



### บทที่ 3

## เหตุผลสนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน

จากบทก่อน ผู้วิจัยได้แสดงให้เห็นปัญหาของเหตุผลและหลักฐานที่มีผู้นำมาใช้สนับสนุนทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอนัตตา สำหรับในบทนี้ ผู้วิจัยจะพยายามแสดงให้เห็นว่า หลักฐานส่วนใหญ่ในพระไตรปิฎกและอรรถกถาปฏิเสธอนัตตาและความเป็นอนัตตาของนิพพานแต่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน และหลักฐานส่วนน้อยที่อาจตีความได้หลายอย่างก็สามารถตีความให้เข้ากันได้กับหลักฐานส่วนใหญ่ อีกทั้งนักคิดส่วนมากในพุทธปรัชญาเถรวาทก็มีความเห็นว่านิพพานเป็นอนัตตา จึงมีความสอดคล้องทางตรรกะ (logical consistency) ในการยืนยันว่านิพพานไม่ใช่อนัตตานั้นคือเป็นอนัตตา ผู้วิจัยขอเสนอเหตุผลและหลักฐานมาอภิปรายโดยจัดเป็นหมวดหมู่หรือเป็นประเด็นใหญ่ ๆ ดังนี้

### หลักฐานที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าและพุทธปรัชญาปฏิเสธอนัตตาทางอภิปรัชญา

เหตุผลประการแรกที่จะแสดงว่านิพพานเป็นอนัตตาคือการแสดงว่าพุทธปรัชญาปฏิเสธการมีอยู่ของอนัตตาทางอภิปรัชญา เพราะถ้าอนัตตาไม่มีจริง นิพพานก็ไม่สามารถเป็นอนัตตาได้ ซึ่งเท่ากับว่านิพพานเป็นอนัตตานั้นเอง ดังนั้น เราจะมาดูว่า พุทธพจน์และสาวกภาสิตในพระไตรปิฎกที่ปฏิเสธอนัตตาเหล่านั้นปฏิเสธอนัตตาทางอภิปรัชญาทุกชนิดอย่างไร ผู้วิจัยต้องการชี้ให้เห็นว่าในพุทธพจน์และสาวกภาสิตเหล่านั้นเราจะพบว่าไม่มีอนัตตาทางอภิปรัชญาชนิดใดหลงเหลืออยู่โดยไม่ถูกปฏิเสธ ซึ่งถ้าเป็นเช่นนั้นจริง ทัศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอนัตตาทางอภิปรัชญาบางอย่างก็จะล้มในทันที และนิพพานก็ไม่สามารถเป็นอนัตตาหรือแม้แต่สิ่งที่เกี่ยวข้องกับอนัตตา (อัตตนิยะ) ได้ เราจะนำพุทธพจน์และสาวกภาสิตเหล่านั้นมาอภิปรายเป็นกลุ่ม ๆ ดังนี้

#### 1. พุทธพจน์ที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอนัตตาที่เกี่ยวข้องกับขันธ 5

พุทธพจน์ในกลุ่มนี้ผู้วิจัยเห็นว่ามีความสำคัญที่สุด เพราะพระพุทธเจ้าทรงแสดงว่าไม่มีอนัตตาที่ไม่เกี่ยวข้องกับขันธ 5 เมื่อทรงปฏิเสธอนัตตาที่เกี่ยวข้องกับขันธ 5 ในทุกแง่มุม ก็เท่ากับว่าทรงปฏิเสธอนัตตาโดยสิ้นเชิงแล้ว พระสูตรสำคัญที่สุดในกลุ่มนี้ได้แก่สมนุปัสสนาสสูตร ในสังยุตตนิกายขันธวารวรรค

ในสมนุปัสสนาสสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า

ภิกษุทั้งหลาย สมณะหรือพราหมณ์เหล่าใดเหล่าหนึ่ง เมื่อพิจารณา ก็พิจารณา

เห็นตนเป็นไปต่าง ๆ สมณะหรือพราหมณ์เหล่านั้นทั้งหมด พิจารณาเห็นอุปาทาน  
 ชั้นที่ 5 หรืออุปาทานชั้นที่ 5 ประการใดประการหนึ่ง...

1. พิจารณาเห็นรูปโดยความเป็นอัตตา พิจารณาเห็นว่าอัตตามีรูป พิจารณาเห็น  
 รูปในอัตตา หรือพิจารณาเห็นอัตตาในรูป
2. พิจารณาเห็นเวทนา ฯลฯ
3. พิจารณาเห็นสัญญา ฯลฯ
4. พิจารณาเห็นสังขาร ฯลฯ
5. พิจารณาเห็นวิญญาณ ฯลฯ<sup>1</sup>

พระสูตรนี้แสดงว่า สำหรับผู้จะเชื่อเรื่องอัตตาทุกคน อัตตาที่พวกเขาเหล่านั้นจะเชื่อจะต้องเกี่ยว  
 ข้องกับชั้นที่ 5 ในลักษณะใดลักษณะหนึ่งเสมอ คือชั้นที่ 5 ทั้งหมดรวมกันเป็นอัตตา หรือมิฉะนั้นก็  
 เป็นชั้นใดชั้นหนึ่งที่เป็นอัตตาหรือเกี่ยวข้องกับอัตตาในลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งใน 4 ลักษณะ  
 ต่อไปนี้<sup>2</sup> คือ

- 1) ชั้นใดชั้นหนึ่งเป็นอันเดียวกับอัตตา นั่นคืออัตตาก็คือตัวชั้นนั้นเอง เช่น รูป  
 คืออัตตา เหมือนแสงสว่างเป็นอันเดียวกับเปลวไฟ
- 2) อัตตามีชั้นใดชั้นหนึ่ง นั่นคืออัตตาไม่ใช่ตัวชั้นนั้นแต่มาเกี่ยวข้องในฐานะ  
 เป็นเจ้าของชั้นนั้น ๆ เหมือนต้นไม้มีเงา
- 3) ชั้นใดชั้นหนึ่งอยู่ในอัตตา เหมือนกลิ้งมืออยู่ในดอกไม้
- 4) อัตตาอยู่ในชั้นใดชั้นหนึ่ง เหมือนแหวนอยู่ในกล่อง

เมื่อเอาชั้นที่ 5 แต่ละชั้นมาแจกด้วยลักษณะของความสัมพันธ์กับอัตตาทั้ง 4 ลักษณะนี้ เราจะได้  
 ลักษณะของอัตตาที่มาสัมพันธ์กับชั้นที่ 5 รวม 20 ลักษณะ พุทธพจน์ในพระสูตรนี้จึงแสดงว่า  
 อัตตาทันทีถึง "ตัวฉัน" หรือ "ตัวตน" ของเราทั้งหลาย เพราะต้องเกี่ยวข้องกับชั้นที่ 5 ที่เป็นองค์  
 ประกอบของ "ฉัน" ที่เรารู้สึกกันอยู่โดยทั่วไป สิ่งที่จะเป็นอัตตาต้องมีลักษณะใดลักษณะหนึ่งดังว่า  
 มาเท่านั้น ซึ่งเราจะเห็นว่า อัตตาที่อ้างกันว่าเป็นอัตตา "เหนือ" ชั้นที่ 5 หรืออัตตาที่ต่างจากชั้นที่ 5  
 ซึ่งเป็นอัตตาที่พระพุทธเจ้ายอมรับนั้นได้ถูกพุทธพจน์นี้ปฏิเสธอย่างสิ้นเชิง เพราะอัตตาดังกล่าวนั้น  
 ก็คืออัตตาชนิดใดชนิดหนึ่งที่มีลักษณะตามข้อ 2 , 3, หรือ 4 ที่กล่าวมาแล้วนั่นเอง พระสูตรนี้จึง  
 แสดงอย่างชัดเจนว่า พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธอัตตาทางอภิปรัชญาทุกชนิด

<sup>1</sup> ส.ข. 17/47/65

<sup>2</sup> ดู ขุ.ป. 31/130-135/200-210 ประกอบ

นอกจากนั้น ในสเหตุอนัตตาสูตฺร สังยุตตนิกาย ชันธวาวรรค พระพุทธเจ้ายังตรัสอีกว่า แม้แต่เหตุปัจจัยคือสิ่งที่เกี่ยวข้องกับการเกิดขึ้นของขันธ 5 ก็เป็นอนัตตาด้วย ข้ออ้างที่ว่ามัตตาทืออยู่เบื้องหลังหรือเป็นที่มาของขันธ 5 จึงไม่ถูกต้อง พุทธพจน์ในพระสุตฺรนี้มีอยู่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย รูปเป็นอนัตตา แม้เหตุปัจจัยที่ให้อรูปเกิดขึ้นก็เป็นอนัตตา รูปเกิดจากสิ่งที่เป็นอนัตตา ที่ไหนจักมีอิตตเตเล้า

เวทนาเป็นอนัตตา ฯลฯ

สัญญาเป็นอนัตตา ฯลฯ

สังขารเป็นอนัตตา ฯลฯ

วิญญาณเป็นอนัตตา ฯลฯ แม้เหตุปัจจัยที่ให้อวิญญาณเกิดขึ้นก็เป็นอนัตตา

วิญญาณเกิดจากสิ่งที่เป็นอนัตตา ที่ไหนจักมีอิตตเตเล้า<sup>3</sup>

พุทธพจน์ที่ว่า “ที่ไหนจักมีอิตตเตเล้า” ยิ่งตอกย้ำการปฏิเสธอิตตเตโดยสิ้นเชิงของพระพุทธเจ้าให้หนักแน่นยิ่งขึ้นอีกด้วย

อนุวารสูตฺร ในสังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค ก็แสดงให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตตเตที่อ้างกันว่ามีอยู่นอกจากขันธ 5 เพราะพระองค์ตรัสว่า “ตถาคต” ซึ่งในพระสุตฺรนี้หมายถึงอิตตเต ไม่ใช่ขันธ 5 ไม่ได้มีนอกรอกจากขันธ 5 และไม่มีในขันธ 5<sup>4</sup> ซึ่งเป็นการปฏิเสธอิตตเตในทำนองเดียวกับสมมุปัสสนาสูตฺรนั่นเอง และคล้ายกับพุทธพจน์ในอัคคิวัจจโคตตสูตฺรที่ตรัสว่า การกล่าววาทถาคตเกิดหรือไม่เกิด หรือทั้งเกิดและไม่เกิด หรือจะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่ เป็นการกล่าวที่ใช้ไม่ได้ เพราะตถาคตไม่ใช่รูป เวทนา สัญญา สังขาร หรือวิญญาณที่บุคคลใช้บัญญัติ “ตถาคต”<sup>5</sup> ซึ่งแสดงว่า ไม่มี “ตถาคต” หรืออิตตเตของพระอรหันต์มีพระพุทธเจ้าเป็นต้น มีแต่ขันธ 5 เท่านั้นที่เราไปยึดติดแล้วสร้างมโนทัศน์ของ “ตถาคต” ขึ้นมา

2. สวากภษิตที่แสดงว่าอิตตเตมีได้เฉพาะในขันธ 5 หรือเกี่ยวกับขันธ 5 แต่ไม่มีอิตตเตเช่นนั้นจริง

ในเขมกสูตฺร สังยุตตนิกาย ชันธวาวรรค พระเขมกะอธิบายให้พระเถระทั้งหลายฟังว่า ความเชื่อว่า “เรามี” เกิดเฉพาะในอุปาทานขันธ (ขันธ 5 ที่บุคคลยึดติดด้วยอำนาจอุปาทาน)

<sup>3</sup> ส.ช. 17/20/32

<sup>4</sup> ส.สพ. 18/411/476-7

<sup>5</sup> ม.ม. 13/192/226

แต่ “เรา” ที่เรารู้สึกว่า “มีอยู่” นั้นไม่มีจริงทั้ง “ใน” และ “นอก” อุปาทานชั้นที่ ท่านอธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า

ท่านผู้มีอายุทั้งหลาย ผมไม่ได้กล่าวว่า ‘เรามีรูป’ ทั้งไม่ได้กล่าวว่า ‘เรามี  
นอกจากรูป’ ผมไม่ได้กล่าวว่า ‘เรามีเวทนา...สัญญา...สังขาร...วิญญาณ’ ทั้ง  
ไม่ได้กล่าวว่า ‘เรามีนอกจากวิญญาณ’ แต่ผมเข้าใจว่า ‘เรามี’ ในอุปาทานชั้นที่ 5  
ประการ และผมก็ไม่ได้พิจารณาเห็นว่า ‘เราเป็นอย่างนี้’...<sup>6</sup>

พระเชมกะอธิบายว่า ความรู้สึกที่ “เรามี” เกิดในอุปาทานชั้นที่เท่า นั้น เหมือนกลิ่นมี  
แต่ในดอกบัวเท่านั้น ไม่มีกลิ่นของใบ สี และเกสรของบัว คำอธิบายเรื่องนี้ของพระเชมกะแสดงว่า  
อัตตาหรือความคิดที่ว่ามี “ตัวฉัน” หรือ “เรา” อยู่จริงต้องเกี่ยวกับชั้นที่ 5 เช่นเดียวกับพุทธ  
พจน์ในสมนุสสนาสสูตร แต่ “เรา” นั้นไม่มีจริง การที่ท่านปฏิเสธว่า ไม่ได้กล่าวว่า “เรามีรูป”  
เป็นต้น และ ไม่ได้กล่าวว่า “เรามีนอกจากรูป” เป็นต้น แสดงว่า “เรา” ไม่มีทั้งในและนอกชั้นที่ 5

3. พุทธพจน์และสาวกภาสิตที่แสดงว่าโลกหรือสรรพสิ่งมีเพียงชั้นที่ 5 และว่าง  
จากอัตตา

ในสัมพสุตตร สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค พระพุทธเจ้าตรัสว่า สิ่งทั้งปวงคืออายตนะ  
ภายใน 6 และอายตนะภายนอก 6<sup>7</sup> ซึ่งกล่าวโดยสรุปก็รวมอยู่ในชั้นที่ 5 นั่นเอง และสิ่งทั้งปวงนี้ก็  
คือโลก เพราะโลกก็เป็นอันเดียวกับชั้นที่ 5 ซึ่งเป็นสิ่งที่ว่างจากอัตตา ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสแก่พระ  
อานนท์ในสุญญกถา ว่า

อานนท์ เพราะว่างจากอัตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา ฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า  
‘โลกว่าง’ อานนท์ อะไรเล่าว่างจากอัตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา รูปว่างจาก  
อัตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา จักขุวิญญาณเป็นธรรมว่างจากอัตตาและ  
จากสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา จักขุสัมผัสเป็นธรรมว่างจากอัตตา และจากสิ่งที่เนื่องด้วย  
อัตตา แม้สุขเวทนา ทุกขเวทนา หรือทุกขเวทนาที่เกิด เพราะจักขุสัมผัสเป็นปัจจัยก็  
เป็นธรรมว่างจากอัตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา โสตะ...มโนเป็นธรรมว่างจาก  
อัตตาและจากสิ่งที่เนื่องด้วยอัตตา...เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า ‘โลกว่าง’<sup>8</sup>

<sup>6</sup> ส.ช. 17/89/169

<sup>7</sup> ส.สพ. 18/23/22

<sup>8</sup> ชุ.ป. 31/46/524

พุทธพจน์นี้แสดงให้เห็นว่าโลกก็คืออารมณ์ภายนอกมีรูปเป็นต้นและกระบวนการของวิญญาน 6 ที่เกิดการรับรู้และเกิดเวทนาซึ่งกล่าวโดยสรุปก็คือชั้น 5 ซึ่งท่านพระสารีบุตรก็มีความเห็นในเรื่องนี้ในทำนองเดียวกันนี้ดังที่ท่านได้อธิบายพุทธพจน์ที่ตรัสแก่พระโมฆราชไว้ในโมฆราชมาณวปัญหานิทเทศว่า พุทธพจน์ที่ว่าบุคคลพิจารณาเห็นโลกโดยความว่างเปล่านั้นหมายความว่า

บุคคลย่อมไม่ได้แก่นสารในรูป...วิญญาน รูปไม่มีแก่นสาร ไร้แก่นสาร  
ปราศจากแก่นสาร โดยสาระแห่งแก่นสารที่เป็นของเที่ยง โดยสาระแห่งแก่นสาร  
ที่เป็นสุข..ที่เป็นตัวตน โดยความเป็นของเที่ยง โดยความเป็นของยั่งยืน โดยความ  
เป็นของมันคง หรือโดยความเป็นของไม่แปรผันไปเป็นธรรมดา...<sup>9</sup>

คำอธิบายนี้แสดงว่า โลกก็คือชั้น 5 ที่ว่างจากอัตตานั่นเอง

#### 4. พุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธผู้กระทำการและผู้คิด

ในอเจลกัสสปสูตร พระพุทธเจ้าตรัสเรื่องผู้กระทำและผู้รับผลของการกระทำโดยทรงปฏิเสธ “ผู้กระทำ” และ “ผู้รับผล” ที่จะทำให้เข้าใจผิดได้ว่า มีตัวตนที่คงที่หรือตัวตนที่ขาดสูญ เรา จะเห็นได้จากบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับอเจลกัสสปดังต่อไปนี้

“ท่านพระโคตม ทุกข์เป็นสิ่งที่ตนกระทำเองหรือ”

“อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสปะ”

“ท่านพระโคตม ทุกข์เป็นสิ่งที่คนอื่นกระทำให้หรือ”

“อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสปะ”

“ท่านพระโคตม ทุกข์เป็นสิ่งที่ตนกระทำเองด้วย และคนอื่นกระทำให้ด้วยหรือ”

“อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสปะ”

“ท่านพระโคตม ทุกข์เกิดขึ้นเพราะอาศัยเหตุที่ตนกระทำเองก็มีใช่ และคนอื่น  
กระทำให้ก็มีใช่หรือ”

“อย่ากล่าวอย่างนั้น กัสสปะ”

“ท่านพระโคตม ทุกข์ไม่มีหรือ”

“กัสสปะ ทุกข์ไม่มีก็มิใช่ ทุกข์มีอยู่”

<sup>9</sup> ชุ.จ. 30/88/313-315

“ถ้าอย่างนั้น ท่านพระโคตม ย่อมไม่รู้เห็นทุกข์หรือ”

“กัสนปะ เราไม่รู้เห็นทุกข์ก็มีใช่ เรายังแหละที่รู้เห็นทุกข์โดยแท้”

“เมื่อข้าพเจ้าทูลถามว่า ‘ท่านพระโคตม ทุกข์เป็นสิ่งที่ตนกระทำเองหรือ

ท่านตรัสว่า ‘อย่ากล่าวอย่างนั้น’ ฯลฯ ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ

ขอพระผู้มีพระภาคโปรดตรัสบอกทุกข์แก่ข้าพเจ้าด้วยเถิด ขอพระผู้มีพระภาค

โปรดแสดงทุกข์แก่ข้าพเจ้าด้วยเถิด”

“กัสนปะ เมื่อเบื้องต้นมี (วาทะ) ว่า ‘ผู้นั้นกระทำ ผู้นั้นเสวย (ทุกข์)’ ต่อมา มีวาทะ

ว่า ‘ทุกข์เป็นสิ่งที่ตนกระทำเอง’ อันนั้นเป็นสัสสตทิกฺขฐิ (ความเห็นที่เที่ยง) เมื่อมี

ผู้ถูกเวทนาเสียดแทง เบื้องต้นว่า ‘คนอื่นกระทำ คนอื่นเป็นผู้เสวย(ทุกข์)’ ต่อมา

มีวาทะว่า ‘ทุกข์คนอื่นกระทำให้’ อันนั้นเป็นอุจฺเจททิกฺขฐิ (ความเห็นที่ขาดสูญ)

ตถาคตไม่เข้าไปใกล้ที่สุด 2 อย่างนี้ ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า ‘เพราะ

อิริยาเป็นปัจจัย สังขารทั้งหลายจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี

ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้”<sup>10</sup>

บทสนทนานี้แสดงว่า ไม่มีอัตตาผู้กระทำกรรมแล้วมารับผลกรรมซึ่งเป็นทัศนะของสัสสตทิกฺขฐิ และไม่มีอัตตาชนิดที่คนหนึ่งกระทำแต่อีกคนหนึ่งมารับเป็นคนละคนซึ่งเป็นทัศนะแบบอุจฺเจททิกฺขฐิ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ “ผู้กระทำ” และ “ผู้รับผล” ทุกชนิด แต่ไม่ใช่ไม่มีอะไรเลย เพราะยังมีทุกข์ที่เกิดแก่ขันธ 5 ในรูปของกระบวนการของเหตุปัจจัย จึงกล่าวได้ว่ามีเพียง “อัตตาเชิงประจักษ์” ที่เป็นผู้กระทำกรรมและรับผลกรรม

ปุณณมสูตรในสังยุตตนิกาย ชันธวรรค ก็แสดงให้เห็นความเชื่อเรื่องอัตตาเป็นผู้ทำกรรมและรับผลกรรมซึ่งก็ถูกพระพุทธเจ้าปฏิเสธเช่นกัน เนื้อหาในพระสูตรนั้นมีอยู่ว่า มีภิกษุรูปหนึ่งเกิดความสงสัยว่า เมื่อขันธ 5 เป็นอนัตตา แล้วกรรมที่ถูกสิ่งที่ตนอนัตตากระทำจักถูกต้องคือมีผลต่ออัตตาได้อย่างไร พระพุทธเจ้าทรงทราบความสงสัยของภิกษุรูปนี้จึงรับสั่งเรียกภิกษุทั้งหลายมาตรัสว่า ความคิดอย่างนี้เกิดเพราะความไม่รู้แจ้งเนื่องจากตกอยู่ในอำนาจอิริยาและถูกตัณหาครอบงำ จากนั้นตรัสสอนว่าขันธ 5 ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความแปรผันไปเป็นธรรมดา ไม่ควรที่จะเห็นว่า “นั่นของเรา เราเป็นนั่น นั่นเป็นอัตตาของเรา”<sup>11</sup> พุทธพจน์เหล่านี้แสดงว่า ไม่มีอัตตาให้กรรมไปถูกต้อง เพราะมีเพียงขันธ 5 เท่านั้น ไม่มีสิ่งอื่นอีกที่จะเป็นอัตตาอันจะมารับผลจากการกระทำของขันธ 5 ที่เป็นอนัตตา

<sup>10</sup> ส.นิ. 16/17/27-28

<sup>11</sup> ส.ช. 17/82/139-140

ในมหาตันทนหาสังขยสูตร พระพุทธเจ้าก็ทรงปฏิเสธผู้คิดและผู้กระทำ เพราะเมื่อทรงปฏิเสธความเข้าใจผิดของพระสาคีที่เห็นว่าวิญญาณคือสิ่งที่พูดได้ รับรู้ได้ และเป็นผู้เสวยวิบากกรรม แล้วทรงอธิบายว่าวิญญาณเป็นสิ่งที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยโดยมิได้ตรัสว่ามีสิ่งใดนอกจากวิญญาณเป็นผู้กระทำกรรมที่แท้จริง ข้อความตอนนี้มีอยู่ว่า

พระผู้มีพระภาคตรัสถามว่า “สาคี วิญญาณนั้นเป็นอย่างไร” สาคีภิกษุทูลตอบว่า “สภาวะที่พูดได้ รับรู้ได้ เสวยวิบากแห่งกรรมทั้งหลายทั้งส่วนดีและส่วนชั่วในที่นั้น ๆ เป็นวิญญาณ พระพุทธเจ้าเข้า” พระผู้มีพระภาคตรัสว่า “โมฆบุรุษ เธอรู้ธรรมอย่างนี้ที่เราแสดงแล้วแก่ใครเล่า วิญญาณอาศัยปัจจัยจึงเกิดขึ้น เรากล่าวไว้แล้วโดยปริยายเป็นอเนกกว่า ‘ปราศจากปัจจัย ก็ไม่มีความเกิดขึ้นแห่งวิญญาณ’ ก็เมื่อเป็นดังนี้ เธอชื่อว่ากล่าวดูเรา ขุดตนเองและจะประสบสิ่งที่มีใช้บุญเป็นอันมาก เพราะทิวฏฐิตินถือผิด โมฆบุรุษ ความเห็นของเธอนั้นจักเป็นไปเพื่อสิ่งมิใช่ประโยชน์ เพื่อความทุกข์ตลอดกาลนาน<sup>12</sup>

หลังจากนั้นพระองค์ยังตรัสถึงปัจจัยเป็นเหตุเกิดของขันธ 5 และทรงสอนปัจจุสมุปบาทพร้อมทั้งการชำระจิตและการดับทุกข์ในตอนท้ายของพระสูตร ซึ่งเท่ากับแสดงว่า ไม่มีอัตตาที่เป็นตัวตนซึ่งเป็นผู้คิดและผู้กระทำกรรม มีแต่กระบวนการของขันธ 5 ที่ดำเนินไปตามเหตุปัจจัยจนกว่าจะชำระจิตจนหลุดพ้นจากทุกข์ได้ในที่สุด<sup>13</sup> มโนทัศน์เรื่อง “ผู้คิด” และ “ผู้กระทำ” จึงมีนัยของอัตตาแฝงอยู่ คือเป็นผู้คิดและผู้กระทำ (รวมทั้งผู้เสวยผล) ที่เป็น “เรา” ซึ่งคงเดิมและเป็นอมตะ ซึ่งพระพุทธองค์ทรงปฏิเสธไว้อย่างชัดเจนในพระสูตรนี้

## 5. พุทธพจน์ที่ปฏิเสธอัตตาในฐานะเป็นตัวตนที่ยั่งยืน

มีพระสูตรหลายสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสปฏิเสธตัวตนของมนุษย์ที่ยั่งยืนไม่แตกดับเมื่อร่างกายแตกดับ ซึ่งเป็นลักษณะของอัตตาหรือวิญญาณอมตะ (soul) ที่คนจำนวนมากเข้าใจว่ามีอยู่ต่างหากจากร่างกาย เช่น ในอลคัททูปมสูตร พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า

เมื่อหาไม่พบอัตตาและสิ่งทีเนื่องด้วยอัตตาโดยความเป็นจริง โดยความแน่แท้ ทิวฏฐิตินว่า ‘นั่นโลก นั่นอัตตา เรานั้นตายแล้ว จักเป็นผู้เที่ยง ยั่งยืน คงที่ ไม่มีความแปรผันเป็นธรรมดา จักดำรงอยู่เทียบเท่าสิ่งคงที่อย่างนั้น’ นีมิเป็น

<sup>12</sup> ม.ม. 12/398/429-430

<sup>13</sup> ม.ม. 12/398-414/429-451

พาลธรรม (ธรรมของคนใจ) สมบูรณ์แบบละหรือ<sup>14</sup>

พุทธพจน์นี้แสดงว่า พระองค์ทรงปฏิเสธตัวตนของมนุษย์ที่ยั่งยืนไม่แตกดับหลังตายตลอดถึงสิ่งคงที่อื่น เช่น พระพรหมหรือพรหมัน โดยอ้างประสบการณ์มาสนับสนุนทัศนะของพระองค์ ในสังยุตตนิกาย ชันธวารวรรค ก็มีพระสูตรอีกหลายสูตรมีโสธิตตาสสูตรเป็นต้นที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธตัวตนที่ยั่งยืนคงทนไม่แตกดับหลังตายเหมือนกับในอิลคัททูปมสูตรนี้ พุทธพจน์เหล่านี้เป็นหลักฐานที่ชัดเจนในการพิสูจน์ว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาที่เป็น “ตัวฉัน” อย่างสิ้นเชิง

## 6. พุทธพจน์ที่ปฏิเสธอัตตาที่มีลักษณะต่าง ๆ กัน

มีพุทธพจน์ในหลายสูตรที่ปฏิเสธอัตตาชนิดต่าง ๆ ซึ่งครอบคลุมอัตตาทุกชนิดที่คนอาจจะเข้าใจว่ามีอยู่ในลักษณะเช่นนั้นจริง พระสูตรที่พูดเรื่องนี้มากที่สุดคือพรหมชาลสูตร ที่มณิกาย สีลขันธวรรค ในพรหมชาลสูตรพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทิวฐิหรือความเชื่อที่พระองค์เห็นว่าผิด 62 อย่าง ในทิวฐิเหล่านั้น ปุพพันตกับปิกวาทะ 8 อย่างแรกเป็นทัศนะแบบสัสสวาทะ 4 และแบบเอกัจจสัสสวาทะ 4 กล่าวคือ

สัสสวาทะ 4 อย่างคือทัศนะที่เห็นว่าอัตตาและโลกเที่ยงด้วยเหตุผล 4 ประการ

- 1) ทัศนะที่ถือว่า อัตตาและโลกเที่ยง เพราะระลึกชาติได้ตั้งแต่ 1 ชาติจนถึงหลายแสนชาติ
- 2) ทัศนะที่ถือว่า อัตตาและโลกเที่ยง เพราะระลึกชาติได้ตั้งแต่ 1 กัปจนถึง 10 กัป
- 3) ทัศนะที่ถือว่า อัตตาและโลกเที่ยง เพราะระลึกชาติได้ตั้งแต่ 10 กัปจนถึง 40 กัป
- 4) ทัศนะที่ถือว่า อัตตาและโลกเที่ยง เพราะคิดคาดคะเนเอาด้วยเหตุผล

ส่วนเอกัจจสัสสวาทะคือทัศนะที่ถือว่าบางสิ่งเที่ยง บางสิ่งไม่เที่ยง ซึ่งจำแนกเป็น 4 อย่างตามสิ่งที่เชื่อว่าเที่ยงและไม่เที่ยง คือ

- 1) ทัศนะที่ถือว่า พระพรหมเที่ยง แต่พวกที่พระพรหมสร้างขึ้นไม่เที่ยง
- 2) ทัศนะที่ถือว่า เทวดาพวกอื่นเที่ยง แต่พวกชิตทาปโทสิกา (พวกที่จุติเพราะชอบเล่นสนุก) ไม่เที่ยง
- 3) ทัศนะที่ถือว่า เทวดาพวกอื่นเที่ยง แต่พวกมโนปโทสิกา (พวกที่จุติเพราะคิดร้ายต่อกัน) ไม่เที่ยง
- 4) ทัศนะที่ถือเอาตามทีคาดคะเนด้วยเหตุผลว่า อัตตาฝ่ายจิตเที่ยง แต่อัตตา

<sup>14</sup> ม.ม. 12/244/260



### ฝ่ายกายไม่เที่ยง<sup>15</sup>

พุทธพจน์เกี่ยวกับทิวฐิ 8 อย่างเหล่านี้จึงแสดงถึงการปฏิเสธสิ่งที่เป็นอัตตาในลักษณะเป็นสิ่งที่เที่ยง

นอกจากบุพพันตกับปิกวาทะ 8 อย่างแรกจากทั้งหมด 18 อย่างนั้นแล้ว อปรันตกับปิกวาทะ 39 อย่างแรกคือ สัญญีวาทะ 16 อัสัญญีวาทะ 8 เนวสัญญีนาสัญญีวาทะ 8 และอุจเฉทวาทะ 7 ก็เป็นทิวฐิเกี่ยวกับความเชื่ออัตตาในลักษณะต่าง ๆ ที่มีอยู่จริงหลังตาย ซึ่งผู้วิจัยขอนำมากล่าวไว้โดยย่อดังนี้

สัญญีวาทะ 16 คือลัทธิ 16 ลัทธิที่เชื่อว่าหลังตาย เรามีอัตตาดที่มีสัญญาเหลืออยู่โดยมีลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งใน 16 อย่างคือ

- 1) อัตตามีรูป (อาศัยรูปอยู่) มีสัญญา (ความรู้สึกรู้ขั้นละเอียด)
- 2) อัตตาไม่มีรูป มีสัญญา
- 3) อัตตาทังมีรูปและไม่มีรูป มีสัญญา
- 4) อัตตาทันมีรูปก็มีไซ้ ไม่มีรูปก็มีไซ้ มีสัญญา
- 5) อัตตามีที่สุด มีสัญญา
- 6) อัตตาไม่มีที่สุด มีสัญญา
- 7) อัตตาทันมีที่สุดและไม่มีที่สุด มีสัญญา
- 8) อัตตามีที่สุดก็มีไซ้ ไม่มีที่สุดก็มีไซ้ (พูดไม่ได้ว่ามีที่สุดหรือไม่มีที่สุด) มีสัญญา
- 9) อัตตามีสัญญาอย่างเดียวกัน
- 10) อัตตามีสัญญาต่างกัน
- 11) อัตตามีสัญญาเล็กน้อย
- 12) อัตตามีสัญญาประมาณมิได้
- 13) อัตตามีแต่สุขอย่างเดียว มีสัญญา
- 14) อัตตามีแต่ทุกข์อย่างเดียว มีสัญญา
- 15) อัตตามีทั้งสุขและทุกข์ มีสัญญา
- 16) อัตตามีทุกข์ก็มีไซ้ มีสุขก็มีไซ้ มีสัญญา

อัสัญญีวาทะ 8 คือลัทธิที่เชื่อว่าหลังตายมีอัตตาชนิดที่ไม่มีสัญญาซึ่งมีลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่งใน 8 ลักษณะต่างกันไปตามความเชื่อของแต่ละกลุ่ม คือ

<sup>15</sup> ที.สี. 9/28-52/11-21

- 1) อัดดาที่มีรูป ไม่มีสัญญา
- 2) อัดดาที่ไม่มีรูป ไม่มีสัญญา
- 3) อัดดาทั้งมีรูปและไม่มีรูป ไม่มีสัญญา
- 4) อัดดาที่มีรูปก็มีไช่ ไม่มีรูปก็มีไช่ ไม่มีสัญญา
- 5) อัดดาที่มีที่สุด ไม่มีสัญญา
- 6) อัดดาที่ไม่มีที่สุด ไม่มีสัญญา
- 7) อัดดาทั้งมีที่สุดและไม่มีที่สุด ไม่มีสัญญา
- 8) อัดดาที่มีที่สุดก็มีไช่ ไม่มีที่สุดก็มีไช่ ไม่มีสัญญา

แนวสัญญาณาสัญญาวาทะ 8 คือลัทธิที่เชื่อว่าหลังตาย มีอัดดาชนิดที่มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่ คือพูดไม่ได้ว่ามีสัญญาหรือไม่มีสัญญา โดยมีลักษณะต่างกันไปตามความเชื่อที่ต่างกัน 8 ประการ คือ

- 1) อัดดาที่มีรูป มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่
- 2) อัดดาที่ไม่มีรูป มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่
- 3) อัดดาทั้งมีรูปและไม่มีรูป มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่
- 4) อัดดาที่มีรูปก็มีไช่ ไม่มีรูปก็มีไช่ มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่
- 5) อัดดาที่มีที่สุด มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่
- 6) อัดดาที่ไม่มีที่สุด มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่
- 7) อัดดาทั้งมีที่สุดและไม่มีที่สุด มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่
- 8) อัดดาที่มีที่สุดก็มีไช่ ไม่มีที่สุดก็มีไช่ มีสัญญาก็มีไช่ ไม่มีสัญญาก็มีไช่

อุจเจทวาทะ 7 คือ ลัทธิที่เชื่อว่า มนุษย์มีอัดดาชนิดที่ขาดสูญหลังตาย โดยสามารถแยกอัดดาชนิดนี้ออกเป็น 7 ประเภทตามความเชื่อที่ต่างกัน คือ

- 1) อัดดาของมนุษย์และสัตว์ ขาดสูญ
- 2) อัดดาที่เป็นทิพย์มีรูปเป็นกามาพจร บริโภคอาหาร ขาดสูญ
- 3) อัดดาที่เป็นทิพย์มีรูปสำเร็จด้วยใจ ขาดสูญ
- 4) อัดดาที่เป็นอากาศาณัญญาตนะ (ได้อากาศาณัญญาตนะฉาน) ขาดสูญ
- 5) อัดดาที่เป็นวิญญาณัญญาตนะ (ได้วิญญาณัญญาตนะฉาน) ขาดสูญ
- 6) อัดดาที่เป็นอากิญจัญญาตนะ (ได้อากิญจัญญาตนะฉาน) ขาดสูญ

7) อตตาคือเป็นแนวสัญญานาสัญญายตนะ (ได้แนวสัญญานาสัญญายตนะฉาน)  
 ขาดสูญ<sup>16</sup>

ทฤษฎีหรือความเห็นเหล่านี้แสดงถึงอตตาด้านต่าง ๆ ที่คนแต่ละคนหรือแต่ละกลุ่มอาจเชื่อต่างกันไป แม้จะเชื่อเรื่องอตตาดเหมือนกัน แต่ก็มีลักษณะร่วมเหมือนกันก็คือ อตตาดหมายถึงตัวตนของเรา เพียงแต่มีลักษณะอื่น ๆ ต่างกัน คือ มีสัญญา หรือไม่มีสัญญา หรือมีสัญญาก็มิใช่ ไม่มีสัญญาก็มิใช่ หรือมีจะนั้นก็ เป็นอตตาด้านที่ขาดสูญ เมื่อนำเอาลักษณะของอตตาด้านในปรัชญาฮินดูมาเทียบเคียงดู ก็พบว่า อตตาด้านที่คนของปรัชญาฮินดูก็น่าจะถูกจัดเข้าในทฤษฎีเหล่านี้ด้วยโดยเฉพาะ สัญญาวาทะชนิดที่ 6 คือเป็นอตตาด้านที่ไม่มีที่สุด มีสัญญา เพราะเป็นอตตาด้านที่มีสัญญาเนื่องจากมีความรู้สึกนึกคิดและเสพสุขได้ และเป็นอตตาด้านที่ไม่มีที่สุด เนื่องจากปรัชญาฮินดูถือว่าอตตาด้านมีลักษณะแผ่อยู่ทั่วไป (สรวคต) และเพราะลักษณะสัต (Being) จิต (Mind) อานันตะ (bliss) ของปรมาตมัน ก็มีลักษณะของอตตาด้านที่มีสัญญาด้วยเช่นกัน แต่ก็อาจจัดเป็นอตตาด้านที่มีสัญญาชนิดที่ 7 คือชนิดที่มีที่สุดก็มิใช่ ไม่มีที่สุดก็มิใช่ก็ได้เช่นกัน เพราะลักษณะของปรมาตมันมีลักษณะไม่มีที่สุดเนื่องจากแผ่ขยายอยู่ทั่วไปแต่ก็สามารถเป็นชีวาตมันที่มาอยู่ในปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะจำกัดหรือมีที่สุดได้ด้วย

ในไปฏฐุปาทสสูตร ที่มณีกาย สีลขันธวรรค<sup>17</sup> พระพุทธเจ้าก็ทรงปฏิเสธอตตาด้าน 3 ประเภทที่ให้ความสำคัญแก่สัญญาหรือการมีสัญญาคลายพวกสัญญาวาทะในพรหมชาลสูตร ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นว่า การเกิดดับของสัญญาเป็นไปตามเหตุปัจจัย ไม่ใช่ไม่มีเหตุปัจจัยหรือเกิดดับเพราะการเวียนเข้าเวียนออกของอตตาด้านเป็นตัวสัญญา อีกทั้งไม่ใช่เพราะมีสมณพราหมณ์หรือเทวดาผู้มีฤทธิ์มาบันดาลให้สัญญาเข้าหรือออก เนื้อเรื่องตรงนี้แสดงว่าคนกลุ่มนี้ให้ความสำคัญแก่สัญญาโดยเฉพาะกลุ่มที่เห็นว่าสัญญาคืออตตาด้าน เมื่อไปฏฐุปริพาชกรถามทูลถามต่อว่าแล้วสัญญาคืออตตาด้านของคนหรือว่าสัญญากับอตตาด้านเป็นคนละอย่างกัน พระองค์ตรัสย้อนถามว่า อตตาด้านที่ว่าเป็นเช่นไร ไปฏฐุปริพาชกรจึงทูลถึงอตตาด้าน 3 ชนิดที่ละชนิดซึ่งพระพุทธเจ้าก็ตรัสว่าเป็นคนละอย่างกับสัญญาตามลำดับ คือ

- 1) อตตาด้านที่มีรูปที่ประกอบด้วยมหาภูตรูป 4 บริโภคอาหารเป็นคำ ๆ
- 2) อตตาด้านที่สำเร็จด้วยใจ มีอวัยวะครบถ้วน มีอินทรีย์ไม่บกพร่อง
- 3) อตตาด้านที่ไม่มีรูป สำเร็จด้วยสัญญา

<sup>16</sup> ที่.ส. 9/ 74-92/30-36

<sup>17</sup> ที่.ส. 9/406-442/175-196

ท่านพุทธทาสอธิบายอิตตา 3 ชนิดนี้ไว้ว่า อิตตาชนิดแรกคือกายรวมทั้งตัว อย่างที่เราทั่วไปเข้าใจกันว่า นี่แหละตัวเรา อิตตาชนิดที่สองคือกายทิพย์ที่สำเร็จมาจากใจ ส่วนอิตตาชนิดที่สามคือตัวความรู้สึกสมปุดนั่นเอง<sup>18</sup> แต่อรรถกถาของทีฆนิกาย สีลขันธวรรค ตอนที่อธิบายอิตตภาพ 3 อย่างซึ่งมีลักษณะเหมือนอิตตา 3 ชนิดนี้ที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในตอนถัดไปของพระสูตรนี้อธิบายว่า การได้อิตตภาพที่หยาบได้แก่กามภพ การได้อิตตภาพที่สำเร็จด้วยใจได้แก่รูปภพ และการได้อิตตภาพที่ไม่มีรูปได้แก่รูปภพ<sup>19</sup> ซึ่งดูต่างจากการตีความของท่านพุทธทาส อย่างไรก็ตามประเด็นสำคัญอยู่ที่การถือว่ามีอิตตาอยู่จริงโดยเฉพาะเป็นอิตตาที่มีสัญญา ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงชี้ให้เห็นว่าอิตตาเหล่านี้ไม่ใช่อันเดียวกับสัญญาเพราะสัญญาเกิดดับได้(และดังที่แสดงไว้ก่อนหน้าที่ว่าสัญญาบังคับได้ด้วยอำนาจ)

ครั้งไปปฏิรูปปริพาชกทูลถามต่อว่า แล้วตัวเขาเองสามารถจะรู้ได้หรือไม่ว่าสัญญาเป็นอิตตาของคน หรือว่าสัญญากับอิตตาเป็นคนละอย่างกัน พระองค์ก็ตรัสว่า ปฏิรูปปริพาชกมีทิวฐิต่างออกไป (จากพระองค์) จึงเข้าใจได้ยาก ซึ่งข้อความตรงนี้แสดงว่าพระองค์ไม่ทรงเห็นว่าอิตตาให้มาเป็นสิ่งที่จะเป็นอันเดียวกับสัญญาหรือเป็นคนละอย่างกัน เมื่อปฏิรูปปริพาชกทูลถามต่อว่าโลกเที่ยงจริงหรือไม่ พระองค์ตรัสว่าไม่ทรงตอบ เนื้อหาช่วงนี้แสดงว่าปฏิรูปปริพาชกต้องการยืนยันเรื่องอิตตาวามีจริง จึงเปลี่ยนคำถามจากเรื่องสัญญากับอิตตามาเป็นเรื่องโลกเที่ยงซึ่งหากโลกเที่ยงก็แสดงว่ามีอิตตาเที่ยงด้วยนั่นเองเพราะโลกและอิตตาก็ได้ว่าเป็นสิ่งเดียวกัน แต่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบ เพราะเป็นคำถามที่ตอบ “ใช่” หรือ “ไม่ใช่” ไม่ได้ และไม่ทำให้พันทุกข์ ดังที่ตรัสไว้ในตอนถัดมาว่าบัญญัติธรรมเหล่านี้เป็นอนกังสิกกรรมซึ่งอรรถกถาอธิบายว่าได้แก่สิ่งที่ไม่อาจตอบว่าใช่หรือไม่ใช่เพียงอย่างเดียวได้<sup>20</sup> และไม่มีประโยชน์ไม่เป็นไปเพื่อความพ้นทุกข์

นอกจากนั้น ในตอนท้ายของปฏิรูปปริพาชกสูตร พระพุทธองค์ยังตรัสอีกว่า มีสมณพราหมณ์ผู้มิวาทะมีทิวฐิวว่า “หลังจากตายแล้ว อิตตามีสุขโดยส่วนเดียว ปลอดภัย” แต่เมื่อพระองค์ตรัสถามว่ารู้เห็นโลกที่มีสุขโดยส่วนเดียวหรือ พวกเขา ก็จะตอบว่าไม่รู้ไม่เห็น ซึ่งพระองค์ทรงชี้ให้เห็นว่าเป็นภาชิตที่เลื่อนลอยไม่มีเหตุผลสนับสนุน เนื้อหาตรงนี้ก็แสดงให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตตาที่คนโดยทั่วไปโดยเฉพาะผู้นับถือศาสนาฮินดู-พราหมณ์เชื่อกันว่ามีแต่ความสุข เนื้อหาของปฏิรูปปริพาชกสูตรจึงเป็นหลักฐานอีกชิ้นหนึ่งที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตตาโดยเฉพาะอิตตาที่มีสัญญาและอิตตาที่มีแต่ความสุข

<sup>18</sup> พุทธทาสภิกขุ, อนัตตาของพระพุทธเจ้า. หน้า 68-69.

<sup>19</sup> ที.สี.อ. 1/315

<sup>20</sup> ที.สี.อ. 1/314

ในมหรานิทานสูตร ที่มณิกาย มหาวรรค พระพุทธเจ้าก็ทรงปฏิเสธอิตตาทนหลายชนิดได้เช่นกัน กล่าวคือ พระองค์ทรงแสดงว่า บุคคลเมื่อจะบัญญัติอิตตา ย่อมบัญญัติด้วยความเห็น 4 อย่างทำให้เกิดอิตตา 4 ชนิด คือ

- 1) อิตตามีขนาดจำกัด มีรูป
- 2) อิตตามีขนาดไม่จำกัด มีรูป
- 3) อิตตามีขนาดจำกัด ไม่มีรูป
- 4) อิตตามีขนาดไม่จำกัด ไม่มีรูป

อิตตา 4 ชนิดนี้ยังสามารถบัญญัติหรือแบ่งย่อยได้อีกตามความเชื่ออีก 3 อย่างที่ว่า

- 1) อิตตามีอยู่เฉพาะในชาตินี้
- 2) อิตตามีอยู่ตลอดกาล
- 3) เราสามารถทำอิตตาที่มีสภาพไม่เที่ยงให้สำเร็จเป็นสภาพเที่ยง<sup>21</sup>

เมื่อนำอิตตา 4 ชนิดมากระจายโดยจับคู่กับความเชื่อ 3 อย่างนี้ เราจะได้อิตตา 12 ชนิด อิตตาเหล่านี้มีลักษณะครอบคลุมอิตตาทุกชนิดก็ว่าได้ เพราะอิตตาที่คนเข้าใจก็จะมีลักษณะหนึ่งไม่พ้นลักษณะสำคัญหรือลักษณะใหญ่ ๆ เหล่านี้คือ มีรูปหรือไม่มีรูป มีขนาดจำกัดหรือมีขนาดไม่จำกัด มีอยู่ตลอดกาลหรือมีอยู่เฉพาะชาตินี้หรือสามารถกลายจากสภาพมีอยู่ชั่วคราวมาเป็นมีอยู่ตลอดกาล

นอกจากนั้น พระพุทธองค์ยังทรงชี้แจงต่ออีกว่า มีความเห็น 3 อย่างที่ทำให้คนเห็นว่ามีอิตตา คือ

- 1) เวทนาเป็นอิตตาของเรา
- 2) เวทนาไม่ใช่อิตตาของเรา (เพราะ) อิตตาของเราไม่เสวยอารมณ์
- 3) เวทนาไม่ใช่อิตตาของเรา อิตตาของเราจะไม่เสวยอารมณ์ก็มีใช่ อิตตาของเรา ยังเสวยอารมณ์อยู่ เพราะอิตตาของเรามีเวทนาเป็นคุณสมบัติ<sup>22</sup>

ซึ่งพระพุทธเจ้าก็ทรงชี้ให้เห็นว่า ทัศนะแรกมีปัญญาเพราะเวทนาเป็นสิ่งไม่เที่ยง ถูกปัจจัยปรุงแต่ง อาศัยเหตุปัจจัยเกิด มีความสิ้นไปเป็นธรรมดา มีความเสื่อมไปเป็นธรรมดา มีความคลายไปเป็นธรรมดา มีความดับไปเป็นธรรมดา ทัศนะที่สองก็มีปัญญา เมื่อไม่มีการเสวยอารมณ์ ความรู้สึก

<sup>21</sup> ที.ม. 10/117-118/67-68

<sup>22</sup> ที.ม. 10/121/69

“เป็นเรา” ก็เกิดขึ้นไม่ได้ และในทำนองเดียวกับทัศนคติสอง ทัศนคติที่สามก็ถูกพระองค์ทรงปฏิเสธว่าไม่ควรถือเอา เพราะเมื่อเวทนาดับไปหมด ก็ไม่สามารถมีความรู้สึกที่ “เป็นเรา” อีกเช่นกัน<sup>23</sup> จะเห็นได้ว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทัศนคติที่เชื่อว่าอัตตาจะต้องเกี่ยวข้องกับการมีเวทนาหรือไม่มีเวทนาในทำนองเดียวกับที่ทรงปฏิเสธอัตตาที่มีสัญญาหรือไม่มีสัญญา ทั้งนี้เป็นเพราะการรู้สึกว่ามี “ตัวฉัน” นั้นจะเกิดขึ้นไม่ได้หากไม่มีสัญญาหรือเวทนา คนที่ไม่มีสัญญาหรือเวทนาจึงเหมือนกับท่อนไม้ ความคิดที่ว่า มีตัวเองย่อมเกิดขึ้นไม่ได้ และพระสูตรเหล่านี้ก็แสดงให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงเห็นว่า การมีอยู่ของอัตตาเกิดมาจากการ “บัญญัติ” คือกำหนดหรือสร้างขึ้นมาจากความเห็นหรือความเชื่อที่มีฐานอยู่บนการมีสัญญาหรือเวทนาของมนุษย์ด้วยอำนาจของต้นหาอุปาทานนี้เอง ในความเป็นจริงไม่มีอัตตาที่สมมติกันขึ้นมาเหล่านั้น ดังนั้น พุทธพจน์เหล่านี้จึงเป็นหลักฐานที่มีน้ำหนักในการยืนยันว่า อัตตาทางอภิปรายทุกประเภทถูกพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธหมด

### 7. พุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธทิวฏฐิที่เชื่อเกี่ยวกับอัตตาทั้งในฐานะเป็นสิ่งที่มียู่และในฐานะเป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่

นอกจากในพรหมชาลสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทิวฏฐิหรือทัศนคติต่าง ๆ ที่เชื่อเรื่องอัตตาในรูปแบบต่าง ๆ ดังกล่าวมาแล้ว ยังมีพระสูตรอีกหลายสูตรที่แสดงว่าพระพุทธองค์ทรงปฏิเสธการยึดถือเรื่องอัตตาทั้งในเชิงบวกและในเชิงลบ กล่าวคือทรงสอนไม่ให้ยึดติดเรื่องอัตตาไม่ว่าจะในแง่ที่เชื่อว่าอัตตามีอยู่หรือจะในแง่ที่ว่าอัตตาไม่มีอยู่ โดยทรงชี้ให้เห็นว่า การถือว่ามีอัตตาจัดเป็นสัสสตทิวฏฐิ และการถือว่าอัตตาไม่มีอยู่จริงจัดเป็นอุจเฉททิวฏฐิ ซึ่งเป็นมิจฉาทิวฏฐิทั้งคู่

ในสัพพาสวสูตร มัชฌิมนิคาย มูลปณณาสกั พระพุทธเจ้าทรงแสดงทิวฏฐิ 6 อย่างเกี่ยวกับอัตตาไว้ว่า

เมื่อปุถุชนนั้นมโนการโดยไม่แยบคายอย่างนี้ ทิวฏฐิ (ความเห็นผิด) อย่างใดอย่างหนึ่ง บรรดาทิวฏฐิ 6 ก็เกิดขึ้น คือ

- 1) ทิวฏฐิเกิดขึ้นแก่ผู้นั้นโดยแน่แท้มั่นคงว่า ‘อัตตาของเรามีอยู่’
- 2) ทิวฏฐิเกิดขึ้นแก่ผู้นั้นโดยแน่แท้มั่นคงว่า ‘อัตตาของเราไม่มี’
- 3) ทิวฏฐิเกิดขึ้นแก่ผู้นั้นโดยแน่แท้มั่นคงว่า ‘เรารู้จักอัตตาได้ด้วยอัตตา’
- 4) ทิวฏฐิเกิดขึ้นแก่ผู้นั้นโดยแน่แท้มั่นคงว่า ‘เรารู้จักสิ่งที่ไม่ใช่อัตตาได้ด้วยอัตตา’
- 5) ทิวฏฐิเกิดขึ้นแก่ผู้นั้นโดยแน่แท้มั่นคงว่า ‘เรารู้จักอัตตาได้ด้วยสิ่งที่ไม่ใช่’

<sup>23</sup> ที.ม. 10/122-125/70-71.

อิตตา'

- 6) อีกอย่างหนึ่ง ทิฏฐิเกิดมีแก่นั้น อย่างนี้ว่า 'อิตตาของเรานี้ได้ เป็นผู้กล่าว เป็นผู้รู้เสวยผลแห่งกรรมดีและกรรมชั่วในอภิมภนั้นๆ อิตตาของเรานี้ เป็นสภาวะที่เที่ยง ยั่งยืน มั่นคง ไม่แปรผันไปเป็นธรรมดา จักดำรงอยู่ เสมอด้วยสิ่งที่แน่นอน'<sup>24</sup>

พุทธพจน์นี้ทรงปฏิเสธทัศนคติที่เชื่อเรื่องอิตตาทั้งในแง่ว่ามีอยู่และในแง่ว่าไม่มีอยู่ ทิฏฐิข้อที่ 1 จัดเป็นสัสสตทิฏฐิ เพราะการกล่าวว่า "อิตตามีอยู่" หมายถึงการมีอยู่อย่างนิรันดรของอิตตา ส่วนทิฏฐิ ข้อที่ 2 จัดเป็นอุจเฉททิฏฐิเพราะการกล่าวว่า "อิตตาไม่มี" หมายถึงหลังตายไม่มีอิตตาเหลืออยู่ ซึ่งการตีความเช่นนี้สอดคล้องกับพุทธพจน์ในอานันตสูตร สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค ที่ตรัสแก่ พระอานนท์ว่า

อานนท์ เราถูกวัจฉโคตรปริพาชกถามว่า 'อิตตามีอยู่หรือ' ถ้าตอบว่า 'อิตตามีอยู่' คำตอบนั้นก็จักไปตรงกับลัทธิของพวกสมณพราหมณ์ผู้เป็นสัสสตทิฏฐิ(ความเห็น ว่าเที่ยง) และเราถูกวัจฉโคตรปริพาชกถามว่า 'อิตตาไม่มีหรือ' ถ้าตอบว่า 'อิตตา ไม่มี' คำตอบนั้นก็จักไปตรงกับลัทธิของพวกสมณพราหมณ์ผู้เป็นอุจเฉททิฏฐิ (ความเห็นว่าขาดสูญ) อนึ่ง เราถูกวัจฉโคตรปริพาชกถามว่า 'อิตตามีอยู่' คำตอบ นั้นก็จักอนุโลมแก่ความเกิดขึ้นแห่งญาณของเราว่า 'ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา' บ้างหรือ

ไม่อนุโลม พระพุทธเจ้าข้า

อานนท์ อนึ่ง เราถูกวัจฉโคตรปริพาชกถามว่า 'อิตตาไม่มีหรือ' ถ้าตอบว่า 'อิตตาไม่มี' คำตอบนั้นก็จักมีเพื่อความมงายยิ่งขึ้นแก่วัจฉโคตรปริพาชกผู้ มงายอยู่แล้วว่า 'เมื่อก่อนอิตตาของเราได้มีแล้วแน่นอน บัดนี้อิตตานั้นไม่มี'<sup>25</sup>

พุทธพจน์ดังกล่าวนี้แสดงให้เห็นว่า ความเห็นหรือข้อความที่ว่า "อิตตามีอยู่" เป็นสัสสตทิฏฐิที่เป็น มิจฉาทิฏฐิอย่างหนึ่งที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ และเป็นทัศนคติที่ขัดแย้งกับความรู้ที่เกิดจากญาณ ของพระองค์ที่ว่า "ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา" พุทธพจน์ตรงนี้มีนัยสำคัญที่แสดงการปฏิเสธอิตตา อย่างสิ้นเชิงของพระพุทธองค์ และการปฏิเสธทัศนคติที่ว่า "อิตตาไม่มี" เพราะทัศนคติเช่นนี้ถือว่ามี อิตตาอยู่แล้วมาขาดสูญในภายหลังซึ่งต่างจากการปฏิเสธอิตตาของพระพุทธเจ้า เพราะตามทัศนคติ

<sup>24</sup> ม.มู. 12/19/20

<sup>25</sup> ส.สพ. 18/419/493

ของพระองค์ไม่เคยมีสิ่งๆ ที่เรียกว่า “อิตตา” มาตั้งแต่ต้น จึงไม่มีอะไรจะมา “ไม่มี” นั่นคือ “ขาดสูญ” ในภายหลัง ดังนั้น คำว่า “ไม่มี” ในพุทธพจน์ดังกล่าวจึงมีความหมายพิเศษ เพราะใช้ในความหมายสุดโต่งคือ ความ “ขาดสูญ” ของสิ่งที่มีอยู่คืออิตตาที่แตกดับได้

นอกจากนั้น เรายังอาจตีความเพิ่มเติมได้อีกว่า การปฏิเสธทศนะที่ว่า “อิตตาไม่มี” เพราะว่าทศนะหรือคำกล่าวนี้ปฏิเสธอิตตาทุกชนิดรวมทั้งอิตตาเชิงประจักษ์หรืออิตตาในประสบการณ์ที่คนทั่วไปรู้จักว่าเป็นคนนั้นคนนี่ ซึ่งมีความจริงระดับสมมติสัจและเป็นอิตตาชนิดที่อาจกล่าวได้ว่าเป็นผู้กระทำและรับผลของการกระทำ ซึ่งอิตตาดังกล่าวนี้ก็คือรูปแบบหนึ่งของกระบวนการของขันธ 5 นั่นเอง จึงเป็นอิตตาที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตา

ฉะนั้น เราจึงพอจะสรุปได้ว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตตาทั้งชนิดเที่ยงแท้ยั่งยืนและอิตตาชนิดที่ไม่ยั่งยืน โดยมีเป้าหมายสำคัญคือการไม่ยึดติด “ตัวตน” ของใครคนใดคนหนึ่งอันเป็นเหตุเกิดทุกข์ เพราะว่าไม่ว่าจะเชื่อว่ามีอิตตาแบบใดแต่สิ่งสำคัญที่เกิดขึ้นคือ ความเห็นผิดที่เรียกว่า “สัkkายทิฏฐิ” ซึ่งเป็นความรู้สึกว่ามีตัวตนของตนเองอันนำไปสู่ตัณหาอุปาทานและทำให้เกิดทุกข์ตามมา ซึ่งเราจะพบว่า มีพระสูตรมากมายที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธสัkkายทิฏฐิและทรงสอนให้ละเสีย

#### 8. พุทธพจน์และสาวกภาษิตที่ปฏิเสธ “สัตว์” หรือ “ตถาคต”

เนื่องจากคำว่า “สัตว์” และ “ตถาคต” สามารถใช้ในความหมายของอิตตาได้ด้วย จัดเป็นคำไวพจน์อย่างหนึ่งของอิตตา การที่มีพุทธพจน์ปฏิเสธสิ่งเหล่านี้ก็แสดงถึงการปฏิเสธอิตตาด้วยเช่นกัน เช่น ในสัตตสูตร สังยุตตนิกาย ขันธวารวรรค พระราชากราบทูลถามพระพุทธเจ้าว่า ด้วยเหตุเพียงเท่าไรพระองค์จึงตรัสว่า “สัตว์” พระองค์ทรงตอบว่า

ราชา บุคคลผู้ข้องติดอยู่ในความพอใจ ความกำหนัด ความเพลิดเพลิน ความทะยาน ออยากในรูป เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า ‘สัตว์’ ...ในเวทนา ฯลฯ ในสัญญา...ในสังขาร... บุคคลผู้ข้องติดอยู่ในความพอใจ ความกำหนัด ความเพลิดเพลิน ความทะยานอยากในวิญญูณ เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า ‘สัตว์’<sup>26</sup>

พุทธพจน์นี้แสดงว่า สิ่งๆ ที่เรียกว่า “สัตว์” ก็คือ “ผู้ข้องติดอยู่” ในขันธ 5 ไม่ใช่ “อิตตา” อะไร แต่พุทธพจน์นี้อาจตีความได้ว่า หมายถึง “บุคคล” ที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งต่างหากจากขันธ 5 แต่มาติดอยู่ในขันธ

<sup>26</sup> ส.ข. 17/161/254



5 ซึ่งก็คืออัตตานั้นเอง อย่างไรก็ตาม หากเราเอาคำกล่าวของวชิราภิกษุนี้มาเทียบเคียงเราจะเห็นว่า การตีความอันแรกน่าจะถูกต้องกว่า ในวชิราสูตร วชิราภิกษุนี้กล่าวกับมารว่า

มารเอ๋ย ทิวฏฐิของเจ้าเชื่อว่าอะไรเป็นสัตว์  
 กองแห่งสังขารล้วน ๆ นี้  
 บัณฑิตจะเรียกว่าสัตว์ไม่ได้เลย  
 เมื่อขันธทั้งหลายมีอยู่ การสมมติว่าสัตว์ก็มีได้  
 เหมือนคำว่ารถมีได้เพราะประกอบส่วนต่าง ๆ เข้าด้วยกัน<sup>27</sup>

คำกล่าวของวชิราภิกษุนี้แสดงไว้ชัดเจนว่าไม่มี “สัตว์” ที่เป็นสิ่งอื่นต่างหากจากขันธ 5 ที่เป็นสิ่งไม่เที่ยงเป็นทุกข์เป็นอนัตตา

ส่วนพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธสิ่งที่เรียกว่า “ตถาคต” ซึ่งในสมัยพุทธกาลใช้หมายถึงสัตว์หรืออัตตา มีอยู่ในหลายสูตรหลายนิกาย เช่น ในอนุราธสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า “อนุราธะ แท้จริงเธอจะค้นหาตถาคตโดยจริงโดยแท้ในขันธ 5 ประการนี้ในปัจจุบันไม่ได้เลย”<sup>28</sup> ในทำนองเดียวกัน พระสาวกอย่างพระสารีบุตรก็สอนเหมือนกับพระพุทธเจ้า เห็นได้จากที่ท่านสอนพระยมกะว่า ขันธ 5 ไม่ใช่ตถาคต ตถาคตไม่ได้มีอยู่ในขันธ 5 และไม่ได้มีอยู่นอกจากขันธ 5<sup>29</sup>

พุทธพจน์และสาวกภาสิตที่ยกมาล้วนแต่ปฏิเสธ “อัตตา” ที่เป็นสิ่งหนึ่งต่างหากจากขันธ 5 เราจึงสรุปได้อย่างมีน้ำหนักว่า มีแต่ขันธ 5 ที่เป็นอนัตตาโดยไม่มี “อัตตา” ที่เป็นอันเดียวกับขันธ 5 หรืออยู่ในขันธ 5 หรืออยู่นอกขันธ 5

## 9. พุทธพจน์ที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาในด้านอภิปรัชญามีใช้ปฏิเสธเพียงในด้านจิตวิทยา

เนื่องจากพุทธพจน์ส่วนมากที่เกี่ยวกับเรื่องอนัตต้ามักจะตรัสโดยโยงอยู่กับความพ้นทุกข์และข้อปฏิบัติเพื่อการพ้นทุกข์อันเป็นเรื่องทางจิตวิทยาและจริยศาสตร์ จึงมีนักคิดบางคนอย่างเช่น เปเร-เรมง (Pérez-Remón) เข้าใจไปว่า คำสอนเรื่องอนัตตาไม่ได้ปฏิเสธอัตตาในด้านอภิปรัชญาจริง ๆ แต่มุ่งปฏิเสธอัตตาในแง่ของจิตวิทยาเพื่อต้องการชำระจิตให้ไม่ยึดติดและให้ปล่อยวางจนพ้นทุกข์ได้ในที่สุดอันเป็นเป้าหมายของพุทธศาสนา แต่ถ้าเราพิจารณาคำสอนหรือ

<sup>27</sup> ส.ส. 15/171/228

<sup>28</sup> ส.ข. 17/86/157

<sup>29</sup> ส.ข. 17/85/148-149

พุทธพจน์ต่าง ๆ ให้ถ่วงถ่วง เราก็จะเห็นชัดว่า คำสอนเรื่องอนัตตามีได้มุ่งเพื่อการชำระจิตอย่างเดียว แต่มุ่งปฏิเสธอัตตาในด้านอภิปรายด้วย ดังจะเห็นได้จากพุทธพจน์ที่ได้อ้างมาแล้วในข้อก่อน ๆ และในอรรถกถาพุทธปฐมสูตรที่อ้างถึงในข้อ 5 พระพุทธองค์ตรัสว่าอัตตาและสิ่งที่เกิดด้วยอัตตาเป็นสิ่งที่ไม่อาจหาพบโดยความเป็นจริง โดยความแน่แท้ พุทธพจน์ที่ว่า “โดยความเป็นจริง โดยความแน่แท้” (สจฺจโต เถตฺโต) เป็นคำที่แสดงให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาตามข้อเท็จจริงซึ่งเป็นเรื่องทางอภิปรายไม่มีเรื่องความคิดเห็นทางจิตวิทยา

ในอานันทสูตรที่เพิ่งอ้างถึงในข้อ 7 พระพุทธเจ้าก็ทรงแสดงให้เห็นว่า ความจริงหรือความเชื่อที่ว่า “อัตตามีอยู่” ขัดกับญาณคือความรู้แจ้งของพระองค์ที่ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” การที่ความจริงเรื่องอัตตาขัดกับญาณของพระพุทธเจ้าก็แสดงว่า ความจริงหรือความเชื่อที่อ้างนี้เป็นเท็จ ในความเป็นจริงที่ญาณของพระพุทธเจ้าทรงเปิดเผยออกมาไม่มีอัตตาอยู่จริง พุทธพจน์นี้ก็มีใช่เป็นการตรัสในด้านจิตวิทยาหรือจิตศาสตร์แต่ตรัสเกี่ยวกับความเป็นจริงของโลกและชีวิตที่ทรงรู้ด้วยสัมพัฏฐญาณของพระองค์

นอกจากนั้น มีหลายพระสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสเรื่องอนัตตาโดยมิได้ตรัสถึงเรื่องการชำระจิตหรือการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์ เช่น ในสุญญกถา ขุททกนิกาย ปฏิสัมภีหามรรค พระพุทธเจ้าตรัสกับพระอานนท์เรื่องโลกว่างซึ่งก็คืออายตนะภายในและอายตนะภายนอกหรือขันธ์ 5 ว่างจากอัตตาและสิ่งที่เกิดด้วยอัตตา โดยมีได้ตรัสถึงเรื่องการปฏิบัติหรือการพ้นทุกข์เลยแม้แต่น้อย

เหตุผลอีกประการหนึ่งที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทางอภิปรายจริงก็คือเมื่อพระองค์ตรัสปฏิเสธอัตตาโดยโยงเข้ากับการปฏิบัติและการพ้นทุกข์ หรือตรัสให้ปล่อยวางความเชื่อเรื่องอัตตา หากพระองค์ทรงเห็นว่าอัตตามีจริงแต่ควรปล่อยวางไม่ควรยึดติดเพื่อจะได้พ้นทุกข์ พระองค์ก็น่าจะตรัสบอกไว้ด้วยอย่างน้อยก็สักแห่งหนึ่งในพระไตรปิฎก เพราะการตรัสปฏิเสธอย่างเดียวนั้นโดยไม่บอกให้ละเอียดยกเว้นกระบวนการบวช ความ ผู้ฟังย่อมเข้าใจว่า สิ่งที่ถูกปฏิเสธนั้นไม่มีจริงในเชิงอภิปราย การตรัสแบบนี้จะทำให้คนเข้าใจผิดคลาดเคลื่อนไปได้ การที่ไม่ตรัสไว้ทั้งที่ น่าจะตรัสไว้จึงบ่งว่า พระองค์ทรงสอนให้ปล่อยวางสิ่งที่ไม่ได้อยู่ในความเป็นจริงคืออัตตาด้วย และการบอกว่าพุทธพจน์ที่ทรงปฏิเสธความจริงของอัตตาอย่างชัดเจนอย่างในอรรถกถาพุทธปฐมสูตรเป็นการตรัสเพื่อประโยชน์แก่การปฏิบัติหรือเพื่อความพ้นทุกข์อย่างเดียวโดยที่จริง ๆ แล้วไม่ได้ทรงปฏิเสธนั้นเท่ากับกำลังบอกว่า พระพุทธเจ้าตรัสเรื่องที่ไม่เป็นจริงแต่มีประโยชน์ ซึ่งขัดกับลักษณะหรือพฤติกรรมของพระพุทธเจ้า เพราะพระพุทธเจ้ารวมทั้งพระอรหันต์ทั้งปวงมีปกติไม่กล่าวคำเท็จ แม้จะมีประโยชน์ก็ตามเนื่องจากเป็นการกระทำที่ผิดศีลที่แม้แต่พระโสดาบันก็ยังไม่

ล่องละเมิด และดังที่เราทราบกันโดยทั่วไปว่า พระพุทธเจ้านั้นทรงเป็นผู้ที่ตรัสแต่ความจริง (สังจวาที ภูตวาที) และตรัสแต่เรื่องที่มีประโยชน์ (อิตถวาที) เท่านั้น<sup>30</sup>

ดังนั้น เราจึงสามารถกล่าวได้อย่างมีน้ำหนักว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตถาททางอภิปรัชญาอย่างแนบแน่นอนมิใช่ปฏิเสธในแง่จิตวิทยา เพื่อประโยชน์ในด้านการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์เพียงอย่างเดียว ยิ่งไปกว่านั้น หากเราศึกษาเรื่องการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์และสภาวะของการพ้นทุกข์คือนิพพานในพระไตรปิฎก ก็จะพบว่าหลักฐานในพระไตรปิฎกมีแนวโน้มที่ชัดเจนว่าไม่มีอิตถาอะไรเหลืออยู่หลังการพ้นทุกข์ (ซึ่งถ้ามีอิตถาจริงก็ต้องเหลืออยู่) เพราะพุทธพจน์ส่วนมากจะบอกว่าเมื่อบุคคลพ้นทุกข์โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลังตาย จะไม่มีชาติ ชรา มรณะ ไม่มีจิต ไม่มีอุบัติ ไม่มีภพใหม่อีก เมื่อไม่มีการเกิดและไม่มีการภพใหม่ที่เกิดใหม่หลังตาย ก็ไม่น่าจะมีอิตถาอะไรเหลืออยู่ เพราะถ้าอิตถามีอยู่จริง การที่อิตถาหลุดพ้นจากชั้น 5 กลับเข้าสู่สภาวะดั้งเดิมของตนก็จัดเป็นการ “เกิด” หรือ “อุบัติ” และการมี “ภพ” อีกแบบหนึ่งเช่นกัน เพราะว่าอิตถาเป็น “สิ่ง” สิ่งหนึ่ง จึงต้องมีภพแบบใดแบบหนึ่งเป็นที่ไป “เกิด” และสถิตอยู่เหมือนที่ชั้น 5 ต้องเกิดและอยู่ในภพทั้ง 3 ในประเด็นนี้คำสอนเรื่องนิพพานมีส่วนช่วยสนับสนุนการตีความเรื่องอิตถาด้วย ซึ่งผู้วิจัยจะได้นำเรื่องนิพพานมาอภิปรายโดยละเอียดในตอนต่อไป จึงไม่ขอกล่าวถึงรายละเอียดเกี่ยวกับนิพพานในที่นี้ ฉะนั้น พุทธพจน์ที่ตรัสถึงการไม่เกิดและการไม่มีภพใหม่ของพระอรหันต์หลังดับขันธปรินิพพานเหล่านั้นจึงสันนิษฐานว่าไม่มีอิตถาอยู่จริง

จากที่อภิปรายมาทั้งหมด เราพอสรุปเหตุผลที่จะยืนยันการปฏิเสธอิตถาของพุทธศาสนาดั้งเดิมได้ว่า พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ผู้เป็นสาวกและสาวิกาของพระองค์ในสมัยพุทธกาลปฏิเสธอิตถาททางอภิปรัชญาไว้อย่างชัดเจนโดยเราสามารถสรุปเหตุผลที่สนับสนุนคำยืนยันนี้ได้ 3 ประการคือ

1) พุทธพจน์และสาวกภาษิตจำนวนมากในพระไตรปิฎกโดยเฉพาะพระสูตรตันตปิฎก แสดงการปฏิเสธการมีอยู่ของอิตถาททางอภิปรัชญาดังตัวอย่างที่ได้อภิปรายมาแล้ว แต่ในทางตรงกันข้ามกลับไม่มีพุทธพจน์หรือสาวกภาษิตที่ยืนยันการมีอยู่ของอิตถาอย่างชัดเจนในระดับเดียวกันหรือแม้แต่ใกล้เคียงกัน จากการสำรวจค้นคว้าหลักฐานในพระไตรปิฎกเราไม่พบข้อความที่แสดงการยอมรับอิตถาที่ชัดเจนตรงไปตรงมาเหมือนกับข้อความที่ปฏิเสธอิตถา ไม่มีข้อความที่บอกว่ามีอะไรเป็นอิตถาอยู่จริง มีแต่ข้อความที่บอกว่า ชั้น 5 ไม่ใช่อิตถา โลกว่างจากอิตถา หลักฐานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกจึงมีแนวโน้มไปทางด้านปฏิเสธอิตถามากกว่าอย่างเห็นได้ชัด

<sup>30</sup> เช่น ที.สี. 9/9/4 และ ม.ม. 13/234/276

2) การปฏิเสธอดีตทางอภิปรายสอดคล้องกับการปฏิเสธอดีตในด้านจิตวิทยา และจริยศาสตร์มากกว่าการยืนยันการมีอยู่จริงของอดีตแต่ปฏิเสธอดีตในด้านจิตวิทยาและจริยศาสตร์ หากเราอธิบายคำสอนเรื่องอนัตตาในทำนองที่ว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอดีตทางอภิปรายอย่างแท้จริง แต่ทรงปฏิเสธเพื่อผลในด้านการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์เท่านั้น เราก็จะพบกับปัญหาหลายประการดังอภิปรายในข้อ 9 หน้า 59-60 ที่เพิ่งอภิปรายผ่านมา และยังขัดแย้งกับการปฏิเสธอดีตในด้านจิตวิทยาและจริยศาสตร์ด้วย เพราะหากอดีตามีจริง พระองค์ก็ไม่น่าจะทรงสอนเช่นนั้น เนื่องจากพระพุทธเจ้ายังทรงสามารถสอนให้พ้นทุกข์ได้โดยไม่ต้องปฏิเสธอดีตดังกล่าว พระองค์ทรงสามารถสอนด้วยวิธีอื่น เช่น สอนให้ปล่อยวาง “อดีต” ที่เป็นเพียงความรู้สึกยึดติดของเราอันไม่ใช่อดีตที่แท้จริงเพื่อจะได้เข้าถึง “อดีตตัวจริง” แต่หากเราอธิบายว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอดีตทางอภิปรายอย่างแท้จริง นอกจากจะไม่มีปัญหาอย่างที่กล่าวมาแล้ว การอธิบายเช่นนี้ยังเข้ากันได้เป็นอย่างดีกับคำสอนให้ปล่อยวางอดีตเพื่อความพ้นทุกข์ด้วย เพราะเมื่ออดีตไม่มีจริง ๆ ก็ไม่สมควรที่จะยึดถืออย่างผิด ๆ อยู่แล้ว ยิ่งความยึดถือที่ผิดนั้นก่อให้เกิดทุกข์ด้วยแล้ว ยิ่งสมควรสลัดทิ้งยิ่งขึ้น

ดังนั้น ทักษะที่ว่าคำสอนเรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าเป็นการปฏิเสธอดีตทางอภิปรายอย่างแท้จริงจึงสอดคล้องเข้ากันได้ดีกับคำสอนทางด้านจริยศาสตร์ที่สอนให้ลดความคิดความยึดติดเรื่องตัวตนอันเป็นเรื่องทางจิตวิทยา ซึ่งก็คือคำสอนที่ให้เราจัดอหังการ มมังการ มานานุสัย และอัสมีมานะ ซึ่งเป็นเรื่องความรู้สึกนึกคิดเกี่ยวกับ “ตัวกู” “ของกู” อย่างที่ท่านพุทธทาสภิกขุเรียก

3) การปฏิเสธความมีจริงของอดีตสอดคล้องกับคำสอนหรือพุทธพจน์ในภาพรวม นั่นคือเมื่อมองคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งระบบ เราจะพบว่า คำสอนเกี่ยวกับการปฏิเสธอดีตจำนวนมากเข้ากันได้เป็นอย่างดี และการปฏิเสธอดีตก็เข้ากันได้กับคำสอนอื่น ๆ ทั้งระบบมากกว่าการยอมรับว่ามีอดีตอยู่จริง ทั้งนี้ นอกจากเป็นเพราะพุทธพจน์และสาวกภาษิตต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับเรื่องอนัตตาจะเข้ากันได้ดีดังที่อภิปรายมาแล้ว ยังเป็นเพราะคำสอนจำนวนมากของพระพุทธเจ้าล้วนบ่งว่าไม่มีสิ่งที่เที่ยงแท้ยั่งยืนที่เป็นลักษณะของอดีต คำสอนเรื่องปฏิจสุมุปบาทอันเป็นทฤษฎีพื้นฐานที่สำคัญที่สุดของพระพุทธเจ้าก็แสดงว่า หากมี “สิ่ง” เกิดขึ้น สิ่งนั้นต้องมีปัจจัยปรุงแต่ง ซึ่งแสดงว่าสิ่งนั้นไม่เที่ยง ต้องแปรผันไปตามปัจจัยที่ปรุงแต่ง จึงมีแต่ “สิ่งสัมพัทธ์” (relative) ไม่มี “สิ่งสัมบูรณ์” (absolute) ซึ่งเป็นลักษณะของอดีต และในคำสอนเรื่องปฏิจสุมุปบาททั้งสายสมุทวารและนิโรธวารก็แสดงให้เห็นว่า การเกิดทุกข์และการดับทุกข์เกี่ยวข้องเฉพาะกับขั้น 5 ในรูปของกระบวนการที่ไม่มีตัวตนคงที่อะไรมาเกี่ยวข้อง จึงไม่มี “ที่” สำหรับให้อัตตามาอยู่ในกระบวนการของชีวิตตามหลักปฏิจสุมุปบาทดังนั้น คำสอนเรื่องนิพพานที่เกี่ยวข้องอยู่กับคำสอน

เรื่องปฏิจจสมุปาบทจึงแสดงให้เห็นในทำนองเดียวกันว่า ไม่จำเป็นต้องมีอัตตา ความพันทุกข์ก็เป็นไปได้ เพราะความพันทุกข์หรือนิพพานคือการดับของขันธ 5 ทั้งในแง่ชาตินี้และในแง่หลังตาย คำสอนเกี่ยวกับนิพพานไม่เคยปรากฏว่าเกี่ยวข้องกับการหลุดพ้นของ “อัตตา” อย่างที่ปรัชญาฮินดูสอนภาวะของพระอรหันต์ผู้ดับขันธบริพพานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกก็ไม่ปรากฏว่า มีอัตตาเข้ามาเกี่ยวข้อง ปรากฏแต่ข้อความที่ปฏิเสธการเกิดใหม่ การมีภพใหม่ รวมทั้งปฏิเสธการ “เสพ” สุขที่เป็นสุขเวทนาซึ่งน่าจะมีถ้าหากมีอัตตาอยู่จริง

นอกจากนั้น ทศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตายังทำให้คำสอนเรื่องไตรลักษณ์มีความเป็นกฎหรือความเป็นสากลและความสอดคล้องมากกว่า เพราะไม่มีการยกเว้น “บางสิ่ง” ว่าเป็นสิ่งที่เที่ยง ไม่เป็นทุกข์ และไม่ใช่อนัตตา อีกทั้งทำให้พุทธพจน์เกี่ยวกับไตรลักษณ์ที่ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” มีความสอดคล้องของการใช้คำว่า “สังขาร” และคำว่า “ธรรม” เพราะหากคำทั้งสองมีความหมายเท่ากัน ก็ไม่มีเหตุผลที่จะต้องใช้คำต่างกัน การที่ทรงใช้คำว่า “ธรรม” ที่ต่างออกไปจึงน่าจะมีพระประสงค์ที่จะให้ครอบคลุมทุกอย่างที่คนอาจเข้าใจว่าเป็นสิ่งที่มีใช้สังขารจึงอาจเป็นอัตตาได้

ดังนั้น เมื่อมองคำสอนในพระไตรปิฎกในภาพรวมแล้ว จึงมีเหตุผลน่าเชื่อถือที่จะสรุปว่า พระพุทธเจ้าหรือพุทธปรัชญาดั้งเดิมปฏิเสธอัตตาทางอภิปรัชญาอย่างสิ้นเชิง เมื่ออัตตาถูกปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงเช่นนั้น นิพพานก็ไม่สามารถเป็นอัตตาหรือไม่ใช่อัตตา ฉะนั้น นิพพานจึงเป็นอนัตตา เพราะคำว่า “อนัตตา” มีความหมายเดียวกับ “ไม่ใช่อัตตา” และ “ไม่มีอัตตา” ดังจะอธิบายรายละเอียดในบทถัดไป

### การปฏิเสธอัตตาของพุทธปรัชญาเถรวาทกระแสหลัก

เราได้อภิปรายทศนะเรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าหรือพุทธปรัชญาดั้งเดิมมาแล้ว บัดนี้เราจะนำเอาทศนะกระแสหลักของพุทธปรัชญาเถรวาทที่ปรากฏในคัมภีร์รุ่นหลังโดยรวมเอาคัมภีร์พระอภิธรรมปิฎกโดยเฉพาะกถาวัตถุไว้ด้วยมาอภิปรายเสริม เพื่อชี้ให้เห็นว่า พุทธปรัชญาเถรวาทมีความเห็นสอดคล้องกับพุทธปรัชญาดั้งเดิม และมีความชัดเจนมากกว่าในแง่ของการปฏิเสธอัตตาทางอภิปรัชญา เพราะปฏิเสธอย่างชัดเจนและครอบคลุมว่า ทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมคือนิพพานเป็นอนัตตา ดังจะขอยกตัวอย่างมาประกอบการพิจารณาดังต่อไปนี้

#### 1. การปฏิเสธอัตตาในคัมภีร์กถาวัตถุ

คัมภีร์กถาวัตถุซึ่งเป็นผลงานของพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระผู้นำการสังคายนาครั้งที่ 3 ก็แสดงการปฏิเสธเรื่องอัตตาไว้อย่างชัดเจนในปัญหาข้อที่ 1 คือบุคคลกถาซึ่งเป็นการโต้ตอบทัศนะของพวกบุคคลวาทีนที่ถือว่ามี “บุคคล” ซึ่งไม่ใช่สิ่งเดียวกับขันธ 5 แต่ก็ไม่ใช่สิ่งอื่นที่ต่างจากขันธ 5<sup>31</sup>

## 2. การปฏิเสธอัตตาในคัมภีร์อรรถกถา

การอธิบายคำสอนเรื่องอนัตตาของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาของพระไตรปิฎกได้กล่าวถึงการปฏิเสธความมีจริงของอัตตาไว้ในที่หลายแห่งโดยชี้ให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทางอภิปรัชญาอย่างสิ้นเชิง เช่น ในการอธิบายพุทธพจน์ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” (สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา) พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายว่า “พุทธพจน์ว่า ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา หมายความว่า ธรรมอันเป็นไปในภูมิ 4 เป็นอนัตตา”<sup>32</sup> คำอธิบายนี้แสดงว่าธรรมที่เป็นไปในกามาวจรภูมิ รูปาวจรภูมิ อรูปาวจรภูมิ ซึ่งเป็นสังขตธรรม และธรรมที่เป็นโลกุตระภูมิอันได้แก่ มรรค ผล นิพพานซึ่งเป็นอสังขตธรรม ล้วนเป็นอนัตตา และในอรรถกถาของคัมภีร์นิทฺฐพินิทเทศก็ขยายความว่าพุทธพจน์นี้รวมนิพพานได้ด้วย<sup>33</sup> เมื่อเป็นเช่นนี้ ก็เท่ากับว่าทุกสิ่งทุกอย่างถูกปฏิเสธหมดว่าไม่ใช่อัตตา เพราะตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าธรรมทั้งหมดก็มีเพียงสังขตธรรมและอสังขตธรรมเท่านั้นไม่มีอะไรอื่นนอกจากนี้

นอกจากนั้น ในอรรถกถาของมัชฌิมนิกาย มูลปณณาสกั ตอนอธิบายสติปัฏฐานสูตรก็ปฏิเสธอัตตาในฐานะเป็น “เรา” ซึ่งเป็นผู้กระทำการไว้ว่า “โยคาวจร...พึงทำอาการแลดูและเหยียดดูด้วยจิตกำหนดกัมมัญฐานเป็นหลักโดยเฉพาะ ขึ้นชื่อว่าอัตตาในภายในที่เป็นผู้แลดู เป็นผู้เหยียดดู หามีไม่”<sup>34</sup>

## 3. การปฏิเสธอัตตาในคัมภีร์มิลินทปัญหา

คัมภีร์มิลินทปัญหาซึ่งเป็นคัมภีร์เก่าแก่ของเถรวาทที่ได้รับการยอมรับโดยทั่วไปก็พยายามปฏิเสธอัตตาในลักษณะเดียวกันโดยใช้ทฤษฎีสัจจะ 2 ระดับ คือสมมติสัจจะและปรมาตตสัจจะมาอธิบายเรื่องอนัตตา ในปฐมวรรค นามปัญหาที่ 1 พระนาคเสนตอบปัญหาของพระยามิลินทที่โดยชี้ให้เห็นว่า ไม่มีสัตว์ ไม่มีบุคคล ซื่อเป็นเพียงบัญญัติที่สร้างขึ้นมาใช้เรียกสิ่งที่เกิดจาก

<sup>31</sup> อภ.ก. 37/1-236/1-108

<sup>32</sup> ส.นิ.อ. 2/346

<sup>33</sup> พ.จ.อ. 8

<sup>34</sup> ม.ม.อ. 1/278

การรวมตัวกันของชั้นที่เหมือนรถอาศัยส่วนประกอบต่างๆ รวมกันขึ้นมาจึงเรียกว่ารถ ดังที่ท่านกราบทูลพระยามิลินท์ถึงการไม่มีจริงของ “นาคเสน” ที่อยู่นอกจากเหนือจากการประชุมกันของอาการ 32 หรือชั้นที่ 5 ว่า

ขอถวายพระพร มหาบพิตร พระองค์ย่อมทรงรู้จักรถฉันใด การเรียกว่า “นาคเสน” ก็ฉันนั้นเหมือนกัน เป็นสมัญญาคือ บัญญัติ ไหวหารเป็นเพียงชื่อซึ่งอาศัยผม... อาศัยวิญญาณ จึงเป็นไปได้ แต่ในการเรียกนี้ เมื่อว่าโดยปรมาตย์ ห้ามบุคคลไม่<sup>35</sup>

ดังนั้น ตามแนวคิดที่ปรากฏในมิลินทปัญหา สิ่งที่เราเข้าใจว่าเป็นอัตตา คือบุคคลชื่อโน้นชื่อนี้ หรือสิ่งที่เราเรียกว่า “สัตว์” หรือ “บุคคล” ก็มีความจริงเพียงระดับสมมติสัจจะเพราะเป็นสิ่งที่สามารถลดทอนลงเป็นเพียงที่ประชุมของชั้นที่ 5 สิ่งเหล่านี้ไม่มีความจริงระดับปรมาตย์สัจจะอย่างที่ชั้นที่ 5 มี

#### 4. การปฏิเสธอัตตาในคัมภีร์วิสุทธิมรรค

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคอันเป็นผลงานชิ้นเอกของพระพุทธโฆษาจารย์ที่ได้รับการยอมรับโดยทั่วไปในพุทธศาสนาเถรวาท พระพุทธโฆษาจารย์ได้ปฏิเสธความมีจริงของอัตตาไว้อย่างชัดเจนโดยปฏิเสธ “ผู้กระทำ” (agent) อันอยู่เบื้องหลังการกระทำและการรับผลของการกระทำไว้ว่า

ทุกข์เท่านั้นมีอยู่ ใคร ๆ ผู้รับทุกข์หาไม่มี  
ผู้กระทำหาไม่มี มีแต่การกระทำเท่านั้น  
นิพพานมีอยู่ แต่ผู้เข้าถึงนิพพานหาไม่มี  
มรรคามีอยู่ แต่ไม่มีผู้ดำเนินไป<sup>36</sup>

และเพื่อตอบปัญหาว่าเมื่อไม่มีอัตตาหรือบุคคลเป็นผู้กระทำแล้ว อะไรเล่าที่มาทำให้สิ่งเหล่านี้เกิดขึ้น พระพุทธโฆษาจารย์จึงอธิบายไว้ว่ามีแต่ “ธรรมล้วน ๆ” (สุทฺถมฺมา) เท่านั้นที่ดำเนินไป<sup>37</sup> ซึ่งหมายความว่า มีแต่ปรากฏการณ์ธรรมชาติ หรือกระบวนการตามธรรมชาติที่เราสมมติเรียกไปต่าง ๆ เช่น เรียกว่าชั้นที่ เรียกว่านามและรูป ที่ดำเนินไปตามครรลองแห่งธรรมชาติเป็นสิ่งรองรับกิจกรรมหรือปรากฏการณ์เหล่านี้มีการทำกรรมและรับผลกรรมเป็นต้น

<sup>35</sup> มิลินท. 27

<sup>36</sup> วิสุทธิ. 3/101

<sup>37</sup> วิสุทธิ. 3/226

ดังนั้น ทศนะของพระพุทโธโฆษาจารย์จึงชัดเจนอย่างได้แย้งไม่ได้เลยว่า คำสอนเรื่อง อนัตตาตามที่พระพุทโธโฆษาจารย์เข้าใจนั้นคือการปฏิเสธอัตตาโดยสิ้นเชิง และเมื่อเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปว่า แนวคิดของพระพุทโธโฆษาจารย์ที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาของพระไตรปิฎกและในคัมภีร์วิสุทธิมรรคเป็นแนวคิดกระแสหลักของพุทธศาสนาเถรวาท เราก็อาจสรุปได้ว่า แนวคิดกระแสหลักของพุทธศาสนาเถรวาทในเรื่องอนัตตาคือการปฏิเสธอัตตาโดยสิ้นเชิงไม่มีการยอมรับอัตตาทางอภิปรายชนิดใด ๆ ทั้งสิ้น

### 5. ทศนะของนักปราชญ์เถรวาทสมัยใหม่

ในปัจจุบัน นักปราชญ์ในพุทธศาสนาเถรวาทส่วนใหญ่ทั้งในประเทศลังกา ประเทศพม่า และประเทศไทยก็มีความเห็นคล้อยตามทศนะของนักปราชญ์เถรวาทรุ่นเก่าโดยเฉพาะทศนะของพระพุทโธโฆษาจารย์ ในประเทศลังกานักคิดชาวพุทธส่วนใหญ่ก็เห็นพ้องต้องกันว่า พระพุทโธเจ้าทรงปฏิเสธอัตตาทางอภิปรายโดยเด็ดขาด เช่น พระญาณโปนิกะมหาเถระ พระภิกษุชาวเยอรมันที่อุปสมบทและอาศัยอยู่ในประเทศลังกาและมีผลงานเป็นที่รู้จักและยอมรับโดยทั่วไป ในบทความเรื่อง Anatta and Nibbana พระญาณโปนิกะอธิบายเรื่องอนัตตาโดยการปฏิเสธสัสสตทิวฐิและอุจเจททิวฐิว่า ทศนะแรกเชื่อว่ามิใช่สิ่งสัมบูรณ์ (the absolute) หรือสภาวะ (substance) ที่นิรันดร ส่วนทศนะอันหลังเชื่อการขาดสูญอย่างสิ้นเชิงของสิ่งทั้งหลายคือการขาดสูญหลังตาย แต่ทศนะทั้งสองนี้จะขาดฐานรองรับหากมองถึงธรรมชาติที่แท้จริงของชีวิต ซึ่งเป็นกระแสที่ไหลไปอย่างต่อเนื่องของกระบวนการทางสสารและทางจิต (a continuous flux of material and mental processes) ซึ่งเกิดจากเงื่อนไขที่เหมาะสมของกระบวนการเหล่านั้น เป็นกระบวนการที่หยุดก็ต่อเมื่อเงื่อนไขเหล่านี้หมดไป ท่านญาณโปนิกะจึงเห็นว่า ตามหลักปฏิจจสมุปบาท ไม่มีสิ่งใดที่ยั่งยืนไม่เปลี่ยนแปลง (static Being *per se*) และไม่มี ความขาดสูญหรือความไม่มีอย่างสิ้นเชิง (absolute Non-existence) มีแต่การเกิดขึ้นอันไม่จริงยั่งยืนของปรากฏการณ์ที่อิงอาศัยเงื่อนไขไม่จริงยั่งยืนเช่นเดียวกัน<sup>36</sup>

ท่านญาณโปนิกะเห็นว่า ความคิดที่ว่าพระพุทโธเจ้าทรงสอนอะไรบางอย่างที่คล้ายอัตตาอันเป็นนิรันดรเป็นความคิดที่ผิด เพราะความคิดนี้ถูกปฏิเสธอย่างชัดเจนและอย่างเพียงพอด้วยพุทธพจน์ในสมนุสสันนาสูตรที่ว่า สมณะหรือพราหมณ์เหล่าใดเหล่าหนึ่งผู้พิจารณาเห็นสิ่งทั้งหลายว่าเป็นอัตตา สมณะหรือพราหมณ์เหล่านั้นทั้งหมดย่อมพิจารณาเห็นขั้น 5 หรือขั้น 5 โดขันธ

<sup>36</sup> Nyanaponika Mahathera "Anatta and nibbana," in *Pathways of Buddhist thought*, ed.



หนึ่งในชั้น 5 ว่าเป็นอิตตา<sup>39</sup> ส่วนในประเทศไทย นักปราชญ์ชาวพุทธไทยส่วนมากก็ล้วนเห็นพ้องกันว่าพระพุทธเจ้าไม่ยอมรับอิตตาทางอภิปริชญา มีส่วนน้อยเท่านั้นที่มีความเห็นตรงข้าม ท่านพุทธทาสภิกขุซึ่งเป็นนักปราชญ์ที่รู้จักกัน และเป็นที่ยอมรับทั้งในประเทศและต่างประเทศมีความเห็นว่า ทั้งสังฆธรรมและอสังฆธรรมคือนิพพานล้วนเป็นอนัตตาทั้งสิ้น ในหนังสือ “อนัตตาของพระพุทธเจ้า” ท่านพุทธทาสเห็นว่า เรื่องเกี่ยวกับอิตตาหรืออัตมันที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงส่วนมากจะเป็นการตรัสถึงในแง่ปฏิเสธ เช่น ทรงแสดงชั้น 5 ว่าเป็นอนัตตา แต่ไม่ได้ทรงแสดงว่ามีสิ่งตรงกันข้ามที่เป็นอิตตา เพียงแต่โดยนัยแห่งตรรกะคนอาจคิดได้ว่า สิ่งที่ตรงกันข้ามควรจัดเป็นอิตตาได้ ทำให้คนที่อยากจะมีอิตตาคิดไปว่ามีสิ่งตรงข้ามดังกล่าว เช่น คิดว่านิพพานที่เป็นอสังฆธรรมอันเป็นสิ่งที่เที่ยงไม่เปลี่ยนแปลงนั่นเองคืออิตตา แต่นิพพานไม่ใช่สิ่งที่อยู่ในอำนาจของใครอย่างให้อิตตาเป็น การจะยึดเอานิพพานเป็นอิตตาโดยอ้างอนัตตลักษณ์สูตรที่บอกว่าชั้น 5 เป็นอนัตตามายืนยันจึงฟังไม่ขึ้น ท่านพุทธทาสเห็นว่า พุทธพจน์ที่ว่า สัพเพ ธมมา อนตตา ธรรมทั้งหลายทั้งสิ้นเป็นอนัตตานั่น ได้ปฏิเสธอิตตาทั้งหมดอย่างสิ้นเชิงแล้ว และพุทธพจน์ในปฏฐุปาทสูตรก็แสดงให้เห็นลักษณะของอิตตาที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธไว้อย่างชัดเจน<sup>40</sup>

ส่วนทัศนะของนักปราชญ์สำคัญอีกท่านของไทยคือพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) ก็มีความเห็นเช่นเดียวกันว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธอิตตาโดยสิ้นเชิง ดังจะเห็นได้จากคำอธิบายเกี่ยวกับเรื่องอนัตตาในหนังสือ “พุทธธรรม” และคำโต้แย้งทัศนะที่เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับอิตตาในหนังสือ “กรณีธรรมกาย” และ “นิพพาน-อนัตตา” ซึ่งในหนังสือเหล่านี้ พระธรรมปิฎกได้อ้างหลักฐานในพระไตรปิฎก อรรถกถา และฎีกา มาสนับสนุนคำอธิบายของท่าน

### หลักฐานในพระไตรปิฎก อรรถกถา และฎีกา ที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน

ในหัวข้อนี้ ผู้วิจัยจะนำหลักฐานในพระไตรปิฎก อรรถกถา และฎีกา ที่สนับสนุนว่านิพพานเป็นอนัตตาคือไม่ใช่อิตตาหรือไปไม่ได้กับการมีอิตตามาอภิปรายให้เห็นว่า แม้จะไม่มีพุทธพจน์ที่ยืนยันความเป็นอนัตตาของนิพพานอย่างตรง ๆ ว่า นิพพานเป็นอนัตตา แต่ผู้วิจัยเห็นว่า มีพุทธพจน์บางแห่งที่สามารถตีความได้อย่างมีน้ำหนักว่าสนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพาน ส่วนหลักฐานที่เป็นสาวกภาสิตและคำอธิบายในอรรถกถาและคัมภีร์รุ่นหลังจะมีความชัดเจนอย่างมากในการยืนยันความเป็นอนัตตาของนิพพาน

<sup>39</sup> Ibid., pp. 162-163

<sup>40</sup> พุทธทาสภิกขุ, อนัตตาของพระพุทธเจ้า. หน้า 59-60.

พุทธพจน์ที่แสดงว่า เรื่องอิตตาขัดแย้งกับการพันทุกข์ซึ่งแสดงว่าอิตตากับนิพพานไปด้วยกันไม่ได้ ก็คือพุทธพจน์ในคัมภีร์ปิณฑิสสูตร ในพระสูตรนี้ พระพุทธเจ้าทรงหยิบก้อนโคลมัย (มูลโค) เล็ก ๆ ขึ้นมาแล้ว ตรัสว่า

ภิกษุ การได้อัตภาพแม้ประมาณเท่านี้ที่จักเที่ยงแท้ ยั่งยืน คงทน ไม่ผันแปร เที่ยงเสมออยู่อย่างนั้นไม่มี ถ้าแม้การได้อัตภาพประมาณเท่านี้ จักเที่ยงแท้ ยั่งยืน คงทน ไม่ผันแปรแล้วไซ้ การอยู่ประพฤติพรหมจรรย์ เพื่อความสิ้นทุกข์ โดยชอบนี้ ก็จะไม่พึงปรากฏ แต่เพราะการได้อัตภาพแม้ประมาณเท่านี้ที่จักเที่ยงแท้ ยั่งยืน คงทน ไม่ผันแปร ไม่มี ฉะนั้น การอยู่ประพฤติพรหมจรรย์ เพื่อความสิ้นทุกข์โดยชอบจึงปรากฏ<sup>41</sup>

พุทธพจน์เหล่านี้นอกจากแสดงว่า พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธความมีอยู่ของอัตภาพที่ยั่งยืนซึ่งก็คืออิตตาแล้ว ยังแสดงว่า การมีอัตภาพที่คงทนถาวรขัดกับการปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์ซึ่งก็คือนิพพานนั่นเอง อรรถกถาอธิบายการที่การได้อัตภาพที่ยั่งยืนทำให้การประพฤติพรหมจรรย์เพื่อความสิ้นทุกข์เป็นไปไม่ได้ไว้ว่า เพราะมรรคเมื่อเกิดขึ้นจะยุติสังขารอันเป็นไปในภุมิสสาม แต่ถ้ามีอัตภาพที่เที่ยงแท้ยั่งยืน มรรคเกิดขึ้นมาแล้วก็ไม่สามารถยุติวิภวจักรของสังขารนั้นได้ ฉะนั้น การประพฤติพรหมจรรย์ก็ไม่พึงปรากฏ<sup>42</sup> ตามคำอธิบายในอรรถกถาแสดงว่า พุทธพจน์นี้ปฏิเสธภพหรือการมีชีวิตนิรันดรที่มีแต่ความสุขและไม่มีทุกข์โดยสิ้นเชิง และปฏิเสธการดำรงอยู่โดยไม่ต้องเกิดในภพสาม ผู้วิจัยเห็นว่า พุทธพจน์นี้แสดงว่า ถ้ามีอิตตาที่ยั่งยืน เราก็จะเกิดและมีชีวิตอยู่อย่างนั้นไม่มีวันตายหรือไม่ก็เวียนว่ายตายเกิดตลอดไปอย่างไม่วันหยุด แต่การจะพ้นทุกข์ ต้องยุติการดำรงอยู่อย่างไม่มีวันแตกดับหรือการเวียนว่ายตายเกิดเช่นนั้น เพราะตราบใดที่ยังมีชีวิตหรือมีการเกิดอยู่ก็หนีทุกข์ไม่พ้น การจะพ้นทุกข์อย่างแท้จริงจึงต้องเลิกการมีชีวิตอมตะหรือยุติวิภวจักรของการเกิด พุทธพจน์นี้ชี้ให้เห็นว่าเป็นไปไม่ได้ที่จะมีอิตตาที่เสถียรอย่างเดียวซึ่งตรงกับพุทธพจน์ในปฏิฐูปาทสูตรที่ทรงปฏิเสธอิตตาที่มีสุขเพียงอย่างเดียวดังอภิปรายมาแล้ว

นอกจากนั้น ในพระไตรปิฎกยังมีหลักฐานที่ไม่ใช่พุทธพจน์แต่เป็นคำพูดของพระสารีบุตรผู้เป็นอัครสาวกเบื้องขวาของพระพุทธเจ้าที่แสดงว่านิพพานเป็นอนัตตา นั่นคือข้อความในปฐมสูตรตันตนิทเทส ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรคที่ว่า “สภาวะที่เป็นความดับแห่งนิโรธ มีสภาวะ

<sup>41</sup> ส.ข. 17/96/184

<sup>42</sup> ส.ข.อ. 2/353

เป็นอนัตตา”<sup>43</sup> ข้อความนี้หมายความว่า สภาวะของนิโรธซึ่งก็คือนิพพานเพราะคำว่า “นิโรธ” เป็นไพบูลย์ของ “นิพพาน” อันมีลักษณะเป็นความดับทุกข์ (ทุกขนิโรธ) นั้นมีลักษณะเป็นอนัตตา ข้อความนี้จึงแสดงถึงความเป็นอนัตตาของนิพพานไว้ค่อนข้างชัดเจน

อย่างไรก็ตาม พุทธพจน์ที่นักปราชญ์เถรวาทส่วนใหญ่ยอมรับว่าเป็นหลักฐานแสดงว่านิพพานเป็นอนัตตาก็มีอยู่ เพียงแต่ผู้ที่มีความเห็นตรงข้ามพยายามตีความให้เป็นอย่างอื่น นั่นคือพุทธพจน์ที่ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” ซึ่งคัมภีร์อรรถกถาส่วนใหญ่ต่างก็อธิบายว่าคำว่า “ธรรม” ในพุทธพจน์นี้รวมเอานิพพานที่เป็นอสังขตธรรมไว้ด้วย แต่ผู้ที่ไม่เห็นด้วยก็อธิบายว่าคำคำนี้ได้รวมนิพพานไว้ด้วยโดยอ้างอรรถกถาธรรมบทซึ่งอธิบายคำว่า “ธรรม” ในที่นี้ว่า หมายถึงชั้น 5 โดยมีได้มองบริบทของพุทธพจน์ที่อรรถกถากำลังอธิบายอยู่ว่าเป็นการพูดถึงไตรลักษณ์ในแง่ของการปฏิบัติวิปัสสนาซึ่งต้องเอาชั้น 5 หรือนามรูปมาพิจารณาเพื่อให้เห็นความเป็นไตรลักษณ์เป็นเบื้องต้นก่อน เพราะในพุทธพจน์ที่อ้างนั้นเนื้อหาพูดถึงเรื่องชั้น 5 และมีคำว่า “ยथा ปญญาเย ปุสฺสตี” (ย่อมเห็นด้วยปัญญาในกาลใด) ที่แสดงว่าเป็นเรื่องการปฏิบัติเพื่อการเห็นแจ้งความเป็นไตรลักษณ์ของชั้น 5 และคำอธิบายพุทธพจน์แบบเดียวกันนี้ในอรรถกถาของเถรวาทก็อธิบายไว้ชัดว่า ปกติหมายถึงนิพพานด้วยแต่ “เฉพาะในที่นี้” หมายถึงแค่ชั้น 5 โดยท่านอธิบายไว้ว่า “ชื่อว่า ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา หมายความว่า ธรรมอันเป็นไปในภูมิ 4 แม้ทั้งปวง เป็นอนัตตา แต่ในที่นี้ ฟังถือเอาเฉพาะธรรมที่เป็นไปในภูมิ 3 เท่านั้น”<sup>44</sup> ในคำอธิบายนี้ ธรรมอันเป็นไปในภูมิ 4 ก็คือกามาวจรภูมิ รูปาวจรภูมิ อรูปาวจรภูมิ และโลกุตตรภูมิ อันได้แก่มรรค ผล และนิพพาน ส่วนธรรมอันเป็นไปในภูมิ 3 ก็คือภูมิ 3 อย่างแรกหรือกล่าวโดยย่อก็คือชั้น 5 นั่นเอง ซึ่งแสดงว่า ปกติหมายถึงนิพพานด้วย แต่ยกเว้นเฉพาะในที่นี้ที่กำลังสอนให้พิจารณาสังขารหรือชั้น 5 เพื่อให้เห็นความเป็นไตรลักษณ์ของสังขารทั้งหลายจนเห็นหรือบรรลุนิพพานในที่สุด

สำหรับพุทธพจน์นี้ ผู้วิจัยก็เห็นด้วยกับแนวคิดของเถรวาทกระแสหลัก เพราะเห็นว่า ไม่มีเหตุผลที่พระพุทธเจ้าจะตรัสหมายถึงชั้น 5 โดยใช้คำที่ต่างกันคือ ใน 2 ประโยคแรกใช้คำว่า “สังขาร” ซึ่งหมายถึงสังขตธรรมหรือชั้น 5 แต่ในประโยคสุดท้ายกลับใช้คำว่า “ธรรม” ที่สามารถครอบคลุมถึงวิสังขารหรืออสังขตธรรมอันได้แก่นิพพาน การที่ทรงใช้คำต่างกันน่าจะมีความหมายต่างกันไปด้วย ถ้าจะหมายเอาเฉพาะชั้น 5 ก็น่าจะใช้แต่คำว่า “สังขาร” ไม่ควรใช้คำว่า “ธรรม”

<sup>43</sup> พ.ป. 31/9/430

<sup>44</sup> พ.เถร.อ. 2/283

อนึ่ง ในคัมภีร์บริวาร พระวินัยปิฎกเล่มที่ 8 ก็มีข้อความที่แสดงว่านิพพานเป็นอนัตตาไว้ ด้วยแม้นักวิชาการรุ่นใหม่จะเห็นพ้องกันว่าข้อความดังกล่าวไม่ใช่พุทธพจน์ก็ตาม ข้อความนั้นมีอยู่ว่า

อนิจฺจา สพฺพสฺงขารธา ทุกฺขานตฺตา จ สขฺขธา  
นิพฺพานญฺเจว ปณฺณตฺติ อนตฺตา อิติ นิจฺจยา<sup>45</sup>

ข้อความนี้พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยแปลว่า “สังขารทั้งปวงที่ปัจจัยปรุงแต่ง ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา พระนิพพานและบัญญัติ ท่านวินิจฉัยว่าเป็นอนัตตา”<sup>46</sup> ตามคำแปลนี้แสดงว่า สังขารก็ดี พระนิพพานก็ดี บัญญัติก็ดีเป็นอนัตตาทั้งนั้น แต่ในพระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับหลวง พ.ศ. 2521 เล่มที่ 8 ข้อ 826 แปลข้อความในบาทที่สองว่า บัญญัติคือนิพพานท่านวินิจฉัยว่าเป็นอนัตตา ซึ่งก็มีผู้อ้างคำแปลนี้มาสนับสนุนความเป็นอัตตาของนิพพาน โดยอธิบายว่า นิพพานที่ยังเป็นบัญญัติเป็นอนัตตา<sup>47</sup> ซึ่งแสดงว่านิพพานที่ไม่ใช่บัญญัติไม่ใช่อนัตตา การแปลเช่นนี้แม้โดยรูปภาษาอาจเป็นไปได้ แต่เมื่อดูจากเนื้อหาหรือความหมายของข้อความนี้ การแปลแบบแรกมีน้ำหนักมากกว่า เพราะถ้าจะบอกว่าบัญญัติเป็นอนัตตา ทำไมต้องมาพูดเฉพาะบัญญัติคือนิพพานไม่พูดถึงบัญญัติอื่น ๆ มีบัญญัติว่าคน สัตว์ เป็นต้น และบัญญัติคือนิพพานก็ไม่ได้หมายความว่านิพพานที่เป็นบัญญัติและนิพพานที่ไม่ใช่บัญญัติ เพราะนิพพานและบัญญัติเป็นคนละเรื่องกันแต่เรา “บัญญัติ” คือ ตั้งชื่อว่า “นิพพาน” เพื่อใช้เรียกสภาวะธรรมนี้เท่านั้น ไม่ใช่มีนิพพานชนิดที่เป็นบัญญัติและชนิดที่ไม่เป็นบัญญัติ มีแต่ คำว่า “นิพพาน” กับ สภาวะธรรมที่เราเรียกว่า “นิพพาน” ไม่ใช่มีนิพพาน 2 อย่างคือชนิดที่เป็นบัญญัติและไม่เป็นบัญญัติ

นอกจากนั้น ในคัมภีร์ฎีกาก็ได้อธิบายข้อความว่า นิพพานญฺเจว ปณฺณตฺติ อนตฺตา ไว้ว่า

บัญญัติว่าบุคคลเป็นต้นอันเป็นสมมติสัจจะ ซึ่งท่านอาศัยสังขตธรรมบัญญัติไว้ ไม่ควรที่จะกล่าวว่าประกอบด้วยอนิจจลักษณะและทุกขลักษณะ ซึ่งกำหนดด้วยวัตรธรรมที่มีการเกิดขึ้นและการพินาศไป เพราะเป็นสิ่งไม่มีอยู่โดยปรมาตม์ แต่ควรที่จะกล่าวว่า อนัตตา เพราะเว้นจากความเป็นอัตตาที่กำหนดโดยความเป็นผู้กระทำและเป็นผู้เสวยผลการกระทำ ฉะนั้น ท่านจึงนำสิ่งที่ เป็นบัญญัติมา

<sup>45</sup> วิ.ป. (บาลี) 8/257/194

<sup>46</sup> วิ.ป. 8/257/342

<sup>47</sup> อมตธรรมประทีป (นามแฝง), หลักการพิจารณาพระนิพพานธาตุ (ม.ป.ท.,ม.ป.ป.), หน้า 90.

วินิจฉัยว่าเป็นอนัตตาร่วมกับพระนิพพานซึ่งเป็นปรมาัตถธรรม เพราะต่างก็เป็น  
สิ่งที่ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่งเหมือนกัน<sup>48</sup>

คำอธิบายในคัมภีร์ฎีกาจึงยืนยันว่า ข้อความนี้พูดถึงนิพพานและบัญญัติ 2 อย่างรวมกันว่าเป็น  
อนัตตาทั้งคู่ ข้อความนี้จึงถือได้ว่าสนับสนุนแนวคิดของเถรวาทกระแสหลักที่ถือว่านิพพานเป็น  
อนัตตา

อย่างไรก็ตาม ในคัมภีร์รุ่นหลังของพุทธปรัชญาเถรวาทตั้งแต่คัมภีร์อรรถกถาของพระ  
ไตรปิฎกลงมา มีคำอธิบายจำนวนมากที่แสดงไว้ชัดเจนว่า นิพพานเป็นอนัตตา เช่น ในอรรถกถา  
ของคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรค พระอรรถกถาจารย์อธิบายเรื่องนิพพานไว้ว่า “ธรรมคือนิพพาน ว่าง  
จากอตตตา เพราะไม่มีอตตตานั่นเอง” (นิพพานธมโม อตตสุเสว อภาวโต อตตสุญญ) <sup>49</sup> และใน  
คัมภีร์วิสุทธิมรรคก็พยายามอธิบายให้เห็นว่าไม่มีตัวตนของผู้เข้านิพพาน ซึ่งเท่ากับว่าไม่มีอตตตา  
และนิพพานก็ไม่ใช่อัตตาที่จะต้องมียอติถึงจะมีอยู่ได้ดังที่พระพุทธโฆษาจารย์กล่าวไว้ว่า

นิพพานมีอยู่ แต่ไม่มีผู้เข้าถึงนิพพาน  
มรรคามีอยู่ แต่ไม่มีผู้ดำเนินไป<sup>50</sup>

ข้อความนี้จึงแสดงว่าไม่มีตัวตนใด ๆ ที่ปฏิบัติมรรคมีองค์ 8 แล้วบรรลุนิพพาน เมื่อไม่มี “ตัวตน”  
ของผู้เข้าถึงนิพพาน นิพพานก็ย่อมไม่ใช่อตตตาไปด้วย เพราะไม่ว่านิพพานที่ว่าเป็นอตตตานั่นจะ  
หมายถึงอะไร ข้อความนี้ก็ปฏิเสธไปหมด นั่นคือ ถ้านิพพานหมายถึงอตตตาของผู้หลุดพ้น อตตตานั่น  
ก็ถูกปฏิเสธในข้อความนี้ ถ้านิพพานหมายถึงการหลุดพ้นของอตตตา อตตตาที่จะหลุดพ้นก็ไม่มีเช่น  
กัน และถ้านิพพานหมายถึงที่อยู่ของผู้หลุดพ้น ผู้หลุดพ้นที่จะไปอยู่ที่ไม่มี การเป็นที่อยู่จึงเท่ากับ  
เป็นไปไม่ได้

ดังนั้น ตามทัศนะในคัมภีร์วิสุทธิมรรค นิพพานจะเป็นอตตตาในความหมายอย่างไร  
อย่างหนึ่งได้ก็ต่อเมื่อพิสูจน์ได้ว่า พระพุทธเจ้าหรือพุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับอตตตาจริงก่อน หลังจากนั้น  
จึงมาพิสูจน์ให้เห็นว่า นิพพานหมายถึงอตตตาที่ว่านั้นหรือเป็นการหลุดพ้นหรือเป็นที่อยู่ของ  
อตตตานั่น ซึ่งจากที่กล่าวมาเราพอมองเห็นว่าเป็นไปได้ยากอย่างยิ่ง



<sup>48</sup> ฎีกา 2/351

<sup>49</sup> ชุ.ป.อ. 2/287

<sup>50</sup> วิสุทธิ. 3/101

อนึ่ง คัมภีร์มิลินทปัญหาซึ่งถือกันโดยทั่วไปว่าเป็นคัมภีร์ที่แสดงแนวคิดของพุทธศาสนาเถรวาทที่ได้รับการยอมรับได้อธิบายเรื่องการไม่มีที่ตั้งของนิพพานไว้ในนิพพานสันนิหิตปัญหาว่า พระนาคเสนแก้ปัญหาของพระยามิลินท์ที่ทรงถามว่า ถ้านิพพานไม่มีที่ตั้งอาศัย นิพพานก็ย่อมไม่มี โดยกราบทูลว่า

ขอถวายพระพรมหาบพิตร โอกาสอันเป็นที่ตั้งของนิพพานหาไม่มี แต่นิพพานนั้นมียู่ พระโยคาวจรผู้ปฏิบัติชอบ ย่อมทำให้แจ้งนิพพาน ด้วยการพิจารณาโดยอุบายอันแยบคาย มหาบพิตร เหมือนดั่งว่าชื่อว่าไฟย่อมมียู่ แต่โอกาสอันเป็นที่ตั้งของไฟนั้น หาไม่มี เมื่อบุคคลเอาไม้สองอันมาขัดสีกันก็ย่อมได้ไฟขึ้นมา ชื่อนี้ฉันใด มหาบพิตร นิพพานก็มีอยู่ฉันนั้นนั่นแล โอกาสอันเป็นที่ตั้งของนิพพานนั้นย่อมไม่มี (แต่) พระโยคาวจรผู้ปฏิบัติชอบ ย่อมทำนิพพานให้แจ้ง ด้วยการพิจารณาโดยอุบายอันแยบคาย<sup>51</sup>

ข้อความเหล่านี้แสดงว่า การที่นิพพานไม่มีที่ตั้งเหมือน “สิ่ง” อื่น ๆ แสดงว่านิพพานไม่ใช่ “สิ่ง” แต่เป็นภาวะของการดับกิเลสและขันธ์ที่ผู้ปฏิบัติตามมรรคมงคล 8 จะทำให้ “ปรากฏ” ในลักษณะของการหายไปของภาวะที่เคยมีอยู่ ไม่ใช่ “เกิด” สิ่งใหม่หรือภาวะใหม่ซ้อนขึ้นมา ในลักษณะเช่นนี้ นิพพานไม่ใช่สิ่งที่มีตัวตนจึงไม่มีที่ตั้งอาศัยให้กำหนดหรือชี้แสดงให้เห็นได้อย่างที่เราอาจทำแก่กายและจิตที่ยังมีชีวิตอยู่ได้ ดังนั้น พุทธปรัชญาเถรวาทจึงถือกันว่า นิพพานไม่มีเหตุเกิด เพราะไม่ใช่ “สิ่ง” ที่ “เกิด” ขึ้นมาจากเดิมที่ไม่เคยมีอยู่เลย แต่เป็นสิ่งที่เรา “ทำให้แจ้ง” เท่านั้น ในนิพพานสังคิกรณปัญหาในมิลินทปัญหาจึงแสดงว่า นิพพานไม่ใช่สิ่งที่เป็นอดีตอนาคตหรือปัจจุบัน ไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นแล้ว ยังไม่บังเกิดขึ้น หรือพึงให้บังเกิดขึ้น แต่ผู้ปฏิบัติชอบด้วยการพิจารณาสังขารทั้งหลายตามที่พระพุทธเจ้าทรงสอนไว้เพียงแต่กระทำให้แจ้งด้วยปัญญาเท่านั้น ดังที่พระนาคเสนกราบทูลพระยามิลินท์ว่า “ขอถวายพระพรมหาบพิตร บุคคลหนึ่งบุคคลใดผู้ปฏิบัติชอบแล้ว ย่อมกระทำนิพพานให้แจ้ง บุคคลนั้นมิได้ทำให้แจ้งนิพพานที่เกิดขึ้นแล้ว มิได้กระทำนิพพานให้เกิดขึ้นแล้วจึงกระทำให้แจ้ง แต่นิพพานธาตุที่บุคคลนั้นกระทำให้แจ้งนั้นมีอยู่ ขอถวายพระพร”<sup>52</sup>พระนาคเสนจึงเปรียบเทียบการกระทำให้แจ้งนิพพานเหมือนศิษย์ที่ปฏิบัติตามคำสอนของอาจารย์ย่อมกระทำให้แจ้งวิชาด้วยปัญญา ในนิพพานปัญหา พระนาคเสนแสดงให้เห็นว่า นิพพานเป็นอสังขตธรรมที่ไม่มีอะไรสร้างหรือทำให้เกิด ไม่ใช่อดีตอนาคตหรือปัจจุบัน และรับรู้ได้เฉพาะทางใจด้วยจิตอัน

<sup>51</sup> มิลินท. 336

<sup>52</sup> มิลินท. 332

บริสุทธิ์<sup>53</sup> นิพพานที่ไม่มีใครสร้างหรือทำให้เกิดนี้เราจึงไม่สามารถแสดงสาเหตุแห่งการเกิดขึ้น เพราะนิพพานเป็นอสังขตธรรม พระภาคเสนจึงเปรียบเหมือนกับภูเขาหิมพานต์หรือฝั่มมหาสมุทร ด้านตรงข้ามที่ผู้ไปถึงไม่สามารถนำมาแสดงให้คนอื่นดู

ฉะนั้น แม้หลักฐานที่ยืนยันความเป็นอนัตตาของนิพพานในพระไตรปิฎกจะไม่ชัดเจน ชนิดตรงไปตรงมา แต่คำอธิบายในอรรถกถาและฎีกาที่ยกมาอภิปรายก็สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานอย่างมีน้ำหนัก โดยเฉพาะเมื่อรวมกับหลักฐานหรือเหตุผลอื่น ๆ ที่นำมาอภิปรายในบทนี้

### นิพพานเป็นภาวะทางอภิปรัชญาไม่มีลักษณะของอตตตา

เหตุผลที่สำคัญอีกประการหนึ่งที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานคือ นิพพานไม่มีลักษณะเหมือนกับลักษณะของอตตตา แต่เป็นการพันทุกซ์ กล่าวคือนิพพานเป็นภาวะของการดับกิเลสพร้อมทั้งไม่มีบัญญัติและสิ่งอื่นเป็นอารมณ์นั่นคือนิพพาน(ความสงบ)เป็นอารมณ์ ซึ่งเป็นภาวะที่พระอรหันต์บรรลุถึงในขณะที่อยู่ในผลสมาบัติ และภาวะของการดับขั้นนี้ในขณะที่เข้านิโรธสมาบัติหรือหลังสิ้นชีวิต นิพพานจึงไม่อาจเป็นอตตตาที่มีลักษณะเป็นสัตว์ บุคคล หรือผู้กระทำการที่เป็น “สิ่ง” ทางอภิปรัชญา แต่เป็นภาวะทางอภิปรัชญา (metaphysical state) ที่ไม่ใช่ “สิ่ง” (being) ที่อยู่ต่างหากจากจิตและไม่ใช่เป็นสิ่งเดียวกับจิต นั่นคือเป็นอาการหรือสภาพที่ปรากฏแก่ขั้น 5 หรือรูปแบบประสบการณ์ของขั้น 5 โดยเฉพาะจิตหรือวิญญาณของพระอรหันต์ เรา จะเห็นลักษณะเหล่านี้ได้จากพุทธพจน์ที่บรรยายลักษณะของนิพพาน ซึ่งจะกล่าวแยกเป็นหัวข้อหรือหมวดหมู่ดังต่อไปนี้

#### 1. นิพพานคือความดับกิเลสและความดับทุกซ์

ความหมายของนิพพานที่พบมากและรู้จักกันโดยทั่วไปคือ ความดับกิเลสหรือการสิ้นกิเลสคืออาคะ โทสะ และโมหะ (ซึ่งคำว่า “ดับ” ในที่นี้หมายถึงความไม่มีอย่างถาวร ไม่ใช่การทำลายหรือการไม่มีชั่วคราว) และความดับทุกซ์ ความหมายหรือลักษณะสองประการนี้ของนิพพานมีความเกี่ยวโยงกัน เพราะการมีกิเลสทำให้เกิดทุกซ์หรือเป็นสาเหตุของทุกซ์ดังที่ทรงแสดงไว้ในอริยสัจ 4 ว่า ทุกข์สมุทัยคือต้นเหตุ เมื่อกำจัดสาเหตุหรือต้นตอของทุกซ์ได้ ความทุกข์ก็ถูกกำจัดไปด้วย ความหมายทั้งสองจึงเป็นไวพจน์ของนิพพานได้ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในอัครคัมภีร์ปสาทสูตรว่า “ธรรมที่บัจฉยปรุ้งแต่งหรือธรรมที่บัจฉยไม่ปรุ้งแต่งมีประมาณเท่าใด วิราคะ(ความ

<sup>53</sup> มลินท. 281

คล้ายกำหนด) คือความสว่างเมา ความดับความกระหาย ความถอนอาลัย ความตัดวิญญะ ความสิ้นตัณหา ความคล้ายกำหนด ความดับทุกข์ นิพพาน บัณฑิตกล่าวว่า เลิศกว่าธรรมเหล่านั้น<sup>54</sup> ในพุทธพจน์นี้ คำเป็นต้นว่า “ความสิ้นตัณหา” “ความคล้ายกำหนด” (วิราคะ) ก็คือความดับกิเลสนั่นเอง ซึ่งตามพุทธพจน์นี้ถือว่าเป็นอันเดียวกับความดับทุกข์ (ทุกข์นิโรธ) และนิพพาน ดังนั้น นิพพานจึงหมายถึงความดับกิเลสและความดับทุกข์

ในทุติยอัฏฐยตรภิกขุสูตร พระพุทธองค์ทรงนิยามความหมายของนิพพานว่าหมายถึงความกำจัดกิเลสหรือความสิ้นกิเลสโดยตรัสว่า “ภิกษุ คำว่า ‘ธรรมเป็นที่กำจัดราคะ โทสะ และโมหะ’ นี้เป็นชื่อของนิพพานธาตุ เพราะเหตุนี้จึงเรียกว่า ธรรมเป็นที่สิ้นอาสวะ”<sup>55</sup> ซึ่งพระสารีบุตรก็อธิบายนิพพานในความหมายนี้เช่นกันในนิพพานปัญหาสูตรโดยกล่าวไว้ว่า “ผู้มีอายุ ความสิ้นราคะ ความสิ้นโทสะ และความสิ้นโมหะ นี้เรียกว่านิพพาน”<sup>56</sup> และน่าสังเกตว่า ในอรรถตปัญหาสูตร<sup>57</sup> ซึ่งอยู่ถัดจากนิพพานปัญหาสูตร พระสารีบุตรอธิบายความหมายของอรรถตปัญหาสูตรคือความเป็นพระอรหันต์เหมือนกับความหมายของนิพพานซึ่งแสดงว่า ตามทัศนะของพระสารีบุตร ความเป็นพระอรหันต์ผูกพันอยู่กับนิพพานอันได้แก่ความดับและความไม่เกิดอีกของกิเลส เพราะการสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของมรรคผลหรือความเป็นอรหันต์นั้นเชื่อมโยงอยู่กับภาวะสงบแห่งจิตและภาวะดับขันธดับอันเป็นลักษณะของนิพพานที่ปรากฏตามมรรคผลมา ความสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของความเป็นพระอรหันต์ต่างจากความสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของนิพพานตรงที่ความสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของพระอรหันต์นั้นหมายถึงการที่จิตของพระอรหันต์ไม่มีกิเลสเกิดขึ้นตลอดเวลาแม้แต่ในยามดำเนินชีวิตประจำวันตามปกติ ส่วนความสิ้นกิเลสที่เป็นลักษณะของนิพพานหมายถึงภาวะที่จิตไม่มีกิเลสขณะอยู่ในผลสมาบัติหรือนิโรธสมาบัติรวมทั้งหลังการดับขันธปรินิพพาน ตามหลักฐานเหล่านี้ นิพพานจึงหมายถึง “ภาวะ” หรือการดับกิเลสและดับทุกข์ของพระอรหันต์ เป็นภาวะที่ผู้เข้าถึงจะสงบจากกิเลสและความทุกข์เป็นผู้ที่เราเรียกว่าพระอรหันต์ และหากมองในมุมเปรียบเทียบนิพพานก็คือศกยภาพที่เป็นเหตุให้เราสามารถทำลายกิเลสได้

นิพพานในความหมายของการดับกิเลสนี้ไม่ได้หมายความว่า นิพพานเป็นอันเดียวกับ “การทำลาย” กิเลส เพราะการทำลายกิเลสเป็นหน้าที่ของมรรคหรือจิตที่ประกอบด้วยมรรคมีองค์ 8 หรือทุกข์นิโรธคามินีปฏิปทาซึ่งยังเป็นสังขตธรรมอยู่ การดับกิเลสในที่นี้มุ่งเอาภาวะที่จิต

<sup>54</sup> พุ.อิติ. 25/90/461

<sup>55</sup> ส.ม. 19/7/10

<sup>56</sup> ส.สพ. 18/314/335

<sup>57</sup> ส.สพ. 18/315/336



ปราศจากกิเลสหรือกิเลสไม่เกิดกับจิตอีกอย่างเด็ดขาด โดยเริ่มตั้งแต่การไม่เกิดอีกของกิเลสบางประการและการลดลงของกิเลสบางประการจนหมดอย่างสิ้นเชิงในที่สุดเป็นลำดับไป การกล่าวว่านิพพานคือการดับหรือสิ้นไปแห่งกิเลสเป็นการกล่าวอย่างง่าย ๆ เพราะการดับกิเลสและการไม่มีกิเลส (หรือการที่กิเลสดับไปแล้วไม่เกิดอีก) เป็นภาวะที่ต่อเนื่องกันอย่างแยกขาดจากกันไม่ได้ เหมือนการปรากฏของแสงสว่างกับการหายไปของความมืดที่เกิดพร้อมกัน เมื่อเกิดมรรคจิตขึ้นมาทำลายกิเลส ผลจิตที่เป็นภาวะปราศจากกิเลสของจิตก็ปรากฏตามมาด้วย ซึ่งในเรื่องนี้พระพุทธโฆษาจารย์ก็ได้กล่าวไว้ในคัมภีร์วิสุทธิมรรคว่า ในความเป็นจริง อริยมรรคเป็นตัวทำให้โทษทั้งหลายสิ้นไปจึงเรียกว่า “การสิ้นไป” หรือ “ธรรมเป็นที่สิ้นไป” (ขโย) (ของโทษเหล่านั้น) และตั้งแต่การทำให้โทษเหล่านั้นสิ้นไป โทษทั้งหลายก็เป็นไปไม่ได้อีก ส่วนนิพพานท่านเรียกว่า “การสิ้นไป” เพราะเป็นอุปนิสสยปัจจย (เหตุสนับสนุน) โดยปริยาย (โดยอ้อม) ของการสิ้นไปกล่าวคือการดับโดยการไม่เกิดขึ้นอีก(ของโทษทั้งหลาย)<sup>58</sup> ตามคำอธิบายนี้ นิพพานไม่ใช่ตัวการที่ “ดับ”หรือ “ทำลาย” กิเลสโดยตรง แต่เนื่องจากการทำลายกิเลสของมรรคเป็นการทำให้กิเลสดับไปอย่างไม่เกิดขึ้นอีกซึ่งการดับอย่างไม่เกิดขึ้นอีกนี้เป็นลักษณะของนิพพาน จึงเท่ากับว่านิพพานเป็นเหมือนเหตุสนับสนุนให้เกิดการดับโดยอ้อม และจิตก็ต้องอาศัยนิพพานเป็นอารมณ์จึงจะเกิดมรรคจิตมาทำลายกิเลสได้ เราจึงเรียกนิพพานโดยอุปมาเทียบเคียงกับมรรคหรือการทำลายกิเลสว่านิพพานคือการดับกิเลส กล่าวอีกอย่างก็คือ อริยมรรคคือการ “ดับกิเลส” ส่วนนิพพานคือ “ความที่กิเลสดับไปแล้ว” หรือ “ความดับแห่งกิเลส” แต่เราเรียกรวมกันเพื่อให้ง่ายว่านิพพานคือความดับกิเลส ถ้าจะกล่าวให้เข้าใจง่าย ๆ นิพพานในที่นี้ก็คือการไม่มีกิเลสเกิดขึ้นอีกอย่างถาวร

ดังนั้น อาการที่ดับกิเลสหรือกิเลสดับไปจึงเป็นเพียงแง่มุมหนึ่งของนิพพาน นิพพานยังอาจมองในแง่ว่าเป็น “เหมือนสาเหตุ” ที่ทำให้เราสามารถดับกิเลสก็ได้ดังพุทธพจน์ในโลกสูตรที่ว่า “เพราะตณหาทั้งหลายสิ้นไปโดยประการทั้งปวง ความดับกิเลสไม่เหลือด้วยวิราคะคือนิพพานจึงมี”<sup>59</sup> ตามพุทธพจน์นี้ ดูเหมือนวิราคะคือนิพพานเป็นเครื่องมือที่ทำให้ดับกิเลสได้ และจากพุทธพจน์ในทุติยอัฏฐยตรภิกขุสูตรที่เพ่งอ้างถึงก็ดูเหมือนว่านิพพานเป็นเครื่องกำจัดกิเลสซึ่งอาจมีปัญหาว่่าถ้านิพพานเป็นเครื่องมือที่เราใช้ดับกิเลส ก็แสดงว่าเรามีนิพพานอยู่ก่อนหน้าการดับกิเลสแล้ว แล้วทำไมเรายังต้องทำให้ได้นิพพานอีก ซึ่งปัญหานี้นอกจากตอบได้ด้วยคำอธิบายที่กล่าวมาแล้ว ผู้วิจัยยังเห็นว่า หากเราจะอธิบายให้พุทธพจน์นี้เข้ากันได้กับพุทธพจน์อื่น ๆ เกี่ยวกับนิพพานโดยเฉพาะที่เพ่งกล่าวผ่านไ้ นั้น เราน่าจะตีความว่าเป็นว่า พุทธพจน์นี้ต้องการแสดงว่า

<sup>58</sup> วิสุทธิ. 3/96

<sup>59</sup> ช.อุ. 25/30/230

การที่นิพพาน “เป็นไปได้” จึงทำให้เราสามารถดับกิเลสได้ หรือการจะทำลายกิเลสได้ต้องอาศัย หน่วงเอานิพพานเป็นอารมณ์ขณะเจริญวิปัสสนา การมีอยู่ของนิพพานในลักษณะนี้จึงอาจกล่าว ได้ว่าเป็น “สาเหตุ” ให้เราดับกิเลสได้ ไม่ใช่มีนิพพานอยู่ในตัวเราเรียบร้อยสมบูรณ์แบบแล้วเรานำ มาใช้ดับกิเลส กล่าวอีกนัยหนึ่ง นิพพานมีอยู่ในฐานะเป็นจุดหมายที่ทุกคนไปถึงได้แต่ไม่ใช่ทุกคนที่ ไปถึงหรือไม่ใช่ใคร ๆ ก็ไปถึงได้ เปรียบเหมือนคนมีศักยภาพของหนักได้แต่เด็กยกไม่ได้และผู้ ใหญ่บางคนก็ยกไม่ได้ เราต้องพยายามไปให้ถึงจึงจะสามารถบรรลุจุดหมายคือนิพพานได้ ไม่ใช่ บรรลุถึงได้โดยไม่ต้องทำอะไรหรือไม่ใช่ใคร ๆ ก็บรรลุได้ถ้าต้องการ

จากที่กล่าวมา เราจึงมองได้ว่า คำว่า “ความดับกิเลส” “ความสิ้นราคะ โทสะ และ โมหะ” และ “ธรรมเป็นที่กำจัดกิเลส” แสดงถึงนิพพานในแง่มุมที่ต่างกัน ในความหมายแรก นิพพานหมายถึงอาการที่บุคคล “ดับ” หรือ “ทำลาย” กิเลสที่มีอยู่ให้หมดสิ้นไป เหมือนการดับไฟที่ กำลังลุกโผลง หรือเหมือนการทำลายศัตรูที่มาเบียดเบียน ซึ่งเป็นการมองนิพพานในขณะของการ ตัดกิเลสด้วยมรรคญาณหรือทำลายกิเลสที่กำลังเกิดขึ้นในจิตของเรา โดยอาศัยการหน่วงเอา นิพพานเป็นอารมณ์ (นิพพานไม่ใช่ตัวทำลายกิเลสโดยตรง) ส่วนในความหมายที่สอง นิพพาน หมายถึงสภาพจิตที่ว่างหรือสงบจากกิเลสไม่มีกิเลสมาแผ้วพานรบกวน เหมือนสภาพสงบเย็นหลัง การดับไฟที่เผาไหม้ทำให้ร้อนหรือสภาพที่ปราศจากไฟและความร้อน หรือเหมือนสภาพความสงบ สุขของบ้านเมืองที่ปราศจากการรุกรานรบกวนของศัตรูเพราะศัตรูถูกทำลายหรือเพราะไม่มีศัตรู

นิพพานจึงสามารถมองในด้านที่หมายถึงการทำลายกิเลส และสภาพที่ไม่มีกิเลส หรือสภาพหลังการทำลายกิเลสได้ ซึ่งก็ไม่ได้ทำให้สาระสำคัญของนิพพานเสียไปหรือทำให้เกิด ความขัดแย้งเพราะเป็นสองขั้นตอนหรือสองแง่มุมของกระบวนการเดียวกัน และคำว่า “ดับ” “ตัด” หรือ “กำจัด” ไม่จำเป็นต้องแสดงว่า “มี” กิเลสอยู่แล้วเราเข้าไปทำลายกิเลสนั้น แต่อาจหมายถึง การทำให้กิเลสที่ยังไม่เกิดไม่สามารถเกิดมาครอบงำจิตใจของเราก็ได้ เหมือนการป้องกันไม่ให้โรค ที่ยังไม่เกิดไม่สามารถเกิดกับตัวเรา เพราะว่ากิเลสไม่ได้เกิดตลอดเวลา ถ้ากิเลสเกิดตลอดเวลา เรา คงวุ่นวายไปกับกิเลสนานาชนิดไม่รู้จักหยุดหย่อนและไม่มีโอกาสแม้แต่จะคิดทำลายกิเลสหรือเอา ชณะความชั่ว ในขณะที่จิตที่มีสติและปัญญาควบคุม กิเลสไม่อาจควบคุมจิตใจเราได้ และถ้ากิเลสมี อยู่ตลอดเวลาจนกว่าจะบรรลุนิพพานเป็นพระอรหันต์ นิพพานชั่วคราวย่างตหังคนิพพานก็จะ เป็นไปไม่ได้ การที่ตหังคนิพพานเป็นไปได้แสดงว่ากิเลสไม่มีอยู่ในบางโอกาส เพียงแต่สำหรับเราผู้ เป็นปุถุชนยังมี “อนุสัย” กิเลส คือ “แนวโน้ม” ที่จะเปิดช่องให้กิเลสเกิดมาครอบงำเราได้อีก ดังที่ คัมภีร์วิสุทธิมรรคอธิบายว่า นิพพานไม่ได้หมายความว่าความแคว่การไม่มีกิเลสดำเนินไปอยู่ เพราะถ้า

เป็นเช่นนั้น อริยมรรคก็ไร้ประโยชน์เพราะกิเลสไม่มีอยู่แม้ก่อนหน้าขณะที่อริยมรรคจะเกิด<sup>60</sup> การไม่มีกิเลสชั่วคราวซึ่งไม่ใช่นิพพานเพราะนิพพานเป็นการไม่มีอย่างถาวรของกิเลสเป็นเรื่องที่เป็นไปได้ เพราะมีพุทธพจน์ในสามัญญผลสูตรตรัสไว้ว่า “เมื่อจิตเป็นสมาธิบริสุทธิ์ผุดผ่อง ไม่มีกิเลสเพียงดัง เนิน ...ภิกษุผู้นั้นสามารถน้อมจิตไปเพื่ออัสวักขยญาณ”<sup>61</sup> ซึ่งแสดงว่าก่อนเกิดมรรคผล จิตสามารถไม่มีกิเลสได้ การดับกิเลสที่เกิดอยู่หรือการทำให้กิเลสไม่สามารถเกิดได้อีกกับสภาพที่ว่างจากกิเลส ถือได้ว่าเป็นกระบวนการเดียวกันหรือเป็นสองแง่มุมที่แยกจากกันไม่ได้ เพราะตราบใดที่กิเลสที่ถูกดับไปยังไม่เกิดหรือกิเลสที่ยังไม่เกิดไม่สามารถเกิดมาครอบงำเราได้ สภาพที่ว่างจากกิเลสก็ยังคงดำรงอยู่ได้ ดังนั้น เราสามารถมองนิพพานในแง่ “สาเหตุ” คือในแง่ทำลายกิเลสก็ได้ ในแง่ “ผล” ที่ปรากฏหลังการทำลายกิเลสก็ได้ แต่ไม่ใช่นิพพานถูก “สร้าง” ขึ้นมาจากการทำลายกิเลสเพราะการทำลายกิเลสกับความว่างจากกิเลสเป็นสองขั้นตอนหรือสองแง่มุมที่แยกขาดจากกันไม่ได้ และเพราะไม่มี “สิ่ง” ใดเกิดใหม่เนื่องจากเป็นเพียงการทำให้สิ่งที่มีอยู่หรือที่ยังไม่เกิด “ไม่มี” โอกาสที่จะเกิดมีอีกเท่านั้น จึงไม่แปลกที่เราจะพบพุทธพจน์ที่แสดงนิพพานในฐานะเป็นผลที่เกิดหลังการตัดกิเลสได้ ดังเช่นในสัมพหุลภิกขุวัตถุที่ตรัสไว้ว่า “ภิกษุ เธอจงวิตเรื่อนี้ เรือที่เธอวิตแล้วจักถึงเร็ว เธอตัดราคะ โทสะได้แล้ว ต่อจากนั้น ก็จักบรรลุนิพพาน”<sup>62</sup> ตามพุทธพจน์นี้ นิพพานดูเหมือนเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่เราจะเข้าถึงหลังการตัดกิเลสได้ แต่หากเรามองตามนัยที่อภิปรายมาแล้ว เราก็สามารถมองได้ว่า นิพพานในที่นี้ไม่ใช่เป็นอีกสิ่งหนึ่งหรือเป็นดินแดนแห่งหนึ่งให้เราเข้าถึงหลังการดับกิเลส เหตุผลอีกประการหนึ่งที่ทำให้เราไม่อาจมองว่านิพพานเป็นอีกสิ่งหนึ่งแต่เป็นเพียงสภาพหลังการตัดกิเลสได้ก็คือ ถ้านิพพานเป็นอีกสิ่งหนึ่งที่เราเข้าถึงหรือได้มาหลังตัดกิเลสได้ ก็จะมีปัญหาว่า เราเข้าถึงสิ่งดังกล่าวนี้ในลักษณะใดและสิ่งนั้นอยู่ที่ไหน เพราะการบรรลุนิพพานมีถึง 4 ระดับ ตามลำดับของการละหรือลดกิเลสได้อย่างเด็ดขาด (สมุจเฉตพหาน)<sup>63</sup> โดยมีนิพพานของพระอรหันต์เป็นนิพพานที่สมบูรณ์เพราะละกิเลสได้อย่างสิ้นเชิง แต่ในกรณีที่นิพพานหมายถึงสิ่งหนึ่งหรือดินแดนแห่งหนึ่ง เราจะอธิบายการบรรลุนิพพานตั้งแต่ระดับต้นจนถึงระดับสมบูรณ์สูงสุดอย่างไร นั่นคือสำหรับพระโสดาบันการเข้าถึง “สิ่ง” ที่เรียกว่านิพพานในระดับ

<sup>60</sup> วิสุทฺธิ. 3/95.

<sup>61</sup> ที.สี. 9/248/84

<sup>62</sup> ชุ.ธ. 25/369/148

<sup>63</sup> การละกิเลส 4 ระดับนี้เป็นการละหรือลดอย่างเด็ดขาด ดังจะเห็นได้จากคำสอนที่ว่า เมื่อบรรลุมรรคญาณและผลญาณแล้ว ผู้บรรลุจะเกิดปัจเจกขณญาณพิจารณา มรรค ผล พิจารณา กิเลสที่ละแล้ว กิเลสที่ยังเหลือ และพิจารณานิพพาน (เว้นพระอรหันต์ไม่มีการพิจารณากิเลสที่เหลือ) ซึ่งแสดงว่านิพพานมีหลายระดับ ถ้าเราถือว่าการละกิเลสได้คือนิพพานในความหมายหนึ่ง ดูเพิ่มเติมใน พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, พิมพ์ครั้งที่ 8 (กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2542), หน้า 364.

แรกเป็นอย่างไร สำหรับพระสกทาคามี และพระอนาคามีก็เช่นกัน การค่อย ๆ เข้าถึงสิ่งนี้เป็นไปในลักษณะเช่นใด เป็นการยากที่จะอธิบายว่ามีการเข้าถึงสิ่งที่เรียกว่านิพพานนี้ที่ละเล็กที่ละน้อยแต่เรียกว่าเข้าถึงนิพพานเหมือนกัน และสิ่งที่เรียกว่านิพพานนี้มาสัมพันธ์กับการทำลายกิเลสได้อย่างไร เพราะดูเหมือนจะเป็นคนละสิ่งเนื่องจากอาการดับกิเลสหรือสิ้นกิเลสเป็นเรื่องของจิตแต่สิ่งที่จิตไปบรรลุถึงนั้นเป็นอีกสิ่งที่ไม่ใช่จิต เมื่อเป็นคนละสิ่ง การดับกิเลสก็ไม่อาจเรียกว่านิพพานแต่น่าจะเรียกว่า “มรรค” หรือหนทางให้เข้าถึงนิพพานมากกว่า หรือหากนิพพานที่เข้าถึงหลังการดับกิเลสนี้หมายถึง “ดินแดน” อย่างหนึ่ง ก็ยังมีปัญหา เพราะเท่ากับว่าพระอรหันต์ที่ดับกิเลสแล้วแต่ยังไม่ดับขันธปรินิพพานก็ยังไม่ได้บรรลุนิพพาน ซึ่งเป็นความขัดแย้งกับคำสอนในพระไตรปิฎกเป็นอย่างยิ่ง ฉะนั้น เราจึงสมควรที่จะตีความว่านิพพานที่เราบรรลุหลังการตัดกิเลสก็คือสภาพที่ปรากฏหลังการตัดกิเลสได้นั่นเองไม่ใช่ “สิ่ง” อื่นใดที่เราจะเข้าถึงเป็นพิเศษ

ยิ่งไปกว่านั้น เราจะยิ่งมั่นใจว่า เราควรตีความการบรรลุนิพพานในความหมายที่อภิปรายมา หากเราพิจารณาพุทธพจน์ในโรหิตัสสสูตรที่พระพุทธรองค์ทรงแสดงว่านิพพานไม่ใช่สิ่งนอกตัวเราที่จะบรรลุถึงด้วย “การไป” ในพระสูตรนี้ โรหิตัสสเทพบุตรทูลถามเรื่องที่สุดแห่งโลกคือโอกาสโลกอันได้แก่จักรวาลเพราะในอดีตชาติสมัยเป็นโรหิตัสสฤๅษีเคยเหาะไปเพื่อให้ถึงที่สุดของโลกคือจักรวาล แต่ใช้เวลาเป็นร้อยปีก็ไปไม่ถึงจนเสียชีวิตในระหว่างทางนั้น พระพุทธรเจ้าทรงตอบว่า “เทพบุตร เราไม่กล่าวถึงที่สุดแห่งโลกที่สัตว์ไม่เกิด ไม่แก่ ไม่ตาย ไม่จุติ ไม่อุบัติด้วยการไป”<sup>64</sup> เมื่อเทพบุตรชื่นชมในคำตอบของพระองค์แล้ว พระองค์ได้ทรงปรับเปลี่ยนเรื่องโลกจากโอกาสโลกมาเป็นโลกคือตัวมนุษย์ซึ่งที่สุดแห่งโลกก็คือที่สุดแห่งทุกข์ โดยตรัสว่า

อนึ่ง เราบัญญัติโลก ความเกิดแห่งโลก ความดับแห่งโลก และข้อปฏิบัติให้ถึงความดับแห่งโลกในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง ไม่ว่าในเวลาไหน ที่สุดแห่งโลก ใครก็ถึงไม่ได้ด้วยการไป และเมื่อยังไม่ถึงที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่มีการเปลื้องตนจากทุกข์ เพราะเหตุนี้แล ผู้รู้แจ้งโลก มีปัญญาดี ถึงที่สุดแห่งโลก อยู่จบพรหมจรรย์ สงบระงับ รู้ที่สุดแห่งโลก ย่อมไม่หวังทั้งโลกนี้และโลกหน้า<sup>65</sup>

พุทธพจน์ในพระสูตรนี้แสดงว่า โลกคือชีวิตของสัตว์ทั้งหลายเป็นอันเดียวกับความทุกข์ ที่สุดแห่งโลกก็คือที่สุดแห่งทุกข์จึงอยู่ในร่างกายหรือขันธ 5 นี้เอง เมื่อที่สุดแห่งทุกข์หมายถึงนิพพาน ก็แสดง

<sup>64</sup> อ.จตุกก. 21/45/74

<sup>65</sup> อ.จตุกก. 21/45/74-75

ว่านิพพานมีอยู่ในตัวเราทั้งหลายนี้เองไม่ต้อง “เดินทาง” ไปหานิพพานในที่ไหน ดังนั้น นิพพานจึงไม่น่าจะใช้สิ่งอีกสิ่งหนึ่งที่อยู่นอกชั้น 5 ดังได้อภิปรายมาข้างต้นนั้น

## 2. นิพพานคือภาวะที่จิตไม่มีบัญญัติและอายตนะภายนอกเป็นอารมณ์

นิพพานที่ว่าหมายถึงการดับหรือการไม่มีแห่งกิเลสอย่างถาวรของจิตนั้น จะต้องมาพร้อมกับการไม่มีอายตนะภายนอกหรือบัญญัติเป็นอารมณ์นั้นคือกำลังอยู่ในผลสมาบัติ การอยู่ในภาวะนิพพานไม่ใช่เป็นเพียงการไม่มีกิเลสเท่านั้นแต่ต้องไม่มีบัญญัติรวมทั้งอายตนะภายนอกมีรูปเป็นต้นเป็นอารมณ์ซึ่งก็คือมีนิพพานเป็นอารมณ์ด้วย การจะเข้าถึงหรืออยู่ในภาวะนิพพานจึงไม่ได้เกิดมีอยู่ตลอดเวลาแม้สำหรับพระอรหันต์ เพราะจะเข้าถึงได้เมื่อเราเข้าผลสมาบัติที่มีแต่ นิพพานเท่านั้นเป็นอารมณ์หรือเข้านิโรธสมาบัติที่เป็นการดับขั้นคือดับเวทนาและสัญญาซึ่งเป็น นิพพานในลักษณะของอนุภาทิสเสสนิพพานที่จะกล่าวต่อไป นิพพานจึงมีลักษณะของการเป็นภาวะที่จิตมีนิพพานคือความสงบเป็นอารมณ์ดังหลักฐานต่อไปนี้

ในปัทมสูตร พระปัจเจกพระพุทธเจ้า

นิพพานที่น่ารื่นรมย์ซึ่งพระอริยเจ้ายินดีแล้วเป็นความสุขโดยส่วนเดียว  
มีความสุขซึ่งเกิดจากผลสมาบัติติดตามมา เป็นกิจที่เราทำเสร็จแล้ว<sup>66</sup>

ข้อความในคานานี้แสดงว่า นิพพานจะปรากฏหรือเข้าถึงได้ก็ต่อเมื่อเราเข้าสู่ผลสมาบัติ เช่นเดียวกับในรัตนสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า

บุคคลเหล่าใดในศาสนาของพระโคตมพุทธเจ้า  
เป็นผู้ประกอบตนไว้ดี มีใจมั่นคง หมดความห่วงใย  
บุคคลเหล่านั้นชื่อว่าบรรลุอรหัตผล  
หยั่งถึงอมตนิพพาน รับรสความดับสนิทแบบได้เปล่า<sup>67</sup>

พุทธพจน์นี้แสดงว่า เมื่อเราบรรลุอรหัตผลซึ่งเกิดหลังจากได้อรหัตมรรคญาณ เราจึงจะหยั่งลงสู่ภาวะของนิพพาน การเข้าถึงนิพพานจึงไม่ใช่เป็นภาวะจิตตามปกติของพระอรหันต์ที่ไม่ได้อยู่ในภาวะที่จิตเกิดมรรคญาณและผลญาณหรือไม่ได้เข้าผลสมาบัติ

<sup>66</sup> ชุ.เถร. 26/63/32

<sup>67</sup> ชุ.ธ. 25/7/11

ภาวะนิพพานที่หมายถึงการมีนิพพานเป็นอารมณ์หรือไม่มีบัญญัติหรือสิ่งอื่นเป็นอารมณ์ที่ปรากฏขณะอยู่ในผลสมาบัติที่ว่านั้นเป็นอย่างไร คำถามนี้มีคำตอบอยู่ในพระสูตรตันตปิฎก นั่นคือในสมาธิสูตร พระพุทธเจ้าตรัสถึงการมีสัญญาที่มีนิพพานเป็นอารมณ์ซึ่งมีเนื้อหาหรือลักษณะเหมือนลักษณะของนิพพานที่ปรากฏในพระสูตรอื่น ซึ่งแสดงว่าการมีสัญญาในลักษณะนี้คือการที่จิตอยู่ในภาวะนิพพานนั่นเอง พุทธพจน์นี้มีอยู่ว่า

อานนท์ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เป็นผู้ที่มีสัญญาอย่างนี้ว่า ภาวะที่สงบ ประณีต คือ ความระงับสังขารทั้งปวง ความสะเค้นอุปธิกิเลสทั้งปวง ความสิ้นไปแห่งต้นหา ความคลายกำหนด ความดับ นิพพาน อานนท์ มีได้อย่างนี้แล การที่ภิกษุได้สมาธิโดยไม่ต้องมีสัญญาในธาตุดินว่าเป็นธาตุดิน ในธาตุน้ำว่าเป็นธาตุน้ำ ในธาตุไฟว่าเป็นธาตุไฟ ในธาตุลมว่าเป็นธาตุลม ในอากาศสัพพัญญายตนฌานว่าเป็นอากาศสัพพัญญายตนฌาน ในวิญญานัญญายตนฌานว่าเป็นวิญญานัญญายตนฌาน ในอากิญจัญญายตนฌานว่าเป็นอากิญจัญญายตนฌาน ในเนวสัญญานาสัญญายตนฌานว่าเป็นเนวสัญญานาสัญญายตนฌาน ในโลกนี้ว่าเป็นโลกนี้ ในโลกหน้าว่าเป็นโลกหน้า แต่ต้องมีสัญญา<sup>68</sup>

ตามพุทธพจน์นี้ ธาตุ 4 และอรูปฌาน 4 ก็ไม่ปรากฏในความคิดหรือในจิตของพระอรหันต์ ซึ่งเมื่อนำพุทธพจน์นี้ไปเทียบกับพุทธพจน์ในแก้วกฐสูตร ก็จะทำให้เห็นว่ามีลักษณะเหมือนกันคือไม่มีสิ่งเหล่านี้อยู่ในนิพพานซึ่งตามนัยในสมาธิสูตรก็คือการไม่มีสัญญาว่าสิ่งเหล่านี้เป็นนั่นเป็นนี่ซึ่งเป็นเรื่องของบัญญัติ (concept) ที่คนกำหนดขึ้นมาใช้กัน มีแต่ความสงบเป็นอารมณ์ การมีสัญญาเช่นนี้จึงน่าจะเป็นสัญญาแบบเดียวกับสัญญาที่เกิดในผลสมาบัติซึ่งมีแต่นิพพานเป็นอารมณ์

อนึ่ง พุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรที่บางคนอาจเข้าใจว่าบรรยายถึงนิพพานในฐานะเป็นอิตตาหรือสวภาวะ (substance) ทางอภิปริชญาชนิดหนึ่งก็มีเนื้อหาบางส่วนคล้ายคลึงกับเนื้อหาในปฐมนิพพานปฏิสังยุตตสูตรและแก้วกฐสูตร และเมื่อนำมาเทียบเคียงกับพุทธพจน์ที่ได้อภิปรายมาในข้อนี้ก็จะพบว่า นิพพานที่พูดถึงในพระสูตรนี้มีได้หมายถึงสิ่งอื่นใดแต่ น่าจะหมายถึงจิตที่อยู่ในสมาธิที่ไม่มีสัญญาว่าธาตุ 4 เป็นธาตุ 4 ไม่มีสัญญาว่าอะไรเป็นอะไรทั้งสิ้นมีแต่สัญญาถึงนิพพานอย่างเดียว เพราะพุทธพจน์ในพรหมนิมิตตนิคสูตรตรัสถึงนิพพานไว้ว่า

นิพพานที่ผู้บรรลุจะพึงรู้แจ้งได้ เป็นอนิทัสสนะ เป็นอนันตตะ(ไม่สิ้นสุด) มีรัศมีกว่าสิ่งทั้งปวง สัตว์เสวยไม่ได้โดยความที่ดินเป็นดิน โดยความที่น้ำเป็นน้ำ โดย

<sup>68</sup> อ.ทสก. 24/6/10

ความที่ไฟเป็นไฟ โดยความที่ลมเป็นลม โดยความที่เหล่าสัตว์เป็นเหล่าสัตว์ โดยความที่เทวดาเป็นเทวดา โดยความที่ปชาบดีเป็นปชาบดี โดยความที่พรหมเป็นพรหม โดยความที่อาภัสสรพรหมเป็นอาภัสสรพรหม โดยความที่สุภิกณพรหมเป็นสุภิกณพรหม โดยความที่เวหฬผลพรหมเป็นเวหฬผลพรหม โดยความที่อภิกุพรหมเป็นอภิกุพรหม โดยความที่สิ่งทั้งปวงเป็นสิ่งทั้งปวง<sup>69</sup>

ข้อความในพระสูตรนี้โดยเฉพาะที่ว่า “สัตว์เสวยไม่ได้โดยความที่ดินเป็นดิน” เป็นต้นนั้น มีความคล้ายคลึงกับการไม่มีธาตุ 4 เป็นต้นในสองพระสูตรนั้นแต่ในพระสูตรนี้กลับพูดเหมือน “มี” สิ่งเหล่านั้นเพียงแต่เราไม่ “เสวย” หรือไม่เข้าไปเกี่ยวข้องในฐานะที่สิ่งเหล่านั้นเป็นอย่างไรที่คนทั่วไปยึดถือ ซึ่งเมื่อเทียบกับพุทธพจน์ในสมาธิสูตร ก็น่าจะหมายถึงการไม่มีสติปัญญาว่าสิ่งทั้งปวงเป็นเช่นนั้น สิ่งนั้นนั่นเอง มีแต่สติปัญญานิพพานเป็นภาวะอันสงบเท่านั้น

คัมภีร์วิภังคิในตอนที่อธิบายธรรมที่ไม่นับเนื่องในทุกข์ (อปริยาปันนะ)<sup>70</sup> ก็แสดงว่าในบรรดาอายตนะภายนอก 6 และอายตนะภายใน 6 ที่เป็นโครงสร้างและเกี่ยวข้องกับชีวิตของมนุษย์และสัตว์ทั้งหลายนั้น อายตนะที่มีอยู่ในธรรมที่ไม่นับเนื่องในทุกข์ซึ่งต่างจากกามธาตุ รูปธาตุ และอรูปรธาตุมีอยู่เพียง 2 อย่าง คือ มนายตนะอันได้แก่จิตและธัมมายตนะอันได้แก่ธรรมารมณ์อันเป็นอารมณ์ของจิต ซึ่งแสดงว่าในนิพพานมีแต่อารมณ์ทางใจอย่างเดียวไม่รับอารมณ์ภายนอกอย่างไรก็ตาม บางคนอาจเห็นว่าอปริยาปันนธรรมนี้น่าจะเป็นภพภูมิของนิพพานเพราะมาอยู่ในชุดเดียวกับกามธาตุ รูปธาตุ และอรูปรธาตุที่หมายถึงภูมิที่อยู่ของสัตว์ชนิดต่าง ๆ ก็ได้ หมายถึงสภาวะทางจิตก็ได้ แต่ไม่น่าจะเป็นเช่นนั้น น่าจะหมายถึงสภาวะทางจิตมากกว่า เพราะเมื่อดูในคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคยังมีคำอธิบายว่า “อปริยาปันนภูมิ” หมายถึงมรรคผลและนิพพาน ซึ่งแสดงว่าเป็นเรื่องของสภาวะทางจิตเพราะมรรคผลเป็นเรื่องสภาวะทางจิต นั่นคือในคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคพูดถึงอปริยาปันนภูมิว่าเป็นภูมิอันหนึ่งนอกเหนือจากภูมิอีก 3 อย่างคือกามาวจรภูมิ รูปาวจรภูมิ และอรูปราวจรภูมิ โดยอธิบายว่าหมายถึงมรรค ผล และธาตุที่ปัจจุัจฉัยไม่ปรุงแต่ง (นิพพาน)<sup>71</sup> อายตนะ 2 อย่างนี้จึงน่าจะหมายถึงอายตนะของพระอริยบุคคลในขณะที่อยู่ในโลกุตตรภูมิคืออยู่ในขณะแห่งมรรคจิตผลจิตหรืออยู่ในผลสมาบัติ เพราะอายตนะอื่นมีรูปายตนะและจักขวยตนะ เป็นต้นไม่ทำงานมีแต่อายตนะทางใจอย่างเดียวซึ่งเป็นลักษณะของจิตที่อยู่ในผลสมาบัติซึ่งไม่มีการรับอารมณ์ทางอายตนะอื่น หลักฐานนี้แสดงว่าการอยู่ในภาวะที่ไม่มีทุกข์ซึ่งก็คือนิพพานจะมี

<sup>69</sup> ม.มู. 12/504/542

<sup>70</sup> อภ.วิ. 35/997/647

<sup>71</sup> ชุ.ป. 31/72/121-122

อายตนะ 2 อย่างดังกล่าวเท่านั้น ในชีวิตประจำวันที่ต้องมีการรับรู้อารมณ์ทางอายตนะอื่น ๆ ด้วย พระอรหันต์จึงไม่ได้อยู่ในภาวะนิพพานแม้จะไม่มีกิเลสก็ตาม

ดังนั้น จึงสรุปได้ว่านิพพานไม่ได้หมายถึงเพียงการไม่มีกิเลสเท่านั้นแต่ยังหมายถึง การมีนิพพานเป็นอารมณ์คือการไม่มีบัญญัติและไม่มีอารมณ์ภายนอกเป็นอารมณ์ ซึ่งเกิดขึ้นในขณะที่อยู่ในผลสมาบัติ ซึ่งลักษณะเหล่านี้ไม่ใช่ลักษณะของอตตตา แต่เป็นสภาวะทางจิตวิทยา

### 3. นิพพานคือความดับขันธและความดับภพ

ในลักษณะแรก นิพพานหมายถึงความดับกิเลสหรือความว่างจากกิเลสซึ่งนิยมเรียก นิพพานในความหมายนี้ว่า “กิเลสนิพพาน” อันเป็นความหมายของสุอุปาทิเสสนิพพาน (นิพพานคือการดับกิเลสโดยยังมีขันธ 5 อยู่หรือยังมีชีวิตอยู่) แต่ในอีกด้านหนึ่งของนิพพาน นิพพานยังหมายถึง ความดับขันธและความดับภพ ซึ่งนิพพานในความหมายนี้นิยมเรียกกันว่า “ขันธนิพพาน” ซึ่งโดยทั่วไปหมายถึงอนุอุปาทิเสสนิพพาน (นิพพานคือการดับกิเลสโดยไม่มีขันธเหลืออยู่หรือไม่มีชีวิตอยู่) อย่างไรก็ตาม นิพพานในความหมายนี้มีน้อยอยู่ 2 อย่าง คือนอกจากหมายถึง การดับขันธและการไม่มีภพใหม่ของพระอรหันต์หลังตายแล้ว ยังหมายถึงการดับขันธและการดับภพของพระอรหันต์ในขณะที่มีชีวิตอยู่ด้วย ซึ่งผู้วิจัยขอแยกอธิบายดังต่อไปนี้

1) ความดับขันธและความดับภพในนัยแรกหมายถึงเมื่อพระอรหันต์ปรินิพพานหรือสิ้นชีวิตลง ขันธ 5 ของพระอรหันต์รูปนั้นก็ “ดับสนิท” ไม่ไปเกิดในภพใด ๆ อีก เพราะหมดกิเลสที่จะทำให้เกิดอีก พระอรหันต์จึงพ้นจากชาติ ชรา และมรณะอันเป็นที่ตั้งแห่งความทุกข์ทั้งหมด ความดับขันธและภพจึงเป็นการดับทุกข์ในอีกความหมายหนึ่งของนิพพาน จะขอยกพุทธพจน์เกี่ยวกับเรื่องนี้มาแสดงเพื่อสนับสนุนการอธิบายนิพพานในความหมายนี้ดังนี้

ในปฐมทัฬหสูตร พระพุทธเจ้าทรงเปล่งอุทานปรารภการปรินิพพานของพระทัฬห มัลลบุตรว่า

ร่างกายได้แตกดับไปแล้ว

เวทนาทั้งหมดดับสนิทแล้ว

สัญญาที่ดับลง สังขารทั้งหลายก็สงบระงับ

วิญญาณก็ถึงความดับสูญ<sup>72</sup>

<sup>72</sup> ชุ.อ. 25/79/342



พระสูตรนี้แสดงว่าเมื่อพระทัพพมัลลบุตรปรินิพพาน ชั้น 5 ของท่านก็ดับสนิทไม่เกิดหรือไม่ไปปรากฏที่แห่งใดหรือภพภูมิใดอีก นิพพานในความหมายนี้จึงเป็นอนุปาติเสสนิพพานที่หมายถึงการดับขันธและดับภพหลังการปรินิพพานของพระอรหันต์ผู้ดับกิเลสได้สิ้นเชิงแล้ว ดังพุทธพจน์ในนิพพานธาตุสูตรที่ทรงบรรยายความหมายของอนุปาติเสสนิพพานและอนุปาติเสสนิพพานไว้ว่า

นิพพานธาตุประการหนึ่งเป็นสภาวะมีให้เห็นในอัตภาพนี้  
ชื่อว่าอนุปาติเสสนิพพานธาตุ  
เพราะความสิ้นไปแห่งตัณหาที่นำไปสู่ภพ  
ส่วนนิพพานธาตุอีกประการหนึ่งเป็นสภาวะมีในกายภาคหน้า  
ชื่อว่าอนุปาติเสสนิพพานธาตุ  
เป็นที่ดับสนิทแห่งภพทั้งปวงทั้งหลายได้โดยสิ้นเชิง<sup>73</sup>

อนุปาติเสสนิพพานในพุทธพจน์นี้หมายถึงสภาพที่ปรากฏหลังตายคือสภาพที่ไม่มีภพปรากฏแก่ขันธของพระอรหันต์ผู้สิ้นชีวิตนั่นเอง คำว่า “เป็นสภาวะมีในกายภาคหน้า” (สมุปรายิกา) ก็คือสภาวะที่ปรากฏหลังตายนั่นเอง ภพนอกจากหมายถึง “ที่อยู่” หรือภูมิที่สัตว์ไปเกิดอันได้แก่กามภพรูปภพ และอรูปรูปแล้ว ภพยังหมายถึงสภาวะของการเกิดในรูปแบบต่าง ๆ ของขันธ 5 ด้วยซึ่งอาจหมายถึงภพในชีวิตปัจจุบันดังจะกล่าวถึงข้างหน้าหรือภพหลังตายก็ได้ การดับภพในความหมายที่กำลังกล่าวอยู่นี้หมายถึงการสิ้นสุดการเวียนว่ายตายเกิดในโลกหรือภูมิต่าง ๆ นั่นเอง เพราะพระพุทธเจ้าตรัสไว้ในนิพพานธาตุสูตรนี้ด้วยว่าสภาวะที่เวทนาของพระอรหันต์ซึ่งนาสดับสนิทเรียกว่าอนุปาติเสสนิพพานธาตุ<sup>74</sup> ซึ่งการดับสนิทของเวทนาดังกล่าวนี้สะท้อนัยของการดับขันธปรินิพพานด้วย และสอดคล้องกับพุทธพจน์ในจตุตถนิพพานปฏิสังขตสูตรที่ว่า “เมื่อไม่มีตัณหา ก็ไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด เมื่อไม่มีการเวียนว่ายตายเกิด ก็ไม่มีการจติและการอุปติ เมื่อไม่มีการจติและการอุปติ ก็ไม่มีโลกนี้ โลกอื่น และระหว่างโลกทั้งสอง นี่คือที่สุดแห่งทุกข์”<sup>75</sup> พุทธพจน์นี้ยืนยันการดับภพคือการไม่เวียนว่ายตายเกิดในโลกต่าง ๆ ของพระอรหันต์ผู้ดับกิเลสได้แล้ว ซึ่งมีอีกหลายพระสูตรที่แสดงถึงการไม่เกิดใหม่หรือการไม่มีภพใหม่หลังดับขันธปรินิพพานของพระอรหันต์ เช่นในโคธิกสูตร พระพุทธเจ้าตรัสปรารภการปรินิพพานของพระโคธิกเถระว่า “นักปราชญ์ผู้ใด...ขณะกองทัพนัจจุแล้ว ไม่กลับมาสู่ภพใหม่...”<sup>76</sup>

<sup>73</sup> ชุ.อิติ. 25/44/394

<sup>74</sup> ชุ.อิติ. 25/44/393

<sup>75</sup> ชุ.อุ. 25/74/324

<sup>76</sup> ส.ส. 15/159/207

ดังนั้น ในความหมายแรกของการดับขันธและการดับภพนี้จึงหมายถึงการที่ขันธ 5 ของพระอรหันต์ที่สิ้นชีวิตไม่รวมตัวกันเกิดในภพทั้งปวงหรือในโลกใดโลกหนึ่ง เมื่อจิตหรือวิญญาณดับสนิทในขณะปรินิพพาน จิตและเจตสิกธรรมที่เป็นองค์ประกอบของจิตก็จะไม่เกิดขึ้นอีก ดังที่พระอนูรุธเถระกล่าวถึงการปรินิพพานของพระผู้มีพระภาคเจ้าไว้ในอนูรุธเถระคาถาว่า

บัดนี้ ธรรมเหล่านี้ซึ่งมีสัมผัสเป็นที่ 5  
 ของพระมหายานี้ได้สิ้นสุดลง  
 เมื่อพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเสด็จปรินิพพานแล้ว  
 จิตและเจตสิกธรรมเหล่านี้จักไม่มีอีกต่อไป<sup>77</sup>

คำกล่าวนี้ยืนยันการดับสนิทของจิตและเจตสิกที่เนื่องอยู่กับจิต คล้ายกับพุทธพจน์ในผัคคุณปัญหาสูตรที่ตรัสว่า เมื่อพระพุทธรเจ้าปรินิพพานแล้ว อายตนะภายนอกมีรูปเป็นต้นและอายตนะภายในมีจักขุเป็นต้นไม่มีอยู่ จึงไม่มีอะไรที่จะใช้บัญญัติพระพุทธรเจ้าเหล่านั้น<sup>78</sup> และเมื่อจิตที่เป็นตัวการสำคัญในการสร้างภพชาติดับสนิทไม่เกิดอีกแล้ว รูปหรือธาตุ 4 ก็แยกขาดจากจิตนั้นหรือจิตนั้นเท่ากับสลัดออกหรือละทิ้งธาตุ 4 นั้นไปไม่เกี่ยวข้องกันอีก ซึ่งพระพุทธรเจ้าก็ได้ตรัสยืนยันเรื่องนี้ไว้ในปริวิมังสนสูตรว่า “ภิกษุเมื่อเสวยเวทนาที่มีกายเป็นที่สุด...รู้ชัดว่า ‘หลังจากตายแล้ว การเสวยอารมณ์ทั้งหมด ไม่น่าเพลิดเพลินจักเย็น จักเหลืออยู่เพียงสรีรธาตุในโลกนี้เท่านั้น’”<sup>79</sup> พุทธพจน์นี้แสดงว่า หลังการตายของพระอรหันต์จะเหลือแต่เพียงร่างกายหรือธาตุ 4 ในโลกนี้เท่านั้น เพราะจิตดับสนิทหมดแล้ว ในบุพเพสันนิบาต พระพุทธรเจ้าก็ทรงแสดงว่า ธรรมเป็นที่กำจัดฉันทราคะในปฐวีธาตุ อาโปธาตุ เตโชธาตุ และวาโยธาตุ เป็นเครื่องสลัดออกจากธาตุเหล่านั้น<sup>80</sup> พุทธพจน์นี้แสดงว่า นิพพานอันเป็นธรรมที่กำจัดฉันทราคะในธาตุ 4 ทำให้พระอรหันต์ไม่มีตัณหาอุปาทานในธาตุ 4 เมื่อดับขันธปรินิพพานปฏิสนธิวิญญาณอันจะทำให้เกิดร่างกายในภพใหม่จะไม่เกิดอีก ธาตุ 4 หรือสรีระอันเป็นร่างกายในภพต่าง ๆ ที่มีรูปก็ไม่เกิดขึ้นอีกสำหรับพระอรหันต์นั้น จึงถือได้ว่าเป็นการ “สลัดออก” จากธาตุ 4 เพราะไม่มีเกี่ยวข้องกับธาตุ 4 อีก

ความดับกิเลส ความดับทุกข์ ความดับขันธ และความดับภพจึงมีความสัมพันธ์กัน และเป็นไปตามกฎปฏิจจสมุปบาท เพราะเมื่อดับอวิชชา สังขารอันจะปรุงแต่งให้เกิดวิญญาณ

<sup>77</sup> ชุ. เถร. 26/907/489

<sup>78</sup> ส.สพ. 18/83/76

<sup>79</sup> ส. นี. 16/51/102

<sup>80</sup> ส. นี. 16/115/206-207

ก็ไม่เกิดขึ้น เมื่อวิญญาณไม่เกิด นามรูปที่มีวิญญาณเป็นปัจจัยให้เกิดก็เกิดไม่ได้ทำให้ไม่มีภพและชาติรวมทั้งทุกข์ตามมา กล่าวอีกอย่างก็คือตามทฤษฎีปัจจุสมุปบาท เมื่อกิเลสดับ วิญญาณก็ดับ เมื่อวิญญาณดับ นามรูปคือร่างกายและเวทนา สัญญา และสังขารทั้งปวงก็ดับไปด้วย สมดังพุทธพจน์ในแก้วกฐสูตรที่ว่า

ปฐมวิธาตุ อาโปธาตุ เตโชธาตุ วาโยธาตุ ย่อมตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญาณ ซึ่งเป็น  
 สิ่งที่ย่อมไม่เห็น ไม่มีที่สุด แต่มีท่าข้ามโดยรอบด้าน อุปาทายรูปที่ยาวและสั้น  
 ละเอียดและหยาบ งามและไม่งาม ก็ย่อมตั้งอยู่ไม่ได้ในวิญญาณนี้เช่นเดียวกัน  
 นามและรูปย่อมดับสนิทในวิญญาณนี้เช่นเดียวกัน เพราะวิญญาณดับไป นาม  
 และรูปนั้นก็ย่อมดับสนิทในที่นั้น<sup>81</sup>

พุทธพจน์นี้แสดงว่า วิญญาณของพระอรหันต์ที่ดับสนิทแล้ว ย่อมไม่สามารถทำให้เกิดมีมหาภูตรูป  
 คือธาตุ 4 และอุปาทายรูปอันเป็นรูปอาศัยมหาภูตรูป 4 สำหรับพระอรหันต์องค์นั้นอีก กล่าวอีก  
 อย่างก็คือ เมื่อวิญญาณของท่านดับสนิท นามรูปที่อาศัยวิญญาณเกิดก็ดับสนิทไปด้วย พุทธพจน์  
 นี้กล่าวถึงนิพพานเป็น “ที่” ดับนามรูปหรือขั้น 5 ซึ่งที่จริงก็คืออาการที่ขั้น 5 ดับนั่นเอง นิพพาน  
 ในความหมายเป็นที่ดับนามรูปยังปรากฏในสรสูตร สังยุตตนิกาย สคาถวรรคด้วย แต่ในพระสูตรนี้  
 ไม่ปรากฏคำว่า “วิญญาณ” หรือ “นิพพาน” แต่มีนัยเหมือนกับในแก้วกฐสูตรคือ “ดิน น้ำ ไฟ ลม  
 ตั้งอยู่ไม่ได้ที่ใด ความแล่นไปย่อมหยุดที่นี้ วัฏฏะไม่หมุนวนที่นี้ นามและรูปดับไม่เหลือที่นี้”<sup>82</sup>  
 ซึ่งเมื่อเทียบเคียงกับคำสอนเรื่องปัจจุสมุปบาทและพุทธพจน์ในแก้วกฐสูตรรวมทั้งพระสูตรอื่น ๆ  
 ที่เกี่ยวข้อง เราก็พอตีความได้ว่า นิพพานก็คือ “ที่” ที่วิญญาณดับเพราะหมดเชื้อคือกิเลส ซึ่งทำให้  
 นามรูปที่อาศัยวิญญาณเกิดต้องดับไปด้วย เมื่อขั้น 5 ดับหมด วัฏฏะคือการเวียนว่ายตายเกิดก็  
 ยุติไปด้วยไม่มีการร่อนเร่เดินทางหรือ “ความแล่นไป” อีก นิพพานจึงเป็น “ที่” ดับขั้น 5 คือเป็นภาวะ  
 ของการดับขั้น 5 นั้นเองเพราะไม่มี “สถานที่” เฉพาะสำหรับการดับขั้น 5 ของพระอรหันต์แต่ละองค์  
 ท่านสามารถดับขั้น 5 ได้ทุกที่ ตามที่กล่าวมานี้ นิพพานจึงเป็นภาวะที่ปรากฏตามกระบวนการ  
 ของปัจจุสมุปบาทแบบนิโรธวารคือกระบวนการสายดับทุกข์อันเนื่องมาจากการดับกิเลสและขั้น 5  
 ได้ การดับขั้น 5 และภพนี้เองเป็นเหตุให้เราพ้นทุกข์อย่างสมบูรณ์แบบซึ่งพระพุทธองค์ทรงถือว่าเป็น  
 “บรมสุข” ที่แท้จริงเพราะพ้นจากสุขเวทนาและทุกขเวทนาอันไม่เที่ยงแท้ทั้งปวงอย่างเด็ดขาดถาวร  
 ดังที่พระองค์ตรัสปรารภการปรินิพพานของพระพาหิยะเถระในพาหิยสูตรว่า

<sup>81</sup> ที.ส. 9/499/220

<sup>82</sup> ส.ส. 15/27/31

เมื่อใด พราหมณ์ชื่อว่าเป็นมุนี  
 เพราะมีไมนธรรม รู้แจ้งด้วยตนเอง  
 เมื่อนั้น เขาย่อมหลุดพ้นจากรูปภพ อรูปภพ และจากสุขและทุกข์<sup>83</sup>

ดังนั้น จึงพอสรุปได้ว่า นิพพานหมายถึงการดับขันธและภพในความหมายว่า ขันธ 5 ของพระอรหันต์ผู้บรินิพพานแล้วจะไม่เกิดอีกคือไม่มีในภพหรือภูมิใดอีก เป็นการพ้นทุกข์อย่าง สมบูรณ์แบบ

2) นิพพานคือการดับขันธและการดับภพในความหมายที่สองคือ การดับอุปาทาน ขันธอันทำให้เกิดภพคือภาวะชีวิตที่ยึดถือผูกติดอยู่ การดับกิเลสคืออวิชชา และตัณหา อุปาทานได้ ทำให้เราไม่ยึดติดขันธ 5 ว่าเป็นเรา เป็นของเรา จึงไม่มีตัวเราที่จะเป็นนั่นเป็นนี่ซึ่งทำให้เกิดทุกข์ เมื่อสภาวะนั้นเสื่อมถอยหรือถูกคุกคาม พระพุทธเจ้าทรงถือว่าขันธ 5 ที่เรายึดถือก็คือภพ เมื่อทำลายความยึดถือได้ภพที่เกิดจากการยึดถือก็จะหายไป เราพอจะตีความการดับขันธและภพในความหมายนี้ได้จากพุทธพจน์ในโลกสูตรที่ว่า

บุคคลเมื่อรู้เห็นเบญจขันธคือภพนี้  
 ตามความเป็นจริงอย่างถ่องแท้ ด้วยปัญญาอันชอบ  
 ย่อมละภวตัณหาได้ ทั้งไม่ยินดีในวิภวตัณหา  
 เพราะตัณหาทั้งหลายสิ้นไปโดยประการทั้งปวง  
 ความดับกิเลสไม่เหลือด้วยวิราคะ คือนิพพานจึงมี  
 เพราะไม่มีความยึดมั่น ภิกษุผู้นิพพานแล้ว จึงไม่มีภพใหม่  
 ภิกษุนั้นได้ชื่อว่าครอบงำมารได้ ชนะสงครามได้  
 ก้าวล่วงภพทั้งปวงได้ เป็นผู้คงที่ ฉะนี้<sup>84</sup>

พุทธพจน์นี้แสดงความหมายของการดับภพทั้งในแง่หลังตายและในแง่ชีวิตปัจจุบันขณะยังมีชีวิต อยู่ กล่าวคือ เมื่อรู้แจ้งความจริงของขันธ 5 อันถือว่าเป็นอันเดียวกับภพ ภพก็เท่ากับดับไปหรือไม่มี อีกต่อไป และหลังตายภพที่จะเป็นการเกิดใหม่ของขันธ 5 นั้นก็ไม่มีด้วยเช่นกัน ภพในความหมายของภาวะชีวิตที่เรายึดถือนี้โยงอยู่กับภวตัณหาและวิภวตัณหารวมทั้งอุปาทาน โดยเฉพาะอึดติดว่าอุปาทานที่ยึดถือว่าเป็นตัวตนของตน เมื่อเรามีความอยากและความยึดติด ภพคือภาวะอย่างใดอย่างหนึ่ง เช่น ความเป็นคนมีเกียรติ ก็เกิดขึ้น เมื่อเราหมดตัณหาและอุปาทาน ภพที่เรายึดถืออยู่ก็

<sup>83</sup> ขุ.อุ. 25/10/188

<sup>84</sup> ขุ.อุ. 25/30/230

หายไปและไม่เกิดใหม่อีก เพราะเราตัดต้นเหตุได้แล้ว นอกจากนั้น ในมาฆสูตร พระพุทธเจ้าก็ตรัสว่า “พราหมณ์ผู้มั่งนุญ ควรบูชาจัดถวายเครื่องไทยธรรมให้เหมาะแก่กาลแก่เหล่าชนผู้สงบ ผู้ปราศจากราคะ ไม่มีกิเลส ผู้ไม่มีจิต เพราะละชั้นที่ 5 ในโลกนี้ได้แล้ว”<sup>85</sup> พุทธพจน์นี้แสดงว่า ผู้ละกิเลสได้ก็คือผู้ที่ละหรือดับชั้นที่ 5 ได้แล้วนั่นเอง ซึ่งเราอาจถือว่าเป็นการดับชั้นที่ 5 ในขณะที่มีชีวิตอยู่ก็ได้ แต่เป็นการดับชั้นที่ 5 ในความหมายของการไม่มีการเกิดอีกคล้ายกับการดับชั้นที่ 5 ในความหมายแรก

ดังนั้น นิพพานจึงหมายถึงการดับชั้นและการดับภพทั้งที่เกิดหลังตายและในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ โดยมีพระสูตรอีกหลายสูตรที่แสดงถึงการดับชั้นและภพหรือการไม่มีชาติและภพใหม่ของพระอรหันต์ เช่น ภิภูริคตสูตรก็เป็นอีกพระสูตรหนึ่งที่เรารู้สึกได้ว่า นิพพานคือการดับชั้นหรือดับภพเพราะชั้นและภพใหม่จะไม่เกิดมีอีก ในพระสูตรนี้ พระพุทธองค์ตรัสเป็นพระคาถาไว้ว่า “ถ้าอริยสาวกผู้กำหนดรู้ชั้นที่ 5 ที่เกิดแล้ว ปราศจากต้นหนในภพน้อยและใหญ่ไซ้ ชื่อว่าภิกษุยอมไม่กลับมาสู่ภพอีก เพราะชั้นที่ 5 เกิดขึ้นไม่ได้อีกต่อไป”<sup>86</sup>

นอกจากนั้น เรายังสามารถอธิบายความหมายของการดับชั้นและดับภพในขณะที่มีชีวิตอยู่ว่า หมายถึงการไม่มีความต่างระหว่าง “อารมณ์” หรือ “สิ่งที่ถูกรู้” (object) กับ “ผู้รู้” (subject) ในความรู้สึกของพระอรหันต์ เพราะพระอรหันต์ทำลายความรู้สึกยึดติดว่า “ฉัน” และ “ของฉัน” ได้แล้ว ท่านญาณนันทะอธิบายการดับแบบนี้ไว้ว่า “อารมณ์ไม่มีส่วนร่วมใน ‘สัญชาตญาณ’ (perception) นี้ ทั้งนี้เป็นเพราะว่า ‘ผู้รู้’ ขาดหายไป ประสบการณ์ของการดับความมีอยู่ (ภวนิโรธ) ซึ่งไม่ใช่อะไรอื่นนอกจาก ‘นิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้’ เป็นผลลัพธ์ของการขจัดมานะที่ยึดถือว่า ‘ฉันมีอยู่’”<sup>87</sup> ดังนั้น นิพพานในความหมายนี้จึงมิได้หมายถึงสิ่งมีจริงทางอภิปรายหรืออัตตาแต่อย่างใด แต่เป็นเรื่องของสภาวะทางจิตและชีวิตของพระอรหันต์นั่นเอง

#### 4. นิพพานคือความดับเวทนาและสัญญาและเป็นบรมสุข

จากที่กล่าวมาในข้อก่อน ๆ ทำให้เราสามารถบรรยายลักษณะอีกประการหนึ่งของนิพพานได้คือ นิพพานเป็นภาวะที่เวทนาและสัญญาดับ และเป็นสุขที่ยอดเยี่ยมสูงสุดหรือเป็นสุขที่แท้จริง ความหมายและลักษณะของนิพพานในข้อนี้สืบเนื่องมาจากนิพพานที่หมายถึงความดับ

<sup>85</sup> พุ.สุ. 25/505/615

<sup>86</sup> พุ.อิตติ. 25/49/401

<sup>87</sup> Bhikkhu Nanananda, *The magic of the mind* (Kandy : Buddhist Publication Society, 1974), pp. 54-55.

ขันธ นั่นคือเมื่อจิตของพระอรหันต์อยู่ในภาวะนิพพานคือจิตอยู่ในสัญญาเวทียัตนิโรธสมาบัติและเมื่อพระอรหันต์ดับขันธปรินิพพาน เวทนาและสัญญาย่อมดับ คือไม่มีการรับรู้ใด ๆ หรือเสพอารมณ์ใด ๆ ภาวะดังกล่าวนี้ถือได้ว่าเป็นบรมสุขเพราะปราศจากทุกข์อย่างสิ้นเชิง นอกจากนั้นความดับกิเลสทำให้จิตสงบเย็นจากไฟคือราคะโทสะและโมหะอันเป็นเหตุเกิดทุกข์ก็อาจเรียกได้เช่นกันว่าเป็นความสุขของนิพพาน

พระพุทธองค์ตรัสถึงนิพพานว่าเป็นบรมสุขหรือสุขชนิดสูงสุดในที่หลายแห่ง เช่น ในอัญญาตรอุปาสกวัตถุ ในขุททกนิกาย ธรรมบท พระองค์ตรัสว่า

ความหิวเป็นโรคอย่างยิ่ง  
 สังขารทั้งหลายเป็นทุกข์อย่างยิ่ง  
 บัณฑิตรู้เรื่องนี้ตามความเป็นจริงแล้ว  
 ย่อมทำนิพพานให้แจ้ง  
 เพราะนิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง<sup>88</sup>

จากพุทธพจน์นี้ เราพอมองเห็นว่า นิพพานเป็นสุขอย่างไร นิพพานน่าจะเป็นสุขในลักษณะของการดับทุกข์หรือดับขันธนั่นเองไม่ใช้การเสพอารมณ์หรือเสวยสุขเวทนาใด ๆ เพราะในบาทที่สองของพระคาถานี้กล่าวถึงสังขารว่าเป็นทุกข์ เมื่อนิพพานเป็นสุข ก็แสดงว่าเป็นสุขจากการดับสังขารที่เป็นทุกข์นั่นเอง เนื่องจากไม่มีวิธีอื่นที่ทำให้สังขารซึ่งในที่นี้คือขันธ<sup>89</sup> เป็นสุขได้อย่างแท้จริงซึ่งก็สอดคล้องกับคำไวพจน์ของนิพพานคำหนึ่งคือคำว่า “สังขารสมโถ” คือการสงบระงับสังขารหรือธรรมเป็นเครื่องสงบระงับสังขาร การที่สังขารสงบระงับไปซึ่งก็คือการดับขันธนั่นเองจึงเป็นสุขที่หมายถึงในที่นี้ ซึ่งก็สอดคล้องกับพุทธพจน์ในอัญญาตรอุปาสกวัตถุที่อยู่ติดกับอัญญาตรอุปาสกวัตถุซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสว่า

ไฟเสมอด้วยราคะไม่มี  
 โทษเสมอด้วยโทสะไม่มี  
 ทุกข์เสมอด้วยเบญจขันธไม่มี  
 สุข(อื่น)ยิ่งกว่าความสงบไม่มี<sup>90</sup>

<sup>88</sup> ชุ.ธ. 25/203/95

<sup>89</sup> ชุ.ธ.อ. 6/119

<sup>90</sup> ชุ.ธ. 25/202/95

พุทธพจน์นี้แสดงนัยที่กล่าวนั้นอย่างชัดเจน เมื่อขั้น 5 คือทุกข์ ความสงบที่เป็นสุขสูงสุดในที่นี้ ย่อมเป็นอย่างอื่นไม่ได้ นอกจากการสงบของขั้น 5 อันได้แก่การดับขั้นที่กล่าวมาแล้วในข้อก่อน นั้นเอง นอกจากนั้น พุทธพจน์นี้ยังตีความได้อีกว่า การที่ขั้น 5 เป็นทุกข์ก็เพราะไฟคือราคะและไฟคือโทสะ ความสงบที่เป็นสุขอย่างยิ่งในที่นี้ยังอาจหมายถึงการดับกิเลสได้ด้วยเพราะการดับกิเลส ได้ก็ทำให้พ้นทุกข์มีความเศร้าโศกเป็นต้นอันมีกิเลสเป็นสาเหตุคล้ายกับการดับขั้นเช่นกัน

นิพพานในความหมายของการดับเวทนาและสัญญาและเป็นบรมสุขจึงสอดคล้อง กับพุทธพจน์เรื่องการดับขั้นและภพ คนจำนวนไม่น้อยที่เข้าใจว่าสุขมีอยู่ประเภทเดียวคือสุขที่เป็น เวทนาอันเป็นสุขที่เกิดจากการเสวยอารมณ์อันน่าใคร่ น่าพอใจหรืออารมณ์ที่ให้ความสบายจึงเข้าใจว่านิพพานเป็นสุขในความหมายของสุขเวทนาเพราะเห็นว่าความดับเวทนาและสัญญาไม่รับรู้ อะไรเลยไม่น่าจะเป็นความสุขได้ แต่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ชัดเจนในปัญจกัณฐสูตรว่าการดับเวทนา และสัญญาเป็นความสุข เพราะพระองค์ตรัสถึงสัญญาเวทิตนโรที่ดับเวทนาและสัญญาว่าเป็น สุขที่มีใช้สุขเวทนา ในพระสูตรนี้พระพุทธองค์ตรัสกับพระอานนท์ว่า

อานนท์ อัญญเดียรถีย์ปริพาชกทั้งหลายผู้กล่าวอย่างนี้ เธอทั้งหลายพึง คำนวณว่า “ท่านทั้งหลาย พระผู้มีพระภาคไม่ได้ทรงหมายถึงสุขเวทนา บัญญัติ สัญญาเวทิตนโรที่นั้นไว้ในสุขเลย บุคคลย่อมประสบสุขในฐานะใด ๆ มีสุข ในฐานะใด ๆ พระตถาคตจึงทรงบัญญัติฐานะนั้น ๆ ไว้ในสุข”<sup>91</sup>

ตามพุทธพจน์นี้ ความสุขในความดับเวทนาและสัญญาจัดเป็นความสุขอีกประเภทหนึ่งที่ต่างจาก สุขเวทนาที่เรารู้จักกันโดยทั่วไป เป็นความสุขจากการไม่ต้องรับรู้ทุกข์ใด ๆ เลย อาจเรียกได้ว่าเป็น สุขแบบไม่ต้องเสพเสวยหรือเป็นสุขเชิงนิเสธ (negative) คือสุขเพราะไม่มีทุกข์โดยสิ้นเชิงที่เรียกว่า “นิรามิสสุข” ส่วนสุขอย่างอื่นเป็นสุขที่ยังมีทุกข์เจือปนอยู่ที่เรียกว่า “สามิสสุข” ซึ่งพระสารีบุตรก็ อธิบายเรื่องนี้ไว้ในทำนองเดียวกันนี้ กล่าวคือในนิพพานสุขสูตร พระสารีบุตรตอบปัญหาที่ว่า ใน นิพพานไม่มีเวทนา ไม่มีอารมณ์ จะสุขได้อย่างไร โดยตอบว่า “นิพพานที่ไม่มีเวทนานั้นแลเป็นสุข เพราะความสุขอื่น ๆ ทำให้เกิดความกดดัน (อาพาธ) เมื่อเกิดสัญญามนสิการที่ประกอบด้วยองค์ ธรรมนั้น ๆ จึงเกิดทุกข์”<sup>92</sup> คำอธิบายของพระสารีบุตรอาจสรุปได้ง่าย ๆ ว่า ความสุขที่เป็นสุขเวทนา ยังเจือปนด้วยทุกข์อย่างน้อยก็ยังคงต้องมาเหน็ดเหนื่อยวุ่นวายกับการเสพเสวยอารมณ์นั้นอีก การไม่

<sup>91</sup> ส.ส. 18/267/299

<sup>92</sup> อ.นวก. 23/34/500

มีเวทนาซึ่งก็เท่ากับไม่มีสัญญาด้วยต่างหากจึงจะเป็นความสุขที่ประณีตกว่า จัดได้ว่าเป็นสุขล้วน ๆ ดังที่พระปภกเถระกล่าวไว้ในปภกเถรคาถาว่า

นิพพานที่น่ารื่นรมย์ซึ่งพระอริยเจ้ายินดีแล้วเป็นความสุขโดยส่วนเดียว  
มีความสุขซึ่งเกิดจากผลสมบัตติดิตตามมา เป็นกิจที่เราทำเสร็จแล้ว<sup>93</sup>

ในคาถานี้ นิพพานสุขที่เกิดจากผลสมบัตินี้ไม่ใช่สุขเวทนาที่ต้องอาศัยอารมณ์ทางอายตนะภายนอกมากระทบอายตนะภายในจะเกิดได้ และตกอยู่ใต้กฎไตรลักษณ์มีความเปลี่ยนแปลงแตกดับในที่สุด สุขเวทนาไม่ใช่สุขที่แท้จริงที่บุคคลควรแสวงหาหรือพอใจ สุขที่แท้จริงไม่ใช่เวทนาที่เราต้องเสพเสวยถึงจะเป็นสุข ซึ่งพระพุทธเจ้าเมื่อทรงตอบปัญหาของอุททยมาณพที่ว่าสัตว์โลกเที่ยวไปอย่างไรวิญญาณจึงดับสนิท ก็ทรงตอบว่า “สัตว์โลกไม่ยินดีเวทนาภายในและภายนอก มีสติเที่ยวไปอยู่อย่างนี้ วิญญาณจึงดับสนิท”<sup>94</sup> ตามพุทธพจน์นี้ ทรงสอนให้เราไม่สนใจในเวทนาต่าง ๆ ที่เกิดจากภายนอกหรือที่เกิดในภายใน เจริญสติจนบรรลุนิพพานอันเป็นเหตุให้วิญญาณดับสนิทซึ่งก็คือการดับขันธในส่วนที่เป็นนามธรรมทั้ง 4 อย่าง ซึ่งก็แสดงว่าสุขเวทนาไม่ใช่สุขที่ควรปรารถนา สุขที่แท้จริงหมายถึงการดับกิเลสและดับเวทนาและสัญญา ซึ่งในธรรมาเถรคาถา พระธรรมาเถรก็กล่าวยืนยันความจริงไว้ด้วยว่า

ธีรา เธอจงสัมผัสนิโรธซึ่งเป็นความสงบ  
ระงับสัญญาอันเป็นสุข  
จงยินดีนิพพานที่ยอดเยี่ยมซึ่งปลอดโปร่งโยคกิเลสเกิด<sup>95</sup>

คาถานี้แสดงนิพพานว่าเป็นความสุข (ไม่ใช่ทำให้เกิดความสุขซึ่งเป็นลักษณะของเวทนา) โดยโยงกับความดับสัญญา (และนามขันธอื่น ๆ) และความดับหรือว่างจากกิเลสเครื่องผูกมัดและทำให้จิตเศร้าหมอง เราจึงพอกกล่าวได้ว่า นิพพานเป็นความสุขที่แท้จริงทั้งในแง่ของความสงบเย็นของจิตที่ปราศจากกิเลสอันเป็นเหตุเกิดทุกข์และในแง่ของการไม่รับรู้เวทนาใด ๆ จิตของผู้บรรลุนิพพานย่อมสะอาด สงบ และเป็นสุขตลอดเวลาไม่ใช่เป็นสุขชั่วคราวอย่างที่สุขเวทนาเป็น ดังพุทธพจน์ในมหาภักปปีนเถรวัตถุที่ว่า “บุคคลผู้เฝ้าอิมมในธรรม มีใจผ่องใส ย่อมอยู่เป็นสุข บัณฑิต

<sup>93</sup> พ.เถร. 26/63/326

<sup>94</sup> พ.จ. 30/136/31

<sup>95</sup> พ.เถร. 26/6/553



ย่อมยินดีในธรรมที่พระอริยะประกาศแล้วทุกเมื่อ”<sup>96</sup>

ดังนั้น การดับขั้น 5 อันเป็นทุกข์จึงเป็นกระบวนการเดียวกับการดับเวทนาและสัญญา ในขณะที่เข้านิโรธสมาบัติหรือผลสมาบัติหรือหลังจากดับขั้นบรรณิพพานและจัดว่าเป็นสุขอย่างสูงสุด นิพพานคือความดับกิเลสและความดับขั้นจึงได้ชื่อว่าเป็นบรมสุข ลักษณะของนิพพานจึงต่างจากลักษณะของอิตตาโดยเฉพาะความสุขของนิพพานไม่ใช่สุขเวทนาอย่างที่อิตตามี

## 5. นิพพานคือการพ้นทุกข์

นิพพานในลักษณะต่าง ๆ ที่กล่าวมาก็คือลักษณะของการพ้นทุกข์ หรือความหลุดพ้นที่ในปรัชญาอินเดียเรียกว่า “โมกษะ” หรือ “วิมุตติ” ดังนั้น เมื่อเรานำลักษณะของโมกษะมาพิจารณา เราจะยังเห็นชัดว่า นิพพานเป็นภาวะของการพ้นทุกข์ ไม่ใช่อิตตา

ในปรัชญาอินเดีย โมกษะ (“วิโมกข์” ในภาษาบาลี) หรือมukti (“วิมุตติ” ในภาษาบาลี) หมายถึงความหลุดพ้นอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของปรัชญาอินเดียทุกสำนักยกเว้นจารวาก คำว่า “นิพพาน” หรือ “นิรวาณ” ในภาษาสันสกฤตก็เป็นอีกชื่อหนึ่งของโมกษะ ซึ่งบางครั้งแม้แต่ปรัชญาฮินดูก็ใช้คำว่า “นิพพาน” หมายถึงโมกษะคือความหลุดพ้นของอาตมันด้วยเช่นกัน และปรัชญาเซนก็ใช้คำว่า “นิรวาณ” ซึ่งเป็นคำในภาษาสันสกฤตที่ใช้เรียกความหลุดพ้นของชีวะ คำว่า “นิพพาน” จึงไม่มีความหมายของอิตตาหรืออาตมันในบริบทของปรัชญาอินเดียโดยเฉพาะในสมัยพุทธกาลและก่อนพุทธกาล เพราะใช้ในความหมายเดียวกับคำว่า “โมกษะ” อันหมายถึงความหลุดพ้นของ “อิตตา” หรือการที่อิตตาหลุดพ้นจากสังสารวัฏไม่ใช่หมายถึงตัวอิตตาเอง นิพพานในพุทธปรัชญาจึงหมายถึงการหลุดพ้นจากสังสารวัฏเช่นกัน แต่ไม่ใช่การหลุดพ้นของอิตตา เพราะไม่มีอิตตาให้หลุดพ้น ในทางตรงกันข้าม นิพพานเป็นการหลุดพ้นจาก “อิตตา” คืออิตตวาทุพาหนที่ทำให้คนต้องเวียนว่ายตายเกิดและเป็นทุกข์

### 5.1 โมกษะในปรัชญาฮินดู

สำหรับปรัชญาฮินดู มโนทัศน์เรื่องโมกษะปรากฏชัดในปรัชญาอุปนิษัท ก่อนหน้านั้น ในคัมภีร์ฤคเวท เป้าหมายสูงสุดอยู่ที่การมีอายุยืนยาวในโลกนี้และในสวรรค์ และในคัมภีร์พราหมณะ เป้าหมายสูงสุดคือการที่ผู้ประกอบพิธีกรรมได้รับรางวัลของการได้อยู่ร่วมเป็นสหายนกับเหล่าเทพเจ้าในสรวงสวรรค์ ต่อมาในสมัยอุปนิษัท เมื่อแนวคิดเรื่องพรหมันเป็นสิ่งสูงสุดอุบัติขึ้นมา แนวคิดเรื่องเป้าหมายสูงสุดจึงพัฒนามาถึงจุดสุดยอดกลายเป็นโมกษะความพ้น

<sup>96</sup> พุ.ธ. 25/79/52

ทุกขันธ์วันดรอันต่างจากการอยู่เสวยสุขชั่วคราวในแดนสวรรค์ที่เชื่อมกันมาแต่เดิม ตามแนว  
คิดในปรัชญาอุปนิษัท ตัวเราคือชีวาตมันหรืออาตมันเล็ก ซึ่งในความเป็นจริงเป็นอันหนึ่งอันเดียว  
กับปรมาตมันซึ่งเป็นอาตมันใหญ่ดังที่ปรากฏในคัมภีร์พุทธทศวรรษกฤษฎาธิชาว่า “เราคือพรหมัน”  
(อหฺมฺ พุรฺหฺมาสมฺมิตฺติ)<sup>97</sup> โมกษะคือการที่อาตมันหรือชีวาตมันที่อยู่ในร่างกายของมนุษย์กลับคืนไปสู่  
ความเป็นหนึ่งเดียวกับปรมาตมันหรือพรหมัน ซึ่งเป็นความเป็นจริงสูงสุดเพราะสามารถ  
ทำลายอภิปหยาหรืออภิปหยาที่ปิดบังทำให้ไม่รู้ตัวเราเป็นอันเดียวกับพรหมัน ซึ่งวิธีการ  
ทำลายอภิปหยาในปรัชญาอุปนิษัทก็มีองค์ประกอบอยู่ 2 ประการ คือ

1) การพัฒนาไวราคะยะคือความไม่ยึดติดอันหมายถึงการทำลาย “อหังการ”  
ความรู้สึกรู้ว่ามีตัวเราที่ทำให้เกิดความยึดติดและเป็นเหตุให้ทำความชั่วต่าง ๆ โดยการปฏิบัติตาม  
อาศรม 3 ซึ่งเป็นขั้นตอนของการฝึกอบรมตนเพื่อถอนความเห็นแก่ตัว 3 ชั้น คือ การเป็นนัก  
ศึกษา (พรหมจรรยา) การอยู่ครองเรือน (คฤหัสถะ) และการอยู่ป่า (วานปรัสถะ) ซึ่งการฝึกอบ  
รมดังกล่าวนี้จะนำไปสู่อาศรมที่ 4 คือ สัมณาสะซึ่งเป็นคำที่ในยุคอุปนิษัทยังไม่มีนัยของการเป็น  
ขั้นตอนที่เป็นรูปแบบของการพัฒนาจิตวิญญาณอย่าง 3 อาศรมแรก ในปรัชญาอุปนิษัท สัมณาสะ  
(หรือ “สันยาสะ” ซึ่งมาจากคำสันสกฤตว่า “สนฺนฺยาส” –ผู้วิจัย) หมายความว่าเพียงการก้าวล่วง  
อาศรม 3 ขั้นตอน เป็นเพียงผลของการรู้แจ้งพรหมันมากกว่าเป็นวิธีการบรรลุถึงความรู้ขั้น

2) การได้ญาณ (ชญาณ) คือการรู้แจ้งพรหมัน ปรัชญาอุปนิษัทเห็นว่า ความชั่ว  
เกิดจากการเข้าใจธรรมชาติของความเป็นจริงผิด การขจัดความเข้าใจผิดนี้ทำได้โดยอาศัยญาณ  
หรือความรู้ที่ถูกต้องซึ่งญาณนี้จะเป็นไปได้ก็ต่อเมื่อเราได้ทำลายความยึดติดได้แล้ว การปล่อยวาง  
ไม่ยึดติดที่ได้จากการปฏิบัติในข้อ 1) จึงเป็นเงื่อนไขที่ต้องมีก่อน (pre-condition) ของญาณ  
ดังที่คัมภีร์พุทธทศวรรษกฤษฎาธิชากล่าวไว้ว่า “เมื่อบุคคลสงบแล้ว ชมอารมณ์ได้แล้ว สงัดนิ่งแล้ว  
มันคงและมีจิตตั้งมั่นแล้ว เขาย่อมเห็นตัวตนในตัวตน” สำหรับการฝึกอบรมเพื่อให้ได้ญาณมีอยู่ 3  
ขั้นตอน คือ ศรณะหมายถึงการศึกษากับครู มนนะหมายถึงการไตร่ตรองอย่างต่อเนื่องถึงสิ่งที่ได้  
ศึกษามา และนิทริยาสนะหมายถึงการทำสมาธิซึ่งช่วยให้รู้แจ้งความเป็นหนึ่งเดียวของเอกภพภายใน  
ตัวเองโดยตรง<sup>98</sup>

<sup>97</sup> 1. 4.10.

<sup>98</sup> M. Hiriyana, *Outlines of Indian philosophy*, 3<sup>rd</sup> Indian reprint (Bombay : Blackie & Son  
Publishers, 1983), pp. 75-77.

โมกษะในปรัชญาอุปนิษัตจึงหมายถึงการทำลายอภิวาทคือความไม่รู้จริงว่าตัวเราเป็นอันเดียวกับพรหมัน ซึ่งเป็นความเป็นจริงแท้เพียงหนึ่งเดียวในเอกภพแล้วสามารถกลับคืนสู่ภาวะเดิมของความเป็นพรหมันอีกครั้งหนึ่ง โมกษะจึงเป็นการพ้นทุกข์ของชีวาตมันด้วยการกลับคืนสู่สภาวะเดิมของการเป็นปรมาตมันโดยการรู้แจ้งความจริงที่ว่าตนเองเป็นพรหมัน ซึ่งพุทธทาสภิกขุอุปนิษัตก็ยืนยันเรื่องนี้ไว้ว่า “เขาผู้รู้จักพรหมันย่อมกลายเป็นพรหมัน”<sup>99</sup> เมื่อรู้แจ้งความจริง และกลายเป็นพรหมันแล้ว ผู้รู้แจ้งนั้นก็หลุดพ้นจากบ่วงกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดอันเป็นบ่อเกิดของความทุกข์ซึ่งก็คือการพ้นทุกข์อย่างถาวรนั่นเอง โมกษะของปรัชญาอุปนิษัตจึงมีส่วนคล้ายกับนิพพานของพุทธปรัชญาเพราะสอนเหมือนกันว่า การพ้นทุกข์คือการหลุดพ้นจากบ่วงกรรมและการเวียนว่ายตายเกิด (สังสาระ) โดยการรู้แจ้งความจริงและทำลายความอยากและความยึดติดทั้งปวง ความแตกต่างสำคัญของปรัชญาสองสำนักนี้อยู่ที่ในพุทธปรัชญาไม่มีอาตมันและพรหมัน นิพพานไม่ใช่การหลุดพ้นของอาตมัน แต่เป็นการหลุดพ้นด้วยการดับขันธ ที่เราถือกันว่าเป็น “ตัวเรา”

## 5.2 โมกษะในปรัชญาภควัตคีตา

คัมภีร์ภควัตคีตาอันเป็นส่วนหนึ่งของคัมภีร์มหาภารตะเป็นคัมภีร์ที่แสดงปรัชญาฮินดูรุ่นหลังปรัชญาอุปนิษัตที่มีชื่อเสียง โมกษะในภควัตคีตาก็มีลักษณะคล้ายกับโมกษะในปรัชญาอุปนิษัต กล่าวคือ ในภควัตคีตา โมกษะก็คือการรู้แจ้งว่าตัวเราที่จริงคือชีวาตมันที่เป็นอมตะและเป็นอันเดียวกับพรหมันแล้วกลายเป็นพรหมันและหลุดพ้นจากบ่วงกรรมและการเวียนว่ายตายเกิด ภควัตคีตาเรียกการหลุดพ้นนี้ว่า “นิรวาณ” (นิพพาน) ด้วย เช่น ในข้อความที่ว่า “ผู้สิ้นบาปสิ้นสงสัย บังคับตนเองได้ ยินดีในการสงเคราะห์สัตว์ทั้งปวง ย่อมได้รับนิพพานอันเป็นพรหม”<sup>100</sup> และจากข้อความดังกล่าวนี้ เรายังเห็นได้อีกว่า การหลุดพ้นหรือนิพพานในภควัตคีตามีส่วนคล้ายกับนิพพานในพุทธปรัชญาในหลายแง่มุม เพราะผู้บรรลุนิพพานตามคำสอนของพุทธศาสนาก็ต้องเป็นผู้สิ้นบาปและบังคับตัวเองได้เช่นกัน และยังคงเป็นผู้ละกามหรือความอยากรวมทั้งอหังการและมมังการได้เช่นเดียวกันดังที่ภควัตคีตากล่าวไว้ว่า “ผู้ใดละกามทั้งปวงเสียได้ ไม่มี ความปรารถนาต่อสิ่งใด ๆ ไม่มีมมังการ (ความรู้สึกว่าของเรา) อหังการ (ความรู้สึกว่าเป็นเรา) ผู้ นั้น ย่อมเที่ยงที่จะถึงศานติ”<sup>101</sup>

<sup>99</sup> 4. 4. 9.

<sup>100</sup> ภควัตคีตา 5.25

<sup>101</sup> ภควัตคีตา 2.71

ส่วนวิธีปฏิบัติเพื่อเข้าถึงความหลุดพ้นในภควัตคีตานันดูจะมีความต่างจากวิธีปฏิบัติในอุปัชฌาย์อยู่บ้าง เพราะภควัตคีตาสอนให้ปฏิบัติตามโยคะ 3 คือ กรรมโยคะ ชญาณโยคะ และภักติโยคะ โดยดูเหมือนเน้นที่ภักติโยคะมากกว่าโยคะ 2 ประการแรก แต่ในความเป็นจริงต้องปฏิบัติทั้ง 3 อย่างรวมกันโดยทั้ง 3 โยคะต่างก็มีส่วนเกี่ยวพันกันและเกี่ยวข้องกันอย่างแยกไม่ออก การปฏิบัติตามโยคะ 3 อย่างนี้จะนำไปสู่การรู้แจ้งพรหมันและตัดกิเลสตัณหารวมทั้งความยึดติดทั้งมวลได้ ซึ่งก็คล้ายกับการบำเพ็ญศีล สมาธิ และปัญญาในพุทธปรัชญา โดยมีศรัทธาเป็นตัวจุดชนวนหรือเริ่มต้นกระบวนการปฏิบัติอันนี้คล้ายภักติโยคะ

นอกจากปรัชญาอุปัชฌาย์และปรัชญาภควัตคีตาแล้ว ปรัชญาอื่น ๆ โดยเฉพาะปรัชญาสำนักอัสติกะ 6 สำนัก คือ นยายะ ไวเศษิกะ สางขยะ โยคะ มีมางสา และเวทานตะ ที่จัดอยู่ในสายปรัชญาฮินดูเพราะยอมรับคัมภีร์พระเวท ต่างก็มีความเชื่อคล้ายคลึงกันในเรื่องโมกษะเพียงแต่มีความต่างกันบ้างเล็กน้อยในรายละเอียดบางประเด็น เช่น สางขยะและโยคะเชื่อว่า การหลุดพ้นคือการที่ปุรุชะรู้แจ้งความจริงแล้วแยกตนออกจากประกฤติกลับคืนสู่สภาวะดั้งเดิมที่บริสุทธิ์ปราศจากทุกข์อยู่เหนือโลกปรากฏการณ์อันเป็นทุกข์

ดังนั้น เราจึงพอสรุปได้ว่า โมกษะในปรัชญาฮินดูคือความหลุดพ้นของอาตมัน ด้วยการรู้แจ้งความจริงสูงสุดและสามารถทำลายกิเลสตัณหาและอุปาทานทั้งปวงได้ อันทำให้หลุดพ้นจากปวงกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดอันเป็นป่อเกิดของความทุกข์นานา ซึ่งแนวคิดนี้ก็มีความคล้ายคลึงกับแนวคิดเรื่องนิพพานในพุทธปรัชญาเป็นอย่างมากยกเว้นแต่ไม่มีอาตมันหรืออัตตาในพุทธปรัชญาเท่านั้น

### 5.3 โมกษะในปรัชญาเซน

ปรัชญาเซนหรือไชนะของศาสดามหาวิระก็เชื่อเรื่องโมกษะคล้ายคลึงกับปรัชญาฮินดูโดยเรียกการหลุดพ้นนี้ว่า “นิรวาณ” อันเป็นชื่อในภาษาสันสกฤตของคำว่า “นิพพาน” ด้วยเซนเชื่อว่ากรรมเป็นตัวผูกมัดอาตมันหรือชีวะไว้กับร่างกาย ตราบใดที่ชีวะยังไม่รู้แจ้งความจริงและไม่รู้จักกิเลสก็จะถูกผูกมัดอยู่กับร่างกายทำให้ต้องทำกรรมและรับผลกรรมและต้องเวียนว่ายตายเกิดอันเป็นทุกข์อยู่ตราบนั้น เมื่อรู้แจ้งความจริงคือบรรลุนันตชญาณและอนันตทรศนะ ชีวะก็จะหลุดพ้นจากการผูกมัดของกรรมและการเวียนว่ายตายเกิดอันเป็นการหลุดพ้นจากความทุกข์และเข้าถึงความสุขอันบริสุทธิ์แท้จริง ชีวะที่หลุดพ้นแล้วนี้จะตรงไปยังสิทธศิลาอันอยู่ ณ บนสุดของโลกและดำรงอยู่ในที่นั้นโดยพร้อมด้วยความรู้และความเกษมอันเป็นนิรันดร

ตามทัศนะของเซน การที่ชีวะอยู่รวมกับร่างกายหรือสสารเป็นพันธนาการคือการถูกผูกมัด และการหลุดพ้นหมายถึงการที่ชีวะแยกตัวออกจากร่างกายหรือสสาร สสารไหลเข้ามาพร้อมกับชีวะด้วยพลังกรรมทำให้เกิดการผูกมัด (พันธะ) ส่วนการสำรวจมรรวัง (สังวัระ) หรือการหยุดกระแสของการไหลเข้ามาของสสารหรือปิดกั้นกรรมใหม่และการกำจัดกรรมเก่าที่มีอยู่ให้หมดไป (นীরขธา) ด้วยศรัทธาความรู้และความประพฤติที่ถูกต้องอันจะทำให้เกิดวิหยามาแทนที่วิหยาคือวิธีทำให้ชีวะหลุดพ้นจากพันธะดังกล่าว เมื่อกรรมถูกทำให้หมดสิ้นแล้ว ความเกี่ยวโยงระหว่างชีวะกับสสารก็สลายหายไป ชีวะก็จะสว่างไสวด้วยธรรมชาติแท้จริงของตนอันประกอบไปด้วยศรัทธา ความรู้ ความเกษม และอำนาจอันไร้ขีดจำกัด

เซนเห็นว่า กิเลสดึงดูดให้สสารที่เนื่องด้วยกรรมไหลเข้ามาสู่ชีวะ และกิเลสติดหนาก็เกิดมาจากวิหยา วิหยาจึงเป็นสาเหตุที่แท้จริงของพันธะ ทัศนะตรงนี้ของเซนคล้ายทัศนะของพุทธปรัชญา ปรัชญาสาขชยะ และปรัชญาเวทานตะ และวิหยานี้จะสามารถจัดออกไปได้ก็แต่โดยอาศัยความรู้เท่านั้น ความรู้ที่ถูกต้องจึงเป็นสาเหตุของโมกษะ ความรู้ที่ถูกต้องนี้จะเกิดได้ด้วยศรัทธาในคำสอนของตริถังกรผู้รู้ทุกอย่าง ดังนั้น ศรัทธาจึงเป็นสิ่งจำเป็น และพฤติกรรมที่ถูกต้องก็เป็นสิ่งที่ทำให้ความรู้สมบูรณ์ เพราะทฤษฎีหากขาดการปฏิบัติก็ว่างเปล่าและการปฏิบัติที่ขาดทฤษฎีก็มีติดบอด ความรู้ที่ถูกต้องจะปรากฏขึ้นเมื่อกรรมทั้งมวลถูกพฤติกรรมที่ถูกต้องทำลาย ดังนั้น ศรัทธาที่ถูกต้อง พฤติกรรมที่ถูกต้อง และความรู้ที่ถูกต้องทั้งสามอย่างรวมกันจึงเป็นหนทางแห่งความหลุดพ้นอันเป็นผลรวมขององค์ประกอบทั้งสามเหล่านี้ ความเห็นหรือศรัทธาที่ถูกต้อง (สัมยัคทรรศนะ) ความรู้ที่ถูกต้อง (สัมยัคชญาณะ) และพฤติกรรมที่ถูกต้อง (สัมยัคจาวริตะ) จึงเป็นวิถันะ 3 อย่างของเซน<sup>102</sup>

ฉะนั้น โมกษะของเซนจึงมีส่วนคล้ายโมกษะของปรัชญาฮินดูในแง่ที่ว่าเป็นการหลุดพ้นจากทุกข์ของอัตตาคือชีวะ แต่ความต่างอยู่ที่ว่าอัตตาคือชีวะของเซนไม่ได้กลับไปรวมกับอัตตาที่ใหญ่กว่าอย่างในปรัชญาฮินดู เพราะในปรัชญาเซนไม่มีเทพเจ้าหรือความเป็นจริงสูงสุดอื่นนอกจากชีวะ การหลุดพ้นเป็นการกลับคืนสู่ภาวะอันบริสุทธิ์และเป็นสุขอันเป็นธรรมชาติดั้งเดิมของชีวะเท่านั้น และโมกษะในปรัชญาเซนก็มีส่วนคล้ายกับนิพพานในพุทธปรัชญาด้วยเช่นกันในหลายแง่มุม เพียงแต่ในพุทธปรัชญาไม่มีอัตตาที่เป็นตัวผู้หลุดพ้นอย่างชีวะในปรัชญาเซน

<sup>102</sup>Chandradhar Sharma, *A critical survey of Indian philosophy*, 2<sup>nd</sup> issue (Delhi : Motilal Banarsidass, 1964), pp. 65-66.

จากที่อภิปรายมาทั้งหมด เราพอสรุปได้ว่า เมื่อโมกษะหรือนิพพานในปรัชญาอินเดีย โดยเฉพาะในสมัยก่อนพุทธกาลและในสมัยพุทธกาล หมายถึงการหลุดพ้นของอัตตาหรืออาตมัน นิพพานจึงไม่น่าจะกลายเป็นอัตตาได้ ในปรัชญาอินเดียส่วนใหญ่ นิพพานเป็นการหลุดพ้นของอัตตา จึงไม่มีเหตุการณ์ให้พระพุทธเจ้าตรัสว่านิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตาโดยตรง เพราะคนในสมัยพุทธกาลไม่มีใครสงสัยว่านิพพานเป็นอัตตา

ดังนั้น เราพอสรุปได้ว่า นิพพานมีลักษณะต่างจากลักษณะของอัตตาซึ่งมีลักษณะเป็นสัตว์หรือบุคคลที่ยั่งยืนและสามารถเสพสุขเวทนาอย่างถาวร เมื่อรวมกับหลักฐานที่ปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตาและหลักฐานที่สนับสนุนความเป็นอนัตตาของนิพพานที่กล่าวมา จึงมีเหตุผลพอที่จะสรุปว่า นิพพานเป็นอนัตตา

### ความไม่มีสิ่งที่ไม่ใช่ปฏิจจสมุปันนธรรม

เหตุผลประการหนึ่งที่มีผู้นำมาสนับสนุนทัศนะที่เห็นว่านิพพานเป็นอัตตาหรือเป็นสิ่งสัมบูรณ์ก็คือการยอมรับสิ่งมีจริง (reality หรือ existence) ชนิดอื่นนอกจากสังขตธรรมหรือชั้น 5 ที่เป็นปฏิจจสมุปันนธรรมคือ สิ่งที่ยังอาศัยกันอยู่หรือเป็นไปตามเหตุปัจจัยภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาท ซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสเรียกว่า “อสังขตธรรม” หรือ “วิสังขาร” ตรงข้ามกับ “สังขตธรรม” และ “สังขาร” เมื่อเป็นไปได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับสิ่งมีจริงชนิดอื่น ก็เป็นไปได้ว่านิพพานก็คืออัตตาหรือคือสิ่งสัมบูรณ์อย่างใดอย่างหนึ่งหรือเป็นทั้งคู่คือเป็นอัตตาที่เป็นสิ่งสัมบูรณ์ ในประเด็นนี้ผู้วิจัยอยากอภิปรายเพิ่มเติมจากที่อภิปรายมาแล้วในหัวข้อเรื่องนิพพานกับอสังขตธรรมว่า ตามหลักฐานในพระไตรปิฎก ไม่มีสิ่งมีจริงนอกจากปฏิจจสมุปันนธรรม อสังขตธรรมซึ่งไม่ใช่ปฏิจจสมุปันนธรรมจึงไม่ใช่สิ่งมีจริงอีกสิ่งหนึ่งอย่างที่บ้านคนเข้าใจ เพราะนอกจากจะไม่พบคำว่า “อปฏิจจสมุปันนธรรม” (ซึ่งมีความหมายเท่ากับอสังขตธรรม) ที่ตรงข้ามกับ “ปฏิจจสมุปันนธรรม” แล้ว ยังมีหลักฐานอื่นที่แสดงว่า “สิ่งมีจริง” อื่นนอกจากปฏิจจสมุปันนธรรมไม่มีอยู่

นอกจากพุทธพจน์ในสัมพสูตรที่แสดงว่า “สิ่งทั้งปวง” มีแต่อายตนะภายในและอายตนะภายนอกหรืออาจสรุปว่ามีแต่ชั้น 5 แล้ว ในชาดกสุตตนิสูตร พระพุทธเจ้าตรัสแก่ชาดกสุตตนิพราหมณ์ว่า โวหารหรือทัศนะที่ว่า “สิ่งทั้งปวงมีอยู่” และโวหารที่ว่า “สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่” เป็นโวหารหรือทัศนะที่สโตโต่ง สิ่งมีจริงในทัศนะของพระพุทธองค์มีแต่ “สิ่ง” หรือ “กระบวนการ” ของสิ่งที่เป็นไปตามเหตุปัจจัย พระพุทธเจ้าตรัสทัศนะของพระองค์ไว้ว่า “ตถาคตไม่เข้าไปใกล้ที่สุด 2 อย่างนั้น ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า ‘เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารทั้งหลายจึงมี เพราะ

สังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งหมดนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้"<sup>103</sup> พุทธพจน์นี้แสดงว่า สิ่งที่มีจริงแบบมีอย่างถาวรของสัสสตทิวฐิ และสิ่งที่ไม่มีเพราะต้องแตกดับในที่สุดตามทัศนะของอุจเฉททิวฐิหรือไม่มีอยู่เพราะทุกสิ่งไม่มีจริงเป็นแต่เพียงภาพลวงตาล้วนยืนยันว่ามี "สิ่ง" สิ่งหนึ่งที่เป็นอิสระจากสิ่งอื่นเพียงแต่มีลักษณะอื่นต่างกัน แต่ในทัศนะของพระพุทธเจ้า ไม่มี "สิ่ง" ที่มีลักษณะเช่นนั้น สิ่งที่มีจริงต้องมีอยู่ในลักษณะของการอิงอาศัยสิ่งอื่นหรือเป็นไปตามเหตุปัจจัยไม่มีอะไรที่เป็นเอกเทศหรือเป็นตัวของตัวเองตามลำพังได้ตลอดไป ดังนั้น ความหมายของคำว่า "สิ่ง" ก็ดี คำว่า "มีอยู่" ก็ดี คำว่า "ไม่มีอยู่" ก็ดีมีความหมายพิเศษที่ต่างจากความหมายตามทัศนะของพระพุทธเจ้า

ในทัศนะของพระพุทธเจ้า "สิ่ง" หรือ "สิ่งมีจริง" ไม่ใช่สิ่งเชิงเดี่ยว (simple) ที่อยู่อย่างอิสระโดยไม่มีหรือไม่ต้องอาศัยองค์ประกอบอื่น ๆ แต่เป็นสิ่งที่เกิดจากการประชุมกันขององค์ประกอบต่าง ๆ มีรูปเป็นต้น และการมีอยู่ของสิ่งเหล่านี้ก็ขึ้นอยู่กับเงื่อนไขจึงไม่อาจบอกว่า "มีอยู่" หรือ "ไม่มีอยู่" ในความหมายเด็ดขาดอย่างที่ใช้ในทัศนะแบบสัสสตทิวฐิและอุจเฉททิวฐิหรืออติทิวฐิและนัตติกทิวฐิ เมื่อพุทธพจน์ยืนยันว่าไม่มีสิ่งมีจริงที่อยู่อย่างถาวรหรืออยู่อย่างเอกเทศดังกล่าว มีแต่สิ่งที่ยิงอาศัยสิ่งอื่นอยู่ซึ่งก็คือปัจจุสมุปบันนธรรม เราจึงสรุปได้อย่างมีเหตุผลว่านิพพานไม่ใช่อัตตาหรือสิ่งสัมบูรณ์ที่ต้องมีลักษณะของการเป็นสิ่งที่มีอยู่อย่างอิสระและถาวร ยกเว้นแต่ว่า "สิ่งสัมบูรณ์" หรือ "สิ่งเหนือโลก" ไม่ได้หมายถึงสิ่งมีจริงแต่หมายถึงภาวะสูงสุดที่ปรากฏแก่จิตหรือพระอรหันต์ หรืออย่างมากที่สุดก็หมายถึงเพียงจิตของพระอรหันต์ที่ดับสันทิจนไม่อาจกล่าวว่ามีอยู่หรือไม่มีอยู่

อนึ่ง มีข้อควรสังเกตว่า ในพระสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสเกี่ยวกับอิตตา พระองค์มักจะตรัสเรื่องปัจจุสมุปบาทไว้ด้วยเสมอ เช่น ในมหาตันหาสังขยสูตร และอเจลกัสสปสูตร ซึ่งแสดงว่า สิ่งที่มาแทนที่ "อิตตา" ในทัศนะของลัทธิอื่นก็คือ ปัจจุสมุปบันนธรรมหรือขันธ 5 ที่ดำเนินไปตามเงื่อนไขหรือเหตุปัจจัย อันเป็นการปฏิเสธอิตตาตลอดถึง "สิ่ง" อันใดที่ลัทธิอื่นเชื่อว่ามีอยู่ในลักษณะที่เป็นอิสระและถาวร เหตุผลข้อนี้จึงเป็นการยืนยันว่านิพพานไม่ใช่อัตตาหรือสิ่งมีจริงทางอภิปรัชญาชนิดหนึ่ง เพราะสิ่งเหล่านี้ถูกพุทธพจน์เหล่านั้นปฏิเสธไว้หมด

<sup>103</sup> ส.น. 16/47/94