



วารสาร

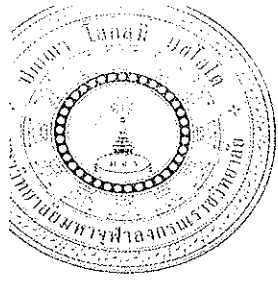
บัณฑิตศึกษาศาสตร์ปริทรรศน์

ISSN 1905-1603 | ปีที่ ๕ ฉบับที่ ๒ เมษายน-มิถุนายน ๒๕๕๒



จุดประกาย : วรรณคดี & ตัวเลือก





บันทึกศึกษานิเทศน์

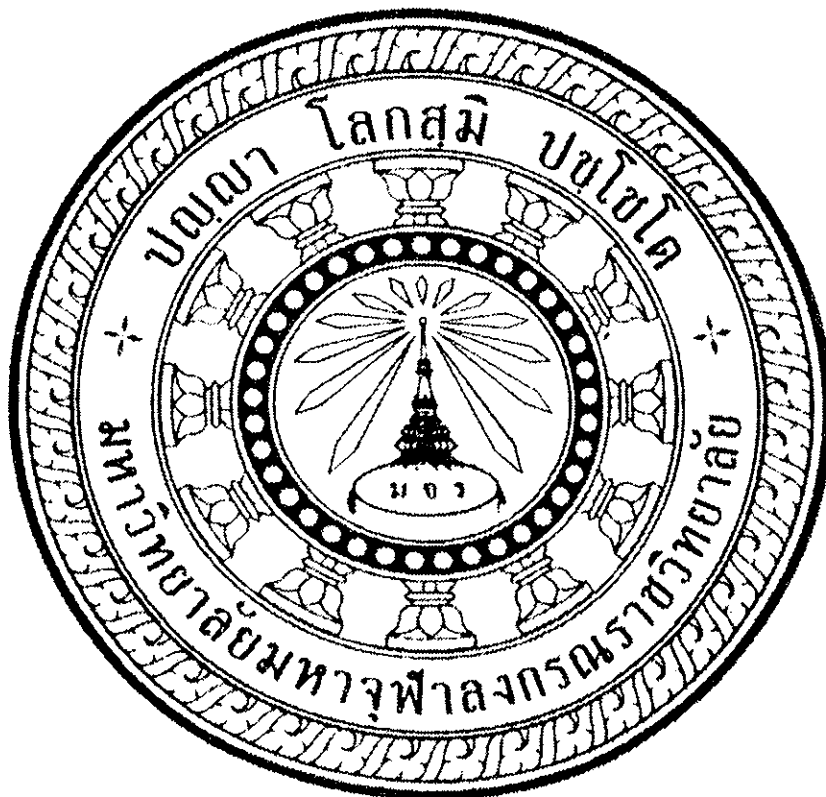


จุดประกาย : บรรณาจารย์ & ตัวเลือก

วารสาร

บัณฑิตศึกษานิตยสาร

ISBN 1905-1603 ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 เมษายน-มิถุนายน 2552



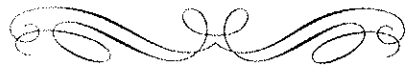
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

วัดมหาธาตุ ท่าพระจันทร์ เขตพระนคร กรุงเทพฯ 10200

โทรศัพท์ : 0-2222-0680, โทรคัทพ์ : 0-2222-0680

<http://gds.mcu.ac.th>, e-mail : grads@mcu.ac.th

สารจากอธิการบดี



บัณฑิตวิทยาลัย ได้เปิดดำเนินการศึกษาระดับบัณฑิตศึกษามาตั้งแต่ปี ๒๕๓๑ จนถึงปัจจุบันเป็นเวลา ๒๐ กว่าปีแล้ว มีนิสิตระดับปริญญาโทและปริญญาเอกที่จบไปแล้วและกำลังศึกษาอยู่เป็นจำนวนมาก ภารกิจหลักของบัณฑิตวิทยาลัยคือการผลิตบัณฑิตให้มีความรู้ดีและความประพฤติดีสามารถนำไปบูรณาการเข้ากับศาสตร์สมัยใหม่เพื่อพัฒนาจิตใจและสังคม รวมทั้งการศึกษาวิจัยเพื่อพัฒนาองค์ความรู้ใหม่ทางพระพุทธศาสนา ตลอดหลายปีที่ผ่านมาบัณฑิตวิทยาลัยได้มีการจัดพิมพ์เอกสารทางวิชาการอย่างต่อเนื่อง เช่น วิทยานิพนธ์ของผู้จบปริญญาโทและปริญญาเอก รวมทั้งผลงานทางวิชาการคณาจารย์ประจำบัณฑิตวิทยาลัย อย่างไรก็ตาม การจัดพิมพ์เอกสารทางวิชาการในระยะเริ่มต้นนั้น ส่วนใหญ่เป็นตำราทางวิชาการและผลงานการวิจัยเพื่อแจกจ่ายในโอกาสสำคัญ ต่อมาในช่วงปลายปี พ.ศ. ๒๕๔๘ บัณฑิตวิทยาลัยได้ดำเนินจัดพิมพ์วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ขึ้น โดยออกปีละสี่ฉบับหรือสามเดือนต่อหนึ่งฉบับ เพื่อเปิดเวทีให้คณาจารย์ นิสิต นักศึกษา และผู้สนใจทั่วไป ได้มีโอกาสแลกเปลี่ยนเรียนรู้วิชาการทางพระพุทธศาสนาและปรัชญาซึ่งกันและกัน นับว่าเป็นความก้าวหน้าอีกขั้นหนึ่งของบัณฑิตวิทยาลัย

ในนามมหาวิทยาลัย ขออนุโมทนาในกุศลเจตนาของคณะผู้บริหารบัณฑิตวิทยาลัย ที่มีวิริยะอุตสาหะจัดทำวารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ขึ้นมาหวังเป็นอย่างยิ่งว่าจะจะเป็นประโยชน์แก่การพัฒนาการศึกษาตามนโยบายของมหาวิทยาลัยสืบต่อไป

(พระธรรมโกศาจารย์)

อธิการบดี

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

บทบรรณาธิการ



วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ฉบับนี้ เป็นฉบับที่ 2 ปีที่ 5 ประจำเดือนเมษายน-มิถุนายน 2552) กลับมาพบท่านผู้อ่านอีกครั้งด้วย “ความคึกคักทางวิชาการ” เป็นอย่างยิ่ง โดยในฉบับนี้จะเป็นการนำเสนอบทความที่มีความหลากหลายทั้งทางภาษาและแนวคิด ที่กล่าวว่าหลากหลายทางภาษาเนื่องจากว่าวารสารฉบับนี้มีการนำเสนอบทความภาษาอังกฤษหลังจากที่ผ่านมวารสารได้ตีพิมพ์เฉพาะบทความภาษาไทยมาโดยส่วนใหญ่ ส่วนความหลากหลายทางแนวคิดนั้นปรากฏให้เห็นจากบทความที่ใช้แนวคิดของพระพุทธศาสนาในหลายแง่มุม ไม่ว่าจะเป็นประเด็นปัญหาหรือคำสอนต่างนิกาย

บทความแรก ผู้ช่วยศาสตราจารย์ **ดร.บรรจบ บรรณรุจิ** แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยได้นำเอาประเด็นเรื่องการศึกษาระดับภาษาบาลีของคฤหัสถ์ในประเทศไทยมาเสนอเอาไว้ที่น่าพิจารณาในบทความภาษาอังกฤษเรื่อง “Thai Lay Buddhists : Their Pali Study in Thai Society” ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการของการศึกษาภาษาบาลีตั้งแต่สมัยสุโขทัย สมัยอยุธยา สมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้นจนจนถึงปัจจุบัน พร้อมทั้งได้ชี้ให้เห็นถึงแนวโน้มของการศึกษาดังกล่าวซึ่งอาจมีปัญหามบางประการที่วงการพระพุทธศาสนาของไทยต้องขบคิดและหาคำตอบต่อไป

บทความที่ 2 เป็นบทความเรื่อง “Happiness: A Deeper Meaning for Economics” ของ **สุนทรภรณ์ เตชะพะโลกุล** นิสิตปริญญาเอกหลักสูตรนานาชาติของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ผู้เขียนได้ชวนให้ผู้อ่านกลับมาพิจารณาความหมายของความสุขในนัยที่ลึกซึ้ง

มากขึ้น เนื่องจากความสุขทางวัตถุตามนัยที่ระบบเศรษฐกิจแบบทุนนิยม
เข้าใจนั้น มิเพียงแต่ไม่สามารถตอบสนองความต้องการของมนุษย์ได้อย่าง
แท้จริงแล้วยังนำมาซึ่งความล่มสลายทางเศรษฐกิจทั่วโลกดังปรากฏใน
ปัจจุบัน

บทความที่ 3 **อภิชาติ พรสี** นิสิตปริญญาเอกสาขาวิชาพระพุทธ
ศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย นำเสนอบทความเรื่อง
“จตุกโกฏิ” ตรรกศาสตร์ว่าด้วยหลัก 4 ตัวเลือก : พัฒนาการจากเถรวาท
มาชยมิกะ สู่ เทียนไท้” ซึ่งผู้เขียนแสดงให้เห็นถึงพัฒนาการแนวคิดเรื่อง
จตุกโกฏิ 2 ช่วง ช่วงแรก เริ่มต้นจากนิกายเถรวาทสู่นิกายมาชยมิกะและ
ช่วงที่สองจากนิกายมาชยมิกะสู่นิกายเทียนไท้ (สำนักลัทธิธรรมปุณฑริกะ)
โดยในแต่ละช่วงของพัฒนาการผู้เขียนได้เปรียบเทียบและตีความแนวคิด
ดังกล่าวเอาไว้ด้วย

บทความที่ 4 เป็นบทความที่กล่าวถึงเรื่องที่อยู่ใกล้ตัวของใครหลายๆ
คน คือความเกียจคร้าน **พระมหาขุนทอง เขมสิริ** นิสิตปริญญาเอกสาขา
วิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ได้มุ่งศึกษา
ว่าในพระไตรปิฎกได้กล่าวถึงเรื่องความเกียจคร้านเอาไว้อย่างไรบ้างพร้อม
ทั้งเสนอมุมมองในด้านต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับความเกียจคร้านและแนวทาง
แก้ไข รวมไปถึงหลักการวินิจฉัยความเกียจคร้าน เนื้อหาทั้งหมดสามารถ
ติดตามได้ในบทความเรื่อง “ความเกียจคร้านในมุมมองพระพุทธศาสนา”

บทความที่ 5 คือเรื่อง “มโนทัศน์เชิงพุทธเพื่อการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม
อย่างยั่งยืน” ของ **ไพเราะ มากเจริญ** นิสิตปริญญาเอกสาขาวิชาพระพุทธ
ศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ในบทความนี้ผู้เขียนได้
วิพากษ์ถึงปัญหาของมโนทัศน์แบบเก่าอันเกิดจากระบบเศรษฐกิจกระแส
หลักที่นำมาซึ่งปัญหาสิ่งแวดล้อม ผู้เขียนชี้ว่าหนทางที่ยั่งยืนที่สุดในการแก้

ปัญหาวิกฤตสิ่งแวดล้อมก็คือการปรับมโนทัศน์ใหม่เป็นมโนทัศน์เชิงพุทธ เพื่อให้เกิดการเปลี่ยนกระบวนทัศน์ทั้งระบบอันจะนำมาซึ่งเศรษฐกิจและสังคมแบบใหม่ที่เป็นมิตรกับสิ่งแวดล้อม และทำให้เกิดการพัฒนาอย่าง ยั่งยืนและสมดุลทั้งในทางร่างกายและจิตใจต่อไป

บทความสุดท้าย เป็นบทความของ **พระมหาสุทนต์ นรเชฏฐโฐ** นิสิตปริญญาเอกสาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เรื่อง “การกินเจและมังสวิรัตินั้นในทรรศนะของพระพุทธศาสนา” ผู้เขียนได้ศึกษาวิเคราะห์มุมมองต่อแนวคิดการกินเจและมังสวิรัตินั้นในศาสนาต่าง ๆ โดยเฉพาะพระพุทธศาสนาทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายาน โดยพิจารณาว่าแนวคิดดังกล่าวมีความสอดคล้องกับหลักการของพระพุทธศาสนาหรือไม่ นอกจากนี้ยังศึกษาว่าการกินเจและมังสวิรัตินั้นเป็นอยู่ในสังคมไทยมีลักษณะอย่างไร และได้รับอิทธิพลจากพระพุทธศาสนา มหายานและวัฒนธรรมจีนหรือไม่ เพียงใด

Thai Lay Buddhists : Their Pali Study in Thai Society

Dr. Banjob Bannaruji¹

Abstract

The Pali study for Thai lay Buddhists is now seen in some temples and some places in Thailand, which has for a long time been known as a Buddhist country in Southeast Asia. Even narrowly, it is a good sign to tell that they, even fewer in number, have an eager want to get to the core meaning of the Buddha's teachings.

As a matter of fact, the Pali study has started since the Sukhothai period, and the then famous Pali student was King Lithai, who authored the first Thai literature entitled 'The Tebhūmikathā'. In the Ayuddhaya period, the Pali study still continued being held for lay Buddhists because it is found that Pali language, in the reign of King Ekādasaratha (Boromkos), was used by the ambassadors of Sri Lanka and Siam to create a mutual good relation, and also that there was the translation by a lay Pali scholar

¹ Pali -Sanskrit section, the Department of Eastern Languages,
Chulalongkorn University, Thailand



of a Pali Sutta into Thai. In the early Ratanakosin period, members of the royal family still studied Pāli and some of them have been regarded as Pāli scholars due to their Pāli works.

Now, the Buddhist Studies is popularized and Thai lay Buddhists, desiring to have full knowledge of the Buddha's teachings, are high in number. To serve them, the Pali study has been held in some temples and some places by Pali scholars - both monks and lay men. Their Pali students come from walks of life.

Ahead of the popularization of the Buddhist Studies, the Pali study has successfully been held in Chulalongkorn University, where the writer serve as a lecturer, and which, in Thai society, except the Buddhist Universities of Mahachula and Mahamakut is the first state university to offer a Pali program to general people, mostly Thai lay Buddhists, and has still continued offering it until now.

Background of the Problem

Originally, it is said, the Pali study in Thai society belonged only to the Buddhist monks as the members of the Sangha, playing a main role to maintain the Buddha's teachings and Buddhism as a whole. As for lay Buddhists, they had no direct duty to maintain Buddhism, but only to

support the Buddhist monks with four necessities, so they were needless to take the Pali study. At the present, such a saying has proved untrue due to the fact that there were Thai lay Buddhists in the past who studied Pali and produced the Pali academic works, some of which have been considered the invaluable heritages of the nation. Moreover, it is found that in the Ayuddhaya period Pali language was once used by high-ranked civil servants as a diplomatic medium between the royal courts of the Buddhist countries in Southeast Asia. Consequently, the Pali study in Thai society held for Thai lay Buddhists is worth study.

Lay Thai Buddhists in The Past

Whenever there are mentions of King Lithai and Prince Dharmadhibes, we generally know that the former was the fifth king of Sukhothai who authored the book entitled 'The Tebhūmikathā' and the latter, a son of King Boromkoth, who was skilful in composing romantic verses and also rendering a treatise entitled 'The Nandopananda Sutra' and branded as 'the Royal Word'. Their academic works based on Pali texts. On this point, fewer people think of how they collected knowledges and informations from the Pali texts. There may be answers:

they had been assisted by their teachers. In my opinion, it is too easy to believe like that. I, as a former student and a current teacher, have experience enough to say: no honored author can succeed in his work without true related knowledge.

The Sukhothai Period

1. King Lithai and His Literature

Historically, Sukhothai² was the first kingdom of the land, being now well known as ‘Thailand’. It was governed by kings of the royal dynasty of Phra Ruang. Of those, the most famous were King Ramkhamhaeng and King Lithai, respectively. They were the closest relatives; the former being the grandfather and the latter, the grandson. They were both the national pioneers; namely; the grandfather pioneered for introducing the Lankan Theravāda Buddhism into and inventing Thai alphabets for Sukhothai, both being considered the invaluable heritages of the nation, today. As for the grandson, he pioneered for a national tradition of 3-month higher ordination and rendering the first Thai literature entitled ‘The Tebhūmikathā’ or ‘The Trai Bhoom Phra Ruang’ in spoken title.

² now, as a northern province of Thailand.

King Ramkhamhaeng was believed to study Sanskrit that was applied by himself as the base of inventing the Thai alphabets. In the same way, King Lithai, his grandson, was also believed to study Pali, which led to the access to the in-depth informations in Pali texts.

About King Lithai, his biography is mentioned in the introduction of the revised *Tebhumikathā* : he was a son of King Lelithai, and called by another name 'king Luethai', he had a full name given on the occasion of ascending the throne - Phra Chao Sri Suriyapongsā Ram Mahā Dharmarajādhiraja, but was commonly known as Phra Mahādharmarāja I. He was upheld in high esteem by Thai historians as scholar, governor, and administrator.

On Buddhism, he studied in depth the Buddha's teachings, and was versed in the Buddhist scriptures - Tipitaka, Commentaries, Subcommentaries, and so on. His teachers were famous elder monks ; namely; the venerable Munipongsā Mahāthera, the venerable Anomadassi Mahāthera, the venerable Paññānanda Mahāthera, and the venerable Buddhaghosācārya Mahāthera, all of whom except the last one - native of Haribhunjaya, were supposed to come from abroad. Apart from that, he continued the study under the guidance of two royal lay Buddhists - Upasena and Adaraya. He was,



after ascending the throne, ordained a Buddhist monk in 1905 B.E., at the Pa Mamuang (mango grove) monastery, located outside the city of Sukhothai, so he was regarded as the first Thai king, who entered the Order after the kingship.

As regards the *Tebhūmikatha*, he authored it in 1888 B.E., when he was Crown Prince and served as the *Mahā-uparājā* (Vice King) who was granted responsibility for governing the city of *Sajjanālaya* (Now *Sri Sajjanālaya* as a district of Sukhothai province). The *Tebhūmikathā*, it is said, had been started and completed after six years of serving as the governor.

From the study, the sources of information in the *Tebhūmikatha* are the Buddhist scriptures, mostly found in Pali and hard to read and understand. It proves that if he had lacked the knowledge of Pali, he would not have completed it. On this point, there may be someone posing to oppose my opinion and reasoning that the king might be given the information by his Pali teachers, mostly elder monks, who were versed in Pali scriptures and his teachers. However, I still confirm the aforesaid sentences: “no honored author can succeed in his work without true related knowledge.”, and want to accredit him with the status of a Pali student with high potential in collecting related informations from the Pali sources.

Why do I believe like that? I do believe on the grounds: Buddhism was a newcomer with interesting teachings, the Crown Prince himself was wise and curious to get an access to the true teachings in Buddhism, all probably turned him to the Pali study - a key to the Pali scriptures; on the other hand, Pali was then a foreign language attracting local scholars, one of whom was the Crown Prince, who studied Pali with all heart and got so much successful that he could use it well.

To confirm his potential in usage of Pali, let us look upon the following 32 texts.

Names of Texts	Characteristics
Atthakathā of Caturāgama	The Commentary of Four Nikāyas
Atthakathā and Ṭīkā of Abhidhammāvatāra	The Commentary and the Subcommentary of the Abhidhammāvatāra
Abhidhammasangaha	The Manual of Abhidharma
Sumaṅgalavilāsinī	The Commentary of Dīghanikāya
Papañcasūdanī	The Commentary of Majjhimanikāya
Sāratthappakāsinī	The Commentary of Saṅyuttanikāya
Manorathapūranī	The Commentary of Aṅguttaranikāya
Līnatthappakāsinī	?
Atthakathā - Ṭīkā of Vinaya	The Commentary and the Subcommentary of the Vinaya

Dhammapada	Part of Khuddakanikāya
Mahāvagga	Part of Dīghanikāya
Dhammamahākata	?
Madhuratthavilāsinī	The Commentary of Buddhavaṃsa
Dhammajātaka	The Commentary of Jātaka
Jinālaṅkāra	The Treatise on the biography of the Buddha
Sāratthadīpanī	?
Buddhavaṃsa	Part of Khuddakanikāya
Sārasaṅgaha	The Treatise of Core Teaching
Milindapañhā	The Questions by King Milinda
Pāleyya	?
Mahānibbāna	?
Anāgatavaṃsa	The Lineage of The Future Buddhas
Cariyāpiṭaka	Part of Khuddakanikāya
Lokapaññatti	?
Mahākalpa	?
Aruṇavatī	?
Samantapāsādikā	The Commentary of Vinaya
Visuddhimagga	The Pakaranavisesa
Lakkhaṇābhidhamma	?
Anutīkāhimsadhamma	?
Sārīrikabhinicchaya	?
Lokuppatti	?

The mention of all the texts is to confirm that they had been introduced together with the appearance of Buddhism into this region. They were inscribed in Pali, which King Lithai had to learn to get to the essentials of the Buddha's teachings.



The Ayuddhaya Period

2. Aggamahasenapati and Prince Dharmadhibes

There were Pali works rendered in the period, but here I have only two ones in my hand; namely ; **1. the Pali Letter by the Thai Royal Court to the Lankan Royal Court** and **2. the Pali Nandopananda Sutra Translated and Interpreted into Thai by Prince Dharmadhibes**

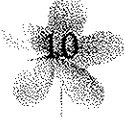
2.1 Aggamahasenapati and His Letter in

2.1.1. The Pali Letter. Let us study on the following points ;

a) **the author.** It was written in Pali by a high-ranked official, whose personal name has been unknown. He was only known as ‘aggama āsenādhipati’, as mentioned in the letter : ‘...mahārājassa amaccesu aggamahāsenādhipatinā mayā pavarasirilaṅkādīpe rajjasirisampattassa sirivaḍḍhanapurādhivāsimahārājuttamassa amaccesu aggamahāsenādhipatissa pesitaṃ subhakkharapavaravacanam nāma.’

‘The royal message was sent by me, the greatest minister of the Great King, to the greatest minister of the Great King of the Sirivaḍḍhanapura in the island of Lanka.’

b) **main objective.** The Great King or Mahārājā here as King Ekādasaruddha, who was the same as «King



Boromkos, not King Eādasaratha, the younger brother of King Naresvara.

The main objectives as said in the letter were : to send the objects of worship - the duplicated Buddha's tooth and the Buddha image to the king of Ayuddhaya and also his son, the Crown Prince, to send some offerings to worship the duplicated Buddha's footprints well established on the Saccabandha mountain, and also to send some offerings such as saffron robe etc. to the Sṅgharājā (the King of the Saṅgha), who was then dwelling in the monastery of Siriratanamahādhātu.

The objectives are summarized from the following Pali words : eādasaruddha-issaraparamanāthaparama-pavittanārāyanadasabidharājadhamma- dharamahoḷārassa ca parama-oraādhirājassa ca datvā saccabandhapabbate patiṭṭhitasiribuddhapaādavalañjanassa pūjanabhaṇḍāni pūjāpetvā varamunisirisāṅgharājissarapavaravsuddhuttama-brahmacariyamahantavidyāudhātīlakapiṭakadharavara-dhammamahaṇava paññānāyakatissaraparamācariya-pavittasaṭṭhitasiriratanamahādhātuārāmābhīramya-samaṇasamosaravarasaṅghādhīpatissa cīvarādi-parikkhārehi saddhiṃ samaṇasandesam aggamahāsenādhīpatissa vikappabhaṇḍehi saddhiṃ subhaakkharañca adāsi.

c) the historical incident. In the letter, the historical

incidents during both sides' journey were detailed, warm welcomes were recorded, and Buddhist texts lended by the Ayuddhaya's royal court were listed. Some texts are now rare. In addition, it detailed the adventures in the ocean causing deaths during the journey.

d) quotation. The Buddha's words were quoted somewhere. It suggests that the ambassadors of both sides had good knowledge of, not only Pali, but also the Buddha's teachings in Pali texts. It is interesting, the Buddha's words was utilized in the diplomatic field. Now, the Buddha's teachings are often mentioned on the world stages like UN and so on. It is said, once in the peace conference, there were many serious arguments on origins of wars in the world. A diplomat concluded that peace and war started and ended in the human mind. Nobody knows whether or not, he ia Buddhis, but his conclusion is in alliance with the Buddha's word: *cittena niyate loko* - the world is led by mind, and *manopubbangamā dhammā manosethā manomayā* - actions are caused by mind (mind is the base of actions).

The application of Pali for a diplomatic relation between the both royal courts reminds me of an importance of English that is now applied for contacts across the world. Pali, even with no

importance like that, gives us pride in that it was once applied for contacts among the Buddhist countries.

2.2 The Pali Nandopananda Sutra

2.2.1 The Translator.

Prince Dhammadhibes, as we know, was a son of King Boromkos. Prior to be the Crown Prince, he serving as the Kromkhunsenāphitaksa was royally ordained a Buddhist monk. The ordination as novice and monk is a Thai tradition popularly performed by Thai youths of all classes including princes since the Sukhothai Period, when the Lankan Theravada Buddhism was initially introduced into and well established. Possibly, while at the monkhood, the Prince got faithful after reading it, and translated it into Thai (old Siamese) immediately after leaving the monkhood, when he was promoted to the rank as the Crown Prince.

The text was originally rendered in Pali by the elder monk called Mahābuddhasiri, with no mention of the date done. Later, the Crown Prince completed the translation in 2279 B.E.

2.2.2 The Characteristic of The Text and The Medhodo of Translation

The text was rendered in prose, opened with paying

homage (namo tassa...) to the Buddha and followed by two verses : the first was a passage from the Jayamaṅgalagathā that describes the Buddha's victory over the great serpent called Nandopananda through his magic power, the second was started with the translator's paying respect to the Triple Gem and followed by his vow to complete the text and his request for protection by this kind of merit making.

From the very second verse, he began the translation, enriched with careful interpretation. To see a figure of speech, let us study a following passage :

Pali verse :

Namassitvā jinabuddhaṃ saddhammamalaṃ pi ca
 Ariyaśaṅghamuttamaṃ samabhāsāya silittamaṃ
 Nandopanandanāmakamaṃ vakkhāmi pavaram vatthumaṃ
 Tassa vasāhamasmi nupaddavantarāyako.

Translation and Interpretation (from Thai into English)

Ahaṃ (1) - I , **Siripālo nāma** (2)³ - called mahāsiripāl while staying at monkhood, after leaving it and serving as prince **dhammādhipeśajayajetthasuriyavaṃsa nāma** (3) - called Prince Dharmādhibesvarajaijetthasuriyav

³ Siripālo nāma is supposed to be his Buddhist name.

ongsa, who occupied a high royal rank and a palace named 'wangbovonsathānmongkol' because of being given responsibility as a frontier to fight against any enemies, **namassitvā** (4) - having paid respect, jinabuddhaṃ (5) - to jinendradospol (jinendradasabala) who defeated five devils.....

The mentioned - above sample is for considering his translation and interpretation. Black words are Pali words; numbers 1-2-3 do not exist in the verse, but numbers 4-5 do. The translator picked ahaṃ (1) from a main verb vakkāmi in the verse, and then made Pali words (2)-(3) adjectives of ahaṃ, in spite of having no them in the verse.

On the other hand, he used Pali words transformed into Thai words for a translation of the Pali words in the verse. For example, *jinendradospol*, a translation of **Jinabuddhaṃ**, derives from Pali-Sanskrit words - jina + indra + dasa + bala. In Thai Pronunciation, vowel a can be changed into o and consonant b, into p, so the word dasabala is pronounced dospol. Such a change of pronunciation is available in Hindi too, because many words of them are vividly transformed from Pali-Sanskrit words. A good sample is Gotama in Pali or Gautama in Sanskrit, which is now pronounced Gautom in Hindi .

2.2.3 The Translator's Potential in Making Pali Words

Some Pali words made by the Prince himself showed that he had been in high potential for the usage of Pali language ; namely ; he could read, translate and interpret a Pali story as well as could make proper Pali words. Possibly, the name 'Siripālo' modifying 'ahaṃ - I'

in the aforesaid verse was the Buddhist name given by the preceptor to the prince during his staying at monkhood, but it could not be placed in the verse because of a grammatical rule.

The Ratanakosin Period

A. The Past

3. Prince Chandabureenarunath and His Dictionary

3.1 His Life

He was a son of King Rama V of the Chakkri dynasty. Having completed the study in the Oxford University, in B.E.2437, he returned home, Thailand (old Siam) and served as a civil servant in the Royal Secretary Department. In B.E. 2438, he was promoted to serve as the leader of the Educational Department, the Ministry of Dharmakāra

(modern Ministry of Education). During that, he gave birth to new curricula and appropriate subjects. Of those subjects, **Pali language⁴ was fixed for all students of Level 3 consisting of four classes.** His role on the Pali study for the then public education system reflected that he had been a Pali expert of the nation.

3.2 His Dictionary

He, even with no time enough for any academic works, provided the nation with the Pali- Thai - English - Sanskrit Dictionary, which is now invaluable.

He was, not only a Pali expert, but a Buddhist scholar as well. It is evident that in B.E.2443, he had a Buddhist book - the *Buddhacariyā* (the Buddha's story) printed and published for the sake of the national education, reasoning that Buddhism is the best in the world and has for a long time been significant for the Thai nation.

B. The Present

4. Princess Sirindhara and Her Thesis

4.1 Her Life

⁴See a sample in Class 3 - Languages, 1.Pali 2. English 3. Malay. According to the curriculum, he allowed the then Thai students to study 3 languages together.

She is a daughter of His Majesty King Bhumibol and Her Majesty Queen Sirikit and paid special attention to Pali Study, which was, according to her, aroused by her grandmother - Somdet Phra Sri Nagarindra Boromrajajonni or Somdetya in spoken language. Having completed B.A. in History, the Faculty of Arts, Chulalongkorn University, Thailand, she furthered M.A. in Pali-Sanskrit there.

4.2 Her Thesis

She completed with the thesis entitled 'Dasaparaminai phutthsasanatheravad' (The Ten Perfections in Theravada Buddhism). Her thesis, with informations based on Pali & Sanskrit texts, helps us see her high potential in Pali - Sanskrit. She spent four years study in the classroom but the years were enough for her to go deeply into the texts. It is said, she studied together with working hard as His Majesty the King's personal secretary ; namely ; partly she studied in the classroom and partly she accompanied her father to visit people in rural areas for helping them. Because of high responsibility, she completed the two missions well. After that, whenever she attended the Buddhist chanting ceremonies performed by Buddhist monks, she requested the monks to make known the meanings of Buddhist mantras hard to understand. For

example, once at the royal funeral ceremony of her aunt, Princess Kalyanivatthana, she requested a group of monks, who took responsibility for chanting the seven headings (mātikās) of the Abhidhamma Pitaka, to translate them into Thai for the sake of general people.

The Pali Study at Chulalongkorn University

1. Background and Development

Previously, B.E. 2471, the Pali study in Chulalongkorn University was started as a elective subject, coupled with French. In B.E. 2476, it was attached to the section of Thai and Old Eastern Languages until B.E.2504, and in B.E. 2504, the section of Eastern Languages was established for the Pali study. Later, the Department of Eastern Languages was established for the studies of Chinese, Japanese, and Malay. The Pali study was replaced by the Pali-Sanskrit section therein.

The Pali study, in the beginning, was successful, because the classes of Pali students were mostly former graduates from The Department of Thai language, who wanted to further their M.A. in Pali for a helping hand in their professional teaching . They, after leaving university, served as teachers in schools and lecturers in universities, taking responsibility for teaching Thai (including Grammar and literature).

2. Current Situation

After gradual development for a while, the Pali study faces a problem of decreasing numbers of students and perhaps of a shortage of students. It derives from causes, one of which is that there are the Buddhist Studies held at universities to serve people in need of the Buddha's teachings; they needless to study Pali can get to them. However, the Pali study at Chulalongkorn University still goes on.

The Pali Study for General Lay Buddhists

However, while the Pali study at Chulalongkorn University is in the face of problem – the shortage of students, Thai lay Buddhists, who want to know Pali, turn their faces to the Pali study at temples and places held by monks and lay Pali scholars. They show their objective of study that they want to study Pali for the sake of good understanding Buddhist Pali mantras chanted in daily life before the Buddha images in their houses.

Bibliography

1. Chandabureenarunath, Prince. **The Pali- Thai - English - Sanskrit Dictionary.** The 1st Version. Bangkok : Mahamakutarajav-idyalya Press, B.E. 2513.
2. Damrongrajanubhava, Somdet Kromphraya. **The Story of The Establishment of The Buddhist Syamavansa school.** Bangkok : The Religious Affairs Press, B.E.2506.
3. Lithai, King. **The Tebhunikatha.** The Department of Fine Art Version. Bangkok : Amarin Printing, B.E. 2526.
4. Sirindhara, Princess. **Dasabarami in Theravada Buddhism.** The 4th Version. Bangkok : Mahamaku-tarajavidyalya Press, B.E.2543.



Happiness: A Deeper Meaning for Economics

Soontaraporn Techapalokul ¹

Introduction

The pursuit of high economic growth is considered desirable in all capitalist countries because it generates and increases in the nation's wealth, income, employment, and output – indicators of what counts as *happiness or progress*. It is not surprised that everything governments of these countries can promise depends on money and more things. All governments perceive that the rising income (which resulting from high economic growth) will enable consumers to purchase more goods and services, in turn, should result in enhancing each individual's utility ² and happiness.

¹ PhD. Candidate, Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Bangkok, Thailand

² Utility has been defined by various thinkers as happiness, pleasure, or satisfaction of preferences. It is referred to the total satisfaction received from consuming a good or service. Economists determine it indirectly with consumer behaviour theories by assuming that utility increases with wealth and consumers will strive to maximize their utilities.

Hence, when the economy grows and GDP³ swells, our national life revolves around cash. People are getting more and spending more. GDP has taken over the government policy and rule our lives as well as the economy for over 50 years. Although there is a massive increase in wealth of the nation, people's life expectancy, and public health improvement, people do not become happier. Richer people even though feel happier and enjoy an unparalleled economic growth; more people suffer from abject poverty, unemployment, dejection, and crime. In sum, the majority of people have not become happier than they were.

In recent decade (2000-2009), however, economic growth has been declined; income inequality has been rising sharply. Unemployment has surged and become a prime source of despair, poverty, crime, and mental illness. Suffering assaults on our national prosperity and then imposes severe burdens on the economy. In combating the economic recession, the government policy is aimed for

³ GDP (Gross Domestic Product) is the measure of economic activity and well-being of a country for international and temporal comparisons. Still, it ignores such many crucial elements of general well-being as environment conservation, safety, life expectance, and population literacy.

creating more choices for people who feel isolated from “opportunities” of the country.

Those “opportunities,” even if clarified as more investment, more projects, more jobs, more shopping, more spending, and consume more to stimulate growth of the economy, they can be summed up in a few words: the pursuit of happiness (money). This view of good life is assumed that suffering is seemingly to be removed by economic prosperity and political change. Thus, people with ignorance are trapped in an endless cycle of the pursuit of happiness no matter how the economy is boom or bane.

It is for our times to set a common ground of understanding for a *deeper meaning of happiness*, with a moral language in order to bring real happiness back to be with the civilization of mankind.

Economic Happiness: An Aim of Economic Man

Economics of today, the neoclassical economics (or marginalism), takes its trace from Jeremy Bentham⁴ and his theory of utilitarianism⁵. Economists believe that

⁴ Jeremy Bentham (1748-1832) is an English jurist and philosopher and the founder of utilitarianism. Outstanding philosophers who were his proponents: Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-1776), Priestley (1733-1804) and James Mill (1773 – 1836).

⁵ Utilitarianism is the idea that the moral worth of an action is determined purely by its contribution to overall utility.

utility was measurable and comparable among people. They calculate total utility or social happiness (or what nowadays might be called social welfare) as the sum of all individual utilities and state that human aims are to pursue pleasure (wealth) and avoid unhappiness or pain. As a result, the whole notion of welfare economics is the try to maximize total utility or social welfare by maximizing total consumption.

It may be impossible to discuss economics of happiness without referring to Bentham's idea of utilitarianism, the most influential doctrine in UK for a century (during the 18th – 19th century). Utilitarianism is based on a notion of a man seeking for his own greatest happiness. Bentham also introduced the concept of the “natural” governance of mankind and its behavior under two sovereign masters called “pleasure and pain”. These two primary motives serve not only as explanations for action, but definitions of one's good:

“Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects,

are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think.” (Bentham 1970: 1)

Bentham also believed that all human activities sprang from the desire to maximize pleasure. This is tantamount to an assertion that all human motivation can be reduced to the single principle of a desire to maximize one’s utility. Bentham, along with other later proponents of utility theory, held that it was not the total utility of a commodity that determined its exchange value or its value, but rather its “marginal” utility or the additional utility derived from a small, marginal increase in the commodity. From this notion was born the neoclassical tenet of marginalism.

Besides, pleasures and pains can be ranked according to their “value” or “dimension” such as intensity, duration, certainty of a pleasure or a pain. Bentham was also concerned with maxima and minima of pleasures and pains. Based on Bentham’s idea, economists set a precedent for the future employment of the maximization principle in the economics of the consumer, the firm, and the search for an optimum in welfare economics.

In sum, happiness in Bentham’s idea is a matter of experiencing pleasure and lack of pain. His foundation of morals and legislation can be described scientifically by

measuring pleasures and pains to form laws in order to create the greatest good for the greatest number. Hence, the right action or good policy is what would cause *“the greatest happiness to the greatest number”*. This foundation is consistent in the pursuit of happiness of people. However, the second qualification of this principle was later dropped and embraced only what was called **“the greatest happiness principle,”** which often referred to as **“the principle of utility”**.

However, there is one grave objection⁶ to Bentham’s idea of utilitarianism. It voices that his utilitarianism is dehumanized because happiness is nothing more than pleasure, and pleasure is pleasure. It is solely a sensual happiness. In other words, a human’s happiness is as good as a pig’s happiness. Human nature is in a degrading light because he is not capable of the higher pleasure. This causes John Stuart Mill⁷ step out to protect Bentham’s by

⁶ In fact, there are a few more objections to the theory of utilitarianism, for instance, the principle of utility cannot provide means of deciding what if we could get a great deal of good, for a not very great number, or just a little good but for a very large number; or utility concept is dealing with the single side of happiness which is the “quantity”.

⁷ J.S. Mill (1806-1873), a profound English economist and philosopher, is Bentham’s student and the eldest son of James Mill, the Scottish philosopher who was a follower and a friend of Bentham.

revising and expanding his doctrine.

Mill said, "...a beast's pleasures do not satisfy a human being's conceptions of happiness. Human beings have 'faculties' which were more elevated than the animal appetites" (Mill 1957: 11). Such higher faculties referred by Mill as the pleasure of intellect, of the feelings and imagination, and of the moral sentiments made difference in quality of pleasure. Moreover, they made humans' pleasures more valuable than animals' pleasures. In addition, Mill asserted that human beings were capable of the higher pleasures, and mental pleasure was superior to bodily pleasure:

It is better to be a human being dissatisfied, than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied, than a fool satisfied (Mill 1957: 14)

Although Mill's idea of utilitarianism was evidenced a vigorous development in many of the right directions, with the whole was still compromised by the paradoxes of Bentham's original theory. Although Mill could set apart both quality and quantity of pleasure, he confused between these two sides of pleasure. He said:

It must be admitted, however, that utilitarian writers in general have placed the superiority of mental over bodily pleasures chiefly in the greater

permanency, safety, uncostliness, etc., of the former - - that is, in their circumstantial advantages rather than in their intrinsic nature” (Mill 1957: 12)

This means that Mill admits there are differences of quality in pleasures. Furthermore, mental pleasures are more valuable than bodily pleasures because of their outside advantages (not because of their intrinsic value). It is argued that if there was *something* that is accidentally in the same greater permanency, safety, uncostliness, etc., as *compassion* – a kind of a deeper sense of happiness, both might be equivalent in their value. This also allows them both for a comparison with others. Mill, therefore, could not flee from his quantitative view of thought.

Enshrined in neoclassical economics as a lifestyle, the pursuit of happiness by utility maximizing individuals through hard work in order to improve ones’ own status (rank and respect) has driven society and people in our day to realize that they pay a high price of unhappiness and have to suffer dissatisfaction. This is because the work and things do not go the way they want them to. Also, happiness has little in common with the view of good life. Thus, its deeper meaning than just a pleasure can only be

appreciated with another robust theory to cover the deficiencies.

Buddhist Happiness: A Deeper Meaning

Happiness, a so called utility or social welfare, seems something which is best pursued by what the neoclassical economics has prescribed as “the good” and attempted to give its meaning to life. Alone among the world’s religious teaching, Buddhism locates *dukkha*,⁸ a fundamental fact of life, at the heart of human civilization. From Buddhist point of view, higher happiness can only achieved by decreasing or overcoming all forms of desires (including hatred and ignorance) by following the *Middle Way or the Noble Eight-Fold Path*. These differences of the core philosophy and means are substantial.

Dukkha is often translated as “suffering,” although this term roughly includes such a wide range of Pali and corresponding English terms as the Buddha had put it in Dhammacakkappavattana Sutta (SN 56.11);

Dukkha, as a noble truth, is this: birth is dukkha, aging is dukkha, sickness is dukkha, death

⁸ Dukkha roughly includes such corresponding terms in Paṭiccasamuppāda as birth, decay-and-death, sorrow, lamentation, pain or suffering, grief, and despair – see P. A. Payutto (2006: 101, 574).

is dukkha, sorrow and lamentation, pain, grief and despair are dukkha; association with the loathed is dukkha, dissociation from the loved is dukkha, not to get what one wants is dukkha — in short, dukkha is the five categories of clinging objects

As such, “suffering” is too narrow a translation with “negative emotion,” which can give the impression that the Buddhist perspective is one of pessimism. In fact, Buddhism is neither pessimistic nor optimistic, but realistic. Thus, dukkha hereafter is left untranslated, so as to encompass its full range of meaning.

According to the Buddha, all forms of existence are of necessity subject to dukkha, born from craving or desire as the Blessed One stated in the same sutta: “The origin of dukkha, as a noble truth, is this: It is the craving that produces renewal of being accompanied by enjoyment and lust, and enjoying this and that; in other words, craving for sensual desires, craving for being, craving for non-being”.

In relation to Abidhammattha Sangaha (Narāda 1979: 16-27, 94-100), craving (lobha), hatred (dosa), and delusion (moha) are three roots of ill-will. Lobha is desire, setting of pride, wrong view, and clinging or attachment to worldly pleasures of all kinds. Dosa triggers resentment, jealousy, miserliness, and anxiety. Moha is lack of clarity

or delusion. It causes lack of conscience, lack of fear of the consequences, and restlessness. Moha is sometimes rendered by ignorance.

All those “negative conditions” confuse and distort the mind and lead it into pursuing of such goals as sensual pleasures, possessions, honor, and power. When hindered, they lead to aggravation and suffering; and even when fulfilled, they can just turn into another source of dukkha or unhappiness, for the happiness they bring is always ephemeral.

The suffering or unhappiness of people in this social world is associated with competition in business and work as well as the pursuit of happiness that includes selfishness. This results in economic injustice, widening poverty and class or racial gap. The Buddha, representing enlightenment in this competitive world and last-long warfare responds to dukkha of human beings by uprooting it from their economic tradition-bound worlds.

Essentially, the Buddhist’s distant aim is *nibbāna* – the extinction of suffering and of its conditions. Buddhists realize that dukkha ends when craving ends, when one is freed from desire, and when one has jettisoned all the usual garbage: greed, clinging, hatred, delusion, selfishness, dissatisfaction, frustration, envy, etc.

As addressed in the same sutta, the Buddha stated that “Cessation of dukkha (Nirodha), as a noble truth, is this: It is remainderless fading and ceasing, giving up, relinquishing, letting go and rejecting, of that same craving”.

The first step toward this real, enduring happiness – *nibbāna* – is to shrink ambition to own (self or ego) and realize fully the impermanence of ordinary happiness. The ability to control and govern worldly affairs opens up the mind gives people the greater happiness, and enlightenment. Therefore, the highest form of happiness in Buddhist sense lies in this inner freedom rather than the freedom to acquire and consume.

Finally, the Buddha laid out the path to reach the liberal state, the “Middle Way” between the two extremes. The Blessed One addressed the bhikkhus of the group five (Pañcavaggī) thus:

Bhikkhus, these two extremes ought not to be cultivated by one gone forth from the house-life. What are the two? There is devotion to indulgence of pleasure in the objects of sensual desire, which is inferior, low, vulgar, ignoble, and leads to no good; and there is devotion to self-torment, which is painful, ignoble and leads to no good

And what is that middle way? It is simply the noble eightfold path, that is to say, right view, right intention; right speech, right action, right livelihood; right effort, right mindfulness, right concentration. That is the middle way discovered by a Perfect One, which gives vision, which gives knowledge, and which leads to peace, to direct acquaintance, to discovery, to nibbāna” (SN 56.11).

Accordingly, the middle way is the optimal allocation of one’s effort between affecting one’s desires and satisfying them by labour and income. The outcome is the balanced “good life

Nevertheless, the Buddha did not refute sensual happiness (*sāmisā-sukha*) or economic prosperity. Some of his teachings are very much alive to economic welfare and mundane forms of happiness such as “Four Kinds of Happiness Derived from Acquiring Wealth” (*Ānaṇysasutta*: AN 2.69-70), and “The Four Conditions Lead to Happiness in This Life and in Future Life” (*Dighajanu Sutta*: AN 8.54). Although sensual happiness is vital for economic stability and prosperity and recognized as worthy goals for lay people, the Buddha praises of the highest happiness or nibbāna. To achieve it, is to realize the Four Noble Truths and go after the Noble Eight Fold Path.

Today, a large number of people living in societies built around the endless satisfaction and stimulation of individual desires. The economic approach responds to these desires by considering the ways of satisfying them. Buddhism, however, first considers how to prevent the birth of desires that cannot be sufficiently satisfied, and suggest people to soften all desires. The mastering of one's own desires is a main difference with the theory of utilitarianism and modern economic world, where desires are principally imposed on people from outside their will, and often under the influence of society.

Conclusion

To reach a happier society, the government should aim to minimize suffering or unhappiness rather than to maximize simply value of GDP or consumption. Specifically, the government policy should take its clue from the Four Noble Truths. That is 1) understanding people suffering and unhappiness originated from the major policy of the pursuit of happiness (wealth), 2) suffering of the society causes by individual interest, competition, and selfishness, 3) people become happier only when reduce or conquer desires (greed), and 4) the method is to change inner attitudes of people and develop compassion to others in their hearts by following Buddhists' Middle Way.

In addition, the government should focus most on the experiences which enable people to value for their intrinsic worth so that they can find the positive force in themselves and see the positive side in others. Also, the government should lay down a new foundation of happiness or principle of utility for human behaviour as a policy for promoting and teaching in schools and universities in every province. This will help teenagers and people of next generations to distinguish between superficial pleasures to a hedonistic addiction and real happiness so that they can finally adopt the healthier philosophy of good life as their conception of the common good. Vitally, this would inspire them in their every day lives to take more pleasure in the happiness of others. In such a way, mankind might all become less self-absorbed and happier.

Bibliography

- Bentham, J. (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Darien, Connecticut: Hafner Publishing.
- Mill, J.S. (1957). *Utilitarianism*. Edited by Oskar Piest. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Narāda Mahā Thera (1979). *A Manual of Abhidhamma*, 5th edition, Kuala Lumpur, Malaysia: Buddhist Missionary Society.
- Prabrahmaguṇabhorn (P. A. Payutto) (2006). *Buddha Dhamma*. Revised and extended version. 11th edition. Bangkok: Sahadhammikka Co.,Ltd. B.E. 2549.
- Payutto, P.A. (1994). *Buddhist Economics: A Middle Way for the Market Place*. 2nd edition. Translated by Dhammavijaya and Bruce Evans. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.
- Rahula, W. (2002). *What the Buddha Taught*. Revised Edition. With a Forward by Paul Demieville. Taiwan: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Schmacher, E.F. (1973). *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*. New York: Harper & Row.

Abbreviation:

AN= Aṅguttarainkāya

SN= Samyuttanikāya



“จตุกโกฏฐิ” ตรรกศาสตร์ว่าด้วยหลัก 4 ตัวเลือก : พัฒนาการจากเถรวาท มายะมิกะ สู่เทียนไท้

อภิชาติ พรสี¹

บทนำ

คำว่า “จตุกโกฏฐิ” (จตุ = สี่, โกฏฐิ = มุม, ปลาย, ที่สุด) แปลว่า 4 มุม (Tetra lemma, Four Corners)² เป็นหลักตรรกศาสตร์ 4 ตัวเลือก (Four Alternatives) ที่พระพุทธศาสนาสำนักมหายมิกะนำมาใช้ในการแย้งหรือปฏิเสธแนวคิดทฤษฎีของสำนักลัทธิอื่น ๆ ว่าเป็นทฤษฎีที่ผิดหมด เช่น ทฤษฎีที่เห็นว่า (1)โลกเที่ยง (2)โลกไม่เที่ยง (3)โลกทั้งเที่ยงและไม่เที่ยง (4)โลกเที่ยงก็มีใช้ไม่เที่ยงก็มีใช้ หากบุคคลใดยังคงมีแนวคิดที่ติดอยู่ในข้อใดข้อหนึ่ง นั้นหมายถึงบุคคลนั้นยังมีแนวคิดที่ผิด เป็นมิจฉาทิฎฐิสุดโต่งไปข้างใดข้างหนึ่ง ซึ่งการที่บุคคลมีความเห็นที่ไม่ติดอยู่ในกรอบทฤษฎีทั้ง 4 นี้ จะนำไปสู่การหยั่งลงสู่ความว่าง หรือ สุนฺญญตา หรือ ทางสายกลาง หรือ นิพพาน นั่นเอง บทความนี้ผู้เขียนต้องการจะทราบถึงพัฒนาการแนวคิดเรื่องจตุกโกฏฐิ 2 ช่วง คือ ช่วงที่ 1 เถรวาท สู่ มายะมิกะ และช่วงที่ 2 มายะมิกะ สู่ เทียนไท้ (สำนักลัทธิธรรมปุณฑริกะ)

¹ นิสิตปริญญาเอก สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

² The Government of Sri Lanka, Encyclopaedia of Buddhism, Vol. IV (Colomboration, 1898), p. 597; พันตรี ป. ทองสมบูรณ์, พจนานุกรมมคธ-ไทย, (กรุงเทพมหานคร: อารการพิมพ์, 2540), หน้า 211, 251.

1. เถรวาท สู่ มารยมิกะ

คำว่า จตุกกโกฏิ เป็นคำที่พระอรรถกถาจารย์ฝ่ายเถรวาทนำมาใช้วิเคราะห์ตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าว่า พระพุทธองค์ตรัสสัญญาตา มี 4 เงื่อน คำว่า สัญญาตา 4 เงื่อน ตรงกับภาษาบาลีว่า จตุกกโกฏิสัญญาตา เช่นในสมณสังจสูตรพระพุทธเจ้าตรัสว่า

“ไม่มีเราเป็นที่กังวลของใคร ๆ ในที่ ไหน ๆ และไม่มีผู้อื่นเป็นที่กังวลของเราในที่ไหนๆ”³ พระอรรถกถาจารย์ตีความว่า พระพุทธพจน์นี้ว่า พระพุทธองค์ตรัสสัญญาตา มี 4 เงื่อน คือ (1) เพราะไม่มีอัตตาของเรา (2) อัตตาของเราจึงไม่เป็นที่กังวลของผู้อื่น (3) เพราะไม่มีอัตตาของผู้อื่น (4) อัตตาของผู้อื่นจึงไม่เป็นที่กังวลของเรา⁴

อาจกล่าวได้ว่าจตุกกโกฏิตามนัยเถรวาทเป็นคำตอบที่พระพุทธเจ้าทรงตอบ ไม่ใช่เป็นคำถาม 4 ข้อเชิงอภิปรายเหมือนจตุกกโกฏิของฝ่ายมหายาน คำตอบของพระพุทธเจ้านี้บางครั้งก็ไม่ได้แบ่งเป็น 4 ข้อตรงๆ แต่พระอรรถกถาจารย์ตีความว่าพระพุทธพจน์นี้แฝงด้วยสัญญาตา 4 เงื่อน จตุกกโกฏิสัญญาตา ปราภฏใน อรรถกถาอลคัทพมสูตร⁵ อรรถกถาสมณสังจสูตร⁶ อรรถกถาอาเนญชัสปายสูตร⁷ และอรรถกถากัจจานสูตร⁸ เป็นคำสอนเกี่ยวกับหลักสัญญาตา เพื่อละการถือตัว (มานะ) เช่น สำคัญตัวว่าเราดีกว่าเขา ว่าเราเสมอกับเขา ว่าเราเลวกว่าเขา และเพื่อละความเห็นผิด

³ อง.จตุกก. (ไทย) 21/185/266.

⁴ ุรายละเอียดใน อง.จตุกก.อ.(บาลี) 2/185/405-406.

⁵ ุรายละเอียดใน ม.ม.อ.(ไทย) 1/2 /-/312, ม.ม.อ.(ไทย) 12/242-243/258-260.

⁶ ุรายละเอียดใน อง.จตุกก.อ.(บาลี) 2/185/405-406, อง.จตุกก. (ไทย) 21/185/264-266.

⁷ ุรายละเอียดใน ม.อ.อ.(ไทย) 3/1/-/138, ม.อ.อ.(ไทย) 14/70/75.

⁸ ุรายละเอียดใน ช.อ.อ.(ไทย) 1/3/-/691, ช.อ.อ.(ไทย) 25/68/317, ส.น.อ.(ไทย) 16/18/30-31.

จากความจริง (มิจฉาทิฏฐิ) เช่นเห็นว่าตนและโลกเที่ยง (สัสสตทิฏฐิ) เห็นว่า
ตนและโลกจักสูญ (อฺจฺเจททิฏฐิ) เป็นคำสอนเพื่อให้พ้นทุกข์ มิได้เป็น
ปัญหาเชิงอภิปรัชญา ที่เป็นอภัยกตปัญหาหรือปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่ทรง
ตอบตามความหมายของจตุกโกฏีฝ่ายมหายานแต่ประการใด

ความหมายที่ใกล้เคียงหรือสื่อนัยถึงจตุกโกฏีของฝ่ายมหายาน คือ
อภัยกตปัญหา คือ ปัญหาที่พระผู้มีพระภาคไม่ทรงพยากรณ์ หรือปัญหาที่
พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบ ได้แก่ ปัญหาที่เกี่ยวกับอเนตคาคหิกทิฏฐิ เป็นปัญหา
เชิงอภิปรัชญาเรื่องโลกและชีวิต ดังนั้นเราอาจตีความได้ว่าแนวคิดเรื่อง
จตุกโกฏี สื่อนัยถึงเรื่องอภัยกตปัญหา หรืออาจพูดได้ว่าเรื่องจตุกโกฏี
เกี่ยวพันอย่างแยกไม่ออกจากอภัยกตปัญหา ก็ว่าได้ **อเนตคาคหิกทิฏฐิ**⁹
หมายถึง ความเห็นผิดแล่นไปสุดโต่งข้างใดข้างหนึ่ง มี 10 ประการ คือเห็น
ว่า (1) โลกเที่ยง (2) โลกไม่เที่ยง (3) โลกมีที่ สุด (4) โลกไม่มีที่ สุด (5)
ชีวะ¹⁰ กับสรีระ เป็นอย่างเดียวกัน (6) ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่าง (7) หลัง
จากตายไปตถาคต¹¹ เกิดอีก (8) หลังจากตายไปตถาคตไม่เกิดอีก (9) หลัง
จากตายไปตถาคตเกิดอีกก็ใช่ ไม่เกิดอีกก็ใช่ (10) หลังจากตายไป ตถาคต
เกิดอีกก็ไม่ใช่ ไม่เกิดอีกก็ไม่ใช่

อเนตคาคหิกทิฏฐิเหล่านี้ คีกรายละเอียดได้จาก **อัครวิจจโคตตสูตร**¹²
อุตตติยสูตร¹³ **โกกนุทสูตร**¹⁴ **ปฐมนานาตติยสูตร**¹⁵ **จุฬมาลงกยสูตร**

⁹ดูรายละเอียดใน อง.ทสก.(บาลี) 24/93/149, อง.ทสก.(ไทย) 24/93/217, อภิ.วิ. (ไทย) 35/
972/621, อง.ติก.อ.(บาลี) 2/51/156.

¹⁰ **ชีวะ** ในที่นี้หมายถึงวิญญาณอมตะหรืออาตมัน (Soul) ตามนัย อภิ.ปญจ.อ.(บาลี) 1/1/
129.

¹¹ **ตถาคต** ในที่นี้เป็นคำที่ลัทธิอื่น ๆ ใช้กันมาก่อนพุทธกาล หมายถึงอัตตา(อาตมัน) ไม่ได้
หมายถึงพระพุทธเจ้า อรรถกถาอธิบายหมายถึง สัตตะ ที.สี.อ. (บาลี) 65/108.

¹²ดูรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) 13/187/219.

¹³ดูรายละเอียดใน อง.ทสก. (ไทย) 24/95/223-225.

¹⁴ดูรายละเอียดใน อง.ทสก. (ไทย) 24/96/226-228.

¹⁵ดูรายละเอียดใน ชุ.อ. (ไทย) 25/54/289-294.

กิงทิลุฏิกสูตร ไปฏฐปาทสูตร พรหมชาลสูตร¹⁶ อัพยาตสังยุต¹⁷ และ ทิลุฏิกกา¹⁸

ฝ่ายมารชมิกะ แบ่งอัพยาตปัญหา¹⁹ เป็น 14 ปัญหา ดังนี้ (1)โลกเที่ยง หรือ (2)โลกไม่เที่ยง หรือ (3)โลกทั้งเที่ยงและไม่เที่ยง (4)โลกเที่ยงก็มีใช่ไม่เที่ยงก็มีใช่ (5) โลกมีที่ สุด หรือ (6) โลกไม่มีที่ สุด หรือ (7) โลกทั้งมีที่ สุดและไม่มีที่ สุด (8) โลกมีที่ สุดก็ไม่ใช่ ไม่มีที่ สุดก็ไม่ใช่ (9) ชีพอันนั้น สรีระก็อันนั้น (10) ชีพเป็นอย่างหนึ่ง สรีระเป็นอีกอย่างหนึ่ง (11) หลังจากตายแล้ว ตถาคตดำรงอยู่ หรือ (12) หลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่ดำรงอยู่ หรือ (13) หลังจากตายแล้ว ตถาคตทั้งดำรงอยู่และไม่ดำรงอยู่ หรือ (14) หลังจากตายแล้ว ตถาคตดำรงอยู่ก็มีใช่ ไม่ดำรงอยู่ก็มีใช่

สังเกตว่ามารชมิกะเพิ่มปัญหามา 4 ปัญหา คือ โลกทั้งเที่ยงและไม่เที่ยง, โลกเที่ยงก็มีใช่ไม่เที่ยงก็มีใช่, โลกทั้งมีที่ สุดและไม่มีที่ สุด, โลกมีที่ สุดก็ไม่ใช่ไม่มีที่ สุดก็ไม่ใช่ ซึ่งเถรวาทไม่มี นี่คือการตั้งปัญหาว่าส่วนที่เพิ่ม 4 ข้อนี้เพิ่มมาได้อย่างไร ? ถ้าไขปัญหานี้ได้ก็น่าจะมีคำตอบได้ว่าเรื่องจตุกโกฏฐิของมารชมิกะได้รับอิทธิพลจากเถรวาท หรือคิดขึ้นมาเองภายหลัง

เพื่อให้เห็นข้อแตกต่างชัดเจนมากขึ้นอีก จะแสดงเป็นตารางเปรียบเทียบ ดังนี้

¹⁶ดูรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) 13/128/141.

¹⁷ดูรายละเอียดใน อง.ทสก. (ไทย) 24/93/216-219.

¹⁸ดูรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) 9/420-443/183-196.

¹⁹ดูรายละเอียดใน ที.สี. (ไทย) 9/1-149/1-47.

“จตุกโกฏี” ตรรกศาสตร์ว่าด้วยหลัก 4 ตัวเลือก :
พัฒนาการจากเกรวาท มายะมีกะสู่เกียนโก



อภัยกตปัญหา 14 ประการของ มารยามิกะ	อภัยกตปัญหา 10 ประการของ เกรวาท
กลุ่มที่ 1	กลุ่มที่ 1
1. โลกเที่ยง	1. โลกเที่ยง
2. โลกไม่เที่ยง	2. โลกไม่เที่ยง
3. โลกทั้งเที่ยงและไม่เที่ยง	
4. เที่ยงก็มีใช้ ไม่เที่ยงก็มีใช้	
กลุ่มที่ 2	กลุ่มที่ 2
1. โลกมีที่ สุด	โลกมีที่ สุด
2. โลกไม่มีที่ สุด	โลกไม่มีที่ สุด
3. โลกทั้งมีที่ สุดและไม่มีที่ สุด	
4. โลกมีที่ สุดก็ไม่ใช่ ไม่มีที่ สุดก็ไม่ใช่	
กลุ่มที่ 3	กลุ่มที่ 3
1. ชีพอันนั้น สรีระก็อันนั้น	1. ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน
2. ชีพเป็นอย่างหนึ่ง สรีระเป็นอีกอย่างหนึ่ง	2. ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่าง
กลุ่มที่ 4	กลุ่มที่ 4
1. หลังจากตายแล้ว ตถาคตดำรงอยู่	1. หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีก
2. หลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่ดำรงอยู่	2. หลังจากตายแล้วตถาคตไม่เกิดอีก
3. หลังจากตายแล้ว ตถาคตทั้งดำรงอยู่และไม่ดำรงอยู่	3. หลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีก
4. หลังจากตายแล้ว ตถาคตดำรงอยู่ก็มีใช้ ไม่ดำรงอยู่ก็มีใช้	4. หลังจากตายแล้วตถาคตจะว่าเกิดอีกก็มีใช้ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช้

มีข้อน่าสังเกตว่าในกลุ่มที่ 3 เหตุใดมารยามิกะไม่เพิ่มปัญหาให้เป็น 4 ตัวเลือก เหมือนกลุ่มอื่น ๆ เช่นอาจจะเขียนได้ว่า (1) ชีวะกับสรีระเป็นอย่างเดียวกัน (2) ชีวะกับสรีระเป็นคนละอย่างกัน (3) ชีวะกับสรีระ ทั้งเป็น อย่างเดียวกันและคนละอย่างกัน และ(4) ชีวะกับสรีระ จะว่าอย่างเดียวกัน

ก็มีไช้ จะว่าคนละอย่างกันก็มีไช้

ในพรหมชาลสูตร²⁰ พระพุทธเจ้าทรงจำแนกทิฏฐิที่มีอยู่ในโลกไว้ถึง 62 ทิฏฐิ น่าจะมีบางลัทธิที่มีอิทธิพลต่อปัญหา 4 ข้อที่เพิ่มขึ้นของมาธยมิกะ ก็เป็นได้ ดังนี้

1. ปัญหาเรื่อง **โลกทั้งเที่ยงและไม่เที่ยง** เอกัจจลัสสตวาทะ (ลัทธิที่ถือว่าบางอย่างเที่ยง) ที่ประกอบด้วย 4 ลัทธิคือ (1) ลัทธิที่ถือว่าพระพรหมเที่ยงแต่พวกที่พระพรหมสร้างขึ้นไม่เที่ยง (2) ลัทธิที่ถือว่าเทวดาพวกอื่นเที่ยงแต่พวกชิตทาปโทสิกา (พวกที่ต้องจุติเพราะชอบเล่นสนุก) ไม่เที่ยง (3) ลัทธิที่ถือว่า เทวดาพวกอื่นเที่ยง แต่พวกมโนปโทสิกา (พวกที่ต้องจุติเพราะคิดร้ายกันและกัน) ไม่เที่ยง (4) ลัทธิที่ถือเอาตามที่คิดคาดคะเนด้วยเหตุผลว่าอัตตาฝ่ายจิตเที่ยง แต่อัตตาฝ่ายกายไม่เที่ยง อาจเป็นไปได้ว่าเอกัจจลัสสตวาทะ อาจมีอิทธิพลต่อปัญหาเรื่องโลกทั้งเที่ยงและไม่เที่ยง²¹

2. ปัญหาเรื่อง **โลกเที่ยงก็มีไช้ไม่เที่ยงก็มีไช้** ปัญหานี้ผู้เขียนไม่แน่ใจว่ามีอิทธิพลมาจากลัทธิใด แต่มีนักวิชาการบางท่านแสดงทัศนะว่าปัญหานี้มีอิทธิพลมาจาก อธิจจมุปปันนวาทะ (ลัทธิที่ถือว่า อัตตาและโลกเกิดขึ้นเอง ไม่มีเหตุปัจจัย)²²

3. ปัญหาเรื่อง **โลกทั้งมีที่ สุดและไม่มีที่ สุด** ลัทธิที่ถือว่าโลกมีที่ สุดเฉพาะด้านบนกับด้านล่าง ส่วนด้านกว้างหรือด้านขวางไม่มีที่ สุด²³ จัดอยู่ในมูลเหตุที่ 3 ของอันตานั้นติกวาทะ (ลัทธิที่ถือว่าโลกมีที่ สุด โลกไม่มีที่ สุด)

²⁰ดูรายละเอียดใน ส.สพ. (ไทย) 18/410-420/466-495.

²¹ดูรายละเอียดใน ช.ป. (ไทย) 31/122-151/188-232.

²² ดูรายละเอียดใน T.R.V.Murti, "The Central Philosophy of Buddhism", (Oxford : The Alden Press, 1974), pp. 36338, อ้างใน Candrakirti, *Madhyamika Kārikā Vṛtti (Prasannapada)*. (Commentary on MK) (Bib, Budd.IV), p.446.

²³ ดูรายละเอียดใน ที.ส. (ไทย) 9/1-149/1-47.



อาจมีอิทธิพลต่อปัญหาเรื่องโลกทั้งมีที่สุดและไม่มีที่สุด

4. ปัญหาเรื่อง **โลกมีที่สุดก็ไม่ใช่ ไม่มีที่สุดก็ไม่ใช่** ลัทธิที่ถือเอาตามที
คิดคาดคะเนด้วยเหตุผล ว่าโลกมีที่สุดก็มีใช่ ไม่มีที่สุดก็มีใช่²⁴ จัดอยู่ในมูล
เหตุที่ 4 ของอันทานันตีกวาทะ (ลัทธิที่ถือว่าโลกมีที่สุด โลกไม่มีที่สุด) อาจ
มีอิทธิพลต่อปัญหาเรื่อง **โลกมีที่สุดก็ไม่ใช่ ไม่มีที่สุดก็ไม่ใช่**

ในพรหมชาลสูตรยังมี **อมราวิกเขปวาทะ** (ลัทธิที่พูดหลบเลี่ยงไม่
แน่นอนตายตัว) ที่อาจมองได้ว่าน่าจะเกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องจตุกโกฏี มี
รายละเอียดอธิบายไว้ในสามัญญผลสูตร ในเรื่องการตอบปัญหาของครู
สัตถุชัย เวลัญจบุตร แสดงให้เห็นว่าลัทธิครูสัตถุชัย เวลัญจบุตร มีการใช้หลัก
ตรรกศาสตร์ ในประโยคปฏิเสธ 5 ทางเลือก (Five Alternatives) ที่ว่า
“อย่างนี้ก็มิใช่ อย่างนั้นก็มิใช่ อย่างอื่นก็มิใช่ จะว่าไม่ใช่มิใช่ จะว่ามีใช่
ไม่ใช่มิใช่” ตอบปัญหาเชิงอภิปราย ซึ่งอาจจะมีความสอดคล้องกับเรื่อง
อภัยกตปัญหา และ จตุกโกฏีของสำนักมาธยมิกะ มีข้อความในสามัญญ
ผลสูตร²⁵ แบ่งกลุ่มได้ 4 กลุ่มคำถาม คือ

กลุ่มที่ 1 เป็นคำถามเกี่ยวกับเรื่องโลก คือ

(1) โลกหน้า มีจริงหรือ (2) โลกหน้า ไม่มีหรือ

(3) โลกหน้า มีและไม่มีหรือ (4) โลกหน้า จะว่ามีก็มิใช่ จะว่าไม่มีก็
มิใช่หรือ

กลุ่มที่ 2 เป็นคำถามเกี่ยวกับเรื่องสัตว์ที่ผุดเกิด (โอปปาติกะ) คือ

(1) สัตว์ที่ผุดเกิด มีจริงหรือ (2) สัตว์ที่ผุดเกิด ไม่มีหรือ

²⁴ ดูรายละเอียดใน ที.สี.(ไทย) 9/34-49/16-20.

²⁵ ดูรายละเอียดใน ฐานิสรา ประธานราชภัฏร์นิกร, อภัยกตปัญหา: ปัญหาที่พระพุทธเจ้าไม่

(3) สัตว์ที่ผุดเกิด มีและไม่มีหรือ (4) สัตว์ที่ผุดเกิด จะว่ามีก็มีใช่ จะว่าไม่มีก็มีใช่หรือ

กลุ่มที่ 3 เป็นคำถามเกี่ยวกับเรื่องผลวิบากแห่งกรรมดีกรรมชั่ว คือ

(2) ผลวิบากแห่งกรรมดีกรรมชั่ว มีจริงหรือ (2) ผลวิบากแห่งกรรมดีกรรมชั่ว ไม่มีหรือ

(3) ผลวิบากแห่งกรรมดีกรรมชั่ว มีและไม่มีหรือ (4) ผลวิบากแห่งกรรมดีกรรมชั่ว จะว่ามีก็มีใช่ จะว่าไม่มีก็มีใช่หรือ

กลุ่มที่ 4 เป็นคำถามเกี่ยวกับเรื่องหลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกหรือไม่

(1) หลังจากตายแล้ว ตถาคต เกิดอีกหรือ (2) หลังจากตายแล้ว ตถาคตไม่เกิดอีกหรือ

(3) หลังจากตายแล้ว ตถาคตเกิดอีกและไม่เกิดอีกหรือ (4) หลังจากตายแล้วตถาคต จะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่หรือ

คำถามทั้ง 4 กลุ่มนั้น แต่ละคำถาม ครูสัญญาชัยฯ จะตอบว่า อย่างนี้ก็มีใช่ อย่างนั้นก็มิใช่ อย่างอื่นก็มีใช่ จะว่าไม่ใช่ก็มีใช่ จะว่ามีใช่ไม่ใช่ก็มีใช่ ดังข้อความว่า “ถ้ามหาพิตรตรัสถามอัตตมภาพว่า โลกหน้ามีจริงหรือ หากอัตตมภาพมีความเห็นว่ามีจริง ก็จะทูลตอบว่ามีจริง แต่อัตตมภาพมีความเห็นว่า อย่างนี้ก็มีใช่ อย่างนั้นก็มิใช่ อย่างอื่นก็มีใช่ จะว่าไม่ใช่ก็มีใช่ จะว่ามีใช่ไม่ใช่ก็มีใช่”

ในการตอบคำถามเช่นนี้ของครูสัญญาชัยฯ ทำให้มีผู้วิพากษ์วิจารณ์ตีความกันอย่างมาก เช่น

1. ในสามัญญผลสูตร พระพุทธเจ้า ตรัสว่า ครูสัญญาชัยฯ เป็นคนโง่

เขलगมงาย พอถูกถามปัญหาในประเด็นนั้น ๆ ย่อมกล่าวหลบเลี่ยงไม่
แน่นอน²⁶

2. ในพรหมชาลสูตร พระพุทธเจ้า ตรัสว่า ลัทธิที่ปฏิเสธว่า อย่างนี้ก็
มิใช่ อย่างนั้นก็มิใช่ อย่างอื่นก็มิใช่ จะว่าไม่ใช่ก็มิใช่ จะว่ามีใช่ไม่ใช่ก็มิใช่
(1) เพราะเกรงว่าจะพูดเท็จ (2) เพราะเกรงว่าจะยึดถือผิด ๆ (3) เพราะเกรง
ว่า จะถูกผู้รู้ซักถาม (4) ไม่ยอมรับหรือยืนยันอะไรเลยเพราะไม่รู้จริง เรียก
กลุ่มลัทธินี้ว่า อมราวิกเขปวาทะ (ลัทธิที่พูดหลบเลี่ยง ไม่แน่นอนตายตัว)²⁷

3. พระเจ้าอชาตศัตรู วิจารณ์ว่า ครูสัณฺฑชัฯ ตอบหลบเลี่ยง เปรียบ
เหมือนเขาถามเรื่องมะม่วงกลับตอบเรื่องขนุน หรือเขาถามเรื่องขนุนกลับ
ตอบเรื่องมะม่วง²⁸

4. อมราวิกเขปวาทะ คือ ลัทธิที่มีความเห็นหลบเลี่ยงไม่แน่นอนว่าใช่
หรือไม่ใช่ เป็นความเห็นที่ลึนไหลจับได้ยากเหมือนปลาไหล²⁹

5. การที่ลัทธิชัฯ เวลัฏฐบุตฺร เลี่ยงที่จะไม่ตอบคำถามตรง ๆ กลับตอบ
แบบปฏิเสธ ว่า “อย่างนี้ก็มิใช่ อย่างนั้นก็มิใช่ อย่างอื่นก็มิใช่ จะว่าไม่ใช่ก็
มิใช่ จะว่ามีใช่ไม่ใช่ก็มิใช่” เพราะไม่อยากจะเอาตัวเองไปพัวพันกับเรื่องที่
ชวนทะเลาะกับผู้อื่น อีกทั้งตนก็ไม่มั่นใจว่าคำตอบของตนจะถูกตั้ง หรือ
ถือว่าปัญหาเหล่านั้นเป็นสิ่งที่รู้ไม่ได้³⁰

ทรงพยากรณ์, (กรุงเทพมหานคร : ศยาม, 2552), หน้า 58.

²⁶ ดุรายละเอียดไน ที.สี.(ไทย) 9/56/23.

²⁷ ดุรายละเอียดไน ที.สี.(ไทย) 9/57/23-24.

²⁸ ดุรายละเอียดไน ที.สี.(ไทย) 9 / 180/59-60.

²⁹ ดุรายละเอียดไน ที.สี.(ไทย) 9 / 65/ 27.

³⁰ ดุรายละเอียดไน ที.สี.(ไทย) 9 / 61-66 / 24-28.

6. ปรัชญาของสัจฉัย เวลัญจบุตร มีลักษณะเป็นวิมตินิยม (Skepticism) ซึ่งมีความหมายว่าทัศนะที่ถือว่าความจริงเป็นสิ่งที่มนุษย์ไม่อาจรู้ได้³¹

7. ดร.บารัว (B.M.Barua) พยายามจัดรูปแบบคำตอบของครูสัจฉัยฯ ให้เป็นประโยคคำถามแบบตรรกวิทยา ดังนี้

Is A, B? No. ก. เป็น ข.? มิได้

Is A, not -B? No. ก. เป็น มิใช่ ข.? มิได้

Is A both B and not -B? No. ก. เป็นทั้ง ข. และมีใช่ ข.? มิได้

Is A neither B nor -B? No.³² ก. ไม่เป็นทั้ง ข. และไม่เป็นทั้งมิใช่ ข.? มิได้

ผู้เขียนเห็นว่าการตอบเชิงหลบเลี่ยงของครูสัจฉัยฯ เมื่อพิจารณาผิวเผินก็จะดูคล้ายกับการไม่ทรงตอบของพระพุทธเจ้า และคล้ายกับการปฏิเสธจตุกโกฏีของสำนักมหายมิกะ แต่เมื่อพิจารณาลึกลงไปจะพบข้อแตกต่างคือ **พระพุทธเจ้า**ไม่ทรงตอบคือมีอาการนิ่งเงียบ หรือ เพียงแต่ตรัสเพียงสั้นๆ ว่า “อย่ากล่าวอย่างนั้น” บ้าง “นี่เป็นที่สุดอย่างหนึ่ง” บ้าง “ปัญหาที่เราไม่พยากรณ์” บ้าง ส่วนท่าน**นาคารชุน** แห่งสำนักมหายมิกะ มองว่าคำถามทั้ง 4 ตัวเลือกนั้นผิดทุกข้อ แต่จะไม่ต้องการพิสูจน์ว่าที่ผิดนั้นผิดอย่างไร และที่ถูกต้องจะเป็นอย่างไร **ครูสัจฉัยฯ** จะตอบทุกข้อ แต่คำตอบนั้นเป็นการตอบแบบหลบเลี่ยง คือ (1) อย่างนี้ก็มิใช่ (2) อย่างนั้นก็มิใช่ (3) อย่างอื่นก็มิใช่ (4) จะว่ามิใช่ก็มิใช่ (5) จะว่ามีใช่ไม่ใช่มิใช่

³¹ ดูรายละเอียดใน ที.สี.(ไทย) 9 / 181 / 60.

³² ดูรายละเอียดใน ที.สี.อ. (บาลี) 61/106

ในด้านรูปแบบปัญหาของฝ่ายเถรวาท พบว่าในบรรดาอันตคาหิกทิกิฏฐิ 10 ประการ รูปแบบปัญหา 4 ตัวเลือก (Four Alternatives) มีเพียงปัญหาเกี่ยวกับเรื่องหลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกหรือไม่ ส่วนที่เหลือเป็นปัญหาแบบ 2 ตัวเลือก (Two Alternatives) ในทางกลับกันรูปแบบปัญหาของฝ่ายมาธยมิกะ พบว่าในบรรดาปัญหา 14 ประการ รูปแบบ 2 ตัวเลือก มีเพียงปัญหาว่าด้วยเรื่องชีพกับสรีระเป็นอย่างเดียวกันหรือคนละอย่างกัน ส่วนที่เหลือเป็นปัญหาแบบ 4 ตัวเลือก **น่าสนใจว่าเหตุใดมาธยมิกะให้ความสำคัญกับปัญหา 4 ตัวเลือก มากกว่า 2 ตัวเลือก** เมื่อพิจารณาจากหลักฐานในพระไตรปิฎกฝ่ายเถรวาทพบว่า มีปัญหา 4 ตัวเลือกหลายเรื่องที่อาจเป็นเค้ามูลหรือมีอิทธิพลต่อรูปแบบปัญหา 4 ตัวเลือก ของมาธยมิกะก็เป็นได้ เช่น **ในสามัญญผลสูตร ในเรื่องปัญหาที่ถามครุสัจจะ เวลัฏฐสูตร** แบ่งเป็น 4 กลุ่ม คือ (1) เรื่องโลก (2) เรื่องสัตว์ที่ผุดเกิด (3) เรื่องผลวิบากแห่งกรรมดีกรรมชั่ว (4) เรื่องหลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกหรือไม่ แต่ละกลุ่มจะมีรูปแบบเป็นปัญหา 4 ตัวเลือกดังรายละเอียดที่กล่าวไว้แล้ว นอกจากนี้ ยังมีปัญหา 4 ตัวเลือกในประเด็นอื่น ๆ อีก เช่นประเด็นที่ว่าด้วยทุกข์ตนเอง หรือคนอื่นทำ ดังปรากฏอยู่ใน **อเจลกัสสปสูตร**³³ และปัญหาเกี่ยวกับประเด็นที่ว่าด้วยเรื่องการเกิดขึ้นของชราและมรณะ,ชาติ, ภพ, ตัณหา, เวทนา, ผัสสะ, สผัสอายตนะ และนามรูป ว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร ใน **นพิกลาปิสูตร**³⁴ ตัวอย่างปัญหา 4 ตัวเลือกเหล่านี้ อาจเป็นไปได้ว่ามาธยมิกะได้นำไปเป็นแบบอย่างในการจัดรูปแบบปัญหา 4 ตัวเลือกของตน

³³ วิจิตร เกิดวิสิษฐ์, ปรัชญาครุฑในสมัยพุทธกาล, (กรุงเทพฯ : บัณฑิตวิทยาลัย สภาการศึกษามหา-มกุฏราชวิทยาลัย, 2535), หน้า 30.

³⁴ ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา, (กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป, 2532), หน้า 101.

ผู้เขียนเห็นว่ามาธยมิกะอาจตีความปัญหา 4 ตัวเลือกว่าสามารถใช้เป็นเครื่องมืออธิบายทางสายกลางได้ โดยศึกษาจากพระพุทธเจ้าเป็นตัวอย่าง กล่าวคือ ใน**อานันทสูตร** พระพุทธเจ้าทรงอธิบายถึงสาเหตุที่พระองค์ไม่ทรงตอบปัญหาเกี่ยวกับอัตตามีอยู่หรือ อัตตาไม่มีอยู่หรือ ว่า ถ้าพระองค์ทรงตอบว่า อัตตามีอยู่ ก็ตรงกับลัทธิสัสสตทิฏฐิ ถ้าทรงตอบว่า อัตตาไม่มีอยู่ ก็ตรงกับอจุเจททิฏฐิ อนึ่ง ถ้าทรงตอบว่า อัตตามีอยู่ก็อนุโลมเข้ากับหลักอนัตตาของพระองค์ไม่ได้ ก็เท่ากับส่งเสริมให้วัจจโคตรปริพาชกเชื่ออย่างงมงายต่อไป³⁵ จากข้อความนี้ เหตุผลที่พระพุทธเจ้าไม่ตรัสตอบ เพราะหากตรัสตอบก็จะไปตรงตามข้อเสนอหรือคำถามในข้อใดข้อหนึ่ง ก็จะเป็นการรับรองแนวคิดทฤษฎีนั้น ดังนั้นมาธยมิกะจึงนำตัวอย่างของพระพุทธเจ้าที่ไม่ทรงตอบปัญหา มาตั้งเป็นเงื่อนไขเชิงปฏิเสธปัญหา 4 ตัวเลือก เพื่อนำไปสู่ทางสายกลาง ซึ่งหากเป็นดังนี้จริง ผู้เขียนเห็นว่ามาธยมิกะอาจด่วนสรุปเกินไป เพราะจากข้อมูลหลักฐานที่ปรากฏในพระไตรปิฎกฝ่ายเถรวาทพบว่า มีเหตุผลหลายเหตุผลที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบ อาจแบ่งกลุ่มได้ดังนี้

1. เห็นว่าพระพุทธเจ้าประสงค์จะปฏิเสธทัศนะร่วมสมัยของพระองค์ กล่าวคือผู้ถามปัญหาที่มีความคาดหวังจะให้พระพุทธเจ้ารับรองความเชื่อเดิมของตน หากพระองค์ตรัสยืนยันหรือปฏิเสธอย่างใดอย่างหนึ่ง อาจจะทำให้เกิดโทษมากกว่าประโยชน์ ซึ่งปรากฏใน**อานันทสูตร**³⁶ ที่แสดงไว้ว่า สาเหตุที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบปัญหาเกี่ยวกับอัตตามีอยู่หรือ อัตตาไม่มีอยู่หรือ เพราะถ้าพระองค์ทรงตอบว่า อัตตามีอยู่ ก็ตรงกับลัทธิ สัสสตทิฏฐิ ถ้าทรง

³⁵ B.M.Barua, A History of Pre-Buddhistic India Philosophy, (Calcutta : University of Calcutta, 1921), p. 329.

³⁶ ดูรายละเอียดใน ส.นิ.(ไทย) 16/17/26-29.

ตอบว่า อัตตไม่มีอยู่ ก็ตรงกับอุจเฉททิกฎฐิ อหนึ่ง ถ้าทรงตอบว่า อัตตามีอยู่ ก็อนุโลมเข้ากับหลักอนัตตตาของพระองค์ไม่ได้ ก็เท่ากับส่งเสริมให้ วัจจโคตรปริพาชกเชื่ออย่างมมงายต่อไป และมีนักคิดรุ่นหลังเห็นด้วยกับ เหตุผลนี้ คือ ทรอย วิลสัน ออร์แกน (Troy Wilson Organ)³⁷ และ สำนัก มาชยมิกะ (ตามทีผู้เขียนได้สันนิษฐานไว้)

2. เห็นว่าเป็นปัญหาที่ถามเป็นปัญหาทางอภิปรัชญาที่ไม่สามารถถกเถียงหาคำตอบได้ ไม่ใช่ทางพันธุกรรม พระพุทธองค์จึงไม่ทรงตอบคำถาม ซึ่งปรากฏใน **อุตตยสูตร**³⁸ **จุฬามาลุงกยสูตร**³⁹ **ไปฏฐปาทสูตร**⁴⁰ ต่างก็มีเหตุผลแสดงไว้คล้ายกันว่าเพราะไม่มี ประโยชน์ ไม่ทำให้บรรลุนิพพาน ดังพระพุทธพจน์ที่ว่า “เพราะเหตุไรเราจึงไม่ตอบเพราะปัญหานั้นไม่มี ประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อ นิพพาน เหตุนี้เราจึงไม่ตอบ”⁴¹ และมีนักคิดรุ่นหลังเห็นด้วยกับเหตุผลนี้ คือ วิศวนาถ (Vishwanath Prasad Varma)⁴² และพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต)⁴³

3. เห็นว่าผู้ตั้งปัญหามีความเชื่อผิดทำให้ตัวของปัญหาก็ตัดด้วย ซึ่ง ปรากฏใน **โมคคัลลานสูตร**⁴⁴ และ **วัจจโคตตสูตร**⁴⁵ พระมหาโมคคัลลานะ

³⁷ ดูรายละเอียดใน ส.นิ.(ไทย) 16 / 67 / 134-137.

³⁸ ดูรายละเอียดใน ส.สพ.(ไทย) 18/419/493.

³⁹ ดูรายละเอียดใน ส.สพ.(ไทย) 18/419/493.

⁴⁰ ดูรายละเอียดใน Troy Wilson Organ, “The Silence of the Buddha,” *Philosophy East and West* 4, no. 2 (July 1954), pp. 125-140.

⁴¹ ดูรายละเอียดใน อง.ทสก.(ไทย) 24/95/224.

⁴² ดูรายละเอียดใน ม.ม.(ไทย) 13/128/141.

⁴³ ดูรายละเอียดใน ที.ส.(ไทย) 9/420/183.

⁴⁴ ม.ม.(ไทย) 13/128/141.

⁴⁵ ดูรายละเอียดใน Vishwanath Prasad Varma, *Early Buddhism and Its Origins*, (Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1973), p. 79.

อธิบายถึงสาเหตุที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบเกี่ยวกับอันทคาทิกทิกฏฐิทั้ง 10 อย่างว่าไปในทำนองเดียวกันว่า เพราะพวกปริพาชกเห็นอายตนะภายใน 6 คือ จักขุ โสตะ ฆานะ ชิวหา กาย และมโน ว่า นั่นของเรา เราเป็นนั่น นั่นเป็นอตตาของเรา ส่วนพระผู้มีพระภาคทรงเห็นอายตนะภายในเหล่านั้นว่า นั่นไม่ใช่ของเรา เราไม่เป็นนั่น นั่นไม่ใช่อตตาของเรา และมีนักคิดรุ่นหลังเห็นด้วยกับเหตุผลนี้ คือ พระนาคเสน⁴⁶ พระวสุพันธ์ุ⁴⁷ พระพรหมคุณาภรณ์ และมูรติ (T.R.V.Murti)⁴⁸

4. เห็นว่าพระพุทธองค์ทรงรู้คำตอบแต่ไม่ทรงตอบ เพราะพระองค์รู้ในความหมายระดับโลกุตตระ ไม่สามารถถ่ายทอดออกมาเป็นคำพูดได้ สาเหตุก็เพราะว่าภาษาและประสบการณ์มีข้อจำกัดนั่นเอง ซึ่งปรากฏใน ปฐมสาริปุตตโกฏฐิตสูตร⁴⁹ หุติยสาริปุตตโกฏฐิตสูตร⁵⁰ ตติยสาริปุตตโกฏฐิตสูตร⁵¹ จตุตถสาริปุตตโกฏฐิตสูตร⁵² ทั้ง 4 พระสูตรนี้ให้เหตุผลที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบ โดยอธิบายไปในทำนองว่า ผู้ถามยังมีกิเลสไม่เข้าใจธรรมะ ยังถือลัทธิเดิมที่เป็นมิจฉาทิกฏฐิอยู่ และมีนักคิดรุ่นหลังเห็นด้วยกับเหตุผลนี้ คือ พระเจ้ามิลินท์⁵³ ชยติลเลเก (K.N. Jayatilleke)⁵⁴

⁴⁶ ดูรายละเอียดใน พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม (ฉบับเดิม), (กรุงเทพมหานคร: บริษัท สหธรรมิก จำกัด, 2544), หน้า 158-159.

⁴⁷ ส.สพ. (ไทย) 18/416/484-487.

⁴⁸ ส.สพ. (ไทย) 18/417/488-490.

⁴⁹ ลูก ส.ธรรมกถึก, มิลินทปัญหา ฉบับพร้อมด้วยอรรถกถาฎีกา, แปลโดย ปู่ แสงฉาย, หน้า 208.

⁵⁰ ดูรายละเอียดใน T.R.V.Murti, The Central Philosophy of Buddhism (London : George Allen and Unwin Ltd., 1963), pp. 42-43.

⁵¹ ดูรายละเอียดใน T.R.V.Murti, The Central Philosophy of Buddhism, (London : George Allen and Unwin Ltd., 1963), p 47.

⁵² ส.สพ. (ไทย) 18/412/479.

⁵³ ส.สพ. (ไทย) 18/413/479-480.

⁵⁴ ส.สพ. (ไทย) 18/414/480-481.

5. เห็นว่าพระพุทธองค์ไม่ทรงรู้คำตอบ เพราะความจริงหรือคำตอบของอัพยาทบัญญัติหาอยู่เหนือสติปัญญา เหตุผล และขอบเขตความรู้ของมนุษย์ ซึ่งปรากฏใน **เขมาสูตร**⁵⁵ เขมาภิกษุณีอธิบายถึงสาเหตุที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบปัญหา เป็นเชิงปฏิเสธฉายาพยากรณ์และอุปมาโวหารว่า นักคำนวณ นักประเมิน หรือนักประมวลไม่สามารถจะนับทรายในแม่น้ำคงคาให้ถูกต้องว่า มีประมาณเท่านั้นเท่านั้นเม็ด ไม่สามารถจะนับน้ำในมหาสมุทรได้ถูกต้องว่า มีประมาณเท่านั้นเท่านั้นอาฟหกะ (ทะนาน) ฉนใดการจะบัญญัติติดถาคตา หลังจากตายแล้ว พระตถาคตเกิดอีก ก็ดี ไม่เกิดอีก ก็ดี ทั้งเกิดอีกและไม่เกิดอีก ก็ดี และ จะว่าเกิดอีกก็มีใช่ จะว่าไม่เกิดอีกก็มีใช่ ก็ดี ล้วนไม่ถูกต้องทั้งสิ้น และมีนักคิดรุ่นหลังเห็นด้วยกับเหตุผลนี้ คือ พระเจ้ามิลินท์, กีธ (A.B. Kieth)⁵⁶

ผู้เขียนมีทัศนะคล้ายตามทัศนะที่ 2 เพราะเห็นว่าแนวทางการตัดสินหรือเหตุผลที่ไม่ทรงตอบปัญหาน่าจะพิจารณาที่พุทธประสงค์แรกเริ่มของพระองค์ที่ว่า พระองค์ทรงตรัสรู้ในสังขารมามากมายเปรียบใบไม้ในป่าสำหรับปัญหาเรื่องโลกและชีวิตนั้นแน่นอนว่าพระพุทธองค์ย่อมทรงต้องรู้แต่ความรู้ที่พระองค์เลือกนำมาสอนโปรดสัตว์โลกเป็นเพียงอริยสัจ 4 เปรียบเหมือนใบไม้ในกำมือเดียว เพราะทรงเน้นให้สัตว์โลกนำไปปฏิบัติเพื่อความพ้นทุกข์ ส่วนความรู้ทางอภิปรัชญาไม่เป็นไปเพื่อความพ้นทุกข์ พระพุทธองค์ทรงอุปมาคนที่แสวงหาความรู้ทางอภิปรัชญาว่า ไม่ต่างอะไรกับบุคคลผู้ถูกลูกศรอาบยาพิษอย่างร้ายแรง ในสถานการณ์อันวิกฤตแบบนี้ แทนที่จะเร่งรีบไปหาหมอให้รักษาบาดแผลของตนให้หายก่อนที่จะสาย

⁵⁵ ส.สพ. (ไทย) 18/415/481-484.

⁵⁶ ลูก ส.ธรรมกัฏฐี, มิลินทปัญหา ฉบับพร้อมด้วยอรรถกถาฎีกา, แปลโดย ปู่ย แสงฉาย ,หน้า 207-208.

เกินกาล กลับไปสร้างเงื่อนไขว่า ตราบใดที่เรายังไม่รู้จักคนที่ยิงเราเลยว่าเป็นกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ หรือคฤหบดี ตราบนั้น เราก็จักไม่ถอนลูกศรนี้ออกไป⁵⁷

ผู้เขียนเห็นว่าสำนักมหายมิกะเห็นสอดคล้องกับแนวคิดที่ 1 คือเห็นว่าพระพุทธเจ้าประสงค์จะปฏิเสศทัศนะร่วมสมัยของพระองค์ การที่นาถคารชุนนำปัญหาเพิ่มเติมเข้ามาให้ครบ 4 ตัวเลือกนั้น น่าจะมาจากสาเหตุที่ว่าท่านได้เห็นข้อบกพร่องของปัญหา 2 ตัวเลือก ที่อาจทำให้มีผู้แย้งและเสนอแนวคิดอื่นเพื่อหักล้างปัญหา 2 ตัวเลือกนี้ ผู้เขียนสันนิษฐานว่านอกจากอิทธิพลของอานันทสูตรแล้วยังมีอิทธิพลอื่น ๆ อีก ที่ทำให้นาถคารชุนให้ความสำคัญกับปัญหา 4 ตัวเลือก อาจเป็นไปได้ว่าท่านนาถคารชุนจะประมวลเอาแนวคิดเชิงอภิปรัชญาที่ยอมรับกันในปรัชญาอินเดียสรุปว่ามีแนวคิดอยู่ 4 แนวคิด⁵⁸ คือ (1) ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเอง คือทฤษฎีที่เชื่อว่าเหตุและผลเป็นสิ่งเดียวกัน เรียก สวาตะอุต்பัตติ (Theory of self-becoming) ทรรศนะนี้คือ ลัทธิการยวาทของปรัชญาasanghye (2) ถือว่าสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น คือทฤษฎีที่เชื่อว่า เหตุและผลเป็นสิ่งที่ต่างกัน เรียกว่าปรตะอุต்பัตติ (Production from another) ทรรศนะนี้คือ ลัทธิการยวาทของพุทธปรัชญาบางนิกายและปรัชญานายายะ (3) ถือว่าสิ่งทั้งหลายทั้งเกิดขึ้นเองและมีสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น คือทฤษฎีที่เชื่อว่าผลเหมือนกับเหตุ และต่างจากเหตุ เรียก ทวภยะอุต்பัตติ (Production from both itself and another) ทรรศนะนี้รวมลัทธิการยวาทและลัทธิการยวาทเข้าด้วยกัน เป็นความเชื่อของลัทธิเชน (4) ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเองลอย ๆ ไม่มีเหตุ

⁵⁷ ดูรายละเอียดใน K.N. Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge (Delhi: Motilal Banarsidass, 1963), p. 472.

⁵⁸ ส.สพ. (ไทย) 18/410/468-469.

ปัจฉัย คือ ทฤษฎีที่เชื่อว่า สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นโดยไม่มีสิ่งใด ๆ เป็นเหตุ เป็นการเกิดขึ้นโดยบังเอิญ เรียก อเหตุอุตปตติ (Production without cause, Production by chance) ทรรศนะนี้คือ มัชฌิมนิยม (Neutralism) และวิมัตติวาท (Skeptic) จากแนวคิด 4 ข้อ นี้ อาจเป็นไปได้ว่านาคารชุนใช้เป็นฐานแนวคิด 4 มุม หรือ จตุกโกฏ แล้วนำไปประยุกต์ใช้กับอภัยกตปัญหา 10 ประการ พัฒนาเป็น 14 ประการ ตามที่มัทธมิกะได้แสดงไว้

เมื่อเปรียบเทียบขั้นตอนการอธิบายธรรมของพระพุทธเจ้ากับนาคารชุน แห่งสำนักมัทธมิกะ อาจสรุปได้ว่า เมื่อมีบุคคลจากลัทธิอื่นเข้ามาทูลถาม ปัญหาที่เป็นอภัยกตปัญหากับพระพุทธเจ้า พระองค์จะไม่ทรงตอบคือมี อาการนิ่งเงียบ หรือ เพียงแต่ตรัสเพียงสั้นๆ ว่า “อย่ากล่าวอย่างนั้น” บ้าง “นี่เป็นที่สุดอย่างหนึ่ง” บ้าง “ปัญหานี้เราไม่พยากรณ์” บ้าง จากนั้น พระพุทธเจ้าจะทรงสรุปในตอนท้ายของการสนทนาให้เห็นว่าปัญหาทั้ง 4 เป็นทางสุดโต่งสองสาย แล้วทรงนำเสนอทางสายกลางด้วยการแสดงหลัก ปฏิจจสมุปบาท ตัวอย่างในการสนทนายะหว่างพระพุทธเจ้ากับพระกัจจานโคตร ที่สนทนากันเรื่องที่ว่าด้วยความหมายของสัมมาทิฏฐิ พระพุทธเจ้าทรงตอบ ปัญหาโดยโยงไปถึงแนวคิดสุดโต่ง 2 ด้าน ระหว่างความมี (อัตถิตา) กับ ความไม่มี (นัตถิตา) จากนั้น พระองค์ทรงแสดงหลักทางสายกลางใน พระพุทธศาสนาว่าคือทางที่ไม่เข้าไปติดสุดโต่งทั้งสองด้านนั้น ได้แก่ ปฏิจจสมุปบาท หรือหลักความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจฉัย ดังคำตอบของ พระพุทธเจ้าที่ว่า

กัจจานะ โดยมากโลกนี้อาศัยที่สุด 2 อย่าง คือ (1) ความมี (2) ความไม่มี ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดขึ้นของโลกด้วยปัญญา อันชอบตามความเป็นจริง ความไม่มีในโลกก็ไม่มี เมื่อบุคคลเห็น

ความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความมีในโลกก็ไม่มี...ที่สุดอย่างที 1 นี้ คือ สิ่งทั้งปวงมีอยู่ ที่สุดอย่างที 2 นี้ คือ สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่ ตถาคตไม่เข้าไปใกล้ที่สุดทั้ง 2 อย่างนี้ ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า ‘เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งหมดนี้ มิได้ด้วยประการฉะนี้’⁵⁹

จากพระพุทธรพจน์นี้จะเห็นว่าทางสายกลาง หรือปฏิจจสมุปปาท เมื่อดูผิวเผินอาจเป็นเรื่องยากที่จะเข้าใจว่าเป็นทางสายกลางได้อย่างไร และพระพุทธรเจ้าทรงตอบปัญหา 4 ข้อตรงประเด็นหรือไม่ ผู้เขียนเห็นว่าคำตอบของพระพุทธรองค์ โดยเฉพาะข้อความที่ว่า “...ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดขึ้นของโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความไม่มีในโลกก็ไม่มี...” อธิบายว่าความเกิดขึ้นนี้เราไม่สามารถจะเรียกมันว่า “ความมี” เพราะความมีบ่งบอกว่าสิ่งทั้งหลายไม่มีการดับไปตามเหตุปัจจัย ในทำนองเดียวกัน พระพุทธรพจน์ในข้อความว่า “...เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความมีในโลก ก็ไม่มี...” อธิบายว่าความดับนี้เราไม่สามารถจะเรียกว่า “ความไม่มี” เพราะความไม่มีบ่งบอกว่าสิ่งทั้งหลายไม่มีการเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย ดังนั้นกระแสความเกิด-ดับนี้เราไม่สามารถจะเรียกมันว่าความมีหรือความไม่มี หรืออาจกล่าวได้อีกว่า เนื่องจากธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งทั้งหลายมีการเกิด-ดับตามเหตุปัจจัย ดังนั้นทั้งความมีและความไม่มีจึงไม่ปรากฏ

นาคารชุนจะใช้วิภาษวิธี⁶⁰ (Dialectic) ในการแย้งแนวคิดของลัทธิ

⁵⁹ ดูรายละเอียดใน A.B. Keith, *Buddhist Philosophy in Indian and Ceylon*, (Oxford University Press, 1923), pp. 45, 63.

⁶⁰ ดูรายละเอียดใน ม.ม. (ไทย) 13/126/137-139.

ต่าง ๆ และใช้วิภาษวิธีในการแสดงหลักสัจจัญญา วิภาษวิธีของสำนัก
มาธยมิกะมี 3 ชั้น คือ (1) ชั้นทิฏฐิ (2) ชั้นวิจารณ์ (3) ชั้นปัญญา กล่าวคือ
เมื่อมีการคาดคะเนความจริงไปในลักษณะต่าง ๆ ก็ย่อมจะทำให้เกิดความ
ขัดแย้ง จึงต้องมีการวิจารณ์ระบบปรัชญาต่าง ๆ ขึ้น ในที่สุดก็พบความ
บกพร่องในเหตุผลอันเนื่องมาจากความสัมพันธ์กันของปรากฏการณ์ต่าง ๆ
เมื่อประจักษ์ความจริงว่า เหตุผลเป็นสิ่งที่เชื่อถือไม่ได้ ปัญญาซึ่งจะทำให้
เราไปถึงนิพพานก็เกิดขึ้น⁶¹

1. ชั้นทิฏฐิ ประเด็นเรื่องปัจจัยการ ที่เป็นเรื่องราวด้วยเหตุและผล
เป็นปัญหาสำคัญปัญหาหนึ่งในปรัชญาอินเดีย เพราะบางลัทธิเชื่อว่าเหตุ
และผลมีความสัมพันธ์ต่อเนื่องกัน บางลัทธิเชื่อว่าเหตุและผลแยกออกจาก
กันโดยเด็ดขาด สรุปได้ 4 ทรรศนะ⁶²คือ

1) ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเอง คือทฤษฎีที่เชื่อว่าเหตุและผลเป็นสิ่ง
เดียวกัน เรียก สวาตะอุตปัตติ (Theory of self - becoming) ทรรศนะนี้
คือ ลัทธิการยวาทของปรัชญาasanghye

2) ถือว่าสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น คือทฤษฎีที่เชื่อว่า เหตุและผลเป็นสิ่งที่ต่าง
กัน เรียกว่า ปรตตะอุตปัตติ (Production from another) ทรรศนะนี้คือ
อัสติการยวาทของพุทธปรัชญาบางนิกายและปรัชญานายายะ

3) ถือว่าสิ่งทั้งหลายทั้งเกิดขึ้นเองและมีสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น คือทฤษฎีที่
เชื่อว่าผลเหมือนกับเหตุ และต่างจากเหตุ เรียก ทวากยะอุตปัตติ
(Production from both itself and another) ทรรศนะนี้รวมลัทธิการยว
าทและอัสติการยวาทเข้าด้วยกัน เป็นความเชื่อของลัทธิเซน

⁶¹ ดูรายละเอียดใน T.R.V.Murti, The Central Philosophy of Buddhism, (London :
George Allen & Unwin Ltd., 1960), pp.132-135.

⁶² ส.น. (ไทย) 16/15/24-25.

4) ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเองลอย ๆ ไม่มีเหตุปัจจัย คือ ทฤษฎีที่เชื่อว่า สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นโดยไม่มีสิ่งใด ๆ เป็นเหตุ เป็นการเกิดขึ้นโดยบังเอิญ เรียก อเหตุอุตปัตติ (Production without cause, Production by chance) ทรรศนะนี้คือ มัชฌิมนิยม (Neutralism) และวิมัตติวาท (Skeptic)

2. **ชั้นวิจารณ์** จากทฤษฎีเรื่องปัจจัยการ ชำงตัน พระนาคาชุนได้วิจารณ์ไว้ว่า

1) ทฤษฎีที่ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเอง นาคาชุนค้านว่า ถ้าถือว่าโลกนี้มีอยู่จริง เป็นจริงตามสภาพธรรมดาแล้ว (เป็นสัต หรือ real) จะเรียกว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร เพราะธรรมดาว่า สิ่งที่มีอยู่เองไม่จำเป็นต้องมีการเกิดขึ้น คำว่า เกิดขึ้นต้องใช้กับสิ่งที่ไม่เคยมีมาก่อน ภายหลังมีขึ้นจึงเรียกว่าเกิดขึ้น

2) ทฤษฎีที่ถือว่าสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น นาคาชุนค้านว่า เป็นไปไม่ได้ที่สิ่งที่จะเกิดขึ้นเป็นสิ่งที่อยู่ก่อน และเป็นไปไม่ได้ที่สิ่งที่ไม่ได้อยู่จะเกิดขึ้น อธิบายว่า ที่มองเห็นว่ามีเรามีเขา มีสิ่งนั้นสิ่งนี้ ก็ด้วยอาศัยการเปรียบเทียบเท่านั้น เมื่อบุคคล 2 คนมาพบกันจึงมีคำว่าข้าพเจ้าและท่านเกิดขึ้น ในขณะที่ตัวของตัวเองไม่สามารถทำให้ตัวเองเกิดขึ้นได้ดังนัยในทฤษฎีแรกแล้ว สิ่งอื่นซึ่งก็คือตัวเองอีกปริยายหนึ่ง จะทำให้สิ่งอื่นเกิดขึ้นได้อย่างไร

3) ทฤษฎีที่ถือว่าสิ่งทั้งหลายทั้งเกิดขึ้นเองและมีสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น นาคาชุนค้านว่า เปรียบเหมือนคนตาบอดคนเดียวมองไม่เห็น แม้จะพาคนตาบอดอีกสักกี่คนมาอยู่รวมกันก็ไม่ทำให้มองเห็นได้ สิ่งที่เกิดขึ้นเองไม่ได้ จะอาศัยสิ่งที่ไม่ได้อยู่อีกสิ่งหนึ่งซึ่งเกิดขึ้นเองไม่ได้เหมือนกัน จะทำให้เกิดขึ้นได้อย่างไร

4) ทฤษฎีที่ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเองลอย ๆ ไม่มีเหตุปัจจัย นาคาชุนค้านว่า เกิดขึ้นลอย ๆ ไม่ได้ ทุกสิ่งย่อมมีเหตุเป็นแดนเกิด เช่น ไฟเป็นผลมาจากเหตุคือฟืน ฟืนจึงเป็นเหตุเกิดขึ้นของไฟ แต่เมื่อว่าด้วยความเป็นจริง

แล้ว สิ่งทั้งปวงไม่มีอะไรอุบัติขึ้นเลย โลกที่ปรากฏแก่เราเหมือนเมืองปีศาจ เมืองมายา เหมือนความฝัน เหมือนพยับแดด โลกจึงไม่เป็นทั้ง ลัต (real) และอลัต (unreal) มีหรือไม่มีเป็นเพียงเครื่องเปรียบเทียบเท่านั้นเอง⁶³

3. **ขั้นปัญญา** เมื่อพระนาถคารชุนปฏิเสททัศนะทั้ง 4 แล้ว จึงแถลงทัศนะเกี่ยวกับโลกว่า โลกเป็นปฏิจจสมุขปันนธรรม เป็นปฏิจจสมุขบาท ไม่มีสวลักษณะ เพราะฉะนั้นโลกจึงเป็นสุญญตา สุญญตาและปฏิจจสมุขบาทเป็นอันเดียวกันกับมัชฌิมาปฏิปทา คือทางสายกลางไม่เอียงไปทางใดทางหนึ่ง เข้ากลางระหว่างอตัถิตา (ความเห็นว่าม็อยู่จริง) และนัตถิตา (ความเห็นว่าไม่มีอยู่เลย) คุณลักษณะของสิ่งทั้งหลายม็อยู่โดยการเปรียบเทียบ เช่น สูง ต่ำ ดำ ขาว ยาว สั้น เป็นต้น ปราศจากการเปรียบเทียบแล้ว ยาวสั้นเป็นต้นแล้วก็หามีไม่ สิ่งทั้งปวงจึงไม่มีสวลักษณะ ความไม่มีสวลักษณะของสิ่งทั้งปวงนั่นเอง คือ สุญญตา โลกกับนิพพาน เมื่อว่าโดยปรมัตถโวหารแล้วเป็นสุญญตาเท่ากัน เป็นมายาเหมือนกัน เมื่อโลกเป็นมายา ความดับแห่งโลก (คือนิพพาน) ก็ต้องเป็น มายาเหมือนกัน โดยเนื้อแท้แล้วไม่มีอะไรดับ โลกกับนิพพาน ไม่ใช่เป็นหนึ่งและไม่ใช่เป็นสอง ไม่ใช่เป็นอันเดียวกันและไม่ใช่แยกจากกัน เพียงแต่นิพพานพ้นจากความมีและความไม่มี⁶⁴

จากการเปรียบเทียบขั้นตอนการอธิบายธรรมของพระพุทธเจ้าและนาถคารชุน จะเห็นถึงกระบวนการที่สอดคล้องกัน คือเริ่มแรกเมื่อมีบุคคลหรือลัทธิอื่นที่มีความเห็นเป็น**อันทคาหิกทฤษฎิ** เข้ามาถามปัญหา ผู้ตอบก็จะ

⁶³ วิภาชวธิ (Dialectic) หมายถึง วิธีนำไปสู่ความรู้จริง มี 2 ขั้นตอน (1) แย้งความคิดของลัทธิต่าง ๆ เพื่อแสดงให้เห็นว่าแนวคิดของลัทธิต่าง ๆ ไม่ถูกต้อง ไม่เข้าถึงความจริง (2) นำเสนอหลักสุญญตา (ผู้เขียน).

⁶⁴ ดูรายละเอียดใน T.R.V.Murti, The Central Philosophy of Buddhism, (London : George Allen & Unwin Ltd., 1960), pp.124-125.

แสดงที่ท่าว่าไม่เห็นด้วยกับแนวคิดนั้น โดยการแย้ง หรือปฏิเสธ หรือไม่ตอบ จากนั้นจะเป็นการนำเสนอแนวคิดหรือทฤษฎีที่ถูกต้องหรือทางสายกลาง ฝ่ายพระพุทธเจ้าทรงแสดงหลักปฏิจจสมุปบาท ส่วนนาคารชุนจะแสดงทัศนะทางสายกลาง โดยอธิบายปฏิจจสมุปบาทเช่นเดียวกัน แต่มาธยมิกะได้เพิ่มคำว่าความว่าง (สุญญตา) ให้มีความหมายเป็นอันเดียวกันกับ ปฏิจจสมุปบาท และทางสายกลางด้วย ดังที่ท่านนาคารชุนได้กล่าวไว้ว่า “อะไรก็ตามที่อาศัยปัจจัยทำให้เกิด, สิ่งนั้นเป็นความว่าง ขึ้นอยู่กับสมมติบัญญัติ และเป็นทางสายกลาง”⁶⁵ ในมหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร โดยเฉพาะใน ปรัชญาปารมิตตาหฤทัย ที่ชาวพุทธมหายานคุ้นเคยกันทั่วไป ในคัมภีร์มาธยมิกฤติ ท่านนาคารชุนได้เขียนไว้ 27 บรรพ ท่านเริ่มปณามคาถาในต้นปกรณ์ว่า “ไม่มีความเกิดขึ้น ไม่มีความดับ ไม่มีความขาดสูญ ไม่มีความเที่ยงแท้ ไม่มีอรรถแต่อย่างเดียว ไม่มีอรรถนานาประการ ไม่มีการมา ไม่มีการไป ท่านใดกล่าวไว้ เป็นปฏิจจสมุปบาทธรรม ท่านผู้นั้นคือพระพุทธเจ้า ข้าขอนอบน้อม แต่พระพุทธพระองค์นั้น ผู้ดับเสียได้ซึ่งปปัญจธรรมเป็นเลิศยิ่งกว่าวาทะทั้งหลาย”⁶⁶

จัดระบบข้อความใหม่ เป็น คำปฏิเสธ 8 คำ 4 คู่ ดังนี้

- | | |
|----------------------------|-------------------------|
| (1) ไม่มีความเกิดขึ้น | (2) ไม่มีความดับ |
| (3) ไม่มีความขาดสูญ | (4) ไม่มีความเที่ยงแท้ |
| (5) ไม่มีอรรถแต่อย่างเดียว | (6) ไม่มีอรรถนานาประการ |

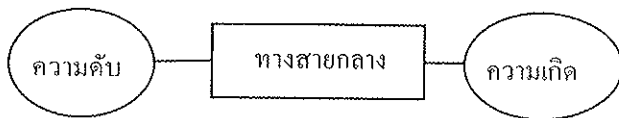
⁶⁵ Ibid., pp.132-135.

⁶⁶ ดูรายละเอียดใน, เรือโทหญิงสุมาลี นิมิตระกุล, “ทรรคนะเรื่องศูนยตาของนาคารชุน”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร์มหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), 2520, หน้า 32 - 34. และวศิน อินทสระ, พุทธปรัชญามหายาน, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2532), หน้า 80-81.

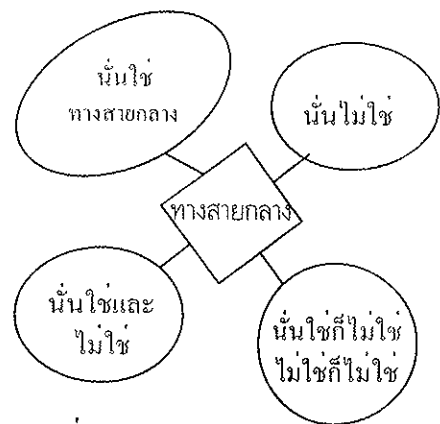
(7) ไม่มีการมา

(8) ไม่มีการไป

ข้อความข้างต้น พระนาถาชุนได้นำเสนอทางสายกลางที่อยู่เหนือจุดปลายทั้งสองได้อย่างชัดเจน ในการนำเสนอจุดตรงข้ามกันเป็นคู่ ๆ นี้ นาถาชุนสอนว่า อะไรก็ตามที่เราอาจคิดถึงได้ หรืออธิบายเป็นคำพูดได้นั้น เป็นสิ่งไม่สมบูรณ์หรือมีข้อผูกพันกับสิ่งอื่น จากจุดตรงข้ามกันเป็นคู่ ๆ นี้ หากจะจินตนาการตามแบบชาวบ้านทั่วไป เช่นถ้าจะตีความคู่แรก คือ (1) ไม่มีความเกิดขึ้น คำว่าไม่มีความเกิด ก็คือ ความดับ (2) ไม่มีความดับ คำว่าไม่มีความดับ ก็คือ ความเกิด ฉะนั้นทางสายกลางก็คือจุดระหว่างความดับและความเกิด ดังภาพที่ 1 หรือถ้านำจตุกโกฏมาอธิบายทางสายกลางจะได้ภาพที่ 2



ภาพที่ 1



ภาพที่ 2

จากการนำเสนอภาพทั้งสอง ถือว่ายังไม่ใช่ทางสายกลางของมารชยมิกะ เพราะจะเห็นว่าทางสายกลางจะเป็นเอกลักษณ์เฉพาะ เช่น อยู่ตำแหน่งตรงกลางบ้าง อยู่ระหว่างทางสองข้างบ้าง หากเป็นเช่นนี้แล้วก็ถือว่าทางสายกลางดังกล่าวจะมีสวลักษณะบางอย่าง (ลักษณะที่เป็นอยู่ได้เอง) ถ้าอย่างนั้นทางสายกลางก็ย่อมไม่ใช่สุญญตา

จากบทแถลงการณ์ของพระนาถาชุนข้างต้น ผู้เขียนมองเห็นแนวคิดของนาถาชุนที่นำมาเป็นหลักการของมารชยมิกะใน 4 ประเด็น คือ (1)

แนวคิดเรื่อง อัตถิตาและนัตถิตา (ความมี และ ความไม่มี), (2) แนวคิดเรื่อง การปฏิเสธสวลักษณะ (ปฏิเสธการมีอยู่โดยตัวเอง), (3) แนวคิดเรื่อง ทุกสิ่งเป็นมายา และ (4) แนวคิดเรื่องความจริงแท้ที่อยู่เหนือความคิด จะอธิบายในรายละเอียดดังต่อไปนี้

1. แนวคิดเรื่อง อัตถิตาและนัตถิตา (ความมี และ ความไม่มี) ท่านนาคคารชุนยกพุทธพจน์ขึ้นว่า “ดูก่อน กัจจานะ เมื่อพิจารณาโลก โดยสายดับแล้วความยึดถือในอัตถิตาก็หมดไป เมื่อพิจารณาโลกในสายเกิดแล้วความยึดถือในนัตถิตาก็หมดไป ตถาคตก็ย่อมแสดงธรรมเป็นท่ามกลางไม่ติดในส่วนสุดทั้งสองข้างนั้น”⁶⁷ จากแนวคิดเรื่องอัตถิตาและนัตถิตา อาจเป็นที่มาของแนวคิดสำนักมาธยมิกะที่ว่า ศูนย์ตา คือ ตำแหน่งของสัมมาทิฐิ และถือว่าศูนย์ตา คือ ความจริงสูงสุด ท่านนาคคารชุนได้วางหลักปรัชญาไว้บนทฤษฎีปฏิเสธสมุปบาท และเขียนหนังสือชื่อ “มูลมาธยมิกการิกา” หนังสือเล่มนี้เป็นงานเขียนเล่มแรกที่ว่าด้วยเรื่องปรัชญามาธยมิกะ หลักการสำคัญในงานเขียนนี้คือ หลักว่าด้วยทางสายกลาง ที่เรียกว่า ทางสายกลาง เพราะมีนัย 4 ประการ คือ (1) เพราะตรงกันข้ามกับที่สุดโต่งด้านใดด้านหนึ่ง (2) เพราะเว้นเสียซึ่งสุดโต่งด้านใดด้านหนึ่ง (3) เพราะเป็นเอกภาพในพหุภาพ (4) เพราะเป็นปรมาตถัสัจจะ จะเห็นว่าทางสายกลางของปรัชญามาธยมิกะนี้ ไม่ได้เกิดจากการรวมที่สุดโต่งทั้ง 2 ด้านเข้าด้วยกัน หรือไม่ได้เกิดจากการแบ่งเอาที่สุดโต่งแต่ละข้างครึ่งหนึ่งมารวมกัน แต่เป็นอีกทางหนึ่งซึ่งมีแนวทางพิเศษออกไป เมื่อวิเคราะห์ลึกลงไปจะเห็นว่า ท่านนาคคารชุนประสงค์จะแสดงปฏิเสธสมุปบาทในมุมมองของมาธยมิกะ

⁶⁷ดูรายละเอียดใน วคิน อินทสระ, พุทธปรัชญามหายาน, หน้า 81. และ เสถียร โพธิ์นันทะ, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ฉบับมุขปาฐะ ภาค 1, (กรุงเทพฯ : สภาศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, 2514), 126.

สอดคล้องกับนัยที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ในคราวตรัสรู้ ณ โปธิมณฑล หรือสอดคล้องกับนัยแห่งพระธรรมเทศนาธรรมจักรปวัตตนสูตร ที่ทรงแสดงมัชฌิมาปฏิปทาเพื่อปฏิเสศกามสุขัลลิกานุโยค และอัตตกิลมณานุโยค มัชฌิมาปฏิปทาไม่ได้หมายถึงจุดที่อยู่ระหว่างที่สุดโต่งทั้ง 2 ด้าน ไม่ได้หมายถึงการรวมที่สุดโต่งทั้ง 2 ด้านเข้าด้วยกันเป็นมัชฌิมาปฏิปทา แต่หมายถึงทางอีกสายหนึ่งที่ตรงเข้าสู่จุดหมายสูงสุด มีความถูกต้องโดยชอบ โดยอัตโนมัติ⁶⁸

2. แนวคิดเรื่องการปฏิเสศสวลักษณะ (ปฏิเสศการมีอยู่โดยตัวเอง) สำนักมหายมิกะแสดงทัศนะที่ปฏิเสศธรรมทั้งปวงเป็นศูนย์ โดยท่านนาคารชุน อ่างในสังยุตตนิกายว่า “รูปเปรียบเหมือนฟองน้ำ เวทนาเปรียบเหมือนต่อมน้ำ สัญญาเปรียบเสมือนหยับแดด สังขารเปรียบเสมือนต้นกล้วย วิญญาณเปรียบเสมือนนักเล่นกล อันพระผู้เฝ้าพงศ์อาทิตย์แสดงแล้ว”⁶⁸ จากข้อความนี้ แสดงให้เห็นว่าเบญจขันธ์เป็นเพียงมายา ไม่มีอะไรเกิดหรือดับเลย พระสูตรนี้อาจมีอิทธิพลทางความคิดของท่านนาคารชุนที่ว่า ไม่มีสิ่งใดเป็นสวลักษณะ ทุกอย่างอาศัยกันเกิดขึ้น อาศัยกันตั้งอยู่และดับไป ไม่มีสิ่งใดเกิดขึ้นตั้งอยู่ได้อย่างโดดเดี่ยว มายมิกะว่า สิ่งใดมีสวลักษณะสิ่งนั้นจะต้องเที่ยงยั่งยืน ไม่เปลี่ยนแปลง แต่สิ่งใดที่เที่ยง ยั่งยืน ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่มีในโลกนี้ เพราะฉะนั้นทุกอย่างจึงไม่มี สวลักษณะ เมื่อนิกายมหายมิก

⁶⁸ อ้างคำพูดของนาคารชุนจาก *Mūlamādhyaṃakārikā*, XXIV ในงานของ Kalupahana, David J., āgarjuna : *The Philosophy of the Middle Way* Albany : State University of New York Press, 1986) pg.339 - - - “We state that whatever is dependent arising, that is emptiness. That is dependent upon convention. That itself is the middle path.” ; Santina, P.D., *Mādhyaṃaka Schools in India*, pg.7. - - - “We declare that whatever is interdependently originated is emptiness (sūnyata). It is a conceptual designation of the relativity of existence and is indeed the middle path.”

ปฏิเสธรรณะทั้ง 4 ข้างต้นและถือว่า โลกไม่เป็นทั้งสัตและอสัต ดังกล่าวแล้ว ถ้ามว่า ถ้าเช่นนั้นโลกเป็นอะไร นิกายมาธยมิกจึงแสดงรณะของตนะว่า โลกเป็นปฏิจจสมุบาทธรรม คือ ธรรมอันอาศัยกันเกิดขึ้น ไม่มีสวลักษณะ คือมีอยู่เป็นอยู่ได้ด้วยตัวเอง เมื่อโลกเป็นปฏิจจสมุบาทธรรมและไม่มีสวลักษณะเช่นนี้โลกและสรรพสิ่งจึงจัดเป็นคูนยตาธรรมโดยประการทั้งปวง

3. แนวคิดเรื่อง ทุกสิ่งเป็นมายา ใน ธาตุวิภังคสูตร มีข้อความที่เป็นพุทธพจน์ว่า “ภิกษุ เปรียบเหมือนตะเกียงน้ำมันติดอยู่ได้ เพราะอาศัยน้ำมันและไส้ตะเกียง น้ำมันนั้นย่อมหมดเชื้อดับไป เพราะหมดน้ำมันและไส้ และเพราะไม่เติมน้ำมันและไส้ใหม่...”⁶⁹ ข้อความนี้เป็นการอธิบายว่าแสงสว่างของตะเกียงเกิดขึ้นเนื่องจากผลรวมของน้ำมัน ไฟ และไส้ตะเกียงในตัวแสงสว่างเองแล้วไม่ได้เป็นอะไร แสงสว่างไม่ได้มีอยู่ในน้ำมัน หรือไม่ได้มีอยู่ในไส้ตะเกียง แต่แสงสว่างมีอยู่ในผลรวมของน้ำมัน ไฟ และไส้ตะเกียง เปรียบเหมือนสิ่งต่าง ๆ ในโลกนี้ไม่ได้เป็นอะไรเลยในตัวของมันเอง จะเกิดขึ้นเองไม่ได้ ต้องอาศัยเหตุปัจจัยในการเกิดขึ้น ดังนั้นทุกสิ่งจึงไม่เป็นสิ่งแท้จริงและเป็นมายา แม้แต่อสังขตธรรมคือนิพพานก็มีสภาพเช่นเดียวกับสังขตธรรมคือสูญ จากจุดนี้เองที่ทำให้นาคารชุนตีความหมายว่าพระพุทธเจ้าทรงประกาศว่าทุกสิ่งเป็นมายา เป็นคูนยตา คือ สิ่งทั้งหลายต้องอาศัยซึ่งกันและกัน จึงจะเกิดขึ้นได้⁷⁰

4. แนวคิดเรื่องความจริงแท้อยู่เหนือความคิด นิกายมาธยมิกะไม่ได้

⁶⁹ ดูรายละเอียดใน วคิน อินทรสระ, พุทธปรัชญามหายาน, หน้า 80. และใน มูลนิธิสังฆปริษานุเคราะห์ คณะสงฆ์จีนนิกาย, พระพุทธศาสนาหายาน, หน้า 63.

⁷⁰ ดูรายละเอียดใน มูลนิธิสังฆปริษานุเคราะห์ คณะสงฆ์จีนนิกาย, พระพุทธศาสนาหายาน, (กรุงเทพฯ : ธรรมบรรณาการ, 2531), หน้า 65.

ปฏิเสธความจริงทั้งหมด เพียงแต่ปฏิเสธโลกแห่งปรากฏการณ์เบื้องหลัง
 แห่งปรากฏการณ์มีความจริงอยู่ ซึ่งอธิบายไม่ได้ด้วยลักษณะใด ๆ โดยนัย
 นี้มาธยมิกแบ่งโลกเป็น 2 คือ โลกแห่งปรากฏการณ์ (phenomenal
 world) และโลกแห่งความเป็นจริง (the world of reality) นิกาย
 มาธยมิกะพยายาม อธิบายความจริงที่สูงสุดในด้านปฏิเสธเท่านั้น กล่าวคือ
 เป็นเพียงการอธิบายสิ่งที่ไม่เป็น คือ ไม่เป็นอย่างนั้น ไม่ใช่อย่างนั้น
 ธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งต่าง ๆ นั้น เราไม่สามารถพบได้ด้วยสติปัญญา
 (intellect) ดังนั้นจึงไม่สามารถอธิบายได้ สติปัญญาในที่นี้หมายถึงสติ
 ปัญญาในระดับการหาเหตุผลตามแบบตรรกศาสตร์ หรือการอนุมาน (คาด
 คະเน) ไม่ใช่สติปัญญาจากประสบการณ์ตรงที่เรียกว่าภาวนามยปัญญา ซึ่ง
 ก็ตรงตามที่ปรากฏใน มหาปทานสูตรของเถรวาท มีข้อความที่พระพุทธ
 องค์ทรงปฏิเสธการใช้เหตุผลทางความคิดเพื่อไปอธิบายโลกุตตรธรรมซึ่ง
 เป็นสัจจะความจริง ดังที่ตรัสว่า “ธรรมที่เราบรรลุล้วนนี้ ลึกซึ่ง เห็นได้ยาก
 รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ไม่ใช่วิสัยตรรกะ...”⁷¹ คำว่า “ไม่ใช่วิสัยตรรกะ”
 หมายความว่า คิดเอาไม่ได้ คาดคะเนเอาตามแบบตรรกไม่ได้ หลักฐานอีก
 อย่างมีใน กาลามสูตร หรือ เกสปุตติสูตร⁷² ที่ตรัสแก่ชาวกาลามะว่าอย่าเชื่อ
 ด้วยเหตุผล 10 ประการ หนึ่งในนั้นก็คือ “อย่าปลงใจเชื่อเพราะ
 ตรรกะ”(การคิดเอาเอง) (มา ทุกเหตุ) ทำดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าพระพุทธ
 ศาสนาไม่ต้องการความรู้ที่มาจากการเดา แต่ควรพิสูจน์ให้ประจักษ์ด้วยตนเอง

2. มาธยมิกะ สู่เทียบแท้

อิทธิพลแนวคิดเรื่องจตุกโกฏีของมาธยมิกะ ถือว่าเป็นแนวคิดพื้น

⁷¹ ดูรายละเอียดใน, พระมหาสมจินต์ สมมาปณโณ, พุทธปรัชญา สาระและพัฒนาการ, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2544), หน้า 166-167.

⁷² ดูรายละเอียดใน มุลินธิสังฆประชาณุเคราะห์ คณะสงฆ์จีนนิกาย, พระพุทธศาสนamahayan, หน้า 67.

ฐานในการพัฒนาแนวคิดจตุกโกฏฐิของเทียนไท้ พระฉีอี้ (Chih-I)⁷³ เห็นว่า จตุกโกฏฐิของมาธยมิกะยังมีข้อบกพร่องโดยเฉพาะไม่สามารถประยุกต์ใช้ กับทฤษฎีต่าง ๆ ทางพุทธศาสนาได้ จตุกโกฏฐิของมาธยมิกะไม่ได้จัด ระเบียบคำสอนทางพุทธศาสนาเพื่อสร้างเอกภาพ แต่กลับเอาแต่ปฏิเสธ เนื้อหาคำสอนอื่น ๆ ซึ่งรวมทั้งทัศนะต่าง ๆ ในทางพุทธศาสนาด้วย ทำให้ ไม่อาจรู้ได้ว่าคำสอนใดใช้ได้หรือใช้ไม่ได้ อาจกล่าวได้ว่าจตุกโกฏฐิของ มาธยมิกะเป็นแบบปฏิเสธทฤษฎี ส่วนจตุกโกฏฐิของเทียนไท้เป็นแบบโอบ อ้อม(รับรอง) ทฤษฎีต่าง ๆ⁷³

จตุกโกฏฐิของมาธยมิกะไม่ให้ข้อมูลใด ๆ สนับสนุนการมีอยู่ของความ จริงปรมัตถ์ (ที่ไม่อยู่ในข่ายของจตุกโกฏฐิ) สุนยญตาของมาธยมิกะเป็นเพียง เครื่องมือที่ช่วยให้บรรลุเป้าหมายบางอย่าง จากนั้นก็ปล่อยให้ผู้ติดตาม เคว้งคว้างไปกับคำถามมากมายที่เหลืออยู่ เช่น ความจริงทางโลก (หรือ ประสาทสัมผัส) เชื่อมโยงกับความจริงปรมัตถ์ได้อย่างไร หรืออะไรคือ ความจริงสูงสุดในทางพุทธศาสนา เหล่านี้เป็นปัญหาที่มาธยมิกะไม่ได้ให้คำ ตอบ⁷⁴ การที่พระฉีอี้มองเห็นข้อบกพร่องเหล่านี้จึงนำไปสู่การให้มุมมองจตุก โกฏฐิเสียใหม่ ซึ่งสามารถประยุกต์ใช้กับทฤษฎีต่าง ๆ ทางพุทธศาสนาได้

จตุกโกฏฐิของสำนักเทียนไท้ มีทั้งจุดร่วมและจุดต่างกับจตุกโกฏฐิ ของมาธยมิกะ จุดร่วมกัน คือ ทั้งสองสำนักมองว่า จตุกโกฏฐิ เป็นเพียง อุบายวิธีในเชิงวิภากซ์ (Dialectic) ที่ช่วยให้เรามองเห็นความว่างในภาวะ ทั้งหลายอันจะนำไปสู่ความจริงในท้ายที่สุด ส่วนจุดต่างกัน คือ เทียนไท้ มองว่า จตุกโกฏฐิ จัดอยู่ในฐานะเป็นวิถีทางที่สามารถสัมพันธ์กับทางสาย

⁷³ ม.อ. (ไทย) 14 / 365 / 412.

⁷⁴ ดูรายละเอียดใน, เรือโทหญิงสุมาลี นิมิตระกุล, "ทรรศนะเรื่องสุนยญตาของนาคารชุน", วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, หน้า 44 - 45.

กลางที่เป็นธรรมชาติแห่งพุทธะ (No Emptiness) ได้ ส่วนมาชยมิกะ มองว่า จตุกโกฏิ เป็นทิวทัศน์ที่มีความขัดแย้งในตัวเอง ไม่ว่าความคิดของลัทธิใด ๆ จะจัดอยู่ ในโกฏิใดโกฏิหนึ่งได้ทั้งสิ้น ดังนั้น มาชยมิกะจึงปฏิเสธทั้ง 4 โกฏิ

โครงสร้างจตุกโกฏิของมาชยมิกะ มีดังนี้

1. It is A (Positive Thesis-Affirmation)
2. It is not A (Negative Counter-Thesis-Negation)
3. It is both A and not A (Conjunctive Affirmation of the first two)
4. It is neither A nor not A (Disjunctive Denial of the first two)

โกฏิที่ 1 เป็นบทตั้งยืนยัน

โกฏิที่ 2 เป็นบทตั้งแย้งปฏิเสธ

โกฏิที่ 3 เป็นบทตั้งโดยการรวมโกฏิที่ 1 และ 2 เพื่อสร้างข้อเลือกที่ 3

โกฏิที่ 4 เป็นบทตั้งที่ปฏิเสธทั้งหมด เพื่อสร้างข้อเลือกที่ 4

ประเด็นสำคัญอยู่ที่โกฏิที่ 4 ซึ่งมุ่งที่จะทำให้หมดหนทางที่เราอาจจะกล่าวถึงบางสิ่งบางอย่างต่อไป (It is meant to exhaust the ways) อยู่ในฐานะเป็น “อูตตระ” หมุนกลับไปลบล้างแบบที่ 1-3 ได้ทั้งหมด ทฤษฎีจตุกโกฏิถูกสร้างขึ้นมา เพื่อที่จะบอกว่า การตอบปัญหาเกี่ยวกับโลกและชีวิตโดยใช้คำว่า “ใช่ (Yes)” หรือ “ไม่ใช่ (No)” นั้นเป็นการให้คำตอบที่ไม่ยุติธรรมต่อสัจภาวะ ไม่สามารถให้เข้าถึงคำตอบที่ถูกต้องได้ ยิ่งอธิบายความมากก็ยิ่งห่างไกลจากสัจภาวะ จตุกโกฏิของนาคารชุนเพื่อจะพิสูจน์ว่า ทรรศนะใด ๆ ก็ตามที่ใครก็ตามแสดงออกมาล้วนไม่ถูกต้อง นาคารชุน

สร้างจตุกโกฏขึ้นมาไม่ได้มีจุดประสงค์ที่จะพิสูจน์ทรรศนของตนเอง ดังข้อความว่า “ถ้าข้าพเจ้าสร้างสมมติฐาน (หรือบทตั้ง) ขึ้นมา พวกคุณอาจจะพบความบกพร่องเกี่ยวกับสมมติฐานนั้นได้ เนื่องจากข้าพเจ้าไม่มีสมมติฐานที่จะสร้าง ปัญหาที่จะพิสูจน์ว่ามันจริงหรือไม่จริง จึงไม่เกิดขึ้น” นาคารชุนถือคติว่า “เมื่อไม่มีผลบนฝ่ามือ ยาพิษก็ไม่สามารรถชิมซาบเข้าไปได้” และท่านได้นำวิภาษวิธีแบบจตุกโกฏไปใช้ตอบโต้คน 2 พวก คือ (1) พวกยึดถือคัมภีร์อย่างเคร่งครัด และมีศรัทธาโดยไม่ต้องพิสูจน์ (Dogmatist=พวกสิทธิตันนิยม) (2) พวกเหตุผลนิยม พยายามอธิบายธรรมชาติโดยกระบวนการแห่งเหตุผล (Rationalist)⁷⁵

อาจสรุปได้ว่าจตุกโกฏของสำนักมาธยมิกะสร้างขึ้นเพื่อชักหรือค้านฝ่ายตรงข้ามให้จนด้วยเหตุผล ไม่ต้องการพิสูจน์ว่าทฤษฎีนี้ถูก ทฤษฎีนั้นผิด แต่จะให้ทฤษฎีนั้น ๆ หมุนกลับไปขัดแย้งตัวเอง เพราะทฤษฎีนั้น ๆ มีความขัดแย้งอยู่ในตัวของมันเองอยู่แล้ว มาธยมิกะไม่มีหลักการเป็นของตนเองเพื่อใช้โจมตีทฤษฎีคู่แข่ง แต่เป็นการชำระจิตใจให้พ้นจากความยึดมั่นถือมั่นในทุก ๆ ทฤษฎี

โครงสร้างจตุกโกฏนี้ มีนักคิดหลายท่าน พยายามอธิบายโดยเขียนเป็นสัญลักษณ์ทางคณิตศาสตร์บ้าง พยายามเอามาเปรียบเทียบกับตรรกศาสตร์ของอริสโตเติล (Aristotle) บ้าง เช่น

เค. เอ็น. ชยติลเลเก (K.N. Jayatilleke) ได้จัดโครงสร้างไว้ ดังนี้⁷⁶

S is P	(S = P)	โลกมีที่สุด
S is not P	(S = ~P)	โลกไม่มีที่สุด
S is and is not P	(S = (p.~P))	โลกมีที่สุดและมีที่สุด

⁷⁵ ที.ม. (ไทย) 10 / 64 / 36.

⁷⁶ อง.ทก. (ไทย) 20 / 66 / 257.

S neither is nor is not P ($S = \sim(p.\sim P)$) โลกมีที่สุดก็มิใช่ไม่มีที่สุด
ก็มิใช่

เมื่อ S = โลก, P = มีที่สุด, $\sim P$ = ไม่มีที่สิ้นสุด

จตุกโกฏิ ตามทฤษฎีของเทียนไท่ ที่ว่าทั้ง 4 โกฏิเป็นวิถีทางที่สามารถสัมพันธ์กับทางสายกลางที่เป็นธรรมชาติแห่งพุทธะได้นั้น เทียนไท่มีโครงสร้างและคำอธิบายไว้ดังนี้

โกฏิที่ 1 “สิ่งทั้งหลายมีอยู่” พระพุทธองค์ทรงสอนว่าสิ่งทั้งหลายมีอยู่เพื่อประสงค์จะบ่มเพาะศรัทธา(เป็นอุบายอย่างหนึ่ง)

โกฏิที่ 2 “สิ่งทั้งหลายไม่มีอยู่” พุทธองค์ทรงสอนว่าสิ่งทั้งหลายไม่มีอยู่เพื่อให้บุคคลเลิกยึดถือ (เป็นอุบายอย่างหนึ่ง)

โกฏิที่ 3 “สิ่งทั้งหลายทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่” พุทธองค์ทรงสอนว่าสิ่งทั้งหลายทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่ เพื่อขยายกรอบการมองโลกก็ยะ (ความมี) ให้เชื่อมโยงสัมพันธ์กับโลกุตตระ (ความไม่มี)

โกฏิที่ 4 “สิ่งทั้งหลายจะว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่” พุทธองค์ทรงสอนว่าสิ่งทั้งหลายจะว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่ เพื่อให้บุคคลเข้าถึงอิสรภาพสูงสุด

จตุกโกฏินี้อาจเรียกง่าย ๆ ลั่น ๆ ออกเป็น 4 แบบว่า

โกฏิที่ 1 ยืนยัน (Affirmation) โกฏิที่ 2 ปฏิเสธ (Negation)

โกฏิที่ 3 สังเคราะห์ (Synthesis)” โกฏิที่ 4 อุตระภาพ

(Transcendence)⁷⁸

⁷⁷ พระฉี (Chih-I) เป็นศิษย์รุ่นที่ 3 ของฮุยเหวน (Hui-Wen) ผู้ก่อตั้งสำนักเทียนไท่, พระฉี เป็นผู้วางระบบคำสอนของสำนักเทียนไท่ให้สมบูรณ์ มีชีวิตอยู่ราว พ.ศ.1081-1140 ดูรายละเอียดใน สุรพล เพชรศรี, สารสำคัญแห่งสังฆธรรมปณตริกสูตร, (กรุงเทพฯ : กลุ่มศึกษาสังฆธรรมปณตริกสูตร, 2543), หน้า 6.

⁷⁸ ดูรายละเอียดใน สุมาลี มหณรงค์ชัย, พุทธศาสนมหายาน, (กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, 2546), หน้า 165.

แต่ละโกฏฐิจะถูกใช้เพื่อปฏิเสธโกฏฐิที่มาก่อน จนกระทั่งไม่มีทัศนะใดเหลืออยู่ นักปราชญ์เขียนให้เห็นว่า โกฏฐิที่ 1, 2 และ 3 จัดเป็นอุบาย ส่วนโกฏฐิที่ 4 จัดเป็นสัจจะสูงสุดที่ไม่อาจถูกปฏิเสธได้อีก⁷⁹

มาธยมิกะปฏิเสธทั้ง 4 โกฏฐิ ในทางกลับกันเขียนให้ยอมรับทั้ง 4 โกฏฐิ ความแตกต่างกัน อาจนำมาเปรียบเทียบดังนี้

จุดกโกฏฐิของมาธยมิกะ	จุดกโกฏฐิของเขียนให้
โกฏฐิที่ 1 เป็นบทตั้งยืนยัน โกฏฐิที่ 2 เป็นบทตั้งแย้งปฏิเสธ โกฏฐิที่ 3 เป็นบทตั้งโดยการรวมโกฏฐิที่ 1 และ 2 เพื่อสร้างข้อเลือกที่ 3 โกฏฐิที่ 4 เป็นบทตั้งที่ปฏิเสธทั้งหมด เพื่อสร้างข้อเลือกที่ 4	โกฏฐิที่ 1 ยืนยัน (Affirmation) โกฏฐิที่ 2 ปฏิเสธ (Negation) โกฏฐิที่ 3 สังเคราะห์ (Synthesis) โกฏฐิที่ 4 อุดรภาพ (Transcendence)
โกฏฐิที่ 1 สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเอง โกฏฐิที่ 2 สิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น โกฏฐิที่ 3 สิ่งทั้งหลายทั้งเกิดขึ้นเองและมีสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น โกฏฐิที่ 4 สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเองลอย ๆ ไม่มีเหตุปัจจัย	โกฏฐิที่ 1 สิ่งทั้งหลายมีอยู่ โกฏฐิที่ 2 สิ่งทั้งหลายไม่มีอยู่ โกฏฐิที่ 3 สิ่งทั้งหลายทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่ โกฏฐิที่ 4 สิ่งทั้งหลายจะว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่ ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่

ผู้เขียนเห็นว่ามาธยมิกะพยายามจะปฏิเสธแนวคิดของลัทธิต่าง ๆ ว่าไม่สามารถเข้าถึงความจริงได้ โดยปฏิเสธ สัตการยวาทของปรัชญาสาขชยะ (โกฏฐิที่ 1), อสัตการยวาทของพุทธปรัชญาบางนิกายและปรัชญานยายะ (โกฏฐิที่ 2), ลัทธิเซน (โกฏฐิที่ 3) และ อธิจจสมุปป็นนวาท(ลัทธิที่ถือว่าอัตตาและโลกเกิดขึ้นเอง ไม่มีเหตุปัจจัย) (โกฏฐิที่ 4)

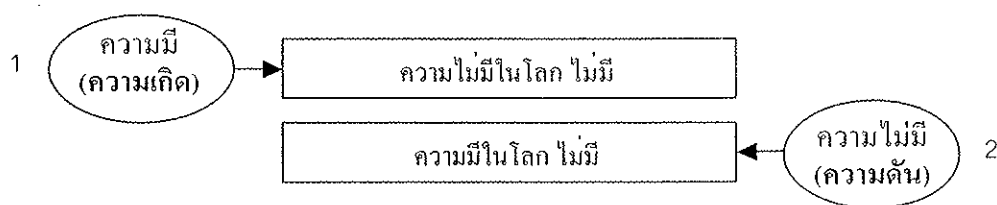
⁷⁹ เรื่องเดียวกัน หน้า 162.

“จตุกโกฏี” ตรรกศาสตร์ว่าด้วยหลัก 4 ตัวเลือก :
พัฒนาการจากเถรวาท มายะมิกะสู่เทียนไท่

ส่วนเทียนไท่พยายามอธิบายคำสอนของพระพุทธเจ้าให้เป็นระบบ ผู้เขียนสันนิษฐานว่า โกฎีทั้ง 4 ของเทียนไท่อาจนำพระพุทธพจน์มาตีความใหม่ ดังพระพุทธพจน์ที่ปรากฏในการสนทนากับพระกัจจานโคตร ว่าด้วยเรื่องความหมายของสัมมาทิฏฐิ พระพุทธเจ้าทรงตอบปัญหาโดยโยงไปถึงแนวคิดสุดโต่ง 2 ด้าน ระหว่างความมี (อัตถิตา) กับความไม่มี (นัตถิตา) จากนั้น พระองค์ทรงแสดงหลักทางสายกลางในพระพุทธศาสนาว่า ได้แก่ ทางที่ไม่เข้าไปติดสุดโต่งทั้งสองด้านนั้น ได้แก่ ปฏิจจสมุปบาท หรือหลักความสัมพันธ์แห่งเหตุปัจจัย ดังคำตอบที่เป็นพระพุทธพจน์ ดังนี้

กัจจานะ โดยมากโลกนี้อาศัยที่สุด 2 อย่าง คือ (1) **ความมี** (2) **ความไม่มี** ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดขึ้นของโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง **ความไม่มีในโลก ก็ไม่มี** เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง **ความมีในโลก ก็ไม่มี...**ที่สุดอย่างที่ 1 นี้ คือ สิ่งทั้งปวงมีอยู่ ที่สุดอย่างที่ 2 นี้ คือ สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่ ตถาคตไม่เข้าไปใกล้ที่สุดทั้ง 2 อย่างนี้ ย่อมแสดงธรรมโดยสายกลางว่า ‘เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี เพราะสังขารเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มีได้ด้วยประการฉะนี้’⁸⁰

จากพระพุทธพจน์นี้ อธิบายด้วยภาพ ดังนี้



⁸⁰ ดูรายละเอียดใน Jaidev Singh, *An Introduction to Madhyamika Philosophy*, (Delhi : Motilal Banarsidass, 1978), pp. 14-18. และดูใน NG Yu-Kwan, *Tien-Tai Buddhism and Early Madhyamika*, (Hawaii : University of Hawaii, 1993). pp.91-92. อ้างใน พระมหาสมจินต์ สมมาปญโญ, *พุทธปรัชญา สารและพัฒนาการ*, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2544), หน้า 185-186.

1. "...เมื่อบุคคลเห็นความเกิดขึ้นของโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความไม่มีในโลกก็ไม่มี..." ความเกิดขึ้นนี้เราไม่สามารถจะเรียกมันว่า "ความมี" เพราะ ความมีบ่งบอกว่าสิ่งทั้งหลายไม่มีการดับไปตามเหตุปัจจัย

2. "...เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริง ความมีในโลก ก็ไม่มี..." ความดับนี้เราไม่สามารถจะเรียกว่า "ความไม่มี" เพราะความไม่มีบ่งบอกว่าสิ่งทั้งหลายไม่มีการเกิดขึ้นตามเหตุปัจจัย

ดังนั้นกระแสความเกิด-ดับนี้ เราไม่สามารถจะเรียกมันว่า ความมีหรือความไม่มี หรืออาจกล่าวได้อีกว่า เนื่องจากธรรมชาติที่แท้จริงของสิ่งทั้งหลายมีการเกิด-ดับตามเหตุปัจจัย ดังนั้นทั้งความมีและความไม่มีจึงไม่ปรากฏ การอธิบายในลักษณะนี้ ผู้เขียนเห็นว่าน่าจะเข้ากันได้กับสัจจะสูงสุด หรือ อุตฺรภาพ (Transcendence) ในโกฏฐิที่ 4 ที่ว่า "สิ่งทั้งหลายจะว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่ ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่"

เปรียบเทียบ ความจริงสูงสุดของเตียนไท้ (โกฏฐิที่ 4) กับความจริงของเถรวาท (ข้อ 3) จากตารางนี้

จตุกโกฏฐิของเตียนไท้	ความมี (อัตถิตา) ความไม่มี (นัตถิตา) ของเถรวาท
โกฏฐิที่ 1 สิ่งทั้งหลายมีอยู่	1. สิ่งทั้งปวงมีอยู่
โกฏฐิที่ 2 สิ่งทั้งหลายไม่มีอยู่	2. สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่
โกฏฐิที่ 3 สิ่งทั้งหลายทั้งมีอยู่และไม่มีอยู่	3. ความไม่มีในโลกก็ไม่มี ความมีในโลกก็ไม่มี
โกฏฐิที่ 4 สิ่งทั้งหลายจะว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่ ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่	(เพราะเกิด-ดับตามเหตุปัจจัย)

ผู้เขียนเห็นว่า เพื่อให้มีความน่าเชื่อถือ เตียนไท้พยายามใช้ประโยชน์

จากจตุกโกฏฐิเป็นเครื่องมือในการอธิบายคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยการตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าเป็น 4 ลักษณะ หรือ 4 มุมมอง ได้แก่

จตุกโกฏฐิในรูปแบบคำสอน 4 แบบ พระฉืออี้ (Chih-I) ได้ประยุกต์จตุกโกฏฐิเข้ากับลักษณะคำสอน 4 อย่างในทางพุทธศาสนา กล่าวคือ ท่านนิยามโกฏฐิทั้ง 4 ว่าเป็นประตู 4 ด้านที่มุ่งสู่หลักการหรือความจริง ดังนี้

โกฏฐิที่ 1 = ประตูที่นำไปสู่คำสอนแบบพระไตรปิฎก (The Doctrine of Tripitaka / Scripture) เป็นคำสอนเน้นในเรื่องยืนยันการมีอยู่จริงของภาวะทั้งหลาย (เช่น ธาตุ จิต นิพพาน)

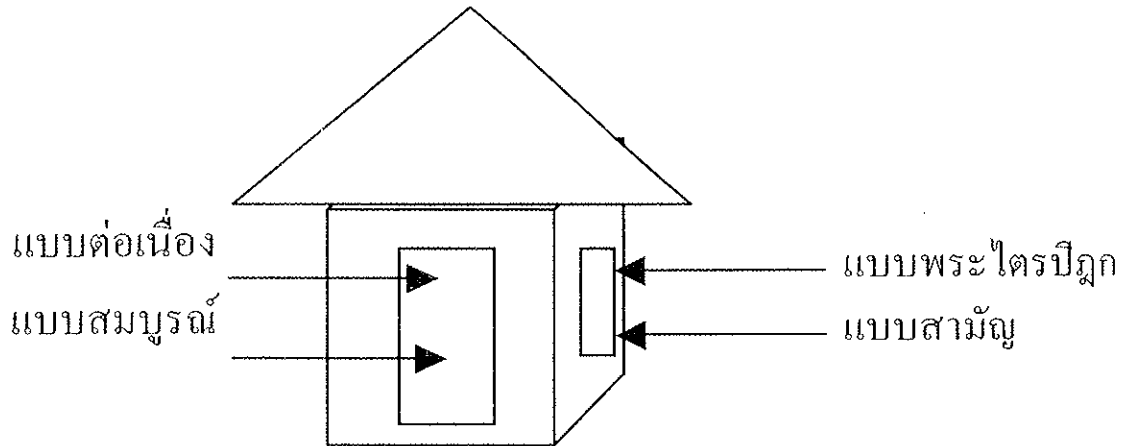
โกฏฐิที่ 2 = ประตูที่นำไปสู่คำสอนแบบสามัญ (The Common Doctrine) เป็นคำสอนเน้นในเรื่องสัญญาตาหรือ ปฏิจจสมุปบาทที่มีปฏิเสฐการมีอยู่จริงของภาวะทั้งหลาย

โกฏฐิที่ 3 = ประตูที่นำไปสู่คำสอนแบบต่อเนื่อง (The Gradual Doctrine) เป็นคำสอนเน้นในเรื่องการมีอยู่แต่ไม่ยึดถือ เริ่มหยั่งเห็นตถาคตธรรม์ ที่ซึ่งปรากฏการณ์ทั้งหลายดำเนินอยู่ภายใน ภาวะทั้งหลายมีอยู่แต่ว่าง เห็นว่าคำสอนแบบที่ 1 และ 2 ต่างถูกด้วยกันทั้งคู่ เพราะต่างพึ่งพาอาศัยกันและกันถึงจะเข้าใจภาพรวม จึงได้นำมาสังเคราะห์เข้าไว้ด้วยกัน

โกฏฐิที่ 4 = ประตูที่นำไปสู่คำสอนแบบสมบูรณ์ (The Round / Perfect Doctrine) คำสอนนี้ไม่เห็นจุดใดจุดหนึ่งเป็นเฉพาะ ไม่แบ่งแยกและไม่เห็นทวิภาวะในคำสอนแบบก่อน ๆ จึงไม่สรุปอะไรเป็นพิเศษ

คำสอนแบบพระไตรปิฎกและแบบสามัญ เป็นประตูที่จะนำไปสู่ความจริงของสาวก แต่ประตูนี้ไม่ใช่ประตูหลัก อาจเป็นประตูเล็ก ๆ ที่อยู่หลังบ้าน แต่ในท้ายที่สุดเมื่อเข้าบ้านได้แล้วก็สามารถเข้าสู่ความจริงโดยผ่านประตูหลักได้เหมือนกัน ส่วนคำสอนแบบต่อเนื่องและแบบสมบูรณ์ เป็น

ประตูลูกกุญแจจะนำไปสู่ความจริงของพระโพธิสัตว์และพระพุทธเจ้า เป็นประตูหลักอยู่หน้าบ้าน⁸¹



นอกจากนี้ จตุกโกฏฐิ ยังนำไปใช้ประโยชน์ในการแบ่งคำสอนตามระบบนับตามเนื้อหา โดยออกเป็น 8 อย่าง เรียกว่า โปยก่า คำสอน 8 อย่างนี้แบ่งย่อยตามวิธีการสอนได้ 4 วิธี และแบ่งตามลักษณะคำสอนได้ 4 ประการ⁸² ดังนี้

จตุกโกฏฐิในวิธีการสอน 4 วิธี

1. วิธีฉับพลัน (Abrupt or Sudden Doctrine) เป็นวิธีการสอนที่เหมาะสมสำหรับผู้ที่มีความสามารถหรือมีปัญญาสูงไม่ต้องอาศัยอุบาย หรือถ้อยคำยืดยาวเพื่อให้เข้าใจ เหมาะสำหรับผู้ที่มีอินทรีย์แก่กล้าอยู่แล้ว คำสอนที่เหมาะสมกับวิธีแบบนี้คือคำสอนแบบอวตังสกะ เป็นต้น

⁸¹ K.N. Jayatilleke, **Early Buddhist Theory of Knowledge** (Delhi: Motilal Banarsidass, 1963), p.335.

⁸² สังเคราะห์ (Synthesis) ในที่นี้อาจเทียบได้กับภาวะที่สามในกระบวนการวิภาษวิธีของเฮเกิล ความหมาย กว้าง ๆ ในทางปรัชญาคือ การผสมผสานระหว่างภาวะพื้นฐาน (ในที่นี้คือการยืนยัน) กับภาวะแย้ง (ในที่นี้คือการปฏิเสธ) ดูรายละเอียดใน พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา ฉบับ

2. วิธีค่อยเป็นค่อยไป (Gradual Doctrine) เป็นวิธีการสอนที่เหมาะสมสำหรับผู้ที่มีอินทรีย์อ่อน เน้นการสอนธรรมจากง่ายไปยาก เป็นขั้นเป็นตอน โดยอาศัยอุบายทุกอย่างเท่าที่สามารภ เพื่อบรรณาให้ผู้คนเข้าหาธรรมในระดับสูง ๆ ยิง ๆ ขึ้นไป คำสอนที่เหมาะสมกับวิธีแบบนี้คือ คำสอนของฝ่ายสาวกยาน (ช่วงหุตติยกาล) คำสอนของยุคมหายานตอนต้น (ช่วงตติยกาล) และคำสอนในพระสุตตรปรัชญาปารมิตา (ช่วงจตุตถกาล) ตามลำดับ

3. วิธีลับเฉพาะตน (Secret Doctrine) เป็นวิธีการสอนที่พระพุทธเจ้าทรงประสงค์จะแสดงธรรมโปรดผู้ใดผู้หนึ่งเป็นการเฉพาะ อาจจะใช้อุบายวิธีหรือวิธีการแบบที่หนึ่งและสองควบคู่กันไปได้ แล้วแต่พุทธประสงค์ ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นก็เป็นเรื่องทีรู้ได้เฉพาะตน วิธีการสอนแบบนี้เหมาะสมกับคำสอนแบบมนตรยาน

4. วิธีอันไม่เจาะจง (Indeterminate Doctrine) เป็นวิธีการสอนที่พระพุทธองค์ทรงใช้เพื่อโปรดคนหมู่มาถ แต่ละคนจะเข้าใจเนื้อหาคำสอนไปตามแต่จริตและสติปัญญาของตนบางคนอาจได้รับคำสอนตามวิธีแบบที่สาม แต่บรรลุได้ด้วยวิธีแบบที่สอง เป็นต้น

จตุกโกฏฐิในลักษณะคำสอน 4 ลักษณะ

1. คำสอนตามพระไตรปิฎก (The Doctrine of Tripitaka / Scripture) เป็นคำสอนของฝ่ายสาวกยาน เน้นกลุ่มเป้าหมายที่ต้องการบรรลุเป็นพระอรหันต์หรือพระปัจเจกพุทธะ ลักษณะคำสอนเป็นแบบแยกองค์ธรรมต่าง ๆ เป็นหมวดหมู่อย่างชัดเจน และบุคคลจะบรรลุได้เมื่อถอนความยึดถือในธรรมแต่ละชุด คำสอนแบบนี้เน้นการวิเคราะห์แยกแยะ และแจกแจงหมวดธรรมให้เป็นส่วนย่อยทีละสุด และถือว่าแต่ละส่วนเป็นความจริงในแบบของมันเอง

2. คำสอนสามัญ (The Common Doctrine) เป็นคำสอนที่เหมาะสมสำหรับบุคคลทั่วไป ไม่เจาะจงลักษณะเฉพาะ ไม่ว่าจะเป็นฝ่ายสาวกยาน ฝ่ายมหายาน พระอรหันต์ พระปัจเจกพุทธะ หรือพระโพธิสัตว์ ทั้งหมดล้วนสามารถรับฟังคำสอนได้ ส่วนผลลัพธ์ก็ขึ้นอยู่กับสติปัญญาของแต่ละคน ลักษณะคำสอนแบบนี้จะเป็นการรวบรวมเอาธรรมทั้งหลายเข้ามาไว้ด้วยกัน ไม่แยกธรรมออกเป็นหมวดหมู่จากกัน บุคคลจะบรรลุธรรมได้โดยอาศัยการพิจารณาธรรมในแต่ละส่วนเชื่อมโยงกันนั่นเอง

3. คำสอนพิเศษ (The Special / Distince Doctrine) เป็นคำสอนที่พระพุทธองค์ทรงมุ่งหมายจะโปรดพระโพธิสัตว์เท่านั้น เป็นคำสอนชั้นสูงขึ้นมา บางตำราก็เรียกคำสอนแบบนี้ว่า คำสอนแบบต่อเนื่องค่อยเป็นค่อยไป (The Gradual Doctrine)

4. คำสอนสมบูรณ์ (The Round / Perfect Doctrine) เป็นคำสอนที่แสดงความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของทุกสิ่ง หรือแสดงให้เห็นว่าสิ่งทั้งหลายคือสิ่งเดียวกัน กล่าวโดยย่อก็คือ คำสอนเรื่องเอกยานนั่นเอง

สรุป พัฒนาการเรื่องจตุกโกฏิจากเถรวาทสู่มหายิกะ ผู้เขียนมองว่าประเด็นสำคัญอยู่ที่อัพยากตปัญหา 10 ประการของเถรวาท เพิ่มมาเป็น 14 ประการได้อย่างไร เมื่อพิจารณารูปแบบปัญหา 4 ตัวเลือก ในพระไตรปิฎก ฝ่ายเถรวาทมีตัวอย่างแสดงให้เห็นหลายเรื่อง เช่น (1) อัพยากตปัญหาที่เป็นอันตคาหิกทิกฎฐิ ในปัญหา 4 ข้อเรื่องหลังจากตายแล้วตถาคตเกิดอีกหรือไม่เกิดอีก (2) อัพยากตปัญหาที่ไม่เกี่ยวกับอันตคาหิกทิกฎฐิ ในปัญหา 4 ข้อเรื่องที่ว่าด้วยทุกข์ตนทำเองหรือคนอื่นทำ ดังปรากฏอยู่ในอเนลกัสสปสูตร และปัญหาเกี่ยวกับประเด็นที่ว่าด้วยเรื่องการเกิดขึ้นของชราและมรณะ,ชาติ, ภพ, ตัณหา, เวทนา, ผัสสะ, สฬายตนะ และนามรูป ว่าเกิดขึ้นได้อย่างไร ใน นพฺกลาปิสุตร นอกจากนี้ อาจมีอิทธิพลของบางลัทธิในพรหม

ชาลสูตรที่มีความเห็นสอดคล้องกับอภัยกตปัญหา 4 ข้อที่เพิ่มมาภายหลังของมัชฌิมกะ นอกจากนี้อธิปผล แนวคิดเชิงปรัชญาทั่วไป 4 ข้อ คือแนวคิดที่ถือว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเอง, สิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น, สิ่งทั้งหลายทั้งเกิดขึ้นเองและมีสิ่งอื่นทำให้เกิดขึ้น, ว่าสิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นเองลอย ๆ อาจเป็นไปได้ว่าจตุกโกฏีของมัชฌิมกะอาจได้รับอิทธิพลมาจากปัญหา 4 ตัวเลือกทั้งหลายเหล่านี้

เรื่องจตุกโกฏีนี้ มีเค้ามาตั้งแต่ยุคอินเดียสมัยก่อนพุทธกาลแล้ว ดังจะเห็นได้จากทฤษฎีทั้ง 62 ทฤษฎี ที่ปรากฏในพรหมชาลสูตร ปัญหา 4 ตัวเลือกที่อยู่ในทฤษฎีเหล่านี้พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบปัญหาเชิงอภิปรัชญา โดยมีเหตุผลหลายประการ ในที่นี้แบ่งเป็น 5 ประการ และเหตุผลที่น่าจะมีอิทธิพลทำให้มัชฌิมกะสนใจการปฏิเสธปัญหาทั้ง 4 ตัวเลือก เพราะเกรงจะเข้ากับมิจฉาทฤษฎีฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง มัชฌิมกะได้ให้ความสำคัญกับเหตุผลข้อนี้มาก จึงได้พัฒนาเป็นระบบตรรกศาสตร์ 4 ตัวเลือก หรือ จตุกโกฏี เพื่อปฏิเสธไม่ยึดอยู่ทางใดทางหนึ่ง จตุกโกฏีของมัชฌิมกะมีจุดบกพร่องตรงที่ไม่อธิบายแนวทางการปฏิบัติให้เห็นเป็นรูปธรรม ว่าหลังจากปฏิเสธแนวคิดทั้ง 4 ประการแล้ว จะทำอย่างไรกันต่อไป ปล่อยให้ไปคิดเอาเอง ด้วยเหตุนี้จึงมีการปฏิวัติจตุกโกฏีใหม่โดยสำนักเถียนไห้ ที่ยอมรับว่าโกฏีทั้ง 4 เป็นประตูสู่ความจริงได้ แต่ความจริงนี้ยังไม่ใช่ทางสายกลางที่แท้จริง จะเข้าถึงทางสายกลางแท้จริงได้ ต้องยอมรับสัจจะทั้งที่เป็นความจริงแบบโลกียะและโลกุตตระ (ไม่ปฏิเสธโลกเหมือนมัชฌิมกะ) เมื่อทำได้ก็จะเข้าถึงทางสายกลาง ซึ่งในที่นี้หมายถึง การเข้าถึงธรรมชาติแห่งความเป็นพุทธะ (Buddha Nature)

โดยสรุปผู้วิจัยมองว่า เถรวาท มัชฌิมกะ และเถียนไห้ ต่างก็มีแนวคิดที่สอดคล้องและแตกต่างกันในบางแง่มุม ดังนี้

เถรวาท สอดคล้องกับ มัชฌมิกะ คือ ทั้งสองนิกาย พยายามนำประเด็นปัญหาเชิงอภิปรัชญา มาใช้ประโยชน์เพื่อให้เข้าถึงทางสายกลาง เพราะต่างยอมรับว่าคำถามเหล่านั้น เป็นมิจฉาทิฎฐิ สุดโต่งข้างใดข้างหนึ่ง

เถรวาท แตกต่างจาก มัชฌมิกะ คือ เถรวาทจะไม่ให้ความสนใจในปัญหาเชิงอภิปรัชญา เพราะไม่ใช่ทางพ้นทุกข์ แต่จะให้ความสำคัญในเรื่องปฏิบัติสมุพบาท เพราะถ้าเห็นความเกิด ดับตามเหตุปัจจัยตามความเป็นจริงแล้ว ก็จะไม่สงสัยในคำถามเชิงอภิปรัชญาเหล่านี้อีก ส่วนมัชฌมิกะจะให้ความสนใจในปัญหาเชิงอภิปรัชญา โดยจัดระบบคำถามเป็น 4 ตัวเลือก และปฏิเสธคำถามทั้ง 4 ตัวเลือกนี้ คือถ้าเห็นด้วยกับแนวคิดใดแนวคิดหนึ่งก็จะถือว่า เป็นแนวคิดมิจฉาทิฎฐิสุดโต่ง ไม่ใช่ทางสายกลาง

เถรวาท สอดคล้องกับ เทียนใต้ คือ เถรวาทเห็นว่า เมื่อบุคคลเห็นความเกิดขึ้น และความดับไปของโลกด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงแล้ว ความไม่มีในโลกก็ไม่มี ความมีโลกก็ไม่มี ซึ่งอาจจะเข้ากันได้กับโกฎฐิที่ 4 อุตฺรภาพ (Transcendence) ของเทียนใต้ ที่ว่า 4 “สิ่งทั้งหลายจะว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่ ไม่มีอยู่ก็ไม่ใช่”

เถรวาท แตกต่างจาก เทียนใต้ คือ เถรวาทไม่สนใจปัญหาเชิงอภิปรัชญา เพราะไม่ใช่ทางดับทุกข์ แต่จะมุ่งให้เข้าใจปฏิบัติสมุพบาททราบถึงเหตุปัจจัยของการเกิดและเสื่อมของสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง การเข้าใจตามความเป็นจริงตามเหตุปัจจัยนี้เถรวาทเห็นว่าเป็นทางสายกลาง ส่วนเทียนใต้ ยอมรับปัญหาเชิงอภิปรัชญาทุกข้อ โกฎฐิข้อที่ 1 - 3 จัดเป็นอุบาย หรือความจริงแบบโลกิยะ โกฎฐิข้อ 4 จัดเป็นความจริงสูงสุด และเห็นว่าทางสายกลางจะเกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเข้าถึง สุนฺญตาแล้วปล่อยวาง สุนฺญตานั้น ยอมรับความเป็นจริงทั้งโลกิยะและโลกุตฺระ ก็จะหยั่งเห็นทางสายกลางที่เป็นธรรมชาติแห่งพุทธะ

มายะมิกะ สอดคล้องกับเทียนไต้ ทั้งสองสำนักมองว่า จตุกโกฏฐิ เป็นเพียงอุบายวิธีในเชิงวิภากษ์ (Dialectic) ที่ช่วยให้เรามองเห็นความว่างในภาวะทั้งหลายอันจะนำไปสู่ความจริงในท้ายที่สุด

มายะมิกะ แตกต่างจากเทียนไต้ จุดต่างกัน คือ เทียนไต้มองว่า จตุกโกฏฐิ จัดอยู่ในฐานะเป็นวิถีทางที่สามารถสัมพันธ์กับทางสายกลางที่เป็นธรรมชาติแห่งพุทธะได้ ส่วนมายะมิกะ มองว่า จตุกโกฏฐิ เป็นทฤษฎีที่มีความขัดแย้งในตัวเอง ไม่ว่าจะความคิดของลัทธิใด ๆ จะจัดอยู่ในโกฏฐิใดโกฏฐิหนึ่งได้ทั้งสิ้น ดังนั้น มายะมิกะจึงปฏิเสธทั้ง 4 โกฏฐิ หรืออาจจะกล่าวได้อีกว่า “ในขณะที่มายะมิกะปฏิเสธจตุกโกฏฐิทุกข้อ เทียนไต้กลับยอมรับจตุกโกฏฐิทุกข้อ”

คำอธิบายอักษรย่อตัวอักษร

อักษรย่อในบทความนี้ ใช้พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 2500 วิธีอ่าน: วิ.ม. (บาลี) 4/26/21. หมายถึง วินยปิฎก มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (ภาษาบาลี) พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 26 หน้า 21, พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 2539 วิธีอ่าน: ที.ม. (ไทย) 10/69/39. หมายถึง สุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค (ภาษาไทย) พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 69 หน้า 39, อรรถกถาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิธีอ่าน: อง.จตุกก.อ. (บาลี) 2/185/405 หมายถึง องคตตตรนิกาย มโนรณปุรณิ จตุกกนิปาตอฎฐกถา (ภาษาบาลี) เล่ม 2 ข้อ 185 หน้า 405, และอรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถาแปล) วิธีอ่าน: ชุ.อุ.อ.(ไทย) 1/3/-/498. หมายถึง ชุททกนิกาย ปรมัตถทีปนี อุทานอรรถกถา(ภาษาไทย) เล่ม 1 ภาค 3 หน้า 498

บรรณานุกรม

- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. **ประเทศจีนกับพระพุทธศาสนา (ฝ่ายมหายาน).**
กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2525.
- ชญาน์นันท์ หนูไชยะนันท์. การศึกษาวิเคราะห์อภัยกตปัญญาในพระพุท
ศาสนาเถรวาท. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต.**
บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2550.
- ฐานิสรา ประธานราษฎร์นิกร, **อภัยกตปัญญา: ปัญญาที่พระพุทธเจ้าไม่
ทรงพยากรณ์,** กรุงเทพมหานคร : ศยาม, 2552.
- วิจิตร เกิดวิสิทธิ์. **ปรัชญาครุฑกในสมัยพุทธกาล.** กรุงเทพมหานคร :
บัณฑิตวิทยาลัย สภาการศึกษา มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2535.
- ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา.** กรุงเทพมหานคร :
อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป, 2532.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), **พุทธธรรม (ฉบับเต็ม),** กรุงเทพมหานคร:
บริษัท สหธรรมิก จำกัด, 2544.
- พระมหาสมจินต์ สมมาปณโณ. **พุทธปรัชญา สาระและพัฒนาการ.**
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2544.
- พันตรี ป. หลงสมบุญ. **พจนานุกรม มคอ-ไทย.** กรุงเทพมหานคร: อาทร
การพิมพ์, 2540.
- เรือโทหญิงสุมาลี ฉิมตระกูล. **ทรรศนะเรื่องศูนยตาของนาคารชุน.**
วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2520.
- วศิน อินทสระ, **พุทธปรัชญามหายาน,** กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์
มหาวิทยาลัยรามคำแหง, 2532.

- เสถียร โพธิ์นันทะ. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ฉบับมุขปาฐะ ภาค 1.**
กรุงเทพมหานคร : สภาศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, 2514.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.** กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2535.
- _____ **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,**
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.
- _____ **อรรถกถาภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2532.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถา แปล. ชุด 91 เล่ม.**
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2534.
- มูลนิธิสังฆปริณายก. **พระพุทธานามายาน.**
กรุงเทพมหานคร : ธรรมบรรณาการ, 2531.
- สุมาลี มหณรงค์ชัย. **พุทธานามายาน.** กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์ศยาม, 2546.
- สุรพล เพชรศรี. **สารสำคัญแห่งสังฆกรรมปุณทริกสูตร.** กรุงเทพมหานคร : กลุ่มศึกษาสังฆกรรมปุณทริกสูตร, 2543.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. **ปรัชญามายาน.** กรุงเทพมหานคร : บรรณาการ, 2522.
- อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. **พระพุทธานามายาน.** กรุงเทพมหานคร : สภาการศึกษา มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2527.
- A.B. Keith, **Buddhist Philosophy in Indian and Ceylon,** (Oxford University Press, 1923.
- Barua, B.M. **A History of Pre-Buddhistic India Philosophy.** Calcutta : University of Calcutta, 1921

- Jaidev Singh. **An Introduction to Madhyamika Philosophy.**
Delhi : Motilal Banarsidass, 1978.
- Junjiro Takakusu. **The Essentials of Buddhist Philosophy.** Delhi
: Motilal Banarsidass, 1975.
- Kalupahana, David J. **Nāgarjuna : The Philosophy of the
Middle Way.** Albany : State University of New York Press,
1986.
- K.N. Jayatilleke. **Early Buddhist Theory of Knowledge.**
Delhi:Motilal Banarsidass, 1963.
- NG Yu-Kwan. **Tien-Tai Buddhism and Early Mādhyamika.**
Hawaii : University of Hawaii, 1993.
- Richard H.Robinson. **Early Maadhyamika in India and China.**
Madison, Milwaukee, and London : The University of
Wisconsin Press, 1967.
- Santina, P.D.**Mādhyamaka Schools in India.** Delhi:Motilal
Banarsidass, 1986.
- The Government of Sri Lanka, Encyclopaedia of Buddhism,
Vol.IV. Colombo : The State Printing Corporation, 1989.
- Troy Wilson Organ, "The Silence of the Buddha," **Philosophy
East and West 4**, no. 2 (July 1954).
- T.R.V.Murti. **The Central Philosophy of Buddhism.** Oxford :
The Alden Press, 1974.
- T.R.V.Murti. **The Central Philosophy of Buddhism.** London :
George Allen & Unwin Ltd., 1960.
- Vishwanath Prasad Varma. **Early Buddhism and Its Origins.**
Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1973.



ความเกียจคร้านในมุมมองของพระพุทธศาสนา*

พระมหาขุนทอง เขมสิริ¹

1. เกริ่นนำ

ความตกต่ำของภาวะเศรษฐกิจนำไปสู่ประเด็นปัญหาที่เกิดความได้
เถียงกันได้อย่างมากมาย ทำให้เกิดความสับสนวุ่นวายไปทุกส่วน มีแรงงาน
ตกงานหรือถูกเลิกจ้างจำนวนมาก และบางคนมีสติปัญญาและกำลังแรง
อย่างเพียงพอที่จะประกอบสัมมาชีพได้สืบต่อไป แต่สำหรับบางคนดูจะเป็น
เรื่องยากอย่างมากที่จะประกอบการบางอย่างในการเลี้ยงชีพตนเองและ
ครอบครัว ทางออกสำหรับบางคนที่ว่าจึงจะมีคมน้ำร้อนทางที่จะปลุกสติ
ให้ฟื้นเกิดความคิดบางอย่างที่จะหาทางดิ้นรนพาตนเองออกจากวังวนของ
ความวุ่นวายและดำเนินชีวิตอยู่ได้อย่างพอประทังเท่านั้น สำหรับผู้ที่หางาน
ไม่ได้และผู้ที่ย่ำจนหนทางจึงต้องกระทำการตัดสินใจกระทำความผิดบาง
อย่างที่เป็นทางออก นั่นเป็นอีกทางเลือกหนึ่งที่ทำให้เกิดความเดือดร้อน
สำหรับผู้ที่ถูกระทำ แต่ยังมีคนบางกลุ่มบางคนที่ตรงกันข้ามจากนี้ เรา
ค่อนข้างจะคุ้นเคยกับการกระทำของคนกลุ่มนี้แล้วตัดสินคนกลุ่มว่าเป็นคน
เกียจคร้าน (ขี้เกียจ) การกระทำที่ชวนให้เราตัดสินได้ว่าคนคนนั้นไม่ทำอะไร
เลย นอกจากกินเล่นเที่ยวนอนไปวันๆ เราพบเจอคนที่มีลักษณะที่วุ่นแล้ว

* บทความนี้ปรับปรุงแก้ไขจากวิทยานิพนธ์เรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์แนวความคิดเรื่องความ
เกียจคร้านในพุทธปรัชญาเถรวาท” พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

¹ นิสิตปริญญาเอก สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ
ราชวิทยาลัย

เราตัดสินใจว่าเป็นคนขี้เกียจ ความขี้เกียจนี้เป็นสิ่งที่คนทั่วไปมักจะไม่ใช่
 ชอบใจและไม่ชอบคนขี้เกียจ ถ้าหากเรามีคนรู้จักใกล้ชิดเข้าหาขี้เกียจเรา
 มักให้คำแนะนำหรือบอกกล่าวได้ แต่ไม่อาจตักเตือนคนอื่นได้

ความเกียจคร้านนั้นเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่มานานและไม่สามารถแยกออก
 จากกันได้ แม้จะเป็นเรื่องที่ไม่ดีนักแต่ดูเหมือนเราจะยังคงกระทำอยู่และ
 ยอมรับกับความขี้เกียจนั้นได้ เราอาจจะเคยสงสัยกับการกระทำบางอย่าง
 ของคนอื่นแล้วตัดสินได้ง่าย แต่กับความขี้เกียจที่เรากระทำเอง เรามักจะมี
 ข้ออ้างหรือเหตุผลในการอธิบายการกระทำของตนเองได้อย่างดีเยี่ยม แต่
 จากสถานการณ์ปัจจุบันเราคงต้องมองความขี้เกียจไปอีกในรูปแบบหนึ่งซึ่ง
 มีความลึกซึ้งและดูออกยากมากขึ้น สำหรับจิตวิทยาก็มีมุมมองไปอีกอย่าง
 หนึ่งและสามารถหาสาเหตุของการเกิดและการบรรเทาหรือรักษาได้ (เป็น
 ครั้งคราว)

มีข้อโต้แย้งกันว่าความเกียจคร้านมีอยู่จริงหรือไม่ และลักษณะ
 อย่างไรจึงจะเรียกได้ว่าเกียจคร้าน และทางออกสำหรับการแก้ปัญห
 เกียจคร้านเป็นอย่างไร บทความนี้มุ่งจะศึกษาในมุมมองของพระพุทธ
 ศาสนาบางส่วนเท่านั้นเอง โดยเฉพาะในพระไตรปิฎกได้กล่าวไว้อย่างไร?

2. ความหมายคำว่า “ความเกียจคร้าน”

เมื่อก้าวถึงความเกียจคร้านในบริบททั่วไปแล้ว มีคำที่ใช้แทนกันอยู่
 สองคำซึ่งเป็นที่เข้าใจกันคือ คำว่า “ความเกียจคร้าน” ที่เป็นคำสุภาพ และ
 คำว่า “ความขี้เกียจหรือขี้เกียจ” ที่ใช้กันทั่วไป แต่สองคำนี้มีความหมายเป็น
 อย่างเดียวกันใช้แทนกันได้ พระพุทธศาสนาเมื่อก้าวถึงศัพท์ที่เกี่ยวข้อง
 ความเกียจคร้านแล้ว มีศัพท์ที่ใช้แทนกัน 3 ศัพท์ คือ คำว่า กุสีตะ อลสะ
 (เกี่ยวข้องกับผู้กระทำ) และโกลัสชะ (เกี่ยวข้องกับสภาวะหรือการกระทำ) ดังนี้

คำว่า “กุสึตะ” แปลว่า ผู้เกียจคร้าน คนเกียจคร้าน คนผู้จมอยู่โดย
อาการอันบัณฑิตพึงเกลียด²

คำว่า “อลสะ” แปลว่า คนเกียจคร้าน³

คำว่า “โกสัชชะ” แปลว่า ความเป็นแห่งบุคคลผู้เกียจคร้าน การ
เพิ่มพูนความปล่อยจิตไปในกายทุจริต วาจทุจริต มโนทุจริต หรือในกามคุณ 5
การไม่ทำโดยติดต่อกัน การทำโดยไม่มั่นคง ความประพฤดิย่อหย่อน ความ
ทอดทิ้งฉันทะ ความทอดทิ้งธุระ ความไม่ทำให้เจริญ ความไม่ทำให้มาก
ความไม่ตั้งใจมั่น ความไม่หมั่นประกอบ ความประมาทในการเจริญสภาวะธรรมที่
เป็นกุศล⁴

พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน⁵ ได้ให้ความหมายเกี่ยวกับความ
เกียจคร้านไว้ ดังนี้

คำว่า “เกียจ” หมายถึง คด ไม่ซื่อ โกง คร้าน เช่น เกียจคร้าน หมายถึง
ขี้เกียจ ไม่อยากทำงาน

คำว่า “คร้าน” หมายถึง มีความรู้สึกไม่อยากจะทำ หรือคิด หรือไม่
อยากแสดงอาการใดๆ, ตามปรกติเมื่อใช้พูดมักมีคำว่า ขี้ ประกอบหน้า
เช่น ขี้คร้าน และมักใช้คู่กับคำว่า เกียจ เป็นเกียจคร้าน ขี้เกียจ ขี้คร้าน
หมายความว่าไม่อยากทำงาน⁵

พระพรหมมิ่งคลาจารย์ (ปัญญานันทภิกขุ) ให้ทรงทราบว่า “คน
เกียจคร้านเป็นคนสันดานหนา ไม่ชอบการทำงาน เข้าไปทำงานที่ไหนก็เอา

² พันตรี ป. ทองสมบูรณ์, พจนานุกรมมคธ-ไทย, (กรุงเทพฯ : อักษรการพิมพ์, 2540), หน้า 72.

³ พันตรี ป. ทองสมบูรณ์, พจนานุกรมมคธ-ไทย, หน้า 207.

⁴ พันตรี ป. ทองสมบูรณ์, พจนานุกรมมคธ-ไทย, หน้า 215. และ อภิ. วิ. (ไทย) 35/932/584.

⁵ ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ.2542, (กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์
พับลิเคชันส์, 2546), หน้า 147 และ 222.

เปรียบคนอื่น ทำงานไม่จริง แต่จะเอาผลประโยชน์ให้มาก”⁶

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) ให้ทรงทราบว่า “เกียจคร้านการงาน มีโทษ โดยทำให้ยกเหตุต่างๆ เป็นข้ออ้างผิดเพี้ยนไม่ทำการงาน โภคะใหม่ก็ไม่เกิด โภคะที่มีอยู่ก็หมดสิ้นไป คือให้อ้างไปทั้ง 6 กรณีว่า หนาวนัก ร้อนนัก เย็นไปแล้ว ยังเข้านัก หิวนัก อิ่มนัก”⁷

พระราชธรรมนิเทศ (พยอม กลฺยาโณ) ให้ทรงทราบว่า “ความขี้เกียจเป็นทางเสื่อมที่ร้ายกาจ โบราณเขาถึงบอกว่า ยอมลำบากเมื่อหนุ่ม ดีกว่าไปกลุ่มเมื่อแก่ เราขยันให้เหงื่อมันไหลออกทางชุมชน ดีกว่าเราขี้เกียจยากจนน้ำล้นออกจากตา”⁸

หลวงวิจิตรวาทการ ได้ให้ทรงทราบว่า “การปรารถนาหาอายุหรือเคล็ดลับซึ่งจะประสิทธิ์ประสาทความสำเร็จโดยไม่ต้องทำความพยายามอะไรเลยนั้น เป็นลักษณะของคนเกียจคร้าน และความเกียจคร้านเนื่องมาจากความอ่อนแอ ความอ่อนแอเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับลักษณะต่อสู้”⁹

ม.ร.ว.ชนม์สวัสดิ์ ชมพูนุท ให้ทรงทราบว่า “คนที่มีความเกียจคร้านยอมอดทน คิดเห็นแต่เพียงความสะดวกสบายเฉพาะหน้าเล็กๆ น้อยๆ”¹⁰

มีคำศัพท์ภาษาอังกฤษที่ใช้เกี่ยวกับความเกียจคร้าน ดังนี้

คำว่า “Sloth” แปลว่า ความเกียจคร้าน ความเฉื่อยชา

⁶ พระพรหมมิ่งคลาจารย์ (ปัญญานันทภิกขุ), ทกผีร้าย ทางแห่งความฉิบหาย, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, 2549), หน้า 110.

⁷ พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่ 10, (กรุงเทพฯ : สือตะวัน, 2545), หน้า 152. ปัจจุบันดำรงตำแหน่งสมณศักดิ์ที่ พระพรหมคุณาภรณ์.

⁸ พระราชธรรมนิเทศ (พยอม กลฺยาโณ), ธรรมะเพื่อชีวิต ทกทางแห่งความเสื่อม, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, 2549), หน้า 18.

⁹ หลวงวิจิตรวาทการ, ทางสู้ในชีวิต, พิมพ์ครั้งที่ 2, (กรุงเทพฯ : สร้างสรรค์บุ๊คส์, 2542), หน้า 170.

¹⁰ ม.ร.ว.ชนม์สวัสดิ์ ชมพูนุท, วิธีชนะใจตนเอง, (กรุงเทพฯ : พิทยาการ, 2506), หน้า 154.

คำว่า “Apathy” แปลว่า ความเฉยเมย

คำว่า “Laziness” แปลว่า ความเกียจคร้าน

คำว่า “Idle” แปลว่า การอยู่เปล่าๆ การไปเรื่อยๆ ไม่รีบร้อน

จากคำศัพท์และความหมายดังกล่าวข้างต้น ความเกียจคร้านบ่งถึงลักษณะสองประการที่เกี่ยวข้องกับผู้กระทำและสภาวะหรือการกระทำที่ไม่ดี ดังนั้น ความเกียจคร้านจึงได้แก่ ความเฉื่อยชา ความเฉยเมยทอดทิ้ง ชู้ระ ไม่อยากทำงานหรือไม่รีบร้อนที่จะทำงาน ความไม่ใส่ใจในการกระทำสิ่งต่างๆ คนที่ชอบอ้างเหตุต่างๆ เน้นความสุขส่วนตนมากกว่า

3. ความเข้าใจเกี่ยวกับความเกียจคร้าน

พฤติกรรมที่แสดงออกถึงความเกียจคร้านนั้นมีหลายลักษณะหรือรูปแบบ และจากประสบการณ์ของคนทั่วไปเมื่อพบหรือเข้าข่ายกับลักษณะเหล่านี้จึงมักจะตัดสินใจได้ว่าคนคนนั้นเป็นคนเกียจคร้านหรือไม่ ก่อนที่กล่าวถึงลักษณะดังกล่าว เพื่อให้เห็นภาพของคนเกียจคร้าน จึงขอยกตัวอย่างสักสองเรื่อง

1. “จอกะโตะคนขี้เกียจ” เรื่องมีอยู่ว่า จอกะโตะนั้นเป็นเด็กกำพร้าอาศัยอยู่กับยาย เป็นคนขี้เกียจมาก การงานไม่ทำ น้ำท่าไม่อาบ นอนได้ทั้งวัน ยายจะตำจะว่าจะเป็นอย่างไรก็ไม่สนใจ จนวันหนึ่งยายเอามือปลักหัวบอกให้ไปเก็บมะม่วง จอกะโตะก็ไปที่ป่ามะม่วงอย่างรำคาญแล้วนอนอ้าปากอยู่ใต้ต้นมะม่วง มะม่วงสุกร่วงลงมาข้างๆ ก็ไม่สนใจเพราะขี้เกียจ ลูกไหนหล่นลงโดนปากจึงจะกิน นอนอยู่อย่างนั้นหลายวัน วันหนึ่งลูกสาวเจ็ดคนของเจ้าเมืองจะไปเล่นน้ำที่ห้วย และต้องเดินผ่านป่ามะม่วง เมื่อเห็นจอกะโตะนอนอยู่ ก็เลยเดินข้ามจอกะโตะไป ส่วนน้อง

สาวคนเล็กเดินมาก้มหยิบมะม่วงลูกหนึ่งใส่ปากให้จอกะโตะ แล้วก็เดิน
 อ้อมไป ขากลับมาจากเล่นน้ำ ลูกสาวเจ้าเมืองหกคนเดินข้ามไป ส่วนน้อง
 สาวคนเล็กซึ่งตักน้ำใส่กรวยใบตองมาจากห้วยด้วย ก็เอามารอกปากให้จอกะ
 โตะได้กินน้ำแล้วเดินอ้อมไป พี่สาวของนางทั้งหกนั้นไม่พอใจมากที่
 น้องสาวทำอย่างนี้ กลับไปบ้านก็ไปบอกเจ้าเมืองผู้เป็นพ่อ พ่อก็โกรธมากถึง
 ขนาดไล่ลูกสาวคนเล็กให้ไปอยู่กับจอกะโตะ นางจึงต้องออกจากบ้าน
 แล้วไปอยู่ที่บ้านของจอกะโตะและยาย แต่จอกะโตะบอกว่า “เธอเป็น
 ลูกเจ้าเมืองผู้ร่ำรวย จะมาอยู่กับคนจนๆ และชี้แจงจอย่างเราได้อย่างไร?”
 ในที่สุดก็ต้องอยู่ด้วยกัน และยายก็ทำพิธีแต่งงานให้ทั้งคู่ในเวลาต่อมา แต่ง
 งานแล้วก็ยังเป็นคนชี้แจงเหมือนเดิม ยังนอนตลอดเวลา งานการไม่ทำ
 น้ำท่าไม่อาบ จนวันหนึ่งยายทนไม่ไหวจึงบอกให้รู้จักทำมาหาเลี้ยง
 ครอบครัวบ้าง พอยายพูดมากเข้า ก็เลยจะไปไร่ ยายกับเมียก็เตรียม
 ข้าวสารอาหารแห้งให้เผื่อเอาไปกินที่ไร่ แต่พอไปที่ไร่ก็ไม่ยอมทำอะไร ข้าวก็
 ไม่หุงกิน มีดถางหญ้าก็วางไว้ข้างๆ ที่นอน...”¹¹

2. “มาณพชี้แจง” เป็นเรื่องที่มีอยู่ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา (มงคล
 ทิปนี) เรื่องมีอยู่ว่า มีบุรุษคนหนึ่งเป็นลูกศิษย์ของอาจารย์ทศปาโมกข์อยู่
 ในเมืองตักกสิลามหานคร ลูกศิษย์คนนี้มีความเกียจคร้านและมีการ
 ง่วงเหงาหาวนอนเป็นประจำ วันหนึ่ง เขาออกไปป่าพร้อมกับลูกศิษย์คน
 อื่นๆ เพื่อจะหาฟืน ลูกศิษย์ที่ชี้แจงเห็นไม้กุ่มต้นหนึ่งที่ปลัดใบอยู่ในที่ใกล้
 คิดว่าเป็นไม้แห้ง จึงล้มตัวลงนอนหลับไปจนเย็น ฝ่ายเพื่อนทั้งหลายเที่ยว
 ขวนขวายหาฟืนได้พอสมควรแล้วก็พากันกลับมา เห็นเพื่อนชี้แจงกลับ
 นอนหลับอยู่ที่นั่นจึงสะกิด เขาตื่นลุกขึ้นขยี้ตาสลิมนสือปีนต้นกุ่มหักกิ่งกุ่ม
 ที่อยู่ตรงหน้า กิ่งกุ่มก็ทึมนัยน์ตาได้เสวยทุกขเวทนา...

¹¹ อภิชัติ ใสวดี, จอกะโตะคนชี้แจง, (กรุงเทพฯ : สวนเงินมีมา, 2548), หน้า 1-4.

ตัวอย่างเรื่องที่หนึ่งนั้นนำมาเสนอเพียงแค่ตัวละครที่แสดงออกถึงความเกียจคร้านอย่างสุดโต่ง ซึ่งตามความเป็นจริงแล้วเราอาจจะพบคนอย่างจอกะโตะน้อยมากที่แสดงออกอย่างชัดเจนเช่นนี้ แต่ตอนจบของเรื่องกลับเป็นอีกมุมมองหนึ่งของคนที่เปลี่ยนพฤติกรรมได้แล้วกลับมาสร้างครอบครัวให้มีกินและมีความสุขเพราะความขยันและมีกัลยาณมิตรช่วยเหลือ ส่วนเรื่องที่สองจบอย่างมีความทุกข์เพราะความเกียจคร้านซึ่งจินตนาการเพิ่มขึ้นอีกอาจถึงขั้นไม่จบการศึกษาและถูกไล่ออก แม้ในเรื่องนี้จะมีกัลยาณมิตรคอยช่วยเหลือก็ตาม สิ่งสำคัญคือการไม่ยอมเปลี่ยนแปลง (จิตใจ) ตนเองด้วยความกล้าหาญ จากตัวอย่างสองเรื่องดังกล่าวจึงอาจสรุปลักษณะที่เข้าข่ายกับการเรียกว่า ความเกียจคร้านหรือคนเกียจคร้านในบริบทสังคมที่พบเห็นได้ง่าย คือ

1. ทอดทิ้งธุระ คือไม่ตั้งใจจะทำการงาน ไม่รีบลงมือทำการงานนั้นให้สำเร็จลุล่วง และปล่อยปละละเลยให้ค้างค้ำ ก่อให้เกิดความเสื่อมเสียแก่ตัวเองและแก่งานอื่นๆ
2. เบื่อหน่าย คือไม่สะสมการงานที่ค้างค้ำอยู่เดิมให้เสร็จสิ้นและไม่ปลุกความพอใจให้เกิดขึ้นในงานนั้นจึงทำให้เบื่อกว่าง่าย ความไม่อดทนต่ออุปสรรคทำให้เกิดความเบื่อหน่าย
3. ไม่ยอมทำงาน คือความผัดวันประกันพรุ่ง ไม่กระตือรือร้นทำการงานตามหน้าที่ หรือมักหาเหตุต่างๆ มาอ้าง เช่น ไปทำงานสายอ้างว่า เพราะนอนดึกจึงตื่นสายมาทำงานไม่ทัน รอฤกษ์ยาม เป็นต้น
4. ทำงานไม่ถูกกาล คือยังไม่ถึงเวลาทำก็ใจร้อนด่วนไปทำ แต่พอถึงเวลาควรทำกลับไม่ทำ
5. ทำงานไม่ถูกวิธี คือทำผิดขั้นตอนผิดลำดับ

6. เห็นแก่ตัว คืออาการอย่างหนึ่งของคนเกียจคร้าน
 7. มักจะเป็นคนเลื่อนลอย คือมีนิสัยอึดอาด ซักซ้า ซึมเซา ง่วงเหงา เพราะการเสพยาเสพติด จึงทำให้เป็นคนขาดความเชื่อมั่นในตนเอง ไม่สนใจความเป็นอยู่ของตนเองไม่ชอบทำงาน กลายเป็นคนเกียจคร้าน
 8. ไม่อาจชนะใจตนเอง คือคนที่ไม่สามารถบังคับใจของตนเองได้
 9. ขาดระเบียบวินัย คือไม่มีระเบียบวินัยต่อตนเองหรือต่อการทำงาน
 10. อุปนิสัยใจร้อน คือคนใจร้อนมักมีนิสัยปล่อยให้การทำงานค้างค้าง แล้วปฏิบัติคราวเดียว เขาจะรีบทำงานเพื่อจะได้มีเวลาพัก บางครั้งก่อให้เกิดเป็นนิสัยเหลวไหล การทำเช่นนี้เป็นการทำลายสุขภาพ บั่นทอนความคิดจิตใจ
 11. นอกจากนี้แล้วยังมีนิสัยไม่ดีที่ทำให้เกิดเป็นความขี้เกียจ คือ ความอ่อนแอ ความประมาท ความท้อแท้ท้อถอย ความขลาดกลัว ความไม่อดทน ความโลเล ความเหลวไหล ความเหลวไหล การนอนตื่นสาย การไม่ตรงต่อเวลา ความฟุ้งพ้อใจ
- มีสุภาษิตบทหนึ่งที่ได้ยินบ่อยครั้งว่า “ขี้เกียจเป็นแมลงวัน ขยันเป็นแมลงผึ้ง” เป็นคำที่สะท้อนให้เห็นถึงลักษณะความเกียจคร้านและความขยันที่เป็นวิธีการแก้เป็นอย่างไรดี ผู้เขียนเห็นว่าความขยันอย่างเดียวคงไม่เพียงพอต่อการจะแก้ไขได้ ยังคงต้องดูบริบทของเรื่องราวให้ชัดเจนและแก้ไขตามเหตุปัจจัยมากกว่า ในขณะที่คนทั่วไปยังคงพยายามที่จะหาทางผลิตยาที่จะแก้ความเกียจคร้านหรือหาทางเพิ่มความขยันให้ทำงานได้มากขึ้น แต่ผลของความเกียจคร้านก็ยังประสบกับความล้มเหลวหรือได้รับความเดือดร้อนมากมาย ดังพระราชนิพนธ์รัชกาลที่ 5 ว่า