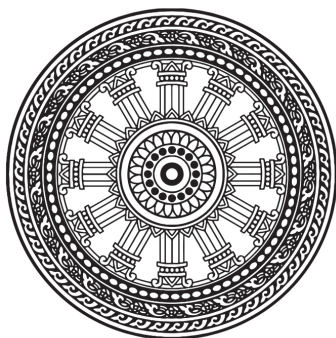


ธรรมธารา

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา



ปีที่ 4 ฉบับที่ 2 (ฉบับรวมที่ 7) กรกฎาคม - ธันวาคม พ.ศ. 2561

สำนักการศึกษา วัดพระธรรมกาย

ISSN 2408-1892

การศึกษาวิเคราะห์จตุษโกฏิประเภทยืนยัน
ของพระนาคราชุนในคัมภีร์
มูลมถยมกการิกา

The Analytical Study of the Affirmative
Catuṣkoṭi by Nāgārjuna in
Mūlamadhyamakakārikā Scripture

เนาวรัตน์ พันธวิไล

Naowarat PANWILAI

ศูนย์พุทธศาสตร์ศึกษา DCI

DCI Center for Buddhist Studies

ตอบรับบทความ (Received): 22 ก.ย. 2561

รับบทความตีพิมพ์ (Accepted): 20 ต.ค. 2561

เริ่มแก้ไขบทความ (Revised): 10 ต.ค. 2561

เผยแพร่ออนไลน์ (Available online): 15 พ.ย. 2561

การศึกษาวิเคราะห์จตุษโกฏิประเภทยีนยัน ของพระนาคาชุนในคัมภีร์มูลมัจฉมกการิกา

เนาวรัตน์ พันธวิไล

บทคัดย่อ

การได้เถียงเพื่อแสดงทัศนะของสำนักตนต่อสำนักอื่นเป็นเรื่องที่พบเห็นได้ทั่วไปในสมัยพุทธกาล ต่อมาในยุคหลังพุทธกาล สำนักมัจฉมกะได้สร้างวิภาษวิธีแบบจตุษโกฏิขึ้นมา เพื่อประกาศทัศนะของตนและหักล้างคำสอนของสำนักอื่นๆ ที่เชื่อว่าขัดแย้งกับคำสอนของพระพุทธเจ้า บทความนี้มุ่งศึกษาทัศนะของสำนักมัจฉมกะที่ปรากฏในคัมภีร์มูลมัจฉมกการิกาว่า คำสอนของพระพุทธเจ้าที่สำนักมัจฉมกะยีนยันคืออะไร และมีความสมเหตุสมผลตามกฎทางตรรกวิทยาหรือไม่

ผลการศึกษาพบว่า เนื้อหาในโคลกที่ 18.8 เป็นเพียงโคลกเดี่ยวที่กล่าวยีนยันคำสอนของพระพุทธเจ้า ผลจากการวิเคราะห์โครงสร้างประโยคจตุษโกฏิประเภทยีนยันดังกล่าวด้วยระบบตรรกวิทยาประยุกต์พบว่า เนื้อหาในประโยคทั้ง 4 โกฎิไม่ขัดกับกฎทางความคิด (Law of Thought) ซึ่งเป็นกฎมูลฐานทางตรรกวิทยา และเมื่อเทียบประพจน์ทางตรรกวิทยาแล้วพบว่า เนื้อความระหว่างโครงสร้างประยุกต์กับเนื้อหาในคัมภีร์มูลมัจฉมกการิกามีความสมมูลกันหรือเท่ากันทุกประการ กับเนื้อหา

ที่สำนักมถยมกะยืนยันว่าเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าคือ เรื่องความจริงของสรรพสิ่งซึ่งยืนยันว่าทั้งเป็นจริงและไม่จริงและเป็นจริงก็ไม่ใช่ไม่เป็นจริงก็ไม่ใช่

ความจริง 2 ที่ปรากฏพร้อมกันนี้เป็นกุญแจสำคัญที่นำไปสู่คำตอบของการยืนยันทัศนะของพระนาคารชุน เพราะเมื่อพิจารณาแยกประเด็นพบว่า ความจริงที่ปรากฏพร้อมกัน 2 ประการนั้น มีแนวคิดเรื่องความจริง 2 ระดับในพระพุทธศาสนารองรับอยู่ กล่าวคือ การเข้าถึงความจริงสูงสุดหรือความจริงในทัศนะของพระนาคารชุนจำเป็นต้องอาศัยความจริง 2 อย่างคือ สัมวัตติสัจยะ (สมมติสัจยะ) และปรมาตถสัจยะ (ปรมาตถสัจยะ) ซึ่งความจริงทั้งสองนี้ทำให้ทัศนะของพระนาคารชุนในจตุสโกฏีประเภทยืนยันข้างต้นมีความชัดเจนขึ้นทันที เพราะคำสอนของพระพุทธเจ้าที่กล่าวว่า สรรพสิ่งทั้งไม่จริงและไม่ใช่ไม่จริงก็ไม่ใช่ มีนัยยะที่จำเป็นต้องอธิบายเพิ่มเติมคือ สรรพสิ่งเป็นจริงที่พระนาคารชุนอ้างถึงนั้น มีนัยยะ 2 ระดับคือ สรรพสิ่งที่จริงในระดับสมมติหรือจริงในระดับปรมาตถ์ ซึ่งความจริงทั้งสองระดับมักปรากฏอยู่อย่างอิงอาศัยกัน สอดคล้องกับแนวคิดหลักของพระพุทธศาสนาเรื่องปรัตติยสมุตปาทะหรือปฏิจสมุปปาท

คำสำคัญ : จตุสโกฏี พระนาคารชุน คัมภีร์มูลมถยมกการิกา

The Analytical Study of the Affirmative Catuṣkoṭi by Nāgārjuna in Mūlamadhyamakakārikā Scripture

Naowarat PANWILAI

Abstract

During the Buddha period, there were debates among sects to defend their beliefs against others'. Then in the post-Buddha period, the Catuṣkoṭi dialectic of Madhyamaka school was created not only for proclaiming their views but also refuting others' which they believed was against Buddha's teaching. The objective of this article is to investigate the views of Madhyamaka school consisted of Mūlamadhyamakakārikā text on the Buddhist teaching on which the school insisted and the validity of the view.

The study finds that the verse in chapter 18.8 is the merely verse affirming the Buddha teaching as shown in the text that everything is real or unreal, both real and unreal and neither real nor unreal. After analysing the validity of the verse, it shows that the four sentences in this affirmative Catuṣkoṭi are not

against the law of thought, and in comparison to the applied dialectic propositions, there are equivalents to the meaning as shown in the scripture.

Another essential aspect to be considered is the view of two truths. It becomes the critical point and leads to reassure that it is to be the views of the Buddha teaching because there is also the same concept written in the early Buddhist scriptures as well. However, from the Madhyamaka view, to reach the ultimate truth, one needs to understand what the two truths, conventional truth and ultimate truth, are. In other words, the concept of existence is neither real nor unreal. It needs to be deeply explained in detail. It needs to be given an exhaustive notion between the two before being interpreted so as not to mislead the understanding because everything, as Nāgārjuna mentioned, can be real in the different levels. Moreover, the two truths are interdependent on origination which conforms to the concept of Patīccasamuppāda (Dependent Origination) as well.

Keywords : Catuskoṭi, Nāgārjuna, Mūlamadhyamakakārikā
Scripture

บทนำ

หลังยุคพระพุทธศาสนารุ่งเรืองในสมัยของพระเจ้าอโศกมหาราช (300 ปี ก่อนคริสต์ศักราช) เกิดการแตกนิกายออกไปเป็นจำนวนมาก ในยุคนั้นนิกายหนึ่งที่มีแนวคำสอนที่ค่อนข้างโดดเด่นคือ นิกาย สรวาสติวาทินหรือสัพพัตติกวาทิน ซึ่งถือว่า สิ่งทั้งปวงไม่ว่ารูปธรรมและนามธรรม หรือวัตถุกับจิต มีอยู่จริง นิกายนี้ได้ยึดแนวปรัชญาตามอรรถกถา ชื่อวิภาษาซึ่งมีชื่อเต็มว่าอภิธรรมมหาวิภาษา ของคัมภีร์อภิธรรมชญาณปรัสถานเป็นหลัก จึงมีอีกชื่อหนึ่งว่าไวภาษิกะ¹

โดยสำนักนี้ยอมรับว่าธรรมทั้งหลายมีอยู่จริง มีอยู่ตลอดเวลา ทั้งในอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ทำให้สรวาสติวาทเป็นสำนักที่มีคำสอน ยืนยันการมีอยู่ของธาตุหรือสสาร ซึ่งคล้ายคลึงกับคำสอนในแนวอัสติกะ (กลุ่มที่เชื่อว่าพระเจ้าเป็นผู้สร้างสรรพสิ่ง)² ปัญหาที่เกิดจากการยอมรับ การมีอยู่ของสสารของสำนักสรวาสติวาท ทำให้สำนักมัธยมกะเชื่อว่า อาจทำให้เกิดความขัดแย้งกับคำสอนของพระพุทธเจ้าเรื่อง “อนัตตา”³ ซึ่งเป็นประเด็นที่ถกเถียงกันระหว่างสำนักต่างๆ ในสมัยนั้น โดยทั่วไปเชื่อกันว่า “อนัตตา” บ่งถึงความไม่มีแก่นสารในธรรมใดๆ แต่ดูเหมือนสำนัก สรวาสติวาทมีจุดยืนในทิศทางที่ตรงกันข้าม โดยเห็นว่าจิตก็ดีหรือวัตถุ ก็ดี เป็นสิ่งที่มีอยู่ตลอดเวลาและส่งผ่านจากอดีตสู่ปัจจุบันและอนาคต ตามลำดับ ทำให้ถือต่อการตีความว่า แต่ละขณะมีความเชื่อมโยงกันอยู่ อย่างเหนียวแน่น ซึ่งเป็นลักษณะของแก่นสารบางอย่าง (การยืนยันว่า ภาวะใดมีอยู่ในลักษณะเพียงเท่าถาวร หมายความว่าต้องมีมูลฐานบางอย่าง

1 ฟีน (2555 : 367)

2 Vasubandhu translated by Pruden. (1988:806 - 807)

3 ส.ช. 27/43/53 (แปล. มมร)

รองรับภาวะนั้น⁴ วิภาษวิธีแบบจตุษโกฏิโดยสำนักมัธยมกะจึงเกิดขึ้น เพื่อหักล้างทัศนะดังกล่าวและประกาศทัศนะของตน

สุมาลี มหณรงค์ชัย ได้สรุปกลุ่มความเชื่ออันหลากหลายของผู้คนในยุคนั้นเป็น 4 กลุ่ม ดังนี้ กลุ่มที่ 1 เป็นกลุ่มที่ยืนยันความมีอยู่ของสิ่งเหล่านั้น หรือกล่าวอีกนัยหนึ่งคือ เป็นการยืนยันความมีอยู่ของตัวเอง โดยเห็นว่ามีบางสิ่งที่เที่ยงแท้ดำรงอยู่ตั้งแต่ อดีต ปัจจุบัน และจะดำรงอยู่อย่างนั้นเรื่อยไปในอนาคต บางสิ่งนั้นส่งผลานุภาพต่อกันเป็นสายเพื่อสืบสภาวะเดิมไว้ตลอดกาล หรือกล่าวได้ว่า เป็นกลุ่มที่เห็นว่าผลลัพธ์เกิดจากสาเหตุตัวเดิมและถือว่าสิ่งหรือภาวะทั้งปวงเกิดขึ้นจากตัวเอง (คือตัวเองในปัจจุบันมาจากตัวเองในอดีต) กลุ่มที่มีทัศนะในเชิงยืนยันลักษณะนี้คือ สรวาสติวาท สางขยะ และสำนักฮินดูทั่วไปที่ยอมรับแนวคิดอาตมัน กลุ่มที่ 2 คือกลุ่มที่ปฏิเสธความคิดของกลุ่มแรกโดยเชื่อความมีอยู่ของสิ่งหรือภาวะในปัจจุบันไม่เกี่ยวข้องกับอดีตที่ล่วงไปแล้ว ความจริงในปัจจุบันแยกขาดจากความจริงในอดีต แนวคิดของสำนักนี้คือ เสาตรานติกะ กลุ่มที่ 3 คือกลุ่มที่อาศัยการรวมทฤษฎีทั้งหลายเข้าด้วยกัน ได้แก่ เซน และกลุ่มที่ 4 คือกลุ่มที่ไม่ยอมรับหลักการความเป็นเหตุเป็นผลอย่างสิ้นเชิง ได้แก่กลุ่มวัตถุนิยม เช่น จารวากและลัทธินิครุฑทั้งหก เป็นต้น⁵

มีการเชื่อกันว่าพระนาคารชุนสร้างวิภาษวิธีขึ้นมาเพื่อโต้แย้งทัศนะทั้ง 4 รูปแบบโดยอ้างว่า ทั้งหมดกำลังสนับสนุนสภาวะบางอย่างซึ่งตรงข้ามกับคำสอนหลักเรื่อง “อนัตตา” ประเด็นที่น่าสนใจคือ การอ้างเพื่อปฏิเสธโดยใช้หลักการแบบวิภาษวิธีของสำนักนี้อาจถูกมองว่าขาดจุดยืนของตนเองแต่ต้องการหักล้างความเชื่ออื่น ในขณะที่เดียวกันก็ไม่ยอมตั้งข้อเสนองานของตนเพื่อให้สำนักอื่นตรวจสอบ บทความนี้

4 Dhammajoti Bhikkhu (2007:145)

5 สุมาลี (2548:116-123)

จึงมุ่งศึกษาว่า สำนักมัธยมกะมีวิภาชวิธีในโกฏิใดที่ยืนยันคำสอนของพระพุทธเจ้าและทัศนะนั้นมีความสมเหตุสมผลหรือไม่ตามหลักตรรกวิทยาตะวันตกและหากมีความเป็นไปได้ว่า สำนักมัธยมกะได้แสดงทัศนะยืนยันคำสอนของพระพุทธเจ้า คำสอนนั้นคืออะไร โดยมุ่งศึกษาวิเคราะห์จากคัมภีร์มูลมถยมกการิกาซึ่งเชื่อกันว่าเป็นคัมภีร์ที่พระนาคารชุนรจนานขึ้นด้วยตนเอง และเป็นคัมภีร์ที่ได้รับการยอมรับว่าทรงอิทธิพลต่อผู้ที่ศึกษาปรัชญามัธยมกะมากที่สุด

ความหมายและลักษณะของโครงสร้างประโยคจตุชโกฏิ

คำว่า “จตุชโกฏิ” เป็นคำสมาสมาจากคำสันสกฤตว่า “จตุร” (Catuh) ที่แปลว่า สี่⁶ และ โกฏิ (Koti) ที่แปลว่า มุม, ที่สุด⁷ ในปรัชญาตะวันตก “จตุชโกฏิ” ถูกเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า ทางสี่แฉ่ง หรือ Tetralemma ซึ่งหมายถึง 4 มุม (four-corners) คำว่า มุมทั้ง 4 นี้ หมายถึงทางเลือกจำนวนทั้งสิ้น 4 ทาง กล่าวคือ ถ้าหากเราต้องตอบคำถามใดคำถามหนึ่ง ความเป็นไปได้ที่จะสามารถตอบคำถามมีทั้งหมด 4 ทาง ได้แก่ ใช่, ไม่ใช่, ทั้งใช่และไม่ใช่ และทั้งใช่และไม่ใช่ก็ไม่ใช่⁸ ดังนั้นคำว่า “จตุชโกฏิ” จึงหมายถึง “มุมทั้ง 4” หรือ “ที่สุดของขอบเขต (ทางความคิด) 4 ประการ” ตัวอย่างเช่น หากเรากำหนดให้บางสิ่งบางอย่างเป็นผู้หญิง ทันทที่ที่เรากำหนดมโนทัศน์นี้ขึ้นมา เราจะพบว่ามีความเป็นไปได้ที่มนุษย์จะกำหนดให้บางสิ่งบางอย่างซึ่งสมมติให้เป็น X เกิดขึ้น ได้ไม่เกิน 4 มุมของความคิด ได้แก่ (1) X เป็นผู้หญิง (ยืนยัน), (2) X ไม่ใช่ผู้หญิง (ปฏิเสธ), (3) X เป็นผู้หญิงและไม่ใช่ผู้หญิง (ทั้งยืนยันและปฏิเสธในคราวเดียวกัน)

6 Monier-Williams (1899 :383)

7 Monier-Williams (1899 :312)

8 Priest (2010:25)

และ (4) x ไม่ใช่ทั้งเป็นผู้หญิงและไม่ใช่ผู้หญิง (ไม่ยืนยันและไม่ปฏิเสธ ในคราวเดียวกัน) มีความเป็นไปได้ว่า พระนาคาชุนเชื่อว่าความคิด ทั้ง 4 มุมดังกล่าวเป็นที่สุดของขอบเขตความคิดของมนุษย์ที่จะสามารถ ไปถึงได้

สุมาลี ได้เสนอว่า สำนักมถยมกะเชื่อว่าแนวคิดของสำนักต่างๆ ข้างต้นสามารถจัดเข้าในโกฏิทั้ง 4 ได้ ดังต่อไปนี้

โกฏิที่หนึ่ง โลกเที่ยง เกิดจากตัวเอง (เหตุเหมือนผล) เข้ากับแนวคิด ของสำนักสรวาสตีวาทและasanghye

โกฏิที่สอง โลกอาศัยสิ่งอื่นทำให้ตัวเองมีอยู่ (ผลต่างจากเหตุ) เข้ากับแนวคิดของเสาตรานติกะ

โกฏิที่สาม โลกอาศัยทั้งตัวเองและสิ่งอื่นทำให้เกิด (เหตุทั้งเหมือน และต่างจากผล) เข้ากับแนวคิดของปรัชญาเซน

โกฏิที่สี่ โลกเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยสาเหตุใด (ไม่มีสาเหตุ) เข้ากับแนวคิดของปรัชญาจรวากและบางลัทธิครูทั้งหกในสมัยพุทธกาล⁹

ประเภทของโครงสร้างประโยคจตุษโกฏิ

กฤษณา¹⁰ ได้เสนอรูปแบบโครงสร้างประโยคจตุษโกฏิไว้ใน วิทยานิพนธ์เรื่อง การศึกษาเชิงวิเคราะห์การใช้เหตุผลแบบวิภาษวิธี ในคัมภีร์มูลมถยมกการิกา ว่าประกอบด้วยประโยค 2 ประเภท ได้แก่ โครงสร้างประโยคจตุษโกฏิประเภทที่ยืนยัน และโครงสร้างประโยค จตุษโกฏิประเภทที่ถูกปฏิเสธ สำหรับในบทความนี้จะศึกษาเฉพาะ ประโยคจตุษโกฏิประเภทที่ยืนยันเท่านั้น โครงสร้างประโยคจตุษโกฏิ

9 สุมาลี (2548:115)

10 กฤษณา (2554:43)

ประเภทที่ยืนยันเมื่อจำแนกตามโศลกต่างๆ ที่ประกอบด้วยประโยคในโกฏฐิที่ 1, 2, 3 และ 4 ในคัมภีร์มุลมัลลยมกการิกาแล้วจะพบว่า มีอยู่ด้วยกัน 3 ประเภท ได้แก่ 1) ประโยคเอกโกฏฐิ 2) ประโยคไตรโกฏฐิ และ 3) ประโยคจตุชโกฏฐิสำหรับประโยคจตุชโกฏฐิจัดอยู่ในประเภทที่สาม ซึ่งหมายถึงประโยคที่ประกอบด้วยประโยคในโครงสร้างจตุชโกฏฐิที่มีครบทั้ง 4 ประโยคปรากฏพร้อมกันใน 1 โศลก

สำหรับในคัมภีร์มุลมัลลยมกการิกาปรากฏเพียงโศลกเดียว ได้แก่ โศลกที่ 18.8 โดย Westerhoff อ้างว่า โครงสร้างประโยคจตุชโกฏฐิส่วนใหญ่ของสำนักมัลลยมกจะอยู่ในรูปปฏิเสธ ยกเว้นงานเขียนของพระนาคารชุนในโศลกที่ 18.8 ที่ดูเหมือนจะทำหน้าที่ยืนยันและอธิบายจุดยืนที่พระนาคารชุนเห็นว่าเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้า¹¹ ดังนี้

สรวิ ตถยั น วา ตถยั จาตถยเมว จ โนวาตถยั โนว
ตถยเมตพุพุธานุศาสนม

สรรพสิ่งเป็นจริง (เป็นอย่างนั้น) หรือไม่เป็นจริง (ไม่เป็นอย่างนั้น)
ทั้งที่เป็นจริงและไม่เป็นจริง (ทั้งเป็นอย่างนั้นและไม่เป็นอย่างนั้น)
และไม่เป็นจริงก็ไม่ใช่ เป็นจริงก็ไม่ใช่ (ไม่เป็นอย่างนั้น เป็นอย่างนั้น
ก็ไม่ใช่) นี่คือนำสอนของพระพุทธเจ้า¹²

โศลกข้างต้นถือเป็นหลักฐานสำคัญที่สะท้อนให้เห็นว่า แนวคิดจตุชโกฏฐิของพระนาคารชุนมีจุดยืนสำหรับยืนยันคำสอนของพระพุทธเจ้านอกจากนี้ยังเป็นโศลกที่ยืนยันเพียงประโยคเดียวที่มีประโยคครบทั้ง 4 โกฏฐิข้อความในโศลกนี้มีความสมเหตุสมผลตามกฎทางตรรกวิทยาหรือไม่

11 Westerhoff. (2009: 89)

12 กฤษฎา แปล (2554:217)

ต่อไปนี้จะเป็นการศึกษารายละเอียดโครงสร้างประโยคจตุษโกฏิเพื่อตรวจสอบความสมเหตุสมผลของทัศนะดังกล่าว

ประโยคจตุษโกฏิประเภทยืนยัน (Affirming Four Alternatives: The Positive Tetralemma)

โดยทั่วไปนักวิชาการตะวันตกมักสร้างประโยคจตุษโกฏิในรูปแบบของประพจน์ทางตรรกศาสตร์ (Propositional Form)¹³ ดังนี้

- ประโยคในโกฏิที่ 1 แทนด้วย P
- ประโยคในโกฏิที่ 2 แทนด้วย $\sim P$
- ประโยคในโกฏิที่ 3 แทนด้วย $P \cdot \sim P$
- ประโยคในโกฏิที่ 4 แทนด้วย $\sim P \cdot \sim (\sim P)$

หากเขียนด้วยประโยคทางตรรกศาสตร์ โดยกำหนดให้ X แทนภาคประธานของประโยค และ P แทนภาคแสดงของประโยคแล้วโครงสร้างประโยคจตุษโกฏิประเภทยืนยันจะปรากฏดังนี้

- ประโยคในโกฏิที่ 1 แทนด้วย $X \text{ is } P$
- ประโยคในโกฏิที่ 2 แทนด้วย $X \text{ is non } \sim P$
- ประโยคในโกฏิที่ 3 แทนด้วย $X \text{ is both } P \text{ and non } \sim P$
- ประโยคในโกฏิที่ 4 แทนด้วย $X \text{ is neither } P \text{ nor non } \sim P$ ¹⁴

เมื่อพิจารณารูปประโยคในโครงสร้างจตุษโกฏิข้างต้นแล้วพบว่า

13 Westerhoff. (2009: 75)

14 กฤษณา (2554:43)

ตามกฎมูลฐานของตรรกศาสตร์หรือเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า กฎแห่งความคิดโดยอริสโตเติล¹⁵ พบว่าประโยคในโกฎิที่ 3 และ 4 หรือประพจน์ในโกฎิที่ 3 ขัดกับกฎแห่งความไม่ขัดแย้งในทางตรรกวิทยา (The principle of contradiction) เนื่องจากประพจน์ทางตรรกวิทยาจะมีค่าความจริงทั้งจริงและเท็จคราวเดียวกันไม่ได้ ตัวอย่างเช่น ตอนบ่ายวันหนึ่งสมศรีมองออกไปนอกหน้าต่างมองเห็นฝนตกและไม่ตก ประโยคนี้ไม่ถือเป็นประโยคตรรกะ เนื่องจากไม่มีเหตุการณ์ที่ฝนตกและไม่ตกพร้อมกัน ถ้าเราเลือกให้ฝนตกเป็นจริง เหตุการณ์ที่ฝนไม่ตกก็ต้องเป็นเท็จ เหตุการณ์ที่เป็นทั้งจริงและเท็จจะปรากฏพร้อมกันไม่ได้

ส่วนประพจน์ในประโยคที่ 4 หากพิจารณาตามโครงสร้างประโยคแล้วพบว่า ขัดกับกฎการปฏิเสธซ้อนปฏิเสธ (Law of double negation) ตัวอย่างเช่น ถ้ากำหนดให้หล่อนเป็นผู้หญิงเป็น P นิเสธของประโยคข้างต้นคือ หล่อนไม่ใช่ผู้หญิง มีค่าเท่ากับ $\sim P$ ดังนั้น หล่อนไม่ใช่ไม่ใช่ผู้หญิง จะมีค่าเท่ากับ $\sim (\sim P)$ ซึ่งแปลว่าหล่อนเป็นผู้หญิง ดังนั้นเมื่อพิจารณาในโกฎิที่ 4 ซึ่งแทนค่าด้วยสัญลักษณ์ $\sim P \cdot \sim (\sim P)$ ซึ่งในทางตรรกวิทยา $\sim (\sim P)$ จะมีค่าเท่ากับ P เพราะฉะนั้นประโยคนี้จึงมีค่าเท่ากับประโยคในโกฎิที่ 3 คือ $\sim P \cdot P$ ส่งผลให้เหลือเพียง 3 ประโยคเนื่องจากประโยคที่ 4 ไม่มีค่าความจริงเป็นของตัวเอง

อย่างไรก็ตาม โครงสร้างในลักษณะนี้ไม่ถือเป็นเรื่องใหม่ในวงการตรรกศาสตร์เชิงพุทธ เนื่องจากโครงสร้างประโยคจตุกโกฎิซึ่งมีลักษณะคล้ายคลึงกับประโยคจตุษโกฎิของสำนักมัธยมกะได้ปรากฏอยู่ทั่วไปในคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้น โดย Jayatilleka ได้อธิบายไว้ในหนังสือ Early Theory of Buddhist Knowledge¹⁶ ว่าหากเรากำหนดให้ประโยคในโกฎิที่ 1 มีค่าความจริงที่ตรงกันข้าม (contrary) กับประโยค

15 Bochenski (1961:60)

16 Jayatilleka (1963: 341)

ในโกฏฐีที่ 2 แต่ไม่ขัดแย้งกัน (contradictory) โครงสร้างประโยคจตุกโกฏฐีดังกล่าวก็จะไม่ขัดกับกฎแห่งความไม่ขัดแย้ง กล่าวคือ ประโยคในโกฏฐีที่ 1 และ 2 นั้น ถึงแม้ว่าจะเป็นประโยคที่ตรงข้ามกันแต่ก็ได้ขัดแย้งกัน ตัวอย่างเช่น หากกำหนดให้ P แทน “ผู้มีสุข” (สุขี) $\sim P$ จะไม่ได้หมายถึง “ผู้ที่ไม่มีความสุข” (อสุขี) ซึ่งตรงข้ามและขัดแย้งกับ “ผู้มีสุข” แต่จะหมายถึง “ผู้มีทุกข์” (ทุกข์) ซึ่งตรงข้ามแต่ไม่ขัดแย้งกับ “ผู้มีสุข”

ดังนั้น เนื่องจาก $\sim P$ ไม่ได้ใช้ในความหมายที่ขัดแย้งกับ P จึงอาจแทนที่ด้วยสัญลักษณ์อย่างอื่น เช่น R^{17} ซึ่งไม่ได้สื่อความหมายในเชิงขัดแย้ง และเมื่อใช้ R แทนประโยคในโกฏฐีที่ 2 สัญลักษณ์ทางตรรกศาสตร์จะเป็นดังนี้

ประโยคในโกฏฐีที่ 1 แทนด้วย	P
ประโยคในโกฏฐีที่ 2 แทนด้วย	R
ประโยคในโกฏฐีที่ 3 แทนด้วย	$P \cdot R$
ประโยคในโกฏฐีที่ 4 แทนด้วย	$\sim P \cdot \sim R$

กฎแห่งการปฏิเสธในไวยากรณ์สันสกฤต

นอกจากนี้ สิ่งที่ถูกนำมาประกอบการพิจารณาความสมเหตุสมผลทางตรรกวิทยา คือรูปแบบไวยากรณ์ของภาษานั้นๆ ภาษาสันสกฤตมีรูปแบบการปฏิเสธที่ค่อนข้างพิเศษโดยเฉพาะกฎการปฏิเสธ ตามกฎแห่งการปฏิเสธในไวยากรณ์สันสกฤตมีรูปแบบการปฏิเสธอยู่ 2 ประการ ได้แก่ ประเภทแรกคือ ประรุธาสประติเชธ (paryudāsa-negation) ซึ่งหมายถึง การปฏิเสธที่สื่อถึงการยืนยันทางเลือกที่เหลือ (Implication Term Negation) หรือ (Choice Negation) ดังนั้น เมื่อปฏิเสธทางเลือกหนึ่ง

17 Robinson (1957:303)

ก็จะเท่ากับขอมรับทางเลือกที่เหลือโดยปริยาย เช่น ถ้ากล่าวว่า “เขาไม่ใช่พราหมณ์” (non-Brahmin) โดยถือคำว่า “ไม่ใช่” ว่าเป็นปรนัยปฏิเสธ ประโยคดังกล่าวจะมีความหมายว่าถึงแม้ว่าเขาจะไม่ได้ อยู่ในวรรณะพราหมณ์ก็ตาม แต่เขาจะต้องอยู่ในวรรณะใดวรรณะหนึ่งที่เหลือ คือ กษัตริย์, แพศย์ หรือไม่ก็ศูทรอย่างแน่นอน ประเภทที่สอง คือ ประสัจญ์ปฏิเสธ (prasajya-negation) หมายถึง การปฏิเสธที่ไม่สื่อถึงการยืนยันทางเลือกที่เหลือ (Non-implicational Negation หรือ Exclusive Negation) ดังนั้น เมื่อปฏิเสธทางเลือกหนึ่งจึงมิได้หมายความว่าขอมรับทางเลือกที่เหลือแต่อย่างใด เช่น ถ้ากล่าวว่า “เขาไม่ใช่พราหมณ์” (not a Brahmin) โดยถือคำว่า “ไม่ใช่” ว่าเป็นประสัจญ์ปฏิเสธ ประโยคดังกล่าวจะมีความหมายแต่เพียงว่าเขาไม่ได้อยู่ในวรรณะพราหมณ์เท่านั้น ไม่ได้มีความหมายว่า เขาอยู่ในวรรณะใดวรรณะหนึ่งที่เหลือทั้ง 3 วรรณะ¹⁸

กฤษฎา¹⁹ ได้เสนอโครงสร้างประโยคจตุษโกฏิโดยการอาศัยการประยุกต์รูปแบบการปฏิเสธของไวยากรณ์ภาษาสันสกฤตได้ดังนี้

ประโยคในโกฏิที่ 1 แทนด้วย	X is P but not non $\sim P$
ประโยคในโกฏิที่ 2 แทนด้วย	X is not P but non $\sim P$ หรือ X is non $\sim P$
ประโยคในโกฏิที่ 3 แทนด้วย	X is both P and non $\sim P$
ประโยคในโกฏิที่ 4 แทนด้วย	X is neither P nor non $\sim P$

โดยได้อธิบายว่า “not” ในที่นี้คือ ประสัจญ์ปฏิเสธ ซึ่งเป็น

18 Ruegg (1977: 5), (2002: 20–21) cited in Westerhoff (2009:68 - 69)

19 กฤษฎา (2554:45)

การปฏิเสธโดยไม่มีความหมายเชิงยืนยันในสิ่งที่ตรงข้าม ส่วน “non ~P” คือปรนัยทาสประติเศษ ซึ่งเป็นการปฏิเสธโดยมีความหมายเชิงยืนยันในสิ่งที่ตรงกันข้าม เมื่อเป็นดังนี้กฎจึงยืนยันว่า X is neither P nor non ~P หรือ $\sim P \cdot \sim(\sim P)$ ของประโยคในโกฏิที่ 4 ไม่จำเป็นต้องเปลี่ยนค่าความจริงเป็น $\sim P \cdot P$ ตามกฎแห่งการปฏิเสธซ้อนปฏิเสธ เพราะเป็นการปฏิเสธต่างประเภทกัน²⁰

นอกจากนี้ยังได้ยกตัวอย่างเพิ่มเติมว่า หากแทน P ด้วย “นิรวาณเป็นสิ่งที่เกิด” นิเสธที่เป็นปรนัยทาสประติเศษของ P คือ $\sim P$ จะมีความหมายเท่ากับ “นิรวาณเป็นสิ่งที่ดับ” ส่วนนิเสธที่เป็นประสัชญ-ประติเศษของ $\sim P$ หรือ $\sim(\sim P)$ จะมีความหมายเท่ากับ “นิรวาณไม่เป็นสิ่งที่ดับ” ดังนั้น $\sim P \cdot \sim(\sim P)$ ของประโยคในโกฏิที่ 4 จึงไม่จำเป็นต้องเปลี่ยนค่าความจริงเป็น $\sim P \cdot P$ ตามกฎการปฏิเสธซ้อนปฏิเสธ (Double Negation) ของตรรกวิทยาตะวันตก เพราะเป็นการปฏิเสธที่ต่างประเภทกัน ดังนั้น $\sim P \cdot \sim(\sim P)$ ของประโยคในโกฏิที่ 4 จึงมีความหมายเท่ากับ “นิรวาณไม่เป็นสิ่งที่เกิดและไม่เป็นสิ่งที่ดับ”²¹

อย่างไรก็ตาม หากนำโครงสร้างประโยคเจตษโกฏิแบบประยুক্তของกฎภาษามาเขียนเป็นประพจน์ทางตรรกศาสตร์จะปรากฏรูปประโยคดังต่อไปนี้

- ประโยคในโกฏิที่ 1 นิรวาณเป็นสิ่งที่เกิด แทนด้วย P
 ประโยคในโกฏิที่ 2 นิรวาณเป็นสิ่งที่ดับ แทนด้วย $\sim P$
 (ปรนัยทาสประติเศษ)
 ประโยคในโกฏิที่ 3 นิรวาณเป็นสิ่งที่เกิดและไม่เป็นสิ่งที่ดับ
 แทนด้วย $P \cdot \sim(\sim P)$
 (ประสัชญประติเศษ)

20 เรื่องเดียวกัน: หน้าเดียวกัน

21 เรื่องเดียวกัน: หน้าเดียวกัน

ประโยคในโกฎิที่ 4 นิรวาณเป็นสิ่งที่ดับและไม่เป็นสิ่งที่ดับก็ไม่ใช่
 แทนด้วย $\sim P \cdot \sim (\sim P)$
 (ปรรยทาสประติเศร + ประสัชญประติเศร)

เมื่อแทนค่าประโยคข้างต้นด้วยสัญลักษณ์ทางตรรกวิทยา แม้โครงสร้างดังกล่าวจะข้ามพ้นจากกฎแห่งความไม่ขัดแย้งและกฎการปฏิเสธซ้อนปฏิเสธแต่การที่ทฤษฎาสรูปว่า $\sim P \cdot \sim (\sim P)$ มีความหมายเป็น “นิรวาณไม่เป็นสิ่งที่เกิดและไม่เป็นสิ่งที่ดับ” กลับขัดแย้งกับโครงสร้างประโยคข้างต้น ผู้เขียนมีความเห็นว่ามีความเป็นไปได้ว่า การปฏิเสธของข้อความในแต่ละโคลกนั้นผู้แต่งอาจเลือกใช้การนิเสธที่แตกต่างกัน ขึ้นอยู่กับเนื้อหาในบริบทนั้นๆ ไม่สามารถกำหนดรูปแบบที่ชัดเจนได้ เพราะการกำหนดเนื้อหาคำสอนในแต่ละเรื่องอาจอาศัยบริบทที่แตกต่างกันการกำหนดให้มีโครงสร้างที่สำเร็จรูปอาจไม่ใช่แนวทางการนำเสนอของสำนักมัธยมกะ

เมื่อพิจารณาโครงสร้างประโยคตฺษโกฎิในหลากหลายรูปแบบข้างต้น ผู้เขียนเห็นว่า การกำหนดให้ประโยคในโกฎิที่ 1 มีค่าความจริงที่ตรงกันข้าม (contrary) กับประโยคในโกฎิที่ 2 แต่ไม่ขัดแย้งกัน (contradictory) ของ Jayatilleka ก็ดี การกำหนดให้ $\sim P$ ซึ่งไม่ได้ใช้ใน ความหมายที่ขัดแย้งกับ P มีสัญลักษณ์อย่างอื่น เช่น R ของ Robinson ก็ดี หรือการเลือกใช้ประสัชญประติเศรเพื่อไม่เป็นการยืนยันทางเลือกที่เหลือของ Ruegg ก็ดี ทั้งหมดนี้มีพื้นฐานของแนวคิดการไม่เป็นขั้วตรงข้ามของข้ออ้างนำในโกฎิที่ 1 ซึ่งหากเราสามารถสรุปในโกฎิที่ 1 และ 2 ได้ว่า ทั้งสองโกฎิตรงข้ามกันแต่ไม่ขัดแย้ง ประโยคโกฎิที่ 3 และ 4 ก็จะสามารถจัดให้เป็นประโยคทางตรรกะได้ เนื่องจากไม่ได้ขัดกับกฎแห่งความคิด (Law of Thought) ซึ่งเป็นมูลฐานของแนวคิดทางตรรกวิทยา

จากแนวคิดข้างต้นผู้เขียนจึงเลือกใช้กฎการปฏิเสธแบบ
ประสัจญ์ประติเศษ เนื่องจากมีแนวทางการอธิบายที่ใกล้เคียงกับแนวคิด
ของ Jayatilleka และเลือกการแทนค่าประโยคในโกฎิที่ 2 ด้วยสัญลักษณ์
R เนื่องจากไม่ได้นำเสนอเพื่อให้มีความหมายขัดแย้งกับประโยคใน
โกฎิที่ 1 และเพื่อป้องกันความสับสนในการตีความ แสดงได้ดังนี้

ประโยคในโกฎิที่ 1 คำสอนของพระพุทธเจ้าคือสรรพสิ่งเป็นจริง
แทนด้วย P

ประโยคในโกฎิที่ 2 คำสอนของพระพุทธเจ้าคือสรรพสิ่งไม่เป็นจริง
(ไม่เป็นอย่างนั้นแต่อาจเป็นบางอย่างที่ไม่ได้ตรงข้ามกับความจริง)

แทนด้วย R

ประโยคในโกฎิที่ 3 คำสอนของพระพุทธเจ้าคือสรรพสิ่งเป็นจริง
และไม่เป็นสิ่งที่ไม่เป็นจริง

(ไม่เป็นอย่างนั้นแต่อาจเป็นบางอย่างที่ไม่ได้ตรงข้ามกับความจริง)

แทนด้วย P · R

ประโยคในโกฎิที่ 4 คำสอนของพระพุทธเจ้าคือสรรพสิ่งทั้งไม่จริง
และทั้งไม่เป็นสิ่งที่ไม่จริง

(ไม่เป็นอย่างนั้นแต่อาจเป็นบางอย่างที่ไม่ได้ตรงข้ามกับความจริงก็ไม่ใช่)

แทนด้วย $\sim P \cdot \sim R$

ดังนั้นเมื่อสรุปจากการเลือกใช้ประสัจญ์ประติเศษพบว่า ประโยค
ในจตุษโกฏิทั้ง 4 ประโยคมีความสมมูลหรือเท่ากันทุกประการกับเนื้อหา
คำสอนที่ปรากฏในโคลกที่ 18.8 และประโยคในแต่ละโกฎิถือเป็นประโยค
ตรรกะที่ไม่ขัดแย้งกับกฎมูลฐานทางตรรกะของอริสโตเติล ได้ดังนี้

สรวิ ตถยัม น วา ตถยัม จาตถยเมว จ โนวาตถยัม โนว
ตถยเมตพุทฺธานุศาสนมม

สรรพสิ่งเป็นจริง (เป็นอย่างนั้น) หรือไม่เป็นจริง (ไม่เป็นอย่างนั้น) ทั้งที่เป็นจริงและไม่เป็นจริง (ทั้งเป็นอย่างนั้นและไม่เป็นอย่างนั้น) และไม่เป็นจริงก็ไม่ใช่ เป็นจริงก็ไม่ใช่ (ไม่เป็นอย่างนั้น เป็นอย่างนั้นก็ไม่ใช่) นี่คือคำสอนของพระพุทธเจ้า²²

สัจจะ 2 และหลักปฏิจจสมุปบาท

อย่างไรก็ตาม แม้เราจะพบว่าโคลกข้างต้นเป็นโคลกยืนยันคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยสำนักมัธยมกะ และจากการศึกษาเพิ่มเติมในเรื่องไวยากรณ์ทางภาษาสันสกฤตและหลักการของการเป็นคู่ตรงข้ามที่ไม่ขัดแย้งส่งผลให้โครงสร้างจตุษโกฏีข้างต้นไม่ขัดกับกฎแห่งความคิดทางตรรกศาสตร์ตะวันตกแล้วก็ตาม เรายังคงประสบปัญหาการตีความคำสอนเรื่องความจริงของพระพุทธเจ้าอยู่ดี คำถามคือทำไมสำนักมัธยมกะจึงได้ตีคลุมคำสอนเรื่องความจริงไว้ถึง 4 มุม เป็นไปได้หรือไม่ว่าคำสอนเรื่องความจริงของสรรพสิ่งกินความกว้างไปจนถึงที่สุดของขอบเขตความคิด ซึ่งจากการค้นคว้าในคัมภีร์มูลมัธยมกการิกาเพิ่มเติมพบว่า มีคำสอนอยู่อย่างน้อย 2 ประเภทที่พระนาคารชุนกล่าวเอาไว้ในโคลกที่ 24 คือ

“การแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าทั้งหลายอาศัยความจริงสองประการได้แก่ สัมวัตติสัสตยะ และปรมารถัสตยะ”

22 มก.18.8, กฤษณา แปล (2554:217)

“ผู้ใดไม่รู้แจ้งความแตกต่างระหว่างความจริงทั้งสองผู้นั้นไม่รู้แจ้ง
ความจริงในพระพุทธศาสนา”

“โดยไม่อาศัยโวหารทางโลกความจริงสูงสุดก็ไม่อาจแสดงได้
ปราศจากการเข้าถึงความจริงสูงสุดก็ไม่อาจเข้าถึงนิรวาณได้”²³

จากโคลกดังกล่าวพบว่า การเข้าถึงนิรวาณในทัศนะของพระนาคารชุน
จำเป็นต้องอาศัยความจริง 2 อย่างคือ สัมมฤตีสัตยะ (สมมติสัจจะ) และ
ปรมารถสัตยะ (ปรมาตสัจจะ) ซึ่งความจริงทั้งสองนี้ทำให้ทัศนะของ
พระนาคารชุนในประโยคยืนยันข้างต้นมีความชัดเจนขึ้นทันที กล่าวคือ
คำสอนของพระพุทธเจ้าที่กล่าวว่าสรรพสิ่งทั้งไม่จริงและไม่ใช่มิใช่ไม่จริง
ก็ไม่ใช่ มีนัยยะที่จำเป็นต้องอธิบายเพิ่มเติม กล่าวคือ สรรพสิ่งเป็นจริง
ที่พระนาคารชุนอ้างถึงนั้น มีนัยยะอย่างน้อย 2 ระดับ คือ สรรพสิ่งที่
เป็นจริงในระดับสมมติและจริงในระดับปรมาต

ตามแนวคิดพื้นฐานของสำนักนี้กล่าวว่า สรรพสิ่งอยู่ในสภาพที่
อิงอาศัยกันและกันอยู่ ความจริงระดับปรมาตไม่ได้แยกจากความจริง
ในระดับสมมติ ยกตัวอย่างเช่น เราเห็นกองไฟปรากฏขึ้นตรงหน้า
คำว่า ไฟ เป็นศัพท์บัญญัติที่ปรากฏเฉพาะในภาษาไทย ถ้าเป็นภาษาต่าง
ประเทศจะเรียกแตกต่างกันไปเช่น เรียกว่า Fire ในภาษาอังกฤษ เป็นต้น
แต่ในขณะเดียวกันความรู้สึกร้อนเป็นสิ่งสากลสำหรับสิ่งมีชีวิตทุกชนิด
ทั้งคนและสัตว์ เมื่อถูกไฟจะรู้สึกร้อน ความร้อนจึงเป็นความจริงระดับ
ปรมาตของไฟ นี่คือนัยยะของการอยู่อย่างอิงอาศัยกันของความจริง
ทั้งสองระดับ

ตัวอย่างเพิ่มเติมเพื่อความเข้าใจยิ่งขึ้น ได้แก่ สมมติว่าวันหนึ่ง
เราเดินไปพบผู้หญิงคนหนึ่งโดยบังเอิญ ผู้หญิงคนนั้นชื่อ สมหญิง

23 มก. 24, กฤษฎา แปล (2554:247)

ที่เราจำได้ว่าผู้หญิงคนนั้นชื่อสมหญิงเพราะโครงสร้าง รูปร่างหน้าตา และชื่อบัญญัติว่า สมหญิง แต่ในขณะที่เดียวกัน สมหญิงเป็นเพียงการประกอบกันขึ้นของชั้น 5 เท่านั้น นี่ถือเป็นความจริงระดับปรมาตม์ และถือเป็นความจริงสากลเพราะมนุษย์ทุกคนประกอบขึ้นจากชั้น 5 เกิดขึ้นเพราะเหตุปัจจัยเพียงขณะหนึ่งเท่านั้น มีคุณสมบัติคือ มีความไม่เที่ยงทนอยู่ในสภาพเดิมไม่ได้ และบังคับบัญชาไม่ได้ หากปราศจากสมหญิง ซึ่งเป็นสมมติบัญญัติเพื่อให้เราเข้าใจได้ในเบื้องต้น เราก็ไม่สามารถเข้าถึงความจริงในขั้นปรมาตม์นี้ได้ เพราะความจริงทั้งสองปรากฏอยู่ร่วมกัน ดังนั้นการกำหนดให้สรรพสิ่งทั้งไม่จริงและไม่ใช่ไม่จริงก็ไม่ใช่ จึงมีความเป็นไปได้และเป็นการป้องกันการเข้าไปกำหนดสภาวะ²⁴ ให้กับสรรพสิ่งอีกด้วย

สอดคล้องกับหลักปรัตติยสมุตปาทะหรือปฏิจสมุปบาทซึ่งเป็นคำสอนหลักของพระพุทธศาสนา อธิบายโดยสำนักมัธยมกะเรื่องการอิงอาศัยกัน โดยสุมาลี²⁵ ได้ขยายความเนื้อหาว่าด้วยการมีอยู่อย่างอิงอาศัยกันว่า เป็นการอาศัยกันและกันเกิดขึ้น เป็นเรื่องของเหตุปัจจัยทางพระพุทธศาสนา หรือเรียกว่า “ความสม่ำเสมอเชิงสาเหตุ” (casual regularity) โดยเชื่อว่า พระนาคราชุนประกาศคำสอนของท่าน (ตามแนวทางของพระพุทธเจ้า) โดยบ่งถึงเหตุการณ์หรือกระบวนการที่อธิบายความมีอยู่ของอีกเหตุการณ์ (คำอธิบายวงจรปรัตติยสมุตปาทะที่ตรงตามแบบของสำนักมัธยมกะแสดงให้เห็นหลักการ “อิงอาศัยซึ่งกันและกันเกิดขึ้น” (interdependent/relative origination) การอิงอาศัยซึ่งกันและกันมีอยู่ ทุกอย่างเป็นไปตามเหตุปัจจัยๆ ไม่มีอะไรอยู่เป็นอิสระจากสิ่งอื่นได้ ไม่มีลำดับลูกโซ่ต่อเนื่องจากความจริงที่เป็นภววิสัย แต่เป็นลำดับลูกโซ่ต่อเนื่องของเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์

24 สภาวะ เป็นแนวคิดที่เชื่อว่าสรรพสิ่งมีแก่นสารในตัวเอง

25 สุมาลี (2548:145-146)

ที่เรียกว่า อากาสีสบสองนั้น เพราะบังถึงปรากฏการณ์หรือกระแสพลังงานไหลเวียนตามธรรมชาติจึงตัดทอนออกเป็นภาวะใดภาวะหนึ่งเดี่ยวๆ ไม่ได้ ที่เรียกชื่อต่างๆ นั้น เป็นเพียงนามแสดงการทำหน้าที่ในแง่มุมมองต่างๆ ของกระบวนการเดียวกัน ไม่ได้บังถึงภาวะเฉพาะที่เรียกว่าอวิชชา สังขาร หรือตัณหาอะไรทั้งนั้น โลกเป็นกระบวนการในขณะที่สรรพสิ่งเป็นเพียงเหตุการณ์ต่อเนื่องเราบัญญัติภาษาเพื่อสร้างความเข้าใจเท่านั้น

จากคำอธิบายหลักคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปปบาทตามแนวทางของสำนักมัธยมกะข้างต้น ถ้าหากกำหนดให้อวิชชาเป็น A และ สังขารเป็น B การที่พระนาคาชุนกำหนดให้ A เป็นได้ทั้งจริงและไม่จริง เนื่องมาจากชื่ออวิชชาเป็นชื่อสมมติที่ถูกกำหนดขึ้นมา มีอยู่จริงในระดับสมมติ แต่ในระดับของปรมาตถ์แล้ว สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นและตั้งอยู่ได้ด้วยการรวมกลุ่มของเหตุปัจจัย กล่าวคือ อวิชชาเป็นเพียงเหตุปัจจัยให้เกิด B คือสังขาร การเกิดขึ้นของสังขารอาศัยอวิชชาอยู่ และในขณะเดียวกัน การมีอยู่ของอวิชชาก็เนื่องอยู่กับสังขาร เมื่อเหตุคืออวิชชาพร้อม ความเป็นสังขารก็ปรากฏออกมา นี่คือหลักการอาศัยกันและกันเกิดขึ้น ของสภาวะธรรมทั้ง 12 ตามแนวคิดของสำนักมัธยมกะ ดังนั้นการกล่าวว่า สรรพสิ่งเป็นจริงและไม่เป็นจริงก็ไม่ใช่ที่ปรากฏในโศลกที่ 18.8 จึงสอดคล้องกับหลักการเรื่องปฏิจจสมุปปบาท ดังได้อธิบายมาข้างต้น

คำสอนเรื่องความจริงของสรรพสิ่งเป็นลักษณะของคำถามที่ใกล้เคียงกับคำถามประเภทอัปยาคตปัญหาในพระพุทธศาสนายุคต้นได้แก่ ปัญหาเรื่องโลกเที่ยง โลกไม่เที่ยง เรื่องชีพและสรีระเป็นสิ่งเดียวกันหรือคนละอย่างกัน เป็นต้น²⁶ คำถามลักษณะนี้เป็นคำถามที่พระพุทธเจ้าไม่ทรงตอบ นอกจากเหตุผลเรื่องการไม่นำมาสู่การดับทุกข์ ดังที่พระพุทธเจ้าทรงตอบเอาไว้ในพระสูตรต่างๆ แล้ว²⁷ เหตุผลอื่นที่

26 ม.ม. (20/147-148/298) (แปล. มจร)

27 ที.สี. (12/293/164, ม.ม. 20/152/304.) (แปล. มจร)

อาจเป็นสาเหตุสำคัญที่ไม่ทรงตอบน่าจะเป็นเพราะปัญหาเหล่านี้เข้า
 ได้กับปัญหาประเภทหนึ่งเรียกว่า ปัญหาอุกโตโกฏฐิ (ปัญหาสองเงื่อนไข)
 เป็นปัญหาที่บีบให้ผู้ตอบต้องเลือกคำตอบข้างหรือมุมใดมุมหนึ่งจาก
 สองมุม ปัญหาลักษณะดังกล่าวจัดเป็นปัญหาที่ตอบได้ยากเนื่องจาก หาก
 ผู้ตอบเลือกตอบมุมใดมุมหนึ่ง ก็จะไปขัดแย้งกับอีกมุมหนึ่งที่²⁸ ดังนั้น
 หากผู้ถามและผู้ตอบไม่กำหนดนิยามให้ชัดเจนเสียก่อนในเบื้องต้นว่า
 ต้องการกล่าวถึงเรื่องอะไร ก็จะนำไปสู่ความเข้าใจผิดได้ เนื่องจากผู้ถาม
 และผู้ตอบอาจกำลังสนทนากันคนละประเด็น เพราะเนื้อหาประเด็น
 เดียวกันแต่อาจจะมีนัยยะและเงื่อนไขของความจริงที่แตกต่างกัน
 และโดยเฉพาะเนื้อหาของแนวคิดที่เป็นนามธรรมหรือเป็นผลจาก
 ประสบการณ์เฉพาะบุคคล เนื้อหาเหล่านี้เป็นเรื่องยากที่จะร่วมกันกำหนด
 นิยามได้ ดังนั้น ความเป็นไปได้ที่เนื้อหาในลักษณะนี้จะปรากฏขึ้นได้คือ
 ไม่เกินไปจากขอบเขตของจตุษโกฏฐินี้แน่นอน

สังขะ 2 ในพระไตรปิฎกเถรวาท

ประเด็นที่ควรทำความเข้าใจเพิ่มเติม คือ เรื่องสังขะ 2 ที่พระ
 นาคราชฐนอ้างว่าเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้านั้น มีอ้างอิงไว้ในพระพุทธ
 ศาสนานิกายอื่นหรือไม่ เท่าที่ผู้เขียนได้ค้นคว้าจากพระไตรปิฎกเพิ่มเติม
 ไม่พบว่ามีข้อความอธิบายเรื่องสังขะ 2 จากพระไตรปิฎกในส่วนที่เป็น
 พุทธพจน์หรือพระดำรัสของพระพุทธเจ้าโดยตรง แต่พบการอธิบายในชั้น
 อรรถกถาของโบราณจารย์เป็นจำนวนมาก ตัวอย่างเช่น

“ในการที่พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงแสดงสมมติเทศนา และปรมัตถ
 เทศนา นี้ พระโบราณจารย์ได้กล่าวไว้ว่า พระสัมมาสัมพุทธเจ้า

ผู้ประเสริฐกว่าผู้สอนทั้งหลายได้ตรัสสัจจะ 2 อย่างคือ สมมติ
สัจจะ 1 ปรมัตถสัจจะ 1 ไม่มีสัจจะที่ 3 พระพุทธดำรัสเกี่ยวกับ
สมมติ (สังเกต) ชื่อว่าเป็นสัจจะ เพราะเหตุที่เป็นสมมติของโลก
ส่วนพระพุทธดำรัสเกี่ยวกับปรมัตถ์ชื่อว่าเป็นสัจจะเพราะเหตุที่
เป็นความจริงของธรรมทั้งหลายเพราะฉะนั้นสำหรับพระโลกนารถ
ศาสดาผู้ทรงฉลาดในโหวารเทศนา ตรัสถึงสมมติมุสาวาท
จึงไม่เกิดขึ้น”²⁹

“พระสัมมาสัมพุทธเจ้าผู้ประเสริฐเมื่อจะตรัส (เรื่องใดๆ) ได้ตรัส
สัจจะ (ความจริง) 2 คือ สมมติสัจจะ 1 ปรมัตถสัจจะ 1 ใครๆ
ก็ยอมไม่ได้สัจจะที่ 3 (เพราะไม่มี) การกล่าวถึงสิ่งที่รู้ ชื่อสมมติ-
สัจจะ เพราะเหตุที่เป็นโลกสมมติ (สิ่งที่ชาวโลกรู้) ส่วนการกล่าว
ถึงประโยชน์อย่างอื่นเป็นลักษณะจริงของธรรมชาติทั้งหลาย
ชื่อปรมัตถสัจจะ”³⁰

“บรรดาผู้กล่าวกถาทั้งหลาย พระสัมพุทธะผู้ประเสริฐ ได้ตรัสบอก
แล้วซึ่งสัจจะ 2 คือ สมมติสัจจะและปรมัตถสัจจะ ไม่ตรัสบอก
สัจจะที่ 3 ว่าเป็นสภาวะที่ยังเห็นได้ บรรดาสัจจะทั้ง 2 เหล่านี้
สมมติสัจจะเป็นคำสำหรับกำหนดเป็นเหตุแห่งการสมมติของ
ชาวโลก ส่วนปรมัตถสัจจะเป็นคำปรมัตถะเป็นลักษณะแห่งธรรม
ทั้งหลาย”³¹

จากข้อความในพระไตรปิฎกชั้นอรรถกถาข้างต้น จะเห็นได้ว่า
แนวคิดเรื่องสัจจะ 2 เป็นแนวคิดที่ได้รับการยอมรับในพระพุทธศาสนา

29 ม.ม. 17/360 (แปล. มมร)

30 ส.น. 26/247 (แปล. มมร)

31 อภ.กถา. (80/220) (แปล. มมร)

เถรวาทด้วยเช่นกัน แต่ขณะเดียวกันอาจมีผู้แย้งว่า การเกิดขึ้นของคัมภีร์ขึ้นอรรถกถาเกิดขึ้นหลังแนวคิดของสำนักมัธยมกะ (ราว 700 ปีหลังพุทธกาล) ขณะที่พระพุทโธมชาจารย์เรียบเรียงอรรถกถาราว 900 ปีหลังพุทธกาล เป็นไปได้หรือไม่ว่า พระพุทโธมชาจารย์อาจได้รับอิทธิพลความคิดมาจากสำนักมัธยมกะ ประเด็นสำคัญที่สามารถโต้แย้งแนวคิดข้างต้นคือ เราต้องทำความเข้าใจก่อนว่าพระพุทโธมชาจารย์ไม่ได้เป็นผู้รจนอรรถกถาในชั้นพระไตรปิฎก แต่เป็นเพียงผู้แปลและเรียบเรียงจากภาษาสิงหลมาเป็นภาษาบาลี เพราะฉะนั้นแนวคิดนี้ย่อมมีมาก่อนตั้งแต่ชั้นโบราณอรรถกถา ซึ่งเกิดขึ้นราวคริสต์ศักราช 200³² หรือประมาณ 700 ปีหลังพุทธกาล ซึ่งถือเป็นช่วงเวลาเดียวกันกับการเกิดขึ้นของสำนักมัธยมกะ ดังนั้นการจะบอกว่าสำนักใดได้รับอิทธิพลมาจากสำนักใดโดยอ้อมกล่าวได้โดยยาก แต่หากจะกล่าวว่าแนวคิดนั้นเป็นแนวคิดที่เป็นที่ยอมรับของทั้งสองนิกาย แนวคำตอบนี้น่าจะเป็นแนวคิดที่ประนีประนอมที่สุด

กล่าวได้ว่า จตุษโกฏิของพระนาคคารชุนไม่ได้มีวัตถุประสงค์เพียงเพื่อหักล้างทัศนะของสำนักอื่น แต่ยังคงมีทัศนะยืนยันแนวคิดของตนซึ่งยึดถือว่าเป็นทัศนะที่เป็นไปตามคำสอนของพระพุทธเจ้า สอดคล้องกับแนวคิดของพิน ดอกบัว³³ ที่ว่า “ท่านพระนาคคารชุนถือว่าสมมุติสัจจะ แม้จะไม่จริงแท้ แต่ก็ เป็นความจริงระดับหนึ่ง สิ่งต่างๆ มีอยู่จริง เพียงแต่มีอยู่อย่างไม่จริงแท้ดูเงาคน หรือดูปรัชญาเพลโตได้ว่า โลกนี้จำลองมาจากมโนภาพ อีกทั้งเป็นพื้นฐานของปรมาตถสัจจะอีกด้วย กล่าวคือ คนจะเข้าใจปรมาตถสัจจะ จะต้องผ่านการเข้าใจสมมุติสัจจะมาก่อน ดูการขึ้นบันไดแต่ละขั้นก็สูงขึ้นไปตามลำดับจนไปถึงจุดหมายที่ต้องการ ดังนั้นปรากฏการณ์ทั้งหลายจะว่าจริงก็ไม่ใช่และจะว่าไม่จริงก็ไม่ใช่ จะว่าทั้งจริงและทั้งไม่จริงก็ไม่ใช่ และจะว่าทั้งไม่จริงทั้งไม่ใช่มิใช่ไม่จริงก็ไม่ใช่

32 Mizuno (1964:17-40) อ้างใน พระมหาพงศ์ศักดิ์ สุทธิโย (2558:165)

33 พิน (2555: 379-380)

เมื่อความจริง มี 2 ระดับ คือ

1. สมมติสัจจะความจริงขั้นนี้ว่างเปล่าจากความจริงแท้ แต่ไม่ว่างเปล่าจากความจริงสมมุติ
2. ปรมัตถสัจจะจะเป็นความจริงที่ว่างเปล่าจากความจริงสมมติ แต่ไม่ว่างเปล่าจากความจริงแท้”

กล่าวโดยสรุปได้ว่า ข้อความในประโยคจตุสโกฏีประเภทยืนยันในโคลกที่ 18.8 ของพระนาคารชุนมีความสอดคล้องกับคำสอนของพระพุทธเจ้า ดังหลักฐานที่ได้รับการบันทึกไว้ในพระพุทธานุศาสนานานหลายแห่งไม่ว่าจากนิกายมหายานหรือเถรวาท

บทสรุป

การนำเสนอด้วยวิภาษวิธีแบบจตุสโกฏีของพระนาคารชุนอาจเป็นบทบาทหนึ่งของการนำเสนอเพื่อนำไปสู่การแสวงหาคำตอบต่างๆ โดยการเปิดพื้นที่ให้กับความจริงของสรรพสิ่งที่แตกต่างกันในแต่ละบริบท เนื่องจากสิ่งที่เราเห็นว่าจริงแต่อาจจะไม่จริงก็ได้ในบางแง่มุม กล่าวอีกนัยหนึ่งได้ว่า วิภาษวิธีของนาคารชุนยังเป็นเครื่องมือสะท้อนให้เห็นถึงการไม่ยึดติดในตัวอักษรซึ่งเป็นเพียงสัญลักษณ์ เป็นเพียงเครื่องมือนำไปสู่การพ้นทุกข์ นอกจากนี้ การนำเสนอในลักษณะดังกล่าวเป็นนัยยะที่แสดงให้เห็นถึงความประนีประนอมของสำนักมัธยมกะที่มีต่อสำนักอื่นๆ โดยเฉพาะสำนักที่มุ่งโจมตีความเชื่ออื่นโดยยึดถือว่าทฤษฎีของตนเท่านั้นที่เป็นจริงของลัทธิอื่นล้วนผิดหมด ซึ่งแนวคิดลักษณะนี้ปรากฏอยู่เป็นจำนวนมากในพระพุทธานุศาสนายุคต้น

เนื้อหาในโคลกที่ 18.8 ชี้ให้เห็นถึงการยืนยันทัศนะบางประการของสำนักมัธยมกะ แต่ในขณะที่เดียวกันการปฏิเสธความเป็นสภาวะซึ่งเป็นแนวคิดหลักของสำนักนี้ก็ยังไม่ถูกนำมาเป็นประเด็นโต้แย้ง เนื่องจาก “สรรพสิ่งเป็นจริงก็ไม่ใช่ ไม่เป็นจริงก็ไม่ใช่” ยังคงอยู่บนพื้นฐานของแนวคิดเรื่องความไม่เป็นสภาวะของสรรพสิ่งด้วยเช่นกัน เนื่องจากความมีอยู่ของสรรพสิ่งตามแนวทางของสำนักมัธยมกะอยู่ในลักษณะของการอิงอาศัยซึ่งกันและกัน หรือมีอยู่อย่างสัมพันธ์สอดคล้องกับคำสอนของพระพุทธเจ้าเรื่องหลักปัจจุสมุปบาทตั้งได้อธิบายข้างต้น

อย่างไรก็ตามการพิสูจน์ความจริงเหล่านี้ด้วยการถกเถียงกันด้วยภาษาธรรมชาติหรือการหักล้างกันด้วยเหตุผล ศักยภาพของเครื่องมือเหล่านี้อาจยังไม่เพียงพอและควรค่าต่อการเป็นเครื่องมือพิสูจน์ด้วยข้อจำกัดของภาษาและเหตุผล พระพุทธเจ้าจึงเน้นให้เข้าไปศึกษาด้วยการปฏิบัติเพื่อให้เกิดประสบการณ์ด้วยตนเอง เพราะความรู้บางอย่างเป็นปรากฏการณ์ที่ภาษาสัญลักษณ์ที่มนุษย์พยายามสร้างหรือสมมติขึ้นมาไม่สามารถนำมาอธิบายได้

บรรณานุกรม

กฤษฏา ภูมิศิริรักษ์.

2554. **การศึกษาเชิงวิเคราะห์การให้เหตุผลแบบวิภาษวิธี
ในคัมภีร์มูลมัธยมมการิกา.** วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตร-
มหาบัณฑิต. บัณฑิตวิทยาลัย :มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

เนาวรัตน์ พันธุ์ไฉ และ ธเนศ ปานหัวไผ่.

2560 “การวิเคราะห์วิธีตอบปัญหาอุฎโตโกฏี (ปัญหาสองเงื่อน)
ในทัศนะของพุทธปรัชญา” **วารสารบัณฑิตศึกษา
ปริทรรศน์** ปีที่ 13 ฉบับที่ 3 กันยายน-ธันวาคม : 57-69.

พระมหาพงศ์ศักดิ์ สุานियो, ดร.

2558. “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฉานสมาบัติในการ
บรรลุธรรมหรือไม่” **ธรรมธारा** ฉ.1: 159 – 200.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. 2543. **พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล.**
พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

พื้น ดอกบัว.

2555, **ปวงปรัชญาอินเดีย,** พิมพ์ครั้งที่ 2 กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.

สุมาลี มหณรงค์ชัย.

2548, **พระนาคารชุนกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง.** กรุงเทพฯ
: ศยาม.

BOCHENSKI, I. M.

1961. *A History of Formal Logic*. translated and edited by Ivo Thomas. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana. USA.

Dhammajoti K.L., Bhikkhu

2007 *Sarvāstivāda Abhidharma*. 3rd Ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.

Jayatilleke, K.N.

1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: Allen & Unwin.

Monier-Williams, Monier, Sir

1899 *A Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: The Clarendon press.

Priest, Graham

2010 *The Logic of the Catusakoti. Comparative Philosophy* Vol.1, No. 2: 24-54

Robinson, Richard.

1957 *Some logical aspects of Nāgārjuna's system. Philosophy East and West* Vol. 6: 291-308.

Ruegg, David Seyfort.

1977 The use of the four positions of the Catuskoṭi and the problem of the description of reality in Māhāyana Buddhism. *Journal of Indian Philosophy* Vol.5: 1–171. cited in Westerhoff, Jan. 2009. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford University Press.

Vasubandhu.

1988 *Abhidharmakosabhasya*. (English) *Abhidharmako Sabhasyam*, translated into French by Louis de La Vallee Poussin, English Version by Leo M. Pruden. Berkeley, California: Asian Humanities Press.

Westerhoff, Jan

2009 *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford University Press.

คนทั้งหลายนำสัตว์พาหนะที่ฝึกแล้วไปสู่ที่ประชุม

ราชาย่อมทรงราชพาหนะที่ฝึกแล้ว

ในหมู่มนุษย์ คนที่อดกลั้นถ้อยคำล่วงเกินได้

ชื่อว่าเป็นผู้ฝึกตนได้แล้ว เป็นผู้ประเสริฐที่สุด

พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 321

ทนต์ นยฺนติ สมิติ

ทนต์ ราชากิรฺรหติ

ทนต์ โสญฺโฐ มนุสฺเสสุ

โยติวากุยนฺตติกุชฺติ ฯ

(บาลี: ชุ.ธ. 25/33/57¹⁵⁻¹⁶)

dānto vai samitiṃ yāti

dāntaṃ rājādhirohati |

dāntaḥ śreṣṭho maṇuṣyāṇāṃ

yo 'tivākyaṃ titikṣati ||

(สันสกฤต Uv: 19.6)

譬象調正

可中王乘

調爲尊人

乃受誠信

(จีน T4: 570b¹²⁻¹³)

ตฺวนํวํนตฺตํสวํนตฺตํยํติ

ตฺวนํวํนตฺตํสวํนตฺตํยํติ

ตฺวนํวํนตฺตํสวํนตฺตํยํติ

ตฺวนํวํนตฺตํสวํนตฺตํยํติ

(ทิเบต Uv: 19.6)