

## บทที่ 4

### วิเคราะห์แนวคิดของพุทธศาสนาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกาย

บทที่ผ่านมา ผู้วิจัยได้นำเสนอหลักธรรมสำคัญชุดหนึ่งของพุทธศาสนาที่ใช้เป็นเนื้อหาอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายได้แก่ (ก) ขันธ์ 5 ที่อธิบายว่า มนุษย์นั้นมีส่วนประกอบห้าส่วนและส่วนประกอบหลักที่สำคัญก็คือจิตกับกาย ซึ่งทำงานร่วมกันในกระบวนการรับรู้อารมณ์และเรื่องอื่นๆ (ข) ปฏิจจสมุปบาทที่แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายที่ดำเนินไปในกระแสของความเป็นปัจจัย โดยเฉพาะเน้นวิเคราะห์ที่การดำเนินไปของทั้งวิญญาณและนามรูป (จิตและกาย) และ (ค) กรรมที่อธิบายการกระทำที่แสดงออกทางกายและวาจาว่ามีสาเหตุมาจากจิตเจตสิกที่แตกต่างกัน การอธิบายหลักธรรมทั้งสามในบทที่ผ่านมาเน้นมุ่งแสดงว่าพุทธศาสนากล่าวถึงเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตและกายไว้อย่างไรบ้าง โดยไม่ได้ว่าวิเคราะห์ว่าคำอธิบายเหล่านั้นมีจุดอ่อนจุดแข็งในทางปรัชญาอย่างไรบ้างเมื่อเทียบกับคำอธิบายจากปรัชญาสสารนิยมและทวินิยม เนื้อหาในบทนี้จะเป็นการวิเคราะห์ประเมินทัศนะของพุทธศาสนาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายจึงโดยโยงไปเปรียบเทียบกับปรัชญาเอกนิยมและทวินิยมที่ได้กล่าวถึงมาแล้วในบทที่ผ่านมา

#### 4.1 ปัญหาจิต-กายที่ปรากฏในพระสูตร

ในสมัยพุทธกาล มีคำถามเกี่ยวกับปัญหาจิต-กายปรากฏในหลายพระสูตร เช่น จุฬาลงกโยวาทสูตร วัจจโคตรสูตร ปฐมนานาตติยสูตร โปฏฐปาทสูตร เราอาจกล่าวได้ว่า คำถามหรือข้อสงสัยทางปรัชญาอินเดียโบราณเหล่านั้นก็มีลักษณะเช่นเดียวกันปัญหาที่ได้แย้งกันในวงการปรัชญาจิตในปัจจุบัน แต่อาจจะมียุทธละเอียดของปัญหาที่แตกต่างกันบ้าง กล่าวโดยรวมๆ เป็นที่เข้าใจกันว่า พุทธศาสนาถือว่าคำถามทางอภิปรัชญาเกี่ยวกับธรรมชาติในท้ายที่สุดของกายและจิตเป็นอภัยาคตปัญหาซึ่งหมายความว่า เป็นปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงพยากรณ์ ดังที่ปรากฏในจุฬาลงกโยวาทสูตรว่า

“ท่านโคตมผู้เจริญ อะไรเป็นเหตุให้พวกปริพาชกผู้ถือลัทธิทั้งหลาย เมื่อถูกถามอย่างนี้ว่า โลกเที่ยงหรือ? โลกไม่เที่ยงหรือ? โลกมีที่สุดหรือ? โลกไม่มีที่สุดหรือ? ชีวะอันนั้น สรรีระก็อันนั้นหรือ? ชีวะก็อย่างหนึ่ง สรรีระก็อย่างหนึ่งหรือ? สัตว์หลังตายแล้ว มีอยู่หรือ? สัตว์หลังตายแล้วไม่มีอยู่หรือ สัตว์หลังตายแล้ว ทั้งมีและทั้งไม่มีอยู่หรือ? สัตว์หลังตายแล้วจะว่ามีอยู่ ก็ไม่ใช่ ไม่มีก็ไม่ใช่? ฯลฯ

ดูก่อนมาลुकยบุตร บุคคลใดและจะพึงกล่าวอย่างนี้ว่า พระผู้มีพระภาคเจ้าจักไม่ทรงพยากรณ์แก่เรา ฯลฯ เพียงใด เราจักไม่ประพฤติพรมจรรย์ในพระผู้มีพระภาคเจ้าเพียง

นั่น ตถาคตไม่พึงพยากรณ์ข้อนั้นเลยและบุคคลนั้นพึงทำกาละไปโดยแท้ คุณก่อนมาลงกยบุตร เปรียบเหมือนบุรุษต้องสรอันอาบยาพิษที่ฉาบทาไว้หนา มิตร อมาตย์ ญาติสาโลหิตของบุรุษนั้นพึงไปหานายแพทย์ผู้ชำนาญในการผ่าตัดมาผ่า บุรุษผู้ต้องสรนั้นพึงกล่าวอย่างนี้ว่า เรายังไม่รู้จักบุรุษผู้ยิงเรานั้นว่า เป็นกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ หรือศูทร... มีชื่อว่อย่างนี้ มีโคตรอย่างนี้... สูงต่ำหรือปานกลาง... ดำขาวหรือผิวสองสี... อยู่บ้านนิคม หรือนครโน้น เพียงใด เราจักไม่นำลูกสรนี้ออกเพียงนั้น บุรุษผู้ต้องสรนั้นพึงกล่าวอย่างนี้ว่า เรายังไม่รู้จักธนูที่ใช้ยิงเรานั้นว่าเป็นชนิดมีแฉ่งหรือเกาทัณฑ์... สายที่ยิงเรานั้นเป็นลายทำด้วยปอผิวไม้ไผ่ เอ็น ป่านหรือเยื่อไม้ ลูกธนูที่ยิงเรานั้น ทำด้วยไม้ที่เกิดเองหรือไม้ปลูก ทางเกาทัณฑ์ที่ยิงเรานั้น เขาเสียบด้วยขนปีกนกแรง นกตะกรุม เขี้ยวนกยูง หรือนกชื่อว่า สิลิหนุ [คางหย่อน]... เกาทัณฑ์นั้นเขาพันด้วยเอ็นวัว ควาย ต่างหรือลิง... ลูกธนูที่ยิงเรานั้น เป็นชนิดอะไร ดังนี้เพียงใด เราจักไม่นำลูกสรนี้ออกเพียงนั้น คุณก่อนมาลงกยบุตร บุรุษนั้นพึงรู้ข้อนั้นไม่ได้เลย โดยที่แท้ บุรุษนั้นพึงทำกาละไป ฉันทใด คุณก่อนมาลงกยบุตร บุคคลใดพึงกล่าวอย่างนี้ว่า พระผู้มีพระภาคเจ้าจักไม่ทรงพยากรณ์ทิวฐิ 10 นั้น ฯลฯ แก่เราเพียงใด เราจักไม่พระพฤติพรหมจรรย์ในพระผู้มีพระภาคเจ้า เพียงนั้น ข้อนั้นตถาคตไม่พยากรณ์เลย โดยที่แท้ บุคคลนั้นพึงทำกาละไปฉันทนั้น.

คุณก่อนมาลงกยบุตร เมื่อมีทิวฐิวา ชิพก็อย่างหนึ่ง สรีระก็อย่างหนึ่งดังนี้ จักได้มีการประพฤติพรหมจรรย์หรือ แม้อย่างนั้นก็ไม่ใช่. ฯลฯ

คุณก่อนมาลงกยบุตร เมื่อยังมีทิวฐิวา ชิพก็อันนั้น สรีระก็อันนั้น หรือว่าชิพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่งมีอยู่ชาติ ชรามรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาส ก็คงมีอยู่ที่เดียว เราจึงบัญญัติความเพิกถอนชาติชรามรณะ โสกะ ปริเทวะ ทุกข์ โทมนัส และอุปายาส ในปัจจุบัน ฯลฯ

คุณก่อนมาลงกยบุตร เพราะเหตุนั้นแล เธอทั้งหลายจงทรงจำปัญหาที่เราไม่พยากรณ์ โดยความเป็นปัญหาที่เราไม่พยากรณ์ และจงทรงจำปัญหาที่เราพยากรณ์ โดยความเป็นปัญหาที่เราพยากรณ์เถิด คุณก่อนมาลงกยบุตร อะไรเล่าที่ไม่พยากรณ์ คุณก่อนมาลงกยบุตร ทิวฐิวา โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด ชิพก็อันนั้น สรีระก็อันนั้น ชิพอย่างหนึ่ง สรีระอย่างหนึ่ง สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่. สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปไม่มีอยู่ สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็มี ไม่มีอยู่ก็มี สัตว์เบื้องหน้าแต่ตายไปมีอยู่ก็หาไม่ได้ ไม่มีอยู่ก็หาไม่ได้ดังนี้ เราไม่พยากรณ์ คุณก่อนมาลงกยบุตร ก็เพราะเหตุไร ข้อนั้นเราจึงไม่พยากรณ์ เพราะข้อนั้นไม่ประกอบด้วยประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความหน่าย เพื่อความคลายกำหนัด เพื่อความดับ เพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้เพื่อนิพพาน เหตุนั้นเราจึงไม่พยากรณ์ข้อนั้น คุณก่อนมาลงกยบุตร อะไรเล่าที่เราพยากรณ์ คุณก่อนมาลงกยบุตร ความเห็นว่า นี้ทุกข์ นี้เหตุให้เกิดทุกข์นี้ ความดับทุกข์ นี้ข้อปฏิบัติให้

ถึงความดับทุกข์ ดังนี้ เราพยากรณ์ ก็เพราะเหตุไร เราจึงพยากรณ์เช่นนั้น เพราะเช่นนั้น ประกอบด้วยประโยชน์ เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ เป็นไปเพื่อความหน่าย เพื่อความคลายกำหนัด เพื่อความดับ เพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อนิพพานเหตุ นั้นเราจึงพยากรณ์เช่นนั้น เพราะเหตุเช่นนั้นแหละ เธอทั้งหลายจงทรงจำปัญหาที่เราไม่พยากรณ์ โดยความเป็นปัญหาที่เราไม่พยากรณ์ และจงทรงจำปัญหาที่เราพยากรณ์ โดยความเป็น ปัญหาที่เราพยากรณ์เถิด. ฯลฯ<sup>1</sup>

เมื่อวิเคราะห์เนื้อหาพระสูตรตอนนี้ เราจะเห็นว่า อภัยกตปัญหามีทั้งหมด 10 คำถาม โดยเขียนเป็นข้อ ๆ ได้ดังนี้

- (1). โลกเที่ยงหรือ?
- (2). โลกไม่เที่ยงหรือ?
- (3). โลกมีที่สุดหรือ?
- (4). โลกไม่มีที่สุดหรือ?
- (5). ชีวะอันนั้น สรีระก็อันนั้นหรือ?
- (6). ชีวะก็อย่างหนึ่ง สรีระก็อย่างหนึ่งหรือ?
- (7). สัตว์หลังตายแล้ว มีอยู่หรือ?
- (8). สัตว์หลังตายแล้ว ไม่มีอยู่หรือ?
- (9). สัตว์หลังตายแล้ว ทั้งมีและทั้ง ไม่มีอยู่หรือ?
- (10). สัตว์หลังตายแล้วจะว่ามีอยู่ ก็ไม่ใช่ ไม่มีก็ไม่ใช่?

ข้อที่น่าสังเกตคือ ทุกครั้งที่มีการตั้งปัญหาเหล่านี้ขึ้นตามที่ปรากฏในพระสูตรนี้ หรือพระสูตรอื่นๆ พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบปัญหาเหล่านี้ และทรงมีท่าทีต่อปัญหานี้หลายประการ เช่น บ่อยครั้งในตอนท้ายของพระสูตรพระองค์จะทรงนิ่งเสีย หรือพระองค์จะปฏิเสธการตอบคำถาม หรือว่าพระองค์อาจจะแนะนำให้ผู้ถามเข้ามาทดลองปฏิบัติเพื่อที่จะทราบคำตอบ เป็นต้น ส่วนพระสูตรนี้ เหตุผลสำคัญที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตรัสตอบคำถามเหล่านี้ เป็นเพราะทรงเห็นว่าหากตอบไปแล้วจะเป็นการเสียเวลา ไม่มีประโยชน์อะไร และไม่เกี่ยวข้องกับการดับทุกข์ อุปมาที่พระองค์มักจะเปรียบก็คือ เหมือนคนที่ถูกยิงด้วยลูกศรอาบยาพิษ แทนที่จะรีบรักษาตัวเองให้หายจากความทุกข์ทรมาน แต่กลับถามหาที่มาของลูกศรและผู้ยิง

จะอย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่า หากวิเคราะห์อภัยกตปัญหาในเชิงปรัชญา โดยเฉพาะคำถามข้อที่(5) และ(6) เป็นคำถามสำคัญซึ่งเกี่ยวข้องกับปัญหาเรื่องจิต-กายที่กำลังอภิปรายอยู่โดยตรง

<sup>1</sup> มัชฌิมนิคาय มัชฌิมปิณณาสกั พระไตรปิฎกเล่มที่ 13 ข้อ 147-152.

กล่าวคือ คำถามข้อที่ (5) เป็นคำถามที่ต้องการรู้ว่า ชีวะ กับ สรีระ (ชีวะหมายถึงจิต ส่วนสรีระ หมายถึงกาย) เป็นสิ่งเดียวกันใช่หรือไม่? ส่วนคำถามข้อที่ (6) ที่ต้องการรู้ว่า จิต (ชีวะ) กับ กาย (สรีระ) เป็นคนละสิ่งใช่หรือไม่? นัยสำคัญทางปรัชญาที่ได้จากคำถามทั้งสองข้อนี้คือการสะท้อนให้เห็นทัศนะทางอภิปรัชญาที่ใช้ทำความเข้าใจเกี่ยวกับธรรมชาติของมนุษย์ในสมัยพุทธกาล ซึ่งตรงกับทัศนะทางอภิปรัชญาที่สำคัญสองทัศนะ ได้แก่ทัศนะแบบสสารนิยม และทัศนะแบบทวินิยม ที่ยังคงถกเถียงกันเกี่ยวกับปัญหาเรื่องจิต-กายในปัจจุบัน ดังนี้

ชีวะกับสรีระเป็นสิ่งเดียวกัน คำถามข้อที่ 5 สะท้อนให้เห็นแนวคิดที่มีลักษณะเป็นเอกนิยม กล่าวคือ ผู้ถามต้องการที่จะทราบว่า จิตและกายนั้นเป็นของอย่างเดียวกันใช่หรือไม่? คำถามว่า “เป็นสิ่งเดียวกันนั้น” เราอาจตีความว่า ทั้งจิตและกายมีเนื้อเดียวกันหรือไม่ ซึ่งอาจจะเป็น “เนื้อสาร” (material) เพียงอย่างเดียว หรือว่า เป็น “เนื้ออสสาร” (immaterial) ก็ได้ ในสมัยพุทธกาลไม่ปรากฏชัดเจนว่ามีแนวคิดที่เชื่อว่าจิตเท่านั้นที่มีอยู่หรือไม่ แต่แนวคิดเอกนิยมแบบสสารมีปรากฏชัดเจนมากกว่า เช่นลัทธิความเชื่อของครูอชิตะ เกสกัมพล ถือว่าเป็นตัวแทนแนวคิดแบบนี้ได้เป็นอย่างดี<sup>3</sup>

ครูอชิตะ เกสกัมพล มีความเชื่อว่า มนุษย์นั้นประกอบด้วยมหาภูตรูป 4 เท่านั้น มนุษย์เรานั้น เมื่อสิ้นชีพลงกายและจิตก็จะสูญสลายไป ไม่มีสิ่งใดเหลืออยู่ ธาตุดินก็สลายเป็นธาตุดิน ธาตุน้ำเป็นไปตามธาตุน้ำ ธาตุไฟก็เป็นไปตามธาตุไฟ ธาตุลมก็เป็นไปตามธาตุลม ธาตุทั้งสี่นี้ มีความเป็นอมตะ มีอยู่อย่างไม่เปลี่ยนแปลง แนวคิดนี้ปฏิเสธเรื่องการเกิดใหม่หรือการเวียนว่ายตายเกิด หากมองในเชิงอภิปรัชญาแล้วพื้นฐานความคิดของครูอชิตะ เกสกัมพล มีลักษณะเป็นสสารนิยมที่เชื่อว่าสสารเท่านั้นที่มีอยู่จริง เพราะเชื่อว่าทุกสิ่งเมื่อลดทอนไปแล้ว จะพบสิ่งที่เป็น “เนื้อสาร” เมื่อโยงเข้ากับปรัชญาเอกนิยมแบบสสารสมัยใหม่ ก็คือแนวคิดที่ยอมรับว่า สมอง เป็นอวัยวะสำคัญในการบัญชาการชีวิต ดังนั้น ถ้าหากพระพุทธเจ้าทรงตอบคำถามข้อนี้ว่า “ใช่” ก็ย่อมแสดงว่า แนวคิดเรื่องจิตและกายของพุทธปรัชญามีลักษณะเป็นเอกนิยมแบบสสาร คำตอบดังกล่าวก็ขัดแย้งกับหลักคำสอนพื้นฐานของพุทธศาสนา เช่น คำสอนเรื่องขันธ 5 และคำสอนเรื่องกรรม เป็นต้นอีกด้วย อรรถกถาชาลยสูตรที่อ้างแล้วในเชิงอรรถหมายเลข 2 ข้างล่างตีความว่าการที่ทรงไม่ยอมรับกายจิตเป็นสิ่งเดียวกันก็เพราะหากทรงยอมรับก็เท่ากับยอมรับว่าพุทธศาสนาเป็นอูจเฉทวาท จะเห็นว่าทัศนะของอรรถกถาก็เป็นไปในทิศทางเดียวกับที่ผู้วิจัยตีความข้างต้น

<sup>2</sup> ในอรรถกถาชาลยสูตร ทีฆนิกาย (ชาลยสูตรคฺ. ที. ส. 9/256) อธิบายว่า คำว่า ชีพ หมายถึง อตฺตา ที่ลัทธิ สัสสตกิฎฐิเชื่อว่าคงอยู่เวลาที่คนเราสิ้นชีวิตลง ส่วน สรีระ หมายถึง ร่างกาย

<sup>3</sup> ทีฆนิกาย สิลขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 9 ข้อที่ 96.

ชีวะกับสรีระเป็นคนละสิ่ง คำถามข้อที่ (6) สะท้อนให้เห็นแนวคิดที่เป็นลักษณะทวินิยม กล่าวคือ ผู้ถามต้องการที่จะทราบว่า ทั้งจิตและกายเป็นของคนละอย่างใช่หรือไม่? คำถามว่า “คนละสิ่งนั้น” มีนัยแสดงว่า ทั้งจิตและกายมีความแตกต่างกัน? หากศึกษาลัทธิความเชื่อต่าง ๆ สมัยนั้น แนวความคิดเรื่องจิตและกายในปรัชญาพราหมณ์-ฮินดูและปรัชญาเซน ถือว่าเป็นตัวแทนของแนวคิดแบบนี้<sup>4</sup> สองระบบปรัชญาที่เชื่อว่า มีอาตมันหรือชีวะ ที่เที่ยงแท้ ถาวร เป็นอมตะสิ่งอยู่ในร่างกายของมนุษย์เรา โดยทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางของชีวิต คอยบัญชาการให้ร่างกายแสดงพฤติกรรมหรือการกระทำต่าง ๆ ความมีชีวิตขึ้นอยู่กับจิตที่ยังอยู่ในกายของคนๆ นั้น การตายหมายความว่า การที่จิตออกจากร่างกายแล้วไปเกิดโดยหาร่างใหม่ตามกรรมที่จิตนั้นสั่งสมไว้ เนื่องจากจิตและกายเป็นของคนละอย่างกัน จิตสามารถดำรงอยู่ได้อย่างเป็นอิสระโดยปราศจากกาย กายเป็นเพียงที่อาศัยอยู่ของจิตเท่านั้น ไม่ได้มีความสำคัญมากนัก แนวคิดทวินิยมของสองระบบปรัชญาในอินเดีย นั้น จึงคล้ายกับทวินิยมในปรัชญาของของเพลโตและเดการ์ต หากพระพุทธเจ้าทรงตอบว่าคำถามข้อนี้ว่า “ใช่” แนวคิดเรื่องจิตกับกายของพุทธปรัชญาจะมีลักษณะเป็นทวินิยมแบบดังกล่าวด้วย และจะขัดแย้งกับคำสอนเรื่องปฏิจกสมุปบาท และอนัตตา อรรถกถาชาลยสูตรที่กล่าวข้างต้นอธิบายความตรงนี้ว่า การที่ไม่ทรงยอมรับว่าชีวะกับสรีระเป็นคนละสิ่งก็เพราะหากทรงยอมรับก็เท่ากับยอมรับว่า พุทธศาสนาเป็นสัสสตทัญญู ซึ่งทศณะนี้ก็อยู่ในแนวทางเดียวกันกับของผู้วิจย

เมื่อกล่าวโดยสรุปแล้ว เราสามารถตีความได้ว่า เหตุผลสำคัญที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบคำถามเหล่านั้น เพราะทรงเห็นว่า ยังมีความเข้าใจผิดกันอยู่ในตัวคำถามเกี่ยวกับเรื่องชีวะและสรีระ ที่ผู้ถามและคนส่วนมากในสังคมสมัยนั้นยังเข้าใจคลาดเคลื่อนตามความเป็นจริง และที่สำคัญคือ พระองค์ทรงเห็นปัญหาบางอย่างที่เกิดขึ้นกับแนวคิดเหล่านั้น จึงไม่ทรงตอบคำถามเพราะถ้าหากพระองค์ตอบคำถามเหล่านั้นว่า “ใช่” หรือ “ไม่ใช่” จะทำให้ผู้ถามเข้าใจว่า พุทธปรัชญาเถรวาทยอมรับแนวคิดเรื่องจิตและกายอย่างใดอย่างหนึ่งตามคำถามเหล่านั้น อีกทั้งทศณะเรื่องจิต-กายของพุทธศาสนาก็จะประสบปัญหาจิต-กายเช่นเดียวกับลัทธิความเชื่อเหล่านั้นด้วย<sup>5</sup> นอกจากนั้นแล้ว ท่าทีดังกล่าวนี้ยังเป็นการแสดงว่า พุทธศาสนามีจุดยืนเกี่ยวกับทศณะเรื่องจิตกับกายในพุทธศาสนาที่แตกต่างจากลัทธิความเชื่ออื่นๆ ในสมัยนั้น รวมทั้งทศณะทางปรัชญาที่ถกเถียงกันในวงการจิตในปัจจุบัน

<sup>4</sup> ทัศนิกาย สิลขันธวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 9 ข้อที่ 98.

<sup>5</sup> Peter Harvey, “The mind-body relationship in Pali Buddhism : A philosophical investigation,”

## 4.2 ปัญหาของแนวคิดเอกนิยมแบบสสารและทวินิยมจากมุมมองของพุทธศาสนา

ปัญหาหลักๆ ซึ่งเกิดขึ้นจากการอธิบายเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกาย ที่แนวคิดเอกนิยมแบบสสาร และแนวคิดแบบทวินิยมประสมอยู่นั้น เกิดจากการถกเถียง โต้แย้งกันระหว่างแนวคิดทั้งสองฝ่ายที่เห็นไม่ลงรอยกันทั้งในแง่ภิปรัชญาและญาณวิทยา หรือจากการนักปรัชญาสายเดียวกันแต่เห็นปัญหาบางอย่างในทฤษฎีของตนเอง ซึ่งผู้วิจัยได้นำเสนอให้เห็นเป็นบางส่วนแล้วตั้งแต่บทที่ 2 เนื้อหาในส่วนนี้จะเป็นการพิจารณาปัญหาของแนวคิดทั้งสองนั้นจากมุมมองของพุทธปรัชญาว่า ทำไมพุทธศาสนาจึงไม่เห็นด้วยกับแนวคิดทั้งสองนั้น

### ก. ปัญหาเรื่องการลดทอนของแนวคิดเอกนิยมแบบสสาร

ในความเป็นจริงแล้ว มีหลายๆ ประเด็นที่พุทธศาสนาก็เห็นไปในทำนองเดียวกันกับแนวคิดแบบทวินิยมที่มองว่า ปัญหาเรื่องการลดทอนเป็นปัญหาสำคัญของแนวคิดเอกนิยมแบบสสาร โดยตรงที่ใช้ในการทำความเข้าใจเกี่ยวกับโลกธรรมชาติ และชีวิต เพราะแนวคิดดังกล่าวนั้นอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ โดยเฉพาะปรากฏการณ์ทางจิตด้วยวิธีการลดทอนให้เหลือเพียงเป็นเรื่องทางกายภาพหรือสสารล้วนๆ โดยการเน้นให้ความสำคัญไปที่วัตถุสสารเท่านั้น เมื่อศึกษาที่ตัวมนุษย์ก็ทำไปในแง่กายภาพ กล่าวคือศึกษาในรูปแบบของคุณสมบัติเชิงปริมาณ เรื่องของ “จิต” และ “ปรากฏการณ์ทางจิต” ที่มีอยู่ในตัวมนุษย์ก็ลดทอนให้เป็นเรื่องการทำงานของสมองทั้งสิ้น ด้วยเหตุนี้เอง ความสำคัญของคุณสมบัติเชิงคุณภาพซึ่งเป็นลักษณะพิเศษอย่างหนึ่งของความเป็นมนุษย์ เช่น เรื่องอารมณ์ ความรู้สึกนึกคิด ความรับผิดชอบทางศีลธรรม เรื่องเจตจำนงเสรี เป็นต้น คุณสมบัติเหล่านี้ที่มาจากจิตจึงขาดหายไป

หากเราพิจารณาชีวิตมนุษย์ จะพบว่า คำอธิบายของทฤษฎีสสารนิยมที่เกี่ยวกับมนุษย์หลายเรื่องๆ นั้น ไม่น่าจะเพียงพอ เพราะเราต่างก็สามารถรับรู้ได้ว่าชีวิตของมนุษย์มีความซับซ้อนกว่าสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ในโลกธรรมชาติ มนุษย์มีอารมณ์ ความรู้สึก นึกคิด เคลื่อนไหวไปมาได้ด้วยตนเอง ติดต่อสื่อสารกัน มนุษย์สามารถสร้างสรรค์งานศิลป์ที่ประณีต รวมทั้งยังเป็นสัตว์ที่มีกรอบของศีลธรรมเป็นหลักการดำเนินชีวิต เป็นต้น ในขณะที่คุณสมบัติเหล่านี้ทั้งหมดไม่มีอยู่ในสิ่งอื่นๆ หากใช้แนวทางของเอกนิยมแบบสสารเพียงอย่างเดียวเป็นพื้นฐานในการอธิบายปรากฏการณ์ทางจิตและกายที่เกิดขึ้นกับชีวิตคงจะไม่เพียงพอสำหรับทำความเข้าใจเกี่ยวกับชีวิตมนุษย์ในทุกแง่มุมได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการลดทอนทั้งจิตและคุณสมบัติของจิตซึ่งถือว่าเป็นคุณสมบัติเชิงคุณภาพที่เป็นส่วนสำคัญของชีวิตให้กลายเป็นสสารเท่านั้น เอกนิยมแบบสสารอาจทำให้เข้าใจมนุษย์ในด้านสสารหรือร่างกายที่ปรากฏให้เห็น แต่ด้านที่เป็นนามธรรมที่ถูกลดทอนเป็นสิ่งเอกนิยมแบบสสารไม่อาจมีความรู้ถึงและเข้าใจได้

ยิ่งไปกว่านั้น ยังมีบางแง่มุมที่เป็นของพุทธศาสนาโดยตรงที่เห็นต่างไปจากแนวคิดแบบจิตนิยมในแง่รายละเอียดบางประการ คือ คำสอนเรื่องกรรมซึ่งถือว่าเป็นหลักจริยศาสตร์สำคัญ พุทธศาสนามองว่า หากเชื่อว่ามนุษย์เป็นแค่เพียงสสารวัตถุ ที่ดำเนินชีวิตไปตามสภาพแวดล้อม กำหนด โดยการบัญชาการของก้อนเนื้อที่เรียกว่าสมองเพียงอย่างเดียวแล้ว ความเชื่อเช่นนี้จะสร้างความยุ่งเหยิงให้กับศีลธรรมของมนุษย์โดยเฉพาะเรื่องความรับผิดชอบทางศีลธรรม เพราะเมื่อสสารนิยมเชื่อว่า สิ่งที่ได้รับรู้ด้วยประสาทสัมผัสเท่านั้นที่มีอยู่ เรื่องเจตจำนง เรื่องศีลธรรม ก็จะกลายเป็นสิ่งไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงการสมมติของแต่ละสังคมเท่านั้น หลักกรรมที่พุทธศาสนาเชื่อ คือ การกระทำของมนุษย์ไม่ว่าจะดีหรือชั่ว ที่ประกอบด้วยเจตนาอันยอมให้วิบากหรือผลตามกรรมนิยาม ซึ่งถือว่าเป็นกฎธรรมชาติข้อหนึ่งด้วย

หากพิจารณาหลักกรรมสำคัญได้แก่หลักปฏิจสมุปบาทแล้ว จะเห็นว่าหลักการนี้อธิบายหลักความมีชีวิตจึงมีอยู่ได้เพราะจิตกับกายอิงอาศัยกันและกันอย่างแนบสนิท คอยค้ำจุนกันไว้ โดยเป็นไปตามกระบวนการที่ประสานกันของเหตุปัจจัยหรือกฎธรรมชาติ กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือการมองชีวิตในรูปแบบองค์รวมนั่นเอง สสารนิยมนั้นลดทอนมนุษย์ให้เหลือเพียงรูปหรือกาย อย่างเดียว ทำให้ขั้นทั้ง 4 นั้นหายไป เมื่อกล่าวถึง การรับรู้ รู้สึก และนึกคิด ก็อธิบายให้เป็นเพียงว่ามีที่มาจากอวัยวะก้อนหนึ่งคือสมองในหัวของเรา พุทธศาสนามองว่า กระบวนการรับรู้ รู้สึกและนึกคิดนั้นเป็นการทำงานร่วมกันขององค์ประกอบทั้งห้าส่วนหรือนามกับรูปอย่างแยกออกจากกันไม่ได้

พุทธศาสนายอมรับว่า วิชาชีววิทยาและการแพทย์สมัยใหม่นั้นสามารถให้ความรู้เกี่ยวกับเรื่องพันธุกรรม ลักษณะทางกายภาพ พฤติกรรมของมนุษย์ได้เป็นอย่างดี แต่วิชาความรู้เหล่านี้มีพื้นฐานอยู่ที่ทฤษฎีสสารนิยม จึงทำให้คำอธิบายมีข้อจำกัด โดยไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์ทางจิตและกายบางอย่างที่เกิดขึ้นได้ ข้อจำกัดที่ว่านั้นก็มาจากวิธีการลดทอน และให้ความสำคัญกับสิ่งที่รับรู้ได้ทางประสาทสัมผัสทั้งห้าเท่านั้น จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ความรู้เรื่องสมองไม่สามารถอธิบายปรากฏการณ์ทางจิตที่ละเอียดอ่อนได้ชัดเจนนัก เพราะแนวคิดของวิชาเหล่านี้ตั้งอยู่บนกรอบความคิดอย่างเดียว คือทุกๆ ปรากฏการณ์มีสาเหตุมาจากทางกายภาพล้วนๆ ซึ่งเป็นการปฏิเสธสาเหตุอื่นๆ ที่อยู่เหนือการรับรู้ของประสาทสัมผัส การอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ ไม่ว่าจะผ่านทางจิตหรือกายจึงออกมาในรูปของการกระทบกันของวัตถุสสารทั้งคู่ กล่าวคือ การทำงานของเซลล์ระบบประสาทต่าง ๆ ในร่างกายของมนุษย์ และวัตถุภายนอกที่มากระทบกับอวัยวะที่เกี่ยวข้องกับการรับรู้ ในบางส่วนเรายอมรับว่าคำอธิบายเรื่องสมองที่มีต่อปรากฏการณ์บางอย่างทางจิตมีน้ำหนัก เช่น ความรู้สึก กระหายน้ำ ความรู้สึกเจ็บปวดจากบาดแผล เป็นต้น เพราะความรู้สึกเหล่านี้ซึ่งเป็นปรากฏการณ์ทางจิตนั้นเป็นเรื่องสาเหตุที่กระทบกันระหว่างสสารด้วยกัน หรือมีสาเหตุทางกายภาพเป็นส่วนสำคัญ

อย่างไรก็ตาม ปรัชญาการณืทางจิตบางอย่าง เช่น ความเสียใจที่ถูกเพื่อนร่วมงานต่อว่าเมื่อวานนี้ ความเจ็บใจที่เพื่อนไม่รักษาสัญญาต่างๆ ที่เราไว้ใจ เป็นต้น ตัวอย่างปรัชญาการณืทางจิตเหล่านี้สะท้อนว่า ไม่ได้มีสาเหตุมาจากเฉพาะลักษณะทางกายภาพเท่านั้น เพราะไม่ได้เกิดการกระทบกันระหว่างเซลล์ในระบบประสาท แต่ยังมีสาเหตุสำคัญอย่างหนึ่งคือสาเหตุทางจิตเจตสิกที่พุทธศาสนากล่าวถึง ส่วนสาเหตุดังกล่าวนี้สรีรวิทยาระบบประสาทไม่ได้กล่าวถึงมากนัก

ดังนั้น พุทธศาสนามองว่า การอธิบายเกี่ยวกับปรัชญาการณืทางจิตนั้นจำเป็นต้องแยกแยะให้ชัดเจนก่อนว่ามาจากสาเหตุมาจากใด ใน 2 สาเหตุ คือ สาเหตุทางกายภาพหรือสาเหตุทางจิต เพราะแต่ละสาเหตุนี้มีชุดขององค์ประกอบในรูปของปัจจัยคนละชุดกัน และมีรายละเอียดที่แตกต่างกัน อีกทั้งยังดำเนินไปตามกฎนิยาม 5 คนละกฎด้วย ปรัชญาการณืทางจิตที่เกิดจากปฏิสัมพันธ์คือความรู้สึกเจ็บที่เกิดจากบาดแผลเป็นสิ่งที่เข้าใจได้ตามกฎพีชนิยาม ที่อธิบายเรื่องของสิ่งมีชีวิตในเรื่องระบบอวัยวะเซลล์ต่างๆ ส่วนเรื่องอริจนสัมพันธ์นั้น กระบวนการที่ทำงานร่วมกันที่เป็นไปตามกฎจิตนิยามคือกฎธรรมชาติที่เกี่ยวกับจิต กฎนี้ช่วยให้เราเข้าใจความรู้สึกต่างๆที่เรารับรู้เป็นเพราะสภาพจิตนั้นประกอบไปด้วยคุณสมบัติจิตบางตัว กรณีความเจ็บใจนั้นเกิดจากภาวะจิตใจของเราที่ยังมีกิเลสบางตัวที่แสดงถึง พยาบาทเจตสิก หรือความเป็นเรา-เป็นเขา

ตัวอย่างที่ว่าความรู้สึกเจ็บใจของนาย ก ที่มีต่อ นาย ข อันมีสาเหตุเกิดจากการที่นาย ข ไม่รักษาสัญญานั้นนั้น หากจะอธิบายในแง่มุมของพุทธศาสนาแล้วความรู้สึกเจ็บใจดังกล่าว พุทธศาสนาก็ออมรับว่า เป็นปรัชญาการณืทางจิตที่ไม่สามารถระบุตำแหน่งที่เกิดในเซลล์ของระบบประสาทได้ เพราะเป็นการกระทบกันระหว่างนามกับนาม ที่เชื่อมโยงกับมิติของเวลาดั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบันด้วย ความวางใจของนาย ก ที่มีความปรองดองว่า นาย ข จะรักษาสัญญาที่ให้ไว้ สถานะนี้เป็นนามธรรมกับความผิดหวังที่นาย ข ไม่รักษาสัญญา สถานะนี้ก็เป็นนามธรรม เกิดกระทบกัน จึงกลายเป็นความเจ็บใจที่มีต่อ นาย ข เมื่อเกิดกระทบกันก็เป็นปัจจัยทำให้ความเจ็บใจดังกล่าว

เมื่อมีเข็มทิ่มเข้าไปในเนื้อของเราส่งผลให้เซลล์บางส่วนเสียหาย เราก็รู้ได้ถึงความรู้สึกเจ็บปวดที่เกิดขึ้นได้ หากกินยาเพื่อสมานแผล และยาลดอาการปวดให้ทุเลาหรือหายไป การกระทำดังกล่าวนี้เป็นกรการรักษาอาการเจ็บปวดในทางกายภาพ แต่เมื่อเรารู้สึกเจ็บใจอย่างที่เกิดขึ้นกับนาย ก นั้นเป็นอาการความเจ็บปวดที่ต่างจากความเสียหายที่เกิดจากบาดแผลบนร่างกายเพราะไม่มียาทางกายภาพขนานใดที่สามารถรักษาได้ เพราะความรู้สึกเจ็บใจไม่ได้มีสาเหตุมาจากปัจจัยด้านกายภาพ

ทฤษฎีจิตวิทยาแบบสสารนิยมอาจจะโต้แย้งได้ว่า ความเจ็บใจนี้สามารถอธิบายได้ว่า เป็นเรื่องเกี่ยวกับระบบสมองโดยเฉพาะเรื่องความทรงจำ เช่น เราอาจจำได้ว่านาย ก เคยให้สัญญาบางอย่างไว้กับเรา แต่ต่อมานาย ก ก็ไม่รักษาสัญญาดังกล่าวนั้นเราจึงรู้สึกเจ็บใจ ดังนั้น จิตวิทยาอาจ



มองว่า ไม่จำเป็นต้องอธิบายผ่านแนวคิดดังกล่าวของพุทธศาสนาก็ได้ อย่างไรก็ตาม หากแนวคิดที่เชื่อในสมองยืนยันว่าสามารถอธิบายความเจ็บใจได้ จำเป็นต้องตอบคำถาม 2 ข้อคือ ข้อแรก ความเจ็บใจเกี่ยวเป็นความเสียหายในเซลล์เช่นเดียวกันกับความเจ็บปวดทางกายภาพหรือไม่? ข้อที่สอง ทำไมความเจ็บใจนั้นจึงไม่มียานานใดในปัจจุบันที่สมานได้เช่นเดียวกันกับยาที่ใช้ลดอาการปวดที่มีจากบาดแผลหรือความเสียหายของเซลล์? เพราะถ้าหากเชื่อว่า ความทรงจำซึ่งเป็นศักยภาพของสมองนั้นเป็นเรื่องทางกายภาพ เมื่อเกิดความเจ็บใจก็จะต้องมียาตัวใดที่เป็นวัตถุที่มีสารบางอย่างสามารถช่วยรักษาความรู้สึกดังกล่าวได้ด้วย

พุทธศาสนาเชื่อว่า ความเจ็บใจมีสาเหตุอีกแบบหนึ่งที่ไม่ใช่สาเหตุทางกายภาพ แต่เป็นสาเหตุทางจิตและเจตสิก เรื่องนี้มีรายละเอียดในคัมภีร์อภิธรรม จะเห็นว่า เจตสิกฝ่ายชั่วนั้น เช่น พยาบาท ความยึดมั่นถือมั่น เป็นต้น ถือว่าเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้เกิดความรู้สึกทางจิตเช่นนั้นและนี่อาจเป็นเหตุผลว่า ทำไมจึงไม่มียานานใดที่สามารถช่วยรักษาอาการที่เรียกว่าเจ็บใจได้ เพราะเป็นเรื่องของเจตสิกซึ่งไม่ได้มีสภาพเป็นสสาร ดังนั้นพุทธศาสนาแนะนำว่า การรักษาอาการเจ็บใจนั้นอาจกระทำได้โดยการปฏิบัติตามหลักธรรมคำสอนบางอย่างเพื่อถอนการปรุงแต่ง ยึดมั่นถือมั่น เช่น หลักสติปัฏฐาน 4 เป็นต้น วิธีการรักษาดังกล่าวนั้นเป็นเรื่องของการปรับสภาพจิตให้อยู่ในสภาวะที่ติงาม หรือเป็นเรื่องเกี่ยวกับการกระทบกันระหว่างนามกับนามตามหลักของอิชวจนสัมผัสนั่นเอง

## ข. ปัญหาเรื่องการใช้ภาษาของแนวคิดแบบทวินิยม

ปัญหาเรื่องการใช้ภาษาของมนุษย์เรา พุทธปรัชญาก็เห็นคล้ายๆ กับรายล์ที่ใช้เป็นข้อวิจารณ์แนวคิดแบบทวินิยม โดยรายล์มองว่า ความเชื่อว่ามีจิตเป็นปัญหาที่เกิดมาจากการใช้ภาษาในชีวิตประจำวัน และที่สำคัญรายล์มีพื้นฐานมาจากสสารนิยมที่ใช้วิจารณ์ทวินิยม ซึ่งก็ต่างจากแนวคิดของพุทธปรัชญาที่วิจารณ์ทวินิยม

พุทธปรัชญามองว่าแนวคิดเรื่องอตตหรือชีวะที่ปรากฏในอภัยกตปัญหานั้น ในแง่หนึ่งแล้ว ความเห็นผิดเรื่องอาตมันหรือชีวะมีปัญหาจากการใช้ภาษาที่มนุษย์เรามีอยู่ พระพุทธเจ้าเองก็ทรงยอมรับว่าบทบาทของภาษามีอิทธิพลต่อการรับรู้และความเข้าใจโลกธรรมชาติ และชีวิตของมนุษย์เรา ภาษาที่มนุษย์เรามีอยู่นั้นมีศักยภาพสองด้าน ได้แก่ ศักยภาพด้านบวก คือเป็นการช่วยสื่อสารความคิดของตนไปยังคนอื่น ส่วนศักยภาพด้านลบอาจสร้างมายาภาพบางอย่างให้แก่มนุษย์ซึ่งเป็นผู้สื่อสาร และผู้รับสาร ศักยภาพอย่างหลังพระพุทธเจ้าทรงเตือนว่า แม้ภาษาจะช่วยให้เกิดความเข้าใจในการสื่อสารระหว่างกัน แต่บางครั้งภาษาก็มีส่วนบิดเบือนความจริง เมื่อพระพุทธเจ้าทรงเทศนาสอนธรรม ก็ต้องอาศัยภาษาเป็นเครื่องมือ ดังนั้น ภาษาจึงมีความจำเป็นในแง่นี้ อย่างไรก็ตาม พระองค์ก็ทรงชี้ให้เห็นว่า บางครั้งก็เป็นหน้าที่ของผู้ฟังธรรมเหมือนกันที่ต้องแยกแยะให้ดี

ไม่ควรเข้าใจพระธรรมคำสอนเหล่านี้ตามตัวอักษร มีบางพระสูตรที่เกี่ยวข้องกับปัญหาการใช้ภาษา โดยเฉพาะเรื่อง “อตฺตา” หรือ “จิต” ดังนี้

ภิกษุใดเป็นผู้ไกลจากกิเลส มีกิจทำเสร็จแล้ว มีอาสวะสิ้นแล้ว เป็นผู้ทรงไว้ซึ่งร่างกายอันสิ้นสุดแล้ว ภิกษุนั้นยังกล่าวว่า “เราพูด” บ้าง “คนทั้งหลายพูดกับเรา” บ้างหรือไม่

ภิกษุใดเป็นผู้ไกลจากกิเลส มีกิจทำเสร็จแล้ว มีอาสวะสิ้นแล้ว เป็นผู้ทรงไว้ซึ่งร่างกายอันสิ้นสุดแล้ว ภิกษุนั้นยังกล่าวว่า “เราพูด” บ้าง “คนทั้งหลายพูดกับเรา” บ้าง แต่ภิกษุนั้นฉลาดรู้เท่าทันคำพูดในโลก เธอกล่าวไปก็ตามสมมติที่พูดกันเท่านั้น

ภิกษุใดเป็นพระอรหันต์ มีกิจทำเสร็จแล้ว มีอาสวะสิ้นแล้ว เป็นผู้ทรงไว้ซึ่งร่างกายอันสิ้นสุดแล้ว ภิกษุนั้นยังติคมานะหรือหนอ จึงกล่าวว่า “เราพูด” บ้าง “คนทั้งหลายพูดกับเรา” บ้าง

กิเลสเป็นเครื่องผูกทั้งหลาย มิได้มีแก่ภิกษุที่ละมานะเสียแล้ว มานะและคันถะทั้งปวงอันภิกษุนั้นกำจัดเสียแล้ว ภิกษุเป็นผู้มีปัญญาดี ล่วงเสียแล้วซึ่งความหมายมั่นยึดติด ภิกษุนั้นแม้จะยังกล่าวว่า “เราพูด” บ้าง “คนทั้งหลายพูดกับเรา” บ้าง แต่ภิกษุนั้นฉลาดรู้เท่าทันคำพูดในโลก เธอกล่าวอย่างนั้นก็ตามสมมติที่เราพูดกันเท่านั้นเอง<sup>6</sup>

จากข้อความนี้ ผู้ถามซึ่งในคัมภีร์ระบุว่า เป็นเทวดาองค์หนึ่ง เกิดสงสัยว่า เมื่อพระอรหันต์คือผู้ที่ยังเห็นความจริงของโลก และความจริงที่ว่ามันอย่างหนึ่งก็คือ ไม่มีสิ่งที่เราสมมติเรียกว่า “เรา” และ “เขา” (ตามหลักอนัตตา) ปัญหาที่ว่าเมื่อเข้าใจความจริงเช่นนั้นแล้ว พระอรหันต์จะยังพูดกับคนทั้งหลายด้วยภาษาที่ระบุว่า มี “ฉัน” มี “คุณ” เป็นต้นหรือไม่ พระพุทธเจ้าทรงตอบว่าพระอรหันต์ยังคงใช้ภาษาเช่นเดียวกับที่คนทั้งหลายใช้ ผู้ถามจึงได้ถามต่อไปว่าถ้าอย่างนั้นก็แปลว่าพระอรหันต์ยังมีมานะ อยู่ใช่หรือไม่ ทรงตอบว่าไม่ใช่ การใช้ภาษาของพระอรหันต์ต่างจากการใช้ภาษาของคนธรรมดาทั่วไปตรงที่ แม้จะใช้คำที่ระบุตัวตน แต่ก็ไม่ได้คิดว่ามีตัวตนอยู่จริง ส่วนคนธรรมดาทั่วไปเมื่อกล่าวถึงตัวเองก็ใช้คำว่า “ฉัน” เมื่อกล่าวถึงสิ่งต่าง ๆ ก็กล่าวเสมือนว่าสิ่งเหล่านั้นมีตัวตนจริง

เมื่อพิจารณาพุทธวจนะนี้ จะเห็นว่า มีความสำคัญ คือให้เราพิจารณาคำสรรพนามที่เราใช้กัน เช่น คำว่า “ฉัน” “เรา” ซึ่งเป็นสรรพนามที่ใช้แทนตัวผู้พูดนั้น รวมทั้งสรรพนามที่ใช้แสดงความเป็นเจ้าของ มนุษย์เราใช้จนกระทั่งเราคิดว่า คำเหล่านี้บ่งชี้ไปถึงตัวตน หรือ อตฺตา (หรือที่เรียกกันว่า เป็นสิ่งลึกลับ) ที่มีอยู่ในร่างกายของคนเราจริง ๆ ปัญหาของการใช้ภาษา ขึ้นอยู่กับความรู้เท่าทันของผู้ใช้เป็นสำคัญ เป็นเพราะคุณสมบัติทางจิตบางอย่างที่มีความหลงหรือยึดติดว่า

<sup>6</sup> สังยุตตนิกาย สคาถวรรค พระไตรปิฎกเล่มที่ 14 ข้อ 64-67.

อะไรก็ตามแต่ที่ภาษาชี้ไปหาจะต้องเป็นจริงตามนั้น เช่น เมื่อภาษาชี้แทน “เรา” หากเรายังมีความยึด ก็คิดไปเองว่า ตัวเรามีอยู่จริง เป็นต้น กล่าวโดยสรุปแล้วพุทธทวณะที่ยกมาข้างต้น เราจะเห็นว่าแม้พระอรหันต์และพระพุทธองค์ก็ต้องใช้ภาษาสำหรับสื่อสารกับมนุษย์คนอื่น ๆ ในสังคม ภาษาโดยตัวมันเองแล้วไม่ใช่ปัญหา แต่ปัญหาอยู่ที่การไม่รู้เท่าทันนั้น มายาภาพที่ภาษาอาจจะสร้างให้แก่เราผู้ใช้ภาษาต่างหาก

เมื่อเราพิจารณาระบบปรัชญาอินเดียร่วมสมัยกับพุทธปรัชญาโดยเฉพาะแนวคิดทวินิยมในปรัชญาพราหมณ์-ฮินดูที่สนใจศึกษาค้นคว้าหาความรื่นลับซึ่งซ่อนอยู่ในตัวมนุษย์ นักคิดสมัยพุทธกาลต่างตรึกตรองคิดวิเคราะห์ว่า มีอะไรอยู่เบื้องหลังปรากฏการณ์ทางจิต เช่น การรับรู้ อารมณ์ ความรู้สึก จินตนาการ เป็นต้น ดังที่เป็นปัญหาถกเถียงกันในปรัชญาจิต ความเชื่อของนักปรัชญาชาวฮินดูที่ว่าจะต้องมีอะไรบางอย่างในตัวของมนุษย์เราที่ทำหน้าที่เป็น “เจ้าของ” ปรากฏการณ์หรือกิจกรรมทางจิตเหล่านั้น ความเชื่อดังกล่าวก็ได้รับอิทธิพลมาจากภาษาที่มนุษย์ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวัน

ในภาษาที่เราใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวัน หากพิจารณาหลักไวยากรณ์ของภาษาโดยทั่วไปแล้วในประโยคหนึ่งๆ นั้น ต้องมีประธาน มีกริยา เป็นต้น เมื่อกล่าวถึงกริยาอาการหรือการกระทำใด ๆ ก็ตาม กริยาอาการหรือการกระทำนั้น ๆ ต้องมีประธาน กล่าวคือ เจ้าของ เช่นเมื่อเรากล่าวถึงการเดิน การเดินจะเป็นไปไม่ได้ ถ้าไม่มีผู้เดิน ซึ่งอาจเป็นคนหรืออะไรก็ตาม สิ่งเหล่านั้นจะเป็นเจ้าของกริยาอาการหรือการกระทำเท่านั้น ในทำนองเดียวกันนักปรัชญาชาวฮินดูก็มองว่า เมื่อมีการรับรู้ทางประสาทสัมผัส การรับรู้นี้ก็ต้องมีเจ้าของ หรือผู้รับรู้ ความคิดดังกล่าวนี้จึงนำไปสู่การสรุปว่า มีอะไรบางอย่างที่อยู่ในตัวเราทำหน้าที่เป็นเจ้าของปรากฏการณ์ทางจิตตามที่กล่าวมานั้น โดยเรียกชื่อว่า “อาดมัน” จากที่กล่าวมานี้จะพบว่า การใช้เหตุผลเพื่อเข้าถึงความจริงของมนุษย์นั้นแยกไม่ออกจากการใช้ภาษา ด้วยเหตุผลนี้เอง ทวินิยมในปรัชญาพราหมณ์-ฮินดูที่เชื่อว่ามิจิต หรือปรัชญาเซนที่เชื่อว่า มีชีวะ จึงเหมือนกับทวินิยมแบบสาระของเดการ์ตที่เริ่มต้นด้วยข้อความที่ว่า “ฉันคิด ดังนั้นฉันจึงมีอยู่” ก็มาจากอิทธิพลของภาษาอย่างเดียวกับที่ก่อให้เกิดความเชื่อเรื่องอาดมันของปรัชญาพราหมณ์-ฮินดู หรือเรื่องชีวะในปรัชญาเซน ที่เดการ์ตเสนอว่า เมื่อมี “การคิด” เป็นไปไม่ได้ที่จะไม่มีผู้คิด เพราะเขาเชื่อว่ากริยาการคิดนั้น บ่งชี้ไปถึงเจ้าของกริยาอาการ คือ ผู้คิดนั่นเอง

หากพิจารณาเหตุผลที่พุทธศาสนาให้มาทั้งหมดแล้วจะเห็นว่า การใช้ภาษาในชีวิตประจำวันของมนุษย์เราก็คอาจสร้างปัญหาความเข้าใจผิดที่คิดว่า มิจิตเป็นสิ่งที่แยกออกมาจากกายตามที่ภาษาบ่งถึงได้ ทศนะเรื่องจิต-กายของพุทธปรัชญา จึงต่างจากทวินิยมที่รายลัวิจารณ์ ซึ่งก็หมายความว่า ข้อถกเถียงที่เกี่ยวกับภาษาของรายลัที่ใช้วิจารณ์ทวินิยมแบบสาระของเดการ์ตและทวินิยมแบบอื่นๆ นั้น ไม่กระทบต่อความเชื่อเรื่องจิตที่พุทธศาสนาสอน (ส่วนพุทธปรัชญามีวิธีอธิบายเรื่อง

ความมีอยู่ของจิตในแง่ภาษาอย่างไรจะกล่าวถึงข้างหน้า) เพราะเหตุที่พุทธปรัชญาได้เห็นปัญหาจากความเชื่อเรื่องจิตหรือตัวตนที่เป็นอีกสิ่งหนึ่งแยกออกจากร่างกายนั้นเป็นผลมาจากปัญหาการใช้ภาษา แต่ก็ก็เป็นเหตุผลคนละเหตุผลกับบาลี

#### 4.3 ทศนะเรื่องจิตกับกายของพุทธศาสนา

แนวคิดแบบทวินิยมในระบบปรัชญาพราหมณ์-ฮินดู หรือระบบปรัชญาอื่น ๆ ดูเหมือนจะเชื่อตรงกันหลายๆเรื่อง เป็นต้นว่ามนุษย์ประกอบไปด้วยจิตและกาย จิตและกายที่ว่านั้นสามารถแยกเป็นอิสระออกจากกันได้ จิตมีบทบาทเชิงสาเหตุที่สำคัญโดยเฉพาะมีฐานะเป็นศูนย์กลางของความมีชีวิต ในขณะที่พุทธปรัชญาเริ่มต้นด้วยการมองชีวิตมนุษย์ว่าประกอบไปด้วยองค์ประกอบห้าส่วน องค์ประกอบห้าส่วน แต่ละส่วนนี้ไม่มีส่วนใดที่เป็นศูนย์กลาง และก็ไม่ได้มี “จิต” หรือ “ตัวตน” ใดๆ แฝงอยู่ ที่เป็นเจ้าของชีวิตแบบลัทธิขาค เพราะแต่ละส่วนนั้นมีบทบาทเท่าเทียมกัน องค์ประกอบทั้งห้าส่วนนั้น เมื่อสรุปลงแล้ว ก็จะได้องค์ประกอบหลักสองส่วนก็คือรูปกับนามหรือกายกับจิต

แนวคิดเรื่องจิตกับกายในพุทธศาสนา เชื่อว่าจิตหรือชีวะกับกายหรือสรีระ ต่างก็เป็นส่วนหนึ่งของชีวิตมนุษย์ ที่เชื่อมประสานจนรวมกันเข้าเป็นหน่วยเดียวกันของความมีชีวิต ที่มีได้อยู่แยกกันอย่างเป็นอิสระอย่างที่ทวินิยมแบบในปรัชญาพราหมณ์-ฮินดูและในระบบปรัชญาอื่นๆ เชื่อกันลักษณะพิเศษอย่างหนึ่งเกี่ยวกับทศนะเรื่องจิตและกายพุทธศาสนาเชื่อก็คือ จิตจะเกิดขึ้นโดยปราศจากกายไม่ได้ ในทำนองเดียวกัน กายก็จะเกิดขึ้นโดยปราศจิตไม่ได้เช่นกัน แม้จิตนั้นจะเกิดขึ้นพร้อมกาย แต่ก็มีอิสระในตัวเอง เพราะจิตมีเจตสิกมาบางตัวที่เรียกว่าเจตนาเจตสิกนั้นร่วมด้วย จิตจึงมีเสรีภาพหรือเจตจำนงโดยมีเหตุปัจจัยเป็นตัวกำหนด

ปฏิจสมุปบาทเป็นชีวิตทัศน์สำคัญในการทำความเข้าใจ “จิตกับกาย” ในสองด้าน คือ ด้านแรกนั้นเกี่ยวกับ “เนื้อแท้” หรือ “แก่นแท้” ของทั้งจิตและกาย โดยพิจารณาจากแง่ “ความมีอยู่” เพราะเหตุที่ความมีอยู่ของมันต้องประกอบไปด้วยปัจจัย กล่าวคือ แต่ละ “สิ่ง” หรือ “สภาวะ” ที่ไม่สามารถดำรงอยู่ได้ลำพังโดดๆ หรือสภาวะเชิงเดี่ยว แต่ต้องอาศัยสิ่งอื่นที่อยู่รอบตัวมันด้วย เพราะการที่มันต้องอาศัยสิ่งอื่นด้วยนั้น มันจึงมีความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นโดยปริยายนั่นเอง ซึ่งถือว่าเป็นอีกด้านหนึ่งของปฏิจสมุปบาท ดังนั้นเราจึงเข้าใจได้ว่า “ความมีอยู่” หรือ “ความสัมพันธ์” ระหว่างจิตกับกายจึงเป็นสิ่งที่มิได้อยู่ขณะเดียวกัน โดยมีหลักความมีชีวิตเป็นศูนย์กลางที่มีอาจจะแบ่งแยกโดยเด็ดขาดได้

ปฏิจสมุปบาทเป็นการอธิบายให้เห็นว่าหลักความมีชีวิตเป็นภาวะที่มีอยู่ได้ต้องประกอบ ด้วยชุดขององค์ประกอบ โดยมีปัจจัยอื่นๆมาเกี่ยวข้องหรือสัมพันธ์กัน จากหลักการนี้เองจึงทำให้ พุทธศาสนาปฏิเสธหลักความมีชีวิตที่เที่ยงแท้ถาวร คงที่ ไม่เปลี่ยนแปลง ตามที่บางลัทธิเชื่อว่ามีจิต หรืออตตาดาวรเชื้อ ไตรลักษณ์ซึ่งเป็นอีกด้านหนึ่งของปฏิจสมุปบาทได้ทำให้เห็นว่า<sup>7</sup> สรรพสิ่งใน โลกธรรมชาตินั้นต้องเป็นไปตามหลักไตรลักษณ์ เพราะลักษณะของสิ่งทั้งหลายมีความสัมพันธ์ เนื่องอาศัยเป็นเหตุปัจจัยสืบต่อแก่กันเป็นกระแส ลักษณะดังกล่าวนี้ที่เรามองเห็นเรียกว่าเป็นไตร ลักษณ์ ซึ่งมีลักษณะอยู่ 3 ประการ ได้แก่ (1) อนิจจตา คือ ความไม่เที่ยง ความไม่คงที่ ความไม่ ยั่งยืน เป็นภาวะที่เกิดขึ้นแล้วเสื่อมและ สลายไป (2) ทุกขตา คือ ความเป็นทุกข์ ความเป็นภาวะที่ ถูกบีบคั้นด้วยการเกิดขึ้นและสลายตัว ภาวะที่กดคั้น ผื่นและขัดแย้งอยู่ในตัวเอง เพราะปัจจัยที่ ปรุรงแต่ให้มีสภาพเป็นอย่างนั้นเปลี่ยนแปลงไปจะทำให้คงอยู่ในสภาพนั้นตลอดไปไม่ได้ ภาวะที่ ไม่สมบูรณ์มีความบกพร่องอยู่ในตัว ไม่ให้ความพึงพอใจเต็มที่แก่ผู้ที่ยังมีตัณหา และก่อให้เกิดทุกข์ แก่ผู้เข้าไปยึดด้วยตัณหาอุปาทาน (3) อนัตตตา คือ ความเป็นอนัตตา ความไม่ใช่ตัวตน ความไม่มี ตัวตนที่แท้จริงของมันเอง

หากเราจะกล่าวถึงความมีอยู่ของสิ่งต่างๆ ตามหลักไตรลักษณ์นี้ เราต้องกล่าวว่า มีอยู่ในรูป ของกระแสที่ประกอบด้วยปัจจัยต่าง ๆ โดยสัมพันธ์เนื่องอาศัยกันเกิดดับสืบต่อกัน ไปอยู่ตลอดเวลา ไม่ขาดสาย จึงทำให้สิ่งต่างๆ มีภาวะที่ไม่เที่ยง การที่ต้องเกิดดับไม่คงที่ และเป็น ไปตามเหตุปัจจัย จึงเกิดความบีบคั้น กดคั้น ขัดแย้ง และแสดงถึงความบกพร่องไม่สมบูรณ์อยู่ในตัว และเมื่อทุกส่วน ต่างเป็นไปในรูปกระแสที่เกิดดับอยู่ตลอดเวลาตามแต่เหตุปัจจัยเช่นนี้ จึงทำให้ไม่เป็นตัวของตัว หรือไม่มีตัวตนแท้จริง ลักษณะทั้งสามประการนี้ ถู้อว่าแนวคิดสำคัญที่พุทธศาสนาใช้ทำความเข้าใจ โลกธรรมชาติ และชีวิต แม้ความมีชีวิต จิต และกายก็ตกอยู่ภายใต้กฎนี้

หลักความมีชีวิตในทัศนะของพุทธศาสนาจึงมีลักษณะที่มีการอิงอาศัยกันอยู่ระหว่างจิตกับ ร่างกาย แต่ก็ไม่ได้หมายความว่า การตายของชีวิตมนุษย์จะทำลายความมีชีวิตทั้งหมดโดยสิ้นเชิง เพราะพุทธศาสนายอมรับทัศนะเรื่องการเกิดใหม่ และชีวิตมนุษย์นั้นต้องเป็น ไปตามกรรม การเวียน วายตายเกิดของชีวิตจะเป็น ไปตามเหตุปัจจัยคอยกำหนดให้กระแสแห่งนามรูปก่อตัวขึ้นใหม่ในภพ ภูมิต่าง ๆ ตามแรงกรรมที่ทำไว้ ด้วยเหตุนี้เองจะเห็นว่าต่างจากการเวียนว่ายตายเกิดที่หมายถึงการมี จิตหรือวิญญาณที่เป็นอมตะล่องลอยออกจากร่างกายเก่าที่ตายแล้ว ไปหาร่างกายใหม่ดังเช่นแนวคิด เรื่องอาตมันหรือชีวะ ดังนั้น หลักความมีชีวิตจึงมีอยู่ได้เพราะจิตกับกายอิงอาศัยกันและกันอย่าง แนบสนิท คอยค้ำจุนกันไว้ โดยเป็นไปตามกระบวนการที่ประสานกันของเหตุปัจจัยหรือกฎธรรม ชาติ

<sup>7</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), *พุทธธรรม*, หน้า 66.

ในบางพระสูตร เราจะพบว่าพุทธปรัชญาจะกล่าวถึงจิตและกายเสมือนว่า ทั้งจิตและกาย นั้นสามารถแยกกัน หรือเป็นอิสระต่อกันได้\* แต่ก็เป็นการกล่าวในลักษณะพิจารณาองค์ประกอบที่ แต่ละสิ่งมี และยังคงรักษาคุณสมบัติที่ทั้งกายและจิตมีอยู่อย่างสมบูรณ์ ไม่มีคุณสมบัติใดขาดหายไป และที่สำคัญการกล่าวถึงในลักษณะนี้เป็นการเชื่อมโยงถึงหลักความมีชีวิตอยู่ตลอดเวลาที่เราไม่สามารถกล่าวออกมาโดด ๆ นอกบริบทการมีชีวิตได้ ในขณะที่แนวคิดเรื่องจิตและกายของปรัชญาสำนักอื่น เมื่อกล่าวถึงจิตและกายอย่างใดอย่างหนึ่ง เราจะพบว่า การกล่าวถึง จิต จะเป็นการกล่าวที่ไม่เชื่อมโยงกับกายหรือหลักความมีชีวิต เพราะไปให้ความสำคัญด้านบทบาทแก่จิตให้มีอำนาจ ลีทธิชาคนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม เราก็ไม่อาจปฏิเสธได้ว่า เมื่อกล่าวถึงจิตนั้น พุทธศาสนาให้ความสำคัญในเรื่องจิตมากโดยเฉพาะในด้านการฝึกฝนจิตให้สูงส่งขึ้นเรื่อยๆ โดยจะเห็นได้จากการที่มีการแบ่งประเภทของจิตอย่างละเอียดในบทที่ 3 แต่การแบ่งประเภทของจิตดังกล่าวนี้ จะเห็นว่า ไม่ได้เป็นการกล่าวถึงจิตที่เป็น “สิ่งหนึ่ง” ในเชิงเดี่ยวเลย แต่เป็นการกล่าวถึงประเภทของจิตที่ร่วมกับชุดปัจจัยหนึ่ง กล่าวคือ เมื่อกล่าวถึงจิต จะเป็นการกล่าวถึงจิตที่มีเจตสิกบางตัวร่วมอยู่ด้วย (ขึ้นอยู่กับปฏิบัติฝึกฝนตัวเองตามหลักการของกัมมัฏฐาน) ที่อยู่ในกระบวนการรับรู้ของมนุษย์ ซึ่งทำงานร่วมกับกาย ที่สำคัญก็คือ จิตนั้นมีสองภาค คือ ภาคที่ทำงานของมันไปโดยที่เราไม่สามารถรับรู้ เราเรียกว่า ภวังคจิต ส่วนภาคที่ทำงานอย่างเปิดเผย คือ วิถีจิต จิตทั้งสองภาคนี้มีบทบาทสำคัญอยู่ในกระบวนการรับรู้และแสดงออกทางพฤติกรรมของมนุษย์เรา

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายทั้งหมดเกี่ยวกับทัศนะเรื่องจิต-กายในพุทธศาสนานั้นมีพื้นฐานมาจากคำสอนชุดหนึ่ง ก็คือ ชั้นที่ 5 ปฏิจจนูปบาท และกรรม คำอธิบายดังกล่าวนี้อาจนำไปสู่ข้อสงสัยที่ว่า จิตกับกายที่พุทธปรัชญาเข้าใจนั้น จะต่างกับจิตและกายในระบบปรัชญาอื่นๆ อย่างไร ? ซึ่งผู้วิจัยคิดว่า สิ่งที่ต้องทำให้กระจ่างชัดก็คือ ความเชื่อที่ว่า “จิต” มีอยู่หมายความว่าอย่างไร ส่วนกายหรือรูปหากทอนลงไปแล้วก็ดูเหมือนจะหลีกเลี่ยงไม่พ้นที่จะต้องพบ “เนื้อสาร” พุทธปรัชญาจะอธิบายรูปอย่างไรว่า หากรูปที่กล่าวถึงนั้นไม่ใช่ “เนื้อสาร”

\* ยังเป็นข้อถกเถียงกันอยู่ กล่าวคือ โลกของพรหมบางชั้นนั้น ความเป็นชีวิตนั้นมีอยู่เฉพาะกาย แต่ไร้จิต หรือ มีแต่จิตแต่ไม่มีกาย เป็นต้น ตัวอย่างนี้แสดงให้เห็นว่า พุทธปรัชญาจะเป็นทวินิยมเนื่องจากการแยกจิตกับกายออกจากกันอย่างชัดเจน และเป็นอิสระต่อกัน อย่างไรก็ตาม วิทยานิพนธ์นี้เป็นการศึกษาปัญหาจิต-เฉพาะในมนุษย์เท่านั้น และการศึกษานี้กระทำบนสมมติฐานที่ว่า ความสัมพันธ์ระหว่างกายและจิตในสัตว์ต่างภพภูมิไม่จำเป็นต้องเหมือนกัน ดังนั้น ปัญหาข้างต้นจึงไม่กระทบการวิเคราะห์จิต-กายของมนุษย์ที่วิทยานิพนธ์นี้ศึกษา

จากการวิเคราะห์คัมภีร์อภิธรรม และคัมภีร์อภิธรรมัตถวิภาวินี จะพบว่า จิตที่พุทธปรัชญาเชื่อไม่ได้มีลักษณะเป็น “อตตา” หรือ “ตัวตน” ที่เที่ยงแท้ถาวร ส่วนกายก็ไม่ได้ลักษณะเป็นเนื้อสารด้วย ในที่นี้ ขอเริ่มด้วยการพิจารณาคำว่า จิต ก่อน เมื่อเราวิเคราะห์คัมภีร์นี้ จะเห็นว่า ท่านผู้แต่งคัมภีร์นี้ได้วิเคราะห์ศัพท์ว่า จินฺเตตฺติ จิตฺตํ ซึ่งแปลเป็นไทยว่า “สิ่งใดคิด สิ่งนั้นเรียกว่าจิต” หากวิเคราะห์คำแปลแล้วจะได้ว่า สิ่งที่เรียกว่าจิตคือสิ่งที่คิด เราจะพบว่า ข้อความแปลดังกล่าวนี้ใกล้เคียงสิ่งเดการ์ตวิเคราะห์ไว้มาก ก็คือ จิตก็คือสิ่งที่คิด (the thinking thing) ท่านผู้แต่งคัมภีร์ก็ยังเห็นว่ามีความกำกวมอยู่ คือเราสามารถถามต่อไปได้ว่า คิดแปลว่าอะไร ท่านจึงขยายความว่า “คิดแปลว่ารู้อารมณ์” การขยายความนี้ทำให้ความหมายของจิตชัดเจน การรู้อารมณ์ก็หมายความว่ารับรู้อารมณ์ตามอายตนะภายในทั้งหก กิจกรรมการรับรู้อารมณ์ทั้งหกทางเหล่านี้จึงหมายถึงการคิด

อย่างไรก็ตาม ท่านผู้แต่งคัมภีร์ก็เห็นว่า การวิเคราะห์จิตดังกล่าวนี้กระทำผ่านภาษาบาลี ซึ่งมีโครงสร้างไวยากรณ์เหมือนกับภาษาอื่นๆ ที่ว่า หลักเกณฑ์ทางไวยากรณ์ที่เมื่อกล่าวถึงกริยาใดๆแล้วจะต้องกล่าวถึงประธานของกริยานั้น ในภาษาบาลีนั้นรูปวิเคราะห์ที่ว่า จินฺเตตฺติ จิตฺตํ เมื่อกล่าวเต็มรูปนั้นคือ “ยํ ฆมฺมชาตํ จินฺเตตฺติ, อิติ ตํ ฆมฺมชาตํ” ซึ่งแปลว่า “ธรรมชาติใดย่อมคิด ธรรมชาตินั้นชื่อว่าจิต ด้วยประการฉะนี้” ขอให้สังเกตว่าในข้อความที่ขยายเต็มนี้ประธานของกริยา “คิด” คือ “ธรรมชาติ” คำว่า “ธรรมชาติ” ในบาลีหมายถึงธรรม ซึ่งธรรมก็หมายถึงสิ่งที่มีอยู่อย่างนั้น เมื่อเราวิเคราะห์รูปวิเคราะห์จิตตามหลักภาษาทำให้เราสามารถคิดไปได้ว่า มีบางสิ่งในโลกธรรมชาตินี้แสดงบทบาทอันได้แก่การคิด สิ่งนี้พุทธศาสนาเรียกว่าจิต ข้อสรุปดังกล่าวนี้ อาจทำให้คิดไปอีกว่า พุทธศาสนาเชื่อว่า มี “สิ่ง” (entity) ที่เรียกว่า จิต เมื่อมนุษย์คิด สิ่งนี้แหละในคัมภีร์ที่เป็นเจ้าของกริยาการคิด ผู้แต่งคัมภีร์นี้ทราบปัญหาดังกล่าว เพราะรูปโครงสร้างทางภาษาบังคับให้เข้าใจเช่นนั้น และความเข้าใจดังกล่าวนี้ผิดหลักการตามหลักเบญจขันธ์ที่ปฏิเสธว่ามีผู้คิด มีแค่การคิด ผู้แต่งคัมภีร์นี้จึงอธิบายต่อมา ตามหลักของพุทธศาสนาแล้วจิตจึงหมายถึงการคิดเท่านั้น ไม่มีตัวผู้คิดหรือมีสิ่งใดที่แยกออกมาจากการคิด

ดังนั้น จึงทำให้การเข้าใจเรื่องจิตนี้ตรงตามหลักธรรมคำสอนเรื่องเบญจขันธ์ ที่ไม่ได้ระบุว่า มี “ผู้คิด” แต่คือ “การคิด” จิตในที่นี้จึงไม่ได้หมายความว่า มีตัวผู้คิดที่แยกออกมาจากการคิด ซึ่งต่างจากเดการ์ต ที่เชื่อว่า มีตัวผู้คิด การวิเคราะห์จิตในอภิธรรมที่ดูเหมือนจะบ่งถึง สิ่งหรือ entity นั้นเราจะเห็นว่า เพราะกระทำตามข้อบังคับของภาษาเท่านั้น ท่านผู้แต่งคัมภีร์อภิธรรมัตถวิภาวินี จึงกล่าวสรุปว่า จิตนี้หากจะเข้าใจให้ถูกต้องตามสภาวะต้องเข้าใจในแง่ที่เป็นกริยา ไม่ใช่ผู้คิด แม้ในปรมาตธรรมอื่น ๆ ก็เช่นกัน รูป คือ ความแตกสลาย ไม่ใช่ “สิ่งที่ย่อยยับ” หรือ “สิ่งที่แตกสลาย” จิตก็คือการคิด เจตสิกก็คืออาการที่ผสมผสานอยู่กับความคิด นิพพานคือความดับ

เมื่อก้าวโดยสรุปแล้ว ตามคัมภีร์อภิธรรม จิตคือการคิด ไม่ใช่ผู้คิดอย่างที่เดการ์ตและวินนิมแบบอื่นๆ เชื่อ ในความเป็นจริงแล้ว การเข้าใจว่าจิตคือสิ่งที่คิดนั้นเข้าใจได้ง่ายกว่าในรูปของการคิด เพราะโครงสร้างทางภาษาในชีวิตประจำวันกำหนดความเข้าใจไว้เช่นนั้น เหตุผลสำคัญที่พุทธศาสนาเชื่อว่า ท้ายที่สุดแล้ว ไม่มีอะไรเป็นเจ้าของกริยาอาการต่างๆ นั้นเป็นเพราะพุทธศาสนา มองว่าปรากฏการณ์ต่างๆ ในโลกนั้นไม่เป็นเชิงเดี่ยว เพราะการที่ประธานที่เราใช้นั้นมีลักษณะเป็นของเชิงเดี่ยว และสิ่งนั้นแหละเป็นเจ้าของกริยานั้น ความคิดนี้ที่พุทธศาสนาไม่เห็นด้วย

ตัวอย่างที่น่าจะทำให้เข้าใจมากขึ้น คือ รถยนต์คันหนึ่งกำลังวิ่งไป หากถามว่าใคร คือผู้ที่กำลังวิ่งไป พุทธศาสนาตอบว่า ไม่มีใครวิ่งทั้งสิ้น ถ้าหากใครในที่นี้หมายถึงของเชิงเดี่ยว เพราะรถประกอบด้วยชิ้นส่วนประกอบจำนวนมาก ในแง่นี้รถคือปรากฏการณ์ที่เกิดจากการรวมตัวกันของเหตุปัจจัยชุดหนึ่ง การรวมตัวกันของเหตุปัจจัยนั้นไม่สามารถเป็นเจ้าของกริยานี้ได้ เพราะการเป็นเจ้าของแฝงนัยว่ามีอำนาจสิทธิ์ขาด ชีวิตมนุษย์ก็มีอุปมาเช่นเดียวกันกับรถ การเข้าใจว่าจิตคือผู้มีสิทธิ์ขาดในการควบคุมร่างกาย แต่ความจริงไม่ใช่ คนที่เป็นอัมพาดนั้นแม้จิตจะสั่งให้ร่างกายเคลื่อนไหว แต่ก็ทำไม่ได้ การที่เราสามารถเคลื่อนไหวไปมาได้นั้นเป็นเพราะมาจากเหตุปัจจัยชุดหนึ่ง คือ ชันซ์ห้า คนที่เป็นอัมพาดนั้น รูปชันซ์ของเขาชำรุด เมื่อเหตุปัจจัยตัวหนึ่งชำรุด ทั้งระบบก็เกิดเสียความสมดุลการเคลื่อนไหวก็เกิดขึ้นไม่ได้ จะเห็นว่า หากวิเคราะห์ตามนี้ องค์กรประกอบแต่ละส่วนของชันซ์ห้ามีความสำคัญเท่ากัน ไม่มีใครเป็นเจ้าของหรือมีอำนาจสิทธิ์ขาดในการบัญชาระบบทั้งหมด จิตก็ไม่ใช่ อาตมันในศาสนาฮินดูคือผู้มีอำนาจสิทธิ์ขาด แต่จิตในพุทธศาสนาไม่ได้เป็นเช่นนั้น การวิเคราะห์เรื่องชุดปัจจัยนี้ ทำให้พุทธศาสนาไม่ยืนยันว่า มีใครหรือสิ่งใดเป็นผู้กระทำการ สิ่งที่พุทธศาสนายืนยันคือ มีการเคลื่อนไหว เปลี่ยนแปลง หรือสงบนิ่ง โดยไม่มีอะไรเคลื่อนไหว เปลี่ยนแปลง หรือสงบนิ่ง<sup>8</sup>

ส่วนประเด็นเรื่องกาย หรือธาตุทั้งสี่ ในคัมภีร์อภิธรรมพยายามหลีกเลี่ยงการกล่าวถึงธาตุสี่ ในลักษณะที่เป็นเนื้อสาร (substance) ตัวอย่างเช่น เมื่อก้าวถึงธาตุดิน และบรรยายถึงธาตุดิน ท่านจะใช้คำว่า “ความแข็ง” เมื่อก้าวถึงธาตุน้ำและบรรยายถึงธาตุน้ำท่านจะใช้คำว่า “ความเอิบอาบชุ่มช่านและยึดกุม” เมื่อก้าวถึงธาตุไฟและบรรยายถึงธาตุไฟท่านจะใช้คำว่า “ความร้อนหรือความอบอุ่น” เมื่อก้าวถึงธาตุลม และบรรยายถึงธาตุลมท่านจะใช้คำว่า “ความพัดไหวไปมา” พุทธปรัชญาได้ชี้ให้เห็นถึงปัญหาของการใช้ภาษาที่ทำให้คนเข้าใจผิดคิดว่ามีตัวตนของสิ่งต่าง ๆ แล้วก็จะเข้าไปยึดมั่นถือมั่นว่าเป็นของตัวเองและของกัน เพราะภาษาตั้งอยู่บนสมมติฐานที่ว่า สิ่งต่าง ๆ มีตัวตน และคุณสมบัติของสิ่งต่างๆ เช่น ความหวาน ความเปรี้ยว ความหอม เป็นต้น ที่เรา

<sup>8</sup> สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก, หน้า 237-240.



รับรู้และสัมผัสนั้นเกาะกุมอยู่ หรืออาศัยอยู่ ในตัวตนของสิ่งต่างๆ อยู่นั่นเอง เมื่อโครงสร้างภาษากำหนดความคิดเช่นนี้ ภาษาจึงมีส่วนที่ทำให้เราเข้าใจผิดและบิดเบือนความเป็นจริง

เมื่อคัมภีร์อภิธรรมใช้คำว่า “ความ” เช่น ความแข็ง เป็นต้น คัมภีร์อภิธรรมยืนยันว่าเป็นความหมายที่ลึกลับในตัวเองที่ไม่ต้องถามหาว่า ความแข็ง นั้น เป็นคุณสมบัติของอะไร เพราะความแข็งไม่ใช่คุณสมบัติ หากแต่เป็นสภาวะที่จับสั่นลงในตัวเองแล้ว คำว่า สภาวะในภาษาบาลีนั้นต่างจากคำว่า “เนื้อสาร” ในปรัชญาตะวันตก พุทธศาสนาถือว่าความจริงแท้สุดท้ายนั้นมีลักษณะเป็นสภาวะ กล่าวคือพูดไม่ได้ว่ามีตัวตนเป็นขึ้นเป็นก่อน (ไม่ว่าจะเล็กหรือละเอียดยิบอย่างไรก็ตาม) แต่ว่าในขณะที่เดียวกัน สภาวะนี้ก็ไม่ใช่คุณสมบัติที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง กล่าวง่าย ๆ คือ ธาตุสี่ เป็นสภาวะที่ละเอียดอ่อนอย่างยิ่ง ละเอียดจนไม่สามารถกล่าวได้ว่า มีตัวตนเป็นขึ้นเป็นก่อน ตัวสภาวะเหล่านี้แสดงลักษณะพื้นฐานของตัวเอง คือ เป็นความแข็งกระด้าง ความเอิบอาบหน่วงยึด ความร้อนหรืออุ่น และความพัดไหวไปมา ซึ่งตัวสภาวะทั้งสี่แบบนี้เป็นภาวะที่เหนือการสังเกตได้ด้วยประสาทสัมผัส แต่ก็ส่งผลมายังโลกกายภาพที่เราสังเกตด้วยประสาทสัมผัส<sup>9</sup>

ทั้งหมดที่กล่าวมานั้น พอจะทำให้เห็นภาพทัศนะเรื่องจิตกับกายในพุทธศาสนาที่เข้าใจจิตกับกายในรูปของกระแสธรรมอันประกอบขึ้นจากธรรมชาติสองชนิดที่ผสานกลมกลืนจนเป็นเนื้อเดียวกัน ในแง่ความละเอียดอ่อน กายกับจิตตามทัศนะของพุทธศาสนานั้นไม่ต่างกันมาก เพราะทั้งคู่ต่างก็ไม่ใช่ตัวตน แต่เป็นภาวะ การที่สองสิ่งนี้ละเอียดอ่อนเหมือนกันหรือใกล้เคียงกัน ก็ช่วยให้พุทธศาสนาอธิบายว่าทำไมของสองสิ่งนี้ดูเหมือนกัน (ตามความเข้าใจของนักปรัชญาบางส่วน) จึงสามารถมีปฏิสัมพันธ์ต่อกันได้ไม่ยากนัก และนี่ก็คือบทสรุปที่ว่าทำไมเมื่อเทียบกับปรัชญาสสารนิยมและทวินิยม พุทธปรัชญาจึงไม่สู้จะประสบปัญหาเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างกายและจิต

#### 4.4 มโนทัศน์เรื่องการปฏิบัติและปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกาย

เนื้อหาการอภิปรายในประเด็นต่างๆ ของบทนี้ที่กล่าวมาทั้งหมดโดยส่วนใหญ่แล้ว จะเห็นว่าผู้วิจัยได้วิเคราะห์และประเมินหลักธรรมที่ใช้ในการทำความเข้าใจเรื่องจิตกับกายด้วยวิธีการทางปรัชญา เพื่อให้การพิจารณาปัญหานี้ไปในแนวทางเดียวกันกับที่วงการปรัชญากระทำกัน และการใช้ภาษาที่ถกเถียงปัญหากันนั้นก็จะเป็นภาษาทางปรัชญาที่เข้าใจกันทั่วไปในวงการปรัชญา เหตุที่เริ่มอภิปรายอย่างนั้นก็เพราะเห็นว่าจะเป็นการง่ายต่อการพิจารณาปัญหาและประเมินคำสอนของพุทธศาสนาที่ใช้แก้ปัญหาดังกล่าวด้วย ซึ่งในท้ายที่สุดแล้ว การวิเคราะห์คำสอนที่เป็นคำอธิบายเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายด้วยวิธีการทางปรัชญาเรื่องนี้เอง ทำให้เราพบว่า แนวคิดของพุทธ

<sup>9</sup> สมภาร พรหมทา, พุทธปรัชญาในอภิธรรมปิฎก, หน้า 179-180.

ศาสนาในเรื่องนี้สามารถอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายได้อย่างมีปัญหาน้อยกว่าแนวคิดแบบทวินิยมและสสารนิยม

จะอย่างไรก็ตาม เราปฏิเสธไม่ได้ว่า หลักธรรมคำสอนของพุทธศาสนาทั้งหมดที่ปรากฏในคัมภีร์เป็นหลักการที่ใช้ในการปฏิบัติและการฝึกฝนจิต เช่น หลักไตรลักษณ์ ปฏิจจนุปบาท เป็นต้น เมื่อเป้าหมายความสำคัญของคำสอนซึ่งเน้นไปที่การฝึกฝนจิตนั้นเป็นการสะท้อนให้เห็นทัศนะของพุทธปรัชญาที่เชื่อว่า จิตมีความสามารถอย่างไร้ขอบเขตจำกัด ความสามารถดังกล่าวนี้เกิดขึ้นจากการที่มนุษย์ได้รับการฝึกฝนและปฏิบัติตามหลักธรรม การปฏิบัติจนถึงขั้นสูงสุดจะทำให้จิตของผู้ปฏิบัติหลุดพ้นจากอาสวะต่างๆ ที่เป็นสาเหตุให้เกิดทุกข์อันเป็นเป้าหมายสูงสุดของศาสนาพุทธ พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ล้วนเป็นตัวอย่างสำคัญของบุคคลที่มีจิตหลุดพ้นเพราะผ่านการปฏิบัติตามหลักธรรมที่ว่ำนั้น

ที่สำคัญ เมื่อเราศึกษาหลักธรรมคำสอน จะพบว่า หลักธรรมเหล่านั้นได้มาจากประสบการณ์ปฏิบัติของพระพุทธเจ้า ไม่ใช่ได้มาจากการคาดคะเน การคิดเอาเอง หรือการโต้แย้งถกเถียงกันดังเช่นบางสำนักคิดในทางปรัชญา คำสอนของศาสนาพุทธไม่เพียงแต่จะเป็นแนวทางปฏิบัติสำคัญให้ผู้ปฏิบัติที่ต้องการหลุดพ้นจากความทุกข์ได้ฝึกฝนปฏิบัติกันแล้ว แต่ยังเป็นคำอธิบายเกี่ยวกับโลกธรรมชาติได้อย่างเป็นระบบ เป็นขั้นตอนหากจัดระบบความคิดไว้ในเชิงปรัชญา พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าคำสอนเหล่านี้สามารถตรวจสอบได้ด้วยประสบการณ์ของตนเองโดยแนะนำให้ผู้ที่อยากรู้ความจริงเข้ามาทดลองปฏิบัติ พระองค์มักตรัสเช่นนี้บ่อยครั้งเมื่อมีผู้มาถามปัญหาเกี่ยวกับโลกธรรมชาติและชีวิตดั่งที่ปรากฏในหลายพระสูตรมีจุพมาลุงโกยวาทสูตร เป็นต้น สารสำคัญของพระสูตรนี้พระองค์ทรงชี้ให้เห็นปัญหาของการโต้แย้งถกเถียงกันเชิงอภิปรัชญาว่า นอกจากไม่สามารถตอบปัญหาได้แล้วยังจะสร้างปัญหาอื่นๆ ให้เกิดขึ้นตามมากับข้อถกเถียงนั้นๆ ด้วย เพราะมนุษย์มีข้อจำกัดหลายอย่างเช่น อายตนะ สติปัญญา และภาษาที่ใช้อยู่ เป็นต้น

หากเราพิจารณาปัญหาความสัมพันธ์แบบปฏิสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายที่เกิดขึ้นในวงการปรัชญาจิตจากมุมมองเรื่องการปฏิบัติ เราจะพบว่า แนวทางที่พุทธศาสนาใช้สำหรับแก้ปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกาย ต่างออกไปจากวิธีการที่ปรัชญากระทำอยู่อย่างชัดเจนมาก พุทธศาสนามองว่า ในแง่หนึ่งปัญหาที่เกิดขึ้นและยังไม่สามารถหาข้อยุติอาจเกิดจากการโต้แย้ง ถกเถียงหรือการใช้ตรรกะ ซึ่งเป็นวิธีการสำคัญที่นักปรัชญาจิตใช้เป็นกรอบในการพิจารณาปัญหาดังกล่าว จึงทำให้นักปรัชญาเหล่านั้นต่างก็ตกอยู่ภายใต้กรอบที่ตนได้ขีดวงไว้ และวนเวียนอยู่ภายใต้กรอบนั้น มโนทัศน์เรื่องการปฏิบัติจึงเป็นข้อเสนอสำคัญที่มีนัยสำคัญว่า ให้ผู้ที่ต้องการคำตอบเดินออกมา นอกกรอบความคิดที่ตนกระทำอยู่ แล้วมาพิจารณาปัญหาทางปรัชญาต่างๆ ด้วยการปฏิบัติตาม

หลักธรรมที่ทรงค้นพบ เพราะการปฏิบัติตามหลักธรรมของพุทธศาสนาในชั้นต่างๆ จะสามารถช่วยเข้าใจปัญหานี้อย่างแจ่มแจ้ง และสามารถแก้ปัญหาได้อย่างถูกต้องตามมาด้วย

สิ่งที่น่าสนใจคือพุทธปรัชญามองว่าหัวข้อเรื่องจิตกับกายที่เราอภิปรายอยู่นั้นเป็นการพยายามที่จะทำความเข้าใจเรื่องของมนุษย์โดยตรง เนื่องจากเรากำลังใช้จิตกับกายซึ่งเป็นองค์ประกอบของชีวิตที่ทำหน้าที่ในกระบวนการรับรู้ และแสดงออกทางพฤติกรรมศึกษาตัวเอง กล่าวคือจิตกับกายอยู่ในสภาพที่เป็นทั้งผู้ศึกษาและสิ่งที่ถูกศึกษาไปในตัวด้วย เหตุที่กล่าวเช่นนี้เป็นเพราะการที่ทั้งสองต่างก็ทำงานร่วมกันในแง่กระบวนการรับรู้ นั้น จิตที่พุทธศาสนาให้ความสำคัญ เพราะมีทำหน้าที่ในการรับรู้โลก และมีผลต่อการแสดงออกทางพฤติกรรมนั้น แต่เป็นเพราะจิตมีคุณสมบัติบางอย่างจำนวนหนึ่งที่บิดเบือนความเป็นจริงของโลกธรรมชาติและชีวิต ดังนั้น การ “ปรับ” สภาพจิตให้ทำงานในกระบวนการรับรู้ตามความเป็นจริงจึงเป็นสิ่งสำคัญ

การปรับสภาพจิตดังกล่าวจำเป็นต้องกระทำผ่านกระบวนการจัดเกล้าตามหลักการปฏิบัติของพุทธศาสนา เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงภายในจากสภาพจิตที่หยาบอันไม่ได้รับการฝึกฝนมาเป็นสภาพจิตที่ละเอียดดีงาม สภาพจิตที่หยาบคือจิตที่หมักหมมไปด้วยเจตสิกฝ่ายชั่วต่างๆ ที่แฝงอยู่ การปฏิบัติที่พุทธปรัชญากล่าวถึงจึงเป็นการเอาชนะเจตสิกฝ่ายชั่วหรือทำให้เจตสิกฝ่ายชั่วหายไป และพยายามทำให้เจตสิกฝ่ายดีเป็นปัจจัยสำคัญการรับรู้ และแสดงออกทางพฤติกรรมหรือการกระทำต่างๆ ด้วยเหตุนี้เอง จิตเจตสิกที่พุทธศาสนากล่าวถึงจึงมีหลากหลายดังที่จำแนกไว้อย่างละเอียดในบทที่ 3 เราจะพบว่า การแบ่งประเภทของจิตเจตสิกเหล่านั้นล้วนมีความสัมพันธ์กับการปฏิบัติหรือการฝึกฝนจิตที่พัฒนาสูงขึ้นไปเรื่อยๆ ในแต่ละขั้นๆ อันแสดงว่า การปฏิบัติและฝึกฝนจิตมีต่อการเปลี่ยนแปลงภายในจิต ซึ่งก็จะส่งผลต่อการรับรู้โลกภายนอก รวมทั้งพฤติกรรมของมนุษย์ด้วย

ในแง่แล้ว “หลักปฏิบัติ” จึงเป็นส่วนหนึ่งที่สำคัญของสถานะทางญาณวิทยาที่ใช้ในการตรวจสอบความรู้และความจริง วิธีการตรวจสอบยืนยันความเชื่อของพุทธศาสนาจึงเป็นการผสมผสานระหว่างหลักจริยศาสตร์และญาณวิทยา วิธีการนี้ไม่ได้มาจากการใช้เหตุผลเชิงตรรกะ หรือประสาทสัมผัส หลักจริยศาสตร์ที่ผสมผสานกับญาณวิทยาจึงกลายเป็น “ที่มา” หรือ “บ่อเกิด” ของความรู้ เมื่อไรก็ตาม ผู้ปฏิบัติสามารถปฏิบัติได้ขั้นสูงสุดแล้ว ไม่เพียงแต่จะเป็นผู้หลุดพ้นจากทุกข์เท่านั้น แต่ยังกลายเป็น “ผู้รู้” อย่างแท้จริง และสิ่งที่ถูกรู้หรือในทางปรัชญาเรียกว่าอภิปรัชญานั้นเอง ก็จะเป็นหลักความจริงที่ถูกต้องปราศจากความเห็นผิด ดังนั้นการปฏิบัติจึงเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้เราเข้าถึงและรับรู้ความจริงเกี่ยวกับโลกธรรมชาติและชีวิตได้ พุทธศาสนาให้ความสำคัญกับผู้รู้คือมองว่าจิตมีคุณสมบัติอย่างไรย่อมมีผลต่อความเข้าใจเกี่ยวกับชีวิตและโลกธรรมชาติและโลกธรรมชาติ ด้วยเหตุนี้ ญาณวิทยาของพุทธปรัชญาเถรวาท จึงมีลักษณะที่นักวิชาการชาวพุทธโดยส่วนใหญ่มองว่าเป็น

ประจักษ์นิยมแบบพิเศษโดยเป็นญาณวิทยาที่เกิดจากมนุษย์ได้พยายามฝึกฝนตนเองจนเกิดญาณพิเศษสามารถหยั่งเห็นความจริงบางอย่างที่ประสาทสัมผัสธรรมดาไม่อาจรับรู้ได้

การที่พุทธศาสนาจำแนกจิตเจตสิกอย่างละเอียดออกไปจำนวนมากนั้นมีความสำคัญเพราะใช้เป็นเกณฑ์ในการแบ่งประเภทการรับรู้โลกของมนุษย์เรา เจตสิกหรือคุณสมบัติทางจิตที่เป็นกุศลหรืออกุศลที่แตกต่างกันพุทธปรัชญาเชื่อว่า ความแตกต่างกันนั้นย่อมมีผลต่อการรับรู้โลกและแสดงพฤติกรรมของมนุษย์ ซึ่งเราสามารถเข้าใจกระบวนการรับรู้ในสองแบบคือ คือ (1) กระบวนการรับรู้แบบบริสุทธิ คือกระบวนการรับรู้วางอยู่บนสภาวะจิตที่ปราศจากกิเลส ตัณหา อุปาทาน ซึ่งเป็นจิตที่กอร์ปด้วยญาณทัสนะ หรือจิตที่มีปัญญารับรู้โลกตามความเป็นจริงซึ่งจะเกิดขึ้นก็ต่อเมื่อผู้นั้นได้ปฏิบัติธรรมจนบรรลุธรรมขั้นสูงสุดแล้ว (2) กระบวนการรับรู้แบบปรุงแต่ง คือ กระบวนการรับรู้ตั้งอยู่บนสภาวะจิตที่ยังมีกิเลส ตัณหา อุปาทาน ซึ่งเป็นคุณสมบัติฝ่ายชั่ว ก็จะมีผลทำให้กระบวนการรับรู้บิดเบือนจากสภาพความเป็นจริง เพราะกระบวนการการรับรู้แบบนี้เป็นกระบวนการรับรู้ที่เกิดจากการปรุงแต่งของจิตที่ยังไม่ได้ผ่านการปฏิบัติฝึกฝนจิตตามหลักกรรมฐาน

หากเราพิจารณาปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายในแง่การปฏิบัติ โดยใช้กระบวนการรับรู้ทั้งสองแบบเป็นกรอบในการพิจารณาปัญหา พุทธศาสนามองว่า เป็นเพราะสภาพจิตของนักปรัชญายังมีการปรุงแต่งอยู่ การรับรู้แบบปรุงแต่งนั้น ดูเหมือนจะสร้างความขัดแย้งให้กับนักปรัชญาที่มีสมมติฐานทางญาณวิทยาที่ต่างกัน เพราะการมีสมมติฐานทางญาณวิทยาที่ต่างกันย่อมนำไปสู่ข้อสรุปทางอภิปรัชญาที่ต่างกันด้วยอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ความขัดแย้งระหว่างนักปรัชญาสายทวินิยมที่มีญาณวิทยาแบบเหตุผลนิยมกับสสารนิยมที่มีญาณวิทยาแบบประจักษ์นิยมถือเป็นตัวอย่างที่แสดงถึงความแตกต่างกันเกี่ยวกับกระบวนการรับรู้โลกได้เป็นอย่างดีตามที่ปรากฏในประวัติปรัชญานั้นเอง

ศูนย์วิทยทรัพยากร  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย