

การศึกษาเรื่องศูนยตาในสำนักมหายมิกะ
An Analytical Study of Suññata (Emptiness)
in Madhyamaka

แสงอรุณ สังคมศิลป์

Sangaroon Sungkomsilp

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่

Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Chiang Mai Campus

วิโรจน์ อินทนนท์

Viroj Inthanon

มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

Chiang Mai University

Corresponding Author, E-mail: Sangaroon_sks@gmail.com

บทคัดย่อ

บทความนี้นำเสนอ เรื่องศูนยตาในสำนักมหายมิกะ ซึ่งเน้นเรื่องศูนยตา (สุญญตา) มีแนวคิดที่ “ความรู้ขั้นสูงสุดของสรรพสิ่งในฐานะเป็นศูนยตาบริสุทธิ์ ไม่ได้แตกต่าง จากขั้นธ ชาติอายตนะ การดับขั้นสุดท้ายของธรรมเหล่านี้ ถือว่าเป็นความรู้ขั้นสูงสุด สรรพสิ่งที่เป็นของว่าง ในความเป็นจริง ไม่มีกระบวนการ ไม่มีการดับ ความจริง (Truth) ไม่เป็นทั้งสิ่งที่ยั่งยืน และสิ่งที่ไม่ยั่งยืน แต่เป็นความว่างที่บริสุทธิ์ เป็น ตถตา สิ่งปรากฏเป็นเพียงมายา ไม่มีความจริงที่แท้ สัจสาระกับ นิพพาน ไม่มีความแตกต่างกัน เพียงแต่มอง คนละมุม สมมุติ กับ ปรมัตถ์ คือ เรื่องเดียวกัน ปรมัตถ์ซ่อนในสมมุติ” มีวัตถุประสงค์เพื่อ 1. ศึกษาความหมายของสุญญตา 2. เพื่อวิเคราะห์แนวคิดเรื่องสุญญตาในสำนักมหายมิกะทางด้านจริยศาสตร์ อภิปรัชญา และญาณวิทยา

โดยสรุป ความหมายของสุญญตามีอยู่ 4 นัย คือ 1. ความว่างจากตนและขั้นธ 5 2. ความว่าง จาราคะ โทสะ โมหะ และกิเลสอื่นๆ 3. ความเสื่อมไป สิ้นไป หายไป จากการ มีสิ่งอื่นมาแทนที่ และ 4. นิพพาน

คำสำคัญ: การศึกษา, ศูนยตา, สำนักมหายมิกะ

Abstract

This article presents the concept of “Emptiness” or “Nothingness” (Suññatā) in the Madhyamika School, which emphasizes “The ultimate truth of

Emptiness in all things, no different from aggregates, elements and bases. The final quenching of these things is the greatest wisdom. Things are empty in reality, there is no process and no quenching. Truth is neither permanent nor impermanent things. It is pure emptiness or “thus-ness” (tathata). That which we see is an illusion and is not truly real. The cycle of existence (samsara) and nirvana are not different, just viewed from a different perspective, general opinion and supreme quality are all the same, with supreme quality hidden in general opinion. There are two objectives: 1. To study the meaning of Emptiness. 2. To analyze the concept of Emptiness in the Madhyamika School in terms of ethics, philosophy and epistemology. In summary, the meaning of Emptiness has 4 aspects: 1. Release from self and the 5 aggregates, 2. Release from greed, aversion and delusion and other defilements, 3. Degradation, loss and ending of other substitutes and 4. Nirvana.

Keywords: An Analytical Study, Suññata (Emptiness), Madhyamaka

บทนำ

พระสาวกของพระพุทธเจ้าใช้หลักธรรมเรื่องสุญญตาในการประกาศ พระศาสนาและเผยแผ่คำสอนมีหลายท่านด้วยกัน แต่ที่ปรากฏอย่างเด่นชัดคือ นาคารชุน ผู้ก่อตั้งสำนักมหายมิกะ อย่างไรก็ดี ยังมีการถกเถียง กันว่า “ความว่าง” หรือ “ศูนยตา” มีความหมายอย่างไรกันแน่ ข้อความเหล่านี้ในคัมภีร์พระไตรปิฎกสามารถตีความว่าเป็นคำสอนเรื่องความว่างแบบเดียวกับที่ ปรากฏในคำสอนของสำนักหรือนิกายรุ่นหลังหรือไม่ หรือเป็นเพียงคำสอนที่พัฒนา ขึ้นมาในภายหลัง จากประเด็นเหล่านี้ทำให้ผู้วิจัยสนใจที่จะศึกษาเรื่อง “ศูนยตา” ในสำนักมหายมิกะว่ามีลำดับของพัฒนาการอย่างไร มีแนวทางในการอธิบาย หลักธรรมนี้อย่างไร และหลักธรรมนี้มีความสำคัญกับพุทธศาสนาอย่างไร เพื่อความเข้าใจที่ชัดเจนในแนวคิดเรื่องศูนยตา (เสถียร โพธิ์นันทะ. 2535: 31)

กำเนิดและพัฒนาการสำนักมหายมิกะ

พุทธปรัชญาสำนักมหายมิกะถือกันว่าเป็นปรัชญาชั้นยอด แสดงให้เห็นถึงลักษณะอันแท้จริงแห่งสังขารมอันสูงสุด ที่พระองค์ทรงมุ่งหมาย กล่าวคือ ปรัชญานี้ชี้ให้โลกรู้ว่า คำว่า นิพพาน (หรือ นิรวาณ) ที่พระองค์ทรงมุ่งหมายนั้นคืออะไร ณ สภาพนิพพานนี้แหละ ผู้ปฏิบัติจะบรรลุ สันติภาพถาวรขั้นสุดท้ายซึ่งเป็นความหลุดพ้นจากทุกข์ทั้งปวง หยุดเกิดและการเวียนว่ายในวัฏสงสาร หลักปรัชญานี้เกิดจากหลักการพื้นฐานของพุทธศาสนาที่ว่า

นิรวาณ ศานต ปรัชญาถือหลักปฏิบัติสมุปบาทที่เรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา หรือทางสายกลางเป็นหลักในการดำเนิน ซึ่งได้มีชื่อว่า มายมิกะ และเพราะเหตุที่กล่าวถึงศูนย์ตาเป็นเรื่องสำคัญ จึงมีชื่อว่า ศูนย์วาท

เชื่อกันว่าผู้ก่อตั้งสำนักปรัชญานี้คือ ท่านนาคารชุน ท่านถือกำเนิดในสกุลพราหมณ์ในอินเดียตอนใต้ เมื่อราวพุทธศตวรรษที่ 8 ท่านศึกษาพระไตรปิฎกแตกฉานในเวลาเพียง 90 วันเท่านั้น นักปราชญ์ทั้งทางศาสนาและปรัชญายกย่องกันว่า ท่านเป็นนักปราชญ์ผู้ยิ่งใหญ่ เป็นนักโตวาที่ที่หาตัวจับยากเพราะมีฝีปากคมคายมาก

บางท่านถือว่า ท่านอัสวโฆษ ผู้แต่งพุทธจรีตเป็นผู้นำทางของปรัชญาสำนักนี้ ซึ่งหมายถึงว่าท่านนาคารชุนอาจได้รับการสนับสนุนหรือได้แนวความคิดไปจากท่านอัสวโฆษก็ได้ ที่เชื่อกันว่าท่านนาคารชุนเป็นผู้ก่อตั้ง เพราะผลงานสำคัญของท่านคือ มายมิกการิกา เป็นคัมภีร์หลักของสำนักปรัชญานี้นั่นเอง นอกจากนี้ ท่านรจนาคัมภีร์อื่นๆอีกมากมาย เช่น มหายานวังสะ ปรัชญาปารมิตาศาสตร์

หลักปรัชญาของมายมิกะหรือศูนย์วาท นับว่าแปลกไปจากปรัชญาอื่นๆ เพราะไม่สามารถแยกออกได้เด็ดขาดว่า ส่วนไหนเป็นญาณวิทยา ส่วนไหนเป็นอภิปรัชญา และส่วนไหนเป็นจริยศาสตร์ ทั้งนี้ เพราะผู้ก่อตั้งสำนักปรัชญานี้ประสงค์เพียงแสดงให้เห็นว่า บรรดาสังฆธรรมทั้งหลายล้วนเป็นศูนย์ตา คือ ไม่เป็นจริงหรือไม่จริงแท้ และอสังฆธรรมก็เป็นศูนย์ตา คือ ไม่อาจพรรณนาด้วยภาษามนุษย์ให้ถูกต้องครบถ้วนได้ ด้วยเหตุนี้ ท่านจึงคัดค้านทฤษฎีทางปรัชญาทั้งหลายว่าเป็นศูนย์ตาทั้งสิ้น หมายความว่า หาได้ถูกต้องครบถ้วนอย่างที่เจ้าของทฤษฎีเข้าใจไม่ วิธีการที่ท่านใช้เป็นเครื่องมือในการปฏิเสธทฤษฎีอื่นๆ และในการอธิบายทฤษฎีของท่านนั้น เรียกว่า วิภาษวิธี (dialectic method) ท่านเองไม่ประสงค์จะตั้งสำนักปรัชญาขึ้นมาอีกต่างหาก เพราะถ้าเป็นเช่นนั้น ปรัชญาของท่านก็ต้องเป็นศูนย์ตาเช่นเดียวกัน

อย่างไรก็ตาม จากการแยกแยะหลักคำสอนของท่านนาคารชุน เราก็พอเห็นแนวความคิดที่เป็นญาณวิทยาและอภิปรัชญาของสำนักปรัชญานี้ได้บ้าง

นาคารชุนหรือที่กลุ่มนักปรัชญาตะวันตกนิยมเรียกว่า อารยนาคารชุน เป็นผู้ก่อตั้งสำนักมายมิก เป็นนักตรรกวิทยาที่ยิ่งใหญ่คนหนึ่ง เกิดที่วิหารกะ ปัจจุบัน เรียกว่า เพราร์ ในมหาโกศล ในระหว่างรัชสมัยของพระเจ้าสาตวาหนะแห่งราชวงศ์อานธระ

นาคารชุนเป็นนักปรัชญาที่รุ่งเรืองอยู่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 2 หรือ 600 – 700 ปี หลังจากที่พระพุทธเจ้าเสด็จดับขันธปรินิพพาน ข้อมูลในคัมภีร์พระไตรปิฎก ภาษาจีนบอกว่า นาคารชุนมีชีวิตอยู่ถึง พ.ศ. 900 โดยประมาณ

เนื้อเรื่อง

ความหมายของสุญญตา

คำว่าสุญญ ในภาษาบาลี มาจากคำว่า สุน+ย แปลว่า ว่างเปล่า, สูญ ดังนั้น เมื่อนำคำว่า สุญญ (ว่าง) + ตา ปัจจัย ในภาวตัดทิต ซึ่งแปลว่า “ความ” สุญญตา จึงมีความหมายว่า ความว่าง เป็นคำสอนในพระพุทธศาสนาที่มีการพูดถึงมากในเชิงปรัชญา แนวคิดเรื่องความว่างนี้ เกี่ยวพันกับคำสอนทั้งเถรวาทและมหายาน (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). 2541: 65) โดยปรากฏ ในพระไตรปิฎกและได้รับความสนใจในการศึกษาจากนักวิชาการเป็นอย่างมาก เนื่องจากเป็นคำสอนสำคัญของนิกายมารยมิกะ ซึ่งเป็นนิกายสำคัญนิกายหนึ่ง ของพุทธศาสนาในอินเดียก่อนจะเผยแผ่และเข้ามามีอิทธิพลต่อพุทธศาสนิกายเซน

คำว่า “ศุนยตา” แปลว่า ความว่าง มีความพยายามที่จะอธิบายโยงไปถึงว่าความว่างเป็นสภาวะที่โยคีผู้บำเพ็ญฌานทุกท่านต่างประสบมาทั้งนั้น แนวความคิดของเถรวาทที่ดูเหมือนจะอธิบายศุนยตาก็คือ ทฤษฎีเรื่องรูปฌานและอรุฌาน โดยความว่างนี้มีอยู่แล้วตั้งแต่เริ่มลงมือปฏิบัติ ในปฐมฌาน โยคียอมว่างจากกิเลสอย่างหยาบ ทุติฌาน ว่างจากความคิด ตติยฌาน ว่างจากปิติ สุข และจตุตถฌานว่างจากอารมณ์ ต่อจากนั้น ความว่าง (ศุนยตา) ก็ใช้เป็นชื่อเรียกขอบเขตแห่งอากาศอันไม่มีที่สุดเรียกว่า “ชั้นอากาศนัญญายตนะ” ญาณอันไม่มีที่สุด (เสถียร โปธิ์นทะเล. 2514: 34)

เรียกว่า “ชั้นญาณัญญายตนะ” ภาวะที่ไม่มีอะไรเรียกว่า “ชั้นอากาศัญญายตนะ” ขอบเขตที่เรียกว่าจะเป็นความหยั่งรู้ทางประสาทสัมผัสก็ไม่ใช่ ไม่ใช่ความหยั่งรู้ทางประสาทสัมผัสก็ไม่ใช่เรียกว่า ชั้นเนวสัณญานาสนัญญายตนะ” ศุนยตาตามนัยแห่งคัมภีร์ฝ่ายเถรวาทจึงไม่ใช่สภาพแห่งการไม่คิดคำนึงอะไร แต่อยู่ในประเด็นดังกล่าวนี้

อย่างไรก็ตาม ศุนยตาได้กลายเป็นประเด็นหลักที่ปรากฏในวรรณคดีมหายานในยุคต่อมา คัมภีร์ปรัชญาปารมิตากล่าวว่า ศุนยตา ได้แก่ความว่าง สรรพสิ่งว่างศุนยตามีลักษณะเดียวกันกับ “อภาวะ” ประเด็นนี้ทำให้มีข้ออภิปรายตามมาอีกหลายนัย เช่น ถ้ามีสิ่งใดสิ่งหนึ่งเป็น อภาวะ เราก็ไม่สามารถยืนยันหรือปฏิเสธความจริงเกี่ยวกับสิ่งที่เป็นอภาวะได้

นาคารชุนกล่าวไว้ในมูลमारथมการิกา ว่า “ศุนยตา” ไม่ใช่ “อจเฉทะ” สังสาระก็ไม่ใช่ “สัสสตะ) นี้เป็นธรรมเก่าที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ สรรพสิ่งย่อมควรแก่บุคคลใด บุคคลนั้นย่อมมีศุนยตา สรรพสิ่งย่อมไม่ควรแก่บุคคลใด ศุนยาก็ไม่ควรแก่บุคคลนั้น ถ้าสรรพสิ่งว่าง ย่อมไม่มีทั้งความเกิดขึ้นและความดับ เพราะละและสลัดทิ้งไปซึ่งความเกิดขึ้นและความดับนั้นแหละ บุคคลจึงหวัง ความหลุดพ้นได้ เมื่อสรรพสิ่งว่าง เพราะเหตุไรจึงต้องพูดว่า อันตะ อนันตะ อันตานั้นตะ เนวอันตานั้นตะ เพราะเหตุไรจึงต้องพูดว่า สิ่งเดียวกัน ต่างกัน สัสสตะ อัสสสตะ เนวสัสสตะนาสัสสตะ (นาคารชุน. 2551: 11-13)

ข้อความนี้หมายความว่า ถ้าพูดถึงคำว่า “ศุนยตา” หรือ “ศุนยะ” ไม่จำเป็นต้องพูดถึงอะไรอีก ถือเป็นการสิ้นสุดแห่งทฤษฎี พรรคนะ หรือคำบรรยายทั้งหมด เพราะยิ่งบรรยายก็ยิ่งทางไกล

จากความเป็นจริง เราพอจะกำหนดได้ว่า นาคารชุนประสงค์จะตั้ง “ศุนยตา” ไว้ในฐานะเป็นสัจจะสากล เป็นความจริงที่เหนือความจริงเป็นสิ่งสูงสุดที่เหนือกว่าสิ่งสุดทั้งปวง นี่คือกระบวนการที่จะทำให้ศุนยตาเป็นสภาวะอย่างหนึ่งที่เหมือนจะมีชีวิตจิตใจ มีอำนาจสร้างสรรค์ และอยู่เหนือคำบรรยายดังที่กล่าวไว้ในตอนต้นแล้วในโลกนี้ ไม่มีอะไรคงอยู่ นอกจากสาระหนึ่งเดียวที่เป็นการสำแดงตัวออกมาของสัจสภาวะ

พุทธปรัชญาสำนักมหายามิกะ ถือกันว่าเป็นปรัชญาชั้นยอด ข้อนี้มีใช้กล่าวอย่างเลื่อนลอยตามที่คัดลอกจากตำราที่แต่งสืบๆ กันมา แต่กล่าวอย่างพิถีพิถะระห์ภายหลังจากที่ได้ศึกษาเปรียบเทียบกับสำนักพุทธปรัชญาสำนักอื่นๆ มาแล้ว (ไพเราะ มากเจริญ. 2562: 23) เมื่อเทียบเคียงแนวคิดกับระบบพุทธปรัชญาในสายต่างๆ แล้ว จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า แนวคิดของมหายามิกะได้แสดงให้เห็นถึงลักษณะ อันแท้จริงแห่งสัจธรรมชั้นสูงสุดคือ “พระนิพพาน” ว่าคืออะไร เราผู้ซึ่งศึกษาหลักปริยัติธรรมทา พระพุทธศาสนา เข้าใจความหมายแห่งพระนิพพานคือบรมสุขตามพระพุทธพจน์ที่ว่า

“นิพพานเป็นสุขอย่างยิ่ง”

หรือไม่ก็เข้าใจแต่เพียงว่านิพพานมีสองอย่างคือ นิพพานสำหรับผู้มีเบญจขันธ์เหลืออย่างหนึ่งและนิพพานสำหรับผู้ไม่มีเบญจขันธ์เหลืออย่างหนึ่ง (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). 2556: 132) ความรู้เรื่องของพระนิพพานของผู้เรียนศาสนาส่วนมากมักยึดกันเพียงแค่นี้ แต่สภาวะของนิพพานจริงๆ นั้นคืออะไร มักไม่ค่อยสนใจศึกษากัน เพราะถือว่าเกินกว่าวิสัยแห่งสามัญชนอย่างเราจะเข้าใจได้ รู้แต่เพียงว่า นิพพานคือเป้าหมายสูงสุดของชีวิตก็พอ

ฉะนั้น เมื่อมโนทัศน์ของคนส่วนมากถูกจำกัดด้วยคำว่า “สิ่งใดที่เกินวิสัยแห่งการรับรู้เป็นสิ่งเกินความจำเป็น” จึงมักจะไม่ได้สนใจศึกษาในสิ่งที่เกินเลยประสาทสัมผัส ดังเช่นกรณี “พระนิพพาน” ที่กำลังพูดถึงอยู่ในขณะนี้ เป็นต้น

ศุนยตาในอภิปรัชญา

อภิปรัชญา ว่าด้วยความจริงตามหลักปรัชญานั้น ความจริงตามบทนิยามของท่านนาคารชุน ได้แก่สภาวะที่สามารถรู้แจ้งได้โดยตรง สภาวะนี้มีลักษณะสงบและเป็นสุขอยู่เหนือความต่างทั้งหลาย ทนต่อการพิสูจน์ด้วยปัญญาชั้นเหตุผล เป็นภาวะสมบูรณ์อย่างเอกไม่มีสอง (พระมหาหมฆิณทร์ อามาตมนตรี. 2560: 4-6)

1. ความจริงแท้ ท่านนาคารชุนกล่าวว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าเกี่ยวข้องกับความจริง 2 ชนิด คือ ความจริงสมมุติกับความจริงปรมาตม ผู้ไม่รู้ความจริง 2 ชนิดนี้ จะไม่มีทางเข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้าได้เลย

ความจริงสมมุติหรือสมมุติสัจจะ คือ ภาวะปกปิดความจริงทำให้เกิดลักษณะไม่แท้และในขณะเดียวกันก็ปกปิดลักษณะแท้ไว้ความจริงสมมุติจึงเป็นความจริงตามสมมุติบัญญัติ เช่น ใน

ชีวิตประจำวันของเรา สิ่งทั้งหลายที่เราตั้งชื่อเรียกกันอย่างนั้นอย่างนี้ เพื่อประโยชน์ใช้ในการปฏิบัติ กิจนั้นล้วนเป็นสมมุติสัจจะหรือความจริงสมมุติทั้งนั้น เมื่อพิจารณาให้ลึกซึ้งถึงแก่นแท้ของมันแล้วเราจะพบว่าหาเป็นภาวะจริงแท้ไม่

ความจริงปรมาตม์ คือ ภาวะจริงแท้ของสิ่งทั้งหลาย ซึ่งต่างกับลักษณะที่ปรากฏของมัน หรืออยู่เหนือภาวะบัญญัติทั้งหลาย

ความแตกต่างระหว่างสมมุติสัจจะกับปรมาตม์สัจจะนั้นเห็นได้ยาก เพราะเป็นความแตกต่างกันทางความคิดอันจำกัดของปุถุชน (แต่สำหรับพระอรหันต์ท่านเห็นความแตกต่างกันโดยชัดแจ้ง) ดังที่ท่านนาคคารชุนกล่าวไว้ว่า ความแตกต่างนี้มีอยู่ในโลกแห่งปรากฏการณ์นี้เท่านั้น ผู้ไม่รู้จักความจริงแท้ย่อมเห็นไปว่าสมมุติสัจจะเป็นภาวะจริง ย่อมไม่เห็นว่าเป็นภาวะหลอกลวง เพราะเขาใช้ปัญญาทางเหตุผล อันสามัญพิจารณาย่อมเห็นว่า เรื่องราวในฝันเป็นความจริงทุกอย่างเพราะเขาใช้ความรู้สึกนึกคิดในขณะนั้นมาพิจารณาตัดสิน แต่พอเขาตื่นขึ้นเขาใช้ปัญญาอีกชั้นหนึ่งพิจารณาจึงรู้ว่าเรื่องในฝันไม่จริง ข้อนี้ฉันใดเรื่องราวในชีวิตของปุถุชนเราก็คงนั้นจะต้องตัดสินด้วยปัญญาชั้นสูง จึงจะรู้ว่า เป็นเรื่องมายาทั้งนั้น

หลักตรรกศาสตร์มีว่า “ปฏิเสธล้วนๆ ย่อมเป็นไปได้ ปฏิเสธทุกอย่างย่อมสื่อถึงบอกเล่าไปในตัวด้วย แม้สิ่งที่เราเรียกว่ามายา เช่น พยัพแดดหรือความฝัน หรือความหลอกลวงอื่นๆ ซึ่งปรากฏให้เห็นประหนึ่งเป็นสิ่งที่นั่นหาใช่จะไร้เสียซึ่งประโยชน์ที่เดียวไม่ เพราะเราอาจไต่เต้าจากภาวะต่ำขึ้นไปสู่ภาวะสูงได้ (เช่นในทางปฏิบัติธรรม ปุถุชนอาศัยสังสารวัฏฏ์ก้าวไปสู่นิพพานได้ สังสารวัฏฏ์จึงไม่ใช่ไร้สาระ

2. ภาวะและอภาวะ โลกที่ปรากฏแก่เรามีได้เป็นทั้ง “สัจ” หรือ “อสัจ” แต่เป็นศูนยตาที่ไม่มีสภาวะ ไม่มีสิ่งใดในโลกที่เป็นอยู่ได้ด้วยตัวของมันเองโดยไม่มีความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นกล่าวอีกมุมหนึ่งว่าทุกสิ่งทุกอย่างล้วนแต่มีความสัมพันธ์ต่อกัน ศูนยตาจึงมีลักษณะที่เป็นปฏิจสมุขบาท เป็นมัชฌิมาปฏิบัติ นาคคารชุนได้ยกพุทธภาษิตในสังยุตนิคายมาอธิบายว่า

“เมื่อพิจารณาปฏิจสมุขบาทในสายดับแล้ว ความยึดถือใน “อัตตา” ก็หมดไป เมื่อพิจารณาในสายเกิด ความยึดถือใน “นัตถิตา” ก็หมดไป ตถาคตย่อมแสดงธรรมเป็นท่ามกลางไม่ตัดในส่วนสุดทั้งสองข้างนั้น”

นิพพานไม่เป็นทั้งภาวะและอภาวะ คือ อยู่พ้นจากคำว่า “มี” และ “ไม่มี” จากคำว่า “สัจ” และ “อสัจ”

องค์ความรู้และนวัตกรรม

ท่านนาคราชกล่าวไว้ในที่แห่งหนึ่งว่า “สารัตถะสำคัญของสิ่งทั้งหลายคือ ศูนย์ตา ตามความหมาย 2 ประการ คือ วัตถุที่เราประสบในบัดนี้เป็นศูนย์ตาในอดีตและเป็นศูนย์ตาในอนาคต สิ่งทั้งหลายมีลักษณะเป็นศูนย์ตา อวิชานั่นเองทำให้เราเห็นสิ่งที่ป็นศูนย์ตาเหมือนสิ่งที่มีอยู่จริงเหมือนสิ่งเที่ยงแท้ถาวร การรู้แจ้งว่าสิ่งทั้งหลายเป็นศูนย์ตานี้เรียกว่า มหาวิทยา ซึ่งตรงกันข้ามกับอวิชา” และอีกตอนหนึ่งท่านกล่าวว่า “ภาวะสัมบูรณ์นั้น

ย่อมว่างจากการจำกัดทุกรูปแบบและอาจใช้ความคิดและกำหนดได้ แต่อวิชาซึ่งติดเนื่องอยู่ในจิตของมนุษย์เรา ทำให้ภาวะสัมบูรณ์ปรากฏเห็นเป็นปรากฏการณ์ของโลก อวิชาเป็นหลักการของสมมุติบัญญัติ แน่นอน โลกย่อมสะท้อนให้เห็นเป็นสิ่งที่เที่ยงแท้ได้ มิฉะนั้นแล้ว เราก็ไม่อาจบรรลุถึงปรมาตถธรรมโดยอาศัยสามัญสำนึกได้”

คำว่า มหาวิทยา ตามข้อความข้างต้น หมายถึงความรู้ขั้นประจักษ์ชนิดพิเศษที่สามารถเข้าถึงสัจธรรมขั้นสูงสุด คือ ศูนย์ตาของมาธยามิกะได้ มหาวิทยามีลักษณะเป็นความรู้บริสุทธิ์ ไม่ได้อาศัยการอนุมานใดๆ เกิดขึ้น แต่เกิดจากการฝึกสมถกรรมฐานจนได้สมาธิแล้วใช้สมาธินั้นเป็นฐานเจริญวิปัสสนากรรมฐานต่อไปจนบรรลุโพธิสัตว์ภูมิและพุทธภูมิ ฉะนั้นบางทีท่านเรียกความรู้นี้ว่า โพธิหรือ โพธิญาณ ซึ่งทำลายอวิชาลงได้โดยสิ้นเชิง

มาธยามิกะถือว่า ความรู้ขั้นเหตุผล การคาดคะเนความจริงและภาษาคน ใช้ได้กับสิ่งที่ปรากฏเท่านั้น จะนำมาใช้กับภาวะสัมบูรณ์ไม่ได้ เพราะภาวะสัมบูรณ์อยู่นอกรู้ขั้นเหตุผล เนื่องการคาดคะเนความจริงและการใช้ภาษาคนมาบรรยายไม่ได้ ท่านจึงเรียก อนิรวจนียะหรือกล่าวสั้นๆ ว่าภาวะสัมบูรณ์นั้นไม่สามารถรู้ได้ด้วยอนุมานประมาณและศัพท์ประมาณ แต่จะรู้ได้ด้วยประจักษ์ประมาณเท่านั้น ฉะนั้น จึงขอตัดอนุมานประมาณและศัพท์ประมาณออกไป

ท่านจันทกริณี ได้วิจารณ์ทัศนะของเสถียรานติกะและวิชญานวาทไว้ว่า ความพยายามของนักตรรกศาสตร์ทางพุทธศาสนาที่จะปรับปรุงหลักตรรกศาสตร์ของปรัชญานายะมาใช้นั้น ไม่ได้ประโยชน์อะไร เพราะตรรกศาสตร์เป็นเพียงความรู้ที่เกี่ยวกับความจริงขั้นสมมุติหรือที่ปรากฏเท่านั้น ถ้าการรับรู้อารมณ์ทั้งหลายเกิดเพราะอาศัยประมาณใดประมาณหนึ่ง ก็ต้องถามต่อไปว่าประมาณนั้นๆ อาศัยอะไรเกิดขึ้น ซึ่งเป็นคำถามที่ไม่สิ้นสุด ท่านนาคราชได้อธิบายไว้อย่างแจ่มแจ้งในวรรณกรรมของท่านที่มีชื่อว่า วิเคราะห์ห้วงวรรตนี้ว่าประมาณไม่สามารถตั้งขึ้นได้โดยอาศัยตัวประมาณนั่นเอง หรือโดยอาศัยประมาณอื่น หรือผลแห่งประมาณนั้นๆ ทั้งหาได้ตั้งขึ้นตามยถากรรมไม่

ท่านทิงนาคะแห่งวิชญานวาทกล่าวยืนยันว่า ความรู้เป็นผลของความนึกคิดและเพทนา การบริสุทธิ์ คำพูดหรือศัพท์เป็นสมมุติบัญญัติ จึงไม่สามารถให้ลักษณะที่แท้ (สวลักษณะ) ของสิ่งทั้งหลายได้ คำพูดสามารถให้ลักษณะทั่วๆ ไปของสิ่งทั้งหลายเท่านั้น ลักษณะที่แท้หรือลักษณะเฉพาะ

ของสิ่งทั้งหลายนั้น จะรู้ได้ด้วยสวสังวัตติ คือ ความสำนึกของตนเอง ลักษณะเฉพาะนี้เป็นความจริงที่พรรณนาไม่ได้

ท่านจันทรกีรติได้ว่าลักษณะเฉพาะนี้ ไม่อาจเป็นความสำนึกตนหรือสวสังวัตติได้ ท่านจันทรกีรติได้อ้างข้อความจากคัมภีร์รัตนจुตปริปถจฉายว่า วิญญาณไม่สามารถรู้สึกถึงตนเองได้ เช่นเดียวกับปลายนิ้วหรือคมดาบไม่อาจสัมผัสตัวมันเองได้ วิญญาณหรือจิตกับอารมณ์ของมันนั้นมีความเกี่ยวเนื่องกัน อาศัยกันและกันเกิดขึ้น จึงเป็นสิ่งที่จริงแท้ทั้ง 2 อย่าง ท่านกล่าวเป็นอุปมาโวหารไว้ว่า ถ้าหากไฟสามารถจุดตัวเองได้มันก็เผาตัวเองได้ข้อนี้ฉันใด วิญญาณหรือจิตก็ฉันนั้น ฉะนั้นลักษณะจึงไม่อาจเรียกได้ว่าพรรณนาไม่ได้เพราะไม่มีคำพูดใดๆ ที่จะใช้อธิบายสังขธรรมได้ถูกต้องครบถ้วนกระบวนการ ความ ปัญญาขั้นเหตุผลก็ใช้ไม่ได้ เพราะปัญญาขั้นเหตุผลใช้กับสิ่งที่ปรากฏซึ่งมีลักษณะคู่ คือ มีส่วนเปรียบเทียบได้แต่สังขธรรมไม่มีลักษณะคู่หาอะไรมาเปรียบเทียบไม่ได้

สรุป

สภาวะที่รู้ความจริง รู้สภาวะที่หายาบ กลาง ละเอียด และไม่มีสิ่งเหล่านี้เลย แม้ละเอียดแล้วก็หมดสิ่งละเอียดนี้ เรียกว่าสูญ หรือเรียกเป็นคำนามว่า “ศูนยตา” สูญว่างเปล่า สูญไม่มีเราต้องรู้ความต่างของความมีกับความไม่มี เราจะต้องรู้ให้ได้ด้วยญาณปัญญาของเรา แม้เป็นนามธรรม

พุทธศาสนานิกายมหายานหรือศูนยวาทซึ่งมีพระนาคราชุนเป็นก่อตั้งนั้น กล่าวโดยสรุปได้ดังนี้ หลักธรรมทั้งหมดรวมลงที่ “ศูนยตา” โดยศูนยตานี้เป็นเนื้อหาของทางสายกลางที่สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงสอนไว้ และท่านนาคราชุนได้นำมาขยายความอย่างละเอียดพิสดาร

กล่าวคือ หลักศูนยตาของพระนาคราชุนนั้น ไม่ได้หมายความว่า มิได้มีอะไรอย่างสิ้นเชิง แต่เป็นการปฏิเสธว่า ไม่มีสภาวะที่คงที่เท่านั้น เพราะสิ่งทั้งหลายในโลกไม่อาจหนีคำว่า ภาวะ อภาวะไปได้ พระนาคราชุนถือว่าภาวะคือสิ่งที่มีเองเป็นเอง แต่โลกเกิดจากเหตุปัจจัย ตามหลักปฏิจสมุปบาท โลกจึงไม่ใช่ภาวะ แต่เป็นศูนยตา คำว่าศูนยตาจึงมิได้หมายความว่าไม่มีอะไรเลย แต่หมายถึงการไม่มีอย่างภาวะ หากเป็นเพียงมายา เมื่อโลกเป็นมายา ความดับของโลกจึงเป็นมายาด้วย แม้ความหลุดพ้นก็เป็นศูนยตาด้วย เมื่อสังขตะเป็นศูนยตาแล้ว อสังขตะก็มีไม่ได้ เหตุนั้น นิพพานกับโลก เมื่อกล่าวโดยปรมัตถสังขจะแล้ว จึงเป็นอันเดียวกัน

โลกอยู่ที่ใดนิพพานก็อยู่ที่นั่น นิพพานอยู่ที่ใด โลกก็อยู่ที่นั่น นิพพานไม่ใช่ภาวะหรืออภาวะ แต่เป็นการดับปัญญาธรรม

ศูนยตาจึงเป็นเรื่องของ “สิ่งทั้งปวงไม่เกิดขึ้นเอง ไม่อาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น ไม่เกิดขึ้นเองและไม่เกิดจากสิ่งอื่นรวมกัน” ปรัชญามายานิกะของพระนาคราชุนมีหลายคนไม่เข้าใจและก็พลอยตำหนิตติงด้วย แต่ในที่สุด ท่านก็สามารถอธิบายแก้ต่างให้เกิดความเข้าใจมากขึ้นว่าทั้งหมดเป็นเรื่องของ

ปรมาตถสัจจะ ในขั้นของสมมุติสัจจะแล้ว ทุกอย่างย่อมเป็นไปตามสมมติ ผู้ใดที่ปราศจากกุศลธรรมมีศีล เป็นต้น แล้วเกิดทิฏฐิในเรื่องศุนยตาขึ้น

ผู้นั้นเป็นมิถฉาทิฐิ ดังนั้น ปรชญาศุนยตาในมัธยมิกะจึงมิได้หมายความว่าไม่มีอะไรโดยสิ้นเชิง แต่หมายความว่า สรรพสิ่งเกิดขึ้นด้วยความสัมพันธ์ของกันและกัน ปราศจากสภาวะที่มีอยู่เป็นอยู่ด้วยตัวของมันเอง เมื่อสรรพสิ่งสัมพันธ์กันเกิดขึ้น จึงไร้แก่นสาร จึงเรียกว่า “ศุนยตา”

บรรณานุกรม

- พระไตรปิฎกภาษาไทย. (2539). **ฉบับมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2556). **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์** พิมพ์ครั้งที่ 19. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์พระพุทธรูปของธรรมสภา.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2541). **พุทธธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ 7. กรุงเทพมหานคร : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- เสถียร โปธินันทะ. (2514). **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ฉบับมุขปาฐะ ภาค 1**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- เสถียร โปธินันทะ. (2535). **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- นาคารชุน เขียน ไสร์จจ หงส์ลดาธมภ์ แปล. (2551). **โคลกมูลฐานว่าด้วยทางสายกลาง (มูลมัธยมกการิกา)**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มูลนิธิพันดารา.
- พระมหามหวินทร์ อามาตมนตรี. (2560). **ปรัชญามาธยามิกะตามแนวคิดของพระนาคารชุน**. **วารสารพุทธมคค์ 2 (1), 4-6.**
- ไพเราะ มากเจริญ. (2562). **การศึกษาวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท**. **วารสารพุทธศาสนศึกษา 26 (1), 23.**