

บทที่ 3

ทฤษฎีความรู้ในพุทธปรัชญาเถรวาท

ด้วยเหตุที่ทรรศนะเรื่องมนุษย์และโลกนั้น มีความสัมพันธ์กับเรื่องของความรู้และกระบวนการรับรู้ในพุทธปรัชญาอย่างใกล้ชิด ก่อนที่จะกล่าวถึงทฤษฎีความรู้ของพุทธปรัชญาโดยตรง ผู้วิจัยจึงจะกล่าวถึงมนุษย์และโลกพอเป็นสังเขป เพื่อที่จะได้ช่วยให้เข้าใจในเรื่องของความรู้และการรับรู้โลกได้ดียิ่งขึ้น

3.1 ทรรศนะที่สัมพันธ์กับเรื่องของความรู้

3.1.1 มนุษย์คืออะไร

หากจะถามว่า มนุษย์มีจุดเริ่มต้นมาจากไหน เราจะหาคำตอบนี้ไม่ได้ในพุทธปรัชญา เพราะปัญหาเช่นนี้เป็นปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงให้คำตอบ ด้วยเหตุที่ว่าสังสารวัฏเป็นสิ่งซึ่งกำหนดเบื้องต้นเบื้องปลายไม่ได้ แต่หากเราถามว่ามนุษย์คืออะไร พุทธปรัชญาอธิบายว่า มนุษย์คือกระแสแห่งนามรูปที่เกิดดับต่อเนื่องกันตลอดเวลา โดยปราศจากตัวตนที่แท้จริงอยู่เบื้องหลัง มันเป็นกระบวนการที่เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา โดยมีพลังแห่งกรรมที่ทำไว้ในอดีตและกิเลส คือ โภคะ โมหะ เป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดผลเป็นนามรูปที่เกิดดับต่อเนื่องกันเป็นกระแสที่บัญญัติเรียกว่า มนุษย์

ตามทรรศนะของพุทธปรัชญา มนุษย์นั้นประกอบขึ้นจากส่วนสำคัญ 2 ส่วน คือ รูปกับนาม เรียกรวมกันว่า นามรูป รูปก็คือรูปขั้นธอันได้แก่ร่างกาย

นามก็คือจิตและสิ่งที่เกี่ยวเนื่องอยู่กับจิต สรุปลงได้ว่าตามนัยของพุทธธรรมนั้น
มนุษย์ก็คือ กายกับจิตรวมกันนั่นเอง

รูปหรือกาย อันได้แก่อวัยวะทุกส่วนนั้นประกอบขึ้นจากธาตุ 4 ได้แก่
ธาตุดิน น้ำ ไฟ ลม กับอูปาทายรูป¹ อีก 24 รวมเป็น 28 ชนิด มาประชุมกันนั้น
จัดเป็นรูปธรรม เป็นธรรมชาติที่ไม่รู้อารมณ์ ส่วนนามธรรมนั้นประกอบด้วยธาตุรู้
คือจิต และเจตสิก คือสภาวะธรรมที่ประกอบจิต เกิดดับพร้อมกับจิต อันได้แก่ เวทนา
สัญญา สังขาร ทั้งกายและจิตนี้เป็นสภาวะธรรม คือเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเป็นไปตาม
อำนาจการปรุงแต่งของเหตุปัจจัย เป็นสิ่งที่ไม่คงที่ มีการเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา
แต่กายกับจิตนี้ก็เป็นสภาวะธรรมคนละอย่าง กายนั้นไม่ใช่จิต และจิตก็
ไม่ใช่กาย การจะทอนจิตลงเป็นกาย หรือกายลงเป็นจิตนั้นจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้
ไม่ได้

¹อูปาทายรูป คือ คุณสมบัติและคุณลักษณะต่าง ๆ ของธาตุทั้ง 4 ที่รวม
กันเข้าเป็นร่างกาย อูปาทายรูป 4 ได้แก่ ปสาทรูป 5 (จักขุ โสตะ ฆานะ ชิวหา
และกาย) อารมณ์หรือวิสัยรูป 4 (รูป เสียง กลิ่น รส) ภาวรูป 2 คือ อิตถิภาวะ
(ความเป็นหญิง) ปุริสภาวะ (ความเป็นชาย) ททयरูป 1 (หัวใจซึ่งเป็นที่ตั้งของ
จิต) วิญญัตติรูป 2 คือ กายวิญญัตติ (ความเคลื่อนไหวกาย) วจวิญญัตติ (ความเคลื่อนไหว
ไหวจากรูปร่าง) ชีวีตรูป 1 ปริจเจทรูป (ช่องว่าง) 1 วิการรูป 3 คือ รูปลหุตา
(ความเบาของรูป) รูปมุกตา (ความอ่อนยืดหยุ่นของรูป) รูปกัมมัณญตา (ความ
ควรแก่การงานของรูป) สันตติรูป (การสืบทอดของรูป) ชรตารูป (ความเสื่อม
ของรูป) อนิจจตารูป (ความไม่เที่ยงของรูป) และอาหารรูป (คืออาหารที่กิน
เข้าไป)

อภิ. สัง. 34/504 สรุปลงความโดย สุนทร ฌ ริงษ์ ใน "จิตตามทฤษฎี
ของพุทธปรัชญา", วารสารบัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์, ปีที่ 7 (ธันวาคม 2529):14.

ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญา ทั้งกายและจิตนี้มีความสำคัญด้วยกัน และความสัมพันธ์ของทั้งสองสิ่งก็เป็นไปอย่างใกล้ชิด และมีอิทธิพลต่อกัน หากมีเหตุการณ์ใดกระทบเทือนจิตก็จะถึงกาย และหากมีเหตุการณ์ใดกระทบเทือนกาย จิตก็จะกระทบไปด้วย นอกจากนั้น ทั้งกายและจิตจำเป็นต้องอิงอาศัยซึ่งกันและกัน คือจิตต้องอาศัยร่างกายเป็นที่ปรากฏและรับรู้อารมณ์กับโลกภายนอก ในขณะที่เดียวกัน ร่างกายก็ต้องอาศัยจิตจึงจะทำหน้าที่การงานและมีพฤติกรรมที่แสดงถึงความ เป็นสิ่งมีชีวิตได้ กระบวนการที่เรียกว่า "ชีวิต" นั้น จะดำเนินต่อไปได้ตราบเท่าที่กายและจิตยังมีความสัมพันธ์ และเป็นปัจจัยให้แก่กันและกันอยู่ เมื่อใดที่กายและจิตแยกออกจากกัน ชีวิตของมนุษย์ก็สิ้นสุดลงทันที ชีวิตตามนัยของพุทธปรัชญาจึงเป็นผลที่เกิดจากการทำงานร่วมกันของกายและจิตนั่นเอง ในวิสุทธิมรรค^๒ ท่านได้ให้อุปมาการที่กายกับจิตอาศัยกันและกันว่า เหมือนกับกำไม้้อ 2 กำที่เขาวางตั้งพิงกันไว้ ต่างกำต่างก็ค้ำกัน เจริญกันอยู่ตลอดเวลา ถ้าไม้้อกำใดกำหนึ่งล้ม อีกกำหนึ่งก็จะพลอยล้มด้วย กายกับจิตก็เป็นไปในทำนองเดียวกัน คือ ต่างก็เป็นสิ่ง ที่อาศัยกันและกันฉนั้น

เนื่องจากในกระบวนการรับรู้^๒นั้นเราอาศัยอายตนะ หรือประสาทสัมผัส เป็นสะพาน เป็นประตู เข้าหรือเป็นสื่อ ด้วยเหตุนี้การรับรู้โลกของมนุษย์จึงเป็นการ ทำงานร่วมประสานสัมพันธ์กันทั้งกายและจิต

แม้โดยหลักการพุทธปรัชญาจะถือว่าทั้งร่างกายและจิตต่างก็มีความสำคัญด้วยกัน แต่พุทธปรัชญาก็เน้นความสำคัญของจิตมากกว่า ถึงจิตจะอาศัยอยู่ในร่างกาย แต่จิตเป็นผู้สั่งงานและมีอำนาจเหนือร่างกายในแง่ที่ว่าอวัยวะทุก ๆ

^๒มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, วิสุทธิมรรค แปล ภาค 3 ตอนจบ (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, 2526), หน้า 19.



ส่วนของร่างกายย่อมอยู่ในการควบคุมและบัญชาของจิต จิตจึงเป็นใหญ่ ในชุกทก-
นิกาย ชรรมบท มีการกล่าวถึงความสำคัญของจิตไว้ว่า

‘ชรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจประเสริฐที่สุด สำเร็จแล้ว
แต่ใจ ถ้าบุคคลมีใจเศร้าหมองแล้ว .พูดอยู่ก็ตาม ทำอยู่ก็ตาม ทุกข์
ย่อมติดตามเขาไป เพราะทวาริต 3 อย่างนั้น เหมือนล้อเกวียนหมุน
ไปตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียนไป ฉะนั้น³

พระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงความสำคัญของจิตไว้ว่า
โลกอันจิตย่อมนำไป อันจิตย่อมเลือกใส่ไป โลกทั้งหมด
เป็นไป ตามอำนาจของชรรมอันหนึ่งคือ จิต⁴

นอกจากนี้แล้ว พุทธศาสนายังถือว่า ความคิดเป็นที่มาของการกระทำ
จิตมีบทบาทสำคัญในการกำหนดพฤติกรรมของบุคคล คนจะดีหรือชั่วอย่างไรย่อมขึ้น
อยู่กับจิต คนเป็นคนดีก็เพราะจิตของเขาดี ยิ่งกว่านั้น จิตยังมีบทบาทในการ
กำหนดภพภูมิที่ไปของผู้ที่กำลังจะตายว่าจะไปเกิดเป็นอะไร ในทุกติหรือสุคติ ดัง
มีกล่าวไว้ในวัตถุปมสูตรว่า "เมื่อจิตเศร้าหมองแล้ว ทุกติเป็นอันหวังได้ เมื่อจิต
ไม่เศร้าหมองแล้ว สุคติเป็นอันหวังได้⁵

³ ช. ธ. 25/11.

⁴ ส. ส. 15/181.

⁵ ม. ม. 12/92.

3.1.2. ความเกี่ยวเนื่องระหว่างมนุษย์และโลก

ดังได้กล่าวแล้วว่า มนุษย์ตามนัยของพุทธปรัชญาคือกระแสแห่งนามรูป ซึ่งประกอบด้วย ร่างกายและจิต โดยปราศจากสิ่งที่ยึดแท้งเป็นพื้นฐาน สำหรับโลก พุทธปรัชญากล่าวว่าเป็นสิ่งที่หมุนเวียน โดยหาจุดเริ่มต้นไม่ได้ ดังหลักฐานว่า "ภิกษุทั้งหลาย เรามิได้กล่าวว่า ที่สุดของโลกอันบุคคลพึงรู้ พึงเห็น พึงถึงด้วยการไป"^๕

ตามทรรศนะของพุทธปรัชญา โลกเป็นสิ่งที่ถูกรู้ มนุษย์เป็นผู้ที่รับรู้โลก เสพเสวยโลกโดยอาศัยทางรับรู้ทั้ง 6 คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ และมนุษย์ก็ผูกพัน เกิดราคะ คือ โลภะ โทสะ โมหะในโลกและติดข้องอยู่กับโลก

โลกคืออะไร? ตามหลักฐานของพุทธศาสนาได้ปรากฏคำอธิบายเรื่องโลกดังนี้

ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ที่เรียกกันว่า "โลก โลก" ดังนี้ ด้วยเหตุเพียงไร จึงมีโลก หรือบัญญัติว่าเป็นโลก?

คุณธรรมที่ใดมีตา มีรูป มีจักขุวิญญาณ มีธรรมที่พึงรู้ด้วยจักขุวิญญาณ ที่นั่นมีโลก หรือบัญญัติว่าเป็นโลก, ที่ใดมีหู มีจุมก...มีลิ้น...มีกาย...มีใจ มีธรรมารมณ์ มีมโนวิญญาณ มีสิ่งอันพึงรู้ด้วยมโนวิญญาณ ที่นั่นมีโลก หรือบัญญัติว่าโลก^๗

^๕สัง. สฬ. 18/171.

^๗สัง. สฬ. 18/75.

โลกตามนัยของพุทธปรัชญาจึงสรุปลงเหลือเป็นเพียงแค่อายตนะภายใน 6 และอายตนะภายนอก 6 คือ ตา-รูป, หู-เสียง, จมูก-กลิ่น, ลิ้น-รส, กาย-โผฏฐัพพะ และใจ-ธรรมารมณ์ ความเป็นไปของโลกทั้งหมด ก็คือ ความเป็นไปของ 6 อย่างนี้ และการรู้จักสิ่งทั้ง 6 นี้ ตามความเป็นจริงก็เท่ากับเป็นการรู้จักโลกทั้งหมด การศึกษาโลกจึงต้องศึกษาที่จุดนี้ไม่ใช่ที่อื่น^๑

โลกตามนัยของพุทธปรัชญานั้น เป็นสิ่งที่จิตออกไปรู้ทางทวารทั้ง 6 ความรู้เกี่ยวกับโลกของมนุษย์จึงเริ่มจากประสาทสัมผัส คนกับโลกจึงมีความสัมพันธ์กันในลักษณะที่คนรับรู้โลกภายนอกหรือสิ่งต่างๆ ที่อยู่นอกตัวเรา โดยอาศัยประสาทสัมผัส โดยโลกหรือสิ่งต่าง ๆ ปรากฏต่อคนในรูปของข้อมูลทางประสาทสัมผัส (sense data) ซึ่งในภาษาพุทธปรัชญาเรียกว่า อารมณ์ อันได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์

นอกจากมนุษย์จะเป็นผู้รับรู้โลกแล้ว มนุษย์ยังเป็นผู้ให้ความหมายแก่โลก คือบัญญัติความเป็นสิ่งนั้น สิ่งนี้ให้แก่โลก โลกจึงเป็นอารมณ์ที่เราให้ความหมายกับมัน แล้วเราก็บัญญัติเรียก กลุ่มของข้อมูลทางประสาทสัมผัสเหล่านั้นว่าเป็นหนังสือ เป็นรถยนต์ เป็นนั้นเป็นนี่ แล้วเราก็คิดแน่ใจว่า มันเป็นสิ่งต่าง ๆ ตามที่เราบัญญัติไว้ และทำให้โลกนั้นมีอิทธิพลต่อตัวเรา แท้จริงแล้ว ก่อนที่จะมีตัวเรา โลกก็ไม่มี ความหมาย และหากปราศจากตัวเรา โลกก็ไม่มี ความหมาย "ถ้าโลกนี้ไม่มีจิต สิ่งต่างๆ ที่มีอยู่ก็ไม่ถูกรับรู้... แต่เพราะโลกนี้มีจิต ความมีอยู่ของสิ่งต่าง ๆ จึงถูกประกาศเปิดเผยออกมา"^๒ ในทรรศนะของพุทธปรัชญา จิตจึงมีความสำคัญในฐานะเป็นผู้รู้

^๑ดู สัง. สฬ. 18/24, 128-129, 156-157, 207-208.

^๒พระเมธีธรรมากรณ์, พุทธศาสนากับปรัชญา, (กรุงเทพฯ : อมรินทร์พริ้นติ้ง กรุ๊ป, 2523), หน้า 22-23.

3.2 จิตในฐานะเป็นองค์ประกอบสำคัญในการรับรู้

3.2.1 จิตคืออะไร?

ในทรรศนะของพุทธปรัชญา จิตเป็นชื่อของธรรมชาติในส่วนที่เป็นนามธรรมของมนุษย์ โดยจิตนั้นมีธรรมชาติหรือลักษณะเฉพาะที่สำคัญคือ การรู้อะไรๆ ได้ เช่น ได้ยิน คิดนึก ภาษาพุทธปรัชญาเรียกว่า มีการรู้อารมณ์เป็นลักษณะ ดังมีกล่าวไว้ว่า "ธรรมชาติโดยอ้อมรู้อารมณ์ คือได้รับอารมณ์อยู่เสมอ ธรรมชาตินั้นเรียกว่าจิต"¹⁰ ในอภิธรรมัตถวิภาวินีฎีกาแปล ได้ให้ความหมายของจิตไว้ว่า "ธรรมชาติที่ชื่อว่าจิต เพราะอรรถว่า คิด อธิบายว่า รู้อารมณ์"¹¹

3.2.2 การเกิดขึ้นและความเป็นไปของจิต

ตามหลักพุทธปรัชญา สิ่งต่าง ๆ ในโลกนี้ไม่ว่าจะเป็นรูปหรือเป็นนาม ไม่มีสิ่งใดเลยที่จะเกิดขึ้นมาเองลอย ๆ โดยปราศจากเหตุปัจจัย ทุกอย่างต้องอาศัยเหตุเป็นแดนเกิด การเกิดขึ้นของจิตก็ต้องอาศัยเหตุ และมีการร่วม

¹⁰ บุญมี เมฆางกูร และวรรณสิทธิ์ ไวกยะเสวี, คู่มือการศึกษาพระอภิธรรมมัตถสังคหะ ปริเฉทที่ 1 ตอนที่ 1, (กรุงเทพฯ : สุทธิสารการพิมพ์, 2517), หน้า26.

¹¹ มหามกุฏราชวิทยาลัยในพระบรมราชูปถัมภ์, อภิธรรมมัตถสังคหบาลีและอภิธรรมมัตถวิภาวินีฎีกา ฉบับแปลเป็นภาษาไทย หน้า 20 อ้างถึงใน สุนทร ณ รั้งซี, จิตตามทรรศนะของพุทธปรัชญา, วารสารบัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์ ปีที่ 7 (ธันวาคม 2529) : 14.

ประชุมกันของหลายสิ่งหลายอย่างเช่นกัน จิตจะเกิดขึ้นมารับอารมณ์ได้นั้นจะต้องอาศัยเหตุ 4 ประการ คือ อดีตกรรม วัตถุ อารมณ์ และมนสิการ¹²

สำหรับสาเหตุแรก อดีตกรรมนั้นก็คือ กรรมเก่าอันหมายถึงการ ได้เคยรู้ เคยเรียน เคยรู้จักสิ่งนั้น ๆ มาแล้วในอดีตและมีการเก็บจำสิ่งนั้นไว้ในใจ บุญมี เมฆางกูร ได้อธิบายเปรียบเทียบอดีตกรรมอันเป็นสาเหตุหนึ่งของการเกิดขึ้นของจิตว่า เหมือนกับการที่คนหนึ่งเขียน ก.ไก่ แล้วถามเราว่าเห็นหรือไม่ เราก็จะตอบว่าเห็น และที่เรารู้ว่าเป็น ก.ไ้ก็เพราะเราเคยเรียน เคยรู้จัก ก.ไ้ มาก่อนแล้ว ก.ไ้ที่เราเรียนมานั้น เราเก็บไว้ในจิต¹³

สำหรับสาเหตุที่สอง คือวัตถุ นั้น ตามหลักธรรมในพุทธศาสนา วัตถุไม่ได้หมายถึงข้าวของ สิ่งที่มีสัมผัสถูกต้องได้เหมือนกับที่พูดกันในทางวิทยาศาสตร์ แต่หมายถึงสิ่งที่ เป็นเครื่องอาศัยให้จิตรู้อารมณ์ได้ เช่น ในการเห็น สิ่งที่จะเป็นเครื่องอาศัยให้จิตรู้อารมณ์ได้ ก็คือประสาทตา (จักขุวัตถุ) กล่าวคือ จิตเห็น ก.ไ้ จะเกิดขึ้นได้จะต้องมี ก.ไ้ และมีประสาทตาเป็นเครื่องอาศัย ตามความหมายนี้ รูป เสียง กลิ่น รส จึงเป็นวัตถุหรือรูปทั้งสี่

ส่วนสาเหตุที่สามคือ อารมณ์นั้น หมายถึงสิ่งที่มากระทบจิต เช่น รูปอารมณ์ ได้แก่คลื่นเสียงที่มากระทบกับจิตที่ประสาทตา กล่าวคือ ถ้าอารมณ์คือ ก.ไ้ ที่เราเห็นไม่ได้มากระทบกับจิตที่ประสาทตา เราก็จะเห็นไม่ได้

¹² บุญมี เมฆางกูร, ความมหัศจรรย์ของจิต, (กรุงเทพฯ : อภิธรรมมูลนิธิ วัดพระเชตุพน, 2525), หน้า 168.

¹³ เรื่องเดียวกัน, หน้า 46.

สำหรับสาเหตุสุดท้ายคือ มนสิการนั้นเป็นความสนใจ การใส่ใจ เมื่อมีรูปหรืออารมณ์เกิดขึ้นแล้ว จิตจะต้องเอาใจไปจดจ่อต่ออารมณ์ที่ต้องการจะรู้ หรือต้องการจะเห็น ความรู้สึกในอารมณ์ที่จะรู้ หรือจะเห็นนั้นจึงจะเกิดขึ้น ถ้าขาดมนสิการ การรู้อารมณ์ก็จะไม่เกิดขึ้น เหมือนกับที่ตามองดูการแสดงบนเวที แต่ไม่รู้เรื่องเลยว่ากำลังดูอะไรอยู่ เมื่อจิตขาดความเอาใจใส่ในสิ่งที่กำลังดูอยู่

สรุปได้ว่าเมื่อมีปัจจัยคืออดีตกรรม วัตถุ อารมณ์และมนสิการมาประชุมพร้อมกัน จิตก็จะเกิดขึ้นรับอารมณ์ หากไม่มีเหตุ ไม่มีปัจจัยที่พอเพียง จิตก็จะไม่เกิดขึ้น

3.2.3 ลักษณะของจิต

ในคาถาธรรมบท จิตตวรรคที่ 3¹⁴ พระพุทธเจ้าทรงกล่าวถึงจิตว่า "ทुरुณฺมฺ อเอกจฺริ อสฺริวฺริ คฺหาสยฺ"¹⁵ ความว่า จิตนั้นไปได้ไกล เทียวไปดวงเดียว ไม่มีสรีระ มีถ้ำ(หทัยวัตถุ)เป็นที่อยู่อาศัย นอกจากนั้นยังตรัสถึงลักษณะของจิตไว้ว่า จิตนั้นมีลักษณะ สุกทุกฺทสฺ สุนิปนฺ คือเห็นได้ยากและละเอียดที่สุด เพราะจิตเป็นนามธรรม เป็นของไม่มีตัว มีแต่ชื่อ¹⁶

ตามนัยของพุทธปรัชญาแล้ว คน ๆ หนึ่งมีชีวิตดำรงอยู่ด้วยจิตดวงเดียว หรือด้วยจิตที่เกิดขึ้นทีละดวง ท่านจึงบอกว่า จิตเทียวไปดวงเดียว (เอกจฺริ) ธรรมชาติของจิตนั้นเกิดทีละดวงและดับทีละดวง แต่ที่เรานับกันได้มากหลายนั้น

¹⁴ พุ. ธ. 25/13.

¹⁵ สังฆมรฺกขิตเถรวตฺถุ ชุมมปทญฺฐกถา ภาค 2.

¹⁶ จากอุกฺกณฺฐิต ภิกฺขุวตฺถุ ชุมมปทญฺฐกถา ภาค 2.

เป็นการนับตามอาการหรืองานของจิต¹⁷ จิตโดยปกติแล้ว สามารถคิดอะไร ๆ ได้มากมายหลายร้อยอย่าง แต่จิตจะคิดได้ที่ละอย่าง ๆ เท่านั้น จะคิดหลาย ๆ อย่างพร้อมกันในขณะเดียวกันไม่ได้ พุดง่าย ๆ ก็คือ จิตทำงาน คือรู้อารมณ์ได้ เพียงอารมณ์เดียว คือถ้าจิตทำหน้าที่เห็นหรือรู้แจ้งอารมณ์ทางตา จิตก็ไม่อาจรับรู้เสียงทางหู ไม่รับรู้กลิ่นทางจมูก ไม่รู้รสทางลิ้น เป็นต้น ความจริงข้อนี้ดูเหมือนจะขัดกับความรู้สึกของเราที่ว่า เราสามารถรับรู้หรือทำอะไรได้หลาย ๆ อย่าง ในขณะเดียวกัน เช่น ตากำลังดูโทรทัศน์ หูกำลังฟังคุณแม่คุย ปากกำลังเคี้ยวอาหาร จมูกกำลังได้กลิ่นหอมของทุเรียน และกายกำลังรู้สึกเจ็บคันเมื่อถูกแมลงกัด แท้จริงแล้วเมื่อเราดูโทรทัศน์ ก็จิตดวงเดียว (เอกจร) ของเรานั้นเองที่รับรู้ทางตา แล้วรับรู้ทางหู รับรู้ทางลิ้น รับรู้ทางจมูก และรับรู้ทางกาย แต่การรับรู้นี้เป็นไปอย่างรวดเร็วมาก เราจึงมีความรู้สึกเหมือนว่าเราทำหรือรู้สิ่งต่าง ๆ ได้หลายอย่าง ในขณะเดียวกัน ที่เป็นเช่นนี้เพราะจิตนั้นเป็นสภาพที่ว่องไว คล่องแคล่ว และการเป็นไปของจิตนั้นรวดเร็วมาก ด้วยเหตุนี้ในภาษาพุทธ จึงเรียกการไปของจิตว่า

¹⁷ ปิ่น มุกกันต์, ปาฐกถาเรื่องจิตต์, (พิมพ์เป็นธรรมบรรณาการในงานพระราชทานเพลิงศพพระประมวณนสาร ฦ เมรุวัดมกุฏกษัตริยาราม 2 กันยายน 2496), หน้า 35.

ชวณะ ซึ่งแปลว่า การวิ่ง การไปของจิตนั้นเร็วมาก เร็วกว่าการไปของร่างกาย หลายร้อยหลายพันเท่า นอกจากจิตจะไปได้เร็วแล้ว จิตยังสามารถไปได้ไกล คือสามารถออกไปรับอารมณ์ในที่ไกล หรือคิดไปไกล เรานั่งอยู่ที่นี้แต่จิตคิดไปไกลถึง อลาสก้าหรือทัสมาเนีย ท่านจึงบอกว่าจิตนั้นไปได้ไกล (ทुरुคม) และข้อที่ว่าจิตไม่มีสรีระ และมีถ้าเป็นที่อาศัยนั้น ก็เพราะจิตเป็นสิ่งที่ไม่ประกอบด้วยรูป และจิตมีหทัยวัตถุรูปเป็นฐานหรือที่ตั้งของจิตนั่นเอง

3.2.4 งานของจิต

จิตมีความสามารถที่จะทำงานได้ งานหรือกิริยาของจิตมี 4
อย่างคือ

1. รู้แจ้งอารมณ์ (วิญญาณ)
2. เสวยอารมณ์ (เวทนา)
3. จดจำอารมณ์ (สัญญา)
4. คตินิการมณ์ (สังขาร)

โดยการทำงานทั้ง 4 อย่างของจิตนี้ เกิดขึ้นอย่างเกี่ยวเนื่องกัน

ดังได้กล่าวแล้วว่า จิตนั้นมีธรรมชาติรู้ จิตจะทำงาน "รู้" เรื่องราวต่าง ๆ ที่ผ่านเข้ามาทางทวารทั้ง 6 คือ รับริรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และธรรมารมณ์ อันได้แก่เรื่องราวความคิดต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นกับเราตลอดเวลา เมื่อจิตได้ทำหน้าที่ "รู้" แล้ว จิตก็จะมีอาการเป็นไปตามเวทนาเจตสิก คือการเสวยอารมณ์ ไม่ว่าจะ เป็นความรู้สึกสุข ทุกข์ หรือเฉย ๆ เมื่อมีการเสวยอารมณ์แล้ว จิตก็จะมีกิริยาเป็นไปตามสัญญาเจตสิก คือ จำเรื่องราวต่าง ๆ ที่ผ่านเข้ามา โดยสิ่งสมเรื่องราวความคิดนั้นไว้ในจิต และหลังจากนั้นจิตก็จะถูกปรุงแต่งโดยสังขาร คือ คิดไปตามสภาพของสังขารที่เข้าประกอบ โดยคิดดีบ้างไม่ดีบ้าง หรือ

เป็นกลางๆ ไม่ได้ไม่ชั่วร้าย ความเคลื่อนไหวและกิริยาอาการต่าง ๆ ของเรานั้นกล่าวได้ว่าเป็นไปตามการปรุงแต่งของจิต

ในเวลาตื่น จิตสามารถทำงาน 4 อย่างคือ รู้แจ้งอารมณ์ เสวยอารมณ์ จดจำอารมณ์ และคิดนึกอารมณ์ โดยไม่ต้องอาศัยสิ่งใดเลย คือ "จิตสามารถรับสุขรับทุกข์เอง นึกถึงเรื่องเก่า ๆ ได้เอง คิดอะไร ๆ ได้เองและรู้ที่อยู่ในตัวเอง"¹⁸ จิตทำงานเหล่านี้เอง โดยไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัสทั้ง 5 เนื่องจากการทำงานของจิตในลักษณะนี้ไม่สัมพันธ์กับโลกภายนอกโดยตรง จิตจึงไม่ต้องใช้ประสาทสัมผัสทั้ง 5 เป็นเครื่องต่อระหว่างจิตกับโลกภายนอก กล่าวคือเมื่อจิตมีธรรมารมณ์หรือรับรู้อารมณ์ทั้ง 5 นั้น จิตรับรู้ได้โดยไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัสในขณะนั้น ยกตัวอย่างเช่น เรานั่งอยู่ในห้องทำงานที่บ้านในตอนเช้า แต่จิตของเราสามารถนึกถึงรถยนต์ที่วิ่งขวักไขว่ไปมาและการจราจรที่คับคั่งในถนนรามคำแหงได้ โดยจิตสามารถนึกย้อนถึงสภาพการจราจรในอดีตที่ตัวเราได้เคยมีประสบการณ์ของการจราจรที่ติดขัด และจิตของเราก็สามารถจินตนาการ คาดคะเนถึงสภาพการจราจรบนถนนรามคำแหงในช่วงโมงเร่งด่วนได้ว่าจะหนาแน่นติดขัดอย่างที่เคยเป็น การทำงานของจิตในลักษณะนี้เป็นการที่จิตทำงานสัมพันธ์กับโลกภายนอกได้โดยลำพังตัวของมันเอง เราจึงกล่าวว่าการทำงานของจิตนั้นสามารถเป็นไปได้โดยไม่ต้องสัมพันธ์กับโลกภายนอกโดยตรง

ส่วนในเวลาหลับ จิตจะงดรู้แจ้งอารมณ์ งดเสวยอารมณ์ งดจดจำอารมณ์ แต่จิตยังมีการคิดที่เรียกว่าอุเบกขาสันติธรรม ซึ่งเป็นการพิจารณาอารมณ์อันมีลักษณะเป็นกลาง ๆ การคิดของจิตที่อยู่ในภวังค์นี้แม้จะเป็นการคิด มันก็ไม่ได้คิดในลักษณะที่เป็นขึ้นเป็นอัน เป็นเรื่องเป็นราว เหมือนกับการคิดของจิตที่อยู่ในวิถีสี่ซึ่งมีการรับรู้อย่างเต็มที่

¹⁸ ปิ่น มุกกันต์, ปาฐกถาเรื่องจิตต์, หน้า 75.

3.2.5 การเกิดดับของจิตและความเป็นไปของจิต

ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญา จิตเป็นสิ่งที่เกิดดับเป็นธรรมดาอยู่ทุกขณะ ไม่มีการหยุดนิ่ง การเกิดดับอย่างต่อเนื่องกันเป็นกระแสนี้เป็นไปอย่างรวดเร็วมาก แม้แต่แสงที่วิ่งเดินทางเร็ว 186,000 ไมล์ต่อวินาทีนั้น เมื่อเทียบ กับจิตแล้วยังแพ้จิต ในจิตแต่ละดวงนั้น จะมีขณะย่อยอยู่ 3 ขณะคือ อุปาทกขณะ ได้แก่ จิตขณะเกิดขึ้น ฐิติขณะได้แก่ จิตขณะตั้งอยู่และภังคขณะได้แก่ จิตขณะดับไป เมื่อจิตดวงหนึ่งเกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไปแล้ว จิตดวงใหม่ก็จะเกิดขึ้น โดยจิตดวงเก่าเป็นปัจจัยให้เกิดจิตดวงใหม่ และจิตดวงใหม่ก็เป็นสาเหตุให้เกิดจิตดวงต่อไป เป็นอย่างนี้ต่อเนื่องไปไม่ขาดสาย เมื่อพิจารณาดูแล้วจะเห็นว่าได้ว่า จิตแต่ละดวงนั้นเป็นทั้งเหตุและผลอยู่ในตัว

สำหรับการเกิดดับของจิตนั้น เป็นไปได้ 2 ลักษณะ คือ จิตเกิดดับอยู่ในกระแสแห่งการรับรู้อารมณ์ รับรู้โลกภายนอก เป็นภาวะจิตตอนที่ทำงานรับรู้อารมณ์ทั้ง 6 คือ รูปารมณ์ สัททอารมณ์ คันธารมณ์ รสอารมณ์ โผฏฐัพพารมณ์และ ชัมมารมณ์ เรียกว่า วิถีจิต อย่างหนึ่ง และเป็นจิตที่เกิดดับอยู่ในกระแสของภวังค์ ไม่ได้มีการรับรู้โลกภายนอกทางทวาร คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ เรียกว่า ภวังคจิต อีกอย่างหนึ่ง

ในขณะที่เรารู้สึกตัวตื่นอยู่และมีการรับรู้โลกภายนอก จิตเกิดดับอยู่ตลอดเวลา แต่เกิดดับอยู่ในวิถีแห่งการรับรู้หรือวิถีจิต อย่างไรก็ตาม จิตขณะตื่นนั้นก็จะมีการตกลงสู่ภวังค์เป็นระยะๆ ตลอดเวลา เพียงแต่ว่ามันอยู่ในภาวะของภวังค์ไม่นานเหมือนขณะหลับ



จิตจะมีการรับรู้อารมณ์เต็มที่ได้อีกเฉพาะในภาวะตื่นเท่านั้น ท่านได้เปรียบ เทียบจิตและการทำงานของจิตกับกระแสไฟฟ้าในสายไฟและแสงสว่างของดวงไฟ เพื่อแสดงให้เห็นเข้าใจถึงภาวะของภวังจิต วิถีจิตและการทำงานของจิตไว้ว่า

จิตที่เกิดดับอยู่ในภาวะของภวังค์เปรียบเหมือนกระแสไฟฟ้าที่วิ่ง อยู่ในสายไฟ จิตขั้นสู่วิถีรับรู้อารมณ์ทางตาเป็นต้น เปรียบเหมือน กระแสไฟฟ้าที่วิ่งเข้าสู่หลอดไฟ เมื่อเปิดสวิตช์ กระแสไฟฟ้าเมื่อวิ่ง เข้าสู่หลอดไฟปรากฏเป็นแสงสว่างฉับใจ จิตเมื่อขั้นสู่วิถีรับรู้แจ้ง อารมณ์สว่างชั้นฉับนั้น¹⁰

ในการรับรู้อารมณ์ตามปกติที่เป็นกรรับรู้อารมณ์ด้วยความใส่ใจ จิตจะ เกิดดับอยู่ในวิถี 14 ขณะ และจะเกิดดับอยู่ในภวังค์ 3 ขณะ เช่น ถ้าจิตรับรู้ อารมณ์ด้วยความใส่ใจ คือ ถ้าเป็นการได้ยินทางหู ก็เป็นการได้ยินที่ชัดเจน การ เกิดดับขั้นสู่วิถีรับรู้อารมณ์จะเป็นไปเต็มที่ 17 ขณะจิต ถ้าเป็นการรับรู้อารมณ์ที่มี ความใส่ใจน้อย การเกิดดับขั้นสู่วิถีรับรู้อารมณ์ของจิตจะมีขณะน้อยกว่า คือ จิตอาจ จะเกิดดับ 16 ขณะบ้าง 14 ขณะบ้าง 10 ขณะบ้าง 8 ขณะบ้าง 4 ขณะบ้าง ฯลฯ แล้วแต่ที่เราใส่ใจต่ออารมณ์นั้นเพียงใด หรือจิตที่ขั้นสู่วิถีรับรู้อารมณ์นั้นกำลังอ่อน มากน้อยเพียงใด การที่โลกภายนอกหรืออารมณ์เข้ามาปรากฏแก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจนั้น ไม่ได้หมายความว่า จะเกิดวิญญาน(ความรู้แจ้ง) ขึ้นเสมอ ความรู้แจ้งจะเกิดขึ้นได้นั้น จิตจะต้องมีความใส่ใจในสิ่งนั้นด้วย เพราะฉะนั้นในเวลาที่เราใจลอย แม้จะมีรูปหรือเสียงใดผ่านเข้ามาในวิสัยที่จะได้เห็น ได้ยิน เราก็ จะไม่เห็น ไม่ได้ยิน เพราะขณะนั้นเราไม่มีความใส่ใจ ในสภาพเช่นนี้วิญญาน (ความรู้แจ้ง) ก็ไม่เกิด และเราก็ไม่ถือว่ามีกรรับรู้เกิดขึ้น

¹⁰ สุนทร ฌ รังษี, จิตในทรรคนะของพุทธปรัชญา, หน้า 17.

สำหรับการเกิดดับรับรู้อารมณ์ที่เต็ม 17 ขณะ แต่ละขณะจิตมีชื่อเรียก และหน้าที่ ดังนี้คือ

- | | |
|----------|---|
| ภวังคจิต | <ol style="list-style-type: none"> 1. ภวังค์เก่า (อดีตภวังค์) เป็นขณะจิตที่ยึดห่วงอารมณ์เก่า สืบต่อจากตลาลัมพะนะ 2. ภวังค์ไหว (ภวังคจลนะ) เป็นขณะจิตที่เริ่มสั่นไหวด้วยอิทธิพลของอารมณ์ใหม่ที่มากกระทบ 3. ภวังค์ตัด (ภวังคุปัจเฉทนะ) เป็นขณะที่จิตได้รับอิทธิพลของอารมณ์ใหม่เต็มที่ ภวังคจิตจึงสิ้นสุดลง |
| วิถีจิต | <ol style="list-style-type: none"> 4. ปัญจวาราวัชชณะ จิตชั้นสู่วิถีเพื่อรับอารมณ์ทางใดทางหนึ่งใน 5 ทาง เช่น ทางตา 5. ปัญจวิญญาณ รู้แจ้งอารมณ์ใหม่อย่างใดอย่างหนึ่งใน 5 อย่าง 6. สัมปฏิจฉณะ รับอารมณ์ใหม่ 7. สันตீरणะ พิจารณาอารมณ์ คือ ไคร่ครวญอารมณ์ใดอารมณ์หนึ่ง เพื่อให้จิตดวงต่อไปได้ทำหน้าที่ตัดสิน 8. โวภูฐัพพะนะ ตัดสินอารมณ์ 9. ชวนะ - เสพอารมณ์ 10. ชวนะ - เสพอารมณ์ 11. ชวนะ - เสพอารมณ์ 12. ชวนะ - เสพอารมณ์ 13. ชวนะ - เสพอารมณ์ 14. ชวนะ - เสพอารมณ์ 15. ชวนะ - เสพอารมณ์ 16. ตลาลัมพะนะ - ยึดห่วงอารมณ์ที่เสพต่อจากชวนะ 17. ตลาลัมพะนะ - ยึดห่วงอารมณ์ที่เสพต่อจากชวนะก่อนตกลงสู่ภวังค์ |

กระบวนการในการรับรู้อารมณ์ของจิตที่สมบูรณ์ช่วงหนึ่งมี 17 ขณะจิต การเกิดดับของจิตที่รับรู้อารมณ์เต็มที่ 17 ขณะนี้ เป็นจิตที่ขั้นสู่วิธีรับรู้อารมณ์ที่มีการใส่ใจอย่างเต็มที่ และจัดเป็นการรับรู้อารมณ์ที่มีกำลังแรงมากที่สุด ศัพท์ในทางพุทธปรัชญาเรียกว่า อติมหันตารมณ์ อารมณ์ที่รับรู้เช่นนี้เป็นการรู้ที่ปราศอุชิต คือ ถ้าเป็นอารมณ์ที่รับรู้ทางตาก็ต้องมีความสมบูรณ์แห่งปัจจัย^{๒๐} ต้องมีประสาทตา (จักขุประสาทรูป) ที่ดี มีแสงสว่าง (อาโลโก) ดี มีรูปหรือสี (รูปารมณ์) ที่ชัดเจน มีการใส่ใจในรูปารมณ์นั้น (มนสิการ) เป็นการมองที่ตั้งใจ มีความสนใจอย่างเต็มที่และเห็นสิ่งที่มองชัดเจนแจ่มแจ้ง

อย่างไรก็ตาม การรับรู้อารมณ์ของเรานั้นไม่ได้เป็นการรับรู้ที่สมบูรณ์ หรือมีความใส่ใจเต็มที่ทุกครั้งไป ในการรับรู้อารมณ์ที่มีการใฝ่ใจน้อย การเกิดดับขั้นสู่วิธีอารมณ์ของจิต ก็จะมีขณะน้อยลงไปกว่า 17 ขณะ ยิ่งมีการใส่ใจในอารมณ์น้อยลงเท่าไร จิตก็จะมีขณะของการเกิดดับขั้นสู่วิธีรับอารมณ์น้อยลงเท่านั้น และการรับรู้อารมณ์ก็จะมีกำลังอ่อนลงตามลำดับ จนกระทั่งไม่มีการรับรู้เลยเช่นกัน

^{๒๐} มหามกุฏราชวิทยาลัย, วิสุทธิมรรค แปล ภาค 3 ตอน 1. พิมพ์ครั้งที่ 3, (พระนคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2527), หน้า 146.

3.2.6 คำต่าง ๆ ที่ใช้เรียกจิต

ในพุทธปรัชญา จิตนั้นมีไวพจน์หรือมีชื่อเรียกต่าง ๆ กันออกไป คือ เรียกว่า จิตบ้าง มโนบ้าง มานัสบ้าง หทัยบ้าง วิญญาณบ้าง มโนวิญญาณบ้าง มนินทรีย์บ้าง ศัพท์เหล่านี้ใช้เรียกธรรมชาติอย่างเดียวกันคือ จิต แต่ที่เรียกต่างกันไปก็เพราะมองจากแง่มุมที่ต่างกัน และยังเรียกต่างกันไปตามคุณสมบัติ เช่น จิตในลักษณะของผู้กระทำการงานเรียกมโน จิตในฐานะผู้เก็บสิ่งสมสิ่งทีคิดไว้ เรียกว่าจิต จิตในลักษณะที่หมายถึงอาการรู้ของจิต เรียกว่าวิญญาณ เป็นต้น ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค²¹ ภาค 3 หน้า 3 มีกล่าวไว้ว่า วิญญาณ จิตต์ มโนติ อตฺถโต เอกิ แปลว่า วิญญาณ จิตและมโน โดยใจความเป็นอันเดียวกัน

ในอรรถกถาอัฐสาลินี²² ท่านได้อธิบายความหมายของคำต่าง ๆ ที่ใช้เรียกจิตไว้ว่า

ธรรมชาติโดยย่อมคิต ธรรมชาตินั้นชื่อว่าจิต ธรรมชาติโดยย่อมน้อมไปหาอารมณ์ ธรรมชาตินั้นชื่อว่ามโน จิตที่รวบรวมอารมณ์ไว้ภายในนั้นแหละชื่อว่าหทัย ธรรมชาติฉันทะ คือความพอใจมีอยู่ในใจนั้นจึงชื่อว่ามานัส จิตเป็นธรรมชาติที่ส่องใสจึงชื่อว่าปัญฺทระ มนะที่เป็นอายตนะคือเครื่องต่อจึงชื่อว่านายตนะ มนะที่เป็นอินทรีย์คือรองความเป็นใหญ่จึงชื่อว่า

²¹ เรื่องเดียวกัน, หน้า 3.

²² สมาคมศูนย์ค้นคว้าทางพระพุทธศาสนาวัดสระเกศ, อรรถกถาอัฐสาลินี, ตอน 2, (กรุงเทพ : โรงพิมพ์มูลนิธิภูมิพลโลกิยกุ, 2525), หน้า 143-145.

มโนวิญญานชาติใดรู้แจ้งอารมณ์ ธรรมชาตินั้นชื่อว่าวิญญาน วิญญานที่เป็นขั้นจึงชื่อว่าวิญญานชั้น มนะที่เป็นธาตุชนิดหนึ่งซึ่งรู้อารมณ์จึงชื่อว่ามโนวิญญานธาตุ²³

3.3 กระบวนการรับรู้

3.3.1 การรับรู้ปกติ

ตามหลักฐานในพระไตรปิฎกได้มีกล่าวอธิบายถึงกระบวนการรับรู้หรือกระบวนการเกิดขึ้นของความรู้ ไว้ว่า

เพราะผัสสะ (ตา หู ฯลฯ + รูป เสียง ฯลฯ + วิญญาน) เป็นปัจจัย การเสวยอารมณ์ (เวทนา) จึงมี : บุคคลเสวยอารมณ์ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น (สัญญา), หมายรู้อารมณ์ใดย่อมตริตริกอารมณ์นั้น (สังขาร)...²⁴

อาศัยตาและรูป เกิดจักขุวิญญาน ความประจวบแห่งธรรมทั้งสามนั้นเป็นผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย เวทนาจึงมี บุคคลเสวยอารมณ์ใด ย่อมหมายรู้อารมณ์นั้น (สัญญา) หมายรู้อารมณ์ใด ย่อมตริตริกอารมณ์นั้น (วิตักกะ) ตริตริกอารมณ์ใดย่อมผันพิสดารซึ่งอารมณ์นั้น (ปปัญจะ) บุคคลผันพิสดารซึ่งอารมณ์ใด

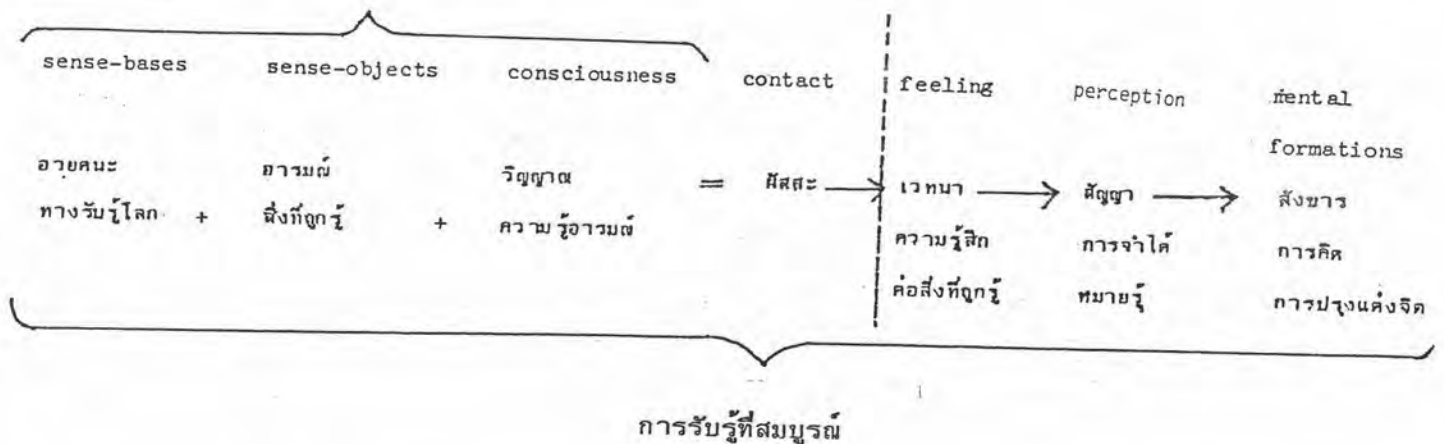
²³ บุญมี เมฆางกูร และวรรณสิทธิ์ ไวกยเสวี, เรื่องเดียวกัน, หน้า 27.

²⁴ ม. มู 12/240.

เพราะการผันพิสดารนั้นเป็นเหตุ ปัจจุบันสัญญาแง่ต่าง ๆ ย่อม
 ผุดพลุ่งสมุฏม เขาในเรื่องราวรูปทั้งหลาย ที่พึงรู้ได้ด้วยตา ทั้งที่รู้
 ได้ด้วยตา ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน²⁵

การรับรู้ในพุทธปรัชญานั้น อาจเขียนสรุปแสดงขั้นตอนในกระบวนการ
 รับรู้ได้ดังนี้

การรับรู้บริสุทธิ์ (pure sensation)



²⁵ ม. ม. 12/248 ข้อความแปลโดย พระราชวรมุนี ใน พุทธธรรม,
 (กรุงเทพฯ : ด้านสุกษาการพิมพ์, 2529), หน้า 40.

กล่าวคือ ยกตัวอย่างการรับรู้ทางตา อายตนะคือตา กระแทกกับดอกไม้ซึ่งเป็นสิ่ง
 ถูกรู้ (อารมณ์) จิตเห็นดอกไม้ (วิญญาณ) เกิดความรู้สึกสดชื่น สบายตา
 (เวทนา) แล้วหมายรู้ว่าดอกไม้ที่สัมผัสพุ่มสวย (สัญญา) เกิดความชอบใจดอกไม้ที่
 ออยากเห็นดอกไม้ที่นั้นนาน ๆ แล้วไม่อยากจะให้ดอกไม้ที่นั้นเหี่ยวเฉาหรือมีใครหยิบไป
 จึงคิดหาวิธีที่จะทำให้ได้เห็นดอกไม้ที่นั้นอย่างชัดเจนและนาน ๆ (สังขาร) ซึ่งก็ยอม
 นำไปสู่การกระทำ เช่น การซื้อดอกไม้ที่นั้นมาเป็นของตัวเอง เพื่อที่จะไว้ดูแลรักษาให้
 มันบานสวยอยู่เช่นนั้น นานเท่าที่จะทำได้ เป็นต้น

ในกระบวนการรับรู้ของพุทธปรัชญา จิตทำหน้าที่รู้ สิ่งที่ถูกรู้ในภาษา-
 พุทธเรียกว่า อารมณ์* (sense-objects) ก็คือ สิ่งที่ถูกรู้ (object of
 knowledge) อันได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ (สัมผัส) และธรรมมา-
 รมณ์ (เรื่องราวที่ใจคิด) โดยในการรับรู้นั้นก็จำเป็นจะต้องมีช่องทางที่จะเปิด
 ให้โลกภายนอกเข้ามาสู่การรับรู้ของจิตได้ ทางรับรู้โลกหรือทางเข้าแห่งอารมณ์
 นี้ในทางพุทธปรัชญาเรียกว่า ทวาร ซึ่งมี 6 คือ จักขุทวาร (ทางรับรู้ทางตา)
 โสตทวาร (ทางรับรู้ทางหู) ฆานทวาร (ทางรับรู้ทางจมูก) ชิวหาทวาร (ทาง
 รับรู้ทางลิ้น) กายทวาร (ทางรับรู้ทางกาย) และมโนทวาร (ทางรับรู้ทางใจ)
 โดยสิ่งที่ทำหน้าที่เป็นทางให้สิ่งต่าง ๆ เข้ามาในการรับรู้ของเราได้ก็คือ อายตนะ
 (sense-bases) ซึ่งมีอยู่ 6 อย่าง คือ ตา หู จมูก ลิ้น กายและใจ

เมื่อมีผู้รู้ มีสิ่งถูกรู้และมีทางผ่านให้โลกภายนอกเข้ามาสู่การรับรู้ได้แล้ว
 ก็เกิดการรับรู้ มีความรู้สึกรับรู้หรือรู้แจ้งอารมณ์ ที่เรียกว่า วิญญาณ (conscious-
 ness) วิญญาณนี้จำแนกออกเป็น 6 ดังปรากฏในพระสูตรว่า "ก็วิญญาณเป็นไฉน

*คำว่า "อารมณ์" ที่ใช้ในพุทธปรัชญาไม่ได้หมายถึง ความรู้สึกของจิต
 ตามที่ใช้กันทั่วไปในภาษาไทย แต่หมายถึง อายตนะภายนอก หรือ สิ่งที่ถูกรู้

วิญญาณ 6 หมวดเหล่านี้ คือ จักขุวิญญาณ โสตวิญญาณ ขานวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ
กายวิญญาณ มโนวิญญาณนี้เรียกว่า วิญญาณ"²⁶ กล่าวคือ

เมื่อตาเห็นรูปก็เกิดจักขุวิญญาณ คือ ความรู้แจ้งอารมณ์ทางตา

เมื่อหูได้ยินเสียงก็เกิดโสตวิญญาณ คือ ความรู้แจ้งอารมณ์ทางหู

เมื่อจมูกได้กลิ่นก็เกิดขานวิญญาณ คือ ความรู้แจ้งอารมณ์ทางจมูก

เมื่อลิ้นได้ลิ้มรสก็เกิดชิวหาวิญญาณ คือ ความรู้แจ้งอารมณ์ทางลิ้น

เมื่อกายได้สัมผัส เย็น ร้อน อ่อน แข็งก็เกิดกายวิญญาณ คือ ความรู้แจ้ง

อารมณ์ทางกาย

เมื่อใจได้คิดรู้อารมณ์ทางใจก็เกิดมโนวิญญาณ คือ ความรู้แจ้งอารมณ์ทาง
ใจ โดยวิญญาณที่เกิดขึ้นแต่ละประเภทก็อาศัยอินทรีย์เฉพาะอย่างไป ดังที่พระพุทธองค์
ตรัสว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย วิญญาณอาศัยปัจจัยใด ๆ เกิดขึ้นก็ถึงด้วยความนับ
ด้วยปัจจัยนั้น วิญญาณอาศัยจักขุและรูปทั้งหลายเกิดขึ้น ก็ถึงความนับว่า
จักขุวิญญาณ... อาศัยโสตและเสียงต่าง ๆ... ก็ถึงความนับว่าโสต-
วิญญาณ... อาศัยขานะและกลิ่นทั้งหลายก็ถึงความนับว่าขานวิญญาณ...
อาศัยชิวหาและรสทั้งหลาย... ก็ถึงความนับว่าชิวหาวิญญาณ... อาศัย
กายและโผฏฐัพพะทั้งหลาย... ก็เกิดความนับว่ากายวิญญาณ... อาศัย
มณะและธรรมารมณ์ทั้งหลาย... ก็ถึงความนับว่ามโนวิญญาณ เปรียบ
เหมือนไฟอาศัยเชื้อใด ๆ ติดขึ้น ก็ถึงความนับด้วยเชื่อนั้น ไฟอาศัยไม้
เกิดขึ้น ก็ถึงความนับว่าไฟไม้ ไฟอาศัยป่าติดขึ้น ก็ถึงความนับว่าไฟป่า"²⁷

²⁶ ที. มหา. 10/297.

²⁷ ม. มุ. 12/444.

ตามหลักพุทธปรัชญาทั้งสิ่งที่ถูกรู้และวิญญาณ (consciousness) นั้นเป็นสิ่งที่อาศัยเหตุปัจจัยเกิด ก่อนหน้าที่จะมีการกระทบกันของอายตนะภายใน คือ ตา หู จมูก ลิ้น กายและใจ และอายตนะภายนอกคือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัสและเรื่องราวที่ใจคิดนั้น จิตหรือจักขุวิญญาณ โสตวิญญาณ ฆานวิญญาณ ฯลฯ ไม่ได้เกิดขึ้น ต่อเมื่อมีปัจจัย มีเหตุ คือการกระทบกันของอายตนะภายในและอายตนะภายนอก มันจึงเกิด เมื่อเหตุดับ มันก็ดับไป ตามตรรกษะของการรับรู้ และวิญญาณหรือจิตนั้นเกิดขึ้นพร้อมกัน

ในพุทธปรัชญา การรับรู้จะต้องมีองค์ประกอบครบทั้ง 3 คือ อายตนะ (ทางรับรู้) อารมณ์ (สิ่งที่ถูกรู้) และวิญญาณ (ความรู้แจ้ง) ทั้ง 3 อย่างนี้ รวมกันเรียกว่า ผัสสะ (contact) ดังปรากฏหลักฐานว่า "ดูกรภิกษุทั้งหลาย บุคคลอาศัยจักขุและรูปเกิดจักขุวิญญาณ ความประจวบของธรรมทั้ง 3 เป็นผัสสะ"²⁸

การรับรู้ในชั้นของผัสสะนี้เป็นขั้นตอนที่สำคัญ กล่าวคือ เมื่อมีผัสสะ การเสวยอารมณ์ (เวทนา) ความจำได้หมายรู้ (สัญญา) การเอาอารมณ์ไปคิดปรุงแต่ง (สังขาร) และการกระทำต่าง ๆ (กรรม) จึงมี ดังกล่าวไว้ในมหานิกายว่า

... จักขุวิญญาณเกิดขึ้นเพราะอาศัยตาและรูป เพราะประชุมธรรม 3 ประการ (ตา รูป และจักขุวิญญาณ) จึงเกิดผัสสะ เพราะผัสสะเป็นปัจจัย จึงเกิดเวทนา บุคคลเสวยเวทนาอันใด ก็จำ (สัญญา) เวทนาอันนั้น บุคคลจำเวทนาอันใด ก็ตรึกถึง (วิตกกะ) เวทนาอันนั้น

²⁸ ม. อ. 14/823.

บุคคลตรึงถึงเวทนานันใด ก็เนิ่นช้า(ปัญจะ)อยู่ในเวทนานั้น บุคคล
เนิ่นช้าอยู่ที่เวทนานั้นเป็นเหตุ ในรูปทั้งหลายที่พึงจะรู้ด้วยตาเป็น
อดีตก็ดี เป็นอนาคตก็ดี เป็นปัจจุบันก็ดี ฯ²⁰

เมื่อเกิดผัสสะแล้ว สิ่งก็ตามมาก็คือ ความรู้สึกต่อสิ่งที่ถูกรู้ที่เรารับเข้า
มาทางทวารทั้ง 6 ซึ่งจะเกิดขึ้นทุกครั้งที่มีการรับรู้ คือ เกิดเป็นความรู้สึกเป็นสุข
ทุกข์หรือเฉย ๆ คือไม่สุข ไม่ทุกข์ ตามศัพท์พุทธปรัชญาเรียกว่า เกิด เวทนา
(feeling หรือ sensation) ส่วนวนทางฝ่ายพุทธเรียกว่า มีการเสวย
อารมณ์

พุทธปรัชญาถือว่าเวทนาทั้งหลายนั้นมีผัสสะเป็นเหตุเกิด ในพระไตรปิฎก
มีกล่าวไว้หลายแห่ง เช่น

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ก็เวทนานี้มีอะไรเป็นเหตุ มีอะไรเป็น
สมุทัย มีอะไรเป็นชาติ มีอะไรเป็นแดนเกิด เวทนา มีผัสสะ
เป็นเหตุ มีผัสสะเป็นสมุทัย มีผัสสะเป็นชาติ มีผัสสะเป็นแดน
เกิด...³⁰

เพราะผัสสะเป็นปัจจัย ย่อมเกิดความเสวยอารมณ์ เป็น
สุขบ้าง เป็นทุกข์บ้าง มิใช่ทุกข์ มิใช่สุขบ้าง³¹

²⁰ ม. ม. 12/248.

³⁰ ม. มุ. 12/446.

³¹ ม. อ. 14/823.



เวทนานั้นจำแนกได้เป็น 6 เท่ากับจำนวนอายตนะ คือ จักขุสัมผัสผัสชา เวทนา เวทนาที่เกิดจากการรับรู้รูปารมณ์ทางตาหนึ่ง โสตสัมผัสผัสชาเวทนา เวทนาที่เกิดแต่การรับรู้สีทธารมณ์ทางหูหนึ่ง ฆานสัมผัสผัสชาเวทนา เวทนาที่เกิดแต่การรับรู้คันธารมณ์ทางจมูกหนึ่ง ชิวหาสัมผัสผัสชาเวทนา เวทนาที่เกิดแต่การรับรู้โผฏฐัพพารมณ์ทางกายหนึ่ง และมโนสัมผัสผัสชาเวทนา เวทนาที่เกิดแต่การรับรู้ธรรมารมณ์ทางใจ³²

แม้เวทนา จะเป็นกิจกรรมของจิตในขั้นรับ คือ จิตไปเกี่ยวข้องกับ อารมณ์ แต่จิตยังไม่ได้กระทำต่ออารมณ์ คือ เป็นการรู้สึก สุข ทุกข์เท่านั้น ยังไม่มีการชอบหรือไม่ชอบต่ออารมณ์นั้น แต่ในทางพุทธปรัชญาก็ถือว่า ขั้นตอนการรับรู้ที่เรียกว่า เวทนานี้เป็นส่วนสำคัญที่สุดของกระบวนการรับรู้ เพราะเป็น หัวเลี้ยวหัวต่อที่สำคัญ ที่ทำให้กระบวนการรับรู้ดำเนินไปตามกระบวนการธรรมชาติ หรือเบี่ยงเบนออกไปจากทางของธรรมชาติ เนื่องจากเวทนานี้จะเป็นสิ่งที่ ชักจูงหรือส่งผลผลักดันองค์ธรรมอื่น ๆ ว่าจะดำเนินไปในทางกุศล อกุศลหรือ อัมพภาคะ โดยเฉพาะสุขเวทนาและทุกขเวทนานั้นจัดได้ว่าเป็นตัวการสำคัญที่ ประดุจแต่ทำให้เกิดกระบวนการรับรู้ใหม่ที่เบี่ยงเบนไปจากกระบวนการรับรู้ตามทาง ของธรรมชาติ คือ เบี่ยงเบนจากกระบวนการรับรู้แบบวิวิญญะ อันเป็นการรับรู้ที่เป็นธรรมชาติล้วน ๆ ไม่มีการปรุงแต่ง (สังขาร) ไปเป็นกระบวนการรับรู้แบบ สังสารวิญญ อันเป็นกระบวนการรับรู้ที่มีการปรุงแต่งที่สลับซับซ้อน และวนไปวนมา อย่างไม่มีจุดจบ

³²สัง. นี. 16/11.

โดยทั่วไปในการรับรู้อารมณ์ หากบุคคลรับรู้สิ่งใดแล้วเกิดทุกขเวทนา เขาก็จะกำหนดหมายอารมณ์นั้นมาก และคิดปรุงแต่งหาทางที่จะหลีกเลี่ยงสิ่งนั้นให้ห่างไกล แต่ถ้าการรับรู้อารมณ์นั้นก่อให้เกิดสุขเวทนา มนุษย์ก็เกิดความพึงใจและติดใจ จนเกิดอุปาทานคือการยึดติด ไม่อาจวางลงได้และย่อมหาทาง คิดปรุงแต่งสร้างวิธีการ เพื่อที่จะได้เสวยสุขเวทนาไปนาน ๆ

แท้จริงแล้ว สุขเวทนาและทุกขเวทนานั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตามธรรมชาติของเหตุปัจจัยคือผัสสะ แต่มนุษย์เราเข้าไปยึดติดกับมันว่า เราชอบหรืออยากได้ เวทนาที่เป็นสุขเวทนา และไม่ชอบ ไม่อยากได้ เวทนาที่เป็นทุกขเวทนา แล้วก็ถือเอาสุขเวทนาเป็นเครื่องหมายหรือมาตรฐานของชีวิตที่ดี และถือเอาทุกขเวทนาเป็นเครื่องหมายหรือมาตรฐานของชีวิตที่ไม่ดี พร้อมกันนั้นก็สร้างวิถีทางและเงื่อนไขต่าง ๆ เพื่อให้ได้มาซึ่งสุขเวทนาและหนีทุกขเวทนา ทั้ง ๆ ที่สุขเวทนานั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นตามกระแสของเหตุปัจจัยตามธรรมชาติ กล่าวได้ว่า จากบทบาทที่ช่วยทำให้กระบวนการทำงานของการรับรู้ดำเนินไปได้ เวทนาได้กลายเป็นสิ่งที่มนุษย์มุ่งหวังและได้รับการจัดอันดับเป็นสิ่งสำคัญที่สุดในกระบวนการรับรู้ ซึ่งก็จะมีผลทำให้กระบวนการรับรู้ที่จะเกิดขึ้นต่อไปนั้น เป็นเพียงส่วนประกอบและถูกบิดเบือนให้เอนเอียงไปจากความเป็นจริง และด้วยเหตุที่มนุษย์ไม่ได้เป็นเพียงผู้รับรู้โลก แต่ยังเป็นผู้เสวยเสวยโลกและให้ความหมายกับโลก เวทนาจึงเป็นตัวที่มีอิทธิพลครอบงำความเป็นไปของกระบวนการรับรู้ในแง่ที่ว่า มนุษย์จะคิดปรุงแต่งอย่างไร หรือชีวิตจะเป็นอย่างไรก็เพราะเวทนา³³

ขั้นตอนต่อไปในกระบวนการรับรู้ต่อจากเวทนาคือ การกำหนดรู้ในอารมณ์ ตามศัพท์เรียกว่า สัญญา (perception) เช่น การจำกลืน จำสี

³³ พระราชวรมุนี, พุทธธรรม, หน้า 19, 25, 37- 39, 41.

จำรส จำรูปร่างลักษณะ และสีพื้นฐานและรู้ว่าอะไรเป็นอะไร สัญญานั้นจำแนก
ออกได้เป็น 6 ชนิด³⁴ ตามอารมณ์คือ

1. รูปสัญญา ความจำได้หรือหมายรูรูปร่าง เช่น รู้ว่าสูง เตี้ย เล็ก
และใหญ่ เป็นต้น
2. สัทสัญญา ความจำได้หรือหมายรู้เสียง เช่น รู้ว่าเสียงสูง
เสียงก้อง เป็นต้น
3. คันธสัญญา ความจำได้หรือหมายรู้กลิ่น เช่น รู้ว่าหอมเหม็น
 เป็นต้น
4. รสสัญญา ความจำได้หรือหมายรู้รส เช่น รู้ว่าเปรี้ยว หวาน
 เป็นต้น
5. โผฏฐัพพสัญญา ความจำได้หรือหมายรู้สิ่งที่มากระทบกาย เช่น
รู้ว่าเย็น ร้อน อ่อน แข็ง หยาบ และละเอียด เป็นต้น
6. รัสมสัญญา ความจำได้หรือหมายรู้อารมณ์ทางใจ เช่น รู้ว่าหยาบ
ละเอียด เป็นต้น

ในวิสุทธิมรรคมีคำอธิบายเกี่ยวกับสัญญาไว้ว่า "สัญญาทั้งปวงนั้นแหละ
มีความจำได้เป็นลักษณะ มีการทำเครื่องหมายไว้เป็นปัจจัยแห่งความจำต่อไปว่า
"นั่นคือสิ่งนั้น" เป็น รส"³⁵

³⁴ที. มหา. 10/297.

³⁵มหาหมกุฎราชวิทยาลัย, วิสุทธิมรรค ภาค 3 ตอน 1, หน้า 68.

นอกจากการจำได้แล้ว สัญญานี้ยังเป็นการหมายรู้ เป็นการเทียบเคียงระหว่างข้อมูลเก่าหรือประสบการณ์ที่ผ่านมากับข้อมูลที่ได้รับเข้ามาใหม่ ถ้าประสบการณ์ใหม่ตรงกับประสบการณ์เก่า ยกตัวอย่างเช่น เราเคยเห็นจิ้งจอกมาก่อน เมื่อมาเห็นจิ้งจอกอีกครั้งหนึ่งก็รู้ว่าสิ่งนี้หรือสัตว์ชนิดนี้คือจิ้งจอก อย่างนี้เรียกว่าจำได้ แต่หากประสบการณ์ใหม่ไม่เหมือนกับประสบการณ์เก่า เราก็จะนำเอาประสบการณ์เก่าที่มีอยู่นั้นมาพิจารณาเทียบเคียงว่าเหมือนหรือไม่เหมือนประสบการณ์ใหม่ในส่วนไหนอย่างไร แล้วก็หมายรู้ว่าสิ่งที่เป็นประสบการณ์ใหม่นั้นเป็นนั่น เป็นนี่ เช่น เป็นขาวแดง หวาน เปรี้ยว เป็นต้น อย่างนี้เรียกว่า การหมายรู้ เมื่อหมายรู้แล้วก็เก็บสิ่งนั้นรวมไว้เป็นวัตถุดิบเพื่อที่จะได้ใช้ในคราวต่อ ๆ ไป ท่านจึงบอกว่า สัญญานี้ก็คือขั้นตอนการเก็บรวบรวมสะสมของข้อมูลของการเรียนรู้ และวัตถุดิบสำหรับความคิด³⁶ สัญญาบริสุทธิ์ (pure perception) นี้จึงจัดเป็นจุดเริ่มต้นของการรู้ และเป็นสิ่งที่มีอิทธิพลต่อการรับรู้ การมองเห็น การเข้าใจโลกรอบตัวและการที่จะสร้างความรู้ อย่างอื่น ๆ ของเราต่อไป³⁷

ขั้นตอนการรับรู้ต่อจากสัญญา ก็คือ สังขาร (mental formations หรือ volitional activities) ซึ่งหมายถึง การคิดนึกทางใจ การปรุงแต่งจิตให้คิดดี คิดชั่ว หรือให้เป็นกลาง ๆ ซึ่งจะนำไปสู่การทำดี ทำชั่วหรือการกระทำที่เป็นกลาง ๆ ได้ในที่สุด เพราะพุทธปรัชญาถือว่า ความคิดนั้นเป็นที่มาของการกระทำ จิตเป็นผู้สั่งให้ทำ ให้พูด ให้คิด เมื่อบุคคลคิดเช่นใดแล้ว ก็ย่อมเกิดการกระทำทางกาย วาจา ใจ ไปตามที่เขาคิดด้วย

³⁶ พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 17.

³⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 52.

อนึ่ง สิ่งขารหรือเครื่องปรุงแต่งจิตนั้นมีหลายอย่าง เช่น ศรัทธา สติ เมตตา กรุณา โลภะ โทสะ เจตนา สมาธิ ฯลฯ ในบรรดาเครื่องปรุงแต่งจิตทั้งหลายนั้น เจตนา คือ ความตั้งใจ ความจงใจนั้นนับได้ว่าเป็นตัวนำ กล่าวคือ ไม่ว่าจะมึ่เครื่องแต่งคุณภาพจิตก็อย่างก็ตาม มันจะต้องมีเจตนารวมอยู่ด้วยเสมอ ในปรีวิภูสูตรเราจะพบว่ามีการแสดงความหมายของสิ่งขารว่า สิ่งขารคือ เจตนา 6 หมวดคือ

1. รูปสัญญาเจตนา เจตจำนงหรือความคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับรูป
2. สีทกเจตนา เจตจำนงหรือความคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับเสียง
3. คันธสัญญาเจตนา เจตจำนงหรือความคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับกลิ่น
4. รสสัญญาเจตนา เจตจำนงหรือความคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับรส
5. โผฏฐัพพสัญญาเจตนา เจตจำนงหรือความคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับสิ่ง
ที่ต้องกาย
6. ทัมมสัญญาเจตนา เจตจำนงหรือความคิดปรุงแต่งเกี่ยวกับธรรมา-
รรมณ์ คือ อารมณ์ทางใจ^{๓๘}

เจตนา นั้นไม่ได้เป็นตัวรู้อารมณ์ ไม่ได้เป็นตัวเห็น ได้ยิน ฯลฯ แต่ "เจตนาเป็นอำนาจ เป็นปัจจัยหรือเป็นกำลังงานที่ก่อให้เกิดอารมณืรู้ขึ้นเท่านั้น"^{๓๙} ซึ่งก็หมายความว่า ในการที่จะรู้อารมณืได้นั้นเราจะต้องมีเจตนา กำลังของจิตจึงจะเกิดขึ้น และเมื่อมีเจตนาเข้าประกอบการรู้อารมณืนั้น กรรมหรือการกระทำและผลต่าง ๆ คือ ดีและชั่วหรือทุกข์และสุขจึงจะเกิดขึ้น

^{๓๘}สัง. ข. 17/116.

^{๓๙}บุญมี เมธางกูร, ความมหัศจรรย์ของจิต, หน้า 43.

หากพิจารณาแล้วจะเห็นว่า ในกระบวนการรับรู้ เริ่มตั้งแต่เบื้องต้นสุด คือ อายตนะ จนถึงปลายสุดคือสังขารนั้น จิตจะทำหน้าที่เป็นตัวกำหนดรู้ แต่การที่ จิตจะรู้อารมณ์ได้นั้นจิตก็ต้องอาศัยกายเป็นฐานในการรู้ ดังนั้นในกระบวนการรับรู้ ทั้งกายและจิตจึงต้องทำงานประสานร่วมกันเป็นแกนกลางไปตลอดกระบวนการจึง จะทำให้ความรู้เป็นไปได้

ในกระบวนการรับรู้นี้ กายเป็นด้านแรกสุดในการรับรู้ โดยทำหน้าที่ เป็นทางให้เรารับรู้โลกภายนอกโดยอาศัยอายตนะ คือ ตา หู จมูก ลิ้น กายและ ใจนี้เป็นแดนที่เชื่อมต่อตัวผู้รู้กับโลกภายนอก ซึ่งหมายถึงสิ่งแวดล้อมตัวเราทั้ง หมด พุทธปรัชญาได้สรุปโลกภายนอกลงเป็น 6 อย่าง เรียกว่า อารมณ์ 6 หรือ อายตนะภายนอก 6 คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะและธรรมารมณ์ โดย อายตนะ 6 นั้นจะทำหน้าที่รับรู้โลกได้เฉพาะในส่วนที่อยู่ในธรรมชาติและวิสัยของตน เช่น ตาก็ทำหน้าที่รับรู้โลกได้เฉพาะส่วนที่เป็นรูปเท่านั้น ส่วนอายตนะหรือทวารอื่น ก็เป็นไปในลักษณะเดียวกัน และด้วยเหตุที่อายตนะแต่ละอย่างมีความสามารถเฉพาะ อย่างและเป็นใหญ่ในหน้าที่ของตน คือ ตาเป็นใหญ่ในการเห็น ใจเป็นใหญ่ในหน้าที่ ของการรู้ธรรมารมณ์ พุทธปรัชญาจึงเรียกชื่ออายตนะ 6 นี้ว่า อินทรีย์ 6 ซึ่งแปล ว่าเป็นใหญ่ในหน้าที่ของตน และแบ่งโลกภายนอกที่เรารับรู้ออกเป็น 6 ส่วน ตาม แนวทางรับรู้แต่ละอย่างคือ

รูปคือ โลกที่เป็นฝ่ายรูปทั้งหมด

เสียงคือ โลกที่เป็นฝ่ายเสียงทั้งหมด

กลิ่นคือ โลกที่เป็นฝ่ายกลิ่นทั้งหมด

รสคือ โลกที่เป็นฝ่ายรสทั้งหมด

โผฏฐัพพะคือ โลกที่เป็นฝ่ายที่ถูกต้องกายทั้งหมด

ธรรมารมณ์คือ โลกที่เป็นสิ่งที่รู้ได้ทางใจทั้งหมด โดยแต่ละโลกนั้นจะ

มีทางรับรู้ โลกนั้นอยู่เป็นคู่ คือ

ตาคู่กับรูป โดยตาเป็นทางให้คนได้รู้เห็นว่า สิ่งต่างๆ ในโลกภายนอก นั้นเป็นอย่างไร

หูคู่กับเสียง โดยหูเป็นทางให้เราได้รู้จักโลกด้านที่เป็นเสียง เช่น เสียงหัวเราะ เสียงกัม

จมูกคู่กับกลิ่น โดยจมูกเป็นทางให้เราได้รู้จักโลกที่เป็นกลิ่น เช่น กลิ่นหอม กลิ่นฉุน

ลิ้นคู่กับรส โดยลิ้นเป็นทางให้เราได้รู้จักโลกส่วนที่เป็นรส เช่น รสเผ็ด รสหวาน

กายคู่กับโณภูัพพะ (สิ่งที่ต้องกาย) โดยกายทำให้เราารู้โลกในส่วนที่เป็นสิ่งที่มาต้องกาย เช่น ความเย็น ร้อน อ่อน แข็ง

ใจคู่กับธรรมารมณ์ โดยใจเป็นทางที่ทำให้เราารู้โลกส่วนที่รู้ได้ด้วยใจ เช่น ความสุข ความงาม กุศล อกุศล

กระบวนการรับรู้โลกภายนอกทางอายตนะหรือทวารทั้ง 6 นี้เป็นการรู้ในขั้นที่เป็นการรับรู้ข้อมูลเข้ามาทางประสาทสัมผัส ยังไม่จัดเป็นขั้นของการรับรู้ที่สมบูรณ์* เพราะมันเป็นเพียงการกระทบกันระหว่างอายตนะภายในและอายตนะภายนอก ทำให้เกิดเป็นความรู้แจ้งที่เรียกว่า วิญญาณ ซึ่งจัดเป็นเพียงธรรมชาติที่เป็นรูปธรรม 2 อย่างที่รู้ (อารมณ์) ไม่ได้ ตามนัยของพุทธธรรม กายหรืออายตนะภายในนั้นเป็นเพียงทางเชื่อมต่อการรับรู้โลกภายนอกเป็นไปได้ แต่

* การรับรู้ที่สมบูรณ์ตามนัยของพุทธปรัชญานั้นจะเป็นการรู้ที่ดำเนินไปครบทุกขั้นตอนในกระบวนการรับรู้ คือ เริ่มตั้งแต่อายตนะและผ่านขั้นตอนต่างๆ ของกระบวนการรู้จนไปถึงสิ้นสุดอยู่ที่สังขาร

กายไม่ได้เป็นสิ่งที่รู้ จิตเท่านั้นที่เป็นตัวรู้ โดยในการรับรู้ที่จิตต้องทำงานสัมพันธ์กับกาย เพราะลำพังตาหรือลำพังจิตนั้นไม่อาจเห็นรูปได้ คือ ตา (จักขุ) กระทบรูป (รูปะ) เกิดความรู้ (cognition) คือ เห็น (จักขุวิญญาณ) โดยความรู้คือการเห็น จะเกิดขึ้นได้นั้นจะต้องมีความใส่ใจ (มนสิการ) เป็นองค์ประกอบด้วย

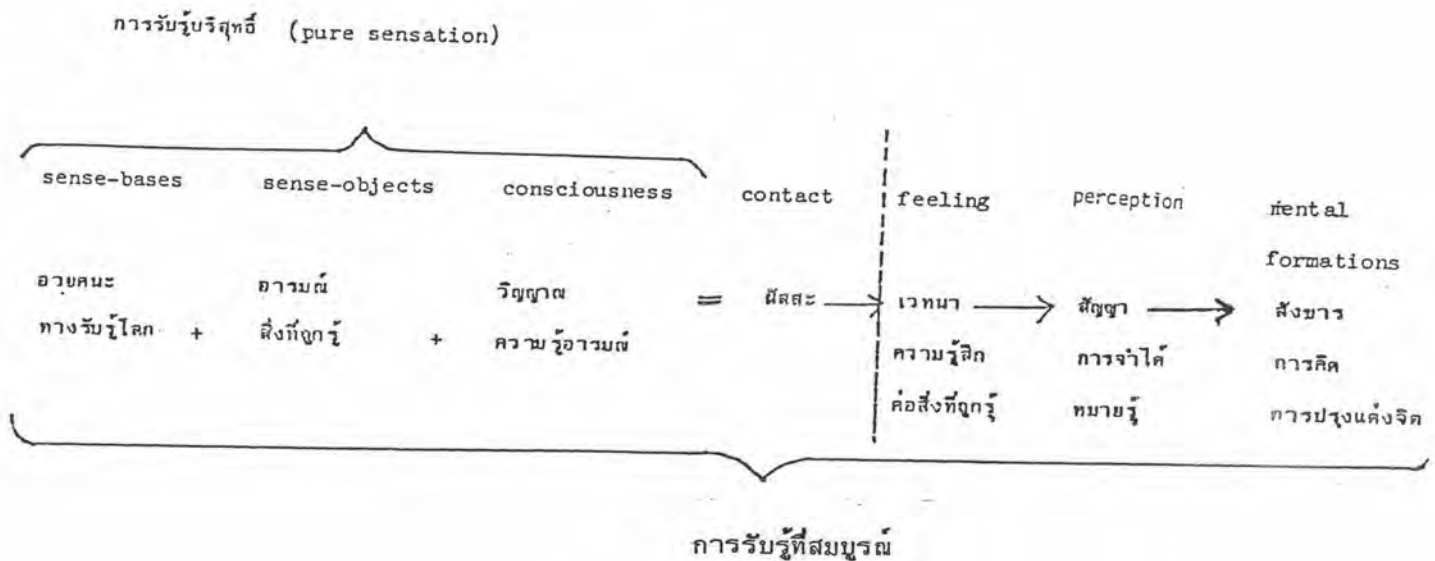
ความรู้ในระดับวิญญาณ 6 คือ จักขุวิญญาณ โสตวิญาณ ฆานวิญาณ ชิวหาวิญาณ กายวิญาณและมโนวิญาณนี้เป็นความรู้ขั้นแรกที่เป็นไปตามกระบวนการของเหตุปัจจัยตามธรรมชาติ เป็นการรู้ในขั้นของการรับข้อมูลจากภายนอกเข้ามายังไม่มีการตีความ และความเข้าใจเกิดขึ้น

สำหรับความรู้ในขั้นของวิญญาณ 6 นี้ พุทธปรัชญาแยกออกเป็น 2 ประเภท คือ

- 1) ความรู้ขั้นที่เป็นปัญจวาร และ
- 2) ความรู้ขั้นที่เป็นมโนทวาร

ความรู้ขั้นที่เป็นปัญจวาร คือ จักขุวิญญาณ โสตวิญาณ ฆานวิญาณ ชิวหา- วิญาณ และกายวิญาณนั้นเป็นความรู้ในขั้นของการรับข้อมูลเข้ามา แต่ความรู้ในขั้นมโนทวารนั้นเป็นขั้นที่สูงขึ้นมา คือรู้ว่าอะไรเป็นอะไร กล่าวคือ เป็นขั้นของการรู้ที่มีรายละเอียดมากขึ้นจนสามารถตัดสินใจว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ เช่น ในกรณีที่เป็นโสตวิญาณนั้น มันจะเป็นเพียงความรู้เสียง คือ ได้ยินเสียง รู้ว่าเป็นเสียง แต่ไม่รู้คำพูด แต่การรู้ในระดับมโนทวาร ซึ่งมีการใช้ปัญญาประกอบไปกับข้อมูลทางประสาทสัมผัสที่รับเข้ามา ทำให้การรู้นั้นเป็นการรู้คำพูด รู้ความหมายของคำพูดนั้นว่าเป็นคำพูดที่สุภาพหรือหยาบคาย จริงหรือเท็จ เป็นต้น ทั้งความรู้ขั้นปัญจวารและมโนทวารนั้นจัดได้ว่าเป็นความรู้ในขั้นที่ยังไม่มีการปรุงแต่ง ตีความ

ให้ค่าหรือความหมาย การรู้ในระดับนี้จึงจัดได้ว่าเป็นการรับรู้บริสุทธิ์ การรับรู้บริสุทธิ์นั้นสิ้นสุดลงที่ช่วงต่อระหว่างผัสสะ กับ เวทนา คือตรงเส้นประในแนวตั้งตามผัง:



เราก็จะเห็นได้ว่า กระบวนการรับรู้ตอนแรกตั้งแต่อายตนะจนถึงเวทนาคือ ตัดตอนที่ช่วงต่อที่เรียกว่าผัสสะ (อายตนะ+อารมณ์+วิญญาณ) นั้น อาจจัดได้ว่าเป็นส่วนของการรับรู้บริสุทธิ์ คือเป็นการรับรู้ในลักษณะที่บริสุทธิ์ กล่าวคือ เป็นการรู้ในขั้นที่เป็นแต่การรู้เฉย ๆ ไม่มีอคติ การพิจารณา วิเคราะห์ ตัดสินใจ ๆ ของผู้รู้เข้า

มาเกี่ยวข้อง* ต่อเมื่อเริ่มขั้นที่มีเวทนา สัญญาและสังขาร คือมีการรู้สึกต่อสิ่งที่ตนรับรู้ มีการกำหนดหมายอารมณ์(เวทนา) มีความจำได้หมายรู้ ตกลงว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้คืออะไร (สัญญา) และมีเครื่องปรุงแต่งจิตที่ทำการรับรู้ (สังขาร) จึงจัดได้ว่าเป็นขั้นตอนที่มีการเชื่อมโยงกับความรู้และประสบการณ์เก่าและใหม่ การตีความ การให้คุณค่า มีความชอบหรือไม่ชอบของผู้รู้เข้าไปเกี่ยวข้อง

ตามนัยของพุทธปรัชญา การรู้ในลักษณะนี้จัดเป็นการรู้อย่างที่ เป็นสิ่งพึงประสงค์ในทางศาสนา Stcherbatsky (1962) ก็มีทรรศนะแบบนี้เช่นกัน โดยกล่าวว่า "สำหรับชาวพุทธแล้วการรู้ที่แท้ (real cognition) นั้นคือสัญญาบริสุทธิ์ (pure sensation) เพราะว่าการรู้ในช่วงนี้ไม่ได้เป็นสิ่งที่ผู้รู้คิดสร้างขึ้นเอง มันจึงเป็นสิ่งที่ไม่เป็นอัตนัย และไม่เป็นที่ไม่จริงแท้ มันเป็นขณะที่ผู้รู้ได้สัมผัสกับ

*หากพิจารณาการทำงานของจิตในกระบวนการรับรู้ในช่วงที่เป็น การรับรู้บริสุทธิ์นี้ประกอบไปกับการทำงานของจิตในการรับรู้เต็มที่ 17 ขณะ ดังที่ได้กล่าวไว้ข้างแล้วในตอนต้นบท ก็จะได้เห็นว่าจิตขณะที่ 1-6 นั้นเป็นการรับข้อมูลบริสุทธิ์เข้ามา จิตขณะที่ 7-8 เป็นช่วงของการตีความ และขณะที่ 9-15 นั้นเป็นช่วงที่จิตเสพอารมณ์ เมื่อจิตได้ผ่านกระบวนการ 1-17 คือจิตทำงานครบ 17 ขณะแล้ว สิ่งที่จะเกิดขึ้นตามมาก็คือ ความรู้จากการสังเคราะห์ วิเคราะห์ อันจัดเป็นการรู้ในระดับเหตุผล

รูปปรมาตถ์ (รูปตามที่มันเป็น) สิ่งในตัวเอง ตัววัตถุอย่างที่มีมันเป็น และการมีอยู่ที่บริสุทธิ์⁴⁰ สำหรับเขาแล้วสิ่งที่จริงแท้หรือความจริงบริสุทธิ์ (pure reality) นั้นไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากสัญญาบริสุทธิ์⁴¹ หรือการรับรู้ในช่วงแรกก่อนที่จะมีการตีความ เนื่องจากมันเป็นการสะท้อนให้เห็นถึงความจริงโดยตรง

โดยทั่วไปแล้ว การรับรู้ที่เป็นการรับรู้ นั้นจะไม่มีผิดพลาด (error) หากมันมีความสมบูรณ์แห่งปัจจัยที่จำเป็นสำหรับการรับรู้แต่ละทาง ยกตัวอย่างเช่น หากเป็นการรับรู้ทางตา (จักขุวิญญาณ) สิ่งจำเป็นคือ

1. จักขุประสาทรูป ประสาทตาดี สมบูรณ์
2. รูปารมณ์ รูปหรือสีชัดเจน
3. อาโลโก แสงสว่างดี
4. มนสิการ การใส่ใจดูรูปนั้น



⁴⁰"...for the Buddhist...real cognition is pure sensation, because it is non-constructive and therefore not subjective, not artificial. It is the point where we come in touch with ultimate reality, with the thing-in-itself, with the pure object or pure existence" จาก F.Th. Stcherbatsky, Buddhist Logic. Vol. I. (New York : Dover Publications, 1962), p. 174.

⁴¹"Real is...nothing but pure sensation. The rest is all interpretation by the understanding." Ibid., p. 511.

หากปัจจัยหรือองค์ประกอบใดบกพร่อง ไม่สมบูรณ์ เช่น แสงสว่างไม่เพียงพอ การเห็นนั้นก็จะอ่อนกำลังลง ไม่ชัดเจน ทำให้เราเกิดการตัดสินใจผิดพลาด เช่น เห็นเชือกเป็นงู

สำหรับกรณีของการเห็นที่ผิดพลาดที่เป็นสามัญบางอย่าง เช่น พยับแดด นั้น หากพิจารณาตามทฤษฎีการเห็นพยับแดดนั้นเราเห็นจริง แต่สิ่งที่ถูกเห็นนั้นไม่จริงในแง่ที่ว่า ธรรมชาติทางจิตวิทยาในการรับรู้ของมนุษย์นั้นทำให้ทุกคนซึ่งอยู่ในสภาวะกลางแดดจ้าเช่นเดียวกันนั้นเห็นสิ่งที่บัญญัติเรียกกันว่า "พยับแดด" นั้น เหมือน ๆ กัน ทั้ง ๆ ที่สิ่งนั้นไม่ได้มีอยู่จริง

หากย้อนกลับไปพิจารณากระบวนการรับรู้สักครั้ง เราจะเห็นว่าในขั้นตอนกระบวนการรับรู้ตอนปลาย หลังช่วงของผัสสะ ตัดตอนจากเวทนาไปแล้ว สำหรับคนธรรมดาโดยทั่วไปนั้น ทุกครั้งที่มีการเสวยอารมณ์หรือมีความรู้สึกรับรู้เกิดขึ้น มันจะเป็นความรู้สึกที่เจือด้วยอวิชชา คือความไม่รู้ตามสภาพที่แท้จริงของอารมณ์หรือโลกที่ถูกรับรู้⁴² จึงมีการให้ความหมายแก่อารมณ์ และด้วยเหตุนี้อารมณ์จึงมีอิทธิพลที่จะทำให้เกิดสุขเวทนาหรือทุกข์เวทนา เกิดความต้องการอยากที่จะหลีกเลี่ยงหรืออยากที่จะครอบครอง เกิดตัณหาอุปาทาน เกิดการยึดมั่นถือมั่น ท่าน⁴² เรียกเวทนาแบบนี้ว่าเป็นเวทนาที่เป็นกระบวนการธรรมแบบสังสารวัฏคือเป็นกระบวนการแบบเสวยโลก ที่ยังมีบุคคล ตัวตนเข้าไปเกี่ยวข้อง ซึ่งเป็นการรู้ที่ทางปรัชญาเรียกว่า การรู้แบบสภวิสัย (subjective)

⁴² พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 41.

พุทธปรัชญาถือว่าตามธรรมดาโดยทั่วไปแล้ว มนุษย์ไม่ได้เป็นเพียงผู้รับรู้โลก แต่มนุษย์ยังเป็นผู้เสวยโลก และให้ความหมายกับโลก ภายตนะนั้นนอกจากจะเป็นทางที่เปิดให้มนุษย์รับรู้โลก เกี่ยวข้องกับโลกแล้ว มันยังเป็นช่องทางที่มนุษย์จะเสวยอารมณ์ที่เป็นรสอร่อยของโลก ในกรณีของกระบวนการรับรู้ก็เช่นกัน การทำงานของขั้นตอนต่าง ๆ ในกระบวนการรับรู้ก็เป็นไปในลักษณะเดียวกัน จะแตกต่างกันตรงที่ว่า กระบวนการรับรู้เป็นกระบวนการที่มุ่งไปที่ความรู้ หรือว่ามุ่งไปที่เวทนา แต่เพราะโดยทั่วไปแล้ว ปุถุชนมักจะถูกชักจูงให้ดำเนินชีวิตในทางที่มุ่งเสวยเสวยโลก และทำการต่าง ๆ เพื่อแสวงหา รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะที่ชบสใจ การรับรู้จึงเป็นการรับรู้เพื่อเสวยอารมณ์อร่อยของโลก ความรู้ที่ได้จากกระบวนการรับรู้ในลักษณะเช่นนี้จึงเป็นความรู้ที่บิดเบือนไปตามความรู้สึก อคติ การให้ค่าของแต่ละคน และเป็นความรู้ที่ไม่ถูกต้องตรงตามจริง

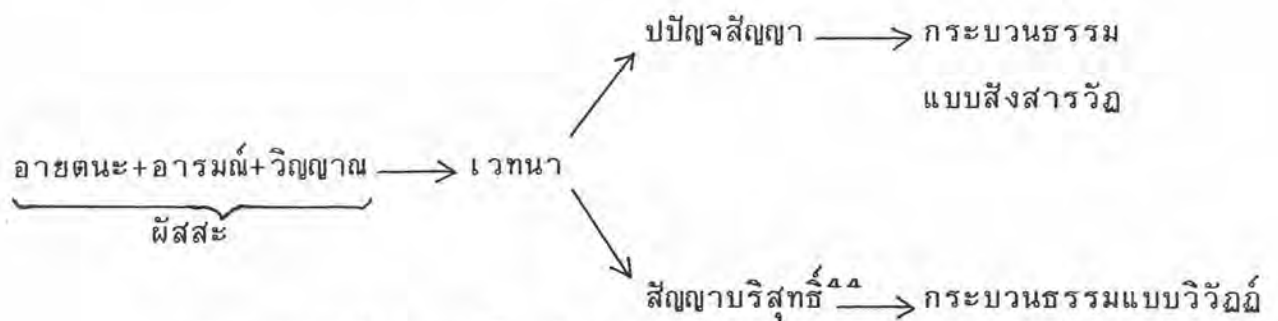
สำหรับผู้ที่ไม่มีวิชา หรือผู้ที่กำหนดรู้ตามความเป็นจริงของโลก เมื่อเห็นรูป เมื่อได้ยินเสียง ก็กำหนดรู้ว่าเป็นสีกแต่ว่ารูปที่ตาได้เห็น นั้นเป็นสีกแต่เสียงที่หูได้ยิน การรู้ในลักษณะนี้กิเลสและอารมณ์ที่ผูกพันกับสิ่งที่ตนรู้จักจะไม่มีดังที่ว่า

ในกาลใด เมื่อท่านเห็น สีกแต่ว่าเห็น เมื่อฟัง สีกแต่ว่าฟัง
เมื่อทราบ สีกแต่ว่าทราบ เมื่อรู้ สีกแต่ว่ารู้ ในกาลนั้นท่านย่อม
ไม่มี ในกาลใดท่านไม่มี ในกาลนั้น ท่านย่อมไม่มีในโลกนี้ ย่อม
ไม่มีในโลกหน้า ย่อมไม่มีในระหว่างโลกทั้งสอง นี้แลเป็นที่สุด
แห่งทุกข⁴³

การรู้ในลักษณะนี้เป็นความรู้สายวิวิธน์ คือ เป็นการรู้เพื่อหลุดพ้นจากโลก

⁴³ พ. ช. 25/49.

ในกระบวนการรับรู้ ถ้าจับที่ขั้นตอนการรับรู้ที่เรียกว่า เวทนา และพิจารณาจากแง่ของเวทนาโดยตรง กระบวนการรับรู้จะแบ่งได้เป็น 2 สาย คือกระบวนการรับรู้สายวิวิธน์ซึ่งเป็นการรับรู้ที่เป็นธรรมชาติล้วน ๆ ไม่มีการปรุงแต่งให้เบี่ยงเบนไปจากความเป็นจริง เป็นการรู้ตามสภาพความเป็นจริง (ยถาภูตัง) และหยุดอยู่ที่แค่ขั้นตอนของกระบวนการรับรู้ นั้น ๆ กับ กระบวนการรับรู้สายสังสารวิธน์ อันเป็นการรับรู้ที่มีการปรุงแต่งที่สลับซับซ้อน แลออกไปจากกระบวนการรับรู้ตามทางของธรรมชาติ และวนไปวนมาอย่างไม่มีจุดจบ กระบวนการรับรู้แบบสังสารวิธน์ และวิวิธน์อาจเขียนได้ดังนี้



จากประเด็นที่กล่าวมานั้น สิ่งที่ต้องพิจารณาก็คือ อะไรเป็นสิ่งที่กำหนดว่ากระบวนการรับรู้ในครั้งนั้น ๆ จะเป็นการรับรู้ที่มุ่งไปที่ความรู้ หรือมุ่งไปที่เวทนา หรืออะไรเป็นสิ่งที่กำหนดว่า การรับรู้ นั้น ๆ จะเป็นกระบวนการรับรู้แบบวิวิธน์ (เพื่อหลุดพ้น) หรือเป็นกระบวนการรับรู้แบบสังสารวิธน์ (เพื่อเสวยโลก) ตัวการดังกล่าวนั้นก็คือ สัญญา (perception) หรือการจำได้หมายรู้ อารมณ์ ที่จะเป็นตัวชี้ว่า การรู้นั้นเป็นไปในลักษณะใด กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ ฐานที่เป็นจุดแยกของปัญญา กับ อวิชชา ก็คือ สัญญา

^{๔๔} สัญญาบริสุทธิ์ทำให้เกิดปัญญา กล่าวคือทำให้เกิดการรู้สภาพหรือสภาวะของสรรพสิ่งตามที่เป็นจริง ความรู้ที่ได้จากสัญญานี้เป็นความรู้บริสุทธิ์ที่ยังไม่มีความรู้สึกของตน หรือความยึดถือของตนเข้าไปเกี่ยวข้อง

แผนภูมินี้ปรับปรุงจาก พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 41.

สัญญาณนั้นมีอยู่ 2 ชนิดคือ สัญญาณบริสุทธิ์* อันเป็นการรับรู้สิ่งต่าง ๆ ที่ปรากฏกับจิต โดยไม่มีการให้ความหมายปรุงแต่ง กับ สัญญาณซ้อนเสริมหรือปัญหา-สัญญาณ* อันเป็นการรับรู้ที่มีการให้ความหมายปรุงแต่งโดยจิตที่ไม่มีกิเลสตัณหา นั้น สัญญาณที่มีจะเป็นสัญญาณบริสุทธิ์ แต่ถ้าจิตมีกิเลสตัณหา สัญญาณที่มีนั้นจะเป็นปัญหาสัญญาณ

จิตของปุถุชนที่รับรู้โลกนั้นมักเป็นจิตที่ถูกกิเลสห่อหุ้ม จิตจึงถูกปรุงแต่งไปตามอำนาจกิเลส ซึ่งก็ทำให้มีการบิดเบือนภาพของโลกที่ปรากฏให้ต่างจากความเป็นจริง ดังคำอธิบายว่า

จิตที่มีกิเลสห่อหุ้มจะไม่สามารถเปิดเผยสิ่งต่าง ๆ ให้ปรากฏตามความเป็นจริง เช่นเดียวกับดวงไฟที่มีกระจกครอบเป็นสี่เหลี่ยม แสงไฟจึงเป็นสี่เหลี่ยม และทำให้สิ่งต่าง ๆ ปรากฏเป็นสี่เหลี่ยมไปด้วย⁴⁵

ด้วยเหตุดังกล่าวแล้ว การรับรู้ใดที่เป็นการรับรู้ด้วยสัญญาณที่มีชื่อว่า ปัญหาสัญญาณ ซึ่งเป็นสัญญาณที่ปรุงแต่งอารมณ์ให้ซับซ้อนหลากหลายด้วยแรงผลักดันของกิเลสตัณหา การรับรู้นั้นก็จะเป็นการรับรู้ที่มีอวิชชา คือ ความไม่รู้ตามความเป็นจริง ซึ่งจะนำไปสู่ความหลงผิด ความเข้าใจผิดและการเข้าไปปฏิบัติต่อสิ่งทั้งหลายอย่างผิดพลาด การรู้ที่คลาดเคลื่อนไปจากความจริงนี้ตามศัพท์เรียกว่า วิปลาส⁴⁶ ซึ่งแบ่งได้เป็น 3 อย่างคือ

1. สัญญาวิปลาส เป็นการจำได้หมายรู้ที่ผิดพลาดจากความเป็นจริง เช่น เห็นลูกเสือเป็นแมว

* ปัญหาสัญญาณ เป็นการรับรู้ที่มีการให้ความหมาย มีการปรุงแต่ง ก่อให้เกิดอวิชชา คือ ความไม่รู้สิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง

⁴⁵ พระเมธีชธรรมมากรณ์, พุทธศาสนากับปรัชญา, หน้า 23.

⁴⁶ อัง. จตุ. 21/49, ชุ. ปฎิ. 31/525.

2. จิตวิปลาส เป็นการคิดที่คลาดเคลื่อนจากความจริง เช่น คิดว่า ลูกเสือเป็นแมว

3. ทิณฺฐวิปลาส เป็นความเห็นคลาดเคลื่อนอันเกิดสืบเนื่องมาจาก สัญญาวิปลาส และจิตวิปลาส คือเมื่อหมายรู้และคิดคลาดเคลื่อนไปอย่างไรแล้ว ก็ จะเห็นความคลาดเคลื่อนไปด้วย เช่น เมื่อหมายรู้ลูกเสือว่าเป็นแมว คิดว่า ลูกเสือเป็นแมว แล้วก็อาจจะลงความเห็นว่ามีแมวอยู่มาก และเมื่อเกิด การหมายรู้ผิดพลาด การคิดและเห็นคลาดเคลื่อนจากความเป็นจริง บุคคลก็จะ ไม่มีปัญหาหรือการรู้เห็นตามความเป็นจริง ด้วยเหตุนี้การติดอยู่ใน "ปัญหา หรือการปรุงแต่งที่จิตสร้างเพิ่มเติมให้กับอารมณ์ทั้งหลาย"⁴⁷ นั้นก็จะทำให้บุคคล ติดอยู่ในความไม่รู้ ไม่สามารถถึงเป้าหมายคือ ความหลุดพ้นได้ ดังที่มีกล่าวไว้ว่า "ผู้ใดประกอบด้วยปัญหา ยินดีในปัญหา ผู้นั้นไม่ได้ชมนิพพานที่เกษมจากโศคะ"⁴⁸

ในกรณีที่จิตของผู้รู้นั้นไม่มีกิเลสตัณหาห่อหุ้ม สัญญาที่เกิดขึ้นจะเป็น สัญญาบริสุทธิ์ การรับรู้สิ่งต่าง ๆ ก็จะไม่มีการปรุงแต่ง จิตจะรู้เห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง (ยถาภูตํ ปชานาติ) จัดเป็นการรู้ที่มุ่งไปที่ความรู้อย่างแท้จริง การรู้ในลักษณะนี้เป็น การรู้โดยไม่มี การให้ความหมาย จัดเป็นการรู้ที่เป็นคุณ เพราะเป็นทางที่จะนำไปสู่ความสุข ดังพุทธพจน์ที่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ผู้ที่รู้เห็นจักขุตามที่มันเป็น รู้เห็นรูปทั้งหลาย ตามที่มันเป็น รู้เห็นจักขุวิญญาณตามที่มันเป็น รู้เห็นจักขุสัมผัส ตามที่มันเป็น รู้เห็นเวทนา อันเป็นสุขหรือทุกข์ หรือไม่สุข ไม่ทุกข์ ซึ่งเกิดขึ้นเพราะจักขุสัมผัสเป็นปัจจัยตามที่มันเป็น ย่อมไม่ติดพันในจักขุ ไม่ติดพันในรูปทั้งหลาย ไม่ติดพันในจักขุ-

⁴⁷ พระเมธีธรรมาภรณ์, เรื่องเตชวาทัน, หน้า 125.

⁴⁸ อัง. ปัญจ. 22/286.

วิญญาณ ไม่ติดพันในจักขุสัมผัส ไม่ติดพันในเวทนาอันเป็นสุข หรือทุกข์ หรือไม่สุขไม่ทุกข์ ที่เกิดเพราะจักขุสัมผัสเป็นปัจจัย; เมื่อผู้นั้นไม่ติดพัน ไม่หมกมุ่น ไม่ลุ่มหลง รู้เท่าทันเห็นโทษ ตระหนักอยู่ อุปาทานชั้นที่ทั้ง 5 ย่อมถึงความไม่ก่อตัวพอกพูนต่อไป, อนึ่งตัณหาที่เป็นตัวการก่อภพใหม่ อันประกอบด้วย นันทิราคะ คอยแส่ เพลิดเพลินอยู่ในอารมณ์ต่าง ๆ ก็จะถูก ละไปเสียด้วย ; ความกระวนกระวายทางกายก็ดี ความ กระวนกระวายทางใจก็ดี ความร่าร้อนทางกายก็ดี ความร่า ร้อนใจก็ดี ความก่อกวนทางกายก็ดี ความก่อกวนทางใจ ก็ดี ย่อมถูกเขาละได้ ; ผู้นั้นย่อมเสวยทั้งความสุขทางกาย ทั้งความสุขทางใจ... ^{4๐}

ตามทรรศนะของพุทธปรัชญา กระบวนการรับรู้เริ่มขึ้นเมื่ออายตนะ ภายนอกคือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์ และอายตนะภายใน คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ กระแทกกันแล้วเกิดวิญญาณ เวทนา สัญญา สังขาร ตามลำดับ ดังปรากฏในคำกล่าวของพระนาคเสนที่สนทนากับพระเจ้ามิลินท์ว่า

อาศัยรูปกระทบตา เกิดความรู้ขึ้นเรียกว่าจักขุวิญญาณ...
มโนวิญญาณ...ลำดับนี้ธรรมคือผัสสะ เวทนา สัญญา เจตนา
วิตก วิจารณ์ ก็เกิดร่วมกันกับขณะเมื่อวิญญาณเกิดขึ้นมานั้น ^{๕๐}

โดยกระบวนการรับรู้ที่อายตนะหรือประสาทสัมผัส คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย เป็นทางหรือสะพานเข้า การจะรู้อารมณ์ต่าง ๆ ได้นั้น เราจะต้องอาศัย

^{4๐} ม. อ. 12/828.

^{๕๐} ปัญหาพระยามิลินท์ ฉบับหอสมุดแห่งชาติ, (พระนคร : ศิลปาบรรณา-
การ, 2500), หน้า 51.

การยกจิตขึ้นสู่อารมณ์ ถ้าจิตไม่ได้ยกขึ้นสู่อารมณ์ ความรู้สึกต่าง ๆ ก็จะไม่เกิดขึ้น
 ไม่ได้ กระบวนการรับรู้ในทรรศนะของพุทธปรัชญา จึงเป็นกระบวนการที่เป็นการ
 ทำงานของกายและจิตด้วยกัน โดยในการกล่าวอธิบายกระบวนการรับรู้ นั้น ผู้วิจัย
 ได้อธิบายไปตามลำดับขั้นตามผังแสดงกระบวนการรับรู้ อย่างไรก็ตาม ในจุดนี้
 พึงทำความเข้าใจว่า ในความเป็นจริงแล้ว แต่ละขั้นตอนของการรับรู้ไม่ได้
 เกิดขึ้นแยกจากกัน กล่าวคือ เวทนา สัญญา สังขาร อันเป็นสัพพจิตตสาธารณเจตสิก
 นั้นก็เป็นสหชาติธรรม คือ เกิดร่วมกันกับจิตขณะเมื่อวิญญาณเกิดนั่นเอง เพราะ
 เจตสิกนั้นเป็นสิ่งที่เนื่องกับจิต การอธิบายแยกจากกัน เป็นลำดับนั้นมีจุดมุ่งหมาย
 เพื่อให้เข้าใจได้ง่าย

3.3.2 การรับรู้เหนือปกติ

รายละเอียดขั้นตอนในกระบวนการรับรู้ที่ได้กล่าวมานั้น
 เป็นการรับรู้ด้วยประสาทสัมผัส (sense perception) ที่ถือกันว่าเป็นการรับรู้
 แบบปกติ (normal perception) แต่ในทางพุทธปรัชญาถือว่านอกจากการรับรู้
 แบบนี้แล้ว ยังมีการรับรู้ซึ่งเป็นการรับรู้ทางจิตที่อยู่เหนือประสาทสัมผัส (extra-
 sensory perception) อันเป็นความสามารถพิเศษที่เกิดจากการปฏิบัติทางจิต
 การรับรู้ชนิดนี้จัดเป็นการรับรู้ขึ้นเหนือปกติ (paranormal perception) อีก
 อย่างหนึ่งด้วย โดยพุทธปรัชญาถือว่าการรับรู้ทั้ง 2 แบบนี้ เป็นทางที่จะนำไปสู่
 ความรู้ที่ถูกต้องได้ด้วยกัน และไม่ว่าจะเป็นการรับรู้แบบใดมันก็เป็นกรรับรู้โดย
 ตรง (direct perception) คือเป็นการรู้ที่ผู้รู้ประสบด้วยตัวเอง โดยไม่
 ต้องผ่านตัวกลางหรืออาศัยสิ่งใดเป็นสื่อ ความแตกต่างระหว่างการรับรู้ทาง
 ประสาทสัมผัสซึ่งเป็นการรับรู้แบบปกติ กับการรับรู้ด้วยประสบการณ์ระดับเหนือ
 สัมผัสซึ่งเป็นการรับรู้ขึ้นเหนือปกตินั้น ไม่ได้เป็นความแตกต่างของชนิดของการ
 รับรู้ แต่เป็นความแตกต่างในระดับของการเข้าถึงความรู้ ตามทรรศนะของ
 พุทธปรัชญา การรับรู้ทั้ง 2 อย่างนี้ต่างก็มีสิ่งที่ถูกรู้ หรือ วัตถุรองรับการรับรู้

(corresponding object) โดยวัตถุที่รองรับความคิดหรือการรับรู้แบบปกติ นั้นเป็นสิ่งที่สามารถรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสธรรมดา แต่สำหรับการรับรู้ที่อยู่เหนือประสาทสัมผัสธรรมดาแล้ว มันเป็นสิ่งที่ไม่อาจรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสธรรมดา

ในพุทธปรัชญา การรับรู้ในชั้นเหนือการประจักษ์ทางประสาทสัมผัสทั้ง 5 นั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่ลึกลับ (mystery) หรือเป็นสิ่งที่เหนือธรรมชาติ (supernatural) แม้ว่ามันจะเป็นสิ่งที่เหนือปกติ (supernormal) อยู่บ้างก็ตาม ตามนัยของพุทธธรรมแล้ว เรื่องของพลังจิตนั้นเป็นสิ่งที่อยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ มีวิธีการปฏิบัติเพื่อที่จะเข้าถึงอำนาจหรือความสามารถพิเศษทางจิตนั้น กล่าวได้ว่า ตามทฤษฎะนี้การรับรู้ในชั้นเหนือปกติ (peranormal perception) นั้น เป็นสิ่งที่ เป็นธรรมดา คือเป็นไปในลักษณะที่เป็นเหตุเป็นผล (causal) ในแง่ที่ว่าความสามารถพิเศษนี้เป็นผลของเหตุคือการปฏิบัติและฝึกจิตอย่างจริงจัง เมื่อจิตได้รับการฝึกอบรมและมีการพัฒนาจนถึงระดับแล้ว จิตก็จะสามารถรู้เห็นในสิ่งที่ประสาทสัมผัสเข้าไม่ถึง ตัวอย่างของการรู้ในระดับนี้ คืออภิญา 6⁵¹ อันได้แก่

1. อิทธีวิธิ (psychokinesis) เป็นความสามารถของจิตที่มีสมาธิอย่างสูงที่จะแสดงฤทธิ์ต่าง ๆ ที่ดูเหมือนจะเป็นการเหนือธรรมชาติ เช่น เดินทะลุกำแพง ดำดิน เนรมิตกายเป็นหลายคน เป็นต้น ดังมีหลักฐานในพระไตรปิฎก กล่าวอธิบายว่า

ภิกษุหนึ่ง เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธผ่องแผ้ว ไม่มีกิเลส ปราศจากอุปกิเลส อ่อนควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว อย่างนี้ ย่อมโน้มนำวจิตไปเพื่ออิทธิวิธิหลายประการ คือ

⁵¹ ที. ปา. 11/431 และ อัง. จักก. 22/273.

คนเดียวเป็นหลายคนก็ได้ หลายคนเห็นเป็นคนเดียวก็ได้
 ทำให้ปรากฏก็ได้ ทำให้หายไปก็ได้ ทะลุผ่านกำแพงภูเขา
 ไปได้ไม่ติดขัด เหมือนไปในที่ว่างก็ได้ ผุดขึ้น ต่ำลง แม้ใน
 แผ่นดินเหมือนในน้ำก็ได้ ลูบลำพระจันทร์ พระอาทิตย์ซึ่งมี
 อานุภาพมากด้วยฝ่ามือก็ได้ ใช้อำนาจทางกายไปตลอด
 พรหมโลกก็ได้...^{๕๒}

2. ทิพโสต (clairaudience) คือหุทิพย์ เป็นความสามารถใน
 การได้ยินเสียงทั้งเสียงทิพย์* เสียงมนุษย์** กับได้ยินเสียงทั้งในที่ใกล้และที่ไกล
 ทำนอธิบายไว้ว่าเป็นอภินิหารของจิตที่มีสมาธิแน่นแนบริสุทธ์ จิตในลักษณะเช่นนี้
 หากจะน้อมไป เพื่อได้ยินเสียงก็จะบังเกิดทิพโสตธาตุที่ฟังเสียงได้ 2 อย่าง คือ
 เสียงทิพย์และเสียงมนุษย์ โดยเสียงต่าง ๆ เหล่านี้จะมาปรากฏอยู่ในความรู้
 เหมือนอย่างเสียงที่มาปรากฏอยู่ที่หูเนื้อ ดังมีกล่าวไว้ดังนี้

ภิกษุหนึ่ง เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธ์ผ่องแผ้ว ไม่มีกิเลส
 ปราศจากอุปกิเลส อ่อน ควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่น-
 ไหว อย่างนี้ ย่อมโน้มน้อมจิตไปเพื่อทิพโสตธาตุ เขา
 ย่อมได้ยินเสียง 2 ชนิด คือ เสียงทิพย์และเสียงมนุษย์
 ทั้งที่อยู่ไกลและใกล้ ด้วยทิพโสต โสตอันบริสุทธ์ ล่วง
 โสตของมนุษย์^{๕๓}

^{๕๒}ที่. ส. 9/258.

* เสียงทิพย์ เป็นเสียงที่ละเอียดเกินวิสัยที่หูของมนุษย์สามัญจะฟังได้ยิน

** เสียงมนุษย์ คือเสียงหยาบที่หูสามัญฟังได้ยิน เช่น เสียงมนุษย์รวมทั้ง
 เสียงของโลกธาตุ เช่น เสียงลม เสียงน้ำ เสียงฟ้าร้อง เป็นต้น

^{๕๓}ที่. ส. 9/258.

3. เจโตปริยญาณ (telepathy or mind-reading) เป็นการกำหนดรู้ใจหรือความคิดของผู้อื่นได้ คือ เมื่อคิดจะรู้ใจของผู้อื่นก็จะรู้ได้ ดังมีกล่าวไว้ว่า

ภิกษุหนึ่ง เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธิ์ผ่องแผ้ว ไม่มีกิเลส ปราศจากกิเลสอ่อน ควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว อย่างนี้ ย่อมโน้มน้อมจิตไปเพื่อเจโตปริยญาณ เธอย่อมกำหนดรู้ใจของสัตว์อื่น ของบุคคลอื่น ด้วยใจ คือ จิตมีราคะก็รู้ว่าจิตมีราคะ หรือจิตปราศจากราคะก็รู้ว่าจิตปราศจากราคะ จิตมีโทสะก็รู้ว่าจิตมีโทสะ หรือจิตปราศจากโทสะก็รู้ว่าจิตปราศจากโทสะ...^{๕๔}



4. ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ เป็นการระลึกชาติได้ ในพระไตรปิฎกมีกล่าวถึงปุพเพนิวาสานุสสติญาณนี้ไว้ว่า

ภิกษุหนึ่ง เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธิ์ผ่องแผ้ว ไม่มีกิเลส ปราศจากอุปกิเลสอ่อน ควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว อย่างนี้ ย่อมโน้มน้อมจิตไปเพื่อปุพเพนิวาสานุสสติญาณ เธอย่อมระลึกชาติก่อนได้เป็นอันมาก...ว่า ในภพนั้น เรามีชื่ออย่างนั้น มีโคตรอย่างนั้น มีผิวพรรณอย่างนั้น มีอาหารอย่างนั้น เสวยสุขเสวยทุกข์อย่างนั้น ๆ มีกำหนดอายุเพียงเท่านั้น ครั้นจุติจากภพนั้นแล้วได้ไปเกิดในภพนั้น แม้ในภพนั้นเราก้ได้มีชื่ออย่างนั้น มีโคตรอย่างนั้น มีผิวพรรณอย่างนั้น

^{๕๔} เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

เสวยสุขเสวยทุกข์อย่างนั้น ๆ มีกำหนดอายุเพียงนั้น ครั้นจติ
จากภพนั้นแล้วได้มาเกิดในภพนี้ เขาย่อมระลึกถึงชาติก่อนได้
เป็นอันมาก...^{๕๕}

5. ทิพพจักขุ* เป็นการรู้เห็นการเกิด การตาย รู้เห็นกรรมและการ
เป็นไปตามกรรมของสัตว์ ดังปรากฏหลักฐานในพระไตรปิฎกว่า

ภิกษุหนึ่ง เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธิ์ผ่องแผ้ว ไม่มีกิเลส
ปราศจากอุปกิเลสอ่อน ควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว
อย่างนี้ ย่อมโน้มมน้อมจิตไปเพื่อรู้จติและอุปบัติของสัตว์ทั้ง
หลาย เขาเห็นหมู่สัตว์ที่กำลังจติ กำลังอุปบัติ เลว ประณีต
มีผิวพรรณดี มีผิวพรรณทราม ใต้ดี ตกยาก ด้วยทิพพจักขุอัน
บริสุทธิ์ ล่วงจักขุของมนุษย์ ย่อมรู้ชัดซึ่งหมู่สัตว์ผู้เป็นไปตาม
กรรมว่าสัตว์เหล่านี้ประกอบด้วยกายทุจจริต วจีทุจจริต มโน-
ทุจจริต ตีเตียนพระอรียเจ้า เป็นมิจฉาทิณฺฐิ ยึดถือการกระทำ
ด้วยมิจฉาทิณฺฐิ เบื้องหน้า แต่ตายเพราะกายแตก เขาย่อม
เข้าถึงอบาย ทุคติ วินิบาตนรก ส่วนสัตว์เหล่านี้ประกอบด้วย
กายสุจจริต วจีสุจจริต มโนสุจจริต ไม่ตีเตียนพระอรียเจ้า เป็น
สัมมาทิณฺฐิ ยึดถือการกระทำด้วยอานาจสัมมาทิณฺฐิ เบื้องหน้า
แต่ตายเพราะกายแตก เขาย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ดังนี้^{๕๖}

^{๕๕} เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน.

* ตาทิพย์ นั้นไม่ใช่จิตเห็น แต่เป็นจิตและตาเห็น โดยในการเห็นนั้น
แม้จะไม่ใช่ตาเห็น (มังสจักขุ) ที่เห็น แต่ลักษณะการเห็นนั้นจะเหมือนการเห็น
ด้วยตา คือปรากฏเป็นภาพต่าง ๆ เหมือนกับสิ่งเหล่านั้นอยู่เฉพาะตรงหน้า ไม่ได้
เป็นการคิดนึกและเห็นไปในจินตนาการ

^{๕๖} ที่. ส. 9/259.

6. อาสวัภยญาณ เป็นญาณหรือความรู้ที่ทำให้อาสวะสิ้นไป ใน
พระไตรปิฎกมีกล่าวไว้ว่า

ภิกษุหนึ่ง เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธิ์ผ่องแผ้ว ไม่มีกิเลส
ปราศจากอุปกิเลสอ่อน ควรแก่การงาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว
อย่างนี้ย่อมโน้มน้อมจิตไปเพื่ออาสวัภยญาณ ย่อมรู้ชัดตาม
ตามความจริงว่า ผู้ทุกข์ ผู้ทุกข์สมุทัย ผู้ทุกข์นิโรธ ผู้ทุกข์-
นิโรธคามินีปฏิปทา เหล่านี้อาสวะ น้อาสวะสมุทัย น้อาสวะ-
นิโรธ น้อาสวนิโรธคามินีปฏิปทา เมื่อเขารู้เห็นอย่างนี้ จิต
ย่อมหลุดพ้น แม้จากกามาสวะ แม้จากภวาสวะ แม้จากอวิช-
ชาสวะ เมื่อจิตหลุดพ้นแล้ว ก็มีญาณว่าหลุดพ้นแล้ว รู้ชัดว่า
ชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์อยู่จบแล้ว กิจที่ควรทำ ทำเสร็จแล้ว
กิจอื่นเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี...^{๕๗}

ตามนัยของพุทธปรัชญา การรับรู้ในชั้นเหนือประสาทสัมผัส (extra-
sensory perception หรือ ESP) นั้นเป็นไปได้ก็เพราะ จิตนั้นเป็นธรรมชาติ
รู้ และโดยสภาพตั้งเดิมจิตนั้นสะอาด ผ่องใส สามารถรู้เห็นสิ่งต่าง ๆ ได้อย่าง
ถูกต้อง แต่ที่จิตเศร้าหมองไปก็เพราะมีกิเลสมาเกาะ^{๕๘}

ในอุปกิเลสสูตร^{๕๙} กล่าวอุปมาจิตกับทองคำไว้ว่า ทองคำย่อมเศร้า
หมอง ไม่อ่อน ไม่ควรแก่การงาน ไม่สุกปลั่ง เพราะ ไม่เหมาะที่จะนำไป
ทำอะไร ๆ เพราะอุปกิเลสแห่งทองคำทั้ง ๕ อย่าง คือ เหล็ก โลหะ ดิบก ตะกั่ว
และเงินฉันทไต จิตที่แปดเปื้อนด้วยอุปกิเลสแห่งจิต คือ นิวรณ์ ๕ ย่อมทำให้จิต

^{๕๗} เรื่องเดียวกัน, หน้าเดียวกัน

^{๕๘} อัง. เอก. 20/50

^{๕๙} อัง. ปุณจก. 22/23

เสวรัหมอง ไม่ควรแก่การงาน ไม่ส่องใส ไม่ตั้งมั่นในสมาธิ แต่เมื่อจิตปราศจาก
นิวรณ์ 5 แล้ว ย่อมมีสภาพอ่อนโยน ควรแก่การงาน ส่องใส ตั้งมั่น เป็นไปเพื่อ
ความรู้ที่ถูกต้องและความสิ้นทุกข์

ตามนัยของพุทธปรัชญา จิตที่สะอาดคือ จิตที่ปราศจากนิวรณ์ทั้ง 5 คือ
กามฉันทนิวรณ์ (ความติดใจยินดีในกามารมณ์) พยาบาทนิวรณ์ (ความผูกโกรธ
ปองร้าย) ถีนมิทธนิวรณ์ (ความหดหู่ท้อถอย) อุทธัจจกุกกุจจนิวรณ์ (ความฟุ้งซ่าน)
และวิจิกิจฉานิวรณ์ (ความสงสัยลังเล) จิตที่มีลักษณะเช่นนี้ย่อมปราศจากอุปสรรค
ขัดขวางต่อการเพ่งอารมณ์และมีความตั้งมั่นอยู่ในสมาธิ และก่อให้เกิดปัญญา

ในทางพุทธศาสนาถือว่า ปัญญาที่เป็นผลจากสมาธินั้นเป็นปัญญาที่
บริบูรณ์แหลมคม สามารถที่จะทำให้เกิดความสว่างไสวขึ้นภายในจิต มองเห็น
สิ่งต่าง ๆ อย่างทะลุปรุโปร่ง คือเกิด ขณิกญาณทัสสนะ เห็นแจ้งแทงตลอดตาม
ความเป็นจริง ดังมีกล่าวไว้ในพระสูตรว่า "สมาธิที่เจริญแล้ว ทำให้มากแล้ว
ย่อมเป็นไปเพื่อให้ได้ญาณทัสสนะ"^{๕๐} สมาธิมีขณิกญาณทัสสนะเป็นอานิสงส์"^{๕๑}
"เมื่อจิตไม่ตั้งมั่น...ปัญญาย่อมไม่บริบูรณ์"^{๕๒}

สำหรับอภิญา 6 ซึ่งเป็นความรู้พิเศษนั้นมันเป็นสิ่งที่อยู่ในวิสัยของผู้ที่
ปฏิบัติทางจิตได้จนถึงขั้นบรรลุลุณาน 4 คือ จิตเป็นหนึ่ง มีสมาธิ สะอาด บริสุทธิ์
ปราศจากกิเลสทั้งอย่างหนา ปานกลางและอย่างอ่อน มีการตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว^{๕๓}

^{๕๐} อัง. จตฺก. 21/41, ที. ปา. 11/233.

^{๕๑} อัง. ทสก. 24/1, 209.

^{๕๒} ขุ. ธ. 25/13.

^{๕๓} ที. ส. 9/131.

จิตในขั้นนี้จะมีสมรรถภาพในการรับรู้ได้อย่างน่าอัศจรรย์ หากจะน้อมไปพิจารณาอะไร
ก็น้อมไปได้ จะน้อมใจไปเพื่อการรู้และการเห็นในสิ่งที่ไม่สามารถรู้ได้โดยการรับรู้
ทางประสาทสัมผัสธรรมดาที่ทำได้ เพราะตามหลักการของพุทธปรัชญา จิตที่
ปราศจากกิเลสนั้นจะมีสมรรถภาพในการรู้สิ่งที่เหนือธรรมชาติของจิตสามัญที่มีกิเลส
ได้ โดยการรู้ในลักษณะนี้เป็นไปได้ เหมือนอย่างที่ท่านเปรียบไว้ว่า "เหมือนอย่าง
ช่างฝีมือที่ทำการที่เป็นฝีมือของตนได้อย่างปรกติธรรมดา ไม่รู้สึกว่าเป็นการยาก
ผิดธรรมดาอย่างไร แต่คนที่ไม่ใช่ช่างทำไม่ได้"^{๘๔}

เป็นที่น่าสังเกตว่า การรับรู้ในขั้นเหนือปกติที่ประสาทสัมผัสธรรมดาไม่
สามารถรับรู้ได้นั้นไม่ได้มีเฉพาะในพุทธปรัชญา แต่เป็นสิ่งที่นักจิตวิทยา นักวิทยา-
ศาสตร์ นักวิชาการสมัยใหม่ในโลกตะวันตกก็ยอมรับ Dr. R.H. Thouless
แห่ง Society for Psychical Research ยืนยันว่า ESP นั้นเป็นปรากฏ-
การณ์ที่แน่นอน เป็นจริงเท่า ๆ กับปรากฏการณ์อื่นที่สามารถพิสูจน์ได้ด้วยการวิจัย
ทางวิทยาศาสตร์^{๘๕} และความพยายามที่จะศึกษาปรากฏการณ์ทางจิต (psychic
phenomena) เช่น หูทิพย์ (clairaudience) ตาทิพย์ (clairvoyance) ที่

^{๘๔} พระญาณสังวร, สมเด็จ. (เจริญ สุวฑฺฒโน), จิตตนคร : นครหลวง
ของโลก และแนวปฏิบัติในโพธิปักขยธรรม 37 (พิมพ์พระราชทานในการพระราช-
พิธีฉลองพระชนมายุสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ ครบ 50 พรรษา วันที่
12 สิงหาคม พ.ศ. 2525), หน้า 166.

^{๘๕} "The reality of the phenomena must be regarded as
certain as anything in scientific research can be proved"
อ้างไว้ใน Dr. J.B. Rhine, The Reach of the Mind, (London :
Faber, 1948), p. 146.

อยู่ในข่ายของการรับรู้ที่เรียกว่า Extrasensory Perception หรือ ESP นั้น ก็เป็นไปอย่างจริงจังในโลกตะวันตก

ผลจากการศึกษาค้นคว้าวิจัยทางจิตวิทยาในเรื่องเหล่านี้ ก็ช่วยยืนยัน และพิสูจน์ให้เห็นว่า มีความเป็นจริงหรือสิ่งในตัวเองที่เราไม่สามารถรู้ได้ด้วย ประสาทการณทางประสาทสัมผัสแต่เพียงลำพัง^{๕๕} ซึ่งความคิดเช่นนี้จะสอดคล้อง กับทฤษฎีของพุทธปรัชญาที่ถือว่า มีความจริงบางอย่าง เช่นนิพพาน ที่ไม่สามารถรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสธรรมดา แต่จะสามารถรู้ได้โดยการใช้ประสาทสัมผัสที่หกคือจิต (the sixth sense or mind) ที่ได้รับการฝึกจนมีสมรรถนะ ในการรับรู้ระดับสูงที่จะเข้าถึงความจริงนั้นโดยตรง

นอกจากนั้น งานของ Dr. Rhine แห่งมหาวิทยาลัย Duke ในเรื่อง Para-Psychology (ปรจิตวิทยา) หรือ ESP ก็สอดคล้องและสนับสนุนทฤษฎีของพุทธปรัชญาในเรื่องของการรับรู้ขั้นเหนือปกติ โดยความจริงที่เขาค้นพบว่าจิตนั้นเมื่อได้รับการฝึกและพัฒนาแล้วจะไว (sensitive) ต่อการรับรู้ และมีสมรรถนะในการรับรู้ได้อย่างละเอียด เหนือกว่าการรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสชนิด

^{๕๕}"Things as they are can never be known by sense experience alone" จาก W.F. Jayasuriya, The Psychology and Philosophy of Buddhism ; An Introduction to the Abhidhamma, (Kuala Lumpur : B.M.S. Publication, 1976), หน้า 101.

อื่น ๆ ^{๑๗} นั้นก็ตรงกับทฤษฎีของพุทธปรัชญาในเรื่องธรรมชาติ และความสามารถของจิตที่จะรู้ในสิ่งที่อยู่พ้นประสาทสัมผัสและการรับรู้ในขั้นปกติ

นอกจากนี้แล้ว การวิจัยการทดลองความสัมพันธ์ของ psycho-kinesis กับ ESP ที่ทำกันในทางตะวันตกนั้นก็สามารถอธิบายเรื่องอภิญญาของพุทธปรัชญาได้ในแง่ที่ว่า จิตซึ่งเป็นนามธรรมนั้นมีธรรมชาติและสมรรถนะพิเศษในการที่จะรู้และไปโดยไม่ได้ติดอยู่ในวงจำกัดและขอบข่ายของกาลและอวกาศ (transcend the barriers of time and space) และการพัฒนาสมรรถนะในการรู้ระดับสูงนั้นก็จะทำให้จิตมีพลัง มีอำนาจพิเศษบางอย่างที่อยู่พ้นกฎเกณฑ์และขอบข่ายของเวลาและอวกาศ

กล่าวได้ว่า "อภิญญา" ในพุทธปรัชญาก็เป็นไปในลักษณะเดียวกับสิ่งที่เรียกว่า ESP ในโลกตะวันตกนั่นเอง จะมีข้อแตกต่างกันบ้างก็ตรงที่ในทางตะวันตกนั้นถือว่าความสามารถพิเศษนี้พบได้ในคนธรรมดาทั่วไป จะเป็นใครก็ได้ในลักษณะของความสามารถพิเศษหรือพรสวรรค์ แต่ในทางพุทธปรัชญาแล้วมันเป็นสิ่งที่เป็นผลจากการฝึกปฏิบัติอบรมจิตจนถึงระดับแล้ว ไม่ใช่สิ่งที่จะเกิดขึ้นเองในลักษณะบังเอิญ แต่เป็นสิ่งที่จะต้องแสวงหา (acquired) และการเกิดขึ้นของอภิญญานี้

^{๑๗} J.B. Rhine, New Frontiers of the Mind, (London : Penguins, 1950) และ The Reach of the Mind, (London : Faber, 1948), อ้างไว้ใน W.F Jayasuriya, The Psychology and Philosophy of Buddhism, p. 4.

ก็เป็นเรื่องของเหตุและผล เพราะได้มีการกล่าวถึงวิธีการปฏิบัติเพื่อให้บรรลุ
อภิญญาไว้อย่างชัดเจน

จากการวิเคราะห์กระบวนการของการรู้ เราได้เห็นว่าพุทธปรัชญา
เน้นและให้ความสำคัญกับสัญญา หรือการรับรู้ (perception) มาก เพราะถือ
ว่าเป็นทางที่จะได้มาซึ่งความรู้โดยตรง โดยในการรับรู้นี้ ผู้รับรู้เป็นผู้ที่ประจักษ์
กับสิ่งที่ถูกรับรู้ด้วยตนเอง เป็นประสบการณ์ตรง (direct experience)

สำหรับการรับรู้ที่พุทธปรัชญายอมรับนั้นเป็นการรับรู้ทั้งแบบปกติ ซึ่งได้
แก่การรับรู้ด้วยประสาทสัมผัส (sense perception) และการรับรู้เหนือปกติ
อันได้แก่การรับรู้ที่เหนือประสาทสัมผัสธรรมดา (extrasensory perception)

อย่างไรก็ตาม การยอมรับการรับรู้ทั้ง 2 ทางนี้ก็เกินไปในลักษณะที่
ตระหนักถึงข้อจำกัดของมันด้วยในแง่ที่ว่า แม้ว่าพุทธปรัชญาจะยอมรับความถูกต้อง
ของการรับรู้ที่ได้จากประสาทสัมผัสว่าเป็นที่มาของความรู้และความเข้าใจเกี่ยว
กับโลก พุทธปรัชญาก็ตระหนักว่าการรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสนั้นอาจผิดพลาดได้
แม้ว่าความผิดพลาดที่เกิดขึ้นนี้ไม่ใช่ข้อบกพร่องของการรับรู้ทางประสาทสัมผัส
(sense perception) หากแต่เป็นเพราะทัศนนะความคิดเห็นส่วนตัว
(subjective attitudes) เช่น ความชอบไม่ชอบในสิ่งที่รับรู้นั้นจะเข้ามา
เกี่ยวข้อง และทำให้ความรู้สึกที่เกิดจากการรับรู้ทางประสาทสัมผัส (sense
impression) นั้นหันเหเบี่ยงเบน และขัดขวางไม่ให้เราเห็นสิ่งต่าง ๆ
อย่างที่มันเป็น ความรู้จึงเกิดขึ้นไม่ได้ ดังนั้นพุทธปรัชญาจึงถือว่าการตัดอคติส่วน
ตน และนิสสัยความเคยชินในการคิดบางอย่างออก จะเป็นการช่วยให้เราเห็นและ
เข้าใจสิ่งต่าง ๆ ตามที่มันเป็น ในทัศนนะของพุทธปรัชญาแล้ว การทำสมาธิ

นอกจากจะเป็นวิธีหนึ่งที่จะทำให้อคติส่วนตนหมดไปแล้ว มันยังเป็นเหตุ และเป็นอุปนิสัยสำหรับการพัฒนาการรับรู้ในขั้นเหนือปกติต่อไปด้วย

สำหรับการรับรู้ในระดับเหนือปกติที่เป็นโลกียอภิปัญญา คืออภิปัญญาทั้งห้า นั้น แม้จะเป็นที่ยอมรับว่าเป็นวิธีที่จะนำไปสู่ความรู้เกี่ยวกับความจริงและเป็นวิถีทางพิเศษที่เราจะใช้พิสูจน์ (verify) ความมีอยู่ของบางอย่างซึ่งในบางแง่มุมไม่สามารถจะรู้ได้โดยการรับรู้ทางประสาทสัมผัสธรรมดา พุทธปรัชญาก็เห็นว่ามันมีขอบเขตจำกัด และไม่ได้มองว่าเนื้อหาของความรู้แบบนี้เป็นความจริงสูงสุด (ultimate reality) เพราะความรู้ที่ได้จากการรับรู้ที่เหนือปกติเว้นเสียแต่อาสวักขยานแล้ว มันก็เป็นเพียงวิถี (means) ไม่ใช่เป้าหมาย (ends) และไม่สามารถทำให้เราหลุดพ้นได้

3.4 ความรู้คืออะไร?

ปัญหาความรู้คืออะไร? (What is knowledge?) เป็นปัญหาสำคัญที่กล่าวได้ว่าเป็นหัวใจของญาณวิทยา และความพยายามที่จะตอบคำถามนี้ก็มีมาช้านานตั้งแต่ยุคสมัยของเพลโตจนกระทั่งถึงปัจจุบัน ที่เป็นที่น่าสนใจและวิพากษ์วิจารณ์อยู่ไม่น้อยในวงของผู้ที่สนใจในเรื่องนี้เมื่อไม่นานมานี้ก็คือ คำนิยามความรู้ที่ว่า ความรู้คือความเชื่อที่จริงและมีการอ้างอิงเหตุผลสนับสนุน (Knowledge is justified true belief.) จากการศึกษาค้นคว้า และวิเคราะห์หลักฐานเกี่ยวกับเรื่องความรู้ในพุทธศาสนา ก็เป็นที่น่าสังเกตว่าทรรศนะของพุทธปรัชญาในเรื่องนี้มีบางอย่างที่คล้ายและใกล้เคียงกับของทางตะวันตก แม้ว่าจะมีลักษณะเฉพาะและส่วนที่แตกต่างอยู่บ้างก็ตาม

อันที่จริงแล้ว เราจะไม่พบว่ามีความนิยามของความรู้ที่ชัดเจนอยู่ในหลักฐานทางพุทธศาสนา เท่าที่ปรากฏนั้นก็เป็นการกล่าวถึงความรู้ในแง่มุมต่าง ๆ ในหลาย ๆ

แห่ง แต่การได้ศึกษา วิเคราะห์ และประมวลลักษณะ คุณสมบัติ พร้อมทั้งพิจารณา จากขั้นตอนกระบวนการของความรู้และประเด็นต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องนั้นก็เพียงพอที่จะ ทำให้เข้าใจทฤษฎีเกี่ยวกับความรู้พอที่จะตอบประเด็นปัญหาสำคัญเกี่ยวกับความ รู้ เช่น เรารู้อะไร? (What do we know?) เรารู้ได้อย่างไร?^{๕๘} (How do we know?) เราใช้อะไรเป็นเกณฑ์ในการตัดสินความรู้ (What are the criterion of knowing?) ความรู้คืออะไร? (What is knowledge?) และขอบเขตของความรู้ของเรานั้นกว้างไกลเพียงใด? (What is the extent of our knowledge?) ได้

ก่อนที่จะได้กล่าวถึงรายละเอียดของข้อมูลและหลักฐานอันเป็นที่มาของ การวิเคราะห์ความรู้ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาดังกล่าว ผู้เขียนเห็นว่ามีความ จำเป็นที่เราจะต้องศึกษาความหมายของคำที่สำคัญ 2 คำ คือ ความรู้ (knowledge) และ ความเชื่อ (belief) ให้ชัดเจนเสียก่อน เพราะในพุทธ- ศาสนามีคำที่ใช้ในความหมายเดียวกันหรือคล้าย ๆ กันนี้อยู่หลายคำ โดยบางคำ ก็ใช้ในความหมายเหมือนกัน เป็นไวพจน์ของกันและกัน แต่บางคำก็ใช้ในความ หมายที่บ่งบอกถึงลักษณะคุณสมบัติที่แตกต่างออกไป

ในพุทธปรัชญามีคำหลายคำที่ใช้ในความหมายทำนองเดียวกับความเชื่อ คือ ศรัทธา ทิณฺฐิ อธิโมกข์

โดยทั่วไปคำว่า ศรัทธา นั้นจะใช้กันในความหมายที่ตรงกับคำ faith ใน ภาษาอังกฤษ คือเป็นความเชื่อที่มีความนับถือเชื่อมั่น ในลักษณะที่มีความเชื่อฟัง มอบความไว้วางใจต่อสิ่งนั้นโดยไม่มีความเคลือบแคลงสงสัย ศรัทธาในลักษณะนี้จัด

^{๕๘} เป็นเรื่องของกระบวนการรับรู้ ที่ได้กล่าวโดยละเอียดแล้วในข้อ 3.3



ว่ามีศรัทธา (blind faith) เพราะเป็นการปลงใจเชื่อและอุทิศตัวโดยไม่ใช้ปัญญา และเหตุผลประกอบ ความเชื่อในลักษณะนี้เป็นสิ่งที่ศาสนาส่วนใหญ่กำหนดให้เป็น คุณสมบัติสำคัญของผู้ที่นับถือศาสนาของตน บางศาสนาถึงกับให้ความสำคัญกับศรัทธา เป็นอันดับแรก

อย่างไรก็ตาม คำว่า ศรัทธา (saddha) ในพุทธปรัชญาซึ่งแปลว่า ความเชื่อ นั้นไม่ใช่ศรัทธาตามความหมายที่ใช้กันในศาสนาอื่นที่ตรงกับภาษาอังกฤษว่า devotion, faith เพราะศรัทธาตามหลักพุทธศาสนาไม่ใช่ความเชื่ออย่าง มงาย แต่เป็นความเชื่อที่มีปัญญาเป็นสิ่งกำกับ จึงเป็นศรัทธาที่มีเหตุผล (rational belief) ที่อาจจะเป็นทางนำไปสู่ความรู้ได้ ศรัทธาตามนัยนี้มี ลักษณะเป็นการยอมรับโดยอาศัยความรู้ของผู้อื่นเป็นเครื่องชี้นำ และใช้ปัญญาของตนตรวจสอบ หากผู้มีศรัทธารู้จักที่จะใช้ความคิดและเหตุผลของตนประกอบไปด้วย ศรัทธานั้นก็จะนำไปสู่ความรู้และความจริงได้

ดังนั้น ศรัทธาในพุทธศาสนาจึงไม่ใช่ความเชื่อที่มีศรัทธา (blind belief) และไม่ใช่ความเชื่อซึ่งเป็นไปในลักษณะของอาเวค (emotion) โดยไม่ใส่ใจต่อการตรวจสอบด้วยเหตุผล แต่เป็นศรัทธาหรือความเชื่อที่เรามี หลังจากที่ได้คิดวิเคราะห์ดูแล้วว่าสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่สมควรเชื่อ ตัวอย่างเช่น การนับถือพุทธศาสนาโดยไม่ได้นับถือตามบิดามารดา หากแต่เป็นการนับถือและ เชื่อในพุทธศาสนาหลังจากที่ได้ศึกษา พิจารณา วิเคราะห์ ดูแล้วว่า การ นับถือพุทธศาสนานั้นดีหรือให้คุณแก่ตน

กล่าวได้ว่า ศรัทธาของพุทธศาสนาเป็นศรัทธาที่ใช้ในความหมายที่ แตกต่างจากที่ใช้ในศาสนาประเภทเทวนิยมทั่วไป และเป็นการให้คุณค่าและความหมายของคำที่สูงขึ้นกว่าเดิม ผู้วิจัยจึงเห็นด้วยกับความเห็นของ Dr.Gyomroi-

Ludowyk^{๖๐}ว่า การแปลศรัทธาในพุทธศาสนาว่าเป็น faith ตามความหมายที่ใช้กันโดยทั่วไป คือ trust, confidence และที่ใช้กันในศาสนาอื่น ๆ ซึ่งเป็นเพียงอาณาเขตนี้นจะทำให้เข้าใจผิดได้

คำในพุทธปรัชญาอีกคำหนึ่งมีความหมายว่าความเชื่อ (belief) คือ อธิโมกข์ (Adhimokkha) พระราชวรมณี^{๗๐} ให้ความหมายของคำอธิโมกข์ไว้ว่า ความเชื่อมั่นตั้งหรือเด็ดเดี่ยว กล่าวคือ เป็นความเชื่อมั่นเชื่อไปโดยยังมีได้ พิจารณาเหตุผลด้วยปัญญา เช่นการนับถือพุทธศาสนาตามบิดามารดาและบรรพบุรุษ ท่านได้กำหนดความหมายของคำนี้ว่าตรงกับคำภาษาอังกฤษว่า conviction, determination^{๗๑}

สำหรับคำว่า ทิฏฐิ (ditthi) นั้นในพุทธปรัชญามีใช้กันทั้งในความหมายของความเชื่อและในความหมายของความเห็น ความเข้าใจ (views, understanding) ทิฏฐินี้เป็นขั้นที่ต่อจากศรัทธาในแง่ที่ว่า เมื่อบุคคลรับเอาความรู้ของผู้อื่นมาและได้ใช้เหตุผลความคิดของตนเองประกอบไปในความรู้ที่รับมานั้นจนพอที่จะนับได้ว่าเป็นความเข้าใจของตนเอง และยึดถือเอาความคิดความเห็นนั้นเป็น

^{๖๐}K.N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, (London : George Allen & Unwin, 1963), p.383-384.

^{๗๐}พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 375.

^{๗๑}พระเทพเวที (ประยูรย์ ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, (กรุงเทพ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2532), หน้า 413.

ของตานั้นเราเรียกว่า ทิณฺฐิ ทิณฺฐิที่ได้รับการพัฒนาจนเป็น ความเห็น ความเข้าใจ ที่ถูกต้องตรงตามความเป็นจริงนั้นเป็นสัมมาทิณฺฐิและจัดอยู่ในขอบข่ายของความรู้ แต่การจะเข้าถึงความรู้ได้นั้นจำเป็นต้องพ้นขั้นทิณฺฐิไป เพราะการติดอยู่ในทิณฺฐิ นั้นจะปิดกั้นไม่ให้บุคคลเข้าถึงความรู้ความจริงได้

สำหรับคำที่มีความหมายตรงกับ "ความรู้" ในพุทธปรัชญามีใช้อยู่ หลายคำ เช่น ปัญญา วิชชา ญาณ อภิญญา ญาณทัสสนะ

ปัญญา นั้นหมายถึงความรู้ชัดแจ้งที่เราทำให้มีขึ้นโดยการฝึกฝนพัฒนา ตรงกับคำภาษาอังกฤษว่า understanding, knowledge, wisdom, insight reason⁷² ปัญญานั้นมีหลายชั้น หลายระดับ มีชื่อเรียกต่าง ๆ กันตามระดับของ ปัญญา เช่น โลกีย์ปัญญา โลกุตตรปัญญา หรือเรียกตามทางที่เกิด เช่น สุตมยปัญญา จินตามยปัญญา ภาวนามยปัญญา

คำว่า วิชชา ใช้หมายถึงความรู้ ในความหมายที่ตรงกันข้ามกับอวิชชาหรือ ความไม่รู้ ตรงกับคำภาษาอังกฤษว่า knowledge, science ในพุทธปรัชญา คำ ๆ นี้มีใช้ความหมายที่ตรงกับ transcendental wisdom ซึ่งเป็นความรู้ระดับเหนือ ประสาทสัมผัสธรรมดาด้วย

อภิญญา เป็นความรู้ยิ่ง เป็นความรู้ระดับเหนือประสาทสัมผัสธรรมดา (higher knowledge, supernormal powers, super knowledge) และเป็น ความรู้แบบเจาะตรง (direct)

⁷² เรื่องเดียวกัน, หน้า 391.

ญาณทัสสนะ หมายถึงความรู้ที่เป็นการหยั่งรู้ (intuition) เป็นการเห็นความจริงหรือรู้เท่าทันสภาวะของสิ่งนั้น ๆ หรือเรื่องนั้น ๆ ตรงกับคำภาษาอังกฤษว่า vision หรือ insight

ญาณ หรือ ญาณทัสสนะ ใช้หมายถึงความรู้ ความเข้าใจอย่างกระจ่างชัดและลึกซึ้ง ที่เกิดขึ้นในลักษณะเป็นการหยั่งรู้อันสว่างวาบขึ้นมาในใจแบบฉับพลันทันที ความรู้ที่เรียกว่า ญาณ นั้นท่านอธิบายว่าเป็นความรู้ที่เป็นอิสระจากความคิด เหตุผล เพราะเป็นความรู้ที่เป็นไปในลักษณะที่มีการสัมพันธ์กับตัวสภาวะที่เป็นอยู่จริงภายนอกโดยตรง และมองเห็นตามสภาวะของสิ่งนั้น ๆ หรือเรื่องนั้น ๆ ⁷³

อย่างไรก็ตาม ที่กล่าวว่า ความรู้แบบญาณเป็นอิสระจากเหตุผลนั้นพึงเข้าใจว่าเป็นอิสระจากเหตุผลเมื่อญาณนั้นเกิดขึ้นแล้ว แต่ก่อนที่จะเกิดญาณนั้นจำเป็นต้องใช้เหตุผล เพราะความรู้ในระดับนี้จะเกิดขึ้นได้ก็ในลักษณะของการเป็นผลสืบเนื่องมาจากการคิดหาเหตุผล จากการวิเคราะห์ และสังเคราะห์ ประสบการณ์และความรู้ในระดับประสาทสัมผัสเป็นอย่างมากมาก่อนเท่านั้น

คำต่างๆ ที่กล่าวมานี้มีปรากฏทั่วไปในหลักฐานทางพุทธศาสนา ในงานวิจัยนี้ผู้เขียนจะใช้คำว่าความรู้ (knowledge) ในความหมายตามที่ใช้กันตามความหมายทางญาณวิทยา คำที่ดูจะเป็นปัญหาในการหาคำในพุทธปรัชญาให้ตรงกับความหมายที่ใช้กันในทางปรัชญาคือคำ belief ตามศัพท์ belief แปลว่าความเชื่อ แต่ในทางศาสนาความเชื่อนั้นไม่ได้เป็นความเชื่อแบบที่พูดกันในทางญาณวิทยา เพราะความเชื่อในทางศาสนานั้นผูกอยู่กับการยอมรับโดยไม่มีข้อแม้ (ศรัทธาในความหมายที่ใช้กันโดยทั่วไป) เป็นอย่างมาก จึงเป็นการยากที่จะแยก

⁷³ พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 50.

ความเชื่อและศรัทธาออกจากกันโดยเด็ดขาด ด้วยเหตุนี้เราจึงพบว่าในบริบทของศาสนาแล้วจะมีการใช้ทั้ง 2 คำ (คือความเชื่อและศรัทธา) ทั้งในความหมายเดียวกัน และในความหมายที่คาบเกี่ยวกัน

ปัญหาก็คือ หากจะใช้หลักฐานทางพุทธศาสนาเพื่อวิเคราะห์ปัญหาอะไรคือความรู้ในพุทธปรัชญาแล้ว ในพุทธปรัชญามีคำใดที่ใช้ตรงกับความเชื่อ (belief) ตามที่ใช้กันในทางปรัชญา

ตามคำอธิบายของกรมหลวงวชิรญาณวงศ์ ในธรรมานุกรม ท่านอธิบายว่า ศรัทธาแปลตรง ๆ ก็แปลว่าความเชื่อ⁷⁴ โดยท่านได้แบ่งความเชื่อออกเป็น 4 อย่าง คือ

1. กัมมสังกตา ความเชื่อในกรรม
 2. วิปากสังกตา ความเชื่อในวิบากหรือผลของกรรม
 3. กัมมัสสกตาสังกตา คือความเชื่อว่ามีกรรมเป็นของตน
 4. ตถาคตโพธิสังกตา คือความเชื่อในพระปัญญาตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า
- ความเชื่อเหล่านี้จัดเป็นความเชื่อทางศาสนา คือเป็นความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับหลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนา แต่ในการอธิบายเรื่องความรู้ในงานวิจัยนี้ ผู้เขียนจะพูดถึงความรู้ ความเชื่อทั่ว ๆ ไปที่เป็นกลาง ๆ คือเป็นความรู้ความเชื่อในทางญาณวิทยา ไม่ได้เฉพาะเจาะจงกับความรู้ความเชื่อในทางศาสนา เพราะฉะนั้น ศรัทธา 4 นี้ จะอยู่นอกขอบข่ายของความเชื่อและศรัทธาที่เราจะพูดถึง

⁷⁴ กรมหลวงวชิรญาณวงศ์, สมเด็จพระสังฆราชเจ้า, ธรรมานุกรม. (นครหลวง : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย : 2515), หน้า 369.

* ตรงกับ "believe that" ซึ่งเป็นรูปแบบพื้นฐานของความเชื่อ

ในพุทธศาสนา คำที่ใช้ในความหมายของความเชื่อที่ไม่เกี่ยวข้องกับ
 หลักธรรมทางศาสนาและมีลักษณะเป็นกลางๆ* น่าจะเป็นคำว่าอธิโมกข์ คำ ๆ นี้
 หมายถึง ความเชื่อตามโดยไม่ได้สอบสวนพิจารณาจับเหตุจับผล และไม่ได้ใช้ปัญญา
 ใคร่ครวญวิเคราะห์ดูให้แน่นอนก่อน กล่าวคือเป็นการน้อมใจเชื่อไปตามแต่ที่จะ
 ได้ยินได้ฟังมาในลักษณะของความเชื่อที่ไร้เหตุผล (blind belief) ความ
 เชื่อเช่นนี้ไม่สังเคราะห์เข้าเป็นศรัทธาแท้ (genuine faith) ตามนัยของ
 พุทธปรัชญา เพราะตามหลักพุทธศาสนา ศรัทธานั้นจะต้องเป็นความเชื่อในสิ่งที่
 ควรเชื่อ คือเป็นความเชื่อที่ประกอบด้วยเหตุผล ได้ไตร่ตรองด้วยปัญญา
 หาเหตุผลให้เห็นจริงแก่ใจจึงเชื่อ⁷⁵

ตามความเห็นของผู้เขียน อธิโมกข์ อันได้แก่ความน้อมใจเชื่อ หรือ
 การเชื่อไว้ก่อนโดยไม่ได้ไตร่ตรองนั้นจะใกล้เคียงกับคำ ความเชื่อ (belief)
 ที่ใช้กันในทางญาณวิทยา และใกล้เคียงกับความหมายที่ใช้กันในคำนิยามของ
 ความรู้มากที่สุด ดังนั้นในการอธิบายวิเคราะห์เรื่องความรู้ในพุทธปรัชญานี้
 ผู้เขียนจะใช้คำว่าความเชื่อในทางปรัชญาในความหมายที่ตรงกับอธิโมกข์ และ
 ศรัทธาของพุทธปรัชญา ไม่ใช่ศรัทธาตามความหมายที่ใช้กันทั่วไป*

คำว่า ศรัทธา นั้นแปลตรง ๆ ได้ว่าความเชื่อ แต่เนื่องจากพุทธ-
 ศาสนาแยกความแตกต่างระหว่างศรัทธาธรรมดา (ordinary faith) กับ
 ศรัทธาที่เกี่ยวข้องกับความรู้ หรือศรัทธาในแง่ของปรัชญา (philosophic

⁷⁵ กรมหลวงวชิรญาณวงศ์, ธรรมานุกรม, หน้า 398.

* ตรงกับ "believe in" ซึ่งเป็นความเชื่อในรูปแบบที่ต้องมีความ
 เชื่อมั่น (confidence) และความไว้วางใจ (trust)

faith)⁷⁶ พุทธศาสนาจึงกล่าวถึงศรัทธาว่ามีอยู่ 2 แบบ คือ ศรัทธาที่เป็นความเชื่อตั้งไปโดยไม่พิจารณาเหตุผล (อมุลิกาศรัทธา) กับศรัทธาที่เป็นความเชื่อด้วยเหตุผลที่ได้พิจารณาเห็นจริงแล้วจนหมดความลังเลสงสัย (อาการวดี-ศรัทธา) โดยศรัทธาในพุทธธรรมนั้นเป็นศรัทธาในลักษณะหลัง

พุทธปรัชญานั้นไม่ได้ห้ามในเรื่องศรัทธาหรือความเชื่อ แต่ในขณะเดียวกันก็ไม่เคยเรียกร้องให้ศรัทธาส่งสุดนั้นมาก่อนสิ่งอื่นใด⁷⁷ อย่างไรก็ตาม ในการเชื่อสิ่งใดนั้นพุทธปรัชญาได้ให้หลักการไว้ว่า อย่าเชื่อโดยงมงาย อย่ายอมรับสิ่งใด ๆ โดยสักแต่ว่าเชื่อ ซึ่งก็หมายถึงการไม่ให้ด่วนเชื่อ แต่ให้ใช้ปัญญาพิจารณาสอบสวนตัดสินตามเหตุผลและข้อเท็จจริงเสียก่อน ต่อเมื่อเห็นว่ามีเหตุผลสมควรเชื่อแล้วจึงเชื่อ แม้ธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าเองนั้น พระองค์ก็ทรงต้องการให้ทุกคนเชื่อด้วยปัญญาของตน และพิสูจน์ด้วยประสบการณ์การปฏิบัติของตน เพราะความเชื่อที่ยังไม่ได้ใช้ปัญญาใคร่ครวญนั้นอาจเป็นเหตุให้ถ้อยตามโดยผิด ๆ และด้วยเหตุนี้ในพุทธศาสนาจึงไม่มีการชักจูงให้เชื่อ Dr.W. Rahula⁷⁸ ชี้ว่าสังฆธรรม

⁷⁶Bimala Churn Law, Buddhist Studies, (Calcutta : Thacker Spink, 1931), p. 331.

⁷⁷Dr.Gyomroi-Ludowyk กล่าวไว้ว่า ในพุทธศาสนานั้น Absolute a priori faith is never demanded. อ้างไว้ใน Jayatilleke, K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge (London : George Allen & Unwin, 1963), p. 384.

⁷⁸Venerable Dr. W. Rahula, What the Buddha Taught. (Bangkok : Kurusapha Press, 1988), p.9.

คำสอนของพุทธศาสนานั้นเป็นเอหิภัสลิกะ คือเป็นการเชิญให้เข้ามาดูและเห็นด้วยตนเอง (to come and see) ไม่ได้เป็นการเชิญให้เข้ามาเชื่อ (to come and believe) ดังปรากฏหลักฐานในโกสัมพีสูตรว่า

...ท่านปวิภูระ เว้นจากความเชื่อ ความพอใจ การฟัง
ตามเขามา ความตริกลงไปตามอาการ และการทนต่อความเพ่ง
พินิจด้วยทิวติ ทย่อมรู้ ทย่อมเห็น อย่างนี้ว่าเพราะชาติเป็นปัจจัย
จึงมีชราและมรณะ^{๗๐}

นอกจากนั้น หลักฐานต่าง ๆ ยังแสดงให้เห็นว่า พุทธปรัชญานั้นมีแนวความคิดในการให้ความสำคัญกับปัญหาของบุคคล และส่งเสริมให้มีการพิสูจน์ทดสอบ ใช้ความคิดของตนเองในการพิจารณาสิ่งที่เชื่อนั้นให้รู้และเข้าใจด้วยตัวเอง เพื่อให้ศรัทธาที่มีนั้นเป็นศรัทธาที่มีเหตุผล ดังมีกล่าวไว้ในกาลามสูตรว่า

กาลามชนทั้งหลาย เป็นการสมควรที่ท่านทั้งหลายจะเคลือบแคลง
สมควรที่จะสงสัย ความเคลือบแคลงสงสัยของพวกท่านเกิดขึ้นในฐานะ
กาลามชนทั้งหลาย ท่านทั้งหลาย

1. มา อนุสุสเวณ อย่าปลงใจเชื่อด้วยการฟังตามกันมา
2. มา ปรมุปราย อย่าปลงใจเชื่อด้วยถือสืบกันมา
3. มา อิติกราย อย่าปลงใจเชื่อด้วยการเล่าลือ
4. มา ปิฎกสมุปะทาเนน อย่าปลงใจเชื่อด้วยการอ้างตำราหรือคัมภีร์
5. มา ตกุกเหตุ อย่าปลงใจเชื่อเพราะตรรก
6. มา นยเหตุ อย่าปลงใจเชื่อเพราะการอนุมาน
7. มา อาการปริวิตุกุเกน อย่าปลงใจเชื่อด้วยการคิดตรองตาม
แนวเหตุผล

^{๗๐}สัง. นิ. 16/269 และ อัง. ตก. 20/505.

8. มา ทิณฺณิขณานกฺขนฺติยา ออย่าปลงใจเชื่อเพราะเข้ากันได้กับ
ทฤษฎีที่พินิจแล้ว
9. มา ภพฺพรูปตาย ออย่าปลงใจเชื่อเพราะมองเห็นรูปลักษณะว่า
น่าเป็นไปได้
10. มา สมโณ โน ครุติ ออย่าปลงใจเชื่อเพราะนับถือว่าท่านสมณะนี้
เป็นครูของเรา^{๘๐}

พระพุทธเจ้าเองก็ทรงให้ความสำคัญในเรื่องศรัทธาที่มีเหตุผลนี้ ดังจะ
เห็นได้ว่า ในกรณีที่มีผู้ประกาศตนแสดงความเลื่อมใสศรัทธาในพระพุทธเจ้า ก่อนที่
จะทรงยอมรับหรือประทานความเห็นชอบ พระองค์จะทรงสอบสวนดูก่อนว่า ศรัทธา
ของผู้นั้นเป็นศรัทธาที่มีเหตุผลหรือไม่ ดังปรากฏหลักฐานดังนี้

พระสารีบุตร "พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์เลื่อมใสในพระผู้มี-
พระภาคอย่างนี้ว่า สมณะก็ดี พราหมณ์ก็ดี อันใดที่จะมีความรู้ยิ่งไป
กว่าพระผู้มีพระภาคในทางสัมโพธิญาณได้นั้น ไม่เคยมี จักไม่มี และ
ไม่มีอยู่ในบัดนี้"

พระพุทธเจ้าตรัสว่า "สารีบุตร เธอกล่าวอัสภิวาจา (วาจา
ออาจหาญ) ครั้งนี้ยิ่งใหญ่นัก เธอบันลือสีหนาทถือเค็ดขาดลงไปอย่าง
เด็ดขาด... ดังนั้น เธอได้ใช้จิตกำหนดรู้จิตของพระอรหันตสัมมา-
สัมพุทธเจ้าทุก ๆ พระองค์เท่าที่มีมาแล้วในอดีต หรือว่าพระผู้มีพระภาค
เหล่านั้นมีศีลอย่างนี้ เพราะเหตุดังนี้ ๆ ทรงมีธรรมอย่างนี้ มีปัญญาอย่างนี้
มีธรรม เครื่องอยู่อย่างนี้ หลุดพ้นแล้ว เพราะเหตุดังนี้ ๆ ?"

^{๘๐} อัง. ติก. 20/505. ดู อัง. จตก. 21/193 ด้วย

สาริบุตร "มิใช่อย่างนั้น พระเจ้าข้า"

พระพุทฺธเจ้า "เธอได้ใช้จิตกำหนดรู้จิตของพระอรหันตสัมมา-
สัมพุทฺธเจ้าทุก ๆ พระองค์ที่จักมีในอนาคตแล้วหรือ ว่า พระผู้มีพระภาค
เหล่านั้นจัก... เป็นอย่างนี้ เพราะเหตุดังนี้ ๆ ?"

สาริบุตร "มิใช่อย่างนั้น พระเจ้าข้า"

พระพุทฺธเจ้า "ก็แล้วเราผู้เป็นอรหันตสัมมาสัมพุทฺธเจ้าในบัดนี้
เธอได้ใช้จิตกำหนดรู้จิตแล้วหรือ ว่า พระผู้มีพระภาคทรง... เป็น
อย่างนี้ เพราะเหตุดังนี้"

สาริบุตร "มิใช่อย่างนั้น พระเจ้าข้า"

พระพุทฺธเจ้า "ก็ในเรื่องนี้ เมื่อเธอไม่มีญาณเพื่อกำหนดรู้จิตใน
พระอรหันตสัมมาสัมพุทฺธเจ้าทั้งในอดีต อนาคตและปัจจุบันเช่นนี้แล้ว
ไฉนเล่า เธอจึงได้กล่าวอัสภิวาจาอันยิ่งใหญ่ณนี้ บันลือสันทนาถือ
เป็นเด็ดขาดอย่างเดิยว่า สมณะ หรือพราหมณ์ผู้อื่นซึ่งจะรู้เกินไปกว่า
พระผู้มีพระภาคในทางพระสัมโพธิญาณ จักไม่มี และไม่มีอยู่ในบัดนี้"^๑

จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้ว่าศรัทธาในพุทธธรรมนั้นจะต้องเป็นความ
เชื่อที่ประกอบด้วยเหตุผล เป็นอาการวดีศรัทธา ซึ่งตรงกับภาษาอังกฤษว่า
rational belief ไม่ใช่เพียง belief หรือความเชื่อ และไม่ใช่ว่า faith
ที่ตรงกับศรัทธาที่ใช้กันทั่วไปโดยเฉพาอย่างยิ่งในทางศาสนา

ตามหลักการเกี่ยวกับความรู้ในพุทธปรัชญา การมีศรัทธานั้นจัดเป็นการ
เริ่มต้นที่ดี เพราะศรัทธาเป็นธรรมขั้นต้นที่สำคัญในการเป็นเครื่องมือช่วยให้ก้าว
ไปสู่ความรู้ได้ กล่าวคือ การใช้ศรัทธาอย่างถูกต้องนั้นนอกจากจะทำให้มีกำลังใจ

^๑ที่. ม. 10/77; ที่. ปา. 11/73-74 รายละเอียดดู ที่.ปา.
11/75-93.

มีความเพียรที่จะปฏิบัติ ทำให้ก้าวไปถึงจุดหมายได้เร็วขึ้นแล้ว มันยังเป็นสิ่งที่นำไปสู่การปฏิบัติหรือพิสูจน์ทดลองสิ่งที่เชื่อให้เห็นประจักษ์แก่ตน ซึ่งก็จะนำไปสู่ปัญหาได้ในที่สุด ในขณะที่การขาดศรัทธาก็จะเป็นอุปสรรคในการพัฒนาทางปัญญา และการก้าวไปสู่จุดหมาย ดังมีปรากฏหลักฐานว่า

จิตของภิกษุผู้ยังสงสัย เคลือบแคลง ไม่ปลงใจ ไม่เลื่อมใส
แนบสนิทในพระศาสนา...ในธรรม...ในสงฆ์...ในสิกขา ฯลฯ
ย่อมไม่น้อมไปเพื่อความเพียร...ภิกษุผู้มีจิตที่ยังไม่น้อมไปเพื่อ
ความเพียร...ชื่อว่ามืดอในใจซึ่งยังสลัดทิ้งไม่ได้^{๘๒}



...แท้จริงสำหรับอริยสาวกผู้มีศรัทธา เป็นอันหวังสิ่งนี้
ได้คือ เขาจักเป็นผู้ตั้งหน้าทำความเพียร...จักเป็นผู้มีเรี่ยวแรง
บากบั่นมั่นคง ไม่ทอดธุระในกุศลธรรมทั้งหลาย^{๘๓}

...กุกุบุตรเกิดศรัทธาแล้วย่อมเข้าไปใกล้...ย่อมนั่งใกล้...
ย่อมเจยโสตกลง...ย่อมฟังธรรม...ย่อมทรงธรรมไว้...ย่อม
พิจารณาเนือความแห่งธรรม...ย่อมทนได้ซึ่งความพินิจ...
ฉันทะย่อมเกิด...ย่อมอดสาหะ...ย่อมไตร่ตรอง...ย่อมตั้งความ
เพียร...ย่อมทำให้แจ้งซึ่งบรมสัจจะด้วยกาย และย่อมแทงตลอด
เห็นแจ้งบรมสัจจะนั้นด้วยปัญญา^{๘๔}

^{๘๒} ก. ปา. 11/296; ม. มุ. 12/228.

^{๘๓} สัจ. ม. 19/1011.

^{๘๔} ม. ม. 13/657-658 เทียบ ม. ม. 13/238.

แม้ศรัทธาจะเป็นสิ่งที่สำคัญ และจำเป็นสำหรับการพัฒนาทางปัญญา พุทธ-
ปรัชญาก็ไม่ได้เห็นว่าศรัทธานั้นจะมีแต่ข้อดีเสมอไป การที่ศรัทธาจะก่อให้เกิดผลดี
หรือไม่นั้นมันขึ้นอยู่กับหลายสิ่ง คือ ประการแรก มันจะต้องเป็นความเชื่อที่มีเหตุผล
ประการที่สอง มันจะต้องเป็นศรัทธาที่ถูกต้อง ประการที่สาม ก็คือการใช้ศรัทธานั้นจะ
ต้องเป็นไปอย่างถูกต้อง คือถือศรัทธาเป็นเครื่องมือ และไม่หลงยึดติดอยู่กับตัว
ศรัทธาเอง

กล่าวคือ ศรัทธานั้นจะทำหน้าที่เป็นตัวช่วยหนุนให้ก้าวไปข้างหน้าได้ก็
เฉพาะในกรณีที่ศรัทธานั้นเป็นศรัทธาที่มีเหตุผล เป็นศรัทธาที่ถูกต้อง คือเป็นศรัทธา
ที่ตรงกับความเป็นจริงและตรงกับสิ่งที่ถูกต้องเท่านั้น หากเป็นศรัทธาในสิ่งที่ผิดหรือ
ใช้ไม่ถูกต้องแล้ว แทนที่จะเป็นเครื่องช่วยและเป็นคุณ มันก็จะกลายเป็นอุปสรรค^{๘๕} และ
เป็นโทษในแง่ที่จะทำให้หลงทาง และไปไม่ถึงเป้าหมาย^{๘๖}

นอกจากนี้แล้ว สิ่งหนึ่งที่เราจะต้องตระหนักก็คือ ตามหลักพุทธธรรมนั้น
ศรัทธาเป็นไปเพื่อปัญญา ศรัทธานั้นไม่ได้เป็นเป้าหมายในตัวเอง และเนื่องจาก
ศรัทธานั้นอาจจะเป็นได้ทั้งศรัทธาที่ถูกต้องและไม่ถูกต้อง ศรัทธาจึงต้องมีปัญญา
เป็นตัวกำกับ หากเราพิจารณาธรรมหมวดใดก็ตามที่กล่าวถึงศรัทธาก็จะเห็นว่า
ปัญญากำกับอยู่ด้วยเสมอ เช่น

^{๘๕} ม. มุ. 13/17

^{๘๖} ม. มุ. 12/288.

อริยวัฑฒิ : สัทธา สील สุตะ จาคะ ปัญญา^{๘๗}

เวสารีชชกรณธรรม 5 : สัทธา สील พาหุสัจจะ วิริยารัมภะ ปัญญา^{๘๘}

พละ 5 : สัทธา วิริยะ สติ สมาธิ ปัญญา^{๘๙}

อริยทรัพย์ : สัทธา สील หิริ โอตตปปะ พาหุสัจจะ จาคะ ปัญญา^{๙๐}

สัมปรายิกัตถะ : สัทธาสัมปทา สीलสัมปทา จาคะสัมปทา ปัญญาสัมปทา^{๙๑}

ผู้วิจัยเห็นว่าการจัดอันดับเช่นนี้ไม่ได้เป็นไปโดยบังเอิญ แต่เป็นการสะท้อนให้เห็นว่า ศรัทธานั้นเป็นสิ่งจำเป็นในเบื้องต้น ที่จะนำไปสู่ปัญญา และศรัทธานั้นต้องมีปัญญาเป็นตัวกำกับ เพราะโดยธรรมชาติของมันแล้ว ศรัทธาเป็นการเริ่มต้นจากปัจจัยภายนอก เป็นการเชื่อโดยอาศัยปัญญาของผู้อื่น จึงเป็นความเชื่อที่ไม่มั่นคง อาจผิดพลาดและเสื่อมถอยได้ ดังนั้นลำพังแต่ศรัทธาอย่างเดียวนั้นจึงไม่เพียงพอที่จะทำให้ปัญญาเจริญถึงที่สุด

โดยบทบาทของมันแล้ว กล่าวได้ว่าศรัทธาที่ถูกต้องนั้นเป็นสิ่งที่ เป็นประโยชน์และสำคัญมากในเบื้องต้น สำหรับสามัญชนที่ยังไม่มีการรู้การเห็น การเข้าใจ และการประจักษ์แจ้งในความจริงได้ด้วยตนเอง ในขั้นต้นการอาศัยเชื่อตามความรู้ของผู้อื่น (ศรัทธา) ก่อนนั้นเป็นสิ่งจำเป็น ต่อเมื่อได้คิดพิจารณาไตร่ตรองมองเห็นเหตุผลที่ถูกต้องด้วยตนเอง และมีความเห็นความเข้าใจชัดเจน

^{๘๗} อัง. ปัญจก. 22/63-64.

^{๘๘} อัง. ปัญจก. 22/101.

^{๘๙} ที. ปา. 11/300; อัง. ปัญจก. 22/13.

^{๙๐} ที. ปา. 11/326; อัง. สตตก. 23/6.

^{๙๑} อัง. อัญญก. 23/144.

แจ่มแจ้งขึ้นจากผลของการลงมือปฏิบัติและพิสูจน์ด้วยประสบการณ์จนเห็นประจักษ์ว่าจริงด้วยตนเองแล้ว การอาศัยศรัทธาก็ไม่จำเป็นอีก เพราะความเชื่อตามเหตุผล (ศรัทธา) นั้นได้กลายมาเป็นการรู้การเห็นด้วยปัญญาของตนเอง เป็นประสบการณ์ตรง ความรู้ในขั้นนี้เป็นสิ่งที่พ้นจากความเชื่อ (ศรัทธา) และพ้นจากความเห็นความเข้าใจด้วยเหตุผล โดยเป็นการรู้การเห็นเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งด้วยตนเอง ไม่ต้องอาศัยปัจจัยภายนอกอีกต่อไป ดังมีข้อความกล่าวยืนยันประเด็นนี้ในพระไตรปิฎกว่า

ถาม : ท่านมุสิละ โดยไม่อาศัยศรัทธา ไม่อาศัยความถูกต้องกับใจคิด ไม่อาศัยการเรียนรู้ตามกันมา ไม่อาศัยการคิดตรงตามแนวเหตุผล ไม่อาศัยความเข้าใจกันได้กับการทดสอบด้วยทฤษฎี ท่านมุสิละมีการรู้จำเพาะตน (ปัจเจกญาณ) หรือว่าเพราะชาติเป็นปัจจัย จึงมีชรามรรณะ?

ตอบ : ท่านปวิภูสะ ผมย่อมรู้ ย่อมเห็นข้อที่ว่าเพราะชาติเป็นปัจจัยจึงมีชรามรรณะนี้ได้ โดยไม่ต้องอาศัยศรัทธา... ความถูกต้องกับใจคิด... การเรียนรู้ตามกันมา... การคิดตรงตามแนวเหตุผล... ความเข้าใจกันได้กับการทดสอบด้วยทฤษฎี เลยกี่เดียว^{๑๒}

ถาม : มีปริยายบ้างไหม ที่ภิกษุจะใช้พยากรณ์หรือหัตผลได้ โดยไม่ต้องอาศัยศรัทธา ไม่ต้องอาศัยความถูกต้องกับใจชอบ ไม่ต้องอาศัยการเรียนรู้ตามกันมา ไม่ต้องอาศัยการคิดตรงตามแนวเหตุผล ไม่ต้องอาศัยความเข้าใจกันได้กับการคิดทดสอบด้วยทฤษฎี ก็รู้ชัดว่า ชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์อยู่จบแล้ว สิ่งที่ต้องทำได้ทำแล้ว สิ่งอื่นที่ต้องทำเพื่อเป็นอย่างนี้ ไม่เหลืออยู่อีก ? ฯลฯ

^{๑๒}สัง. นี. 16/269-275.

ตอบ : ปริยายนั้นมียุ...คือ ภิกษุเห็นรูปด้วยตา ย่อมรู้ชัดซึ่ง
 ราคะ โทสะ โมหะที่มีอยู่ในตัวว่า "ราคะ โทสะ โมหะมีอยู่ในตัวของ
 เรา" หรือย่อมรู้ชัดซึ่งราคะ โทสะ โมหะ ที่ไม่มีอยู่ในตัวว่า
 "ราคะ โทสะ โมหะ ไม่มีอยู่ในตัวของเรา"

ถาม : เรื่องที่ว่า...นี้ ต้องทราบด้วยศรัทธา หรือด้วยความ
 ถูกกับใจชอบ หรือด้วยการเรียนรู้ตามกันมา หรือด้วยการคิดตรอง
 ตามแนวเหตุผล หรือด้วยความเข้ากันได้กับการคิดทดสอบด้วย
 ทฤษฎี หรือไม่?

ตอบ : ไม่ใช่อย่างนั้น

ถาม : เรื่องที่ว่า...นี้ ต้องเห็นด้วยปัญญาจึงทราบมิใช่หรือ?

ตอบ : อย่างนั้น พระเจ้าข้า

สรุป : นี่ก็เป็นปริยาย (หนึ่ง) ที่ภิกษุจะใช้พยากรณ์อรรถผลได้
 โดยไม่ต้องอาศัยศรัทธา ฯลฯ^{๑๓}

ในกรณีของบุคคลผู้มีปัญญาจำกัด การอาศัยศรัทธานั้นเป็นสิ่งจำเป็นใน
 เบื้องต้น แต่สำหรับผู้ที่เข้าถึงความรู้ระดับสูงแล้ว อย่างเช่นในกรณีของพระอรหันต์
 ซึ่งเป็นผู้มีญาณทัสสนะ ได้รู้เห็นประจักษ์แจ้งความจริงระดับสูงด้วยตนเองแล้วจึงไม่
 ต้องเชื่อสิ่งใดอีกนั้น ทางพุทธศาสนามีศัพท์เรียกพระอรหันต์ว่า อัสนีทณะ^{๑๔} ซึ่ง

^{๑๓}สัง. สฬี. 8/239-242.

^{๑๔}สัง. ม. 19/984-986; ชุ. ม. 29/407 และ ชุ. ธ. 25/17;

ชุ. ส. 25/417.

แปลว่า ผู้ไม่(ต้อง)มีศรัทธา การไม่มีศรัทธานี้จัดเป็นลักษณะทางปัญญาของผู้ที่เข้าถึง
 สัจธรรมหรือความจริงระดับสูงแล้ว พระอรหันต์และพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเป็น
 ตัวอย่างของผู้ที่ไม่ต้องมีความเชื่อ เพราะความเชื่อนั้นถูกแทนที่ด้วยความรู้ที่เป็น
 ประสบการณ์โดยตรงของตนเอง โดยการเข้าถึงความรู้ระดับสูงนั้นเป็นการรู้ด้วย
 ตัวของตัวเองในลักษณะของการแทงทะลุเข้าถึงความจริง เป็นการออกไปสัมพันธ์
 และสัมผัสกับตัวสภาวะที่เป็นอยู่จริงข้างนอกโดยตรง

สรุปได้ว่า พุทธปรัชญายอมรับว่า ศรัทธา หรือ ความเชื่อที่มีเหตุผลนั้น
 มีความสำคัญและเป็นประโยชน์มากในระยะต้น ๆ ในการเป็นบันไดของการเข้าสู่
 ความรู้ แต่ความเชื่อนั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่จะสิ้นสุดในตัวเอง หรือมีคุณค่าในตัวเอง
 โดยนัยนี้ศรัทธาจึงเป็นเพียงทางผ่าน ไม่จัดเข้าเป็นองค์ของมรรค ดังจะเห็นได้
 ว่าในอริยมรรค 8^{๑๕} นั้นไม่ปรากฏว่ามีกล่าวถึงศรัทธา เพราะแท้จริงแล้ว สิ่งที่
 จะนำไปสู่ความรู้ที่แท้จริงนั้นคือ ปัญญา ที่คอยควบคุมความเชื่อให้เป็นความเชื่อที่
 ถูกต้อง ไม่ใช่ใช้ตัวความเชื่อเอง

ในประเด็นที่เกี่ยวกับความเชื่อ ในทางปรัชญาส่วนใหญ่แล้วจะถือกันว่า
 ความเชื่อนั้นเป็นคุณสมบัติพื้นฐานของสิ่งที่จะจัดว่าเป็นความรู้ การที่เราจะกล่าว
 ยืนยันว่าเรา "รู้" อะไรโดยที่ไม่เชื่อสิ่งนั้นดูจะเป็นสิ่งขัดแย้งในตัวเอง การรู้
 ในสิ่งใดกับการเชื่อในสิ่งนั้นดูจะเป็นสิ่งที่ไปด้วยกันเสมอ ความเชื่อจึงถูกจัดว่า
 เป็นคุณสมบัติเบื้องต้นทางญาณวิทยา (epistemic qualities) อย่างหนึ่งของ
 สิ่งที่จะจัดเป็นความรู้

^{๑๕}ม. มุ. 12/149; ม. อ. 14/704; อภ. วิ. 35/569.

แม้ความเชื่อกับความรู้จะมีความสัมพันธ์กันไม่น้อยในทางญาณวิทยา แต่ความเชื่อก็ไม่ใช่ความรู้ เพราะลำพังแต่ความเชื่ออย่างเดียวนั้นมันไม่เพียงพอที่จะจัดให้เข้าอยู่ในประเภทของ "ความรู้" ได้ ความเชื่อเหล่านั้นจำเป็นจะต้องมีคุณลักษณะทางญาณวิทยาอื่น ๆ เช่น การเป็นจริง การมีเหตุผล ความเป็นประโยชน์ ความสำคัญเชิงปฏิบัติ การสามารถพิสูจน์ได้ว่าจริง การผ่านการพิสูจน์ทดสอบแล้วว่าจริง ฯลฯ ประกอบด้วย ความเชื่อ นั้นจึงจะมีคุณสมบัติที่พอจะนับได้ว่าเป็นความรู้ตามความหมายของคำในทางปรัชญา แต่ความเห็นที่ว่าอะไรควรจะเป็นองค์ประกอบอื่น ๆ ร่วมกับความเชื่อเพื่อที่จะทำให้ความเชื่อกลายเป็นความรู้ได้นั้นก็มีแตกต่างกันหลาย และนี่ก็คือสิ่งที่ผู้วิจัยต้องการค้นหา เพื่อที่จะนำไปสู่คำตอบของปัญหาว่า อะไรคือความรู้ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญา

เมื่อได้พิจารณาหลักฐานทางศาสนาแล้ว เราจะเห็นได้ว่าความเชื่อซึ่งในทางพุทธศาสนาเรียก ศรัทธา (โดยใช้หมายถึงความเชื่อที่มีเหตุผลหรืออาการวดีศรัทธา) นั้นเป็นคุณสมบัติหรือองค์ประกอบอย่างหนึ่งในบรรดาหลาย ๆ องค์ประกอบของสิ่งที่จัดได้ว่าเป็นความรู้

ตามนัยของพุทธปรัชญา สิ่งที่อยู่ในระดับของความเชื่อและเหตุผลนั้นยังไม่จัดว่าเป็นความรู้ เพราะความเชื่อ นั้นยังมีความบกพร่องผิดพลาดได้ ดังพุทธพจน์ที่ว่า

แฉะ ทานภารทวาชะ ธรรม 5 ประการนี้มีวิบาก 2 ส่วน
ในปัจจุบันที่เดี๋ยวคือ

1. ศรัทธา - ความเชื่อ
2. รุจิ - ความถูกใจ
3. อนุสสวะ - การฟัง (หรือเรียน) ตามกันมา
4. อากาการปริวิตกกะ - การคิดตรองตามแนวเหตุผล
5. ทิณฺณินิษณานักขันติ - ความเข้ากันได้กับทฤษฎีของตน

ก็สิ่งที่เชื่อสนิททีเดียว กลับเป็นของเปล่า เป็นของเท็จไปก็มี
ถึงแม้สิ่งที่ไม่เชื่อเลยทีเดียว แต่กลับเป็นของจริงแท้ ไม่เป็นอื่น
เลยก็มี

ถึงสิ่งที่ถูกกับใจชอบทีเดียว แต่กลับเป็นของจริงแท้ ไม่เป็นอื่น
เลยก็มี ถึงแม้สิ่งที่มีได้เห็นชอบถูกใจเลย แต่กลับเป็นของจริงแท้
ไม่เป็นอื่นเลยก็มี

ถึงสิ่งที่เรียนต่อกันมาอย่างดีทีเดียว กลับเป็นของเปล่า เป็น
ของเท็จไปก็มี ถึงแม้สิ่งที่มีได้เรียนตามกันมาเลย แต่กลับเป็น
ของจริงแท้ ไม่เป็นอื่นไปเลยก็มี

ถึงสิ่งที่คิดตรองอย่างดีแล้วทีเดียว กลับเป็นของเปล่า เป็นของ
เท็จไปเสียก็มี ถึงแม้สิ่งที่มีได้เป็นอย่างดีที่คิดตรองเห็นไว้เลย แต่กลับ
เป็นของจริงแท้ ไม่เป็นอื่นเลยก็มี

ถึงสิ่งที่เพ่งพินิจไว้เป็นอย่างดี (ว่าถูกต้องตรงตามทฤษฎีหลัก
การของตน) กลับเป็นของเปล่า เป็นของเท็จไปเสียก็มี ถึงแม้สิ่งที่ไม่
เป็นอย่างที่เพ่งพินิจเห็นไว้เลย แต่กลับเป็นของจริงแท้ ไม่เป็นอื่น
เลยก็มี^{๑๖}

^{๑๖} ม. ม. 13/655, เทียบ ม. อ. 14/7.

ตามหลักพุทธธรรม ความเชื่อที่ถูกต้องเป็นจริงเท่านั้นจึงจะก่อให้เกิดปัญหาคือ ความรู้ ความเข้าใจอันจะนำไปสู่การเห็นจริงได้ แต่ความเชื่อนั้นหากไม่ได้ดำเนินต่อไปถึงขั้นทดลองปฏิบัติเพื่อให้เห็นจริงประจักษ์แก่ตน ก็ไม่อาจนับได้ว่าเป็นความเชื่อที่ถูกต้องตามความหมายแท้จริง ในทำนองเดียวกัน การจะมีความรู้ และเข้าถึงความจริงได้ก็จำเป็นต้องมีการปฏิบัติเพื่อทดสอบให้เห็นและรู้อัจฉริยะประจักษ์ความจริงนั้นด้วยตัวของตัวเอง เป็นประสบการณ์ตรง กล่าวได้ว่า นอกจากการมีความเชื่อหรือศรัทธาเป็นตัวนำแล้ว การเป็นจริงและการได้พิสูจน์ว่าจริงก็เป็นคุณสมบัติที่สำคัญและจำเป็นของสิ่งที่จะจัดว่าเป็นความรู้

อนึ่ง ในประเด็นที่เกี่ยวกับศรัทธาที่ปรากฏว่าทรรศนะของผู้รู้หรือผู้ที่ศึกษาพุทธศาสนาในเรื่องนี้มีหลากหลาย และศรัทธา (saddha) นั้นก็ใช้ในหลายความหมาย หลายแง่มุมด้วยกัน ฉะนั้นการถือเอาว่าศรัทธานั้นใช้ในความหมายเดียวกันตลอดในพระไตรปิฎกนั้นอาจจะทำให้ตีความพุทธปรัชญาอย่างผิด ๆ หรือก่อให้เกิดความเข้าใจผิดได้ ในความเห็นของผู้วิจัยทรรศนะของ Jayatilleke^{๑๗} (1963) ที่ได้ให้ข้อสังเกตในการพิจารณาเรื่องศรัทธาว่าอาจทำได้จากหลายแง่มุมคือจากแง่ของการให้ผล (affective และ conative aspect) หรือจากแง่มุมทางความรู้ (cognitive aspect) นั้นดูจะสนับสนุนความจริงในข้อนี้เป็นอย่างดี ในมิลินทปัญหาและอรรถสาลินี ศรัทธานั้นใช้ในความหมายและแง่มุมของการให้ผล (affective and conative) คือใช้ในความหมายของความรัก ความภักดี ซึ่งตรงกับปสาทะ (pasada) ในพุทธศาสนา แต่ในงานวิจัยนี้เราจะพูดถึงศรัทธาในแง่ของความรู้ (cognitive) ที่เกี่ยวข้องกับญาณวิทยาเท่านั้น สำหรับศรัทธาในแง่หลังนี้ก็มีหลายทรรศนะจากผู้รู้ทางพุทธศาสนา เช่น

^{๑๗}Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 387.

L. de la V. Poussin^{๑๘} เห็นว่าศรัทธานั้นเป็นที่มาของความเห็นที่ถูกต้อง แต่ทฤษฎีของเขาที่ว่าศรัทธานั้นจะเป็นผลดีสำหรับผู้ที่มีความเชื่อ และเป็นผลร้ายสำหรับผู้ที่ไม่มีความเชื่อ นั่นดูจะไม่ถูกต้องตรงตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาเท่าไรนัก

A. B. Keith^{๑๙} ก็เป็นอีกคนหนึ่ง que เห็นว่าศรัทธานั้นสำคัญในแง่ที่เป็นที่มาของความเห็นที่ถูกต้อง และยิ่งเห็นต่อไปอีกว่าศรัทธานั้นเป็นสิ่งจำเป็นในเบื้องต้นที่ขาดไม่ได้ อีกทั้งยังเป็นทางที่จะนำไปสู่ความหลุดพ้น และในขณะที่เดียวกันก็เห็นว่า นอกจากการมีศรัทธาแล้ว พระพุทธเจ้าทรงยอมรับเหตุผล เพราะการสอนสังฆกรรมของพระองค์นั้นเป็นไปในลักษณะของการชี้แนะ คือสอนให้รู้ตาม แต่บุคคลจะต้องปฏิบัติ และทดสอบความจริงและคุณค่าของสิ่งที่พระองค์สอนให้ประจักษ์แจ้งในความจริงนั้นด้วยประสบการณ์ของตนเอง

T. W. Rhys Davids^{๑๐๐} ซึ่งเป็นท่านผู้รู้ในพุทธศาสนาอย่างลึกซึ้งอีกผู้หนึ่งก็ได้เน้นถึงความสำคัญของศรัทธา และเห็นว่าในพุทธศาสนาศรัทธาก็ไม่ได้มีบทบาทที่สำคัญน้อยไปกว่าศาสนาอื่น

ในบรรดานานาทฤษฎีเกี่ยวกับศรัทธานั้น ผู้วิจัยเห็นว่าหลักฐานทางศาสนาจะสนับสนุนทฤษฎีของ Keith มากที่สุด ในขณะที่เดียวกันผู้วิจัยก็เห็นด้วยกับ Davids ในแง่ที่ว่า เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่าตามทฤษฎีของพุทธปรัชญานั้นศรัทธาหรือความเชื่อมีความสำคัญ และมีบทบาทไม่น้อยไปกว่าในศาสนาอื่น ๆ

^{๑๘} อ้างถึงในเรื่องเดียวกัน, หน้า 383.

^{๑๙} อ้างถึงในเรื่องเดียวกัน.

^{๑๐๐} อ้างถึงในเรื่องเดียวกัน.

แต่สิ่งที่มองข้ามไปไม่ได้ก็คือ ศรัทธาของพุทธศาสนานั้นใช้หมายถึง ความเชื่อที่มีเหตุผล นอกจากนี้ แม้ศรัทธาจะเป็นทางสำคัญที่จะนำไปสู่ความหลุดพ้น แต่ตัวมันเองนั้นก็ไม่ใช่เพียงพอสำหรับการหลุดพ้น สิ่งที่จะช่วยให้เราถึงความหลุดพ้นในที่สุดนั้นคือความรู้ ไม่ใช่ศรัทธา แม้ศรัทธานั้นจะไม่ใช้ความรู้ด้วยเหตุที่มันยังมีลักษณะไม่สมบูรณ์ที่ควรจะนับได้ว่าเป็นความรู้ตามความหมายของคำทางญาณวิทยา แต่ศรัทธานั้นก็มีบทบาทที่เกี่ยวโยงกับความรู้ในแง่ที่ว่ามันเป็นที่มาของความรู้ และเป็นองค์ประกอบที่สำคัญของความรู้ในฐานะที่เป็นจุดเริ่มต้น อย่างไรก็ตาม ศรัทธาก็เป็นเพียงองค์-กรรมผ่าน ลำพังศรัทธาเองนั้นมันไม่ได้มีคุณค่าในตัวเอง และเทียบไม่ได้กับความรู้ เพราะท้ายที่สุดในการเข้าถึงความรู้ศรัทธานั้นจะต้องถูกแทนที่ด้วยความรู้

ตามนัยของพุทธปรัชญา ความจริงนั้นนิยามได้ว่าเป็นสิ่งที่ตรงกับความเป็นจริง และสอดคล้องลงรอยกับตัวเอง ในมัชฌิมนิกาย พระพุทธเจ้าทรงชี้ให้สังกนิครนถ์เห็นว่า สิ่งที่เขาพูดนั้นไม่เป็นจริงเพราะมีความไม่สอดคล้องกันในสิ่งที่กล่าวที่หลังและสิ่งที่กล่าวมาก่อน¹⁰¹ ซึ่งก็เป็นการอธิบายว่าทรรศนะดังกล่าวนี้เท็จโดยการอ้างกฎแห่งความสอดคล้อง (Principle of Consistency) นั้นเอง

นอกจากนั้น ในมฎิกาสูต¹⁰² ที่มีการกล่าวถึงเวราพินคิมในโกลลชนบทว่าเคยเป็นที่ประทับของพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์อื่นที่มีนามว่ากัสสปันนั้นก็ เป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นว่า ตามทรรศนะของพุทธปรัชญาแล้ว



¹⁰¹ ม. ม. 12/398.

¹⁰² ม.ม. 13/404-422.

ความจริงเป็นสิ่งที่มียู่ภายนอกโดยอิสระด้วยตัวของมันเอง (objective) สัจธรรมเป็นสิ่งที่มียู่และดำรงอยู่ตามธรรมดา พระพุทธเจ้าเป็นผู้ที่ทรงค้นพบความจริงนั้นและนำมาเปิดเผย แต่ไม่ว่าพระองค์จะทรงค้นพบความจริงนั้นหรือไม่ก็ตาม สัจธรรมนั้นก็จะยังคงมีอยู่ เป็นอยู่อย่างนั้น¹⁰³ และพระผู้มีพระภาคพระองค์อื่นก็ทรงค้นพบและตรัสสอนความจริงนั้นเช่นกัน

ความจริงตามหลักพุทธธรรมนั้นมี 2 ระดับคือ¹⁰⁴ ความจริงโดยสมมติ หรือ ความจริงระดับโลกที่เรียกว่า conventional truth กับความจริงแท้ หรือ ความจริงโดยปรมาตถ์ที่เรียกว่า ปรมาตถ์สัจจะ (ultimate truth) สรรพสิ่งต่าง ๆ ในโลกรวมทั้งตัวเรานั้นหากพูดตามสมมติบัญญัติ หรือความจริงที่นิยมยึดถือโดยมีมติร่วมกันว่า เพื่อให้สำเร็จประโยชน์ในชีวิตประจำวันในโลกนี้ เราก็ก็นับว่าบ้าน ต้นไม้ รถยนต์ ตัวเรา ฯลฯ นั้นเป็นสิ่งที่มียู่ และเราก็นับปฏิบัติกันในลักษณะที่ว่า สิ่งเหล่านั้นมีอยู่ พร้อมทั้งให้ความหมายต่าง ๆ ตามแต่ที่เรานี้จะมีความสัมพันธ์กับมัน แต่หากพูดตามความจริงในระดับปรมาตถ์แล้ว สิ่งต่าง ๆ รวมทั้งตัวเรานั้นประกอบขึ้นจากธาตุ 4 เป็นสิ่งที่ไม่มีอยู่อย่างสิ่งจริงแท้ที่จะต้องดำรงสภาพของตนอยู่ตลอดไป เพราะไม่มีตัวตนที่เที่ยงแท้แน่นอน มีแต่กระแสแห่งความเปลี่ยนแปลงเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม การที่พุทธปรัชญาถือว่ามีความจริง 2 ระดับนั้นก็ไม่ได้หมายความว่าความจริงระดับหนึ่งจะสูงกว่าหรือเหนือกว่าความจริงอีกระดับหนึ่ง แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า สิ่งที่เป็นจริงในระดับสมมติสัจจะจะเป็นเท็จหากถือตามความจริงในระดับปรมาตถ์ เพราะแท้จริงแล้วความจริงทั้ง 2 ระดับต่างก็เป็นจริง

¹⁰³ อัง. ติก. 20/576 และ สัง. นิ. 16/61.

¹⁰⁴ ดู อภิ. ก. 37/1062; 37/1-190 และ ปัญจ. อ. 153, 241.

ด้วยกัน แล้วแต่ว่าในการพูด ในการใช้นั้น เราจะเลือกพูดหรือเลือกใช้ตามความหมายในระดับใด

นอกจากที่กล่าวมาแล้ว ในพระไตรปิฎกยังปรากฏหลักฐานแสดงหลักในการตรัสของพระพุทธเจ้า ความว่า

วาจาที่ไม่จริง ไม่แท้ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ และวาจานั้น
 ไม่เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตถาคตไม่กล่าววาจานั้น
 วาจาที่จริง ที่แท้ แต่ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ และวาจานั้น
 ไม่เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตถาคตไม่กล่าววาจานั้น
 วาจาที่จริง ที่แท้ และประกอบด้วยประโยชน์ แต่วาจานั้นไม่
 เป็นที่รัก ไม่เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ... ตถาคตย่อมรู้กาลที่จะ
 พยากรณ์วาจานั้น

วาจาที่ไม่จริง ไม่แท้ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ แต่วาจานั้น
 เป็นที่รัก เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตถาคตไม่กล่าววาจานั้น
 วาจาที่จริง ที่แท้ ไม่ประกอบด้วยประโยชน์ แต่วาจานั้นเป็น
 ที่รัก เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ตถาคตไม่กล่าววาจานั้น

อนึ่ง ตถาคตย่อมรู้วาจาที่จริง ที่แท้ และประกอบด้วยประโยชน์
 และวาจานั้นเป็นที่รัก เป็นที่ชอบใจของผู้อื่น ในข้อนี้ ตถาคตย่อม
 รู้กาลที่จะพยากรณ์วาจานั้น¹⁰⁵

¹⁰⁵ ม. ม. 13/94.

จะเห็นได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงถือหลักวาจาจริง มีประโยชน์ และกาละที่เหมาะสมเป็นหลักสำคัญในการตรัส ในพุทธปรัชญาความจริงนั้นเป็นสิ่งสำคัญ มันเป็นประโยชน์ในแง่ปฏิบัติ คือนำเราไปสู่เป้าหมายคือความหลุดพ้นได้ แต่มันก็ไม่ใช่ว่าสิ่งที่เราจะไปยึดติดและถือเป็นที่หมาย ในอรรถกถาปฐมสูตร พระพุทธเจ้าทรงชี้ความจริงในข้อนี้โดยอุปมาความจริงกับแพที่ใช้พาข้ามฝั่งว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย เราแสดงธรรมมีอุปมาด้วยแพเพื่อต้องการสลัดออก ไม่ใช่เพื่อต้องยึดถือมันนั้นแล เธอทั้งหลายรู้ถึงธรรมมีอุปมาด้วยแพที่เราแสดงแล้วแก่ท่านทั้งหลาย พึงละแม้ซึ่งธรรมทั้งหลาย... ^{10๘}

ความจริงของพุทธปรัชญาจึงมีความหมายไปในแง่ของการพิจารณาประโยชน์ที่จะเกื้อกูลต่อการปฏิบัติให้ถึงเป้าหมาย แต่ประโยชน์ก็ไม่ได้เป็นมาตรการที่จะใช้ตัดสินว่า อะไรจริง อะไรเท็จ อย่างของพวกปฏิบัตินิยม (Pragmatism) มันเป็นแต่เพียงว่าความจริงของพุทธปรัชญานั้นสัมพันธ์กับประโยชน์ (utility) และคุณค่าของความจริงนั้นอยู่ที่ประโยชน์อันเกิดจากตัวมันในฐานะเป็นเครื่องมือช่วยให้ไปถึงเป้าหมาย

ตามนัยของพุทธปรัชญา สิ่งที่เป็นจริงนั้นจะต้องเป็นสิ่งที่พิสูจน์ได้ว่าจริง ความจริงนั้นนอกจากจะสัมพันธ์กับประโยชน์เชิงปฏิบัติแล้ว ความจริงยังสัมพันธ์กับการสามารถพิสูจน์ทดสอบได้ว่าจริง (verification) ด้วยตนเอง ในแง่ที่ว่าความจริงนั้นมีคุณลักษณะที่จำเป็นอย่างหนึ่งคือจะต้องเป็นสิ่งที่สามารถพิสูจน์ทดสอบได้ด้วยประสบการณ์ซึ่งอาจจะจะเป็นประสบการณ์ในระดับประสาทสัมผัส (sensory experience) หรือประสบการณ์ในระดับเหนือประสาทสัมผัสธรรมดา

^{10๘} ม. ม. 12/280.

(extrasensory experience) ก็ได้ ตามนัยนี้ความสามารถพิสูจน์ทดสอบได้ (verifiability) นั้นเป็นการทดสอบความจริง (test of truth) อย่างหนึ่ง แต่มันไม่ได้เป็นตัวที่ทำให้สิ่งนั้น ๆ เป็นจริง เพราะสิ่งต่าง ๆ จะจัดว่าเป็นจริงได้ก็ต่อเมื่อมันตรงตามสภาพปกติที่มันเป็น คือตรงตามความเป็นจริง (reality) ที่ตามศัพท์ทางพุทธศาสนาเรียกว่า ยถาภูตัง เท่านั้น การสามารถพิสูจน์ทดสอบได้ (verifiability) และการพิสูจน์ว่าจริง (verification) นั้นเป็นเพียงทางที่บุคคลจะได้มีประสบการณ์ ได้รู้ ได้เห็น ประจักษ์ในความจริงนั้น ๆ ด้วยตัวเองเท่านั้น

ในการตัดสินว่าอะไรมีความหมายหรือไม่นั้น พุทธปรัชญาจะพิจารณากันที่การสามารถพิสูจน์ได้เป็นสำคัญ ข้อความใดที่สามารถพิสูจน์ทดสอบได้ ข้อความนั้นก็มีความหมาย (meaningful) ทรรศนะเช่นนี้คล้ายกับของพวก ปฏิฐานนิยม (positivist) ที่ว่า ข้อความที่มีความหมายนั้นจะต้องพิสูจน์ทดสอบได้ว่าจริงหรือเท็จ แต่ก็แตกต่างกันตรงที่ว่า การพิสูจน์ทดสอบของพุทธปรัชญานั้น กินความกว้างกว่า ในขณะที่พวก Positivist ใช้การพิสูจน์ทดสอบ (verification) กับเฉพาะการพิสูจน์ได้ด้วยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส (sensory experience) ทางฝ่ายพุทธปรัชญายอมรับการพิสูจน์ด้วยประสบการณ์ที่อยู่เหนือประสาทสัมผัส (extrasensory experience) ด้วย ดังนั้นข้อความบางข้อความ เช่น "นรก-สวรรค์นั้นมีอยู่" ที่พวก Positivist เห็นว่าไร้ความหมาย เพราะไม่สามารถพิสูจน์ทดสอบได้ด้วยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส ทางฝ่ายพุทธ จะเห็นว่ามีความหมาย และสามารถพิสูจน์ทดสอบได้โดยใช้ประสบการณ์ในระดับเหนือประสาทสัมผัส

สำหรับการพิสูจน์ทดสอบความจริงของหลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนา หากเป็นความรู้ คำสอนระดับเบื้องต้นหรือระดับกลาง ๆ ตามปกติแล้วคนโดยทั่วไปก็จะพิสูจน์ทดสอบได้ด้วยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส และการทดสอบด้วย

การปฏิบัติตามที่จะทำให้เข้าใจ เห็นจริงได้ตามหลักธรรมคำสอนนั้น แต่ในกรณีของสิ่งที่มีอยู่แต่สังเกตไม่ได้ (unobservable) ด้วยประสาทสัมผัสทั้งห้า และความจริงบางอย่าง การพิสูจน์ทดสอบว่าจริงนั้นจะต้องใช้ประสบการณ์ที่อยู่พ้นขอบเขตของประสาทสัมผัสนั้นเจาะตรง เพื่อการรู้ เห็น เข้าใจ และประจักษ์ในสิ่งนั้นด้วยตนเอง เช่นใช้ข้อกฎหมายบางอย่างคือ ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ พิสูจน์การมีอยู่และการเป็นไปในชาติก่อน ๆ ที่แล้วมาให้เห็นจริง ใช้ทิพยจักขุ พิสูจน์ความจริงในเรื่องของกรรมและของสิ่งที่อยู่เหนือวิสัยของประสาทสัมผัส และใช้อาสวักขญาณพิสูจน์ความจริงของอริยสัจ 4 เป็นต้น

หากเป็นความจริงในขั้นสูงสุดที่เรียกว่า ปรมาตถธรรม เช่น นิพพาน การพิสูจน์ว่าจริงนั้นก็ยังคงเป็นไปได้ แต่ก็ทำได้ยากยิ่งขึ้นไปอีกด้วยเหตุที่ว่า เฉพาะผู้ที่ได้ปฏิบัติบำเพ็ญเพียรทางจิตถึงขั้นสูงสุดแล้วเท่านั้นที่จะสามารถพิสูจน์ทดสอบ เข้าถึง และเห็นจริงในสิ่งนี้ได้

การเห็นชัดด้วยตนเอง ประจักษ์ด้วยตนเองนั้นตามศัพท์ทางพุทธศาสนา คือ สันทุกฺขิโง¹⁰⁷ ตามนัยนี้ ผู้ใดปฏิบัติ ผู้นั้นย่อมบรรลु ย่อมเห็นแจ้งชัดด้วยตนเอง ผู้ใดไม่ปฏิบัติ ผู้นั้นย่อมไม่บรรลุ และแม้ผู้อื่นจะบอกก็เห็นไม่ได้ ตามหลักพุทธธรรม ความจริงเหล่านั้นยังเป็น ปัจจุบัน เวทิตุโพ ญาณุหิ¹⁰⁸ คือเป็นสิ่งที่วิญญูชนจะรู้ได้เฉพาะตน ทำให้กันไม่ได้ เข้าทำนองที่ว่า ใครทำ ใครได้ ใครกิน ใครอ้ม เป็นประสบการณ์ตรงเฉพาะตัวที่ทำแทนกันไม่ได้

แม้ความจริงหรือหลักธรรมในพุทธศาสนาไม่ว่าจะในระดับโลก (โลกียะ) หรือในระดับเหนือโลก (โลกุตตระ) จะเป็นสิ่งที่พิสูจน์ทดสอบได้ แต่มนุษย์นั้นมี

¹⁰⁷ ม. ม. 12/95 และ อัง. จักก. 22/281.

¹⁰⁸ ม. ม. 12/95 และ อัง. จักก. 22/281.

ความแตกต่างกันในสมรรถนะของจิต ปัญญา และระดับของการฝึกและพัฒนาจิต การพิสูจน์ทดสอบความจริงบางอย่าง เช่น เรื่องกรรม การเกิดใหม่ นรก-สวรรค์ ฯลฯ จึงเป็นสิ่งที่ไม่เป็นปกติวิสัยของปุถุชนโดยทั่วไป และอยู่ในวิสัยของคนจำนวนน้อยเท่านั้น แม้ในหมู่ภิกษุที่มีการประพฤติปฏิบัติอย่างจริงจัง ก็ยังมีเพียงจำนวนน้อยที่สามารถทำได้¹⁰⁰

จากหลักฐานทางศาสนาในหลายแห่งที่ได้ยกมาแล้วแล้วนั้น ต่างก็สะท้อนให้เห็นว่า ในประเด็นที่เกี่ยวข้องกับเรื่องของความรู้ตามทรรศนะของพุทธปรัชญานั้น คุณสมบัติสำคัญของสิ่งที่จะจัดว่าเป็นความรู้ได้ก็คือการมีความเชื่อ การเป็นจริง และการพิสูจน์ทดสอบว่าจริง ซึ่งในพุทธปรัชญาหมายถึงการพิสูจน์ทดสอบด้วยประสบการณ์ของตนเองโดยตรง (direct personal experience) ไม่ว่าจะเป็นการประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสหรือประสบการณ์ที่พ้นจากประสาทสัมผัสก็ตาม

ตามหลักพุทธธรรม ความรู้นั้นจะต้องมีความเชื่อ (ศรัทธา) เป็นพื้นฐาน โดยความเชื่อนั้นจะต้องไม่เป็นความเชื่อที่มงาย (baseless belief) แต่เป็นความเชื่อที่ถูกต้องประกอบด้วยเหตุผล (rational belief) คือได้ผ่านการคิดพิจารณาด้วยปัญญาแล้วว่ามีเหตุผลควรเชื่อ แต่ลำพังความเชื่อนั้นยังไม่เพียงพอที่จะเรียกได้ว่าเป็นความรู้ เพราะความเชื่อนั้นยังเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงผิดพลาดได้ ในทรรศนะของพุทธปรัชญา ความเชื่อที่จะผ่านไปเป็นความรู้ได้นั้นจะต้องเป็นสิ่งที่ผ่านการพิสูจน์ทดสอบด้วยประสบการณ์ของตนเองมาแล้วจนประจักษ์กับตนเองแล้วว่าสิ่งที่เชื่อนั้นจริง สอดคล้องลงรอยหรือตรงกับสภาพความจริงของสิ่งนั้น ๆ ความ

¹⁰⁰ สัง. ส. 15/745.

รู้ตามทฤษฎีนี้จึงนิยามได้ว่าเป็นความเชื่อที่เป็นจริง¹¹⁰ อันได้ผ่านการพิสูจน์
จนประจักษ์แล้วว่าจริงด้วยประสบการณ์ของตนเอง (Knowledge is personally
verified true belief.)

ด้วยเหตุที่ความจริงในพุทธปรัชญานั้นมี 2 ระดับ คือความจริงโดยสมมติ
(conventional truth) หรือความจริงระดับโลก อันเป็นความจริงที่นิยมยึดถือ
กันตามที่ปฏิบัติขึ้น กับ ความจริงระดับปรมาตม์ (ultimate truth) อันเป็นความ
จริงระดับเหนือโลกเพื่อการก้าวพ้นโลก และเนื่องจากความรู้ตามนัยของพุทธปรัชญา
นั้นคือ การรู้ความจริง หากเราใช้ระดับของความจริงเป็นเกณฑ์ ความรู้ในพุทธ-
ปรัชญาจะแบ่งได้เป็น 2 ระดับคือ ความรู้ระดับสามัญ (worldly knowledge)
กับความรู้ระดับสูง (ultimate knowledge)

หากแบ่งตามแนวนั้น ความรู้สามัญก็คือ การรู้สมมติสิ่งจะซึ่งส่วนใหญ่
สามารถรู้ได้ด้วยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส เช่น ความรู้ที่ว่าพระอาทิตย์ตก
ทางทิศตะวันตก น้ำเดือดที่อุณหภูมิ 100 องศาเซลเซียส ส่วนความรู้ระดับสูง

¹¹⁰ ความเชื่อที่เป็นจริง (true belief) หมายถึงความเชื่อที่ตรงกับ
ความเป็นจริง ตัวอย่างเช่น ถ้าโลกหน้ามีจริง และเรามีความเชื่อว่าโลกหน้ามี
อันนี้จัดได้ว่าเป็นความเชื่อที่เป็นจริง⁽¹⁾ แต่ถ้าโลกหน้ามีจริงและเรามีความเชื่อ
ว่าโลกหน้าไม่มี มันก็จะเป็นความเชื่อที่ไม่ตรงกับสิ่งที่เป็นอย่างอยู่ และจัดว่าเป็นความ
เชื่อที่เป็นเท็จ (false belief) หรือ มิจฉาทิฉฐิ⁽²⁾ ตามนัยของพุทธปรัชญา สิ่ง
ที่ถือว่าจริงนั้นจะต้องตรงกับความจริงของสิ่งนั้น ๆ ศัพท์ทางพุทธศาสนาเรียกการรู้
ที่ถูกต้อง หรือการรู้สิ่งต่าง ๆ ตามที่มันเป็นนี้ว่า ขณิกัตถญาณ

(1) ม. ม. 13/108.

(2) ม. ม. 13/106.

นั่นก็คือ การรู้ปรมาตถสัจจะอันสามารถรู้ได้ทั้งโดยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส และประสบการณ์ที่เหนือประสาทสัมผัส เพราะในการรู้ปรมาตถสัจจะนั้นผู้รู้ไม่ จำเป็นต้องบรรลุธรรม

แม้ตามหลักพุทธศาสนาบุคคลสามารถจะรู้ปรมาตถสัจจะได้โดยโยนิโส-
มนสิการ หรือด้วยการรู้ตาม โดยไม่จำเป็นจะต้องรู้โดยการพิสูจน์ทดสอบให้เห็น
จริง (verification) ด้วยตนเอง เช่น การรู้ปรมาตถสัจจะเรื่องจิต เจตสิก
รูป นิพพาน แต่การรู้ในลักษณะนี้ยังไม่จัดเป็นความรู้ที่แท้จริง เนื่องจากยังขาด
การลงมือปฏิบัติเพื่อพิสูจน์ให้เห็นจริงด้วยตนเอง อย่างไรก็ตาม ในความเป็นจริง
แล้วมันเป็นการยากที่เราจะตัดหรือแยกการปฏิบัติออกไปจากการเข้าถึงความรู้
ระดับสูง แม้ในทางพุทธธรรมจะถือว่าเป้าหมายของการปฏิบัตินั้นเพื่อให้ดับกิเลส
และบรรลุมรรคผล ไม่ใช่เพื่อให้เข้าถึงความรู้ระดับสูง แต่จริง ๆ แล้วการรู้
ความจริงโดยไม่มีการปฏิบัติควบคู่ไปด้วยนั้น การเห็นแจ้งในความจริงจะไม่
ชัดเจนเท่ากับการรู้ของผู้ที่เจริญทั้งสมณะและวิปัสสนา* หรือมีสมาธิเป็นพื้นฐาน
แล้วเจริญปัญญาพิจารณาไตร่ตรอง วิเคราะห์ สังเคราะห์ซ้ำ ๆ จนเกิดความ
เข้าใจอย่างแจ่มแจ้งลึกซึ้ง ซึ่งการปฏิบัติเช่นนี้อย่างต่อเนื่องนั้นจะสามารถทำให้
เกิดความรู้ที่สว่างกล้า ชัดเจน เป็นความเห็นแจ้งที่เรียกว่า มัคคญาณ¹¹¹ ได้
โดยการเกิดขึ้นของมัคคญาณนั้นจะเป็นไปเพียงชั่ว 17 ขณะจิตแล้วดับไปไม่เกิด

* หมายความว่า การปฏิบัติหรือการเจริญสมณะนั้นเป็นสิ่งจำเป็น แต่ก็
ไม่จำเป็นจะต้องถึงขั้นรู้มรรคผล หรือบรรลุธรรม

¹¹¹ ญาณในอริยมรรค คือ ความหยั่งรู้ที่ให้สำเร็จภาวะอริยบุคคลแต่ละขั้น
คำอธิบายของ พระราชวรมณี, พจนานุกรมพุทธศาสตร์, ฉบับประมวลธรรม, หน้า
312.

ชั้นอีก แต่สิ่งที่เกิดขึ้นตามมาและให้ผลภายหลังจากนั้นต่อไปไม่ขาดสายจะเป็น
ผลญาณ*

ดังได้กล่าวมาแล้วว่าในการรู้ปรมัตถส์จะนั้นผู้รู้ไม่จำเป็นต้องบรรลุ
ธรรม เพราะเพียงการมีโยนิโสมนสิการ จินตมยปัญญา ก็สามารถทำให้รู้
ปรมัตถส์จะได้ อย่างไรก็ตาม ในพุทธปรัชญา มัคคญาณ ผลญาณ นี้เป็นความรู้
ระดับสูงที่เกิดจากการได้เพียรปฏิบัติจนถึงขั้นที่ทำให้เกิดญาณ หรือความรู้แจ้ง
ในอริยสัจ 4 ซึ่งเมื่อเกิดขึ้นแล้วสามารถทำลายกิเลสและดับทุกข์ได้โดยความรู้
ชนิดนี้จะเป็นความรู้ที่ได้กับเฉพาะผู้ที่บรรลุธรรมเป็นอริยบุคคลตั้งแต่โสดาบันขึ้นไป
ดังนั้นสำหรับคนธรรมดาสามัญที่ยังไม่บรรลุมรรคผลแล้วจะไม่สามารถเข้าถึงหรือ
มีความรู้ชนิดนี้ได้

อนึ่ง เนื่องจากการมีความรู้ระดับสูงนั้นเป็นไปได้ยาก ในการเข้าถึง
ความรู้ระดับนี้บุคคลจึงจำเป็นต้องมีศรัทธาเป็นตัวนำ เพราะหากขาดเสียแล้วซึ่ง
ความเชื่อ บุคคลก็ย่อมจะขาดกำลัง ขาดความเพียรเพื่อที่จะปฏิบัติไปให้ถึงจุดหมาย
ดังนั้นในระยะก่อนที่จะเกิดมัคคญาณ ผลญาณ ศรัทธาจะยังคงมีอยู่ในลักษณะที่เป็น
เพื่อนร่วมทางไปตลอดเวลาจนกระทั่งถึงจุดที่บุคคลได้พิสูจน์ ได้เห็น ได้เข้าใจ
ความจริงนั้นด้วยตนเอง หรือบรรลุมรรคผลแล้ว ศรัทธาก็จะหมดไปโดยอัตโนมัติ
เพราะเมื่อบุคคลได้ปฏิบัติจนถึงขั้นได้พิสูจน์ทดสอบจนเห็นประจักษ์ในความจริงนั้น
ด้วยตนเองแล้ว การเชื่อในผู้อื่นหรือศรัทธาก็ไม่ใช่อีกต่อไป

* ญาณในอริยผล คือความหยั่งรู้ที่เป็นผลสำเร็จของพระอริยบุคคลชั้น
นั้น ๆ คออธิบายของ พระราชวรมุนี, เรื่องเดียวกัน.



ในพุทธปรัชญามีการกล่าวถึงปัญหา 3 ประเภทคือ สุตมยปัญหา จินตามย-
ปัญหาและภาวนามยปัญหา¹¹² ปัญหาทั้ง 3 นี้เป็นความรู้ ความเข้าใจที่เกิดขึ้นด้วย
วิธีที่ต่างกันคือ สุตมยปัญหานั้นเป็น การรู้ความรู้ที่เกิดแต่การฟัง การเชื่อตามคำบอก
เล่า การศึกษาเล่าเรียน เป็นความรู้ที่ได้รับมาจากผู้อื่นโดยยังไม่ได้พิจารณา
สอบสวนให้แน่นอน ความเชื่อในระดับนี้ไม่จัดว่าเป็นความเชื่อที่มีเหตุผล ส่วน
จินตามยปัญหาเป็นปัญหาที่สำเร็จด้วยความคิด¹¹³ เป็นการรู้ที่เกิดจากการคิดพิจารณา
หาเหตุผล คือยังเป็นขั้นการเชื่อแต่มีเหตุผลประกอบ ความเชื่อในขั้นนี้ก็ยังคงเป็น
ความเชื่อที่ไม่แน่ ไม่นั่นคง เพราะ "บางครั้งความคิดพิจารณาสอบสวน เห็นอย่างหนึ่งก็
เชื่อไปอย่างหนึ่ง ต่อมาพิจารณาสอบสวนเห็นเปลี่ยนแปลงไปแล้วก็เชื่อไปอีกอย่างหนึ่ง
เพราะฉะนั้นจึงเป็นจลลัทธิ คือเป็นความเชื่อที่หวั่นไหวได้"¹¹⁴ สำหรับภาวนามย-
ปัญหานั้น แปลตามศัพท์ได้ว่าปัญหาที่สำเร็จเพราะภาวนา โดย "ภาวนา" ในที่นี้หมายถึง
ถึงการพิสูจน์ด้วยตนเอง ด้วยการปฏิบัติ จัดเป็นความรู้ที่ได้มีการพิสูจน์ความเชื่อที่มี
เหตุผลนั้น ๆ ให้เห็นจริงด้วยตนเอง และเป็นความรู้จากประสบการณ์ตรง

ความรู้ที่เกิดจากปัญหาทั้ง 3 นี้ ท่านได้อธิบายโดยเทียบตัวอย่างไว้ว่า
เขาบอกว่าไฟร้อน เราได้ยินเกิดความรู้ขึ้น ความรู้นั้นเป็นสุตมยปัญหา
เชื่อตามนั้นไม่ได้พิจารณาจึงเป็นอหิมกซ์, พิจารณาดูอาการของไฟที่เผา
เชื้อร้อน ไหม้ อะไรต่าง ๆ ทำให้เป็นถ่านเป็นเถ้า แล้วก็อดหมดไป,
พิจารณาจับเหตุจับผลเช่นนี้ ก็ดูท่าว่าจะร้อนจริง ๆ จึงทำให้เป็นเช่นนั้น
ความรู้ที่เกิดจากพิจารณาเช่นนี้เป็นจิตตามยปัญหา, เชื่อที่สืบเนื่องมาจาก
จินตามยปัญหาจึงเป็นจลลัทธิ เพราะไม่แน่ เป็นแต่พิจารณาจับเหตุจับผล

¹¹² พ. ปา. 11/228; อภ. วิ. 35/804.

¹¹³ กรมหลวงวชิรญาณวงศ์, ธรรมานุกรม, หน้า 398.

¹¹⁴ เรื่องเดียวกัน.

เท่านั้น, ต่อเมื่อเอามือที่มไฟเข้า หรือไฟลงมือเข้า เป็นภาวนา, ปัญหาความรู้ที่เกิดขึ้นเรียกว่าภาวนามยปัญญา ความเชื่อที่สืบมาจากภาวนามยปัญญาจึงจัดเป็นอจลสังขาร เชื่อที่แน่นอนไม่หวั่นไหว¹¹⁵

สำหรับปัญหา 2 อย่างแรกคือ สุตมยปัญญาและจินตามยปัญญา การรู้นั้นยังเป็นขั้นที่เป็นความเชื่อแบบอภิมอภี ยังเป็นจลศรัทธาคือความเชื่อที่ไม่มั่นคง หวั่นไหวและเปลี่ยนแปลงได้ ไม่จัดเป็นศรัทธาแท้ แต่สำหรับภาวนามยปัญญา ความเชื่อที่มีในขั้นนี้เป็นอจลศรัทธา คือเป็นความเชื่อที่แน่นอนมั่นคง เพราะได้สอบสวนพิจารณาเหตุผล พิสูจน์ ทดสอบให้เห็นจริงด้วยตนเองแล้วด้วยการปฏิบัติ

กล่าวได้ว่าพุทธปรัชญาให้ความสำคัญกับการมีประสบการณ์รู้ เข้าใจ เห็นประจักษ์ (realization) ในสิ่งต่าง ๆ ด้วยตัวของตัวเองมาก และเห็นว่าความรู้โดยตรง (direct knowledge) หรือการพิสูจน์ด้วยประสบการณ์ของการเข้าถึงสิ่งนั้นโดยตรง ที่เรียกว่าการหยั่งรู้ (intuition) นั้นเป็นความรู้ที่ถูกต้องปราศจากข้อผิดพลาด อย่างเช่นความรู้ที่เรียกว่าเป็นญาณทัสสนะ (intelligible intuition) ของพระอรหันต์นั้นเป็นความรู้ที่ไม่มีมายา (illusion) แต่ความรู้โดยอ้อม เช่นความรู้จากการพิจารณาเหตุผล (จินตามยปัญญา) หรือ ความรู้ที่ได้จากการฟัง การเรียนรู้จากผู้อื่น (สุตมยปัญญา) นั้นยังผิดพลาดได้ เพราะยังเป็นความรู้ในขั้นที่ต้องพึ่งอาศัยสิ่งภายนอก คือพึ่งสติปัญญาความรู้ของผู้อื่น หรือหากมีการใช้ปัญญาของตนในการวิเคราะห์ ก็ยังเป็นในขั้นที่พึ่งแต่พิจารณาด้วยเหตุผล ยังไม่ได้มีการลงมือปฏิบัติพิสูจน์ทดสอบให้รู้เห็นและเข้าใจจนประจักษ์ในความจริงของสิ่งนั้นด้วยตนเอง

¹¹⁵ เรื่องเดียวกัน.

ดังนั้น หากเราใช้การได้พิสูจน์ทดสอบความจริง (verification) ด้วยตนเองเป็นเกณฑ์ในการจัดแบ่งระดับของความรู้ ความรู้นั้นก็จะแบ่งได้เป็น 2 ระดับคือ ความรู้โดยสมมติ (common knowledge) และความรู้ที่แท้จริง (genuine knowledge) โดยความรู้โดยสมมตินั้นเป็นความรู้ที่ยอมรับกันในทุกโลก เป็นความรู้ที่เกิดจากการรู้ตาม เป็นการอาศัยปัญหาและการพิสูจน์ทดสอบของผู้อื่น แต่เรายังไม่ได้ลงมือทดสอบให้เห็นประจักษ์ในสิ่งนั้นๆ ด้วยประสบการณ์ของตนเอง แต่เนื่องจากในความเป็นจริงแล้วมันเป็นการยากหรือแทบจะเป็นไปไม่ได้ที่ เราจะพิสูจน์ทดสอบความจริงของทุกสิ่งด้วยตัวของเราเอง เพราะข้อจำกัดต่าง ๆ เช่น เวลา ความสามารถ ฯลฯ คนโดยทั่วไปจึงยอมรับและถือกันว่าการรู้ในลักษณะนี้ก็คือเป็นความรู้ และสำหรับพุทธปรัชญาแล้วมันจัดว่าเป็นเพียงความรู้โดยสมมติ เป็นความรู้เชิงปฏิบัติ (practice wisdom) ไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริง

ตามหลักพุทธธรรม ความรู้ที่แท้จริงนั้น เป็นความรู้ที่เกิดจากการที่บุคคลได้ลงมือปฏิบัติและพิสูจน์ทดสอบให้รู้เห็น เข้าใจความจริงและธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งต่าง ๆ ด้วยประสบการณ์ของตนเอง

หากจะมองจากแง่มุมนี้แล้ว ไม่ว่าจะเป็ความรู้ระดับสามัญหรือความรู้ระดับสูง หากไม่ได้มีการปฏิบัติพิสูจน์ทดสอบจนประจักษ์ว่าเป็นจริงด้วยตนเองแล้ว มันก็ไม่อาจจัดเป็นความรู้ที่แท้จริง (genuine knowledge) ได้

และในบรรดาความรู้ 3 ชนิด คือ สุตมยปัญญา จินตมยปัญญา และภาวนามยปัญหานี้ สุตมยปัญญาและจินตมยปัญญาก็จัดได้ว่าเป็นความรู้โดยสมมติ (common knowledge) แต่ภาวนามยปัญญานั้นจะเป็นความรู้ที่แท้จริง

ตามนัยของพุทธธรรม ความรู้ทางปริยัติของพระธรรมกถึก อันเป็นความรู้ทางทฤษฎีและเป็นความรู้แบบสุตมยปัญญานั้นก็สงเคราะห์กันไว้ในฝ่าย

ความรู้ แต่เป็นความรู้โดยสมมติที่เป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปในทางโลก ไม่ใช่
 ความรู้ที่แท้และสมบูรณ์ เนื่องจากมันเป็นความรู้ที่ตั้งอยู่บนจลศรัทธา และขาดการ
 พิสูจน์ให้เห็นประจักษ์จริงด้วยประสบการณ์ของตนเอง

อย่างไรก็ตาม แม้ความรู้แบบสุดมยปัญญานั้นจะไม่เป็นความรู้ที่แท้จริง
 แต่ในความเป็นจริงแล้ว เราปฏิเสธไม่ได้ว่ามันเป็นสิ่งสำคัญในฐานะที่มันเป็นความ
 รู้เบื้องต้นที่จะทำให้เกิดจินตตามยปัญญา และ ภาวนามยปัญญา ได้ต่อไป ในการ
 ดำรงชีวิตของเราทุกวันนี้ เราຍ่อมปฏิเสธไม่ได้ว่าเราใช้สุดมยปัญญาเป็นสำคัญ
 สำหรับโลกทางธรรมก็เช่นกัน ถ้าเราไม่เริ่มด้วยการมีสุดมยปัญญาและการเชื่อใน
 ความรู้ความจริงในสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงสอน เราก็ไม่มีทางที่จะรู้ความจริงที่ลึกซึ้ง
 ได้ เพราะความจริงเหล่านั้นเป็นสิ่งที่รู้ได้ยาก พระพุทธองค์จึงทรงสอนให้รู้ตาม
 แต่ทุกคนจะต้องปฏิบัติและพิสูจน์ทดสอบให้เข้าถึงความจริงนั้นด้วยตนเอง กล่าวได้
 ว่าสุดมยปัญญานั้นแม้จะไม่ใช่ความรู้ที่แท้จริงตามนัยของพุทธปรัชญา มันก็จัดได้ว่า
 เป็นความรู้พื้นฐานทั้งในทางโลกและทางธรรม

นอกจากการพิจารณาเรื่องความรู้จากแง่มุมของระดับของความจริง
 การได้พิสูจน์ทดสอบความจริงด้วยตนเองแล้ว เราอาจจะพิจารณาเรื่องนี้ได้อีก
 จากแง่มุมของการถือเอาศรัทธาเป็นเกณฑ์

ในทางพุทธธรรม ศรัทธาหรือความเชื่อหนึ่ง เป็นสิ่งหนึ่ง ความรู้เป็นอีก
 สิ่งหนึ่ง แต่ความเชื่อกับความรู้นี้นั้นมันไปด้วยกัน เนื่องจากความรู้นั้นก็เริ่มต้นจาก
 ความเชื่อที่เป็นจริง โดยในขั้นต้นก็เป็น การเชื่อในการบอกเล่า และเชื่อในความ
 รู้ของผู้อื่นยังไม่ได้พิสูจน์ดูให้เห็นจริงด้วยตนเอง ความเชื่อที่มีจึงเป็นความเชื่อแบบ
 คลอนแคลนไม่มั่นคง คือเป็นจลศรัทธา แต่เมื่อใดที่บุคคลได้พิสูจน์ทดสอบความจริง
 นั้นให้ประจักษ์แก่ตนแล้ว ความเชื่อที่ไม่มั่นคงนั้นก็จะกลายมาเป็นความเชื่อที่มั่นคง
 ที่เรียกว่า อจลศรัทธา และความรู้โดยสมมติ ก็จะกลายมาเป็นความรู้ที่แท้จริง

ดังนั้นหากเราจะมองจากแง่มุมของศรัทธาที่เป็นพื้นฐานของความรู้
ว่าเป็น จลศรัทธา หรือ อจลศรัทธา เราก็จะจัดแบ่งความรู้ได้อีกเช่นกันว่า
ความรู้ นั้น ๆ เป็น ความรู้ตามที่ยอมรับกันในทางโลก หรือ ความรู้ที่แท้จริง

หากมองจากการใช้ศรัทธาเป็นเกณฑ์ ความรู้วิทยาการต่าง ๆ ในทาง
โลกที่เรายอมรับกันนั้น ส่วนใหญ่จัดเป็นความรู้ประเภทสุทธมยปัญญา และ จินตามย-
ปัญญา กล่าวคือเป็นการเชื่อตามตำรา ตามที่ผู้อื่นบอก โดยที่เรายังไม่ได้พิสูจน์
ทดสอบความจริงนั้น ๆ ด้วยตัวของเราเอง สำหรับเรา มันจึงเป็นความเชื่อ
ชนิดที่เป็นจลศรัทธา ตัวอย่างเช่น ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ของเราที่ว่าน้ำประกอบ
ด้วยไฮโดรเจน 2 ส่วน และออกซิเจน 1 ส่วน (H_2O) นั้นจัดเป็นความรู้ที่ตั้งอยู่
บน จลศรัทธา โดยมีเป็นความเชื่อในความรู้ของผู้อื่น ในสิ่งที่นักวิทยาศาสตร์ได้
พิสูจน์ทดสอบจนประจักษ์ในความจริงนั้นแล้วด้วยตัวของเขาเอง แต่เราผู้เชื่อนั้น
ยังไม่เคยได้พิสูจน์ทดสอบด้วยตนเอง ความเชื่อที่เรามีต่อสิ่งนั้นจึงไม่อาจกล่าวได้
ว่าถูกต้องมั่นคงไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ ความรู้ที่ตั้งอยู่บนจลศรัทธานี้ จึงจัดเป็น
ความรู้โดยสมมติ เป็นความรู้ตามที่ยอมรับกันในทางโลก (common knowledge)
แต่สำหรับนักวิทยาศาสตร์ เจ้าของทฤษฎี ผู้เขียนตำรา ผู้ได้ทดสอบความจริงนั้น ๆ
ด้วยตนเอง มันจัดเป็นความรู้ที่แท้จริง (genuine knowledge)

เพราะฉะนั้นความรู้ที่แท้จริงของคน ๆ หนึ่ง อาจจะเป็นเพียงความเชื่อ
หรือความรู้ตามที่สมมติหรือยอมรับกันในทางโลกของอีกคนหนึ่งก็ได้ การที่มันจะจัด
เป็นความรู้แบบใดนั้นก็ขึ้นอยู่กับว่า บุคคลได้มีการพิสูจน์ทดสอบว่าจริง (verifi-
cation) ด้วยประสบการณ์ของตนหรือไม่ หากมีมันก็จัดได้ว่าเป็นความรู้ที่สมบูรณ์
(complete knowledge) หรือความรู้ที่แท้จริง หากไม่มีมันก็เป็นเพียงความรู้ที่
ตั้งอยู่บนความเชื่อในปัญหาของผู้อื่น และจัดเป็นความรู้ตามที่ยอมรับกันในทางโลก

หากเราจะถือเคร่งครัดตามตรรกะของพุทธปรัชญาที่ว่า ความรู้คือ

ความเชื่อที่เป็นจริงที่ได้พิสูจน์ทดสอบให้ประจักษ์แล้ว ว่าจริงด้วยประสบการณ์ของ
ตนเองโดยตรง (knowledge is personally verified true belief)
สิ่งที่ถือได้ว่าเป็นความรู้ที่สมบูรณ์และแท้จริงตามนัยของพุทธปรัชญาไม่ว่าจะเป็น
ความรู้ระดับสามัญหรือความรู้ระดับสูงนั้นจะต้องมีการพิสูจน์ทดสอบความจริงนั้น
ด้วยตนเองแล้วเท่านั้น

และหากเป็นเช่นนั้นมันก็ดูเหมือนว่าจะมีความขัดแย้งกันเองระหว่าง
ทรรศนะเรื่องความรู้ตามนัยของพุทธปรัชญา กับการยอมรับสิ่งที่ยังไม่ได้ผ่าน
การพิสูจน์ทดสอบให้เห็นจริงด้วยตนเองให้เป็นความรู้ โดยจัดให้เป็นความรู้
ตามที่ยอมรับกันในทางโลก

ในประเด็นที่เกี่ยวกับ "ความรู้" นี้ สิ่งหนึ่งที่ควรตระหนักก็คือความ
จริงที่ว่า คำว่า "ความรู้" นั้นมีใช้กันทั้งในความหมายอย่างหลวม ๆ (loose)
ที่หมายถึงความเชื่อที่เป็นจริง และในความหมายที่เคร่งครัด (strict) ว่า
เป็นความเชื่อที่เป็นจริงและมีสิ่งอื่นมากลั่นกรองสนับสนุนให้เป็นที่เชื่อถือหรือยอมรับ
ได้ว่าถูกต้องแน่นอน เช่น มีเหตุผลมาสนับสนุน มีการได้พิสูจน์ว่าจริง มีหลักฐาน
ยืนยัน เป็นต้น ความรู้ตามความหมายหลังนี้จะเป็ความรู้ตามความหมายที่สมบูรณ์
ตามนัยของญาณวิทยา กล่าวคือ เป็นความรู้ที่ถูกต้อง เป็นจริง เป็นสิ่งที่มีความ
แน่นอนหรือไม่อาจแก้ไขได้ (incorrigibility) เป็นสิ่งที่ไม่สามารถผิดได้
(infallible) เพราะหากผิดเมื่อใดมันก็ขาดความน่าเชื่อถือและการยอมรับ
ซึ่งก็เท่ากับเป็นการขาดคุณสมบัติสำคัญของสิ่งที่จะจัดได้ว่าเป็นความรู้ที่สมบูรณ์

ในการกล่าวถึงความรู้ในพุทธปรัชญาก็เช่นกัน หากเรากล่าวโดยรวม ๆ
โดยไม่ได้แยกให้ชัดเจนว่าเป็นการหมายถึงความรู้ในความหมายใด มันก็จะทำให้
เกิดความผิดพลาดและความขัดแย้งขึ้นได้ กล่าวคือ หากเรากล่าวโดยรวม ๆ ไป
โดยไม่แยกความหมายของความรู้และระบุงลงไปให้ชัดว่าเป็นการกล่าวถึงความรู้ใน

ความหมายอย่างหลวม หรือในความหมายที่เคร่งครัด มันก็อาจจะก่อให้เกิดความสงสัยและความขัดแย้งขึ้นได้ว่า สุตมยปัญหา จินตมยปัญหา และความรู้ทางปริยัตินั้นจะจัดเป็นความรู้ได้อย่างไรในเมื่อมันไม่ได้มีการพิสูจน์ให้ประจักษ์จริงด้วยประสบการณ์ของตนเอง

ในประเด็นนี้เราต้องทำความเข้าใจว่า การที่พุทธปรัชญายอมรับว่า สุตมยปัญหา และจินตมยปัญหา เป็นความรู้โดยที่ความรู้ทั้ง 2 อย่างนั้นไม่ได้มีการพิสูจน์ทดสอบให้เห็นจริงด้วยประสบการณ์ของตนเอง และตั้งอยู่บนความเชื่อที่ยังคลอนแคลน ไม่มั่นคงนั้น เป็นการกล่าวถึงความรู้ตามความหมายอย่างหลวม ในขณะที่การถือว่า ภาวนามยปัญหา และสิ่งที่เป็นผลจากการใช้โยนิโสมนสิการซึ่งเป็นสิ่งซึ่งบุคคลได้พิสูจน์ และประจักษ์ในความจริงนั้นแล้วด้วยตนเอง อันเป็นความเชื่อที่มั่นคง (อจลศรัทธา) ว่าเป็นความรู้ด้วยเช่นกันนั้นเป็นการกล่าวถึง "ความรู้" ตามความหมายที่เคร่งครัด

ดังนั้นเพื่อความเข้าใจที่ถูกต้อง และป้องกันไม่ให้เกิดความสับสนและความขัดแย้งกับหลักการของพุทธศาสนาที่ว่า การสอนของพระพุทธเจ้านั้นเป็นการสอนให้รู้ตาม แต่บุคคลต้องปฏิบัติเพื่อพิสูจน์ทดสอบสิ่งที่พระองค์ทรงสอนนั้นให้ประจักษ์แก่ตนเองว่าจริงด้วยประสบการณ์ของตนเอง เนื่องจากการรู้ในบางลักษณะเช่น สุตมยปัญหา จินตมยปัญหา และความรู้ทางปริยัตินั้นยังขาดการลงมือปฏิบัติพิสูจน์ทดสอบให้เห็นจริงด้วยตนเอง เราจึงจำเป็นต้องแยกความหมายของความรู้ และระบุให้ชัดเจนลงไปว่า การที่เราจัดให้สิ่งนั้น ๆ เป็นความรู้ นั้นเป็นการจัดให้อยู่ในความรู้ตามความหมายเช่นใด กล่าวคือ เป็นการหมายถึงความรู้ตามความหมายอย่างหลวมหรือตามความหมายที่เคร่งครัด เพื่อที่จะได้ไม่เกิดปัญหาดังได้กล่าวแล้ว

ประเด็นต่อไปที่ควรจะต้องพิจารณาในเรื่องความรู้ก็คือปัญหาที่ว่า ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญา เหตุผลมีบทบาทหรือไม่ในการได้มาซึ่งความรู้? ตามหลักฐานทางพุทธศาสนาเราจะเห็นว่า เหตุผลนั้นมีความสำคัญไม่น้อยในการที่จะช่วยให้บุคคลเข้าถึงความรู้ แม้ในกาลามสูตร¹¹⁶ จะมีการตั้งข้อสงสัย (suspect) ในเรื่องความสมเหตุสมผลของการคิดหาเหตุผล (ตรรก) ในฐานะเป็นวิถี (means) ที่จะนำไปสู่ความรู้เกี่ยวกับความจริงและความเป็นจริง (truth and reality) มันก็ไม่ได้หมายความว่าพุทธปรัชญาปฏิเสธเหตุผล เพราะจริง ๆ แล้วพุทธปรัชญายอมรับว่าเหตุผลมีบทบาทในการช่วยให้ถึงความรู้ การกล่าวสอนในกาลามสูตรนั้นเป็นแต่เพียงการชี้ให้บุคคลรู้จักใช้ปัญญาของตนเองพิจารณาคิดหาเหตุผลก่อนจะยอมรับหรือเชื่อในสิ่งใด คือไม่ให้หลงใจเชื่อด้วยลักษณะต่าง ๆ 10 ประการ แต่ไม่ได้แสดงว่าพุทธปรัชญาไม่ยอมรับความรู้ที่เป็นตรรก การอนุมาน หรือการตรงตามเหตุผล มันเป็นเพียงการชี้ว่าความรู้จากแหล่งเหล่านั้น ควรจะได้รับการทดสอบและพิสูจน์ยืนยันจากประสบการณ์ของตนเอง

อย่างไรก็ตาม การที่พระพุทธเจ้าทรงเน้นและให้ความสำคัญกับประสบการณ์ตรงเป็นอันดับแรกนั้นก็ไม่ได้หมายความว่าพระองค์จะปฏิเสธการใช้เหตุผล ดังจะเห็นได้ว่าแม้ในเรื่องของศรัทธาหรือความเชื่อ พระองค์ทรงชี้ให้ใช้ปัญญาพิจารณาเหตุผลประกอบในการเชื่อ นอกจากนั้นแล้วในการอภิปรายกับผู้ที่มีทฤษฎีแตกต่างจากพระองค์ก็ทรงใช้เหตุผลในการชี้ให้เห็นว่า ทฤษฎีใดบกพร่องหรือไม่จริงด้วยการชี้ให้เห็นว่าเป็นทฤษฎีที่ขัดแย้งกันในตัวเอง¹¹⁷

¹¹⁶ อัง. ติก. 20/505 และ อัง. จตุ. 21/193.

¹¹⁷ ดู ม. ม. 13/105 และ อัง. จตุ. 21/188.

การให้ความสำคัญกับเหตุผลนั้นมีสะท้อนให้เห็นจากหลาย ๆ แห่งในพระไตรปิฎก ยกตัวอย่างเช่น ในอาปิลณกสูตร¹¹⁸ พระพุทธเจ้าได้ตรัสแนะนำกับพราหมณ์และคฤหบดีชาวบ้านศาลาผู้ยังไม่ได้ศาสนาที่ชอบใจว่าให้ศรัทธาและสมาทานธรรมที่ถูกต้องมีเหตุผล ในจูฬกัมมวิภังคสูตร¹¹⁹ พระพุทธเจ้าทรงใช้ข้อโต้แย้งทางจริยศาสตร์ในเรื่องกรรมและการเกิดใหม่เพื่ออธิบายเรื่องความไม่เสมอภาคของมนุษย์อย่างมีเหตุผล และในบางกรณีพระพุทธองค์ก็ทรงใช้เหตุผลในการโต้ตอบอภิปรายที่แจ่งข้อซักถามผู้ที่สงสัย หรือผู้ที่มาจากลัทธิความเชื่ออื่น และต้องการจะโต้แย้งหักล้างพระองค์จนสามารถเปลี่ยนความคิดและทำให้เขาเหล่านั้นเลื่อมใสในพุทธศาสนา¹²⁰

พระเมธีธรรมาภรณ์¹²¹ ได้กล่าวถึงถึงการที่พระพุทธเจ้าไม่ละทิ้งการใช้เหตุผลและระบุหลักฐานอ้างอิงจากหลายแห่งว่า

บางครั้งพระองค์ทรงใช้การดำเนินความคิดตามแนวแห่งเหตุผลเป็นเครื่องพิสูจน์ความจริง เช่นพิสูจน์ว่า วิญญาณเป็นอนัตตา พระองค์ทรงแสดงให้เห็นว่า วิญญาณไม่เที่ยงจากนั้นจึงทรงสรุปว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา¹²²

¹¹⁸ ม. ม. 13/104.

¹¹⁹ ม. อ. 14/580-596.

¹²⁰ ม. ม. 13/105-124.

¹²¹ พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมมจิตโต) พุทธศาสนากับปรัชญา, หน้า 129.

¹²² ส. ข. 17/15 อ้างใน เรื่องเดียวกัน, หน้า 129.

ในอนุমানสูตร ก็ปรากฏมีหลักฐานที่แสดงการใช้การอนุมาน ความว่า

ภิกษุพึงอนุมานถึงตนเองอย่างนี้ว่าบุคคลที่มีความปรารถนาลามก
 ลุอำนาจแห่งความปรารถนาลามกหาเป็นที่รักใคร่พอใจของเราไม่
 ก็หากเราจะพึงเป็นคนมีความปรารถนาลามก ลุอำนาจแห่งความ
 ปรารถนาลามกบ้างแล้ว เราคงไม่เป็นที่รักใคร่พอใจของคนอื่น¹²³

สัตว์ทั้งปวงหวาดกลัวการทำโทษ ชีวิตเป็นที่รักของสัตว์ทั้งปวง
 บุคคลคิดเทียบกับตนเองแล้ว ไม่พึงฆ่าเอง ไม่พึงใช้บุคคลอื่นฆ่า¹²⁴

ในประเด็นที่เกี่ยวกับเรื่องเหตุผลนี้ ในพุทธปรัชญามักกล่าวถึง โยนิโส-
 มนสิการซึ่งได้แก่การคิดหาเหตุผล (reasoning) ในทางปรัชญา ศัพท์ "โยนิโส-
 มนสิการ" นี้แปลกันว่า การทำในใจโดยแยบคาย¹²⁵ ซึ่งหมายถึงการรู้จักคิด
 พิจารณา วิเคราะห์อย่างมีระเบียบ อย่างถูกวิธี ตรงกับคำภาษาอังกฤษว่า
 critical reflection, analytical reflection consideration¹²⁶
 แต่โยนิโสมนสิการของทางฝ่ายพุทธนี้มีข้อที่เป็นลักษณะพิเศษต่างออกไปจากการคิด
 หาเหตุผลทั่วไปตรงที่ว่า พุทธปรัชญาถือว่าโยนิโสมนสิการนั้นเป็นทั้งการคิดหา
 เหตุผลและประสบการณ์ไปในขณะเดียวกัน เนื่องจากการลงมือพิจารณาในความ
 คิดความจริงสิ่งต่าง ๆ นั้นเป็นลักษณะของภาวนาหรือการปฏิบัติด้วย นอกจากนั้น
 การที่โยนิโสมนสิการจัดว่าเป็นประสบการณ์ด้วยนั้น เรายังมองได้ในแง่ที่ว่า
 พุทธปรัชญาถือว่าทางที่เรารับรู้โลกภายนอกหรืออายตนะนั้นมี 6 คือ ตา หู จมูก
 ลิ้น กาย ใจ และในเมื่อสิ่งที่เรารับรู้ด้วยประสาทสัมผัสทั้งห้านั้นนับเป็นประสบการณ์

¹²³ ม. ม. 12/183 อ่างใน เรื่องเดียวกัน.

¹²⁴ พ. ธ. 25/20.

¹²⁵ พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 670.

¹²⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 671



ตามนัยของพุทธปรัชญาแล้ว สิ่งที่เรารับรู้ด้วยจิต ซึ่งเป็นหนึ่งในอายตนะที่เรารู้
โลกภายนอกจึงจัดว่าเป็นประสบการณ์ได้ เช่นเดียวกับการรับรู้ด้วยอายตนะอื่น

วิธีการคิดแบบโยนิโสมนสิการนี้มีอยู่หลายแบบ เช่นการคิดแบบสืบสาว
เหตุปัจจัย การคิดแบบแยกแยะส่วนประกอบ การคิดแบบรู้เท่าทันธรรมชาติของ
สิ่งต่าง ๆ การคิดแบบแก้ปัญหา การคิดตามหลักการและความมุ่งหมาย¹²⁷
ดังจะขอยกตัวอย่างแสดงวิธีคิดแบบโยนิโสมนสิการในพุทธศาสนาให้เห็นบ้างดังนี้

ตัวอย่างการคิดแบบสืบสาวเหตุปัจจัย "เมื่อสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะ
สิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เมื่อสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึง
ดับ"¹²⁸

ตัวอย่างการคิดแบบแยกแยะส่วนประกอบ วิธีคิดแบบนี้มักใช้พิจารณา
เพื่อให้เห็นความไม่มีตัวตนที่แท้จริงของสิ่งต่าง ๆ เพื่อให้เลิกยึดมั่นถือมั่น เช่น

ท่านผู้มีอายุทั้งหลาย ช่องว่างอาศัยเครื่องไม้ เลารัด ดินฉาบ
และหล้าวมงล้อมเข้าย้อมถึงความนับว่าเรื่อนใด ช่องว่าง อาศัย
กระดูก เอ็น เนื้อ และหนังแหวดล้อมแล้ว ย้อมถึงความนับว่ารูป
ฉนั้น... เวทนา... สัญญา... สังขาร... วิญญาณ... การคุมเข้า
การประชุมกัน การประมวลเข้าด้วยกันแห่งอุปาทาน ชั้นที่ 5
เหล่านี้ เป็นอย่างนี้¹²⁹

¹²⁷ เรื่องเดียวกัน, หน้า 676-683.

¹²⁸ สัง. นิ. 16/144-154, 233, 237.; สัง. ม. 19/1577 และ
ช. จ. 30/505.

¹²⁹ ม.ม. 12/346.

ตัวอย่างการคิดแบบรู้เท่าทัน

ภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายจงมนสิการโดยแยบคาย (โยนิโสมนสิการ) ซึ่งรูป และพิจารณาเห็นอนิจจตาแห่งรูปตามความเป็นจริง... จงมนสิการโดยแยบคายซึ่ง เวทนาและจงพิจารณาเห็นอนิจจตาแห่ง เวทนา... สัญญา... สังขาร... วิญญาณตามความเป็นจริง¹³⁰

พุทธพจน์แสดงวิธีคิดแบบแก้ปัญหา

ภิกษุนี้ย่อมมนสิการโดยแยบคาย (โยนิโสมนสิการ) ว่าทุกข์คือ ดังนี้ ; เหตุเกิดแห่งทุกข์ดังนี้ ; ความดับแห่งทุกข์คือดังนี้ ; เมื่อเข่อมมนสิการโดยแยบคายอยู่อย่างนี้ สิ่งโยชน์ 3 อย่างคือ สิกกาย- ทิณฺฐิ วิจิกิจจาและสีลฺพพตปรามาส ย่อมถูกละเสียได้¹³¹

โดยสรุปแล้ว โยนิโสมนสิการก็คือการรู้จักคิด รู้จักมองสิ่งทั้งหลายตามสภาวะและตามเหตุปัจจัย เป็นธรรมที่ท่านกล่าวไว้ว่าเป็นไปเพื่อความเจริญแห่งปัญหา¹³² ในแง่หนึ่งโยนิโสมนสิการนี้มีความสัมพันธ์กับศรัทธาหรือความเชื่อในลักษณะที่เป็นปัจจัยของกันและกัน เพราะโดยปกติแล้วกระแสดความคิดของคนเราจะถูกดึงให้เดินตามแนวของความเชื่อ เมื่อบุคคลได้มีการใช้ความคิดพิจารณาปัญหาก็จะงอกงาม และในทำนองเดียวกัน เมื่อบุคคลมีความรู้ความเข้าใจดี ศรัทธาก็จะยิ่งเพิ่มพูน ท่านจึงกล่าวว่า ศรัทธาที่ถูกต้องเป็นอาหารหล่อเลี้ยงโยนิโสมนสิการ¹³³

¹³⁰ ส. ข. 17/104.

¹³¹ ม. มุ. 12/12.

¹³² อ. จต. 21/249.

¹³³ อ. ทสก. 24/61, 62.

และโยนิโสมนสิการก็เป็นปัจจัยส่งเสริมศรัทธา¹³⁴ นี้แสดงให้เห็นว่าทั้งศรัทธา ซึ่งเป็นปัจจัยภายนอก และโยนิโสมนสิการซึ่งเป็นปัจจัยภายในนั้นมีความสำคัญต่อการบรรลุถึงจุดหมาย โดยปัจจัยภายนอก (ศรัทธา) นั้นมีความสำคัญมากในเบื้องต้น เมื่อบุคคลได้พัฒนาความคิดและปัญญามากขึ้นแล้ว ความสำคัญของปัจจัยภายนอกหรือศรัทธาจะลดลง แต่ศรัทธานั้นก็ยังคงเป็นเพื่อนร่วมเดินทางไปตลอดสาย ต่อเมื่อบุคคลได้เข้าถึงมรรคญาณ ผลญาณ ซึ่งเป็นความรู้ระดับสูง หรือบรรลุธรรมแล้วศรัทธาก็จะหมดไปเพราะในขั้นนั้นบุคคลได้ปฏิบัติพิสูจน์ทดสอบจนประจักษ์ในความจริงทุกอย่างด้วยตนเองแล้ว ศรัทธาจึงถูกแทนที่ด้วยความรู้ที่แท้จริง

โยนิโสมนสิการนั้นมีบทบาทสำคัญทั้งในกระบวนการรู้ ในการดำรงชีวิตและการปฏิบัติธรรม โดยในกระบวนการรู้นั้นโยนิโสมนสิการมีความสำคัญในแง่ที่เป็นตัวสกัดอวิชชา ตัณหา¹³⁵ และก่อให้เกิดสติสัมปชัญญะในการรับรู้ ทำให้บุคคลมองสิ่งต่าง ๆ ได้ตรงตามสภาวะ และเป็นนายของความคิด ไม่ตกเป็นทาสของอวิชชาและตัณหา ซึ่งก็ส่งผลให้กระบวนการรับรู้ที่เกิดขึ้นนั้นเดินไปตามแนวทางที่ถูกต้อง คือเป็นกระบวนการรับรู้ที่บริสุทธิ์ ส่วนในกระบวนการรับรู้ที่ไม่มีโยนิโสมนสิการนั้น จิตของผู้รู้มักจะถูกรบกวนหรือประสบการณฺ์ครอบงำ ทำให้การรับรู้ที่ได้ภาพที่บิดเบือน เกิดการยึดถือและเกิดทุกข์ กล่าวได้ว่ากระบวนการรับรู้นั้นจะเป็นไปเพื่อการเวียนว่าย (สังสารวัฏ) หรือเป็นไปเพื่อการสิ้นทุกข์ (วิวัฏ) นั้น มันมีจุดแยกอยู่ตรงที่ว่า การรับรู้ธรรมนั้นเป็นไปโดยมีโยนิโสมนสิการเป็นตัวกำกับหรือไม่นั่นเอง

¹³⁴ อติ. อ. 339.

¹³⁵ พระราชวรมุนี, พุทธธรรม, หน้า 673.

ยิ่งกว่านั้น โยนิโสมนสิการหรือการคิดหาเหตุผลนี้ยังเป็นองค์ประกอบสำคัญสำหรับการเข้าถึงความรู้ระดับสูงอันเป็นความรู้แจ้ง ในแง่ที่มีนัยบทบาทในการทำให้เกิดสัมมาทิฐิ ทั้งในระดับโลกียสัมมาทิฐิอันเป็นกระแสความคิดที่ยังเนื่องในโลกให้อยู่ในทางที่ต่ำ เป็นไปเพื่อประโยชน์แก่ชีวิตและสังคม และในระดับโลกุตตรสัมมาทิฐิอันเป็นการรู้เข้าใจตามสภาวะของธรรมชาติซึ่งจะนำไปสู่จุดหมายของพุทธศาสนาคือความดับทุกข์ โดยสัมมาทิฐิในระดับสูงนี้จะเกิดขึ้นได้จากโยนิโสมนสิการเท่านั้น เนื่องจากความเห็นถูกต้องในขั้นนี้ต้องเป็นการรู้จักที่ตัวสภาวะและเอาธรรมชาตินั้นเองมาเป็นข้อพิจารณาโดยตรง และด้วยเหตุนี้การรับฟังและเชื่อตามนั้นจึงไม่เพียงพอและไม่สามารถทำให้ปัญญาชั้นโลกุตตระที่ยังรู้ความจริงหรือสังขารมเกิดขั้นได้

และเนื่องจากตามนัยของพุทธธรรมการมีสัมมาทิฐินั้นเท่ากับมีความรู้ (วิชา) และการมีความรู้ก็เท่ากับความไม่รู้ (อวิชา) นั้นดับ เมื่ออวิชาดับสิ่งที่เนื่องกับอวิชาคือสังขารก็ดับและสิ่งอื่น ๆ ที่เนื่องกับสังขารก็จะดับตามกันไปตลอดสาย จนในที่สุดความทุกข์ก็ดับไปด้วย และในนัยนี้เองที่โยนิโสมนสิการได้เป็นตัวการทำหน้าที่ทางปัญญาให้เกิดความรู้ความเข้าใจระดับสูงที่จะนำไปสู่ความดับทุกข์

ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับการปฏิบัติธรรม โยนิโสมนสิการก็มีความสำคัญไม่ว่าจะเป็นในขั้นศีล สมาธิ หรือปัญญา ในแง่ที่ว่าผู้ปฏิบัติที่ขาดโยนิโสมนสิการในขั้นศีลนั้นจะทำให้เกิดการปฏิบัติที่เข้มงวดผิดวิสัยธรรมดาจนเป็นการปฏิบัติในฝ่ายอัตตภิสมถานุโยค และหากขาดในขั้นสมาธิและขั้นปัญญา ผู้ปฏิบัติก็จะติดอยู่ในปาฏิหารย์ และหลงทางออกนอกปฏิบัติ ไปไม่ถึงเป้าหมาย

สำหรับหลักฐานในพุทธศาสนาที่แสดงถึงความสำคัญของโยนิโสมนสิการหรือการคิดหาเหตุผลนี้ก็มีในหลายแง่หลายแห่ง ดังจะขอยกมาสรุปกล่าวเป็น

ตัวอย่าง ดังนี้

โยนิโสมนสิการ เป็นธรรมที่เป็นไปเพื่อประโยชน์อันยิ่งใหญ่¹³⁶
 ... เป็นเหตุให้สัมมาทิฐิที่ยังไม่เกิดได้เกิดขึ้น¹³⁷ ... เป็นเหตุ
 ให้กุศลธรรมที่ยังไม่เกิด เกิดขึ้น หรือให้อกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว
 เสื่อมไป¹³⁸ ... เป็นองค์ประกอบภายในที่ย่อมกำจัดอกุศลได้
 และบำเพ็ญกุศลให้เกิดขึ้น¹³⁹ ... ย่อมกำจัดนิวรณ์ 5 และในขณะที่
 เดียวกันก็เป็นเหตุให้โพชฌงค์ 7 เกิดขึ้นและเจริญเต็มบริบูรณ์¹⁴⁰
 ... ทำให้ประจักษ์แจ้งอนุตระวิมุตติได้¹⁴¹ ... เป็นไปเพื่อความดำรง
 มั่นไม่เสื่อมสูญ ไม่อันตรายแห่งสัตถธรรม¹⁴²

จากหลักฐานที่ได้ประมวลมาแสดง เราจะกล่าวได้ว่าพุทธปรัชญาไม่ได้ปฏิเสธว่าเหตุผลก็เป็นทางที่จะนำไปสู่ความรู้เกี่ยวกับความจริงและความเป็นจริง (truth and reality) อย่างไรก็ตาม ในการยอมรับเหตุผลนั้นพุทธปรัชญาก็เล็งเห็นข้อจำกัดของมันในแง่ที่ว่า เหตุผลนั้นอาจจะช่วยชี้ให้เราเห็นว่าอะไรเป็นสิ่งที่น่าเชื่อถือ น่ายอมรับ หรือนำไปสู่ความเห็นที่ถูกต้อง (สัมมาทิฐิ) ได้ แต่เหตุผลก็ไม่สามารถแสดงให้เห็นว่ากรรมหรือความคิดนั้น ๆ เป็นจริงได้ นอกจากนั้นความจริงบางอย่าง เช่น นิพพานนั้นก็จะเป็นสิ่งที่ไม่อาจรู้ได้ด้วยกาล

¹³⁶ อัง. เอก. 20/92.

¹³⁷ อัง. เอก. 20/186.

¹³⁸ อัง. เอก. 20/68.

¹³⁹ พุ. อิติ. 25/194.

¹⁴⁰ สัง. ม. 19/446-447.

¹⁴¹ สัง. ส. 15/425 และ วินัย. 4/35.

¹⁴² อัง. เอก. 20/124.

ศึกษาเล่าเรียน การใช้เหตุผลหรือการอนุมาน แต่จะรู้ได้ด้วยประสบการณ์ตรง¹⁴³

นอกจากนี้แล้ว เหตุผลยังมีข้อจำกัดในแง่ที่ว่า ในการคิดหาเหตุผลนั้น เราอาจจะถูกหรือผิดก็ได้ และการคิดหาเหตุผลนั้นอาจจะสมเหตุสมผลหรือไม่สมเหตุสมผลก็ได้ และถึงแม้ว่าการคิดหาเหตุผลนั้นจะสอดคล้องถูกต้องสมเหตุสมผล มันก็อาจจะจริงหรือเท็จก็ได้ เพราะความสอดคล้อง (consistency) ไม่ใช่เครื่องหมายของความจริง แม้ความสอดคล้องจะเป็นเงื่อนไขจำเป็น มันก็ไม่ใช่อะไรที่พอเพียง หากพิจารณาในแง่ของข้อเท็จจริง ซึ่งก็หมายความว่า ความจริงเท็จของทฤษฎีในแง่ของการสอดคล้องกับความเป็นจริง (correspondence to facts) นั้นไม่อาจตัดสินได้โดยพิจารณาจากความสอดคล้องลงรอย (consistency) ของการหาเหตุผล และความถูกต้อง (soundness) ของการหาเหตุผลนั้นก็ได้ เป็นมาตรการเดียวของความจริง ในบางครั้งทฤษฎีที่มีเหตุผลดีอาจจะเท็จ และทฤษฎีที่บกพร่องในประเด็นของเหตุผลสนับสนุนอาจจะถูก เพราะฉะนั้นเหตุผลเพียงอย่างเดียวนั้นจึงไม่เพียงพอที่จะช่วยให้เราค้นพบและเข้าถึงความจริง และด้วยเหตุเหล่านี้พุทธปรัชญาจึงปฏิเสธทฤษฎีที่ตั้งอยู่บนตรรก และถือว่าการอ้างอิงประสบการณ์นั้นยังคงเป็นสิ่งจำเป็น¹⁴⁴

ในประเด็นที่เกี่ยวกับเหตุผลนี้ ดี.เจ. กาลูปาหนะ¹⁴⁵ (D.J. Kalupahana) ได้ชี้ว่าหากพิจารณากาลามสูตรประกอบ เราจะเห็นว่าพระพุทธองค์ได้

¹⁴³ อัง. ติก. 20/495.

¹⁴⁴ P. De Silva, An Introduction to Buddhist Philosophy. (n.p.: MacMillan, 1979), p. 13.

¹⁴⁵ David J. Kalupahana, Buddhist Philosophy : A Historical Analysis. (Honolulu : The University Press of Hawaii, 1976), p. 16.

ตั้งข้อสงสัยในเรื่องความสมเหตุสมผลของตรรกวิทยา (takka) และการอนุมาน (naya) ในฐานะที่จะเป็นวิธีนำไปสู่ความรู้เกี่ยวกับความจริงและความเป็นจริง แม้ข้อสังเกตของ Kalupapana นี้จะถือได้ว่าจริง การกล่าวเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนาปฏิเสธเหตุผล เพราะจริง ๆ แล้วนอกจากพระพุทธร่องค์จะถือว่าประสบการณ์เป็นที่มาของความรู้แล้ว พระองค์ก็ยอมรับว่าเหตุผล หรือการหาเหตุผลที่มีพื้นฐานอยู่บนประสบการณ์ก็มีบทบาทในการช่วยให้เข้าถึงความรู้ แต่แม้ว่าเหตุผลจะเป็นแหล่งที่มาของความรู้อย่างหนึ่ง พุทธปรัชญาให้ความสำคัญสูงสุดแก่ประสบการณ์ และถือเอาประสบการณ์เป็นหลักตัดสินสุดท้ายของความรู้ และในกรณีที่มีความขัดแย้งกันเองระหว่างสิ่งที่ยืนยันหรือกล่าวอ้างจากบรรดาแหล่งที่มาที่ต่างกันของความรู้ พุทธปรัชญาจะถือเอาประสบการณ์เป็นตัวตัดสินหรือข้อยุติ

โดยทั่วไปความจริง (truth) กับเหตุผล (reason) นั้นจะเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับความรู้ โดยถือกันว่าทั้งสองอย่างนั้นเป็นคุณลักษณะทางญาณวิทยา (epistemic qualities) ของสิ่งที่จะจัดว่าเป็นความรู้ (knowledge) เพราะมันทำให้ความเชื่อนั้น ๆ น่าเชื่อถือและเป็นที่ยอมรับของคนส่วนมาก นักปรัชญาตะวันตกเช่น อาร์. เอ็ม. ชิชล์ม (R.M. Chisholm) ก็ถือว่าความรู้ เป็นความเชื่อที่จริงและมีการอ้างเหตุผลสนับสนุน

หากจะเปรียบเทียบคำนิยามดังกล่าวนี้กับคำนิยามความรู้ของฝ่ายพุทธที่ว่า ความรู้เป็นความเชื่อที่จริงและได้พิสูจน์ทดสอบให้เป็นที่ประจักษ์แจ้งแก่ตนเองแล้วว่าจริง (Knowledge is personally verified true belief.) ก็จะได้เห็นว่าใกล้เคียงกัน โดยทั้งคำนิยามความรู้ทางตะวันตก และของพุทธปรัชญานั้นกำหนดให้ความเชื่อที่จริง (true belief) เป็นคุณสมบัติพื้นฐานหรือเงื่อนไขขั้นต้นของสิ่งที่จะจัดว่าเป็นความรู้ คือต่างก็เห็นสอดคล้องกันว่ามี การเกี่ยวข้องกันทางความคิด (conceptual link) ระหว่างความเชื่อ ความจริง และความรู้

ในแง่ที่ว่าความรู้นั้นสัมพันธ์กับความเชื่อ การจะบอกว่าเรารู้สิ่งใดแล้วไม่เชื่อในสิ่งนั้นดูจะเป็นการขัดแย้งกันในตัวเอง และการบอกว่าเรารู้สิ่งใดนั้นก็ย่อมหมายถึงว่าสิ่งนั้นเป็นจริง เพราะโดยทั่วไปเราจะไม่ยอมรับสิ่งที่ไม่จริงว่าเป็นความรู้

ในทางญาณวิทยา การบอกว่า "เรารู้" (I know) นั้นต่างจากการบอกว่า "เราเชื่อ" (I believe) เพราะความเชื่อนั้นอาจเป็นเท็จ (false) ได้ แต่สิ่งที่เราบอกว่า "รู้" นั้นกลายเป็นเท็จเมื่อใด เมื่อนั้นเราจะต้องยกเลิกหรือถอนการที่เราบอกว่า "เรารู้" สิ่งนั้น เจ.แอล. ออสติน (J.L. Austin) ถือว่าการบอกว่า "เรารู้"¹⁴⁶ นั้นเป็นการบอกว่าเราอยู่ในฐานะที่จะยืนยัน (certify) หรือมีอำนาจ (authority) ที่จะประกัน (warrant) ความจริงของสิ่งที่เราบอกว่าเรารู้ พูดอีกอย่างหนึ่งก็คือ การบอกว่า "เราเชื่อ" กับการบอกว่า "เรารู้" นั้นมันต่างระดับกันในแง่ที่ว่า การบอกว่า "เรารู้" นั้นมันเป็นการประกันความจริงของสิ่งนั้นด้วย

แม้คุณสมบัติพื้นฐานของสิ่งที่เราจะจัดว่าเป็น "ความรู้" ของทางตะวันตกกับของทางฝ่ายพุทธจะเหมือนกันตรงที่ต่างก็ถือเอา ความเชื่อที่เป็นจริง เป็นหลัก มันก็ต่างกันในส่วนของการกำหนดมาตรการหรือเงื่อนไขสำหรับการกลั่นกรองความเชื่อที่เป็นจริงเหล่านั้นให้ผ่านไปเป็นความรู้ กล่าวคือนักปรัชญาตะวันตกส่วนใหญ่ใช้การอ้างเหตุผลสนับสนุน (justification) เป็นเกณฑ์ในการพิจารณาตัดสิน ใน

¹⁴⁶"I know is not just reporting a fact...it is giving one's warrant to something." จาก D.W. Hamlyn, Theory of Knowledge. (London : The MacMillan Press, 1972), p. 102.

ขณะที่ทางฝ่ายพุทธปรัชญาใช้การพิสูจน์ได้ว่าจริง (verification) ด้วยประสบการณ์ของตน หรืออดีตประจักษ์นั้นเป็นตัวที่ทำให้ความเชื่อที่เป็นจริงนั้นกลายเป็นความรู้

หากจะเปรียบเทียบเกณฑ์ทั้งสองแล้ว จะเห็นได้ว่าการอ้างเหตุผลสนับสนุนความเชื่อนั้นเป็นเกณฑ์ที่กว้างกว่าการพิสูจน์ว่าจริง เพราะการพิสูจน์ว่าจริงตามนัยของพุทธปรัชญานั้นจะทำได้ก็โดยการใช้ประสบการณ์ทดสอบ พิสูจน์ว่าเป็นเช่นนั้นจริงทางเดียวเท่านั้น แต่การอ้างเหตุผลสนับสนุน (justification) นั้นเป็นไปได้ใน 2 ลักษณะ คือ เป็น a priori justification และ a posteriori justification

สำหรับการอ้างเหตุผลสนับสนุนในลักษณะแรกคือ a priori justification หรือที่เรียกได้อีกอย่างหนึ่งว่า propositional justification นั้นหมายถึงการอ้างเหตุผลสนับสนุนความเชื่อโดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ เป็นการเห็นหรือเข้าใจได้ในตัวเองว่า (ความเชื่อนั้น) จะต้องจริง เพราะฉะนั้นจึงไม่ต้องมีอะไรอื่นอีกที่จะต้องให้ justify ความเชื่อนั้น ความเชื่อชนิดนี้กล่าวได้ว่าเป็น intuitive belief คือเป็นความเชื่อที่ยอมรับได้ด้วยการหยั่งรู้ โดยไม่ต้องอาศัยการอ้างถึงเหตุผลหรือความเชื่ออื่น เพราะความเชื่อนั้นมันเป็นสิ่งที่ประจักษ์ได้ว่าจริงในตัวของมันเอง (self-evident)* อยู่แล้ว

*self - evident ในความหมายที่ว่าความเชื่อนั้นมันเป็นสิ่งที่มีเหตุผลสนับสนุน (justify) ตัวเอง ในแง่ที่ว่ามันเป็นหลักฐาน พยาน หรือหลักประกันความจริงให้ตัวมันเอง

ส่วน a posteriori justification นั้นเป็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนความเชื่อที่ต้องอาศัยประสบการณ์ คือต้องอาศัยหลักฐานที่สามารถพิสูจน์ได้ด้วยประสบการณ์ (experiential evidence) การอ้างเหตุผลสนับสนุนในลักษณะนี้ เรียกว่าเป็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนเชิงประสบการณ์ (empirical justification) ซึ่งก็เทียบได้กับการพิสูจน์ว่าจริงโดยอาศัยประสบการณ์ (verification by experience) ของฝ่ายพุทธนั่นเอง ด้วยเหตุนี้ความรู้ที่ได้จากการอ้างเหตุผลสนับสนุนความเชื่อนั้นจึงเป็นได้ทั้งความรู้โดยอ้อมในกรณีที่เป็นการอ้างเหตุผลสนับสนุนความเชื่อแบบ a priori justification และเป็นความรู้โดยตรงในกรณีที่ใช้ a posteriori justification ในขณะที่ความรู้ตามนัยของพุทธปรัชญานั้นจะเป็นได้แต่ความรู้โดยตรง (direct or immediate knowledge) เท่านั้น เพราะจะต้องใช้ประสบการณ์พิสูจน์ให้ประจักษ์แก่ตนว่าจริง

อนึ่ง หากเราจะพิจารณาในเรื่องความเป็นสาธารณะ (public) หรืออสาธารณะ (private) ของความรู้แล้ว ความรู้ที่ได้จากการสนับสนุนความเชื่อโดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ ซึ่งอาจจะโดยการหยั่งรู้หรือโดยการใช้เหตุผลนั้นจะเป็นความรู้ที่เป็นสาธารณะ การสนับสนุนความเชื่อที่ไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ เช่น การใช้การหยั่งรู้นั้นดูเหมือนว่าจะเป็นการรู้เฉพาะตน แต่มันก็ไม่เป็นเช่นนั้นเพราะความเชื่อนั้นมันเป็นสิ่งที่ประจักษ์ได้ว่าจริงในตัวของมันเอง (self-evident) และทุกคนก็สามารถหยั่งรู้หรือเห็นความจริงนั้น ๆ ได้เหมือนกันหมดสำหรับการพิสูจน์ว่าจริงซึ่งเป็นการอาศัยประสบการณ์ของตนทั้งในระดับประสาทสัมผัส (sense experience) และในระดับที่เหนือประสาทสัมผัส (extrasensory experience) เพื่อพิสูจน์ว่าจริงนั้น ในกรณีที่เป็นการใช้ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส เราอาจจะเห็นได้ชัดว่าความรู้นั้นเป็นสาธารณะ แต่ในกรณีที่เป็นการใช้ประสบการณ์ระดับที่เหนือประสาทสัมผัสเพื่อพิสูจน์ว่าจริง การเห็นประจักษ์ในความจริงนั้นแม้จะเป็นสิ่งที่เห็นได้ด้วยตนเป็นการเฉพาะตัว แต่การที่



ผู้ที่สามารถเข้าถึงความจริงระดับสูงได้ สามารถจะเห็นความจริงเหล่านั้นได้
ถูกต้องตรงกันและสามารถสื่อสารกันได้นี้ย่อมแสดงว่า ความจริงและความรู้
ที่ได้จากประสบการณ์ระดับที่เหนือประสาทสัมผัสนั้นก็ เป็นสิ่งที่มีความเป็นอันหนึ่ง
ระหว่างกัน และเป็นสาธารณะเช่นกัน

จากที่กล่าวมาแล้วจะเห็นได้ว่า สิ่งที่พุทธปรัชญาเน้นมากก็คือ การ
ได้พิสูจน์ความเชื่อนั้นว่าจริงด้วยประสบการณ์ของตน เป็นการย้ำถึงการลงมือ
ปฏิบัติ (practice) ทดสอบ (test) ด้วยตัวเอง เพื่อที่จะให้ผลเป็นการรู้
การเข้าใจ ประจักษ์ด้วยตนเอง นับเป็นการเน้นความสำคัญของการปฏิบัติตั้ง
แต่จุดเริ่มต้นที่จะเข้าสู่ความรู้จนกระทั่งบังเกิดผลเป็นการบรรลุถึงเป้าหมาย
คือความหลุดพ้นจากทุกข์ หากพิจารณาไปแล้วการที่พุทธปรัชญาเน้นการปฏิบัติ
ด้วยตนเองเช่นนี้นับได้ว่าสอดคล้องกับเรื่องวัตถุประสงค์ของความรู้ การ
แสวงหาความรู้ของฝ่ายพุทธนั้นไม่ใช่เพื่อตอบสนองความอยากรู้อย่างของทาง
ตะวันตก แต่เป็นการรู้เพื่อการปฏิบัติ ความรู้ตามนัยของพุทธปรัชญาจึงไม่ใช่
สิ่งที่เป็นเป้าหมายหรือมีความสำคัญในตัวเอง หากแต่เป็นเพียงวิถีหรือเครื่องมือ
ที่จะนำไปสู่จุดหมายคือการพ้นทุกข์*

ที่กล่าวมานั้นเป็นความรู้ในระดับสามัญ สำหรับความรู้ในระดับสูง
นั้นมีลักษณะพิเศษที่ต่างออกไปจากความรู้ในระดับสามัญตรงที่มันตั้งอยู่บน อจล-

*ที่น่าสังเกตก็คือ ไม่ใช่เฉพาะแต่เรื่องของความรู้เท่านั้นที่พุทธปรัชญา
ถือว่าเป็นไปเพื่อการปฏิบัติ แม้ในเรื่องของความจริง พุทธปรัชญาก็ถือเช่นนี้ คือ
เห็นว่าเป็นสิ่งสำคัญแต่ก็ไม่ได้มองว่าเป็นเป้าหมาย แต่จะมองในแง่เป็นประโยชน์
ในทางปฏิบัติ คือนำไปสู่เป้าหมายคือการแก้ปัญหาของชีวิตได้ ดังปรากฏมีอุปมา
ความจริงกับเรือแพที่พาข้ามฝั่ง เพื่อเตือนไม่ให้ติดอยู่กับความจริงจนหลงทางไปไม่
ถึงเป้าหมาย

ศรัทธา และเป็นการรู้เห็นประจักษ์ในลักษณะที่เป็นการหยั่งรู้โดยตรง (direct intuitive knowledge) ในฉบับพินทุกันที่โดยไม่ต้องอาศัยสื่อกลาง อีกทั้งยังเป็นสิ่งที่อยู่พ้นไปจากแวดวงของการคิดหาเหตุผลในความหมายของตรรก (takka) ดังที่ว่า "ธรรมที่เราบรรลุนั้นแลลึก เห็นได้โดยยาก รู้ตามได้โดยยาก เป็นธรรมสงบ ประณีต อันความตรึกหยั่งไม่ถึง ละเอียต รู้ได้แต่บันทึก"¹⁴⁷ แต่มันก็ยังเป็นสิ่งที่สามารถพิสูจน์ทดสอบว่าจริงได้ด้วยประสบการณ์ของตนเอง ตามสำนวนในพระไตรปิฎก ท่านเรียกการรู้แบบนี้ว่า "รู้อย่างตนเอง"¹⁴⁸

กล่าวได้ว่า ทรรศนะเรื่องความรู้ของพุทธปรัชญานี้มีลักษณะพิเศษต่างจากทรรศนะอื่น ๆ ในเรื่องเดียวกันตรงที่ไม่ได้ถือว่าความรู้นั้นเป็นระนาบเดียวกันตลอด แต่ถือว่าความรู้นั้นมีระดับ แล้วแต่ว่าจะพูดถึงความจริงในระดับใด สมมติสังขะหรือปรมาตมสังขะ และจะพูดถึงความรู้โดยใช้สิ่งใดเป็นเกณฑ์ในการแบ่ง หากใช้ระดับของความจริงเป็นเกณฑ์ ความรู้ก็จะแบ่งได้เป็น 2 ระดับคือ ความรู้ในระดับสามัญ (worldly knowledge) และความรู้ระดับสูง (ultimate knowledge) แต่ถ้าใช้การได้พิสูจน์ทดสอบว่าจริงด้วยตนเองเป็นเกณฑ์ ความรู้ก็จะแบ่งได้เป็น 2 ระดับเช่นกัน คือ ความรู้โดยสมมติ (common knowledge) และความรู้ที่แท้จริง (genuine knowledge)

แต่ไม่ว่าจะเป็นความรู้ระดับใด และแบ่งด้วยเกณฑ์ใด หากเราจะถือว่าสิ่งนั้นเป็นความรู้ตามความหมายที่เคร่งครัดแล้ว มันจะต้องเป็นสิ่งที่บุคคลได้พิสูจน์ทดสอบว่าจริงแล้วด้วยประสบการณ์ของตนเอง การให้ความสำคัญกับการพิสูจน์ทดสอบว่าจริงด้วยประสบการณ์ของตนเองนี้ เท่ากับเป็นการเน้นความสำคัญ

¹⁴⁷ ม. มุ. 12/321.

¹⁴⁸ ม. มุ. 12/317-320.

ความรู้ตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาจึงจัดได้ว่าเป็นความรู้ประจักษ์ หรือความรู้เชิงประสบการณ์ (experiential knowledge) คือเป็นความรู้ ที่การพิสูจน์ว่าจริงนั้นเป็นการทดสอบให้ประจักษ์แก่ตนด้วยประสบการณ์ของตนเอง หรือเป็นอัตตประจักษ์

จากทฤษฎีดังกล่าว สิ่งหนึ่งที่สามารถได้ก็คือ หากความรู้เป็นสิ่งที่ บุคคลจะต้องประจักษ์ (realize) ในความจริงนั้นด้วยตนเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่งความรู้ระดับสูงนั้นเป็นปัจเจกตั้ง คือรู้เฉพาะตน (individual) ในแง่ที่ว่าคนอื่นมาบอกเล่าให้รู้ไม่ได้ จะต้องมึประสบการณ์ด้วยตนเองจึงจะรู้และเข้าใจได้ ความรู้ตามนัยของพุทธปรัชญาจะเป็นสิ่งที่ เป็นอัตนัย (subjective) และเป็นอสาธารณะ (private) หรือไม่? คำตอบคือไม่ เพราะตามทฤษฎีนี้ความจริงเป็นสิ่งที่ มีอยู่เองภายนอก และการรู้ที่ยอมรับกันว่าถูกต้องนั้นคือการรู้ตรงตามความเป็นจริง และถึงแม้ว่าในการรู้บุคคลจะต้องพิสูจน์ให้ประจักษ์แก่ตนเองว่าจริง มันก็ไม่ได้เป็นสิ่งเฉพาะตัว เพราะคนทั้งหลายหากไม่ติดขัดตรงสมรรถนะที่แตกต่างและความผิดพลาดในกระบวนการรับรู้แล้วก็สามารถจะรู้เห็นสิ่งต่าง ๆ ได้ถูกต้องตรงกัน และสามารถสื่อสารกันได้ในเรื่องที่ตนรู้ได้

นอกจากนั้นการที่พระพุทธเจ้าทรงเชิญชวนให้ทุกคนเข้ามาพิสูจน์และรู้สัจธรรมที่ทรงสอนด้วยตนเอง ตามข้อความในวิถุญปมสูตร¹⁵⁰ ว่า "ธมฺโม สนฺทิกฺขิโก อกาลิโก เอหิปสฺสุสิโก โอบนายิโก ปจฺจตฺตํ เวทิตพฺโพ วิญญูหิ" นั้นก็เป็นการสะท้อนให้เห็นว่าความรู้และความจริงนั้นไม่ได้เป็นสิ่งอสาธารณะ แต่เป็นสิ่งที่มีความเป็นอัตนัยระหว่างกัน (intersubjectivity) เพราะทุกคนสามารถพิสูจน์ทดสอบและรู้เห็นได้จริงถูกต้องตรงกัน

¹⁵⁰ ม. มุ. 12/95.

แม้ในทฤษฎีของพุทธปรัชญา ความจริงนั้นจะเป็นสิ่งที่มีอยู่เองโดยอิสระคือไม่ขึ้นกับสิ่งใด สัจธรรมเป็นสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมดา เป็นสิ่งที่ถูกค้นพบ และสามารถรู้ได้ พิสูจน์ได้ตรงกันเป็นสากล ไม่ว่าพระสัมมาสัมพุทธเจ้าผู้เป็นศาสดาของศาสนาพุทธจะทรงค้นพบสัจธรรมนั้นหรือไม่ก็ตาม สัจธรรมนั้นก็ยังคงมีอยู่¹⁵¹ แม้พระพุทธรูปเจ้าพระองค์อื่นก็จะทรงค้นพบสัจธรรมนั้นได้เช่นกัน แต่ความจริงนั้นก็ไม่ได้เป็นสิ่งที่บุคคลจะรู้ได้โดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์ (a priori) ตามนัยของพุทธปรัชญาความจริงเป็นสิ่งที่รู้ได้ a posteriori หรือ empirically กล่าวคือ รู้ได้และประจักษ์ได้ด้วยประสบการณ์ เป็นความจริงเชิงประจักษ์ (empirical truth)

สำหรับทฤษฎีที่ขัดแย้งกันระหว่างกลุ่มเหตุผลนิยมกับกลุ่มประสบการณ์นิยมในเรื่องของ a priori knowledge นั้นมันก็โยงไปยังประเด็นของ synthetic a priori knowledge ซึ่งฝ่ายเหตุผลนิยมเชื่อว่ามี แต่ฝ่ายประสบการณ์นิยมปฏิเสธความเป็นไปได้ของความรู้ชนิดนั้น ด้วยเหตุที่ฝ่ายนี้ปฏิเสธ a priori knowledge และเนื่องจากความจริงตามทฤษฎีของพุทธปรัชญานั้นเป็นความจริงแบบ experiential truth คือจะรู้ได้ เข้าถึงได้ด้วยประสบการณ์ ตามหลักนี้ความรู้จึงเป็นไปในลักษณะของ synthetic a posteriori เท่านั้น

และหากเป็นดังนี้ ประเด็นเกี่ยวข้องที่ควรพิจารณาก็คือ พุทธปรัชญายอมรับความรู้ในลักษณะที่เป็นการหยั่งรู้ (intuition) โดยไม่ยอมรับความรู้ที่เป็น a priori ได้อย่างไร? หากมองเพียงผิวเผิน ทฤษฎีเช่นนี้ดูเหมือนจะ

¹⁵¹ อัง. ตก. 20/576; สัง. นิ. 16/61, 253; สัง. ข. 17/197.

มีความขัดแย้งกันอยู่ในตัวเอง เพราะหากพุทธปรัชญาถือว่าความจริงไม่ได้เป็นสิ่งที่เรารู้ได้โดยไม่ต้องขึ้นกับประสบการณ์ (a priori) พุทธปรัชญาก็ไม่น่าที่จะยอมรับความรู้ในลักษณะที่เป็นการหยั่งรู้ (intuitive knowledge) เพราะความรู้แบบนี้เป็นความรู้ความเข้าใจที่เกิดสว่างโพล่งขึ้นในฉับพลันทันที (immediate apprehension) เป็นการเห็นโดยไม่ต้องขึ้นกับประสบการณ์ (a priori insight) เป็นความรู้โดยตรง (direct knowledge) ที่ผู้รู้เข้าถึงหรือสัมผัสกับความจริงหรือสิ่งที่ถูกรู้นั้นโดยไม่ต้องผ่านสื่อใด และการเกิดขึ้นของมันก็ไม่อาจอธิบายได้ แต่เราก็มอมรับกันว่ามีความรู้ในลักษณะนี้อย่างน้อยก็ในแง่ที่ว่ามันไม่ได้อยู่นอกข่ายของประสบการณ์ที่เราคุ้นเคยหรือประสบการณ์ที่พอเทียบเคียงได้

การหยั่งรู้ในทรรศนะของพุทธปรัชญานั้นเหมือนกับการหยั่งรู้ที่ใช้กันทั่วไปในญาณวิทยาในแง่ที่ว่า มันเป็นความรู้ความเข้าใจที่เกิดขึ้นในฉับพลัน ซึ่งเจาะตรงถึงสิ่งที่ถูกรู้อหรือความจริงนั้นในลักษณะที่เป็นการรู้การเห็น (vision) โดยไม่ต้องอาศัยสื่อ เป็นความรู้ประจักษ์โดยตรง แต่ก็แตกต่างไปตรงที่ว่า การหยั่งรู้ในพุทธปรัชญานั้นไม่ได้มีลักษณะลึกลับ (mysterious) ไม่สามารถอธิบายได้อย่างมีเหตุผลอย่างของทางตะวันตก เพราะการหยั่งรู้ตามทรรศนะของพุทธปรัชญานั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นอย่างเป็นเหตุเป็นผล (causal occurrence) ในแง่ที่ว่า การเกิดขึ้นของมันไม่ได้เกิดขึ้นเองลอยๆ โดยไม่มีสาเหตุ หรือ วิธีการปฏิบัติ เพื่อให้ได้มาซึ่งความรู้ชนิดนี้

ด้วยเหตุนี้ ความรู้ที่เป็นการหยั่งรู้ของพุทธปรัชญาจึงไม่ได้เป็นการรู้ได้เองในลักษณะของ a priori knowledge ตามความหมายที่ใช้กันในปรัชญาตะวันตกที่ถือว่ามันเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นเองในทันที ในลักษณะของการเป็นการรู้โดยตรง (direct awareness) โดยไม่จำเป็นต้องมีสาเหตุหรือเงื่อนไขที่สำคัญใดเลย แต่จัดเป็น a posteriori เพราะเป็นสิ่งที่ต้องอาศัยการสะสมของ

ประสบการณ์และความรู้ระดับสามัญเป็นฐานประกอบกับการปฏิบัติ การหยั่งรู้ของพุทธปรัชญาจึงเป็นการหยั่งรู้เชิงประสบการณ์ (empirical intuition) คือเป็นการหยั่งรู้ที่ต้องอาศัยประสบการณ์และสามารถพิสูจน์ทดสอบ (verified) ได้ด้วยประสบการณ์ ซึ่งถ้าพิจารณาไปแล้วก็คล้ายกับทฤษฎีของ Anthony Quinton¹⁵² ซึ่งเป็นนักประสบการณ์นิยมร่วมสมัย และอยู่ในกลุ่ม Empirical Foundationalism ในแง่ที่ว่า การหยั่งรู้นั้นเป็นการมีความรู้โดยตรง (direct knowledge) ของสิ่งที่สังเกตได้ (observable entities) กล่าวคือ สามารถมีประสบการณ์ได้ (experiential) และแม้ว่ามันจะเป็นการรู้โดยการใช้ประสบการณ์ที่เหนือประสาทสัมผัส มันก็ไม่ได้เป็นภาวะการรู้ที่เฉพาะตัว แต่เป็นสาธารณะ (public) ในแง่ที่ว่าความจริงเหล่านั้นมันเป็นสิ่งที่มีอยู่โดยอิสระจากภายนอก สามารถเป็นที่รู้ได้ทั่วกันสำหรับผู้ที่มีความสามารถในการรู้หรือพัฒนาสมรรถภาพทางจิตจนถึงระดับ แต่เนื้อหาของสิ่งที่รู้นั้น เป็นสิ่งที่ลึกซึ้งจึงไม่สามารถกล่าวอธิบายได้ด้วยภาษาธรรมดาโดยทั่วไปที่ใช้กัน เนื่องจากภาษานั้นถูกสร้างขึ้นเพื่ออธิบายสิ่งต่าง ๆ ที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่ความจริงระดับสูงนั้นไม่ได้อยู่ในข่ายนี้

สำหรับประเด็นนี้ หากจะมองจากอีกแง่มุมหนึ่ง สิ่งที่อยู่เหมือนจะขัดแย้งกันนี้จะไม่เป็นเช่นนั้น หากเราไม่จำกัดความหมายของคำว่า "ประสบการณ์" ให้หมายถึงแต่เพียงประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส (sense experience) แต่ให้หมายรวมไปถึงกระบวนการรู้ในลักษณะอื่น ซึ่งสามารถให้ข้อมูลเกี่ยวกับโลก (input) แก่เราได้ หากมองในแง่นี้ การรับข้อมูลเกี่ยวกับโลกที่เข้ามาในลักษณะที่ไม่ใช่การ

¹⁵² Laurence Bonjour, The Structure of Empirical Knowledge, (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1985), pp. 65-67.

รับรู้ด้วยประสาทสัมผัส (nonsensory form) เช่น การเห็นเหตุการณ์ล่วงหน้า (clairvoyance) หรือโทรจิต (telepathy) ที่จัดเป็นการรู้แบบการหยั่งรู้นั้นก็จะจัดได้ว่าเป็นประสบการณ์อีกรูปแบบหนึ่งที่แตกต่างออกไป และความรู้ที่ได้จากประสบการณ์เหล่านี้ก็นับได้ว่าเป็นความรู้แบบ a posteriori ในเรื่องนี้ ผู้วิจัยเห็นด้วยกับ Bonjour¹⁵³ (1985) ที่ชี้ว่า ความขัดแย้งหรือปัญหานี้ขึ้นอยู่กับว่า คำ "ประสบการณ์" ที่ใช้กันนั้นมันคลุมเครือ ไม่ชัดเจน และใช้กันในลักษณะที่แตกต่าง* และหากเราจะใช้คำว่า "ประสบการณ์" ในความหมายที่กว้าง โดยให้หมายรวมถึงประสบการณ์การรับรู้เกี่ยวกับโลกที่ไม่ใช่การรับรู้ด้วยประสาทสัมผัส (nonsensory form) ด้วยแล้ว ความรู้แบบการหยั่งรู้ (intuitive knowledge) ของทางตะวันตกก็จะจัดเป็น a posteriori knowledge ได้เช่นเดียวกับของพุทธปรัชญา กล่าวได้ว่าการหยั่งรู้ของทางตะวันตกกับของพุทธ อยู่คนละ category นี้ก็เพราะการนิยามหรือให้ความหมาย "ประสบการณ์" แตกกว้างต่างกันนั่นเอง

3.5 การจำแนกรู้

ด้วยเหตุที่ความรู้ตามนัยของพุทธปรัชญาจะต้องเป็นสิ่งที่จริง และได้มาจากการทดสอบด้วยประสบการณ์จนรู้เห็น เข้าใจประจักษ์ในความจริงนั้นด้วยตนเอง หลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนาจึงไม่ใช่เพียงทฤษฎีความคิดเห็น แต่เป็นเหตุการณ์ของชีวิตมนุษย์ เป็นสิ่งที่ได้ผ่านการพิสูจน์ทดสอบว่าจริงมาแล้ว โดยมีประสบการณ์แห่งชีวิตที่พระพุทธรเจ้าได้ทรงกระทำสิ่งต่าง ๆ เหล่านั้นให้แจ้งแล้วด้วยการใช้ชีวิตของพระองค์เป็นเครื่องทดสอบ ผู้เขียนจึงเห็นด้วยกับ ศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม ที่กล่าวว่า "พุทธศาสนาทั้งหมดเกิดมาจาก

¹⁵³ Ibid.

* ความเห็นของผู้วิจัยเอง

ความรู้ของพระพุทธเจ้า... ความรู้เป็นตัวแปรสำคัญที่สุดที่ทำให้เจ้าชายสิทธัตถะกลายเป็นพุทธะ"¹⁵⁴ แต่ก็ไม่ได้เห็นด้วยกับท่านที่ว่า "ในพุทธปรัชญานั้น 'ความรู้' เป็นสิ่งสำคัญที่สุด"¹⁵⁵ เพราะแม้ว่าความรู้จะเป็นกุญแจสำคัญสำหรับเปิดประตูไปสู่เป้าหมายสูงสุดของชีวิต แต่ความรู้ก็ยังเป็นเพียงเครื่องมือหรือวิถี (means) ที่จะนำไปสู่เป้าหมาย (ends) คือการพ้นทุกข์

การกล่าวเช่นนั้นไม่ได้หมายความว่าผู้เขียนไม่ให้ความสำคัญกับความรู้ เพราะแท้จริงแล้ว แม้ความรู้จะไม่ได้เป็นสิ่งที่สิ้นสุดในตัวเองหรือเป็นเป้าหมายในตัวเอง แต่ความรู้ก็เป็นสิ่งสำคัญมาก เพราะมันเป็นสิ่งที่จะช่วยให้คุณจะสามารถดำเนินไปสู่เป้าหมายทั้งในระดับสามัญ คือ ระดับโลกและในระดับสูง คือ ระดับธรรมได้

ในเรื่องของการจำแนกความรู้นั้น ท่านผู้รู้ได้จำแนกไปต่าง ๆ กัน ซึ่งก็มีทั้งที่ผู้เขียนเห็นด้วยและไม่เห็นด้วยกับการจำแนกนั้น ๆ ดังจะได้วิเคราะห์รายละเอียด ดังต่อไปนี้

ศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม (2524) ได้แบ่งความรู้ของมนุษย์ตามทรรศนะทางปรัชญาออกเป็น 6 ชนิด หรือ 6 ระดับคือ

1. ความรู้ระดับวิญญาณ หรือ การรับรู้ (consciousness)
2. ความรู้ระดับสัญญา หรือ การจำได้หมายรู้ (perception)
3. ความรู้ระดับทิวฐิ หรือ ความเห็น ความเข้าใจ (view, conception, idea, concept)

¹⁵⁴ แสง จันทร์งาม, "ญาณวิทยาในพุทธปรัชญา", วารสารธรรมศาสตร์ 10 (มีนาคม 2524): 21.

¹⁵⁵ เรื่องเดียวกัน.

4. ความรู้ระดับอภิปัญญา หรือ การรับรู้โดยไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัสทั้ง 5 (extrasensory perception)
5. ความรู้ระดับญาณ หรือ ปัญญา หรือ สหัชญาณ (intuition) หรือ intuitive knowledge
6. ความรู้ระดับ "ตรัสรู้" หรือ สัมโพธิ (enlightenment)¹⁵⁸

ผู้วิจัยเห็นว่าความรู้ 3 ระดับแรกที่ท่านเรียกว่า ความรู้ระดับวิญญาณ ความรู้ระดับสัญญา และความรู้ระดับทัญญินั้นยังไม่จัดว่าเป็นความรู้ (knowledge) ตามความหมายที่สมบูรณ์ดังที่ใช้กันโดยทั่วไปในปรัชญา เนื่องจากความรู้ตามนัยของญาณวิทยานั้นจะต้องเป็นความรู้ที่ถูกต้อง เป็นจริง โดยทั่วไปแล้วก็ถือกันว่า ความรู้นั้นเป็นสิ่งที่มีความแน่นอนหรือไม่อาจแก้ไขได้ (incorrigibility) เป็นสิ่งที่ไม่อาจผิดได้ (infallible) เพราะหากผิดเมื่อใดมันก็ขาดความน่าเชื่อถือและการยอมรับ ซึ่งหมายถึงการขาดคุณสมบัติของสิ่งที่อยู่ในข่ายที่จะเรียกได้ว่าเป็น "ความรู้" ได้

สำหรับความรู้ระดับวิญญาณ (consciousness) นั้นมันจะเกิดขึ้นทุกครั้งที่อายตนะภายใน 6 อันได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ กระทบกับอารมณ์ที่เป็นคู่ของมันคือ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัสและธรรมารมณ์ เกิดเป็นการรับรู้ดังนี้

ตา	กระทบกับรูป	เกิดความรู้อารมณ์ทางตา	เรียกว่า จักขุวิญญาณ
หู	กระทบกับเสียง	เกิดความรู้อารมณ์ทางหู	เรียกว่า โสทวิญญาน
จมูก	กระทบกับกลิ่น	เกิดความรู้อารมณ์ทางจมูก	เรียกว่า ขานวิญญาน
ลิ้น	กระทบกับรส	เกิดความรู้อารมณ์ทางลิ้น	เรียกว่า ชิวหาวิญญาน

¹⁵⁸ แสง จันทรงาม, เรื่องเดียวกัน, หน้า 22.



กาย กระทบกับโณฏฐัพพะ เกิดความรู้อารมณ์ทางกาย เรียกว่า กายวิญญาณ
ใจ กระทบกับธรรมารมณ์ เกิดความรู้อารมณ์ทางใจ เรียกว่า มโนวิญญาณ

โดยความรู้ระดับวิญญาณนี้จะเกิดขึ้นเพียงขณะเดียวแล้วก็ดับ แต่มันจะ
เกิดดับติดต่อกันไปตลอดช่วงที่อายตนะภายในนั้นยังสัมผัสกับอารมณ์ คือ รูป รส
กลิ่น เสียง โณฏฐัพพะ ธรรมารมณ์อยู่ การรับรู้ในระดับนี้ เป็นการรับรู้โดยตรง
แต่เป็นการรับรู้เพียงชั่วขณะแรกจึงยังไม่รู้ในรายละเอียดหรือความหมายใด ๆ
ของสิ่งนั้นๆ คือหากตาเห็นรูปก็เพียงแต่รู้สึกว่าเป็น แต่ยังไม่รู้ว่าเห็นอะไร การรู้
ชนิดนี้เป็นการรู้ที่หยาบคร่าวยังขาดในรายละเอียด* และยังไม่มีความแน่นอน
ผู้เขียนจึงไม่เห็นด้วยที่จะจัดการรับรู้ในระดับวิญญาณ (consciousness) ว่า
เป็นความรู้ (knowledge) และเห็นว่าความรู้ระดับวิญญาณนั้นที่จริงแล้วเป็น
เพียงขั้นต้นของการรู้ (cognition) ซึ่งจะนำไปสู่ความรู้ (knowledge)
ต่อไป แต่ลำพังการรับรู้ดังกล่าวยังไม่มียุทธศาสตร์พอที่จะจัดว่าเป็นความรู้
ตามความหมายทางญาณวิทยา เพราะมันเป็นเพียงการรับข้อมูลบริสุทธิ์เข้ามา
โดยยังไม่เกิดความเข้าใจ การตีความและการตัดสินว่าเป็นสิ่งนั้นสิ่งนี้ หรือ
เป็นเพียงขั้นต้นของกระบวนการรับรู้เท่านั้น

อนึ่ง การรับรู้บริสุทธิ์ (pure sensation) นั้นไม่ได้เป็นอย่างเดียว
กันกับการรับรู้ที่สมบูรณ์ (complete perception) เพราะการรับรู้บริสุทธิ์นั้น

* การรู้ในลักษณะนี้ Scherbatsky (1962) เรียกว่า pure
sensation หรือการรับรู้บริสุทธิ์ ซึ่งเขาเห็นว่าเป็นความรู้บริสุทธิ์ (pure
knowledge) เพราะเป็นช่วงที่เราไม่รู้สิ่งนั้นอย่างถึมันเป็น โดยยังไม่มีความ
คิด ความเข้าใจ การตีความ ความรู้สึก ของเราเข้าไปเกี่ยวข้อง

หมายถึงการรู้สิ่งต่าง ๆ อย่างที่มันเป็น เป็นการรู้แต่โครงสร้างหลักใหญ่ ยิ่งขาด
 ในรายละเอียด เช่นตาเห็นดอกไม้แวบแรกก็รู้ว่าเห็น แต่ไม่รู้ว่าเห็นดอกไม้
 ไม่รู้ว่าเห็นดอกไม้ชนิดใด สีอะไร จัดเป็นการรับข้อมูลเข้ามาโดยยังไม่มี
 เข้าใจ การตีความ ความรู้สึกของผู้รู้เข้าไปเกี่ยวข้อง มันจึงเป็นเพียงช่วง
 ขณะแรกของการรับรู้ข้อมูลจากโลกภายนอกก่อนที่จิตจะทำหน้าที่วิเคราะห์สัญญา
 แต่การรู้ที่จะจัดเป็นความรู้ที่สมบูรณ์ได้นั้นไม่ใช่จะเป็นการรู้สึกแต่ว่ารู้ แต่จะ
 ต้องเป็นการรู้อย่างละเอียด เป็นการรู้ที่มีความเข้าใจ มีทรรศนะความเห็น
 และการตัดสินใจความเข้าใจไปเกี่ยวข้อง กล่าวได้ว่า เป็นการรู้ในขั้นที่ตัวบุคคล
 หรือผู้รู้ได้เข้าไปมีบทบาทในกระบวนการรู้ นั้น อีกนัยหนึ่งก็คือ เป็นการรู้
 ที่พึงปัจจัยภายใน คือมีการวิเคราะห์ เปรียบเทียบ ตีความและสังเคราะห์สรุป
 เป็นการรู้ที่มีการใช้ปัญญาของผู้รู้เอง

สำหรับความรู้ระดับสัญญา¹⁵⁷ (perception) ซึ่งหมายถึงการ
 จำได้หมายรู้ในอารมณ์นั้น ๆ นับได้ว่าเป็นการรู้ที่จัดว่าละเอียดกว่าขั้นวิญญาณ
 (consciousness) เช่น เมื่อตาเห็นรูปรู้ว่าเป็นดอกไม้ (การรู้ระดับวิญญาณ)
 แล้ว ก็ารู้เกี่ยวกับรายละเอียดของดอกไม้ นั้น เช่น รู้ว่าเป็นดอกกล้วยไม้
 สีม่วง พันธุ์ฟ้ามุก๋อ คุณลักษณะต่าง ๆ นี้จะเกิดขึ้นเป็นความรู้ในจิตตลอดเวลา
 ที่กล้วยไม้นั้นอยู่ในสายตาของเรา การรู้เช่นนี้เรียกว่า รูปสัญญา หากเป็นการ
 รู้รส กลิ่น เสียง โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์ ก็เรียกว่า สัททสัญญา ดันธสัญญา
 รสสัญญา โผฏฐัพพสัญญา และธัมมสัญญาตามลำดับ

¹⁵⁷ พ. ปฉ. 31/58.

แม้สัญญา (perception) จะเป็นสิ่งที่มีอิทธิพลต่อการรับรู้ การมองเห็น และการเข้าใจโลกรอบตัว¹⁵⁸ ผู้วิจัยก็ยังไม่เห็นว่าความรู้ชั้นสัญญาจะเป็นความรู้ที่สมบูรณ์ตามความหมายที่ใช้กันในญาณวิทยาอื่นเช่นกัน เพราะสัญญานั้นก็ยังเป็นเพียงการรับรู้ที่ยังไม่มีการวิเคราะห์ เปรียบเทียบ ตีความ และสังเคราะห์สรุป อาจกล่าวได้ว่า ทั้งญาณและสัญญานี้ยังเป็นการรับรู้บริสุทธิ์ คือสักแต่ว่ารู้ รู้ตามสภาพ ยังไม่มีความเข้าใจ หรือทรงสถานะความเห็น เข้าไปเกี่ยวข้อง กล่าวได้ว่า ในการรับรู้ขั้นนี้ตัวบุคคลยังไม่ได้เข้าไปมีบทบาทในกระบวนการรู้

ส่วนความเห็น หรือความรู้ชั้นทิฎฐิ (conception) ที่ศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม อธิบายว่า

มีลักษณะเป็นนามธรรม ลึกซึ้งและสลับซับซ้อนยิ่งกว่าระดับญาณและสัญญา โดยความรู้ระดับทิฎฐิเป็นการรู้ถึง ความจริงรวบยอด ที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่ได้มาจากการคิดแบบวิเคราะห์ เปรียบเทียบแล้วก็สังเคราะห์สรุปรวบยอดลงอีกทีหนึ่ง¹⁵⁹

และ

ความรู้ระดับทิฎฐิหรือมโนคตินั้นบางอย่างอาจเกิดขึ้นได้ด้วยการฟังคนอื่น เช่น คนบางคนฟังพระเทศน์เรื่องทุกข์แต่ยังไม่เห็นทุกข์ ต่อมาภายหลังได้นำเอาเรื่องทุกข์นั้นไปนั่งคิดทบทวนดูอีกที หลังจากคิดทบทวนอยู่หลายวัน มโนคติก็ครบวงจร ความรู้ระดับ

¹⁵⁸ พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 52.

¹⁵⁹ แสง จันทร์งาม, ญาณวิทยาในพุทธปรัชญา, หน้า 24.

ทิฐิก็เกิดขึ้นในใจ... มโนคติที่เกิดจากการฟัง ท่านเรียกว่า
 สุตมยปัญญา¹⁶⁰

และ "ความรู้ระดับทิฐิบางอย่างก็เกิดจากการคิด มโนคติที่เกิดจากการคิด
 ท่านเรียกว่า จินตามยปัญญา¹⁶¹

ในพจนานุกรมพุทธศาสตร์¹⁶² คำว่าทิฐิ (ditthi) ตรงกับคำ
 ภาษาอังกฤษว่า view, dogma, speculation และแปลว่า

ความคิดเห็น ความเชื่อถือ ลัทธิ ทฤษฎี อุดมการณ์ต่าง ๆ
 ที่ยึดถือไว้โดยมงาย หรือโดยอาการเชิดชูว่าอย่างนี้เท่านั้น
 จริง อย่างอื่นเท็จเท่านั้นเป็นต้น ทำให้ปิดตัวแคบ ไม่ยอมรับ
 ฟังใคร ตัดโอกาสที่จะเจริญปัญญา... ความยึดติดในทฤษฎี ฯลฯ
 ถือความคิดเห็นเป็นความจริง¹⁶³

ในพุทธปรัชญา ทิฐิ นั้นแปลว่า ความเห็น และหมายรวมถึง
 ความเชื่อถือ ความเข้าใจตามนัยเหตุผล¹⁶⁴ ที่ในปัจจุบันเรียกกันว่าโลกทัศน์
 หรือชีวทัศน์ ซึ่งเป็นตัวที่ชี้นำแนวทางแห่งพฤติกรรมและมีผลต่อการกำหนดวิถีชีวิต
 ของบุคคล เพราะการมองเห็นโลกและชีวิตอย่างไรก็จะทำให้บุคคลปฏิบัติต่อ
 โลกและชีวิตอย่างนั้น ตามความหมายที่กล่าวนี้ ทิฐิจึงน่าจะตรงกับคำว่า
 ความเห็นหรือ view มากกว่าที่จะตรงกับคำว่า มโนคติ หรือ conception

¹⁶⁰ เรื่องเดียวกัน, หน้า 24-25.

¹⁶¹ เรื่องเดียวกัน.

¹⁶² พระเทพเวที, พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, หน้า 11.

¹⁶³ เรื่องเดียวกัน.

¹⁶⁴ พระราชวรมุนี, พุทธธรรม, หน้า 735.

หากเราจะยอมรับคำ ทิณฺฐิ ในความหมายที่เป็นกลาง ๆ คือหมายถึง ความเห็น (view) ทิณฺฐินั้นก็ยังไม่ควรจัดว่าอยู่ในชั้นของความรู้ เพราะความ เห็นนั้นเป็นสิ่งที่อาจผิดพลาดได้ หากจะพิจารณาตัวคำ"ทิณฺฐิ"เองก็จะเห็นว่า ทิณฺฐิในพุทธปรัชญานั้นเป็นไปได้ใน 2 ลักษณะคือ สัมมาทิณฺฐิ (ความเห็นที่ถูกต้อง) และมิจฉาทิณฺฐิ (ความเห็นที่ผิด)* ในความเห็นของผู้วิจัย คำว่า"ทิณฺฐิ"จึงไม่น่าที่จะใช้ในความหมายของความรู้ ในลักษณะที่เป็นการรู้ถึงความจริงรอบยอด หรือความคิด (conception) ที่อยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ต่าง ๆ เพราะ การใช้คำ"ทิณฺฐิ"ตามความหมายนี้จะเป็นการหมายเอาว่า ทิณฺฐิ นั้นมีแต่ทางด้านดีฝ่ายเดียว และอันที่จริงแล้วการใช้คำ"ทิณฺฐิ"ในองค์ธรรมของพุทธศาสนา แล้วจะใช้หมายถึงความเห็นผิดทั้งสิ้น ตามที่มีอธิบาย "ทิณฺฐิ" ไว้ในพจนานุกรม พุทธศาสตร์ฉบับประมวลธรรม¹⁶⁵ว่าเป็น ความเชื่อที่ผิด หรือเป็นการถือความ เห็น เอาความคิดเห็นเป็นความจริง ซึ่งตรงกับคำภาษาอังกฤษว่า wrong view มากกว่า

นอกจากนี้แล้ว ในพุทธปรัชญาเมื่อกล่าวถึงทิณฺฐิ 2 นั้น มันจะหมายถึง ความเห็นที่ผิด (false view) คือหมายถึงสัสสตทิณฺฐิ และ อุจฺเจททิณฺฐิ¹⁶⁶ ที่กล่าวมานี้เป็นหลักฐานที่แสดงว่า การใช้คำ"ทิณฺฐิ"ตามความหมายของ ศาสตราจารย์แสง จันทร์งาม นั้นดูจะไม่ตรงกับที่ใช้กันทั่วไป ในพุทธปรัชญา และหากเรายอมรับว่าความเห็นเป็นการรู้ในชั้นที่เหนือกว่าวิญญาณ (consciousness) และสัญญา (perception) ในแง่ที่เป็นความรู้ที่ได้มาจากการคิดแบบ

* ในระหว่างทิณฺฐิทั้งสอง คือสัมมาทิณฺฐิ และมิจฉาทิณฺฐิ สัมมาทิณฺฐิ เท่านั้นที่จะนำไปสู่ความรู้ได้ ตัวสัมมาทิณฺฐิเองไม่ใช่ความรู้ แต่มันเป็นพื้นฐาน เป็นสิ่งที่ เป็นประโยชน์ ช่วยเกื้อกูลให้บุคคลเข้าถึงความรู้

¹⁶⁵ พระเทพเวที, พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, หน้า 241.

¹⁶⁶ เรื่องเดียวกัน, หน้า 72.

วิเคราะห์ เปรียบเทียบ และสังเคราะห์สรุปรวบรวมยอดลงตามที่ใช้ในบทความของ ศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม แล้ว ทฤษฎีก็ยิ่งยากที่จะจัดได้ว่าเป็นความรู้ เพราะ การรู้ในระดับนี้เป็นการรู้ที่ยังติดอยู่กับทรรศนะความเห็นของตนเอง และไม่มี ลักษณะเป็นทั่วไป (สากล) ตามลักษณะของสิ่งที่จะถือได้ว่าเป็นความรู้

สำหรับมโนคติที่เกิดจากการฟังที่ ศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม เรียกว่า สุตมยปัญญาและจัดเป็นความรู้ระดับทฤษฎีนั้น ผู้วิจัยเห็นว่าแท้จริงแล้ว ก็ยังไม่ จัดว่าเป็นความรู้ที่แท้จริงตามนัยของพุทธปรัชญา เพราะสุตมยปัญญานั้นเป็นความรู้ ที่เกิดจากการฟัง การอ่าน การเล่าเรียนศึกษา ยังไม่ได้มีการใช้ความคิดของตน อีกทั้งยังไม่ได้มีการปฏิบัติพิสูจน์ทดสอบให้เข้าใจเห็นจริงด้วยตนเอง ผู้รู้บางคน เห็นว่าการรู้ด้วยวิธีนี้เทียบได้กับการวิจัยทางเอกสารเท่านั้น¹⁸⁷ การรู้ในลักษณะ นี้เป็นการรู้โดยอาศัยปัญญาของผู้อื่น เป็นแต่เพียงการเชื่อตามผู้อื่น อย่างมากที่จะ เป็นได้ก็คือ ความรู้โดยสมมติตามที่ยอมรับกันในทางโลก และเป็นความรู้ตามความ หมายอย่างหลวม ๆ ("know" in a loose sense) เท่านั้น

ส่วนจินตามยปัญญา ที่ท่านว่าเป็นมโนคติหรือความรู้ระดับทฤษฎีที่เกิดจาก การคิดนั้นจัดได้ว่าเป็นการรู้ขั้นที่ดีกว่าสุตมยปัญญา ตรงที่มีการพิจารณาเหตุผลใช้ ความคิดของตนเองไม่ได้ฟังปัญญาของผู้อื่น แต่ก็ยังไม่ได้มีการพิสูจน์ทดสอบให้ เห็นจริงตามที่คิด การรู้ในระดับนี้จึงเทียบได้กับการวิจัยตามหลักวิทยาศาสตร์ แล้วสร้างสมมติฐานเท่านั้น ยังไม่เป็นความรู้ที่แท้จริงตามนัยของพุทธปรัชญา เพราะขาดการปฏิบัติเพื่อพิสูจน์ทดสอบให้เข้าใจและเห็นจริงตามที่คิด พระพุทธ- องค์ทรงกล่าวไว้ใน วิภังค์แห่งอภิธรรมปิฎกว่า วิทยาการต่าง ๆ ทางโลกสำหรับ

¹⁸⁷วินัย อ. ศิวะกุล, พุทธจิตวิทยา. (กรุงเทพฯ : ม.ป.ท., 2525),

เราส่วนใหญ่เน้นจัดเป็นการรู้แบบจินตามยปัญญาทั้งสิ้น แต่ยังไม่ถึงขั้นภาวนามยปัญญา ด้วยเหตุดังกล่าว ผู้วิจัยจึงเห็นว่าควรจะส่งเคราะห์ จินตามยปัญญาเข้าไปในพวก ของความรู้โดยสมมติที่เป็นที่ยอมรับกันในโลก ตามความหมายของความรู้ อย่างหลวม

ตามหลักของพุทธศาสนาแล้ว การรู้แบบภาวนามยปัญญาซึ่งเป็นการ ลงมือปฏิบัติให้เห็นจริงด้วยตนเอง และเป็นการรู้โดยตรงโดยไม่ผ่านสื่อใดเท่า นั้นที่จะจัดว่าเป็นความรู้ได้ ตามนัยนี้ ความรู้ทางวิทยาศาสตร์กับความรู้ของ พุทธปรัชญาจึงต่างกันในแง่ที่ว่า ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ ซึ่งเทียบได้กับสุดมย- ปัญญา และจินตามยปัญญาของทางฝ่ายพุทธ ซึ่งยังอยู่ในขั้นที่ยังไม่อาจจัดเป็นความรู้ ตามความหมายที่แท้จริงได้นั้น เป็นความรู้ที่ยังต้องอาศัยสื่อ จึงเป็นการรู้โดย อ้อม ผู้รู้ไม่ได้ประจักษ์กับสิ่งที่รู้เองโดยตรง การรู้ในลักษณะนี้เหมือนกับการ อธิบายรสชาติของแคนตาลูปให้กับผู้ที่ไม่เคยทานได้รู้จักแค้นตาลูปด้วยคำพูด ด้วยการเทียบเคียงเอากับสิ่งที่ใกล้เคียงที่ตนรู้ เช่น แตงไทย แต่การรู้แบบ ภาวนามยปัญญานั้นเป็นการประจักษ์กับสิ่งที่รู้โดยตรง เปรียบได้กับการชิมแคนตาลูป ดูให้รู้ประจักษ์กับตนเอง เป็นการมีประสบการณ์ตรง เป็นการรู้โดยตรง โดยไม่ ต้องอาศัยสิ่งใดมาเป็นสื่อ

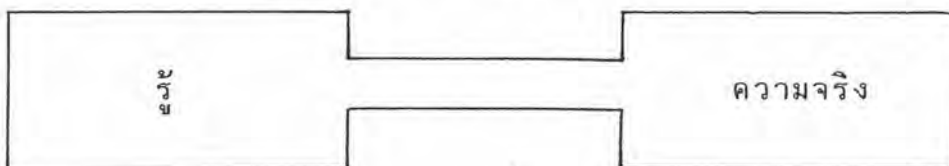
ความแตกต่างของการรู้แบบวิทยาศาสตร์ กับการรู้ตามนัยของฝ่ายพุทธ นั้นอาจเขียนแผนผัง¹⁶⁸ เปรียบเทียบได้ดังนี้

¹⁶⁸ ดัดแปลงจากผังของ วินัย อ. คิวะกุล, พุทธจิตวิทยา, หน้า 14.

การรู้แบบวิทยาศาสตร์



การรู้ตามนัยของพุทธปรัชญา



อนึ่ง การกล่าวเช่นนั้นไม่ได้หมายความว่าวิทยาศาสตร์กับพุทธศาสนานั้นขัดแย้งกัน แท้จริงแล้วความรู้ในทางพุทธศาสนาก็มีลักษณะเป็นวิทยาศาสตร์ (scientific) กล่าวคือ ได้มาจากประสบการณ์ ทดสอบได้ด้วยประสบการณ์ และเป็นสาธารณะ

หากเราพิจารณาความรู้ทางวิทยาศาสตร์แล้วจะเห็นว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้นมีประสบการณ์เป็นแก่น กฏต่าง ๆ ทางวิทยาศาสตร์นั้นได้มาจากการใช้ประสาทสัมผัสทั้ง 5 สังเกตพฤติกรรมหรือปรากฏการณ์ เพื่อตั้งสมมติฐาน ทดสอบสมมติฐาน และหาผลสรุป นอกจากนั้นในทางวิทยาศาสตร์ การพิสูจน์ความเชื่อใดว่าจริงหรือไม่นั้นเราจะใช้ประสบการณ์ ซึ่งก็คือสิ่งที่ประสบด้วยตา หู จมูก ลิ้น กายนัยเป็นเครื่องทดสอบ แม้ในกรณีที่ใช้ประสาทสัมผัสไม่อาจรับรู้ได้โดยตรง และจำเป็นต้องใช้อุปกรณ์ช่วยเช่น ใช้กล้องจุลทรรศน์ ใช้เครื่องช่วยฟัง ประสาทสัมผัสก็ยังเป็นสิ่งตัดสินสุดท้ายที่จะบอกว่าจะจริงหรือเท็จ ถูกหรือผิด ดังนั้น

สิ่งใดที่ไม่สามารถทดสอบได้ด้วยประสบการณ์ก็ไม่อาจนับได้ว่าเป็นความรู้ทาง
วิทยาศาสตร์

นอกจากนี้แล้ววิทยาศาสตร์ยังถือว่า สิ่งที่จะจัดว่าเป็นความรู้ได้นั้นจะ
ต้องเป็นสิ่งที่ไม่ใช่เฉพาะตัว แต่เป็นสาธารณะ กล่าวคือ คนทั่วไปที่อยู่ในสภาพหรือ
ภาวะที่พร้อมก็สามารถที่จะรู้ หรือเห็นความจริงได้เช่นกัน การที่ความรู้บางอย่าง
คนโดยทั่วไปไม่สามารถเห็นและเข้าใจได้นั้นเป็นเพราะเขาขาดความรู้ระดับพื้นฐาน
ที่จำเป็นสำหรับการรู้และเข้าใจสิ่งนั้น หากว่าเขาได้มีความรู้ ความเข้าใจนี้เป็น
พื้นฐานนั้นแล้ว การเห็นและเข้าใจความจริงนั้นก็ย่อมเป็นไปได้ ดร. วิทย์ วิศทเวทย์
ได้กล่าวถึงกรณีเช่นนี้ไว้ว่า

เมื่อไอน์สไตน์ค้นพบทฤษฎีสัมพัทธ์ แม้ว่าเขาไม่อาจทำให้
ชาวบ้านทั่วไปเห็นความจริงนี้ได้ แต่ผู้ที่เรียนวิทยาศาสตร์ถึง
ระดับหนึ่งจะเห็นความจริงนี้ได้ สิ่งสำคัญตรงนี้คือ นอกจาก
ตัวเขาเองแล้ว คนอื่นที่มีใจตัวเขาก็เห็นสิ่งนี้ด้วย^{1๘๐}

สำหรับความรู้ระดับสูงบางอย่างในพุทธศาสนา เช่น นิพพาน นั้นเป็นสิ่งที่
ที่ไม่สามารถอธิบายให้คนอื่นฟัง ไม่สามารถแสดงและทดลองให้คนอื่นเห็นได้ แต่
ก็ถือว่าเป็นความรู้และเป็นสาธารณะ เพราะถึงแม้ความจริงระดับสูงนั้นจะอยู่พ้น
โอรสของภาษา อยู่นอกแควดวงของเหตุผลหรือตรรก มันทักไม่ได้อยู่พ้นประสบการณ์
ของมนุษย์ แต่มันมีเงื่อนไขอยู่ว่าเฉพาะผู้ที่ได้ปฏิบัติอบรม พัฒนา ฝึกจิตจนจิตนั้นมี
สมรรถภาพพิเศษในการรู้โดยตรงเท่านั้นจึงจะเข้าถึงความจริงระดับสูงนั้นได้ ซึ่ง
ก็หมายถึงว่าเงื่อนไข วิธีการปฏิบัตินั้นมีอยู่ หากทุกคนได้กระทำตามและทำตัวให้

^{1๘๐} วิทย์ วิศทเวทย์, ปรัชญาทั่วไป : มนุษย์, โลกและความหมายของ
ชีวิต, หน้า 117.

อยู่ในภาวะที่พร้อม เขาก็จะสามารถรู้เห็น เข้าใจนิพพานและความจริงระดับสูงอื่น ๆ ได้ถูกต้องตรงกันด้วยกับทุกคน

สำหรับพุทธปรัชญาแล้วการมีประสบการณ์ด้วยตนเอง การพิสูจน์ทดสอบว่าจริงด้วยตนเองนั้นเป็นเกณฑ์สำคัญของสิ่งที่จะจัดว่าเป็นความรู้ ในขณะที่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้นเป็นเพียงความเชื่อที่ได้พิสูจน์ทดสอบแล้วว่าจริง โดยไม่ได้จำกัดลงไปว่าจะต้องเป็นการพิสูจน์ด้วยประสบการณ์ของตนเองดังเช่นของฝ่ายพุทธ หากถือตามหลักการนี้แล้ว ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ก็ยังไม่อาจจัดได้ว่าเป็นความรู้ตามนัยของพุทธปรัชญา เพราะสิ่งต่าง ๆ ที่เราถือและยอมรับกันว่าเป็นความรู้นั้น เราไม่เคยได้พิสูจน์ทดสอบให้เห็นจริงด้วยประสบการณ์ของตนเองเลย มันเป็นเพียงความเชื่อที่ได้ผ่านการพิสูจน์ทดลองวิเคราะห์ วิจารณ์มาแล้วโดยผู้อื่น เช่น การรู้ว่าน้ำประกอบด้วย H_2O คือ ไฮโดรเจน 2 ส่วน ออกซิเจน 1 ส่วน สำหรับนักวิทยาศาสตร์ที่ได้พิสูจน์ทดลองมาด้วยตนเองจนเห็นจริงนั้น มันเป็นการรู้ในชั้นภาวนามยปัญญา จัดเป็นความรู้ที่ตั้งอยู่บนอจลศรัทธา จึงเป็นความรู้ที่แท้จริงสำหรับเขา แต่สำหรับเราที่ไม่ใช่ นักวิทยาศาสตร์ และเชื่อโดยที่ตัวเราไม่เคยได้พิสูจน์ทดลองด้วยตัวของตัวเองเลยนั้น มันจัดเป็นเพียงความเชื่อที่ไม่ได้มีการพิสูจน์ให้เห็นจริงด้วยตัวเอง (unverified belief) และอยู่ในพวกของสุดมยปัญญา กับจินตามยปัญญา ไม่ใช่ภาวนามยปัญญา และหากเราที่ไม่ใช่ นักวิทยาศาสตร์จะยอมถือตามความเชื่อที่ไม่ได้มีการพิสูจน์ให้เห็นจริงด้วยตนเองนี้ มันก็เหมือนกับ การมีความเชื่ออย่างปราศจากปัญญา (ญาณวิปश्यุตต์)* และเป็นความเชื่อที่ตั้งอยู่บนจลศรัทธา ซึ่งจะจัดได้ว่าเป็นความรู้ในระดับสมมติที่เป็นที่ยอมรับกันในทางโลกเท่านั้น

* ญาณวิปश्यุตต์ คือการเชื่อที่ไม่ประกอบด้วยปัญญา ส่วนญาณสัมปยุตต์ คือ การเชื่อโดยที่ได้ใช้ปัญญา จนรู้จริง เห็นแจ้งในสิ่งนั้นแล้ว



หากเปรียบเทียบมาตรการและเงื่อนไขสำหรับความรู้ของทั้ง 2 ฝ่าย แล้ว เราจะเห็นได้ว่าหลักเกณฑ์ของทางพุทธปรัชญานั้นเคร่งครัด เจาะจงกว่า ในแง่ที่ว่ามันจะต้องเป็นสิ่งที่เราได้พิสูจน์ทดลอง มีประสบการณ์รู้เห็นว่าเป็นจริงด้วยตนเองโดยตรง เป็นอัตตประจักษ์เท่านั้น มิฉะนั้นแล้วก็ไม่อาจถือได้ว่าเป็นความรู้ที่แท้จริง (genuine knowledge)

ดังนั้น ในประเด็นเรื่องความรู้นี้ หากจะมีผู้แย้งว่าประสบการณ์ในระดับที่เหนือผัสสะ (extrasensory experience) ซึ่งเป็นประสบการณ์ตรงและเป็นสิ่งที่ได้ผ่านการพิสูจน์ทดสอบแล้วว่าจริงด้วยตนเองนั้นไม่จัดว่าเป็นความรู้ตามนัยของญาณวิทยา แต่เป็นเพียงความเชื่อแล้ว เราก็อาจจะกล่าวได้เช่นกันว่า สิ่งทั้งหลายที่คนยอมรับกันว่าเป็นความรู้ เช่น ความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้นก็ไม่จัดว่าเป็นความรู้ แต่เป็นเพียงความเชื่อที่ไม่ประกอบด้วยปัญญาหรือศรัทธาที่มีขอบเขต เพราะเราไม่ได้มีความรู้และการเห็นประจักษ์ในสิ่งเหล่านั้นด้วยตัวเอง¹⁷⁰

สำหรับความรู้ข้อ 4 - 6 คือ ความรู้ระดับอภิญญา ญาณ และ โพธิ นั้น ผู้วิจัยเห็นด้วยกับ ศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม ว่าเป็นความรู้ โดยอภิญญา ที่ท่านกล่าวไว้ว่า

เป็นประสบการณ์ทางจิต เป็นความสามารถพิเศษทางจิตที่รับรู้อารมณ์ต่าง ๆ ได้โดยตรง โดยไม่ต้องอาศัยประสาทสัมผัสใด ๆ และสามารถรับรู้ได้โดยไม่ต้องขึ้นอยู่กับกาลและอวกาศ จึงสามารถรู้ได้กว้างไกล ละเอียดอ่อนและครบถ้วนกว่าประสาท

¹⁷⁰ Sunthorn Na-Rangsi, The Buddhist Concept of Karma and Rebirth. (Bangkok : Mahamakut Rajavidyalaya, 1976), p. 282.

สัมพัทธ์ธรรมตา¹⁷¹ โดยอารมณ์ที่อภิญญาเห็นก็คืออารมณ์ทั้ง 6 นั้นเอง แต่เป็นอารมณ์ที่อยู่นอกเหนือวิสัยของประสาทสัมพัทธ์ธรรมตา บางทีก็เป็นอารมณ์ละเอียด... ซึ่งคนธรรมดาไม่สามารถเห็นได้¹⁷²

นั่นเป็นความรู้ประจักษ์ จัดเป็นความรู้ระดับเหนือผัสสะ หรือเหนือประสาทสัมพัทธ์ธรรมตา แต่ก็ยังจัดว่าเป็นความรู้ระดับสามัญ เพราะอภิญญานั้นเป็นความรู้พิเศษ ซึ่งเป็นเพียงผลพลอยได้จากการเจริญสมาธิระดับฌาน¹⁷³ มันไม่ได้เป็นความรู้ที่นำไปสู่ความหลุดพ้นโดยตรง และผู้ที่ได้อภิญญาแต่เป็นมิจฉาทิฎฐิก็มี เช่น พระเทวทัตได้อภิญญา แต่มีความเห็นผิดทำอนันตริยกรรม แต่สำหรับผู้ที่มีความคิดเห็นเป็นสัมมาทิฎฐิ อภิญญาจะเป็นวิธีหรืออุปกรณ์ที่ช่วยให้บุคคลเห็นแจ้ง เกิดความหลุดพ้นได้ง่าย

อย่างไรก็ตาม ในการกล่าวว่ อภิญญาเป็นความรู้ระดับสามัญนั้น มันก็ไม่เชิงจะเป็นความรู้สามัญเสียเลยทีเดียว เพราะอภิญญานั้นเป็นความรู้วิเศษ แต่ก็ไม่ได้เป็นความรู้ระดับสูงแบบภาวะทัสสนะ

หากจะกล่าวลงไปให้ชัดเจน ในอภิญญา 6 อันได้แก่

1. อิทธีวิธี

¹⁷¹ แสง จันทร์งาม, ญาณวิทยาในพุทธปรัชญา, หน้า 25.

¹⁷² เรื่องเดียวกัน.

¹⁷³ ผู้ได้ฌานบางคนไม่ได้อภิญญา การได้อภิญญาต้องอาศัยบารมีเก่าที่เคยสั่งสมมาก่อน และผู้ปฏิบัติธรรมบางคนบรรลุธรรมได้โดยไม่ได้อภิญญาเลยก็มี กล่าวคือได้วิชา 3, ปฏิสัมภิชา 4 แต่จิตนั้นมีสมาธิอยู่ในขั้นอุปจารสมาธิ ไม่ได้อยู่ในขั้นอัปปนาสมาธิ จึงไม่ได้อภิญญา

2. ทิพพโสต
3. เจโตปริยญาณ
4. ปุพเพนิวาสานุสสติญาณ
5. ทิพพจักขุ
6. อาสวัคชญาณ

อภิญญา 5 อย่างแรกนั้นจัดเป็นโลกียอภิญญา และเป็นความรู้ระดับสามัญ ส่วนอภิญญาอย่างที 6 นั้นเป็นโลกุตตรอภิญญา และเป็นความรู้ระดับสูง

ลำพังแต่อภิญญา 5 เราจะสงเคราะห์ให้อยู่ในพวกความรู้ระดับสามัญ เพราะการได้อภิญญา 5 นั้นอาจเป็นมิจฉาทิฐิก็ได้ แต่ในกรณีที่บุคคลได้อภิญญาทั้ง 6 อภิญญา อภิญญาทั้งหมดจะเป็นสัมมาทิฐิได้ด้วยเหตุที่ว่า อภิญญาอย่างที 6 นี้จะเป็นตัวตัดสินว่าอภิญญา 1 ถึง 5 นั้นจะเป็นสัมมาทิฐิหรือไม่ เพราะลำพังอภิญญา 5 นั้น อาจเป็นสัมมาทิฐิก็ได้ มิจฉาทิฐิก็ได้ กล่าวคือ ในกรณีที่ผู้ปฏิบัติจนได้อภิญญานั้นมีทรศนะเป็นสัมมาทิฐิมาตั้งแต่ต้น มันก็จะทำให้อภิญญา 5 นั้นอยู่ในฝ่ายสัมมาทิฐิ แต่ถ้าความคิดเห็นของผู้ปฏิบัติเป็นมิจฉาทิฐิมาตั้งแต่ต้น เช่น พวกโยคีที่ถือว่าอิตตาหรือตัวตนที่เที่ยงมีนั้น เมื่อโยคีเหล่านั้นได้อภิญญา อภิญญานั้นก็เป็นมิจฉาทิฐิและไม่ใช่เป็นความรู้ที่จะช่วยให้เห็นแจ้งหรือเข้าถึงความหลุดพ้นได้ ด้วยเหตุนี้การได้อภิญญานั้นจึงไม่อาจถือได้ว่าเป็นความรู้ระดับสูง ในทุกกรณี สรุปได้ว่า ลำพังอภิญญา 5 นั้นจัดเป็นความรู้ระดับสามัญ แต่อภิญญา 5 ที่เกิดร่วมกับอภิญญาอย่างที 6 คือ อาสวัคชญาณนั้นจะสงเคราะห์เข้าในความรู้ระดับสูงได้

สำหรับความรู้ชนิดที่ 5 คือความรู้ระดับญาณ ศาสตราจารย์ แสงจันทร์งาม อธิบายว่าเป็นการหยั่งรู้ที่ความจริงจะปรากฏอย่างชัดเจนแจ่มใสดูเห็นด้วยตา และความรู้ชนิดนี้มีลักษณะคล้ายอภิญญา ในแง่ที่มันสว่างวาบขึ้นโดย

ปัจจุบันทันด่วน และแทงทะลุเข้าไปรู้ความจริงอย่างทะลุปรุโปร่ง¹⁷⁴

ในพุทธปรัชญา ความรู้ที่เรียกว่าญาณหรือ ญาณทัสสนะนี้ตรงกับการรู้ที่ทางปรัชญาเรียกว่า intuition หรือ insight คือเป็นความหยั่งรู้สว่างแจ้ง หรือความรู้ความเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งลึกซึ้ง ที่สว่างโพล่งขึ้นมาในฉับพลันทันที ในทรรศนะของพุทธปรัชญาแล้ว ญาณนั้นไม่ได้เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้เองลอย ๆ หากแต่จะเกิดขึ้นในลักษณะที่เป็นผลของเหตุอันเหมาะสม กล่าวคือ ถ้าเงื่อนไขที่จำเป็นต่าง ๆ เช่น ความพร้อมทางปัญญา สมาธินั้นพร้อมมูล ญาณก็จะเกิดขึ้น การปฏิบัติตามอริยมรรค 8 คือการมีความเห็นชอบ ความดำริชอบ วาจาชอบ การงานชอบ เลี้ยงชีพชอบ เพียรชอบ ตั้งสติชอบ ทำสมาธิชอบ ซึ่งย่อลงได้เป็นศีล สมาธิ และปัญญานั้นก็เป็นวิถีทางที่จะสร้างความรู้ระดับญาณให้เกิดขึ้นได้ เพราะการปฏิบัติในขั้นศีลอย่างถูกต้อง จะนำไปสู่การมีสมาธิ และการเจริญสมาธิอย่างถูกต้องย่อมนำไปสู่การมีปัญญาอย่างถูกต้อง หากจะถามต่อไปว่า การปฏิบัติในขั้นใดเป็นเงื่อนไขสำคัญที่สุดในการที่จะทำให้เกิดความรู้ระดับญาณ ผู้เขียนก็เห็นด้วยกับศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม ที่ชี้ว่าสมาธิเป็นเงื่อนไขสำคัญที่สุด¹⁷⁵ ที่จะก่อให้เกิดญาณ เพราะตามทรรศนะของพุทธปรัชญา การทำสมาธินั้นจะทำให้นิวรณ์ 5 ซึ่งเกาะจิตให้เศร้าหมองนั้นหายไป จิตที่สะอาด สว่าง และสงบ มีสมาธินั้นสามารถที่จะรู้และเห็นธรรมชาติของสิ่งต่าง ๆ ตามที่มันเป็น (ยถาภูตัง) ได้ชัดเจนกว่าการรับรู้ด้วยจิตที่มีกิเลส และหากเป็นจิตของผู้ที่มีสมาธิในขั้นสูงจนถึงขั้นฌาน การรู้และการเห็นก็จะยิ่งแจ่มแจ้งชัดเจน และสามารถเข้าถึงสิ่งที่อยู่พ้นขอบเขตความรู้ความเข้าใจแบบธรรมดาได้

¹⁷⁴ เรื่องเดียวกัน, หน้า 26.

¹⁷⁵ เรื่องเดียวกัน, หน้า 27.

ความรู้ระดับญาณนี้ เป็นความรู้ระดับที่เป็นปัญญาชั้นโลกุตตระ และเป็น การที่จิตหยั่งรู้ความจริงนั้น ๆ โดยตรง ในทรรศนะของพุทธปรัชญา ญาณนั้น เป็นสิ่งที่เหนือเหตุผลในแง่ที่ว่า มันอยู่พ้นแหวดวงของตรรก กล่าวคือ ญาณเกิด ขึ้นได้อย่างไรนั้นอธิบายไม่ได้ แต่มันมีเหตุผลอธิบายได้ในแง่ของกระบวนการ ในตัวมัน คือ มันมีเหตุปัจจัย มีวิธีที่จะทำให้มันเกิด การเกิดขึ้นของญาณนั้นเป็นไป ในลักษณะเดียวกันกับการเกิดขึ้นของอภิญญา ในแง่ที่ว่าเมื่อใดที่เหตุหรือเงื่อนไข ครบบริบูรณ์ ผลคืออภิญญาหรือญาณก็จะเกิดขึ้น

อนึ่ง การมีความรู้ระดับญาณนั้นนอกจากจะเป็นไปได้ด้วยการใช้ ปัญญาแล้ว การทำสมาธิก็เป็นอีกวิธีหนึ่งที่จะเข้าถึงญาณได้ แต่ไม่ว่าจะเป็น ความรู้ระดับญาณที่ได้มาด้วยวิธีใด ญาณที่ได้นั้นย่อมมีผลในการกำจัดกิเลสแม้ อย่างละเอียดซึ่งไม่มีสิ่งใดดับได้

ในบรรดาความรู้ระดับสูงที่เรียกว่าญาณนั้น ญาณที่จัดเป็นยอดนั้นคือ ญาณของพระพุทธเจ้า เพราะเหตุที่การรู้ของพระองค์นั้นเป็นการรู้เห็นที่ครบ ทั้ง 3 ญาณ คือ

สัจจญาณ ความรู้จริงในอริยสัจ 4

กิจจญาณ ความรู้ว่าควรจะทำอย่างไรในอริยสัจ 4

กตญาณ ความรู้ว่าได้ทำครบถ้วนแล้วในอริยสัจ 4¹⁷⁶

จัดได้ว่าเป็นการรู้ การปฏิบัติตาม และการบังเกิดผลครบถ้วน นับเป็นการ รู้อย่างยิ่งขวดที่เรียกกันว่า การตรัสรู้ ความรู้ระดับญาณที่ยิ่งใหญ่สูงสุดที่พระพุทธเจ้า ทรงเข้าถึงนี้มีชื่อเรียกว่า สัมมาสัมโพธิญาณ หรือสัมโพธิ

¹⁷⁶ แสง จันทร์งาม, เรื่องเดียวกัน.

นอกเหนือจากศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม ที่ได้แบ่งความรู้ในพุทธปรัชญาเป็น 6 ระดับ ดังได้กล่าวแล้ว ในงานวิจัยทางพุทธปรัชญา ดร. วิทย์ วิศวเวทย์¹⁷⁷ ก็ได้แบ่งความรู้เป็น 3 ระดับตามทรรศนะของโกวินทะ (Govinda) คือ

- (1) ทิฐิ หมายถึงความรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัส
- (2) ญาณ หมายถึงความรู้ที่กลั่นจากที่ได้จากประสาทสัมผัส
- (3) โพธิ หมายถึงความรู้ระดับสูงที่จะเข้าถึงได้ต่อเมื่อได้พัฒนาตัวเองถึงขีดหนึ่งแล้วเท่านั้น

หากแบ่งเช่นนี้ ความรู้ระดับ (1) และ (2) จัดเป็นความรู้สามัญและความรู้ระดับ (3) จะเป็นความรู้ระดับสูง แต่ศัพท์"ญาณ"ซึ่งใช้เรียกความรู้ระดับที่ 2 นั้น โดยทั่วไปพุทธปรัชญาจะใช้กับความรู้ระดับสูงมาก กล่าวคือ เป็นความรู้ที่เกิดจากการพิจารณาเห็นขณะที่จิตเป็นสมาธิ ในลักษณะที่เป็นแสงสว่างภายใน เป็นการหยั่งรู้ที่เกิดจากปัญญาหรือสมาธิอย่างยิ่ง ดังได้กล่าวแล้วเมื่อตอนวิเคราะห์การจำแนกความรู้ 6 ชนิดของศาสตราจารย์ แสง จันทร์งามในตอนต้น

สำหรับศัพท์ "ทิฐิ" ที่ใช้เรียกความรู้ระดับแรกที่เกิดจากประสาทสัมผัสก็เช่นกัน ผู้วิจัยเห็นว่าโกวินทะ (1971) ใช้คำ "ทิฐิ" ในความหมายที่แตกต่างจากที่ใช้กันโดยทั่วไปที่หมายถึง ทรรศนะหรือความเห็นที่ได้พิจารณาแล้วมาสรุปไว้เป็นทรรศนะของตนเอง พระราชวรมณี ได้ให้คำอธิบาย "ทิฐิ"¹⁷⁸ ว่าเป็นความเห็น

¹⁷⁷ Lama Anagarika Govinda, The Psychological Attitude Of Early Buddhist Philosophy. New York : Samuel Weiser Inc., 1971, pp. 41-42. อ้างถึงใน วิทย์ วิศวเวทย์. พุทธปรัชญา. กรุงเทพฯ, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2528. (อัดสำเนา)

¹⁷⁸ พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 44.

ความเข้าใจตามแนวความคิดของตน หรือเป็นทฤษฎี ลัทธิ ความเชื่อต่าง ๆ ที่ได้
ลงข้อสรุปประกอบด้วยความยึดถือผูกพันกับตน โดยลักษณะสำคัญของ"ทิฐิ"ก็คือ
การยึดถือความรู้ความเห็นนั้นเป็นของตน ซึ่งหากมีมากไปแล้วก็จะเป็นเครื่องปิด
กั้นไม่ให้เข้าถึงความจริงได้

การใช้ศัพท์ "ทิฐิ" เรียกความรู้ในความหมายที่ต่างจากที่ใช้กันใน
พุทธปรัชญานั้น ผู้วิจัยเห็นว่าเท่ากับเป็นการนิยามศัพท์เดิมในความหมายใหม่ ซึ่ง
อาจนำไปสู่ความสับสนและและทำความเข้าใจผิดได้ง่าย เพราะอันที่จริงแล้ว
"ทิฐิ" นั้นยังเป็นขั้นของความเชื่อ (belief) ความเห็น (view) ซึ่งยังอาจ
เปลี่ยนแปลงผิดพลาดได้ และเนื่องจากทิฐินั้นก็ได้ตั้งแต่ขั้นไม่มีเหตุผลเลยจนถึง
ขั้นที่มีเหตุผลบ้าง และมีเหตุผลมาก และมีทั้งทิฐิที่เป็นสัมมาทิฐิ (ความเห็นที่
ถูกต้อง สอดคล้องกับด้านจริยธรรม) และมีฉกาทิฐิ สำหรับองค์ธรรมต่าง ๆ
ในพุทธศาสนานั้นแม้จะใช้คำว่า "ทิฐิ" เฉย ๆ ท่านก็ใช้หมายถึงความเห็นผิด
อันจัดเป็นอกุศลเจตสิก อยู่ในฝ่ายไม่ดี คือขัดกับการบรรลุมรรคผลหมด ด้วยเหตุนี้
"ทิฐิ" จึงไม่น่าจะเป็นคำที่ใช้เรียกความรู้ เพราะ"ความรู้"ตามนัยของพุทธปรัชญา
นั้นจะต้องเป็นความเห็นที่ถูกต้องตรงตามความเป็นจริง

นอกจากนี้แล้ว ในประเด็นของการนิยาม"ทิฐิ"ว่าเป็นความรู้ที่เกิด
จากประสาทสัมผัส ผู้เขียนก็เห็นด้วยกับศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม ที่วิจารณ์
ว่า "การที่เราเห็นรูปอะไรแล้วเกิดความรู้ขึ้นว่าเป็นคนนั้น ยังจัดเป็นทิฐิไม่ได้
ยังจัดเป็นสัมมาทิฐิก็ไม่ได้เพราะมันเป็นแต่เพียงการเห็น คล้ายกับเห็นข้อเท็จ-
จริง"¹⁷⁰ ความรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัส เช่นตาเห็นรูป เกิดความรู้คือการเห็น

¹⁷⁰ แสง จันทร์งาม. วิจารณ์บทความเรื่อง ญาณวิทยาของศาสนาพุทธ,
โดย วิทย์ วิศทเวทย์. จุลสารของชมรมปรัชญาและศาสนา ฉบับ แนวความคิดทาง
ปรัชญาในพุทธศาสนา (2524) : 9.

ชั้นนั้น ไม่ใช่ความรู้ระดับทิถุณี แต่เป็นความรู้ระดับวิญญาน (consciousness) เท่านั้น ดังที่เราเรียกความรู้ที่เกิดจากตาเห็นรูปว่า จักขุวิญญาน และเรียกความรู้ที่เกิดจากหูได้ยินเสียงว่า โสตวิญญาน เป็นต้น

ความจริงแล้ว ความรู้ระดับทิถุณีนั้นเป็นระดับความคิด (idea) ความเห็น (view) ซึ่งกลั่นกรองหรือได้มาจากความรู้ระดับประสาทสัมผัสมากกว่าที่จะเป็นความรู้ที่เกิดจากประสาทสัมผัสเองโดยตรง เช่น การเห็นคนแก่ คนเจ็บ คนตายของพระพุทธเจ้านั้นเป็นการเห็นข้อเท็จจริง (facts) 3 อย่าง เป็นความรู้ระดับวิญญานซึ่งได้จากประสาทสัมผัส แต่ในขั้นต่อไปเมื่อนำข้อเท็จจริงนั้นมาพิจารณา ก็เข้าใจถึงความจริง (truth) ที่อยู่เบื้องหลังคือความทุกข์ การเห็นทุกข์นี้เป็นความรู้ในระดับที่ 2 ตามการแบ่งของ ดร.วิทย์ วิศวเวทย์ แต่ผู้วิจัยเห็นว่าควรเรียกว่าเป็นความรู้ระดับทิถุณี เพราะการรู้ในลักษณะที่มีการใช้การคิดหาเหตุผล วิเคราะห์ สังเคราะห์ ออกมาเป็นทรรศนะ หรือความเห็นในลักษณะที่เป็นการคิดหาเหตุผลแบบอุปนัย คือศึกษาจากข้อเท็จจริง (facts) เข้าไปสู่ความจริง (truth) หรือคิดหาเหตุผลจากข้อเท็จจริงซึ่งเป็นหน่วยเฉพาะ (particular) เข้าไปสู่กฎหรือหลักซึ่งเป็นสากล (universal) ตามความเป็นจริงแล้ว ทฤษฎีความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั้นจะเป็นได้ก็เพียงความรู้ชั้นทิถุณี ไม่ใช่ญาณ เพราะญาณนั้นเป็นความรู้ระดับสูงมาก กล่าวคือเป็นการหยั่งรู้ความรู้พิเศษที่บริสุทธิ์ในแง่ที่เป็นการรู้ล้วน ๆ ไม่มีความรู้ลึกลับของตัวตนหรือความยึดถือเป็นของตนเข้าไปจับ ทั้งยังเป็นการรู้ความจริงระดับสูงสุด (ultimate truth) ในฉับพลันทันที เป็นความรู้ระดับสุดยอดของปัญญามนุษย์ซึ่งสามารถชำระลงไปถึงจิตสันดาน และสามารถเปลี่ยนแปลงท่าที โลกทัศน์ของบุคคลซึ่งจะมีผลโยงไปถึงการเปลี่ยนแปลงพฤติกรรมและการดำเนินชีวิตของบุคคลอย่างถาวร

ผู้วิจัยเห็นว่า ศัพท์ที่ใช้เรียกความรู้ระดับที่ 2 ตามการแบ่งของโควินทะนั้นน่าจะใช้ศัพท์ที่เป็นกลาง ๆ และไม่มีนัยความหมายว่าเป็นความรู้ระดับสูง แต่

เมื่อพิจารณาหาศัพท์ที่จะใช้ได้^{๑๐} ในลักษณะที่เป็นกลาง ๆ และเหมาะสม ผู้วิจัยก็ยัง
ไม่พบคำใดที่เป็นกลางเท่ากับคำ "ความรู้" ที่ใช้กันในทางปรัชญาและญาณวิทยา
ที่พอจะเห็นว่าอยู่ในข่ายที่เป็นไปได้ก็คือคำว่า วิชา และ ปัญญา แต่คำว่า "วิชา"
นี้ในทางพุทธศาสนาก็มีนัยของการเป็นความรู้ระดับสูงแฝงอยู่ เพราะเมื่อกล่าว
ถึงวิชา ความเข้าใจก็มักจะมุ่งไปที่ วิชา 3 วิชา 8 ซึ่งเป็นความรู้ระดับสูง
คำว่า "ปัญญา" อันหมายถึงความรู้ในลักษณะที่เป็นสิ่งตรงข้ามกับโมหะ ซึ่งแปล
ว่าความหลง ความไม่รู้^{๑๐} และเป็นการเข้าใจและเห็นความจริงคือ รู้ถึง
ความจริงหรือเห็นตามความเป็นจริง (ยถาภูตัง) นั่นดูจะเป็นคำที่น่าจะใช้เป็น
คำกลาง ๆ ที่หมายถึงความรู้ระดับสามัญทั่วไป และยังสื่อความหมายของความรู้
ตามนัยของพุทธปรัชญาในลักษณะที่เป็นการเห็น (seeing) ได้เหมาะสมกว่าคำ
ว่า "ญาณ"

สำหรับความรู้ระดับที่ 3 ที่โควินทะเรียกว่า โพธิ โดยหมายถึงความ
รู้ระดับสูงที่จะเข้าถึงได้ต่อเมื่อได้พัฒนาตนถึงขีดหนึ่งแล้วนั้น ก็ตรงกับความรู้ที่
เรียกว่า ญาณ และ สัมโพธิ ของศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม อันจัดอยู่ในประเภท
ของความรู้พิเศษและเป็นความรู้ระดับสูง ซึ่งก็เป็นทรรศนะที่สอดคล้องกันในแง่ที่ว่า
ทั้ง ศาสตราจารย์ แสง จันทร์งาม โควินทะ และดร.วิทย์ วิศทเวทย์ ต่างก็
เห็นว่านอกจากความรู้แบบสามัญ คือ ความรู้ที่ได้จากประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส
แล้ว พุทธศาสนายังถือว่ามีความรู้ระดับสูง หรือมีสิ่งที่อยู่พ้นประสาทสัมผัสธรรมดา
ที่จะเข้าถึงหรือรู้ได้ด้วยการใช้ประสบการณ์ที่เหนือประสาทสัมผัสธรรมดา หรือ
ประสบการณ์ทางจิตโดยตรงเท่านั้น

ด้วยเหตุดังกล่าว ผู้วิจัยจึงเห็นว่าหากเราจะจำแนกความรู้ตาม
ทรรศนะของพุทธปรัชญาแล้ว ความรู้นั้นควรที่จะแบ่งออกเป็น 2 ระดับ ตาม

^{๑๐} พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 23.

โครงสร้างใหญ่คือความรู้ระดับสามัญ (worldly knowledge) และความรู้ระดับสูง (ultimate knowledge)

สำหรับความรู้ระดับโลก ที่ตามศัพท์เรียกว่า โลกียปัญญา นั้นเป็นความรู้ในระดับธรรมดาสามัญที่ได้จากประสบการณ์ และการรับรู้ทางประสาทสัมผัสธรรมดา เป็นความรู้ที่เป็นไปเพื่อการดำรงชีวิตในโลก เช่นความรู้ที่ว่าน้ำจะเดือดเมื่อน้ำร้อน 100 องศาเซลเซียส หรือความรู้ที่ว่า การปกครองที่ดีนั้นจะต้องคำนึงถึงประโยชน์ของมหาชนเป็นหลัก เป็นต้น

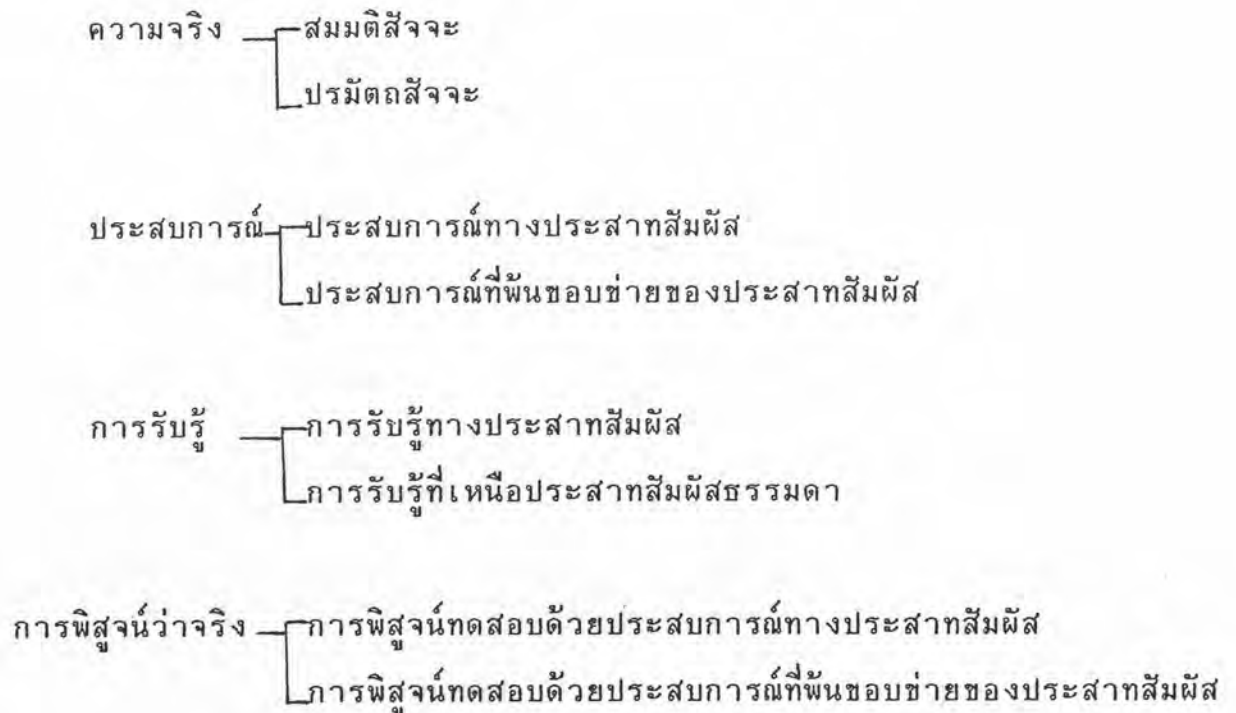
ส่วนความรู้ระดับเหนือโลก ตามศัพท์เรียกว่า โลกุตตรปัญญา นั้นเป็นความรู้ระดับสูง ทั้งในแง่ของวิธีการเข้าถึงความรู้และเป้าหมายของความรู้ กล่าวคือความรู้ระดับนี้เป็นความรู้ที่ไม่อาจอธิบายและเข้าถึงได้โดยการใช้ประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสธรรมดา เพราะสิ่งที่ถูกรู้นั้นเป็นสิ่งที่อยู่พ้นความสามารถของการรับรู้ของประสาทสัมผัสปกติ (ordinary sense perception) แต่จะเข้าถึง และรู้ได้ด้วยการใช้ความสามารถพิเศษในการรู้ซึ่งเป็นผลของการฝึกพัฒนาจิตจนมีพลังหรือสมรรถนะพิเศษในการแทงทะลุเจาะเข้าหาความจริงและความรู้นั้นโดยตรงด้วยตนเอง เป็นการรู้ในชั้นเหนือปกติ (paranormal perception) หรือที่ทางตะวันตกเรียกกันว่า ESP (Extrasensory perception) เช่น การเห็นเหตุการณ์ล่วงหน้า การสามารถรู้จิตใจของผู้อื่น การเข้าถึงนิพพาน เป็นต้น

การจำแนกความรู้ในลักษณะนี้จัดว่าเป็นการแบ่งตามธรรมชาติและวัตถุประสงค์หรือเป้าหมายของความรู้ว่า เป็นความรู้ที่วิ่งไปทางโลกที่เป็นไปเพื่อการดำรงชีวิตในระดับที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์และยึดติดอยู่กับโลก หรือว่าเป็นการดำรงชีวิตที่เป็นไปเพื่อที่จะก้าวพ้นกระแสความเป็นไปในโลก กล่าวคือ เป็นความรู้ที่เป็นไปเพื่อเข้าใจในทุกข์ เข้าใจในสาเหตุแห่งทุกข์ เข้าใจในทาง



ดับทุกข์ และเข้าใจในการปฏิบัติเพื่อการพ้นทุกข์ ซึ่งตามธรรมชาติของพุทธปรัชญา ความรู้อย่างหลังนี้เท่านั้นที่จัดเป็นความรู้ระดับสูงอย่างแท้จริง

นอกจากนี้ หากเราพิจารณาธรรมชาติของพุทธปรัชญาในแง่ของความ .
จริง ประสบการณ์ การรับรู้ การพิสูจน์ว่าจริง ก็จะเห็นได้ว่าต่างก็มีโครงสร้าง
เป็นสอง (double character) ดังแสดงในแผนภูมิ



ด้วยเหตุนี้ การแบ่งความรู้เป็น 2 ระดับ คือความรู้ระดับสามัญหรือความรู้ระดับโลก และ ความรู้ระดับสูงหรือความรู้ระดับเหนือโลกดังกล่าวจึงเป็นการเหมาะสม คือสอดคล้องสัมพันธ์กับโครงสร้างของความจริง ประสบการณ์ การรับรู้ และการพิสูจน์ว่าจริง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อความจริงนั้นมี 2 ระดับ ความรู้ซึ่งก็คือ การรู้ความจริงนั้นก็ควรจะต้องมี 2 ระดับจึงจะสอดคล้องรับกับการถือว่าความจริงเป็นสองระดับ หากจะพิจารณาต่อไปถึงการมีประสบการณ์ การรับรู้ และการทดสอบความจริง เราก็จะยิ่งเห็นถึงความสอดคล้องกันในแง่ที่ว่า เมื่อถือว่าความจริงนั้นแบ่ง

เป็น 2 ระดับ คือความจริงระดับโลกและความจริงระดับที่ก้าวพ้นโลก การรับรู้ และประสบการณ์ของมนุษย์ที่จะเข้าถึงความจริงนั้นจึงไม่อาจเป็นการรับรู้และ ประสบการณ์ชนิดเดียวกัน สำหรับการรู้ความจริงระดับโลก การรับรู้ด้วย ประสาทสัมผัสปกติและประสบการณ์ธรรมดาสามัญนั้นเพียงพอที่จะทำให้เข้าถึง ความจริงนั้นและทดสอบความจริงนั้น ๆ ได้ แต่สำหรับความจริงระดับสูงบาง อย่าง การมีอยู่และความเป็นไปของมันนั้นอยู่พ้นขอบข่ายของความสามารถในการ รับรู้และประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสปกติ การจะเข้าถึงและทดสอบความจริง นั้น ๆ ได้จึงต้องใช้ความสามารถพิเศษในการรับรู้ ใช้ประสบการณ์ทางจิตโดย ตรงอันเป็นประสบการณ์ในระดับเหนือปกติเป็นวิถีในการทดสอบความจริงนั้น

จากที่ได้วิเคราะห์มาแล้ว แม้ผู้รู้ส่วนมากจะเห็นสอดคล้องกันว่า ความรู้ ในพุทธปรัชญานั้นมี 2 ระดับ คือความรู้ระดับสามัญและความรู้ระดับสูง แต่ท่าน ก็ได้จำแนกความรู้ออกไปหลายอย่างแตกต่างกัน เหตุที่ท่านแบ่งประเภทออกไป แตกต่างกันนั้น คงไม่ใช่เพราะท่านแบ่งตามความเห็นของตนโดยไม่คำนึงถึงทรรศนะ ที่แท้จริงของพุทธปรัชญาเป็นหลัก และก็คงไม่ใช่เพราะพุทธปรัชญามีทรรศนะที่ไม่ แน่นนอนในเรื่องนี้

หากพิจารณาจากหลักฐานทางศาสนา จะเห็นว่าไม่ได้มีการแบ่งความรู้ เป็นแบบเดียวตายตัว ในการจำแนกความรู้นั้น บางครั้งท่านจำแนกเป็น 2 บ้าง เป็น 3 บ้าง เช่น

ปัญหา 2¹⁸¹ คือโลกียปัญหาและโลกุตตรปัญหา

ปัญหา 3¹⁸² คือสุตมยปัญหา จินตามยปัญหาและภาวนามยปัญหา

¹⁸¹ อภ. วิ. 35/803.

¹⁸² ที. ปา. 11/228; อภ. วิ. 35/804.

การแบ่งเช่นนี้ไม่ได้หมายความว่าพุทธปรัชญาไม่มีหลักการแบ่งความรู้ที่แน่นอนตายตัว หากแต่ผู้วิจัยเห็นว่าการจำแนกความรู้ในพุทธปรัชญานั้นไม่ได้เป็นการจำแนกโดยส่วนเดียวหรือแง่เดียว แต่เป็นการจำแนกจากแง่ต่าง ๆ แล้วแต่ว่าจะพิจารณาจากแง่มุมใด หรือใช้อะไรเป็นมาตรฐานหรือเป็นเกณฑ์ในการแบ่งครั้งนั้น กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การจำแนกความรู้ของพุทธปรัชญานั้นมีลักษณะเป็นวิภาษวาท* ไม่ใช่เอกังสวาท**

อันที่จริงแล้ว การคิดและมองแบบวิภาษวาทนี้ไม่ได้เป็นเฉพาะในเรื่องของการจำแนกความรู้เท่านั้น แม้ในเรื่องของการจำแนกชนิดของปัญหา วิธีการตอบปัญหา พระพุทธเจ้าก็ทรงมีตรรกะแบบนี้เช่นกัน ดังมีปรากฏว่าพระพุทธองค์ทรงตรัสถึงปัญหา 4 แบบ¹⁸³คือ

1. เอกังสพพยากรณ์ปัญหา ปัญหาที่จะต้องแก้โดยส่วนเดียว
2. ปฏิปุจฉาพยากรณ์ปัญหา ปัญหาที่ต้องข้อนถามแล้วจึงแก้
3. วิภาษพพยากรณ์ปัญหา ปัญหาที่ต้องจำแนกแล้วจึงแก้
4. ฐปณียปัญหา ปัญหาที่ควรงดเสีย

นอกจากนี้แล้ว ยังปรากฏว่ามีการกล่าวถึงวิธีการตอบปัญหาเป็น 4 อย่าง¹⁸⁴ ตามลักษณะของปัญหาคือ

*วิภาษวาท เป็นการมองและแสดงความจริงโดยจำแนกแยกแยะออกให้เห็นหลาย ๆ แ่ง หลาย ๆ ด้าน ไม่จับเอาแต่ด้านหนึ่ง ด้านเดียวแล้วถือว่า เป็นเช่นนั้นทั้งหมด

**เอกังสวาท หมายถึงการมองและแสดงความจริงโดยจับเพียงแง่เดียว ด้านเดียว แล้วถือคลุมเอาว่าเป็นอย่างเดี๋ยวจึงทั้งหมด

¹⁸³ที่. ปา. 11/255.

¹⁸⁴อัง. ติก. 20/507, อัง. จตุ. 21/42.

1. เอกังสพยากรณ์ - การตอบอย่างเดียว, แง่เดียวเด็ดขาด
2. ปฏิปุจฉาพยากรณ์ - การตอบโดยย้อนถาม
3. วิภังชพยากรณ์ - การแยกแยะตอบตามเหตุผล
4. อุปนะ - การไม่ตอบ

กล่าวได้ว่า "วิภังชวาท" นี้เป็นคำที่แสดงลักษณะของระบบความคิดของพุทธศาสนา และยังเป็นชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งของพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าทรงเรียกพระองค์เองว่าเป็นพวก วิภังชวาท นอกจากนั้นยังมีหลักฐานปรากฏว่า เมื่อครั้งสังคายนาครั้งที่ 3 พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระได้ตอบพระเจ้าอโศกมหาราช ว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็น วิภังชวาท¹⁸⁵ นอกจากนั้นในอังคุตตรนิกาย ก็มีข้อความที่แสดงว่าพระพุทธเจ้าไม่ใช่ผู้ที่กล่าวถึงสิ่งใดแต่ส่วนเดียวแบบ

เอกังสวาทที่ว่า

ปริพาชก : ดูกรครุฑบดี ได้ยินว่า พระสมณโคดมทรงติเตียนตบะทั้งหมด

เข้าไปด่า เข้าไปว่าร้ายผู้มีตบะ ผู้ที่เลี้ยงชีพด้วยอากาศเศร้า-
หมองทั้งหมด โดยส่วนเดียว จริงหรือ?

วิชชียมาหิตะ : ข้าแต่ท่านผู้เจริญทั้งหลาย พระผู้มีพระภาคทรงติเตียนตบะทั้งหมด

หามิได้ เข้าไปด่า เข้าไปว่าร้ายผู้มีตบะ ผู้ที่เลี้ยงชีพด้วยอากาศ

เศร้าหมองทั้งหมด โดยส่วนเดี่ยวก็น่าหามิได้ พระผู้มีพระภาคทรง

ติเตียนผู้ที่ควรติเตียน ทรงสรรเสริญผู้ที่ควรสรรเสริญ เพราะ

ผู้มีพระภาคทรงติเตียนผู้ที่ควรติเตียนอยู่ ทรงสรรเสริญผู้ที่ควร

สรรเสริญอยู่ พระผู้มีพระภาคทรงมีปกติตรัสแยกกัน (วิภังชวาท)

¹⁸⁵ วินัย. อ. 1/60; ปัญจ. อ. 145; วิสุทฺธิ. ฎีกา. 3/238

ในเรื่องนี้พระผู้มีพระภาคนั้นมิใช่มีปรกตัตริสโดยส่วนเดียว
(เอกิงส์วาทิ) ¹⁸⁶

การคิดแบบวิภังชวาท อันเป็นการมองสิ่งต่าง ๆ จากหลายแง่มุมและ
แยกแยะแง่มุมต่าง ๆ ที่อาจเป็นไปได้ ไม่มองสิ่งใดในแง่เดียวมุมเดียวนั้น อาจ
จำแนกออกได้ในลักษณะต่าง ๆ เช่น การจำแนกโดยด้านเดียวของความจริง
การจำแนกโดยส่วนประกอบ การจำแนกโดยลำดับขณะ การจำแนกโดยความสัม-
พันธ์แห่งเหตุปัจจัย การจำแนกโดยเงื่อนไข ¹⁸⁷ เป็นต้น

หากเราจะพิจารณาการจำแนกความรู้ในพุทธปรัชญา ก็จะได้เห็นว่าอาจ
ทำได้หลายนัย แล้วแต่ว่าจะถือสิ่งใดเป็นเกณฑ์ในการจำแนก เช่น ถ้าถือแหล่งที่มา
(source) ของความรู้ ความรู้ก็แบ่งได้เป็น 3 ชนิด ¹⁸⁸ คือ

1. สุตมยปัญญา - ความรู้ที่ได้จากการฟัง การศึกษาแล้วเรียนหรือ
ถ่ายทอดต่อกันมา เป็นการเชื่อในความรู้ของผู้อื่น
2. จินตามยปัญญา - ความรู้ที่ได้จากการคิด พิจารณาเหตุผลด้วย
ปัญญาของตนเอง
3. ภาวนามยปัญญา - ความรู้ที่ได้จากการลงมือปฏิบัติ ทดสอบด้วย
ตัวเอง

หากเราถือเอาลักษณะของจุดมุ่งหมายหรือวัตถุประสงค์ของความรู้
เป็นเกณฑ์ ความรู้ก็อาจแบ่งได้เป็น 2 ชนิด คือ

¹⁸⁶ อัง. ทสก. 24/94.

¹⁸⁷ ดูรายละเอียดใน พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 709-714.

¹⁸⁸ ก. ปา. 11/228; อภ. วิ. 35/804.

1. โลกีย์ปัญญา อันเป็นความรู้แบบโลก ที่เป็นไปเพื่อการดำรงชีวิต
ในทางโลก

2. โลกุตตรปัญญา อันเป็นความรู้ที่เป็นไปเพื่อความหลุดพ้นจากโลก

สำหรับผู้วิจย หากเราถือเอาชนิดหรือระดับของความจริงเป็นเกณฑ์
ความรู้ก็จะแบ่งได้เป็น 2 ระดับคือ

1. ความรู้ระดับสามัญ (worldly knowledge) อันเป็นการ
รู้สมมติสัจจะ (conventional truth)

2. ความรู้ระดับสูง (ultimate knowledge) อันเป็นการรู้
ปรมาตสัจจะ (ultimate truth)

และหากเราจะจำแนกความรู้โดยถือเอาการได้พิสูจน์ทดสอบความจริง
(verification) นั้นด้วยตนเองเป็นเกณฑ์ ความรู้ก็แบ่งได้เป็น 2 ระดับคือ

1. ความรู้โดยสมมติ (common knowledge) เป็นการรู้
ตาม เป็นการรู้โดยอาศัยปัญหาและการพิสูจน์ทดสอบว่าจริงของผู้อื่น โดยไม่ได้
มีการพิสูจน์ทดสอบความจริงนั้นด้วยตนเอง วิทยาการความรู้ที่เรายอมรับกันใน
ทางโลกนั้นส่วนใหญ่จะเป็นความรู้ชนิดนี้

2. ความรู้ที่แท้จริง (genuine knowledge) เป็นการรู้
ความจริงด้วยตนเอง กล่าวคือ มีการพิสูจน์ทดสอบความจริงของสิ่งนั้น ๆ จนรู้
เห็นเข้าใจและประจักษ์ด้วยประสบการณ์ของตนเองโดยตรง

หากจำแนกตามชนิดของประสบการณ์ ซึ่งมีอยู่ 2 อย่างคือ ประสบการณ์
ทางประสาทสัมผัส และ ประสบการณ์ที่เหนือประสาทสัมผัส ความรู้ก็จะแบ่งได้เป็น
2 ระดับ คือ

1. ความรู้ทางประสาทสัมผัส
2. ความรู้ที่เหนือประสาทสัมผัส

ในพุทธธรรม¹⁸⁰ พระราชวรมณีก็ได้จำแนกความรู้ไว้หลายแบบโดย
ใช้เกณฑ์ในการจำแนกหลายอย่างด้วยกัน ดังจะขอยกมากล่าวโดยสังเขปพอให้
เห็นแนวทางและเกิดความเข้าใจคือ

1. หากจำแนกโดยธรรมชาติหรือโดยสภาวะของความรู้ ตามหลัก
ชั้น 5 ความรู้ก็แบ่งออกได้เป็น 3 คือ
 - 1.1 สัญญา อันได้แก่ความรู้ทั้งหมดที่อยู่ในสัญญาชั้น 1 ซึ่งได้แก่
ความกำหนดได้หมายรู้
 - 1.2 วิญญาณ คือความรู้ทั้งหมดที่อยู่ในหมวดวิญญาณชั้น 1 ซึ่งได้
แก่ความรู้ขึ้นโรงที่เป็นกิจกรรมประจำของจิต
 - 1.3 ปัญญา ซึ่งเป็นความรู้หลักในหมวดสังขารชั้น 1
2. หากจำแนกโดยทางรับรู้ โดยจับเอาตรงแต่ผัสสะและถือเอาผัสสะ
เป็นจุดความรู้เริ่มต้น ความรู้ก็แยกได้เป็น 2 ประเภท คือ
 - 2.1 ความรู้ที่ได้จากปัญจทวาร คือความรู้ที่ได้ด้วยการเห็น
การดู การสดับ และการรับรู้ทางจุมก ลิ่นและกาย
 - 2.2 ความรู้ที่ได้จากมโนทวาร คือความรู้ที่ได้ด้วยการรู้ด้วยใจ
3. หากจำแนกโดยพัฒนาการทางปัญญาภายในบุคคล เป็นความรู้ที่อยู่ใน
ในข่ายของการฝึกอบรม ความรู้ก็จะแบ่งได้เป็น 3 ประเภท คือ
 - 3.1 สัญญา - ความรู้ที่เกิดจากการจำได้หมายรู้ ซึ่งเป็นวัตถุประสงค์
ของการรับรู้และการคิด
 - 3.2 ทิณฐิ - ความเห็น ความเข้าใจโดยนัยของเหตุผล เป็น
ความรู้ที่ลงข้อสรุป ประกอบด้วยความคิดเห็นยอมรับเอา
เป็นของตนแล้ว
 - 3.3 ญาณ - ความรู้ ความหยั่งรู้

¹⁸⁰ พระราชวรมณี, พุทธธรรม, หน้า 42-54.

จะเห็นได้ว่า การจำแนกตามแบบของพระราชาวรมุณีก็มีความถูกต้องเหมาะสมเช่นกัน ดังนั้น การจำแนกความรู้ในพุทธปรัชญานั้นจึงยากที่จะกระทำเป็นแนวเดียวกัน หรือกล่าวสรุปลงได้เป็นอย่างดีว่าจะต้องเป็นเช่นไร เพราะการจำแนกนี้อาจเป็นไปได้หลายลักษณะ หลายนัย แล้วแต่ว่าจะใช้สิ่งใดเป็นเกณฑ์ ประกอบกับพุทธปรัชญามีท่าทีในการคิด และมองสิ่งต่าง ๆ แบบวิภาษวาท และคำสอนของพระพุทธเจ้าไม่เป็นเฉพาะแง่ เฉพาะด้าน เฉพาะกรณี ดังนั้นการตระหนักถึงลักษณะของการเป็นวิภาษวาทของพุทธศาสนานั้น จะช่วยทำให้เข้าใจถึงเหตุผลของการที่ท่านผู้รู้ได้จำแนกความรู้แตกต่างกันไป และยังทำให้เราได้มอง ได้คิดวินิจฉัยสิ่งต่าง ๆ อย่างเป็นกลาง ครบถ้วน ถูกต้องตรงกับความจริงมากกว่าที่จะมองเพียงด้านเดียวหรือกล่าวแบบตายตัวแบบเอียงสวาท

3.6 สรุปเนื้อหาและการวิเคราะห์ทฤษฎีความรู้ในพุทธปรัชญา

จากที่กล่าวมาทั้งหมดในบทนี้ สรุปได้ว่า ตามนัยของพุทธธรรมนั้น มนุษย์ประกอบขึ้นจากส่วนสำคัญ 2 ส่วน คือ กาย กับ จิต โดยกระบวนการที่เรียกว่า "ชีวิต" นั้นจะดำเนินไปตราบเท่าที่กายและจิตยังมีความสัมพันธ์ในลักษณะที่เป็นปัจจัยให้แก่กันและกัน มนุษย์นั้นเป็นอยู่ในฐานะผู้ที่รับรู้โลก โลกเป็นสิ่งที่ถูกรู้ โดยโลกตามนัยของพุทธปรัชญานั้นคือ สิ่งที่จิตรับรู้ทางทวารทั้ง 6 ความรู้เกี่ยวกับโลกของมนุษย์จึงเริ่มจากประสาทสัมผัส โดยโลกหรือสิ่งต่าง ๆ นั้นปรากฏต่อเราในรูปแบบของข้อมูลทางประสาทสัมผัส (sense data) ซึ่งในภาษาพุทธเรียกว่า อารมณ์ อันได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ ธรรมารมณ์

ด้วยเหตุดังกล่าวนี้ ในกระบวนการรับรู้ของมนุษย์ การทำงานร่วมกันของทั้งกายและจิตนั้นจึงเป็นสิ่งจำเป็นในลักษณะที่ว่า จิตทำหน้าที่รู้ โดยมีกายซึ่งถ้าจะกล่าวให้ชัดเจนไปก็คือ อายตนะ หรือ ประสาทสัมผัสนั้นเป็นสะพาน

หนึ่ง ในการทำงานของจิตในฐานะเป็นตัวรู้นั้น จิตจะทำหน้าที่รู้เข้าใจเรื่องราวต่าง ๆ ที่ผ่านเข้ามาทางทวารทั้ง 6 (วิญญาณ) รับอารมณ์ (เวทนา) จำสิ่งสมเรื่องราวความคิด (สัญญา) คิดปรุงแต่งความคิดและการกระทำ (สังขาร) อยู่ตลอดเวลาในขณะที่ตื่น และเลิกทำงานเหล่านี้ในขณะที่หลับ

สำหรับกระบวนการรับรู้ทางประสาทสัมผัส (sense perception) ที่ถือกันว่าเป็นการรับรู้แบบปกติ (normal perception) นั้นจะต้องประกอบด้วย

อายตนะ 6	ทำหน้าที่เป็นทางรับรู้โลก
อารมณ์	เป็นสิ่งที่ถูกรู้
วิญญาณ	เป็นความรู้แจ้ง คือ การรู้อารมณ์

โดยทั้ง 3 อย่าง รวมกันเรียกว่า ผัสสะ (contact) หรือการรับรู้ โดยเมื่อจิตทำการรับรู้ คือ เกิดผัสสะแล้ว สิ่งก็ตามมาก็คือ

เวทนา	อันเป็นความรู้สึกต่อสิ่งที่ถูกรู้
สัญญา	อันเป็นการจำได้หมายรู้
สังขาร	อันเป็นการคิด การปรุงแต่งจิต

สำหรับกระบวนการรับรู้นี้ ถ้าจับที่ขั้นตอนการรับรู้ที่เรียกว่า เวทนา และพิจารณาจากแง่ของเวทนาโดยตรง กระบวนการรับรู้จะแบ่งได้เป็น 2 สายคือ กระบวนการรับรู้สายวิวิธน์ อันเป็นการรับรู้ที่ไม่มีการปรุงแต่งให้เบี่ยงเบนไปจากความเป็นจริง เป็นการใช้ตามสภาพความเป็นจริง (ยถาภูตัง) กับกระบวนการรับรู้สายสังสารวิธน์ อันเป็นการรับรู้ที่มีการปรุงแต่ง เบี่ยงเบนไปจากกระบวนการรับรู้ตามทางของธรรมชาติ โดยกระบวนการรับรู้อย่างแรกนั้นเป็นกระบวนการรู้ที่เกิด

จากสัญญาบริสุทธิ์ เป็นการรู้ที่มุ่งไปที่ความรู้อย่างแท้จริง ในขณะที่กระบวนการรู้อย่างหลังนั้นเป็นกระบวนการรู้ที่เกิดจากสัญญาซ้อนเสริม (ปัญญาสัญญา) เป็นการรับรู้ที่มีอวิชชา และมุ่งไปในทางเสพเสวยโลก ความรู้ที่ได้จากกระบวนการรับรู้ในลักษณะเช่นนี้จึงเป็นความรู้ที่ไม่ถูกต้องตรงตามความเป็นจริง แต่บิดเบือนไปตามความรู้สึก อคติ การให้ค่าของแต่ละคน หรือที่ในทางปรัชญาเรียกว่า เป็น การรู้แบบสกวสัย (subjective)

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณากระบวนการรับรู้ เราจะเห็นได้ว่าหากนับเริ่มต้นแต่เบื้องต้นสุดคืออายตนะ จนถึงปลายสุดคือสังขารนั้น จิตจะทำหน้าที่ที่สำคัญคือกำหนดรู้อยู่ตลอดเวลาที่มีการรับรู้ ตั้งแต่จุดเริ่มจนกระทั่งจบสิ้นกระบวนการรับรู้ในครั้งหนึ่ง ๆ

แต่ด้วยเหตุที่จิตซึ่งเป็นธรรมชาติที่รู้อารมณ์นั้นจะทำงานได้ก็ต้องอาศัยกายเป็นฐานในการรับรู้ ในกระบวนการรับรู้นั้น ทั้งกายและจิตจึงต้องทำงานประสานร่วมกันเป็นแกนกลางไปตลอดกระบวนการจึงจะทำให้ความรู้เป็นไปได้

สำหรับการรับรู้ทางจิต (mental perception) ซึ่งอยู่เหนือประสาทสัมผัสธรรมดา และถือว่าเป็นการรับรู้ชั้นเหนือปกติ (paranormal perception) เนื่องจากเป็นการรับรู้แบบพิเศษที่เกิดจากการปฏิบัติทางจิตนั้นเป็นการรับรู้โดยตรง คือเป็นการรู้ที่ผู้รู้ประสบด้วยตัวเองโดยไม่ต้องผ่านตัวกลางหรืออาศัยสิ่งใดเป็นสื่อ มันจึงถือได้ว่าเป็นสิ่งที่จะนำไปสู่ความรู้ที่ถูกต้องได้เช่นกัน



ตามทรรศนะของพุทธปรัชญา การรับรู้ที่เหนือประสาทสัมผัสธรรมดาไม่ได้เป็นการรับรู้ที่ต่างชนิดกับการรับรู้ทางประสาทสัมผัส แต่มันเป็นการรับรู้ที่แตกต่างกันที่ระดับของการเข้าถึงความรู้ และสิ่งที่ถูกรู้หรือวัตถุที่รองรับการรับรู้ (corresponding object) ของการรับรู้แบบเหนือปกตินั้น มันเป็นสิ่งที่ไม่อาจรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสธรรมดา แต่จะรู้ได้โดยการที่จิตเข้าสู่สัมผัสความจริงนั้นโดยตรง

ในความเห็นของพุทธปรัชญา การรับรู้ในชั้นเหนือการประจักษ์ทางประสาทสัมผัสทั้ง 5 นั้น ไม่ได้เป็นสิ่งที่เหนือธรรมชาติ (supernatural) หรือลึกลับ แม้ว่ามันจะเป็นสิ่งที่เหนือปกติ (supernormal events) มันก็เป็นสิ่งที่เป็นไปตามธรรมดา คือเป็นไปตามกฎของเหตุและผล กล่าวคือ มีวิธีการปฏิบัติ (procedure) เพื่อที่จะทำให้เกิดสมรรถนะในการรับรู้ทางจิตโดยตรง ซึ่งเป็นการรับรู้ในลักษณะพิเศษ อภิญญา 6 ในพุทธศาสนานั้นจัดเป็นการรู้ในลักษณะนี้

ในกระบวนการของความรู้ชั้น พุทธปรัชญาให้ความสำคัญกับสัญญา ซึ่งก็คือการรับรู้ (perception) มาก เพราะมันเป็นทางที่จะได้มาซึ่งความรู้โดยตรง เนื่องจากในการรับรู้ไม่ว่าจะเป็นในระดับปกติ หรือเหนือปกติ ผู้รู้ก็เป็นผู้มีประสบการณ์และประจักษ์กับสิ่งที่ถูกรู้ด้วยตนเอง เป็น อัตตประจักษ์ และเป็นประสบการณ์ตรง

สำหรับพุทธปรัชญา ที่มาของความรู้คือการรับรู้ทั้งทางประสาทสัมผัส และเหนือประสาทสัมผัสซึ่งก็คือ สัญญา กับ อภิญญา พุทธปรัชญายอมรับในความถูกต้องของการรับรู้ทั้ง 2 ทาง แต่ในขณะที่เดียวกันก็ตระหนักในข้อจำกัดของมัน ในแง่ที่ว่า สมรรถภาพในการรู้ของมนุษย์นั้นจำกัดเท่าที่ประสาทสัมผัสของเรารู้จักได้ เช่น หูของมนุษย์นั้นสามารถได้ยินเสียงเฉพาะที่มีความถี่ในระดับหนึ่งเท่านั้น

เสียงบางอย่างมนุษย์ไม่สามารถได้ยิน แต่สัตว์บางชนิดได้ยิน เป็นต้น นอกจากนั้น แล้ว การรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสก็อาจจะผิดพลาดได้ โดยความผิดพลาดนั้นไม่ใช่ข้อบกพร่องของการรับรู้ทางประสาทสัมผัสเอง แต่เป็นความรู้สึก อคติส่วนตัว ความเคยชินบางอย่างที่ทำให้เราไม่เห็นสิ่งต่าง ๆ ตามที่มันเป็น ทางด้านของการรับรู้ในระดับเหนือปกติก็เช่นกัน แม้ว่ามันจะเป็นทางที่จะนำไปสู่ความรู้เกี่ยวกับความจริงในระดับสูง และใช้พิสูจน์ความมีอยู่บางอย่างซึ่งไม่สามารถจะรู้ได้โดยการรับรู้ทางประสาทสัมผัสธรรมดา พุทธปรัชญาเห็นว่ามันมีขอบเขตจำกัด และไม่ได้มองเนื้อหาของความรู้แบบนี้ว่าเป็นความจริงสูงสุดที่จะทำให้เราไปถึงเป้าหมาย คือ ความหลุดพ้นจากทุกข์ได้

สำหรับประเด็นที่ว่าความรู้คืออะไรนั้น จากการวิเคราะห์หลักฐานทางศาสนา และวิเคราะห์ประเด็นความคิดต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง เราจะกล่าวได้ว่า เกณฑ์สำคัญที่พุทธปรัชญาใช้ตัดสินว่าอะไรเป็นความรู้หรือไม่นั้นก็คือ การมีความเชื่อ ความจริง และ การพิสูจน์ทดสอบว่าจริงด้วยประสบการณ์ของตนเองโดยตรง ไม่ว่าจะ เป็นประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสหรือประสบการณ์ที่พ้นจากประสาทสัมผัส ความรู้ตามนัยของพุทธธรรมจึงนิยามได้ว่า ความเชื่อที่เป็นจริงอันได้ผ่านการพิสูจน์ทดสอบด้วยประสบการณ์ของตนเองจนประจักษ์แจ้งในความจริงนั้นด้วยตัวของตัวเอง (Knowledge is personally verified true belief.)

เนื่องจากความรู้ของพุทธปรัชญานั้น เป็นการรู้ความจริงหรือรู้สิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง และความจริงตามหลักพุทธธรรมนั้นมี 2 ระดับ คือ ความจริงโดยสมมติ (สมมติสัจจะ) และความจริงแท้อันเป็นความจริงระดับสูง (ปรมาตสัจจะ) ความรู้จึงแบ่งได้ตามระดับของความจริงซึ่งเป็นสิ่งที่ถูกรู้ได้ 2 ระดับเช่นกัน คือ ความรู้สามัญ (worldly knowledge) อันเป็นการรู้ความจริงในระดับโลกที่เป็นสมมติบัญญัติที่นิยมยึดถือ โดยมีมติร่วมกัน

เพื่อให้สำเร็จประโยชน์ในการดำรงชีวิตในโลก กับ ความรู้ระดับสูง (ultimate knowledge) อันเป็นการรู้ความจริงแท้ซึ่งเป็นความจริงในระดับสูง และเป็นความรู้ที่เป็นไปเพื่อเป้าหมายคือความพ้นทุกข์

หากพิจารณาดูแล้วจะเห็นได้ว่า ทั้งในความรู้ระดับสามัญและความรู้ระดับสูงนี้ การพิสูจน์ทดสอบความจริงด้วยประสบการณ์ของตนเองนั้นเป็นสิ่งจำเป็นด้วยกัน ซึ่งก็เป็นการเน้นถึงความสำคัญของการมีประสบการณ์โดยตรงด้วยตนเอง ในแง่ความรู้ตามนัยของพุทธปรัชญานั้นจึงเป็นความรู้ที่ต้องอาศัยประสบการณ์หรือขึ้นต่อประสบการณ์ ซึ่งทางปรัชญาเรียกว่า a posteriori knowledge นอกจากนี้แล้ว เราอาจกล่าวได้ว่า ไม่ว่าจะเป็ความรู้ในระดับใด แบ่งด้วยเกณฑ์ใด การพิสูจน์ความจริงของสิ่งต่าง ๆ ด้วยประสบการณ์ของตนเองนั้น เป็นเงื่อนไขที่เพียงพอสำหรับการจัดให้มันเป็นความรู้ตามความหมายที่สมบูรณ์ หรือตามความหมายที่เคร่งครัดตามที่ใช้กันในญาณวิทยา

อย่างไรก็ตาม ความรู้ระดับสูงมีลักษณะพิเศษที่ต่างออกไปจากความรู้ระดับสามัญตรงที่มันตั้งอยู่บนอภิปรัชญา และเป็นการรู้เห็น ประจักษ์ ในลักษณะที่เป็นการหยั่งรู้โดยไม่ต้องอาศัยสื่อกลาง อีกทั้งความรู้ระดับสูงยังเป็นสิ่งที่อยู่พ้นไปจากแฉวงของการคิดหาเหตุผลในความหมายของตรรก แต่มันก็ยังคงเป็นสิ่งที่ไม่อยู่พ้นไปจากประสบการณ์ เนื่องจากมันยังเป็นสิ่งที่สามารถพิสูจน์ทดสอบว่าจริงได้ด้วยประสบการณ์ที่เหนือประสาทสัมผัส พุทธปรัชญาเรียกการรู้แบบนี้ว่า "รู้อย่างโดยตนเอง"

แม้พุทธปรัชญาจะให้ความสำคัญกับการรับรู้ ซึ่งก็คือการให้ความสำคัญกับประสบการณ์นั้นเป็นอันดับแรก พุทธปรัชญาก็ไม่ได้ปฏิเสธเหตุผลว่าเป็นทางที่จะนำไปสู่ความรู้เกี่ยวกับความจริงและความเป็นจริง ดังจะเห็นได้จากการที่พุทธปรัชญากล่าวถึงโยนิโสมนสิการหรือการคิดหาเหตุผลว่าเป็นธรรมที่เป็นไปเพื่อ

ความเจริญแห่งปัญญาในฐานะที่เป็นปัจจัยภายใน ซึ่งมีความสำคัญในแง่ที่จะนำไปสู่เป้าหมายคือความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้อง เนื่องจากในการรู้การเข้าใจอย่างแท้จริงนั้นบุคคลจำเป็นต้องฟังการคิด และสติปัญญาของตนเอง นอกจากนั้นแล้วโยนิโสมนสิการยังเป็นองค์ประกอบที่สำคัญสำหรับการเข้าถึงความรู้ระดับสูงอันเป็นความรู้แจ้งที่เป็นไปเพื่อความดับทุกข์

สิ่งหนึ่งที่เราจะมองข้ามไปไม่ได้ก็คือ แม้พุทธปรัชญาจะยอมรับเหตุผล พุทธปรัชญาก็ตระหนักถึงความจำกัดของเหตุผล และถือว่าเหตุผลนั้นมีบทบาทรองจากการรับรู้ ซึ่งเป็นประสบการณ์โดยตรง ด้วยเหตุนี้พุทธปรัชญาจึงยังคงถือว่าการอ้างอิงประสบการณ์นั้นยังคงเป็นสิ่งจำเป็น เพราะประสบการณ์เท่านั้นที่จะเป็นตัวตัดสินความจริง ความรู้ และข้อขัดแย้งใด ๆ ที่อาจจะเกิดขึ้น ซึ่งจะถือเป็นข้อยุติได้

ในเรื่องของการจำแนกความรู้ นั้น ท่านผู้รู้หลายท่านได้จำแนกความรู้ไปต่าง ๆ กัน เช่น จำแนกเป็น 6 บ้าง 3 บ้าง เป็น 2 บ้าง แต่ไม่ว่าจะเป็นการแบ่งแบบใด การวิเคราะห์ในงานวิจัยนี้ได้แสดงให้เห็นว่าส่วนใหญ่แล้วท่านมักจะเห็นสอดคล้องตรงกันว่า นอกจากความรู้แบบสามัญ อันเป็นความรู้ที่ได้จากประสบการณ์ทางประสาทสัมผัสแล้ว พุทธปรัชญายังถือว่ามีความรู้ระดับสูงหรือมีสิ่งที่อยู่พ้นประสาทสัมผัสธรรมดาที่จะเข้าถึงหรือรู้ได้ด้วยการมีประสบการณ์ทางจิตโดยตรงเท่านั้น

ดังได้กล่าวแล้วว่าการจำแนกความรู้ นั้นแบ่งได้ต่าง ๆ กัน เช่น ถ้าแบ่งตามลักษณะของจุดมุ่งหมายของความรู้ ความรู้ก็จะแบ่งได้เป็น โลกีย์ปัญญา ซึ่งเป็นความรู้ที่เป็นไปเพื่อการดำรงชีวิตในโลก กับ โลกุตตรปัญญา ซึ่งเป็นความรู้ที่เป็นไปเพื่อเป้าหมายระดับสูง คือความหลุดพ้นจากทุกข์ หากใช้ระดับของความจริงหรือสิ่งที่ถูกรู้เป็นเกณฑ์ ความรู้ก็จะแบ่งได้เป็น 2 ระดับคือ

ความรู้ระดับสามัญ และความรู้ระดับสูง สำหรับผู้วิจัยเองเห็นว่าหากเราจะใช้การได้พิสูจน์ว่าจริงด้วยตนเองเป็นเกณฑ์ ความรู้ก็จะแบ่งได้เป็น 2 ระดับ คือ ความรู้โดยสมมติ (common knowledge) อันเป็นความรู้ที่ยอมรับกันในทางโลก เป็นความรู้ที่เกิดจากการรู้ตาม ซึ่งก็คือการอาศัยปัญญาและการพิสูจน์ทดสอบของผู้อื่น กับความรู้ที่แท้ (genuine knowledge) อันเป็นความรู้ที่เกิดขึ้นจากการที่บุคคลได้ลงมือปฏิบัติพิสูจน์ทดสอบให้รู้เห็น เข้าใจความจริง และธรรมชาติที่แท้ของสิ่งต่าง ๆ ด้วยประสบการณ์ของตนเองโดยตรง สำหรับความรู้ตามความหมายที่เคร่งครัดในทางทฤษฎีวิชยานั้นจะต้องเป็นความรู้ชนิดที่เป็นความรู้ที่แท้เท่านั้น

อย่างไรก็ตาม สาเหตุของการที่มีการจำแนกความรู้ออกไปหลายแบบแตกต่างกันนั้น คงจะไม่ใช่เพราะท่านแบ่งตามความเห็นของตนโดยไม่คำนึงถึงทฤษฎีที่แท้จริงของพุทธปรัชญาเป็นหลัก และคงจะไม่ใช่เพราะพุทธปรัชญามีทฤษฎีที่ไม่แน่นอน เกี่ยวกับเรื่องนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าสิ่งหนึ่งที่จะช่วยให้เราเข้าใจประเด็นนี้ได้อย่างถูกต้องก็คือ ความจริงที่ว่าพุทธศาสนานั้นมีลักษณะเป็นวิภังชวาท และเรียกตนเองว่าเป็นวิภังชวาทที่ไม่ใช่เอียงสวาที สำหรับการจำแนกความรู้ก็เช่นกัน มันไม่ได้เป็นการจำแนกโดยส่วนเดียวหรือแง่เดียว แต่เป็นการจำแนกจากแง่ต่าง ๆ แล้วแต่ว่าจะพิจารณาจากแง่มุมใดหรือใช้อะไรเป็นเกณฑ์ในการแบ่งครั้งนั้น ดังนั้นการจำแนกความรู้ที่แตกต่างกันไปหลายแบบนี้ เมื่อพิจารณาแล้วก็จะเห็นว่าสอดคล้องกับการที่พุทธปรัชญามีท่าทีที่จะไม่มองสิ่งใดเฉพาะแง่เฉพาะด้าน เฉพาะกรณี แต่จะมองสิ่งต่างๆ อย่างเป็นกลาง ละเอียด รอบคอบ เพื่อให้ได้ทฤษฎีที่ถูกต้อง ครบถ้วน ตรงตามความเป็นจริงเป็นอย่างดี