

บทที่ ๔

วิเคราะห์ฐานะและความสำคัญของธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาท

ในบทนี้ ผู้วิจัยได้แบ่งประเด็นในการศึกษาออกเป็น ๓ ประเด็นคือ ๔.๑ ฐานะและความสำคัญของธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาท ๔.๒ ฐานะและความสำคัญของธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทในมุมมองทางด้านปรัชญา ๔.๓ ธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทกับธาตุที่นักวิทยาศาสตร์ค้นพบ และ๔.๔ คุณค่าของธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาททางด้านจริยศาสตร์ ดังต่อไปนี้

๔.๑ ฐานะและความสำคัญของธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาท

๔.๑.๑ ธาตุในฐานะเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของสรรพสิ่งและเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของสิ่งมีชีวิต

พุทธปรัชญาถือว่าสิ่งทั้งหลายมีธาตุเป็นองค์ประกอบพื้นฐาน ต่างกันที่จำนวนของธาตุ ขนาด มีลักษณะและคุณสมบัติที่แตกต่างกันออกไปบ้าง หากเป็นโลกของวัตถุ ธาตุจะมีเพียงธาตุ ๕ คือ ดิน น้ำ ไฟ ลม อากาศ (ช่องว่าง) แต่สิ่งที่มีชีวิตต้องมีจิตหรือวิญญาณธาตุเข้ามาเพิ่มอีก ๑ ธาตุ รวมเป็น ๖ ธาตุ ส่วนรูปร่างกาย(มนุษย์) เป็นที่ประชุมของขันธ์ ๕^๑ ซึ่งเกิดจากธาตุทั้ง ๖ มาประชุมพร้อม คือ ธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุลม ธาตุไฟ อากาศธาตุ วิญญาณธาตุ(จิต) ซึ่งประชุมปรุงแต่งให้เป็นร่างกายอยู่ได้ ถ้าขาดเพียงธาตุใดธาตุหนึ่ง ความสมบูรณ์ของมนุษย์ย่อมเกิดไม่ได้ ธาตุในฐานะเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของสรรพสิ่งและเป็นองค์ประกอบพื้นฐานเฉพาะของสิ่งมีชีวิตในพุทธปรัชญาเถรวาท จึงต้องมีทั้ง ๒ ส่วนคือ วัตถุและวิญญาณ

พุทธปรัชญาเชื่อว่า การที่ธาตุจะเป็นธาตุที่เป็นองค์ประกอบพื้นฐานของสิ่งที่มีชีวิตและโลกวัตถุทั้งปวง ร่างกายของสิ่งมีชีวิตทุกชนิดประกอบไปด้วยธาตุ ๔ เป็นสิ่งพื้นฐานของสิ่งมีชีวิต เพราะหากขาดธาตุ ๔ เบื้องต้น จิตย่อมไม่ปรากฏ ในแนวคิดทางพุทธปรัชญานั้นเน้นที่สรรพสิ่งต้องประกอบด้วยธาตุ แม้นับอธิบายสิ่งที่มีชีวิต (วิญญาณครอง) เพราะเมื่อกล่าวอธิบายถึงสิ่งที่มีชีวิตหรือมีวิญญาณแล้ว ก็จะกล่าวถึงลักษณะ คุณสมบัติของสิ่งที่ไม่มียินญาณไปด้วย

^๑ มหามกุฏราชวิทยาลัย, **มิลินทปัญหา**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๗), หน้า ๒๕-๒๗.

สนิท ศรีสำแดง^๒ ได้วิเคราะห์แนวคิดของสำนักปรัชญาต่างๆ ที่เกี่ยวกับโลกเชิงกลไกนิยม (mechanists) ลัทธิพลวัต (dynamism) และของสำนักอริสโตเติล โดยใช้สาระสำคัญทั้งวัตถุหรือสสารว่าโลกเป็นได้ทั้งสองอย่างคือโลกแห่งจิต (วิญญาณ) และวัตถุหรือเป็นได้ทั้งสองแต่อาจแตกต่างกันของระดับความจริง วัตถุนั้นสามารถช่วยให้จิตเป็นผู้รับรู้ได้ด้วย แต่แนวคิดของสมักร บุราวาศ ได้ชี้ให้เห็นว่า “สสารเป็นรากฐานแท้จริงของมนุษย์สังคมและสรรพสิ่งทั้งหลาย ส่วนจิตเป็นผลสะท้อนของสสารภายนอกอันเกี่ยวเนื่องกับโครงสร้างของสมอง”^๓

ดังนั้นจากที่ได้กล่าวมา ธาตุในฐานะเป็นองค์ประกอบพื้นฐานของสรรพสิ่งหรือเป็นองค์ประกอบพื้นฐานเฉพาะของสิ่งมีชีวิต ตามมุมมองพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น อาจเห็นได้ว่าเป็นพื้นฐานของสรรพสิ่งได้จริง คือเป็นพื้นฐานการก่อเกิดทุกสรรพสิ่งทั้งสิ่งที่เป็นวัตถุ เป็นสิ่งมีชีวิต และไม่ใช่ชีวิต เพราะถ้าเป็นเพียงวัตถุหรือสิ่งไม่ใช่ชีวิต ก็จะมีเพียงธาตุ ๕ เป็นพื้นฐานหลัก คือ มีธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุไฟ ธาตุลม และมีธาตุอากาศคือช่องว่างอยู่เท่านั้น แต่หากว่าเป็นสิ่งมีชีวิตก็จะมีเพิ่มเข้ามาอีกธาตุหนึ่ง คือ วิญญาณธาตุ รวมเป็นธาตุ ๖ จะเห็นได้ว่าทั้งวัตถุและสิ่งมีชีวิตต่างก็ต้องมีธาตุหรืออาศัยธาตุเป็นเหตุพื้นฐานให้ก่อเกิด ดังในมหาตณหาสังขยสูตร^๔ ที่ว่า มนุษย์ต้องมีทั้งรูปธาตุและวิญญาณธาตุ เป็นส่วนประกอบ จึงกล่าวได้ว่าธาตุเป็นพื้นฐานของสรรพสิ่งทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิต

ผู้วิจัยเห็นว่า ตามมุมมองพุทธปรัชญา โลกและชีวิตอาจแตกต่างกันในเรื่องของวิญญาณที่เด่นชัดหรือในเรื่องของนาม หากแต่รูปนั้นจะปรากฏในฐานะการมีอยู่ของธาตุ ๔ หรือธาตุ ๕ อันเป็นองค์ประกอบที่ไม่แตกต่างกันมากมายนักในรายละเอียด แต่ถ้าจะถามว่า ปัจจัยหรือเหตุอะไรที่ทำให้แตกต่างกันออกไปนั้น พุทธปรัชญาจะให้ความสำคัญต่อกรรม หรือการกระทำทางใจ ต่างกับวิทยาศาสตร์ที่ให้ความสำคัญต่อองค์ประกอบของปัจจัยสภาพแวดล้อมที่ทำให้เกิด อย่างเช่น การเกิดเป็นมนุษย์วิทยาศาสตร์จะให้ความสำคัญต่อมารดาและบิดาที่จะต้องมีความพร้อมที่สมบูรณ์ทางกายภาพ (physical) เท่านั้น แต่ตามมุมมองพุทธปรัชญาเห็นว่า สิ่งมีชีวิตอย่างมนุษย์จะต้องให้ความสำคัญต่อจิตใจหรือวิญญาณธาตุอันเป็นเหตุที่ทำให้เกิดชีวิตพร้อมกับกายวัตถุ

^๒ สนิท ศรีสำแดง, *ปรัชญาเถรวาท*, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : จริยสนทวงศ์การพิมพ์, ๒๕๔๘), หน้า ๑๘๐-๑๘๒.

^๓ สมักร บุราวาศ, *พุทธปรัชญา มมองพุทธศาสนาด้วยทรรศนะทางวิทยาศาสตร์*, หน้า (๑๗).

^๔ ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๐๘/๔๔๓-๔๔๔.

๔.๑.๒ ชาติในฐานะเป็นรูปธรรมหรือนามธรรม

พร รัตนสุวรรณ ได้อ้างถึงวิญญาณ ๖ เป็นปัจจัยให้เกิดนามรูป ไว้ว่า

ที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า วิญญาณ ๖ เป็นปัจจัยให้เกิดนามรูปนั้น คำว่า วิญญาณ มีความหมาย ๒ อย่าง คือ หมายถึงทั้งวิญญาณที่เกิดขึ้นมาแล้วรู้สึกตัวได้ ซึ่งได้แก่ความรู้สึกนึกคิด และหมายถึงวิญญาณที่ทำหน้าที่โดยเราไม่รู้สึกตัวเลย วิญญาณที่ไม่รู้สึกตัวก็คือ จตวิญญาณ ปฏิสนธิวิญญาณ และภวังควิญญาณ ที่ตรัสว่า “ถ้าวิญญาณจักไม่ก้าวลงในท้องแม่ ฯลฯ” วิญญาณในที่นี้ก็คือ ปฏิสนธิวิญญาณนั่นเอง...วิญญาณ ๖ เป็นปัจจัยให้เกิดรูป วิญญาณมี ๒ ประเภท คือ วิถีวิญญาณกับภวังควิญญาณ ภวังควิญญาณเป็นปัจจัย ...คำว่า รูป หมายถึงทุกสิ่งทุกอย่างที่รวมกันเป็นร่างกาย และหมายถึง หน้าที่ ความเป็นไปของร่างกาย และทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นรูปธรรม เกี่ยวกับรูปธรรม วิถีวิญญาณเป็นปัจจัยให้เกิดรูป^๕

จากแนวคิดของ พร รัตนสุวรรณ วิญญาณนั้นสำคัญกว่าวัตถุและสามารถครอบงำวัตถุให้เกิดได้ จึงสามารถกล่าวได้ว่า นามสำคัญกว่ารูป แต่นามไม่สามารถปรากฏให้ประจักษ์ได้หากไม่มีรูป จะอย่างไรก็ตาม การเกิดของรูปย่อมเป็นไปตามอำนาจของนาม

ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค กล่าวถึงชาติไว้ว่า “ชาติทุกอย่างชื่อว่าเป็นรูป..โดยอธิบายในคำว่า มีความปรากฏเป็นของใหญ่^๖ แม้ในทุกชาติก็ได้กล่าวถึงรูปไว้อย่างหลากหลาย คือ

รูปที่เป็นอุปาทายรูปก็มี รูปที่ไม่เป็นอุปาทายรูปก็มี รูปที่กรรมอันประกอบด้วย ตัณหาและทิฐิยึดถือก็มี รูปที่กรรมอันประกอบด้วยตัณหาและทิฐิไม่ยึดถือก็มี รูปที่กรรมอันประกอบด้วยตัณหาทิฐิยึดถือและเป็นอารมณ์ของอุปาทานก็มี รูปที่กรรมอันประกอบด้วยตัณหาและทิฐิไม่ยึดถือแต่เป็นอารมณ์ของอุปาทานก็มี รูปที่เห็นได้ก็มี รูปที่เห็นไม่ได้ก็มี รูปที่กระทบได้ก็มี รูปที่กระทบไม่ได้ก็มี รูปที่เป็นอินทรีย์ก็มี รูปที่ไม่เป็นอินทรีย์ก็มี รูปที่เป็นมหาภูตรูปก็มี รูปที่ไม่เป็นมหาภูตรูปก็มี รูปที่เป็นวิญญูตติรูปก็มี รูปที่ไม่เป็นวิญญูตติรูปก็มี รูปที่มีจิตเป็นสมุฏฐานก็มี รูปที่ไม่มีจิตเป็นสมุฏฐานก็มี รูปที่เกิดพร้อมกับจิตก็มี รูปที่ไม่เกิดพร้อมกับจิตก็มี รูปที่เป็นไปตามจิตก็มี รูปที่ไม่เป็นไปตามจิตก็มี รูปที่เป็นภายในก็มี รูปที่เป็นภายนอกก็มี รูปที่หยาบก็มี รูปที่ละเอียดก็มี รูปไกลก็มี รูปใกล้ก็มี^๗

^๕ พร รัตนสุวรรณ, พุทธวิทยา เล่ม ๑, หน้า ๑๑๕-๑๒๑.

^๖ พระพุทธโฆสเถระ ราชนา, คัมภีร์วิสุทธิมรรค, สมเด็จพระพุทธาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร)(แปลและเรียบเรียง), หน้า ๖๓๘.

^๗ อภ.สง. (ไทย) ๓๔/๕๙๕-๖๗๗/๑๗๐-๑๗๑.

ดังนั้น รูปย่อมเป็นสิ่งเบื้องต้นต่อการรับรู้ เราย่อมไม่สามารถมีประสบการณ์ต่อสิ่งต่างๆ ได้อย่างสอดคล้องตรงกันกับสิ่งนั้นหากปราศจากการยอมรับว่ามีสิ่งที่ปรากฏเป็นรูปหรือวัตถุ ในบางแห่งพระพุทธเจ้าตรัสว่า “คนจะเกิดขึ้นมาได้ ต้องอาศัยธาตุ ๖ คือ ธาตุดิน น้ำ ไฟ ลม อากาศ และวิญญาณ”^๘ ดังในมหาตณหาสังขยสูตร^๙ ได้กล่าวถึงองค์ประกอบแห่งการเกิดในครรรกว่า

เพราะปัจจัย ๓ ประการประชุมพร้อมกัน การถือกำเนิดในครรรจึงมีได้ ในสัตว์โลกนี้ มารดาบิดาอยู่ร่วมกัน แต่มารดายังไม่มียะดู และคันธัพพะ^{๑๐} ยังไม่ปรากฏ การถือกำเนิดในครรรก็ยังมีไม่ได้ ในสัตว์โลกนี้ มารดาบิดาอยู่ร่วมกัน มารดามียะดู^{๑๑} แต่คันธัพพะยังไม่ปรากฏ การถือกำเนิดในครรรก็ยังมีไม่ได้ แต่เมื่อใด มารดาบิดาอยู่ร่วมกัน มารดามียะดู และคันธัพพะก็ปรากฏ เมื่อนั้นเพราะปัจจัย ๓ ประการประชุมพร้อมกันอย่างนี้ การถือกำเนิดในครรรจึงมีได้

คันธัพพะที่ปรากฏ หมายถึง วิญญาณธาตุหรือปฏิสนธิวิญญาณ หรือเท่ากับจิตนั่นเอง อย่างไรก็ตามแนวคิดเรื่องธาตุในทางพุทธปรัชญาเห็นว่า มนุษย์ประกอบด้วยส่วนสำคัญ ๒ ส่วน คือส่วนร่างกายเรียกว่ารูป และส่วนที่เป็นจิต เรียกว่านาม เรียกรวมกันว่า นามรูป หรือร่างกายกับจิต แม้รูปหรือร่างกายจะมีการเปลี่ยนแปลงถึง ๑๗ ขณะจิต แต่องค์ประกอบ ๒ อย่างนี้จะขาดส่วนใดส่วนหนึ่งไปไม่ได้ ดังที่สุนทร ฌ รังสี ได้กล่าวไว้ว่า พุทธปรัชญาถือว่า ในสิ่งที่มีชีวิต เช่นมนุษย์ ร่างกายกับจิตเป็นสิ่งคู่กันและอิงอาศัยซึ่งกันและกัน^{๑๒}

ฉะนั้นธาตุที่เป็นรูปธาตุและนามธาตุจึงขาดอย่างใดอย่างหนึ่งไปไม่ได้ ระหว่างร่างกายกับจิตนี้ แม้พุทธปรัชญาจะเน้นความสำคัญของจิตมากกว่าในท้ายที่สุดก็ตาม แต่ก็มิได้หมายความว่า ร่างกายไม่มีความสำคัญเสียเลย ความจริงร่างกาย(รูป) มีความสำคัญในฐานะเป็นที่อาศัยหรือเป็นที่ปรากฏของจิต แต่ร่างกายจะมีพฤติกรรมอย่างไรนั้น ขึ้นอยู่กับการกำหนดของจิตในขั้นสูงสุดขึ้นไปคืออภิญญา เป็นต้น^{๑๓} สมัคร บุราวาศ ได้อ้างว่า

^๘ อ้างใน พร รัตนสุวรรณ, **พุทธวิทยา เล่ม ๑**, หน้า ๑๑๐.

^๙ ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๐๘/๔๔๓-๔๔๔.

^{๑๐} คันธัพพะ ในที่นี้หมายถึงสัตว์ผู้จะมากเกิดในครรรนั้น (ปฏิสนธิวิญญาณ) (ม.ม.อ. ๒/๔๐๘/๒๑๘)

^{๑๑} ยะดู หมายถึง มารดาอยู่ในวัยเจริญพันธุ์สามารถมีบุตรได้

^{๑๒} ดูเพิ่มเติมใน สุนทร ฌ รังสี, **พุทธปรัชญาจากพระไตรปิฎก**, หน้า ๑๑๙-๑๒๐.

^{๑๓} “ธรรมดารูปนี้เกิดขึ้นมาด้วยเหตุ ๔ อย่าง มีกรรมเป็นต้น” พระพุทธโฆสเถระ วจนา, **คัมภีร์วิสุทธิมรรค**, สมเด็จพระพุทธาจารย์ (อาจ อาสภมหาเถร)(แปลและเรียบเรียง), พิมพ์ครั้งที่ ๖, (กรุงเทพฯ : ธนาเพรส จำกัด, ๒๕๔๘), หน้า ๑๐๒๕., และการจำแนกรูปที่เกิดจากกรรม การจำแนกรูปที่เกิดจากจิต การจำแนกรูปเกิดจากอาหาร และการจำแนกรูปเกิดจากฤดูกาล ในเล่มเดียวกัน, หน้า ๑๐๒๖-๑๐๓๐.

พุทธปรัชญาเห็นว่า มีสิ่งนอกกาย มีผู้รับสัมผัส มีผัสสะ จึงเกิดความรู้ทาง กาย ตา หู จมูก และลิ้น ผัสสะคือความเกี่ยวข้องระหว่างสิ่งนอกกายกับตัวเรา เป็นการเกี่ยวข้องระหว่างรูปธรรม แต่ทว่าได้มีปรากฏการณ์อันหนึ่งเกิดขึ้น เป็นปรากฏการณ์ของ “สิ่งที่มี” นั่นคืออาการของจิต กล่าวคือ มีการรับรู้สัมผัสทั้งห้าเกิดขึ้น อาการของจิตไม่ใช่เป็นของสูญ และไม่ใช่ว่าผลของการอนุมาน (inference) แต่อย่างใด เพราะปรากฏมีปฏิกิริยาเกิดขึ้นต่อสิ่งข้างนอกจากการรับรู้เช่นนั้น เราจึงว่าจิตเป็นสิ่งที่ “มี” แต่มีขึ้นหลังสัมผัสห้า^{๑๔}

จึงอาจกล่าวได้ว่า จิตเป็นตัวกำหนดในการรู้สิ่งต่างๆ สิ่งต่างๆ จึงขึ้นต่อจิตดังที่เชื่อว่าธรรมชาติของจิตนั้นรับรู้อารมณ์

สมัคร บุรวาส^{๑๕} กล่าวว่า “สิ่งที่มี” อันปรากฏแก่เราทางประสาทมีอยู่ ๓ ประการคือ ๑.รูปธรรม อันได้แก่สิ่งที่มีรูปที่สัมผัสได้โดยตรงทางประสาทสัมผัส ๒.การเคลื่อนไหว-เปลี่ยนแปลงของรูปธรรมอันเรียกว่าปรากฏการณ์ และ ๓.นามธรรม หรือความสัมพันธ์ระหว่างรูปธรรมหรือระหว่างปรากฏการณ์ อันเป็นนามธรรมเป็น “สิ่งที่มี” ล้วนๆ

ผู้วิจัยเห็นว่า จากแนวคิดของสมัคร บุรวาส ชาติในมุมมองของพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นรูปธรรมและนามธรรมได้ ซึ่งแม้แต่พร รัตนสุวรรณ ก็ได้กล่าวถึงวิญญาน ๖ ว่าเป็นปัจจัยให้เกิดนามรูป^{๑๖} ด้วย อย่างไรก็ตาม ชาติในพุทธปรัชญาเถรวาท เป็นได้ทั้งรูปธรรมและนามธรรม ด้วยเหตุผล คือ หากเป็นรูปธรรมหลักๆ คือ มหาภูตธาตุ ๔ แต่หากเป็นทั้งในรูปธรรมและนามธรรมดังในธาตุ ๒ รูปธาตุและนามธาตุ ธาตุ ๖ และธาตุ ๑๘ ทั้งโลกธาตุ ๑ สามารถเป็นไปได้ทั้งรูปธาตุและนามธาตุ

๔.๑.๓ ชาติในฐานะเป็นจิตหรือสสาร

พุทธปรัชญาเถรวาทเห็นว่า ไม่ใช่จิตเท่านั้นที่เกิดดับทุกขณะ แต่วัตถุหรือสสารก็เกิดดับทุกขณะเช่นกันคือ อายุของวัตถุแต่ละขณะมีความยาวกว่าขณะจิต กล่าวคือ “จิตเกิดดับ ๑๗ ขณะเท่ากับวัตถุเกิดดับ ๑ ขณะ”^{๑๗} ในอภิธรรมมัตถสังคหบาลีและอภิธรรมมัตถวิภาวินีฎีกา ได้กล่าว

^{๑๔} สมัคร บุรวาส, พุทธปรัชญา มมองพุทธศาสนาด้วยทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : ศยาม, ๒๕๔๒), หน้า ๑๓๓-๑๓๔.

^{๑๕} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๑.

^{๑๖} พร รัตนสุวรรณ, พุทธวิทยา เล่ม ๑, หน้า ๑๑๕-๑๒๑.

^{๑๗} พระเมธีธรรมาภรณ์ (ประยูร ธมมจิตโต), พุทธศาสนาปรัชญา, (กรุงเทพฯ : พิมพ์ที่อมรินทร์ พรินต์ติ้งกรุ๊ป จำกัด, ๒๕๓๓), หน้า ๑๐๕.

ไว้ว่า “รูปนั้น เว้นวิญญูติและลักษณรูปเสียมีอายุเท่ากับ ๑๗ ขณะจิต”^{๑๘} ประเด็นดังกล่าวนี้ทำให้เห็นได้ว่า สรรพสิ่งในโลกไม่ว่าจะเป็นจิตหรือวัตถุก็เป็นเพียงการตั้งอยู่ชั่วขณะและดับไปไม่มีอะไรเที่ยงแท้ถาวร สรรพสิ่งตั้งอยู่ชั่วขณะ เพราะตกอยู่ภายใต้กฎไตรลักษณ์ที่มีลักษณะ ๓ ประการคือ (๑) อนิจจตา ความไม่เที่ยง (๒) ทุกขตา ความเป็นทุกข์ (๓) อนัตตาความไม่มีตัวตน รวมเรียกว่า อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา หรือเรียกว่า สามัญลักษณ์เพราะเป็นลักษณะที่เสมอกันของสิ่งทั้งปวง

ผู้วิจัยเห็นว่า ธาตุตามมุมมองของพุทธปรัชญาเป็นการเน้นให้เห็นความสำคัญของจิต แต่ไม่ได้หมายความว่า ไม่เห็นความสำคัญของสิ่งที่จิตนั้นไปอาศัย เพียงแต่พระพุทธองค์ทรงเน้นเพื่อการนำสรรพสัตว์ไปสู่การพ้นทุกข์ สิ่งที่จะสามารถฝึกฝนอบรมให้เกิดได้นั้นก็คือจิตซึ่งสำคัญหรือเป็นรากฐานในทุกสิ่ง ความพ้นทุกข์ที่สุดแล้วต้องขึ้นอยู่กับจิต ไม่ว่าจะเป็นโลกปรากฏการณ์ภายนอก หรือโลกแห่งปรากฏการณ์ภายในของบุคคลที่เป็นธรรมชาติของจิต

ทั้งนี้มีแนวคิดของปรัชญาเซนที่คล้ายคลึงกับแนวคิดพุทธปรัชญาที่ยอมรับความจริง ๒ ประการคือ จิตและวัตถุ(ชีวะและอชีวะ)^{๑๙} หากแต่การกระทำของเซนอันเกิดแต่กายกรรมหรือวัตถุนั้นสำคัญกว่า แต่พุทธปรัชญาให้ความสำคัญกับการกระทำด้วยจิตว่าเป็นการกระทำที่สำคัญกว่าทางกาย อย่างไรก็ตามรายละเอียดนั้นยังแตกต่างกันในหลากหลายประการ แต่ดังที่กล่าวมานี้เป็นการให้ความสำคัญคล้ายกับของพุทธปรัชญา หรือกล่าวอีกในนัยหนึ่งต้องแยกตอบเป็น ๒ ประเด็น คือ พุทธปรัชญามีส่วนที่เป็นจิตและสสาร จิต คือนามธาตุ และสสารคือรูปธาตุ เหตุเพราะว่าธาตุในพุทธปรัชญานั้นมีหลายระดับ แต่ถ้าจะจัดกลุ่มคือ รูป กับ นาม เฉพาะธาตุ ๔ ตามมุมมองของพุทธปรัชญาเป็นสสาร โดยมีเหตุผลที่ยืนยันว่าธาตุ ๔ เป็นส่วนหนึ่งທີ່เรียกว่า สสาร คือมีลักษณะของรูปปรากฏอย่างเด่นชัดในการใช้ผัสสายตนะ ๕ ในการรับรู้หรือตรวจสอบได้

ดังนั้น เมื่อกล่าวถึงธาตุ หมายรวมถึงธาตุอื่นๆ ด้วยนอกจากธาตุ ๔ เนื่องจากธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทมีมากกว่าธาตุ ๔ ถ้ากล่าวถึงธาตุทุกธาตุโดยรวมทั้งหมดจะพบว่าพุทธปรัชญายืนยันว่าธาตุมีทั้งส่วนที่เป็นจิตและสสาร เช่นที่เป็นรูปหรือสสารที่เด่นชัดก็ได้แก่ธาตุ ๔ ที่เป็นทั้งสสารและจิตคือ ธาตุ ๑ ธาตุ ๒ ธาตุ ๓ ธาตุ ๖ และธาตุ ๑๘ แต่อย่างไรก็ตามธาตุในพุทธปรัชญาที่ไม่ได้แยกออกอย่างเด็ดขาด เมื่อเทียบกับความเชื่อของวิทยาศาสตร์ที่ปฏิเสธนามธรรมหรือสภาวะทางจิตหรือวิญญูณว่าไม่เป็นสิ่งที่มีอยู่จริง

^{๑๘} มหามกุฏราชวิทยาลัย, อภิธัมมัตถสังคหบาลีและอภิธัมมัตถวินิฎฐิกา, พิมพ์ครั้งที่ ๗. (กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๑๕๕.

^{๑๙} ดูเพิ่มเติมใน S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy V.I*, (India : Oxford University Press, 1989), p.314-315.

๔.๑.๔ ชาติในฐานะเป็นสัมพันธภาพของมนุษย์

ปรากฏว่าชาติในพุทธปรัชญาเถรวาทไม่เพียงเป็นสิ่งที่จริงแท้ในเชิงสสารหรือวัตถุ จิต หรือสภาวะเท่านั้น แต่สามารถจำแนกบุคคลออกเป็น ๒ จำพวกใหญ่ๆ ด้วยกันคือ คนดีและคนเลว ทั้งยังเกี่ยวเนื่องกับอุปนิสัยหรือการเป็นอยู่ด้วยกัน คือทั้งคนดีและคนเลวย่อมแยกกันอยู่อย่างชัดเจน ดังที่ปรากฏว่า

ภิกษุทั้งหลาย สัตว์ทั้งหลายคบค้าสมาคมกันโดยชาติอย่างเดียวกัน คือสัตว์ทั้งหลายผู้มีอริยาศัยเลว คบค้าสมาคมกับสัตว์ทั้งหลายผู้มีอริยาศัยเลว สัตว์ทั้งหลายผู้มีอริยาศัยงาม คบค้าสมาคมกับสัตว์ทั้งหลายผู้มีอริยาศัยงาม... แม้ในอดีต...แม้ในอนาคต...แม้ในปัจจุบัน...สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาทิฐิ คบค้าสมาคมกับสัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาทิฐิ สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาสังกัปปะ...สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาวาจา...สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาภังคะ... สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาอาชีวะ... สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาวาจา... สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาสติ... สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาสมาธิ ...สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาญาณ คบค้าสมาคมกับสัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาญาณ สัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาวิมุตติคบค้าสมาคมกับสัตว์ทั้งหลายผู้มีสัมมาวิมุตติ^{๒๐}

จากพุทธปรัชญาดังกล่าวนี้ ทำให้เห็นว่า เป็นการยากยิ่งที่จะสามารถสอนให้บุคคลที่เป็นคนไม่ดี ให้ได้รับสิ่งที่ดีอันเป็นความจริงสูงสุด ด้วยเหตุที่การอ้างดังกล่าวว่า คนดีย่อมคบค้าสมาคมด้วยกัน ส่วนคนเลวย่อมสมาคมหรือเป็นอยู่ด้วยกัน

โดยปรกติการเป็นอยู่ร่วมของคนหรือการทำงานใดก็ตามย่อมเป็นไปในหลัก ๔ ประการนี้คือ สัทธา ๔ ประการคือ ๑.สัทธาสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยศรัทธา) ๒. สีลสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยศีล) ๓. จาคสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยการเสียสละ) ๔. ปัญญาสัมปทา (ความถึงพร้อมด้วยปัญญา)^{๒๑}

การที่เชื่อว่าเมื่อบุคคลใดที่เสมอกันในหลักดังกล่าวย่อมอยู่ร่วมกันได้อย่างปรกติสุข ซึ่งอาจเป็นการแสดงให้เห็นถึงอริยาศัยพื้นฐานหรือธรรมชาติโดยทั่วไปของมนุษย์ได้ด้วยว่า ย่อมอยู่ร่วมกับคนหรือกลุ่มคนที่มีอริยาศัยหรือนิสัยใจคอที่เหมือนหรือว่าคล้ายๆ กัน แม้แต่การ

^{๒๐} ส.น. (ไทย) ๑๖/๔๘-๑๑๓/๑๘๖-๒๐๕.

^{๒๑} อจ.จตุก. (ไทย) ๒๑/๖๑/๑๐๑. การคบคนเช่นไรย่อมเป็นคนเช่นนั้น ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน อติศักดิ์ ทองบุญ, จากมิติภาพสู่อิสรภาพ, ในสารนิพนธ์พุทธศาสตรบัณฑิต, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๘), หน้า ๒๐๖-๒๑๖.

ทรงจำพุทธพจน์ตามปิฎกหรือเป็นหมวดหมู่^{๒๒} หรือแม้แต่กรณีพระธรรมกถึกกับพระวินัยธร^{๒๓} เป็นต้น ก็ด้วยกลุ่มของพระเหล่านั้นทำกิจไปตามความอัธยาศัยของกลุ่มตน

ดังนั้นจึงมีประเด็นปัญหาบางประการตามมาว่า เมื่อคนดีคบกันเฉพาะคนดีแล้ว คนชั่วคบกันเฉพาะคนชั่วเท่านั้น โอกาสในการเปลี่ยนคนชั่วให้เป็นคนดีจะเป็นไปได้อย่างไร แม้จะมีการกล่าวถึงการคบค้าสมาคมกับคนดีไว้ว่า “การได้พบคนดี เป็นบุญ เพราะคนดีเป็นครูที่ศักดิ์สิทธิ์ คำแนะนำให้ผลตามกาล แต่การสมาคมกับคนดีให้ผลทันที”^{๒๔}

แต่ในฐานะของคนชั่วแล้วย่อมเห็นกงจักรเป็นดอกบัว หรือเห็นร้ายกลายเป็นดี ฉะนั้นเป็นได้อย่างไรที่จะสามารถปรับเปลี่ยนคนชั่วให้เป็นคนดีได้ ในเมื่อคนดีไม่ไปคบค้าสมาคมอยู่กับคนชั่ว หลีกตนออกห่างจากคนชั่ว ดังที่ได้กล่าวไว้ว่า

ไปไม้ทั้งหลายที่คนนำมาห่อฤษณา ก็พลอยมีกลิ่นหอมฟุ้งตามไปด้วย ฉันทิ การคบบัณฑิต ก็ฉันทิ เพราะฉันทิ บัณฑิตรู้ผลเสียที่จะเกิดแก่ตนดุจไปไม้ที่ใช้ห่อแล้ว ไม่ควรคบอัสตบุรุษ ควรคบแต่สัตบุรุษเท่านั้น เพราะว่า อัสตบุรุษย่อมชักนำให้ตกนรก ส่วนสัตบุรุษย่อมชักนำให้เข้าถึงสุคติ^{๒๕}

พระพุทธองค์ทรงจำแนกบุคคลเหมือนบัวสี่เหล่า^{๒๖} ดังนั้นจึงเป็นไปได้ที่พระพุทธองค์ทรงมองว่าในโลกนี้ไม่มีใครทรงสอนไม่ได้ หรืออาจจะเกี่ยวข้องกับกรรมของแต่ละบุคคลนั้นๆ ด้วย เพราะจะสังเกตเห็นว่า พระพุทธองค์ทรงพิจารณาในยามอรุณทุกครั้งก่อนที่จะเสด็จไปโปรดใคร

^{๒๒} ขุ.ม. (ไทย) ๒๙/ ๑๗/๘๑.

^{๒๓} โกสัมพียสูตร ม.ม. (ไทย) ๑๒/๔๙๑/๕๒๙-๕๓๓. เป็นการกล่าวถึงพระภิกษุที่แบ่งเป็น ๒ ฝ่ายคือ พระธรรมรกับพระวินัยธร ที่ทะเลาะวิวาทกัน เป็นการแสดงให้เห็นว่า มีการศึกษาเป็นคณะหรือหมู่แล้ว

^{๒๔} พระสุตฺตธรรมาวุธ (เทียบ สิริญาโณ), ประชุมสุภาษิตสันสกฤต (๒๐๐ โศลก), พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : มปท, ๒๕๕๖), หน้า ๑๘.

^{๒๕} ขุ.อิติ. (ไทย) ๒๕/๗๖/๔๓๗.

^{๒๖} ในพุทธพจน์มีบัว ๓ เหล่าเท่านั้น ใน ม.ม. (ไทย) ๑๓/๓๓๙/๔๑๐. นอกจากบัวจมอยู่ในน้ำ บัวอยู่เสมอน้ำ บัวพ้นน้ำ ๓ เหล่านี้ อรรถกถาได้กล่าวถึงบัวเหล่าที่ ๔ คือ บัวที่มีโรยยังไม่พ้นน้ำเป็นอาหารของปลาและเต่า ซึ่งมีได้ยกขึ้นสู่บาฬี แล้วแบ่งบุคคลเป็น ๔ เหล่า (ตามที่ปรากฏ ใน อก.จตุกก. (แปล) ๒๑/๑๓๓/๒๐๒, อภิ.ป. (แปล) ๓๖/๕/๑๔๒, ๑๔๘-๑๕๑/๑๘๗) คือ (๑) อุกมฺภิตฺตัญญู (๒) วิปจิตฺตัญญู (๓) เนยยะ (๔) ปทปรมะ แล้วเปรียบอุกมฺภิตฺตัญญู เป็นเหมือนบัวพ้นน้ำที่พอต้องแสงอาทิตย์แล้วก็บานในวันนั้น เปรียบวิปจิตฺตัญญู เป็นเหมือนบัวอยู่เสมอน้ำที่จะบานในวันรุ่งขึ้น เปรียบเนยยะเป็นเหมือนบัวจมอยู่ในน้ำที่จะขึ้นมาบานในวันที่ ๓ ส่วนปทปรมะ เปรียบเหมือนบัวที่มีโรยยังไม่พ้นน้ำ ไม่มีโอกาสขึ้นมาบาน เป็นอาหารของปลาและเต่า พระผู้มีพระภาคทรงตรวจดูหมื่นโลกธาตุดอนเป็นเหมือนกออุบล เป็นต้น ได้ทรงเห็นโดยอาการทั้งปวงว่าหมู่ประชาผู้มีฐีในดวงตาเบาบางมีประมาณเท่านี้ หมู่ประชาผู้มีฐีในดวงตามากมีประมาณเท่านี้ และในหมู่ประชาทั้ง ๒ นั้น อุกมฺภิตฺตัญญูบุคคลมีประมาณเท่านี้, ม.ม. (ไทย) ๑๒/๒๘๓/๓๐๘.

ก็ตาม จะเห็นว่า เป็นการเจาะจงเฉพาะบุคคล หรือกลุ่มคน แม้แต่การพยากรณ์ในกรณีของ พระอัครสาวก^{๒๗} ในคราวที่อุปติสสะและโกณฑัญญะมาเพื่อขอลุลบรรพชา การแต่งตั้งดังกล่าวย่อมมีเงื่อนไขของการปรารภการเป็นอัครสาวกของทั้งสองไว้ในอดีตกาลด้วย ซึ่งมีเพียงพระพุทธองค์เท่านั้นที่ทรงทราบ การที่ทรงทราบดังกล่าวเป็นไปได้หรือไม่ด้วยเหตุที่พระพุทธองค์กับอัครสาวกทั้งสองมีกรรมด้วยกันและมีธาตุที่ดีด้วยกัน มีอริยาศัยของธาตุที่ตรงกัน เมื่อธาตุตรงกัน ย่อมเหนี่ยวนำให้มาอยู่ร่วมกัน แม้แต่การแผ่พระญาณของพระพุทธองค์อาจเป็นไปได้เช่นในกรณีนี้ด้วย คือจะมีเพียงแต่กลุ่มของบุคคลที่มีธาตุที่เหมือนกับพระพุทธรูปองค์เท่านั้นที่ปรากฏในข่ายแห่งพระญาณ (โดยอาจจะเกี่ยวข้องกับกรรมต่อกัน)

ผู้วิจัยเห็นว่า หากว่า “ธาตุ” ที่บุคคลจำแนกกันตามอริยาศัยแล้ว คนดีคบแต่คนดี คนชั่วคบกับคนชั่ว ย่อมทำให้เห็นว่าถึงอย่างไรก็ตามย่อมไม่สามารถทำให้ทุกคนเป็นคนดีได้ทั้งหมด แต่การสอนคนจะสอนได้แต่จะได้ผลในระดับใดนั้นก็ขึ้นอยู่กับกรรมของแต่ละบุคคลนั้นๆ ด้วย ซึ่งหากเป็นเช่นนั้นแล้ว น่าคิดว่า ในโลกนี้ย่อมที่จะมีคนดีและคนชั่วถาวรอยู่คู่กันไปไม่สามารถปรับเปลี่ยนหรือเปลี่ยนแปลงเป็นอื่นไปได้ เพราะด้วยเหตุที่ว่า คนอริยาศัยเช่นไร ย่อมเป็นอยู่ร่วมกัน อย่างไรก็ตามการปรับเปลี่ยนคนให้เป็นคนดีหรือไม่อย่างไรนั้นปรากฏว่าต้องมี ๒ ปัจจัย คือ ๑.ปรโตโมสะที่เป็นกัลยาณมิตรและ ๒. ต้องมีโยนิโสมนสิการประกอบจึงเชื่อว่าสามารถปรับเปลี่ยนได้^{๒๘} แต่ถึงกระนั้นก็ตามย่อมเกี่ยวข้องกับธรรมชาติดั้งเดิม (instinct nature) อันเป็นธรรมชาติของธาตุจริงๆ ซึ่งคงยากที่ต้องปรับเปลี่ยนก็ด้วยเหตุที่คนดีก็สมาคมอยู่กับเฉพาะกลุ่มของตนดังกล่าวมานั้น เพราะธาตุดังกล่าวเป็นสิ่งที่ถูกกำหนดมาแล้ว

ในปรัชญาจีนมีความเชื่อเรื่องธาตุทั้ง ๕ ที่เป็นตัวกำหนดความเป็นระเบียบต่างๆ ของจักรวาล ความเป็นไปของฤดูกาล และมีส่วนกำหนดต่อวิถีชีวิตต่างๆ ทั้งยังเปรียบเทียบธาตุทั้ง ๕ ของตำแหน่งสำคัญทางการเมืองไว้ว่า “ไม้เป็นธาตุของเสนาบดีกระทรวงเกษตร...โลหะเป็นธาตุของเสนาบดีกระทรวงมหาดไทย..ไฟเป็นธาตุของเสนาบดีกระทรวงกลาโหม..น้ำเป็นธาตุของเสนาบดีกระทรวงยุติธรรม..ดินเป็นธาตุของเสนาบดีกระทรวงแรงงาน (กรรมกร)”^{๒๙}

จากปรัชญาจีนดังกล่าวผู้วิจัยเห็นว่า เป็นการชี้ให้เห็นถึงความรู้เรื่องธาตุในฐานะเป็นสิ่งที่อยู่อย่างสัมพันธ์กับบุคคลด้วย และยังเป็นสิ่งที่อยู่ในตัวตนของมนุษย์ทุกคนด้วย เพราะ

^{๒๗} วิ.มท. (ไทย) ๔/๖๒/๗๗.

^{๒๘} ดูรายละเอียดปรโตโมสะและโยนิโสมนสิการเพิ่มเติมใน พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), **พุทธธรรม**, หน้า ๖๒๑-๗๒๘., และการคิดแบบโยนิโสมนสิการ ๔ แบบ ในพระเทพโสภณ (ประยูร ธมฺมจิตโต), เสฐียรพงษ์ วรรณปก, **มณีแห่งปัญญา**, (กรุงเทพฯ : ธรรมสภา, ๒๕๔๖), หน้า ๒๘-๓๐.

^{๒๙} จ้านจื๊อ ทองประเสริฐ (แปล), **บ่อเกิดประเพณีลัทธิจีน ภาค ๑-๓**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๘), หน้า ๒๗๖-๒๗๘.

ความมีอยู่เพียงสิ่งภายนอกที่ไม่เกี่ยวข้องหรือเกี่ยวเนื่องกับธรรมชาติภายในตัวของมนุษย์แต่ละคนย่อมเป็นไปได้ อย่างที่เรียกว่า สมมุติ เพื่อให้เข้าใจปริมัตถ์ แต่ไม่ว่ามนุษย์จะแตกต่างกัน ในฐานะปัจเจกอย่างไร มนุษย์ยังมีฐานะความเป็นสากลร่วมอยู่ด้วยอย่างแยกไม่ออก มนุษย์แต่ละคนจึงสัมพันธ์และเกี่ยวโยงถึงกัน ธาตุจึงเป็นตัวตนที่แสดงความเป็นปัจเจกของมนุษย์ที่บ่งบอกถึงคนที่แตกต่างกันหรือกลุ่มสังคมที่แตกต่างกันออกไป จึงอาจกล่าวได้ว่า ธาตุเป็นการจำแนกกลุ่มคนออกเป็นระดับ หรือขั้นชั้นได้ เพราะมนุษย์มีธาตุที่เป็นธรรมชาติที่เป็นเช่นนั้น คือ การแบ่งแยกตัวตนของเขาเองออกจากสิ่งแวดล้อม และแยกตัวตนของเขากับคนอื่น มนุษย์จึงมีธรรมชาติของการแบ่งแยกอยู่ในตัวทุกคน

๔.๒ ฐานะและความสำคัญของธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทตามมุมมองทางด้านปรัชญา

๔.๒.๑ ธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทตามมุมมองสังขนิยมเชิงทวินิยม

พุทธปรัชญาเถรวาทกล่าวถึง ความจริง ๒ อย่างคือสสารหรือวัตถุและอสสารหรือจิตว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่จริง แต่การมีอยู่จริงดังกล่าวนี้ เป็นสิ่งที่ไม่แยกออกจากกัน แม้ทั้งสองเป็นสิ่งที่จริงด้วยกัน และยังเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ทั้งด้วยตนเอง และปฏิสัมพันธ์ต่อกัน จนเกิดเป็นสิ่งใหม่หรือทำให้เกิดสิ่งใหม่ได้ด้วย ซึ่งเป็นทั้งความเหมือนและความแตกต่างจากการนิยามความหมายที่ กิรติ บุญเจือ ได้ให้ความหมายใน ๒ ประการ ของสังขนิยม คือ

ในทางอภิปรัชญาหมายถึงลัทธิที่ถือว่าสิ่งสากลมีความเป็นปรนัย ตรงข้ามกับลัทธิขัณยานิยม ซึ่งถือว่าสิ่งสากลเป็นอัตนัย แบ่งออกเป็นสังขนิยมแบบจัด และสังขนิยมแบบสายกลาง และในทางญาณปรัชญาถือว่าผัสสะมีส่วนเข้าถึงความเป็นจริงด้วยเหมือนกัน แบ่งออกเป็นสังขนิยมแบบใหม่ และสังขนิยมแบบวิจารณ์^{๓๐}

และในส่วนความหมายของคำว่า “ทวินิยม (dualism)” กิรติ บุญเจือ ได้ให้ความหมายไว้ ๒ ประการเช่นกันคือ

ลัทธิทางอภิปรัชญาที่ถือว่า ความเป็นจริงมี ๒ อย่าง คือจิตกับสสาร แบ่งออกเป็นสองลัทธิย่อยคือ ๑.ลัทธิรังสรรค์นิยม ถือว่าจิตเป็นผู้สร้างสสาร ๒.ลัทธิชีวสสารนิยม ถือว่าจิตกับสสารมีควบคู่กันมาตั้งแต่ต้น จิตควบคุมสสารได้โดยรู้กฎของสสาร และลัทธิทางอภิปรัชญาที่ถือว่ามนุษย์มีองค์ประกอบ ๒ ส่วน คือ วิญญาณกับร่างกาย ฉะนั้นแล้ว

^{๓๐} กิรติ บุญเจือ, สารานุกรมปรัชญา, (กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช, ๒๕๒๒), หน้า ๒๕๓., และในราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓), หน้า ๘๕.

ทวินิยมนั้นเป็นการให้ความสำคัญต่อสิ่งสองสิ่งว่าเป็นสิ่งที่จริงแท้ด้วยกันคือ สสารหรือร่างกายและอสสารหรือจิต^{๓๑}

ดังนั้น หากจะกล่าวว่าพุทธปรัชญาเป็นสังนิยมเชิงทวินิยมอย่างไหนั้น โดยนัยที่ถือว่าความจริงสูงสุดว่าเป็นไปได้ทั้งจิตและสสารนั้นได้หรือไม่ ย่อมไม่อาจกล่าวเช่นนั้นได้ทั้งหมด แต่ก็ยอมรับว่าพุทธปรัชญานั้นมักจะกล่าวถึงธาตุจิต และธาตุวัตถุ อันอาจหมายความว่าทั้งส่วนของร่างกาย และสิ่งอื่นที่เป็นไปตามมหาภูต ๔ อันเกี่ยวโยงสิ่งต่างๆ ทั้งเป็นปรากฏการณ์ทางโลก จักรวาลและสภาวะด้วย ดังนั้น การยืนยันว่า สิ่งใดเป็นสิ่งที่จริง (สังนิยม) จะต้องเป็นการแสดงให้เห็นถึงสภาวะของจิตและสสารที่มีอยู่จริงด้วยตนเอง ทั้งยังมีอยู่ในฐานะของความไม่เที่ยง ไม่อาจเป็นเป้าหมายสูงสุดที่จะเป็นสัจจะที่ยึดถือได้ว่าดำรงอยู่โดยปราศจากการรับรู้ไม่ได้ ดังที่ทวินิยมเชื่อว่าสิ่งที่จริงแท้ในตนเอง ดำรงอยู่จริงๆ ของทั้งสองอย่าง คือร่างกายและจิต

แม้พุทธปรัชญาจะกล่าวอ้างถึงจิตและสสารไว้มาก แต่จิตและสสารก็ไม่ใช่สัจจะหรือความจริงล้วนอย่างเดียวแต่เป็นเพียงความจริงที่มีการเปลี่ยนแปลงและปฏิสัมพันธ์หรืออิงอาศัยกัน ความจริงจึงเป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงหรือความเปลี่ยนแปลงเป็นความจริง

ความจริงแท้ของพุทธปรัชญาเป็นสิ่งที่เปลี่ยนไปตามการรับรู้เมื่อผ่านบุคคลที่แตกต่างกันด้วย คือเมื่อบุคคลต่างกัน ความจริงเมื่อผ่านบุคคลอาจเป็นสิ่งที่ต่างกันออกไปด้วย เพราะการตีความหรือประสบการณ์ของบุคคลต่อโลกมีต่างกัน หรืออาจเรียกว่าโยนิโสมนสิการ หรือปัญญาไม่เท่ากัน แม้จะมีประสบการณ์ต่อโลกอาจเหมือนกัน อย่างพี่น้องฝาแฝด แต่ทั้งสองคนก็ไม่ได้เหมือนกัน แม้ร่างกายหรือรูปร่างเหมือนกันแต่จิตใจนั้นย่อมแตกต่างกันออกไป ซึ่งเป็นการแสดงให้เห็นว่า ความจริงดังกล่าวแม้จะเป็นปรัวสัย ที่บุคคลพยายามจะเข้าถึงก็ตาม แต่การเข้าถึงดังกล่าวไม่ใช่ความจริงภายนอกที่เป็นโลกแห่งปรากฏการณ์เพียงอย่างเดียวโดยไม่เกี่ยวข้องกับความจริงภายในจิตใจที่เป็นโลกแห่งปรากฏการณ์ภายใน

พุทธปรัชญาเถรวาทจึงไม่ได้เป็นสังนิยมเชิงทวินิยม แม้จะกล่าวว่ามีสิ่งที่จริงแท้สองอย่างคือร่างกายกับจิต เพราะเหตุที่พุทธปรัชญานั้นพิจารณาโลกเป็นกระบวนการที่เห็นว่าสิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกัน ในฐานะของการดำรงอยู่จริงของสิ่งทั้งหลาย แม้เมื่อลดทอนลงแล้วในพุทธปรัชญาเถรวาทอาจเห็นว่าเป็น ๒ สิ่งคือรูปและนามแต่ยังคงเห็นว่าทั้งสองนั้นสัมพันธ์กัน

^{๓๑} กীরติ บุญเจือ, สารานุกรมปรัชญา, หน้า ๑๒๒.

๔.๒.๒ ธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทตามมุมมองอภิปรัชญา

๔.๒.๒.๑ ธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทตามมุมมองทางจิตนิยม

ธาตุในพุทธปรัชญาไม่เพียงเป็นไปในเชิงวัตถุหรือสสาร(รูปธรรม)เท่านั้น แต่ยังเป็นไปในเชิงสภาวะหรือจิตนิยมได้ด้วย

แนวคิดจิตนิยมในพจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน ได้ให้ความหมายของคำว่า “จิตนิยม (idealism)” ว่า “จิตหรือสภาวะนามธรรมมีความเป็นจริงสูงสุดและความสำคัญกว่าวัตถุ” แนวคิดหลักของจิตนิยม มี ๔ แนวคิด^{๓๒} คือ

เบอร์กเลีย	จิตนิยมอัตวิสัย (subjective idealism) วัตถุเป็นเพียงมโนภาพ (ideas) อยู่ในจิตของพระเป็นเจ้า
คานต์	จิตนิยมอูตรวิสัย (transcendental idealism) ความจริงที่ต้องอาศัยทั้งข้อเท็จจริงทั้งวัตถุและจิต
เฮเกล	จิตนิยมสมบูรณ์ (absolute mind) เป็นการมุ่งความสมบูรณ์ของจิต
เพลโต	มโนภาพ (idea) หรือแบบ (form) เป็นโลกแห่งมโนคติ พื้นประสาทสัมผัส

การศึกษาเรื่องธาตุในพุทธปรัชญาพบว่ามโนยของธาตุที่ให้ไว้ในมุมมองจิตนิยมที่กล่าวถึง “ธาตุ” ว่าเป็นสภาวะบางอย่างเช่น วัชระ งามจิตเรจริญ ได้กล่าวว่า “ธาตุในแนวคิดของพุทธศาสนาเถรวาทไม่ได้มีความหมายเหมือนกับธาตุ (Element) ในวิทยาศาสตร์ที่หมายถึงองค์ประกอบพื้นฐานของสสาร...แต่ยังหมายถึงสภาวะบางอย่าง และพฤติกรรม หรืออาการของมนุษย์ได้ด้วย”^{๓๓} ใน “อุปาทาสสูตร” พระพุทธองค์ตรัสว่า

ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้นคือความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดา ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุธาตุนั้นว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง” ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง” ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้นคือความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดา ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุธาตุนั้นว่า “สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์” ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอก

^{๓๒} ดูแนวคิดทางจิตนิยม ๔ แนวคิดคือ จิตนิยมแบบเบอร์กเลีย จิตนิยมแบบคานต์ จิตนิยมแบบเฮเกลและจิตนิยมแบบเพลโต ในราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, หน้า ๔๕-๔๖.

^{๓๓} วัชระ งามจิตเรจริญ, พุทธศาสนาเถรวาท, อ่างแล้ว, หน้า ๔๗-๔๘.

แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายว่า “สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์” ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้นคือความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความ เป็นไปตามธรรมดา ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุธาตุนั้นว่า “ธรรมทั้งปวง เป็นอนัตตา” ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา”^{๓๔}

อย่างไรก็ตามแนวคิดเรื่องธาตุในพุทธปรัชญาในมุมมองจิตนิยมนี้ จึงมีความเป็นไปได้ บางลักษณะ ซึ่งอาจเหมือนกับของเพลโตที่เห็นว่าความจริงมีเพียงในโลกแห่งมโนภาพ ซึ่งธาตุ ดังกล่าวของพุทธปรัชญาย่อมสามารถเป็นไปตามนั้นได้ แต่สิ่งที่เป็นจริงในโลกแห่งปรากฏการณ์ หรือโลกแห่งวัตถุ(รูปธรรม/ธาตุ ๕) เพลโตยอมรับคล้ายกับพุทธปรัชญาที่เห็นว่าล้วนเป็นสิ่งที่ เป็นจริงในระดับหนึ่งไม่ได้ปฏิเสธว่าไม่จริงทั้งหมด

จิตนิยมของเบอร์กัสส์ คือจิตนิยมอัตวิสัย (subjective idealism) วัตถุเป็นเพียงมโน ภาพ (ideas) อยู่ในจิตของพระเป็นเจ้า แต่ธาตุในพุทธปรัชญาเป็นไปโดยกฎเกณฑ์ของธรรมชาติ ที่ปราศจากผู้สร้าง แต่อิงอาศัยกันไม่มีสิ่งใดเกิดขึ้นอย่างปราศจากสิ่งอื่น ย่อมตรงกันข้ามกับ แนวคิดเบอร์กัสส์ เพราะการรับรู้เรื่องธาตุของพุทธปรัชญานั้นต้องมีผู้รับรู้และสิ่งที่ถูกรับรู้ร่วมกัน จึงจะเกิดเป็นการรับรู้หรือความรู้(ความจริง)ได้ แต่จิตนิยมอัตวิสัย (subjective idealism) ของ เบอร์กัสส์นี้ ไม่จำเป็นที่ผู้รับรู้อย่างมนุษย์จะต้องรับรู้ได้ตลอดเวลาว่าอะไรมีอยู่หรือไม่ เพราะมี ผู้รับรู้สูงสุดอย่างพระเจ้าเป็นผู้รับรู้ให้แล้ว และการเข้าถึงหรือการรับรู้ความจริงนั้น มนุษย์ไม่ สามารถรับรู้ความจริงได้สมบูรณ์ แต่อาจจะรู้เพียงเงาของความจริงได้เท่านั้น และสิ่งที่ปรากฏ ว่าเป็นธาตุภายนอกนั้น เป็นสิ่งที่ขึ้นต่อการรับรู้ของผู้รู้เท่านั้นคือพระเจ้า สิ่งภายนอกจะมีหรือไม่ อย่างไรนั้นก็ด้วยการเป็นสิ่งที่ถูกรับรู้ การอิงอาศัยกันระหว่างสิ่งภายนอกกับภายในนั้นเป็นไป ไม่ได้ แตกต่างจากพุทธปรัชญาที่เห็นว่า ความจริงดังกล่าวในการรับรู้ธาตุ มนุษย์สามารถเข้าถึง ความจริงนั้นได้ด้วยตนเอง ในขณะเดียวกัน “ธาตุ” นั้นยังเป็นสิ่งที่มีอยู่เป็นตัวตนของมนุษย์เอง ด้วย การเข้าใจธาตุจึงเป็นการเข้าใจธรรมชาติภายในดั้งเดิมของมนุษย์ ซึ่งแตกต่างกับเบอร์กัสส์ที่ เห็นว่ามนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่พระเจ้าสร้างให้เป็นเท่านั้น สิ่งเลียนแบบอย่างมนุษย์ย่อมไม่สามารถ เข้าถึงความจริงนั้นได้หรือรับรู้ความจริงได้อย่างสมบูรณ์

ความสอดคล้องที่เป็นไปได้ระหว่างธาตุในพุทธปรัชญากับจิตนิยมของเบอร์กัสส์ คือ การเห็นว่าจิตหรือผู้รู้ เป็นสิ่งที่จริงและความจริงนั้นจะพบได้ก็ด้วยอาศัยจิตในการรับรู้ ด้วยเหตุ ที่ว่าจิตของผู้รู้นั้นย่อมไม่ใช่ว่าสิ่งที่หลอกลวงตัวตนของมนุษย์ได้ แต่สิ่งที่อยู่ภายนอกตัวมนุษย์ หรือวัตถุอย่างธาตุภายนอกเป็นสิ่งที่หลอกลวงได้

^{๓๔} อ.ต.ก. (ไทย) ๒๐/๑๓๗/๓๘๕.

จิตนิยมแบบคานต์ คือ “จิตนิยมอูตรวิสัย (transcendental idealism)” ที่ต้องผ่านโครงสร้างของสมอง^{๓๕} จึงจะพบความจริงได้ ดังนั้นธาตุในพุทธปรัชญาย่อมชี้ให้เห็นว่าสิ่งที่ป็นนามธรรมหรือสภาวะก็ย่อมจะต้องอาศัยกระบวนการของจิตที่ทั้งอาศัยสิ่งที่ปรากฏข้างนอกและข้างใน ที่เรียกว่า สิ่งภายนอก(อายตนะภายนอก)กับสิ่งภายใน(อายตนะภายใน) ปฏิสัมพันธ์จนเกิดเป็นการผาน ดังธาตุในพุทธปรัชญาที่กล่าวถึงธาตุ ๑๘ ก็มีความคล้ายคลึงกันกับแนวคิดของคานต์ที่ยอมรับความจริงในการดำรงอยู่ของธาตุทั้งในเชิงรูปธรรมและนามธรรม ซึ่งแตกต่างจากแนวคิดของทั้ง ๓ แนวคิดที่ยอมรับว่าจิตนิยมเชิงเอกนิยมเท่านั้นว่าเป็นจริง อย่างไรก็ตามคานต์เห็นว่าที่สุดแล้วการรับรู้ที่สมบูรณ์ มนุษย์ยังด้อยหรือยากที่จะเป็นไปได้ สุดท้ายคานต์ก็หันหน้าไปหาพระเจ้าว่าเป็นผู้รับรู้ที่สมบูรณ์ที่สุด แต่อย่างไรก็ตามการมีอยู่ของธาตุนั้นเป็นสิ่งที่มียู่ทั้งภายนอกและภายในก็ด้วยการอาศัยประสบการณ์และเหตุผลในการไตร่สวน ตรวจสอบ แต่พุทธปรัชญาเห็นว่าทุกสิ่งเป็นไปตามกฎ มนุษย์เป็นหนึ่งในกฎของธรรมชาติ เมื่อเป็นหนึ่งในนั้นก็ย่อมสามารถเข้าถึง(รับรู้) ว่ามีธาตุอยู่หรือรู้ด้วยตนเองได้เพราะความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน (whole)

ความสอดคล้องที่เป็นไปได้ระหว่างธาตุในพุทธปรัชญากับจิตนิยมแบบคานต์คือ การให้ความสำคัญต่อสิ่งภายนอกหรือปรากฏการณ์ข้างนอก(ที่ไม่ใช่มนุษย์/ประสบการณ์) และสิ่งภายในคือมนุษย์(เหตุผล) ว่าสามารถรับรู้ร่วมระหว่างสองสิ่งดังกล่าวนี้ได้ ขาดอย่างใดอย่างหนึ่งไม่ได้ ปรากฏการณ์ภายนอกของพุทธปรัชญาเทียบได้กับอายตนะภายนอกกับประสบการณ์ของคานต์ และปรากฏการณ์ภายในเทียบได้กับอายตนะภายในกับเหตุผลของคานต์ ทั้งสองปรากฏการณ์นี้ต้องปฏิสัมพันธ์กันจนเกิดเป็นการรับรู้

จิตนิยมของเฮเกล คือ “จิตสมบูรณ์ (absolute mind)” จิตที่มีอยู่เองเป็นอยู่เอง เป็นที่มาและเป็นที่อาศัยของสรรพสิ่ง^{๓๖} เฮเกลอธิบายว่า สรรพสิ่งเป็นกระบวนการวิเคราะห์และสังเคราะห์ที่ เรียกว่า “ปฏิพัฒนาการของจิต” ที่มี ๓ ภาวะคือ ภาวะพื้นฐาน (thesis) ภาวะแย้ง (antithesis) ภาวะสังเคราะห์ (synthesis)^{๓๗} ดังนั้นธาตุในมุมมองจิตนิยมของเฮเกลต้องเป็นไปในเชิงกระบวนการดังกล่าวนี้ได้คือ ธาตุนั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้น ตั้งอยู่และดับไป ด้วยเหตุที่ว่าสิ่งที่ทั้งหลายนั้นล้วนเป็นผลที่เกิดจากการแสดงตัวของจิตที่มุ่งไปเพื่อความสมบูรณ์ของจิตเท่านั้น ในขณะที่พุทธปรัชญาจะเห็นว่าธาตุเป็นสิ่งที่มีการเปลี่ยนแปลง แต่การเปลี่ยนแปลงนั้นไม่ได้มุ่งไปหาจุดหมายหรือความจริงที่สมบูรณ์ โดยการลดทอนสิ่งอื่น และเห็นว่าธาตุทั้งหลายนั้นล้วนแล้วอิงอาศัยกัน ประเด็นสำคัญไม่ได้อยู่ที่จิตนิยมอย่างเดียวแต่ให้ความสำคัญกับวัตถุนิยมด้วย

^{๓๕} ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, หน้า ๑๕-๑๖.

^{๓๖} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑ และ หน้า ๔๖.

^{๓๗} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๒๗.

ซึ่งสภาวะของธาตุที่เป็นนามและรูปเป็นสิ่งที่มียู่จริงด้วยกันทั้งคู่ การพัฒนาจิตนิยมในมุมมองของเฮเกิลจะมุ่งหาความสมบูรณ์ของจิต ธาตุคือจิตในมุมมองของเฮเกิล โดยปฏิเสธว่าไม่มีสิ่งที่เป็นวัตถุ แต่การกล่าวถึงธาตุในพุทธปรัชญาให้ความสำคัญทั้งจิต(อสสาร/นามธรรม)และวัตถุ(สสาร/รูปธรรม) เพราะเห็นว่าในระดับสูง หากปราศจากสิ่งรองรับที่เป็นสสาร(ปรากฏการณ์ที่เป็นรูปธรรม) ธาตุที่เป็นสภาวะหรือจิตที่เป็นปรากฏการณ์เพียงอย่างเดียวสามารถลงมนุษย์ได้ แต่เมื่อมีบางอย่างรองรับ เมื่อถึงระดับสูงที่เรียกว่า “จิตบริสุทธิ์(ปัสสส)” แล้ว ความจริงดังกล่าวของธาตุจะไม่เป็นสิ่งที่ล่อกลวงอีกต่อไป

ความสอดคล้องที่เป็นไปได้ระหว่างธาตุในพุทธปรัชญากับจิตนิยมของเฮเกิลคือ การให้ความสำคัญกับจิตที่เป็นสิ่งที่จริงสูงสุด ฐานะความสำคัญของจิตเป็นสภาวะที่พัฒนาตนเองได้ จิตเป็นได้ทั้งความจริงสูงสุดและวิธีการในการพัฒนาเพื่อเข้าถึงความจริงสูงสุด

๔.๒.๒.๒ ธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทตามมุมมองทางสสารนิยม

พุทธปรัชญากล่าวถึงธาตุว่าเป็นสสารหรือรูปอย่างเด่นชัดคือ ธาตุ ๔ ว่าเป็นธาตุรูปธรรมแต่การมีอยู่ของธาตุ ๔ นั้นยังมีสิ่งที่เป็นนามธรรมร่วมด้วยคือ มีอากาศธาตุ ร่วมอยู่ด้วย แตกต่างจากแนวคิดของสสารนิยมอย่างนักปรัชญากรีกโบราณ คือธาเลสเป็นคนแรกที่เห็นว่าสสารคือ น้ำเป็นปฐมธาตุของสรรพสิ่งที่เกิดจากน้ำเท่านั้นด้วยเหตุที่น้ำเป็นสิ่งที่มียู่ในสิ่งทั้งหลาย สิ่งที่เป็นนามธรรมก็เกิดแต่สิ่งที่สสารหรือรูปธรรมคือน้ำเท่านั้นและแม้แต่อย่างเอมพิโดเคส(Empedocles) ที่เชื่อว่าสิ่งทั้งหลายมีธาตุ ๔ เป็นปฐมและอาจเป็นเงื่อนไขต่อการเกิดของสิ่งมีชีวิตด้วย แนวคิดเชิงวิวัฒนาการของเชิงนิเวศวิทยาได้มีอธิบายกันเช่นนี้ด้วย แต่อย่างไรก็ตาม พุทธปรัชญาไม่ได้ปฏิเสธว่า สสารเป็นสิ่งไม่สำคัญแต่สสารจะดำรงอยู่เพียงสิ่งเดียวเป็นไปไม่ได้ ธาตุในพุทธปรัชญาจึงมีทั้งที่เป็นสสารและอสสารหรือรูปธรรมและนามธรรมหรือสสารนิยมและจิตนิยม แต่การมีอยู่ดังกล่าวแม้จะอธิบายเฉพาะเรื่องแต่โดยลักษณะรวมแล้ว สิ่งที่เป็นสสารและอสสารมีอยู่อย่างสัมพันธ์กัน คือจะกล่าวว่าสสารมีอยู่ก่อนหรือหลังจิตไม่ได้ แต่ในแนวคิดของสสารนิยมนั้น มีเพียงสสารเท่านั้นที่เป็นสิ่งที่จริง คือ “สสารเท่านั้นที่เป็นสิ่งจริง ปรากฏการณ์ในรูปอื่นๆ สามารถทอนลงได้ว่าเป็นเพียงปรากฏการณ์ของสสาร”^{๓๘} แตกต่างกับพุทธปรัชญาที่ไม่เพียงทอนลงเป็นรูปธรรมและนามธรรม หากแต่ยังจำแนก แยกแยะธาตุได้อย่างกว้างขวางหรือมีนัยมากมายอีกด้วย

^{๓๘} ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, หน้า ๖๑.

ธาตุในพุทธปรัชญาจึงเป็นไปทั้งในแง่ของการวิเคราะห์และสังเคราะห์ หรืออนุโลมและปฏิโลม ซึ่งแตกต่างจากแนวคิดของมาร์กที่เชื่อว่าการเปลี่ยนแปลงนั้นมุ่งไปสู่การเปลี่ยนแปลงเป็นไปในเชิงสสารที่เรียกว่า “วัตถุนิยมปฏิพัฒนาการ (dialectical materialism)”^{๓๙} เท่านั้น

แนวคิดเรื่องธาตุแม้จะมีการถกเถียงกันเรื่อยมาตั้งแต่ปรัชญาตะวันตกสมัยกรีกโบราณ และปรัชญาตะวันออกอย่างอินเดียและพุทธปรัชญา จนกระทั่งวิทยาศาสตร์ในปัจจุบันย่อมเป็นการแสดงให้เห็นถึงความสำคัญของธาตุเชิงสสารว่ายังมีการค้นคว้าเรื่อยมาจนกระทั่งการทดลองค้นพบอิเล็กตรอน ที่เห็นว่าสสารยังคงเป็นเบื้องต้นของความจริงสูงสุด มีแนวคิดเป็นเอกสสารนิยมหรือพหุสสารนิยมอย่างใดอย่างหนึ่งก็ตาม แต่พุทธปรัชญาแย้งว่า “ธาตุ” ไม่ได้เป็นเพียงสสารเท่านั้นแต่ยังเป็นอสสารด้วย

ความสอดคล้องที่เป็นไปได้ระหว่างธาตุในพุทธปรัชญากับมุมมองสสารนิยม คือ การมุ่งอธิบายเรื่องธาตุที่เป็นสสารนิยมเป็นที่นิยมหรือสนใจกันมาก อาจด้วยเหตุที่ว่าธาตุที่เป็นปรากฏการณ์ภายนอกเป็นสิ่งที่ทุกคนสามารถตรวจสอบด้วยผัสสะ ๕ ได้ง่ายหรือเชื่อว่าปรากฏการณ์ที่ปรากฏนั้นไม่ได้หลอกประสาทสัมผัสทั้ง ๕ การศึกษาด้วยวิธีการดังกล่าวจึงเป็นที่สนใจกันเรื่อยมา

๔.๒.๒.๓ ธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทตามมุมมองทางธรรมชาตินิยม

ธรรมชาตินิยม (naturalism) ยอมรับความจริงว่าสสารและอสสารล้วนเป็นสิ่งที่จริงด้วยกันทั้งคู่ หากแต่การที่เป็นจริงทั้งคู่นั้น เป็นสิ่งที่แยกกันไม่ปฏิสัมพันธ์กันภายในพุทธปรัชญาเถรวาท แม้ในพุทธปรัชญาจะกล่าวเฉพาะลงไปเพียงแต่ในธาตุ ๔ ว่าเป็นรูปธรรมเพียงอย่างเดียว แต่ในสภาวะรูปธรรมดังกล่าวนี้ยังมีลักษณะสภาวะนามธรรมร่วมอยู่ด้วยคืออากาศธาตุ คือความว่าง แต่ถึงอย่างไรก็ตาม เมื่อมีการกล่าวว่าธาตุเป็นนามธรรม ก็ย่อมชี้ไปด้วยว่าจะต้องมีธาตุที่เป็นรูปธรรมร่วมอยู่ด้วย รูปที่ปรากฏอาจจะเป็นสิ่งที่ยากต่อการรับรู้ด้วยผัสสะธรรมดา (อายตนะ ๕) ธาตุในพุทธปรัชญาแม้จะแตกต่างจากมุมมองของธรรมชาตินิยม ที่เห็นว่าธาตุไม่มีอยู่อย่างแยกกันอย่างอิสระ ซึ่งดูเหมือนว่าการกล่าวถึงธาตุในพุทธปรัชญาจะเน้นไปที่การวิเคราะห์ถึงธาตุ ๑๘ ที่เป็นไปในเชิงญาณวิทยาที่ต้องมีสิ่งที่ถูกรับรู้ สิ่งที่อยู่และการรับรู้ ฉะนั้นแล้วสิ่งที่จะอธิบายได้ว่า อะไรเป็นสิ่งที่อยู่เบื้องหลังให้สิ่งดังกล่าวเป็นไปเช่นนั้น ในพุทธปรัชญา ดูเหมือนจะเห็นว่า สิ่งดังกล่าวนั้นล้วนตกอยู่ภายใต้กฎแห่งปัจจุสมุปบาท หรือสิ่งดังกล่าวนั้นล้วนเป็นไปตามธรรมดาหรือธรรมชาติของสิ่งนั้น มันเป็นอย่างนั้น

^{๓๙} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๖๐-๖๑.

การตอบคำถามในพุทธปรัชญาเถรวาทเมื่อกล่าวถึงความจริงในเชิงปรมาตมหรือความจริงสูงสุดจะเน้นยอมรับฐานะของความเป็นกฎที่ต้องเป็นเช่นนั้น แม้จะจำแนกว่าเป็นไปตามกฏนิยาม ๕ บ้างก็ตาม แต่สุดท้ายแล้ว เมื่อถามว่า นิยาม ๕ ทำไมจึงเป็นเช่นนั้น ก็ย่อมตอบคำถามย้อนกลับมาที่เดิม ก็เพราะมันเป็นกฎ(law) หรือเป็นธรรมดาที่สิ่งทั้งหลายจะเป็นเช่นนั้น

ดังนั้นธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทแตกต่างกับธรรมชาตินิยม ที่ธรรมชาตินิยมเห็นว่าธาตุที่เป็นนามธรรม(จิต/อสสาร) และรูปธรรม(วัตถุ/อสสาร)ต้องแยกกัน ด้วยการรับรู้ที่สมบูรณ์จะพบว่าเป็นเช่นนั้น แม้แต่เดการ์ต เชื่อว่าความจริงที่เป็นกายและจิตเป็นสิ่งที่แยกกัน แม้เดการ์ตจะกล่าวถึงธรรมชาติของมนุษย์ก็ตาม แต่ก็สามารถสื่อให้เห็นได้ด้วยว่าความมีอยู่จริงนั้นมีอยู่ ๒ อย่าง อย่างใดก็ตามในพุทธปรัชญามีการกล่าวถึงธาตุในนัยต่างๆ ทั้งที่เป็นปรากฏการณ์ของวัตถุ จิต และธาตุที่เป็นธรรมชาติของมนุษย์ เพราะพุทธปรัชญาเห็นว่า แม้จะมีการกล่าวถึงอย่างหลากหลาย แต่แท้ที่จริงแล้ว ธาตุที่มีอยู่และเป็นอยู่ไม่ว่าจะเกี่ยวกับการอธิบายปรากฏการณ์ภายนอก(วัตถุ/สสาร) และปรากฏการณ์ที่เป็นภายใน(จิต/อสสาร) ก็เห็นว่าธาตุนั้นไม่ใช่ว่าเป็นสิ่งที่แยกออกจากกัน โดยยังเห็นว่าการดำรงอยู่ของธาตุในพุทธปรัชญาเป็นสิ่งที่ต้องปฏิสัมพันธ์(อิงอาศัย)กัน หากปราศจากการดำรงอยู่หรือมีอยู่ของธาตุในการปฏิสัมพันธ์(อิงอาศัย)กันแล้ว ธาตุจะไม่ปรากฏต่อการรับรู้ได้อย่างสมบูรณ์และจะกล่าวว่ามีอยู่ไม่ได้

ความสอดคล้องที่เป็นไปได้ระหว่างธาตุในพุทธปรัชญากับธรรมชาตินิยมคือ การเห็นว่ามีสิ่งที่มีอยู่จริงของธาตุมี ๒ อย่างคือทั้งรูปธรรมและนามธรรมหรือสสารและอสสาร

๔.๒.๓ ธาตุในอภิธรรมกับปัจจุสมุปบาท

แนวคิดในภาพรวมของพุทธปรัชญาเถรวาทนั้นยอมรับว่ามีความจริงสูงสุด ที่พ้นขึ้นประสาตสัมผัสธรรมตา (ทั้งอายตนะทั้ง ๕) ขั้นสูงสุดของความจริงดังกล่าวเป็นอวัชยล้วนๆ มีเพียงบุคคลที่บรรลุถึงความจริงดังกล่าวเท่านั้นจึงสามารถพยากรณ์ตนเองได้ ซึ่งประเด็นดังกล่าวนี้เป็นเรื่องอจินไตย^{๔๐} ยากยิ่งในการจะตรวจสอบได้ ในพุทธปรัชญาถือว่าเป็นเพียงวิสัยของพุทธองค์เท่านั้นในการพยากรณ์ในระดับความจริงสูงสุด แต่อย่างไรก็ตาม บุคคลที่บรรลุความจริงสูงสุดดังกล่าวก็ย่อมที่จะไม่ประกาศตนว่าได้เป็นผู้ค้นพบความจริงออกมาให้เป็นที่ทราบกันในภายหลัง โดยเฉพาะพระสงฆ์สาวก เพราะจะเป็นการอวดอุตริมนุสธรรมของตนอันเป็นเหตุในการละเมิดสิกขาบทได้

^{๔๐} อจินไตยเป็นวิสัยของพระพุทธเจ้าเท่านั้น อง.จตุกก. (ไทย) ๒๑/๗๗/๑๒๒, ข.อุป. (ไทย) ๓๒/๒๕๗/๖๑๖.

ระดับความจริงในพุทธปรัชญานั้นหลักๆ แม้จะมี ๒ ระดับคือโลกียะกับโลกุตระ แต่ดูเหมือนว่ายังคงสัมพันธ์กัน แม้จะแยกออกจากกันก็ตาม^{๔๑} แต่อย่างไรก็ตามดูเหมือนว่าในระดับความจริงสูงสุดแล้วไม่ได้แยกออกอย่างชัดเจนว่าการบรรลุ หรือเข้าใจถึงความจริงสูงสุดว่าเป็นไปแก่ใครได้หรือไม่ได้ ไม่ได้ชี้แจงว่าเป็นเพียงวิสัยของการดำรงเพศสมณะเท่านั้น เพียงแต่อาจกล่าวว่า วิสัยของการดำรงเพศสมณะดังกล่าวมีความสะดวก กว่าวิสัยของชาวบ้านในการประพาส ปฏิบัติตนเพื่อการเข้าถึงความจริง

ธาตุถือว่าเป็นความจริงระดับสูงสุดประการหนึ่งที่พระพุทธองค์ทรงแสดงไว้ใน “อุปปาสาสูตร”^{๔๒} พระพุทธองค์ทรงตรัสไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ธาตุนั้นคือความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดาก็ตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุธาตุนี้ว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง”...“สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์” ...“ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” ครั้นรู้บรรลุแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายว่า”

นัยดังกล่าวจึงแสดงให้เห็นว่า สิ่งที่เป็นธาตุหรือความจริงนั้นเป็นสิ่งที่สามารถเข้าถึงหรือบรรลุได้ ซึ่งมีความสัมพันธ์กับโลกทัศน์และชีวิตทัศน์ของพุทธปรัชญาที่สอนให้มองโลกตามความเป็นจริง ไม่ให้มองโลกเพียงด้านใดด้านหนึ่ง^{๔๓} ด้วยเหตุที่ว่าสิ่งต่างๆ เป็นสิ่งอย่างที่มีนัยเป็น โดยไม่จำเป็นที่จะต้องไปตีความหรือให้ค่าอะไร ความจริงของธาตุจึงเป็นสิ่งที่ได้ซับซ้อนอะไร แต่เมื่อไหร่ก็ตามที่บุคคลเข้าไปตีความหรือให้ค่าอะไรแล้วย่อมเป็นการทำให้สิ่งดังกล่าวนั้นแปรเปลี่ยนไป ถึงกระนั้นก็ตามความจริงดังกล่าว ย่อมขึ้นกับบุคคลที่มีประสบการณ์ต่อโลก ความจริงสูงสุดจึงมีความเป็นอัตวิสัยสูง (radical subjectivity) แต่อย่างไรก็ตามเมื่อพิจารณาความกรอบทางอภิปรัชญาทั้ง ๓ คือ จิตนิยม สสารนิยม และธรรมชาตินิยม^{๔๔}

ทำให้เห็นว่า ชีวิตของมนุษย์สามารถแบ่งได้เป็น ๒ ส่วนคือ รูปธาตุและนามธาตุ หรือที่เรียกกันว่า ร่างกายและจิตใจ ร่างกายเป็นรูปเชิงสสารหรือวัตถุ ส่วนจิตใจเป็นนามเชิงอสสารหรือจิต แนวคิดทางอภิปรัชญาทั้ง ๓ นั้นพุทธปรัชญาแม้จะเชื่อว่าสสารเป็นองค์ประกอบหนึ่งที่

^{๔๑} แต่ในส่วนของจริยธรรมแล้ว สมภาร พรหมทา เห็นว่า แยกออกจากกันคือบางอย่างเน้นไว้แก่วิสัยของชาวบ้าน และที่เน้นเจาะจงไปที่นักบวช หรือพระสงฆ์ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน สมภาร พรหมทา, **พุทธปรัชญา**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : ศยาม, ๒๕๔๘), หน้า ๔๗๘ -๕๑๙.

^{๔๒} อัง.ติก. (ไทย) ๒๐/๑๓๗/๓๘๕.

^{๔๓} ชูศักดิ์ ทิพย์เกษรและคณะ (แปล), **พระพุทธเจ้าสอนอะไร**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๐), หน้า ๔๐., และใน K.Sri.dhammananda, **What Buddhist Believe**, (Taiwan : The Corporate Body of Buddha Educational Foundation, 1993), p.126.

^{๔๔} ดุณิยามคำว้า จิตนิยม หน้า ๔๕-๔๖., สสารนิยม, หน้า ๖๑., และธรรมชาตินิยม, หน้า ๖๙-๗๐ .ในราชบัณฑิตยสถาน, **พจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๒).

สำคัญหรือมีผลต่อการดำรงอยู่ของมนุษย์แต่ก็ไม่สำคัญเพียงอย่างเดียว หากแต่จะต้องประกอบด้วยจิต(วิญญาณ) หรือนาม เป็นองค์ประกอบด้วยถึงจะสามารถสมบูรณ์ แม้ว่าธรรมเนียมจะให้ความสำคัญต่อมนุษย์ที่ต้องมีทั้งสสารและอสสารในเวลาเดียวกัน แต่ในพุทธปรัชญาแล้วสิ่งทั้งหลายมิได้ดำรงอยู่โดยไม่สัมพันธ์กัน ด้วยเหตุที่มีสิ่งใดสิ่งหนึ่งมีอยู่ก็เพราะการดำรงอยู่ของสิ่งต่างๆ ทั้งหมดสัมพันธ์กันตามหลักปฏิจจสมุปบาท^{๔๕} นั้นเอง เพราะการที่มีสิ่งใดสิ่งหนึ่งดำรงอยู่ด้วยตนเอง ย่อมเชื่อว่าสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่เที่ยงแท้ถาวร ซึ่งแตกต่างจากท่าทีที่พุทธปรัชญาได้ปฏิเสธความเชื่อของลัทธิพราหมณ์ในสมัยพุทธกาล โดยได้เสนอแนวคิดที่เรียกว่า “อนัตตา” ขึ้นมาโดยชี้ให้เห็นว่า รูปธาตุ^{๔๖} หรือร่างกายไม่สามารถตั้งอยู่ได้โดยปราศจากจิต(นาม) และจิตก็ไม่สามารถตั้งอยู่ได้โดยปราศจากร่างกาย(รูป) ทั้งร่างกาย(รูป) และจิต(นาม) นั้นสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก

พระศรีคัมภีรญาณได้ชี้ให้เห็นว่า พุทธปรัชญามีลักษณะความจริงสูงสุดเป็นอนัตตาว่า “ในส่วนที่มีอยู่อย่างวัตถุวิสัย อัตตาหรืออาตมันในพุทธปรัชญาเถรวาท หมายถึงองค์รวมแห่งขั้น ๕ ที่ประกอบกันขึ้นเป็นบุคคล ตัวตน เราเขา อยู่ภายใต้กระแสแห่งความเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุปัจจัย เพราะเปลี่ยนแปลงจึงเป็นทุกข์ เพราะเป็นทุกข์จึงเป็นอนัตตา อัตตาจึงมีลักษณะเป็นอนัตตาในส่วนที่เป็นจิตวิสัย”^{๔๗}

ดังนั้นพุทธปรัชญาจึงยอมรับว่า ธาตุที่เป็นนามหรือจิตนั้นมีอยู่ แต่มีอยู่อย่างไม่เป็นตัวไม่เป็นตน(รูป) โดยเป็น “อนัตตา” คือ ความไม่มีตัวตนที่แท้จริง คือเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ด้วยตนเอง ดังนั้นพุทธปรัชญาจึงมิใช่ “จิตนิยม” หรือ “สสารนิยม” ที่ให้ความหมายว่าสสารเป็นเงื่อนไขให้จิตเกิดขึ้น จิตเป็นเงื่อนไขให้เกิดสสาร และธรรมเนียมที่เชื่อว่า มีสิ่งที่เที่ยงแท้ถาวรดำรงอยู่ด้วยตนเอง ๒ อย่าง

พระพรหมบัณฑิต(ประยูร ธมฺมจิตฺโต) ได้อธิบายว่า “พุทธปรัชญาสอนเรื่องอนัตตาในจิตและสสารมากกว่าสองพันปี พุทธปรัชญาถือว่าไม่มีอัตตาหรืออะตอม ทุกสิ่งทุกอย่างไม่มีแก่นแท้ถาวรที่ตั้งอยู่ได้ในตัวของมันเอง แม้แต่ธาตุ ฉะนั้นสรรพสิ่งจึงต้องอาศัยกันและกันเกิดขึ้น

^{๔๕} พระธรรมโกศาจารย์ เห็นว่าทฤษฎีสัมพัทธ์ (Relativity) ของไอน์สไตน์มีส่วนช่วยในการอธิบายปฏิจจสมุปบาท ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), **วิธีบูรณาการพระพุทธศาสนากับศาสตร์สมัยใหม่**, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า ๕๓.

^{๔๖} รูปธาตุ ในที่นี้หมายถึงมหาภูตรูป ๔ และอากาศธาตุ

^{๔๗} พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), **พุทธปรัชญา**, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖), หน้า ๑๕.

ตลอดเวลาตามหลักปฏิจจสมุปบาท”^{๔๘} โดยหลักการของการเป็นเหตุปัจจัย มีความเชื่อมโยงและอิงอาศัยซึ่งกันและกันนี้ มีความต่อเนื่องของชีวิตทั้งสิ้น^{๔๙} ซึ่งอาจจะมองได้ว่ามีความเป็นโลกโลกทัศน์แบบจักรกล (mechanistic worldview) ที่มองว่าสรรพสิ่งไม่ว่าจะเป็นธรรมชาติ ชีวิต หรือสังคม ล้วนเป็นจักรกลทั้งสิ้น^{๕๐} ซึ่งพระมหาอุทัย ญาณธโร ได้วิเคราะห์ว่าพุทธปรัชญาเป็นอภิปรัชญา “ระบบกลไกแบบพุทธ”^{๕๑} โดยอธิบายในเชิงกระบวนการที่เรียกว่า “ปฏิจจสมุปบาท”^{๕๒} ที่ว่าด้วยการที่สิ่งต่าง ๆ อาศัยกันและกันเกิดขึ้น ทั้งในเรื่องอายตนะโดยที่การมีสิ่งภายนอกและภายในเกิดกระบวนการปฏิสัมพันธ์ต่อกันจนเกิดการรับรู้ที่ต้องตรงความจริง

ดังนั้น สิ่งที่เป็นตัวเป็นตนถาวรย่อมไม่มี มีแต่สิ่งที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ความเที่ยงแท้ของรูปธาตุและนามธาตุใดๆ ย่อมไม่ใช่ว่ามีอำนาจในตนเอง แม้นาคารชุนได้กล่าวว่า “ไม่มีสิ่งที่มีลักษณะ เนื่องจากไม่มีลักษณะอยู่ และก็ไม่มีความใด นอกเหนือจากสิ่งที่มีลักษณะกับลักษณะนั้น”^{๕๓} การกล่าวของนาคารชุนเพื่อสนับสนุนการไม่มีสิ่งที่เป็นสภาวะในตนเอง หากแต่สิ่งทั้งหลายล้วนเป็นสิ่งที่เนื่องด้วยสิ่งอื่นทั้งสิ้น เป็นการเห็นด้วยปัญญาว่ามีอยู่อย่างว่าง^{๕๔} ดังนั้นการที่สิ่งทั้งหลายล้วนเป็นสิ่งที่เนื่องด้วยสิ่งอื่นย่อมแสดงให้เห็นว่าสิ่งทั้งหลายไม่มีสิ่งที่เที่ยงแท้ถาวร(มีสภาวะ) สิ่งทั้งหลายเป็นอนัตตา ซึ่งประเด็นเรื่องอัตตา-อนัตตามีการถกเถียงกันอย่างกว้างขวางว่า พุทธปรัชญาเถรวาทนั้นเมื่อกล่าวถึงความจริงสูงสุด(ultimate reality) แล้ว พุทธปรัชญาจะเป็นอัตตาหรืออนัตตา

พระพุทธเจ้าตรัสว่า “สิ่งทั้งหลายทั้งปวงเป็นอนัตตา” ซึ่งอาจหมายถึงทั้งรูปธรรมและนามธรรมหรือทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรม ซึ่งในที่นี้อาจหมายความว่า เป็นการแสดงให้เห็นถึงสิ่งทั้งหลายทั้งที่เป็นจิต (จิตนิยม) และสสาร (สสารนิยมหรือธรรมชาตินิยม) ล้วนไม่มี

^{๔๘} พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), พระพุทธศาสนากับฟิสิกส์ควอนตัมความเหมือนที่แตกต่าง, ใน พระพุทธศาสนากับวิทยาศาสตร์, พิมพ์พิเศษ, (กรุงเทพฯ : มหาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๖๐.

^{๔๙} ชูศักดิ์ ทิพย์เกษรและคณะ (แปล), พระพุทธเจ้าสอนอะไร, หน้า ๑๐๓.

^{๕๐} สมเกียรติ ตั้งกิจวานิชย์, ความซับซ้อน, ในประเวศ วะสี (บรรณาธิการ), ธรรมชาติของสรรพสิ่ง การเข้าถึงความจริงทั้งหมด, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : กรีน-ปัญญาญาณ, ๒๕๕๓), หน้า ๑๕๑.

^{๕๑} ดูรายละเอียดใน พระมหาอุทัย ญาณธโร, วิถีแห่งกลไกแบบพุทธ, (กรุงเทพฯ : ธรรมสาร, ๒๕๓๙).

^{๕๒} แนวคิดปฏิจจสมุปบาท มีความใกล้เคียงกับแนวคิดของปรัชญากระบวนการ ดูเพิ่มเติมใน ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญาอังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, หน้า ๘๒.

^{๕๓} นาคารชุน, โศลกมูลฐานว่าด้วยทางสายกลาง(มูลมัธยมกการิกา), โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ (แปล), (กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๑), หน้า ๔๘-๔๙.

^{๕๔} ดุณย ความหมายของคำว่า “ว่าง” ในภิกขุ ธมฺมวิโร(Bhikkhu Dhammaviro), ปรัชญาปารมิตา-หฤทัยสูตร, ละเอียด ศิลาณ้อย (แปล), (กรุงเทพฯ : สายน้ำ, ๒๕๒๗), ๙๓-๙๗.

แก่นแท้อวาร ที่ดำรงอยู่ด้วยตนเอง แต่ล้วนเป็นอนัตตา หมายความว่าไม่มีสิ่งเที่ยงแท้ถาวรซึ่ง
 แຍັงกับพราหมณ์ในสมัยพุทธกาลที่เชื่อว่ามีอาตมันหรือวิญญาณอมตะ(รูปนามที่เที่ยงแท้ไม่จำกัด
 กาลเทศะ) แต่พุทธปรัชญาเชื่อว่าไม่มีอัตตาหรือมีสิ่งที่เป็นสิ่งจริงแท้ถาวรที่ตั้งอยู่ได้ในตัว
 ของมันเอง ไม่ว่าในกาลใดใด สิ่งทั้งหลายเป็นสิ่งที่ไม่มีสิ่งในตนเอง หากแต่เป็นสิ่งที่ต้องอาศัยสิ่ง
 อื่น เป็นสิ่งที่ต้องอาศัยกันและกันเกิดขึ้นตามกระบวนการของปฏิจจสมุปบาท

ฉะนั้นจึงเห็นได้ว่า ธาตุในอภิปรัชญากับพุทธปรัชญาเถรวาท เป็นไปในเชิง
 กระบวนการในการรับรู้ ไม่ได้เน้นไปในจิตนิยม สสารนิยมและธรรมชาตินิยม เพราะหากเป็น
 เช่นนั้นจะเป็นการมองความมีอยู่ของธาตุแบบเชิงเดี่ยวหรือเชิงคู่ แม้พุทธปรัชญาจะกล่าวถึง
 สสารและจิตหรือรูปธาตุกับนามธาตุก็ตาม และบางครั้งแล้วพุทธปรัชญาจะให้ความสำคัญต่อ
 จิตนิยมมากกว่าบ้างก็ตาม ถึงกระนั้นที่สุดแล้วจะพบว่าพุทธปรัชญาอธิบายธาตุเชิงกระบวนการ
 ที่สิ่งทั้งหลายอิงอาศัยกันและกันตามกฎปฏิจจสมุปบาท เมื่อสิ่งทั้งหลายเป็นไปตาม
 กระบวนการปฏิจจสมุปบาทย่อมเป็นการทำให้เห็นลักษณะของความเป็นอนัตตาที่เป็นธรรมชาติ
 อันเป็นความจริงสูงสุด

๔.๓ ธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทกับธาตุที่นักวิทยาศาสตร์ค้นพบ

ธาตุตามมุมมองของพุทธปรัชญาเถรวาททั้งเหมือนและไม่เหมือนกับธาตุ ที่
 นักวิทยาศาสตร์ค้นพบ ที่เหมือนกันคือเห็นว่า ธาตุเป็นวัตถุหรือรูปธรรม ที่ไม่เหมือนคือ ธาตุ
 ในพุทธปรัชญายังเป็นสภาวะนามธรรมบางอย่างโดยที่วิทยาศาสตร์ไม่เห็นด้วย ดังที่ วชิระ งาม
 จิตรเจริญ ได้กล่าวว่า “ธาตุในแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาทไม่ได้มีความหมายเหมือนกับ ธาตุ
 (Element) ในวิทยาศาสตร์ที่หมายถึงองค์ประกอบพื้นฐานของสสาร...แต่ธาตุในพุทธปรัชญา
 เถรวาทยังหมายถึงสภาวะบางอย่าง และพฤติกรรม หรืออาการของมนุษย์ได้ด้วย”^{๕๕} ซึ่งคล้าย
 พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) ที่ได้กล่าวไว้ว่า “ธาตุ ในพุทธปรัชญาท่านให้จำกัด
 ความว่า คือสิ่งที่ทรงสภาพของตนไว้ หมายความว่า ดิน น้ำ ลม ไฟ ล้วนเป็นเช่นนั้นเองตามเหตุ
 ปัจจัย ไม่ใช่ชีวะ หรืออาตมัน ไม่ใช่สัตว์หรือบุคคล สสารทั้งหลายในโลกเกิดจากการรวมตัวกัน
 ของธาตุ ๔ ไม่มีแก่นสารที่ควรยึดมั่นว่าเป็นตัวตนหรือของตน ส่วนคำว่า ธาตุ (Element) ใน
 วิทยาศาสตร์มีคำจำกัดความว่า คือ สสารที่ไม่อาจย่อยให้เป็นสารอื่นที่เล็กกว่า หมายความว่า
 ธาตุต่างๆ เช่น ทอง เหล็ก เป็นสิ่งที่ไม่อาจลดทอนลงไปเป็นธาตุอื่นๆ”^{๕๖}

^{๕๕} วชิระ งามจิตฺตเจริญ, พุทธศาสนาเถรวาท, อ่างแล้ว, หน้า ๔๗-๔๘.

^{๕๖} พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), วิทยาศาสตร์ในทรรศนะของพระพุทธศาสนา, อ่างแล้ว,
 หน้า ๑๑-๑๒.

อย่างไรก็ตาม การที่วิทยาศาสตร์เห็นว่าธาตุนั้นเป็นพื้นฐานที่ทำให้เกิดสรรพสิ่งในเชิงวิวัฒนาการซึ่งมีความสอดคล้องกับแนวคิดวัตถุนิยมที่เห็นว่า วัตถุเหนี่ยวนำให้เกิดสิ่งที่มีชีวิต หากแต่พุทธปรัชญานั้นว่า ธาตุนั้นมีสภาวะลักษณะของช่องว่างที่ยังเป็นจิตหรือนามธรรมที่แฝงอยู่ ดังที่องค์ทะไลลามะได้ตรัสไว้ว่าธาตุ ๔ คือ ดิน น้ำ ไฟ ลม หรือธาตุทั้งห้า โดยเพิ่มอากาศธาตุ(ที่ว่าง) เข้าไปอีกธาตุหนึ่ง อากาศธาตุจะเป็นตัวค้ำจุน ธาตุทั้งสี่ข้างต้น เอื้อให้ธาตุเหล่านั้นมีที่ทางเคลื่อนไหวและทำงานได้ อากาศธาตุหรือ “ที่ว่าง” จึงเป็นเสมือนรากฐานการทำงานของธาตุที่เหลือทั้งหมด...ภาวะ “บิกแบง” ที่ใช้อธิบายกำเนิดของเอกภพอาจมีบางอย่างเหมือนกันกับ อนุภาคว่างนี้ และอนุภาคละเอียดที่สุดตามที่ฟิสิกส์สมัยใหม่ได้บรรยายไว้ ก็ดูจะคล้ายกับอนุภาคว่างเช่นกัน^{๕๗}

แม้มีบางส่วนที่คล้ายคลึงกันกับสิ่งที่วิทยาศาสตร์ค้นพบ หากแต่วิทยาศาสตร์ไม่ให้ความสำคัญต่อสิ่งที่เป็นนามธรรม วิทยาศาสตร์มุ่งแสวงหาความรู้ที่สามารถตรวจวัด และตรวจสอบได้ด้วยกระบวนการทางวิทยาศาสตร์ (scientific method) จึงทำให้ละเลยต่อสิ่งที่เป็นนามธรรม ดังที่พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตโต) ได้อ้างถึงคำของหลิน ยู่ถิง ที่ได้กล่าวไว้ว่า “...ในขณะที่นักวิทยาศาสตร์...ตรวจค้นเรื่องสสารและก็ไปสิ้นสุดยุติที่อิเล็กตรอน ตรวจค้นเรื่องชีวิตและก็ไปสิ้นสุดยุติที่โปรโตพลาสซึม ตรวจค้นเรื่องจิตวิญญาณ ไปสิ้นสุดยุติที่คลื่นสมอง”^{๕๘} และพระธรรมโกศาจารย์ ยังได้อ้างถึงนักวิทยาศาสตร์ที่ชื่อว่าเมอร์เรย์ เกลล์แมนน์ (Murray GellMann) ที่ได้ค้นพบ อนุภาคทั้ง ๓ ชนิดของอะตอมคือ โปรตอน นิวตรอน และอิเล็กตรอน ว่ายังไม่ใช่ส่วนประกอบที่เล็กที่สุดของสสาร อนุภาคเหล่านี้ ยังแบ่งย่อยลงเป็นหน่วยที่เล็กกว่านั้นเรียกว่า ควาร์ก (quark) และเลปตอน (lepton) หน่วยย่อยทั้งสองชนิดนี้ได้เกาะกลุ่มกันเป็นอนุภาคของอะตอม...การที่นักวิทยาศาสตร์ค้นพบส่วนประกอบย่อยของอะตอมเช่นนี้ได้ช่วยยืนยันคำสอนเรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญาคำว่า อนัตตา หมายถึงว่าสิ่งทั้งหลายไม่มีแก่นสารที่ดำรงอยู่ได้โดยลำพังตัวเอง ทุกสิ่งทุกอย่างทั้งในฝ่ายรูปธรรมและนามธรรมต่างอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้นตามหลักปฏิจจสมุปบาท ดังนั้น การค้นพบโครงสร้างที่เป็นส่วนประกอบย่อยของอะตอม ได้ช่วยยืนยันความจริงของคำสอนเรื่องอนัตตา และปฏิจจสมุปบาทในพุทธปรัชญา^{๕๙}

^{๕๗} ดูเพิ่มเติมใน องค์ทะไลลามะ, มหาสมุทรแห่งปัญญา, หน้า ๔๔-๔๕., ตูรายละเอียดเพิ่มเติมใน มิชิโอะคาคุ, ฟิสิกส์เพื่ออนาคต, ภาณุ ด่านวานิชกุล (แปล), (กรุงเทพฯ : มติชน, ๒๕๕๖), หน้า ๑๘๘-๒๒๖.

^{๕๘} พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตโต), วิทยาศาสตร์ในพระคัมภีร์ของพระพุทธศาสนา, หน้า ๕๐.

^{๕๙} พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตโต), วิธีบูรณาการพระพุทธศาสนากับศาสตร์สมัยใหม่, หน้า ๒๕-๒๖.

จากแนวคิดที่พระธรรมโกศาจารย์ ได้อ้างไว้นั้น ชี้ให้เห็นได้ว่า การพิสูจน์ด้วยวิธีการวิทยาศาสตร์ ที่เป็นไปตามแนวคิดของปรัชญาประสบการณ์นิยม หรือประจักษ์นิยม (empiricism) ที่เห็นความสำคัญหรือยอมรับความรู้เพียงด้วยผัสสะ (sensation) แต่ปฏิเสธความจริงอื่นๆ ที่เป็นนามธรรมทั้งหมด ซึ่งหากจัดความจริงตามนิยาม ๕ แล้ว วิทยาศาสตร์นั้น ยอมรับความจริงเพียง ๒ อย่างเท่านั้นคือ พิชนิยาม กับอตุณิยาม หากแต่ปฏิเสธ ความจริงอีก ๓ ประการคือ จิตนิยาม กรรมนิยามและธรรมนิยาม^{๖๐} แต่อย่างไรก็ตามกรรมนิยามหรือพลังของกรรมอาจเป็นสิ่งที่ทำให้เกิดการปรับเปลี่ยนรูปแบบความเป็นไปต่างๆ ได้^{๖๑} ซึ่งเป็นสิ่งที่กำหนด กำหนดความสำคัญหรืออยู่เบื้องหลังความเป็นไปของกฎต่างๆ แม้จะให้ความสำคัญต่อธรรมนิยามก็ตามว่าธรรมนิยามเป็นกฎที่ครอบคลุมกฎทั้งปวง

อย่างไรก็ตาม พร รัตนสุวรรณ ได้อธิบายธาตุทั้งวิทยาศาสตร์และพุทธปรัชญาให้เห็นว่า

ธาตุในทางเคมี หมายถึงวัตถุธาตุที่ประกอบด้วยสารหรืออนุ ชนิดเดียวกัน เช่น ธาตุทองแดง ก็มีอนุเป็นทองแดงล้วน ธาตุทองคำ ก็มีอนุเป็นทองคำล้วน ดังนั้นเป็นต้นส่วนคำว่า ธาตุ ในที่นี้เราจะเห็นว่าไม่มีความหมายเหมือนในทางวิทยาศาสตร์ทีเดียว เพราะเตโชธาตุคือความร้อน ทางวิทยาศาสตร์จัดอยู่ในจำพวกพลังงานไม่ใช่ธาตุ แต่ทางพุทธปรัชญาก็เรียกว่าเป็นธาตุ อากาศธาตุ ซึ่งหมายถึงความว่างแท้ๆ ไม่ใช่หมายถึงลมหรือแก๊สต่างๆ ก็เรียกว่าเป็นธาตุ วิญญาณซึ่งเป็นนามธรรมก็จัดว่าเป็นธาตุ ฉะนั้น จะเห็นว่า คำว่า ธาตุในพุทธศาสนามีความหมายกว้างกว่าในทางวิทยาศาสตร์มาก ที่จริง คำว่าธาตุ ในทางพุทธศาสนานี้ มีความหมายถึงสภาพอันใดอันหนึ่งเท่านั้น คำว่า ธาตุ ตามศัพท์แปลว่า สภาพที่ทรงไว้ คือ ทรงไว้ซึ่งลักษณะอย่างใดอย่างหนึ่ง เช่นของแข็งโดยทั่วไปเรียกว่า ปฐวีธาตุ ก็เพราะมองในลักษณะว่า สิ่งนั้นมีลักษณะเหมือนดิน ซึ่งคำว่าดินในคำนี้ไม่ใช่หมายถึงเฉพาะดินจริง ๆ แต่หมายถึงพื้นโลกทั้งหมดในส่วนที่ไม่ใช่น้ำ ลม และไฟ แร่ธาตุต่างๆ ก็เรียก ปฐวีธาตุ^{๖๒}

แนวคิดของ พร รัตนสุวรรณ ทำให้เห็นว่า ธาตุในพุทธปรัชญานั้นแตกต่างกันกับธาตุของความเข้าใจของวิทยาศาสตร์ โดยธาตุในพุทธปรัชญามีลักษณะในเชิงสภาวะ แต่ผู้วิจัยเห็นว่า

^{๖๐} ดูรายละเอียดเพิ่มเติม การอธิบายนิยาม ๕ ในพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), **พุทธธรรม**, พิมพ์ครั้งที่ ๑๑, (กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๔๖), หน้า ๑๕๒-๑๕๖.

^{๖๑} ดูเพิ่มเติมใน Madawala Hemananda, **Quantum Theory and Buddhism**, (Sri Lanka : Ajith Printers (Pvt) Ltd, 2009), p.77-78., ดูรายละเอียดการอธิบายหลักของกรรมใน พระพรหมบัณฑิต(ประยูร ธมฺมจิตโต), **ปลดปล่อยชีวิตพิชิตกรรม**, (นนทบุรี : เซน ปริ้นติ้ง, ๒๕๕๖).

^{๖๒} ดูเพิ่มเติมใน พร รัตนสุวรรณ, **พุทธวิทยา เล่ม ๑**, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์วิญญูญาณ, ๒๕๑๔), หน้า ๒๑๙-๒๒๐.

ธาตุของพุทธปรัชญา ไม่ได้แตกต่างออกไปอย่างสิ้นเชิง แต่ยังคงสามารถยอมรับได้ว่า อาจมีลักษณะบางอย่างทางด้านลักษณะเหมือนกับวิทยาศาสตร์ ด้วยเหตุที่ธาตุ ๔ หมายถึงธาตุหรือคุณสมบัติร่วมกันของธาตุพื้นฐาน ๔ ประการดังกล่าว แต่ในการจำแนกหรือการพิสูจน์ทางวิทยาศาสตร์อาจเน้นไปที่การลดทอน ในการหาคุณสมบัติของธาตุเป็นรูปธรรม ทางปรัชญานิยม (รับรู้ทางอายตนะ ๕) ได้เท่านั้น พระธรรมโกศาจารย์ ได้อธิบายว่า

พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาเดียวที่ยืนยันว่าไม่มีแก่นสารทั้งในฝ่ายจิตและสสาร แก่นสารในฝ่ายจิตเรียกว่าอาตมันหรือวิญญาณอมตะ(Immortal soul) ส่วนแก่นสารในฝ่ายสสารเรียกว่าอะตอมหรือปรมาณู ศาสนาคริสต์ อิสลาม พราหมณ์-ฮินดูต่างสอนว่ามีอาตมันหรือวิญญาณอมตะในมนุษย์และมีอะตอมหรือปรมาณูในสสาร โดยที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “สพเพ ธมมา อนัตตา” แปลว่า “สิ่งทั้งหลายทั้งปวงเป็นอนัตตา” หมายความว่า สรรพสิ่งทั้งที่เป็นจิตและสสารล้วนไม่มีแก่นแท้ถาวร คือเป็นอนัตตา ... คือไม่มีแก่นสารของตัวเอง ไม่มีสิ่งใดที่ตั้งอยู่ถาวรด้วยตัวของมันเอง สรรพสิ่งต่างอาศัยกันและกันเกิดขึ้นตามหลัก “ปฏิจจสมุปบาท”^{๖๓} การค้นพบอะตอม ๓ ส่วนคือ อิเล็กตรอน โปรตรอน และนิวตรอนพอชี้ให้เห็นความเปลี่ยนแปลงของทฤษฎีวิทยาศาสตร์ เมื่อเห็นอนิจจังแล้วชาวพุทธไม่ควรหลงเชื่อมั่นวิทยาศาสตร์มากเกินไป จนกลายเป็นวิทยาศาสตร์นิยม ทั้งไม่ควรที่จะพยายามแปรพระพุทธศาสนาให้เป็นวิทยาศาสตร์ ทั้งนี้เพราะพระพุทธศาสนามีระบบคำสอนที่เป็นนามธรรม เช่น กรรม การเวียนว่ายตายเกิด นิพพาน อันเป็นเรื่องที่อยู่นอกขอบเขตวิทยาศาสตร์^{๖๔}

ในแนวคิดของพระธรรมโกศาจารย์ ชี้ให้เห็นได้ว่า การค้นพบทางวิทยาศาสตร์นั้นตอบคำถามหรือแสดงให้เห็นว่าคำสอนในพุทธปรัชญานั้นเป็นสิ่งที่จริงแท้ที่ให้ความสำคัญทั้งในแง่วัตถุและจิตใจ หากแต่วิทยาศาสตร์นั้นไม่ได้ให้ความสำคัญต่อจิตใจหรือสภาวะบางอย่างที่เป็นนามธรรม สิ่งที่เป็นธาตุในทางวิทยาศาสตร์อ้างเพียงสิ่งที่เป็นวัตถุหรือสสารเท่านั้นว่าเป็นสิ่งที่มีอยู่ ดำรงอยู่จริงว่า “ประโยคคำพูดใดจะมีความหมายก็ต่อเมื่อประโยคคำพูดนั้นสามารถจะพิสูจน์จนทดสอบได้ด้วยประสบการณ์จากประสาทสัมผัสทั้ง ๕ คือ ตา หู จมูก ลิ้นและผิวหนัง^{๖๕} หากแต่ในพุทธปรัชญานั้นสิ่งต่างๆ ล้วนเชื่อมโยงกันไม่ว่าจะเป็นการมีอยู่ของวัตถุหรือจิตใจล้วนปฏิสัมพันธ์กัน การดำรงอยู่อย่างแท้จริงของสิ่งใดสิ่งหนึ่งเพียงอย่างเดียวย่อมเป็นไม่ได้ ซึ่งสอดคล้องกับที่ ฟริตจอฟ คาปรา ได้เสนอเอกภาพของสรรพสิ่งไว้ว่า

^{๖๓} พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), พระพุทธศาสนากับควอนตัมฟิสิกส์, หน้า ๙.

^{๖๔} พระราชวรมุนี (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), วิทยาศาสตร์ในพระคัมภีร์ของพระพุทธศาสนา, หน้า ๕๔.

^{๖๕} พระพรหมบัณฑิต(ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ปลดบ่วงชีวิตพิชิตกรรม, (นนทบุรี : เซน ปรีดี, ๒๕๕๖), หน้า ๒๙.

ลักษณะที่สำคัญที่สุดหรือแก่นแท้ของโลกทัศน์แบบตะวันออกก็คือการตระหนักรู้ในความเป็นเอกภาพและความสัมพันธ์เนืองกันของสรรพสิ่งและเหตุการณ์ทั้งมวล คือประสบการณ์แห่งการหยั่งรู้ว่าปรากฏการณ์ทั้งหลายในโลกล้วนเป็นการปรากฏแสดงของความเป็นหนึ่งเดียว สิ่งทั้งหลายล้วนเป็นส่วนประกอบของเอกภาพ ซึ่งต้องอิงอาศัยกันอย่างไม้อาจแยกจากกันได้ สรรพสิ่งเป็นการปรากฏแสดงในแง่มุมต่างๆ ของสัจจะสูงสุดอันเดียวกัน ในศาสนาตะวันออกได้กล่าวอยู่เสมอถึงสัจจะสูงสุดอันไม้อาจแบ่งแยก ซึ่งปรากฏแสดงอยู่ในสรรพสิ่ง และซึ่งสิ่งทั้งหลายล้วนเป็นส่วนประกอบของมัน ฮินดูเรียกว่า พรหมัน พุทธศาสนาเรียกว่า ธรรมกายและลัทธิเต๋าเรียกว่า เต๋า เนื่องจากสัจจะนี้อยู่เหนือแนวคิดและการแบ่งแยกทั้งมวล ชาวพุทธจึงเรียกสัจจะนี้อีกชื่อหนึ่งว่า ตถตา หรือความเป็นเช่นนั้นเอง^{๖๖}

และแม้แต่ปรัชญาเต๋าก็ได้ชี้ให้เห็นว่าสิ่งทั้งหลายล้วนมีที่มาจากความว่างเท่านั้นว่า

การย้อนกลับคือการกระทำของเต๋า
ความนุ่มนวลคือส่วนประกอบของเต๋า
สรรพสิ่งในโลกกำเนิดมาจากความมี
และความมีกำเนิดมาจากความว่าง^{๖๗}

ดังนั้น แนวคิดเรื่องธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาท เรียกได้ว่ามีส่วนที่เหมือนและทั้งแตกต่างจากธาตุของวิทยาศาสตร์ เพียงแต่ธาตุในทางวิทยาศาสตร์เป็นธาตุสสารหรือมวลสาร ที่เป็นส่วนประกอบ เมื่อแยกย่อยออกไปหรือลดทอน ประกอบ สร้างอย่างไร ก็ย่อมมีได้เพียงธาตุ ๔ เป็นพื้นฐานทั้งที่เป็นสิ่งมีชีวิตและสิ่งไม่มีชีวิต ว่าเป็นองค์ประกอบพื้นฐานที่สุด แม้วิทยาศาสตร์จะพบว่ามียุคพลังงานอยู่เบื้องหลังของธาตุว่าคือ ความว่างอย่างควอนตัม แต่วิทยาศาสตร์ก็ยังไม่เห็นว่าเป็นความจริงสูงสุด และพลังงานในวิทยาศาสตร์ดังกล่าว พุทธปรัชญาเห็นว่าเป็นเพียงวัตถุรูปเท่านั้น

ผู้วิจัยเห็นว่า การอ้างถึงธาตุในทางวิทยาศาสตร์กับธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาท ทำให้เห็นว่ามีเหตุผลในจุดหมายที่แตกต่างกันในการอธิบาย ความเหมือนและแตกต่างจึงอาจยากที่จะจัดว่าเหมือน ต้องตรงกันอย่างชัดเจน^{๖๘} เพราะโดยสภาวะขั้นต้นทางแนวทางของพุทธ

^{๖๖} ฟริตจอฟ คาปรา, *เต๋าแห่งฟิสิกส์ (The Tao of Physics)*, วเนช (แปล), พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพฯ : สามัคคีสาร (ดอกหญ้า) จำกัด (มหาชน), ๒๕๓๖), หน้า ๑๓๙.

^{๖๗} พจนา จันทรสันติ, *วิถีแห่งเต๋า*, พิมพ์ครั้งที่ ๑๕, (กรุงเทพฯ : เคล็ดไทย, ๒๕๔๔), หน้า ๗๘.

^{๖๘} ดูรายละเอียดใน ปกรณ์ สิงห์สุริยา, การตีความและอธิบายพระพุทธานุศาสนด้วยกรอบความคิดทางวิทยาศาสตร์ : กรณีศึกษาในประเทศไทย, *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย* ปีที่ ๒๐ ฉบับที่ ๒ (พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๕๖), หน้า ๗-๓๘.

ปรัชญาไม่ได้เน้นไปที่การถกเถียงในทางอภิปรัชญาหรือปรัชญาใดๆ ทั้งสิ้นแม้มีปรากฏในการมุ่งอธิบายหรือเสนอแนวคิดเรื่องธาตุในพุทธปรัชญานั้นไว้ เพียงต้องการชี้ไปถึงความเป็นอนัตตาของสิ่งทั้งหลายที่เป็นสภาวะความว่างเปล่า ที่มีลักษณะเป็นนามธรรมล้วนๆ แม้แต่สมัยพุทธกาลก็ยังยากที่จะเข้าใจถึงหลักการดังกล่าว แม้ในปัจจุบันจะมีนักวิทยาศาสตร์บางท่านเชื่อหรือว่าเป็นไปได้ อาจจะมีการมีความพยายามของนักวิทยาศาสตร์ในปัจจุบันที่จะยอมรับความจริงได้บางส่วนว่า มีสภาวะบางอย่างที่ยังไม่สามารถตรวจสอบหรือพิสูจน์ได้ด้วยวิธีการทางด้านวิทยาศาสตร์ ถึงกระนั้นนักวิทยาศาสตร์ยังเชื่อว่า หากมีเครื่องมือที่ดีกว่าในปัจจุบันนี้ การตรวจสอบด้วยวิธีการทางวิทยาศาสตร์จะสามารถพิสูจน์ได้ว่าเป็นไปได้อย่างไร

๔.๔ คุณค่าของธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาททางด้านจริยศาสตร์

๔.๔.๑ คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท

๔.๔.๑.๑ พุทธจริยศาสตร์เถรวาท

จริยศาสตร์เป็นปรัชญาสาขาหนึ่งที่ว่าด้วยการแสวงหาความดีสูงสุดของชีวิตมนุษย์ แสวงหาเกณฑ์ในการตัดสินความประพฤติของมนุษย์ว่าอย่างไรหนูก ไม่ถูก ดีไม่ดี ควรไม่ควร และพิจารณาปัญหาสถานการณ์ของค่าทางศีลธรรม^{๖๙}

พุทธจริยศาสตร์เถรวาทสามารถศึกษาด้วยกรอบทางจริยศาสตร์ได้ในประเด็นดังกล่าว เพื่อตอบคำถามว่า อะไรเป็นเกณฑ์ตัดสินความประพฤติของมนุษย์ว่าอย่างไรหนูก ไม่ถูก ดีไม่ดี ควรไม่ควร และพิจารณาปัญหาสถานการณ์ของค่าทางศีลธรรมได้เช่นเดียวกัน

ฉะนั้นเมื่อศึกษาจะพบว่า เกณฑ์ตัดสินความประพฤติของมนุษย์ว่าอย่างไรหนูก ไม่ถูก ดีไม่ดี ควรไม่ควร ผู้วิจัยเห็นว่า ในพุทธจริยศาสตร์เถรวาทจะใช้เกณฑ์ ๒ เกณฑ์ได้คือ

๑. เรื่องเจตนาดีกับผลลัพธ์ และความสัมพันธ์ระหว่างเจตนาดีกับผลลัพธ์
๒. เรื่องเป้าหมายสูงสุด คือการกระทำใดที่มุ่งเพื่อการเข้าถึงเป้าหมายสูงสุด

ส่วนการพิจารณาปัญหาสถานการณ์ของค่าทางศีลธรรม ให้ค่าใน ๒ ระดับ คือ

๑. ระดับศีลธรรมและจริยธรรม คือ ความสอดคล้องระหว่างเรื่องการรักษากาย วาจาและความประพฤติอันดีงามตามขนบธรรมเนียม ประเพณีของสังคม ท้องถิ่นนั้นๆ ในระดับ

^{๖๙} ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมศัพท์ปรัชญา อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๔๓), หน้า ๓๔., และดูการให้ความหมายของประโยชน์นิยม. เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๑.

ศีลธรรมและจริยธรรมนี้ อาจเรียกได้ว่า “เป็นสัมพัทธนิยม” หรือเป็นระดับโลกียชน เช่น มนุษย์ หรือกัลยาณชน

๒. ระดับปรมัตถธรรม คือ เป็นผู้มีความเป็นอิสระทางด้านจิตใจ เป็นอยู่ได้อย่างไม่ยึดติดหรือไม่ผู้พันธตนเองกับกฎเกณฑ์ตามขนบธรรมเนียม ประเพณีของสังคม ท้องถิ่นนั้นๆ ด้วยความที่เข้าใจหรือเป็นผู้ที่เข้าถึงความจริงสูงสุด ซึ่งพุทธปรัชญาเรียกว่า อริยบุคคล ตั้งแต่พระโสดาบันจนถึงระดับพระอรหันต์ แต่บุคคลที่สมบูรณ์จริงๆ นั้นก็มีเพียงพระอรหันต์เท่านั้น

ระดับพุทธจริยศาสตร์เถรวาทนั้น ผู้วิจัยเห็นว่าสามารถจัดได้ ๓ ระดับ คือ

๑. ระดับต้น คือ สิกขาบท ๕ (ศีล ๕) มี ๑. ปาณาติปาตา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการฆ่าสัตว์) ๒. อทินนาทานา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการถือเอาสิ่งของที่เจ้าของเขามีได้ให้) ๓. กาเมสุมิฉฉาจารา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการประพฤติดิฉิดในกาม) ๔. มุสาวาทา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการพูดเท็จ) ๕. สุราเมรยมัชชปมาทัฏฐานา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการเสพของมึนเมา คือสุราและเมรัยอันเป็นเหตุแห่งความประมาท)^{๗๐}

๒. ระดับกลาง คือ กุศลกรรมบถ ๑๐ มี ๑. ปาณาติปาตา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการฆ่าสัตว์) ๒. อทินนาทานา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการลักทรัพย์) ๓. กาเมสุ มิฉฉาจารา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการประพฤติดิฉิดในกาม) ๔. มุสาวาทา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการพูดเท็จ) ๕. ปิสุณาย วาจา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการพูดส่อเสียด) ๖. ผรุสสาย วาจา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการพูดคำหยาบ) ๗. สัมผัปปลาปา เวรมณี (เจตนางดเว้นจากการพูดเพ้อเจ้อ) ๘. อนภิขมา (ความไม่เพ่งเล็งอยากได้ของของเขา) ๙. อพยาบาท (ความไม่คิดร้าย) ๑๐. สัมมาทิฏฐิ (ความเห็นชอบ)^{๗๑}

๓. ระดับสูง คือ อริยมรรคมีองค์ ๘ มี ๑. สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ) ๒. สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ) ๓. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) ๔. สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) ๕. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) ๖. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) ๗. สัมมาสติ (ระลึกชอบ) ๘. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ)^{๗๒} อริยมรรคมีองค์ ๘ สามารถจัดลงในไตรสิกขา คือ

๑. สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ) ๒. สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ)	ปัญญา
๓. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) ๔. สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ)	ศีล

^{๗๐} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๑๕/๓๐๒-๓๐๓.

^{๗๑} ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๖๐/๔๓๑-๔๓๒., ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๔๗/๓๖๒-๓๖๓.

^{๗๒} เรียกอีกอย่างได้ว่า อเสขธรรม ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๔๙/๓๕๕-๓๖๖., และ ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๕๘/

๕. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ)	
๖. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) ๗. สัมมาสติ (ระลึกชอบ) ๘. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ)	สมาธิ

ในระบบของพุทธจริยศาสตร์เถรวาทดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยเห็นว่า มีความสัมพันธ์กันได้ ดังตารางต่อไปนี้คือ

เกณฑ์ตัดสิน	เป้าหมาย	ระดับ	สถานภาพของค่าทางศีลธรรม
๑. เรื่องเจตนาดีกับผลลัพธ์และความสัมพันธ์ระหว่างเจตนาดีกับผลลัพธ์	มนุษย์	ระดับต้น ศีล	ระดับ ศีลธรรมและจริยธรรม
	กัลยาณชน	ระดับกลาง กุศลกรรมบถ ๑๐	
๒. เรื่องเป้าหมายสูงสุด คือ การกระทำใดที่มุ่งเพื่อการเข้าถึงเป้าหมายสูงสุด	อริยชน	ระดับสูง อริยมรรคมีองค์ ๘	ระดับ ปรมัตถธรรม

ผู้วิจัยเห็นว่า เกณฑ์ตัดสิน ๒ ข้อ ว่าด้วยความประพฤตินของมนุษย์ว่าอย่างไรถูก ไม่ถูก ดีไม่ดี ควรไม่ควรนั้น มีความเป็นไปพร้อมกันได้คือ ทั้งใน เป้าหมาย ระดับ และสถานภาพของค่าทางศีลธรรม ซึ่งไม่จำเป็นจะต้องแยกออกจากกันในแง่ของการศึกษา และการปฏิบัติ(วิถีชีวิต) ทั้งคฤหัสถ์และพระสงฆ์หรือนักบวช แต่ด้วยวิสัยของคฤหัสถ์(อาคาริก) นั้นการศึกษาและการปฏิบัติอาจไม่ยากกว่าพระสงฆ์หรือนักบวช ซึ่งเป็นอนาคาริก

๔.๔.๑.๒ คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท

คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์ สามารถสรุปได้เป็น ๒ ลักษณะใหญ่คือ

๑. คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์ “ธาตุเทียมหรือคุณค่าเทียม”

คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เป็นพื้นฐานสำคัญต่อการใช้ชีวิต เข้าใจชีวิตในการอยู่ร่วมกับผู้อื่นและปฏิสัมพันธ์กับผู้อื่นอย่างเข้าใจถึงธรรมชาติของกันและกัน แม้มนุษย์จะแบ่งแยกกันโดยธรรมชาติของธาตุที่แตกต่างกัน อหิยาศัยที่แตกต่างกันออกไปก็ตาม หากเข้าใจธรรมชาติของกันและกันย่อมแสวงหาจุดร่วม สงวนจุดต่าง การอยู่ร่วมกันบนความแตกต่างย่อมเป็นไปได้ คุณค่าของธาตุดังกล่าวเป็นเพียงความยินยอมอย่างเข้าใจเพื่อการอยู่ร่วมกันให้ได้ในสังคม

คุณค่าของธาตุดังกล่าว เป็นการให้ค่าโดยผู้อื่นหรือสังคมเป็นผู้กำหนดร่วมกัน มีมิติ ประนีประนอม จนเห็นร่วมกันว่าอะไรเป็นสิ่งที่ดีหรือไม่อย่างไรนั้นย่อมเป็นบรรทัดฐาน กติกา กฎ ของสังคมนั้นๆ ด้วยเหตุว่ามนุษย์มีธรรมชาติบางอย่างที่เหมือนกันและมีบางอย่างที่แตกต่างกัน ออกไป ความเป็นหนึ่ง(The one) ที่ไม่มีความแตกต่างหรือเหมือนกันทั้งหมดย่อมเป็นไปได้ ฉะนั้น คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท ดังกล่าวนี้นี้ จึงมีลักษณะเป็นระดับสมมุติ หรือ โลภียะที่คนส่วนใหญ่เห็นร่วมกัน มีความเป็นปรัวิสัย(Objective) เป็นสิ่งที่ถูกกำหนดด้วยผู้อื่น ให้ค่าโดยผู้อื่น เรียกได้ว่าเป็นธาตุภายนอก(รูป/อสสาร) อาจเรียกว่า “ธาตุเทียมหรือคุณค่า เทียม”

๒. คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์ “ธาตุแท้หรือคุณค่าแท้”

ธาตุในพุทธปรัชญาเถรวาทมีความแตกต่างกันหลากหลายนัยทั้งธาตุภายนอกและ ภายใน คือ มีทั้งธาตุ ๑ ธาตุ ๒ ธาตุ ๔ และธาตุ ๖ เป็นต้น แต่อย่างไรก็ตาม เป้าหมายของการ อธิบายหรือแจกแจงธาตุเพื่อให้เห็นความจริงที่ธาตุมีอยู่ ดำรงอยู่นั้นเป็นสิ่งที่มิได้อยู่แต่มีอยู่อย่าง ปฏิสัมพันธ์กัน คือ การมีอยู่ของธาตุอย่างใดอย่างหนึ่งในตนเอง มีอยู่คือมีลักษณะของตนเอง แต่ขณะเดียวกันการมีอยู่ดังกล่าวนั้น ยังปฏิสัมพันธ์กับธาตุอื่นๆ อยู่ด้วย ดังนั้น ธาตุอย่างใด อย่างหนึ่งเป็นสิ่งที่มิอยู่และดำรงอยู่ด้วยตนเองโดยต้องอาศัยกันและกัน

การอธิบายเรื่องธาตุของพุทธจริยศาสตร์เถรวาท มีเป้าหมายเพื่อชี้ให้เห็นว่า สิ่งที่เป็น จริงนั้นจำเป็นต้องประกอบเข้าด้วยกันจึงเกิดเป็นสิ่งที่ใหม่ สิ่งใหม่จึงมีลักษณะ หรือคุณสมบัติที่ แตกต่างออกไปด้วย เช่น มนุษย์ประกอบด้วยจิต(รูป)และสสาร(นาม) เมื่อประกอบกันเข้าก็เป็น มนุษย์ แต่ยังแฝงไว้ด้วยคุณสมบัติพื้นฐานคือ จิตและสสารหรือรูปกับนามที่อยู่ภายใน

จากประเด็นดังกล่าวทำให้เห็นว่า ธาตุที่เป็นจริงนั้นมีคุณค่าบางอย่างที่เกิดขึ้นตามมา นั่นคือ “ความจริงของธาตุ” ที่สิ่งต่างๆ ต้องประกอบเข้าด้วยกันเมื่อสังเคราะห์ แต่เมื่อแยกแยะ ลงไปจะเห็นว่า ไม่มีสิ่งใดที่ปราศจากสิ่งอื่นประกอบเข้าด้วยกันจนทำให้เกิดสิ่งใหม่ สิ่งใหม่จึงมี สิ่งอื่นด้วย มีเพียงอย่างเดียวย่อมไม่สามารถทำให้เกิดสิ่งใหม่ขึ้นได้ จึงทำให้เห็นว่า “ความจริง ของธาตุ” นั้นมีเป้าหมายเพื่อชี้ให้เห็นที่ความว่าง(ศูนย์ตา) ดังในพุทธพจน์คือ

รูปอย่างใดอย่างหนึ่ง ทั้งที่เป็นอดีต อนาคตและปัจจุบัน ภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต ไกลหรือใกล้ก็ตาม รูปทั้งหมดนั้นเธอพึงเห็น ด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงอย่างนี้ว่า ‘นั่นไม่ใช่ของเรา เราไม่เป็นนั่น นั่น ไม่ใช่อัตตาของเรา’ เวทนาอย่างใดอย่างหนึ่ง...สัญญาอย่างใดอย่างหนึ่ง ...สังขารเหล่า ใดเหล่านั้น ... วิญญาณอย่างใดอย่างหนึ่ง ทั้งที่เป็นอดีต อนาคต และปัจจุบัน ภายในหรือภายนอก หยาบหรือละเอียด เลวหรือประณีต ไกลหรือใกล้ก็ตาม

วิญญาณ ทั้งหมดนั้นเธอพึงเห็นด้วยปัญญาอันชอบตามความเป็นจริงอย่างนี้ว่า ‘นั่นไม่ใช่ของเรา เราไม่เป็นนั่น นั่นไม่ใช่อัตตาของเรา’^{๗๓}

เมื่อพิจารณาหรือเข้าใจถึงความว่างของธาตุ ทำให้เห็นถึงความไม่มีตัวตน(อนัตตา) เมื่อไม่มีตัวตน การดำรงอยู่ของบุคคลผู้เข้าถึงความว่างย่อมเกื้อกูลและทำประโยชน์แก่ผู้อื่นได้อย่างสูงสุด ด้วยเหตุที่ว่าประโยชน์ส่วนตนหรือกิจของตนนั้นสำเร็จลงแล้ว ความกระทบกระทั่งด้วยอัตตาหรือทิฐิ เมื่ออยู่ร่วมหรือปฏิสัมพันธ์ต่อกันในสังคมของบุคคลที่หลากหลายสำหรับบุคคลที่เข้าใจและเข้าถึงความจริงของธาตุแล้วย่อมไม่เป็นปัญหา และไม่เป็นภาระแก่บุคคลอื่น เช่นในเรื่อง การประทุษร้ายทางกายกรรม วจีกรรมและมโนกรรม

คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท จึงมีลักษณะเป็นคุณค่าในระดับสูง ที่อาจเรียกว่าระดับปรมาตม หรือโลกุตตระ ความเป็นอัตวิสัยสูง (Radical subjective) เป็นสิ่งที่รู้ได้เฉพาะตน ให้ค่าด้วยตนเอง (เอหิปปัสสิกะ) เรียกว่า เป็นธาตุภายใน(จิต/นาม/อสสาร) ก็ได้ หรือจะเรียกว่า “ธาตุแท้หรือคุณค่าแท้” หรือ “อุตตรธาตุ” ก็ได้ด้วย

๔.๔.๒ คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาทในมุมมองประโยชน์นิยมของเบนธัม(Jeremy Bentham) และของมิลล์ (Mills)

แนวคิดประโยชน์นิยมที่สำคัญมี ๒ แนวคิดคือ ประโยชน์นิยมของเบนธัม(Bentham) ที่เน้นความสำคัญของการกระทำที่ทำให้เกิดความสุขในแง่จำนวนของความสุขที่ได้รับ สิ่งใดก็ตามที่ทำให้เกิดความสุขแก่ตนเองสำหรับปัจเจกบุคคลครั้งเท่าไรก็ยังเป็นประโยชน์มากเท่านั้น ประโยชน์นิยมของเบนธัมจึงเน้นที่ปริมาณของความสุขที่ได้รับ ยิ่งได้รับบ่อยครั้งเท่าไรก็ยิ่งดีเท่านั้น ซึ่งคุณภาพของความสุขเป็นสิ่งรองลงมา ตรงกันข้ามกับมิลล์(Mills) ที่เห็นว่าความสุขในแง่ของคุณภาพดีกว่าปริมาณของจำนวนความสุข คุณภาพของความสุขแม้จะนานๆ ครั้งก็ไม่สำคัญว่าคุณภาพที่ได้รับ แนวคิดประโยชน์นิยมของเบนธัมและของมิลล์นั้นเมื่อสิ่งตอบแทนเป็นความสุขถือว่าเป็นสิ่งที่ดี หากประโยชน์ที่เกิดไม่ได้ผลว่าดีก็ไม่เป็นประโยชน์^{๗๔}

ความสอดคล้องระหว่างคุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท กับประโยชน์นิยมของเบนธัม จึงอาจเทียบได้ในระดับโลกียะ(คุณค่าเทียม)คือปริมาณของความสุข และของมิลล์ได้ในระดับโลกุตตระ(คุณค่าแท้)

^{๗๓} ส.ช. (ไทย) ๑๗/๔๙/๗๐.

^{๗๔} พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), “การศึกษาวิเคราะห์หลักจริยศาสตร์ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา”, รายงานการวิจัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖, (อัสสาเนา), หน้า ๑๖๕.

ตามแนวคิดประโยชน์นิยมทั้งของเบนแฮมและมิลล์ ให้ความสำคัญต่อปัจเจกบุคคลมากกว่าหรือมาก่อนเป็นอันดับหนึ่ง แม้มิลล์จะเน้นว่าความสุขที่ต้องก่อให้เกิดผลแก่คนจำนวนมาก(มหาชน) ด้วยก็ตาม

ในพุทธจริยศาสตร์เถรวาทนั้นให้ความสำคัญใน ๒ ระดับคือโลกียะ(คุณค่าเทียม)ได้แก่ปริมาณของความสุข และโลกุตตระ(คุณค่าแท้)หรือคุณภาพของความสุข^{๗๕} สามารถสรุปเป็นตารางเปรียบเทียบได้ดังนี้

เบนแฮม	ปริมาณ	โลกียะ(คุณค่าเทียม)/ โลกุตตระ(คุณค่าแท้)	พุทธปรัชญา
มิลล์	คุณภาพ		

คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท ไม่เห็นว่าความสุขใน ๒ ระดับคือ ปริมาณของความสุขโลกียะ(คุณค่าเทียม)และคุณภาพของความสุข โลกุตตระ(คุณค่าแท้) จะต้องเป็นสิ่งที่แยกออกจากกัน แต่ทั้งสองนั้นสามารถไปด้วยกันได้ ดังในพุทธพจน์ว่า

“ห้วงน้ำที่ไม่ขุ่นมัว ไสสะอาด บุคคลผู้มีตาดียืนอยู่บนฝั่งพึงมองเห็นหอยโข่งและหอยกาบบ้าง ก้อนกรวดและกระเบื้องถ้วยบ้าง ผุ่งปลาที่ว่ายไปและหยุดอยู่บ้าง ในห้วงน้ำนั้น ช้อนนั้นเพราะเหตุไร เพราะน้ำไม่ขุ่นมัว แม้ฉันใด ภิกษุรูปนั้น ก็ฉันนั้นเหมือนกัน เป็นไปได้ที่จักรู้ประโยชน์ตน รู้ประโยชน์ผู้อื่น รู้ประโยชน์ทั้งสอง”^{๗๖}

“และ ภิกษุทั้งหลาย บุคคลผู้พิจารณาเห็นประโยชน์ของตน สมควรแท้ เพื่อที่จะทำกิจของตนให้ถึงพร้อมด้วยความไม่ประมาท หรือว่าบุคคลผู้พิจารณาเห็นประโยชน์ของผู้อื่น สมควรแท้ เพื่อที่จะทำกิจของผู้อื่นให้ถึงพร้อมด้วยความไม่ประมาท หรือ บุคคลผู้พิจารณาเห็นประโยชน์ทั้ง ๒ ฝ่าย สมควรแท้ที่จะทำกิจของทั้ง ๒ ฝ่ายให้ถึงพร้อมด้วยความไม่ประมาท”^{๗๗}

พุทธจริยศาสตร์เถรวาท มีเป้าหมายที่เห็นคุณค่าของมนุษย์ใน ๓ ระดับคือ ๑.ระดับตนเองเรียกว่า “อัตตัตถะ” ๒.ประโยชน์ผู้อื่น เรียกว่า “ปรัตถะ” และ ๓.ประโยชน์ทั้งสอง เรียกว่า “อุภยัตถะ” ดังในพุทธพจน์ที่ว่า

^{๗๕} โลกียะสุข เช่น ความสุขของคฤหัสถ์มี ๔ ประการ คือ ๑. อัตติสุข (สุขเกิดจากความมีทรัพย์) ๒. โภคสุข (สุขเกิดจากการใช้จ่ายทรัพย์) ๓. อานันยสุข (สุขเกิดจากความไม่เป็นหนี้) และ ๔. อนวัชชสุข (สุขเกิดจากความประพฤติที่ไม่มีโทษ). ใน อัง.จตุกก. (ไทย) ๒๑/๖๒/๑๐๕.

^{๗๖} อัง.เอกก. (ไทย) ๒๐/๔๖/๘๙.

^{๗๗} ส.น. (ไทย) ๑๖/๒๒/๔๐.

“บุคคลไม่ควรให้ประโยชน์ตนเสียไป เพราะประโยชน์คนอื่นมีมาก เมื่อรู้ประโยชน์ตนแล้ว ก็ควรชวนขายในประโยชน์ตน”^{๗๘}...และ “๑.บุคคลผู้ไม่ปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลตนเองและไม่ปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลผู้อื่น ๒.บุคคลผู้ปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลผู้อื่น แต่ไม่ปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลตนเอง ๓. บุคคลผู้ปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลตนเอง แต่ไม่ปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลผู้อื่น ๔. บุคคลผู้ปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลตนเองและปฏิบัติเพื่อเกื้อกูลผู้อื่น”^{๗๙}

ขณะเดียวกันได้กล่าวถึงประโยชน์ปัจจุบัน ประโยชน์ภายนอกและประโยชน์หลังจากสิ้นชีวิตไปแล้ว ดังพระศรีคัมภีรญาณที่ได้กล่าวไว้ว่า

ระบบพุทธจริยศาสตร์มีความชัดเจนระหว่างความดี เกณฑ์ตัดสินความดีกับเป้าหมายของความดี (หรือชีวิต) บุคคลผู้ถือปฏิบัติตามข้อธรรมในพุทธจริยศาสตร์ย่อมได้รับอานิสงส์(ประโยชน์) ระดับวิถีชีวิตในสังสารวัฏคือสมบุรณ์ด้วยโภคทรัพย์เป็นอันมาก กิตติศัพท์อันงาม(ชื่อเสียง) ย่อมขจรไปมีความแจ่มจ้าไม่เก้อเขินเมื่ออยู่ท่ามกลางมหาสมาคม ไม่หลงลืมสติตาย หลังจากตายแล้วย่อมไปเกิดในสุคติ เมื่อบุคคลยึดมั่นถือปฏิบัติตามข้อศีลธรรมอย่างต่อเนื่อง ย่อมได้รับอานิสงส์ระดับอุดมคติคือ วิชชา วิมุตติ วิสุทธิ มรรค ผล นิพพาน^{๘๐}...สรุปตามกรอบไตรสิกขาทั้งหมด เป้าหมายของชีวิตมี ๒ ระดับคือ ระดับโลกียะและระดับโลกุตระ...^{๘๑}

ผู้วิจัยเห็นว่า คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท เมื่อถึงระดับโลกุตระแล้วจะมีคุณค่าทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น ได้ทั้งปริมาณของความสุขและคุณภาพของความสุขซึ่งครอบคลุมทั้งความสุขทางกายและทางจิตใจ

วิทย์ วิศทเวทย์^{๘๒} ได้สรุปว่า ความสุข มี ๓ ระดับคือ กามสุข ฌานสุข และนิพพานสุข ฉะนั้นคุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท อาจสรุปอย่างมีนัยสัมพันธ์กับแนวคิดประโยชน์นิยม ได้ว่า

^{๗๘} ขุ.ธ. (ไทย) ๒๕/๑๖๖/๘๔.

^{๗๙} อง.จตุกก. (ไทย) ๒๑/๙๕/๑๔๔.

^{๘๐} พระศรีคัมภีรญาณ (สมจินต์ วันจันทร์), “การศึกษาวิเคราะห์หลักจริยศาสตร์ในคัมภีรพระพุทธศาสนา”, หน้า ข.

^{๘๑} เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๒๖.

^{๘๒} วิทย์ วิศทเวทย์, ปรัชญาทรรศน์: พุทธปรัชญา, (กรุงเทพ : โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า ๖๑.

ประโยชน์นิยม		พุทธจริยศาสตร์	ธาตุในพุทธปรัชญา
เบนแฮม	ปริมาณ	โลกียสุข(อัตตถะ/เทียม)	ธาตุภายนอก(กาย/รูป/สสาร)
มิลล์	คุณภาพ	โลกุตตรสุข(อุภยัตถะ/แท้)	ธาตุภายใน(จิต/นาม/อสสาร)
ความสุข		กามสุข ฌานสุข นิพพานสุข	รูปธาตุ อรูปธาตุ นิโรธธาตุ

คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท มี ๒ ระดับดังที่กล่าวเบื้องต้นคือ ธาตุเทียม และธาตุแท้ ดังนั้นเมื่อวิเคราะห์จากมุมมองประโยชน์นิยมที่เห็นว่า “การกระทำให้สิ่งใดสิ่งหนึ่งไม่ดี หรือชั่ว ผิดหรือถูกในตัวเอง แต่ขึ้นอยู่กับข้อเท็จจริงที่ว่ามันก่อให้เกิดประโยชน์แค่ไหน”^{๘๓}

ดังนั้น คุณค่าของธาตุในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท มีทั้งความสอดคล้องและความแตกต่างกับแนวคิดประโยชน์นิยมทั้งของเบนแฮมและของมิลล์ พอที่จะชี้ให้เห็นได้ว่า ประโยชน์นิยมของเบนแฮมเน้นเป้าหมายที่ปริมาณของความสุข ส่วนมิลล์เน้นที่คุณภาพของความสุข แต่พุทธจริยศาสตร์เน้นใน ๒ ระดับ ทั้งประโยชน์ส่วนตนและประโยชน์ผู้อื่น ว่าความสุขใน ๒ ระดับเป็นสิ่งที่สัมพันธ์กันและไปพร้อมด้วยกันได้คือ ทั้งปริมาณของความสุข (โลกียสุข/อัตตถะ/คุณค่าเทียม)และคุณภาพของความสุข(โลกุตตรสุข/ปรัตถะ/คุณค่าแท้)

^{๘๓} วิทย์ วิศทเวทย์, จริยศาสตร์เบื้องต้น, พิมพ์ครั้งที่ ๗, (กรุงเทพฯ : อักษรเจริญทัศน์, ๒๕๓๒), หน้า ๘๘.