

ปรัชญามายมิกะตามแนวคิดของพระนาคารชุน
The Madhyamika Philosophy based on the Concept of Nagarjuna

พระมหามหาวินทร์ ปุริสุตตโม
Phramaha Maghavin Purisuttamo
ศูนย์วิจัยธรรมศึกษา สำนักเรียนวัดอาวูธวิกลิตาราม
Research Center for Dhammasukha
Phrapariyattidhamma of Watawutwikasitaram
E-mail : maghavin9@hotmail.com

บทคัดย่อ

บทความเรื่องนี้มีวัตถุประสงค์ดังนี้ 1) เพื่อศึกษาประวัติและผลงานของพระนาคารชุน 2) เพื่อศึกษาปรัชญามายมิกะตามแนวคิดของพระนาคารชุน จากการศึกษา พบว่า ปรัชญามายมิกะตามแนวคิดของพระนาคารชุนกล่าวถึงความว่างหรือศูนย์ตาเป็นแนวคิดหลักและเป็นแนวคิดที่ลึกซึ้ง ไม่เป็นทิฐิแบบสัสสตทิฐิและอุจเฉททิฐิ เป็นความรู้แบบมัชฌิมาปฏิปทา ไม่เป็นแนวคิดแบบอัตถิภาและนัตถิภา

คำสำคัญ : ประวัติและผลงาน, ปรัชญามายมิกะ, พระนาคารชุน

ABSTRACT

The objectives of this article were: 1) to study the history and works of Nagarjuna, 2) to study the Madhyamika philosophy based on the concept of Nagarjuna. The results indicated that the Madhyamika philosophy based on the concept of Nagarjuna focus on emptiness or soullessness to be the main idea and profound concept. The opinion was not the false view at Eternalism and Annihilationism but a middle way. It was existing and does not exist.

Keywords: history and works, madhyamika philosophy, nagarjuna

1. บทนำ

นิกายมายมิกะนี้ตั้งขึ้นในพุทธศตวรรษที่ 7 เป็นหนึ่งในหลายๆ นิกายของพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งพระนาคารชุนเป็นผู้ก่อตั้งขึ้น และพระนาคารชุนก็เป็นผู้สำคัญที่ทำให้พุทธศาสนาเถรวาทนิกายนี้เป็นรูปร่างขึ้นจนทรงอิทธิพลมากที่สุด อนึ่ง พระนาคารชุนได้แต่งหนังสือชื่อ “มายมิกศาสตร์” ขึ้น โดยรวบรวมปรัชญาของนานานิกายในพุทธศาสนากับปรัชญาของพราหมณ์ จนเกิดผลทำให้พุทธศาสนาเถรวาทนิกายมายมิกะแพร่หลายอย่างรวดเร็วและมีอิทธิพลเป็นอย่างยิ่ง เรียกกันว่าทำให้พุทธศาสนาเถรวาทนิกายมายมิกะสามารถยืนหยัดอยู่ท่ามกลางศาสนาพราหมณ์ที่มีอิทธิพลได้อย่างภาคภูมิในพุทธศตวรรษที่ 6-10

ดังนั้น ปรัชญาในพุทธศาสนาเถรวาทนิกายมายมิกะนี้จึงถือกันว่าเป็นปรัชญาชั้นยอด เป็นแนวคิดที่แสดงให้เห็นถึงลักษณะอันแท้จริงแห่งสัจธรรมชั้นสูงสุดแห่งพุทธศาสนา คือปรัชญาที่ถือหลักปฏิจจสมุปบาทที่เรียกว่า มัชฌิมาปฏิปทา หรือทางสายกลาง โดยเห็นว่าศูนย์ตาเป็นผลของปฏิจจสมุปบาทหรือมีความหมายเท่ากับปฏิจจสมุปบาท กล่าวคือสรรพสิ่ง “ว่าง” จากสภาวะ เพราะเป็นไปตามเหตุปัจจัย ไม่มีความเป็นอยู่ที่

อิสระ ไม่มีลักษณะตายตัว ไม่มีความเป็นอยู่ด้วยตัวเองตามลำพัง (วัชระ งามจิตรเจริญ. (2554), *สมการ ความว่าง*, นนทบุรี : สำนักพิมพ์กรีน ปัญญาญาณ, หน้า 184) จึงได้ชื่อว่า “มารยมิกะ” แปลว่า ผู้เชื่อถือในทางสายกลาง และเพราะเหตุที่พุทธศาสนาหายานนิกายนี้กล่าวถึงศูนยตาเป็นเรื่องสำคัญ จึงได้ชื่อว่า “ศูนยวาท” ด้วย

สำหรับบทความเรื่องนี้ ผู้เขียนตั้งวัตถุประสงค์การศึกษาไว้ดังนี้ 1) เพื่อศึกษาประวัติและผลงานของพระนาคคารชุน และ 2) เพื่อศึกษาปรัชญามารยมิกะตามแนวคิดของพระนาคคารชุน ดังจะได้มีการแสดงรายละเอียดของเนื้อหาเป็นลำดับไป

2. ประวัติของพระนาคคารชุน

สมัยพระเจ้ายัชชวศรี เคาตมิบุตร กษัตริย์แห่งราชวงศ์ศาคตวาหนะ มีคณาจารย์องค์ที่สำคัญในนิกายมหายานองค์หนึ่งนามว่า “พระนาคคารชุน” (คุรุณาการชุน) ซึ่งเป็นนักปรัชญาทางพระพุทธศาสนาและเป็นผู้สร้างปรัชญามหายานด้วยกวีนิพนธ์ ชื่อว่า “มารยมิกศาสตร์”

ตามประวัติความเป็นมาตั้งแต่หลวงจินเฮียงจึงได้แปลออกสู่พากษ์จีนกล่าวว่า พระนาคคารชุนเกิดในสกุลพราหมณ์ ภาคใต้ของอินเดีย ที่เมืองวิทาร์กะ ท่านศึกษาพระไตรปิฎกเพียง 90 วัน ก็มีความรู้แตกฉานในพุทธปรัชญา ได้ศึกษามหายานศาสตร์ ประกอบด้วยปัญญาที่เลิศล้ำหาผู้เปรียบมิได้ในสมัยนั้น พวกพราหมณ์ทั้งหลายพากันกลัวว่าทะของท่านมาก นักปราชญ์ทั้งทางศาสนาและปรัชญายกย่องกันว่า ท่านเป็นนักปราชญ์ผู้ยิ่งใหญ่เป็นนักโต้วาทีที่หาตัวจับยาก เพราะมีฝีปากคมคายมาก (อดิศักดิ์ ทองบุญ, (2532), *ปรัชญาอินเดีย*, กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน, หน้า 121) ท่านได้ใช้ชีวิตส่วนมากอยู่ทางอินเดียตอนใต้ คือที่ศรีบรรพต หรือศรีไสล ท่านได้ถือสถานที่แห่งนั้นเป็นศูนย์กลางพระพุทธศาสนา คัมภีร์ของพระพุทธศาสนาฝ่ายทิเบตแสดงว่าท่านนาคคารชุนเคยศึกษาที่มหาวิทยาลัยนาลันทาด้วย และปรากฏว่าท่านได้เป็นอธิการบดีมหาวิทยาลัยนาลันทาลำดับที่ 2 มิใช่ลำดับที่ 13 ซึ่งต่อจากพระราหุลภัทรซึ่งเป็นอาจารย์ของท่านที่ได้มรณภาพไป (Walleser, M., (1990), *The Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese Sources*, Madras : Asian Education Services, pp. 35)

ส่วนในปัจจุบันนี้ ท่านดับขันธลง ณ มหาวิหารแห่งหนึ่งที่เมืองอมราวตี ในแคว้นอันธระ ทักษิณาทปัจจุบันนี้ อินเดียทางใต้ยังมีโบราณสถานแห่งหนึ่ง ซึ่งมีซากพระสถูปเจดีย์ชื่อว่า “นาคคารชุนโกณฑะ” พระนาคคารชุนมีศิษย์ชื่อ อารยเทพ ซึ่งเป็นผู้มีความสามารถเทียบเท่ากับท่านซึ่งเป็นอาจารย์ และพระนาคคารชุนก็ได้เผยแผ่พุทธศาสนานิกายมหายานออกไปอย่างแพร่หลายกว้างขวางในหมู่ประชาชนทั่วไป สรุปแล้วคณาจารย์องค์สำคัญๆ ที่เป็นผู้วางรากฐานของพุทธศาสนานิกายมหายานมีจำนวน 4 ท่าน คือ พระอัครโฆษ พระนาคคารชุน พระอารยเทพ พระกุมารลัษณะ และในเวลาต่อมา คณาจารย์ที่ทำให้พุทธศาสนานิกายมหายานสามารถเจริญสืบต่อกันมากก็มี อาทิเช่น พระวิชัยมิตร พระชินบุตร พระคุณมตินันทะ พระจันทกิริติ พระอติส พระศานตรักษิต พระกมลศีล เป็นต้น ท่านเหล่านี้ได้เรียบเรียงคัมภีร์ต่าง ๆ เป็นเวลานาน ในระยะที่นิกายอื่นๆ ของพุทธศาสนายังไม่ฟื้นตัว

3. ผลงานของพระนาคคารชุน

ผลงานของพระนาคคารชุนคือการย่อทศนะข้อคิดในมหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร แล้วจัดระบบวิชาวิธีเพื่อให้เข้าใจถึงความจริงในปรัชญานั้น คัมภีร์ที่มีชื่อเสียงของท่านคืออรรถกถาแห่งพระสูตรดังกล่าวและคัมภีร์มารยมิกการิกา หนังสือเล่มนี้เป็นเพชรน้ำเอกในทัศนะเกี่ยวกับพุทธมตติอย่างในโลกพุทธศาสนาไม่เคยมีมาก่อนเลย นักปราชญ์ตะวันตกที่ได้อ่านหนังสือเล่มนี้แล้ว ต่างยอมรับว่าท่านคุรุณาการชุนเป็นนักปราชญ์และนักตรรกวิทยาที่ยิ่งใหญ่ของโลก ไม่มีปราชญ์คนใดในทางนี้ของตะวันตกจะเทียบเคียงได้เลย อนึ่ง ผลงานของท่านยังมีเหลืออยู่เป็นจำนวนมากและสามารถจัดแบ่งออกได้เป็น 3 ประเภท คือ 1. ผลงานประเภทคัมภีร์ทาง

ศาสนา-ปรัชญา 2. ผลงานประเภทคัมภีร์ว่าด้วยศิลปะการไต่คว้าที่ 3. ผลงานประเภทจดหมายถึงเพื่อน ตัวอย่างเช่น 1. มารยมิกการิกา หรือมายมิกศาสตร์ มี 400 การิกา ใน 27 ปริเฉท ซึ่งนับว่าเป็นมูลฐานแห่งปรัชญาของท่านเล่มหนึ่ง หนังสือเล่มนี้เป็นที่รวมของมหายานสูตรทั้งหลาย หรือจะเรียกว่าเป็นหัวใจของมหายานก็ว่าได้ บรรจุหลักตรรกวิทยาและอภิปรัชญาชั้นสูงของมหายาน เพราะหนังสือเล่มนี้เองที่ทำให้ท่านนาคารชุนมีชื่อเสียงปรากฏเด่นเป็นขวัญใจของพวกมหายานมาจนกระทั่งทุกวันนี้ 2. อุกุโตภยา ซึ่งเป็นหนังสือที่ท่านแต่งอธิบายข้อความในมารยมิกะ อุกุโตภยา แปลว่า “ปลอดภัย” หรือ “หาภัยแต่ที่ไหนไม่ได้” 3. สุตหุลเลชะ เป็นหนังสือที่ท่านเขียนถึงเพื่อน คือ พระเจ้ายัญศรี เคาตมีบุตร เป็นหนังสือทำนองจดหมายแต่แฝงไว้ซึ่งคติธรรมดีมาก (อภิญวฒน์ โพธิ์สาน, (2549), *ชีวิตและผลงานของนักปราชญ์พุทธ*, มหาสารคาม : สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาสารคาม, หน้า 156-160)

นอกจากที่กล่าวมาแล้ว ยังมีหนังสือที่ท่านแต่งขึ้นอีกมาก กล่าวกันว่าท่านได้ประพันธ์หนังสือประมาณ 20 เล่ม ซึ่งมีคนแปลจากสันสกฤตเป็นภาษาจีนแล้ว ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่าพระนาคารชุนได้ชื่อว่าเป็นนักปรัชญาและนักตรรกวิทยาผู้ยิ่งใหญ่ที่สุดในสมัยหลังพุทธกาล และผลงานของท่านก็ยังเหลืออยู่และเป็นที่ยอมรับชมชอบของพวกพุทธศาสนมหายานแม้ในปัจจุบันนี้

4. ปรัชญามารยมิกะตามแนวคิดของพระนาคารชุน

พุทธศาสนานิกายมารยมิกะนี้ ได้ชื่ออย่างนี้ เพราะถือ มธยมปรัตติต (มัชฌิมาปฏิปทา) เป็นหลักสำคัญในปฐมเทศนาซึ่งพระพุทธเจ้าทรงแสดงที่กรุงพาราณสี พระองค์ได้แสดงทางสายกลางอันพ้นจากการหมกมุ่นอยู่ในกามและการทรมานตนให้ลำบาก แต่ทางสายกลางของนิกายมารยมิกะนั้นไม่เหมือนกับของพระพุทธเจ้า กล่าวคือนิกายมารยมิกะถือความเป็นกลางระหว่างความมีกับความไม่มี ความเที่ยงกับความไม่เที่ยง อัดตากับอนัตตา เป็นต้น กล่าวสั้นๆ นิกายนี้แสดงว่า โลกนี้มีจริงก็ไม่ใช่ ไม่มีจริงก็ไม่ใช่ เป็นแต่ความสับสนเนื่องกัน ควรสังเกตด้วยว่า ทางสายกลางของพระพุทธเจ้ามีความหมายในทางจริยธรรม (ทางปฏิบัติ) ส่วนทางสายกลางของนิกายมารยมิกะ มีความหมายในทางอภิปรัชญา (ทางความคิดโดยไม่เกี่ยวกับการปฏิบัติ) (สภาการศึกษา มหามกุฏราชวิทยาลัย, (2537), *พุทธศาสนประวัติระหว่าง 2500 ปีที่ล่วงแล้ว*, กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัด โรงพิมพ์สุรวฒน์, หน้า 109-110)

สำหรับนิกายมารยมิกะยึดถือศูนย์ตาว่าเป็นหลักสำคัญแห่งปรัชญาของตน เพราะฉะนั้น จึงได้ชื่ออีกอย่างหนึ่งว่า ศูนย์ตาทะ โดยแนวความคิดของนิกายนี้ชี้ให้เห็นว่า ความว่างเปล่าหรือศูนย์ตานี้เท่านั้นเป็นสิ่งที่มืออยู่จริง เพราะความว่างเปล่าไม่เคยเปลี่ยนแปลง (จางง ทองประเสริฐ แปล, *ป่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย เล่ม 1 ภาค 1-4*, (2540), กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน, หน้า 162) ความว่างเปล่าจึงเป็นสัจธรรมสูงสุดและเป็นภาวะที่สมบูรณ์ ซึ่งพระนาคารชุนได้อธิบายศูนย์ตาด้วยวิธีปฏิเสธว่า “ไม่มีอะไรเกิดขึ้น ไม่มีอะไรดับไป ไม่มีอะไรเที่ยง ไม่มีอะไรไม่เที่ยง ไม่มีอะไรรวมเข้า ไม่มีอะไรแยกออก ไม่มีอะไรเข้ามา ไม่มีอะไรออกไป ในกฎแห่งปฏิจสมุปบาท มีแต่เพียงความไม่เกิดขึ้น ซึ่งเท่ากับศูนย์ตา เมื่อศูนย์ตาคือความไม่เกิดขึ้น ศูนย์ตาก็เป็นทางสายกลางระหว่างความมีกับความไม่มี” ศาสตราจารย์ราธกฤษณันได้ให้ความเห็นว่า “ศูนย์ตาของมารยมิกะ ไม่ได้หมายความว่า ไม่มีอะไรสิ้นเชิง แต่เป็นความมีที่สับสนเนื่องกัน” ส่วนวัชระ งามจิตรเจริญ กล่าวว่าศูนย์ตาในทัศนะของท่านนาคารชุนถือว่าทุกสิ่งขึ้นอยู่กับเงื่อนไขคือเป็นไปตามเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้อง ไม่มีอะไรที่มี “ลักษณะเฉพาะตัว” หรือ “สวลักษณะ” ที่ไม่เปลี่ยนแปลงเลย (วัชระ งามจิตรเจริญ, (2554), *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 173)

ดังนั้น ต่อไปนี้ผู้เขียนจะได้เสนอถึงเนื้อหาเกี่ยวกับความหมายของศูนย์ตาและอื่นๆ ที่มีเนื้อหาสัมพันธ์กันของพุทธศาสนานิกายมารยมิกะตามแนวคิดของพระนาคารชุนดังนี้

1. นิยามของศูนยตา

คำว่า ศูนยตา หรือ สูญ มีผู้เข้าใจผิดกันมากคือคนส่วนมากเข้าใจไปว่าเป็นคำปฏิเสธความจริง โดยสิ้นเชิง เช่นว่า สูญเปล่าไม่มีอะไรเหลือ ซึ่งตรงกับทัศนะของพวกอูจเฉทพิธีที่พระพุทธเจ้าทรงคัดค้าน ดังนั้น ศูนยตาจะหมายความว่าสูญเปล่าอย่างนั้นไม่ได้ ดังศูนยตาตามทัศนะของพระนาคารชุน 2 นัย คือ 1. ปฏิเสธสมมุติสัจจะ โดยถือสมมุติสัจจะ ว่างจากสภาวะหรือลักษณะแท้ของมัน หมายความว่าสิ่งทั้งหลายในโลกนี้ไม่มีลักษณะแท้ขั้นปรมาตถ์ เพราะเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นโดยอาศัยเหตุปัจจัย 2. ปฏิเสธวาทะทุกรูปแบบที่พรรณนาปรมาตถ์ สัจจะ โดยถือว่าปรมาตถ์สัจจะเป็นความจริงแท้ที่อยู่เหนือความต่างทั้งหลาย อยู่เหนือเหตุปัจจัยขึ้นเหตุผล ฉะนั้น ทฤษฎีใดๆ ที่ตั้งขึ้นเพื่ออธิบายสัจจะอย่างนี้ จึงเป็นศูนยตาในความหมายว่าว่างจากความจริง คือไม่ถูกต้องครบถ้วน (อภิญาวัฒน์ โพธิ์สาน, (2549), *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 154)

ท่านนาคารชุนกล่าวว่า “คนทั้งหลายเข้าใจว่า ศูนยตา หมายถึง ความไม่มีอะไร จึงกล่าวโจมตีเราว่า สอนเรื่องความไม่มีอะไร แต่ความจริง ศูนยตานี้ปฏิเสธทฤษฎีทั้งหมด และศูนยตาเองก็ไม่มีทฤษฎีหนึ่งต่างหาก” ท่านกล่าวตามแบบวิชาวิธี (Dialectic) ของท่านว่า “ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นศูนยตา มันก็เป็นอิสระแก่กันและกัน เมื่อเป็นอิสระแก่กัน ก็ต้องเป็นภาวะสมบูรณ์ เมื่อเป็นภาวะสมบูรณ์ก็ต้องไม่มีการทำลาย และเมื่อไม่มีการทำลาย ก็ย่อมไม่มีสังสาร ไม่มีนิพพาน ไม่มีอริยสัจ ไม่มีสงฆ์ ไม่มีศาสนา ไม่มีพระพุทธเจ้า ถ้าทุกอย่างเป็นจริง จะเป็นสิ่งที่ถาวรคงที่ ไม่เปลี่ยนแปลง และถ้าเป็นเช่นนี้ก็คงไม่มีโลก” ท่านกล่าวต่อไปว่า “ถ้าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นศูนยตา ในความหมายปฏิเสธโดยสิ้นเชิง โลกก็ไม่มี แม้ปรากฏการณ์ก็ไม่มี จะเป็นเช่นไหนแต่ เขากระต่ายเท่านั้น เพราะฉะนั้น ศูนยตาในความหมายปฏิเสธสิ้นเชิงจึงเป็นไปได้” ท่านกล่าวยืนยันว่า “มารยมิกะถือว่าศูนยตามีความหมาย 2 อย่าง คือ เรารู้ว่าปรากฏเป็นเพียงสมมุติ จึงไม่เที่ยงแท้ คือไม่สมบูรณ์ในตัวเอง และเรารู้ว่าความจริงแท้เป็นภาวะสมบูรณ์ เป็นหนึ่งไม่มีสอง” (อดิศักดิ์ ทองบุญ, *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 126) ในที่นี้ จึงสรุปได้ว่า ความว่างเป็นหลักการที่สามารถมองได้รอบด้าน หากใช้อธิบายสิ่งหรือโลกมันก็เป็นความว่างจากแก่นสารภาวะ เป็นสภาพที่สิ่งทั้งหลายสัมพันธ์กันคืออิงอาศัยซึ่งกันมีอยู่ (สุมาลี มหณรงค์ชัย, (2548), *พระนาคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง*, กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สยาม, หน้า 172)

2. หลักธรรม

อาจารย์นาคารชุนได้ประกาศทฤษฎีศูนยตาขึ้นด้วยอาศัยหลักปัจจุอาการและอนัตตาของพระพุทธเจ้าเป็นปทัฏฐาน ท่านกล่าวว่า สังขตธรรมมีสภาพเท่ากันคือสูญ ไม่มีอะไรที่มีอยู่เป็นอยู่ด้วยตัวของมันเองได้อย่างปราศจากเหตุปัจจัยปรุงแต่ง แม้กระทั่งพระนิรวาณ (นิพพาน) เพราะฉะนั้น อย่างไรก็ดีสังขตธรรมเป็นมายาไร้แก่นสารเลย พระนิรวาณก็เป็นมายาด้วย สิ่งนี้อาจารย์นาคารชุนคัดค้านปฏิเสธก็คือ “สิ่งที่มีอยู่ด้วยตัวมันเอง” ทุกอย่างไม่ว่าจะเป็นอยู่โดยสมมุติหรือปรมาตถ์ ก็สิ่งที่มีอยู่ด้วยตัวของมันเองอยู่นั้น ก็นิยามความหมายกว้าง รวมทั้งอาตมันหรืออัตตาอยู่ด้วย แต่เรื่องอาตมันนั้น พระพุทธศาสนาทุกนิกายก็ปฏิเสธอย่างเด็ดขาด ไม่ยอมให้มีเหลือเศษอะไรอยู่แล้ว แต่ตามทัศนะของอาจารย์นาคารชุน ท่านคณาจารย์เหล่านั้นถึงแม้ปฏิเสธความมีอยู่ด้วยตัวมันเองเพียงอาตมันเท่านั้น แท้จริง ยังไปเกิดอุปาทานยึดสิ่งที่มีอยู่ด้วยตัวมันเองในขั้นธ ธาตุ อายตนะ พระนิรวาณ ว่ามีอยู่ด้วยตัวของมันเองอีก เห็นว่ามีกิเลสที่จะต้องละและมีพระนิรวาณที่จะบรรลุ ซึ่งเป็นความเข้าใจผิด

ท่านนาคารชุนกล่าวว่า สิ่งที่เราเข้าใจว่ามันเป็นจุดสุดท้ายที่มีอยู่ได้ด้วยตัวมันเองนั้น แท้จริงก็เกิดจากปัจจัยอื่นอีกมากหลายปรุงแต่งขึ้น เมื่อสิ่งทั้งหลายไม่มีภาวะอันใดแน่นอนของตัวเองเช่นนี้ สิ่งเหล่านั้นก็เป็นจุลมายา สิ่งใดเป็นมายา สิ่งนั้นก็ไร้ความจริง จึงจัดว่าสูญ ท่านนาคารชุนอธิบายว่า สิ่งที่มีอยู่ด้วยตัวมันเอง ย่อมบ่งถึงความเป็นอิสระ ไม่ขึ้นอยู่กับสิ่งใด จะเปลี่ยนแปลงมิได้ ซึ่งถ้าหากเป็นเช่นนั้นก็เป็นการขัดต่อ

กฎปัจจัยการของพระพุทธศาสนา เพราะตามกฎแห่งเหตุปัจจัย สิ่งทั้งปวงย่อมต่างอาศัยเหตุปัจจัยจึงมีขึ้นเป็นขึ้น มิได้มีสิ่งหนึ่งสิ่งใดเป็นอยู่โดยโดดเดี่ยว ดังนั้น ถ้าถือว่าสิ่งที่เป็นอยู่ด้วยตัวมันเองโดดเดี่ยวเช่นนี้ ย่อมจัดเข้าเป็นฝ่ายสัสสตทิวฐิไป อนึ่ง ถ้ามีความเห็นว่าทั้งปวงขาดสูญ ปฏิเสธต่อบาปบุญคุณโทษเล่าก็เป็นอุจเฉททิวฐิหลักธรรมฝ่ายศูนยตวาตินจึงไม่เป็นทั้งฝ่ายสัสสตทิวฐิ ก็เพราะแสดงถึงแก่นความจริงว่า สรวม ศูนยมด้วยความที่ไร้ภาวะที่โดดเดี่ยวโดยตัวมันเอง และไม่เป็นทั้งอุจเฉททิวฐิหรือนัตถิกทิวฐิ ก็เพราะแสดงว่าสิ่งทั้งปวงอาศัยเหตุปัจจัย เป็นตุจมายามีอยู่โดยสัมมุติบัญญัติ ด้วยประการฉะนี้

ท่านนาคคารชุนกล่าวว่า การหลุดรอดจากปวงทุกข์ต้องทำลายความติดในภาวะหรือสัด ความเป็นอยู่ซึ่งจัดว่าเป็นสัสสตทิวฐิ และทำลายความติดในภาวะหรือสัด ความเป็นอยู่ ซึ่งเป็นนัตถิกทิวฐิเสียนั่นเอง จึงลุ่มถึงมีขมิมาปฏิบัติ เพื่อสนับสนุนทางทฤษฎีนี้ ท่านนาคคารชุนยกพระพุทธภาษิตที่ตรัสแก่พระกัจจानะขึ้นอ้างว่า “ดูก่อนกัจจานะ ข้อว่าสิ่งทั้งปวงมีอยู่ นี้เป็นส่วนสุดข้างหนึ่ง ข้อที่ว่า สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่ นี้ก็เป็นส่วนสุดอีกข้างหนึ่ง ตถาคตยอมแสดงธรรมโดยท่ามกลาง ไม่เกี่ยวข้องส่วนสุดทั้ง 2 นั้น” เพราะฉะนั้น ศูนยตวาตินจึงเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า “มารยมิกะ”

ต่ออสังขตธรรม ฝ่ายมารยมิกะมีทัศนะว่า อสังขตธรรมนั้น ย่อมไม่มีความเกิดปรากฏขึ้น อันใด ความเกิดไม่มี อันนั้นจะมีอยู่อย่างไร อุปมาดังดอกฟ้ากับเขากระต่ายหรือนางหินมีครรภ ซึ่งเป็นสิ่งไม่เคยมีในโลก และก็ไม่เคยมีปรากฏด้วย อันว่าดอกฟ้า นั้น ใครบ้างเคยเห็น กระต่ายเกิดมีเขางอกขึ้นหรือรูปนั้นเป็นสตรีเกิดมีครรภขึ้นได้นั้น ล้วนเป็นมายา อนึ่ง ถ้าพระนิรวานมีอยู่ไซ้ พระนิรวานก็จักชื่อว่ามีการเกิดขึ้นสิ่งใดมีการเกิดขึ้น สิ่งนั้นย่อมไม่เที่ยง เป็นการขัดกัน และสิ่งใดหากมีอยู่โดยลำพังตัวเอง จะปราศจากการิยรูปหรือคุณภาพมิได้ สิ่งใดมีการิยรูปหรือคุณภาพ ย่อมบ่งให้เห็นว่าสิ่งนั้นมีการปรุงแต่งอยู่ ดังนั้น จึงสรุปว่านิรวานก็เป็นตุจมายามี เพราะไม่มีการเกิดขึ้น เหมือนดอกฟ้า เขากระต่าย และนางหินมีครรภ

อนึ่ง พิจารณาให้ซึ่ง ความเกิดความดับแท้ ก็ไม่ขึ้นกับความไม่เกิดไม่ดับนั่นเอง พระนิรวานมิใช่จะเป็นภาวะใดภาวะหนึ่งต่างหากจากปรากฏการณ์ทั้งหลาย หลัปัจจัยการแท้ก็คือความไม่เกิดไม่ดับและเป็นขมิมาปฏิบัติด้วย ถ้าเราพิจารณาด้วยสายสมุทัยคืออวิชชาเป็นปัจจัยให้เกิดสังขาร ๆ เป็นปัจจัยให้เกิดวิญญาน ฯลฯ เช่นนี้โดยลำดับแล้ว โลกสมุทัยก็เกิดขึ้น ถ้าพิจารณาด้วยสายดับคือเพราะอวิชชาดับสังขารจึงดับ เพราะสังขารดับวิญญานจึงดับ ฯลฯ เช่นนี้โดยลำดับไซ้ ก็เป็นโลกนิโรธะ (คือพระนิรวาน) ฝ่ายมารยมิกะยกพระพุทธภาษิตขึ้นอ้างอีกว่า “เมื่อสิ่งอันนี้มีอยู่ สิ่งอันนั้นก็อยู่ สิ่งอันนั้นจะเกิดขึ้นก็เพราะเกิดขึ้นแห่งสิ่งอันนี้ เมื่อสิ่งอันนั้นไม่มีอยู่ สิ่งอันนั้นก็ย่อมไม่มี สิ่งอันนี้จะดับได้ก็เพราะดับแห่งสิ่งอันนั้น”

ในปัจจัยการนั่นเอง เมื่อกกล่าวโดยสายเกิดก็เป็นโลกสมุทัย เมื่อกกล่าวโดยสายดับก็เป็นโลกนิโรธะหรือพระนิรวาน เพราะฉะนั้น ใ้ว่าจะมีพระนิรวานต่างหากไปนอกเหนือปรากฏการณ์แห่งปัจจัยการนี้ไม่ อนึ่ง เพราะเห็นแจ้งในโลกสมุทัย นัตถิกทิวฐิจึงเกิดขึ้น และเพราะเห็นแจ้งในโลกนิโรธะ สัสสตทิวฐิจึงไม่มีอุปติ

อนึ่ง เมื่อธรรมทั้งปวงเกิดจากเหตุปัจจัย จึงปราศจากแก่นสารตัวตน เมื่อปราศจากตัวตน อะไรเล่าที่เป็นผู้เกิดท่องเที่ยวในวิภูสงสาร อะไรเล่าที่เป็นผู้ดับสรรพกิเลสบรรลุพระนิรวาน เราจะเห็นได้ว่าว่างเปล่าทั้งสิ้น ไม่มีสภาวะใดเกิดขึ้นหรือดับไป เพราะฉะนั้น ผู้บรรลุพระนิรวานไม่มีแล้ว พระนิรวานอันผู้นั้นจะบรรลุจึงพลอยไม่มีไปด้วย ท่านนาคคารชุนอธิบายต่อไปอีกว่า พระพุทธองค์ตรัสเทศนาหลักอนิจจัง ทุกขัง อนัตตารวมลงได้ที่ศูนยตวาตินเอง และดังนั้น ในปรัชญาปารมิตาสูตริงกล่าววว่า รูปิ ศูนยตวา ศูนยตวา ตท รูปิ แปลว่ารูปก็คือความสูญ ความสูญก็คือรูปนั้น คือสังขตะ อสังขตะแท้ก็เป็นเพียงสมมุติบัญญัติ ความจริงย่อมเป็นสูญบัณฑิตที่สอดส่องด้วยปัญญาเท่านั้นจึงตรัสรู้ถึง เพราะอสังขตะย่อมเป็นธรรมคู่กับสังขตะ ปราศจากสิ่งที่เป็นอยู่ด้วยตัวมันเองเหมือนกัน เมื่อแสดงปรัชญามาถึงตรงนี้ พวกอัสติวาทินก็แย้งขึ้นว่า เมื่อสังขตะ อสังขตะล้วนเป็นสูญ แล้วการบำเพ็ญมรรคผลต่างๆ มิไร้สาระไปด้วยหรือ ความเห็นอย่างนี้มีเป็นอุจเฉทวาทหรือ ท่านนาคคารชุน

ก็ได้กลับไปว่า เพราะสิ่งทั้งปวงเป็นของสูญปราศจากสิ่งที่เป็นอยู่ด้วยตัวมันเองนะซี ปุถุชนจึงจักบำเพ็ญมรรคภาวนาเป็นอริยบุคคลได้ คนทำชั่วจึงไปสู่นรกได้ คนทำดีจึงไปสู่สวรรค์ได้ ถ้าหากมีสิ่งที่เป็นอยู่ด้วยตัวของมันเองแล้วมันจะเกิดดับแปรเปลี่ยนภาวะจากปุถุชนไปเป็นอริยเจ้าอย่างไรได้หนอเพราะสิ่งที่เป็นอยู่มีอยู่ด้วยตัวของมันเอง ย่อมหมายถึงสิ่งนั้นจะต้องไม่อิงอาศัยสิ่งอื่นเลย สำเร็จในตัวของมันเอง ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวของมันเอง เช่นนี้เป็นการหักล้างกฎ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา ของพระพุทธองค์และทฎฐิอย่างนี้เป็นสัตตวาทหรือฝ่ายมารยมิกะให้อุปมาอย่างโลก ๆ ว่า เหมือนกับอาศัยที่ว่าง เราปรารถนาจะสร้างอะไร ๆ จึงจักสร้างขึ้นได้ ญเนื้อที่ว่างตรงนั้น ไม่ว่าจะมากหรือน้อย อุปไมยตั้งอาศัยศูนยตา เหตุปัจจัยทั้งหลายจึงจักแสดงบัญญัติขึ้นมาได้ฉนั้น

ในคัมภีร์มารยมิคศาสตร์ ซึ่งเป็นคัมภีร์สำคัญที่สุดในบรรดาปกรณ์ต่างๆ ของฝ่ายมารยมิกะนั้น เริ่มต้นคัมภีร์ด้วยบทคาถาว่า “อนุตปาทะ ไม่มีความอุบัติ อนิโรธะ ไม่มีความดับ อศาตตะ ไม่มีความเที่ยง อนุจเฉทะ ไม่มีความขาดสูญ อนุการณะ ไม่มีอรรถแต่อย่างเดียว อนุการณะ ไม่มีอรรถนานาประการ อนุคมะ ไม่มีการเข้ามา อนิรคมะ ไม่มีการออกไป ผู้ที่สามารถกล่าวได้ว่าเป็นเหตุปัจจัย ดับเสียได้ซึ่งปัญจมายา ธรรมทั้งปวงข้าพเจ้า (คือท่านนาคารชุน) ขอภวันทนการแต่พระพุทธองค์ผู้เป็นเอกในบรรดาวาทะทั้งหลาย”

บทคาถานี้เป็นหัวใจสำคัญของปรัชญาฝ่ายมารยมิกะ การที่ท่านนาคารชุนตั้งทฎฐิเชิงปฏิเสธเช่นนี้เพื่อทำลายอุปาทานทั้งที่หยาบและละเอียดคือทำลายทั้งกามุปาทานและทฎฐิอุปาทาน สำแดงลักษณะแท้จริงว่าสิ่งทั้งปวงมีความสูญเป็นลักษณะ ท่านนาคารชุนปฏิเสธความเป็นอยู่มีอยู่ในตัวมันเองของสภาวะธรรมทั้งหลายด้วยวิธีการปฏิเสธความเกิดคืออนุตปาทะก่อน เพราะเมื่อวานความเกิดไม่มีแล้ว ความดับ ฯลฯ ก็พลอยหมดความหมายไปด้วย การปฏิเสธความเกิดจึงเท่ากับการปฏิเสธสิ่งที่มีอยู่โดยตัวของมันเอง ท่านนาคารชุนจึงได้ให้คำสรุปว่า “ธรรมทั้งหลายไม่อุบัติขึ้นเอง ไม่อุบัติจากสิ่งอื่น ทั้งไม่อุบัติขึ้นเองด้วย ไม่อุบัติจากสิ่งอื่นด้วยรวมกันและไม่เชื่อว่าปราศจากเหตุ เพราะฉะนั้น จึงรู้ว่าไม่มีการอุบัติขึ้นเลย” อรรถกถาของนิลเนตรให้อุปมาโดยสมมุติง่าย ๆ ว่า เหมือนกับเมล็ดพืชเมล็ดแรกนั้นเกิดขึ้นในสมัยใด แม้เราจะสืบสวนขึ้นไปจนถึงเบื้องปฐมกับ เราก็หาไม่พบว่าเมล็ดพืชเมล็ดแรกเกิดจากอะไร มีอะไรเป็นปฐมเหตุ เราไม่อาจหาไปจนพบ ถ้ามีปฐมเหตุอะไรเป็นมูลให้เกิดปฐมเหตุขึ้นอีกเล่า สืบสาวไปไม่มีที่สิ้นสุด ความเกิดแห่งเมล็ดนี้จึงไม่ปรากฏ (ที่ปรากฏว่ามีเมล็ดพืชขึ้นเป็นมายา) เมื่อความเกิดไม่ปรากฏว่าจะกล่าวเมล็ดพืชขึ้นดับไม่มีเลยหรือ ก็หาไม่ได้ เพราะเมล็ดพืชที่เราเห็นอยู่นั้นมี (อย่างมายา) สืบเนื่องกันมาเรื่อยจนปัจจุบัน และจากปัจจุบันก็จักสืบต่อไปอีกถึงอนาคต ถ้ากระนั้น เม็ดพืชนั้นก็มิภาวะเที่ยงนะซี เปล่าเลย เพราะหากมีภาวะเที่ยงแล้วไซ้ เม็ดพืชจะงอกงามเป็นต้นใบกิ่งก้านสาขาไม่ได้ ถ้าไม่เที่ยงเมล็ดพืชนั้นก็ชื่อว่าขาดสูญด้วยหรือไม่ ไม่ขาดสูญหรือ เพราะกิ่งใบสาขาดอกผลของพืชนั้น ย่อมสืบสันตติเนื่องมาจากเม็ด ดังนั้นไซ้ ควรกล่าวว่าเป็นหนึ่งก็ไม่ควร เพราะหากเป็นหนึ่งแล้วกิ่งใบสมควรกล่าวว่า แตกต่างแยกจากเม็ดพืชเด็ดขาดหรือ มิได้เลย หากแตกต่างแยกจากเม็ดพืชแล้วกิ่งก้านสาขาใบดอกก็ควรจะมีขึ้นเองโดยปราศจากเม็ดพืชเป็นปัจจัย ถ้าอย่างนั้น กิ่งก้านใบดอกออกจากเม็ดพืช เหมือนงูเลื้อยออกจากโพรงอย่างนั้นซี เปล่าอีกเหมือนกัน เพราะเราต่อยเม็ดพืชซอก เราจึงหาไม่พบกิ่งก้านสาขาใบดอกในเม็ดนั้น ฉะนั้น เราจึงลงญัตติได้ว่า เม็ดพืชนั้น แท้จริงเป็นเพียงมายา (เสถียร โพธิ์นันทะ, (2522) *ปรัชญามหายาน*, กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย, หน้า 42)

3. จริยธรรม

พุทธศาสนานิกายมารยมิกะแสดงหลักธรรมปฏิบัติหรือจริยธรรมสำหรับผู้ปฏิบัติเพื่อบรรลุถึงนิรวานซึ่งเป็นความจริงขั้นสูงสุดไว้ 6 ประการ เรียกว่า บารมี 6 ของพระโพธิสัตว์หรือผู้จะเป็นพระโพธิสัตว์ คือ

1. ทาน ตามรูปศัพท์แปลว่า การให้ มีทั้งวัตถุทานคือการให้วัตถุภายนอก และอภัยทานคือการให้อภัยซึ่งกินความถึงเมตตาและมุทิตาธรรมด้วย
2. ศีล คือ ความประพฤติดี ละชั่วให้หมดไป โดยมุ่งผลคือไปเกิด

ภาพใหม่ที่ตี เพื่อช่วยเหลือผู้อื่นต่อไป 3. ขันติ คือ ความอดกลั้นไม่ให้มีโทสะเกิดขึ้น 4. วิริยะ คือ ความเพียรหรือความพยายาม เป็นคุณธรรมขั้นต้นสำหรับผู้บำเพ็ญความดีที่สูงๆ ขึ้นไปอีก ความหมายวิริยะรวมไปถึงการละความอ่อนแอ ความเกียจคร้าน ไม่มัวหลงติดอยู่กับความสนุกเพลิดเพลินชั่วเล่น และการทำให้ใจให้เข้มแข็งกล้าหาญ 5. ฌยานหรือสมาธิ คือ การฝึกจิตให้ตั้งมั่นแน่วแน่ในอารมณ์ใดอารมณ์หนึ่ง เพื่อให้เกิดปัญญาอันบริสุทธิ์สำหรับทำลายอัตสมมติและปรสมมติเข้าสู่ความเหมือนหรือสมัตวา กล่าวโดยสรุปคือเพื่อทำลายโมหะซึ่งออกมาในรูปของอหังการและมมังการ 6. ปัญญา คือ ความรู้อันบริสุทธิ์เกิดจากสมาธิ ปัญญามี 2 อย่าง คือ (1) เหตุภูตะ คือ ปัญญาที่เป็นเหตุให้บรรลุดุคติมุตจจิต (2) ผลภูตะ คือ ปัญญาที่เป็นเหตุให้บรรลุนิพพาน และเมื่อบำเพ็ญต่อไปก็บรรลุดุคติมุตจจิตได้ในที่สุด (อดิศักดิ์ ทองบุญ, *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 129)

4. พุทธภาวะ

ฝ่ายมารชยมิกะถือว่าพุทธภาวะไม่เป็นเหมือนธาตุทองที่มีอยู่ในดินทราย ไม่ใช่ภาวะสมบูรณ์ที่มีอยู่แล้วในธาตุรู้ของสัตว์ทั้งหลาย แต่พุทธภาวะเกิดจากเหตุปัจจัยที่บารมีต่างๆ อบรมบ่มให้สูงขึ้น เกี่ยวกับการละกิเลสฝ่ายมารชยมิกะถือว่าพระอรหันต์บุคคลสามารถทำลายเวรกรรม กิเลสอาสวะ ตรงกันข้ามกับปรัชญามหายานสาขาอื่น ซึ่งถือว่าพระอรหันต์ทำลายได้แต่กิเลสอาสวะอย่างเดียว พระภิกษุจารย์ในฝ่ายศูนยวาทคือท่านจันทกริรติได้เขียนไว้คัมภีร์มารชยมิกาวดาร ใจความว่า เหมือนกับคนเอาไฟเผาธูป ภาพรถหายไปพร้อมกับกง ดุม ล้อ ไม่ใช่หายไปแต่ธูปแล้วเหลือล้อ เหลือยางเอาไว้ให้ เถียรยาวรณคือมมังการ เมื่ออหังการละได้ มมังการก็พลอยละได้ด้วย สรุปแล้วนิคายศูนยวาทมีหลักการใกล้เคียงกับนิคายเถรวาทมากที่สุดในกลุ่มมหายานด้วยกัน (เสถียร โปธิรัตน์, (2518), *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ฉบับมุขปาฐะ ภาค 1*, กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, หน้า 130)

5. วิชาชีวิต

เมื่อก้าวถึงท่านนาคารชุนแล้ว จะต้องเกี่ยวข้องกับวิชาชีวิต (Dialectic) ที่เป็นดังนี้ เนื่องจากท่านนาคารชุนได้ใช้วิชาชีวิตในการเผยแพร่หลักธรรมและใช้ตอบโต้กับฝ่ายลัทธิอื่นจนประสบผลสำเร็จมาแล้วอย่างงดงาม

วิชาชีวิตคืออะไร วิชาชีวิตคือการใช้ภาษาวิพากษ์วิจารณ์แนวความคิดของฝ่ายตรงข้าม วิชาชีวิตเป็นการเคลื่อนไหวทางจิต เป็นความจำเป็นของการวิจารณ์เหตุผล เป็นวิธีรู้ชัดถึงหลักการ และการย้อนหลักการของผู้อื่น เป็นการตีความหมายตรงกันข้ามของกันและกัน เป็นขจัดเสียซึ่งความรู้สึกขัดแย้งของเหตุผลที่ไม่รู้จัก เป็นการแสดงให้เห็นถึงความบกพร่องของลัทธิตรงกันข้ามไม่สมเหตุสมผลอย่างไร (สุวิญรักสัตย์, (2555), *พระพุทธศาสนามหายาน*, กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนบางกอกบล็อท, หน้า 139) เมื่อก้าวโดยสรุปแล้ววิชาชีวิตก็เป็นวิธีการในการแสวงหาความรู้อย่างหนึ่งนั่นเอง วิธีการนี้ ได้แก่ การพูดแย้งเพื่อให้ใครก็ตามที่ยืนยันว่าตนเองรู้เรื่องนี้จริงตระหนักว่าที่แท้ตนเองไม่ได้รู้อะไรเลย

ท่านนาคารชุนใช้วิชาชีวิตแย้งความคิดของปรัชญาสำนักต่างๆ ที่มีอยู่ในสมัยของท่าน โดยที่การแย้งนี้มีจุดประสงค์เพื่อแสดงว่าสำนักปรัชญาเหล่านี้อ้างว่าตนเองสามารถหยั่งเห็นความจริงของจักรวาล การอ้างนั้นไม่มีน้ำหนักพอจะสรุปเช่นนั้นได้ อันเป็นวิธีการกล่าวแย้งที่ผลดีที่สุดและแยบคายที่สุด

อนึ่ง ประโยชน์ของวิชาชีวิตภาษาก็คือเป็นการขจัดเสียซึ่งมิจฉาทิฎฐิ แล้ววิเคราะห์อย่างรอบคอบถึงหลักการของพุทธศาสนา เป็นการชี้ให้เห็นถึงสัมมาทิฎฐิคือความเห็นที่ถูกต้องตามสภาวะที่ปรากฏ

โดยสรุปความหมายของตรรกวิชาชีวิตมีอยู่ 3 ประการ คือ 1. ขจัดความเห็นผิด คือ ชี้ให้เห็นถึงการใช้หลักเหตุผลไม่ถูกต้อง 2. สร้างทัศนคติที่ถูกต้อง คือ ทำความผิดให้กระจ่าง 3. ขจัดความไม่แน่ใจในทัศนคติที่ถูกต้องแล้ว จะต้องแม่นยำในหลักการของตนเอง (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ บัญเสน, (2538), *พระพุทธศาสนาแบบธิเบต*, กรุงเทพฯ : ศูนย์ไทยธิเบต, หน้า 155)

เป็นที่แน่ชัดว่าท่านนาคคารุณและศิษย์นิกายมหายิมะทั้งหลายใช้วิชาวิธีในการโต้ตอบลัทธิอื่น ทั้งที่เป็นพุทธศาสนาด้วยกัน และที่เป็นลัทธิอื่นนอกศาสนา อันที่จริงหลักการของวิชาวิธีก็คือการวิภาษ ซึ่งปัจจัยการให้อยู่ในขอบเขตของปรากฏการณ์ธรรมชาติดีได้เปลี่ยนแปลง ทุกสิ่งเป็นอนัตตาเป็นความเพียรพยายามชี้ให้เห็นถึงความไม่สมบูรณ์ของลัทธิอื่นที่อธิบายปัจจัยการทั้งหลายอย่างไม่ถูกต้อง บ้างก็ถือเอาเฉพาะเหตุ บ้างก็ถือเอาเฉพาะผล บ้างก็ถือเอาทั้งเหตุและผลเป็นสิ่งเดียวกัน บ้างก็ยึดเอาไม่ใช่ทั้งเหตุและผล ปัจจัยทั้ง 4 ประการนี้กลายเป็นหัวข้อนำมาโต้แย้งกันอย่างไม่รู้จบ ดังนั้น มหายิมะจึงปฏิเสธทั้งหมด โดยให้เหตุผลว่า ทุกสิ่งมันไม่ใช่เกิดแต่เฉพาะจากเหตุ จากผล จากทั้งสอง หรือไม่ใช่จากทั้งสอง ที่เราเห็นเป็นเพียงมายา ทุกสิ่งที่ไม่เป็นอิสระจากกัน ทุกสิ่งเชื่อมโยงกัน สภาวะที่เชื่อมโยงกันเป็นเพียงศูนย์ตา ความจริงโดยปรมาตย์อยู่เหนือความคิด พ้นจากความเป็นและไม่เป็น นี่คือนิภาววิธี ยืนยันหลักการของตนแล้วชี้ให้เห็นสิ่งที่ผิดของลัทธิอื่น

มหายิมะเน้นให้เห็นว่าศูนย์ตาเท่านั้นเป็นทางอันเอกที่จะนำสัตว์ทั้งหลายให้หลุดพ้น พระโพธิสัตว์ต้องเห็นแจ้งในศูนย์ตา (พระมหา ดร.สุวิน สจฺจวิโช, (2543), *เอกสารประกอบการบรรยายวิชาพุทธปรัชญามหายาน, คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, หน้า 27*)

6. การโต้แย้งฝ่ายปรวาที

ในคัมภีร์มหายิมศาสตร์มีใจความในปณามคาถา แบ่งออกเป็น 8 คำ 4 คู่ ในทัศนะของนิกายศูนย์ตวา ทินเห็นว่า โลกนี้ที่ปรากฏแก่เรามีได้เป็นทั้งสัต (ความมีอยู่) หรืออัสต (ความไม่มีอยู่) เพราะฉะนั้น จึงปฏิเสธด้วยคำ 8 คำ 4 คู่ข้างต้น โดยเฉพาะคำแรก คือ คำว่า “ไม่มีความเกิดขึ้น” ท่านให้เหตุผลว่าธรรมด้าย่อมถือว่าความเกิดมาจากกรณี 4 อย่าง คือ 1. เกิดขึ้นเอง 2. สิ่งอื่นทำให้เกิด 3. ทั้งเกิดขึ้นเอง ทั้งสิ่งอื่นทำให้เกิด รวมกันทำให้เกิดขึ้น 4. เกิดอย่างไรเหตุคือเกิดลอยๆ

ท่านนาคคารุณค้านหมดทั้ง 4 ข้อ คือ ท่านค้านว่าหากท่านปรวาทีกล่าวว่าโลกนี้เป็นสัตไซ้ ธรรมดาส่งที่มีอยู่เองไม่จำเป็นต้องมีการเกิดขึ้น คำว่าเกิดขึ้นต้องใช้กับสิ่งที่ไม่เคยมีมาก่อน ภายหลังมีขึ้นเรียกว่าเกิดขึ้น ก็เมื่อท่านปรวาทีถือแล้วว่าโลกเป็นคือมีอยู่เองแล้วยังกล่าวว่าสิ่งที่อยู่เกิดขึ้น จึงเป็นการขัดต่อเหตุผล นั่นก็คือหมายความว่าสภาวะธรรมจะเกิดขึ้นเองไม่ได้ ตัวเองจะให้ตัวเองเกิดไม่ได้

ท่านปรวาทีแก้ตัวว่า โลกเกิดจากสิ่งอื่นที่ทำให้เกิด ที่จริงสิ่งอื่นนั่นก็คือตัวเองนั่นเอง เพราะการเปรียบเทียบจึงมีเรากับเขาขึ้น บุรุษที่หนึ่งเมื่อพบบุรุษที่หนึ่งอีกคนหนึ่งเข้า จึงมีคำว่า “ฉัน” และ “ท่าน” เกิดขึ้น เมื่อเป็นเช่นนี้ ตัวของตัวเองให้เกิดขึ้นไม่ได้แล้วจึงทำให้สิ่งอื่นเกิดขึ้นไม่ได้ด้วย

ท่านปรวาทีกล่าวว่า ทั้งตัวเองและผู้อื่นช่วยกันทำให้เกิดขึ้น ฝ่ายศูนย์ตวาทค้านว่า เปรียบเหมือนคนตาบอดคนเดียวมองไม่เห็น แม้จะเอาคนตาบอดอีกคนมาอยู่รวมกันก็ไม่เกิดการเห็นใดๆ ขึ้น

ท่านปรวาทีกล่าวว่า ถ้าอย่างนั้นก็เกิดขึ้นโดยไร้เหตุนะซิ ฝ่ายศูนย์ตวาท้วงว่า ไม่ได้ ฝอยอมเกิดมาจากพื้น แม้ฝอยอมเกิดแต่ฝน ทุกสิ่งย่อมมีเหตุ เมื่อเป็นเช่นนั้นแล้ว เราจึงยืนยันได้ว่า สิ่งทั้งปวงไม่มีอะไรอุบัติขึ้นเลย ที่เราประสบการณ์อยู่คือโลกที่ปรากฏแก่เราเปรียบเหมือนเมืองปีศาจ เปรียบเทียบเหมือนพยับแดด เปรียบเหมือนความฝัน เปรียบเหมือนมายากล โลกจึงไม่เป็นสัตและทั้งไม่เป็นอัสตด้วย เพราะมีสัตจึงมีอัสต เป็นเครื่องเทียบ ก็เมื่อสัตเราปฏิเสธเสียแล้ว อัสตจึงพลอยถูกปฏิเสธไปด้วย เมื่อนิกายศูนย์ตวาถือวาทเป็นปฏิจสมุปบาทธรรมคือธรรมอันอาศัยเหตุพร้อมทั้งผลเกิดขึ้น เมื่อเป็นปฏิจสมุปบาทธรรม จึงชื่อว่า เป็น “ศูนย์ตวา” คำว่า “ศูนย์ตวา” ในที่นี้ไม่ใช่หมายถึงความไม่มีอะไรสิ้นเชิง ผิดกับคำว่า อุกเฉพะ หรือ นัตถิกะ ซึ่งเป็นคำปฏิเสธเด็ดขาด

ศูนย์ตวา หมายถึง ความไม่มีสวลักษณะหรือสภาวะ (สิ่งที่เป็นอยู่ด้วยตัวมันเอง โดยไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่น เป็นอยู่ มีความคงทนไม่เปลี่ยนแปลง) เท่านั้น คือ ไม่มีสิ่งใดในโลกที่จะเป็นอยู่ด้วยตัวมันเอง โดยไม่มี

ความสัมพันธ์กับสิ่งอื่นๆ อีก นิยายศุขยวาทเห็นว่าทุกสิ่งเป็นสิ่งที่สัมพันธ์กันหมด เพราะเหตุนี้ ปฏิจจสมุปบาทธรรมอันใด ศุขยวาทก็อันนั้น ศุขยวาทอันใด มัชฌิมาปฏิปาทก็อันนั้น

เมื่อสรรพธรรมไม่มีสวลักษณะเช่นนี้ สรรพธรรมจึงเป็นปฏิจจสมุปบาทธรรม โลกกับพระนิรวาณเมื่อว่าโดยปรมัตถโวหารก็เป็นมายาธรรม ทั้งนี้เพราะเหตุว่าเมื่อโลกไม่มีสวลักษณะ เปรียบเหมือนพยับแดดเหมือนฟองน้ำ ความดับไปแห่งโลก กล่าวคือพระนิรวาณจะมีสวลักษณะอยู่ได้อย่างไร เพราะฉะนั้น เมื่อโลกเป็นมายา ความดับไปแห่งความเป็นมายานั้นจึงพลอยเป็นมายาไปด้วย เพราะเนื้อแท้ไม่มีอะไร ดับโลกกับพระนิรวาณจึงไม่ใช่หนึ่ง ไม่ใช่สอง ทั้งนี้เพราะเหตุว่า ในปฏิจจสมุปบาทนั่นเอง เมื่อพิจารณาโดยสมุทัยวารแล้วคือ อวิชชาเกิดสังขารเกิดเป็นลำดับ สมุทัยก็เกิดขึ้นในปฏิจจสมุปบาทอันเดียวกันนั้น ครั้นพิจารณาตามนิโรธวารแล้ว กล่าวคืออวิชชาดับสังขารดับตามลำดับไซ้ โลกนิโรธกล่าวคือพระนิรวาณย่อมอยู่ ณ ที่นั่นเอง ผู้ใดเห็นว่า โลกกับพระนิรวาณเป็นหนึ่ง ผู้นั้นเป็นฝ่ายสัสสตทิกฐิติ ผู้ใดเห็นว่าโลกกับพระนิรวาณเป็นสอง ผู้นั้นเป็นฝ่ายนัตถิกทิกฐิติ โดยแท้จริง พระนิรวาณนั้น ไม่เป็นทั้งภาวะและอภาวะ ผู้ใดเห็นพระนิรวาณเป็นภาวะ ผู้นั้นเป็นผู้ถือเอาส่วนสุดฝ่ายอัตถิตา ผู้ใดเห็นพระนิรวาณเป็นอภาวะ ผู้นั้นถือเอาส่วนสุดฝ่ายนัตถิตา โดยความจริงแล้ว พระนิรวาณพ้นจากความเป็นและไม่มี นี่เป็นวาทะของท่านคฺรฺุณาการชุน

เมื่อฝ่ายศุขยวาทแสดงทัศนะมาถึงตอนนี้ ฝ่ายปรวาทก็ได้ตั้งข้อโต้แย้งขึ้นว่าการที่ฝ่ายศุขยวาทได้ปฏิเสธลักษณะในธรรมทั้งปวงนั้น ฝ่ายศุขยวาทยังมีหลักฐานพุทธพจน์ยืนยันหรือไม่ ท่านนาคารชุนจึงยกพุทธภาษิตในสังยุตนิคายขึ้นอ้างว่า “รูปเปรียบเหมือนฟองน้ำ เวทนาเปรียบเหมือนต่อมน้ำ สัญญาเปรียบเหมือนพยับแดด สังขารเปรียบเหมือนต้นกล้วย วิญญาณเปรียบเหมือนนักเล่นกล อันพระผู้เฝ้าพงษ์อาทิตย์แสดงแล้ว” พุทธภาษิตแสดงให้เห็นว่า เบญจขันธ์เป็นมายาธรรม เมื่อเบญจขันธ์เป็นมายาธรรมแล้วก็มีแต่มายามีทุกข์ นั่นก็คือแสดงให้เห็นว่า สรรพธรรมไม่มีสวลักษณะหรือสวภาวะ ไม่มีใครมีกิเลสหรือพ้นกิเลส พระนิรวาณอันเป็นความดับแห่งเบญจขันธ์จักมีสวภาวะเอกเทศอยู่อย่างไร แท้จริงไม่มีอะไรเกิดหรือดับเลย ถ้าสังขตธรรมมีอยู่ อสังขตจะจะมีอยู่อย่างไร เหมือนกับพูดว่า การไปการมา การเกิดการดับย่อมต้องอาศัยคนเป็นปทัฏฐานคือ คนไป คนมา คนเกิด คนดับ ก็เมื่อตัวคนไม่มีแล้ว อากาเหล่านี้จะมีอยู่ได้อย่างไร ?

ฝ่ายปรวาทโต้แย้งว่า ถ้าเช่นนั้นทิกฐิติของท่านก็เป็นอวจเณะ พระพุทธองค์จะสอนให้บุคคลเจริญมรรคผลไปทำไม ในเมื่อทุกสิ่งทุกอย่างว่างเปล่าเช่นนี้ วาทะของท่านนั้นเป็นนัตถิกะ ทำลายกุศลธรรมทั้งปวง

ท่านนาคารชุนได้กลับไปว่า วาทะของเรา แบ่งเป็น 2 นัย คือ โดยโลกิยนัย เรากล่าวว่าธรรมทั้งปวงมีอยู่อย่างมายา เช่นเดียวกับความฝัน เราไม่ได้ปฏิเสธเหตุการณ์ในความฝันว่าเป็นของไม่มีอยู่ เรากล่าวว่าความฝันมีอยู่ แต่มีอย่างไม่จริง เราได้รับสมมติบัญญัติตามโลกโวหาร ไม่ได้ปฏิเสธกรรมกิริยา เหมือนกับเราไม่ได้ปฏิเสธความฝันว่าไม่มี แต่เมื่อว่าโดยปรมัตถนัย สิ่งทั้งปวงเป็นศุขยวาท เหมือนเรากล่าวว่าความฝันไม่ใช่ของจริง เราจึงไม่ใช่พวกนัตถิกะ ตรงข้ามกับพวกท่านนั้นแหละ กลับจะเป็นฝ่ายปฏิเสธบุญกรรมกิริยาเสียเอง เพราะพวกท่านยึดถือว่า สิ่งทั้งปวงมีสวลักษณะ เมื่อเป็นเช่นนี้ คนทำบาปก็ต้องทำบาปวันยังค่ำไม่มีทางกลับตัวเป็นคนดีได้ เพราะคนทำบาปมีสวลักษณะ การทำก็มีสวลักษณะ บาปก็มีสวลักษณะ สิ่งใดเป็นสวลักษณะ สิ่งนั้นเปลี่ยนแปลงไม่ได้ เป็นอยู่ด้วยตัวมันเอง ไม่อาศัยสิ่งอื่น เพราะฉะนั้น ฝ่ายท่านจึงปฏิเสธกรรมกิริยา ฝ่ายเราถือว่าสวลักษณะไม่มี เป็นศุขยวาท คนชั่วจึงกลายเป็นคนดีได้ ปุถุชนจึงเป็นอรหันต์ได้ เด็กจึงเติบโตเป็นผู้ใหญ่ได้ ถ้าถืออย่างमतท่าน เด็กก็ต้องเป็นเด็กตลอดไป ถ้าเด็กเปลี่ยนเป็นผู้ใหญ่ ย่อมแสดงว่าเด็กคนนั้นไม่มีสวลักษณะ เป็นศุขยวาท เพราะฉะนั้น เราจึงกล่าวว่า เพราะมีศุขยวาทนี้เอง อุบัติกาลโลกจึงเป็นไปตามระเบียบ

ฝ่ายมารยมิกะได้เปรียบเทียบทัศนะในเรื่องความเห็นว่างเปล่า ในระหว่างตนกับพวกนัตถิกะว่าเหมือนบุคคลสองคน นาย ก. เห็นโจรคนหนึ่งประกอบโจรกรรมเฉพาหน้า นาย ข. ไม่ได้เห็นโจรคนนั้นประกอบโจรกรรมเลย แต่พูดไปตามนาย ก. ความเข้าใจและคุณค่าในเรื่องความรู้ ระหว่างนาย ก. กับ นาย ข.

นี้แตกต่างกันฉันใด ฝ่ายเราคือ ท่านนาการชุนเห็นสรรพสิ่งเป็นสูญด้วยญาณทัสนะ ฝ่ายท่านคือ ฝ่ายนัตถิกทิกฐิ เห็นทุกสิ่งเป็นของไม่มี เป็นความเห็นที่เกิดจากตรรกะ มิได้เกิดจากญาณทัสนะ มีอุปมาเดียวกับบุคคลสองคน ฉะนั้น

ท่านนาการชุนย้าว่า บุคคลใดที่จะมีทัสนะในเรื่องศุนยตา บุคคลนั้นจะต้องมีศีล สมาธิเป็นปัทฐฐาน ถ้าปราศจากศีลและสมาธิแล้ว ทัสนะของผู้นั้นเป็นมิจฉาทิกฐิ (อภิชัย โพธิประสิทธิ์ศาสตร์, (2539), *พระพุทธศาสนาหายาน*, กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย, หน้า 160-166)

7. ทัสนะนักปรัชญาอินเดีย

ลัทธิศุนยวาทตามที่นักปรัชญาชาวอินเดียผู้ไม่นับถือพุทธศาสนาเข้าใจนั้นหมายถึงว่า โลกเป็นสิ่งที่ว่างจากทุก ๆ สิ่ง คือว่าทุกสิ่งไม่มีอยู่จริง ๆ ในการเริ่มต้นลัทธินี้ ในคัมภีร์สรวทศนสังคหะ ท่านมาธวจารย์ได้อ้างถึงเนื้อหาอันสำคัญ ในฐานะที่เป็นการกล่าวถกเถียงในการสนับสนุนลัทธิอื่นนี้ว่า ตัวอัตตาหรือตัวรู้ วัตถุหรืออารมณ์ คือ ตัวถูกรู้และความรู้ ทั้งสามอย่างนี้เป็นสิ่งที่พึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกันเกิดขึ้น ความจริงของสิ่งหนึ่งอาศัยของสองสิ่ง แต่ละสิ่งย่อมอิงอาศัยซึ่งกันและกัน ถ้าสิ่งใดสิ่งหนึ่งเหลว อีกสองสิ่งก็พลอยเหลวไปด้วย ถ้าจะเปรียบก็เหมือนความเป็นพ่อของบุคคลใดบุคคลหนึ่ง ถ้าเป็นพ่อถูกพิสูจน์ว่าไม่จริง ความเป็นลูกของผู้นั้นก็พลอยเป็นสิ่งที่ไม่จริงไปด้วยเหมือนกัน แต่ทุกคนก็ยอมรับความจริงว่า เมื่อเห็นเชือกเป็นงู นั่นก็คือสิ่งที่เราเห็นนั้นเป็นงูไม่จริง หรือไม่ใช่งูจริงๆ ฉะนั้น จิตใจหรือผู้รู้และอารมณ์ที่ถูกรู้และความรู้ทั้งหมดนั้นกลับเป็นผู้ไม่จริงหรือเหลวไหลไปด้วย ดังนั้น จึงอาจสรุปความได้ว่าสิ่งทั้งหมดที่เราเห็นจะเป็นภายในหรือภายนอกก็ตามรวมทั้งประสบการณ์ทางอินทรีย์ของเราด้วยและรวมทั้งจิตใจคือตัวรู้ด้วย ก็เป็นสิ่งหลอกลวงไป เช่นเดียวกับอารมณ์ในฝัน เพราะฉะนั้น ทั้งทางวัตถุและจิตใจที่ถือว่ามียู่จริงเป็นจริงนั้น เป็นสิ่งหลอกลวง ไม่มีอะไรเลยทั้งสิ้น โลกคือสิ่งสูญ ปราศจากของจริง

จากการโต้เถียงนี้มันเป็นที่ปรากฏว่าทุก ๆ สิ่งไม่มีอะไรจริง นี้ว่าตามหลักของมาธมิกะ ดังนั้นทัสนะชนิดนี้จึงเป็นที่รู้กันว่าเป็นลัทธิสูญ (Nihilism) ในหมู่ชาวยุโรป และในหมู่ชาวอินเดียด้วยกัน สำหรับในอินเดียมันักเขียนบางพวกได้ขนานนามว่าสรวสิกวาทกล่าวว่ คำว่า สูญ ที่พวกมาธมิกะนำมาใช้เองนั้นจำเป็นจะต้องรับผิดชอบสำหรับความคิดเห็นอันนี้สำคัญ เพราะคำว่าสูญตามธรรมดาแล้วหมายความว่าไม่มีอะไร หรือว่าง แต่ว่าเมื่อเราได้ศึกษาปรัชญาชนิดนี้อย่างใกล้ชิดแล้ว เราเกิดความเข้าใจอย่างแจ่มแจ้งขึ้นมาว่าทัสนะของมาธมิกะนั้นมิใช่หมายถึงสูญเปล่าอย่างที่คนธรรมดาสามัญเข้าใจเลย และเรารู้ว่าลัทธินี้มีใช้จะปฏิเสธความจริงทั้งหมด แต่ว่าปฏิเสธเฉพาะโลกปรากฏการณ์ที่เราเห็น ๆ กันอยู่ ส่วนเบื้องหลังของโลกปรากฏการณ์นั้นยังมีความจริงอยู่ ซึ่งความจริงอันนี้เราไม่สามารถจะพรรณนาได้ เราไม่สามารถจะบอกลักษณะว่ามันเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งได้เพราะมันไม่ปรากฏทางกายหรือทางจิต การที่ถือว่าลักษณะทางปรากฏการณ์เป็นสิ่งสูญนั้น เราเรียกว่าสูญแต่อันนี้เป็นลักษณะทางปฏิเสธของปรมัตตสังซึ่งเป็นการพรรณนาสิ่งที่ไม่มันนั่นเอง

ในคัมภีร์ลึงกาวตารสูตร กล่าวไว้ว่า ธรรมชาติอันแท้จริงของอารมณ์นั้น เราไม่สามารถสอบสวนและค้นคว้าได้โดยเหตุผล และเพราะฉะนั้น ธรรมชาติอันแท้จริงของอารมณ์นั้น จึงไม่สามารถพรรณนาได้

สิ่งซึ่งเป็นจริงได้นั้นจะต้องเป็นอิสระ ไม่ขึ้นต่อสิ่งใด เป็นสิ่งที่ทรงอยู่ด้วยตัวของมันเอง และทั้งไม่อาศัยสิ่งอื่นเพื่อความทรงอยู่และความเกิดของมัน แต่ว่าทุก ๆ สิ่งที่เรารู้ได้นั้นอาศัยปัจจัยบางอย่างเกิดขึ้นมา ดังนั้นสิ่งนั้นจึงไม่ใช่สิ่งที่ป็นจริงโดยตัวของมันเอง เพราะมันต้องอาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น อีกประการหนึ่ง เราไม่สามารถจะกล่าวได้ว่า สิ่งนั้นมันไม่มีจริง ๆ เช่น ปราสาทในอากาศเป็นต้นนั้นไม่สามารถจะเป็นตัวเป็นตนให้เราสัมผัสได้ การที่เราจะกล่าวว่า มันมีอยู่จริง และไม่มีอยู่จริงทั้งสองนี้ก็ดี หรือว่าจะว่ามีอยู่จริงก็ไม่ใช่หรือว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่ก็ดี การกล่าวเช่นนี้เป็นสิ่งเหลวไหล ไม่มีเหตุผลโดยประการทั้งปวงและไม่สามารถจะเข้าใจด้วยปัญญาอันน้อย

ของเรา มันไม่สามารถจะเรียกได้ว่า มีอยู่จริงและไม่มีอยู่จริง หรือว่าจะจริงและไม่จริงทั้งสอง หรือว่าจะว่าไม่จริงก็ไม่ใช่ จะว่าจริงก็ไม่ใช่

จะเห็นได้ว่า ในข้อโต้เถียงดังกล่าวข้างต้นนั้น ลักษณะของสิ่งซึ่งไม่สามารถจะพรรณนาได้นั้นเกิดจากข้อเท็จจริงว่าบรรดาสิ่งทั้งหลายเป็นเพียงสังขารคือการรวมตัวกันขึ้นโดยอาศัยปัจจัยอื่น ๆ เพราะฉะนั้นนาคคารชุนจึงได้กล่าวว่าข้อเท็จจริงเกี่ยวกับบรรดาสิ่งทั้งหลายที่รวมกันเข้าแล้วเกิดขึ้นนั้นเรียกว่า ศูนย์ตา ไม่มีธรรมชาติหรือลักษณะของสรรพสิ่งใด ๆ ซึ่งมีได้อาศัยปัจจัยอย่างอื่นเกิดขึ้น เพราะฉะนั้น ในที่นี้จึงพอจะสังเกตได้ว่า คำว่า สูญ หมายถึง ลักษณะของสิ่งต่าง ๆ ที่อาศัยกันเกิดขึ้น หาได้เกิดขึ้นมาเอง ตามลักษณะแท้ของมัน ไม่มีความเปลี่ยนแปลงอยู่เรื่อง ๆ ของสิ่งทั้งหลายก็ดี และการที่ไม่สามารถกำหนดและพรรณนาได้ก็ดี สิ่งเหล่านี้เรียกว่า “สูญ” ทั้งสิ้น

ทัศนะนี้เรียกว่า ทัศนะสายกลาง เพราะเหตุว่าได้เลี่ยงที่ทัศนะที่สุดโต่งสองอย่างเสียได้โดยการปฏิเสธทัศนะที่เป็นสัสสตทิฎฐิ และทัศนะที่เป็นอุจเฉททิฎฐิ และได้ยืนยันให้เห็นว่าสรรพสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นมานั้นเกิดขึ้นมาโดยอาศัยเหตุและปัจจัยทั้งนั้น นี่คือเหตุผลอันหนึ่งซึ่งแสดงให้เห็นว่าทำไมพระพุทธองค์จึงเรียกทฤษฎีอันนี้ว่า ปฏิจจสมุปบาท หรือ ทางสายกลาง ดังนั้น ท่านนาคคารชุนจึงกล่าวว่า ศูนย์วาท คือ ทางสายกลางเพราะเหตุว่าศูนย์วาทหมายถึงการอาศัยกันแล้วเกิดขึ้นมา หาได้เกิดขึ้นมาโดยไม่มีเหตุไม่มีปัจจัยไม่

การที่สิ่งต่างๆ ประชุมกันเกิดขึ้นมานี้ จึงทำให้ลักษณะที่แท้ของมันเป็นสิ่งซึ่งไม่สามารถจะสอบสวนค้นคว้าได้ ทั้งที่เป็นจริงและไม่เป็นจริง เป็นต้น และอาจถือว่าเป็นสัมพัทธภาพของสิ่งทั้งหลายด้วยเหมือนกัน ลักษณะทุกอย่างของสิ่งๆ หนึ่งนั้นอาศัยสิ่งอื่นอีกจึงเกิดขึ้นได้ เพราะฉะนั้น ความทรงอยู่ของสิ่งนั้นจึงเป็นเพียงการประชุมกันขึ้นเท่านั้น เพราะต้องอาศัยปัจจัยอย่างอื่นเกิดขึ้น เพราะฉะนั้น ศูนย์วาทอาจตีความหมายไปในทำนองว่าเป็นทฤษฎีสัมพัทธภาพ ซึ่งแสดงว่าไม่มีสิ่งหรือปรากฏการณ์ชนิดใดที่มีสถานะเป็นตัวของตัวเอง เพราะฉะนั้น การพรรณนาปรากฏการณ์ชนิดใดชนิดหนึ่งจึงไม่อาจเป็นไปได้ การพรรณนาไม่ได้นี้เราอาจพูดได้ว่าเป็นความจริงที่ไม่มีข้อแม้ใด ๆ คือ เป็นความจริงในตัวและด้วยตัวของมันเอง

พวกมหายมิกะได้เพิ่มปรัชญาทางสภาวะธรรมขึ้นคือปรัชญาที่ว่าด้วยความจริงทางปรมาตต์ที่เป็นตัวของตัวเองแท้ ๆ ได้แก่ ปรัชญาที่ว่าปรมาตต์สัจ พระธรรมของพระพุทธองค์เกี่ยวกับปฏิจจสมุปบาทก็ดี ที่เกี่ยวกับอนิจจตาก็ดี หมายถึง ธรรมของโลกแห่งปรากฏการณ์เท่านั้น คือ หมายถึงสิ่งที่เราสามารถสังเกตได้โดยทั่วไปโดยทางอินทรีย์สัมผัสของเรา แต่ว่าเมื่อใดเราได้บรรลุนิพพานแล้ว และปัจจัยต่างๆ ที่เกิดขึ้นมาทางอินทรีย์และปรากฏการณ์ต่าง ๆ ของโลกได้ถูกควบคุมไว้ดีแล้ว อะไรจะเป็นธรรมชาติส่งวิบากทางประสบการณ์ของเราอีกเล่า การที่จะตอบปัญหาชนิดนี้ เราไม่สามารถจะสัมผัสได้ทางอินทรีย์ เพราะฉะนั้น พวกมหายมิกะจึงถือว่าปรมาตต์สัจซึ่งอยู่เบื้องหลังโลกแห่งปรากฏการณ์นั้นมีอยู่และทรงอยู่ชั่วนิรันดร์อย่างไม่เปลี่ยนแปลง ไม่มีสิ่งใดมาเป็นเหตุและเป็นปัจจัย และไม่มีคุณลักษณะทางปรากฏการณ์อื่นใด มาเป็นเหตุของความจริง ข้อนี้ย่อมสมกับที่ท่านนาคคารชุนพูดว่าสัจธรรมนั้นมีสองอย่าง และพระธรรมคำสั่งสอนของพระพุทธองค์นั้นก็ตั้งอยู่บนสัจธรรมทั้งสองนี้ อย่างหนึ่งเป็นสมมุติสัจคือหมายถึงสัจจะที่ประชาชนคนธรรมดาเข้าใจได้ และอีกอย่างหนึ่งเป็นปรมาตต์สัจคือเป็นความจริงของพระอรียบุคคลทั้งหลาย ผู้ใดยังไม่เห็นแจ้งถึงความแตกต่างระหว่างความจริงทั้งสองประการนี้แล้ว ผู้นั้นย่อมไม่สามารถจะเข้าใจคำสอนของพระพุทธองค์อย่างลึกซึ้งได้

ความจริงขั้นต่ำนั้นเป็นแต่เพียงบันไดขั้นที่จะไต่ขึ้นสู่บันไดขั้นสูง ธรรมชาติแห่งประสบการณ์ของพระนิพพานถือว่าเป็นธรรมชาติที่สูงกว่าประสบการณ์ธรรมดา ธรรมชาติอันนี้เราไม่สามารถจะพรรณนาได้ เราสามารถจะแนะนำให้คนรู้จักธรรมชาตินี้ได้อย่างเดียวก็เฉพาะในทางปฏิเสธเท่านั้น โดยการช่วยเหลือในทางคำพูดแบบปฏิเสธ เพื่อให้คนธรรมดาสามัญเข้าใจได้ ดังนั้น ท่านนาคคารชุนจึงได้พรรณนาลักษณะของ

พระนิพพานด้วยแนวทางปฏิเสศได้ดังนี้ คือสภาวะคนธรรมดาไม่สามารถจะรู้ สภาวะที่คนธรรมดาสามัญทำ เกิดขึ้นใหม่ไม่ได้ เป็นสภาวะที่ไม่มีอะไรทำลายได้ เป็นภูมิที่ยั่งยืน เป็นสภาวะที่ไม่มีอะไรกดขี่ได้ เป็นสภาวะที่ สืบต่อ เกิดขึ้นไม่ได้ ดังนั้น จึงเรียกว่าพระนิพพาน คำว่าตถาคตก็เป็นไปในทำนองเดียวกับพระนิพพาน พระตถาคตคือผู้รู้แจ้งพระนิพพาน ลักษณะของพระตถาคตก็สามารถจะพรรณนาได้ นั่นคือเหตุผลอันหนึ่งซึ่ง พอชี้ให้เห็นว่าเมื่อพระพุทธเจ้าได้ถูกถามว่าอะไรกลับมาเป็นตถาคตหลังจากบรรลุนิพพานและรู้แจ้งแทงตลอด แล้ว พระพุทธเจ้าไม่ทรงวิเศษหาปัญหา นี้ก็แสดงให้เห็นว่านิพพานกับตถาคตเป็นอย่างเดียวกัน

ในทำนองเดียวกัน การที่พระพุทธองค์ทรงนิ่งไม่ทรงตอบปัญหาที่เกี่ยวกับปัญหาทางอภิปรัชญา ทั้งหมดในสิ่งที่ เป็นโลกุตระ เราสามารถจะแปลความหมายไปในทำนองที่ว่าพระองค์ทรงมีความแจ่มแจ้งใน ประสบการณ์ของโลกุตระธรรมและปรมาตถสัจ ความจริงที่เกี่ยวข้องกับโลกุตระชนิดนี้ เราไม่สามารถจะ พรรณนาในรูปความหมายธรรมดาสามัญ คำดำรัสของพระพุทธองค์ที่ทรงมีต่อพวกสาวกบ่อย ๆ ว่า พระองค์ ได้ทรงรู้แจ้งความจริงที่ลึกซึ้งบางประการ ซึ่งจะเอาเหตุผลสามัญเข้าไปจับไม่ได้ พระดำรัสของพระพุทธองค์อัน นี้ย่อมสนับสนุนความเห็นของพวกมารยมิกะในเรื่องเกี่ยวกับโลกุตระธรรม

5. บทสรุป

พุทธศาสนานิกายมารยมิกะหรือศูนยวาทซึ่งมีพระนาคคารชุนเป็นก่อดั้งนั้น กล่าวโดยสรุปได้ดังนี้ หลักธรรมทั้งหมดรวมลงที่ “ศูนยตา” โดยศูนยตานี้เป็นเนื้อหาของทางสายกลางที่สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ทรงสอนไว้ และท่านนาคคารชุนได้นำมาขยายความอย่างละเอียดพิสดาร (โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ แปล, (2551), *โคลกมูลฐานว่าด้วยทางสายกลาง (มุลมัยยมกการิกา)* โดย นาคคารชุน, กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิพันดารา, หน้า 1) กล่าวคือหลักศูนยตาของพระนาคคารชุนนั้น ไม่ได้หมายความว่า มิได้มีอะไรอย่างสิ้นเชิง แต่เป็นการ ปฏิเสศว่า ไม่มีสภาวะที่คงที่เท่านั้น เพราะสิ่งทั้งหลายในโลกไม่อาจหนีคำว่า ภาวะ อภาวะ ไปได้ พระนาคคาร ชุนถือว่าภาวะคือสิ่งที่มีเองเป็นเอง แต่โลกเกิดจากเหตุปัจจัย ตามหลักปฏิจจสมุปบาท โลกจึงไม่ใช่ภาวะ แต่เป็นศูนยตา คำว่าศูนยตาจึงมิได้หมายความว่าไม่มีอะไรเลย แต่หมายถึงการไม่มีอย่างภาวะ หากเป็นเพียง มายา เมื่อโลกเป็นมายา ความดับของโลกจึงเป็นมายาด้วย แม้ความหลุดพ้นก็เป็นศูนยตาด้วย เมื่อสังขตะเป็น ศูนยตาแล้ว อสังขตะก็มีไม่ได้ เหตุนั้น นิพพานกับโลก เมื่อกล่าวโดยปรมาตถสัจจะแล้ว จึงเป็นอันเดียวกัน โลกอยู่ที่ใดนิพพานก็อยู่ที่นั่น นิพพานอยู่ที่ใด โลกก็อยู่ที่นั่น นิพพานไม่ใช่ภาวะหรืออภาวะ แต่เป็นการ ดับปัญจธรรม ศูนยตาจึงเป็นเรื่องของ “สิ่งทั้งปวงไม่เกิดขึ้นเอง ไม่อาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้น ไม่เกิดขึ้นเองและไม่ เกิดจากสิ่งอื่นรวมกัน”

ปรัชญามารยมิกะของพระนาคคารชุนมีหลายคนไม่เข้าใจและก็พลอยตำหนิตติติงด้วย แต่ในที่สุด ท่านก็ สามารถอธิบายแก่ต่างให้เกิดความเข้าใจมากขึ้นว่าทั้งหมดเป็นเรื่องของปรมาตถสัจจะ ในขั้นของสมมุติสัจจะ แล้ว ทุกอย่างย่อมเป็นไปตามสมมติ ผู้ใดที่ปราศจากกุศลธรรมมีศีล เป็นต้น แล้วเกิดทิฏฐิในเรื่องศูนยตาขึ้น ผู้นั้นเป็นมิจฉาทิฐิ ดังนั้น ปรัชญาศูนยตาในมารยมิกะจึงมิได้หมายความว่าไม่มีอะไรโดยสิ้นเชิง แต่หมายความว่า สรรพสิ่งเกิดขึ้นด้วยความสัมพันธ์ของกันและกัน ปราศจากสภาวะที่มีอยู่เป็นอยู่ด้วยตัวของมันเอง เมื่อสรรพสิ่งสัมพันธ์กันเกิดขึ้น จึงไร้แก่นสาร จึงเรียกว่า “ศูนยตา” ดังที่อดีตักดิ์ ทองบุญ กล่าวว่า “อัยยัตมศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของอัตตา) พหริธาศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของสรรพสิ่งภายนอก) อัยยัตมพหริธาศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริงทั้งของอัตตาและสรรพสิ่งภายนอก) ศูนยตศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริง ของความรู้เกี่ยวกับศูนยตา) มหาศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของอวกาศอันกว้างใหญ่ไพศาล) ปรมารถศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของนิพพาน) สังสกฤตศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของอสังขตธรรม) อสังสกฤตศูนยตา (ความไม่มี อยู่จริงของอสังขตธรรม) อตัยัตตศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่จำกัดไม่ได้) อนวราครศูนยตา (ความไม่มี อยู่จริงของสิ่งไม่มีเบื้องต้นและเบื้องปลาย) อนวการศูนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่ปฏิเสศไม่ได้) ประกฤติ

ศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของประภคต) สรวธรมศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งทั้งปวง) ลักษณะศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของคุณลักษณะ) อนุปลัภคศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของอดีต ปัจจุบัน และอนาคต) อภาวสวภาวศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของความสัมพันธ์ระหว่างอภาวะกับสวภาวะ) ภาวศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของภาวะ) อภาวศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของอภาวะ) สวภาวศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่ตั้งอยู่ได้ด้วยตัวเอง (สวภาวะ) ปรภาวศุนยตา (ความไม่มีอยู่จริงของสิ่งที่อาศัยสิ่งอื่นเกิดขึ้นตั้งอยู่)” (อดิศักดิ์ ทองบุญ, *เรื่องเดียวกัน*, หน้า 353)

และคำว่า “ศุนยตา” นี้มีอรรถเดียวกับคำว่า “อนัตตา” ในพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งเป็นการกล่าวปฏิเสธอัตตาอันเป็นสภาวะเป็นอยู่มีอยู่อย่างนิรันดร์นั่นเอง

บรรณานุกรม

จำนง ทองประเสริฐ แปล. (2540). **บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย เล่ม 1 ภาค 1-4**. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ บัญเสน. (2538). **พระพุทธศาสนาแบบธิเบต**. กรุงเทพฯ: ศูนยไทยธิเบต.

พระราชธรรมนิเทศ (ระแบบ ลีตญาโณ) . (2536). พิมพ์ครั้งที่ 3. **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

พระมหา ดร.สุวิน สจจวิโช. (2543). **เอกสารประกอบการบรรยายวิชาพุทธปรัชญามหายาน**. คณะศาสนา และปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย.

พิณเณศ นิภารัตน์. (2555). **อิทธิพลของพุทธศาสนาตั้งแต่เดิมต่อหลักคำสอนของพระนาคารชุนในปรัชญา มายมิกะ**. สาขาวิชาปรัชญาและศาสนา ภาควิชาปรัชญาและศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.

ภรัต ชิงห์ อุปิตายะ แปลโดย อมร โสภณวิเชษฐวงศ์. (2542). **นักปราชญ์พุทธ**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

วัชรระ งามจิตรเจริญ. (2554). **สมการความว่าง**. นนทบุรี: สำนักพิมพ์กรีน ปัญญาญาณ.

สภาการศึกษา มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2537). **พุทธศาสนประวัติระหว่าง 2500 ปีที่ล่วงแล้ว**. กรุงเทพฯ: ห้างหุ้นส่วนจำกัด โรงพิมพ์สุรวัดน์.

สุชิน ทองหยวก. (2509). **ปรัชญามายมิก**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

เสถียร โพธิ์นันทะ. (2518) . **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ฉบับมุขปาฐะ ภาค 1**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

เสถียร โพธิ์นันทะ. (2522). พิมพ์ครั้งที่ 4. **ปรัชญามหายาน**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

เสถียร โพธิ์นันทะ. (2540). **วัชรปรัชญาปารมิตาสูต**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สมภาร พรหมทา. (2540). **พุทธศาสนมหายาน : นิกายหลัก**. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2548). **พระนาคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ศยาม.

โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ แปล. (2551). **โคลกมุลฐานว่าด้วยทางสายกลาง (มุลมัยมกการิกา)** โดย นาคารชุน. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มุลนิพนิตารอา.

สุวิญร์กสัตย์. (2555). **พระพุทธศาสนมหายาน**. กรุงเทพฯ: ห้างหุ้นส่วนบางกอกบล็อก.

อดิศักดิ์ ทองบุญ. (2532.). พิมพ์ครั้งที่ 2. **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. (2539). **พระพุทธศาสนมหายาน**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน. (2549). **ชีวิตและผลงานของนักปราชญ์พุทธ**. มหาสารคาม: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

14 • วารสารพุทธมัตต์ ปีที่ 2 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2560) ศูนย์วิจัยธรรมศึกษา สำนักเรียนวัดอาวุธวิกสิตาราม

Kalupahana David J. (1986). **Nagarjuna : The Philosophy of the Middle Way**. State University of New York Press.

Walleser, M. (1990). **The Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese Sources**. Madras: Asian Education Services.

Tachikawa, Musachi. (1997). **An Introduction to The Philosophy of Nagarjuna**. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.