุผลที่คล้ายกัน บ้างต่างกันบ้าง ซึ่งผู้วิจัยขอจัดเป็นกลุ่มหรือเป็นข้อดังต่อไปนี้

### 1. การอ้างพุทธพจน์ที่ใช้คำว่า “อัตตา” หรือ “บุคคล”

ทัศนะในกลุ่มนี้พยายามอ้างพุทธพจน์ที่มีคำว่า “อัตตา” (อัตต) หรือ “บุคคล” อยู่ ด้วย มายืนยันว่าพุทธพจน์ดังกล่าวหมายถึงอัตตาทางอภิปรัชญา เช่น เปเร-เรมง (Pérez-Remón) อ้างว่า พุทธพจน์ที่ตรัสว่า ภิกษุยอมได้รับการเรียกว่า “ผู้รู้ตน” (อัตตญญู) เมื่อภิกษุรูปนั้นรู้จักตัวเองว่า คุณสมบัติทางจิต เช่น ศรัทธา ของตนได้รับการอบรมให้เจริญมาถึงระดับหนึ่งแล้ว เป็นหลักฐานแสดงว่ามีอัตตาที่แท้จริงที่รองรับคุณสมบัติมีศรัทธาเป็นต้นนั้น นางริส เดวิดส์ (C.A.F. Rhys Davids) ก็อ้างพุทธพจน์ที่ตรัสแก่พวกภิกษุทศคีย์ 30 คนว่า การที่พวกภิกษุทศคีย์แสวงหาหนังกกับการแสวงหาตนเองอย่างไรประเสริฐกว่ากัน มาเป็นหลักฐานยืนยันว่า ตนที่ให้แสวงหานี้คือ “อัตตา” ของพวกเรา แต่คำอ้างเหล่านี้อ่อนด้วยเหตุผล เนื่องจาก คำว่า “ตน” ในที่นี้เป็นภาษาสื่อสารที่ใช้กันทั่วไปในฐานะเป็นสรรพนามอย่างหนึ่งซึ่งหมายถึงตัวเอง (oneself) ของบุคคลที่กล่าวถึง ไม่ได้มีนัยทางอภิปรัชญาที่ชัดเจนพอที่จะอ้างเช่นนั้น การอ้างเช่นนี้เป็นการเรียกร่องพระพุทธเจ้ามากเกินไป เพราะเท่ากับบังคับว่าถ้าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาก็ต้องไม่ใช้คำเหล่านี้เลยซึ่งในความเป็นจริงเป็นไปได้ เมื่อคนเราสื่อสารกันก็ต้องใช้ถ้อยคำเหล่านี้ด้วย มิฉะนั้นจะสื่อสารกันอย่างไรที่เป็นอยู่ไม่ได้ ซึ่งพระพุทธเจ้าก็เคยตรัสไว้ว่า พระองค์ก็ทรงใช้ภาษาที่เป็นโลกสมัญญา โลกนิรุตติ โลกโวหาร หรือโลกบัญญัติ แต่ไม่ทรงยึดติดหรือยึดถือตามนั้น<sup>1</sup> อีกทั้งการตีความเช่นนี้เข้าไม่ได้กับพุทธพจน์อื่นจำนวนมากดังจะนำมาอภิปรายในบทที่ 3 เป็นการตีความโดยไม่มองภาพรวมของคำสอนทั้งระบบ และในเอตังมมสูตรก็มีพุทธพจน์ตรัสไว้ว่า แม้แต่สิ่งที่เราแสวงหาก็กไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตา<sup>2</sup> การอ้างถึงการ “แสวงหาตน” ว่าหมายถึงหาอัตตาจึงฟังไม่ขึ้น

นอกจากนั้น นักคิดบางคนอ้างภาารสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “บุคคลคือผู้แบกภาระ” (ภารหาโร ปุคฺคโล) มาแสดงว่า คำว่า “บุคคล” ในที่นี้ซึ่งเป็นผู้แบกภาระคือขันธ 5 หมายถึง “อัตตา” ที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งแยกต่างหากจากขันธ 5 แต่การอ้างเช่นนี้เป็นการอ้างโดยไม่ได้ดูเนื้อหาส่วนอื่นของสูตรดังกล่าว เพราะในการสูตรนั่นเองพระพุทธเจ้าได้ทรงอธิบายคำว่า “ผู้แบกภาระ”

<sup>1</sup> ที.สี. 9/440/195

<sup>2</sup> ส.ข. 17/207/281

ไว้ว่าหมายถึง “บุคคลผู้มีชื่ออย่างนี้ มีโคตรอย่างนี้”<sup>3</sup> ซึ่งแสดงว่า บุคคลผู้แบกภาระนี้ไม่ใช่สิ่งอื่นนอกจากขันธ 5 แต่เป็นเพียง “บุคคล” ที่เป็นอิตตาสมมติหรืออิตตาเชิงประจักษ์ของขันธ 5 นั้นเอง

## 2. การไม่ปฏิเสธอภัยกตปัญญาของพระพุทธเจ้า

นักคิดหลายคนเห็นว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงนิ่งเฉยไม่ทรงตอบคำถามต่าง ๆ ที่เรียกว่า “อภัยกตปัญญา” (ปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์) นั้นแสดงว่าพระองค์ทรงยอมรับอิตตา โดยเฉพาะการไม่ปฏิเสธปัญหาที่ว่า “หลังตาย ตถาคตมีอยู่หรือไม่ ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่” (เนว โหติ น โหติ ตถาคโต ปรมมรณา) แสดงว่า ทรงยอมรับอิตตาชนิดที่อยู่เหนือ “การมีอยู่” และ “การไม่มีอยู่” ซึ่งจอร์จ กริมม์ (George Grimm) ก็มีความเห็นในทำนองเดียวกันนี้ว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับอิตตาชนิดที่อยู่เหนือ “สิ่งที่มีอยู่” (being) และ “สิ่งที่ไม่มีอยู่” (non-being) อิตตาคือสิ่งที่ “ไม่ใช่สิ่ง” (Nothing) หมายความว่าอิตตาไม่ได้เป็นสิ่งอะไรที่อยู่ในโลกนี้ แต่เป็นอีกสิ่งต่างออกไปโดยสิ้นเชิง เพราะพระพุทธเจ้าตรัสว่าสิ่งทั้งปวงในโลกนี้มีแต่ขันธ 5 ที่เป็นอนัตตา ดังนั้น อิตตาที่ตรงข้ามกับขันธ 5 จึงเป็นอีกสิ่งต่างออกไปโดยประการทั้งปวง<sup>4</sup>

ข้ออ้างดังกล่าวนี้มองข้ามพุทธพจน์และสาวกภาษิตในพระไตรปิฎกที่แสดงให้เห็นว่าการที่พระพุทธเจ้าทรงนิ่งเฉยไม่ทรงตอบอภัยกตปัญหาก็เพราะเป็นคำถามที่มีสมมติฐานลวงหน้าที่ขัดกับแนวคิดของพุทธปรัชญา ไม่ว่าจะตอบอย่างไรก็ล้วนผิดจากหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งนั้น โดยเฉพาะปัญหาเกี่ยวกับ “ตถาคต” มีหรือไม่มีหลังความตายนั้น เป็นคำถามที่ผิดตั้งแต่ต้น เพราะคำถามเหล่านี้มีข้อสมมติฐานว่ามี “ตถาคต” หรืออิตตาบางอย่างอยู่แล้ว แต่ในทัศนะของพระพุทธเจ้าไม่มีตถาคตเช่นนั้น มีแต่ขันธ 5 อันเป็นสิ่งไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา จึงไม่มีตถาคตที่จะมามีหรือไม่มีหลังตาย เช่น ในอนุราธสูตร พระพุทธเจ้าตรัสถึงเรื่องนี้กับพระอนุราธโดยมีสาระสำคัญสรุปได้ว่า ขันธ 5 ไม่เป็นตถาคต ตถาคตไม่มีในขันธ 5 และไม่มียอกขันธ 5 และตรัสในตอนท้ายว่า “อนุราธะ แท้จริง เธอจะค้นหาตถาคตโดยจริงโดยแท้ในขันธ 5 ประการนี้ในปัจจุบันไม่ได้เลย” แล้วทรงสรุปว่า “ทั้งในกาลก่อนและในบัดนี้ เราย่อมบัญญัติทุกข์และความดับทุกข์เท่านั้น”<sup>5</sup> พุทธพจน์ในสูตรนี้จึงแสดงผลของการไม่ทรงตอบอภัยกตปัญญาข้อนี้ไว้อย่างชัดเจน

<sup>3</sup> ส.ช. 17/22/34

<sup>4</sup> George Grimm, *The doctrine of the Buddha*, reprint ( Delhi : Pilgrims Book Pvt. Ltd., 1997), pp.151-152.

<sup>5</sup> ส.ช. 17/86/155-157

### 3. การปฏิเสธชั้น 5 ว่าไม่เป็นอัตตาแสดงว่ามีอัตตา

นักคิดหลายคน เช่น จอร์จ กริมม์ พยายามยืนยันการยอมรับอัตตาของพระพุทธเจ้า โดยตีความจากการปฏิเสธความเป็นอัตตาของชั้น 5 ธาตุ อายตนะ หรือกล่าวโดยสรุปก็คือชั้น 5 ว่า การปฏิเสธนั้นเท่ากับกำลังบอกว่ามีสิ่งที่ต่างจากชั้น 5 เป็นอัตตา แต่การตีความพุทธพจน์ดังกล่าวในลักษณะเช่นนี้ไม่เข้ากับพุทธพจน์อื่น ๆ เช่น พุทธพจน์ในสมนุสสันนาสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้อย่างชัดเจนว่าไม่มีอัตตาที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากชั้น 5 ดังได้อภิปรายมาแล้ว นอกจากนี้ การตีความเช่นนี้ยังอาจถือได้ว่าเป็นการตีความ “เกินข้ออ้าง” คือตีความเกินหลักฐานที่มีอยู่เพราะพระพุทธเจ้าตรัสแค่เรื่องชั้น 5 เป็นอนัตตาเท่านั้น ไม่ได้ตรัสถึงสิ่งอื่นนอกชั้น 5 แม้อาจจะอ้างหลักตรรกะที่ว่าด้วยเรื่องสิ่งตรงข้ามมาสนับสนุนได้ แต่หลักตรรกะนี้ไม่อาจใช้ได้กับทุกเรื่อง เพราะสิ่งที่ไม่มีคู่ตรงกันข้ามก็มีหรือสามารถเป็นไปได้ เช่น เป็นไปได้ในทางตรรกะที่จะมีสีขาวเพียงสีเดียวโดยไม่ต้องมีสีดำที่เป็นคู่ตรงกันข้าม หรือเราสามารถมีแต่สุขภาพดีโดยไม่ต้องมีโรคภัยไข้เจ็บอยู่ด้วยในขณะเดียวกัน การอ้างเหตุผลในการทำงานนี้จึงยังอ่อนด้วยเหตุผล

### 4. การบรรลุพระอรหัตในชาติหน้าแสดงว่ามีคนเดิมที่เป็นอัตตา

นางสาวฮอร์นเนอร์ (I.B.Horner) เห็นว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงสอนว่าบุคคลอาจบรรลุพระอรหัตในชาติหน้าได้รวมทั้งการที่บุคคลสามารถพัฒนาตนเป็นลำดับไปจนสมบูรณ์ได้ในที่สุดคือบรรลุอรหัตผลแสดงว่ามี “คนเดิม” ที่เป็นคนเดียวกันตลอดเวลาเป็นผู้พัฒนาตนจนกลายเป็นพระอรหันต์ในที่สุด ซึ่งเท่ากับยอมรับว่ามีอัตตาที่คงเดิมไม่เปลี่ยนแปลงเป็นผู้กระทำการนั่นเอง<sup>6</sup> เหตุผลของฮอร์นเนอร์ดูจะเป็นการสรุปง่ายเกินไป (oversimplify) เพราะเป็นการจับแค่งมมเดียวมาตัดสินโดยไม่ได้ดูบริบทและคำสอนอื่น ๆ ประกอบเลย เนื่องจากการตรัสในลักษณะเหมือนมีคนคนหนึ่งดำเนินชีวิตเป็นลำดับไปและเวียนว่ายตายเกิดหลายภพหลายชาตินั้นเป็นการตรัสแบบโลกโหวทเป็นการตรัสถึงอัตตาเชิงประจักษ์ ซึ่งในความเป็นจริงก็คือชั้น 5 ที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตามีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาเพียงแต่มี “สันตติ” ความสืบต่อที่ไม่ขาดสายทำให้กลายเป็นคนคนเดียวกันเท่านั้นแต่ที่จริงไม่ใช่คนคนเดียว

### 5. การเปรียบเทียบระดับชั้นอุปนิพพานเหมือนไฟดับไม่ได้แสดงว่าไม่มีตัวตนอะไรเหลืออยู่

<sup>6</sup> Isaline Blew Horner, *The early Buddhist theory of man perfected*, 1<sup>st</sup> Indian ed. (New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), pp. 42,101-103.

คีธ(Keith) และกริมม์เห็นคล้ายกันว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงเปรียบภาวะหลังดับขันธปรินิพพานของพระอรหันต์เหมือนกับการดับของไฟที่หมดเชื้อไม่ได้แสดงว่าพระอรหันต์ไม่มีอยู่อีก คีธเห็นว่า พระอรหันต์ยังคงมีอยู่หลังตายโดยมีอยู่ในลักษณะดั้งเดิมที่บริสุทธิ์เหมือนไฟที่ดับไปนั้น กลับคืนไปอยู่ในสภาพดั้งเดิมที่บริสุทธิ์มองไม่เห็นอันเป็นสภาวะก่อนหน้าที่จะปรากฏขึ้นในสภาพของเปลวไฟที่มองเห็นได้ การตีความเช่นนี้เท่ากับบอกว่ามีอัตตาของพระอรหันต์เหลืออยู่หลังตาย ส่วนกริมม์เห็นว่าพระอรหันต์เหล่านั้นยังพร้อมหรือสามารถที่จะเกิดอีกได้ เพียงแต่ไม่อยากจะเกิดอีกแล้ว<sup>๗</sup> ทศนะเช่นนี้มองข้ามหลักปฏิจจนมุขปาบาทที่ถือว่าขันธ 5 ต้องอิงอาศัยกันจึงเกิดขึ้นหรือปรากฏขึ้นและดังนั้นจึงเรียกได้ว่า “มีอยู่” หากไม่ครบองค์ประกอบหรือไม่ครบปัจจัยที่จะเกิดก็ไม่อาจเกิดขึ้นและดังนั้นจึงไม่อาจเรียกว่า “มีอยู่” ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในนirutติปถสูตรว่า “รูป... วิญญาณ ปรากฏแล้ว เรียกรูป...วิญญาณนั้นว่า ‘มีอยู่’...”<sup>๘</sup>

การจะบอกว่าพระอรหันต์ยังมีอยู่หลังดับขันธปรินิพพานมีความหมายเหมือนกับการบอกว่าตถาคตมีอยู่หลังตายอันเป็นความเห็นที่ผิดดังได้อภิปรายมาแล้ว เพราะไม่มี “ตถาคต” หรือ “พระอรหันต์” อยู่นอกจากขันธ 5 ถ้าถือว่าที่เหลืออยู่คือวิญญาณก็มีปัญหาว่า ในเมื่อวิญญาณของพระอรหันต์ “ดับสนิท” แล้ว วิญญาณยังมีอยู่ในลักษณะใด การเรียกวิญญาณที่ดับสนิทแล้วว่ามีอยู่เหมือนการเรียกคนที่ตายแล้วว่ามีอยู่ เช่น สมมติว่านายดำตายแล้ว เราไม่อาจเรียกว่า “นายดำยังอยู่” เพราะการมีอยู่ของสิ่งมีชีวิตจะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อสิ่งนั้นยังมี “ชีวิต” ในกรณีของวิญญาณก็คือยังมีการเกิดขึ้นมารับรู้อะไรอยู่ หากดับสนิทแล้วไม่สามารถเรียกว่า “มีชีวิต” และ “มีอยู่” ได้

การอ้างว่าการปรินิพพานเหมือนการที่ไฟกลับไปอยู่ในสภาพดั้งเดิมที่มองไม่เห็นจึงเข้าไม่ได้กับแนวคิดของพระพุทธเจ้า และข้ออ้างที่ว่าไฟยังมีอยู่ในสภาพดั้งเดิมที่มองไม่เห็นนั้นก็ยังมีปัญหา เพราะก่อนหน้าที่องค์ประกอบของไฟคือความร้อน เชื้อเพลิง และออกซิเจน จะมารวมตัวกันในลักษณะที่เหมาะสม สิ่งที่เราเรียกว่า “ไฟ” ไม่สามารถมีอยู่ได้ เพราะ “ไฟ” ไม่ใช่ “สิ่ง” อีกสิ่งหนึ่งนอกเหนือจากองค์ประกอบเหล่านี้ เพียงแต่อาศัยการประชุมกันของปัจจัยเหล่านี้จึงปรากฏขึ้น เราอาจกล่าวได้เพียงว่า มี “ความเป็นไปได้” ของการเกิดขึ้นของ “ไฟ” ในธรรมชาติ แต่ไม่ใช่ “ไฟ” มีอยู่ในสภาพที่มองไม่เห็น

<sup>7</sup> Arthur Berridale Keith, Buddhist philosophy in India and Ceylon. 4<sup>th</sup> ed. (Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963), p.66.

<sup>8</sup> George Grimm, The doctrine of the Buddha. p. 359.

<sup>9</sup> ส.ข. 17/62/102

## 6. ชั้น 5 ที่เปลี่ยนแปลงสืบทอดกันเป็นกระบวนการคืออัตตาชนิดหนึ่ง

ทัศนากลุ่มนี้เห็นว่า แม้ไม่มีอัตตาที่คงที่ไม่เปลี่ยนแปลงในมิติของพุทธปรัชญา แต่ชั้น 5 ที่เป็นกระบวนการที่เปลี่ยนแปลงไหลไปอย่างต่อเนื่องนี้เองก็คืออัตตาชนิดหนึ่งซึ่งอาจเรียกว่า "อัตตาที่ไหลเรื่อย" (self in flux) เพราะการไหลไปอย่างไม่รู้จบก็อาจเป็นความ "ถาวร" อย่างหนึ่ง การ์มา ซี.ซี. ชาง (Garma C.C. Chang) ให้เหตุผลว่า พระพุทธเจ้าไม่ทรงปฏิเสธความต่อเนื่องของชุดของอัตตาที่เปลี่ยนแปลง (continuation of a changing-self-series) ซึ่งครอบคลุมตั้งแต่ชีวิตในอดีตที่หาที่สุดมิได้ไปจนถึงการเกิดใหม่ในอนาคต เพื่อรองรับคำสอนเรื่องกรรมและความเป็นไปได้ของความพยายามทางจิต<sup>10</sup> แต่ทัศนะนั้นมีความเข้าใจผิดในเรื่องกระบวนการของชั้น 5 ที่ดำเนินไปภายใต้กฎปฏิจลสมุปบาท เพราะชั้น 5 ไม่ใช่สิ่งที่จะเกิดดับเปลี่ยนแปลงไปเรื่อยไม่รู้จบตลอดเวลา เมื่อใดที่ไม่มีเหตุปัจจัยให้เกิด กระบวนการนี้ก็จะไม่เกิด และเมื่อเหตุปัจจัยดับลงอย่างสิ้นเชิง กระบวนการนี้ก็จะไม่เกิดอีกต่อไป ชั้น 5 ที่ไหลไปอย่างไม่ขาดสายจึงเป็นไปได้ตามทฤษฎีปฏิจลสมุปบาทของพระพุทธเจ้า

## 7. พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสไว้โดยตรงว่าไม่มีอัตตาหรือนุรุชเป็นอนัตตา

เปเร-เรมง เห็นว่า ถ้าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาจริง พระองค์ก็น่าจะตรัสให้ชัดไปเลยว่า "ภิกษุทั้งหลาย นุรุชเป็นอนัตตา"<sup>11</sup> เหตุผลข้อนี้มีปัญหาหลายอย่าง ประการแรก ข้อความนี้มีความคลุมเครือและดูขัดแย้ง เพราะผู้ฟังจะเกิดความงงงวยได้ว่า ถ้า "นุรุช" หมายถึงตัวตนแล้ว เหตุใดจึงกลายเป็น "อนัตตา" ที่มีใช้ตัวตนได้แล้ว หรือบางคนอาจเข้าใจไปว่า ไม่มีอัตตา แต่มี "นุรุช" เป็นตัวตนอีกชนิดหนึ่ง ข้อความกำกวมเช่นนี้ผู้รู้อย่างพระพุทธเจ้าคงไม่ตรัสแน่นอน

ประการที่สอง ข้อความว่า "นุรุชเป็นอนัตตา" มีเนื้อหาคล้ายคลึงกับข้อความที่ว่า "อัตตาไม่มี" ที่คนในสมัยพุทธกาลเห็นว่าเป็นทัศนะแบบอุจเฉททิฏฐิตั้งอภิปรายมาแล้ว เพราะข้อความนี้แสดงนัยว่า มีนุรุชหรือตัวตนอยู่แต่เป็นตัวตนประเภทที่แตกทำลายหลังตายไม่ใช่ "อัตตา" ที่คงที่ไม่แตกดับหลังตาย เมื่อเป็นเช่นนี้ การจะให้พระพุทธเจ้าตรัสข้อความนี้จึงเป็นไปได้ เพราะหากตรัสเช่นนี้ ก็น่าจะตรัสเช่นกันว่า "อัตตาไม่มี" ซึ่งเป็นไปไม่ได้เพราะขัดแย้งกับการที่พระองค์ไม่ตรัสตอบคำถามที่ว่า "อัตตาไม่มี" เนื่องจากจะเป็นการยอมรับอุจเฉททิฏฐิ

<sup>10</sup> Garma C.C. Chang, *The Buddhist teaching of totality: The philosophy of Hwa Yen Buddhism* (Delhi : Motilal Banarsidass Publishers , 1992), p. 75.

<sup>11</sup> Joaquin Pérez-Remón, *Self and non-self in early Buddhism* (The Hague: Mouton Publishers, 1980), p. 304.

ประการสุดท้าย แม้พระพุทธเจ้าจะไม่ตรัสว่า “บุรุษเป็นอนัตตา” แต่ในขณะเดียวกันก็ไม่ตรัสว่า “บุรุษเป็นอัตตา” เช่นกัน หากการไม่ตรัสว่า “บุรุษเป็นอนัตตา” เป็นเหตุผลของการยอมรับอัตตาได้จริง การที่พระองค์ไม่ตรัสว่า “บุรุษเป็นอัตตา” ก็เป็นเหตุผลของการปฏิเสธอัตตาได้จริง ในทำนองเดียวกัน ไม่ยิ่งหย่อนกว่ากัน ดังนั้น เหตุผลข้อนี้จึงมีน้ำหนักน้อยมาก

พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ ก็กล่าวถึงเหตุผลข้อนี้ไว้ในทำนองเดียวกับเปเร-เรมงว่า “พระสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่เคยปฏิเสธอย่างชัดเจนว่าอัตตาที่แท้จริงไม่มี และไม่เคยตรัสปฏิเสธว่าไม่มีอัตตาใด ๆ ทั้งสิ้นในสังขะทุกระดับ”<sup>12</sup> เหตุผลข้อนี้นอกจากจะมีปัญหาเช่นเดียวกับเหตุผลของเปเร-เรมงที่กล่าวมาแล้ว ยังมีปัญหาอีกว่าการกล่าวเช่นนี้เป็นการสรุปง่ายเกินไป (oversimplification) เพราะทั้งที่มีพุทธพจน์ปฏิเสธอัตตาไว้มากมายอย่างชัดเจนดังที่ได้แสดงมาแล้วแต่ต้น แต่นักคิดเหล่านี้กลับสรุปว่าพระพุทธเจ้าไม่เคยปฏิเสธอย่างชัดเจนว่าอัตตาที่แท้จริงไม่มี การเรียกร้องว่าต้องมีหลักฐานที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “ไม่มีอัตตาที่แท้จริง” ดูจะเป็นการเรียกร้องมากเกินไปในเมื่อมีพุทธพจน์ที่มีนัยเหมือนกันอยู่มากมาย และดูปลอดภัยกว่าการตรัสพุทธพจน์เช่นนี้ด้วย เพราะถ้าพระพุทธเจ้าตรัสว่า “ไม่มีอัตตาที่แท้จริง” คนฟังบางคนก็อาจเข้าใจผิดว่าไม่มีอัตตาอะไรเลยรวมถึงอัตตาเชิงประจักษ์หรืออัตตาขาดสูญซึ่งเป็นนตถิกทฤษฎีหรืออูจเฉททฤษฎี และที่อ้างว่าพระพุทธเจ้าไม่เคยปฏิเสธว่าไม่มีอัตตาใด ๆ ทั้งสิ้นในสังขะทุกระดับก็ดูจะเป็นการอ้างที่มองข้ามประเด็นที่ว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสสังขะ 2 ไว้อย่างชัดเจน เพียงแต่ตรัสไว้โดยอ้อม การจะให้มาตรัสว่าไม่มีอัตตาทั้งในระดับสมมติสังขะและปรมาตถสังขะโดยตรงอย่างที่พูดกันในปัจจุบัน จึงเป็นการเรียกร้องมากเกินไปเช่นกัน และเป็นการอ้างที่ไม่ได้นำเอาพุทธพจน์ที่แสดงว่าการพูดถึง “เรา” หรือ “อัตตา” เป็นต้นเป็นเพียงการใช้ตามอย่างชาวโลก ซึ่งก็คือการใช้ในความหมายระดับสมมติสังขะนั้นเองดังจะอภิปรายในข้อถัดไป ดังนั้น แม้พระพุทธเจ้าจะไม่ได้ปฏิเสธอัตตาในสังขะทุกระดับโดยตรงไปตรงมาดังที่นักคิดเหล่านี้ต้องการ แต่ก็ได้ปฏิเสธไว้อย่างสิ้นเชิงดังเห็นได้ชัดจากพุทธพจน์ในสมนุสสันาสสูตรที่จะนำมาอธิบายในบทต่อไป การอ้างเช่นนั้นจึงยังฟังไม่ขึ้น

#### 8. พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสยอมรับการมีอยู่ของอัตตาเพราะทรงเกรงผู้ฟังจะเข้าใจว่าเหมือนอาตมมันของอุปนิษิต

นักคิดหลายคน เช่น เอ็ดเวิร์ด คอนซ์ (Edward Conze) และพระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ เห็นว่าสาเหตุที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสว่า อัตตาที่แท้จริงมีอยู่ เป็นเพราะผู้ฟังหรือผู้ที่ยังรู้พุทธธรรม

<sup>12</sup> พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา (ปฐมธานี: วัดพระธรรมกาย, 2542), หน้า



น้อยอาจเข้าใจผิดว่า อัดตาของพุทธปรัชญาเหมือนกับอัดตาหรืออาตมันของศาสนาพราหมณ์ เหตุผลข้อนี้อาจฟังขึ้น ถ้าสามารถแสดงได้ว่ามีอัดตาแบบไหนที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธและต่างจากอัดตาในปรัชญาอุปนิษัต แต่ผู้วิจัยเห็นว่าเป็นไปได้ยากหรือเป็นไปได้ที่จะหาอัดตาที่ว่านั้น เพราะพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัดตาไว้ทุกชนิด หรืออย่างน้อยก็ทุกชนิดที่คนเราอาจเชื่อว่าอัดตาเป็นเช่นนั้นดังเช่นที่ทรงปฏิเสธไว้ในพรหมชาลสูตร และปฏฐฐปาทสูตร เป็นต้น ในพระสูตรเหล่านี้พระพุทธเจ้ามิได้ทรงปฏิเสธเฉพาะอัดตาของศาสนาพราหมณ์เท่านั้น แต่ทรงปฏิเสธอัดตาทางอภิปรัชญาทุกชนิดทั้งชนิดชั่วคราวและชนิดเป็นอมตะนิรันดร พุทธพจน์ในสมนุสสันนาสูตรก็แสดงชัดว่า ไม่มีอัดตาชนิดใดที่ไม่เกี่ยวกับชั้น 5 และพระองค์ก็ทรงปฏิเสธหมด

นอกจากนั้น การที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัดตาไว้มากมายโดยไม่เคยตรัสว่ามีอัดตาที่แท้จริงก็เป็นการยืนยันว่า มิได้ทรงกลัวเช่นนั้น เพราะถ้าพระองค์ทรงกลัวเช่นนั้นก็น่าจะตรัสยืนยันมากกว่าการปฏิเสธเช่นนั้นเพราะการปฏิเสธจะชวนให้เข้าใจว่า พระองค์ไม่ทรงยอมรับอัดตาใด ๆ เลยมากกว่า สมมติว่าเราเชื่ออัดตาชนิดหนึ่งว่ามีจริงและให้เราเลือกระหว่างการที่คนฟังเข้าใจประเภทของอัดตาที่เราเชื่อนั้นผิดกับการที่คนเข้าใจว่าเราไม่เชื่อการมีอยู่ของอัดตาใด ๆ เลย เราน่าจะเลือกอย่างแรกมากกว่า เพราะอย่างน้อยก็เป็นความเข้าใจผิดที่คลาดเคลื่อนไปไม่มากนัก ส่วนการเข้าใจผิดแบบหลังจะเป็นการเข้าใจผิดที่ตรงข้ามจากความเป็นจริงโดยสิ้นเชิง การที่ไม่ตรัสจึงไม่น่าจะเป็นเพราะทรงเกรงว่าคนจะเข้าใจผิดว่าเหมือนอัดตาของศาสนาพราหมณ์แต่น่าจะเป็นเพราะทรงไม่ยอมรับการมีอยู่ของอัดตามากกว่า ดังนั้น เหตุผลข้อนี้จึงยังด้อยน้ำหนักเป็นอย่างมาก

### 9. มีพุทธพจน์แสดงว่าจิตคืออัดตาที่เป็นผู้หลุดพ้น

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่นักคิดบางคนเห็นว่าสนับสนุนทัศนะที่เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัดตาก็คือ พุทธพจน์ในหลายพระสูตรแสดงว่า จิตเป็นสิ่งที่ต่างจากวิญญาณที่เป็นอนัตตา และเป็นผู้หลุดพ้น แสง จันทรังาม กล่าวถึงเหตุผลข้อนี้ไว้ว่า นักคิดบางคนอ้างว่า ในอนัตตลักขณสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า รูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณเป็นอนัตตา และในตอนท้ายก็สรุปว่า จิตของภิกษุทั้งหลายเหล่านั้นพ้นแล้วจากอาสวะทั้งหลาย และในจุฬหัตถิปโทปมสูตรพระพุทธเจ้าก็ตรัสว่า เมื่อภิกษุรู้เห็นอย่างนี้ จิตย่อมหลุดพ้น แม้จากกามาสวะ แม้จากภวาสวะ แม้จากอวิชชาสวะ เมื่อจิตหลุดพ้นแล้วก็มีญาณว่าพ้นแล้ว พุทธพจน์นี้แสดงว่าจิตนั่นเองคือผู้หลุดพ้น ดังนั้น จิตดังกล่าวนี้เองคืออัดตาที่พระพุทธเจ้าทรงยอมรับ แสง จันทรังามเห็นว่า

ทัศนะนั้นนี้เป็นทัศนคติแบบสัจธรรมที่พระพุทธรูปเจ้าทรงปฏิเสธ แสง จันทรังาม ซึ่ให้เห็นว่าจิตก็คือ วิญญาณนั่นเอง และเป็นพลังงานชนิดหนึ่ง<sup>13</sup>

ผู้วิจัยเห็นว่า นอกจากเหตุผลดังกล่าวจะมีปัญหาเพราะเข้าข่ายเป็นมิจฉาทิฏฐิที่พระพุทธรูปเจ้าทรงปฏิเสธแล้ว เหตุผลนี้ยังมีความผิดพลาดในเรื่องการตีความว่าจิตกับวิญญาณเป็นสิ่งที่ต่างกัน เพราะในทัศนะของพระพุทธรูปเจ้า จิต มโนหรือมนะ และวิญญาณ เป็นคำที่ใช้หมายถึงสิ่งเดียวกัน ดังที่ตรัสไว้ในอัสสุตวาสูตรว่า “ตถาคตเรียกสิ่งนี้ว่า ‘จิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง’ บุคคลผู้ไม่ได้สดับ ไม่อาจเบือนหน้า คลายกำหนด หลุดพ้นไปจากจิตเป็นต้นนั้นได้”<sup>14</sup>และไม่ปรากฏในที่ใดว่าพระพุทธรูปเจ้าตรัสว่าสองสิ่งนี้เป็นคนละสิ่ง เพียงแต่ทรงใช้คำที่ต่างกันในบางครั้งเพื่อจำแนกหน้าที่หรือบทบาทที่มีหลายลักษณะของจิตหรือวิญญาณนั้น เช่น ทรงใช้คำว่า “วิญญาณ” ในการเรียกการรับรู้ทางทวารหรืออายตนะทั้ง 6 เพราะวิญญาณตามรูปศัพท์แปลว่า “รู้แจ้ง” หรือ “การรู้” และทรงใช้คำว่า “จิต” ในการเรียกสิ่งที่ทำกิจกรรมทางความคิดและความรู้สึก เช่น จิตเศร้าหมอง จิตผ่องใส เพราะคำว่า “จิต” มีความหมายตามรูปศัพท์ว่า “คิด” อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยไม่เห็นด้วยกับแสง จันทรังาม ในประเด็นที่ว่าจิตเป็นพลังงานชนิดหนึ่งคล้ายพลังงานทางวิทยาศาสตร์ เพราะพลังงานทางวิทยาศาสตร์ยังจัดอยู่ในประเภทของรูปขันธ์ เช่น พลังงานแสง พลังงานเสียง จัดเป็นคุณสมบัติของแสงและเสียงที่เป็นรูปชนิดหนึ่งที่สัมผัสด้วยประสาทตาและประสาทหูได้ ซึ่งแสง จันทรังาม ก็ยอมรับว่านักวิทยาศาสตร์อย่างไอน์สไตน์เชื่อว่าสสารและพลังงานคือรูปแบบสองอย่างของสิ่งเดียวกัน แสง จันทรังาม ยังไม่ได้อธิบายให้ชัดว่า พลังงานที่เป็นจิตนี้ต่างจากพลังงานที่เป็นคุณสมบัติของรูปอย่างไร ผู้วิจัยเห็นว่า ตามข้อมูลเท่าที่มีอยู่ในพระไตรปิฎก เราพูดได้อย่างมากก็เพียงว่า จิต “เปรียบเหมือน” พลังงานเพราะเป็นสิ่งที่มองไม่เห็นรูปร่างคล้ายพลังงานทางวิทยาศาสตร์

### การปฏิเสธการตีความของทัศนคติที่เห็นว่านิพพานเป็นอนัตตา

นอกจากพยายามพิสูจน์ว่ามีอนัตตาแล้ว นักคิดเหล่านี้ก็พยายามทำลายน้ำหนักเหตุผลของฝ่ายตรงข้ามโดยชี้ให้เห็นว่าหลักฐานหรือเหตุผลที่ฝ่ายตรงข้ามอ้างมานั้นไม่ถูกต้อง เช่น

1.การปฏิเสธการตีความว่าพุทธพจน์ที่ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” หมายถึงรวมถึงนิพพานด้วย

<sup>13</sup> แสง จันทรังาม, *ประทีปธรรม*, พิมพ์ครั้งที่ 2 (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์บรรณาคาร, 2526), หน้า 208-231.

<sup>14</sup> ส.นิ. 16/61/115

นักคิดที่เชื่อว่านิพพานเป็นอนัตตาส่วนมากจะอ้างพุทธพจน์ที่ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” มาตีความสนับสนุนทัศนะของตน นักคิดที่เห็นว่านิพพานเป็นอัตตาก็แย้งว่า พุทธพจน์นี้ไม่ได้หมายรวมถึงนิพพานด้วยโดยมักจะอ้างคำอธิบายในอรรถกถาธรรมบทที่ว่า พุทธพจน์นี้หมายถึงเอาเฉพาะขันธ 5 มาสนับสนุน โดยไม่ได้นำคำอธิบายพุทธพจน์เดียวกันนี้ในที่อื่นที่แสดงว่าหมายรวมถึงนิพพานด้วยมาพุดถึง<sup>15</sup> การโต้แย้งนี้มีน้ำหนักน้อยเพราะหลักฐานส่วนใหญ่ในอรรถกถาอธิบายไว้ชัดเจนว่ารวมเอานิพพานด้วยดังจะนำมาอภิปรายข้างหน้า

## 2. พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสอนทฤษฎีสัจจะ 2 อย่าง

นักคิดฝ่ายที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาก็อ้างทฤษฎีสัจจะ 2 อย่าง มาโต้แย้งว่า พุทธพจน์ที่ตรัสถึง “อัตตา” “สัตว์” หรือ “บุคคล” เป็นการตรัสถึงในแง่ของสมมติสัจจะ ไม่ใช่ตรัสในความหมายของปรมัตถสัจจะ นักคิดฝ่ายตรงข้ามอย่างเปเร-เรมงจึงโต้แย้งว่า ทฤษฎีสัจจะ 2 อย่างนั้นไม่มีในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสอนทฤษฎีสัจจะ 2 อย่างนั้น ดังนั้นเมื่อทรงใช้คำว่า “อัตตา” เป็นต้นก็ทรงหมายถึงอัตตาดังจริง ๆ ซึ่งคำโต้แย้งนี้ค่อนข้างคลุมเครือ เพราะไม่ได้ระบุชัดว่าที่ “ไม่ได้ทรงสอนนั้น” หมายความว่าความแคะไหน ข้ออ้างดังกล่าวจริงในแง่ที่ว่าพระพุทธเจ้ามิได้ทรงสอนทฤษฎีสัจจะ 2 อย่างนั้นอย่างชัดเจนดังที่พุทธปรัชญาเถรวาทสอนกันในปัจจุบัน แต่ข้ออ้างดังกล่าวไม่ถูกต้อง หากหมายความว่าไม่มีแนวคิดเรื่องนี้อยู่ในพระไตรปิฎกเลย

ในปิฎกปฐมสาฎก พระพุทธเจ้าตรัสแก่จิตตะ หัตถิสารีบุตร เกี่ยวกับเรื่องการเมืองของบุคคลในอดีต ปัจจุบันและอนาคต และการได้อัตตภาพชนิดต่าง ๆ โดยทรงชี้ให้เห็นว่าการพุดถึงเรื่องเหล่านี้เป็นการพุดแบบชาวโลกว่า “จิตตะ เหล่านี้แลเป็นโลกสมัญญา (ชื่อที่ชาวโลกเรียก) เป็นโลกนิรุตติ (ภาษาของชาวโลก) เป็นโลกโฆหาร (โฆหารของชาวโลก) เป็นโลกบัญญัติ (บัญญัติของชาวโลก) ซึ่งตถาคตก็ใช้อยู่แต่ไม่ยึดถือ”<sup>16</sup> พุทธพจน์นี้เมื่อเทียบเคียงกับพุทธพจน์อื่น ๆ เช่นพุทธพจน์ในอนุราธสูตรที่ปฏิเสธตถาคต (สัตว์หรืออัตตา) ทั้งในและนอกขันธ 5 ก็สันนิษฐานว่า การพุดถึงการมีอยู่ของ “เรา” ก็ดี การได้อัตตภาพชนิดต่าง ๆ ในชาติต่าง ๆ ก็ดี เป็นวิธีพุดของชาวโลกที่พระองค์ก็ทรงใช้ แต่ไม่ได้ทรง “ยึดถือ” ว่ามี “เรา” และ “อัตตภาพ” เหล่านั้นที่แตกต่างจากขันธ 5 พุทธพจน์นี้จึงแสดงถึงการที่ความจริงของสิ่งเหล่านี้เป็นความจริงระดับพื้นผิวตามที่คนทั่วไปเข้าใจ ซึ่งก็คือความจริงระดับสมมติสัจจะนั่นเอง

นอกจากนั้น ในอรรถกถาธรรมบท พระพุทธเจ้าก็ตรัสกับเทวดาองค์หนึ่งว่า

<sup>15</sup>ดูหน้า 68 ประกอบ

<sup>16</sup>ที.สี. 9/440/195

ภิกษุใดเป็นพระอรหันต์ ทำกิจเสร็จแล้ว สิ้นอาสวะแล้ว เหลือแต่ร่างกายในชาติสุดท้าย ภิกษุนั้นกล่าวว่า “เราพูด” ดังนี้บ้าง กล่าวว่า “คนทั้งหลายพูดกับเรา” ดังนี้บ้าง ภิกษุนั้นเป็นผู้ฉลาด ทราบคำพูดที่รู้จักในโลก เธอกล่าวตามสมมติที่เขาพูดกัน<sup>17</sup>

พุทธพจน์นี้แสดงอย่างชัดเจนว่า การพูดถึง “เรา” และ “คน” เป็นการพูดในความหมายสมมติเพื่อสื่อสารกับผู้อื่นเท่านั้น ไม่ได้มีความหมายระดับปรมาตมสังขจะ แม้พระพุทธเจ้าจะได้ตรัสถึงสมมติสังขจะและปรมาตมสังขจะอย่างชัดเจน แต่จากพุทธพจน์นี้ก็ยืนยันได้อย่างหนักแน่นว่า การที่พระพุทธเจ้าตรัสโดยใช้คำว่า “เรา” หรือ “ตัวตน” (อัตตะ) เป็นต้น มิได้แสดงว่าพระองค์ทรงยอมรับการมีอยู่ในความหมายพิเศษนอกเหนือจากความหมายที่ชาวโลกใช้กันในชีวิตประจำวัน เหมือนกับที่เราพูดกันอยู่ทุกวันว่า “เรา” เป็นนั่นเป็นนี่ เราซึ่งเป็นผู้พูดคำเหล่านี้ก็ไม่ได้คิดเลยเถิดไปถึงขนาดว่ามี “เรา” เป็นตัวตนอมตะที่แฝงอยู่ในร่างกายที่พบเห็นอยู่ทุกวัน เราจะมาคิดถึง “เรา” ในความหมายพิเศษเช่นนี้ในบางเวลาเท่านั้น เช่น ในเวลามานั่งค้นหาความจริงทางอภิปรัชญาของชีวิต

ดังนั้น การอ้างว่าพระพุทธเจ้ามิได้ทรงสอนสังขจะ 2 อย่างไว้เพื่อยืนยันว่า พุทธพจน์ที่ใช้คำว่า “เรา” เป็นต้นนั้นแสดงว่ามีอัตตา จึงเป็นการอ้างที่อ่อนด้วยเหตุผลเป็นอย่างดี การพยายามโต้แย้งเพื่อเสริมความน่าเชื่อถือของทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอัตตาคงไม่ประสบความสำเร็จ

### การอ้างหลักฐานในพระไตรปิฎกและอรรถกถามาสนับสนุน

ผู้เห็นว่านิพพานเป็นอัตตาหรือเกี่ยวข้องกับอัตตาทายามนำหลักฐานในพระไตรปิฎกและอรรถกถามาสนับสนุนทัศนะของตนด้วยเช่นกัน ดังจะขอนำส่วนที่เห็นว่าสำคัญมาอภิปรายดังต่อไปนี้

#### 1. การอ้างพุทธพจน์ที่แสดงว่าสิ่งที่ เป็นอนัตตาต้องเป็นอนิจจังและทุกขังด้วย

นักคิดบางคนอ้างพุทธพจน์ที่ว่า “สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา” มาอธิบายว่า อนัตตาแยกขาดจากลักษณะอนิจจังและทุกขังไม่ได้<sup>18</sup> ซึ่งเท่ากับว่านิพพานเป็นอนัตตาไม่ได้เพราะนิพพานมีลักษณะอนิจจัง (เที่ยงหรือไม่เปลี่ยนแปลง) และสุขัง (เป็น

<sup>17</sup> ส.ส.15/25/28-29

<sup>18</sup> อมตธรรมประทีป (นามแฝง) , หลักการพิจารณาพระนิพพานธาตุ. หน้า 83 และพระมหาเสริมชัยชยมงคล, ทางมรรคผลนิพพาน : ธรรมปฏิบัติถึงธรรมกายและพระนิพพาน. พิมพ์ครั้งที่ 2 (ราชบุรี : มุลินธิพุทธภาวนาวิชาวชิธรรมกาย, 2540), หน้า 23.

สุข) ปัญหาของเหตุผลข้อนี้ก็คืออนัตตาดังกล่าวต้องมาพร้อมกับอนิจจังและทุกขังเสมอไปหรือไม่ มีสิ่งที่เป็นอนัตตาโดยไม่เป็นอนิจจังและทุกขังหรือไม่ ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่า ถ้าเรานำบริบทที่พระพุทธเจ้าตรัสพุทธพจน์ดังกล่าวออกมาพิจารณา เราจะพบว่า พุทธพจน์ดังกล่าวตรัสถึงความเป็นไตรลักษณ์หรือความมีลักษณะ 3 อย่างที่โยงกันอยู่ของขั้น 5 หรือสังขตธรรม เช่นในอนิจจสูตรและทุติยอนิจจสูตร<sup>19</sup> ไม่ได้ตรัสในบริบทที่เกี่ยวข้องกับนิพพานหรืออสังขตธรรม ซึ่งแสดงว่าลักษณะ 3 อย่างนี้มาพร้อมกันสำหรับขั้น 5 โดยไม่ได้แสดงว่าอนัตตาจะต้องมาพร้อมกับลักษณะอีก 2 อย่างเสมอไป คือไม่ได้แสดงว่าลักษณะอนัตตาไม่สามารถปรากฏเพียงอย่างเดียว การอ้างเช่นนั้นจึงเป็นการสรุปเกินข้ออ้าง นอกจากนี้ ไม่ปรากฏว่ามีพุทธพจน์ที่ตรัสว่า ลักษณะนิจจัง (เที่ยง) และสุขัง (เป็นสุข) ของนิพพานต้องมาพร้อมกับอตฺตา อีกทั้งลักษณะนิจจังและสุขังก็ไม่ปรากฏว่าตรัสถึงในที่เดียวกัน และไม่ได้ตรัสว่าต้องมาคู่กัน จึงไม่สามารถโยงการที่ไตรลักษณ์จะต้องมาพร้อมกันสำหรับขั้น 5 มาสัมพันธ์กับการที่นิพพานไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขังมีแต่ลักษณะนิจจังและสุขังเพื่อยืนยันว่าอนัตตาไม่สามารถเป็นลักษณะของนิพพานที่ไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขังได้ ดังนั้น พุทธพจน์ที่นำมาอ้างนั้นจึงไม่มีน้ำหนักพอที่จะยืนยันว่า ลักษณะอนัตตาจะต้องมาพร้อมกับลักษณะอนิจจังและลักษณะทุกขังเสมอไป และนิพพานที่ไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขังก็ไม่แน่ว่าจะต้องมีลักษณะอตฺตาเท่านั้น เพราะเป็นไปได้ที่นิพพานจะมีลักษณะอนัตตาโดยไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขัง เนื่องจากพุทธพจน์ดังกล่าวตรัสเฉพาะในบริบทของเรื่องขั้น 5 หรือสังขตธรรม

ยิ่งไปกว่านั้น แม้จะไม่มีพุทธพจน์ที่แสดงไว้อย่างตรงไปตรงมาว่า มีสิ่งที่เป็นอนัตตาโดยไม่เป็นอนิจจังและทุกขัง แต่เมื่อเราพิจารณาจากพุทธพจน์ที่ตรัสว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” เราก็จะพบว่า พระองค์ทรงใช้คำว่า “ธรรม” ที่ต่างจากคำว่า “สังขาร” ในการตรัสลักษณะอนัตตาซึ่งบ่งว่า มีสิ่งที่มีสังขารแต่มีลักษณะอนัตตาได้ซึ่งมีอยู่อย่างเดียวคืออสังขตธรรมหรือวิสังขารอันได้แก่นิพพาน พุทธพจน์นี้จึงแสดงว่า มีสิ่งที่เป็นอนัตตาโดยไม่เป็นอนิจจังและทุกขัง และสิ่งที่เป็นอนัตตาโดยเป็นอนิจจังและทุกขังก็คือสังขารหรือสังขตธรรมเท่านั้น

นอกจากนั้น เมื่อศึกษาความหมายของ “อนัตตา” ให้ละเอียดเราจะพบว่า “อนัตตา” นั้นมีหลายความหมายไม่ใช่เฉพาะอนัตตาในความหมายที่มาพร้อมกับอนิจจังและทุกขัง ดังที่พระพุทธโฆษาจารย์อธิบายของอนัตตาไว้ 4 อย่างคือ เป็นสภาพว่างเปล่า (สุญญิต) เป็นสภาพไม่มีเจ้าของ (อสุสामิกิต) เป็นสภาพไม่เป็นไปในอำนาจ (อวิสวตฺติต) และเป็นสภาพแย้งต่ออตฺตาคือ

<sup>19</sup> ส.ช. 17/45-46/62-64

มีลักษณะตรงข้ามชนิดที่ไปกันไม่ได้กับอิตตา (อตุตปฏิกุเขปโต)<sup>20</sup> ความหมายหรือลักษณะของ อนัตตาเหล่านี้สามารถเข้ากันได้กับลักษณะของนิพพานโดยเฉพาะการไม่เป็นไปในอำนาจ เพราะ 'ไม่มีใครบังคับนิพพานให้ปรากฏหรือให้เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างที่ตนเองปรารถนาได้' ซึ่งอรรถกถาของคัมภีร์นิตเทสและคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคก็อธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า "ข้อความว่า 'ธรรมทั้งปวง' (พระผู้มีพระภาคเจ้า) ตรัสไว้รวมแม้กระทั่งนิพพาน (ธรรมทั้งปวง) ชื่อว่าเป็นอนัตตา โดยความหมายว่าไม่เป็นไปในอำนาจ (อวสวตตตณฺณูเสฺน)"<sup>21</sup> ฉะนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า แนวคิดกระแสหลักของเถรวาทถือว่า อนัตตาไม่จำเป็นต้องมาพร้อมกับอนิจจังและทุกขัง

ดังนั้น พุทธพจน์ที่อ้างมานั้นจึงไม่ได้ปฏิเสธว่านิพพานเป็นอนัตตาไม่ได้ เพราะนอกจากอนัตตาคะมีความหมายหรือลักษณะหลายอย่างดังได้กล่าวมาแล้ว เราก็ไม่พบว่ามีพุทธพจน์ที่ตรัสว่าสังขตธรรมเท่านั้นเป็นอนัตตา อสังขตธรรมไม่เป็นอนัตตา

## 2. การอ้างหลักฐานในพระไตรปิฎกที่แสดงว่านิพพานเป็นนิจจังและสุขัง

พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ เห็นว่า นิพพานน่าจะเป็นอิตตา เพราะมีลักษณะนิจจังตามที่ปรากฏในคัมภีร์จุฬินิทเทสและมีลักษณะสุขังตามที่ปรากฏในคัมภีร์ธรรมบท โดยอ้างเหตุผลว่า ลักษณะนิจจังตรงข้ามกับลักษณะอนิจจัง และลักษณะสุขังตรงข้ามกับลักษณะทุกขัง ดังนั้น ลักษณะที่ตรงข้ามกับลักษณะอนัตตาก็น่าจะเป็นอิตตา เพราะเมื่อเปรียบเทียบในเชิงกลับกันกับพุทธพจน์ที่ตรัสว่า "สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา" ก็สามารถสรุปได้ว่า "สิ่งใดเที่ยง สิ่งนั้นเป็นสุข สิ่งใดเป็นสุข สิ่งนั้นเป็นอิตตา"<sup>22</sup>

การนำเอาลักษณะนิจจังและสุขังของนิพพานมาเทียบเคียงกับลักษณะอนิจจังและทุกขังของอนัตตาซึ่งเป็นลักษณะของสังขตธรรมเช่นนี้มีข้อบกพร่องอยู่หลายประการ ประการแรก สืบเนื่องจากที่กล่าวมาแล้วในข้อที่เพิ่งผ่านมามีว่า ลักษณะอนัตตาของสังขตธรรมมาคู่กับลักษณะอนิจจังและทุกขัง แต่เป็นไปได้ที่ลักษณะอนัตตาคจะไม่มาคู่กับลักษณะอนิจจังและทุกขัง เพราะลักษณะที่มาพร้อมกันทั้ง 3 ที่เรียกว่าไตรลักษณ์นี้เป็นลักษณะเฉพาะของสังขตธรรม และไม่มีหลักฐานที่ว่าอนัตตาใช้ได้เฉพาะกับสังขตธรรม อีกทั้งอนัตตายังมีความหมายอื่นโดยเฉพาะการไม่เป็น

<sup>20</sup> วิสุทฺธิ. 3/247.

<sup>21</sup> ชุ.ม.อ. 219 และ ชุ.ป.อ. 1/68

<sup>22</sup> พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, นิพพานเป็นอิตตาหรืออนัตตา (ปทุมธานี : วัดพระธรรมกาย, 2542), หน้า

ไปในอำนาจที่อาจใช้กับนิพพานได้ด้วย ดังนั้น การอ้างว่าเมื่ออนิจจังและทุกขังมาคู่กับอนัตตา นิจจังและสุขขังก็ต้องมาคู่กับอัตตานั้น จึงยังมีน้ำหนักไม่พอ เพราะเป็นไปได้ที่จะมีนิจจังและสุขขังมาคู่กับอนัตตาซึ่งเป็นลักษณะของสังขตธรรมอันตรงข้ามกับสังขตธรรม กล่าวอีกอย่างก็คือ เมื่อไม่แน่นอนว่าอนัตตาต้องมาคู่กับอนิจจังและทุกขังเสมอไป เพราะไตรลักษณ์เป็นลักษณะเฉพาะของสังขตธรรมเท่านั้น จึงเป็นไปได้ที่อนัตตาอาจมาคู่กับนิจจังและสุขขังในกรณีของสังขตธรรมคือนิพพาน การอ้างเหตุผลด้วยการเทียบเคียง (analogy) ดังกล่าวนี้จึงไม่สมเหตุสมผล เพราะสิ่งที่ไม่เป็นอนิจจังและไม่เป็นทุกขังไม่จำเป็นต้องเป็นอนัตตา เหมือนกับการอ้างว่า สัตว์ที่มีขา มีปีก เคลื่อนที่ได้ ดังนั้น สัตว์ที่ไม่มีขา ไม่มีปีก จะต้องเคลื่อนที่ได้ไม่ได้ เพราะไม่มีลักษณะ 2 อย่างแรก เป็นการอ้างเหตุผลจากการเทียบเคียงที่ผิด เพราะสัตว์ที่ไม่มีขาและปีกก็สามารถเคลื่อนที่ได้ เช่น งูและหอย ลักษณะเคลื่อนที่ได้ไม่ได้มีเฉพาะในสัตว์ที่มีขาและมีปีกเท่านั้น ในทำนองเดียวกัน ลักษณะอนัตตาก็ไม่ได้มีอยู่เฉพาะในสิ่งที่เป็นอนิจจังและทุกขังเท่านั้น

ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อนำลักษณะนิจจัง สุขขัง ของสังขตธรรมหรือวิสังขารคือนิพพานไปเทียบกับลักษณะอนิจจัง ทุกขังของสังขตธรรมหรือสังขารที่ปรากฏในพุทธพจน์ที่ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” เราจะเห็นว่า สังขารเป็นอนิจจังและทุกขังแล้วจึงเป็นอนัตตา ส่วนวิสังขารไม่เป็นอนิจจังและทุกขังเป็นอนัตตาอย่างเดียว จึงไม่ใช่คำว่า “ธรรม” ในสองลักษณะแรก ใช้แต่ในลักษณะที่สาม คำว่า “ธรรม” ในพุทธพจน์นี้จึงบ่งว่านิพพานที่เป็นวิสังขารหรือสังขตธรรมเป็นอนัตตาด้วย อีกอย่างหนึ่ง พุทธพจน์นี้เท่ากับบอกเราว่า นอกจากสังขารที่เป็นอนิจจังและทุกขังแล้วจึงเป็นอนัตตา สิ่งที่ไม่ใช่สังขารคือไม่มีลักษณะอนิจจังและทุกขัง แต่มีลักษณะตรงข้ามคือเป็นนิจจังและสุขขังก็ถูกรวมไว้ด้วยในลักษณะที่สามคืออนัตตา จึงไม่จำเป็นต้องบอกซ้ำอีกว่า นิพพานที่เป็นนิจจังและสุขขัง เป็นอนัตตา

ประการที่สอง การอ้างเหตุผลนี้ถือว่านิพพานเป็น “สิ่ง” ตรงข้ามกับสังขตธรรม เมื่อสังขตธรรมเป็นอนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา นิพพานที่เป็น “คู่ตรงข้าม” ของสังขตธรรมจึงต้องเป็นนิจจัง สุขขัง และอนัตตา แต่จากที่ได้อภิปรายลักษณะของนิพพานมาแล้วนั้น เราพบว่า นิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” ที่อยู่ตรงข้ามกับสังขตธรรมหรือชั้น 5 เพราะถ้านิพพานเป็น “สิ่ง” อีกสิ่งหนึ่งหรือเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปรายที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากชั้น 5 ก็มีปัญหว่า นิพพานที่ว่านี้แตกต่างจากนิพพาน 2 อย่างคือสุปาติเสสนิพพานและอนุปาติเสสนิพพานที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้อย่างไร ดังนั้น เมื่อนิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” จึงไม่อาจมาเป็นคู่ตรงข้ามกับชั้น 5 หรือสังขตธรรมที่เป็น “สิ่ง” ได้

กล่าวอีกนัยหนึ่ง การจะมีลักษณะตรงข้ามกันได้ สิ่งทั้งสองนั้นจะต้องเป็น “คู่ตรงข้าม” ที่อยู่ใน “ประเภท” (category) ของ “สิ่ง” เหมือนกัน ถ้าเป็นของคนละประเภทย่อมนำมาเป็น

คู่ตรงข้ามกันไม่ได้ เหมือนผู้ชายและผู้หญิงเป็นคู่ตรงข้ามกันเพราะเป็น “มนุษย์” เหมือนกัน หรือความรักและความเกลียดเป็นคู่ตรงข้ามกันเพราะเป็น “ความรู้สึก” เหมือนกัน เราไม่อาจนำสิ่งที่อยู่คนละประเภทมาเป็นคู่ตรงข้ามกันได้ นิพพานก็เช่นกันไม่ใช่ “สิ่ง” เหมือนกับที่ชั้น 5 เป็นหรืออย่างน้อยสำหรับผู้เห็นว่านิพพานเป็น “สิ่ง” นิพพานก็ไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในประเภทที่อาจจับคู่กันได้ เพราะเป็นสิ่งที่ไม่มีลักษณะของ “สัตว์” หรือ “บุคคล” อย่างที่เชื่อกันว่าอัตตามี เหมือนกับที่มนุษย์ผู้ชายไม่ใช่คู่ตรงข้ามของสัตว์เดรัจฉานเพศเมีย เพราะแม้จะอยู่ในประเภทของ “สิ่ง” เหมือนกันแต่เป็นสิ่งที่อยู่ในประเภทย่อยที่ต่างกันคือ “มนุษย์” เป็นคนละประเภทกับ “สัตว์เดรัจฉาน” ซึ่งทั้งคู่ต่างก็เป็นประเภทย่อยอย่างหนึ่งของประเภท “สิ่ง”

นอกจากนั้น ลักษณะ “สุขขัง” หรือการมีความสุขของนิพพานก็เป็นคนละอย่างกับสุขของอัตตา เพราะสุขที่อัตตามีนั้นเป็นสุขประเภท “สุขเวทนา” เพราะมโนทัศน์ของ “สุข” ในนิพพานต่างจาก “สุข” ในปรัชญาสำนักอื่น ซึ่งเป็นสุขชนิดที่ต้องมีการเสพเสวย สุขของนิพพานคือการไม่มีทุกข์อย่างสิ้นเชิงเพราะการดับเวทนาและสัญญาหรือดับขันธ ไม่ใช่การมีตัวตนไปเสพอารมณ์อย่างใดอย่างหนึ่ง ดังนั้น การบอกว่า นิพพานมีลักษณะสุขขังที่ตรงข้ามกับทุกขังจึงน่าจะเป็นอัตตาคึ่งฟังไม่ขึ้น เพราะสุขขังที่ว่านั้นไม่ได้หมายถึงความสุขอย่างที่เชื่อว่าอัตตามี และไม่ใช่สุขเวทนาที่ตรงข้ามกับทุกขเวทนาที่เป็นความหมายหนึ่งของทุกขังในไตรลักษณ์

ฉะนั้น การเป็นนิจจังและสุขขังของนิพพานจึงไม่จำเป็นต้องมีลักษณะของอัตตามาด้วย ลักษณะนิจจังและสุขขังของนิพพานสามารถมาคู่กับลักษณะอนัตตาได้ เพราะนิพพานเป็นนิจจังในความหมายของการเป็นภาวะที่ไม่เปลี่ยนแปลง นั่นคือเมื่อพระอรหันต์บุคคลดับกิเลสและดับภพได้แล้ว จะไม่กลับมามีกิเลสหรือมีภพใหม่อีก และเป็นสุขขังในความหมายของการพ้นจากทุกข์ ไม่ใช่ในความหมายของสุขเวทนา นิจจังและสุขขังของนิพพานจึงไม่ใช่นิจจังและสุขขังที่ตรงข้ามกับอนิจจังและทุกขังของสังขตธรรม

### 3. การอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสว่านิพพานเป็นสิ่งไม่เกิดและไม่ถูกสร้าง

นักคิดหลายคนอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสไว้ในตติยนิพพานปฏิสังยุตตสูตรว่า นิพพานเป็นสิ่งที่ไม่เกิด (อชาตตะ) ไม่ถูกสร้าง (อภุตตะ) ไม่ปรากฏ (อภุตตะ) และไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง (อสังขตตะ) มายืนยันว่านิพพานเป็น “สิ่ง” ที่มีจริงทางอภิปรัชญาที่บางคนเห็นว่าเป็น “สิ่งสัมบูรณ์” บ้าง “สิ่งเหนือโลก” บ้าง ดังได้กล่าวมาแล้ว ผู้มีทัศนะเช่นนี้แม้ส่วนใหญ่จะไม่เชื่อว่าพระพุทธรเจ้าทรงยอมรับอัตตานิพพานเป็นอัตตา แต่ก็มีปัญหาว่า นิพพานในลักษณะดังกล่าวอาจมองได้ว่าเป็นอัตตาชนิดหนึ่ง เช่น เป็นอัตตาใหญ่อันเป็นที่มาของสิ่งทั้งปวงคล้ายปรมาตมในปรัชญาฮินดู หรือหมายถึงวิญญาณที่ดับแล้วของพระอรหันต์กลายเป็นสิ่งสัมบูรณ์ที่ว่ำนั้นซึ่งทำให้วิญญาณนี้ดูไม่ต่างจาก



อัศจรรย์ที่ถูกระบุว่าเจ้าทรงปฏิเสธเลย การตีความนิพพานในลักษณะนี้จึงมีปัญหาหลายอย่าง ที่สำคัญคือเข้าไม่ได้กับพุทธพจน์หรือหลักฐานต่าง ๆ ในพระไตรปิฎก นิพพานตามที่ปรากฏในพุทธพจน์ดังกล่าวนั้นจึงไม่น่าจะหมายถึงสิ่งสัมบูรณ์หรือสิ่งเหนือโลกแต่ควรหมายถึงภาวะที่ขั้น 5 หลุดพ้นจากการถูกเหตุปัจจัยปรุงแต่งด้วยการดับสนิทไม่เกิดอีก ซึ่งเท่ากับการหลุดพ้นจากชาติชรา มรณะไปในตัว ผู้วิจัยจะนำพุทธพจน์นี้ไปอภิปรายอย่างละเอียดอีกครั้งหนึ่งในตอนที่ว่าด้วยการตีความนิพพานเป็นสิ่งที่จริงทางอภิปรายในบทที่ 4

#### 4. การอ้างพุทธพจน์ที่ตรัสถึงนิพพานเป็นดุจสถานที่

นักคิดจำนวนมากที่มองเห็นว่านิพพานเป็นสถานที่หรือที่สถิตอยู่ของผู้บรรลุนิพพาน โดยอ้างพุทธพจน์บางแห่งมาสนับสนุน ซึ่งผู้วิจัยขอให้นำพุทธพจน์เหล่านั้นมาอภิปรายดังนี้

ในพหุนิยสูตร ขุททกนิกาย อุทาน พระพุทธเจ้าตรัสถึงการปรินิพพานของพระพาหิยะ และทรงเปล่งอุทานว่า

ในนิพพาน ไม่มีดิน น้ำ ไฟ ลม

ไม่มีดวงดาวส่องแสง

ไม่มีดวงอาทิตย์ส่องแสง

ไม่มีดวงจันทร์ส่องแสง และไม่มีควมมิต<sup>23</sup>

พุทธพจน์นี้ตรัสถึงนิพพานดุจเป็นสถานที่แห่งหนึ่ง และในภาษาบาลีก็ใช้คำว่า “ยตถ” และ “ตตถ”<sup>24</sup> แทนคำว่า “นิพพาน” ซึ่งคำทั้งสองนี้ปกติใช้ในความหมายของการอยู่ “ใน” สถานที่ หรือ สิ่งของอื่นใดที่เป็นที่อยู่หรือที่บรรจุของสิ่งอื่น ๆ เนื้อหาและรูปภาษาของพุทธพจน์นี้จึงดูเหมือนกำลังบอก่านิพพานเป็นสถานที่หรือที่อยู่แห่งหนึ่งที่ไม่มีธาตุ 4 คือไม่มีรูปหรือวัตถุสิ่งของต่าง ๆ รวมถึงดวงดาวที่ให้แสงสว่างแต่ก็ไม่มีควมมิต เป็นสถานที่แปลกพิสดารที่ไม่เหมือนกับสถานที่ที่อยู่ในประสบการณ์ของมนุษย์อย่างโลกที่เราอยู่และดวงดาวอื่น ๆ ที่เรารู้จัก อย่างไรก็ตาม หากเรานำลักษณะของสถานที่ดังกล่าวนี้มาพิจารณา เราก็สามารถมองในอีกแง่มุมหนึ่งซึ่งเข้ากันได้กับคำบรรยายนิพพานอื่น ๆ ที่จะอภิปรายในบทที่ 3 กล่าวคือสถานที่ดังกล่าวนี้จริง ๆ แล้วไม่ใช่สถานที่อย่างที่มีรูปภาษาชวนให้คิดเข้าใจไป เพราะลักษณะที่ปรากฏในคำบรรยายนี้ไม่ใช่ลักษณะของสถานที่ที่เป็นที่อยู่อาศัยเพราะมีลักษณะต่างจากสถานที่อยู่เนื่องจากไม่มีควมมิตและความสว่าง

<sup>23</sup> ขุ.จ. 25/10/187

<sup>24</sup> ขุ.จ. (บาลี) 25/10/104

ที่ปกติต้องมีอย่างน้อยก็อย่างใดอย่างหนึ่ง แต่น่าจะหมายถึง “สถานที่” ที่ชั้น 5 ของพระอรหันต์  
 ดับสนิทมากกว่า เพราะสถานที่ที่ไม่มีธาตุ 4 คล้ายอรูปภพที่มีแต่นามชั้น 5 แต่เนื่องจากในภาวะ  
 นิพพานชั้น 5 ดับหมด จึงไม่มีอะไรอยู่อีก ถ้าจะถือว่าเป็นสถานที่อยู่ ก็เป็นได้แค่สถานที่ที่นามรูป  
 ดับสนิทโดยไม่มี “สัตว์” อะไรอาศัยอยู่ นอกจากนั้น ตามทฤษฎีปฏิบัติสมุปบาท ญาณที่ไม่มีรูป  
 เป็นปัจจัยก็ไม่สามารถเกิดได้ สถานที่ดังกล่าวนี้จึงไม่ใช่สถานที่จริง แต่เป็นเพียงการกล่าวในเชิง  
 อุปมาเปรียบเทียบการปรินิพพานของพระอรหันต์ซึ่งจะ “แยกตัว” (คือไม่เป็นปัจจัยต่อกันอีกต่อไป)  
 ออกจากรูปชั้น 5 และดับสนิทว่าเป็นเหมือนอยู่ในสถานที่ที่ไม่มีวัตถุสิ่งของใด ๆ เลยเพราะว่างเปล่า  
 จากรูปหรือธาตุ 4 นั้นเอง ซึ่งการตีความนี้จะสอดคล้องกับความหมายของนิพพานในฐานะเป็น  
 การดับขั้นที่ได้อภิปรายมาแล้ว ยิ่งไปกว่านั้น หากเราดูพุทธพจน์ในคาถาที่สองที่อยู่ถัดจากพุทธ  
 พจน์ที่อ้างมาแล้วนั้น เราจะพบว่าคำบรรยายนิพพานในคาถาแรกไม่น่าจะหมายถึงสถานที่อื่นเป็น  
 ที่อยู่ของพระอรหันต์หลังปรินิพพาน เพราะในคาถาที่สองพระพุทเจ้าตรัสว่า

เมื่อใด พรหมณฺชือว่าเป็นมุนี

เพราะมีโมณธรรม รู้แจ้งด้วยตนเอง

เมื่อนั้น เขาย่อมหลุดพ้นจากรูปภพ อรูปภพ และจากสุขและทุกข์<sup>25</sup>

ในคาถาที่สองนี้พระพุทเจ้าตรัสว่าพระอรหันต์ย่อมพ้นจากรูปทั้งหมดและจากสุขและทุกข์ซึ่ง  
 แสดงว่า พระอรหันต์ไม่ได้ไปอยู่ใน “ภพ” หรือที่อยู่ใด ๆ เพื่อเสพสุขนิรันดร และจะตีความว่าหมาย  
 ถึงภพชนิดอื่นที่พระพุทเจ้าไม่ได้ตรัสไว้อย่างชัดเจน ก็ไม่น่าจะเป็นไปได้ เพราะเมื่อไม่มี “สัตว์”  
 อาศัยอยู่ ก็ไม่อาจจะเรียกว่า “ภพ” อย่างที่เรียกภพทั้งสาม ฉะนั้น เมื่อนำคาถานี้ไปเทียบกับคาถา  
 แรก จึงเห็นว่าคาถาที่สองนี้ไม่ได้สนับสนุนการตีความนิพพานในคาถาแรกเป็นสถานที่หรือที่อยู่

นอกจากนั้น การตีความนิพพานเป็นสถานที่อยู่ของพระอรหันต์ก็มีปัญหาสำคัญที่  
 ยากจะแก้ นั่นคือ หลังปรินิพพาน “อะไร” ของพระอรหันต์จะไปอยู่ในสถานที่ดังกล่าวนั้น ซึ่งสิ่งที่จะ  
 ไปอยู่ในสถานที่อื่นเป็นนิรันดรเช่นนั้นได้ก็มีแต่อดีตเท่านั้น เพราะอย่างน้อยสิ่งนั้นก็ต้องมีความ  
 “คงที่” ในการไม่เปลี่ยนแปลงและไม่ตาย ซึ่งเป็นการยากที่จะบอกว่ามีอดีตของพระอรหันต์ภายใต้  
 หลักฐานในพระไตรปิฎกที่มีแต่คำสอนที่ปฏิเสธอดีตที่ตั้งได้อภิปรายมาในตอนต้นแล้ว

นอกจากพุทธพจน์ในพหุสสูตรที่กล่าวมาแล้วนี้ ยังมีพุทธพจน์อีกแห่งหนึ่งที่มีผู้นิยม  
 อ้างมาสนับสนุนความเป็นอดีตหรือความเป็นสิ่งสัมบูรณ์ของนิพพาน แต่ผู้วิจัยกลับเห็นว่าพุทธ

<sup>25</sup> ชุ. อ. 25/10/188

พจนดังกล่าวนี้ยังสนับสนุนการตีความที่ได้เสนอมานี้แล้วนั้น พุทธพจน์ที่ว่านี้ก็คือพุทธพจน์ในปฐมนิพพานปฏิสังยุตตสูตรที่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย อายตนะมีอยู่  
 (แต่) ในอายตนะนั้นไม่มีปฐมธาตุ  
 ไม่มีอาโปธาตุ ไม่มีเตโชธาตุ ไม่มีวาโยธาตุ  
 ไม่มีอากาศธาตุ ไม่มีวิญญานัญจายตนะ ไม่มีวิญญานัญจายตนะ  
 ไม่มีอากิญจัญญายตนะ ไม่มีเนวสัญญานาสัญญายตนะ  
 ไม่มีโลกนี้ ไม่มีโลกหน้า ไม่มีดวงอาทิตย์ และดวงจันทร์ทั้งสองนั้น  
 ภิกษุทั้งหลาย เราไม่เรียกอายตนะนั้นว่า  
 มีการมา มีการไป มีการตั้งอยู่ มีการจุติ มีการอุบัติ  
 อายตนะนั้นไม่มีที่ตั้งอาศัย ไม่เปลี่ยนแปลง  
 ไม่มีอารมณ์ยึดเหนี่ยว นี้แลคือที่สุดแห่งทุกข<sup>26</sup>

พุทธพจน์นี้บรรยายนิพพานคล้ายพุทธพจน์ในพหุสสูตรในแง่ที่นิพพานเป็นที่ที่ไม่มีธาตุ 4 ไม่มีดวงจันทร์และดวงอาทิตย์ แต่มีรายละเอียดเพิ่มมากกว่าเดิม ซึ่งนักคิดบางคนตีความพุทธพจน์นี้ว่าหมายถึงแดนนิพพานโดยอ้างความหมายของคำว่า “อายตนะ” ซึ่งอาจแปลว่าที่อยู่ก็ได้ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า ข้อความในพุทธพจน์นี้อธิบายลักษณะเชิงนิเสธ (negative) ของนิพพานในรูปของสำนวนแบบยืนยัน (positive) มากกว่า เพราะอายตนะที่ว่านี้ไม่มีสิ่งต่าง ๆ ที่มีอยู่ในโลกทั่วไป ที่สำคัญก็คือ คำว่า “อายตนะ” ในที่นี้น่าจะหมายถึง “มนายตนะ” คือจิตหรือวิญญานของพระอรหันต์มากกว่า เพราะการไม่มีธาตุ 4 ก็เป็นลักษณะของการดับขันธของพระอรหันต์ การไม่มีอากาศธาตุ จายตนะ วิญญานัญจายตนะ อากิญจัญญายตนะและเนวสัญญานาสัญญายตนะซึ่งเป็นอรุปฌาน 4 ก็เป็นเรื่องสภาพทางจิตของพระอรหันต์ที่เข้าสู่สัญญาเวยตนิโรธหรือที่ดับขันธแล้ว เพราะฌานเป็นเรื่องสภาวะทางจิตและเป็นขั้นตอนก่อนการเข้าถึงสัญญาเวยตนิโรธในอนุพพวิหาร 9 เช่นที่ปรากฏในฌานสูตร<sup>27</sup> อรูป 4 อย่างที่พูดถึงนี้ไม่น่าจะหมายถึงอรุปภพ เพราะการกล่าวถึงภพใดภพหนึ่งไม่จำเป็นต้องเอาภพอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องมาบรรยายเหมือนเราอธิบายลักษณะของโลกนี้เราก็ไม่จำเป็นต้องบอกว่า ไม่มีพรหมโลกอยู่ในโลกนี้ และถ้าหมายถึงอรุปภพก็น่าจะใช้คำว่า “อรุปภพ” หรือ “พรหมโลก” อย่างที่มักใช้ในที่อื่น และคำว่า “อายตนะ” ก็สามารถหมายถึงสภาวะทางจิตได้ดังที่ในฌานสูตรกล่าวไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย อายตนะ 2 ประการนี้ คือ เนวสัญญานาสัญญายตนะ

<sup>26</sup> ชุ.จ. 25/71/321-322

<sup>27</sup> อ.นวก. 23/36/508-513

สมาบัติ และสัญญาเวทียัตนิโรธ ต่างก็อาศัยกันและกัน”<sup>28</sup> อายตนะที่ไม่มีธาตุ 4 และอรูปฌาน 4 นี้จึงน่าจะหมายถึงจิตหรือสภาวะทางจิตที่ปรากฏแก่พระอรหันต์มากกว่า เพราะนอกจากจิตที่ดับสนิทหลังปริณิพพานจะไม่มีธาตุ 4 และอรูปฌาน 4 แล้ว แม้แต่ในขณะที่มีชีวิตอยู่ ธาตุ 4 และอรูปฌาน 4 เหล่านี้ก็ “ไม่มีอยู่” ใน “ความคิด” ของพระอรหันต์ได้โดยการไม่สำคัญหรือยึดถือสิ่งเหล่านี้เป็นอารมณ์ ดังพุทธพจน์ที่พระพุทธเจ้าตรัสตอบพระอานนท์ที่ทูลถามว่าภิกษุสามารถได้สมาธิโดยไม่ต้องมีสัญญาในธาตุ 4 ว่าเป็นธาตุ 4 และในอรูปฌาน 4 ว่าเป็นอรูปฌาน 4 ได้อย่างไร พุทธพจน์ดังกล่าวมีอยู่ว่า

อานนท์ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เป็นผู้ที่มีสัญญาอย่างนี้ว่า ภาวะที่สงบ ประณีต คือ ความระงับสังขารทั้งปวง ความสละคืนอุปธิกิเลสทั้งปวง ความสิ้นไปแห่งตัณหา ความคลายกำหนัด ความดับ นิพพาน อานนท์ มีได้แบบนี้แล การที่ภิกษุได้สมาธิโดยไม่ต้องมีสัญญาในธาตุดินว่าเป็นธาตุดิน ในธาตุน้ำว่าเป็นธาตุน้ำ ในธาตุไฟว่าเป็นธาตุไฟ ในธาตุลมว่าเป็นธาตุลม ในอากาसानัญญาจยตนฌาน ว่าเป็นอากาसानัญญาจยตนฌาน ในวิญญานัญญาจยตนฌาน ว่าเป็นวิญญานัญญาจยตนฌาน ในอากิญจัญญาจยตนฌาน ว่าเป็นอากิญจัญญาจยตนฌาน ในเนวสัญญานาสัญญาจยตนฌาน ว่าเป็นเนวสัญญานาสัญญาจยตนฌาน ในโลกนี้ว่าเป็นโลกนี้ ในโลกหน้าว่าเป็นโลกหน้า แต่ต้องมีสัญญา<sup>29</sup>

ตามพุทธพจน์นี้ ธาตุ 4 และอรูปฌาน 4 ก็ไม่ปรากฏในความคิดหรือในจิตของพระอรหันต์ อายตนะที่ไม่มีสิ่งเหล่านี้จึงน่าจะหมายถึงจิตที่ไม่มีมโนทัศน์ของธาตุ 4 และไม่มีอรูปฌาน 4 ที่เป็นสภาวะทางจิตอย่างหนึ่ง ซึ่งเมื่อนำพุทธพจน์ในปฐมนิพพานปฏิสังขตตสูตรนี้ไปเทียบกับพุทธพจน์ในแก้วกฐสูตรที่ว่า

ปฐวีธาตุ อาโปธาตุ เตโชธาตุ วาโยธาตุ ย่อมตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญาน ซึ่งเป็นสิ่งที่มองไม่เห็น ไม่มีที่สุด แต่มีท่าข้ามโดยรอบด้าน อุปาทายรูปที่ยาวและสั้น ละเอียดและหยาบ งามและไม่งาม ก็ย่อมตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญานนี้เช่นเดียวกัน นามและรูปย่อมดับสนิทในวิญญานนี้เช่นเดียวกัน เพราะวิญญานดับไป นามและรูปนั้นก็ย่อมดับสนิทในที่นั้น<sup>30</sup>

<sup>28</sup> อ.นวก. 23/36/513

<sup>29</sup> อ.ทสก. 24/6/10

<sup>30</sup> ที.ส. 9/499/220

ก็จะเห็นชัดยิ่งขึ้นว่า “อายตนะ” ที่ว่านี้หมายถึงจิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์นั่นเอง เพราะพระพุทธเจ้าตรัสว่า ธาตุ 4 และอุปาทายรูปตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญาณ (ที่ดับสนิท) นามและรูปย่อมดับสนิทเพราะวิญญาณดับ แสดงว่า “อายตนะ” ที่ไม่มีธาตุ 4 และอุปาทาน 4 นั้นน่าจะเป็นอันเดียวกับวิญญาณที่ดับสนิทหรือปรินิพพานแล้วในแก้วกฐสูตรนี้

อนึ่ง พุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรที่บางคนอาจเข้าใจว่าบรรยายถึงนิพพานในฐานะเป็นอัตตาหรือสภาวะ (substance) ทางอภิปรัชญาชนิดหนึ่งก็มีเนื้อหาบางส่วนคล้ายคลึงกับเนื้อหาในปฐมนิพพานปฏิสังยุตตสูตรและแก้วกฐสูตร และเมื่อนำมาเทียบเคียงกับพุทธพจน์ที่ได้อภิปรายมาในข้อนี้ก็พบว่า นิพพานที่พูดถึงในพระสูตรนี้มีได้หมายถึงสิ่งอื่นใดแต่น่าจะหมายถึงจิตที่อยู่ในสมาธิที่ไม่มีสัญญาว่าธาตุ 4 เป็นธาตุ ไม่มีสัญญาว่าอะไรเป็นอะไรทั้งสิ้นมีแต่สัญญาถึงนิพพานอย่างเดียว เพราะพุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรตรัสถึงนิพพานไว้ว่า

นิพพานที่ผู้บรรลุจะพึงรู้แจ้งได้ เป็นอนิทัสสนะ เป็นอนันตะ(ไม่สิ้นสุด) มีรัศมีกว่าสิ่งทั้งปวง สัตว์เสวยไม่ได้โดยความที่ดินเป็นดิน โดยความที่น้ำเป็นน้ำ โดยความที่ไฟเป็นไฟ โดยความที่ลมเป็นลม โดยความที่เหล่าสัตว์เป็นเหล่าสัตว์ โดยความที่เทวดาเป็นเทวดา โดยความที่ปชาบดีเป็นปชาบดี โดยความที่พรหมเป็นพรหม โดยความที่อภิสสรพรหมเป็นอภิสสรพรหม โดยความที่สุภิกณพรหมเป็นสุภิกณพรหม โดยความที่เวหัพผลพรหมเป็นเวหัพผลพรหม โดยความที่อภิภูพรหมเป็นอภิภูพรหม โดยความที่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่ทั้งปวง<sup>31</sup>

ข้อความในพระสูตรนี้โดยเฉพาะที่ว่า “สัตว์เสวยไม่ได้โดยความที่ดินเป็นดิน” เป็นต้นนั้น มีความคล้ายคลึงกับการไม่มีธาตุ 4 เป็นต้นในสองพระสูตรนั้นแต่ในพระสูตรนี้กลับพูดเหมือน “มี” สิ่งเหล่านั้นเพียงแต่เราไม่ “เสวย” หรือไม่เข้าไปเกี่ยวข้องในฐานะที่สิ่งเหล่านั้นเป็นอย่างที่เราทั่วไปยึดถือ ซึ่งเมื่อเทียบกับพุทธพจน์ในสมาธิสูตร ก็น่าจะหมายถึงการไม่มีสัญญาว่าสิ่งทั้งปวงเป็นเช่นนั้น สิ่งนี้นั่นเอง มีแต่สัญญาว่านิพพานเป็นภาวะอันสงบเท่านั้น พระสูตรนี้จึงเท่ากับปฏิเสธการเป็นดินแดนหรือสถานที่อยู่ของนิพพานที่บางคนอาจตีความจากพระสูตรทั้งสองนั้น และหากเราดูพุทธพจน์ก่อนหน้าพุทธพจน์นี้ในพรหมนิมิตตนิคสูตรที่ตรัสว่า “เรารู้จักสิ่งทั้งปวงโดยความเป็นสิ่งทั้งปวง รู้จักนิพพานที่สัตว์เสวยไม่ได้โดยความที่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งที่ทั้งปวงแล้วไม่เป็นสิ่งทั้งปวง ไม่ได้มี

<sup>31</sup> ม.ม. 12/504/542

ในสิ่งทั้งปวง ไม่ได้มีจากสิ่งทั้งปวง ไม่ได้มีว่าสิ่งทั้งปวงเป็นของเรา ไม่ได้กล่าวเฉพาะสิ่งทั้งปวง<sup>32</sup> ก็ยิ่งดูว่านิพพานไม่ใช่สถานที่ ซึ่งเมื่อดูผิวเผินอาจดูเหมือน "สิ่ง" (being) สิ่งหนึ่งมากกว่า แต่วิเคราะห์ให้ดีจะเห็นว่าเป็นเรื่องประสบการณ์ทางจิตของผู้มีนิพพานเป็นอารมณ์มากกว่า เพราะพุทธพจน์นี้ไม่ได้ปฏิเสธว่าไม่มีสิ่งใดอยู่เลยในนิพพาน แต่บอกว่านิพพานเป็นสิ่งที่เสวยโดยการยึดถือสิ่งทั้งหลายว่าเป็นสิ่งโน้นสิ่งนี้ อย่างที่คนทั่วไปยึดถือไม่ได้ และนิพพานนั้นก็ไม่ได้มี "ใน" และไม่ได้มี "จาก" สิ่งทั้งปวงซึ่งแสดงว่าไม่มีอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งโดยเฉพาะอย่าง "สิ่ง" หรือ "ที่อยู่" เป็น และที่ว่า "ไม่ได้มีว่าสิ่งทั้งปวงเป็นของเรา" ก็แสดงชัดว่านิพพานในที่นี้เป็นเรื่องทางจิตวิทยา คือการไม่ยึดถือหรือคิดว่ามีสิ่งนั้นสิ่งนี้เป็นของเราอย่างที่ถูกชนคนมีกิเลสคิดกันโดยทั่วไป และเมื่อเทียบกับสมาธิสูตรและพระสูตรอื่น ๆ ที่จะอภิปรายข้างหน้า นิพพานในที่นี้ก็ยิ่งน่าจะหมายถึงภาวะที่ปรากฏแก่จิตหรือประสบการณ์ทางจิตมากกว่า ส่วนคำว่า "มีรัศมีกว่าสิ่งทั้งปวง" (สพฺพโตปภ) ที่อาจดูเป็นคำแสดงลักษณะของ "สิ่ง" หรือ "สถานที่" บางอย่าง ก็เป็นคำที่มีปัญหา เพราะคำคำนี้ยังสามารถแปลว่า "สว่างแจ้งทั่วทั้งหมด" ซึ่งเป็นคำอุปมาที่ใช้บรรยายสภาวะของจิตที่บริสุทธิ์ก็ได้ หรือแปลว่า "มีท่าข้ามถึงได้ (คือกรรมฐาน) ทุกด้าน" ดังที่พระอรรถกถาจารย์อธิบายคำนี้ไว้ว่า หมายถึง มีกรรมฐานอย่างใดอย่างหนึ่ง ใน 38 อย่าง เป็นท่าข้ามของนิพพาน<sup>33</sup> ซึ่งแสดงถึงการเป็นประสบการณ์ทางจิตก็ได้ คำคำนี้จึงไม่อาจใช้ยืนยันความเป็น "สิ่ง" หรือ "สถานที่" ทางอภิปรายของนิพพานได้

นอกจากนั้น เมื่อนำข้อความตอนหลังของปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตรมาพิจารณาด้วย เราก็จะพบว่า आयตนะดังกล่าวนี้ น่าจะหมายถึงจิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์มากยิ่งขึ้น เพราะสถานที่ที่ไม่มีมีการมา การไป การจร และการอุปติ ไม่น่าจะเป็นสถานที่ในความหมายใด ๆ ได้ เพราะถ้าการเป็นสถานที่ที่อยู่ของพระอรหันต์หลังปรินิพพาน ก็ต้องมีการมา การไป ของพระอรหันต์ หรืออย่างน้อยก็การมาอุปติในดินแดนแห่งนี้ของพระอรหันต์ แต่ที่สำคัญก็คือพุทธพจน์ในอุปยสูตร และพีชสูตร สังขตตนิกาย ชันธวารวรรคและในจุดตนิพพานปฏิสังขตสูตร ขุททกนิกาย อุทาน แสดงให้เห็นว่า ลักษณะของการมา การไป การจร และการอุปตินั้นเป็นลักษณะของขันธ 5 หรือเกี่ยวข้องกับขันธ 5 หรือวิญญาณไม่เกี่ยวข้องกับสถานที่หรือที่อยู่

ในอุปยสูตรและพีชสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า การมา การไป การจร และการอุปติของวิญญาณย่อมมีเพราะตนหาในรูป เวทนา สัญญา และสังขาร ถ้าวิญญาณไม่มีรูป เวทนา สัญญา และสังขารเป็นอารมณ์ด้วยอำนาจความกำหนัด ที่ตั้งแห่งวิญญาณก็ไม่มี วิญญาณก็จะไม่องกาม

<sup>32</sup> ม.ม. 12/504/542

<sup>33</sup> มลิต.อ. 378

คือไม่เกิดอีก ข้อความสำคัญในพระสูตรทั้งสองนี้ก็คือ “ภิกษุทั้งหลาย เป็นไปไม่ได้ที่ผู้ใดพึงกล่าวอย่างนี้ว่า ‘เราจักบัญญัติการมา การไป การจุติ และการอุปบัติ หรือความเจริญอกงามไพบุลย์แห่งวิญญาน เว้นจากรูป เวทนา สัญญา และสังขาร’”<sup>34</sup> พุทธพจน์นี้แสดงว่า การมา การไป การจุติ และการอุปบัติเป็นลักษณะของขันธ 5 ถ้าไม่มีขันธ 5 ก็ไม่มีอาการเหล่านั้น และคำว่า “อายตนะนั้นไม่มีที่ตั้งอาศัย” ก็คล้ายคำว่า “ที่ตั้งแห่งวิญญานก็ไม่มี” ในพระสูตรทั้งสองนี้ เมื่อนำพุทธพจน์ดังกล่าวนี้มาเทียบกับข้อความในคาถาที่สองของปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตร ทำให้เราพบว่า สถานที่ที่ไม่มีการมา การไป การจุติ และการอุปบัติ รวมทั้งไม่มีที่ตั้งอาศัยนี้น่าจะหมายถึงภาวะที่ไม่มีขันธ 5 หรือขันธ 5 ดับสนิท หรืออาจกล่าวในเชิงอุปมาได้ว่าเป็น “สถานที่” ที่ขันธ 5 ดับสนิทนั่นเอง ไม่ใช่ “ที่อยู่” ของพระอรหันต์ นั่นคือ ขันธ 5 ดับสนิทในที่ใด ที่นั้นก็เรียกได้ว่าเป็นนิพพาน ไม่ใช่ที่อยู่ของสิ่งอะไรที่คงอยู่ นิพพานจึงมิใช่สถานที่อันเป็นที่อยู่ของพระอรหันต์

ในจตุตถนิพพานปฏิสังขตสูตร พระพุทธเจ้าทรงเปล่งอุทานซึ่งมีข้อความตอนหลังว่า

เมื่อไม่มีตัณหา ก็ไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด

เมื่อไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด ก็ไม่มีการจุติและการอุปบัติ

เมื่อไม่มีการจุติและการอุปบัติ ก็ไม่มีโลกนี้ โลกอื่น

และระหว่างโลกทั้งสอง นี่คือที่สุดแห่งทุกข<sup>35</sup>

ข้อความในพุทธอุทานนี้คล้ายคลึงกับข้อความในคาถาที่สองของปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตร คือ “ไม่มีการจุติและการอุปบัติ และเป็นที่สุดแห่งทุกขเช่นกัน จึงมีเหตุผลที่จะสรุปว่า อายตนะที่ไม่มีการจุติและการอุปบัติและเป็นที่สุดแห่งทุกขนั้นก็คือ จิตที่หมดกิเลสตัณหาแล้วไม่มีการเกิดการตายอีกแล้วนั่นเอง ไม่ใช่ที่อยู่ชนิดหนึ่งอย่างที่บ้านคนพยายามตีความโดยไม่เทียบเคียงกับพุทธพจน์และคำสอนในที่อื่น ๆ ซึ่งยังมีอีกหลายสูตรที่มีข้อความทำนองนี้ เช่น ฉันทสูตร ในสังขตนิคายสฬายตนวรรค พระมหาจุนทะก็กล่าวกับพระฉันทะด้วยข้อความคล้ายกับพุทธอุทานในจตุตถนิพพานปฏิสังขตสูตรที่เพิ่งอ้างมานั้นโดยมีคำว่า “การมาและการไปก็ไม่มี”<sup>36</sup> รวมอยู่ด้วย

ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อนำคำว่า “ไม่มีอารมณ์ยึดเหนี่ยว” (อนารมมณ) ในคาถาที่สองของปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตรนั้นมาพิจารณาด้วย ก็ยิ่งมั่นใจได้ว่า อายตนะที่ว่านั้นน่าจะหมายถึงจิต

<sup>34</sup> ส.ช. 17/53/73 และ 54/77

<sup>35</sup> ชุ.อุ. 25/74/324

<sup>36</sup> ส.สพ. 18/87/83

หรือวิญญาณนั่นเอง เพราะสิ่งที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์ก็คือจิต การพูดถึงเรื่องอารมณ์จึงน่าจะเกี่ยวกับจิตมากกว่าสิ่งอื่น

ดังนั้น เมื่อนำพุทธพจน์ในที่ต่าง ๆ มาเทียบเคียงกัน พุทธพจน์ที่ดูเหมือนจะบอกว่า นิพพานเป็นสถานที่หรือที่อยู่ทางอภิปรายแห่งหนึ่งจึงน่าจะหมายถึงจิตหรือภาวะของจิตของพระอรหันต์มากกว่าโดยบางพุทธพจน์หมายถึงภาวะของจิตขณะอยู่ในสมาบัติของพระอรหันต์ และบางพุทธพจน์หมายถึงภาวะของจิตที่ดับสนิทหลังปรินิพพาน และอาจเป็นไปได้ว่าบางพุทธพจน์หมายรวมเอาภาวะของจิตทั้งสองอย่างไว้ด้วยกัน ฉะนั้น คำว่า “อายตนะ” ในปฐมนิพพานปฏิสังยุตตสูตรจึงไม่ได้หมายถึง “ที่อยู่” แต่หมายถึงภาวะทางจิตหรือหมายถึง “ธัมมายตนะ” คือธรรมารมณ์อันเป็นอารมณ์ของจิต เพราะนิพพานสามารถเป็นธรรมารมณ์ของจิตได้ดังพุทธพจน์ที่อ้างมาแล้วในสมาธิสูตรที่ตรัสว่าภิกษุสามารถมีสัญญาเกี่ยวกับนิพพานได้ และในวัชชีบุตรตเถรคาถา พระวัชชีบุตรเถระก็กล่าวกับพระอานนท์ถึงการกำหนดนิพพานเป็นอารมณ์ว่า

ท่านพระอานนท์ โคตมโคตร ท่านจงเข้าไปยังสุมทุมพุ่มไม้  
กำหนดนิพพานไว้ในใจ พง์ฉานไปเกิด และอย่าประมาท  
เสียงวิพากษ์วิจารณ์ของคนจะช่วยอะไรท่านได้<sup>37</sup>

“อายตนะนิพพาน” ที่ว่าหมายถึงที่อยู่ของพระอรหันต์จึงน่าจะหมายถึงธัมมายตนะที่เป็นอารมณ์ของจิตมากกว่า ท่านพุทธทาสภิกขุ นักปราชญ์ฝ่ายเถรวาทผู้มีชื่อเสียงของไทยท่านหนึ่งก็อธิบายลักษณะตรงนี้ของนิพพานไว้ว่า “นิพพานมีค่าเป็นสิ่งที่สูงสุดขึ้นมา ก็เพราะว่า เป็นสิ่งที่สัมผัสได้ ดังนั้น พระพุทธเจ้าท่านจึงทรงใช้คำว่า อายตนะ แก่สิ่งที่เรียกว่า นิพพาน...ถ้าเป็นอายตนะ ก็หมายความว่า มันเป็นที่มนุษย์รู้สึกได้ สัมผัสได้ โดยวิธีใดวิธีหนึ่ง”<sup>38</sup>นิพพานจึงเป็นอารมณ์หรือสิ่งที่สัมผัสได้ด้วยจิต แต่ในหนังสือปรมัตถสภาวะธรรม ท่านพุทธทาสพูดถึงนิพพานในฐานะที่เป็นธาตุอย่างหนึ่งคุณลักษณะเป็นสิ่งมีจริงทางอภิปราย ซึ่งค่อนข้างจะต่างจากที่ท่านพูดไว้ในหนังสือ “นิพพาน” ซึ่งเราจะอภิปรายกันในโอกาสต่อไป

นอกจากพระสูตรที่อภิปรายมาแล้ว ยังมีอีกพระสูตรหนึ่งที่มีเนื้อหาซึ่งอาจดูเหมือนยืนยันว่านิพพานเป็นสถานที่หรือที่อยู่ซึ่งสมควรที่เราจะนำมาพิจารณาด้วย นั่นคือ อุโบสถสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า

<sup>37</sup> พุ.เถร. 26/119/346

<sup>38</sup> พุทธทาสภิกขุ, ปรมัตถสภาวะธรรม (กรุงเทพมหานคร : สอนอศมมุลนิธิ, 2518), หน้า 294.



แม้หากภิกษุจำนวนมากปรินิพพานด้วยอนุปาติเสสนิพพานธาตุ ก็ไม่ทำให้นิพพานพร้อมหรือเต็มได้ เหมือนแม่น้ำสายใดสายหนึ่งในโลก ที่ไหลรวมลงสู่มหาสมุทร และสายฝนตกลงจากฟ้าก็ไม่ทำให้มหาสมุทรพร้อมหรือเต็มได้ ภิกษุทั้งหลาย การที่แม้หากภิกษุจำนวนมากปรินิพพานด้วยอนุปาติเสสนิพพานธาตุก็ไม่ทำให้นิพพานพร้อมหรือเต็มได้ นี้เป็นธรรมนำอัศจรรย์ ไม่เคยปรากฏประการที่ 5 ในธรรมวินัยนี้<sup>39</sup>

พุทธพจน์นี้ตรัสถึงนิพพานดุจเป็นสถานที่ที่พระอรหันต์ผู้ปรินิพพานแล้วไปอยู่ แต่การที่นิพพานที่ว่านี้ไม่มีการ “พร้อม” หรือ “เต็ม” เลยแสดงว่าไม่มีการเปลี่ยนแปลงในด้านปริมาณ ซึ่งไม่ใช่ลักษณะของที่อยู่ที่ยังมีคนมาอยู่มากก็ยิ่งจะเต็มมากขึ้นทำให้เราอาจตีความได้ว่า ที่เป็นเช่นนั้นเพราะนิพพานไม่ใช่ที่อยู่จริง ๆ แต่เป็นอุปมาที่ใช้อธิบายชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ที่ดับสนิทไม่ต้องการที่อยู่เพื่อให้พระอรหันต์ไปสถิตอยู่อีก เมื่อพระอรหันต์แต่ละองค์ปรินิพพานแล้วไม่ปรากฏอีกก็ไม่มีการเพิ่มขึ้นของจำนวนหรือปริมาณของพระอรหันต์ที่ปรินิพพานแล้ว ถ้าหากมี “ที่อยู่” ของพระอรหันต์เหล่านั้น ที่อยู่ดังกล่าวนั้นก็ไม่มีวันเต็มหรือไม่มีการเปลี่ยนแปลงในแง่ของปริมาณหรือจำนวนของพระอรหันต์ พุทธพจน์นี้จึงยังไม่ขัดพอที่จะยืนยันการเป็นที่อยู่ของนิพพานเช่นเดียวกับพุทธพจน์ในพระสูตรอื่น ๆ ที่ว่ามาแล้วนั้น

ดังนั้น เมื่อสอบถามกับพุทธพจน์อื่น ๆ ที่มีเนื้อหาเหมือนกัน เราก็สามารถสรุปได้ว่า “อายตนะ” ที่ว่านั้นไม่ได้หมายถึง “ดินแดน” หรือที่สถิตของพระอรหันต์แต่อย่างใด แต่ควรหมายถึงสภาวะทางจิตของผู้ปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน หรือหมายถึงธัมมอายตนะคือธรรมารมณณ์ที่เกิดแก่ผู้ห่วงเอานิพพานเป็นอารมณ์หรือผู้เจริญวิปัสสนาจนได้ญาณที่มีนิพพานเป็นอารมณ์

นอกจากพุทธพจน์ดังกล่าวมาแล้ว ยังมีอีกหลายพุทธพจน์ที่ตรัสอุปมานิพพานเป็นดุจสถานที่ซึ่งถูกนำมาอ้างอิงสนับสนุนการตีความนี้ เช่น พุทธพจน์ที่ว่า

วิริยํ เม อรุโรรยุหิ                      โยคกุเขมาธิวาน्हิ  
คจฺจติ อนิวตฺตุนฺติ                      ยตฺถ คนฺตฺวาน น โสจติ

ซึ่งผู้อ้างแปลว่า “ความเพียรของเราเป็นสภาพนำอรุระไป นำไปถึงแดนเกษมจากโยคะ ไปไม่หวนกลับมา (ถึงสถานที่ที่เป็นอสังขตธรรมนามว่าพระนิพพาน) ที่ (ชาวนาเช่นเราตถาคต) ไปแล้ว

<sup>39</sup> พ.อุ. 25/45/266

“ไม่เศร้าโศก”<sup>40</sup> พุทธพจน์นี้หากเราพิจารณาตามบริบทของข้อความทั้งหมดจะพบว่า พระพุทธเจ้าตรัสสอนชาวนาโดยอุปมาการปฏิบัติธรรมเพื่อบรรลุนิพพานเหมือนการทำงานเพื่อให้ได้ข้าว คำว่า “ยตุถ คนตุวา น โสจฺนฺติ” ที่แปลตามพยัญชนะได้ว่า “ที่ที่ไปแล้วไม่เศร้าโศก” จึงน่าจะเป็นภาษาอุปมามากกว่า เป็นการเปรียบเทียบนิพพานที่เป็นภาวะปราศจากทุกข์ทั้งหมดเหมือนสถานที่ที่ไม่มีใครเป็นทุกข์ การตีความพุทธพจน์นี้รวมถึงพุทธพจน์อื่น ๆ ที่ตรัสถึงนิพพานเป็นดุจสถานที่ว่าหมายถึงที่สถิตของผู้ทรงสภาวะนิพพานเป็นการตีความโดยไม่เทียบเคียงหรือสอนทานกับพุทธพจน์อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง หากนิพพานเป็นสถานที่ แล้วนิพพานในความหมายของสอุปาทิเสสนิพพานและอนุปาทิเสสนิพพานจะเกี่ยวข้องกับนิพพานที่เป็นสถานที่นี้ได้อย่างไร การตีความในลักษณะนี้ จะไม่สามารถเข้ากับพุทธพจน์อื่น ๆ ที่ตรัสถึงนิพพานในความหมายของสภาวะทางจิต หรือการดับกิเลส การดับทุกข์ และการดับขันธ ที่จะอภิปรายอย่างละเอียดในบทที่ 3

นอกจากนั้น นักคิดที่มีความเห็นว่านิพพานเป็นที่สถิตของผู้บรรลุนิพพานพยายามตีความคำว่า “ฐานะ” ให้หมายถึง “สถานที่” เช่น ตีความพุทธพจน์ที่ว่า “พระมุนีเหล่าใดผู้ไม่เบียดเบียน สำรวมแล้วด้วยกายเป็นนิธยฺ พระมุนีเหล่านั้นย่อมไปสู่สถานที่อันไม่จฺจติ (พระอเสขมุนีทั้งหลาย) ไปแล้ว ไม่เศร้าโศก (เต ยนฺติ อจฺจติ ฐานํ ยตุถ คนตุวา น โสจฺเร)” และแปลอรรถกถาที่อธิบายพุทธพจน์นี้ว่า “บทว่า ฐานํ ได้แก่ สถานที่อันไม่กำเริบ คือ สถานที่อันยังยืน”<sup>41</sup> การตีความคำว่า “ฐานะ” ในพุทธพจน์นี้ว่าหมายถึง สถานที่หรือที่อยู่ของพระอรหันต์ นอกจากเป็นการตีความโดยไม่คำนึงถึงพุทธพจน์อื่น ๆ ดังได้กล่าวมาแล้วนั้น ยังเป็นการตีความโดยไม่คำนึงถึงความหมายอื่นที่เหมาะสมกับเนื้อหาในพุทธพจน์นี้ นั่นคือ คำว่า “ฐานะ” ในภาษาบาลีสมาสามารถหมายถึงสภาวะที่เป็นไปได้ อย่างหนึ่ง ในพุทธพจน์นี้ คำว่า “สถานที่อันไม่กำเริบ” และคำอธิบายในอรรถกถาที่ว่า “สถานที่อันไม่กำเริบ” และ “สถานที่อันยังยืน” ควรหมายถึงสภาวะที่ไม่เปลี่ยนแปลงไม่ใช้สถานที่อันไม่เปลี่ยนแปลง โดยเฉพาะคำว่า “ไม่กำเริบ” ซึ่งน่าจะหมายถึงสภาวะทางจิตที่ไม่เปลี่ยนแปลงมากกว่า สถานที่อันไม่เปลี่ยนแปลงแม้ว่าจะจะเป็นความหมายที่เป็นไปได้ของคำเหล่านี้ แต่สภาวะทางจิตของพระอรหันต์ที่ไม่เปลี่ยนแปลงมีความเป็นไปได้มากกว่า เพราะคำสอนเกี่ยวกับนิพพานส่วนใหญ่มุ่งไปที่ตัวผู้บรรลุนิพพานไม่ใช่สิ่งอื่นนอกตัวโดยเฉพาะเน้นไปที่ความมั่นคงและเป็นสุขทางจิตของพระอริยบุคคล การตีความตามนัยหลังจึงน่าจะถูกต้องกว่า

## 5. การอ้างหลักฐานที่แสดงว่านิพพานคือผู้ทรงสภาวะนิพพาน

<sup>40</sup> อมตธรรมประทีป (นามแฝง), หลักการพิจารณาพระนิพพานธาตุ. หน้า 48.

<sup>41</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 49.

นักคิดที่เชื่อว่า เมื่อมีนิพพาน ก็ต้องมีผู้ทรงสภาวะนิพพานนั้น พยายามหาหลักฐาน มาตีความสนับสนุนความคิดนี้ เช่น การอ้างข้อความในอรรถกถาอิตวุตตะกัถว่า “ชื่อว่าพระนิพพานธาตุ เพราะพระนิพพานนั้นแล ชื่อว่าเป็นธาตุ เพราะความหมายว่าไม่มีสัตว์และไม่มีชีวะ และเพราะความหมายว่าเป็นผู้ทรงสภาวะ(นิพพาน) ไว้”<sup>42</sup> คำว่า “เพราะความหมายว่าเป็นผู้ทรงสภาวะ (นิพพาน) ไว้” แปลมาจากประโยคภาษาบาลีที่ว่า “สภาวะธรรณฐฐเฐน” ที่แปลตามตัวอักษรได้ความว่า “เพราะความหมายว่าทรงไว้ซึ่งสภาวะ” ในคำคำนี้ ไม่มีความหมายของ “ผู้ทรง (สภาวะ)” คำว่า “ธรรณ” อาจแปลได้ว่า “สิ่ง” ที่ทรงไว้ แต่คำว่า “สิ่ง” ในที่นี้ไม่ได้หมายความว่า เจาะจงถึง “ผู้” ที่หมายถึง “บุคคล” หรือ “สัตว์” และเมื่อดูข้อความก่อนหน้าคำนี้คือข้อความว่า “นิสฺสุตฺตนิชฺชิวฐฐเฐน” ที่แปลว่า “เพราะความหมายว่าไม่มีสัตว์และไม่มีชีวะ” ยิ่งทำให้เรา เข้าใจความหมายของคำว่า “สภาวะธรรณ” ที่พระอรรถกถาจารย์ผู้อธิบายพยายามจะสื่อให้เรา เข้าใจ นั่นคือ เมื่อคำว่า “ธาตุ” หมายถึงไม่มีสัตว์และไม่มีชีวะอันหมายถึงการไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา นั้นเอง คำว่า “สภาวะธรรณ” ที่เป็นคำอธิบายที่มาคู่กันก็ไม่ควรแปลว่า “ผู้ทรงสภาวะ” ที่สื่อ นัยว่ามี “บุคคล” เป็นผู้ทรงสภาวะนั้น ในทัศนะของนักปราชญ์ทางพุทธศาสนาเถรวาทโดยทั่วไป ความหมายของคำว่า “ธาตุ” และคำว่า “สภาวะธรรณ” ก็คือ สิ่งที่มีลักษณะหรือสภาพที่เป็น ลักษณะเฉพาะของตน เช่น ธาตุดินมีลักษณะแข็งเป็นสภาวะประจำของตน ไม่ได้หมายถึงการมี บุคคลหรือผู้กระทำการ (subject) ไต ๆ คำว่า “ผู้ทรงสภาวะ (นิพพาน)” จึงเป็นการแปลเข้าข้าง ความเชื่อของตนอย่างขาดเหตุผลอันสมควร

นอกจากนั้น การบอกว่านิพพานธาตุคือผู้ทรงสภาวะนิพพานก็เป็นการขัดแย้งกับการ บอกว่ามีอัตตาของพระอรหันต์ในฐานะเป็นผู้ทรงสภาวะนิพพาน นอกจากจะถือว่านิพพานธาตุนั้น ก็คือตัวอัตตานั้นเอง แต่ก็จะมีปัญหาตามมาว่าแล้วนิพพานในความหมายของที่สถิตของผู้ทรง สภาวะนิพพานจะอธิบายว่าอย่างไร เพราะเท่ากับว่านิพพานหมายถึงสิ่งที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง 2 อย่าง คือหมายถึงตัวผู้อาศัยอยู่และสถานที่อาศัย และยังเข้ากันไม่ได้กับพุทธพจน์และหลักฐาน อื่น ๆ ในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถาตามที่ได้แสดงมาแล้ว

## 6. การอ้างอภัยกตปัญหา

นักคิดหลายคน เช่น คีธ และเปเร-เรมง เชื่อว่า พระพุทธเจ้าทรงยอมรับอัตตาที่ต่าง จากขันธ 5 และบรรยายไม่ได้ ดังนั้น นิพพานจึงหมายถึงการหลุดพ้นหรือการคืนสู่สภาวะดั้งเดิม ของอัตตานั้น เหตุผลอย่างหนึ่งที่คนเหล่านี้อ้างก็คือ การที่พระพุทธเจ้าไม่ตรัสตอบอันตคาหกทิกฐิ

<sup>42</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า 39.

10 อย่างที่นิยมเรียกกันว่าอัปยาคตปัญหา คืออธิบายว่า เหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงนิ่งเฉยไม่ทรงตอบปัญหาว่ามีอัตตาหรือชีวะหรือไม่มีก็คือ ถ้าทรงตอบว่ามี คนฟังก็จะเข้าใจว่าทรงยอมรับอัตตาแบบอุปนิษั ถ้าทรงตอบว่าไม่มี ก็จะเข้าใจว่าอัตตาไม่ได้เกิดใหม่แต่ขาดสูญอย่างสิ้นเชิงตอนตายหนึ่ง การยืนยันการมีอยู่ของอัตตาจะไม่ทำให้วัจจโคตรยอมรับคำสอนสำคัญที่ว่าโลกทางประสบการณ์ทั้งหมดไม่ใช่อัตตา ส่วนการปฏิเสธอัตตานั้นก็จะทำให้วัจจโคตรนั้นงุนงงว่า อัตตาของฉันที่เคยมีอยู่ บัดนี้กลายเป็นไม่มีเสียแล้ว ส่วนเหตุผลที่ไม่ทรงตอบปัญหาเรื่องการมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของตถาคตหลังตายก็คือ ตถาคตต่างจากองค์ประกอบที่ต้องแตกดับโดยเป็นสิ่งที่มีความจริงและบรรยายไม่ได้เป็นสิ่งที่อยู่เหนือการบรรยายว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” เหมือนเปลวไฟที่ดับแล้วแต่ยังมีอยู่ในสถานะดั้งเดิมที่มองไม่เห็นทำให้ไม่อาจบรรยายได้<sup>43</sup> ดังนั้น นิพพานตามทัศนะของนักคิดเหล่านี้จึงหมายถึงการที่อัตตาหลุดพ้นจากการเกี่ยวเนื่องกับโลกทางประสบการณ์หรือขันธ 5 ที่เป็นสิ่งไม่เที่ยงและเป็นทุกข์ หรือหมายถึงสถานที่สถิตของอัตตาที่หลุดพ้นแล้วนั้น

การตีความอัปยาคตปัญหาในลักษณะเช่นนี้แม้จะมีเหตุผลอยู่บ้าง แต่การตีความในลักษณะอื่นที่ไม่ยอมรับอัตตาดูมีน้ำหนักมากกว่าโดยเฉพาะเรื่องการมีอยู่ของตถาคตหลังตาย การที่ไม่ทรงตอบรับว่าตถาคตมีอยู่หลังตายก็ชวนให้คิดได้ว่า ตถาคตหรืออัตตานั้นไม่มีจริง เพราะแม้ตถาคตนั้นจะบรรยายลักษณะไม่ได้แต่อย่างน้อยก็พอบอกได้ว่า “มีอยู่” ในลักษณะต่างจากที่ผู้ถามเข้าใจ แต่พระองค์ไม่ทรงตอบเช่นนั้นซึ่งสื่อให้คิดว่าไม่มีตถาคตที่นั่นจึงไม่สามารถพูดได้ว่ามีอยู่หรือไม่มี โดยเฉพาะข้อความในพระสูตรอีกหลายสูตรที่แสดงว่าขันธ 5 ไม่ใช่ตถาคต และตถาคตก็ไม่มีทั้งในและนอกขันธ 5 ยิ่งย้าให้หนักแน่นยิ่งขึ้นว่า สิ่งที่เรียกว่า “ตถาคต” นั้นไม่มีอยู่จริง มีแต่ขันธ 5 ที่ดับสนิทหลังปรินิพพาน จึงไม่มีเหตุผลที่จะกล่าวถึงการมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของตถาคตนั้น การปฏิเสธอัตตาอย่างสิ้นเชิงในสมนุสสนาสสูตรของพระพุทธเจ้าก็เท่ากับปฏิเสธการมีอยู่ของ “ตถาคต” อย่างชัดเจนแล้วเช่นกัน เมื่อไม่มีตถาคตที่ว่านั้น นิพพานในความหมายของการหลุดพ้นของอัตตาจึงเป็นไปได้เช่นกัน

## 7. การอ้างพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธการขาดสูญ

นักคิดบางคนอ้างพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธการขาดสูญมายืนยันว่า นิพพานมีอยู่ในฐานะเป็นสิ่งมีจริงสูงสุดหรือนิพพานหมายถึงพระอรหันต์ที่ปรินิพพานแล้วยังมีตัวตนอยู่ เช่น ขยติลเลเก เห็นว่า นิพพานเป็นสิ่งมีจริงสูงสุดหรือปรมาสัจจะ (the ultimate reality) และเป็นภาวะของ

<sup>43</sup> A. Berriedale Keith, *Buddhist philosophy in India and Ceylon*. 4<sup>th</sup> ed. (Varanasi :

ความบริสุทธิ์หรือเป็นสิ่งที่ดีที่สุด (บรมกุศล) โดยอ้างเหตุผลหลายอย่าง เหตุผลอันหนึ่งก็คือการอ้างพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธการขาดสูญ ชยติลเลเกอธิบายว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธความเป็นจริงที่เป็นปรากฏการณ์ของปัจเจกบุคคลดังที่เคยตรัสไว้ว่า “เรามีอยู่ในอดีต ไม่ใช่เราไม่มีอยู่ เราจะอยู่ในอนาคต ไม่ใช่เราจะไม่มีอยู่ และเรามีอยู่ในปัจจุบัน ไม่ใช่เราไม่มีอยู่” และพระองค์ก็ทรงปฏิเสธทฤษฎีที่ว่า “ทุกสิ่งไม่มีอยู่” (สัพพํ นตฺติ) รวมถึงทรงปฏิเสธข้อกล่าวหาที่ว่า พระองค์ตรัสความขาดสูญของสัตว์ที่มีอยู่ (สโต สตฺตสฺส อฺจฺเจทํ) ที่สำคัญก็คือในสุดตนิบาตเมื่อมีผู้ทูลถามว่า บุคคลผู้บรรลุดมมาแล้วยังมีอยู่หรือไม่มีอยู่ชั่วนิรันดร์ พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสว่า บุคคลนั้นไม่มีอยู่ ซึ่งเท่ากับว่าทรงปฏิเสธการขาดสูญของบุคคลนั้น แต่กลับตรัสว่า บุคคลนั้นอยู่เหนือการวัด (นปฺมานํ อตฺตํ) ชยติลเลเกเห็นว่า พุทธพจน์เหล่านี้แสดงว่า บุคคลผู้หลุดพ้นแล้วซึ่งเข้าถึงสิ่งมีจริงสูงสุดยังมีอยู่ แต่เราไม่สามารถใช้มโนทัศน์หรือคำพูดใด ๆ ไปบรรยายภาวะของบุคคลนั้นทั้งที่ยังมีชีวิตอยู่หรือตายแล้วได้อย่างเพียงพอ<sup>44</sup>

ในการโต้แย้งนี้ ชยติลเลเกพูดถูกที่ว่า พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสความขาดสูญของสัตว์ เพราะยังทรงยอมรับการมีอยู่ของขันธ 5 ที่ปรากฏในรูปของปัจเจกบุคคล แต่การไม่ทรงปฏิเสธการขาดสูญของบุคคลผู้หลุดพ้นแล้วไม่ได้หมายความว่า “บุคคล” นั้นยังมีอยู่และเข้าถึงสิ่งมีจริงสูงสุดคือนิพพาน เพราะถ้าบอกว่ายังมีบุคคลนั้นอยู่แม้กระทั่งหลังตายก็เท่ากับยอมรับการมีอยู่ของอัตตาที่บางครั้งเรียกว่า “ตถาคต” ซึ่งจะขัดแย้งกับพุทธพจน์ในอนุราธสูตรเป็นต้นที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธตถาคตไว้อย่างชัดเจน ที่จริงพุทธพจน์ที่ชยติลเลเกอ้างมานั้นมีเนื้อหาหมากกว่านั้นและขัดกับที่ชยติลเลเกกล่าวไว้เองว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธการคงอยู่ของสิ่งที่ไม่เปลี่ยนแปลง (unchanging substratum or entity)<sup>45</sup> ซึ่งผู้วิจัยได้อภิปรายมาแล้วในข้อที่ว่าด้วยนิพพานกับความขาดสูญและชีวิตหลังตายของพระอรหันต์ ในพุทธพจน์นั้น ผู้ถามทูลถามว่า “มุนีนันถึงความสลายไปหรือว่าไม่มี หรือว่าไม่แตกทำลายเพราะมีความแน่แท้” แต่พระพุทธเจ้าไม่ได้ตรัสว่า “ไม่มี” และไม่ได้ตรัสว่า “ไม่แตกทำลาย” แต่ตรัสแค่ว่า “มุนีผู้ถึงความสลายไป ย่อมไม่มี (อะไร) เป็นประมาณ” การที่ไม่ตรัสปฏิเสธทั้งความไม่มีและความไม่แตกทำลาย ก็แสดงว่า เราไม่อาจเรียกมุนีนั้นว่า “มีอยู่” หรือ “ไม่มีอยู่” ซึ่งมีนัยของสัสสตทฤษฎีและอฺจฺเจททฤษฎี แต่มุนีนั้นมีสภาพที่ไม่อาจบรรยายด้วยคำเหล่านั้นได้ เพราะหลังการแตกสลายของร่างกายและชีวิต ก็ไม่มี “มุนี” หรือ “บุคคล” เช่นนั้นอยู่อีก แต่ก็ไม่ใช่ขาดสูญไปเลย เพราะเหลือแต่ “ขันธ 5” ที่ดับสนิทแล้วทั้งในแบบยังมีชีวิตหรือร่างกายอยู่และในแบบที่ไม่มีชีวิตหรือร่างกายแล้วเท่านั้น เมื่อมีแต่ขันธ 5 ที่ดับสนิทไม่

<sup>44</sup> K.N. Jayatilleke, *The message of the Buddha* (London : George Allen & Unwin , 1975), pp.117,120-122.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 120.

ปรากฏขึ้นอีกตามกฎปฏิจจสมุปบาทซึ่งเราไม่อาจเรียกว่าขันธมียอยู่หรือขาดสูญเพราะขันธ 5 เป็นสิ่งที่ “มียอยู่” ตามเงื่อนไขหรือเป็นไปตามเหตุปัจจัย เราจึงไม่อาจบรรยายสภาพของผู้หลุดพ้นด้วยมโนทัศน์ของชาวโลกทั่วไปที่ยังต้องมี “บุคคล” และ “มียอยู่” อย่างเป็นตัวตนที่มีชีวิตจิตใจและเป็นอมตะหรือ “ขาดสูญ” ไม่เหลืออะไรอยู่เลย ซึ่งไม่ตรงกับทฤษฎีปฏิจจสมุปบาทของพระพุทธเจ้า ดังนั้น การอ้างว่ามีบุคคลผู้เข้าถึงนิพพานที่เป็นสิ่งมีจริงสูงสุดด้วยพุทธพจน์เหล่านั้นจึงยังไม่เพียงพอ

### 8. การอ้างพุทธพจน์ที่แสดงว่าจิตของพระอรหันต์ยังมีอยู่และไม่มีใครมองเห็น

นอกจากเรื่องการปฏิเสธความขาดสูญของพระพุทธเจ้าแล้ว พุทธพจน์ที่เกี่ยวข้องพันอยู่กับการปฏิเสธความขาดสูญคือการมีอยู่ของจิตหรือวิญญาณหรือพระอรหันต์ก็ถูกนำมาอ้างด้วยชยติลเลเกินนอกจากอ้างพุทธพจน์ที่ไม่ทรงยอมรับความขาดสูญของสัตว์แล้ว ยังอ้างความมีอยู่ของจิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์มาสนับสนุนพร้อมกันไปด้วย ชยติลเลเกินอ้างว่า นอกจากพระพุทธเจ้าจะทรงปฏิเสธข้อกล่าวหาที่ว่าพระองค์ตรัสความขาดสูญของสัตว์ที่มีอยู่แล้ว พระองค์ยังตรัสอีกว่า เมื่อจิตหลุดพ้นแล้ว (วิมุตตจิตต) แม้แต่พระพรหมผู้ทรงอำนาจที่สุดในจักรวาลก็ไม่สามารถสืบทอดที่ตั้งของวิญญาณของตถาคต ซึ่งเขาแปลว่า ผู้อยู่นือโลก (the Transcendent One) แม้ในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ ชยติลเลเกินอธิบายเพิ่มอีกว่า ถ้าจิตหลุดพ้นแล้วกลายเป็นสิ่งที่นิ่งเฉยไร้ชีวิตจิตใจ (dormant nonentity) พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ทั้งหลายก็คงจะกลายเป็นบุคคลไร้หัวใจที่ไม่ยอมยุ่งเกี่ยวกับสิ่งใด ๆ หลังหลุดพ้น แต่แทนที่จะเป็นเช่นนั้น เมื่อจิตปราศจากความโลภ ความโกรธและความหลงแล้ว จิตนั้นจะแปรสภาพเป็นจิตที่ผ่องใสด้วยความรุ่งโรจน์อันเป็นธรรมชาติของตัวเอง สามารถกระทำการด้วยความเสียสละ ความเมตตา และปัญญาได้อย่างเป็นตัวของตัวเอง

ชยติลเลเกินอธิบายต่ออีกว่า ตถาคต (พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์) ไม่สามารถวัดหรือประเมินได้ด้วยขันธที่เป็นองค์ประกอบที่ถูกปัจจัยปรุงแต่งของตนเอง ตถาคตจึงพ้นจากการบรรยายด้วยคำที่ใช้กับขันธเหล่านั้น ดังนั้น พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า ตถาคตนั้นลึกล้ำหยั่งไม่ได้เหมือนมหาสมุทร นอกจากนั้น ชยติลเลเกินอ้างพุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิกสูตรมาสนับสนุนอีกว่า ในพระสูตรนั้น พระพุทธเจ้าตรัสว่า มีวิญญาณที่เป็นอนันต์ ส่องสว่างทุกหนแห่ง เป็นสิ่งที่วัดถูธาตุดังหลายสัมผัสไม่ได้และไม่อยู่ใต้อำนาจใด ๆ และพระพุทธเจ้าสามารถหายตัวโดยที่ห้ามหาพรหมไม่สามารถมองเห็นพระองค์ ชยติลเลเกินจึงเห็นว่า วิญญาณหรือพระพุทธเจ้านั้นคือสิ่งมีจริงสูงสุด โดยอ้างพุทธพจน์ในพรหมชาลสูตรมาเสริมอีกว่า พระพุทธเจ้าตรัสว่า หลังตาย เทวดาและมนุษย์ทั้งหลายจะไม่เห็นตถาคตอีกต่อไป หมายความว่า ตถาคตไม่ได้หยุดการมีอยู่ เพียงแต่การมีอยู่ของตถาคตเป็นอีกรูปแบบหนึ่งที่ต่างโดยไปสิ้นเชิง ชยติลเลเกินกล่าวว่า นิพพานไม่ใช่สิ่งที่อยู่ใต้อำนาจและอวกาศจึงไม่อาจใช้คำว่า “มีอยู่” และ “ไม่มีอยู่” กับนิพพานได้ แต่นิพพานที่เป็นสิ่ง

มีจริงเหนือโลกนี้ต่างจากพรหมันของอุปนิษัทแม้จะอยู่เหนือกาละ อวกาศ และความเป็นเหตุและผลเหมือนกัน เพราะพุทธปรัชญาเห็นว่ามานที่ ทำให้คนกลายเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพรหมันนั้นยังไม่เพียงพอที่จะทำให้เข้าถึงสิ่งมีจริงเหนือโลก และนิพพานก็ไม่มีลักษณะเทพเจ้าอย่างพรหมัน<sup>46</sup>

เหตุผลของชยติลเลเกมี่ปัญหาหลายอย่าง ประการแรก การอ้างว่าจิตหรือวิญญาณที่หลุดพ้นแล้วไม่กลายเป็นสิ่งไรชีวิตจิตใจไม่ได้แสดงว่ามีจิตที่ไม่แตกดับหลังตาย เพราะจิตจะดับสนิทเมื่อหมดเหตุปัจจัยตามกฎปฏิจจสมุปบาท จิตหรือวิญญาณที่ดับสนิทจึงไม่สามารถมีอยู่หลังตาย เหตุผลข้อนี้ของชยติลเลเกคล้ายเหตุผลที่บางคนอ้างว่า ในตอนท้ายพระสูตรหลายสูตรมีข้อความว่า “จิตพ้นแล้วจากอาสวะทั้งหลาย” ซึ่งแสดงว่าแม้ชั้น 5 จะเป็นอนัตตา แต่จิตเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่ต่างจากชั้น 5 และเป็นผู้หลุดพ้นซึ่งก็คือตัวอัตตานั้นเอง แต่เหตุผลเช่นนี้ขัดแย้งกับหลักฐานส่วนใหญ่ในพระไตรปิฎกที่ใช้จิตและวิญญาณแทนกันได้แสดงว่าเป็นสิ่งเดียวกัน และจิตที่ว่าหลุดพ้นจากอาสวะนั้นก็ไม่ใช่สิ่งอมตะที่จะมีอยู่ตลอดไปดังที่พระอนุรุทธะกล่าวถึงการดับของจิตของพระพุทธเจ้าเมื่อตอนเสด็จดับขันธปรินิพพานว่า “เมื่อพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเสด็จปรินิพพานแล้ว จิตและเจตสิกทั้งหลายเหล่านี้จักไม่มีอีกต่อไป”<sup>47</sup> ข้อความนี้แสดงว่า หลังปรินิพพานจิตและเจตสิกทั้งหลายของพระพุทธเจ้าก็ดับหมดและไม่เกิดอีกต่อไปจึงไม่อาจกล่าวได้ว่า จิตยังมีอยู่หลังปรินิพพานและจิตนั้นคืออัตตา

อนึ่ง ดูเหมือนว่าชยติลเลเกจะเอาจิตไปเป็นอันเดียวกับตถาคตเพื่อสนับสนุนว่ามีตถาคตอยู่หลังตาย ซึ่งเป็นไปไม่ได้เพราะขัดกับพุทธพจน์ในอนุราธสูตรเป็นต้นที่พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าตถาคตไม่ใช่วิญญาณและก็ไม่มีทั้งในและนอกวิญญาณ (รวมทั้งขันธอื่น ๆ)

ประการที่สอง การอ้างว่าเทวดาหรือพระพรหมมองไม่เห็นที่ตั้งของวิญญาณของตถาคต และไม่สามารถเห็นตถาคตแม้ขณะมีชีวิตอยู่ ก็ไม่ได้หมายความว่า วิญญาณหรือตถาคตนั้นมีอยู่ในฐานะเป็นสิ่งมีจริงสูงสุด ชยติลเลเกอ้างพุทธพจน์มาแบบคลุมเครือไม่ชัดเจน ในความเป็นจริงในพุทธพจน์ที่ตรัสว่าพระพรหมไม่สามารถเห็นที่ตั้งของวิญญาณได้นั้น พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระพรหมไม่สามารถรู้ว่าวิญญาณของตถาคตอาศัยอะไร (ดี นิสฺสิตํ) เพราะวิญญาณที่หมดกิเลสแล้วย่อมไม่ยึดติดกับอะไรอีกและมีความบริสุทธิ์ของจิตชนิดที่จิตของพระพรหมที่ยังมีกิเลสไม่อาจหยั่งถึงได้ เหมือนกับที่เชื่อกันว่าปุถุชนไม่สามารถหยั่งรู้สภาพจิตของพระอรหันต์ได้ พุทธพจน์นั้นไม่ได้หมายถึงมีวิญญาณชนิดที่พระพรหมมองไม่เห็นอยู่ และที่ว่าไม่มีใครสามารถค้นหา

<sup>46</sup> Ibid., pp.120-121, 124,126

<sup>47</sup> พุ. เถร. 26/907/489

ตถาคตได้แม้ขณะมีชีวิตอยู่ก็ไม่ได้หมายความว่าตถาคตมีอยู่จริง แต่เรามองไม่เห็น แต่หมายความว่าไม่มีตถาคตอยู่เลย จึงมองไม่เห็นแม้ในปัจจุบันขณะมีชีวิตอยู่ ชยติลเลเกตีความพุทธพจน์นี้ผิด เพราะไม่นำไปเทียบกับพุทธพจน์ในอนุราธสูตรเป็นต้นที่ตรัสว่า ไม่มีตถาคตทั้งในและนอกขันธ 5 จึงไม่มีตถาคตอะไรให้เราพบแม้ในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่

ประการที่สาม การอ้างว่าพุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสถึง วิญญาณที่เป็นอนันตะ สองสว่างอยู่ทุกหนแห่ง และไม่อยู่ได้อำนาจใด ๆ เพื่อแสดงว่ามีวิญญาณที่ พระพรหมมองไม่เห็นและเป็นอันเดียวกับสิ่งมีจริงสูงสุดคือนิพพานก็ยังไม่ขึ้น เพราะพุทธพจน์ดังกล่าวตีความเป็นอย่างอื่นได้อีกดังได้อภิปรายมาแล้ว บนฐานของพุทธพจน์ต่าง ๆ มีนิจตติปถสูตรเป็นต้นและคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาท เราไม่อาจกล่าวหา จิตหรือวิญญาณในพุทธพจน์นี้คือนิพพาน ในอัมมสังคณีก็มีข้อความระบุว่า “สภาวะธรรมที่ไม่เป็นจิตเป็นใจน เวทนาขันธ สัญญาขันธ สังขารขันธ รูปทั้งหมด และธาตุที่ปัจจัยไม่ปรุงแต่ง สภาวะธรรมเหล่านี้ชื่อว่าไม่เป็นจิต”<sup>48</sup> ซึ่งแสดงว่าสังขตธาตุคือนิพพานไม่ใช่จิตหรือวิญญาณ และไม่มีพุทธพจน์ใดที่เป็นหลักฐานในการอ้างว่า วิญญาณที่เป็นนิพพานนี้เป็นอันเดียวกับตถาคตที่เทวดาและพระพรหมมองไม่เห็น เพราะมีแต่พุทธพจน์ที่ตรัสว่าตถาคตไม่ใช่วิญญาณและตถาคตที่ว่่านั้นก็ไม่มีทั้งในและนอกวิญญาณ

ประการที่สี่ การอ้างว่าพระพุทธเจ้าหายตัวแล้วพระพรหมมองไม่เห็น รวมทั้งพุทธพจน์ในพรหมชาลสูตรที่ว่่าหลังตายไม่มีใครเห็นตถาคตอีก แสดงว่าพระพุทธเจ้านั้นคือสิ่งมีจริงสูงสุดก็เป็นการสรุปเกินหลักฐานไป เพราะในพรหมนิมิตตนิคสูตร มีแค่เรื่องพระพุทธเจ้าหายตัวชนิดที่พระพรหมหาไม่เจอ ไม่มีนัยอะไรแสดงถึงสิ่งมีจริงสูงสุดที่อยู่เหนือประสบการณ์ และการที่ไม่มีใครสามารถมองเห็นตถาคตซึ่งในที่นี้หมายถึงพระอรหันต์หลังตายก็ไม่ได้หมายความว่าไม่มีตถาคตอยู่หลังตายดังได้กล่าวมาแล้วในปัญหาประการที่สอง และในความเป็นจริง ชยติลเลเกแปลข้อความตอนนี้ผิด เพราะข้อความที่ถูกต้องในพรหมชาลสูตรมีอยู่ว่า “เทวดาและมนุษย์จักเห็นกายของตถาคตได้ชั่วเวลายังดำรงอยู่ หลังจากกายแตกสลายไปเพราะสิ้นชีวิตแล้ว เทวดาและมนุษย์จักไม่เห็นกายนั้นอีก”<sup>49</sup> จะเห็นว่าสิ่งที่เทวดาและมนุษย์มองไม่เห็นหลังตถาคตตายก็คือ “กาย” อันได้แก่ร่างกายหรือรูปขันธ เพราะกายที่กล่าวถึงในพุทธพจน์นี้แตกสลายได้ ไม่ใช่ “ตถาคต” อย่างที่ชยติลเลเกอ้าง ซึ่งพุทธพจน์นี้แสดงว่า หลังปรินิพพานกายของพระอรหันต์จะแตกดับและไม่เกิดกายใหม่ขึ้นอีก จึงไม่มีใครเห็นกายของตถาคตอีกเพราะกายเก่าก็แตกสลายเปื่อยเน่าไป กายใหม่ก็ไม่เกิดอีก ข้ออ้างของชยติลเลเกในประเด็นนี้จึงใช้ไม่ได้

<sup>48</sup> อภ.สง. 34/1194/304

<sup>49</sup> ที.ส. 9/147/46



## การอ้างเหตุผลอื่นที่เกี่ยวข้องมาสนับสนุน

นอกจากการอ้างหลักฐานในคัมภีร์มาสนับสนุนแล้ว นักคิดหลายคนยังพยายามหาเหตุผลอื่นมาสนับสนุนทัศนะที่ว่า นิพพานเป็นอัตตาหรือเกี่ยวข้องกับอัตตารึมื่ออยู่ในฐานะเป็นวิญญานที่แปรสภาพแล้ว เหตุผลสำคัญก็คือ

### 1. การปฏิบัติธรรมไม่ใช่เพื่อความขาดสูญ

นักคิดหลายคนเห็นว่า เมื่อเป้าหมายของพุทธศาสนาไม่ใช่การขาดสูญ นิพพานที่เป็นเป้าหมายสูงสุดจึงน่าจะเป็น “สิ่ง” ที่มีจริง หรือหมายถึงการมีอยู่ของอัตตาที่ไม่แตกสลายหลังตาย แสง จันทรงามซึ่งเป็นผู้ที่เห็นว่านิพพานก็คือวิญญานที่แปรสภาพมาเป็นนิพพานนั่นเองให้ความเห็นไว้ว่า

ถ้าหากนิพพานเป็นความสูญจริง การปฏิบัติตามอริยมรรคซึ่งต้องลงทุนลงแรงอย่างมากมายนั้นก็ดูจะไม่คุ้มค่า เพราะเท่ากับว่าปฏิบัติแทบล้มแทบตาย ในที่สุดก็เพื่อความสูญเปล่านั้นเอง ฉะนั้น นิพพานจึงไม่ใช่ความสูญ แต่เป็นธรรมชาติอันหนึ่ง ซึ่งมีอยู่และเป็นธรรมชาติที่มีคุณสมบัติพิเศษเป็นเลิศกว่าความสูญ แต่ถ้าจะเทียบกับธาตุหยาบ ๆ แล้ว นิพพานธาตุก็อยู่ใกล้ไปทางความสูญ เพราะเป็นธรรมชาติละเอียดเหมือนกัน<sup>50</sup>

อย่างไรก็ตาม การมองว่าเมื่อนิพพานไม่ใช่ความสูญ ก็เท่ากับว่านิพพานต้องเป็น “สิ่ง” ที่มีอยู่นี้เป็น การมองแบบเดียวกับการตีความพุทธพจน์ในอรรถกถาปฐมสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าพระองค์ไม่ได้ตรัสการขาดสูญของสัตว์ที่มีอยู่ (สโต สตุตสฺส) ซึ่งเป็นการมองที่กระโดดไปสู่ที่สุดอีกข้างหนึ่งคือ สัสสตทิกฺขุหรืออติทิกฺขุ<sup>51</sup> ยกเว้นแต่จะอธิบายได้ว่า นิพพานหรือวิญญานที่ว่าเป็นอันเดียวกับนิพพานนั้นเป็นอย่างไร โดยไม่ขัดกับหลักปฏิจจสมุปบาทและพุทธพจน์ในนiruttipถสูตร ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่า การบอกວ่านิพพานมีอยู่ไม่น้ผิดเพราะถ่านิพพานไม่มีอยู่จริง เราก็บรรลุนิพพานไม่ได้ แต่ถ่าบอວ่านิพพานคือวิญญานที่มีอยู่ การบอกเช่นนี้ผิดเพราะเข้าไม่ได้กับหลักปฏิจจสมุปบาทที่ถือว่าวิญญานมีอยู่ก็ต่อเมื่อมีสังขารและนามรูป และขัดกับพุทธพจน์ในนiruttipถสูตรที่ตรัสว่า

<sup>50</sup> แสง จันทรงาม, *ประทีปธรรม*, หน้า 309.

<sup>51</sup> ดู สมภาร พรหมทา, *คือความว่างเปล่า : พุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติของโลกและชีวิต* (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์พุทธชาติ, 2539), บทที่ 2-3.

พระองค์ตรัสเรียกวิญญาณที่เกิดขึ้นเท่านั้นว่า “มีอยู่” เมื่อวิญญาณดับไปไม่อาจเรียกว่า “มีอยู่” ซึ่งแสดงว่าวิญญาณที่ดับสนิทของพระอรหันต์หลังปรินิพพานไม่อาจบอกว่า “มีอยู่”

## 2. การอ้างว่าไม่มีพุทธพจน์ยืนยันว่านิพพานเป็นอนัตตา

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่เป็นเหตุให้นักคิดจำนวนไม่น้อยเชื่อว่านิพพานเป็นอัตตาก็คือ ไม่มีพุทธพจน์ที่ตรัสอย่างตรงไปตรงมาว่า นิพพานเป็นอนัตตา (นิพพานํ อนตฺตา) เช่นที่อมตธรรมประทีปอ้างมาสนับสนุนทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอนัตตา<sup>52</sup> อย่างไรก็ตาม จากที่ได้อภิปรายมาแต่ต้น ผู้วิจัยเห็นว่า หลักฐานต่าง ๆ ในพระไตรปิฎกและอรรถกถามีน้ำหนักไปในด้านว่านิพพานเป็นอนัตตามากกว่า และยิ่งมีน้ำหนักมากขึ้นเมื่อเราไม่พบว่ามีการยืนยันนิพพานเป็นอัตตาเช่นกัน เหตุผลข้อนี้จึงไม่มีน้ำหนักพอที่จะมายืนยันความเป็นอัตตาของนิพพาน

## 3. การอ้างความเหมือนกับปรัชญาฮินดู

นักคิดหลายคน เช่น ฮัมฟรีย์ (Humphreys) ปุสแซงและราธกฤษณะ เห็นพ้องกันว่า พุทธศาสนาเป็นอีกรูปแบบหนึ่งของศาสนาฮินดูหรือได้รับอิทธิพลจากปรัชญาฮินดู เพราะใช้คำศัพท์ทางวิชาการเหมือนกันรวมทั้งคำว่า “นิพพาน” นี้ด้วย และมีคำสอนที่คล้ายคลึงกัน เช่น กรรม นรก สวรรค์ และความหลุดพ้น (โมกษะหรือวิโมกข์) ดังนั้น จึงพากันเชื่อว่ามโนทัศน์เรื่องนิพพานจึงน่าจะคล้ายกับมโนทัศน์เรื่องโมกษะในปรัชญาฮินดูซึ่งหมายถึงการที่อาตมันเล็กไปรวมกับอาตมันใหญ่ (ปรมาตมัน) ที่เป็นความเป็นจริงสูงสุด

ทัศนะเช่นนี้เป็นการสรุปง่ายเกินไป (oversimplification) โดยมองข้ามคำสอนหลักอย่างปฏิเสธสมุบาท และชั้น 5 รวมทั้งพุทธพจน์อีกจำนวนมากที่สื่อนัยตรงกันข้ามกับแนวคิดในปรัชญาฮินดู หลักฐานชิ้นหนึ่งที่น่าจะแสดงให้เห็นว่า แนวคิดในเรื่องอัตตาและนิพพานของพุทธปรัชญาต่างจากอาตมันและโมกษะของปรัชญาฮินดูก็คือพุทธพจน์ที่ตรัสแก่ปริพาชกชื่อวัจฉโคตรที่มากลุมถามอันตคาหิกทิวฐิ 10 อย่างกับพระองค์ว่า “วัจฉะ ควรแล้วที่ท่านจะไม่รู้ ควรแล้วที่ท่านจะหลง เพราะว่าธรรมนี้ลึกซึ้ง เห็นได้ยาก...เฉพาะบัณฑิตจึงจะรู้ได้ ธรรมนั้นผู้มีความเห็นเป็นอย่างอื่น มีความพอใจเป็นอย่างอื่น มีความชอบใจเป็นอย่างอื่น มีความเพียรในทางอื่น อยู่ในสำนักของอาจารย์อื่น รู้ได้ยาก”<sup>53</sup>

<sup>52</sup> อมตธรรมประทีป (นามแฝง), หลักการพิจารณาพระนิพพานอตุ, หน้า 84.

<sup>53</sup> ม.ม. 13/190/224-225

เนื้อความในพระสูตรนี้แสดงว่า เมื่อพระองค์ทรงตอบปัญหาของปริพาชกวัจฉโคตร ว่า คำว่า “เกิด” และ “ไม่เกิด” เป็นต้นนำมาใช้กับตถาคตไม่ได้ ทำให้ปริพาชกผู้นี้ไม่เข้าใจ ซึ่งแสดงว่าปริพาชกนี้คุ้นเคยกับแนวคิดของลัทธิอื่นซึ่งแน่นอนว่าต้องมีปรัชญาฮินดูอยู่ด้วย เมื่อมาฟังทศนะของพระพุทธเจ้าที่แตกต่างออกไปจึงงุนงงไม่เข้าใจ บางคนอาจแย้งว่า ทิ้งเพราะพระพุทธเจ้าตรัสให้แปลกออกไปเท่านั้น แต่เนื้อหาที่แท้จริงเหมือนกันหรือคล้ายกัน แต่ผู้วิจัยเห็นว่า ถ้าเราพิจารณาพุทธพจน์ที่อ้างมานั้นให้ดี เราจะเห็นว่า ที่ปริพาชกวัจฉโคตรไม่เข้าใจเป็นเพราะคำสอนของพระองค์แตกต่างจากของลัทธิศาสนาอื่นมากกว่า เพราะทรงระบุชัดว่า “ผู้มีความเห็นเป็นอย่างอื่น” และ “มีความพอใจเป็นอย่างอื่น” ซึ่งแสดงว่ามีทัศนคติที่ต่างกันนั่นเอง

#### 4. การอ้างว่าต้องมีอิตตาเป็นผู้รองรับคุณสมบัติของความบริสุทธิ์

นักคิดที่เชื่อว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับการมีอยู่ของอิตต้ามักคิดว่า ต้องมีตัวตนเป็นที่รองรับผลประโยชน์ที่เกิดจากการปฏิบัติตามคำสอนของพระพุทธองค์ และในทำนองเดียวกันก็คิดต่อไปว่า เมื่ออิตตาไม่ใช่ชั้น 5 ที่เป็นทุกข์เป็นสิ่งไม่ตี ก็ต้องเป็นนิพพานที่อยู่อีกฝั่งหนึ่งคือฝั่งโลกุตระมาเป็นผู้รองรับผลของการปฏิบัติธรรมหรือเป็นผู้ทรงไว้ซึ่งสภาวะนิพพานหรือความบริสุทธิ์ เช่น ในบทความ “นิพพานเป็นอิตตา” ที่ตีพิมพ์ในวารสารเถรบัญญัติที่พิมพ์ออกมาในสมัยสมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ (แพ ติสฺสเทโว) ทรงเป็นสมเด็จพระสังฆราชอยู่ ซึ่งพระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ นำมาตีพิมพ์ไว้ในหนังสือ “นิพพานเป็นอิตตาหรืออนิตตา” โดยไม่ปรากฏนามผู้แต่ง แต่เท่าที่ทราบเป็นบทความของพระมหาภูปะนึ่งในสมัยนั้น ผู้เขียนบทความนี้ให้เหตุผลเรื่องนิพพานเป็นอิตตาในลักษณะดังกล่าวนี้ ความตอนหนึ่งเขียนไว้ว่า

ได้พูดมาแล้วข้างต้นว่าวิราคะหรือนิพพานนั้นเป็นชื่อของความบริสุทธิ์ เพราะคำต่าง ๆ ซึ่งเป็นไวพจน์ของพระนิพพานซึ่งบอกอยู่เองแล้ว เช่น วิสังขาร สิ้นสังขาร วิราคะสิ้นราคะ นิโรธ ดับ ตัวพระนิพพานเองนั้นก็แปลว่าดับ คือดับกิเลสและทุกข์หมดสิ้นเป็นอาทิ ถ้าไม่ใช่ตัวความบริสุทธิ์แล้วเป็นอะไร ความบริสุทธิ์นั้นก็ เป็นลักษณะอาการของวัตถุสิ่งหนึ่ง กล่าวคือเป็นคุณต้องมีนามคือวัตถุสิ่งหนึ่ง เป็นที่จืด คุณคือความบริสุทธิ์นั้น จะอยู่ตามลำพังไม่ได้ ใครเคยเห็นที่ไหนบ้างว่าความบริสุทธิ์อยู่ตามลำพังได้ ต้องมีวัตถุที่จืดทั้งนั้นมิใช่หรือ เช่น ความบริสุทธิ์ของน้ำ...เราหรือตนกับพระนิพพานมีในที่เดียวกัน แยกออกจากกันไม่ได้ เราก็คือพระนิพพานๆ ก็คือเรานั้นเอง เมื่อเป็นดังนั้น จะว่าเราหรือนิพพาน

นั่นไม่มี พระนิพพานเป็นอนัตตาไม่ใช่ตัวตนได้อย่างไร<sup>54</sup>

ตามทัศนะของผู้เขียนบทความนี้ ต้องมีอัตตาคือตัวเราเป็นผู้รองรับความบริสุทธิ์ และเราก็เป็นอันเดียวกับความบริสุทธิ์นั้น เหมือนจะถามว่าความบริสุทธิ์อยู่ที่ไหนก็ต้องชี้ที่ตัวเรา และเมื่อถามว่าเรานั้นอยู่ที่ไหนก็ต้องชี้ไปที่ความบริสุทธิ์นั้นเช่นกัน การอ้างเหตุผลเช่นนี้เกิดมาจากความเข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้าในเรื่องของขันธ 5 ผิด กล่าวคือ พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธว่าไม่มี “เรา” โดยสิ้นเชิง ทรงยอมรับว่ายังมี “เรา” คือขันธ 5 ที่เป็นอัตตาเชิงประจักษ์อยู่ ไม่ใช่ไม่มี “ตัวตน” อะไรเลยที่จะมาเป็นผู้บริสุทธิ์ ยังมีตัวตนมารับความบริสุทธิ์ได้อยู่ แต่ไม่ใช่ตัวตนที่เป็นนิรันดรที่เรียกว่า “อัตตา” การบอกว่าต้องมีตัวตนหรือ “เรา” มารองรับโดยต้องเป็นอัตตาเชิงอภิปรายจึงเป็นการก้าวเลยไปสู่ที่สุดอีกข้างหนึ่งคือสัสสตทิฎฐิ โดยไม่มองเรื่องขันธ 5 ให้กระจ่างก่อน การที่ขันธ 5 เป็นทุกขก็มีได้หมายความว่าขันธ 5 ชั่วร้ายหรือสกปรกจนมาเป็นผู้รองรับความบริสุทธิ์ไม่ได้ เพราะขันธ 5 สามารถเป็นสุขและสามารถบริสุทธิ์ได้ด้วยมรรคญาณเช่นกัน

นอกจากนั้น การกล่าวว่า ตัวเรากับนิพพานเป็นอันเดียวกันเหมือนความบริสุทธิ์ของ (ร่างกาย) เราแยกไม่ออกจาก (ร่างกาย) เราก็เป็นตรรกะที่ฟังไม่ขึ้น เพราะสิ่งที่เป็นคุณสมบัติ (property) กับสิ่งที่ทรงคุณสมบัตินั้นไว้ (subject) จะเป็นอันเดียวกันได้อย่างไร เพราะเป็นของคนละประเภท เพียงแต่ว่าทั้งสองสิ่งนั้นไม่สามารถแยกขาดจากกันได้ในกรณีที่มีทั้งสองอย่างนั้น เพราะความบริสุทธิ์เป็นคุณสมบัติติดอยู่กับตัวเรา ซึ่งผู้เขียนบทความเองก็พูดไว้ว่า คุณ (adjective) ต้องมีนาม (noun) มารับ ลักษณะอาการก็ต้องมีวัตถุมาเป็นที่จุดหรือที่รองรับ หากเป็นสองสิ่งที่มีธรรมชาติต่างกันโดยประเภทเช่นนี้จะถือว่าเป็นสิ่งเดียวกันได้อย่างไร

ดังนั้น การบอกว่านิพพานเป็นความบริสุทธิ์ของอัตตา นิพพานเป็นคุณสมบัติที่ต้องมีอัตตามารองรับนั้นขัดแย้งกับการบอกว่านิพพานเป็นอัตตา เพราะถ้านิพพานเป็นคุณสมบัติของอัตตา นิพพานก็ไม่สามารถเป็นสิ่งเดียวกับอัตตาได้ ในกรณีนี้ต้องบอกว่า “นิพพานเป็นคุณสมบัติของอัตตา” หรือ “นิพพานเป็นสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา” ไม่ใช่ “นิพพานเป็นอัตตา” เหมือนกับที่ความสะอาดของร่างกายเป็นลักษณะของร่างกายแต่ไม่ใช่เป็นอันเดียวกับร่างกาย เราไม่สามารถบอกว่า “ความสะอาดเป็นร่างกาย” แต่ต้องบอกว่า “ความสะอาดเป็นลักษณะของร่างกาย” จึงจะถูกต้อง แต่ที่จริงนิพพานไม่ใช่คุณสมบัติของ “เรา” หรืออัตตา ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในมุลปริยายสูตรว่า “หมายรูนิพพานโดยความเป็นนิพพาน ครั้นหมายรูนิพพาน โดยความเป็นนิพพานแล้ว

<sup>54</sup> ไม่ปรากฏชื่อผู้แต่ง, “นิพพานเป็นอัตตา” ใน นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา. พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, บรรณาธิการ, หน้า 38-39.

กำหนดหมายซึ่งนิพพาน กำหนดในนิพพาน กำหนดหมายนอกนิพพาน กำหนดหมายนิพพานว่า เป็นของเรา ยินดีนิพพาน ชื่อนั้นเพราะเหตุไร เรากล่าวว่า 'เพราะเขาไม่ได้กำหนดรู้'<sup>55</sup> พุทธพจน์นี้ แสดงถึงการเข้าใจนิพพานผิด เกิดการยึดถือนิพพานเป็นคุณสมบัติของอัตตา ซึ่งอรรถกถาและ ฎีกาอธิบายไว้ว่า นิพพานในที่นี้หมายถึงนิพพานที่ปุถุชนเข้าใจผิดด้วยอำนาจตัณหา มานะ และ ทิฏฐิ คือ เข้าใจว่าอัตตาที่พรั่งพร้อม เพียบพร้อม บำเรอด้วยกามคุณ 5 เป็นผู้บรรลุนิพพานใน ปัจจุบัน อัตตาเป็นอย่างอื่นจากนิพพาน ความสุขเป็นนิพพาน หรือนิพพานเป็นของเรา<sup>56</sup> ความ เห็นที่ว่านิพพานเป็นความบริสุทธิ์ของอัตตาจึงเข้าไม่ได้กับพุทธพจน์นี้

จากที่อภิปรายทั้งหมดในบทนี้ จึงพอสรุปได้ว่า เหตุผลและหลักฐานของทัศนะที่เห็น ว่า นิพพานเป็นอัตตา สามารถโต้แย้งได้ และไม่สามารถอธิบายหลักฐานที่อ้างมานั้นให้เข้ากันได้ กับหลักฐานส่วนใหญ่ หรือกล่าวในมุขกลับกันก็คือ ไม่สามารถอธิบายหลักฐานส่วนใหญ่ที่บ่งว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตา และนิพพานไม่ใช่อัตตา ให้เข้ากับหลักฐานส่วนน้อยที่ อ้างมาสนับสนุนความมีอยู่ของอัตตาและความเป็นอัตตาของอัตตา ดังนั้น เมื่อพิสูจน์ไม่ได้ว่า อัตตามีจริงในพุทธปรัชญาและนิพพานเป็นอัตตา ทัศนะที่เห็นว่า นิพพานเป็นอนัตตา จึงมีความ เป็นไปได้มากกว่า เพราะ "อนัตตา" หมายถึง "ไม่ใช่อัตตา" และ "ไม่มีอัตตา" (ดูรายละเอียดความหมายของคำว่า "อนัตตา" ในบทที่ 4 ) ในบทที่ 3 ผู้วิจัยจะนำเหตุผลและหลักฐานที่สนับสนุนความ เป็นอนัตตาของนิพพานให้มีน้ำหนักยิ่งขึ้นมาอภิปรายเป็นลำดับต่อไป

<sup>55</sup> ม.ม. 12/6/9

<sup>56</sup> ม.ม.อ. 1/42 และ ม.ม.ฎีกา 1/111-112.