

บทที่ 3

การพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกตในญาณวิทยาของพุทธปรัชญาเถรวาท

ในบทนี้ผู้วิจัยต้องการแสดงให้เห็นว่าทัศนะของพุทธปรัชญาเกี่ยวกับความรู้ซึ่งเราอาจเรียกได้ว่าเป็นทฤษฎีความรู้หรือญาณวิทยาของพุทธปรัชญา ก็ได้มีการกล่าวถึงและยอมรับข้อเสนอเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต เช่นเดียวกัน

3.1 วิเคราะห์กระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์

ตามทัศนะของพุทธปรัชญา มนุษย์ประกอบไปด้วยส่วนสำคัญ 2 ส่วนคือร่างกายและจิต ทั้งร่างกายและจิตต่างก็มีความสำคัญด้วยกันต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกันในการปรากฏเป็นมนุษย์ ร่างกายเป็นวัตถุธาตุจึงไม่มีความสามารถรับรู้อะไรได้ ตัวที่ทำหน้าที่รับรู้คือ จิต ดังในอภิธัมมัตถวินิภาวินีฎีกาได้ให้ความหมายของจิตไว้ว่า "ธรรมชาติที่ชื่อว่า จิต เพราะอรรถว่า คิด อธิบายว่ารู้ อารมณ์"¹ แต่อย่างไรก็ตามจิตก็ต้องอาศัยร่างกายเป็นที่ปรากฏคอยรับรู้อารมณ์ * ดังนั้นพุทธปรัชญาจึงถือว่ามนุษย์และโลกมีความสัมพันธ์กันในลักษณะที่มนุษย์เป็นผู้รับรู้ ส่วนโลกเป็นสิ่งที่ถูกรู้ ตัวเชื่อมต่อหรือทางรับรู้โลกภายนอก พุทธปรัชญาถือว่ามี 6 อย่าง เรียกว่า อายตนะภายใน 6 (ทวาร 6) คือ 1. ตา 2. หู 3. จมูก 4. ลิ้น 5. กาย 6. ใจ และเมื่อเรารับรู้โลกภายนอกผ่านอายตนะภายใน 6 โลกภายนอกหรือสรรพสิ่งทั้งหลายจึงแบ่งออกเป็น 6 ตามทางรับรู้² ได้แก่ 1. รูป คือโลกที่เป็นฝ่ายรูปธรรมทั้งหมด 2. เสียง คือโลกที่เป็นฝ่ายเสียง 3. กลิ่น คือโลกที่เป็นฝ่ายกลิ่น 4. รส คือโลกที่เป็นฝ่ายรสชาติต่างๆ 5. โผฏฐัพพะ คือโลกฝ่ายที่เป็นสิ่งที่ต้องสัมผัสทางกายทั้งหมด เช่น ร้อน หนาว อ่อน แข็ง 6. ธรรมารมณ์ คือโลกที่รับรู้ได้ทางความคิด จินตนาการหรือทางใจ เรียกโลกทั้ง 6 นี้ว่าอายตนะภายนอก 6

¹ มหามกุฏราชวิทยาลัย . อภิธัมมัตถสังคหบาลีและอภิธัมมัตถวินิภาวินีฎีกาฉบับแปลเป็นภาษาไทย . พิมพ์ครั้งที่ 5 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย , 2535) , หน้า 19 .

* อารมณ์ในที่นี้หมายถึงอารมณ์ในความหมายทางธรรมมิใช่ความหมายที่ใช้กันทั่วไป "อารมณ์" แปลว่าสิ่งอันเป็นที่สำหรับจิตมาหนองอยู่หรือสิ่งสำหรับยึดหนองของจิต แปลงง่าย ๆ ได้ว่าสิ่งที่ถูกรู้หรือก็คืออายตนะภายนอก 6 อย่างนั่นเอง

² สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 75.

อายตนะภายใน หรือทางรับรู้โลกแต่ละทางนั้นมีข้อจำกัดคือไม่สามารถทำหน้าที่รับรู้โลกได้ทั้งหมด แต่ละอย่างมีหน้าที่หรือมีความสามารถรับรู้โลกในส่วนที่อยู่ในวิสัยของแต่ละทางเท่านั้น เช่น ตา มีหน้าที่รับรู้โลกในส่วนที่เป็นรูปธรรมเท่านั้นไม่สามารถไปรับรู้โลกส่วนอื่นที่เป็นกลิ่น เสียง รส หรือสิ่งสัมผัสต้องกายได้ ดังนั้นเราสามารถเขียนแสดงความสัมพันธ์ระหว่างอายตนะภายในหรือทางรับรู้ของมนุษย์ กับอายตนะภายนอกหรือโลกที่ถูกรับรู้ ได้ดังนี้

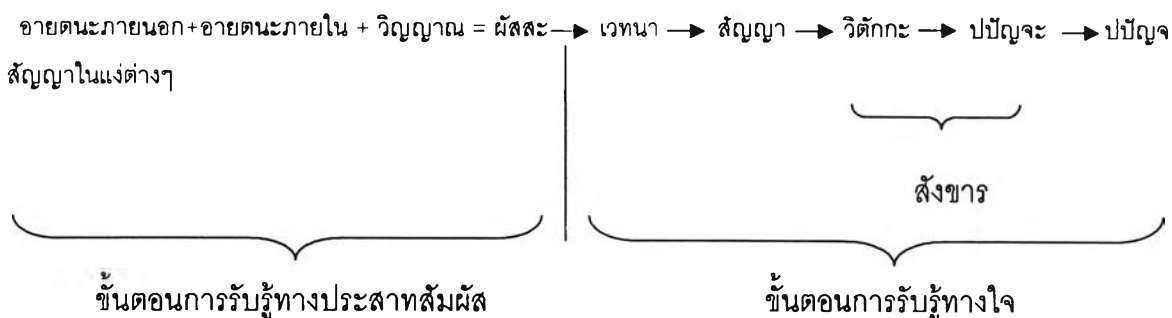
อายตนะภายใน		อายตนะภายนอก
1. ตา	คู่กับ	รูป
2. หู	คู่กับ	เสียง
3. จมูก	คู่กับ	กลิ่น
4. ลิ้น	คู่กับ	รส
5. กาย	คู่กับ	โณภูมัพพะ
6. ใจ	คู่กับ	ธรรมารมณ

ในทัศนะของพุทธปรัชญา กระบวนการรับรู้โลกภายนอกจะยังไม่จบลงแต่เพียงขั้นของตาเห็นรูป หูได้ยินเสียง จมูกได้รับรู้กลิ่น ลิ้นได้รับรุต หรือกายรับรู้สิ่งที่มาสัมผัสเท่านั้น หากแต่ยังต้องดำเนินต่อไปในขั้นตอนที่มีการทำงานของจิตเข้ามาเกี่ยวข้องด้วย จึงจะเป็นกระบวนการรับรู้ที่สมบูรณ์ ดังข้อความที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก ความว่า

...จักขุวิญญาณเกิดขึ้น เพราะอาศัยตาและรูป เพราะประชุมธรรม 3 ประการจึงเกิดผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัยจึงเกิดเวทนา บุคคลเสวยเวทนาอันใดก็จำ (สัญญา) เวทนาอันนั้น บุคคลจำเวทนาอันใดก็ตรึกถึง(วิตักกะ) เวทนาอันนั้น บุคคลตรึกถึงเวทนาอันใดก็เนิ่นช้า (ปปัญจะ)อยู่ที่เวทนาอันนั้น บุคคลเนิ่นช้าอยู่ในเวทนาอันใด ส่วนแห่งสัญญาเครื่องเนิ่นช้า (ปปัญจสัญญา)ก็ครอบงำบุรุษ เพราะเนิ่นช้าอยู่ในเวทนานั้นเป็นเหตุ รูปทั้งหลายที่ฟังจะรู้ด้วยตา เป็นอดีตก็ดี เป็นอนาคตก็ดี เป็นปัจจุบันก็ดี...³ (ต่อไปว่าด้วยอายตนะอื่นๆ จนครบ 6 คู่ ใจความอย่างเดียวกัน)

³ มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ข้อที่ 248.

จากข้อความข้างต้นเขียนเป็นแผนภาพได้ดังนี้



จักขุทวาร + รูปารมณฺ์ + จักขุวิญญาณ = จักขุสัมผัส → จักขุสัมผัสสชาเวทนา → รูปสัญญา
 → รูปสัญญาเจตนา

โสตทวาร + สัททารมณฺ์ + โสตวิญญาณ = โสตสัมผัส → โสตสัมผัสสชาเวทนา → สัททสัญญา
 → สัททสัญญาเจตนา

ฆานทวาร + คันธารมณฺ์ + ฆานวิญญาณ = ฆานสัมผัส → ฆานสัมผัสสชาเวทนา → คันธสัญญา
 → คันธสัญญาเจตนา

ชีวหาทวาร + รสธารมณฺ์ + ชิวหาวิญญาณ = ชิวหาสัมผัส → ชิวหาสัมผัสสชาเวทนา → รสสัญญา
 → รสสัญญาเจตนา

กายทวาร+โณรูฬัพพารมณฺ์+กายวิญญาณ=กายสัมผัส→กายสัมผัสสชาเวทนา→โณรูฬัพพสัญญา
 → โณรูฬัพพสัญญาเจตนา

มโนทวาร + ธรรมารมณฺ์ + มโนวิญญาณ = มโนสัมผัส → มโนสัมผัสสชาเวทนา → ธรรมสัญญา
 → ธรรมสัญญาเจตนา⁴

จากแผนภาพกระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์ เริ่มที่อายตนะภายนอกมากระทบสัมผัสกับอายตนะภายใน เกิดความรู้ในเบื้องต้นที่เรียกว่า "วิญญาณ" เรียกกระบวนการเกิดขึ้นของทั้ง 3 อย่าง (อายตนะภายนอก + อายตนะภายใน + วิญญาณ) นี้ว่าผัสสะ ความรู้ในระดับวิญญาณ (Consciousness) คือ จักขุวิญญาณ โสตวิญญาณ ฆานวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ กายวิญญาณ และมโนวิญญาณนี้เป็นความรู้บริสุทธิ์เนื่องจากการรู้โดยตรงในระยะแรกที่เป็นไปตามกระบวนการของเหตุปัจจัยตามธรรมชาติ เป็นการใช้ในขั้นของการรับข้อมูลจากภายนอกเข้ามายังไม่มีทำให้รายละเอียดหรือความหมายอะไร เป็นแต่เพียงว่ารับรู้เท่านั้นแต่ไม่รู้ว่สิ่งทีรับรู้ั้นคือ

⁴ทีฆนิกาย มหาวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 10 ข้อที่ 297.

อะไร ตัวอย่างเช่น เมื่อเราเห็นผืนผ้าลาย (ตาเห็นรูป) ที่ว่าเห็นนั้นจะไม่ได้กำหนดหมายว่าอะไรเป็นอะไร แต่จะเห็นลักษณะอาการเช่นสีส้ม เป็นต้น⁵

จากผัสสะนำไปสู่เวทนา (feeling หรือ sensation) คือความรู้สึกต่ออารมณ์หรือสิ่งที่ถูกรับรู้ ซึ่งจะเกิดทุกครั้งที่มีการรับรู้โดยอาจจะเกิดความรู้สึกเป็นสุขเป็นทุกข์ หรือเฉยๆ ไม่สุขไม่ทุกข์ จากเวทนานำไปสู่ขั้นต่อไปที่เรียกว่า สัญญา (perception) คือการกำหนดหมายหรือจำได้หมายรู้ และจากสัญญานำไปสู่สังขาร (mental formation หรือ volitional activities) คือการคิดนึกทางใจปรุงแต่งทางจิตให้คิดดี คิดชั่ว หรือเป็นกลางๆ โดยมีเจตนาเป็นตัวนำไปสู่การแสดงออกทางกาย วาจาให้เป็นไปต่างๆ อาจจะเป็นการทำดี ทำชั่วหรือการกระทำที่เป็นกลาง เป็นที่มาของกรรมนำไปสู่การก่อภพก่อชาติในสังสารวัฏฏ์ต่อไป

จากคำสอนของพุทธปรัชญาเรื่องกระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์นี้ ในเบื้องต้นเราจะพบว่าในทัศนะของพุทธปรัชญา การรับรู้โลกของมนุษย์ไม่ได้หยุดอยู่แค่ขั้นผัสสะเท่านั้น แต่ทว่ามนุษย์ยังได้ทำความเข้าใจอารมณ์หรือสิ่งที่รับรู้ (โลกภายนอก) เพิ่มเติมในขั้นที่เรียกว่า สัญญา ซึ่งทำหน้าที่หมายรู้สิ่งที่เรารับรู้ว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ มีพุทธพจน์อธิบายลักษณะของสัญญาปรากฏเป็นหลักฐานอยู่ในพระไตรปิฎกความว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย เพราะอะไรจึงเรียกว่าสัญญา เพราะจำได้หมายรู้จึงเรียกว่าสัญญา จำได้หมายรู้อะไร จำได้หมายรู้สีเขียวบ้าง สีเหลืองบ้าง สีแดงบ้าง สีขาวบ้าง⁶

อีกแห่งหนึ่งเป็นการสนทนากันระหว่างพระสารีบุตรกับพระมหาโกฏิฐิตะมีเนื้อความว่า

พระมหาโกฏิฐิตะ. ดูก่อนท่านผู้มีอายุ พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า สัญญา ดังนี้ ด้วยเหตุเพียงไรหนอ จึงตรัสว่า สัญญา

⁵ พระธรรมปิฎก . พุทธธรรมฉบับขยายความ , พิมพ์ครั้งที่ 11 (กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย , 2546), หน้า 55.

⁶ สังยุตตนิกาย ชันธรวารวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 17 ข้อที่ 159.

พระสารีบุตร. ธรรมชาติที่จำๆ ฉะนั้น พระผู้มีพระภาคเจ้าจึงตรัสว่า
สัญญา จำอะไร จำสีเขี้ยวบ้าง จำสีเหลืองบ้าง จำสีแดงบ้าง จำสีขาวบ้าง
ธรรมชาติย่อมจำๆ ฉะนั้น จึงตรัสว่าสัญญา⁷

ในคัมภีร์รุ่นหลัง เช่น วิสุทธิมรรคและอภิธรรมมัตตสังคหบาลี พระอรรถกถาจารย์ฝ่ายเถรวาทก็ได้ให้คำอธิบายกระบวนการทำงานของสัญญาเพิ่มเติมไว้ในทำนองเดียวกัน โดยวิสุทธิมรรคอธิบายไว้ว่า

สัญญาทั้งปวงนั้นแหละมีความจำได้เป็นลักษณะมีการทำเครื่องหมายไว้
เป็นปัจจัยแห่งความจำต่อไปว่า "นั่นคือสิ่งนั้น" เป็นรส ดังช่างมีช่างไม้เป็นต้น
ทำเครื่องหมายไว้ในวัตถุ มีตัวไม้เป็นอทิฉะนั้น มีการทำความมั่นใจตาม
เครื่องหมายที่ยึดไว้เป็นปัจจุบันฐาน ดังคนตาบอดคลำช้างทั้งหลาย มั่นใจตาม
เครื่องหมายที่ตนจับได้(ว่าช้างเป็นอย่างไร) ฉะนั้นมีอารมณ์ที่ปรากฏอย่างไรเป็น
ปทัฏฐาน ดังความจำที่เกิดขึ้นแก่ลูกเนื้อทั้งหลาย ในหมู่ที่ผูกด้วยหญ้าว่าเป็น
คน(จริงๆ) ฉะนั้นแล⁸

ส่วนอภิธรรมมัตตสังคหบาลีซึ่งป็นคัมภีร์สำคัญของฝ่ายอภิธรรม* อธิบายไว้ว่า

ธรรมชาติที่ชื่อว่า สัญญา เพราะอรรถว่ารู้อารมณ์ต่างๆ โดยอารมณ์มีสี
เขี้ยวเป็นต้น คือทำเครื่องหมายรู้ (คือรู้ทำเครื่องหมาย)ฯ สัญญานั้นมีความรู้
จำเป็นลักษณะฯ จริงอยู่ สัญญานั้นเมื่อจะเกิดถือเอาอาการที่เป็นเหตุแห่ง
ความจำในภายหลังเกิด เหมือนพวกช่างไม้ เป็นต้น ทำเครื่องหมายที่ไม้ เป็นต้น
ฉะนั้นฯ⁹

⁷ มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสกั พระไตรปิฎกเล่มที่ 12 ข้อที่ 495.

⁸ มหามกุฏราชวิทยาลัย . วิสุทธิมรรคแปล ภาค 3 ตอน 1 (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มกุฏราชวิทยาลัย , 2512), หน้า 68-69.

* ในทัศนะของพระอภิธรรม สัญญา ถือว่าเป็นเจตสิกอย่างหนึ่งในจำนวนเจตสิก 52 อย่าง คือเป็นธรรมที่ประกอบกับจิต เป็นอาการหรือคุณสมบัติต่างๆ ของจิต

⁹ มหามกุฏราชวิทยาลัย . อภิธรรมมัตตสังคหบาลีและอภิธรรมมัตตวิภาวินิฎกฉบับแปลเป็นภาษาไทย , หน้า 83.

ตามคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ เราจะเห็นได้ว่าในทัศนะของพุทธปรัชญาฝ่ายเถรวาท สัญญาซึ่งทำหน้าที่หมายรู้หรือกำหนดรู้ว่สิ่งที่เรารับรู้คืออะไรนั้นต้องอาศัยการเทียบเคียงระหว่างประสบการณ์หรือความรู้เก่ากับประสบการณ์หรือความรู้ใหม่ ถ้าประสบการณ์ใหม่ตรงกับประสบการณ์เก่าอย่างนี้เรียกว่าจำได้ ถ้าประสบการณ์ใหม่ไม่ตรงกับประสบการณ์เก่าเราย่อมนำเอาประสบการณ์หรือความรู้เก่าที่มีอยู่แล้วนั้นเองมาเทียบเคียงว่าเหมือนกันหรือไม่เหมือนกันในส่วไหนอย่างไร แล้วหมายรู้สิ่งนั้นตามคำบอกเล่าหรือตามที่ตนกำหนดเอาว่าเป็นนั่นเป็นนี่ไม่ใช่ นั่นไม่ใช่¹⁰ และนั่นก็ย่อมหมายความว่าความรู้ที่เราได้จากประสบการณ์ใหม่เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับความรู้เดิมที่เราเคยมีอยู่ก่อนแล้ว เราจะหมายรู้ว่สิ่งที่เราเห็นหรือรับรู้ว่เป็นอะไรก็ต้องขึ้นอยู่กับกรอบความรู้หรือความเชื่อเดิมของเรา(ทฤษฎีที่มีอยู่ก่อน)

แต่อย่างไรก็ตามเฉพาะคำอธิบายเท่าที่ได้นำมากล่าวไว้ข้างต้นนี้ อาจทำให้เกิดความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนไปได้ว่กระบวนการทำงานขั้นสัญญามีลักษณะเป็นการตีความ เพราะเมื่อดูจากคำอธิบายดังกล่าวนี้แล้ว อาจดูเหมือนว่เมื่อเรารับรู้สิ่งใด การที่ เราจะหมายรู้ว่มันคืออะไรในขั้นของสัญญานั้นเราจะใช้ความคิดค่อยๆ ตีความ โดยอาศัยการเทียบเคียงประสบการณ์ใหม่ที่เรารับรู้กับความรู้เดิมที่เราเคยมีเก็บรวบรวมไว้ เพื่อไม่ให้เกิดความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนเช่นที่ว่านี้ เราเพิ่งเข้าใจว่การอธิบายข้างต้นที่แสดงลำดับไว้ว่อย่างนี้เป็นแต่เพียงมุ่งเพื่อให้่ง่ายต่อการทำความเข้าใจลักษณะกระบวนการทำงานของสัญญาเท่านั้น อันที่จริงในทัศนะของพุทธปรัชญากระบวนการทำงานของสัญญาถือเป็นปริญาไญยธรรม¹¹ คือเป็นสิ่งที่ควรกำหนดรู้หรือทำความรู้จักมันตามสภาวะของมันเท่านั้น เราไม่มีหน้าที่ที่จะต้องทำหรือเข้าไปจัดการอะไรกับมันเพราะกระบวนการทำงานของสัญญานั้นมีลักษณะเป็นกลไก คือ เกิดขึ้นและดำเนินไปเองตามธรรมชาติของมันอย่างรวดเร็วมาก มากเสียจนเราไม่สามารถเข้าไปแทรกแซงหรือจัดการอะไรกับมันได้ มันจึงเป็นสิ่งที่อยู่พ้นวิสัยการควบคุมของเรา เราอาจเข้าใจประเด็นนี้ได้จากคำอธิบายในพระอภิธรรมที่ได้อธิบายลักษณะของจิตมนุษย์ไว้ว่จิตมนุษย์นั้นจะ เกิด-ดับ เกิด-ดับ ต่อเนื่องกันไปตลอดเวลา(สันตติ) เหมือนกระแสน้ำที่ไหลสลับต่อกันไปไม่ขาดสาย อายุของจิตที่เกิด-ดับ ครั้งหนึ่งๆ เรียกว่ "ขณะจิตหนึ่ง" แต่ละขณะจิตหนึ่งยังแบ่งลงไปได้อีกเป็น 3 ขณะย่อย คือ ขณะเกิด(อุปปาทขณะ) ขณะ

¹⁰ พระธรรมปิฎก , พุทธธรรมฉบับขยายความ , หน้า 16-17.

¹¹ ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 31 ข้อที่ 58.

ตั้งอยู่(จิตฺตชณะ) และขณะดับไป(ภังคชณะ)¹² โดยแต่ละขณะจิตหนึ่งเมื่อเทียบกับการเกิด-ดับ ของรูปธรรมแล้ว จิตจะเกิด-ดับ เร็วกว่าถึง 17 เท่า คือ ในระยะเวลาที่รูปธรรมใช้เกิด-ดับ 1 ขณะ จิตจะเกิด-ดับ ถึง 17 ขณะ นักอภิธรรมบางท่านได้คำนวณโดยการเทียบขณะจิตหนึ่งที่ว่านี้กับระบบเวลาที่เราใช้กันอยู่ในปัจจุบัน พบว่าขณะจิตหนึ่งนี้จะเท่ากับเศษหนึ่งส่วนสี่ล้านล้านวินาทีหรือ 10^{-12} วินาทีเท่านั้นเอง¹³ พระอภิธรรมยังกล่าวอีกว่าในการรับรู้อารมณ์(โลกภายนอก) ครั้งหนึ่งๆ จิตจะเกิด-ดับ อย่างมากก็เพียง 17 ขณะ เท่านั้น คือ เกิด-ดับ อยู่ในภวังคจิต 3 ขณะ และอยู่ในวิถิจิตอีก 14 ขณะ* ดังนั้นแล้วในทัศนะของพุทธปรัชญากระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์จึงเป็นกลไกที่เกิดขึ้นและดำเนินไปอย่างรวดเร็วมาก เมื่อเป็นเช่นนี้การที่เราจะหมายรู้อะไรที่ถูกรับรู้คืออะไรในชั้นของสัญญานั้นจึงไม่ใช่การใช้ความคิดค่อยๆ ตีความซึ่งเป็นสิ่งที่ต้องใช้ระยะเวลา หากแต่เมื่อเรารับรู้อะไร เราจะสามารถรู้หรือเห็นเลยว่าสิ่งที่เรากำลังรับรู้คืออะไร ส่วนการที่จะหมายรู้อะไรนั้นก็จะถูกกำหนดด้วยกรอบความรู้หรือทฤษฎีที่เรามีอยู่ก่อนแล้ว เปรียบได้กับการมองโลกโดยสวมแว่นสีต่างๆ สีของแว่นนั้นก็จะเป็นตัวกำหนดให้เราเห็นโลกเป็นอย่างไรอย่างนั้น เช่น แว่นสีแดงก็จะทำให้เราเห็นโลกเป็นสีแดง แว่นสีเขียวก็จะทำให้เราเห็นโลกเป็นสีเขียวดังนั้นแล้ว จากคำอธิบายกระบวนการทำงานในชั้นของสัญญานี้เราจึงสามารถกล่าวได้ว่า ญาณวิทยาของพุทธปรัชญาเถรวาทมีการกล่าวถึงและยอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกตเช่นเดียวกัน แนวทางการตีความดังกล่าวนี้ผู้วิจัยคิดว่าน่าจะสามารถนำไปอธิบายร่วมกับพุทธพจน์อื่นๆ ที่มีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก เช่น พุทธพจน์ที่ว่า

¹² มหามกุฏราชวิทยาลัย , อภิธัมมัตถสังคหบาลีและอภิธัมมัตถวินิฎฐิกาฉบับแปลเป็นภาษาไทย , หน้า 154.

¹³ ระเบียบ ภาวโธ, อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่ (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ดอกหญ้า ,2536), หน้า 156, 223.

* ภวังคจิต คือ จิตที่เกิด-ดับ โดยไม่อาศัยทวารในการรับรู้อารมณ์ เป็นจิตที่ทำหน้าที่รักษาภพปัจจุบันหรือรักษาวิบากจิตที่ถือกำหนดมาในภพชาติหนึ่งและรักษารูปที่เกิดจากจิตให้ดำรงอยู่ได้ในอาการปกติ เช่น รูปที่ทำให้เกิดการหายใจเข้าหายใจออก ส่วนวิถิจิต คือ จิตที่เกิด-ดับ อยู่ในวิถิแห่งการรับรู้โลกภายนอกผ่านทวาร 6 (ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ) แบ่งออกได้เป็น "กามวิถิ" และ "อัปปนาวิถิ" กามวิถิ คือ วิถิจิตที่เกิดขึ้นรับอารมณ์ทั้ง 6 ที่เกี่ยวข้องกับกามธรรม แยกย่อยได้อีกเป็น 2 ประเภท ตามทวารที่รับรู้อารมณ์ คือ "ปัญจทวารวิถิ" และ "มโนทวารวิถิ" ส่วนอัปปนาวิถิ คือ ความเป็นไปของจิตที่เข้าถึงความแนบแน่นกับอารมณ์เดียวโดยเฉพาะและเป็นไปพร้อมกับการประหารกิเลส อัปปนาวิถิเกิดได้เฉพาะทางมโนทวารวิถิเท่านั้น และยังแบ่งออกได้อีกเป็น 2 ประเภท คือ โลกียอัปปนาวิถิ และ โลกุตตระอัปปนาวิถิ

... จักขุ รูป จักขุวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยจักขุวิญญาณมีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือบัญญัติว่าโลกก็มี ณ ที่นั้น ฯลฯ ใจ ธรรมารมณฺ์ มโนวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญาณมีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็มีอยู่ ณ ที่นั้น

... จักขุ รูป จักขุวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยจักขุวิญญาณไม่มีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือบัญญัติว่าโลกก็ไม่มี ณ ที่นั้น ฯลฯ ใจ ธรรมารมณฺ์ มโนวิญญาณ ธรรมที่จะพึงรู้แจ้งด้วยมโนวิญญาณไม่มีอยู่ ณ ที่ใด โลกหรือการบัญญัติว่าโลกก็ไม่มีอยู่ ณ ที่นั้น¹⁴

ทุกสิ่งในโลกเกี่ยวเนื่องกับมนุษย์ที่เป็นผู้รับรู้ อาจกล่าวได้ว่าโลกกับมนุษย์แยกกันไม่ออก นี่แสดงว่าสภาพปรมาตฺถ์ ที่แท้จริงจะเป็นอย่างไรก็ตาม เมื่อมาสัมพันธ์กับมนุษย์ผ่านกระบวนการรับรู้ของมนุษย์แล้ว สิ่งที่มีมนุษย์รับรู้ไม่ใช่โลกทางกายภาพอย่างที่มันเป็นจริงๆ แต่เป็นโลกที่มีมนุษย์ได้ให้ความหมายกับมันผ่านมโนทัศน์ (ทฤษฎี หรือความรู้ที่มีมาก่อน) สิ่งที่ได้รับจึงเป็นโลกที่มีมนุษย์บัญญัติขึ้นและเป็นโลกที่แยกไม่ออกจากการรับรู้¹⁵ ดังนั้นแล้วในทัศนะของพุทธปรัชญา ความสามารถในการเข้าถึงความรู้โลกภายนอกของมนุษย์จึงมีข้อจำกัด ความรู้ที่ได้จากการรับรู้โลกที่พ่วงมากับทฤษฎีหรือทฤษฎีจึงเป็นความรู้ที่อาจผิดพลาดได้เสมอ มีพุทธพจน์ที่กล่าวถึงข้อจำกัดนี้ของมนุษย์ปรากฏอยู่ในพรหมชาลสูตร ความว่า

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะหรือพราหมณ์พวกใดพวกหนึ่ง...กล่าวคำแสดงทิวี่หลายชนิด สมณะพราหมณ์เหล่านั้นทั้งหมดถูกทิวี่ 62 อย่าง เหล่านี้แหละเป็นดุจชายปกคลุมไว้อยู่ในข่ายนี้เอง เมื่อผุดก็ผุดอยู่ในข่ายนี้ ดิตอยู่ในข่ายนี้ถูกชายปกคลุมไว้เมื่อผุดก็ผุดอยู่ในข่ายนี้ เปรียบเหมือนชาวประมงหรือลูกมือชาวประมงผู้ฉลาดใช้แหตาดึงทอดลงไปยังหนองน้ำอันเล็ก เขาคิดอย่างนี้ว่า บรรดาสัตว์ตัวใหญ่ๆ ในหนองนี้ทั้งหมดถูกแหครอบไว้อยู่ในแห เมื่อผุดก็ผุดอยู่ใน

¹⁴ สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 18 ข้อที่ 75-76.

¹⁵ สมฤดี วิศทเวทย์ "ภาษากับความจริงในพุทธศาสนาเถรวาท" วารสารพุทธศาสนศึกษาปีที่ 10 ฉบับที่ 1 (มกราคม - เมษายน 2546) , หน้า 88.

แห ติดอยู่ในแหฉันใด ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมณะหรือพราหมณ์พวกใด พวกหนึ่งก็ฉันนั้น¹⁶

ด้วยข้อจำกัดดังกล่าวนี้พระพุทธองค์จึงตรัสเตือนเรื่องการแสวงหาความรู้ว่าให้พึงระวังในการติดอยู่ในทิวฐารมณ (สิ่งที่รู้ด้วยการเห็น) และสุตารมณ (สิ่งที่รู้ได้ด้วยการฟัง) ดังข้อความที่ปรากฏอยู่ในคุหาฬฎฐกสูตรตนิเทศที่ 2 ความว่า

คำว่าธีรชน ย่อมไม่ติดในทิวฐารมณและสุตารมณมีความว่าความติดได้แก่ ความติด 2 อย่าง คือ ติดด้วยตณหา 1 ความติดด้วยทิวฐิ 1... คำว่าธีรชนคือบุคคลผู้มีปัญญาเป็นเครื่องทรง ผู้ดำเนินด้วยปัญญา(บัณฑิต) ผู้มีปัญญา ผู้มีความรู้ ผู้มีญาณ ผู้มีปัญญาแจ่มแจ้ง ผู้มีปัญญาเป็นเครื่องทำลายกิเลส ธีรชนละความติดด้วยตณหา สละคืนความติดด้วยทิวฐิ...¹⁷

3.2 ทำทีของพุทธปรัชญาอันเนื่องมาจากข้อเสนอเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต

จากการศึกษาวิเคราะห์กระบวนการรับรู้โลกของมนุษย์ในหัวข้อที่ผ่านมาทำให้เราได้ข้อสรุปว่า “ญาณวิทยาของพุทธปรัชญามีการยอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต” และด้วยลักษณะตามธรรมชาติในตัวมนุษย์อันนี้เองทำให้ความสามารถในการเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์มีข้อจำกัด จากความเข้าใจนี้ผู้วิจัยคิดว่าได้นำไปสู่ทำทีบางอย่างของพุทธปรัชญา ดังจะได้กล่าวต่อไปนี้

3.2.1 ทำทีของพุทธปรัชญาต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญา (Metaphysics)

ทำทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญามีปรากฏอยู่ในพระสูตรที่รู้จักกันดีชื่อจุฬามาลุงโกยวาทสูตร¹⁸ เนื้อหาของพระสูตรนี้มีอยู่ว่าคราวหนึ่งพระพุทธเจ้าประทับอยู่ ณ เขตวัน

¹⁶ ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 9 ข้อที่ 90 .

¹⁷ ขุททกนิกาย มหานิทเทส พระไตรปิฎกเล่มที่ 29 ข้อที่ 64.

¹⁸ มัชฌิมนิกาย มัชฌิมป็นณาสก พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 147-152.

วิหาร มีภิกษุผู้ที่ยังเป็นปุถุชนอยู่รูปหนึ่งนามว่าพระมาลุงกยบุตร เกิดความสงสัยอย่างแรงกล้าต่อปัญหา 10 อย่างที่เรียกว่าอัพยากตปัญหาจึงไปทูลถามต่อพระพุทธเจ้า ปัญหาทั้ง 10 อย่างมีดังนี้

1. โลกเที่ยง (คงอยู่อย่างนี้ตลอดกาล)
2. โลกไม่เที่ยง (คงอยู่อย่างนี้ชั่วคราว)
3. โลกมีที่สุด (จักรวาลมีขอบเขตจำกัด)
4. โลกไม่มีที่สุด (จักรวาลไม่มีขอบเขต)
5. ซีพอันนั้น สรีระก็อันนั้น (กายกับจิตเป็นอันเดียวกัน)
6. ซีพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง (กายกับจิตเป็นคนละอย่างกัน)
7. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ (คนตายแล้วไม่สูญ)
8. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ (ตายแล้วสูญ)
9. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็มีไม่มีอยู่ก็มี (ตายแล้วสูญก็มี ไม่สูญก็มี)
10. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็หามิได้ ไม่มีอยู่ก็หามิได้ (ตายแล้วสูญก็ไม่ใช่

ไม่สูญก็ไม่ใช่)

โดยเนื้อหาก็คือพูดถึงเรื่องสำคัญ 3 เรื่อง ได้แก่ 1. เรื่องโลก 2. เรื่องซีวะกับสรีระ หรือจิตกับกาย 3. เรื่องภาวะหลังความตายของมนุษย์ และใน 3 เรื่องสำคัญดังกล่าวนี้ก็มีประเด็นที่ถกเถียงกันอยู่ 2 ประเด็น คือ มีหรือสูญ แต่อย่างไรก็ตามปรากฏว่าพระพุทธองค์มิได้ทรงตรัสตอบปัญหาเหล่านี้ พระพุทธองค์ทรงกล่าวไว้อย่างชัดเจนว่าเป็นปัญหาที่พระองค์ไม่ทรงพยากรณ์ (ตอบ) ดังข้อความต่อไปนี้

อะไรเล่าที่เราไม่พยากรณ์ ดูกรมาลุงกยบุตร ทิวี่ว่าโลกเที่ยงโลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุดโลกไม่มีที่สิ้นสุด ซีพอันนั้นสรีระอันนั้น ซีพอย่างหนึ่งสรีระอย่างหนึ่ง สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไม่มีอยู่ก็มีไม่มีอยู่ก็มี สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็หามิได้ไม่มีอยู่ก็หามิได้ ดังนี้เราไม่พยากรณ์¹⁹

นอกจากพระพุทธองค์ไม่ทรงตรัสตอบปัญหาเหล่านี้แล้ว พระองค์ยังได้ทรงชี้ชวนพระมาลุงกยบุตรให้ละความสนใจอัพยากตปัญหาแล้วมาสนใจสิ่งที่พระองค์จะพูดให้ฟังซึ่งจะเกิด

¹⁹ มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสกั พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 152.

ประโยชน์มากกว่า ทั้งนี้เพราะพระองค์ทรงต้องการให้ผู้ถามปัญหาตระหนักถึงกิจธุระที่จำเป็นมากกว่าและควรเร่งกระทำอย่างรีบด่วนคือการดับทุกข์ดังที่พระพุทธองค์ทรงตรัสเปรียบเทียบไว้ว่า

เปรียบเทียบเหมือนบุรุษต้องศรัทธาอาบยาพิษที่ฉาบทาไว้หนา มิตรอำมาตย์ ญาติสาโลหิตของมนุษย์นั้นวิ่งไปหานายแพทย์ผู้ชำนาญในการผ่าตัดมาผ่า บุรุษผู้ต้องศรัทธานั้นฟังกล่าวอย่างนี้ว่า เรายังไม่รู้จักมนุษย์ผู้ยิงเรานั้นว่าเป็นกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ หรือศูทร มีชื่อว่าอย่างนี้ มีโคตรอย่างนี้ สูงต่ำหรือปานกลาง ดำขาวหรือผิวสองสี อยู่บ้าน นิคม หรือนครโน้นเพียงใด เราจักไม่นำลูกศรนี้ออกเพียงนั้น บุรุษผู้ต้องศรัทธานั้นฟังกล่าวอย่างนี้ว่า เรายังไม่รู้จักธนูที่ใช้ยิงเรานั้นเป็นชนิดมีแฉ่งหรือเกาทัณฑ์...สายที่ยิงเรานั้นเป็นสายทำด้วยปอ ผิวไม้ไผ่ เอ็น ปานหรือเยื่อไม้ ลูกธนูที่ยิงเรานั้นทำด้วยไม้ที่เกิดเองหรือไม้ปลูกทางเกาทัณฑ์ที่ยิงเรานั้น เขาเสียบด้วยขนปีกนกแร้ง นกตะครุม เหยี่ยว นกยูง หรือนกชื่อว่า สิลิลหนู (คางหย่อน)... เกาทัณฑ์นั้นเขาพันด้วยเอ็นวัว ควาย ค่างหรือลิง... ลูกธนูที่ยิงเรานั้นเป็นชนิดอะไรดังนี้เพียงใด เราจักไม่นำลูกศรนี้ออกเพียงนั้น...²⁰

จากข้อเปรียบเทียบข้างต้นนี้ เราจะเห็นได้ว่าในทัศนะของพระพุทธองค์แล้วอภัยาคตปัญหาเหล่านี้เป็นปัญหาที่ไม่ควรใส่ใจมากนัก เพราะไม่ช่วยให้มนุษย์พ้นทุกข์ซึ่งเป็นสิ่งที่มนุษย์ต้องเผชิญอยู่ในชีวิตปัจจุบัน จุดดั่งบุรุษผู้ถูกศรัทธาอาบยาพิษสิ่งที่ต้องรีบกระทำก่อนอย่างเร่งด่วนคือการรักษาเยียวยาให้มีชีวิตรอด ไม่ใช่มีวแต่ไปเสียเวลาสนใจแสวงหาคำตอบว่าใครเป็นผู้ยิงลูกศรหรือลูกศรนี้ทำด้วยอะไรเป็นต้น

นอกจากจุฬามาลุงโกยวาทสูตรแล้วท่าทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญา ก็ยังมีปรากฏอยู่ในแหล่งอื่นๆ อีกในพระไตรปิฎก อย่างน้อยก็ในอจินติตสูตร ความว่า

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย อจินไตย 4 ประการนี้อันบุคคลไม่ควรคิดเมื่อบุคคลคิดพึงเป็นผู้มีส่วนแห่งความเป็นบ้าเดือตร้อน อจินไตย 4 ประการเป็นไฉนดูก่อน ภิกษุทั้งหลาย พุทธวิสัยของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย 1 ฌานวิสัยของผู้ได้ฌาน 1

²⁰ มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปิณฑาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 150.

วิบากแห่งกรรม 1 ความคิดเรื่องโลก 1 ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย อจินไตย 4 ประการ
นี้แลไม่ควรคิด เมื่อบุคคลคิดพึงเป็นผู้มีส่วนแห่งความเป็นบ้าเดือตร้อน²¹

อจินไตยคือสิ่งที่ไม่ควรคิดมี 4 อย่างคือ

1. พุทธวิสัย
2. ฌานวิสัย
3. กรรมวิบาก
4. โลกจินตา(การคิดปัญหาอภิปรายเกี่ยวกับต้นกำเนิดของโลกหรือผู้สร้างโลก)

อจินไตยคือสิ่งที่ไม่เพียงคิดท่านว่าถ้าชินครุ่นคิดก็มีส่วนที่จะอัดอั้นเป็นบ้า ที่ท่านว่าอย่างนี้มีใช่หมายความว่าพระพุทเจ้าทรงห้ามไม่ให้เราคิด เพียงแต่ทรงแสดงความจริงไปตามธรรมดาว่าเรื่องนี้คิดเอาไม่ได้หรือไม่อาจจะเข้าใจได้สำเร็จด้วยการคิดหาเหตุผลและเมื่อคิดไปจะเกิดเป็นบ้าขึ้นก็มีใช่เพราะพระพุทเจ้าหรือใครลงโทษหรือทำให้บ้า แต่ผู้คิดเป็นบ้าไปตามธรรมดาของเขาเองเพราะคิดอัดอั้นตันตันไป²²

จากทั้งสองพระสูตร คือ จุฬามาลุงโกยวาทสูตรและอจินติตสูตรที่นำมากล่าวไว้แล้วข้างต้น เราจะเห็นได้ว่าท่าทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อการถกเถียงทางอภิปรายค่อนข้างเป็นท่าทีในเชิงปฏิเสธกล่าวคือพุทธปรัชญาไม่สนใจที่จะเข้าไปร่วมถกเถียงหรือครุ่นคิด ด้วยเหตุผล 2 ประการคือ

1. การถกเถียงทางอภิปรายไม่ก่อให้เกิดประโยชน์คือไม่เป็นไปเพื่อการดับทุกข์
2. การถกเถียงทางอภิปรายไม่อาจหาข้อสรุปสุดท้ายอันเป็นที่ยุติของปัญหาได้เพราะเป็นเรื่องที่ไม่สามารถสำเร็จได้ด้วยความคิด

ในทัศนะของผู้วิจัยคิดว่าเหตุผลข้อที่ 2 สามารถทำให้เกิดปัญหาต่อไปได้ว่าทำไมพุทธปรัชญาจึงคิดว่าเรื่องอภิปรายไม่สามารถที่จะคิดออกได้และปัญหาดังกล่าวนี้น่าจะอธิบายได้ด้วยความเข้าใจที่ว่าญาณวิทยาของพุทธปรัชญายอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต

²¹ อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 21 ข้อที่ 77.

²² พระธรรมปิฎก, พุทธธรรมฉบับขยายความ, หน้า 194-195.

ซึ่งทำให้เห็นว่ามนุษย์นั้นมีข้อจำกัดในการเข้าถึงความรู้ กล่าวคือมนุษย์มีธรรมชาติไม่สามารถหลุดออกจากทฤษฎีที่ตนมีอยู่ได้ ดังนั้นไม่ว่ามนุษย์จะคิดอย่างไรก็ไม่สามารถไปรู้ความจริงที่อยู่พ้นกรอบของทฤษฎีที่ตนมีอยู่ได้

แต่อย่างไรก็ตามการที่พระพุทธเจ้ามีท่าทีในเชิงปฏิเสธการถกเถียงทางอภิปรายนี้ไม่ได้หมายความว่าพระองค์จะปฏิเสธวิธีการแสวงหาความรู้โดยการอภิปรายถกเถียงกันด้วยกระบวนการของเหตุผลอย่างสิ้นเชิง หากเป็นแต่เพียงการตรัสเตือนให้เราเห็นถึงข้อจำกัดของกระบวนการดังกล่าวนี้เท่านั้น ดังเราจะเห็นได้จากหลักฐานหลายๆ แห่งในพระไตรปิฎกที่แสดงว่าในบางครั้งพระพุทธองค์เองก็ทรงอภิปรายถกเถียงกับผู้ที่มีทัศนะแตกต่างจากพระองค์โดยทรงใช้เหตุผลชี้ให้เห็นว่าทัศนะของผู้นั้นไม่จริง เหตุเพราะเป็นทัศนะที่มีข้อบกพร่อง เช่น ยังเป็นทัศนะที่ขัดแย้งในตัวเองอยู่ และในบางกรณีผู้ที่มาจากลัทธิความเชื่ออื่นซึ่งต้องการจะได้แย้งหักล้างพระองค์ แต่เมื่อหลังจากได้อภิปรายถกเถียงกับพระองค์แล้วในที่สุดก็เปลี่ยนความคิดเห็นมาเลื่อมใสศรัทธาและนับถือในพระพุทธศาสนา²³ ดังนั้นแล้วในทัศนะของพุทธปรัชญา การอภิปรายถกเถียงกันด้วยเหตุผลจึงเป็นวิธีการที่มีประโยชน์อยู่ในระดับหนึ่ง คือ อาจจะช่วยชี้ให้เห็นได้ว่าอะไรเป็นสิ่งที่น่ายอมรับ น่าเชื่อถือ แต่อย่างไรเสียเหตุผลก็มีข้อจำกัด คือไม่สามารถนำไปแสดงให้เห็นหรือพิสูจน์เรื่องบางเรื่อง ทัศนะบางทัศนะหรือความคิดบางความคิด เช่น ความคิดทางอภิปรายว่าเป็นจริงหรือเท็จได้

3.2.2 ท่าทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อวิทยาศาสตร์

จริงอยู่ที่ในพระไตรปิฎกมิได้มีข้อความที่กล่าวไว้โดยตรงเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์แต่เราก็สามารถตีความให้ครอบคลุมถึงได้จากข้อความที่ปรากฏอยู่ในกาลามสูตรซึ่งเป็นพระสูตรที่รู้จักกันดีและมักจะถูกกล่าวถึงเสมอเมื่อมีการพูดถึงญาณวิทยาในพุทธปรัชญา

ในกาลามสูตร (หรือเรียกอีกอย่างหนึ่งว่าเกสปุตติยสูตร)มีเนื้อหาอยู่ว่า คราวหนึ่งพระพุทธเจ้าเสด็จผ่านนิคมชื่อเกสปุตตนิคม ชาวนิคมนี้จำนวนหนึ่งเป็นสกุลใหญ่ชื่อสกุลกาลามะ พวกเขาเหล่านั้นได้มาเฝ้าพระพุทธองค์แล้วทูลเล่าว่ามีเจ้าลัทธิหลายคนผ่านมายังนิคมของพวกเขา

²³ ดู มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อที่ 103 -124. และ อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 21 ข้อที่ 188.

เขา คนหนึ่งมาก็กล่าวว่าตนมีความคิดอย่างนี้พร้อมกันนั้นก็วิจารณ์ความคิดของคนอื่นว่าผิด อีกคนมาก็พูดในทำนองเดียวกัน ทั้งหมดต่างก็อ้างว่าแนวคิดของตนจริงความคิดของผู้อื่นผิด ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ พระพุทธองค์จึงทรงแสดงให้ชาวสกุลกาลามะเห็นว่า คนที่อ้างว่าสิ่งนี้คือความรู้จะอ้างโดยอาศัยฐานหรือแหล่งที่มาของความรู้ 10 ประเภท คือ

1. อ้างว่าเคยได้ยินได้ฟังสืบๆ กันมาอย่างนั้น
2. อ้างว่าเคยปฏิบัติสืบๆ กันมาอย่างนั้น
3. อ้างว่ามีเสียงลือกันมาว่าเป็นอย่างนั้น
4. อ้างว่าสิ่งนี้มีกล่าวไว้ในคัมภีร์หรือตำรา
5. อ้างว่าสิ่งนี้เป็นผลมาจากการไตร่ตรองด้วยตรรกะแล้ว
6. อ้างว่าสิ่งนี้เป็นผลมาจากการไตร่ตรองด้วยนยะแล้ว
7. อ้างว่าสิ่งนี้เป็นผลมาจากการไตร่ตรองดูตามอาการแล้ว
8. อ้างว่าสิ่งนี้เป็นจริงเพราะเข้ากับแนวคิดของเขาเอง
9. อ้างว่าสิ่งนี้ดูแล้วน่าเชื่อถือน่าเป็นไปได้
10. อ้างว่าสิ่งนี้ครูของเขาเป็นคนพูดเอง

ต่อจากนั้นพระพุทธองค์ทรงเตือนชาวสกุลบุตรนิคมว่าเมื่อได้ฟังการอ้างความรู้อันเกิดจากแหล่งที่มา 10 ประการนี้แล้วอย่าเพิ่งด่วนปลงใจเชื่อแต่ให้พิจารณาตรวจสอบให้ดีเสียก่อนดังข้อความที่ปรากฏในพระสูตรเดียวกันนี้ว่า

ท่านทั้งหลายอย่าได้เชื่อถือตามถ้อยคำที่ได้ยินได้ฟังมา อย่าได้เชื่อถือตามถ้อยคำสืบๆ กันมา อย่าได้เชื่อถือโดยตื่นข่าวว่าได้ยินอย่างนี้ อย่าได้เชื่อถือโดยอ้างตำราอย่าได้เชื่อถือโดยเดาเอาเอง อย่าได้เชื่อถือโดยคาดคะเน อย่าได้เชื่อถือโดยความตรึกตรองตามอาการ อย่าได้เชื่อถือโดยชอบใจว่าต้องกับทิวฐิของตัวอย่าได้เชื่อถือโดยเชื่อว่าผู้พูดสมควรจะได้เชื่อ อย่าได้เชื่อถือโดยความนับถือว่าสมณะนี้เป็นครูของเรา ...เมื่อใดท่านทั้งหลายพึงรู้ได้ด้วยตนเองว่าธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้มีผู้รู้ติเตียน ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อสิ่งที่ไม่เป็นประโยชน์เพื่อทุกข์เมื่อนั้นท่านทั้งหลายควรละธรรมนั้นเสีย... เมื่อใดท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองว่าธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้มีผู้สรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ใครสมาทานให้

บริบูรณ์แล้วเป็นไปเพื่อประโยชน์เพื่อสุข เมื่อนั้นท่านทั้งหลายควรเข้าถึงธรรม เหล่านั้นอยู่²⁴

แหล่งความรู้ทั้งสิบข้อข้างต้นอาจจัดรวมเป็นกลุ่มได้สองกลุ่มคือ

1. เป็นแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายนอก ได้แก่ข้อ 1-4 และ 10 ทั้งห้าข้อนี้จัดอยู่ในความรู้ประเภทสุตมยปัญญา²⁵ คือความรู้อันเกิดจากกระบวนการของการได้ยินได้ฟังหรือการเล่าเรียน
2. เป็นแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายใน ได้แก่ ข้อ 5-9 ทั้งห้าข้อนี้จัดอยู่ในความรู้ประเภทจินตามยปัญญา²⁶ คือความรู้อันเกิดจากกระบวนการคิดพิจารณาใช้เหตุผลด้วยกระบวนการคิดแบบต่างๆ ซึ่งสามารถแยกประเภทออกได้อีกเป็น

2.1 คิดด้วยกระบวนการวิธีแบบนิรนัย (ข้อ 5)

2.2 คิดด้วยกระบวนการวิธีแบบอุปนัย (ข้อ 6)

2.3 คิดด้วยกระบวนการวิธีแบบนิรนัยและอุปนัยผสมผสานกัน (ข้อ 7-9)²⁷

ในเบื้องต้นเราจะเห็นได้ว่าทำที่ที่พุทธปรัชญามีต่อแหล่งความรู้ทั้งสิบอย่างเป็นทำที่ของการไม่ไว้เนื้อเชื่อใจโดยจะเห็นได้จากการที่พระพุทธเจ้าทรงเตือนให้เราตรวจสอบเสียก่อน และ การที่พุทธปรัชญามีทำที่ต่อแหล่งความรู้ทั้งสิบเช่นนี้ มีนัยบ่งให้เห็นว่าในทัศนะของพุทธปรัชญา แหล่งความรู้ทั้งสิบอย่างนี้เป็นวิธีการได้มาของความรู้ที่มีข้อบกพร่อง คือเป็นสิ่งที่อาจผิดได้ หาก เป็นสิ่งที่แน่นอนไม่อาจผิดได้ก็ไม่รู้ว่าพระพุทธองค์จะทรงเตือนให้เราตรวจสอบก่อนไปทำไม

อาจารย์สมภาร พรหมทา ได้กล่าวถึงประเด็นนี้ไว้อย่างน่าสนใจพอสรุปได้ว่าการที่พระพุทธองค์ทรงชี้ให้ตรวจสอบแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายนอก (ข้อ 1-4 และ 10) เป็นเพราะทรง ต้องการให้เราเป็นตัวของตัวเอง ความรู้ในทัศนะของพุทธศาสนาต้องเริ่มต้นจากตัวเราไม่ใช่สิ่งอื่น

²⁴ อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต พระไตรปิฎกเล่มที่ 20 ข้อที่ 505.

²⁵ ทีฆนิกาย ปาฎิกวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 11 ข้อที่ 228.

²⁶ เรื่องเดียวกัน , ข้อเดียวกัน .

²⁷ สมภาร พรหมทา "มนุษย์กับการแสวงหาความรู้ : ข้อเสนอจากพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติ และบทบาทของความรู้" วารสารพุทธศาสนศึกษาปีที่ 3 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2539), หน้า 7.

ภายนอกตัวเรา ประเพณี เสียงคนส่วนใหญ่ คัมภีร์ และบุคคลที่น่าเชื่อถือล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่ภายนอกตัวของเราทั้งสิ้นและอันที่จริงในทางปรัชญาการอ้างสิ่งเหล่านี้ก็ถือว่าเป็นการทิ้งเหตุผล (Fallacy) ประการหนึ่ง ดังนั้นแล้วหากมองจากมุมมองของปรัชญา (ตะวันตก) การที่พุทธปรัชญาชี้ให้ตรวจสอบแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายนอกนี้จึงไม่ถือว่าเป็นเรื่องประหลาดแต่การชี้ให้ตรวจสอบแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายใน (ข้อ 5-9) นับว่าเป็นประเด็นที่น่าจะพิจารณาอย่างยิ่งเพราะแหล่งความรู้ดังกล่าวนี้เป็นแหล่งความรู้ที่เริ่มต้นจากตัวเราเอง การคิดเป็นกระบวนการทางธรรมชาติที่เกิดขึ้นภายในสมองของคนเรา สิ่งที่เป็นผลมาจากการคิดจึงถือได้ว่าเป็นสิ่งที่เริ่มต้นขึ้นในตัวเราเอง กิจกรรมที่เรียกว่าการใช้เหตุผลของมนุษย์แม้จะดูหลากหลายซับซ้อนแต่ก็สามารถจัดได้เป็นสองประเภทหลักๆ คือ การใช้เหตุผลแบบนิรนัย (deduction) กับการใช้เหตุผลแบบอุปนัย (induction) และศาสตร์ที่ถือว่าเป็นประดิษฐ์กรรมทางปัญญาที่สำคัญของมนุษย์คือคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ก็ล้วนแต่มีรากฐานอยู่บนวิธีการใช้เหตุผลทั้งสองแบบนี้ โดยคณิตศาสตร์ตั้งอยู่บนรากฐานของการใช้เหตุผลแบบนิรนัย ส่วนวิทยาศาสตร์ตั้งอยู่บนรากฐานของการใช้เหตุผลแบบอุปนัย ดังนั้นแล้วจากเนื้อความในกาลามสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้ตรวจสอบแหล่งความรู้ที่เกิดจากภายในหรืออีกนัยหนึ่งก็คือกระบวนการคิดใช้เหตุผลแบบนิรนัยและอุปนัยจึงเท่ากับว่าพระพุทธองค์ทรงชี้ให้ตรวจสอบคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ การชี้ให้ตรวจสอบคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ของพระพุทธองค์เช่นนี้ย่อมแฝงความหมายค่อนข้างชัดเจนว่าในทัศนะของพุทธปรัชญา คณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ยังเป็นแหล่งความรู้ที่มีข้อบกพร่องคือยังอาจผิดได้อยู่นั่นเอง²⁸

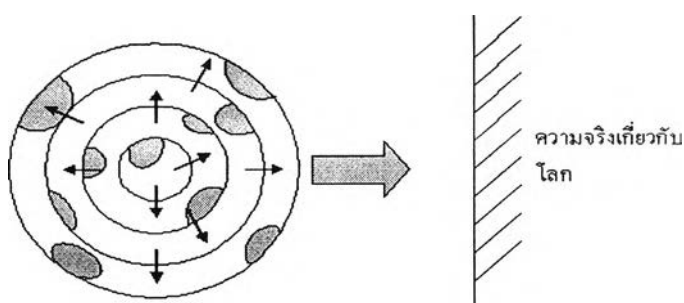
จากบทวิเคราะห์ข้างต้นของอาจารย์สมภาร พิจารณาลงไปเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องกับวิทยาศาสตร์ เราจะเห็นได้ว่าท่าทีของพุทธปรัชญาที่มีต่อวิทยาศาสตร์นั้นเป็นท่าทีของความไม่ไว้วางใจ เพราะในทัศนะของพุทธปรัชญาวิทยาศาสตร์ยังถือเป็นแหล่งความรู้ที่อาจผิดได้ และถ้าการตีความของอาจารย์สมภารเช่นที่ว่ามานี้ถูกต้อง ผู้วิจัยคิดว่าคำถามที่น่าจะต้องถามต่อไปคือ ทำไมพุทธปรัชญาจึงคิดว่าวิทยาศาสตร์อาจผิดได้ แต่อย่างไรก็ตามแนวทางการตีความของอาจารย์สมภารดูเหมือนจะตั้งอยู่บนความเข้าใจที่ว่าวิทยาศาสตร์นั้นเป็นวิธีการแสวงหาความรู้ที่มีรากฐานเป็นกระบวนการใช้เหตุผลแบบอุปนัย ความเข้าใจวิทยาศาสตร์แบบนี้เป็นการเข้าใจของคนส่วนใหญ่ แต่สำหรับการถกเถียงของนักปรัชญาในวงการปรัชญาวิทยาศาสตร์แล้ว

²⁸ สมภาร พรหมทา, "มนุษย์กับการแสวงหาความรู้ : ข้อเสนอจากพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติและบทบาทของความรู้อันเป็น", หน้า 7-13.

วิทยาศาสตร์อาจเป็นแบบอื่นได้อีก ไม่จำเป็นต้องเป็นแบบนี้เสมอไป ดังนั้นวิทยาศาสตร์ที่จะกล่าวถึงในที่นี้จึงหมายถึงเฉพาะวิทยาศาสตร์ในแบบที่เวลานี้เท่านั้น

การที่พุทธปรัชญาคิดว่าวิทยาศาสตร์อาจผิดได้ผู้วิจัยคิดว่าเราสามารถอธิบายได้ด้วย ความเข้าใจที่ว่าญาณวิทยาของพุทธปรัชญายอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต และ ในวงการปรัชญาวิทยาศาสตร์ปัญหาเรื่องการสังเกตสามารถแยกออกจากทฤษฎีได้หรือไม่นั้นก็ เป็นเรื่องที่สำคัญมากในการเข้าใจสถานะของวิทยาศาสตร์

ประมาณช่วงทศวรรษที่ 20 ถึงทศวรรษที่ 70 ของคริสต์ศตวรรษที่ 20 วงการปรัชญา วิทยาศาสตร์ได้รับอิทธิพลทางความคิดจากสำนักปฏิฐานนิยมเชิงตรรก (logical positivism) และ สำนักประสบการณ์นิยมเชิงตรรก (logical empiricism) โดยทั้งสองสำนักมีความเชื่อว่าการสังเกต แยกออกจากทฤษฎี การแยกออกจากกันได้นี้ก็หมายความว่า การสังเกตสามารถทดสอบทฤษฎี ได้ (ในทางตรงข้ามถ้าการสังเกตไม่สามารถแยกออกจากทฤษฎี การสังเกตก็จะไม่สามารถ ทดสอบทฤษฎีได้) และด้วยความเข้าใจดังกล่าวนี้ทำให้ลักษณะของความก้าวหน้าในวิทยาศาสตร์ เป็นไปในรูปแบบของการเพิ่มพูนความรู้ เป็นการสะสมความรู้ข้อเท็จจริง สมัยหนึ่งๆ ก็จะ ตรวจสอบความรู้ของสมัยก่อน กำจัดข้อบกพร่องเสียและเพิ่มข้อมูลและความรู้ใหม่ เราพูดว่า สมัยปัจจุบันก้าวหน้ากว่า 300 ปีที่แล้ว เพราะสมัยปัจจุบันนี้เรามีความรู้มากกว่าเมื่อ 300 ปีที่แล้ว ดังนั้นความก้าวหน้าจึงเป็นไปในรูปแบบการขยายความรู้ (development-by-accumulation)²⁹ เข้าไปใกล้ความจริงของโลกมากขึ้น ดังแผนภาพต่อไปนี้



(ส่วนที่แรงเงาเป็นส่วนที่แต่ละสมัยพบว่าบกพร่องแล้วทิ้งเสีย ลูกศรแสดงทิศทางของการ ขยายความรู้)

²⁹ มารค ตามไท, "ทฤษฎีความรู้ของวิทยาศาสตร์" เอกสารประกอบการสอน ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย , หน้า 8.

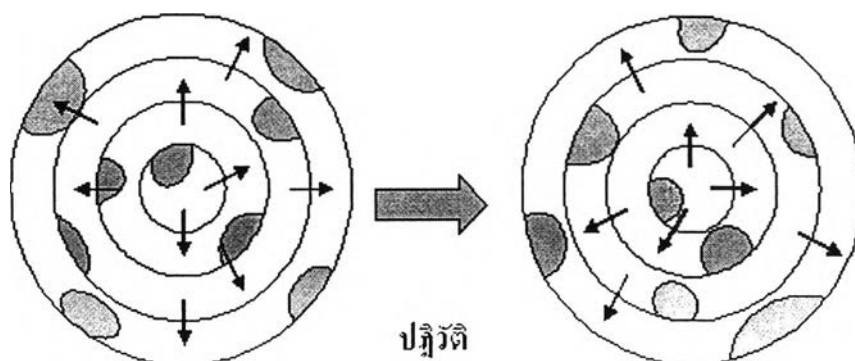
เราจะเห็นได้ว่าจากอิทธิพลทางความคิดของทั้งสองสำนักข้างต้นที่เชื่อว่า การสังเกตแยกออกได้จากทฤษฎีนั้น ได้นำไปสู่ภาพของวิทยาศาสตร์ที่เป็นแหล่งความรู้อันปราศจากอคติหรือระบบคุณค่าใดๆ แฝงอยู่ กฎหรือทฤษฎีที่ได้จากวิทยาศาสตร์ก็ถือว่าเป็นความรู้ที่บรรยายถึงสิ่งในโลก รวมถึงความสัมพันธ์ของสิ่งเหล่านั้นได้อย่างถูกต้องตรงตามที่มันเป็นจริง ดังนั้นแล้ววิธีการทางวิทยาศาสตร์จึงเป็นวิธีการที่ทำให้มนุษย์สามารถเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงของโลกภายนอกได้

ดูเหมือนความเข้าใจดังกล่าวจะสอดคล้องกับสามัญสำนึกของคนส่วนใหญ่ และสำหรับความรู้บางประเภท การเปลี่ยนแปลงก็ดูเหมือนจะเป็นเช่นนั้นจริง แต่อย่างไรก็ตามในช่วงหลังทศวรรษที่ 70 ของคริสต์ศตวรรษที่ 20 ได้มีการเสนอแนวคิดหนึ่งเข้าสู่วงการปรัชญาวิทยาศาสตร์ที่ให้ภาพของวิทยาศาสตร์ต่างออกไปจากเดิม แนวคิดที่ว่านี่คือแนวคิดแบบองค์รวมนิยม(holism) แนวคิดนี้ยอมรับข้อเสนอเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกตของแฮนสัน ว่าการสังเกตนั้นไม่สามารถแยกออกได้จากทฤษฎี แต่การสังเกตมีทฤษฎีอยู่แล้วข้างใน และเมื่อเป็นเช่นนั้นเราก็ไม่สามารถนำการสังเกตนั้นไปทดสอบกับทฤษฎีได้ จากความเข้าใจอันนี้ได้นำไปสู่การมองการเปลี่ยนแปลงในวิทยาศาสตร์ว่าเป็นการเปลี่ยนโลกทัศน์แทนที่จะเป็นการขยายตัวของความรู้อย่างที่คนส่วนใหญ่เข้าใจ แนวคิดดังกล่าวนี้ปรากฏชัดในงานเขียนของ ทมัส เอส. คูห์น (Thomas S. Kuhn) เรื่อง “โครงสร้างของการปฏิวัติในวิทยาศาสตร์”(The Structure of Scientific Revolutions) จุดมุ่งหมายหลักของคูห์นในการเสนองานเขียนชิ้นนี้คือต้องการแสดงว่าความเข้าใจเรื่องการเปลี่ยนแปลงความรู้ในวิทยาศาสตร์ที่มีลักษณะขยายตัวใหญ่ขึ้น เข้าใกล้ความจริงของโลกมากขึ้น เป็นความเข้าใจที่ไม่ถูกต้อง แต่คูห์นบอกว่าการเปลี่ยนทฤษฎีในประวัติศาสตร์เป็นการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ (paradigm) หนึ่งไปสู่อีกกระบวนทัศน์หนึ่งและมีลักษณะเป็นวัฏจักร แบ่งออกเป็นสามขั้นตอนใหญ่ๆ ได้แก่ ขั้นพรีแพราโดม (preparadigm) ขั้นวิทยาศาสตร์แบบฉบับ (normal science) และขั้นการปฏิวัติ (revolution)³⁰

การมองการเปลี่ยนแปลงในวิทยาศาสตร์ดังกล่าวนี้ (การเปลี่ยนแปลงโลกทัศน์ไม่ใช่การขยายความรู้) ทำให้เห็นว่าการเปลี่ยนจากทฤษฎีหนึ่งไปยังอีกทฤษฎีหนึ่งไม่ใช่เป็นการเปลี่ยนจาก

³⁰ ดูเพิ่มเติมใน Thomas S. Kuhn. The Structure of Scientific Revolution. หรือฉบับแปลเป็นภาษาไทย ทมัส เอส. คูห์น. โครงสร้างของการปฏิวัติในวิทยาศาสตร์. แปลโดยสิริเพ็ญ พิริยจิตรกรกิจ. กรุงเทพฯ : สำนักงานการวิจัยแห่งชาติ, 2544.

ข้อเท็จจริงแต่เป็นเพียงการเปลี่ยนจากวิธีมองอย่างหนึ่งเป็นอีกอย่างหนึ่งเท่านั้น และไม่สามารถพูดได้ว่าวิธีหนึ่งถูกกว่าอีกวิธีหนึ่ง สามารถเขียนให้เห็นเป็นแผนภาพได้ดังนี้



(ส่วนที่แรงเงาเป็นส่วนที่แต่ละสมัยพบว่าบกพร่องแล้วทิ้งเสีย ลูกศรแสดงทิศทางของการขยายความรู้)³¹

ดังนั้นแล้วหากมองจากมุมมองของแนวคิดแบบองค์รวมนิยม เราจะได้ภาพของวิทยาศาสตร์ที่เป็นแหล่งความรู้อันเต็มไปด้วยอคติและระบบคุณค่าต่างๆ กฎหรือทฤษฎีที่เมื่อก่อนเคยทรงพลังในการบรรยายความจริงของโลกก็ดูเหมือนจะหมดเรี่ยวแรงลงไปนิดตา ดังนั้นก็ไม่แน่เสียแล้วว่าวิธีการทางวิทยาศาสตร์จะนำพามนุษย์ให้สามารถเข้าถึงความรู้ที่แท้จริงของโลกภายนอกได้

จากที่กล่าวมาเสียยี่ดียว ผู้วิจัยต้องการให้เห็นว่าในวงการปรัชญาวิทยาศาสตร์ ความเข้าใจเรื่องการสังเกตกับทฤษฎีเป็นสิ่งสำคัญมากในการกำหนดท่าทีของนักปรัชญาที่มีต่อวิทยาศาสตร์หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือการที่นักปรัชญาจะมีท่าทีอย่างไรต่อวิทยาศาสตร์ส่วนหนึ่งนั้นขึ้นอยู่กับความเข้าใจเรื่องการสังเกตกับทฤษฎี ผู้วิจัยคิดว่าจากลักษณะดังกล่าวนี้เราสามารถนำไปอธิบายได้ว่าทำไมพุทธปรัชญาจึงคิดว่าวิทยาศาสตร์อาจผิดได้ จนได้นำไปสู่ท่าทีที่ไม่ไว้เนื้อเชื่อใจของพุทธปรัชญาที่มีต่อวิทยาศาสตร์ (ท่าทีนี้เห็นได้ในกาลามสูตรจากการที่พระพุทธเจ้าทรงเตือนให้เราอย่าด่วนปลงใจเชื่อแหล่งความรู้ที่ได้จากการคิดใช้เหตุผลแบบอุปนัย) คำตอบที่ง่ายที่สุดก็คือเพราะพุทธปรัชญาอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต ทุกครั้งที่

³¹ มารค ตามไท, "ทฤษฎีความรู้ของวิทยาศาสตร์", หน้า 13.

นักวิทยาศาสตร์ (ซึ่งก็คือมนุษย์ปุถุชนธรรมดาที่ยังมีกิเลสตัณหาอยู่) สังเกตข้อมูลของโลกภายนอก เพื่อรวบรวมตั้งขึ้นเป็นทฤษฎี กระบวนการรับรู้โลกของนักวิทยาศาสตร์มิได้หยุดอยู่แค่ขั้นผัสสะเท่านั้น แต่ทว่านักวิทยาศาสตร์ยังได้ทำความเข้าใจข้อมูลที่ได้จากการสังเกตเพิ่มเติมในขั้นของ สัญญาว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้โดยการเทียบเคียงข้อมูลหรือประสบการณ์ใหม่กับความเชื่อเดิมที่เก็บรวบรวมไว้ (ทิวหรือทฤษฎีที่เรามีอยู่ก่อน) และนั่นก็หมายความว่าความรู้ของนักวิทยาศาสตร์ที่ได้จากการสังเกตข้อมูลอันใหม่เป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับ (ไม่เป็นอิสระ) กับความรู้เดิมที่นักวิทยาศาสตร์คนนั้นๆ มีอยู่ก่อนแล้วและด้วยลักษณะเช่นนี้ทำให้ความสามารถในการเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของนักวิทยาศาสตร์เองมีข้อจำกัด ดังนั้นกฎหรือทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ที่ได้มาจากการสังเกตรวบรวมข้อมูลของนักวิทยาศาสตร์ก็ไม่อาจที่จะยืนยันได้ว่าบรรยายโลกได้ตรงตามที่มันเป็นจริงๆ

3.3 สรุป

จากการศึกษาวิเคราะห์คำสอนของพุทธปรัชญาเรื่องกระบวนการรับรู้โลกภายนอกของมนุษย์ทำให้พบว่า ในเบื้องต้นพุทธปรัชญามีความคิดเห็นที่สอดคล้องกับแฮนสัน ในเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต ดังนั้นในทัศนะของพุทธปรัชญาความสามารถในการเข้าถึงความรู้เกี่ยวกับโลกภายนอกของมนุษย์จึงมีข้อจำกัด และจากลักษณะดังกล่าวนี้ก็สามารถนำไปอธิบายถึงที่มาที่ไปได้ว่าทำไมพุทธปรัชญาจึงมีท่าทีในเชิงปฏิเสธต่อการถกเถียงทางอภิปรัชญา และท่าทีไม่ไว้เนื้อเชื่อใจต่อวิทยาศาสตร์ ซึ่งท่าทีเหล่านี้ของพุทธปรัชญาก็มีความสอดคล้องไปในแนวทางเดียวกันกับนักปรัชญาตะวันตกท่านอื่นที่ยอมรับเรื่องการพ่วงมากับทฤษฎีของการสังเกต