

รายงานวิจัยเรื่อง

ข้อถกเถียงทางปรัชญาเกี่ยวกับเรื่อง “กรรม” ในพระพุทธศาสนาเถรวาท

Philosophical Disputes Regarding Karma In Theravāda Buddhism

โดย

สุมาลี มหณรงค์ชัย

โครงการวิจัยเรื่องนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธศาสนศึกษา

ของ

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปี พ.ศ. 2563

รายงานวิจัยเรื่อง

ข้อถกเถียงทางปรัชญาเกี่ยวกับเรื่อง “กรรม” ในพระพุทธศาสนาเถรวาท

Philosophical Disputes Regarding Karma In Theravāda Buddhism

โดย

สุมาลี มหณรงค์ชัย

โครงการวิจัยเรื่องนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธศาสนศึกษา

ของ

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปี พ.ศ. 2563

ข้อมูลและความเห็นในงานวิจัยนี้เป็นของผู้วิจัย ศูนย์พุทธศาสนศึกษาไม่จำเป็นต้องเห็นด้วยเสมอไป

บทคัดย่อ

รายงานวิจัยเล่มนี้สำรวจข้อถกเถียงทางปรัชญาว่าด้วยคำสอนเรื่องกรรมในพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งข้อถกเถียงสำคัญ ๆ ได้รับการจัดประเภทไว้ในปรัชญาหมวดภววิทยาและจริยศาสตร์ ในหมวดภววิทยามีการศึกษาความหมายและความสำคัญของกรรมที่เชื่อมโยงอยู่กับความเป็นจริงที่อยู่เบื้องหลัง ซึ่งจำเป็นที่จะต้องพิจารณาการทำงานร่วมกันของจิต เจตนาเจตสิก และเจตสิกจรกลุ่มกุศลและอกุศลมูล ในฐานะเป็นโครงสร้างพื้นฐานของกระบวนการแห่งกรรม การศึกษาส่วนนี้นำไปสู่การทำความเข้าใจข้อถกเถียงเรื่องวิบากกรรมกับบอจินไทย การถอยกลับไปไม่สิ้นสุดของสาเหตุแห่งกรรม การมีอยู่ของปฐมกรรม และกรรมกับอนัตตา ในหมวดจริยศาสตร์มีการศึกษาความหมายของวิบาก ความยุติธรรมของการรับผลกรรม ตลอดจนเสรีภาพและความรับผิดชอบของบุคคล เพื่อนำไปสู่การทำความเข้าใจข้อถกเถียงเรื่องความยุติธรรมของการรับวิบาก เจตจำนงเสรี และโชคทางศีลธรรม ก่อนจะนำเข้าสู่บทที่ว่าด้วยประเด็นข้อถกเถียงต่าง ๆ นั้น รายงานวิจัยนี้ได้ตรวจสอบกรรมอย่างละเอียดตั้งแต่ในระดับของกรรมนิยาม ศึกษาถึงรายละเอียดถึงจิตและเจตนาในฐานะเป็นสิ่งพื้นฐานที่มีอยู่ได้เองและเป็นสิ่งมีจริงที่อยู่เบื้องหลังกรรม จิต 29 ประเภทที่เป็นจุดตั้งต้นของกรรม วิถีจิต รวมทั้งนำหน้ากรรมกับการทำหน้าที่ ทั้งนี้ทั้งนั้นเพื่อให้การวิเคราะห์ข้อถกเถียงมีพื้นฐานด้านคำสอนพุทธที่ถูกต้องร่วมกันก่อนในเบื้องต้น ผลการศึกษาพบว่า ความเข้าใจกรรมอย่างถูกต้องเกี่ยวข้องโดยตรงกับการเข้าใจกระบวนการทำงานร่วมกันของจิตและเจตสิกที่กำลังอยู่ในวิถีการรับรู้ กรรมในภาษาธรรมเป็นเรื่องของกระบวนการเปลี่ยนแปลงทางจิต กรรมมิใช่สิ่งพื้นฐานจึงมีอยู่ได้ในระดับบัญญัติเท่านั้น แต่การมีอยู่อย่างสมมติของกรรมนั่นเองกลับสนับสนุนว่าสิ่งพื้นฐานที่อยู่เบื้องหลังกรรมนั้นเป็นอนัตตาและดำเนินไปอย่างยุติธรรมเสมอ ส่วนวิบากที่ดูเหมือนเกิดขึ้นอย่างไม่ยุติธรรมนั้นเกี่ยวข้องกับการรับผลของกรรมในระดับสภาพชีวิตและสังคมเป็นหลัก ที่จริงแล้ววิบากที่เกิดขึ้นมีความเป็นธรรมและสมเหตุสมผลเมื่อพิจารณาการรับผลในระดับจิตใจและอุปนิสัยข้างใน คำอธิบายพระอภิธรรมในเรื่องการจัดประเภทของจิตและวิถีจิตสามารถนำมาใช้สนับสนุนกรรมในภาษาธรรมได้โดยมีจุดขัดแย้งกันเพียงเล็กน้อย

Abstract

This research book explores philosophical arguments regarding the teaching of kamma in Theravadā Buddhism. The prominent arguments are classified and put into two philosophical categories; ontological and ethical. In the ontological category the meaning and significance of kamma associated with its underlying realities are studied. It is, then, imperative to consider the inseparable cooperation of the mind, the intentional mental factor and some particular moral or immoral mental factors as the basic structure of kammic process. This portion leads to understanding philosophical arguments on the imponderability of kammic fruit, infinite regress of kammic cause, the existence of the first kammic cause and the non-substantiality of kamma. In the ethical category the meaning and fairness of kammic fruit along with personal freedom and responsibility are studied. This portion leads to understanding philosophical arguments on fairness, freewill and moral luck correlated to kamma. Before arguments are shown in subsequent chapters, kamma is thoroughly investigated in terms of natural order (kamma-niyāma). Also, the mind (citta) and intentional mental factor (cetanā-cetasika) as the fundamental entities underlying kamma, the classification of 29 mind-patterns which signify the origin of actions counted as kamma, the paths of consciousness in common people, and the intensity and function of kamma, are studied altogether in detail to ascertain that all arguments will be analyzed based on precise Buddhist ground. The result has found that the right understanding of kamma relates closely to the understanding of functioning mind in collaboration with relevant mental factors. Kamma in Dhamma language represents the ongoing mental process. Since kamma is not a fundamental entity, it merely exists conventionally. But due to its conventional appearance, kamma demonstrates a group of underlying fundamental entities interlocking and functioning together. The fruit of kamma seems unfair because it represents kammic outcomes in life and society. But the fruit of kamma is always fair and valid when considered from the inner level of personal feeling and habitual inclination. The Abhidhammic explanation regarding minds and their conscious paths can be brought to promote the explanation of kamma in Dhamma language with merely minor conflicts.

สารบัญ

หน้า

กิตติกรรมประกาศ

บทนำ

1-12

บทที่ 2 กรรมและการมีอยู่ของกรรมในเชิงภววิทยา

13-38

(หนึ่ง) แนวคิดที่ว่าด้วย “กรรม”

13

(สอง) แนวคิดที่ว่าด้วย “ภววิทยา”

32

บทที่ 3 ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงภววิทยา

39-75

(หนึ่ง) กรรมและการตั้งเจตนา

39

(สอง) กระบวนการของกรรมและอจินไตย

50

(สาม) การถอยกลับไปไม่สิ้นสุดและปฐมกรรม

59

(สี่) กรรมและอนัตตา

65

(ห้า) ความสำคัญของกรรม

70

บทที่ 4 ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงจริยศาสตร์

76-121

(หนึ่ง) กรรมและความยุติธรรมของการรับวิบาก

77

(สอง) กรรมกับเจตจำนงเสรี

88

(สาม) วิบากกรรมและโชคทางศีลธรรม (moral luck)

102

กระบวนการของกรรมและความยุติธรรมสองนัย

109

บทที่ 5 บทสรุปและข้อเสนอแนะ

122-126

บรรณานุกรม

127

ตัวย่อและการอ้างอิงคัมภีร์พระไตรปิฎก

ภาคผนวก ก เจตสิก 52 ตัว

134

ภาคผนวก ข ปัจจัย 24 อย่าง

137

กิตติกรรมประกาศ

ก่อนรายงานวิจัยเล่มนี้จะปรากฏขึ้น ผู้เขียนเคยถกกับเพื่อนอาจารย์ในวงเสวนาเล็ก ๆ เกี่ยวกับเรื่องกรรมกับอจินไตยตั้งแต่เมื่อสองปีก่อน ในงานนั้นแม้จะมีผู้ร่วมฟังไม่มากและส่วนใหญ่จะเป็นนักศึกษา แต่ปัญหาทางปรัชญาที่ถูกตั้งขึ้นเกี่ยวกับกรรมในพระพุทธศาสนากลับมีมากมายและไม่สามารถอธิบายให้ชัดเจนจบสิ้นได้ภายในวันเดียว นับแต่วันนั้นผู้เขียนได้รวบรวมประเด็นข้อถกเถียงทางปรัชญาว่าด้วยกรรม เก็บข้อมูลผ่านการอ่านบทความที่มีผู้วิพากษ์กรรมในแบบที่ชาวพุทธอาจมองข้ามหรือไม่สนใจตอบ จนกระทั่งเห็นว่าข้อถกเถียงทางปรัชญาเกี่ยวกับเรื่องกรรมเหล่านั้นไม่ใช่ประเด็นเล็ก ๆ ที่จะนำเขียนเป็นเพียงแคบทความวิจัยหรือบทความวิชาการ หากแต่สามารถทำเป็นหนังสือวิจัยได้หนึ่งเล่ม ซึ่งผลลัพธ์ของเจตนาและมโนกรรมนับแต่วันนั้นได้บังเกิดเป็นรายงานวิจัยเล่มนี้เอง

คงเป็นการยากที่จะทำให้รายงานวิจัยเล่มนี้สำเร็จลงได้ในเวลาอันรวดเร็ว หากไม่ได้รับกำลังใจ แรงผลักดัน และการสนับสนุนด้านทุนวิจัยจากศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย บุคคลแรก ๆ ที่ผู้เขียนรู้สึกขอบคุณก็คือ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ประทุม อังกูโรหิต ผู้อำนวยการศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และกรรมการศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาฯ ทุกท่าน ที่สนับสนุนให้ผู้เขียนค้นคว้าวิจัยเรื่องนี้อย่างเต็มที่ โดยมีการเปลี่ยนแปลงหัวข้อและโครงร่างงานวิจัยเพียงเล็กน้อย ขอขอบคุณคุณไพรินทร์ แยมสรवल และเจ้าหน้าที่ฝ่ายสนับสนุนของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยผู้เกี่ยวข้องทุกท่าน ที่ช่วยประสานงานด้านเอกสารและกระตุ้นเตือนเมื่อถึงกำหนดต้องรายงานความคืบหน้าและส่งงานวิจัย การประสานงานของเจ้าหน้าที่เหล่านี้ช่วยให้ผู้เขียนได้รับความสะดวกในเรื่องเกี่ยวกับรายละเอียดของรูปแบบที่ตนเองไม่ถนัด เป็นการผ่อนภาระของนักวิจัยไปได้อย่างมาก

ต่อมา ผู้เขียนขอขอบคุณ อาจารย์ ดร. เหมือนมาต มุกข์ประดิษฐ์ อาจารย์ธีรภัทร รื่นศิริ ตลอดจนคณาจารย์และนักศึกษาสาขาวิชาปรัชญา ที่ร่วมกันจัดงานเสวนาเล็ก ๆ เกี่ยวกับกรรมและอจินไตยขึ้นมาที่คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ศูนย์รังสิต แม้งานนั้นจะใช้เวลาสนทนากันไม่นานในช่วงบ่ายสั้น ๆ ที่สิ้นสุดลงพร้อมกับวันเวลา แต่เหตุการณ์นั้นกลับจุดประกายความคิดให้แก่ผู้เขียน เหมือนเป็นการต่อเล่มเทียนแห่งความสนใจที่ผู้เขียนได้หล่อเลี้ยงแสงเทียนนี้ไว้นานนับปี คำถามหลายข้อที่ถูกตั้งถามและทิ้งค้างไว้กลางวงสนทนา ผู้เขียนได้นำมาวิเคราะห์เพื่อต่อยอดความรู้ ทำให้ต้องศึกษาเรื่องกรรมทั้งในมุมมองของพระสูตรและพระอภิธรรมควบคู่กันไป ความรู้เรื่องกรรมที่ได้รับจากการศึกษาพระอภิธรรมนั้นเป็นเรื่องใหม่และค่อนข้างละเอียดแม้สำหรับผู้เขียนเองหลายเรื่องที่เคยคิดว่าเข้าใจคำสอนพุทธศาสนาแล้วแต่เมื่อค้นคว้ามากขึ้นก็ทำให้ตระหนักว่ายังมีเรื่องที่ลึกซึ้งกว่าที่เคยรู้อีกมากมาย ทำให้ทั้งตื่นเต้นและทำทนายสติปัญญาเป็นอย่างยิ่ง

เมื่อนำความรู้พระอภิธรรมเข้ามาอธิบายเรื่องกรรม จำต้องอาศัยความอดทนศึกษาจิตแต่ละประเภทและแต่ละขณะแห่งการรับรู้อย่างละเอียด ในระหว่างช่วงเวลาปีที่ทำการค้นคว้าวิจัยข้อถกเถียงเรื่องนี้ ผู้เขียนขอขอบคุณ ดร. ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ (ป. ๕. 9) ที่ช่วยตรวจสอบเนื้อหาในพระไตรปิฎกและหาอ้างอิงจากคัมภีร์บาลี

ที่ผู้เขียนไม่สามารถเข้าถึงได้ เช่น อรรถกถาหรือปกรณ์ต่าง ๆ ที่ยังไม่มีการแปลเป็นภาษาไทย ขอขอบคุณครอบครัว โดยเฉพาะคุณแม่ที่เข้าใจและให้อภัยแก่ผู้เขียนซึ่งไม่สามารถปลีกตัวไปดูแลท่านที่ชราได้อย่างเต็มที่และตลอดเวลา ขอขอบคุณน้องสาวทุกคนที่เข้ามามีส่วนร่วมในการดูแลคุณแม่ร่วมกับผู้เขียนซึ่งกลายเป็นบุตรคนโตที่ต้องเป็นหลักทำภารกิจของครอบครัวไปแล้วในเวลานี้ กำลังใจและการสนับสนุนจากบุคคลทั้งหลายเหล่านี้มีผลอย่างยิ่งต่อการเขียนงานวิจัย ดังนั้น คุณความดีที่บังเกิดขึ้นจากการทำงานชิ้นนี้ ไม่ว่าจะเป็นการเข้าใจคำสอนพุทธมากขึ้น หรือเห็นภาพของข้อโต้แย้งทั้งฝ่ายวิพากษ์และสนับสนุนชัดเจนขึ้น ความดีนั้นผู้เขียนคิดว่ามาจากบุคคลทั้งหลายเหล่านี้ ผู้เขียนเป็นเพียงสื่อกลางที่ทำให้คุณความดีนี้ปรากฏขึ้นเป็นรูปธรรมเท่านั้นเอง

สุมาลี มหณรงค์ชัย

5 มกราคม 2565

บทนำ

ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

เมื่อกล่าวถึงคำสอนของศาสนาพุทธเถรวาท ชาวพุทธไทยโดยทั่วไปมักนึกถึงเรื่องกรรมเป็นลำดับต้นๆ กรรมเป็นคำสอนที่ชาวพุทธมองว่าสำคัญ อาจดูเหมือนสำคัญที่สุดสำหรับชาวบ้านก็ว่าได้ อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาคำสอนส่วนนี้โดยละเอียดจะพบว่ามิใช่ปัญหาด้านเหตุผลหลายประการผูกโยงอยู่กับคำสอนเรื่องกรรม ปัญหาเหล่านั้นเกิดขึ้นจากการวิเคราะห์แนวคิดนี้ในทางปรัชญา ซึ่งนำไปสู่ประเด็นข้อโต้แย้งบางอย่างทั้งในเชิงทฤษฎี (ontological) จิตวิทยา (psychological) จริยธรรม (ethical) และสังคม (social) ส่วนใหญ่ของผู้ที่มองเห็นปัญหาของแนวคิดเรื่องกรรมจะเป็นนักคิดชาวตะวันตกและนักปราชญ์พุทธผู้เชี่ยวชาญการใช้เหตุผลเป็นอย่างดี พวกเขาถกเถียงวิพากษ์วิจารณ์เรื่องกรรมอย่างตรงไปตรงมา ในขณะที่ปัญหาเหล่านี้กลับได้รับการกล่าวถึงน้อยมากในหมู่ชาวบ้าน ทั้งที่มีผลกระทบต่อความเชื่อของชาวพุทธรุ่นใหม่ซึ่งจำนวนมากได้รับการศึกษาตามแบบแผนของตะวันตก

ปัญหาด้านเหตุผลของคำสอนเรื่องกรรมมีหลายประการ ประการแรกเกี่ยวข้องกับ *ความหมาย ธรรมชาติ และเนื้อหาของการกระทำ* กรรมในพระพุทธศาสนาหมายถึงการกระทำที่ประกอบอยู่ด้วยเจตนา คัมภีร์พระไตรปิฎกเถรวาท (พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) ระบุว่า เจตนาคือกรรม (*นิพเพธิกสูตร*, อง. ฉกภ. เล่ม 22 ข้อ 63 หน้า 577)¹ เจตนาในที่นี้หมายถึงสังขาร ความตั้งใจ หรือความคิดปรุงแต่ง (volitional will) ที่มีเหตุเกิดคือ *ผัสสะ* หรือการกระทบกันในแต่ละชั่วขณะของอายตนะภายนอก อายตนะภายใน และวิญญาณประจำอายตนะนั้น การกระทำที่มีความตั้งใจจะเกิดขึ้นในระดับจิตใจก่อนโดยไม่จำเป็นต้องแสดงออกมาทางวาจาหรือทางกายก็ได้ ทันทิที่เกิดกรรมทางใจซึ่งเรียกว่า “มโนกรรม” แรงประทับใจ (impressions) ของกรรมทางใจก็พร้อมเหนี่ยวนำไปสู่ภพชาติและการเวียนว่ายตายเกิดได้ในทันที การกระทำทางใจจึงส่งผลกว้างขวางรุนแรงที่สุดเมื่อเทียบกับการกระทำทางวาจาและการกระทำทางกาย (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต), 2552, หน้า 160) กรรมโดยนัยนี้จึงสัมพันธ์กับการเวียนเกิดอยู่ในสังสารวัฏมากกว่าจะสัมพันธ์กับความพ้นทุกข์หรือการหลุดออกจากวงจรวัฏสงสาร

¹ งานวิจัยเล่มนี้ใช้ พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (2539) เป็นฉบับอ้างอิง ชื่อย่อคัมภีร์ต่าง ๆ ได้ระบุไว้ท้ายเล่มก่อนภาคผนวก

เมื่อกรรมเป็นเรื่องที่สัมพันธ์กับการเวียนว่ายตายเกิด คำถามเบื้องต้นจะเกิดขึ้นทันที นั่นคือกรรมเกี่ยวข้องกับนิพพานซึ่งเป็นความหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิดอย่างสิ้นเชิงหรือไม่และอย่างไร ระหว่างคำสอนสำคัญสองเรื่องคือกรรมกับนิพพาน คำสอนหนึ่งอธิบายกระบวนการสืบต่อภพชาติ อีกคำสอนหนึ่งอธิบายการดับภพชาติ เรื่องใดระหว่างกรรมกับนิพพานจัดเป็นคำสอนสำคัญยิ่งกว่าสำหรับชาวพุทธระดับชาวบ้าน การหลุดพ้นจากกองทุกข์ในแง่หนึ่งคือการดับหรือตัดกรรมด้วยหรือไม่ เพราะการตัดกรรมย่อมหมายถึงการดับการเกิดใหม่ไปโดยปริยาย

กอมบริช (Gombrich, 1975) ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจโดยชี้ว่า กรรมอาจไม่ใช่คำสอนสำคัญในศาสนาพุทธ เพราะเป้าหมายของศาสนาพุทธคือการหลุดพ้นจากทุกสิ่งรวมทั้งกรรมด้วย จุดเน้นของพระพุทธศาสนาดั้งเดิมคือทัศนคติแบบดับ ถอด ถอน หรือออกจากโลก (world-renunciation) แต่เพราะทัศนคติแบบนั้นไม่ถูกจริตของชาวบ้านที่ยังยึดถือโลกอยู่อย่างเหนียวแน่น พวกเขาสนใจคำสอนเพื่อการเกิดใหม่ที่ดีขึ้นมากกว่าคำสอนที่มุ่งทิ้งโลกอย่างสิ้นเชิง คำสอนเพื่อนิพพานจึงถูกลดทอนความสำคัญลงไป หรือไม่ก็ถูกปรับเปลี่ยนให้สนองความต้องการของชาวบ้านมากขึ้น คำสอนกรรมเพื่อการเกิดใหม่ที่ดีจึงเข้ามามีบทบาทเหนือกว่าคำสอนกรรมเพื่อความหลุดพ้น คำอธิบายกรรมในคัมภีร์พุทธยุคต้นจึงมีลักษณะเป็นเพียงการบรรยายภาพประกอบเหตุการณ์ ไม่ใช่คำสอนสำคัญของพระพุทธเจ้า กรรมเกี่ยวข้องกับมิติด้านความรู้สึก สัมพันธ์กับเรื่องของศีลธรรม มีการเกิดใหม่ที่ดีเป็นเป้าหมาย จึงเป็นคำสอนในระดับสังคมและอยู่ภายใต้อิทธิพลของพระสงฆ์มากกว่าพระธรรม

ข้อสังเกตข้างต้นเป็นเรื่องที่ชาวพุทธพึงรับฟัง สมมติฐานใหม่ที่อาจสร้างขึ้นจากคำอธิบายกรรมชุดนี้ได้ก็คือ คำสอนกรรมเป็นเรื่องของพระสงฆ์สอนชาวบ้านให้รู้สึกละอายและเกรงกลัวต่อบาป เพื่อจุดหมายคือรักษาสืบต่อพระพุทธศาสนาไม่ใช่เพื่อความหลุดพ้นของชาวบ้าน กรรมอาจไม่ใช่จุดเน้นของพระธรรมวินัยเดิมที่มุ่งให้ปัจเจกบุคคลปลีกออกจากเรือนไปปฏิบัติขัดเกลาจิตเพื่อมุ่งสู่ความหลุดพ้น คำสอนเรื่องกรรมสัมพันธ์กับการจัดระเบียบทางสังคม ซึ่งสมมติฐานนี้นำไปสู่คำถามสืบเนื่องตามมาก็คือ เป็นไปได้หรือไม่ที่คำสอนกรรมของพระสงฆ์ที่มีวัตถุประสงค์ทางสังคมรองรับ ถูกนำมาเป็นเครื่องมือของคณะสงฆ์และชาวพุทธในยุคหลังพุทธกาลเพื่อปรับใช้กับสังคมอินเดียที่ระบบวรรณะเข้มแข็งยากจะโค่นล้มทำลายได้ คำสอนกรรมของภิกษุพุทธอาจสามารถธำรงรักษาสังคมให้เรียบร้อยครอบคลุมได้ยิ่งกว่ากฎแห่งการทำหน้าที่ตามระบบวรรณะหรือไม่ นอกจากนี้ยังมีคำถามอื่นที่น่าสนใจอีกเช่น หากกรรมไม่ใช่คำสอนสำคัญของพระพุทธศาสนาในยุคพุทธกาล แล้วเหตุปัจจัยใดที่ทำให้คำสอน

นี้กลายเป็นเรื่องสำคัญขึ้นมาในสังคมอินเดีย มีแนวคิดทางปรัชญาของลัทธิศาสนาอื่นส่งอิทธิพลเข้ามาทำให้คำสอนกรรมกลายเป็นเรื่องสำคัญของชาวพุทธในยุคหลังหรือไม่

ปัญหาด้านเหตุผลประการที่สองของคำสอนกรรมเกี่ยวข้องกับ *การทำงานของกรรมในปัจจุบันบุคคล* เป็นคำอธิบายกรรมที่สัมพันธ์กับมุมมองปรัชญาด้านภววิทยา จิตวิทยา รวมทั้งลักษณะทางศีลธรรมในปัจจุบันบุคคล (moral qualities or characters) แม้เราจะเชื่อว่ากรรมเป็นคำสอนที่มีความสำคัญในระดับสังคม แต่ความหมาย โครงสร้าง และเนื้อหาของกรรม กลับเกี่ยวข้องกับเรื่องภายในของปัจเจกบุคคลที่ตรวจสอบได้ยากยิ่ง ดังที่คัมภีร์พระไตรปิฎกชี้ไว้ว่า “เราทั้งหลายมีกรรมเป็นของตน เป็นผู้รับผลของกรรม มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย เราทำกรรมใดไว้ จะเป็นกรรมดีหรือกรรมชั่วก็ตาม ย่อมเป็นผู้รับผลของกรรมนั้น” (ฐานสูตร, อง. ปญจก. เล่ม 22 ข้อ 57 หน้า 100-101 ; ปัพพชิตตอภินทสูตร, อง. ทสก. เล่ม 24 ข้อ 48 หน้า 104)

เมื่อพิจารณาลึกลงไป กรรมในศาสนาพุทธชี้ถึงกระบวนการทำงานร่วมกันของจิตกับเจตสิกต่าง ๆ โดยมีเจตนาเจตสิกเป็นตัว “ก่อ” กรรมและเจตสิกชุดจรรกลุ่มกุศลหรืออกุศลเป็นตัว “ปรุงแต่ง” กรรม กระบวนการนี้อาจอธิบายให้เป็นเรื่องของ *กรรมภพ* (the active process of becoming) และ *อุปปัตติภพ* (the rebirth-process of becoming) (อภิ. วิ. (บาลี) เล่ม 35 ข้อ 265 หน้า 183 ; วิสุทธิ. (บาลี) เล่ม 3 หน้า 107-206 ; ธนสิทธิ ฉัตรสุวรรณ, 2558, หน้า 172) กรรมภพคือการปรุงแต่งสภาวะทางจิตไปในทางบวก ลบ หรือไม่แสดงอาการชัดเจน ส่วนอุปปัตติภพหมายถึงสภาวะแห่งชีวิตที่ปรากฏขึ้นจากจิตที่ได้รับการปรุงแต่งเต็มที่แล้ว สภาวะแห่งชีวิตที่ปรากฏขึ้นอาจอยู่ในรูปหยาบที่มองเห็นหรืออยู่ในรูปละเอียดที่มองไม่เห็นก็ได้ คำอธิบายแบบนี้สร้างความงุนงงให้แก่ผู้ที่ศึกษาพุทธผ่านแนวคิดปรัชญาตะวันตก เพราะเราไม่แน่ใจว่าจะสามารถอธิบายการทำงานของกรรมลักษณะนี้ภายใต้คำศัพท์หรือแนวคิดทางปรัชญาตะวันตกแบบใด

เจตนาโดยนัยของพระสูตรบ่งถึง “สังขาร” ซึ่งเป็นพฤติกรรม (motion) หรืออาการพื้นฐานของจิตที่เปลี่ยนแปลงไปเรื่อย ๆ จึงดูเหมือนทั้งจิตและเจตนาเป็นเรื่องของจิตวิทยา (ศาสตร์ว่าด้วยจิตและพฤติกรรมของจิต) แต่เจตนาโดยนัยของพระอภิธรรมแสดงถึง “สังขาร” ในแบบที่เป็นสภาวะธรรมอันเกิดดับพร้อมกับจิตทุกดวง เจตนาแบบนี้เข้าข่ายเป็นสิ่งที่มิได้อยู่จริงแบบหนึ่งในบรรดา 52 แบบที่เรียกว่า “เจตสิก” (mental factor/ mental concomitant) จิตและเจตนาในความหมายนี้จึงดูเหมือนเป็นเรื่องของภววิทยา (ปรัชญาสาขาที่ว่าด้วยการมีอยู่เป็นอยู่ของสิ่ง) อีกด้วย แม้จะเป็นเรื่องของการมีอยู่ของความเป็นจริงบางอย่าง แต่หลักอนัตตาก็ทำให้เราไม่สามารถสรุปได้ว่าจิตและเจตสิกเป็นสิ่งที่มิได้อยู่เองเที่ยงแท้ถาวรแบบสิ่งสูงสุดทางศาสนาเทวนิยม คำสอนจิตของ

ชาวพุทธจึงดูเหมือนไม่สนับสนุนแนวคิดเอกนิยม (monism) แก่นสารนิยม (substantialism) และสัมบูรณ์นิยม (absolutism)

อนึ่ง จิตไม่ใช่วิญญาณอมตะ เจตสิกก็ไม่ใช่ ทั้งคู่มอยู่ในระดับปรมาณูแต่คงสภาพเดิมของตัวเองไม่ได้ คำสอนกรรมของพุทธจึงไม่สนับสนุนทั้งสัสตวาท (ความเห็นว่ามีสิ่งเที่ยงแท้ถาวร – eternalism) อุกเฉตวาท (ความเห็นว่ามีสิ่งทั้งปวงสิ้นสูญ – nihilism) และจิตนิยมแบบตะวันตก (idealism) ด้วย เจตนาเจตสิก (รวมทั้งเจตสิกอื่นทั้งหมด) ไม่ใช่ปรากฏการณ์ที่เป็นผลลัพธ์ภายในของความสำนึก (consciousness) จึงกล่าวไม่ได้เช่นกันว่าเป็นจิตวิทยานิยม (psychologism) ตามทัศนะของเบรนท์โน ความที่จิตกับสังขาร (หรือเจตสิกชุดพื้นฐาน) อาศัยกันและกันอยู่อย่างสัมพันธ์ ทำให้ถูกมองในเชิงวัตถุนิยม/ สสารนิยม (materialism) จักรกลนิยม (mechanism) หรือนิยัตินิยมเชิงจักรกล (mechanic determinism) ก็ไม่ได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ประเด็นที่เป็นคำถามสำคัญอีกประการหนึ่งของกรรมก็คือ เราจะสามารถอธิบายคำสอนกรรมในแง่ที่เป็นการทำงานของกรรมภายในปัจเจกบุคคลด้วยคำศัพท์หรือแนวคิดทางปรัชญาแบบใดแบบหนึ่งได้หรือไม่ นักวิชาการตะวันตกที่ศึกษาพุทธศาสนาบางคน เช่น เพอเรตต์ (Perrett, 1987) มองว่า อัตลักษณ์ของคำสอนพุทธโดยเฉพาะเรื่องกรรมมีความซับซ้อนและไม่อาจหาแนวคิดทางตะวันตกใดมาเทียบเคียงได้ แต่สำหรับนักวิชาการเช่น คีโอน (Keown, 1996) กลับมองสวนทางว่า เราสามารถอธิบายกรรมในแง่ของสังขารและผ่านแนวคิดจริยศาสตร์ตะวันตกเช่น จริยศาสตร์เชิงคุณธรรม (virtue ethics) หรือ กลุ่มทฤษฎีจริยศาสตร์แบบพิจารณาผลลัพธ์เชิงลักษณะนิสัย (character consequentialism) ได้ รายงานวิจัยฉบับนี้ไม่ได้ศึกษาข้อโต้แย้งระหว่างนักปรัชญาตะวันตกที่เขียนเรื่องพุทธศาสนา แต่มุ่งสำรวจและทำความเข้าใจความเป็นจริงทางปรัชญาที่อยู่เบื้องหลังคำสอนเรื่องกรรม

ยังมีปัญหาที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการทำงานของกรรมซึ่งฟังเข้าใจยาก แต่น่าสนใจวิเคราะห์ดูข้ออ้างข้อสรุปของทั้งฝ่ายสนับสนุนและฝ่ายโต้แย้งคำสอนกรรม กล่าวคือ นักคิดเช่น ไรเคินบัค (Riechenbach, 1988, 1989) ได้โต้แย้งคำสอนกรรมไว้ว่า เป้าหมายของกรรมที่เป็นการเกิดใหม่มีปัญหาเพราะบุคคลเป็นสิ่งสมมติหรือบัญญัติ ความจริงมีแต่สภาวะธรรมที่เรียกว่าขันธ ๕ ไม่มีดวงวิญญาณ (soul) ที่ส่งผ่านจากร่างกายแบบหนึ่งไปสู่ร่างกายอีกแบบหนึ่ง เมื่อบุคคลเป็นความจริงระดับสมมติ กรรมและการเกิดใหม่ของเขาก็ย่อมเป็นมายาภาพหรือสิ่งสมมติเช่นกัน เหตุเพราะไม่มีความสืบเนื่องของสถานที่ ความทรงจำ และประสบการณ์ในการเกิดใหม่ของบุคคล จึงไม่มีความสืบเนื่องของการกระทำระหว่างชีวิตเก่ากับชีวิตใหม่ เมื่อไม่มีดวงวิญญาณเคลื่อนย้ายถ่ายโอนจากชาติสู่ชาติ หรือไม่มีตัวตนต่อเนื่อง ความรับผิดชอบทางศีลธรรมก็ย่อมเป็นไปไม่ได้

ประการต่อมา ปัญหาด้านเหตุผลของคำสอนกรรมเกี่ยวข้องกับ *การส่งผลของกรรมทั้งในระดับบุคคลและสังคม* ซึ่งโดยมากข้อวิพากษ์วิจารณ์ในส่วนนี้จะเป็นเรื่องความไม่ยุติธรรมของกรรมที่ส่งผลแบบไม่ทันตั้งตัวและคาดการณ์ไม่ได้ นักคิดตะวันตกเช่น คอฟแมน (Kaufman, 2005) ชี้ว่า คำสอนกรรมของพระพุทธศาสนาไม่ได้มีความสมเหตุสมผลกว่าคำสอนเทวนิยมของศาสนาคริสต์ ทั้งคู่ต่างประสบปัญหาไม่สามารถอธิบายความชั่วร้ายในโลก เขาโต้แย้งว่า การลงโทษของกรรมเป็นเรื่องไม่ยุติธรรมตามหลักการสากล เพราะผู้รับทุกข์ (เช่นถูกรถชนตาย) หรือรับสุข (ถูกหวยรางวัลที่หนึ่ง เป็นต้น) ต่างไม่มีความทรงจำเกี่ยวกับการกระทำของตนในอดีตที่ทำให้ต้องรับผลแบบนี้ ระบบการลงโทษและให้รางวัลของกรรมมีลักษณะสุ่ม เสี่ยง คาดการณ์ยาก และควบคุมไม่ได้ ทำให้ชีวิตในชาตินี้ของเราทั้งหลายไม่เกิดการเรียนรู้ทางศีลธรรมอย่างแท้จริง ไม่ทำให้คนที่กำลังรับทุกข์เกิดความสำนึกเพื่อเปลี่ยนแปลงแก้ไขตนเอง เพราะเขาไม่รู้ว่าเคยทำความผิดใดมาในอดีตชาติ มันจึงขัดต่อหลักการพื้นฐานของความยุติธรรมที่กำหนดบทลงโทษไว้ แต่ผู้ต้องโทษจะได้รับทราบข้อผิดพลาดของตนและยอมรับผิดชอบเสียก่อน (Kaufman, 2005, pp. 19-20 ; ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2550, หน้า 74)

นอกจากนี้ คอฟแมนยังโต้แย้งคำสอนกรรมในอีกหลายประเด็น อาทิ การไม่อาจคาดการณ์สัดส่วนที่เหมาะสมระหว่างความผิดที่เป็นการกระทำในอดีตกับโทษทัณฑ์ที่เป็นผลลัพธ์ในปัจจุบัน ทำให้การลงโทษของกรรมต่อบางคนรุนแรงเกินไปและไม่มีเหตุผล ยกตัวอย่างการสังหารหมู่ชาวยิวในสมัยสงครามโลกครั้งที่สอง ประเด็นต่อมาคือ กรรมเก่าเป็นสิ่งที่ไม่อาจรู้ได้และไม่มีจุดตั้งต้น ทำให้คำอธิบายกรรมประสบปัญหาเดียวกับคำอธิบายพระเจ้า นั่นคือมันนำไปสู่ปัญหาทางเหตุผลแบบถอยกลับไม่มีที่สิ้นสุด ประเด็นต่อมาคือ แม้เราจะทำดีมากเพียงไรก็ไม่อาจข้ามพ้นความตายที่เป็นความเจ็บปวดทรมานและการพลัดพราก ประเด็นต่อมาคือ กรรมเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมาแล้วล่วงหน้าหรือว่าเรามีเสรีภาพในการกระทำ ซึ่งไม่ว่าจะยอมรับแบบใดก็เกิดปัญหาเหล่านี้ล้วนทำให้คำสอนกรรมในทางพุทธไม่ได้อยู่ในฐานะที่ดีกว่าคำสอนของคริสต์ศาสนา เพราะทฤษฎีทางพุทธศาสนามีข้อจำกัดในการอธิบายปรากฏการณ์ความทุกข์และความชั่วร้ายในโลกนั่นเอง

ปัญหาเรื่องการรับผลของกรรมผูกโยงอยู่กับความเชื่อเรื่องกรรมเก่าในอดีต หากชีวิตของเราทั้งหลายถูกกำหนดมาแล้วจากกรรมที่ทำในอดีต เราย่อมไม่มีเจตจำนงเสรีในการเปลี่ยนแปลงหรือจัดการชีวิตตนเองได้ เท่ากับว่าคำสอนเรื่องนี้ของพระพุทธศาสนาสนับสนุนแนวคิดชะตาลิขิตนิยม (fatalism) และนิยัตินิยม (determinism) ไม่ทางตรงก็ทางอ้อมอยู่หรือไม่ ในครั้งพุทธกาลมีสำนักคิดของสมณะฝ่ายอาชีวกะ (ภาษาไทยเรียกว่า อาชีวก) ที่ปฏิเสธปัจจุบันกรรมผ่านคำสอนชะตาลิขิต (นิยัตินิยม) และฝ่ายนิครนถ์ที่สอนกรรมแบบเชื่อในอำนาจของอนุกรรมเก่าอย่างเหนียวแน่น (*บุพเพทตเหตุวาท*) พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธคำสอนทั้งสองแนวนี้ การศึกษาเหตุผลของพระพุทธเจ้าในการปฏิเสธคำสอนชะตาลิขิตนิยมและนิยัตินิยมอาจทำให้เราเข้าใจคำสอน

กรรมในพระพุทธศาสนาตามนัยของพระสูตรมากขึ้น และทำให้เราตอบคำถามได้ว่า คำสอนกรรมของพระพุทธองค์สนับสนุนเจตจำนงเสรีในการกระทำหรือไม่และอย่างไร

ยังมีประเด็นปัญหาเกี่ยวกับการส่งผลของกรรมอีกหลายประการ ในระดับบุคคลกรรมส่งผลอย่างไร เป็นแบบแก้แค้น (revengeful) แบบตอบแทนคืนอย่างเหมาะสม (retributive) หรือเป็นแบบคุณผลลัพท์สืบเนื่องเป็นหลัก (consequential) หากมองที่สาเหตุในอดีตส่งผลมายังชีวิตปัจจุบัน การให้ผลของกรรมเป็นแบบถูกกำหนดมาแล้ว (fixed/ preordained) หรือไม่ กรรมเก่าเป็นเหมือนอำนาจภายนอกที่ควบคุมชีวิตปัจจุบันอย่างจักรกล เช่นนั้นหรือ และความเชื่อเรื่องการเกิดใหม่จำเป็นต่อการอธิบายคำสอนกรรมหรือไม่ เหล่านี้เป็นต้น

ในทางสังคม การส่งผลของกรรมได้รับการวิพากษ์วิจารณ์ว่า ทำให้คนเพิกเฉยและชินชาต่อการกดขี่ข่มเหงกัน เพราะความทุกข์ที่เกิดขึ้นต่อชีวิตเป็นผลลัพธ์จากการกระทำในอดีตของเขาเอง แต่ทุกคนจึงมีสภาพชีวิตสมควรแก่กรรมแล้ว ซึ่งสัตว์โลกทั้งหลายก็เป็นไปตามกรรม ความเชื่อลักษณะนี้ทำให้ชาวพุทธยอมจำนนต่อสิ่งที่เกิดขึ้นกับชีวิตของพวกเขา อีกทั้งยังดูตายต่อความทุกข์ยากของผู้อื่น ผู้ถูกกระทำยอมตนให้ถูกเบียดเบียนเพราะกรรม ส่วนผู้กระทำก็แค่เข้ามาทำให้วงจรกรรมทำงานของมันอย่างซื่อสัตย์ คำสอนกรรมที่ปลุกเสกสาเหตุไปยังอดีต จึงทำให้คนขาดความรับผิดชอบในตัวเอง นิ่งเฉยต่อปัญหาสังคม และไม่มีคำถามหาเหตุทางศีลธรรม คำสอนพุทธจะตอบข้อโต้แย้งนี้ได้อย่างไร เป็นเรื่องที่น่าสนใจขึ้นนี้จะทำการวิเคราะห์เพื่อตรวจสอบคำสอนกรรมในมิติของจริยศาสตร์อย่างละเอียดด้วย

จากปัญหาทางเหตุผลของคำสอนกรรมดังได้กล่าวมาแล้วข้างต้น ทำให้งานวิจัยชิ้นนี้สนใจศึกษาข้อถกเถียงต่าง ๆ เกี่ยวกับเรื่องกรรมทั้งในด้านความหมาย ความสำคัญ การทำงาน ตลอดจนการส่งผลของกรรมในระดับบุคคลและสังคม การศึกษาประเด็นข้อถกเถียงจะดำเนินไปควบคู่กับการตรวจสอบเนื้อหาในคัมภีร์พระไตรปิฎกเถรวาททั้งส่วนที่เป็นพระสูตรและพระอภิธรรม เพื่อค้นหาว่ากรรมในทางพุทธพึงถูกเข้าใจเช่นไร ถ้าคำสอนเรื่องกรรมของชาวพุทธมีปัญหาในเชิงเหตุผล ปัญหานั้นมาจากโครงสร้างทางความเข้าใจเรื่องกรรมของชาวพุทธเอง หรือมาจากอิทธิพลของลัทธิความเชื่ออื่น กล่าวอีกนัยก็คือ ปัญหาทางเหตุผลในเรื่องกรรมของชาวพุทธเกิดจากการใช้ตรรกะของชาวพุทธเอง หรือเกิดจากการได้รับอิทธิพลทางความเชื่อจากสำนักคิดฝ่ายอื่นที่มีคำสอนกรรมต่างออกไป ปัญหาดังกล่าวเกิดจากความเข้าใจผิดเรื่องกรรมของชาวพุทธเถรวาท หรือเป็นเพราะความไม่เข้าใจปรัชญาพุทธของนักคิดชาวตะวันตก เหล่านี้เป็นต้น

วัตถุประสงค์ของงานวิจัย

งานวิจัยชิ้นนี้มีวัตถุประสงค์ที่ต้องการบรรลุดังนี้

1. สํารวจข้อถกเถียงเกี่ยวกับคำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาทในทางภววิทยาและจริยศาสตร์
2. จัดระบบและวิเคราะห์ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท
3. ศึกษาการให้ความหมายและคุณค่าของคำสอนกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท

ทบทวนเอกสารที่เกี่ยวข้อง

จักเรศ อธิฐรัตน์ (2550), “กรรมที่ทำตามหน้าที่มีวิบากหรือไม่” บทความนี้ผู้เขียนได้อธิบายเนื้อหาเรื่องกรรมไว้ครอบคลุมถึงการทำงานของจิตและเจตสิกซึ่งเป็นประโยชน์มากในการทำความเข้าใจกรรมในแง่ของศีลธรรมและจริยธรรม จุดเด่นของบทความคือต้องการพิจารณากรรมที่เกี่ยวข้องกับการทำตามหน้าที่ทางสังคมว่าในระดับมูลรากคือในระดับการทำงานร่วมกันของจิตและเจตสิกนั้น เจตสิกตัวใดมีบทบาทสำคัญและชี้้นำการกระทำไปในทางกุศลหรืออกุศล จักเรศได้นำคำสอนเรื่องปัจจัย 24 มาอธิบายประกอบเจตสิกทำให้ได้ข้อสรุปว่ากรรมประกอบด้วยชุดเจตสิกมูลรากที่ตัดสินค่าทางศีลธรรมได้เสมอ การแสดงออกของเจตนาเจตสิกเป็นเงื่อนไขจำเป็นของกรรม ซึ่งการกระทำตามหน้าที่เกิดจากการแสดงตัวของเจตนาเจตสิกจึงเป็นกรรม ส่วนจะเป็นกุศลหรืออกุศลขึ้นอยู่กับเงื่อนไขพอเพียง คือมีเจตสิกมูลรากทางศีลธรรมในทางกุศลหรืออกุศลประกอบอยู่กับการกระทำนั้น ๆ บทความนี้แม้จะพยายามตอบใจหายสำคัญเพียงประเด็นเดียว แต่วิธีการนำเสนอของผู้เขียน รวมทั้งเนื้อหากรรมที่ลงรายละเอียดไว้มาก ก็สามารถนำมาใช้ประโยชน์สำหรับงานวิจัยชิ้นนี้ได้เป็นอย่างดี

ชาญณรงค์ บุญหนุน (2550), โครงการวิจัย “ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก” งานวิจัยชิ้นนี้ศึกษาความหมายของความเป็นธรรมในกรอบคิดแบบตะวันตกและแบบศาสนาพุทธ คำสอนกรรมได้รับการนำเสนออยู่ในบทที่สามว่าด้วยกฎแห่งกรรมกับความเป็นธรรมทางสังคม ชาญณรงค์ได้ชี้ให้เห็นข้อโต้แย้งเรื่องกรรมกับความ เป็นธรรมผ่านปัญหาที่นักวิชาการตะวันตกตั้งขึ้นในหลายแง่มุม ทั้งปัญหาเรื่องความเป็นธรรมแบบพุทธผ่านการเกิดใหม่ที่ไม่มีข้อมูลเชิงประจักษ์รองรับ กฎแห่งกรรมไม่ได้ตั้งอยู่บนพื้นฐานของกฎแห่งศีลธรรมสากล ปัญหาเรื่องกรรมกับการมีอยู่ของความชั่วร้าย ปัญหาเรื่องกรรมเป็นมายาภาพหรือความจริง ปัญหาเรื่องการให้ผลของกรรม

และปัญหาเรื่องคำสอนกรรมทำให้คนยอมรับการกดขี่ทางสังคม เป็นต้น พร้อม ๆ กับการนำเสนอข้อโต้แย้งในแง่มุมต่าง ๆ ชาญณรงค์ได้นำเสนอคำตอบของปัญหาเหล่านั้นในทางพระพุทธศาสนาไว้ด้วย

อย่างไรก็ตาม หลักกรรมในรายงานวิจัยของชาญณรงค์ครอบคลุมเนื้อหาเพียงบทเดียว เป้าหมายของรายงานวิจัยดังกล่าวมิได้มุ่งศึกษากรรม แต่ศึกษาความเป็นธรรมในคัมภีร์พุทธ ซึ่งบทสรุปของงานวิจัยแสดงให้เห็นว่า คำสอนกรรมมีเนื้อหาไม่เพียงพอที่จะสนับสนุนความเป็นธรรมในระดับสังคมได้ แม้กระนั้น ข้อโต้แย้งที่ชาญณรงค์รวบรวมไว้ในส่วนของกรรม สามารถนำมาใช้ต่อยอดในงานวิจัยชิ้นนี้ได้โดยงานวิจัยชิ้นนี้จะศึกษาคำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาทเป็นหลัก และจะอาศัยข้อโต้แย้งทางปรัชญาของชาวตะวันตกรวมทั้งเนื้อหาในคัมภีร์พุทธทั้งที่เป็นพระสูตรและพระอภิธรรม ตรวจสอบและตีความคำสอนเรื่องนี้ของชาวพุทธเถรวาทในประเทศไทย

พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ (2553), “ปรมัตถโชติกะ ปริจเฉทที่ ๑-๒-๖ จิต เจตสิก รูป นิพพาน” หนังสือเล่มนี้เป็นหลักสูตรชั้นจุฬาริกธรรมิกะตรี สำหรับผู้ศึกษาพระอภิธรรมในตอนที่เกี่ยวข้องกับความเป็นจริงสี่กองที่พุทธศาสนาเถรวาทยอมรับ ในเนื้อหาของบทที่เกี่ยวข้องได้นำเสนอความหมายและแจกแจงประเภทของจิตและเจตสิกไว้อย่างละเอียด ทำให้มองเห็นภาพรายละเอียดของสิ่งพื้นฐานสองอย่าง คือจิตกับเจตสิก ที่รองรับคำสอนเรื่องกรรม สิ่งพื้นฐานทั้งสองอย่างนี้ทรงตัวอยู่ในรูปกระแสที่เกิดและดับร่วมกันพร้อมกัน ทำงานร่วมกัน และอาศัยวัตถุที่ตั้งเดียวกัน กระแสจิตอันก่อให้เกิดกรรมคือจิตที่ทำงานร่วมกับเจตนาเจตสิก รวมทั้งทำงานร่วมกับเจตสิกชุดจรประเภทกุศล 12 ดวง (ประกอบด้วยโลภมูลจิต 8 ดวง โทสมูลจิต 2 ดวง และโมหมูลจิต 2 ดวง) มหากุศล 8 ดวง รูปาวจรกุศล 5 ดวง หรืออรูปาวจรกุศล 4 ดวง รวมจิตที่เป็นกรรมทั้งสิ้น 29 ดวง เมื่อนำความรู้ตรงนี้ไปเชื่อมต่อกับคำอธิบายวิถีจิตแต่ละสายที่ได้รับการอธิบายไว้ในสำนักสอนพระอภิธรรมต่าง ๆ เช่น มูลนิธิศึกษาและเผยแพร่พระพุทธศาสนา จะพบว่าจิตที่เป็นกรรมเหล่านี้เกิดขึ้นเฉพาะขณะที่ 9-15 ในการรับรู้อารมณ์ของวิถีจิตสายหนึ่งซึ่งมี 17 ขณะ การศึกษาเรื่องจิตในพระอภิธรรมอย่างรอบด้านจะช่วยให้เราเข้าใจกรรมในระดับปรมัตถ์ชัดเจนขึ้น โดยสามารถแยกความแตกต่างระหว่างจิตที่เป็นกรรม จิตที่เป็นวิบาก และจิตที่เป็นกิริยา รวมทั้งทำให้สันนิษฐานต่อไปได้ว่ากรรมเป็นความจริงบัญญัติ ส่วนกรรมนิยามก็เป็นส่วนหนึ่งของจิตตนิยาม ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างกรรมและกระบวนการทำงานของจิตตลอดจนความแตกต่างของจิตประเภทต่าง ๆ จะนำมาวิเคราะห์เพื่อตอบข้อถกเถียงทางปรัชญาเรื่องกรรมทั้งในเชิงภววิทยาและจริยศาสตร์

พระพรหมโมลี (วิลาส ญาณวโร) (2544), “กรรมที่ปณี เล่ม 1 และเล่ม 2” หนังสือเรื่องนี้ให้คำอธิบายกรรมโดยจัดหมวดหมู่ตามนัยวิสุทธิมรรคพร้อมเล่าเรื่องในคัมภีร์ต่าง ๆ ประกอบในแต่ละหมวดหมู่ เนื้อหาว่าด้วยกรรมที่ไม่ได้ลงลึกในรายละเอียดแบบอภิธรรม แม้จะมีข้อความอธิบายกรรมแต่ละประเภทและมีคำศัพท์บาลีสอดแทรกอยู่ในทุกหมวดหมู่ก็ตาม เป้าหมายของหนังสือคือเพื่อเผยแพร่คำสอนเรื่องกรรมในศาสนาพุทธไปสู่

ชาวบ้าน สร้างศรัทธาให้เกิดขึ้นกับผู้อ่านผ่านเรื่องเล่าต่าง ๆ ซึ่งผู้ประพันธ์ได้ใช้ภาษาสละสลวยทำให้อ่านได้อย่างเพลิดเพลิน แม้ไม่มีการระบุถึงประเด็นด้านวิชาการเกี่ยวกับเรื่องกรรม แต่ผู้วิจัยและผู้อ่านก็สามารถนำเรื่องเล่าในหนังสือดังกล่าวมาใช้เป็นตัวอย่างประกอบเสริมคำอธิบายกรรมโดยภาพรวมได้

Federman, Asaf (2010), “What Kind of Free Will Did the Buddha Teach?” บทความนี้ถือว่ามี ความทันสมัยเพราะผู้เขียนได้นิยามเจตจำนงเสรีแบบใหม่ที่ทำให้แนวคิดเจตจำนงเสรีเข้าได้กับแนวคิดนิตินิยม อีกทั้งทำให้คำสอนเรื่องอาร์พธาคของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าอธิบายได้ผ่านทฤษฎีเจตจำนงเสรีแบบเข้ากันได้ (compatibilist free will) ของนักปรัชญาร่วมสมัยเช่น Daniel Dennett เดนเนตต์มองว่าเจตจำนงเสรีแบบที่ ดวงวิญญาณเป็นอิสระจากข้อจำกัดทางกายอย่างสิ้นเชิงนั้นประสบปัญหาทางปรัชญามาโดยตลอด แต่เจตจำนง เสรีแบบที่อยู่ภายใต้กลไกเชิงเหตุและผลกลับเป็นไปได้และสมเหตุสมผล เจตจำนงเสรีไม่ใช่อำนาจเต็มของดวง วิญญาณที่อยู่ในรูปแก่นสารถาวร แต่เป็นความสามารถทางจิตที่แปรปรวนและดิ้นรนอย่างเป็นกระบวนการ เสรีภาพเกิดขึ้นเมื่อจิตดิ้นรนจนอยู่ภายใต้กรอบที่จำกัดน้อยลงเรื่อย ๆ ในแง่หนึ่งเจตจำนงเสรีแบบเข้ากันได้นี้ สนับสนุนการควบคุมจัดการตัวเองผ่านการฝึกฝนทักษะรู้คิดใหม่ ๆ ซึ่งรวมถึงการสร้างจินตภาพของความเป็นไปได้ รูปแบบใหม่ ๆ ที่ถูกใช้เป็นทางเลือกให้แก่ชีวิตอยู่เสมอ เจตจำนงเสรีลักษณะนี้คือการทำให้ข้อจำกัดที่เรา เผชิญหน้าค่อย ๆ ลดน้อยและสิ้นสุดลง เป็นการสร้างเงื่อนไขใหม่ตามกลไกของเหตุและผลเพื่อให้อุปสรรค หายไป ซึ่งตรงนี้สามารถนำมาอธิบายจิตที่กำลังแสวงหาความหลุดพ้นจากพันธนาการทางโลกได้ด้วย เมื่อนำ นิยามใหม่ของเจตจำนงเสรีมาอธิบายเรื่องของกระบวนการทางจิตในศาสนาพุทธ ทำให้เกิดข้อสรุปใหม่ที่มีความ เป็นไปได้สูงว่า เจตจำนงเสรีตามคำสอนพุทธอาจมิได้ปฏิเสธนิตินิยมโดยเนื้อหา แต่ปฏิเสธนิตินิยมแบบที่ สนับสนุนแก่นสารวัตถุ และปฏิเสธนิตินิยมที่ไม่ให้ความสำคัญแก่การกระทำของมนุษย์

Kaufman, Whitley R. P. (2005), “Karma, Rebirth, and the Problem of Evil” บทความชิ้นนี้ แสดงข้อโต้แย้งคำสอนกรรมในพระพุทธศาสนาเฉพาะประเด็นที่เชื่อมโยงกับการอธิบายความมีอยู่ของความชั่วร้าย (theodicy) โดยชี้ให้เห็นว่าคำสอนกรรมมีข้อจำกัดที่ไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์ความชั่วร้ายทั้งหลาย ซึ่ง รวมทั้งความทุกข์และความตายได้อย่างครอบคลุมและเป็นระบบ ปัญหาทางศีลธรรมห้าข้อที่เขายกขึ้นมาโต้แย้ง คำสอนกรรมได้แก่ (หนึ่ง) ปัญหาเรื่องการไม่มีความทรงจำถึงการกระทำในอดีตชาติ (สอง) ปัญหาเรื่องสัดส่วน การให้ผลของกรรมที่คาดการณ์ไม่ได้ (สาม) ปัญหาเรื่องการถอยกลับไม่มีที่สิ้นสุดของอดีตกรรม (สี่) ปัญหาเรื่อง กรรมดีเอาชนะความตายไม่ได้ และ (ห้า) ปัญหาเรื่องกรรมกับเจตจำนงเสรีของมนุษย์ บทความนี้สรุปในตอนท้าย ว่า ผู้เขียนไม่ได้ปฏิเสธความสำคัญของคำสอนกรรม อีกทั้งไม่ได้คิดว่าคำสอนเรื่องนี้ควรถูกละทิ้ง หากแต่มันมี ข้อจำกัดและขาดความชัดเจนในการอธิบายความมีอยู่ของทุกข์และความชั่วร้ายได้จริง ฉะนั้น คำสอนกรรมจึง ไม่ได้มีเหตุผลเหนือกว่าคำสอนทางศาสนาคริสต์ในประเด็นดังกล่าว เราไม่สามารถเข้าใจคำสอนกรรมในฐานะเป็น

ระบบของเหตุผลทางศีลธรรม แต่อาจเข้าใจในฐานะเป็นภาพอุปมาเพื่อสื่อสารคำสอนทางพุทธศาสนาบางแง่มุมได้เท่านั้น

Potter, Karl H. (1992), “The Karmic a Priori in Indian Philosophy” บทความนี้ผู้เขียนให้ความหมายของคำว่า “a priori” ตามแนวทางของนักปรัชญาที่ชื่อ Clarence Irving Lewis ที่ระบุว่า ความหมายของคำนี้ประกอบอยู่ด้วยคุณลักษณะสามประการคือ (หนึ่ง) มันสื่อถึงสิ่งบางอย่างอย่างจำเป็น (สอง) มันเป็นจริงโดยไม่ขึ้นกับเงื่อนไข คือจริงในฐานะเป็นกฎมากกว่าเป็นรายงานข้อเท็จจริง และ (สาม) มันไม่อาจถูกเปลี่ยนแปลงแก้ไข ผู้เขียนชี้ว่าโครงสร้างคำสอนกรรมของอินเดียมีลักษณะดังกล่าว แนวคิดและประสบการณ์ของมนุษย์เกิดขึ้นจาก kammic a priori ทั้งสิ้น ซึ่งมันเป็นเหมือนมรดกติดตัวแต่ละคนที่จะทำให้ประสบการณ์ของบุคคลหนึ่งจริงหรือเท็จ ความคิดและภาษาก็เกิดขึ้นจากกรรมในฐานะเป็นบางสิ่งที่มีอยู่ก่อนเช่นกัน Kammic a priori เป็นเรื่องของอุปนิสัยหรือสันดานจากอดีต ส่วนอุปนิสัยก็เป็นผลลัพธ์จากปัจจัยสองประการ ปัจจัยประการที่หนึ่งคือความโน้มเอียงภายใน (วาสนา – dispositions) อันนำไปสู่การพัฒนาทัศนคติ ความเชื่อ และความปรารถนา ปัจจัยประการที่สองคือสังขาร (traces or kammic residues) ที่อาจแปลว่าเชื้อของการกระทำเฉพาะหนึ่ง ๆ ในอดีตชาติ ผู้เขียนมองว่า kammic a priori ของอินเดียมีลักษณะไม่ตรงกับความหมายของ a priori ครบทุกข้อ เพราะมันติดตัวมาแน่นอนก็จริง (fixed) แต่ก็เปลี่ยนแปลงแก้ไขได้ (revisable) บทสรุปของบทความนี้บอกเราว่า สิ่งที่สำคัญกว่าการเข้าใจว่ากรรมเป็น a priori หรือไม่ คือเป็นการตอบโจทย์ว่าอะไรคือความจำเป็น (necessity) ที่นำไปสู่การตีความประสบการณ์ชีวิตของแต่ละคน ซึ่งความจำเป็นนั้นเขามองว่าเป็นวาสนาและสังขารนั่นเอง บทความนี้แม้ไม่ได้นำเสนอให้เห็นปัญหาของคำสอนกรรม แต่คำอธิบายบางเรื่องแสดงถึงคำสำคัญที่เกี่ยวข้องกับกรรม เช่นวาสนาและสังขาร ซึ่งทำให้เราสามารถค้นข้อมูลต่อยอดไปได้อีก พร้อมทั้งตอบปัญหาที่ว่ากรรมในทางพุทธเป็น a priori หรือไม่

Reichenbach, Bruce R. (1988), “The Law of Karma and the Principle of Causation” และ Reichenbach, Bruce R. (1989), “Karma, Causation, and Divine Intervention” ไครเคนบัคได้ตั้งคำถามทางปรัชญาว่าด้วยกรรมและวิบากในบทความสองชิ้นนี้ไว้หลายข้อ บทความแรกกล่าวถึงการรับผลของการกระทำสองแบบ คือแบบที่เป็นผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นเฉพาะเจาะจงแก่ผู้กระทำ อีกแบบเป็นผลลัพธ์ทั่วไปที่เกิดขึ้นตามเหตุและผล ผลลัพธ์ทั้งสองแบบในทัศนะของไครเคนบัคมีความแตกต่างกัน ผลลัพธ์ทั่วไป (phala – effect) เกิดขึ้นจากการกระทำและนำไปสู่การเกิดใหม่และสภาพแวดล้อม แต่ผลลัพธ์เฉพาะ (vipaka – disposition) เกิดจากเจตนาที่ส่งผลต่อจิตของผู้กระทำเท่านั้น จึงแสดงผลเป็นนิสัยและความโน้มเอียงของบุคคล แม้จะแยกความต่างระหว่างผลลัพธ์ทั้งสองแบบ ไครเคนบัคได้ตั้งคำถามถึงการมีเจตนาดีและลงมือกระทำชั่วจะส่งผลอย่างไร ถ้าเน้นแต่เจตนาที่มองไม่เห็นว่าเป็นกรรมแล้วจะขัดกับกฎแห่งเหตุและผลเชิงประจักษ์ (หรือวิทยาศาสตร์) หรือไม่ ส่วนบทความที่สองนั้นก็มีการตั้งคำถามทางปรัชญาหลายข้อที่น่าสนใจนำไปพิจารณาต่อ ไครเคนบัคตั้งข้อสงสัยว่ากรรมทำงานแบบที่เป็น

กลไกทางธรรมชาติจริงหรือ หากบุคคลตัวตนเป็นเพียงสิ่งสมมติ ความเป็นจริงของชีวิตคือขั้น 5 ที่ไม่เที่ยงและไร้แก่นสาร ถ้าชีวิตไม่มีแก่นสารเป็นเพียงเหตุการณ์หรือกระบวนการเกิดและดับทันที การส่งเชื่อกรรมสืบเนื่องต่อจะเป็นไปได้ได้อย่างไร สภาพแวดล้อมเป็นกรรมร่วมทางสังคมที่นำมาเป็นเครื่องมือรักษาความยุติธรรมทางสังคมได้หรือไม่ เหล่านี้เป็นประเด็นปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับมิติด้านภววิทยาและจริยศาสตร์ที่เราจะนำมาวิเคราะห์ในบทที่สามและสี่ตามลำดับ

วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยชิ้นนี้เป็นการวิจัยเชิงเอกสาร (documentary research) โดยมีการวิเคราะห์เนื้อความ (textual analysis) จากพระไตรปิฎกบาลีแปลไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ทั้งในส่วนของพระสูตรและพระอภิธรรม และมีการอ้างอิงพระวินัย อรรถกถา หนังสือ และบทความที่เขียนโดยพระนักปราชญ์และนักวิชาการผู้เป็นที่ยอมรับนับถือของชาวพุทธเถรวาทไทย โดยขั้นตอนของการดำเนินวิจัยจะเป็นดังนี้

1. รวบรวมเอกสาร ข้อมูล และข้อถกเถียงที่มีต่อคำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท
2. จัดลำดับเนื้อหาให้เป็นหมวดหมู่ โดยจัดกลุ่มประเด็นข้อถกเถียงตามความเหมาะสมและใช้หัวข้อทางปรัชญาเป็นพื้นฐานสำหรับการจัดหมวดหมู่
3. ตั้งประเด็นคำถามเกี่ยวกับกรรมตามหัวข้อที่จัดไว้แล้ว
4. วิเคราะห์และสังเคราะห์เนื้อหาในรายละเอียด
5. อภิปรายและสรุปผลการวิจัย

ขอบเขตของการวิจัย

งานวิจัยชิ้นนี้วางขอบเขตการทำงานไว้ที่การรวบรวม จัดระบบ และวิเคราะห์ข้อถกเถียงเกี่ยวกับคำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท โดยผู้วิจัยจะหลีกเลี่ยงการศึกษากรรมในฐานะเป็นกฎสากล แต่จะศึกษากรรมในฐานะเป็นการกระทำของปัจเจกบุคคล โดยหัวข้อเรื่องในทางปรัชญาที่จะใช้เป็นฐานเพื่อจัดหมวดหมู่และวิเคราะห์คำสอนกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาทได้แก่ กรรมในมุมมองเชิงภววิทยา ประกอบด้วยข้อถกเถียงด้านนิยาม ธรรมชาติ และลักษณะของกรรม และกรรมในมุมมองเชิงจริยศาสตร์ ประกอบด้วยข้อถกเถียงด้านการทำหน้าที่ การส่งผล และความยุติธรรมของกรรม

ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับจากงานวิจัย

งานวิจัยชิ้นนี้มีผลการวิจัยที่คาดว่าจะได้รับดังนี้

1. ทำให้ทราบประเด็นและเหตุผลต่าง ๆ ของข้อถกเถียงทางปรัชญาเกี่ยวกับเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท
2. ทำให้เกิดความชัดเจนในการจัดระบบข้อถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องกรรมในศาสนาพุทธ
3. ทำให้เข้าใจความหมายและคุณค่าของคำสอนกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท
4. ทำให้สามารถประเมินภาพที่น่าจะเป็นของคำสอนเรื่องกรรมผ่านการให้ความหมายและการตีความทางปรัชญา

บทที่ 2

กรรมและการมีอยู่ของกรรมในเชิงภววิทยา

ในบทนี้เราจะอธิบายความหมาย ขอบเขตของความเข้าใจ และความสำคัญของแนวคิด “กรรม” และ “ภววิทยา” จากนั้นจะศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างแนวคิดทั้งสอง เพื่อทำความเข้าใจในมุมมองเกี่ยวกับกรรมในฐานะเป็นเรื่องภายในของปัจเจกบุคคล

(หนึ่ง) แนวคิดที่ว่าด้วย “กรรม”

เนื่องจากภววิทยาศึกษาสิ่งพื้นฐานที่สุดหรือความเป็นจริงที่มีอยู่อย่างสากล โดยสิ่งพื้นฐานที่สุดนั้นอาจเกี่ยวข้องโดยตรงกับการมีอยู่ของมนุษย์ (being) ด้วย สิ่งพื้นฐานตามนัยนี้ไม่ใช่วัตถุกายภาพหรือสสารพื้นฐานที่วิทยาศาสตร์ค้นพบ ไม่ใช่ธาตุมูลฐานที่ค้นพบแล้วในวิชาเคมี และไม่ใช่เซลล์ต้นกำเนิดในวิชาชีววิทยา แต่เป็นบางอย่างที่ภาษาพุทธอาจเรียกว่า “ธาตุ” “มหาภูต” “ธรรม” หรือ “สภาวะธรรมชาติ” ที่ทรงอยู่แต่เปลี่ยนแปลงไปเรื่อย ๆ ตามเหตุปัจจัย ไม่ได้เป็นแก่นสารเฉื่อยหรือสภาวะ (self-nature) ที่คงสภาพเดิมไว้ตลอดเวลา ด้วยข้อจำกัดทางภาษาที่เรามี งานวิจัยชิ้นนี้ขอเรียกโดยย่อสภาวะธรรมชาติที่มีลักษณะเป็นอยู่หรือทรงอยู่ได้ด้วยตัวเองแบบนี้ว่าความเป็นจริงปรมาัตถ์ (ultimate reality) เมื่อต้องการแสดงให้เห็นสภาพ กระแส หรืออาการที่สิ่งทั้งหลายดำเนินไป และขอเรียกสภาวะธรรมชาติแบบนี้โดยง่ายว่าสิ่งพื้นฐาน (ultimate entity) เมื่อต้องการกล่าวถึงบางสิ่งที่มีอยู่จริงในระดับปรมาัตถ์ตามคำสอนพุทธ² ซึ่งในทางพระพุทธศาสนาก็มีคำสอนที่เชื่อมโยงกับความ เป็นจริงพื้นฐานกลุ่มต่าง ๆ คำสอนนี้แสดงกฎธรรมชาติห้าประการที่เรียกว่า “นิยาม 5” (ที.ม.อ. (ไทย) เล่ม 2 ข้อ 17 หน้า 37-38) แม้กรรมก็เป็นส่วนหนึ่งในนิยาม 5 นี้ด้วย แต่เป็นส่วนหนึ่งอย่างไรวินั้นจะเป็นเรื่องที่เราศึกษาตามลำดับต่อไป

² ที่จริงแล้วอาจมีความเหมาะสมยิ่งกว่าถ้าผู้วิจัยจะใช้คำว่า “ธาตุพื้นฐาน” แทน “สิ่งพื้นฐาน” แต่ที่เลือกใช้คำว่า “สิ่งพื้นฐาน” ก็เพื่อหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิดของผู้อ่านบางคนที่อาจคิดว่าธาตุพื้นฐานในทางพุทธศาสนาเป็นเรื่องของสสารกายภาพแบบวิทยาศาสตร์เท่านั้น ที่ผ่านมาวิทยาศาสตร์หลายแขนงมองว่าจิตเป็นผลผลิตของวัตถุธาตุทางกายภาพ บ้างก็มองว่าจิตเป็นปรากฏการณ์ส่วนเกินจากการทำงานของเซลล์ประสาทในสมองจึงไม่มีอยู่จริง เป็นต้น ทศนะเหล่านี้เข้าไม่ได้กับคำสอนอภิธรรมของพุทธศาสนาที่มองว่าจิตคือธาตุพื้นฐานอีกประเภทหนึ่งซึ่งมีอยู่จริงในฐานะเป็นธาตุรู้หรือเป็นสภาวะธรรมชาติอย่างหนึ่ง

นิยาม 5

ในหนังสือ *พุทธธรรม* ของพระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตโต, 2552, หน้า 67-68) ได้อธิบายนิยาม 5 ไว้ว่าเป็นเรื่องที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบแล้วนำมาประกาศ นิยามเป็นกฎธรรมชาติที่ครอบคลุมหลักธรรมสองหมวดคือไตรลักษณ์และปฏิจจนสมุปบาท กฎธรรมชาตินี้เป็น “ธรรมชาติ” คือเป็นภาวะที่ทรงตัวอยู่โดยธรรมดา เป็น “ธรรมฐิติ” คือเป็นภาวะที่ตั้งอยู่เป็นหลักแน่นอนโดยธรรมดา และเป็น “ธรรมนิยาม” คือเป็นกำหนดตามธรรมชาติที่ไม่เกี่ยวข้องกับผู้สร้างผู้บันดาลจากภายนอก นิยามทั้ง 5 ประกอบด้วย

1. อุตุนิยาม (physical inorganic order) คือกฎธรรมชาติว่าด้วยอุณหภูมิลมฟ้าอากาศ ฤดูกาลตลอดจนสิ่งแวดล้อม
2. พีชนิยาม (physical organic order) คือกฎธรรมชาติที่เกี่ยวกับการสืบพันธุ์รวมทั้งพันธุกรรม
3. กรรมนิยาม (order of act and result) คือกฎธรรมชาติที่เกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ แสดงถึงกระบวนการของการกระทำตั้งแต่สาเหตุจนถึงผลลัพธ์ของการกระทำ
4. จิตตนิยาม (psychic order) คือกฎธรรมชาติที่เกี่ยวกับกระบวนการทำงานของจิต
5. ธรรมนิยาม (order of the norm) คือกฎธรรมชาติที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์และความเป็นเหตุเป็นผลแก่กันของสิ่งทั้งหลาย

หากมองเพียงผิวเผิน การกล่าวถึงนิยาม 5 ในฐานะเป็นกฎธรรมชาติทำให้ดูเหมือนว่ากฎธรรมชาตินั้นเป็นสิ่งที่พื้นฐาน เป็น “กฎ” แห่งจักรวาลที่เคร่งครัดและมีอยู่เป็นอยู่ได้เองโดยไม่ขึ้นกับการรับรู้ของใคร แต่เมื่อพิจารณาตามหลักพุทธธรรมที่ระบุว่า สิ่งทั้งหลายในโลกไม่ว่าจะเป็นวัตถุ พืช สัตว์ หรือมนุษย์ ทั้งหมดล้วนเป็นสิ่งที่เป็ผลรวมกันของส่วนประกอบต่างๆ เมื่อแบ่งซอยส่วนประกอบย่อยลงไปจนถึงที่สุดแล้วก็จะไม่เหลือตัวตนอิสระ จะพบแต่สิ่งย่อยหลากหลายประชุมเข้าด้วยกัน สิ่งย่อยเหล่านั้นเกิดดับเพื่อทำหน้าที่รวมเข้ากับ (หรือแยกออกจาก) สิ่งย่อยอื่น ความเป็นจริงหรือสิ่งที่มีอยู่จริงในฐานะสิ่งย่อยจึงประจักษ์ไม่ได้ เราจะเห็นเพียงกระแสของความสัมพันธ์ที่สิ่งย่อยกระทำต่อกันอย่างสืบเนื่องไป ไม่อาจถือว่ามีสิ่งหรือกฎใดที่คงสภาพเดิมในตัวเองได้ตั้งแต่จุดเริ่มต้นจนถึงจุดสุดท้าย โดยอาศัยคำอธิบายตามนี้ นิยามในฐานะเป็นกฎธรรมชาตินี้จึงเป็นหลักการพื้นฐานที่ใช้อธิบาย “อาการ” หรือ “ลักษณะ” ของสิ่งทั้งหลายมากกว่าจะเป็นสิ่งที่ตายตัวที่นักคิดบางท่านเชื่อว่ามีอยู่จริงแบบกฎคณิตศาสตร์ กล่าวอีกนัยได้ว่า นิยาม 5 มิได้เป็นสิ่งพื้นฐานหรือบางสิ่งที่มีอยู่เองในจักรวาล หากแต่เป็นชื่อเรียกความเป็นไปของธรรมชาติ แสดงถึงลักษณะพื้นฐานหรืออาการของสิ่งทั้งหลายที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปตาม

เหตุตามปัจจัย ด้วยเหตุนี้ปราชญ์ชาวพุทธจึงชี้ว่านิยาม 5 ครอบคลุมกฎไตรลักษณ์และปฏิจสุมุปาบท โดยที่กฎไตรลักษณ์และปฏิจสุมุปาบทก็อาจไม่ใช่สิ่งพื้นฐานในทำนองเดียวกับนิยาม 5 ด้วย

แม้นิยาม 5 (รวมทั้งกฎไตรลักษณ์) จะได้รับการอธิบายว่าไม่ใช่กฎตายตัวหรือสิ่งพื้นฐานในทางพระพุทธศาสนา แต่รายละเอียดของนิยาม 5 แต่ละข้อได้ระบุถึงสิ่งย่อยกองต่าง ๆ ที่รวมเข้ากับหรือแยกออกจากสิ่งย่อยอื่น สิ่งย่อยเหล่านี้เองที่เราอาจถือได้ว่าเป็นสิ่งพื้นฐาน ในคัมภีร์อิทธิธรรมของพุทธศาสนาเถรวาท (คณะกรรมการแผนกตำรา, 2557, หน้า 19) ได้ระบุถึงสิ่งพื้นฐานที่มีอยู่จริงในเชิงปรมัตถ์สี่อย่างในสองหมวด กล่าวคือ จิต เจตสิก และรูปปรมัตถ์ เป็นสิ่งพื้นฐานในหมวดธรรมที่ถูกปรุงแต่งได้ (สังขตธรรม) ส่วนนิพพานเป็นสิ่งพื้นฐานในหมวดธรรมที่ไม่ถูกปรุงแต่ง (อสังขตธรรม) สิ่งพื้นฐานทั้งสี่อย่างนี้มีอยู่อย่างไรและเกี่ยวข้องกับเรื่องกรรมอย่างไร มันทำให้กรรมเป็นเรื่องของภววิทยาได้ด้วยหรือไม่ ในนิยาม 5 มีการกล่าวถึงกรรมนิยามและจิตตนิยาม ซึ่งทั้งสองนิยามนี้เกี่ยวข้องกับสิ่งพื้นฐานในทางภววิทยาอย่างไร เป็นคำถามที่ทำให้เราต้องพิจารณาคำสอนเรื่องกรรมโดยโยงกับสิ่งพื้นฐานในทางพระพุทธศาสนาอย่างละเอียด

กรรม กรรมนิยาม และจิตตนิยาม

คำว่า “กรรม” มาจากคำศัพท์ภาษาสันสกฤตว่า “กรรม” ภาษาบาลีเขียนว่า “กम्म” (ราชบัณฑิตยสถาน, 2542, หน้า 15-16) แปลโดยทั่วไปว่า “การงาน” หรือ “การกระทำ” ซึ่งเกิดขึ้นได้สามทางคือทางใจ (เรียกว่า มโนกรรม) ทางวาจา (เรียกว่า วจีกรรม) และทางกาย (เรียกว่า กายกรรม) ดังมีอธิบายกรรมไว้ว่า “*กรียตีติ กम्म* – สภาวะใด อันสัตว์ทั้งหลายกระทำ สภาวะนั้นแล ชื่อว่า กรรม” (พระพรหมโมลี (วิลาส ญาณวโร), 2544, หน้า 22) ข้อความสั้น ๆ ดังกล่าวแม้จะแปลง่ายแต่กลับอธิบายให้เข้าใจได้ยากเพราะมิได้ระบุความหมายของสภาวะที่เรียกว่ากรรมในระดับลึก คือไม่ได้กล่าวถึงการกระทำในความหมายลึกที่แตกต่างจากกิริยาอาการ “กระทำ” ทั่ว ๆ ไปในชีวิตประจำวัน

กรรมหรือการกระทำที่จัดเป็นกรรมในความหมายระดับลึกที่สุดคือความตั้งใจที่ผลักดันให้เกิดพฤติกรรม (motion) ต่าง ๆ ทางจิต กล่าวคือมีความตั้งใจปรุงแต่งจิตในแต่ละขณะเป็นความคิด ทศนคติ ความโน้มเอียงทางจิต อุปนิสัย และบุคลิกภาพ ตามลำดับ แม้กรรมจะมีความหมายเพียงสั้น ๆ ว่าการกระทำ แต่กลับซ่อนนัยลึกซึ้งในปรัชญาอินเดียทุกสายที่สอนเรื่องนี้ โดยกรรมหรือการกระทำมีองค์ประกอบภายในสามประการ (Varma, 1963, p. 27) หนึ่งคือแรงขับ แรงกระตุ้น หรือเจตจำนง (will) ที่คอยกำหนดอยู่เบื้องหลังการกระทำ ภาษาสันสกฤตเรียกว่า สังกัลปะ (samkalpa) สองคือการกระทำในฐานะลำดับเครื่องมือสู่เป้าหมาย (Skt: karman)

และสามคือกระบวนการสร้างผลลัพธ์ที่เรียกว่า “วิบาก” อาจเรียกว่าเป็นกระบวนการบ่มเพาะกรรมจนได้ที่พร้อมแสดงออก (Skt: pariṇāma) โดยองค์ประกอบภายในข้อแรกน่าจะชี้ถึงเจตนาซึ่งเป็นความตั้งใจหรือจงใจกระทำการบางอย่างนั่นเอง

เมื่อความจงใจเป็นการกระทำได้ก่อนที่จะมีการพูดหรือลงมือทำ กรรมโดยหลักการจึงเป็นความจงใจซึ่งเกี่ยวข้องกับจิต สัมพันธ์ตรงกับสภาวะทางจิตซึ่งส่งผลได้ทันที (พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต), 2544, หน้า 27-51) อาจกล่าวได้ว่ากรรมคือการกระทำที่เริ่มต้นขึ้นในระดับจิตใจ อาศัยความจงใจที่เรียกว่า “เจตนา” ดังที่มีพระพุทธพจน์ตรัสไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรากล่าวเจตนาว่าเป็นกรรม บุคคลคิดแล้ว จึงกระทำด้วยกาย ด้วยวาจา ด้วยใจ” (นิพเพธิกสูตร, อภ. ฉก. เล่ม 22 ข้อ 63 หน้า 577) ซึ่งการกระทำที่ส่งผลรุนแรงที่สุดไม่ใช่การกระทำทางกาย แต่เป็นการกระทำทางใจ (อุปาลิวาทสูตร, ม. ม. เล่ม 13 ข้อ 57 หน้า 55-56 ; พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2552, หน้า 161)³

ที่ผ่านมาคำสอนเรื่องกรรมมักได้รับการอธิบายอยู่ในสองระดับ คือระดับของหลักการและระดับของศีลธรรม กรรมในระดับของหลักการได้รับการนำเสนอว่าเป็นกฎหรือสภาวะธรรมชาติ เป็นเรื่องธรรมดาที่เกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย มีความเป็นไปอย่างมีระเบียบ มีกำหนดแนวทางตามเหตุตามผลแน่นอน กล่าวคือ เมื่อมีเหตุปัจจัยอย่างหนึ่งอย่างใดเกิดขึ้นก็จะมีผลลัพธ์อย่างหนึ่งอย่างนั้นเกิดขึ้นอย่างสอดคล้องสมกันแน่นอน เรียกความเป็นไปที่เที่ยงตรงแน่นอนของกรรมว่า “กรรมนิยาม” (ที.ม.อ. (บาลี) เล่ม 2 ข้อ 17 หน้า 26-27) ชาวพุทธก็มักท่องจำกันติดปากจนตอกย้ำกรรมนิยามนี้ว่า “ทำดีได้ดี ทำชั่วได้ชั่ว” คำอธิบายกฎแห่งกรรมเช่นนี้อาจฟังเข้าใจง่ายในระดับชาวบ้าน แต่เมื่อขบคิดในเชิงปรัชญาจะเกิดคำถามน่าสนใจขึ้นว่า เบื้องหลังกรรมนิยามมีสิ่งย่อยใดทำงานอยู่ สิ่งย่อยนั้นเป็นสิ่งพื้นฐานหรือไม่ กรรมเป็นสิ่งที่มืออยู่ในเชิงภววิสัย (objectively) ได้หรือไม่ กรรมมีอยู่ต่างหากและเป็นอิสระจากจิตได้หรือไม่ กรรมเป็นสิ่งที่ถูกค้นพบ (มีอยู่ได้เอง) หรือเป็นสิ่งที่ถูกสร้างขึ้น (ไม่ได้มีอยู่เอง) กรรมมีความหมายเท่ากับเจตนาหรือเป็นบางอย่างมากกว่าเจตนา อีกทั้งเจตนาคืออะไร

นอกจากนิยามกรรมในฐานะเป็นสภาวะธรรมชาติ จิตก็เป็นสิ่งมีอยู่อีกประเภทหนึ่งที่ชาวพุทธอธิบายในเชิงเป็นสภาวะธรรมชาติที่มีกำหนดแน่นอนเช่นกัน เรียกความเป็นไปที่เที่ยงตรงแน่นอนของจิตว่า “จิตตนิยาม” (ที.ม.อ. (บาลี) เล่ม 2 ข้อ 17 หน้า 26-27) หากกรรมนิยามเป็นสภาวะธรรมชาติชุดหนึ่ง ส่วนจิตตนิยามก็เป็นสภาวะธรรมชาติอีกชุดหนึ่ง กรรมนิยามจะสัมพันธ์กับจิตตนิยามอย่างไร เราควรจะเข้าใจประโยคที่ว่า “เจตนา

³ โปรดดูชื่อย่อของพระไตรปิฎกและอรรถกถาในส่วนท้ายของงานวิจัยก่อนภาคผนวก

เป็นกรรม” ในเชิงจิตตนิยามหรือกรรมนิยาม เพราะเจตนาเป็นเรื่องของจิตตนิยาม ส่วนกรรมก็เป็นเรื่องของกรรมนิยาม ทั้งสองนิยามนี้แสดงถึงความเป็นจริงชุดเดียวกันหรือไม่ คำถามเหล่านี้นำไปสู่ข้อถกเถียงเบื้องต้นเกี่ยวกับกรรม ซึ่งข้อถกเถียงเบื้องต้นก็เกี่ยวข้องกับการตั้งคำถามถึงการมีอยู่ของสิ่งพื้นฐานเบื้องหลังกรรมนิยามนั่นเอง

ยิ่งกว่านั้น การพยายามนำเสนอความหมายของกรรมจากระดับลึกที่สุดจนถึงระดับกว้างที่สุดก็อาจนำไปสู่ความยุ่งยากบางประการในการทำความเข้าใจเรื่องกรรม โดยกรรมมีความหมายหลายระดับตามที่ระบุไว้ในหนังสือ *พุทธธรรม* ดังนี้

1. กรรมคือ “เจตนา” หรือการกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาหรือความตั้งใจ ความตั้งใจนี้ได้รับการอธิบายว่าเป็นความมุ่งหมายที่จะกระทำ เป็นพลังเหนี่ยวนำ บังชี้ กำหนดทิศทาง สร้างสรรค์ ริเริ่ม ตลอดจนปรุงแต่งการกระทำ กรรมในความหมายนี้มุ่งมองถึงต้นตอหรือราก เป็นการให้ความหมายในระดับลึกที่สุดหรือในเชิงภาษาธรรม
2. กรรมคือ “สังขาร” ในความหมายกว้าง ซึ่งเป็นการให้ความหมายกรรมในวงกว้างขึ้นแต่ก็ยังเป็นเรื่องภายในของปัจเจกบุคคล ในกระบวนการแห่งชีวิตของแต่ละคนกรรมทำหน้าที่ปรุงแต่งโครงสร้างและพฤติกรรมทางจิตที่นำไปสู่การเกิด กรรมในความหมายนี้หมายถึงสภาพที่ปรุงแต่งจิต แต่ไม่ใช่ความตั้งใจของจิตตามความหมายข้อแรก โดยเป็นองค์ประกอบหรือคุณสมบัติทางจิต และมีเจตนาของจิตเป็นตัวนำ กล่าวโดยย่อได้ว่ากรรมคือความคิดปรุงแต่งจิตที่มีเจตนาเป็นตัวชี้นำ
3. กรรมคือ “การกระทำ” ทางใจก็ดี ทางวาจาก็ดี หรือทางกายก็ได้ ที่แสดงออกมาจากเจตนาและความคิดปรุงแต่งจิต กรรมในความหมายนี้แสดงถึงการดำเนินชีวิตของแต่ละบุคคล ซึ่งมุ่งให้แต่ละคนรับผิดชอบต่อการกระทำและผลลัพธ์ที่ตนทำให้เกิดขึ้นเอง
4. กรรมคือ “อาชีพ” “กิจกรรม” หรือ “การดำเนินกิจการต่าง ๆ” นับเป็นการให้ความหมายกรรมในระดับกว้างที่สุด เพราะแสดงถึงสถานภาพ อาชีพ และความสัมพันธ์ของบุคคลในทางสังคม เช่น บุคคลหนึ่งเป็นชวานาก็เพราะอาศัยเกษตรกรรมเป็นอาชีพ บุคคลหนึ่งเลี้ยงชีพด้วยการลักทรัพย์ เขาผู้นั้นก็เป็นโจร หรือบุคคลหนึ่งเลี้ยงชีพด้วยการค้าขาย เขาคนนั้นก็พ่อค้า เหล่านี้เป็นต้น

แม้กรรมในความหมายทุกระดับข้างต้นจะมีเจตนาเป็นรากหรือต้นตอ แต่ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการจำแนกความหมายของกรรมออกเป็นระดับก็เกี่ยวข้องกับความเข้าใจเรื่องเจตนา จากความหมายทั้งสี่ระดับนี้ บางระดับ

กรรมมีค่าเท่ากับเจตนา แต่บางระดับกรรมเกิดจากเจตนา เราควรจะเข้าใจคำว่า “เจตนา” อย่างไร เจตนาเป็นกรรมหรือเจตนาก่อให้เกิดกรรม เพราะในทางปรัชญาสองประโยคนี้แสดงด้วยเครื่องหมายที่ไม่เหมือนกันและมีกรอบความเข้าใจที่แตกต่างกัน

1. เจตนาเป็นกรรม: เจตนา = กรรม
2. เจตนาก่อให้เกิดกรรม: เจตนา -> กรรม

ดูเหมือนว่าเฉพาะความหมายของกรรมในระดับลึกสุดเท่านั้นที่เจตนามีค่าหรือมีความหมายเท่ากับกรรม ส่วนความหมายของกรรมในระดับกว้างขึ้น ไม่ว่าจะป็นสังขารโดยนัยกว้าง การกระทำ หรืออาชีพ ทั้งหมดนี้ล้วนอาศัยเจตนาทำให้เกิดขึ้น เจตนาจึงไม่ได้มีค่าหรือความหมายเท่ากับกรรม แต่เป็นสาเหตุของกรรม หากกรรมในความหมายตั้งแต่ข้อสองเป็นต้นมามีอยู่ มันก็จะอาศัยเจตนาทำให้เกิดขึ้น เรียกว่าเจตนาเป็นเหตุ ส่วนกรรมเป็นผล ความเข้าใจความหมายของกรรมในตอนนี้อาจมีสองนัย นัยที่หนึ่งกรรมคือเจตนา นัยที่สองกรรมเป็นผลลัพธ์ของเจตนา

การกล่าวว่าการกรรมคือเจตนา ส่วนสังขารโดยนัยกว้าง การกระทำ และอาชีพ ไม่ใช่กรรม แต่เป็นเรื่องที่อาศัยเจตนาทำให้เกิดขึ้นนั้น ไม่ขัดแย้งกับคำสอนในพระอภิธรรมที่อธิบายการกระทำทางกาย (กายวิญญูติ) และการกระทำทางวาจา (วจีวิญญูติ) ให้เป็นรูปปรมาตต์ประเภทหนึ่งในกลุ่มอุปาทายรูป (derivative materiality) การที่คัมภีร์อภิธรรมจัดให้การกระทำทางกายและวาจาเป็นรูปปรมาตต์ก็เพราะปราชญ์ท่านสังเกตเห็นความเคลื่อนไหวทางกายและวาจาซึ่งเกิดขึ้นและทำให้รู้ความหมายได้จริง แต่นั่นมิได้หมายความว่าสองอย่างนี้เป็นสิ่งพื้นฐานในทางพุทธศาสนา เนื่องจากอุปาทายรูปเกิดขึ้นได้จากการสืบทอดหรืออาศัยรูปปรมาตต์แท้ (เช่นมหาภูต 4) ทำงานร่วมกับจิต (ธาตุรู้) และเจตสิก (สภาวะธรรมที่เกิดพร้อมจิต) พระอนุรุทธาจารย์ได้อธิบายเพิ่มเติมว่า วิญญูติรูป 2 (กายวิญญูติกับวจีวิญญูติ) อยู่ในกลุ่มของ “อนิปันนรูป” ซึ่งเป็นรูปปรมาตต์ไม่แท้ กล่าวคือไม่มีสภาวะหรือลักษณะของตัวเอง เป็นแต่เพียงอาการที่เกิดในร่างกายทั่วไปหรือเกิดในปาก การอธิบายให้การเคลื่อนไหวทางกายและวาจาเป็นอุปาทายรูปยิ่งตอกย้ำว่าการกระทำหรือการเคลื่อนไหวทางกายและวาจาไม่ใช่เจตนา แต่อาศัยเจตนาทำให้เกิดขึ้น (พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตโต), 2538, หน้า 82-84 ; พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ, 2553, หน้า 72-73) เมื่อไม่ใช่เจตนาเจตสิกหรือเจตสิกอื่นใด วิญญูติรูป 2 (รวมทั้งรูปปรมาตต์ไม่แท้ที่เหลืออื่น) แม้ได้ชื่อว่ามามีอยู่ แต่ก็ไม่ได้มีอยู่เองในเชิงปรมาตต์หรือในทางภววิทยา เราไม่อาจนับให้วิญญูติรูป 2 เป็นสิ่งพื้นฐานในทำนองเดียวกับจิตและเจตสิก การกระทำทางกายและวาจาจึงเป็นได้เพียงปรากฏการณ์ที่อาศัยเจตนาทำให้เกิดขึ้น

หากยอมรับความหมายของกรรมตามนัยที่หนึ่ง (เจตนา = กรรม) นั้นหมายความว่า กรรมจะเป็นเรื่องของจิตตนิยาม เพราะเจตนาคือคุณสมบัติเฉพาะที่เกิดดับพร้อมไปกับจิต เป็นความมุ่งตรงจงใจต่อวัตถุทางจิต บางอย่างที่เราเรียกว่า “อารมณ์” (พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตโต), 2538, หน้า 326) เจตนามีอยู่ได้โดยอาศัยจิต การมีอยู่ของกรรมตามนัยนี้จึงแสดงถึงการมีอยู่ของจิตและคุณสมบัติเฉพาะทางจิต การทำงานของกรรมคือการทำงานของจิตร่วมกับเจตนา ผ่านความหมายตามนัยแรกนี้ กรรมมีอยู่ตราบเท่าที่เจตนาของจิตมีอยู่ กรรมในมุมมองเชิงภววิทยามีได้และหมายถึงการมีอยู่ของจิตกับเจตนา หากอธิบายตามนี้คำสอนเรื่องกรรมจะมีนัยเชิงภววิทยา และกรรมนิยามตามนัยที่หนึ่งจะแสดงเนื้อหาของจิตตนิยาม

หากยอมรับความหมายของกรรมตามนัยที่สอง (เจตนา -> กรรม) นั้นหมายความว่า กรรมจะเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับจิต แต่ไม่จำเป็นต้องเป็นเรื่องของจิต การมีอยู่ของกรรมขึ้นอยู่กับเหตุและอาศัยเหตุคือเจตนา โดยตัวกรรมเองจึงไม่อาจมีอยู่ในเชิงภววิทยาได้ กล่าวอีกนัยก็คือ กรรมในความหมายที่เป็นสภาพปรุงแต่งจิต (หรือสังขารโดยภาพรวม) การกระทำ กิจการ และอาชีพ ทั้งหมดนี้ไม่มีอยู่จริงในฐานะเป็นสิ่งพื้นฐาน โดยอาศัยจิตและเจตนาจึงปรากฏสภาพของกรรมดังนี้ ความหมายของกรรมตามนัยที่สองแตกต่างจากนัยที่หนึ่ง กรรมตามนัยที่สองไม่สามารถประเมินในเชิงภววิทยา อีกทั้งกรรมนิยามตามนัยที่สองอาจมีเนื้อหาแตกต่างจากจิตตนิยามได้

ด้วยเหตุนี้ กรรมที่มีมุมมองในเชิงภววิทยาจึงเป็นกรรมในความหมายลึกที่สุดเท่านั้น ส่วนกรรมในความหมายอื่นเป็นเพียงผลลัพธ์บางอย่างที่ปรากฏสืบเนื่องจากเหตุปัจจัยบางอย่าง เราไม่อาจกล่าวว่าการกรรมในความหมายที่เป็นสภาพปรุงแต่งจิต การกระทำ หรืออาชีพ เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงและมีอยู่เอง สิ่งที่มีอยู่จริงและเป็นสิ่งพื้นฐานในคำสอนกรรมจึงไม่ใช่ตัวการกระทำ ไม่ใช่พฤติกรรม ไม่ใช่สิ่งปรุงแต่งจิต แต่คือจิตและเจตนาเท่านั้น ทั้งสองนัยของการทำความเข้าใจความหมายของกรรมทำให้เราขอตั้งสมมติฐานต่อไปได้ว่า ถ้าจิตตนิยามเป็นเรื่องที่ครอบคลุมการทำงานร่วมกันของจิตกับเจตสิก (หรือคุณสมบัติของจิต – mental factors/mental concomitances) กรรมนิยามอาจเป็นแค่ภาคแสดงออกของจิตตนิยาม ไม่ว่าจะมองกรรมตามนัยที่หนึ่งหรือสอง จิตตนิยามก็สำคัญกว่ากรรมนิยาม เพราะจิตตนิยามแสดงธรรมนิยาม (คือแสดงความเป็นเหตุ ปัจจัย และผลสืบเนื่อง) ผ่านกรรมนิยาม มุมมองเชิงภววิทยาของกรรมดูเหมือนเป็นจิตกับเจตนา เพื่อที่จะพิสูจน์ว่าสมมติฐานนี้มีความสมเหตุสมผลหรือไม่ จำเป็นที่เราจะต้องศึกษากรรมโดยรายละเอียดต่อไป

เจตนา: ความหมายและความสำคัญ

จากที่ได้ศึกษามาในหัวข้อก่อนทำให้ทราบว่า หากประสงค์จะเข้าใจคำสอนเรื่องกรรมในระดับปรมาตม์ ก็จำเป็นต้องศึกษาเรื่องเจตนาและการทำงานของจิตในทางพระพุทธศาสนา คำนามว่า “เจตนา” ตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน (ราชบัณฑิตยสถาน, 2542, หน้า 321) แปลว่า ความตั้งใจ ความจงใจ หรือความมุ่งหมาย ภาษาอังกฤษใช้คำว่า “intention” บางแห่งใช้คำว่า “volition” ซึ่งนำไปสู่ปัญหาบางประการในการทำความเข้าใจเจตนาในภาษาอังกฤษ เพราะคำว่า “intention” มีขอบเขตของความหมายที่ต่างจากคำว่า “volition” ทำให้เมื่อนิยามเจตนาด้วยศัพท์ภาษาอังกฤษทั้งสองคำจะมีความหมายไม่เท่ากัน กล่าวคือ

1. เจตนาในฐานะที่เป็นความตั้งใจ (intention) หมายถึงความจงใจที่จะกระทำการบางอย่าง เป็นสภาวะของจิตที่มุ่งตรงไปสู่การบรรลุบางสิ่งที่ไม่ใช่เป็นเพียงแค่ความต้องการหรือปรารถนา เป็นความมุ่งหมายให้การกระทำหนึ่ง ๆ บรรลุวัตถุประสงค์บางอย่าง (Blackburn, 2006, p. 188) อาจกล่าวได้ว่าเจตนาโดยนัยนี้เป็นเรื่องของกาหนดจิตไปสู่บางเรื่องหรือบางสิ่ง เพื่อให้บางเรื่องหรือบางสิ่งนั้นบรรลุเป้าหมายเฉพาะหนึ่ง ๆ
2. เจตนาในฐานะที่เป็นเจตจำนง (volition) หมายถึงการตัดสินใจที่เกิดจากการสำนึกรู้ เป็นความสามารถทางจิตในการเลือกหรือมีเจตจำนงต่อบางสิ่งโดยไม่ถูกบังคับ เจตนาโดยนัยนี้เป็นเรื่องของอำนาจจิตที่ยึดฉวยความจงใจต่อบางสิ่งไว้ให้มั่นคง ทำให้ความตั้งใจนั้นเป็นความเต็มใจ ไม่ใช่แค่การกระทำที่แสดงออกมาเป็นพฤติกรรมภายนอก (Blackburn, 2006, p. 384)

จะเห็นได้ว่า เจตนาที่เป็นเจตจำนง (volition) มีความหมายกว้างกว่าเจตนาที่เป็นความตั้งใจหรือความจงใจ (intention) อีกทั้งยังอาศัยบริบทคือความตั้งใจทำให้การตัดสินใจมีกำลังมากขึ้นจนเรียกได้ว่าเป็นความเต็มใจที่จะกระทำการบางอย่าง หากเทียบกับความหมายของกรรมสี่ระดับข้างต้น เจตนาที่เป็นความตั้งใจในภาษาอังกฤษน่าจะเทียบได้กับความหมายของกรรมในระดับที่หนึ่ง ส่วนเจตนาที่เป็นเจตจำนงในภาษาอังกฤษนั้นน่าจะเทียบได้กับสังขารและมโนกรรมตามความหมายของกรรมในระดับที่สองและสาม คำแปลภาษาอังกฤษของเจตนาที่แสดงถึงกรรมในระดับพื้นฐานจึงควรเป็นคำว่า “intention” มากกว่าคำว่า “volition”

ในคัมภีร์ *ธรรมสังคณี* ให้ความหมายของคำ “เจตนา” ไว้ว่า เป็นความจงใจ กิริยาที่จงใจ ภาวะที่จงใจอันเกิดแต่สัมผัสแห่งมโนวิญญาณธาตุที่เหมาะสมกันในเวลานั้น (อภิ. สง. เล่ม 34 ข้อ 369 หน้า 110) โดยมีคำศัพท์เกี่ยวข้องและอธิบายไว้ดังนี้

เจตยตีติ เจตนา ธรรมที่ชื่อว่า เจตนา เพราะอรรถว่า ตั้งใจ อธิบายว่าย่อม สัมปยุตตธรรมกับตนให้เป็นไปในอารมณ์ เจตนาอันมีลักษณะที่จดุดะดังนี้ เจต ยิกฤทณณา มีการตั้งใจเป็นลักษณะ คือมีความตั้งใจเป็นลักษณะ อายุหรสา มีการ ประมวลมาเป็นรส จริงอยู่ เจตนาที่เป็นไปในภูมิ 4 ชื่อว่า ไม่มีความตั้งใจเป็นลักษณะก็ หาไม่ เจตนาทั้งหมดมีความตั้งใจเป็นลักษณะทั้งนั้น ก็เจตนาที่มีการประมวลมาเป็นรส ย่อมเป็นทั้งกุศลและอกุศลทั้งนั้น...ก็เจตนา นั้นมีการแจจแจงเป็นปทัฏฐาน...เป็นไปใน อารมณ์ด้วยกิจของตนอยู่ ก็ยังสัมปยุตตธรรมแม้อื่น ๆ ให้เป็นไปในกรกระทำของตน ๆ (อภิ. สง. อ. เล่ม 34 ข้อ 1 หน้า 161-162 ; พระมหาสมพล กลิ่นเพ็ชร, 2550, หน้า 18-19)

จากข้อความข้างต้นนี้อธิบายต่อได้ว่า เจตนาคือความตั้งใจหรือความตั้งใจอันนำเจตสิกอื่นที่สัมพัทธธรรม เดียวกันให้ทำงานไปด้วยกัน คำว่า “อายุหรสา” อาจแปลว่ามีความชวนชวยเป็นกิจ ซึ่งก็เป็นธรรมชาติของ เจตนา ความตั้งใจนี้หมายถึงการมุ่งหมาย การชวนชวยในอารมณ์ และความปรารถนา บางทีก็หมายถึงความนึก คิดหรือความต้องการที่จะกระทำลงไป เจตนาจึงมีทั้งความหมายนัยแคบและกว้าง โดยนัยกว้างนั้นเจตนาอาจมี ความหมายเทียบได้กับคำว่า “สังขาร” (will) “กรรม” (action) และ “อธิษฐาน” (determination) เลยทีเดียว (พระมหาสมพล กลิ่นเพ็ชร, 2550, หน้า 20-23)

จิตและเจตนาในฐานะเป็นสิ่งพื้นฐานทางพระอภิธรรม

เมื่อกล่าวในภาษาพระอภิธรรม เจตนามีความหมายเท่ากับเจตนาเจตสิกซึ่งเป็นเจตสิกพื้นฐานตัวหนึ่งที่เกิดและดับพร้อมจิตทุกดวง (คณะกรรมการแผนกตำรา, 2557, หน้า 81) จิตคือธาตุรู้และเป็นสิ่งพื้นฐานอย่างหนึ่งที่มีธรรมชาติเกิดดับตามเหตุปัจจัย จิตทรงสภาวะของตัวเอง (คณะกรรมการแผนกตำรา, 2557, หน้า 19-20) ส่วนในพระสูตรอธิบายว่าจิตเป็นสภาวะที่เปลี่ยนแปลงไปเรื่อย ๆ ไม่คงสภาพเดิม เกิดดับรวดเร็วมาก ทำหน้าที่รับและรู้อารมณ์ กวัดแกว่งและส่ายซัดไปตามอารมณ์ที่มันเสพรู้เหมือนปลาที่ถูกโยนขึ้นมานบนบกดินพลา่นไปมา ดังหลักฐานที่ปรากฏในธรรมบท ขุททกนิกาย (จิตตวรรค เมตฺติยเถรวัตถุ, ขุ. ธ. เล่ม 25 ข้อ 33-34 หน้า 35) สิ่งพื้นฐานประเภทจิตมีธรรมชาติดังนี้

1. เทียวไปไกล หมายถึง สามารถรับอารมณ์ที่อยู่ไกล

2. เทียบไปด้วยตัวเอง หมายความว่า จิตเกิดดับได้ที่ละหนึ่งดวง ในหนึ่งขณะจะไม่มีจิตของคนใดคนหนึ่งเกิดขึ้นสองดวง
3. ไม่มีรูปร่าง คือไม่มีสัณฐาน สี หรือลักษณะที่เป็นรูปธรรมรับรู้ทางประสาทสัมผัสทั่วไปได้
4. อาศัยอยู่ในถ้ำ หมายถึง จิตอาศัยรูปปรมาณูเช่นมหาภูตสี่ หรือหทยรูป ในการทำหน้าที่ของมัน
5. เป็นเครื่องผูกแห่งมาร หมายความว่า จิตมัวหมองจากเหตุคือกิเลส การกระทำคือกรรม และผลคือวิบากได้ ทำให้ต้องเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏต่อไป (จิตตวรรค สังฆรักขิตเถรวัตถุ, ขุ. ธ. เล่ม 25 ข้อ 37 หน้า 37)

นอกจากนี้ในคัมภีร์ *อภิธรรมัตถสังคหบาลีและอภิธรรมัตถวิภาวินีฎีกา* ฉบับแปลภาษาไทย (คณะกรรมการแผนกตำรา, 2557, หน้า 20) นักปราชญ์พุทธได้อธิบายธรรมชาติของจิตไว่น่าสนใจดังนี้

1. ธรรมชาติที่ขึ้นชื่อว่า จิต เพราะทำให้วิจิตร หมายความว่า สิ่งทั้งหลายที่ปรากฏต่อสายตาล้วนแต่เกิดขึ้นจากจิตสร้างและปรุงแต่งขึ้นก่อนทั้งสิ้น
2. ธรรมชาติที่ขึ้นชื่อว่า จิต เพราะภาวะแห่งตนเป็นธรรมชาติวิจิตร หมายความว่า จิตกระทำการต่าง ๆ ด้วยตัวเอง
3. ธรรมชาติที่ขึ้นชื่อว่า จิต เพราะสังสมกรรมและกิเลส หมายความว่า กรรมอันเกิดขึ้นด้วยเจตนา และกิเลสเครื่องเศร้าหมอง เมื่อทำแล้วจะสังสมไว้ที่จิตเป็นขันธสันดาน สภาวะที่จิตสังสมกรรมเรียกว่าขวนวิถิจิต (จักเรศ อัฐรัตน์ 2550, หน้า 18)
4. ธรรมชาติที่ขึ้นชื่อว่า จิต เพราะรักษาไว้ซึ่งอัตภาพอันวิจิตร หมายความว่า แต่ละขณะจิตย่อมรักษาวิบาก (หรือผลลัพ์) ของกรรมที่มีกิเลสเป็นสาเหตุ แม้จิตขณะหนึ่งจะเกิดขึ้นและดับไปแล้ว แต่การดับของจิตดวงหนึ่งจะเป็นปัจจัยให้จิตดวงต่อไปเกิดขึ้น และจิตดวงที่เกิดในขณะต่อไปก็จะสืบต่อเชื้อกรรมจากจิตดวงก่อนหน้านั้น
5. ธรรมชาติที่ขึ้นชื่อว่า จิต เพราะสังสมซึ่งสันดานของตน หมายความว่า จิตดวงหนึ่งเกิดขึ้นแล้วดับไป เป็นปัจจัยให้จิตอีกดวงเกิดขึ้นต่อกันไม่ขาดสายเพื่อรับสืบทอดแรงประทับแห่งกรรม การที่แต่ละคนมีอุปนิสัยแตกต่างกันก็เพราะสังสมเชื้อกรรมต่างกันมา
6. ธรรมชาติที่ขึ้นชื่อว่า จิต เพราะมีอารมณ์อันวิจิตร หมายความว่า จิตรู้อารมณ์ใกล้ไกลได้ทันทีเมื่อเกิดขึ้น เมื่อจิตเกิดแล้วจะไม่รู้อารมณ์เป็นไปไม่ได้ จิตเมื่อทำหน้าที่รู้อารมณ์ก็เรียกว่าวิญญาณ

สิ่งพื้นฐานที่เรียกว่า “จิต” จึงมีธรรมชาติสามประการคือ (หนึ่ง) มีการรับรู้และรู้อารมณ์อยู่เสมอ (สอง) เป็นเหตุให้สิ่งพื้นฐานอีกอย่างหนึ่งเรียกว่า “เจตสิก” เกิดขึ้นและรับรู้อารมณ์เดียวกัน (สาม) ทำให้สิ่งมีชีวิตและไม่มีชีวิตทั้งหลายวิจิตรพิสดารได้จากการปรุงแต่งของจิตและเจตสิก (พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ, 2553, หน้า 7-9) ในกรณีของแต่ละบุคคล จิตทำให้เกิดกิริยา อากาโร กรรม และผลลัพท์ต่าง ๆ อย่างต่อเนื่อง รักษาร่างกายที่เกิดจากกุศลกรรมและอกุศลกรรม ทำให้เกิดการรับรู้ทั้งภายในและภายนอกที่เรียกว่าวิญญาณ เสพอารมณ์จนเกิดเป็นสันดานสืบต่อไม่ขาดสาย ดังที่ คัมภีร์อภิธรรมมัตถสังคหบาลีและอภิธรรมมัตถวินิฎฐิกา ฉบับบาลี (คณะกรรมการแผนกตำรา, 2557, หน้า 66) ระบุไว้ว่า “วิจิตตกรรมา จิตตํ อุตตโน จิตตตาย วา จิตํ กम्मกิลเสหิ จิตํ ตายติ วา ตถา จิโนติ อุตตสนตานํ วิจิตตารมณนติ จาติ”

การที่จิตสามารถรับ ส่งต่อ และสั่งสมเชื้อกรรมจนสร้างเป็นวิบากได้ก็เพราะจิตแต่ละดวงมีลักษณะเป็นขณะจิต นั่นคือจิตหนึ่งดวงมีอยู่ได้ในหนึ่งขณะ แต่ละขณะนั้นประกอบด้วยขณะย่อยของการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ (นัยคือแปรผัน) และดับลง เมื่อจิตดวงหนึ่งดับลงแรงประทับของกรรมที่เหลืออยู่ในจิตนั้นจะผลักดันให้จิตดวงใหม่เกิดขึ้นเพื่อสืบต่อเชื้อกรรมไปเรื่อย ๆ ผ่านจิตดวงแล้วดวงเล่าจนเกิดเป็นกระแสแห่งชีวิต การรักษาและสืบต่อเชื้อกรรมเกิดขึ้นจากจิตดวงที่อยู่ในกระแสภวังค์ คือจิตเกิดดับอยู่เพื่อรักษาภพหรือวิบากไว้เท่านั้น ขณะอยู่ในกระแสภวังค์จิตจะไม่มี การรับรู้ หรือเสพอารมณ์ใหม่ทางวิถีต่าง ๆ ส่วนการสร้างกรรมเกิดขึ้นจากจิตดวงที่อยู่ในกระแสวิถี คือจิตบางประเภทเกิดเพื่อรับรู้ และเสพอารมณ์ที่เข้ามาในเวลานั้น ๆ ไปในทางกุศลหรืออกุศล (โปรดดูรายละเอียดในหัวข้อถัดไป) จิตจึงเป็นสิ่งพื้นฐานที่มีธรรมชาติและมีลักษณะเฉพาะอันเป็นอัตลักษณ์ของตนเอง

แม้ในหนึ่งขณะของแต่ละชีวิตจะไม่มีจิตเกิดขึ้นพร้อมกันสองดวง แต่จิตที่เกิดแต่ละดวงนั้นจะมีสิ่งพื้นฐานอีกกลุ่มหนึ่งเกิดพร้อมกันร่วมกันเป็นคุณสมบัติเฉพาะของจิตดวงนั้น ๆ สิ่งพื้นฐาน (ภาษาพุทธศาสนาเรียกว่าสภาวะธรรม) ที่เกิดและดับพร้อมกับจิต มีอารมณ์และวัตถุที่อาศัยเดียวกับจิต ทำงานร่วมกับจิตในการรู้อารมณ์เดียวกัน แต่ก็ปรุงแต่งจิตให้มีอาการและคุณสมบัติต่าง ๆ ไปด้วย สิ่งพื้นฐานนั้นมีชื่อเรียกว่า “เจตสิก” เจตสิกทำหน้าที่ปรุงแต่งจิตให้รับรู้อารมณ์ไปในทิศทางต่าง ๆ มีทั้งสิ้น 52 ตัว (อาจเรียกว่าแบบ อย่าง ดวง หรือประเภทก็น่าจะไม่ผิด) ในบรรดาเจตสิกทั้ง 52 ตัวนั้นมีเพียง 7 ตัวที่เป็นเจตสิกพื้นฐานที่จะเกิดกับขณะจิตทุกดวง (เรียกว่าสัพพจิตตสาธารณเจตสิก – universal mental factors) หนึ่งในนั้นคือเจตนาเจตสิก (แต่ด้วยเหตุผลว่าเจตนามีความเกี่ยวข้องอย่างแยกไม่ออกกับคำสอนเรื่องกรรมซึ่งเป็นประเด็นศึกษาวิเคราะห์หลักที่เป็นจุดมุ่งหมายของงานวิจัยนี้) ดังนั้น ในที่นี้เราจึงจะศึกษาเฉพาะเจตนาเจตสิกเท่านั้น

เจตนาเจตสิกคือเจตสิกพื้นฐานหนึ่งในเจ็ดตัวที่เกิดพร้อมกับจิตทุกดวง เป็นความจงใจต่ออารมณ์ มีลักษณะชวนชวาย จัดแจง และชี้้นำให้เจตสิกอื่นที่ประกอบรวมอยู่กับจิตขณะนั้น ๆ ทำหน้าที่ของมัน หากอุปมาเจตนาเจตสิกในการรบก็จะเหมือนกับแม่ทัพที่ใจจัดแจงกิจของตน พร้อมทั้งกระตุ้นเตือนเหล่าทหารให้พร้อมทำหน้าที่ เจตนาเจตสิกจึงมีกำลังมาก มันคอยทำหน้าที่ผลักดันให้เกิดการกระทำ ในบรรดาสังขารเครื่องปรุงแต่งจิตเจตนา (เจตสิก) เป็นตัวนำสร้างกระบวนการแห่งเจตจำนงขึ้นมาปรุงแต่งจิตให้เกิดความนึกคิด การพูด และการลงมือกระทำให้สำเร็จเป็นมโนกรรม วจกรรม และกายกรรม

แม้เจตนาเจตสิกจะมีความสำคัญยิ่งต่อกรรม แต่ผู้ศึกษาพระอภิธรรมจำนวนไม่น้อยเห็นว่า เจตนาเจตสิกไม่ใช่กรรม หากแต่เป็นสาเหตุของกรรม สำหรับท่านเหล่านี้การกล่าวว่าเจตนาเป็นกรรมไม่ได้หมายถึงเจตนามีค่าเท่ากับกรรม แต่หมายถึงเจตนา (ในความหมายของเจตสิกพื้นฐานตัวหนึ่ง) มีความสำคัญในฐานะเป็นปัจจัยพื้นฐานที่ทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ สำเร็จเป็นกรรมได้เท่านั้น (ประกายแก้ว งานทวี, 2550, หน้า 6-7) ซึ่งการกระทำที่สำเร็จเป็นกรรมนั้นดูได้จากสาเหตุคือเจตนาและผลลัพธ์คือวิบาก หากพิจารณาที่สาเหตุ เจตนาที่ประกอบอยู่กับจิตบางประเภทเท่านั้นจึงจะสามารถทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ เป็นกรรมอันส่งวิบากต่อชีวิตในอนาคตได้ กล่าวอีกนัยก็คือ การกระทำบางอย่าง *ไม่ใช่* กรรมเพราะเจตนาเจตสิกประกอบเข้ากับจิตบางประเภทที่ไม่ทำหน้าที่ส่งเชื้อกรรม

ถึงแม้ว่าเจตนาจะเป็นเจตสิกที่เกิดกับจิตทุกดวง แต่เจตนาที่เป็นกรรมจะเกิดกับจิตบางดวงเท่านั้น ตรงนี้หมายความว่า เจตนาเจตสิกที่ทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ ให้เป็นกรรมที่ส่งวิบาก รวมถึงสร้างรูปอันเกิดเพราะกรรม (เรียกว่า กัมมชรูป) จะเกิดกับจิตประเภทที่เป็นอกุศล 12 ดวง และโลกียกุศล 17 ดวงเท่านั้น (อกุศลจิต 12 + กามาวจรกุศลจิต 8 + รูปาวจรกุศลจิต 5 + อรูปาวจรกุศลจิต 4) เพราะจิตเหล่านี้ประกอบอยู่ด้วยเจตสิกชุดจรรยาที่เป็นเหตุในทางศีลธรรมหกตัว คือโลกเจตสิก โทสเจตสิก โมหเจตสิก อโลภเจตสิก อโทสเจตสิก หรือปัญญาเจตสิก ส่วนเจตนาเจตสิกที่ประกอบอยู่กับจิตประเภทที่เป็นวิบากจิตหรือกิริยาจิตจะไม่เป็นกรรม เพราะวิบากจิตเป็นจิตที่รับผลแห่งการกระทำอยู่ ส่วนกิริยาจิตส่วนใหญ่ก็เป็นจิตของพระอรหันต์ที่สิ้นเชื้อกรรมแล้ว จิตสองประเภทหลังนี้แม้จะประกอบอยู่ด้วยเจตนาเจตสิก แต่เจตนาเจตสิกในจิตดังกล่าวนี้ไม่เป็นกรรม (วรรณสิทธิ ไวกยะเสวี อ้างในประกายแก้ว งานทวี, 2550, หน้า 12)

หากพิจารณาในแง่ของผลลัพธ์คือวิบาก แม้กรรมจะหมายถึงการกระทำที่ก่อให้เกิดผลต่อผู้กระทำ แต่ผลบางอย่างก็ไม่ใช่วิบากของกรรม ยกตัวอย่างเช่นการเดินก่อให้เกิดผลดีต่อสุขภาพ การดื่มกาแฟทำให้ตื่น หรือการจามอย่างกะทันหันในลิฟต์ทำให้คนอื่นติดหวัด กรณีทั้งสามนี้เราบอกไม่ได้ว่าสุขภาพดี การตื่น หรือการที่คนอื่นติด

หวัດเป็นวิบากของกรรม เพราะ “วิบาก” หมายถึงผลลัพธ์เฉพาะเจาะจงบางอย่างที่บุคคลผู้ทำกรรมจะได้รับ ไม่ใช่ผลที่เกิดทั่วไป แต่ผลลัพธ์เฉพาะนี้เป็นผลลัพธ์ที่เกี่ยวข้องกับคุณค่าทางจริยธรรม เมื่อแสดงออกมาด้านบวก จะเรียกว่าบุญ เมื่อแสดงออกมาด้านลบจะเรียกว่าบาป ความเห็นนี้แม้จะเข้าใจได้ในทางพุทธปรัชญา แต่ก็อาจถูกโต้แย้งโดยนักอภิธรรมที่สนใจอธิบายกรรมและวิบากให้สัมพันธ์กับสภาวะทางจิตเท่านั้น สำหรับนักอภิธรรมจำนวนมาก แม้การจามหรือตีมน้ำก็สามารถอธิบายให้เป็นเรื่องของกรรมและวิบากได้ (จักเรศ อธิฐรัตน์, 2550, หน้า 10) รายละเอียดตรงนี้จะได้อธิบายถึงอีกครั้งในบทต่อไป

กล่าวโดยสรุปในหัวข้อนี้ เจตนาในภาษาพระอภิธรรมคือเจตนาเจตสิกซึ่งเป็นเจตสิกพื้นฐานที่เกิดพร้อมจิตทุกดวง แต่เจตนาที่เป็นกรรมหมายถึงเจตนาเจตสิกที่เกิดร่วมกับจิตบางประเภทมี 29 ดวงเท่านั้น เนื่องจากจิตเหล่านี้ประกอบอยู่ด้วยเจตสิกกลุ่มที่เป็นมูลรากทางศีลธรรมฝ่ายกุศลหรืออกุศล ทำให้ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นเป็นวิบากที่ให้ค่าทางจริยธรรมได้ (จักเรศ อธิฐรัตน์, 2550, หน้า 24-25 ; Grimm, 2019, p. 210) การตีความเจตนาให้เป็นกรรมตามหลักพระอภิธรรมจะดูที่สาเหตุคือเจตนาเจตสิกในจิตบางประเภท และดูที่ผลลัพธ์คือวิบากที่เป็นผลเฉพาะไม่ใช่ผลทั่วไป การกระทำบางอย่างไม่ใช่กรรม ผลลัพธ์บางอย่างก็ไม่ใช่วิบาก เจตนาเจตสิกที่เกิดกับมรรคจิต วิบากจิต และกิริยาจิต ไม่เป็นกรรมในความหมายของการไม่เป็นเหตุปัจจัยทำให้เกิดการกระทำที่เป็นกรรม และไม่เป็นเหตุปัจจัยทำให้เกิดผลลัพธ์ที่เป็นวิบาก

วิถีจิต เจตนา และกรรม

ส่วนนี้จะแสดงให้เห็นภาพของความสัมพันธ์ระหว่างจิต เจตนา และกรรมในระดับวิถีจิตหรือกระแสจิตของปุถุชนที่กำลังรับรู้และเสพคุณอารมณ์ เพื่อที่เราจะได้ทราบว่ากรรมเกิดขึ้นตรงจุดใดในวิถีการรับรู้ของจิตสายหนึ่ง ๆ คัมภีร์อภิธรรมมัตถสังคหะ (คณะกรรมการแผนกตำรา, 2557, หน้า 141-143) ชี้ว่าการรับรู้อารมณ์ของจิตแต่ละครั้งจะเกิดขึ้นเป็นสาย โดยทั่วไปสายหนึ่งจะประกอบไปด้วย 17 ขณะจิต ใน 17 ขณะนี้จิตจะอยู่ในภวังค์ 3 ขณะและขึ้นสู่วิถีรับอารมณ์อีก 14 ขณะตามลำดับดังนี้

1. ขณะจิตที่หนึ่ง (อดีตภวังค์): เป็นภวังคจิตดวงแรกของสายนี้ที่กระทบกับอารมณ์ใหม่ เกิดเมื่ออารมณ์ใดอารมณ์หนึ่งกระทบกับทวารที่เกี่ยวข้อง เช่นรูปกระทบตา การกระทบทำให้จิตดวงแรกในสายสะดือแต่ก็ยังมียึดหน่วงอารมณ์เก่าอยู่ จึงยังไม่เป็นจิตในระดับวิถี

2. ขณะจิตที่สอง (ภวังคจลนะ): เป็นภวังคจิตดวงที่สองของสายนี้ที่เกิดต่อ มีการหันไหวจากการกระทบเป็นเหตุ แต่ก็ยังคงหน่วงอารมณ์เก่าอยู่ เพียงแต่คลายการยึดจับอารมณ์เก่าลง เตรียมขึ้นรับอารมณ์ใหม่ที่มากระทบแล้ว ยังไม่ใช้วิถีจิต
3. ขณะจิตที่สาม (ภวังคุปัจเฉทนะ): เป็นภวังคจิตดวงที่สามและดวงสุดท้ายของสายนี้ จิตดวงนี้ยอมปล่อยอารมณ์เก่า ตัดกระแสภวังค์ขึ้นสู่วิถีเพื่อรับอารมณ์ใหม่ แต่เนื่องจากยังมีอารมณ์เก่าค้างอยู่ จึงยังไม่เรียกว่าเป็นวิถีจิต
4. ขณะจิตที่สี่ (ปัญญาทวาราวชชนะ): เป็นจิตดวงแรกของสายนี้ที่ขึ้นสู่วิถีรับรู้ เกิดขึ้นต่อมาเพื่อรับอารมณ์ใหม่ทางทวารที่เกี่ยวข้อง แต่ก็เพียงสักแต่รับเพื่อส่งต่อ จิตดวงนี้จึงเป็นทั้งวิถีจิตแรกของสายนี้และเป็นกิริยาจิต
5. ขณะจิตที่ห้า (ปัญญาวิญญาน): เป็นวิถีจิตดวงที่สองของสายนี้ เกิดขึ้นเพื่อรับรู้อารมณ์ทางทวารต่าง ๆ เช่น จักขุวิญญานรับอารมณ์ทางตา
6. ขณะจิตที่หก (สัมปฏิจฉนะ): เป็นจิตที่เกิดขึ้นเพื่อรับอารมณ์และส่งต่อ
7. ขณะจิตที่เจ็ด (สันตிரณะ): เป็นจิตที่เกิดขึ้นเพื่อพิจารณาไต่สวนอารมณ์ที่รับต่อมา ประมวลอารมณ์และส่งต่อ
8. ขณะจิตที่แปด (โฆฏฐัพพะหรือมนทวาราวชชนะ): เป็นจิตที่เกิดขึ้นเพื่อทำหน้าที่ตัดสินอารมณ์ว่าเป็นกุศล อกุศล หรือกิริยา แล้วส่งต่อ
9. ขณะจิตที่เก้าถึงสิบห้า (ขวนะ): เป็นจิตที่เกิดขึ้นต่อเนื่องกันเจ็ดดวงเพื่อทำหน้าที่เสพรู้อารมณ์ที่ถูกตัดสินแล้วโดยขณะจิตที่แปด จิตทั้งเจ็ดดวงนี้เองเป็นสาเหตุอันนำไปสู่กรรมที่เป็นกุศลและอกุศล
10. ขณะจิตที่สิบหกถึงสิบเจ็ด (ตทาลัมพะนะ): เป็นวิบากจิตที่เกิดขึ้นเพื่อรับเศษของอารมณ์ที่เหลือจากการเสพในข้อ 9. สองขณะก่อนหน่วงอารมณ์นั้นสู่กระแสภวังค์ต่อไป เมื่อตกสู่ภวังค์ วิถีจิตสายนี้ก็ถือว่าเป็นอันสิ้นสุดลง เป็นการสิ้นสุดทั้งวิถีจิตสายนี้และอายุของอารมณ์ด้วย เมื่อเกิดอารมณ์ใหม่ผ่านเข้ามาทางทวาร กระแสจิตสิบเจ็ดขณะทำนองนี้ก็จะเกิดขึ้นอีกครั้งเพื่อตัดภวังค์ขึ้นสู่วิถีใหม่ การรับรู้แต่ละครั้งของมนุษย์จึงเป็นเช่นนี้เรื่อยไป แต่วิถีจิตบางสายอาจมีดวงจิตเกิดขึ้นน้อยกว่า 17 ขณะก็ได้

คำอธิบายวิถีจิตสิบเจ็ดขณะแสดงให้เห็นว่า กรรมเกิดขึ้นในขณะจิตที่เก้าถึงสิบห้า การกล่าวว่าจะเจตนาเป็นกรรมหมายถึงการเกิดขึ้นของกุศลกรรมและอกุศลกรรมในช่วงขวนวิถีจิตนี้เอง เนื่องจากวิถีจิตช่วงขวนะแสดงถึงจิต (อย่างมากที่สุด) เจ็ดดวงที่เกิดขึ้นเพื่อทำหน้าที่เสพ คิด และปรุงแต่งอารมณ์อย่างต่อเนื่อง มโนกรรมจึง

เกิดขึ้นจากการคิดปรุงแต่งอารมณ์แล้วนำไปสู่การกระทำทางอื่น ความเข้าใจตรงนี้บอกเราว่า เจตนาเจตสิกเกิดพร้อมกับจิตทุกดวงก็จริง แต่จะเป็นกรรมได้ก็ต่อเมื่อเกิดร่วมกับจิตบางประเภท และเป็นกรรมเมื่อมันทำงานร่วมกับจิตในช่วงชวนวิถีสองจิตบางประเภทเหล่านั้นด้วย เพื่อชี้ให้เห็นถึงความสัมพันธ์ระหว่างกรรมภายในวิถีสองจิตกับช่วงเวลาของการรับผลกรรม (วิบาก) จึงสามารถกล่าวโดยย่อได้ว่า กรรมปรากฏในชวนวิถีสองจิต เพราะเจตนาเจตสิกแสดงตัวได้ชัดเจนในช่วงชวนวิถีสอง โดยการปรุงแต่งของเจตนากลุ่มจร (อกุศลหรือกุศล) ร่วมกับความตั้งใจของเจตนาเจตสิกในชวนวิถีสองดวงแรก จะก่อให้เกิดกรรมที่ส่งวิบากทันทีในชาตินี้ ส่วนการปรุงแต่งของเจตนากลุ่มจรร่วมกับความตั้งใจของเจตนาเจตสิกในชวนวิถีสองดวงที่สองถึงหก จะก่อให้เกิดกรรมที่ส่งวิบากในชาติถัดไป คือส่งผลเฉพาะในอนาคตเบื้องหน้าเมื่อใดก็ได้ที่เหตุปัจจัยพร้อม และการปรุงแต่งของเจตนากลุ่มจรร่วมกับความตั้งใจของเจตนาเจตสิกในชวนวิถีสองดวงที่เจ็ด จะก่อให้เกิดกรรมที่ส่งวิบากในชาติหน้า คือส่งผลเฉพาะในอนาคตอันไกลและต่อจากชาตินี้

หากอธิบายชวนวิถีสองจิตเข้ากับกรรม 12 ตามนัยของคัมภีร์ *ปฏิสัมภิทามรรค* (ขุ. ปฏิ. เล่ม 31 ข้อ 234-235 หน้า 397-398) และ *วิสุทธิมรรค* (วิสุทธิ. (ไทย) เล่ม 3 หน้า 30-33) กรรมจะถูกจำแนกออกเป็นสามหมวดตามลำดับเวลาที่ส่งผล ตามลำดับความแรงในการส่งผล และตามหน้าที่ในการส่งผล ดังนี้

กรรมจำแนกตามเวลาที่ให้ผล:

1. ทัณฐธัมมเวทนียกรรม – กรรมให้ผลในชาติปัจจุบัน (ชาติที่หนึ่ง)
2. อุปัชชเวทนียกรรม – กรรมให้ผลในชาติหน้า (ชาติที่สอง)
3. อปราปรียเวทนียกรรม – กรรมให้ผลในชาติถัดไปหลังจากชาติหน้า กล่าวได้ว่าส่งผลตั้งแต่ชาติที่สามเป็นต้นไป
4. อโหสิกรรม – กรรมที่ไม่มีโอกาสส่งผล

กรรมจำแนกตามลำดับความแรงในการส่งผล:

1. ครุกรรม – กรรมแรงหรือกรรมหนัก ส่งผลก่อนกรรมอื่น
2. อาสันนกรรม – กรรมที่ทำหรือระลึกได้ในขณะใกล้ตาย
3. อาจิณณกรรม – กรรมที่ทำบ่อย ๆ จนกลายเป็นอุปนิสัยความเคยชิน
4. กุฏัตตากรรม – กรรมที่ทำด้วยเจตนาอ่อน

กรรมจำแนกตามหน้าที่ในการส่งผล:

1. ชนกกรรม – กรรมทำหน้าที่นำไปเกิด
2. อุปถัมภกกรรม – กรรมทำหน้าที่สนับสนุนหรือซ้ำเติมชนกกรรม
3. อุปปีฬกกรรม – กรรมทำหน้าที่ลดทอนกำลังของชนกกรรมและอุปถัมภกกรรม
4. อุปฆาตกรรม – กรรมทำหน้าที่ตัดรอนการให้ผลของชนกกรรมและอุปถัมภกกรรมให้สิ้นไป

จะพบว่ามี การตีความโดยผู้ศึกษาอิทธิธรรมผ่านวิถีจิตช่วงชวนะ (วิถีจิตดวงที่ 9-15) ไว้น่าสนใจ กล่าวคือ พวกท่านเห็นว่าจิตดวงแรกที่เกิดขึ้นเพื่อเริ่มต้นเสพอารมณ์ (ชวนะจิตดวงแรกหรือวิถีจิตดวงที่ 9) ยังไม่ได้เสพอารมณ์จนคุ้นเคยเหมือนชวนะจิตดวงอื่น มันขาดกำลังส่งเสริมจากจิตดวงก่อน ๆ ในวิถีเดียวกันที่เป็นเพียงอเหตุกวิบากจิตหรือไม่ก็เป็นอเหตุกกิริยาจิต ชวนะจิตดวงแรกจึงให้ผลเป็นกุศลหรืออกุศลกรรมมีวิบากเป็นกุศลหรืออกุศล ในภพชาติปัจจุบันได้เท่านั้น ไม่สามารถส่งวิบากต่อไปยังชาติหน้าหรือชาติถัด ๆ ไป หากไม่มีโอกาสให้ผลในปัจจุบันก็จะกลายเป็นอโหสิกรรม ถึงแม้จะขาดกำลังส่งเสริมจากจิตดวงก่อน ๆ ในวิถีเดียวกัน แต่ชวนะจิตดวงแรกก็มีกำลังมากพอที่จะทำให้เกิดมโนกรรมได้ เพราะมีเงื่อนไขสำคัญคือจิตประกอบอยู่ด้วยกุศลมูล 3 หรืออกุศลมูล 3 ทำให้เจตนาเจตสิกแสดงตัวได้เต็มที่ มีอาการจงใจไปในทิศทางบวกหรือลบชัดเจน วิบากจึงเกิดขึ้นจากกรรมในภพชาติปัจจุบัน เป็นปฏิฆฐธัมมเวทนียกรรมคือกรรมที่ส่งผลในชาตินี้ ถ้าไม่มีโอกาสส่งผลก็จะกลายเป็นอโหสิกรรม ในบางกรณีวิบากจากชวนะจิตดวงแรกอาจทำหน้าที่สนับสนุน ซ้ำเติม หรือลดทอนกำลังของชนกกรรม (อุปถัมภกกรรม/อุปปีฬกกรรม) ในชาติปัจจุบันได้ด้วย เช่นกรณีของคนยากจนได้ถวายทานแด่พระปัจเจกพุทธเจ้าด้วยอาหารทั้งหมดที่เขามี ทำให้วิบากจากชวนะจิตดวงแรกสามารถรองรับจิตให้อยู่ในกระแสกุศลทันที และตัดทอนอกุศลวิบากที่มีอยู่ทั้งหมดให้อ่อนกำลังลง

ต่างจากชวนะจิตดวงที่สองถึงหก (วิถีจิตดวงที่ 10-14) ซึ่งมีการเสพอารมณ์จนคุ้นเคยจึงมีกำลังมากขึ้น โดยชวนะจิตดวงที่สองมีกำลังมากกว่าชวนะจิตดวงแรก ชวนะจิตดวงที่สามมีกำลังมากกว่าชวนะจิตดวงที่สอง ชวนะจิตดวงที่สี่มีกำลังมากกว่าชวนะจิตดวงที่สามและมีกำลังมากที่สุด (*ปรมัตถทีปนี* อ่างใน ปรกกายแก้ว งานทวิ, 2550, หน้า 31) เพราะมีกำลังมากจึงให้ผลในอนาคตระยะไกลถัดจากชาติหน้าได้เรื่อย ๆ ตามที่เหตุปัจจัยพร้อมหรือเอื้ออำนวย เป็นอปราปริยเวทนียกรรมคือกรรมที่ส่งผลในชาติที่สามเป็นต้นไป แต่ไม่เป็นอโหสิกรรม วิบากที่เกิดจากชวนะจิตดวงที่สองถึงหกในแต่ละสายวิถีอาจเป็นกรรมนำไปเกิด (ชนกกรรม) ในชาติใดก็ได้ถัดจากชาติหน้า ถ้าไม่ได้นำไปเกิดก็อาจเป็นกรรมสนับสนุน ซ้ำเติม ลดทอน หรือแม้แต่ตัดรอนกำลังของชนกกรรม (อุปถัมภกกรรม/อุปปีฬกกรรม/อุปฆาตกรรม) ก็ได้

ชวนจิตดวงที่เจ็ด (วิถีจิตดวงที่ 15) เป็นจิตดวงสุดท้ายที่เกิดขึ้นในวิถีการรับรู้สายหนึ่ง ๆ ได้เสพคุ่นอารมณ์เดียวอย่างต่อเนื่องมาแล้วถึงหกขณะ จึงมีกำลังมากแต่ก็ไม่ได้มากกว่าชวนจิตดวงที่สี่ นักอภิธรรมอธิบายว่าเพราะอยู่ในลำดับสุดท้ายของขอบเขตกำลังส่ง กำลังเสริมจากชวนจิตดวงก่อนจึงอ่อนกำลังลงแล้ว ถือว่าเป็นชวนะลง แต่เพราะเป็นดวงสุดท้ายก่อนตกภวังค์ ในกรณีใกล้ตายคือเกิดก่อนจุติจิต ทำให้ส่งเชื้อกรรมนำเกิดในชาติหน้าได้ เป็นอุปัชชเวทนิยกรรม ถ้าเชื้อกรรมเป็นกุศลหรืออกุศลอย่างแรงผ่านความจงใจอย่างยั้งยวดกรรมที่ส่งผลชาติหน้า (อุปัชชเวทนิยกรรม) อาจเป็นกรรมหนัก (ครุกรรม) หรือเป็นกรรมนำไปเกิด (ชนกกรรม) ได้อีกด้วย ถ้าไม่มีโอกาสให้ผลในชาติหน้าก็จะกลายเป็นอโหสิกรรม

จิตที่สามารถเกิดในชวนวิถี (หรือเป็นชวนจิต) มีทั้งสิ้น 55 ประเภท ในกรณีของผู้ที่บรรลอรุรทัตผลแล้วมีอยู่ 20 ประเภท ได้แก่ รูปาวจรกิริยาจิต 5, อรูปาวจรกิริยาจิต 4, อรหัตตมัคคจิต 1, อรหัตตผลจิต 1, มหากิริยาจิต 8 และหสิตุปปาทจิต 1 กลุ่มนี้เราจะข้ามไปไม่กล่าวถึงเพราะจิตเหล่านี้พ้นจากการกระทำที่เป็นกรรมแล้ว ที่เหลืออีก 35 ประเภทเป็นของปุถุชนทั่วไปที่ยังไม่หลุดพ้น เป็นของบุคคลที่สำเร็จรูปฌาน เป็นของบุคคลที่สำเร็จจรูปฌาน หรือเป็นของอริยบุคคลที่ยังไม่ใช่พระอรหันต์ ประกอบด้วย

1. อกุศลจิต 12: เจตสิกที่เกิดร่วมกับจิตในกลุ่มนี้คือ อัญญาสมานเจตสิก 10-13 ตัว (อัญญาสมานเจตสิกคือเจตสิกกลาง ๆ ที่เกิดกับจิตทั่วไป มีทั้งสิ้น 13 ตัว ในกลุ่มนี้จะมีเจตสิกพื้นฐาน 7 ตัวที่เกิดกับจิตทุกดวง และเจตนาเจตสิกก็เป็นหนึ่งในนั้น) + อกุศลเจตสิกชุดประจำ 4 ตัว และชุดจรแตกต่างกันไป⁴ (รายละเอียดของจิตเหล่านี้ได้กล่าวถึงอีกครั้งในบทที่ 3)
2. มหากุศลจิต 8 หรือกามาวจรกุศลจิต 8: เจตสิกที่เกิดร่วมกับจิตในกลุ่มนี้ได้แก่ อัญญาสมานเจตสิก 12-13 ตัว + โสภณเจตสิกชุดประจำ 19 ตัว และชุดจรแตกต่างกันไป
3. รูปาวจรกุศลจิต 5: เจตสิกที่เกิดร่วมกับจิตในกลุ่มนี้คือ อัญญาสมานเจตสิก 10-13 ตัว + โสภณเจตสิกชุดประจำ 19 ตัว และชุดจรแตกต่างกันไป

⁴เจตสิกคือสภาวะธรรมที่เกิดพร้อมและทำงานร่วมกับจิต มีทั้งสิ้น 52 ดวง (อาจเรียกว่าแบบหรือตัว) ในบรรดาเหล่านี้จะมีเจตสิกจำนวน 7 ดวงที่เกิดร่วมกับจิตทุกดวง เรียกว่า สัพพจิตตสาธารณเจตสิก (the universal mental factors) งานวิจัยนี้จะเรียกเจตสิกกลุ่มนี้ว่าเป็นเจตสิกชุดพื้นฐานหรือเจตสิกชุดประจำ ส่วนเจตสิกชุดจรในบริบทนี้จะหมายถึงเจตสิกฝ่ายกุศล (wholesome mental factors) หรือเจตสิกฝ่ายอกุศล (unwholesome mental factors) ที่เกิดกับจิตบางดวงในชวนวิถีที่เป็นกรรม ไม่เกิดกับจิตทุกดวง ซึ่งในเจตสิกจรแต่ละกลุ่มก็ยังแยกย่อยออกเป็นกุศลเจตสิกชุดประจำกับชุดจร (ย่อย) หรืออกุศลเจตสิกชุดประจำกับชุดจร (ย่อย) สำหรับปภินณกเจตสิก (particular mental factors) 6 ดวงที่มีสภาพเป็นกลาง แม้ส่วนใหญ่จะเกิดร่วมอยู่กับจิตในชวนวิถีด้วย แต่ก็ไม่ใช่ตัวแปรหลักที่เกี่ยวข้องกับกรรม งานวิจัยนี้จึงขอเรียกปภินณกเจตสิกว่าเจตสิกชุดทั่วไป ไม่ใช่เจตสิกชุดจร ผู้อ่านสามารถดูรายละเอียดของเจตสิกทั้ง 52 ดวงเพิ่มเติมได้ในภาคผนวก ก

4. อรูปาวจรกุศลจิต 4: เจตสิกที่เกิดร่วมกับจิตในกลุ่มนี้คือ อัญญาสมานเจตสิก 10 ตัว + โสภณเจตสิกชุดประจำ 19 ตัว และชุดจรแตกต่างกันไป
5. มัคคจิต 3: เจตสิกที่เกิดร่วมกับจิตในกลุ่มนี้คือ อัญญาสมานเจตสิก 10-13 ตัว + โสภณเจตสิกชุดประจำ 19 ตัว และชุดจรแตกต่างกันไป
6. ผลจิต 3: เจตสิกที่เกิดร่วมกับจิตในกลุ่มนี้คือ อัญญาสมานเจตสิก 10-13 ตัว + โสภณเจตสิกชุดประจำ 19 ตัว และชุดจรแตกต่างกันไป (พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ, 2553, หน้า 51-58 ; *อภิธัมมัตถวินิ* ใน มหามกุฏราชวิทยาลัย (แปล), หน้า 97-108)

ในบรรดาจิตทั้ง 35 ประเภทข้างต้น เราต้องตัดมัคคจิตและผลจิตทั้งหมดออกจากการพิจารณา เพราะมัคคจิตและผลจิตเป็นจิตที่อยู่ในฝ่ายโลกุตระ แม้เป็นกุศลก็จัดเป็นโลกุตระกุศลไม่ใช่โลกียกุศล จะรับเฉพาะนิพพานเป็นอารมณ์ จึงเหลือจิตอยู่ 29 ประเภทที่เกิดในช่วงขวนวิถีและเกี่ยวข้องกับกรรม จิต 29 ประเภทนี้เองที่รู้เสพอารมณ์จนทำให้มนกรรมตั้งต้น การเสพอารมณ์ของจิต 29 ประเภทเหล่านี้ในเวลาขึ้นสู่วิธียุติทำให้เจตนาเจตสิกแสดงตัวตามเจตสิกชุดจรที่ประกอบรวมอย่างเต็มที่ เกิดการจงใจต่ออารมณ์ในลักษณะปรุงแต่งจิตไปด้วยมนกรรมจึงเกิดขึ้นก่อนและส่งผลเป็นกุศลหรืออกุศลกรรมทันที

สรุปเงื่อนไขของการขึ้นเจตนาเป็นกรรมในการตีความตามแนวพระอภิธรรมจึงเป็นดังนี้

1. เจตนาเจตสิกเกิดขึ้นพร้อมจิตทุกดวง เดิมทีนั้นความตั้งใจเป็นเรื่องกลาง ๆ เป็นเจตสิกตัวหนึ่งในกลุ่มเจตสิกพื้นฐานที่ไม่อาจตัดสินค่าทางศีลธรรม เมื่ออาศัยเจตสิกชุดจรกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูลที่เกิดขึ้นร่วมกับจิตดวงนั้น ๆ ด้วย ทำให้เจตนาเจตสิกแสดงตัวชัดเจนและมีทิศทางนำสู่กรรม
2. แม้เจตนาเจตสิกจะเป็นเงื่อนไขจำเป็นของการทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ เป็นกรรม แต่ก็ยังไม่ใชเงื่อนไขที่เพียงพอ มันต้องทำงานร่วมกับเจตสิกฝ่ายกุศลมูล 3 ได้แก่ โลกเจตสิก อโทสเจตสิก ปัญญาเจตสิก หรือทำงานร่วมกับเจตสิกฝ่ายอกุศลมูล 3 ได้แก่ โลภเจตสิก โทสเจตสิก โมหเจตสิก เพื่อให้เจตนาเข้าสู่กุศลกรรมหรืออกุศลกรรมที่มีวิบากต่อไป
3. กรรมปรากฏขึ้นจากเจตนาเจตสิกที่เกิดร่วมกับจิตประเภทที่ไม่ใช่มรรคจิต วิบากจิต และกิริยาจิต กล่าวคือ เจตนาเจตสิกจะเป็นกรรมได้เมื่อเกิดร่วมกับจิตประเภทโลกมูลจิต 8 โทสมูลจิต 2 โมหมูลจิต 2 มหากุศลจิต 8 รูปาวจรกุศลจิต 5 และอรูปาวจรกุศลจิต 4
4. กรรมเกิดขึ้นในขวนวิธียุติ คือเกิดจากการเสพอารมณ์ของจิตดวงที่ 9-15 ซึ่งในกรณีของผู้ที่ยังไม่หลุดพ้น จิตทั้งเจ็ดดวงที่เกิดขึ้นและทำหน้าที่เสพอารมณ์ในแต่ละสายวิถีแห่งการรับรู้อารมณ์ใหม่

จนเกิดเป็นมโนกรรมขึ้นนั้น ก็คือจิต 29 ประเภทอันประกอบด้วยโลภมูลจิต 8 โทสมูลจิต 2 โมหมูลจิต 2 (รวมเรียกว่า อกุศลจิต 12), มหากุศลจิต 8, รูปาวจรกุศลจิต 5 และอรูปรูปาวจรกุศลจิต 4 นั้นเอง

5. เจตสิกกลุ่มต่าง ๆ ทั้งฝ่ายกุศล อกุศล และปภินณกะ ในจิตบางประเภทที่กล่าวแล้วคือเหตุปัจจัยของกรรม และทำให้กรรมเป็นกระทำที่ตัดสิ้นค่าในทางศีลธรรมได้ หากเปรียบเจตนาเจตสิกเป็นแม่ทัพ เจตสิกชุดจรต่าง ๆ ที่เกิดร่วมและปรุงแต่งจิตอยู่ในขณะเดียวกันนั้นด้วยก็เปรียบเหมือนเหล่านายกองที่คอยกางแผนที่ให้กองทัพวิถีจิตเคลื่อนไปตามทิศทางต่าง ๆ

จะเห็นได้ว่า เมื่อนำคำสอนตามแนวพระอภิธรรมมาขยายความประโยคที่ว่า “เจตนาเป็นกรรม” เจตนาจะไม่มี ความหมายเท่ากับกรรมอีกต่อไปแล้ว หากเป็นเพียงเงื่อนไขจำเป็นหนึ่งต่อการผลักดันให้เกิดการกระทำที่เป็นกรรม ยังมีเงื่อนไขจำเป็นอื่นที่นำไปสู่กรรม นั่นคือเจตสิกชุดจรกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูลที่เป็นเหตุปัจจัยของกรรมทำงานร่วมกับจิตและเจตนาเจตสิกในวิถีรับรู้อารมณ์ ภาพชัดเจนของประโยคที่ว่า “เจตนาเป็นกรรม” ในตอนนี้จึงเป็นดังนี้

1. ภาพเดิม: เจตนา = กรรม
2. ภาพใหม่: (จิต 29 ประเภทในชวนวิถี + เจตนาเจตสิกในกลุ่มเจตสิกชุดพื้นฐานและชุดทั่วไป + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศลมูลหรือฝ่ายกุศลมูล) = กรรม

กรรมตามนัยแห่งพระอภิธรรมจึงไม่ใช่เจตนา แต่เป็นการทำงานร่วมกันของจิต เจตนาเจตสิก และเจตสิกชุดประจำหรือชุดพื้นฐาน+ชุดทั่วไป+ชุดจร ในการเสพอารมณ์หนึ่ง ๆ เมื่อมีการรับรู้เกิดขึ้น ยิ่งเราศึกษากรรมและกรรมนิยามละเอียดขึ้นเพียงใด ก็ยิ่งพบว่ากรรมนิยามแตกต่างจากจิตตนิยามในแง่ที่กรรมนิยามแสดงให้เห็นจิตตนิยามในด้านที่เกี่ยวข้องกับการเวียนว่ายตายเกิดเท่านั้น กรรมนิยามไม่มีแง่มุมเชิงภววิทยาเป็นของตัวเอง มันแค่แสดงให้เห็นการทำงานร่วมกันของจิตและเจตสิกบางประเภทที่ทำให้การกระทำทางใจ วาจา และกาย เป็นมโนกรรม วจีกรรม และกายกรรม การกล่าวว่าเจตนาเป็นกรรมจึงมีความหมายเท่ากับเจตนาเป็นปัจจัยพื้นฐาน (หรือเงื่อนไขจำเป็นอันหนึ่ง) ของกรรมท่ามกลางเงื่อนไขจำเป็นอื่นที่ต้องนำมาพิจารณาพร้อมกันด้วยทุกครั้งเมื่อศึกษาเรื่องกรรมและวิบากในทางพระพุทธศาสนา

กรรมนิยามต่างจากจิตตนิยามตรงที่จิตตนิยามแสดงถึงการทำงานของจิตร่วมกับเจตสิกทุกประเภทและทุกระดับ แต่กรรมนิยามแสดงถึงการทำงานของจิตร่วมกับเจตสิกบางประเภทที่เกี่ยวข้องกับโลกียวิถีเท่านั้น จิตต

นิยามจึงเป็นกำหนดทางธรรม (หรือนิยาม) ที่มีความหมายกว้างขวางและครอบคลุมกว่าธรรมเนียม เพราะแสดงให้เห็นการทำงานของจิตและเจตสิกที่นำไปสู่การกระทำทั้งที่เป็นกรรมและไม่เป็นกรรม อีกทั้งแสดงให้เห็นผลลัพธ์ของการกระทำทั้งที่เป็นผลลัพธ์เฉพาะ (วิบาก) และผลลัพธ์ทั่วไป (ผล) ได้ด้วย จากความเข้าใจตามนี้ ธรรมเนียมได้รับการจัดให้เป็นกฎธรรมชาติโดยนัยที่มันไม่ขึ้นกับสิ่งแวดล้อมหรือการตัดสินใจทางสังคมใด ๆ ทั้งสิ้นเท่านั้น แต่จิตตนิยามเป็นกฎธรรมชาติโดยนัยที่มันไม่ขึ้นกับสิ่งแวดล้อม ไม่ขึ้นกับการตัดสินใจของผู้ใด และเป็นเรื่องของสิ่งพื้นฐานที่มีอยู่เองตามธรรมชาติด้วย จิตตนิยามจึงมีแง่มุมเชิงภววิทยาในขณะที่ธรรมเนียมไม่มี

แม้จะเป็นข้อหนึ่งในนิยาม 5 เหมือนกัน แต่ธรรมเนียมแสดงให้เห็นสิ่งพื้นฐานหรือสิ่งที่มีอยู่จริงในระดับปรมาตม์ชุดเดียวกับจิตตนิยาม ธรรมเนียมไม่ได้แสดงให้เห็นสิ่งพื้นฐานอื่นซึ่งต่างจากที่มีอยู่แล้วในจิตตนิยาม กลับอาศัยสิ่งพื้นฐานในจิตตนิยามนำมาอธิบายซ้ำในขอบเขตเฉพาะเพื่ออธิบายเรื่องของ “กิเลส-กรรม-วิบาก” ที่ส่งผลเป็นการเกิดและดับตามวงจรปฏิวัตรูปนาม ด้วยเหตุนี้เราจึงกล่าวได้ว่า ธรรมเนียมมีค่าความจริงก็ต่อเมื่อมองผ่านสิ่งพื้นฐานชุดเดียวกับที่ระบุไว้ในจิตตนิยาม ธรรมเนียมอาจถูกมองเป็นส่วนหนึ่งของจิตตนิยามก็ได้ เป็นบัญญัติให้เห็นจิตตนิยามในแง่มุมของโลกก็ได้ หรือเป็นภาคแสดงออกของจิตตนิยามในการอธิบายธรรมเนียม (ความเป็นเหตุเป็นผล) ตามโลกียวิถี เมื่อธรรมเนียมไม่มีแง่มุมภววิทยาเป็นของตัวเอง กรรมจึงไม่อาจเป็นสิ่งพื้นฐานในทางภววิทยาด้วย แม้จะมองกรรมให้มีค่าความจริงเท่ากับเจตนา แต่กรรมก็เป็นเพียงบัญญัติที่แสดงให้เห็นการทำงานร่วมกันของจิตและเจตนาเจตสิกอย่างมีเงื่อนไขเท่านั้น

(สอง) แนวคิดว่าด้วย “ภววิทยา”

ภววิทยา (ontology) เป็นปรัชญาสาขาหนึ่งที่สนใจประเด็นปัญหาเรื่องการมีอยู่เป็นอยู่ของความเป็นจริง (reality) โดยศึกษาธรรมชาติของสิ่งที่มีอยู่จริงในเชิงสากล เช่น ตัวเลข พระเจ้า ไม่ใช่ในฐานะเป็นสิ่งที่นั่นสิ่งนี้ โดยเฉพาะ เช่น ก้อนหิน ต้นไม้ (ราชบัณฑิตยสถาน, 2540, หน้า 74-75) ภววิทยามีความเชื่อมโยงใกล้ชิดกับอภิปรัชญาซึ่งศึกษาสิ่งที่เป็นอย่างจริง (หรือเชื่อว่ามีอยู่จริง) ในฐานะเป็นสิ่งนามธรรมหรือเป็นสิ่งในตัวเอง ได้แก่ พระเจ้า โลก วิญญาณ แก่นสาร เป็นต้น สิ่งที่มีอยู่จริงในเชิงสากลนั้นอาจเรียกว่าสิ่งพื้นฐาน ขอบเขตการศึกษาของภววิทยาโดยภาพกว้างจึงเกี่ยวข้องกับปัญหาต่อไปนี้

1. สิ่งพื้นฐานคืออะไร (what there is) สิ่งใดดำรงอยู่ (what exists) สิ่งใดมีอยู่จริง (what is real) สิ่งใดเป็นสิ่งพื้นฐานที่สุดที่มีอยู่ (what is fundamental)

2. อะไรคือข้อผูกมัดทางการมีอยู่ (ontological commitment) ที่เชื่อมโยงบุคคลหนึ่งเข้ากับสิ่งมีอยู่จริงนั้น
3. ลักษณะทั่วไปหรือธรรมชาติของสิ่งพื้นฐานนั้นคืออะไร สิ่งนั้นสัมพันธ์กับสิ่งอื่นอย่างไร ความเป็นจริงมีองค์ประกอบหรือไม่และอย่างไร
4. ปัญหามูลฐานของภววิทยาคืออะไร ขอบเขตหน้าที่ซึ่งภววิทยาพึงวางเป้าหมายให้บรรลุคืออะไร เราควรตั้งคำถามในทางภววิทยาอย่างไร คำถามเชิงภววิทยาควรถูกเข้าใจอย่างไร ตลอดจนภววิทยาใช้วิธีการใดในการตอบประเด็นปัญหาเรื่องการมีอยู่ ข้อนี้หมายถึงการศึกษาภววิทยาในเชิงวิเคราะห์โครงสร้างและคำถามทางภววิทยาเอง (meta-ontology) (Hofweber, 2017)

จากคำอธิบายข้างต้นทำให้ดูเหมือนภววิทยา (ontology) เป็นส่วนหนึ่งของอภิปรัชญา (metaphysics) และการตั้งคำถามทางภววิทยาก็สะท้อนให้เห็นถึงปัญหาทางอภิปรัชญาด้วย แต่ก็ยังมีความเห็นต่างในหมู่นักวิชาการปรัชญาหลายคนที่มีมองว่า แม้ภววิทยาจะมีขอบเขตการศึกษาคาบเกี่ยวอยู่กับเนื้อหาของอภิปรัชญา แต่ภววิทยาก็มีจุดยืนทางวิธีการที่แตกต่างจากอภิปรัชญา อีกทั้งอาจไม่ได้เป็นส่วนหนึ่งของอภิปรัชญาด้วยดังที่เราจะได้วิเคราะห์ผ่านแนวคิดจิต เจตนา และกรรมต่อไป

อภิปรัชญาและภววิทยาว่าด้วย “กรรม” “จิต” และ “เจตนา”

หากความหมายของ “กรรม” ในระดับปรมาณูแสดงถึงการมีอยู่ของจิตและเจตนาเจตสิก หรือกรรมในเชิงภววิทยาเป็นเรื่องของจิตกับเจตสิกที่มีอยู่จริงและเป็นสิ่งพื้นฐานในทางพระพุทธศาสนา ส่วนกรรมไม่ทรงอยู่ได้ด้วยตัวเองจึงไม่มีความหมายในเชิงภววิทยา แต่มันบ่งชี้ถึงการทำงานของจิตกับเจตสิกที่ยังเกิดร่วมกันอยู่ในกระแสวิถีสากล หากยอมรับสมมติฐานที่เราวางไว้แล้วนี้ คำถามและข้อถกเถียงทางปรัชญาที่อาจเกิดขึ้นต่อมาก็คือ จิตและเจตนามีอยู่อย่างไร สองอย่างนี้เป็นเรื่องของภววิทยาอย่างไร สิ่งพื้นฐานเหล่านี้แตกต่างจากสิ่งที่มีอยู่จริงในเชิงสากลแบบอภิปรัชญาหรือไม่และอย่างไร คำถามเหล่านี้มีความสำคัญ เพราะสิ่งที่ถือว่ามีอยู่จริงในทางอภิปรัชญานั้นมักเป็นสิ่งพื้นฐานที่รับรู้ทางประสาทสัมผัสไม่ได้ เช่น พระเจ้า ดวงวิญญาณ โลกของแบบ ฯลฯ เมื่อรับรู้ผ่านประสาทสัมผัสทั่วไปไม่ได้ มองไม่เห็น จับต้องไม่ได้ เข้าใจผ่านประสบการณ์ของคนอื่นก็ไม่ได้ อีกทั้งอยู่พ้นจากภาษาและความคิด ทำให้เนื้อหาของอภิปรัชญามักถูกโจมตีโดยนักปรัชญาบางกลุ่ม เช่น ปฏิฐานนิยม (logical positivism) ว่าไร้ความหมาย (meaningless) ไม่มีค่าความจริงเพราะยืนยันหรือพิสูจน์ข้อความเกี่ยวกับสิ่งพื้นฐานนั้นให้เป็นจริงหรือเท็จไม่ได้

หากจิตและเจตนาเป็นสิ่งที่มียู่ในเชิงภววิทยา ในขณะที่เนื้อหาของภววิทยาก็เป็นเรื่องเดียวกับอภิปรัชญา การมียู่ของจิตและเจตนาย่อมถูกโต้แย้งได้ง่ายว่าไม่มีความหมาย ไม่มีค่าความจริงในทางปรัชญา หรือพิสูจน์ยืนยันไม่ได้ ด้วยเหตุนี้จึงไม่เป็นที่แปลกใจว่า เหตุใดผู้คนจำนวนมากไม่น้อยจึงคิดว่าจิตเป็นเรื่องของศาสนา หรือเป็นสิ่งลึกลับซึ่งเกี่ยวข้องกับประสบการณ์ส่วนบุคคล ใช้เหตุผลตรวจสอบไม่ได้ ทั้งเรื่องของจิตและกรรมต่างก็อยู่เหนือเหตุผล คิดไม่ได้ เป็นอจินไตย ไม่ใช่ความเป็นจริงที่ยอมรับร่วมกันได้ในทางสังคม เป็นเรื่องน่าสนใจว่า นักปรัชญาพุทธตลอดจนชาวพุทธจะตอบข้อโต้แย้งนี้อย่างไร

ข้อโต้แย้งข้างต้นอาจมีน้ำหนักอ่อนลง ถ้าเราสามารถแยกความแตกต่างระหว่างอภิปรัชญา กับภววิทยา และไม่ทำให้เนื้อหาของภววิทยากลายเป็นแค่ส่วนหนึ่งของอภิปรัชญา โดยภาพกว้างภววิทยาก็มีหลากหลายความหมาย และหลายความเข้าใจเช่นเดียวกับอภิปรัชญา ในบางแห่งคำนิยามภววิทยาแทบไม่ต่างจากคำนิยามอภิปรัชญา คำว่า “ภววิทยา” ในภาษาละติน แปลว่าศาสตร์แห่งการมีอยู่ (the science of being) ซึ่งอภิปรัชญาก็ศึกษาสิ่งที่มีอยู่ในความหมายพื้นฐานที่สุดเช่นกัน ทำให้นักปรัชญาหลายคนโดยเฉพาะจากสายปรากฏการณ์วิทยา (phenomenology) ผู้ต้องการศึกษาการมีอยู่ การดำรงอยู่ หรือประสบการณ์ของมนุษย์ ตัดสินใจแยกความแตกต่างระหว่างภววิทยาเชิงรูปแบบ (formal ontology) ซึ่งศึกษาความเป็นจริงเหนือธรรมชาติหรือความเป็นจริงอูตรภาพ (transcendental realities) ออกจากภววิทยาแบบที่ศึกษาความเป็นจริงของสิ่งธรรมชาติรอบตัวมนุษย์ รวมทั้งการมีอยู่ของมนุษย์ (regional ontology) ขอบเขตของภววิทยาแบบหลังนั้นรวมถึงการศึกษาวัฒนธรรม ความสำนึก และมโนทัศน์พื้นฐานที่เกี่ยวข้องกับชีวิต ภววิทยาแบบหลังไม่เพียงมีขอบเขตและวิธีการศึกษาที่แตกต่างจากภววิทยาแบบแรก หากยังวิพากษ์วิจารณ์ภววิทยาแบบแรกอีกด้วย

แม้ดูเหมือนภววิทยาจะศึกษาเนื้อหาเกี่ยวกับสิ่งพื้นฐานเหมือนกับอภิปรัชญา แต่ก็มีนักคิดตลอดจนนักวิชาการพยายามหาจุดเน้นที่เป็นอัตลักษณ์เฉพาะของปรัชญาทั้งสองสาขา ภววิทยาตั้งคำถามเกี่ยวกับรายการของสิ่งที่มีอยู่อย่างเป็นสากลในจักรวาล (what *there are*/ what entities exist) ส่วนอภิปรัชญาตั้งคำถามเกี่ยวกับธรรมชาติพื้นฐานของสิ่งที่อยู่ในรายการนั้น (what *they are*) จุดเด่นของภววิทยาคือยืนยันการมีอยู่ของสิ่งพื้นฐาน เช่น สี ความดี ความงาม กฎคณิตศาสตร์ ซึ่งการยืนยันดังกล่าวก็มักเกิดขึ้นผ่านการบรรยายสิ่งนั้นในทางอภิปรัชญาว่ามันคืออะไรและมีอยู่อย่างไร เป็นลักษณะของพระเจ้า เป็นคลื่นความถี่สากล หรือเป็นโลกของแบบ เป็นต้น กล่าวโดยย่อก็คือ ภววิทยากำหนดว่าอะไรคือสิ่งพื้นฐาน ส่วนอภิปรัชญาพรรณนาโครงสร้างและเนื้อหาของสิ่งพื้นฐานเหล่านั้น

หากยอมรับคำอธิบายข้างต้น ภาววิทยาก็จะไม่ใช้ส่วนหนึ่งของอภิปรัชญา หากเป็นสาขาหนึ่งของปรัชญา ที่มาก่อนอภิปรัชญาด้วยซ้ำ (Varzi, 2011) เพราะก่อนที่เราจะพยายามอธิบายว่าพระเจ้าคืออะไร เราต้องยอมรับ โดยนัยก่อนว่ามีอะไรบางอย่างที่เรียกว่าพระเจ้า นักอภิปรัชญาสองคนอาจโต้เถียงกันเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องพระเจ้า แต่เห็นชอบโดยหลักการในการมีอยู่ของอะไรบางอย่างที่ให้ชื่อเรียกอย่างนั้น ในทางกลับกัน นักอภิปรัชญาสองคน อาจเห็นชอบร่วมกันในหลักการว่ามีสิ่งบางอย่างเช่นกฎคณิตศาสตร์ แต่อธิบายลักษณะพื้นฐานของกฎคณิตศาสตร์ นั้นออกมาผ่านแนวคิดต่างชุดกัน ความแตกต่างในคำอธิบายทางอภิปรัชญาแสดงถึงความก้าวหน้าในทางความคิด หรือทฤษฎี ซึ่งความแตกต่างนี้ไม่จำเป็นต้องเป็นการปฏิเสธการมีอยู่ของสิ่งพื้นฐาน ภาววิทยาจึงไม่ใช่เรื่องที่จะต้อง ถูกปฏิเสธ แม้เราจะเห็นต่างหรือแม้แต่ตรงข้ามกันในลักษณะทางธรรมชาติของสิ่งพื้นฐานหนึ่ง ๆ จนนำไปสู่การ เกิดขึ้นของทฤษฎีอภิปรัชญาต่าง ๆ นานา แต่สิ่งพื้นฐานก็ถูกปิดหมุดกำหนดไว้แล้วเพื่อเป็นฐานใช้อธิบายสิ่งนั้นใน แง่บวกหรือลบก็ตาม

ยิ่งกว่านั้น ภาววิทยาไม่ต้องประสบปัญหาการไร้ความหมายในทางอภิปรัชญา นักปรัชญาสายปฏิฐานนิยม อาจโต้แย้งว่าการมีอยู่ของจิตและเจตนาเจตสิกไม่มีค่าความจริงในทางปรัชญา เพราะมันยืนยันผ่านภาษาและ พิสูจน์ให้รู้ทางประสาทสัมผัสไม่ได้ แต่การโต้แย้งนั้นมุ่งตรงไปที่ลักษณะหรือธรรมชาติของจิต ไม่ใช่การปฏิเสธว่า ไม่มีจิต เพราะถ้านักปฏิฐานนิยมปฏิเสธว่าไม่มีสิ่งที่เรียกว่าจิตตั้งแต่แรก เขาย่อมไม่สามารถกล่าวอะไรเกี่ยวกับจิต ได้เลย ข้อโต้แย้งเรื่องการไร้ความหมายของสิ่งที่มีอยู่จริงในระดับสากลจึงเป็นปัญหาของอภิปรัชญา แต่ไม่ใช่ ปัญหาของภาววิทยา เพราะคนจะโต้แย้งว่าจิตไร้ความหมายหรือไม่มีค่าความจริงได้ก็ต่อเมื่อเขาารู้ตัวว่ากำลังพูดถึง เรื่องอะไรอยู่ เขาจำเป็นต้องยอมรับในหลักการว่าจิตมีอยู่ในแบบใดแบบหนึ่ง เช่นมีอยู่อย่างจริงหรือมีอยู่อย่างไม่ จริง ในแง่นี้ภาววิทยาจึงเป็นบทตั้งมูลฐาน (priority thesis) ให้แก่การโต้แย้งทางอภิปรัชญา สิ่งที่ทำให้คนเรา สามารถถกเหตุผลทางปรัชญากันได้นั้น สารระไม่ได้อยู่ที่ข้อโต้แย้งในเรื่องธรรมชาติของสิ่งพื้นฐาน แต่คือการ กำหนดสิ่งพื้นฐานเป็นหลักหมุดที่ทำให้การถกเถียงเหตุผลทางปรัชญาเกิดขึ้นได้ หลักมูลฐานนี้คือการยอมรับ ร่วมกันถึงการมีอยู่ของบางสิ่งก่อนที่จะให้ค่าความจริง (หรือเท็จ) แก่สิ่งนั้น ภาววิทยาในฐานะเป็นบทฐานจึงไม่ใช่ ประพจน์ (proposition) ที่ยืนยันข้อมูล มันมีความคลุมเครือและมีสถานะเป็นกลาง หน้าที่ของอภิปรัชญาคือ สานต่อและเอาชนะสถานะที่เป็นกลาง (neutral) ปราศจากการให้ข้อมูล (uninformative) และกำหนดแน่นอน ไม่ได้ (indeterminate) ของภาววิทยา โดยทำให้สิ่งพื้นฐานมีค่าความจริงและกำหนดกรอบการรู้สิ่งนั้นให้ชัดเจน ขึ้น (Varzi, 2011)

นอกจากนี้ ภาววิทยายังอาจถูกมองในเชิงเป็นทฤษฎีหรือเป็นมิติแห่งการโต้สวนก็ได้ เมื่อมองในเชิงทฤษฎี การยืนยันทางภาววิทยาดูเหมือนจะแยกไม่ขาดจากคำอธิบายทางอภิปรัชญา เพราะไม่มีสิ่งใดถือว่ามีอยู่ได้โดยไม่

แสดงลักษณะพื้นฐานทางธรรมชาติของมันเอง (no entity without identity – Quine อ้างใน Varzi, 2011) สิ่งพื้นฐานที่มีอยู่ได้เองจำต้องอาศัยคำอธิบายทางอภิปรัชญาว่ามันคืออะไรและมีอยู่อย่างไร หากต้องการยืนยันว่าจิตและเจตนาเจตสิกมีอยู่จริง ก็จะต้องอธิบายต่อว่ามันมีอยู่อย่างไรและรู้ได้อย่างไร ทฤษฎีที่ใช้ข้ออธิบายจิตจึงปรากฏขึ้นมากมาย แต่ทั้งหมดเป็นเรื่องของอภิปรัชญาที่ยอมรับล่วงหน้าว่าจิตและเจตนามีอยู่ในเชิงภววิทยา

แต่เมื่อมองในเชิงเป็นมิติแห่งการไต่สวนหรือสอบถาม (a sphere of inquiry) ภววิทยาสามารถถูกมองแยกจากอภิปรัชญาได้ เพราะเราไม่ได้กำลังสนใจทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับความรู้ แต่สนใจสิ่งซึ่งเรากำลังผูกพันหรือจดจ่ออยู่ ในกรณีนี้คือจิตและเจตนา เรากำลังผูกพันตัวเองอยู่กับสิ่งที่เราเชื่อว่ามีอยู่จริงและมีอยู่เองก่อนที่จะนิยามว่ามันคืออะไร ในทางปรากฏการณ์วิทยา การจดจ่อนี้แสดงถึงกระบวนการทำงานของความสำนึกรู้ (consciousness) โดยความสำนึกรู้ของเราได้พุ่งตรงไปยังวัตถุที่สนใจ (ซึ่งในกรณีนี้ได้แก่จิตและเจตนาของตัวเอง) ด้วยแรงกระตุ้นและวิธีการบางอย่างที่มาก่อนการนิยามสิ่งนั้นออกมาเป็นชื่อเรียกในภาษาต่าง ๆ แน่แน่นอนว่าการทำให้ชัดเจนผ่านภาษาและความคิดว่า “สิ่งนั้นคืออะไร” เป็นเรื่องของอภิปรัชญา แต่การจดจ่อของความสำนึกรู้ต่อวัตถุบางอย่างซึ่งอาจมีอยู่จริงหรือไม่ก็ได้ เป็นธรรมชาติพื้นฐานของมนุษย์ที่กำลังสำนึกรู้ (Sokolowski, 2000, pp. 8-9) รวมทั้งเป็นเงื่อนไขจำเป็นก่อนการนิยามใด ๆ จะเกิดขึ้นได้ มันแสดงให้เห็นถึงการมีอยู่จริงของอะไรบางอย่างในเวลานั้น ๆ อย่างน้อยที่สุดคือความสำนึกรู้ของเราเอง และความสำนึกรู้นี้ก็มีความจงใจ (ซึ่งฟังคล้ายเจตนา) เป็นพื้นฐานธรรมชาติ

ภววิทยาที่เกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์จึงสัมพันธ์กับการสำนึกรู้ ส่วนอภิปรัชญาสัมพันธ์กับทฤษฎีความรู้ ภววิทยาเป็นเรื่องของฐานที่ตั้งแห่งประสบการณ์ที่มีอยู่ก่อนการให้ความหมาย ส่วนอภิปรัชญาก็เป็นเรื่องของความหมายที่มักประสบปัญหาต่าง ๆ ในเชิงทฤษฎีจนถูกวิพากษ์วิจารณ์เสมอ ภววิทยาในมุมมองที่เป็นมิติ (หรือพรหมแดน) แห่งการไต่สวนนั้นแสวงหาสิ่งในหมวดหมู่ของการมีอยู่อย่างพื้นฐานที่สุด (the most fundamental categories of being) ตลอดจนแสวงหาระบบความจริงในระดับกว้างที่สุด (the widest true system – Feibleman, 1949, p. 46) ภววิทยาในมิติที่สองอยู่พ้นจากข้อกล่าวหาในทางอภิปรัชญา เพราะมันมุ่งแสวงหาการมีอยู่ของสิ่งพื้นฐาน แต่ไม่เน้นการให้ค่าความจริงหรือเท็จในคุณสมบัติของสิ่งพื้นฐานนั้น

การยอมรับว่าจิตและเจตนามีอยู่ในเชิงภววิทยา ไม่ใช่การพยายามอธิบายว่าทั้งคู่คืออะไรและมีอยู่อย่างไร ในทางอภิปรัชญา แม้จะหลีกเลี่ยงการนิยามจิตในเชิงทฤษฎีได้ยาก แต่การยืนยันเฉพาะความมีอยู่จริงของจิตและเจตนาในฐานะเป็นบทตั้งต้นที่มาก่อนการกำหนดนิยาม หรือเป็นฐานที่ตั้งของประสบการณ์ ก็อาจช่วยให้เรื่องของจิตและเจตนาพ้นจากข้อโต้แย้งต่าง ๆ ในทางอภิปรัชญา เพราะตอนนี้เราได้แสดงให้เห็นความต่างระหว่างภว

วิทยากับอภิปรัชญาแล้ว ทำให้ความเห็นว่าภววิทยามีความหมายเดียวกับอภิปรัชญามีน้ำหนักอ่อนลง ภววิทยา มีเนื้อหาพร้อมทั้งอภิปรัชญาที่จริง แต่มันก็เป็นสาขาวิชาด้านปรัชญาที่แตกต่างจากอภิปรัชญา ข้อวิพากษ์ อภิปรัชญาเช่นศึกษาสิ่งที่มีลักษณะเลื่อนลอย จับต้องไม่ได้ เป็นที่สุดในตัวเอง กำหนดหรือแสดงออกมาไม่ได้ ไม่ใช่ เรื่องที่สามารถรับรู้เชิงประจักษ์ ชัดกับสามัญสำนึก เข้าใจยาก ไร้ความหมาย และไม่มีคามจำเป็นต่อชีวิต เหล่านี้ ไม่ได้กระทบต่อการยอมรับ (หรือปฏิเสธ) ความมีอยู่ของจิตและเจตนาในระดับภววิทยาเลย

ปัญหาใหญ่ที่อภิปรัชญามักประสบคือข้อโจมตีว่าเนื้อหาของสิ่งพื้นฐานไม่มีค่าความจริง ไร้ความหมาย และพิสูจน์ในเชิงวิทยาศาสตร์ไม่ได้ ในกรณีของจิตและเจตนาแล้วได้ว่าเมื่อผู้มองใส่อคติทางศาสนาลงไป จิตและเจตนาที่อาจดูเหมือนเป็นบางสิ่งที่อยู่เหนือโลกพ้นจากความคิดและภาษา เป็นอจินไตยในแบบที่สนับสนุนการมีอยู่ของจิตและเจตนาเป็นสิ่งสูงสุด คิดไปไม่ถึงเช่นเดียวกับพรหมันในศาสนาฮินดูหรือดวงชีพบริสุทธิ์ (ชีวะ) ในศาสนา เซน มุมมองแบบนี้ทำให้จิตและเจตนากลายเป็นเรื่องที่พิสูจน์ตรวจสอบไม่ได้ อีกทั้งทำให้ภววิทยาถูกเข้าใจผิดว่า เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเทววิทยาเหมือนในอดีต (Feibleman, 1949, p. 43) หากเชื่อและอธิบายจิตตามนี้ มุมมองเชิงภววิทยาของจิตก็จะประสบปัญหาในทางอภิปรัชญาและเทววิทยาด้วยเสมอ

การเชื่อว่าจิตและเจตนาเป็นสิ่งเหนือโลกในทำนองเดียวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในทางศาสนาทั้งหลาย เป็นการ ตอกย้ำให้เห็นภาพปัญหาที่อภิปรัชญาประสบ เพราะเราอาจกำลังพยายามสร้างคำอธิบายจิตและเจตนาเจตสิก ในทางอภิปรัชญามากกว่าแค่ยืนยันว่ามันมีอยู่ในทางภววิทยา จิตมีอยู่ในทางภววิทยาได้โดยอาจมีหรือไม่มี คุณสมบัติตามที่เรารู้ การอธิบายจิตให้เป็นอจินไตยในความหมายของบางสิ่งที่อยู่เหนือโลกจึงสร้างปัญหาทาง อภิปรัชญาให้แก่การมีอยู่ของจิต เพราะเป็นการพรรณนาคุณสมบัติของจิตซึ่งพิสูจน์ไม่ได้ มิใช่เป็นการระบุความมี อยู่ของจิตในเชิงภววิทยาซึ่งปฏิเสธไม่ได้ ซึ่งผู้ที่โต้แย้งหรือวิพากษ์วิจารณ์เรื่องจิตในทางพุทธอาจเพียงต้องการตอบ ได้จิตนิยมสุดโต่งในทางศาสนา หรือไม่ก็อาจไม่เห็นด้วยกับคำอธิบายจิตในทางอภิปรัชญา แต่แท้จริงแล้วพวกเขา อาจไม่ได้กำลังโต้แย้งการมีอยู่ของจิตและเจตนาในเชิงภววิทยาเลย

ตามทัศนะของนักคิดจำนวนไม่น้อย การยืนยันบางสิ่งว่ามีอยู่ถือเป็นรากฐานสำคัญของการตั้งทฤษฎี ภว วิทยามีความจำเป็นต่อศาสตร์ต่าง ๆ รวมทั้งวิทยาศาสตร์ที่สนับสนุนหลักฐานเชิงประจักษ์ เพราะมันค้ำจุนความ เชื่อนามธรรมที่จะถูกนำไปต่อยอดใช้ในเชิงรูปธรรม หากไม่มีภววิทยาเป็นบาทฐาน เช่นไม่มีความมีอยู่ ไม่มี ความสัมพันธ์ ไม่มีกฎความสอดคล้องต่อเนื่อง ไม่มีธรรมชาติ ไม่มีแรงดึงดูด หรือไม่มีหลักการคำนวณ ทฤษฎี ทางวิทยาศาสตร์ (รวมทั้งศาสตร์อื่น ๆ) ก็พัฒนาขึ้นไม่ได้ สิ่งพื้นฐาน หลักการ กฎ หรือแรง เป็นเรื่องของภววิทยา ที่ไม่สามารถประจักษ์โดยตรงได้ก็จริง แต่การทำลายภววิทยาด้วยการเสนอว่าเนื้อหาของมันไร้สาระไม่มี

ความหมาย นั้นไม่เพียงแสดงให้เห็นว่าผู้โต้แย้งกำลังสับสนระหว่างจุดยืนทางภววิทยากับจุดยืนทางอภิปรัชญา หากยังขัดต่อสามัญสำนึกของผู้โต้แย้งนั่นเอง เพราะการโต้แย้งเป็นไปได้เพราะมีความเชื่อมโยงกับความสำนึกรู้ และความเชื่อบางอย่างที่เราแต่ละคนได้รับมาจากวัฒนธรรม สังคม หรือประสบการณ์ส่วนตัวแล้ว ซึ่งรากฐานของความเชื่อนั้น ๆ บ่งถึงภววิทยาและความสำคัญของมัน การปฏิเสธภววิทยาจึงอาจเป็นการทำลายฐานที่มั่นทางความเชื่อของตัวเอง

จากเหตุผลดังกล่าวมานี้ทำให้เราสรุปได้ว่า สำหรับนักคิดบางคนหรือปรัชญาบางสำนักภววิทยาถูกให้ความหมายในแบบเดียวกับอภิปรัชญาหรือถูกนำไปเกี่ยวโยงเข้ากับทเววิทยา ซึ่งนั่นทำให้คำอธิบายจิตและเจตนาในทางพระพุทธศาสนาปรากฏแง่มุมเชิงลบคือลึกลับเป็นอนิจนัตย ต้องประสบกับข้อวิพากษ์ทางอภิปรัชญาอยู่เนือง ๆ อีกทั้งถูกมองเป็นเรื่องของศาสนาที่ใช้เหตุผลอธิบายไม่ได้ ต้องใช้ความเชื่อหรือศรัทธานำทาง แต่หากตีความภววิทยาให้แตกต่างจากอภิปรัชญาได้อย่างที่อธิบายไว้แล้วในช่วงต้น จิตและเจตนาเจตสิกก็จะมีอยู่ได้ในทางปรัชญาโดยไม่จำเป็นต้องเป็นเรื่องทางศาสนา กล่าวคือ เราสามารถใช้เหตุผลปัทมศึกษาจิตและเจตสิกในแง่บวกหรือลบ สิ่งพื้นฐานเหล่านี้ไม่ได้เป็นของลึกลับในทำนองเดียวกับภูตผีวิญญานในทางไสยศาสตร์แต่ประการใด หากแต่เป็นเรื่องของความสำนึกของตัวเองในระดับลึกที่สุด

กล่าวโดยสรุป บทนี้ได้ทำการศึกษาแนวคิดหลัก ๆ สองเรื่องคือกรรมและภววิทยา ผลการศึกษาทำให้เราสามารถสร้างข้อสรุปตามสมมติฐานที่ตั้งไว้ กรรมไม่มีคุณค่าทางภววิทยาในตัวเอง กรรมนิยามก็ไม่มีแง่มุมเชิงภววิทยาในตัวเอง อาศัยจิตตนิยามที่อธิบายการทำงานร่วมกันของสิ่งพื้นฐานสองอย่างคือจิตและเจตสิกมาเป็นฐานให้แก่การเป็นกฎธรรมชาติเฉพาะของกรรมนิยาม ถ้าความเป็นจริงปรมาตถิในพระพุทธศาสนาสื่อถึงสิ่งพื้นฐานที่มีอยู่ได้เองจริง ๆ กรรมในระดับปรมาตถิก็จะแสดงถึงการมีอยู่ของจิตและเจตสิกกลุ่มต่าง ๆ โดยเฉพาะเจตนาเจตสิกจิตและเจตสิกมีอยู่ในทางภววิทยาเพื่อเป็นมูลบทให้แก่การบรรยาย ยืนยัน สงสัย หรือแม้แต่ปฏิเสธการมีอยู่ของมันในทางอภิปรัชญา

บทที่ 3

ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงภววิทยา

แม้จะได้ข้อสรุปตามสมมติฐานจากบทก่อนว่า กรรมในเชิงภววิทยาแสดงถึงสิ่งพื้นฐานคือจิตและเจตนา เจตสิก แต่ข้อถกเถียงทางปรัชญาก็อาจยังเกิดขึ้นได้ในอีกหลายประเด็น ที่สำคัญ ๆ มักเกี่ยวข้องกับ การตั้งเจตนา กล่าวคือหากเจตนาเจตสิกเกิดร่วมกับจิตทุกดวง หมายความว่าในทุก ๆ ขณะที่เกิดการรับรู้ทางจิตเรากำลังเจตนา อยู่แม้ว่าจะไม่รู้ตัวใช่หรือไม่ ต่อมาเป็นปัญหาว่าด้วยกรรมและอจินไตย กระบวนการแห่งกรรมซึ่งครอบคลุมถึงการรับผลกรรมด้วยนั้นเป็นเรื่องที่คิดไม่ได้ (หรือเป็นอจินไตย) ใช่หรือไม่ และถ้าตีความเป็นอจินไตยได้มันจะเป็น อจินไตยแบบใด ต่อมาเป็นปัญหาว่าด้วยการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดของกรรมที่นำไปสู่การยอมรับปฐมกรรมในบาง สำนักร เราจะตรวจสอบว่าข้อถกเถียงเกี่ยวกับกรรมแก่นำไปสู่ปฐมกรรมได้อย่างไร ต่อเนื่องตามมาคือหลักคำสอน เรื่องกรรมกับอนัตตามีความขัดแย้งกันหรือไม่ หัวข้อสุดท้ายของบทนี้แสดงให้เห็นคำถามว่าด้วยความสำคัญของ กรรม หากกรรมไม่มีความหมายในทางภววิทยา หรือถ้ากรรมนิยามเป็นเพียงแค่ภาคแสดงออกหรือบัญญัติของ จิตตนิยามในกรอบที่จำกัดอยู่ในวิถีโลก เราจะยังถือว่ากรรมเป็นคำสอนสำคัญของพระพุทธศาสนาได้หรือไม่ เนื่องจากข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงภววิทยาเกี่ยวข้องกับความเข้าใจกรรมในระดับโครงสร้าง โดยมากของคำถาม จึงมักเป็นประเด็นที่มีต่อกระบวนการเกิดขึ้น การมีอยู่ และการทำงานของกรรม ในบทนี้ผู้วิจัยจะยังไม่ศึกษาลง รายละเอียดถึงข้อถกเถียงเรื่องวิบากของกรรม เพราะการรับผลเฉพาะของกรรม (เรียกว่า วิบาก) เกี่ยวโยงกับ ประเด็นทางจริยศาสตร์และมิติทางสังคมที่จะนำเสนอในบทต่อไป

(หนึ่ง) กรรมและการตั้งเจตนา

ถึงตอนนี้เราได้ทราบตามคำสอนพระอภิธรรมแล้วว่า เจตนาเจตสิกเป็นเพียงเงื่อนไขจำเป็นข้อหนึ่งของ การกระทำที่จัดว่าเป็นกรรม ยังมีเงื่อนไขจำเป็นข้ออื่นคือต้องมีเจตสิกกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูลเกิดพร้อมจิต 29 ประเภทในวิถีจิตดวงที่ 9-15 แม้กระนั้นก็ยังมีความเกี่ยวข้องกับเจตนาที่มักปรากฏเป็นข้อถกเถียงกันในหมู่ชาวพุทธ อย่างกว้างขวาง นั่นคือ หากเจตนาเจตสิกเกิดพร้อมจิตทุกดวงและทุกประเภท การกระทำหนึ่ง ๆ ย่อมเกิดขึ้น โดยมีเจตนาเจตสิกอยู่เบื้องหลังเสมอ ตรงนี้หมายความว่าทุก ๆ การกระทำของมนุษย์จะเกิดจากเจตนาโดย อัตโนมัตหรือไม่ การกระทำที่ไม่เต็มใจหรือไม่ตั้งใจเป็นไปได้หรือไม่ ยกตัวอย่างคนเดินเหยียบมดตายเพราะมอง ไม่เห็นถือว่าทำกรรมหรือไม่ นอกจากนี้ยังมีการกระทำที่เป็นอาภักิริยาทั่วไป เช่น กิน ต้ม จาม ไอ หาว นอน

กรณ นิ่ง ยืน เดิน หรือตัดเล็บ ภายใต้อาการเหล่านี้ย่อมมีเจตนาเจตสิกเกิดร่วมอยู่กับจิตในขณะรับรู้ นั้น ๆ ด้วย เราจะถือว่ากิริยาอาการเหล่านี้เป็นกรรมที่ส่งวิบากด้วยหรือไม่ บุคคลหรือคนมีกิเลสทั่ว ๆ ไปสามารถมีกรรมกระทำที่เป็นเพียงกิริยาอาการแต่ไม่ใช่กรรมได้หรือไม่

เพื่อที่จะตอบคำถามเหล่านี้ ผู้เขียนคิดว่าเราอาจจะต้องกำหนดความแตกต่างระหว่าง “การกระทำทั่วไป” (action) กับการกระทำที่เป็น “กรรม” (kamma) ให้ชัดเจนก่อน อีกทั้งจะต้องแยกความต่างระหว่าง “ผลลัพธ์ทั่วไป” (consequence) อันเกิดจากสาเหตุคือการกระทำทั่วไปออกจาก “วิบาก” ที่เป็น “ผลลัพธ์เฉพาะหรือเจาะจง” (fruit) อันเกิดจากสาเหตุเฉพาะคือกรรม จากที่ศึกษามาดูเหมือนว่าตอนนี้เราสามารถจัดประเภทการกระทำของมนุษย์คนหนึ่งออกเป็นสามกลุ่มตามลักษณะของการเป็นเหตุและผลกันได้ดังนี้

1. การกระทำที่เกิดจากการทำงานร่วมกันของจิต เจตนาเจตสิก และเจตสิกชุดจรรในกุ่มกุศลมูล หรืออกุศลมูล ในกรณีนี้เจตสิกชุดจรรจะทำหน้าที่ปรุงแต่งจิตอย่างเต็มที่ในชวนวิถิเจ็ดขณะนำไปสู่การกระทำที่เรียกว่า “กรรม” ส่งผลเป็น “วิบาก” ตามเหตุปัจจัยปกติ ซึ่งกรณีนี้ได้อธิบายไว้พอสมควรแล้วในบทที่ 2
2. การกระทำที่เกิดจากการทำงานร่วมกันของจิต เจตนาเจตสิก และเจตสิกชุดจรรในกุ่มกุศลมูล หรืออกุศลมูล แต่เจตสิกชุดจรรทำหน้าที่ปรุงแต่งจิตอย่างกระปรองกระเปร่งในชวนวิถิที่บางกรณีเกิดขึ้นไม่ครบเจ็ดขณะ ทำให้เจตนาเจตสิกมีกำลังอ่อน นำสู่กรรมที่ส่งผลเป็นวิบากอย่างเบา เรียกกรรมแบบนี้ว่า กรรมสักแต่จะทำ (กฏัตตการกรรม/ กตตตการกรรม)
3. การกระทำที่เกิดจากการทำงานร่วมกันของจิตและเจตนาเจตสิกในวิถิการรับรู้บางสาย แต่ในวิถิการรับรู้สายนั้นไม่มีชวนจิตเกิดขึ้นก็ดี หรือมีชวนจิตเกิดขึ้นแต่ไม่ใช่จิต 29 ประเภทดังกล่าวแล้วในบทก่อน ซึ่งกรณีแบบนี้เป็นไปได้ตามหลักพระอภิธรรม ทำให้การกระทำที่เกิดขึ้นไม่สามารถเรียกได้ว่าเป็นกรรม ถึงจะมีเจตนาเจตสิกเกิดร่วมกับจิตในการกระทำลักษณะนี้ด้วย แต่ให้ถือว่าเป็นแค่กิริยา การกระทำตามข้อนี้จัดเป็นการกระทำทั่วไป และผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นก็เป็นผลลัพธ์ทั่วไป ไม่ถือว่าเป็นกรรมและวิบาก

เมื่อจัดประเภทการกระทำของคน ๆ หนึ่งออกเป็นสามกลุ่มตามลักษณะของการเป็นเหตุและผลกันแล้ว คำถามที่เราจะต้องตอบต่อไปก็คือ เงื่อนไขอะไรทำให้การกระทำหนึ่งเป็นกรรมอย่างสมบูรณ์ เป็นกรรมสักแต่จะทำ หรือเป็นการกระทำประเภทกิริยา ในทางพระสูตรอาจมีคำอธิบายไม่เด่นชัด แต่ในทางพระอภิธรรมเราพอหาคำตอบได้ในการศึกษาวิถิจิต 17 ขณะ บทที่แล้วเราเน้นดูภาพของวิถิจิตเฉพาะช่วงชวนะ (ดวงจิตที่ 9-15) ซึ่งเป็น

ช่วงที่มโนกรรมตั้งต้นขึ้น แต่ในคัมภีร์ *อภิธรรมมัตถสังคหะ* ยังมีคำอธิบายจิตที่ขึ้นสู่วิถีรับรู้ในอีกแง่มุมหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับวัตถุที่จิตรับรู้ วัตถุที่จิตรับรู้ในทางพระอภิธรรมเรียกว่า “อารมณ์” อารมณ์มีหลายแบบและกระทบจิตได้ในหลายช่องทาง เช่นทางตา หู จมูก ลิ้น กาย หรือทางใจ คัมภีร์ฯ ได้จัดประเภทของอารมณ์ออกเป็นสี่กลุ่มดังนี้

1. อติมหันตารมณ์ – อารมณ์ชนิดบวกลบอย่างพิเศษในวิถีการรับรู้ทางปัญจทวาร มีการกระทบอย่างรุนแรงจนทำให้สายแห่งวิถีจิตเกิดได้มากที่สุด เกิดชวนจิตเจ็ดดวง (หรือวิถีขณะจิตดวงที่ 9-15) ในแต่ละวิถีต่อเนื่องยาวนาน ในกรณีของวิถีการรับรู้ทางใจ (มโนทวารวิถี) อารมณ์ที่ปรากฏชัดเจนทางใจและทำให้วิถีจิตเกิดขึ้นตามมาได้มาก คัมภีร์ *อภิธรรมมัตถสังคหะ* เรียกว่า “วิภูตารมณ์” ส่วนคัมภีร์ *ปรมัตถทีปนีฎีกา* เรียกว่า “อติวิภูตารมณ์” จัดเป็นอารมณ์ที่ปรากฏชัดเจนทางใจมากที่สุด (ภททนต์ญาณธชเถระ, 2551, หน้า 155-156)
2. มหันตารมณ์ คือ อารมณ์ชนิดบวกลบอย่างธรรมดา เป็นอารมณ์ของปัญจวิญญานที่มีกำลังเด่นชัดน้อยกว่าประเภทแรกเพราะมีความสมบูรณ์แห่งปัจจัยน้อยกว่า เกิดชวนจิตตามเหตุปัจจัยและสิ้นสุดวิถีจิตหนึ่ง ๆ ที่ชวนจิตดวงที่เจ็ด (หรือวิถีขณะจิตดวงที่ 15) ไม่เกิดขณะจิตที่ 16-17 ในวิถีจิตสายนั้น คัมภีร์ *ปรมัตถทีปนีฎีกา* เรียกอารมณ์ที่ยังปรากฏชัดทางใจ มีชวนจิตและวิถีจิตเกิดต่อเนื่องแต่ไม่มากเท่าข้อแรกว่า “วิภูตารมณ์” (ภททนต์ญาณธชเถระ, 2551, หน้า 155-156)
3. ปริตตารมณ์ คือ ปัญจารมณ์ (หรืออารมณ์ของปัญจวิญญาน) ที่มีกำลังอ่อนกว่ามหันตารมณ์ วิถีจิตเกิดขึ้นถึงดวงที่ 8 จากนั้นก็ตกภวังค์ไปก่อนที่จะเกิดชวนจิต ไม่เกิดชวนจิต เรียกว่าเป็นโกฎฐัพพนวาระ สำหรับอารมณ์ที่ปรากฏไม่ชัดเจนในมโนทวารวิถีและทำให้เกิดวิถีจิตตามมาได้น้อยเพราะไม่มีชวนจิตเกิดขึ้นนั้นจะเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า “อวิภูตารมณ์” (ภททนต์ญาณธชเถระ, 2551, หน้า 155-156)
4. อติปริตตารมณ์ – ปัญจารมณ์ที่มีกำลังอ่อนสุด จิตเพียงแต่แกว่งตัวเพื่อเตรียมขึ้นสู่วิถีแต่ก็ไม่ได้ขึ้น จึงไม่มีวิถีจิตเกิดขึ้น และไม่เกิดชวนจิต เรียกว่าเป็นโมฆวาระ ในทางมโนทวารวิถีอารมณ์แทบจะไม่ปรากฏทางใจ แค่เพียงทำให้ภวังคจิตไหวแต่ยังไม่ขึ้นสู่วิถีรับอารมณ์ใหม่ ซึ่งเกิดได้ในฝันของปุถุชน เรียกอารมณ์ที่เกิดทางใจแบบนี้ว่า “อติอวิภูตารมณ์” (ภททนต์ญาณธชเถระ, 2551, หน้า 155-156)

อารมณ์ทั้งสี่ประเภทสัมพันธ์กับวิถีจิตตั้งแต่ดวงที่ 4-8 ซึ่งเกิดก่อนชวนจิตดวงที่ 9-15 โดยเฉพาะวิถีจิตดวงที่ 7-8 ซึ่งแม้จะไม่เกี่ยวข้องโดยตรงกับการเกิดขึ้นของกรรม แต่มันก็สามารถทำให้น้ำหนักกรรมรุนแรงต่างกัน จนเกิดการเสพคุณภาพอารมณ์ที่แตกต่างกัน กล่าวคือ หากอารมณ์ที่เข้ามาสู่วิถีจิตมีกำลังแรงมาก เช่นขณะเห็น

ตัวเลขลोटเตอร์ในมือตรงกับประกาศรางวัลที่หนึ่ง อารมณ์ที่พุ่งสู่วิถีจิตดวงที่ 5 ซึ่งในกรณีนี้คือจักขุวิญญาณ จะถูกส่งต่อไปยังวิถีจิตดวงที่ 6-7-8 ทันทีเพื่อพิจารณา ใต้สวน และตัดสินใจอารมณ์ก่อนเสพ วิถีจิตดวงที่ 7 (สันติธรรม) จะใต้สวนอารมณ์คือภาพรางวัลที่หนึ่งในมือเป็นอารมณ์ดีพิเศษยิ่งหรืออติคุณธรรมณ์ ผ่านสันติธรรมจิตประเภท โสมนัสสันติธรรมจิต ก่อนส่งต่อไปยังวิถีจิตดวงที่ 8 (โกฎฐัพพะ) ซึ่งจะทำหน้าที่ตัดสินอารมณ์นี้ว่าเป็นอารมณ์ที่ดีพิเศษยิ่งอีกครั้งแล้วส่งต่อให้ชวนจิตเสพอารมณ์นี้อย่างเต็มที่ แม้วิถีจิตดวงที่ 7-8 จะทำหน้าที่ใต้สวนและตัดสินอารมณ์ แต่มันไม่เป็นเหตุของกรรมเพราะวิถีจิตดวงที่ 7-8 เป็นวิบากจิตและกิริยาจิต ไม่ทำหน้าที่ก่อเหตุสร้างผล แค่จับฉวยอารมณ์แต่ไม่ปรุงแต่ง แต่อารมณ์เดียวที่ถูกจับฉวยไว้ก็มั่นคงพอจะทำให้ชวนจิตที่เกิดตามมาสร้างมโนกรรมแจ่มชัดพร้อมทั้งต่อสายวิถีจิตทางความคิดไปได้อีกยาวไกล

ในทางกลับกัน หากอารมณ์ที่เข้าสู่วิถีจิตเป็นอารมณ์ไม่ดียิ่ง เช่นเห็นคนถูกยิงเลือดอาบต่อหน้าต่อตา อารมณ์ที่พุ่งสู่วิถีจิตดวงที่ 5 ซึ่งในกรณีนี้ก็ยังเป็นจักขุวิญญาณ จะถูกส่งต่อไปยังวิถีจิตดวงที่ 6-7-8 โดยทันที วิถีจิตดวงที่ 7 จะใต้สวนอารมณ์คือภาพเลือดท่วมกายเป็นอารมณ์ไม่ดีหรืออนิคุณธรรมณ์ ผ่านสันติธรรมจิตประเภท อุเบกขาสันติธรรมอกุศลวิบากจิต ก่อนส่งต่อไปยังวิถีจิตดวงที่ 8 เพื่อตัดสินอารมณ์ไม่ดีนี้อีกครั้งแล้วส่งต่อให้ชวนจิตเสพอารมณ์นี้อย่างเต็มที่ การเสพอารมณ์คือภาพเลือดอาบตัวคนสามารถเกิดขึ้นผ่านสายวิถีจิตทางความคิดไปอีกนับครั้งไม่ถ้วน เกิดชวนจิตกระแสแล้วกระแสเล่าในวิถีจิตที่เกิดต่อเนื่องตามมา จิตเฝ้าเสพภาพประทับใจของอารมณ์นั้นซ้ำแล้วซ้ำเล่า ทำให้เจตนาเจตสิกแสดงตัวได้อย่างเข้มแข็งและตอกย้ำเป็นมโนกรรมที่รุนแรง

ตามคำสอนพระอภิธรรม วิถีจิตสายหนึ่ง ๆ แม้จะประกอบอยู่ด้วยดวงจิตอย่างมาก 17 ขณะ แต่ดวงจิตที่เป็นกรรมจะนับเฉพาะดวงที่ 9-15 เท่านั้น วิถีจิตที่เหลือไม่เป็นกรรมเพราะจิตที่เกิดขึ้นถ้าไม่เป็นกิริยาจิตก็จะ เป็นวิบากจิต ซึ่งในกรณีของปุถุชนดวงจิตแต่ละแบบในวิถีจิตสายหนึ่งจะเป็นจิตแบบใดได้บ้างนั้น ผู้เขียนขอแสดงเป็นภาพกว้าง ๆ ไว้ดังนี้

1. ขณะจิตที่ 1 (อดีตภวังค์): เป็นภวังคจิตดวงแรกของสายนี้ที่กระทบกับอารมณ์ใหม่ แม้เกิดในสายวิถีแต่ยังไม่เป็นวิถีจิต
2. ขณะจิตที่ 2 (ภวังคจลนะ): เป็นภวังคจิตดวงที่สองของสายนี้ที่เกิดต่อ แม้เกิดในสายวิถีแต่ก็ยังไม่ใช่วิถีจิต
3. ขณะจิตที่ 3 (ภวังคุปัจเฉทนะ): เป็นภวังคจิตดวงที่สามและดวงสุดท้ายของสายนี้ แม้เกิดในสายวิถีแต่ก็ยังไม่ใช่วิถีจิต

4. ขณะจิตที่ 4 (ปัญจทวารารวิชชนะ): เป็นจิตดวงแรกของสายนี้ที่ขึ้นสู่วิถีรับรู้จริง เกิดขึ้นต่อมาเพื่อรับอารมณ์ใหม่ทางทวารที่เกี่ยวข้อง แต่ก็เพียงสักแต่รับเพื่อส่งต่อ จิตนี้เป็นวิถีจิตดวงแรกของสายนี้ จิตที่เกิดในวิถีขณะนี้จะเป็นจิตประเภท อเหตุกิริยาจิต (คือจิตที่ไม่เป็นไปตามเหตุ เกิดขึ้นเพื่อสักแต่จะทำกิจ)
5. ขณะจิตที่ 5 (ปัญจวิญญาณ): เป็นวิถีจิตดวงที่สองของสายนี้ เกิดขึ้นเพื่อรับรู้อารมณ์ทางทวารต่าง ๆ มีจักขุวิญญาณ โสทวิญญาณ ฆานวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ กายวิญญาณ และมโนวิญญาณ จิตที่เกิดในวิถีขณะนี้จะเป็นจิตประเภท อเหตุกวิบากจิต (คือจิตที่ไม่เป็นไปตามเหตุ เกิดขึ้นในฐานะเป็นผลของเหตุปัจจัยเท่านั้น)
6. ขณะจิตที่ 6 (สัมปฏิจฉนะ): จิตที่เกิดขึ้นเพื่อรับอารมณ์และส่งต่อ จิตที่เกิดในวิถีขณะนี้จะเป็นจิตประเภท อเหตุกวิบากจิต
7. ขณะจิตที่ 7 (สันตிரณะ): เป็นจิตที่เกิดขึ้นเพื่อพิจารณาไต่สวนอารมณ์ที่รับต่อมา ประมวลอารมณ์และส่งต่อ จิตที่เกิดในวิถีขณะนี้จะเป็นจิตประเภท อเหตุกวิบากจิต
8. ขณะจิตที่ 8 (โวกุฐัพพะหรือมโนทวารารวิชชนะ): เป็นจิตที่เกิดขึ้นเพื่อทำหน้าที่ตัดสินอารมณ์ว่าเป็นกุศล อุกุศล หรือกิริยา แล้วส่งต่อ จิตที่เกิดในวิถีขณะนี้จะเป็นจิตประเภท อเหตุกิริยาจิต
9. ขณะจิตที่ 9-15 (ชวนะ): เป็นจิตที่เกิดขึ้นต่อเนื่องกันเจ็ดดวงเพื่อทำหน้าที่เสพรู้อารมณ์ที่ถูกตัดสินแล้วโดยขณะจิตที่แปด จิตทั้งเจ็ดดวงนี้เองเป็นสาเหตุอันนำไปสู่กรรมที่เป็นกุศลและอกุศล จิตที่เกิดในวิถีขณะนี้จะเป็นจิตประเภท อกุศลจิตหรืออกุศลจิต
10. ขณะจิตที่ 16-17 (ตทาลัมพะนะ): เป็นจิตสองดวงซึ่งเกิดขึ้นเพื่อรับเศษของอารมณ์ที่เหลือจากการเสพของชวนจิตเจ็ดขณะก่อนหน่วงอารมณ์นั้นสู่กระแสภวังค์ต่อไป จิตที่เกิดในวิถีสองขณะนี้จะเป็นจิตประเภท วิบากจิต ระบุได้เท่านั้นเพราะเกิดขึ้นเป็นผลโดยไม่มีเหตุก็ได้ เกิดขึ้นเป็นผลโดยมีเหตุก็ได้ จิตที่เป็นตทาลัมพะนะอาจเป็นสันตริณจิต 3 แบบ (เป็น อเหตุกวิบากจิต – จิตที่ไม่เป็นไปตามเหตุ เกิดขึ้นในฐานะเป็นผล) หรือมหาวิบากจิต 8 แบบ (เป็น สเหตุกกามาวจรวิบากจิต – จิตที่เป็นไปตามเหตุ คือมีมหากุศลจิต 8 เป็นเหตุ) จิตนี้เกิดกับกามบุคคล อารมณ์แบบกามอารมณ์ และชวนวิถีแบบกามชวนวิถี ทั้งเกิดได้เมื่อมีวิถีอารมณ์ชัดเจนเท่านั้น

เมื่ออารมณ์ที่เข้ามากระทบจิตเป็นอารมณ์ดีหรือไม่ดีอย่างพิเศษ (อติมหันตารมณ์) จิตจะจับฉวยและเสพอารมณ์นั้นไว้อย่างหนักแน่นและเต็มที อีกทั้งดึงดูดให้วิถีจิตสายใหม่เกิดขึ้นตามมาเพื่อเสพอารมณ์เดี๋ยวนี้อย่างต่อเนื่อง ยิ่งวิถีอารมณ์มีความชัดเจนมากเพียงใด เจตนาเจตสิกก็ยิ่งแสดงออกพร้อมเจตสิกชุดจรกลุ่มกุศลและอกุศลมูลปรุงแต่งจิตได้มากเพียงนั้น การเสพอารมณ์ที่ชัดเจนหนึ่ง ๆ เพียงอารมณ์เดียวจนคุ้นเคยจะนำไปสู่สภาพ

ประทับของการกระทำที่ถูกปรุงแต่งเป็นกรรมซ้ำ ๆ ทำให้กรรมและวิบากทวีความเข้มข้นขึ้น กรรมและวิบากที่รุนแรงจึงเกิดจากการเสพอารมณ์ที่มีกำลังมากอย่างหนักแน่นและต่อเนื่องยาวนาน คำอธิบายนหาปฏิฐานในคัมภีร์อภิธรรมระบุว่าอารมณ์เป็นปัจจัยอย่างหนึ่งที่ทำให้เกิดจิตประเภทต่าง ๆ ทั้งช่วยอุปการะจิตเจตสิกด้วยอำนาจแห่งอารมณ์ปัจจัยด้วย (พระดารา ฐิตสีโล, [ม.ป.ป.], หน้า 15-16 ; พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต), 2559, หน้า 269-270)

แต่ในชีวิตจริงเราทั้งหลายคงไม่ได้เสพอารมณ์หนึ่งอารมณ์เดียวอยู่ตลอดทั้งวัน เราอยู่กับอารมณ์มากมายหลายแบบในเวลาหนึ่ง ๆ ซ้ำหลายอารมณ์เหล่านั้นก็ปะทะขัดแย้งกันเองด้วย ยกตัวอย่างนาย ก. เดินออกกำลังกายไปพร้อมกับฟังเพลง เขามัวจดจ่ออยู่กับเสียงเพลงจนเหยียบมดจำนวนหนึ่งตายโดยไม่ตั้งใจ กล่าวได้ว่าในขณะนั้นคลื่นเสียงในวิถีการรับรู้ของจิตในฐานะโสตวิญญานเป็นอารมณ์ตัวอย่างพิเศษ (อดีตมหันตารมณ์) ฉับพลันภาพมดตายก็ปรากฏขึ้นทางจักขุทวาร เขาเพิ่งสังเกตว่ามดจำนวนหนึ่งตายคาเท้าของเขา รูปที่กระทบจักขุวิญญานเป็นวิถีจิตอีกสายหนึ่งที่แตกต่างจากเดิม อารมณ์ใหม่นั้นเป็นอารมณ์ไม่ตัวอย่างปกติ (มหันตารมณ์) มีกำลังไม่มากเพราะเป็นอารมณ์ใหม่ที่ขัดแย้งกับอารมณ์ของวิถีเดิม หากเสียงเพลงยังคงแว่วอยู่ในหู แสดงว่ามีวิถีจิตทางโสตวิญญาน (เสพอารมณ์บวก) เกิดสลัดกับวิถีจิตทางจักขุวิญญาน (เสพอารมณ์ลบ) นาย ก. อาจรู้สึกผิดเพราะเสวยวิบากลบจากการเสพอารมณ์ไม่ดีใหม่ทางตาระยะหนึ่ง จากนั้นเขาก็ลืมและหวนกลับไปเสพอารมณ์อย่างดีพิเศษทางหูต่อ

กรณีเหยียบมดตายโดยไม่ตั้งใจมีกรรมเกิดขึ้นกับนาย ก. ตามเงื่อนไข คือมีเจตนาเจตสิกเกิดขึ้นพร้อมจิตทุกดวง มีเจตสิกชุดจรคืออกุศลมูลปรุงแต่งอยู่ในชวนวิถีจิตดวงที่ 9-15 แต่กรรมและวิบากไม่มีความเข้มข้นรุนแรงเนื่องจากอารมณ์ที่เข้ามากระทบทางตามีกำลังน้อย ความสมบูรณ์แห่งปัจจัยก็มีน้อยกว่ากรณีแรกคือกรณีเห็นภาพคนถูกยิงเลือดอาบข้างต้น ค่อนข้างชัดเจนว่ากรณีเหยียบมดตายเพราะฟังเพลงเพลินนี้ วิถีจิตทางจักขุวิญญานที่เกิดต่อจากวิถีจิตทางโสตวิญญานไม่มีอเสวนปัจจัย (คือปัจจัยโดยการทำให้ชินหรือเสพซ้ำ – repetition condition) และอุปนิสัยปัจจัย (คือปัจจัยโดยการเป็นเครื่องหนุนหรือกระตุ้นเร้า – inducement condition) อยู่ในเวลานั้น ทำให้ชวนจิตเสพอารมณ์ลบได้น้อย วิถีจิตเกิดตามมาก็มีน้อยและไม่ชัดเจน เป็นเหตุให้กรรมที่เกิดขึ้นในกรณีนี้เป็นกรรมประเภทสักแต่ว่าทำ (กฏัตตากรรม) กระทำโดยไม่ตั้งใจซึ่งไม่ได้แปลว่าไม่มีเจตนา ที่จริงแล้วมีเจตนาแต่เจตนามีกำลังอ่อนจึงเป็นกรรมเล็ก ๆ น้อย ๆ ฝ่ายกุศลหรืออกุศลก็ได้ จะส่งผลเป็นวิบากก็ต่อเมื่อกรรมหนัก (ครุกกรรม) กรรมที่ทำหรือระลึกได้ก่อนตาย (อาสันนกรรม) และกรรมที่ทำบ่อยจนเคยชิน (อาจิมณกรรม) ไม่ให้ผลแล้วเท่านั้น กรรมประเภทสักแต่ว่าทำเช่นนี้สามารถกลายเป็นอโหสิกรรมได้ไม่ยาก

ยังมีการกระทำอีกรูปแบบหนึ่งที่แม้จิตของปุถุชนจะขึ้นสู่วิถีการรับรู้ได้ แต่วิถีจิตสายนั้นกลับไม่มีชวนจิตเกิดขึ้นมาเสพอารมณ์ อารมณ์ที่กระทบจิตในกรณีนี้เป็นอารมณ์ดีหรือไม่ดีอย่างเบาบาง (ปริตตารมณ์) มีกำลังน้อยทำให้จิตแกว่งตัวในภวังค์นานขึ้นก่อนยกสู่วิถี แม้ขึ้นสู่วิถีแล้วก็ยังรับรู้แบบขมุกขมัว อุปมาเหมือนคนที่มองวัตถุจากที่ไกลในสภาพมืดมัว ทำให้วิถีจิตสายนี้ทำได้เพียงแค่รับอารมณ์มา ส่งต่อ ไต่สวน และตัดสินใจ ไม่มีกำลังเพียงพอจะเสพอารมณ์นั้นให้เป็นกรรม ยกตัวอย่างนาย ข. รู้สึกกระหายคอจึงจามออกมาสองสามรอบ หรือนาย ค. ตื่นน้ำแก็กระหายหลายอีกหลังออกกำลังกายมาเหนื่อย ๆ ช่วงขณะที่นาย ข. จาม หรือนาย ค. ตื่นน้ำ ทั้งคู่ต่างกำลังรับรู้อารมณ์ทางปัญจวารโศทวารหนึ่ง จิตขึ้นสู่วิถีมีการรับอารมณ์ทางตาหรือลิ้นอยู่เป็นต้นแล้ว เจตนาเจตสิกเกิดพร้อมและทำงานร่วมกับจิตที่เป็นวิบากหรือกิริยา แต่ยังไม่ทันได้สร้างกรรมที่เป็นกุศลหรืออกุศล วิถีจิตสายนี้ก็ตกภวังค์ไปก่อน ขณะจิตที่ 8 หรือโวกุญฐัพพนจิตจึงเป็นจิตดวงสุดท้ายของสายวิถีนี้ การกระทำของปุถุชนทั้งหลายในลักษณะนี้จึงไม่เรียกว่าเป็นกรรม แต่เป็นอกัมปิริยาต่าง ๆ ยกกรณีตัวอย่างของนาย ข. และนาย ค. トラบเท่าที่การจามและตื่นน้ำของทั้งคู่เกิดขึ้นในวิถีการรับรู้ที่ไม่มีชวนจิต นาย ข. จะไม่รู้สึกรำคาญใจที่จาม หรือนาย ค. ถูกใจที่ได้ตื่นน้ำ ทั้งคู่ก็แค่จามและตื่นเป็นกิริยาอาการตามธรรมชาติ รู้ตัวเพราะเจตนาเจตสิกจงใจอยู่ แต่ไม่มีเจตสิกชุดจกรกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูลทำงานร่วมด้วยในเวลานั้น การกระทำของพวกเขาจึงเรียกว่าไม่มีเจตนาได้ในความหมายที่จิตไม่ถูกปรุงแต่ง เพียงขึ้นสู่วิถีรับอารมณ์แต่ไม่ทันได้เสพ การไม่มีเจตนาไม่ได้หมายความว่าไม่มีเจตนาเจตสิก แต่หมายความว่าไม่มีการปรุงแต่งจิตโดยเจตสิกชุดจกรกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูลในวิถีสายนั้น การกระทำลักษณะนี้ของปุถุชนจึงเป็นกิริยาที่ไม่สามารถตัดสินค่าในทางศีลธรรม

ยังมีข้อถกเถียงกันในหมู่ชาวพุทธถึงลักษณะของการตั้งเจตนาและความเข้าใจเรื่องเจตนาเป็นกรรม เนื่องจากการกระทำทั่วไปหลายอย่างที่ดูแล้วไม่น่าจะเข้าข่ายเป็นกรรม เช่น การอ่านหนังสือเพื่อเตรียมสอบ การเดินออกกำลังกายเป็นชั่วโมง หรือการก้มตัวผูกเชือกรองเท้า การกระทำเหล่านี้ใช้เวลาานกว่าแค่โอ จาม หรือเปลี่ยนอริยาบถ กิริยาอาการที่กระทำในช่วงระยะเวลาหนึ่งเช่นรับประทานอาหารอย่างรู้ตัวทั่วพร้อมจะถือว่ามีเจตนาตั้งใจที่นำไปสู่กรรมหรือไม่ และมีวิบากเป็นกุศลหรืออกุศลหรือไม่ นักอภิธรรมบางท่านเห็นว่า การอ่านหนังสือก็ดี การเดินออกกำลังก็ดี การทานอาหารอย่างสำรวมในกรณีของปุถุชนก็ดี หรือแม้แต่การก้มตัวผูกเชือกรองเท้าก็ดี เหล่านี้เป็นกรรมถ้ามีชวนจิตเกิดขึ้นในสายวิถีแห่งการรับรู้ และชวนจิตก็น่าจะเกิดขึ้นได้หลายวิถีในช่วงเวลาเหล่านั้นเพราะมีการจัดจ่ออารมณ์ในการกระทำมากกว่าแค่ผลอเปลี่ยนอริยาบถใหม่

ข้อสงสัยตรงนี้นำไปสู่การตีความที่แตกต่างกันระหว่างผู้ศึกษาพระสูตรกับผู้ศึกษาพระอภิธรรม สำหรับผู้ศึกษาพระอภิธรรมจำนวนมากแล้ว การกระทำบางอย่างของปุถุชนไม่สามารถเรียกว่าเป็นกิริยาในทำนองเดียวกับการกระทำของพระอรหันต์ได้ ทั้งนี้เนื่องจากพวกเขาเห็นว่า ชวนจิตที่เกิดในวิถีจิตของปุถุชน (ไม่นับผู้สำเร็จฌาน

และสำเร็จรูปมาน) มีอยู่ทั้งสิ้น 20 แบบ เป็นอนุศลจิต 12 ดวง และมหาอนุศลจิต 8 ดวง จิตเหล่านี้ทำหน้าที่เสพอารมณ์ที่ดีหรือไม่ดีอย่างพิเศษหรืออย่างปกติ จากนั้นกรรมก็ส่งวิบากไปเหนี่ยวนำให้วิถีจิตใกล้เคียงเกิดขึ้นมารับช่วงสืบทอด การอ่านหนังสือหรือเดินออกกำลังกายต่อเนื่องเป็นชั่วโมงเกิดจากวิถีจิตรอบแล้วรอบเล่าเกิดขึ้นเพื่อรับรู้และเสพอารมณ์เดียวเป็นเวลานาน ถ้าไม่มีขวนจิตเกิดขึ้นก็แปลว่าอารมณ์ที่ปรากฏจะเป็นแค่อารมณ์ที่ดีหรือไม่ดีอย่างเบาบาง ทำให้การรับรู้คลุมเครือมีตม่น ซึ่งไม่น่าจะเกิดขึ้นกับกรณีของการอ่านหรือเดินอย่างจดจ่อ เพราะฉะนั้น การกระทำทุกอย่างที่ชัดเจนของปุถุชนจึงเป็นกรรม กล่าวโดยย่อก็คือ กลุ่มนี้เห็นว่าการกระทำทั้งหมดของปุถุชนที่มีการจดจ่อรับรู้ชัดเจนเป็นกรรมทั้งสิ้น ไม่สามารถเป็นกิริยา มีแต่พระอรหันต์ที่หลุดพ้นจากกองทุกข์อย่างสิ้นเชิงแล้วเท่านั้นจึงจะกระทำการที่เรียกว่าเป็นกิริยาได้

แต่การกล่าวข้างต้นนี้ทำให้เราไม่สามารถเข้าใจข้อธรรมของภิกษุพราหมณ์ชาวพุทธบางท่าน พุทธทาสภิกขุเห็นว่า ฆราวาส (ผู้ครองเรือน) ที่ยังไม่หลุดพ้นสามารถกระทำการต่าง ๆ ในบางช่วงเวลาด้วยจิตว่าง จิตว่างในที่นี้ท่านหมายถึงว่างจากความยึดมั่นถือมั่นในตัวตน-ของตน ถ้าในขณะที่จิตเข้าถึงเจโตสมาธิที่ไม่มีนิมิตจนจิตว่างจากอาสวะ หรือประกอบด้วยเจโตสมาธิประเภทที่ไม่มีนิมิตจะยึดถืออะไรว่ามีตัวตนของตนแล้ว เวลานั้นความหลุดพ้นจะเกิดขึ้นแบบชั่วคราว ไม่สิ้นอาสวะโดยเด็ดขาดแต่ก็เป็นการไร้อาสวะในบางโอกาส คนธรรมดาจึงสามารถมีช่วงเวลาที่เป็ความว่าง ความหลุดพ้น หรือนิพพานได้ เพราะนิพพานในความเข้าใจของท่านพุทธทาสนั้น “มีได้ทั้งประเภทที่เด็ดขาดลงไป และประเภทที่ยังกลับไปกลับมาได้ สำหรับคนเราตามธรรมดา. หรือยิ่งกว่านั้น ยังมีประเภทที่ประจวบเหมาะก็ยังมีได้. ในเมื่อสิ่งต่าง ๆ แวดล้อมเหมาะดี เราอาจมีจิตใจว่างอย่างนี้ได้สักชั่วโมงสองชั่วโมงก็ได้” (พุทธทาสภิกขุ, [มปป.], ไม่ปรากฏเลขหน้า)

หากนำการตีความตามแนวพระอภิธรรมเข้ามาอธิบายข้อธรรมของท่านพุทธทาส จะพบว่าเป็นไปไม่ได้เลยที่ในช่วงเวลาหนึ่งหรือสองชั่วโมงที่เราทำกิจต่าง ๆ ด้วยจิตว่างจะเป็นช่วงขณะของความหลุดพ้นได้ นักอภิธรรมเห็นว่าขวนวิถีจิตดวงที่ 9-15 ของปุถุชนสามารถเป็นจิตประเภทกุศลหรืออนุศลที่ส่งผลเป็นวิบากเท่านั้น ไม่สามารถเป็นกิริยาจิตหรือวิบากจิต แต่ถ้ายอมรับต่อไปว่าในช่วงเวลาหนึ่งหรือสองชั่วโมงนั้นเราอาจกำลังไต่สวนอารมณ์ที่เบาบางจนไม่เกิดขวนจิต ก็ดูเหมือนเป็นไปไม่ได้อีก เพราะการรับ พิจารณา และไต่สวนอารมณ์เบาบางตามที่อธิบายไว้ในพระอภิธรรมโดยไม่มีการเสพอจะเป็นการรับรู้ที่ชัดเจนไม่ได้ แต่จิตว่างของท่านพุทธทาสดูเหมือนเป็นสภาวะจิตที่กระจ่างชัดมากกว่าคลุมเครือมีตม่น อีกทั้งเจตนาเจตสิกแสดงตัวอยู่อย่างชัดเจน การทำงานด้วยจิตว่างที่ท่านพุทธทาสอธิบายไว้นั้นเป็นการกระทำด้วยจิตใจที่ปลอดโปร่ง จึงไม่ใช่การรับปริตตารมณ์โดยไม่มีขวนจิตเกิดขึ้น ในเวลานั้นจิตไม่มีความยึดมั่นถือมั่น (อุปาทาน) ที่ก่อภพชาติ การอยู่ด้วยจิตว่างจึงไม่ใช่กรรมที่ส่งวิบากเป็นการเกิดตัวตน จิตว่างได้ต้องอาศัยการฝึกฝนให้เกิดสติปัญญาจึงไม่ใช่ขวนจิตที่เกิดขึ้นเสพอารมณ์อย่าง

กระพริบกระแพรง การกระทำที่เกิดจากจิตว่างจึงไม่ใช่กรรมสักแต่ว่าทำด้วย เมื่อการกระทำด้วยจิตว่างของ ปุถุชนตามคำสอนของท่านพุทธทาสไม่เข้าข่ายเป็นกรรมปกติ กรรมสักแต่ว่าทำ หรืออากัปกิริยา จึงดูเหมือนเป็นการกระทำแบบกิริยาได้ เพราะเกี่ยวข้องกับคุณลุดพันชั่วคราวหรือนิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้ แต่การกระทำของ ปุถุชนตามการตีความของนักภริธรรมนั้น ต่อให้กระทำอย่างตั้งมั่นอยู่ในสติเพียงไร ก็ยังเป็นได้แค่กรรมฝ่ายบวกที่ เกิดจากโลกียกุศลจิตบางประเภท ไม่อาจเป็นกิริยาได้เลย

ข้อสรุปตามแนวพระภริธรรมขัดแย้งกับสามัญสำนึกของคนทั่วไปที่มองว่าการอ่านหนังสือสอบหรือวิ่งออก กำลังกายจะเป็นกรรมได้อย่างไร แค่อ่านหนังสือจะมีเจตนาไปสู่การเวียนว่ายตายเกิดอย่างไร แม้จะอธิบาย หลักภริธรรมเป็นชุด ๆ ไว้อย่างน่าสนใจ แต่พระภริธรรมก็ถูกโต้แย้งว่ามีใช้พระพุทพจน์ เป็นแต่เพียงการขยาย ความของอรรถกถาจารย์ที่เกิดหลังยุคพุทธกาลนับร้อยปี ตรงนี้ผู้เขียนคงไม่สามารถบอกว่าฝ่ายใดถูกฝ่ายใดผิด แต่ข้อถกเถียงเรื่องกรรมและการตั้งเจตนาไปสู่การตีความตามแนวพระภริธรรมที่ทำให้เข้าใจกระบวนการ ทำงานของจิตและเจตสิกได้ละเอียดขึ้น แต่การเข้าใจนี้เป็นความเข้าใจคำสอนของพระพุทพเจ้าผ่านการตีความ ของอรรถกถาจารย์มาแล้ว ความจริงเรื่องจิตตนิยามในพระภริธรรมจึงไม่ได้ยืนยันจากการประจักษ์ตรง (direct experience) แต่ยืนยันผ่านคำศัพท์มากมายที่ประดิษฐ์ขึ้นเพื่อนำมาใช้อธิบายการทำงานของจิตโดยครูบาอาจารย์ ในอดีต การยืนยันความจริงลักษณะนี้จำต้องอาศัยความเชื่อมั่น ศรัทธา และเคารพมติของผู้รู้ (verbal testimony) อีกทั้งต้องยืนยันผ่านภาษาและคำศัพท์ที่อาจไม่ปรากฏในสมัยพุทธกาลอีกด้วย

แต่ถ้าจำเป็นต้องนำคำสอนภริธรรมเข้ามาสร้างความชัดเจนเรื่องกรรมในระดับหนึ่ง ข้อถกเถียงเรื่อง กรรมกับการตั้งเจตนาในหัวข้อนี้จะปรากฏออกมาอย่างน้อยสองแนวทาง แนวทางแรกนำโดยนักภริธรรมผู้ เกร่งกรัดซึ่งมองว่าการกระทำที่ชัดเจนทั้งหมดของปุถุชนเป็นกรรมที่ส่งวิบากเป็นกุศลหรืออกุศล ด้วยเหตุผลว่า การกระทำที่ใช้ระยะเวลามากขึ้นจะมีความจดจ่ออารมณ์ และความจดจ่ออารมณ์นั้นไม่ใช่แค่การรับรู้ ใต้สวน และ ตัดสินอารมณ์ แต่มีการเสพอารมณ์ในวิถีจิตที่เกิดต่อเนื่องเชื่อมโยงกันอยู่ ส่วนแนวทางที่สองนำโดยชาวพุทพฝ่าย ใดก็ได้ที่มองว่าการกระทำบางอย่างของปุถุชนไม่เป็นกรรม แต่เป็นกิริยา แนวทางที่สองสามารถตีความต่อไปได้ อีกสองหนทางย่อย หนทางแรกพยายามอธิบายการกระทำบางขณะของปุถุชนให้เป็นกิริยาได้โดยไม่ผ่านชนวนวิถี จิต หนทางหลังอธิบายการกระทำบางขณะของปุถุชนให้เป็นกิริยาโดยผ่านชนวนวิถีจิต

เริ่มตีความที่หนทางย่อยแรก หากแต่ละวิถีการรับรู้ในช่วงที่กำลังอ่านหนังสือนั้นจบลงตรงขณะจิตที่ 8 โดยไม่มีชนวนจิตเกิดขึ้นในแต่ละวิชิตนั้นเพื่อเสพอารมณ์ต่อ ช่วงเวลาดังกล่าวเจตนาเจตสิกทำงานอยู่ชัดเจนเพราะมี ความจดจ่อ แต่ความจดจ่อนี้เป็นเรื่องของวิถีจิตขณะ 4-8 ได้โดยไม่ต้องมีวิถีจิตขณะ 9-17 เกิดต่อ คือไม่มี

เจตสิกชุดจรกกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูลเกิดขึ้นเพื่อกำหนดทิศทางให้แก่ความตั้งใจ อารมณ์ที่เข้ามากระทบอาจเป็นอารมณ์ที่มีกำลังมาก (มหันตารมณ์) แต่มีปัจจัยประกอบเหตุจากวิถีจิตก่อน ๆ น้อย หรืออาจเป็นอารมณ์ที่มีกำลังน้อย (ปริตตารมณ์) แต่มีปัจจัยเกื้อหนุนเหตุจากวิถีจิตก่อน ๆ มาก หากเงื่อนไขการทำงานของจิตและเจตสิกเป็นไปตามนี้ การอ่านหนังสือเตรียมสอบ การเดินออกกำลังกาย หรือการก้มตัวผูกเชือกกรองเท้าก็สามารถเป็นการกระทำแบบกิริยาได้โดยไม่ต้องมีชวนจิตในวิถีรับรู้ช่วงเวลานั้น ไม่ใช่การกระทำที่เป็นกรรมมีวิบากและไม่ใช่กรรมแบบสักแต่ว่าทำ คล้ายจะเป็นอากัปกิริยาแต่ก็ไม่ใช่ การกระทำเกิดขึ้นโดยไม่มีเหตุแต่อาศัยการหล่อเลี้ยงปัจจัยจากอดีตเหตุในวิถีจิตที่เป็นวิบาก เมื่อไม่มีเหตุจึงไม่ส่งผลลัพธ์อะไร แบบใกล้เคียงที่พอระบุกรณีนี้ได้จึงเป็นการกระทำแบบกิริยา มุมมองเช่นนี้มาจากการตีความกรรมตามแนวพระอภิธรรมโดยนัยกว้าง ซึ่งอาจไม่เป็นที่ยอมรับและโต้แย้งได้โดยนักอภิธรรมที่เคร่งครัด

หนทางย่อยที่สอง วิธีรับรู้ของจิตในช่วงเวลาอ่านหนังสือหรือผูกเชือกกรองเท้ามีสิบเจ็ดขณะปกติ แต่ชวนจิตดวงที่ 9-15 ไม่ประกอบอยู่ด้วยเจตสิกชุดจรกกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูล เจตนาเจตสิกแสดงตัวตามปัจจัยเกื้อหนุนเหตุที่ไม่เป็นกิเลส จึงไม่ก่อให้เกิดกรรมที่ส่งวิบาก ถ้าเป็นกรรมก็เรียกว่าเป็นแบบกรรมไม่ขาวไม่ดำ หรือกรรมที่เป็นไปเพื่อความสิ้นกรรมหรืออริยมรรค (อง. จตุกก. เล่ม 21 ข้อ 232-238 หน้า 345-355) ไม่ใช่กุศลกรรมแบบที่นักอภิธรรมเข้าใจ เมื่ออธิบายแบบนี้การกระทำข้างต้นจะเป็นสาเหตุและนำไปสู่ผลลัพธ์แบบทั่วไปมองเป็นการกระทำแบบกิริยาก็ได้แต่ต่างจากหนทางย่อยแรกตรงที่แบบนี้ยืนยันยืนยันความเป็นสาเหตุของการกระทำที่ส่งผลลัพธ์สืบต่อกัน ผลลัพธ์เกิดจากสาเหตุ แต่สาเหตุไม่ประกอบอยู่ด้วยกิเลส การกระทำเกิดจากการรับรู้และมีวิถีอารมณ์ชัดเจน จิตว่างคือจิตที่มีเหตุให้เกิดการกระทำ แต่เหตุให้เกิดการกระทำนั้น ๆ ไม่ใช่กิเลส การกระทำจึงเป็นเพียงกิริยาที่ไม่ส่งผลเป็นวิบากที่สามารถตัดสิ้นค่าทางศีลธรรม ซึ่งการกระทำที่เป็นกิริยาในความหมายที่ปลอดจากกุศลหรืออกุศลเหตุย่อมเกิดจากชวนจิตที่เป็นกิริยาชาติ แต่การตีความแบบนี้ก็ทำให้ขัดแย้งกับคำอธิบายของนักอภิธรรมที่มองว่าจิตที่เกิดในชวนวิถีของปุถุชนเป็นจิตแบบกุศลกับอกุศลชาติได้เท่านั้น ไม่สามารถเป็นจิตแบบกิริยาชาติ เฉพาะชวนจิตของพระอรหันต์เท่านั้นจึงเป็นกิริยาชาติได้

จากการวิเคราะห์เนื้อหาข้างต้นทำให้ดูเหมือนทำให้เราสามารถสรุปความในหัวข้อนี้ได้ว่า การกระทำหนึ่ง ๆ ของมนุษย์ (เฉพาะปุถุชน) สามารถเป็นกรรมที่มีวิบากตามเหตุตามปัจจัย กรรมสักแต่ว่าทำ และกิริยาอาการ โดยตัดสิ้นการกระทำนั้นจากความสัมพันธ์ระหว่างจิต เจตสิก อารมณ์ และปัจจัย (ตัวแปร)⁵ ที่เข้ามากระทบได้ดังนี้

⁵ ดูรายละเอียดของปัจจัย 24 ในภาคผนวก ข

1. ถ้าอารมณ์ที่กระทบมีกำลังเด่นชัด มีวิถีจิตเกิดตามมาก ขวนจิตในแต่ละวิถีเกิดครบและเสพอารมณ์เดียวกันจนคุ้นชิน วิถีอารมณ์มีความชัดเจน เหตุและปัจจัยส่งเสริมกันอย่างหนักแน่น เจตนาเจตสิกทำงานไปตามการปรุงแต่งของเจตสิกกุศลมูลหรืออกุศลมูล เรียกกรณีแบบนี้ว่า “กรรมตามเหตุตามปัจจัย” เป็นกรรมที่ส่งวิบากรุนแรง
2. ถ้าอารมณ์ที่กระทบมีกำลังปานกลาง มีความหลากหลายแต่ไม่ขัดแย้งกัน มีปัจจัยร่วมส่งเสริมสนับสนุนสาเหตุ วิถีจิตที่รับรู้แต่ละอารมณ์อาจเกิดตามมาไม่มากนัก แต่ขวนจิตเกิดครบเพื่อเสพอารมณ์ตามวิถีที่แปรปรวน เจตนาเจตสิกทำงานไปตามการปรุงแต่งของเจตสิกกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูล เรียกกรณีแบบนี้ว่า “กรรมตามเหตุตามปัจจัย” เป็นกรรมที่ส่งวิบากปานกลาง
3. ถ้าอารมณ์ที่กระทบมีกำลังปานกลาง มีความหลากหลายและขัดแย้งกัน ช้ำปัจจัยที่เกิดร่วมไม่สนับสนุนส่งเสริมสาเหตุ ขวนจิตเกิดขึ้นเพื่อเสพอารมณ์ที่ขัดแย้งกัน ไม่มีความต่อเนื่องของวิถีจิตแบบเดียวกัน เจตนาเจตสิกทำงานแต่มีกำลังน้อย อาจเรียกกรณีแบบนี้ว่า “กรรมสักแต่จะทำ”
4. ถ้าอารมณ์ที่กระทบมีกำลังอ่อน ทำให้หวังค์ระเพื่อขึ้นสู่วิถีได้ แต่ก็ไม่มากพอที่จะทำให้เกิดขวนจิต จึงไม่มีเจตสิกชุดจรกลุ่มกุศลมูลหรืออกุศลมูลเกิดขึ้นมาปรุงแต่งจิต วิถีจิตเกิดตามน้อย เจตนาเจตสิกทำงานอยู่แต่ไร้กำลัง อาจเรียกกรณีแบบนี้ว่า “การกระทำที่เป็นเพียงอากัปกิริยา”
5. ถ้าอารมณ์ที่กระทบมีกำลังปานกลางหรือน้อย มีวิถีจิตเกิดตามมามากแต่ในแต่ละวิถีนั้นไม่มีขวนจิตหรือมีขวนจิตในแบบเฉพาะ (ตีความตามแนวทางของพุทธทาสภิกขุ) มีปัจจัยร่วมประกอบสนับสนุนหรือหักล้างสาเหตุแล้วแต่กรณี เจตนาเจตสิกทำงานอยู่แต่ไม่ได้มีกำลังของการปรุงแต่งประกอบ เรียกกรณีแบบนี้ว่า “การกระทำที่เป็นกิริยา”

เกี่ยวกับการตั้งเจตนา การกล่าวว่า “ทำโดยไม่มีเจตนา” ในภาษาชาวบ้านนั้นเป็นถ้อยคำบัญญัติตามความเข้าใจแบบชาวโลก ไม่ได้แปลว่าเจตนาเจตสิกหยุดทำงานหรือไม่มีเจตนาเจตสิกในเวลานั้น แต่หมายถึงเจตนาเจตสิกทำงานอยู่โดยปราศจากการปรุงแต่งจิตโดยเจตสิกชุดจรกลุ่มกุศลหรืออกุศล หรือทำงานอยู่อย่างอ่อนกำลังร่วมกับเจตสิกชุดจรปรุงแต่งจิต ถ้าเรายอมรับการตีความพระอภิธรรมอย่างเคร่งครัด จะไม่มีการกระทำใดไร้เจตนา การกระทำที่มีวิถีจิตรับรู้ชัดเจนทั้งหมดในกรณีของปุถุชนจะเป็นกรรม และเฉพาะการกระทำของพระอรหันต์ที่มีวิถีจิตรับรู้ชัดเจนเท่านั้นที่เป็นกิริยา ประเด็นข้อโต้แย้งเรื่องการกระทำบางอย่างของปุถุชนเป็นกิริยาได้หรือไม่ นั้น ยังไม่มีคำตอบสุดท้ายชัดเจน ถือว่าเป็นข้อถกเถียงเกี่ยวกับเจตนาและกรรมในเชิงภววิทยาที่ต้องอาศัยทั้งความรู้พระสูตรรวมทั้งพระอภิธรรมมากพอสมควรจึงจะคุยเข้าใจกันได้ สำหรับผู้ศึกษาพระอภิธรรมแล้ว ขวนจิตของชาวโลกทั้งหมดจะเป็นจิตประเภทกุศลหรืออกุศลได้เท่านั้น กรรมที่ปุถุชนก่อไว้จึงส่งผลเป็นกุศล

หรือออกสุลวิบากเสมอ แต่สำหรับผู้ศึกษาพระสูตรแล้ว ชวนจิตบางวิถีรับรู้ของชาวโลกจะเป็นจิตประเภทกิริยาที่เป็นสาเหตุนำสู่ผลลัพธ์ได้ กรรมที่สร้างไว้จึงเป็นแบบที่เรียกไม่ได้ว่าเป็นกุศลหรืออกุศล ผลลัพธ์ที่เกิดจากกรรมประเภทนี้จะนำไปเพื่อความสิ้นกรรม (เช่นการปฏิบัติตามอริยมรรค) แม้คำสอนในพระอภิธรรมจะอธิบายการทำงานของจิตร่วมกับเจตสิกต่าง ๆ เพื่อทำความเข้าใจกรรมไว้อย่างละเอียด แต่ก็ยังมีช่องว่างที่ไม่สามารถอธิบายเรื่องกรรมไม่ขาวไม่ดำในกรณีของชาวโลก

(สอง) กระบวนการของกรรมและอจินไตย

คำว่า “อจินไตย” แปลว่าเรื่องที่ไม่ควรคิด ไม่อาจเข้าใจได้ด้วยเหตุผลสามัญของปุถุชน อยู่พ้นจากความคิด มีอยู่สี่เรื่องได้แก่ (หนึ่ง) พุทธวิสัย – ความสามารถหรือความเป็นไปของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย (สอง) ฌานวิสัย – ความสามารถด้านอิทธิฤทธิ์ของผู้สำเร็จฌาน (สาม) กรรมวิบาก – การให้ผลของกรรม และ (สี่) โลกจินดา – ความคิดเรื่องการเมืองของโลก (*อจินตยยสูตร*, อภ. จตุกก. เล่ม 21 ข้อ 77 หน้า 122) ชาวพุทธโดยทั่วไปเชื่ออย่างปราศจากข้อสงสัยว่าทั้งสี่หัวข้อนี้เป็นเรื่องที่ไม่สามารถหาคำตอบให้สิ้นสุดลงได้ การพยายามหาคำตอบสุดท้ายให้แก่เรื่องเหล่านี้จึงจะนำไปสู่การคาดเดาจนอาจเสียสติ อจินไตยในบางคำอธิบายจึงเป็นเรื่องทางจิตที่รู้ได้ด้วยการบรรลุธรรมชั้นสูงเท่านั้น

ในบรรดาสี่เรื่องซึ่งอยู่พ้นขอบเขตความสามารถ (หรือวิสัย) ของมนุษย์ที่จะรู้ได้ การให้ผลของกรรมเป็นเรื่องหนึ่งในนั้น ที่ผ่านมาชาวพุทธมักเข้าใจว่ากรรมเก่า (ในฐานะที่เป็นอดีตสาเหตุ) และวิบากกรรม (ผลลัพธ์ของกรรม) เป็นพลังอำนาจบางอย่างที่อยู่พ้นจากความคิด พ้นในที่นี้แปลว่าอยู่เหนือ มันจึงเป็นบางอย่างที่อยู่เหนือความคิด คิดไม่ได้หรือคิดไปไม่ถึง มีความยิ่งใหญ่และลึกลับ ภาพของกิเลส กรรม รวมทั้งวิบากแห่งกรรม ถูกฉายออกมาในลักษณะเป็นพลาสมาบางอย่างในอดีตที่มีอยู่จริงซึ่งกำลังทำหน้าที่กำหนดชีวิตของแต่ละคนอยู่ เราทั้งหลายคุ้นเคยกับชื่อเรียกพลาสมาที่ว่ากรรมลิขิตหรือกรรมบันดาล กรรมตามความเชื่อลักษณะนี้มีอยู่ในเชิงทวิสัย (objectively) โดยที่มนุษย์แต่ละคนเป็นผู้รับผลของมันอยู่ แต่ไม่สามารถรู้จักมัน ได้แต่ยอมรับชะตาที่ถูกกรรมลิขิตไว้แล้ว ชาวพุทธต่างยอมรับตามที่ได้ยินได้ฟังมาอย่างไม่มีเงื่อนไขว่า เราทั้งหลายมีกรรมเป็นของตนเองเป็นผู้รับผลของกรรม มีกรรมเป็นกำเนิด มีกรรมเป็นเผ่าพันธุ์ มีกรรมเป็นที่พึ่งอาศัย กรรมย่อมจำแนกสัตว์ทั้งหลายให้เป็นผู้เลวทรามบ้าง ดีบ้าง ดังนี้ เป็นต้น (*จูฬกัมมวิภังคสูตร*, ม. อ. เล่ม 14 ข้อ 289 หน้า 349-350 ; *ฐานสูตร*, อภ. ปถก. เล่ม 22 ข้อ 57 หน้า 99-104) ดังนั้น แม้พระสูตรจะไม่ได้ระบุโดยตรงว่ากรรมเป็นอจินไตย แต่การรับผลของกรรมที่แยกขาดจากกรรมเป็นเรื่องที่เข้าใจไม่ได้ อีกทั้งขัดกับคำสอนเรื่องการอาศัยกันและกัน

เกิดขึ้น (ปฏิเสธสมมุติฐาน) ของศาสนาพุทธนั่นเอง ถ้าเราคิดเรื่องวิบากกรรมไม่ได้เพราะมันเป็นผลลัพธ์ของกรรม เก่าสืบเนื่องไปเรื่อยไม่รู้จบ กรรมก็จะเป็นเรื่องที่เกิดไปถึงไม่ได้เช่นเดียวกัน ถ้าผลลัพธ์ของอะไรบางอย่างเป็น อจินไตย อะไรบางอย่างที่เป็นสาเหตุของผลลัพธ์นั้นก็ย่อมเป็นอจินไตยไปด้วยโดยปริยาย ด้วยเหตุนี้การกล่าวว่า วิบากกรรมเป็นอจินไตย จึงบ่งชี้ว่ากระบวนการแห่งกรรมทั้งหมดเป็นอจินไตยด้วย

ปกรณ์เก่าแก่ที่สำคัญเล่มหนึ่งในศาสนาพุทธเถรวาท คือ *มิลินทปัญหา* ได้อธิบายเพิ่มเติมไว้ว่า นามรูปที่ ประกอบกรรมอันเป็นกุศลหรืออกุศลก็ตาม กรรมจะติดตามนามรูปนั้นไปเหมือนเงาติดตามตัว แต่ไม่สามารถชี้ได้ว่ากรรมอยู่ที่นี้หรือที่ใด อุปมาเหมือนต้นไม้ที่ยังไม่ออกผลย่อมไม่สามารถชี้ผลของต้นไม้ได้ว่าอยู่ที่นี้หรือที่ใด (มิลินท. หน้า 87) สัตว์ที่เป็นไปด้วยเจตนาย่อมเกิดแต่กรรม มิได้เกิดแต่เหตุทั่วไปเช่นไฟหรือพืช ไม่ได้เกิดจากฤดู (ผู้เขียนเข้าใจว่าหมายถึงสภาพภูมิอากาศ) เช่นภูเขาหรือน้ำ ไม่ได้มีอยู่แบบไม่มีเหตุเช่นอากาศหรือนิพพาน (มิลินท. หน้า 353-354) คำอธิบายทำนองนี้ทำให้ชาวบ้านจินตนาการว่ากรรมมีอยู่ได้ด้วยตัวเอง ยิ่งใหญ่ และส่งผลกระทบต่อชีวิต ทำให้คำสอนเรื่องกรรมมีความสำคัญในทางพระพุทธศาสนามากขึ้น

ความเชื่อว่ากรรมเป็นพลาณภาพในอดีตที่อยู่เหนือความคิดแต่กำลังกำหนดชีวิตทุกคนในปัจจุบันก่อให้เกิด คำถามและข้อถกเถียงทางปรัชญาหลายประการ สำหรับผู้ที่มองความเป็นเหตุและผลในเชิงเส้นตรง พวกเขาจะ สวาทสาเหตุของกรรมย้อนกลับไปในอดีตเรื่อย ๆ ว่าวิบากนี้เกิดจากกรรมใด กรรมนี้เป็นวิบากของกรรมอะไร ก่อนหน้านี้ และกรรมก่อนหน้านี้เป็นวิบากของกรรมอะไรก่อนหน้าโน้น อย่างนี้เป็นต้น เพื่อที่จะให้คำอธิบายไม่ ติดอยู่ในปัญหาทางตรรกะหรือถอยหลังกลับไปอย่างไรที่สิ้นสุด (infinite regress – รายละเอียดของประเด็นนี้จะ อธิบายในหัวข้อต่อไป) จำเป็นที่เราจะต้องปัดหมุดว่ามีปฐมกรรมที่เป็นสาเหตุตั้งต้นของกรรมทั้งหมดที่ส่งพลาณ ภาพได้ แต่การยอมรับปฐมกรรมก็ดี หรือปฐมอวิชชาก็ตาม ให้เป็นสาเหตุตั้งต้นของกรรมก็ถูกมองว่าเป็นการรับรู้ คลาดเคลื่อนจากความเป็นจริง ซึ่งการรับรู้คลาดเคลื่อนนี้เกิดจากความเข้าใจผิดพื้นฐานสี่ข้อ กล่าวคือ การรับรู้สิ่ง ที่ไม่เที่ยงว่าเที่ยง การรับรู้สิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นสุข การรับรู้สิ่งที่ไม่เป็นตัวตนว่าตัวตน และการรับรู้สิ่งที่ไม่งามว่างาม (*วิปัสสนาสุตต*, อง. จตุกก. เล่ม 21 ข้อ 49 หน้า 79-81) ในกรณีนี้การรับรู้กรรมว่าเป็นบางสิ่งที่มีอยู่และเปี่ยมพลา นภาพเป็นการรับรู้สิ่งที่ไม่เป็นตัวตนว่า (เป็น) ตัวตน หรือยอมรับสิ่งซึ่งไม่มีอยู่ในทางภววิทยาว่ามีอยู่ จึงเป็นการ รับรู้ที่คลาดเคลื่อน (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต, 2549, หน้า 56-57) คำถามคือแล้วอย่างไรจึงเรียกว่า เป็นการรับรู้ที่ไม่คลาดเคลื่อนเกี่ยวกับเรื่องกรรม

การรับรู้ที่ไม่คลาดเคลื่อนเกี่ยวกับกรรมก็คือ กรรมไม่ได้เป็นอะไรบางอย่างที่มีอยู่เอง แม้จะตั้งเป็นกฎ ธรรมชาติที่เรียกว่ากรรมนิยามไว้ก็ไม่ได้ทำให้มันเป็นบางสิ่งที่มีอยู่ได้โดยธรรมชาติ จากที่ได้ศึกษามาในบท

ก่อนทำให้เราทราบแล้วว่า กรรมนิยามเป็นเพียงภาคแสดงออกของจิตตนิยามในด้านที่เกี่ยวข้องกับโลกียวิถี ที่แยกออกมาเป็นกฎต่างหากก็เพื่อแสดงให้เห็นกระบวนการทำงานของจิตและเจตสิกทั้งหลายอย่างมีเงื่อนไข กรรมนิยามไม่มีแง่มุมภววิทยาเป็นของตัวเอง และกรรมก็ไม่ใช้สิ่งพื้นฐานในทางภววิทยา สิ่งพื้นฐานในทางภววิทยา (ภาษาพุทธอาจเรียกว่า สิ่งที่มีอยู่ในเชิงปรมาตม์) ที่รองรับกรรมนิยามคือจิต 29 ประเภทของปุถุชนและผู้สำเร็จฌาน ที่ทำงานร่วมกับเจตนาเจตสิกในกลุ่มเจตสิกชุดพื้นฐานและชุดทั่วไป อีกทั้งทำงานร่วมกับเจตสิกชุดจรฝ่ายกุศลมูลหรืออกุศลมูลที่คอยปรุงแต่งจิตในขณะเดียวกันนั้นด้วย กรรมไม่มีตัวตนในกระบวนการทำงานของจิตและเจตสิก เป็นแต่เพียงกระแสของสาเหตุเฉพาะและผลลัพธ์เฉพาะที่เกิดขึ้นตามเงื่อนไขปัจจัยในเวลาหนึ่ง ๆ เพราะฉะนั้น การกล่าวว่าการกรรมและวิบากเป็นอนิจนัตโดยนัยของการเป็นอะไรบางอย่างที่มีอยู่ได้เองและทรงอำนาจเหนือความคิดจึงอาจไม่ใช่มุมมองที่ถูกต้องในพระพุทธศาสนา

แม้กระนั้นก็อาจยังมีคำถามเกิดขึ้นต่อเนื่องตามมา แล้วเหตุใดเรื่องหนึ่งที่ไม่ควรคิดจึงเป็นเรื่องการให้ผลของกรรม แสดงว่าอย่างไรเสียการให้ผลของกรรม (กรรมวิบาก) ก็คงเป็นอนิจนัตโดยตามพระพุทธพจน์ ที่นี้ถ้ากรรมไม่มีอยู่จริง การให้ผลของกรรมจะเป็นอนิจนัตได้อย่างไร ในการตอบคำถามนี้ผู้เขียนคิดว่า กรรมและวิบากมิได้เป็นอนิจนัตโดยนัยที่เป็นบางสิ่งบางอย่างซึ่งมีอยู่จริงอย่างลึกลับเหนือโลกเหนือความคิด แต่กรรมและวิบากอาจเป็นอนิจนัตได้โดยนัยที่มันไม่มีอยู่จริงนั่นเอง กรรมเป็นเรื่องที่พ้นความคิดเพราะมันไม่มีอยู่เอง เป็นแต่เพียงกระแสที่แปรปรวนของความสัมพันธ์ระหว่างความเป็นจริงปรมาตม์สามชุดคือจิต เจตสิก และรูปปรมาตม์ มิได้เป็นบางสิ่งที่อยู่เหนือโลกและสร้างโลกแบบพระเจ้า มิได้เป็นของลึกลับที่อยู่เหนือชะตาชีวิตของใคร มิได้กำหนดชีวิตมนุษย์และที่จริงก็กำหนดชีวิตไม่ได้ด้วยเพราะมันไม่ใช่สิ่งพื้นฐานในเชิงภววิทยาที่อยู่เบื้องหลังร่างกายและจิตใจของเรา แต่กรรมเป็นแรงขับเคลื่อนจากการทำงานร่วมกันระหว่างจิตกับเจตสิกในการก่อรูปตั้งต้นให้แก่ชีวิตหนึ่ง ๆ (มีข้อสังเกตว่าใน *อจินเตยยสูตร* ท่านใช้คำว่า “กมมวิปาโก” หรือ “กรรมวิบาก” แปลว่า การให้ผลของกรรม ซึ่งอรรถกถาจารย์ได้อธิบายว่าเป็นวิบากของกรรมที่จะพึงเสวยผลในปัจจุบันเป็นต้น หมายถึงการคิดหาคำตอบของคำถามว่า ผล (วิบาก) ที่เราหรือคนอื่นได้รับอยู่นี้เกิดจากกรรมอะไรและทำไว้ตั้งแต่เมื่อไหร่ เมื่อคิดแบบนี้ก็ย่อมไม่อาจมีคำตอบสุดท้าย)

ความยากลำบากในการเข้าใจกรรมอยู่ตรงที่มีเงื่อนไขปัจจัยต่าง ๆ เข้ามาเกี่ยวข้องอย่างหลากหลายมากมาย และตลอดเวลา ในภาษาคนอาจเรียกสิ่งที่กำลังกำหนดชีวิตของแต่ละคนที่ยังไม่หลุดพ้นว่ากรรม แต่ในภาษาธรรมสิ่งนั้นคือสิ่งพื้นฐานที่รองรับกระแสชีวิตอยู่ในแต่ละขณะ นั่นคือจิต 29 ประเภทที่ทำงานร่วมกับเจตสิกชุดพื้นฐาน 7 ตัว และเจตสิกชุดทั่วไป 6 ตัว เรียกเจตสิกชุดพื้นฐานและชุดทั่วไปรวมกันว่า “อัญญาสมานาเจตสิก” มีทั้งสิ้น 13 ตัว (7 + 6) เจตสิกทั้งหลายเหล่านี้มีเจตนาเจตสิกเป็นแม่ทัพ แต่แม่ทัพก็ขับเคลื่อนกองทัพไปตาม

ทิศทางที่เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศลมูลและกุศลมูลปรุงแต่งไว้ จิตทั้ง 29 ประเภทแบ่งออกเป็นอกุศลจิต 12 ดวง กามาวจรกุศลจิต 8 ดวง รูปาวจรกุศลจิต 5 ดวง และอรูปาวจรกุศลจิต 4 ดวง รายละเอียดของจิตทั้ง 29 ประเภท เป็นดังนี้ (พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ, 2553, หน้า 50-58 ; พระปลัดวิสุทธิ์ คุตตชโย, 2555, หน้า 82-85)

กรณีของปุถุชน: อกุศลจิต 12 ดวง

1. โลกมุขจิตดวงที่ 1: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 19 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 6 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โลภะ ทิฏฐิ)
2. โลกมุขจิตดวงที่ 2: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 21 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 8 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โลภะ ทิฏฐิ ถีนะ มัทธะ)
3. โลกมุขจิตดวงที่ 3: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 19 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 6 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โลภะ มานะ)
4. โลกมุขจิตดวงที่ 4: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 21 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 8 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โลภะ มานะ ถีนะ มัทธะ)
5. โลกมุขจิตดวงที่ 5: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 18 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 6 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โลภะ ทิฏฐิ)
6. โลกมุขจิตดวงที่ 6: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 20 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 8 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โลภะ ทิฏฐิ ถีนะ มัทธะ)
7. โลกมุขจิตดวงที่ 7: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 18 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 6 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โลภะ มานะ)
8. โลกมุขจิตดวงที่ 8: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 20 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 8 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โลภะ มานะ ถีนะ มัทธะ)
9. โทสมุขจิตดวงที่ 1: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 20 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 8 ตัว ((โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โทสะ อีสสา มัจฉริยะ กุกกัจจะ)
10. โทสมุขจิตดวงที่ 2: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 22 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 10 ตัว ((โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ โทสะ อีสสา มัจฉริยะ กุกกัจจะ ถีนะ มัทธะ)
11. โมหมุขจิตดวงที่ 1: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 15 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 10 ตัว (เว้นปีติ อธิโมกข์ ฉันทะ) + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล 5 ตัว ((โมหะ อหิริกะ อนอตตปปะ อุทธัจจะ วิจิกิจฉา)

12. โหมมูลจิตดวงที่ 2: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 15 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 11 ตัว (เว้นปีติ ฉันทะ) + เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศลมูล 4 ตัว (โมหะ อหิริกะ อนัตตปปะ อุทัจจะ)

กรณีของบุุชชน: กามาวจรกุศลจิต (มหากุศลจิต) 8 ดวง

1. มหากุศลจิตดวงที่ 1: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 38 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + โสภณเจตสิก 25 ตัว
2. มหากุศลจิตดวงที่ 2: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 38 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + โสภณเจตสิก 25 ตัว
3. มหากุศลจิตดวงที่ 3: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 37 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + โสภณเจตสิก 24 ตัว (เว้นปัญญา)
4. มหากุศลจิตดวงที่ 4: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 37 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + โสภณเจตสิก 24 ตัว (เว้นปัญญา)
5. มหากุศลจิตดวงที่ 5: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 37 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + โสภณเจตสิก 25 ตัว
6. มหากุศลจิตดวงที่ 6: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 37 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + โสภณเจตสิก 25 ตัว
7. มหากุศลจิตดวงที่ 7: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 36 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + โสภณเจตสิก 24 ตัว (เว้นปัญญา)
8. มหากุศลจิตดวงที่ 8: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 36 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นปีติ) + โสภณเจตสิก 24 ตัว (เว้นปัญญา)

กรณีของผู้สำเร็จรูปฌาน: รูปาวจรกุศลจิต (มหัคคตจิต) 5 ดวง

1. ปฐมฌานจิต: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 35 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 13 ตัว + โสภณเจตสิก 22 ตัว (เว้นสัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ)
2. ทุตติยฌานจิต: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 34 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 12 ตัว (เว้นวิตก) + โสภณเจตสิก 22 ตัว (เว้นสัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ)
3. ตติยฌานจิต: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 33 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 11 ตัว (เว้นวิตก วิจารณ์) + โสภณเจตสิก 22 ตัว (เว้นสัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ)

4. จตุตถฌานจิต: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 32 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 10 ตัว (เว้าวิตก วิจารณ์ ปิติ) + โสภณเจตสิก 22 ตัว (เว้าสัมมามาวจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ)
5. ปัญจฌานจิต: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 30 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 10 ตัว (เว้าวิตก วิจารณ์ ปิติ) + โสภณเจตสิก 20 ตัว (เว้าสัมมามาวจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ กรุณา มุทิตา)

กรณีของผู้สำเร็จอรุฬาน: อรุฬาวจรกุศลจิต (มหัคคตจิต) 4 ดวง

1. อรุฬาวจรจิตดวงที่ 1: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 30 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 10 ตัว (เว้าวิตก วิจารณ์ ปิติ) + โสภณเจตสิก 20 ตัว (เว้าสัมมามาวจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ กรุณา มุทิตา)
2. อรุฬาวจรจิตดวงที่ 2: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 30 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 10 ตัว (เว้าวิตก วิจารณ์ ปิติ) + โสภณเจตสิก 20 ตัว (เว้าสัมมามาวจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ กรุณา มุทิตา)
3. อรุฬาวจรจิตดวงที่ 3: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 30 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 10 ตัว (เว้าวิตก วิจารณ์ ปิติ) + โสภณเจตสิก 20 ตัว (เว้าสัมมามาวจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ กรุณา มุทิตา)
4. อรุฬาวจรจิตดวงที่ 4: มีเจตสิกเกิดร่วมกับจิต 30 ตัว ได้แก่ อัญญาสมานาเจตสิก 10 ตัว (เว้าวิตก วิจารณ์ ปิติ) + โสภณเจตสิก 20 ตัว (เว้าสัมมามาวจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ กรุณา มุทิตา)

จะเห็นได้ว่า เจื่อนไขที่ทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ สามารถเป็นกรรมส่งวิบากเป็นการเวียนว่ายตายเกิดและทุกข์ต่าง ๆ ก็คือ การเกิดและทำงานร่วมกันของจิต เจตนาเจตสิก และเจตสิกชุดจรฝ่ายกุศลมูลหรืออกุศลมูล จนกลายเป็นจิต 29 ประเภท แต่เจื่อนไขแรกนี้ก็ยังไม่เพียงพอ ยังต้องอาศัยเจื่อนไขอื่นที่ทำให้การกระทำสำเร็จเป็นกรรม เจตนาเจตสิกในจิต 29 ประเภทจะเป็นกรรมได้ก็ต่อเมื่อจิตเหล่านี้ทำหน้าที่เป็นชวนจิตในแต่ละสายวิถีรับรู้ด้วย กล่าวโดยง่ายก็คือ จิตเหล่านี้ต้องเกิดในวิถีจิตขณะ 9-15 เพื่อทำหน้าที่เสพอารมณ์และทำให้มนกรรมตั้งต้นขึ้น เพราะฉะนั้น เจื่อนไขที่สองซึ่งจำเป็นต่อการเกิดขึ้นของกรรมก็คือจิต 29 ประเภทจะต้องทำหน้าที่เสพอารมณ์ในเวลาที่ยังจิตขึ้นสู่วิถีการรับรู้

แม้มนกรรมจะตั้งต้นขึ้นจากการเสพอารมณ์ของจิตทั้ง 29 ประเภท แต่น้ำหนักกรรมและระยะเวลาในการส่งวิบากก็ยังขึ้นกับเจื่อนไขอื่นอีกอย่างน้อยสองประการ ประการแรกคือกำลังของอารมณ์ที่มากระทบ

ประการที่สองคือปัจจัยที่เป็นองค์ประกอบเกี่ยวพัน อารมณ์คือวัตถุที่เข้ามากระทบจิตทางทวารต่าง ๆ มีรูป เสียง กลิ่น รส กายสัมผัส และธรรมารมณ์ (วัตถุทางใจเช่นความคิดหรือจินตภาพ) บางครั้งอารมณ์ที่เข้ามากระทบมีกำลังมาก (อติมหันตารมณ์) บางครั้งอารมณ์ที่เข้ามามีกำลังปานกลาง (มหันตารมณ์) และบางครั้งอารมณ์ที่เข้ามา มีกำลังน้อย (ปริตตารมณ์) ในแต่ละวันมีอารมณ์เข้ามาสู่สายวิถีการรับรู้ของเรามากมาย บางอารมณ์ทำให้เกิดการ สำนึกรู้และประทับใจเป็นความทรงจำได้มาก เช่นเห็นคนรักดื่มกาแฟอย่างสนิทสนมกับหญิงอื่นในร้านกาแฟ บางอารมณ์ก็ไม่สำคัญพอที่จะกระตุ้นให้เกิดการสำนึกรู้ต่อเนื่องได้เลย เช่นเห็นสามีภรรยาแปลกหน้ากำลังดื่ม กาแฟอย่างรักใคร่ในร้านเดียวกัน เหล่านี้ทำให้กรรมที่เกิดขึ้นแล้วมีน้ำหนักมากน้อยลดหลั่นกันไป ถ้ากำลังแรง น้ำหนักมากก็ส่งผลก่อนได้ทันที ถ้ากำลังอ่อนน้ำหนักน้อยมากก็อาจกลายเป็นกรรมสักแต่ว่าทำ (กฏัตตกรรม) หรือกรรมหยุดให้ผล (อโหสิกรรม) บ่อยครั้งอารมณ์ที่เข้ามากระทบทวารต่าง ๆ ขัดแย้งไม่ส่งเสริมกัน เช่นกำลัง เป็นทุกข์เพราะคิดมากเรื่องคนรักแต่เพื่อนโทรมาบอกว่าได้เลื่อนตำแหน่งงาน อารมณ์ที่ขัดแย้งกันส่งผลต่อการ เกิดวิถีจิตตามมาและมีผลต่อน้ำหนักกรรมด้วย ดังนั้น กำลังของอารมณ์จึงเป็นเงื่อนไขที่สามซึ่งอาจเกี่ยวข้อง โดยอ้อมกับการทำงานของเจตนาเจตสิก แต่สัมพันธ์โดยตรงกับการส่งผลของกรรม

เงื่อนไขต่อมาที่สัมพันธ์กับกรรมและวิบากคือปัจจัย ปัจจัย (condition/ mode of conditionality/ mode of relation) คำว่า “ปัจจัย” มาจากรากศัพท์ที่แปลว่าอาศัยบวกกับความเป็นไป (พระมหาสมปอง มุทิโต, 2558, 137) ในที่นี้หมายถึงลักษณะหรืออาการแห่งความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งพื้นฐาน หรือการที่สิ่งพื้นฐานหรือ สภาวะธรรมหนึ่ง ๆ เป็นองค์ประกอบที่ช่วยเอื้อ เกี่ยวพัน คำจุน เป็นที่อาศัย หรือเป็นเงื่อนไขให้สิ่งพื้นฐานหรือ สภาวะธรรมอื่น ๆ เกิดขึ้น ดำรงอยู่ หรือเป็นไป ปัจจัยแตกต่างจากเหตุตรงที่มีความหมายกว้างกว่า เป็นสาธารณะ และมีหลายประเภท ซึ่งในคัมภีร์อภิธรรมได้แสดงปัจจัยไว้ถึง 24 อย่าง ปัจจัยไม่ใช่สาเหตุเฉพาะ แต่เหตุเป็น ปัจจัยเฉพาะข้อหนึ่ง เหตุเป็นปัจจัยเฉพาะที่ส่งผลเฉพาะตามการสืบทอด เช่น เม็ดมะม่วงย่อมเป็นเหตุให้เกิดต้น มะม่วงได้เท่านั้น ไม่สามารถเป็นเหตุให้เกิดต้นไม้ชนิดอื่น ส่วนปัจจัยเป็นสาเหตุทั่วไปที่สนับสนุนหรือหักล้างเหตุ เฉพาะก็ได้ เช่น ดิน น้ำ อากาศ อุณหภูมิ เป็นปัจจัยให้ต้นมะม่วงเกิดขึ้นตามเหตุ ถ้าปัจจัยเอื้ออำนวยเม็ดมะม่วงก็ เติบโตเป็นต้นมะม่วงได้ แต่ถ้าปัจจัยไม่เอื้ออำนวยเม็ดมะม่วงก็ไม่เติบโตเป็นต้นมะม่วง หรือถ้าเติบโตได้ก็อาจเป็น ต้นมะม่วงที่ไม่สมบูรณ์

ชัดเจนว่าปัจจัยบางอย่างถ้าประกอบอยู่กับจิต 29 ประเภทข้างต้นก็จะมีผลต่อน้ำหนักกรรมอย่างยิ่ง ยกตัวอย่างกรณีของอารมณ์ปัจจัย – ปัจจัยโดยความเป็นวัตถุหรืออารมณ์ที่ถูกรับรู้ อาเสวนปัจจัย – ปัจจัยโดย การเสพซ้ำหรือทำให้ชิน และอนันตรปัจจัย – ปัจจัยโดยการเป็นภาวะต่อเนื่องทันที ถ้าขวนจิตในสายวิถีช่วงหนึ่ง ประทับแต่รูปเดิมซ้ำ ๆ เช่นนึกถึงแต่หน้าของคนรักกำลังจู่จี้กับหญิงอื่นในร้านกาแฟ การคิดรูปเดิมซ้ำ ๆ นอกจาก

จะเป็นอารมณ์ที่มีกำลังมากแล้ว ยังสามารถเป็นทั้งเหตุปัจจัย อารัมมณปัจจัย และอนันตรปัจจัยให้วิถีจิตแบบเดิม เกิดขึ้นซ้ำแล้วซ้ำต่อกันทันที อีกทั้งเป็นอาเสวนปัจจัยให้เกิดโทษตามมา หรือกรณีของอุปนิสสยปัจจัย – ปัจจัย โดยการเป็นเครื่องกระตุ้น และสมนันตรปัจจัย – ปัจจัยโดยการเป็นภาวะต่อเนื่องโดยดี ถ้าชวนจิตในสายวิถีต่าง ๆ ประทับภาพคนรักนอกใจซ้ำ ๆ อย่างต่อเนื่องเป็นสัปดาห์ นอกจากการคิดย้ำซ้ำนั้นจะเป็นอาเสวนปัจจัย อนันตรปัจจัย มันยังสามารถเป็นอุปนิสสยปัจจัย (ประเภทอารัมมณูปนิสสยปัจจัย) และสมนันตรปัจจัย คือชักนำให้วิถีจิตแบบเดิมเกิดซ้ำทันทีและต่อเนื่องตามลำดับโดยไม่ถูกแทรกแซง บันดาลให้เกิดโทษรุนแรงสั่งสมอยู่ในชั้นธันดานแปรเป็นความเกลียดชังเพศตรงข้ามหรือซึมเศร้าเป็นต้น ปัจจัย 24 จึงเป็นเงื่อนไขสำคัญอีกประการหนึ่งที่ส่งผลต่อน้ำหนัก ความเป็นไป และการส่งผลของกรรม

ในบรรดาเงื่อนไขทั้งหมดที่กล่าวมาแล้วซึ่งจำเป็นต่อการทำความเข้าใจเรื่องกรรม ปัจจัย 24 เป็นเงื่อนไขที่ซับซ้อนสุด แม้เจตสิกชุดจรฝ่ายกุศลมูล 3 ได้แก่ อโลภเจตสิก โทสเจตสิก ปัญญาเจตสิก และฝ่ายอกุศลมูล 3 ได้แก่ โลภเจตสิก โทสเจตสิก โมหเจตสิก จะเป็นตัวแปรสำคัญที่ทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ เป็นกรรม เรียกว่าเป็นเหตุตรงของกรรม แต่เจตสิกจรทั้ง 6 ตัวก็เป็นเพียงเหตุเฉพาะอย่างหนึ่งในปัจจัย 24 เรียกว่า “เหตุปัจจัย” ยังมีปัจจัยสาธารณะอื่นอีก 23 อย่างที่สามารถเพิ่มพูนหรือลดทอนกำลังของอารมณ์ ทำให้เกิดจิตประเภทต่าง ๆ ตลอดจนเปลี่ยนแปลงน้ำหนักกรรม พฤติภาพ (motion) ของจิตจึงปรวนแปรไปทุกขณะเพราะปัจจัยแวดล้อมของแรงกรรมไม่เคยหยุดนิ่งเลย อุปมาเจตสิกชุดจรกลุ่มกุศลมูลและอกุศลมูลได้กับเม็ดมะม่วง แน่นอนว่าเม็ดมะม่วงย่อมเป็นเหตุตรงของต้นมะม่วง เจตสิกชุดจรเหล่านี้ก็เป็นเหตุปัจจัยตรงของกรรม แต่ปัจจัยอื่นที่เหลือเป็นเหมือนน้ำ ดิน อุณหภูมิ แสงแดด ฯลฯ ที่คอยอุปการะเม็ดมะม่วงนั้นให้แตกใบและเติบโตเป็นต้นมะม่วง (นัยคือกรรม) เนื่องจากปัจจัยมีหลากหลายและแปรปรวนไปมา จึงเป็นไปได้ยากที่เราจะคาดการณ์ว่าต้นมะม่วงจะเติบโตสมบูรณ์ และออกผลได้ตลอดรอดฝั่งหรือไม่

ความซับซ้อนของปัจจัยมีตั้งแต่การที่ปัจจัยแต่ละอย่างสามารถแบ่งออกเป็นสภาวะธรรมย่อยได้อีกอย่างละ 3 หมวด (หนึ่ง) ปัจจัยธรรม – ปัจจัยที่เป็นสาเหตุ ปัจจัยก่อให้เกิด หรือปัจจัยอุปถัมภ์ผลที่จะเกิดตามมา (สอง) ปัจจัยอุปบันธรรม – ปัจจัยที่เป็นผลลัพธ์ หรือปัจจัยที่เกิดจากอำนาจของปัจจัยที่อุปการะมาก่อน และ (สาม) ปัจจัยนิกรรม – ปัจจัยที่ไม่เป็นผลลัพธ์ ยกตัวอย่างรูปปรมัตถ์ 28 เป็นปัจจัยธรรมและปัจจัยนิกรรมได้ แต่เป็นปัจจัยอุปบันธรรมไม่ได้ กล่าวคือรูปปรมัตถ์เป็นเหตุได้อย่างเดียว แต่ไม่เป็นผลลัพธ์ของอะไรทั้งสิ้น เหตุุจจิตหรือจิตที่เกิดขึ้นเพื่อรับช่วงสืบต่อโดยไม่ประกอบด้วยเหตุ เป็นปัจจัยธรรมและปัจจัยอุปบันธรรมไม่ได้ แต่เป็นปัจจัยนิกรรมได้ กล่าวคือจิตที่เกิดขึ้นโดยไม่มีเหตุ ย่อมไม่เป็นสาเหตุและผลลัพธ์ของปัจจัยอื่น แต่เป็นปัจจัยที่ไม่เป็นผลลัพธ์ได้เหล่านี้เป็นต้น สิ่งทั้งหลายไม่ว่าจะเป็นสังขตธรรม (สิ่งพื้นฐานที่ถูกปรุงแต่งได้) อสังขตธรรม (สิ่งพื้นฐานที่ถูกปรุง

แต่ไม่ได้) หรือบัญญัติธรรมล้วนสามารถเกิดร่วมกันและเป็นปัจจัยแก่กัน กุศลธรรม อกุศลธรรม และอัปายากุศลธรรม ก็สามารถเป็นปัจจัยแก่กันและกันได้ (พระอนุรุทธเถระ, [ม.ป.ป.], หน้า 78-84)

แม้วิบากจิตหรือกิริยาจิตไม่เป็นเหตุของกรรม แต่เป็นปัจจัยแวดล้อมของกรรมได้ เช่น มโนทวาราวชชนจิต (วิถิจิตดวงที่ 8) ซึ่งเป็นเหตุกิริยาจิต (คือจิตที่ไม่เป็นไปตามเหตุ เกิดขึ้นเพื่อสักแต่ว่าทำกิจ) สามารถเป็นอนันตรปัจจัยให้ชวนจิตดวงแรก (วิถิจิตดวงที่ 9) เกิดเป็นอนันตรปัจจัยอุปันทรธรรม (พระดารา ฐิตสีโล, [ม.ป.ป.], หน้า 22 ; พระอนุรุทธเถระ, [ม.ป.ป.], หน้า 88) ปัจจัยจึงมีความหมายกว้างและซับซ้อนกว่าเหตุมาก จักขุวิญญาณธาตุ (วิถิจิตดวงที่ 5 เป็นเหตุกิริยาจิต) เป็นอนันตรปัจจัยแก่มนธาตุ (หรือสัมปฏิจฉนจิตซึ่งเป็นวิถิจิตดวงที่ 6 และเป็นเหตุกิริยาจิต) และมนธาตุก็เป็นอนันตรปัจจัยต่อแก่มนวิญญาณธาตุ (หรือสันตริณจิตซึ่งเป็นวิถิจิตดวงที่ 7 และเป็นเหตุกิริยาจิต) ตรงนี้แสดงว่าแม้วิบากจิตก็เป็นปัจจัยแก่กันได้ ปัจจัยจึงไม่ได้เป็นเรื่องของกุศลและอกุศลจิตเท่านั้นเหมือนเหตุ หากเป็นเรื่องของจิตทุกประเภทไม่ว่าจะเป็นกุศลชาติ อกุศลชาติ วิบากชาติ รวมทั้งกิริยาชาติ (พระไตรปิฎกฉบับหลวง พระอภิธรรมปิฎกเล่ม 7 มหาปิฎกฐานปกรณ์ภาค 1, [ม.ป.ป.], เอกสารอิเล็กทรอนิกส์)

ยิ่งกว่านั้น แต่ละปัจจัยในปัจจัย 24 ยังสามารถแยกพิจารณาอยู่ในสามหมวดดังกล่าว ยกตัวอย่าง อารัมมณปัจจัย – ปัจจัยโดยความเป็นวัตถุหรืออารมณ์ของการรับรู้ ปัจจัยธรรมของอารัมมณปัจจัยคืออารมณ์ 6, จิต 89, เจตนา 52, รูปปรมาณู 28 ที่เกิดก่อน ปัจจัยอุปันทรธรรมของอารัมมณปัจจัยคือจิต 89, เจตสิก 52 และกัมมชรูปที่เกิดหลัง ปัจจัยนิกรรมของอารัมมณปัจจัยคือรูปปรมาณูทั้งหมด ปัจจัยหนึ่ง ๆ สามารถประกอบเข้ากับปัจจัยอื่น เช่น อารัมมณปัจจัยบวกเข้ากับอธิปัจจัย นิสสยปัจจัย หรือปุเรชาติปัจจัย จนเกิดเป็นอารัมมณปัจจัยย่อยได้อีก 8 อย่าง (พระดารา ฐิตสีโล, [ม.ป.ป.], หน้า 75) ความยุ่งยากซับซ้อนของคำอธิบายปัจจัย 24 ทำให้นักอภิธรรมเชื่อว่าความรู้เรื่องของปัจจัยอย่างครบถ้วนรอบด้านจะอยู่ในข่ายของพระสัมพุทธญาณ (พระดารา ฐิตสีโล, [ม.ป.ป.], หน้า 62) หรือเฉพาะพระสัมมาสัมพุทธเจ้าจึงจะสามารถมีปัญญาแตกฉานในเรื่องนี้ได้

สรุปว่ามีเงื่อนไขจำเป็นต่อการทำความเข้าใจคำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาอย่างน้อย 4 ประการคือ

1. จิต 29 ประเภท: จะคิดเรื่องกรรมได้ต้องเข้าใจการทำงานร่วมกันของจิต เจตนาเจตสิก และเจตสิกชุดจรฝ่ายกุศลมูลและอกุศลมูลจนเกิดจิต 29 ประเภท
2. วิถิจิต 17 ขณะ: จะคิดเรื่องกรรมได้ต้องเข้าใจวิธีแห่งการรับรู้ของปุถุชน โดยเฉพาะชวนจิต (วิถิจิตดวงที่ 9-15) ซึ่งจิตทั้ง 29 ประเภทจะเกิดช่วงนี้เพื่อทำหน้าที่เสพอารัมมณเป็นกรรม

3. กำลังของอารมณ์: จะคิดเรื่องกรรมได้ต้องเข้าใจการเป็นปัจจัยของอารมณ์ (อารมณ์ปัจจัย) และกำลังของอารมณ์ที่ส่งอิทธิพลต่อน้ำหนักกรรม ทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ กลายเป็นกรรมปกติ กรรมสักแต่ว่าทำ หรือกรรมหยุดให้ผลก็ได้
4. ปัจจัย 24 อย่าง: จะคิดเรื่องกรรมได้ต้องเข้าใจการทำงานของปัจจัยที่กว้างขวางและซับซ้อนกว่า การเป็นเหตุเฉพาะอย่างหนึ่งอย่างเดียว ความเข้าใจเรื่องปัจจัยที่ครอบคลุมมากขึ้นอาจช่วยให้เรา เข้าใจกรรมแบบไม่ดำไม่ขาวได้ด้วย เพราะปัจจัยบางอย่างอาจเพิ่มน้ำหนักของความจงใจได้โดยไม่ต้องมีการเสพอารมณ์ หรือการที่วิบากจิตและอภยากฤตธรรมสามารถเป็นปัจจัยได้โดยไม่ต้อง เป็นเหตุก็อาจทำให้การกระทำบางอย่างของปุถุชนถูกตีความว่าเป็นกิริยาหรือเป็นกรรมไม่ดำไม่ ขาวได้

ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ก็เพื่อแสดงว่า กรรมและวิบากมิได้เป็นอนิจนิตยในความหมายของการเป็นบางสิ่งที่อยู่ เหนือโลกและสร้างชีวิตมนุษย์แยกเช่นเดียวกับพระเจ้า กระบวนการแห่งกรรมเป็นเรื่องที่คิดได้ตามหลักเหตุและผล ไม่ใช่ของลึกลับแต่ต้องไม่ได้ แต่ที่ท่านบอกว่าวิบากกรรมคิดไม่ได้นั้นเพราะโดยสารถะแล้วกรรมไม่มีอยู่ มันจึง ไม่ใช่หัวข้อที่จะต้องไปเสียเวลาคิดให้มันเกิดขึ้นมา ยิ่งคิดเรื่องกรรมก็ยิ่งพบแต่กระบวนการทำงานของจิตร่วมกับ เจตสิกและรูปปรมาตถ์ (รูปปรมาตถ์มีอยู่ในฐานะเป็นปัจจัย ไม่ใช่เป็นเหตุตรงของกรรม) เราคิดเรื่องกรรมได้แต่ ความคิดของมนุษย์มักจะไม่ครอบคลุมเพียงพอ การตัดสินใจกรรมและวิบากจึงใช้การคิดเฉพาะไปในทางใดทางหนึ่ง ไม่ได้ จะคิดเรื่องนี้ให้ครบถ้วนรอบด้านจำเป็นจะต้องพิจารณาเงื่อนไขอย่างน้อย 4 ประการที่ทำให้การกระทำหนึ่ง ๆ เรียกว่าเป็นกรรม เงื่อนไขเหล่านี้จำเป็นต้องได้รับการพิจารณาพร้อมกันและร่วมกันด้วย การที่กรรมเกิดขึ้นทั้ง จาก “เหตุ” ตรงและ “ปัจจัย” อ้อมแบบที่อาศัยกันและกันมีอยู่ ทำให้การคิดเรื่องกรรมแบบเส้นตรงหรือทาง เดียวเชื่อมโยงกับสิ่งพื้นฐานชุดต่าง ๆ นั้นใช้ไม่ได้ในพระพุทธศาสนา

เมื่อกรรมไม่มีอยู่โดยสารถะ หรือไม่มีสิ่งที่เรียกว่ากรรมทรงตัวอยู่ได้เองเช่นสิ่งพื้นฐานหรือความเป็นจริง ปรมาตถ์อื่น วิบากก็ย่อมสะท้อนให้เห็นกระแสแห่งการทำงานร่วมกันของจิตกับเจตสิกชุดต่าง ๆ อยู่ตลอดเวลา วิบากกรรมจึงเป็นอนิจนิตยเพราะมีเหตุและปัจจัยเกิดขึ้นเป็นชุดร่วมกันหลากหลายและมากมายในแต่ละขณะของ การกระทำเพื่อสร้างผลลัพธ์ใหม่อย่างต่อเนื่อง เนื่องจากไม่มีสิ่งคงที่ตายตัวในกระบวนการแห่งกรรม ทำให้กรรม และวิบากไม่มีความแน่นอนจับต้องก็ไม่ได้ กล่าวได้เพียงว่ากระแสจิตที่เกิดดับพร้อมเจตสิกสืบทอดกันอยู่นั้น คิด ไม่ได้เพราะไม่มีแก่นสารให้จับยึดไว้เพื่อคิดนั่นเอง

(สาม) การถอยกลับไปไม่มีสิ้นสุดและปฐมกรรม

ต่อเนื่องจากข้อก่อน แม้จะยอมรับให้กรรมและวิบากเป็นอนิจนัตยได้จากสภาพไร้แก่นสารและไม่มีอยู่ได้เองของกรรม แต่ก็ยังอาจไม่เป็นที่เข้าใจของชาวพุทธจำนวนมาก เพราะคนเหล่านี้เชื่อในด้านตรงข้ามว่ากรรมและวิบากเป็นอนิจนัตยเพราะมันเป็นอะไรบางอย่างที่มีพลาณภาพในตัวเองและดำรงอยู่ทั้งสามกาล คือมีอยู่ตั้งแต่อดีต ปัจจุบัน เรื่อยไปถึงอนาคต ประมาณเวลาไม่ได้ตราบที่ยังไม่หลุดพ้นจากมัน ประเด็นทางปรัชญาที่มักถูกตั้งเป็นคำถามเสมอคือกรรมมาจากไหน ถ้าชีวิตของแต่ละคนเป็นผลลัพธ์ของอดีตกรรม และอดีตกรรมของชาติก่อนก็เป็นผลลัพธ์ของอดีตกรรมจากชาติที่เก่ากว่า เมื่อสาวย้อนกลับไปเรื่อย ๆ จะพบว่าเพื่อไม่ให้ประสบปัญหาการถอยกลับอย่างไร้ที่สิ้นสุด ซึ่งแน่นอนว่ามันเป็นปัญหาของการวนหาสาเหตุถอยหลังไปเรื่อยโดยไม่มีคำตอบ ในทางปรัชญาเรียกปัญหาแบบนี้ว่า “infinite regress” ซึ่งขอแปลตามตัวอักษรว่า “อาการถอยกลับไปไม่มีสิ้นสุด” (เนื่องจากคำว่า “regress” ถูกใช้ในฐานะเป็นทั้งคำกริยาและคำนาม ผู้เขียนจึงขอแปลคำนี้ว่า “อาการ” ซึ่งสื่อนัยว่าคำนี้ใช้เป็นคำกริยาได้ด้วย)

อาการถอยกลับไปไม่มีสิ้นสุดเป็นไปได้ทั้งในแง่บวกและลบ ในแง่บวกมันนำไปสู่การมีอยู่ของบางสิ่งเฉพาะที่ไม่ขึ้นกับเหตุผลใด สิ่งเฉพาะนั้นสามารถเป็นสาเหตุที่ไม่ถูกทำให้เป็นสาเหตุ (an uncaused cause) เรา จะพบการยอมรับอาการถอยกลับไปไม่มีสิ้นสุดเชิงบวกนี้ในทฤษฎีทางเทววิทยา จักรวาลวิทยา และศาสนา ส่วนในแง่ลบอาการถอยกลับไม่มีที่สิ้นสุดนำไปสู่การทำลายบดขี้ตัวของทฤษฎีนั้น ๆ นั่นเอง โดยมันทำให้เกิดสภาพที่ขัดแย้งตัวเองและหักล้างบดขี้ตัวเอง (thesis) ทำให้ทฤษฎีขาดความต่อเนื่องจนอาจนำไปสู่การไม่สามารถยอมรับเหตุผลในทฤษฎีนั้นได้อีก (อ้างทัศนะของ Sanford ในงานของ Nolan, 2001, p. 523) รายละเอียดตรงนี้จะได้กล่าวถึงต่อไป

อาการถอยกลับไปไม่มีสิ้นสุดจะกลายเป็นปัญหาในทางปรัชญาขึ้นมาทันทีเมื่อการอ้างเหตุเพื่อสรุปผลนำไปสู่การซ่อนข้อสรุปในข้ออ้างวนเวียนซ้ำซากเรื่อยไป แต่การเวียนวนย้อนกลับลักษณะนี้ก็กลับส่งผลกระทบต่อ การสร้างความหมายแก่ชีวิต เมื่อเราตั้งใจจะหาสาเหตุเพื่อตอบคำถามว่าวิบากกรรมนี้มาจากไหน คำตอบที่ได้ไม่ใช่ข้อสรุปแต่เป็นข้ออ้างย้อนกลับซ้ำไปเรื่อย ๆ เพราะถ้ายอมรับว่าวิบากนี้มาจากกรรมเก่า คำถามต่อไปก็เป็นว่าแล้วกรรมเก่ามาจากไหน คำตอบก็จะเป็นกรรมเก่าที่มาก่อนและมาก่อน ก่อน ก่อน และก่อนอย่างไม่สิ้นสุด คำถามวนเวียนอยู่ที่ข้ออ้างเหมือนพายเรือวนอยู่ในอ่าง ไม่สามารถออกจากวงเวียนของข้ออ้างไปสู่ข้อสรุปที่ยืนยัน ให้เป็นจริงหรือเท็จได้ แต่ในระหว่างที่ยังหาทางออกไปสู่ข้อสรุปไม่พบ การติดอยู่ในวงเวียนกลับส่งผลกระทบต่อ การทำความเข้าใจชีวิต (และการตัดสินใจ) ของตัวเอง (Blackburn, 2006, p. 62)

อาการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดกลายเป็นวงจรอุบาทว์ (vicious) ที่แสดงให้เห็นแง่ลบหรือปัญหาทางปรัชญา ด้วยเหตุผลหลายประการ กล่าวคือ

1. อาการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดก่อให้เกิดคำถามอยู่ตลอดเวลาแต่ไม่มีคำตอบให้แก่คำถามเหล่านั้น
2. การไม่มีคำตอบให้แก่คำถามก็คือการไม่มีข้อสรุปให้แก่การอ้างเหตุผล สาเหตุและผลลัพธ์จึงวนเวียนอยู่ที่ข้ออ้าง (premises) ย้อนกลับไปเรื่อย ๆ โดยไม่มีข้อสรุป (conclusion) แม้พยายามจะทำให้มีข้อสรุป ข้อสรุปนั้นก็จะเป็นเพียงข้ออ้างใหม่
3. การพยายามหาข้อสรุปใหม่ที่แตกต่างจากข้ออ้างย้อนกลับ จะนำไปสู่การยอมรับบทสรุปสุดท้ายที่แตกต่างและขัดแย้งกับบทตั้งต้น ในกรณีนี้ปัจจุบันกรรมเป็นผลลัพธ์ของอดีตกรรมทั้งหลาย ส่วนอดีตกรรมทั้งหลายถ้าเป็นผลลัพธ์จากปฐมกรรม ธรรมชาติของปฐมกรรมก็จะขัดแย้งและตรงข้ามกับธรรมชาติของกรรมที่สอนอยู่ในศาสนาพุทธ
4. ถ้าทางออกของการอ้างเหตุผลแบบถอยกลับไปไม่สิ้นสุด (แบบที่เป็นปัญหา) ไม่ได้ทำให้ข้อสรุปไม่แตกต่างจากข้ออ้างในทางตรรกะ มันก็จะทำให้ข้อสรุปขัดแย้งกับข้ออ้าง กระบวนการอ้างเหตุผลจึงถูกละเมิด ทฤษฎีนั้นอาจถูกคัดค้าน ได้แย้ง หรือไม่เป็นที่ยอมรับเพราะความสอดคล้องต่อเนื่องทางเนื้อหาถูกทำลาย อีกทั้งไม่อาจสรุปสิ่งใดเป็นความรู้สากลหรือความรู้โดยภาพรวมได้ (อ้างทัศนะของ Rosenberg ในงานของ Clark, 1988, pp. 370-371)

ในกรณีของกรรม ถ้ากล่าวถึงสภาพชีวิตตอนนี้ ความรู้สึก ตลอดจนสภาพแวดล้อมตัวเรา ทั้งหมดเป็นผลลัพธ์จากการกระทำในอดีตของเราเอง จะนำไปสู่การแสวงหาต่อไปว่าแล้วอดีตกรรมนั้นคืออะไรและมาจากไหน คำตอบที่ได้จะเป็นการวนกลับไปข้ออ้างซ้ำ ๆ ว่ามาจากกรรมเก่าที่เก่ากว่า อาการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดเป็นปัญหาเพราะกระบวนการทางเหตุและผลไม่นำไปสู่คำตอบที่สามารถยืนยันค่าจริงหรือเท็จ หรือสาเหตุไม่สามารถนำไปสู่ผลลัพธ์ที่ยืนยันได้ มันจึงทำลายความเป็นเหตุเป็นผลของทฤษฎีกรรมนั่นเอง ทั้ง ๆ ที่จุดเริ่มต้นของการแสวงหาคำตอบเรื่องนี้ก็คือความเชื่อว่าการกรรมดำเนินไปตามเหตุและผลอย่างเคร่งครัด

ถ้าอาการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดไม่ทำลายกระบวนการอ้างเหตุผลเพราะหาข้อสรุปไม่เจอ มันก็อาจนำไปสู่ข้อสรุปบางอย่างที่ทำให้ทฤษฎีเกิดความขัดแย้งในตัวเอง กล่าวคือ เพื่อสร้างความรู้บางอย่างที่เป็นประโยชน์ต่อความรู้สึกร่วมของผู้คน จึงเกิดข้อสรุปว่ากรรมเก่ามาจากปฐมกรรม (หรือกรรมเก่าแรก) ที่เชื่อกันว่าเป็นต้นกำเนิดของกรรมและวิบากทั้งปวง ความเชื่อเรื่องปฐมกรรม ปฐมอวิชา รวมทั้งปฐมพุทธะ แทรกซึมอยู่ในสังคมชาวพุทธ

ไทยมาอย่างยาวนาน จุดเด่นของความเชื่อทำนองนี้คือเข้าใจง่ายและมีจุดสิ้นสุดของคำอธิบาย ไม่ต้องเวียนว่าย อยู่ในคำถามย้อนกลับเรื่อยไปอย่างไรจุดหมาย ซึ่งการวนอยู่ในอาการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดเหี้ยนนั้นทำให้สรุปสิ่งใด เป็นความรู้เพื่อสร้างศรัทธาหรือระเบียบแบบแผนให้แก่หมู่คณะไม่ได้ ปฐมกรรมหรือกรรมเก่าแรกจึงถูกกำหนดขึ้น เพื่อเป็นฐานของคำตอบให้แก่ทุกคำถามว่าด้วยการมีอยู่ของกรรม

แต่ความเชื่อที่ว่าสาเหตุแรกคือปฐมกรรมก็จะขัดแย้งกับกรรมทั้งหมดที่เป็นผลลัพธ์ของปฐมกรรมนั้น เพราะกรรมทั้งหมดของทุกภพชาติที่ตามมาเป็นผลลัพธ์ที่มีอยู่โดยอาศัยเหตุคือปฐมกรรม แต่ปฐมกรรมไม่ต้อง อาศัยผลอื่นทำให้ตัวมันเองมีอยู่ กรรมทั้งหมดที่ตามมาอธิบายให้สอดคล้องกับไตรลักษณ์ได้ คือเป็นผลลัพธ์ที่ อาศัยสาเหตุจึงไม่เที่ยง ทรงตัวอยู่ชั่วคราว ไม่อาจคงสภาพเดิม และไม่มีแก่นสารถาวร แต่เนื่องจากปฐมกรรมเก่า เป็นมูลเหตุของทุกกรรม มันไม่ได้เป็นผลลัพธ์ของกรรมใดก่อนหน้านั้น ปฐมกรรมในฐานะสาเหตุมูลรากจึงต้อง ทรงตัวอยู่ได้เองเพื่อทำให้สิ่งอื่นเกิดขึ้นตามมาได้ การมีอยู่ได้เองของปฐมกรรมจึงขัดแย้งกับคำสอนเรื่องปฏิจางสมุ ปบาทและไตรลักษณ์ของพุทธศาสนา เพราะมีอยู่ได้เองปฐมกรรมจึงเป็นอิสระไม่ขึ้นกับสิ่งใด (independent) เพราะมีอยู่ได้เองปฐมกรรมจึงมีแก่นสารภายในตัวเอง (self-abiding/ substantial) และก็เพราะมีอยู่ได้เองจึงไม่ ต้องขึ้นกับเหตุและผลใด (unconditioned) ถ้ากรรมเป็นทฤษฎีสำคัญของศาสนาพุทธ ความเชื่อเรื่องปฐมกรรม จะทำลายความน่าเชื่อถือของทฤษฎีนี้ เพราะความเชื่อเรื่องปฐมกรรมสนับสนุนแก่นสารสาเหตุที่ไม่ต้องอาศัยสิ่งใด เกิดขึ้นมีอยู่ ขัดแย้งกับความเชื่อเรื่องกรรมของชาวพุทธที่สนับสนุนการอาศัยกันและกันเกิดขึ้นและมีอยู่อย่างไร แก่นสารในตัวเอง

ปฐมกรรมแบบที่ทรงอยู่ได้เองนั้นจะมีพลาณภาพบางอย่าง ที่มีพลาณภาพเพราะการมีอยู่ของมันในฐานะ เป็นสาเหตุแรกของกรรมไม่ต้องอาศัยหรือขึ้นอยู่กับสิ่งใด ถือว่ามีแก่นสารในตัวเองเพราะเป็นกลไกอิสระแรกที่ทำให้เกิดผลสืบเนื่องตามมาได้ กรรมที่เกิดตามมามีอยู่โดยสัมพันธ์กับปฐมกรรม คือถ้าไม่มีปฐมกรรมก็จะไม่เกิด กรรมสืบเนื่องใด ๆ แต่แม้ไม่มีกรรมสืบเนื่องใด ๆ ปรากฏขึ้นปฐมกรรมก็มีอยู่เป็นอยู่ได้เอง การมีอยู่ของปฐม กรรมจึงขัดแย้งกับคำสอนหัวใจของพุทธศาสนา อีกทั้งมีลักษณะตรงข้ามกับกรรมที่เกิดสืบเนื่องตามมาทั้งหมด ด้วยเหตุนี้ การถอยกลับไปอย่างไรไม่มีที่สิ้นสุดในท้ายที่สุดจะนำไปสู่สภาวะที่ถอดถอนทำลายตัวเอง การยอมรับ ปฐมกรรมจะหักล้างทำลายคำสอนกรรม ถ้ากรรมทุกอย่างทั้งปัจจุบันกรรมและอดีตกรรมมีอยู่ได้โดยอาศัยสาเหตุ แต่ปฐมกรรมมีอยู่ได้โดยไม่ต้องอาศัยสาเหตุ ปฐมกรรมจะเป็นกรรมในความหมายเดียวกับอดีตกรรมและปัจจุบัน กรรมได้อย่างไร กรรมในทางพุทธศาสนาจะมีสองแบบที่มีธรรมชาติแตกต่างตรงข้ามกันอย่างชัดเจน กรรมแบบที่ เป็นผลสืบเนื่องแสดงให้เห็นอนัตตาและเป็นปฏิจางสมุปปีนธรรม แต่กรรมเก่าแรกกลับแสดงให้เห็นอัตตาและเป็น อสังขตธรรม ระหว่างกรรมสองแบบที่มีลักษณะตรงข้ามกันนี้ ถ้ายอมรับทั้งสองแบบทฤษฎีก็ขัดแย้งตัวเอง ถ้า

ยอมรับให้มีปฐมกรรมคำสอนหัวใจของศาสนาพุทธก็จะสูญเสียความสำคัญไปทันที ถ้ายอมรับกรรมไปพร้อมกับ อนาคตปฐมกรรมก็จะมีไม่ได้ แต่การอธิบายสาเหตุที่มาของกรรมก็จะวนอยู่ในข้ออ้างโดยปราศจากข้อสรุปต่อไป เหล่านี้คือปัญหาและแง่มุมลบของอาการถอยกลับไปไม่สิ้นสุด สุดท้ายไม่ว่าจะเลือกสนับสนุนเหตุผลชุดใด ปัญหา นี้ก็จะนำพาเราไปสู่การทำให้บทตั้งต้นของกรรม (คือสมมติฐานที่ว่ากรรมอาศัยเหตุทำให้เกิดขึ้น) เสียหายไม่มากนัก

ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ ภิกษุปราชญ์เช่นสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ประยูร ปยุตโต, 2546) จึงมองว่าการ ยอมรับให้มีปฐมสาเหตุเช่นปฐมกรรมหรือกรรมเก่าแกะนั้นจัดเป็นอาการวิปลาส (distortion) อันเกิดจากการมอง สิ่งทั้งหลายคลาดเคลื่อนจากความเป็นจริง เป็นมิจฉาทิฐิได้โดยไม่รู้ตัวและทำให้คำสอนของศาสนาพุทธไม่เป็นไป เพื่อช่วยให้คนหลุดพ้นจากกองทุกข์ได้อย่างแท้จริง วิปลาส (หรือวิปลาส) เป็นการรู้เห็นที่คลาดเคลื่อนผิดเพี้ยน จากความเป็นจริง มีอยู่สามอย่างได้แก่

1. สัญญาวิปลาส (distortion of perception) – การหมายรู้ผิดพลาดจากความเป็นจริง เช่น คน ตกใจเพราะนึกว่าเชือกเป็นงู
2. จิตตวิปลาส (distortion of thought) – ความคิดผิดพลาดจากความเป็นจริง เช่น คนบ้าคิดว่า อูจจาระเป็นอาหาร
3. ทิฎฐิวิปลาส (distortion of views) – ความเห็นหรือความเชื่อผิดพลาดจากความเป็นจริง มัก เชื่อมโยงอยู่กับความคิดหรือความจำที่ผิดพลาด เช่น ตกใจนึกว่าเชือกเป็นงู (สัญญาวิปลาส) เพราะเชื่อว่าสถานที่แห่งนี้มีเทพงูอาศัยอยู่ (ทิฎฐิวิปลาส) หรือเห็นว่ากรรมมีอยู่จริง (ทิฎฐิ วิปลาส) จึงคิดว่ากรรมมีพละนาภาพยิ่งใหญ่มากในตัวเอง (จิตตวิปลาส)

อาการวิปลาสในภาษาของชาวบ้านอาจแปลว่าบ้าหรือเสียสติ แต่ในภาษาของพุทธศาสนาคือการมอง คลาดเคลื่อนจากความเป็นจริงซึ่งอาจจะรู้ตัวหรือไม่รู้ตัวก็ได้ คนที่มองคลาดเคลื่อนอาจเป็นมนุษย์ที่มีสมมเป็น เลิศหรือมีภาวะอารมณ์ปกติก็ได้ อาการวิปลาสจึงสามารถเกิดขึ้นกับบุคคลทั่วไป ซึ่งบุคคลนั้นอาจเป็นคนดีและมี ศีลธรรมสูงส่งด้วยก็เป็นได้ เพียงแต่ความเข้าใจโลกของบุคคลนั้นรวมทั้งของเราอย่างไม่ชัดเจนเท่าของผู้ที่หลุดพ้น แล้ว วิปลาสเกิดจากการเห็นสิ่งไม่เที่ยงว่าเที่ยง เห็นสิ่งที่เป็นทุกข์ว่าเป็นสุข เห็นสิ่งที่ไม่ใช่ตัวตนว่าเป็นตัวตน และเห็นสิ่งที่ไม่งามว่างาม (วิปลาสสูตร, อง. จตุกก. เล่ม 21 ข้อ 49 หน้า 79-81) ชาวโลกทั้งหลายล้วนแต่มี มุมมองวิปลาสในบางเรื่องได้ทั้งสิ้น

นอกจากวิพากษ์ความเชื่อเรื่องปฐมสาเหตุ (ซึ่งปฐมกรรมก็ทำหน้าที่เป็นปฐมสาเหตุของกรรมทั้งปวง) ว่าเป็นอาการวิปลาสแบบต่าง ๆ ภิกษุพราหมณ์บางท่านเลือกที่จะอธิบายกรรมด้วยภาษาธรรมมากกว่าภาษาคนกรรมในภาษาธรรมสื่อถึงกระบวนการเกิดขึ้นของตัวตนเมื่อจิตขณะนั้น ๆ ถูกปรุงแต่งเพราะไม่รู้ (อวิชชา) ออยาก (ตัณหา) และยึด (อุปาทาน) เหล่านี้คือกิเลสที่ผลักดันให้เกิดการกระทำทางใจ (สังขาร) และภาวะชีวิตที่เอื้อต่อการเกิด (ภพ) ในกระแสจิตปัจจุบันโดยอัตโนมัติ กรรมจึงเป็นเรื่องของสังขารและภพที่นำไปสู่การเกิด (ชาติ) ในปัจจุบัน ไม่ใช่เกิดชาติหน้าหลังจากตายไปแล้ว และเป็นเรื่องที่ยอธิบายได้ด้วยแนวคิดปฏิจลสมุปบาทแบบชั่วคราว (คือแนวคิดว่าด้วยการอาศัยกันและกันเกิดขึ้นในวงล้อสืบเนื่องของขณะจิตเดียวกัน)

ตามแนวคิดปฏิจลสมุปบาทแบบชั่วคราวของพุทธทาสภิกขุ หลักการสำคัญของกรรมคือเป็นเรื่องของเจตนาที่เกิดขึ้นในปัจจุบันและส่งผลเป็นการเกิดตัวกู-ของกูอย่างต่อเนื่องและทันทีในช่วงขณะจิตนั้น ทั้งสิบสองอาการของหนึ่งวงจรแสดงให้เห็นกระบวนการสืบต่อของกิเลส กรรม และวิบาก ในแบบที่เป็นพฤติกรรม (motion) ช่วงขณะของจิตที่ได้รับการปรุงแต่ง พฤติคืออาการหมุนของจิตเป็นวัฏฏะ (หรือวงล้อ) ที่เคลื่อนไปเป็นห่วงโซ่สู่การกระทำและการเกิดชีวิต (พุทธทาสภิกขุ, 2543, หน้า 9-14) ซึ่งภาษาของพระอภิธรรมอาจเสริมตรงนี้ได้ว่า ในหนึ่งช่วงขณะของจิตที่แสดงพฤติกรรมภาพอยู่นั้นก็คือกระบวนการทำงานของจิตร่วมกับเจตนาเจตสิกและเจตสิกชุดจรกลุ่มกุศลหรืออกุศล สังขารและภพในวงจรปฏิจลสมุปบาทแสดงถึงการเกิดขึ้นพร้อมกันและทำงานร่วมกันของจิตเจตนาเจตสิก และเจตสิกชุดจร ในกระแสวิถีจิตหนึ่ง ๆ จุดเด่นของคำอธิบายแบบนี้ก็คือทำให้เราเข้าใจว่ากรรมเป็นเรื่องของปัจจุบันเสมอ อดีตกรรมเรื่อยไปจนถึงปฐมกรรมจะไม่มีผลสำคัญในวงจรปฏิจลสมุปบาทแบบชั่วคราวเลย พุทธทาสภิกขุชี้ว่า “นี่ถ้าจะถามว่าปฏิจลสมุปบาทคืออะไรและเป็นภาษาธรรมดาสามัญที่สุด ก็ตอบว่าคือเรื่องพฤติกรรมของจิตที่เกิดขึ้นเป็นไปเพื่อทุกข์ แล้วก็รวดเร็วรุนแรงเหมือนสายฟ้าแลบ แล้วก็มียู่ในชีวิตประจำวันของคนเรา นี่แหละคือตัวปฏิจลสมุปบาท” (พุทธทาสภิกขุ, [มปป.], หน้า 4-5)

คำว่าภพว่าชาติในลักษณะอย่างนี้ มันเป็นภาษาธรรม ภาษาธรรมของผู้รู้ธรรม ไม่ใช่ภาษาชาวบ้าน ถ้าเป็นภาษาชาวบ้านต้องรอต่อตายแล้วไปเกิดใหม่จึงจะมีภพมีชาติ แล้วก็มียู่ที่เดียวเท่านั้น เพราะคนเรามันเกิดมาที่เดียวแล้วก็ตายเข้าโลงไปแล้วจึงจะมีภพมีชาติใหม่อีก เดียวนี้ภพหรือชาติในภาษาธรรมมีวันหนึ่งหลายหนคือ เกิดตัวกูของกูหนหนึ่ง ก็เรียกว่ามีภพมีชาติหนหนึ่งแล้ว เดือนหนึ่งก็มีได้หลายร้อยหน ปีหนึ่งก็มีหลายพันหน หลายพันภพชาติ แล้วตลอดชาตินี้ก็มีหลายหมื่นหลายแสนภพชาติ ฉะนั้นเราจะต้องรู้จักสิ่งที่เรียกว่าภพว่าชาติ ที่มีอยู่ในชีวิตประจำวัน วันหนึ่งหลาย ๆ หนนี้

นี่จะเห็นได้ทันทีว่าเรื่องปฏิเสธสมุปบาทนี้เป็นเรื่อง **ที่นี่** และ **เดี๋ยวนี้** ไม่ใช่รอต่อตายแล้ว หรือต้องกินเวลาตั้ง ๓ ชาติจึงจะมีปฏิเสธสมุปบาทสักกรอบหนึ่ง ที่แท้ในวันหนึ่งๆ มีตั้งหลายๆ หน เมื่อใดมีเวทนามิตถมหา อุปาทาน เมื่อนั้นมีรอบของปฏิเสธสมุปบาทแล้วมีภพมิชาติ ทำให้เห็นได้ว่ามันมีในชีวิตประจำวันของคนทุกคน...(ตัวเข้มในที่นี้มาจากหนังสือต้นฉบับ – พุทธทาสภิกขุ, [มปป.], หน้า 40-41)

การแก้ปัญหาอาการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดตามแนวทางของผู้รู้มีหลายประการ บางท่านวิพากษ์ความเชื่อเรื่องปฐมกรรมในฐานะเป็นปฐมสาเหตุ บางท่านให้ความสำคัญแก่ปัจจุบันกรรมที่ตีความด้วยภาษาธรรม และบางท่านก็ไม่ให้น้ำหนักแก่เรื่องกรรมมากนักเพราะเห็นว่าสิ่งสำคัญกว่าคือความเป็นจริงพื้นฐานที่อยู่เบื้องหลังกรรม นั่นคือจิตและเจตสิกที่กำลังทำงานร่วมกัน รายงานวิจัยนี้สนับสนุนทัศนะที่สามด้วยการชี้ให้เห็นว่ากรรมเกี่ยวข้องกับความ เป็นจริงระดับบัญญัติเท่านั้น โดยปรมัตถ์แล้วกรรมและกรรมนิยามไม่ได้มีอยู่จริง มันไม่ใช่สิ่งพื้นฐานในทางปรัชญา อภิปรัชญา หรือพุทธศาสนา ถ้าสมมติฐานของเราถือว่ากรรมเป็นเพียงบัญญัติที่นำมาใช้เพื่อแสดงให้เห็นการทำงานของสิ่งพื้นฐานในทางโลก ความเชื่อว่าการกรรมเก่าและปฐมกรรมมีอยู่จริงและเปี่ยมพลานุภาพก็จะล้มครืนไปโดยปริยาย และอาการถอยกลับไปอย่างไม่มีที่สิ้นสุดก็อาจไม่มีน้ำหนักเพียงพอที่จะสร้างปัญหาทางเหตุผลให้แก่คำสอนกรรมได้อีกต่อไป

(สี่) กรรมและอนัตตา

นอกจากข้อถกเถียงเรื่องอินไตยและการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดของกรรมแล้ว ยังมีคำถามสำคัญทางภววิทยาว่าด้วยการมีอยู่ของกระบวนการแห่งกรรมกับข้อเท็จจริงทางธรรมชาติสามประการที่เรียกว่าไตรลักษณ์ ไตรลักษณ์ (หรือกฎไตรลักษณ์) แสดงถึงการที่สิ่งทั้งหลายไม่เที่ยง มีความแปรปรวนและเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัย อยู่ตลอดเวลา และเป็นทุกซ์โดยสภาวะคือไม่อาจคงสภาพเดิมของตัวเองไว้ อาศัยสิ่งอื่นในการเกิดขึ้นและมีอยู่จึงปราศจากแก่นสารตัวตน ธรรมชาติทั้งสามประการนี้ได้แก่ อนิจจตา ทุกขตา และอนัตตตา เป็นข้อเท็จจริงที่พิสูจน์ได้ในเชิงประจักษ์ เกิดขึ้นกับทุกชีวิต ทุกสิ่ง และทุกเรื่องโดยไม่มีข้อยกเว้น เมื่อทุกสิ่งมีลักษณะทางธรรมชาติเช่นนี้ หรือถ้านับเฉพาะกรณีของมนุษย์ซึ่งเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาไม่สามารถคงสภาพเดิม การกระทำของเราจะส่งผลไปที่อนาคตได้อย่างไรและใครเป็นผู้รับผล ในทำนองกลับกัน ถ้าทุกอย่างเป็นอนัตตาจะกล่าวว่าเราในชาตินี้คือผู้รับผลแห่งการกระทำของตัวเองในชาติก่อนได้อย่างไร เหตุเพราะตัวเราไม่มีและไม่อาจมีใครจึงเป็นผู้กระทำโดยเจตนาและใครคือผู้รับผลของการกระทำโดยเจตนา นั้น กรรมทำงานอย่างไรถ้าไม่มีแก่นสาร เจ้าของ

หรือตัวตนซึ่งคอยทำหน้าที่แบกรับกรรมและส่งต่อจากชาติก่อน ๆ มายังชาตินี้และไปถึงชาติต่อ ๆ ไปตราบที่ยังไม่หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด

ข้อสงสัยข้างต้นนี้มีได้เป็นปัญหาใหม่ในทางพุทธปรัชญา แม้ในสมัยพุทธกาลก็เคยมีภิกษุคิดสงสัยเรื่องนี้มาก่อน ภิกษุท่านนั้นสงสัยว่าถ้าชั้น 5 (หรือกองแห่งชีวิตอันประกอบด้วยรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ) เป็นอนัตตาแล้ว กรรมและการรับผลของกรรมจะถูกต้องอัตตา (นั่นคือตัวตน) อย่างไร พระพุทธเจ้าทรงทราบความคิดนั้นจึงตรัสสอนว่า สิ่งใดที่ไม่เที่ยง (กรณีนี้คือชั้น 5) สิ่งนั้นย่อมเป็นทุกข์เพราะความแปรปรวนเป็นธรรมดา ไม่อาจถือว่านั่นเป็นเรา เป็นของเรา หรือเป็นตัวตนของเรา (*มหาปุณณมสูตร*, ม. อุ. เล่ม 14 ข้อ 90 หน้า 102 ; สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2562, หน้า 322) คำตรัสนี้ได้รับการขยายความในเชิงเปรียบเทียบกระบวนการของกรรมกับการเดินทางของกระแสน้ำสายหนึ่ง กระแสน้ำไหลไปเรื่อยผ่านสถานที่ต่าง ๆ ตามเหตุและปัจจัย บางแห่งน้ำสะอาดเพราะผ่านป่าเขาต้นธาร บางแห่งน้ำขุ่นเพราะปนเปื้อนดินโคลน บางแห่งมีสีตามดินที่น้ำพัดพามา บางแห่งก็สกปรกเพราะมีคนทิ้งขยะข้างทาง กระแสน้ำสายนี้แปรผันไปตามสถานที่และผู้มอง เช่นเดียวกับวิบากกรรมก็แปรผันไปตามวาระและผู้รับรู้ ตราบที่กระแสน้ำยังไหลไปตามแรงผลักดันของธรรมชาติได้ ตราบนั้นกระแสน้ำก็ยังคงดำเนินไปตามแรงกิเลสที่ขับเคลื่อนอยู่ แม้ชื่อเรียกกระแสน้ำหรือกระแสน้ำจะแตกต่างกันไปตามสถานที่และเวลาก็มิได้มีผลต่อการเดินทางของสายน้ำหรือวิถีกรรมเลย

ตรงนี้อธิบายต่อไปได้ว่า ชื่อเรียกของแต่ละคนในปัจจุบันคือสมมติ (หรือบัญญัติ) ที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อใช้ประโยชน์ในทางสื่อสาร แต่สถานะที่แท้จริงอันรองรับชื่อของแต่ละคนนั้นคือกระแสแห่งกรรม (อาจเรียกว่าเป็นกระบวนการทำงานร่วมกันของจิตและเจตสิก เจตนาในจิตที่ถูกปรุงแต่งก่อให้เกิดแรงผลักดันเชิงสาเหตุและผลลัพธ์สู่กรรมและวิบากเรื่อยไป สถานะแห่งความเป็นจริงเหล่านี้เป็นเรื่องของธรรมชาติ ส่วนสมมติเป็นเรื่องของประโยชน์ในทางสังคม คำตรัสสอนข้างต้นของพระพุทธเจ้าสามารถตีความได้ว่า สิ่งทั้งหลายโดยธรรมชาติเป็นอนัตตาจึงไม่เกี่ยวข้องกับผู้เป็นเจ้าของกรรมที่เป็นสมมติ ความเป็นจริงระดับปรมาตม์แสดงธรรมชาติของสรรพสิ่ง แต่ความเป็นจริงระดับสมมติไม่ได้แสดงให้เห็นอะไรที่เป็นธรรมชาติเลย การตั้งคำถามเกี่ยวกับกระบวนการหรือกระบวนการทางจิตที่แสดงความเป็นจริงระดับปรมาตม์เพื่อตอบโจทย์ความเป็นจริงระดับสมมติจึงเป็นการตั้งคำถามผิดทาง คำถามว่าถ้าชั้นห้าเป็นอนัตตาแล้วใครจะเป็นผู้ทำหรือรับผลกรรมจึงเป็นการตั้งคำถามผิดทาง ในแง่หนึ่งชั้นห้าเป็นอนัตตาจึงแสดงความเป็นจริงปรมาตม์ ส่วนเจ้าของกรรมแสดงความเป็นจริงสมมติ การตั้งคำถามที่ใช้ความเป็นจริงปรมาตม์มาหาคำตอบให้แก่ความเป็นจริงสมมติจึงอาจเป็นเรื่องของการตอบสนองต่อค้นหา

มากกว่าแสวงหาความจริงเพื่อหลุดพ้น ซึ่งภิกษุที่สงสัยรูปนั้นอาจยังไม่รู้ตัวว่าท่านกำลังหลงทางจึงตั้งคำถามเอากับ
สังฆกรรม (อนัตตาในขันธห้า) เพื่อสนองตอบความเชื่อล่วงหน้าในเรื่องสมมติธรรม (ตัวตน)

ด้วยเหตุนี้ การกล่าวว่าขันธห้าเป็นอนัตตาจึงสนับสนุนกระบวนการทำงานของจิตกับเจตสิกที่
เปลี่ยนแปลงไปเพราะเหตุปัจจัยอยู่ตลอดเวลา เมื่อสนับสนุนจิตตนิยามจึงสนับสนุนกรรมนิยามไปด้วย เพราะสิ่ง
ทั้งหลายไม่มีแก่นสารตัวตนกรรมจึงทำงานได้อย่างเป็นกระบวนการโดยไม่หยุดนิ่ง ยิ่งสิ่งทั้งหลายมีอยู่ในรูปของ
กระบวนการที่อาศัยกันและกันเกิดขึ้นก็ยิ่งตอกย้ำว่ากรรมและการรับผลไม่ใช่สิ่งที่เฉื่อยชางคงที่ ยิ่งไม่มีตัวตนก็ยิ่ง
เห็นการกระทำตามเจตนาและรับผลตามเจตนาได้ง่ายกว่ามีตัวตนเสียอีก กล่าวโดยย่อก็คือคำสอนอนัตตา
สนับสนุนการมีอยู่ของกรรมในฐานะเป็นกระบวนการทำงานร่วมกันของจิตกับเจตสิก สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์
(ป. อ. ปยุตโต) ได้สรุปความเข้ากันได้ของคำสอนกรรมและอนัตตาไว้น่ารับฟังดังนี้

หลักอนัตตากับกรรม ไม่ขัดกันเลย ตรงข้าม อนัตตากลับสนับสนุนกรรม เพราะสิ่ง
ทั้งหลายเป็นอนัตตา กรรมจึงมีได้ เมื่อกระบวนการดำเนินไป องค์ประกอบทุกอย่าง
ต้องเกิดดับเข้าสัมพันธ์เป็นเหตุปัจจัยต่อเนื่องกันไป กระแสสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัยจึงจะ
ดำเนินไปได้ ไม่ใช่มีอะไรมาเป็นตัวเพียงคงที่ ลอยที่เอากันขวางอยู่กลางกระแส จะไปไหน
ก็ไม่ไป จะเป็นไปอย่างไร ก็ไม่เป็นไป ถ้ามีอัตตา กรรมก็ไม่มี เพราะอัตตาไม่เป็นไปตาม
เหตุปัจจัย ไม่มีอะไรเข้าถึงเนื้อตัวมัน อะไรจะเกิดขึ้น ก็ไม่มีผลให้เนื้อตัวอัตตา
เปลี่ยนแปลงไป....ที่เราทำกรรม และรับผลกรรมกันอยู่ทุกวันนี้ ก็ทำและรับผลกรรม
กันอยู่ โดยไม่ต้องมีตัวผู้ทำกรรมและไม่มีคนรับกรรมอยู่แล้ว ในสิ่งทั้งหลายที่ประชุมกัน
อยู่และดำเนินไปเป็นกระบวนการนั้น ต้องพิจารณาในแง่ที่ว่า มีอะไรบ้างเข้าไปเป็น
ปัจจัย อะไรไปสัมพันธ์กับอะไร แล้วมีผลอะไรเกิดขึ้นในกระบวนการนั้น ทำให้
กระบวนการนั้นผันแปรเป็นไปอย่างไรๆ เมื่อมีเหตุที่เรียกว่าการกระทำเกิดขึ้นเป็น
ปัจจัยแล้ว ก็ย่อมมีผลที่เรียกว่าวิบากเกิดขึ้นในกระบวนการนั้นเอง เรียกว่ามีการ
กระทำ และมีผลการกระทำเกิดขึ้น โดยไม่ต้องมีเจ้าของกรรม ที่มาเป็นผู้ทำกรรมและ
เป็นผู้รับผลกรรมนั้นอีกชั้นหนึ่ง (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตโต), 2562,
หน้า 325)

ยังมีเหตุผลอื่นที่นำมาใช้อธิบายกระบวนการของกรรมว่าเป็นอนัตตา เนื่องจากคำสอนกรรมในศาสนา
พุทธสนับสนุนระบบศีลธรรม ถ้ากระบวนการของกรรมมีอัตตาเป็นแก่นสารเฉื่อยคงรูปอยู่ภายใน ซึ่งจะเรียกว่า

เป็นดวงวิญญาณหรืออะไรก็แล้วแต่ อัดตานั้นย่อมไม่มีคุณค่าทางศีลธรรมเพราะไม่มีการเปลี่ยนแปลงคุณภาพตัวเอง (Sasaki, 1956, p. 187) นอกจากนี้การเกิดใหม่ก็ยังไปไม่ได้กับแก่นสารคงที่ แต่เกิดขึ้นได้กับขั้นห้าที่ไม่เที่ยงและไม่คงสภาพเดิม มนุษย์เกิดใหม่ได้เพราะการเกิดใหม่แสดงถึงการมีขั้นห้าชุดใหม่ที่อาศัยการประจวบกันเข้าของจิต เจตสิก และรูปปรมาณูองค์ใหม่ ถ้าขั้นห้าคงสภาพเดิมมาตั้งแต่ชาติก่อนยันชาติหน้า ขั้นห้าก็จะไม่สามารถเปลี่ยนแปลงคุณภาพตามแรงกรรม มองแง่นี้กรรมและวิบากจึงเกิดขึ้นได้ในบรรยากาศที่เป็นไตรลักษณ์ โดยเฉพาะข้ออนัตตา

เมื่อมองในแง่บวก กรรมไม่ใช่สิ่งเฉพาะหนึ่ง ๆ ที่มีอยู่จริงเหมือนจิตหรือรูปปรมาณู แต่มันเป็นแรงขับเคลื่อนหน้าที่ที่แม้เรียกว่ามีอยู่ก็มีอยู่เพียงเพื่อทำหน้าที่ตามเหตุให้เกิดผล เมื่อทำหน้าที่เสร็จแรงขับนี้ก็สลายไป กรรมจึงไม่ได้ครอบครองแห่งหนในเวลาหนึ่ง ๆ เหมือนสสารทั่วไป มีอยู่แบบสันตติคือสืบทอดแรงขับจากขณะจิตหนึ่งไปสู่อีกขณะจิตหนึ่ง คัมภีร์ *มิลินทปัญหา* ระบุว่า กรรมที่บุคคลได้ทำแล้วไม่ว่าจะเป็นกุศลหรืออกุศล กรรมย่อมติดตามผู้นั้นไปเหมือนเงาติดตามตัว มันอยู่ในช่วงชีวิตของเขาแต่เมื่อยังไม่ให้ผลก็ไม่สามารถบอกได้ว่าอยู่ตรงนี้หรืออยู่ตรงนั้น (มิลินท. หน้า 87) การมีอยู่แบบสันตติ (continuum) คือการมีอยู่ในแบบที่เป็นเอกภาพแห่งปรากฏการณ์อันมนุษย์รับรู้และเข้าใจร่วมกันได้ (a phenomenal unity) แต่ไม่ได้เป็นบางสิ่งที่มีอยู่เองจริง ๆ (Sasaki, 1956, p. 192)

กรรมคือกิจกรรมของจิต มันแสดงถึงกระบวนการทางจิตที่เป็นพลวัตคือขับเคลื่อนเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัย กระแสกรรมไม่คงที่ถาวร ซึ่งคำสอนอนัตตาเท่านั้นจึงรองรับกรรมในความหมายลักษณะนี้ได้ ถ้ากรรมมีอยู่จริงและมีอยู่ได้เอง โอกาสที่กรรมในฐานะเหตุจะส่งผลเป็นวิบากเฉพาะหนึ่ง ๆ ในเวลาหนึ่ง ๆ จะเป็นไปไม่ได้เลย โอกาสที่กิจกรรมจะนำไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ก็เป็นไปไม่ได้อีก คำสอนอนัตตาและกรรมจึงส่งเสริมกันในสองด้าน ด้านที่หนึ่งกรรมเชื่อมโยงกับอนัตตาในแง่ของเหตุผลเชิงทฤษฎี จุดยืนในเรื่องเหตุและผลได้รับการเน้นย้ำ ส่วนด้านที่สองกรรมเชื่อมโยงกับอนัตตาในแง่ที่เป็นกิจกรรมทางศีลธรรมที่ประจักษ์ได้ อนัตตาได้รับการเปิดเผยและรับรู้ผ่านกรรม และกรรมก็ปรากฏออกมาในอนัตตา อาจกล่าวได้ว่า คำสอนอนัตตาเป็นฐานของคำสอนกรรม คำสอนทั้งสองเรื่องแสดงให้เห็นสองแง่มุมของข้อเท็จจริงเดียวกัน (Sasaki, 1956, pp. 200-201)

ยิ่งกว่านั้น ยังมีทัศนะของนักวิชาการที่ศึกษาพุทธศาสนาในเชิงสังคมบางท่านชี้ว่า นอกจากอนัตตาจะมีคุณค่าเป็นคำสอนซึ่งสื่อถึงศีลธรรมหรือความเป็นจริงปรมาณู มันยังถูกนำมาเป็นคำสอนที่เชื่อมโยงกับประสบการณ์ส่วนบุคคลแต่สามารถใช้เป็นกฎแห่งสิทธิอำนาจ (authoritative rule) ในทางการเมืองเพื่อขับเคลื่อนกลุ่มกิจกรรมทางศาสนาได้อีกด้วย (Collins อ้างใน Nicholson, 2012, pp. 36-37, p. 54) มองแง่นี้

อนัตตาจะไม่ใช่เป็นเพียงแค่คำสอนที่จริงแบบได้รับมา (คือเป็นสัจธรรมของโลกที่ไม่ขึ้นกับมุมมองของใคร) หากยังเป็นคำสอนที่ภิกษุพุทธพิทักษ์ไว้และสืบต่อมาเพื่อรักษาอัตลักษณ์แห่งพุทธศาสนาอันแตกต่างจากกลุ่มความคิดอื่น มีอรรถาธิบายของเหล่าพราหมณ์และเชลยคติขนิมของพวกอาชีวกะเป็นต้น คำสอนอนัตตาถูกนำมาเชื่อมโยงเข้ากับคำสอนกรรมเพื่อปรับความหมายของกรรมจากเดิมที่เป็นเรื่องของการประกอบพิธีกรรมให้ถูกต้อง เป็นการทำให้กรรมมีความหมายใหม่เท่ากับเจตนาที่อยู่เบื้องหลังการกระทำทางกายอีกต่อหนึ่ง อนัตตาจึงสนับสนุนกรรมในความหมายแบบพุทธได้เป็นอย่างดี อีกทั้งสามารถขับเคลื่อนชุมชนสาวกไปตามทิศทางที่ภิกษุพุทธต้องการ แม้ว่า การอธิบายกรรมให้เป็นอนัตตาจะต้องประสบกับคำถามว่าด้วยความต่อเนื่องเชื่อมโยงระหว่างการกระทำในอดีตกับการรับผลในปัจจุบันและอนาคตอยู่เสมอ

ในแง่หนึ่งอาจกล่าวได้ว่า กรรมในแบบอนัตตาเป็นความพยายามของชาวพุทธที่นำเสนอคำสอนสายกลาง ระหว่างทัศนคติสุดขั้วสองด้าน ด้านหนึ่งคือกลุ่มความคิดสุดโต่งแบบ “สัสตวาท” ที่สนับสนุนตัวตนอมตะหรือดวงชีพนิรันดร กลุ่มนี้ นำโดยครูพราหมณ์และสมณะนิครนถ์ (ซึ่งเป็นต้นแบบของสมณะเซนในปัจจุบัน) อีกด้านคือกลุ่มความคิดสุดโต่งแบบ “อจุเฉทวาท” ที่สนับสนุนการไม่มีอะไรหรือมองว่าชีวิตและการกระทำว่างเปล่าหาสาระความหมายไม่ได้ กลุ่มนี้ นำโดยสมณะอาชีวกะและโลกายัต การนำเสนอว่ากรรมมีความหมายและคุณค่าในทางศีลธรรม เกิดจากจิตและเจตนาที่ถูกปรุงแต่ง และทำงานได้โดยไม่ต้องมีตัวตนครอบครองเป็นเจ้าของกรรม ทำให้กรรมเป็นเรื่องของกระบวนการสืบต่อแรงประทับชั่วคราวจากขณะจิตหนึ่งสู่อีกขณะจิตต่อไปในชีวิตประจำวัน (Nicholson, 2012, p. 48) ตรงนี้อธิบายแง่มุมปรมาตม์ของกรรมผ่านอนัตตา แต่ในขณะเดียวกันก็ทำให้อนัตตาเป็นคำสอนที่สามารถรักษาอัตลักษณ์ร่วมกันของชาวพุทธเรื่อยมาในประวัติศาสตร์ คำสอนอนัตตาในกรรมจึงมีแง่มุมขัดแย้งกันในสองระดับ ในระดับปรมาตม์ซึ่งเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคลนั้น กรรมแบบอนัตตาเป็นสิ่งที่ไร้แก่นสารและยึดถือไม่ได้ แต่ในระดับบัญญัติทางสังคม กรรมแบบอนัตตาทำให้ชุมชนพุทธยึดโยงกันอยู่ได้ด้วยอัตลักษณ์ทางคำสอนบางอย่างที่กลุ่มอื่นไม่มี

กล่าวโดยสรุปในส่วนนี้ก็คือ แม้จะมีคำถามในประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาตลอดมาว่า กรรม การรับผลของกรรม และการไม่มีแก่นสารตัวตน ขัดแย้งกันหรือไม่ นักปราชญ์พุทธก็รับมือกับคำถามนี้ด้วยการอธิบายให้เห็นว่าคำสอนทั้งสองเรื่องสนับสนุนกัน ไม่ได้ขัดแย้งกัน แต่การจะเข้าใจว่าคำสอนทั้งสองเรื่องส่งเสริมกันนั้น จำเป็นที่เราจะต้องรู้เรื่องเกี่ยวกับความเป็นจริงสองระดับด้วย (คือปรมาตม์กับสมมติ) วิธีจัดการกับปัญหาทางปรัชญาข้อนี้ก็คือจะต้องพิจารณาว่าคำถามที่ถูกตั้งขึ้นนั้น เรากำลังใช้เหตุผลดึงเอาความเป็นจริงปรมาตม์ที่มีอยู่จริงมาสนับสนุนความอยากรู้อยากเห็นในความเป็นจริงสมมติที่ไม่มีจริงอยู่หรือไม่ ถ้าใช่คำถามนั้นจะเป็นปัญหาทางปรัชญาที่ตอบไม่ได้เพราะตั้งโจทย์ไว้อย่างสับสนระหว่างความเป็นจริงทั้งสองระดับ คำสอนกรรมและอนัตตาจะไม่

ขัดแย้งกันตรงที่เราใช้มุมมองของความเป็นจริงปรมาัตถ์มาเป็นฐานพิจารณากระบวนการทำงานของจิตและเจตสิกที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์กรรมอีกทอดหนึ่ง นอกจากกรรมในคำอธิบายอนัตตาคะสือถึงสัจธรรมแบบพุทธ มันยังช่วยรักษาอัตลักษณ์แห่งคำสอนของพุทธศาสนาให้ดำรงอยู่ในทางสังคมได้อีกด้วย

(ห้า) ความสำคัญของกรรม

เมื่อกรรมนิยามเป็นเพียงภาคแสดงออกของจิตตนิยามในส่วนที่เกี่ยวข้องกับโลกียวิถี และกรรมไม่ใช่สิ่งพื้นฐานที่มีอยู่จริงในเชิงปรมาัตถ์ เป็นแค่บัญญัติที่แสดงภาพของแรงขับเคลื่อนที่เกิดจากกระบวนการทำงานร่วมกันของจิตและเจตสิกต่าง ๆ ทำให้เกิดคำถามต่อมาว่า คำสอนเรื่องกรรมยังมีความสำคัญอยู่หรือไม่ ถ้ายังมีอยู่มันสำคัญอย่างไร ประเด็นนี้มีนักวิชาการตะวันตกที่ศึกษาพระพุทธศาสนาผ่านคัมภีร์ฝ่ายบาลี เช่น ริชาร์ด กอมบริช ได้ตั้งข้อสงสัยมานานแล้วว่า ในสมัยพุทธกาลคำสอนเรื่องจิตคงสำคัญกว่าคำสอนเรื่องกรรม คำสอนกรรมที่ปรากฏในคัมภีร์พุทธยุคต้นทั้งสี่นิกาย (ได้แก่ ทีฆนิกาย มัชฌิมนิกาย สังยุตตนิกาย และอังคุตตรนิกาย) นั้นมีเนื้อหากระจัดกระจายและส่วนใหญ่อยู่ในรูปของเรื่องเล่า โดยเป็นบทพรรณนาเหตุการณ์ประกอบเรื่องมากกว่าจะเป็นหลักการแสดงคำสอนสำคัญอย่างมรรคมืองค์แปดหรืออริยสัจสี่ (Gombrich, 1975, p. 214) ที่เป็นเช่นนั้นอาจเป็นเพราะบัญญัติเรื่องกรรมสามารถนำมาใช้อธิบายเรื่องทางโลกให้เข้าใจได้ง่ายกว่าคำสอนเรื่องจิต

แม้กรรมจะถูกนำมาเชื่อมโยงเข้ากับคำสอนปฏิจสุมุปาบาท โดยทำให้เป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการอาศัยกันและกันมีอยู่ของกิเลส กรรม และวิบาก กิเลสเป็นสาเหตุของกรรม กรรมคือการกระทำ ส่วนวิบากเป็นผลลัพธ์ของกรรม ทั้งสามอาการเกี่ยวเนื่องพันกันเป็นวงจรแห่งวัฏฏะ แสดงถึงวงล้อแห่งการเวียนว่ายตายเกิด และทุกข์ทุกรูปแบบไม่มีที่สิ้นสุด (พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตโต), 2544, หน้า 160) กอมบริชก็ยังมองว่า ชาวพุทธสามารถอธิบายและยอมรับคำสอนแกนกลางเรื่องอริยสัจสี่ มรรคแปด ไตรลักษณ์ และนิพพาน ได้โดยไม่ต้องเชื่อเรื่องการเกิดใหม่หรือการรับผลกรรมในชาติหน้าก็ได้ กรรมเป็นเพียงคำสอนพ่วงเพื่อทำให้คนอยู่กับโลกมากกว่าจะออกจากโลก กล่าวโดยภาพรวมก็คือ คำสอนกรรมเป็นเรื่องทางสังคมโดยรูปแบบ (karma is typically social – Gombrich, 1975, p. 215) เหมาะสำหรับกลุ่มเป้าหมายคือชาวโลกที่ยังปรารถนาการเกิดใหม่ให้ดีกว่าเดิม ไม่ได้ปรารถนาความหลุดพ้นจากกองทุกข์อย่างสิ้นเชิง กรรมเกี่ยวข้องกับกาเกิด ไม่ใช่เรื่องของความหลุดพ้นจากการเกิด หากบุคคลประสงค์จะหลุดพ้นในชาติปัจจุบันเช่นเดียวกับพระพุทธเจ้า คำสอนเรื่องกรรมโดยเฉพาะอดีตกรรมจะไม่มีมีความสำคัญเลย

ไม่เพียงแต่กอมบรีช นักวิชาการตะวันตกที่ศึกษาพระพุทธศาสนาอีกจำนวนไม่น้อยต่างก็ตั้งข้อสังเกตไปในทิศทางใกล้เคียงกันว่า ชาวพุทธกลุ่มแรก ๆ ในสมัยพุทธกาลน่าจะเป็นพวกปฏิเสฐสังคม เพราะความหลุดพ้นแบบพุทธบ่งนัยถึงการปลีกตนออกจากเรือนและสังคม ไม่สูงส่งสมาคมแม้กับหมู่คณะ มุ่งปฏิบัติในที่สงบวิเวกเพื่อแสวงหาทางพ้นทุกข์โดยไว ความเป็นพุทธในสมัยนั้นแสดงออกผ่านอำนาจแห่งพระธรรม ซึ่งเป็นความจริงเชิงประจักษ์ยากจะลบล้างปฏิเสฐ แต่ต่อมาเมื่อสังฆมณฑลเกิดขึ้นอย่างเป็นทางการ ความเป็นพุทธก็ถูกนำเสนอออกมาผ่านอำนาจแห่งพระสงฆ์ในนามของตัวแทน ชุมชนสงฆ์จึงไม่ได้บริหารอำนาจของหมู่คณะในแบบที่สนับสนุนเป้าหมายคือความพ้นทุกข์ของปัจเจกบุคคลเป็นสำคัญ แต่บริหารอำนาจในแบบที่ค้ำจุนองค์กรทางศาสนาและรักษาคำสอนในเชิงภาษาอย่างเคร่งครัด ซึ่งนั่นเองทำให้กรรมเป็นทางเลือกของคำสอนที่น่าสนใจสำหรับชาวบ้าน

ภายใต้ร่มเงาของสถาบันแห่งพุทธศาสนาหลังพุทธกาลจึงมีระบบการทำงานสองอย่างที่ทับซ้อนและขัดแย้งกันอยู่ ระบบแรกคือพุทธศาสนาแบบ “ปฏิเสฐ” โลก (Nibbanic Buddhism) ระบบที่สองคือพุทธศาสนาแบบ “ยีนยัน” โลก (Kammatic Buddhism) (Spiro อ้างใน Gombrich, 1975, p. 212) พุทธศาสนาแบบปฏิเสฐโลกนำโดยปัจเจกบุคคลผู้ละทิ้งสังคม เข้าสู่วิถีทางแห่งสมณะตามรอยพระศาสดาเพื่อค้นหาหนทางสู่ความพ้นทุกข์ ส่วนพุทธศาสนาแบบยีนยันโลกนำโดยชาวพุทธในนามบุคคลหรือองค์กร เน้นสอนเรื่องกรรมเพื่อการมีชาติกำเนิดที่ดี ซึ่งชาติกำเนิดที่ดีก็ถูกทำให้เชื่อว่าสามารถสนับสนุนให้บุคคลหลุดพ้นได้ง่ายขึ้น ชาวพุทธจากระบบแรกมองชาวพุทธจากระบบหลังว่าสนใจวิถีมากกว่าเป้าหมาย อำนาจขององค์กรไม่ควรอยู่เหนืออำนาจของธรรม สถาบันเป็นเพียงเครื่องมือไม่ใช่สัจธรรม แม้กระนั้น ศาสนาพุทธระบบหลังกลับเข้าได้กับอำนาจทางการเมืองมากกว่า ได้รับการสนับสนุนจากผู้ปกครองที่เป็นชาวโลก เพราะพวกเขาเห็นประโยชน์ของพระพุทธศาสนาที่มีต่อสมาชิกในสังคม

นอกจากกรรมโดยรูปแบบจะเป็นคำสอนเชิงสังคม การให้ผลของกรรมก็เป็นเรื่องทางสังคมด้วย หากมองจากมุมมองของนักสังคมวิทยา คำสอนเรื่องกรรมมีข้อดีในแง่ที่ทำเป็นระบบเพื่อใช้ควบคุมพฤติกรรมของสมาชิกในสังคมให้เป็นระเบียบเรียบร้อย ภายใต้เงื่อนไขของรางวัล (คือบุญจากกรรมดี) และบทลงโทษ (บาปจากกรรมชั่ว) เป็นไปได้อย่างยิ่งว่า คำสอนกรรมได้รับความสำคัญมากขึ้นเมื่อเวลาผ่านไปก็เพราะมันใช้งานได้ดีกว่าคำสอนนิพพาน นิพพานในฐานะเป้าหมายสูงสุดไปถึงและเข้าใจได้ยากกว่าชาติหน้าที่ดี กรรมจึงกลายเป็นคำสอนสำคัญและเป็นกฎธรรมชาติดูสูงสุด เพราะมันทำให้คนยินยอมที่จะอยู่ภายใต้อำนาจการควบคุมของกรรมเก่า โดยแ่งนี้คำสอนเรื่องกรรมในพระพุทธศาสนาจึงย้อนแย้งกับคำสอนระดับปรมัตถ์ที่เน้นการปล่อยวางและผลออก กฎแห่งกรรมผูกพันมนุษย์แต่ละคนไว้ด้วยเหตุในชาติก่อนและผลในชาติหน้า จึงดูเหมือนเป็นส่วนเกินของคำสอน

แกนกลางทางพระพุทธศาสนาด้วยซ้ำ โดยอาจเป็นอิทธิพลคำสอนของลัทธิศาสนาอื่นที่หลุดรอดเข้ามาปรากฏใน คัมภีร์พุทธ แม้คัมภีร์พุทธจะคงคำสอนส่วนนี้ไว้แต่มันก็ไม่ใช่อะไรสำคัญ (Vetter และ Hirakawa อ้างใน Bronkhorst, 1998, p. 4)

ในขณะที่นักวิชาการด้านพุทธศาสนาตะวันตกบางส่วนเห็นว่าคำสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่ไม่ใช่คำสอนแกนกลางของพระพุทธศาสนา พวกเขาตั้งข้อสมมติฐานว่าพระพุทธเจ้าอาจทรงรับแนวคิดกรรมมาจาก คัมภีร์พระเวทหรือจากสมณะฝ่ายนิครนถ์ กรรมไม่ใช่คำสอนจำเป็นสำหรับการแสวงหาความหลุดพ้นจากกองทุกข์ ในชาติปัจจุบัน ไม่ต้องสอนเรื่องกรรมและการเกิดใหม่เราก็สามารถปฏิบัติขัตติยธรรมเพื่อพ้นทุกข์โดยไฉน นักวิชาการตะวันตกบางส่วนกลับมองสวนทางว่า กรรมเป็นคำสอนสำคัญของพระพุทธเจ้ารวมทั้งเหล่าสาวกตั้งแต่มโนกรรม พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงนำแนวคิดเรื่องกรรมจากพราหมณ์พระเวทมาเผยแพร่เพื่อเอาใจชาวบ้าน อีกทั้งไม่ได้ปฏิเสธกรรมและการเกิดใหม่เพื่อหลุดพ้นในปัจจุบัน พระองค์ทรงเชื่อและประกาศคำสอนเรื่องกรรม ทรงเป็นกรรมวาที แต่กรรมในความหมายของพระองค์แตกต่างจากกรรมในความหมายของเจ้าลัทธิศาสนาอื่น

นักวิชาการฝ่ายหลังเห็นต่างจากฝ่ายแรกตรงที่เชื่อว่ากรรมเป็นคำสอนสำคัญของพระพุทธเจ้า อาจไม่ใช่คำสอนแกนกลางแต่ก็ไม่ได้ขัดแย้งกับคำสอนแกนกลาง พระพุทธเจ้าทรงสอนเรื่องกรรม แต่กรรมในแบบที่พระองค์เน้นย้ำคือมโนกรรม ไม่ใช่กายกรรม แม้ทรงลดความสำคัญของกายกรรมแต่ก็ไม่ได้ลดทอนความสำคัญของกรรม สำหรับพระพุทธเจ้าและเหล่าสาวกของพระองค์ มโนกรรมสำคัญกว่ากายกรรมและวจีกรรม เพราะมโนกรรม (หรือการกระทำทางใจ) ที่อยู่ภายใต้การเหนี่ยวนำของเจตนาและตัณหานั้นเป็นต้นรากของการเกิดใหม่

ต่างจากสมณะฝ่ายนิครนถ์ในเวลานั้นที่ยึดมั่นอยู่กับคำสอนเพื่อล้างหรือกำจัดบาป (*สามัญญผลสูตร*, ที. สී. เล่ม 9 ข้อ 176-178 หน้า 58-59) ซึ่งบาปที่พวกนิครนถ์รังเกียจกลัวยิ่งนักนี้ ในภายหลังได้รับการอธิบายโดยนักบวชเซนหลังยุคคริสตกาลว่าเป็นอนุวัตฤตตะซึ่งปกคลุมกักขังดวงวิญญาณ (หรือดวงชีพริสุทธิ์ซึ่งภาษาเซนเรียกว่า ชีวะ - สุนทร ฌ รังษี, 2537, หน้า 120 ; Kalghatgi, 1965, pp. 229-242) ภิกษุพุทธนำโดยพระพุทธเจ้าได้ประกาศกรรมวาทแบบใหม่ที่ล้มล้างความเชื่อเดิมเกี่ยวกับกรรมที่มีอยู่ทั้งหมด คำสอนเรื่องกรรมของพระพุทธเจ้ามีจุดเน้นที่ทัศนคติทางจิต (mental attitudes) ซึ่งนำไปสู่การเวียนว่ายตายเกิด ทัศนคติทางจิตในที่นี้หมายถึงกระบวนการทางจิตอันประกอบด้วยเจตนา สังขาร ตัณหา และองค์ประกอบทางจิตอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง ส่วนคำสอนเรื่องกรรมของครูบาอาจารย์อื่นมีจุดเน้นที่พฤติกรรมทางกายหรือทางใจ (physical or mental activities) ให้คุณค่าแก่การคิดและการลงมือทำในฐานะเป็นสาเหตุของการเกิดใหม่ (Bronkhorst,

1998, pp. 12-13) ซึ่งตรงนี้ภิกษุพุทธเห็นว่าแม้แต่การคิดก็เป็นเรื่องของสังขารซึ่งเป็นพหุติภาพต่อเนื้อที่สะท้อนให้เห็นการทำงานของจิตและเจตนาในระดับลึกกว่านั้น

กรรมเป็นคำสอนที่แพร่หลายอยู่แล้วตั้งแต่ก่อนพุทธกาล ก่อนการเกิดขึ้นของพระโคตมพุทธเจ้าก็มีเจ้าสำนักลัทธิต่าง ๆ ใช้คำนี้ในหลักการของฝ่ายตนซึ่งมีหลายนิยามและแนวทาง กรรมในทัศนะของครูพราหมณ์ยุคพระเวทหมายถึงพิธีกรรมที่จะต้องกระทำให้ถูกต้องตามแบบแผนทั้งทางกายและวาจา การประกอบกรรมตามพิธีอย่างเคร่งครัดจะนำไปสู่ผลลัพธ์ตามปรารถนา เป็นการทำหน้าที่ตามกลไกเชิงเหตุผลของจักรวาล (Hamilton, 2001, p. 11) หากเชื่อตามนี้กรรมจะไม่มีค่าทางศีลธรรมเพราะไม่ใช่เรื่องของจิตและเจตนาส่วนบุคคล แต่เป็นเรื่องของการแลกเปลี่ยนมูลค่าของยัญพิธีกับผลลัพธ์คือความสำเร็จทางโลก การทำหน้าที่ของกรรมตามกลไกจักรวาลเยี่ยงนี้ทำให้ชาวบ้านจำนวนมากเชื่อว่าผลลัพธ์เกิดจากการบันดาลของเทพ เข้าข่ายเทพบันดาลเพราะพึงพอใจยัญพิธีที่กระทำอย่างถูกต้องจึงตอบแทนผู้กระทำด้วยผลลัพธ์ที่พึงปรารถนา กรรมในคำสอนทำนองนี้จึงไม่สามารถช่วยใครให้หลุดพ้นจากทุกข์ได้จริง แต่ทำให้เกิดความรู้สึกสุขทางโลกชั่วคราว จึงเป็นทิวแบบ “อิศวรนิรมิตวาท” ซึ่งเป็นมิจฉาทิวและลัทธิเตียรถียประเภทหนึ่งในพระพุทธศาสนา (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2553, หน้า 14-15)

นอกจากสายพราหมณ์ ในสายของฤๅษีและสมณะหลายแห่งก็บรรจุเรื่องกรรมไว้เป็นคำสอนสำคัญ สางขยะเป็นชุมชนและสำนักหนึ่งซึ่งมีผู้นำความคิดด้านปรัชญาที่มีชื่อเสียงและได้รับความเคารพนับถือมาก ปรัชญาของสางขยะสอนเรื่องกรรมในแบบที่สนับสนุนสิ่งพื้นฐานสองอย่าง อย่างแรกเป็นสิ่งพื้นฐานทางโลก (เรียกว่า ประภคิต) ที่กระทำการได้แต่ไม่มีปัญญาจึงรู้แจ้งเองไม่ได้ อย่างที่สองเป็นตัวตนบริสุทธิ์ (เรียกว่า ปุรุชชะ) ที่กระทำการไม่ได้แต่รู้แจ้งได้เอง จิตในปรัชญาสางขยะอยู่ในหมวดประภคิตที่เข้าไปอยู่ภายใต้อิทธิพลจากปุรุชชะจนประภคิตเสียสมดุลและเกิดการแบ่งแยกและความคิดขึ้น (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2562, หน้า 90-96) แต่เพราะจิต (นี่คือหน่วยที่ทำให้เกิดความคิดเรียกว่า มนัส) เป็นสิ่งพื้นฐานทางโลกหรือประภคิต การกระทำทั้งหลายก็เป็นเรื่องของประภคิต ถ้าคิดแล้วทำแล้วแต่รู้แจ้งและหลุดพ้นด้วยกำลังของตัวเองไม่ได้สอนกรรมแบบนี้ไปก็ไร้ประโยชน์ การกระทำแบบสางขยะจึงไม่ได้เกิดขึ้นเพื่อเป้าหมายของตัวเอง

อาชีวิกะ (หรืออาชีวกในภาษาไทย) สอนเรื่องกรรมในเชิงปฏิเสศ ปรัชญาอาชีวิกะวางแนวคิดพื้นฐานไว้ว่าชีวิตแต่ละคนเป็นไปตามยถากรรม ทุกอย่างขึ้นอยู่กับชะตาคิติดี ไม่ว่าจะพยายามมากมายเพียงไรถ้าไม่ถึงเวลาที่โชคชะตากำหนดก็หลุดพ้นไม่ได้ กรรมในคำสอนแบบนี้จึงไม่มีความหมายและไร้ความสำคัญ เพราะมนุษย์ไม่สามารถหลุดพ้นได้ด้วยการกระทำของตนเอง วาทะแบบนี้ตรงกับที่ศาสนาพุทธเรียกว่าเป็นแบบ “อเหตุวาท” ถือเป็น

ว่าบุคคลจะได้สุขก็ดี ทุกข์ก็ดี ไม่สุขไม่ทุกข์ก็ดี ล้วนแต่เป็นเรื่องบังเอิญ (ภาษาอาซีวิกะเรียกว่า สังคติ (chance) แปลว่า โอกาสประจวบเหมาะ) เป็นไปตามแต่โชคชะตาไม่ต้องอธิบายด้วยเหตุปัจจัย วาทะแบบนี้เป็นมิจฉาทิฐิ และลัทธิเตีรธีย์อีกประเภทหนึ่ง ถ้ายอมรับตามคำสอนอาซีวิกะความหลุดพ้นไม่อาจเกิดขึ้นจากการกระทำของตนเอง สอนแบบนี้ก็ทำให้หลุดพ้นเองไม่ได้ (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2562, หน้า 176 ; Basham, 2002, pp. 225-232)

นิครนถ์เป็นสมณะอีกพวกหนึ่งที่เน้นคำสอนในเรื่องกรรมยิ่งกว่าทุกแห่งที่กล่าวมาแล้ว แต่กรรมของนิครนถ์อยู่ในหมวดของวัตถุที่มีลักษณะเป็นอนุภาคเล็กละเอียดมาก กรรมเป็นอนุษานาตจิวัหรือปริมาณที่เข้ามาเกาะย้อมดวงชีพ (ภาษาเซนเรียกว่า ชีวะ) ของแต่ละคนให้มัวหมอง จะหลุดพ้นได้ต้องทรมานตนให้เข้มงวดเพื่อลดปริมาณอนุกรรมเก่าที่ตกค้างเป็นร่างกายและจิตใจของเราอยู่ในขณะนี้ ทำลายความรู้สึกเพื่อสกัดกั้นอนุกรรมใหม่ไม่ให้ไหลเข้ามาเพิ่มปริมาณปกคลุมดวงชีพ ความหลุดพ้นแบบปรัชญานิครนถ์เป็นไปได้เมื่อดวงชีพไม่ถูกพันธนาการไว้ด้วยอนุกรรม トラบที่ยังมีร่างกายและจิตใจแบบต่าง ๆ แสดงว่ายังมีอนุกรรมปกคลุมและทำงานอยู่ เพราะอนุกรรมสร้างร่างกายและกำหนดจิตใจแบบต่าง ๆ ให้แต่ละคนเรียบร้อยแล้ว เราทั้งหลายจึงเป็นไปตามกรรมเก่า แก้ไขไม่ได้จนกว่าจะรับผลของอนุกรรมเก่าเสียก่อน สอนแบบนี้คนก็หลุดพ้นในปัจจุบันไม่ได้ ต้องรอให้ไม่มีร่างกายและจิตใจเสียก่อนจึงจะรู้ว่าความหลุดพ้นเป็นฉันใด วาทะแบบนี้เป็นมิจฉาทิฐิและลัทธิเตีรธีย์อีกประเภทหนึ่งในทางพระพุทธศาสนา เรียกว่า “บุพเพกตวาท” ถือว่าสิ่งที่เกิดขึ้นกับชีวิตไม่ว่าจะเป็นร่างกายจิตใจ สุข ทุกข์ ทั้งหมดเป็นเพราะ (อณู) กรรมเก่าที่ทำไว้แต่ปางก่อน (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต), 2553, หน้า 16) ถ้ามองร่างกายและจิตใจเป็นแค่ผลผลิตของอณูวัตถุกรรมที่ไม่ได้เป็นตัวทุกข์และพันทุกข์ ส่วนดวงชีพหลุดพ้นจากกรรมได้แต่โดยธรรมชาติของมันไม่เคยเป็นทุกข์บริสุทธิ์อยู่ตลอดเวลา เช่นนี้แล้วความหลุดพ้นแบบนิครนถ์จะเลื่อนลอยอยู่กับบางสิ่งที่ไม่รู้ว่าคืออะไรในอนาคตเสมอ ทฤษฎีกรรมเก่าที่ทำงานเชิงจักรกลเช่นนี้จึงไม่เป็นที่ยอมรับของพระพุทธเจ้า

จะเห็นได้ว่า คำสอนเรื่องกรรมซึ่งนำเสนอโดยสำนักที่มีชื่อเสียงตั้งแต่ยุคก่อนเรื่อยมาจนถึงสมัยพุทธกาล ไม่มีแบบใดเลยที่ตรงกับคำอธิบายกรรมในฐานะเป็นกระบวนการเกิดและทำงานร่วมกันของจิตกับเจตสิก ข้อถกเถียงที่ว่ากรรมเป็นคำสอนทั่วไปที่ประกาศในชมพูทวีปแล้วพระโคตมพุทธเจ้าทรงหยิบยืมหรือยึดเอามาใช้เป็นส่วนหนึ่งของคำสอนพุทธจึงมีน้ำหนักความน่าเชื่อถือน้อย ส่วนทัศนะที่ว่าพระพุทธเจ้าเป็นกรรมวาทีในแบบที่ปฏิบัติความคิดหลัก ๆ ว่าด้วยกรรมที่มีอยู่ทั้งหมด เพื่อนำเสนอคำสอนกรรมแบบใหม่ (หรือแบบพุทธ) เป็นทางเลือกใหม่ให้แก่สังคม โดยใช้คำสอนกรรมแบบพุทธเป็นเครื่องมือไปสู่การพิจารณาหลักการปรมาตม์ (หรือสิ่งพื้นฐาน) ที่สามารถนำพาคนไปสู่ความหลุดพ้นจากทุกข์ได้จริง ทัศนะแบบหลังนี้จะมีน้ำหนักความน่าเชื่อถือ

มากกว่า คำสอนกรรมในพระพุทธศาสนาจึงมีความสำคัญในฐานะเป็นสื่อสอนคุณธรรมจริยธรรม ในขณะเดียวกัน ก็ชี้ให้เห็นความเป็นจริงปรมาตม (หรือสิ่งพื้นฐาน) ที่เกี่ยวข้องกับทุกข์และความพ้นทุกข์ในระดับลึกลงไป

คำสอนกรรมแบบพุทธเป็นเครื่องมือที่ทำให้เราหันกลับไปพิจารณาสิ่งพื้นฐานกองต่าง ๆ ที่ประกอบขึ้น เป็นชีวิตจิตใจของแต่ละคน เป็นเรื่องของจิตและเจตนาที่ถูกปรุงแต่ง จึงมีคุณค่าทางศีลธรรมตั้งแต่ระดับข้างใน (คือเป็นกุศลหรืออกุศล) รับผลเองโดยผู้กระทำได้ทั้งสามช่องทางคือทางใจ ทางวาจา และทางกาย ก่อกรรมเองก็ต้องรับวิบากเอง ไม่มีใครทำและรับผลแทนกันได้ กรรมแบบนี้นำไปสู่ความรู้สึกรู้สึกทุกข์สุขและนำออกจากความรู้สึกทุกข์สุขที่เป็นเรื่องภายในของแต่ละคนได้จริง ทำให้เราเวียนว่ายตายเกิดหรือหลุดพ้นก็ได้อยู่ที่ความตั้งใจของตัวเอง พระพุทธเจ้าทรงทำให้เรื่องกรรมสัมพันธ์กับความหลุดพ้นได้ถ้าเราเข้าใจกรรมอย่างถูกต้อง กรรมที่พระองค์ประกาศจึงไม่ใช่แนวคิดเก่าที่ถูกนำเข้ามาแทรกไว้ในคัมภีร์พุทธ แต่น่าจะเป็นแนวคิดใหม่ของยุคนั้นเลยทีเดียว

กล่าวโดยสรุปในหัวข้อนี้ จากข้อถกเถียงเรื่องความสำคัญของคำสอนกรรม เราพบว่ากรรมไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริงในเชิงภววิทยาและไม่ได้มีอยู่เองในเชิงปรมาตม สิ่งที่ทำให้กรรมมีอยู่และทำหน้าที่ของมันอย่างเที่ยงตรงตามกรรมนิยามคือจิตและปัจจัยภายในของจิต ความสำคัญของกรรมจึงอยู่ที่กระบวนการทำงานร่วมกันของจิต เจตนา เจตสิก และเจตสิกชุดจรกลุ่มต่าง ๆ กรรมเคยเป็นคำสอนที่ใช้ประกอบคำบรรยายให้มีสีสันสำหรับชาวบ้านสาระสำคัญของคำสอนอยู่ที่จิตซึ่งไม่เที่ยง (อนิจจัง) แม้ทรงตัวแต่ก็คงสภาพเดิมไว้ไม่ได้จึงเป็นทุกข์โดยสภาวะ (ทุกข์) และไม่สามารถดำรงแก่นสารของตัวเองไว้ (อนัตตา) คำสอนอริยสัจสี่ ไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท และมรรคแปด ซึ่งแสดงให้เห็นธรรมชาติของทุกสิ่งรวมทั้งจิตจึงมีความสำคัญและเป็นคำสอนหัวใจของพระพุทธศาสนา แต่กรรมไม่ใช่คำสอนหัวใจของพระพุทธศาสนา แม้จะไม่ใช่คำสอนแกนกลางแต่กรรมก็เป็นคำสอนสำคัญเรื่องหนึ่ง เพราะมันใช้ประโยชน์ได้มากในทางสังคม สาระของกรรมอยู่ที่กระบวนการทางจิตซึ่งอยู่เบื้องหลังการเกิดขึ้นของชีวิต ซึ่งไม่ได้ขัดแย้งกับเนื้อหาของคำสอนแกนกลาง แต่รูปแบบของกรรมแปรไปตามการปรับใช้คำสอนทางสังคม

กรรมแบบที่ชาวพุทธระดับชาวบ้านเข้าใจน่าจะเกิดจากอิทธิพลคำสอนของสมณพราหมณ์อื่นที่แทรกซึมเข้ามาพร้อมกับคำสอนพุทธในวัฒนธรรมไทย แม้นักปราชญ์ชาวพุทธยังคงยึดมั่นในสาระของกรรม แต่รูปแบบผสมผสานกลับได้รับความสำคัญจากชาวบ้านมากกว่า เพราะสามารถสร้างพลังบางอย่างในทางสังคมทำให้ผู้คนอยู่ด้วยกันอย่างเป็นระเบียบเรียบร้อย กรรมที่ดูเหมือนเป็นสิ่งลึกลับที่มีอยู่จริงและกำหนดชีวิตแต่ละคนอยู่ มีความละม้ายคล้ายคลึงกับคำอธิบายชะตาลิขิตของอาชีวกะบวกับคำอธิบายกรรมเก่าของนิครนถ์ คำว่า “กรรมลิขิต” ในภาษาคนสำหรับชาวพุทธจึงแฝงอยู่ด้วยความเชื่อที่ว่า มีบางสิ่งดลบันดาลชีวิตอยู่เบื้องหลัง (แนวคิดชะตาลิขิต

ของอาชีวิวะ) สิ่งนั้นบันดาลอย่างเป็นเหตุและผลแบบจักรกล (แนวคิดปรมาณูอดีตกรรมของเซน) และเป็น
อินไตยในฐานะของบางสิ่งที่มองไม่เห็นแต่เปี่ยมพลานุภาพ (แนวคิดแบบเทพผู้เป็นใหญ่และทรงอำนาจแห่งกรรม
ตามคติพราหมณ์) หลายแนวคิดว่าด้วยกรรมปนเปกันจนกลายเป็นความเชื่อเรื่องกรรมและกฎแห่งกรรมแบบไทย
ๆ ความเชื่อกรรมแบบนี้ทำให้คนเข้าใจสวรรค์แต่ออกห่างนิพพานจึงไม่ใช่สัมมาทิฐิ แต่ความเชื่อนี้จะหายไปได้
เมื่อเราเข้าใจว่ากรรมไม่มีอยู่จริงในระดับปรมาตย์ แต่สิ่งพื้นฐานที่มีอยู่จริงซึ่งรองรับกรรมนิยามบัญญัติกรรมอยู่
และเป็นสิ่งที่สมควรได้รับความใส่ใจพิจารณาเป็นอันดับแรก นั่นคือเบื้องหลังกรรมจะมีกระบวนการทำงานของจิต
ร่วมกับเจตสิกอยู่เสมอดังที่ได้อธิบายไปแล้วนั่นเอง

บทที่ 4

ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงจริยศาสตร์

เมื่อกรรมเกิดจากกระบวนการทำงานร่วมกันของจิต เจตนาเจตสิก และเจตสิกชุดจรรกลุ่มกุศลมูลและอกุศลมูลต่าง ๆ การกระทำที่เรียกว่าเป็นกรรมจึงสามารถกำหนดค่าทางศีลธรรมออกมาเป็นกุศล-อกุศล ตลอดจนบุญ-บาป (โลกียกุศล-โลกียอกุศล) ที่สืบทอดจากสาเหตุคือกรรม (ที่ประกอบอยู่ด้วยกิเลส) สู่ผลลัพธ์คือวิบากได้ ทำให้ชาวพุทธทั้งหลายเชื่อว่ากรรมนิยามแสดงถึงความยุติธรรมสากล ทุกคนย่อมได้รับผลตอบแทนตามสมควรแก่เหตุและปัจจัยของการกระทำเสมอ ความยุติธรรมในที่นี้หมายถึงความเป็นธรรมอันเกิดขึ้นจากความสัมพันธ์อย่างเหมาะสมระหว่างผลที่ผู้ทำกรรมพึงได้รับกับกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยที่ซับซ้อนรวมทั้งผลกระทบที่เกิดตามธรรมชาติ มนุษย์ทุกคนไม่อาจหลีกเลี่ยงแต่ต้องรับผิดชอบต่อการกระทำทางศีลธรรมของตนเอง และจะได้รับผลตอบแทนดีชั่วตามสิ่งที่ตนกระทำไว้เสมอ ตรงนี้คือความเป็นธรรม (ปรีชา ช่างขวัญยืน อ่างโน ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2550, หน้า 64) เมื่อการให้ผลของกรรมได้รับการพิจารณาว่ามีคุณค่าในทางศีลธรรมและมีความเป็นธรรมจากเหตุส่งผล ปัญหาทางจริยศาสตร์ว่าด้วยการรับวิบากกรรมและความยุติธรรมของกรรมจึงเกิดขึ้น ปัญหาเหล่านี้โดยมากจะเป็นข้อถกเถียงทางปรัชญาเกี่ยวกับการรับผลและความเหมาะสมของการรับผลนั้น ซึ่งเราอาจจะพบเห็นข้อถกเถียงเกี่ยวกับความยุติธรรมของการกระทำปรากฏในเนื้อหาของวิชาพุทธจริยศาสตร์ คุณค่าวิทยา หรือปรัชญาศาสนา รวมทั้งในงานของคอปแมน (Kaufman) และไรเคนบัค (Riechenbach) เป็นต้น

ในทางตะวันตก ทฤษฎีกรรมของศาสนาพุทธถูกมองว่ามีคุณค่าทางศีลธรรมเพราะประกอบด้วยเงื่อนไขที่สามารถประเมินและตัดสินค่าทางศีลธรรมได้ ไรเคนบัคชี้ว่า กฎแห่งกรรมแตกต่างจากกฎแห่งเหตุผลทั่วไปหลายประการ ประการที่หนึ่ง กฎแห่งกรรมมีผู้กระทำที่ต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเองอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ประการที่สอง กฎแห่งกรรมมีเรื่องของเจตนาเข้ามาเกี่ยวข้องในขณะที่กฎแห่งเหตุผลทางธรรมชาติไม่ต้องมียกตัวอย่างเช่นฝนตกหนักทำให้น้ำท่วมบ้าน น้ำท่วมไม่ต้องอาศัยเจตนาของฝนในการสร้างผลลัพธ์คือความเสียหายของบ้าน ประการที่สาม การรับผลของกรรมอาจไม่เกิดขึ้นโดยตรงทันทีในชาติปัจจุบัน ต่างจากการรับผลของเหตุทั่วไปที่มีความสัมพันธ์ทางตรงต่อกัน ประการที่สี่ การส่งผลของกรรมเกี่ยวข้องกับความรู้สึกสุขและทุกข์ของมนุษย์จึงมีมิติทางศีลธรรมร่วมด้วย ประการที่ห้า กรรมสามารถส่งวิบากในอนาคตไกลโพ้น ความสัมพันธ์ระหว่างกรรมหนึ่ง ๆ กับวิบากของกรรมนั้นมีความซับซ้อนและเต็มไปด้วยเงื่อนไข แตกต่างจากสาเหตุและผลลัพธ์ทั่วไปที่มีความสัมพันธ์เชิงลำดับเวลา ก่อนหลัง (temporal relation) ชัดเจน ด้วยเหตุนี้ไรเคนบัคจึงสรุปว่า แม้กรรมจะเป็นกฎแห่งเหตุผลแต่ก็ไม่ใช่กฎแห่งเหตุผลแบบสากล กฎแห่งกรรมเป็นกฎแห่งเหตุผลในทางศีลธรรมได้

เท่านั้น เรียกว่าเป็นกฎแห่งเหตุผลเฉพาะ ไม่ใช่กฎแห่งเหตุผลทั่วไปที่ยอมรับกันอย่างเป็นสากล (Reichenbach, 1988, pp. 399-400)

คำถามที่น่าสนใจเกี่ยวกับการรับวิบากของกรรมมักเกี่ยวข้องกับและเชื่อมโยงอยู่กับเรื่องของเวลาและความยุติธรรม หากเราทั้งหลายกำลังรับผลของกรรมจากอดีตชาติที่เราไม่รู้ว่าทำอะไรลงไป สำนักทางศีลธรรมจะพัฒนาได้อย่างไร หรือหากการทำความดีของเราจะให้ผลในชาติหน้า คุณค่าของชีวิต (ในชาติปัจจุบัน) นี้คืออะไร และอยู่ที่ใด หากชีวิตประสพกับความทุกข์ยากเพราะอดีตกรรมนั้นคือความชั่วร้ายใช่หรือไม่ หรือหากชีวิตเปรียบพร้อมด้วยวัตถุทางโลกเพราะเกิดมาก็ได้รับโดยไม่ต้องขวนขวาย นี่คือนิเวศจากกรรมเก่าหรือ การให้ผลของกรรมนำไปสู่ความยุติธรรมได้อย่างไร หรือความยุติธรรมเป็นแต่เพียงข้ออ้างเพื่อให้คำสอนกรรมมีความน่าเชื่อถือเท่านั้น เหล่านี้คือประเด็นคำถามที่บทนี้พยายามจะหาคำตอบโดยผ่านการตั้งหัวข้อย่อยดังนี้ (หนึ่ง) กรรมและความยุติธรรมของการรับวิบาก (สอง) กรรมกับเจตจำนงเสรี และ (สาม) วิบากกรรมและโชคทางศีลธรรม (moral luck) ซึ่งการตั้งหัวข้อย่อยจะสัมพันธ์กับข้อถกเถียงทางปรัชญาสำคัญ ๆ ที่เกิดขึ้นในกรอบเรื่องนั้น ๆ นั่นเอง

(หนึ่ง) กรรมและความยุติธรรมของการรับวิบาก

ความยุติธรรม (justice) สัมพันธ์กับมุมมองทางจริยศาสตร์และนิติศาสตร์เมื่อมองโดยภาพกว้าง โดยความยุติธรรมเป็นแนวคิดเกี่ยวกับความถูกต้องบนพื้นฐานของจริยธรรมหรือความสมเหตุสมผลตามกฎหมาย ความยุติธรรมมีหลายนิยามและบริบท ในแง่ของบุคคลความยุติธรรมคือความเป็นธรรม (fairness) ที่บุคคลให้และได้รับอย่างเหมาะสมจากการตัดสินใจเลือกตามเหตุผล (rational choice) เริ่มต้นจากแรงกระตุ้นภายในของบุคคลผู้ต้องการบางสิ่งที่ดีสำหรับชีวิตเขา แต่ความปรารถนาที่จะนำไปสู่การตัดสินใจเลือกสิ่งที่ดีและมีเหตุผลนั้น มักจะเป็นความปรารถนาซึ่งสามารถหล่อเลี้ยงเป้าหมายระยะยาวได้ยิ่งกว่า อีกทั้งนำไปสู่การพัฒนาความสามารถที่ซับซ้อน ครอบคลุม และน่าพึงพอใจได้มากกว่า การตัดสินใจเลือกตามเหตุผลจึงมีความรัดกุมรอบด้านกว่าการเลือกตามอำเภอใจชั่วครู่ชั่วยาม ความยุติธรรมเกิดขึ้นได้เมื่อคนมีแรงจูงใจที่จะสร้างเงื่อนไขอันเพียงพอต่อการเลือกตามเหตุผลซึ่งไม่ได้มีเป้าหมายที่จะมุ่งสู่มาตรฐานอุดมคติ แต่เป็นการตอบสนองต่อข้อเท็จจริงทางจิตวิทยาในส่วนตัว (คือสร้างความพึงพอใจในระดับละเอียดขึ้นเรื่อย ๆ) ความยุติธรรมในความหมายของความเป็นธรรมจึงเชื่อมโยงอยู่กับความรู้สึกอ่อนไหวทางศีลธรรม (Rawls อ้างและตีความใน Shue, 1975, pp. 95-96)

ในแง่ของสังคมความยุติธรรมอาจหมายถึงการปฏิบัติต่อกันอย่างเป็นธรรม (correct treatment) การรักษาสมดุลแห่งสิทธิและอำนาจ (harmony of right and power) การกระจายผลประโยชน์อย่างเป็นธรรม (fair or mutual benefit) ความเสมอภาค (equality) หรือเป็นคุณธรรมสาธารณะ (virtue of the society) ความยุติธรรมแบบนี้พิจารณาจากความสัมพันธ์ระหว่างชีวิตกับชีวิตและครอบคลุมมิติสาธารณะ ตัดสินจากการทำตามกติกา การรักษากฎส่วนรวม หรือผลลัพธ์ที่เป็นรางวัลหรือบทลงโทษทางสังคม (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2550, หน้า 1-4) ความยุติธรรมอาจเกิดจากการคำนึงถึงสิทธิโดยกำเนิดของมนุษย์แต่ละคน หรือให้ความสำคัญกับการคุ้มครองสิทธิของชีวิตอื่นอย่างเท่าเทียม ความยุติธรรมอาจถูกมองว่าเป็นการยุติปัญหาและความขัดแย้งโดยผ่านกฎหมายและนำอำนาจอธิปไตยอันเป็นสิทธิและหน้าที่ของพลเมืองเข้ามาประมวลผลหาข้อยุติ ทำให้เกิดความเป็นธรรมหรือเที่ยงธรรมในเรื่องผลประโยชน์ รวมทั้งลงโทษผู้กระทำผิดให้สมดุลกับมูลค่าความเสียหายที่เขากระทำไว้ต่อชีวิตและทรัพย์สินของผู้อื่น (iLaw, [ม.ป.ป.], เอกสารอิเล็กทรอนิกส์)

บ่อยครั้งที่ความหมายของยุติธรรมในระดับของบุคคลและสังคมสาธารณะไม่สอดคล้องสนับสนุนกัน ในที่นี้เราจะนำเสนอกรณีตัวอย่างเพื่อศึกษาวิเคราะห์ สมมติว่าในหมู่บ้านแห่งหนึ่งมีประชากรอาศัยอยู่ราว 5000 คน ปีนั้นเกิดภัยธรรมชาติหัวหน้าหมู่บ้านแห่งนี้ได้จบบากรัฐบาลกลางให้แจกจ่ายสิ่งของจำเป็นแก่ชาวบ้านอย่างทั่วถึงหัวหน้าได้นำเงินดังกล่าวไปซื้อไข่ไก่ซึ่งคาดว่าเพียงพอสำหรับชาวบ้านคนละ 20 ฟองเท่ากัน แต่หลังจากแจกไข่ไปจนหมดแล้วปรากฏว่ามีชาวบ้านจำนวน 100 รายไม่ได้รับไข่ไก่ (และบางส่วนอาจได้รับไม่เท่ากับคนอื่น) ผู้ใหญ่จึงหาทางออกจากปัญหานี้ด้วยการกล่าวว่า พวกเราเป็นชาวพุทธที่เชื่อเรื่องกฎแห่งกรรม ขอให้ผู้ที่ไม่ได้รับไข่ไก่ถือเสียว่าเป็นกรรม ชาตีก่อนคงเคยทำกรรมไม่ดีบางอย่างมา ส่งผลให้ชาตินี้ไม่ได้รับไข่ไก่เหมือนชาวบ้านคนอื่นๆ หากมองคำสอนกรรมของศาสนาพุทธเพียงผิวเผิน กรณีนี้อาจทำให้ปัจเจกบุคคลยอมรับได้ว่านี่ยุติธรรมแล้ว เพราะผลลัพธ์ในปัจจุบันดำเนินไปตามสาเหตุในอดีตที่มองไม่เห็น ซึ่งการให้ผลของกรรมต่อบุคคลจะมีความชอบธรรมเสมอตราบที่ไม่สามารถตรวจพบความผิดปกติในสาเหตุภายนอกได้ เช่นหัวหน้าบ้านทุจริตหรือต้องการกลั่นแกล้งชาวบ้าน 100 คน เป็นต้น

แต่หากมองในมิติสาธารณะที่การแบ่งปันมาจากอำนาจรัฐ ทุกคนในหมู่บ้านควรจะต้องได้รับไข่ในจำนวนเท่ากันและเหมือนกัน หากมีใครคนใดคนหนึ่งไม่ได้รับมันจะหมายถึงความไม่ยุติธรรมในทันที ซึ่งในเชิงสังคมดูเหมือนเราไม่พึงยอมรับให้กรณีเช่นนี้เกิดขึ้นได้ อย่างไรก็ตาม หากกล่าวตามกฎแห่งกรรมในเชิงลึก การปล่อยให้มีคนจำนวนหนึ่งไม่ได้รับไข่นั้นอาจเกิดจากการทุจริตของหัวหน้าหมู่บ้าน ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริงก็จัดเป็นการก่อกรรมของหัวหน้าหมู่บ้าน และเขาสมควรได้รับผลของการกระทำทุจริตด้วยการถูกลงโทษ ไม่ใช่การพยายามทำให้คนที่ไม่ได้รับไข่อยอมรับในชะตากรรมของพวกเขาเอง ในกรณีนี้เราควรมองความยุติธรรมของกรรมและวิพาก

อย่างไร ตกกลางแล้วกรรมยุติธรรมในระดับปัจเจกแต่ไม่ยุติธรรมในระดับสังคมได้หรือไม่ และในทางกลับกันกรรมยุติธรรมในระดับสังคมแต่ไม่ยุติธรรมในระดับปัจเจกได้หรือไม่ เราจะนำกรณีตัวอย่างนี้ไปอภิปรายผลในช่วงท้ายของบทนี้อีกครั้งหนึ่ง

เนื่องจากกรรมในเชิงภววิทยาเป็นเรื่องของกระบวนการทำงานของจิตร่วมกับเจตสิก ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นจึงเป็นวิบากเฉพาะที่เกิดต่อบุคคล ปัญหาเกิดขึ้นเมื่อการรับผลของกรรมในทางพุทธศาสนาผูกพันอยู่กับชีวิตคนทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ระบบความยุติธรรมของกรรมครอบคลุมตั้งแต่การกระทำในชาติก่อนเรื่อยมาจนถึงผลลัพธ์ในชาติปัจจุบันและการเกิดใหม่ในชาติหน้า ข้อถกเถียงประการสำคัญที่มีต่อคำสอนกรรมจึงอยู่ที่การรับวิบากของอดีตกรรมและการส่งวิบากต่อไปยังชาติหน้านั้นสะท้อนความยุติธรรมอย่างไร อะไรคือความเป็นธรรมที่เกิดจากความสัมพันธ์อย่างเหมาะสมระหว่างผลอันผู้ทำกรรมพึงได้รับกับกระบวนการซับซ้อนของเหตุปัจจัย และความสัมพันธ์นั้นจะประเมินแบบข้ามภพข้ามชาติได้อย่างไร

วิบากจากกรรมในอดีต

เริ่มต้นที่ชาวพุทธโดยทั่วไปเชื่อว่าเราทั้งหลายเกิดขึ้นในฐานะเป็นผลของกรรมในอดีต กรรมแต่งรูปช่องทางรับรู้ และอุปนิสัยเฉพาะให้แก่ละคน คำอธิบายวงจรแห่งการอาศัยกันและกันมีอยู่ (ปฏิวจสมุปบาท) แบบภวจักร (ที.สี. เล่ม 9 ข้อ 144 หน้า 45 ; ที.ม. เล่ม 10 ข้อ 95 หน้า 57) ได้แสดงให้เห็นชัดว่า รูปปัจจุบันของแต่ละคน (คือวิญญาณและนามรูป) ช่องทางรับสัมผัสและการมีสัมผัสต่อโลกภายนอก (คือสพายนะและผัสสะ) ผลักดันให้เกิดความรู้สึก ความอยาก และความยึด (คือเวทนา ตัณหา และอุปาทาน) ทั้งเจ็ดอาการนี้คือผลลัพธ์ในปัจจุบันที่เกิดจากสาเหตุคือความหลงผิดหรือไม่รู้และการปรุงแต่งในอดีต (คืออวิชชาและสังขาร) อาจกล่าวได้ว่าปัจจุบันผลเกิดขึ้นจากอดีตเหตุและมันก็จะไปสู่ผลลัพธ์คือการเกิดในชาติหน้าต่อไป เมื่อเราทั้งหลายเป็นผลของกรรมในอดีตแต่กลับไม่อาจรู้ว่าในอดีตเราเคยหลงผิดและปรุงแต่งเรื่องใดมา ทำให้มีข้อถกเถียงเรื่องกรรมกับความยุติธรรมหลายประการ กล่าวคือ

หากตั้งต้นที่ความเชื่อว่าการกรรมเป็นกลไกเชิงเหตุผลทางธรรมชาติ เมื่อผลลัพธ์คือวิบากเกิดสืบต่อเนื่องจากสาเหตุคือกรรมโดยอัตโนมัติ ซึ่งผลลัพธ์สามารถประจักษ์ได้ในปัจจุบัน แต่สาเหตุในอดีตกลับไม่สามารถประจักษ์ได้ เราไม่ทราบว่าการกรรมในอดีตชาติของเราส่งผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมภายนอกก่อน จากนั้นสิ่งแวดล้อมภายนอกค่อยส่งผลกระทบมาที่ชีวิตของเราอีกต่อหนึ่ง หรือว่าการกรรมในอดีตชาติถูกเก็บเป็นเชื้อสั่งสมไว้ในจิตรอเวลาเหมาะสมที่จะให้ผล (Reichenbach, 1989, pp. 136-137) ถ้ากรรมในอดีตชาติส่งผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อมข้าง

นอกจากแล้วเกิดแรงเหวี่ยงเป็นวิบากที่ชีวิตคนอื่นทอดหนึ่ง นั่นก็จะแสดงว่ากรรมและวิบากไม่ได้เป็นเหตุปัจจัยโดยตรงของกัน วิบากที่เราอธิบายจะเป็นกรรมร่วมที่คนอื่นมีส่วนกระทำต่อสิ่งแวดล้อมในลักษณะเดียวกันก่อนเหวี่ยงมาที่ชีวิตเราก็คือก็เป็นได้ คำอธิบายแบบนี้ทำให้คำสอนกรรมบั้นทอนแนวคิดความเป็นเหตุเป็นผลที่ว่าความสัมพันธ์เชิงเหตุผลของกรรมจะเกิดขึ้นระหว่างผู้กระทำ การกระทำ และผลลัพธ์ที่เราจะได้รับโดยตรงอย่างยุติธรรม แรงเหวี่ยงที่สิ่งแวดล้อมส่งมาที่เรา (เช่นภาวะเศรษฐกิจตกต่ำอย่างหนักจากโรคระบาดโควิด-19) ไม่ได้แสดงถึงความสัมพันธ์ระหว่างผู้ทำและผู้รับผลจึงขัดต่อหลักเหตุและผล แต่ถ้ากรรมในอดีตชาติถูกเก็บไว้ในจิตเป็นเชื้อส่งต่อไปที่ชีวิตใหม่เรื่อย ๆ การรับวิบากของเราในชาตินี้ก็ไม่ยุติธรรมอยู่ดี เพราะเราในฐานะผู้รับวิบากวันนี้ไม่ใช่คนเดียวกับผู้กระทำกรรมในชาติก่อน ชาติก่อนนั้นเราเป็นใครไม่ทราบ แต่ชาตินี้เราไม่ใช่เขาคนเดิมนั้นอีกแล้วตามหลักอนัตตา จะบอกว่าเป็นคนเดียวกันก็ไม่ใช่ จะบอกว่าเป็นคนละคนก็ไม่ได้ (น จ โส น จ อญฺญ ใน มิ ลินท. (บาลี) หน้า 42)

ในทางพระพุทธศาสนา “บุคคล” คือกระแสสืบเนื่องของขันธห้า เป็นสภาวะธรรมที่เกิดขึ้นตามเหตุตามปัจจัยและเป็นปัจจัยให้สภาวะธรรมอื่นเกิดต่อเนื่องตามมา กล่าวตามนัยของพระสูตรก็คือ บุคคลเป็นเพียงผลลัพธ์ของการประชุมกันเข้าแห่งรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ (วชิราวสุตฺร, ส. ส. เล่ม 15 ข้อ 171 หน้า 227-228) ตามคำสอนพระอภิธรรม ขันธห้าเป็นการประกอบกันเข้าของสิ่งพื้นฐานสามอย่างคือจิต เจตสิก และรูปปรมาณู ไม่ว่าจะมองจากนัยของพระสูตรหรือพระอภิธรรม บุคคลก็เป็นเพียงบัญญัติ สมมติ กอง (ภาษาพุทธเรียกว่า กาย) หรือรูปประกอบ เมื่อชีวิตหนึ่งเป็นเพียงกองของขันธห้า จึงไม่อาจกล่าวได้ว่าคนที่เกิดใหม่ในชาตินี้เป็นคน ๆ เดียวกันกับที่เคยเกิดและตายในชาติก่อน เมื่อบุคคลที่เกิดใหม่ไม่มีอยู่จริงในเชิงปรมาณู มีแต่สภาวะธรรมชุดใหม่ที่ถูกลมมติขึ้นเป็นอีกบุคคลหนึ่ง เราในชาตินี้จึงไม่ใช่คนในชาติก่อน

ด้วยเหตุนี้ ไม่ว่าจะอธิบายกรรมในมุมมองแบบธรรมชาตินิยมไปในทางใดก็มีปัญหาเรื่องความยุติธรรมหนึ่งในพระสูตรว่าด้วยกรรมที่ชาวพุทธมักอ้างถึงคือ *จูฬกัมมวิภังคสูตร* (ม. อ. เล่ม 14 ข้อ 289-297 หน้า 349-357) พระสูตรนี้มีความน่าสนใจในหมู่ชาวบ้านเพราะพระพุทธเจ้าตรัสถึงสาเหตุและผลลัพธ์ของการได้มาซึ่งสภาวะที่ชาวโลกปรารถนาและไม่ปรารถนา ครานั้น สุภมาณพโตเทยบุตร ได้ถามพระพุทธองค์ถึงเหตุปัจจัยที่ทำให้มนุษย์เกิดมาต่างกัน บางคนอายุสั้น บางคนอายุยืน บางคนมีโรครุนแรง บางคนมีโรคน้อย บางคนผิวพรรณทราม (คือหยาบไม่ดี) บางคนผิวพรรณงาม บางคนมีอำนาจน้อย บางคนมีอำนาจมาก บางคนยากจน บางคนร่ำรวย บางคนเกิดในตระกูลต่ำ บางคนเกิดในตระกูลสูง บางคนมีปัญหาเล็กน้อย และบางคนมีปัญหามาก อะไรทำให้เกิดความแตกต่างเหล่านี้

พระพุทธเจ้าตรัสว่า คนที่เกิดมาอายุสั้นเพราะเคยเป็นผู้ฆ่าสัตว์ จิตใจหยาบช้า ไม่มีความกรุณา ส่วนคนที่เกิดมาอายุยืนเพราะละเว้นจากการฆ่าทำลายชีวิต มีจิตใจกรุณาเกื้อกูลสรรพสัตว์ คนที่เกิดมามีโรคมากเพราะเคยเบียดเบียนสัตว์ทั้งหลายไว้ ส่วนคนที่เกิดมาไม่มีโรคหรือมีโรคน้อยเพราะเบียดเบียนสัตว์มาน้อย คนที่เกิดมาผิวพรรณไม่ดีเพราะเป็นผู้ชอบโกรธ มักเก็บความคับแค้น ชุนมัว และพยาบาทไว้ในใจ ส่วนคนที่เกิดมาผิวพรรณดีเพราะไม่โกรธง่ายและไม่ผูกพยาบาท คนที่เกิดมามีอำนาจน้อยเพราะผูกจิตริษยาในลาภสักการะของผู้อื่น ส่วนคนที่เกิดมามีอำนาจมากเพราะไม่มีจิตริษยาความสำเร็จของผู้อื่น คนที่เกิดมายากจนเพราะตระหนี่ถี่เหนียวในอดีต ส่วนคนที่เกิดมาร่ำรวยเพราะให้ทานแก่ผู้สมควรได้รับ คนที่เกิดมาในตระกูลต่ำเพราะเยอหยิ่งกระด้าง ส่วนคนที่เกิดมาในตระกูลสูงเพราะนอบน้อมถ่อมตนแก่ผู้สมควรได้รับ คนที่เกิดมามีปัญญาน้อยเพราะไม่สอบถามแสวงหาความรู้จากสมณพราหมณ์ (นัยคือนักปราชญ์ผู้ทรงความรู้) ส่วนคนที่เกิดมามีปัญญามากเพราะหมั่นสอบถามและแสวงหาความรู้จากสมณพราหมณ์

แม้พระสูตรข้างต้นจะดึงดูดใจให้ชาวพุทธเลือกกระทำเหตุอันจะนำไปสู่ชีวิตที่ดีขึ้น ทำให้คนต้องการทำความดีและมีศีลธรรมเพื่อบรรลุสภาวะที่พึงปรารถนาในทางโลก หรือทำให้คนเข้าใจสาเหตุที่ก่อผลลัพธ์เป็นความแตกต่างอย่างนั้นอย่างนี้ แต่พระสูตรนี้ก็ไม่สามารถตอบโจทย์ของความยุติธรรมในการรับผลกระทบ สมมติว่าเด็กคนหนึ่งเกิดมาเพียงหนึ่งสัปดาห์ก็เสียชีวิต ชาวพุทธอาจบอกว่าเป็นเพราะเขาเคยฆ่าสัตว์มามากทำให้อายุสั้น แต่เนื่องจากชาตินี้เด็กคนนี้มีอายุอยู่ได้เพียงสัปดาห์เดียว ซึ่งทารกคลอดมาสัปดาห์เดียวย่อมไม่สามารถฆ่าสัตว์ใดได้ เราจึงมองไม่เห็นอดีตเหตุที่ทำให้เกิดผลแบบนี้ในชาติปัจจุบัน กล่าวโดยง่ายก็คือสาเหตุในอดีตชาติเป็นสิ่งที่ประจักษ์ไม่ได้ กรรมเก่าแต่ชาติก่อนเป็นสิ่งที่มองไม่เห็น แม้จะเชื่อตามพระสูตรแต่ก็ยังพิสูจน์ไม่ได้อยู่ดี หรือแม้จะเชื่อพระพุทธเจ้าแต่ก็ยากที่จะปฏิเสธว่าเด็กคนนี้เป็นคนเดียวกับผู้ที่ฆ่าสัตว์ไว้มากมายในชาติก่อน ๆ ความเชื่อว่าผู้บริสุทธิ์คนหนึ่งสมควรได้รับความทุกข์ทรมานเพราะอดีตชาติเคยทำกรรมไม่ดีไว้ จะทำให้เขากลายเป็นเหยื่อของอะไรบางอย่าง (ที่เรียกว่ากรรม) และต้องแบกรับความรับผิดชอบต่อความทุกข์ที่เขาได้รับในชาตินี้ไว้เองทั้งหมด ความเชื่อเช่นนี้จึงนำไปสู่การบั่นทอนมากกว่าพัฒนาศีลธรรม (Burley, 2013, p. 150)

ยิ่งกว่านั้น แม้ศาสนาพุทธจะไม่สนใจตอบโจทย์การมีอยู่ของความชั่วร้ายพร้อมกับการมีอยู่ของเทพสูงสุดตามแบบศาสนาเทวนิยม แต่ความชั่วร้ายโดยความหมายกว้างที่สุดบ่งถึงความทุกข์ยากเดือดร้อนของผู้บริสุทธิ์เด็กที่พิการแต่กำเนิดหรือคลอดออกมาในภาวะสงคราม โรคระบาด หรือภัยธรรมชาติ ถ้าจะต้องตายก่อนวัยอันสมควรเพราะภาวะข้าวยากหามากแฉง ก็จะมีคำถามว่าพวกเขาทำผิดอะไร กรรมใดทำให้เขาต้องประสบกับชะตากรรมเช่นนี้ ถ้ากรรมทำงานตามกลไกของธรรมชาติ เป็นระบบที่มีเหตุผลเหมาะสมในตัวเอง เราก็ต้องยอมรับว่าชะตากรรมที่เด็กเหล่านี้เผชิญคือความชั่วร้ายทางธรรมชาติ (natural evil) หรือไม่ก็เป็นความชั่วร้ายทางศีลธรรม

(moral evil) กรรมที่ทำให้พวกเขาเป็นทุกข์คือความชั่วร้ายในอดีตซึ่งไม่ใช่ความผิดในปัจจุบัน แต่เด็กเหล่านั้น รวมทั้งผู้บริสุทธิ์ทั้งหลายที่ประสบเคราะห์กรรมต่างไม่มีความทรงจำว่าในอดีตพวกเขาเคยทำอะไรมา และสาเหตุที่เหมาะสมต่อการรับผลคือความชั่วร้ายในชาตินี้คือสิ่งใด สาเหตุนั้นมีน้ำหนักสัดส่วนที่เหมาะสมกับผลลัพธ์ที่กำลังเกิดขึ้นหรือไม่ เนื่องจากไม่มีความทรงจำต่ออดีตชาติ ไม่รู้ว่าความผิดที่ทำไว้ในชาติก่อนคืออะไร ทำให้การรับผลเป็นความชั่วร้ายนั้นไม่ยุติธรรม เหมือนคนที่ถูกลงโทษโดยไม่รู้ว่าการผิดที่ตนก่อไว้คืออะไร เมื่อไม่รู้ความผิดในอดีตชาติ จึงไม่สามารถจะสร้างสำนึกทางศีลธรรมให้เกิดขึ้นเพื่อแก้ไขชีวิต ได้แต่โทษชะตากรรมว่าทำไมไม่ทำความทุกขในฐานะเป็นความชั่วร้าย (หรือความโศกคดี) ติดตัวมาของแต่ละคนจึงไม่ได้ช่วยให้คนได้พัฒนาศีลธรรมของเขา อีกทั้งกระบวนการรับผลของกรรมก็เป็นไปอย่างสุ่มเสี่ยงและคาดการณไม่ได้ ขัดกับหลักพื้นฐานของความยุติธรรม มันเป็นเหมือนการล้างแค้นแก้แค้น (revenge) ของกรรมในอดีตมากกว่าเป็นการรับผลตอบแทนอย่างตรงตามสัดส่วน (retribution) ของกรรมในปัจจุบัน (Kaufman, 2005, pp. 20-21)

นอกจากนี้ การอ้างเหตุผลจากวิบากในปัจจุบันชาติสู่กรรมในอดีตชาติอาจนำไปสู่ปัญหาสำคัญในทางปรัชญา นั่นคือการสวาทาเหตุในอดีตย้อนกลับไปเรื่อย ๆ ไม่มีจุดสิ้นสุด (infinite regress problem) การตอบว่าเด็กที่เกิดมามีอายุอยู่ได้แค่สัปดาห์เดียวเป็นผลจากการฆ่าสัตว์ไว้มากในชาติก่อน นำไปสู่คำถามตามมาอีกมากมายว่า แล้วอะไรเป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดการฆ่าสัตว์ไว้มากในชาติก่อนนั้น อะไรเป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดจิตใจที่ฝักใฝ่การฆ่า และกรรมใดทำให้เกิดชาติของการฆ่าก่อนที่จะเกิดมาอายุสั้นอีกชาติหนึ่ง การสวาทาคำอธิบายกรรมไปเรื่อย ๆ โดยไม่ทราบสาเหตุที่แน่ชัดของคำตอบไม่ได้ช่วยแก้ปัญหาความชั่วร้ายที่เด็กประสบในชาตินี้ แต่เป็นการละเลยปัญหาหรือไม่ก็ทำให้ปัญหาเรื่องความชั่วร้ายมีอยู่ต่อไปได้อย่างชอบธรรมโดยไม่ต้องมีคำตอบ การรับวิบากจากกรรมในอดีตชาติจึงไม่สะท้อนให้เห็นความยุติธรรมในคำอธิบายกฎแห่งกรรมดังนี้ (ข้อถกเถียงเรื่องการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดของกรรมได้อธิบายไว้แล้วในบทที่ 3)

กรรมและการเกิดใหม่

ในทางกลับกัน เมื่อยอมรับว่ากรรมเป็นกฎแห่งเหตุผลเฉพาะทางศีลธรรม หรือเป็นเรื่องของเจตนาที่สามารถกำหนดค่าทางจริยธรรม การกระทำที่เกิดจากเจตนาย่อมส่งผลเป็นวิบากสุขหรือทุกข์แก่ชีวิตทั้งสิ้น กล่าวคือ เจตนาในอดีตสร้างวิบากในปัจจุบัน และเจตนาที่เหลือในอดีตบวกกับเจตนาที่เกิดในปัจจุบันก็จะสร้างวิบากต่อไปในอนาคต การรับผลของกรรมจึงไม่ได้จำกัดอยู่แค่เฉพาะชาติปัจจุบัน แต่กรรมยังส่งวิบากเป็นการเกิดในชาติหน้าและชาติถัดไปได้ด้วย ซึ่งคำสอนพระอภิธรรมระบุไว้ว่า การเสพอารมณ์ของจิต 29 ประเภทในวิถิจิตดวงที่ 10-15 (ไม่นับวิถิจิตดวงที่ 9 หรือชวนจิตดวงที่ 1 เพราะการเสพอารมณ์ของวิถิจิตดวงนี้ก่อให้เกิดวิบากใน

ชาติปัจจุบัน – ดูรายละเอียดในบทที่ 2) ทำให้เกิดวิบากในชาติหน้าและชาติต่อ ๆ ไปอย่างไม่มีที่สิ้นสุดตราบที่กรรมยังอยู่ในช่วงเวลาและจังหวะให้ผลได้อยู่ การเกิดใหม่จึงเป็นวิบากอย่างหนึ่งของกรรมที่ชาวพุทธผู้เชื่อเรื่องการเวียนว่ายตายเกิดยอมรับเป็นเรื่องปกติ ทำดีแปลว่าอาจได้รับผลดีในชาตินี้หรือเก็บเป็นเชื้อบุญ (กุศลวิบาก) ไปเกิดชาติหน้า ทำชั่วก็แปลว่าอาจรับบาป (อกุศลวิบาก) ในชาตินี้หรือถูกลงโทษในชาติหน้า ชาติหน้าที่ดีคือเกิดอยู่ในสุคติภูมิ ชาติหน้าที่ไม่ดีคือเกิดอยู่ในอบายภูมิ

การเกิดใหม่เพราะอำนาจกรรมอาจไม่เป็นปัญหาสำหรับชาวพุทธ แต่กลับเป็นประเด็นทางปรัชญาที่นักคิดตะวันตกหยิบยกขึ้นมาแสดงรวมทั้งถกเถียงกันอยู่เนือง ๆ ถ้ากรรมที่ชาวบ้านตั้งเจตนาไว้ดีหรือไม่ดีนำไปสู่ผลลัพธ์คือวิบากบุญหรือบาปอย่างแน่นอน และวิบากที่ยังไม่แสดงผลในชาตินี้ก็จะนำไปสู่การต้องเวียนเกิดและใช้ต่อในชาติหน้า หมายความว่ากรรมเกี่ยวข้องกับการเกิดใหม่ตราบที่มันยังส่งผลได้อยู่เสมอ หากวงจรสังสารวัฏชีวิตของปุถุชนเป็นไปตามนี้ มนุษย์จะหลุดพ้นจากกรรมและการเกิดใหม่ได้หรือไม่และอย่างไร (Reichenbach, 1988, p. 406) ถ้ากรรมและการเกิดใหม่เป็นเหตุผลของกันและกัน ถ้าตั้งเจตนาแล้วอย่างไรเสียก็ต้องเกิด การหลุดพ้นจากการเกิดใหม่จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อไม่มีการกระทำโดยเจตนาเท่านั้น แต่มันจะเป็นไปได้อย่างไรสำหรับคนธรรมดาที่เกิดมาแล้วไม่มีความตั้งใจที่จะกระทำ จะมีคนปกติที่เกิดมาไม่ทำกรรมหรือไม่มีเจตนาอยู่ตลอดเวลาได้หรือ ตรงนี้ชาวพุทธจะอธิบายให้คนต่างศาสนาเข้าใจได้อย่างไร

นอกจากคำถามของไรเคนบัค คอฟแมนยังตั้งคำถามต่อไปเกี่ยวกับกรรม การเกิดใหม่ และความชั่วร้าย ถ้าการรับผลของกรรมผูกโยงอยู่กับการเกิดใหม่ แต่จะเกิดใหม่ในชาติหน้าได้เราต้องตายจากชาตินี้ก่อน หมายความว่าอย่างไรเสียมนุษย์ก็ต้องเผชิญหน้ากับความตายเพื่อรอรับรางวัลหรือการลงโทษของกรรม ความตายเป็นทุกข์ประจำแบบหนึ่งของมนุษยชาติ สำหรับบางคนมันคือความชั่วร้ายอย่างหนึ่งด้วย (ภาษาพุทธเรียกว่า มัจจุมาร) การตายบ่งนัยว่าการเกิดมาเป็นมนุษย์ไม่ใช่เรื่องดีเลย แม้ทำดีไว้มากเพียงไรก็ต้องประสบกับความชั่วร้ายคือความเจ็บ แก่ และตายเท่า ๆ กับคนที่ทำชั่วมา ถ้าทำดีแล้วเอาชนะความตายไม่ได้ ยังต้องเจ็บปวดทุกข์ทรมานจากความตายของตัวเองหรือของคนที่เรารัก ความดีนั้นจะมีความหมายใดที่แตกต่างจากความชั่ว จะถือว่าคนทำดีได้รับผลดีที่แตกต่างจากคนทำชั่วอย่างไร แม้จะทำบุญไว้มากก็ยังคงตายก่อนจะไปรับบุญอยู่ดี ชั่วบุญที่คิดว่าสะสมไว้มากนั้นมิได้อยู่จริงหรือไม่และเก็บอยู่ที่ใดก็ไม่อาจยืนยัน การทำดีจึงไม่เพียงแก้ปัญหาคความชั่วร้ายไม่ได้แต่กลับทำให้เจอความชั่วร้ายเช่นเดียวกับการทำชั่ว ข้อสงสัยเหล่านี้ทำให้หลักกรรมของพระพุทธศาสนาดูเหมือนไม่มีความยุติธรรมและไม่สามารถตอบโจทยความชั่วร้ายได้ (Kaufman, 2005, pp. 23-24)

จะเห็นได้ว่า ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงจริยธรรมส่วนใหญ่มุ่งเน้นไปที่ความไม่ยุติธรรมของการรับผลกรรมซึ่งเชื่อมโยงอยู่กับชาติก่อนและชาติหน้า เหล่านี้เป็นประเด็นปัญหาทางจริยศาสตร์เพราะเกี่ยวข้องกับคำอธิบายถึงชีวิตที่ดีหรือไม่ดี แบบชีวิตที่ถูกต้องหรือผิดพลาดในทางศีลธรรม และสาเหตุของการมีชีวิตที่เป็นสุขหรือทุกข์ในปัจจุบันอันมาจากการตัดสินใจทางศีลธรรมในอดีต (Orme, 2019, p. 34) การส่งผลของกรรมไม่ยุติธรรมเพราะเราไม่มีความทรงจำถึงอดีตชาติ ไม่รู้ว่าสัดส่วนของสาเหตุในอดีตที่เหมาะสมกับน้ำหนักของผลกรรมซึ่งกำลังรับอยู่ในปัจจุบันคืออะไร ทำให้เราต้องสวahaสาเหตุคือกรรมในอดีตเรื่อยไปไม่สิ้นสุด แก้ปัญหาความชั่วร้ายไม่ว่าจะเป็นการตาย การเจ็บ การแก่ หรือทุกข์เวทนาต่าง ๆ ไม่ได้ ไม่รู้ว่าชีวิตของเราเป็นผลลัพธ์โดยตรงหรือเป็นผลกระทบจากสิ่งแวดล้อมของกรรม และจะออกจากวิถีกรรมที่มุ่งสู่การเกิดใหม่อยู่เสมอได้อย่างไร

มีความพยายามตอบปัญหาที่เป็นข้อถกเถียงทางปรัชญาว่าด้วยกรรมและความยุติธรรมเหล่านี้ ในส่วนซึ่งเกี่ยวข้องกับการเกิดใหม่ มีคำอธิบายว่ากรรมที่กำหนดการเกิดโดยแท้จริงนั้นไม่ได้เป็นบางสิ่งซึ่งอยู่พ้นไปจากการทำงานของจิตและเจตสิก เมื่อเป็นเรื่องของจิต กรรมที่ผลักดันไปสู่การเกิดก็ย่อมเป็นกระบวนการที่เกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึก (emotional involvement) การเกิดใหม่บ่งนัยถึงการกลับมาซ้ำแล้วซ้ำเล่าของความปรารถนา (ภาษาพุทธเรียกว่า ตัณหา) และความยึดถือ (ภาษาพุทธเรียกว่า อุปาทาน) อย่างเห็นแก่ตัว (Burley, 2014, pp. 972-973) สอดคล้องกับคำอธิบายของพุทธทาสภิกขุที่ว่า การเกิดใหม่โดยภาษาธรรมหมายถึงการเกิดขึ้นแห่งอหังการ (ตัวตน) และมมังการ (ของตน) ที่ท่านมักเรียกว่า “ตัวกู-ของกู”

ตัวกูและของกูเป็นเหตุการณ์ทางจิต (mental event) อันเป็นผลลัพธ์ของอวิชชา ตัณหา และอุปาทานตามหลักปฏิจจสมุปบาท การเกิดตามนัยแห่งภาษาธรรมไม่ใช่การเกิดจากท้องแม่หนึ่งครั้งในหนึ่งชีวิต แต่คือการเกิดกระแสของตัวตนที่ถูกบ่มเพาะมาอย่างเต็มที่ด้วยกิเลสมูลชุดต่าง ๆ ซึ่งในแต่ละวันมีตัวกูเวียนเกิดเวียนดับนับครั้งไม่ถ้วน การเกิดใหม่แบบนี้รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส เป็นวิบากในอนาคตของกรรมก็จริงแต่ก็ไม่ต้องรอไปพิสูจน์ชาติหน้าหลังความตาย เราในฐานะตัวตนสามารถเกิดและตายได้หลายครั้งภายในหนึ่งวัน เป้าหมายที่เป็นทางรอดของพระพุทธศาสนาจึงเป็นการทำลายแรงกระตุ้น (อวิชชา-ตัณหา-อุปาทาน) สู่การเกิดตัวตนและของตนผ่านการมีสติหรือการตระหนักรู้ในชีวิตประจำวัน นิพพานจึงเกิดขึ้นได้ในชาติปัจจุบันจากการตั้งเจตนาที่จะหลุดพ้นทั้งจากกรรมดีและกรรมชั่ว เป็นอยู่อย่างปล่อยวางทั้งหมด ไม่ใช่เพียงการหยุดทำความชั่วแล้วหันมาทำความดีแบบสะสมบุญไปเกิดชาติหน้า (พุทธทาสภิกขุ, 2543, หน้า 11-14)

เมื่อการเกิดในภาษาธรรมหมายถึงการปรากฏขึ้นซ้ำ ๆ ของตัวตนและของตน (อหังการและมมังการ) การตายในภาษาธรรมก็จะเป็นการดับไปซ้ำ ๆ ของตัวตนและของตน ความตายจึงไม่ใช่สิ่งชั่วร้ายแต่เป็นจุดเปลี่ยนของสถานะแห่งชีวิตอันเป็นไปตามเหตุปัจจัยที่เหมาะสมและเป็นสัจธรรมพื้นฐานของโลก แต่ละวันตัวตนเกิดและดับเป็นปกติในแต่ละขณะแห่งการรับรู้ ตัวกู-ของกูชุดหนึ่งดับไปพร้อมกับตัวกู-ของกูชุดใหม่เกิดขึ้น ความตายเปรียบเหมือนสถานีเปลี่ยนเส้นทางเพื่อเดินทางต่อ แม้เกี่ยวข้องกับอารมณ์ความรู้สึกหลากหลายโดยอาจมีความเจ็บปวดเข้ามาร่วมด้วย แต่ละคนจะให้ค่าแก่ความเจ็บปวดและความตายแตกต่างกัน บางคนเผชิญหน้ากับความตายด้วยความรู้สึกที่เป็นสุข ส่วนบางคนกลับไม่สามารถรับมือกับความตายด้วยความรู้สึกด้านบวกได้เลย วิกฤตของกรรมจึงไม่ได้อยู่ที่ความตายแต่เป็นความรู้สึกที่คน ๆ หนึ่งมีในขณะที่กำลังจะตาย มันอาจถูกมองเป็นความชั่วร้ายก็ได้ แต่เป็นความชั่วร้ายเฉพาะกับบางคนที่เกิดความรู้สึกด้านลบเมื่อต้องเปลี่ยนผ่านก้าวสู่สถานะชีวิตใหม่ ถ้าอธิบายแบบนี้ทีละคนๆ ว่าความตายคือความชั่วร้ายในทุกกรณีก็จะตกไป เนื่องจากความตายเป็นสถานะกลาง ๆ แม้อยู่ในสภาพที่ร่างกายถูกบีบคั้นจนตายแต่ความรู้สึกในขณะสุดท้ายของชีวิตก็ยังเป็นเรื่องของตัวกูและของกูนี้เท่านั้น ไม่ใช่เรื่องของตัวกูและของกูอื่น ความตายจึงเป็นความชั่วร้ายสำหรับผู้ที่เกิดอกุศลจิตในขณะที่ตาย หรือเป็นจุดเปลี่ยนหรือสถานีเชื่อมสำหรับการเดินทางต่อสำหรับผู้ทีปล่อยวางได้และพร้อมจากไปในขณะที่นั้น ๆ ก็ได้ ข้อโต้แย้งของคอปแมนที่ว่ากรรมไม่ยุติธรรมเพราะตอบโคงภัยความชั่วร้ายเรื่องความตายไม่ได้จึงมีน้ำหนักอ่อนลง เพราะตอนนี้การให้ความหมายต่อการเกิดและตายขึ้นอยู่กับความรู้สึกทางจิตที่ถูกปรุงแต่ง ไม่มี ความตายที่เป็นสิ่งชั่วร้ายทางธรรมชาติ มีแต่ความตายที่ถูกให้ความหมายเป็นภาพปรุงแต่งด้านบวกหรือลบอันอยู่ภายใต้กระบวนการทำงานของจิตนั่นเอง

แม้จะมองความตายเท่ากับการทิ้งร่างกายจากโลกนี้ไปอย่างถาวร ไม่ใช่การดับของตัวตนซ้ำ ๆ ตามภาษาธรรม นั่นก็ไม่ได้แปลว่าความตายจะต้องเป็นเรื่องชั่วร้ายเสมอไป คอปแมนอาจคิดว่าคนที่ทำดีไว้มากสมควรมีอายุยืนหรือกระทั่งมีชีวิตอมตะเพื่อรับผลดีแห่งการกระทำของเขา ความตายคือการพลัดพรากและสิ้นสุดโอกาสของชีวิตจึงดูเป็นสิ่งชั่วร้ายไม่พึงปรารถนา แต่การไม่ต้องตายสำหรับนักคิดบางคนกลับเป็นความชั่วร้ายยิ่งกว่า เพราะเมื่อไม่มีความตายรออยู่เบื้องหน้า มนุษย์ก็จะไม่เห็นคุณค่าของเวลาและไม่เห็นความสำคัญของความพยายาม หากทุกสิ่งมีพร้อมและรอเราอยู่อย่างนิ่งเฉย สำนึกของการตัดสินใจอย่างทันท่วงทีอาจไม่เหลืออีกต่อไป แมนสันชี้ว่าการเอาชนะความตายได้ไม่ถือว่าเป็นเรื่องดีหากแต่เป็นหายนะในทางจิตใจ (psychological disaster) ด้วยซ้ำ เพราะทันทีที่มนุษย์เอาชนะความตาย (รวมทั้งอุปสรรคอื่น) ได้ไม่ว่าจะด้วยเทคโนโลยีก็ดี หรือด้วยบุญกุศลก็ดี เท่ากับว่าความขาดแคลนหายาก (scarcity) จะถูกกำจัดหมดไปด้วย แต่เมื่อความขาดแคลนหายากถูกทำให้หมดไป ความสามารถที่จะกำหนดคุณค่าให้แก่ชีวิตก็จะสิ้นสุดลงเช่นกัน (Manson, 2019, pp. 188-189)

กล่าวให้ชัดเจนก็คือ ถ้าเรามีชีวิตที่สามารถอยู่ต่อไปเรื่อย ๆ เป็นอมตะนิรันดร์ คุณค่าของชีวิตรวมทั้งความสัมพันธ์กับสิ่งรอบข้างจะค่อย ๆ จืดจางและหายไป เมื่อไม่มีความตายรออยู่เบื้องหน้า เราจะทำอะไรเมื่อใดก็ได้ไม่ต้องขวนขวายรีบเร่ง ไม่ต้องตกทหาย ใส่ใจ หรือพบปะเยี่ยมเยียนใครเป็นเวลานานบร้อยนับพันปีก็ได้ถ้าแน่ใจว่าทั้งเขาและเราล้วนแต่ยังอยู่อย่างอมตะตรงนั้น แต่เพราะเห็นความตายของตนเองรออยู่เบื้องหน้าทำให้เราจำเป็นต้องเลือกและตัดสินใจกระทำการ และเพราะเห็นความตายของผู้อื่นรออยู่เบื้องหน้าทำให้เราต้องใช้เวลาที่เหลืออยู่อย่างจำกัดร่วมกันให้สร้างสรรค์ที่สุด ความตายทำให้เราตระหนักว่ามีบางอย่างที่ต้องสูญเสียถ้าไม่ทำอะไร ความตายทำให้ชีวิตของเราขับเคลื่อนไปข้างหน้า ทำให้ความเจ็บปวดมีความหมายและความทุกข์มีคุณค่า ถ้าไม่มีความตายมนุษย์จะไม่ยอมเสี่ยงเดิมพันกับชีวิตของตนเองเพื่อให้ได้อะไรบางอย่างมา ความตายจึงไม่ใช่สิ่งชั่วร้ายอย่างที่คอฟแมนระบุ แต่เป็นสิ่งจำเป็นในทางจิตใจ เมื่อมองในแง่นี้ การรับผลของกรรมที่ต้องผ่านความตายไปสู่การเกิดใหม่จึงไม่ได้แสดงให้เห็นว่ากรรมไม่ยุติธรรมแต่ประการใด

ความตายนั้นจำเป็นในทางจิตใจ เพราะมันสร้างเดิมพันขึ้นในชีวิต มันมีบางอย่างที่ต้องสูญเสีย คุณไม่รู้ว่ามีค่าอะไรจนเมื่อคุณมีประสบการณ์ถึงความพร้อมที่จะสูญเสียมัน คุณไม่รู้ว่าคุณเต็มใจที่จะดิ้นรนเพื่ออะไร และอะไรเป็นสิ่งที่คุณเต็มใจจะละทิ้งหรือสละ (*Death is psychologically necessary because it creates stakes in life. There is something to lose. You don't know what something is worth until you experience the potential to lose it. You don't know what you're willing to struggle for, what you're willing to give up or sacrifice.*)

ความเจ็บปวดเป็นกระแสน้ำปัจจุบันแห่งคุณค่าของเรา ปราศจากความเจ็บปวดต่อการสูญเสียจริง (หรือความสูญเสียที่พร้อมเกิดขึ้น) ก็เป็นไปได้ที่จะกำหนดคุณค่าของสิ่งใด (*Pain is the currency of our values. Without the pain of loss (or potential loss), it becomes impossible to determine the value of anything at all.*) (Manson, 2019, p. 189)

ในการตอบสนองต่อความทุกข์ยากจากการเกิด มีกรณีตัวอย่างของผู้ที่มีทัศนคติเชิงบวกต่อความทุกข์ซึ่งนักคิดตะวันตกมองว่าเป็นความชั่วร้าย บิดาชาวญี่ปุ่นผู้นับถือพุทธศาสนาท่านหนึ่งมีบุตรที่กำเนิดมาบกพร่องทางสติปัญญา (intellectual impairment) แทนที่เขาจะมองว่าความบกพร่องนั้นเกิดจากกรรมในอดีตชาติของเธอ

ผู้เป็นบิดากลับมาคิดว่าความพิการไม่ได้เป็นทุกข์ของชีวิต หากแต่เป็นมิติที่ทำให้คน ๆ หนึ่งได้ฝึกฝนความอ่อนโยน บริสุทธิ์ และเป็นมนุษย์แท้จริงยิ่งขึ้น ความพิการหรือบกพร่องทางร่างกาย (รวมทั้งสมอง) อาจปิดกั้นโอกาสดี ๆ หลายครั้งในชีวิต แต่มันก็ช่วยปิดกั้นโอกาสแห่งการทำชั่วได้มากเช่นกัน การมีบุตรไม่ปกติทางด้านสติปัญญาจึงเป็นทางเลือกให้บิดาได้โอกาสเรียนรู้ความงดงามของชีวิตไปพร้อม ๆ กับธิดาของเขา (Burley, 2013, pp. 161-162)

ทัศนคติเชิงบวกข้างต้นอาจถูกมองว่าเป็นข้ออ้างเพื่อใช้ปลอบใจครอบครัวและตนเองในด้านหนึ่ง แต่ถ้ามีบุคคลเชื่อตามนั้นจริงในอีกด้านหนึ่ง ความพิการที่มักถูกตัดสินว่าเป็นความชั่วร้ายเพราะเกิดจากการทำผิดศีลธรรมมาก่อนในอดีตชาติก็อาจกลายเป็น “ความปกติ” แต่มาในรูปแบบพิเศษ ทำนองเดียวกับความตายซึ่งสามารถมองให้เป็น “ความปกติ” ของการเปลี่ยนแปลงสถานะแห่งชีวิตก็ได้ ซึ่งยังมีเรื่องมากมายที่คนปกติทางร่างกายสามารถเรียนรู้จากคนที่ร่างกายไม่ปกติ รวมทั้งมีเรื่องอีกมากมายที่คนเป็นสามารถเรียนรู้จากผู้ล่วงลับไปแล้ว ทัศนคติเชิงบวกเช่นนี้ทำให้ข้อโต้แย้งที่ว่ากรรมและการส่งวิบากไม่ยุติธรรมเพราะทำให้เกิดความชั่วร้ายที่ไม่รู้สาเหตุในปัจจุบันมีน้ำหนักน้อยลง เพราะเหตุการณ์หนึ่ง ๆ จะเป็นความชั่วร้ายหรือไม่ขึ้นอยู่กับมุมมอง ไม่ว่าจะ เป็นความตาย ความเจ็บ ความแก่ ความรู้สึกทุกข์ต่าง ๆ เหล่านี้อาจเป็นความชั่วร้ายหรือไม่ก็ได้ เมื่อความรู้สึกทุกข์สุขแปรผันตามมุมมอง เราก็ย่อมกล่าวไม่ได้ว่ากรรมไม่ยุติธรรมหรือไม่ช่วยเรื่องการพัฒนาศีลธรรม เพราะภาระของการต้องรับผิดชอบต่อกรรมเก่าที่ไม่ได้ได้ถูกผลักไปสู่ผู้บริสุทธิ์ซึ่งกำลังได้รับทุกข์อยู่โดยไม่รู้อิโหนอิเหน่แต่อย่างใด

ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับอดีตกรรม ข้อถกเถียงสำคัญคือกรรมถูกมองว่าไม่ยุติธรรมเพราะบุคคลในชาตินี้ไม่มี ความทรงจำเกี่ยวกับการกระทำในชาติก่อน ทำให้ไม่รู้ว่าเขาเคยทำเหตุดีหรือชั่วอะไรไว้ และเหตุดีหรือชั่วนั้นมี สัดส่วนที่เหมาะสมกับวิบากที่กำลังรับอยู่หรือไม่และอย่างไร ในกรณีของผู้บริสุทธิ์ที่กำลังรับทุกข์ทรมาน มันดู เหมือนว่าเขาเกิดมาเพื่อชดใช้กรรม ถูกกรรมแก้แค้นเอาคืน หรือกำลังได้รับการลงโทษโดยไม่รู้สาเหตุ ถ้าความทรง จำเป็นเรื่องที่ผูกโยงกับตัวตน แต่ตัวตน (หรือบุคคล) ไม่ได้เป็นสิ่งพื้นฐานที่มีอยู่จริงในระดับปรมาตม์ เหตุใดตัวเรา ในฐานะบุคคลของชาตินี้จึงต้องรับผลจากการกระทำของบุคคลในชาติก่อนซึ่งก็ไม่ได้มีอยู่จริงในเชิงปรมาตม์ และ เหตุใดคนในอดีตจึงสามารถสร้างผลกรรมให้เราต้องรับทั้ง ๆ ที่เราในฐานะบุคคลของทั้งสองชาติไม่ได้มีอยู่จริง ๆ (Perrett, 1987, p. 52) หรือถึงเชื่อว่ามีอยู่จริงก็เป็นคนละคนกัน

มีคำอธิบายชี้แจงข้อถกเถียงนี้ไว้ว่า ถึงแม้ทุกคนทั่วไปจะไม่มี ความทรงจำถึงการกระทำในอดีตชาติ อีกทั้งไม่รู้ด้วยซ้ำไปว่าชาติก่อนมีจริงหรือไม่ แม้ความทรงจำจะเป็นเรื่องที่เชื่อมโยงกับสมองของบุคคล แต่มันก็เป็น

ความสามารถ (ability/capacity) บางอย่างที่เราแต่ละคนได้รับสืบทอดมาจากอดีต เราอาจจำไม่ได้ว่าชาติก่อนเราเป็นใครและทำอะไรมา แต่เราก็มีความสามารถเฉพาะบุคคลบางอย่างที่ได้รับมาตั้งแต่เกิด ซึ่งนั่นทำให้เราแตกต่างจากคนอื่นโดยไม่ต้องสำนึกรู้อะไร เช่น เด็กบางคนเกิดมาสมาธิดี บางคนจินตนาการเก่ง บางคนชอบคิด และบางคนกล้าบ้าบิ่น ความทรงจำอาจได้รับการสั่งสมมาในรูปแบบของความสามารถพิเศษที่แฝงอยู่ ซึ่งอาจเป็นอุปนิสัย สันดาน ความโน้มเอียงทางจิต นิสัย หรือแรงขับที่ติดตัวมาตั้งแต่เกิด ถ้าเงื่อนไขของการเกิดใหม่ประกอบอยู่ด้วยสิ่งที่เรียกว่า ความจำแฝงของประสบการณ์ส่วนตัว (q-memories of one's own experience) ซึ่งไม่จำเป็นต้องเป็นความจำได้ บวกกับความสามารถเฉพาะ ทักษะ ความโน้มเอียงทางธรรมชาติ หรือจิตส่วนบุคคล (dispositions) องค์ประกอบทั้งสองนี้ทำให้อธิบายความต่อเนื่องเชื่อมโยงของกรรมและวิบากได้โดยไม่ต้องพาดพิงถึงตัวตนสองชุดที่ดูแตกต่างและแยกขาดอยู่ในสองชาติ

นอกจากนี้ เพอเรตต์ยังยกตัวอย่างต่อไปเพื่อสนับสนุนการให้ผลของกรรมที่ยุติธรรมได้โดยไม่ต้องอาศัยความทรงจำต่ออดีตชาติ เขาชี้ว่าหากมีบุคคลหนึ่งซึ่งประสบคนตาย โดยอุบัติเหตุครั้งนั้นทำให้เขาได้รับบาดเจ็บและสูญเสียความทรงจำไปด้วย ชายคนนั้นไม่อาจจดจำเหตุการณ์อุบัติเหตุได้เลย จำผู้เสียชีวิตไม่ได้ แม้กระทั่งตัวเองก็จำไม่ได้ ถามว่าในกรณีนี้เราจะถือว่าชายคนนั้นไม่ต้องรับผิดชอบการกระทำของเขาเพียงเพราะป่วยเป็นโรคความจำเสื่อมได้หรือไม่ โดยสามัญสำนึกเราจะยอมให้เหตุการณ์อุบัติเหตุที่เกิดขึ้นเป็นโมฆะไม่ต้องมีการชดใช้ใด ๆ เพียงเพราะไม่มีความทรงจำรับรองได้หรือไม่ แม้ชายคนนี้จะประสบปัญหาความจำเสื่อม แต่เขาก็ไม่อาจปฏิเสธความรับผิดชอบต่อสิ่งที่กระทำไว้เองได้ อีกทั้งไม่จำเป็นต้องรอให้เขาฟื้นความจำขึ้นมาก่อนจึงค่อยมารับผิดชอบความรับผิดชอบก็ดี ความรู้สึกที่ต้องรับผิดชอบก็ดี เหล่านี้ไม่ต้องอาศัยความทรงจำ อุปมานี้บ่งชี้ว่ามนุษย์ไม่สามารถปิดความรับผิดชอบต่อการกระทำของตนเอง แม้การกระทำนั้นจะมองไม่เห็นหรือจำไม่ได้เพราะเกิดขึ้นในอดีตเนิ่นนานมาแล้ว (Perrett, 1987, pp. 54-56)

ด้วยเหตุผลดังกล่าวนี้ทำให้เราเชื่อได้ว่า การทำงานของกรรมอาจยุติธรรมได้โดยไม่ต้องมีความทรงจำหรือความรู้ชัดเกี่ยวกับอดีตชาติก่อน กระแสของกรรมทำงานต่อเนื่องผ่านเหตุที่อาจมองไม่เห็น แต่ก่อให้เกิดผลคือวิบากซึ่งปรากฏขึ้นจริงผ่านความสามารถแฝงที่แต่ละคนได้สั่งสมและสืบทอดมาจากประสบการณ์ในอดีต และผ่านเหตุการณ์ที่คาดไม่ถึงเช่นเป็นโรคบางอย่าง ในกรณีของชายข้างต้นนี้เราสามารถอธิบายให้เป็นเรื่องของวิบากกรรมได้ทั้งการเกิดอุบัติเหตุและความจำเสื่อมจากอุบัติเหตุ การรับผิดชอบต่อการกระทำอาจไม่จำเป็นต้องดำเนินไปตามกรอบที่กฎหมายกำหนด วิบากกรรมอาจดำเนินไปในรูปแบบอื่นที่แม้กฎหมายเอาผิดไม่ได้และมองไม่เห็น แต่จิตใจและชีวิตของเขาก็ยังดำรงอยู่เพื่อรับผลแห่งการกระทำนั้น แม้จะความจำเสื่อมแต่ชายคนนี้ก็ยังคงรับผิดชอบต่อการกระทำของเขาเอง คำอธิบายของเพอเรตต์ทำให้ข้อโต้แย้งเรื่องกรรมกับความทรงจำของคอป

แมนในบทนำมีน้ำหนักน้อยลง ส่วนคำอธิบายของแมนสันก็ทำให้ความตายไม่ใช่วิบากกรรมชั่วอย่างที่คอฟแมนเข้าใจ

(สอง) กรรมกับเจตจำนงเสรี

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับอดีตกรรมมีหลายประการ นอกจากทัศนะที่ว่ากรรมเก่าในอดีตชาติไม่อาจรู้ได้เพราะความทรงจำไม่มี ทำให้แน่ใจไม่ได้ว่าเราทั้งหลายเป็นผลลัพธ์ของกรรมเก่าจริงหรือและอย่างไร และทำให้ประเมินไม่ได้ว่าวิบากที่กำลังได้รับไม่ว่าจะเป็นสุขหรือทุกข์ในปัจจุบันมีสัดส่วนเหมาะสมกับกรรมที่ทำไว้ในชาติก่อนหรือไม่ ยังมีปัญหาสำคัญอีกข้อหนึ่งซึ่งผูกโยงอดีตกรรมกับชีวิตปัจจุบัน นั่นคือปัญหาเรื่องเจตจำนงเสรี เจตจำนงเสรีเกี่ยวข้องกับการรับผลของอดีตกรรมดังนี้ ถ้าชีวิตของเราเป็นผลลัพธ์ที่ถูกกำหนดโดยกรรมในอดีตชาติมาแล้วอย่างแน่นอน เราจะมีเสรีภาพที่จะกระทำต่าง ๆ ได้แน่หรือ จะสามารถตั้งเจตจำนงในการตัดสินใจอย่างเป็นอิสระได้หรือไม่ การเลือกเองเป็นไปได้อย่างไร การจะเปลี่ยนแปลงตัวเองไปสู่ความหลุดพ้นจากอดีตกรรมจะเกิดขึ้นได้หรือไม่และอย่างไร ถ้าชีวิตเป็นไปตามชะตากรรม เราจะสามารถสร้างคุณค่าทางศีลธรรมและรับผิดชอบชีวิตของตนเองในชาตินี้ได้หรือไม่ ปัญหาเหล่านี้ได้รับความสนใจอภิปรายกันอย่างกว้างขวาง อีกทั้งได้สร้างความสับสนงุนงงให้แก่ผู้ศึกษาพุทธศาสนาที่ไม่ได้เติบโตขึ้นภายใต้วัฒนธรรมพุทธ สำหรับนักคิดชาวตะวันตกบางคนแล้ว คำสอนเรื่องกรรมของชาวพุทธสามารถตีความให้เป็นทั้งแบบยี่นยี่นและปฏิเสธความรับผิดชอบต่อมนุษย์ได้ในเวลาเดียวกัน (Keyes อ้างใน Kaufman, 2005, p. 24)

เจตจำนงเสรี (free will) หมายถึงความสามารถในการเลือกหรือตัดสินใจที่จะกระทำหรือไม่กระทำสิ่งหนึ่งสิ่งใด เป็นความจงใจกระทำหรือไม่กระทำเพื่อบรรลุเป้าหมายที่ตนเลือกโดยไม่มีใครหรือสิ่งใดบังคับ จิตใจมีอิสระที่จะตัดสินใจเลือก (ราชบัณฑิตยสถาน, 2540, หน้า 39) ที่ผ่านมานแนวคิดในทางปรัชญาที่ดูเหมือนขัดแย้งกับเจตจำนงเสรีคือนิยัตินิยม (determinism) นิยัตินิยมคือทัศนะที่ถือว่าสิ่งทั้งหลายในจักรวาลเป็นไปตามกฎของเหตุผลอย่างแน่นอนตายตัว เจตจำนงของมนุษย์ไม่เป็นอิสระแต่ถูกกำหนดมาแล้วโดยปัจจัยภายในและภายนอก (ราชบัณฑิตยสถาน, 2540, หน้า 28) สารของแนวคิดแบบนิยัตินิยมอยู่ที่ความเชื่อว่า ชีวิตของเราทั้งหลายดำเนินไปภายใต้การกำกับของพลังอำนาจบางอย่างที่อยู่เหนือการควบคุม อำนาจนี้เป็นเหมือนพลังจากภายนอกคอยทำหน้าที่กำหนดชีวิตของแต่ละคนอยู่ในลักษณะเป็นกฎหรือหลักการ และกรรมก็เป็นกฎอย่างหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับกำหนดแห่งศีลธรรม (moral determinism) ซึ่งทำหน้าที่ผลักดันพฤติกรรมของมนุษย์อยู่เบื้องหลัง (Varma, 1963, pp. 26-27)

ในแง่นี้เจตจำนงเสรีเป็น “อนิยัตินิยม” ตรงที่เชื่อว่าสิ่งทั้งหลายในจักรวาลโดยเฉพาะจิตไม่เป็นไปตามกฎของเหตุผลอย่างเคร่งครัด แนวคิดแบบนี้ยัตินิยมเน้นมักอ้างเหตุผลเรื่องความสัมพันธ์เชิงสาเหตุ-ผลลัพธ์มาใช้อธิบายปรากฏการณ์ทั้งหลาย โดยเชื่อว่าสิ่งต่าง ๆ ถูกกำหนดขึ้นตามเหตุผลจากอดีตและดำเนินไปตามกฎธรรมชาติ ซึ่งกรรมและวิบากก็เป็นความสัมพันธ์เชิงเหตุผลที่เกิดขึ้นสืบเนื่องกัน หากเชื่อว่าชีวิตของเราเป็นผลของกรรมในอดีต หรือชะตาของเราถูกกำหนดโดยกรรมที่เป็นอดีตสาเหตุอย่างแน่นอนแล้ว ความเชื่อทำนองนี้ย่อมสนับสนุนนิยัตินิยมมากกว่าเจตจำนงเสรี ถ้ามองว่าชีวิตของคน ๆ หนึ่งคือชั้นห้า แต่ชั้นห้าประกอบขึ้นจากกองรูปและนามตามกลไกของเหตุผลตามธรรมชาติ เมื่อชั้นห้าควบคุมกำหนดตัวเองไม่ได้แล้วชีวิตจะมีเสรีภาพได้อย่างไร ความเป็นเหตุเป็นผลของวงจรวิภูฏะ 3 อันได้แก่ กิเลส-กรรม-วิบาก จะเปิดพื้นที่สำหรับการมีเจตจำนงเสรีได้ตรงไหนและอย่างไร

ยกตัวอย่างให้เห็นภาพชัดเจนขึ้น สมมติว่านายชอเกิดในครอบครัวยากจนและเป็นมิจฉาปฏิฐิ เขาไม่เคยได้รับการอบรมสั่งสอนถึงบาปบุญคุณโทษ ไม่รู้เรื่องกรรมและไม่สนใจการเวียนว่ายตายเกิด บิดาของเขาติดยามารดาก็ติดการพนัน ชีวิตของนายชอประสบกับความยากลำบากตั้งแต่เด็ก เขาต้องดิ้นรนแสวงหาทรัพย์เพื่อประทังชีพ เมื่อถูกความยากลำบากบีบคั้นรวมทั้งไม่เจอกลิ่นยามิตร นายชอจึงตัดสินใจประกอบอาชีพในทางทุจริต เริ่มตั้งแต่การลักเล็กขโมยน้อยไปจนถึงการปล้นฆ่า ที่สุดนายชอก็ถูกตำรวจจับและติดคุกตามกฎหมายกรณีนี้เมื่อมองเพียงผิวเผินก็อาจกล่าวได้ว่านายชอได้รับวิบากจากการทำชั่วในอดีตชาติ จากนั้นเขาได้ใช้เจตจำนงเสรีเลือกที่จะทำชั่วก่อบาปต่อ แต่ประเด็นที่ต้องหยุดวิเคราะห์ก็คือนายชอมีเจตจำนงเสรีในการเลือกจริงหรือ ถ้ามองว่าการที่เขาตัดสินใจก่อกรรมชั่วเกิดจากอิทธิพลของกรรมเก่ากำหนดให้เขามาเกิดและเติบโตอยู่ในสภาพแวดล้อมที่ไม่รู้ว่าคุณค่าคืออะไร การทำชั่วของเขาก็จะไม่ได้เกิดจากเจตจำนงเสรี เพราะเขาไม่ได้เลือกกระทำจากหนทางที่เป็นไปได้ทั้งด้านบวกและลบ แต่เลือกกระทำจากหนทางที่ดำเนินไปแต่ในด้านลบเท่านั้น

เท่ากับว่าในกรณีของนายชอคนนี้ เขาได้รับวิบากกรรมสองทอดทั้งทางตรงและทางอ้อม ทางตรงคือทำสิ่งใดก็ได้รับสิ่งนั้น นายชอทำชั่วในอดีตย่อมได้รับผลคือความชั่วในปัจจุบัน ทางอ้อมคืออดีตกรรมกำหนดสภาพแวดล้อม สรรีระ และอุปนิสัยที่หล่อหลอมและเอื้อต่อการตัดสินใจทำชั่วมากขึ้น ความชั่วของนายชอจึงไม่ได้แสดงถึงความล้มเหลวทางศีลธรรมของตัวเองเท่านั้น หากยังแสดงถึงการให้ผลของกรรมที่อาจไม่ได้ชอบธรรมในทุกกรณี เพราะในกรณีนี้กรรมให้ผลแก่นายชอถึงสองต่อ ทำให้เขาได้รับผลของกรรมทางตรงซึ่งยุติธรรมและอยู่ในความรับผิดชอบของเขาเอง แต่ก็ทำให้เขาต้องรับผลกระทบของกรรมในทางอ้อมซึ่งเป็นการซ้ำเติมวิบากทางตรง ทำให้วิบากรุนแรงขึ้น ตลอดจนไม่อยู่ในความรับผิดชอบของนายชอเพราะนายชอเลือกเกิดและเติบโตใน

สภาพแวดล้อมที่เป็นกุศลไม่ได้ การเลือกของนายขอที่มีอิทธิพลของสิ่งแวดล้อมเข้ามาเกี่ยวข้องจึงเรียกไม่ได้ว่าเป็น เจตจำนงเสรี และกรรมก็ดูเหมือนแสดงผลไม่ยุติธรรมต่อชีวิตของนายขอ กล่าวโดยง่ายก็คือกรรมยุติธรรมใน ระดับการกระทำแต่ไม่ยุติธรรมในระดับชีวิต

ในการตอบประเด็นข้างต้นอาจจำเป็นที่เราจะต้องอ้างอิงถึงการให้ผลของกรรมในสี่ระดับตามทัศนะของ นักปราชญ์พุทธเถรวาทเสียก่อน (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2552, หน้า 187-188) กล่าวคือ

1. ระดับจิตใจ: กรรมก่อให้เกิดผลภายในใจก่อน วิชาคือสภาวะทางจิตที่เหมาะสมจะเกิดขึ้นทันที เมื่อก่อกรรมทางใจ ทางวาจา หรือทางกาย โดยเป็นคุณภาพหรือสมรรถภาพของจิตที่พร้อมจะ ประจุแต่งเป็นความรู้สึกนึกคิด ความโน้มเอียงทางอุปนิสัย และสภาพชีวิต ยกตัวอย่างเช่น ขณะที่ นายขอรับรู้ว่าจะตัวเองยากจนขาดโอกาสจึงคิดจะไปลักทรัพย์ แม้การลักทรัพย์จะยังไม่เกิดขึ้น แต่ สิ่งที่เกิดขึ้นและนายขอได้รับทันทีก็คือสภาพจิตที่เป็นความคับแค้นใจ ไม่พอใจ หรือกังวลใจ เป็นต้นทางของความรู้สึกทุกข์รุมเร้าซึ่งก็คือทุกข์ร้อนเกิดจากกิเลสมูลกลุ่มโทสะ กล่าวได้ว่า มโนกรรม (ความคิดที่จะลักทรัพย์) ของนายขอสร้างสภาวะทางจิต (ความขุ่นเคืองใจ) ให้แก่เขาเอง
2. ระดับบุคลิกภาพ: กรรมก่อให้เกิดผลในลักษณะเป็นการสร้างเสริมอุปนิสัย ประจุแต่งทัศนคติ ความโน้มเอียงทางจิต การแสดงออก ท่าที การวางตัว การตอบสนอง เรื่อยไปถึงความสามารถในการปรับตัวเข้ากับสถานการณ์และผู้อื่น ยิ่งนายขอเก็บกดความรู้สึกไม่พอใจไว้มากเพียงใด เขาก็ ยิ่งสั่งสมนิสัยสันดานเป็นผู้มักโกรธและหวาดระแวงผู้อื่นมากเพียงนั้น จนนำไปสู่การสร้าง พฤติกรรมที่ดูก้าวร้าวในสายตาผู้อื่น
3. ระดับวิถีชีวิต: กรรมส่งผลให้เกิดสภาวะแห่งชีวิตของแต่ละคน หล่อหลอมประสบการณ์ที่น่า ประารถนาหรือไม่น่าประารถนา ทำให้พบเจอโลกธรรมแปดที่นำไปสู่ความรู้สึกสุขหรือทุกข์ (โลก ธรรมแปดประกอบด้วย การมีลาภ การเสื่อมลาภ การมียศ การเสื่อมยศ สรรเสริญ นินทา ความสุข และความทุกข์ (ปฐมโลกธัมมสูตร, อจ. อภฺรภูทก. เล่ม 23 ข้อ 5 หน้า 202-203 ; ทุตติย โลกธัมมสูตร, อจ. อภฺรภูทก. เล่ม 23 ข้อ 6 หน้า 204-206) นายขอประสบกับความขาดแคลน ผิดหวังในชีวิตครั้งแล้วครั้งเล่าทำให้เขาไม่เกิดศรัทธาในความดีและไม่เชื่อเรื่องศีลธรรม สภาพ จิตใจที่เก็บกดซ้ำ ๆ ดึงดูดให้เจอสภาพชีวิตที่เป็นความทุกข์และอุปสรรคอันไม่พึงประารถนา
4. ระดับสังคม: กรรมร่วมที่แต่ละบุคคลสั่งสมนำไปสู่กรรมระดับสังคมได้ ทำให้บุคคลต้องประสบ กับสภาวะทางสังคมที่ดีหรือไม่ดี เช่น เกิดมาในยามโรคระบาดหรือมีการจลาจล อาศัยอยู่ใน

พื้นที่ที่มีมลพิษหนาแน่น หรืออยู่ในยุคสมัยที่ระบบนิเวศถูกทำลายจนเกิดภาวะโลกร้อน ยกตัวอย่างข้างต้นต่อได้ดังนี้ นายชอรัจักเพื่อนที่มีอุปนิสัยและชะตาชีวิตคล้ายคลึงกัน จึงร่วมมือกันทำความผิดตามกฎหมายและหลบหนีการจับกุมไปซ่อนตัวอยู่ในแหล่งเสื่อมโทรมต่าง ๆ ก่อน ถูกจับกุมได้ในที่สุด

การให้ผลของกรรม (วิบาก) สี่ระดับข้างต้นสามารถเชื่อมโยงกับกรรมสองระดับคือระดับปัจเจกบุคคลและระดับสังคมได้ดังนี้

1. กรรมระดับปัจเจกบุคคล: กรรมได้ทำให้แต่ละบุคคลมีความเป็นไปที่แตกต่างกันตั้งแต่ภายในใจ จนถึงรูปลักษณ์ภายนอก ดังที่มีพระพุทธพจน์ว่า “กมฺมํ สตเต วิภชตี ยทิทํ หีนํปญฺเฑิตาย” แปลว่า กรรมย่อมจำแนกสัตว์ไปต่าง ๆ ให้ทราบและประณีต (จุฬกัมมวิภังคสูตร, ม. อ. เล่ม 14 ข้อ 289 หน้า 350) ซึ่งจะเห็นชัดว่าการส่งผลของกรรมในระดับจิตใจและระดับบุคลิกภาพ สะท้อนถึงวิบากที่เกิดกับแต่ละคนจริง ๆ ส่วนกรรมที่ส่งผลในระดับวิถีชีวิตนั้นมองเห็นภาพไม่ชัด เพราะโลกธรรมแปดเกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลมากกว่า กรรมในระดับปัจเจกบุคคลนี้เป็นส่วนฐานและแกนของหลักกรรมทั้งหมด
2. กรรมระดับสังคม: กรรมทำให้เกิดความเป็นไปทางสังคม ดังที่มีพระพุทธพจน์ว่า “กมฺมฺนา วตตตี โลโก กมฺมฺนา วตตตี ปชา” แปลว่า โลก (ตลอดจนสังคมมนุษย์) เป็นไปตามกรรม หมู่สัตว์ก็เป็นไปตามกรรม (อภิ. ก. เล่ม 27 ข้อ 783 หน้า 821) กรรมในข้อนี้แสดงให้เห็นความเชื่อมโยงเป็นกระแสนร่วมกันของวิถีจิตแห่งมนุษยชาติ สะท้อนความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อกันและมีต่อสิ่งแวดล้อม กรรมที่ส่งผลในระดับวิถีชีวิตและระดับสังคมสะท้อนภาพของกรรมระดับสังคมได้ชัดเจน

แม้จะจัดแบ่งกรรมออกเป็นสองระดับและมีการให้ผลในสี่ระดับ แต่จุดเน้นของกรรมก็ยังคงอยู่ที่การรับผลข้างใน กรรมที่ลึกซึ้งและมีกำลังขึ้นมาที่สุดคือมโนกรรม และมโนกรรมซึ่งมีอำนาจยิ่งใหญ่ที่สุดก็คือทิฐิต่าง ๆ ซึ่งรวมถึงความเชื่อ ความเห็น การสร้างทฤษฎี การตั้งลัทธิ การถืออุดมการณ์ต่าง ๆ อันประทับฝังแน่นไว้ และมนุษย์ได้นำทิฐิเหล่านี้ไปขยายผลเป็นค่านิยม ประวัติศาสตร์ วัฒนธรรม อารยธรรมทางสังคมได้โดยไม่มีที่สิ้นสุด (พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต), 2544, หน้า 207-208) สำหรับเกณฑ์ที่ใช้วินิจฉัยกรรมดีกรรมชั่วนั้นปราชญ์พุทธให้ถือเอาสภาพจิตใจของบุคคลผู้กระทำเป็นตัวตั้งก่อน กรรมดีตัดสินจากเจตนาที่ประกอบอยู่ด้วยกุศลมูล (อโลภะ อโทสะ อโมหะ) ทำให้เกิดสภาวะทางจิตที่เป็นแบบเกื้อกูล ปลอดภัย ผ่องใส เบาสบาย และมีปัญญา ส่วนกรรม

ชั่วก็ตัดสินจากเจตนาที่ประกอบอยู่ด้วยอกุศลมูล (โลภะ โทสะ โมหะ) นำไปสู่สภาวะทางจิตแบบขุนมัว กระสับกระส่าย มีตมัว และเป็นทุกข์ ถ้าสภาพจิตเป็นไปในทางกุศล ผลที่ได้รับก็เป็นกุศลวิบาก ถ้าสภาพจิตเป็นไปในทางอกุศล ผลที่ได้รับก็เป็นอกุศลวิบาก เมื่อใช้เกณฑ์หลักวินิจฉัยกรรมจากสภาพจิตใจของผู้ทำแล้ว จึงค่อยใช้เกณฑ์ร่วมตัดสินกรรมจากความสัมพันธ์ระหว่างบุคคล (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2552, 179) ตรงนี้ทำให้เห็นว่าไม่ว่าจะมองกรรมจากแง่มุมที่เป็นสาเหตุหรือผลลัพธ์ กรรมก็เชื่อมโยงอยู่กับสภาพจิตใจของผู้กระทำอย่างไม่อาจแยกขาดจากกัน

ข้อมูลข้างต้นทำให้เราวิเคราะห์ต่อไปได้ว่า กรรมให้ผลจริง ทางตรง และทันทีที่ระดับจิตใจและบุคลิกภาพ กรรมให้ผลต่อเนื่องและทางอ้อมที่ระดับวิถีชีวิตและสังคม ประโยคที่ชาวพุทธเอ่ยนานติดปากว่า “ทำดีได้ดี-ทำชั่วได้ชั่ว” ถ้าจะแปลให้ถูกต้องตรงความน่าจะหมายถึง เมื่อกระทำด้วยจิตและเจตนาที่เป็นกุศลก็ย่อมเกิดสภาพจิตที่เป็นกุศล เมื่อกระทำด้วยจิตและเจตนาที่เป็นอกุศลก็ย่อมเกิดสภาพจิตที่เป็นอกุศล วิบากที่แท้จริงของกรรมจึงเป็นเรื่องของจิตใจ อาจกล่าวได้ว่า สภาพจิตใจและชีวิตส่วนตัวเป็นผลลัพธ์เฉพาะ (fruit) ของกรรม ส่วนผลลัพธ์ต่อเนื่องในระดับชีวิตที่สัมพันธ์กับผู้อื่นในทางสังคมจัดเป็นผลลัพธ์ทั่วไปหรือผลกระทบ (consequence/ effect) ที่ดำเนินไปตามกลไกของเหตุผลทางธรรมชาติ เมื่อแยกพิจารณาตามนี้ก็จะสอดคล้องกับมุมมองของใครคนหนึ่งที่ระบุว่า กฎแห่งกรรมเป็นเหตุผลในทางศีลธรรมอันแตกต่างจากกฎธรรมชาติในทางวิทยาศาสตร์ ที่แตกต่างเพราะกรรมเป็นกฎอันมีเจตนา ความรับผิดชอบ ความรู้สึกของมนุษย์ และมีมิติทางศีลธรรมเข้ามาเกี่ยวข้อง อีกทั้งมีวิบากเป็นผลลัพธ์เฉพาะ ถ้าผลลัพธ์เฉพาะของกรรมขัดแย้งกับผลลัพธ์ทั่วไป เช่น บางคนเกิดมาในครอบครัวร่ำรวย (ผลลัพธ์ทั่วไปตามเงื่อนไขเชิงเหตุผล) แต่กลับมีจิตใจตระหนี่ถี่เหนียว (วิบากเฉพาะของบุคคลนั้น) ตัวแปรซึ่งตัดสินน้ำหนักกรรมจะอยู่ที่วิบาก ไม่ได้อยู่ที่ผลลัพธ์ทางธรรมชาติซึ่งอาศัยเหตุและปัจจัยทับซ้อนกันมากมายทำให้เกิดขึ้น เมื่อกฎแห่งเหตุผลแบบกรรมแตกต่างจากกลไกเชิงเหตุผลทางธรรมชาติ เราก็อาจมีพื้นที่อธิบายเจตจำนงเสรีในบางขอบเขตแห่งวิถีกรรมได้

โดยทั่วไปเรามักคิดว่าวิบากคือผลลัพธ์อะไรก็ได้ที่เกิดจากกรรม การได้ครอบครองสิ่งที่น่าปรารถนาเช่นทรัพย์สมบัติจัดว่าเป็นวิบากของกรรม การได้เติบโตขึ้นในสภาพแวดล้อมที่เหมาะสมก็เป็นวิบากกรรม ความเข้าใจเช่นนี้ทำให้เราไม่สามารถอธิบายเจตจำนงเสรีของบุคคลหนึ่ง ๆ เพราะการคิด พุด รวมทั้งกระทำทางกายของแต่ละคนย่อมได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรม สังคม และชุมชนที่เขาอาศัยอยู่อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แต่ถ้าเราเปลี่ยนมุมมองใหม่ว่าการให้ผลของกรรมมีสี่ระดับ สองระดับแรกเป็น “วิบาก” ที่เกิดกับผู้กระทำโดยตรงแต่ส่งผลอยู่ภายในจิต ส่วนสองระดับหลังเป็น “ผลลัพธ์ทั่วไป” ของกรรมที่ปรากฏในสภาพแวดล้อม โดยสภาพแวดล้อมนั้นก็ส่งอิทธิพลต่อชีวิตและความสัมพันธ์ของบุคคลอีกทอดหนึ่ง การรับผลของกรรมในระดับวิถีชีวิตและสังคมจึง

เป็นการรับผลทางอ้อม แต่การรับผลของกรรมในระดับจิตใจและบุคลิกภาพเป็นการรับผลทางตรงและเป็นคุณสมบัติส่วนตัว

ตรงนี้สอดคล้องกับทัศนะของนักคิดจำนวนไม่น้อยทั้งที่เป็นชาวพุทธหรือไม่เป็น พวกเขาเชื่อว่าวิบากกรรมเป็นเรื่องของความรู้สึกซึ่งเป็นประสบการณ์ส่วนตัว (McDermott, 1975, pp. 426-427) เราเปลี่ยนสภาพชีวิตและสังคมที่เกิดและเติบโตขึ้นมาไม่ได้ แต่เปลี่ยนความรู้สึกที่มีต่อสภาพชีวิตและสังคมได้ และนี่เองคือเจตจำนงเสรี เจตจำนงเสรีเกิดขึ้นได้กับวิบากที่เป็นสภาพจิต โดยเป็นความสามารถในการเปลี่ยนคุณภาพจิตโดยไม่ต้องเปลี่ยนสภาพชีวิตหรือสภาพแวดล้อม การเปลี่ยนคุณภาพจิตในที่นี้ก็คือการพัฒนาความรู้สึกเชิงบวกต่อความสัมพันธ์และสภาพแวดล้อมรอบตัว กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ มนุษย์เปลี่ยนแปลงสภาพแวดล้อมที่กำหนดชีวิตของพวกเขาไม่ได้ แต่เปลี่ยนความรู้สึกที่มีต่อสภาพแวดล้อมได้ด้วยการพัฒนาความสามารถบางอย่างขึ้นมา และเจตจำนงเสรีก็คือความสามารถที่ได้รับการพัฒนาขึ้นมานั่นเอง

ความสามารถ (ability/capacity) เป็นกลไกของการเลือก (selective mechanism) ที่กำหนดทิศทางให้แน่นอนได้ (determinable) โดยไม่จำเป็นต้องถูกกำหนดแน่นอนตายตัวมาแล้วในอดีต (determined) ความสามารถแบบนี้คือเสรีภาพที่กำหนดการกระทำไปในทิศทางที่จงใจ ทั้งยังเพิ่มพูนขอบเขตของความสามารถที่จะเติบโตขึ้นเรื่อย ๆ หรือบรรลุสภาวะใหม่ ความสามารถเป็นเงื่อนไขเชิงสาเหตุที่หลักไปสู่การกระทำ เป็นสิ่งที่กำหนดได้โดยไม่ต้องถูกลิขิตไว้ล่วงหน้า ซึ่งการพัฒนาความสามารถเป็นไปไม่ได้โดยไม่ต้องมีการลงมือกระทำจริง แต่ทำให้เกิดทางเลือกซึ่งเป็นหัวใจของเสรีภาพ เสรีภาพขยายความสามารถของบุคคลหนึ่งจนพึงพิงอารมณ์ความรู้สึกที่ถูกกำหนดมาแล้วน้อยลงเรื่อย ๆ จนสุดท้ายถึงจุดที่ไม่ต้องพึงพิงอารมณ์ความรู้สึกเก่าอีก ตรงนี้สันนิษฐานว่าเจตจำนงเสรีคือความสามารถกำหนดตัวเองในปัจจุบันจนเอาชนะอิทธิพลของอดีตกรรมได้ในที่สุด (Potter, 1967, pp. 119-121)

คำว่า “เจตจำนงเสรี” ถูกเข้าใจในสองความหมาย ในความหมายแรกเจตจำนงเสรีเป็นอำนาจของดวงจิตหรือดวงวิญญาณ (the power/will of soul) ที่อยู่เหนือร่างกาย เมื่อจิตสามารถเอาชนะหรือควบคุมกายที่อยู่ในพรมแดนของเหตุและผล เนื่องจากร่างกายเกิดขึ้นและดำเนินไปตามหลักเหตุและผลเชิงประจักษ์ จึงเป็นนิตินิยมในแบบที่สาเหตุเกิดก่อนและกำหนดผลลัพธ์ตามมา เมื่อจิตอยู่เหนือหรือควบคุมกายไว้ได้จิตก็จะพ้นจากการถูกกำหนดล่วงหน้ามาแล้ว เจตจำนงเสรีตามความเข้าใจแบบนี้จะอยู่ด้านตรงข้ามกับนิตินิยม แนวคิดทวินิยมของเดการ์ตคือตัวอย่างที่สื่อให้เห็นว่าจิตกับกายเป็นสิ่งที่มิได้อยู่จริงคนละส่วน กายอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติจึงถูกกำหนดมาแล้ว ส่วนจิตมีเจตจำนงเสรีเมื่อมันเอาชนะหรืออยู่เหนืออิทธิพลของกายได้ (Federman, 2010, pp. 3-4)

เจตจำนงเสรีในความหมายที่สองเป็นความสามารถ (ability) ที่จะควบคุมการกระทำให้สอดคล้องตามเจตจำนงมากขึ้น โดยถูกจำกัดด้วยเงื่อนไข การบังคับ และการขาดโอกาส น้อยลง อิสรภาพจะเกิดขึ้นกับผู้ที่ถูกจำกัดด้วยข้อบังคับต่าง ๆ เพียงเล็กน้อย ข้อบังคับในที่นี้ไม่จำเป็นต้องเป็นอำนาจแทรกแซงจากภายนอกเท่านั้น หากแต่เป็นพันธนาการภายในตัวบุคคลก็ได้ เจตจำนงเสรีแบบนี้ไม่ใช่อำนาจของแก่นสารเฉื่อยใด ๆ เลย ไม่ต้องมีดวงวิญญาณที่อยู่เหนือเหตุและผลเชิงประจักษ์มาครอบครองมัน เราสามารถมีการกระทำเสรีได้โดยไม่ต้องมีเจ้าของการกระทำ ต่างจากแบบแรกที่มองว่าเจตจำนงเสรีเป็นคุณสมบัติเฉพาะของเจ้าของการกระทำ (คือดวงวิญญาณ) ที่ไม่อยู่ภายใต้กฎธรรมชาติ เมื่อไม่ต้องอาศัยสิ่งพื้นฐานอื่นที่อยู่นอกเหนือกฎธรรมชาติมาเป็นเจ้าของ หรือผู้ใช้เจตจำนงเสรี เจตจำนงเสรีในแบบที่สองจึงเป็นความสามารถทางจิตที่เกิดขึ้นภายใต้ขอบเขตของนิยัตินิยมนั่นเอง ไม่ใช่ด้านตรงข้ามของนิยัตินิยาม

การกล่าวว่าเจตจำนงเสรีไม่ใช่ด้านตรงข้ามของนิยัตินิยาม แต่เป็นความสามารถที่เกิดขึ้นภายใต้ขอบเขตของนิยัตินิยมนั้นหมายความว่าอย่างไร ตรงนี้อาจดูขัดแย้งกับทัศนะของนักปรัชญาบางส่วนที่เห็นว่าเจตจำนงเสรี (free will) คือด้านตรงข้ามกับนิยัตินิยาม (determinism) พีเตอร์แมนชี้ว่าในอดีตที่นักคิดจำนวนมากเชื่อว่าการมีเจตจำนงเสรีคือการไม่ถูกกำหนดล่วงหน้าอาจฟังไม่น่าสนใจอีกต่อไปแล้ว ที่จริงแล้วเจตจำนงเสรีเป็นไปได้ภายใต้กฎธรรมชาติหรือเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขของเหตุและผลที่กำหนดซึ่งกันนั่นเอง เจตจำนงเสรีแบบนี้เป็นความสามารถของมนุษย์ที่จะฝึกฝนทักษะการรู้คิดต่อสิ่งที่เป็นไปได้ เราสามารถที่จะจินตนาการความเป็นไปได้และประเมินผลซ้ำแล้วซ้ำเล่าจนเกิดเป็นความรู้ ยิ่งแสดงความเป็นจริงและจินตนาการความเป็นไปได้ได้อย่างถูกต้องมากเพียงไร เราก็จะยิ่งเป็นอิสระมากขึ้นเพียงนั้น เจตจำนงเสรีจึงเป็นความสามารถที่จะฝึกฝนและกำกับควบคุมตัวเองไปสู่เป้าหมายที่จินตนาการได้ เนื่องจากอิสรภาพเป็นคุณสมบัติ (property) ที่สอดคล้องกับเจตจำนง (will) เป้าหมายของเจตจำนงเสรีจึงเป็นการมุ่งสู่อิสรภาพจากข้อจำกัดหรือพันธนาการทั้งหลายทั้งปวง ซึ่งคำสอนของพระพุทธศาสนาก็เน้นตรงนี้ด้วยเช่นกัน

เราสามารถอธิบายเจตจำนงเสรีแบบที่สองให้เข้ากับคำสอนทางพุทธศาสนาได้มากกว่าแบบแรก เพราะในแง่หนึ่งศาสนาพุทธสอนเรื่องกรรมที่เป็นไปตามกฎธรรมชาติ (เรียกว่า นิยาม) เมื่อกรรมในอดีตทำให้เกิดวิบากในปัจจุบันและอนาคต ทำให้คำสอนกรรมอยู่ภายใต้เงื่อนไขของการถูกกำหนดและสนับสนุนแนวคิดนิยัตินิยาม ถ้าจะถามว่าแล้วเจตจำนงเสรีเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขแบบนิยัตินิยามได้หรือไม่ คำอธิบายเจตจำนงเสรีแบบที่สองเสนอแนวทางว่าเกิดได้ เพราะเจตจำนงเสรีเกิดขึ้นตามหลักเหตุผลจึงอยู่ภายใต้ขอบเขตของนิยัตินิยามชัดเจน แต่นิยัตินิยามไม่ใช่ด้านตรงข้ามของเจตจำนงเสรี กลับเป็นเงื่อนไขที่สนับสนุนให้เจตจำนงเสรีเกิดขึ้นและอธิบายได้ด้วย

เพราะเจตจำนงเสรีคือความสามารถทางจิตที่ได้รับการพัฒนาให้ออกห่างจากข้อจำกัดที่ละน้อย ถ้าไม่มีข้อจำกัดเป็นตัวตั้งความสามารถจะไม่ได้ได้รับการพัฒนาขึ้น ซึ่งความสามารถทางจิตที่แสดงถึงเจตจำนงเสรีนั้น พีเดอแมนได้ระบุลักษณะไว้ดังนี้ (Federman, 2010, pp. 8-11)

1. ความสามารถที่จะจินตนาการความเป็นไปได้และนำพาตัวเองไปสู่เป้าหมายของความเป็นไปได้ที่จินตนาการไว้
2. ความสามารถที่จะตระหนักรู้ถึงความต้องการและความปรารถนาของตัวเอง
3. ความสามารถที่จะหลีกเลี่ยงภาพอนาคตที่เกิดจากเหตุผลแน่นอนบางอย่าง เช่น ภาพอนาคตของการไม่มีเงินคือการไม่มีอาหารมือเย็นรับประทาน
4. ความสามารถที่จะสะท้อนทางเลือกอย่างชัดเจนและชาญฉลาด เช่น เมื่อภาพอนาคตที่เกิดจากการไม่มีเงินคือไม่มีอาหารมือเย็น ภาพทางเลือกคือเดินออกไปหาพืชผักตามพื้นที่รกร้างเพื่อนำไปขายหรือนำไปปรุงอาหาร
5. ความสามารถที่จะควบคุมตัวเองผ่านการพัฒนาทักษะการรู้คิดให้มากและละเอียดขึ้น
6. ความสามารถที่จะหลุดพ้นจากข้อจำกัดต่าง ๆ

ความสามารถเหล่านี้คือลักษณะของเจตจำนงเสรีที่อาจตรงกับคำว่า “อาร์พธาดู” ในภาษาพุทธ ซึ่งเราสามารถตีความอาร์พธาดูให้เป็นความสามารถในการริเริ่ม (ability of initiating – Federman, 2010, p. 9) ความสามารถนี้ไม่ได้เกิดขึ้นในบริบทที่ตรงข้ามกับนียตินิยม กลับเป็นเรื่องที่ได้รับการพัฒนาขึ้นในบริบทของนียตินิยมด้วยซ้ำ ถ้านียตินิยมในทางพุทธคือเรื่องของเหตุกำหนดผลหรือกรรมก่อให้เกิดวิบาก เจตจำนงเสรีก็เป็นเรื่องของเหตุกำหนดผลในทำนองเดียวกัน ทั้งนี้เมื่อวิบากกรรมพุ่งตรงไปที่สภาพจิตก่อนสภาพชีวิตและสิ่งแวดล้อมทำให้เราสามารถตอบข้อโต้แย้งเจตจำนงเสรีได้บางส่วนว่า สภาพชีวิตและสภาพสังคมมิได้เป็นตัวแปรหลักที่กำหนดความเป็นไปทางจิตใจ มันส่งอิทธิพลเพียงทางอ้อมต่อความรู้สึกของบุคคล หรืออาจไม่ส่งผลต่อความรู้สึกเลยก็ได้ ผู้เกิดมาในสภาพแวดล้อมที่น่าพึงปรารถนาอย่างยิ่งสำหรับชาวโลกอาจไม่รู้สึกรู้สึกรู้สึกเป็นสุขต่อฐานะชีวิตและสภาพแวดล้อมรอบตัวเขา ยกตัวอย่างชัดเจนก็คือกรณีของเจ้าชายสิทธัตถะแห่งศากยวงศ์ (*สังคารวสูตร*, ม. ม. เล่ม 13 ข้อ 475-484 หน้า 598-612) แม้จะได้รับการปรนเปรอให้เป็นอยู่ด้วยกามสุขในทุกคืนวันพร้อมถูกปิดกั้นไม่ให้พบเจอความทุกข์ทางโลกเลย พระองค์ก็ยังไม่ทรงพอพระทัย เสด็จหนีออกจากปราสาทราชวังไปในคืนหนึ่งเพื่อแสวงหาโมกขธรรมในฐานะนักบวชเร่ร่อน ถ้าสภาพชีวิตและสังคมที่สุขสบายเป็นเงื่อนไขสำคัญที่กำหนดความรู้สึกยินดีพอใจให้แก่บุคคล กรณีนี้ได้แสดงให้เห็นด้านตรงข้าม

ตรงนี้อ้ออธิบายตามที่เรารู้จักกันว่า สภาพชีวิตและสังคมแวดล้อมไม่ได้กำหนดล่วงหน้าการตัดสินใจของเจ้าชายสิทธัตถะ สภาพจิตใจ (หรือความรู้สึก) ต่างหากที่เป็นตัวกำหนดการตัดสินใจของพระองค์ พระองค์เสวยทุกขเวทนาอย่างหนัก ทั้ง ๆ ที่เติบโตมาในสภาพแวดล้อมที่ถูกปิดกั้นไม่ให้รู้จักความทุกข์ ตัวแปรที่ขึ้นำการตัดสินใจและกำหนดการกระทำของพระองค์จึงเป็นความรู้สึกข้างในไม่ใช่สภาพชีวิตภายนอก แต่ความรู้สึกที่ว่านี้เกิดจากอิทธิพลของกรรมเก่าหรือเป็นเจตจำนงเสรีของเจ้าชายสิทธัตถะ ความรู้สึกเป็นผลของอดีตกรรมหรือไม่ และถ้าความรู้สึกเป็นผลลัพธ์ของอดีตกรรม จะถือว่าเจ้าชายสิทธัตถะมีเจตจำนงเสรีในการเลือกเองได้หรือไม่และอย่างไร ในกรณีของนายชอกก็ทำนองเดียวกัน ถ้าสภาพชีวิตและสังคมยากจนขัดสนของเขามีได้เป็นตัวแปรสำคัญที่นำไปสู่การตัดสินใจ แต่ความรู้สึกไม่พอใจของนายชอกคือตัวแปรหลัก การตัดสินใจทำผิดกฎหมายเพราะความรู้สึกลบจะถือเป็นเจตจำนงเสรีของนายชอก หรือว่าเป็นสิ่งที่อดีตกรรมกำหนดมาเพื่อให้ชอกต้องตัดสินใจภายใต้ตัวเลือกที่จำกัดมาก

เราอาจเข้าใจเจตจำนงเสรีตามความหมายที่สองมากขึ้นและตอบคำถามข้างต้นได้ ถ้าสามารถอธิบายอาร์พกธาตุให้เป็นความสามารถในการริเริ่มโดยมีอิทธิพลของอดีตกรรมเข้ามาแทรกแซงเกี่ยวข้องน้อยที่สุด คำว่า “อาร์พกธาตุ” ในภาษาของพระอภิธรรมคือสภาพธรรมที่มีอยู่และทรงลักษณะเฉพาะบางอย่างในตัวเอง แต่ก็ไม่มีแก่นสารตัวตนเพราะไม่ได้มีอยู่อย่างแน่เนียง ถาวร หรือคงสภาพเดิมตลอดเวลา อาร์พกธาตุอาจเป็นวิริยะเจตสิก เพราะมันเป็นอาการหนึ่งของความเพียรทางจิตที่แสดงตัวออกมาเป็นการริเริ่ม นอกจากอาร์พกธาตุที่เป็นความเพียรริเริ่มอันป้องกันและกำจัดความหตุ้เชื้องซึม ยังมีอาการรูปแบบอื่นของความเพียรเช่น นิกกมธาตุ – ความเพียรออกจากความเกียจคร้าน ปรักกมธาตุ – ความเพียรบากบั่นรุดไปข้างหน้าไม่หยุดหย่อน ถามธาตุ – ความเพียรที่มีพลังเข้มแข็ง ธิติธาตุ – ความเพียรตั้งมั่นไม่หวั่นไหว และอุปกมธาตุ – ความเพียรพยายาม ธาตุทั้งหมดนี้เป็นชื่อเรียกวิริยะหรือความเพียรในอาการต่าง ๆ ทั้งสิ้น (อรรถกถารัฐสูตร, อง. ปญจก. เล่ม 22 ข้อ 38 หน้า 488-489)

ครั้งหนึ่งมีพราหมณ์คนหนึ่งเข้าไปเฝ้าพระพุทธเจ้าแล้วกราบทูลความเห็นส่วนตัวของเขา โดยพราหมณ์เชื่อว่าการกระทำโดยตัวเองและเพื่อตนเองไม่มี (อาจแปลว่าไม่มีการกระทำอันมีตนเป็นตัวการ) การกระทำโดยสิ่งอื่นและเพื่อสิ่งอื่นก็ไม่มี (หรือไม่มีการกระทำที่มีสิ่งอื่นเป็นตัวการ) พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่าก็ในเมื่อบุคคลก้าวไปข้างหน้าเองได้ ถอยกลับข้างหลังเองได้ เหตุใดจึงเชื่อว่าการกระทำที่ตนเองเป็นตัวการและการกระทำที่สิ่งอื่นเป็นตัวการนั้นไม่มี จากนั้นพระองค์ทรงชี้ว่าเมื่ออาร์พกธาตุมีอยู่ นิกกมธาตุมีอยู่ ปรักกมธาตุมีอยู่ ถามธาตุมีอยู่ ธิติธาตุมีอยู่ อุปกมธาตุมีอยู่ ความพยายามที่มีตนเองเป็นตัวการจึงปรากฏขึ้น และความพยายามที่มีสิ่งอื่นเป็นตัวการก็ย่อมปรากฏขึ้นได้ (อรรถกถารัฐสูตร, อง. ปญจก. เล่ม 22 ข้อ 38 หน้า 488-489)

หากมองในเชิงเหตุผล อาการแห่งความเพียรทั้งหลายเกี่ยวข้องกับการกระทำที่มีตัวเองหรือผู้อื่นเป็นตัวการ ความเพียรจึงเป็นเหตุของกรรม (และเป็นกรรมด้วย) ตามหลักนียัตินิยม แต่อะไรเป็นเหตุของความเพียรนั้นพระพุทธเจ้ามิได้ทรงอธิบายจึงทำให้เราต้องอาศัยการวิเคราะห์ประโยชน์ที่พระองค์ตรัสไว้ การที่พระพุทธองค์ทรงเปรียบเทียบความสามารถเดินไปข้างหน้าหรือถอยหลังเองได้กับการมีอยู่ของความเพียรในอาการต่าง ๆ ทำให้เราคิดต่อไปได้ว่า ความสามารถเหล่านี้อาจเป็นศักยภาพที่แฝงอยู่ในตัวบุคคลหรือเป็นคุณสมบัติที่ติดตัวมนุษย์แต่ละคนมา แน่แน่นอนว่ามีบางคนเกิดมาไม่มีขาแต่ไม่ได้หมายความว่าความสามารถในการเดินไปข้างหน้าหรือถอยหลังของเขาจะหายไปด้วย ซึ่งข้อเท็จจริงก็มีให้เห็นมากมายว่าคนไร้ขาหรือมีขาแต่พิการอาจฝึกเดินได้ไกลและเก่งกว่าคนขาปกติด้วยซ้ำ การเกิดมาไม่มีขาแสดงให้เห็นถึงสภาพชีวิตซึ่งเป็นการรับผลของกรรมในระดับที่สาม การเกิดมาไม่มีขาทำให้ใช้ชีวิตลำบากมากก็จริง แต่มันไม่สามารถกำหนดสภาพจิตใจของบุคคลที่ไม่มีขาได้ ดังนั้นสภาพจิตใจจึงเกี่ยวข้องกับกรรมและวิบากในทางตรง ส่วนสภาพชีวิตแทบไม่เกี่ยวข้องกับความเพียรที่เป็นเจตจำนงเสรี

ความเพียรเป็นเจตจำนงเสรีได้อย่างไร ในประเด็นนี้เราอาจวิเคราะห์ต่อไปได้อีกว่า การที่คน ๆ หนึ่งเกิดมาขยันหรือเกียจคร้านอาจเกิดจากอิทธิพลของกรรมในอดีต แต่ธาตุแห่งความเพียร (ตามชื่อของอาการต่าง ๆ ข้างต้น) และกิเลสที่เป็นความเกียจคร้าน (ภาษาบาลีเรียกว่า ถีนะ) ไม่ใช่ผลของอดีตกรรม หากเป็นสิ่งพื้นฐานกลุ่มเจตสิกที่เกิดขึ้นพร้อมกับจิตบางดวง แรงประทับของกรรมอาจเหนี่ยวนำให้เจตสิกฝ่ายกุศลหรืออกุศลเหล่านี้เกิดขึ้นพร้อมและทำงานร่วมกับจิตไปในทิศทางต่าง ๆ แต่ความทรงไว้ของวิริยะเจตสิกที่เป็นศักยภาพแฝงในรูปของคุณสมบัติประจำตัวมนุษย์เป็นสิ่งที่กรรมไม่สามารถกำหนดให้มันมีอยู่หรือไม่มีอยู่ได้ กรรมสามารถส่งอิทธิพลทำให้จิตและเจตสิกทำงานร่วมกันได้ดีหรือไม่ดี แต่กรรม *ไม่* สามารถกำหนดให้จิตและเจตสิกมีอยู่หรือไม่มีอยู่และต้องเกิดด้วยกันตามคำสั่งของกรรมเท่านั้น กฎแห่งกรรมในฐานะเป็นนียัตินิยมจึงส่งวิบากเป็นสภาพจิตใจและร่างกายแบบต่าง ๆ ได้ แต่ไม่ส่งวิบากเป็นการมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของศักยภาพหรือความสามารถแฝงที่เกิดมาพร้อมมนุษย์แต่ละคน กล่าวอีกนัยก็คือ ความเพียรเป็นเจตจำนงเสรีได้เพราะมันเป็นสิ่งพื้นฐานที่ติดตัวเรามา เป็นความสามารถที่จะริเริ่ม ตระหนักรู้ หรือเปลี่ยนแปลงตัวเองโดยที่การเปลี่ยนแปลงจริงอาจไม่เกิดขึ้นหรือมองไม่เห็นเป็นรูปธรรม เช่นเดียวกับความสามารถที่จะเดินเป็นคุณสมบัติที่ติดตัวแต่ละคนมาโดยที่ไม่จำเป็นต้องมีขาสำหรับเดินจริง ๆ อาจกล่าวในเชิงวิทยาศาสตร์ได้ว่าความสามารถที่จะเดินเป็นสัญชาตญาณของมนุษย์ ซึ่งแม้มนุษย์ทั้งหมดจะได้รับสืบทอดสัญชาตญาณนี้มาจากกระบวนการวิวัฒนาการอันยาวนาน แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าทุกคนจะเดินได้หรือชอบเดิน กรรมทำให้บางคนไม่ชอบเดิน เดินได้ไม่ดี หรือต้องใช้ขาเทียมหรือมือช่วยเดิน แต่กรรมทำให้สัญชาตญาณของการเดินตลอดจนความสามารถที่จะเดินมีอยู่หรือไม่มีอยู่ไม่ได้

ด้วยเหตุนี้ เจตจำนงเสรีจึงบ่งถึงการมีอยู่ของความสามารถที่เป็นคุณสมบัติติดตัวของมนุษย์อันไม่อาจถูกสร้างขึ้นหรือทำให้หายไปโดยอำนาจกรรม มันเป็นสถานะที่ดำเนินไปตามเหตุและผลและเป็นความสามารถที่จะกำหนดตัวเองในปัจจุบัน พัฒนาให้มากขึ้นหรือทำให้น้อยลงก็ได้แล้วแต่ความพยายาม จึงอยู่ภายใต้เงื่อนไขของความเป็นเหตุเป็นผลอย่างเต็มที่ รวมทั้งเป็นกลไกการทำงานของจิตที่อยู่ในกรอบของนิตินิยมโดยธรรมชาติ ถ้าเราสามารถกำหนดตัวเองในปัจจุบันด้วยการริเริ่ม ตระหนักรู้จุดเด่น-จุดด้อยและความต้องการของตนเอง เปลี่ยนแปลง มีวินัย และสร้างทางเลือกใหม่ ๆ ให้ตนเองอยู่เสมอ ความสามารถเหล่านี้ก็จะแปรเป็นปัจจุบันกรรมที่ทำให้แต่ละคนหลุดพ้นจากข้อจำกัดเดิม ๆ ได้ทีละน้อย จนในที่สุดวันหนึ่งก็จะหลุดพ้นจากข้อจำกัดทั้งหมด ซึ่งเป็นวิบากของอดีตกรรม มีชีวิตใหม่ที่ดับทุกข์ได้อย่างสิ้นเชิง การจะหลุดพ้นจากอิทธิพลของอดีตกรรมได้จึงมิใช่ต้องกลับไปแก้กรรมในอดีต แต่คือการมีความสามารถที่จะดึงความรู้สึกออกจากภาพหรือความคิดเก่า ๆ ได้มากขึ้นเรื่อย ๆ จนในที่สุดกระบวนการทางความรู้สึกที่มีต่อภาพลักษณ์หรือความคิดทั้งหลายสิ้นสุดลงอย่างถาวร (Bucknell และ Stuart-Fox อ้างใน Burley, 2014, pp. 973-974) ตรงนี้เองอาจเป็นความหมายของนิพพานหรือความดับทุกข์แบบพุทธที่เป็นไปได้ในชาตินี้เพราะเรามีเจตจำนงเสรี

ในแง่หนึ่งคำสอนพุทธสนับสนุนนิตินิยมเพราะนิตินิยมแสดงให้เห็นว่าสาเหตุในอดีตกำหนดผลลัพธ์ในปัจจุบัน เจตจำนงเสรีอธิบายได้ด้วยเหตุผลจึงอยู่ภายใต้กรอบคิดแบบนิตินิยม เจตจำนงเสรีไม่ได้เป็นด้านตรงข้ามกับนิตินิยมที่แปลว่าการถูกกำหนดล่วงหน้ามาแล้ว เนื่องจากเราต้องยอมรับว่าสภาพแวดล้อม สภาพชีวิต และอาการปรุงแต่งทางจิตเป็นสิ่งที่กรรมกำหนดมาแล้วจริง ๆ แต่เพราะธาตุแห่งความเพียรมีอยู่จึงทำให้มนุษย์สามารถมีปัจจุบันกรรมที่เอาชนะอดีตกรรมได้ การตัดสินใจเลือกอย่างเสรีเกิดขึ้นจากการริเริ่มอะไรบางอย่างจากความสามารถที่ทุกคนมีแต่ถูกนำออกมาใช้ไม่เท่ากันและไม่เหมือนกัน การริเริ่มบ่อยครั้งจะทำให้อิทธิพลของกรรมเก่าค่อย ๆ คลี่คลายลงและเปิดโอกาสสู่ชีวิตใหม่ที่แตกต่างจากแบบเดิม ถ้าอธิบายตามนี้การหลุดพ้นจากวงจรกรรมจะเป็นไปได้ตราบเท่าที่ธาตุแห่งความเพียร (หรือวิริยะเจตสิก) มีอยู่ กรรมเป็นแรงขับเคลื่อนที่เกิดขึ้นภายหลังการทำงานร่วมกันของจิตและเจตสิกแล้ว มันจึงเป็นความจริงในระดับบัญญัติและส่งผลในมิติที่เกิดการประชุมรวมกันของสิ่งปรมาัตถ์แล้ว กรรมมิได้เป็นสิ่งพื้นฐานที่ทำงานในระดับปรมาัตถ์ดังที่ได้อธิบายไปแล้วในบทก่อน ๆ มันจึงไม่สามารถกำหนดให้ธาตุแห่งความเพียรมีอยู่หรือไม่มีอยู่ในชีวิตของผู้ใดได้ และก็เพราะธาตุแห่งความเพียรแฝงอยู่ในแต่ละคนในรูปแบบของศักยภาพหรือความสามารถ เราจึงมีเชื้อแห่งเจตจำนงเสรีอยู่โดยธรรมชาติ แต่การจะทำให้เจตจำนงเสรีทำงานอย่างไรและดำเนินไปในทิศทางใดนั้นเป็นเรื่องของกรรมกระบวนการของกรรมจึงรองรับเจตจำนงเสรีได้โดยที่การมีอยู่ของธาตุแห่งเจตจำนงเสรี (หรือวิริยะเจตสิก) ไม่ต้องขึ้นอยู่กับแรงขับของกรรม เจตจำนงเสรีจึงไม่ใช่ด้านตรงข้ามของนิตินิยมโดยนัยนี้ และเราก็สามารถอธิบาย

อาร์พธาคูให้เป็นเชื้อของเจตจำนงเสรีหรือธาคูของความเพียรที่มีอยู่ได้โดยไม่ขึ้นกับอดีตกรรม อาร์พธาคูมีอยู่เองเพราะเป็นสิ่งพื้นฐานในทางปรมาตม์ แต่การทำงานของอาร์พธาคูดำเนินไปภายใต้อิทธิพลของกรรม เจตจำนงเสรีในคำสอนพระพุทธศาสนาจึงทำงานภายใต้กรอบของนียตินิยมได้

แม้สภาพจิตใจและวิถีชีวิตจะได้รับอิทธิพลจากกรรมเก่าอยู่บ้างแต่คนเราก็สามารถริเริ่มกระทำการใหม่ได้ เจตจำนงเสรีแบบนี้พัฒนาขึ้นภายใต้ขอบเขตของนียตินิยม การกระทำมีผลคือใครทำเองก็รับผลเอง ผู้ใดริเริ่มกระทำการใหม่ด้วยการพัฒนาความสามารถให้มากขึ้น ผู้นั้นก็จะเปลี่ยนแปลงตัวเองไปในทิศทางที่เขาปรารถนาได้ยิ่งขึ้น ต่างจากนียตินิยมอีกแบบหนึ่งซึ่งประกาศโดยสมณะอีกกลุ่มหนึ่งซึ่งทรงอิทธิพลไม่น้อยในสมัยพุทธกาล อาชีวิกะ (หรืออาชีวกในภาษาไทย) คือกลุ่มของนักบวชเปลือยหรือกึ่งเปลือยที่สอนเรื่องของ “นียติ” อันเป็นลิขิตแห่งชะตา (destiny) ส่วนชะตา (หรือโชคชะตาในภาษาชาวบ้าน) เป็นบางสิ่งจากภายนอกที่คอยกำหนดความเป็นไปของจักรวาล สรรพชีวิต และสรรพสิ่ง (อ้างคำสอนของสมณะอาชีวิกะที่นำโดยครุหมักขลิ โคสาละ ในสมัยพุทธกาล รายละเอียดเพิ่มเติมดูได้ใน *สามัญญผลสูตร*, ที. สี. เล่ม 9 ข้อ 168 หน้า 55-56) หากฟังเพียงผิวเผินอาจดูเหมือนว่าปรัชญาของอาชีวิกะสนับสนุนนียตินิยมเพราะเชื่อว่าบางสิ่งภายนอกกำหนดชีวิตเราล่วงหน้ามาแล้ว แต่บางสิ่งนั้นเป็นชะตาลิขิตซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับกระบวนการทางเหตุและผลของธรรมชาติเลย สำหรับชาวอาชีวิกะแล้ว สิ่งปรากฏขึ้นจริงในเวลานี้ไม่ว่าจะเป็นความรู้สึกสุขทุกข์ของคน การมีสภาพชีวิตที่พึงปรารถนาหรือไม่พึงปรารถนา ตลอดจนการอยู่ในสภาพสังคมที่ปกติหรือยุ่งเหยิง ทั้งหมดนี้คือความบังเอิญเกิดเหมือนทอดลูกเต๋าถูกจังหวะตามการเคลื่อนไปของโชคชะตา ไม่สามารถอธิบายความเป็นเหตุเป็นผลอื่นนอกจากอ้างว่าทุกอย่างเกิดขึ้นเพราะชะตาลิขิต (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2562, หน้า 176)

ถ้าอธิบายโดยใช้ภาษาของอาชีวิกะก็จะเป็นว่า เมื่อปัจจัยสามประการ ได้แก่ โชคชะตา (นียติ) โอกาส (สังคต) และธรรมชาติภายใน (ภาวะ) ประจวบเข้าด้วยกันอย่างบังเอิญ สรรพชีวิตและสรรพสิ่งก็จะเคลื่อนธรรมชาติของตัวเองไปตามลิขิตแห่งชะตา เกิดปรากฏการณ์ที่ไม่สามารถคาดการณ์ล่วงหน้าได้ แก้อใจหรือเปลี่ยนแปลงด้วยการกระทำก็เป็นไปไม่ได้ การกระทำทุกอย่างของมนุษย์จึงไม่มีความหมาย ความพยายามเป็นสิ่งที่ไร้ผล ไม่มีอะไรเกิดขึ้นจากการกระทำของมนุษย์และสัตว์เลย แบชัมอธิบายว่าสาเหตุเดียวที่เป็นแรงขับเคลื่อนเบื้องหลังความเป็นไปทางธรรมชาติและชีวิตก็คือนียติ มันเป็นสาเหตุของทุกปรากฏการณ์และประสบการณ์ นียติเป็นแรงขับเคลื่อนที่อยู่นิ่งเบื้องหลัง แต่สิ่งทั้งหลายดูไม่แน่นอนเพราะอยู่ตรงจุดบังเอิญที่ต่างกัน (Basham, 2002, pp. 225-232) คำสอนแบบนี้แม้จะใช้คำว่า “นียติ” ที่ดูเหมือนสนับสนุนนียตินิยม แต่เนื้อหากลับเป็นแบบอนียตินิยม คือสอนว่าสิ่งทั้งหลายไม่เป็นไปตามหลักเหตุและผล แล้วแต่ชะตาลิขิตจะพาไป

การกล่าวว่าทุกสิ่งทุกอย่างเกิดจากโชคชะตาคล้ายจะสนับสนุนนัยัตินิยม แต่เมื่อพิจารณาให้ลึกลงไป ในรายละเอียด นอกจากโชคชะตาที่เป็นสาเหตุหลักและสาเหตุเดียวของทุกสิ่ง ความเปลี่ยนแปลงทั้งหลายล้วนเป็น เรื่องบังเอิญที่แต่ละสิ่งแต่ละชีวิตนั้นอยู่ในจังหวะประจวบเหมาะที่โชคชะตาจัดสรรบันดาลให้เกิดขึ้น เหตุและผลที่ ใช้อธิบายความเป็นไปของทุกสิ่งไม่มีตราบเท่าที่เราเชื่อในความบังเอิญ เหมือนโชคชะตาทอดลูกเต๋าที่ความน่าจะเป็นคือเลขอะไรก็ได้ที่มีอยู่บนลูกเต๋านั้น คำสอนนัยัตินิยมที่เป็นชะตาลิขิตนิยมของอาซีวิกะจึงไม่ได้สนับสนุนกลไกทาง เหตุผลทางธรรมชาติหรือทางศีลธรรมใด ๆ ทั้งสิ้น แต่กลับสนับสนุนนัยัตินิยม (indeterminism) โดยเนื้อหา สาระ จึงเป็นคำสอนที่กรรมวาทีสายพุทธโต้แย้งอย่างรุนแรง ภิกษุสมัยพุทธกาลมองว่าคำสอนนัยัตินิยมของ สมณะกลุ่มอาซีวิกะสนับสนุนอกิริยวาท คือไม่ให้ความสำคัญต่อการกระทำใด ๆ กรรมและวิบากจึงไม่มี ความหมาย เหตุผลก็ไม่มี ความหมาย (ดูเพิ่มเติมได้ที่ สมังควลลิตินิ, ที. ส. อ. เล่ม 1 ข้อ 168 หน้า 223-228 และ ในเล่มเดียวกัน ข้อ 171 หน้า 229) นัยัตินิยมแบบนี้ไม่สนับสนุนเหตุและผลในทางศีลธรรม ชำยยังอธิบายเหตุและ ผลในทางธรรมชาติได้ยากเพราะนอกจากโชคชะตาที่อ้างว่ามีอยู่จริงและทรงพลังแล้ว สิ่งที่เหลืออื่นล้วนแต่เป็น ปราภฏการณจากโอกาสที่โชคชะตาทำให้เกิดขึ้นอย่างบังเอิญโดยประจวบเหมาะเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ เจตจำนงเสรี แบบที่ศาสนาพุทธรับรองจึงไม่ได้มีนัยัตินิยมเป็นฝ่ายตรงข้าม แต่มีนัยัตินิยม (แบบสนับสนุนกรรมวาทีหรือ ชะตาลิขิตนิยม – indeterminism/ fatalism) เป็นฝ่ายตรงข้ามต่างหาก

กล่าวอีกนัยก็คือ ภิกษุในศาสนาพุทธไม่ได้โต้แย้งนัยัตินิยมแบบที่สนับสนุนเหตุและผลในทางธรรมชาติ และในทางศีลธรรม แต่โต้แย้งคำสอนนัยัตินิยมแบบที่เป็นชะตาลิขิตนิยม (บางแห่งเรียก ชะตานิยมหรือโชคชะตาลิขิต นิยม) เพราะฉะนั้น ความเชื่อเดิมที่ว่าแนวคิดเจตจำนงเสรีเป็นด้านตรงข้ามกับแนวคิดนัยัตินิยม (determinism) จึงอาจไม่ถูกต้อง ที่ถูกต้องน่าจะเป็นว่าแนวคิดเจตจำนงเสรีเป็นด้านตรงข้ามกับแนวคิดชะตาลิขิตนิยม (fatalism) ภายใต้บริบทของนัยัตินิยมเราจึงมีเจตจำนงเสรีได้ แต่ภายใต้บริบทของชะตาลิขิตนิยมเรามีเจตจำนงเสรีไม่ได้ เพราะความเพียรไม่มีผล (Federman, 2010, p. 13)

กล่าวโดยสรุปในหัวข้อนี้ก็คือ ถ้านัยัตินิยมในความหมายกว้างบ่งถึงการที่มีสาเหตุคอยกำหนดผลลัพธ์หรือ ผลลัพธ์เป็นไปตามสาเหตุ เจตจำนงเสรีก็จะไม่ใช่ด้านตรงข้ามของนัยัตินิยม แต่เป็นด้านตรงข้ามของอนัยัตินิยม เจตจำนงเสรีเป็นความสามารถในการริเริ่ม ตระหนักรู้ และเปลี่ยนแปลงภายใต้กรอบของเหตุและผลชัดเจน ใน ภาษาพุทธมันบ่งนัยถึงการมีอยู่ของวิริยะเจตสิกในอาการต่าง ๆ โดยวิริยะเจตสิกเป็นคุณสมบัติติดตัวมนุษย์มาใน รูปของศักยภาพแฝง เมื่อทำงานร่วมกับจิตก็จะเกิดเป็นความสามารถ เจตจำนงเสรีช่วยอธิบายเรื่องกรรมกับความ ยุติธรรมได้มากขึ้น เพราะการรับผลของกรรมมีทั้งทางตรง (ระดับจิตใจและระดับบุคลิกภาพ) และทางอ้อม (ระดับวิถีชีวิตและระดับสังคม) ความสามารถเป็นเรื่องของมโนกรรมที่เกี่ยวข้องกับกรรมและวิบากทางตรง

สัมพันธ์กับความรู้สึกที่ผูกโยงกับสภาพชีวิตและสภาพสังคม เจตจำนงเสรีทำให้ความรู้สึก ความยึดติด และความทุกข์เพราะสภาพชีวิตและสังคมลดน้อยลงไปเรื่อย ๆ จนสามารถเป็นอิสระจากสิ่งเหล่านี้ได้ในท้ายที่สุด

การอธิบายเช่นนี้ทำให้เห็นว่ากรรมยุติธรรมในระดับจิตใจเพราะการเปลี่ยนแปลงเป็นไปได้อย่างตลอดเวลาที่เราไม่มีธาตุแห่งความเพียรแฝงอยู่ นับเป็นการสร้างและรับผลของกรรมในปัจจุบันได้โดยไม่ต้องรอพิสูจน์ชาติหน้า การรับผลของกรรมมีความเป็นธรรมเพราะความสามารถนี้ทำให้อิทธิพลของกรรมเก่าครอบงำชีวิตเราในทางความรู้สึกไม่ได้ อีกทั้งตอบคำถามเรื่องกรรมและความหลุดพ้นได้ เพราะเราทั้งหลายมีเจตจำนงเสรีการดับทุกข์จึงเป็นไปได้และเกิดขึ้นได้ในชาติปัจจุบันด้วย เมื่อสภาพจิตใจเปลี่ยนแปลงตามความสามารถในการริเริ่มได้ โอกาสของความหลุดพ้นจากอดีตกรรมและสภาพชีวิตเดิม ๆ ก็มีมากขึ้น นิพพานเกิดขึ้นได้จากความพยายามสร้างปัจจุบันเหตุให้หนักแน่นกว่าอดีตวิบาก ซึ่งสามารถเกิดขึ้นได้กับใครก็ตามที่มีความพร้อม คือมีสัมมาทิฐิเชื่อในเรื่องกรรมและความหลุดพ้นจากกรรมโดยอาศัยธาตุริเริ่ม และสามารถปลุกอรรถาภธาตุซึ่งก็คือศักยภาพแฝงที่แต่ละคนได้รับสืบทอดมาให้ทำงานผกผันกับแรงเหวี่ยงของกรรมได้มากขึ้นและมากขึ้น จนกระทั่งเจตจำนงเสรีจากการริเริ่มสามารถสร้างเหตุปัจจัยใหม่ให้แก่ชีวิตของเขาได้ จึงอาจกล่าวได้ว่า วงจรแห่งการเวียนว่ายตายเกิดยุติลงได้เมื่อคนมีเจตจำนงเสรีที่เป็นไปตามเหตุและผลนั่นเอง

(สาม) วิบากกรรมและโชคทางศีลธรรม (moral luck)

ยังมีข้อถกเถียงทางปรัชญาที่มักถูกหยิบยกขึ้นมาแสดงอยู่เนือง ๆ เกี่ยวกับโชค (หรือความบังเอิญ) และการรับผลของกรรมโดยเฉพาะด้านลบที่คอปแมน (2005, p. 20) ว่าเป็นแบบสุ่มเสี่ยงและไม่สามารถคาดการณ์ได้ (random and unpredictable) ทำให้เราไม่สามารถระบุสาเหตุและผลลัพธ์ให้ชัดเจนว่าทำอะไรแล้วได้อะไรอย่างแน่นอนเมื่อใด วิบากของกรรมจึงดูเหมือนเกิดขึ้นตามโชคทางศีลธรรม (moral luck) ซึ่งเป็นคนละเรื่องกับโชคชะตากำหนด (destiny) ตามคำสอนของอาชิวิกะ โดยทั่วไปคำว่า “โชค” เกี่ยวข้องกับการไม่อยู่ในความควบคุมของผู้รับ (โชค) โดยโชคเป็นเหตุการณ์หนึ่ง (สมมติว่าเป็นเหตุการณ์ A) ในโลกที่เกิดขึ้นจริง แต่เหตุการณ์นี้กลับไม่ปรากฏในโลกส่วนใหญ่ที่มีความเป็นไปได้อย่างใกล้เคียงกับโลกซึ่งเกิดขึ้นจริงนี้ โลกที่ซึ่งเงื่อนไขเริ่มต้นอันเกี่ยวเนื่องกับผู้รับและเหตุการณ์ A ปรากฏอยู่เหมือน ๆ กัน (Pritchard, 2006, p. 3) ยกตัวอย่างมีคนสองคนซื้อล็อตเตอรี่ในตลาดสองแห่ง ทั้งคู่ซื้อล็อตเตอรี่จากพ่อค้าที่ตั้งแผงขายอยู่หน้าตลาดสดอย่างถูกต้อง (เงื่อนไขเริ่มต้นเหมือนกัน) คนหนึ่งถูกรางวัลแต่อีกคนไม่ถูก เหตุการณ์ของคนที่ถูกรางวัลจึงเรียกว่าเป็นโชค (ดี) ของคนนั้น เพราะสิ่งที่เกิดขึ้นอยู่นอกเหนือความควบคุมของเขาแต่เอื้อประโยชน์ต่อเขา ในทางกลับกันมีคนสองคนเดิน

ซื้อของในตลาดสองแห่ง (มีโลกที่เกิดขึ้นจริงและเงื่อนไขเริ่มต้นเหมือนกัน) วันนั้นในตลาดแห่งแรกมีการทะเลาะวิวาทและยิงกัน คนที่เดินตลาดแห่งแรกได้รับบาดเจ็บเพราะโดนลูกหลง เหตุการณ์บาดเจ็บเป็นโชค (ร้าย) ของคนที่เดินตลาดแรก เหตุการณ์นี้ถือเป็นโชคร้ายเพราะเกิดขึ้นโดยไม่อยู่ภายใต้การควบคุมแต่ก่อโทษให้แก่เขา

ในทำนองคล้ายกัน โชคทางศีลธรรมในความหมายกว้างที่สุดแสดงถึงการที่คน ๆ หนึ่งได้รับการปฏิบัติในฐานะเป็นวัตถุของการตัดสินใจทางศีลธรรม ทั้ง ๆ ที่แง่มุมสำคัญของเงื่อนไขซึ่งใช้ประเมินคน ๆ นั้นในทางศีลธรรมขึ้นอยู่กับปัจจัยอื่นที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของคน ๆ นั้น เมื่อเงื่อนไขที่ใช้ประเมินการกระทำทางศีลธรรมหนึ่ง ๆ ไม่ได้อยู่ภายใต้การควบคุมของใคร เราจะสามารถประเมินค่าศีลธรรมต่อการกระทำนั้น ๆ ได้หรือไม่ กล่าวอีกนัยได้ว่าคำถามสำคัญที่มักถูกตั้งเกี่ยวกับโชคทางศีลธรรมก็คือ เราต้องรับผิดชอบทางศีลธรรมต่อการกระทำในเหตุการณ์ที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของเราหรือไม่ ถ้าโชคแสดงถึงการเกิดขึ้นของเหตุการณ์อย่างสุ่มเสี่ยงหรืออยู่พ้นอำนาจควบคุมของมนุษย์ การส่งผลของกรรมที่รู้ไม่ได้เข้าข่ายเป็นโชคในทางศีลธรรมด้วยหรือไม่ การปรากฏของโชคไม่ว่าจะเป็นในเชิงศีลธรรม (moral luck) หรือในเชิงความรู้ (epistemic luck) ได้สร้างผลกระทบต่อสถานะทางศีลธรรมให้แก่การกระทำของบุคคลหรือไม่ คำถามเหล่านี้เป็นประเด็นทางจริยศาสตร์อันเนื่องอยู่กับการให้ผลของกรรมที่ไม่สามารถคาดการณ์ล่วงหน้าได้ อีกทั้งทำให้เหตุการณ์ของการรับวิบากกรรมเป็นเหมือนโชคทางศีลธรรมที่ปรากฏขึ้นอย่างบังเอิญในสถานที่และเวลาหนึ่ง ๆ

สำหรับนักคิดนักปรัชญาจำนวนหนึ่งซึ่งนำโดยอิมมานูเอล คานต์ (Immanuel Kant: 1724-1804) มองว่าแง่มุมสำคัญของศีลธรรมที่สามารถประเมินค่าได้จะต้องปลอดจากโชค หรือเป็นอิสระจากสิ่งที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของบุคคลเจ้าของการกระทำ ยกตัวอย่างให้เห็นภาพชัดขึ้นก็คือ หากมีชายคนหนึ่งเดินมาเหยียบเท้าเรา แต่การเหยียบเท้าของเขาเกิดจากแรงผลักของอีกบุคคลหนึ่งหรือไม่ได้เกิดจากเจตนาของเขาเอง เราย่อมไม่อาจถือว่าชายคนนั้นมีความผิดทางศีลธรรมต่อเรา การเหยียบเท้าในกรณีนี้เกิดจากเงื่อนไขที่อยู่เหนือการควบคุมจึงเข้าข่ายเป็นโชคทางศีลธรรม อีกตัวอย่างหนึ่งที่มีถูกอ้างถึงก็คือกรณีคนขับรถยนต์สองคน ทั้งคู่ต่างมีสติสัมปชัญญะและใช้ความพยายามในการขับรถอย่างระมัดระวังเหมือนกัน แต่อยู่ ๆ ก็มีสุนัขตัวหนึ่งวิ่งเข้ามาตัดหน้ารถคันแรก เป็นผลให้คนขับรถเบรกไม่ทันและชนสุนัขตัวนั้นตาย ในกรณีนี้การตายเกิดขึ้นกับการขับรถคันแรกแต่ไม่เกิดขึ้นกับการขับรถคันที่สอง การตายที่เกิดขึ้นกับบางกรณีลักษณะนี้จึงถูกมองว่าเป็นโชคทางศีลธรรม ซึ่งในทางปฏิบัติเราจะถือว่าคนขับรถคันแรกทำผิดศีลธรรมเพราะมีการตายเกิดขึ้นได้หรือไม่ หรือคนขับรถคันแรกได้ก่อบาปเพราะกระทำการฆ่าสัตว์หรือไม่

ตามทฤษฎีโชคทางศีลธรรมของนาเกล (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2019) โชคที่เป็นเงื่อนไขควบคุมไม่ได้แต่แทรกแซงอยู่ในการกระทำทางศีลธรรมของมนุษย์ มีอยู่สี่แบบได้แก่

1. Resultant luck: โชคที่ปรากฏในผลลัพธ์ของการกระทำ เช่นการกระทำที่ใช้ความตั้งใจและพยายามเสมอกัน แต่ได้ผลลัพธ์ต่างกันตามเงื่อนไขแทรกแซงที่อยู่นอกเหนือการควบคุม กรณีของคนขับรถชนสุนัขตายโดยไม่ได้วางแผนล่วงหน้าสามารถใช้เป็นตัวอย่างอธิบายโชคทางศีลธรรมข้อนี้
2. Circumstantial luck: โชคที่อยู่ในสถานการณ์การดำเนินชีวิต ยกตัวอย่างทหารสองคนถูกส่งไปประจำการในสมรภูมิรบโดยไม่ทราบสถานการณ์ที่แท้จริง คนหนึ่งถูกส่งไปประจำการในค่ายที่ต้องเกี่ยวข้องกับภารกิจสังหารเชลย อีกคนถูกส่งไปประจำการในค่ายเสบียง การทำตามหน้าที่โดยสุจริตใจของทหารทั้งคู่อาจนำไปสู่การตัดสินใจทางศีลธรรมที่แตกต่างกันเพราะประสบโชคในสถานการณ์ชีวิตแตกต่างกัน เราจะถือว่าทหารที่ต้องทำหน้าที่สังฆ่าเชลยกระทำผิดศีลธรรมยิ่งกว่าทหารที่ทำหน้าที่ส่งเสบียงหรือไม่
3. Constitutive luck: โชคในบุคลิก ลักษณะ ความโน้มเอียง ตลอดจนการเลี้ยงดูของแต่ละคน ลักษณะทางพันธุกรรมบางอย่างเป็นเรื่องควบคุมไม่ได้ นิสัยสันดานของแต่ละคนในแง่หนึ่งจึงเกิดขึ้นตามโชค ทำให้เกิดการกระทำที่เป็นไปตามโชคด้วย การที่นายชอ (กรณีตัวอย่างข้างต้น) มีปิ่นของพ่อซึ่งติดยาและของแม่ซึ่งติดการพนัน อาจเป็นเหตุให้นายชอมีนิสัยด้านลบบางอย่างติดตัวมา กรณีนี้สัมพันธ์กับการประเมินสิ่งที่ถูกกำหนดมาแล้วและเจตจำนงเสรีของนายชอด้วย เราจะถือว่านายชอทำผิดศีลธรรมเพราะอิทธิพลของพันธุกรรมได้หรือไม่ อีกตัวอย่างหนึ่งคือ คน ๆ หนึ่งมีอุปนิสัยขี้ขลาดไม่กล้าตัดสินใจเพราะเขาได้รับการประคบประหม่อมจากครอบครัวอยู่ตลอดเวลา หากนิสัยขลาดกลัวของเขาทำให้คนอื่นเดือดร้อน เราจะถือว่าเขามีความผิดทางศีลธรรมได้ไหม หรือความจริงแล้วการที่คนอื่นเดือดร้อนเพราะการไม่กล้าตัดสินใจของคน ๆ นี้เกิดจากโชคอันเป็นมรดกตกทอดทางพันธุกรรม จึงลงโทษใครไม่ได้ในทางศีลธรรมอย่างนั้นหรือไม่
4. Causal luck: โชคในความเป็นเหตุเป็นผลที่บุคคลหนึ่งถูกกำหนดมาโดยสถานการณ์ที่มีมาก่อน กรณีของกรรมเก่าจากชาติก่อนจะอยู่ในข้อนี้

โชคทั้งสี่แบบนี้นำไปสู่ปัญหาสำคัญในทางปรัชญา ถ้ายอมรับว่าโชคคือเหตุการณ์เงื่อนไขบางอย่างที่อยู่พ้นจากการควบคุมของมนุษย์ อีกทั้งการจะประเมินค่าทางศีลธรรมให้แก่การกระทำหนึ่ง ๆ ได้ การกระทำนั้นจะต้อง

เป็นอิสระคือปลอดจากเงื่อนไขที่ควบคุมไม่ได้ จะมีการกระทำมากมายในชีวิตประจำวันของมนุษย์ที่ไม่สามารถประเมินค่าทางศีลธรรม และนั่นจะนำไปสู่วิมตินิยมทางศีลธรรม (moral skepticism) คือเกิดข้อสงสัยในการประเมินค่าทางศีลธรรมให้แก่การกระทำของมนุษย์อยู่เสมอ เพราะสถานการณ์ที่นับว่าเป็นโทษนั้นอยู่รายรอบตัวเราหรือแม้แต่อยู่ในตัวเราตลอดเวลา เนื่องจากกรรมเกี่ยวข้องกับการประเมินค่าทางศีลธรรม กรรมของคนสองคนที่ตั้งเจตนาไว้เสมอกันแต่ผลลัพธ์ปรากฏไม่เหมือนกันเช่นกรณีของคนขับรถคันแรกชนสุนัขตาย กรณีนี้เราจะวินิจฉัยน้ำหนักกรรมในเชิงศีลธรรมได้หรือไม่และอย่างไร ชาวพุทธควรตอบโจทย์เรื่องโทษทางศีลธรรมอย่างไร

จากที่ศึกษามาเราพบว่าศาสนาพุทธให้น้ำหนักแก่เรื่องของจิตใจเป็นอย่างสูง โดยให้ความสำคัญแก่คุณสมบัติทางจิตที่ผลักดันให้เกิดการกระทำที่มีน้ำหนักในทางศีลธรรม กรรมในทางพุทธเกี่ยวข้องกับจิตที่เป็นกุศล อกุศล บุญ และบาป อันนำไปสู่การเกิดซ้ำและความทุกข์ กรรมตามหน้าที่ทางเหตุและผลจึงไม่เป็นสุญญากาศทางศีลธรรม แม้แต่กรรมที่เป็นแบบไม่ดำไม่ขาวหรือการกระทำตามมรรคมืองค์แปดก็ยังเป็นวิถีของกุศลกรรม トラบที่ยังเป็นหนทางแห่งโลกียะที่ยังไม่บรรลุเป้าหมายสุดท้าย กรรมจะมีคุณค่าและประเมินค่าทางศีลธรรมได้เสมอเนื่องจากกรรมนิยามเป็นเพียงภาคแสดงออกของจิตตนิยามตามที่เราได้วิเคราะห์ไว้ในบทก่อน ๆ กรรมนิยามไม่ใช่ความเป็นจริงปรมาตม์หรือเป็นสิ่งที่มียู่เป็นอยู่ได้เอง ส่วนความเป็นจริงปรมาตม์อันเกี่ยวข้องกับมนุษย์และกรรมคือจิตกับเจตสิกชุดต่าง ๆ ที่ทำงานร่วมกันในการดัดรูปปรมาตม์มาประกอบเข้าเป็นกัมมชรูปตั้งต้นของชีวิตนี้ (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2560, หน้า 114-115) ความเป็นจริงปรมาตม์ทั้งสามชุดประชุมเข้าและทำงานร่วมกันในลักษณะเป็นกระแสต่อเนื่องอยู่ใน คำอธิบายโทษทางศีลธรรมซึ่งเป็นเหตุการณ์หรือเงื่อนไขภายนอกที่อยู่นอกเหนือการควบคุมของมนุษย์จึงไม่ปรากฏในคำสอนกรรมของพุทธศาสนา แต่อาจเป็นวิบาก (กรรม) ทางสังคมที่เกิดขึ้นอย่างไม่คาดหมายได้

การกล่าวเช่นนี้หมายความว่า ในทางพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดเรื่องโทษทางศีลธรรมที่เป็นเหตุการณ์จริงภายนอกเข้ามาแทรกแซงกระบวนการทำงานของจิตและเจตสิก การบอกว่ามนุษย์ต้องรับผิดชอบเฉพาะการกระทำของตนเองที่อยู่ภายใต้การควบคุม หรือค่าทางศีลธรรมประเมินได้เฉพาะการกระทำที่ปลอดจากเงื่อนไขภายนอกจึงอาจฟังไม่เป็นที่เข้าใจของชาวพุทธ เพราะสมมติฐานที่ว่ามนุษย์ควรรับผิดชอบเฉพาะการกระทำที่เป็นอิสระจากเงื่อนไขภายนอกอันควบคุมไม่ได้นั้นไม่สอดคล้องกับหลักการของคำสอนพุทธที่ยอมรับกลไกการทำงานของกรรมจากภายใน สำหรับชาวพุทธแล้ว กรรมเป็นการกระทำที่ตัดสินค่าทางศีลธรรมได้เสมอตราบที่มันสะท้อนให้เห็นจิตที่เป็นกุศลหรืออกุศลในขณะนั้น ๆ คำสอนอิทธิกรรมจำแนกจิตไว้หลากหลายประเภทก็จริง แต่ตราบที่ยังเป็นปุถุชน จิตของคน ๆ หนึ่งจะวนเวียนอยู่ในสภาวะที่เป็นกุศลหรือไม่ก็อกุศลเท่านั้น เรื่องของกรรมจึงประเมินค่าทางศีลธรรมได้ตลอดเวลา ไม่เป็นวิมตินิยมทางศีลธรรม กล่าวคือไม่ต้องสงสัยว่ากรรมนี้กรรมนั้นเกิดจากความ

บังเอิญเข้าแทรกคนทำจึงไม่ต้องรับผล คนที่คิดแบบนี้อาจไม่ได้กำลังสนับสนุนคำสอนทางพุทธศาสนาแต่สนับสนุนคำสอนของอาชีวะิกะ ตามทัศนะแบบพุทธจะถือว่าในกรรมไม่มีเรื่องของความบังเอิญหรือโชคเข้ามาแทรกแซง

เพราะเหตุคือเจตสิกชุดจรฝ่ายกุศล (ภาษาชาวบ้านอาจเรียกว่ากำลังบุญ) หรือฝ่ายอกุศล (อาจเรียกว่ากิเลส) ผลักให้เกิดกรรมที่เป็นกุศลหรืออกุศล ทุกอย่างดำเนินไปตามเหตุและผลอย่างเหมาะสม ทว่าผลลัพธ์ที่ปรากฏในระดับสังคมบ่อยครั้งไม่เป็นไปตามคาดเพราะมีกระแสจิตอื่นเข้ามาเกี่ยวข้อง โชคทางศีลธรรมในคำอธิบายแบบตะวันตกจึงสามารถนำมาใช้อธิบายวิบาก (ผลของกรรม) ที่อาจแปรปรวนไปตามกรรมร่วมของกระแสจิตหลายสาย แต่ไม่สามารถใช้อธิบายกรรม (การกระทำ) ตามกระแสจิตของแต่ละบุคคล กล่าวคือ การที่คน ๆ หนึ่งต้องประสบกับเหตุการณ์ที่อยู่นอกเหนือการควบคุมทั้ง ๆ ที่สภาพแวดล้อมเป็นอย่างเดียวกันในโลกอื่น ตรงนี้คือวิบากกรรมที่เขาได้รับจากอดีต มิใช่กรรมที่เขาทำในปัจจุบัน อาการเจ็บจากการถูกเหยียบเท้าโดยไม่ตั้งใจคือวิบากที่เรากำลังได้รับ สุนัขที่วิ่งเข้ามาตัดหน้ารถคันแรกอย่างกะทันหันเป็นวิบากร่วมของสุนัขและชายคนนั้น ทหารที่ถูกส่งไปประจำการในหน่วยสังหารเชลยก็เป็นวิบากของเขา ลูกที่พ่อแม่ประคบประหงมจนไม่กล้าตัดสินใจทำอะไรก็เป็นวิบากของลูกคนนั้น โชคทางศีลธรรมเมื่ออธิบายด้วยภาษาพุทธจะเป็นเรื่องของวิบากทั้งสิ้น ไม่ใช่เรื่องของกรรม การกระทำ วิบากที่เกิดขึ้นอาจไม่สามารถตัดสินค่าทางศีลธรรม แต่กรรมที่ผูกพันต่อเนื่องกับวิบากนั้นตัดสินค่าทางศีลธรรมได้ สิ่งที่คำสอนพุทธสนใจคือกรรมที่มีน้ำหนักในทางศีลธรรม ไม่ใช่วิบากที่ไม่มีน้ำหนักในทางศีลธรรม

เมื่อเสวยวิบากคือถูกเหยียบเท้า เราสามารถเลือกที่จะมีปฏิกริยาตอบสนองเชิงบวกหรือลบต่อเหตุการณ์นั้น บางคนอาจสบลคำหยาบคายอย่างไม่ทันคิดในขณะที่บางคนอาจรู้สึกเฉย ๆ เมื่อเสวยวิบากคือความตกใจที่เห็นสุนัขวิ่งเข้าหาล้อรถยนต์ ชายคนนั้นสามารถเลือกที่จะมีปฏิกริยาตอบสนองว่าเขาเห็นชีวิตของสุนัขตัวนั้นมีค่าหรือไม่ เขาสามารถเลือกชุดการกระทำที่สอดคล้องกับทัศนคติในขณะนั้น ถ้าเขาเห็นว่าสุนัขตัวนั้นมีชีวิตและความรู้สึกเช่นเดียวกับคน เขาก็จะรีบเหยียบเบรกและหยุดรถลงมาดูแลเพื่อให้การช่วยเหลือเท่าที่จะทำได้ ส่วนการเบรกล้อรถไว้ได้ทันหรือไม่เป็นอีกประเด็นหนึ่ง แต่ถ้าเขาเห็นว่าสุนัขตัวนั้นเป็นแค่สัตว์เดรัจฉานที่อาจมีเจ้าของหรือคนเห็นเหตุการณ์ออกมาเรียกร้องให้ชดใช้เงิน เขาก็อาจตัดสินใจทับสุนัขจนตายและขับหนีไป การเลือกชุดการกระทำของชายคนนี้ตามเจตจำนงของเขาคือกรรมที่ตัดสินค่าทางศีลธรรมได้ ส่วนการประสบเหตุคือมีสุนัขวิ่งตัดหน้าจัดเป็นวิบากของกรรมในอดีตที่บ่อยครั้งปรากฏขึ้นเหมือนเป็นโชคที่ตัดสินค่าทางศีลธรรมไม่ได้ วิบากจากอดีตกรรมอาจส่งอิทธิพลต่อความคิดความรู้สึกของบุคคลในปัจจุบัน แต่การกระทำของเขาไม่ได้ขึ้นอยู่กับอิทธิพลของวิบากเก่าเท่านั้น หากยังขึ้นอยู่กับการทำงานของธาตุแห่งความเพียรริเริ่ม (อาร์พภธาตุ) ที่ได้รับมาจากการเกิด

เป็นมนุษย์ด้วย ทัศนคติหรือเจตนาในขณะปัจจุบันจึงเป็นตัวแปรสำคัญที่กำหนดค่าให้แก่การกระทำ มิใช่ เหตุการณ์ทางสังคมที่คน ๆ หนึ่งต้องประสบ กรรมจึงไม่เป็นวิมตินิยมทางศีลธรรมด้วยประการฉะนี้

เมื่อเราแยกความต่างระหว่างกรรมและวิบากให้ชัดเจนโดยไม่ทำให้สองอย่างนี้แยกขาดจากกัน (ซึ่งในความเป็นจริงกระแสแห่งกรรมและวิบากก็ไม่สามารถแยกขาดจากกันได้อยู่แล้ว) จะพบว่าโชคทางศีลธรรมยอมรับได้ในระดับที่เป็นวิบาก ไม่ใช่ในระดับที่เป็นกรรม ตอนนี้มีบทสรุปเบื้องต้นสองข้อที่ได้จากการพิจารณาโชคทางศีลธรรมกับคำสอนกรรมในพุทธศาสนา คือ (หนึ่ง) โชคทางศีลธรรมเป็นที่ยอมรับได้ในระดับของวิบากเท่านั้น และ (สอง) กรรมตัดสินค่าทางศีลธรรมได้เสมอ แม้จะอธิบายให้กรรมหลุดจากความบังเอิญและและไม่เป็น สุธัญญาภาสทางศีลธรรมได้ เราก็อ้างประสพกับข้อถกเถียงทางปรัชญาว่าการรับผลของกรรมที่มีโชคเข้ามาเกี่ยวข้อง นั้นมีความยุติธรรมหรือไม่ ยกตัวอย่างนายธูที่ประสบโชคร้ายขับรถประสบอุบัติเหตุชนคนตาย แม้จะมีคนอื่น มากมายขับรถอยู่บนถนนเส้นเดียวกับเขาและในเวลาเดียวกันนั้น ในกรณีนี้หากยึดตามกฎหมาย นายธูขับรถชน คนตายกลายเป็นมีความผิดขึ้นมาทันที ต้องเผชิญกับความเสียหาย เสียเงิน และเสียเวลา ในขณะที่ถ้าคนที่ถูกชนไม่ ตาย ความผิดและความยุ่งยากในชีวิตของนายธูอาจคลี่คลายเบาบางลงตามสัดส่วนความเสียหาย คำถามคือโชค ร้ายที่เข้ามาแทรกแซงกรรมของนายธูทำให้เกิดความไม่ยุติธรรมในการตัดสินกรรมหรือไม่ เพราะถ้าคนอื่นที่ขับ รถอยู่ตอนนั้นมีสติ ความรู้ เจตนา และความพยายามไม่แตกต่างจากนายธู แต่ไม่ประสบโชคร้ายเยี่ยงนายธู กรรมของคนกลุ่มนี้ย่อมถือว่าเสมอกันแต่วิบากที่ได้รับแตกต่างกันตั้งแต่เหตุอันผล นายธูอาจต้องติดคุกแต่มิใช่ จากการกระทำของเขา (ซึ่งไม่แตกต่างจากคนอื่น) แต่ติดคุกจากโชคร้ายที่เขาได้รับ เช่นนี้จะบอกว่ากระบวนการ ทำงานและรับผลของกรรมยุติธรรมได้หรือไม่และอย่างไร

ในกรณีที่มีการ (ทำให้) ตายเกิดขึ้น ศาสนาพุทธได้บัญญัติเกณฑ์ที่ใช้สำหรับประเมินค่าทางศีลธรรมไว้ อย่างรัดกุม การทำให้ตายในภาษาของพุทธศาสนาหมายถึงการทำชีวิตสัตว์ให้ตกลงไปโดยเร็ว การทำให้สัตว์ตาย ก่อนถึงกำหนดอายุของเขา หรือการเบียดเบียนชีวิตสัตว์ให้ตกไป ซึ่งก็คือการฆ่านั่นเอง (Dhammaforliving, 2018) โดยการฆ่าจะผิดศีลธรรมเมื่อเป็นไปตามองค์ประกอบดังนี้ (วิ. มหา. เล่ม 1 ข้อ 171-172 หน้า 140-142 ; วิ. อ. เล่ม 1 ข้อ 172 หน้า 604-608)

1. ปาโณ – สัตว์มีชีวิต นัยคือมีลมปราณ ลมหายใจ หรือชีวิตินทรีย์ ที่ทำให้ชีวิตนั้น ๆ เป็นอยู่ตั้งอยู่ ได้ นับรวมทั้งชีวิตในครรภ์และในไข่ ในคัมภีร์ *วิมตฺติวาทนํ* ไม่นับการฆ่าตัวตายเป็นปาณาติบาต (หรือการทำให้ชีวิตสัตว์ตกลงไปโดยเร็ว) ด้วยเหตุว่าสัตว์ที่มีชีวิตในที่นี้ท่านหมายถึงสัตว์อื่น

ทั้งหมดยกเว้นตัวเองซึ่งเป็นผู้ทำ ผู้รับ และผู้รู้ (คัมภีร์ฎีกาวิมตวิโนทนี (บาลี) ภาค 1 ข้อ 176 หน้า 287)

2. ปาณสณญิตา – รู้ว่าสัตว์มีชีวิต
3. วรทจิตต์ – มีจิตคิดจะฆ่า คือมีเจตนาหรือความตั้งใจที่จะทำให้ชีวิตสัตว์อื่นตกลงไปโดยเร็ว
4. อุปกุกโม – มีความพยายามเพื่อจะฆ่า
5. เตน มรณ – สัตว์นั้นตายจากความพยายามที่จะฆ่ามัน

นอกจากนี้ ยังมีเงื่อนไขปลีกย่อยอื่นอีกมากมายที่ใช้ตัดสินน้ำหนักกรรมของการทำให้ตาย โทษหนักเบาของกรรมแยกพิจารณาในขอบเขตของวัตถุ (เกี่ยวกับสัตว์ที่ถูกเบียดเบียน) เจตนา (เกี่ยวกับผู้เบียดเบียน) และประโยชน์ (เกี่ยวกับการประกอบหรือลงมือทำ)

1. วัตถุ – เกี่ยวกับสัตว์ที่ถูกเบียดเบียน: ถ้าฆ่า ทำร้าย หรือทรมานสัตว์ขนาดใหญ่ มีความสำคัญมาก มีคุณความดีมาก มีอุปการะมาก หรือมีจิตบริสุทธิ์มาก น้ำหนักกรรมก็จะมาก (มังคลัตถทีปนี (บาลี) ภาค 1 ข้อ 200-201)
2. เจตนา – เกี่ยวกับผู้กระทำ: ถ้าเจตนาเต็มที่ใช้ความพยายามอย่างยิ่ง น้ำหนักกรรมย่อมมีมาก ถ้าฆ่าชีวิตด้วยจิตพยาบาทฝ่ายเดียว กำลังกิเลสแรงกล้า หรือต้องการเห็นความทุกข์ทรมานของสัตว์ก่อนตาย น้ำหนักกรรมและโทษก็จะรุนแรงขึ้น (วิ. อ. เล่ม 1 ข้อ 172 หน้า 604)
3. ประโยค – เกี่ยวกับวิธีของการทำให้ตกลง: มีอยู่หกวิธีได้แก่ ลงมือเอง ใช้ผู้อื่นทำ ใช้อาวุธที่พุ่งหรือปล่อยออกไป ใช้เครื่องมือดักอยู่กับที่ ใช้อำนาจวิชา และใช้ฤทธิ์ น้ำหนักกรรมจะแปรปรวนตามกระแสจิตร่วมที่เข้ามาเกี่ยวข้อง ถ้าลงมือเองด้วยเจตนาอุกฤษฏ์รุนแรง พยายามทำให้ทรมานก่อนตายด้วยจิตพยาบาท หรือทำให้เกิดความทุกข์สาหัสก่อนสิ้นใจ น้ำหนักกรรมและโทษก็จะรุนแรง (วิ. อ. เล่ม 1 ข้อ 172 หน้า 608-610)

เมื่อนำเกณฑ์วินิจฉัยเหล่านี้มาตัดสินการกระทำของนายธูที่ประสบโชคร้ายขับรถชนคนตายจะพบว่า โศคเป็นเหตุการณ์ที่อาจแทรกแซงเข้ามาในการกระทำปาณาติบาตผ่านองค์ประกอบที่ 1. และ 5. แต่ไม่สามารถเป็นองค์ประกอบที่ 2. 3. และ 4. ได้ กล่าวคือ โศคนำพาผู้เคราะห์ร้ายทั้งสองคนคือนายธูและผู้ตายให้โศจรมาเจอกันและทำให้ชีวิตของคนหนึ่งถูกกระทำให้ตกลงไป แต่โศคไม่เกี่ยวข้องกับความสำเร็จ เจตนา และความพยายามของนายธู หากถามว่ากระบวนการทำงานของกรรมยุติธรรมหรือไม่ ผู้เขียนคิดว่ามีความยุติธรรมในระดับของกรรม นั่นคือเมื่อนายธูจะเป็นสาเหตุ (ทางสังคม) ที่ทำให้คน ๆ หนึ่งตาย เขาอาจทำผิดกฎหมายที่เป็น

ข้อบัญญัติทางโลกและต้องรับโทษบางอย่าง แต่ในทางธรรมเขาไม่ได้ทำผิดศีลธรรม (หรือทำผิดศีลข้อที่หนึ่ง) เพราะเจตนาและความพยายามไม่มี ถ้าตั้งเจตนาไว้ดีในช่วงเวลานั้นการกระทำของนายฐอกลับสามารถเป็นกุศลกรรมได้ด้วยซ้ำแม้ว่าจะมีคนตายเพราะวิบากกรรมของทั้งคู่ เช่นเมื่อนายฐอรับรู้ว่ามีคนบาดเจ็บจากอุบัติเหตุที่เขามีส่วนร่วม แม้นายฐอจะเหยียบเบรกไม่ทันและตกใจมาก แต่เขาก็เลือกที่จะไม่ขับรถหนีแต่ลงมาช่วย นายฐอกู้หาญที่จะยอมรับความผิดพลาดที่เกิดขึ้นในช่วงเวลานั้นและเห็นใจคนตายที่โชคร้ายกว่าเขาเสียอีก เขาพยายามช่วยด้วยมีเจตนาจะทำให้ผู้เสียหายได้รับการชดเชยและเยียวยาอย่างเต็มที่ แม้วิบากกรรมร่วมระหว่างนายฐอกับอีกคนในกรณีนี้จะเห็นว่าอีกคนต้องตาย แต่กระแสจิตของนายฐอกลับสามารถแปรผกผันตามการริเริ่มของอารัทธาได้ กรรมของนายฐอเวลานั้นจึงเป็นกุศลในขณะที่รับอกุศลวิบากอยู่

ในกรณีนี้กระบวนการทำงานของกรรมยุติธรรมเพราะโชคไม่อาจแทรกแซงอยู่ในเจตนาและความพยายามของนายฐอ แต่โชคคือวิบากที่เป็นเหตุการณ์ไม่คาดฝันซึ่งนายฐอประสบ แม้จะประสบกับอกุศลวิบากแต่นายฐอก็ยังสามารถสร้างกุศลกรรมด้วยสภาวะทางจิตที่เป็นกุศลได้ เขาจึงได้รับผลกรรมในแบบ “ทำดีได้ดี-ทำชั่วได้ชั่ว” ตรงตามคำสอนของศาสนาพุทธ คือทำกุศลกรรมก็รับผลทันทีในระดับจิตใจและบุคลิกภาพ ซึ่งปัจจัยที่จะนำไปเกิดใหม่ทันทีก็คือวิบากกรรมในระดับที่หนึ่ง (จิตใจ) และระดับที่สอง (บุคลิกภาพ) มิใช่วิบากกรรมในระดับที่สาม (วิถีชีวิต) และสี่ (สังคม – โปรตุเกสรายละเอียดในหัวข้อ (สอง) กรรมกับเจตจำนงเสรี) โชคเป็นเรื่องของวิบากกรรมที่แสดงตัวในระดับที่สามและสี่ จึงไม่สัมพันธ์ตรงกับการเกิดดับของกระแสจิต การทำงานของอารัทธาตุ และการเวียนว่ายตายเกิดตามหลักปฏิจจนุปบาท

เราอาจจะอธิบายภาพความสัมพันธ์ระหว่างกรรมและโชคทางศีลธรรมด้วยภาษาพระอภิธรรม ในวิถีจิตสายหนึ่งที่ประกอบอยู่ด้วยจิต 17 ขณะนั้น จิตสามขณะแรกถือว่าอยู่ในภวังค์ยังไม่ขึ้นสู่วิถีสัมผัสจริงจัง จิตอีกสี่ขณะต่อมาจะเป็นจิตที่ไม่ประกอบอยู่ด้วยเหตุ (อเหตุกจิต) ทำหน้าที่เพียงแค่รับ ส่งต่อ พิจารณา และตัดสินใจอารมณ์ ไม่มีฉันทะคือความเพียรด้านกุศลหรืออกุศลใด ๆ เกิดขึ้นในสี่ขณะจิตนี้ น่าสนใจคือจิตที่ปรากฏในสายวิถีดวงที่ 5-7 (ได้แก่ ปัญจวิญญาณ/ทวิปัญจวิญญาณจิต สัมปฏิจฉณะ/สัมปฏิจฉันนจิต และสันติริณะ/สันติริณจิต) จะเป็นเหตุวิบากจิต คือเป็นจิตที่เกิดขึ้นเพื่อรับผลของกุศลหรืออกุศลกรรมที่ผ่านไปแล้ว ในกรณีนี้คือภาพอุบัติเหตุที่มีคนบาดเจ็บปรากฏขึ้นเป็นอารมณ์ทางตาและใจของนายฐอ จิตของนายฐอรับอารมณ์ทางตาและพิจารณาได้ส่วนแต่ยังไม่ตัดสินใจอะไรทั้งสิ้น จนกระทั่งขณะจิตดวงที่ 9-15 (ได้แก่ ชวนะ/ชวานจิต) เกิดสืบต่อในวิถีการรับรู้ของนายฐอสายนั้นเพื่อทำหน้าที่เสกคุณอารมณ์ไปในทางกุศลหรืออกุศล กรรมจึงเกิดขึ้นในขณะวิถีจิตดวงที่ 9-15 เท่านั้น

คำอธิบายตามแนวพระอภิธรรมนี้ยิ่งทำให้เรามองเห็นความแตกต่างแต่ต่อเนื่องสัมพันธ์กันระหว่างกลุ่มขณะจิตที่เป็นวิบาก (จิตดวงที่ 5-7) กับกลุ่มขณะจิตที่เป็นกรรม (จิตดวงที่ 9-15) ที่เกิดอยู่ในวิถีการรับรู้ของจิตสายเดียวกัน จากตัวอย่างข้างต้น นายธูได้เห็นภาพไม่ดี (ในกรณีนี้คือเห็นคนวิ่งตัดหน้ารถอย่างกะทันหัน) ในฐานะเป็นวิบากของอดีตกรรมซึ่งอาจส่งอิทธิพลต่อการกระทำในปัจจุบันของเขา แต่นั่นไม่ได้แปลว่าภาพไม่ดีที่นายธูเห็นจะต้องเป็นต้นเหตุแห่งกรรมชั่วของนายธูเสมอไป นายธูยังสามารถเลือกเสพอารมณ์ไม่ดีที่เขารับรู้ไปในทางบวกหรือลบได้ กรรมจึงยุติธรรมเพราะเกี่ยวข้องโดยตรงกับการที่จิตสามารถเลือกตัดสินใจบนหนทางแห่งความเป็นไปได้ กระบวนการกรรมมีความเป็นธรรมเพราะเป็นเรื่องของเหตุและผลสืบต่อกันในปัจจุบัน การทำงานของจิตและเจตสิกที่เป็นต้นทางของกรรมยุติธรรมเพราะจิตเปลี่ยนแปลงคุณภาพตัวเองในปัจจุบันเพื่อสร้างอนาคตใหม่ได้ ส่วนการรับผลของกรรมนั้นระบุไม่ได้ว่ายุติธรรมหรือไม่เพราะไม่มีตัวเทียบให้ยุติ ถ้าความยุติธรรมบ่งถึงการเป็นเหตุและผลที่สอดคล้องอย่างเหมาะสมต่อกัน วิบากที่เป็นโทษทางศีลธรรมก็จะเป็นเรื่องที่จะบอกไม่ได้ว่ายุติธรรมหรือไม่ยุติธรรม เหตุผลคือเพราะมันเป็นเพียงผลลัพธ์ที่ปรากฏขึ้นในปัจจุบันโดยสาเหตุที่ไม่รู้ในอดีต อาจดูไม่ยุติธรรมเพราะเราแก้ไขอดีตไม่ได้ แต่เรากลับสามารถเปลี่ยนแปลงปัจจุบันกรรมที่ต่อเนื่องกับอดีตวิบากได้ นี่เองคือสาระแห่งกรรมที่ยุติธรรมเมื่อมองในพื้นที่ปัจจุบันเป็นหลัก

กระบวนการของกรรมและความยุติธรรมสองนัย

ที่ผ่านมา ประเด็นทางจริยศาสตร์ที่มักโยงไปผูกกับเรื่องกรรมในพุทธศาสนาจะสัมพันธ์กับความรับผิดชอบของบุคคลและความยุติธรรมทางสังคม ชาวพุทธโดยทั่วไปเชื่อว่าคำสอนกรรมทำให้คนต้องรับผิดชอบต่อการกระทำของตัวเองอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยง ไม่ว่าจะชีวิตของเขาจะเป็นอย่างไรหรือเกิดมาแบบใด ทั้งหมดก็ล้วนเป็นผลจากกรรมที่เขาเคยทำไว้เองทั้งสิ้น ไม่อาจปิดความรับผิดชอบหรือความรับผิดชอบไปให้แก่บุคคลอื่น คำสอนกรรมและวิบากถูกนำมาใช้อธิบายปรากฏการณ์ชีวิตในปัจจุบันโดยเฉพาะที่ไม่สามารถพิสูจน์เชิงประจักษ์ เช่น เหตุใดคน ๆ หนึ่งจึงพิการแต่กำเนิด หรืออีกคนเกิดมาเพียบพร้อมเหมือนคาบช้อนทองมาด้วย เป็นการพยายามอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างสาเหตุที่กระทำไว้ในอดีตกับผลลัพธ์ที่บังเกิดในปัจจุบัน โดยผ่านเรื่องกรรมทำให้ชาวพุทธเชื่อโดยไม่ต้องสงสัยว่าสาเหตุที่มองไม่เห็นกับผลลัพธ์ที่กำลังปรากฏเป็นไปอย่างเหมาะสมและเป็นธรรม ในระดับชาวบ้านคำสอนเรื่องกรรมให้คำตอบที่น่าพึงพอใจต่อการแสวงหาความเชื่อมโยงระหว่างเหตุและผล กรรมยุติธรรมเพราะไม่มีพระเจ้า ทวยเทพ หรืออำนาจเหนือธรรมชาติภายนอกเข้ามาแทรกแซงการทำงานของมัน กรรมเป็นอำนาจแห่งการกระทำของมนุษย์ล้วน ๆ เมื่อทำเองก็ต้องรับผลเอง นี่คือสัดส่วนที่เหมาะสมระหว่างเหตุและผลในกระบวนการแห่งกรรมโดยไม่ต้องตั้งคำถามใด ๆ ทั้งสิ้น ชาญณรงค์ (2563, หน้า 337) ชี้ว่า

นี่คือโลกของชาวพุทธ โลกที่ครอบคลุมไว้ด้วยความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรม โลกที่ผู้ควรได้รับรางวัลก็จะได้รับรางวัล ผู้ควรได้รับโทษทัณฑ์ก็จะได้รับโทษทัณฑ์ โลกที่ว่ามีผลกลับที่อยู่นอกการควบคุมของมนุษย์และไม่อาจแสดงให้เห็นชัดด้วยข้อเท็จจริง...โลกอันเป็นนามธรรมนี้เป็นความหวังของผู้คนซึ่งไร้อำนาจซึ่งไม่อาจเรียกร้องหาความยุติธรรมจากโลกที่เป็นจริงจากสังคมที่เขาดำรงอยู่ ความเชื่อเรื่องความยุติธรรมตามกฎหมายแห่งกรรมจึงเป็นทั้งทฤษฎีที่ใช้อธิบายเหตุการณ์บางอย่างในชีวิตประจำวัน เป็นทั้งความหวังสำหรับผู้ที่ยังหวังกับโลกกายรอบตัว เป็นทั้งเครื่องมือสำหรับต่อต้านคนชั่วที่มีอิทธิพลในสังคม

ข้อความข้างต้นนี้สั้นนัยนาสนใจหลายประการ ที่เชื่อกันว่ากรรมมีความยุติธรรมเพราะมันสะท้อนให้เห็นทัศนคติและความเชื่อของชาวพุทธระดับชาวบ้านทั่วไปดังนี้

1. ชาวพุทธเชื่อว่า กฎแห่งกรรมคือกฎแห่งการตอบแทนแบบให้รางวัลและลงโทษข้ามภพข้ามชาติ ประโยชน์ที่ได้รับโดยตรงจากการสั่งสอนเช่นนี้ก็คือการทำให้ผู้คนเกิดความละอายและเกรงกลัวต่อบาป เพราะบาปจะนำไปสู่ความทุกข์และการกำเนิดใหม่ที่ไม่พึงปรารถนา
2. ชาวพุทธเชื่อว่า อำนาจแห่งกรรมแม้จะมองไม่เห็นแต่ก็เป็นเรื่องของธรรมชาติ ไม่ใช่เรื่องของเทพบันดาล ความเชื่อที่ว่ากฎแห่งกรรมมีอยู่ตามธรรมชาติช่วยอธิบายประสบการณ์บางอย่างที่หาคำตอบในทางโลกยังไม่ได้ การจงใจทำให้คำสอนกรรมเป็นผลผลิตทางวิทยาศาสตร์เป็นนโยบายที่ถูกผลิตซ้ำและเผยแพร่อยู่ตลอดเวลา ทำให้ชาวพุทธเชื่อถือในอำนาจบางอย่างที่มองไม่เห็นได้โดยไม่ต้องทดลองพิสูจน์แบบวิทยาศาสตร์ และถึงแม้จะพยายามพิสูจน์เชิงประจักษ์อย่างไรก็ไม่สามารถทำให้คำสอนกรรมเป็นเท็จได้ตราบที่กฎแห่งกรรมไม่สามารถเป็นข้อเท็จจริงที่รับรู้ได้อย่างรอบด้านในระดับประสบการณ์สามัญ
3. ในทางจิตวิทยา ความเชื่อว่าการยุติธรรมสามารถให้กำลังใจแก่ชีวิตของมนุษย์ที่มีความตายรออยู่เบื้องหน้า เป็นพลังให้ผู้ตกทุกข์ได้ยากไม่ท้อแท้ที่จะทำความดีต่อไป เป็นความหวังของคนที่ต้องการเกิดใหม่ให้ดีกว่าเดิม และเป็นธรรมะที่ทำให้คนไม่ประมาทต่อการใช้ชีวิตและปล่อยวางได้เมื่อทุกข์มาเยือน เหล่านี้เป็นประโยชน์ของคำสอนในระดับจิตวิทยา
4. ในทางสังคม ความเชื่อว่าการยุติธรรมจะช่วยให้นักธุรกิจแกมที่พึ่งในทางศีลธรรม คนที่ไร้อำนาจมีความหวังว่าอำนาจแห่งกรรมจะเอาชนะอำนาจแห่งการกดขี่ได้ในวันใดวันหนึ่ง คำสอน

แบบนี้มีประโยชน์ในการอำนวยความสะดวกแก่สมาชิกบางส่วนในสังคมที่ไม่ได้รับความเป็นธรรมในทางโลก กฎแห่งกรรมมีความหมายต่อผู้ได้รับความหวังในทางสังคมหรือต่อผู้ซึ่งอยู่ในสังคมที่ล้มเหลวในทางจริยธรรม (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2563, หน้า 340)

จะเห็นได้ว่า ความเชื่อว่าการม浴ุติธรรมตามนัยข้างต้นอาจไม่ได้เกิดจากความเข้าใจกระบวนการทำงานของจิตและเจตสิกที่อยู่เบื้องหลังชีวิตและการกระทำ ไม่ได้เข้าใจว่ากรรมและกรรมนิยามโดยสารถยะแสดงให้เห็นจิตตนิยามในด้านที่เกี่ยวข้องกับโลก กรรมไม่ใช่ความเป็นจริงปรมัตถ์ที่ทรงตัวอยู่ได้เอง ในแง่นี้กฎแห่งกรรมจึงไม่ใช่ของที่มีอยู่เองตามธรรมชาติ กรรมไม่ใช่สิ่งพื้นฐานในทางพุทธ แต่สิ่งพื้นฐานคือจิต เจตสิก และรูปปรมัตถ์ เมื่อไม่ใช่สิ่งพื้นฐานกรรมจึงไม่สามารถเป็นกฎทรงอำนาจเหนือกาลเวลาที่คอยกำหนดชีวิตใครต่อใครอยู่ สิ่งซึ่งทำหน้าที่กำหนดชีวิตเราในแต่ละขณะคือจิต เจตนาเจตสิก และเจตสิกจรชุดปรุงแต่งต่าง ๆ ต่างหาก ความเชื่อว่าการม浴ุติธรรมในแบบที่เป็นกฎแห่งธรรมชาติทรงพลังในตัวเอง อาจเกิดจากการผสมปนเปคำสอนพุทธเรื่องอำนาจจิตเข้ากับคำสอนพราหมณ์ฮินดูเรื่องเทพสูงสุดที่ไร้ตัวตน (นิรคุณพรหม) เข้ากับคำสอนอาชีวิกะเรื่องชะตากำหนด (นียติ) และเข้ากับคำสอนเซนเรื่องอนุภาคกรรมพันนาการดวงวิญญาณ (ชีวะ อาสรวะ และอนุกรรม) กฎแห่งกรรมแบบชาวบ้านพุทธเข้าใจจึงอาจเป็นบทสรุปของความเชื่อทั้งเรื่องพรหมลิขิต ชะตาลีขิต และกรรมลิขิต ผสานเข้าด้วยกันผ่านสายธารวัฒนธรรมที่เลื่อนไหลจากอินเดียโบราณสู่เอเชียตะวันออกเฉียงใต้

ความม浴ุติธรรมตามนัยข้างต้นมิได้มาจากคำสอนพุทธศาสนาแต่อย่างเดียว แต่มาจากวัฒนธรรมนำเข้าอีกหลายขบวน ทำให้ระบบคำสอนพุทธเกิดความลักลั่นและประสพข้อโต้แย้งทางปรัชญาหลายประการ อาทิ แม้จะเชื่อว่าการม浴ุติธรรมในระดับตัวบุคคล คือทำเหตุในอดีตไว้อย่างไรก็ได้รับผลในปัจจุบันตามนั้น แต่ความม浴ุติธรรมแบบนี้กลับสนับสนุนความไม่เท่าเทียมกันในทางสังคมได้อย่างเต็มที่ ความม浴ุติธรรมของกรรมทำให้เรายอมรับว่าถ้าชีวิตเรายากจน ลำบาก มีแต่อุปสรรคนั้นเป็นเพราะทำบาปกรรมมา สมควรที่เราจะก้มหน้าก้มตาปรับใช้กรรมไปจนกว่าจะหมด หรือถ้าชีวิตเราร่ำรวย สะดวกสบาย เปี่ยมไปด้วยความสุข เหล่านี้ก็เป็นเพราะบุญกุศลที่สร้างมาเหมือนกัน ใครจะมาแย่งชิงหรือมาแข่งบุญวาสนาย่อมไม่สามารถทำได้ ถือเป็นบาปของเขาแต่เป็นบุญของเรา การที่บางคนถูกรังแกเบียดเบียนก็เพราะเขาเคยทำไม่ดีกับคนอื่นไว้ในอดีตชาติ สมควรที่เขาจะต้องชดใช้เราอย่าไปข้องเกี่ยวแทรกแซงกรรมของเขา ยึดอุเบกขาไว้เป็นปลอดภัยที่สุด หรือการที่บางคนเปี่ยมล้นไปด้วยลาภ ยศ สรรเสริญ นั่นก็เป็นบุญวาสนาหรือบารมีของเขา คอยม浴ุติตาไว้จะได้มีส่วนร่วมในบุญเผื่อจะมีวาสนาบารมีแบบเขาบ้าง

นี่เองคือความยุติธรรมของกรรมที่ทำให้คนเพิกเฉยต่อการสร้างระบบป้องกันความเหลื่อมล้ำทางสังคม เพราะเชื่อว่ากรรมเป็นเรื่องส่วนตัวและเกี่ยวข้องกับชาติก่อนชาติหน้า เราจึงละเลยชาตินี้และทอดทิ้งสังคมเพราะเห็นว่าชีวิตนี้เป็นแค่ทางผ่านไปสู่อีกชาติหน้าและสังคมก็เป็นแค่สมมติบัญญัติตามโลก ความยุติธรรมของกรรมโดยนัยนี้เกี่ยวข้องกับความไม่เท่าเทียมกันและความเหลื่อมล้ำทางสังคมอย่างสุดโต่ง เนื่องจากความหวังของชาวพุทธวางอยู่ที่ความสำเร็จของตัวตนในชาติหน้าเสมอ ส่วนชาตินี้มีแต่ความสิ้นหวังและสิ้นเกินไป เราจึงยอมจำนนต่อห่วงโซ่แห่งกรรม “เวลาแห่งชีวิต” และ “การกระทำในปัจจุบัน” จึงมีค่าน้อยมากเมื่อเทียบกับกรรมในช่วงเวลาอันยาวโพ้นของอดีตที่เป็นสาเหตุแก้ไขไม่ได้ และมีความหมายเพียงเล็กน้อยเมื่อเทียบกับช่วงเวลาอีกยาวไกลในอนาคตที่มีนิพพานเป็นเป้าหมายอันชาวพุทธปึกหมุดวาดหวังไว้แต่ไม่รู้จะมาถึงเมื่อใด

แตกต่างจากความยุติธรรมของกรรมในอีกนัยหนึ่งซึ่งเป็นผลลัพธ์จากการศึกษากรรมในงานวิจัยนี้ ความยุติธรรมแบบที่สองนี้อาจเข้าใจได้เมื่อเรามองเห็นความแตกต่างระหว่างความเป็นจริงสองชุดคือปรมาตม์และสมมติที่ซ้อนทับกันอยู่ในคำสอนกรรม เมื่อเราเข้าใจว่ากรรมและกรรมนิยามไม่ใช่ความเป็นจริงปรมาตม์ หากแต่เป็นบัญญัติ (หรือชื่อเรียก) ที่ถูกนำมาใช้เพื่อแสดงถึงการทำงานร่วมกันของจิตและเจตสิกในแง่มุมที่เกี่ยวข้องกับโลก

การที่ปราชญ์ท่านแยกกรรมนิยามเป็นอีกหมวดหนึ่งในกฎธรรมชาติ (นิยาม) ทั้งห้า ไม่จำเป็นต้องหมายความว่ากรรมเป็นกฎธรรมชาติที่ทรงตัวอยู่เองแบบสสารหรือแก่นสาร แต่ที่แยกออกมาเพราะกรรมนิยามแสดงถึงการทำงานร่วมกันของจิตและเจตสิกในวิถีแห่งโลกีย์ซึ่งมีเนื้อหาซับซ้อนและแตกต่างจากโลกุตตรวิถี การทำงานร่วมกันของสิ่งพื้นฐานสองอย่างนี้เป็นกระบวนการทางธรรมชาติ ในขณะที่จิตและเจตสิกชุดต่าง ๆ ก็เป็นสิ่งที่พื้นฐานที่ทรงตัวอยู่เองตามธรรมชาติ กรรมนิยามมีบางแง่มุมที่สะท้อนความเป็นจริงของจิตตนิยามแต่ในกรอบที่แคบกว่าเพราะเป็นเรื่องของชาวโลก ส่วนจิตตนิยามครอบคลุมคำอธิบายจิตของผู้ที่หลุดพ้นไปแล้วด้วย ความแตกต่างระหว่างกรรมนิยามและจิตตนิยามจึงเป็นแค่ว่า กรรมนิยามแสดงให้เห็นสิ่งพื้นฐานชุดเดียวกับที่ระบุไว้ในจิตตนิยามแต่ในกรอบที่จำกัดกว่า ถ้าจะกล่าวว่าการนิยามเป็นส่วนหนึ่งของจิตตนิยามก็ไม่น่าจะผิด

เมื่อกรรมและกรรมนิยามไม่มีค่าความจริงปรมาตม์ในตัวเอง กฎแห่งกรรมก็จะเป็นเพียงกระจกสมมติที่สะท้อนให้เห็นกระแสการทำงานของจิตกับเจตสิก หากยอมรับตามนี้ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในระดับภววิทยาที่สนับสนุนการมีอยู่เป็นอยู่ได้เองของกรรมจะล้มครืนทั้งหมด เช่น กรรมแรก (ปฐมกรรม) ของมนุษยชาติคืออะไร อดีตกรรมมีอยู่อย่างไร อำนาจกรรมศักดิ์สิทธิ์เพียงใด กฎแห่งกรรมอยู่ตรงไหน และจะแก้ปัญหาคารกถอยหลังกลับไปไม่มีที่สิ้นสุด (infinite regress) ของกรรมที่เก่ากว่าได้อย่างไร คำถามเหล่านี้จะไร้ความหมายทันทีถ้ากรรมไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่เองโดยธรรมชาติ สมมติฐานใหม่ที่มองว่ากรรมไม่มีความหมายในเชิงภววิทยาจะช่วยให้คำถาม

จำนวนมากที่ตั้งไว้ในบทนำได้รับคำตอบ หรือถูกวิพากษ์น้อยลงถ้าผู้ถามเข้าใจว่ากรรมไม่ใช่สิ่งพื้นฐานในคำสอนพุทธ

แม้กรรมจะไม่มีอยู่จริงโดยปรมาตม์ แต่สิ่งพื้นฐานที่รองรับความเป็นไปของมนุษย์แต่ละคนมีอยู่และเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลาตามปัจจัยที่แปรปรวน การทำงานของจิตและเจตสิกยุดิธรรมไม่ใช่เพราะมีอำนาจภายนอกควบคุมกำกับอยู่ แต่ยุดิธรรมเพราะมันไม่มีแก่นสารในตัวเองจึงเปลี่ยนแปลงตามความสามารถหรือธาตุริเริ่มได้ตั้งแต่ระดับความคิดในปัจจุบัน อิทธิพลจากพลังงานจิตชุดก่อนที่ดับไปแล้ว (ที่เราเรียกกันว่า ๑ แบบชาวโลกว่า กรรมเก่า) อาจส่งผลต่อกระแสจิตชุดใหม่แต่ไม่ถาวร มันส่งผลอยู่ในรูปวิบากที่เกิดขึ้นคล้ายโชคในชีวิตแต่ละคน แต่ถ้าเราเข้าใจว่าวิบากไม่ใช่กรรม กรรมเก่า (หรือกระแสจิตในอดีต) อาจกำหนดวิบากให้แกชีวิตได้ แต่มันไม่สามารถควบคุม ครอบงำ หรือแม้แต่กำหนดกรรมใหม่ (หรือกระแสจิตในปัจจุบัน) ได้ตราบที่เราทั้งหลายมีอารักขาตเป็นเจตสิกแฝงอยู่ในการเกิดเป็นมนุษย์ ไม่ว่าจะเรารู้จักอารักขาหรือไม่ ใช้มันเป็นไหม หรืออาจไม่มีโอกาสได้เรียนรู้ค่านี้อยู่ มันไม่ใช่เรื่องแน่นอนและเปลี่ยนแปลงไม่ได้ มีคนมากมายที่ในเวลาหนึ่งไม่เคยรู้จักศักยภาพของตัวเองและสื่อสารภาษาไม่ได้ แต่ในอีกเวลาหนึ่งกลับเป็นผู้มีความสามารถขนาดเปลี่ยนแปลงชีวิตตนเองหรือแม้แต่โลกได้ ความไม่แน่นอนนี้เองคือความยุดิธรรมของกรรมที่ทำทายการกระทำใหม่ ๆ ให้เกิดขึ้นได้ในทุก ๆ ขณะปัจจุบันของแต่ละชีวิตมนุษย์ และทำให้ความหมายของกรรมเก่าในฐานะอดีตสาเหตุเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัยใหม่ในปัจจุบันได้ด้วย

ที่จริงแล้วความยุดิธรรมของกรรมตามนัยที่สองนี้นำเสนอโดยชาวพุทธระดับนักปราชญ์และนักอภิธรรมมาโดยตลอด แต่อาจไม่เป็นที่รับรู้แพร่หลายและเข้าใจกันในหมู่ชาวบ้าน การเชื่อว่ากรรมยุดิธรรมแบบหลังนี้ขึ้นอยู่กับทัศนคติและความเข้าใจคำสอนพุทธที่แตกต่างจากการเชื่อว่ากรรมยุดิธรรมตามนัยที่หนึ่งข้างต้นหลายประการ กล่าวคือ

1. กระบวนการของกรรมมีความยุดิธรรมไม่ใช่เพราะเป็นเรื่องของการให้รางวัลหรือลงโทษจากอำนาจที่มองไม่เห็น แต่ยุดิธรรมเพราะเป็นกระแสจิตที่ขับเคลื่อน เปลี่ยนแปลง แก้ไข และริเริ่มการกระทำใหม่ได้ตลอดเวลา
2. การกระทำใหม่ตั้งต้นขึ้นที่ระดับจิตใจ ส่งผลเฉพาะตัว (หรือวิบาก) เป็นการเกิดทันทีตามหลักปฏิจจสมุปบาท การกระทำทางใจ (มโนกรรม) จึงสำคัญกว่าการกระทำทางวาจา (วจีกรรม) และการกระทำทางกาย (กายกรรม) เพราะมโนกรรมก่อให้เกิดวิบากในระดับแรกซึ่งสัมพันธ์ตรงกับการเกิดใหม่ (เจตนาสูตร, ส. นิ. เล่ม 16 ข้อ 38 หน้า 79-80) กรรมยุดิธรรมเพราะการกระทำ

ทางใจสามารถส่งผลต่อความรู้สึกและนำไปสู่การเกิดตัวตนในปัจจุบันได้ทันทีโดยไม่ต้องลงมือกระทำผ่านร่างกาย

3. “การเกิด” ในภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุหมายถึงการปรากฏขึ้นของตัวกูและของกูอย่างซ้ำซากในแต่ละวัน (พุทธทาสภิกขุ, 2543, หน้า 11-14) ส่วน “ชาติหน้า” หมายถึงภาวะชีวิตที่พร้อมเกิดทันทีตามแรงผลึกของวงจรกิจเลส (อวิชชา+ตัณหา+อุปาทาน) แพลแบบนี้ทำให้กรรมยุติธรรมเพราะเหตุและผลสามารถเป็นที่ประจักษ์ได้ผ่านลำดับเหตุการณ์ที่เกิดต่อเนื่องกันในภพชาตินี้ เราไม่ต้องอธิบายวงจรแห่งการเวียนว่ายตายเกิดคร่อมสามช่วงเวลาตั้งแต่อดีตชาติเรื่อยไปถึงอนาคตชาติ แต่วงจรแห่งการเวียนว่ายตายเกิดในภาษาธรรมเป็นเหตุการณ์ทางจิตที่เกิดขึ้นเป็นกระแสต่อเนื่องรับรู้ได้ในชาตินี้ ไม่ต้องรอให้ตายจริงก่อนจึงจะรู้ว่าชาติหน้ามีจริงไหมและอย่างไร
4. ความเชื่อว่าการยุติธรรมเพราะการทำงานของจิตและเจตสิกดำเนินไปอย่างคงที่ตามเหตุปัจจัยเหมือนสายน้ำที่ไหลไปเรื่อย ๆ แม้คงที่แต่ก็ไม่แน่นอนเพราะเหตุปัจจัยเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา การกระทำใหม่ ๆ ทั้งทางใจ ทางวาจา และทางกายจึงเป็นไปได้เสมอ ความเป็นไปของชีวิตจึงไม่อยู่ภายใต้การควบคุมแทรกแซงจากอำนาจภายนอกอื่น
5. อดีตกรรมอาจกำหนดสภาพชีวิตและสิ่งแวดล้อมให้แก่ชีวิต แต่ไม่สามารถกำหนดการมีอยู่ของจิต เจตนาเจตสิก เจตสิกชุดจรกลุ่มต่าง ๆ ตลอดจนอาร์พภธาตุ การมีอยู่ของสิ่งพื้นฐานเหล่านี้ไม่ใช่วิบากกรรม แต่คือเหตุปัจจัยของกรรม
6. กรรมยุติธรรมเพราะอาร์พภธาตุคือความสามารถในการริเริ่มการกระทำใหม่ ๆ ตั้งแต่ระดับความคิดความรู้สึก (หรือมโนกรรม) เป็นต้นไป มันเป็นศักยภาพแฝงที่แต่ละคนได้รับมาจากการเกิดเป็นมนุษย์ ซึ่งอาร์พภธาตุจะทำหน้าที่และรับรู้ได้ในขณะปัจจุบัน การมีอยู่ของอาร์พภธาตุไม่ได้เป็นวิบากของกรรม
7. การรับผลของกรรมเป็นคนละเรื่องกับกรรม ส่วนกรรมก็เป็นคนละเรื่องกับความเป็นจริงปรมาัตถ์ การจะมองกรรมได้อย่างถูกต้องและเป็นกลางจำเป็นที่เราจะต้องฝึกวิสัยทัศน์ทางธรรมให้ชัดเจนยิ่ง ๆ ขึ้น เราพึงเข้าใจว่าในคำสอนเรื่องกรรมมีการซ้อนทับกันอยู่ระหว่างความเป็นจริงปรมาัตถ์ (คือจิต เจตสิก และรูปปรมาัตถ์) กับความเป็นจริงบัญญัติ (กฎแห่งกรรม) ในคำสอนเรื่องกรรมมีความแตกต่างระหว่างกิเลส กรรม และวิบาก แม้ว่าทั้งหมดนี้จะอยู่ในรูปของกระแสจิตสายเดียวกันและเกิดต่อเนื่องกัน
8. การแยกความต่างระหว่างกรรมกับวิบากมีความสำคัญมากหากต้องการมองกรรมให้ยุติธรรมกรรมและวิบากเชื่อมโยงกันอยู่ก็จริงแต่ไม่ใช่อย่างเดียวกัน วิบากเป็นผลลัพธ์เฉพาะของกรรมที่

ปรากฏขึ้นในสี่ระดับ ซึ่งวิบากในระดับที่สามกับสี่เกี่ยวข้องกับสภาพชีวิตและสังคม ทำให้ดูเป็นเหมือนโชคหรือเหตุการณ์บังเอิญที่ไม่ยุติธรรมเพราะล่วงรู้คาดการณ์ก่อนไม่ได้ แต่วิบากในระดับที่หนึ่งกับสองเกี่ยวข้องกับสภาพจิตใจ เป็นความรู้สึกภายในที่เกิดขึ้นจากเจตนา ซึ่งนั่นนำไปสู่การเกิดตัวตนและทุกข์โดยตรงและทันที

9. อาจกล่าวได้ว่า *วิบากของกรรมไม่สัมพันธ์ตรงกับเจตนา แต่กรรมสัมพันธ์ตรงกับเจตนา* กรรมเกิดจากเจตนาและทำให้เกิดผลคือวิบากสืบเนื่อง วิบากจึงสัมพันธ์กับเจตนาเพียงทางอ้อม ที่นี้เจตจำนงเสรีหรือเจตนาแห่งการเปลี่ยนแปลงเป็นไปได้เพราะมีอาร์พภธาตุ ในแง่นี้กรรมยุติธรรมเพราะอาร์พภธาตุทำให้มีทางเลือกของการตัดสินใจเพื่อสร้างการกระทำใหม่ ๆ ได้อยู่เสมอ วิบากที่เชื่อมโยงตรงกับทุกข์คือความรู้สึกของตัวตน มันเป็นผลลัพธ์ทันทีของกรรม ส่วนสภาพชีวิตและสังคมที่ตัวตนนั้นอาศัยอยู่ไม่ใช่ผลลัพธ์ตรงของกรรม คำสอนกรรมของพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับเจตนาและวิบากทางตรง (การรับผลระดับที่หนึ่งกับสอง) มากกว่าผลลัพธ์ที่เห็น (การรับผลระดับที่สามกับสี่) เพราะวิบากทางตรงเกี่ยวข้องกับความรู้สึกทุกข์และการเกิดซ้ำ ส่วนผลลัพธ์ที่เห็นจะเกี่ยวข้องกับการได้ประสบกับสิ่งที่ปรารถนาหรือไม่ปรารถนา

จะเห็นได้ว่า ความยุติธรรมของกรรมตามนัยที่สองนี้แสดงให้เห็นว่ากรรมเป็นเรื่องของการกระทำจริง ๆ ที่เริ่มต้นจากเจตนาและรับผลตรงในระดับจิตใจ กรรมยุติธรรมได้แม้วิบากจากอดีตกรรมจะดูเหมือนไม่ยุติธรรม เรารับรู้ความเป็นจริงพื้นฐานที่รองรับกรรมและเห็นความเปลี่ยนแปลงของมันในทุกขณะ กรรมนัยนี้ยุติธรรมเพราะเหตุและผลเป็นลำดับเหตุการณ์ที่ต่อเนื่องเชื่อมโยงกันในปัจจุบัน ส่วนการรับผลก็จะเป็นสภาพจิตใจ ความรู้สึก และการเกิดตัวตนทันทีในเวลานั้น ๆ เหล่านี้เป็น (กองแห่ง) ธรรมที่ประจักษ์เองและสามารถทำให้ยุติลงได้ เมื่อเหตุทั้งปวงยุติลงอย่างถาวรผลก็จะเป็นเช่นต้นตาลยอดด้วน กรรมในภาษาธรรมจึงเป็นทั้งเหตุผลที่ชอบธรรมและเป็นธรรมที่ยุติได้ คำอธิบายลักษณะนี้สะท้อนให้เห็นความเท่าเทียมกันโดยเนื้อหาของมนุษยชาติ เพราะแต่ละคนล้วนมีความรู้สึกสุขทุกข์ไม่แตกต่างกัน วิบากมิใช่ผลตอบแทนแบบรับรางวัลหรือถูกลงโทษจากเหตุที่เราไม่รู้ แต่เป็นผลลัพธ์เฉพาะเจาะจงของกรรมที่กระทำต่อความรู้สึกและอุปนิสัยของปัจเจกบุคคลโดยตรงก่อน จากนั้นก็จะหล่อหลอมชีวิตแวดล้อมให้แก่เขา มนุษย์ทุกคนจึงเกิดมาพร้อมความรู้สึกอย่างเสมอภาคกัน การคำนึงถึงความรู้สึกอันเป็นสมบัติทางใจของคนอื่น ในแง่หนึ่งจึงเป็นการเคารพศักดิ์และสิทธิแห่งความเป็นมนุษย์ที่คนอื่นรู้สึกได้รู้สึกเป็นเช่นเดียวกับเรา เมื่อเข้าใจตามนี้ กรรมและวิบาก (ผลลัพธ์เฉพาะจงของกรรมต่อผู้กระทำ) ก็จะได้ไม่ได้สัมพันธ์กันแบบแก้แค้นล้างแค้น (revengeful) เป็นแบบตอบแทนคืนอย่างสาสมในทำนองให้รางวัลหรือลงโทษ (retributive) แก่ชีวิตโดยตรงก็ไม่ใช่เพราะการกระทำหลายอย่างเป็นอโหสิกรรมได้ หรือแม้แต่จะมองกรรมเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดไว้แล้วอย่างแน่นอนอนตายเป็นตัวก็ไม่ได้ตราบเท่าที่มนุษย์ทุกคนมีอาร์พภธาตุในตัว หาก

จำเป็นต้องสรุปความก็อาจกล่าวได้ว่า กรรมและวิบากตามสมมติฐานของงานวิจัยชิ้นนี้จะมีความสัมพันธ์กันในแบบ ยึดหยุ่นและเป็นสภาวะทางจิตสืบต่อเนื่องกัน (mentally consequential) อย่างตรงไปตรงมา

ความเข้าใจกรรมตามนัยที่สอง (หรือใช้สมมติฐานของงานนี้) มิได้สนับสนุนความไม่เท่าเทียมกันและความเหลื่อมล้ำทางสังคม หากเรามองกรรมอย่างพินิจพิเคราะห์และปราศจากอคติ จะพบว่าเป็นเรื่องปกติที่คนเรามีความไม่เท่าเทียมกันโดยกำเนิด ไม่ใช่เพียงแค่ฐานะแต่เพศสภาพ ความโน้มเอียงทางจิต อุปนิสัย ความสามารถ พลังกำลัง ตลอดจนสิ่งสนับสนุนชีวิตของแต่ละคนก็ได้รับมาไม่เท่ากัน ความไม่เท่าเทียมจึงเป็นวิบากเฉพาะที่ กระแสจิตเก่าทำให้เกิดขึ้นเป็นสภาพชีวิตและประสบการณ์ของแต่ละคน เป็นการรับผลของกรรมในระดับที่สาม และสี่ กล่าวคือ จิตทำงานร่วมกับเจตสิกตั้งรูปปรมาณูมาสร้างกัมมชรูปตั้งต้นและต่อเนื่องให้เป็นแบบนี้ ถึงแม้ว่าเราแต่ละคนจะมีวิบากเป็นสภาพชีวิตและเกิดในสภาพสังคมที่แตกต่างและไม่เท่าเทียมกัน แต่วิบากที่ได้รับมา ไม่ได้แสดงให้เห็นการกระทำในปัจจุบันที่อาศัยเหตุปัจจัยหลากหลายทำให้เกิดขึ้น เราอาจพอเปรียบวิบากเป็นเหมือนโชคที่ไม่ยุติธรรมได้ แต่เรายังบอกไม่ได้ว่ากรรมไม่ยุติธรรม เพราะวิบากเป็นผลลัพธ์จากกระแสจิตเก่า ส่วนกรรมเป็นเจตนาที่จะต่อกระแสจิตไปในทางใดก็ได้ トラบที่ยังมองเห็นเพียงแค่ผลลัพธ์ข้างนอกก็ยังไม่อาจตัดสินได้ว่าการกระทำ *ไม่* ยุติธรรม

ความไม่เท่าเทียมกันแสดงให้เห็นความแตกต่างที่มองได้ทั้งแง่บวกและลบ ถ้าเราทั้งหลายเกิดมาเหมือนกัน ได้รับสภาพชีวิตมาแบบเดียวกันและเท่ากันหมด โลกนี้คงไม่เหลือพื้นที่สำหรับจินตนาการและการสร้างสรรค์สิ่งใด อุปมาถ้านิ้วทั้งห้าของมือสองข้างยาวและหนาเท่ากันทั้งหมด เราจะหยิบจับสิ่งของได้ถนัดหรือจะจินตนาการให้นิ้วก้อยเป็นน้องเล็กหรือนิ้วโป้งเป็นพี่ใหญ่ได้ไหม ความไม่เท่าเทียมกันในมุมบวกจึงเป็นความแตกต่างแต่หลากหลาย สะท้อนความงดงามของแต่ละชีวิตที่เปิดพื้นที่สำหรับการส่งความเอื้ออาทรต่อกันผ่านกรรมในแนวราบ เพราะมนุษย์กับมนุษย์เท่าเทียมกันโดยความรู้สึก มิใช่โดยฐานะชาติตระกูลที่ถูกสมมติขึ้นในแนวตั้งตามสภาพชีวิตที่เกิดมาไม่เท่ากันจากการรับวิบากในระดับที่สามและสี่ หากเราเข้าใจกรรมตามนี้ความไม่เท่าเทียมกันในฐานะที่เป็นวิบากจะเป็นเรื่องกลาง ๆ ส่วนกรรมเกิดจากการใฝ่มุมมองในแง่บวกหรือลบให้แก่ความไม่เท่าเทียมกันนี้

ในมุมมองเชิงบวก ความไม่เท่าเทียมกันเป็นเรื่องปกติของโลก แต่กรรมมิได้สัมพันธ์ตรงกับผลลัพธ์ทั่วไปที่เป็นสภาพชีวิตและสังคม กรรมเกี่ยวข้องโดยตรงกับจิตและความรู้สึก การเห็นความไม่เท่าเทียมกันในแบบที่รับรู้และให้ความสำคัญต่อความรู้สึกของผู้อื่นเสมอกับตน หรือเมื่อจิตของเรายอมลดความถือตัวเพื่อเปิดพื้นที่ให้กระแสจิตอื่นได้มีส่วนร่วมครอบครอง มีสิทธิ และมีความสุขในโลกธาตุนี้ด้วย ความไม่เท่าเทียมกันในระดับ *วิบาก*

ก็อาจนำไปสู่ความเสมอภาคกันในระดับ *กรรม* ได้ ซึ่งกระแสนี้ที่ยอมรับความเสมอภาคกันในกรรมตามนัยนี้ได้ มักเป็นกุศล เพราะการลดความถือตัว ดับความอยากส่วนบุคคล แบ่งปันการครอบครอง และกระจายอำนาจ เป็นการกระทำที่เกิดจากจิตปลอดจากอาการยึดมั่นถือมั่น เบาสบาย ปล่อยวาง รู้แจ้งโลก และเป็นสุข การมองความไม่เท่าเทียมกันทางสังคมในแง่บวกจึงสนับสนุนความเท่าเทียมกันในกรรมและความรู้สึก คำสอนกรรมจึง ยุติธรรมได้และจิตที่เป็นกุศลก็นำไปสู่กุศลกรรมโดยนัยนี้

ในทางกลับกัน มีผู้คนจำนวนมากที่ฉกฉวยโอกาสจากการเกิดมาไม่เท่าเทียมกัน โดยใช้ข้ออ้างนี้ไปปกป้องผลประโยชน์ส่วนตนและหมู่คณะ คนเหล่านี้มักบอกว่าความไม่เท่าเทียมกันในทางสังคมเป็นสิ่งที่จำเป็นต้องมีและรักษาไว้เพื่อกระตุ้นประชาชนให้ขยันผลิตกันตัวเองสูงขึ้น ถ้ามีการแข่งขันกันอยู่ตลอดเวลาสังคมก็จะพัฒนายิ่งขึ้น สำหรับผู้ที่เชื่อแบบนี้จะไม่สนับสนุนความเสมอภาคใด ๆ ทั้งสิ้นทั้งในระดับสังคมและในระดับความรู้สึกของบุคคล พวกเขาจะเน้นย้ำการรับวิบากว่าเป็นเรื่องของบุญหรือบาปส่วนตัวที่เปลี่ยนแปลงไม่ได้ ต่อต้านการสร้างระบบทางสังคมเพื่อลดความเหลื่อมล้ำและทุกข์เพราะมองว่ากรรมของใครก็วิบากของคนนั้น ตลอดจนไม่เห็นว่ามันจะดีแต่ละคนเกิดมาด้วยความเท่าเทียมกันในด้านจิตใจและความรู้สึก ที่จริงแล้วคนที่เชื่อตามนี้อาจไม่ได้สนใจเรื่องการกระทำเลย แต่ให้ความสำคัญเฉพาะเรื่องผลลัพธ์ของการกระทำ โดยทำให้วิบากมีความสำคัญเหนือกรรม (พระเทพเวที (ป. อ. ปยุตโต), 2532, หน้า 115-116 ; ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2563, หน้า 300-301) กล่าวคือพวกเขาไม่เข้าใจว่ากรรมที่แท้จริงเป็นเรื่องของการประจักษ์ตรงและอุปนิสัย แต่สภาพชีวิตและสิ่งแวดล้อม (การรับผลระดับสามและสี่) เป็นสิ่งที่แต่ละคนจะประสบแตกต่างกันตามแต่เงื่อนไข คนเหล่านี้จำนวนไม่น้อยอ้างตนว่าเป็นผู้ศึกษาพุทธศาสนามาแล้วเป็นอย่างดี แต่ก็บิดเบือนคำสอนเรื่องกรรมของพระพุทธเจ้าไปโดยไม่รู้ตัว ทศนคติทำนองนี้ทำให้ชาวบ้านเชื่อว่าคำสอนกรรมในพุทธศาสนาสันับสนุนความไม่ยุติธรรมโดยพื้นฐาน พวกเขาจึงยอมจำนนต่อชะตากรรมและเพิกเฉยต่อความทุกข์ของผู้อื่นและปัญหาสังคม ทั้ง ๆ ที่วิบากและกรรมเป็นคนละเรื่องกันดังที่เราวิเคราะห์ไว้แล้ว

ดังนั้น ความเข้าใจกรรมสัมพันธ์กับวิบากก็สามารถนำไปสู่ข้อสรุปเรื่องความยุติธรรมที่แตกต่างและตรงข้ามกัน ถ้าเข้าใจว่ากรรมเป็นอำนาจแห่งการกระทำของอดีต ให้ความสำคัญเฉพาะวิบากที่เกิดขึ้นในชาตินี้ กรรมก็ดูเหมือนไม่ยุติธรรมและสนับสนุนความเหลื่อมล้ำทางชีวิตและสังคม แต่ถ้าเข้าใจว่ากรรมเป็นกระบวนการทำงานของจิตร่วมกับเจตสิกในปัจจุบันขณะ กรรมจะยุติธรรมและสนับสนุนความเท่าเทียมกันในทางจิตใจและความรู้สึกเสมอ กรรมในมุมมองเชิงบวกคือทศนคติที่เชื่อว่าความไม่เท่าเทียมกันโดยชาติกำเนิดเป็นเรื่องปกติ แต่ปัจเจกบุคคลมีพลังอำนาจที่จะเปลี่ยนแปลงความรู้สึกที่มีต่อความไม่เท่าเทียมกันและทำให้ตัวเองอยู่พ้นจากความไม่เท่าเทียมกันทางสังคมได้ ส่วนกรรมในมุมมองเชิงลบคือทศนคติที่เชื่อว่าความไม่เท่าเทียมกันโดยชาติกำเนิดเป็นเรื่อง

ปกติ ดังนั้นจึงต้องทำให้สังคมไม่เท่าเทียมกันเพราะวิบากแต่ละคนจัดมาแบบนี้ ปัจเจกบุคคลไม่มีพลังและไม่สมควรได้รับอำนาจที่จะเปลี่ยนแปลงตัวเองให้อยู่เหนือความไม่เท่าเทียมกันทางสังคม เพราะหากปัจเจกบุคคลเชื่อว่าตนมีพลังอำนาจแห่งกรรมอย่างเต็มที่ สามารถกำหนดชีวิตตนเองได้ด้วยเจตจำนงเสรี อำนาจของบุคคลที่มากเกินไปนั้นก็อาจทำลายโครงสร้างแนวคิดที่ถูกจัดตั้งขึ้นเพื่อรักษาระเบียบแบบแผนทางสังคมไว้แล้ว ทศนคติอย่างหลังนี้เป็นเรื่องของชาวโลกที่ยังติดข้องอยู่ในวิถีแห่งอำนาจและผลประโยชน์ของหมู่คณะชัดเจน จึงเป็นมุมมองด้านลบที่ไม่ส่งเสริมคำสอนระดับปรมาตมของพุทธศาสนาที่มีเป้าหมายเพื่อความหลุดพ้นจากพันธนาการทั้งหมดอย่างแท้จริง

เมื่อนำกรณีศึกษาเรื่องหัวหน้าหมู่บ้านกับการแจกไข่มาพิจารณาอีกครั้งเพื่อตอบโจทย์ว่ากรรมยุติธรรมในระดับปัจเจกและสังคมหรือไม่ อีกทั้งความยุติธรรมทั้งสองระดับไปด้วยกันได้หรือไม่ จำเป็นที่เราจะต้องอภิปรายผลโดยแยกส่วนวิเคราะห์เป็นข้อ ๆ ตามเงื่อนไขที่แตกต่างกัน ดังนี้

1. ถ้าในการแจกไข่ให้แก่ชาวบ้านคนละ 20 ฟองเกิดจากเจตนาดีของทุกฝ่ายคือทั้งของรัฐบาล หัวหน้าหมู่บ้าน ข้าราชการ และพลเรือนที่เกี่ยวข้อง “การแจกไข่” เป็นการกระทำที่มีเจตนาดีจึงเป็นกุศลกรรม ส่วนชาวบ้านที่ไม่ได้รับไข่ไก่คนละ 20 ฟองด้วยเหตุคือถูกละเลยเพราะทางการไม่รู้ อยู่ในท้องถิ่นที่ไม่มีทะเบียนราษฎร หรือถูกตัดขาดเส้นทางขนส่งด้วยภัยธรรมชาติ “การไม่ได้รับแจกไข่” ในกรณีนี้เป็นวิบากไม่ใช่กรรม กรณีการถูกละเลยเพราะทางการไม่รู้อาจมองว่าเป็นโชคร้ายทางศีลธรรมได้ด้วย เนื่องจากเงื่อนไขตั้งต้นที่ปรากฏเหมือนกัน (คืออยู่ในหมู่บ้านเดียวกันและภายใต้เหตุการณ์ทั่วไปแบบเดียวกัน) แต่มีเหตุการณ์ที่อยู่นอกเหนือการควบคุมแทรกเข้ามาเป็นเงื่อนไขที่คาดการณ์ไม่ได้ (คืออาจอยู่ใกล้กับสถานที่แจกไข่แต่ไข่มาไม่ถึงตัวเพราะรายชื่อหายไป) แต่ขณะแจกไข่นั้นไม่มีการคิด พูด หรือกระทำที่มุ่งร้ายต่อผู้ไม่ได้รับแจกไข่ การไม่ได้รับไข่ไก่ในกรณีนี้จึงเป็นวิบากของกรรมเก่า แม้ว่าจะดูเหมือนมีความไม่ยุติธรรมในทางสังคมเกิดขึ้นเพราะคนไม่ได้รับแจกไข่ไม่รู้ว่ากรรมเก่าของพวกเขา (ที่ทำให้ถูกละเลยโดยไม่ตั้งใจ) คืออะไร แต่สิ่งที่คุณไม่ยุติธรรมนี้คือผลลัพธ์ที่ปรากฏในทางสังคม ไม่ใช่การกระทำที่เป็นไปตามเจตจำนงของใคร
2. แต่วิบากของกรรมไม่ได้มีอยู่แยกขาดจากกรรมปัจจุบัน กรณีนี้การไม่ได้รับแจกไข่เกี่ยวข้องกับกรรมที่เกิดก่อนและหลังเหตุการณ์นี้ ซึ่งต้องแยกพิจารณาเป็นสองส่วน ในข้อนี้จะพิจารณากรรมที่เกิดก่อน ถ้าการแจกไข่เกิดจากเจตนาร้ายของหัวหน้าหมู่บ้านและชาวบ้านบางคนที่ต้องการกีดกันไม่ให้บางคนได้รับไข่ (เช่นไม่ชอบหน้า อยากหาเรื่อง หรือต้องการยกยอกไข่ไว้แจก

พวกพ้องของตัวเอง) เจตนาไม่ดีนั้นเป็นกรรมของหัวหน้าหมู่บ้านและชาวบ้านที่รวมหัวกันกลั่นแกล้งใครบางคน ไม่ใช่กรรมของคนไม่ได้รับแจกไข่ วิชาของอกุศลกรรมจึงเกิดที่หัวหน้าหมู่บ้านและพวกพ้องของเขา กรณีนี้กรรมในอดีตสร้างผลลัพธ์ที่ดูเหมือนไม่ยุติธรรมทางสังคม แต่กรรมในปัจจุบันยุติธรรมต่อผู้กระทำ เพราะทำด้วยจิตโกรธก็ได้ความโกรธเป็นสันดาน ทำด้วยจิตโลภก็ได้ความโลภเป็นอุปนิสัย ในกรณีของหัวหน้าหมู่บ้านและพวกพ้อง พวกเขาได้สะสมเชื้ออกุศลไว้ในกระบวนการทางจิตเพื่อตึงตูดสภาพชีวิตและสิ่งแวดล้อมที่เหมาะสมแก่อุปนิสัยของเขาให้ปรากฏขึ้นในลำดับต่อไป กรณีนี้ชาวบ้านที่ไม่ได้รับแจกไข่ไม่ได้ก่อกรรม แต่พวกเขากำลังรับวิบากของกรรมเก่า ส่วนคนที่ตั้งใจทำอะไรบางอย่างด้วยอกุศลจิตก็จะได้รับวิบากของกรรมปัจจุบันโดยตรงและทันที นั่นคือทำอกุศลก็ได้สภาวะจิตที่เป็นอกุศล

3. หลังเหตุการณ์แจกไข่ก็ยังมีกรรมต่อเนื่องได้อีกหลายอย่าง ถ้าชาวบ้านที่ไม่ได้รับแจกไข่บางคนทราบเรื่องแล้วเห็นว่าเป็นเวรเป็นกรรมของตน ถึงเรียกร้องไปก็ไม่มียุติธรรมแม้แต่เห็น้อยเปล่านั้นชาวบ้านเหล่านี้ไม่ลงมือกระทำการใด แต่ในใจพรั่นพรั่นถึงแต่โชคชะตาอันแสนทุกข์ระทมของตนเอง กรณีนี้ชาวบ้านที่ไม่ได้รับแจกไข่ได้สร้างอกุศลมนกรรมขึ้นแล้ว อารมณ์ธาตุไม่ทำงานหรือความเพียรริเริ่มไม่บังเกิด ในขณะที่ชาวบ้านผู้ไม่ได้รับแจกไข่บางคนเห็นว่าการเรียกร้องจะสร้างความเป็นธรรมให้แก่ครอบครัวและผู้อื่น ซึ่งนั่นจะนำไปสู่การสร้างบรรทัดฐานที่ถูกต้องทางสังคม เขาจึงตัดสินใจไปร้องเรียนต่อหัวหน้าหมู่บ้านแม้จะรู้ว่าอาจไม่เป็นผล การเสี่ยงของเขาเกิดจากอารมณ์ที่แสวงหาทางเลือกใหม่ให้แก่ชีวิต ตราบที่การเรียกร้องเกิดจากเจตนาดีเพื่อส่วนรวมโดยมีตัวเองเป็นผู้แทน แม้ผลลัพธ์จะปรากฏออกมาเป็นด้านลบ การกระทำนั้นก็ยังคงจัดว่าเป็นกุศลกรรม ส่วนชาวบ้านอีกจำนวนหนึ่งไม่รู้สึกริษยาหรือเสียใจที่ไม่ได้รับแจกไข่ พวกเขาเห็นว่าจำนวนไข่อาจไม่เพียงพอสำหรับแจกทุกคน ขอให้คนที่ขาดแคลนกว่าตนเป็นผู้ได้รับจะดีกว่า คิดแบบนี้เป็นกุศลมนกรรม ส่วนบางคนพอทราบข่าวก็เอาแต่แข่งชกหักกระดุกหัวหน้าหมู่บ้านที่ลำเอียง พวกหลังสุดนี้ประกอบอกุศลมนกรรม กรรมจึงยุติธรรมในระดับปัจเจกคือใครทำใครรับ หรือคนไหนคิดอะไรสันดานความรู้สึกก็เกิดขึ้นติดตัวคนนั้นไปทันที

จากกรณีตัวอย่างทำให้เราเห็นว่า ไม่ว่าจะวิเคราะห์อย่างไรกรรมก็อธิบายให้ยุติธรรมได้ในระดับของบุคคล แต่ในระดับของสังคมสิ่งที่ปรากฏขึ้นจัดเป็นวิบากยังไม่ใช่กรรม วิบาก (คือการไม่ได้รับแจกไข่) นั้นอาจดูเหมือนไม่ยุติธรรม แต่เอาเข้าจริงก็บอกไม่ได้ว่ากรรมไม่ยุติธรรมเพราะเหตุคืออะไรเป็นสิ่งที่เรายังไม่รู้ในปัจจุบัน กล่าวอีกนัยได้ว่าวิบากที่เกิดขึ้นเป็นปรากฏการณ์ทางสังคม ไม่ใช่ผลลัพธ์ทางตรงของปัจจุบันกรรม เราใช้เกณฑ์ของความยุติธรรมมาวัดวิบากทางสังคมไม่ได้เพราะเงื่อนไขที่เห็นอยู่ไม่ครอบคลุมเพียงพอจะตัดสินกรรม

ยิ่งกว่านั้น การกล่าวว่าวิบากไม่ยุติธรรมเพราะไม่รู้สาเหตุ เป็นคนละเรื่องกับการสร้างความไม่ยุติธรรมให้เกิดขึ้น การรับวิบากไม่ใช่การสร้างเหตุจึงไม่เกี่ยวข้องกับกรรมในปัจจุบัน แต่การสร้างความไม่ยุติธรรมให้เกิดขึ้น (เช่น หัวหน้าหมู่บ้านต้องการยกยอกไขไปให้แก่พรรคพวกของตัวเอง) เป็นกรรมในปัจจุบันแน่นอน เวลาจะตัดสินว่า กรรมยุติธรรมหรือไม่จึงควรดูว่ามีการสร้างเหตุที่นำไปสู่ผลในเวลานั้นหรือไม่และอย่างไร ถ้าฟังแต่การพิจารณาจากผลลัพธ์ปรากฏขึ้นจากสาเหตุที่ไม่รู้ไม่มีน้ำหนักเพียงพอที่จะสรุปว่ากรรมไม่ยุติธรรม

แต่หากมองสิ่งที่เกิดขึ้นต่อเนื่องทันทีหลังกระทำโดยเจตนา วิบากที่เกิดกับบุคคลจะลื้อไปกับกรรมที่เพิ่งกระทำเสมอเพียงแต่เราอาจยังมองไม่เห็นเป็นรูปธรรม การกล่าวว่ากรรมไม่ยุติธรรมจึงมักเกิดจากการตัดสินวิบากทางสังคมที่คน ๆ หนึ่งได้รับ มิได้เกิดจากการตัดสินการกระทำของเขาและคนที่เกี่ยวข้องจริง ๆ จากผลของการศึกษาทำให้เราสามารถสรุปได้ว่า กรรมยุติธรรมเสมอตราบที่มันเป็นกระบวนการทางจิต ยุติธรรมเมื่อตัดสินจากมุมมองของความเป็นจริงปรมาตม์ และยุติธรรมเมื่อสัมพันธ์กับการเกิดในภาษาธรรม โดยภาพกว้างกรรมยุติธรรมเพราะสัมพันธ์กับวิบากตรงของบุคคลในปัจจุบัน แต่วิบากของเขาในทางสังคมไม่ยุติธรรมเพราะมีเงื่อนไขบางอย่างที่นำมาพิจารณาเฉพาะในกรอบเวลาปัจจุบันไม่ได้ แต่แม้วิบากบางอย่างจะปรากฏออกมาเหมือนไม่ยุติธรรม แต่กรรมที่เกิดก่อนและต่อเนื่องกับวิบากนั้นก็ยังเป็นกระบวนการทางจิตที่ยุติธรรม ความยุติธรรมของกรรมจึงเป็นไปได้เสมอเมื่ออยู่ภายใต้เงื่อนไขดังนี้

1. กรรมแสดงกระบวนการทำงานของจิตร่วมกับเจตสิกชุดต่าง ๆ
2. กระบวนการแห่งกรรมเกี่ยวข้องกับความเป็นจริงปรมาตม์ของชีวิตสามกอง คือ จิต เจตสิก และรูปปรมาตม์ (แท้)
3. กระบวนการแห่งกรรมนำไปสู่การเกิดตัวตน ของตน และทุกขีในภาษาธรรม
4. กระบวนการแห่งกรรมเป็นเรื่องของปัจจุบันขณะ
5. กระบวนการแห่งกรรมเปลี่ยนแปลงผกผันได้เพราะมีอาร์พกธาตุเป็นตัวแปรสำคัญ
6. กระบวนการแห่งกรรมเป็นไปตามเหตุและปัจจัยที่อิงอาศัยกัน จึงไม่มีจุดเริ่มต้นแต่ยุติลงได้เมื่อเหตุปัจจัยสิ้นสุด

กล่าวโดยสรุป ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงจริยศาสตร์ในบทนี้ได้พิจารณาเกณฑ์การตัดสินสภาวะทางจิตที่เป็นกุศลหรืออกุศลในทางพุทธศาสนา เพื่อเชื่อมโยงกับประเด็นทางปรัชญาเรื่องความรับผิดชอบ เจตจำนงเสรี โชคทางศีลธรรม และความยุติธรรม ผลการศึกษาทำให้เรามองเห็นภาพชัดเจนขึ้นถึงความแตกต่างระหว่างความเป็นจริงปรมาตม์กับความเป็นจริงบัญญัติ กรรมกับวิบาก ผลลัพธ์เฉพาะ (วิบาก) กับผลลัพธ์ทั่วไป (ผล) การให้ผล

เฉพาะเจาะจงของกรรมในระดับจิตใจที่เกี่ยวข้องกับการเกิดและความรู้สึกทุกข์กับการให้ผลทั่วไปหรือผลกระทบของกรรมในระดับชีวิตและสังคมที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์ ประเด็นเรื่องกรรมสามารถมองให้ยุติธรรมได้เมื่อเข้าใจเจตจำนงเสรีว่าเป็นความสามารถในการริเริ่มที่ไม่ขัดกับนิตินิยม แต่ขัดกับนิตินิยม กรรมยุติธรรมเพราะเป็นเรื่องของการกระทำในขณะปัจจุบัน ซึ่งมีแต่ชีวิตในปัจจุบันเท่านั้นที่ทรงอยู่ และทรงอยู่ภายใต้ความรับผิดชอบของบุคคลจริง ๆ ทศนคติแง่บวกและลบจากความเข้าใจกรรมแตกต่างกันส่งผลกระทบต่อ การรับรู้คำสอนสำคัญของพุทธศาสนาไปในทิศทางตรงข้ามกัน อาจกล่าวได้ว่า แม้ในคำสอนกรรมก็มีความเข้าใจแบบภาษาคนและภาษาธรรม ถ้าเข้าใจแบบภาษาธรรมคำสอนเรื่องกรรมจะสนับสนุนความยุติธรรมได้ แต่ถ้าเข้าใจแบบภาษาคนก็อาจทำให้คำสอนกรรมสนับสนุนความไม่ยุติธรรมโดยไม่ต้องมีเหตุผลก็ได้ การรับรู้คำสอนเรื่องกรรมทั้งในภาษาคนและภาษาธรรมจะช่วยให้เราเห็นความแตกต่างของวงจรกรรมโดยไม่ต้องแบ่งแยกได้มากขึ้น ซึ่งตรงนี้เป็นเป้าหมายของงานวิจัยที่ต้องการส่งเสริมสติปัญญาให้กว้างขวาง และศึกษาคำสอนเรื่องกรรมอย่างเปิดกว้าง ลึกซึ้ง และครอบคลุม

บทที่ 5

บทสรุปและข้อเสนอแนะ

จากบทนำจนถึงบทสรุปผู้เขียนคิดว่างานวิจัยเล่มนี้ได้บรรลุวัตถุประสงค์สามข้อที่ตั้งไว้ นั่นคือ ในเนื้อหาของบทที่ 2 เราได้ศึกษาความหมายและความสำคัญของกรรม เจตนา กรรมนิยาม และจิตตนิยาม การสำรวจแนวคิดเรื่องกรรมในพุทธศาสนาเถรวาทมิได้หยุดเพียงแค่การวิเคราะห์เนื้อความในพระสูตร หากยังได้ตรวจสอบความหมายของกรรมตามแนวคำสอนพระอภิธรรมด้วย เริ่มต้นด้วยคำอธิบายนิยาม 5 เพื่อตั้งเข้าสู่การวิเคราะห์กรรมนิยามและจิตตนิยาม เพื่อหาข้อสรุปว่าทั้งสองนิยามนี้เป็นกฎธรรมชาติหรือไม่และสัมพันธ์กันอย่างไร จากนั้นก็ศึกษาความหมายของเจตนาและเจตนาเจตสิก วิเคราะห์จิตและเจตนาเจตสิกในฐานะเป็นสิ่งที่พื้นฐานทางอภิธรรม เมื่อชัดเจนในความหมายของคำและแนวคิดที่เกี่ยวข้องแล้ว บทที่ 2 ยังทำการสำรวจต่อไปถึงแนวคิดด้วย “ภววิทยา” ทำให้มองเห็นความแตกต่างระหว่างปรัชญาสาขาอภิปรัชญาและภววิทยามากขึ้น และทำให้ทราบว่ากรรมในมุมมองเชิงภววิทยาหมายถึงอะไรและเป็นอย่างไร ข้อสรุปเรื่องกรรมที่ได้จากบทที่ 2 ถูกนำมาใช้เป็นสมมติฐานตั้งต้นของงานวิจัยเล่มนี้ และใช้ตอบข้อถกเถียงทางปรัชญาหลายข้อในบทที่ 3 และ 4

ข้อสรุปที่ได้จากบทที่ 2 ก็คือ ถึงแม้ว่ากรรมจะดูเหมือนเป็นคำสอนสำคัญของศาสนาพุทธเถรวาท แต่มันก็ไม่ใช่ว่าสิ่งที่มีอยู่จริงโดยปรมาตม มีสิ่งพื้นฐานที่มีอยู่เป็นอยู่ได้เองเช่นเดียวกับจิต เจตสิก และรูปปรมาตม กรรมเป็นคำทั่วไปที่ภิกษุพุทธตั้งแต่ยุคพุทธกาลนำมาใช้เพื่อแสดงถึงกระบวนการทำงานร่วมกันของสิ่งพื้นฐานที่เกี่ยวข้องกับการเกิดเป็นชีวิตในทางโลก กรรมนิยามจึงมิใช่กฎธรรมชาติแบบที่มีอยู่จริงเฉพาะในตัวเอง แต่เป็นภาคแสดงออกของจิตตนิยามในส่วนที่เกี่ยวข้องกับโลกียวิถี การยอมรับว่ากรรมเป็นเพียงบัญญัติเพื่อสื่อถึงความเป็นจริงปรมาตมอาจขัดต่อความเชื่อของชาวพุทธจำนวนมาก แต่กลับทำให้ข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงภววิทยาหลายข้อคลี่คลายลงได้อย่างง่ายดาย รวมทั้งทำให้ชาวพุทธที่สนใจสัจธรรมยิ่งยอมรับกรรมในฐานะ “สื่อ” เพื่อหยั่งรู้กระบวนการทางจิตที่อยู่เบื้องหลังกรรมได้ง่ายขึ้น

เนื้อหาของบทที่ 3 เกี่ยวกับข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงภววิทยา หลังจากที่เราทราบความหมายของคำและแนวคิดสำคัญที่เกี่ยวข้องทั้งหมดแล้ว บทนี้ได้แสดงให้เห็นข้อถกเถียงเกี่ยวกับการมีอยู่ ลักษณะ และธรรมชาติของกรรม ข้อถกเถียงเหล่านี้มาจากการใช้เหตุผลที่ขัดแย้งกันระหว่างหมู่ชาวพุทธด้วยกันเอง และมาจากวัฒนธรรมอื่นโดยเฉพาะจากซีกโลกตะวันตก ข้อถกเถียงสำคัญว่าด้วยกรรมในมุมมองภววิทยาจะมีเรื่องของการตั้งเจตนาว่าแค่ไหนจึงเพียงพอที่จะเรียกว่าเป็นกรรม ผลลัพธ์แบบใดจึงเรียกว่าเป็นวิบาก การกระทำแบบใดจึงเป็น

กรรม คำอธิบายกิริยากับกรรมตามแนวพระสูตรและพระอภิธรรมแตกต่างกันอย่างไร ข้อถกเถียงสำคัญ ๆ เกี่ยวกับการมีอยู่ของกรรมและวิบากได้รับการจัดหมวดหมู่เป็นข้อ ๆ ไว้ดังนี้

1. กรรมและการตั้งเจตนา: หัวข้อนี้ศึกษาความแตกต่างระหว่างการทำท้าวไปและกรรม ความแตกต่างระหว่างผลลัพธ์ท้าวไป (ผล) และผลลัพธ์เฉพาะของกรรม (วิบาก) ความแตกต่างระหว่างเจตนาแบบที่นำไปสู่กรรมที่เป็นกุศลหรืออกุศลอย่างเต็มที่ เจตนาที่นำไปสู่กรรมที่สักแต่ว่าทำ และเจตนากับการกระทำแบบกิริยา จากนั้นได้ศึกษาประเภทและความรุนแรงของอาภรณ์ที่เข้ามากระทบ ตลอดจนตีความกิริยาจิตตามแนวพระอภิธรรมเทียบกับจิตว่างตามแนวพระสูตร การวิเคราะห์หัวข้อนี้ทำให้ได้ข้อสรุปว่าเจตนาสัมพันธ์กับระดับของอาภรณ์ (วัตถุที่จิตรับรู้) ในชวนวิถิจิตขณะ 9-15
2. กระบวนการของกรรมและอินไตย: หัวข้อนี้ศึกษาเงื่อนไขจำเป็นของการเข้าใจเรื่องกรรม กล่าวคือ จะรู้เรื่องกรรมได้อย่างครบถ้วนและรอบด้านจำเป็นที่เราจะต้องพิจารณาและรู้เรื่ององค์ประกอบเหล่านี้ควบคู่กันไปเสมอ นั่นคือ (หนึ่ง) จิต 29 ประเภท (สอง) วิถิจิต 17 ขณะ (สาม) กำลังของอาภรณ์ และ (สี่) ปัจจัย 24 อย่าง การรู้เรื่องเหล่านี้จะบอกเราว่ากรรมและวิบากเป็นอินไตยหรือไม่และอย่างไร
3. การถอยกลับไปไม่สิ้นสุดและปฐมกรรม: หัวข้อนี้ศึกษาปัญหาการถอยกลับไปอย่างไม่สิ้นสุดของกรรม แนวคิดการถอยกลับไปไม่สิ้นสุดในทางปรัชญา (infinite regress) ในมุมมองเชิงบวกและลบ โดยเฉพาะมุมมองเชิงลบที่เป็นปัญหาและวงจรรูปาทวิของการอ้างเหตุผลในเรื่องกรรม ความสำคัญของปฐมกรรม ตลอดจนความเชื่อเรื่องปฐมกรรมกระทบต่อความเชื่อเรื่องกรรมโดยภาพรวมไปในทิศทางใด หัวข้อนี้มีเป้าหมายเพื่อวิเคราะห์ประเด็นหรือปัญหาทางปรัชญาที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดนี้
4. กรรมและอนัตตา: หัวข้อนี้ศึกษาประเด็นที่มักถูกตั้งเป็นคำถามในทางพระพุทธศาสนา กล่าวคือ ชั้น 5 ที่เปลี่ยนแปลงอยู่เสมอจะสนับสนุนการรับผลของกรรมได้อย่างไร ใครเป็นผู้กระทำและใครเป็นผู้รับผลของการกระทำนั้น จะถือว่าใครทั้งสองคนในที่นี้เป็นบุคคลเดียวกันได้หรือไม่และอย่างไร หัวข้อนี้ตั้งขึ้นเพื่อวิเคราะห์และตอบประเด็นนี้เป็นสำคัญ
5. ความสำคัญของกรรม: หัวข้อนี้ศึกษาทัศนะของนักวิชาการตะวันตกที่ศึกษาแนวคิดเรื่องกรรม และมีความเห็นแตกต่างกันเกี่ยวกับการให้ความสำคัญของคำสอนเรื่องนี้เทียบกับคำสอนหัวใจเรื่องอื่นของศาสนาพุทธ เช่น อริยสัจสี่ ปฏิจจสมุปบาท ไตรลักษณ์ ข้อสรุปที่ได้มีความน่าสนใจ เพราะความเข้าใจกรรมในทัศนะของนักวิชาการที่มาจากวัฒนธรรมอื่นแตกต่างจากความเข้าใจ

กรรมของชาวพุทธไทยโดยเฉพาะระดับชาวบ้านหลายประการ ข้อสรุปที่ได้จากหัวข้อนี้ก็คือ คำสอนเรื่องกรรมในศาสนาพุทธมีความสำคัญแต่ไม่จำเป็นต่อการปฏิบัติเพื่อหลุดพ้นจากทุกข์ คำสอนกรรมสำคัญเพราะถูกใช้เป็นเครื่องมือทางศีลธรรมในการจัดระเบียบสังคม และเป็นสื่อนำไปสู่ความเข้าใจความจริงปรมัตถ์เรื่องจิตกับเจตสิก

เนื้อหาของบทที่ 4 เกี่ยวกับข้อถกเถียงเรื่องกรรมในเชิงจริยศาสตร์ เกี่ยวข้องกับคำถามว่าด้วยความรับผิดชอบของบุคคล คุณค่าทางศีลธรรม และความยุติธรรมของกรรมและวิบาก บทนี้ได้ทำการศึกษาข้อวิพากษ์กรรมที่ตั้งขึ้นโดยนักคิดนักวิชาการที่มาจากต่างวัฒนธรรมอย่างละเอียด เพื่อรวบรวมประเด็นปัญหาให้เป็นหมวดหมู่และตรวจสอบด้วยสมมติฐานกรรมที่งานวิจัยเล่มนี้รับรองไว้ในบทที่ 2 หัวข้อที่จัดเป็นหมวดหมู่ไว้มีดังนี้

1. กรรมและความยุติธรรมของการรับวิบาก: หัวข้อนี้ศึกษาความหมายและความสำคัญของความยุติธรรมในคำสอนกรรม รวมทั้งแสดงให้เห็นที่คนจะได้แย้งคำสอนกรรมว่าไม่ยุติธรรมเมื่อมองจากมุมมองอดีตและอนาคต (หนึ่ง) วิบากจากอดีตกรรมยุติธรรมหรือไม่และอย่างไร และ (สอง) กรรมนำไปสู่การเกิดใหม่ในอนาคตได้อย่างยุติธรรมหรือไม่และอย่างไร ข้อสรุปที่ได้จากส่วนนี้ก็คือ เราอาจตีความให้กรรมยุติธรรมได้เมื่อเปลี่ยนมุมมองเกี่ยวกับกรรมเสียใหม่ หรือเมื่อเรายอมรับสมมติฐานกรรมตามบทที่ 2
2. กรรมกับเจตจำนงเสรี: เจตจำนงเสรีเป็นประเด็นสำคัญในทางปรัชญาและจริยศาสตร์ หัวข้อนี้ได้ทำการศึกษาความหมายของเจตจำนงเสรีทั้งแบบเดิมที่ดูเหมือนเป็นด้านตรงข้ามของนิยัตินิยม และแบบใหม่ที่สนับสนุนนิยัตินิยม รวมทั้งได้วิเคราะห์แนวคิดเจตจำนงเสรีกับอาร์พกธาตุ ข้อสรุปที่ได้จากส่วนนี้ก็คือ กรรมในทางพุทธสนับสนุนเจตจำนงเสรีแบบใหม่ที่อยู่ภายใต้เงื่อนไขของนิยัตินิยม เจตจำนงเสรีในทางพุทธเข้าได้กับแนวคิดนิยัตินิยม แต่ขัดแย้งกับแนวคิดอนินยัตินิยม
3. วิบากกรรมและโชคทางศีลธรรม: หัวข้อนี้ศึกษาความแตกต่างระหว่างกรรมและวิบาก ทำให้มองเห็นชัดเจนขึ้นว่าโชคทางศีลธรรมอาจเทียบได้กับวิบากที่ปรากฏในระดับชีวิตและสังคม ซึ่งเป็นการรับผลของกรรมทางอ้อมหรือทางไกล แต่โชคทางศีลธรรมไม่ใช่วิบากตรงของกรรม วิบากตรงของกรรมคือผลลัพธ์เฉพาะที่กรรมกระทำต่อสภาพจิตใจและนิสัยของผู้กระทำตั้งแต่ปัจจุบันเป็นต้นไป
4. กระบวนการของกรรมและความยุติธรรมสองนัย: หัวข้อนี้วิเคราะห์ความเข้าใจคำสอนกรรมของชาวพุทธทั่วไปกับนักปราชญ์พุทธ ความเข้าใจกรรมของชาวบ้านนำไปสู่ข้อสรุปว่ากรรมยุติธรรม

โดยไม่ต้องคำนึงถึงความเสมอภาคหรือเท่าเทียม อีกทั้งสนับสนุนความเหลื่อมล้ำและเพิกเฉยทางสังคม แต่ความเข้าใจกรรมแบบผู้รู้นำไปสู่ข้อสรุปว่ากรรมยุติธรรมได้เมื่อหยั่งรู้กระบวนการทำงานอย่างตรงไปตรงมาของจิตในระดับปรมาตม์ มนุษย์ทุกคนมีความเท่าเทียมกันที่สภาพจิตใจและความรู้สึก ความยุติธรรมของกรรมตามนัยที่สองไม่สนับสนุนความเหลื่อมล้ำทางสังคม แม้จะยอมรับว่าวิบากทำให้แต่ละคนเกิดมาไม่เท่าเทียมกัน แต่การ “สร้าง” ความเหลื่อมล้ำทางสังคมเป็นกรรมปัจจุบัน ไม่ใช่วิบากของกรรมเก่า ผู้กระทำจึงต้องรับผลจากกุศลหรืออกุศลเจตนาของตนอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

งานวิจัยเล่มนี้ได้พยายามรวบรวมข้อถกเถียงกรรมในประเด็นสำคัญ ๆ ทางปรัชญา โดยได้สร้างหมวดหมู่ของข้อถกเถียงที่เกี่ยวข้องกับการมีอยู่ของกรรมซึ่งสะท้อนปัญหาของกรรมในเชิงภววิทยา และข้อถกเถียงที่เกี่ยวข้องกับการตัดสินค่าทางศีลธรรมของกรรมซึ่งสะท้อนปัญหาของกรรมในเชิงจริยศาสตร์ แม้จะบรรลुวัตถุประสงค์ของงานวิจัยทั้งสามข้อที่ตั้งไว้ในบทนำ แต่ก็ยังมีเนื้อหาหลายส่วนที่เราสามารถศึกษาต่อ ยอดไปได้ ยังมีประเด็นปัญหาทางปรัชญาที่อาจแสดงไว้ไม่เพียงพอในงานวิจัยชิ้นนี้ ซึ่งเราสามารถนำประเด็นเหล่านั้นไปวิเคราะห์เพื่อหาคำตอบและเพิ่มพูนความรู้ทางด้านพุทธปรัชญาได้อีก ในที่นี้ผู้เขียนขอตั้งข้อเสนอแนะบางประการที่อาจนำไปต่อยอดเป็นงานวิจัยชิ้นอื่นที่เกี่ยวข้องได้ อาทิ

1. หัวข้อเรื่องกรรมที่ดูเหมือนมีคำอธิบายขัดแย้งกันในหมู่ผู้ศึกษาพระสูตรและพระอภิธรรมก็คือเรื่องของ “กรรมไม่ดำไม่ขาว” กรรมไม่ดำไม่ขาวคือกรรมที่เป็นไปเพื่อความสิ้นกรรมอันได้แก่การปฏิบัติตามมรรคมืองค์แปด ตามทัศนะของผู้สอนอภิธรรมส่วนใหญ่ นั้น กรรมไม่ดำไม่ขาวในกรณีของปุถุชนจะถือว่าเป็นการกระทำอันเกิดจากจิตที่เป็นกุศลและก่อให้เกิดวิบากที่เป็นกุศล แต่การอธิบายเช่นนี้จะทำให้กรรมไม่ดำไม่ขาวกลายเป็นกรรมขาว (คือกุศลกรรมนำไปสู่กุศลวิบาก) ไปหรือไม่ แท้จริงแล้วกรรมขาวกับกรรมไม่ดำไม่ขาวเป็นเรื่องเดียวกันหรือไม่ มีความแตกต่างกันหรือไม่และอย่างไร
2. พุทธทาสภิกขุเป็นนักปราชญ์ที่มีคำอธิบายกรรมไม่ดำไม่ขาวโยงกับจิตว่าง จิตว่างแบบนี้เกิดขึ้นกับปุถุชนที่ยังไม่หลุดพ้นได้เป็นเรื่องปกติ แต่จิตว่างแบบนี้เราจะถือว่าเป็นกุศลจิตหรือกิริยาจิต ถ้าจิตว่าเป็นกิริยาจิตจะเป็นกิริยาจิตแบบใดและเป็นแบบเดียวกับกิริยาจิตของพระอรหันต์หรือไม่ ประเด็นนี้ก็ที่น่าสนใจค้นคว้าหาคำตอบเพิ่มเติมต่อไป
3. อารัพพธาตุ (หรือธาตุแห่งการริเริ่ม) ซึ่งสำคัญมากต่อความเข้าใจเรื่องกรรมกับเจตจำนงเสรีในพระพุทธศาสนาเป็นเจตสิกอะไร เกี่ยวข้องกับเจตสิกชุดประจำและชุดจรกลุ่มใด เนื่องจาก

งานวิจัยชิ้นนี้ไม่ได้เน้นศึกษาเจตสิกเป็นการเฉพาะเจาะจง จึงยังมีพื้นที่ว่างสำหรับการศึกษา อารัพภธาตุกับเจตสิกกลุ่มต่าง ๆ อีกมาก

4. การจะตีความกรรมให้ยุติธรรมได้จะต้องสามารถอธิบายกรรมให้เป็นเรื่องของปัจจุบันขณะ ขณิกวาทจึงอาจเป็นอีกหนึ่งคำศัพท์สำคัญที่สามารถนำมาอธิบายทฤษฎีกรรมทั้งในเชิงภาษาธรรม เพื่อแสดงถึงกระบวนการทำงานของจิตร่วมกับเจตสิกต่าง ๆ และในเชิงภาษาคนเพื่อแสดงให้เห็นอัตลักษณ์ของคำสอนของพระพุทธศาสนาที่แตกต่างจากลัทธิศาสนาอื่น
5. จากการตีความคำสอนกรรมด้วยภาษาคนและภาษาธรรม คำถามหนึ่งที่น่าสนใจตั้งเป็นประเด็นต่อเนื่องก็คือ ในพุทธศาสนานิกายและสำนักอื่นมีคำสอนเรื่องกรรมอย่างไร คำสอนกรรมของสำนักพุทธทั้งหลายเหล่านั้นมีความคล้ายคลึงกับของศาสนาพุทธเถรวาทหรือไม่ สามารถตีความด้วยภาษาคนและภาษาธรรมในทำนองเดียวกันหรือไม่และอย่างไร

ประเด็นคำถามข้างต้นนี้เป็นเพียงตัวอย่างบางส่วนของคำศัพท์และแนวคิดสำคัญที่เกี่ยวข้องกับคำอธิบายกรรมในพระพุทธศาสนา ซึ่งการศึกษากกรรมในเชิงวิชาการอย่างเป็นระบบนั้นยังมีผู้กระทำน้อยเมื่อเทียบกับงานเขียนเล่าประสบการณ์กรรมของชาวบ้านในชีวิตประจำวัน ซึ่งหากมีงานวิจัยที่เกี่ยวข้องมากขึ้นก็อาจทำให้เรื่องเล่าประสบการณ์กรรมของชาวบ้านมีฐานที่น่าเชื่อถือรองรับมากขึ้นด้วย รวมทั้งจะช่วยให้เกิดความชัดเจนในแนวคิดนี้ ทำให้ชาวพุทธตระหนักว่าคำสอนกรรมของพุทธศาสนาสามารถส่งเสริมคำสอนหลัก เช่น อริยสัจสี่ ปฏิจจสมุปบาท หรือไตรลักษณ์ ไม้ออนเอียงไปสนับสนุนแนวคิดของลัทธิศาสนาอื่นจนอาจบ่อนทำลายความเป็นพุทธไปโดยที่เราไม่รู้ตัว ผลของการศึกษาคำสอนกรรมในงานวิจัยเล่มนี้บ่งชี้ชัดเจนว่า คำสอนกรรมในพุทธศาสนามีอัตลักษณ์ที่แตกต่างจากคำสอนกรรมของลัทธิศาสนาอื่นตั้งแต่ยุคสมัยของพระพุทธเจ้า หน้าที่ของเราในฐานะนักวิจัยด้านพุทธปรัชญาก็ือนำเสนอภาพของความเป็นไปได้ที่หลากหลาย วิเคราะห์ข้อโต้แย้งที่น่ารับฟัง พร้อมทั้งนำเสนอจุดยืนของหลักการพุทธตามเหตุและผลไว้อย่างปราศจากอคติ เพื่อให้คนรุ่นต่อ ๆ ไปได้เรียนรู้และตรวจสอบเนื้อหาต่อไป

บรรณานุกรม

ภาษาไทย:

- คณะกรรมการแผนกตำรา. (2557). *อภิธรรมัตถสังคหบาลีและอภิธรรมัตถวิภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นไทย*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์พิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- จักรเรศ อธิฐรัตน์. (2550). กรรมที่ทำตามหน้าที่มีวิบากหรือไม่. *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 14(1), 8-35.
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2550). *ความเป็นธรรมในพระไตรปิฎก* (รายงานวิจัยชุดโครงการเวทีวิจัย มนุษยศาสตร์ไทย, สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย).
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2563). *พุทธศาสนาในบริบทวัฒนธรรมไทย*. นครปฐม: โครงการตำราและหนังสือ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ. (2558). *การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องภพในพระพุทธศาสนาเถรวาท* (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- ธัมมะเพื่อชีวิต (Dhammaforliving). (2561). *คำอ่าน คำแปล และเกณฑ์วินิจฉัยลิกขาบท (ศีล) ข้อ ๑*. สืบค้นจาก dharmaforliving.wordpress.com
- ประกายแก้ว งานทวี. (2550). *การศึกษาเชิงวิเคราะห์หลักกรรมตามนัยพระอภิธรรม* (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์).
- พระดารา ฐิตสีโล. (ไม่ปรากฏปีพิมพ์). *คัมภีร์มหาปฏฐาน*. สืบค้นจาก <https://drive.google.com/file/d/1Nec0v79ZHnJoGg3ep8qJInGBEEPkFLD/view?fbclid=IwAR1cbdIFZ2geybZs4LFzZE7XJNT1RSC9XutS6q8cWBpeNxoSj1VW6u7ji9Y>
- พระไตรปิฎกฉบับหลวงเล่มที่ 40*. (2560). ปัจจัย ๒๔ : พระไตรปิฎกเล่มที่ ๔๐ – 84000 พระธรรมชั้นดี. สืบค้นจาก 84000.org>tipitaka>book>v.php
- พระเทพเวที (ป. อ. ปยุตฺโต). (2532). *พุทธศาสนากับสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: โกมลคีมทอง.
- พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). (2538). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). (2544). *พุทธธรรม (ฉบับเดิม)*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิการศึกษาเพื่อสันติภาพ
- พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต).

พระธรรมวิสุทธิกวี (พิจิตร ฐิตวัณโณ). (ไม่ปรากฏปีพิมพ์). *ความเข้าใจเรื่องกฎแห่งกรรม*. กรุงเทพฯ: รมฟ้าสยาม.

พระปลัดวิสุทธิ์ คุตตชโย. (2555). *คู่มือการศึกษา พระอภิธรรม ชั้นจุฬารามิทธิกะตรี*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสัทธรรมโชติกะ.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต). (2552). *พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต). (2553). *หลักกรรมสำหรับคนรุ่นใหม่*. กรุงเทพฯ: พิมพ์สวย.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต). (2559). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิการศึกษาเพื่อสันติภาพ พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตโต)

พระพรหมโมลี (วิลาศ ญาณวโร). (2544). *กรรมที่ปณี เล่ม ๑*. กรุงเทพฯ: ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์.

พระพรหมโมลี (วิลาศ ญาณวโร). (2544). *กรรมที่ปณี เล่ม ๒*. กรุงเทพฯ: ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์.

พระมหาสมปอง มุทีโต. (2558). *อภิธานวรรณนา*. ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์.

พระมหาสมพล กลิ่นเพชร. (2550). “เจตนา” ในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท (วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนศึกษา, มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์).

พระพุทโธสาจารย์. 2532. *สุมงคลวิลาสิณยา นาม ทีฆนิกายกฐกถาย มหาวคควณณนา (พุทธิโย ภาโค)*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์วิญญาน.

พระสัทธรรมโชติกะ ธรรมจริยะ. (2553). *ปรมัตถโชติกะ ปริจเฉทที่ 1-2-6 จิต เจตสิก รูป นิพพาน*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสัทธรรมโชติกะ.

พระสัทธรรมโชติกะ ธรรมจริยะ. (2562). *คัมภีร์มหาปฏฐาน (หลักสูตรมหาอภิธรรมิกะเอก)*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสัทธรรมโชติกะ.

พระอนรุทธเถระ. (ไม่ปรากฏปีพิมพ์). *คู่มือพระอภิธรรมัตถสังคหะ ปริจเฉทที่ ๘*. สืบค้นจาก

<https://www.thepathofpurity.com/%E0%B8%9E%E0%B8%A3%E0%B8%B0%E0%B8%AD%E0%B8%A0%E0%B8%98%E0%B8%A3%E0%B8%A3%E0%B8%A1/%E0%B8%9E%E0%B8%A3%E0%B8%B0%E0%B8%AD%E0%B8%A0%E0%B8%98%E0%B8%A1%E0%B8%95%E0%B8%96%E0%B8%AA%E0%B8%87%E0%B8%84%E0%B8%AB%E0%B8%B0/%E0%B8%9B%E0%B8%A3%E0%B8%88%E0%B9%80%E0%B8%89%E0%B8%97%E0%B8%97-%E0%B9%98/>

พุทธทาสภิกขุ. (ไม่ปรากฏปีพิมพ์). *แก่นพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.

พุทธทาสภิกขุ. (ไม่ปรากฏปีพิมพ์). *ปฏิจจสมุปปาท*. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.

- พุทธทาสภิกขุ. (2530). *จิตว่าง*. กรุงเทพฯ: สำนักหนังสือธรรมบูชา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2543). *นิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้*. กรุงเทพฯ: บริษัท เอส. อาร์. พรินติ้ง จำกัด.
- พุทธทาสภิกขุ. (2543). *บางแง่มุมของชีวิตในทัศนะพุทธทาสภิกขุ*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- ภัทพันตญาณธชเถระ. (2551). *ปรมุตถทีปนี นาม สงคหมหาฎีกา (บาลี)*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์วิญญูญาณ.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2538). *วิมตฺติโนทนีฎีกา (บาลี) ปฐโม ภาโค*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์วิญญูญาณ.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 1, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 31, 34, 35, 40*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระวินัยปิฎก มหาวิภังค์ ภาษาไทย ภาค 1*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2550). *สมันตปาสาทิกา อรรถกถาภาษาไทย ภาค 1*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2551). *มงคลตถทีปนี (บาลี) ปฐโม ภาโค*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2540). *มิลินทปัญหาปกรณ์ (บาลี)*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์วิญญูญาณ.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2557). *สมังควลลิลินี อรรถกถาภาษาไทย ภาค 1*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2559). *อรรถกถาภาษาไทยพระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2536). *วิสุทธิมคคสส นาม ปกรณ์วิเสสสส ตติโย ภาโค (บาลี)*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2536). *วิสุทธิมรรค แปล ภาค ๓ ตอน ๒*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2547). *มิลินทปัญหา*. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มูลนิธิศึกษาและเผยแพร่พระพุทธศาสนา. (2554). *กระทู้สนทนาธรรม 2554*
อนันตรปัจจัยและสมนันตรปัจจัย. สืบค้นจาก www.dhammadhome.com>topic.
- มูลนิธิศึกษาและเผยแพร่พระพุทธศาสนา. (2556). *กระทู้สนทนาธรรม 2556 กุฎีตารากรรม*
กุฎีตาราปนกรรม กัตตารากรรม. สืบค้นจาก www.dhammadhome.com>webboard.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2540). *พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน*. กรุงเทพฯ:

ราชบัณฑิตยสถาน

ราชบัณฑิตยสถาน. (2546). *พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒*. กรุงเทพฯ:

นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต). (2562). *พุทธธรรม ฉบับปรับขยาย*.

สืบค้นจาก [www. Watnyanaves.net>books>pdf](http://www.Watnyanaves.net/books/pdf).

สุจินต์ บริหารวนเขตต์. (2536). *ปรมาัตถธรรมสังเขป จิตตสังเขป และภาคผนวก*. กรุงเทพฯ:

มูลนิธิศึกษาและเผยแพร่พระพุทธศาสนา.

สุนทร ธี รังษี. (2537). *ปรัชญาอินเดีย: ประวัติและลัทธิ*. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2560). “รูปปรมาตม์” กับ “ร่างกาย” ในพุทธศาสนาเถรวาท. *วารสารภาษา ศาสนา และวัฒนธรรม*, 6(1), 98-117.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2562). *ภูมิปัญญาอินเดียโบราณ: ประวัติศาสตร์และปรัชญา – ทางสายกลางแบบพุทธพราหมณ์* เซน. กรุงเทพฯ: ศยาม.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2562). อาชีวกะในอินเดียยุคต้น: ศึกษาวิถีชีวิตและแนวคิดทางปรัชญาของอาชีวกะ.

วารสารอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, 41(1), 168-184.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. (2532). *ปรัชญาอินเดีย*. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.

ภาษาอังกฤษ:

Basham, A. L. (2002). *History and Doctrines of the Ājīvikas*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Blackburn, Simon. (2006). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New Delhi: Oxford University Press.

Bronkhorst, Johannes. (1998). Did the Buddha Believe in Karma and Rebirth?

Journal of the International Association of Buddhist Studies, 21(1), 1-19.

Burley, Mikel. (2013). Retributive karma and the problem of blaming the victim.

International Journal for Philosophy of Religion, 74(2), 149-165.

Burley, Mikel. (2014). Karma and Rebirth in the Stream of Thought and Life.

Philosophy East and West, 64(4), 965-982.

Clark, Romane. (1988). Vicious Infinite Regress Arguments. *Philosophical Perspectives*,

2, 369-380.

Federman, Asaf. (2010). What Kind of Free Will Did the Buddha Teach?

Philosophy East and West, 60(1), 1-19.

Feibleman, James K. (1949). A Defense of Ontology. *The Journal of Philosophy*, 46(2), 41-51.

Gombrich, Richard. (1975). Buddhist Karma and Social Control. *Comparative Studies in Society and History*, 17(2), 212-220.

Gorkom, Nina Van. (1990). *Abhidhamma in Daily Life*. Bangkok:

Dhamma Study And Propagation Foundation.

Grimm, George. (2019). *The Doctrine of the Buddha*. Middletown, DE: SunWise Books.

Hamilton, Sue. (2001). *Indian Philosophy A Very Short Introduction*. Oxford:

Oxford University Press.

Hofweber, Thomas. (2017). *Logic and Ontology (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*.

Retrieved from [Plato.stanford.edu > entries > logic-ontology](https://plato.stanford.edu/entries/logic-ontology/).

Kalghatgi, T. G. (1965). The Doctrine of Karma in Jaina Philosophy. *Philosophy East and West*, 15(3/4), 229-242.

Kaufman, Whitley R. P. (2005). Karma, Rebirth, and the Problem of Evil. *Philosophy East and West*, 55(1), 15-32.

Krishan, Y. (1989). Collective Karmas. *East and West*, 39(1/4), 179-194.

Manson, Mark. (2019). *Everything Is Fucked: A Book About Hope*. New York: Harper.

McDermott, James P. (1975). The Kathavatthu Kamma Debates. *Journal of the American Oriental Society*, 95(3), 424-433.

McDermott, James P. (1977). Kamma in the Milindapanha. *Journal of the American Oriental Society*, 97(4), 460-468.

Nelkin, Dana K. (2019). *Moral Luck (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*.

Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>.

Nicholson, Hugh. (2012). The Spirit of Contradiction in the Buddhist Doctrine of Not-Self.

The Journal of Religion, 92(1), 31-57.

Nolan, Daniel. (2001). What's Wrong With Infinite Regresses? *Metaphilosophy*, 32(5), 523-538.

Orme, Robert. (2019). *Philosophy and Ethics*. London: Collins.

- Perrett, Roy W. (1987). Rebirth. *Religious Studies*, 23(1), 41-57.
- Potter, Karl H. (1967). Freedom and Determinism from an Indian Perspective. *Philosophy East and West*, 17(1/4), 113-124.
- Potter, Karl H. (1992). The Karmic a Priori in Indian Philosophy. *Philosophy East and West*, 42(3), 407-419.
- Pritchard, Duncan. (2006). Moral and Epistemic Luck. *Metaphilosophy*, 37(1), 1-25.
- Reichenbach, Bruce R. (1988). The Law of Karma and the Principle of Causation. *Philosophy East and West*, 38(4), 399-410.
- Reichenbach, Bruce R. (1989). Karma, Causation, and Divine Intervention. *Philosophy East and West*, 39(2), 135-149.
- Shue, Henry. (1975). Justice, Rationality, and Desire: On the Logical Structure of Justice As Fairness. *The Southern Journal of Philosophy*, 13(1), 89-97.
- Sasaki, G. H. (1956). The Concept of Kamma in Buddhist Philosophy. *Oriens Extremus*, 3(2), 185-204.
- Sokolowski, Robert. (2000). *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University Press.
- Varzi, Achille C. (2011). On Doing Ontology without Metaphysics. *Philosophical Perspectives*, 25, 407-423.

ตัวย่อและการอ้างอิงคัมภีร์พระไตรปิฎก

หนังสือวิจัยเล่มนี้อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ปีพุทธศักราช ๒๕๓๙ โดยระบุชื่อพระสูตร (ถ้ามี) ก่อน จากนั้นจึงระบุ เล่ม / ข้อ / หน้า ตามลำดับ ตัวย่อคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถาสำคัญที่ใช้มีดังนี้

วิ. มหา.	พระวินัยปิฎก มหาวิภังค์ (เล่ม ๑)
ที. สี.	พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค (เล่ม ๙)
ที. ม.	พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค (เล่ม ๑๐)
ม. ม.	พระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปิณณาสก (เล่ม ๑๓)
ม. อุ.	พระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย อุปริปิณณาสก (เล่ม ๑๔)
ส. ส.	พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สคาถวรรค (เล่ม ๑๕)
ส. นิ.	พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย นิทานวรรค (เล่ม ๑๖)
อง. จตฺก.	พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย จตฺกนินบาต (เล่ม ๒๑)
อง. ปญจ.	พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ปญจนินบาต (เล่ม ๒๒)
อง. ฉก.	พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ฉกนินบาต (เล่ม ๒๒)
อง. อฎฐ.	พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย อฎฐนินบาต (เล่ม ๒๓)
อง. ทสก.	พระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ทสกนินบาต (เล่ม ๒๔)
ขุ. ธ.	พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย ธรรมบท (เล่ม ๒๕)
ขุ. ม.	พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย มหานิทเทส (เล่ม ๒๙)
ขุ. จุ.	พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย จุฬนิตเทส (เล่ม ๓๐)
อภิ. สง.	พระอภิธรรมปิฎก ธรรมสังคณี (เล่ม ๓๔)
อภิ. วิ.	พระอภิธรรมปิฎก วิภังค์ (เล่ม ๓๕)
อภิ. ก.	พระอภิธรรมปิฎก กถาวัตถุ (เล่ม ๓๗)
วิสุทฺธิ.	วิสุทฺธิมรรคปกรณ์
วิสุทฺธิ.	วิสุทฺธิมคคปกรณ์ (บาลี)
มิลินท.	มิลินทปัญหปกรณ์
มิลินท.	มิลินทปัญหปกรณ์ (บาล)

ภาคผนวก ก

เจตสิก 52 ตัว

เจตสิก (mental factors/ mental concomitants) เป็นสิ่งพื้นฐานอีกอย่างหนึ่งที่เกิดร่วมและประกอบเข้ากับจิต เป็นสภาวะธรรมที่เกิดดับพร้อมกับจิต มีอารมณ์หรือวัตถุของการรับรู้เดียวกัน มีที่อาศัยเดียวกับจิต อาจกล่าวว่าเป็นคุณสมบัติหรืออาการต่าง ๆ ทางจิต มีทั้งสิ้น 52 ตัว/แบบ/ดวง จัดเป็นกลุ่มได้ดังนี้

กลุ่มที่หนึ่ง: อัญญาสมาณาเจตสิก 13 (general mental factors) ประกอบด้วย สัพพจิตตสาธารณเจตสิก 7 + ปกิณณกเจตสิก 6

สัพพจิตตสาธารณเจตสิก 7 (เจตสิกที่เกิดพร้อมจิตทุกดวงจำนวน 7 ตัว – universal mental factors):

1. ผัสสะ – ความกระทบอารมณ์ (sense-impression)
2. เวทนา – ความเสวยอารมณ์ (feeling)
3. สัญญา – ความหมายรู้อารมณ์ (perception)
4. เจตนา – ความจงใจต่ออารมณ์ (intention/ volition)
5. เอกัคคตา – ความมีอารมณ์เดียว (one-pointedness/ concentration)
6. ชิวตินทรีย์ – สภาวะที่เป็นใหญ่ในการรักษานามธรรมทั้งปวง (vitality/ life-faculty)
7. มนสิการ – การทำอารมณ์ไว้ในใจ หรือการใส่ใจ (attention)

ปกิณณกเจตสิก 7 (เจตสิกที่เกิดทั่วไป เกิดได้กับจิตที่เป็นกุศล อกุศล แต่ไม่แน่นอนเสมอไปทุกดวง – particular mental factors):

1. วิตก – ความตรึกอารมณ์ (thought conception)
2. วิจารณ์ – ความตรองอารมณ์ (sustained thought)
3. อธิโมกษ์ – ความปักใจในอารมณ์ (determination)
4. วิริยะ – ความเพียร (effort)
5. ปีติ – ความปลาบปลื้มในอารมณ์ (joy)
6. ฉันทะ – ความพอใจในอารมณ์ (conation)

กลุ่มที่สอง: เจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศลหรืออกุศลเจตสิก 14:

1. โมหะ – ความหลง (delusion)
2. อหิริกะ – ความไม่ละอายต่อบาป (lack of moral shame)
3. อโนตตปปะ – ความไม่สะดุ้งกลัวต่อบาป (lack of moral dread)
4. อุทธัจจะ – ความฟุ้งซ่าน (restlessness)
5. โลภะ – ความอยากได้ (greed)
6. ทิฏฐิ (ทิฐิ) – ความเห็นผิด (wrong view)
7. มานะ – ความถือตัว (pride/ conceit)
8. โทสะ – ความคิดประทุษร้าย (hatred)
9. อิสสา – ความริษยา (jealousy)
10. มัจฉริยะ – ความตระหนี่ (stinginess/ meanness)
11. กุกกัจจะ – ความกังวลเดือดร้อนใจ (worry)
12. ถีนะ – ความหดหู่ (sloth)
13. มิตตะ – ความซึมเซาว่างเหงา (torpor)
14. วิจิกิจฉา – ความคลางแคลงสงสัย (doubt/ uncertainty)

กลุ่มที่สาม: เจตสิกชุดจรฝ่ายกุศลหรือโสภณเจตสิก 25:

1. สัทธา – ความเชื่อที่ถูกต้อง (faith/ confidence)
2. สติ – ความระลึกได้ (mindfulness)
3. หิริ – ความละอายต่อบาป (moral shame)
4. โอตตปปะ – ความสะดุ้งกลัวบาป (moral dread)
5. อโลภะ – ความไม่อยากได้ (non-greed)
6. อโทสะ – ความไม่คิดประทุษร้าย (non-hatred)
7. ตัตตรมัชฌัตตตา – ความเป็นกลางในอารมณ์หนึ่ง ๆ (equanimity/ neutrality)
8. กายปัสสัทธิ – ความสงบแห่งกองเจตสิก (tranquility of mental body)
9. จิตตปัสสัทธิ – ความสงบแห่งจิต (tranquility of mind)
10. กายลหุตา – ความเบาแห่งกองเจตสิก (lightness of mental body)
11. จิตตลหุตา – ความเบาแห่งจิต (lightness of mind)

12. กายมุกุตา – ความอ่อนหรือนุ่มนวลแห่งกองเจตสิก (pliancy of mental body)
13. จิตตมุกุตา – ความอ่อนหรือนุ่มนวลแห่งจิต (pliancy of mind)
14. กายกัมมัฏญตา – ความควรแก่งานแห่งกองเจตสิก (adaptability of mental body)
15. จิตตกัมมัฏญตา – ความควรแก่งานแห่งจิต (adaptability of mind)
16. กายปาคุญญตา – ความคล่องแคล่วแห่งกองเจตสิก (proficiency of mental body)
17. จิตตปาคุญญตา – ความคล่องแคล่วแห่งจิต (proficiency of mind)
18. กายชุกตา – ความซื่อตรงแห่งกองเจตสิก (rectitude of mental body)
19. จิตตชุกตา – ความซื่อตรงแห่งจิต (rectitude of mind)
20. สัมมาวาจา – เจริญชอบ (right speech)
21. สัมมากัมมันตะ – กระทำชอบ (right action)
22. สัมมาอาชีพะ – เลี้ยงชีพชอบ (right livelihood)
23. กรุณา – ความปรารถนาให้พ้นทุกข์ (compassion)
24. มุทิตา – ความยินดีในสุขของผู้อื่น (sympathetic joy)
25. โอมหะ – ความเข้าใจ ความไม่หลง (wisdom)

(อ้างอิงจาก พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต), *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*, พิมพ์ครั้งที่ 8, 2538)

ภาคผนวก ข

ปัจจัย 24 อย่าง

ปัจจัย (condition/ mode of conditionality) หมายถึง ลักษณะหรืออาการแห่งความสัมพันธ์ระหว่างสิ่งทั้งหลาย การที่สิ่งหนึ่งหรือสภาวะธรรมหนึ่งเป็นองค์ประกอบที่เกื้อหนุน คำจุน หรือเป็นเงื่อนไขให้สิ่งอื่นหรือสภาวะธรรมอื่นเกิดขึ้น ตั้งอยู่ หรือเป็นไป ได้แก่

1. เหตุปัจจัย (ปัจจัยโดยความเป็นเหตุ – root condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นเหตุ เปรียบเหมือนรากแก้วของต้นไม้
2. อารัมมณปัจจัย (ปัจจัยโดยความเป็นวัตถุ – object condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นอารมณ์หรือวัตถุ เปรียบได้กับไม้เท้าหรือเชือกสำหรับช่วยเดิน
3. อธิปัตติปัจจัย (ปัจจัยโดยความเป็นใหญ่ – predominance condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นอธิปัตติ เปรียบได้กับพระราชาสถูปกครองแผ่นดิน มีผู้ตีความอธิปัตติปัจจัยว่าหมายถึงการลงมือกระทำเองเป็นหลักหรือสั่งให้ผู้อื่นทำ (จ๊กเรศ อธิฐรัตน์, 2553, 29)
4. อนันตรปัจจัย (ปัจจัยโดยความเป็นภาวะต่อเนื่องไม่มีช่องระหว่าง – immediacy condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความต่อเนื่องไม่มีคั่น เปรียบได้กับพระราชโอรสที่ครองราชย์สืบต่อพระราชบิดาได้ทันที
5. สมนันตรปัจจัย (ปัจจัยโดยความเป็นภาวะต่อเนื่องทันที – contiguity condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความต่อเนื่องตามลำดับกันด้วยดี เปรียบได้กับพระราชโอรสที่ครองราชย์สืบต่อเมื่อพระราชสละราชสมบัติอย่างแนบเนียนโดยดี (มูลนิธิศึกษาและเผยแพร่พระพุทธศาสนา, 2554, เอกสารอิเล็กทรอนิกส์)
6. สหชาติปัจจัย (ปัจจัยโดยการเกิดร่วมพร้อมกัน – connascence condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเกิดขึ้นพร้อมกัน เหมือนดวงไฟที่เกิดขึ้นพร้อมกับแสงไฟ
7. อัญญมัญญปัจจัย (ปัจจัยโดยการอาศัยซึ่งกันและกัน – mutuality condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นที่พึ่งอาศัยกัน เปรียบได้กับพื้นโต๊ะและขาโต๊ะต่างคำจุนอาศัยกันอยู่

8. นิสสยปัจจัย (ปัจจัยโดยการเป็นที่อาศัย – dependence condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นที่อาศัย เปรียบเหมือนผืนผ้าใบเป็นที่อาศัยของภาพวาด
9. อุปนิสสยปัจจัย (ปัจจัยโดยการเป็นเครื่องหนุนหรือกระตุ้นเร้า – decisive-support condition or inducement condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นที่อาศัยซึ่งมีกำลังมาก เปรียบเหมือนข้าวสุกหนึ่งจานอาศัยเมล็ดข้าว ที่นา น้ำฝน พอคั่ว หม้อข้าว ฟืน ไฟ ในบรรดาเหล่านี้ เมล็ดข้าว ที่นา และน้ำฝน เป็นอุปนิสสยปัจจัยของข้าวสุกหนึ่งจานนั้น
10. ปุรุชาตปัจจัย (ปัจจัยโดยการเกิดก่อน – prenascent condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเกิดก่อน เปรียบเหมือนจักรวาลมีอยู่ก่อนสัตว์ทั้งหลาย
11. ปัจฉาชาตปัจจัย (ปัจจัยโดยการเกิดหลัง – postnascent condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเกิดขึ้นทีหลัง เปรียบเหมือนน้ำฝนตกใส่ต้นไม้ที่ปลูกไว้ก่อน
12. อาเสวนปัจจัย (ปัจจัยโดยการซ้ำ ทำบ่อย หรือทำให้ชิน – repetition condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยการเสพบ่อย เปรียบได้กับการท่องจำวิชาหนึ่งซ้ำ ๆ
13. กรรมปัจจัย (ปัจจัยโดยการเป็นกรรมคือเจตจำนง – kamma condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความปรุงแต่งเพื่อให้กิจต่าง ๆ สำเร็จลง อุปมานายพลที่ออกคำสั่งแก่กองทหาร
14. วิปากปัจจัย (ปัจจัยโดยการเป็นวิปาก – kamma-result condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นผล คือถึงความสุขงอมและหมดกำลังลง เปรียบคือความชราเป็นเงาของการเติบโต
15. อาหารปัจจัย (ปัจจัยโดยการเป็นอาหารคือเป็นเครื่องหล่อเลี้ยง – nutriment condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นผู้หล่อเลี้ยง เปรียบได้กับเสาค้ำจุนบ้านไว้ไม่ให้ล้ม
16. อินทรีย์ปัจจัย (ปัจจัยโดยการเป็นเจ้าของ [กระทำ] การ – faculty condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นผู้ปกครอง เปรียบได้กับผู้นำปกครองบริวาร
17. ฆานปัจจัย (ปัจจัยโดยการเป็นภาวะจิตที่อยู่ในฆาน – absorption condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นผู้เพ่งอารมณ์ เปรียบได้กับคนที่อยู่สูงมองลงมาเบื้องล่างย่อมเห็นสิ่งต่าง ๆ มากกว่า
18. มรรคปัจจัย (ปัจจัยโดยการเป็นมรรค – path condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นหนทาง เปรียบคือถนนที่สัญจรของยานพาหนะ
19. สัมปยุตตปัจจัย (ปัจจัยโดยการประกอบกัน – association condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นผู้ประกอบร่วมกัน เปรียบเหมือนน้ำแกงที่ปรุงจากเครื่องปรุงต่าง ๆ

20. วิปยุตตปัจจัจย (ปัจจัจยโดยการแยกออกจากกัน – dissociation condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นผู้ไม่ประกอบกัน เช่นรสเผ็ดกับรสขมไม่สามารถประกอบเข้ากันอย่างสนิท
21. อัตติปัจจัจย (ปัจจัจยโดยการมีอยู่ – presence condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นหรือความมีอยู่ เปรียบได้กับผืนแผ่นดินที่ค้ำจุนต้นไม้แต่ละต้น
22. นัตติปัจจัจย (ปัจจัจยโดยการไม่มีอยู่ – absence condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความไม่เป็นหรือไม่มีอยู่ เช่นความมืดกับความสว่างอยู่ด้วยกันไม่ได้
23. วิคตปัจจัจย (ปัจจัจยโดยการปราศจาก – disappearance condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นผู้ปราศจากไป เปรียบเหมือนแสงจากดวงอาทิตย์ให้โอกาสแสงจากดวงจันทร์ด้วยการเคลื่อนไป
24. อวิคตปัจจัจย (ปัจจัจยโดยการไม่ปราศจาก – non-disappearance condition) หมายถึง สภาวะธรรมที่ช่วยอุปการะโดยความเป็นผู้ยังไม่ปราศจากไป เปรียบเหมือนน้ำในมหาสมุทรอยู่กับฝูงปลาเสมอ

(อ้างอิงจากพระอภิธรรมปิฎก, *ปัจจัจยทเทศ*, อภิ. ป. เล่ม 40 ข้อ 1 หน้า 1-2 ; พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*, พิมพ์ครั้งที่ 12, 2546)