

การศึกษาวิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท
AN ANALYTICAL STUDY OF THE LANGUAGE PROBLEM
OF ANATTĀ IN THERAVĀDA BUDDHIST PHILOSOPHY

พระมหาอิสเรศ โรจนสิริ (ดิษฐ์ประเสริฐ)

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต
สาขาวิชาปรัชญา
บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พุทธศักราช ๒๕๔๕

การศึกษาวิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท

พระมหาอิศเรศ โรจนสิริ (ดิษฐ์ประเสริฐ)

วิทยานิพนธ์นี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษา
ตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต
สาขาวิชาปรัชญา
บัณฑิตวิทยาลัย
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พุทธศักราช ๒๕๔๕

AN ANALYTICAL STUDY OF THE LANGUAGE PROBLEM
OF ANATTĀ IN THERAVĀDA BUDDHIST PHILOSOPHY

Phramahā Issares Rochanasiri (Ditprasert)

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of
The Requirement for The Degree of
Master of Arts
(Philosophy)

Graduate School
Mahachulalongkornrajavidyalaya University
Bangkok, Thailand. 2006

บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อนุมัติให้บัณฑิตวิทยาลัย
ฉบับนี้ เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาตามหลักสูตรปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา

(พระศรีสิทธิมนี)

คณบดีบัณฑิตวิทยาลัย

คณะกรรมการตรวจสอบวิทยานิพนธ์.....ประธานกรรมการ

(พระเมธีรัตนคิลก)

..... กรรมการ

(พระมหาสมจินต์ สมมาปญฺโณ)

..... กรรมการ

(ผศ.ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน)

..... กรรมการ

(ผศ.สุนัย ครองยุทธ)

คณะกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์

พระมหาสมจินต์ สมมาปญฺโณ

ประธานกรรมการ

ผศ.สุนัย ครองยุทธ

กรรมการ

ชื่อวิทยานิพนธ์	: การศึกษาวิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท
ผู้วิจัย	: พระมหาอิสเรศ โรจนสิริ (ศิษย์ประเสริฐ)
ปริญญา	: พุทธศาสตรมหาบัณฑิต (ปรัชญา)
คณะกรรมการควบคุมวิทยานิพนธ์	
	: พระมหาสมจินต์ สมมาปญฺโญ ป.ธ.๘, พธ.ม, Ph.D.
	: ผศ.สุนัย ครองยุทธ อ.ม. (ปรัชญา)
วันสำเร็จการศึกษา	: ๑๖ มีนาคม ๒๕๕๐

บทคัดย่อ

วิทยานิพนธ์นี้ มีจุดมุ่งหมายเพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องอนัตตาในฐานะเป็นภาษาศาสตร์ และวิเคราะห์ความหมายของอนัตตาเพื่อความเหมาะสมในการนำไปใช้ ผู้วิจัยได้รวบรวมข้อมูลจากเอกสาร อาทิ พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา วิทยานิพนธ์ และหนังสือต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง จำแนกเป็น ๕ บท ดังนี้

บทที่ ๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

บทที่ ๒ ทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป

บทที่ ๓ ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท

บทที่ ๔ วิเคราะห์เปรียบเทียบแนวคิดเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท
กับทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป

บทที่ ๕ สรุปผลการวิจัยและข้อเสนอแนะ

ผลการวิจัยทำให้ทราบว่า

๑) ทฤษฎีภาษาศาสตร์ในตะวันตก เป็นทฤษฎีแห่งการวิเคราะห์ภาษาในเชิงทฤษฎี ความหมาย โดยการหาความหมายที่แท้จริงของคำ ไม่ได้วิเคราะห์เจาะลึกไปถึงประเด็นสูงสุดของ ศาสตร์ เป็นกรรมองภาษาศาสตร์เพียงผิวเผินเท่านั้น ด้วยเหตุนี้ จึงเป็นข้อแตกต่างจากทฤษฎีภาษาศาสตร์ในตะวันออก โดยเฉพาะในพุทธปรัชญาเถรวาทอย่างสิ้นเชิง เพราะในพุทธปรัชญามุ่งหมายเอาทฤษฎีมาวิเคราะห์เพื่อให้เป็นผลประโยชน์เกิดขึ้นแก่ตนเองและสังคมโดยรวม กล่าวคือการพาตนและส่วนรวมให้ถึงความพ้นทุกข์ได้นั่นเอง

๒) คำว่าอนัตตาในฐานะที่เป็นคำภาษามคธหรือภาษาบาลี สามารถตีความหมายออกไปได้หลายนัย โดยเฉพาะในประโยคที่เป็นพุทธพจน์ คนไทยไม่ใช่คนมคธ จึงไม่สามารถที่จะเข้าถึงความหมายที่แท้จริงของอนัตตาได้อย่างชัดเจน แม้กลุ่มนักวิชาการส่วนใหญ่ก็ยังไม่มีความแจ่มชัดในเรื่องนี้ เพราะเหตุนี้จึงมีการตีความหมายไปต่าง ๆ กัน ผลของการตีความหมายออกไป

ต่างๆ กัน ก็คือแนวคิดที่ได้จากการตีความแผ่ขยายสู่สังคมวงกว้าง และยึดถือความหมายของ
อนัตตาทตามกันไป ผิดบ้าง ถูกบ้าง

๑) จากการวิเคราะห์ทำให้ทราบว่า ความหมายของอนัตตาครมมี ๓ ความหมาย คือ

๑. อนัตตาใช้ในความหมายเป็นบริบททั่วไป กล่าวคือ ความหมายทั่วไปซึ่งเป็นที่
เข้าใจกันโดยทั่วไป ไม่ต้องดูถึงบริบทที่อยู่โดยรอบของอนัตตา ควรให้ความหมายของอนัตตาว่า
ไม่ใช่ตัวตน หาแก่นสารมิได้หรือหาตัวตนมิได้ ซึ่งอาจเรียกได้ว่าอนัตตาในระดับของภาษาคน

๒. อนัตตาใช้ในความหมายเป็นบริบทของค่านามที่เป็นโลกียธรรม เช่น ควร
นำไปเป็นบริบทของคำว่าเบญจขันธ์หรือขันธ์ ๕ อันได้แก่ รูปเป็นไม่ใช่ตัวตน เวทนาไม่ใช่ตัวตน
สัญญาไม่ใช่ตัวตน สังขารไม่ใช่ตัวตน วิญญาณไม่ใช่ตัวตน ดังนี้ เป็นต้น เมื่อเป็นเช่นนี้เกมภาษา
ของอนัตตาก็จะเปลี่ยนไปตามบริบทของเบญจขันธ์ แต่ความหมายหรือคำจำกัดความของอนัตตา
ไม่ได้เปลี่ยนไป ซึ่งอนัตตาที่ใช้บริบทนี้เป็นบริบทที่ตายตัวไม่เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่นอีก ดังที่
พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ก็เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้นรูปจึงเป็นไปเพื่ออาพาธ”

๓. ความหมายของอนัตตาในบริบทของนิพพาน การใช้อัตตาในบริบทนี้ควร
จำแนกถึงระดับของนิพพานที่นำมาเป็นบริบทของอนัตตา ดังนั้น ผู้ใช้ต้องคำนึงถึงนิพพานว่าเป็น
นิพพานในระดับที่เป็นโลกียธรรมหรือโลกุตตรธรรม

กล่าวโดยสรุป ความหมายของอนัตตายังไม่มีความแน่นอนตายตัว ทั้งนี้ก็เพราะขึ้นอยู่กับว่าจะนำอนัตตาไปเป็นบริบทของคำใดเป็นสำคัญ ปัญหาสำคัญของอนัตตาคือการเข้าใจด้าน
ภาษาบาลีหรือภาษามครไม่ตรงกัน การมองที่จุดพื้นฐานของภาษาแห่งอนัตตาส่วนใหญ่มุ่งไปที่
คนละประเด็นปัญหา ในพุทธปรัชญามองอนัตตาในเชิงญาณวิทยา เพราะมุ่งถึงการเข้าใจสถานะที่
เกื้อกูลกับความรู้เพื่อนำไปจนถึงการบรรลุจุดหมายสูงสุดในทางพระพุทธศาสนา แต่นักปรัชญา
ตะวันตกมองเพียงแค่ระดับความหมายผิวเผิน ดังนั้นจึงมีความต่างกันทางแนวคิดเพราะมีพื้นฐาน
ทางศาสนาต่างกันนั่นเอง

Thesis Title : An Analytical Study of the Language Problem of Anattā in Theravāda Buddhist Philosophy
Researcher : Phramahā Issares Rochanasiri (Ditprasert)
Degree : Master of Arts (Philosophy)
Thesis Supervisory Committee
: 1. Phramahā Somjin Sammāpañño, Pali 9, M.A., Ph.D.
2. Mr.Sunai Krongyut, M.A. (Philosophy)
Date of Graduation : March 16, 2007

Abstract

This thesis is aimed at studying the concept of Anattā as religious language and analyzing the meaning for appropriate usage. The researcher has collected data from a variety of sources, such as the Tipitika, the commentaries, the sub-commentary, theses, and various relevant books. This thesis is divided into five chapters, as follows : -

- Chapter 1 : The Background and Importance of the Problem.
- Chapter 2 : General Theories of Religious Language.
- Chapter 3 : Linguistic Problems Regarding “Anattā” in Theravāda Buddhist Philosophy.
- Chapter 4 : Analysis and Comparison of the Concept of Anattā in Theravāda Buddhist Philosophy and General Religious Linguistic Theory.
- Chapter 5 : Conclusion and Recommendations.

From the research, it is found that :

1. The Western religious linguistic theories analyze only from the theoretical perspective of meaning. They just seek the true meaning of words. They do not make detailed analyses in depth regarding disputed issues. Thus, they only examine religious linguistics superficially from this one point of view. This contrasts completely with Eastern religious linguistic theories especially the classical Buddhist philosophical works. The Buddhist philosophy aims at taking theoretical perspectives and analyzing them in detail to receive the results useful for oneself and society in general. Specifically, this means leading oneself and one’s association to reach transcendence from suffering.

2. The word “Anattā” as a word in the Māgadhī or Pali Language can be interpreted in many different meanings, especially in the sentences uttered by Lord Buddha. The Thai people do not come from Magadha State. Thus, they are not able to penetrate clearly into the deeply true meaning of Anattā. Even the assembly of advanced researchers, as a whole, are not yet able to agree with the unambiguous and correct definition. Thus, there are still various interpretations of the word Anattā, dependent on how far one broadens one’s viewpoint to include the various perspectives found in societies some of which may be true and others false.

3. From this analysis, we learn that there should be three broad meanings of the word Anattā, as follows:

3.1 When Anattā is taken as a common term, used and understood generally everywhere, without specific reference to Buddhism, it should be interpreted as “Non-self,” or “You can’t find any real core,” or “You can’t find yourself.” This is called Anattā used in everyday’s colloquial and human parlance.

3.2 When Anattā is considered as a name for worldly phenomena such as the psycho-physical organism or Five Aggregates, for example “the body is not self”, “feelings are not selves,” “perception is not self,” “thought is not self,” and “consciousness is not self.” In this case, the linguistic game of Anattā changes to the context of the Five Aggregates, but the meaning does not change. Anattā, used in this new context does not the changed meaning. For example, when Lord Buddha said “Bhikkhus, because the body is non-self, the body is subject to sickness.”

3.3 When Anattā is applied to Nirvāṇa (Nibbāṇa in Pali), one must differentiate in accordance with the usage of the word – whether the speaker is using Nirvāṇa to refer to a temporary, worldly and psychological state (Lokiyadhamma) or to the ultimate state achieved through enlightenment (Lokuttaradhamma).

In conclusion, the meaning of Anattā is not yet absolutely certain. This is because it depends on the context in which it is used. The main problem with Anattā is that its meanings in the Pali and Māgadhī languages are not the same. Penetrating deeply into the fundamental linguistic point regarding Anattā, we find that the people have different visions in the question. Buddhist philosophy views Anattā from the Jhāna perspective. It aims at understanding the current condition, which leads to transcendence to the apex of Buddhism, Nirvāṇa. Western philosophers, however, investigate only the superficial meaning, because they have the different religious foundations.

กิตติกรรมประกาศ

ความสำเร็จของวิทยานิพนธ์เล่มนี้ ได้รับคำแนะนำจากพระมหาสมจินต์ สมมาปญฺโญ แห่งมหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และผศ.สุนัย ครอบยุทธ ผู้เป็นอาจารย์ที่ปรึกษา รวมทั้ง ผศ.ดร.ชาตวรรษศักดิ์ บุญหนุน มหาวิทยาลัยศิลปากร ที่ช่วยแก้ไขหลังการสอบวิทยานิพนธ์

ขอกราบขอบพระคุณ เจ้าประคุณสมเด็จพระพุทธอาจารย์ (เถียว อุปเสโน) เจ้าอาวาส วัดสระเกศราชวรมหาวิหาร ที่ได้ให้ที่พักพิงจำพรรษาในขณะที่กำลังเรียนปี ๑

ขอกราบขอบพระคุณ พระราชญาณวิสิฐ เจ้าอาวาสวัดหลวงพ่อสคธรรมกายาราม ผู้เป็นพระอุปัชฌาย์และอาจารย์ ที่ให้คำแนะนำในการทำวิทยานิพนธ์

ขอบคุณเพื่อนสหธรรมิก ร่วมชั้นเรียนปรัชญา และพระมหามณเฑียร รุกจิตสทุโธ และพระมหาพินันท์ ชยาภินนุโท วัดหลวงพ่อสคธรรมกายาราม ที่ได้ช่วยพิมพ์และตรวจค้นฉบับ

เจริญพรขอบคุณ โยมสอาด-โยมสมบัติ ดิษฐประเสริฐ ผู้เป็นบิดามารดา ที่สนับสนุนทุนการศึกษาจนสามารถศึกษาได้สำเร็จ

คุณความดีที่เกิดจากการทำวิทยานิพนธ์ ผู้วิชัยขออุทิศบูชาต่อพระรัตนตรัย คุณบิดามารดา อุปัชฌาย์อาจารย์ ตลอดถึงผู้มีพระคุณและมีอุปการคุณทุกท่าน

พระมหาอิศเรศ โรจนสิริ (ดิษฐประเสริฐ)

๑ มีนาคม ๒๕๕๐

(๖)

สารบัญ

บทคัดย่อภาษาไทย	(๑)
บทคัดย่อภาษาอังกฤษ	(๓)
กิตติกรรมประกาศ	(๕)
สารบัญ	(๖)
คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ	(๘)
บทที่ ๑ บทนำ	๑
๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา	๑
๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย	๕
๑.๓ คำจำกัดความที่ใช้ในการวิจัย	๕
๑.๔ ทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง	๖
๑.๕ วิธีดำเนินการวิจัย	๑๑
๑.๖ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ	๑๑
บทที่ ๒ ทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป	๑๒
๒.๑ ความนำ	๑๒
๒.๒ แนวคิดภาษาศาสตร์ของปรัชญาตะวันตก	๑๖
๒.๒.๑ แนวคิดภาษาศาสตร์ของนักปรัชญาคนสำคัญ	๑๗
๒.๒.๒ ปรัชญาภาษาของวิตต์เกินสไตน์	๑๕
๒.๒.๓ ภาษาศาสตร์ภายใต้เกมภาษาของกระบวนทัศน์ความรู้แบบต่างๆ	๓๐
๒.๒.๔ การตีความภาษาศาสตร์	๓๓
๒.๓ แนวคิดภาษาศาสตร์ของปรัชญาตะวันออก	๓๖
๒.๓.๑ การวิเคราะห์ภาษาของปรัชญาขงขำ	๓๖
๒.๓.๒ การตีความภาษาศาสตร์ในพุทธปรัชญาเถรวาท	๓๗
บทที่ ๓ ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท	๔๕
๓.๑ ความหมายของอนัตตาเชิงนิรุกติศาสตร์	๔๕
๓.๒ ฐานะของอนัตตา	๕๒
๓.๓ แนวคิดเรื่องอนัตตาในสังคมไทยปัจจุบัน	๖๐

	(๓)
๓.๔ ปัญหาภาษาในพุทธปรัชญาที่เกี่ยวกับอนัตตา	๗๒
บทที่ ๔ วิเคราะห์เปรียบเทียบปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท กับทฤษฎีภาษาศาสนาทั่วไป	๗๕
๔.๑ วิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาตามแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาท	๗๕
๔.๒ วิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาตามแนวคิดเรื่องภาษาศาสตร์ของ นักปรัชญาตะวันตก	๘๖
๔.๓ เปรียบเทียบปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาตามแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาท กับแนวคิดเรื่องภาษาศาสตร์ของนักปรัชญาตะวันตก	๕๒
บทที่ ๕ สรุปผลการวิจัยและข้อเสนอแนะ	๑๐๐
๕.๑ สรุป	๑๐๐
๕.๒ ข้อเสนอแนะ	๑๐๒
บรรณานุกรม	๑๐๓
ประวัติผู้วิจัย	๑๐๗

คำอธิบายสัญลักษณ์และคำย่อ

การใช้อักษรย่อคัมภีร์

อักษรย่อชื่อคัมภีร์ในวิทยานิพนธ์เล่มนี้ ใช้อ้างอิงจากคัมภีร์พระไตรปิฎกภาษาบาลี อักษรไทยและพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เรียงตาม คัมภีร์ ดังนี้

พระวินัยปิฎก

วิ.ม.	(ไทย)	=	วินัยปิฎก	มหาวรรค	(ภาษาไทย)
วิ.มหา.	(บาลี)	=	วินัยปิฎก	มหาวิงฺคปาติ	(ภาษาบาลี)
วิ.ป.	(บาลี)	=	วินัยปิฎก	ปริวารวคฺคปาติ	(ภาษาบาลี)
วิ.ป.	(ไทย)	=	วินัยปิฎก	ปริวารวรรค	(ภาษาไทย)

พระสุตตันตปิฎก

ที.ม.	(บาลี)	=	สุตตฺตปิฎก	ทีฆนิกาย	มหาวคฺคปาติ	(ภาษาบาลี)
ที.ม.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	ทีฆนิกาย	มหาวรรค	(ภาษาไทย)
ม.มู.	(บาลี)	=	สุตตฺตปิฎก	มชฺฉิมนิกาย	มุลปณฺณาสกปาติ	(ภาษาบาลี)
ม.ม.	(บาลี)	=	สุตตฺตปิฎก	มชฺฉิมนิกาย	มชฺฉิมปณฺณาสกปาติ	(ภาษาบาลี)
ม.ม.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	มัชฉิมนิกาย	มัชฉิมปณฺณาสก	(ภาษาไทย)
ม.อ.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	มัชฉิมนิกาย	อูปริปณฺณาสก	(ภาษาไทย)
สํ.นิ.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สังยุตตนิคาย	นิทานวรรค	(ภาษาไทย)
สํ.ข.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สังยุตตนิคาย	ขันธวารวรรค	(ภาษาไทย)
สํ.ข.	(บาลี)	=	สุตตฺตปิฎก	สังยุตตนิคาย	ขนฺธวารวคฺคปาติ	(ภาษาบาลี)
สํ.ส.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	สังยุตตนิคาย	สคาถวรรค	(ภาษาไทย)
อง.จตุกก.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	อังคฺคตฺตนิคาย	จตุกกนิบาต	(ภาษาไทย)
จุ.ธ.	(บาลี)	=	สุตตฺตปิฎก	จุทฺทนิคาย	ธมฺมปทปาติ	(ภาษาบาลี)
จุ.อ.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	จุทฺทนิคาย	อุทาน	(ภาษาไทย)
จุ.ชา.ทูก.	(บาลี)	=	สุตตฺตปิฎก	จุทฺทนิคาย	ชาตกปาติ	(ภาษาบาลี)
จุ.ม.	(บาลี)	=	สุตตฺตปิฎก	จุทฺทนิคาย	มหานิทฺเทสปาติ	(ภาษาบาลี)
จุ.ป.	(ไทย)	=	สุตตันตปิฎก	จุทฺทนิคาย	ปฎิสัมภิทามวรรค	(ภาษาไทย)

พระอภิธรรมปิฎก

อภิ.ก.	(บาลี)	=	อภิธมฺมปิฎก	กถาวตฺตฺปาติ	(ภาษาบาลี)
อภิ.ก.	(ไทย)	=	อภิธรรมปิฎก	กถาวัตต	(ภาษาไทย)

คัมภีร์อรรถกถาและปกรณ์พิเศษ

ช.จ.อ.	(บาลี)	=	ชุตฺตนิคาย	สทฺธมฺมปฺปชฺโขติกา	จูฬนิตฺตสอฏฺฐกถา	(ภาษาบาลี)
ช.ป.อ.	(บาลี)	=	ชุตฺตนิคาย	สทฺธมฺมปฺปกาสินี	ปฏิสมฺภิทามคฺคสอฏฺฐกถา	(ภาษาบาลี)
ที.สี.อ.	(บาลี)	=	ทีฆนิกาย	สุมฺงฺคฺลวิลาสินี	สีลฺกขณฺนฺชวคฺคสอฏฺฐกถา	(ภาษาบาลี)
ม.มฺ.อ.	(บาลี)	=	มชฺฉนิกาย	ปฺปญฺจสุทฺถี	มฺูลปณฺณาสกสอฏฺฐกถา	(ภาษาบาลี)
อง.ทฺ.อ.	(บาลี)	=	องคฺคตฺตรนิกาย	มโนรตฺตปฺรณฺธิ	ทฺกนิปาตสอฏฺฐกถา	(ภาษาบาลี)
วิสุทฺธิ.	(บาลี)	=	วิสุทฺธิมคฺคปกรณ		(ภาษาบาลี)	

การใช้หมายเลขย่อ

การใช้หมายเลขอ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาบาลี จะแจ้งเล่ม / ข้อ / หน้า หลังคำย่อชื่อคัมภีร์ ตัวอย่างเช่น วิ.มหา. (บาลี) ๔/๒๐/๑๗ หมายถึง วินยปิฎก มหาวิภงฺคปาติ เล่ม ๔ ข้อ ๒๐ หน้า ๑๗ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ๒๕๐๐

การใช้หมายเลขอ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาบาลี จะแจ้งเล่ม / ข้อ / หน้า หลังคำย่อชื่อคัมภีร์ ตัวอย่างเช่น ตฺ.ศ. (ไทย) ๑๕/๒๑๓/๓๐๘-๓๐๙ หมายถึง สังยุตตนิกาย สคาถวรรค เล่ม ๑๕ ข้อ ๒๑๓ หน้า ๓๐๘ ถึง ๓๐๙ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ๒๕๓๕

การใช้หมายเลขอ้างอิงอรรถกถาและปกรณ์พิเศษ จะแจ้งเล่ม / ข้อ / หน้า หรือจะแจ้งเล่ม / หน้า หลังคำย่อชื่อคัมภีร์ ตัวอย่างเช่น ที.สี.อ. (บาลี) ๑/๔๓๕/๓๑๗ หมายถึง ทีฆนิกาย สุมฺงฺคฺลวิลาสินี สีลฺกขณฺนฺชวคฺคสอฏฺฐกถา เล่ม ๑ ข้อ ๔๓๕ หน้า ๓๑๗ ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

บทที่ ๑

บทนำ

๑.๑ ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

ภาษาเป็นสื่อกลางระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ และมนุษย์ใช้ภาษาเพื่อแสดงอารมณ์ความรู้สึกและเหตุผล อริสโตเติล (Aristotle) นิยามมนุษย์ว่า มนุษย์คือสัตว์เหตุผล (Man is the rational animal) นั่นคือมนุษย์เท่านั้นที่มีสมรรถภาพคิดด้วยเหตุผล จึงทำให้มนุษย์แตกต่างจากสัตว์ คือรู้จักใช้ภาษาเพื่อแสดงเหตุผล

ภาษาที่เป็นสื่อ นั้นจะสามารถแสดงออกได้หลายวิธี การเปล่งวาจาเป็นวิธีที่สำคัญอย่างหนึ่ง พระพุทธเจ้าก็ทรงให้ความสำคัญกับการใช้ภาษาทางวาจา ดังที่ตรัสไว้ในพระสูตร มีใจความว่า

“วาจาอันประกอบด้วยองค์ ๔ เป็นสุภายิต ไม่เป็นทุภายิต ไม่มีโทษและวิญญูชนทั้งหลายไม่ติเตียน วาจาประกอบด้วยองค์ ๔ อะไรบ้าง คือ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ กล่าวแต่วาจาสุภายิตอย่างเดียว ไม่กล่าววาจาทุภายิต กล่าวแต่วาจาที่เป็นธรรมอย่างเดียว ไม่กล่าววาจาที่ไม่เป็นธรรม กล่าวแต่วาจาอันเป็นที่รักอย่างเดียว ไม่กล่าววาจาอันไม่เป็นที่รัก กล่าวแต่วาจาจริงอย่างเดียว ไม่กล่าววาจาหละหละ”^๑

ภาษาเป็นเครื่องมือสื่อสารขั้นพื้นฐานของมนุษย์ เป็นตัวแปรสำคัญของการดำเนินชีวิต ชีวิตจะดีหรือไม่ดีก็ขึ้นอยู่กับการใช้ภาษาด้วยส่วนหนึ่ง วิธีหนึ่งที่จะใช้ภาษาได้อย่างปลอดภัยและก่อคุณมากกว่าโทษก็คือ รู้และยอมรับว่า ภาษาบ่งหลายอย่างและมีความหมายได้หลายระดับ^๒ เราใช้ภาษาพูดและภาษาเขียนในฐานะเป็นเครื่องมือสื่อความคิด และในฐานะเป็นตัวแทนบ่งบอกความในใจอื่นๆ ของเรา ภาษาช่วยในการวิเคราะห์ความจริงเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ” อย่างไรก็ตามการใช้ภาษาก็ก่อให้เกิดปัญหาขึ้นได้ เช่น ผู้พูดกับผู้ฟังหรือผู้เขียนกับผู้อ่านเข้าใจความหมายของ

^๑ ส. ส. (ไทย) ๑๕/๒๑๓/๓๐๘-๓๐๙.

^๒ กิริติ บุญเจือ, **ปรัชญาสำหรับผู้เริ่มเรียน**, พิมพ์ครั้งที่ ๑๐, (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๓๘), หน้า ๑๒๕.

^๓ สิทธิ บุตรอินทร์, **ตรรกศาสตร์**, (กรุงเทพฯ : สภาการศึกษามหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๒๒), หน้า ๓๗.

ภาษาที่ใช้ไม่ตรงกัน ก่อให้เกิดข้อถกเถียงหรือขัดแย้งกัน จนต้องมีการตีความหรือกำหนดความหมายเพื่อให้เกิดความเข้าใจตรงกัน

มนุษย์เรารู้จักตีความตั้งแต่เริ่มใช้ภาษา ในวัฒนธรรมตะวันตกชาวกรีกเป็นชาติแรก ที่รู้สำนึกถึงการตีความหมายของตนเอง และพยายามกำหนดการตีความหมายขึ้นมาเป็นปรัชญา โดยธาเลส (Thales) เป็นคนแรก ที่พยายามตีความเหตุการณ์ในธรรมชาติออกมาเป็นปฐมธาตุ และการเปลี่ยนแปลงจากสภาพหนึ่งสู่อีกสภาพหนึ่ง ไสคราติส (Socrates) เป็นคนแรกที่พยายามตีความหมายของภาษาสามัญที่ใช้พูดจากัน ตามที่ปรากฏในบทสนทนาต่างๆ ของพลาโต (Plato) ช่วงแรก ซึ่งกำหนดให้ไสคราติสเป็นผู้ตีความหมายภาษาสามัญของคู่สนทนา พลาโตเป็นคนแรกที่พยายามกำหนดความหมายของภาษาอุดมคติว่า จะต้องตรงกับความเป็นจริงในโลกแห่งมโนคติ^๕

ศาสนาทุกศาสนามีคัมภีร์เป็นหลักของศาสนา และคัมภีร์คือคำสอนหลักของศาสนาที่เก็บไว้เป็นลายลักษณ์อักษร ซึ่งมีผู้พยายามตีความหมายต่างๆ นานา แม้จะมีการอ้างว่าบางคัมภีร์ไม่ต้องการการตีความ เพราะทุกอย่างชัดเจนและตายตัวอยู่แล้ว แต่นั่นก็นับว่าเป็นการตีความอย่างหนึ่งนั่นเอง คือ ตีความตามที่เห็นชัดเจนอยู่ตามอรรถปริวรรตระดับสามัญสำนึก^๖ ลัทธิปฏิฐานนิยมเข้าใจว่า “ภาษาศาสนาไม่รัดกุม (vague)”^๗ แต่ก็ไม่ใช่ว่า ภาษาศาสนาจะไร้ความหมาย แต่ว่าภาษาศาสนาต้องการวิธีตีความหมาย ทั้งนี้ก็เพื่อความเข้าใจที่แจ่มชัดขึ้น

ปัญหาที่สำคัญอีกอย่างหนึ่ง คือ ปัญหาภาษาที่กำกวม (ambiguity) ภาษาที่ปรากฏในคัมภีร์ทางศาสนาโดยเฉพาะพระไตรปิฎก มีบ่อเกิดหรือที่มาของภาษาที่ต่างกัน โดยเฉพาะคำที่เขียนเหมือนกัน ออกเสียงเหมือนกัน และสะกดเหมือนกัน แต่มีความหมายต่างกัน จึงเป็นเหตุให้เกิดความสับสน และอาจจะยึดถือในความหมายใดความหมายหนึ่งโดยเฉพาะ อันเป็นเหตุนำไปสู่ความขัดแย้ง และแตกแยกนิกาย^๘ จะเห็นได้ว่า คำบางคำที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกมีการเขียนเหมือนกัน ออกเสียงเหมือนกันและสะกดเหมือนกัน เช่นคำว่า “พรหม” ซึ่งความหมายดั้งเดิม หมายถึง พระพรหมซึ่งเป็นมหาเทพมีอำนาจสูงสุดในการคลบบันดาลหรือลิขิตวิถีชีวิตของมนุษย์ แต่เมื่อมาในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าใช้คำที่มีอยู่เดิมนั้นให้มีความหมายเฉพาะหรือพิเศษ

^๕ กীরติ บุญเจือ, **ชุดปรัชญาและศาสนาชนตัจจอห์น (เล่ม ๖) ปรัชญาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ (ช่วงพหุนิยม)**, (กรุงเทพฯ : ฐานบัณฑิต, ๒๕๔๖), หน้า ๓๗-๓๘.

^๖ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๔.

^๗ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๕.

^๘ พระมหาจรัสศักดิ์ ธมฺมเมธี (สังฆเมฆ), “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), ๒๕๔๔, หน้า ๕๑-๕๒.

ออกไป นั่นก็คือว่า “พระพรหม” ตามความหมายของพระพุทธเจ้า หมายถึงคุณธรรม กล่าวคือ เมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา จะเห็นได้ว่า ความหมายเดิมมีลักษณะเป็นบุคลิกพรหม แต่ความหมายใหม่มีลักษณะเป็นอบุคลิกพรหม^๔

ในส่วนของปัญหาเรื่อง “อนัตตา” จัดเป็นปัญหาทางอภิปรัชญาและเป็นปัญหาสำคัญของพุทธศาสนิกชนในสังคมไทยปัจจุบัน หากพิจารณาจากต้นเหตุของปัญหาก็คือพบว่า ปัญหาเกิดมาจากภาษาและการตีความ เพราะความเข้าใจคำว่า “อนัตตา” มีความต่างกัน ก่อให้เกิดความสับสนทางความเชื่อของพุทธศาสนิกชนในสังคมไทยปัจจุบันได้ ปัญหาต่อไปก็คือส่งผลต่อการปฏิบัติเพื่อเข้าถึงจุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนาของพุทธศาสนิกชน ดังนั้น แม้คำๆเดียวที่มีความไม่ชัดเจนทางภาษาก็สามารถส่งผลเสียได้มากมาย

พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “อนัตตานี้เป็นเรื่องชนิดหัวใจของพุทธศาสนา อันเป็นที่รักของนักแสวงหาความพ้นทุกข์ และนักคิดที่ขี้ปวง ทุกๆ กาลและเทศอันไม่มีจำกัด นักศึกษาที่เป็นชาวยุโรปแม้ที่ยังไม่รับไปถือ ก็ยังอดที่จะศึกษา เพื่อเป็นอาหารอันประณีตแก่สมองของตนไม่ได้”^๕ และท่านยังถือว่าลักษณะเฉพาะของพุทธศาสนาที่ต่างออกไปจากศาสนาอื่นก็คือแนวคิดเรื่องอนัตตา พุทธทาสภิกขุยังกล่าวอีกว่า “ถ้าหากจะเพ่งเล็งไปในแง่ที่ว่าจะมีแนวปรัชญาอันไหนบ้าง ที่จะสามารถเป็นเครื่องนำทางของจิต (spiritual guide) นำจิตไปสู่ความรอดพ้นที่แท้จริงได้แล้ว เราจะพบว่า ปรัชญาอันว่าด้วยอนัตตานี้เอง”^๖

นักปราชญ์ยุคปัจจุบัน ซึ่งแต่ละท่านมีความรู้และความเข้าใจในหลักศาสนาเป็นอย่างดี ก็ยังตีความคำว่า อนัตตา ไปต่างกัน เช่น พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต)^๗ ท่านได้แสดงทรรศนะเกี่ยวกับอนัตตา ว่า “ขอบเขตของอนัตตากว้างกว่าอนิจจัง และทุกข์”^๘ เพราะอนิจจัง และทุกข์ หมายถึงเอาเฉพาะสังขารเท่านั้น ส่วนอนัตตาหมายถึงเอาธรรมทั้งปวง คือสังขารและวิสังขาร” อีกท่านหนึ่งก็คือท่านพุทธทาสภิกขุมีความเห็นว่า “อนัตตาของพระพุทธเจ้านั้นมีหลักกว้างๆ ว่า ไม่เห็นว่ามีอัตตา หรือตัวตนในสิ่งต่างๆ สิ่ง หรือเห็นว่าสิ่งนั้นๆ หรือส่วนนั้นเป็นอัตตาตัวตนก็หาไม่”^๙

^๔ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๒.

^๕ พุทธทาสภิกขุ, อนัตตาของพระพุทธเจ้า, หน้า ๘.

^๖ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๓.

^๗ ปัจจุบัน (๒๕๕๐) ดำรงสมณศักดิ์ที่ พระพรหมคุณาภรณ์.

^๘ พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, (กรุงเทพฯ : มหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๑๘๓.

^๙ พุทธทาสภิกขุ, อนัตตาของพระพุทธเจ้า, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, ๒๕๔๒), หน้า ๑๗.

ส่วนพระราชญาณวิสิฐ (เสริมชัย ชยมงฺคโล) ได้แสดงพรรณษะหนึ่งซึ่งตรงกันข้ามกับพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) และท่านพุทธทาสภิกขุ โดยมีความเห็นว่า พุทธพจน์ที่ว่า สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา นั้น คำว่า ธรรมทั้งปวงหมายถึงเฉพาะสังขารธรรมเท่านั้น เพราะ “เป็นลักษณะที่เสมอกันของสายสังขาร...ประเด็น สพฺเพ ธมฺมา ธรรมทั้งหลายทั้งปวง นี้ เป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องเป็นเหมือนลูกโซ่ ๓ ห่วง คือ ถ้ามีสภาพหนึ่ง อีกสองสภาพก็มี... จึงรวมเรียกว่า ไตรลักษณ์ ไม่ได้แยกกัน”^{๔๔} และแสดงพรรณษะอีกว่า “สิ่งที่จะเป็นอนัตตาต้องเป็นสิ่งที่ เป็นทุกข์ ทนอยู่ในสภาพเดิมไม่ได้ สิ่งที่เป็นทุกข์ทนอยู่ในสภาพเดิมไม่ได้ ก็คือสิ่งที่ไม่เที่ยง สิ่งที่ไม่เที่ยงก็ เพราะประกอบด้วยปัจจัยปรุงแต่ง ชื่อว่าสังขาร ไม่ใช่วิสังขาร”^{๔๕}

ประเด็นที่ผู้วิจัยเห็นว่า ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาเป็นปัญหาทางภาษา คือ ภาษาและความเข้าใจในภาษามีอิทธิพลต่อแนวคิดเรื่องอนัตตามากน้อยเพียงใด เพราะภาษาศาสนาที่ใช้กันอยู่ในพุทธศาสนา คือ ภาษามคธ แต่แนวคิดเรื่องอนัตตานี้กำลังเป็นไปอยู่ประเทศไทย ซึ่งเป็นประเทศที่ไม่ได้ใช้ภาษามคธเป็นภาษาหลัก จึงทำให้ผู้วิจัยเห็นว่า จากความเข้าใจในเรื่องนิรุกติศาสตร์จะส่งผลกระทบต่อแนวคิดหลักของพุทธศาสนาได้หรือไม่ ปัญหานี้ อาจส่งผลให้พุทธศาสนิกชนเบื่อกับคำสอนก็อาจเป็นไปได้ เพราะเป็นปัญหาที่ยังไม่ถึงจุดสิ้นสุด

อนัตตาจัดเป็นปัญหาภาษาในพุทธปรัชญาเถรวาท ที่ถือว่าเรื่อร้งอยู่ในสังคมไทย สังคมไทยยังต้องตั้งคำถามเกี่ยวกับเรื่องนี้เพื่อหาคำตอบต่อไปว่า คำว่า อนัตตา นั้นคืออะไร มีความหมายที่แท้จริงเป็นอย่างไร ดังนั้นในเมื่อไม่เข้าใจคำว่าอนัตตาว่าคืออะไรหรือมีความหมายกว้างหรือแคบเพียงไร การจะตัดสินใจว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็นอนัตตาหรือไม่ นั้นย่อมเป็นไปได้เลย

ในงานวิจัยนี้ ผู้วิจัยจะศึกษาวิเคราะห์แนวคิดภาษาศาสนาทั่วไป แนวคิดเรื่องอนัตตาอันเป็นปัญหาภาษา หรือที่มีภาษาเป็นบ่อเกิดของปัญหาในพุทธปรัชญาเถรวาท และจะทำการวิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป โดยที่ผู้วิจัยจะทำการศึกษาค้นคว้าข้อมูลจากคัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา ปกรณวิเสส และคัมภีร์อื่นๆ ทางพระพุทธศาสนา รวมทั้งเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง แล้วทำการสังเคราะห์และวิเคราะห์ เพื่อนำเสนอคำตอบประเด็นปัญหาดังที่ได้กล่าวมา

^{๔๔} พระภิกษุญาณวิสิฐ (เสริมชัย ชยมงฺคโล), **อริยสัจ ๔**, (ราชบุรี : วัดหลวงพ่อสดฯ, ๒๕๔๖), หน้า ๓๔.

^{๔๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๕-๓๖.

๑.๒ วัตถุประสงค์ของการวิจัย

๑. เพื่อศึกษาวิเคราะห์ทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป
๒. เพื่อศึกษาวิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท
๓. เพื่อศึกษาวิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป

๑.๓ คำจำกัดความที่ใช้ในการวิจัย

ภาษา หมายถึง เสียงหรือกิริยาอาการที่ทำความเข้าใจกันได้ คำพูด ถ้อยคำที่ใช้พูดกัน ในงานวิจัยนี้ หมายถึง ปัญหาที่เกิดขึ้นระหว่างความเข้าใจภาษามคธกับภาษาไทย

ปัญหาภาษา หมายถึง ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการใช้ภาษาสื่อความหมาย ทำให้สับสนคลุมเครือ กับคำใดคำหนึ่ง หรือสื่อไปคนละจุดประสงค์

ภาษาศาสตร์ หมายถึง คำ ข้อความ ชุดของข้อความหรือคำสอนที่ใช้ติดต่อสื่อสารและอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นในกิจกรรมทางศาสนา เช่น นิพพาน อัตตา อนัตตา ทุกข์ อนิจจัง ฯลฯ ในศาสนาพุทธ และ พระเจ้า ความรัก บาป ฯลฯ ในศาสนาคริสต์

ตีความ หมายถึง การชี้แนะหรือการกำหนดความหมาย รวมไปถึงการให้ความหมายหรืออธิบาย และการใช้หรือปรับให้เข้าใจเจตนาและความมุ่งหมายเพื่อความถูกต้องของเนื้อความ

พุทธศาสนา หมายถึง ระบบความคิดและหลักปฏิบัติที่มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิตของพุทธศาสนิกชน

พุทธปรัชญา หมายถึง ระบบความคิดทางพุทธศาสนา ที่มุ่งเน้นวิพากษ์ วิจาร์ณวิเคราะห์ เพื่อค้นหาสาระที่แท้จริงของสรรพสิ่ง โดยตั้งอยู่บนพื้นฐานของระบบคำสอนในส่วนที่เป็นหลักศาสนา

เถรวาท หมายถึง วาทะหรือลัทธิของพระเถระ เป็นนิกายพุทธศาสนาฝ่ายใต้ ซึ่งถือตามคติที่พระอรหันต์พุทธสาวกได้วางหลักธรรมวินัยเป็นแบบแผนไว้เมื่อครั้งปฐมสังคายนา ได้แก่ พุทธศาสนาอย่างที่นับถือแพร่หลายในประเทศไทย พม่า ลังกา ลาว และกัมพูชา

โลกทัศน์ หมายถึง แนวความคิดทางปรัชญาทั่วไป ที่มุ่งอธิบายลัทธิของตนของสำนักต่างๆ เช่น การแสดงจุดหมายสูงสุดของชีวิตในทางศาสนา

๑.๔ ทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

พระมหานิชม สีลสวโร ทำการวิจัยเรื่อง “การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท”^{๑๖} พบว่า

๑. พุทธปรัชญา แสดงหลักอนัตตา โดยสอดคล้องกับความจริงที่พระพุทธองค์ทรงค้นพบหลังจากที่ตรัสรู้แล้ว คือ หลักปัจจุสมุปบาท อนัตตาจึงเป็นหลักความจริงในกฎธรรมชาติที่สะท้อนให้เห็นถึงธรรมชาติของอภิปรัชญาของพระพุทธศาสนา ที่แตกต่างไปจากคำสอนของลัทธิศาสนา และปรัชญาอื่นๆ ในอินเดียอย่างเด่นชัด

๒. พุทธปรัชญา แสดงหลักอนัตตา โดยสัมพันธ์กับการศึกษาและปฏิบัติธรรมเพื่อมุ่งถ่ายถอนความยึดมั่นถือมั่นในความเป็นตัวตน คือ ความยึดถือว่าเป็นตัวเรา ของเรา เป็นต้น ซึ่งจะเป็นแนวทางของการปฏิบัติธรรมเพื่อบรรลุเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนา คือ ความว่างจากตัวตน (อตตสญญตา) ความหลุดพ้นจากทุกข์ (วิมุตติ) หรือความดับเย็นเป็นสุข (นิพพาน) ในที่สุดต่อไป

๓. พุทธปรัชญามีธรรมชาติต่อแนวคิดเรื่องอัตตาแตกต่างจากศาสนาปรัชญาอื่นๆ ในอินเดีย สรุปได้ ๒ ประการ คือ

๑) พุทธปรัชญาปฏิเสธความมีอยู่ของอัตตา ที่หมายถึงอะไรบางอย่างที่มีอยู่อย่างแท้จริงเป็นนิรันดรไม่เปลี่ยนแปลงหรือแตกสลาย ไม่ว่าจะมียู่ในฐานะที่เป็นหลักการแรกสุดหรือมูลเหตุของสากลโลก หรือในฐานะธาตุแท้ หรือธรรมชาติอันเป็นแก่นแท้ของมนุษย์ก็ตาม

๒) พุทธปรัชญาอธิบายว่า สิ่งที่เรียกว่า “อัตตา” นั้น เป็นเพียงคำพูดที่ใช้สื่อสารกันในชีวิตประจำวัน เป็นสำนวนคำที่ใช้เรียกแทนสภาวะอันเป็นที่ประชุมแห่งกองสังขารที่เป็นสังขตธรรมเท่านั้น คำว่า “อัตตา” นี้จึงหาได้มีความหมาย หรือกินความเข้าไปถึงความมีอยู่แห่งกองสังขารในสภาวะที่เป็นตัวตนแท้จริง แยกออกไปต่างหากแต่อย่างใดไม่ เพราะสภาวะตัวตนเช่นนั้นไม่มี มันมีไม่ได้ สิ่งที่มีได้ ย่อมไม่ใช่อัตตา สิ่งที่เป็นอัตตา ย่อมมีไม่ได้ สรรพสิ่งปรากฏเสมือนว่าเป็นอัตตา แต่เบื้องหลังสภาพที่ปรากฏนั้น ก็คือสภาวะที่แท้จริงว่า “สิ่งทั้งปวงเป็นอนัตตา”

^{๑๖} พระมหานิชม สีลสวโร, “การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), ๒๕๔๒.

ชเอิญศรี อิศรางกูร ณ อยุธยา ทำการวิจัยเรื่อง “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องอัตตาและอนัตตาในพุทธปรัชญาฝ่ายเถรวาท”^{๑๓} พบว่า พุทธปรัชญาเสนอทัศนะใหม่คือ อนัตตวาท ซึ่งไม่สอนเรื่องอัตตา แต่สอนว่าทุกสิ่งเป็นอนัตตา อย่างไรก็ตามพุทธปรัชญาได้กล่าวถึงอัตตาไว้บ้าง แต่ก็อยู่ในระดับสมมติอัตตา ไม่ใช่ปรมัตถอัตตา เนื่องจากพุทธปรัชญาได้แบ่งความจริงออกเป็น ๒ ระดับ คือระดับสมมติและปรมัตถ ในขั้นสมมตินั้นมีสัตว์ บุคคล ตัวตนอยู่จริง ๆ ไม่ได้เป็นเพียงมายา แต่ในขั้นปรมัตถ สิ่งเหล่านี้อยู่ในรูปของกระบวนการที่มีความแปรปรวน ทุกสิ่งมีส่วนประกอบ คือ ประกอบด้วยธาตุ ๕” และว่า สำหรับหลักอนัตตาซึ่งเป็นคำสอนพื้นฐานของพุทธปรัชญานั้น ได้กล่าวถึงความไม่มีตัวตนหรือความปราศจากอัตตา โดยเฉพาะอย่างยิ่งในขั้นปรมัตถ์ พุทธปรัชญาสอนว่า ไม่มีตัวตนผู้ทำกรรมหรือผู้รับผลของกรรม... คำสอนเรื่องอนัตตานั้นไม่ขัดกับการยอมรับอัตตาในขั้นสมมติบัญญัติ หมายความว่าในสังคมโลกิยะ ซึ่งยอมรับในสมมติอัตตานั้น คำสอนเรื่องอนัตตาก็มีประโยชน์ในแง่ที่ทำให้ผู้ที่มีความเข้าใจเรื่องอนัตตาเป็นอย่างดีเป็นคนเห็นแก่ตัวน้อยลง”

ร้อยเอกณัฐพร ชินะโชติ ทำการวิจัยเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์แนวความคิดเรื่องอัตตาในปรัชญาอินเดีย”^{๑๔} พบว่า ในทุกระบบปรัชญาของปรัชญาอินเดีย ทั้งสองฝ่ายนั้น แนวความคิดเรื่องความมีอยู่ของอัตตาหรือตัวตน เป็นปัญหาสำคัญประการหนึ่งทางอภิปรัชญา ซึ่งเป็นเหตุให้ปรัชญาาระบบนั้นๆ มีแนวความคิด ความเชื่อในเรื่องอื่นๆ เป็นไปในแนวทางต่างๆ กัน ออกไปจากแนวความคิดเรื่องอัตตาหรือตัวตน” และได้สรุปการวิจัยว่า “ปรัชญาอินเดียทุกระบบ ทั้งฝ่ายอัสติกะและฝ่ายนาสติกะต่างให้ความสำคัญในปัญหาเรื่องความมีอยู่ของตัวตนด้วยกันทั้งสิ้น แต่มีทรรศนะที่แตกต่างกันบ้างและคล้ายคลึงกันบ้าง”

สุนัย เศรษฐบุญสร้าง ทำวิจัยเรื่อง “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตต์ เคนสไตน์ในการอธิบายเรื่องความหมายในภาษาศาสตร์ : ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนัก

^{๑๓} ชเอิญศรี อิศรางกูร ณ อยุธยา, “การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องอัตตาและอนัตตาในพุทธปรัชญาฝ่ายเถรวาท” วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๑๓.

^{๑๔} ร้อยเอกณัฐพร ชินะโชติ, “การศึกษาวิเคราะห์แนวความคิดเรื่องอัตตาในปรัชญาอินเดีย” วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๑๒.

สันตโตโสภ”^{๙๕} พบว่า “การแก้ปัญหาคความขัดแย้งทางศาสนาที่เกิดจากปัญหาการเข้าใจภาษาศาสนาไม่ตรงกัน จึงอยู่ที่การหันกลับไปสู่การมีแบบวิถีชีวิตทางศาสนาตามที่ศาสดาของแต่ละศาสนามุ่งหมายถึง ซึ่งผู้วิจัยเชื่อว่า การแสวงหากระบวนทัศน์ของการอธิบายคำสอนทางศาสนาที่กลับไปสู่การมีแก่นสารของแบบวิถีชีวิตดั้งเดิมทางศาสนา ซึ่งจะนำไปสู่การลดละความต้องการส่วนเกินของชีวิต”

พระมหาจรัสศักดิ์ ฐมมเมธี (สังฆเมฆ) ทำการวิจัยเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”^{๙๖} พบว่า การศึกษาทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ สรุปได้ดังนี้คือ

๑) ปัญหาภาษาที่กำกวม (ambiguity)

ภาษาที่ปรากฏในคัมภีร์ทางศาสนาโดยเฉพาะพระไตรปิฎก มีบ่อเกิดหรือที่มาของภาษาที่ต่างกัน โดยเฉพาะคำที่เขียนเหมือนกัน ออกเสียงเหมือนกัน และสะกดเหมือนกัน แต่มีความหมายต่างกัน จึงเป็นเหตุให้เกิดความสับสน และอาจจะยึดถือในความหมายใดความหมายหนึ่งโดยเฉพาะ อันเป็นเหตุนำไปสู่ความขัดแย้ง และแตกแยกนิกาย

๒) ปัญหาญาณวิทยา (epistemology)

...คัมภีร์พระไตรปิฎก เป็นแหล่งให้ความรู้อย่างหนึ่งที่ยึดหลักคำสอนในทางพุทธศาสนาเอาไว้ ปัญหาก็คือว่า เรื่องราวที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกนั้น บางอย่างบ่งบอกถึงสิ่งเหนือวิสัยที่เกินการรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสทั้ง ๕ ก่อให้เกิดความลังเลสงสัยขึ้นได้ว่าพระไตรปิฎกให้ความจริงได้มากน้อยเพียงไร หรือมีความน่าเชื่อถือได้มากแค่ไหน....

๓) ปัญหาการตีความ (interpretation)

สิ่งที่กล่าวไว้ก่อนแล้วนั้น เมื่อยังไม่มี ความชัดเจนพอ ก็เป็นเหตุให้เกิดการตีความขึ้นใหม่ การตีความจัดว่าเป็นการเสนอแนวคิดใหม่ๆ ต่อสังคม เช่นการตีความเรื่องปฏิจจสมุปบาท ซึ่งแนวคิดเดิมเชื่อว่า คำว่า “ชาติ” ที่ปรากฏในบริบทของปฏิจจสมุปบาทหมายถึงการเวียนว่ายตายเกิดอยู่ในวัฏสงสารหลังจากที่ตายไปแล้วจากภพนี้ชาตินี้

^{๙๕} สุนัย เศรษฐบุญสร้าง, “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตเคนสไตน์ในการอธิบายเรื่องของความหมายในภาษาศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันตโตโสภ”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๒๕

^{๙๖} พระมหาจรัสศักดิ์ ฐมมเมธี (สังฆเมฆ), “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), ๒๕๔๔.

พระมหาสุทัศน์ ตีสุสรวาที ทำวิจัยเรื่อง “อนิจจตาในพุทธปรัชญาเถรวาท”^{๒๐} พบว่า

๑) พุทธปรัชญาแสดงว่า อนิจจตา คือ ความเปลี่ยนแปลงเป็นลักษณะที่เสมอเหมือนกันของสังขารธรรม สังขารธรรมไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลง เกิดดับอยู่ทุกขณะ ไม่มีความสมบูรณ์พร้อมในตัวเอง เกิดจากส่วนประกอบต่างๆ มาประชุมกัน.....

๒) ความเปลี่ยนแปลง (อนิจจตา) เป็นทัศนะสายกลาง ปฏิเสธความเห็นว่ายั่งยืน (สัสสตทิฎฐิ) และความเห็นว่ายาดสูญ (อุจเฉททิฎฐิ) ตามพุทธปรัชญา เรากล่าวไม่ได้ว่าโลกและอัตตาเที่ยง ในขณะที่เดียวกันก็กล่าวไม่ได้ว่ายาดสูญ สิ่งที่พุทธปรัชญายืนยัน ก็คือ สรรพสิ่งเปลี่ยนแปลง ไม่เที่ยง ไม่คงที่....

๓) เมื่อมาเกี่ยวข้องกับมนุษย์ อนิจจตาอันเป็นทัศนะทางอภิปรัชญาซึ่งแสดงความจริงที่ปรากฏอยู่ ก็มีคุณค่าเชิงจริยธรรม ๒ ประการ คือ

๑. เมื่อประสบความเปลี่ยนแปลง ก็สามารถทำใจได้...

๒. ก่อให้เกิดความไม่ประมาท...

๔) อนิจจตาเป็นพื้นฐานและแกนกลางให้เข้าใจทุกขตา อนัตตตา และหลักธรรมอื่นๆ ของพุทธปรัชญาเถรวาท เพราะหลักธรรมต่างมีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่อง สืบเนื่องมาจากสังขารธรรมอันเดียวกัน และเป็นไปเพื่อจุดมุ่งหมายเดียวกัน

สมภาร พรหมทา ทำวิจัยเรื่อง “อติตากับนัตติตาในพุทธปรัชญาเถรวาท”^{๒๑} พบว่า

ก. พุทธปรัชญาเถรวาทมองโลกว่าเป็นสิ่งที่ว่างเปล่า ความว่างเปล่าหรือที่เรียกกันเป็นภาษาบาลีว่า สุญญตา คือภาวะที่อยู่กึ่งกลางระหว่างความมี (อติตตา) กับความไม่มี (นัตติตา) ทัศนะของพุทธปรัชญาที่ว่า โลกเป็นสิ่งที่ว่างเปล่านี้ คือ ทัศนะที่อยู่กึ่งกลางระหว่างอติตทาทะกับนัตติทาทะ พุทธปรัชญาเถรวาทไม่เป็นทั้งอติตทาทะและนัตติทาทะก็เพราะ พุทธปรัชญาเถรวาทมองโลกว่างเปล่านี้เอง

ข. มีหลักธรรมอยู่สามเรื่องที่สนับสนุนทัศนะที่ว่าโลกเป็นสิ่งที่ว่างเปล่า คือ ไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท และขณิกทัศนะ หลักธรรมสามเรื่องนี้เมื่ออธิบายธรรมชาติของโลกอย่างสอดคล้องประสานกันและกัน จะให้ภาพของโลกว่า โลกนี้ประกอบขึ้นจากธาตุมูลฐานจำนวนหนึ่ง ธาตุเหล่านี้ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา...

^{๒๐} พระมหาสุทัศน์ ตีสุสรวาที (นักการเขียน), “อนิจจตาในพุทธปรัชญาเถรวาท”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสนศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), ๒๕๔๐.

^{๒๑} สมภาร พรหมทา, “อติตากับนัตติตาในพุทธปรัชญาเถรวาท”, **วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๓๔.

กิริติ บุญเจือ กล่าวไว้ในหนังสือ “ปรัชญาภาษา”^{๒๓} ว่า “นักปรัชญาพึงหันมาวิจัยความหมายจากการใช้จริง เพื่อเข้าถึงปรัชญาที่แฝงอยู่ในนั้น นอกจากนั้น หากเราวิจัยให้รู้จักก่อนของมันแล้ว เราก็อาจจะใช้ภาษาธรรมดาที่แหละสื่อความหมายกันได้ โดยต่างฝ่ายต่างตระหนักและระมัดระวังจุดอ่อนไว้เสมอ แทนที่จะโยนความผิดให้กับภาษาธรรมดาอยู่ร่ำไป ก็ให้สำนึกกันเสียที่ว่า ความบกพร่องอยู่ที่ตัวเราด้วยที่ไม่ได้ศึกษาให้รู้ถ่องแท้ถึงความตื้นลึกหนาบางของภาษา ซึ่งความจริงมีคุณอนันต์สำหรับมนุษย์ โทษที่เกิดขึ้นนั้นเป็นเพราะมนุษย์ไม่ระวังในการใช้เสียมากกว่า กิลเบิร์ต ไรล์ ผู้เป็นกระบอกเสียงของภาษาธรรมดากล่าวว่า คำแต่ละคำมีตรรกวิทยาของมัน หากเรารู้จักคุณค่าเราก็จะใช้มันได้อย่างมีประโยชน์ยิ่ง จะใช้มันเป็นเครื่องมือค้นคว้าและสื่อความหมายอันสุขุมลึกซึ้งขนาดไหนก็ได้”

ประทุม อังกูรโรหิต ทำวิจัยเรื่อง “การศึกษาเชิงวิเคราะห์ความคิดของวิตต์เกินสไตน์เกี่ยวกับความหมายของปรัชญา”^{๒๔} พบว่า “วิตต์เกินสไตน์ได้เสนอแนวทางใหม่ให้กับปรัชญา เขาถือว่าปรัชญามีหน้าที่เบื้องต้น คือ การวิเคราะห์ภาษา ถ้าเราเข้าใจขอบเขตของภาษาอย่างถูกต้อง เราจะไม่ว่ากล่าวข้อความที่ไม่มี ความหมาย วิตต์เกินสไตน์ลงความเห็นว่าข้อความที่เกี่ยวกับข้อเท็จจริงเท่านั้นเป็นข้อความที่มีความหมาย เพราะว่าเราสามารถพิสูจน์ได้ว่าจริงหรือเท็จ”

ธีรพจน์ ศิริจันทร์ ทำวิจัยเรื่อง “วิตต์เกินสไตน์กับข้อถกเถียงเรื่องภาษาเฉพาะตัว”^{๒๕} พบว่า “แนวคิดเรื่องการทำตามกฎในการเชิงประชาคมสามารถแก้ปัญหาภาษาเฉพาะตัวได้ และแนวความคิดดังกล่าวนี้ได้อธิบายทางเลือกสำหรับการเข้าใจธรรมชาติของภาษาโดยทั่วไปด้วย”

จากการทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องในเบื้องต้น พบว่า การวิจัยเรื่องอนาคตเป็นการวิจัยที่เกี่ยวกับแนวคิดเท่านั้น แต่งานวิจัยนี้ผู้วิจัยมุ่งชี้ให้เห็นปัญหาภาษาในพุทธปรัชญาเถรวาทซึ่งเกิดจากแนวคิดเรื่องอนาคต โดยการวิเคราะห์ผ่านกรอบแนวคิดปรัชญาภาษา และแนวคิดภาษาศาสตร์

^{๒๓} กิริติ บุญเจือ, **ปรัชญาภาษา**, (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๖), หน้า ๒๔.

^{๒๔} ประทุม อังกูรโรหิต, “การศึกษาเชิงวิเคราะห์ความคิดของวิตต์เกินสไตน์เกี่ยวกับความหมายของปรัชญา”, **วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๑๕.

^{๒๕} ธีรพจน์ ศิริจันทร์, “วิตต์เกินสไตน์กับข้อถกเถียงเรื่องภาษาเฉพาะตัว”, **วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๓๔.

๑.๕ วิธีดำเนินการวิจัย

การศึกษาวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงวิเคราะห์ (Analytical Research) โดยศึกษาค้นคว้าทางเอกสาร (Documentary) ซึ่งมีลำดับขั้นตอนในการดำเนินการวิจัย ดังนี้

๑. ศึกษาข้อมูลจากเอกสารชั้นปฐมภูมิ โดยวิธีเก็บข้อมูลจากคัมภีร์พระไตรปิฎก ทั้งภาษาบาลีและภาษาไทย

๒. รวบรวมข้อมูลชั้นทุติยภูมิ คือส่วนที่อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา ปกรณ์วิเสส พร้อมทั้งส่วนที่เป็นคำอธิบายจากเอกสารฉบับต่างๆ ที่เกี่ยวข้อง

๓. วิเคราะห์ อธิบายความ และแสดงเหตุผล เพื่อให้เกิดความเข้าใจได้ชัดเจน และสรุปผลของการวิจัย พร้อมทั้งข้อเสนอแนะ

๑.๖ ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

๑. ได้ทราบทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป

๒. ได้ทราบปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท

๓. ได้ทราบปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป

บทที่ ๒

ทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป

๒.๑ ความนำ

การศึกษาศาสตร์ทำให้รู้และเข้าใจอย่างถ่องแท้ ศาสตริกมีความจำเป็นที่จะต้องศึกษาถึง คัมภีร์ของศาสนานั้นๆ ให้เข้าใจถึงคำสอนต่างๆ ในคัมภีร์เหล่านั้น ต่างมุ่งอธิบายถึงแก่นคำสอน ของตนเพื่อให้ศาสนิกเข้าใจด้วยภาษาของตน เช่น คัมภีร์ไบเบิล มุ่งอธิบายด้วยภาษาและสำนวน ของตน และคัมภีร์พระไตรปิฎก มุ่งอธิบายตามแนวภาษาของตนคือภาษามคธซึ่งเป็นภาษาที่ใช้กัน มาหลายร้อย หลายพันปีมาแล้ว ซึ่งเป็นการยากที่จะเข้าใจถึงคำสอนอย่างลึกซึ้ง แต่ความพยายาม ของศาสนิก ต่างมุ่งหน้าศึกษาถึงคำสอนตามภาษาของแต่ละศาสนาได้อธิบายไว้ จึงเกิดคำว่า “ภาษาศาสตร์”

ก่อนอื่นพึงทราบความหมายของภาษาศาสตร์ ดังต่อไปนี้

พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน ให้ความหมายของคำว่า ภาษา ไว้ว่า ถ้อยคำที่ ใช้พูดหรือเขียนเพื่อสื่อความของคนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง เช่น ภาษาไทย ภาษาจีน หรือเพื่อสื่อความ เฉพาะวงการ เช่น ภาษาราชการ ภาษากฎหมาย ภาษาธรรม^๑ และได้ให้ความหมายของคำว่า ภาษาธรรมไว้ว่า ภาษาที่ใช้มีความหมายในทางธรรม ต่างกับความหมายที่ชาวบ้านใช้ เช่น เวทนา ในภาษาธรรมหมายถึง การเสวยอารมณ์ที่เป็นสุข เป็นทุกข์ หรือเฉยๆ แต่ชาวบ้านใช้หมายถึง สงสารสลดใจ คำว่า สงสาร ในภาษาธรรมหมายถึง การเวียนว่ายตายเกิด แต่ชาวบ้านใช้หมายถึง รู้สึกเห็นใจในความเดือดร้อนหรือความทุกข์ของผู้อื่น^๒

อุดร จันทวัน ให้ความหมายของภาษาและแยกประเภทของภาษาไว้ว่า ภาษาคือ ถ้อยคำที่ใช้พูดจากันของชนชาติหนึ่งๆ หรือหลายๆ ชนชาติ แต่สามารถเข้าใจกันได้ ภาษาที่คน ใช้กับคนมีหลายประเภท เช่น ภาษาพูด (วจนภาษา) ภาษาเขียนหรือภาษาหนังสือ (อักษรภาษา)

^๑ ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒, (กรุงเทพฯ : นานมี บุ๊คส์พับลิเคชั่นส์, ๒๕๔๖), หน้า ๘๒๒.

^๒ อ่างแล้ว.

ภาษามือ (หัตถภาษา) ภาษาใบ้ (มุคภาษา) หรือแม้แต่สัญญาณภาษา อย่างการก้มมือเรียก หรือ การพยักหน้า เมื่อฝ่ายหนึ่งกระทำ อีกฝ่ายหนึ่งเข้าใจสามารถสื่อสารกันได้ก็จัดเป็นภาษามนุษย์ได้”

ส่วนคำว่า ศาสนา พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน ให้ความหมายไว้ว่า ลัทธิ ความเชื่อถือของมนุษย์อันมีหลัก คือ แสดงกำเนิดและความสิ้นสุดของโลกเป็นต้น อันเป็นไปใน ฝ่ายปรมาตม์ประการหนึ่ง แสดงหลักธรรมเกี่ยวกับบุญบาปอันเป็นไปในฝ่ายศีลธรรมประการหนึ่ง พร้อมทั้งลัทธิพิธีที่กระทำตามความเห็นหรือตามคำสั่งสอนในความเชื่อถือนั้นๆ^๔

สมเด็จพระสังฆราชเจ้า กรมหลวงวชิรญาณวงศ์ ตรัสว่า “ภาษาคือคำพูด กับธรรม ไม่ใช่อันเดียวกัน ธรรมคือตัวสังขาร ธรรมที่เป็นจริงมีประจำอยู่ในโลกไม่ว่างเว้น แต่ทำไมปรากฏแก่คนที่ไม่สนใจ ไม่ได้ค้นหา ไม่ได้ปฏิบัติ ต่อเมื่อบุคคลสนใจค้นหาปฏิบัติจึงจะได้พบ ธรรมคือสังขาร ธรรมที่เป็นจริงนั่นเอง เช่นพระพุทธเจ้าได้ทรงมุ่งหมาย ทรงค้นและทรงปฏิบัติ เมื่อทรงแสดงคำสั่งสอนด้วยภาษามคธ ภาษามคธจึงเป็นภาษาศาสนา (ของพระพุทธศาสนา) ซึ่งแสดงสังขารที่เป็นจริง”^๕

ทวี ผลสมภพ ให้ความหมายของคำว่า ศาสนา ไว้ว่า “คำว่าศาสนา โดยความหมาย ของศัพท์แปลว่า คำสอน หมายถึง คำสอนที่เกี่ยวกับความประพฤติทางกาย วาจา และใจ หรือ เป็นคำสอนเกี่ยวกับการเอาชีวิตรอดทั้งในปัจจุบันและรอดในโลกหน้า” เขาให้ข้อสังเกตเกี่ยวกับ ศาสนาต่อไปว่า “ถ้าเราสังเกตให้ดีเราจะเห็นว่า คำสอนของแต่ละศาสนาจะมุ่งให้เอาชีวิตรอด ทั้งนั้น ตัวอย่างในศาสนาเทวนิยม เช่น สอนว่าชีวิตมนุษย์และสัตว์ทั้งมวลอยู่ในบัญชาของพระผู้ เป็นเจ้าทั้งนั้น ฉะนั้น ถ้าเราต้องการมีชีวิตรอด คือ มีชีวิตเป็นสุขในปัจจุบันต้องทำตนให้เป็นที่ พอใจของพระผู้เป็นเจ้า การยินยอมมอบกายมอบใจให้กับพระผู้เป็นเจ้าเป็นบุญมหาศาล เพราะการ ทำดังกล่าวทำให้พระผู้เป็นเจ้าโปรด เมื่อทรงโปรดก็จะทรงนำวิญญาณของผู้นั้น ไปอยู่ร่วมกับ พระองค์ด้วยหลังจากเขาตายแล้ว นี่เป็นการเอาตัวรอดในชาติหน้า”^๖

^๓ อูคร จันทวัน, “ศึกษาเชิงวิเคราะห์วรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาเรื่องอุรังคธาตุนิทาน : ภาษา ทางศาสนาและอิทธิพลต่อสังคม”, *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต*, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัย มหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), ๒๕๔๗, หน้า ๓๒.

^๔ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑,๑๐๐.

^๕ สมเด็จพระสังฆราชเจ้า กรมหลวงวชิรญาณวงศ์, *คำสอนของพระพุทธเจ้า*, (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๒), หน้า ๓๑.

^๖ ทวี ผลสมภพ, *ปรัชญาศาสนา*, (กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยรามคำแหง, ๒๕๓๐), หน้า ๗.

สุนัย เศรษฐ์บุญสร้าง ให้ความหมายของ “ภาษาศาสนา” ว่า “เป็นชุดของข้อความที่ใช้ติดต่อกับสื่อสารตลอดจนอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นในกิจกรรมทางศาสนา”^๗ เขายังได้อธิบายถึงแหล่ง (ที่มา) ของภาษาศาสนา ว่า แหล่งของภาษาศาสนาอาจมีที่มาหลายทาง เช่น จากในพระคัมภีร์ จากการสั่งสอนเผยแพร่ศาสนาของพระสาวก จากพิธีกรรมทางศาสนา หรือจากการบรรยายประสบการณ์ทางศาสนาของตัวศาสนิก เป็นต้น^๘

พุทธทาสภิกขุ ให้ความหมายของภาษาศาสนาไว้เช่นเดียวกัน แต่ท่านเรียกภาษาศาสนาว่า ภาษาธรรม ว่าหมายถึง ภาษาที่มีปรมัตถธรรมเป็นพื้นฐานเป็นธรรมะชั้นสูง ในระดับที่เป็นโลกุตระที่จะดับทุกข์ได้จริง ไม่เนื่องด้วยวัตถุ ต้องมีปัญญาเห็นนามธรรมเหล่านั้นแล้วจึงพูดเป็นและให้ความหมายเป็น^๙

พระมหาจรัสศักดิ์ ฐมฺมเมธี สรุปความหมายของภาษาธรรมของท่านพุทธทาสภิกขุตามความหมายของภาษาศาสนา ไว้ ๔ ประเด็น^{๑๐} คือ

๑. เป็นภาษาที่เนื่องด้วยนามธรรมด้านจิตวิญญาณของความเป็นมนุษย์
 ๒. เป็นภาษาที่ไม่อิงอยู่กับตัวหนังสือหรือตำราคัมภีร์ แต่มุ่งถึงส่วนของปฏิบัติธรรมที่นำมาใช้ในชีวิตของปัจเจกบุคคลได้จริงๆ ซึ่งภาษาในระดับสามัญนั้นเป็นเสมือนป้ายบอกทางเท่านั้น แต่ความจริงคือสิ่งที่ป็นเนื้อหาที่ป้ายชี้นำไป
 ๓. เป็นภาษาพิเศษเหนือคำสามัญที่ใช้สื่อสารในชีวิตประจำวันเหมือนกัน แต่ในระดับที่ลึกกว่า เช่นคำว่า พุทธะ หมายถึงตัวภาวะแห่งการหยั่งรู้ที่บุคคลเพียรพยายามเพื่อทำตนเองให้ถึงความเป็นพุทธะ คือรู้วิธีและปฏิบัติตนจนสามารถกำจัดกิเลสได้อย่างสิ้นเชิง
 ๔. เป็นภาษาของคนที่เข้าถึงธรรม เห็นความหมายของคำในส่วนลึกที่อิงกับภาษาศาสนา นั่นก็คือคนที่สามารถเข้าใจความหมายทั้งสองระดับได้ดีเพื่อใช้ให้เหมาะสมกับสถานการณ์
- ดังนั้น อาจได้ความหมายของคำว่า ภาษาศาสนา คือ ถ้อยคำที่ใช้พูดหรือเขียนเพื่อสื่อความหมายของคนกลุ่มที่มีลัทธิความเชื่อที่เป็น ไปในฝ่ายปรมัตถ์หรือฝ่ายศีลธรรม เป็นต้น ซึ่งภาษา

^๗ สุนัย เศรษฐ์บุญสร้าง, “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตเคนสไตน์ในการอธิบายเรื่องของความหมายในภาษาศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันตโตโสภ”, **วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๒๘, หน้า ๘.

^๘ อ่างแล้ว.

^๙ พุทธทาสภิกขุ, **ภาษาคนภาษาธรรม**, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, ๒๕๓๗), หน้า ๔.

^{๑๐} พระมหาจรัสศักดิ์ ฐมฺมเมธี (สังฆเมฆ), “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”, **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต**, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), ๒๕๔๔, หน้า ๘-๑๐.

ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ศาสนาอาจทำให้ผู้ฟังเข้าถึงความสุขหรือการเอาตัวรอดเมื่อจากโลกนี้ไปแล้ว ต้องขึ้นอยู่กับความเชื่อหรือความเข้าใจของคนด้วย

อุดร จันทวัน จำแนกชนิดของภาษาศาสนาได้เป็น ๓ ชนิด^{๑๑} คือ

๑) ภาษาทางศาสนาที่เน้นผู้ประพันธ์เป็นศูนย์กลาง (An Author-centred Religious Language) หมายถึง วรรณกรรมหรือคัมภีร์ใดๆ จะเกิดขึ้นไม่ได้ หากปราศจากผู้ประพันธ์ ผู้ประพันธ์ที่ในภาษาไทยใช้อยู่หลายคำตามสถานะทางสังคมของท่านผู้นั้น เช่น ผู้เขียน ผู้ประพันธ์ ผู้นิพนธ์ ที่ในภาษาอังกฤษใช้เพียงคำเดียวว่า Author นั้น ก็คือผู้ชี้นำ ชี้ออก หรือพยายามจะนำ พยายามจะบอกในสิ่งที่ผู้ประพันธ์นั้นตั้งใจ หรือได้รับแรงบันดาลใจที่อยากจะสื่อให้คนอื่นได้รับรู้ รับทราบในเรื่องนั้นๆ ภาษาทางศาสนาซึ่งเป็นภาษาที่จะต้องตีความ จะต้องคำนึงถึงผู้ประพันธ์ว่าผู้ประพันธ์นั้นๆ เป็นใคร ชาติกำเนิด ภาษา ชนเผ่า ชนชาติ ชนชั้นทางสังคม ตลอดถึงเขาเติบโตได้รับการศึกษา มีประสบการณ์ และอยู่ในสภาพแวดล้อมอย่างไร ได้รับแรงบันดาลใจอย่างไร เป็นต้น

๒) ภาษาทางศาสนาที่เน้นเนื้อเรื่องเป็นศูนย์กลาง (The Text-centred Religious Language) หมายถึง ภาษาที่ปรากฏในวรรณกรรมเป็นภาษาพูดและภาษาเขียนที่มีการกลั่นกรองแล้ว เลือกรสรแล้ว เป็นภาษาที่มีความหมายในการสื่อสารซึ่งกันและกันได้ในสังคมมนุษย์ ผู้ฟัง ผู้อ่าน หรือผู้ตีความวรรณกรรมเรื่องนั้นๆ จะเข้าใจในเรื่องนั้น ๆ บทตอนนั้น ๆ ได้ ก็ด้วยมีจินตนาการที่คาดล่วงหน้าไว้ก่อนแล้วหรือมีพื้นฐานล่วงหน้าแล้ว

ลักษณะพิเศษทางภาษาศาสนาที่เน้นเนื้อเรื่องเป็นศูนย์กลาง จะดูโลกหรือเรื่องราวภายในเรื่องนั้นๆ เป็นสำคัญ ซึ่งจะแตกต่างจากภาษาทางศาสนาที่เน้นผู้ประพันธ์เป็นศูนย์กลาง ที่มุ่งไปที่โลกหรือเรื่องราวอยู่เบื้องหลังวรรณกรรมเรื่องนั้นๆ พอๆ กับภาษาทางศาสนาที่เน้นผู้อ่านหรือผู้ตีความเป็นศูนย์กลาง ที่มุ่งไปที่โลกหรือเรื่องราวที่อยู่เฉพาะหน้าวรรณกรรมเรื่องนั้นๆ เป็นสำคัญ

๓) ภาษาทางศาสนาที่เน้นผู้รับผู้แปลความเป็นศูนย์กลาง (The Reader-centred Religious Language) หมายถึง เป็นที่ประจักษ์ว่า ผู้ประพันธ์วรรณกรรมกับผู้อ่านหรือผู้รับหรือผู้ตีความวรรณกรรมเรื่องนั้นๆ มิใช่คนคนเดียวกัน และบางทีคนสองคนนั้นก็มิมีชีวิตความเป็นอยู่ต่างยุคต่างสมัยกัน สิ่งที่ผู้ประพันธ์ต้องการสื่อความไปยังผู้อ่าน ผู้รับ หรือผู้ตีความนั้น อาจจะเป็นคนละเรื่องกับที่ผู้อ่าน ผู้รับ หรือผู้ตีความเข้าใจ ด้วยข้อจำกัดเรื่องกาลเวลาและโอกาสที่คนสองคน

^{๑๑} อุดร จันทวัน, “ศึกษาเชิงวิเคราะห์วรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาเรื่องอุรังคธาตุนิทาน : ภาษาทางศาสนาและอิทธิพลต่อสังคม”, หน้า ๓๔-๓๕.

ฉบับสารานุกรมของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

นั้นจะพบกันได้ โอกาสที่จะได้ตั้งคำถาม หรือมีปฏิกิริยาตอบโต้กันก็ไม่มี ผู้รับสารที่ผู้สื่อสารสื่อ มาอาจจะตั้งใจผู้สื่อหรืออาจจะไม่ตั้งใจก็ย่อมได้ ที่สำคัญก็คือ ผู้ประพันธ์ ได้สูญเสียบทบาท ของตนเองแล้วตั้งแต่เรื่องที่คุณเองประพันธ์นั้นถูกตีพิมพ์เผยแพร่ หรือถูกนำมาสื่อความต่อ สาธารณะเป็นต้นมา จะผิดถูกอย่างไร ก็สุดวิสัยที่จะไปตามเก็บมาแก้ไขปรับปรุง

๒.๒ แนวคิดภาษาศาสตร์ของปรัชญาตะวันตก

นักปรัชญาตะวันตกจำนวนมาก ที่ให้ความสนใจและได้เสนอแนวคิดและมุมมอง ต่อภาษาศาสตร์ในเชิงปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นศาสนาคริสต์หรือศาสนาทางตะวันออก ในขอบเขตที่ เกี่ยวเนื่องกับการมีความหมายหรือไม่หรือข้อความทางเทววิทยา (theological statement) ที่ยืนยัน ถึงความมีอยู่ของพระเจ้าอันเป็นสิ่งเหนือธรรมชาติ รวมทั้งเรื่องคุณค่าต่างๆ เช่น ความดี ความ ยุติธรรม หรือจุดหมายชีวิต ซึ่งอยู่ในความเชื่อทางศาสนาอันเป็นความคิดกระแสหลักของสังคม

โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “ในต้นคริสต์ศตวรรษที่ ๒๐ ท่ามกลางบรรยากาศของกระแส ความคิดที่ถือเอาวิทยาศาสตร์เป็นแม่บทของความรู้และความมีเหตุผล”^{๑๒} เมื่อเป็นเช่นนี้ นัก ปรัชญาศาสนาได้พยายามที่จะพิสูจน์ข้อความทางเทววิทยา ซึ่งจัดได้ว่าเป็นข้อความทางศาสนา หรือภาษาศาสตร์ เพื่อตอบสนองการทำลายทางความคิดของพวกเขา “ปฏิฐานนิยม”^{๑๓} (Positivism) และอีกพวกคือ “ปฏิฐานนิยมเชิงตรรก”^{๑๔} (Logical Positivism) ที่เสนอหลักพิสูจน์ (principle of verification) นำมาเป็นเกณฑ์ตัดสินการมีความหมายของข้อความ ผลของลัทธิปฏิฐานนิยมเชิง ตรรก จึงเกิด “ลัทธิภาษาวิเคราะห์ (linguistic analysis) ซึ่งหมายถึงคำสอนที่สืบเนื่องจาก ชมรมเวียนนาโดยเน้นแนวค้นคว้าหาความหมายของภาษา เพื่อใช้เป็นมาตรการตัดสินความจริง”^{๑๕} เช่นในเรื่องของการพิสูจน์ภาษาศาสตร์ว่า “ภาษาศาสตร์มีความหมายหรือไม่ และถ้าสมมติว่ามี ความหมายของภาษาศาสตร์คืออะไร”^{๑๖}

^{๑๒} สุนัย เศรษฐบุญสร้าง, “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตเกินสไตน์ในการอธิบาย เรื่องของความหมายในภาษาศาสตร์: ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันตโตโสภ”, หน้า ๕.

^{๑๓} Positivism หมายถึงพวกที่ถือทฤษฎีว่า ความรู้สูงสุดคือความรู้ที่ได้มาจากประสาทสัมผัส.

^{๑๔} Logical Positivism หมายถึงคำสอนที่สืบเนื่องจากชมรมเวียนนาโดยเน้นแนวการค้นคว้าหา ความหมายของวิทยาการต่างๆ.

^{๑๕} กิรติ บุญเจือ, **ชุดพื้นฐานปรัชญาแก่นปรัชญาปัจจุบัน**, (กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ไม่ปรากฏปีพิมพ์), หน้า ๑๗๖.

^{๑๖} สุนัย เศรษฐบุญสร้าง, “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตเกินสไตน์ในการอธิบาย เรื่องของความหมายในภาษาศาสตร์: ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันตโตโสภ”, หน้า ๕.

๒.๒.๑ แนวคิดภาษาศาสตร์ของนักปรัชญาคนสำคัญ

นักปรัชญาบางกลุ่มทั้งเห็นด้วยและไม่เห็นด้วยในแนวคิดเรื่องภาษาศาสตร์นี้ และมีมุมมองต่างๆ กันออกไป เช่น มีแนวความคิดว่าภาษาศาสตร์ไม่ใช่ภาษาที่มีความหมาย เป็นเพียงแต่กล่าวลอยๆ เพราะพูดถึงสิ่งที่เหนือวิสัยที่จะเห็นได้ บางกลุ่มโยงเอาวิทยาศาสตร์มาเทียบเคียง เหล่านี้ไม่เชื่อมั่นในภาษาศาสตร์ อีกกลุ่มหนึ่ง มีความเชื่อแต่ก็มุมมองในเชิงวิพากษ์วิจารณ์ ดังนั้น กิรติ บุญเจือ จึงแบ่งแนวคิดเหล่านี้ออกเป็น ๓ กลุ่มใหญ่ๆ^{๑๑} คือ

กลุ่มที่ ๑ ภาษาศาสตร์ให้ทำที่ศรัทธาแต่ไม่ใช่ความจริง

ศาสตร์เป็นรูปแบบของชีวิต (form of life) นั่นคือรูปแบบที่มีความเชื่อและมีศรัทธาเมื่อเป็นเช่นนี้จะตีความออกมาให้มีความหมายทางความจริงไม่ได้... ส่วนเทววิทยาคือไวยากรณ์ของรูปแบบชีวิต (grammar of forms of life) นั่นคือกฎเกณฑ์อธิบายรูปแบบชีวิต ส่วนนี้จึงเต็มไปด้วยความคิดเห็นและความเข้าใจ ซึ่งอาจจะตีความกันให้ได้ความหมายที่มีความจริงเชิงปรัชญาได้แต่ก็ไม่ใช่ความจริงทางศาสตร์อยู่ดีนั่นแหละ บางคนเรียกกลุ่มนี้ว่านักศรัทธานิยม (fideism) เชื่อว่าเรื่องของศาสนามิสูงชันเกินปรัชญาไม่ได้ ฟิลิปส์ (D.Z. Philips 1934-) เป็นคนหนึ่งที่คิดในกระแสนี้ งานเขียนที่สำคัญได้แก่ ความเชื่อ การเปลี่ยนแปลง และรูปแบบชีวิต (Belief, Change, and Forms of Life, 1986) ; ความตายและความไม่รู้ตาย (Death and Immortality, 1970)^{๑๒}

กิรติ บุญเจือ ประมวลคำสอนที่สำคัญของฟิลิปส์ไว้โดยย่อ ดังนี้

- ๑) ผู้ไม่มีศรัทธาไม่มีสิทธิวิจารณ์ศรัทธา เพราะการวิจารณ์ต้องใช้หลักปรัชญาที่ตนเห็นชอบ จึงไม่ตรงรูปแบบชีวิตของผู้มีศรัทธา
- ๒) ผู้มีศรัทธาเองก็ไม่สามารถวิจารณ์ศรัทธาของตนด้วยอะไรอื่นนอกจากศรัทธาของตน เพราะผิดเกมภาษา
- ๓) ปรัชญามีบทบาทต่อศาสนามิเพียงอธิบายให้เข้าใจได้ดีขึ้นเท่านั้น หลังจากที่ได้ทำหน้าที่อธิบายไวยากรณ์ของศรัทธาแล้วก็หมดหน้าที่

ริชาร์ด เบรทเวท (Richard Braithwaite, 1900-1990) เป็นอีกคนหนึ่งที่คิดในกระแสนี้ กิรติ บุญเจือสรุปคำสอนโดยย่อว่า แต่ละศาสนาต่างก็มีเรื่องราว (stories) ซึ่งไม่จำเป็นต้องจริงตามประวัติศาสตร์ แต่ให้ภาษาศาสตร์ที่หมายถึงวิถีชีวิต ศาสนาต่างกันที่เรื่องราว จึงกำหนดวิถีชีวิตแตกต่างกัน

^{๑๑} กิรติ บุญเจือ, **ชุดปรัชญาและศาสนาเขตนัจจอร์** เล่ม ๖ ปรัชญาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ (ช่วงพหุนิยม), (กรุงเทพฯ : ฐานบัณฑิต, ๒๕๔๖), หน้า ๖๓-๖๖.

^{๑๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๓-๖๔.

กลุ่มที่ ๒ ภาษาศาสนาให้ความจริงคนละระดับกับวิทยาศาสตร์

กลุ่มนี้คิดว่า ภาษาอูคมคติ^{๑๙} เข้าถึงเพียงความจริงระดับวิทยาศาสตร์ธรรมดา ความจริงระดับมนุษยศาสตร์และศาสนาต้องการภาษาสามัญ^{๒๐} ซึ่งเปิดทางสู่ความจริงที่กว้างไกลกว่า และสูงลึกกว่า

จอห์น วิสคัม (John Wisdom, 1904-1993) นักปรัชญาชาวอังกฤษ สอนที่เคมบริดจ์ ต่อมาย้ายไปสอนที่โอรีเกน สหรัฐฯ สอนว่า ภาษาวิทยาศาสตร์ทดสอบได้ด้วยหลักการพิสูจน์ว่าจริง แต่ภาษาศาสนาทดสอบเช่นนั้นไม่ได้ ต้องใช้วิธีจัดกลุ่มข้อเท็จจริง (configuration of facts) ซึ่งอาจจะเปิดเผยความจริงที่ภาษาอูคมคติไม่อาจเข้าถึง

เอียน แรมซีย์ (Ian Ramsey, 1915-1972) จึงให้เห็นว่า ภาษาสามัญเปิดทางให้มี “ภาษานั้น” (I-language) ซึ่งเปิดเผยความจริงลึกซึ้งเฉพาะตัว (personal depth) ได้ ซึ่งผู้ไม่อยู่ในสถานการณ์เฉพาะจะไม่เข้าใจ

ความเป็นจริงของศาสนาทุกศาสนาทุกข้อที่ผู้มีประสบการณ์พิเศษประสบเข้า ไม่สามารถเข้าถึงด้วยภาษาอูคมคติ เป็นมิติแห่งการทุ่มเท (commitment) เพื่อตอบสนองต่อสิ่งที่เปิดตัวออก ทั้งหมดเป็นสิ่งที่อธิบายหรือพิสูจน์ด้วยเหตุผลธรรมดาๆ ไม่ได้ ดังที่กิริติ บุญเจือ กล่าวว่า “คนที่เข้าถึงการเปิดเผยพระเจ้าหรือความเป็นจริงศาสนาข้อใดก็ตาม เขาเหมือนกับ “ปิ้ง” ประสบการณ์พิเศษซึ่งอธิบายหรือพิสูจน์กันด้วยภาษาอูคมคติไม่ได้”^{๒๑}

กลุ่มที่ ๓ ภาษาศาสนาชอบใช้สำนวนแปลกๆ

กลุ่มนี้เชื่อว่า เพราะต้องการให้ภาษาศาสนาคุชลังขึ้น เข้าใจด้วยความหมายธรรมดาๆ ตามตัวอักษรไม่ได้ แต่สำนวนเหล่านี้ก็เป็นที่นิยมอย่างเหมาะสม เหมือนทดลองสวมรองเท้าใหม่ พอเหมาะโดยบังเอิญ กะเกณฑ์หรือวางแปลนยาก

เอียน คอมไบ (Ian Combie) เสนอข้อคิดว่า “ภาษาพระเจ้าหรือพูดภาษาพระเจ้า (God-talk) จะต้องฝ่าฝืนเหตุผลปกติ (logically anomalous) เพื่อจะสื่อความหมายให้ลึกกว่าปกติ”^{๒๒} กล่าวคือมีความหมายที่นอกขอบข่ายของความเข้าใจที่เป็นไปได้ในทิศทางที่เรากำหนดไว้

^{๑๙} ภาษาอูคมคติ หมายถึง ภาษาที่อยู่ในกรอบของตรรกวิทยา สื่อตรงไปตรงมา ให้ความจริง เหตุผล ความถูกต้อง รัดกุม ไม่คลุมเครือ เพื่อให้มีความเข้าใจตรงกันในการสื่อสารระหว่างผู้สื่อและผู้รับสื่อ.

^{๒๐} ภาษาสามัญ หมายถึง ภาษาที่มนุษย์ใช้กันอยู่ในชีวิตประจำวัน.

^{๒๑} กิริติ บุญเจือ, ชุดปรัชญาและศาสนาเซนต์จอห์น เล่ม ๖ ปรัชญาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ (ช่วงพหุนิยม), หน้า ๖๕.

^{๒๒} อ่างแล้ว.

ด้วยเหตุนี้ ภาษาศาสนาจึงมักจะเป็นปฏิทัศน์ กล่าวคือ เนื้อความขัดแย้งขึ้นไปถึงระดับที่ให้คำตอบได้สูงกว่าความขัดแย้ง

เจมส์ แมกเคลนดัน (James McClelland) และเจมส์ สมิท (James Smith) ร่วมกันเขียนหนังสือ “ความเชื่อมั่น” (Convictions, 1994) โดยวิเคราะห์เงื่อนไขของการพูดและทำตามทฤษฎีพูด-ทำ และประยุกต์เงื่อนไขความเชื่อมั่นกับภาษาศาสนา ก็พบว่า “ภาษาศาสนาที่แสดงความเชื่อมั่นจะต้องใช้สำนวนสารภาพ (confession) คือ สารภาพความเชื่อมั่นของตน เช่นเมื่อชาวคริสต์กล่าวว่า ‘พระเจ้ายิ่งใหญ่’ เป็นการสารภาพความเชื่อมั่นอย่างได้ผล แต่ถ้าใช้สำนวนถาม (พระเจ้ายิ่งใหญ่จริงหรือ) หรือขอร้อง (ขอให้พระเจ้ายิ่งใหญ่) หรือสมมุติ (สมมุติว่าพระเจ้ายิ่งใหญ่) ก็คงไม่แสดงความเชื่อมั่นได้สำเร็จ”^{๒๓}

๒.๒.๒ ปรัชญาภาษาของวิตต์เกินสไตน์

วิตต์เกินสไตน์เป็นนักปรัชญาอีกคนหนึ่ง ซึ่งให้ความสนใจเกี่ยวกับภาษาโดยมองถึงการมีความหมายหรือไม่มีความหมายของภาษา แนวความคิดของเขาเกี่ยวกับภาษามีดังนี้

๑) แนวคิดเรื่องเกมภาษาของวิตต์เกินสไตน์

วิตต์เกินสไตน์ (Ludwig Wittgenstein 1889-1951) เป็นชาวออสเตรีย บรรพบุรุษเชื้อสายยิวพูดภาษาเยอรมัน บิดาเป็นพ่อค้าที่ประสบความสำเร็จ มารดาเป็นทายาทของตระกูลเจ้าของธนาคาร^{๒๔} เป็นนักปรัชญาที่มีลักษณะพิเศษแตกต่างจากนักปรัชญาคนอื่น ๆ กล่าวคือ มีการพัฒนาระบบความคิดทางปรัชญาซึ่งแตกต่างกันในระดับพื้นฐานขึ้น ๒ ระบบ ในช่วงชีวิตของคนๆ เดียวกัน โดยความคิดช่วงแรกของวิตต์เกินสไตน์ปรากฏสมบูรณ์ในหนังสือเรื่อง “Tractatus Logico-Philosophicus” และความคิดช่วงหลังปรากฏสมบูรณ์ในหนังสือ “Philosophical Investigations”

ความคิดทั้ง ๒ ช่วงนี้ จะมีความแตกต่างกันในแนวความคิดระดับพื้นฐานบางประการ แต่ก็มีความสัมพันธ์กัน และเป็นความพยายามที่จะแก้ปัญหาเรื่องเดียวกันคือ ภาษาสามารถอธิบายปรากฏการณ์ต่างๆ ในโลกได้อย่างไร เพราะถ้าเราสามารถเข้าใจถึงธรรมชาติของความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับโลกได้ชัดเจน ก็จะช่วยให้เราสามารถคิดได้อย่างถูกต้องกระจ่างชัดขึ้นด้วย ทำให้ประจักษ์ถึงขอบเขตแห่งศักยภาพของมนุษย์ ว่าปัญหาประเภทใดที่เราสามารถพูดถึง

^{๒๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๗.

^{๒๔} กิรติ บุญเจือ, ชุดปรัชญาและศาสนาเซนต์จอห์น เล่มเจ็ด ศาสนาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ (ช่วงพหุนิยม), หน้า ๕๖.

ได้ และประเภทใดที่พูดถึงไม่ได้ เมื่อเป็นเช่นนี้ก็จะช่วยให้เราไม่ต้องเสียเวลาหลงถกเถียงกันในสิ่งที่ไม่มีความจำเป็นที่จะเข้าถึงได้ด้วยภาษา ตลอดจนสามารถขจัดปัญหาต่าง ๆ อันเกิดจากความสับสนเนื่องจากการใช้ภาษาออกไปได้ ซึ่งไม่ใช่ปัญหาที่แท้จริง ในที่นี้จะเน้นศึกษาเรื่องเกมภาษาของวิตต์เกินสไตน์ ตลอดจนอาศัยความคิดเรื่องเกมภาษานี้ อธิบายปรากฏการณ์เกี่ยวกับพัฒนาการทางความรู้ของมนุษย์ และจะได้อาศัยแนวความคิดทั้งหมดดังกล่าวไปใช้อธิบายเรื่องปัญหาของภาษาศาสตร์ต่อไป

๒) ความคิดช่วงแรกของวิตต์เกินสไตน์

ความคิดช่วงแรกของวิตต์เกินสไตน์ในหนังสือ Tractatus Logico-Philosophicus ชื่อเป็นภาษาละติน แปลว่า “ตำราปรัชญาเชิงตรรกะ”^{๒๕} วิตต์เกินสไตน์แบ่งเนื้อหาออกทั้งหมดเป็น ๗ ประเด็นหลัก^{๒๖} คือ

๑. โลกคือสถานการณ์ (case) ทั้งหมดรวมกัน
๒. สถานการณ์หรือข้อเท็จจริง (fact) คือ กลุ่มของข้อมูล (states of affair)
๓. ข้อเท็จจริงที่รวมกันเป็นภาพสัมพันธ์เชิงตรรกะ (logical picture) คือความคิด
๔. ความคิดคือประโยคตรรกะที่มีความหมาย
๕. ประโยคตรรกะคือตัวกำหนดความจริง-เท็จ (truth-function)
๖. รูปแบบทั่วไปของตัวกำหนดความจริง-เท็จก็คือ $\sim p, \sim q, N(\sim q) / N =$ ก็จำนวนก็ได้
๗. อะไรที่อธิบายด้วยคำพูดไม่ได้ ก็ต้องไม่พูด^{๒๗}

^{๒๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๕๗.

^{๒๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗๕.

^{๒๗} ข้อความหลักทั้ง ๗ นี้ คือ

๑. The world is all that is the case.
๒. What is the case - a fact - is the existence of states of affairs.
๓. A logical picture of facts is a thought.
๔. A thought is a proposition with a sense.
๕. A proposition is a truth-function of itself.
๖. The general form of a truth-function is $\sim p, \sim q, N(\sim q)$.
๗. What we cannot speak about we must pass over in silence.

มีผู้เข้าใจความคิดของวิตต์เกินสไตน์ใน “Tractatus” แตกต่างกันไป แม้แต่รัสเซลล์ที่เป็นคนเขียนบทนำของหนังสือเล่มนี้ให้วิตต์เกินสไตน์ ยังเห็นว่าเข้าใจความคิดของเขาไม่ถูกต้องนัก

ใน “Tractatus” สิ่งที่วิตต์เกินสไตน์พยายามอธิบาย คือ ภาษาสามารถสะท้อนความจริงของโลกได้อย่างไร ภาษาสัมพันธ์กับโลกอย่างไร

ตามความคิดของวิตต์เกินสไตน์นั้น โลกคือองค์ประกอบของสรรพสิ่งอันได้แก่ข้อเท็จจริงที่ปรากฏอยู่และข้อเท็จจริงที่ปรากฏอยู่คือ สถานการณ์ของสังขารธรรมต่างๆ ที่ปรุงแต่งกันเกิดขึ้น การปรุงแต่งของสังขารธรรมต่างๆ ในโลกจะเกิดขึ้นได้ภายใต้กรอบแห่งกฎเกณฑ์อันหนึ่ง

วิตต์เกินสไตน์มีความเชื่อว่า ภาษามีความสัมพันธ์กับโลกหรือความเป็นจริงในแง่ที่ภาษาสามารถสะท้อนภาพของโลกได้ และเป็นที่ยึดกันคิดในแง่ที่เป็นทฤษฎีความหมายอย่างหนึ่ง (The Picture Theory of Meaning) ซึ่งกลุ่มเวียนนา (Vienna Circle) ในช่วงต้นศตวรรษนี้รับไปใช้ในการอธิบายปรัชญาของตน^{๒๔}

แนวคิดที่สำคัญก็คือ เมื่อวิเคราะห์ไปจนถึงระดับพื้นฐานแล้ว ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับโลกคือความสัมพันธ์ระหว่าง ชื่อ (name) กับสิ่งรองรับ (object) ชื่อคือหน่วยย่อยที่สุดของภาษาที่จะมีความหมายได้ ต้องเข้ากันได้พอดี (correspond) กับสิ่งรองรับ สำหรับสิ่งรองรับนี้วิตต์เกินสไตน์ไม่ได้ระบุลงไปว่า หมายถึงสิ่งใดในโลก ทั้งนี้เพราะวิตต์เกินสไตน์อธิบายในเชิงการวิเคราะห์ทางตรรกวิทยา สำหรับสิ่งรองรับนี้วิเคราะห์ต่อไปอีกไม่ได้แล้ว (the unanalysable) จึงเป็นพื้นฐานที่สุดในโลก แต่นักปรัชญาหลายคนลงความเห็นว่าคือ ข้อมูลผัสสะ (sense data)^{๒๕} ซึ่งสอดคล้องกับความเห็นของรัสเซลล์ (Bertrand Russell, 1872-1970) ในแง่ที่ว่า สิ่งรองรับนี้คือ สิ่งที่เราสัมผัสโดยตรงจากประสบการณ์^{๒๖}

ภาษาสามารถสะท้อนภาพความจริงของโลก เหมือนกับที่ตัวแบบจำลองสามารถสะท้อนถึงข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในโลก เช่น กรณีของการเอารถเด็กเล่นมาสร้างแบบจำลองประกอบการพิจารณาตัดสินศาล เพื่อแสดงขั้นตอนในการเกิดอุบัติเหตุรถชนกันสามารถสะท้อนภาพของเหตุการณ์จริงที่เกิดขึ้นในท้องถนนนั้นได้ เป็นต้น การที่ภาพจำลองอันหนึ่งสามารถสะท้อนถึงข้อเท็จจริงเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในโลก ก็เพราะมีแก่นสารสำคัญ

^{๒๔} ชีรพจน์ ศิริจันทร์, “วิตต์เกินสไตน์กับข้อถกเถียงเรื่องภาษาเฉพาะตัว”, วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๓๔, หน้า ๖.

^{๒๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖.

^{๒๖} Norman Malcolm, Nothing Is Hidden,(Oxford : Blackwell,1986) chapter 2-3.

ของการปรุงแต่งระหว่างองค์ประกอบต่างๆ ภายในภาพเหตุการณ์จำลองนั้นชุดหนึ่ง สอดคล้องกับการปรุงแต่งขององค์ประกอบต่างๆ ภายในเหตุการณ์จริงที่เกิดขึ้นในโลก^{๑๑}

ถ้าสอดคล้องตรงกัน ภาพจำลองดังกล่าวก็เรียกได้ว่าเป็นภาพจำลองของเหตุการณ์นั้น “จริง” แต่ถ้าไม่สอดคล้องตรงกันก็เรียกได้ว่า “เท็จ”^{๑๒}

ความคิดของคนเราเป็นภาพทางตรรกะ อันเป็นภาพจำลองลักษณะหนึ่งของข้อเท็จจริงในโลกที่รับรู้โดยจิตของเรา เมื่อเป็นเช่นนี้กรอบแห่งกฎเกณฑ์การปรุงแต่งของความคิด ก็จะต้องสอดคล้องกับกรอบแห่งกฎเกณฑ์การปรุงแต่งของสังขารธรรมในโลกด้วย สิ่งใดที่อยู่นอกกรอบแห่งกฎเกณฑ์การปรุงแต่งของความคิด สิ่งนั้นจะอยู่นอกกรอบ แห่งกฎเกณฑ์การปรุงแต่งของสังขารธรรมในโลก สิ่งใดที่เราคิดถึงไม่ได้ เช่น สี่เหลี่ยมที่เป็นทรงกลม หรือแมวดำที่มีสีขาว ฯลฯ เพราะมีความขัดแย้งทางตรรกะในกรอบแห่งกฎเกณฑ์การปรุงแต่งของความคิด สิ่งนั้นก็จะมีอยู่ในโลกไม่ได้ด้วย เพราะขัดแย้งกับกรอบแห่งกฎเกณฑ์การปรุงแต่งของสังขารธรรมในโลก

ความคิดแสดงออกเป็นข้อความ (Proposition) ซึ่งเรารับรู้ในสาระของมัน และข้อความต่าง ๆ จะประกอบกันขึ้นเป็นภาษาที่เราเข้าใจ ในเมื่อความคิดเป็นภาพทางตรรกะอันเป็นภาพจำลองลักษณะหนึ่งของข้อเท็จจริงในโลก ข้อความต่าง ๆ ในภาษาก็จะสะท้อนถึงข้อเท็จจริงต่าง ๆ ในโลกด้วย

ข้อความที่จริงจึงได้แก่ข้อความที่สอดคล้องกับสิ่งที่ซึ่งเกิดขึ้นในโลก และข้อความที่เท็จคือข้อความที่ไม่สอดคล้องกับสิ่งในโลกดังกล่าว การเข้าใจสาระของข้อความหนึ่ง ๆ ได้แก่การรู้จักเงื่อนไขของมันว่า ถ้าข้อความนั้นจริงจะต้องมีสิ่งในโลกที่สอดคล้องกับข้อความนั้นอย่างไรบ้าง เช่น ข้อความ “มีโต๊ะอยู่ในห้อง” การเข้าใจสาระของข้อความนี้ก็คือ การรู้เงื่อนไขของมันว่า ถ้าข้อความนี้จริง จะต้องมีสิ่งที่เรียกว่า “โต๊ะ” อยู่ในสิ่งที่เรียกว่า “ห้อง” จริง

ด้วยเหตุนี้ เราจึงอาจเข้าใจความหมายของข้อความได้โดยไม่ต้องรับรู้สิ่งในโลกโดยตรง เช่น เราอาจเข้าใจความหมายของข้อความ “มีม้าที่บินได้” ทั้งที่เกิดมาไม่เคยเห็นม้าบินที่ไหนในโลกเลย การที่เราสามารถเข้าใจความหมายของข้อความนี้ ก็เพราะเรารู้จักคำว่า “มีม้าบินได้” ทั้งที่เดิมมาไม่เคยเห็นม้าบินที่ไหนในโลกเลย การที่เราสามารถเข้าใจความหมายของข้อความนี้ ก็เพราะเรารู้จักคำว่า “ม้า” และคำว่า “บิน” เรารู้จักเงื่อนไขของมันว่าถ้าข้อความนี้จริงจะต้องมีองค์ประกอบและการปรุงแต่งของสังขารธรรมต่างๆ อย่างเป็นต้น

^{๑๑} สุนัย เศรษฐ์บุญสร้าง, “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตเคนสไตน์ในการอธิบายเรื่องของความหมายในภาษาศาสตร์ : ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันตติโสภ”, หน้า ๓๓.

^{๑๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๔.

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากความจริงจำเป็น (necessary truth) มีเพียงอย่างเดียว คือ ความจริงจำเป็นทางตรรก และสิ่งจำเป็นอย่างเดียวกันที่ไม่มีทางเป็นไปได้เลย ก็คือ ความเป็นไปไม่ได้ทางตรรก เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่มีสิ่งจำเป็นอันเป็นสัจจะในโลกเพราะโลกเป็นเพียงสังขารธรรมต่างๆ ที่ปรุ้งแต่งกันเกิดขึ้น ฉะนั้นจึงมีลักษณะเป็นเพียงความจริงบังเอิญ (contingent truth) เสมอ แม้แต่การที่ดวงอาทิตย์จะโผล่พ้นขอบฟ้าทางทิศตะวันออกในวันพรุ่งนี้ ก็เป็นเพียงเรื่องบังเอิญจริง ซึ่งเราไม่มีทางรู้ได้แน่ชัดว่า ดวงอาทิตย์จะขึ้นหรือไม่ ความรู้ที่เรามีอยู่เป็นเพียงแค่สมมติฐานอย่างหนึ่งเท่านั้นและเนื่องจากถ้าพระเจ้ามีอยู่ พระเจ้าจะต้องเป็นความจริงจำเป็นและเป็นสัจจะที่ไม่มีวันเปลี่ยนแปลง เมื่อเป็นเช่นนี้ความแตกต่างระหว่างโลกซึ่งเป็นความจริงบังเอิญกับพระเจ้าที่เป็นความจริงจำเป็น จึงทำให้พระเจ้าไม่มีทางปรากฏพระองค์ในโลกและไม่มีทางจะสะท้อนให้เห็นได้โดยภาษาใดๆ ทั้งนี้เพราะภาษาเป็นภาพทางตรรกที่สะท้อนได้เฉพาะสิ่งที่เป็นสังขารธรรมในโลก (หรือเป็นสังขตธาตุ) ส่วนพระเจ้านั้นเป็นสิ่งที่อยู่นอกรอบของสังขารธรรม (หรือเป็นอสังขตธาตุ) ฉะนั้น ภาษาจึงเข้าไม่ถึง

ในเมื่อเราไม่สามารถอธิบายคุณลักษณะของพระเจ้าได้ด้วยภาษา เพราะอยู่นอกรอบของภาษา ก็ย่อมจะไม่สามารถถามถึงได้ด้วยภาษา เพราะอยู่นอกรอบของภาษาเช่นกัน สิ่งใดที่สามารถถามถึงได้ด้วยภาษา สิ่งนั้นจึงจะมีทางตอบได้ด้วยภาษา ในลักษณะทำนองเดียวกัน เมื่อเป็นเช่นนี้ปัญหาหรือคำถามทางอภิปรัชญาต่างๆ เช่น เรื่องพระเจ้า ก็ได้รับการแก้ไขให้ลุล่วงสิ้นสุดลง ด้วยการเข้าถึงความสิ้นสุดแห่งคำถาม แต่ไม่ใช่ด้วยการเข้าถึงที่สุดแห่งคำตอบ เพราะในเมื่อไม่มีคำถามที่จะต้องถามถึง ก็ไม่จำเป็นจะต้องตอบคำถามเหล่านั้น

ความจริงวิตต์เกนสไตน์เชื่อว่า อาจจะมีสิ่งที่อยู่นอกขอบเขตของการสะท้อนให้เห็นได้ด้วยภาษาเหมือนกัน แต่ในเมื่อเราพูดถึงไม่ได้ ก็เป็นการเสียเวลาเปล่าที่จะมัวถกเถียงกัน ถึงสิ่งเหล่านั้น ปรัชญาจึงควรจะเป็นกิจกรรมที่ชี้ให้เห็นขอบเขตข้อจำกัดดังกล่าวไม่ใช่เป็นการพยายามสร้างระบบความคิดใหม่ๆ ขึ้นมาเพื่อตอบปัญหาที่อยู่นอกรอบของภาษา ซึ่งไม่มีทางจะตอบได้

กิจกรรมในทางปรัชญาควรจะเป็นการชี้ให้เห็นศักยภาพของภาษา เพื่อให้เกิดความกระจ่างชัดไม่กำกวมที่จะพูดถึงสิ่งที่สามารถพูดถึงได้ พร้อมทั้งจะยอมรับและนิงเสียกับสิ่งที่ไม่สามารถพูดถึงได้ ตลอดจนเห็นขอบเขตชัดเจนที่แบ่งแยกระหว่างสิ่งที่พูดถึงได้และพูดถึงไม่ได้เหล่านั้น^{๓๓}

^{๓๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๕.

สรุป ความคิดช่วงแรกของวิตต์เกินสไตน์นั้นเชื่อว่า เราสามารถแปลงภาษาสามัญที่ใช้ในชีวิตประจำวันทั่วไปให้เป็นระบบภาษาที่มีความสมบูรณ์ทางตรรก (logically perfect language) ซึ่งมีความหมายชัดเจนไม่กำกวม ไม่กว้างหรือแคบเกินกว่าความหมายที่เป็นจริง และเป็นระบบภาษาที่จะสามารถสะท้อนภาพของสังขารธรรมในโลกได้อย่างสมบูรณ์ เมื่อเป็นเช่นนี้ เราจะสามารถจัดข้อความที่ไร้ความหมายต่างๆ ออกไปได้ จะสามารถจัดข้อถกเถียงอันเป็นปัญหาที่ไม่ใช่ปัญหาแท้จริงที่เกิดจากความสับสนเนื่องจากการใช้ภาษาต่างๆ ออกไปได้หมด

๓) ความคิดช่วงหลังของวิตต์เกินสไตน์

สังขารต่างๆ ที่ปรุ่งแต่งกันอย่างสลับซับซ้อนประกอบขึ้นเป็นเอกภาพ ทำให้ธรรมชาติดูเหมือนเต็มไปด้วยความหลากหลายและไร้ระเบียบ ความมุ่งมั่นปรารถนาที่จะประจักษ์ถึงตำแหน่งแห่งหนของตนเองในท่ามกลางธรรมชาติอันสับสนนี้ ทำให้มนุษย์พยายามที่จะเชื่อมโยงภาพจำนวนมากมายที่ดูยุ่งเหยิงไร้ความสัมพันธ์ดังกล่าว ให้อยู่ภายใต้เอกภาพของระเบียบแบบแผนหรือกฎเกณฑ์อันเดียวกัน โดยมีภาษาเป็นเครื่องมือสำคัญที่สุดอันหนึ่ง ที่จะช่วยสะท้อนให้มนุษย์ได้เห็นถึงเอกภาพในท่ามกลางความหลากหลายของธรรมชาติเหล่านี้

ขณะที่ความคิดช่วงแรกของวิตต์เกินสไตน์ใน “Tractatus” ช่วยให้เห็นความสัมพันธ์อันลึกซึ้งระหว่างภาษากับความจริงของโลกหรือธรรมชาติดังกล่าว ซึ่งวิตต์เกินสไตน์เชื่อว่ามีรูปแบบสากลของข้อความ (general propositional form) ซึ่งเป็นแก่นสารสาระสำคัญของข้อความ (essence of the proposition) ที่จะสะท้อนถึงแก่นสารสาระสำคัญของสังขารธรรมในโลก (essence of the world) เหมือนกับเลข ๑ ในทางคณิตศาสตร์ ซึ่งไม่ว่าจะเขียนด้วยรูปแบบภาษาอะไรก็ตาม เช่น “หนึ่ง”, “one”, “๑” ฯลฯ ก็มีรูปแบบสากลอันเดียวกันคือ ๑ และมีความหมายอย่างเดียวกันคือ ถ้าเอา ๑ + ๑ จะได้ = ๒ ซึ่งการปรุ่งแต่งของสิ่งต่างๆ ที่เป็นสังขารธรรมในโลก จะถูกกำหนดโดยรูปแบบสากลอันนี้ เช่น เอาโต๊ะ ๑ ตัว มารวมกับโต๊ะ ๑ ตัว จะได้โต๊ะ ๒ ตัว, เอาปากกา ๑ แท่ง มารวมกับปากกาอีก ๑ แท่ง จะได้ปากกา ๒ แท่ง หรือเอาน้ำ ๑ หยด มารวมกับน้ำอีก ๑ หยด จะได้ปริมาตรเท่ากับน้ำ ๒ หยด เป็นต้น ด้วยเหตุนี้การเข้าถึงแก่นสารของภาษา จึงเป็นหนทางที่จะช่วยให้เข้าถึงแก่นสารที่เป็นเอกภาพในท่ามกลางความหลากหลายของโลกและธรรมชาติ^{๓๔}

แต่ความคิดช่วงหลังของวิตต์เกินสไตน์ใน “Philosophical Investigations” ได้ปฏิเสธความเชื่อนี้ ถ้าจะกล่าวไว้ในความคิดช่วงแรก วิตต์เกินสไตน์มองความหมายของภาษาแบบหยุดนิ่ง (static) และมีแก่นสารแน่นอนตายตัวเป็นภววิสัย (objective) ก็อาจกล่าวได้ว่าในความคิดช่วงหลัง วิตต์เกินสไตน์เริ่มสังเกตเห็นพลวัต (dynamic) ของความหมายในภาษามากขึ้น และมอง

^{๓๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๕.

ความหมายของภาษาในลักษณะที่เป็นสัมพัทธ์ (relative) กับบริบทของกระบวนการปฏิสังสรรค์ระหว่างบุคคลกับโลกตลอดจนระหว่างบุคคลกับบุคคลด้วยกัน ซึ่งเขาเรียกบริบทของการใช้ภาษานี้ว่า เกมภาษา (language game)^{๓๕} เนื้อหาใน “Philosophical Investigations” ส่วนใหญ่จะเป็นการวิเคราะห์ตัวอย่างต่างๆ เพื่อเตือนให้ระวัง อย่าหลงเข้าใจว่าข้อความแต่ละข้อความมีความหมายเพียงอย่างเดียวที่ตายตัวสม่ำเสมอ ในการพูดหรือการเขียนแต่ละครั้ง^{๓๖}

ขณะที่ในความคิดช่วงแรก วิดท์เกินสไตน์ได้สืบสาวไปจนค้นพบเอกภาพในท่ามกลางความหลากหลายของธรรมชาติที่สะท้อนให้เห็นผ่านทางภาษา ในความคิดช่วงหลังเขาก็ได้ก้าวเลยไปอีกระดับหนึ่ง จนสามารถค้นพบธรรมชาติแห่งความหลากหลายในท่ามกลางเอกภาพที่สะท้อนผ่านทางภาษาเหล่านี้อีกหนึ่ง

ถ้าจะมองธรรมชาติของภาษาว่าเป็นภาพทางตรรก อันเป็นภาพประเภทหนึ่ง ซึ่งสะท้อนสถานการณ์แห่งความจริงในโลก วิดท์เกินสไตน์ได้ยกตัวอย่างชี้ให้เห็นว่า ในการมองรูปภาพเขียนของคนแก่ที่ถือไม้เท้าเดินขึ้นบนภูเขา เราก็อาจมองได้ในอีกแง่หนึ่งว่า คนแก่คนนั้นกำลังลื่นถอยหลังลงจากภูเขาได้เช่นกัน เราไม่สามารถตัดสินว่านั่นเป็นภาพของคนที่กำลังเดินขึ้นหรือลื่นถอยหลังลงจากภูเขาเพียงแค่อาศัยการดูจากภาพเท่านั้น ด้วยเหตุนี้จึงไม่มีสิ่งที่เป็นแก่นสารสาระสำคัญแฝงอยู่ภายในตัวของภาพ ที่จะสามารถสะท้อนสถานการณ์แห่งความเป็นจริงในโลกได้โดยตรง แต่ทว่าความหมายของภาพดังกล่าว จะถูกกำหนดโดยบริบทของการพิจารณาในขณะนั้นๆ ด้วย ในทำนองเดียวกันจะไม่มีสิ่งซึ่งเป็นแก่นสารสาระที่เ็นความหมายแน่นอนตายตัว ของข้อความแฝงอยู่ภายในตัวภาษา แต่ทว่าความหมายของภาษาจะถูกกำหนดโดยบริบทของการใช้หรือเกมภาษาในขณะนั้นๆ^{๓๗}

อย่างไรก็ตามการกล่าวเช่นนี้มีได้หมายความว่า การปรุงแต่งของสังขารธรรมต่างๆ ในโลกจะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยบังเอิญ และภาษาที่สะท้อนสังขารธรรมดังกล่าวไม่มีกฎเกณฑ์อะไรแน่นอนตายตัว ใครเข้าใจความหมายของมันอย่างไร ก็เป็นสัจจะความจริงสำหรับผู้นั้นอย่างนั้น สิ่งที่วิดท์เกินสไตน์เสนอเพียงแต่ชี้ให้เห็นว่า แม้เราจะเข้าใจกฎเกณฑ์การใช้ภาษาซึ่งช่วยให้เข้าใจความหมายของภาษานั้นล่วงหน้า แต่ทว่าการประยุกต์ใช้กฎเหล่านั้นต่อกรณีเฉพาะไม่ได้ถูกกำหนดล่วงหน้าด้วย ซึ่งการประยุกต์ใช้กฎในกรณีเฉพาะแต่ละกรณีนี้แหละที่จะเป็นตัวให้เนื้อหา

^{๓๕} Wittgenstein, Ludwig. “Philosophical Investigations”, Translated by G.E.M. Anscombe. 2d ed. New York : The Macmillan, 1967, p. 7.

^{๓๖} Ibid, pp. 11-12.

^{๓๗} สุนัย เศรษฐบุญสร้าง, “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิดท์เกินสไตน์ในการอธิบายเรื่องของความหมายในภาษาศาสตร์ : ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันตติโสภณ”, หน้า ๔๐-๔๑.

ความหมายแก่นมัน^{๓๘} อาจกล่าวอีกอย่างหนึ่งได้ว่า กฎเกณฑ์การใช้ภาษาต่างๆ ที่เราเรียนรู้มาก่อน นั้นเป็นเงื่อนไขที่จำเป็น (necessary condition) แต่ยังไม่ใช่เงื่อนไขที่พอเพียง (sufficient condition) ของการเข้าใจความหมายในภาษานั้น ๆ ภายใต้บริบทของการใช้ในแต่ละกรณีหรือเกมภาษาในขณะนั้นๆ นั้นแหละ จึงเป็นเงื่อนไขที่พอเพียงสำหรับการเข้าใจความหมายของภาษาดังกล่าว

๔) แนวคิดเรื่องเกมภาษา

วิตต์เกินสไตน์ได้เปรียบเทียบภาษากับเกม ซึ่งคำที่ใช้เรียกในเกมต่างๆ จะถูกกำหนดโดยกฎเกณฑ์ที่เป็นกติกาของการเล่นเกม นั้น เช่น คำว่า ยิงประตู เมื่อในการเล่นฟุตบอล แสน์บอล หรือ โปโล แม้จะเป็นคำๆ เดียวกัน ออกเสียงเหมือนกันสะกดเหมือนกัน แต่เมื่อใช้ในเกมที่ต่างกัน ก็จะมี ความหมายแตกต่างกันไปด้วย ตามกติกาที่ถูกกำหนดโดยเกมนั้นๆ

เนื่องจากกระบวนการเรียนรู้ความหมายของคำ เกิดจากการใช้คำนั้นในสถานการณ์ต่างๆ ซึ่งบุคคลที่อยู่ในสถานการณ์เดียวกันจะเข้าใจได้ แต่คนกลุ่มอื่นอาจไม่เข้าใจ ทั้งนี้เพราะกฎเกณฑ์การใช้คำในกลุ่มชนแต่ละกลุ่มย่อมแตกต่างกันไป วิตต์เกินสไตน์จึงเปรียบเทียบการใช้คำในภาษาว่าเหมือนกับ “เกม” (game) เราจะเข้าใจเกมได้ดี ถ้ารู้กฎเกณฑ์ของเกมนั้นๆ และรู้จักอุปกรณ์ที่ใช้ในการเล่น ว่าอุปกรณ์นั้นมีหน้าที่อย่างไร มีชื่อที่นำสังเกตว่าอุปกรณ์นั้นในเกมแต่ละประเภทย่อมแตกต่างกัน แต่หน้าที่ของลูกบอลในการเล่นฟุตบอล ย่อมแตกต่างจากการเล่นบาสเกตบอล เพราะกฎเกณฑ์ของเกมทั้งสองประเภทไม่เหมือนกัน ในภาษาก็เช่นกัน จากตัวอย่างเรื่องช่างก่อสร้างกับผู้ช่วยของเขา เมื่อช่างก่อสร้างกล่าวว่า “ค้อน” เขาหมายถึง “ไปเอาค้อนมา” ซึ่งผู้ช่วยของเขาก็เข้าใจเจตนา นั้น แต่ในบางครั้งเมื่อพูดว่า “ค้อน” เขาอาจหมายถึงเฉพาะตัวค้อนเท่านั้น นั้นย่อมแสดงให้เห็นว่าหน้าที่ของคำแตกต่างกันไป ตามสถานการณ์ที่ใช้คำนั้น วิตต์เกินสไตน์เรียกการใช้คำในแต่ละสถานการณ์นี้ว่า “เกมภาษา” (language – game)^{๓๙}

ขณะที่เกมมีหลายชนิด ภาษาก็มีที่ใช้ในบริบทของสถานการณ์ต่างๆ แตกต่างกันไป เช่นกันในแต่ละสถานการณ์ ความหมายคำที่ใช้จะถูกกำหนดโดยสภาพแวดล้อมต่างๆ อาทิเช่น น้ำเสียง สีหน้า กิริยาอาการ ตลอดจนเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นขณะนั้นๆ

การที่ความหมายของถ้อยคำ ถูกกำหนดโดยบริบทของสถานการณ์ในการใช้ที่แตกต่างกัน เหมือนกับคำสั่งต่างๆ ในแต่ละเกม ที่ถูกกำหนดโดยกติกาของเกมนั้นๆ ทำให้วิตต์เกินสไตน์

^{๓๘} Wittgenstein, Ludwig. “Philosophical Investigations”, p. 198.

^{๓๙} ประทุม อังกูโรหิต, “การศึกษาเชิงวิเคราะห์ความคิดของวิตต์เกินสไตน์เกี่ยวกับความหมายของปรัชญา”, วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๑๕, หน้า ๒๕.

เรียกบริบทของการใช้ภาษาในแต่ละสถานการณ์นี้ว่า “เกมภาษา” ภายใต้บริบทของเกมภาษาที่แตกต่างกัน ความหมายของภาษาก็จะแตกต่างกันไปด้วย

วิตต์เกินสไตน์ได้ชี้ให้เห็นต่อไปว่า เกมแต่ละชนิดจะมีคุณลักษณะแตกต่างกัน ขณะที่เราพยายามหาคุณสมบัติทั่วไป ที่เป็นสาระสำคัญหรือความหมายของ “เกม” เช่น เกมส่ทุกชนิดจะต้องมีการแข่งขัน มีการแพ้ชนะ มีความสนุก มีผู้เล่น ๒ ฝ่าย ฯลฯ เราจะไม่สามารถพบคุณสมบัติร่วมสำหรับทุก ๆ เกมส่ เพราะเกมส่บางประเภทก็มีคุณสมบัติชุดหนึ่ง บางประเภทก็มีคุณสมบัติอีกชุดหนึ่ง ซึ่งชุดของคุณสมบัติเหล่านี้ อาจมีลักษณะบางส่วนเป็นสมาชิกร่วมกัน (intersection) แต่ไม่มีชุดของคุณสมบัติใดที่จะเป็นสมาชิกร่วมสำหรับเกมทุก ๆ ชนิด เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่มีสิ่งสากลของเกม (universal game) ที่จะมีความหมายอันแน่นอนตายตัวของคำว่า “เกม” รองรับคำๆ นี้อยู่ แต่การที่เราสามารถใช้คำนี้ เรียนเกมส่ประเภทต่าง ๆ ได้ก็เพราะมีลักษณะบางอย่างที่คล้ายคลึงกันในแต่ละเกม ซึ่งวิตต์เกินสไตน์เรียกความคล้ายคลึงกันนี้ว่า เป็นความคล้ายคลึงกันระหว่างพี่น้องในครอบครัว (family resemblance)^{๕๐}

ฉะนั้น จึงทำให้เราสามารถใช้คำนี้สื่อสารกันได้อย่างรู้เรื่อง แต่ขณะเดียวกันความหมายกว้างๆ ที่เราเข้าใจนี้ ก็อาจก่อให้เกิดความเข้าใจผิดได้เหมือนกัน ในกรณีที่ต่างก็ใช้คำๆ เดียวกันนี้ ซึ่งสะกดเหมือนกัน ออกเสียงเหมือนกันแต่ใช้ในแง่มุมของความหมายที่แตกต่างกัน ปัญหาดังกล่าวมักจะเกิดขึ้นเสมอในชีวิตประจำวัน และเกิดขึ้นแม้แต่กับวงนักวิชาการเอง

สิ่งที่วิตต์เกินสไตน์เรียกเกมภาษานี้ มิได้ดำรงอยู่อย่างโดดเดี่ยวในสูญญากาศ แต่ทว่า จะฝังตัวอยู่ภายใต้แบบวิถีชีวิตหนึ่งๆ (form of life) ภายใต้แบบวิถีชีวิตที่แตกต่างกัน จะนำไปสู่แบบวิธีการใช้ภาษาหรือเกมภาษาที่แตกต่างกัน และทำให้ความหมายของภาษาแตกต่างกันไปด้วย^{๕๑}

ตัวอย่างเช่น คำว่า “กู-มิ่ง” ในชนบทซึ่งมีแบบวิถีชีวิตทางสังคมไม่ซับซ้อนอะไรมาก คำๆ นี้ก็จะใช้เป็นสรรพนามแทนบุรุษที่ ๑ และที่ ๒ โดยไม่รู้สึกลึกลับอะไร แต่สำหรับคนในสังคมเมือง ซึ่งมีแบบวิถีชีวิตที่ซับซ้อนขึ้น อันสะท้อนให้เห็นผ่านทางภาษาต่างๆ แม้สรรพนามบุรุษที่ ๑ เพียงคำเดียว ก็มีชื่อเรียกมากมาย อาทิเกล้ากระหม่อม, หม่อมฉัน, ข้าพเจ้า, กระผม, ดิฉัน, ฉัน, เคียน ซึ่งการใช้คำแต่ละคำนี้ จะสะท้อนถึงสถานภาพทางสังคมในแง่ต่างๆ ที่ไม่เหมือนกัน ภายใต้แบบวิถีชีวิตที่แตกต่างกัน ซึ่งนำไปสู่เกมภาษาที่แตกต่างกันเช่นนี้ การใช้คำว่า “กู-มิ่ง” ของคนสังคมเมือง หรือในเกมภาษาของคนเมืองจะมีความหมายแตกต่างไปจากที่ใช้ใน

^{๕๐} Wittgenstein, Ludwig. “Philosophical Investigation”, pp. 67-69.

^{๕๑} Ibid, p.23.

สังคมชนบท สะท้อนถึงความหมายในแง่เป็นคนหยาบคาย เป็นนักเลงหัวไม้ ไร้การศึกษา หรือ อยู่ฐานะคนชั้นต่ำ เป็นต้น วิดต์เกนสไตน์จึงกล่าวว่าแม่สมมติให้สิ่งใดสามารถพูดภาษามนุษย์ได้ เราก็ไม่มีทางจะเข้าใจความหมายของถ้อยคำเหล่านั้น เพราะต่างก็มีแบบวิถีชีวิตที่แตกต่างกัน

ความหมายของภาษาที่เราเข้าใจ จึงเป็นสิ่งที่มิปฏิสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับแบบวิถีในการดำเนินชีวิตของเราเอง ขณะที่แบบวิถีในการดำรงชีวิต กำหนดความหมายของภาษาหรือเกมภาษาที่เราใช้สื่อความกัน เกมภาษานั้นก็จะช่วยตอกย้ำหรือเป็นกรอบกำหนดให้เกิดแบบวิถีในการดำเนินชีวิตนั้นๆ ด้วย

๕) แนวคิดเรื่องภาษาเฉพาะตัว (private language)

โดยสามัญสำนึก เมื่อเราพูดถึงความหมายของภาษา บางคนอาจเข้าใจว่าได้แก่สิ่งในโลกที่คำๆ นั้นบ่งถึง และเข้าใจว่าเมื่อเด็กเริ่มเรียนรู้ความหมายของคำ เช่น คำว่า “ขวดนม” เด็กจะเรียนรู้โดยการเห็นพ่อแม่หยิบขวดนมและเรียกชื่อของมัน จากนั้นเด็กจึงเริ่มเข้าใจความหมายของคำว่า “ขวดนม” ว่าได้แก่สิ่งของซึ่งมีลักษณะรูปร่างเช่นนั้นๆ แต่วิดต์เกนสไตน์ไม่เห็นด้วยกับวิธีการเรียนรู้ ความหมายของภาษาแบบนี้^{๔๒}

เพราะถ้าความหมายของคำได้แก่ สิ่งในโลกที่คำๆ นั้นรองรับอยู่ และความหมายของคำว่า “สุนทรภู่” ได้แก่ ตัวสุนทรภู่ซึ่งเป็นบุคคลหนึ่งที่เคยมีชีวิตอยู่ในโลก ถ้าเช่นนั้น เมื่อตัวสุนทรภู่ตายไปจากโลกนี้ ความหมายของคำว่า “สุนทรภู่” ก็ต้องหมดไปด้วย ซึ่งดูเป็นไปได้ ฉะนั้นสาระความหมายของคำ กับสิ่งในโลกที่คำๆ นั้นบ่งถึง จึงน่าจะเป็นคนละสิ่งกัน

หรือบางคนอาจเข้าใจว่า ความหมายของภาษาได้แก่ ภาพที่ปรากฏในจิตใจ หรือในความรู้สึกนึกคิดของเรา ที่เกิดขึ้นขณะกำลังคิดถึงคำๆ นั้น เช่น ความหมายของ “สีแดง” ได้แก่ ภาพสีแดงที่เรานึกถึง หรือความหมายของคำว่า “เจ็บ” ได้แก่ความรู้สึกเจ็บที่เราเคยประสบในอดีต และระลึกขึ้นมาได้ในปัจจุบัน เป็นต้น

แต่วิดต์เกนสไตน์ไม่เห็นด้วยกับความคิดนี้อีกเช่นกัน เพราะถ้าความหมายของภาษา เป็นเพียงกระบวนการบางอย่างที่เกิดขึ้นในจิตใจ ถ้าเช่นนั้นมนุษย์จะสื่อความกันได้อย่างไร เนื่องจากต่างก็เข้าใจความหมายของภาษานั้นเฉพาะตัวเกิดเป็นภาษาเฉพาะตัว และคำๆ เดียวกันก็มีความหมายมากเท่าๆ กับจำนวนของคนที่ใช้คำๆ นั้นในการสื่อความกัน

พรรณนะของวิดต์เกนสไตน์จะอยู่ระหว่างความเห็นทั้ง ๒ ข้อนี้ เขาไม่เชื่อว่าความหมายของภาษา จะเป็นสิ่งที่มีลักษณะแน่นอนตายตัวไปมาก ซึ่งทุกคนสามารถเข้าใจตรงกันได้หมด แต่ขณะเดียวกันเขาก็ไม่เชื่อว่าความหมายของภาษาเป็นเพียงปรากฏการณ์บางอย่างที่

^{๔๒} Ibid, p.1.

เกิดขึ้นภายในจิตใจของแต่ละคนเท่านั้น อันจะทำให้ความหมายของภาษาที่มีมากมายจนสื่อความกันไม่ได้ สำหรับวิดต์เกนสไตน์ภายใต้แบบวิถีชีวิตอย่างเดียวกัน ซึ่งนำไปสู่การใช้ภาษาในเกมเดียวกัน จะทำให้มนุษย์สามารถเข้าใจความหมายของภาษาได้ตรงกันในระดับหนึ่ง

ด้วยเหตุนี้ แม้แต่ความหมายของคำว่า “ความหมาย” เอง ก็ไม่มีลักษณะแน่นอนตายตัวอะไรเช่นกัน เมื่อพูดถึงความหมายของภาษา บางครั้งเราอาจหมายถึงความรู้สึกนึกคิดในจิตใจ บางครั้งก็อาจหมายถึงสิ่งในโลกที่รองรับคำ ๆ นั้นอยู่ เช่น เมื่อพูดถึง “เลื่อย” เราอาจหมายถึงเลื่อยที่วางอยู่บนโต๊ะข้างหน้า แต่ในบางสถานการณ์ เมื่อช่างก่อสร้างพูดกับลูกมือว่า “เลื่อย” เขาอาจหมายถึง “ช่วยส่งเลื่อยมาให้หน่อย”

ในเมื่อแม้แต่ความหมายของคำว่า “ความหมาย” ก็ยังขึ้นอยู่กับเกมภาษาที่ใช้ ฉะนั้นก็เป็นการไร้สาระที่จะพยายามถามว่า ความหมายของภาษาคืออะไร ความคิดช่วงหลังของวิดต์เกนสไตน์จึงอาจสรุปด้วยคำกล่าวสั้นๆ ที่ว่า “อย่าถามถึงความหมาย แต่จงถามถึงวิธีการใช้” ถ้าเราอยากรู้ว่าคำๆ นั้นมีความหมายอย่างไร ก็ให้หันกลับมาถามตนเองว่า ภายใต้สถานการณ์อย่างไร และด้วยวัตถุประสงค์อะไรเราจึงใช้คำๆ นั้น^{๔๗}

นอกจากนี้การที่ภาษาเป็นเครื่องมือสำคัญที่สุดอันหนึ่ง ซึ่งจะช่วยให้มนุษย์ได้เห็นถึงเอกภาพในท่ามกลางความหลากหลายของการปรุงแต่งเป็นสังขารธรรมโลก ทำให้ภาษาเป็นสิ่งที่มีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์อย่างแนบแน่นกับความคิดความเชื่อ และแบบวิถีการดำเนินชีวิตของมนุษย์ เช่น เมื่อมนุษย์ได้เห็นดวงอาทิตย์โผล่พ้นขอบฟ้าทิศตะวันออกทุกวัน กิจกรรมการใช้เหตุผลของมนุษย์ก็จะเชื่อมโยง (integrate) ภาพอันหลากหลายของดวงอาทิตย์จำนวนนับไม่ถ้วนที่ปรากฏในมิติทางกาลเวลาเข้าด้วยกัน โดยสะท้อนให้เห็นผ่านการบัญญัติภาษาคำว่า “ดวงอาทิตย์” ขึ้นมาเรียกเอกภาพของปรากฏการณ์อันหลากหลายนั้น และภาษานี้ช่วยเชื่อมโยงปรากฏการณ์ที่เราเคยเห็นในอดีตนับตั้งแต่ลี้มดาอุโลก ที่ยังประสบอยู่ในปัจจุบันและที่ประสบต่อไปในอนาคต ให้กลายเป็นหน่วยเดียวกัน เกิดเป็นตัวตนของสิ่งที่เรียกว่า “ตัวเรา”, “ดวงอาทิตย์”, “โลก” ฯลฯ ขึ้น ภายใต้กระบวนการที่เชื่อมโยงสังขารธรรมอันหลากหลายเหล่านี้เข้าด้วยกัน “ตัวเรา”, “โลก” และดวงอาทิตย์ ก็จะมีตำแหน่งแห่งหนหรือฐานะที่แน่นอนอันหนึ่ง ภายใต้ระบบความสัมพันธ์ดังกล่าว ปรากฏเป็นความหมายของคำเหล่านี้ขึ้นในแบบวิถีการดำเนินชีวิตของเรา

ภาษาจึงเป็นสิ่งที่อุบัติขึ้น โดยสัมพันธ์กับทฤษฎีหรือชุดของคำอธิบายที่เกี่ยวกับปรากฏการณ์ในธรรมชาตินั้น และเป็นสิ่งที่เกี่ยวเนื่องอย่างแนบแน่นกับระบบการดำเนินชีวิตของเรา ฉะนั้น トラบใดที่คำดังกล่าวยังเป็นส่วนหนึ่งของแบบวิถีในการดำเนินชีวิต และเราต้องใช้คำๆ

^{๔๗} Ibid, p. 489.

นี้ ในการสนทนาพูดคุยกันในชีวิตประจำวัน ตรานั่นเราก็ต้องยึดกระบวนการทัศนแบบใดแบบหนึ่งที่จะช่วยให้ความหมายหรือช่วยกำหนดตำแหน่งแห่งหนของการใช้คำ ๆ นั้นเสมอ ถ้าเราทิ้งกระบวนการทัศนต่างๆ อย่างสิ้นเชิง เราก็จะไม่สามารถใช้คำๆ นั้นได้อีกต่อไป เพราะไม่รู้วิธีการที่จะใช้คำดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ หลังจากที่เราเริ่มมีการยึดกระบวนการทัศนแบบใดแบบหนึ่งเป็นครั้งแรก และมีภาษาที่ใช้เรียกปรากฏการณ์นั้นๆ เกิดขึ้นแล้ว จะไม่มีช่วงกาลใดที่มนุษย์สามารถย้อนกลับไปสู่สถานะที่เป็นสูญญากาศจากกระบวนการทัศนต่างๆ อย่างสิ้นเชิงได้อีก

๒.๒.๓ ภาษาศาสนาภายใต้เกมภาษาของกระบวนการทัศนความรู้แบบต่างๆ

เมื่อพิจารณาถึงพัฒนาการของอารยธรรมมนุษย์ในยุคสมัยต่างๆ ที่ผ่านมามีการแบ่งกระบวนการทัศนของความรู้ที่ค่อยๆ คลี่คลายมาตามลำดับได้เป็น ๓ กระบวนการทัศนใหญ่ๆ ซึ่งนำไปสู่การมองฐานะของภาษาศาสนาได้แตกต่างกันเป็น ๓ แบบ คือ^{๔๔}

๑. กระบวนการทัศนที่ถือเอาความเชื่อทางศาสนาเป็นตัวอย่างหลักของความรู้

ภายใต้กระบวนการทัศนแบบนี้ ความคิดทางศาสนาจะถูกถือเป็นแม่บทของความรู้ทั้งหลาย ภาษาศาสนาจึงกลายเป็นส่วนสำคัญของกิจกรรมทางความรู้ และการแสวงหาความรู้ของกลุ่มปัญญาชนทั่วไป ภาษาศาสนาในแบบวิถีชีวิต ตลอดจนในเกมภาษาเช่นนี้ จึงไม่ใช่เป็นสิ่งที่แปลกแยกจากกิจกรรมทางปัญญาของมนุษย์ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ ปัญญาชนสมัยนั้นจะรู้สึกถึงฐานะของภาษาศาสนาต่างๆ อาทิคำว่า พระเจ้า, นรก, แผ่นดิน, สวรรค์ เหล่านี้เป็นสิ่งที่ไร้สาระ เป็นเรื่องไม่จริงหรือปราศจากเหตุผล ตรงกันข้าม หากมีใครในสังคมเห็นว่า ภาษาศาสนาเหล่านี้ไร้สาระ ถ้าผู้นั้นไม่มีฐานะทางการศึกษาสูงนัก ก็จะถูกสังคมถือว่าเป็นคนโง่ไม่รู้อะไร แต่ถ้าผู้นั้นเป็นคนมีการศึกษาสูง ก็อาจถูกสังคมถือว่าเป็นคนโง่ไปจนชกจะบ้า เป็นโรคประสาทหรือผีเข้า

๒. กระบวนการทัศนที่ถือเอาความเชื่อทางวิทยาศาสตร์เป็นตัวอย่างหลักของความรู้

หลังจากที่มีการปฏิวัติความรู้ทางวิทยาศาสตร์ตั้งแต่สมัยกลางเป็นต้นมา ทฤษฎีต่างๆ ทางวิทยาศาสตร์ได้ค่อยๆ พัฒนาขึ้นจนกลายเป็นตัวอย่างหลักของความรู้ แทนความเชื่อทางศาสนาในกระบวนการทัศนเดิม

ภายใต้กระบวนการทัศนใหม่แบบนี้ หัวใจของความรู้จะอยู่ที่การมองภาษาในทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ว่า ประกอบด้วยส่วนสำคัญ ๒ ส่วน ซึ่งมีความเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน คือ ภาษาที่เป็นคำในระดับทฤษฎี (theoretical terms หรือ L_t) เช่นคำว่าแรง, อิเล็กตรอน, คลื่น, สนามแม่เหล็ก กับภาษาที่เป็นคำในระดับของสิ่งที่สังเกตได้ในโลก (observation terms หรือ L_o) เช่น ลำปรอท

^{๔๔} สุนัย เศรษฐ์บุญสร้าง, “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตต์เกินสไตน์ในการอธิบายเรื่องของความหมายในภาษาศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันตือโซค”, หน้า ๕๑-๕๖.

ในเทอร์โมมิเตอร์, การเคลื่อนที่ของวัตถุ, ภาพที่ปรากฏบนจอเครื่องมือทางวิทยาศาสตร์ โดยความหมายของคำในภาษาระดับทฤษฎี จะได้มาจากความหมายของคำในภาษาระดับสังเกตการณ์ ส่วนความหมายของคำในภาษาระดับ Lo นี้ จะได้มาจากการสังเกตข้อเท็จจริงในโลกโดยตรง^{๔๕}

ภายใต้พื้นฐานของความคิดเช่นนี้ ภาษาศาสตร์จึงถูกถือว่าเป็นสิ่งที่ไร้ความหมายไม่มีเหตุผล และไม่ใช้ความรู้ เพราะขัดแย้งกับสมมติฐานขั้นพื้นฐานดังกล่าว เช่น ประโยคที่ว่า “พระเจ้าคือความรัก” คำว่า “พระเจ้า” เป็นคำในระดับทฤษฎี ส่วนคำว่า “ความรัก” เราอาจหาทางนิยามได้ในรูปของภาษาเชิงสังเกตการณ์ อาทิ อาการแสดงความรักของแม่ที่มีต่อลูก เป็นต้น ในที่นี้จึงถือเป็นคำในระดับภาษา Lo

จากประโยคภาษาศาสตร์ดังกล่าว จะเห็นได้ว่าความหมายของคำในระดับ Lo (ความรัก) ไม่สามารถแยกเป็นอิสระจากความหมายของคำในระดับทฤษฎี (พระเจ้า) ได้ เพราะความรักของพระเจ้าย่อมแตกต่างจากความรักของมนุษย์ เราจะรู้จักความรักของพระเจ้าได้ก็ต่อเมื่อรู้จักพระเจ้าก่อน ข้อความในภาษาศาสตร์เช่นนี้ จึงไม่ถูกจัดว่าเป็นข้อความของสิ่งที่เป็นความรู้ เพราะขัดแย้งกับสมมติฐานเบื้องต้นของข้อความแบบวิทยาศาสตร์ ที่เป็นตัวอย่างหลักของความรู้ในกระบวนทัศน์นี้

แบบวิถีชีวิตของคนในกระบวนทัศน์ที่ยึดเอาวิทยาศาสตร์เป็นตัวอย่างหลักของความรู้ จึงก่อให้เกิดเกมภาษาที่ตำแหน่งของภาษาศาสตร์ในเกมนี้นี้ ถูกจัดอยู่ในฐานะเป็นสิ่งที่ไร้สาระปราศจากเหตุเพราะพิสูจน์ไม่ได้ด้วยข้อเท็จจริงในโลก และไม่เกี่ยวกับกิจกรรมการแสวงหาความรู้ของปัญญาชนทั้งหลาย หากใครเสนอชุดของคำอธิบายเกี่ยวกับปรากฏการณ์ธรรมชาติจากพื้นฐานของข้อความทางศาสนา ถ้าผู้นั้นไม่มีฐานะด้านการศึกษามากนัก ก็จะถูกมองว่าเป็นพวกโง่เขลาเบาปัญญา แต่ถ้าผู้นั้นมีระดับการศึกษาสูง ก็อาจถูกมองว่าคลั่งศาสนา หรือมีความผิดปกติทางจิตบางอย่าง เป็นต้น ความคิดช่วงแรกของวิสต์เกนส์ไตนับเป็นตัวอย่างสำคัญของกระบวนทัศน์แบบนี้

๓) กระบวนทัศน์ที่ถือเอาความเชื่อแบบสัมพัทธ์เป็นตัวอย่างหลักของความรู้

นับตั้งแต่ประมาณปี ค.ศ.๑๙๖๐ เป็นต้นมา การศึกษาประวัติพัฒนาการของทฤษฎีต่างๆ ในทางวิทยาศาสตร์ ทำให้มีผู้สังเกตเห็นว่า รากฐานของความรู้ในกระบวนทัศน์เดิมที่ถือว่าความหมายของภาษาในระดับสังเกตการณ์ เป็นอิสระจากการถูกกำหนดโดยภาษาในระดับทฤษฎีนั้นไม่เป็นจริง

^{๔๕} Peter Cawa, “The Philosophy of Science :A Systemic Account”, (Princeton : N.J.,Van Norstrand, 1965), pp. 30-59.

ขณะที่มนุษย์พยายามเชื่อมโยงภาพอันหลากหลายไว้ระเบียบ ของสังขารธรรมในโลก เช่น ภาพจำนวนนับไม่ถ้วนของดวงอาทิตย์ในมิติกาลเวลา ให้เป็นเอกภาพเดียวกันโดยผ่านทางภาษาคำว่า “ดวงอาทิตย์” เพื่อมนุษย์จะได้สามารถประจักษ์ถึงตำแหน่งแห่งหนของตนเองและความสัมพันธ์ที่มีต่อสิ่งทั้งหลายในเอกภาพ มนุษย์ก็ได้สร้างระบบความเชื่อขึ้นเพื่อช่วยอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์กับปรากฏการณ์ในธรรมชาติเหล่านี้ ภาพที่แสดงตำแหน่งแห่งหนของสิ่งของต่างๆ ภายใต้ระบบของสายใยแห่งความเชื่อที่มนุษย์สร้างขึ้น ก็คือภาพทางตรรกของสิ่งนั้นนั่นเอง

หากจะอธิบายโดยอาศัยมโนทัศน์ทางพุทธศาสนา ก็อาจจะอธิบายได้ว่า เมื่อภาพดวงอาทิตย์ (รูป) ไปปรากฏในเรตินาของเรา ถ้าไม่มีกระบวนการอะไรสืบเนื่องจากนี้ เราก็จะเห็นอะไรอย่างหนึ่ง สักแต่ว่าเห็นเท่านั้น (เวทนา) โดยไม่ปรากฏความหมายอะไร ต่อเมื่อเราเชื่อมโยงภาพของสิ่งที่เห็นในขณะนั้นเข้ากับความจริงในอดีต (สัญญา) ที่มีการปรุงแต่งเป็นระบบของความเชื่อขึ้นชุดหนึ่ง (สังขาร) การประจักษ์ถึงตำแหน่งของภาพดวงอาทิตย์ภายใต้ระบบสายใยแห่งความเชื่อนั้น ก็จะทำให้ภาพในเรตินาดังกล่าว ปรากฏเป็นความหมายของดวงอาทิตย์อย่างที่เรารับรู้เข้าใจ (วิญญาณ) ซึ่งภาพที่เห็นในขั้นตอนนี้ ก็คือสิ่งที่เรียกว่าเป็นภาพทางตรรกของดวงอาทิตย์ อันเป็นภาพของข้อเท็จจริงในโลกที่เราได้รับรู้นั่นเอง

ความหมายหรือภาพทางตรรกของดวงอาทิตย์ จึงฝังตัวอยู่ภายใต้ชุดของระบบความเชื่อแบบใดแบบหนึ่งที่เรายึดถือเสมอ หากคน ๒ คนยึดถือระบบความเชื่อที่แตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญ คนทั้ง ๒ ก็จะเห็นภาพทางตรรกของสิ่งนั้นแตกต่างกันไปด้วย

ความคิดช่วงหลังของวิคต์เคนส์ได้จัดได้ว่าอยู่ในกระบวนทัศน์แบบนี้ ซึ่งฐานะของภาษาศาสตร์ภายใต้แบบวิถีชีวิตและเกมภาษาของคนที่ได้รับในกระบวนทัศน์ดังกล่าว จะไม่ถูกมองว่าเป็นสิ่งไร้สาระหรือปราศจากเหตุผลอีกต่อไป แต่คนที่จะสามารถเข้าใจความหมายของภาษาศาสตร์ได้จะต้องเข้าไปมีแบบวิถีชีวิตทางศาสนา และเข้าไปอยู่ภายในกรอบครีวของเกมภาษานั้น ๆ ก่อน トラบใดที่เรายังไม่ได้มีแบบวิถีชีวิตนั้น ๆ หรืออยู่ในกรอบครีวของเกมภาษานั้น ๆ ก็ควรเคารพในความรู้ ในความเชื่อ และในความมีเหตุผลของผู้ที่อยู่ในกระบวนทัศน์ดังกล่าว คนที่ยึดมั่นอยู่ในความเชื่อแบบใดแบบหนึ่งเพียงแบบเดียว ไม่ว่าจะมีความเชื่อทางศาสนาหรือความเชื่อทางวิทยาศาสตร์ ย่อมได้ชื่อว่าล้วนแต่เป็นผู้มีความหลงมกมาย (dogmatic) ทั้งสิ้น

ความจริงข้อนี้มีได้จำกัดเฉพาะในกระบวนทัศน์ที่ถือเอาความเชื่อทางศาสนา หรือวิทยาศาสตร์เป็นตัวอย่างหลักของความรู้เท่านั้น แม้แต่การยึดเอาความเชื่อแบบสัมพันธ์เป็นตัวอย่างหลักของความรู้ก็จัดเป็นความหลงอย่างหนึ่งเหมือนกัน (ไม่เช่นนั้นจะเกิดปัญหา paradox ขึ้น เพราะถูกถามได้ว่า การเชื่อในเรื่องกระบวนทัศน์ถือเป็นกระบวนทัศน์อย่างหนึ่งหรือไม่) ใน

ที่สุดถ้าจะถามว่าความจริงขั้นพื้นฐานหรือปรกติสัจจะคืออะไร ก็อาจต้องตอบว่า คือการที่ถ้ารับในกระบวนทัศน์แบบหนึ่งข้อความประเภทหนึ่งก็จริง ถ้าไม่รับในกระบวนทัศน์นั้น ข้อความแบบนั้นก็ไม่ใช่จริง หรือเพราะสิ่งนี้มี สิ่งนี้จึงมี เพราะสิ่งนี้ไม่มี สิ่งนี้จึงไม่มี เพราะสิ่งนี้เกิด สิ่งนี้จึงเกิด เพราะสิ่งนี้ดับ สิ่งนี้จึงดับ ซึ่งทางพุทธศาสนาเรียกว่า หลักอทิปปัจจทานันตนเอง

๒.๒.๔ การตีความภาษาศาสนา

ข้อถกเถียงเกี่ยวกับเรื่องความหมายของภาษาศาสนาอีกแนวทางหนึ่ง ไม่ได้มองจากเกณฑ์ตัดสินความหมายทางวิทยาศาสตร์ แต่มีการตีความภาษาศาสนาใหม่ว่า ไม่ใช่เป็นการยืนยันถึงสิ่งในโลกโดยตรง (straightforward factual assertions) การเข้าใจความหมายของภาษาศาสนาในลักษณะเช่นนี้ อาจมีแนวทางในการตีความแตกต่างกันไป ^{๔๖} ประเภท คือ

- ๑) ภาษาศาสนาเป็นการแสดงออกของอารมณ์ความรู้สึก
- ๒) ภาษาศาสนาเป็นสัญลักษณ์
- ๓) ภาษาศาสนาเป็นตัวเชื่อมให้เกิดกิจกรรมในทางศาสนา
- ๔) ภาษาศาสนาเป็นเครื่องเร้าให้เกิดประสบการณ์ทางศาสนา

๑) ภาษาศาสนาในฐานะเป็นการแสดงออกของอารมณ์ความรู้สึก

คนที่มีความคิดแนวนี้ จะมองภาษาศาสนาในลักษณะเป็นเหมือนภาษากวีที่ถ่ายทอดอารมณ์ความรู้สึกของผู้พูด ในส่วนที่สัมพันธ์กับความเชื่อและกิจกรรมในทางศาสนา เช่น “พระเจ้าทรงรักเรา” เป็นการสะท้อนความรู้สึกอบอุ่นใจ มีที่พึ่ง ไม่อ้างว้างเดียวดาย เทียบกับประโยค “ดอกไม้แห่งความรักเบ่งบานในดวงใจของฉัน” เป็นการสะท้อนความรู้สึกอบอุ่นใจ ร่าเริง และมีไมตรีจิต คำแต่ละคำในประโยคเหล่านี้ เช่น พระเจ้า, รัก, ดอกไม้ในดวงใจ ไม่ได้บ่งถึงข้อเท็จจริงอะไรในโลก เราไม่สามารถแยกเอาคำดังกล่าวออกมาพิจารณาความหมายโดยอิสระจากบริบทของประโยคที่คำๆ นั้นดำรงอยู่ และความหมายของประโยคจะดูได้จากอารมณ์ความรู้สึกของผู้พูดที่อาศัยภาษานั้นเป็นเครื่องสื่อแสดงออกมา

๒) ภาษาศาสนาในฐานะเป็นสัญลักษณ์

การเข้าใจภาษาศาสนาในฐานะของสัญลักษณ์ เป็นสิ่งที่รู้จักกันมานานแล้ว ตัวอย่างเช่น ปัญญาชนชาวคริสต์จำนวนไม่น้อยที่เข้าใจว่า เรื่องน้ำท่วมโลกและพระเจ้าทรงให้โน

^{๔๖} สุนัข เศรษฐ์บุญสร้าง, “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตต์เกนสไตน์ในการอธิบายเรื่องของความหมายในภาษาศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันตติอ โศก”, หน้า ๑๘.

ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

อาร์ต่อเรือขึ้นรับสิ่งมีชีวิตไว้อย่างละคู่ ไม่ใช่เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในประวัติศาสตร์ แต่เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงการลงโทษคนบาปและการช่วยเหลือคนดีของพระเจ้า หรือข้อความในพระคัมภีร์บางตอนที่กล่าวถึงพระเจ้าว่าเป็นผู้เลี้ยงแกะ นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าจริงๆ ว่าพระเจ้าเป็นผู้เลี้ยงแกะ แต่เป็นเพียงสัญลักษณ์ที่แสดงถึงการดูแลเอาใจใส่ของพระเจ้าต่อมนุษย์

อย่างไรก็ตาม การใช้ภาษาสัญลักษณ์เช่นนี้จำเป็นต้องมีสิ่งในโลกที่มีลักษณะบางแง่คล้ายกับสัญลักษณ์ดังกล่าว ซึ่งผู้พูดอาศัยภาษาสัญลักษณ์นั้นบ่งถึง ในกรณีของภาษาศาสตร์ สิ่งในโลกที่สัญลักษณ์สื่อแทนนี้อาจเป็นเรื่องของอุดมคติทางศีลธรรม ทศนคติ หรือคุณค่าในทางศาสนา อาทิ “พระเจ้า” อาจเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงระเบียบกฎเกณฑ์สูงสุดในธรรมชาติที่กำหนดความเป็นไปของปรากฏการณ์ต่างๆ หรือการกลับคืนชีพของพระเยซูอาจเป็นภาษาสัญลักษณ์ที่หมายถึงศักยภาพในการปลดปล่อยตนเองเป็นอิสระ และเข้าถึงคุณค่าสูงสุดทางศีลธรรมของมนุษย์ ดังนั้น การใช้ภาษาสัญลักษณ์ในการสื่อความเช่นนี้อาจมีประสิทธิภาพช่วยให้คนเข้าถึงคุณค่าทางศาสนาที่แฝงอยู่ยิ่งกว่าการใช้ภาษาธรรมดาบรรยายถึงสิ่งเหล่านั้นโดยตรง โดยเฉพาะภายใต้บริบทของสิ่งแวดล้อมต่างๆ ในสังคมบางยุคสมัย

๓) ภาษาศาสตร์ในฐานะเป็นตัวเชื่อมให้เกิดกิจกรรมทางศาสนา

ลักษณะเช่นนี้เป็นกรมองหน่วยพื้นฐานของภาษาศาสตร์ว่า อยู่ที่ชุดของข้อความที่ก่อให้เกิดกิจกรรมในทางศาสนาขึ้น ความหมายไม่ได้อยู่ที่คำหรือประโยค แต่อยู่ที่ข้อความทั้งชุดที่ก่อให้เกิดกิจกรรมทางศาสนานั้นเหมือนกับชุดของข้อความ “ตีหัวแล้วเจ็บ เจ็บแล้วร้อง” ปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้น คือ ตีหัวแล้วร้อง คำว่า “เจ็บ” มีฐานะเป็นเพียงตัวเชื่อมในชุดของข้อความนี้ เราไม่สามารถแยกเอาคำว่า “เจ็บ” ออกจากบริบทที่มันอยู่ แล้วถามว่า “เจ็บ” คืออะไร มีความหมายอย่างไร แต่เราจะเข้าใจความหมายของคำว่า “เจ็บ” ได้จากการเข้าใจปรากฏการณ์ของข้อความทั้งชุด คำว่า “พระเจ้า” ก็มีลักษณะในทำนองเดียวกัน เป็นตัวเชื่อมให้เกิดกิจกรรมในทางศาสนา เราจะดูความหมายของคำ “พระเจ้า” ได้จากหน้าที่ในชุดของข้อความที่ก่อให้เกิดกิจกรรมทางศาสนานั้น เราไม่สามารถแยกเอาคำว่า “พระเจ้า” ออกจากบริบทที่อยู่ แล้วถามว่า “พระเจ้า” คืออะไร มีความหมายอย่างไร เพราะความหมายของ “พระเจ้า” อยู่ที่ข้อความทั้งชุดซึ่งก่อให้เกิดกิจกรรมทางศาสนาดังกล่าว

๔) ภาษาศาสนาในฐานะเป็นเครื่องเร้าให้เกิดประสบการณ์ทางศาสนา

เอียน แรมซีย์ (Ian Ramsey, 1915-1972) เป็นนักปรัชญาชาวอังกฤษคนสำคัญที่มีแนวความคิดแบบนี้ เขาเห็นว่าภาษาศาสนาไม่ใช่ภาษาบรรยาย (description) สิ่งใดสิ่งหนึ่งเหมือนภาษาธรรมดา แต่เป็นภาษาที่เร้าให้เกิด (evocative) ประสบการณ์ชีวิตทางศาสนา หรือที่รัมซีย์เรียกว่า สถานการณ์ทางศาสนา (religious situation) ลักษณะของภาษาศาสนาเป็นเหมือนกับตัวอักษร “ทางออก” ที่ปรากฏบนผนังและมีลูกศรชี้ไปที่ทิศใดทิศหนึ่ง ซึ่งถ้าเราเดินไปตามลูกศรก็จะพบประตูที่เป็นทางออกนั้น ตัวอักษรดังกล่าวจะมีความหมายต่อเมื่อสามารถชี้ทางไปสู่ประตูได้ในทำนองเดียวกัน ภาษาศาสนาจะมีความหมายต่อเมื่อสามารถนำไปสู่สถานการณ์ทางศาสนา และจะมีความหมายสมบูรณ์ในสถานการณ์ทางศาสนาเท่านั้น ในกรณีเช่นนี้ ภาษาศาสนาเปรียบเสมือนนิ้วมือที่ชี้ไปยังดวงจันทร์ สิ่งที่ประสงค์จะให้ดูไม่ใช่นิ้วมือแต่คือดวงจันทร์ ถ้าผู้ฟังมัวข้องติดอยู่กับนิ้วมือหรือภาษา จะไม่สามารถเห็นดวงจันทร์หรือเข้าถึงสถานการณ์ทางศาสนา

ว่าโดยสรุปเราอาจจำแนกความรู้่ออกได้เป็น ๓ ระดับคือ ระดับแรกในระดับของประสาทสัมผัสหรืออาจเรียกได้ว่า เป็นความรู้ในระดับของข้อเท็จจริง คำถามที่ต้องการคำตอบสำหรับความรู้ระดับนี้จะเป็นเรื่องของ มีหรือไม่มี เป็นหรือไม่เป็น อยู่หรือไม่อยู่ เช่นประสาทสัมผัสของเรารับรู้ว่ามีโต๊ะในห้อง หรือ ไม่มีโต๊ะในห้อง

ความรู้ในระดับที่ ๒ จะเป็นระดับของภาษาหรือความคิด คำถามในระดับนี้จะเป็นเรื่องจริง จริงหรือเท็จ (true – false) เช่น ข้อความหรือความคิดที่ว่า “มีโต๊ะอยู่ในห้อง” เป็นสมมติฐานที่จริงหรือเท็จ ทฤษฎีของนิวตันจริงหรือเท็จ สิ่งที่ทฤษฎีมาร์กซิสม์คาดการณ์ไว้เกี่ยวกับการปฏิวัติสังคมนิยมจริงหรือเท็จ ถ้าเราไปศึกษาดูจากข้อเท็จจริงในโลกแล้ว พบว่าสอดคล้องกับข้อความหรือความคิดดังกล่าว ก็อาจสรุปได้ว่าสมมติฐานนี้จริง ถ้าไม่สอดคล้องตรงกันก็อาจสรุปได้ว่าเท็จ ความรู้ในระดับนี้อาจเรียกได้ว่า เป็นระดับของความจริง (truth)

สำหรับความรู้ในระดับที่ ๓ จะเป็นระดับของญาณปัญญาที่อยู่เหนือความจริงระดับประสาทสัมผัส (fact) และระดับของความนึกคิด (truth) คำถามในระดับนี้จะเป็นเรื่องของ มีจริงหรือไม่จริง เป็นจริงหรือไม่เป็นจริง เช่น โต๊ะที่ประสาทสัมผัสของเรารับรู้ว่าอยู่ตรงข้างหน้านั้นจริง ๆ แล้ว เป็นจริงหรือไม่เป็นจริง, พระเจ้ามีจริงหรือไม่มีจริง ที่ว่าพระเยซูเป็นบุตรของพระเจ้านั้นจริง ๆ แล้วเป็นจริงหรือไม่เป็นจริง ฯลฯ ความรู้หรือความจริง ในระดับนี้อาจเรียกได้ว่า เป็นระดับของความเป็นจริง (reality)

สิ่งหนึ่งที่วิตต์เกินสไตน์ชี้ให้เห็นในความคิดช่วงแรก คือ ความจริงที่มนุษย์สามารถเข้าถึงได้ด้วยความคิดและภาษานั้น เป็นแค่ความจริงในระดับที่ ๒ เท่านั้น และจากความคิดช่วงหลังของวิตต์เกินสไตน์ ก็ได้ชี้ให้เห็นต่อไปว่า ความหมายของภาษาเป็นสิ่งที่ขึ้นอยู่กับมิติของกาล

อวกาศ เมื่อเป็นเช่นนี้ ความจริง (truth) ในระดับที่มนุษย์เข้าใจกันทั่วไปก็เป็นสิ่งซึ่งขึ้นอยู่กับมิติของกาลอวกาศ ความจริงจึงไม่มีลักษณะแน่นอนตายตัวและตรงไปตรงมาอย่างที่สามัญสำนึกของเราเข้าใจ ถ้าจะมีการโต้แย้งกันว่า อะไรจริงอะไรไม่จริง เช่น ถกเถียงกันว่า การอธิบายคำสอนทางศาสนาแบบไหนจริง แบบไหนไม่จริง เราต้องมีการพิจารณาให้กว้างออกไป มากกว่าจะสรุปโดยใช้เกณฑ์ตัดสินจากกระบวนทัศน์แบบใดแบบหนึ่งตามสามัญสำนึกของเรา อันเป็นเพียงความจริงภายใต้มิติของกาล-อวกาศแบบหนึ่ง ๆ เท่านั้น

๒.๓ แนวคิดภาษาศาสนาของปรัชญาตะวันออก

การมองภาษาศาสนาตามแนวคิดของวิตต์เกินสไตน์ มีส่วนที่ทำให้ศาสนา มองดูไม่ดี ซึ่งแนวคิดแบบนั้นเป็นแนวคิดของนักปรัชญาตะวันตกมองศาสนา อีกแนวคิดหนึ่งคือปรัชญาตะวันออก ซึ่งมีแนวคิดที่หลากหลายทั้งคล้อยตามและตรงกันข้ามกับปรัชญาตะวันตก จะกล่าวถึงมุมมองของปรัชญาตะวันออกต่อภาษาศาสนา โดยจะเริ่มจากปรัชญานายยะเป็นต้นไป

๒.๓.๑ การวิเคราะห์ภาษาของปรัชญานายยะ

ปรัชญาสาขานายยะ (Nyaya) เป็นวิทยาศาสตร์แห่งการพิสูจน์ทางตรรกวิทยา (logic) โดยเป็นศาสตร์ที่นำเสนอวิธีการที่ถูกต้องในการค้นคว้า^{๓๗} ปรัชญาแขนงนี้จึงมีคุณประโยชน์ในการเพิ่มพูนอำนาจความคิดที่มีเหตุผล และการวิเคราะห์อย่างจริงจังของนักศึกษาศาสตร์^{๓๘}

ตามทฤษฎีของปรัชญานายยะ คำพูดเป็นสัญลักษณ์ที่ชี้ถึงวัตถุหรือสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ส่วนประโยคเป็นที่รวมคำพูดหลายคำเข้าด้วยกัน แต่ว่าประโยคใดประโยคหนึ่งจะมีความหมายหรือไม่ จำเป็นต้องประกอบด้วยลักษณะสำคัญ ๔ ประการ^{๓๙} คือ

๑. อากงกษา คือ การที่คำพูดทุกคำในประโยคนั้นต้องเกี่ยวเนื่องหรือสัมพันธ์กัน การมีอยู่ของคำหนึ่งๆ ย่อมจำเป็นสำหรับคำอื่นๆ ทั้งนี้ก็เพื่อประโยคนั้นสามารถแสดงความหมายได้ชัดเจน ถ้าหากเป็นเพียงเอาคำหลายๆ คำมารวมกันเป็นประโยค โดยที่คำเหล่านั้นไม่เกี่ยวเนื่องสัมพันธ์กัน ก็ทำให้ประโยคนั้นไม่มีความหมาย เช่นประโยคที่ว่า “ไปเสียประสิทธิภาพกำแหงหมดสมควร” เป็นต้น

^{๓๗} สุภัทร ปัญญาทิป, *ปริทรรศน์ปรัชญาฮินดูสังเคราะห์*, (นครปฐม : มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๔๓), หน้า ๒๗.

^{๓๘} สนั่น ไชยานุกุล, *ปรัชญาอินเดีย*, (กรุงเทพฯ : การศาสนา, ๒๕๑๘), หน้า ๒๘๖.

^{๓๙} สุนทร ณ รั้งยี, *ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ*, (กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๕), หน้า ๑๕๕.

๒. โยคยตา หมายถึง การที่คำพูดจะต้องมีความพอเหมาะพอดีที่จะแสดง ความหมายได้ชัดเจน และคำพูดต่างๆ ในประโยคเดียวกันนั้นต้องไม่มีความขัดกันด้วย หากคำพูด ในประโยคแสดงความหมายไม่ชัดเจนหรือมีเนื้อความขัดกัน ก็ย่อมทำให้ประโยคนั้นไร้ ความหมาย เช่น ประโยคว่า “ตอนเที่ยงฝนตกหนักทำให้พื้นดินแห้งผาก” ซึ่งเห็นได้ชัดว่า ข้อความประโยคนี้อันขัดแย้งกัน ปริษณานายะถือว่า “เป็นประโยคที่ไร้ความหมาย”^{๕๐}

๓. สันนิธิ หมายถึง การที่คำพูดในประโยคอยู่ใกล้ชิดกัน ทำให้ผู้ฟังสามารถ เข้าใจตามทีผู้พูดมุ่งหมายได้โดยตลอด คือ ไม่พูดเว้นระยะห่างจนผู้ฟังไม่สามารถเชื่อมความหมาย ของแต่ละคำเข้ากันได้ เพราะถ้าเว้นระยะห่างกันจนเกินไป ผู้ฟังก็ไม่อาจเข้าใจได้ เช่นพูดว่า “ฉัน” แล้วหยุดเว้นระยะเสียครั้งนาที แล้วพูดต่อไปว่า “ไม่” เว้นระยะอีกครั้งนาทีจึง พูดต่อไปว่า “รู้” เว้นระยะเท่าเดิมแล้วพูดว่า “เรื่อง” อย่างนี้ นอกจากจะไม่เป็นประโยคแล้ว ผู้ฟังย่อมไม่อาจ จับความหมายได้ด้วย

๔. ตาตประยะ หมายถึง ความมุ่งหมายที่แท้จริงของผู้พูดว่ามุ่งหมายอย่างไร การ ได้รับบอกเล่าแล้วจัดเป็นความรู้ที่ถูกต้องนั้น ผู้ฟังจำต้องเข้าใจความมุ่งหมายที่แท้จริงของผู้พูดด้วย เพราะถ้าตีความหมายหรือเข้าใจความผิด ก็ไม่จัดว่าได้รับบอกเล่ามาถูกต้อง เรื่องเช่นนี้มีเกิดขึ้น เมื่อผู้พูดใช้ถ้อยคำที่กำกวมหรือมีความหมายได้หลายอย่าง เช่นมีผู้บอกเราว่า “ตาของผมมีอาการ ผิดปกติ” อย่างนี้ เขาอาจหมายถึง นัยน์ตาของเขาก็ได้ หรืออาจหมายถึงคุณตาซึ่งเป็นบิดาของ มารดาของเขาก็ได้ การทราบความหมายที่แท้จริงของผู้พูดจึงเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับความรู้ที่ได้รับ จากการบอกเล่าของผู้อื่น

นายยะมีพื้นฐานการวิเคราะห์ภาษามาจากตรรกวิทยา ซึ่งเชื่อในหลักตรรกวิทยาว่า มีความจริงฝ่ายรูปธรรมและนามธรรม คำพูดที่ออกมาเป็นสัญลักษณ์ คำพูดจะมีความหมายก็ ต่อเมื่อประกอบด้วยหลัก ๔ อย่าง กล่าวคือ แต่ล้าคำในประโยคที่พูดมาล้วนมีความสำคัญเท่ากัน หมดทุกคำ แต่ละคำในประโยคจะต้องไม่ขัดแย้งกันเอง ความสืบเนื่องกันในแต่ละคำจะต้อง ดำเนินไปไม่ห่างกันจนเกินไป และสุดท้ายให้ความมุ่งหมายของผู้พูดนั้นว่ามีความประสงค์ อย่งไร การวิเคราะห์ความหมายของคำตามแนวภคินนายยะ แสดงให้เห็นว่า ทุกกระบวนการใน การสื่อสารตั้งแต่เริ่มต้นจนถึงสุดท้ายนายยะให้ความสำคัญทุกขั้นตอน หากขั้นตอนใดไม่สมบูรณ์ หรือขัดแย้งกันความหมายของประโยคนั้นย่อมเปลี่ยนไป อาจสื่อความหมายไม่ชัดเจน นายยะเชื่อ ในหลักตรรกวิทยากล้ากับปรัชญาตะวันตก วิเคราะห์ถึงความหมายขั้นพื้นฐานของคำพูดโดย พิสูจน์ให้เห็นด้วยประสบการณ์

^{๕๐} อ่างแล้ว, หน้า ๑๕๕.

๒.๓.๒ การตีความภาษาศาสนาในพุทธปรัชญาเถรวาท

ในพระไตรปิฎกไม่มีหลักการสำหรับวิเคราะห์ภาษาศาสนาโดยตรง แต่ในชั้นหลังได้มีคัมภีร์ต่างๆ หันมาสนใจเรื่องของภาษาศาสนามากขึ้น ดังนั้นในงานวิจัยนี้ จึงนำหลักการในคัมภีร์เนตติปกรณ์ที่มีการวิเคราะห์หลักพุทธธรรมในฐานะที่เป็นภาษาศาสนา มาอธิบายต่อไป

๒.๓.๒.๑ การวิเคราะห์ภาษาศาสนาตามหลักของเนตติปกรณ์

เนตติปกรณ์เป็นปกรณ์พิเศษที่เป็นเถรภายิต มีลักษณะเหมือนอรรถกถา เพราะเป็นคัมภีร์อธิบายขยายความพระบาลีพุทธพจน์ประเภทสังวรธรรมาพิเศษ มีการวางกฎเกณฑ์ไว้เป็นสูตรเหมือนไวยากรณ์ อาจกล่าวได้ว่าเนตติปกรณ์นี้เป็นอรรถกถารุ่นแรกที่มีมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล ซึ่งเป็นต้นแบบของคัมภีร์อรรถกถาและฎีกาทั้งหลายในภายหลัง

เนตติปกรณ์มีคัมภีร์บริวารอยู่หลายคัมภีร์ เช่น เนตติอรรถกถา เนตติฎีกา เนตติวิภาวินี เนตติอรรถกถา ธิคาโดยพระธรรมपालเถระแห่งสำนักพรตติตถวิหาร เนตติฎีกาอธิบายเนตติอรรถกถาอีกทอดหนึ่งเป็นผลงานของพระธรรมपालเถระเช่นเดียวกัน ส่วนเนตติวิภาวินีอธิบายขยายความทั้งเนตติปกรณ์และเนตติอรรถกถา ธิคาโดยพระสังฆธรรมปาละมหาธรรมราชาครูซึ่งเป็นพระเถระชาวพม่า (ราว พ.ศ.๒๑๐๘) ตรงกับรัชสมัยพระมหาธรรมราชาของไทย^{๕๑}

๑) ความเป็นมาของคัมภีร์เนตติ

พระธรรมปาละเถระแห่งสำนักพรตติตถวิหารอินเดียภาคใต้ ได้กล่าวไว้ในคัมภีร์เนตติอรรถกถาว่า คัมภีร์เนตติเป็นคัมภีร์ที่รจนาโดยพระมหาสาวกนามว่า มหาจักจายนะ และอนุโมทนาโดยพระบรมศาสดา^{๕๒} มหาจักจายนะเถระเป็นพระอริยสาวกผู้ได้รับการยกย่องจากพระพุทธองค์ว่า เป็นผู้เลิศที่สุดในทางอธิบายขยายความธรรมะที่พระพุทธองค์แสดงโดยย่อให้พิสดารที่ท่านเรียกว่า เนตติ เพราะสามารถนำสัตว์ทั้งหลายไปสู่มรรค ผล นิพพาน หรือเป็นเครื่องนำหรือเป็นที่นำเหล่าเวไนยสัตว์ทั้งหลายไปสู่มรรค ผล นิพพาน ดังมีวจนัตถะ “เนตติ เนตติ,

^{๕๑} คุณารักษ์ นพคุณ, เนตติปกรณ์แปลและเนตติสารัตถ์ที่ปณี, (กรุงเทพฯ : ทิพยวิสุทธ, ๒๕๔๔), หน้า (๕).

^{๕๒} จำรูญ ธรรมดา, เนตติฎีกาปณี ศึกษาเชิงวิเคราะห์พระไตรปิฎก, หน้า (๖).

นยฺนติ เอตาย เอตถ วาติ เนตติ” (ตั้งวิเคราะห์ได้ ๓ อย่าง คือ เนตติ เนตติ, นยฺนติ เอตายาติ เนตติ, และ นยฺนติ เอตถาติ เนตติ)^{๕๓}

เนตติปกรณ์ เป็นคัมภีร์คู่มือสำหรับพระธรรมกถึกเพื่อใช้ศึกษาแนวการอธิบายหลักธรรมในพระพุทธศาสนา ซึ่งแสดงอธิบายด้วยหลักการ ๓ อย่าง^{๕๔} คือ

๑. ทาระ หลักการอธิบายธรรม ๑๖ อย่าง (หลักการอธิบายศัพท์พัญชนะให้เข้าใจอย่างละเอียดชัดเจน)
๒. นยะ หลักการจำแนกธรรมโดยนัยพิเศษ ๕ อย่าง มีนันทิยาวิภูฏนัยเป็นต้น (หลักการในการเข้าถึงอรรถ)
๓. สาสนปฏิฐาน วิธีการประกาศสัทธรรมให้เหมาะสมกับอรรถาธิบายของเวไนยสัตว์ (หลักการจำแนกพระสูตรโดยประเภทต่างๆ เพื่อให้ทราบพุทธประสงค์)

หลักการทั้ง ๓ นี้ เพื่อให้มีหลักในการอธิบายพุทธธรรมได้โดยถูกต้องตามพุทธประสงค์และเป็นปกรณ์ในรูปของ “สังวณณวิเสส” “หลักการอธิบายนวังคสัตถุศาสน์” ที่เอื้อประโยชน์ให้ทั้งนักปริยัติและนักปฏิบัติ เป็นคัมภีร์ที่วางหลักมาตรฐานไว้สำหรับใช้สั่งสอนบุคคลให้สามารถบรรลุธรรมตามความมุ่งหวังของผู้สอน^{๕๕}

๒) โครงสร้างพื้นฐานของเนตติ

เนตติปกรณ์นี้ จัดเป็นปริยัติศาสนา ก็ปริยัติศาสนาในที่นี้ ท่านเรียกว่า “สูตร” ซึ่งสูตรที่ว่ามีแบ่งเป็น ๒ ประเภท คือ พัญชนะกับอรรถ และใน ๒ ประเภทนั้น พัญชนะมี ๖ บท แต่ละบทท่านเรียกว่า “สูตร” รวมเป็นสูตร ๑๒ สูตร ก็สูตรนี้เองเป็นโครงสร้างพื้นฐานของเนตติ ดังนั้น เนตติ จึงกล่าวได้ว่าเป็นเครื่องมือหรือเป็นอุบายในการแยกวิเคราะห์ พระสูตร กล่าวคือ ปริยัติสัทธรรม เป็นการวางหลักในการศึกษาค้นคว้าวิจัยอรรถหรือความหมายของพระบาลีโดยตรง^{๕๖}

^{๕๓} พระธัมมานันทเถร, เนตติหัตถทีปนี อุปจารและนัย, (กรุงเทพฯ : มหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๓), หน้า ๑.

^{๕๔} จำรูญ ธรรมดา, เนตติฎีปนี ศึกษาเชิงวิเคราะห์พระไตรปิฎก, หน้า (ก).

^{๕๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า (ก).

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า (ข).

หาระ (หลักการ) ทั้ง ๑๖ เหล่านั้น จะเป็นตัวหลักในการอธิบายศัพท์พัญชนะให้เข้าใจ เมื่อเข้าใจหาระ ๑๖ ได้ดีก็เท่ากับเข้าใจเนตติได้ดี ดังนั้น จึงมีความสำคัญมากในการเรียนเนตติ

คำว่า “หาระ” มีอธิบายในรูปวิเคราะห์ว่า^{๕๗}

หริยนฺติ โวหริยนฺติ ฌมฺมสํวณฺณกมฺมปฏิกุลาหเกหิ ฌมฺมสฺส ทานคหณวเสนาดิ หารา (ห+ณ)

แปลว่า อันบุคคลผู้อธิบายธรรม (ผู้แสดงธรรมนั่นคือพระธรรมกถึก) (ฌมฺมสํวณฺณ) กับบุคคลผู้รับ (ฟัง) ธรรม (ฌมฺมปฏิกุลาหเกหิ) หริยนฺติ ย่อมนำไป โวหริยนฺติ หมายความว่า ย่อมกล่าว ฌมฺมสฺสทานคหณวเสน ในฐานะเป็นผู้ให้กับผู้ถือเอาซึ่งธรรม

“กล่าว” ในที่นี้ไม่ได้พูดออกไป “กล่าว” ในที่นี้ท่านก็หมายถึงเท่ากับว่า ถ้าเป็นผู้แสดงธรรมก็คือเป็นผู้ให้ธรรมเป็นทาน ส่วนบุคคลผู้รับเอาธรรมก็คือ ผู้ฟังธรรม ฉะนั้น ความหมายของคำว่า “กล่าวธรรม” จึงหมายเอาทั้งการให้และการรับ ถ้าเป็นกรณีผู้แสดงธรรม คำว่า “กล่าวธรรม” ก็หมายถึง แสดงธรรม ถ้าเป็นกรณีผู้ฟังธรรม การกล่าวธรรมในที่นี้ ก็หมายถึง การรับธรรม ความจริงแล้วคำที่เป็นรูปวิเคราะห์ของหาระ โดยตรงก็คือ หริยนฺติ โวหริยนฺติติ หารา. (ซึ่งหากจะวิเคราะห์เป็นเอกพจน์ก็ต้องตั้งเป็น หริยติ โวหริยติติ หาโร) หลักการที่ผู้แสดงธรรมจะต้องนำมาใช้ในการแสดง และหลักการที่ผู้ฟังธรรมจะต้องนำมาใช้ในการฟังธรรม เรียกว่า “หาระ” หมายความว่า ถ้าไม่มีหลักในการแสดงธรรมก็จะแสดงให้ผู้ฟังเข้าใจไม่ได้ โดยทำนองเดียวกัน ถ้าไม่มีหลักในการรับฟังธรรมก็จะรับฟังธรรมเข้าใจได้ เพราะฉะนั้น หาระ จึงเป็นหลักการของการแสดงธรรมและของการฟังธรรมโดยเฉพาะ ดังนั้นการที่จะไปศึกษาธรรมของพระพุทธเจ้าที่มีความลึกซึ้งโดยธรรมชาตินั้น จำเป็นต้องมีหลักทั้ง ๑๖ ประการนี้ เพื่อเป็นกุญแจขยายความได้อย่างถูกต้องตามพุทธประสงค์^{๕๘}

หาระ มี ๑๖ อย่าง ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า^{๕๙}

หาระ มี ๑๖ คือ เทสนาหาระ, วิยหาระ, ยุตติหาระ, ปัทฐฐานหาระ, ลักขณหาระ, จตุพฺพหหาระ, อาวัญญหาระ, วิภคติหาระ, ปริวัตตนหาระ, เวจจนหาระ, ปัญญุตติหาระ, โอตฺรณหาระ, โสชนหาระ, อธิฐฐานหาระ, ปริกขารหาระ, และ สมารโปนหาระ.

^{๕๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗.

^{๕๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๗-๘.

^{๕๙} कुमारภี นพคุณ, เนตติปกรณ์แปลและเนตติสารัตถทีปนี, หน้า ๗.

ความหมายของหาระทั้ง ๑๖ มีดังต่อไปนี้^{๖๐}

๑. เทสนาหาระ หลักการอธิบายพระสูตร (พระบาลีพุทธพจน์) ด้วยการจำแนกแสดงหลัก ๖ หลัก นั้นหมายความว่า ชรรคมแต่ละอย่างทีพระพุทธรเจ้าแสดงมา จะต้องประกอบด้วยหลัก ๖ หลัก ฉะนั้น เทสนาหาระ หมายถึง หาระที่ว่าด้วยการแสดงหลัก ๖ หลัก คือ อสุสาท (สิ่งที่ทำให้คนหลงติดอยู่), อาทีนว (การมองเป็นโทษ), นิสุสรณ (มรรคและนิพพาน), ผล (การบรรลุผล), อุปาย (แนวทาง), และอาณตติ (คำแนะนำ) หมายความว่าเกี่ยวกับองค์ธรรมของธรรม ในพระสูตรทีพระพุทธรเจ้าทรงแสดงไว้ในพระไตรปิฎกนั้น บางทีพระพุทธรองค์ทรงใช้คำต่างๆ เพื่อให้ชาวบ้านเข้าใจ แต่เวลาที่พระธรรมกลีเอาเทศนามาอธิบายต้องอธิบายโยงโยให้เข้าถึงปรมัตถธรรม ในการนี้จะต้องนำเอาหลัก ๖ ประการนี้มาใช้

๒. วิจัยหาระ หลักการอธิบายด้วยการวิจัยแยกแยะความหมายของพระสูตร ๑๑ ประเด็น มี ปทวิชัย เป็นต้น วิจัย แปลว่า “เลือกเฟ้น” วิเคราะห์หาความถูกต้องเป็นระบบการศึกษาเชิงวิเคราะห์ โดยเฉพาะการวิเคราะห์ธรรม เช่น วิเคราะห์บท เรียกว่า ปทวิชัย วิเคราะห์บทธรรมทีมีอยู่ในพระสูตร ก็เรียกว่า ปทวิชัย (วิเคราะห์บท) วิจัยแบ่งเป็น ๑๑ เช่น ปทวิชัย วิเคราะห์โดยแยกบท, วิสัชชนาวิชัย วิเคราะห์โดยวิสัชชนา, ปุจฉาวิชัย วิเคราะห์โดยถาม ฯลฯ อันนี้ขอให้เราทราบโดยย่อๆ ก่อนว่า วิจัยหาระนี้ หมายถึง หลักการอธิบายด้วยการวิจัยความหมายของพระสูตร หรือการเลือกบทมาวิเคราะห์ วิจารณ์ เพื่อให้สามารถเข้าถึงอรรถแห่งธรรมทีลึกซึ้ง

๓. ยุติหาระ (ยุติ แปลว่า “ความเหมาะสม”) หลักการอธิบายหรือการตรวจสอบความเหมาะสม ไม่เหมาะสม ทั้งโดยศัพท์และโดยอรรถ ยุติ ความเหมาะสมในด้านเนื้อหา ความหมาย (อรรถ) ความเหมาะสมในด้านศัพท์หรือภาษา

อธิบายว่า พระสูตรนี้จะต้องมีความเหมาะสมในด้านการใช้ศัพท์และจะต้องมีความเหมาะสมในด้านการใช้ความหมาย ทั้งนี้เป็นเพราะว่าการทีเราจะสามารถรู้ธรรมได้อย่างถูกต้องนั้น จำเป็นอย่างยิ่งทีจะต้องเข้าใจศัพท์และเข้าใจความหมายได้โดยถูกต้องก่อน ไม่ใช่เห็นศัพท์ทีจะแปลตามทีเห็นโดยไม่มีหลักเกณฑ์หลักการอะไรเลย ฉะนั้น สิ่งทีสำคัญทีคือต้องเอาความเหมาะสมเข้ามาจับ อันนี้แลเรียกว่า ยุติหาระ (หลักการหาข้อยุติพิจารณาความเหมาะสม และไม่เหมาะสมโดยอาศัยความหมาย)

๔. ปทัฏฐานหาระ คือ หลักการตรวจสอบหาเหตุบรรทัดฐาน หรือทีเรียกว่า “เหตุทีใกล้เคียง” หมายความว่า ผู้ทีศึกษาจะต้องหาเหตุทีเป็นบรรทัดฐาน (เหตุทีใกล้เคียงที่สุด) ของธรรมที

^{๖๐} จำรุธย ธรรมดา, เนตติฎฐิปปนี ศึกษาเชิงวิเคราะห์พระไตรปิฎก, หน้า ๑๑-๑๖.

พระพุทธเจ้าแสดงในพระสูตรนั้นๆ สรุปว่า การตรวจสอบหาเหตุที่เป็นบรรทัดฐานของธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงท่านเรียกว่า “ปทัฏฐานหาระ”

๕. ลักษณะหาระ หลักการหาลักษณะที่เหมือนกันระหว่างธรรมที่พระพุทธเจ้าแสดงไว้ในสูตร โดยตรงกับธรรมที่พระพุทธเจ้าไม่ได้แสดงไว้ เรียกว่า เอาลักษณะของธรรมที่แสดงไว้ในพระสูตรนั้นๆ มาเปรียบเทียบ ซึ่งถ้าเห็นเป็นลักษณะที่เข้ากันได้ก็ให้นำเข้าในสูตรนั้นด้วย ถึงแม้จะไม่ได้แสดงไว้ก็ตาม อันนี้เรียกว่า เป็นการหาลักษณะที่เหมือนกัน คล้ายคลึงกัน ของธรรมบางอย่างที่พระพุทธเจ้าไม่ได้แสดงไว้โดยตรง ซึ่งสามารถทำได้โดยอาศัยวิธีการเทียบเคียง อันนี้เรียกว่า “ลักษณะหาระ”

๖. จตุพยุหหาระ (พยุห แปลว่า หมู่, การรวม) รวมเอาหลักการอธิบายอรรถ ๔ ประการ คือ

๑) นิรุติ ซึ่งประกอบด้วยการวิเคราะห์หีบห่อ และเป็นวิธีการประเภทหนึ่งที่น่าอกเหนือจากวิธีการแห่งไวยากรณ์ (เท่าที่พบในอรรถถา พบว่า นิรุตินัย คือ วิธีการย่อคำ เช่น ภควา ย่อมาจาก ภว+คมน+ทนต์)

๒) อธิปายะ ความประสงค์ของพระพุทธองค์ เรียกว่า การที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมแบบนี้ ย่อมทรงมีพุทธประสงค์อะไร ดังนั้น อธิปาย ก็คือ หลักการหาความประสงค์ของพระพุทธเจ้าในการแสดงธรรมสูตรนั้นๆ

๓) นิทาน การตรวจสอบหาเหตุหรือที่มา ความเป็นมา หาเหตุความเป็นมา

๔) อนุสนธิ ตรวจสอบหาเหตุ ความสืบเนื่อง ความสืบเนื่องในที่นี้ หมายถึง ความเกี่ยวข้องกัน ซึ่งอาจจะเกี่ยวข้องโดยลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่ง

ฉะนั้น ทั้ง ๔ หลักการที่ว่ามานี้ท่านจึงเรียกว่า “จตุพยุห” ซึ่งก็คือ ยุทธวิธี ๔ อย่างที่จะใช้ในการอธิบายธรรม

๗. อาวัตตหาระ หลักการอธิบายสุดตาคตธรรม ด้วยการนำเสนอองค์ธรรมของธรรมนั้นๆ เป็นเบื้องต้นก่อน จากนั้น จึงหาเหตุที่เป็นปทัฏฐานของธรรมดังกล่าวแล้วไล่หาปทัฏฐานของปทัฏฐานนั้นๆ ไปจนกระทั่งหาปทัฏฐานไม่ได้ จากนั้นจึงเบนจากธรรมกลุ่มเดียวกันไปหาธรรมกลุ่มที่ตรงกันข้าม (เช่น จากกุศลไปหาอกุศล จากอกุศลไปหากุศล)

๘. วิกัตติหาระ หลักการอธิบายสุดตาคตธรรมโดยการนำเสนอองค์ธรรม, ปทัฏฐาน และภูมิของธรรมนั้นๆ แล้วจึงทำการแยกแยะเป็นสาธารณะ (นาม/วัตถุ) และอสาธารณะ

๙. ปริวัตตนหาระ หลักการอธิบายสุดตาคตธรรม โดยการเก็บองค์ธรรมเป็นเบื้องต้น จากนั้นจึงแสดงความเป็นปฏิปักษ์ของธรรมดังกล่าว (เช่น หากเป็นกุศลก็ย่อมทำให้

อกุศลหมดโอกาสเกิด หรือถ้าเป็นอกุศลก็ยอมทำให้กุศลหมดโอกาส จากนั้น จึงนำเอาานิสงส์ ซึ่งเป็นส่วนที่จะพึงได้รับจากกรรมนั้นๆ

๑๐. เวจจนหาระ หลักการอธิบายบทบาลีที่มาในพระไตรปิฎกโดยการนำคำหรือบทที่มีความหมายเดียวกันกับบทในพระไตรปิฎกนั้น มาเป็นคำไขบทในพระไตรปิฎกนั้น อีกนัยหนึ่ง หลักการชี้บอกความเป็นไวยากรณ์ของกันและกัน ระหว่างบทในพระไตรปิฎกที่พระองค์ทรงแสดงไว้ร่วมกันหลายๆ บท

๑๑. ปัญญัติติหาระ หลักการบอกประเภทแห่งคำโวหารบัญญัติซึ่งเป็นสื่อให้เข้าถึงอรรถแห่งธรรมในพระไตรปิฎก

๑๒. โอตถนหาระ หลักการสงเคราะห์หรือจัดองค์ธรรมของบทที่มาในพระไตรปิฎกเป็นชั้นๆ, อยตนะ, ธาตุ, สัจจะ, อินทรีย์, ปฏิจจสมุปบาท

๑๓. โสธนหาระ หลักการตรวจชำระบทบาลีที่มาในพระไตรปิฎกใน ๕ จุด คือ ปท, ปทศถ, ปญหา, วิสขุขนา, และอารมภ

๑๔. อธิภูฐานหาระ หลักการจัดแบ่งบทธรรมที่มาในพระไตรปิฎกเป็น ๒ ประเภท คือ เอกัตตะ (สามัญลักษณะ/ลักษณะทั่วไป) เวมัตตะ (วิเสสลักษณะ/ลักษณะเฉพาะ)

๑๕. ปริกขารหาระ หลักการอธิบายธรรมที่มาในพระไตรปิฎก โดยจำแนกเป็นเหตุ ๒ ระดับ คือ (๑) เหตุที่เป็นฝ่ายสภาวะ อัชฌัตติกะ ชนกะ และอสาธารณะ (๒) ปัจจัยเป็นฝ่ายวิสภาวะ, พาหิยะ, อุปัตถัมภะ, และสาธาระ

๑๖. สมารโปนหาระ หลักการนำเสนอธรรมะที่มาในพระไตรปิฎก ด้วยการแสดงปทัฏฐาน, ไวยากรณ์, ภาวนาและปหานะ

๓) ความสำคัญของเนตติ

“คัมภีร์เนตติเป็นคัมภีร์ประเภทสังวณนาวิเสส (คัมภีร์อธิบายพระไตรปิฎกอีกแนวหนึ่ง)”^{๖๐} มีส่วนคล้ายกับอรรถกถาต่างๆ ไป แต่เป็นอรรถกถาที่มีหลักการอธิบายที่เป็นแบบฉบับของตนเองคือมีหลักการตายตัว ฉะนั้นท่านมหากัจจายนะจึงต้องวางหลักไว้ เพื่อเป็นหลักการที่จะปูทางไปสู่การอ่านพระสูตร ซึ่งแต่ละพระสูตร (พระไตรปิฎก) มีโวหารไม่เหมือนกัน แต่หลักการธรรมของพระพุทธเจ้าจะต้องเหมือนกัน ฉะนั้น ต้องอาศัยหลักของเนตติ จึงจะสามารถตีความภาษาศาสนาในพระสูตร (พระไตรปิฎก) ได้ตามที่พระพุทธองค์ทรงพระประสงค์ อนึ่ง “เนตติปกรณ์เป็นสังวณนาพิเศษ ที่แสดงหลักการพรรณนาอรรถแห่งพระไตรปิฎกโดยแง่มุม

^{๖๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๖.

ต่างๆ ทั้งสมมุติสัจจะและปรมัตตสัจจะจะทำให้เข้าใจธรรมะได้อย่างกว้างขวางและชัดเจน”^{๖๒} ซึ่ง “พูดง่ายๆ ก็คือ เพื่อให้สามารถเก็บองค์ธรรมในพระสูตรให้ได้นั่นเอง”^{๖๓}

อนึ่ง การที่เราจะเข้าใจหลักธรรมโดยถูกต้องนั้นจำเป็นต้องอาศัยหลัก ถ้าไม่มีหลักธรรมก็จะอาจจะติดกัน เช่น คนหนึ่งอาจอ่านพระสูตรแล้วตีความได้อย่างหนึ่ง อีกคนอ่านแล้วตีความได้อีกอย่างหนึ่ง ทั้งๆ ที่เป็นสูตรเดียวกัน แต่ถ้าเราอาศัยหลักเดียวกันก็จะไม่ขัดกัน ฉะนั้น ก่อนที่จะอ่านพระไตรปิฎกจะต้องมีหลักการจึงจะสามารถอ่านเข้าใจได้อย่างถูกต้อง

๒.๓.๒.๒ ทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ

ทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรม เป็นแนวคิดที่วิเคราะห์ปัญหาอันเกิดจากการใช้ภาษาโดยพุทธทาสภิกขุ ภาษาในความหมายของพุทธทาสภิกขุ คือ วิธีการสื่อสารให้สำเร็จประโยชน์ ซึ่งหมายถึง สำเร็จประโยชน์เพื่อสันติภาพ คือ ดับทุกข์ได้ ดับทุกข์ของคนก็ได้ ดับทุกข์ของสังคมก็ได้ ดับทุกข์ของโลกก็ได้^{๖๔}

ในทฤษฎีของพุทธทาสภิกขุ การปรับศาสนาให้เข้ากับสังคมวางอยู่บนฐานของการพยายามทำสังคมให้มีสัมมาทิฐิ หรือทำให้สังคมมีทั้งศีลธรรมและปรมัตตธรรม จากการศึกษาพระไตรปิฎกอย่างจริงจัง พุทธทาสภิกขุได้ตั้งข้อสังเกตว่า ภาษาเป็นองค์ประกอบสำคัญในการเข้าถึงคำสอนของพระพุทธเจ้า ที่คนส่วนมากไม่เข้าใจธรรมะ เนื่องจากโดยมากรู้แต่ภาษาธรรมคาซึ่งท่านเรียกว่า “ภาษาคน” แต่ไม่รู้ “ภาษาธรรม” ดังนั้น อุปสรรคที่สำคัญเกี่ยวกับพุทธศาสนาแบบจารีตในการประยุกต์คำสอนพุทธศาสนาให้เหมาะสมกับชีวิตประจำวัน เป็นปัญหาที่เกิดจากภาษาศาสนาที่มีความหมายซับซ้อนเป็นพิเศษ ซึ่งต้องการการตีความที่มีลักษณะเฉพาะ ดังนั้น ท่านพุทธทาสจึงแยกภาษาออกเป็น ๒ ระดับ คือ

๑. ภาษาคน (everyday language)
๒. ภาษาธรรม (dhamma language)

^{๖๒} พระธัมมานันทเถร, เนตติหาร์ตลทีปนี อุปจารและนย, หน้า (ฉ).

^{๖๓} จำรูญ ธรรมคา, เนตติฎีปนี ศึกษาเชิงวิเคราะห์พระไตรปิฎก, หน้า ๑๖.

^{๖๔} พุทธทาสภิกขุ, ฟ้าสางระหว้าง ๕๐ ปีทีมีสวนโมกข์ (ตอน ๒), (กรุงเทพฯ : พระนคร, ๒๕๒๖), หน้า ๕๑๓.

๑) ความหมายของภาษาคน

ภาษาคนตามความหมายของพุทธทาสภิกขุหมายถึงภาษาทางฟิสิกส์ซึ่งอาศัยวัตถุ เป็นคำพูดตามแบบตามวิธีของฝ่ายฟิสิกส์ก็คือภาษาโลก ภาษาคนที่พูดกันอยู่ตามธรรมดาที่อาศัยวัตถุ เป็นพื้นฐาน^{๖๕} ซึ่งเป็นภาษาโลกที่อยู่บนพื้นฐานของประสบการณ์ ท่านพุทธทาสให้ข้อสังเกตเกี่ยวกับภาษาในตำราหรือคัมภีร์ อันมีแนวโน้มเอียงไปเพื่อจะารู้เข้าใจตัวหนังสือตามแบบจารีต ซึ่งการตีความเช่นนั้นไม่ทำให้ก่อให้เกิดปัญญาได้เลย

พระมหาจรัสศักดิ์สรุปความหมายของภาษาคน ตามแนวคิดของท่านพุทธทาสมี ๕ ประการ คือ^{๖๖}

๑. เป็นภาษาที่เนื่องกับโลกของวัตถุหรือที่เป็นไปในเชิงของรูปธรรม
๒. เป็นภาษาที่อิงอยู่กับตัวหนังสือหรือตำราคัมภีร์
๓. เป็นภาษาสามัญที่ใช้สื่อสารกันในชีวิตประจำวัน
๔. เป็นภาษาที่ยังเป็นสาเหตุของความทุกข์
๕. เป็นภาษาของคนที่ยังไม่เข้าถึงธรรม

อนึ่ง ความเข้าใจภาษาศาสนาโดยมีภาษาคนเป็นพื้นฐาน โดยเข้าใจถึงแก่นของภาษา ในแง่ภาษาศาสตร์ก็สามารถที่จะช่วยให้พ้นทุกข์ได้ เพราะภาษาคนเป็นเพียงภาษาที่ใช้สื่อสารกันในระดับธรรมดาสามัญเท่านั้น อันเป็นเหตุก่อให้เกิดความทุกข์ทั้งส่วนปัจเจกบุคคลและสังคมได้ และการที่มนุษย์ติดอยู่ในภาษาสามัญหรือภาษาคนเช่นนี้ ก็ยังวนเวียนอยู่ในทุกข์ต่อไป

๒) ลักษณะของภาษาคน

ลักษณะของภาษาคนตามแนวคิดของท่านพุทธทาส มีดังนี้^{๖๗}

๑. ปิดบังและบิดเบือนความหมายที่แท้จริงเกี่ยวกับความคิดในพุทธศาสนา เป็นภาษาระดับเปลือกนอกของภาษาในศาสนา เป็นเหมือนม่านแห่งอวิชชาที่ปิดบังความจริงเอาไว้
๒. แบ่งแยกชนชาติแห่งความจริงระหว่างศาสนาที่แตกต่างกัน เช่น “พระเจ้า” ในภาษาคน หมายถึงเทพที่มีอำนาจสร้างสรรค์ แต่ในภาษาธรรมไม่มีความแตกต่างกันระหว่างพระ

^{๖๕} พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคนภาษาธรรม, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, ๒๕๓๗), หน้า ๔.

^{๖๖} พระมหาจรัสศักดิ์ ฐมเมธี (สังฆม), “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), ๒๕๔๔, หน้า ๕.

^{๖๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖.

เจ้าในศาสนาเทวนิยม (theistic religion) และพระเจ้าในศาสนา อเทวนิยม (atheistic religion) “พระเจ้า” (God) หมายถึง กฎธรรมชาติที่ก่อให้เกิดและกำหนดปรากฏการณ์ทุกอย่าง

๑. เกี่ยวข้องกับแนวคิดทางศาสนา ที่ส่งเสริมสิ่งเหนือธรรมชาติ อันนำไปสู่ความลุ่มหลงได้ (illusion) เช่นคำว่า “เทวดา” หรือ “พระอินทร์” ที่ปรากฏในคัมภีร์ทางพุทธศาสนา และศาสนาอื่นๆ ที่นำมาใช้ตามตัวหนังสือในฐานะที่เป็นภาวะที่อยู่บนสรวงสวรรค์โดยมีอำนาจเหนือธรรมชาติมีอำนาจในการคลบ้นดาลให้แกผู้ที่อ่อนวอนบวงสรวง

๓) ความหมายของภาษาธรรม

ท่านพุทธทาสได้ให้ความหมายของภาษาธรรมไว้ว่า “หมายถึงภาษาที่มีปรมัตถธรรมเป็นพื้นฐาน เป็นธรรมะชั้นสูง ในระดับชั้นเป็นโลกุตตระที่จะดับทุกข์ได้จริง ไม่เนื่องด้วยวัตถุ (ภาษาคนเนื่องด้วยวัตถุ) ต้องมีปัญญาเป็นนามธรรมเหล่านั้นแล้ว จึงจะพูดเป็นและให้ความหมายเป็น”^{๖๔} ว่าโดยสรุป ก็คือภาษาที่คนพูดเหมือนกัน แต่เป็นความหมายในส่วนลึกหรือความหมายสื่อถึงการเห็นธรรมที่แท้จริง หากเปรียบเทียบกับภาษาคน จะเห็นว่าไม่แตกต่างกันมากเพราะมีการใช้ระดับคำและออกเสียงเหมือนกัน แต่ความหมายที่สื่อออกมานั้นต่างกันอย่างเห็นได้ชัด

พระมหาจรัสศักดิ์ สรุปความหมายของภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ ๔ ประการ คือ^{๖๕}

๑. เป็นภาษาที่เนื่องด้วยนามธรรมด้านจิตวิญญาณของความเป็นมนุษย์

๒. เป็นภาษาที่ไม่อิงอยู่กับตัวหนังสือหรือคำร่ำคัมภีร์ แต่มุ่งถึงส่วนของปฏิบัติธรรม ที่นำมาใช้ในชีวิตของปัจเจกบุคคลได้จริงๆ ซึ่งภาษาในระดับสามัญนั้น เป็นเสมือนป้ายบอกทางเท่านั้น แต่ความจริงคือสิ่งที่ป็นเนื้อหาที่ป้ายนั้นชี้เข้าไป

๓. เป็นภาษาพิเศษเหนือคำสามัญที่ใช้สื่อสารในชีวิตประจำวันเหมือนกัน แต่ในระดับที่ลึกกว่า เช่นคำว่า “พุทธะ” หมายถึงตัวภาวะแห่งการหยั่งรู้ที่บุคคลเพียรพยายามเพื่อทำตนเองให้ถึงความเป็นพุทธะ คือรู้วิธีและปฏิบัติตนจนสามารถกำจัดกิเลสได้อย่างสิ้นเชิง

๔. เป็นภาษาของคน que เข้าถึงธรรมเห็นความหมายของคำในส่วนลึก ที่อิงกับภาษาศาสนานั้นก็คือคนที่สามารถเข้าใจความหมายทั้งสองระดับได้ดี เพื่อใช้ให้เหมาะสมกับสถานการณ์

^{๖๔} พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคนภาษาธรรม, หน้า ๔.

^{๖๕} พระมหาจรัสศักดิ์ ธมฺมเมธี (สังฆเมฆ), “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”, หน้า ๕.

๔) ลักษณะของภาษาธรรม

ว่าโดยสรุป ลักษณะของภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุมี ๔ ประการ^{๑๐} คือ

๑. มีลักษณะเป็นเชิงนามธรรม ไม่ขึ้นกับวัตถุ พุคถึงเรื่องจิตวิญญาณที่มีความหมายด้านจิตใจ เช่น เรื่องปรต อสุรกาย และนรก สวรรค์ เป็นต้น อันหมายถึงความอยากที่เกิดในจิตใจของแต่ละบุคคล หรือความเดือดร้อนใจที่เป็นผลจากการกระทำชั่วและให้ผลทันทีทันใด

๒. มีลักษณะเป็นเชิงวิทยาศาสตร์ด้านจิตใจ หมายถึงสามารถนำมาพิสูจน์และรับรู้ได้ด้วยตัวเอง เช่น การเอาความทุกข์มาวางตรงหน้าและพิจารณาว่าเหตุให้เกิดทุกข์เป็นอย่างไร เมื่อพบแล้วก็หาวิธีดับทุกข์ เป็นต้น

๓. มีลักษณะเป็นสันทิฎฐิโก อกาลิโก และเอหิภัสสิโก หมายถึงสิ่งที่เห็นได้ด้วยตนเองในเวลานั้น เช่น นรก สวรรค์ ที่เกิดทางจิตใจ ดังคำที่ว่า “สวรรค์อยู่นอก นรกอยู่ในใจ”

๔. มีเนื้อหาที่มีลักษณะเกี่ยวข้องกับภาษาศาสตร์ มุ่งให้ปัจเจกบุคคลเข้าใจความหมายที่แท้จริงดั้งเดิมตามที่พระพุทธเจ้าทรงมุ่งหวัง

๕) ความสัมพันธ์ระหว่างภาษาคนกับภาษาธรรม

พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “คนที่รู้แต่ภาษาคน ไม่รู้ภาษาธรรมเพราะว่ามีจมอยู่แต่ในโลกเหมือนหนอนจมอยู่ในคูด เหมือนไส้เดือนจมอยู่ในดิน เหมือนปลาจมอยู่ในน้ำ เหมือนนกไม่เห็นฟ้า”^{๑๑} พระมหาจรัสศักดิ์อธิบายความหมายเพิ่มเติมในคำนั้นว่า ที่ว่าหนอนจมอยู่ในคูด คือ เกิดในคูด ตายในคูด ก็ยังไม่เห็นคูด เหมือนไส้เดือนที่จมอยู่ในดิน หมายถึงมุดดินอยู่แต่ในดิน ก็ไม่เห็นดิน เหมือนปลาจมอยู่ในน้ำ หมายถึงปลาแม่กินอยู่ในน้ำ อาศัยอยู่ในน้ำก็ไม่เห็นน้ำ และเหมือนนกไม่เห็นฟ้า หมายถึงแม่บินอยู่ในฟ้า ก็ไม่เห็นฟ้า”^{๑๒}

ดังนั้น ตามทรรศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ เมื่อคนรู้แต่ภาษาคนหรือภาษาที่มีวัตถุเป็นพื้นฐาน ซึ่งเป็นภาษาที่คนทั่วไปใช้อยู่ในชีวิตประจำวันตั้งแต่เกิดจนถึงเสียชีวิต แต่ถ้าไม่รู้ภาษาธรรมก็จะไม่เข้าใจถึงภาษาศาสตร์ที่ลึกซึ้งได้ ไม่ต้องกล่าวถึงว่าจะนำไปดับทุกข์ตนเองหรือทำประโยชน์ให้แก่สังคมได้เลย ดังนั้นท่านจึงชี้ให้เห็นความสำคัญของการเข้าใจภาษาทั้งสองอย่างนั้นเพื่อที่จะนำมาปรับใช้กับสถานการณ์ในชีวิตประจำวันให้ได้มากที่สุด

^{๑๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐.

^{๑๑} พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคนภาษาธรรม, หน้า ๔๘.

^{๑๒} พระมหาจรัสศักดิ์ ฐมฺมเมธี (สังเมฆ), “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”, หน้า ๑๒.

ภาษาคนถือว่ามีส่วนสัมพันธ์กับภาษาธรรม ในแง่ที่เป็นพื้นฐานนำไปสู่ภาษาที่ลึกซึ้งหรือปรมัตถธรรม เนื่องจากขอบเขตของภาษามีขีดจำกัด สิ่งใดที่ไม่เคยมีประสบการณ์มาก่อน สิ่งนั้นภาษาไม่สามารถที่จะทำให้เกิดความรู้เข้าใจได้โดยสมบูรณ์ เพราะฉะนั้นเราจะเห็นได้ว่า ภาษาสามารถสื่อสารสังขธรรมได้ไม่สมบูรณ์และไม่สามารถแสดงให้รู้ ให้สัมผัสกับประสบการณ์ตรงได้ เช่น “มะม่วงหวาน” เราไม่สามารถใช้ภาษาอธิบายความหวานได้โดยตรงว่ามีลักษณะเป็นอย่างไร แก่ผู้ที่ไม่เคยรับรู้รสหวานมาก่อน ภาษาคนก็เช่นกัน เป็นภาษาในระดับผิวพื้นที่เป็นพื้นฐานให้มองทะลุไปสู่ระดับภาษาที่ลึกกว่า หรือมีความหมายที่จะก่อให้เกิดประโยชน์ได้ดีกว่า ซึ่งเรียกว่า “ภาษาธรรม”^{๑๓}

พุทธทาสภิกขุใช้ภาษาเป็นเครื่องมือให้เกิดประโยชน์แก่สังคมได้พยายามตีความหมายภาษาคนให้มีลักษณะพิเศษและมีส่วนเกี่ยวข้องกับภาษาศาสนา เช่นคำว่า “มาร” ในภาษาคนหมายถึงยักษ์มารที่มีรูปร่างหน้าตาน่าเกลียด น่ากลัว ซึ่งท่านพยายามตีความหรือให้ความหมายเชิงนามธรรม ซึ่งท่านกำหนดคำว่า “ภาษาธรรม” หมายถึงภาวะอย่างหนึ่งซึ่งมีลักษณะขัดขวางความดีความงามที่จะก่อให้เกิดความดับทุกข์^{๑๔}

อย่างไรก็ดี เมื่อมนุษย์เข้าใจภาษาทั้งสองระดับแล้ว ก็สามารถสื่อสารได้กับบุคคลทั้งสองระดับคือระดับผู้รู้ภาษาคน-ภาษาธรรม ดังนั้นปัญหาอยู่ที่ระดับความหมายที่ลึกกว่ากันและกัน การสื่อสารจึงไม่สามารถเข้าใจร่วมกันได้ แต่กระนั้น คำต่างๆ ที่ใช้สื่อสารกันและกันเราก็ต้องดูประโยคในบริบทนั้นๆ ด้วยเช่นกัน เพื่อให้ผู้ที่เรสื่อสารด้วยเข้าใจตามที่เรามุ่งหวัง ฉะนั้น การรู้ภาษาระดับใดระดับหนึ่งเพียงอย่างเดียวก็ไม่สามารถสื่อสารกับระดับคนรู้ภาษาอื่นได้ เช่น คนรู้ธรรมสื่อสารกับคนทั่วไปและคนทั่วไปสื่อสารกับคนรู้ธรรม ทั้งสองกลุ่มนี้ย่อมไม่เข้าใจถึงเนื้อหาความหมายในระดับเดียวกันได้เลย อันเป็นผลถึงการดำเนินชีวิตของแต่ละกลุ่มบุคคลแตกต่างกันไปด้วย จึงเกิดเป็นปัญหาของความขัดแย้งไม่เป็นไปในทางเดียวกัน

^{๑๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๓.

^{๑๔} พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคนภาษาธรรม, หน้า ๑๗.

บทที่ ๓

ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท

๓.๑ ความหมายของอนัตตาเชิงนิรุกติศาสตร์

การที่จะศึกษาให้เข้าใจความหมายของคำว่า อนัตตา จำต้องศึกษาคำว่า อัตตา ก่อน เพราะคำว่า อนัตตา นั้น มีรากหรือรากศัพท์ (root) มาจากคำว่า อัตตา อีกทั้งคำว่า อัตตา เป็นคำที่มีใช้มาก่อนคำว่าอนัตตา ปรากฏในคัมภีร์พระเวทของศาสนาพราหมณ์ ว่า “อัตตาที่สูงสุด ซึ่งเป็นอมตะ ดำรงอยู่ชั่วนิรันดร์”^๑

พระพุทธเจ้าตรัสคำว่า อัตตา ไว้ในท่อนกสถานคฺจที่ตรัสไว้ในอนัตตลักขณสูตร มีใจความเป็นต้นว่า

“รูปญจ หิที่ ภิกฺขเว อตฺตา อภิวิสฺส นยฺหิ รูปํ อปาธาเยย...”^๒

แปลความว่า ภิกษุทั้งหลาย รูปเป็นอนัตตา ภิกษุทั้งหลาย ถ้ารูปนี้จักเป็นอัตตาแล้วไซ้ รูปนี้ไม่พึงเป็นไปเพื่ออาพาธ^๓

ดังนั้น คำว่า อัตตา จึงได้มีอธิบายเชิงนิรุกติศาสตร์ดังที่ปรากฏในพระคัมภีร์อภิธาน์ปทีปิกาหรือเรียกอีกอย่างว่า พจนานุกรมภาษาบาลีแปลเป็นไทยในคทาที่ ๕๒ ว่า

ชีโว ตฺว ปฺริโสตุตถถ.^๔

^๑ อธิศักดิ์ ทองบุญ, **ปรัชญาอินเดีย**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๖), หน้า ๑๕๖.

^๒ วิ.ม. (บาลี) ๔/๒๐/๑๓.

^๓ วิ.ม. (ไทย) ๔/๒๐/๒๓.

^๔ พระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหลวงชินวราลริวัฒน์ สมเด็จพระสังฆราชเจ้า, **พระคัมภีร์อภิธาน์ปทีปิกา**, (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๖), หน้า ๒๕.

คัมภีร์อภิธานวรรณนา^๕ นำมาแยกศัพท์และให้ความหมายว่า
ชีว (ชีว ชิวเน+อ) ตัวตน, วิญญาณ, อาตมัน, อัตตา.
ปฐิส (ปฐ ปฐเน+อิส) ตัวตน, วิญญาณ, อาตมัน, อัตตา.
อตุต (อตุ อตเน+ต) ตัวตน, ตน, วิญญาณ, อาตมัน, อัตตา.

ในศัพท์ทั้ง ๓ นั้น มีรูปวิเคราะห์อธิบายศัพท์แต่ละศัพท์ ดังต่อไปนี้

ชีวนติ สตุตา เชนาติ ชิโว
แปลว่า อัตตาที่ทำให้สัตว์เป็นอยู่ ชื่อว่า ชิวะ^๖ คุณในประโยคว่า
อิเชว ชิวติ ชิโว เปจจ เปจจ วินสฺสติ^๗
แปลว่า อัตตามีอยู่ในโลกนี้เท่านั้น ล่วงกลับไปแล้วก็พินาศไป

ปุเรติ นิสฺสยสฺสากิลาสนฺติ ปุริโส
แปลว่า อัตตาที่ยังความอยากของสิ่งที่อาศัยตนให้บริบูรณ์ ชื่อว่า ปุริสะ^๘

อตฺนฺติ สตฺตํ กจฺจนฺติ อตุตา
แปลว่า ตัวตนที่ทำให้สัตว์เป็นไปอย่างต่อเนื่อง ชื่อว่า อัตตะ^๙ คุณในประโยคว่า
อาตุมา วุจฺจติ อตุตา^{๑๐}
แปลว่า อัตตาเรียกว่าตน

อีกนัยหนึ่ง ในคัมภีร์อภิธานวรรณนา สามัญญกัณฑ์ ว่าด้วยศัพท์ที่มีอรรถมาก แสดง
อัตตะศัพท์นี้มี ๔ ความหมาย คือ จิต, กาย, สภาวะ, และปรมัตตะ ดังที่กล่าวไว้ว่า

“จิตฺเต กายเ สภาเว จ โส อตุตา ปรมฺตฺตนิ”^{๑๑}

^๕ พระมหาสมปอง มุทิโต, คัมภีร์อภิธานวรรณนา, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, ๒๕๔๒), หน้า ๑๔๓.

^๖ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๓.

^๗ พุ.ช. (บาลี) ๒๘/๑๔๕/๒๑.

^๘ พระมหาสมปอง มุทิโต, คัมภีร์อภิธานวรรณนา, หน้า ๑๔๓.

^๙ เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔๓.

^{๑๐} พุ. ม. (บาลี) ๒๕/๑๒๓/๒๔๕.

^{๑๑} พระมหาสมปอง มุทิโต, คัมภีร์อภิธานวรรณนา, หน้า ๕๖๖.

แปลความว่า

“อตุตศัพทํ เป็นปุงลิงค์ มีอรรถ ๔ อย่าง คือ

- (๑) จิตตะ จิต (๒) กายะ กาย (๓) สภาวะ สภาพ
- (๔) ปริมัตตะ ปริมาตมันตามทศนะของเคียรถีย์”^{๑๒}

อีกนัยหนึ่ง ในปทานุกรมพระไตรปิฎก ฉบับบาลี-ไทย กล่าวว่า
อตุตตะ ศัพทํ ที่เป็นลิงค์เดียวคือปุงลิงค์ (นามศัพท์) มีอรรถ ๘ อย่าง”^{๑๓} คือ

- ๑) จิต
- ๒) กายหรืออตุตภาพ
- ๓) ธรรม (โลกียโลกุตตรธรรม)
- ๔) สภาพ (คน)
- ๕) ตนเอง
- ๖) บุตรชายหรือบิดา
- ๗) ลัทธิผิดอันยึดถือว่าอตุตทาหรืออตุตทิจู
- ๘) อตุตทาที่พวกเคียรถีย์ยึดว่าสภาพอันเป็นแก่นแท้ตั้งอยู่ชั่วนิรันดร์ ไม่เสื่อมสลาย เป็นใหญ่แห่งชั้นรัชของสัตว์และจักรวาล (อตุตทาหรืออตุตทิจูหนึ่งทีระบุไว้ใน ลัทธิของพราหมณ์

นี่คือนัยของคำว่า “อตุตทา” ส่วนคำว่า “อนตุตทา” มีนัยปรากฏดังที่สมเด็จพระมหา
สมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส แสดงไว้ว่า

สมาสที่มี น อยู่หน้า อย่างนี้ (เช่น)

น พุราหฺมโณ = อพุราหฺมโณ (อัย ชโน ชนนี้) มิใช่พราหฺมณ.

น วสโณ = อวสโณ (อัย ชโน ชนนี้) มิใช่คนถ้อย.

น อสุโส = อนสุโส (อัย สตฺโต สัตว์นี้) มิใช่หมา.

น อริโย = อนริโย (อัย ชโน ชนนี้) มิใช่พระอริยเจ้า. เป็นต้น

เรียกว่า อุกยตฺปปริสะบั้ง กัมมชารยะมี น เป็นบทหน้าบั้ง.

ในสมาสนี้ (มีหลักเกณฑ์ว่า) ถ้าพยัญชนะอยู่หลัง น, เอา น เป็น อ

^{๑๒} อ้างแล้ว.

^{๑๓} พระศรีสุทริพงษ์ (สมศักดิ์ อุปสโม), ปทานุกรมพระไตรปิฎก ฉบับบาลี-ไทย, (กรุงเทพฯ :
หาก.เทคนิค ๑๕), หน้า ๖๔๐-๖๔๑.

เหมือน อพราหมณ์ เป็นต้น, ถ้าสระอยู่หลัง น, เอา น เป็น อน
เหมือน อนสุโส เป็นต้น^{๔๔}

เทียบเคียงกับหลักบาลีไวยากรณ์ตามที่กล่าวมา จึงเป็นอันสรุปได้ว่า คำว่า อนัตตานั้น มาจาก น และ อตตะ เป็นคำนาม สำเร็จรูปมาจากรูปสมาสตามที่ยกตัวอย่าง จึงได้รูปวิเคราะห์ของศัพท์ว่า อตตะ ว่า

“น อตตะ = อนตตะ” แปลว่า (อัย สภาโว สภาวะนี้) มิใช่ตัวตน.

แต่สำหรับคำว่า อนัตตะ ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงการวิเคราะห์ศัพท์ด้วยพระองค์เอง ในพระบาลีพระพุทธพจน์นั้น ก็ปรากฏมีรูปวิเคราะห์ ในทำนองเดียวกันว่า

น เมโส อตตะ^{๔๕} = อนตตะ (อัย รูปขนุโธ รูปขันธ์นี้) มิใช่อัตตาของเรา ชื่อว่าอนัตตะ.

โดยนัยนี้ คำว่า “อนัตตะ” จึงหมายถึง สภาพที่ไม่ใช่อัตตา กล่าวคือ สภาพอันไม่มีแก่นสารสาระในความเป็นอัตตา

๓.๒ ฐานะของอนัตตะ

เพื่อให้เห็นภาพรวมของแนวคิดเรื่องอนัตตะ เพื่อนำมาเป็นประเด็นในการวิเคราะห์ จะกล่าวถึงแนวคิดที่เกี่ยวกับอนัตตะ รวมถึงแนวคิดอื่นที่มีความสัมพันธ์กับแนวคิดเรื่องอนัตตะต่อไป

๓.๒.๑ สัจจะ ๒ ในฐานะเป็นความจริงในพุทธปรัชญา

พระพุทธเจ้ามิได้ตรัสสัจจะทั้ง ๒ ประการไว้โดยตรง แต่มีผู้ชำนาญกัมภีร์ฝ่ายอภิธรรม แสดงสัจจะไว้ ๒ ระดับ^{๔๖} คือ

^{๔๔} สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, บาลีไวยากรณ์วิวิภาค ภาคที่ ๒ สมาสและศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ ๓๖, (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๘), หน้า ๑๑๓.

^{๔๕} วิ.ม. (บาลี) ๔/๒๒/๑๕.

^{๔๖} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๕๕.

๑) สมมติสัจจะ^{๑๗} (conventional truth) หมายถึง ความจริงโดยสมมติ หรือ โวหารสัจจะ ความจริงโดยสำนวนพูด คือจริงตามมติร่วมกัน ตามที่ได้ตกลงกันไว้หรือหมายรู้ร่วมกัน เป็นเครื่องมือสื่อสาร พอให้สำเร็จประโยชน์ในชีวิตประจำวัน เช่น คน สัตว์ คนดี คนชั่ว โต้ะ แก้อื้อ หนังสือ เป็นต้น ตัวอย่างที่พอเทียบให้เห็นเค้า เช่น ภาษาสามัญพูดว่า น้ำ ว่าเกลือ เป็นต้น^{๑๘} หรือหมายถึง ความจริงที่เป็นจริงโดยการยอมรับร่วมกันของชุมชน ไม่ได้เป็นจริงเพราะสภาวะที่บังถึงเป็นอย่างนั้นจริงๆ^{๑๙}

อนึ่ง สมมติสัจจะนี้ เรียกอีกอย่างว่า สมมติกถา คือถ้อยคำโวหารที่สมมติขึ้น เช่นว่า สัตว์ คน เทวดา พรหม เป็นต้น ดังที่พระอรรถกถาจารย์กล่าวไว้คัมภีร์สุมังคลวิลาสินี ว่า

พุทธานัน ปน เทว กถา สมมติกถา จ ปรมัตถกถา จ.
ตตฺถ สตฺโต โปโส เทโว พุทฺหมาคิ อาทิกา สมมติกถา นาม.^{๒๐}

แปลว่า อนึ่งถ้อยคำของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย มี ๒ ประการ คือ สมมติกถา (ถ้อยคำสมมติ) และปรมัตถกถา (ถ้อยคำปรมัตถ์).

๒) ปรมัตถสัจจะ^{๒๑} (ultimate truth) ความจริงโดยปรมัตถ์ คือ จริงตามความหมายสูงสุด ตามความหมายแท้จริง หรือตามความหมายแท้ที่ตรงตามสภาวะและเท่าที่พอจะกล่าวถึงได้ หรือพอจะยังพูดให้เข้าใจกันได้ เพื่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจเท่าทันความเป็นจริงของสิ่งทั้งหลาย คือ รู้จักสิ่งเหล่านั้นตามที่มันเป็น และเพื่อให้เกิดประโยชน์อย่างสูงสุดคือการหยั่งรู้ สัจธรรมที่จะทำให้ความยึดติดถือมั่นหลงผิดทั้งหลายสลายหมดไป^{๒๒} และเป็นความจริงที่เป็นจริง เพราะมีสภาวะลักษณะที่แท้จริงของสิ่งที่ภาษาอ้างอิงถึง^{๒๓}

^{๑๗} อภิ.ก. (บาลี) ๓๗/๔๓๔/๒๖๔.

^{๑๘} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๕๕.

^{๑๙} ชาญณรงค์ บุญหนุน, “ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตร
ดุขฎิบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๔๐, หน้า ๑๔๖.

^{๒๐} ที.สี.อ. (บาลี) ๑/๔๓๕/๓๑๗.

^{๒๑} พระสิริมังคลาจารย์, มงคลัตถทีปนี ปฐโม ภาค (บาลี), พิมพ์ครั้งที่ ๑๓, (กรุงเทพฯ :
มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕), หน้า ๑๔๒.

^{๒๒} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๕๕.

^{๒๓} ชาญณรงค์ บุญหนุน, “ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท”, หน้า ๑๔๖.

ตัวอย่างสิ่งที่เป็นจริงโดยปรมาตม์ เช่น “นามธรรม รูปธรรม เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ หรือ จิต เจตสิก รูป นิพพาน” เป็นต้น^{๒๔}

อนึ่ง ปรมาตม์จะนี้ เรียกอีกอย่างว่า ปรมาตลกถา คือ ถ้อยคำโวหารที่เป็นจริงแท้ เช่นว่า อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เป็นต้น ดังที่พระอรรถกถาจารย์กล่าวไว้ในคัมภีร์สูมังคลวาลีสินี ว่า

อนิจจัง ทุกขมนตฺตา ขนฺธา ธาตุโย อายตฺตนา นิ สติปฏิญฺชานา
สมฺมุปฺปชานาติอาทิกา ปรมตฺตถกา นาม.^{๒๕}

แปลว่า ถ้อยคำที่ว่า อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา ขันธ์ ธาตุ อายตนะ
สติปฏิญฺชาน สัมมุปฺปชาน เป็นอาทิ ชื่อว่า ปรมาตลกถา.

พระบาลีที่กล่าวมา หลักอนิจจัง หลักทุกขัง และหลักอนัตตา ธรรมเหล่านี้ หากกล่าวโดยความเป็นหลักธรรมคำสอนในพุทธศาสนา ก็ถือว่าเป็น ปรมาตม์จะ คือเป็นความจริงอย่างปรมาตม์ เพราะมีภาวะที่เป็นจริงในตัวของมันเอง ดังนั้น จึงสรุปได้ว่าหลักอนัตตาเป็น ปรมาตม์จะ

อย่างไรก็ตาม พระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญกับสัจจะ ๒ ประการเท่าๆ กัน แม้เวลาสั่งสอนเวไนยสัตว์ ก็ใช้ทั้งสมมติถา และปรมาตลกถา กล่าวคือ สำหรับบุคคลที่รู้ปรมาตลกถาพระองค์จะไม่สั่งสอนด้วยสมมติถาก่อน แต่จะให้ผู้รู้ปรมาตลกถาก่อนแล้วตรัสสอนด้วยสมมติถาภายหลัง ดังที่พระอรรถกถาจารย์กล่าวไว้ว่า

สมฺมุติถาย ปน โปเชตฺวา ปจฺจนา ปรมตฺตถกั กเถติ. ปรมตฺตถาย พุชฺฌน ก-
สตุตฺตสุสาปี น ปจฺจมี สมฺมุติถกั กเถติ. ปรมตฺตถาย ปน โปเชตฺวา ปจฺจนา สมฺมุติถกั
กเถติ. ปกฺติยา ปน ปจฺจเมว ปรมตฺตถกั กเถนฺตสุส เทสนา ลูฆาการา โหติ. ตสฺมา พุทฺธา
ปจฺจมี สมฺมุติถกั กเถตฺวา ปจฺจนา ปรมตฺตถกั กเถนฺติ.^{๒๖}

แปลว่า อนึ่ง พระพุทธเจ้าให้สัตว์รู้ด้วยสมมติถา แล้วตรัสปรมาตลกถาภายหลัง. ไม่ตรัสสมมติถาก่อนแม้แก่สัตว์ผู้รู้ปรมาตลกถา. แต่ให้สัตว์รู้ด้วยปรมาตลกถา แล้วตรัสสมมติ

^{๒๔} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, หน้า ๕๕.

^{๒๕} ที.สี.อ. (บาลี) ๑/๔๓๕/๓๑๗.

^{๒๖} อ่างแล้ว.

กถาภายหลัง. ก็ตามปกติ เมื่อพระองค์ตรัสปรมัตถกถาก่อน เทศนาจะเป็นสิ่งที่มีอาการ
เศร้าหมอง. ฉะนั้นพระพุทธเจ้าทั้งหลายตรัสสมมติกถาก่อนแล้ว ตรัสปรมัตถกถาภายหลัง.

พระพุทธเจ้าจะตรัสสั่งจะ ๒ ระดับนี้ ควบคู่กันเสมอ ดังที่พระอรรถกถาจารย์กล่าว
ไว้ว่า

ทิวะ สจฺจานิ อภฺขาลี, สมฺพุทฺโธ วทติ วโร.

สมฺมตี ปรมตฺถญจ, ตติยิ นฺุปลพุทฺติ.^{๒๗}

แปลว่า พระสัมพุทธเจ้าผู้ประเสริฐ เมื่อจะตรัสก็ตรัสสั่งจะ ๒
ประการ คือ สมมติสั่งจะ และปรมัตถสั่งจะ สั่งจะข้อที่ ๓ ไม่มี.

ด้วยเหตุนี้ หลักอนัตตาทจึงจัดเป็นปรมัตถสั่งจะคือความเป็นจริงขั้นสูงสุด เป็นความ
เป็นจริงที่อยู่คู่โลกซึ่งประกอบไปด้วยขันธ ๕ อันได้แก่ รูปขันธ เวทนาขันธ สัญญาขันธ สังขาร
ขันธ และวิญญาณขันธ ดังนั้น หลักอนัตตาทจึงจัดว่าเป็นธรรมที่เป็นประเภทเดียวกันกับขันธ ๕
เพราะขันธ ๕ จำต้องแตกสลายหมดจากสภาพเดิมของมันไปเพราะประกอบด้วยปัจจัยปรุงแต่ง
เป็นสิ่งไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และเป็นสิ่งไม่ใช่ตัวตน

๓.๒.๒ อนัตตาทในฐานะเป็นผลโดยรวมของขันธ ๕

ส่วนประกอบของชีวิตมนุษย์ทั้งหมดที่ได้รับการบัญญัติเรียกว่า “สัตว์ บุคคล ตัวตน
เรา เขา โดยแบ่งออกเป็น ๕ ส่วน เรียกว่า เบญจขันธ คือกองแห่งรูปธรรมและนามธรรมห้า
หมวดที่ประชุมกันเข้าเป็นหน่วยรวม คือ^{๒๘}

๑. รูปขันธ คือ กองรูป, ส่วนที่เป็นรูป, ร่างกาย, พฤติกรรม และคุณสมบัติต่างๆ
ของส่วนที่เป็นร่างกาย, ส่วนประกอบฝ่ายรูปธรรมทั้งหมด, สิ่งที่เป็นร่างพร้อมทั้งคุณและอาการ

๒. เวทนาขันธ คือ กองเวทนา, ส่วนที่เป็นการเสวยรสอารมณ์, ความรู้สึก สุข
ทุกข์หรือเฉยๆ

๓. สัญญาขันธ คือ กองสัญญา, ส่วนที่เป็นความกำหนดหมาย, ความกำหนดได้
หมายรู้ในอารมณ์ ๖ เช่นว่า ขาว เขียว ดำ แดง เป็นต้น

^{๒๗} อ่างแล้ว.

^{๒๘} พระเทพเวที (ประยูร ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, พิมพ์ครั้งที่
๗, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๕), หน้า ๑๕๑.

๔. สังขารขันธ คือ กองสังขาร, ส่วนที่เป็นความปรุงแต่ง, สภาพที่ปรุงจิตให้คิดหรือชั่วหรือเป็นกลางๆ, คุณสมบัติต่างๆ ของจิต มีเจตนาเป็นตัวนำ ที่ปรุงแต่งคุณภาพของจิต ให้เป็นกุศล อกุศล อพยากฤต

๕. วิญญาณขันธ คือ กองวิญญาณ, ส่วนที่เป็นความรู้แจ้งอารมณ์, ความรู้อารมณ์ทางอายตนะทั้ง ๖ มีการเห็น การได้ยิน เป็นต้น ได้แก่ วิญญาณ ๖

ในชั้นมจกักปวัตตนสูตร พระพุทธเจ้าทรงแสดงเรื่องขันธ ๕ ว่าด้วยทุกข์ “โดยทรงแสดงความหมายของทุกข์ด้วยวิธียกตัวอย่าง เหตุการณ์ต่างๆ ที่มองเห็นเป็นธรรมดาในชีวิตของบุคคลและสุดท้ายพระองค์ตรัสสรุปลงเป็นข้อเดียว”^{๒๕} ว่าอุปาทานขันธ ๕ เป็นทุกข์

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้คือทุกข์ขันธ์ คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รักเป็นทุกข์ ปรารถนาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นที่ทุกข์ โดยย่ออุปาทานขันธ ๕ เป็นทุกข์”^{๒๖}

ในปัญจขันธ์สูตร พระพุทธเจ้าทรงแสดงขันธ ๕ และความยึดถือในขันธ ๕ ไว้ว่า

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็ขันธ ๕ เป็นไฉน? ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย รูปร่างใดอย่างหนึ่ง เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน เป็นภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต อยู่ในที่ไกลหรือใกล้. นี้เรียกว่า รูปขันธ. เวทนาอย่างใดอย่างหนึ่ง ฯลฯ สัญญาอย่างใดอย่างหนึ่ง ฯลฯ สังขารเหล่าใดเหล่าหนึ่ง ฯลฯ วิญญาณอย่างใดอย่างหนึ่ง เป็นอดีต อนาคตและปัจจุบัน เป็นภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต อยู่ในที่ไกลหรือใกล้. นี้เรียกว่า วิญญาณขันธ. ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เหล่านี้เรียกว่า ขันธ ๕”^{๒๗}

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็อุปาทานขันธ ๕ เป็นไฉน? ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย รูปร่างใดอย่างหนึ่ง เป็นอดีต อนาคต ปัจจุบัน เป็นภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต อยู่ในที่ไกลหรือใกล้ เป็นไปกับด้วยอัสวะ เป็นปัจจัยแก่อุปาทาน. นี้เรียกว่า อุปาทานขันธคือรูป. เวทนาอย่างใดอย่างหนึ่ง ฯลฯ สัญญาอย่างใดอย่างหนึ่ง ฯลฯ สังขาร

^{๒๕} พระมหานิม สีสถาวร, “การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดเรื่องอนัตตานิพพานในพุทธปรัชญาเถรวาท”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย), ๒๕๔๒, หน้า ๒๑.

^{๒๖} วิ.ม. (ไทย) ๔/๑๔/๒๑.

^{๒๗} ส.ข. (ไทย) ๑๗/๔๘/๖๖.

เหล่าใดเหล่าหนึ่ง ฯลฯ วิญญาณอย่างใดอย่างหนึ่ง เป็นอดีต อนาคต ปัจจุบัน เป็นภายใน หรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต อยู่ในที่ไกลหรือใกล้ เป็นไปกับด้วย อาสวะ เป็นปัจจัยแก่อุปาทาน. นี้เรียกว่า อุปาทานขันธคือวิญญาณ คู่ก่อนภิกษุทั้งหลาย เหล่านี้เรียกว่า อุปาทานขันธ ๕”^{๓๒}

ในเรื่องนี้ พระพุทธเจ้าก็ได้ตรัสว่า ขันธ ๕ เป็นอนัตตาทั้งหมด โดยนัยที่ว่าหาก ขันธ ๕ เป็นอัตตาแล้ว ขันธ ๕ ก็ไม่พึงเป็นไปเพื่ออาหาร เราก็จึงบังคับขันธ ๕ ให้เป็นไปตามใจของตนได้ เป็นต้น ดังที่ตรัสไว้ในอนัตตลักขณสูตรว่า

“คู่ก่อนภิกษุทั้งหลาย รูปเป็นอนัตตา คู่ก่อนภิกษุทั้งหลาย ถ้ารูปนี้จักได้เป็นอัตตาแล้ว รูปนี้ไม่พึงเป็นเพื่ออาหาร และบุคคล พึงได้ในรูปว่า รูปของเราจึงเป็นอย่างนี้เกิด รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย. คู่ก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้นรูปจึงเป็นไปเพื่ออาหาร และบุคคลย่อมไม่ได้ในรูปว่า รูปของเราจึงเป็นอย่างนี้เกิด รูปของเราอย่าได้เป็นอย่างนั้นเลย”^{๓๓}

และได้ตรัสถึงขันธ ๕ ที่เหลือโดยนัยเดียวกัน คือ เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ รวมเป็นขันธ ๕ ว่าเป็นอนัตตา บังคับไม่ได้ บัญชาไม่ได้ ว่าจงเป็นอย่างนี้ จงอย่าเป็นอย่างนี้ เป็นต้น

๓.๒.๓ สภาวะที่เป็นอนัตตา

ต่อไปนี้จะกล่าวถึงสภาวะหรือสิ่งที่เป็นอนัตตา ในอนัตตลักขณสูตรพระพุทธเจ้าตรัสหลักการที่จะพิจารณาว่า “ธรรมใดเป็นอนัตตา” ดังนี้

๑) พระพุทธเจ้าได้ตรัสสภาวะที่เป็นอนัตตาไว้ว่า

“สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา”^{๓๔}

๒) โดยปฏิปกขนัย พระผู้มีพระภาคก็ได้ตรัสหลักการสำหรับตัดสินว่า “ถ้าสิ่งใดเป็นอนัตตา สิ่งนั้นก็ย่อมเป็นทุกข์ และไม่เที่ยง ด้วยเช่นกัน” โดยทรงยกเอาขันธ ๕ ซึ่งเป็นปรมัตถ

^{๓๒} ส.ข. (ไทย) ๑๗/๕๖/๔๖.

^{๓๓} วิ.ม. (ไทย) ๔/๒๐/๒๗.

^{๓๔} ส.ข. (ไทย) ๑๗/๔๕/๖๒.

ธรรมที่มีสามัญญลักษณะ คือ ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และเป็นอนัตตา ขึ้นแสดงโดยลำดับที่ละขั้นตั้งแต่รูปขั้น เป็นต้นไป ดังนี้

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้นรูปจึงเป็นไปเพื่ออาพาธ”.^{๓๕}

๓) พระพุทธพจน์โดยตรงที่ระบุว่า “สิ่งที่เป็นอนัตตา คือขั้น ๕ เท่านั้น มิใช่สิ่งอื่นนอกนอกจากนี้” ดังที่ปรากฏในพระไตรปิฎก

“ท่านพระราชาได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ที่เรียกว่า อนัตตธรรม อนัตตธรรม ดังนี้ อะไรหนอเป็นอนัตตธรรม” “พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า ดูก่อนราชา รูปเป็นอนัตตธรรม เวทนาเป็นอนัตตธรรม สัญญาเป็นอนัตตธรรม สังขารเป็นอนัตตธรรม วิญญาณเป็นอนัตตธรรม”.^{๓๖}

ดังนั้นอาจสรุปได้ว่า สิ่งที่จะเป็นอนัตตาได้นั้นก็ต้องเป็นสิ่งที่ไม่เที่ยงคงอยู่สภาพเดิมไม่ได้ ต้องแตกสลายไปเป็นธรรมดา และจะต้องเป็นทุกข์กล่าวคือทนต่อแรงบีบคั้นเบียดเบียนต่างไม่ได้เช่นกัน

๓.๒.๔ อนัตตาและอนัตตลักษณะ

คำว่า “อนตฺตา” มาจาก น + อตฺตา แปลง น เป็น อน = อนตฺตา^{๓๗}

คัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคแสดงความหมายของอนัตตาว่า “เป็นอนัตตาเพราะความหมายว่า หาแก่นสารมิได้”^{๓๘}

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค^{๓๙} มีอธิบายความไว้ว่า “ที่ชื่ออนัตตา โดยความหมายว่า ไม่มีสาระ หมายความว่า ไม่มีแก่นสาร คือไม่มีตัวตนที่คิดกันว่า เป็นอาตมัน (อัตตา) เป็นผู้สิงอยู่ (นิวาสิ) เป็นผู้สร้างผู้บันดาล (การกะ) เป็นผู้สวय (เวทกะ) เป็นผู้มีอำนาจในตัว (สยงวาสิ)”

^{๓๕} วิ.ม. (ไทย) ๔/๒๐/๖๗.

^{๓๖} ส.บ. (ไทย) ๑๗/๑๗๖/๒๖๕.

^{๓๗} พระศรีสุทฺธิพงศ์ (สมศักดิ์ อุปสโม), ปทานุกรมพระไตรปิฎก ฉบับบาลี-ไทย, หน้า ๓๗.

^{๓๘} ขุ.ปฎิ. (ไทย) ๓๑/๗๕/๓๓.

^{๓๙} วิสุทธิ. (บาลี) ๓/๒๓๕.

เพราะว่าสิ่งใดไม่เที่ยงสิ่งนั้นเป็นทุกข์ ไม่สามารถห้ามความไม่เที่ยง หรือความบีบคั้น ด้วยความเกิดขึ้นและความเสื่อมสิ้นไปได้ แล้วความเป็นผู้สร้าง ผู้บันดาล เป็นต้นของมันจะมีมาจากที่ไหน เพราะเหตุนี้ พระผู้มีพระภาคจึงตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย ก็ถ้ารูปนี้จักได้เป็นอัตตาแล้ว รูปนี้ก็ไม่พึงเป็นไปเพื่ออาพาธ ดังนี้เป็นอาทิ”^{๔๐}

ความหมายที่ว่าไม่มีสาระคือตัวตนนี้ ท่านกล่าวไว้โดยสัมพันธ์กับความหมายว่า คลบ้นดาลไม่ได้ หรือไม่มีอำนาจในตัว ทั้งนี้เพราะถ้ามีตัวตนคงที่ยั่งยืนอยู่เป็นแก่นเป็นแกนจริงแล้ว ก็ย่อมขึ้นย่อมฝืนความเปลี่ยนแปลงได้ ไม่ต้องเป็นไปตามความเปลี่ยนแปลงนั้น ยิ่งถ้าเป็นผู้นครอบครอง ก็ย่อมต้องมีอำนาจบังคับสิ่งที่ถูกครอบครองให้เป็นไปอย่างไรๆ ก็ได้ตามปรารถนา แต่ความเป็นจริงหาเป็นเช่นนั้นไม่ ความไม่เป็นตัวตนและความไม่มีตัวตนสิ่งสู่อยู่ครองจึงมีความเด่นในแง่ที่ว่า ไม่มีอำนาจบังคับ ไม่เป็นไปในอำนาจ ขัดแย้งต่อความปรารถนา

อนึ่ง ความหมายของอนัตตา กล่าวโดยสรุปพระอรธกถาจารย์ ประมวลความหมายไว้เป็นหมวดรวม ๔ นัย คือ^{๔๑}

๑) สุธญโต เพราะเป็นสภาพว่างเปล่า คือ ปราศจากจากตัวตนที่เป็นแก่นสาร (อัตตสสาระ) หรือว่างจากความเป็นสัตว์ บุคคลตัวตนเราเขาที่แท้จริง ไม่มีตัวสิ่งสู่อยู่ครองไม่มีตัวผู้สร้างสรรค์บันดาล ไม่มีตัวผู้ส่วย นอกเหนือจากกระบวนการแห่งองค์ประกอบทั้งหลายที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยและนอกจากโดยการสมมติ พุดง่าย ๆ ว่า ว่างเปล่าจากความเป็นสัตว์ บุคคลตัวตน เราเขา จากความเป็นนั่นเป็นนี่ที่กำหนดกันขึ้น

๒) อสุสามิกโต เพราะเป็นสภาพไร้เจ้าของ คือ ไม่เป็นตัวตนของใคร และไม่เป็นของของตัวตนใด ๆ ไม่มีตัวตนอยู่ต่างหากที่จะเป็นเจ้าของครอบครองสังขารธรรมทั้งหลาย มันเป็นแต่เพียงกระบวนการเองล้วน ๆ เป็นไปโดยลำพังตามเหตุปัจจัย (ไม่มีใครเป็นเจ้าของ ไม่เป็นของใครจริง ไม่เป็นตัวตนของใคร)

๓) อวสวตฺตนโต เพราะไม่เป็นไปในอำนาจ หรือไม่อยู่ในอำนาจของใคร ไม่ขึ้นต่อผู้ใด ไม่มีใครมีอำนาจบังคับมัน จะเรียกร้องหรือปรารถนาให้มันเป็นอย่างใดๆ ไม่ได้ นอกจากทำการตามเหตุปัจจัย ใช้ศัพท์อีกอย่างหนึ่งว่า “อนิสฺสรโต” แปลว่า เพราะไม่เป็นเจ้าใหญ่ หรือไม่เป็นใหญ่ในตัว คือจะบงการหรือใช้อำนาจบังคับเอาไม่ได้ มีแต่จะต้องให้เป็นไปตามเหตุปัจจัย บางแห่งใช้ว่า “อกามการียโต” แปลว่า เพราะเป็นสภาพที่ไม่อาจทำได้ตามความอยาก คือ จะให้เป็นไปตามความอยากความปรารถนามิได้ หรือจะเอาใจอยากเข้าว่าไม่ได้ แต่เป็นเรื่องของความ

^{๔๐} วิ.ม. (ไทย) ๔/๒๐/๒๗.

^{๔๑} วิสุทธิ. (บาลี) ๓/๒๔๗.

เป็นไปตามเหตุปัจจัย จะให้เป็นอย่างไรก็ทำเอาตามเหตุปัจจัย หรือต้องทำเหตุทำปัจจัยเอา หรือต้องทำให้เป็นเหตุเป็นปัจจัยขึ้นมา รวมความว่า ไม่อยู่ในอำนาจ หรือไม่มีใครเป็นใหญ่ คือใครจะตั้งบังคับให้ เป็นไปตามความปรารถนาไม่ได้ มันขึ้นต่อเหตุปัจจัย ไม่ได้ขึ้นต่ออำนาจหรือความปรารถนาของใครเช่นมันเกิดมันเกิดขึ้นแล้วจะสั่งว่าอย่าตั้งอยู่ มันตั้งอยู่แล้วจะสั่งว่าอย่าโทรม มันโทรมแล้วจะสั่งว่าอย่าสลายไม่ได้ทั้งนั้น

๔) อุตตปฏิบัติเขปโต เพราะแย้งต่ออตตาคือ โดยสภาวะของมันเองก็ปฏิเสธอตตาคอยู่ในตัว หมายความว่า ความเป็นกระบวนการ คือ การที่องค์ประกอบทั้งหลายสัมพันธ์กันดำเนินไปโดย ความเป็นไปตามเหตุปัจจัยนั่นเอง เป็นการปฏิเสธอยู่ในตัวว่า ไม่มีตัวตนต่างหากซ่อนอยู่ จะแทรกแซงบงการ หรือแม้แต่ขวางขึ้นความเป็นไปตามเหตุปัจจัย และตัวตนต่างหากเช่นนี้มีไม่ได้เพราะถ้ามีก็ไม่อาจมีความเป็นไปตามเหตุปัจจัย แต่จะกลายเป็นว่า ต้องเป็นไปตามความบังคับบงการของตัวตนนั้น อีกอย่างหนึ่ง กระบวนการที่เป็นไปตามเหตุปัจจัยนั้นมีความสำเร็จเสร็จสิ้นสมบูรณ์พร้อมในตัวอยู่แล้ว ไม่จำเป็นและไม่อาจจะมีตัวการอย่างอื่นที่จะเข้ามาแทรกแซงตั้งการอีกได้

๓.๓ แนวคิดเรื่องอนัตตาในสังคมไทยปัจจุบัน

ได้มีนักวิชาการศาสนาและนักปฏิบัติศาสนา แสดงแนวคิดเรื่องอนัตตานี้ไว้มากมาย แต่ในงานวิจัยนี้ จะเน้นกลุ่มที่มีบทบาททางความคิดกับสังคมโดยรวมมาก ๓ กลุ่มบุคคล คือ วัดพระธรรมกาย พุทธทาสภิกขุ และพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ซึ่งจะกล่าวแนวคิดของ ๓ กลุ่มบุคคลเหล่านี้เป็นลำดับไป

๓.๓.๑ แนวคิดเรื่องอนัตตาของวัดพระธรรมกาย

ตัวแทนแนวคิดเรื่องอตตาคืออนัตตาของวัดพระธรรมกาย ผู้วิจัยได้นำข้อมูลบางส่วนมาจากหนังสือเรื่อง “นิพพานเป็นอตตาคืออนัตตา”^{๔๒} ของพระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ โดยลิขสิทธิของหนังสือเล่มนี้เป็นของวัดพระธรรมกายโดยตรง ซึ่งท่านเองเป็นผู้มีความเชื่อว่า “นิพพานเป็นอตตาคืออนัตตา”^{๔๓} แม้ท่านพระราชภาวนาวิสุทธิ (ไชยบูลย์ ฐมฺมชโย) จะไม่ได้เป็นผู้กล่าวแนวคิดของเรื่อง

^{๔๒} ดูรายละเอียดใน พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, นิพพานเป็นอตตาคืออนัตตา, (กรุงเทพฯ : ฟองทองอินเตอร์โพรส, ๒๕๔๒).

^{๔๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓.

นี้ไว้โดยตรง แต่งานวิจัยนี้ใช้แนวคิดของพระสมชาย^{๔๔} ซึ่งเป็นพระผู้ดูแลงานด้านการเผยแผ่ในปี
นั้น (๒๕๔๒) ของวัดพระธรรมกาย ผู้วิจัยเห็นว่าน่าจะใช้ประกอบงานวิจัยได้

พระสมชายแสดงว่า

“บทความของท่านไม่มีความประสงค์ที่จะวิเคราะห์ลงในรายละเอียดทางวิชาการ เพื่อ
ยืนยันว่านิพพานต้องเป็นอตตตาหรืออนัตตา แต่ต้องการชี้ให้เห็นในภาพกว้างว่า เรื่องซึ่งอยู่พื้นเกิน
กว่าประสบการณ์ของปุถุชนคนสามัญจะไปถึงหรือเข้าใจได้ เช่นเรื่องนรก สวรรค์ กฏแห่งกรรม
นิพพาน ที่ท่านเรียกว่าเป็นเรื่องอภิปรัชญา หรือเรื่องที่เป็นอจินไตยนั้นหลายๆ เรื่องเช่นเรื่อง
นิพพานในทางวิชาการสามารถตีความหลายนัย”^{๔๕}

พระสมชาย ได้จัดคำสอนในพระพุทธศาสนาเป็น ๒ ระดับ^{๔๖} คือ

- ๑) คำสอนที่เป็นไปเพื่อการปฏิบัติ เช่น มรรคมืองค์ ๘ ไตรสิกขา สังคหวัตถุ ๔
ทิส ๖ บุญกิริยาวัตถุ ๓ อธิขีบาท ๔ เป็นต้น
- ๒) คำสอนทางด้านอภิปรัชญา คือ สิ่งที่พื้นเกินกว่าประสบการณ์ของปุถุชนคน
ธรรมดาจะสัมผัสรับรู้เห็นได้โดยตรง เช่น เรื่อง นรกสวรรค์ กฏแห่งกรรม
นิพพาน จักรวาลวิทยา โครงสร้างของโลก เป็นต้น

ท่านอธิบายเพิ่มเติมพอสรุปความได้ว่า เรื่องอภิปรัชญา เช่นเรื่องของโลกมีสิ้นสุด
หรือไม่ พระตถาคตเจ้ายังดำรงอยู่หรือไม่หลังจากพระองค์ปรินิพพานดับเบญจขันธ์แล้ว ดังที่
พระพุทธเจ้าตรัสกับมาลุงกยบุตรไว้ว่า

ปัญหาอะไรเล่าที่เราไม่ตอบ คือ ปัญหาว่า โลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง โลกมีที่สุด โลก
ไม่มีที่สุด... เพราะเหตุไรเราจึงไม่ตอบ เพราะปัญหานั้นไม่มีประโยชน์ ไม่เป็นเบื้องต้น
แห่งพรหมจรรย์ ไม่เป็นไปเพื่อความเบื่อหน่าย เพื่อคลายกำหนด เพื่อดับ เพื่อสงบระงับ
เพื่อรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้และเพื่อนิพพาน เหตุนี้เราจึงไม่ตอบ^{๔๗}

^{๔๔} ท่านเป็นพระภิกษุในสังกัดวัดพระธรรมกาย จบแพทยศาสตรบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
พุทธศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยโตเกียว, Doctor Candidate (Buddhist Studies), Dip. In Chinese ; Dip. In
Japanese.

^{๔๕} พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, นิพพานเป็นอตตตาหรืออนัตตา, หน้า ๓-๔.

^{๔๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐.

^{๔๗} ม.ม. (ไทย) ๑๓/๑๒๘/๑๔๑.

ในเรื่องนี้ พระสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่ทรงตรัสตอบคำถามหลังจากที่มีผู้ทูลถาม เหตุผลที่ไม่ทรงตอบคำถามด้านอภิปริชญา ก็คือเพราะถ้าผู้ฟังไม่ได้ปฏิบัติธรรมจนมีภูมิธรรมถึงจิตค้นแล้ว ก็ไม่สามารถเข้าใจตามได้อย่างแท้จริง ถ้าตอบไปแล้วไม่เชื่อยิ่งสร้างความเสียหายให้แก่ผู้คิด เช่นนั้น ทั้งนี้เพราะบุคคลทั่วไปจะทำความเข้าใจสิ่งต่างๆ โดยนำไปเปรียบเทียบกับประสบการณ์เดิมของตน หากไม่เคยพบเจอมาก่อนยิ่งถ้าหลุดไปอีกมิติหนึ่งยิ่งยากที่จะทำความเข้าใจ ตัวอย่างเหมือนบอกสี่สรร ความสวยงาม แก่คนตาบอดแต่กำเนิดให้เขาฟัง โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อกล่าวถึงนิพพาน “พระสัมมาสัมพุทธเจ้าจึงทรงยืนยันว่าอายตนะนั้นมีอยู่”^{๔๘} แต่พระองค์ทรงอธิบายด้วยการปฏิเสธโดยว่า มิใช่สิ่งนั้นหรือมิใช่สิ่งนี้ เพราะวนิพพานอยู่เหนือเกินกว่าประสบการณ์ของมนุษย์ปุถุชนจะเข้าใจได้ ดังที่พระองค์ตรัสไว้ในปฐมนิพพานปฏิสังขตสูตร ว่า

ภิกษุทั้งหลาย อายตนะมีอยู่ ในอายตนะนั้นไม่มีปฐวีธาตุ ไม่มีอาโปธาตุ ไม่มีเตโชธาตุ ไม่มีวาโยธาตุ... ไม่มีโลกนี้ ไม่มีโลกหน้า ไม่มีดวงอาทิตย์ และดวงจันทร์ทั้งสองนั้น ภิกษุทั้งหลาย เราไม่เรียกอายตนะนั้นว่า มีการมา มีการไป มีการตั้งอยู่ มีการจุติ มีการอุบัติ... ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่มีอารมณ์ยึดเหนี่ยว นี้แลคือที่สุดแห่งทุกข์^{๔๙}

พระสมชายกล่าวถึงอดีตและอนัตตาเป็นเรื่องที่มีการถกเถียงกันมากตั้งแต่ยุคโบราณ หลังพุทธกาลเป็นต้นมา จากนั้นท่านตั้งคำถามว่า “อดีต ตัวคนที่แท้จริง มีหรือไม่ในคำสอนของพระพุทธศาสนา”^{๕๐}

ท่านยังมีความเชื่อว่าผู้ที่มีความเห็นว่ามีอดีตมีจำนวนมากว่า และปราชญ์ใหญ่ทางพระพุทธศาสนาในดินแดนตะวันตกที่มีชื่อเสียงก้องโลกก็มีจำนวนมาก และทั้งหมดก็มีความเห็นว่าเป็น “มีอดีตที่แท้จริง” อยู่ในคำสอนทางพระพุทธศาสนา ซึ่งทั้งหมดมีความเห็นตรงกันในเรื่องนี้ว่า

- ๑) พระสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่เคยปฏิเสธอย่างชัดเจนว่า อดีตที่แท้จริงไม่มี และไม่เคยตรัสปฏิเสธว่าไม่มีอดีตใดๆ ทั้งสิ้นในสังขะทุกระดับ
- ๒) เขาเหล่านี้เชื่อตรงกันว่า ในคำสอนของพระพุทธศาสนายุคดั้งเดิม บ่งบอกนัยว่ามีอดีตที่แท้จริงซึ่งอยู่ในภาวะที่สูงกว่าขั้น ๕ หรือสังขตธรรม^{๕๑}

^{๔๘} พระสมชาย ฐานวฑฺฒโต, นิพพานเป็นอดีตหรืออนัตตา, หน้า ๑๑.

^{๔๙} บุ.อุ. (ไทย) ๒๕/๗๑/๓๒๑-๓๒๒.

^{๕๐} พระสมชาย ฐานวฑฺฒโต, นิพพานเป็นอดีตหรืออนัตตา, หน้า ๑๗.

^{๕๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๐.

ท่านเห็นว่า คำว่า “อิตตาและอนัตตา” อาจมีหลายนัย เพราะเมื่อพระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมแต่ละครั้ง พระองค์จะตรัสสอนให้ตรงกับจริตอัธยาศัยและภูมิธรรมของบุคคลผู้ฟัง “ความหมายของศัพท์ธรรมในแต่ละแห่ง ที่พบในพระไตรปิฎกจึงมีนัยที่ลึกซึ้งต่างกัน”^{๕๒} ควรให้ความหมายที่ถูกต้อง และท่านได้เสนอความหมายที่ถูกต้องของคำว่า “อิตตา” และ “อนัตตา” เป็นลำดับไปดังนี้

คำว่า “อิตตา” บางท่านก็ตีความเป็นตัวตนแบบที่ศาสนาพราหมณ์เขาสอนกันว่า มีอาตมัน อยู่ภายในคนแต่ละคน ซึ่งเมื่อถึงที่สุดแล้ว ต้องไปรวมกับปรมาตมัน หรืออาตมันใหญ่ก็เลยเกรงว่า ถ้าพุทธศาสนายอมรับว่ามีอิตตา จะกลายเป็นยอมรับศาสนาพราหมณ์ไป ซึ่งจริงๆ เป็นคนละเรื่อง อิตตามีนัยมากมาย ทั้งอิตตาโดยสมมติ เช่น ความรู้สึกว่าเป็นตัวเรา ของของเรา ครอบครัวของเรา เป็นต้น และอิตตาในระดับที่สูงขึ้น เช่น ความรู้สึกในเรื่องอิตตาของเทวดาของพรหม ก็ย่อมต่างกัน หรืออิตตาในระดับที่สูงกว่านั้น เป็นอิตตาที่แท้จริง ที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงสอนให้ชนทั้งหลายยึดเป็นเกาะ เป็นที่พึ่ง”^{๕๓}

จากนั้นท่านจึงยกพุทธพจน์มาอ้างว่า

“อตุตทิปา วิหรด อตุตสรณา อนนฺตฺตฺตฺตนา
ธมฺมทิปา ธมฺมสรณา อนนฺตฺตฺตฺตนา”^{๕๔}

แปลว่า “เธอทั้งหลายจงมีตนเป็นเกาะ จงมีตนเป็นที่พึ่ง
อย่ามีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง จงมีธรรมเป็นเกาะ จงมีธรรม
เป็นที่พึ่ง อย่ามีสิ่งอื่นเป็นที่พึ่ง”

จากเหตุผลที่พระสมชายยกมา รวมทั้งพระพุทธพจน์ ท่านจึงสรุปความหมายของคำว่า “อิตตา” ว่า “อิตตาในที่นี้ก็ย่อมมีความหมายที่ต่างจากอิตตาในระดับสมมติ และอิตตาของศาสนาพราหมณ์ ในการศึกษาพระไตรปิฎก จึงต้องวินิจฉัยแยกแยะทำความเข้าใจความหมายที่แท้จริงของศัพท์ธรรมะที่พบในแต่ละที่ให้ได้”^{๕๕}

^{๕๒} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๑.

^{๕๓} อ้างแล้ว.

^{๕๔} ที.ม. (บาลี) ๑๐/๑๖๕/๕๑.

^{๕๕} พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, นิพพานเป็นอิตตาหรืออนัตตา, หน้า ๒๓.

ส่วนคำว่า “อนัตตา” ท่านแสดงว่า ความหมายของคำว่า “อนัตตา” ก็เช่นกัน มีทั้งผู้ที่มีความเห็นว่า อนัตตา แปลว่า ไม่มีอัตตา และมีทั้งผู้ที่มีความเห็นว่า อนัตตา แปลว่า ไม่ใช่อัตตา เหมือนคำว่า อมนุษย์ แปลว่า ไม่ใช่มนุษย์ ไม่ได้หมายความว่า ไม่มีมนุษย์ เป็นการมองที่ต่างกันในการพิจารณารูปคำสมาส”^{๕๖} ประเด็นตรงนี้ท่านชี้ให้เห็นว่า เป็นปัญหาที่เกิดจากความเข้าใจภาษาศาสนาในเชิงนิรุกติศาสตร์ ซึ่งไม่มีใครที่จะเข้าใจรรถของคำนั้นได้อย่างแท้จริง ได้แต่แปลและให้ความหมายไปตามความเห็นของตน

ท่านยกตัวอย่างขันธ ๕ ว่า เมื่อพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงสอนว่า ขันธ ๕ ไม่ใช่ตัวตน (อนัตตา) ก็มีนัยให้รู้ว่า มีตัวตนที่แท้จริง ซึ่งอยู่สูงกว่าขันธ ๕ อยู่ ทรงสอนให้ยึดอัตตานั้นเป็นที่พึ่ง เป็นสรณะ และจะเข้าถึงอัตตาที่แท้จริงนั้นได้ด้วยการปฏิบัติสติปัญญา ๘”^{๕๗}

ประเด็นสืบเนื่องอีกประเด็นหนึ่ง ก็คือในประโยคว่า “สัพเพ ธมมา อนตตา”^{๕๘} นี้ พระสมชาย ให้ความเห็นสรุปได้ดังนี้คือ คำว่า สัพเพ ธมมา คือธรรมทั้งปวง กิณความกว้างเพียงใด อรรถกถาบางแห่งหมายเอารวมพระนิพพานเข้าด้วย บางแห่งบอกว่าเป็นอนัตตาเฉพาะขันธ ๕ เท่านั้นไม่ครอบคลุมถึงพระนิพพาน และ “นิพพานนั้นเป็นนิจจัง คือ เทียงแท้ ยั่งยืน และเป็นบรมสุข”^{๕๙} ดังพระพุทธพจน์ที่ตรัสว่า “นิพพานํ ปรมํ สุข”^{๖๐} แปลว่า พระนิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง และมีพระพุทธพจน์ที่ว่า “ยถนิจจัง ตํ ทุกขํ ยํ ทุกขํ ตทนต์ตา”^{๖๑} แปลว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา

ดังเหตุผลและพระพุทธพจน์ที่พระสมชายอ้างมา ท่านจึงสรุปแนวคิดของท่านว่า “ถ้ามองในเชิงกลับกัน ในเมื่อนิพพานเที่ยงเป็นสุข เราก็จะสรุปได้ว่า สิ่งใดเที่ยง สิ่งนั้นเป็นสุข สิ่งใดเป็นสุข สิ่งนั้นก็น่าจะเป็น...อัตตา”^{๖๒}

สุดท้ายพระสมชายสรุปและให้แนวคิดโดยให้มองภาพรวมว่า ความเห็นใดในเรื่องอภิปรัชญานี้เป็นความเห็นที่ถูกต้องแท้จริงแน่นอนของพระพุทธศาสนา โดยปฏิเสธความเห็นอื่นอย่างสิ้นเชิง ว่าเป็นความเห็นนอกพระพุทธศาสนานั้น เป็นเรื่องใหญ่มาก จะต้องศึกษาแหล่งอ้างอิงทางพระพุทธศาสนายุคดั้งเดิมทุกแหล่งเท่าที่มีอยู่ ไม่เฉพาะคัมภีร์บาลีเท่านั้น และต้องศึกษาการ

^{๕๖} อ้างแล้ว.

^{๕๗} อ้างแล้ว.

^{๕๘} บุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๒๗๕/๖๔.

^{๕๙} พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา, หน้า ๒๔.

^{๖๐} ม.ม. (บาลี) ๑๓/๒๑๕/๑๕๑.

^{๖๑} ส.จ. (บาลี) ๑๓/๔๕/๓๒.

^{๖๒} พระสมชาย ฐานวุฑฺโฒ, นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา, หน้า ๒๕.

ถกเถียงเรื่องนี้ในประวัติศาสตร์ตั้งแต่สองพันกว่าปีก่อน ซึ่งมีการเขียนเป็นคัมภีร์ในภาษาต่างๆ มากมายว่าแต่ละฝ่ายมีเหตุผลใด รวมทั้งต้องศึกษาผลงานวิจัยในเรื่องนี้ของปราชญ์ทั้งหลายในยุคปัจจุบัน ในประเทศต่างๆ ต้องสามารถหักล้างเหตุผลของความเห็นที่แย้งกับความเห็นตนเองให้ได้ ทั้งหมด จนเป็นที่ยอมรับ ไม่มีหลักฐานเหตุผลแย้งที่เป็นอรรถเป็นธรรมใดๆ เหลืออยู่เลย จึงจะสรุปได้และเป็นที่ยอมรับ มิฉะนั้นข้อสรุปของคุณก็จะเป็นเพียงความเห็นอันหนึ่งในเรื่องนั้นๆ เท่านั้น จะถือเป็นข้อสรุปว่าพระพุทธศาสนาต้องสอนอย่างนี้เท่านั้นไม่ได้”^{๖๓}

สำหรับแนวคิดดังกล่าวทำให้วัดพระธรรมกายเกิดมี “ผลกระทบเชิงลบ”^{๖๔} ถูกกล่าวหาทางคำสอนเชิงอภิปรายว่าผิดเพี้ยนจากพระไตรปิฎก ซึ่งเรื่องใหญ่ที่เป็นความเห็นในเชิงอภิปรายนั้นก็คือเรื่องนิพพาน ทำให้โยมมาสู่การปฏิเสธคำสอนในเรื่องอื่นๆ ของวัดพระธรรมกาย ดังเช่น ความเห็นของพระโสภณคณาภรณ์ (ระแบบ จิตญาโณ) ที่ท่านได้กล่าวไว้ว่า “อาตมายังมองเห็นว่าธรรมกายต้องเป็นอีกนิกายหนึ่ง โอกาสที่จะมาบรรจบเข้ากับเถรวาทแบบมหานิกายเดิมนั้นยาก... ก็จะเป็นอันตรายมากกว่าสันติอโศก เพราะธรรมกายมีกำลังพลมากมาย”^{๖๕}

ด้วยเหตุนี้ สรกานต์ ศรีทองอ่อน จึงแสดงความเห็นว่า “เป็นเรื่องดีที่มีผู้สนใจในความเจริญหรือความเสื่อมแห่งพระพุทธศาสนา ซึ่งหากทางวัดพระธรรมกายสอนผิดจากพุทธพจน์อย่างชัดเจน เช่น หากสอนว่า ชั้น ๕ เป็นอัตตา เราจะพออนุমানได้ถึงคำสอนอื่นๆ ว่าอาจ “ผิดเพี้ยน” ไปจากพระไตรปิฎก และหากมีผู้นับถือตามคำสอนที่ผิดเพี้ยนเป็นจำนวนมากขึ้น ก็คงจะมีผลกระทบในวงกว้างจริง”^{๖๖}

๓.๓.๒ แนวคิดเรื่องอนัตตาของพุทธทาสภิกขุ

หลักอนัตตานี้เป็นหัวใจของพระพุทธศาสนา และยังเป็นเรื่องที่เข้าใจยากที่สุดของพระพุทธศาสนา^{๖๗} ท่านยืนยันว่า “ถ้าไม่มีเรื่องอนัตตาแล้ว พุทธศาสนาก็ไม่จำเป็นต้องเกิดขึ้นในโลก

^{๖๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๖-๒๗.

^{๖๔} ดูรายละเอียดใน สรกานต์ ศรีทองอ่อน, คำสอนเรื่องการสร้างบารมีของวัดพระธรรมกาย, (กรุงเทพฯ : กราฟฟิคอาร์ตพริ้นติ้ง, ๒๕๔๘), หน้า ๑๐๐-๑๐๒

^{๖๕} อภิญา เพื่อฟูสกุล, “ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหญ่ ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย”, วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ๕, (มกราคม-เมษายน ๒๕๔๑) : หน้า ๗๘, อ้างใน สรกานต์ ศรีทองอ่อน, คำสอนเรื่องการสร้างบารมีของวัดพระธรรมกาย, หน้า ๑๐๑.

^{๖๖} สรกานต์ ศรีทองอ่อน, คำสอนเรื่องการสร้างบารมีของวัดพระธรรมกาย, หน้า ๑๐๓.

^{๖๗} พุทธทาสภิกขุ, อนัตตา, (สระบุรี : ชมรมธรรมอิตป์ปัจจัยตา, ๒๕๓๑), หน้า ๗.

เพราะคำสอนนอกนั้นมันก็คล้ายๆ กัน”^{๖๘} และท่านจึงแบ่งหลักอนัตตาว่า “หลักอนัตตาแบ่งออกได้ทั้งสองฝ่าย คือ ฝ่ายโลกิยะ และ โลกุตตระ”^{๖๙} ปัญหาอนัตตาในประเด็นที่ว่ามียัตตาหรือไม่มียัตตา (อนัตตา) บางท่านอาจเห็นไปว่าเป็นปัญหาโลกแตกไปในที่สุด เช่นเดียวกับปัญหาโลกแตกอื่นๆ แต่ความจริงปัญหานี้หาใช่ปัญหาโลกแตกไม่ เป็นปัญหาที่จำกัดที่ เป็นแต่ลึกลับซึ่งเท่านั้น และความลึกลับนี้เองทำให้ผู้ไม่เข้าใจทั่วถึง เกิดมีความเห็นที่แย้งกันขึ้น^{๗๐}

ตามแนวคิดของท่านพุทธทาสภิกขุ ปัญหาอัตตาและอนัตตา ในวงพุทธบริษัทเป็นปัญหาที่ควรจับขึ้นมาวินิจฉัยและจะได้พบความหมายที่แท้จริงและเด็ดขาดไป ท่านตั้งประเด็นในปัญหาข้อนี้ว่า ในพุทธศาสนามี “อัตตา” ที่เที่ยง ที่ยั่งยืนหรือไม่นั้น ได้เกิดขึ้นระหว่างมหายานบางนิกายกับเถรวาทหรือหินยานบางพวก แต่ท่านก็พูดถึงหินยานหรือเถรวาทบางพวกที่ถือพ้องกับพวกมหายานบางนิกาย ในมติว่า “มีตัวตนนั้น ไม่เป็นของแปลก เป็นเพราะไม่เข้าใจในลัทธิของตนมากพอ”^{๗๑}

เรื่องเกี่ยวกับตัวตน (อัตตา) ฝ่ายหนึ่งกล่าวอย่างมีตัวตน “ตนเป็นที่พึ่งของตน, ตนเป็นที่รักของตน, ตนเป็นคตของตน, ให้ฝึกตน, ตนฝึกดีแล้วก็จะได้สิ่งสูงสุด” นี้เป็นพุทธภาษิตในส่วนที่มีความหมายอยู่ตรงๆ ว่ามันมีตัวตน อีกทางหนึ่ง เขาบอกว่า อนัตตา มิใช่ตน ถ้ามิใช่ตนมันก็มีแต่สิ่งอื่น ซึ่งมิใช่ตน ก็หมายความว่า ไม่มีตัวตน จะเข้าใจกันอย่างไร? นี่บางคนอาจจะโกรธเสียแล้วว่าตลบตลวง อย่างนี้ใช้ไม่ได้ ถึงพระพุทธเจ้าตรัสก็เถอะ เขาไม่ยอมรับเพราะมันตรงกันข้าม มันตลบตลวงอย่างนี้ ฉะนั้น เราจึงถือว่า เรื่องตนกับเรื่องมิใช่ตนนี้เป็นเรื่องที่ยาก ถ้าจะประยุกต์กันในข้อนี้ก่อน ก็เพียงแต่จะบอกว่า ตามความรู้สึกสามัญสำนึกของคนทั่วไป รู้สึกว่ามีตนมันมีตัวอยู่ เพราะฉะนั้น ตนมันก็ต้องมี นี้ต้องพูดอย่างมีตัวตนกันให้มีประโยชน์ที่สุด ที่นี้ต่อเมื่อมีสติปัญญาลึกลับซึ่งในเรื่องนี้ เห็นทะลุปรุโปร่งในเรื่องนี้ ความรู้สึกจึงจะเกิดขึ้นมาว่า มิใช่ตน ไม่ควรเรียกว่า ตน ที่ว่ามีอยู่นั้นแหละ ไม่ควรจะเรียกว่า ตน แล้วก็หมดปัญหาไปได้^{๗๒}

ตามที่กล่าวแสดงมา ท่านพุทธทาสจึงแบ่งพวกที่วิวาทกันว่า มี ๒ จำพวก คือ

^{๖๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๘.

^{๖๙} พุทธทาสภิกขุ, “หลักอนัตตากับการอบรมประชาชน”, <<http://www.buddhadasa.com>>, ๒๗ พฤษภาคม ๒๕๓๘,

^{๗๐} พุทธทาสภิกขุ, **อนัตตาของพระพุทธเจ้า**, (กรุงเทพฯ :ธรรมสภา, ม.ป.ป.), หน้า ๒.

^{๗๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๔.

^{๗๒} พุทธทาสภิกขุ, “หลักอนัตตากับการอบรมประชาชน”, <<http://www.buddhadasa.com>>, ไม่ปรากฏวันเดือนปี.

๑) พวกที่ถือว่าในพุทธศาสนานี้แม้กล่าวโดยปรมาตม์ ก็มีได้สมมติอย่างโลกๆ ขึ้นๆ แล้ว ก็ยังมีอวดตา เป็นอวดตาที่แท้จริง ได้แก่นิพพานหรือเรียกว่า อสังขตธรรม พร้อมยืนยันว่ามตินี้ตรงตามพุทธพจน์ ในอีกฝ่ายเข้าใจว่าพระพุทธรูปนั้นคิดไปเอง จึงกลายเป็นไม่มีอวดตาไปเสีย ท่านเรียกพวกนี้ว่า “อวดตาที่”

๒) พวกที่ยืนยันว่าพุทธศาสนาไม่มีอวดตา ทุกๆ สิ่งไม่ใช่อวดตา หรือไม่มีอวดตา กระทั่งถึงพระนิพพานเป็นที่สุด การใช้คำว่าอวดตาในพุทธภาษิตนั้น เป็นโวหารของชาวโลก หรือสมมติตามที่สมมติกัน ท่านเรียกพวกนี้ว่า “อนัตตาที่”

ท่านพุทธทาสภิกขุได้แบ่งกลุ่มบุคคลเป็น ๒ จำพวกนั้น ก็เพราะความต่างกันโดยความคิดในเรื่องมติดีเกี่ยวกับอนัตตานั้นเอง และเฉพาะมดีเรื่องอวดตาทางฝ่ายมหายานได้เป็นผู้นำแนวความคิดออกเผยแผ่เช่นเดียวกัน

การศึกษาศาสนา ไม่ว่าจะเป็นศาสนาใดก็ตาม ท่านพุทธทาสเสนอหลักการศึกษาศาสนาไว้ ๔ ขั้น^{๑๑} คือ

๑) เรื่องประวัติและคำสอน (Life & Teaching) ของศาสดาแห่งศาสนานั้นๆ เช่นที่พวกพุทธบริษัทเราเรียนพุทธประวัติและพระสูตรต่างๆ

๒) เรื่องข้อปฏิบัติขั้นต้นๆ ทัวไป (Exoteric doctrine) ได้แก่เรื่องที่ศาสนิกแห่งศาสนานั้นๆ ทุกๆ คนจะต้องรู้และปฏิบัติได้แก่ศีลธรรมประจำศาสนาของตัวเอง และสำหรับทุกๆ คนจริงๆ จนกระทั่งถอนตนออกจากทุกข์ได้

๓) เรื่องปรมาตม์หรือปรัชญา (Esoteric or Philosophy) เช่น เรื่องอภิธรรมปิฎกของพุทธศาสนาเรา เป็นเรื่องที่ดั่งขึ้นตามหลักแห่งตรรก จำแนกข้อธรรมให้ละเอียดออกไปตามแนวแห่งเหตุผล ไม่เกี่ยวกับการปฏิบัติ เพราะเป็นหลักทฤษฎีสำหรับคิดอย่างเดียว ซึ่งพวกนักปฏิบัติแม้ไม่จำเป็นต้องรู้ ก็สามารถปฏิบัติออกจากทุกข์ได้

๔) เรื่องลึกลับซึ่งอยู่เบื้องหลังที่สุด (Mysticism) เช่น ความที่ศาสนาที่แท้จริงนั้นเป็นความจริงที่มีได้มีใครตั้งขึ้น เป็นความจริงของธรรมชาติ มีเค้าความส่วนใหญ่เหมือนกันทุกศาสนา เช่นข้อที่ว่าเมื่อทำดีถึงที่สุดแล้ว จะได้เข้าอยู่ใน

^{๑๑} พุทธทาสภิกขุ, อนัตตาของพระพุทธเจ้า, หน้า ๑๐.

สภาพที่เป็นสุขตลอดอนันตกาล ไม่เปลี่ยนแปลงอีกต่อไป ซึ่งสภาพอันนั้น จะได้แก่นิพพาน หรือพระเป็นเจ้า หรือปรมาตมันหรือสววรรค์ หรืออะไรก็ตาม จุดมุ่งของทุกศาสนาล้วนแต่อยู่ที่ขั้นนี้ และเหมือนกันทุกศาสนา คือสภาพที่เป็นสุขตลอดนิรันดรอันนี้ ซึ่งเมื่อเล็งตามหลักนี้ เราควรจะต้องถือว่าในโลกนี้หรือโลกไหนก็ตาม มีศาสนาเดียวเท่านั้น คือศาสนาแห่งความจริง หรือศาสนาแห่งความจริงของธรรมชาติ ซึ่งเมื่อเราประพฤติต่อมันอย่างถูกต้องแล้ว จะพบสุขที่เป็นยอดสุขไม่เปลี่ยนแปลง

เรื่องอตฺตา-อนัตตา ตามนัยที่กำลังถกเถียงในทุกวันนี้ ท่านพุทธทาสนับว่าเป็นเรื่องที่อยู่ในขั้นที่ ๓ กล่าวคือขั้นปรัชญาและยังคาบเกี่ยวอยู่กับขั้นที่ ๔ ด้วย

ท่านให้เหตุผลสรุปได้ว่า เรื่องอตฺตา-อนัตตานั้นที่อยู่ในขั้น ๓ คือขั้นปรัชญานั้น ก็เพราะเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับทฤษฎีล้วน ซึ่งชี้ให้เห็นความเป็นมายา หรือความไม่มีตัวตนที่แท้จริงของคนและสัตว์ หรือสิ่งต่างๆ ทั้งหลาย ที่ถูกปรุงขึ้นด้วยอำนาจของธรรมชาติ ให้รู้การจำแนกตั้งแต่ส่วนใหญ่ถึงส่วนย่อยของสิ่งต่างๆ ว่าเกิดมาจากอะไร เกิดมาอย่างไร เปลี่ยนแปลงอย่างไร และทำไมจึงได้เป็นอย่างนั้น

ที่ว่าอยู่ในขั้นที่ ๔ กล่าวคือขั้นแห่งความลึกลับซึ่งอยู่เบื้องหลังที่สุดนั้น ท่านให้เหตุผลว่า “น้ำหนักหรือความหมายของความเป็นอนัตตานี้ย่อมครอบคลุมไปถึงนิพพาน”^{๑๔} อันได้แก่สภาพที่เป็นสุขสงบอยู่ตลอดนิรันดร ซึ่งเป็นจุดหมายของทุกศาสนา จะต่างกันบ้างตรงที่ถือว่ามนุษย์มีอตฺตาหรือตัวตนของตน ที่เป็นผู้เข้าถึงตัวตนใหญ่ เรียกว่า “ตัวตนของโลกหรือตัวตนของพระผู้เป็นเจ้า”^{๑๕}

พุทธทาสภิกขุ ได้เสนอความหมายของคำว่า “อนัตตา” ว่า “ที่จริงคำว่า อนัตตา นั้นมันไม่ใช่ไม่มีอะไรเลย มันมีอะไรเหมือนกัน อย่างที่เรารู้สึกอยู่นี้ แต่ว่าทุกสิ่งที่มีอยู่นั้น ไม่ใช่ตัวตน หมายความว่าร่างกายก็ไม่ใช่ตัวตน จิตใจก็ไม่ใช่ตัวตน”^{๑๖} สำหรับอนัตตาตามหลักของพระพุทธเจ้า พุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “ไม่เห็นว่ามีอตฺตาหรือตัวตนในสิ่งต่างๆ สิ่งหรือเห็นว่าสิ่งนั้นๆ หรือส่วนนั้นเป็นอตฺตาตัวตนก็หาไม่ สิ่งที่น่าจะเห็นว่าเป็นตัวตนที่สุดก็คือสิ่งที่ไม่เป็นมายา”^{๑๗} เป็น

^{๑๔} พุทธทาสภิกขุ, *อนัตตา*, (สระบุรี: ชมรมธรรมอทัปปัจจดา, ๒๕๓๑), หน้า ๑๒.

^{๑๕} อ่างแล้ว.

^{๑๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๔.

^{๑๗} พุทธทาสภิกขุ, *อนัตตาของพระพุทธเจ้า*, หน้า ๑๗.

สิ่งที่เกิดอยู่เอง ไม่ต้องมีอะไรปรุงแต่ง ซึ่งเรียกตามภาษาธรรมว่า อสังขตธรรม ซึ่งเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับสังขตธรรม เฉพาะอสังขตธรรมได้แก่สภาพแห่งสังขธรรมหรือนิพพานนั้น ท่านพุทธทาสกล่าวไว้ว่า “ชวนให้คิดเห็นว่าเป็นอตตา หรือตัวตนที่สุด เพราะมันมีตัวของมันเองปรากฏในลักษณะที่ไม่เปลี่ยนแปลง”^{๙๘}

ส่วน “สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา” พุทธทาสก็ขุดตีความหมายออกมาเป็นสังขตธรรมและอสังขตธรรม สังขตธรรมเป็นสิ่งที่ปรากฏการณ์ ปรากฏให้เราสัมผัสได้ ไม่ทางตา ก็ทางหู จมูก ลิ้น กาย ใจ อยู่ในวิสัยที่เราจะติดต่อหรือศึกษามันได้ ด้วยวิธีการฝ่ายวัตถุวิทยา (Physics) ธรรมหรือสิ่งประเภทนี้เป็นมาอย่างต่อเนื่อง คือประกอบด้วยสิ่งหลายสิ่งรวมกัน ตกอยู่ภายใต้อำนาจของกาลเวลา มีรูปร่างและขนาด ซึ่งล้วนแต่จะต้องเปลี่ยนแปลงไปไม่รู้หยุด ท่านพุทธทาสรวมเรียกสิ่งนี้ว่า “สังขตธรรม หรือเทียบได้กับสิ่งที่มีปรากฏการณ์ทั้งหลาย (Phenomenon)”^{๙๙}

พุทธทาสให้ความหมาย “อสังขตธรรม” ว่า ไม่มีปรากฏการณ์ฝ่ายทางวัตถุหรือแม้ที่สุดแต่ทางใจที่เป็นเพียงสัมผัส ไม่มีอะไรปรุงแต่งมันขึ้น ไม่อยู่ภายใต้อำนาจของกาลเวลา ไม่มีรูปร่างและขนาด วัดไม่ได้ คำนวณไม่ได้ จะรู้ได้ก็ด้วยการอนุมานเท่านั้น “มีปัญญาอันประกอบด้วยเหตุผล เป็นอายตนะสำหรับติดต่อ”^{๑๐๐}

ต่อกรณี “สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา” ท่านพุทธทาสให้ความเห็นว่า แม้พระพุทธรูปจะได้ตรัสว่าทุกสิ่งเป็นอนัตตา แต่พระองค์ก็ได้ปฏิเสธผลแห่งบุญและบาปว่าเป็นอนัตตา “มันเป็นปฏิกิริยาของสิ่งนั้น ประเภทที่มีพร้อมทั้งกายและใจ ถ้าสำหรับสิ่งที่มีแต่กายอย่างเดียว ก็เป็นเพียงปฏิกิริยาเฉยๆ ไม่เรียกว่าบุญหรือบาป เมื่อกายกับใจเป็นอนัตตา บุญหรือบาปก็เป็นอนัตตาอยู่กับกายและใจนี้ด้วย”^{๑๐๑}

ปัญหาเรื่องอนัตตาสำหรับท่านพุทธทาส ถือว่าเป็นปัญหาที่ลึกซึ้งที่สุดในพุทธปรัชญา ซึ่งท่านเรียกว่าเป็นปัญหาจำกัดเฉพาะที่ และเป็นปัญหาที่พุทธบริษัทควรนำมาศึกษาให้พบความหมายที่แท้จริงและเด็ดขาดไป การที่ท่านพุทธทาสเห็นว่าบางศาสนาหรือบางลัทธิเห็นว่าตัวตนมีอยู่นั้น ท่านกล่าวว่าเป็นเรื่องไม่แปลกเพราะลัทธิเหล่านั้นไม่เข้าใจในลัทธิของตนมากพอ ซึ่งตัวตนที่ชัดที่สุดตามแนวคิดของท่านพุทธทาสก็คือสิ่งที่ไม่เป็นมาช้านานเอง

ส่วนคำว่า ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา ท่านพุทธทาสได้ชี้ให้เราเห็นว่า มีทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม สิ่งที่มีปรากฏการณ์ท่านเรียกว่าสังขตธรรม สิ่งที่ไม่ปรากฏการณ์ท่านเรียกว่า

^{๙๘} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๘.

^{๙๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๘-๑๙.

^{๑๐๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๙.

^{๑๐๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๔.

อสังขตธรรม เฉพาะอสังขตธรรมท่านพุทธทาสก็ไม่ได้กล่าวว่าเป็นสิ่งที่ไม่มีความปรากฏอยู่ เพราะสิ่งที่จะรู้อสังขตธรรมได้นั้น ก็คือปัญญาที่ประกอบด้วยเหตุผลอันเป็นอายตนะสำหรับติดต่อกับธรรมเหล่านั้น ความหมายของการติดต่อนั้นเราต้องตั้งคำถามว่าติดต่อกับอะไรตามแนวคิดของท่านพุทธทาส เป็นนิพพานใช่หรือไม่

๓.๓.๓ แนวคิดเรื่องอนัตตาของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต)

อันดับแรก ตั้งปัญหาว่า “พระพุทธศาสนายอมรับว่ามีอัตตาหรือไม่” ซึ่งเริ่มปัญหาเกี่ยวกับเรื่องนี้เหมือนพุทธทาสภิกขุ อนึ่ง การจะพูดถึงแนวคิดเรื่องอนัตตาของท่าน จำต้องกล่าวถึงเรื่องนิพพานและเรื่องอัตตาปะปนกันไป เพราะว่าเป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกัน ซึ่งพระพรหมคุณาภรณ์แยกประเด็นออกเป็น ๔ ประเด็นใหญ่ ดังต่อไปนี้

๑) ทฤษฎีเกี่ยวกับอัตตาหรืออาตมามีมูลรากมาจากภวตัณหา

ในประเด็นนี้ ตัวภวตัณหา ท่านหมายถึง “ความอยากความปรารถนาที่จะมีอยู่คงอยู่ตลอดไป”^{๘๒} ต้นเหตุเกิดมาจากภวตัณหาที่ไขว่คว้าบางสิ่งบางอย่างมาเป็นแกนกลางหรือเป็นเนื้อแท้แห่งชีวิต อันจะเป็นสิ่งที่ถาวรเที่ยงแท้ตลอดนิรันดร ด้วยเหตุนี้จึงเป็นเหตุให้สร้างทิฏฐิหรือทฤษฎีเกี่ยวกับอัตตาขึ้น โดยยึดเอาส่วนประกอบส่วนใดส่วนหนึ่งของชีวิตว่าเป็นอัตตา

ในขั้นต้นระดับที่เห็นได้ง่าย ท่านกล่าวว่ายึดกายเป็นอัตตาก่อน แต่ยึดถือได้ไม่นาน เพราะได้เห็นว่าในร่างกายไม่มีอัตตา ต่อไปยึดจิตเป็นอัตตา ต่อเมื่อเห็นว่าจิตไม่อาจสนองตัณหาได้จริง ก็ค้นต่อไป “พบประสบการณ์อันเป็นภาวะประณีตลึกซึ้งที่พบในฌานระดับต่างๆ บ้างว่านี่แหละเป็นอัตตาที่แท้จริง... ในระหว่างนี้ สัญญาหรือภาพที่กำหนดหมายและทฤษฎีเกี่ยวกับอัตตาหรืออาตมามี ก็มีลักษณะประณีตยิ่งขึ้นโดยลำดับ”^{๘๓} แต่ไม่ว่าทฤษฎีไหนจะประณีตเพียงใด เนื้อแท้ของมันก็คือสนองภวตัณหา ให้สมความอยากที่จะคงอยู่เที่ยงแท้ตลอดไป

๒) จุดผิดพลาดในเรื่องนี้ ไม่ได้อยู่ที่สิ่งซึ่งถูกยึดถือเป็นอัตตาหรืออาตมามี

ไม่ว่าตัวนิพพานจะเป็นสภาวะจริงแท้หรือไม่จริงแท้ก็ตาม ย่อมเป็นไปตามสภาวะของนิพพาน แต่ตัวภวตัณหาต่างหาก ที่ทำให้มองเป็นภาพของนิพพานที่ถูกบิดเบือนออกไป “ผลที่ได้จากการมองอันบิดเบือนนี้ก็คือ ตัวอัตตาหรือภาพอัตตาที่นำมายึดถือเอาไว้... สิ่งที่ต้องแก้ไขคือ ความยึดถือในอัตตานั้นเอง ซึ่งหมายถึงทั้งภาพ สัญญา ทฤษฎีอัตตาที่สร้างขึ้นตลอดไปจนถึง

^{๘๒} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๓๘๑.

^{๘๓} อ่างแล้ว.

รากเหง้าคือภวัตถ์หา”^{๘๔} ซึ่งเป็นตัวการที่สำคัญในการสร้างภาพ สัญญา ทิฐิ หรือทฤษฎีอัตตานั้น และเข้าไปยึดเอาสิ่งนั้น สิ่งนี้ว่าเป็นอัตตา หากว่าตามหลักพุทธธรรม ก็คือให้ถอนอัตตาทิฐิ หรืออัตตานุทิฐิ

๓) การตีความแบบเลยเถิดกันออกไป สุดท้ายมายถึงกันว่า “พระพุทธศาสนาไม่ถือว่าขันธ ๕ เป็นอัตตาแล้วอะไรจะเป็นอัตตาแท้จริง นิพพานคืออัตตาใช่หรือไม่”^{๘๕} การตีความแบบนี้ท่านเห็นว่าเป็นความผิดพลาดซึ่งเกิดจากการจับประเด็นไม่ถูกที่ การคอยจ้องจับว่าสิ่งนี้ถูกปฏิเสธไม่ถูกปฏิเสธ เลยมองไม่เห็นว่าเป็นพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธตัวการยึดถือหรือตัวทิฐิที่ทำให้สิ่งนั้นๆ กลายเป็นอัตตาขึ้นมา “การที่ยังค้นหาอัตตายุ่งอีก เป็นการฟุ้งอยู่ในตัวว่า ยังพะวงห่วงอยากมีอัตตายุ่งอีก กล่าวคือเมื่อภวัตถ์ที่ตนยึดถืออยู่เดิมถูกคุกคามทำลาย ก็ตกใจ กลัวตัวตนจะขาดสูญพินาศเสีย จึงไขว่คว้าหาอัตตาใหม่มายึด”^{๘๖}

๔) หลักฐานในคัมภีร์ หลักอนัตตารวมอยู่ในไตรลักษณ์อยู่แล้ว แสดงให้เห็นความแตกต่างอยู่แล้ว “ขอบเขตของอนัตตากว้างขวางกว่าอนิจจังและทุกขัง กล่าวคือในสองอย่างแรกสังขาร (คือสังขตธรรม) ทั้งปวง ไม่เที่ยง เป็นทุกขัง แต่ในข้อสุดท้าย ธรรมทั้งปวง ซึ่งปกติตีความกันว่าทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม (ทั้งสังขารและวิสังขาร) เป็นอนัตตา”^{๘๗} ท่านชี้ถึงหลักฐานในคัมภีร์ซึ่งชี้ชัดอยู่แล้วว่า “นิพพานรวมอยู่ในคำว่าธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา”^{๘๘} ตั้งข้อความเป็นคาถาในบาลีที่พระพรหมคุณาภรณ์แปลไว้ในหนังสือพุทธธรรมว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขตธรรมทั้งปวงเป็นทุกขังและเป็นอนัตตา นิพพานและบัญญัติเป็นอนัตตา วินิจจันมีอยู่ดังนี้”^{๘๙} พระบาลีในคัมภีร์ คือ

อนิจจา สัพพสงขารา ทุกขานตฺตา จ สงฺขตา.
นิพฺพานญฺเจว ปณฺณตฺติ อนตฺตา อิติ นิจฺจยา.^{๙๐}

^{๘๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๘๒.

^{๘๕} อ่างแล้ว.

^{๘๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๘๓.

^{๘๗} อ่างแล้ว.

^{๘๘} อ่างแล้ว.

^{๘๙} อ่างแล้ว.

^{๙๐} วิ.ป. (บาลี) ๘/๒๕๗/๑๕๔.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) ยังได้กล่าวถึงอรรถา-อนัตตาที่พระพุทธเจ้าตรัสสอนทั่วไปก็ทรงตรัสสอนอย่างระมัดระวัง ซึ่งท่านได้แสดงลักษณะทั่วไปในการตรัสถึงเรื่องนี้ ซึ่งสรุปได้ ๒ อย่าง คือ

- ก) เมื่อผู้ฟังมีพื้นฐานความเข้าใจเบื้องต้นเพียงพอ ก็มีความพร้อม พระองค์จะทรงแสดงเรื่องอนัตตา โดยตรัสพร้อมไปกับสิ่งที่ถูกยึดว่าเป็นอรรถา และตัวความยึดถือที่จะต้องละเสีย ดังตัวอย่างที่เห็นได้ทั่วไป เมื่อตรัสเรื่องขันธ ๕ และอายตนะ ๑๒ ตามหลักไตรลักษณ์
- ข) ถ้าใครตั้งคำถามขึ้นมาเฉยๆ โดดลอยๆ เพื่อต้องการคำตอบในเชิงอภิปรายว่า อรรถา มีหรือไม่มี พระพุทธเจ้าจะทรงนิ่งเสีย ไม่ทรงตอบ^{๕๐}

ท่านอธิบายเพิ่มเติมถึงการแสดงอนัตตาตามข้อ ก พระพุทธเจ้าแสดงให้ผู้ฟังเห็นสิ่งที่ตนยึดถือว่าเป็นอรรถาอยู่นั้น ผิดพลาดไม่ถูกต้องอย่างไร ไม่อาจยึดถือได้จริงอย่างไร เมื่อผู้ฟังมองเห็นความเข้าใจผิดของตน ก็จะมองเห็นโทษของการยึดถือไปด้วยในตัว และเพื่อปลดปล่อยผู้รับคำสอนให้พ้นจากความถือผิดเห็นผิดที่เป็นโทษแก่ชีวิตของเขา ส่วนการแสดงอนัตตาตามข้อ ข เพียงเพื่อสนองความอยากรู้ตามแบบหลัง เป็นการส่งเสริมความคิดฟุ้งซ่าน ซึ่งท่านชี้ว่า “ผู้ตั้งคำถามมีภวตัณหาหรือวิภวตัณหาซ่อนอยู่อย่างมาก เป็นการตั้งปัญหาเพื่อสนองตัณหาของตน”^{๕๑}

๓.๔ ปัญหาภาษาในพุทธปรัชญาที่เกี่ยวกับอนัตตา

ในหัวข้อนี้จะกล่าวถึงการตีความหรือเรียกอีกอย่างว่า “อรรถปริวรรต แปลว่า การตีความหมาย อรรถ=เนื้อหาของภาษาที่ใช้ซึ่งนับเป็นสัญลักษณ์ (sign) อย่างหนึ่ง เพราะมีความหมายอยู่แล้วในตัวเอง คือความหมายตามตัวอักษร รวมกับคำว่าปริวรรตซึ่งแปลว่า การแปรสภาพ รวมกันจึงแปลว่า การแปรสภาพความหมายตามตัวอักษรให้มีความหมายตามความต้องการของผู้ใช้ร่วมกัน”^{๕๒}

^{๕๐} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, หน้า ๓๘๔.

^{๕๑} ดูรายละเอียดใน พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), **พุทธธรรม**, หน้า ๓๘๕-๓๘๖.

^{๕๒} กิรติ บุญเจือ, **ชุดปรัชญาและศาสนาเซนต์จอห์น (เล่ม ๖) ปรัชญาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ (ช่วงพหุนิยม)**, (กรุงเทพฯ : ฐานบัณฑิต, ๒๕๔๖), หน้า ๒๗.

เมื่อการไม่เข้าใจความหมายของคำไม่สามารถรู้ได้อย่างแจ่มชัดโดยตรง จึงต้องการการตีความ แต่เราคงอดคิดไม่ได้ว่า ทำไมต้องตีความหรือตีความไปเพื่ออะไร สำหรับปัญหานี้ กิริติบุญเจือ ได้อธิบายไว้ว่า

- ๑) ตีความคำ เพื่อให้รู้ว่าเกี่ยวกับอะไร เรื่องอะไร (ควรศึกษาจากนิรุกติศาสตร์และภาษาศาสตร์)
- ๒) ตีความประโยค เพื่อให้รู้ว่ามีส่วนการณ์อะไร อะไรเกิดขึ้น (เพิ่มด้วยวิชาตรรกวิทยาและปรัชญาภาษาอุดมคติ)
- ๓) ตีความข้อความ เพื่อให้เข้าใจว่ามีคุณค่าทางไหนและอย่างไร (เพิ่มด้วยวิชาสัญศาสตร์)
- ๔) ตีความเรื่องเล่า เพื่อเข้าใจความหมายเบื้องหลังของเรื่องเล่านั้น (เพิ่มด้วยปรัชญาภาษาสามัญ)
- ๕) ตีความเพื่อขจัดความไม่รู้ ความสงสัย ความระแวงและความเข้าใจผิด จึงควรตีความดีกว่าปล่อยทิ้งไว้จนเกิดความเสียหาย (เพิ่มด้วยปรัชญาโลกาภิวัตน์หรือหลังนวยุคนิยมสายกลาง)
- ๖) เพื่อตอบสนองความอยากรู้ความหมายของมนุษย์ (เพิ่มด้วยปรัชญาทั่วไป)^{๕๔}

ส่วนเรื่อง “อนัตตา” นี้ ในที่นี้หากจัดเข้าในการตีความเหล่านี้ น่าจะจัดเข้าใน “การตีความคำ” และ “การตีความข้อความ” รวมถึง “การตีความเพื่อตอบสนองความอยากรู้ความหมายของมนุษย์” เพราะเรื่อง “อนัตตา” มีหลากหลายแง่มุมที่เราศึกษา

๓.๔.๑ การตีความอนัตตาในฐานะปฏิเสธความเป็นตัวตนและขั้น ๕

แนวคิดการตีความแบบนี้เป็นการปฏิเสธว่า สังขตธรรม และอสังขตธรรมเป็นสภาวะที่ไม่ใช่ตัวตน ไร้ตัวมิใช่ตน รวมทั้งอนัตตาก็เป็นลักษณะร่วมของสังขตธรรมและอสังขตธรรมด้วย ฉะนั้น ผู้วิจัยจะเน้นไปที่แนวคิดของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต)

ท่านเสนอว่า อนัตตาเท่านั้นเป็นลักษณะร่วมที่มีทั้งในสังขตธรรมและอสังขตธรรม ส่วนอนิจจตาและทุกขตาเป็นลักษณะที่มีเฉพาะในสังขตธรรม ซึ่งทำให้ต่างจากอสังขตธรรม^{๕๕} สิ่ง

^{๕๔} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๗-๒๘.

^{๕๕} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, พิมพ์ครั้งที่ ๑๑, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๗๐/๒.

ทั้งหลายทั้งปวงที่ปรากฏเป็นต่างๆ นั้น เมื่อวิเคราะห์ตามสภาวะถึงที่สุดแล้ว หาใช่มีตัวแท้ตัวจริง ที่คงที่คงตัวยั่งยืนอยู่ดังที่เรียกชื่อกันว่าอย่างนั้นอย่างนี้ไม่”^{๕๖}

ท่านแสดงให้เห็นเป็นแต่เพียงกระบวนการแห่งธรรม (ธรรมวัตติ) คือกระบวนการแห่งสังขารธรรมทั้งหลาย หรือกระบวนการแห่งรูปธรรมและนามธรรม (ขันธวัตติ) ที่เกิดจากองค์ประกอบต่างๆ มาประชุมหรือประมวลเข้า และองค์ประกอบเหล่านั้นแต่ละอย่างๆ มีการเกิดขึ้น และเสื่อมสลายไปเป็นธรรมดา โดยการสืบเนื่องเป็นปัจจัยสืบต่อกัน

ในสภาวะเช่นนี้ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) เสนอสิ่งที่ควรกำหนดเป็นข้อเด่น ๔ ประการ คือ

- ๑) ไม่มีตัวตนที่แท้จริงของสิ่งนั้นยืนตัวเป็นแก่นเป็นแกนอยู่
- ๒) สภาพที่ปรากฏนั้นเกิดจากองค์ประกอบต่างๆ มาประชุมกันปรุงแต่งขึ้น
- ๓) องค์ประกอบเหล่านั้นเกิดขึ้นแล้วเสื่อมสลายอยู่ตลอดเวลา และสัมพันธ์เป็นปัจจัยแก่กันประมวลขึ้นเป็นกระบวนการธรรม
- ๔) ถ้ากำหนดแยกออกเป็นกระบวนการย่อยๆ มากหลาย ก็มีความสัมพันธ์เป็นปัจจัยต่อกันระหว่างต่างกระบวนการด้วย

กระบวนการที่องค์ประกอบต่างๆ อันเกิดสลายและสัมพันธ์เป็นปัจจัยแก่กันประมวลขึ้นนี้ดำเนินไปเรื่อยๆ ปรากฏภาพและกลายไปต่างๆ โดยไม่มีตัวตนอะไรอื่นอีกที่จะเข้ามาแทรกแซง หรือทำให้เป็นไปอย่างอื่นได้ คือ ไม่มีตัวตนต่างหากจากกระบวนการนั้น

เป็นปกติของมนุษย์ที่มักจะยึดอยู่เสมอว่า ตัวตนที่แท้ของตนมีอยู่ในรูปใดรูปหนึ่ง ยึดเอาจิตเป็นตัวตนบ้าง ดังพระพุทธพจน์ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ปุถุชนผู้มีได้สดับจะพึงเข้าไปยึดถือเอา ร่างกายอันเป็นที่ประชุมแห่งมหากุต ๔ นี้ โดยความเป็นตนยังชอบกว่า แต่จะเข้าไปยึดถือเอาจิตโดยความเป็นตนหาชอบไม่ ซ่อนั้นเพราะเหตุไร เพราะร่างกายอันเป็นที่ประชุมแห่งมหากุตทั้ง ๔ นี้ เมื่อดำรงอยู่ ๑ ปีบ้าง ๒ ปีบ้าง... ๑๐๐ ปีบ้าง เกินกว่าร้อยปีบ้าง ย่อมปรากฏ แต่ว่าตลาคตเรียก ร่างกายอันเป็นที่ประชุมแห่งมหากุตทั้ง ๔ นี้ว่า จิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง จิตเป็นต้นนั้น ดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไป ในกลางคืนและกลางวัน^{๕๗}

^{๕๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๓๐/๑๘.

^{๕๗} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๑/๑๑๕.

นอกจากนั้น การแสดงขันธ ๕ มุ่งให้เห็นว่าสิ่งที่เรียกว่า “สัตว์” “บุคคล” “ตัวตน” เป็นต้นนั้น เมื่อแยกออกไปแล้วก็จะพบแต่ส่วนประกอบ ๕ ส่วนเหล่านี้เท่านั้นไม่มีสิ่งอื่นเหลืออยู่ที่จะมาเป็นตัวตนต่างหากได้ และแม้ขันธ ๕ เหล่านี้แต่ละอย่างก็มีอยู่เพียงในรูปที่สัมพันธ์เนื่องอาศัยกันไม่เป็นอิสระ ไม่มีโดยตัวของตัวมันเอง ดังนั้น ขันธ ๕ แต่ละอย่างๆ นั้นก็ไม่ใช่ตัวตนอีกเช่นกัน^{๘๘} ตามการตีความนี้ พระพรหมคุณาภรณ์ จึงกล่าวว่า ขันธ ๕ เป็นอนัตตา

อย่างไรก็ตาม ท่านเสนอต่อไปว่า “หลักขันธ ๕ แสดงถึงความเป็นอนัตตา”^{๘๙} เพราะหลักขันธ ๕ นี้ คือชีวิตที่เป็นการประชุมของส่วนต่างๆ ที่เป็นสิ่งไม่ใช่ตัวตน แม้ส่วนประกอบต่างๆ ก็ไม่ใช่ตัวตน หรือสิ่งที่เป็นตัวตนอยู่ต่างหากจากส่วนประกอบเหล่านี้ก็ไม่มี

โดยการตีความแบบนี้ ท่านชี้ให้เห็นถึงหลักธรรมอื่นที่ให้คุณค่าทางจริยธรรม คือการถอนความยึดมั่นถือมั่นในเรื่องตัวตน และเมื่อเข้าใจความเป็นอนัตตาของขันธ ๕ นี้แล้ว จะเห็นชัดถึงกระบวนการของขันธ ๕ ในวงจรแห่งปฏิจสมุปบาทต่อไป

๓.๔.๒ การตีความอนัตตาว่าเป็นสุญญตา

มีพระพุทธพจน์ปรากฏอยู่หลายแห่ง ทั้งในพระสูตรและอรรถกถาที่เป็นคัมภีร์ฝ่ายพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งยืนยันว่า สุญญตา เป็นคำสอนที่สำคัญเหมือนหัวใจของพุทธศาสนา โดยทรงย้ำให้เห็นว่า ธรรมคำสอนที่พระพุทธองค์ทรงนำมาแสดง ล้วนแล้วแต่อาศัยหลักสุญญตา หรือเกี่ยวเนื่องเฉพาะด้วยหลักสุญญตา ดังหลักฐานมีอยู่ในคัมภีร์ว่า

เพราะเหตุดังนี้ฉัน เธอทั้งหลายพึงศึกษาอย่างนี้ว่า เมื่อเขากล่าวพระสูตรที่ตถาคตกล่าวแล้ว อันลึก มีอรรถอันลึก เป็นโลกุตตระ ประกอบด้วยสุญญตธรรมอยู่ พวกเราจักฟังด้วยดี จักเงี้ยวโศดลงสดับ จักเข้าไปตั้งไว้ซึ่งจิตเพื่อรู้ และจักสำคัญธรรมเหล่านั้นว่า ควรเรียน ควรศึกษา^{๙๐}

^{๘๘} พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), พุทธธรรม, หน้า ๒๘.

^{๘๙} อ่างแล้ว.

^{๙๐} ส.นิ. (ไทย) ๑๖/๖๗๓/๓๐๒.

คำว่า สุกฺข เป็นรูปภาษาบาลี ในภาษาสันสกฤตใช้ว่า สฺนุข มีความหมายว่า “ว่าง” สุกฺขตา เป็นคำนามจึงแปลว่า ความว่าง^{๑๑๑} พุทธทาสภิกขุ นักปราชญ์ฝ่ายพุทธศาสนาเถรวาท กล่าวไว้ว่า

เรื่องของความว่าง (สุกฺขตา) คือเรื่องของความไม่ยึดมั่นถือมั่น ซึ่งเป็นหัวใจของ พระพุทธศาสนา อย่างที่พระพุทธเจ้าท่านตรัสไว้ว่า สพฺเพ ธมฺมา นาลิ อภินิเวสย^{๑๑๒} แปลว่า ธรรมทั้งหลายทั้งปวง อันใครๆ ไม่ควรยึดมั่นถือมั่นหรือบางทีก็ว่า สพฺเพ ธมฺมา อนคฺตา^{๑๑๓} แปลว่า ธรรมทั้งปวงมิใช่อดีตหรือมิใช่ตัวตน หมายถึง ไม่มีตัวตนอยู่ในนั้น คือว่างจากตัวตน^{๑๑๔}

พุทธทาสภิกขุ เสนอว่า “ความรู้เรื่องอนัตตคามุ่งหมายให้เราเอาชนะสิ่งที่ไม่เที่ยง เปลี่ยนแปลง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา คือตัวเราเองนี้ให้ได้ในตัวมันเอง ชนะตัวมันเองให้ได้ในตัวมันเอง นี่จะต้องเข้าใจคำเหล่านี้ ทั้งๆ ที่ทุกๆ ส่วน หรือทั้งหมดนั้นไม่เป็นอดีต หรือตัวตนแต่ประการใด”^{๑๑๕}

ท่านชี้ให้เห็นพุทธศาสนามีความต้องการจะสอนอนัตตา อย่างนี้ขึ้นหนึ่งก่อน ซึ่งได้ ความว่าแม้จะเป็นอนัตตา มันก็เกิดทุกข์ได้ แม้จะเป็นอนัตตามันก็ยังสามารถทำอะไรได้ไปตามเรื่องของ สิ่งที่เป็นอนัตตา

ท่านเสนอต่อไปถึงไตรลักษณ์ คือ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา เป็นที่รวมลงสู่หลักธรรม อย่างหนึ่งซึ่งท่านเรียกว่า “หัวใจพระพุทธศาสนา” หลักธรรมอันนั้นคือ “สุกฺขตา” ดังที่ท่าน กล่าวไว้

อยากจะกล่าวไปถึงคำๆ หนึ่ง ซึ่งเป็นที่รวบรวมของคำสามคำนี้ (คือ) อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา สามความหมายนี้ เรารวมความหมายเข้าด้วยกันแล้ว เราเรียกว่า “สุกฺขตา”,

^{๑๑๑} พระมหาโกเมนทร์ ชินวงศ์, “การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสุกฺขตาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับในปรัชญาของนาคาร์ชุน”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๓๕, หน้า ๓๒.

^{๑๑๒} ม.ม. (บาลี) ๑๒/๔๓๘/๔๖๕.

^{๑๑๓} พุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๒๗๕/๖๔.

^{๑๑๔} พุทธทาสภิกขุ, สุกฺขตาธรรมฉบับรวมเล่ม, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, ๒๕๓๕), หน้า ๘๒๘.

^{๑๑๕} พุทธทาสภิกขุ, อนัตตา, (สระบุรี : ชมรมธรรมวิปัสยิกา, ๒๕๓๑), หน้า ๓๐.

สุญญตา แปลว่า ความว่าง สุญญ แปลว่า ว่าง, ตา แปลว่า ความ, สุญญตา แปลว่าความว่าง, ชาวบ้าน ปู้ ย่า ตา ยาย ของเราชอบใช้คำนี้ ใช้คำบาลีตรงๆ ว่า สุญ สุญ สุญ^{๑๑๖}

อนึ่งการใช้คำว่า สุญ นั้น ท่านบอกว่าเป็นสิ่งที่ชาวบ้านใช้ผิด เพราะชาววัดพวกนี้บอกว่า สุญหมด ไม่มีอะไร สุญเปล่า ไม่มีอะไร การพูดแบบนี้เป็นการดูพระพุทธรูปเจ้าหรือเป็นการโกหกต่อพระพุทธรูปเจ้า คำว่า สุญ หรือสุญญตา พุทธทาสภิกขุบอกโดยนัยว่า พระพุทธรูปเจ้าท่านไม่ได้บอกว่า สุญหมด หรือว่าสุญเปล่า สุญไม่มีอะไรทำนองนั้น ท่านบอกว่ามันมีอยู่ตามธรรมชาติ เป็นไปตามธรรมชาติ ดังที่พระอรรถกถาจารย์กล่าวไว้

โลเก จ “สุญญั มริ, สุญโย มโฏติ วุตเต
มรสส มฏสส จ นตติภาโว วุตโต น โหติ,
ตสมี มเร มญเ จ อญลสส นตติภาโว วุตโต โหติ.

แปลว่า เมื่อพูดกันในโลกว่า “เรือนสุญ, หม้อสุญ”
ก็มีใช้กล่าวถึงความไม่มีเรือนและหม้อ, (แต่) ท่านกล่าว
ถึงความไม่มีสิ่งอื่นในเรือนและในหม้อนั้น.^{๑๑๗}

ส่วนที่ว่าสุญนั้น ท่านพุทธทาสหมายความว่าอย่างไร? ท่านให้คำตอบว่า “สุญ คือว่างจากส่วนที่ควรยึดถือว่าเป็นตัวตน (อัตตา) หรือของตน... ในสังขารกลุ่มไหนก็ตาม วิเศษ ประณีต หยาบ เลว สูง ต่ำ ใดๆก็ตามเถอะ มันล้วนแต่ว่างจากส่วนที่ควรยึดถือว่า ตัวตนหรือของตนนั้นแหละ คือ สุญญตา”^{๑๑๘}

ในการตีความหลักอนัตตา มีการตีความแตกต่างกันไป พระมหาโกเมนทร์จึงสรุปว่า “เพราะบรรยากาศทางปรัชญาในแต่ละยุคแตกต่างกัน ความมุ่งเน้นในการอธิบายจึงต่างกัน แต่ความหมายของหลักการแล้วเป็นอย่างเดียวกัน อนัตตา สุญญตา นิพพาน และปฏิจัสสมุปบาท หรือทางสายกลางเป็นคำที่แตกต่างกัน แต่มีความหมายเหมือนกันและเท่าเทียมกัน”^{๑๑๙} และว่าหลักธรรมทั้งหลายในพุทธปรัชญาเถรวาทจึงเป็นเรื่องเกี่ยวกับ “สุญญตา” ที่กล่าวธรรมทั้งปวงเป็น

^{๑๑๖} อ่างแล้ว.

^{๑๑๗} บุ.ป.อ. (บาลี) ๒/๒๘๖/๒๘๘.

^{๑๑๘} พุทธทาสภิกขุ, อนัตตา, หน้า ๓๒.

^{๑๑๙} พระมหาโกเมนทร์ ชินวงศ์, “การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสุญญตาในพุทธปรัชญาเถรวาทกับในปรัชญาของนาคารชุน”, หน้า ๑๐๘.

อนัตตา คือการสรุปรวบยอด ซึ่งสามารถใช้คำว่า “สุญญตา” แทนกันได้ คำว่า “อนัตตา” ในพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นไปในทางจริยศาสตร์ เน้นไปในทางปฏิบัติ เพื่อจัดความทุกข์ที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์ การใช้คำว่า “อนัตตา” แปลว่า ไม่มีอัตตา อาจมีผลในการเข้าใจได้ง่ายกว่าสุญญตา ซึ่งค่อนข้างจะมีความหมายไปในทางอภิปรัชญา^{๑๑๑}

ประเด็นเหล่านี้เป็นประเด็นปัญหาในด้านการแปลภาษาศาสนา ที่เกิดขึ้นในสังคมไทยปัจจุบัน ซึ่งยังหาข้อสรุปลงแน่นอนไม่ได้ นักคิดในยุคปัจจุบันจึงได้แต่ตีความตามความเข้าใจและเผยแพร่ความคิดเห็นของตนสู่สังคมยุคปัจจุบัน ทั้งนี้ก็อยู่ที่ความเข้าใจและความเห็นด้วยของแต่ละคนบุคคลที่จะยอมรับแนวคิดใดที่เกิดขึ้นในสังคม

^{๑๑๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๑๐.

บทที่ ๔

วิเคราะห์เปรียบเทียบปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท กับทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไป

ในบทที่ ๓ ผู้วิจัยพยายามรวบรวมและชี้ให้เห็นถึงการอธิบายความหมายของคำว่าอนัตตา ในแนวคิดต่างๆ ทั้งในส่วนที่เป็นแนวคิดทั่วไปในพุทธปรัชญา ฐานะของอนัตตา แนวคิดของสำนักที่มีชื่อเสียงในสังคมไทย รวมถึงการตีความคำว่าอนัตตาที่อาจจะเป็นต้นเหตุของความเข้าใจที่ต่างกันไปในสังคมไทย

ในบทนี้ ผู้วิจัยจะเริ่มด้วยการวิเคราะห์คำว่าอนัตตาตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาเถรวาท และตามทฤษฎีภาษาศาสตร์ทั่วไปของปรัชญาตะวันตกตามลำดับไป

๔.๑ วิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาตามทฤษฎีของพุทธปรัชญาเถรวาท

คัมภีร์ในพุทธศาสนาเถรวาทที่อธิบายคำว่าอนัตตาโดยตรงมีน้อยมาก จำต้องหาคัมภีร์ที่อธิบายโดยการเทียบเคียง อันดับแรกผู้วิจัยขอยกคัมภีร์เนตติปกรณ์ซึ่งเป็นคัมภีร์วิเคราะห์หลักธรรมในพุทธปรัชญาเถรวาทซึ่งเป็นที่ยอมรับกันทั่วไป

๔.๑.๑ วิเคราะห์คำว่าอนัตตาตามทฤษฎีของเนตติปกรณ์

ในเนตติปกรณ์ สาสนปฏิฐาน ว่าด้วยการประกาศสัทธรรมให้เหมาะสมกับอชยาศัยของเวไนยสัตว์^๑ หรือการแสดงธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าตามอชยาศัยของเวไนยสัตว์^๒ แสดงคำว่า อนัตตา ไว้โดยตรง โดยแสดงถึงแนวคิดว่า ในคำว่า “สพเพ ธมฺมา อนตฺตา”^๓ นี้ เป็น

^๑ จำรุธู ธรรมดา, เนตติปฏิปนี ศึกษาเชิงวิเคราะห์พระไตรปิฎก, (กรุงเทพฯ : ไทยรายวันการพิมพ์, ๒๕๔๖), หน้า (ฉ).

^๒ คุณารักษ์ นพคุณ, เนตติปกรณ์แปลและเนตติสารัตถทีปนี, (กรุงเทพฯ : ทิพยวิสุทธี, ๒๕๔๔), หน้า ๑๕๑.

^๓ บุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๓๐/๕๒.

พระสูตรที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้โดยเป็นแนวทางหรือวิธีการอันเป็นบุพพภาคปฏิบัติ กล่าวคือข้อปฏิบัติหรือวิธีการปฏิบัติธรรมอันเป็นส่วนเบื้องต้น อันจะเข้าถึงจุดหมายสูงสุดทางพระพุทธศาสนา ซึ่งแสดงเป็นญาณสูตรและญะยสูตร

คำว่า อนัตตา ในเนตติปกรณ์แสดงไว้ว่า

พระพุทธพจน์ว่า “สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา (ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา)” นี้เป็นญะยะ, พุทธพจน์ว่า “ยทา ปญฺญา ย สุตฺติ (เมื่อใดบุคคลเห็นด้วยปัญญา)” นี้เป็นญาณ, พระพุทธพจน์ว่า “อถ นิพฺพินฺทิตฺติ ทฺวเก เอส มคฺโค วิสุทฺธิยา (เมื่อนั้นย่อมเบือนหายในวิภูทกข์ ความเบือนหายในวิภูทกข์นี้เป็นเหตุให้ถึงนิพพาน)” นี้ชื่อว่า ญาณญะยสูตร^๔

จํารูญ ธรรมคา แสดงพรรณนะเพิ่มเติมในพระพุทธพจน์นี้ว่า “คำว่า ในกาลใดพิจารณา ก็หมายความว่า ในขณะที่นั่งปฏิบัติเข้ากรรมฐานอยู่ ได้เกิดญาณปัญญา (ยถาภูตญาณ) เห็นว่า สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา เห็นด้วยญาณ ไม่ใช่เป็นการเห็นด้วยตาเปล่า หรือเห็นด้วยการอนุমানคาดเดา เป็นการเห็นด้วยวิปัสสนาญาณ เมื่อเห็นก็จะเกิดความเบือนหายในทกข์ การเห็นอย่างนี้เป็นหนทางแห่งความบริสุทธิ์”^๕ ในเรื่องนี้ จํารูญ ชี้ให้เห็นว่า คาทาลักษณะนี้เป็นคาถาที่แสดงอุบาย เรียกว่า อุปายเทศนาหรือบุพพภาคปฏิบัติ ได้แก่การรักษาศีลและการเจริญวิปัสสนาเป็นต้น

โดยเฉพาะข้อความว่า “สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา” จํารูญชี้ว่า เป็นข้อความโดยอ้อมเห็นได้จากวิธีการปฏิบัติว่านักปฏิบัติจะไม่สามารถเห็นธรรมทั้งหมดในขณะที่เดียวกันได้ เพราะจิตเกิดขึ้นครั้งหนึ่งย่อมมีอารมณ์เดียว โดยเฉพาะคำว่า สพฺเพ ธมฺมา จํารูญบอกว่าไม่ได้รวมเอานิพพานเข้าด้วย เพราะการถือเอานิพพานเป็นอารมณ์พร้อมกับอารมณ์อื่นๆ ย่อมเป็นไปไม่ได้เลย ญาณนั้นจะสามารถเห็นโดยประจักษ์เพียงอารมณ์เดียว ส่วนอารมณ์สิ่งอื่นๆ เป็นการเห็นโดยอาศัยหลักการอนุমান (การเทียบเคียง) ส่วน สพฺพ สัพฺพ ในประโยคดังกล่าว เป็น “คำกล่าวแบบรวบรัด” ดังเช่น การพิจารณาเห็นรูปไม่เที่ยง เป็นทกข์ เป็นอนัตตา ไม่ได้หมายความว่า ต้องเห็นวิญญาณ สังขาร เป็นทกข์ไปด้วยพร้อมกัน แต่จะเห็นเพียงรูปอย่างเดียวในขณะที่ปฏิบัติด้วยปัจจัยกษญาณ (ญาณที่ปรากฏในขณะที่นั้นประสบการณ์ตรง) ส่วนการเห็นธรรมอื่นๆ ก็ใช้การอนุমানเปรียบเทียบกับธรรมที่ตนเองประจักษ์ เช่นเมื่อเห็นรูปไม่เที่ยงเป็นต้น อารมณ์อื่นที่เหลือก็เป็นอันเห็นเหมือนกันโดยการอนุমানเอา^๖

^๔ कुमारกัษ นพคุณ, เนตติปกรณ์แปลและเนตติสารัตถทีปนี, หน้า ๒๐๑.

^๕ จํารูญ ธรรมคา, เนตติฎีปนี ศึกษาเชิงวิเคราะห์พระไตรปิฎก, หน้า ๖๔.

^๖ อ่างแล้ว.

อนึ่ง ตามที่จำรูญบอกว่า สัพพ ศัพท์ในประโยคว่า “สัพเพ ธมมา” เป็น “คำกล่าวแบบรวบรัด” นั้น หมายถึงสัพพะศัพท์ที่หมายถึงทั้งหมดแต่ยังมีส่วนเหลือ (รวมถึงที่ยังไม่ได้กล่าว) อีก สัพพะศัพท์ประเภทที่ยังมีส่วนเหลือนี้ เรียกว่า “สาวเสสสัพพ”^๑ (ทั้งหมดแต่ยังมีส่วนเหลือ)

เนื่องจาก สัพพ ศัพท์ (แปลว่า ทั้งปวง) มีขอบเขตครอบคลุมหลายระดับ จึงมีเนื้อความที่จะต้องแนะนำ ต้องอธิบายเพิ่มเติมอีก ตัวอย่างเช่นประโยคที่ท่านกล่าวว่า

สัพเพ ตสนฺติ ทนฺตสฺส, สัพเพ ภายนฺติ มจฺจโน^๒

แปลว่า สัตว์ทั้งหลายทั้งปวง ย่อมสะดุ้งต่ออาชญา ย่อมกลัว ต่อความตาย เป็นต้น

คำพูดนี้เป็นเนยขัดถนัย หมายความว่า ต้องมีการนำเอาไปอธิบายเพิ่มเติมอีก เช่นเมื่อกล่าวว่า “สัตว์ทั้งหลายทั้งปวงกลัวความตาย” แล้ว จะต้องอธิบายต่ออีกว่า สัตว์ทั้งหลายทั้งปวง ในที่นี้ ท่านยกเว้นสัตว์และบุคคลเหล่านี้ คือ ราชสีห์อาชาไนย ช้างอาชาไนย ม้าอาชาไนย โคอาชาไนย บुरุษอาชาไนย พระอรหันต์ พระอนาคามี และพรหมทั้งหลาย ที่ไม่กลัวความตาย เป็นต้น

การใช้ทฤษฎีของเนติปกรณ์วิเคราะห์คำว่า อนัตตา นี้ ผู้วิจัยเห็นว่า ในคัมภีร์เนติปกรณ์มีการแสดงแนวคิดเรื่องอนัตตาไว้โดยตรง ว่า “สัพเพ ธมมา อนัตตา (ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา) นี้เป็นอุบาย”^๓ ซึ่งหมายถึงการรู้และการเข้าใจข้อความหรือธรรมเทศนาในที่นี้ เป็นเพียงอุบาย (อุบาย) ให้เข้าถึงจุดหมายสูงสุดทางพระพุทธศาสนา แม้คำว่า อนัตตา ในที่นี้ ก็เป็นส่วนหนึ่งของการใช้เป็นอุบายในการเข้าถึงจุดหมายสูงสุดทางพระพุทธศาสนา ดังนั้นอาจกล่าวได้ว่า การเข้าใจความหมายและแนวคิดเรื่องอนัตตาตามแนวคิดของเนติปกรณ์ ซึ่งเป็นแนวคิดในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น เป็นเพียงอุปกรณ์ซึ่งหมายเอาเบญจขันธ์คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ หรือสังขตธรรมเท่านั้นที่เป็นอนัตตา คือความไม่มีตัวตนหรือไม่ใช่ตัวตนอันเป็นโลกียธรรม เป็นพื้นฐานให้ผู้ศิกษาคำเนินโดยการปฏิบัติธรรมให้เข้าถึงจุดหมายสูงสุดคือพระนิพพานอันเป็นโลกุตตรธรรมหรือธรรมที่พ้นโลก ซึ่งเป็นที่สิ้นสุดแห่งทุกข์โดยไม่มีการกลับมาเกิดใหม่อีก ดังนั้น การวิเคราะห์ธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าส่วนนี้ เนติปกรณ์ชี้ให้เห็นว่าเป็นอุบายที่พระพุทธเจ้าแสดงไว้ โดยเรียกว่าเป็น อุบายเทศนา ดังนั้น การมองอนัตตาซึ่งหมายถึงความไม่มี

^๑ พระธัมมานันทเถร, เนติหารัตนทีปนี อุบัติการและนัย, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๓), หน้า ๗๖.

^๒ พุ.ธ. (บาลี) ๒๕/๒๐/๑๒.

^๓ คุณารักษ์ นพคุณ, เนติปกรณ์แปลและเนติสารัตถทีปนี, หน้า ๒๐๑.

ตัวตนในธรรมเทศานี้และบริบทแห่งอนาคตในที่นี้ จึงเป็นการส่งเสริมแนวความคิดให้ปฏิบัติ และเข้าถึงความดับกิเลสคือพระนิพพานนั่นเอง

การวิเคราะห์อนาคตด้วยหลักหาระ โดยการใช่วิธีปทวิจย (วิจยปท) อนาคตจัดเป็น บทๆ หนึ่งในพระไตรปิฎก หากต้องการทราบความหมายต้องใช้การวิเคราะห์เชิงศัพท์ ตาม แนวคิดของเนตติปกรณ์ให้วิเคราะห์โดยอาศัยหลักไวยากรณ์เป็นพื้นฐาน แล้วแยกแยะออกมาว่า ศัพท์ว่าอนาคตนี้ เป็นนาม เป็นอาชยต (กิริยา) เป็นอุปสรรค หรือเป็นนิบาต เมื่อแยกแยะได้ตามนี้ ก็สามารถตีความหมายได้ อีกตัวอย่าง การวิเคราะห์อนาคตด้วยหลักหาระ โดยการใช่วิธียุตติ ซึ่ง หมายถึงความเหมาะสมหรือความสมเหตุสมผล รวมเรียกว่า ความมีเหตุผล ถ้าการแปล ความหมายของศัพท์ในพระไตรปิฎกเกิดความไม่ชอบมาพากลพึงนำมาพิจารณาดูให้ดี ดังนั้น จะ ยกตัวอย่างวิธีอรรถยุตติ (เป็นวิธีหนึ่งของยุตติ) ซึ่งหมายถึง ความเหมาะสมทางความหมาย หาก เราแปลบทว่าอนาคตโดยที่ไม่ดูบริบทที่นำมาประกอบกันในประโยค การแปลโดยศัพท์โดยไม่ คำนึงถึงอรรถด้วยนั้นถือว่าไม่ได้ ดังเช่นประโยคที่ว่า “นโม กโรหิ นาคสุส” แปลว่า “ท่านจงทำ ความนอบน้อมแด่พระพุทธเจ้า” คำว่า นาคสุส หากแปลโดยศัพท์จะแปลว่า งู ก็ได้ แต่หาก พิจารณาโดยอรรถแล้ว นาคสุส แปลว่า พระพุทธเจ้าก็ได้ พระอรหันต์ก็ได้ ดังนี้เป็นต้น อนาคต ก็เช่นเดียวกัน ว่าโดยศัพท์มีความหมายเดียว แต่ว่าโดยอรรถและบริบทมีความหมายมากกว่าหนึ่ง

การวิเคราะห์ศัพท์ด้วยหลักนยะ มีหลักกว้างๆ คือการจำแนกศัพท์ออกเพื่อให้เห็นว่า ศัพท์นั้นมีนัยให้รู้เอกลักษณ์อันเศร้าหมอง และกุศลธรรมอันหมดจด ซึ่งมีลักษณะการอธิบายให้รู้ อรรถของสูตร เช่น การใช้หลักนัยที่ยิวัดตนนยะ วิเคราะห์คำว่า บุชา ก็สามารถแยกออกได้ว่า อามิสบุชาและธรรมบุชา การบูชาจัดเป็นสังขาร เมื่อหมายเอาสังขารก็ควรถือเอาวิชาอันเป็น ต้นเหตุ เมื่อหมายเอาวิชาก็ควรถือเอาคณาอันเป็นสัมปยุตธรรมกับวิชานั้นด้วย จึงได้มูล บทคือ อวิชาและคณาที่จัดเป็นอกุศล และสมาธิมีอยู่ในองค์ธรรมของบทว่า บุชา เพราะบูชา ชื่อว่า สมถะ ปัญญาชื่อว่าวิปัสสนา จึงได้มูลบท คือ สมถะและวิปัสสนาก็จัดเป็นกุศล

การวิเคราะห์อนาคตด้วยแนวคิดที่ว่าด้วยเรื่องศาสนปฏฐาน คือการจำแนกพระสูตร เพื่อให้ทราบถึงความประสงค์ของพระธรรมเทศนาที่ตรัสนำมาวิเคราะห์ และได้พบว่า เนตติปกรณ์ ให้ความสำคัญของการใช้ภาษา ซึ่งก็เป็นต้นเหตุแห่งการแต่งคัมภีร์ เพราะผู้แต่งมุ่งที่จะอธิบายพุทธ พจน์ที่พระพุทธเจ้าตรัสหลักธรรมไว้โดยนัยต่างกัน เพื่อให้ผู้ศึกษารุ่นหลังเข้าใจถึงแนวคิดและแนว ปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าทรงมุ่งถึง เพราะนัยต่างๆ ในพระธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้ามีนัยต่างๆ มากมายซึ่งสอดแทรกอยู่ในพระธรรมเทศนาของพระองค์ แนวคิดที่ว่าด้วยศาสนปฏฐานมีว่า ให้มี หลักการในการอธิบายพุทธพจน์ได้อย่างถูกต้องตามที่พระพุทธเจ้าทรงประสงค์ วิธีการก็คือการ จำแนกพุทธพจน์ลงในสูตรต่างๆ เช่น พระสูตรว่า

ลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

สัตว์ทั้งหลายมีตมเพราะกาม ถูกข่ายรัดตรึงไว้แน่น ถูกเครื่องมุงบังคือตัณหาปกคลุมไว้ ถูกเครื่องผูกคือความประมาทผูกพันไว้เหมือนปลาในข้อง สัตว์เหล่านั้นจึงไปสู่ความแก่และความตาย เหมือนลูกโคที่ยังไม่อดนม วิ่งตามแม่โค ฉะนั้น^{๑๑}

ในพระสูตรนี้มีพุทธพจน์แสดงให้เห็นกิเลสตัวสำคัญ คือ ตัณหา ฉะนั้น พระสูตรนี้จึงเรียกว่า สังกิเลสภาคยสูตร ซึ่งหมายถึงพระสูตรอันเป็นไปในส่วนสังกิเลส

พระพุทธพจน์ว่า “สพเพ ธมฺมา อนตฺตา แปลว่า ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” ในเนติปกรณ์วิเคราะห์ว่าเป็น ญะยสูตร ซึ่งหมายถึงสูตรที่ว่าด้วยสิ่งที่ควรรู้ แสดงว่า พุทธพจน์ตอนนี้แสดงถึงหลักธรรมที่พุทธบริษัทควรรู้ ควรทำความเข้าใจให้ดี ซึ่งอาจจะกล่าวได้ว่า เป็นสิ่งที่ทุกคนจำต้องเรียนรู้เพื่อให้เข้าใจทั้งความหมายและองค์ธรรม โดยเฉพาะคำว่าธรรมทั้งปวงนั้นหมายถึงธรรมในระดับโลกียะหรือโลกุตระ หรือหมายถึงทั้งสองอย่างที่เป็นอนัตตา ความรู้ที่จำต้องรู้นั้นก็เพื่อการให้เข้าถึงจุดหมายสูงสุดของศาสนานั้นเอง ฉะนั้นตามแนวความคิดวิเคราะห์ภาษาของเนติปกรณ์ ก็คือจุดหมายอยู่ที่การเข้าถึงจุดสูงสุดของพระพุทธศาสนาคือการบรรลุมรรคผลนิพพานที่สิ้นสุดแห่งทุกข์

๔.๑.๒ วิเคราะห์คำว่าอนัตตาตามทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ

ทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ เป็นแนวคิดที่วิเคราะห์ปัญหาอันเกิดจากการใช้ภาษา ซึ่งเกิดจากการสื่อคำสอนระหว่างชาวโลกที่ใช้ภาษาโลกที่ต้องการศึกษาภาษาธรรม ภาษาในความหมายของพุทธทาสภิกขุ เน้นไปที่ความสำเร็จประโยชน์เพื่อควมมีสันติภาพทางจิตใจ กล่าวคือ สื่อเพื่อให้ดับทุกข์ได้ ที่ว่าดับทุกข์ได้นั้น หมายถึงเอาทั้งดับทุกข์ให้แก่สังคมส่วนรวมและดับทุกข์ของตนได้

พุทธทาสภิกขุให้ความหมายของภาษาคนไว้ว่าได้แก่ “ภาษาโลก ภาษาคนที่พูดกันอยู่ตามธรรมดาที่อาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน” ส่วนภาษาธรรม หมายถึง “ภาษาที่มีปรมัตถธรรมเป็นพื้นฐาน เป็นธรรมะชั้นสูง ในระดับชั้นเป็นโลกุตระที่จะดับทุกข์ได้จริง ไม่เนื่องด้วยวัตถุ”^{๑๒}

ผู้วิจัยเห็นว่า พุทธทาสภิกขุนำแนวคิดแบบนี้มาเพื่อเป็นการปรับศาสนาให้เข้ากับสังคมได้ง่ายขึ้น เป็นการดึงภาษาคนเพื่อให้เชื่อมกับภาษาธรรม ไม่ให้คนทั่วไปที่ไม่รู้จักภาษาธรรมเหินห่างจากภาษาธรรมมากเกินไป หากจะถามว่า ท่านให้ความสำคัญภาษาใดมากที่สุด ระหว่างภาษาคนกับภาษาธรรม ก็ตอบได้ว่า ท่านให้ความสำคัญเท่ากัน เพราะเมื่อคนรู้แต่ภาษาคนหรือภาษาที่มีวัตถุเป็นพื้นฐาน ซึ่งเป็นภาษาที่คนทั่วไปใช้อยู่ในชีวิตประจำวันตั้งแต่เกิดจนถึง

^{๑๑} ชุ.อุ. (ไทย) ๒๕/๖๔/๓๑๓.

^{๑๒} พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคนภาษาธรรม, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, ๒๕๓๗), หน้า ๔.

เสียชีวิต โดยไม่รู้ภาษาธรรมก็จะไม่เข้าใจถึงภาษาศาสนาที่ลึกซึ้งได้ ไม่ต้องกล่าวถึงว่าจะนำไปดับทุกข์ตนเองหรือทำประโยชน์ให้แก่สังคมได้เลย ดังนั้น ท่านจึงชี้ให้เห็นความสำคัญของการเข้าใจภาษาทั้งสองอย่างนั้นเพื่อที่จะนำมาปรับใช้กับสถานการณ์ในชีวิตประจำวันให้ได้มากที่สุด

ส่วนคำว่า อนัตตา ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “หลักอนัตตาแบ่งออกได้ทั้งสองฝ่ายคือ เป็นทั้งฝ่ายโลกิยะและโลกุตระ”^{๑๒} ดังนั้น ผู้วิจัยเห็นว่า พุทธทาสภิกขุชี้ให้เห็นถึงคำว่า อนัตตา สามารถใช้เป็น “ภาษาคน” ก็ได้ และสามารถใช้เป็น “ภาษาธรรม” ก็ได้

ที่ว่าสามารถใช้เป็น “ภาษาคน” นั้น กล่าวคือ ยังเป็นภาษาแบบชาวโลกที่เป็นโลกิยะที่ใช้กันทั่วไปในชีวิตประจำวันก็ได้ โดยมีวัตถุประสงค์เป็นเบื้องหลังหรือเป็นพื้นฐานซึ่งเป็นไปในเชิงของรูปธรรม ที่ชาวบ้านทั่วไปนำมาสื่อสารถึงกัน แต่ถึงกระนั้นก็ไม่สามารถเข้าถึงแก่นของคำได้หรือไม่สามารถสื่อเพื่อให้พ้นทุกข์ได้ ทั้งอาจจะยังสนับสนุนให้เกิดความทุกข์แก่ปัจเจกบุคคลและสังคมส่วนรวม และมีส่วนปิดบังและบิดเบือนความหมายที่แท้จริงของมัน เป็นเสมือนม่านแห่งอวิชชาที่ปิดบังความจริงเอาไว้

ผู้วิจัยเห็นว่า แนวคิดเรื่องอนัตตา เมื่อใช้สื่อสารกันโดยเป็นภาษาคน จนไม่รู้ว่าความหมายที่แท้จริงของคำนั้นคืออะไร แสดงให้เห็นว่าภาษาคนปิดบังและบิดเบือนความหมายที่แท้จริงเกี่ยวกับความคิดในพุทธศาสนา เพราะเป็นภาษาระดับเปลือกนอกของภาษาในศาสนา แต่หากมองในส่วนดีก็มีเช่นเดียวกัน กล่าวคือให้คนส่วนใหญ่มีความคิดและความเชื่อว่า คำว่าอนัตตาไม่ใช่สิ่งที่สูงอย่างที่คิด จึงทำให้รู้สึกว่ใกล้ชิดกับคำสอนในพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวกับหลักอนัตตา จนในที่สุดเกิดความเข้าใจคำว่า อนัตตา ในฐานะเป็น “ภาษาธรรม” และสามารถเข้าถึงอรรถของคำนั้นอย่างแท้จริง ซึ่งหากมองตามแนวคิดนี้ หากไม่มี “ภาษาคน” ที่ส่งเสริมความเชื่อนั้น จะไม่สามารถมาถึงหรือเข้าถึงความเชื่อนั้นด้วย “ภาษาธรรม” ได้เลย ดังนั้น ระหว่างภาษาคนและภาษาธรรม จึงเป็นการส่งเสริมกันและกันที่จะเกื้อหนุนให้คูโคดเด่นขึ้นนั่นเอง

แนวคิดเรื่องภาษาคน-ภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ แนวคิดนี้เน้นเป็นพิเศษในการใช้ภาษาและการเข้าใจภาษา ซึ่งเมื่อไม่เข้าใจภาษาคนและภาษาธรรมเสียแล้ว จึงเป็นการยากที่จะช่วยเหลือตนเองและสังคมให้มีสันติภาพ และไม่สามารถนำตนและสังคมให้ดับทุกข์ได้ สุดท้ายของแนวคิดเรื่องภาษาคน-ภาษาธรรมนี้ ท่านพุทธทาสภิกขุก็ได้แสดงให้เห็นว่า เป็นการช่วยสังคมส่วนรวมและส่วนตัวให้ดับทุกข์ ซึ่งนั่นก็คือการนำตนและสังคมสู่มรรคผลนิพพานตามแนวคิดของพุทธศาสนานั้นเอง ตามแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาทมิได้มองอภิปรัชญาว่าไร้ความหมายหรือไม่มีความหมาย แต่ในทางกลับกัน อาจมองว่าอภิปรัชญากล่าวถึงทฤษฎีความจริงซึ่งผู้ปฏิบัติ

^{๑๒} พุทธทาสภิกขุ, “หลักอนัตตากับการอบรมประชาชน” <<http://www.buddhadasa.com>>.

๒๗ พฤษภาคม ๒๕๖๘.

หรือผู้ศึกษาสามารถเข้าถึงความหมายและความเป็นจริงนั้นๆ ได้ด้วยตัวเอง ส่วนลัทธิปฏิฐานนิยมทางตรรก เห็นว่า เทววิทยาหรืออภิปรัชญาไร้ความหมาย คำว่าอนัตตาจัดว่าเป็นคำทางอภิปรัชญา ซึ่งตามแนวคิดของเนติปริทัศน์มองว่าเป็นอุบาย ส่วนพุทธทาสมองว่าเป็นภาษาธรรมที่มีความหมายลึกซึ้ง และผลของการเข้าใจความหมายของหลักอนัตตาก็สามารถเข้าถึงจุดหมายสูงสุดในทางพระพุทธศาสนาได้ด้วยตนเอง และสามารถสร้างประโยชน์ให้เกิดขึ้นกับตนเองและสังคม ซึ่งเป็นประโยชน์ส่วนรวมได้อีกเช่นกัน

ผู้วิจัยเห็นว่า อนัตตาอยู่ในระดับภาษาคนและภาษาธรรม ที่ว่าอนัตตาอยู่ในระดับภาษาคนนั้น เพราะเหตุว่าอนัตตาจัดว่าเป็นคำซึ่งคนทั่วไปนิยมใช้กันในภาษาสามัญหรือภาษาในชีวิตประจำวันอยู่แล้ว กล่าวคือใช้กันเป็นปกติ และอนัตตาในระดับภาษาคนนี้ไม่ได้สื่อความหมายอะไรมากมาย เพราะขณะใช้คำนี้ก็ไม่ได้สื่อถึงหลักธรรมที่ลึกซึ้ง เช่น นายแดงบอกว่าฉันปวดขา นายดำก็พูดขึ้นมาทันทีว่า มันเป็นอนัตตา มันไม่ใช่ตัวตนของเรา จะเห็นได้ว่า อนัตตาที่ใช้ในระดับภาษาคนนี้ ส่วนมากจะเป็นบริบทของศัพท์ที่มีความหมายทางโลกิยธรรม ส่วนอนัตตาที่อยู่ในระดับภาษาธรรมนั้น เพราะเหตุว่าอนัตตาสามารถสื่อให้เห็นองค์ธรรมอีก ๒ ประการ คือ อนิจจัง (ความไม่เที่ยงไม่แน่นอน) และทุกขัง (ความทนอยู่ในสภาพเดิมไม่ได้) อนัตตาที่ใช้ในระดับภาษาคนและภาษาธรรมนี้ มีข้อเหมือนกันคือเป็นภาษาในระดับที่ใช้สื่อสารกัน แต่สื่อถึงความหมายที่ลึกกว่าเป็นความต่างกัน กล่าวคืออนัตตาในระดับภาษาคนสื่อในระดับโลกิยธรรม แต่ในระดับภาษาธรรมสื่อถึงโลกุตตรธรรม เพราะสามารถให้พ้นทุกข์ได้นั่นเอง

ขอยกตัวอย่างการวิเคราะห์หอนัตตาที่ใช้ในฐานะภาษาคน กับการบริโภคน้ำอาหารว่าเป็นสิ่งที่อยู่กับมนุษย์ทุกคน แม้แต่ในขณะที่คำเดียวมันฝรั่งแผ่นอบ ดังต่อไปนี้^{๑๑}

ประการที่ ๑ ที่ว่าเป็นอนัตตา เพราะการบริโภคน้ำมันฝรั่งแผ่นอบ ต้องเป็นไปตามเหตุปัจจัยของโลกเป็นธรรมดา (กล่าวคือ) ทุกคำเคี้ยว มันฝรั่งแผ่นอบในฐานะรูป ก็จะทำหน้าที่เป็นปัจจัยกระทบอายตนะทั้งหกอยู่ตลอดเวลา คือเราได้เห็นแผ่นมัน ได้ยินเสียงกรอบ ได้รู้รสมันหวาน เค็ม กลิ่นหอมดี รสนุ่ม และตรงที่ใจชอบ คือกินง่าย สะดวก

ประการที่ ๒ ที่ว่าเป็นอนัตตา เพราะควบคุมให้เป็นไปตามอำนาจบังคับไม่ได้ ยกเว้นขั้นตอนนั้นต้องสอดคล้องกับกฎของธรรมชาติ (กล่าวคือ) ทุกคำเคี้ยวจะให้รสดีเท่าไม่ได้ ถ้าฝึกของทิ้งไว้นาน ก็จะหายกรอบ รสหืน และรับประทานไม่อร่อย

ตามตัวอย่างที่ยกมา จะเห็นได้ว่า อนัตตาในที่นี้ ใช้ในความหมายของภาษาคน ซึ่งเอามาวิเคราะห์การรับประทานมันฝรั่งอบกรอบ ซึ่งเป็นวิถีชีวิตของคนทั่วไป ไม่ได้สื่ออะไรที่เป็นไปในการบรรลุโลกุตตรธรรม

^{๑๑} สิริวิรุณ, อนัตตากับชีวิตที่ทันสมัย, (กรุงเทพฯ ฯ : สุขภาพใจ, ๒๕๔๘), หน้า ๑๕๒-๑๕๓.

อีกประการหนึ่ง ผู้วิจัยเห็นว่า คำว่าอนัตตา มีปรากฏมากมายในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา แต่ถึงกระนั้น ผู้เข้าใจคัมภีร์ส่วนมากซึ่งมีความรู้ดีในด้านหลักธรรม ก็ยังมิอาจเข้าใจถึงความหมายอันแท้จริงของคำว่าอนัตตาได้ทั้งหมด หรือจะเป็นเพราะว่า คำว่าอนัตตานั้น “เป็นภาษาที่อิงอยู่กับตัวหนังสือหรือตำราคัมภีร์”^{๙๔} มากเกินไป กล่าวคือปรากฏเป็นหลายนัย จนยากที่จะกำหนด ให้ได้นัยที่แน่นอน

ส่วนคำว่า อนัตตา ตามแนวคิดของท่านพุทธทาสที่ใช้ในความหมายของ “ภาษาธรรม” ได้นั้น พระอรรถกถาจารย์ก็ได้แสดงไว้คล้ายกันว่าเป็น “ปรมัตถถา”^{๙๕} ซึ่งหมายถึงคำพูดที่อิงถึงปรมัตถธรรม ท่านพุทธทาสก็ได้กล่าวไว้ว่า “ภาษาธรรม” ที่ถูกต้องนั้นจะต้องมี “ปรมัตถธรรมเป็นพื้นฐาน เป็นธรรมชั้นสูงในระดับที่เป็นโลกุตระที่จะดับทุกข์ได้จริง”^{๙๖} ผู้วิจัยเห็นว่า คำว่าอนัตตานั้นสามารถนำมาใช้ในชีวิตประจำวันได้ แต่หากใช้ใน “ภาษาธรรม” จะมีความหมายที่ลึกกว่าคือสื่อถึงการเห็นธรรมได้ หากเปรียบเทียบกับ “ภาษาคน” จะเห็นได้ว่าคำว่าอนัตตาไม่แตกต่างกันมากเพราะมีการใช้ระดับคำและออกเสียงเหมือนกัน แต่ความหมายที่สื่อออกมานั้นต่างกันแน่นอน

แต่อย่างไรก็ตาม ท่านพุทธทาสก็ได้ให้ความสำคัญทั้ง “ภาษาคน” และ “ภาษาธรรม” เพราะ “ภาษาคน” เป็นภาษาพื้นฐานของคนทั่วไปที่ใช้อยู่ในชีวิตประจำวันตั้งแต่เกิดจนถึงเสียชีวิต แต่ถ้าไม่รู้และไม่เข้าใจ “ภาษาธรรม” ก็จะไม่เข้าใจถึงแก่นแท้ของภาษาศาสนา หรือสิ่งที่ศาสนานั้นๆ มุ่งถึง ในที่นี้พูดถึงคำว่า อนัตตา ซึ่งเป็นแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาท

ดังกล่าวนี้อ ผู้วิจัยเห็นว่า “ภาษาคน” สามารถสื่อสารถึงสังขธรรมได้ไม่สมบูรณ์และไม่สามารถแสดงให้เห็น ให้สัมผัสกับประสบการณ์ตรงได้ ไม่เหมือนกับ “ภาษาธรรม” ที่เป็นภาษาที่นำไปสู่ระดับแห่งความหมายที่ลึกและก่อให้เกิดประโยชน์กับสังคมได้มากกว่า

๔.๒ วิเคราะห์ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาตามแนวคิดเรื่องภาษาศาสนาของนักปรัชญาตะวันตก

ผู้วิจัยจะแสดงให้เห็นแนวคิดของนักปรัชญาตะวันตก และจะนำแนวคิดนั้นเป็นตัวตั้ง แล้วนำแนวคิดเรื่องอนัตตามาวิเคราะห์เป็นลำดับต่อไป

^{๙๔} พระมหาจรัสศักดิ์ ฐมฺมเมธี (สังฆเมฆ), “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”, หน้า ๕.

^{๙๕} ที.ที.อ. (บาลี) ๑/๔๓๕/๓๑๗.

^{๙๖} พุทธทาสภิกขุ, ภาษาคนภาษาธรรม, หน้า ๔.

๔.๒.๑ วิเคราะห์คำว่าอนัตตาตามทฤษฎีของกลุ่มนักปรัชญาคนสำคัญ

นักปรัชญาตะวันตกที่ยกมานี้ ส่วนมากเป็นนักปรัชญาที่มีแนวคิดหรือมุมมองต่อศาสนาและภาษาศาสนาตรงกันข้ามกับพุทธปรัชญาเถรวาท

กลุ่มแรก มีแนวคิดที่ “ภาษาศาสนาให้ทำที่ศรัทธา แต่ไม่ใช่ความจริง”^{๑๗} กลุ่มนี้มีแนวคิดต่อภาษาศาสนาและศาสนาว่าเป็นเพียงรูปแบบแห่งชีวิตที่เลือกได้ กล่าวคือ ศาสนาไม่ใช่อะไรที่จำเป็นต่อการดำเนินชีวิต เป็นทางเลือกหนึ่งที่พวกเขาจะเลือกได้ จะเลือกนับถือศาสนาก็ได้ ไม่นับถือก็ได้ เป็นแนวคิดที่ค่อนข้างไปทางการต่อต้านศาสนาหรือต่อต้านการนับถือศาสนา

กลุ่มนี้เชื่อว่า รูปแบบชีวิตจะต้อง “มีความเชื่อและมีศรัทธา”^{๑๘} กล่าวคือ รูปแบบแห่งชีวิตในการเลือกที่จะดำเนินนั้น จะต้องประกอบด้วยตัวศรัทธาคือความเชื่อมั่นในพระเจ้าหรือในตัวศาสดาของศาสนานั้นๆ เป็นความเชื่อมั่นที่จะต้องแสดงออกมากด้วยการนับถือหรือการปฏิบัติตน แต่ถึงกระนั้น กลุ่มนี้เห็นว่า ความหมายของศาสนาโดยมีตัวศรัทธาเป็นพื้นฐานอยู่นั้น “จะดีออกมาให้มีความหมายทางความจริงไม่ได้”^{๑๙} กล่าวคือศาสนาและภาษาศาสนาไม่ได้สื่อถึงความจริงใดๆ เป็นความหมายที่ดีออกมาด้วยศรัทธาเท่านั้น สำหรับแนวคิดนี้ ริชาร์ด เบรทเวท (Richard Braithwaite, 1900-1990) ชี้ว่า แต่ละศาสนาต่างก็มีเรื่องราว ซึ่งไม่จำเป็นต้องจริงตามประวัติศาสตร์ แต่ให้ภาษาศาสนาที่หมายถึงวิถีชีวิต ศาสนาต่างกันที่เรื่องราว จึงกำหนดวิถีชีวิตแตกต่างกัน

แนวคิดที่ว่า รูปแบบแห่งชีวิตต้องประกอบด้วยศรัทธานี้บางกลุ่มของนักปรัชญาตะวันตก เรียกว่าการ “สารภาพความเชื่อมั่นของตน”^{๒๐} คือเมื่อชาวคริสต์กล่าวว่า พระเจ้ายิ่งใหญ่ ก็เป็นการสารภาพความเชื่อมั่นอย่างได้ผล แต่ถ้าใช้สำนวนเป็นประโยคคำถามหรือขอร้อง เช่น พระเจ้ายิ่งใหญ่จริงหรือ หรือว่าขอร้องให้พระเจ้ายิ่งใหญ่ ดังนี้ ก็คงไม่แสดงความเชื่อมั่นได้สำเร็จ

กลุ่มที่ ๒ เชื่อว่า “ภาษาศาสนาให้ความจริงคนละระดับกับวิทยาศาสตร์”^{๒๑} กล่าวคือ กลุ่มนี้เห็นว่า ภาษาอุดมคติไม่อาจเข้าถึงความจริงระดับศาสนาได้ ส่วนภาษาสามัญหรือภาษาทั่วไปที่ใช้อยู่ในชีวิตประจำวันเป็นตัวเลือกที่ดีกว่า ในการจะเข้าถึงหลักมนุษยศาสตร์ และศาสนา ต้องการภาษาสามัญเป็นตัวเปิดเผยความจริงที่ภาษาอุดมคติไม่อาจเข้าถึงได้ กลุ่มนี้เชื่อว่า ภาษา

^{๑๗} กิรติ บุญเจือ, **ชุดปรัชญาและศาสนาเขตนธ์จอห์น เล่ม ๖ ปรัชญาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ (ช่วงพหุนิยม)**, (กรุงเทพฯ : ฐานบัณฑิต, ๒๕๔๖), หน้า ๖๓.

^{๑๘} อ่างแล้ว.

^{๑๙} อ่างแล้ว.

^{๒๐} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๓.

^{๒๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๔.

ศาสนาไม่สามารถทดสอบได้ด้วยความจริงทางวิทยาศาสตร์ จอห์น วิสตัน สอนว่า ภาษาวิทยาศาสตร์ทดสอบได้ด้วยหลักการพิสูจน์ว่าจริง (verification) แต่ภาษาศาสนาทดสอบเช่นนั้นไม่ได้ ส่วนเอียน แรมซีชี้ให้เห็นว่า ภาษาสามัญเปิดทางให้มี “ภาษานัน” (I-Language) ซึ่งเปิดเผยความจริงลึกซึ้งซึ่งเฉพาะตัวได้ ซึ่งผู้ไม่อยู่ในสถานการณ์เฉพาะจะไม่เข้าใจ^{๒๒} แรมซียกตัวอย่างเรื่องผู้พิพากษาซึ่งเกิดสบตากับผู้ต้องหาหญิง รู้ทันทีว่าเธอคือภรรยาที่หายหน้าไปนาน ขณะนั้นเกิดความรู้สึกซึ่งเฉพาะตัว ซึ่งคนที่ไม่มีสถานการณ์อย่างเขาจะไม่วันมีประสบการณ์เช่นนั้น ซึ่งจะบรรยายด้วยภาษาอุดมคติไม่ได้ หรืออีกตัวอย่าง คนที่เข้าถึงการเปิดเผยพระเจ้าหรือความเป็นจริงศาสนาข้อใดก็ตาม เหมือนกับได้ประสบการณ์พิเศษซึ่งอธิบายหรือพิสูจน์กันด้วยภาษาอุดมคติไม่ได้ เพราะเปิดเผยเอกภพทั้งหมดลุ่มีใหม่ในชีวิตของคน ทั้งหมดนี้เป็นเรื่องที่จะอธิบายหรือพิสูจน์กันด้วยเหตุผลธรรมดาไม่ได้

กลุ่มที่ ๓ เชื่อว่า “ภาษาศาสนาชอบใช้สำนวนแปลกๆ”^{๒๓} กล่าวคือ ศาสนาเป็นเรื่องของความขลัง ความศักดิ์สิทธิ์ ความนับถือ และต้องการให้ภาษาศาสนามีความขลัง มีความศักดิ์สิทธิ์ ไม่สามารถเข้าใจด้วยความหมายธรรมดาได้ จึงมีความจำเป็นจะต้องใช้สำนวนในภาษาศาสนาของศาสนานั้นๆ ให้เข้าใจยาก จึงต้องอาศัยการตีความหมาย แต่ถึงกระนั้นกลุ่มนี้ก็ยังคงเชื่อว่าแม้จะเป็นสำนวนแปลกๆ เข้าใจยาก จุดหมายเพื่อให้ภาษาศาสนาดูขลังขึ้น แต่ก็มีความลงตัวของการใช้เพราะเป็นที่นิยมอย่างมาก เปรียบเหมือนการใส่รองเท้าใหม่ซึ่งพอเหมาะโดยบังเอิญมิได้กะเกณฑ์มาก่อน ตามที่เอียน คอมไบ (Ian Combie) เสนอแนวคิดที่ว่า ภาษาพระเจ้าหรือพูดภาษาพระเจ้า จะต้องฝ่าฝืนเหตุผลปกติ เพื่อจะสื่อความหมายให้ลึกกว่าปกติ

ต่อไปจะวิเคราะห์คำว่า อนัตตา ผ่านกรอบแนวคิดของ ๓ กลุ่มของนักปรัชญาตะวันตกเหล่านี้เป็นลำดับไป

คำว่า อนัตตา เป็นภาษาศาสนาที่เกิดจากแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาท และเป็นแนวคิดที่เกิดจากศาสนาโดยตรง หากมองแนวคิดเรื่องอนัตตาผ่านแนวคิดของนักปรัชญากลุ่มแรก ผู้วิจัยเห็นว่า แนวคิดของนักปรัชญากลุ่มนี้ แสดงให้เห็นว่า อนัตตาเป็นคำๆ หนึ่งที่เกิดขึ้นจากรูปแบบของชีวิตที่มีความเชื่อและมีศรัทธาในพุทธปรัชญาเถรวาท คือพุทธศาสนิกชนเชื่อและศรัทธาในแนวคิดเรื่องอนัตตาว่าหมายถึงความไม่ใช่ตัวตน เพราะได้เห็นประโยชน์ของความไม่ใช่ตัวตน ความปราศจากอุปาทานความเชื่อมั่นในขั้น ๕ หากไปยึดมั่นถือมั่นจนเกินไปจะเป็นทุกข์

^{๒๒} อ่างแล้ว.

^{๒๓} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๕.

ส่วนผู้ที่ไม่ใช่พุทธศาสนิกชนก็จะไม่สนใจและเรื่องอนาคต ก็เพราะไม่เห็นประโยชน์และไม่ต้องการให้พุทธศาสนาเป็นรูปแบบชีวิต

นักปรัชญาตะวันตกกลุ่มที่ ๒ เชื่อว่า ภาษาศาสนาให้ความจริง แต่เป็นความจริงคนละระดับกับความจริงทางวิทยาศาสตร์ แนวคิดที่สำคัญคือการมองว่าศาสนาต้องการภาษาสามัญที่เปิดทางสู่ความจริงที่กว้างกว่าภาษาอุดมคติ ภาษาสามัญเป็นตัวเลือกที่ดีกว่าเพราะสามารถเปิดทางให้เข้าถึงความจริงทางศาสนาได้ อนาคตเป็นภาษาศาสนาในพุทธศาสนา หากมองตามแนวคิดของนักปรัชญากลุ่มนี้ แสดงว่าอนาคตสื่อถึงความจริงในระดับศาสนา แต่หากมองตามแนวคิดท่านพุทธทาส อนาคตที่สื่อให้เห็นความจริงด้วยภาษาสามัญก็เป็นเพียงอนาคตในภาษาคนเท่านั้น ซึ่งไม่ได้สื่อให้เห็นหลักธรรมที่ลึกซึ้งโดยประการใด หากต้องการให้อนาคตสื่อความหมายให้ลึกซึ้งก็ต้องสื่อด้วยภาษาธรรมเท่านั้น ซึ่งภาษาธรรมนั้นไม่ใช่ภาษาสามัญ ดังนั้นว่าตามแนวคิดท่านพุทธทาสภิกขุ ควรสื่ออนาคตด้วยภาษาธรรมจึงจะสร้างประโยชน์ให้เกิดแก่สังคมโดยรวมได้

ตามแนวคิดของนักปรัชญาตะวันตกกลุ่มที่ ๒ ผู้วิจัยเห็นว่า ความจริงมี ๒ ระดับ คือ

๑. ความจริงระดับศาสนา แนวคิดของนักปรัชญากลุ่มนี้ยังมีความเชื่อต่อศาสนา แต่เป็นความเชื่อในระดับเหตุผล ยึดเหตุผลเป็นสำคัญ ไม่ใช่ความเชื่อแบบงมงาย ต้องมีข้อเท็จจริงในระดับที่น่าเชื่อถือได้

๒. ความจริงระดับวิทยาศาสตร์ แนวคิดของกลุ่มนี้เชื่อในเรื่องของประสบการณ์ ต้องให้การพิสูจน์ตามแบบของวิทยาศาสตร์ให้เห็นด้วยตัวเอง

นักปรัชญาตะวันตกกลุ่มที่ ๓ เชื่อว่าภาษาศาสนาจำเป็นต้องใช้สำนวนแปลกๆ เพื่อให้ดูขลังขึ้น ผู้วิจัยเห็นว่า กลุ่มนี้เชื่ออย่างนั้นเพราะว่าภาษาศาสนาเป็นเรื่องของความขลัง ความเร้นลับ ความศักดิ์สิทธิ์ ภาษาศาสนาจึงสื่อไปในแนวทางการทำให้เป็นเรื่องที่พิสูจน์ยาก ทำให้ศาสนิกในศาสนานั้นๆ เข้าใจภาษาศาสนาว่าเป็นสิ่งที่ควรให้ความเคารพ นับถือ ไม่ใช่เป็นเรื่องของการนำมาพูดคุยเล่นๆ ในชีวิตประจำวัน ต้องใช้เพื่อให้สื่อถึงหลักคำสอนที่ส่งโดยตรงมาจากศาสดาของศาสนาของตน ดังนั้น จำต้องให้ความเคารพและนับถือ ภาษาศาสนาจึงเป็นสำนวนที่ยากต่อความเข้าใจ จำต้องอาศัยการตีความเพื่อเข้าใจหลักคำสอนต่าง ๆ อนาคตก็เช่นเดียวกัน หากผู้ใดเคยศึกษาในพุทธปรัชญาที่พอจะมีความเข้าใจในอนาคต เพียงพอพูดขึ้นเท่านั้น ดูเหมือนว่าจะมีความขลัง ความศักดิ์สิทธิ์ในตัวของมันเอง อนาคตจัดว่าเป็นภาษาศาสนาในระดับสูง เป็นคำสอนในระดับสูง ที่ยากต่อการเข้าใจ ตามแนวคิดของนักปรัชญากลุ่มนี้อนาคตจึงเป็นภาษาศาสนาที่ใช้สำนวนแปลก ทำให้ดูขลัง เพื่อให้เป็นคำที่ศักดิ์สิทธิ์ในศาสนานั้นเอง

แนวคิดเรื่องภาษาศาสนาของนักปรัชญาตะวันตกทั้ง ๓ กลุ่มนั้น ผู้วิจัยเห็นด้วยกับแนวคิดของนักปรัชญาตะวันตกกลุ่มที่ ๒ ซึ่งดูเหมือนว่าจะเป็นแนวคิดที่มีเหตุผลและเป็นรูปธรรม

มากที่สุด การมองปรัชญาภาษาของนักปรัชญากลุ่มนี้เป็นการมองไปที่ระดับความเป็นจริง และเป็นความจริงที่สามารถนำไปเปรียบเทียบกับวิทยาศาสตร์ได้ นับว่าเป็นการมองแบบยุคใหม่และก้าวหน้า ซึ่งหากมองแนวคิดของนักปรัชญากลุ่มนี้ก็จะเห็นว่าจะสามารถมีการพัฒนาทางแนวคิดขึ้นไปได้อีกระดับหนึ่ง อันเป็นการมองแบบปรัชญาที่แท้จริง

๔.๒.๒ วิเคราะห์คำว่านิตตามทฤษฎีของวิตต์เกินสไตน์

วิตต์เกินสไตน์มีความเชื่อว่า ภาษามีความสัมพันธ์กับโลกหรือความเป็นจริงในแง่ที่ภาษาสามารถสะท้อนภาพของโลกได้ และเป็นที่รู้จักกันดีในแง่ที่เป็นทฤษฎีความหมายอย่างหนึ่ง (The Picture Theory of Meaning)^{๒๔} และเขาได้เปรียบเทียบภาษาเหมือนกับเกม คำที่ใช้ในเกมต่างๆ จะถูกกำหนดความหมายโดยกฎเกณฑ์ที่เป็นกติกาของการเล่นเกมต่างๆ

ความคิดช่วงแรกของวิตต์เกินสไตน์ กล่าวโดยสรุป เขาเชื่อว่า เราสามารถแปลงภาษาสามัญที่ใช้ในชีวิตประจำวันทั่วไปให้เป็นระบบภาษาที่มีความสมบูรณ์ทางตรรก (logically perfect language) ซึ่งมีความหมายชัดเจนไม่กำกวม ไม่กว้างหรือแคบเกินกว่าความหมายที่เป็นจริง และเป็นระบบภาษาที่จะสามารถสะท้อนภาพของข้อเท็จจริงในโลกได้อย่างสมบูรณ์ เมื่อเป็นเช่นนี้ เราจะสามารถจัดข้อความที่ไร้ความหมายต่าง ๆ ออกไปได้ จะสามารถจัดข้อความอันเป็นปัญหาที่ไม่ใช่ปัญหาแท้จริง ที่เกิดจากความสับสนเนื่องจากการใช้ภาษาต่างๆ ออกไปได้หมด ผู้วิจัยเห็นว่า เขามองความหมายของภาษาแบบหยุดนิ่ง และมีแก่นสารแน่นอนตายตัว เช่น เอาโต๊ะ ๑ ตัว มารวมกับโต๊ะ ๑ ตัว จะได้โต๊ะ ๒ ตัว ด้วยเหตุนี้การเข้าถึงแก่นสารของภาษา จึงเป็นหนทางที่จะช่วยให้เข้าถึงแก่นสารที่เป็นเอกภาพ ในท่ามกลางความหลากหลายของโลกและธรรมชาติ

ส่วนความคิดช่วงหลังของเขา วิตต์เกินสไตน์เริ่มสังเกตเห็นพลวัตของความหมายในภาษามากขึ้น และมองความหมายของภาษาในลักษณะที่เป็นสิ่งสัมพันธ์กับบริบท กล่าวคือระหว่างตัวบุคคลผู้ทำกับโลก หรือระหว่างบุคคลกับบุคคลด้วยกัน หรือระหว่างโลกกับโลกด้วยกัน ตามความหมายนี้ เขาเรียกบริบทของการใช้ภาษานั้นว่า เกมภาษา

ภาษาเปรียบได้เหมือนกับเกม ก็คือเราจะเข้าใจเกมได้ดี ก็ต่อเมื่อเรารู้กฎเกณฑ์ของเกมต่างๆ และอุปกรณ์ที่ใช้ในการเล่นได้ดี ว่าอุปกรณ์มีหน้าที่อย่างไร ในภาษาก็เช่นเดียวกันกับเกมประหม่อม อังกูร์โรหิต ยกตัวอย่างในเรื่องนี้ว่า เมื่อช่างก่อสร้างกล่าวว่า “ก้อน” เขาหมายถึง “ไปเอาก้อนมา” ซึ่งผู้ช่วยของเขาก็เข้าใจเจตนา นั้น แต่ในบางครั้งเมื่อพูดว่า “ก้อน” เขาอาจ

^{๒๔} ชีรพจน์ ศิริจันทร์, “วิตต์เกินสไตน์กับข้อถกเถียงเรื่องภาษาเฉพาะตัว”, วิทยานิพนธ์

อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๓๔, หน้า ๖.

หมายถึงเฉพาะตัวค้อน เท่านั้น นั้นย่อมแสดงให้เห็นว่า หน้าที่ของคำแตกต่างกันไปตามสถานการณ์ที่ใช้คำนั้น วิดต์เกนสไตน์เรียกการใช้คำในแต่ละสถานการณ์นี้ว่า “เกมภาษา”^{๒๕}

การมองแนวคิดเรื่องภาษาศาสตร์โดยเฉพาะคำว่าอนัตตา ก็สามารถมองผ่านแนวคิดเรื่องเกมภาษาของวิดต์เกนสไตน์ได้เช่นกัน ดังที่กิริติ บุญเจือ แสดงไว้ว่า ทฤษฎีเกมภาษาของวิดต์เกนสไตน์ จึงใช้วิเคราะห์วิจารณ์และแสวงหาความหมายได้จากการใช้ภาษาทุกเกม ไม่ว่าจะเป็นภาษาอุดมคติหรือภาษาสามัญของชาวบ้าน ตลอดจนการใช้ภาษาศาสตร์ของผู้เข้ามานและภาษาลึกลับต่างๆ เมื่อรับทฤษฎีเกมภาษาของวิดต์เกนสไตน์ได้แล้ว วิชาการของมนุษย์ก็ขยายวงออกไปอย่างกว้างขวางอย่างไม่เคยมีมาในอดีต^{๒๖}

ผู้วิจัยเห็นว่า หากจะมองคำว่าอนัตตาผ่านแนวคิดเรื่องเกมภาษา ก็จะพบว่า แนวคิดเรื่องเกมภาษามีสาระว่า “หน้าที่ของคำแตกต่างกันไปตามสถานการณ์ที่ใช้คำนั้น”^{๒๗} ดังตัวอย่างของคำว่า “ค้อน” เมื่อช่างก่อสร้างกล่าวว่า “ค้อน” เขาหมายถึง “ไปเอาค้อนมา” ซึ่งผู้ช่วยของเขาก็เข้าใจเจตนาเช่นนั้น แต่ในบางครั้งเมื่อพูดว่า “ค้อน” เขาอาจหมายถึงเฉพาะตัวค้อน นั้นย่อมแสดงให้เห็นว่า หน้าที่ของคำแตกต่างกันไปตามสถานการณ์ หรืออีกตัวอย่างคือคำว่า “พระเจ้า” เมื่ออยู่ในระหว่างการทำพิธีทางศาสนาในโบสถ์ การกล่าวว่า “ข้าพเจ้าศรัทธาในพระเจ้า” จะเป็นถ้อยคำที่มีความศักดิ์สิทธิ์ แต่ถ้าเรากล่าวประโยคนี้ในสถานการณ์อื่น ความศักดิ์สิทธิ์ของถ้อยคำจะลดลงหรือหมดไปเลยก็ได้

ส่วนคำว่าอนัตตาที่เป็นปัญหาอยู่ในสังคมไทยปัจจุบันก็เช่นเดียวกัน สังคมมองไปที่อนัตตาโดยเป็นคำที่มีความหมายเดียว แล้วนำอนัตตาไปใช้ในบริบทของศัพท์อื่นซึ่งต่างกันไป จึงเป็นเหตุให้การตีความของอนัตตาแตกต่างกันไป แต่สังคมก็พยายามจับอนัตตาที่มีบริบทต่างกันเหล่านั้น แล้วคิดว่าอนัตตามีการใช้ในบริบทอันเดียวกัน จึงเป็นเหตุให้ความเข้าใจต่างกัน และอาจจะส่งผลให้มีความแตกแยกทางความคิด ดังที่เห็นกันอยู่ในสังคมไทยและสังคมโลกปัจจุบันนี้ ตัวอย่างเช่น คำว่าอนัตตา ในประโยคว่า

^{๒๕} ประทุม อังกูรโรหิต, “การศึกษาเชิงวิเคราะห์ความคิดของวิดต์เกนสไตน์เกี่ยวกับความหมายของปรัชญา”, วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย), ๒๕๑๕, หน้า ๒๔.

^{๒๖} กิริติ บุญเจือ, **ชุดปรัชญาและศาสนาเขตนัจจอร์** เล่ม ๑ **ปรัชญาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ (ช่วงพหุนิยม)**, (กรุงเทพฯ : ฐานบัณฑิต, ๒๕๔๖), หน้า ๘๘.

^{๒๗} ประทุม อังกูรโรหิต, “การศึกษาเชิงวิเคราะห์ความคิดของวิดต์เกนสไตน์เกี่ยวกับความหมายของปรัชญา”, หน้า ๒๔.

ยทนิจจํ ตํ ทุกขํ ยํ ทุกขํ ตทนต์ตา^{๒๘}

แปลว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา^{๒๙}

ในประโยคดังกล่าว พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในอนัตตสูตร ให้เห็นถึงความไม่เที่ยง เป็นทุกข์ และเป็นอนัตตา ของเบญจขันธ์ ดังนั้นในประโยคนี้ คำว่า อนัตตา จึงหมายถึงความไม่ใช่ตัวตนของเบญจขันธ์เท่านั้น ซึ่งหมายถึงความไม่ใช่ตัวไม่ใช่ตนของโลกียธรรม ไม่ได้หมายถึงโลกุตตรธรรม

ส่วนคำว่า อนัตตา ในประโยคที่ว่า

“สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา” แปลว่า ธรรมทั้งหมดเป็นอนัตตา

บริบทของอนัตตาในประโยคนี้คือ “สพฺเพ ธมฺมา” หากเปรียบเทียบกับประโยคแรก จะเห็นว่า อนัตตามีความหมายแน่นอน เพราะเป็นประโยคที่มุ่งถึงสิ่งที่ไม่เที่ยงเป็นทุกข์และสิ่งนั้นจะเป็นอนัตตา ซึ่งก็คือโลกียธรรมนั่นเองที่เป็นอนัตตา ส่วนประโยคว่า “สพฺเพ ธมฺมา อนตฺตา” เป็นการกล่าวโดยภาพกว้างว่าธรรมทั้งหมดเป็นอนัตตาซึ่งหมายถึงทั้งโลกียธรรมและโลกุตตรธรรม

จากประโยคตามที่ยกมา จึงแสดงให้เห็นว่า อนัตตา ใช้ได้กับหลายสถานการณ์ เมื่อสถานการณ์ต่างกันไป บริบทต่างกันไป หน้าที่ของคำก็เปลี่ยนไปตาม ความกว้างของความหมายก็ลึกต่างกันไป ซึ่งเป็นการมองความหมายในลักษณะที่เป็นสิ่งสัมพัทธ์ (relative)

๔.๓ เปรียบเทียบปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาตามแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาทกับแนวคิดเรื่อง

ภาษาศาสนาของนักปรัชญาตะวันตก

ปัญหาภาษาเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท ว่าโดยนัยแห่งการเปรียบเทียบกับปรัชญาตะวันตก ในปรัชญาตะวันตก เราสามารถชี้ให้เห็นได้ว่า นักปรัชญาบางกลุ่มอาจมองหลักอนัตตาว่าเป็นเพียงคำสอนที่เป็นรูปแบบแห่งชีวิตที่เป็นทางเลือกหนึ่งเท่านั้นหรือที่ริเชิร์ด เบรทเวท เรียกว่าภาษาศาสนาหมายถึงวิถีชีวิต ซึ่งจะเลือกหรือไม่เลือกที่จะรู้และเข้าใจก็ได้ อนัตตาเป็นภาษาศาสนา ผู้เข้าใจหลักอนัตตานั่น ต้องประกอบด้วยศรัทธาและความเชื่อมั่น จึงทำให้รู้สึกเหมือนว่าอนัตตามีความหมาย ถ้าปราศจากศรัทธาและความเชื่อมั่นแล้ว อนัตตาก็ไม่มีความหมาย ส่วนในพุทธปรัชญาไม่ได้มองเพียงการมีความหมายหรือไม่มีความหมายเท่านั้น แต่มองลึกลงไปถึงทางที่จะนำไปสู่ความพ้นทุกข์และบรรลุจุดหมายสูงสุดในพุทธศาสนาได้ ส่วนวิดต์เกนส์ไคน์ก็

^{๒๘} ส.ช. (บาลี) ๑๗/๔๔/๒๘

^{๒๙} ส.ช. (ไทย) ๑๗/๔๔/๒๒

มองว่า ขึ้นอยู่กับเกมภาษาในสถานการณ์แห่งอนาคตที่หลากหลาย ขึ้นอยู่กับจุดประสงค์ของการ สื่อแนวคิดว่าจะสื่อไปในทางใด

๑) ความเหมือนกัน : การยอมรับว่าภาษาเป็นสื่อของศาสนา

ผู้วิจัยได้ยกทฤษฎีของเนตติปกรณ์และทฤษฎีภาษาคนภาษาธรรม เป็นแนวคิดในทาง ตะวันออกและเป็นแนวคิดในพุทธปรัชญา แนวคิดทั้งสองได้เน้นหลักการในการที่จะเข้าถึงธรรม หรือบรรลุจุดหมายสูงสุดของศาสนา เนตติปกรณ์แสดงไว้ว่า ที่ชื่อว่าเนตติเพราะนำสัตว์ทั้งหลาย ไปสู่มรรค ผล นิพพาน หรือเป็นเครื่องนำสัตว์ทั้งหลายไปสู่มรรคผลนิพพาน ส่วนแนวคิดภาษา คนภาษาธรรมมุ่งถึงการบรรลุประโยชน์ส่วนรวมเป็นหลัก โดยเน้นถึงการเข้าใจภาษาธรรมอันเป็น แก่นสารสาระแท้ๆ

ส่วนตามความคิดของวิตต์เกินสไตน์นั้น โลกคือองค์ประกอบของสรรพสิ่งอันได้แก่ ข้อเท็จจริงที่ปรากฏอยู่ และข้อเท็จจริงที่ปรากฏอยู่คือสถานการณ์ของสังขารธรรมต่างๆ ที่ปรุงแต่ง กันเกิดขึ้น การปรุงแต่งของสังขารธรรมต่างๆ ในโลกจะเกิดขึ้นได้ภายใต้กรอบแห่งกฎเกณฑ์ อันหนึ่ง ภาษามีความสัมพันธ์กับโลกหรือความเป็นจริงในแง่ที่ภาษาสามารถสะท้อนภาพของโลก ได้ หรือสามารถเป็นสื่อที่จะสะท้อนภาพของโลก เป็นแนวคิดที่รู้จักกันดีในแง่ที่เป็นทฤษฎี ความหมายอย่างหนึ่ง ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับโลกก็คือความสัมพันธ์ระหว่างสื่อกับสิ่ง รongรับ สื่อคือหน่วยย่อยที่สุดของภาษาที่จะมีความหมายได้

ความคิดช่วงหลังของวิตต์เกินสไตน์ จัดได้ว่าอยู่ในกระบวนทัศน์แบบที่ถือเอาความ เชื่อแบบสัมพัทธ์เป็นตัวอย่างหลักของความรู้ ซึ่งฐานะของภาษาศาสนาภายใต้แบบวิถีชีวิตและเกม ภาษาของคนที่ได้รับในกระบวนทัศน์ดังกล่าว จะไม่ถูกมองว่าเป็นสิ่งไร้สาระหรือปราศจากเหตุผล แต่คนที่จะสามารถเข้าใจความหมายของภาษาศาสนาได้จะต้องเข้าไปมีแบบวิถีชีวิตทางศาสนา

เอียน แรมซีย์ เห็นว่าภาษาศาสนาไม่ใช่ภาษาบรรยาย (description) สิ่งใดสิ่งหนึ่ง เหมือนภาษาธรรมดา แต่เป็นภาษาที่เร้าให้เกิด (evocative) ประสบการณ์ชีวิตทางศาสนา ลักษณะของภาษาศาสนาเป็นเหมือนกับตัวอักษร “ทางออก” ที่ปรากฏบนผนังและมีลูกศรชี้ไปทิศ ใดทิศหนึ่ง ซึ่งถ้าเราเดินไปตามลูกศรก็จะพบประตูที่เป็นทางออกนั้น ตัวอักษรดังกล่าวจะมีความหมายต่อเมื่อสามารถชี้ทางไปสู่ประตูได้ ภาษาศาสนาจะมีความหมายต่อเมื่อสามารถนำไปสู่ สถานการณ์ทางศาสนา และจะมีความหมายสมบูรณ์ในสถานการณ์ทางศาสนาเท่านั้น ภาษา ศาสนาเปรียบเสมือนนิ้วมือที่ชี้ไปยังดวงจันทร์ สิ่งที่ประสงค์จะให้ดูไม่ใช่นิ้วมือแต่คือดวงจันทร์ ถ้าผู้ฟังมัวข้องติดอยู่กับนิ้วมือหรือภาษา ก็จะไม่สามารถเห็นดวงจันทร์ หรือเข้าถึงสถานการณ์ทาง ศาสนานั้น จุดนี้แสดงว่า แรมซีย์ชี้ให้เห็นสื่อที่จะให้เข้าถึงตัวศาสนาก็คือภาษาศาสนานั้นเอง

ฉบับลิขสิทธิ์เป็นของมหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

๒) ความต่างกัน

ประเด็นที่หนึ่ง : จุดหมายของการใช้ภาษาศาสนา

ในพุทธปรัชญาเถรวาทได้ให้ความสำคัญในเรื่องของความหมาย ซึ่งแสดงนัยแห่งอนัตตาไว้โดยมีปรมัตถธรรมหรือโลกุตตรธรรมเป็นเป้าหมาย เพื่อให้เห็นความไม่ใช่ตัวตนมุ่งสู่การถอนอุปาทานในเบญจจันท์ ๕ ได้อย่างเด็ดขาดและก้าวล่วงสู่ความเป็นพระอรหันต์จนถึงพระนิพพานอันเป็นที่สุดแห่งทุกข์ได้ หากจะมองเฉพาะเนติปริกษณ์ก็แสดงหลักอนัตตาโดยเป็นแนวคิดในการวิเคราะห์ความหมายก่อนแล้วนำไปสู่แนวการปฏิบัติให้บรรลุถึงญาณ อันเป็นความรู้และนำไปสู่ที่สุดแห่งทุกข์ซึ่งเป็นเป้าหมายทางพุทธศาสนาได้

ส่วนในปรัชญาตะวันตกยังมีข้อถกเถียงที่ว่า เราไม่สามารถอธิบายคุณลักษณะของพระเจ้าได้ด้วยภาษา เพราะอยู่นอกกรอบของภาษา ก็ย่อมจะไม่สามารถถามถึงได้ด้วยภาษา เพราะอยู่นอกกรอบของภาษาเช่นกัน สิ่งใดที่สามารถถามถึงได้ด้วยภาษา สิ่งนั้นจึงจะมีทางตอบได้ด้วยภาษาในลักษณะทำนองเดียวกัน เมื่อเป็นเช่นนี้ปัญหาหรือคำถามทางอภิปรัชญาต่างๆ เช่น เรื่องเกี่ยวกับพระเจ้า เป็นต้น ก็ได้รับการแก้ไขให้ลุล่วงสิ้นสุดลง ด้วยการเข้าถึงความสิ้นสุดแห่งคำถามแต่ไม่ใช่ด้วยการเข้าถึงที่สุดแห่งคำตอบ เพราะในเมื่อไม่มีคำถามที่จะต้องถามถึง ก็ไม่จำเป็นต้องตอบคำถามเหล่านั้น

ประเด็นที่สอง : ตะวันตกให้ความสำคัญต่อความหมายของภาษามากกว่าปฏิบัติตาม

แนวความคิดต่อความหมายของภาษาศาสนาของนักปรัชญาตะวันตก กลุ่มแรกที่ผู้วิจัยได้ยกมากล่าวมีแนวโน้มเสมือนต่อต้านศาสนา มองภาษาศาสนาว่าจะมีความหมายได้ก็ต่อเมื่อผู้นับถือมีความเชื่อและมีศรัทธา ถือว่าภาษาศาสนาไม่ได้สื่อถึงความเป็นจริงอะไรเลย เป็นแต่ภาพทางความคิดประกอบด้วยศรัทธาเท่านั้น นักปรัชญาเหล่านี้ล้วนมองศาสนาและภาษาศาสนาเป็นสิ่งที่ว่างเปล่า เป็นเรื่องของความเชื่อและศรัทธาเท่านั้น

กลุ่มที่สองเชื่อว่าภาษาอุดมคติเข้าถึงเพียงความจริงวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ ความจริงระดับมนุษยศาสตร์และศาสนาต้องการภาษาสามัญ ซึ่งเปิดทางสู่ความจริงที่กว้างไกลกว่าและสูงลึกกว่า กลุ่มนี้ยังมีความเชื่อว่าภาษาศาสนาสื่อถึงอะไรบางอย่างจริง แต่การสื่อออกมานั้นเราไม่สามารถทดสอบให้เห็นความจริงได้ด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์ ภาษาทางวิทยาศาสตร์ทดสอบด้วยการพิสูจน์ แต่ภาษาทางศาสนาทดสอบด้วยวิธีทางวิทยาศาสตร์นั้นไม่ได้ แต่ว่าจะเปิดทางให้เกิดภาษานั้น (I-Language) ซึ่งเป็นประสบการณ์พิเศษที่อธิบายด้วยภาษาอุดมคติไม่ได้

กลุ่มที่สามเห็นว่า การสื่อภาษาศาสนาที่ใช้สำนวนเข้าใจยากเพื่อให้เกิดความขลังนั้น เป็นความบังเอิญอย่างพอเหมาะ และการใช้สำนวนแปลกๆ ก็เป็นการทำให้เห็นว่ามีความขลัง

เป็นการสื่อให้เห็นว่าภาษาศาสตร์มีความศักดิ์สิทธิ์ ภาษาศาสตร์จะต้องฝ่าฝืนเหตุผลปกติทั่วไป เพื่อจะสื่อความหมายให้ลึกกว่าความหมายธรรมดา

หากมองนัตตาผ่านนักปรัชญาสามกลุ่มเหล่านี้ ตามความคิดของกลุ่มแรก นัตตา เป็นภาษาศาสตร์ที่ไม่มี ความหมายอะไรเลย ไม่ใช่ภาษาที่สื่อความเป็นจริง เพราะนัตตาจัดเป็น ภาษาในพุทธปรัชญา แต่หากไม่มีศรัทธาในความหมายของนัตตาที่สื่อออกมาด้วยแล้ว ก็ไม่มี ความหมายอะไรเลย ฉะนั้นว่าตามแนวคิดของกลุ่มแรกนี้ขึ้นอยู่กับศรัทธานั้นเอง ตามแนวคิดของ กลุ่มที่สองเน้นไปที่การพิสูจน์ ซึ่งนักปรัชญากลุ่มนี้อาจมีความเชื่อว่าภาษาศาสตร์เป็นความจริงอยู่ บ้างแต่ก็ไม่ได้สื่ออะไรอยู่นั่นเอง เพราะพิสูจน์ด้วยวิธีการอะไรไม่ได้เลย ไม่เหมือนภาษาทาง วิทยาศาสตร์สามารถนำมาพิสูจน์ให้เห็นเป็นรูปธรรมได้

สำหรับวิสต์เคนสไตน์ โลกคือองค์ประกอบของสรรพสิ่งอันได้แก่ข้อเท็จจริงที่ปรากฏ อยู่ สถานการณ์ของข้อเท็จจริงต่างๆ ประชุมกันขึ้น การประสมของข้อเท็จจริงต่างๆ ในโลกจะ เกิดขึ้นได้ภายใต้กรอบแห่งกฎเกณฑ์อันหนึ่ง ภาษามีความสัมพันธ์กับความเป็นจริงในแง่ที่ภาษา สามารถสะท้อนภาพของโลกได้ ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับโลกก็คือความสัมพันธ์ระหว่างชื่อ กับสิ่งรองรับ ชื่อคือหน่วยย่อยที่สุดของภาษาที่จะมีความหมายได้ ส่วนความคิดช่วงหลังนั้น ภายใต้แบบวิถีชีวิตอย่างเดียวกัน ซึ่งนำไปสู่การใช้ภาษาในเกมส์เดียวกัน จะทำให้มนุษย์สามารถ เข้าใจความหมายของภาษาได้ตรงกันในระดับหนึ่ง ความหมายของคำว่า “ความหมาย” เอง ก็ไม่มี ลักษณะแน่นอนตายตัว เมื่อพูดถึงความหมายของภาษา บางครั้งเราอาจหมายถึง ความรู้สึกนึกคิด ในจิตใจ บางครั้งก็อาจหมายถึงสิ่งในโลกที่รองรับคำ ๆ นั้นอยู่ เช่น เมื่อพูดถึง “เลื่อย” เราอาจ หมายถึงเลื่อยที่วางอยู่บนโต๊ะข้างหน้า แต่ในบางสถานการณ์เมื่อช่างก่อสร้างพูดกับลูกมือว่า “เลื่อย” เขาอาจหมายถึง “ช่วยส่งเลื่อยมาให้หน่อย” ในเมื่อแม้แต่ความหมายของคำว่า “ความหมาย” ก็ยังขึ้นอยู่กับเกมส์ภาษาที่ใช้ ฉะนั้นก็เป็นการไร้สาระที่จะพยายามถามว่า ความหมาย ของภาษาคืออะไร ความคิดช่วงหลังของวิสต์เคนสไตน์จึงอาจสรุปด้วยคำกล่าวสั้นๆ ที่ว่า “อย่า ถามถึงความหมาย แต่จงถามถึงวิธีการใช้” ถ้าเราอยากรู้ว่าคำ ๆ นั้นมีความหมายอย่างไร ก็ให้หัน กลับมาถามตนเองว่า ภายใต้สถานการณ์อย่างไรและด้วยวัตถุประสงค์อะไรเราจึงใช้คำๆ นั้น

ในพุทธปรัชญานั้นที่ผลของการปฏิบัติ ผู้วิจัยเห็นว่า พุทธปรัชญามองนัตตาเป็น ๒ ประเด็นหลัก ๆ คือ

- ๑) นัตตาที่เป็นคุณค่าทางจริยธรรม
- ๒) นัตตาที่เป็นความเป็นจริง

ประเด็นแรก มองในฐานะที่เป็นคุณค่าทางจริยธรรม สามารถสรุปความเข้าใจในอนัตตามีคุณค่าทางจริยธรรม ดังนี้คือ

๑) ช่วยลดทอนความเห็นแก่ตนมิให้ทำการต่าง ๆ โดยยึดถือแต่ประโยชน์ตนเป็นประมาณทำให้หมองเห็นประโยชน์ในวงกว้าง บุคคลควรปฏิบัติต่อสิ่งทั้งหลายตรงตัวเหตุปัจจัยด้วยท่าทีที่เป็นอิสระ แนวคิดนี้เป็นวิธีที่ดีที่สุดที่จะให้ได้ทั้งผลสำเร็จตามความมุ่งหมาย และไม่เกิดทุกข์เพราะต้นหาอุปาทาน

๒) ทำให้จิตใจกว้างขวางขึ้น สามารถตั้งอุเบกขาวางจิตเป็นกลาง เข้าไปฟังตามที่เป็นจริงควเว้นอัตตาทิปีไโดย

๓) การรู้สิ่งทั้งหลายตามที่มันเป็นอย่างแท้จริง คือ รู้หลักความจริงของธรรมชาติถึงที่สุด ความรู้สมบูรณ์ถึงขั้นนี้ ทำให้สลัดความยึดมั่นถือมั่นเสียได้ ถึงความหลุดพ้นบรรลุนิสรภาพทางจิตใจโดยสมบูรณ์

๔) เรื่องอนัตตา อนิจจตา และทุกขตา เป็นเครื่องยืนยันความถูกต้องแท้จริงของหลักจริยธรรมอื่น ๆ ของพุทธธรรม

ประเด็นที่สอง พุทธปรัชญาถือว่าหลักอนัตตาเป็นปรมัตตสัจจะ คือเป็นความจริงอย่างปรมัตต์ โดยไม่ต้องให้ชาวโลกยอมรับว่าจริง เพราะมีภาวะที่เป็นจริงในตัวของมันเอง พระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญกับสัจจะ ๒ ประการเท่าๆ กัน แม้เวลาสั่งสอนเวไนยสัตว์ ก็ใช้ทั้งสมมติถกเถียง และปรมัตตถกเถียง กล่าวคือ สำหรับบุคคลที่รู้ปรมัตตถกเถียงพระองค์จะไม่สั่งสอนด้วยสมมติถกเถียงก่อน แต่จะให้รู้ปรมัตตถกเถียงก่อนแล้วตรัสสอนด้วยสมมติถกเถียงภายหลัง

ส่วนความหมายของอนัตตาที่แปรไปตามเกมภาษา กล่าวคือภาษามีที่ใช้ในบริบทของสถานการณ์ต่างๆ แยกต่างกันไปเช่นกันในแต่ละสถานการณ์ ความหมายของคำที่ใช้จะถูกกำหนดโดยสภาพแวดล้อมต่างๆ ความหมายของถ้อยคำ ถูกกำหนดโดยบริบทของสถานการณ์ในการใช้ที่แตกต่างกัน เหมือนกับคำสั่งต่างๆ ในแต่ละเกม ที่ถูกกำหนดโดยกติกาของเกมนั้นๆ วิดต์เกมส์ได้นี้เรียกบริบทของการใช้ภาษาในแต่ละสถานการณ์นี้ว่า เกมภาษา ภายใต้บริบทของเกมภาษาที่แตกต่างกัน ความหมายของภาษาก็จะแตกต่างกัน วิดต์เกมส์ได้นี้ได้ชี้ให้เห็นว่า เกมแต่ละชนิดจะมีคุณลักษณะแตกต่างกัน ขณะที่เราพยายามหาคุณสมบัติทั่วไป ที่เป็นสาระสำคัญหรือความหมายของเกม เช่น เกมส้ทุกชนิดจะต้องมีการแข่งขัน มีการแพ้ชนะ มีความสนุก มีผู้เล่น ๒ ฝ่าย เราจะไม่สามารถพบคุณสมบัติร่วมสำหรับทุก ๆ เกมส้ เพราะเกมส้บางประเภทก็มีคุณสมบัติชุดหนึ่ง บางประเภทก็มีคุณสมบัติอีกชุดหนึ่ง ซึ่งชุดของคุณสมบัติเหล่านี้อาจมีลักษณะบางส่วนเป็นสมาชิกร่วมกัน แต่ไม่มีชุดของคุณสมบัติใดที่จะเป็นสมาชิกร่วมสำหรับเกมทุก ๆ ชนิด เมื่อเป็นเช่นนี้ จึงไม่มีสิ่งสากลของเกมที่จะเป็นความหมายอันแน่นอนตายตัว

ส่วนความหมายของอนัตตา ผู้วิจัยเห็นว่า มี ๓ ความหมาย คือ

๑. อนัตตาใช้ในความหมายเป็นบริบททั่วไป กล่าวคือ ความหมายทั่วไปซึ่งเป็นที่เข้าใจกันโดยทั่วไป ไม่ต้องพูดถึงบริบทที่อยู่โดยรอบของอนัตตา ควรให้ความหมายของอนัตตาว่าไม่ใช่ตัวตน หาแก่นสารสาระมิได้หรือหาตัวตนมิได้ อาจเรียกได้ว่าอนัตตาในระดับของภาษาคน

๒. อนัตตาใช้ในความหมายเป็นบริบทของคำนามที่เป็นโลกียธรรม เช่น ควรนำไปเป็นบริบทของคำว่าเบญจขันธ์หรือขันธ์ ๕ อันได้แก่ รูปเป็นไม่ใช่ตัวตน เวทนาไม่ใช่ตัวตน สัญญาไม่ใช่ตัวตน สังขารไม่ใช่ตัวตน วิญญาณไม่ใช่ตัวตน ดังนี้ เป็นต้น เมื่อเป็นเช่นนี้เกมภาษาของอนัตตาก็จะเปลี่ยนไปตามบริบทของเบญจขันธ์ แต่ความหมายของอนัตตาไม่ได้เปลี่ยนไป ซึ่งอนัตตาที่ใช้บริบทนี้เป็นบริบทที่ตายตัวไม่เปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่นอีก ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่าภิกษุทั้งหลาย ก็เพราะรูปเป็นอนัตตา ฉะนั้นรูปจึงเป็นไปเพื่ออาพาธ

๓. ความหมายของอนัตตาในบริบทของนิพพาน การใช้อัตตาในบริบทนี้ควรจำแนกถึงระดับของนิพพานที่นำมาเป็นบริบทของอนัตตา ดังนั้น ผู้ใช้ต้องคำนึงถึงนิพพานว่าเป็นนิพพานในระดับที่เป็นโลกียธรรมหรือโลกุตตรธรรม

ดังนั้น การจะหาความหมายของอนัตตาจึงไม่แน่นอนตายตัว เพราะขึ้นอยู่กับบริบทของเกมเป็นสำคัญ

ตัวแทนแนวความคิดของวัดพระธรรมกาย คือพระสมชาย ญาณวฑฺฒโฒ แสดงไว้ว่า เหตุผลที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบคำถามด้านอภิปรายญา ก็เพราะถ้าผู้ฟังไม่ได้ปฏิบัติธรรมจนมีภูมิธรรมถึงขีดขั้นแล้ว ก็ไม่สามารถเข้าใจตามได้อย่างแท้จริง ถ้าตอบไปแล้วไม่เชื่อยิ่งสร้างความเสียหายให้แก่ผู้คิดเช่นนั้น เหมือนบอกสี่แก่คนตาบอดตั้งแต่กำเนิด

ท่านเห็นว่า อัตตาและอนัตตามีหลายนัย พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมแต่ละครั้ง จะตรัสสอนให้ตรงกับอัชฌาศัยและภูมิธรรมของผู้ฟัง ความหมายของศัพท์ธรรมะในพระไตรปิฎกจึงมีนัยที่ลึกซึ้งต่างกัน และท่านได้เสนอความหมายที่ถูกต้องของคำว่า อัตตาและอนัตตา ว่า อัตตามีนัยมากมาย ทั้งอัตตาโดยสมมติ เช่น ความรู้สึกว่าเป็นตัวเรา ของของเรา ครอบคร้วของเรา และอัตตาในระดับที่สูงขึ้น เช่น ความรู้สึกในเรื่องอัตตาของเทวดา ของพรหม ก็ย่อมต่างกัน หรืออัตตาในระดับที่สูงกว่านั้น เป็นอัตตาที่แท้จริง ที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงสอนให้ยึดเป็นที่พึ่ง ส่วนคำว่า “อนัตตา” ท่านแสดงว่า ความหมายของคำว่า “อนัตตา” ก็เช่นกัน มีทั้งผู้ที่มีความเห็นว่า อนัตตา แปลว่า ไม่มีอัตตา และมีทั้งผู้ที่มีความเห็นว่า อนัตตา แปลว่า ไม่ใช่อัตตา เหมือนคำว่า อมนุษย์ แปลว่า ไม่ใช่มนุษย์ ไม่ได้หมายความว่า ไม่มีมนุษย์ เป็นการมองที่ต่างกันในการพิจารณาอุปคำสมาส

พระสมชายเสนอแนวคิดที่ว่าคำสอนในพุทธศาสนาควรมี ๒ ระดับ คือ

- ๑) คำสอนที่เป็นไปเพื่อการปฏิบัติ เช่น มรรคมีองค์ ๘
- ๒) คำสอนทางด้านอภิปรัชญา คือ สิ่งที่พินเกินกว่าประสบการณ์ของปุถุชน

ความหมายของอนัตตาทายใต้เกมภาษาแบบพระสมชาย ก็คือ คุณสมบัติทั่วไปของอนัตตาคือความไม่ใช่อัตตา เหมือนคำว่า อมนุษย์ หมายถึง ไม่ใช่มนุษย์ ไม่ได้หมายถึงว่าไม่มีมนุษย์ ส่วนคุณสมบัติเฉพาะของอนัตตาก็คือเมื่อสิ่งนี้ไม่ใช่อัตตา จะต้องมิอัตตาที่แท้จริง (อัตตาโดยปรมาตม์) ซึ่งตรงกันข้ามกับอัตตาโดยสมมติแน่นอน ท่านชี้ให้เห็นว่า วิธีการแปลความหมายของอนัตตาเป็นปัญหาที่เกิดจากความเข้าใจภาษาศาสนาในเชิงนิรุกติศาสตร์ ซึ่งไม่มีใครที่จะเข้าใจอรรถของคำนั้นได้อย่างแท้จริง ได้แต่แปลและให้ความหมายไปตามความเห็นของตน

ในเรื่องเกมภาษาของอนัตตาของพระสมชาย ผู้วิจัยมีความเห็นว่า แนวคิดของท่านในเรื่องนี้เพียงแค่ว่าชี้ให้เห็นอะไรบางอย่างว่ามีอยู่หรือไม่มี นั่นอาจจะหมายถึงนิพพานซึ่งพระสมชายกำลังชี้ให้เห็นว่า เป็นสภาวะที่มีอยู่ปรากฏอยู่หรือไม่นั่นเอง

ความหมายของอนัตตาทายใต้เกมภาษาแบบท่านพุทธทาสภิกขุ คือ คุณสมบัติทั่วไปของอนัตตาก็คือไม่ใช่ไม่มีอะไรเลย มันมีอะไรบางอย่างเหมือนกัน อย่างที่เรารู้สึกอยู่ แต่ว่าทุกสิ่งที่มีอยู่นั้น ไม่ใช่ตัวตน หมายความว่าร่างกายก็ไม่ใช่ตัวตน จิตใจก็ไม่ใช่ตัวตน ส่วนคุณสมบัติเฉพาะของอนัตตา เมื่อไปเป็นบริบทของนิพพาน ท่านบอกว่าชวนให้เห็นว่าเป็นตัวตนที่สุดเพราะมันมีตัวของมันเองปรากฏในลักษณะที่ไม่เปลี่ยนแปลง ผู้วิจัยเห็นว่า แนวคิดเรื่องอนัตตากับนิพพานของพุทธทาสภิกขุยังสามารถตีความได้ ๒ นัย คือ อนัตตาแบบไม่มีอะไรเลย กับอนัตตาที่ยังมีสภาวะที่อยู่เบื้องหลังความไม่มีนั้น

ความหมายของอนัตตาทายใต้เกมภาษาแบบพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต) มองไปที่ส่วนที่เป็นมูลเหตุของปัญหาคือการยึดถือว่ามีอัตตา มีมูลรากมาจากภวตัณหา ดังนั้น อนัตตาตามแนวคิดของท่านจึงหมายถึง การปราศจากภวตัณหาที่มีการสร้างทิฐิเกี่ยวกับอัตตาขึ้นนั่นเอง ฉะนั้นคุณสมบัติทั่วไปของอนัตตา ก็คือความปราศจากภวตัณหาที่มีการสร้างทิฐิเกี่ยวกับอัตตา ส่วนคุณสมบัติเฉพาะของอนัตตาก็คือสังขตธรรมและอสังขตธรรม เพราะท่านชี้แนะชัดว่า นิพพานรวมอยู่ในคำว่าธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา ผู้วิจัยเห็นว่า ท่านไม่ได้มองนิพพานในส่วนที่เป็นอนัตตาอย่างเดียว แต่ท่านมองถึงมูลเหตุของแนวคิดให้มิอัตตา

ดังนั้น ทั้ง ๓ แนวคิดตามที่กล่าวมา จึงอาจจะสรุปได้ว่าพวกกันไปคนละประเด็น ผลของการมองไปคนละประเด็น จึงสรุปแนวคิดออกมาไม่เหมือนกัน แล้วบุคคลที่ยึดถือเอาแนวคิดของท่านเหล่านั้น กลับมองไปที่ประเด็นเดียวกันเท่านั้น คือ นิพพานเป็นอัตตาหรือเป็นอนัตตา จึงทำให้เกิดความสับสนและปัญหาขึ้นในสังคมปัจจุบัน

ภายใต้เกมภาษาที่แตกต่างกัน ความหมายของอนัตตาก็จะแตกต่างกัน เกมภาษาแต่ละชนิดจะมีคุณลักษณะแตกต่างกัน บางเกมก็มีคุณสมบัติชุดหนึ่ง อีกเกมก็มีคุณสมบัติอีกชุดหนึ่ง ซึ่งชุดของคุณสมบัติเหล่านี้อาจมีลักษณะบางส่วนที่เหมือนกัน แต่ไม่มีชุดคุณสมบัติใดที่จะเป็นสมาชิกร่วมสำหรับเกมภาษาของอนัตตาทุกๆ เกม ดังนั้นจึงสรุปได้ว่า คำว่าอนัตตา จะไม่มี ความหมายที่แน่นอนตายตัว อันเป็นสากลที่ปรากฏในทุกๆ เกม

บทที่ ๕

สรุปและข้อเสนอแนะ

๕.๑ สรุป

แนวคิดเรื่องภาษาศาสนาในประเด็นต่างๆ ยังเป็นจุดสนใจของนักปรัชญาทั้งตะวันตกและตะวันออก เพราะวิถีชีวิตของคนส่วนใหญ่ยังต้องอาศัยศาสนา ดังนั้นในงานวิจัยนี้ ผู้วิจัยจึงได้ยกทฤษฎีของนักปรัชญาที่ให้ความสนใจต่อภาษาศาสนา คือ วิดต์เคนสไตน์และนักปรัชญาคนอื่นๆ โดยพบว่า นักปรัชญามีแนวคิดต่อภาษาศาสนาแบ่งเป็น ๓ กลุ่ม คือ

กลุ่มที่ ๑ พวกที่คิดว่า ภาษาทางศาสนาในเชิงความเป็นจริง ไม่ได้บ่งถึงความรู้ที่เกี่ยวกับความเป็นจริง แต่บ่งถึงรูปแบบของชีวิต ฉะนั้นกลุ่มนี้จึงเชื่อว่าภาษาศาสนาไม่มีความหมาย เพราะเป็นเรื่องของรูปแบบของชีวิตที่มีสิทธิ์ที่เลือกได้ ศาสนาไม่ใช่สิ่งที่คนทุกคนต้องนับถือ เป็นเพียงรูปแบบหนึ่งของชีวิต ศาสนาเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นสำหรับชีวิต

กลุ่มที่ ๒ พวกที่คิดว่าภาษาทางศาสนาดูเหมือนว่าจะมีความหมาย และให้ความจริงได้เหมือนกัน แต่เป็นความจริงคนละระดับกับวิทยาศาสตร์ และเป็นความหมายที่ลอยๆ เพราะเป็นความหมายที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้ด้วยวิธีทางวิทยาศาสตร์

กลุ่มที่ ๓ พวกที่คิดว่าภาษาทางศาสนามีการใช้สำนวนแปลกๆ เพราะทำให้รู้สึกว่าคุณคลัง คุณศักดิ์สิทธิ์ เป็นภาษาที่เข้าใจยาก ทำให้เป็นที่น่าเชื่อถือสำหรับศาสนิกในศาสนา กลุ่มนี้ยังมีการนำภาษามาเชื่อมกับศาสนา

ความคิดช่วงแรกของวิดต์เคนสไตน์มีความเชื่อว่า ภาษามีความสัมพันธ์กับโลกหรือความเป็นจริงโดยที่ภาษาสะท้อนภาพของโลกได้ ความสัมพันธ์ระหว่างภาษากับโลกนั้นก็คือความสัมพันธ์ระหว่างชื่อกับสิ่งรองรับ ซึ่งชื่อคือหน่วยย่อยที่สุดของภาษาที่มีความหมายได้ถ้าสามารถเข้ากันได้พอดีกับสิ่งรองรับ

ความคิดช่วงหลังของวิดต์เคนสไตน์มีแนวคิดเรื่องเกมภาษา แล้วนำมาวิเคราะห์ภาษาศาสนา จนบางครั้งเรียกว่าเกมภาษาศาสนา พบว่า วิดต์เคนสไตน์มีแนวคิดต่อภาษาศาสนาว่าเป็นสิ่งไม่มีความหมาย ภาษาศาสนาถูกจัดอยู่ในฐานะเป็นสิ่งที่ไร้สาระ เพราะพิสูจน์ไม่ได้ด้วยข้อเท็จจริงในโลก แท้จริงวิดต์เคนสไตน์เปลี่ยนแนวความคิดทางด้านภาษาปรากฏการณ์ ไปสู่ภาษากายภาพ ภาษาปรากฏการณ์คือภาษาที่อธิบายจากระดับปรากฏการณ์ที่เห็นสิ่งต่างๆ เช่น

เก้าอี้ โดยการลดทอนไปสู่ข้อมูลผัสสะที่เป็นประสบการณ์โดยตรง และภาษากายภาพคือภาษาที่อธิบายในระดับสายตา เช่น เก้าอี้ เรขยอมรับความมีอยู่ของสิ่งที่มีอยู่นั้นซึ่งเราเห็นได้ด้วยสายตา ทั่วๆ ไป

ความคิดช่วงหลังของวิตต์เกินสไตน์ต่อภาษาศาสตร์ มีแนวคิดที่กว้างขึ้นซึ่งอยู่ภายใต้แบบวิถีชีวิตและเกมภาษาจะไม่ถูกมองว่าปราศจากเหตุผล แต่คนที่จะสามารถเข้าใจความหมายของภาษาศาสตร์จะต้องมีวิถีชีวิตทางศาสนาและเข้าไปอยู่ภายในครอบครัวของเกมภาษานั้น ๆ ก่อน トラบใดที่เรายังไม่ได้มีแบบวิถีชีวิตนั้น ๆ หรืออยู่ในครอบครัวของเกมภาษานั้น ๆ ก็ควรเคารพในความรู้ ในความเชื่อ และในความมีเหตุผล คนที่ยึดมั่นอยู่ในความเชื่อแบบใดแบบหนึ่งเพียงแบบเดียว ไม่ว่าจะเชื่อทางศาสนาหรือความเชื่อทางวิทยาศาสตร์ ย่อมได้ชื่อว่าล้วนแต่เป็นผู้มีความหลงมกมายทั้งสิ้น

ต่อมาผู้วิจัยได้ยกทฤษฎีภาษาศาสตร์ของเนตติปกรณ ซึ่งเป็นแนวคิดในพุทธปรัชญาเถรวาท พบว่า เนตติปกรณให้ความสำคัญต่อภาษาศาสตร์ กล่าวคือเมื่อจะเข้าใจภาษาศาสตร์ได้ถูกต้องนั้น เนตติปกรณแนะนำให้วิเคราะห์ถึงพื้นฐานที่สุดของคำ เช่น ศัพท์นี้เป็นนามหรือเป็นกิริยา เป็นต้น แล้วดูความสมเหตุสมผล แล้วแยกองค์ธรรมออกมาจากคำนั้นๆ เช่น คำว่าค้นหา แยกองค์ธรรมออกมาคืออวิชา และได้ให้แนวคิดอีกว่า คำแต่คำไม่ได้มีความหมายเดียว ทั้งนี้เพื่อเป็นปัจจัยต่อการเข้าถึงจุดหมายสูงสุดในทางพระพุทธศาสนาก็คือการบรรลุถึงนิพพานนั่นเอง โดยใช้แนวคิดการเข้าใจภาษาศาสตร์อย่างถูกต้องจากคำสอนของพระศาสดา

ทฤษฎีภาษาศาสตร์ในพุทธปรัชญาเถรวาทอีกทฤษฎีหนึ่ง คือทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรมของท่านพุทธทาสภิกขุ ผู้วิจัยได้ยกมาอ้างและพบว่า วิธีแยกแยะภาษาศาสตร์ เช่น คำว่าอนัตตา ท่านพุทธทาสให้จัดระดับว่าอยู่ในระดับภาษาคนหรือในระดับของภาษาธรรมเมื่อเราใช้ในการสื่อสารระหว่างกัน ถ้าใช้ในระดับภาษาคนอย่างเดียวจะได้ประโยชน์น้อย ถ้าสื่อสารในระดับภาษาธรรมจะได้ประโยชน์มาก จนถึงจุดหมายของการใช้ภาษาเพื่อให้บรรลุจุดหมายแห่งสันติภาพทางจิตใจคือการได้บรรลุคุณประโยชน์ของตนและสังคมส่วนรวม ท่านพุทธทาสให้ความสำคัญกับภาษาเป็นอย่างมาก เพราะภาษาเป็นพื้นฐานของความรู้และความเข้าใจในศาสนา

ต่อมา ผู้วิจัยได้รวบรวมแนวคิดเรื่องอนัตตาเพื่อนำมาวิเคราะห์ และได้พบว่า ปัญหาส่วนมากของคำนี้ที่ปรากฏในสังคมปัจจุบัน คือการเข้าใจด้านภาษาบาลีหรือภาษามคธที่ไม่ตรงกัน แล้วนักวิชาการหรือผู้ที่เข้าใจศาสนาพากันตีความไปต่างๆ กัน และผู้วิจัยได้พบว่า การมองที่จุดพื้นฐานของภาษาแห่งคำว่าอนัตตาซึ่งเป็นคำสอนสำคัญในพุทธศาสนาเถรวาทต่างกัน เพราะมองคนละประเด็น จะเป็นเหตุให้เกิดความแตกแยกทางความคิดและแตกแยกเป็นลัทธิต่างๆ ได้ ถ้าหากเราใช้การมองแบบวิตต์เกินสไตน์ด้วยทฤษฎีเกมภาษา ก็จะเป็นการมองแบบองค์รวม เพราะคำ

ในแต่ละคำ ในแต่ละสถานการณ์ มีหน้าที่ไม่เหมือนกัน ความหมายที่ปรากฏออกมาจากหน้าที่ในแต่ละสถานการณ์นั้น จึงมีความหมายต่างกัน

ผู้วิจัยพบอีกว่า ในพุทธปรัชญามองอนาคตในเชิงความหมายเช่นเดียวกับนักปรัชญาตะวันตก แต่พุทธปรัชญาไม่ได้หยุดอยู่เพียงรู้ความหมายเท่านั้น เมื่อวิเคราะห์ไปถึงจุดสูงสุดของความหมายแล้ว นำความรู้นั้นไปสู่ปฏิบัติเพื่อให้บรรลุจุดหมายสูงสุดในทางพระพุทธศาสนา แต่นักปรัชญาตะวันตก มองเพียงแต่ความหมายในระดับผิวเผินเท่านั้น

๕.๒ ข้อเสนอแนะ

ในการวิจัยทางด้านศาสนา ส่วนมากเน้นไปที่ประเด็นคำสอนที่เป็นผลมาจากศาสนา และยังมีประเด็นที่เป็นพื้นฐานทางความคิดที่นักวิจัยยังไม่ให้ความสนใจ ผู้วิจัยเห็นว่า ควรมีการวิจัยประเด็นเกี่ยวกับภาษาทางศาสนาให้มากขึ้น เพราะภาษาทางศาสนาถือว่าเป็นพื้นฐานของศาสนา ศาสนาคำรงอยู่ได้เพราะคำสอน เช่น ประเด็นทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรมของท่านพุทธทาสภิกขุ มีการทำวิจัยไปแล้วบางส่วนแต่ผู้วิจัยเห็นว่ายังไม่ละเอียดมาก ควรนำกลับมาวิจัยใหม่เพื่อให้เห็นถึงแนวคิดสำคัญของท่านพุทธทาสภิกขุ หรืออาจจะนำมาเปรียบเทียบกับทฤษฎีภาษาของนักปรัชญาตะวันตก หรืออาจจะทำวิจัยเกี่ยวกับคำบางคำในพุทธปรัชญาอันเป็นไปในแนวของภาษาศาสตร์

บรรณานุกรม

๑. ภาษาไทย

ก. ข้อมูลปฐมภูมิ

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาเตปิฎก ๒๕๐๐.
กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์รุ่งเรืองธรรม. ๒๕๐๐.

_____ . พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร :
โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๓๙.

_____ . อรรถกถาภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหา
จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๓๓.

ข. ข้อมูลทุติยภูมิ

(๑) หนังสือ

กิริติ บุญเจือ. ชุดปรัชญาและศาสนาเขนตัจจอห์น เล่ม ๖ ปรัชญาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ
(ช่วงพหุนิยม). กรุงเทพฯ : ฐานบัณฑิต. ๒๕๔๖.

_____ . ชุดปรัชญาและศาสนาเขนตัจจอห์น เล่ม ๗ ศาสนาอรรถปริวรรตของมนุษยชาติ
(ช่วงพหุนิยม). กรุงเทพฯ : ฐานบัณฑิต. ๒๕๔๖.

_____ . ชุดพื้นฐานปรัชญาแก่นปรัชญาปัจจุบัน. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
ไม่ปรากฏปีพิมพ์.

_____ . ปรัชญาภาษา. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ม.ป.ป.

คุณารักษ์ นพคุณ. เนตติปกรณ์แปลและเนตติสารัตถที่ปนี. กรุงเทพฯ : ทิพยวิสุทธี. ๒๕๔๔.

จํารูญ ธรรมดา. เนตติฎีปนี ศึกษาเชิงวิเคราะห์พระไตรปิฎก. กรุงเทพฯ : ไทยรายวันการพิมพ์.
๒๕๔๖.

ทวี ผลสมภพ. ปรัชญาศาสนา. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยรามคำแหง. ๒๕๓๐.

ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. ปรัชญาอินเดีย. กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์. ๒๕๓๕.

พระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหลวงชินวราลริวิวัฒน์ สมเด็จพระสังฆราชเจ้า. พระคัมภีร์อภิธานัปปีพิกา.
กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๓๖.

- พระทักษิณคณาธิกร. **ปรัชญา**. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก. ๒๕๔๔.
- พระเทพเวที (ประยูรย์ ปยุตโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ ๗.
กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๓๕.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต). **พุทธธรรม**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๔๖.
- _____ . **พุทธธรรม**. กรุงเทพฯ : มูลนิธิพุทธธรรม. ๒๕๓๑.
- พระธัมมานันทเถร. **เนติहारัตถทีปนี อุปลารและนย**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
๒๕๓๓.
- พระพิติเกษตรสุนทร. **พระอภิธรรมสังเขปและธรรมบางประการที่น่าสนใจ**. กรุงเทพฯ :
อภิธรรมมูลนิธิ. ๒๕๔๖.
- พระมหาสมปอง มุทิโต. **คัมภีร์อภิธานวรรณนา**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา. ๒๕๔๒.
- พระศรีสุทธิพงษ์ (สมศักดิ์ อุปสโม). **ปทานุกรมพระไตรปิฎก ฉบับบาลี-ไทย**. กรุงเทพฯ :
หจก.เทคนิค ๑๕.
- พระสมชาย ฐานวุฑโฒ. **นิพพานเป็นอัตตาหรืออนัตตา**. กรุงเทพฯ : ฟองทองเอ็นเตอร์ไพรส์.
๒๕๔๒.
- พระสิริมงคลจารย์. **มงคลัตถทีปนี ปฐโม ภาค (บาลี)**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๓. กรุงเทพฯ :
มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๓๕.
- พุทธทาสภิกขุ. **ปฏิจจนสมุปบาทคืออะไร**. กรุงเทพฯ : ธรรมบุชา. ๒๕๑๗.
- _____ . **ภาษาคนภาษาธรรม**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา. ๒๕๓๗.
- _____ . **สุญญตาธรรมฉบับรวมเล่ม**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา. ๒๕๓๕.
- _____ . **อนัตตา**. สระบุรี : ชมรมธรรมอิตัปปัจยตา. ๒๕๓๑.
- _____ . **อนัตตาของพระพุทธเจ้า**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา. ม.ป.ป.
- พุทธธรรมประทีป. **หลักการพิจารณาพระนิพพานธาตุ**. กรุงเทพฯ : ม.ป.ป.
- พิน ดอกบัว. **ปวงปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพฯ : ศยาม. ๒๕๔๕.
- ราชบัณฑิตยสถาน. **พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒**. กรุงเทพฯ :
นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่นส์. ๒๕๔๖.
- สนั่น ไชยานุกุล. **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพฯ : การศาสนา. ๒๕๑๕.
- สนิท ศรีสำแดง. **ปรัชญานายะ ในมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. โดยทรงวิทย์ แก้วศรี.
กรุงเทพฯ : อมรินทร์พริ้นติ้งกรุ๊ป. ๒๕๓๒.
- สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. **บาลีไวยากรณ์วชิราภัก ภาคที่ ๒ สมาส
และตัทธิต**. พิมพ์ครั้งที่ ๓๖. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๓๘.

สมเด็จพระสังฆราชเจ้า กรมหลวงวชิรญาณวงศ์. คำสอนของพระพุทธเจ้า. กรุงเทพฯ :

มหามกุฏราชวิทยาลัย. ๒๕๔๒.

สรกานต์ ศรีทองอ่อน. คำสอนเรื่องการสร้างบารมีของวัดพระธรรมกาย. กรุงเทพฯ : กราฟฟิก

อาร์ตพริ้นติ้ง. ๒๕๔๘.

สิริวิรุณ. อนัตตากับชีวิตที่ทันสมัย. กรุงเทพฯ : สุขภาพใจ. ๒๕๔๘.

สุนทร ณ รั้งมี. ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๕.

สุภัทร ปัญญาทิพย์. ปรัชญาอินโดจีน. นครปฐม : มหาวิทยาลัยมหิดล. ๒๕๔๓.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. ปรัชญาอินเดีย. กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน. ๒๕๔๖.

(๒) วิทยานิพนธ์

ชาญณรงค์ บุญหนุน. “ทฤษฎีความจริงในพุทธปรัชญาเถรวาท”. วิทยานิพนธ์

อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๐.

ธีรพจน์ ศิริจันทร์. “วิวัตต์เคนสไตน์กับข้อถกเถียงเรื่องภาษาเฉพาะตัว”. วิทยานิพนธ์

อักษรศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๓๔.

ประทุม อังกูรโรหิต. “การศึกษาเชิงวิเคราะห์ความคิดของวิวัตต์เคนสไตน์เกี่ยวกับความหมายของ

ปรัชญา”. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย :

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๑๕.

ปรีชา มานะวานิชเจริญ. “จิตว่างในทัศนะของท่านพุทธทาส”. วิทยานิพนธ์

อักษรศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๔๐.

พระมหาโกเมนทร์ ชินวงศ์. “การศึกษาเปรียบเทียบความคิดเรื่องอนัตตาและสุญญตาในพุทธ

ปรัชญาเถรวาทกับในปรัชญาของนาคาร์ชุน”. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต.

บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๓๕.

พระมหาจิรศักดิ์ ฐมมเมธี (สังเมฆ). “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องปัญหาภาษาในพระพุทธศาสนา :

ศึกษาเฉพาะกรณีแนวคิดเรื่องภาษาคนภาษาธรรมของพุทธทาสภิกขุ”. วิทยานิพนธ์

พุทธศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย :

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๔๔.

พระมหานิยม สีส้วโร. “การศึกษาเชิงวิเคราะห์แนวคิดเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาเถรวาท”.

วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย :

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๔๒.

สุนัย เศรษฐ์บุญสร้าง. “การประยุกต์แนวความคิดเรื่องเกมภาษาของวิตเคนส์ไตน์ในการอธิบายเรื่องของความหมายในภาษาศาสตร์ : ศึกษาเฉพาะกรณีภาษาของสำนักสันติอโศก”. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ๒๕๒๕.

อุดร จันทวัน. “ศึกษาเชิงวิเคราะห์วรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาเรื่องอุรังคธาตุนิทาน : ภาษาทางศาสนาและอิทธิพลต่อสังคม”. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. ๒๕๔๗.

(๓) บทความ

ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์. พุทธทาสภิกขุในบริบทของสังคมไทย. พุทธศาสนศึกษา. ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๒ พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๔๐.

อภิญา เพ็ญฟูสกุล. ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่ ศึกษากรณีวัดพระธรรมกาย. วารสารพุทธศาสนศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. มกราคม-เมษายน ๒๕๔๑.

๒. ภาษาอังกฤษ

Norman Malcolm. **Nothing Is Hidden**. Oxford : Blackwell. 1986.

Wittgenstein. Ludwig. **Philosophical Investigation**. Translated by G.E.M. Anscombe. 2d ed. New York : The Macmillan. 1967.

Peter Cawa. **The Philosophy of Science :A Systemic Account**. Princeton : N.J..Van Norstrand. 1965.

๓. Website

ไม่ปรากฏผู้แต่ง. **ลัทธิปรัชญา**. <<http://www.yogalives.com>>.

พุทธทาสภิกขุ. **หลักอนัตตากับการอบรมประชาชน**. <<http://www.buddhadasa.com>>.

ประวัติผู้วิจัย

- ชื่อ** : พระมหาอิศเรศ โจรจนศิริ (ศิษย์ประเสริฐ)
- วัน เดือน ปีเกิด** : พุทธที่ ๑๒ พฤษภาคม ๒๕๑๕
- สถานที่เกิด** : หมู่บ้านนิคมสร้างตนเอง ๖๗๑ หมู่ ๕ ตำบลอ่าวน้อย
อำเภอเมือง จังหวัดประจวบคีรีขันธ์ ๗๗๒๑๐
- ที่อยู่ปัจจุบัน** : ๑๐๕ หมู่ ๗ วัดหลวงพ่อสวดธรรมกายาราม ตำบลแพงพวย
อำเภอดำเนินสะดวก จังหวัดราชบุรี ๗๐๑๓๐
- การศึกษา** : ประถมศึกษา – โรงเรียนประชาสงเคราะห์อุปถัมภ์ ประจวบคีรีขันธ์
มัธยมศึกษาตอนต้น – ศูนย์การศึกษานอกโรงเรียน ประจวบคีรีขันธ์
มัธยมศึกษาตอนปลาย – ศูนย์การศึกษานอกโรงเรียน ดำเนินสะดวก
เปรียญธรรม ๕ (๒๕๔๖) โรงเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี
วัดหลวงพ่อสวดธรรมกายาราม สำนักเรียนคณะจังหวัดราชบุรี
- บรรพชา-อุปสมบท** : บรรพชา ๒ เมษายน ๒๕๓๖
อุปสมบท ๒๓ เมษายน ๒๕๓๕
- สังกัด** : วัดหลวงพ่อสวดธรรมกายาราม ตำบลแพงพวย อำเภอดำเนินสะดวก
จังหวัดราชบุรี ๗๐๑๓๐ โทร. ๐๘๖-๕๑๖-๑๕๗๐
- หน้าที่** : กรรมการสนามหลวงแผนกบาลี,
เลขานุการโรงเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี
รองอาจารย์ใหญ่โรงเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี และ
ครูสอนพระปริยัติธรรมวัดหลวงพ่อสวดธรรมกายาราม,
หัวหน้าฝ่ายห้องสมุด หน่วยวิทยบริการคณะสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยมหจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย จังหวัดราชบุรี.
- เข้าศึกษา** : ๑ มิถุนายน ๒๕๔๗
- สำเร็จการศึกษา** : ๑๖ มีนาคม ๒๕๕๐
- ที่อยู่ปัจจุบัน** : ๑๐๕ หมู่ ๗ วัดหลวงพ่อสวดธรรมกายาราม ตำบลแพงพวย
อำเภอดำเนินสะดวก จังหวัดราชบุรี ๗๐๑๓๐
โทร. ๐๘๖-๕๑๖-๑๕๗๐