



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 26 ฉบับที่ 1 (มกราคม – เมษายน 2562)
ISSN 0858-8325 (Print) ISSN 2651-219X (Online)

บรรณาธิการ
ปกรณ์ สิงห์สุรียา

เจ้าของ
ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ที่ปรึกษา

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต),	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ศาสตราจารย์ ดร.	
ศาสตราจารย์พิเศษ จำนงค์ ทองประเสริฐ	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ ดร. วิทย์ วิศุทเวทย์	ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สันติ เล็กสุขุม	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ ดร.อภิชัย พันธเสน	สถาบันการจัดการเพื่อชนบทและสังคม
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬหการ	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

บรรณาธิการบริหาร

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประทุม อังกูโรหิต	ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
---	---

บรรณาธิการประจำฉบับ

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุรียา	คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
--------------------------------------	--

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ ดร.เดียน คำดี	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ สุริชัย หวันแก้ว	ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตรเจริญ	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ศาสตราจารย์ ดร.ศักดิ์ชัย สายสิงห์	คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร
ศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุริยา

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหิดล

รองศาสตราจารย์ดนัย ปรีชาเพิ่มประสิทธิ์

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน

คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานปวิษฐ์ ทัดแก้ว

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อาจารย์ชาติรี วงษ์แก้ว

อดีตนักวิจัยมหาวิทยาลัยเทคโนโลยี

พระจอมเกล้าธนบุรี

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล

IULM University Via Carlo Bo, 1 Milan, Italy

ฝ่ายประสานงานและสมาชิก

นางรุ่งรัตน์ อ่วมจินดา นางไพรินทร์ แยมศรวล นางสาวศิริพร บุสุวะ

อัตราค่าสมาชิก

เล่มละ 20 บาท (1 ปี 3 ฉบับ 60 บาท)

สมัครเป็นสมาชิกติดต่อฝ่ายสมาชิกที่ สำนักงานวารสารพุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อาคารบรมราชกุมารี ชั้น 13

ถนนพญาไท แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ 10330

โทรศัพท์ 02 218 4654 โทรสาร 02 218 4652 Email : cubs@chula.ac.th

ธนาณัติสั่งจ่ายศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปณ.พ. จุฬาลงกรณ์ 10332

สารบัญ

หน้า

บทบรรณาธิการ	
บทความวิจัย	
การศึกษาวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท ไพเราะ มากเจริญ	1
นิพพานตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ พระมหาพุทธิวงศ์ ญาณธมฺม (สุวรรณรัตน์)	27
ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่ोजารย์ ฐิตธัมโม) ธิดารัตน์ สนธิ์ทิม	70
บทความวิชาการ	
การตั้งครุฑของภิกษุณี: ความไม่สอดคล้องระหว่างเรื่องเล่า กับบทบัญญัติในครุธรรม ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ	90
งานแปล	
องค์ใดพระสัมพุทธ ชานบีวิซซ์ ทัดแก้ว	119
บทวิจารณ์หนังสือ	
ชกเซน: คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิธีธรรมสู่การรู้แจ้ง ชาญณรงค์ บุญหนุน	149

บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยฉบับนี้ ประกอบด้วยบทความที่หลากหลาย ประการแรก มีบทความอยู่จำนวนหนึ่งที่มีเนื้อหาความสัมพันธ์กัน เอื้อต่อผู้อ่านในการพิจารณาเปรียบเทียบและขบคิดเพื่อทำความเข้าใจโน้ตสนธิเรื่อง “ความว่าง” หรือ “สุญญตา” ในพระพุทธศาสนาจากแง่มุมต่าง ๆ ได้เป็นอย่างดี บทความเหล่านี้ประกอบด้วยบทความวิจัย ๒ เรื่อง ได้แก่ “นิพพานตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ” “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท” และครอบคลุมถึงบทวิจารณ์หนังสือเรื่อง “ชกเซน คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง”

บทความวิจัยเรื่อง “นิพพานตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ” กล่าวถึง “ความว่าง” ในฐานะเป็นนิยามของ “นิพพาน” ตามทัศนะของท่านพุทธทาส โดยความว่างที่ว่ามิใช่ความปราศจากวัตถุหรือจิตใจ หากแต่เป็นความว่างไปจาก “ตัวกู-ของกู” เมื่อใดที่จิตปราศจาก “ตัวกู-ของกู” นี้ กล่าวได้ว่าในขณะนั้น จิตได้อยู่กับพระนิพพาน ขณะเดียวกัน บทความวิจัยเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท” สืบค้นพระไตรปิฎกและอรรถกถาเพื่อวิเคราะห์ความหมายของ “สุญญตา” ผลการศึกษาพบว่า คำนี้มี ๔ นัยยะ ได้แก่ ความว่างอันเนื่องมาจากความสูญไปของสิ่งที่มีอยู่ ความว่างจากตัวตน ความว่างจากกิเลส และพระนิพพาน ในขณะเดียวกัน บทวิจารณ์หนังสือเรื่อง “ชกเซน คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง” มีเนื้อหาส่วนหนึ่งกล่าวถึงการประสานทฤษฎีและแนวการปฏิบัติภาวนาตามแนวทางแห่งวัชรยาน (ตันตระและชกเซน) เข้ากับการตีความคำสอนเรื่อง “สุญญตา” อันมีความหมายครอบคลุมถึงความเป็นหนึ่งเดียวกันของสังสารวัฏและนิพพาน นอกจากนี้ประเด็นนี้แล้ว หนังสือเล่มนี้ยังมีความน่าสนใจเป็นพิเศษเนื่องจากการกล่าวถึงวิธีการปฏิบัติธรรมที่ไม่คุ้นหูนักในบริบทสังคมไทย

บทความวิจัยที่น่าสนใจอีกเรื่องหนึ่ง ได้แก่ “การตั้งครุฑของภิกษุณี: ความไม่สอดคล้องระหว่างเรื่องเล่ากับบทบัญญัติในครุธรรม” โจทย์ในการวิจัยของบทความนี้เกิดมาจากข้อสังเกตที่น่าสนใจของผู้วิจัยเกี่ยวกับความขัดแย้งที่พบในตัวบทพระไตรปิฎกและอรรถกถา กล่าวคือ พบเรื่องเล่าเกี่ยวกับการตั้งครุฑของ ภิกษุณีทั้ง ๆ ที่มีครุธรรมข้อที่ 6

อันเป็นบทบัญญัติที่น่าจะทำให้การตั้งครุฑในขณะเป็นภิกษุณีเป็นไปได้ บทบัญญัติดังกล่าวกำหนดให้สตรีที่จะบวชต้องถือศีลเป็นเวลา 2 ปีก่อนที่จะบวชเป็นภิกษุณี จากข้อสังเกตดังกล่าว ผู้วิจัยจึงได้วิเคราะห์และตั้งคำถามเกี่ยวกับการบังคับใช้หลักครุฑธรรม ซึ่งควรค่าแก่ผู้อ่านที่จะได้ติดตามข้อเสนอของผู้วิจัยต่อไป

บทความวิจัยเรื่อง “ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสังฆราชจารย์ (จรัญ ฐิตธมฺโม)” ศึกษาความคิด ความเข้าใจ และความรู้สึกร่วมที่มีต่อวิธีการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสังฆราชจารย์ (จรัญ ฐิตธมฺโม) โดยใช้แบบสอบถามสำรวจจากผู้เข้าปฏิบัติธรรมวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอบางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ผลการวิจัยมีความน่าสนใจที่ว่าในขณะที่เพศและอายุของผู้เข้าปฏิบัติธรรมที่แตกต่างกันมีผลต่อทัศนคติดังกล่าว แต่ประสบการณ์และระยะเวลาการปฏิบัติธรรมที่แตกต่างกันกลับไม่มีผลต่อทัศนคติของผู้เข้าปฏิบัติธรรม

นอกจากบทความวิจัยและบทวิจารณ์หนังสือแล้ว วารสารฯ ฉบับนี้ยังมีบทแปลหนังสือเรื่อง “องค์ใดพระสัมพุทธ” ของอาจารย์พุทิตะ ทากามิจิ ซึ่งจะทยอยลงตีพิมพ์ในวารสารฯ ให้ผู้อ่านได้ติดตามอย่างต่อเนื่อง อาจารย์พุทิตะ ทากามิจิ เป็นผู้มีความรู้ทางพระพุทธศาสนาอย่างลึกซึ้งและได้รจนาหนังสือเล่มนี้บนพื้นฐานของประสบการณ์อันยาวนานในการศึกษาพุทธประวัติ ความสนใจเกี่ยวกับพระพุทธองค์ว่าท่านทรงเป็นใครหรือทรงมีลักษณะอย่างไร มีอยู่เสมอมาในบริบทสังคมไทย กระทั่งมีบางคนถึงกับเสนอว่าพระพุทธองค์ทรงเป็นคนไทย จึงไม่เป็นที่น่าสงสัยว่าบทแปลนี้จะมีความน่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง เชื่อได้ว่าการติดตามเนื้อหาจะช่วยให้เกิดการแลกเปลี่ยนเรียนรู้และเปิดมุมมองใหม่ที่จะช่วยให้เข้าใจเกี่ยวกับพระพุทธองค์ได้ดียิ่งขึ้น



การศึกษาวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์ พุทธศาสนาเถรวาท

ไพเราะ มากเจริญ*

บทคัดย่อ

บทความวิจัยเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์เรื่องสุญญตาในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท” มีวัตถุประสงค์เพื่อ 1. ศึกษาความหมายของสุญญตา และ 2. เพื่อวิเคราะห์แนวคิดเรื่องสุญญตาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกและอรรถกถา ผลการวิจัยพบว่าแนวคิดเรื่องสุญญตาในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทมุ่งเน้นอธิบายแนวทางการปฏิบัติเชิงจริยศาสตร์มากกว่าอธิบายในฐานะอภิปรัชญา และคำว่าสุญญตาหรือความว่างนี้ใช้ในหลายความหมาย ขึ้นกับนัยยะรวมไปถึงบริบทแวดล้อม แม้ในคาถาเดียวกันก็ยังกล่าวถึงสุญญตาในระดับและนัยยะที่ต่างกัน โดยสรุปความหมายของสุญญตามีอยู่ 4 นัย คือ 1. ความว่างจากตนและชั้น 2 5. ความว่างจากราคะ โทสะ โมหะ และกิเลสอื่นๆ 3. ความเสื่อมไป สิ้นไป หายไป จากการมีสิ่งอื่นมาแทนที่ และ 4. นิพพาน

คำสำคัญ : สุญญตา, คัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท

* อาจารย์ประจำวิทยาลัยศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล

E-mail: m.pairor@gmail.com

วันที่รับบทความ 12 กรกฎาคม 2561 วันที่แก้ไขบทความ 25 ตุลาคม 2561

วันตอบรับบทความ 18 ธันวาคม 2561



An Analytical Study of Suññata (Emptiness) in The Theravada Buddhist Scripture

Pairor Makcharoen*

Abstract

The main objectives of this research are: 1) To study the meaning of suññatā, and 2) to analyze the concept of suññatā in the Tipitaka and the Commentaries. The results showed that the concept of suññatā in the Theravada Buddhist scriptures focuses on explaining practices as ethical guidelines rather than as metaphysical ones. The word “suññatā” or emptiness is used to express multiple meanings, depending on the implications and contexts. Even in the same verses, the word may still refer to different levels and implications of suññatā.

In summary, the meanings of suññatā are fourfold: the word may refer to 1.) The emptiness from the self and the five aggregates; 2.) the emptiness from passions, anger, delusion, and other defilements; 3.) the deterioration, extinction, and the disappearance of beings or substances as a result of being replaced; and 4.) Nirvana.

Key word : Suññatā, Buddhist scriptures

* Lecturer, College of Religious Studies, Mahidol University.

E-mail: m.pairor@gmail.com

Received July 12, 2018, Revised October 25, 2018, Accepted December 18, 2018



ที่มาและความสำคัญของปัญหา

คำว่าสุญญ ในภาษาบาลี มาจากคำว่า สุน+ย แปลว่าว่างเปล่า, สุญ (พระมหาสมปอง มุทิโต, 2547 : 854) ดังนั้น เมื่อนำคำว่า สุญญ (ว่าง) + ตา ปัจจัย ในภาวตัทธิต ซึ่งแปลว่า “ความ” สุญญตา จึงมีความหมายว่า ความว่าง (พุทธทาส ภิกขุ, [ม.ป.ป.] : 48) เป็นคำสอนในพระพุทธศาสนาที่มีการพูดถึงมากในเชิงปรัชญา แนวคิดเรื่องความว่างนี้ เกี่ยวพันกับคำสอนทั้งเถรวาทและมหายาน โดยปรากฏในพระไตรปิฎกและได้รับความสนใจในการศึกษาจากนักวิชาการเป็นอย่างมาก เนื่องจากเป็นคำสอนสำคัญของนิกายมหายิมิกะ ซึ่งเป็นนิกายสำคัญนิกายหนึ่งของพุทธศาสนาในอินเดียก่อนจะเผยแผ่และเข้ามามีอิทธิพลต่อพุทธศาสนิกชน และมีการพูดถึงอย่างมากอีกครั้งในคำสอนของท่านพุทธทาสเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องความว่าง

พระสาวกของพระพุทธเจ้าใช้หลักธรรมเรื่องสุญญตาในการประกาศพระศาสนาและเผยแผ่คำสอนมีหลายท่านด้วยกัน แต่ที่ปรากฏอย่างเด่นชัดคือนาคคารุณ ผู้ก่อตั้งสำนักมหายิมิก ส่วนในประเทศไทยคือพุทธทาสภิกขุ อย่างไรก็ตามแนวคิดความว่างของพุทธทาสที่นำมาสอนในสังคมไทยปัจจุบันนั้น ยังมีการถกเถียงกันว่า “ความว่าง” หรือ “สุญญตา” มีความหมายอย่างไรกันแน่ ข้อความเหล่านี้ในคัมภีร์พระไตรปิฎกสามารถตีความว่าเป็นคำสอนเรื่องความว่างแบบเดียวกับที่ปรากฏในคำสอนของสำนักหรือนิกายรุ่นหลังหรือไม่ หรือเป็นเพียงคำสอนที่พัฒนาขึ้นมาในภายหลัง จากประเด็นเหล่านี้ทำให้ผู้วิจัยสนใจที่จะศึกษาเรื่อง “สุญญตา” ในคัมภีร์ทางพุทธศาสนาว่ามีลำดับของพัฒนาการอย่างไร มีแนวทางในการอธิบายหลักธรรมนี้อย่างไร และหลักธรรมนี้มีความสำคัญกับพุทธศาสนาอย่างไร เพื่อความเข้าใจที่ชัดเจนในแนวคิดเรื่องสุญญตาต่อไป

วัตถุประสงค์

1. เพื่อศึกษาความหมายของสุญญตา
2. เพื่อวิเคราะห์แนวคิดเรื่องสุญญตาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกและ



วิธีดำเนินการวิจัย

การวิจัยในครั้งนี้เป็นการวิจัยจากเอกสาร (Documentary Research) โดยได้แบ่งข้อมูลออกเป็น 2 ประเภทใหญ่ ดังนี้

1. เอกสารชั้นปฐมภูมิ (Primary Source) ทำการค้นคว้าจากคัมภีร์ พระไตรปิฎก ทั้งภาษาไทยและภาษาบาลี
2. เอกสารชั้นทุติยภูมิ (Secondary Source) ทำการค้นคว้า รวบรวม ข้อมูลจาก วรรณกรรมทางพระพุทธศาสนา ได้แก่ คัมภีร์อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา หนังสือ งานวิจัย บทความ ข้อเขียน วารสาร บทวิจารณ์ เอกสารต่าง ๆ ทั้งที่เป็น ภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ที่ได้กล่าวถึงเรื่องสุญญตา ทั้งโดยตรงและโดยอ้อม
3. รวบรวมข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูล เรียบเรียง สรุปผลการวิจัย พร้อมทั้ง เสนอแนะประเด็นเพิ่มเติมเพื่อความสมบูรณ์ทางวิชาการต่อไป

ผลการวิจัย

ในแง่ของความหมายของ ในพระไตรปิฎกฉบับบาลีแปลไทย คำว่า สุญญ/สุญญตะ/สุญญตา/สุญญตา ที่ปรากฏในส่วนใหญ่มักจะใช้ประกอบกับคำ อื่นๆ ได้แก่

- สุญญตานุปัสสนา มาจากคำว่า สุญญตา + อนุ + ปัสสนา หมายถึง การพิจารณาความว่าง (Phramaha Thongyod Bhuripalo, 2008 : 49) เป็นวิธีการเพื่อให้ละอภินิเวส คือความยึดมั่น (จุ.ปฎิ. 31/91/ 36)
- สุญญตานุปัสสนาญาณ คือ ญาณ คือ การพิจารณาความว่างจนพ้นจากความถือมั่นโดยความยึดมั่นทุกอย่าง (จุ.ปฎิ. 31/511/226) ความพ้นจากอุปาทาน 3 คือ ทิฏฐุปาทาน สีสัพพตูปาทานและอัตตวาตูปาทาน (จุ.ปฎิ. 31/484-486/ 208)



- สุธมฺมปหานุสสณายถาภูตญาณ คือ ยถาภูตญาณ คือ การพิจารณาความว่างจนพ้นจากความหลงโดยความยึดมั่น จากความไม่รู้ (ขุ.ปฎิ. 31/481/206)
- สุธมฺมตวิหาร คือ การเป็นอยู่ด้วยความว่าง ซึ่งเป็นการอยู่ของพระพุทธเจ้า พระปัจเจกพุทธเจ้า และพระอรหันต์ (เรื่องเดียวกัน : 59)
- สุธมฺมตสมาธิ หมายถึง สมาธิที่ว่างเปล่า (ที. ปา. 13/228/ 173) ซึ่งพระธรรมปิฎก(ป.อ. ปยุตโต) (ปัจจุบันคือสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์) ได้ขยายความว่าเป็นสมาธิอันพิจารณาเห็นความว่าง ได้แก่ วิปัสสนาที่ให้ถึงความหลุดพ้นด้วยการกำหนดอนัตตลักษณะ (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), 2546 : 290)
- สุธมฺมตวิโมกข์ หมายถึง การพิจารณาเห็นว่านามรูปนี้ว่างจากความเป็นตัวตน และจากสิ่งที่เนื่องด้วยตน และไม่ทำความยึดมั่นในนามรูปนั้น (ขุ.ปฎิ. 31/469/199) ซึ่งพระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต) ได้ให้ความหมายว่า เป็นความหลุดพ้นโดยว่างจากโลภะ โทสะ โมหะ คือ การมองเห็นความว่าง หมดความยึดมั่น (ขุ.ปฎิ. 31/469/199) สุธมฺมตวิโมกข์เป็นหนึ่งในวิโมกข์สาม คือการหลุดพ้นด้วยการเห็นอนัตตา แล้วถอนความยึดมั่น ส่วนวิโมกข์อีก 2 อย่าง ได้แก่ อนิมิตตวิโมกข์ เป็นการหลุดพ้นด้วยการไม่ถืออนิมิต คือ หลุดพ้นด้วยการเห็นอนิจจตา และอัปณิหิตวิโมกข์ เป็นการหลุดพ้นด้วยการไม่ทำความปรารถนา คือ หลุดพ้นด้วยการเห็นทุกขตา (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), 2546 : 101) นอกจากนี้สุธมฺมตวิโมกข์ยังเป็นหนึ่งในวิโมกข์ 68 ด้วย ซึ่งมีข้อสังเกตว่า ในวิโมกข์ 68 นี้ มีการกล่าวถึงสุธมฺมตวิโมกข์ซ้ำอีก โดยมีความหมายหมายถึงฌาน 4 และอรุพสมาบัติ 4 และใช้สุธมฺมตวิโมกข์ในความหมายถึง อริยมรรค 4 สามัญญผล 4 และนิพพาน (ขุ.ปฎิ. 31/479/204) ซึ่งแสดงว่าสุธมฺมตวิโมกข์ใช้ในสอง



ความหมาย คือ ความหมายแรกหมายถึง ความหลุดพ้นโดยการเห็น ว่านามรูปนี้ว่างจากตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตน ส่วนสุญญตวิโมกข์อีก ความหมายหนึ่งหมายถึง ฌาน 4 และอรุปสมาบัติ 4 ซึ่งจะใช้คู่กับ วิสุญญตวิโมกข์ ซึ่งหมายถึง อริยมรรค 4 สามัญญผล 4 และนิพพาน

- สุญญตวิหการสมาบัติ คือการพิจารณาเห็นความถ้อยมั่นว่าตนโดยความเป็นภย มีจิตน้อมไปในนิพพานอันว่างจากตน เห็นความเสื่อมไป แล้ววางเฉย คำนึงถึงนิพพานอันเป็นที่ดับ ว่างจากตน แล้วเข้าสมาบัติ (ขุ.ปฎิ. 31/204/73) หรือ การเห็นแจ้งสังขารูปเพกขา และพิจารณา แล้วเข้าผลสมาบัติ โดยวางเฉยสังขารูปเพกขานั้น (ขุ.ปฎิ. 31/125/48) นอกจากนี้ยังรวมถึงการพิจารณาเห็นความยึดมั่นขราและมรณะโดยความเป็นภย มีจิตน้อมไปในนิพพานอันว่างเปล่า แล้วเห็นความเสื่อมไป เมื่อเพิกเฉยความเป็นไปแล้ว คำนึงถึงนิพพานอันเป็นที่ดับ ว่างเปล่า แล้วเข้าสมาบัติก็เรียกว่าสุญญตวิหการสมาบัติเช่นกัน (ขุ.ปฎิ. 31/210/75) จากที่กล่าวมา จะเห็นว่าสุญญตวิหการสมาบัติ คือการเข้าสมาบัติ โดยการพิจารณาอย่างใดอย่างหนึ่ง คือ การเห็นภยในความยึดมั่นถ้อยมั่น 1 การเห็นแจ้งในสังขารูปเพกขา การพิจารณาเห็นความยึดมั่น ขราและมรณะโดยความเป็นภย 1 จากนั้นก็ทำจิตให้น้อมไปในนิพพาน และเข้าสมาบัติ

- สุญญตสมาบัติ หมายถึง การพิจารณาเห็นความถ้อยมั่นว่าเป็นภย มีจิตไปในนิพพานอันว่างเปล่า คำนึงถึงนิพพานอันเป็นที่ดับว่างเปล่าแล้ว เข้าสมาบัติ (ขุ.ปฎิ. 31/203-207/ 73) นอกจากนี้ใน มหาสุญญตสูตร พระพุทธองค์ได้กล่าวถึง สุญญตสมาบัติ ในฐานะของวิหการธรรมที่ พระองค์ตรัสรู้ไว้ว่า

“ดูรอนานท์ กวีหการธรรมอันตถาคตตรัสรู้ในที่นั้นๆ นั้นแล คือ ตถาคตบรรลุสุญญตสมาบัติภายใน เพราะไม่ใส่ใจในมิติทั้งปวงอยู่



ดูกรอานนถ์ถ้าภิกษุ ภิกษุณี อุบาสกอุบาสิกา พระราชา มหาอำมาตย์
ของพระราชา เติรเถย สวากของเติรเถยเข้าไปหาตถาคตผู้มีโชค
อยู่ด้วยวิหารธรรมนี้ในที่นั้นๆ ตถาคตย่อมมีจิตน้อมไปในวิเวก น้อมไป
ในวิเวก โอนไปในวิเวกหลีกออกแล้วยินดีอยู่แล้วในเนกขัมมะ มีภายใน
ปราศจากธรรมเป็นที่ตั้งแห่งอาสวะโดยประการทั้งปวง จะเป็นผู้ทำการ
เจรงาแต่ที่ชักชวนให้ออกเท่านั้น ในบริษันั้นๆ โดยแท้ดูกรอานนถ์
เพราะฉะนั้นแล ภิกษุถ้าแม้หวังว่า จะบรรลุสุญญตสมาบัติภายในอยู่
เธอพึงดำรงจิตภายในให้จิตภายในสงบ ทำจิตภายในให้เป็นธรรมเอก
ผุดขึ้นตั้งจิตภายในให้มันเกิด ฯ” (ม. อุ. 14/246/186.)

จะเห็นได้ว่าสุญญตสมาบัติจะมีสองความหมาย คือ หากเป็นสุญญต
ภายใน หมายถึงวิหารธรรมที่พระพุทธร่องค์ทรงตรัสรู้ หรือหมายถึง การเข้าสมาบัติ
โดยการพิจารณาเห็นภัยในความยึดมั่นถือมั่น แล้วมีจิตน้อมไปในนิพพานก็ได้

สุญญตวิหารสมาบัติ และสุญญตสมาบัตินั้น มีความหมายใกล้กัน คือ
คำว่าวิหารนั้นหมายถึง เป็นเครื่องอยู่ ดังนั้น สุญญตวิหารสมาบัติก็คือ การอยู่ด้วย
สุญญตสมาบัตินั่นเอง

- สุญญตาธาตุ พบปรากฏในที่เดียว คือ ปฏิสัมภิทามรรค ที่กล่าวถึง
การที่จิตแล่นไปในสุญญตาธาตุ ซึ่งหมายถึง การพิจารณาธรรมทั้งปวง
โดยแปรเป็นอย่างอื่น (ขุ.ปฎิ. 31/487/210.)
- สุญญตาเจโตวิมุติ คือ การหลุดพ้นทางจิตเพราะการพิจารณาเห็น
ความว่างเปล่าจากตนหรือจากสิ่งที่เนื่องในตน (ส.สพ. 18/574/ 306)
- สุญญตวิโมกข์ญาณ คือ ญาณในการหลุดพ้นเพราะการพิจารณาเห็น
ความไม่เที่ยงในเวทนาในสัญญา ในสังขาร ในวิญญาณ ในจักขุ ฯลฯ
ในชราและมรณะ แล้วย่อมพ้นจากความยึดมั่นโดยความเป็นสภาพ
เที่ยง (ขุ.ปฎิ. 31/511/226)



- สุธัญญาคาร ความหมายตามตัวอักษร ของสุธัญญาคาร หมายถึงเรือนว่าง หรือสถานที่อันสันโดษ แต่ในความหมายอื่นๆ สุธัญญาคาร ที่ปรากฏใน พระไตรปิฎก อาจหมายถึง ฌาณ ก็ได้ หรือหมายถึง วิปัสสนา ก็ได้ อย่างไรก็ตามในพระไตรปิฎก เราจะพบว่าส่วนใหญ่ใช้ในความหมายว่า เรือนว่างหรือสถานที่อันสันโดษที่เหมาะสมแก่การปฏิบัติสมณธรรมมากที่สุด (Phramaha Thongyod Bhuripalo, 2008 : 44-48)

นอกจากที่กล่าวมาแล้วนี้ ยังมีการใช้แบบเดียวๆ คือ ใช้คำว่า สุธัญญตา หรือ สุธัญญตะโดยตรง และยังมีการใช้คำว่า ความว่าง, ความเป็นของว่าง โดยในส่วน ที่กล่าวถึงคำว่า สุธัญญตา โดยตรง และไม่ใช้ร่วมกับความหมายอื่น เช่น ในอนาคตสูตรที่ 3 ว่า

“...ในอนาคต ภิกษุทั้งหลายจักไม่อบรมกาย ไม่อบรมศีลไม่อบรมจิต ไม่อบรมปัญญา เมื่อไม่อบรมกาย ไม่อบรมศีล ไม่อบรมจิต ไม่อบรมปัญญา พระสูตรต่างๆ ที่ตถาคตได้ภาษิตไว้ เป็นสูตรลึกซึ้ง มีอรรถลึกซึ้งเป็นโลกุตระ ประกอบด้วยสุธัญญตาธรรม เมื่อพระสูตรเหล่านั้นอันบุคคลแสดงอยู่ก็จักไม่ฟังด้วยดี จักไม่เฝ้าโสตลงสดับ จักไม่ตั้งจิตเพียรรู้ จักไม่ใส่ใจในธรรมเหล่านั้นว่าควรศึกษาเล่าเรียน...” (อง. ปญจ. 22/79/93.)

จากข้อความที่ยกมาจะเห็นว่า สุธัญญตา นั้น จัดเป็นธรรมชั้นโลกุตระ เป็นธรรมขั้นสูงในพุทธศาสนา และพระสูตรต่างๆ ที่พระพุทธรองค์ ทรงแสดงก็ล้วนแต่เนื่องด้วยสุธัญญตาธรรมทั้งสิ้น ซึ่งแสดงให้เห็นว่า คำสอนเรื่องสุธัญญตานั้นมีความสำคัญอย่างมากในพุทธศาสนา โดยแนวคิดเกี่ยวกับสุธัญญตาในพระไตรปิฎกและอรรถกถา มีดังนี้

1. ความหมายและแนวคิดเรื่องสุธัญญตาในพระไตรปิฎก

การกล่าวถึงเรื่องสุธัญญตา ในพระไตรปิฎกนั้นจะมุ่งเน้นไปที่สุธัญญตา 3 ลักษณะกว้างๆ คือ เรื่องสุธัญญตาของขันธ 5, เรื่องสุธัญญตาของสิ่งที่เนื่องด้วยขันธ 5 และเรื่องสุธัญญตาของโลกหรือโลกว่าง ซึ่งมีรายละเอียดดังนี้



1.1 สุนฺญตาของขันธ 5 เป็นการกล่าวถึงความว่างของขันธ 5 โดยกล่าวถึง ความว่างของขันธ 5 ทั้งในส่วนของรูปและนามรวมกัน การกล่าวถึงเฉพาะรูปว่าว่าง และการกล่าวถึงเฉพาะนามขันธว่าว่าง โดยพระสูตรที่กล่าวถึงความว่างของขันธ 5 ทั้งในส่วนของรูปและนามรวมกัน เช่น

“พระพุทธเจ้าผู้เป็นเผ่าพันธุ์ แห่งพระอาทิตย์ ทรงแสดงแล้วว่า รูปอุปมาด้วยกลุ่มฟองน้ำ เวทนาอุปมาด้วยฟองน้ำ สัญญาอุปมาด้วยหยับแดด สังขารอุปมาด้วยต้นกล้วย และวิญญาณอุปมาด้วยกล ภิกษุย่อมเพ่งพิจารณาเห็นเบญจขันธ์นั้นโดยแยกกายด้วยประการ ใดๆ เบญจขันธ์นั้น ย่อมปรากฏเป็นของว่าง เป็นของเปล่า ด้วยประการนั้นๆ ก็การละธรรม 3 อย่าง อันพระพุทธเจ้า ผู้มีปัญญาดังแผ่นดิน ปราศภายนี้ทรงแสดงแล้ว ท่านทั้งหลาย จงตรูปอันบุคคลทิ้งแล้ว อายุ ใ่อุ่น และวิญญาณย่อมละกายนี้เมื่อใด เมื่อนั้น กายนี้อันเขาทอดทิ้งแล้วย่อมเป็นเหยื่อแห่งสัตว์อื่น หาเจตนาไม่ได้ นอนทับถมแผ่นดิน. นี่เป็นความสืบทอดเช่นนี้ นี่เป็นกลสำหรับหลอกลวงคนโง่ เบญจขันธ์เพียงดั่งว่าเพชฌฆาตผู้หนึ่ง เรบอกลแล้ว สาระย่อมไม่มีในเบญจขันธ์นี้...” (ส.ข. 17/247/136)

ส่วนการกล่าวถึงเฉพาะรูปว่าเป็นของว่างเปล่า เช่น ในมัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ว่า

“อัคริเวสสนะ ก็กายนี้มีรูป เป็นที่ประชุมมหาภูตทั้งสี่ มีมารดาบิดาเป็นแดนเกิด เจริญด้วยข้าวสุกและขนมสด ต้องอบและขัดสีกันเป็นนิจ มีความแตกกระจายเป็นธรรมดา ท่านควรพิจารณาโดยความเป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นโรค เป็นดังหัวฝี เป็นของมิใช่ตน. เมื่อท่านพิจารณาเห็นกายนี้ โดยความเป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นโรคเป็นดังหัวฝี เป็นดังลูกศร เป็นความลำบาก เป็นความเจ็บไข้ เป็นดังผู้อื่น เป็นของทรุดโทรม เป็นของว่างเปล่า เป็นของมิใช่ตนอยู่ ท่านย่อมละความพอใจในกาย ความเยื่อใยในกาย ความอยู่ในอำนาจของกายในกายได้” (ม.ม. 13/272/206-207)



นอกจากนี้ก็มีกรกล่าวถึงนามขันธ เช่น สังขาร เวทนา ซึ่งจะขอยกตัวอย่างการกล่าวถึงความว่างในส่วนของนามขันธดังนี้ “เวทนาย่อมปรากฏเกิดขึ้น ปรากฏเข้าไปตั้งอยู่ ปรากฏถึงความดับ อย่างไรๆ เมื่อมนสิการโดยความเป็นอนัตตา ความเข้าไปตั้งอยู่โดยความว่างเปล่าย่อมปรากฏ...” (ขุ.ปฎิ. 31/393/146)

จะเห็นได้ว่ากรกล่าวถึงขันธ 5 ว่าว่างนั้น จะหมายเอาการพิจารณาโดยไตรลักษณ์เสียก่อน เมื่อเห็นไตรลักษณ์ในขันธ 5 แล้ว ความว่างก็จะปรากฏแก่ผู้ที่พิจารณา โดยเฉพาะข้อความสุดท้ายที่ยกมาแสดงให้เห็นว่าความว่างเปล่าจะปรากฏเมื่อพิจารณาโดยความเป็นอนัตตา นั้นแสดงให้เห็นว่า ในไตรลักษณ์ หลักอนัตตาจะมีความเกี่ยวข้องกับสุญญตาหรือความว่างนออย่างแยกไม่ออก ซึ่งความสัมพันธ์ระหว่างสุญญตากับอนัตตานี้จะขอกล่าวในหัวข้อต่อข้างหน้า

1.2 สุญญตาของสิ่งที่เนื่องด้วยขันธ 5 การกล่าวถึงสิ่งที่เนื่องด้วยขันธ 5 นี้ มีทั้งการกล่าวถึงอายตนะ ผัสสะ เช่น “ดูกรภิกษุทั้งหลาย ถ้าแม้บัณฑิตผู้ฉลาดมีปัญหาใคร่ครวญ อายตนะภายใน 6 นั้น ทางตา หู จมูก ลิ้น กาย ใจ ก็จะมีปรากฏว่าเป็นของว่างเปล่า สุญทั้งนั้น ฯ” (ส.สพ. 18/316/194) หรือ การกล่าวถึงผัสสะว่าเป็นของว่างซึ่งปรากฏในมหานิทเทสว่า

“ธีรชนทำความรู้อย่างนี้แล้ว ย่อมพิจารณาซึ่งผัสสะ คือ ย่อม พิจารณา โดยความเป็นของไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นโรค เป็นดังหัวฝี เป็นดังลูกศร เป็นของ ลำบาก เป็นอาพาธ เป็นอย่างอื่น เป็นของไม่มีอำนาจ เป็นของขำริด เป็นเสนียด เป็นอุบาทว์ เป็นภัย เป็นอุปสรรค เป็นของหวั่นไหว เป็นของแตกพัง เป็นของไม่มียั่งยืน เป็นของไม่มีที่ต้านทาน เป็นของไม่มีที่ซ่อนเร้น เป็นของไม่มีที่พึ่ง เป็นของว่าง เป็นของเปล่า เป็นของสุญ เป็นอนัตตา เป็นโทษ เป็นของมีความแปรไปเป็นธรรมดา เป็นของไม่มีแก่นสาร เป็นมูลแห่งความลำบาก...” (ขุ.ม. 29/62/48)

จะเห็นได้ว่า การกล่าวถึงเรื่องสุญญตาในส่วนของการกล่าวถึงสิ่งที่เนื่องด้วยขันธ 5 ก็ไม่ต่างจากการกล่าวถึงขันธ 5 นั่นคือ เน้นไปที่การพิจารณาให้เห็น



ไตรลักษณ์เช่นกัน จากนั้นก็จะพบว่าแม้สิ่งที่เกี่ยวข้องกับขั้น 5 ก็ไม่มีแก่นสาร มีเพียงแต่ความว่างเท่านั้น

1.3 สุนฺยตาของโลก ในพระไตรปิฎกมีการกล่าวถึงโลก โดยใช้คำว่า โลกสุญญ ไร้หลายแห่ง เช่นใน โมฆราชมาณวกปัญหานิทเทส ได้กล่าวถึง ซึ่งคำว่า โลกในสูตรนี้มีความหมายคือ

“คำว่า โลก ในอุเทศว่า สุนฺยโต โลโก อเวกขสฺสุ ดังนี้ คือ นิรยโลก ตีรจฺฉานโลก ปิตติวิสยโลก มนุสยโลก เทวโลก ชนฺธโลก ธาตุโลก อายตนโลก โลกนี้ โลกอื่น พรหมโลกพร้อมทั้งเทวโลก...” (ขุ.จ. 30/505/192)

ในสูตรนี้ได้อธิบายถึงการพิจารณาโลกโดยความเป็นของสุญญ 2 ประการ คือ

“...พิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญญ ความว่า บุคคลพิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญญ ด้วยเหตุ 2 ประการ คือ ด้วยสามารถความกำหนดว่าไม่เป็นไปในอำนาจ 1 ด้วยสามารถการพิจารณาเห็นสังขารโดยเป็นของว่างเปล่า 1 บุคคลย่อมพิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญญด้วยสามารถการกำหนดว่า ไม่เป็นไป ในอำนาจ อย่างไร? ใครๆ ย่อมไม่ได้อำนาจในรูป ในเวทนา ในสัญญา ในสังขาร ใน วิญญาณ...” (ขุ.จ. 30/505/192-193)

จากนั้นได้กล่าวถึงการพิจารณาโลกโดยความเป็นของสุญญ 6 ประการ คือ

“...อีกประการหนึ่ง บุคคลย่อมพิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญญ โดยอาการ 6 อย่าง คือ บุคคลย่อมเห็นรูปโดยความที่ตนไม่เป็นใหญ่ 1 โดยทำตามความชอบใจไม่ได้ 1 โดยเป็นที่ตั้งแห่งความไม่สบาย 1 โดยไม่เป็นไปในอำนาจ 1 โดยเป็นไปตามเหตุ 1 โดยว่างเปล่า 1. บุคคลย่อมพิจารณาเห็นเวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ โดยความที่ตนไม่เป็นใหญ่... โดยว่างเปล่า. บุคคลย่อมพิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญญ โดยอาการ 6 อย่างนี้” (ขุ.จ. 30/505/195)



นอกจากนี้ยังได้กล่าวถึงการพิจารณาโลกโดยความเป็นของสุญ 10 ประการ ได้แก่

“...อีกประการหนึ่ง บุคคลย่อมพิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญ โดยอาการ 10 อย่าง คือ บุคคลย่อมพิจารณาเห็นรูปโดยความว่าง 1 โดยความเปล่า 1 โดยความสุญ 1 โดยไม่ใช่ตน 1 โดยไม่เป็นแก่นสาร 1 โดยเป็นตั้งผู้มา 1 โดยความเสื่อม 1 โดยเป็นมูลแห่งทุกข์ 1 โดยมีอาสวะ 1 โดยความเป็นชั้นอันปัจจุปรังแต่ 1. บุคคลย่อมพิจารณาเห็นเวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ โดยความว่าง ... โดยความเป็นชั้นอันปัจจุปรังแต่ บุคคลย่อมพิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญ โดยอาการ 10 อย่างนี้” (ขุ.จ. 30/505/195-196)

สุดท้ายได้กล่าวถึงการพิจารณาโลกโดยความเป็นของสุญ 12 ประการ คือ

“...อีกประการหนึ่ง บุคคลย่อมพิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญ โดยอาการ 12 อย่าง คือ ย่อมพิจารณาเห็นว่า รูปไม่ใช่สัตว์ 1 ไม่ใช่ชีวิต 1 ไม่ใช่บุรุษ 1 ไม่ใช่คน 1 ไม่ใช่มาณพ 1 ไม่ใช่หญิง 1 ไม่ใช่ชาย 1 ไม่ใช่ตน 1 ไม่ใช่ของที่เนื่องกับตน 1 ไม่ใช่เรา 1 ไม่ใช่ของเรา 1 ไม่มีใครๆ 1 บุคคลย่อมพิจารณาเห็นว่า เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ไม่ใช่สัตว์ ... ไม่มีใครๆ บุคคลย่อมพิจารณาเห็นโลกโดยความเป็นของสุญโดยอาการ 12 อย่างนี้...” (ขุ.จ. 30/505/196)

จากข้อความในพระไตรปิฎกที่ยกมาแสดงให้เห็นว่า คำว่าว่างในพระไตรปิฎกนั้น หมายรวมเอาถึงโลกทุกโลกใน 31 ภูมิว่าสุญและว่าง และยังรวมไปถึงคำว่าโลกในแง่ของนามธรรม เช่น อายตนโลก ชั้นโลกด้วย ซึ่งการที่โลกสุญด้วยเหตุ 2 ประการ 6 ประการ 10 ประการ และ 12 ประการนั้น แสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า หมายเอาถึง ความสุญของรูปและนามชั้น ธรรมทั้งสิ่งที่เกิดด้วยรูปและนาม ดังที่พระพุทธองค์ตรัสตอบพระอานนทีในตอนท้ายของสูตรนี้ และในคัมภีร์มหานิทเทสว่า



“ท่านพระอานนท์ได้ทูลถามพระผู้มีพระภาคว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระองค์ตรัสว่า โลกสุญญ โลกสุญญดังนี้ ด้วยเหตุเท่าไรหนอแล พระองค์จึงตรัสว่า โลกสุญญโลกสุญญ พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า ดูกรอานนท์ เพราะสุญญจากตนหรือจากสิ่งทีเนื่องด้วยตน ฉะนั้นเราจึงกล่าวว่าโลกสุญญ” (ขุ.ม. 29/865/420)

ดังนั้น ไม่ว่าโลกใด ๆ ก็ตามจึงสุญญด้วย เพราะสุญญจากตน หรือสิ่งทีเนื่องด้วยตน โดยจากความหมายนี้ทำให้เห็นว่า คำว่า โลกสุญญนั้นไม่ได้หมายถึงโลกนั้นไม่มีอยู่ แต่หมายถึง ตัวตนและสิ่งทีเนื่องด้วยตัวตนไม่ว่าจะอยู่ในโลกใดๆ ต่างหากทีไม่มีอยู่ ซึ่งแสดงว่าพระพุทธรองค์ทรงต้องการปฏิเสธอดีตและสิ่งทีเนื่องด้วยอดีตนั่นเอง โดยจากคำอธิบายในพระสูตรการทีโลกสุญญเพราะเหตุ 2 ประการนั้น ก็เพราะบุคคลพิจารณาเห็นอนัตตา และสุญญตาในสังขาร โดยในส่วน ของอนัตตานั้นท่านหมายเอาถึงขันธ 5 เป็นอนัตตา เนื่องจากไม่อยู่ในอำนาจควบคุม ีความเป็นไปตามกฎปฏิจาสมุปบาท ส่วนคำว่าสุญญตาในสังขารนั้น ท่านหมายถึง การเห็นสุญญตาในขันธ 5 ซึ่งสุญญตานี้เน้นไปในความหมายถึง ไม่มีแก่นสาร เพราะ ีความไม่เที่ยง ีความแปรปรวน ได้แก่ ทุกข์ และอนิจจัง เพราะโดยเหตุทีว่าสังขาร (ขันธ 5) นี้ไม่เที่ยง แปรปรวนไปเป็นธรรมดา สังขารทั้งหลายจึงไม่มีแก่นสาร หรือ ตัวตนนั่นเอง

จากทีกล่าวมาทั้งหมดหากจะหาความหมายของคำว่าสุญญตา ตามนัย ของพระไตรปิฎก ความหมายทีน่าจะถูกใช้บ่อยทีสุดนั้นก็คือ ความสุญญจากตนและ สิ่งทีเนื่องด้วยตน ซึ่งในตรงนี้อาจกล่าวได้ว่าสุญญตาีความหมายทีบ่งชี้ถึงอนัตตา ทว่าสุญญตาจะเท่ากบ่อนัตตาหรือไม่นั้น ยังต้องการพิจารณาอีก แต่ในที่นี้จะขอ พิจารณาความหมายของสุญญตาเสียก่อน โดยจากความหมายทียกมา คำว่าตนและ สิ่งทีเนื่องด้วยตนนั้น ท่านเน้นเอาขันธ 5 และสิ่งทีเนื่องด้วยขันธ 5 เป็นหลัก เช่น การอธิบายให้เห็นความว่างจากการพิจารณาธาและมรณะ เช่น “ญาณ คือ การ พิจารณาเห็นความว่างเปล่าในธาและมรณะ พ้นจากอภินเวสสัญญา เพราะเหตุ นั้น จึงเป็นสัญญาวิโมกข์สัญญาวิโมกข์ 1 เป็นสัญญาวิโมกข์ 10” (ขุ.ปฎิ 31/480/205)



หรือการอธิบายความว่างในผัสสะ เช่น

“...อีกอย่างหนึ่ง ผัสสะเหล่าใด เป็นอริยะ ไม่มีอาสวะ เป็นโลกุตตระ อันปฏิสังขตด้วยสัญญาตผัสสะ บุคคลย่อมเห็นผัสสะเหล่านั้นว่า เป็นของว่าง จากราคะ โทสะ โมหะ ความโกรธ ความผูกโกรธ ความลบลู่ ความตีเสมอ ความริษยา ความตระหนี่ ความโอ้อวด...” (ขุ.ม. 29/393/206)

ทั้งหมดที่กล่าวมานี้จะเห็นว่าเป็นการอธิบายสัญญาตาที่มุ่งเน้นสัญญาตาในฐานะที่เป็นสัญญาตาเชิงประจักษ์ทั้งสิ้น โดยการอธิบายให้เห็นความว่างเปล่าในขราและมรณะนั้นก็คือ การอธิบายให้เห็นความว่างอันเนื่องมาจากทุกขังและอนิจจัง ส่วนการอธิบายสัญญาตผัสสะทำให้เราได้ทราบความหมายว่า สัญญาตาในอีกความหมายหนึ่งก็คือ ความว่างจากราคะ โทสะ โมหะ และกิเลสอื่นๆ นั่นเอง นอกจากนี้ก็ยังมีการใช้ในความหมายถึงความไร้แก่นสาร ซึ่งก็ขึ้นอยู่กับบริบทในการใช้ด้วย

จะเห็นได้ว่าการกล่าวถึงสัญญาตาในพระไตรปิฎกนั้นมุ่งเน้นการอธิบายแนวทางการปฏิบัติในเชิงจริยศาสตร์มากกว่าการอธิบายในเชิงอภิปราย ตัวอย่างที่อธิบายถึงการปฏิบัติ เช่น “ดูกรโมฆราช ท่านจงเป็นผู้มีสติทุกเมื่อ พิจารณาเห็นโลก โดยความเป็นของว่างเปล่าเถิด จงถอนความตามเห็นว่าเป็นตัวตนเสียแล้ว พึงเป็นผู้ข้ามพ้นมัจจุราชได้ด้วยอาการอย่างนี้บุคคลผู้พิจารณาเห็นโลกอยู่อย่างนี้ มัจจุราชจึงจะไม่เห็น ฯ” (ขุ.ขุ. 25/437/411) ซึ่งการกล่าวถึงสัญญาตามุ่งเน้นในเชิงประจักษ์และเน้นในแนวทางปฏิบัตินั้นไม่ใช่เรื่องแปลก เนื่องจากพุทธวิธีการสอนของพระพุทธเจ้านั้น มีเป้าหมายที่มุ่งเน้นการหลุดพ้นของผู้ฟังธรรม ดังนั้นการให้ความสำคัญกับการกล่าวถึงความว่างที่สื่อถึงนัยยะในเชิงอภิปรายนั้น จึงมีน้อยกว่าในเชิงจริยศาสตร์ และแม้จะมีการกล่าวถึง ภายนอกสุญ แต่ก็ได้หมายถึงความสุขของโลกภายนอก ทว่าหมายถึงความสุขของธรรมารมณ์จากตนและสิ่งที่เป็นด้วยตน ดังปรากฏในสุญญกถา ซึ่งกล่าวถึงพระอานนได้ไปเฝ้าพระพุทธเจ้าแล้วถามว่าโลกสุญเพราะเหตุใด ซึ่งพระพุทธองค์ได้ทรงตรัสตอบว่า เพราะเหตุที่สุญจาก



ตนและสิ่งทีเื่องด้วยตนจึงชื่อว่าโลกสุญญ จากนั้นได้ทรงตรัสแจกอายตนะภายในมีตา เป็นต้น อายตนะภายนอกมีรูป เป็นต้น แล้วได้กล่าวถึงความสุญหรือสุญญ ความสุญจากสังขาร ความสุญเพราะความแปรปรวน ความสุญทีเ่เลิศ คือนิพพาน ความสุญจากลักษณะ ความสุญตามลักษณะ เป็นต้น จนถึงความสุญโดยปรมัตถ์ โดยเนื้อหาส่วนที่เกี่ยวกับภายนอกสุญญมีว่า “ภายนอกสุญญเป็นไฉน รูปภายนอกสุญญ ฯลฯ ธรรมารมณ์ภายนอกสุญญจากตน จากสิ่งทีเื่องด้วยตน จากความเที่ยง ความยั่งยืนความมั่นคง และจากความไม่แปรปรวนเป็นธรรมดา นี้ภายนอกสุญญ ฯ” (ขุ.ปฎิ. 31/646/314)

ด้านความหมายของสุญญตานี้้นนอกจากความหมายทั้งสองความหมายทีเ่กล่าวมาแล้ว ยังมีการใช้คำว่า สุญ ในอีกนัยหนึ่ง นั่นก็คือ หมายถึงความสิ้นไป หายไป ดังปรากฏในสุญญกถา ทีพระพุทธรองค์ทรงอธิบายความสุญ 25 ประเภท เช่น “สมุจเฉทสุญญเป็นไฉน กามฉันทะอันเนกขัมมะตัดแล้วและสุญญไป ... นิรวณอันปฐมฌานตัดแล้วและสุญญไป ฯลฯ กิเลสทั้งปวงอันอรหัตมรรคตัดแล้วและสุญญไป นี้สมุจเฉทสุญญ ฯ” (ขุ.ปฎิ. 31/642/313) ซึ่งคำว่า สุญ ทีปรากฏในสุญญกถานี้้นมีความหมายถึง 3 นัยยะ คือ หมายถึงการสุญจากตนและสิ่งทีเื่องด้วยตน 1 การเสื่อมไป สิ้นไป หายไป 1 และหมายถึงนิพพาน 1 ซึ่งคำว่าสุญทีเ่หมายถึงนิพพานนี้มีข้อความว่า “อัคคบทสุญญเป็นไฉน บทนี้ คือ ความสงบแห่ง สังขารทั้งปวง ความสละคืนอุปติทั้งปวง ความสิ้นตัณหา ความสํารอกกิเลสความดับ นิพพานเป็นบทเลิศ เป็นบทประเสริฐ เป็นบทวิเศษนี้้อัคคบทสุญญ ฯ” (ขุ.ปฎิ. 31/638/312) ซึ่งหมายถึง ความสุญอันเลิศก็คือ นิพพาน ดังนั้นในบริบทนี้ สุญ จึงใช้แทนคำว่า นิพพาน และเนื้อหาในส่วนนี้ก็แสดงถึงสุญญตาในระดับอภิปราย นันก็คือสุญญตสภาวะด้วย

จากทียกมาจะเห็นว่าคำว่าสุญหรือว่างนี้ใช้ในหลายความหมาย ขึ้นกับนัยยะและบริบทแวดล้อม และแม้ในกถาเดียวกันก็ยังมีกรกล่าวถึงคำว่า สุญ ในระดับทีต่างกัน ในนัยยะทีต่างกันดังในสุญญกถา เป็นต้น ซึ่งกล่าวโดยสรุปความหมายของคำว่าความว่าง, สุญญตา, สุญ, ซึ่งมีการใช้โดยไม่ประกอบกับคำอื่น



นั้น มีความหมายใน 4 นัยยะ คือ

1. ความว่างจากตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตน
2. ความว่างจากราคะ โทสะ โมหะ และกิเลสอื่นๆ
3. นิพพาน
4. ความเสื่อมไป สิ้นไป หายไป จากการมีสิ่งอื่นมาแทนที่

จากความหมายที่ 1 นั้น ตัวตนที่กล่าวถึงนี้ คือ ความว่างจากตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตน ซึ่งตนในที่นี้หมายถึงสัkkายทิฏฐิ และสิ่งที่เนื่องด้วยสัkkายทิฏฐิ ส่วนความหมายที่สองนั้นเป็นสภาวะของผู้ที่บรรลุธรรมในระดับพระอรหันต์ ซึ่งทั้งสองความหมายนี้เป็นความหมายในระดับจริยศาสตร์ และความหมายที่ 3 คำว่า สูญ หมายถึง นิพพาน นั้นเป็นความหมายในเชิงอภิปราย ส่วนความหมายที่ 4 นั้นมีความหมายใกล้เคียงกับคำว่าสูญตามแบบที่คนทั่วไปเข้าใจที่สุด นั่นคือ หมายถึง หมดไป หายไป โดยจากตัวอย่างที่ยกมาประกอบจะเห็นว่า สูญในความหมายนี้ เป็นการกล่าวถึงสิ่งที่เคยมีอยู่ แต่หายไปเสื่อมไป หมดไปจากการมีอีกสิ่งหนึ่งเข้ามาแทนที่

นอกจากนี้ คำว่า สูญ /สูญญ /สูญญุต ซึ่งแปลว่าว่างนี้ไปประกอบเข้ากับคำอื่น ก็ยังเพิ่มนัยยะของความหมายให้กับคำว่า ว่างหรือสูญ เพิ่มมากขึ้นดังตัวอย่างต่อไปนี้

1. สูญญตานุปัสสนาญาณ คำนี้มีถึง 2 ความหมาย คือ 1) หนึ่งความพ้นจากความถือมั่นโดยความยึดมั่นทุกอย่างและ 2) คือ ความพ้นจากอุปาทาน 3 คือ ทิฏฐุปาทาน สลัทพพุปปาทานและ อัตตวาหุปปาทาน ซึ่งในความหมายแรก คือความพ้นจากความถือมั่นโดยความยึดมั่นทุกอย่างนั้น ย่อมหมายรวมถึงกามุปาทาน ซึ่งเป็นหนึ่งในอุปาทาน 4 เข้าไปด้วย อีกทั้งรูปราคะ อรูปราคะและมานะ และกิเลสอื่นๆด้วย ซึ่งกิเลสเหล่านี้มีพระอรหันต์เท่านั้นจะละได้ แสดงว่า บุคคลที่ได้สูญญตานุปัสสนาญาณนี้ ต้องอยู่ในระดับอรหันต์เท่านั้น ทว่าในความหมายที่สองคือ ความพ้นจากอุปาทาน 3 คือ ทิฏฐุปาทาน สลัทพพุปปาทานและ อัตตวาหุปปาทาน



(ในที่นี้ผู้เขียนหมายเอาอัตตวาทุปาทานคือสักรายที่ภริยาตามหลักของอภิธรรมไม่ใช่ข้อสมิมานะ) ซึ่งกิเลสทั้งสามตัวนี้สามารถละได้ตั้งแต่ในระดับโสดาบัน แสดงว่า สุธมฺมทานุสสนาญาณสามารถเกิดได้กับบุคคลตั้งแต่ระดับพระโสดาบันขึ้นไป และความหมายที่สองก็เป็นส่วนหนึ่งของความหมายแรกนั่นเอง

2. สุธมฺมตวิโมกข์ ความหมายของสุธมฺมตวิโมกข์ที่ใช้กันเป็นส่วนใหญ่ คือ การหลุดพ้นจากความยึดมั่นถือมั่นด้วยการพิจารณาเห็นอนัตตา ทว่าจากความหมายที่ปรากฏในพระไตรปิฎกนั้น มีอีกความหมายหนึ่งที่น่าสนใจ คือ การหลุดพ้นด้วยการพิจารณาเห็นความไม่เที่ยงในชั้น 5 ซึ่งข้อความตรงนี้กล่าวว่า “...สุธมฺมตวิโมกฺขญาณ คือ การพิจารณาเห็นความไม่เที่ยงในเวทนา ในสัญญา ในสังขาร ในวิญญาณ ในจักขุ ฯลฯ ในขราและมรณะ ย่อมพ้นจากความยึดมั่นโดยความเป็นสภาพเที่ยง เพราะเหตุนี้ จึงชื่อว่าสุธมฺมตวิโมกข์ ฯลฯ...” (ขุ.ปฎิ. 31/511/226)

จากข้อความที่ยกมา ความไม่เที่ยงที่กล่าวถึง ก็คือ ความแปรเปลี่ยนหรืออนิจจังนั่นเอง แสดงว่า การพิจารณาเห็นความว่าง โดยอาศัยอนิจจังก็สามารถทำได้ และสุธมฺมตาก็ไม่ได้สัมพันธ์แต่กับอนัตตาเท่านั้น แม้แต่อนิจจังก็มีความสัมพันธ์ด้วย และการพิจารณาเห็นอนิจจังก็สามารถนำไปสู่การหลุดพ้นด้วยสุธมฺมตวิโมกข์ได้ ซึ่งมีร่องรอยอีกแห่งที่น่าสนใจเกี่ยวกับเรื่องนี้ก็คือ คำว่าสุธมฺมตาทาตุ ซึ่งในพระไตรปิฎกบอกว่า การที่จิตแล่นไปในสุธมฺมตาทาตุ หมายถึง การพิจารณาธรรมทั้งปวงโดยแปรเป็นอย่างอื่น นั่นแสดงว่าสุธมฺมตาทาตุในที่นี้หมายถึง ธรรมที่แปรเป็นอย่างอื่น ชี้ให้เห็นว่าสุธมฺมตาคือ การเปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่น

นอกจากนี้ ตามที่ได้กล่าวมาแล้วว่า ในวิโมกข์ 68 พบว่าสุธมฺมตวิโมกข์ใช้ในสองความหมาย คือ ความหมายแรกหมายถึง ความหลุดพ้นโดยการเห็นว่างนามรูปนี้ว่างจากตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตน ส่วนสุธมฺมตวิโมกข์อีกความหมายหนึ่งหมายถึง ฌาน 4 และอรุสุมบาติ 4 ซึ่งจะใช้คู่กับวิสุธมฺมตวิโมกข์ ซึ่งหมายถึงอริยมรรค 4 สามัญญผล 4 และนิพพาน ดังนั้นสุธมฺมตวิโมกข์จึงมีความหมายถึงฌานและอรุสุมานซึ่งอยู่ในระดับโลกียะเท่านั้น หากนำมาใช้คู่กับวิสุธมฺมตวิโมกข์ ซึ่งหมายถึงโลกุตตระธรรม 9



2. ความหมายและแนวคิดเรื่องสุญญตาในอรรถกถา

ในอรรถกถานั้นมีความชัดเจนขึ้นในแง่ของการอธิบาย คำว่า สุญญตา ในความหมายเดียวกับปฏิจสมุปบาท เช่น ในอรรถกถาของทีฆนิกาย สีลขันธวรรค ความว่า

“ดังนั้น พระพุทธเจ้าทั้งหลายทรงถึงฐานะ คือ ทรงกำหนดธรรมอันเป็น ภูมิพิเศษ ทรงบันลือจึงเป็นการยิ่งใหญ่ พระปรีชาญาณก็ติดตามมา ประกอบด้วยสุญญตาดังนี้แล อนึ่ง อวิชชานี้ไฉนเป็นปัจจัยแก่สังขารทั้งหลายโดยอาการ 9 อย่างคือ อวิชชานั้นเป็นปัจจัยโดยภาวะที่เกิดขึ้น 1 เป็นปัจจัยโดยภาวะที่เป็นไป 1 เป็นปัจจัยโดยภาวะที่เป็นนิमित 1 เป็นปัจจัยโดยความประมวลมา 1 โดยเป็นความประกอบรวม 1 โดยเป็นความกังวล 1 โดยเป็นสมุทัย 1 โดยเป็นเหตุ 1 โดยเป็นปัจจัย 1...” (มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2539 : 236)

นอกจากนี้ยังกล่าวถึง ปฏิจสมุปบาทว่าเป็นอย่างเดียวกับสุญญตาในวิสุทธิมรรค ปัญญานิเทศ ซึ่งกล่าวถึงความเห็นผิดเกี่ยวกับปฏิจสมุปบาทของเดียรัลย์ ใน กัจจณสูตร ดังว่า

“พระผู้มีพระภาคได้ตรัสว่า ดูกรกัจจანะ โลกนี้ โดยมากอาศัยส่วน 2 อย่าง คือ ความมี 1 ความไม่มี 1 ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามเป็นจริงแล้ว ความไม่มีในโลก ย่อมไม่มี เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามเป็นจริงแล้ว ความมีในโลก ย่อมไม่มี...” (ส. นี 16/42 /15)

ดังนี้ ปฏิจสมุปบาทฝ่ายอนุโลม เชื่อว่าโลกสมุทัย เพราะเป็นปัจจัยแห่งโลก เพราะฉะนั้น ปฏิจสมุปบาทฝ่ายอนุโลมนั้น จึงเป็นธรรมที่ทรงประกาศเพื่อถอนอุจเฉททิฏฐิ มิใช่ทรงประกาศกิริยาเพียงแต่ความเกิดขึ้น (เฉย ๆ) เหตุว่าความถอนอุจเฉททิฏฐิจะมีขึ้นด้วยการ (พิจารณา) เห็นแต่ความเกิดขึ้นหาได้ไม่ แต่ย่อมมีได้ด้วยการ (พิจารณา) เห็นความสืบต่อกันแห่งปัจจัย เพราะความสืบ



ต่อแห่งผลย่อมมีในเพราะความสืบทอดแห่งปัจจัยแล แม้ความผิดต่อกิจงานสุด ก็ต้อง (มี) แก่ผู้กล่าวว่า “กิริยาเพียงแต่ความเกิดขึ้น ชื่อว่า ปฏิจจสมุปบาท” ด้วยประการฉะนี้” (พระพุทธโฆสะเถระ แปลโดย สมเด็จพระพุทธธาจารย์ (อาสภเถระ), 2548 : 866-867)

การอธิบายว่าสุญญตา มีความนัยยะเดียวกับปฏิจจสมุปบาท ในบางแห่ง ก็ยังกล่าวว่า สุญญตาของพระชินาสพมีความหมายเหมือนกับนิพพาน อีกด้วย เช่น ในอรรถกถาโคทัตตสูตรที่ 7 ความว่า

“...ก็บทเหล่านั้น คือ อปฺปมาณะ อากิญจัญญะ สุญญตะ อนิมิตตะ ทั้งหมด เป็นชื่อของนิพพานนั่นเอง โดยปริยายอย่างนี้ จึงมีอรรถเป็นอันเดียวกัน. แต่พยัญชนะต่างกัน โดยปริยายนี้ว่า ก็ในที่แห่งหนึ่งเป็นอปฺปมาณา ในที่แห่งหนึ่งเป็นอากิญจัญญะ ในที่แห่งหนึ่งเป็นสุญญตา ในที่แห่งหนึ่งเป็นอนิมิตตา” (มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2537 : 164)

จากข้อความนี้ อรรถกถาจารย์ได้ให้ความหมายของสุญญตาของพระชินาสพเท่ากับนิพพาน และยังเพิ่มเติมคำว่า อปฺปมาณะ อากิญจัญญะ อนิมิตตะ ว่ามีความหมายเสมอด้วยนิพพานเช่นกัน ดังนั้นจะเห็นว่าอรรถกถาจารย์ได้ให้ความชัดเจนขึ้นเกี่ยวกับความหมายของสุญญตา โดยสามารถแบ่งได้สองความหมายคือ

1. ปฏิจจสมุปบาทนิโรธวาร
2. นิพพาน

เป็นที่น่าสนใจว่านิพพานนั้นเท่ากับปฏิจจสมุปบาทหรือไม่ เพราะแม้ว่าอรรถกถาจารย์จะบอกว่า สุญญตาทหมายถึงทั้งสองความหมาย แต่ก็อาจจะอยู่คนละบริบทก็ได้ กล่าวคือการที่สุญญตา จะเท่ากับปฏิจจสมุปบาทนั้น อาจใช้ในบริบทหนึ่ง และสุญญตาเท่ากับนิพพานนั้นก็ใช้อีกบริบทหนึ่ง ซึ่งตรงนี้การชุนแห่งนิกายมหายมิกได้นำมาอธิบายให้ชัดเจนขึ้น แต่หากจะพิจารณาจากคัมภีร์ของเถรวาท เรื่องนี้ได้มีปรากฏในกถาวัตถุ ดังนี้



“สกวาทิ ปฏิจจสมุปบาทเป็นอสังขตะ หรือ?

ปรวาทิ ถูกแล้ว

ส. เป็นนิพพาน เป็นที่ต้านทาน เป็นที่เร้น เป็นที่พึง เป็นที่หมาย เป็นฐานะอันไม่เคลื่อน เป็นอมตะ หรือ?

ป. ไม่พึงกล่าวอย่างนั้น ฯลฯ

ส. ปฏิจจสมุปบาทเป็นอสังขตะ นิพพานก็เป็นอสังขตะ หรือ?

ป. ถูกแล้ว...”

โดยสรุปนั้น ฝ่ายสกวาทิได้สรุปว่า ปฏิจจสมุปบาท เป็นอสังขตธรรม และนิพพานก็เป็นอสังขตธรรม แต่ขณะเดียวกัน ปรวาทิก็ไม่ได้บอกว่า ปฏิจจสมุปบาทเป็นนิพพาน หรือเป็นอมตะ ดังนั้นจากข้อความที่ยกมาจะเห็นว่า นิพพาน คือ ปฏิจจสมุปบาท เพราะเป็นอสังขตธรรมเช่นกัน ซึ่งอสังขตธรรมในพุทธศาสนาเถรวาทถือว่ามิแค่นิพพานเท่านั้น ดังนั้นปฏิจจสมุปบาท (เฉพาะนิโรธวาร) จึงมีความหมายเท่ากับนิพพานและสุญญตาด้วย

สุญญตาในอีกความหมายหนึ่งนั้น จะพบในปัญญานิสเทส ที่มีการอธิบายปฏิจจสมุปบาทนั้นว่าวางโดยสุญญตา 12 ประการอีกด้วย (เรื่องเดียวกัน : 963) และในปฏิปทาญาณทัสสนวิสุทธินิสเทส ก็ได้มีการอธิบายความหมายของสุญญตาออกเป็น 4 เจื่อน โดยอาการ 6 อาการ 8 อาการ 10 อาการ 12 อาการ 42 โดยสุญญตา 4 เจื่อน นั้น ท่านอธิบายโดยหมายความถึงการปฏิเสธอดีต 4 แบบ ส่วนในอรรถกถาของอลคัทธิปัมสูตรก็มีการอธิบายสุญญตา ออกเป็น 2 เจื่อน 3 เจื่อน และ 4 เจื่อน (มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2537 : 312) ซึ่งการอธิบายนี้ล้วนแต่เกี่ยวข้องกับการอธิบายชั้น 5 และสิ่งที่เนื่องด้วยชั้น 5 เป็นการอธิบายสามัญลักษณะของรูปนาม โดยการปฏิเสธอดีต ซึ่งก็หมายถึงอนัตตา ซึ่งในส่วนนี้จะใช้ในความหมายคนละความหมายกับความหมายที่เท่ากับคำว่านิพพาน แต่ก็มีจุดสังเกตอีกอย่างว่าในอรรถกถาเดียวกันนี้ ข้อความว่า “รูปชื่อว่าเป็นอนัตตา ด้วยเหตุ 4 คือ ด้วยอรรถว่าเป็นของสูญ ไม่มีเจ้าของ ไม่เป็นใหญ่ และปฏิเสธอดีต” (เรื่องเดียวกัน : 313) จากตรงนี้จะเห็นว่า สุญญตา หรือคำว่าสุญญตกลับกลายเป็น



อนัตตา ดังนั้นจึงอาจนำไปสู่ข้อสรุปได้ว่า อนัตตาและสัจธรรมต่างกัน ต่างเป็นเหตุและผลของกันและกัน และข้อความนี้ก็กล่าวได้ว่ารูปก็ตกอยู่ภายใต้กฎปฏิจจสมุปบาท แต่ไม่ได้หมายความว่า จะมีความหมายเท่ากับปฏิจจสมุปบาท ดังนั้น การตีความเรื่องความว่างหรือคำว่าสัจธรรมในพุทธศาสนาเถรวาทนั้น จึงจำเป็นจะต้องคำนึงถึงบริบทแวดล้อมของคำคำนี้ด้วยเสมอ

3. สัจธรรมและความสัมพันธ์กับหลักธรรมอื่น

สัจธรรมและอนัตตา

ตามที่ได้กล่าวมาแล้วเรื่องความหมายของคำว่า “ว่าง” หรือสัจธรรม จะเห็นได้ว่ามีความเกี่ยวข้องกับหลักอนัตตา ค่อนข้างชัดเจน โดยนักวิชาการหลายท่าน ได้ตีความว่า สัจธรรม เท่ากับอนัตตา เช่น สมภาร พรหมตา ได้ตีความคำว่า “ตน” จากข้อความเดียวกันกับที่ปรากฏด้านล่างนี้ ใน สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค ว่า

“ท่านพระอานนที่ได้อุทลถามพระผู้มีพระภาคว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ พระองค์ตรัสว่า โลกสัจธรรม โลกสัจธรรม ดังนี้ ด้วยเหตุเท่าไรหนอแล พระองค์จึงตรัสว่า โลกสัจธรรม โลกสัจธรรม พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า ดูกรอานนที่ เพราะสัจธรรมจากตนหรือจากสิ่งที่เนื่องด้วยตน ฉะนั้น เราจึงกล่าวว่าโลกสัจธรรม... (ขุ.ม. 29/865/420.)

คำว่าตนที่ปรากฏนี้ สมภาร พรหมตา ได้แปลออกเป็น 2 ความหมายคือ

1. Soul
2. Substance

สมภารกล่าวว่า ถ้าแปลคำว่าตนในความหมายอย่างแรกนั้น จะหมายความว่า ถึง ชั้น 5 ที่รวมกันเข้าเป็นตนนี้ เมื่อแยกออกจะไม่พบอัตตาแทรกอยู่ ถ้าแปลตามแบบที่สองก็หมายความว่าชั้น 5 แต่ละอย่างนั้นเกิดดับสืบเนื่องกันอยู่ตลอดเวลา และมีอายุสั้นเพียงแค่ชั่วพริบตาชั้นเหล่านี้จึงไม่มีเนื้อสารอยู่ ซึ่งในความหมายที่สองนี้เองที่นำไปสู่ข้อสรุปว่าสัจธรรมเท่ากับอนัตตา (สมภาร พรหมตา, 2539:



118-119) ซึ่งตามความเห็นของผู้เขียนนั้น คำว่าสุญญตานันไม่ได้เท่ากับอนัตตาในทุกกรณี แม้จะมีบ้างที่ปรากฏว่าทรงกล่าวถึงสุญญตาและอนัตตว่ามีอรรถอย่างเดียวกัน เช่น

“...ธรรมเหล่านี้ คือ อนัตตานุปัสสนา และสุญญตานุปัสสนา มีอรรถต่างกัน และมีพยัญชนะต่างกันหรือมีอรรถอย่างเดียวกันต่างกันแต่พยัญชนะเท่านั้น ฯ ธรรมเหล่านี้ คือ อนัตตานุปัสสนา และสุญญตานุปัสสนา มีอรรถอย่างเดียวกันต่างกันแต่พยัญชนะเท่านั้น ฯ” (ขุ.ปฎิ. 31/507/222)

อย่างไรก็ดี เนื้อข้อความหลายแห่งที่ระบุว่า สุญญตาเป็นสภาวะที่เกิดขึ้นตามมาหลังจากการพิจารณาอนัตตา เช่น

“เมื่อมนสิการโดยความเป็นสภาพไม่เที่ยง โดยความเป็นทุกซ์โดยความเป็นอนัตตา สังขารย่อมปรากฏอย่างไร ฯ เมื่อมนสิการโดยความเป็นสภาพไม่เที่ยง สังขารย่อมปรากฏโดยความสิ้นไป เมื่อมนสิการโดยความเป็นทุกซ์ สังขารย่อมปรากฏโดยความเป็นของน่ากลัว เมื่อมนสิการโดยความเป็นอนัตตา สังขารย่อมปรากฏโดยความเป็นของว่างเปล่า ฯ” (ขุ.ปฎิ. 31/500/217)

จากข้อความนี้จะเห็นว่าสุญญตาไม่ได้หมายถึงอนัตตา แต่สุญญตาคลับเป็นผลที่ตามมาของการพิจารณาด้วยอนัตตา ดังนั้นการจะตีความว่าสุญญตาเท่ากับอนัตตาหรือไม่จึงขึ้นอยู่กับบริบทแวดล้อมที่ใช้ในคัมภีร์มากกว่า เพราะได้กล่าวมาแล้วว่าสุญญตานันมีหลายความหมาย ซึ่งเท่าที่ปรากฏส่วนใหญ่ สุญญตาจะใช้เท่ากับอนัตตา ในแง่ของการปฏิเสธตัวตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตัวตนมากที่สุด

สุญญตากับนิพพาน

ตามที่ได้กล่าวมาแล้วว่าสุญญตาในบางครั้งก็หมายถึงนิพพาน แต่ก็เหมือนอนัตตาที่ต้องมีการคำนึงถึงบริบทแวดล้อมในการใช้ด้วย ดังนั้นสุญญตาจึงไม่ได้หมายถึงนิพพานอย่างเดียว เพราะนิพพาน คือภาวะที่พ้นไปจากกิเลสและทุกซ์



ทั้งปวง เป็นอสังขตธรรม แต่สุญญดานั้นมีขอบเขตกว้างกว่านั้น คือ สุญญตาเป็นสถานะที่แท้จริงของทั้งสังขตธรรมและอสังขตธรรมดังนั้นการใช้นิพพานจึงเป็นเพียงความหมายหนึ่งของสุญญตาเท่านั้น

สุญญตาในฐานะธรรมที่อยู่ระหว่างอัตถิตาและนัตถิตา

ในกัจจานโคตตสูตร พระกัจจานโคตตได้ตรัสถามพระพุทธเจ้าว่า อะไรที่ชื่อว่าสัมมาทิฏฐิ พระพุทธองค์ได้ตรัสถึง ทางสายกลางระหว่างความมีกับความไม่มี คือ อัตถิตาและนัตถิตา ซึ่งข้อความที่เกี่ยวข้องมีว่า

“พระผู้มีพระภาคได้ตรัสว่า ดูกรกัจจานะ โลกนี้ โดยมากอาศัยส่วน 2 อย่าง คือ ความมี 1 ความไม่มี 1 ก็เมื่อบุคคลเห็นความเกิดแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามเป็นจริงแล้ว ความไม่มีในโลก ย่อมไม่มี เมื่อบุคคลเห็นความดับแห่งโลกด้วยปัญญาอันชอบตามเป็นจริงแล้ว ความมีในโลก ย่อมไม่มี โลกนี้โดยมากยังพัวพันด้วยอุบายอุปาทานและอภินิเวส แต่พระอริยสาวก ย่อมไม่เข้าถึง ไม่ถือมั่น ไม่ตั้งไว้ซึ่งอุบายและอุปาทานนั้น อันเป็นอภินิเวสและอนุสัย อันเป็นที่ตั้งมั่นแห่งจิตว่า อัตตาของเรา ดังนี้ ย่อมไม่เคลือบแคลงสงสัยว่าทุกขนั้นแท้ละ เมื่อบังเกิดขึ้น ย่อมบังเกิดขึ้น ทุกขเมื่อดับ ย่อมดับ พระอริยสาวกนั้นมีญาณหยั่งรู้ในเรื่องนี้โดยไม่ต้องเชื่อผู้อื่นเลย ด้วยเหตุเพียงเท่านั้นแล กัจจานะจึงชื่อว่าสัมมาทิฐิ ฯ ดูกรกัจจานะ ส่วนสุดข้อที่ 1 นี้ว่า สิ่งทั้งปวงมีอยู่ ส่วนสุดข้อที่ 2 นี้ว่าสิ่งทั้งปวงไม่มี ตลาคตแสดงธรรมโดยสายกลาง ไม่เข้าไปใกล้ส่วนสุดทั้ง 2 นั้นว่า เพราะอวิชชาเป็นปัจจัย จึงมีสังขาร เพราะสังขารเป็นปัจจัยจึงมีวิญญาณ ...” (ส. นี 16/42-44/15)

เนื่องจากสุญญตา ไม่ได้แสดงถึงการไม่มีอะไรเลย คือ ว่างเปล่า สุญ แต่ไม่ได้แสดงถึงการที่มีอะไรเป็นตัวตนที่มีแก่นสาร และความหมายของสุญญตาที่หมายถึงการพ้นจากความยึดมั่นทั้งปวงก็จะเข้ากับได้กับคำอธิบายในพระสูตรนี้ที่อธิบายเกี่ยวกับความหมายของคำว่าสัมมาทิฏฐิ และจากตรงนี้ทำให้เราได้ทราบ



ว่า การหยั่งเห็นสัจธรรม ก็คือ สัมมาทิฏฐินั่นเอง

4. สรุปผลการวิจัย

คำสอนเรื่องสัจธรรมมีความสำคัญสูงสุดในพุทธศาสนา โดยคำอธิบายเกี่ยวกับคำสอนเรื่องสัจธรรมในพระไตรปิฎกเน้นในเชิงจริยศาสตร์และมีเป้าหมายที่การหลุดพ้นของผู้ฟังธรรม นอกจากนี้ยังมีความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับหลักธรรมที่สำคัญของพุทธศาสนาโดยเฉพาะหลักอนัตตา ซึ่งคำว่าสัจธรรมใช้ในหลายความหมาย ขึ้นกับนัยยะและบริบทแวดล้อม และแม้ในคาถาเดียวกันก็ยังมีกรกล่าวถึงคำว่า สัจธรรมในระดับที่ต่างกันและในนัยยะที่ต่างกันด้วย โดยความหมายของคำว่าความว่าง, สัจธรรม, สัจ, ซึ่งมีการใช้โดยไม่ประกอบกับคำอื่นนั้น มีความหมายใน 4 นัยยะ คือ

1. ความว่างจากตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตน
2. ความว่างจากราคะ โทสะ โมหะ และกิเลสอื่นๆ
3. นิพพาน
4. ความเสื่อมไป สิ้นไป หายไป จากการมีสิ่งอื่นมาแทนที่

โดยความหมายในข้อ 1 มีความหมายสอดคล้องกับความหมายของ “สัจธรรม” ในงานวิจัยเรื่อง การศึกษาวิเคราะห์สัจธรรมในพระไตรปิฎก โดยผลการวิจัยพบว่า สัจธรรม หมายถึงสภาวะที่ว่างจากนิมิต 2 อย่าง ประการแรกคือ สังขารสัจธรรม หมายถึง ความว่างเปล่าจากสังขาร หรือว่างเปล่าจากรูปนามลักษณะ และประการที่สองคือ สัตตสัจธรรม หมายถึง ว่างเปล่าจากสัตว์บุคคลหรือว่างจาก สัตตนิมิต ทั้งปวง โดยการวิเคราะห์จากสุญญตสูตร จุฬสัจธรรมสูตร และมหาสุญญตสูตร (จุฬากัถ ھرริรักษัธารงและพระมหากฤษณะ ตรุโณ, 2560: 27) อย่างไรก็ดี สัจธรรมในพระไตรปิฎกมีความหมายในหลายนัยยะตามที่ได้กล่าวไว้และปรากฏในหลายพระสูตร นอกจากนี้งานวิจัยนี้ได้ศึกษาวิเคราะห์ สัจธรรม ในอรรถกถาพบว่า สัจธรรมในอรรถกถานั้น มีความเชื่อมโยงกับอนัตตา โดยต่างเป็นเหตุและผลของกันและกัน และในบางบริบทยังมีความหมายเดียวกับปฏิสมุပ္ปา



ทสายนีโรธวารด้วย ดังนั้นการวิเคราะห์ว่าสุญญตาที่ปรากฏในคัมภีร์พุทธศาสนา มีความหมายเช่นใด จะต้องอาศัยการอ่านเนื้อหาซึ่งเป็นบริบทแวดล้อม จึงจะเข้าใจ และตีความได้อย่างถูกต้อง และสอดคล้องกับอรรถที่ปรากฏออกมาในพระสูตรนั้น

โดยสรุป สุญญตาในคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาท แม้จะมีหลายความหมาย และต้องตีความประกอบ แต่ส่วนใหญ่จะปรากฏในความหมายสองลักษณะ ได้แก่ สิ่งทั้งปวงคือสุญญตา มีความหมายเดียวกับ อนัตตา และ สุญญตา ในความหมาย ความว่างจากความยึดมั่นถือมั่น คือ ความว่างจากตนและสิ่งที่เนื่องด้วยตน ซึ่งตรงกับความหมายนัยยะที่ 1 และ 2 นั้นเอง



บรรณานุกรม

- จุฑาทักท หิริรักษ์ธารัง และพระมหากฤษณะ ตรุโณ. (2560). **การศึกษาวิเคราะห์
สัญญาตาในพระไตรปิฎก.**, วารสารมหาวิทยาลัยราชภัฏธนบุรี, 23-34.
กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยราชภัฏธนบุรี.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2546). **พจนานุกรมฉบับประมวลศัพท์** (พิมพ์ครั้งที่ 11). กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพุทธโฆสะเถระ แปลโดย สมเด็จพระพุทธทาสภิกขุ (อาภ. อาสภเถระ). (2548).
คัมภีร์วิสุทธิมรรค (พิมพ์ครั้งที่ 6 ได้หวัน) : The Corporate Body of
the Buddha Educational Foundation.
- พระมหาสมปอง มุทิโต. (2547). **คัมภีร์อภิธานวรรณาน** (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ :
บริษัทประยูรวงศ์ พรินต์ติ้ง จำกัด.
- พุทธทาสภิกขุ. (ม.ป.ป.) **สัญญาตาปริทรรศน์ เล่ม 2**. กรุงเทพฯ : ธรรมสภา.
มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์. (2537). **พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปลทั้ง 75 เล่ม**
(พิมพ์ครั้งที่ 3). กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยราชภัฏวไลยอลงกรณ์.
- สมภาร พรหมทา. (2539). **คือความว่างเปล่าพุทธปรัชญาว่าด้วยธรรมชาติของ
โลกและชีวิต**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พุทธชาด.
- Phramaha Thongyod Bhuripalo, (2008). The Study of Suññatā in
Theravāda Buddhism. Bangkok : Mahachulalongkornrajavidya-
laya, Press.



พจนานุกรมศัพท์ของท่านพุทธทาสภิกขุ*

พระมหาพุทธีวงค์ ญาณฐธัญญ (สุวรรณรัตน์)**

บทคัดย่อ

นิพพานตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุหมายถึง ภาวะที่จิตดับเย็น เพราะว่างจากกิเลสคือตัวกู-ของกูไม่เกิดขึ้นมาในขณะนั้นซึ่งเป็นลักษณะของความว่างทางปัญญาหรือว่างทางวิญญาณ ไม่ใช่ความว่างทางวัตถุหรือว่างทางจิต ท่านพุทธทาสภิกขุได้แบ่งนิพพานออกเป็น 3 ระดับคือ ตถังคนิพพาน วิกขัมภนนิพพาน และสมุจเฉตนิพพาน ทั้งสามระดับนี้สามารถสรุปย่อลงเป็นนิพพาน 2 ระดับคือนิพพานชั่วคราวและนิพพานที่แท้ ตถังคนิพพานและวิกขัมภนนิพพาน จัดเป็นนิพพานชั่วคราว ส่วนสมุจเฉตนิพพานเป็นนิพพานที่แท้ซึ่งได้แก่นิพพานธาตุทั้งสอง ส่วนหลักเกณฑ์ที่ใช้แบ่งนิพพานออกเป็นสามระดับนั้นคือแนวคิดเรื่องจิต ประกาสสรตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาเถรวาท

คำสำคัญ: พุทธทาสภิกขุ, นิพพาน

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของดัชนีพนธ์เรื่อง “การวิเคราะห์นิพพานในทัศนะของพุทธทาสภิกขุตามแนวคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท” บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พุทธศักราช 2561.

E-mail: janyjan1977@hotmail.com

** นิสิตหลักสูตรพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

วันที่รับบทความ 6 มิถุนายน 2561 วันที่แก้ไขบทความ 20 กันยายน 2561
วันตอบรับบทความ 18 ธันวาคม 2561



Nibbana According to Buddhadasa's Bhikkhu Attitude*

Phramaha Putthivong Natthanyu (Suwannarat)**

Abstract

Nibbana in daily life according to Buddhadasa Bhikkhu means specific condition which is cool in peace and free from selfness (me and mine), it is peaceful in wisdom or soul without mind and material concerned. Buddhadasa Bhikkhu had divided Nibbana into 3 levels according to pure mind concept in Theravada, those are Tadanganibbana, Vikkhambhananibbana Samucchedanibbana which are able to conclude in to 2 groups, said Tadanganibbana, Vikkhambhananibbana are temporary Nibbana while Samucchedanibbana is permanent Nibbana.

Keywords: Buddhadasa Bhikkhu, Nibbana

* This article is a part of dissertation entitled “An Analysis of Nibbana in Buddhadasa’s Perspective based on Theravada Buddhist Scripture”, Graduate school, Mahachulalongkornrajavidyalaya university, Thailand, C.E. 2018 E-mail: janyjan1977@hotmail.com

**Ph.D. Caddidate, Doctor of Philosophy Program in Buddhist studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya university.

Received June 6, 2018, Revised September 20, 2018, Accepted December 18, 2018



1. บทนำ

นิพพานแม้จะเป็นคำที่คุ้นเคยกันดีในกลุ่มของผู้ศึกษาหลักพุทธธรรม หรือในแวดวงของผู้นับถือพระพุทธศาสนาในทุกนิกาย แต่ดูเหมือนว่าการเข้าใจเกี่ยวกับเรื่องนี้จะมีแตกต่างกันไป ไม่ว่าจะเป็นที่แตกต่างระหว่างมหายานกับเถรวาท หรือแม้กระทั่งในกลุ่มผู้ที่นับถือพระพุทธศาสนานิกายเดียวกัน ยึดถือหลักคำสอนตามที่ได้บันทึกไว้ในพระไตรปิฎกฉบับเดียวกัน แต่บางครั้งเรื่องเดียวกันแต่มีคำอธิบายที่แตกต่างไปจากแนวคิดกระแสหลักก็มีอยู่ ท่านพุทธทาสภิกขุเป็นพระมหาเถระแห่งคณะสงฆ์ไทยอีกรูปหนึ่งที่มีคำอธิบายเรื่องนิพพานที่แตกต่างไปจากแนวคิดกระแสหลักอยู่มาก สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุแล้วขรรวาสก็สามารถจะมีประสบการณ์กับนิพพานได้เป็นนิพพานแบบขรรวาส ท่านกล่าวว่าเมื่อขรรวาสอยู่ในกองไฟมากกว่าบรรพชิต ขรรวาสก็ต้องการน้ำที่จะดับไฟมากกว่าบรรพชิต ฉะนั้นมันยิ่งจำเป็นสำหรับขรรวาส (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 48) ธรรมะหรือศาสนาต่างๆ นั้นมีเพื่อคนที่อยู่ในกองทุกข์และโดยเฉพาะอย่างยิ่งก็คือขรรวาสเพื่อเขาจะได้เป็นขรรวาสชนิดที่ไม่มีทุกข์โดยที่ไม่จำเป็น การที่เกิดความเข้าใจว่านิพพานไม่เกี่ยวกับขรรวาสแล้วเป็นข้อจำกัดความก้าวหน้าของขรรวาสนั้นมันเป็นคำพูดที่ผิดแล้วเป็นขบถต่อพระพุทธศาสนาอย่างยิ่ง (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 48) ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่า “อย่าได้ไปแยกขรรวาสกับบรรพชิตให้เป็นสัตว์คนละชนิดไปเสีย จะทำให้ร่วมใช้ธรรมะในพระพุทธศาสนากันไม่ได้ เป็นคนคือมีชีวิตแล้วก็ต้องการความอยู่อย่างเยือกเย็นเป็นนิพพาน มันต้องทำเหมือนๆ กัน ใช้ธรรมะอย่างเดียวกันตามความเหมาะสมตามระดับ พุทธทาสภิกขุ, 2554 : 69) และเพื่อจะทำให้ขรรวาสได้รับประโยชน์จากหลักพุทธธรรมได้อย่างแท้จริง ท่านพุทธทาสภิกขุจึงอาศัยแนวคิดเรื่องสัจธรรมตามอธิบายในฐานะที่เป็นบาทฐานของนิพพาน นั้นหมายความว่าเมื่อใดจิตว่างจากตัวกู-ของกู ว่างไปจากภพ ว่างไปจากชาติ ว่างไปจากความเป็นตัวตน เมื่อนั้นเรียกว่าจิตได้สัมผัสกับนิพพานแล้วนั่นเอง จากแนวคิดเรื่องจิตว่างถูกขยายออกมาเป็นนิพพาน 3 ระดับได้แก่ ตทั้งคณิพพาน วิกขัมภณนิพพาน และสมุจเฉตนิพพาน ซึ่งมีรายละเอียดดังต่อไปนี้



2. นิพพานตามทัศนะของพุทธทาสภิกขุ

2.1 ภาวะแห่งนิพพาน

ภาวะแห่งนิพพานในพระไตรปิฎกได้มีการอธิบายไว้หลายมิติด้วยกัน เช่นว่า นิพพานเป็นธรรมชาติที่ไม่เกิด (อชาตะ) ไม่ปรากฏ (อภุตตะ) ไม่ถูกเหตุสร้าง (อภุตตะ) ไม่ถูกปัจจัยปรุงแต่ง (อสังขตะ) นิพพานเป็นอนิหิตสณะเป็นอนันตะ นิพพานคืออายตนะแต่ในอายตนะนั้นไม่มีปฐวีธาตุ ไม่มีอาโปธาตุ ไม่มีเตโชธาตุ ไม่มีวาโยธาตุ ไม่มีอากาศอันญายตนะ ไม่มีวิญญูณญายตนะ ไม่มีอากิญจัญญายตนะ ไม่มีเนวสัญญานาสัญญายตนะ ไม่มีโลกนี้ ไม่มีโลกหน้า ไม่มีดวงอาทิตย์และดวงจันทร์ ทั้งสองนั้น ภิกษุทั้งหลาย เราไม่เรียกอายตนะนั้นว่า มีการมา มีการไป มีการตั้งอยู่ มีการจุติ มีการอุบัติ อายตนะนั้นไม่มีที่ตั้งอาศัย ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่มีอารมณ์ยึดเหนี่ยว นี่แหละที่สุดแห่งทุกข์ (ขุ.อ. (ไทย) 25/71/321-322) เพราะเหตุที่คัมภีร์พระพุทธศาสนาได้อธิบายภาวะแห่งนิพพานไว้อย่างนี้ จึงเปิดช่องทำให้มีการตีความคำสอนในเรื่องนี้ไปอีกนัยหนึ่งซึ่งแตกต่างไปจากแนวคิดกระแสหลักที่มีอยู่ อย่างที่ผู้รู้บางท่านอธิบายว่ามีอายตนะนิพพานเป็นที่ตั้งดูตพระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ไปสู่อายตนะของตนอย่างนี้ไปก็มี สำหรับปัญหาในเรื่องนี้สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้สื่อสารไปยังกลุ่มผู้ที่มีความเชื่ออย่างนี้ว่านิพพานชนิดที่เป็นสถานที่ มีขนาดวัดได้ก็เพี้ยนไปไกลอยู่แล้วยิ่งเป็นที่ดูตเอาพระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ไปรวมไว้ด้วยกัน แล้วคนในโลกนี้ยังเข้าสมาธิไปเฝ้าถวายข้าวบูชาก็ด้วย ยิ่งเป็นเรื่องเลื่อนลอยจะมีได้ก็แค่เพียงเป็นภาพนิมิตที่จิตปรุงแต่งขึ้นตามคำบอกนำ (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต), 2542 : 230) ท่านยังกล่าวอีกว่าคำว่า “อายตนะนิพพาน” คำนี้ไม่มีโดยบาลีนิยามและไม่ปรากฏคำนี้ในที่แห่งใดทั้งในพระไตรปิฎกและคัมภีร์ลองลงมาจากพระไตรปิฎกหรือคัมภีร์ชั้นหลังใดๆ ก็ตาม นี่เป็นกรณีตัวอย่างที่แสดงให้เห็นว่าภาวะแห่งนิพพานตามที่ได้บรรยายไว้ในพระไตรปิฎก แต่บางครั้งผู้รู้บางท่านได้ตีความคำสอนในส่วนนี้แตกต่างไปจากแนวคิดกระแสหลักก็มีอยู่เช่นกัน

เมื่อกล่าวถึงภาวะแห่งนิพพานดูเหมือนว่าท่านพุทธทาสภิกขุจะไม่สนใจเสียด้วยซ้ำว่านิพพานดำรงอยู่อย่างไร ดำรงอยู่ที่ไหนหรือเมื่อสิ้นชีวิตไปแล้วนิพพาน



จะเป็นอยู่อย่างไร แต่การจะกล่าวว่าท่านไม่สนใจหรือปฏิเสธภาวะแห่งนิพพานซึ่งเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่เป็นอนันต์เป็นอสังขตธรรมตามที่คัมภีร์พระพุทธศาสนาได้อธิบายไว้นั้น ดูจะเป็นคำพูดที่ไม่เป็นจริงมากนักทั้งยังขัดกับข้อมูลหลักฐานที่ปรากฏอยู่ในหนังสือของท่านอีกด้วย ท่านพุทธทาสภิกขุได้พิจารณาเนื้อหาส่วนนี้ไว้ด้วยเช่นกัน แต่สิ่งที่ท่านเน้นมากคือนิพพานที่นี้และเตียนี่ซึ่งประจักษ์แจ้งอยู่ที่จิต เป็นนิพพานในทิวฏฐธรรมคือสิ่งที่ตนรู้เห็นเองรู้แจ้งเองที่นี้และเตียนี่ไม่ใช่ฟังใครมา สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุแล้วนิพพานทุกระดับต้องมีอยู่ที่นี้และเตียนี่ในโลกแห่งวัตถุซึ่งเป็นภาวะที่จิตสามารถจะสัมผัสรับรู้ได้เป็นสันติวิสุทธิของใครของมันรู้แทนกันไม่ได้คำว่า “เห็น” ในที่นี้มันใช้แทนคำพูดอื่นๆ เช่นคำว่า “รู้สึก” ธรรมที่รู้สึกอยู่กับใจนั้นแหละเรียกว่าเห็นหรือเห็นเอง รู้สึกเองก็เรียกว่าเห็นเองเพราะว่าธรรมะในที่นี้ไม่ได้หมายถึงสิ่งที่เห็นด้วยตาหรือดูด้วยตาธรรมตา แต่ดูด้วยธรรมะ ธรรมจักขุ ธรรมจักขุ ดูเห็นนั่นคือรู้สึกด้วยใจ (พุทธทาสภิกขุ, 2539 : 6) โลกนี้หรือโลกอื่นหรือการจะอยู่เหนือโลกมันก็คือจิต โลกทุกโลกก็คือจิต การหลุดพ้นออกไปจากโลกก็คือจิต โลกชนิดไหนก็ตามหากไม่ปรากฏชัดอยู่ที่จิตก็เสมือนหนึ่งว่าโลกนั้นไม่มีอยู่ ภาวะที่จิตจะอยู่ได้โลกมันก็อยู่ที่จิตนั้นแหละ ภาวะที่จิตจะอยู่เหนือโลกมันก็อยู่ที่จิตนั้นแหละ ฉะนั้นถ้าอยากจะเรียกเป็นว่าโลกียธรรมกับโลกุตตรธรรมก็แสดงว่ามันอยู่ที่จิตนั้น เป็นไปในโลกหรือว่าเป็นไปนอกโลกมันก็อยู่ที่จิตนั้น (พุทธทาสภิกขุ, 2539 : 235-236) และนี่เองเป็นท่าทีที่ท่านพุทธทาสภิกขุปฏิเสธไม่ยอมรับทัศนะที่ว่านิพพานบางระดับสามารถจะบรรลุถึงได้หลังจากพระอรหันต์รูปนั้นได้สิ้นชีวิตไปแล้ว ท่านกล่าวว่านิพพานไม่ใช่การการตาย ความตายเป็นนิพพานไม่ได้ นิพพานเป็นเรื่องของการดับกิเลสและดับทุกข์ของคนที่ยังมีชีวิตอยู่ คนที่ตายไปแล้วจะรู้สึกในลักษณะที่เป็นสันติวิสุทธิได้อย่างไร สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุแล้วนิพพานไม่ว่าจะเป็นนิพพานทางวัตถุ นิพพานของสัตว์เดรัจฉานหรือนิพพานโดยวัฒนธรรมของศาสนาทั้งที่เป็นระดับต่ำสุดจนถึงนิพพานที่สูงสุดตามนัยสำคัญที่ใช้ในบริบทของพระพุทธศาสนานั้น นิพพานคือความเย็น เย็นของจิตใจก็ได้ การเย็นลงของวัตถุก็ได้ถ้าความร้อนแห่งจิตใจคือกิเลสนี้เย็นลงก็เรียกว่านิพพาน เป็นชั่วคราวก็ได้เป็น



ตลอดไปได้ เป็นไปอย่างกลับไปกลับมาก็ได้และเป็นอย่างบังเอิญประจวบเหมาะก็ได้ แล้วก็เป็นอย่างที่ปฏิบัติลงไปอย่างถูกต้องโดยตรงก็ได้ ขอแต่เพียงให้มีการดับลงแห่งความร้อน ถ้าดับไม่เหลือก็คือไม่มีอะไรเหลือ (พุทธทาสภิกขุ, 2543 : 560)

อย่างไรถึงจะเรียกว่าจิตได้สัมผัสกับนิพพาน ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่า ภาวะอย่างนั้นต้องมีลักษณะที่จิตใจว่างจากตัวกู-ของกู ทั้งว่างอยู่ตามธรรมชาติล้วนๆ ก็ได้นั้นคือความเป็นจิตประภัสสรตามธรรมชาติเมื่อยังไม่มีกิเลสที่เรียกว่าเป็นจิตประภัสสรก็คือว่างจากกิเลสอยู่โดยธรรมชาติ หรือว่างเพราะมีการกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งซึ่งเป็นเหตุทำให้ตัวกู-ของกูนั้นถูกระงับดับไป จิตใจว่างจากกิเลสไปได้เพียงชั่วครั้งชั่วคราวอย่างนี้ก็เรียกว่าจิตไม่ปรุงแต่งเกิดเป็นตัวกู-ของกู หากเป็นความว่างตามธรรมชาติก็มเรียกว่านิพพานตามธรรมชาติหรือนิพพานชั่วขณะตามธรรมชาติบางเวลา ก็สังสารวัฏคือที่ตัวกู-ของกู บางเวลาว่างจากตัวกู-ของกูคือเป็นนิพพาน นิพพานตามธรรมชาติ เราเรียกว่านิพพานชั่วขณะตามธรรมชาติ นิพพานจริงมันก็อย่างนั้นแหละคือว่าให้มันถาวรก็แล้วกัน (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 152) หรือท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าถ้าจิตอยู่กับความรู้สึกว่าว่างนี้ แล้วจิตนั้นก็อยู่กับนิพพาน เป็นจิตที่อยู่กับพระนิพพานได้ในชีวิตนี้ คือจิตนั้นจะไม่มีต้นหา อุปาทาน จิตว่างจากความรู้สึกว่าตัวตน จิตนั้นก็อยู่กับความว่างจากตัวตนคืออยู่กับนิพพานไม่มีความทุกข์เลย (พุทธทาสภิกขุ, 2539 : 340) คำว่าว่างจากตัวกู-ของกู ความว่างในลักษณะอย่างนี้ไม่ใช่ความว่างทางวัตถุธาตุหรือว่างแบบไม่มีอะไรอย่างที่เราเรียกว่าเป็นสุญญากาศ (vacuum) และไม่ใช่ความว่างทางจิตคือการที่จิตไม่รู้สึกรู้หาไม่มีการคิดนึกอะไร ไม่ทำหน้าที่อะไร แต่จิตว่างจากตัวกู-ของกูเป็นความว่างทางปัญญาหรือว่างทางวิญญาณ เป็นความว่างที่เต็มอยู่ด้วยสติปัญญาอันเป็นสติปัญญาเดิมแท้ของจิตตามธรรมชาติ ความรู้ความคิดนึกอะไรก็มีอยู่อย่างสมบูรณ์ แต่ปัญญาเป็นผู้รู้ที่ไม่มีอะไรที่เป็นตัวตนที่แท้จริงเลยจึงไม่ยึดมั่นถือมั่นว่าเป็นตัวตนขึ้นมาได้ ตัวกูนั้นมันไม่ใช่ร่างกายและไม่ใช่จิตใจล้วนๆ แต่หมายถึงความคิดของจิตที่ปรุงแต่งขึ้นมาชั่วขณะหนึ่งๆ เป็นความ



รู้สึกที่มีความหมายเป็นตัวฉันหรือของฉัน (พุทธทาสภิกขุ, 2552 : 74) ความว่างที่จะดับทุกข์ได้ต้องเป็นความว่างทางปัญญาหรือว่างทางวิญญานเท่านั้น ไม่ใช่ความว่างทางวัตถุและว่างทางจิตที่แข็งทื่อเหมือนท่อนไม้ที่ไม่รู้สึกอะไร

ท่านพุทธทาสภิกขุรู้ว่าการที่ท่านอธิบายเรื่องจิตประภัสสรว่าเป็นนิพพานตามธรรมชาตินั้นคำอธิบายอย่างนี้คงไม่เป็นที่ยอมรับของนักวิชาการ โดยเฉพาะจากกลุ่มนักศึกษาพระอภิธรรม แต่อย่างไรก็ตามท่านก็ยังยืนยันว่าลักษณะที่จิตใจว่างจากกิเลสด้วยอาการอย่างนั้นมันทำให้จิตใจเย็นและความเย็นแห่งจิตนั้นเองคือลักษณะแห่งนิพพานจิตมีนิพพานเป็นพื้นฐานอยู่แล้ว จิตแท้ๆ บริสุทธิ์แท้ๆ นี่เป็นประภัสสร มีนิพพานเป็นพื้นฐานเป็นปกติวิสัยของจิตอยู่แล้ว แล้วมีสิ่งชั่วร้ายบางสิ่งเกิดขึ้นมาแทรกแซงชั่วขณะๆ เพราะฉะนั้นไม่ยากนักที่จะไล่ออกไปเสีย (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 238) ท่านพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่า ความคิดปรุงแต่งที่เข้ามาใหม่ไม่ใช่ลักษณะเดิมแท้ของจิตแต่เป็นสิ่งที่เข้ามาห่อหุ้มครอบงำจิตทำให้จิตสูญเสียความเป็นจิตประภัสสรซึ่งทำให้ไม่มีความพักผ่อนทางวิญญานตามสภาพเดิมแท้ของจิต ดังนั้นภาวะที่จิตว่างจากตัวกู-ของกู ว่างไปจากภพ ว่างไปจากชาติ ว่างไปจากความเป็นไม่ว่าจะเป็นไม่ว่าจะเป็นไม่ว่าจะเป็น ภาวะอย่างนี้เรียกว่าภาวะแห่งนิพพานตามที่ค้นของท่านพุทธทาสภิกขุ ว่างไปจากตัวกู-ของกู ก็คือว่างไปจากภพว่างไปจากความเป็น ภาวะอันนั้นเราเรียกว่าภาวะแห่งนิพพานคือความดับไม่เหลือ (พุทธทาสภิกขุ, 2543 : 574) มันจะมีแต่จิตล้วนๆ จิตบริสุทธิ์ จิตล้วนๆ จิตไม่มีความหมายมันว่าตัวกู-ของกู มันก็ไม่มีตัวผู้ติดแล้วก็ไม่มีตัวผู้จะหลุดพ้นหรือต้องการที่จะหลุดนั้นแหละคือความหลุดพ้นที่แท้จริง ความหลุดพ้นของจิตที่ไม่มีความรู้สึกตัวกูหรือของกู จนไม่มีตัวผู้ติดหรือตัวผู้ต้องการจะหลุด (พุทธทาสภิกขุ, 2543 : 26) โลกนี้เป็นโลกแห่งผัสสะก็จริงทุกคนที่มีอินทรีย์ไม่บกพร่องก็สามารถรับรู้สิ่งต่างๆ ที่แวดล้อมอยู่รอบรอบได้ แต่การผัสสะทุกครั้งก็ใช้ว่าจะเป็นที่มาแห่งตัวกู-ของกูเสมอไป ขณะใดเมื่อมีการผัสสะแต่เป็นแค่เพียงปฏิชะสัมผัสคือผัสสะด้วยอายตนะล้วนๆ ไม่ได้แปลหรือใส่ความหมายในสิ่งนั้นอย่างนี้ตัวกูไม่เกิดขึ้น แต่เมื่อใดมีการผัสสะติดจนนำไปสู่อธิวจะสัมผัสคือ



จิตรู้ผลในการสัมผัสในสิ่งนั้นอีกทีหนึ่งอย่างนี้ถึงจะเกิดตัวกู-ของกูขึ้นมาในลำดับแห่งผัสสะ ดังนั้น อย่าคิดว่าเมื่อมีผัสสะแล้วจะต้องเกิดกิเลสหรือมีความทุกข์เสมอไป อยู่ที่ว่าผัสสะในขณะนั้นเป็นผัสสะอย่างไร เป็นปฏิหารสัมผัสหรือเป็นอริยฉันทะสัมผัส ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าช่วงที่เป็นอริยฉันทะสัมผัสหากมีสติทุกข์ก็จะไม่เกิดขึ้น แต่ถ้าผลอสติเมื่อไหร่ก็จะกลายเป็นอวิชชาสัมผัสและเมื่อนั้นเป็นไปไม่ได้ที่ทุกข์จะไม่เกิดขึ้น ท่านพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่า การเคลื่อนไหวของคนเราจึงมีอยู่สองลักษณะคือพวกหนึ่งมันเคลื่อนไหวอยู่ด้วยจิตล้วนๆ ไม่ได้มีกิเลส พวกหนึ่งเคลื่อนไหววนวายอยู่ด้วยจิตที่มีกิเลส อริยาบถของคนเรามีเท่านี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2549 : 88)

เมื่อใดจิตว่างจากตัวกูเมื่อนั้นเป็นการพักผ่อนทางวิญญาณ คำว่า “ตัวกู” เป็นเพียงความคิดปรุงแต่งชั่วขณะที่ได้จากรมณาทงตา ทางหู ทางจมูก ทางลิ้น ทางกายหรือจากทางภายในใจเองก็ตาม มันเป็นเพียงความคิดปรุงแต่งขึ้นมาเป็นความสำคัญมันหมายจะเป็นความปกป้องหรือความหวังอะไรก็ตาม ล้วนแต่เป็นความคิดทั้งนั้น ในความหมายที่เป็นตัวกูหรือเป็นของกู; นี้เรียกว่าเป็นความคิดปรุงแต่งมันไม่ใช่สติปัญญา ไม่ใช่ความรู้ ปัญญาความรู้นั้นอยู่ในพวกสัญญามากกว่าที่จะเป็นเรื่องความคิดที่เรียกว่าสังขารนั่นคือความคิด ความคิดมันเพิ่งจะปรุงกันขึ้นเมื่อมีอะไรมากระทบ ส่วนปัญญาเป็นเรื่องความรู้ความจำที่มีแต่เดิม จึงไม่ใช่ความคิด สติคือความรู้ที่มาทันทั่วทั้งที่หรือมีประจำอยู่เสมอนี้ เรียกว่าสติ อย่าเอาไปปนกัน เมื่อพูดถึง “ตัวกู” ขอให้รู้ว่าเป็นความคิดปรุงแต่งเรียกสั้นๆ ว่าความคิด เมื่อใดจิตว่างจากความคิดปรุงขันธ์นี้ซึ่งจะเป็นไปชั่วขณะๆ เท่านั้น เมื่อนั้นจิตอยู่ในสภาพที่เป็นการพักผ่อนทางวิญญาณ

(พุทธทาสภิกขุ, 2552 : 39)



การไม่ปรากฏขึ้นแห่งตัวกู-ของกูมิได้ทั้งชั่วคราวและว่างอย่างถาวร เช่น ว่างเองตามธรรมชาติคือไม่มีอะไรมากระทบกระทั่งจนจิตใจก็ไม่มีความรู้สึกเป็นตัวกู-ของกูเกิดขึ้นในขณะนั้น หรือการเข้าไปอยู่ในท่ามกลางธรรมชาติที่สงบวิเวกเรียกว่ามีสัปปายะทางจิตแล้วจิตใจสงบลงไปเองไม่มีการปรุงแต่งเกิดเป็นตัวกู-ของกูอย่างนี้เรียกว่าว่างเพราะบังเอิญประจวบเหมาะหรือว่างจากตัวกู-ของกูเพราะมีการบังคับไว้ด้วยกำลังสมาธิก็ได้อีกเช่นกัน สุดท้ายว่างอย่างสูงสุดคือว่างเพราะกิเลสหมดไปจริงๆ ซึ่งได้แก่ความมีจิตว่างของพระอรหันต์ทั้งหลาย ดังนั้นลักษณะที่จิตว่างจากตัวกู-ของกูจึงมีได้หลายลักษณะ ว่างตามธรรมชาติก็ได้ มีเจตนาจะทำให้จิตใจว่างลงไปก็ได้ หรือว่างจากตัวกู-ของกูด้วยการกระทำทางปัญญาเป็นการกระทำที่เรียกว่าเป็นการถอนรากเหง้าขึ้นมาทำลายโดยสิ้นเชิง อย่างแรกหรืออย่างต่ำที่สุดนั้นอาศัยอำนาจการประจวบเหมาะ อย่างที่ 2 หรืออย่างกลางนั้นอาศัยอำนาจของจิตที่ปฏิบัติถูกต้องตามวิธี ส่วนอย่างที่ 3 หรืออย่างสูงนั้นอาศัยอำนาจของปัญญามันจึงต่างกันอย่างที่จะปนกันไม่ได้ แต่ถึงกระนั้นก็ยังอาจจะเนื่องกันในฐานะเป็นอุปกรณ์ (พุทธทาสภิกขุ, 2548 :22) การพักผ่อนทางวิญญาณหรือจิตว่างจากตัวกู-ของกู กิริยาอาการอย่างไรจึงจะเรียกได้ว่าเป็นไปเพื่อเกิดตัวกู-ของกูหรือจิตไม่มีการพักผ่อนทางวิญญาณตามสภาพเดิมแท้ของจิต ท่านพุทธทาสภิกขุได้ยกตัวอย่างไว้หลายกรณีด้วยกัน เช่น การกินอาหารในขณะที่กินถ้าเป็นการกินชนิดที่เกิดตัวกู-ของกู มันอยาก มันอร่อยก่อน ยิ่งกินยิ่งอร่อย ยิ่งอร่อยยิ่งอยากแม้กินจนอิ่มแล้วแต่ความอยากในอาหารนั้นยังมีอยู่ นี่เป็นการกินอาหารชนิดที่มีตัวกู-ของกู ส่วนการกินอาหารชนิดที่ไม่เกิดตัวกู-ของกูก็กินอย่างพระกิน เป็นยาปนมัตต์ กินด้วยสติปัญญา กินเพื่อบำบัดความหิว กินด้วยจิตใจของพระไม่มีความรู้สึกที่เป็นตัวกู-ของกูมันก็เป็นการพักผ่อนในตัว พร้อมกับความหายหิวเป็นปกติ ท่านเรียกว่าฉันพอเป็นยาปนมัตต์ เหมือนกินเนื้อลูกกลางทะเลทราย เหมือนน้ำมันหยอดเพลากวียน (พุทธทาสภิกขุ, 2552 : 44) หรือแม้แต่กิจกรรมอื่นๆ เช่น การร้องเพลง ผิวปาก อาบน้ำ การสวดมนต์ การทำข้อสอบ เป็นต้น กิจกรรมเหล่านี้เป็นที่มาของจิตว่างหรือจิตว่างได้ทั้งนั้น ท่านพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่าการกระอย่างเดียวกัน โดยบุคคลเดียวกันมันเป็นไปได้ทั้งทรมานทางวิญญาณและ



พักผ่อนทางวิญญาน และเป็นได้ทุกอิริยาบถตลอดทั้งวันทั้งคืน (พุทธทาสภิกขุ, 2552 : 45)

ทำอะไรจึงจะปราศจากตัวกู-ของกูได้ ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่า จะต้องมองให้เห็นว่าทุกสิ่งทั้งที่เป็นวัตถุธรรมและนามธรรมเป็นเพียงธรรมชาติล้วนๆ ที่ไหลเรื่อยเปลี่ยนแปลงเรื่อย สิ่งที่ไหลเรื่อยก็เป็นธรรมชาติ ส่วนที่อยู่ตรงกันข้ามคือความหยุด การไม่เปลี่ยนแปลงนี่ก็เป็นธรรมชาติอีกเช่นกัน ท้ายที่สุดทั้งธรรมชาติที่ปรุงแต่งและธรรมชาติที่ไม่ปรุงแต่งก็มาบรรจบกันตรงที่ว่าธรรมชาติทั้งปวงไม่ควรยึดมั่นถือมั่น ธรรมชาติล้วนๆ ไหลไปให้เราเป็นธรรมชาตินั้นไปเสียเลยก็ได้ ไม่ต้องเรียนและไม่ต้องปฏิบัติคือเป็นธรรมชาติเสียเลยก็คือหมดตัวฉันนั่นเอง คือหมดตัวกูหมดของกู (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 119) นอกจากนี้ท่านพุทธทาสภิกขุ ยังได้เสนอวิธีปฏิบัติเพื่อป้องกันการเกิดตัวกู-ของกูไว้อีกระบบหนึ่ง ท่านใช้คำเรียกหลักปฏิบัติอย่างนี้ว่างานทุกชนิดด้วยจิตว่าง ยกผลงานให้ความว่างทุกอย่างสิ้น กินอาหารของความว่างอย่างพระกิน ตายเสร็จสิ้นแล้วในตัวแต่หัวที่ (พุทธทาสภิกขุ, 2552 : 200) *ทำงานด้วยจิตว่าง* คือมีหน้าที่อะไรก็ทำไป แต่ในขณะที่ทำงานก็ไม่มีความเห็นแก่ตัว ไม่มีความรู้สึกที่โน้มไปในทางที่มีตัวเราหรือของเรา ไม่มีความรู้สึกที่จะยึดมั่นถือมั่นในสิ่งใดสิ่งหนึ่งว่าเป็นตัวเราของเราอย่างนี้ เรียกว่าการทำงานด้วยจิตว่าง *ยกผลงานให้ความว่าง* ในทางพระพุทธศาสนา มีหลักการสำคัญอยู่ที่ว่าสิ่งทั้งปวงเป็นเพียงปรากฏการณ์แห่งการไหลเรื่อยของเหตุปัจจัย เป็นสังขารธรรมเป็นของปรุงแต่ง โดยเนื้อแท้แล้วสิ่งที่เรียกว่าตัวตนที่เที่ยงแท้ถาวรไม่มีอยู่จริง เมื่อเป็นอย่างนี้การทำงานที่ทำนั้นจะตกอยู่กับใครหากสิ่งนั้นไม่ใช่ความว่าง ส่วนผลที่เกิดขึ้นก็ไม่ได้หายไปไหนก็ตกอยู่กับผู้ที่ทำนั่นเอง แต่เมื่อจะใช้ก็ใช้อย่างไม่มีตัวกู-ของกู *กินอาหารของความว่าง* สิ่งที่กินก็ดี สิ่งที่ถูกกินก็เป็นความว่างเป็นของว่าง ตัวผู้ที่กินนั้นก็กินของว่างเพราะไม่ใช่สัตว์ไม่ใช่บุคคล สิ่งที่ถูกกินก็เป็นของว่างหรือเป็นสภาวะธาตุตามธรรมชาติ การกินก็เลยกลายเป็นความว่างเพราะไม่มีตัวที่กินและตัวที่ถูกกิน (พุทธทาสภิกขุ, 2552 : 277) *อยู่ด้วยความว่าง* การมีชีวิตอยู่โดยไม่รู้สึกว่ามีตัวเราของเราทุกสิ่งเป็นเพียงธรรมชาติ



ล้วนๆ ที่ไหลเรื่อยเปลี่ยนแปลงเรื่อยนี้เรียกว่าอยู่ด้วยความว่าง

นิพพานคือประสบการณ์ที่เกิดขึ้นที่จิตที่นิ่งและเตี๋ยวนี้นี้ แม้จะเป็นเพียงการพักผ่อนทางวิญญาณแค่เพียงชั่วระยะเวลาสั้นๆ นั่นก็เป็นการเพียงพอแล้วที่จะพูดว่าจิตได้สัมผัสกับนิพพานแล้วนั่นเอง เวลาที่ไม่เกิดกิเลสเรากล่าวว่าเป็นเวลาที่มีนิพพาน แต่ตัวอย่างชั่วคราวคือนิพพานที่ยังไม่แน่นอน ยังไม่เด็ดขาด (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 129) หรืออย่างที่ท่านพุทธทาสภิกขุพูดว่าเวลาที่สบายใจนั้นแหละเป็นเวลาที่ควรจะเรียกว่านิพพาน (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 135) เพราะเหตุที่ท่านพุทธทาสภิกขุเน้นประสบการณ์ที่เกิดขึ้นกับจิตที่นิ่งและเตี๋ยวนี้นี้ไม่ได้เลยออกไปจากขอบข่ายของจิตที่จะสัมผัสรับรู้ได้ สำหรับท่านแล้วทุกอย่างคือจิต โลกทุกโลกรวมอยู่ที่จิตและนิพพานก็คือจิต ท่านจะหลีกเลี่ยงการตีความหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาตามแบบอภิปรัชญาและพยายามนำเอาแนวคิดที่สำคัญๆ ในพระพุทธศาสนาเข้ามาอยู่ในขอบข่ายที่จิตใจของคนเราสามารถรับรู้ได้ (ปีเตอร์ เอ.แจ็กสัน, 2556 : 128) ดังนั้นนิพพานในทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุจึงมีลักษณะเป็นสภาวะทางจิตวิญญานมากกว่าที่จะตีความว่าเป็นสภาวะทางอภิปรัชญา คือเน้นประสบการณ์ที่เกิดขึ้นกับจิตรู้สึกอยู่ภายใน หรือหากจะเป็นอภิปรัชญาก็เป็นอภิปรัชญาในทางฝ่ายจิตเป็นปรมัตถธรรมที่รับรู้ได้ทางจิต เป็นปัจจุบันธรรมในทางฝ่ายจิตที่รับรู้ได้ทันทีเมื่อต้นหาได้ดับสนิทลง นิพพานคือ Meta-Physics เป็นปรมัตถธรรมที่ดำรงอยู่เป็นอมตะ เมื่อใดที่ Physics ดับสลายลงเพราะการไม่ยึดมั่นถือมั่นอยู่ในขันธว่าเป็นตัวกู-ของกู เมื่อนั้นเราย่อมรับรู้ Meta-Physics คือนิพพานอันเป็นตัวความว่างอย่างยั่งยืนได้ ท่านพุทธทาสภิกขุได้อธิบายนิพพานในลักษณะที่เป็นอภิปรัชญาไว้ดังนี้

สภาพอันดับสนิทแห่งความทุกข์นั้นมันมีอยู่ทุกเมื่อ! รอเราอยู่ทุกเมื่อ!
สดชื่นอยู่ทุกเมื่อ ! มันไม่ต้องตั้งตัวหรือมีตัวอยู่แต่ก็มีพร้อมอยู่เพื่อดวง
ชีวิตนี้ทุกเมื่อ มันเป็นอมตธรรม (สิ่งที่ไม่รู้จักตาย) เป็นอนันตภาพ (สิ่งที่ไม่มี
อยู่ทุกเมื่อ) และเป็นอสังขตธรรม (สิ่งที่อะไรแต่ละต้องหรือจัดการอะไรกับ



มันไม่ได้) เมื่อใดดวงชีวิตหรือกลุ่มก้อนแห่งไฟทุกขไฟกิเลสมาดับลงเพราะอำนาจกิเลสคลายตัวเพราะเซ็ดหลาบและเกิดความรู้ขึ้นและดวงชีวิตดับลง สภาพอันศักดิ์สิทธิ์หรือกายสิทธิ์นี้ก็ปรากฏแก่ความรู้สึกของกายที่เหลือเป็นซากอยู่จนกว่ามันจะสลายไปอีกเป็นครั้งสุดท้าย การดับของจิตหรือดวงชีวิตชนิดนี้เป็นฝ่าย Meta-physics และการดับหรือการสลายของกายเป็นเรื่อง Physics การดับแห่งความทุกข์หรือไฟแห่งกิเลสนั้นก็เข้าไปในกายนี้ตั้งอาศัยในกายนี้มีอยู่ในกายนี้เช่นเดียวกันกับตัวทุกข์หรือตัวชีวิต พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสไว้เด็ดขาดแล้วว่า ทุกข์กับความดับทุกข์นั้นพระองค์บัญญัติไว้ในกายอันยาวาวหนึ่งซึ่งมีพร้อมทั้งสัญญาและใจนี้เอง ทุกข์อยู่ที่ไหนต้องดับทุกข์ที่นั่น เกิดที่ไหนต้องดับที่นั่น ขึ้นทางไหนต้องลงมาทางนั้น ! และเราก็เชื่อกันอยู่ทั่วไปแล้วว่านิพพานอยู่ในเรา

(พุทธทาสภิกขุ, 2556 : 183-185)

ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าความสิ้นไปแห่งราคะ โทสะ และโมหะ ถ้าสิ้นไปจริงๆ อย่างสิ้นเชิงก็เป็นนิพพานที่แท้ที่สมบูรณ์แต่ถ้าราคะ โทสะ และโมหะไม่ปรากฏเพียงครั้งคราวด้วยเหตุปัจจัยบางอย่างนี้เรียกว่าเป็นนิพพานชั่วคราว ความไม่มี ความไม่ปรากฏ ความสิ้นสุดแห่งราคะ โทสะ โมหะนี้เป็นนิพพาน ถ้าไม่มี ไม่ปรากฏชั่วคราวก็เป็นนิพพานชั่วคราว ไม่มีเด็ดขาดก็เป็นนิพพานถาวร เด็ดขาด (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 140) ภาวะอย่างนี้ทุกคนรู้สึกได้ด้วยตนเองว่าเมื่อสิ่งเหล่านี้ไม่ปรากฏขึ้นในจิตใจ ในขณะนั้นจิตใจมีลักษณะอย่างไรจิตว่างหรือจิตว่าง สงบหรือเร่าร้อน นิพพานตามคำอธิบายของท่านพุทธทาสภิกขุจึงเป็นสิ่งที่พิสูจน์ได้ คำว่าพิสูจน์ได้ไม่ใช่ว่าพิสูจน์ได้แบบประจักษ์แต่พิสูจน์ได้ด้วยใจ ต้องสัมผัสได้ที่นี้และเดี๋ยวนี้ ภาวะที่จิตใจว่างจากกิเลสเป็นสิ่งที่สัมผัสได้แม้คนนั้นจะไม่ได้เป็นพระอรหันต์ก็ตามแต่ก็รู้ได้ว่าภาวะอย่างนั้นมันมีอยู่ เพราะกิเลสไม่ได้เกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลา แม้เกิดขึ้นแล้วจะไม่ดับลงก็เป็นไปไม่ได้อีกเช่นกัน ท่านพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่า



ความมีเป็นของชั่วคราวส่วนความไม่มีอะไรนั้นเป็นของถาวรอยู่ตลอดไป แต่ว่าในขณะที่เกิดความมีขึ้นมาแทรกแซงนั้นความไม่มีได้หลบตัวซ่อนอยู่หลังฉากแห่งความมีนั่นเอง (พุทธทาสภิกขุ, 2556 : 183) ท่านพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่าใจความสำคัญในเรื่องนี้อยู่ที่ว่าในเวลานั้นมีการปรุงแต่งเกิดเป็นตัวกู-ของกูขึ้นมาหรือไม่ ถ้ามีเรียกว่าขณะนั้นมีการทรมานทางวิญญาณ นิพพานหายไปสังสารวัฏเกิดขึ้น หากไม่มีจิตยังเป็นจิตประภัสสรอยู่ตามปกติของจิตขณะนั้นเรียกได้ว่าเป็นการพักผ่อนทางวิญญาณทันที เป็นนิพพานชั่วขณะตามธรรมชาติ ภาวะที่จิตใจว่างจากตัวกู-ของกูนั่นเองคือภาวะแห่งนิพพานตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุซึ่งเป็นสภาวะทางจิตวิทยาหรือเป็นอภิปรัชญาในทางฝ่ายจิตเป็นปรมัตถธรรมที่รับรู้ได้ทางจิตวิทย์ วิศทเวทย์ จึงกล่าวว่าเมื่อนิพพานหมายถึงสภาวะที่หลุดพ้นจากตัวฉันซึ่งเป็นสภาวะทางจิตวิทยา การหลุดพ้นอย่างนี้จึงอาจมีได้ทั้งเป็นการหลุดพ้นอย่างถาวรและเป็นการชั่วคราว พระพุทธองค์และพระอรหันต์ทั้งหลายคือผู้ที่หลุดพ้นจากตัวตนได้อย่างถาวร ส่วนปุถุชนคนธรรมดาทั่วไปความหลุดพ้นอาจเกิดขึ้นได้ในบางช่วงเวลาเมื่อไม่รู้สึกรู้ว่ามีตัวตนอยู่ในขณะนั้น สำหรับคนธรรมดาถ้ายอมรับการตีความนิพพานในแง่นี้ นิพพานเป็นสิ่งที่ปรากฏขึ้นแล้วหายไปได้และอาจปรากฏขึ้นใหม่ได้ เพราะนิพพานคือการหลุดพ้นจากความเห็นแก่ตัว การหลุดพ้นนี้อาจเกิดขึ้นในการกระทำครั้งนี้ แต่ในการกระทำครั้งที่แล้วไม่หลุดพ้นจากความรู้สึกเพื่อตนเอง (วิทย์ วิศทเวทย์, 2542 : 97)

2.2 สังสารวัฏกับนิพพาน

คำว่าสังสารวัฏหรือวัฏสงสารมีปรากฏอยู่ในทั่วไปในพระไตรปิฎก ทั้งที่เป็นพุทธพจน์และสาวกภาษิตของพระสาวกรูปใดรูปหนึ่งก็มีอยู่มากเช่นกัน และมีความหมายที่ว่าเป็นเรื่องข้ามภพข้ามชาติด้วยกาลเวลาที่ยาวนานมีเบื้องต้นและเบื้องปลายกำหนดรู้ไม่ได้ ในอัสสสุตตร สังยุตตนิกาย นิทานวรรคพระพุทธองค์ตรัสเปรียบเทียบความยาวนานของสังสารวัฏนี้กับน้ำตาของผู้คร่ำครวญปริเทวนาการถึงบุคคลผู้เป็นที่รักที่ได้ล่วงลับไปแล้วยังน้อยไปกว่าน้ำในมหาสมุทรทั้งสี่รวมกันเสียอีก ดังพุทธพจน์ที่ตรัสว่าเธอทั้งหลายได้ประสบความตายของมารตามาช้านาน น้ำตา



ที่หลังไหลของเธอทั้งหลายผู้ประสบความตายของมารดา คร่ำครวญร้องไห้อยู่ เพราะประสบกับสิ่งที่ไม่น่าพอใจ เพราะพลัดพรากจากสิ่งที่พอใจนี้แหล่มากกว่า ส่วนน้ำในมหาสมุทรทั้ง 4 ไม่มากกว่าเลย (ส.นิ. (ไทย) 16/126/218) ส่วนในสุเมธา เถรีคาถา พระสุเมธาเถรีได้พรรณนาถึงความยาวนานของสังสารวัฏก็อย่างเดียวกัน นี่นั่นคือน้ำนม น้ำตา เลือดและกองกระดูกของสัตว์ผู้ท่องเที่ยวไปมาอยู่ระหว่างโลก น้ำตาจากการสูญเสียคนเป็นที่รัก น้ำนมที่เคยดื่มเมื่อเยาว์วัยมีมากเทียบได้กับน้ำ ในมหาสมุทรทั้ง 4 กองกระดูกมากมายเทียบได้กับภูเขาหลวงชื่อวิบุลบรรพต นี่เป็นคำอธิบายเกี่ยวสังสารวัฏที่คุ้นเคยกันดี ส่วนใหญ่เมื่อกล่าวถึงเรื่องสังสารวัฏ ก็จะมีคำอธิบายในลักษณะเช่นนี้ซึ่งไม่ใช่เรื่องที่ผิด เพราะอย่างไรเสียคำอธิบายเกี่ยวกับสังสารวัฏอย่างนี้ก็มีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกทั้งที่อยู่ในรูปพุทธพจน์และสาวกภาษิตก็มีอยู่มาก และในพระไตรปิฎกอีกเช่นกันคำอธิบายเกี่ยวกับสังสารวัฏที่แตกต่างไปจากนี้ก็มิมีอยู่ เช่นในโลกสูตรพระพุทธองค์ได้ตรัสตอบปัญหาของ เทวตาดนหนึ่งที่ว่า “เมื่ออะไรเกิด โลกจึงเกิด โลกทำความเชยชิดในอะไร โลกยึดถืออะไร โลกเดือดร้อนเพราะอะไร” ทรงตรัสตอบว่าเมื่ออายตนะ 6 เกิด โลกจึงเกิด โลกทำความเชยชิดในอายตนะ 6 โลกยึดถืออายตนะ 6 นั้นแล โลกเดือดร้อนเพราะอายตนะ 6 (ส.ส. (ไทย) 15/70/78) หรือในปรมัตถกสูตรตนิเทศมี ภาษิตของพระสารีบุตรที่ว่าอธิบายเกี่ยวกับโลกนี้ไว้หลายนัยด้วย เช่น โลกนี้ได้แก่ อายตนะภายใน 6 คำว่าโลกหน้าได้แก่ อายตนะภายนอก 6 คำว่าโลกนี้ได้แก่ มนุษยโลก คำว่าโลกหน้าได้แก่ เทวโลก คำว่าโลกนี้ได้แก่ กามธาตุ คำว่าโลกหน้าได้แก่ รูปธาตุ อรูปธาตุ คำว่าโลกนี้ได้แก่ กามธาตุ รูปธาตุ คำว่าโลกหน้าได้แก่ อรูปธาตุ (ขุ.ม. (ไทย) 29/36/132) อย่างนี้เป็นต้น

ท่านพุทธทาสภิกขุเห็นว่าคำอธิบายเกี่ยวกับสังสารวัฏที่มีลักษณะแบบ คร่อมภพคร่อมชาติคือเอากิเลสไว้ในชาติอดีต เอากกรรมไว้ในปัจจุบันชาติและเอา วิบากไว้ในชาติอนาคต เป็นคำสอนเก่าแก่มีมาก่อนที่พระพุทธเจ้าจะอุบัติเสียด้วยซ้ำ แต่พระพุทธองค์เห็นว่าการสอนอย่างนี้ยังมีประโยชน์ไม่ต้องยกเลิกแต่เหมาะกับ คนอีกกลุ่มหนึ่ง ยกให้เป็นคำสอนแบบศีลธรรมโดยเน้นตัวศรัทธาเป็นสำคัญ



ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าสังสารวัฏแบบคร่อมภพคร่อมชาติในทางศีลธรรมอาศัยความเชื่ออย่างเดียวเป็นหลัก มันก็ต้องมีศรัทธาเชื่อมั่นแล้วก็ทำบุญ ทำทาน ทำกุศล ทำอะไรไปตามเรื่องให้สบายใจโดยความเชื่อนั่นอยู่ จนกระทั่งถึงวาระสุดท้ายแห่งชีวิต (พุทธทาสภิกขุ, 2546 : 568-569) ในพระไตรปิฎกมีคำว่า “สนนตน” แปลว่าของเก่ามีมาก่อนไม่รู้ตั้งแต่เมื่อไหร่ ดังภาษิตของพระวังคีสะที่ว่า คำสัตย์แลเป็นวาจาไม่ตาย ธรรมนี้เป็นของเก่า (ส.ส. (ไทย) 15/213/310) สวากภาษิตนี้มีความหมายว่าหลักศีลธรรมหรือคำสอนที่เป็นสนั่นตะกอน พระพุทธเจ้าจะอุบัติขึ้นนั้นก็มียอยู่ แต่คำสอนใดที่เห็นว่าเข้ากันได้กับคำสอนของพระองค์ก็รับคำสอนนั้นไว้ไม่ได้ยกเลิกและนี่ก็เป็นที่มาของคำสอนแบบศีลธรรมที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก สิ่งที่เรียกว่าศีลธรรมนั้นมีมาก่อนพระพุทธเจ้า หลักศีลธรรมสากลเหล่านั้นพระพุทธเจ้าท่านยอมรับแล้วนำมาสอนมันจึงปรากฏเป็นศีลธรรมอยู่ในพระพุทธศาสนา ในพระไตรปิฎกและเหลืออยู่จนกระทั่งทุกวันนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 43)

คำสอนเรื่องสังสารวัฏ มีกิเลสเป็นเหตุให้กระทำความกรรมและมีผลของกรรมคือวิบากส่งผลคือความทุกข์วนเวียนอยู่ในวัฏฏะอย่างนี้ คำสอนอย่างนี้มีอยู่ 2 ระดับ คือคำสอนแบบศีลธรรมและคำสอนแบบปรมัตถธรรมหรือเรียกว่าสังสารวัฏในทางจิตใจที่เป็นขณิกะหรือจะเรียกว่าสังสารวัฏอย่างที่เป็นขณิกปฏิบัติจนอุปนิสัยธรรมก็ได้ นอกจากสังสารวัฏทั้งสองนี้แล้วท่านพุทธทาสภิกขุยังได้กล่าวถึงสังสารวัฏอีกลักษณะหนึ่งซึ่งไม่เกี่ยวข้องกับสังสารวัฏทั้งสองข้างต้น ท่านพุทธทาสภิกขุเรียกว่าสังสารวัฏทางวัตถุซึ่งเป็นเพียงการหมุนเวียนเป็นวงกลมอยู่ในรูปของวัตถุ ลักษณะของสังสารวัฏอย่างนี้ เช่นการเกิดกระแสน้ำวนแล้วการวนของน้ำได้ดูดเอาสิ่งต่างๆ รอบข้างหมุนวนไปตามกระแสน้ำอย่างนี้ก็เรียกว่าเป็นสังสารวัฏทางวัตถุ หรือแตกแผดเผาไหม้ให้ระเหยกลายเป็นไอน้ำไปก่อตัวกลายเป็นก้อนเมฆ เมื่อมีปัจจัยพร้อมก็ตกลงมาเป็นน้ำฝน ไม่นานถูกแดดแผดเผากลายเป็นไอน้ำไปก่อตัวเป็นก้อนเมฆ เป็นฝนตกลงมาอีกวนเวียนอยู่อย่างนี้นั้นเรียกว่าเป็นสังสารวัฏตามธรรมชาติ โลหะแร่ธาตุต่างๆ ในแผ่นดินมนุษย์ขุดขึ้นมาใช้ นานเข้าๆ มันก็สลายตัว เช่นเหล็กก็



เป็นสนิม แม้ที่สุดดูแลทองค่านานเข้ามันก็ร่อนมันก็กลับไปสู่แผ่นดิน มันจะรวมกัน จะถูกขุดขึ้นมาใหม่อย่างนี้ก็เรียกว่าสังสารวัฏ (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 61)

ท่านพุทธทาสภิกขุให้ความหมายสังสารวัฏว่า ศัพท์ว่าสังสารวัฏนี้แปลว่า วงกลมแห่งการหมุนเวียน สังสารแปลว่าเวียน เทียวไป เคลื่อนไป วัฏฏะแปลว่า วงกลม เพราะฉะนั้นการเคลื่อนที่ไปเป็นวงกลมนั้นก็เรียกว่าสังสารวัฏ (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 59-60) เป็นการหมุนอยู่ในวงกลมคือกิเลส กรรมและวิบาก กิเลส ก็คือความอยากหรือเครื่องเศร้าหมอง กิเลสมีทั้งชั้นหยาบ ชั้นกลางและชั้นละเอียด เช่น ความติดใจเป็นกิเลสชั้นละเอียด ชั้นหยาบเศร้าหมองอยู่ที่กายวาจา ชั้นกลาง เศร้าหมองอยู่ที่ใจหรือจิตใจ ส่วนชั้นละเอียดนั้นเศร้าหมองอยู่ที่ทิฐิความคิด ความเห็นความเชื่อความเข้าใจซึ่งอันนี้ไม่ใช่จิตใจที่เรียกในที่นี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 41) แต่โดยหลักๆ กิเลสมีอยู่สามชนิดคือโลภะ โทสะ และโมหะ กิเลสทุก ชั้นทุกระดับสามารถจัดลงในสามชนิดนี้ได้ แต่เมื่อกล่าวถึงที่สุดแล้วกิเลสมีอยู่เพียง ชั้นเดียวเท่านั้นคืออวิชชา กิเลสไม่ว่าจะเป็นชั้นหยาบ ชั้นกลางและชั้นละเอียด ล้วนเกิดมาจากอวิชชา มีอวิชชาเป็นบ่อเกิดทั้งสิ้น โดยที่แท้แล้วกิเลสก็มีชั้นเดียว อย่างเดียว มีอวิชชาเป็นแม่แล้วก็มีชื่อต่างๆ เป็นลูก รวมความแล้วอยู่ที่อวิชชา ที่นี้ มันแสดงอาการหรือแสดงฤทธิ์เดชอำนาจขึ้น ถ้าออกมาได้ครั้งเดียวแค่โมหะวาท ก็กลุ่มอยู่แต่ข้างใน ถ้าหยาบกว่านั้นก็พลุ่งพล่านออกมาข้างนอกถึงกายวาจา (พุทธทาสภิกขุ, 2546 : 411) ดังนั้น ในทวยดานุปัสสนาสสูตรพระพุทธองค์จึง ตรัสว่าทุกข้ออย่างใดอย่างหนึ่งเกิดขึ้น ทุกขนั้นทั้งหมดย่อมเกิดเพราะอวิชชาเป็น ปัจจัย... เพราะอวิชชานั้นเองดับลงโดยการคายกิเลสได้หมด ทุกขจึงเกิดขึ้นไม่ได้อีก ต่อไป (ขุ.สุ. (ไทย) 25/734/674) กิเลสคือความอยากเป็นเหตุให้กระทำความผิด เมื่อมีการกระทำก็ก่อให้เกิดผลของการกระทำคือวิบากและวิบากก็จะหล่อเลี้ยง กิเลสคือความอยากให้กระทำความผิดไปวนเวียนอยู่อย่างนี้เป็นวงกลม กิริยาอาการของการไหลเรื่อยเป็นวงกลมอย่างนี้เรียกว่าสังสารวัฏ

สังสารวัฏได้แก่กิเลส กรรม และวิบาก ทั้งสามนี้หากจำแนกโดยละเอียด ก็ได้ 12 ส่วนซึ่งเรียกว่าหลักปฏิจจสมุปบาทในรูปหนึ่ง เรื่องสังสารวัฏนี้ก็คือเรื่อง



ปฏิจาสมุปบาทในรูปหนึ่งในหน้าตาอีกอย่างหนึ่ง ฉะนั้นการปฏิบัติมันก็เหมือนกัน
นี้หมายถึงสังสารวัฏอย่างที่เป็นขณิกปฏิจาสมุปบันธธรรม (พุทธทาสภิกขุ, 2546 :
567) อย่างไรถึงจะเรียกว่าสังสารวัฏหรือวัฏฏะท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายว่า
สังสารวัฏก็แปลว่าเวียน เวียนเกิดไม่รู้สิ้นสุดนี้เรียกว่าสังสารวัฏ การเกิดใหม่เพียง
ครั้งเดียวไม่เรียกว่าสังสารวัฏ แต่ถ้าการเกิดใหม่นั้นวนซ้ำในลักษณะที่เป็นวงกลม
เรื่อยไปละก็เรียกว่าสังสารวัฏ (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 84) หรือคำอธิบายของท่าน
พุทธทาสภิกขุอีกแห่งหนึ่งว่า คำว่าสงสารในภาษาบาลีหมายถึงสายที่คล้องกันของ
วงกลมคือลูกโซ่นี้ กิเลส กรรม วิบากๆ เราจึงเห็นได้ว่ากิเลส กรรม วิบากนี้วงหนึ่ง
แล้ววิบากของวงนี้มันไปก่อกิเลสของวงใหม่แล้วเป็นกิเลส กรรม วิบาก แล้ววิบาก
ของวงนี้ไปก่อกิเลสของวงใหม่อย่างนี้เรื่อยไปเป็นสายอย่างนี้คือสังสารวัฏ
(พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 100) ส่วนสังสารวัฏอย่างที่เป็นขณิกปฏิจาสมุปบันธธรรม
ที่เกิดการปรุงแต่งตามกระแสแห่งวงจรของหลักปฏิจาสมุปบาททั้ง 12 อาการ
ท่านพุทธทาสภิกขุได้อธิบายได้ดังนี้

กิเลสในที่นี้เรียกว่าอวิชชา คือความไม่รู้หรือสภาพที่ปราศจาก
ความรู้นี้เรียกว่ากิเลส อวิชชาเป็นเหตุให้เกิดสังขารคือสิ่งที่มีอำนาจ
ปรุงแต่งการปรุงแต่งอันนี้เรียกว่ากรรม อวิชชาปรุงให้เกิดอำนาจปรุงแต่ง
เรียกว่าสังขาร สังขารปรุงให้เกิดผลกรรมคือวิบากนี้ มันจึงมีวิญญูณ
มีนามรูป มีอายตนะมีผัสสะ มีเวทนาขึ้นมา พอถึงตอนนี้เครื่องมือครบแล้ว
ที่จะเป็นทุกข์เพราะว่าหลังจากนั้นเวทณาก็ปรุงต้นหา อุปาทานนี้
เป็นกิเลส; ต้นหา อุปาทานที่เป็นกิเลสก็ปรุงสิ่งที่เรียกว่า “ภพ” คือการ
กระทำความผิดในทางจิตใจทางมนกรรมสิ่งที่เรียกว่า “ภพ” ซึ่งเป็นกรรมนี้
ก็ปรุงแต่งชาติ ชรา มรณะ โสกะเหล่านี้; ปรุงแต่งให้-ความเกิด-
ความแก่-ความตาย เป็นต้นนี้มีความหมายขึ้นมา กระทั่งมีความทุกข์
อย่างนั้นอย่างนี้ตามสมควรแก่กรณี ความทุกข์อย่างนี้เราเรียกว่า
ผลกรรมหรือวิบาก



สังสารวัฏนี้มีทั้งสังสารวัฏทางวัตถุและสังสารวัฏในทางจิตใจ หรือสังสารวัฏที่เกี่ยวข้องกับกิเลสและสังสารวัฏที่ไม่เกี่ยวข้องกับกิเลส ดังนั้นสิ่งสำคัญเมื่อพูดถึงสังสารวัฏตามหลักการของพระพุทธศาสนาหมายเอาสังสารวัฏที่เจือด้วยกิเลสเท่านั้น ไม่อย่างนั้นก็เป็นสังสารวัฏของวัตถุหรือสังสารวัฏตามธรรมชาติ ถ้ามันเจืออยู่ด้วยกิเลสหรือความทุกข์ก็เป็นวัฏสงสารในพุทธศาสนา ถ้าไม่เจืออยู่ด้วยกิเลสหรือความทุกข์ก็เป็นวัฏสงสารตามธรรมชาติธรรมดา (พุทธทาสภิกขุ, 2546 : 557) ดังที่กล่าวแล้วข้างต้นว่าการอธิบายสังสารวัฏของท่านพุทธทาสภิกขุมีความแตกต่างจากคำอธิบายที่มาจากแหล่งอื่นอยู่มาก ท่านเน้นหนักไปในเรื่องสังสารวัฏในทางจิตใจที่เป็นขณิกปัจจุสมุปปन्नธรรมเกิดขึ้นที่นี้และเดี๋ยวนี้และมิอยู่ในชีวิตประจำวันของทุกคน สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุแล้วที่นี้และเดี๋ยวนี้ก็มีสังสารวัฏได้ครบทั้ง 31 ภูมิ นั้นหมายความว่าเมื่อไหร่มีการปรุงแต่งเกิดเป็นตัวกู-ของกูขึ้นมาขณะนั้นสังสารวัฏก็เกิดขึ้น สังสารวัฏแบบนี้กินเวลาเพียงชั่วขณะหนึ่งก็มีครบทั้งสามกระบวนการคือกิเลส กรรม และวิบาก สังสารวัฏและนิพพานมีได้ในคนในนามรูปของคนวันหนึ่งๆ ได้สลับกันไป มีตัวกู-ของกูเมื่อไหร่ก็สังสารวัฏชนิดใดชนิดหนึ่งเมื่อนั้นใน 31 ชนิด เมื่อไม่มีตัวกู-ของกูถือว่าอยู่มันก็เป็นนิพพานชนิดขมลอง ชนิดชั่วคราวชนิดทันตาเห็นเมื่อนั้น (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 166) ท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายว่า คำว่าชาติในปัจจุสมุปบาทไม่ได้มีความหมายแต่เพียงว่าตายจากปัจจุบันชาตินี้แล้วไปเกิดในชาติต่อไป แต่ชาติหมายถึงการเปลี่ยนสภาพของจิตใจ จิตเปลี่ยนไปอย่างไรขณะนั้นก็เป็นชาติหนึ่ง คำว่าชาติของเรามาถึงการเปลี่ยนจิตใจ ความเกิดของจิตใจครั้งหนึ่งๆ มีตัวกู-ของกูอย่างโน้นอย่างนี้ เอเรตอรร้อยอย่างโน้นอย่างนี้ขึ้นมาครั้งหนึ่งเรียกว่าชาติหนึ่งวันๆ หนึ่งก็ได้หลายสิบชาติ (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 164) แต่ถึงกระนั้นท่านพุทธทาสภิกขุก็ไม่ได้กล่าวว่าสังสารวัฏแบบคร่อมภพคร่อมชาตินั้นใช้ไม่ได้หรือให้ยกเลิกการสอนอย่างนั้นเสีย แต่ท่านพยายามจะอธิบายว่ามันยังมีสังสารวัฏอีกรูปแบบหนึ่งที่พระพุทธองค์ได้ตรัสสอนไว้ซึ่งมีความลึกซึ้งที่สุด และที่สำคัญก็คือว่าเมื่อเข้าใจสังสารวัฏที่เกิดอยู่ที่จิตและควบคุมมันได้ก็หมายความว่าสามารถจะ



ควบคุมสังสารวัฏแบบक्रमภพक्रमชาติได้ด้วย ปัจจุบันขณะเป็นสิ่งที่สำคัญที่สุด
จะดับภพ ดับชาติ ดับสังสารวัฏได้ก็อยู่ที่นี้และเดี๋ยวนี้คืออยู่ที่ผัสสะ

สังสารวัฏนั้นไม่ได้จำกัดว่าชาตินั้นหรือชาตินี้หรือหลายชาติ
หรืออาจจะชาติเดียวก็ได้หลายชาติก็ได้ ถ้ามันเนื่องกันอยู่ในวงกลมทีหนึ่ง
รอบหนึ่งก็เรียกว่าสังสารวัฏหนึ่ง ถ้าจะพูดให้เป็นหลายชาติสำหรับผู้ที่มี
ความเชื่ออย่างนั้นก็พูดได้เหมือนกันว่า บุญบาปที่เรากระทำไว้ก็เป็นเหตุ
ให้เราเกิดใหม่ในชาติหน้า ได้เกิดใหม่ในชาติหน้าแล้วก็เลยยังไม่หมด
ก็อยากทำบุญทำบาปอะไรต่อไปอีก แล้วมันก็เกิดใหม่อีก ได้ผลเป็นการ
เกิดใหม่แล้ว มันก็ยังมืออยากต่อไปอีก เวียนกันไปก็ชาติๆ ก็ได้ แต่เรื่องที่
คร่อมกันระหว่างชาติเช่นนี้ยังไม่ใช่เรื่องจำเป็นเพราะเราควบคุมมันไม่ได้
ควบคุมได้โดยยากและยากที่จะจัด ยากที่จะมองเห็น ส่วนเรื่องที่เกิด
อยู่ในชีวิตประจำวัน วันหนึ่งๆ นี่สำคัญกว่าจำเป็นกว่า รับผิดชอบกว่า
อยู่ในลักษณะที่จะทำให้อยู่ในร่องในรอยหรือตามอำนาจของเราได้
เพราะฉะนั้นจึงขอร้องให้สนใจสังสารวัฏนี้ในชีวิตประจำวันเป็นวันๆ ไป
และถ้าเราควบคุมสังสารวัฏชนิดนี้ได้แล้วไม่ต้องสงสัยเลย เราอาจจะ
ควบคุมสังสารวัฏชนิดที่क्रमชาติข้ามชาติหรือหลายๆ ชาติก็ได้
ถ้าเราเอาชนะสังสารวัฏในวันหนึ่งๆ นี้ได้ มันก็เป็นอันว่าตัดขาดไปหมด
ทั้งสังสารวัฏที่จะพึงมีในทางข้างหน้าที่क्रमชาติ

(พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 63)

สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุสังสารวัฏจึงไม่ใช่เป็นเรื่องชีวิตหลังความตาย
หรือโลกหน้า แต่เป็นเรื่องของจิตใจที่เกิดเป็นสังสารวัฏวนเวียนอยู่ในจิตใจของ
แต่คนเป็นวิญญูแห่งความทุกข์ วันหนึ่งๆ อาจจะมิสังสารวัฏเกิดขึ้นหลายครั้งมาก
บ้างน้อยบ้าง อยู่ที่ว่าเมื่อมีการผัสสะแล้วมีสติสัมปชัญญะควบคุมไว้ได้หรือไม่
หากควบคุมไว้ได้ก็เลยไม่เกิดสังสารวัฏก็ไม่มี ไม่มีก็เลยไม่มีกรรม ไม่มีกรรมก็ไม่มี
วิบากมันก็ไม่มีการสังสารวัฏ ฉะนั้นเมื่ออยากจะไม่มีการสังสารวัฏก็จงเป็นอยู่ด้วยลักษณะ



ที่ว่ารู้สึกตัวทั่วพร้อมอยู่เสมอด้วยสติสัมปชัญญะ สังสารวัฏไม่อาจจะเกิด เผลอเกิด ไม่เผลอไม่เกิด (พุทธทาสภิกขุ, 2546 : 568) การไหลเรื่อยของสังสารวัฏนี้จะดับลงได้หรือไม่ ท่านพุทธทาสภิกขุตอบว่าได้ แท้ที่จริงแล้วสังสารวัฏไม่ใช่ว่าจะมีอยู่อย่างติดต่อกันไปโดยไม่ขาดสาย แต่มันมีการดับในบางช่วงขณะเวลา นี่ก็เป็นเพราะว่ากิเลสไม่ได้เกิดขึ้นกับจิตอยู่ตลอดเวลา เมื่อใดไม่มีกิเลสที่เป็นเหตุให้เกิดเป็น ตัวกู-ของกูเมื่อนั้นก็ไม่มีสังสารวัฏ แต่เมื่อมีกิเลสเกิดขึ้นมาเมื่อไหร่การไหลเวียนที่จะเกิดเป็นสังสารวัฏก็มีเมื่อนั้น ท่านพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่าเมื่อจิตใจุ่นวายเร่าร้อน ขณะนั้นมีสังสารวัฏ แต่ขณะใดจิตใจว่างจากตัวกู-ของกูขณะนั้นมีนิพพาน นิพพานนั้นเองเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับสังสารวัฏ สังสารวัฏคือวน นิพพานคือว่าง (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 76) ในขณะใดจิตใจุ่นขณะนั้นเป็นสังสารวัฏ ในขณะใดจิตใจว่างในขณะนั้นเป็นนิพพานอย่างใดอย่างหนึ่ง อย่างชั่วคราวก็ได้ อย่างสมบูรณ์เด็ดขาดก็ได้ แต่ถ้าเป็นเรื่องนอนหลับสบายไม่ฝันไม่มีอะไรอย่างนี้ เราไม่เรียกว่านิพพาน ก (พุทธทาสภิกขุ, 2542 : 74) นิพพานจึงมีอยู่เป็นประจำชีวิตแต่สังสารวัฏเกิดขึ้นมาเป็นครั้งคราวเท่านั้น นิพพานเป็นตัวดับสังสารวัฏ ดับแบบชั่วคราวก็ได้หรือจะดับอย่างสมบูรณ์เด็ดขาดก็ได้ สังสารวัฏกับนิพพานจึงไม่ได้อยู่ห่างกันไกลดังอุปมาที่ว่า ผีงั้นและผีงั้น แต่ทั้งสังสารวัฏและนิพพานมีอยู่ที่นี้และเดี๋ยวนี้ปรากฏเกิดขึ้นอยู่ที่จิต บางขณะเวลาก็เกิดเป็นสังสารวัฏ แต่บางขณะเวลาก็เป็นนิพพาน ขณะใดที่มีการปรุงแต่งเกิดเป็นตัวกู-ของกูขณะนั้นเรียกว่าสังสารวัฏปรากฏ แต่ขณะใดไม่มีการปรุงแต่งไม่มีกิเลสเกิดเป็นตัวกู-ของกูขณะนั้นนิพพานยังปรากฏอยู่

ดังนั้น เมื่อท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าในสังสารวัฏจะหาพบนิพพานได้หลายคนเมื่อฟังคำนี้อาจสงสัยต้องการคำอธิบายเพิ่มว่าในสังสารวัฏจะหาพบนิพพานได้อย่างไร เนื้อหาที่ท่านพุทธทาสภิกขุพยายามจะอธิบายนั้นเป็นหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาเถรวาทหรือไม่? หรือเป็นเพียงแนวคิดที่ท่านรับมาจากพระพุทธศาสนานิกายอื่นแล้วนำมาขยายความภายใต้กรอบคำสอนของเถรวาท การเข้าใจอย่างนี้เชื่อว่าปราศจากข้อมูลหลักฐานเสียเลยทีเดียว ในคัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตรได้อธิบายเรื่องนี้ไว้ว่า คำว่าอหิวาหะคืออะไร? มหามติคือแสงกับเงา



ยาวกับสั้น คำกับขาล้วนสัมพันธ์กันไม่เป็นอิสระจากกันและกัน เหมือนกับนิพพาน กับสังสารวัฏ สรรพสิ่งไม่แยกเป็นสองไม่มีนิพพานนอกเหนือไปจากสังสารวัฏ ไม่มีสังสารวัฏนอกเหนือไปจากนิพพาน เพราะปัจจัยแห่งความมีอยู่ไม่ใช่ลักษณะที่แยกจากกัน (ไต้เซต ไตตารโ ซูซูกิ, 2560 : 89) ส่วนในคำสอนของฮวงโป (Huang Po) ในเรื่องนี้มีว่าสิ่งทั้งสองนี้ไม่แตกต่างจากกันและกันเลยหรือนัยหนึ่งก็คือไม่มีความแตกต่างใดๆ ในระหว่างสามัญสัตว์ทั้งปวงกับพระพุทธเจ้าทั้งหลายหรือระหว่างสังสารวัฏกับนิพพานหรือระหว่างโมหะกับโพธิ์ เมื่อใดรูปบัญญัติเหล่านี้ถูกเพิกถอนไปแล้วทั้งหมดทั้งสิ้นนั่นแหละคือพุทธะ (ฮวงโป, 2547 : 48) คิดแบบนี้น่าจะเป็นหลักคำสอนของฝ่ายมหายานมากกว่าที่จะบอกว่าเป็นคำสอนของเถรวาท แต่ในทัศนะของวัลโปละ ราหุละ อธิบายว่าแม้แนวคิดในเรื่องนี้จะเป็นคำสอนของมหายานก็จริง แต่ก็ปฏิเสธไม่ได้อีกเช่นกันว่ามหายานจะไม่ได้รับอิทธิพลเรื่องนี้มาจากคำสอนของเถรวาทแล้วนำมาพัฒนาขึ้นไปอีกขั้นหนึ่ง

บรมธรรมคือหลักการที่ว่าไม่มีสิ่งใดในโลกนี้ที่มีความสมบูรณ์เด็ดขาด ทุกสิ่งทุกอย่างเป็นไปตามกฎแห่งสัมพันธภาพ สุดแต่ปัจจัยปรุงแต่ง ไม่เที่ยงและไม่สิ่งใดที่มั่นคงถาวรหรือดำรงอยู่ตลอดเวลา เป็นสภาวะสมบูรณ์เช่น อัดดา ตัวตนหรืออาตมัน ทั้งที่เป็นภายในและภายนอกนี้แลคือบรมธรรม สังขธรรมไม่อาจเป็นสภาวะเชิงปฏิเสธ แม้จะมีวลีที่นิยมพูดกันว่าความจริงเชิงปฏิเสธ (negative truth) ก็ตาม การบรรลุธรรมอันได้แก่ การเห็นแจ้งสรรพสิ่งตามที่เป็นจริง (ยถาภูต) โดยไม่มีความหลงผิดหรืออวิชชา เป็นการทำลายเสียซึ่งตัณหาความอยากและการดับทุกข์อย่างสิ้นเชิงซึ่งได้แก่พระนิพพาน จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจและเป็นประโยชน์ที่จะจดจำเอาไว้ ณ ที่นี้ด้วยว่า ทรศนะในพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานเห็นว่า พระนิพพานนั้นมิได้เป็นสภาวะที่แตกต่างไปจากสังสารวัฏเลย สภาวะอย่างเดียวกันอาจเป็นได้ทั้งสังสารวัฏและพระนิพพาน สุดแต่มุมมองของท่านจะเป็นไปในทางจิตวิสัยหรือวัตถุวิสัย (subjectively or objectively) เป็นไปได้ที่ทรศนะของมหายานนี้อาจพัฒนามาจาก



แนวความคิดในพระคัมภีร์บาลีดั้งเดิมของฝ่ายเถรวาท ซึ่งเราได้อ้างอิงแล้ว
ในการอภิปรายอย่างสังเขปของเรา

(วัลโปละ ราหุละ, 2553 : 54)

แต่อย่างไรก็ตาม ท่านพุทธทาสภิกขุก็ยังยืนยันว่าสังสารวัฏมีอยู่ที่นี้และเดียว
นี้ซึ่งเกิดขึ้นอยู่ที่จิต ดับสังสารวัฏเสียได้นั้นแหละจะได้สัมผัสกับนิพพาน ท่านกล่าว
ว่าในสังสารวัฏจะหาพบนิพพาน ดูให้ดูสิดับสังสารวัฏนั้นเสียก็เป็นนิพพาน ฉะนั้นดู
ลงไปทีสังสารวัฏกองทุกข์อันวนเวียนอยู่นั้นแหละ ความทุกข์ที่วนๆ อยู่ ดูให้ลึกดูให้
ลึกไปว่าถ้ามันไม่มีแล้วมันจะมีอะไร? มันก็ไม่มีทุกข์ไม่มีวิภวสงสารมันก็มีนิพพาน
(พุทธทาสภิกขุ, 2551 : 264-265) สังสารวัฏกับนิพพานจึงดำรงอยู่ในที่เดียวกัน
แต่ปรากฏให้เห็นต่างกัน เมื่อเกิดเป็นสังสารวัฏนิพพานก็หายไป หรือหากนิพพาน
ปรากฏขึ้นสังสารวัฏก็หายไปจะปรากฏพร้อมกันทีเดียวทั้งสองไม่ได้ เปรียบเสมือน
ความมืดและแสงสว่างจะปรากฏพร้อมกันในที่เดียวกันไม่ได้ ฉะนั้น เหตุการ
ไหลเวียนของสังสารวัฏนั้นแหละคือนิพพานที่นี้และเดียวนี้ สมภาร พรหมหาได้อธิบาย
ทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุรวมถึงทัศนะของท่านนาคคารุณปราษฎ์คนสำคัญของ
มหายานเกี่ยวกับเรื่องนี้ว่าทั้งสองท่านนี้เห็นตรงกันว่าความสิ้นทุกข์ (นิพพาน)
ไม่ใช่สิ่งที่เราอยู่ ณ มุมอันสงบที่โหนสักแห่งในโลกนี้ หากแต่สิ่งนี้ดำรงอยู่แล้วใน
ตัวชีวิตผู้คนและสังคมอันสับสนวุ่นวายนี้เองเพียงเรารู้จัก “พลิก” ลบให้เป็นบวก
เราก็จะพบมัน (สมภาร พรหมหา, 2548 : 94) ที่สวนโมกขพลารามมีประดิษฐานธรรม
ที่ท่านพุทธทาสภิกขุได้สร้างไว้เพื่อจะสื่อสารให้เห็นว่าในสังสารวัฏมีนิพพานคือ
ความดับทุกข์ซ่อนอยู่ที่นั่นนั่นคือสระนาฬิเกร์ น้องเอยมะพร้าวนาฬิเกร์ ต้นเดี่ยว
โนเน กลางทะเลขี้ผึ้ง ฝนตกไม่ต้อง ฟ้าร้องไม่ถึง กลางทะเลขี้ผึ้ง ต้นเดี่ยวเปลี่ยว
ลิงโลดเอย (พุทธทาสภิกขุ, 2543 : 304) ทะเลขี้ผึ้งคือสังสารวัฏวงกลมแห่ง
การหมุนเวียนอยู่ในโลก มะพร้าวนาฬิเกร์ต้นเดี่ยวโนเนกลางทะเลขี้ผึ้งคือนิพพาน
อันเป็นที่สิ้นสุดแห่งสังสารวัฏ แม้อุปมาเรื่องนี้จะทำให้เห็นว่าทั้งสองจะอยู่แยก
ออกจากกันอย่างเด่นชัดในมิติของกาลเวลา แต่แท้จริงแล้วการเดินทางไปสู่ฝั่งโน้น
แทบไม่ต้องเคลื่อนไหวกายออกจากฐานเดิมเลย ที่นี้และเดียวนั้นนั่นเองคือนิพพาน



และสังสารวัฏ สังสารวัฏจึงเปรียบเหมือนทะเลขี้ผึ้ง เดียวเหลวเดียวแข็ง เดียวเหลวเดียวแข็ง ที่ตรงไหนมีความทุกข์ตรงนั้นต้องดับทุกข์ จุดที่ร้อนที่สุดที่ทุกข์ที่สุดนั้นจะมีนิพพานที่นั่น ฉะนั้นจึงพูดว่าอยู่กลางทะเลขี้ผึ้ง (พุทธทาสภิกขุ, 2543 : 308) สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุแล้วเรื่องโลกียะกับโลกุตระไม่ได้แบ่งแยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด ดังอุปมาที่ว่าฝั่งนี้และฝั่งโน้นแต่โลกทุกโลกปรากฏอยู่ที่จิตทั้งเป็นโลกที่สามารถจะสัมผัสรับรู้ได้ทีนี้และเดี๋ยวนี้อาจที่จิต ไม่ใช่ว่าต้องรอให้สิ้นชีวิตจากโลกนี้ไปเสียก่อนแล้วจึงจะไปถึงโลกอย่างนั้นได้การรื้อร่มกระวนกระวายแห่งจิตใจคือสังสารวัฏ ภาวะนี้ดับลงได้เมื่อไหร่เมื่อนั้นจะได้สัมผัสกับสิ่งที่เรียกว่านิพพาน

2.3 นิพพาน 3 ระดับ

ตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ นิพพานมีทั้งที่เป็นนิพพานที่แท้และนิพพานชั่วคราว และที่พิเศษกว่านั้นก็คือนิพพานในบางระดับอาจมิได้โดยอาศัยความลงตัวของธรรมชาติแวดล้อม คำอธิบายอย่างนี้ของท่านพุทธทาสภิกขุคงจะเป็นที่ไม่พอใจของใครหลายคนเพราะมีคติความเชื่อที่ว่าปรินิพพานเท่านั้นเป็นนิพพานที่แท้จริง (ปีเตอร์ เอ.แจ็กสัน, 2556 : 222) ความเข้าใจอย่างนี้เชื่อว่าจะปราศจากหลักฐานจากคัมภีร์พระพุทธศาสนาเสียเลยทีเดียว ในพระไตรปิฎกมีพุทธพจน์ที่พระพุทธรองค์ตรัสรับรองการบรรลุถึงนิพพานของพระภิกษุรูปใดรูปหนึ่งก็จะใช้คำว่าปรินิพพานในการบรรยายถึงภาวะเช่นนั้น เช่นในวัฏกสิสูตร สังยุตตนิกาย ชันธรวรรคตรัสว่าภิกษุทั้งหลาย นั่นแลคือมารผู้มีบาป ค้นหาวิญญานของวัฏกสิสูตรด้วยคิดว่าวิญญานของวัฏกสิสูตรสถิตอยู่ที่ไหน ภิกษุทั้งหลาย วัฏกสิสูตรไม่มีวิญญานสถิตอยู่ปรินิพพานแล้ว (ส.ช. (ไทย) 17/87/163) หรือพุทธพจน์ในสมาธิสูตร สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรคที่ตรัสว่าสาวกของพระพุทธเจ้ามีจิตตั้งมั่น มีสติสัมปชัญญะ ย่อมรู้ชัดเวทนา เหตุเกิดแห่งเวทนานิพพานอันเป็นที่ดับแห่งเวทนาและทางดำเนินให้ถึงความสิ้นไปแห่งเวทนาเหล่านั้น เพราะสิ้นเวทนา ภิกษุจึงเป็นผู้หมดความทิว ปรินิพพานแล้ว (ส.สพ. (ไทย)



18/249/270) นี่อาจจะเป็นเหตุผลหนึ่งที่ทำให้มีการตีความกันไปว่าปรินิพพานเท่านั้นเป็นนิพพานที่แท้ แต่ยังมีนิพพานอีกระดับหนึ่งที่ยังไม่มีคำอธิบายเพิ่มเติมจากผู้รู้มากนักหรือยังไม่มีเป็นที่รู้จักกันโดยทั่วไปในสังคมของพุทธบริษัท ท่านพุทธทาสภิกขุเรียกนิพพานระดับนี้ด้วยคำไทยว่านิพพานชั่วคราว นิพพานขิมลอง นิพพานชั่วสมัย (सामายิกนิพพาน) ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าคำว่านิพพานๆ นี้มีได้หลายชนิดหรือหลายระดับ อย่าเข้าใจไปเสียว่ามีเฉพาะเมื่อหมดกิเลสเป็นพระอรหันต์แล้วจึงจะนิพพานนั้นเป็นนิพพานที่แท้ เป็นนิพพานถาวร นิพพานที่ยังไม่ถึงขนาดนั้นก็มี เพราะเหตุที่มันมีรสชาติเหมือนกันเราจึงเรียกนิพพานไปหมด (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 224-225) กท่านพุทธทาสภิกขุได้แบ่งนิพพานออกเป็น 3 ระดับได้แก่ 1.ตถังคินิพพาน 2.วิกขัมภนนิพพาน และ 3.สมุทฺเณนิพพาน ทั้งสามระดับนี้สรุปย่อลงได้เป็นนิพพาน 2 ระดับคือนิพพานชั่วคราวและนิพพานที่แท้ที่สมบูรณ์ ตถังคินิพพานและวิกขัมภนนิพพานจัดเป็นนิพพานชั่วคราว นิพพานขิมลอง นิพพานชั่วสมัย (सामายิกนิพพาน) ส่วนสมุทฺเณนิพพานหรือปรินิพพานจัดเป็นนิพพานที่แท้ นิพพานถึงที่สุดซึ่งได้แก่นิพพานธาตุทั้งสองนั่นเอง ส่วนเกณฑ์ที่ท่านพุทธทาสภิกขุใช้แบ่งนิพพานออกเป็นนิพพานชั่วคราวและนิพพานที่แท่นั้นคือแนวคิดเรื่องจิตประภัสสรตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาเถรวาทนั่นเอง

สำหรับเกณฑ์อันนี้ที่เกี่ยวกับนิพพานทั้ง 3 ชนิดนี้ ให้ระลึกนึกถึงคำว่าจิตนี้ประภัสสรตามธรรมชาติจิตนี้เป็นประภัสสรคือ ไม่มีกิเลสไม่เศร้าหมองเพราะกิเลส จิตเดิมนั้นรุ่งเรืองเป็นประภัสสร แต่ถ้าเมื่อใดกิเลสเข้ามาก็กลายเป็นจิตที่เศร้าหมอง ไม่ประภัสสร จิตประภัสสรอยู่ตามธรรมดาเหมือนเราท่านตามธรรมดานี้ จิตเป็นประภัสสรชนิดที่กิเลสยังอาจจะแทรกแซงได้ แต่ถ้าเราปฏิบัติจนถึงที่สุดแล้วความเป็นประภัสสรนั้นมันถาวร กิเลสแทรกแซงอีกไม่ได้นี้เป็นนิพพานจริง นอกนั้นเป็นนิพพานชั่วคราว

(พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 226)



แม้ท่านพุทธทาสภิกขุจะแบ่งนิพพานออกเป็นนิพพานที่แท้และนิพพานชั่วคราว แต่นิพพานทั้งสามระดับต่างจัดเป็นนิพพานที่แท้จริงเหมือนกันหมด แตกต่างกันแต่เพียงเป็นนิพพานที่ถาวรและไม่ถาวรเท่านั้น แม้เป็นนิพพานน้อยๆ นิพพานขมิลงก็จริง แต่เขาก็เป็นนิพพานอย่างเดียวกับนิพพานจริงหรือนิพพานถาวร เพียงแต่ว่ามันไม่ถาวรเพราะว่าเราไม่สามารถป้องกันโรค ไม่สามารถทำลายโรค โรคจึงมาแทรกเสียเป็นพักๆ นิพพานก็ขาดเป็นห่วงๆ (พุทธทาสภิกขุ, 2546 : 42) ในนิพพานทั้งสามระดับอย่างน้อยนิพพานชั่วคราวเป็นนิพพานที่ปุถุชนสามารถจะมีได้ด้วยเหตุนี้ท่านพุทธทาสภิกขุจึงไม่ยอมรับทัศนะแบบดั้งเดิมที่เชื่อตามกันมานว่า นิพพานเป็นเรื่องเฉพาะสำหรับผู้มีวิถีชีวิตแบบผู้สละโลกแล้วเท่านั้น ส่วนฆราวาสผู้ที่ยังหมกมุ่นอยู่ในโลกียวิสัยยากที่จะมีประสบการณ์กับภาวะแห่งนิพพานได้ เพื่อจะทำให้ฆราวาสซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ของสังคมได้รับประโยชน์จากบรมธรรมนี้ ได้อย่างเสมอเท่าเทียมกันกับบรรพชิต ท่านพุทธทาสภิกขุจึงได้นำคำสอนเรื่องจิตว่าง (สุญญตา) ในพระพุทธศาสนาเถรวาทมาอธิบายในฐานะที่เป็นบาทฐานของนิพพาน นั้นหมายความว่าขณะใดเวลาใดจิตใจว่างจากตัวกู-ของกู ว่างไปจากภพ ว่างไปจากชาติ ว่างไปจากความเป็นความเป็นไม่อยากจะมิไม่อยากจะเป็นเวลา นั้นเรียกว่าจิตได้สัมผัสกับนิพพานแล้วนั่นเองซึ่งจะเป็นนิพพานชั่วคราวก็ได้ นิพพานที่แท้ที่สมบูรณ์ก็ได้ ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าความว่างจากตัวกู-ของกู เป็นความพักผ่อนทางวิญญาณ ความพักผ่อนทางวิญญาณนั้นแหละคือความหมายของคำว่านิพพาน (พุทธทาสภิกขุ, 2552 : 73) นิพพานจึงไม่ใช่สมบัติสำหรับพระอริยเจ้าเพียงอย่างเดียวเท่านั้น แต่ฆราวาสก็สามารถจะมีประสบการณ์กับภาวะแห่งนิพพานได้เช่นกัน การอธิบายอย่างนี้ของท่านพุทธทาสภิกขุเชื่อว่าปราศจากหลักฐานในพระไตรปิฎกเสียเลย เนื้อหาในธัมมทินนสูตรนั่นเองที่ท่านใช้เป็นหลัก อ้างอิงตีความว่าฆราวาสก็สามารถจะสัมผัสกับนิพพานได้อย่างคำอธิบายของท่านพุทธทาสภิกขุที่ว่าในบาลีสันสกฤตตนิกายนั้นได้ตรัสยืนยันไว้ชัดว่าสุญญตาคือนิพพาน นิพพานคือสุญญตา ในที่แห่งนั้นมันมีเรื่องที่จะต้องให้ตรัสอย่างนั้นซึ่งเป็นความจริงง่ายๆ ว่านิพพานคือสุญญตา สุญญตาคือนิพพาน ก็หมายถึงว่างจากกิเลสและ



ว่างจากความทุกข์ ฉะนั้นนิพพานนั้นแหละคือเรื่องสำหรับฆราวาส (พุทธทาสภิกขุ, 2529 : 121) เนื้อหาต่อไปนี้จะได้อธิบายนิพพานตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุ มีรายละเอียดดังนี้

ตทังคนิพพาน

คำว่าตทังคนิพพาน เป็นคำที่ปรากฏอยู่ในตทังคนิพพานสูตร อังคุตตรนิกาย นวกนิบาต นอกจากนี้คำว่าตทังคนิพพานยังปรากฏอยู่ในอรรถที่ปสูตร สังยุตตนิกาย ชนธวรรคคตังที่พุทธพจน์ที่ตรัสว่าเมื่อภิกษุเห็นด้วยปัญญาอันชอบว่าสังขารในกาลก่อนและสังขารทั้งปวงในบัดนี้เป็นสภาพที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ มีความผันแปรเป็นธรรมดาที่จะละเือกะปริเทวะทุกขะโทมนัสอุปายาสทั้งหลายเสียได้และเพราะละเือกะเป็นต้นเหล่านั้นเสียได้จึงไม่สะดุ้ง เมื่อไม่สะดุ้งจึงอยู่เป็นสุขนี้เรียกว่าผู้ดับกิเลสแล้วด้วยองค์ธรรมนั้น (ส.ช. (ไทย) 17/43/61) อรรถกถาอธิบายคำนี้ว่า คำว่า ตทังคนิพพาน ความว่าพระนิพพานด้วยองค์นั้นๆ มีปฐมฌานเป็นต้น (อง.นวก.อ. (ไทย) 3/46-51/439) คำว่านิพพานด้วยองค์นั้นในความหมายที่แท้จริงของตทังคนิพพานเพ่งเล็งไปที่กิริยาอาการที่ทำให้เกิดนิพพานชนิดนี้ขึ้นมา หมายความว่าขณะนั้นเวลานั้นต้องมืองค์ธรรมหรือมีอะไรบางอย่างมาทำให้จิตว่างจากกิเลสหรือทำให้ความทุกข์นั้นดับลงไปเรียกว่าดับทุกข์ด้วยองค์นั้นหรือผู้ดับกิเลสแล้วด้วยองค์ธรรมนั้น เช่น เมื่อเห็นรูป เวทนา สัญญา สังขารและวิญญาณตามความเป็นจริงว่าสังขารทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์ และธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา เมื่อเห็นอย่างรุนแรงก็จะทำให้เกิดความเบื่อหน่ายคลายกำหนดการยึดถือในขันธเหล่านั้นอย่างนี้เรียกว่าขันธเหล่านั้นเป็นองค์สำหรับให้เกิดนิพพานนั้น เมื่อเรามีธรรมะปรากฏในใจทำให้ความทุกข์ดับไป ก็ความทุกข์นั้นดับไปด้วยธรรมะนั้น ธรรมะนั้นชื่อว่าองค์แห่งการดับทุกข์ (พุทธทาสภิกขุ, 2541 : 187) ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่า หากไม่สามารถทำสมาธิจนถึงได้ฌาน แต่ก็สามารถจะมีตทังคนิพพานน้อยๆ ได้เช่นกัน เช่น อาศัยหลักธรรมบางข้อ ความรู้ที่ได้ศึกษาเล่าเรียนมา แม้แต่การคิดนึกอะไรบางอย่างหรือการอยู่ในธรรมชาติที่สงบวิเวก



นั่นหมายความว่าธรรมชาติที่สงบวิเวกได้กลายเป็นสัปายะทางจิตที่ทำให้จิตใจว่างจากกิเลสไปได้ชั่วขณะหนึ่งอย่างนี้ก็จัดเป็นตถังคณิพพานด้วยเช่นกัน ฉะนั้นเรามีวิธีใดๆ ของเราเองเท่าที่เรารวบรวมมาได้เองก็เอามาใช้ขจัดความทุกข์ จะพุดง่าย ๆ ก็ความขุ่นใจ ความทุกข์ร้อนในใจ ความกระวนกระวายในใจดับมันไปเสียได้มันก็ยิ่งดี สงเคราะห์ในนิพพานน้อยๆ ได้ (พุทธทาสภิกขุ, 2541 : 188) ตถังคณิพพาน ท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายไว้ดังนี้

นิพพานที่เรียกว่าตถังคณิพพาน เป็นนิพพานเพราะการประจวบเหมาะของสิ่งนั้นๆ นิพพานชนิดนี้ปรากฏแก่จิตโดยการประจวบเหมาะแห่งองค์ประกอบของมัน หมายความว่าอะไรก็ตาม ส่วนใหญ่ก็เป็นของภายนอกตัวเรา เป็นบุคคล เป็นสถานที่ เป็นบรรยากาศ เป็นอะไรก็สุดแท้เถิดมีความประจวบเหมาะทำให้จิตว่างจากกิเลสไปได้ชั่วขณะหนึ่ง ขณะนั้นเรียกว่าเป็นตถังคณิพพาน เป็นนิพพานประเภทชั่วคราว ประเภทขิมลอง ประเภทตัวอย่าง แล้วภาวนานั้นก็ปรากฏแก่จิตโดยการประจวบเหมาะแห่งองค์ประกอบของมันเรียกว่า ตถังคณิพพาน นิพพานเพราะการประจวบเหมาะขององค์นั้นๆ

(พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 225)

เมื่อพูดถึงเรื่องการดับของกิเลสที่สัมพันธ์กับการได้นิพพานชั่วคราวหรือนิพพานที่แท้ ท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าการดับนั้นมีอยู่ 2 อย่าง คือกิเลสดับของมันเองก็ได้หรือมีผู้ที่ทำให้กิเลสนั้นดับลงไปก็ได้อีกเช่นกัน ข้อแรกที่ว่ากิเลสดับของมันเองข้อนี้ก็เข้ากับหลักการของพระพุทธศาสนาที่ว่าจิตนี้ประภัสสรหรือจะใส คำว่าจิตเดิมแท้ว่างจากกิเลสอยู่เป็นพื้นฐานหรือสภาพเดิมของจิตนั้นว่างจากกิเลสอยู่เป็นพื้นฐานก็ได้ ดังพุทธพจน์ในปณิหิตอัจฉรรคที่ว่าจิตนี้ผุดผ่องแต่จิตนั้นแลเศร้าหมองเพราะอุปกิเลสที่เกิดขึ้นภายหลัง (อง.เอกก. (ไทย) 20/49/9) นอกจากนี้การดับลงไปของกิเลสยังเข้ากันได้กับพุทธพจน์ที่ตรัสว่าสิ่งใดสิ่งหนึ่ง



มีความเกิดขึ้นเป็นธรรมดา สิ่งนั้นทั้งหมดล้วนดับไปเป็นธรรมดา (ที.สี. (ไทย) 9/298/109) นี่เป็นเรื่องธรรมดาของสิ่งที่เป็นสังขารธรรมเกิดขึ้นเพราะมีเหตุปัจจัย และดับลงก็เพราะหมดเหตุปัจจัยเช่นกัน กิเลสก็มีความเกิดขึ้นเป็นธรรมดา ตามธรรมดาของสังขารที่มีเหตุปัจจัยและมันก็ดับลงเพราะหมดเหตุหมดปัจจัยตามธรรมดา เมื่อกิเลสนั้นดับลงไปแล้วมันก็มีควมเย็น กิเลสไม่เกิดขึ้นรับภวนมันก็มีควมเย็น (พุทธทาสภิกขุ, 2545: 12) การดับลงของกิเลสไม่ว่าจะดับแบบไหน ดับเองหรือมีบางสิ่งบางอย่างช่วยให้ดับ แต่การดับของกิเลสแต่ละครั้งมีผลเท่ากันคือทำให้จิตใจช่วงนั้นว่างจากกิเลสเครื่องปรุงแต่งจิต และจิตใจก็ได้สัมผัสกับความเย็นคือนิพพานอีกครั้งหนึ่ง สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุแล้วขณะใดที่ไม่มีกิเลสเข้ามาครอบงำจิต จิตมีความเป็นประภัสสรอยู่ตามธรรมชาติขณะนั้นถือว่าเป็นเวลาแห่งการพักผ่อนทางวิญญาณเป็นตถังคณิพพานหรือเป็นทัญญูธรรมนิพพานที่นี้และเดี๋ยวนี้ ขณะที่กิเลสไม่ได้ครอบงำจิต เมื่อจิตไม่มีกิเลสเข้าครอบงำก็ให้ถือว่าเป็นขณะของนิพพานในปริยายต่างๆ อย่างนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 166)

วิกขัมภนนิพพาน

วิกขัมภนนิพพานจัดเป็นนิพพานชั่วคราวเช่นเดียวกับตถังคณิพพาน แต่ที่มาของการทำให้จิตว่างจากกิเลสมีที่มาแตกต่างกัน ตถังคณิพพานเกิดได้ทั้งโดยบังเอิญหรือสภาพแวดล้อมในขณะนั้นประจวบเหมาะทำให้เกิดควมเย็นอย่างที่เราเรียกว่ามีสัปปายะทางจิต แต่สำหรับวิกขัมภนนิพพาน การว่างจากกิเลสว่างจากความทุกข์มาจากการบังคับหรือควบคุมหรือข่มจิตไว้ด้วยกำลังสมาธิซึ่งไม่ได้เกิดเองตามธรรมชาติเหมือนอย่างตถังคณิพพาน ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาหมายเอาการข่มไว้ด้วยกำลังของฌานสมาบัติ เพราะตั้งปฐมฌานเป็นต้นไปกุศลธรรมทั้งหลายมีนิรวณเป็นต้นก็ถูกทำให้ระงับดับลงไปในขณะแห่งปฐมฌานกิเลสสามารถระงับไปได้ระดับหนึ่ง ในทุติยฌานกิเลสถูกทำให้ระงับได้มากขึ้นจนถึงเนวสัญญานาสัญญายตนะก็ถือว่าเย็นได้สูงสุดในระดับฌาน แต่ก็ยังถือว่าเป็นของชั่วคราวกิเลสเพียงถูกทำให้ระงับไปเพียงชั่วคราวในขณะที่อยู่ในฌานสมาบัติเท่านั้น ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่านิพพานชนิดที่กิเลสเกิดแล้วข่มได้หรือว่าอยู่เสียในสมาธิ พอกิเลส



เกิดขึ้นมาข่มไม่ได้ดับได้หยุดไปทันที เียนตอนนั้นเป็นเียนชนิดนี้ หรือว่าอยู่ในสมาธิอยู่ในฌานในสมาธิเสีย ก็เลสก็ไม่แสดงความร้อน เป็นนิพพานของสมาธิหรือฌาน (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 297-298) ท่านพุทธทาสภิกขุเรียกการระงับกิเลสด้วยสมาธินี้ว่า เป็นความว่างทางจิตซึ่งยังไม่ใช่ความว่างที่ถึงที่สุด สำหรับวิกขัมภณนิพพาน ท่านพุทธทาสภิกขุได้อธิบายไว้ดังนี้

วิกขัมภณนิพพาน นิพพานที่ปรากฏแก่จิตโดยการบังคับไว้ในภาวะที่มีรสหรือกิจของนิพพาน ก็หมายความว่าเมื่อทำจิตให้เป็นสมาธิถึงขนาดที่เรียกว่าเป็นฌาน ก็เรียกว่ามีรสชาติของนิพพานปรากฏคือรสชาติของการที่ไม่มีกิเลสรบกวนนั่นเอง แม้ว่าเราจะทำสมาธิไม่ถึงฌานจิตก็ยังมี ความสงบ มีความรู้สึกเป็นสุขในลักษณะเดียวกัน แต่ถ้าถึงฌานความสงบก็แน่นแฟ้นกว่าเท่านั้น ซึ่งจะเรียกว่าเป็นนิพพานประเภทวิกขัมภณนิพพาน หรือบางทีก็เรียกว่าวิกขัมภณวิมุตติ ถ้าเรียกว่าวิมุตติหมายความว่าหลุดออกไปได้ ถ้าเรียกว่านิพพานก็หมายความว่าดับเย็นลงได้ วิกขัมภณะนี้ แปลว่าการบังคับเอาหรือการบังคับไว้โดยการบังคับจิตใจให้อยู่ในภาวะที่ทำหน้าที่ให้เกิดรสของนิพพาน คือในขณะที่แห่งฌานนั้นเรารับบังคับจิตได้ และจิตที่บังคับได้นั้นจะไปทำให้มีจิตชนิดที่เกิดรสคือความเยือกเย็นเป็นนิพพาน อย่างนี้เรียกว่าวิกขัมภณนิพพาน นิพพานเพราะการบังคับเอา

(พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 225)

วิกขัมภณนิพพานในอีกความหมายหนึ่งท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าการพ้นไปจากอำนาจของตัวกู-ของกู ด้วยการอาศัยสิ่งใดสิ่งหนึ่งมาปิดกั้นทางเกิดแห่งตัวกูของ-ของกูไว้อย่างหนักแน่นและอย่างเฉลี่ยฉลาด (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 220) หากต้องการวิกขัมภณนิพพานหลักการสำคัญก็คือต้องพยายามฝึกสมาธิ โดยเฉพาะสมาธิประเภทที่ให้ผลถึงฌานที่เรียกว่าอัปปนาสมาธิ แต่ถ้าทำถึงระดับนี้ไม่ได้ อย่างต่ำให้ได้อุปจารสมาธิก็ยิ่งดี หรือถ้าหากจะให้ได้ผลจริง ๆ ก็ต้องไปถึงขั้นอัปปนาสมาธิอย่างนี้หวังผลได้แน่นอน ถ้าต้องการวิกขัมภณนิพพานก็ให้ฝึกสมาธิให้ถึงขนาด



ที่เรียกว่ามีสมาธิ แม้เพียงอุปจารสมาธิก็ยังได้ผล แต่ต้องการเฉพาะอัปนาสมาธิ จึงจะแน่นอน จึงจะเรียกว่ามีนิพพานอยู่ในอำนาจเรา เราบังคับได้ ถ้าเป็นเพียงอุปจารสมาธินี้ยังบังคับยาก บางทีบังคับไม่ได้ (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 229) ส่วนการจะใช้การทำสมาธิรูปแบบไหนก็ได้ทั้งนั้น แต่มีหลักสำคัญอยู่ว่าถ้าประสงค์สมาธิประเภทที่ต้องการฌานจะต้องมีรูปธรรมเป็นอารมณ์หรือเอาวัตถุธรรมเป็นอารมณ์ทั้งวัตถุข้างนอกและภายในตัวเราเป็นอารมณ์ เช่น ดวงกสิณหรือลมหายใจ เป็นต้น ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ว่า มีหลักที่จะต้องเข้าใจไว้ว่า บรรดาสมาธิใดที่ใช้นามธรรมเป็นอารมณ์แล้วย่อมไม่สามารถจะทำให้เกิดฌาน ไม่สามารถจะทำให้เกิดอัปนาสมาธิ จะเป็นได้สักแต่ว่าสมาธิพอเป็นสมาธิ ไม่ถึงฌานไม่ถึงอัปนา (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 114) จากคำอธิบายของท่านพุทธทาสภิกขุเกี่ยววิกขัมภณนิพพาน ดูเหมือนว่าการจะทำให้กิเลสระงับไปได้นั้นอย่างน้อยก็ต้องได้สมาธิในระดับอุปจารสมาธิหรือสูงไปกว่านั้นคืออัปนาสมาธิ ดังนั้นถ้าไม่ได้สมาธิทั้งสองระดับนี้ก็แปลว่าการระงับกิเลสไว้ได้ด้วยวิกขัมภณนิพพานก็เป็นเรื่องเกิดขึ้นไม่ได้ แต่อย่างไรก็ตาม ในการอธิบายเรื่องวิกขัมภณนิพพานของท่านพุทธทาสภิกขุยังได้ย้อนย่องมาอีกท่านกล่าวว่าแม้แต่เพียงการปฏิบัติในขั้นศีล การให้ท่านการปฏิบัติอยู่ในพรหมวิหาร 4 ก็สามารถทำให้เกิดความเย็นขึ้นในจิตใจได้เช่นกัน ท่านกล่าวว่าเมื่อเราให้ท่านก็ดี เมื่อเรารักษาศีลก็ดี นับว่าเป็นการบรรลุมรรคผล นิพพานในขั้นขิมลอง ในขั้นที่เป็นรูปธรรมกลับเปลี่ยนย้อนหลังไปได้ ถ้าเราไม่รักษาไว้ให้ได้ ฉะนั้นเราต้องรักษาไว้ให้ได้ ให้นิพพานคงอยู่และขิมลองเรื่อยไป (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 242) ท่านพุทธทาสภิกขุยังกล่าวอีกว่าแม้กระทั่งการสวดมนต์หรือการนับ 1 ถึง 10 ก่อนที่จะโกรธใครก็นับรวมอยู่ในวิกขัมภณนิพพานด้วยเช่นกัน การพยายามสวดมนต์ภาวนาอย่างยิ่ง เพื่อกลบอารมณ์ร้ายที่เป็นฝ่ายตัวกู-ของกู ถ้าทำสำเร็จก็นับรวมเข้าไว้ในข้อนี้... แม้ที่สุดแต่เรื่องสอนเด็กๆ ให้นับ 1 ถึง 10 ก่อนที่จะโกรธใครแล้วก็นับไว้เรื่อยไปจนความโกรธเกิดขึ้นไม่ได้ แม้อุบายอย่างนี้ก็นับรวมไว้ในข้อนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 220-221)



ดังนั้น ในเรื่องวิกขัมภณนิพพานใจความสำคัญก็คือการระงับกิเลสไว้ด้วยกำลังสมาธิในระดับฌานนี้เป็นหลักการเบื้องต้นที่จะทำให้ได้วิกขัมภณนิพพาน นอกจากนี้การให้ทาน การรักษาศีล การสวดมนต์ แม้กระทั่งการนับเลข 1 ถึง 10 ก็เป็นเหตุทำให้เกิดวิกขัมภณนิพพานได้เช่นกัน ความว่างในระดับนี้มีผลมากและว่างมากกว่าตถังคิพพาน แต่ก็มีรสชาติอย่างเดียวกันคือกิเลสเข้ามารบกวนจิตใจไม่ได้ในขณะที่อยู่ในฌานสมาบัติ ตถังคิพพานและ วิกขัมภณนิพพานแม้จะจัดเป็นนิพพานชั่วคราวก็จริง แต่ถ้าหากมีสติปัญญาคอยป้องกันทำลายกิเลสหรือมีการสำรวมอินทรีย์อยู่เป็นนิจยังไม่สร้างความเคยชินในการเกิดของกิเลส ลบความเคยชินนี้ลงไปเรื่อยๆ ก็สามารถจะขยายทำให้เป็นนิพพานที่สมบูรณ์ได้เช่นกัน เรามีนิพพานน้อยๆ ได้อยู่ตลอดเวลาแล้วจะทำให้เต็มให้สมบูรณ์ได้ที่นี้และเดี๋ยวนี้คือเราเป็นอยู่อย่างทีกิเลสไม่เกิด กิเลสเกิดได้อย่างไรเรารู้เท่าทัน เรามีสติปัญญาป้องกันและทำลายไม่ให้กิเลสเกิด (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 137)

สมุจเฉตนิพพาน

สมุจเฉตนิพพานเป็นนิพพานที่แท้ไม่ใช่นิพพานชั่วคราว นิพพานขิมลอง หรือนิพพานชั่วสมัย (สามายิกนิพพาน) อย่างตถังคิพพานและวิกขัมภณนิพพาน นิพพานทั้งสองชนิดนี้สามารถสร้างให้เกิดขึ้นมาได้ แต่สำหรับสมุจเฉตนิพพานไม่สามารถทำให้เกิดขึ้นมาได้ ทำได้เพียงอย่างเดียวคือปฏิบัติตามหลักอริยอัฏฐังคิกมรรคแล้วสมุจเฉตนิพพานก็จะปรากฏภาวะออกมา แม้สมุจเฉตนิพพานจะสร้างให้เกิดขึ้นมาไม่ได้แต่ถึงกระนั้นก็สามารถสร้างเหตุปัจจัยแห่งการบรรลุถึงนิพพานชนิดนี้ได้ หรือมีอุปายที่ทำให้บรรลุถึงนิพพานในขั้นนี้ได้ ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่า ถ้าเป็นนิพพานแท้จริงแล้วก็สร้างขึ้นมาไม่ได้ แต่เรามีการกระทำที่เป็นต้นเหตุหรือปัจจัยที่จะเปิดเผยจิตใจของเราออกให้นิพพานเข้ามาถึงจิตใจอย่างนี้ก็ได้ ฉะนั้น คำว่าเป็นปัจจัยแก่พระนิพพานหมายความว่า อย่างนี้ เช่นทำบุญให้ทานให้กิเลสมันออกไป ไม่มีอะไรกั้นนิพพานชนิดหนึ่งก็จะเข้ามา (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 424) ในพระไตรปิฎกเมื่อพูดถึงการบรรลุถึงนิพพานท่านใช้คำว่า “การทำนิพพานให้แจ้ง”



นั่นหมายความว่านิพพานชนิดนี้ทำได้อย่างได้อย่างคือทำให้ปรากฏหรือทำให้เห็น
 แจ่มแจ้งตลอดในสิ่งนั้นด้วยมรรคสี่จะคืออริยอัฏฐังคิกมรรคอันเป็นเส้นทางสายเก่า
 ไม่ใช่สิ่งที่ทำให้เกิดขึ้นเหมือนอย่างการปฏิบัติทางจิตตั้งเช่นฌานหรือสมาธิ สมุจเฉท
 นิพพานนั้นเราทำให้เกิดขึ้นมาไม่ได้ เราทำได้แต่ปฏิบัติให้ถูกต้องให้ปรากฏภาวะ
 ออกมา เป็นความสิ้นไปแห่งกิเลสตามธรรมชาติของสิ่งที่เรียกว่านิพพาน เป็นสภาวะ
 ธรรมที่มีอยู่ตามธรรมชาติ (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 227) นิพพานจะไปถึงได้ด้วย
 มรรควิธีใด ข้อมูลในพระไตรปิฎกทั้งที่เป็นพุทธพจน์และสาวกภาษิตให้ข้อมูล
 ตรงกันว่าพระพุทธเจ้าและสาวกทั้งหลายย่อมถึงนิพพานซึ่งเปรียบเสมือนเป็น
 ทิศที่ไม่เคยไปไปได้ด้วยอริยอัฏฐังคิกมรรคอันเป็นสัจจะหนึ่งเดียว ไม่มีความหวัง
 หลงเหลืออยู่เลยสำหรับผู้คิดว่านิพพานจะไปถึงได้ด้วยยวดยานพาหนะแห่งยุค
 สมัย นิพพานอาศัยสิ่งนี้เข้าถึงไม่ได้ แต่จะไปถึงได้ก็ด้วยการฝึก ไปถึงได้ด้วยความ
 เพียรพยายามของตนเท่านั้นเท่านั้นดังพุทธพจน์ในหัตถฉายปริยพฺพกถิกขุวัตถุที่
 ตรัสว่า แท้จริง บุคคลไม่สามารถไปสู่ทิศที่ยังไม่เคยไปด้วยยานเหล่านี้ แต่บุคคล
 ผู้ฝึกตนได้แล้ว สามารถไปสู่ทิศที่ไม่เคยไปด้วยตนที่ฝึกแล้ว ที่ฝึกดีแล้ว (ขุ.ธ. (ไทย)
 25/323/134) หรือพุทธพจน์ในปัญจสตภิกขุวัตถุที่ตรัสว่าเธอทั้งหลายควรทำ
 ความเพียรเองเถิด ตถาคตเป็นเพียงผู้ชี้บอกเท่านั้น ผู้บำเพ็ญภาวนา ดำเนินตาม
 ทางนี้แล้ว เพ่งพินิจอยู่จักษุพ้นจากเครื่องผูกแห่งมารได้ (ขุ.ธ. (ไทย) 25/276/117)
 นิพพานเป็นผลมาจากสิ่งใด นิพพานเกิดขึ้นเองหรือมีสิ่งใดทำให้เกิดขึ้น วลโปละ
 ราหุละ อธิบายไว้ดังนี้

ไม่เป็นการถูกต้องเลยที่จะทึกทักเอาเองว่า พระนิพพานเป็นผลพวง
 ตามธรรมชาติของการดับสิ้นไปแห่งตัณหา พระนิพพานไม่อาจเป็นผลลัพธ์
 ของสิ่งใดๆ ทั้งสิ้น เพราะถ้าเป็นก็แสดงว่าพระนิพพานเป็นผลผลิตจาก
 เหตุปัจจัย เป็นสังขตธรรมสร้างสรรค์และปรุงแต่งขึ้นจากเงื่อนไขบาง
 ประการ พระนิพพานมิได้เป็นทั้งเหตุและผล แต่อยู่เหนือเหตุและผล
 มิใช่ผลหรือวิบาก มิใช่เป็นสิ่งที่สร้างสรรค์ขึ้นจากการปฏิบัติทางจิตหรือ
 เป็นสภาวะทางจิตในเชิงรหัสนัย ดังเช่นฌานหรือสมาธิ สัจธรรมมีอยู่



พระนิพพานมีอยู่ สิ่งเดียวที่ท่านอาจทำได้คือเห็นแจ้งแทงตลอดในสิ่งนั้น หนทางไปสู่การรู้แจ้งซึ่งพระนิพพานมีอยู่ แต่พระนิพพานมิได้เป็นผลลัพธ์ของหนทางสายนี้ ท่านอาจเดินทางไปถึงภูเขาได้ แต่ภูเขามิใช่ผลลัพธ์ของการเดินทาง ทั้งมิใช่เป็นผลผลิตของหนทางด้วย ท่านอาจมองเห็นแสงสว่างได้ แต่แสงสว่างมิใช่ผลลัพธ์อันเกิดจากการเห็นด้วยตาของท่านแต่อย่างใด ผู้คนมักถามกันว่า หลังบรรลุพระนิพพานแล้วจะมีอะไร? ปัญหานี้ไม่อาจเกิดขึ้นได้เพราะพระนิพพานเป็นสัจธรรมอันสูงสุด ถ้าพระนิพพานเป็นสภาวะสูงสุดแล้ว ย่อมไม่อาจมีสิ่งใดหลังจากนั้นได้ ถ้ามีอยู่สิ่งนั้นย่อมเป็นสัจธรรมสูงสุดมิใช่ในนิพพาน

(วัลโปละ ราหุละ, 2553 : 54-55)

นิพพานไม่ได้อยู่ที่ไหนไกลที่จะต้องเดินทางผ่านระยะทางและเวลาดังอุปมาที่ว่าฝั่งโน้นและฝั่งนี้ แต่ความทุกข์และความดับทุกข์พระพุทธรองค์ได้บัญญัติไว้ในร่างกายอันยาววาหนึ่งซึ่งมีพร้อมทั้งสัญญาและใจนี้เองในโรหิตัสสสูตร พระพุทธรองค์จึงตรัสว่าเราบัญญัติโลก ความเกิดแห่งโลก ความดับแห่งโลกและข้อปฏิบัติที่ให้ถึงความดับแห่งโลกในร่างกายที่มีประมาณวาหนึ่ง มีสัญญา มีใจนี้เอง (ส.ส. (ไทย) 15/107/119) โลกคือชีวิตของสัตว์ทั้งหลายซึ่งเกี่ยวเนื่องสัมพันธ์อยู่กับความทุกข์ การไปถึงที่สุดแห่งโลกก็คือที่สุดแห่งทุกข์ซึ่งมีอยู่ในร่างกายคือชั้น 5 นี้เอง นิพพานจึงไม่ต้องเดินทางไปแสวงหาที่ไหนไกล นิพพานมีอยู่พร้อมแล้วคือมีอยู่ที่ตัวชีวิตของเรานั้นเอง

นิพพานตามทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุไม่ได้มีอยู่เพียงหนึ่งเดียว แต่นิพพานมีหลายระดับที่เป็นนิพพานที่แท้ที่สมบูรณ์ก็มี นิพพานชั่วคราวก็มี ตถกนิพพาน และวิกขัมภนนิพพานจัดเป็นนิพพานชั่วคราว นิพพานขมิลง หรือ นิพพานชั่วสมัย (สามายิกนิพพาน) ส่วนสมุจเฉทนิพพานเป็นนิพพานที่แท้ซึ่งได้แก่นิพพานธาตุทั้งสอง แม้ท่านพุทธทาสภิกขุจะแบ่งนิพพานออกเป็นสามระดับ แต่ในด้านคุณสมบัติที่เกิดขึ้นกับจิตแล้วไม่แตกต่างกันเลย ข้อแตกต่างมีเพียงอย่าง



เดียวเท่านั้นคือเป็นนิพพานที่ถาวรและไม่ถาวรเท่านั้นเอง สำหรับท่านพุทธทาสภิกขุ แล้วนิพพานไม่มีการแบ่งแยกระหว่างฆราวาสและบรรพชิต ใครมีความทุกข์ร้อนมากกว่าคนนั้นก็ต้องการนำมาดับทุกข์ด้วยกันทั้งนั้น ฆราวาสอยู่ในกองเพลิงมากกว่า บรรพชิตจึงมีความจำเป็นที่ฆราวาสจะต้องรู้และเข้าใจเรื่องนิพพานโดยเฉพาะ นิพพานที่ปุถุชนสามารถจะมีได้คือตังคณิพพานและวิกขัมภนนิพพาน นิพพานจึงเป็นที่ด้านทาน เป็นที่หลบซ่อนหรือเป็นที่พักผ่อนทางวิญญาณของสัตว์ทั้งหลาย ทางรูปธรรมหรือทางวัตถุธรรมเราสามารถแสวงหาที่หลบซ่อนจากภัยอันตรายได้ ไม่ยาก แต่ในทางจิตใจจะใช้อะไรหากสิ่งนั้นไม่ใช่ นิพพาน

2.4 วิธีปฏิบัติในนิพพานทั้ง 3 ระดับ

ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าในการทำความเข้าใจนิพพานทั้ง 3 ระดับต้อง เข้าทำความรู้จักกับคำว่า “ทรรถา” ก่อนเป็นอันดับแรก เพราะหากเข้าใจทรรถาได้ อย่างถูกต้องและมีวิธีป้องกันที่จะไม่ทำให้ทรรถาเกิดขึ้นมารบกวนจิตใจไว้ได้ก็มีทาง ที่จะได้สัมผัสกับนิพพานทั้งสามชนิดนี้ได้ ท่านพุทธทาสภิกขุให้ความหมายของ คำว่าทรรถาไว้ว่าสิ่งที่รบกวนความรู้สึกที่เป็นความสงบของจิตใจ (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 231) ท่านกล่าวว่านี่เป็นความหมายที่ครอบคลุมที่สุดไม่ว่าจะเป็นทรรถา ระดับใดท้ายที่สุดก็รวมอยู่ในความหมายเดียวกันว่า สิ่งที่รบกวนความรู้สึกคือทำให้ จิตใจไม่มีความสงบหรือทำให้มันเปลี่ยนสภาพไปจากความเป็นจิตเดิมแท้กลายเป็น จิตวุ่น ไม่มีทรรถาใดๆ ที่มารบกวนจิตใจนั่นแหละคือความเย็นเป็นนิพพานในขั้นใด ขั้นในหนึ่ง นิพพานขิมลองก็ได้ นิพพานเพราะบังคับไว้ได้ นิพพานเพราะหมดกิเลส จริงๆ ก็ได้ (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 233) นอกจากนี้ท่านพุทธทาสภิกขุยังได้แบ่ง ทรรถาออกเป็น 3 ระดับ ท่านใช้คำเรียกว่า 1. ตัวกูชั้นหยาบ 2. ตัวกูชั้นกลาง และ 3. ตัวกูอย่างละเอียดสุดมที่สุด *ตัวกูชั้นหยาบ* มีความหมายว่าขณะใดเวลาใด มีความรู้สึกว่าจิตใจถูกความทุกข์แผดเผาอย่างรุนแรงเสมือนหนึ่งว่าตนรกรทั้งเป็น มันเกินไปกว่าความกระวนกระวายใจ ทรรถาที่แผดเผาจนเป็นพิษเป็นไฟอย่างนี้ เรียกว่าตัวกูชั้นหยาบ *ตัวกูชั้นกลาง* ก็เกี่ยวกับความวิตกกังวล ความกลัว ความ อาลัยอาวรณ์ ความกระวนกระวายใจ การพลัดพราก ความรัก สิ่งเหล่านี้ใครประสบ



เข้าก็แผดเผากดดันจิตใจเหมือนกันแต่ไม่ร้อนเท่ากับตัวกูชั้นหยาบ ส่วนตัวกูอย่างละเอียด เป็นความรู้สึกที่ไม่เกลียดเกลียดแห่งจิตใจ ไม่สงบ ไม่สดชื่น ไม่แจ่มใส หดหู่ซึมเซา แต่ไม่รู้ว่ามีสาเหตุมาจากอะไร นั่นแหละเป็นผลมาจากความรู้สึกที่เป็นตัวกู-ของกูอย่างละเอียดที่มันเหลือตกค้างอยู่ในจิตใจ

ทำอย่างไรจึงจะได้สัมผัสกับนิพพานโดยเฉพาะนิพพานชั่วคราวซึ่งเป็นนิพพานที่สามารถจะสร้างให้เกิดขึ้นมาได้ในที่นี้และเดี๋ยวนี้ สำหรับวิธีปฏิบัติเพื่อทำให้ตถะนิพพานเกิดขึ้นในชีวิตประจำวันท่านพุทธทาสภิกขุได้แนะนำวิธีปฏิบัติไว้ถึง 9 วิธี ได้แก่ 1. จะต้องมีชีวิตชนิดที่เรียกว่าทำงานเพื่องาน 2. ต้องเป็นคนเชื่อถือพระเจ้า มีความหมายว่าต้องภักดีต่อความจริง ความถูกต้อง ความยุติธรรม และความเป็นธรรม 3. ต้องบูชาหน้าที่เพื่อหน้าที่ ต้องมีหน้าที่ที่บริสุทธิ์เป็นที่บูชา 4. ต้องอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่เหมาะสม 5. ต้องมีการเป็นอยู่ที่ถูกต้องและพอดี 6. ต้องอยู่ในท่ามกลางบุคคลที่มีความสะอาด สว่างและสงบ 7. เว้นสิ่งที่ป็นอบายมุข 8. ให้ยึดถือหลักปรัชญาที่ว่าจิตมีนิพพานเป็นพื้นฐานอยู่แล้ว หรือจิตเดิมแท้นั้นประภัสสร 9. อย่างนี้ๆ คือการรักษาจิตให้อยู่ในสภาพปกติที่เรียกว่าจิตเดิมแท้ อย่าผลอสติจนมีการปรุงแต่งเกิดเป็นตัวกู-ของกูขึ้นมา นอกจากนี้ท่านพุทธทาสภิกขุยังได้เสนอให้มีการดำเนินชีวิตตามหลักลักษณะตตสันพระธรรมวินัย 8 ประการ ได้แก่ 1. วิราคะ มีความเป็นอยู่อย่างไม่กำหนดในสิ่งใด 2. วิสัณโยคะ ไม่เป็นไปเพื่อทุกข์ 3. อปจยะ ไม่ให้กิเลสพอกพูนขึ้นมาได้ 4. อัปปิจฉตา เป็นผู้มีความมักน้อย 5. สันตุกฐี มีความเป็นอยู่อย่างสันโดษ 6. ปวิเวก ไม่คลุกคลีด้วยหมู่คณะ 7. วิริยารัมภะ มีความเพียร และ 8. สุภรตา เป็นคนเลี้ยงง่าย ลักษณะตตสันพระธรรมวินัยทั้ง 8 ประการนี้ ไม่ใช่เป็นการปฏิบัติเพื่อให้เกิดนิพพานชั่วคราวเพียงอย่างเท่านั้น แต่ทั้ง 8 ประการนี้เป็นหลักพื้นฐานของการปฏิบัติที่จะเป็นปัจจัยแห่งการบรรลุถึงนิพพานในทุกระดับ ท่านพุทธทาสภิกขุได้สรุปวิธีปฏิบัติทั้ง 9 วิธี ไว้ดังนี้

ต้องมีชีวิตอยู่อย่างบูชาอุดมคติ; ว่าทำงานเพื่องาน, เพื่องานบริสุทธิ์, เพื่อถูกต้อง, เพื่อเป็นธรรม เป็นคนเชื่อถือพระเจ้า ใครจะว่าโง่เง่าเท่าปู่ปลาก็ช่างหัวมัน; แล้วต้องบูชาการที่ได้ทำหน้าที่ที่บริสุทธิ์; แล้วต้อง



อยู่ในสิ่งแวดล้อมที่เหมาะสมในทางบรรยากาศที่ดี การกินอยู่ที่ดี บุคคลที่จะคบหาสมาคมที่ดี; แล้วต้องเว้นจากอบายมุขทุกอย่าง; มีปรัชญาว่าเรื่องนี้ไม่ยากเพราะว่าความว่างจากกิเลสอันนั้นแหละเป็นพื้นฐานเดิมของจิตระว่างนี้คิดว่าอย่าให้แขกคือกิเลสเข้ามาในบ้านในเรือน ถ้าเข้ามาต้องระวังและให้กลับออกไปเสียตามสมควรแก่เวลา นี่เรียกว่าหลักปฏิบัติเกี่ยวกับตบทั้งคนิพพานคือนิพพานประเภทจะฟลุค จะบังเอิญจะปรากฏออกมาให้จี้มลองอยู่เสมอๆ เรื่อยๆ ไปจนตลอดชีวิตที่นี้และเดี๋ยวนี้คือในชาตินี้

(พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 240)

สำหรับวิภังคนิพพาน ท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายว่า ไม่ใช่แต่การปฏิบัติในชั้นสมาธิภาวนาอย่างเดียวเท่านั้นจึงจะได้สัมผัสกับวิภังคนิพพานได้ แต่ในการปฏิบัติในขั้นศีลหรือการให้ทานก็สามารถทำให้เกิดวิภังคนิพพานได้เช่นกัน ท่านกล่าวว่าเมื่อจะมีการปฏิบัติตามหลักพุทธธรรมให้ระลึกถึงพุทธพจน์ที่ว่าพระนิพพานจึงชื่อว่าเป็นสภาวะธรรมที่ผู้ปฏิบัติจะพึงเห็นชัดด้วยตนเอง ไม่ประกอบด้วยกาล ควรเรียกให้มาดู ควรน้อมเข้ามาในตน อันวิญญูชนพึงรู้เฉพาะตน (อง.ตัก. (ไทย) 20/56/219) หรือพุทธพจน์ในสิกขาวิมุตติสูตร อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาตที่ตรัสว่าธรรมทั้งหลายนั้นเป็นธรรมอันวิมุตติถูกต้องแล้ว (อง.จตุกก. (ไทย) 21/245/365) นี่เป็นพุทธพจน์ที่ยืนยันได้ว่าพุทธธรรมนั้นปฏิบัติเมื่อไหร่จะเกิดผลประจักษ์แก่ตนเองเมื่อนั้น การให้ทานมีทั้งการให้เพื่อเวียนว่ายอยู่ในวัฏฏะหรือให้เพื่อวิวัฏฏ์ก็ได้ เช่น ให้ทานแล้วยังหวังมนุษย์สมบัติ สวรรค์สมบัติ อย่างนี้เป็นทานเพื่อวัฏฏะยังไปไม่ถึงนิพพานสมบัติ การให้ทานเพื่อวิวัฏฏ์ก็เพื่อทำลายความยึดมั่นถือมั่น ทำลายตัวกู-ของกูให้หมดไป ท่านพุทธทาสภิกขุกล่าวว่าการให้ที่เป็นไปเพื่อนิพพานต้องเบา (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 54) นอกจากทานทั้งสามคือ วัตถุทาน อภัยทาน และธรรมทานแล้ว นอกจากนี้นิพพานยังกล่าวถึงทานชนิดที่ 4 ท่านใช้คำเรียกว่า “สุญญตาทาน” สุญญตาทานคือทานที่เนื่องด้วย



ความว่าง เป็นทานที่ไม่มีทั้งผู้ให้และผู้รับ ทานที่ไม่ต้องมีทั้งผู้ให้ทานและผู้รับทาน ถ้าทำได้จริงทำได้ถึงที่สุดจะไม่มีตัวกูของกูผู้ให้ทานหรือไม่มีใครจะเป็นผู้รับทาน (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 63) ทานชนิดนี้จะเอาอะไรสละให้เป็นทาน ท่านกล่าวว่า ก็เอาตัวกู-ของกูนั้นแหละสละให้เป็นทาน เมื่อสละตัวกู-ของกูออกไปหมดสิ้นแล้ว จะเหลืออะไรอยู่ ก็ไม่มีอะไรที่จะเหลืออยู่อีกนอกจากความว่างจากตัวกู-ของกูนั้น คือนิพพาน ดังนั้นไม่ว่าจะเป็นทานชนิดไหนก็ตามหากทำถูกวิธีไม่เป็นทานเพื่อการเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏแต่เป็นไปเพื่อวิวิธภูมิก็จะเกิดความเย็นใจเป็นนิพพาน ที่นี้และเตี้ยนี้ได้

ส่วนในเรื่องการรักษาศีลก็เช่นเดียวกัน ศีลคือการประพฤติปฏิบัติที่ไม่ทำให้ตนเองและผู้อื่นให้เดือดร้อนไม่ว่าจะเป็นทางกาย วาจา และใจนี้เรียกว่าผู้มีศีลและเพื่อให้เรื่องศีลปฏิบัติได้อย่างครอบคลุมทั้งแก่ตนเองและสังคมท่าน พุทธทาสภิกขุจึงให้ความหมายของศีลเสียใหม่ว่า ความเป็นอยู่อย่างถูกต้องทางกาย ทางวาจา ทั้งส่วนตัวและส่วนสังคม (พุทธทาสภิกขุ, 2549 : 222) ดังนั้น เรื่องของศีลจึงไม่ใช่เรื่องของปัจเจกเพียงอย่างเดียวแต่ต้องดูผลที่เกิดขึ้นกับสังคมรอบข้างด้วย ต้องเป็นการกระทำที่ไม่มีโทษเกิดขึ้นทางกาย ทางวาจา ทั้งต่อตนเอง และสังคมอย่างนี้ถึงจะเรียกว่าปฏิบัติอยู่ในศีล เรื่องศีลก็เหมือนกับเรื่องทานที่ผ่านมา คือมีทั้งการปฏิบัติศีลเพื่อเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏและศีลเพื่อวิวิธภูมิ เช่น การรักษาศีลเพื่อจะได้สวรรค์สมบัติ มีเกียรติยศชื่อเสียงในทางสังคมอย่างนี้เป็นศีลเพื่อวิวิธภูมิ เป็นโลกียศีล การปฏิบัติศีลอย่างนี้ท่านพุทธทาสภิกขุเรียกว่า “ศีลทาส” คือรับจ้างกิเลสตัณหาเพื่อรักษาศีล ส่วนศีลเพื่อวิวิธภูมิเป็นการรักษาศีลด้วยปัญญาหรือด้วยโพธิอาศัยศีลเป็นบาทฐานเพื่อพัฒนาจิตใจสูงขึ้นตามลำดับจนบรรลุถึงมรรค ผล นิพพาน ท่านพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่าถ้ารักษาศีลจริง ถูกต้องจริง เป็นศีลจริง เป็นอริยกันตศีล คือศีลที่พระอริยเจ้าชอบใจจริงๆ แล้ว ก็มีนิพพานคือความเย็นใจ ปราศจากทรมานเกี่ยวกับความทุกข์แล้วก็มีแต่ความเย็นใจซึ่งเป็นนิพพานเป็นอากาโณทณควันที่นั่นเมื่อนั้น (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 242) ศีลมีความสำคัญอย่างไรสามารถพิจารณาได้จากภาษิตของพระอุบาลีเถระที่ว่าข้าแต่พระองค์ผู้มีความเพียร ในนครคือ



พระธรรมนั้น พระองค์มีศีลเป็นปรการ มีพระญาณเป็นชุ่มประตุ มีศรัทธาเป็นเสาระเนียดและมีความสัจจเป็นนายประตุ (ช.อุป. (ไทย) 32/535/81) เมื่อปฏิบัติศีลในลักษณะเช่นนี้ก็เป็นศีลที่เป็นไปเพื่อนิพพาน และทั้งหมดนี้ก็เป็นวิธีปฏิบัติที่จะทำให้เกิดนิพพานที่ชื่อว่าวิกขัมภานนิพพาน

ตถกนิพพาน อาศัยสภาพแวดล้อมรอบข้างเป็นปัจจัยสำคัญ วิกขัมภานนิพพานอาศัยการบังคับจิตเป็นส่วนสำคัญ ส่วนสมุจเฉदनิพพานอาศัยนิพพิทาและวิราคะเป็นปัจจัยสำคัญ ท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายเรื่องนี้ว่า ส่วนนิพพานเด็ดขาดหรือ สมุจเฉदनิพพานนี้อาศัยรากฐานคือนิพพิทาและวิราคะ นี่เป็นเรื่องของปัญญา นิพพิทาคือความเบื่อหน่าย วิราคะคือความคลายกำหนด ถ้าไม่สร้างนิพพิทาหรือวิราคะให้เกิดขึ้นได้แล้ว ก็ยังไม่มีหวังที่จะมีนิพพานที่แท้จริงชนิดนี้ (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 247) นิพพิทาคือความเบื่อหน่ายนี้ไม่ใช่ความเบื่อหน่ายแบบชาวบ้านที่ต้องพบเจอกับเหตุการณ์อย่างใดอย่างหนึ่ง ซ้ำซากจำเจอยู่อย่างนั้นทุกๆ วัน ทำอะไรแบบเดิมๆ ทุกวันจนเกิดความเบื่อ เกลียดรำคาญในสิ่งนั้นอย่างนี้เป็นนิพพิทาเทียม ไม่เรียกว่านิพพิทาตามหลักพุทธธรรม นิพพิทาในทางธรรมหมายถึงเฉย เปื่อในที่นี้คือมันสลัดความรัก ความยึดถือ ความหวงแหนหรือความอะไรออกไป แล้วก็เป็นการเฉยไม่ทำร้ายผู้นั้น (พุทธทาสภิกขุ, 2538 : 248) นิพพิทาคือความเบื่อหน่ายนี้ต้องมาจากสัมมาทิฐิคือเห็นจริง เห็นแจ้ง เห็นถูกต้อง จึงเกิดเบื่อหน่าย เมื่อเกิดนิพพิทาสิ่งที่จะเกิดตามมาคือวิราคะ เห็นอย่างไรจึงเกิดความเบื่อหน่ายก็เห็นไตรลักษณ์นั่นเอง เห็นว่าสังขารทั้งหลายทั้งปวงไม่เที่ยง สังขารทั้งหลายทั้งปวงเป็นทุกข์ และธรรมทั้งหลายทั้งปวงเป็นอนัตตาซึ่งเป็นการเห็นอย่างรุนแรง ความเบื่อหน่ายในไตรลักษณ์อาจเกิดจากการเห็นภาวะหนึ่งภาวะใดก็ได้ซึ่งเป็นเรื่องเฉพาะตน บางคนอาจเบื่อหน่ายเพราะเห็นความไม่เที่ยงของสิ่งทั้งหลายทั้งปวงก็ได้ เพราะเห็นทุกขังก็ได้หรือเบื่อหน่ายเพราะเห็นความเป็นอนัตตาก็ได้แต่ต้องเป็นเรื่องของปัญญา ในเรื่องนี้ท่านพุทธทาสภิกขุจึงกล่าวว่าที่จริงมันก็เนื่องกัน อนิจจัง ทุกขัง อนัตตามันเนื่องกัน แต่วามันก็มีความหมายต่างกัน ความรู้สึกมันก็ต่างกัน ทางเดินของปัญญามันก็ต้องต่างกัน ถ้าจะเปรียบก็เหมือนกับว่าคนเรานี้



มันไม่ได้กินยาเหมือนกัน บางทีคนนี้ชอบยาอย่างนี้ บางทีคนโน้นชอบยาอย่างโน้น คนหนึ่งก็ถูกกับยาชนิดหนึ่ง (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 232) ไม่ว่าจะมียาปัญญามอง เห็นองค์ธรรมไหนได้มากกว่ากัน แต่ถ้าหากมองเห็นทุกสรรพสิ่งว่าเป็นอนัตตานั่น คือจุดรวมของไตรลักษณ์ เห็นอนัตตานั่นแหละคือเห็นสูงสุดหรือเห็นทั้งหมด ไม่รู้สึก ว่าเป็นตัวตน มันก็ไม่เรียกร้องเอาอย่างที่ว่ามิตัวตนหรือมันไม่มีความคิดนึกที่จะ เรียกร้องหรือจะยึดมั่นหรือจะอะไรก็ตาม (พุทธทาสภิกขุ, 2548 : 232) เมื่อเกิด นิพพิทาจะทำให้เกิดวิราคะ วิมุตติ วิสุทธิ สันติ และนิพพานเป็นลำดับไป ดังพุทธพจน์ในปัญจวัคคีย์เถา พระวินัยปิฎก มหาวรรคที่ตรัสว่าเมื่อเบื่อหน่าย ย่อมคลายกำหนด เพราะคลายกำหนด จิตย่อมหลุดพ้น เมื่อจิตหลุดพ้นแล้ว ย่อมมีญาณว่าหลุดพ้นแล้ว อริยสาวกย่อมรู้ชัดว่าชาติสิ้นแล้ว พรหมจรรย์ได้อยู่จบแล้ว กิจที่ควรทำได้ทำเสร็จแล้ว กิจอื่นเพื่อความเป็นอย่างนี้มิได้มี (วิ.ม. (ไทย) 4/23/30) ดังนั้น เมื่อเกิดนิพพิทาคือความเบื่อหน่ายก็จะเกิดวิราคะคือความคลาย ออกซึ่งเป็นภาวะที่เข้าไปโดยอัตโนมัติหรือเนื่องกันไปจนถึงนิพพานอันเป็นที่สิ้นสุด แห่งสังสารวัฏ

3. บทสรุป

จากการศึกษานิพพานในทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุที่กล่าวมา นิพพาน หมายถึงภาวะที่จิตใจว่างจากกิเลสคือตัวกู-ของกูไม่เกิดขึ้นมาในขณะนั้นจิตจึงอยู่กับความว่างคือนิพพาน ว่างในลักษณะอย่างนี้เป็นความว่างทางปัญญาหรือว่างทางวิญญาน ไม่ใช่เป็นความว่างทางวัตถุหรือว่างทางจิตที่ไม่มีความรู้สึกคิดนึกอะไร อย่างนี้เป็นความว่างทางจิต ไม่ใช่ความว่างทางปัญญาที่ความรู้สึกนึกคิดอะไรมีอยู่อย่างสมบูรณ์ ร่างกายอะไรมีอยู่แต่ไม่มีความรู้สึกในความหมายที่ว่าเป็นตัวกู-ของกูอย่างนี้เรียกว่าว่างทางปัญญาหรือว่างทางวิญญาน ความว่างที่จะดับทุกข์ได้ ต้องเป็นความว่างทางปัญญาเท่านั้น ไม่ใช่ความว่างทางวัตถุหรือว่างทางจิต ดังนั้น เมื่อใดจิตว่างจากตัวกู-ของกู ว่างไปจากภพ ว่างไปจากชาติ ว่างไปจากความเป็น ความเป็นไม่ อยากจะมี ไม่อยากจะเป็น เวลานั้นเรียกว่าจิตได้สัมผัสกับนิพพาน



หรือจิตมีการพักผ่อนทางวิญญาณตามสภาพเดิมแท้ของจิตอีกครั้งหนึ่ง ท่านพุทธทาสภิกขุแบ่งนิพพานออกเป็น 3 ระดับได้แก่ ตถังคินิพพาน วิกขัมภนนิพพาน และสมุทฺเทชนิพพาน นิพพานทั้งสามระดับนี้สรุปลงได้เป็นนิพพาน 2 ระดับ คือนิพพานชั่วคราวและนิพพานที่แท้ที่สมบูรณ์ ตถังคินิพพานและวิกขัมภนนิพพาน จัดเป็นนิพพานชั่วคราว นิพพานชิมลอง หรือนิพพานชั่วสมัย (สามายิกนิพพาน) ส่วนสมุทฺเทชนิพพานหรือปรินิพพานจัดเป็นนิพพานที่แท้ที่สมบูรณ์ซึ่งได้นิพพานธาตุทั้งสอง ส่วนหลักเกณฑ์ที่ใช้แบ่งนิพพานออกเป็น 3 ระดับนั้นคือแนวคิดเรื่องจิตประภัสสรตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาเถรวาทนั่นเอง จิตประภัสสรตามธรรมชาติก็เป็นตถังคินิพพาน และวิกขัมภนนิพพาน แต่เมื่อจิตนั้นได้รับการอบรมพัฒนาจนถึงที่สุดเป็นจิตประภัสสรถาวรถึงที่สุด ก็เลสที่ละได้แล้วไม่สามารถจะกลับมากำเริบได้อีกก็เป็นสมุทฺเทชนิพพานคือนิพพานที่แท้ที่สมบูรณ์ตามความมุ่งหมายของพระพุทธศาสนา



บรรณานุกรม

- ไต่เชิด ไตดาโร ชูชุกิ. 2560. **คัมภีร์มหายานลังกาวตารสูตร**. แปลโดย พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมมาปญโญ). พิมพ์ครั้งที่ 2. พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ปีเตอร์ เอ.แจ็กสัน. 2556. **พุทธทาสภิกขุ: พระพุทธศาสนานิกายเถรวาทและการปฏิบัติเชิงนวมัยนิยมในประเทศไทย**. แปลโดย มคธ เดชนครินทร์. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต). 2542. **กรณีธรรมกาย บทเรียนเพื่อการศึกษาพระพุทธศาสนาและสร้างสรรค์สังคมไทย (ฉบับเพิ่มเติม-จัดลำดับใหม่)**. พิมพ์ครั้งที่ 23. กรุงเทพฯ: บริษัท ธรรมสาร จำกัด.
- พุทธทาสภิกขุ. 2539. กข กกา ของการศึกษาพุทธศาสนา. เล่มที่ 14. ค. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: มูลนิธิธรรมทาน ไชยา.
- _____. 2529. **แก่นพุทธศาสน์**. กรุงเทพฯ: อรุณวิทยา.
- _____. 2543. **ความหลุดพ้น**. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- _____. 2543. **ค่ายธรรมบุตร**. เล่มที่ 37. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____. 2548. **ตัวกู-ของกู**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- _____. 2546. **ตุลาการิกธรรม เล่ม 1**. เล่มที่ 16. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ สวณโมกษ์ ไชยา.
- _____. 2542. **ทางตามหลักพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- _____. 2548. **ธรรมบรรยายต่อทางสุนัข (ระดับมหาวิทยาลัย)**. เล่มที่ 39. ค. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____. 2546. **ธรรมบรรยายระดับมหาวิทยาลัย เล่ม 2**. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ สวณโมกษ์ ไชยา.
- _____. 2548. **ธรรมปาฏิโมกข์ เล่ม 2**. เล่มที่ 31. ก. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.



- _____ . 2556. นิพพาน. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- _____ . 2545. นิพพานสำหรับทุกคน. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- _____ . 2541. พุทธธรรมประยุกต์. เล่มที่ 17. จ. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2546. มนุสสธรรม. เล่มที่ 17. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2543. โมกขธรรมประยุกต์. เล่มที่ 17. ค. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2548. ราชภโฏวาท. เล่มที่ 39. ง. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2542. ว้างตามหลักพุทธศาสนา. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- _____ . 2538. สันตัสสัปปธรรม. เล่มที่ 13. พิมพ์ครั้งที่ 3. สุราษฎร์ธานี: มูลนิธิธรรมทาน ไชยา 2538.
- _____ . 2539. สันติปฏิภาณธรรม. เล่มที่ 13.ข. สุราษฎร์ธานี: มูลนิธิธรรมทาน ไชยา.
- _____ . 2552. สุธมฺมปาปริทรรณ เล่ม 1. เล่มที่ 38. พิมพ์ครั้งที่ 3. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2554. สุธมฺมปาปริทรรณ เล่ม 2. เล่มที่ 38. ก. พิมพ์ครั้งที่ 3. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2542. หลักธรรมที่แสดงความว่าง. กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- _____ . 2551. หลักพระพุทธศาสนาที่ยังเข้าใจผิดกันอยู่. เล่มที่ 14. ฉ. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2549. อติมมยตาปริทีป. เล่มที่ 12.ง. พิมพ์ครั้งที่ 2. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2549. อธิปปัจจยตา. เล่มที่ 12. พิมพ์ครั้งที่ 6. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- _____ . 2538. โอสาเรตัพพธรรม. เล่มที่ 13. ก. พิมพ์ครั้งที่ 3. สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ.



วัลโปละ ราหุละ. 2553. **พระพุทธองค์ทรงสอนอะไร**. แปลโดย สุนทร พลามินทร์.

พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: จันทรเพ็ญ.

วิทย์ วิศทเวทย์. “อนัตตาในพุทธปรัชญา”. ใน **วารสารพุทธศาสนศึกษา**. ปีที่ 6

ฉบับที่ 1 (มกราคม-เมษายน 2542): 97.

สมภาร พรหมทา. 2548. **พุทธปรัชญา: มนุษย์ สังคมและปัญหาจริยธรรม**.

พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ศยาม.

ฮวงโป. 2547. **คำสอนของฮวงโป**. แปลโดย พุทธทาสภิกขุ. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.



ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติ
วิปัสสนากรรมฐานตามแนวของ
พระธรรมสิงหบุราจารย์ (จรัญ ฐิตธมฺโม)

ธิดารัตน์ สนธิ์ทิม*

สมบูรณ์ วัฒนะ**

บทคัดย่อ

วัตถุประสงค์ของการวิจัยในครั้งนี้ (1) เพื่อศึกษาทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (จรัญ ฐิตธมฺโม) ของวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 (2) เพื่อศึกษาปัจจัยที่มีความสัมพันธ์กับทัศนคติการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (จรัญ ฐิตธมฺโม) ของวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 กลุ่มตัวอย่างที่ใช้การศึกษา คือ ผู้เข้าปฏิบัติธรรมวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอบางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา จำนวน 120 คน

* นักศึกษาหลักสูตรศิลปศาสตร สาขาวิชาศาสนศึกษา วิทยาลัยศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล E-mail: Pairthidarus@gmail.com

** อาจารย์ที่ปรึกษา ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำหลักสูตรศิลปศาสตร สาขาวิชาศาสนศึกษา วิทยาลัยศาสนศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล
วันที่รับบทความ 28 พฤษภาคม 2561 วันที่แก้ไขบทความ 18 ธันวาคม 2561
วันที่ตอบรับบทความ 7 มกราคม 2562



ซึ่งได้มาจากการสุ่มตัวอย่างแบบบังเอิญ เก็บรวบรวมข้อมูลโดยใช้แบบสอบถาม การวิเคราะห์ข้อมูลใช้โปรแกรมคอมพิวเตอร์สำเร็จรูป สถิติที่ใช้ในการวิเคราะห์ ได้แก่ ค่าสถิติร้อยละ ค่าเฉลี่ย ค่าเบี่ยงเบนมาตรฐาน การทดสอบค่าที่ การวิเคราะห์ ความแปรปรวนทางเดียว โดยคำนัยสำคัญทางสถิติที่ใช้ในการวิเคราะห์ครั้งนี้ กำหนดไว้ที่ระดับ 0.05

ผลการวิจัยที่ พบว่า ผู้เข้าปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 มีทัศนคติต่อการสอน วิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (จรัญ ฐิตธมฺโม) ในระดับ มากเท่ากับ 3.91 และค่าเบี่ยงเบนมาตรฐานที่ 0.532 จากการทดสอบสมมุติฐาน พบว่าตัวแปรทางด้าน เพศและอายุที่แตกต่างกัน มีผลต่อทัศนคติในการปฏิบัติ วิปัสสนากรรมฐาน ตัวแปรทางด้านประสบการณ์การปฏิบัติและระยะเวลาการปฏิบัติ ธรรมที่แตกต่างกัน ไม่มีผลต่อทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของ พระธรรมสิงหบุราจารย์ (จรัญ ฐิตธมฺโม) ของวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำ จังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอบางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

คำสำคัญ: ทัศนคติ, วิปัสสนากรรมฐาน, หลวงพ่อจรัญ ฐิตธมฺโม



A Study of the People's Attitude towards the Teaching of Vipassana Meditation Practice in the Way of Phra Dhammasinghapuracariya (Jaran Dhidhadhammo)

Thidarus Sontim*

Somboon Wattana**

Abstract

The objectives of this research are: (1) To study the people's attitude towards the teaching of Vipassana meditation in the way of Phra Dhammasinghapuracariya (Jaran Dhidhadhammo) of the Tan-en Temple, Provincial office of Dhamma practice No. 15, Phra Nakhon Si Ayutthaya Province. (2) To study factors relating to the attitudes and practices of Vipassana meditation according to the principles of Phra Dhammasinghapuracariya (Jaran Dhidhadhammo) of the Tan-en Temple, Provincial office of Dhamma practice No. 15, Phra Nakhon Si Ayutthaya Province. The sample group consists of 120 randomly-selected meditation practitioners at the Tan-en Temple. The data are acquired through questionnaires and analyzed through statistical software packages for frequency, percentage (%),

* Student, Bachelor of Arts (Religious Studies) Program, College of Religious Studies, Mahidol University E-mail: Pairthidarus@gmail.com

** Advisor Lecturer, College of Religious Studies, Mahidol University

Received May 28, 2018, Revised December 18, 2018, Accepted January 7, 2018



mean ($\bar{X}$), standard deviation (S.D.), t-test, and one-way analysis of variance. The level of significance for statistical testing was 0.05.

The research finds that the attitudes of practitioners, who meditated at the Tan-en Temple, towards the meditation practice according to the teachings of Phra Dhammasinghapuracariya (Jaran Dhidhadhammo), are at the level of 3.91, with a standard deviation at 0.532. Hypothesis testing finds that gender and age differences influence the selected sample's attitude towards Vipassana meditation practice, whereas variables in terms of meditation practice experience and duration do not affect the sample group's attitudes towards the meditation practice according to the teachings of Phra Dhammasinghapuracariya (Jaran Dhidhadhammo) of the Tan-en Temple.

Keywords: Attitude, Vipassana, Jaran Dhidhadhammo



บทนำ

ในสภาพสังคมไทยปัจจุบัน มีการเร่งรัดพัฒนาเศรษฐกิจและสังคมให้ ความเจริญก้าวหน้าในแต่ละด้าน ทั้งในด้านวิทยาศาสตร์ และเทคโนโลยีสารสนเทศ อันเป็นเหตุเพราะต้องการยกระดับมาตรฐานการครองชีพ (Standard of Living) และความเป็นอยู่ของประชาชน (Well-being) ให้ดียิ่งขึ้น ซึ่งก็ส่งผลต่อการดำรงชีวิต ของมนุษย์ในปัจจุบันต้องปรับตัวต่อสู้ดิ้นรนเพื่อความอยู่รอด ซึ่งการปรับเปลี่ยน รูปแบบการใช้ชีวิตของแต่ละคนนั้นก็อาจจะไม่ได้อยู่บนพื้นฐานของศีลธรรม เสมอไป จึงเป็นเหตุให้เกิดปัญหาของสังคมต่อมา ดังเช่น ในหลายปีที่ผ่านมาสถิติ การเกิดอาชญากรรมในประเทศไทยมีแนวโน้มเพิ่มสูงขึ้นอย่างต่อเนื่อง เช่น จาก ปี 2547 – 2549 พบว่ามีอาชญากรรมเพิ่มขึ้นถึงร้อยละ 20.07 % จนในปี 2558 เดอะนิวยอร์กไทมส์ (The New York Times) รายงานว่าตำรวจได้พบว่ามิชมิย การลักทรัพย์ และการปล้นทรัพย์เพิ่มขึ้นกว่า 75,557 ครั้งในปีนั้น ซึ่งมากกว่า ปีก่อนถึง 10.5 % (Fuller Thomas, 2015: ออนไลน์) แสดงให้เห็นว่ามีอัตรา การเกิดอาชญากรรมและการก่อการร้ายสูงในสังคมและ มีแนวโน้มที่จะร้ายแรง มากขึ้นในอนาคต จึงแสดงให้เห็นว่าพฤติกรรมของมนุษย์ทั้ง ทางกาย วาจา และ ทางใจ เป็นสิ่งสำคัญในการดำรงชีวิต และการอยู่ร่วมกันในสังคม การปฏิบัติ วิปัสสนากรรมฐานโดยใช้หลักธรรมของสติปัฏฐาน 4 คือ การดำรงชีวิตอย่างมีสติ รู้จักคำนึงว่าสิ่งที่ทำจะดีหรือชั่ว จะถูกหรือผิด จะเหมาะสมหรือไม่เหมาะสม และ ไม่ลืมที่จะไตร่ตรองว่าจะกระทบต่อบุคคลรอบข้าง สังคม หรือเศรษฐกิจหรือไม่ เช่น การพัฒนาสังคมในยุคโลกาภิวัตน์ที่มุ่งเน้นการแข่งขันและมีชัยชนะเป็นผลลัพธ์ ทำให้ทุกคนย่อมนั้ดิ้นรน กระเสือกกระสน และไม่มีใครยอมแพ้ใคร เพราะความ กระหายในชัยชนะนั้น ในทางพุทธศาสนา เรียกว่า กิเลส หรือ เครื่องบ่วงรัดใจ (จิต) อันเกิดจากความอยาก ความต้องการอย่างมุ่งมั่นจนเกิดการกระทำขึ้น

ตามมาซึ่งการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน เป็นวิธีการการพัฒนาจิตใจของ มนุษย์บนพื้นฐานของ “หลักธรรมสติปัฏฐาน 4” มีองค์ประกอบสำคัญ คือ อาตาปี สัมปชาโน สติมา ความหมาย คือ ให้มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ ระลึกไปตามฐาน



ทั้ง 4 คือ กาย เวทนา จิต ธรรม ให้เกิดปัญญารู้เท่าทันโลก คือ มีสติ ควบคุมทางกาย วาจา ใจ ไม่ให้หลงไปกับ รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัสภายนอก การยึดมั่นถือมั่น ในตนเองเป็นศูนย์กลาง (เห็นแก่ตัว) หรือวัตถุนิยมเป็นสิ่งสำคัญ (บริโภคนิยม) ให้ลดน้อยลงไป หลักสติปัฏฐาน 4 เป็นหลักธรรมที่ใช้ในการพัฒนาจิตใจของมนุษย์ด้วยการจัดความโลภ โกรธ หลง อันเป็นที่มาของความรุนแรง ความขัดแย้งต่างๆ ในสังคม โดยวิปัสสนากรรมฐานมีแนวทางฝึกฝนตนเองให้เป็นผู้ตั้งมั่นอยู่ในศีลธรรม คุณธรรม จริยธรรม รู้ดี รู้ชั่ว ลดความเห็นแก่ตัว และไม่ประมาทในการดำเนินชีวิต ซึ่งผู้ที่สามารถจัดความโลภ โกรธ หลง อันเป็นรากเหง้าของความชั่วได้อย่างสมบูรณ์ตามแนวปฏิบัติอริยมรรคหรืออริยผล ตามความเพียรพยายามในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน เป็นต้น

ทัศนคติการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานมีความหมายครอบคลุมถึงความคิด ความเข้าใจ และความรู้สึกที่มีต่อการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ทัศนคติดังกล่าวมีอิทธิพลต่อการเลือกเข้าวัดปฏิบัติธรรมของพุทธศาสนิกชนเพื่อเรียนรู้และฝึกฝนการใช้ปัญญาในการพัฒนาจิตใจ อารมณ์และคุณภาพชีวิตของตนเอง การวิจัยครั้งนี้มุ่งศึกษาทัศนคติที่ทำให้คนให้ความสนใจเลือกมาปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามรูปแบบของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่ोजรัญ ฐิตธมฺโม) ที่วัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอบางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ซึ่งเป็นสาขาปฏิบัติธรรมย่อยมาจาก วัดอัมพวัน จังหวัดสิงห์บุรี (หลวงพ่ोजรัญ ฐิตธมฺโม) เหตุที่ให้ความสนใจในที่แห่งนี้เนื่องจากปัจจุบันประชาชนทุกเพศทุกวัย จากหลากหลายอาชีพในพื้นที่ต่างๆ ให้ความสนใจในการมาปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามคำสอนของหลวงพ่ोजรัญที่วัดตาลเอนแห่งนี้จำนวนมาก

จากความเป็นมาและความสำคัญของปัญหาดังกล่าว ผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษาว่าประชาชนมีทัศนคติอย่างไรในการเลือกมาปฏิบัติธรรมและศึกษารูปแบบการสอนวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์(หลวงพ่ोजรัญ ฐิตธมฺโม) ในสาขาวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 ทั้งนี้ เพื่อเป็นแนวทางในการสนับสนุนพุทธศาสนิกชนให้เกิดทัศนคติ



ที่ดีต่อการศึกษาปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานและส่งเสริมพัฒนารูปแบบการจัดการปฏิบัติธรรมภายในวัด เพื่อประสิทธิภาพและประโยชน์แก่พระพุทธศาสนาเหมือนส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรม ในสังคมกว้างขวางมากขึ้น

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. เพื่อศึกษาทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) กรณีศึกษา: วัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอ บางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา
2. เพื่อศึกษาปัจจัยที่มีความสัมพันธ์กับทัศนคติการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) กรณีศึกษา: วัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอ บางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

วิธีการดำเนินงานวิจัย

การวิจัยครั้งนี้ เป็นการศึกษาปัจจัยที่มีความสัมพันธ์กับทัศนคติการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) ที่วัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอ บางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา โดยศึกษาถึงปัจจัยด้านประสบการณ์ การปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ที่มีความสัมพันธ์กับทัศนคติการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม)

ประชากรที่ใช้ในการวิจัยครั้งนี้ โดยใช้แบบสอบถาม (questionnaire) กับผู้เข้าปฏิบัติธรรมวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอ บางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา โดยใช้วิธีสุ่มตัวอย่างแบบบังเอิญ (accidental sampling) จำนวน 120 และสัมภาษณ์เชิงลึก (in-depth interviews schedule) กับพระวิปัสสนาจารย์และผู้ปฏิบัติธรรม ทั้งมีโครงสร้าง



และไม่มีโครงสร้าง การสังเกต (observation) ทั้งแบบมีส่วนร่วมและไม่มีส่วนร่วม และการประชุมกลุ่มย่อย (focus group) จำนวน 5 คน/รูป โดยการสุ่มตัวอย่างแบบเจาะจง (Purposive Sampling)

เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัยครั้งนี้ โดยการใช้แบบสอบถามกับกับผู้ใช้ปฏิบัติธรรมวัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา แห่งที่ 15 อำเภอบางปะหัน จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ซึ่งแบ่งเนื้อหาแบบสอบถามออกเป็น 3 ส่วน ได้แก่

ส่วนที่ 1 เป็นแบบสอบถามเกี่ยวกับปัจจัยด้านบุคคลของกลุ่มตัวอย่าง ซึ่งเป็นปัจจัยอิสระ ได้แก่ เพศ อายุ สถานภาพ การศึกษา ที่อยู่อาศัย อาชีพ รายได้ ประสบการณ์การปฏิบัติธรรม

ส่วนที่ 2 เป็นแบบสอบถามที่เกี่ยวกับปัจจัยด้านประสบการณ์ด้านการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ได้แก่ ความเชื่อทางศาสนา ความรู้ความเข้าใจเรื่องวิปัสสนากรรมฐานและเหตุจูงใจให้เข้าฝึกปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ซึ่งในแต่ละหัวข้อใหญ่จะมีข้อย่อย โดยคำนวณหาค่าความเชื่อมั่น เท่ากับ 0.942

ส่วนที่ 3 เป็นแบบสอบถามที่เกี่ยวกับทัศนคติที่มีต่อการสอนวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) การนำไปประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน โดยใช้แบบสอบถามตามมาตรวัดแบบ Likert's Scale และลักษณะคำถามจะมีทั้งในเชิงบวกและเชิงลบ โดยคำนวณหาค่าความเชื่อมั่น เท่ากับ 1.014

สถิติที่ใช้ในการวิเคราะห์ข้อมูล ได้แก่ ค่าสถิติร้อยละ (Percentage), ค่าเฉลี่ย (Mean), ค่าที (t-test), การวิเคราะห์ความแปรปรวนทางเดียว (One-Way ANOVA) และค่าสัมประสิทธิ์สหสัมพันธ์ของเพียร์สันซึ่ง คำนวณสำคัญทางสถิติที่ใช้ในการวิเคราะห์ครั้งนี้ที่ระดับ 0.05



ผลการวิจัย

ข้อมูลทั่วไปของกลุ่มตัวอย่าง

1. เพศของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า กลุ่มตัวอย่างในการวิจัยครั้งนี้ ส่วนใหญ่เป็นเพศหญิง คิดเป็นร้อยละ 64.2 เป็นเพศชาย คิดเป็นร้อยละ 35.8

2. ช่วงอายุที่อยู่ในวัยรุ่นจนถึงวัยผู้ใหญ่ จะเป็นผู้สนใจการปฏิบัติธรรมมากที่สุด โดยมีช่วงอายุระหว่าง 20 – 29 ปี คิดเป็นร้อยละ 46.7 รองลงมาคือ อายุ 40 – 49 ปี คิดเป็นร้อยละ 20.0 รองมาคือ อายุ 30 – 39 ปี คิดเป็นร้อยละ 15.0 ตามมาคือ อายุตั้งแต่ 60 ปี ขึ้นไป คิดเป็นร้อยละ 11.7 และอายุ 50 – 59 ปี คิดเป็นร้อยละ 4.2 และช่วงอายุ ต่ำกว่า 20 ปี เข้าร่วมน้อยที่สุด คิดเป็นร้อยละ 2.5 เท่านั้น

3. สถานภาพพบว่า ผู้มีชีวิตโสดเข้าร่วมการปฏิบัติธรรมมากที่สุด คิดเป็นร้อยละ 71.1 รองลงมา คือ ผู้มีชีวิตสมรส หม้าย แยกกันอยู่ คิดเป็นร้อยละ 19.2, 5.0, 4.2 ตามลำดับ

4. การศึกษานั้นมากกว่าครึ่งมีการศึกษาตั้งแต่ ปริญญาตรีขึ้นไป คิดเป็นร้อยละ 63.3 รองลงมาคือ ไม่เกินมัธยมศึกษาตอนต้น มัธยมศึกษาตอนปลาย ซึ่งมีร้อยละเท่ากัน คือ 16.7 และน้อยที่สุดอยู่ที่ระดับอนุปริญญา คิดเป็นร้อยละ 3.3 เป็นต้น

5. ด้านการประกอบอาชีพพบว่า ส่วนใหญ่เป็นนักเรียน/นักศึกษา คิดเป็นร้อยละ 38.3 รองลงมาเป็นกลุ่มคนที่ประกอบอาชีพเอกชน/รับจ้าง ธุรกิจส่วนตัว ซึ่งมีร้อยละเท่ากันคือ 20.8 ตามมาด้วย อาชีพอื่นๆ...พ่อบ้าน /แม่บ้าน ข้าราชการ/พนักงานของรัฐ และข้าราชการบำนาญ คิดเป็นร้อยละ 11.7, 5.8, 1.7 และ 0.8 ตามลำดับ

6. ด้านรายได้ของครอบครัว/เดือน พบว่า ส่วนใหญ่มีรายได้มากกว่า 10,000 บาท คิดเป็นร้อยละ 44.2 รองลงมาคือ รายได้ไม่เกิน 2,00 บาท คิดเป็น



ร้อยละ 24.2 และ 2,001 – 4,000 บาท คิดเป็นร้อยละ 12.5 สำหรับครอบครัวที่มีรายได้อยู่ระหว่าง 4,001 – 6,000 บาท และ 6,001 – 9,000 บาท ซึ่งมีร้อยละเท่ากันคือ 6.7 เป็นต้น

7. สำหรับภูมิลำเนา ส่วนใหญ่มีถิ่นที่อยู่อาศัยอยู่ ต่างจังหวัด ถึงร้อยละ 61.7 และอาศัยอยู่ในกรุงเทพมหานคร คิดเป็นร้อยละ 38.3 เป็นต้น

8. ผู้ที่เข้าร่วมปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานในครั้งนี้ มีประสบการณ์ในการปฏิบัติธรรมมาแล้ว ถึงร้อยละ 84.2 และผู้ไม่เคยมีประสบการณ์ในการปฏิบัติธรรม คิดเป็นร้อยละ 15.8

9. รูปแบบในประสบการณ์การฝึกปฏิบัติธรรมตามวิธีการ พองหนอ - ยุบหนอ คิดเป็นร้อยละ 43.3 รองลงมาคือแบบพุทโธ มากกว่า 1 อย่าง แบบสัณมมารัง และแบบนะมะพะทะ คิดเป็นร้อยละ 27.5, 11.7, 1.7 และ 0.8 ตามลำดับ และผู้ไม่ระบุประสบการณ์ในการปฏิบัติธรรม คิดเป็นร้อยละ 15.0 เป็นต้น

10. ผู้มีประสบการณ์ในการปฏิบัติธรรม ในระยะเวลา 1 - 5 ปี ถึงร้อยละ 56.7 รองลงมาคือ ไม่เคยมีประสบการณ์ มีประสบการณ์ 5- 10 ปี และมีประสบการณ์ มากกว่า 10 ปี คิดเป็นร้อยละ 19.2, 15.0 และ 9.2 เป็นต้น

11. ผู้ที่เข้าร่วมปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานในครั้งนี้ มากกว่าครึ่งมีสุขภาพแข็งแรงดี ถึงร้อยละ 97.5 และผู้มีร่างกายอ่อนแอ คิดเป็นร้อยละ 2.5 เป็นต้น

12. ลักษณะการศึกษาต่อธรรมะ ส่วนใหญ่มีการศึกษา มากกว่า 1 อย่าง ถึงร้อยละ 30.8 รองลงมาคือ สนทนาธรรมกับพระสงฆ์หรือผู้รู้โดยตรง เทปธรรมะ หรือรายการทางวิทยุ หนังสือหรือสิ่งพิมพ์เกี่ยวกับธรรมะ คิดเป็นร้อยละ 28.3, 14.2 และ 13.3 รวมทั้ง รายการธรรมะทางโทรทัศน์และไม่ศึกษาเลย มีร้อยละเท่ากันคือ 6.7 ตามลำดับ

13. ผู้ที่เข้าร่วมปฏิบัติธรรมในครั้งนี้ มากกว่าครึ่ง มาเข้าร่วมปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ณ วัดตาลเอน สำนักปฏิบัติธรรมประจำจังหวัดพระนครศรีอยุธยา



แห่งที่ 15 เป็นครั้งแรก ถึงร้อยละ 70.8 และผู้ที่เข้าร่วมปฏิบัติธรรมสม่ำเสมอ คิดเป็นร้อยละ 29.2 เป็นต้น

ทัศนคติด้านวิธีการปฏิบัติ

ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตาม แนวของพระธรรม สิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) ของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า วิธีการปฏิบัติพระกรรมฐาน โดยรวมอยู่ในระดับมาก มีค่าเฉลี่ย เท่ากับ 3.91 และ เมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ พบว่า ข้อที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือ การเจริญสติแบบ ยุบหนอ – พองหนอ สามารถปฏิบัติได้ในอิริยาบถ ยืน เดิน นั่งและนอน (ข้อ 3) มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือ 4.55 รองลงมาคือ ในขณะที่ปฏิบัติต้องกำหนดรู้สิ่งที่เกิดขึ้นในปัจจุบันให้มากที่สุด (ข้อ2) มีค่าเฉลี่ย 4.46 วิธีการปฏิบัติวิปัสสนาแบบยุบหนอ – พองหนอตรงตามมหาสติปัฏฐานสูตรในพระไตรปิฎก (ข้อ1) มีค่าเฉลี่ย 4.42 และการปฏิบัติอิริยาบถเดินและนั่งมีระยะเวลาปฏิบัติที่เหมาะสม (ข้อ 6) มีค่าเฉลี่ย 4.28 ส่วนในการนั่งกำหนดสำคัญกว่าการเดินจงกรม (ข้อ 4), การกำหนดอิริยาบถ นอนทำให้จิตเป็นสมาธิตั้งมั่น (ข้อ 5) และ การกำหนดอิริยาบถย่อยไม่มีผลต่อการ เจริญสติ (ข้อ 7) อยู่ในระดับปานกลาง มีค่าเฉลี่ย 3.46, 3.24 และ 3.00 ตามลำดับ จากมากไปหาน้อย

ทัศนคติที่มีต่อพระวิปัสสนาจารย์

ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตาม แนวของพระธรรม สิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) ของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า ทัศนคติที่มีต่อพระวิปัสสนาจารย์ โดยรวมอยู่ในระดับมาก มีค่าเฉลี่ย เท่ากับ 3.89 และเมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ พบว่า ข้อที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือ พระวิปัสสนาจารย์มีความรู้ความสามารถอย่างดีในเรื่องวิปัสสนากรรมฐาน (ข้อ 1) มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือ 4.41 รองลงมาคือ พระวิปัสสนาจารย์มีบุคลิกภาพน่าเคารพศรัทธา (ข้อ 5) มีค่าเฉลี่ย 4.39 และพระวิปัสสนาจารย์สามารถควบคุมการปฏิบัติได้เป็นอย่างดี (ข้อ 2) มีค่าเฉลี่ย 4.39 รองลงมา ได้แก่ การสอนของวิปัสสนาจารย์ใช้ภาษายากต่อการ



เข้าใจ (ข้อ 3) และพระวิปัสสนาจารย์ไม่เพียงพอต่อจำนวนผู้เข้าปฏิบัติธรรม (ข้อ 4) ซึ่งมีร้อยละเท่ากับคือ 3.15 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย

ทัศนคติที่มีต่อการดำเนินงาน

ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรม สิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) ของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า ทัศนคติที่มีต่อการดำเนินงาน โดยรวมอยู่ในระดับมาก มีค่าเฉลี่ย เท่ากับ 4.10 และเมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ พบว่า ข้อที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือหนังสือสวดมนต์ เอกสารเพียงพอและมีคุณภาพ (ข้อ 6) มีค่าเฉลี่ย 4.62 เครื่องเสียงได้ยินชัดเจนดีและเหมาะสมแก่การสอนวิปัสสนากรรมฐาน (ข้อ 8) มีค่าเฉลี่ย 4.56 และ การบริการด้านอาหารเพียงพอและมีคุณภาพ (ข้อ 7) มีค่าเฉลี่ย 4.53 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย รองลงมา ได้แก่ ไฟฟ้าและแสงสว่างเพียงพอต่อการใช้สอย (ข้อ 5) มีค่าเฉลี่ย 4.45 ห้องสุขาและห้องอาบน้ำสะดวกและเพียงพอ (ข้อ 4) มีค่าเฉลี่ย 4.40 และ มีความสะดวกในเรื่องที่พักและอุปกรณ์เครื่องนอน (ข้อ 3) มีค่าเฉลี่ย 4.28 ส่วน ลำดับสุดท้ายอยู่ในระดับปานกลางคือ การประชาสัมพันธ์ของทางวัดรายละเอียดการมาปฏิบัติธรรมไม่เหมาะสมและเพียงพอเท่าที่ควร(ข้อ 1) มีค่าเฉลี่ย 3.02 และ เจ้าหน้าที่ ไม่เพียงพอต่อการอำนวยความสะดวกแก่ผู้ปฏิบัติ (ข้อ 2) มีค่าเฉลี่ย 2.98 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย

ทัศนคติด้านสัมพันธภาพระหว่างพระวิปัสสนาจารย์กับผู้ปฏิบัติ

ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรม สิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) ของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า ทัศนคติด้านสัมพันธภาพระหว่างพระวิปัสสนาจารย์กับผู้ปฏิบัติ โดยรวมอยู่ในระดับมาก มีค่าเฉลี่ย เท่ากับ 4.19 และเมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ พบว่า ข้อที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือ พระวิปัสสนาจารย์สามารถตอบข้อสงสัยในการปฏิบัติได้ดี (ข้อ 2) มีค่าเฉลี่ย 4.62 พระวิปัสสนาจารย์มีอัธยาศัยเป็นกันเองและยิ้มแย้มแจ่มใสกับผู้ปฏิบัติ



ธรรม (ข้อ 1) มีค่าเฉลี่ย 4.56 และพระวิปัสสนาจารย์บำเพ็ญเพียรประพาศชอบ เป็นแบบอย่างแก่ผู้ปฏิบัติธรรม (ข้อ 10) มีค่าเฉลี่ย 4.53 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย รองลงมา ได้แก่ มีการสาธิตขั้นตอนการปฏิบัติให้ดูเป็นแบบอย่าง (ข้อ 3) มีค่าเฉลี่ย 4.48 พระวิปัสสนาจารย์มีความอดทนต่อปัญหาบกพร่องในการสอน อย่างดียิ่ง (ข้อ 9) มีค่าเฉลี่ย 4.43 พระวิปัสสนาจารย์มีการสอบอารมณ์ผู้ปฏิบัติ เสมอ (ข้อ 4) มีค่าเฉลี่ย 3.77 พระวิปัสสนาจารย์สามารถให้คำแนะนำผู้ปฏิบัติ ด้านอื่นๆ (ข้อ 7) มีค่าเฉลี่ย 4.37 และพระวิปัสสนาจารย์มีการประสานงาน ด้านต่าง ๆ เป็นอย่างดีเพื่อการปฏิบัติธรรมเป็นไปอย่างเรียบร้อย (ข้อ 8) มีค่าเฉลี่ย 4.36 ส่วนลำดับสุดท้ายอยู่ในระดับน้อยคือ พระวิปัสสนาจารย์ไม่สนใจดูแล สวัสดิการและความเป็นอยู่ผู้ปฏิบัติธรรม (ข้อ 6) มีค่าเฉลี่ย 2.55 ตามลำดับจาก มากไปหาน้อย

ทัศนคติด้านการประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน

ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตาม แนวของพระธรรม สิ่งบูรพาจารย์ (หลวงพ่ोजรัญ ฐิตธัมโม) ของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า ทัศนคติด้านการประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน โดยรวมอยู่ในระดับมาก มีค่าเฉลี่ย เท่ากับ 4.04 และเมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ พบว่า ข้อที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือ การวิปัสสนากรรมฐานทำให้การดำเนินชีวิตมีความสุขสงบขึ้น (ข้อ 9) มีค่า เฉลี่ย 4.51 รองลงมา ได้แก่ การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านมีการปรับตัว กับสถานการณ์ในชีวิตได้ดีขึ้น (ข้อ 2) ทำให้ท่านมีสติสัมปชัญญะในการทำสิ่งต่างๆ ได้อย่างมีประสิทธิภาพมากขึ้น (ข้อ 8) ซึ่งมีค่าเฉลี่ยเท่ากันคือ 4.45 การเจริญ วิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านมีความสามารถในการตัดสินใจเรื่องต่างๆ ได้ดีขึ้น (ข้อ 1) มีค่าเฉลี่ย 4.38 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านเข้าใจวิธีการแก้ไข ปัญหาชีวิตได้ดีขึ้น (ข้อ 3) มีค่าเฉลี่ย 4.35 และการเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ บุคคลในครอบครัวเข้าใจกันมากขึ้น (ข้อ 5) ทำให้ท่านใช้จ่ายอย่างเป็นระบบมาก ขึ้น (ข้อ 7) ซึ่งมีค่าเฉลี่ยเท่ากันคือ 4.13 ส่วนลำดับสุดท้ายอยู่ในระดับปานกลาง คือ การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านมองเห็น ความจริงของชีวิตมากขึ้น



(ข้อ 4) มีค่าเฉลี่ย 3.02 และการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านมีความแข็งแกร่งในการทำงาน (ข้อ 6) มีค่าเฉลี่ย 2.90 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย

ทัศนคติด้านองค์ความรู้เกี่ยวกับธรรมะ

ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่ोजริญ ฐิตธัมโม) ของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า ทัศนคติด้านองค์ความรู้เกี่ยวกับธรรมะ โดยรวมอยู่ในระดับมาก มีค่าเฉลี่ย เท่ากับ 4.49 และเมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ พบว่า ข้อที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือการปฏิบัติทำให้เกิดสติปัญญาสูงสุด (ข้อ 3) มีค่าเฉลี่ย 4.58 การปฏิบัติทำให้เกิดสิริมงคลในชีวิต (ข้อ 2) มีค่าเฉลี่ย 4.57 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานเป็นการบูชาคุณพระพุทธพระธรรม พระสงฆ์ (ข้อ 1) มีค่าเฉลี่ย 4.56 และการปฏิบัติเพื่อสั่งสมความดีสูงสุด (ข้อ 4) มีค่าเฉลี่ย 4.55 ส่วนลำดับสุดท้ายอยู่ในระดับมาก ได้แก่ การเจริญวิปัสสนากรรมฐานสามารถช่วยให้การศึกษาแนวปฏิบัติให้เห็นผลได้ละเอียดมากขึ้น (ข้อ 6) มีค่าเฉลี่ย 4.42 และเจริญวิปัสสนากรรมฐานเพื่อคาดหวังนิพพาน (ข้อ 4) มีค่าเฉลี่ย 4.31 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย

ทัศนคติด้านการควบคุมอารมณ์

ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่ोजริญ ฐิตธัมโม) ของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า ทัศนคติด้านการควบคุมอารมณ์ โดยรวมอยู่ในระดับมาก มีค่าเฉลี่ย เท่ากับ 4.00 และเมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ พบว่า ข้อที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือ การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านเป็นคนคิดก่อนทำมากขึ้น (ข้อ 1) มีค่าเฉลี่ย 4.45 ทำให้ตัวท่านเป็นคนมีเหตุผลมากขึ้น (ข้อ 2) มีค่าเฉลี่ย 4.42 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านมีความสบายใจ อารมณ์แจ่มใสขึ้น (ข้อ 9) มีค่าเฉลี่ย 4.40 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ไม่วิตกกังวลฟุ้งซ่าน (ข้อ 6) มีค่าเฉลี่ย 3.98 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานช่วยให้ท่านสามารถควบคุมอารมณ์ได้ดีขึ้น (ข้อ 4) มีค่าเฉลี่ย 4.38 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านสามารถเอาชนะใจตนเองมากขึ้น (ข้อ 10)



มีค่าเฉลี่ย 4.33 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านมีความจำดีขึ้น (ข้อ 8) มีค่าเฉลี่ย 4.21 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านรู้สึกตัวเร็วเมื่อมีอารมณ์ มากระทบ (ข้อ 7) มีค่าเฉลี่ย 4.20 ในลำดับสุดท้ายอยู่ในระดับปานกลาง ได้แก่ การเจริญวิปัสสนากรรมฐานไม่อาจทำให้ท่านเบาบางความโลภลงได้เลย (ข้อ 3) มีค่าเฉลี่ย 3.01 และการเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านนอนไม่หลับเพราะอยากกำหนดไม่หยุด (ข้อ 5) มีค่าเฉลี่ย 2.72 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย

ทัศนคติด้านการอยู่ร่วมกันในสังคม

ทัศนคติของประชาชนที่มีต่อการสอนวิธีปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานตามแนวของพระธรรม สิงหบุราจารย์ (หลวงพ่อจรัญ ฐิตธัมโม) ของกลุ่มตัวอย่าง พบว่า ทัศนคติด้านการอยู่ร่วมกันในสังคมโดยรวมอยู่ในระดับมาก มีค่าเฉลี่ยเท่ากับ 3.93 และเมื่อพิจารณาเป็นรายข้อ พบว่า ข้อที่มีค่าเฉลี่ยสูงสุด คือการเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้หมั่นใจในความเชื่อเรื่องกฎแห่งกรรม (ข้อ 8) มีค่าเฉลี่ย 4.55 และรองลงมา ได้แก่ ทำให้ท่านอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมอย่างมีความสุข (ข้อ 9) มีค่าเฉลี่ย 4.48 ทำให้ท่านมีกำลังใจในการทำความดีมากขึ้น (ข้อ 7) มีค่าเฉลี่ย 4.43 การเจริญวิปัสสนากรรมฐานทำให้ท่านเข้าใจปัญหาที่เกิดขึ้นอย่างรู้เท่าทัน (ข้อ 1) มีค่าเฉลี่ย 4.36 และทำให้ท่านมีมนุษยสัมพันธ์ที่ดีขึ้น (ข้อ 2) กับทำให้ท่านยินดีเสียสละส่วนตนเพื่อส่วนร่วมมากขึ้น (ข้อ 5) ซึ่งมีค่าเฉลี่ยเท่ากันคือ 4.28 สุดท้ายอยู่ในระดับปานกลางคือ หลังจากปฏิบัติความเพียรของท่านมากขึ้น (ข้อ 6) ทำให้ท่านเบื่อสังคม และอยากใช้ชีวิตอยู่คนเดียว (ข้อ 4), และทำให้ท่านรู้สึกความคิดเห็นไม่ตรงกับผู้อื่น (ข้อ 3) มีค่าเฉลี่ย 3.23, 3.04 และ 2.75 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย

ผลทดสอบสมมติฐาน

จากการทดสอบสมมติฐานที่ตั้งไว้ 3 สมมติฐาน ผลปรากฏว่าเป็นไปตามสมมติฐานที่ตั้งไว้ 2 สมมติฐาน ได้แก่ เพศและอายุ และไม่เป็นไปตามสมมติฐานที่ตั้ง



ไว้ 2 สมมติฐาน ได้แก่ ประสบการณ์ปฏิบัติธรรม และระยะเวลาของประสบการณ์ปฏิบัติธรรม ซึ่งมีรายละเอียดดังนี้

สมมติฐานที่ 1 ผู้เข้าปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานวัดตาลเอน มีเพศต่างกัน มีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานแตกต่างกัน ผลการวิเคราะห์ข้อมูลพบว่า ในภาพรวมทั้งหมด (Grand Total) เพศชาย มีค่าเฉลี่ย 4.00 และเพศหญิง มีค่าเฉลี่ย 4.11 เมื่อเปรียบเทียบความแตกต่างของทัศนคติในการปฏิบัติธรรมด้วยสถิติ t - test พบว่า เพศชายและเพศหญิง มีทัศนคติในการปฏิบัติธรรมแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญที่ระดับ 0.05 ในด้านการประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวัน มีค่าเฉลี่ย .003 และด้านการควบคุมอารมณ์ มีค่าเฉลี่ย .040 แสดงให้เห็นว่า เพศมีผลต่อระดับทัศนคติการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ซึ่งเป็นไปตามสมมติฐานที่ตั้งไว้

สมมติฐานที่ 2 ผู้เข้าปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานวัดตาลเอน มีอายุแตกต่างกัน มีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานแตกต่างกัน ผลการวิเคราะห์ข้อมูลพบว่า ในภาพรวมทั้งหมด (Grand Total) พบว่า ประชาชนที่มีอายุต่ำกว่า 20 ปี และ อายุ 60 ปีขึ้นไป จะมีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานมากที่สุด มีค่าเฉลี่ย 4.21 รองลงมา คือ ประชาชนที่มีอายุ 40 – 49 ปี มีค่าเฉลี่ย 4.12 ตามมาด้วยอายุ 20 - 29 ปี มีค่าเฉลี่ย 4.03 อายุ 30 – 39 ปี มีค่าเฉลี่ย 3.97 ลำดับสุดท้าย คือ อายุ 50 – 59 ปี มีค่าเฉลี่ย 3.83 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย และเมื่อเปรียบเทียบความแตกต่างของทัศนคติในการปฏิบัติธรรมด้วยสถิติ F - test พบว่า ผู้ที่มีอายุแตกต่างกัน มีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานแตกต่างกันอย่างมีนัยสำคัญที่ระดับ 0.05 ดังนั้นจึงต้องยอมรับสมมติฐานที่ตั้งไว้ข้างต้น และเมื่อทดสอบค่าเฉลี่ยเป็นรายคู่ด้วยวิธี LSD พบว่า ประชาชนที่ไม่มีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน อยู่ในระดับน้อยกว่า ช่วงอายุ ต่ำกว่า 20 ปี และ อายุ 60 ปีขึ้นไป เมื่อทำการวิเคราะห์ค่าเฉลี่ยทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานรายด้าน พบผลสอดคล้องกับภาพรวม 2 ด้าน คือ ด้านสัมพันธภาพพระวิปัสณาจารย์กับผู้ปฏิบัติธรรม และด้านองค์ความรู้เกี่ยวกับธรรมะ



สมมติฐานที่ 3 ผู้เข้าปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานวัดตาลเอน มีประสบการณ์ปฏิบัติธรรมต่างกัน มีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานแตกต่างกัน ผลการวิเคราะห์ข้อมูล พบว่า ในภาพรวมทั้งหมด (Grand Total) พบว่า ประชาชนที่มีประสบการณ์การปฏิบัติธรรม มากกว่า 1 อย่างมีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานมากที่สุด มีค่าเฉลี่ย 4.14 รองลงมา ประสบการณ์การปฏิบัติธรรมแบบพุทโธ มีค่าเฉลี่ย 4.02 ตามมาด้วย แบบนะมะพะทะ มีค่าเฉลี่ย 3.95 แบบสัมมาอรหัง มีค่าเฉลี่ย 3.89 ลำดับสุดท้าย คือ แบบพองหนอ ยุบหนอ มีค่าเฉลี่ย 3.55 ตามลำดับจากมากไปหาน้อยและเมื่อเปรียบเทียบความแตกต่างของทัศนคติในการปฏิบัติธรรมด้วยสถิติ F - test พบว่า ผู้ที่มีประสบการณ์ปฏิบัติธรรมต่างกัน มีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานแตกต่างกัน อย่างไม่มีนัยสำคัญที่ระดับ 0.05 แสดงให้เห็นว่า ประสบการณ์ปฏิบัติธรรมต่างกันไม่มีผลต่อหรืออิทธิพลต่อทัศนคติการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ซึ่งไม่เป็นไปตามสมมติฐานที่ตั้งไว้

สมมติฐานที่ 4 ผู้เข้าปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานวัดตาลเอน มีระยะเวลาของประสบการณ์ปฏิบัติธรรมแตกต่างกัน จะมีทัศนคติในการการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานแตกต่างกัน ผลการวิเคราะห์ข้อมูล พบว่า ในภาพรวมทั้งหมด (Grand Total) พบว่า ประชาชนที่มีระยะเวลาของประสบการณ์ปฏิบัติธรรม มากกว่า 10 ปี มีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานมากที่สุด มีค่าเฉลี่ย 4.12 รองลงมา ระยะเวลา 1 – 5 ปี มีค่าเฉลี่ย 4.09 ตามมาด้วย ระยะเวลา 5 – 10 ปี มีค่าเฉลี่ย 4.08 และลำดับสุดท้าย คือ ผู้ที่ไม่เคยมีประสบการณ์ มีค่าเฉลี่ย 3.96 ตามลำดับจากมากไปหาน้อย และเมื่อเปรียบเทียบความแตกต่างของทัศนคติในการปฏิบัติธรรมด้วยสถิติ F - test พบว่า ผู้ที่มีประสบการณ์ปฏิบัติธรรมต่างกัน มีทัศนคติในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานแตกต่างกันอย่างไม่มีนัยสำคัญที่ระดับ 0.05 แสดงให้เห็นว่า ระยะเวลาของประสบการณ์ปฏิบัติธรรมแตกต่างกัน ไม่มีผลต่อหรืออิทธิพลต่อทัศนคติการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน ซึ่งไม่เป็นไปตามสมมติฐานที่ตั้งไว้



ข้อเสนอแนะ

1. ควรมีการชี้แจงรายละเอียดข้อมูลขั้นตอนการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานให้ชัดเจน เพื่อให้ผู้ปฏิบัติธรรมได้เข้าใจถึงจุดประสงค์และระเบียบการปฏิบัติธรรมร่วมกัน เสริมสร้างให้เกิดทัศนคติที่ดีต่อการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานต่อไป

2. ควรให้การสนับสนุนพระวิปัสสนาจารย์ให้มีจำนวนเพิ่มมากขึ้น เพื่อประโยชน์ในการสอนวิปัสสนากรรมฐานในสังคม และพระวิปัสสนาจารย์ควรใช้เวลาในการแลกเปลี่ยนประสบการณ์ปฏิบัติธรรม หรือการสอบอารมณ์ผู้ปฏิบัติธรรมในระยะเวลาหนึ่งเพื่อสนับสนุนการปฏิบัติและเสริมสร้างให้เกิดทัศนคติที่ดีต่อการสอนวิปัสสนากรรมฐานต่อไป

3. ควรมีการเผยแพร่ประชาสัมพันธ์โครงการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานให้กว้างขวางมากขึ้น โดยจัดสรรเจ้าหน้าที่ให้เพียงพอต่อการจัดการภายในวัด เพื่อเป็นการเผยแพร่รูปแบบวิธีปฏิบัติและส่งเสริมทัศนคติที่ดีต่อแนวการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐานของพระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่ोजรัญ จิตธัมโม)



บรรณานุกรม

คัมภีร์ภาษาไทย

พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. 2539. กรุงเทพฯ:
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

หนังสือภาษาไทย

กนิษฐรัตน์ แสงจันทร์, 2543. **ความรู้ทัศนคติ และการใช้ประโยชน์จากธรรมะ
ของผู้ปฏิบัติกรรมฐานที่ วัดอัมพวัน จังหวัดสิงห์บุรี**. กรุงเทพฯ:
สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

จิระวัฒน์ วงศ์สวัสดิวัฒน์, 2536. **ทัศนคติความเชื่อและพฤติกรรม: การวัดการ
พยากรณ์และการเปลี่ยนแปลง**, กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยอัสสัมชัญ.

ธวัชรัตน์ อ่อนราษฎร์, 2556. **แรงจูงใจในการปฏิบัติวิปัสสนากรรมฐาน**. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการบริหารการศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ประกาศิต ประกอบผล, การพัฒนาคุณภาพจิตตามแนววิปัสสนากรรมฐาน,
วารสารวไลยอลงกรณ์ปริทัศน์ (มนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์) ปีที่ 7
ฉบับที่ 3 กันยายน-ธันวาคม: 88 – 90.

พระกัมมัญฐานาจารย์ พระปณิตาภิวังศ์ (พระอุ บัณฑิต มหาเถระ), 2553. **รู้แจ้ง
ในชาตินี้ (In This Very Life)**. กรุงเทพฯ: บริษัท สหธรรมิก จำกัด.

พระครูวิสุทธิภาวนาประสิทธิ์ วิ. (จิรยุทธ์ อธิฉนโท) 2555. **ระเบียบปฏิบัติธรรม
วัดตาลเอน**. กรุงเทพฯ: บริษัท รุ่งเรืองวิริยะพัฒนาโรงพิมพ์ จำกัด.

พระธรรมปิฎก (ประยุทธ์ ปยุตโต), 2551. **พุทธวิธีในการสอน**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิ
พุทธธรรม.

พระธรรมสิงหบุราจารย์ (หลวงพ่ोजรัญฐิตธัมโม), 2516. **แก่นแท้ของพุทธศาสนา**.
กรุงเทพฯ: หอรัตนชัยการพิมพ์.

_____. 2546. **สติปัญญาสี่และคติธรรมคำสอน**, กรุงเทพฯ: บริษัทพลัสเพรส
จำกัด.



- _____. 2529. **คู่มือการฝึกอบรมพัฒนาจิต**, กรุงเทพฯ: บริษัท พลัสเพลส จำกัด.
- _____. 2550. **ชีวประวัติประสบการณ์และคำสอน หลวงพ่อจรัญ ฐิตธมโม**, กรุงเทพฯ: ธรรมสภา.
- พระมหาบุญเลิศ ธรรมทสสี. 2547. **ทัศนคติของพุทธศาสนิกชนที่มีต่อการปฏิบัติวิปัสสนากัมมัฏฐาน**. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาวิปัสสนาธุระ ส่วนธรรมนิเทศ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- วสันต์ สุขวิทยา, การศึกษาเชิงวิเคราะห์ความสัมพันธ์วิปัสสนากรรมฐานกับหลักไตรสิกขา, **วารสารสถาบันวิจัยพิมลธรรม** ปีที่ 2 ฉบับที่ 1 มกราคม-มิถุนายน: 88 – 90.

ภาษาอังกฤษ

- Anne Bancroft. 2010. **The Buddha Speaks: A Book of Guidance from the Buddhist Scriptures**. Shambhala.
- Krech, D., & Crutchfield, R. S., 1948. **Theory and problem of social psychology**. London: McGraw.
- Dileep Kumar, 2012. M Vipassana Meditation and Life Effectiveness. **Journal of Education and Vocational Research**, Vol. 3, No. 2, pp. 48-57, Feb 2012 (ISSN 2221-2590)
- Baer, R. A., & Sauer, S. 2009. Mindfulness and cognitive behavioral therapy: A commentary on Harrington and Pickles. **Journal of Cognitive Psychotherapy: An International Quarterly**, Vol. 23, No. 4, pp. 324–332.
- Thray, S., Sayagyi, U. & Ba, K. 1983. **The Essentials of Buddha Dhamma in Meditative Practice**.
- Vipassana Journal**, Hyderabad, India: Vipassana International Meditation Centre, Vol. 3, No.5, pp. 1-6.



ก การตั้งครุฑของภิกษุณี: ความไม่สอดคล้อง ระหว่างเรื่องเล่ากับบทบัญญัติในครุธรรม

ธนสิทธิ์ ฉัตรสุวรรณ*

บทคัดย่อ

บทความนี้ต้องการเสนอแนวทางแก้ไขข้อสงสัยบางประการเกี่ยวกับสิกขมานาและบทบัญญัติครุธรรมโดยอ้างหลักฐานหลายแห่งที่ชี้ให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงยืดหยุ่นในการใช้ระเบียบเกี่ยวกับสิกขมานาในบางกรณี จากการศึกษาเรื่องเล่าเกี่ยวกับการตั้งครุฑของภิกษุณีที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถาได้พบคำถามบางประการต่อสถานะของสิกขมานา ซึ่งเป็นขั้นตอนสำคัญที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติสำหรับสตรีที่ประสงค์จะบวชเป็นภิกษุณีในพุทธศาสนา บทบัญญัติที่วางให้สตรีต้องผ่านสิกขาสมมติเป็นสิกขมานาปรากฏอยู่ในครุธรรมข้อ 6 ซึ่งได้กำหนดให้สิกขมานาต้องถือศีล 6 ข้อเป็นเวลา 2 ปีก่อนที่จะได้รับการพิจารณาให้บวชเป็นภิกษุณีนั่น เป็นเหมือนเครื่องมือป้องกันไม่ให้เกิดกรณีการตั้งครุฑและการคลอດขึ้นในขณะที่เป็นภิกษุณี เรื่องเล่ากรณีการตั้งครุฑของภิกษุณีในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถาจึงดูเหมือนลึกลับหรือขัดแย้งต่อบทบัญญัติดังกล่าว ทำให้เกิดข้อสงสัยในบทบัญญัติเกี่ยวกับการเป็นสิกขมานาที่ปรากฏในครุธรรมข้อที่ 6 นั้นว่ามี การบังคับใช้มาก่อนหรือหลังการบวชสตรีกลุ่มแรก

คำสำคัญ: ภิกษุณี, สิกขมานา, ครุธรรม, การบวช, พระวินัย

* นักวิชาการอิสระ E-mail: t-502@hotmail.com

วันที่รับบทความ 18 เมษายน 2561 วันที่แก้ไขบทความ 25 ตุลาคม 2561 วันตอบรับ
บทความ 31 ตุลาคม 2561



Bhikkhunīs' Pregnancy: Inconsistency between the Narrative and the Garudhamma

Thanasith Chatsuwan*

Abstract

This article aims to propose a solution to some question about the Sikkhamānā and the Garudhammas by referring to evidences in the scripture that the Buddha himself was quite flexible in some cases on the monastic regulations applied in relation to the status of Sikkhamānā. The study focusing on the narrative of the cases of Bhikkhunīs' pregnancy appearing in Tipitaka and commentaries found some questions about the Sikkhamānā which is an important status that the Buddha enacted for a woman wishing to ordain as a Bhikkhunī. The sixth rule of the eight Garudhammas (the chief rules) for women, which requires the Sikkhamānā to observe the six precepts strictly for two years before being considered a Bhikkhunī, is like an instrument for preventing a case of Bhikkhunīs' pregnancy. The cases of Bhikkhunīs' pregnancy in Tipitaka and commentaries seem to break or against this rule. They lead to the question of whether the sixth rule of the Sikkhamānā was applied before or after the ordination of the first group of Bhikkhunīs.

Keywords: Bhikkhunī, Sikkhamānā, Garudhammas, ordination, the monastic regulations

* Independent Scholar E-mail: t-502@hotmail.com Received April 18, 2018, Revised October 25, 2018, Accepted 31 October, 2018



1. บทนำ

ในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถา ปรากฏเรื่องเล่าเกี่ยวกับกรณีการตั้งครุฑและการคลอตของสตรีซึ่งกำลังอยู่ในระหว่างการบวชเป็นภิกษุณี เมื่อพิจารณาบริบทภายในของเรื่อง ผู้อ่านจะสามารถทราบได้ทันทีว่าเหตุการณ์ดังกล่าวเกิดขึ้นในสมัยพุทธกาล ข้อมูลในคัมภีร์แสดงให้เห็นว่ามีกรณีตัวอย่างของภิกษุณีที่ตั้งครุฑอยู่หลายกรณี แต่ละกรณีส่งผลกระทบและให้ความรู้เกี่ยวกับวิธีแก้ปัญหาแตกต่างกันออกไป อย่างกรณีภิกษุณีตั้งครุฑที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถา เหตุการณ์ในเนื้อเรื่องได้สะท้อนให้เห็นว่า หากละเลยไม่ดำเนินการตรวจสอบให้ชัดเจนอาจทำให้เกิดปัญหาความเคลือบแคลงแก่สังคม ซึ่งจะส่งผลกระทบด้านลบต่อชุมชน คณะสงฆ์ทั้งฝ่ายภิกษุและภิกษุณีขึ้นได้ เราจึงพบข้อความที่ระบุถึงการดำเนินการแก้ไขปัญหาโดยการตั้งคณะกรรมการที่ประกอบด้วยพระภิกษุและฆราวาสที่มีความรู้เป็นที่ยอมรับขึ้นมาชุดหนึ่ง และกำหนดให้ทำหน้าที่วินิจฉัยการตั้งครุฑของภิกษุณีนุรูปนั้นเพื่อหาคำตอบต่อข้อสงสัยที่ว่า การตั้งครุฑของภิกษุณีซึ่งเป็นผู้ประพฤติพรหมจรรย์เกิดขึ้นได้อย่างไร หลังจากทำการตรวจสอบข้อมูลรายละเอียดต่างๆ เกี่ยวกับภิกษุณีนุรูปนั้น คณะกรรมการได้แถลงผลว่า ภิกษุณีนุรูปดังกล่าวตั้งครุฑโดยไม่รู้ตัวมาตั้งแต่เป็นคฤหัสถ์ แม้ผลสรุปของการตรวจสอบของคณะกรรมการนี้จะเป็นที่พอใจของทุกฝ่ายและเป็นการยุติประเด็นที่อาจมีข้อเคลือบแคลงเกี่ยวกับการละเมิดอาบัติหนักของภิกษุณีนุรูปนั้นไปด้วยพร้อมกัน แต่เมื่อพิจารณาการตั้งครุฑของภิกษุณีตามเรื่องเล่าที่ปรากฏในคัมภีร์ก็กระเียบเกี่ยวกับสิกขมานาอันเป็นขั้นตอนสำคัญเบื้องต้นของการบวชภิกษุณี พบว่า มีความสับสนและความไม่สอดคล้องบางประการที่ต้องศึกษาเพื่อหาคำอธิบาย



ในบทความนี้¹ ผู้เขียนต้องการศึกษากรณีการบวชภิกษุณีที่เชื่อกันว่ามีระเบียบตามพุทธบัญญัติให้ต้องผ่านขั้นตอนของการบวชเป็นสามเณรีและสิกขมานาตามลำดับ ซึ่งจากหลักฐานข้อมูลกลับพบกรณีตัวอย่างของการตั้งครรรค์และการคลอดของภิกษุณีและได้รับการวินิจฉัยจากคณะกรรมการตรวจสอบว่าการตั้งครรรค์เกิดขึ้นก่อนที่จะเธอจะเข้าสู่การบวชเป็นภิกษุณี ซึ่งผลสรุปของการตรวจสอบในกรณีดังกล่าวนี้อาจทำให้เกิดข้อสงสัยว่า การตั้งครรรค์ที่เกิดขึ้นก่อนที่จะบวชเป็นภิกษุณินั้นบ่งชี้ขึ้นว่ามีการตั้งครรรค์ขณะที่เป็นสิกขมานาอันเป็นขั้นตอนสำคัญของการฝึกอบรมตนก่อนการบวชเป็นภิกษุณีหรือไม่ โดยบทความจะทำการวิเคราะห์รายละเอียดเพื่อหาคำตอบในประเด็นว่า หากเรายอมรับว่า การบวชภิกษุณีถูกวางระเบียบให้ผ่านขั้นตอนการบวชเป็นสามเณรีและสิกขมานามาตั้งแต่การเกิดขึ้นของภิกษุณียุคแรกในครั้งพุทธกาลแล้ว สิ่งที่เป็นประเด็นคำถามสำคัญที่เราจะต้องตอบให้ชัดเจนก็คือ การตั้งครรรค์ก่อนที่จะได้รับการบวชเป็นภิกษุณีเกิดขึ้นได้อย่างไรและเป็นไปได้หรือไม่ว่าข้อมูลบางอย่างเกี่ยวกับขั้นตอนการบวชภิกษุณีผ่านคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์จากอดีตที่ส่งถึงชาวพุทธมาอย่างต่อเนื่องจนถึงปัจจุบันสมัยนั้นคลาดเคลื่อนไป ซึ่งส่งผลให้ชาวพุทธเกิดความเข้าใจผิดพลาดในประเด็นเกี่ยวกับขั้นตอนการบวชภิกษุณีที่ปรากฏในพระวินัยปิฎก

¹ บทความนี้เป็นการวิเคราะห์ประเด็นบทบัญญัติเกี่ยวกับการบวชสิกขมานาจากเรื่องเล่าในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถา เนื้อหาหลักของการวิเคราะห์เชื่อมโยงเหตุการณ์ต่างๆ ที่ปรากฏอยู่ตลอดบทความมาจากการพบข้อถกเถียงในประเด็นที่เกี่ยวข้องของนักศึกษาศาสนศึกษา บทสรุปของบทความบางส่วนเป็นทัศนะส่วนตัวของผู้เขียน จุดประสงค์ของการเสนอบทความนี้นอกเหนือจากการศึกษาเพื่อแก้ข้อสงสัยในประเด็นที่น่าสนใจของเรื่องเล่าเกี่ยวกับการตั้งครรรค์ของภิกษุณีกับบทบัญญัติที่อาจไม่สอดคล้องแล้ว ยังต้องการให้เกิดการถกเถียงในเชิงวิชาการเพื่อหาข้อเท็จจริงและตอบประเด็นข้อสงสัยบนหลักฐานข้อมูลเพื่อให้เกิดความรู้และความเข้าใจที่ถูกต้องร่วมกัน - ผู้เขียน



2. ประเด็นปัญหาการตีความของภิกษุณี

จากการศึกษาพระไตรปิฎกและอรรถกถาพบว่า มีกรณีตัวอย่างของสตรีที่ตั้งครรภ์และคลอดในขณะที่เป็นภิกษุณีที่น่าสนใจ 2 กรณี ดังนี้ คือ

กรณีที่ 1 ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระวินัยปิฎกเป็นเรื่องเล่าเกี่ยวกับเหตุการณ์ที่น่าสนใจหลายเรื่องซึ่งบางเรื่องได้นำไปสู่การบัญญัติสิกขาบทฝ่ายภิกษุณี ดังเรื่องตัวอย่าง คือ 1) เรื่องเล่าเกี่ยวกับเหล่าภิกษุณีที่ทำการบวชให้สตรีผู้มีครรภ์แก่ใกล้คลอด ซึ่งเป็นเหตุให้พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติเป็นข้อห้ามในเวลาต่อมา² 2) เรื่องเกี่ยวกับเหล่าภิกษุณีที่ทำการบวชให้สตรีแม่ลูกอ่อน ซึ่งทำให้เกิดการวิพากษ์วิจารณ์ในหมู่ชาวบ้าน และนำไปสู่พุทธบัญญัติห้ามภิกษุณีบวชให้สตรีแม่ลูกอ่อน³ จากเรื่องที่ 1) และ 2) นี้ ไม่มีหลักฐานระบุแน่ชัดว่า สตรีผู้มีครรภ์แก่นั้น และสตรีแม่ลูกอ่อนนั้นได้รับการบวชเป็นสิกขมานา หรือเป็นภิกษุณี แต่หากพิจารณาจากคำศัพท์ที่ใช้ จะพบว่า เรื่องเล่าในคัมภีร์พระวินัยปิฎกใช้คำว่า “วุฐฐาเปนติ” ซึ่งแปลว่า “(ภิกษุณีทั้งหลาย) ยังสตรี...ให้บวช” ในบทบัญญัติ พระพุทธเจ้าใช้คำว่า “วุฐฐาเปยฺย” ซึ่งแปลว่า “พึงยัง..ให้บวช” ในตอนขยายความบทบัญญัติ ท่านอธิบายว่า วุฐฐาเปยฺยาคี อุปสมบทฺเตยฺย แปลว่า “คำว่า “บวชให้” คือ อุปสมบทให้”⁴ หากกล่าวตามรูปศัพท์ที่ใช้ คำว่า “อุปสมบท” หมายถึง การบวชเป็นภิกษุ หรือภิกษุณี ซึ่งแสดงให้เห็นว่า สตรีในเรื่องที่ 1) และ 2) อาจได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านขั้นตอนการเป็นสิกขมานา ในคัมภีร์อรรถกถากังขาวิตรณิ ได้กล่าวถึงญัตติและกรรมวาจาไว้ด้วย⁵ แต่ญัตติและกรรมวาจาในการอธิบายความตรงนี้อาจมองได้ว่าไม่ใช่สังฆกรรมในการอุปสมบท เพราะการสมมติสิกขมานาก็เป็นสังฆกรรมที่ประกอบด้วยญัตติและกรรมวาจาเช่นกัน แต่น่าสังเกตว่า ในญัตติและ

² วิ.ภิกขุณี. (ไทย) 3/1067-1071/290-292.

³ วิ.ภิกขุณี. (ไทย) 3/1072-1076/293-295.

⁴ วิ.ภิกขุณี. (บาลี) 3/1067-1069/167-168.

⁵ ดูในกชชา.อ. (ไทย) 579, กชชา.อ. (บาลี) 396.



กรรมวาจาของการสมมติสิกขมานา ท่านจะไม่ใช้คำศัพท์ว่า อุปสมบท (อุปสมปาเทยฺย) แต่ใช้คำว่า ให้สิกขาสมมติ (สิกขาสมมติ ทเทยฺย)⁶ 3) เรื่องเกี่ยวสตรีคนหนึ่งที่กำลังตั้งครรภ์ แต่ได้เข้าไปบวชเป็นภิกษุณีอาศัยอยู่ในสำนักของภิกษุณี เมื่อนางคลอดบุตรก็เกิดความสงสัยขึ้นว่าจะปฏิบัติต่อเด็กทารกนั้นอย่างไร ความนี้ได้ทราบไปถึงพระพุทธเจ้า จึงได้ทรงอนุญาตให้ภิกษุณีผู้เป็นแม่เลี้ยงดูจนกว่าเด็กนั้นจะรู้เตยฺยสา ต่อมาภิกษุณีแม่ลูกอ่อนนั้นเห็นว่า เธอจะอยู่กับบุตรเพียงลำพังไม่ได้ ทั้งภิกษุณีรูปอื่นๆ จะอยู่กับเด็กขายตามลำพังก็ไม่ได้ นางจึงเกิดความสงสัยในการปฏิบัติตนต่อทารก พระพุทธองค์ทรงแก้ความลำบากใจของนางด้วยการอนุญาตให้ภิกษุณีสงฆ์ประกาศแต่งตั้งภิกษุณีรูปหนึ่งให้อยู่เป็นเพื่อนของภิกษุณีแม่ลูกอ่อนนั้น ต่อมาภิกษุณีที่ได้รับแต่งตั้งให้อยู่เป็นเพื่อนนั้นเกิดข้อสงสัยว่าจะปฏิบัติต่อเด็กขายนั้นอย่างไร ความสงสัยดังกล่าวทราบถึงพระพุทธเจ้า จึงได้ตรัสอนุญาตให้ภิกษุณีปฏิบัติต่อเด็กนั้นเหมือนปฏิบัติต่อบุรุษอื่น โดยให้งดเว้นการนอนร่วมเรือน⁷ เรื่องเล่าที่ 3) นี้บ่งชี้ชัดเจนว่า สตรีตั้งครรภ์นี้ได้รับการบวชเป็นภิกษุณีอาจได้รับการบวชให้เป็นภิกษุณีโดยไม่ได้ผ่านขั้นตอนการเป็นสิกขมานาเช่นกัน นอกจากนี้ หลักฐานยังระบุด้วยว่า มีภิกษุณีที่นางสิกขมานาซึ่งถือศีล 6 ยังไม่ครบ 2 ปี ได้รับการบวชเป็นภิกษุณี ดังจะเห็นได้จากกรณีที่เป้นเหตุให้ทรงบัญญัติสิกขาบทห้ามไว้⁸ อนึ่ง ควรกล่าวด้วยว่า การบวชของสตรีจากเรื่องเล่าทั้งสามนี้ล้วนผ่านสังฆกรรมโดยสงฆ์สองฝ่ายคือฝ่ายภิกษุณีสงฆ์แล้วฝ่ายภิกษุสงฆ์ แม้ภิกษุเหล่านี้จะเป็นต้นบัญญัติ (ในความหมายว่า ไม่ปรับอาบัติสำหรับผู้ก่อเหตุครั้งแรก คือ ยังไม่มีบทบัญญัติห้ามไว้) แต่เป็นต้นบัญญัติที่ตำหนิเหล่าภิกษุณีที่ให้อบวชเท่านั้น ไม่ใช่การตำหนิสตรี

⁶ ดูรายละเอียดในวิ.ภิกขุณี. (บาลี) 3/1077-1078/171-172.

⁷ ดูรายละเอียดเรื่องทั้งหมดใน วิ.จ. (ไทย) 7/432/361-362. ส่วนเหตุผลที่ภิกษุณีไม่ควรนอนร่วมกับเด็กทารกนั้นก็เพราะมีพุทธบัญญัติห้ามภิกษุณียุ่ร่วมกับอนุสัมบัน (ผู้ไม่ใช่ภิกษุณี) เรียกว่า “สหเสยยสิกขาบท” เป็นสิกขาบทที่เื้อร่วมกันกับภิกษุ, ดูใน วิมหา (ไทย) 2/49/237-238.

⁸ ดูในวิ.ภิกขุณี. (ไทย) 3/1077-1080/296-298.



ที่ได้รับการบวช เมื่อมีบัญญัติห้ามไว้แล้ว หากภิกษุณีละเมิดให้สตรีที่ตั้งครรภ์ หรือ สตรีแม่ลูกอ่อน ฐานความผิดยังอยู่ในสถานเบา คือ ปรับอาบัติปาจิตตีย์

หลักฐานจากเรื่องเล่าในคัมภีร์พระวินัยตรึงบ่งชี้ว่า สตรีบางคนอาจได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านขั้นตอนของการเป็นสิกขมานา เพราะสามารถตรวจสอบข้อเท็จจริงจากระเบียบข้อบังคับของการบวชภิกษุณีได้ว่า หากการบวชของสตรีถูกบังคับด้วยขั้นตอนของการเป็นสิกขมานาซึ่งต้องใช้เวลาถึง 2 ปีกว่าจะมีการอนุญาตให้ได้รับการบวชเป็นภิกษุณี เมื่อนางตั้งครรรภ์ก่อนมาบวชเป็นสิกขมานา การคลอดของนางจะเกิดขึ้นภายในกรอบเวลาไม่เกิน 8 – 9 เดือนต่อมา ซึ่งยังอยู่ในช่วงของการเป็นสิกขมานา แต่หลักฐานระบุว่า เธอคลอดขณะที่เป็นภิกษุณี เหตุผล 2 ประการที่จะทำให้เกิดเหตุการณ์เช่นนั้นก็คือ 1) เธอได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านขั้นตอนของการเป็นสิกขมานา และ 2) เธอเป็นสิกขมานายังไม่ครบกำหนด 2 ปี แต่ได้รับการบวชเป็นภิกษุณีก่อนกำหนด⁹

กรณีที่ 2 ปรากฏอยู่ในคัมภีร์อรรถกถาธรรมบท ขุททกนิกาย¹⁰ เป็นกรณีของภิกษุณีซึ่งเป็นมารดาของพระเถระผู้ใหญ่องค์สำคัญรูปหนึ่งในพุทธศาสนา รายละเอียดของเรื่องมีดังนี้

ธิดาของเศรษฐีชาวเมืองราชคฤห์มีอัธยาศัยไปทางการบวชมาตั้งแต่เด็ก พยายามอ้อนวอนขอบิดามารดาให้อนุญาตให้เธอบวชแต่ไม่ได้รับอนุญาต กระทั่งนางเจริญวัยก็ได้แต่งงานกับชายหนุ่มที่มีชาติตระกูลเหมาะสมกัน แม้จะมีครอบครัวแล้ว แต่ความต้องการอยากบวชของนางก็ไม่ได้เปลี่ยนแปลง นางอยู่ครองเรือนทำหน้าที่ของภรรยาที่ดีอย่างไม่ขาดตกบกพร่อง ต่อมานางได้ขออนุญาตสามีออกบวช สามีก็อนุญาตโดยที่นางไม่รู้ว่ขณะนั้นตัวเธอกำลังอยู่ในช่วงตั้งครรรภ์ นางได้บวชในสำนักของภิกษุณีที่อยู่ภายใต้การปกครองของพระเทวทัต ซึ่งเวลานั้นได้

⁹ มีพุทธบัญญัติกำกับไว้ด้วยว่า ห้ามไม่ให้ภิกษุณีบวชให้สตรีที่ยังไม่ได้เป็นสิกขมานา หรือ เป็นสิกขมานาอยู่ แต่ทำผิดพลาด ดูในวิ.ภิกขุณี. (ไทย) 3/1077-1083/296-300.

¹⁰ ขุ.ธ.อ. (ไทย) 2/135-139, ขุ.ธ.อ. (บาลี) 2/109-112.



แยกออกจากพระพุทธเจ้าไปตั้งสำนักของตัวเองขึ้นต่างหาก พร้อมด้วยภิกษุสงฆ์ และภิกษุณีสงฆ์ผู้เป็นบริวารอีกจำนวนหนึ่ง เมื่อเวลาผ่านไป อาการที่นางตั้งครรภ์ ก็ปรากฏชัดจนขึ้นจนกระทั่งเพื่อนภิกษุณีทราบจึงได้พากันสอบถามถึงที่มาที่ไป ของการตั้งครรภ์ นางได้แจ้งให้ภิกษุณีทราบตามความจริงว่า นางไม่เคยละเมิด ศีลของภิกษุณีเลย เพื่อนภิกษุณีจึงได้พานางไปยังที่อยู่ของพระเทวทัตเพื่อแจ้งให้ ทราบปัญหาและขอคำชี้แนะทางออก

ในเรื่องเล่าว่า พระเทวทัตได้พิจารณาเห็นว่า กรณีการตั้งครรภ์ของภิกษุณี ในสำนักจะนำมาซึ่งความเสื่อมเสียแก่ชุมชนสงฆ์ที่อยู่ภายใต้การปกครองของตน จึงสั่งให้ภิกษุณีทั้งหลายทำการสึกให้นางภิกษุณีนี้นั้น แต่นางบวชด้วยใจศรัทธา ไม่ปรารถนาที่จะลาสิกขา จึงได้ขอให้เพื่อนภิกษุณีพาไปขอเป็นภิกษุณีในวัดพระ เขตวันซึ่งเป็นวิหารที่ประทับของพระพุทธเจ้า พระพุทธองค์ทรงทราบเรื่องที่เกิดขึ้น แก่ภิกษุณีนี้นั้นเป็นอย่างดีว่า นางตั้งครรภ์ตั้งแต่องค์ยังเป็นคฤหัสถ์ แต่เพื่อทำเรื่อง นั้นให้กระจ่าง พระองค์ได้ตรัสสั่งให้ตั้งคณะกรรมการขึ้นมาชุดหนึ่งประกอบด้วย พระเจ้าปเสนทิโกศล เศรษฐีอนาถบิณฑิกะ ท่านจุลอนาถบิณฑิกะ นางวิสาขามหา อุบาสิกา และคนในตระกูลใหญ่อีกจำนวนหนึ่งพร้อมกับพระอุบาลีเถระผู้ได้รับ เอตทัคคะด้านทรงพระวินัย โดยทรงกำหนดให้กรรมการชุดนี้ทำการวินิจฉัยอธิกรณ์ ของภิกษุณีสาวที่ตั้งครรภ์นั้นให้กระจ่างชัดท่ามกลางพุทธบริษัท

พระอุบาลีได้เชิญนางวิสาขามาทำการสอบสวนอธิกรณ์¹¹ นั้นต่อหน้า พระพักตร์ของพระเจ้าปเสนทิโกศล นางวิสาขาสั่งให้คนกันมานทำการตรวจสอบ รายละเอียดทางสรีระของนางภิกษุณีภายในมานั้นนั้น เมื่อทำการสอบสวนอย่าง ละเอียดแล้วได้ข้อสรุปว่า ภิกษุณีสาวรูปนั้นตั้งครรภ์มาตั้งแต่ครั้งยังเป็นคฤหัสถ์ อธิกรณ์เกี่ยวกับการตั้งครรภ์ของภิกษุณีนี้นั้นจึงได้รับการวินิจฉัยอย่างบริสุทธิ์ไว้

¹¹ เรื่องที่เป็นปัญหาเกี่ยวกับพระธรรมวินัย, ดูในพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์, พิมพ์ครั้งที่ 27 (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2559), หน้า 487.



มณฑลเป็นที่ยืนข้อสงสัยในท่ามกลางพุทธบริษัท ต่อมานางภิกษุณีรูปนั้นก็ให้กำเนิดบุตรซึ่งภายหลังได้ออกบวชเป็นภิกษุในพุทธศาสนาปรากฏนามว่าพระกุมารกัสสปะ ได้รับการยกย่องจากพระพุทธเจ้าในตำแหน่งเอตทัคคะด้านการใช้คำอันวิจิตร^{๑๒} จากเรื่องเล่าของกรณีตัวอย่างที่ 2 นี้มีความคล้ายคลึงกับกรณีที่ 1 คือเธอตั้งครุภมาตั้งแต่ก่อนบวชเป็นภิกษุณี เมื่อเธอตั้งครุภมาก่อนที่จะบวชเป็นภิกษุณี จึงไม่จำเป็นต้องมีประเด็นคำถามว่า เธอผ่านการเป็นสิกขมานาก่อนที่จะได้รับการบวชเป็นภิกษุณีหรือไม่

ทั้ง 2 กรณีตัวอย่างที่ได้นำเสนอมานี้ถือเป็นหลักฐานสำคัญที่ยืนยันว่า มีการตั้งครุภของภิกษุณีในพุทธศาสนา แต่มีประเด็นปัญหาว่า นักศึกษาพุทธศาสนาบางท่านเชื่อว่า การบวชเป็นภิกษุณีต้องดำเนินการตามขั้นตอนสำคัญเบื้องต้น 2 ขั้นตอน คือ 1) การบวชเป็นสามเณรี และ 2) การบวชเป็นสิกขมานาถือปฏิบัติในศีลอย่างบริสุทธิ์ไม่ต่างพร้อยเป็นเวลาต่อเนื่อง 2 ปี ขั้นตอนการบวชเป็นสามเณรีนั้นเป็นข้อกำหนดสำหรับสตรีที่ยังเยาว์วัย (มีอายุระหว่าง 7-18 ปี) ส่วนขั้นตอนของการบวชเป็นสิกขมานานั้นถูกกำหนดไว้สำหรับสตรีที่ผ่านการมีครอบครัวมาแล้วหรือบวชเป็นสามเณรีมาแล้วจนอายุครบ 18 ปี แม้ในยุคแรกของการบวชภิกษุณีจะยังไม่ปรากฏว่า มีสตรีที่ได้รับการบวชเป็นสามเณรี แต่หลักฐานในคัมภีร์ธรรมข้อที่ 6 ที่ระบุไว้ว่า “ภิกษุณีพึงแสวงหาการอุปสมบทในสงฆ์ 2 ฝ่ายให้แก่สิกขมานาที่ศึกษาธรรม 6 ข้อตลอด 2 ปีแล้ว ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต”^{๑๓} นั้นได้แสดงนัยที่ทำให้ นักศึกษาพุทธศาสนาบางท่านเชื่อว่า เหล่าสตรียุคแรกที่ได้รับอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณีล้วนต้องผ่านขั้นตอนการบวชเป็นสิกขมานาถือศีล 6 ข้ออย่างเคร่งครัดเป็นเวลา 2 ปีทั้งสิ้น ยกเว้นพระนางมหาปชาบดีเพียงพระองค์เดียวที่ไม่ต้องผ่านขั้นตอนการเป็นสิกขมานา

¹² ดูรายละเอียดของเรื่องนี้ในอรรถกถาฉบับแปลไทยและฉบับบาลี ใน ขุ.ธ.อ. (ไทย) 2/135-139, ขุ.ธ.อ. (บาลี) 2/109-112.

¹³ วิ.จ. (ไทย) 7/403/317.



เพราะนางได้สำเร็จเป็นภิกษุณีในทันทีที่ยอมรับครุธรรม 8 ประการตามที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสแก่พระอานนท์^{๑๔}

แต่อย่างไรก็ดี จากเรื่องเล่าเกี่ยวกับภิกษุณีที่ตั้งครรรในคัมภีร์ทั้ง 2 กรณียดังกล่าวมาข้างต้น เราจะพบneyที่บ่งชี้ว่า สตรีบางคนอาจได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านขั้นตอนของการบวชเป็นสิกขมานา เพราะหากย้อนย่นว่า ภิกษุณีทั้งสองล้วนผ่านการบวชเป็นสิกขมานา เราก็ต้องเผชิญกับคำถามว่า ภิกษุณีตั้งครรรโดยการบวชเป็นสิกขมานาที่มีกำหนดเวลาถึง 2 ปีโดยไม่คลอดในระหว่างนั้นได้อะไร แต่หากเรายอมรับว่า สตรีกลุ่มแรกที่ได้รับการบวชเป็นภิกษุณีนั่นต่างไม่ได้ผ่านการบวชเป็นสิกขมานาและเป็นไปได้ว่า ภิกษุณีที่ตั้งครรรในเรื่องเล่าทั้ง 2 กรณียนั้นอาจรวมอยู่ในสตรีกลุ่มแรกนี้ด้วย ข้อถกเถียงในประเด็นเกี่ยวกับการตั้งครรรของภิกษุณีเกิดขึ้นในช่วงที่เป็นสิกขมานาย่อมเกิดขึ้นไม่ได้ แต่สิ่งที่น่าสนใจก็คือข้อสันนิษฐานดังกล่าวนี้อาจจะยังไม่ได้ข้อยุติ เพราะกรณีการตั้งครรรของภิกษุณีจากเรื่องเล่าในอรรถกถาธรรมบทนั้นได้รับการวินิจฉัยว่านางตั้งครรรตั้งแต่ยังเป็นคฤหัสถ์ (ซึ่งการวินิจฉัยนี้สำคัญมากต่อการทำความเข้าใจในประเด็นสิกขมานาที่มีกำหนดระยะเวลา 2 ปี) หมายความว่า การบวชเป็นภิกษุณีของนางไม่ได้ผ่านขั้นตอนของการเป็นสิกขมานา หากภิกษุณีที่เป็นมารดาของท่านพระกุมารกัสสปะเป็นหนึ่งในภิกษุณีกลุ่มแรกในพุทธศาสนา ย่อมจะขัดแย้งกับหลักฐานในคัมภีร์ ดังจะเห็นว่า อรรถกถาธรรมบทชี้ว่า ภิกษุณีที่ตั้งครรรซึ่งเป็นมารดาของพระกุมารกัสสปะนั้นเป็นธิดาของเศรษฐีชาวเมืองราชคฤห์ แต่หลักฐานในคัมภีร์พระวินยระบุว่ สตรีกลุ่มแรกที่ได้รับอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณีในพุทธศาสนานั้นเป็นธิดาของราชตระกูลในเมืองกบิลพัสดุ์ ซึ่งข้อสันนิษฐานที่ขัดแย้งกับหลักฐานในคัมภีร์นี้อาจนำไปสู่ประเด็นใหม่ที่น่าสนใจว่า สตรีที่บวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านขั้นตอน

¹⁴ ดูประเด็นความเข้าใจผิดเกี่ยวกับขั้นตอนการบวชเป็นภิกษุณีของสตรีกลุ่มแรกในหัวข้อ “กฎเกณฑ์การบวชเป็นภิกษุณี” ซึ่งปรากฏใน <http://www.dhammadhome.com/webboard/topic/18442> ผู้เขียนเข้าถึงเมื่อ 30 มีนาคม 2561.



ของการบวชเป็นสิกขมานานั้นอาจจะไม่ใช่เพียงกลุ่มสตรีชาวศากยะเท่านั้น แต่อาจจะยังมีสตรีอื่นๆ อีกที่ได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านการเป็นสิกขมานา แต่กรณีการบวชของสตรีอื่นๆ ไม่ปรากฏหลักฐานระบุชัดเจนเหมือนสตรีกลุ่มแรก เราจะพิจารณาประเด็นนี้ในรายละเอียดต่อไป

3. ข้อพิจารณาว่าด้วยขั้นตอนการบวชภิกษุณี

ในครุธรรม 8 ประการที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้นให้สตรีกลุ่มแรก พิจารณาก่อนที่จะทรงอนุญาตให้มีการบวชเป็นภิกษุณีในพระธรรมวินัยนั้น¹⁵ เราจะพบคำสำคัญ 2 คำที่ปรากฏขึ้นครั้งแรกในพุทธศาสนา¹⁶ คือ คำว่า ภิกษุณี กับคำว่า สิกขมานา คำแรกนั้นเริ่มปรากฏตั้งแต่ในครุธรรมข้อที่ 1 เป็นต้นไปและเป็นที่เข้าใจกันชัดเจนว่า หมายถึง นักบวชผู้หญิง หรือพระผู้หญิง คู่กับคำว่า ภิกษุ ที่หมายถึง นักบวชผู้ชาย หรือพระผู้ชาย ส่วนคำหลังคือ คำว่า “สิกขมานา” ปรากฏอยู่ในครุธรรมข้อที่ 6¹⁷ ซึ่งในสิกขาบทวิภังค์ แห่งวิกิปปนสิกขาบท สุรา ปานวรรคอธิบายว่า ได้แก่ สตรีผู้ศึกษาสิกขาธรรม 6 ข้อ ตลอด 2 ปี¹⁸ และ

¹⁵ วิ.จ. (ไทย) 7/403/316-317.

¹⁶ ข้อความในพระไตรปิฎกเล่มที่ 10 (ที.ม. (ไทย) 10/175/123-124) ระบุว่า ช่วงก่อนการอนุญาตให้บวชภิกษุณี พระพุทธเจ้าเคยตรัสถึงภิกษุณีบริษัทไว้ในพระสูตรด้วยเหมือนกัน โดยทรงปรารภถึงมารที่มาราบอาราธนาพระองค์ให้เสด็จปรินิพพานหลังจากที่ได้ตรัสรู้ แต่พระองค์ไม่รับคำของมารด้วยเหตุว่า พระองค์ยังไม่ได้ประดิษฐานพุทธบริษัท 4 คือ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสกและอุบาสิกา ให้เป็นปึกแผ่นมั่นคงเพียงพอที่รับสืบสานงานพระศาสนาต่อจากพระองค์ แต่การตรัสครั้งนั้นเป็นเพียงการเล่าถึงเหตุการณ์ที่ยังไม่เกิดขึ้นอย่างเป็นรูปธรรม แต่การตรัสคำว่า “ภิกษุณี” ในครุธรรม 8 ประการในพระวินัยเป็นการตรัสถึงนักบวชหญิงที่กำลังจะเกิดขึ้นอย่างเป็นรูปธรรมในพระธรรมวินัยของพระพุทธองค์.

¹⁷ วิ.จ. (ไทย) 7/403/317.

¹⁸ วิ.มหา. (ไทย) 2/374/494.



กลายเป็นขั้นตอนการบวชของสตรีในพุทธศาสนา แต่นอกจากคำนี้ ยังมีคำสำหรับเรียกขั้นตอนต่างๆ เป็นการเฉพาะ ดังนี้

สามเณรี สามเณรผู้หญิงหรือหญิงที่รับบรรพชาในสำนักภิกษุณี เหมือนสามเณรเด็กชายที่ครองเพศนักรบวชขณะที่อายุยังไม่ครบ 20 ปีบริบูรณ์¹⁹ ซึ่งอาจจะเป็นเด็กหญิงที่อายุน้อย แต่ต้องการบวชประพาศพรหมจรรย์จะเข้าสู่การบวชเป็นสามเณรีโดยมีภิกษุณีเป็นพระอุปัชฌาย์ (พระอุปัชฌาย์ฝ่ายภิกษุณีเรียกว่า ปวตติณี) ทั้งสามเณรและสามเณรีจะต้องถือสิกขาบทหรือศีล 10 ข้อ²⁰ จากนั้น เมื่อสามเณรีอายุถึง 18 ปี พระอุปัชฌาย์จะนำเข้าสู่ขั้นตอนสำคัญที่เข้มข้นและเคร่งครัดยิ่งขึ้นเพื่อเป็นการเตรียมพร้อมก่อนที่จะได้รับการยอมรับให้บวชเป็นภิกษุณีในขั้นตอนต่อไป ขั้นตอนของการบวชต่อเนื่องจากการเป็นสามเณรีนี้เรียกว่า สิกขมานา

สิกขมานา เป็นคำที่ใช้หมายถึง สตรีผู้ถือเพศนักรบวชที่กำลังศึกษา หรือสามเณรีผู้มีอายุถึง 18 ปีแล้ว อีก 2 ปีจะครบบวชเป็นภิกษุณี ภิกษุณีสงฆ์สวัสดิ์ให้สิกขาสมมติ คือ ตกลงให้สมาทานสิกขาบท 6 ประการ ซึ่งหมายถึง ศีล 6 ข้อแรกของสามเณร หรือสามเณรี คือ (1) จดเว้นจากการฆ่าสัตว์ (2) จดเว้นจากการถือเอาของที่เจ้าของมิได้ให้ (3) จดเว้นจากพฤติกรรมอันมิใช่พรหมจรรย์ (4) จดเว้นจาก

¹⁹ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**, พิมพ์ครั้งที่ 27 (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2559), หน้า 443.

²⁰ ศีล 10 ข้อ คือ (1) จดเว้นจากการฆ่าสัตว์ (2) จดเว้นจากการลักทรัพย์ (3) จดเว้นจากอพรหมจรรย์ (การมีเพศสัมพันธ์) (4) จดเว้นจากมึสาวาท (5) จดเว้นจากการดื่มน้ำเมา คือ สุราและเมรัยอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท (6) จดเว้นจากการบริโภคอาหารในเวลาวิกาล (7) จดเว้นจากการฟ้อน การขับ การประโคม และการดูการเล่นอันเป็นข้าศึก (8) จดเว้นจากการลูบไล้ทัดทรงประดับ ดอกไม้และของหอม อันเป็นลักษณะแห่งการแต่งตัว (9) จดเว้นจากการนั่งนอนบนที่นั่งที่นอนใหญ่ (10) จดเว้นจากการรับทองและเงิน ดูใน พุ.พ. (ไทย) 25/2/2-3.



การพูดเท็จ (5) จดเว้นจากน้ำเมาคือสุราและเมรัยอันเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท (6) จดเว้นจากการบริโภคอาหารในเวลาวิกาล²¹ สิกขาบท 6 ประการนี้ถูกกำหนดให้สิกขามานารักษาอย่างเคร่งครัดไม่ขาดตกบกพร่องตลอดเวลา 2 ปีเต็ม ถ้าล่วงข้อใดข้อหนึ่งต้องสมาทานตั้งต้นไปใหม่อีก 2 ปี เมื่อครบ 2 ปี ภิกษุณีสงฆ์จึงจะนำเข้าสู่การอุปสมบทโดยสงฆ์ 2 ฝ่าย ขณะที่สมาทานสิกขาบท 6 ประการอย่างเคร่งครัดนี้ สตรีนิกบวชนั้นจะถูกเรียกว่า นางสิกขมานา²²

อย่างไรก็ดี ตามพุทธบัญญัติในกุมาริภูตวรรค แห่งปาจิตติย ในภิกขุณีวิวัฏฐกัมมามีบัญญัติเกี่ยวกับการบวชสตรีโดยแบ่งเป็น 2 กลุ่ม คือ 1) สตรีที่ไม่เคยผ่านการครองเรือน เรียกว่า กุมาริภูตา 2) สตรีที่ผ่านการครองเรือนมาแล้ว เรียกว่า คิหิภูตา²³ ส่วนอรรถกถาได้อธิบายวิธีดำเนินการบวชแก่สตรี 2 กลุ่มนี้ ดังนี้ สำหรับสตรีที่เป็นกุมาริภูตา ซึ่งอาจมีอายุตั้งแต่ 7 ขวบเป็นต้นไป ภิกษุณีควรให้บวชเป็นสามเณรก่อนจนถึงอายุ 18 จึงให้สิกขาสมมติเป็นสิกขมานาถือศีล 6 ข้อเป็นเวลา 2 ปี แล้วจึงพิจารณาให้รับการอุปสมบทเป็นภิกษุณีต่อไป สำหรับสตรีที่เป็นคิหิภูตา ซึ่งอาจมีอายุตั้งแต่ 10 ขวบเป็นต้นไป ภิกษุณีสงฆ์ควรให้สิกขาสมมติเป็นสิกขมานา เป็นเวลา 2 ปี เมื่อครบ 2 ปีแล้วจึงให้การอุปสมบทเป็นภิกษุณีต่อไป ยกตัวอย่าง เช่น หากสตรีคิหิภูตาอายุ 10 ขวบประสงค์จะบวช ภิกษุณีสงฆ์พึงให้สิกขาสมมติเป็นสิกขมานาเป็นเวลา 2 ปี เมื่อครบ 2 ปีเธอจะมีอายุ 12 ปี ภิกษุณีสงฆ์จึงจะพิจารณาให้อุปสมบทเป็นภิกษุณีต่อไป นอกจากนี้ ยังมีนิกบวชสตรีที่เรียกว่า มหาสิกขมานา หมายถึง สตรีที่มีอายุเกิน 20 ปีซึ่งอาจจะมีครอบครัวหรือไม่ก็ตาม ก็ไม่เรียกว่า คิหิภูตา หรือกุมาริ แต่เรียกว่า สิกขมานา ด้วยอำนาจการให้สิกขา

²¹ ดูใน วิ.ภิกขุณี. (ไทย) 3/1078/297-298.

²² พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**, พิมพ์ครั้งที่ 27 (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2559), หน้า 451.

²³ ดูสิกขาบทในกุมาริภูตวรรค สิกขาบทที่ 1 – 2- และ 3 ใน วิ.ภิกขุณี. (ไทย) 3/1119-1135/322-332.



สมมติ²⁴

ในหลักฐานที่มา คือ ครุธรรมข้อที่ 6 ที่ระบุว่า “ภิกษุณีพึงแสวงหา การอุปสมบทในสงฆ์ 2 ฝ่ายให้แก่สิกขมานาที่ศึกษาธรรม 6 ข้อตลอด 2 ปีแล้ว ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต” นั้น ไม่ได้กล่าวถึงที่มาที่ไปของสิกขมานา หากแต่เป็นข้อความที่กล่าวถึงเรื่องที่ยังไม่เกิดขึ้น หรือ ที่เรียกว่า “อนุปปีนนบัญญัติ” กล่าวคือ ช่วงที่บัญญัติครุธรรม ข้อนี้เป็นช่วงเวลาที่ยังไม่มีสิกขมานา หากดูเฉพาะข้อความนี้ เราจะทราบแต่เพียงว่า สิกขมานา คือ ผู้ที่ถูกกำหนดให้ศึกษาธรรม 6 ข้อตลอด 2 ปี ก่อนที่ภิกษุณีสงฆ์ จะนำไปทำการบวชเป็นภิกษุณีจากสงฆ์ทั้ง 2 ฝ่าย แต่เราจะไม่ทราบว่า ใครคือ ผู้ที่จะมาเป็นสิกขมานา ทั้งนี้เพราะครุธรรมข้อนี้เป็นระเบียบปฏิบัติที่พระพุทธองค์ ได้ทรงบัญญัติไว้ล่วงหน้า ต่อมาภายหลัง เมื่อมีการบวชภิกษุณีเข้ามาสู่พระธรรม วินัย เราจึงได้ทราบรายละเอียดเกี่ยวกับสิกขมานามากขึ้น

กล่าวโดยสรุป ตามหลักพระวินัยอันเป็นพุทธบัญญัติ การบวชเป็นภิกษุณี ต้องผ่านขั้นตอนสำคัญคือ การถือเพศนักษบวชที่เรียกว่า “สิกขมานา” โดยถือ สิกขาบทหรือศีล 6 ข้อ อย่างเคร่งครัดตลอดเวลา 2 ปี ในระหว่างนี้ หากมีการปฏิบัติ บกพร่องในศีลข้อใดข้อหนึ่ง ต้องเริ่มต้นนับหนึ่งใหม่ เช่น เป็นสิกขมานามาแล้ว 6 เดือน พอเข้าเดือนที่ 7 เกิดการปฏิบัติผิดในศีลข้อที่ 1 ระยะเวลาที่ปฏิบัติมา 6 เดือนนั้นถือว่าเป็นโมฆะ คือ จะนำมานับรวมไม่ได้ สตรีนั้นต้องเริ่มปฏิบัติตนในศีล 6 ข้อ และเริ่มนับวันเวลาของการเป็นสิกขมานาใหม่จนกว่าการปฏิบัติในศีล 6 ข้อ จะสมบูรณ์ไม่ขาดตกบกพร่องต่อเนื่องเป็นเวลา 2 ปี การที่สิกขมานาถูกกำหนดให้ ถือศีล 6 ข้อนั้นไม่ใช่การลดข้อปฏิบัติในศีล 10 ของสามเณรีลง เพราะโดยพัตินัย สิกขมานากียังคงถือศีล 10 แต่ในขั้นตอนนี้ สิกขมานาถูกกำหนดให้ถือศีล 6 ข้อ อย่างเคร่งครัดเป็นกรณีพิเศษ ข้อแตกต่างระหว่างการถือศีล 10 ของสามเณรี

²⁴ ดูคำอธิบายของอรรถกถาในวิ.ภิกขุณี.อ. (ไทย) 2/1119/657-658, วิ.ภิกขุณี.อ. (บาลี) 2/1119/518-519.



กับศีล 6 ของสิกขมานาอยู่ตรงที่สามเณรีแม้อาจบกพร่องในศีลที่ 1 ถึงข้อที่ 10 ข้อใดข้อหนึ่งไปก็จะไม่ถูกปรับให้เริ่มต้นเป็นสามเณรีใหม่ แต่สำหรับสิกขมานาหากศีลข้อที่ 1 ถึงข้อที่ 6 ขาดตกบกพร่องไปต้องเริ่มนับวันเวลาของการเป็นสิกขมานาใหม่ (ส่วนความบกพร่องใน 4 ข้อหลังแม้จะเป็นความผิดแต่ก็ไม่ถึงกับให้เริ่มนับวันเวลาของการเป็นสิกขมานาใหม่)²⁵ ในแง่นี้ ระยะเวลา 2 ปีจึงถือว่าเป็นกรอบเวลามาตรฐานของการเป็นสิกขมานาก่อนที่จะได้รับการบวชเป็นภิกษุณีในขั้นตอนต่อไป หากถือตามระเบียบนี้ ในกรณีที่มีการปฏิบัติบกพร่องและเริ่มต้นนับวันเวลาของการเป็นสิกขมานาใหม่ กว่าสตรีที่เป็นสิกขมานาจะได้รับการอุปสมบทเป็นภิกษุณีอาจต้องใช้เวลาในการบำเพ็ญตนเป็นสิกขมานายาวนานมากกว่า 2 ปี ตรงนี้คือระเบียบปฏิบัติของการบวชเป็นภิกษุณีที่ชาวพุทธเถรวาทเข้าใจตรงกัน

ประเด็นที่ต้องพิจารณาต่อไป ก็คือ สตรีคนใดหรือกลุ่มใดได้เข้าสู่ขั้นตอนของการเป็นสิกขมานาเป็นคนแรกหรือกลุ่มแรก จากหลักฐานในพระวินัยปิฎกพบว่า การบวชเป็นภิกษุณีของสตรีกลุ่มแรก คือ พระนางมหาบชาบดีโคตมีและสตรีศากยวงศ์อีก 500 นางนั้นต้องเผชิญกับเงื่อนไขอันเป็นปราการสำคัญ คือ ธรรม 8 ประการ กล่าวคือ (1) ภิกษุณีถึงจะบวชได้ 100 พรรษาก็ต้องทำการกราบไหว้ต้อนรับทำอัฐสิกรรมทำสามิจิกรรมแก่ภิกษุผู้บวชแม้ในวันนั้น ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต (2) ภิกษุณีไม่พึงอยู่จำพรรษาในอาวาสที่ไม่มีภิกษุ ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต (3) ภิกษุณีพึงหวังธรรม 2 อย่าง คือ ถามอุโบสถและไปรับโอวาทจากภิกษุสงฆ์ทุกกึ่งเดือน ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต (4) ภิกษุณีจำพรรษา

²⁵ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, สารานุกรมพระพุทธศาสนา, อ้างใน นาวาเอกทองย้อย แสงสินชัย, ไชยปริศนาการบวชภิกษุณี (กรุงเทพมหานคร: บริษัท สหธรรมิก จำกัด, 2544), หน้า 33.



แล้วพึงปวารณาในสงฆ์ 2 ฝ่าย โดยสถาน 3 คือ ได้เห็น ได้ฟัง หรือได้นึกสงสัย ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นบถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต (5) ภิกษุณีต้องครุธรรมแล้วพึงประพฤติกุขมานัตในสงฆ์ 2 ฝ่าย ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นบถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต (6) ภิกษุณีพึงแสวงหาการอุปสมบทในสงฆ์ 2 ฝ่ายให้แก่สิกขมานาที่ศึกษาธรรม 6 ข้อตลอด 2 ปีแล้ว ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นบถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต (7) ภิกษุณีไม่พึงดำ ไม่พึงบริภาษภิกษุ ไม่ว่าภิกษุใด ๆ ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นบถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต (8) ตั้งแต่นั้นนี้เป็นต้นไป ห้ามภิกษุณีสั่งสอนภิกษุ แต่ไม่ห้ามภิกษุสั่งสอนภิกษุณี ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพ นบถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต²⁶

เงื่อนไขทั้ง 8 ประการนี้ถูกกำหนดให้สตรีพิจารณาตั้งแต่ยังไม่ได้บวช การบวชของสตรีขึ้นอยู่กับว่าจะยอมรับเงื่อนไขทั้ง 8 ข้อนี้ได้หรือไม่ หากยอมรับก็จะได้รับอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณี แต่หากยอมรับเงื่อนไขเหล่านี้ไม่ได้ การบวชเป็นภิกษุณีก็ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ หากพิจารณารายละเอียดของเงื่อนไขทั้ง 8 ข้อ จะพบว่า การบวชเป็นภิกษุณีของสตรีนั้นไม่ใช่เรื่องง่าย บทบัญญัติทั้ง 8 ประการก็เป็นเรื่องยากที่จะยอมรับ หากสตรีให้ความสำคัญแก่เรื่องที่ตนเองจะได้รับผลกระทบ เช่น การปฏิบัติต่อกันระหว่างภิกษุกับภิกษุณีที่ปรากฏอยู่ในเนื้อหาของเงื่อนไขดังกล่าว ซึ่งอาจทำให้สตรีมองว่าตนเองเป็นฝ่ายเสียเปรียบต่อบุรุษเพศ ก็คงเป็นเรื่องยากที่สตรีจะยอมรับระเบียบปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้ได้ แต่เพราะสตรีกลุ่มนี้คำนึงถึงเรื่องอื่นที่สำคัญกว่า กล่าวคือ การได้บวชประพฤติพรหมจรรย์ในพระธรรมวินัยของพระพุทธเจ้าเพื่อความหลุดพ้นจากกิเลสและความทุกข์ พวกเธอจึงยินดีที่จะรับปฏิบัติตามครุธรรม 8 ประการแต่โดยง่าย หลักฐานระบุว่า พระนางมหาปชาบดีโคตมีสำเร็จเป็นภิกษุณีโดยวิธีการยอมรับในครุธรรม 8 ประการ²⁷ ไม่ได้บวชโดยสงฆ์ ในแง่นี้ ภิกษุณีมหาปชาบดีจึงไม่ปรากฏนามภิกษุ

²⁶ ดูใน วิ.จ. (ไทย) 7/403/316-317.

²⁷ วิ.จ. (ไทย) 7/404/321.



หรือภิกษุณีผู้เป็นพระอุปัชฌาย์ แต่ในแง่ของพระธรรมวินัย ความเป็นภิกษุณีของนางได้รับการรับรองอย่างถูกต้องตามพุทธบัญญัติ ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า ภิกษุณีมหาปชาบดีมีพระพุทเจ้าทรงเป็นพระอุปัชฌาย์ ส่วนสตรีศากยวงศ์อีก 500 นางนั้นได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยภิกษุสงฆ์ฝ่ายเดียวซึ่งเป็นไปตามพุทธานุญาตที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ภิกษุทั้งหลายอุปสมบทภิกษุณีทั้งหลาย”²⁸ การบวชภิกษุณียุคแรกในลักษณะนี้ได้รับการรับรองโดยพุทธานุญาต ซึ่งบางขั้นตอนอาจไม่ได้เป็นไปตามเงื่อนไขที่ทรงวางไว้ในครุธรรม 8 ประการ²⁹ ตรงนี้ชี้ให้เห็นว่า สตรีกลุ่มแรกไม่ปรากฏว่ามีผู้ใดหนึ่งต้องผ่านขั้นตอนของการบวชเป็นสิกขมานา ถือศีล 6 ข้อเป็นเวลา 2 ปีก่อนที่จะได้รับการบวชเป็นภิกษุณี ดังนั้น สำหรับการบวชของสตรีกลุ่มแรก ครุธรรมข้อที่ 6 จึงไม่ถูกนำมาบังคับใช้ เนื่องจากเหตุผลสำคัญคือ ยังไม่มีภิกษุณีสงฆ์ซึ่งจะเป็นผู้ให้กำเนิดสิกขมานา แต่หลังจากการเกิดขึ้นของภิกษุณีกลุ่มแรกนี้เป็นต้นไป การบวชเป็นภิกษุณีของสตรีคนอื่นๆ ต้องเป็นไปตามเงื่อนไขในครุธรรม 8 ประการอย่างเคร่งครัด โดยเฉพาะอย่างยิ่งครุธรรมข้อที่ 6

²⁸ วิ.จ. (ไทย) 7/404/321.

²⁹ เช่น ครุธรรมข้อที่ 6 ที่ระบุไว้ว่า “ภิกษุณีพึงแสวงหาการอุปสมบทในสงฆ์ 2 ฝ่ายให้แก่มหานิกายที่ศึกษาธรรม 6 ข้อตลอด 2 ปีแล้ว ธรรมข้อนี้ภิกษุณีพึงสักการะ เคารพนับถือ บูชา ไม่พึงล่วงละเมิดจนตลอดชีวิต” นักวิชาการทางพุทธศาสนาเชื่อว่า ครุธรรมข้อนี้เป็นหลักฐานที่ยืนยันว่า การบวชภิกษุณีที่ถูกต้องตามพุทธบัญญัติต้องผ่านพิธีบวชโดยสงฆ์ 2 ฝ่าย คือ ฝ่ายภิกษุณีสงฆ์เป็นเบื้องต้น และเสร็จสมบูรณ์ในฝ่ายภิกษุสงฆ์ แต่หากพิจารณาข้อความในครุธรรมข้อที่ 6 อย่างละเอียดครบถ้วนจะเห็นว่า พระพุทธองค์กำหนดให้ภิกษุณีพึงนำสตรีที่บวชเป็นสิกขมานาไปขอรับการอุปสมบทโดยสงฆ์ 2 ฝ่าย ไม่ได้กำหนดว่า สตรีทุกคนที่จะบวชเป็นภิกษุณีต้องได้รับการอุปสมบทโดยสงฆ์ 2 ฝ่าย เพราะอาจมีสตรีบางกลุ่มที่ได้รับการบวชโดยภิกษุสงฆ์เพียงฝ่ายเดียว โดยเฉพาะสตรีที่ไปขอบวชเป็นภิกษุณีกลุ่มแรกนั้นจะเห็นได้ชัดเจนว่า ไม่ได้ผ่านขั้นตอนของการบวชเป็นสิกขมานา หากแต่ได้รับการอุปสมบทเป็นภิกษุณีโดยภิกษุสงฆ์ในขั้นตอนเดียว.



ซึ่งหมายความว่า ระเบียบของการบวชเป็นสิกขมานาไม่ได้ถูกกำหนดขึ้นเพื่อใช้กับสตรีกลุ่มแรก หากแต่เป็นวิธีการบวชที่ถูกกำหนดขึ้นเพื่อบังคับใช้สำหรับการบวชสตรีที่จะมีขึ้นภายหลังจากนั้น

4. วิเคราะห์กรณีการตั้งครุฑของภิกษุณีที่สัมพันธ์กับระเบียบว่าด้วยสิกขมานา

จากเรื่องเล่ากรณีภิกษุณีตั้งครุฑ 2 กรณีที่ยกมาเป็นตัวอย่างแล้วนั้น เรื่องเล่าเกี่ยวกับภิกษุณีที่คลอดบุตรและได้รับพุทธานุญาตให้มีภิกษุณีรูปหนึ่งอยู่เป็นเพื่อนนั้นไม่ปรากฏรายละเอียดเกี่ยวกับประวัติแน่ชัด จากข้อความในคัมภีร์พระวินัยปิฎก เหมือนเธอก็ทราบของตัวเองตั้งครุฑ แต่ได้บวชเป็นภิกษุณีจนกระทั่งได้คลอดบุตรและเลี้ยงดูบุตรในสำนักของภิกษุณี เราอาจสันนิษฐานตามที่ได้เสนอไว้แล้วว่า ภิกษุณีสืบนี้อาจเป็นหนึ่งในสตรีกลุ่มแรกที่ได้รับอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านขั้นตอนของการเป็นสิกขมานา เมื่อการบวชของนางไม่ได้ผ่านขั้นตอนของการเป็นสิกขมานา การคลอดบุตรในขณะที่นางเป็นภิกษุณีจึงไม่ใช่ประเด็นที่ควรตั้งข้อสงสัย กรณีที่น่าสนใจจึงได้แก่กรณีตัวอย่างที่ 2 ที่คัมภีร์อรรถกถาเล่าว่า เธอเป็นธิดาของเศรษฐีชาวเมืองราชคฤห์ ซึ่งหลักฐานตรงนี้สามารถยืนยันได้ว่า เธอไม่ใช่หนึ่งในสตรีกลุ่มแรกที่บวชเป็นภิกษุณี เธอบวชเป็นภิกษุณีในสำนักของพระเวททัตโดยไม่รู้ของตัวเองตั้งครุฑ ภายหลังภิกษุณีสืบนี้ได้ไปอยู่ในสำนักภิกษุณีในวัดพระเชตะวันภายใต้การปกครองของพระพุททองค์ จนกระทั่งคลอดบุตร พระพุททองค์จึงได้ตรัสสั่งให้พระอุบาลีเป็นผู้นำในการวินิจฉัยการตั้งครุฑของเธอให้กระจ่างชัดในท่ามกลางพุทธบริษัท 4 ผลการวินิจฉัยได้ปรากฏดังที่เสนอมาแล้ว ภิกษุณีสืบนั้นไร้มลทินเพราะนางตั้งครุฑตั้งแต่ยังเป็นคฤหัสถ์

ผลการวินิจฉัยที่ระบุการตั้งครุฑของภิกษุณีเกิดขึ้นตั้งแต่เธอยังเป็นคฤหัสถ์นั้นเป็นสิ่งที่น่าสนใจ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อเรานำผลการวินิจฉัยมาพิจารณาร่วมกับระเบียบว่าด้วยสิกขมานา (นักคิดบางท่านเสนอว่า เหตุผลประการหนึ่งของระเบียบข้อบังคับให้ต้องเป็นสิกขมานา 2 ปีส่วนหนึ่งมาจากความรัดกุมรอบคอบใน



กรณีนี้อาจมีการตั้งครุฑก่อนที่จะมีการบวชเป็นสิกขมานา³⁰⁾ เราจะพบว่า ภิกษุณีรูปนี้ได้รับการบวชโดยไม่ผ่านการเป็นสิกขมานา ข้อสรุปจากการพิจารณาการตั้งครุฑร่วมกับช่วงเวลาของการเป็นสิกขมานาย่อมส่งผลกระทบต่อความเชื่อที่ว่า การบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านขั้นตอนของการเป็นสิกขมานานั้นเป็นพุทธาณุญาตพิเศษสำหรับสตรีกลุ่มแรกเท่านั้น หลังจากนั้น สตรีที่ประสงค์จะบวชเป็นภิกษุณีต้องเข้าสู่ขั้นตอนการบวชตามลำดับขั้นอาจเป็นสามเณรก่อนจนอายุครบ 18 ปีจึงจะได้รับสมมติจากภิกษุณีสงฆ์ให้เป็นสิกขมานา หรืออาจจะได้รับการสมมติให้เป็นสิกขมานาโดยไม่ต้องผ่านการบวชเป็นสามเณร ในระหว่างที่เป็นสิกขมานานี้ หากมีการตั้งครุฑก็เป็นไปได้ว่านางสิกขมานานั้นตั้งครุฑตั้งแต่ก่อนบวช

แต่ในกรณีภิกษุณีมารดาของท่านพระกุมารกัสสปะนี้ก็กลับได้รับการวินิจฉัยว่า เธอตั้งครุฑตั้งแต่เป็นคฤหัสถ์ ซึ่งหมายถึง ช่วงเวลาก่อนที่จะเข้ามาสู่การบวชเป็นภิกษุณี แต่หลักฐานในคัมภีร์ที่มาคือ อรรถกถาธรรมบท ได้ยืนยันชัดเจนว่า เธอเป็นธิดาของเศรษฐีชาวเมืองราชคฤห์ ซึ่งบ่งชี้ชัดว่า เธอไม่ได้อยู่ในกลุ่มสตรีกลุ่มแรกที่บวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านการบวชเป็นสิกขมานา เมื่อเธอคลอดบุตรขณะเป็นภิกษุณี เหตุใดผลการวินิจฉัยจึงสรุปว่า เธอตั้งครุฑตั้งแต่ยังเป็นคฤหัสถ์ เพราะการวินิจฉัยเช่นนี้จะเป็นการวินิจฉัยที่ถูกต้องได้ก็ต่อเมื่อภิกษุณีรูปนี้ได้รับการบวชโดยไม่ผ่านการเป็นสิกขมานามาก่อนเท่านั้น แต่เมื่อเธอไม่ได้เป็นหนึ่งในสตรีกลุ่มแรกที่บวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ต้องผ่านการเป็นสิกขมานา ก็แสดงว่าเธอบวชในช่วงหลัง ซึ่งเป็นช่วงที่ระเบียบปฏิบัติตามเงื่อนไขของครุฑธรรมข้อที่ 6 ถูกนำมาบังคับใช้แล้ว กล่าวให้ชัดก็คือ เธอบวชเป็นภิกษุณีโดยผ่านขั้นตอนการเป็นสิกขมานา เมื่อช่วงเวลาของการบวชเป็นสิกขมานาถูกกำหนดไว้ยาวนานถึง 2 ปี เธอซึ่งตั้งครุฑมาตั้งแต่ก่อนบวชเป็นสิกขมานาจะคลอດตอนที่บวชเป็นภิกษุณีในช่วงเวลาอีก 2 ปีต่อมาได้อย่างไร

เพื่อการแก้ไขประเด็นปัญหานี้ นักศึกษาพุทธศาสนาบางท่านเสนอว่า แม้ตามเรื่องเล่าในคัมภีร์อรรถกถาจะระบุว่านางเป็นภิกษุณี แต่โดยข้อเท็จจริง



ภิกษุณีนี้นี้ยังไม่ได้บวชเป็นภิกษุณี หากแต่ยังอยู่ในระหว่างขั้นตอนของการเป็นสิกขมานา ส่วนการที่คัมภีร์อรรถกถาใช้คำเรียกเธอว่า “ภิกษุณี” เป็นเพียงการใช้คำตามแนวพระสูตร³¹ แต่ในความเป็นจริง เธอเป็นเพียงสิกขมานา เมื่อเธอเป็นสิกขมานา การที่อธิกรณ์เกี่ยวกับการตั้งครุภคและคลอดบุตรของเธอจะได้รับการวินิจฉัยว่า เธอตั้งครุภคมาตั้งแต่เป็นคฤหัสถ์จึงเป็นการวินิจฉัยที่ถูกต้องตามข้อเท็จจริงแล้ว³² ข้อเสนอนี้เป็นกรณียกยัตินะที่ว่า ระเบียบเงื่อนไขตามครุธรรมข้อที่ 6 ที่ว่าด้วยขั้นตอนการบวชเป็นสิกขมานาเป็นเวลา 2 ปีก่อนที่จะได้รับการบวชเป็นภิกษุณีนั้นถูกบังคับใช้มาตั้งแต่สตรีกลุ่มแรกแล้ว ยกเว้นพระนางมหาปชาบดีโคตมี

อย่างไรก็ตาม แม้ข้อเสนอดังกล่าวนี้อาจให้คำตอบที่น่ารับฟัง แต่ประเด็นปัญหาข้างต้นก็ยังคงทิ้งข้อสงสัยบางอย่างให้ต้องพิจารณา เพราะดังได้กล่าวแล้วว่า ชาวพุทธทั่วไปเชื่อว่า สตรีกลุ่มแรกได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านการเป็นสิกขมานา แต่หลักฐานข้อมูลในคัมภีร์อรรถกถาอาจทำให้ความเชื่อดังกล่าวต้องถูกใส่ไว้ในเครื่องหมายคำถาม เพราะคัมภีร์อรรถกถาบางแห่งได้ระบุถึงนางสิกขมานารูปหนึ่งชื่อ “ติสสา” โดยชี้ว่า นางสิกขมานารูปนี้ออกบวชพร้อมกันกับสตรีกลุ่มแรกซึ่งเป็นบริวารของพระนางมหาปชาบดี โดยข้อความอรรถกถานี้ปรากฏอยู่ในการอธิบายเรื่องติสสาเถรีคาถา อรรถกถาดังกล่าวได้ชี้ว่า

³⁰ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, **สารานุกรมพระพุทธศาสนา**, อ่างใน นาวาเอกทองย้อย แสงสินชัย, **ไขปริศนาการบวชภิกษุณี** (กรุงเทพมหานคร: บริษัท สหธรรมิก จำกัด, 2544), หน้า 32.

³¹ การใช้คำตามแนวพระสูตร หมายความว่า การใช้คำเพียงระบุถึงบุคคลโดยไม่ได้อำเนกอย่างเคร่งครัดว่า เป็นสามเณรี สิกขมานา หรือ ภิกษุณี อรรถกถาธรรมบทนี้จัดอยู่ในพระสูตร- ผู้เขียน.

³² ในหัวข้อ “กฎเกณฑ์การบวชเป็นภิกษุณี” ซึ่งปรากฏใน <http://www.dhammadhome.com/webboard/topic/18442> ผู้เขียนเข้าถึงเมื่อ 30 มีนาคม 2561.



สิกขมานาซื้อดิสสาแม่น้ำ ก็ได้สร้างสมบุญบารมีไว้ในพระพุทธเจ้า
องค์ก่อน ๆ สังสมกุศลที่เป็นอุปนิสัยแห่งพระนิพพานในภพนั้นๆ เพราะ
กุศลที่ไ้รวบรวมไว้เป็นปัจจัย ในพุทธอุปาทกถาณนี้ จึงบังเกิดในศากยราช
ตระกูล ในกรุงกบิลพัสดุ์ เจริญวัยแล้วเป็นสนมของพระโพธิสัตว์ ภายหลัง
ออกบวชพร้อมกับพระมหาปชาบดีโคตมี เจริญวิปัสสนา³³

จากหลักฐานนี้จะเห็นว่า พระอรรถกถาจารย์มองว่า นางดิสสาซึ่งต่อมา
คือ ดิสสาเถรีนั้นเป็นหนึ่งในสตรีกลุ่มแรกที่ออกบวชพร้อมกับพระนางมหาปชาบดี
โคตมี แต่ที่น่าสนใจคือ พระอรรถกถาจารย์อธิบายข้อความพระบาลีสั้นๆ ตรงนี้ว่า
โดยใช้คำว่า “นางสิกขมานาซื้อดิสสา” อย่างชัดเจน

แม้ข้อความของพระอรรถกถาจารย์ดังกล่าวนี้จะสอดคล้องกับทัศนะที่ว่า
การบวชเป็นสิกขมานาเป็นเวลา 2 ปีก่อนที่จะได้รับการบวชเป็นภิกษุณีนั่นถูกบังคับ
ใช้มาตั้งแต่สตรีกลุ่มแรก แต่ก็ขัดแย้งกับความเชื่อของชาวพุทธผู้ศึกษาพุทธศาสนา
จำนวนไม่น้อยที่เข้าใจว่า สตรีกลุ่มแรกนั้นได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ต้องผ่าน
ขั้นตอนของการเป็นสิกขมานา หากนำข้อความนี้มาสะท้อนทัศนะของพระอรรถ
กถาจารย์ต่อประเด็นการบวชสิกขมานาตามเงื่อนไขของครุธรรมข้อที่ 6 จะเห็น

³³ ชู.เถรี.อ. (ไทย) 4/13-14, ชู.เถรี.อ. (บาลี) 4/17-18. จากการศึกษาอรรถกถาพุทธท
นิกาย เถรีคาถา พบว่า คัมภีร์ได้ระบุถึงนางสิกขมานาหลายรูป บางรูปที่อาศัยอยู่ใน
กรุงกบิลพัสดุ์ออกบวชพร้อมกับพระนางมหาปชาบดีโคตมี บางรูปที่อาศัยอยู่ในเมือง
อื่นๆ ได้ออกบวชภายหลัง ที่น่าสนใจก็คือ คัมภีร์ได้กล่าวถึงสตรีทั้งที่ออกบวชพร้อม
พระนางมหาปชาบดีโคตมีและที่ออกบวชภายหลังในสถานะเป็นสิกขมานา ซึ่งหาก
กล่าวตามอรรถกถา ย่อมเป็นอันยืนยันได้ว่า ขั้นตอนการบวชเป็นสิกขมานาถูกใช้มา
ตั้งแต่การบวชของสตรีกลุ่มแรก.



ว่า ในทัศนะของพระอรรถกถาจารย์ผู้อธิบายข้อความในคัมภีร์นี้³⁴ การบวชภิกษุณี โดยผ่านการบวชเป็นสิกขมานาถูกบังคับใช้มาตั้งแต่การบวชของสตรีกลุ่มแรก แต่ประเด็นปัญหาก็คือ หากทัศนะนี้ของพระอรรถกถาจารย์ถูกต้อง ทัศนะดังกล่าว ก็ย่อมขัดแย้งกับข้อความในคัมภีร์พระวินัยที่ระบุการตั้งครุภิกษุณีรูปหนึ่ง (ภิกษุณีตั้งครุภิกษุณีตัวอย่างที่ 1) ที่ออกบวชเป็นภิกษุณีทั้งที่รู้ว่าตัวเองตั้งครุภิกษุณี ข้อความในคัมภีร์พระวินัยดังกล่าวนี้ชี้ชัดว่าเป็นการตั้งครุภิกษุณี ซึ่งคำว่า “ภิกษุณี” ตรงนี้ถูกใช้ในคัมภีร์พระวินัยที่มุ่งแสดงพระวินัย จึงไม่สามารถเข้าใจไปในแนวพระสูตรที่ใช้คำเพื่อกล่าวถึงบุคคลโดยไม่ชี้ชัดได้ คำว่า “ภิกษุณี” ที่ใช้ใน คัมภีร์พระวินัยนี้บ่งชี้ว่า สตรีที่ตั้งครุภิกษุณีนั้นภิกษุณี ไม่ใช่นางสิกขมานา เมื่อเป็นเช่นนั้น เราจะอธิบายกรณีการตั้งครุภิกษุณีรูปนี้อย่างไร เพราะหากมองว่า ภิกษุณีรูปนี้บวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านการเป็นสิกขมานา ก็ย่อมขัดแย้งต่อทัศนะของ พระอรรถกถาจารย์ที่มองว่า การบวชเป็นสิกขมานาถูกบังคับใช้ตามครุธรรมข้อที่ 6 มาตั้งแต่แรกแล้ว แต่หากมองว่า ภิกษุณีรูปนี้ได้เข้าสูการบวชเป็นสิกขมานาเป็นเวลา 2 ปี ก็ย่อมเกิดคำถามว่า การบวชเป็นสิกขมานา 2 ปีแล้วมาตั้งครุภิกษุณีคนตลอด ตอนที่บวชเป็นภิกษุณีได้อย่างไร เพราะข้อความในพระวินัยก็ระบุเอาไว้ชัดว่า นาง ออกบวชเป็นภิกษุณีขณะที่กำลังตั้งครุภิกษุณี

จากหลักฐานต่างๆ ที่เสนอมานั้น จะเห็นว่า ความเป็นไปได้ของการเกิด กรณีการตั้งครุภิกษุณีตามที่ปรากฏในเรื่องเล่านั้นตั้งอยู่บนสมมติฐาน อย่างน้อย 3 ประการ คือ (1) เรื่องเล่าถูกประพันธ์ขึ้นโดยไม่ได้นำถึงบทบัญญัติ เกี่ยวกับการบวชภิกษุณีว่าต้องขึ้นตอนการเป็นสิกขมานามาก่อน 2 ปี (2) การบวช ภิกษุณีในบางกรณีไม่จำเป็นต้องผ่านขั้นตอนสิกขมานา และ (3) ครุธรรม หรือ

³⁴ หากข้อความของพระอรรถกถาจารย์ที่อธิบายการเป็นสิกขมานาของสตรีกลุ่มแรกที่ บวชเป็นภิกษุณีกับข้อความที่อธิบายการตั้งครุภิกษุณีตั้งแต่ยังเป็นคฤหัสถ์ของภิกษุณี ผู้เป็นมารดาของพระกุมารกัสสปะขัดแย้งกัน ความน่าสนใจที่จะเกิดขึ้นตามมา ก็คือ ข้อความอธิบายทั้งสองแห่งนี้อยู่ในคัมภีร์อรรถกถาซึ่งเป็นผลงานของผู้เขียนคนเดียวกัน คือ พระพุทธโฆสะ หรือ พระพุทธโฆสาจารย์ – ผู้เขียน.



บัญญัติเกี่ยวกับสิกขมานาอาจได้รับการเขียนขึ้นภายหลัง

ในทัศนะของผู้เขียน สมมติฐานข้อ (1) ผู้ประพันธ์เขียนเรื่องเล่ากรณีภิกษุณีตั้งครุฑโดยไม่ได้คำนึงถึงบทบัญญัติในครุฑธรรมข้อที่ 6 นั้นไม่น่าเป็นไปได้ เพราะผู้ทำหน้าที่อธิบายคำสอนของพระพุทธเจ้าที่เรียกว่า “พระอรรถกถาจารย์” นั้นได้รับการยอมรับว่าเป็นผู้ผ่านการศึกษาระบบวินัยในคัมภีร์ต่างๆ มาอย่างแตกฉาน โอกาสที่จะเกิดข้อผิดพลาดหรือสับสนในการอธิบายเป็นไปได้น้อยมาก ยิ่งข้อผิดพลาดในการอธิบายกรณีที่เกี่ยวข้องกับบทบัญญัติสำคัญอย่างครุฑธรรม 8 ยิ่งไม่น่าจะเกิดขึ้นได้ ส่วนสมมติฐานข้อที่ (3) ที่ว่าครุฑธรรมหรือบัญญัติเกี่ยวกับสิกขมานาอาจได้รับการเขียนขึ้นภายหลัง นั้นแม้จะเป็นสิ่งที่น่าพิจารณา แต่ก็เป็นการตั้งสมมติฐานจากการวิเคราะห์เชื่อมโยงภาพเหตุการณ์จากกรณีต่างๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์ โดยไม่มีหลักฐานยืนยันแน่ชัด ซึ่งสุ่มเสี่ยงต่อการถูกมองว่าเป็นการสรุปเกินหลักฐานอ้างอิง (over-simplified) แต่หากจะต้องพิจารณาสมมติฐานทั้ง 3 ประการเพื่อหาข้อสรุปความเป็นได้ของการเกิดกรณีภิกษุณีตั้งครุฑตามที่ปรากฏผ่านเรื่องเล่าในคัมภีร์นั้น ผู้เขียนค่อนข้างเห็นด้วยกับสมมติฐานข้อ (2)

เหตุผลที่สนับสนุนความเห็นของผู้เขียนก็คือ ในการอธิบายเพื่อเสนอคำตอบต่อกรณีการตั้งครุฑของภิกษุณี เราอาจจะต้องปรับเปลี่ยนจากการมองว่า พุทธบัญญัติทุกอย่างเป็นระเบียบปฏิบัติที่มีความเคร่งครัดและเข้มข้นมาตั้งแต่ยุคแรกไปสู่การมองในมุมใหม่ว่า ระเบียบปฏิบัติทางพระวินัย แม้จะเป็นพุทธบัญญัติ แต่ก็ได้รับการปฏิบัติอย่างเหมาะสมตามสถานการณ์ ไม่ได้เคร่งครัดเข้มงวดโดยไม่มีข้อยกเว้นหรือไม่พิจารณาบริบทของเหตุการณ์ที่กำลังเกิดขึ้นภายใต้สถานการณ์ต่างๆ บทบัญญัติบางอย่างอาจต้องลดความเข้มข้นลงเพื่อตอบสนองต่อสถานการณ์ที่จำเป็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการปฏิบัติตามระเบียบบางอย่างที่อาจมีผลกระทบต่อชุมชนแห่งสงฆ์ พุทธบัญญัติทางพระวินัยจึงปรากฏกรณียกเว้นหรือยืดหยุ่นได้ในบางสถานการณ์ ดังที่เราจะเห็นหลายกรณีที่มีการยกเว้นหรือยืดหยุ่นข้อปฏิบัติทางพระวินัยลงเพื่อให้สอดคล้องกับสถานการณ์ที่จำเป็น เช่น มีบัญญัติให้ภิกษุทุกรูป



ต้องฟังปาฏิโมกข์ทุกกึ่งเดือน แต่หากมีเหตุจำเป็นก็ทรงให้งดปาฏิโมกข์ได้³⁵ การยกเว้นหรือยืดหยุ่นระเบียบทางพระวินัยไม่ใช่การละเว้นหละหลวม หย่อนยาน หรือไม่จริงจังต่อข้อปฏิบัติ หากแต่เป็นธรรมชาติของสิ่งบัญญัติที่สามารถปรับเปลี่ยนได้ตามความเหมาะสมและเงื่อนไขปัจจัย³⁶ ในระเบียบปฏิบัติเกี่ยวกับการบวชภิกษุณีก็เช่นเดียวกัน อาจมีการยืดหยุ่นในขั้นตอนของการบวชภิกษุณีในช่วงแรก เพราะเราไม่อาจทราบรายละเอียดได้ว่า สตรีกลุ่มแรกที่แสดงความประสงค์จะบวชเป็นภิกษุณีนั้นประกอบด้วยคุณสมบัติอย่างไรบ้าง เช่น อายุ พุทธิกรรม สติปัญญา เพราะสตรีที่ออกบวชเป็นภิกษุณีในพุทธศาสนาประกอบด้วยภูมิหลังที่หลากหลายทั้งในแง่ชนชั้นวรรณะ ความรู้ พุทธิกรรม และสติปัญญา แม้กรณีของสตรีกลุ่มแรกจะเป็นสตรีที่มาจากตระกูลสูง แต่การบวชในพระธรรมวินัยของพระพุทธเจ้าไม่ได้ถูกกำหนดด้วยระบบวรรณะ หากแต่ถูกกำหนดด้วยระเบียบปฏิบัติตามพุทธบัญญัติ ถ้าหากมีกรณีพิเศษที่อยู่นอกเหนือพุทธบัญญัติ ก็จะอยู่ในดุลยพินิจและการวินิจฉัย

³⁵ อันตราย 10 อย่างที่อนุญาตให้งดปาฏิโมกข์ได้ คือ 1) พระราชาเสด็จมา 2) โจรมาปล้น 3) ไฟไหม้ 4) น้ำหลากมา 5) คนมามาก 6) ฝนเข้าสิงภิกษุ 7) สัตว์ร้ายเข้ามา 8) รุ้งร้ายเลื้อยเข้ามา 9) ภิกษุจะถึงแก่ชีวิต 10) มีอันตรายแก่พรหมจรรย์ , ดูใน วิ.จ. (ไทย) 7/389/294-295.

³⁶ ในคัมภีร์พระไตรปิฎก เราจะเห็นธรรมชาติของบทบัญญัติอันเป็นสิ่งที่สามารถกำหนดขึ้นหรือถอดถอนได้ตามที่ผู้มีอำนาจบังคับใช้จะเห็นสมควร ดังที่ปรากฏในข้อความที่พระพุทธเจ้าทรงมอบอำนาจให้สงฆ์บัญญัติหรือถอดถอนบทบัญญัติได้ หากสงฆ์ปรารถนาว่า “อานนท์ เมื่อเราล่วงไป สงฆ์หวังอยู่ก็พึงถอนสิกขาบทเล็กน้อยได้”, ดูใน วิ.จ. (ไทย) 7/441/382, และดูข้อความที่คล้ายกันนี้ใน ที.มหา. (ไทย) 10/216/165.



ของพระพุทธองค์³⁷ หากมองในแง่นี้ การบวชของสตรีในขั้นตอนต่างๆ ในสมัยพระพุทธกาล ไม่ว่าจะเป็นสามเณรี สิกขมานา และภิกษุณี อาจไม่ได้มีระเบียบกฎเกณฑ์ที่เข้มงวดอย่างที่เชื่อกัน บางกรณีอาจได้รับการพิจารณาจากพระพุทธองค์ให้บวชเป็นภิกษุณีได้โดยไม่ต้องผ่านสองขั้นตอนแรก จึงเป็นไปได้ว่าในการบวชสตรีกลุ่มแรกและหลังจากนั้นอาจมีสตรีบางคนหรือบางกลุ่มที่จะได้รับอนุญาตให้บวชได้โดยไม่ต้องผ่านขั้นตอนของการเป็นสิกขมานา สตรีที่มีอายุมากกว่า 20 ปี บางคนที่มีคุณสมบัติพร้อม เช่น ฉลาด มีพฤติกรรมเรียบร้อย อาจได้รับอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ต้องผ่านขั้นตอนของการบวชเป็นสิกขมานา ขณะที่สตรีบางคนแม้จะมีอายุมากแล้วอาจได้รับการพิจารณาให้ผ่านการบวชเป็นสิกขมานาก่อนจะได้รับอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณีต่อไป³⁸ เราจะเห็นกรณีการยืดหยุ่นในบทบัญญัติเกี่ยวกับการบวชของพระพุทธองค์ในหลายกรณี เช่น การประทานอนุญาตให้สามเณรบางรูปที่อายุไม่ครบ 20 ปีบริบูรณ์สามารถเข้ารับการอุปสมบทเป็นภิกษุได้³⁹ หรือ การอนุญาตให้พื้นที่ปัจจุบันชนบทสามารถให้อุปสมบทได้

³⁷ มีบางกรณีที่พระพุทธเจ้าทรงยืดหยุ่นข้อปฏิบัติทางพระวินัยสำหรับพระญาติในสายวงศ์ของพระองค์ เช่น บทบัญญัติที่ระบุให้ผู้ที่เคยนับถือลัทธิอื่นมาก่อน หากประสงค์จะบวชเป็นภิกษุในพุทธศาสนา ต้องอยู่ปริวาสเป็นเวลา 3 เดือนก่อน แต่ข้อบัญญัติได้รับการยกเว้นสำหรับกรณีพระประยูรญาติของพระพุทธองค์ ดูใน วิ.ม. (บาลี) 4/87/102. และดูรายละเอียดเรื่องนี้ใน ผศ.ดร.สมิทธิพล เนตรนิมิต, ภาพชีวิตของพระสงฆ์ในอริยวินัย (กรุงเทพมหานคร : บริษัท นีโอ ดิจิตอล, 2553), หน้า 135.

³⁸ ในพระวินัยตอนว่าด้วยนางสิกขมานา มีการดำหนิที่บวชให้สิกขมานาที่ไม่ได้ศึกษาในธรรม 6 ข้อ ครบ 2 ปี ทำให้กลายเป็นภิกษุณีที่ “โง่เขลา ไม่ฉลาด ไม่รู้สิ่งที่ควรหรือไม่ควร” ดูใน วิ.ภิกขุณี. (ไทย) 3/1077/296.

³⁹ ตัวอย่างสามเณรที่ได้รับการอุปสมบทเป็นภิกษุเป็นกรณีพิเศษ เช่น สามเณรโสปากะ ซึ่งได้รับการอุปสมบทด้วยวิธี “ปัญหาพยากรณ์อุปสัมปทา” ขณะมีอายุ 7 ขวบ ดูรายละเอียดใน พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล พระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย ขุททกปาฐะ เล่ม 1 ภาค 1, หน้า 97.



โดยคณะสงฆ์ประกอบด้วยภิกษุ 5 รูป ซึ่งหากเป็นบัญญัติเดิมคือ 10 รูป⁴⁰ แต่เราต้องเข้าใจว่า เหตุการณ์ที่แสดงให้เห็นความยืดหยุ่นทางพระวินัยเหล่านี้เกิดขึ้นในครั้งพุทธกาล และพระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงไว้ซึ่งอำนาจในการปฏิบัติต่อบทบัญญัติที่ทรงตั้งขึ้นตามวิธีการที่ทรงเห็นว่าเหมาะสม แต่หลังพุทธปรินิพพาน รูปแบบการบวชเป็นภิกษุณีอาจถูกคณะสงฆ์ทำให้เคร่งครัดมากขึ้นเพื่อให้สอดคล้องกับบทบัญญัติในครุธรรม 8 ประการโดยเฉพาะระเบียบข้อบังคับว่าการเป็นสิกขมานาเป็นเวลา 2 ปี ดังนั้น หากวิเคราะห์เฉพาะกรณีตัวอย่างจากเรื่องเล่าในคัมภีร์พระไตรปิฎกและอรรถกถาซึ่งเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในสมัยพุทธกาล ก็จะทำให้เห็นว่า ระเบียบปฏิบัติเกี่ยวกับสิกขมานาสามารถถูกพิจารณาบังคับใช้แก่การบวชของสตรีได้ทั้งช่วงก่อนและหลังการบวชภิกษุณีกลุ่มแรก ความเข้าใจเกี่ยวกับความยืดหยุ่นในการปฏิบัติต่อพุทธบัญญัติว่าด้วยสิกขมานาดังกล่าวนี้นอกจากจะช่วยให้ความเชื่อของนักศึกษาพุทธศาสนาไม่ขัดแย้งกับการอธิบายของพระอรรถกถาจารย์เกี่ยวกับการตั้งครุธรรมของภิกษุณีดังที่เสนอไว้ในกรณีตัวอย่างทั้ง 2 กรณีนี้แล้วยังจะทำให้ได้แนวทางในการพิจารณาเพื่อทำความเข้าใจพุทธบัญญัติในกรณีอื่นๆ อีกด้วย

5. บทสรุป

ข้อความแสดงเรื่องเล่าเกี่ยวกับการตั้งครุธรรมของภิกษุณีทั้งในพระไตรปิฎกและอรรถกถาได้ทั้งเงื่อนไขบางประการที่ทำให้เกิดความไม่แน่ใจในประเด็นสิกขมานา จากกรณีตัวอย่างในเรื่องเล่าแสดงให้เห็นว่า แม้พุทธบัญญัติเกี่ยวกับระเบียบว่าด้วยสิกขมานาตามหลักฐานในคัมภีร์พระวินัยปิฎกจะขึ้นยวาระระเบียบปฏิบัติของการเป็นสิกขมานาก่อนการบวชเป็นภิกษุณีถูกบัญญัติไว้อย่างเข้มงวดดังปรากฏในครุธรรม 8 ประการ และสิกขาบทบัญญัติสำหรับภิกษุณีที่จัดวางไว้ค่อนข้างละเอียด แต่สตรีบางคนในสมัยพุทธกาลอาจได้รับการบวชเป็นภิกษุณีโดยไม่ผ่านขั้นตอนนี้ ทำให้สันนิษฐานได้ว่า ระเบียบดังกล่าวอาจไม่ได้บังคับใช้

⁴⁰ ดูรายละเอียดใน วิ.มหา. (ไทย) 5/257-259/32-39.



อย่างเคร่งครัดในทุกกรณี เมื่อสตรีบางคนได้รับพุทธานุญาตให้บวชเป็นภิกษุณีผ่านการยืดยุ่นของบทบัญญัติทางพระวินัย เช่น การบวชโดยทุต กรณีกการตั้งครรรค์ของภิกษุณีจึงเป็นเรื่องที่เกิดขึ้นได้ แต่ประเด็นความเป็นไปได้ของการยืดยุ่นในการปฏิบัติตามบทบัญญัติดังกล่าวนี้ได้เผยให้เห็นพระวินัยบัญญัติในมุมมองที่น่าสนใจ เพราะจะเห็นว่ากรณีเกี่ยวกับพุทธบัญญัติส่วนใหญ่มาจากผลกระทบจากข้อเรียกร้องของสังคมภายนอกที่มีต่อพฤติกรรมของภิกษุและภิกษุณี ตรงนี้อาจหมายถึงความตระหนักถึงความรู้สึกรู้สึกของสังคมที่จะส่งผลต่อวิถีชีวิตของพระสงฆ์ กระแสเสียงจากสังคมภายนอกจึงเป็นสิ่งสำคัญที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาปรับใช้ในการบัญญัติสิกขาบทของพระสงฆ์ แต่น่าสังเกตว่า การยืดยุ่นในการปฏิบัติตามบทบัญญัติของพระพุทธเจ้าในหลายกรณีเป็นเรื่องเกี่ยวกับข้อบัญญัติที่เนื่องด้วยพระสงฆ์เป็นการเฉพาะซึ่งไม่มีผลต่อความรู้สึกของสังคมภายนอก เราจึงไม่พบผลกระทบจากสังคมภายนอกต่อกรณีการเป็นหรือไม่เป็นสิกขมานาเป็นเวลา 2 ปีก่อนการบวชภิกษุณี ซึ่งต่างจากกรณีอื่นๆ ที่พฤติกรรมของพระสงฆ์ก่อให้เกิดการตำหนิจากสังคมและนำไปสู่การบัญญัติห้ามในที่สุด ข้อสังเกตตรงนี้เป็นอย่างที่น่าสนใจยิ่งโดยเฉพาะเมื่อนำมาพิจารณาข้อถกเถียงเกี่ยวกับบทบัญญัติทางพระวินัยของชาวพุทธในสังคมไทย ข้อถกเถียงในประเด็นพุทธบัญญัติบางข้อเป็นสิ่งที่ยกเลิกได้หรือไม่อาจได้ข้อยุติ เพราะหากเรามองการยืดยุ่นเกี่ยวกับพุทธบัญญัติไม่ใช่เรื่องเดียวกับการยกเลิกพุทธบัญญัติ บางทีข้อที่ควรกังวลเกี่ยวกับทางพระวินัยบัญญัติ อาจไม่ใช่การยืดยุ่นจะนำไปสู่ความหเล่หลอมหย่อนยานทางพระวินัย แต่อาจจะอยู่ที่กระแสสังคมส่วนใหญ่คิดอย่างไรต่อการยืดยุ่นพุทธบัญญัติข้อนั้นๆ ก็เป็นไปได้



บรรณานุกรม

- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2535.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **สมณตปาสาทิกาย นาม วินยปิฎกกฎกติกาย สัมมาทิเสสาทิกถกฏทวณณนา (มหาวิภังค ทวณณนา)**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2534.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **อรรถกถาภาษาไทย พระวินัยปิฎก สมันตปาสาทิกาย ภาค 2**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2550.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **ภิกขุ-ภิกขุณีปาติโมกขปาฬิยา สัณณนาภูตา กังขาวิตรณีนอฎฐกถา**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **อรรถกถาภาษาไทย พระวินัยปิฎก กังขาวิตรณีนอฎฐกถา**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2559.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **ขุททกนิกายกฎกติกาย ธรรมปทกฎกติกาวณณนา ทูติโย ภาโค**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2549.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **อรรถกถาภาษาไทย พระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย ธรรมบท ภาค 2**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2556.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **ปรมุตตทีปนิยา นาม ขุททกนิกายกฎกติกาย เถรีคาถาวณณนา**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2533.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **อรรถกถาภาษาไทย พระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย เถรีคาถา**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2556.
- นาวาเอกทองย้อย แสงสินชัย. **ไขปริศนาการบวชภิกษุณี**. กรุงเทพฯ: บริษัท สหธรรมิก จำกัด, 2544.



พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**.
พิมพ์ครั้งที่ 27. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย,
2559.

ผศ.ดร.สมิทธิพล เนตรนิมิต. **ภาพชีวิตของพระสงฆ์ในอริยวินัย**. กรุงเทพมหานคร :
บริษัท นีโอ ดิจิตอล, 2553.

เอกสารอิเล็กทรอนิกส์

<http://www.dhammadhome.com/webboard/topic/18442>



อ งค์ใดพระสัมพุทธ*

ฟุกิตะ ทากามิจิ (ผู้เขียน)**

ชานบ์ริชช ทัตแก้ว (ผู้แปล)***

คำนำของผู้แปล

คราวที่ผู้แปลกลับไปเยี่ยมอาจารย์ฟุกิตะ ทากามิจิ และร่วมทำงานวิจัยกับท่านเมื่อปี พ.ศ. 2558 ที่เมืองเกียวโต ประเทศญี่ปุ่น ผู้แปลได้รับหนังสือ『ブツダとは誰か』จากอาจารย์ ซึ่งท่านเขียนจากประสบการณ์การวิจัยอันยาวนานด้านวรรณคดีพุทธประวัติของท่าน ก่อนที่จะพูดถึงความเป็นมาของการแปลหนังสือเล่มนี้ ผู้แปลใคร่ขอแนะนำประวัติของอาจารย์ฟุกิตะโดยสังเขปก่อน ท่านเกิดเมื่อปี ค.ศ. 1955 ณ เมืองเกียวโต ประเทศญี่ปุ่น สำเร็จการศึกษาระดับมหาบัณฑิตจากคณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยโทโฮ (โตเกียว) วิชาเอกวรรณคดีสันสกฤต และศึกษาต่อในระดับดุษฎีบัณฑิตที่มหาวิทยาลัยบูเคียว (เกียวโต) แต่ด้วยเหตุผล

* แปลจาก 吹田隆道『ブツダとは誰か』東京：春秋社，2013。（Takamichi, Fukita. Buddha to wa dare ka. Tokyo: Shunjusha Publisher, 2013.）

** Takamichi, Fukita Bukkyo University, Kyoto (Japan)

*** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

(Assistant Professor South Asian Language Section, Department of Eastern Languages, Faculty of Arts, Chulalongkorn University)
E-mail: ctudkeao@googlemail.com



บางประการ จึงไม่สามารถสำเร็จการศึกษาได้ ถึงกระนั้นก็ตามอาจารย์ก็เป็นผู้มีความรู้ด้านพุทธศาสนศึกษาอย่างยิ่ง ความถนัดทางวิชาการของอาจารย์คือการศึกษาวิจัยเปรียบเทียบคัมภีร์อาคัมมะภาษาสันสกฤต ปัจจุบัน ท่านเป็นเจ้าอาวาสวัดโชนิธิ นิกายสุขาวดี นอกจากนี้ยังเป็นอาจารย์พิเศษที่มหาวิทยาลัยบุดเคียว และมหาวิทยาลัยเกียวโตบุงเคียว ผลงานวิชาการของอาจารย์ฟูกิตะมีมากมาย แต่ที่สำคัญ ได้แก่ *The Mahāvādānasūtra, The New Edition based on Manuscripts discovered in Northern Turkestan*, Göttingen 2003; *A Survey of the Sanskrit Fragments corresponding to the Chinese Madhyamāgama*, Sankibo Press: Tokyo, 2011.

ผู้แปลรู้จักอาจารย์ฟูกิตะตั้งแต่ครั้งที่ตนเองเป็นนักศึกษาปริญญาโทที่มหาวิทยาลัยเกียวโต ผู้แปลได้เรียนรู้การชำระคัมภีร์ต้นฉบับและระเบียบวิธีวิจัยการศึกษาเปรียบเทียบวรรณคดีพุทธศาสนาจากท่าน ตั้งใจว่าหากมีโอกาสอยากจะแปลผลงานวิชาการที่เป็นภาษาญี่ปุ่นของท่านเป็นภาษาไทย เพื่อให้ผู้สนใจพุทธศาสนศึกษาชาวไทยได้อ่านและใช้เป็นหลักฐานอ้างอิงได้ เมื่ออาจารย์กรุณาให้หนังสือเล่มนี้มาและยังให้ลิขสิทธิ์ในการแปล ผู้แปลจึงไม่รีรอที่จะเสนอเรื่องนี้ต่อที่ประชุมคณะกรรมการบริหารศูนย์พุทธศาสนศึกษาแห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และได้รับฉันทานุมัติให้แปลผลงานที่มีประโยชน์ชิ้นนี้

หนังสือเรื่อง 『ブツダとは誰か』 แปลตามตัวอักษรว่า “พระพุทธเจ้าเป็นใคร” ประกอบเนื้อหาด้วย 12 บท เป็นเรื่องพุทธประวัติศึกษาของพระศากยมนี จากแหล่งข้อมูลปฐมภูมิที่เป็นภาษาสันสกฤต ภาษาบาลี ภาษาจีนและภาษาทิเบต รวมถึงเอกสารทุติยภูมิต่าง ๆ เริ่มจากตอนประสูติจนถึงปรินิพพาน สำหรับชื่อภาษาไทยนั้น ผู้แปลเห็นว่าผู้อ่านชาวไทยคุ้นเคยกับบทสวดสรรณสูตรสรรเสริญพระพุทธคุณที่ขึ้นต้นว่า “องค์ใดพระสัมพุทธ...” อยู่แล้ว ถึงแม้ว่าในบทสวดนั้นคำว่า “ใด” จะไม่ใช่คำถามก็ตาม แต่เมื่อนำมาใช้เป็นชื่อเรื่องของหนังสือเล่มนี้ก็เห็นว่าเหมาะสมลงตัวดี ดีกว่าคำแปลตามพยัญชนะ



เนื่องจากเป็นหนังสือที่เขียนขึ้นสำหรับผู้อ่านชาวญี่ปุ่นซึ่งมีพื้นฐานความรู้และความเข้าใจพุทธศาสนาที่แตกต่างจากผู้อ่านชาวไทย ในการแปลผลงานชิ้นนี้ ผู้แปลจำเป็นต้องอธิบายความบางประการเพิ่มเติมไว้ในตัวบทหรือเชิงอรรถ เพื่อให้ผู้อ่านชาวไทยเข้าใจได้ง่ายขึ้น บทแปลภาษาไทยจะตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษาเป็นตอน ตอนละ 1-2 บทตามความเหมาะสม และเมื่อแปลเสร็จตลอดทั้งเล่ม จะรวมเล่มและตีพิมพ์ในรูปแบบหนังสือในนามของศูนย์พุทธศาสนศึกษาแห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยในลำดับต่อไป ผู้แปลหวังเป็นอย่างยิ่งว่าผู้อ่านจะได้รับประโยชน์ทางวิชาการจากหนังสือเล่มนี้อย่างสูงสุด



อารัมภบท¹

พระพุทธเจ้าเป็นใคร

กว่า 2,500 ปีล่วงแล้ว ในประเทศอินเดีย ปราชาญ์ ผู้เป็นนักปฏิบัติผู้หนึ่ง ได้อุบัติขึ้น ผู้คนต่างขนานนามบุคคลผู้นี้ว่า “พระพุทธเจ้า”² คำสอนของพระองค์ เรียกว่า “พุทธศาสนา” ซึ่งภายหลังศาสนานี้ได้แผ่ไพศาลไปจนถึงเอเชียตะวันออกไกล แต่ทว่า ในพุทธศาสนานั้น บุคคลที่ได้ชื่อว่าพระพุทธเจ้ามิได้มีแต่บุคคลผู้นี้ ในประวัติศาสตร์เท่านั้นไม่ มีคำสอนกล่าวสืบทอดกันมาว่า ก่อนพระพุทธเจ้า พระองค์นี้ เคยมีพระพุทธเจ้าจำนวนมากมายมาแล้วในอดีต และในอนาคตก็ยังมีพระพุทธเจ้าอีกนับพัน มีพระเมตตรัย³ เป็นต้น ที่จะอุบัติขึ้น แม้กระทั่งปัจจุบัน ในโลกธาตุทั้งสิบ ได้แก่ โลกธาตุเบื้องบูรพา ประจิม ทักษิณ อุตฺร และทิศรองทั้งสี่⁴ ทิศเบื้องบนและเบื้องล่าง ซึ่งห่างไปจากโลกที่พวกเราอาศัยอยู่นี้ ยังมีพระพุทธเจ้า อย่างเช่น พระไวโรจนพุทธเจ้า⁵ แบบพระโคตมพุทธเจ้าแห่งเมืองนาระ พระโฆชัยคุรุพุทธเจ้า⁶ พระอมิตาภพุทธเจ้า⁷ ที่ประทับอยู่ ณ ดินแดนสุขาวดี เป็นต้น ซึ่งเรียกว่า พระพุทธเจ้าในทั้งสิบทิศ⁸ ประทับอยู่

เพราะเหตุใดจึงมีพระพุทธเจ้ามากมายเช่นนี้เล่า และบุคคลที่เราเรียกว่า พระพุทธเจ้านั้นเป็นบุคคลประเภทใดกัน

¹ บทนำของผู้เขียนเริ่มตั้งแต่หน้า 17.

² ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นใช้คำว่า 仏陀 (budda) หรือ 仏 (butsu)

³ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า 弥勒 (miroku)

⁴ ผู้แปล : พายัพ ทหฺติ อีสาน และ อาคเนย์

⁵ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า 毘盧舍那仏 (birushanabutsu)

⁶ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า 薬師仏 (yakushibutsu) หรือที่เรียกกันอย่างคุ้นปากว่า お薬師さん (oyakushisan)

⁷ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า 阿弥陀仏 (amidabutsu)

⁸ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า 十方諸仏 (jippōshobutsu)



คำว่า “พุทธะ” นั้นเป็นกริยารูปอดีตกาลสร้างมาจากธาตุ “พุท” ที่แปลว่า “ตื่น” พุทธะ จึงหมายถึง “ตื่นแล้ว” ผู้เขียนคิดว่า ในภาษาญี่ปุ่น การใช้ “覚った” น่าจะถูกต้องกว่า “悟った”⁹ เพราะเหตุว่า คำว่า “พุทธะ” นั้นเป็นคำที่สามารถใช้ได้อย่างกว้างขวาง หมายถึง “ตื่นแล้ว(จากการหลับ)” ก็ได้ หรือหมายถึง “รู้ หรือ ทราบแล้ว” ก็ได้ นอกจากนี้ในเชิงปรัชญา ยังหมายถึง “ตรัสรู้ รู้สัจธรรมแล้ว” ก็ได้ คำนี้สามารถใช้เป็นคำนาม หมายถึง “ผู้ตื่นแล้ว” ซึ่งเป็นความหมายดั้งเดิมของคำว่า “พุทธะ”

ในที่นี่ สิ่งสำคัญ คือการใช้คำนี้เป็นคำสามัญนาม อันที่จริง ปรัชญาอินเดียสำนักอื่น ก็มีบุคคลที่เรียกว่า “พุทธะ” เช่นกัน และนอกจากนี้ ยังมีงานศึกษาวิจัยบ่งชี้ว่าในพุทธศาสนายุคต้น พระสาวกสำคัญ ๆ ก็ได้ชื่อว่าเป็น “พุทธะ” เช่นกันแน่นอน ในกรณีของพุทธศาสนา เบื้องต้นใช้คำนี้เรียกบุคคลที่มีตัวตนจริง ผู้เป็นศาสดาในประวัติศาสตร์ แต่ทว่า ขอให้ท่านทราบว่าคำคำนี้ ดั้งเดิมไม่ได้เป็นวิสามานนามบ่งชี้บุคคลใดบุคคลหนึ่งแต่อย่างใด สำหรับผู้ที่เรียนรู้พุทธศาสนาเรื่องนี้ เป็นเรื่องที่มีความสำคัญอย่างยิ่ง

เพราะเมื่ออาศัยคุณลักษณะอย่างนี้ของผู้ที่ได้ชื่อว่า “พุทธะ” แล้ว ไม่เพียงแต่ศาสดาผู้ประกาศศาสนาเท่านั้น พุทธศาสนายังสามารถนับบุคคลอื่นที่มีคุณสมบัติในอุดมคติเช่นนี้ ในฐานะที่เป็นพระพุทเจ้าได้อีกด้วยแน่นอน บุคคลที่เป็นต้นแบบนั้นก็คือพระพุทธรูปที่เป็นพระศาสดานั้นเอง

⁹ ผู้แปล : ในภาษาญี่ปุ่น คำทั้งคู่ ออกเสียงว่า satotta อักษรจีน (คันจิ) 覚 หมายถึง “ตื่น” ส่วน 悟 หมายถึง “เข้าใจ รู้” แต่โดยมากในภาษาญี่ปุ่น “ตรัสรู้” ใช้อักษรจีนตัวหลัง ในที่นี้ผู้เขียนตั้งใจอธิบายว่า “พุท” ธาตุในภาษาบาลีสันสกฤต ตรงกับอักษรจีนตัวแรกมากกว่า แต่อันที่จริงอักษรจีน 覚 ตัวนี้ สามารถใช้ในความหมายว่า “รู้ เข้าใจ” ได้ด้วย



พระโคตมพุทธเจ้า · พระศากยมุณี

หากคำว่า “พุทธะ” ไม่ได้เป็นชื่อเฉพาะของบุคคลแล้ว บุคคลในประวัติศาสตร์ที่เป็นพระศาสดาของพุทธศาสนา เราจะเรียกพระองค์ว่าอย่างไรดี ในคัมภีร์พุทธศาสนายุคต้น ปรากฏหลักฐานว่าคนทั่วไป หรือ บรรดาเดียรฉายต่างศาสนาเรียกขานพระองค์ว่า “พระโคตม” (โคตมะ) ชื่อ “โคตมะ” ที่ว่านี้ คือ “โคตมโคตร”¹⁰ ขอให้เข้าใจว่า คล้ายกับนามสกุลที่พวกเราใช้กันนี้เอง

ในช่วงที่เริ่มมีการศึกษาวิจัยพุทธศาสนา นักวิชาการชาวยุโรปเรียกพระพุทธเจ้าในประวัติศาสตร์ว่า “พระโคตมพุทธเจ้า” โดยใช้โคตมโคตร ซึ่งอาจถือเป็นนามสกุลได้ ในประเทศของเรา (ผู้แปล : ประเทศไทย) นักวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษาที่มีชื่อเสียงก็ใช้ชื่อนี้ในงานวิชาการของตน นักวิชาการต่าง ๆ ใช้ชื่อนี้เรียกพระศาสดาของพุทธศาสนามากที่สุดไม่ได้тикทักขึ้นตามอำเภอใจแต่อย่างใด ทว่า เมื่อดูในหลักฐานทางนิรุกติศาสตร์อย่างถี่ถ้วนแล้ว เรากลับพบว่าการเรียกพระองค์ว่า “พระโคตมพุทธเจ้า” นั้น พบตัวอย่างการใช้น้อยมาก จนแทบไม่อาจคิดได้ว่าเป็นชื่อที่ใช้จริง ๆ ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนคิดว่าการเรียกแบบนี้ น่าจะเกิดจากการที่คนทราบว่ามีนักวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษายุคใหม่เริ่มใช้ชื่อนี้เรียกบุคคลในประวัติศาสตร์มากกว่า จึงคิดว่าเป็นชื่อที่ควรนำมาใช้

¹⁰ โคตรนั้นเป็นชื่อเรียกวงศ์ ซึ่งมีบรรพบุรุษในตำนานปรัมปราร่วมกัน เดิมที เป็นชื่อวงศ์ของวรรณะพราหมณ์ในอินเดีย โดยทั่วไปชื่อโคตร จะเป็นชื่อของฤๅษี ซึ่งถือกันว่าเป็นบรรพบุรุษต้นวงศ์ ที่สืบสายมาจากข้างบิดา ชื่อ “โคตมะ” เป็นโคตร ที่ถือฤๅษี “อังคิรส” ในปรัมปรานิทานเป็นต้นวงศ์ อังคิรสเป็นพราหมณ์ที่ทำหน้าที่ถอนอาถรรพณ์คำสาป ซึ่งเกี่ยวข้องกับคัมภีร์อถรรพเวท อันเป็นคัมภีร์ที่รวบรวมบทสวดในการประกอบพิธีบูชาไฟ อายุของคัมภีร์นี้ สันนิษฐานว่ารวบรวมในราวศตวรรษที่ 10 ก่อนคริสตกาล ด้วยเหตุใด พระศาสดาซึ่งอยู่ในวงศ์กษัตริย์จึงมีชื่อโคตร ที่เป็นชื่อโคตรของพราหมณ์นั้น ไซ้ว่าจะไม่มีข้อน่าสงสัย แต่สันนิษฐานว่าเมื่อเวลาผ่านไปนานเข้า ความเข้มงวดเรื่องโคตรวงศ์แต่เดิมคงเสื่อมคลายลงไปในนเอง



ถ้าเช่นนั้นแล้ว เราควรเรียกพระพุทธเจ้าที่เป็นบุคคลในประวัติศาสตร์จริง ๆ ว่าอย่างไรดี พวกเรา (ผู้แปล : ชาวญี่ปุ่น) เรียกพระศาสดาอย่างคุ้นเคยว่า *Oshakasama*¹¹ (พระศากยะ) “สัักยะ หรือ ศากยะ” เป็นชื่อชนเผ่าที่เคยอาศัยอยู่ ณ ที่ราบลุ่มหาไร ซึ่งอยู่ในประเทศเนปาลปัจจุบัน การที่พระพุทธเจ้ามาจากเผ่าศากยะนั้น มีหลักฐานในคัมภีร์ยุคแรก ๆ ที่หลงเหลืออยู่เป็นภาษาบาลี ตามหลักฐาน เป็นที่เล่าขานกันว่าพระองค์ทรงเป็นเชื้อสายของพระเจ้าโอกากกราช หรือ อิกษวาकु¹² ซึ่งมีต้นวงศ์เป็นสุริยเทพ

“พระโอรสของเจ้าศากยะ
เป็นเชื้อพระวงศ์ของพระเจ้าโอกากกะ
เสด็จออกผนวชจากกรุงกบิลพัสดุ์

¹¹ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า お釈迦様 “oshakasama”

¹² อิกษวาकु เป็นชื่อวงศ์กษัตริย์ ปรากฏแม้ในคัมภีร์พระเวท ซึ่งมีอายุย้อนไปได้ถึงราวศตวรรษที่ 12 ก่อนคริสตกาล วงศ์ศากยะนั้นเป็นเหล่ากอของวงศ์กษัตริย์อิกษวาकु ผู้นี้ ตามตำนาน กล่าวว่า พระเจ้าอิกษวาकुได้เนรเทศพระราชโอรส 4 พระองค์ (ผู้แปล : มีพระเชษฐภคินีด้วยอีกหนึ่งพระองค์ รวมเป็น 5) เพื่อให้พระราชโอรสที่ประสูติแต่ชายารองได้ขึ้นครองราชย์ เมื่อพระเจ้าอิกษวาकुทรงทราบว่าพวกพระโอรสดำรงพระชนมชีพและรักษาวงศ์ตระกูลไว้ได้ ณ ป่าไม้อัสกิมิทะเลสาบตรงเชิงเขาหิมาลัย ก็ทรงชื่นชมด้วยถ้อยคำว่า “พวกเขาสามารถจริง” (ภาษาสันสกฤต ศัักยะ) จากเหตุการณ์นี้เอง วงศ์ของกษัตริย์เหล่านี้จึงได้รับการขนานนามว่า “ศากยะ” เมื่ออยู่ในคัมภีร์อื่น ๆ นอกเหนือจากของพุทธศาสนา อย่างในคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ของศาสนาฮินดู ปรากฏว่าในสมัยราวพุทธกาล มีวงศ์กษัตริย์ที่สืบสายเลือดมาจากพระเจ้าอิกษวาकुเช่นกัน ซึ่งเป็นกษัตริย์ครองแคว้นโกศล บริเวณตอนเหนือของแม่น้ำคงคา ในตำนานทางฝ่ายพุทธศาสนาเองก็กล่าวว่าเผ่าศากยะนั้นขึ้นกับพระราชแคว้นโกศล ดังนั้นตามตำนานที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ทั้งวงศ์หลักและวงศ์สาขาต่างก็สืบมาจากสายเลือดเดียวกัน และยังรักษาความสัมพันธ์ทางสายเลือดนั้นเอาไว้



เป็นผู้ก่อความสว่างไสว (พระอาทิตย์)” (สูตรนิบาต 991)¹³

จากตำนานดังกล่าว ผู้คนจึงขนานนามพระพุทธเจ้าที่เป็นบุคคลในประวัติศาสตร์ว่า “พระศากยมุณี”¹⁴ “มุณี” เป็นคำภาษาบาลี-สันสกฤต หมายถึง “นักบุญ นักบวช” ดังนั้น เดิมที ศากยมุณีจึงหมายถึง “นักบวช หรือ นักบุญแห่งศากยตระกูล” แต่ต่อมากลายเป็นชื่อเฉพาะเรียกพระศาสดาของพุทธศาสนา ยกตัวอย่างเช่น พระเจ้าอโศกมหาราช ซึ่งครองราชย์ภายหลังพุทธปรินิพพาน 116 ปี หรือ 218 ปี ได้ทรงใช้พระนามนี้ในจารึกที่กล่าวถึงการจารึกแสวงบุญไปตามบุญสถานที่สำคัญทางพุทธศาสนา แน่นนอน การที่พวกเราเรียก “พระศากยะ” (Oshakasama) นั้นจึงเป็นการเรียก “พระศากยมุณี” อย่างย่อ ด้วยความสนิทสนมคุ้นเคย และด้วยความเคารพ

ในหนังสือเล่มนี้ ผู้เขียนจะเรียกพระพุทธเจ้า พระศาสดา ว่า “พระศากยมุณี” เช่นกัน นอกเสียจากกรณีเฉพาะบางกรณี ถึงแม้คำว่า “พระโคตม” หรือ “พระโคตมพุทธเจ้า” จะใช้ได้ก็จริง แต่เมื่อคิดถึงจุดมุ่งหมายที่จะสืบย้อนเรื่องตำนานพุทธประวัติของพระพุทธเจ้า ดังที่จะกล่าวต่อไปจากนี้ ผู้เขียนคิดว่าการเรียกว่า “พระศากยมุณี” เป็นสิ่งที่เหมาะสมทางวิชาการแล้ว

การวิจัยพระพุทธศาสนาที่มาจากยุโรป

การที่พระศากยมุณีสืบต้นจริงในประวัติศาสตร์นั้น เป็นการยืนยันด้วยหลักฐานทางโบราณคดี แต่ทว่า จากการขุดค้น อย่างเช่น สถานที่ประสูติ สถานที่ปรินิพพาน หรือ สถานที่บรรจุพระบรมสารีริกธาตุ ทำให้เรารู้เพียงแค่ “จุด” เล็ก ๆ เท่านั้น ดังนั้น เพื่อให้ทราบชีวประวัติของพระองค์ เมื่อนำตำนานต่าง ๆ ซึ่งแต่งขึ้นภายหลัง มาเป็นหลักฐานว่าเป็นเรื่องจริงในประวัติศาสตร์ เราจึงใช้วิธี

¹³ ผู้แปล : ปุรา กปิลวตุมหา นิกชนโต โลกนายโก
 อปโปจ โอูกการาสส สกยปุตโต ปภงโกโร ฯ (ขุ.สุ 17/424/525)

¹⁴ ผู้แปล : 釈迦牟尼 shakamuni



การลาก “เส้น” เชื่อมโยง “จุด” จากหลักฐานเหล่านั้น ในแวดวงของวรรณกรรม มีนวนิยายประเภทหนึ่ง คือนวนิยายอิงประวัติศาสตร์ เป็นการนำสิ่งที่รับรู้ว่าเป็นเรื่องจริงมาแต่งเติมอย่างมีอิสระ ตามจินตนาการของผู้แต่ง แต่ทว่า ในแวดวงของวิชาการ เราไม่อาจจะกล่าวโดยใช้จินตนาการตามอิสระได้

ก่อนหน้านี้ เคยมีกรณีที่มีผู้คลั่งไคล้โบราณคดี ได้แอบฝังเครื่องมือหินด้วยตนเองและกุเรื่องว่าที่นั่นมีโบราณวัตถุบางชิ้นอยู่ ภายหลังถูกจับโกหกได้ จนเกิดเป็นปัญหาใหญ่ขึ้นมา ด้วยเรื่องนี้เป็นกรณีการขุดค้นทางโบราณคดี เพราะมีของซึ่งมีรูปร่าง อย่างชวนหิน เป็นต้น ฝังอยู่ การจับโกหกจึงเป็นเรื่องที่ทำได้ แต่ทว่า ในกรณีของวิชาการทางศาสนาและปรัชญา ซึ่งศึกษาสิ่งที่ไม่มีการรูปร่าง เราสามารถกล่าวได้แต่เพียงว่าเรื่องนั้นน่าจะใช่หรือไม่มากนักเองก็เท่านั้นเอง แม้มีใครที่เหมือนกับผู้คลั่งไคล้โบราณคดีรายนั้น ได้บิดเบือนความจริง เพราะเขาซึมซาบอยู่กับความรู้สึกซึ่งดูเหมือนกับมีโครงสร้างตามตรรกะทางปรัชญาอย่างยิ่งด้วยแล้ว แม้ตัวของเขาเองก็จะไม่ตระหนักถึงข้อผิดพลาดนั้นเลย

เพื่อไม่ให้เกิดข้อผิดพลาดอย่างนั้น มีระเบียบวิธีวิจัยที่นักวิชาการพุทธศาสนศึกษายุคใหม่ใช้ เรียกว่า “นิรุกติศาสตร์”¹⁵ ปกติแล้วเรามักจะแบ่งวิชาการออกเป็นแขนงต่าง ๆ เช่น ประวัติศาสตร์ ปรัชญา วัฒนธรรม-ศึกษา เป็นต้น แต่ในฐานะของนักวิชาการแล้ว สิ่งนี้เป็นการแบ่งวิชาการซึ่งมีระเบียบวิธีเดียวกัน ให้ยิบย่อยไปตามวัตถุประสงค์ของการวิจัยเท่านั้น แขนงวิชาการต่าง ๆ ที่ว่ามานี้ อยู่ภายในกรอบของ “มนุษยศาสตร์” ซึ่งมีระเบียบวิธีวิจัยพื้นฐานอย่างหนึ่ง ก็คือ “นิรุกติศาสตร์” นั่นเอง เป็นรูปแบบดั้งเดิมของการวิจัยเรื่องทางกรีก-ละตินของฝั่งตะวันตก ซึ่งเป็นการรวบรวมเอกสารปฐมภูมิ นำมาอ่าน ตีความ และอาศัย

¹⁵ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นใช้คำว่า 文献学 ตรงกับภาษาอังกฤษว่า Philology เป็นการศึกษาเอกสารเอกสาร วรรณกรรม ที่ใช้ความรู้ทางภาษาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ โบราณคดี ฯลฯ ร่วมด้วย เพื่อให้เข้าใจบางสิ่ง ในภาษาไทยบัญญัติคำว่า “นิรุกติศาสตร์” ใช้แทน Philology



การตีความเป็นพื้นฐานในการวิจัยวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ เช่น ความเชื่อ ปรัชญา เป็นต้น ภายหลัง ระเบียบวิธีวิจัยเดียวกันนี้ ถูกนำมาใช้กับการวิจัย วัฒนธรรมของกลุ่มชนอื่น พร้อม ๆ กับการเดินทางสำรวจโลกของชาวตะวันตก ได้เกิดแวดวงการวิจัยวัฒนธรรมแต่ละแห่ง ๆ โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยที่เรียกว่า นิรุกติศาสตร์นี้ขึ้น ดังที่นักอียิปต์วิทยาศึกษาเรื่องอียิปต์ นักภารตวิทยาศึกษาเรื่อง อินเดีย นักจีนวิทยาศึกษาเรื่องจีน เป็นต้น

ยกตัวอย่างกรณีของอียิปต์วิทยา เราจะนึกถึงโบราณคดีเป็นลำดับแรก โบราณคดีนั้นเป็นการดำเนินการวิจัยโดยอาศัยโบราณวัตถุ กล่าวคือ สิ่งขุดค้น เช่น หม้อไห มัมมี่ หรือ เครื่องประดับ เป็นต้น แต่ทว่า ที่จริงแล้ว อียิปต์วิทยา ไม่ได้แต่ศึกษาเพียงแค่นั้น ยังมีการอ่านตีความตัวอักษร การไขเหตุการณ์ต่าง ๆ ให้กระจ่างแจ้ง โดยอาศัยนิรุกติศาสตร์ เช่น เรื่องประวัติศาสตร์ มีการเทียบเคียง ผลการวิจัย การอธิบายเรื่องวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ เช่น เรื่องศาสนา เป็นต้น

การวิจัยพุทธศาสนา ซึ่งมีอิทธิพลต่อเอเชียในวงกว้างนั้นก็ไม่เว้น มีการใช้ นิรุกติศาสตร์ในการวิจัยเรื่องอินเดีย ทิเบต จีน หรือ เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เป็นต้น แน่นนอน ความสนใจทางวิชาการได้มุ่งไปที่พุทธศาสนา ซึ่งมีอิทธิพลอย่างใหญ่หลวง ต่อวัฒนธรรมเหล่านั้นด้วย ดังนั้น เพื่ออธิบายแนวคิดและประวัติศาสตร์ของ พุทธศาสนา นิรุกติศาสตร์จึงกลายเป็นสิ่งที่รับรองพื้นฐานการวิจัย ที่ให้หลักฐาน เชิงวัตถุวิสัยในทางมนุษยศาสตร์

ในประเทศของเรา (ผู้แปล : ญีปุ่น) เราเล่าเรียนคัมภีร์พุทธศาสนาฉบับ แปลภาษาจีน และยอมรับการสืบทอดนี้ใน “เชิงขนบ” มาเป็นเวลาช้านาน สิ่งนี้ เป็นการศึกษาที่มี “แบบแผนตายตัว” อันเนื่องมาจากความเชื่อทางศาสนานำหน้า แต่ทว่า ในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 พุทธศาสนศึกษาในฐานะวิชาการแขนงหนึ่งของมนุษยศาสตร์ ใช้ นิรุกติศาสตร์เป็นรากฐานในการอธิบายคัมภีร์ภาษาสันสกฤต ที่หลงเหลือในอินเดียและเอเชียกลาง หรือคัมภีร์ภาษาบาลีที่สืบทอดในศรีลังกา



เป็นต้น ในการศึกษาวิจัยแนวคิด ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมของพุทธศาสนา นิรุกติศาสตร์เป็นระเบียบวิธีวิจัยเชิงวัตถุวิสัย ซึ่งยังไม่มีในญี่ปุ่นมาจนถึงสมัยนั้น ต่อมาในสมัยเมจิ มีการส่งนักศึกษาวิจัยจากประเทศของเราไปที่ยุโรป พวกเขาได้นำระเบียบวิธีวิจัยนี้กลับมาใช้ การวิจัยพุทธศาสนาโดยใช้คัมภีร์ภาษาสันสกฤต ภาษาบาลีจึงได้เริ่มต้นขึ้นในสมัยเมจินี้เอง ด้วยเหตุนี้ เมื่อนำมาสิ่งนี้มาบูรณาการ กับความรู้แบบชนบดั้งเดิม พุทธศาสนศึกษาของญี่ปุ่นสมัยใหม่ จึงเจริญรุดหน้า อย่างรวดเร็ว

ภาษาสันสกฤตและภาษาบาลี

ด้วยประการนี้ การวิจัยพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในกรณีของ นิรุกติศาสตร์อินเดีย เราไม่อาจหลีกเลี่ยงภาษาสันสกฤตและภาษาบาลีซึ่งใช้สืบทอด คัมภีร์ได้เลย ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงจะขอกล่าวถึงภาษาทั้งสองที่มีบทบาทสำคัญ ต่อการวิจัยพุทธศาสนาในบรรดาภาษาโบราณของอินเดียโดยสังเขปก่อน

ก่อนอื่นจะขอกล่าวถึงภาษาสันสกฤต “สันสกฤต” มีความหมายว่า “(ภาษา) ที่มีการจัดแจงแล้วอย่างดี” เป็นภาษาอินเดียโบราณ ซึ่งในราวศตวรรษ ที่ 5 ก่อนคริสตกาล นักไวยากรณ์ชื่อว่าปาณินิได้กำหนดกฎเกณฑ์ขึ้น ภาษาสันสกฤต เทียบได้กับ “ภาษามาตรฐาน” ของเรา ซึ่งเป็นการใช้ภาษาตามกฎเกณฑ์ที่เรา ชาวญี่ปุ่นสร้างขึ้นสำหรับผู้ประกาศข่าวนั่นเอง ถึงจะเป็นภาษาที่พัฒนาขึ้นจาก ภาษาถิ่นแถบคันโต¹⁶ แต่ก็ไม่ใช่ภาษาที่คนทั่วไปใช้ในชีวิตประจำวัน ในอินเดีย ผู้มีการศึกษาในสมัยนั้น ก็ใช้ภาษาสันสกฤตเป็นภาษามาตรฐาน ไว้สำหรับกล่าว ปรัชญา วรรณคดีและศิลปศาสตร์ต่าง ๆ นานา ส่วนชาวบ้านทั่วไป ก็ยังคงใช้ภาษา ถิ่นของตนเองเป็นภาษาในชีวิตประจำวัน รวมเรียกภาษาถิ่นเหล่านี้ว่า “ภาษา ปรากฤต” มีความหมายว่า “ภาษาที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ” พุทธศาสนา เดิมที แพร่หลายอยู่ในหมู่สามัญชน และใช้ภาษาปรากฏ ภาษาถิ่นของแต่ละภูมิภาค

¹⁶ ผู้แปล : ภาคตะวันออกเฉียงเหนือของญี่ปุ่น



เผยแผ่คำสอน ในบรรดาภาษาเหล่านั้น เรียกภาษาที่พัฒนาและกำหนดเป็นภาษาสำหรับคัมภีร์พุทธศาสนา ซึ่งเผยแผ่ไปยังประเทศศรีลังกาในปัจจุบันว่า “ภาษาบาลี” คำว่า “บาลี” อันที่จริงไม่ใช่ชื่อเฉพาะใช้เรียกภาษาในเชิงภาษาศาสตร์ แต่หมายถึง “พระไตรปิฎก” ที่ได้สืบทอดผ่านศรีลังกาไปยังเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เช่น พม่าและไทย เป็นต้น ภาษาบาลี จึงหมายถึง ภาษาของพระไตรปิฎกของ “พุทธศาสนาฝ่ายใต้” นั่นเอง¹⁷ เนื่องจากพุทธศาสนาฝ่ายใต้ยังคงเหลืออยู่ แม้กระทั่งปัจจุบัน ภาษาบาลีจึงมีประวัติอันยาวนาน และในภาษานี้ยังคงเหลือลักษณะพิเศษทางไวยากรณ์ที่เก่าแก่ สามารถสืบบย้อนกลับไปได้ถึงศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสตกาล กล่าวได้ว่า เพื่อเข้าใจพุทธศาสนายุคต้นให้แจ่มแจ้ง คัมภีร์ที่ขาดไม่ได้เลย นั่นคือคัมภีร์ที่สืบทอดด้วยภาษาบาลี ภาษาบาลี จึงเป็นภาษาสำคัญสำหรับการศึกษาวิจัยพุทธศาสนา

ส่วนในอินเดีย เมื่อเวลาผ่านไป คำสอนที่ถ่ายทอดด้วยภาษาถิ่นต่าง ๆ ได้ถูกเรียบเรียงขึ้นใหม่ และสืบทอดเป็นภาษาสันสกฤต เมื่อภาษาสันสกฤตมาปะปนกับภาษาถิ่น จึงกลายเป็นภาษาที่ต่างไปจากภาษาสันสกฤตดั้งเดิม เรียกโดยรวมว่า “ภาษาสันสกฤตทางพุทธศาสนา” สิ่งนี้คือภาษาหลักที่ “พุทธศาสนาฝ่ายเหนือ” ใช้สืบทอดวรรณคดีจากอินเดียตะวันตกเฉียงเหนือผ่านเส้นทางสายไหมไปสู่จีน หรือ เนปาล ทิเบต แม้ว่าช่วงไม่กี่ปีมานี้ การศึกษาวิจัยระบุว่าคัมภีร์ที่เขียนเป็นภาษาคันธารี มีความสัมพันธ์อย่างแน่นแฟ้นต่อการเผยแผ่พุทธศาสนาไปสู่จีน มีการศึกษาอย่างต่อเนื่อง แต่จากจำนวนคัมภีร์ที่หลงเหลืออยู่ ภาษาสันสกฤตก็ยังคงเป็นภาษาที่จำเป็นสำหรับการวิจัยไม่เปลี่ยนแปลง

นอกจากนี้ เอกสารของพุทธศาสนาฝ่ายเหนือ ยังมีคัมภีร์แปลภาษาจีนและคัมภีร์แปลภาษาทิเบต แม้จะเป็นเพียงเอกสารทุติยภูมิในการศึกษาเรื่องพุทธศาสนาของอินเดีย เนื่องจากเป็นคัมภีร์แปลก็ตาม แต่ทว่า จำนวนเอกสารที่คงเหลือนั้นมีมากกว่าคัมภีร์ภาษาสันสกฤตซึ่งเป็นเอกสารปฐมภูมิเสียอีก ยังมีบางกรณี ที่

¹⁷ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นใช้ว่า 南伝仏教 (Nandenbukkkyō)



เอกสารเหล่านี้รักษาสืบทอดที่เก่าแก่กว่าคัมภีร์ภาษาสันสกฤตซึ่งเหลืออยู่ในปัจจุบัน นอกจากนี้ มีหลายกรณีที่มีการระบุปีที่แปลคัมภีร์อย่างชัดเจน เป็นจุดแข็งสำหรับการที่จะสามารถระบุช่วงปีสุดท้ายที่การแปลคัมภีร์แต่ละเล่มสำเร็จลงด้วยเหตุนี้ เราจึงไม่อาจจะเลยคัมภีร์แปลเหล่านี้ได้เลย

การเล่นบอกต่อ

ในเรื่องนิรุกติศาสตร์ของพุทธศาสนา เราศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์ที่สืบทอดกันมาเป็นภาษาต่าง ๆ ดังที่กล่าวมาแล้ว แล้วร้อยเรียงเรื่องราวที่เกิดขึ้นในเชิงประวัติศาสตร์ การที่จะเข้าใจสิ่งที่เล่าสืบทอดกันมา ขอให้ท่านคิดว่าเป็นเหมือน “การเล่นบอกต่อ” กล่าวคือ สิ่งที่เราต่อกันมาจนถึงท้ายที่สุดนั้น มิใช่สิ่งเดียวกับถ้อยความที่เราในตอนแรก ในการเล่นบอกต่อนั้น เราจะรู้สึกสนุกสนานที่ความผิดเพี้ยนไป สารที่เป็นผลลัพธ์ปลายทางหรือที่เปลี่ยนไปในระหว่างนั้น สามารถเทียบเคียงได้กับคัมภีร์ของพุทธศาสนาที่พวกเราอยู่ในขณะนี้ เราจึงต้องวิเคราะห์แยกแยะข้อมูลเหล่านั้น สืบไปถึงต้นตอ มุ่งที่จะทราบเรื่องราวตั้งแต่แรก รวมถึงรูปแบบวิวัฒนาการ

เป็นที่แน่นอนว่าการศึกษาคัมภีร์จริง ๆ นั้นไม่ได้ง่ายเหมือนกับการเล่นบอกต่อ แต่ซับซ้อนกว่ามาก เพราะว่าเรามีสิ่งที่สืบเนื่องกัน ซึ่งเปรียบเหมือนกับทีมผู้เล่น เราต้องดูว่ามีทีมเดียวหรือมากกว่าหรือไม่ ถ้ามีสิ่งที่สืบเนื่องกันแล้ว มีกี่สาย คัมภีร์ใดเล่าสืบทอดตามสายใด มีความสัมพันธ์ในระดับข้างเคียงกับคัมภีร์ต่างสายหรือไม่ เป็นต้น นอกจากนี้ ยังมีการค้นพบคัมภีร์ใหม่ ๆ ที่บ่งชี้ถึงความเป็นไปในระหว่างทางอีก พุทธศาสนิกษายุคใหม่ สามารถวิเคราะห์วรรณกรรมเหล่านั้นได้อย่างยอดเยี่ยม โดยใช้ระยะเวลามากกว่าร้อยปี ๆ จนกระทั่งสามารถเข้าใจประวัติศาสตร์ และวิวัฒนาการแนวคิดของพุทธศาสนาได้ ในกรณีของการศึกษาพุทธประวัติของพระศากยมุณี ก็เป็นเช่นนั้นด้วย โดยไม่มีข้อยกเว้น



ข้อกังขาว่าด้วยการศึกษาวิจัยเรื่องพระศากยมุณี

ปัจจุบัน หนังสือวิชาการที่เขียนถึงเรื่องพระศากยมุณีในฐานะบุคคลจริงทางประวัติศาสตร์ที่มีจากการศึกษาวิจัยทางนิรุกติศาสตร์อย่างนี้มีอยู่มาก นอกจากนี้ หนังสือที่นำเสนอพระพุทธรูปเจ้าตามตำนานจากการตีความตามชนบทก็มีมากด้วยเช่นกัน แต่โดยภาพรวมแล้ว ข้อมูลที่ได้จากหนังสือเหล่านั้นไม่ค่อยสัมพันธ์กันเท่าใดนัก ด้วยเหตุนี้ ภาพของพระศากยมุณีที่นักวิชาการนำเสนอ จึงถูกพิจารณาอย่างง่าย ๆ ว่าเป็นคนละคนต่างไปจากตำนานโดยสิ้นเชิงบ้าง หรือบ้างก็นำมาปนกันจากเหตุดังกล่าว ร่องรอยแห่งความเข้าใจคลาดเคลื่อนเรื่องพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นจึงยังไม่หมดไปเสียทีเดียว เนื่องจากเราถือว่าแนวคิดเรื่องพระพุทธรูปเจ้าเป็นแกนสำคัญของพุทธศาสนา จึงนับว่าเป็นปัญหาสำคัญอย่างยิ่งยวดต่อการทำความเข้าใจพุทธศาสนา ถึงกระนั้นก็ตาม ผู้คนก็ยังไม่เข้าใจถ่องแท้อยู่ดี

ในอดีต มีนักวิชาการพุทธศาสนศึกษาชาวอเมริกันผู้หนึ่งให้ความเห็นอย่างสุดโต่งว่า “การศึกษาวิจัยพุทธศาสนายุคต้น ซึ่งสันนิษฐานได้เพียงจากเอกสารสมัยหลังนั้น ที่สุดแล้วก็เป็นเรื่องที่ไม่พ้นจากวิสัยของการจินตนาการไม่ใช่หรือ” แต่ก็เป็นเพียงแค่มุมคิดเห็นหนึ่งเท่านั้น เมื่อเราศึกษานิรุกติศาสตร์อย่างเคร่งครัดขึ้นตามยุคสมัย ส่วนตัวแล้ว ข้าพเจ้าเห็นว่าการศึกษารื่องพุทธศาสนายุคต้นในปัจจุบันนี้ ไม่ใช่เป็นเรื่องที่ไร้สาระขนาดนั้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในเรื่องการวิจัยแนวคิดของพุทธศาสนายุคต้น เนื่องจากเราถือเอาคำสอนซึ่งพระศากยมุณีทรงแสดงเป็นหลักฐาน และเมื่อตรวจสอบการสืบทอดอย่างละเอียดย้อนขึ้นไปตามหลักการแล้ว ในทางทฤษฎีย่อมมีความเป็นไปได้ที่จะสืบทอดกลับไปหาคำสอนดั้งเดิมได้ ในบริบทของการวิจัยเรื่องแนวคิดในพุทธศาสนานั้น หากอุปมา ก็เหมือนกับการเล่นบอคโต อย่างน้อย เพื่อที่จะเริ่มเล่นเกม มีข้อความฝากที่สืบทอดมาจากพระศากยมุณี เราสามารถจะสืบทอดกลับไปสู่ข้อความนั้นได้ ในฐานะที่เป็นผู้เกี่ยวข้องกับการวิชาการ เราไม่อาจจะทิ้งความเป็นไปได้ได้เลย

แต่ที่ว่า เมื่อเป็นเรื่องประวัติของพระศากยมุณี ซึ่งเป็นพระพุทธรูปเจ้าในประวัติศาสตร์ เราไม่อาจทำอย่างเดียวกันกับการเล่นบอคโตได้ เนื่องจาก



พระศากยมนิไม่ได้เป็นผู้ทรงเล่าเรื่องราวของตนเอง เราต้องคิดว่ามีจุดเริ่มที่ต่างออกไป ด้วยเหตุนี้ในฐานะบุคคลจริงทางประวัติศาสตร์หรือใกล้เคียง ที่ได้จากการศึกษาวิจัยซึ่งดำเนินมาถึงปัจจุบัน ประวัติของพระศากยมนิที่อธิบายอยู่นี้ หากถามข้าพเจ้าว่าแล้วเป็นจริงดังนั้นหรือไม่ ข้าพเจ้าก็ไม่อาจตอบได้เด็ดขาดแน่นอน

ในการศึกษาวิจัยจนมาถึงปัจจุบัน เพื่อให้เข้าใจภาพบุคคลจริงทางประวัติศาสตร์ของพระศากยมนิ มีการพิสูจน์ตำนานเรื่องเล่าต่าง ๆ นานาจริงเรื่องนี้ถึงแม้จะไม่มีปัญหาก็ตาม แต่ทว่า มีคนนำผลที่ได้จากการอธิบายตำนานไปเปลี่ยนเป็นข้อมูลทางประวัติศาสตร์โดยไม่ใช้วิจารณ์ญาณ ทำให้ข้าพเจ้ารู้สึกว่าจะให้กล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว พวกเขายังคงเค้าโครงพุทธประวัติในฐานะบุคคลศักดิ์สิทธิ์ที่สืบทอดกันมาไว้ แต่จงใจตัดส่วนที่เป็นเรื่องเชิงอิทธิปาฏิหาริย์ออกไปตามอำเภอใจ แล้วจากนั้นจึงสร้างภาพบุคคลที่เสมือนบุคคลจริงขึ้น เนื่องจากงานศึกษาวิจัยที่มีชื่อเสียงหลายชิ้นถือเอาผลที่ได้ด้วยวิธีการดังกล่าวเป็น “สิ่งที่เข้าใจภาพบุคคลจริงทางประวัติศาสตร์” ดังนี้ การที่เกิดความรู้สึกว่าบุคคลซึ่งพรรณนาอยู่ในงานนั้นมีความเกี่ยวพันโดยตรงกับบุคคลในประวัติศาสตร์จึงเป็นสิ่งธรรมดาในมุมมองของข้าพเจ้า ข้าพเจ้าไม่อาจเรียกงานนี้เป็นเรื่องสลักสำคัญอันใด เป็นเพียงเรื่องที่เหมือนกับการฝังเครื่องมือหินที่ไม่มีจริง แล้วทำให้คนคิดว่ามีโบราณสถานอยู่นั่นเอง

ในหนังสือเล่มนี้ ข้าพเจ้าตั้งใจทบทวนภาพของพระศากยมนิ ที่การศึกษาวิจัยพุทธศาสนศึกษาสมัยใหม่จนมาถึงปัจจุบันได้นำเสนอพระองค์ในฐานะบุคคลทางประวัติศาสตร์หรือใกล้เคียงอีกครั้ง อีกทั้งตั้งคำถามเรื่องลักษณะพิเศษที่ตำนานสืบทอดเหล่านั้นมี ประกอบกับการวิเคราะห์ใหม่อีกครั้งด้วยวิธีนี้ ข้าพเจ้าคิดว่าเราจะทราบเรื่องพระพุทธรเจ้า ซึ่งพุทธศาสนาตั้งใจจะสืบทอดได้ กล่าวคือ เห็นภาพว่า “พระพุทธรเจ้าเป็นใคร” ได้ชัดเจนขึ้น



บทที่ 1 ยุคสมัยของพระศากยมุณี* (ตอนแรก)

พระศากยมุณีเป็นบุคคลจริงหรือไม่ การเริ่มต้นการวิจัยเรื่องพระพุทธเจ้า

ดังที่กล่าวแล้ว มีตำนานสืบทอดกันมาว่าศากยตระกูล ซึ่งพระศากยมุณีประสูตินั้นเป็นตระกูลที่ถือชาติตระกูล ถือตนว่าเป็นเชื้อสายของพระเจ้าอิกษวากุ กล่าวคือ “เผ่าพงศ์ของสุริยเทพ” ด้วยเหตุนี้ ตำนานซึ่งเกี่ยวกับพระสุริยเทพนั้นได้ก่อให้เกิดกระแสที่สำคัญในช่วงที่การศึกษาวิจัยพุทธศาสนาเพิ่งจะเริ่มต้นในฐานะเป็นมนุษยศาสตร์แขนงหนึ่งในยุโรป

ในช่วงที่พุทธศาสนศึกษาสมัยใหม่เริ่มต้น เซนาร์ต นักวิชาการชาวฝรั่งเศส ผู้ศึกษาชำระคัมภีร์ต้นฉบับ “มหาวัสดุ” พุทธประวัติของพระศากยมุณีซึ่งเป็นคัมภีร์ภาษาสันสกฤตที่หลงเหลืออยู่ในเนปาล ได้ตีพิมพ์เผยแพร่งานวิชาการชื่อ “บทความเนื่องด้วยพุทธตำนาน” ลงในวารสารของสมาคมเอเชียระหว่างปี ค.ศ. 1873-1875¹⁸ เซนาร์ตเห็นว่าพระพุทธเจ้าเป็น “วีรบุรุษแห่งสุริยะ” ยิ่งไปกว่านั้น อนาคตทางเทพปกรณัมที่ปรากฏในตำนานเรื่องนี้ ก็มีเค้าโครงจากเทพปกรณัม-ตำนานโลกและจักรวาลในวัฒนธรรมอินเดีย ซึ่งมีมาตั้งแต่อดีตแล้ว เขาคิดว่าตำนานของพระศากยมุณี ไม่เหมือนกับตำนานวีรบุรุษซึ่งมีความจริงอยู่ในระดับหนึ่ง ซึ่งต่อมาถูกนำมาเติมแต่งให้เป็นเทพปกรณัมอย่างที่พวกเราคิด แต่ทว่า เป็นตำนานที่แต่งขึ้นในฐานะเทพปกรณัม-ตำนานโลกและจักรวาลตั้งแต่ต้น ด้วยเหตุนี้ เซนาร์ตจึงตั้งข้อกังขาเรื่องระเบียบวิธีวิจัยที่อ้างว่าเมื่อนำส่วนที่ถูกทำให้เป็นเทพปกรณัมออกไป ก็จะเข้าถึงความจริงทางประวัติศาสตร์ได้

ตัวเซนาร์ตเอง ไม่ได้ตั้งข้อเคลือบแคลงอย่างเด็ดขาดเรื่องการมีตัวตนอยู่จริงของพระศากยมุณี แต่กระนั้น เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่าบทความของเซนาร์ต

* บทที่ 1 เริ่มจากหน้า 31 เป็นต้นไป

¹⁸ ผู้แปล : เอมิล เซนาร์ต (Émile Senart) เผยแพร่บทความชื่อ “Essai sur la légende du Bouddha” ในวารสารของสมาคมเอเชีย (la Société Asiatique)



ที่ว่าด้วย “การมีอยู่ของเทพปรณัม-ตำนานโลกและจักรวาลอินเดียมาก่อน” นั้น เซนารต์เป็นผู้ริเริ่มแต่เพียงลำพังผู้เดียว ภายหลังจากที่เซนารต์เสนอความคิดเช่นนี้ออกไปไม่ถึงสิบปี ในช่วงปี ค.ศ. 1882-1884 แคร่น¹⁹ นักวิชาการชาวฮอลแลนด์ ได้ตีพิมพ์หนังสือเรื่อง “ประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในอินเดีย” ในหนังสือเล่มนั้น แคร่นปฏิเสธการมีอยู่จริงของพระศากยมุณีโดยสิ้นเชิง และเห็นว่าพระองค์เป็นบุคคลในจินตนาการทางศาสนาเท่านั้น มาถึงปัจจุบัน เหตุการณ์เหล่านั้นเป็นเสมือนเรื่องน่าขัน แต่สิ่งนั้นเป็นการบ่งบอกถึงความกระหายใคร่รู้ซึ่งยังมีอคติของนักวิชาการชาวตะวันตก ผู้ศึกษาวิจัยเกี่ยวกับวัฒนธรรมที่ตนไม่รู้จักในสมัยนั้น เราต้องยอมรับเหตุการณ์เหล่านั้นตามที่เป็นจริง และเป็นความจริงที่วาทความเหล่านั้น รวมถึงข้อโต้แย้งด้วย เป็นส่วนที่ทำให้การศึกษาวิจัยเรื่องนี้ก้าวหน้ายิ่งขึ้น

การค้นพบคัมภีร์พระไตรปิฎกบาลี

ในสมัยเดียวกัน อังกฤษ ซึ่งปกครองเกาะลังกา หรือประเทศศรีลังกา ในปัจจุบันในฐานะดินแดนอาณานิคม ได้ทราบวาทที่นั่นมีคัมภีร์พระไตรปิฎก²⁰ ซึ่งนิกายเถรวาทฝ่ายใต้ยังคงเก็บรักษาไว้อย่างครบถ้วน

พระไตรปิฎกของนิกายเถรวาทฝ่ายใต้ทั้งหมดเขียนเป็นภาษาบาลีเนื่องจากมีเอกสารในการวิจัยจำนวนมหาศาลเผยแพร่ออกมา นักวิชาการจำนวนมากจึงดำเนินการศึกษาและชำระคัมภีร์แต่ละเล่ม ในปี ค.ศ. 1881 มีการจัดตั้ง “สมาคม

¹⁹ ผู้แปล : Johan Hendrik Caspar Kern ตีพิมพ์หนังสือชื่อ *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*

²⁰ พระไตรปิฎกประกอบด้วย พระสูตรตันตปิฎก (ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า 經藏) เป็นปิฎก (藏) ที่รวบรวมคำสอนของพระพุทธเจ้า (經), พระวินัยปิฎก (ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า 律藏) เป็นปิฎก (藏) ที่รวบรวมเป็นระเบียบปฏิบัติของหมู่สงฆ์ (律) และ อภิธรรมปิฎก (ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นเรียกว่า 論藏) เป็นปิฎก (藏) ที่รวบรวมการอภิปรายความหัวข้อธรรมที่สำคัญ (論)



บาลีปกรณ์”²¹ ที่ลอนดอนขึ้น และจัดตีพิมพ์ผลงานการศึกษา

โอลเดนบวร์ก²² ชาวเยอรมันเป็นผู้รับผิดชอบศึกษาพระวินัยปิฎก แม้พระวินัยจะเป็นคัมภีร์ที่รวบรวมข้อปฏิบัติของหมู่สงฆ์ก็ตาม แต่ในคัมภีร์นั้นยังมี เรื่องที่เล่าถึงมูลเหตุในการก่อตั้งคณะสงฆ์ และเรื่องเล่าตั้งแต่หลังจากที่พระศากยมนี ตรีสรุจันถึงการกำเนิดคณะสงฆ์ โอลเดนบวร์กได้ศึกษาเรื่องราวที่ผนวกอยู่เหล่านั้น ด้วยและเสนอข้อสรุปว่าพุทธประวัติของพระศากยมนีที่เป็นภาษาบาลีนั้น บอกเล่า ถึงประวัติของบุคคลจริงอย่างเรียบง่าย และในปี 1881 ซึ่งเป็นปีที่ก่อตั้งสมาคม บาลีปกรณ์นั่นเอง เขาได้ตีพิมพ์หนังสือเรื่อง “พระพุทธเจ้า : ชีวิตประวัติ คำสอน และคณะสงฆ์”²³

ในปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 บทความทั้งสองที่ตรงกันข้ามระหว่างของ แคร็นและโอลเดนบวร์กก่อให้เกิดการถกเถียงกันในวงวิชาการพุทธศาสนศึกษา ซึ่งเพิ่งเริ่มต้นคว่ำวิจัยในฐานะวิชามนุษยศาสตร์ ด้วยเป็นปัญหาที่เกี่ยวข้องกับ รากเหง้าของพุทธศาสนา ข้อถกเถียงดังกล่าวไม่เพียงแต่จะตั้งคำถามเรื่องการเมือง จริ่งของพระศากยมนีเท่านั้น แต่ยังเป็นความขัดแย้งเรื่องคุณค่าทางเอกสารระหว่าง นักวิจัยคัมภีร์สันสกฤตและนักวิชาการที่ศึกษาพระไตรปิฎกบาลีอีกด้วย

การค้นพบพระบรมสารีริกธาตุ

การยุติความขัดแย้งดังกล่าว กล่าวได้ว่าเป็นผลงานของนักโบราณคดี ใน ปี ค.ศ. 1898 ชาวอังกฤษชื่อ เป๊ปเป้²⁴ ได้ขุดค้นสุสานโบราณแห่งหนึ่งที่เมือง ปิปราห์วา²⁵ ที่ตั้งอยู่ทางตอนใต้ประมาณ 800 เมตรจากชายแดนประเทศเนปาล

²¹ ผู้แปล : Pali Text Society

²² ผู้แปล : Hermann Oldenburg

²³ ผู้แปล : หนังสือเล่มนี้เป็นภาษาเยอรมัน ชื่อ Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde

²⁴ ผู้แปล : William Claxton Peppé

²⁵ ผู้แปล : Piprahwa



ในการขุดค้น เขาได้ค้นพบผอบบรรจุสารีริกธาตุที่ทำด้วยหิน Agalmatolite²⁶ โห่ ผอบที่มีฉัตรประดับ ผอบผลึกที่มีฉัตรพร้อมระบายน้อยที่ทำเป็นรูปปลา ข้าวของที่ใช้ในการฝังศพ เป็นต้น สิ่งที่ขุดพบ ปัจจุบัน เก็บรักษาไว้ที่พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติอินเดียที่เมืองกัลกัตตา บนผอบบรรจุสารีริกธาตุใบนั้นมีจารึกอยู่ นักวิชาการจำนวนมากพยายามอ่านจารึกนี้ และมีมติแตกแยกกัน นักวิชาการกลุ่มหนึ่งอ่านว่า “พระบรมสารีริกธาตุของพระพุทธเจ้า พระผู้มีพระภาคที่ตระกูลศากยะผู้เป็นพระญาติได้บรรจุไว้” กับอีกกลุ่มที่อ่านว่า “สารีริกธาตุของคนในตระกูลศากยะผู้เป็นพระญาติของพระพุทธเจ้า พระผู้มีพระภาค”²⁷ ถึงกระนั้นก็ตาม ด้วยการค้นพบหลักฐานทางโบราณคดีที่เป็นรูปธรรม กล่าวคือ สารีริกธาตุนี้ การมีตัวตนจริงของพระศากยมนิจึงได้รับการยืนยัน อาจจะกล่าวได้ว่า การศึกษาเรื่องพระศากยมนิในฐานะบุคคลทางประวัติศาสตร์ได้เริ่มขึ้นจริงจังแล้วก็ตอนนี่เอง ซึ่งนับจากปัจจุบันย้อนไปเพียง 110 กว่าปีเท่านั้น²⁸

ยังมีการพูดถึงเกี่ยวกับการค้นพบสารีริกธาตุภายหลังจากนี้อีก ตั้งแต่ปี ค.ศ. 1971 กองโบราณคดีของอินเดียได้ทำการขุดค้นเมืองปีปรหาวาอีกครั้ง และในปี ค.ศ. 1996 ได้เผยแพร่รายงานการขุดค้นครั้งล่าสุดออกมา ตามเอกสารนั้นระบุว่าที่สุสานโบราณแห่งนี้มีการบูรณะและขยายขนาดถึง 3 ช่วง ชั้นที่เป็บเป้ค้นพบนั้นเป็นสถูปในช่วงที่ 2 ยิ่งไปกว่านั้น ในชั้นล่างสุด ยังพบสถูปดั้งเดิมที่ก่ออิฐในสถูปพบผอบ 2 ใบที่บรรจุสารีริกธาตุอยู่ภายใน ปัจจุบันผอบทั้งสองเก็บรักษาไว้ที่พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติกรุงเดลี ถึงแม้ผอบจะมีขนาดแตกต่างจากใบที่เป็บเป้พบก็ตาม แต่ก็มีรูปทรงเหมือนกัน ผอบบรรจุสารีริกธาตุที่เป็บเป้ค้นพบนั้นจะเป็นของที่ทำเลียนขึ้นในการบูรณะสถูปในช่วงที่ 2 หรือไม่ หรือจะเป็นสารีริกธาตุของพระญาติหรือไม่นั้น จำเป็นต้องมีการศึกษาค้นคว้าต่อไป

²⁶ ผู้แปล : ไทยเรียกหินตุ๊กตาจีน

²⁷ ผู้แปล : จารึกดังกล่าว เป็นภาษามาคธีปรากฏชัด จารึกด้วยอักษรพราหมี ความว่าดังนี้ “สุกิตินิถิน สกคินิถิน สปุตทลน อัย สลิลนิธเน พุสส ภวเต สกยิณ”

²⁸ ผู้แปล : จากปีที่หนังสือเล่มนี้พิมพ์เผยแพร่ คือปี ค.ศ. 2013 ย้อนไปได้ 115 ปี



ท่ามกลางเวลาอันเป็นนิรันดร์

เราติดตามประวัติการศึกษาเพื่อยืนยันว่าพระศากยมุนีมีตัวตนในประวัติศาสตร์มาถึงขั้นนี้ ต่อไป เราต้องพิจารณาและกำหนดยุคสมัยที่พระองค์ทรงมีพระชนมชีพอยู่ เพราะหากไม่มีภูมิหลังเรื่องยุคสมัย การจะเข้าใจประวัติและปรัชญาของพระศากยมุนีก็ไม่อาจเป็นไปได้เลย

กรณีการพิจารณาประวัติศาสตร์ของอินเดียนั้นเป็นเรื่องที่ยากอย่างยิ่ง เมื่อได้ยืancำกล่าวว่า “อินเดีย ดินแดนที่มีประวัติศาสตร์อันเป็นนิรันดร์” เราอาจจะนึกถึงเรื่องชนพื้นของภารตวิทยาและพุทธศาสนศึกษา แต่ทว่า ความคิดเรื่องยุคสมัยที่หละหลวม²⁹ เช่นนี้ทำให้นักวิชาการที่ต้องการทราบเรื่องประวัติศาสตร์ของอินเดียปวดหัวมามากต่อมากแล้ว

อาจจะเป็นเพราะความคิดเรื่องเวลาอันเป็นนิรันดร์ที่วัฒนธรรมอินเดียมีกระมัง ซึ่งตรงข้ามกับที่เราคาดหวังไว้ ประวัติศาสตร์อินเดียจึงไม่เคยให้หลักฐานระบุงการมีชีวิตรอยู่ของบุคคลเป็นปีศักราชเลย ในกรณีของญี่ปุ่นเอง การระบุงปีเรื่องราวที่เกิดขึ้นช่วงก่อนคริสตกาลแม้ว่าจะเป็นเรื่องยุ่งยากมากแล้ว แต่เทียบกันแล้ว กรณีของอินเดียนั้นยิ่งยุ่งยากกว่ามาก

พระเจ้าอโศก

ในการระบุงปีศักราชของอินเดียก่อนคริสตกาล เราใช้ราชวงศ์เมารยะ

²⁹ แนวคิดเรื่องยุคสมัย ยกตัวอย่างเช่น ในกรณีเรื่องยุคสมัยที่สืบทอดในศาสนาฮินดู จักรวาลนั้นเกิดดับหมุนเวียนกันไป หนึ่งรอบของการเกิดดับเรียกว่า “มหายุค” กินเวลา 4,320,000 ปี เมื่อมหายุคหมุนเวียนครบ 1,000 ครั้งจะเป็น “1 กัลป์” แต่นี้เป็นเพียงช่วงกลางวันที่พระพรหมตื่นอยู่ เป็นเวลาเพียงครึ่งวันของพระพรหมเท่านั้น เมื่อผ่านไปปร้อยปี(ของพระพรหม) พระพรหมก็จะสิ้นอายุขัย จักรวาลก็จะถึงกาลปรลัย ทว่าช่วงเวลาที่ว่านี้ก็เป็นเพียงแค่หนึ่งวันของพระวิษณุเจ้าเท่านั้น กล่าวได้ว่าเป็น “นิทานที่ไม่รู้จบ” จริง ๆ



โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระเจ้าอโศก กษัตริย์พระองค์ที่สาม ซึ่งปรากฏในแบบเรียนประวัติศาสตร์โลก (ของญี่ปุ่น) เป็นเกณฑ์ เนื่องจากเราสามารถกำหนดสมัยโดยใช้บันทึกประวัติศาสตร์ของชาวกรีก-โรมันได้

นอกเหนือจากตำนานที่เหลืออยู่ในอินเดีย พระเจ้าอโศกเป็นกษัตริย์พระองค์แรกที่รวบรวมอินเดียเป็นปึกแผ่น เราอาจเปรียบได้กับเจ้าชายโมโตะกุของญี่ปุ่น³⁰ พระเจ้าอโศกได้ปกครองบนพื้นฐานของหลักธรรมทางศาสนา ทรงเป็นศาสนูปถัมภกของศาสนาต่าง ๆ รวมถึงพุทธศาสนาด้วย ด้วยเหตุนี้ พระนามของพระองค์จึงปรากฏอยู่ในคัมภีร์พุทธศาสนา เป็นบุคคลสำคัญในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา หลังจากที่ทรงครองราชย์ได้ 12 ปี พระองค์โปรดให้จารึกเรื่องราวที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับการปกครองของพระองค์ลงบนหินและให้นำจารึกเหล่านั้นไปไว้ตามภูมิภาคต่าง ๆ ในบรรดาจารึกเหล่านั้น จารึกลำดับที่ 13 ซึ่งคาดว่าจะจะเป็นจารึกที่สร้างขึ้นภายหลังจากที่ทรงครองราชย์ได้ 13 ปีแล้ว มีการเอ่ยถึงพระนามของกษัตริย์ต่างชาติ 5 พระองค์ มีกษัตริย์ของมาซิโดเนีย และอียิปต์ เป็นต้น จากประวัติศาสตร์ตะวันตก มีการระบุสมัยการครองราชย์ของกษัตริย์ทั้ง 5 พระองค์พร้อมกับพิจารณากำหนดสมัยของพระเจ้าจันทรคุปตะซึ่งทราบจากความสัมพันธ์เกี่ยวกับการบุกดินแดนตะวันออกของพระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช ทำให้สามารถคำนวณได้ว่าพระเจ้าอโศกนั้นครองราชย์เมื่อ 268 ปีก่อนคริสตกาล สมัยที่พระศากยมนีทรมมีพระชนม์ชีพอยู่จึงตัดสินโดยใช้ปีศักราชนี้เป็นเกณฑ์

ผู้คนในศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล

นักวิชาการชาวยุโรปได้กำหนดปีที่พระศากยมนีทรมมีพระชนม์ชีพโดยใช้คัมภีร์ประวัติศาสตร์ของศรีลังกาที่ระบุว่า “พระเจ้าอโศกทรงขึ้นครองราชย์

³⁰ ผู้แปล : เจ้าชายโมโตะกุ (聖徳太子) หรือ เจ้าชายอุมะยะโดะ (厩戸皇子) มีพระชนม์ชีพระหว่าง 7 กุมภาพันธ์ ค.ศ. 574 – 8 เมษายน ค.ศ. 622 ในสมัยอะซูกะ ในรัชสมัยของจักรพรรดินีซุอิโกะ เจ้าชายผู้นี้เป็นผู้ที่ทรงธรรม ได้รับการนับถือเสมือนเป็นพระโพธิสัตว์



ภายหลังจากที่พระศากยมนิปรีนิพพานได้ 218 ปี” นอกจากนี้ ในคัมภีร์ดังกล่าว ยังระบุว่าในช่วงเวลานั้นมีกษัตริย์ 5 พระองค์และมนตรี 5 คน ในช่วงระยะเวลา ยาวนานถึง 218 ปีนั้น หากมีเพียงกษัตริย์ 5 พระองค์เท่านั้นที่ครองราชย์ เราจำ ต้องคำนึงถึงช่วงเวลาที่ไม่มีการครองราชย์ด้วย นอกจากนี้ เกี่ยวกับมนตรี ด้วยระยะเวลาที่ยาวนานดังกล่าว กลายเป็นว่า แต่ละคนนั้นต้องรับราชการอยู่เกิน กว่า 40 ปี

ในแวดวงวิชาการญี่ปุ่น เราเห็นต่างไปจากทฤษฎีนี้ ในพุทธศาสนานิกาย ฝ่ายเหนือ ตามคัมภีร์ภาษาสันสกฤตหรือภาษาจีนที่ยังเหลืออยู่ กล่าวว่า จากเวลา พุทธปรินิพพานจนถึงเวลาที่พระเจ้าอโศกขึ้นครองราชย์นั้นกินเวลาทั้งสิ้น 116 ปี ทฤษฎีนี้เป็นเรื่องราวที่เก่าแก่กว่า และพ้องกันในพุทธศาสนาหลายนิกาย เรา สามารถลบข้อขัดแย้งเรื่องเวลาที่ว่างจากการเสวยราชย์ได้ และมีความเป็นไปได้ ทางประวัติศาสตร์มากกว่า

ในยุโรป แม้กระทั่งปัจจุบัน นักวิชาการยังคงถือตามทฤษฎี 218 ปีอยู่ ในขณะที่แต่ละคนมีความเห็นแตกต่างกันไปบ้างเล็กน้อย แต่ก็เห็นพ้องกันว่า พระศากยมนิปรีเสด็จเมื่อราวต้นทศวรรษของ 560 ปีก่อนคริสตกาล และปรินิพพาน ราวต้นทศวรรษของ 480 ปีก่อนคริสต์ศักราช ทว่า นักวิชาการชาวญี่ปุ่นจำนวน มากซึ่งถือตามทฤษฎี 116 ปีเชื่อว่าปีประสูติ คือ 463 ปีก่อนคริสตกาลและ ปีปรินิพพาน คือ 383 ปีก่อนคริสตกาล ตราบเท่าที่ยังไม่มีหลักฐานใหม่ใด ๆ ออกมา ความต่างของระยะเวลาประมาณ 100 ปีนี้ ก็คงยังไม่อาจจะลดให้สั้นลงไปได้ การที่ นักวิชาการพยายามระบุพระศากยมนีว่า “เป็นคนในศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล” อย่างคลุมเครือนั้น แท้ที่จริงแล้วก็เพราะมีภูมิหลังจากการระวิงเรื่องความแตกต่าง นั้นนั่นเอง



จุดเริ่มต้นแห่งปรัชญาอินเดีย

พระเวท

แล้วชาวอินเดียในสมัยศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาลที่พระศากยमुณีประสูตินั้นเป็นเช่นไรกันเล่า เราลองย้อนเวลากลับไปดูกัน

จากการรุกรานของชาวอารยันเมื่อ 1,500 ปีก่อนคริสตกาล พวกเขาได้สร้างรากฐานอารยธรรมของชาวอินโด-อารยันขึ้น ชาวอารยัน ผู้เลี้ยงสัตว์ ได้ผ่านวิถีชีวิตแบบชนเผ่าเร่ร่อนถึงทำปศุสัตว์-กึ่งเกษตรกรรมมา ท้ายที่สุดจึงได้ตั้งถิ่นฐานเป็นหลักแหล่ง แล้วค่อย ๆ เกิดโครงสร้างสังคมที่กษัตริย์ ผู้มีหน้าที่ปกครองรวบรวมชนเผ่าเข้าด้วยกันให้เป็นหนึ่งภายใต้การชี้แนะของพราหมณ์ บุโรหิต ผู้สามารถติดต่อกับเหล่าเทพดาและวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ได้ สิ่งนี้เป็นการหล่อหลอมอารยธรรม โดยมี “พราหมณ์ผู้ประกอบพิธี” เป็นศูนย์กลาง ในขณะที่ียวกับที่มีการวางระบบวรรณะแบบดั้งเดิม

“คัมภีร์ฤคเวท” ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่รวบรวมบทสวดสรรเสริญเทพเจ้า ที่เหล่าพราหมณ์อุทิศถวายในพิธี ได้เริ่มมีการจัดแจงเป็นรูปเป็นร่างขึ้นเมื่อประมาณ 1,200 ปีก่อนคริสตกาล คัมภีร์ที่มีทั้งสิ้น 10 มณฑล ประกอบด้วยบทสวด 1,028 บทนี้ เป็นการนับถือและสรรเสริญพลังต่าง ๆ ของธรรมชาติและสิ่งรอบตัวที่สำคัญในรูปบุคลาธิษฐาน เช่น เทพเจ้าแห่งดวงอาทิตย์ ลมพายุ สายฟ้า ไฟ หรือ เทวีแห่งสายน้ำ เป็นต้น เพื่อความอุดมสมบูรณ์ในชีวิต เป็นการเผยแผ่ศาสนาพหุเทวนิยมอย่างเรียบง่ายให้ปรากฏ ซึ่งเป็นการวอนขอต่อเทวดาที่จำเป็นในเวลาที่ต้องการ บรรดาเทวะ-เทวีเหล่านั้นไม่มีลำดับชั้นสูง-ต่ำ

แต่เมื่อเวลาผ่านไป พราหมณ์เหล่านั้นเริ่มตรึกตรองในเชิงปรัชญาว่า “เทวะที่อยู่เหนือบรรดาเทวะองค์อื่น ๆ คือผู้ใดกัน” ผลลัพธ์แห่งการแสวงหาคำตอบนี้ ทำให้เกิดบทสวดที่อุทิศแก่เทพซึ่งมีหน้าที่สรรค์สร้างจักรวาลขึ้น ในมณฑลที่ 10 ซึ่งมีอายุใหม่ที่สุดในคัมภีร์ฤคเวท มีแนวคิดเล่าขานสืบทอดกันมา อย่างเช่น พระพราหมณ์สปีติ เจ้าแห่งการสังเวย ผู้เป็นเทพในการสรรค์สร้างได้สร้างโลกขึ้น



หรือ “หิรัณยานตะ (ไข่ทองคำ)” ปรากฏขึ้นก่อนกำเนิดฟ้าและดิน เป็นต้น

คำว่า “พระเวท” มิได้มีแต่เพียง “คัมภีร์ฤคเวท” เท่านั้น ที่สุดแล้ว พระเวท ทั้งสี่กลายมาเป็นสิ่งที่เรียกว่า “กลุ่มคัมภีร์” ได้แก่ “คัมภีร์สามเวท” พระเวทของ พราหมณ์ผู้ขับร้องบทสวดผसानเข้ากับทำนอง “คัมภีร์ยชุรเวท” พระเวทของ พราหมณ์ผู้ประกอบพิธี ซึ่งรับผิดชอบจัดแจงมณฑลพิธี เครื่องบวงสรวงและลำดับ พิธีซึ่งเกิดขึ้นภายหลังคัมภีร์ฤคเวทสักเล็กน้อย และสุดท้าย “คัมภีร์อาถรรพเวท” ซึ่งรวบรวมมนตราเพื่อความเป็นสิริมงคล ความมั่งคั่ง การสาปและการถอนคำสาป ด้วย รวมเข้ามามีส่วนหนึ่งในกลุ่มคัมภีร์

ในบรรดาคัมภีร์เหล่านี้ “คัมภีร์อาถรรพเวท” ซึ่งรวบรวมมนตร์ต่าง ๆ ได้ พัฒนาแนวคิดเรื่อง “ผู้สร้างจักรวาล” ซึ่งเริ่มปรากฏในช่วงปลายของคัมภีร์ฤคเวท นั่นก็คือ มณฑลที่ 10 ให้ยิ่งขึ้น มีการเรียกพลังที่เป็นรากฐานแห่งการสรรค์สร้าง จักรวาลด้วยชื่อเรียกต่าง ๆ และพยายามที่จะจัดลำดับของเทพเจ้าสูงสุด

พราหมณะ

ต่อมา ราว 800 ปีก่อนคริสตกาล ได้เกิดคัมภีร์พราหมณะ ซึ่งเป็น อรรถาธิบายของคัมภีร์พระเวท ด้วยฐานะที่เป็นอรรถกถาของคัมภีร์พระเวท เดิมที่ยังยึดตามแนวคิดแบบดั้งเดิมอยู่ แต่เมื่อเวลาผ่านไป ดูเหมือนว่าจะพบคำตอบของ ปัญหาเกี่ยวกับ “พลังอำนาจดั้งเดิมที่สร้างจักรวาล” ซึ่งถูกขบคิดต่าง ๆ นานา มาจนถึงยุคนี้

แต่เดิม พิธีบวงสรวงเป็นวิธีการเพื่อให้ได้รับความเมตตาจากเทวดา แต่ ทั่ว พราหมณ์เริ่มตระหนักว่ามีพลังอำนาจสมบูรณ์ที่ควบคุมแม้กระทั่งเทวดาใน พิธีบวงสรวง แล้วเชื่อมั่นว่าอำนาจนั้นต่างหากเป็นปฐมเหตุแห่งจักรวาล เป็น นิรันดร์ ไม่เสื่อมสูญ ควบคุมสรรพสิ่ง เรียกสิ่งนั้นว่า “พรหมัน”

“แต่แรก จักรวาล คือพรหมันนั้นเดียว สิ่งนั้นสร้างเหล่าเทวะขึ้น และ จัดวางในแต่ละภพให้เหมาะสม กล่าวคือ ให้พระอัคนีครองแผ่นดิน



พระวายุครองชั้นบรรยาภาศ และให้พระสุริยเทพครองสรวงสวรรค์”
(ศตปถพราหมณะ 11.2.3.1)

สิ่งที่เป็นคู่ขนาน ซึ่งถูกคิดขึ้นควบคู่กับ “พรหมัน” ก็คือ “อาตมัน” คำนี้เดิมทีหมายถึงสิ่งที่ “หายใจ” แต่ใช้ในความหมายว่า “พลังงาน” หรือ “จิตวิญญาณ” อันเป็นแก่นแท้ของชีวิต แล้วก็ใช้หมายถึงตัวตนที่อาศัยอยู่ภายในตัวของเราที่เรียกว่า “อัตตา” หรือ “อาตมัน” ที่เป็นสิ่งแบ่งแยกตนเองจากผู้อื่น

อุปนิษัต

แนวคิดสำคัญเรื่อง “พรหมัน” และ “อาตมัน” ซึ่งเพิ่งเริ่มก่อร่างให้เห็นกลาง ๆ ในคัมภีร์พราหมณะได้ถูกทำให้กระจ่างชัดขึ้นในปรัชญาอุปนิษัตที่เกิดขึ้นในราวศตวรรษที่ 6 ก่อนคริสตกักราช และนำมาร้อยเรียงกันเป็นแนวคิดที่เป็นเอกภาพ

“การกระทำทั้งปวง ความปรารถนาทั้งปวง กลิ่นทั้งปวง รสทั้งปวง สิ่งที่อยู่หุ้มสิ่งเหล่านี้ ไม่อาจจะกล่าวออกมาได้ หรือ ตระหนักรู้ได้ สิ่งนี้ คือ อาตมันที่อยู่ภายในจิต สิ่งนี้ คือ พรหมัน สำหรับผู้ที่เชื่อว่าอาตมันต้องไปรวมกับพรหมันหลังจากที่ละโลกนี้ไปแล้ว ความสงสัยในเรื่องนี้ย่อมไม่มีสำหรับเขานั้นเทียว”
(ฉานโทโคอุปนิษัต 3.14.4)

พรหมัน ซึ่งเป็นปฐมเหตุที่ควบคุมสรรพสิ่ง และอาตมันซึ่งเป็นความตระหนักรู้ตัวตนที่เราได้ ได้รับการอธิบายว่า เดิมทีเป็นสิ่งเดียวกัน ถึงแม้ว่าเรื่องนี้จะดูเหมือนจะเป็นเรื่องที่เราเข้าใจได้ไม่ยากนัก แต่หากเราลองอุปมาดู อาตมันก็เป็นเหมือนโลกใบเล็กๆ ของพรหมัน ยกตัวอย่างเช่น ในปุรุชสูกตะ ซึ่งอยู่ในมณฑลที่ 10 ของคัมภีร์ฤคเวท มีการเปรียบเทียบเทพเจ้าที่สร้างโลกในรูปของมนุษย์ และอธิบายการสร้างโลกโดยเริ่มจากปากกลายเป็นวรรณะพราหมณ์ แขนทั้งสองข้างเป็นวรรณะกษัตริย์ จิตใจเป็นพระจันทร์ นัยน์ตาเป็นพระอาทิตย์ สะดือเป็นท้องฟ้า ศีรษะเป็นสวรรค์ เท้าทั้งสองเป็นพื้นโลก ความรู้สึกที่ว่าร่างกายของคนเป็นภาพย่อส่วนของโลกคงมีมาแล้วแต่เดิม



เพื่อที่จะเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างอาตมมันและพรหมัน ถ้าเราใช้จินตนาการคิดว่าเป็นเหมือนคอมพิวเตอร์ขนาดใหญ่คงเข้าใจง่ายขึ้นกระมัง คอมพิวเตอร์ปลายทาง (อาตมมัน) นั้นติดตั้งอยู่ตามที่ต่าง ๆ ต่างก็ทำงานไปเป็นเอกเทศ แต่ทั้งหมดนั้นเชื่อมต่อกับคอมพิวเตอร์แม่ข่าย (พรหมัน) ซึ่งอันที่จริงแล้วก็คือสิ่งเดียวกันนั่นเอง

การค้นพบสังสารวัฏ

สังสารวัฏ คำศัพท์เฉพาะทางปรัชญาคำนี้ก่อให้เกิดความเปลี่ยนแปลงเรื่องทัศนคติความเป็น-ความตายของชาวอินเดียอย่างใหญ่หลวง หากพรหมันซึ่งควบคุมทุกสรรพสิ่งอยู่เป็นนิรันดร์และอาตมมัน เป็นสิ่งเดียวกันแล้วไซ้ อาตมมันก็ต้องเป็นสิ่งที่นิรันดร์ ไม่มีวันสูญสลายด้วย กล่าวคือ การตระหนักรู้ว่าเรามีสิ่งที่เรียกว่า “ตัวตน” ซึ่งแม้ร่างกายจะเสื่อมสลาย ตายไปก็ตาม แต่ตัวตนนั้นคงอยู่เป็นนิรันดร์ เป็นการค้นพบ “สังสารวัฏ” ซึ่งหลังจากความตาย เราจะได้รับร่างกายใหม่ ถือกำเนิดใหม่หมุนเวียนซ้ำแล้วซ้ำเล่า เหมือนกับคอมพิวเตอร์ปลายทางเก่าลง แม้จะถูกเปลี่ยนใหม่ก็ตาม แต่ความต่อเนื่องของคุณสมบัติในการทำงานยังคงเดิม

ในคัมภีร์อุปนิษัท เราพบแนวคิดเรื่อง “กรรม” ในฐานะสาเหตุที่สนับสนุน “สังสารวัฏ” กรรม คือ “การกระทำ” เป็นแนวคิดที่ว่าสิ่งที่เราทำอยู่ในทุก ๆ วัน ทั้งสิ้นนั้น เป็นสาเหตุ และเป็นสิ่งที่กำหนดอนาคตซึ่งเป็นผล

ถ้าเราเกิดมาเป็นมนุษย์ก็คงจะดี แต่ถ้าหากเราเกิดใหม่เป็นสัตว์เดรัจฉาน และไม่ได้รับอาหารที่ต้องใจ ถูกเลี้ยง ถูกใช้ให้ทำงาน ... และหากต้องอยู่ในร่างนั้นทั้ง ๆ ที่มีความตระหนักรู้ถึง “ตัวตน” นั้นเล่าจะเป็นอย่างไร ... แนวคิดเรื่องสังสารวัฏ และกรรมนี้ ได้กลายเป็นสิ่งที่คนทั่วไปค่อย ๆ รับรู้ แล้วในที่สุดจริยศาสตร์เรื่อง “ใครทำกรรมเช่นไร กรรมนั้นย่อมสนอง” หรือ “กุศลเหตุ-สุขวิบาก” หรือ “อกุศลเหตุ-ทุกข์วิบาก” ซึ่งเกิดขึ้นจากปรัชญาของพราหมณ์ ก็ได้เป็นระบบชัดเจนขึ้น สิ่งนี้ถือเป็นบรรทัดฐานชีวิตของสังคมที่มีเกษตรกรรมเป็นศูนย์กลางอย่างแท้จริง ผู้คนย่อมปรารถนา “กุศลเหตุ-สุขวิบาก” จึงหลีกเลี่ยงที่จะทำอกุศลกรรม ยิ่งกว่า



นั้นก็ยังประกอบกุศลกรรม เช่น ยัญพิธี การให้ทาน เป็นต้น แนวคิดนี้เป็นเครื่องค้ำจุนสังคมที่โอบอ้อมอารี

อีกมุมหนึ่ง พวกพราหมณ์มุ่งเป้าไปที่ “โมกษะ” ซึ่งเป็นการหลุดพ้นจากสังสารวัฏ ที่เป็นห่วงโซ่แห่งความทุกข์ ภายหลังจากจบชีวิตในชาตินี้ เมื่อสิ้นชีวิตลง อาตมันอันเป็นเหมือนคอมพิวเตอร์ปลายทางจะกลับไปสู่พรหมันที่เป็นเหมือนคอมพิวเตอร์แม่ข่าย แล้วหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน ตัวตนที่เป็นปัจเจกบุคคลของเราจะหายไป เพื่อจุดประสงค์ดังกล่าว พวกเขาจึงต้องแสวงหาวิธีที่จะหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับคอมพิวเตอร์แม่ข่ายนั้นให้ได้อย่างราบรื่นในท้ายที่สุด ในที่นี้พราหมณ์จึงมุ่งเป้าไปที่หนทางสู่ “การเป็นหนึ่งเดียวของพรหมันและอาตมัน” โดยมีเครื่องชี้นำ คือ “สมาธิ” ซึ่งเป็นการพิจารณาตนเองและโลก

Civil Religion³¹

ความคิดพื้นฐานที่เกิดจากแนวคิดปรัชญาอินเดีย เช่น เรื่องสังสารวัฏกรรม โมกษะ สมาธิ เป็นต้น ถูกปลูกฝังในคัมภีร์อุปนิษัท ที่เรารู้ดีกว่า “ถ้าเธอทำชั่วเช่นนั้น เธอก็จะตกนรกนะ” จริง ๆ แล้วก็มีที่มาจากสมัยอุปนิษัทนั่นเอง ในวัฒนธรรมต่าง ๆ มีสิ่งที่เป็วจิตวิญญาณ ความโน้มเอียงของจิตใจ ซึ่งผู้คนมีอย่างเรียบง่าย โดยที่ไม่ใช่เป็นศาสนาจำเพาะ เราเรียกความรู้สึกนึกคิดที่ทั้งสังคมมีร่วมกันเช่นนี้ว่า “civil religion” ข้าพเจ้าเห็นคำแปลตรง ๆ ของคำนี้มาบ้างแล้ว แต่เนื่องจากพบว่าคำแปลเหล่านั้นไม่อาจสื่อถึงความหมายแท้จริงที่คำนี้มีได้ ข้าพเจ้าจึงปล่อยไว้อย่างนี้โดยไม่แปล ถึงแม้จะใช้คำว่า religion (ศาสนา) ก็ตาม แต่ก็หาใช่คำสอนทางศาสนาหรือกลุ่มทางศาสนาจำเพาะไม่ สิ่งนี้เป็นเหมือน “ดีเอ็นเอ” ที่ฝังอยู่ในวัฒนธรรมใดวัฒนธรรมหนึ่ง ความรู้สึกนึกคิดนี้กำกับจารีตประเพณีของเราภายในส่วนลึก และสร้างรูปแบบจริยธรรมโดยนัย รวมถึงสามัญสำนึกของเรา ดังนั้นจึงมีนักวิชาการบางคนเรียกสิ่งนี้ว่า “ศาสนาที่มองด้วยตาเปล่าไม่เห็น”

³¹ ผู้แปล : ผู้เขียนคงศัพท์นี้ไว้โดยไม่แปลเป็นภาษาไทยปูน



แนวคิดเรื่อง “สังสารวัฏ” และ “กรรม” ในคัมภีร์อุปนิษัตนี้ ได้ก่อร่างจิตวิญญาณและความโน้มเอียงของจิตใจ ซึ่งฝังรากลึกลงในวัฒนธรรมอินเดียสมัยหลัง เรียกได้ว่าเป็น “civil religion” โดยแท้จริง ดังนั้น ในวัฒนธรรมอินเดีย ถึงแม้จะมีปรัชญา หรือ ศาสนาที่โต้แย้งกับแนวคิดของศาสนาพราหมณ์เกิดขึ้นก็ตาม ท้ายที่สุดแล้ว ก็เป็นสิ่งที่ผันแปรไปตามยุคตามสมัย โดยได้รับอิทธิพลจาก civil religion นั้นเอง

อินเดียในสมัยศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล

จริยธรรมที่คัมภีร์อุปนิษัตปลูกฝัง ถูกใช้เป็นบรรทัดฐานสังคมที่เป็นที่พึงใจของสังคมเกษตรกรรม แต่ในศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล ซึ่งพระศากยमुณีประสูตินั้น เกิดการเปลี่ยนแปลงทางสังคมขึ้น จริยศาสตร์ที่ขึ้นอยู่กับปรัชญาศาสนาพราหมณ์กลายเป็นสิ่งที่ไม่เข้ากับยุคสมัยเสียแล้ว

ตามคัมภีร์พุทธศาสนาและศาสนาเชน กล่าวว่า ในสมัยศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล ในอินเดียมีประเทศที่เรียกว่า “สิบหกมหาราชนบท” ซึ่งอันที่จริงมหาราชนบทเหล่านี้อาจไม่ถึงกับเป็นประเทศที่เป็นไปตามองค์ประกอบทางการเมืองการปกครองมากมายถึงขนาดนั้น ส่วนใหญ่แล้ว ก็เป็นชนเผ่าในภูมิภาค ที่มีอำนาจเหนือบรรดาเผ่าย่อยอื่น ๆ สถาปนาตนขึ้นเป็นใหญ่ ปกครองดินแดนในอาณาบริเวณหรือ พวกเจ้าผู้ปกครองย่อย ๆ ที่รวมตัวกันขึ้นเป็นหมู่คณะ ยุคนี้เป็นยุคที่เปลี่ยนผ่านจากสังคมเกษตรกรรมซึ่งพราหมณ์เป็นผู้นำ มาสู่สังคมซึ่งกษัตริย์ ผู้ครอบครองอำนาจทางการเมืองและการทหาร เป็นผู้ที่มีอำนาจจริงในทางปฏิบัติ

ในบรรดาชนเผ่าในภูมิภาคเหล่านั้น แคว้นมคธ โกศล วังสะ และอวันตีที่เรียกว่า “สี่มหาราชนบท” ได้พัฒนาไปสู่การเป็นราชอาณาจักรที่ปกครองแบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ พระเจ้าแผ่นดินมีอำนาจเบ็ดเสร็จเต็มที่ และเพื่อสร้างความมั่งคั่งให้แก่แคว้นของตน พวกเขาได้รุกรานแคว้นอื่น เกิดเป็นมหาราชนบทที่ขยายอาณาจักรยิ่งใหญ่ขึ้นมา ในแคว้นเหล่านั้น มีเมืองหลวงเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรม มีผู้คนคับคั่ง พร้อมกับการพัฒนาเศรษฐกิจการพาณิชย์



ในบรรดาพ่อค้าวาณิชทั้งหลายเหล่านั้น ได้เกิดชนชั้นเศรษฐีขึ้น ความแตกต่างระหว่างเมืองหลวงกับหัวเมือง แคว้นใหญ่กับแคว้นเล็กมีมากขึ้น เป็นการเปลี่ยนไปสู่สังคมที่เรียกได้อย่างเหมาะสมเจาะว่าเป็น “โลกที่โหดร้ายทารุณ” ซึ่งผู้คนจำเป็นต้องดิ้นรนกระเสือกกระสน

ในท่ามกลางความเปลี่ยนแปลงเช่นนี้ แนวคิดของพราหมณ์ ซึ่งอ้างสังคมเกษตรกรรมอันเป็นที่พึงใจมาจนถึงสมัยนั้น ไม่อาจตอบสนองสังคมแบบใหม่ที่มีเมืองหลวงเป็นศูนย์กลางได้อีกต่อไป สิ่งนี้อาจกล่าวได้ว่าคล้ายกับสังคมปัจจุบันที่จริยศาสตร์ซึ่งอ้างสังคมเกษตรกรรมอย่างเรียบง่ายจนมาถึงยุคสมัย ทำได้แคื่อยืนกอดตอมองความเป็นไปโดยไม่อาจไล่ตามทันกระแสโลกาภิวัตน์ทางเศรษฐกิจได้อีกต่อไป เป็นการมาเยือนของยุคที่ไม่มีที่ว่างเหลือพอสำหรับการเชื่อถือในสิ่งที่ไม่อาจเห็นประจักษ์ นั่นคือ คำสอนทางอภิปรัชญาของศาสนาพราหมณ์ ที่กล่าวว่าโลกนี้ถูกปกครองด้วยอำนาจสมบูรณ์ซึ่งเหนือกว่าวิสัยของประสาทสัมผัสจะรับทราบได้ และคนเราไม่อาจจะรับรู้ได้โดยตรง ถึงแม้คำสอนนี้จะดึงดูดใจในทางจริยศาสตร์สำหรับผู้คนที่ตาม แต่พร้อม ๆ กับการมาเยือนของยุคที่นิยมอำนาจซึ่งมีผลในเชิงปฏิบัติจริง ไม่ว่าจะเป็นทางการทหาร หรือทางเศรษฐกิจ พวกพราหมณ์ไม่อาจจะให้ความเกื้อกูลทางจริยศาสตร์แก่ผู้คนได้อีกต่อไป ในบรรดาผู้คนเหล่านั้น คำสอนของพราหมณ์ได้กลายเป็น civil religion โดยสมบูรณ์แบบ ผู้คนรับรู้คำสอนนี้ในฐานะของการประกอบพิธีกรรมบวงสรวงตามประเพณีดั้งเดิมเท่านั้น

เมื่อเรานึกไปถึงพุทธศาสนาของญี่ปุ่นในยุคปัจจุบัน คงจะทำให้เข้าใจสถานการณ์นี้ได้ง่ายขึ้น ขณะที่ในภูมิภาคยังคงมีพระภิกษุซึ่งให้การเกื้อกูลชุมชนและยังดำเนินกิจกรรมทางศาสนาอยู่ แต่ในหลาย ๆ ที่ โดยเฉพาะในเมืองใหญ่ พุทธศาสนากลายเป็น civil religion ไปแล้ว พระภิกษุเป็นเพียงผู้ประกอบพิธีกรรม เช่น พิธีทำบุญอุทิศกุศล³² และเป็นผู้รักษาสืบทอดพุทธศาสนาในฐานะที่

³² ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่น ใช้คำว่า 法事 (houji) เป็นการทำบุญอุทิศกุศลให้แก่ผู้วายชนม์ โดยเฉพาะหลังจากที่เสียชีวิตแล้วหนึ่งปี



เป็นพิธีกรรมเท่านั้น ไม่ใช่อยู่ในฐานะที่เป็นผู้ถือกุศลทางจริยศาสตร์ให้แก่ผู้คน
อีกต่อไป แม้ผู้คนจะประกอบพิธีกรรม อย่างเช่น พิธีทำบุญอุทิศกุศล แต่พวกเขาก็
ไม่ได้ถือว่าตนเองเป็นพุทธศาสนิกชน นอกจากนี้ อีกมุมหนึ่ง มีคนที่ต้องการ
แสวงหาความเชื่อ ได้ศึกษางานวิจัยเชิงวิพากษ์ของนักวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษา
แล้วก็นับถือศาสนาใหม่

ในกรณีของอินเดียในสมัยศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล คิดว่าสถานการณ์
ที่เกิดขึ้นกับศาสนาพราหมณ์ก็น่าจะเหมือนกับกรณีของญี่ปุ่น เพื่อที่จะก่อตั้งแนวคิด
จริยศาสตร์ซึ่งมีผลในเชิงปฏิบัติจริง และเหมาะสมกับยุคสมัย จึงมี “นักคิดผู้มี
เสรีภาพ” อย่างเช่น ผู้ที่ทบทวนคำสอนของศาสนาพราหมณ์อีกครั้งอย่างสุขุมเช่น
เดียวกับการศึกษางานวิจัยเชิงวิพากษ์ของนักวิชาการ หรือ ผู้ก่อตั้งแนวคิดปรัชญา
ใหม่ ปรากฏขึ้น ผู้คนเหล่านี้ เราเรียกว่า “สมณะ” พระศากยमुณีก็เป็นสมณะผู้หนึ่ง
ที่อุบัติขึ้นในสมัยนั้นเช่นกัน

(โปรดติดตาม บทที่ 1 ตอนจบและบทที่ 2 ในวารสารฉบับต่อไป)



บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

ชกเซน: คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง

ชาญณรงค์ บุญหนุน*



ชื่อหนังสือ ชกเซน: คำสอนลับแห่งวัชรยาน วิถีธรรมสู่การรู้แจ้ง

(Dzogchen: the self-perfected state)

ผู้เขียน เชอเกียล นัมไค นอร์บู

ผู้แปล รุจิรา เจริญศักดิ์

สำนักพิมพ์ สวนเงินมีมา (2561)

* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
(Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts,
Silpakorn University)

E-mail: cat_200123@hotmail.com



หนังสือเล่มนี้รวบรวมจากคำสอนของเซอเกียล นัมโค นอร์บู ซึ่งเป็นหนึ่งในครูชกเซนแห่งวัชรยานที่มีชื่อเสียงเป็นที่ยอมรับในปัจจุบัน ท่านเป็นผู้ที่ได้รับการค้นพบว่าเป็นนิรมานกายของอาชม ดรูกปะ ครูชกเซนผู้ยิ่งใหญ่แห่งทิเบต ท่านอาชม ดรูกปะ ก็เป็นนิรมานกายของเปมา การ์โป ครูชกเซนแห่งภูฏาน เชื่อกันว่ากระแสน้ำจิตของนิรมานกายของครูชกเซนทั้งสองสายคือภูฏาน และทิเบต หลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวในตัวของคุณัมโค นอร์บู ซึ่งได้รับมอบตำแหน่ง เซอร์เกียล (ธรรมราชา) จากองค์เกียลวา กรรมาปะที่ 16 เมื่อได้รับการค้นพบว่าเป็นนิรมานกายของเปมา การ์โป ครูผู้ยิ่งใหญ่ที่รวบรวมราชวงศ์ต่าง ๆ ของหิมาลัยที่ไม่ลงรอยกันให้รวมเป็นหนึ่งเดียวเป็นประเทศภูฏานในปัจจุบัน

สำหรับผู้ที่ยังไม่คุ้นเคยกับพุทธศาสนาแบบวัชรยาน อาจไม่ทราบว่าเป็นวัฒนธรรมประเพณีพุทธศาสนาของทิเบต การเชื่อในการกลับชาติมาเกิดของนิรมานกายของครูหรือธรรมาจารย์รุ่นก่อนๆ นั้นไม่ได้เป็นเรื่องเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับลามะชั้นสูงอย่างองค์ดาไล ลามะเท่านั้น หากเป็นสายประเพณีที่ยอมรับกันทั่วไปในทุกนิกายพุทธศาสนาของทิเบต ส่วนคำสอนเรื่องชกเซนนั้นก็คำสอนที่เผยแพร่ไปทั่วทิเบตโดยพุทธศาสนาและลัทธิเพ็น เดมที่นั่นชกเซนไม่ใช่คำสอนของพุทธศาสนาตามแนวจารีต แต่ถูกสอนอย่างลับ ๆ ควบคู่กันไป ใน “คำนำบรรณาธิกรารภาษาอังกฤษ” ของหนังสือเล่มนี้ อาดรีอาโน คลีเมนเต กล่าวถึงประวัติของชกเซนไว้ว่า

พุทธศาสนาถูกนำมายังทิเบตอย่างเป็นทางการในรัชสมัยของกษัตริย์ตริซัง เตเซน (คริสต์ศักราช 742-797) แต่แม้ว่าพุทธศาสนาได้หลั่งไหลเข้ามาจากอินเดีย จีน และประเทศเพื่อนบ้านเป็นเวลาหลายศตวรรษมาแล้วก็ตาม ตริซัง เตเซน ก็ได้เชิญครูของศาสนาพุทธ บัณฑิตจากอินเดียและอุททิยาน อันเป็นอาณาจักรโบราณ ซึ่งระบุว่าตั้งอยู่ในหุบเขาส่วต (ปัจจุบันคือปากีสถาน) มายังราชสำนัก อุททิยาน สถานที่อันเป็นต้นกำเนิดคำสอนตันตระในอดีต เป็นแว่นแคว้นที่พุทธศาสนาเจริญรุ่งเรือง ครูจำนวนมากเดินทางไปเพื่อรับคำสอนที่นั่น ชกเซนซึ่งได้รวมเข้ากับคำสอนของพุทธศาสนาในภายหลังก็มีต้นกำเนิดที่นั่นเช่นกัน



ครูการับ ดอร์เจ ซึ่งมีชีวิตอยู่หลายศตวรรษก่อนคริสตกาลเป็นผู้ให้กำเนิดคำสอนชกเซน กล่าวกันว่า คำสอนของการับ ดอร์เจ “อยู่เหนือกฎแห่งเหตุและผล” ได้เปลี่ยนมุมมองตามจารีตประเพณีของศิษย์กลุ่มแรกซึ่งเป็นพุทธบัณฑิตผู้มีชื่อเสียงให้กลับตาลปัตร คำสอนชกเซนถูกถ่ายทอดอย่างลับ ๆ ควบคู่ไปกับคำสอนของพุทธศาสนาตามจารีตเรื่อยมา

ตามประวัติพุทธศาสนาในทิเบต พุทธศาสนาแบบตันตระได้รับการถ่ายทอดสู่ทิเบตโดยองค์ปัทมสมณะ ท่านมาจากอุชตียาน และเพื่อเผยแผ่ชกเซนให้แพร่หลายมากขึ้นในทิเบต ท่านจึงแนะนำให้กษัตริย์ตริชง เตเซน ส่งชาวทิเบตนามว่า ไวโรจนะ ไปยังอุชตียานเพื่อรับคำสอนชกเซนจากคุรุศรีสิงห์ ศิษย์ของมัญชุศรีมิตร ผู้เป็นศิษย์ของการับ ดอร์เจ ซึ่งโดยปกติ ชกเซนจะถูกถ่ายทอดแก่ศิษย์บางคนเท่านั้น เมื่อทิเบตเข้าสู่ยุครุ่งเรืองของการเผยแผ่คำสอนและการแปลคัมภีร์พุทธศาสนา คัมภีร์ชกเซนถูกแปลจากภาษาอุชตียานเป็นภาษาทิเบต และต่อมาได้ถูกจัดให้อยู่ในสายธรรมเดิมคือนิกายฌุนมาปะ ชกเซนจึงถูกจัดให้เป็นหนึ่งในคำสอนของนิกายฌุนมาของพุทธศาสนาแบบทิเบต

สำหรับเชอเกียล นัมไค นอร์บู ผู้ถ่ายทอดคำสอนชกเซนในหนังสือเล่มนี้ เกิดในปี 1938 ในทิเบตตะวันออก ได้รับถ่ายทอดคำสอนชกเซนจากรินซิน ชังบูป ดอร์เจ (1826-1961) ครูชกเซนผู้ยิ่งใหญ่และผู้ค้นพบธรรม ซึ่งใช้ชีวิตอย่างเรียบง่ายในฐานะหมอประจำหมู่บ้าน ในปี 1958 เชอเกียล นัมไค นอร์บู เดินทางไปอินเดียเพื่อศึกษาและสักการะสถานที่ศักดิ์สิทธิ์หลายแห่ง และไม่สามารถเดินทางกลับทิเบตได้ เนื่องจากสถานการณ์ทางการเมืองทวีความรุนแรงขึ้น ท่านจึงเดินทางไปยังสิกขิม พำนักอยู่ 2 ปี ในปี 1960 จึงได้รับเชิญให้เดินทางไปอิตาลีเพื่อช่วยทำวิจัยที่สถาบัน Far and Middle Eastern Studies ในโรม ท่านเริ่มสอนภาษาทิเบต มอโกเลียและวรรณคดีที่ Oriental Institute of the University of Naples ตั้งแต่ปี 1964 ท่านได้เริ่มถ่ายทอดคำสอนชกเซนเป็นครั้งแรกในอิตาลีและประเทศอื่นๆ ในปี 1976 ต้นฉบับของหนังสือเล่มนี้เดิมที่เป็นภาษาอิตาลีได้รับการแปลเป็นภาษาอังกฤษโดยจอห์น เซน ส่วนฉบับภาษาไทยที่ตีพิมพ์โดยสวนเงินมีมานั้นแปล



จากต้นฉบับภาษาอังกฤษอีกทีหนึ่ง กระนั้นก็ตาม ในแง่การแปลจัดว่าฉบับภาษาไทยก็แปลได้อย่างลึกซึ้ง ภาษาที่ใช้ก็น่าอ่านอย่างยิ่ง

หนังสือเล่มนี้มาจากคำสอนของนมโค นอร์บู रिโมปะเซ ในปี 1985 และ 1986 โดยอาดรีอาโน คลีเมนเต ผู้รวบรวมคำสอนได้แบ่งเนื้อหาออกเป็นสองส่วน ส่วนที่หนึ่งเกี่ยวกับการทำความเข้าใจคำสอนชกเซนคืออะไร รวมทั้งคำอธิบายว่า คำสอนของชกเซนแตกต่างจากมรรควิธีอื่นซึ่งนำไปสู่การตรัสรู้อย่างไร ส่วนที่สอง มีชื่อว่า “นกดูเหว่าแห่งการตื่นรู้” เป็นการอธิบายขยายความโคลกวัชระ 6 วรรค อันเป็นธรรมข้อสั้น ๆ ที่ได้รับรวบรวมแก่นคำสอนชกเซนไว้ในหกรวรรค ซึ่งศรีสิงห์ ถ่ายทอดแก่วิโรจนะในอุททยาน ในส่วนที่สองนี้ นมโค นอร์บู रिโมปะเซ ได้อธิบายว่าอะไรคือความหมายของการฝึกฝนชกเซน ด้วยภาษาอันเรียบง่ายปราศจาก ศัพท์แสงทางวิชาการ

ในรายละเอียด หนังสือเล่มนี้มี 6 บทด้วยกัน ได้แก่ บทที่ 1 กาย วาจา ใจ ของมนุษย์แต่ละคน บทที่ 2 วิธีแห่งการละกิเลส และวิธีแห่งการเปลี่ยนแปลง บทที่ 3 วิธีแห่งการปลดปล่อยอิสระ บทที่ 4 คำสำคัญของการถ่ายทอด ทั้ง 4 บทนี้ รวมไว้ในส่วนที่หนึ่งซึ่งเป็นอธิบายความหมายหรือการทำความเข้าใจชกเซน ส่วนบทที่เหลือซึ่งอยู่ในส่วนที่สองของหนังสือ “นกดูเหว่าแห่งการตื่นรู้” ประกอบด้วยบทเกริ่นนำ บทที่ 5 วิชระหกรวรรค บทที่ 6 ฐานและมุมมอง บทที่ 7 หนทาง และวิธีการฝึกฝน บทที่ 8 ผลและการประพฤติ

ชกเซนเป็นคำสอนที่แปลกเมื่อมองจากวัฒนธรรมของพุทธศาสนาไทย ประวัติอันเป็นจุดกำเนิดของชกเซนก็ดูจะทำให้เกิดอคติทำนองว่า มีคำสอนปลอม ๆ เจือปนอยู่ในคำสอนนิกายวัชรยาน ในขณะที่ชาวตะวันตกบางคนอาจลุ่มหลงที่จะปฏิบัติชกเซนเพราะสนใจในวัฒนธรรมที่เบ็ด ในบทแรกของหนังสือเล่มนี้ เชอเกียล นมโค นอร์บู จึงได้นำเสนอวิธีการทำความเข้าใจชกเซน โดยเตือนให้ ผู้ศึกษาชกเซนแยกแยะระหว่างความหมายที่แท้จริงของคำสอนกับวัฒนธรรมที่ ห่อหุ้มคำสอนดังกล่าวไว้ เพราะหากแยกแยะไม่ได้ก็จะทำให้เกิดความสับสนระหว่าง



แบบแผนภายนอกของจารีตวัฒนธรรมกับแก่นแท้ของคำสอน ท่านชี้แนะว่าผู้ที่สนใจคำสอนอย่างแท้จริงต้องเข้าใจหลักการพื้นฐานโดยไม่ปล่อยให้ตนเองตกอยู่ภายใต้ข้อจำกัดของธรรมเนียมหรือจารีต เนื่องจากบ่อยครั้งที่บรรดาองค์กร สถาบัน และคณะสงฆ์ที่มีอยู่หลากหลายนิกายได้กลายเป็นเงื่อนไขที่จำกัดเราไว้ นี่เป็นคำเตือนสำหรับผู้ที่ไม่ให้ความสนใจชกเชน แต่ก็สะท้อนท่าทีของพุทธศาสนิกชนที่จะต้องระมัดระวังแม้แต่ในการศึกษาคำสอนของพระพุทธเจ้าที่บรรจุไว้ในคัมภีร์ทางศาสนา

ในบทที่สอง นัมโค นอร์บุ กล่าวถึงมรรควิธีหรือเครื่องมือในการสอนเพื่อการเข้าถึงการตื่นรู้สามชนิด คือ (1) วิธีแห่งการละกิเลส (2) วิธีแห่งการแปรเปลี่ยน และ (3) วิธีแห่งการปลดปล่อยเป็นอิสระ วิธีแห่งการละกิเลสได้แก่คำสอนที่ปรากฏในพระสูตร วิธีแห่งการแปรเปลี่ยนได้แก่คำสอนของตันตระ และวิธีที่สามอันได้แก่วิธีแห่งการปลดปล่อยเป็นอิสระ ได้แก่ ชกเชน เมื่อกล่าวถึงวิธีแห่งการละกิเลสนัมโค นอร์บุ ได้นำเราเข้าสู่หลักคำสอนพื้นฐานของพุทธศาสนาซึ่งถือว่าเป็นคำสอนที่ได้รับการถ่ายทอดจากพระศากยมุนีโดยตรง ซึ่งรากฐานสำคัญของพระสูตรก็คืออริยสัจ เกี่ยวกับเรื่องนี้นัมโค นอร์บุ ได้กล่าวถึงเป้าหมายของการฝึกฝนภาวนาคือการละกิเลส อันเป็นเหตุแห่งทุกข์และการเวียนว่ายตายเกิด ซึ่งเป็นคำสอนสำคัญที่เราทราบกันดีอยู่แล้วในอริยสัจ 4 นัมโค นอร์บุ ได้อธิบายแนวคิดเรื่องนี้โดยเชื่อมโยงหรือบูรณาการกับแนวคิดเรื่องกรรมด้วย กรรมมีความสัมพันธ์กับการภาวนา เพราะความเจริญก้าวหน้าในการภาวนาเพื่อพัฒนาจิตวิญญาณสู่ภาวะแห่งการรู้แจ้งหรือเกิดปัญญาญาณย่อมต้องอาศัยการละอกุศลกรรม และการรักษาศีล อันเป็นการควบคุมพฤติกรรมในระดับกาย การกำจัดอกุศลกรรมจะเป็นพื้นฐานสำหรับการทำสมาธิภาวนาเพื่อค้นพบภาวะจิตที่สงบ คำสอนเหล่านี้เป็นหลักการพื้นฐานของสัมพันธ์เกี่ยวโยงกับการภาวนาเพื่อการละกิเลสที่ชาวพุทธเถรวาทคุ้นเคยดีอยู่แล้ว ในวัชรยานโดยทั่วไปจะถือว่าคำสอนในพระสูตร (หินยาน) คือรากฐานสำคัญที่เชื่อมโยงไปยังมหายานและวัชรยาน แนวปฏิบัติตามวินัยอย่างเคร่งครัดแบบหินยานหรือสาวกยานจำเป็นสำหรับการพัฒนาความก้าวหน้าทางธรรม แต่น่าสังเกตว่า การนำเสนอและการบรรยายถึงความเกี่ยวพันระหว่าง



หลักการพื้นฐานของพุทธศาสนากับการเจริญภาวนาในหนังสือเล่มนี้ได้แสดงให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างคำสอนเชิงอภิปราย (สังขธรรม) กับวิถีแห่งการภาวนาอย่างลึกซึ้ง แต่นั่นไฉน นอร์บู ทำให้เราไม่รู้สึกรัดอึดเหมือนกับอ่านหนังสือการเจริญกรรมฐานที่มีอยู่ทั่วไปในบ้านเรา

ส่วนเนื้อหาสาระของเรื่องให้ผู้วิจารณ์คิดว่าเป็นส่วนที่ทำให้เรารู้สึกแปลกประหลาดใจที่สุดเพราะความไม่คุ้นเคยกับวัฒนธรรมประเพณีของวัชรยาน คือ คำสอนเกี่ยวกับตันตระในฐานะวิถีแห่งการแปรเปลี่ยน และชกเซนในฐานะวิถีแห่งการภาวนาที่จะนำเราไปสู่การปลดปล่อยเป็นอิสระ ซึ่งนั่นไฉน นอร์บู ได้ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่าแม้จะเป็นคำสอนที่มาจากพระพุทธเจ้าแต่ก็ไม่อาจพบได้ในส่วนที่เป็นพระสูตรดั้งเดิม นี่อาจถือได้ว่าเป็นหลักฐานสำคัญที่จะชี้ให้เห็นจุดที่แยกกันระหว่างพุทธศาสนาแบบเถรวาทกับพุทธศาสนาฝ่ายมหายานและวัชรยานที่พัฒนาขึ้นในภายหลัง อาจกล่าวได้ว่า ส่วนนี้เป็นเนื้อหาที่เข้าใจยากที่สุดเนื่องจากเป็นส่วนที่ชาวพุทธเถรวาทต้องก้าวข้ามวัฒนธรรมที่คุ้นเคยไปทำความเข้าใจวัฒนธรรมทางจิตวิญญาณที่แหวกแนวซึ่งมีรากฐานมาจากคำสอนอันยาวนานของพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน ได้แก่ แนวคิดเรื่อง “ความว่าง” หรือ “แก่นแท้” ของสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นหรือสภาวะเดิมแท้ของมนุษย์แต่ละคน ความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันระหว่างสังสารวัฏกับนิพพาน เมื่อตีความคำสอนเหล่านี้เพื่อประสานเข้ากับทฤษฎีและแนวการปฏิบัติภาวนา (ตันตระและชกเซน) แม้นั่นไฉน นอร์บู พยายามทำให้ง่ายโดยอธิบายความหมายอันลึกซึ้งของตันตระผ่านสัญลักษณ์ต่าง ๆ ที่ใช้เป็นอุปมาในการสอนธรรมของวัชรยาน เช่น วัชระ กระดิ่ง มณฑล ยึดัม เป็นต้น ก็ยังเป็นเรื่องยากอยู่ดี เพราะเมื่อเราไม่ได้มีประสบการณ์ตรงกับแนวปฏิบัติตันตระและชกเซน ก็ยากจะจินตนาการได้ว่าสิ่งที่เรียกว่า สภาวะเดิมแท้ การหลอมรวมมณฑลภายในกับภายนอก ปัญญาญาณอันบริสุทธิ์ การหลอมหลวมเข้าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพลังแห่งแสง คืออะไร ที่จะสัมผัสได้จากประสบการณ์ตรงนั้นเป็นอย่างไร ข้อที่จะทำให้เราแปลกใจมากขึ้นไปอีกก็คือ การอธิบายที่มาของตันตระ โดยใช้ตัวอย่างกาลจักรตันตระ ซึ่งวัชรยานเชื่อว่าเป็นคำสอนที่ได้รับการถ่ายทอดโดยตรงจาก



พระศรีสากยมุนี แต่ไม่ใช่พระพุทธเจ้าในร่างกายมนุษย์ หากแต่เป็นธรรมหรือปัญญาญาณที่ปรากฏขึ้นในพระพุทธเจ้าภาคสมโภาคกาย กระนั้น เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบวิธีการฝึกฝนเพื่อการรู้แจ้งแบบตันตระก็จะเห็นลักษณะบางอย่างที่มีความคล้ายคลึงกับการเจริญกรรมฐานในพุทธศาสนาโดยทั่วไป เช่น การกำหนดนิมิตหรือการสร้างจินตภาพบางอย่างเพื่อฝึกฝนเอาชเนกิเลส เป็นต้น ด้วยเหตุที่การฝึกฝนดังกล่าวนี้เป็นการทำความคุ้นเคยกับประสบการณ์ภายในของแต่ละคน ต้องอาศัยการลงมือปฏิบัติ จึงต้องอาศัยการแนะนำถ่ายทอดโดยครู ครูจึงมีฐานะสำคัญและสูงส่งมากในวิถีทางจิตวิญญาณแบบวัชรยาน เช่นเดียวกับในวัฒนธรรมสายปฏิบัติสำคัญของพุทธศาสนาเถรวาทที่เรามักได้ยินอยู่เสมอว่าโยคีต้องได้รับการแนะนำสั่งสอนโดยครูบาอาจารย์ที่เชี่ยวชาญ

เมื่อเทียบกับหนังสือประเภท “การปฏิบัติกรรมฐาน” ของบ้านเรา การอธิบายหลักคำสอนอันลึกซึ้งของพุทธศาสนาวัชรยานในด้านการปฏิบัติเพื่อการตื่นรู้ (ชกเซน) ในหนังสือของนมโค นอร์บุดังกล่าวนั้นมีเสน่ห์ตรงที่ไม่ติดกับกรอบคำอธิบายธรรมตามคัมภีร์ หนังสือเล่มนี้พาเราเข้าสู่แนวปฏิบัติที่เปี่ยมล้นด้วยมุมมองเกี่ยวกับชีวิต (การทำความเข้าใจสภาวะเดิมแท้ของจิต) ประสบการณ์ทางธรรมที่ลึกซึ้งยากจะเข้าใจ และด้วยหลักการอันแจ่มชัดเกี่ยวกับการฝึกฝนตนเองเพื่อให้เกิดปัญญาญาณอันบริสุทธิ์ จะบอกว่าเป็นคำสอนทางพุทธศาสนาเสียทีเดียวก็ดูเหมือนจะไม่ตรงกับสิ่งที่ผู้เขียนอธิบายไว้ในบทที่ 1 ว่า “คำสอนชกเซนไม่ใช่ทั้งปรัชญา หลักคำสอน หรือวัฒนธรรมประเพณี การเข้าใจสาระของคำสอนหมายถึงการค้นพบสภาวะที่แท้จริงของตัวเอง ปลดปล่อยจากความหลอกลวงเท็จเทียมทั้งปวงที่จิตปั้นแต่งขึ้น ความหมายของคำศัพท์ทิเบต “ชกเซน” คือ “ความสมบูรณ์อันยิ่งใหญ่” หมายถึง สภาวะต้นกำเนิดอันแท้จริงของทุกชีวิต หากใช้สัจจะอันสูงส่งเลอเลิศแต่อย่างใด” (หน้า ๒๖) อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาจากเนื้อหาทั้งหมดของหนังสือแล้ว ผู้วิจารณ์มองว่าเป็นหนังสือที่อธิบายวิถีปฏิบัติธรรมหรือการภาวนารูปแบบหนึ่งที่เน้นไปที่การเข้าใจ “ประสบการณ์ตรง” เกี่ยวกับชีวิตของเรา หรือการนำประสบการณ์อันแท้จริงของเราในขณะนั้น ๆ มาเป็นตัวตั้งใช้ประสบการณ์



ของมนุษย์เป็นอุปกรณ์ในการนำเสนอคำสอนที่ลึกซึ้ง ข้อนี้อาจเหมือนกับที่ปรากฏในวัฒนธรรมพุทธศาสนาโดยทั่วไปที่ผู้ปฏิบัติธรรมจะต้องพยายามทำความเข้าใจประสบการณ์ที่เกิดขึ้นในขณะปัจจุบัน แต่ครั้นในวชิรยานของทิเบตมีความเข้าใจในสิ่งที่ตนเกี่ยวข้องเป็นอย่างดีจึงสามารถบรรยายรูปแบบการปฏิบัติและสภาวะธรรมต่าง ๆ ออกมาอย่างลึกซึ้งและมีชีวิตชีวา

เมื่อพิจารณาภาพรวมของหนังสือเล่มนี้ เราจะเห็นแง่มุมคำสอนของพุทธศาสนากระจายอยู่ทั่วไป แม้ว่าคำที่ใช้อาจเป็นคำที่แปลกหูอยู่บ้างเนื่องจากการถ่ายทอดธรรมเพื่อคนซึ่งอยู่ในวัฒนธรรมตะวันตกที่แตกต่างออกไปจากจารีตดั้งเดิมของพุทธศาสนา ภาษาที่ใช้อธิบายประสบการณ์ทางธรรมหรือความหมายของธรรมอาจทำให้ผู้ไม่คุ้นเคยกับวัฒนธรรมการอธิบายธรรมดังกล่าวเกิดความงุนงง แต่คำสอนสำคัญที่เป็นรากฐานของวัฒนธรรมพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมคือปฏิจจสมุปบาทและสัจจะตามเป็นอิทธิพลโดยตรงจากคำสอนของท่านนาคคารุณยังปรากฏอย่างชัดเจน คำสอนทั้งสองนี้เป็นเสมือนรากฐานสำคัญหรือแก่นแท้ที่ทำให้คำสอนต่าง ๆ ในหนังสือเล่มนี้ไม่ห่างไกลจากคำสอนทางพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมเกินไปนัก นอกจากนี้หนังสือเล่มนี้ยังช่วยให้ผู้อ่านได้เห็นว่าประสบการณ์ทางธรรมอันยิ่งใหญ่ขนาดนั้นไม่ได้จำกัดอยู่แต่ในวัฒนธรรมของชาวเถรวาท ชาวเถรวาททั้งหลายเมื่ออ่านหนังสือเล่มนี้หรือเล่มอื่น ๆ ในสาขาวชิรยานที่เผยแพร่ในสังคมไทยมานานหลายทศวรรษ น่าจะรู้สึกได้ว่าเถรวาทไม่ควรผูกขาดความถูกต้องทางศาสนาธรรมไว้แต่เพียงผู้เดียวด้วยข้ออ้างที่ว่าคำสอนของตนเองตรงตามคัมภีร์หรือดำเนนตามพระไตรปิฎกอย่างเที่ยงตรงกว่าพุทธศาสนานิกายอื่นๆ

เสน่ห์อีกประการหนึ่งของหนังสือเล่มนี้คือ การยกเรื่องเล่าประกอบเพื่อให้ผู้อ่านสามารถทำความเข้าใจความหมายของชกเซนได้ชัดเจนขึ้น เรื่องราวที่นำมาเล่าว่านั้นล้วนเป็นประวัติการสืบทอดธรรมหรือประสบการณ์ทางธรรมอันลึกซึ้งของธรรมอาจารย์หรือครูในอดีต จากหนังสือเล่มนี้เอง เราจะได้เรียนรู้วัฒนธรรมการถ่ายทอดคำสอนที่อาศัยการทำความเข้าใจจากประสบการณ์ตรงของชีวิตที่คล้ายกับคำสอนของพุทธศาสนานิกายเซ็น แต่แตกต่างออกไปในแง่ที่เราจะได้เห็นวัฒนธรรม



การถ่ายทอดคำสอนระหว่างครูกับศิษย์ที่มีชีวิตชีวาในอีกแบบหนึ่ง เหมือนกับหนังสือคำสอนของวัชรยานอื่น ๆ หลายเล่มที่ทำให้เห็นว่า การเรียนรู้ธรรมหรือการปฏิบัติเพื่อให้เกิดปัญญาญาณนั้นจำเป็นต้องอาศัยครูผู้เชี่ยวชาญ แต่ครูผู้สูงส่งในวัฒนธรรมทิเบตหรือที่ปรากฏในประวัติการสืบทอดชกเชนนั้นไม่จำเป็นต้องอยู่ในคราบของบรรพชิตเสมอไป ธรรมอันสูงส่งสามารถดำรงอยู่ในผู้คนซึ่งมีวิถีชีวิตที่เรียบง่ายเหมือนฆราวาสผู้ครองเรือนโดยทั่วไป นัมไค นอร์บู ได้บรรยายให้เห็นบรรยากาศและวัฒนธรรมการถ่ายทอดปัญญาญาณระหว่างครูกับศิษย์ได้อย่างน่าสนใจ วัฒนธรรมดังกล่าวนี้สำหรับผู้วิจารณ์แล้วคิดว่าเป็นเรื่องที่เราควรจะได้เรียนรู้และศึกษา ทั้งอาจนำมาเป็นแบบแผนการถ่ายทอดธรรมได้อย่างมีพลังอีกด้วย ยิ่งกว่านั้น เราจะได้เห็นว่ารูปแบบการภาวนาที่แตกต่างออกไปจากจารีตของเรา แต่ทว่ายังมีพลอยอยู่ในโลกมนุษย์ ได้รับการสืบทอดต่อมาอย่างต่อเนื่อง เป็นสิ่งที่มีอยู่จริงบนโลกนี้

นอกเหนือจากเป็นหนังสือที่ให้เราได้เรียนรู้ธรรมทางพุทธศาสนาและแนวปฏิบัติภาวนาเพื่อการรู้แจ้งอย่างสมบูรณ์ (ตามที่ผู้เขียนกล่าวไว้) ผู้วิจารณ์คิดว่า หนังสือเล่มนี้น่าจะช่วยให้เรามองเห็นวัฒนธรรมพุทธศาสนาที่แตกต่างออกไปจากแบบที่เราคุ้นเคยในสังคมไทย หนังสือเล่มนี้น่าจะเป็นตัวอย่างของพุทธศาสนาที่สามารถดำรงอยู่ในโลกสมัยใหม่อย่างมีศักดิ์ศรีโดยไม่ต้องอิงอาศัยอยู่กับรัฐและแนวคิดแบบศาสนนิยมที่ผูกติดกับแนวคิดชาตินิยม ประโยคจบหนังสือเล่มนี้เป็นคำพูดที่น่าประทับใจอย่างยิ่ง เชอเกียล นัมไค นอร์บู กล่าวว่ากล่าวปิดท้ายในบทที่ 8 ว่า

“หลักธรรมคำสอนไม่ใช่แค่คัมภีร์หรือจารีต มันคือสภาวะแห่งปัญญาญาณอันมีชีวิต”



ข้อเสนอแนะในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. การจัดเตรียมต้นฉบับ

- บทความที่จะเสนอมวารสารพุทธศาสนศึกษาเพื่อพิจารณาตีพิมพ์เป็นบทความวิชาการทุกประเภทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ทั้งบทความวิจัย บทความสรุปรายงานการวิจัย บทความวิชาการ งานแปลจากภาษาต่างประเทศ บทความวิจารณ์หนังสือ และบทความประเภทอื่น ๆ
- บทความเขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ
- ความยาวของต้นฉบับประมาณ 10-30 หน้ากระดาษ A4 ใช้แบบอักษร TH Sarabun New ขนาด 15 กั้นขอบด้านละ 1 นิ้ว ใช้ตัวเลขอารบิก (รายละเอียด ดูท้ายวารสาร)
- ระบุชื่อบทความ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) บทคัดย่อ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ความยาวประมาณ 10-15 บรรทัด คำสำคัญ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) 3-5 คำ
- ระบุชื่อผู้นิพนธ์ทุกคน พร้อมตำแหน่งทางวิชาการ อีเมลของผู้นิพนธ์หลัก และชื่อหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้า (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ในกรณีของบทความจากวิทยานิพนธ์ที่มีการระบุชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา โดยอาจารย์ที่ปรึกษามีชื่อผู้นิพนธ์ ขอให้ระบุคำว่า “อาจารย์ที่ปรึกษา” พร้อมทั้งชื่อหลักสูตรและหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้าด้วย
- การอ้างอิงในบทความต้องทำตามระบบ APA ทั้งการอ้างอิงในเนื้อหา และการอ้างอิงตอนท้าย (สามารถดูรายละเอียดได้ที่ American Psychological Association. (2010). *Publication manual of the American Psychological Association* (6th ed.)



Washington, DC: Author.) ซึ่งเผยแพร่บนเว็บไซต์ <http://www.apastyle.org/learn/index.aspx>

- หรือ ดูรายละเอียดวิธีการเขียนอ้างอิงในเนื้อหา และวิธีการเขียนบรรณานุกรมที่ได้ปรับใช้ตามแบบแผนการอ้างอิงจาก *Publication manual of the American Psychological Association* (APA) ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 6 (6th ed.) จัดทำโดย ผศ.ดร.อรนุช เสวตรัตนเสถียร และเผยแพร่บนเว็บไซต์ของภาควิชาบรรณารักษศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (<http://www.arts.chula.ac.th/libsci/research/libraryscienceseries/referencestyle2019/>)
- ในการส่งต้นฉบับ ขอให้ระบุในจดหมายถึงบรรณาธิการว่า “ข้าพเจ้าขอยืนยันว่าบทความนี้มีลิขสิทธิ์เผยแพร่มาก่อน มิได้ส่งวารสารอื่นเพื่อพิจารณาในขณะเดียวกัน และได้มีการลักลอกหรือการละเมิดลิขสิทธิ์” (ผู้เขียนบทความสามารถ upload ไฟล์จดหมายได้ในขั้นตอนการ submission พร้อมกับไฟล์บทความ)
- นักวิชาการที่สนใจลงพิมพ์บทความ กรุณาส่งต้นฉบับทางเว็บไซต์ของวารสารพุทธศาสนศึกษาในระบบ Thai Journal Online ได้ที่ <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jbscu>

หากมีข้อสงสัย โปรดติดต่อสอบถามได้ที่ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อาคารบรมราชกุมารี ชั้น 13 ถนนพญาไท แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพมหานคร 10330 โทรศัพท์ 0-2218-4654, 0-2218-4656 ในเวลาทำการ
E-mail: cubs@chula.ac.th

2. การอ้างอิงและการเขียนเอกสารอ้างอิง

2.1 การอ้างอิงในเนื้อหาของบทความ

การอ้างอิงในเนื้อหาของบทความมีทั้งแบบการเขียนอ้างอิงในเนื้อหาทั่วไปและการเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา



2.1.1 การเขียนอ้างอิงในเนื้อหาทั่วไป

ใช้วิธีการอ้างอิงแบบนาม-ปี (Author-date) โดยระบุชื่อ ผู้แต่ง ตามด้วยปีพิมพ์ และ เลขหน้าไว้ในวงเล็บ ถ้าผู้แต่งเป็นชาวไทย ให้ระบุ ชื่อ และ นามสกุล ถ้าเป็นชาวต่างประเทศ ให้ระบุเฉพาะนามสกุล ตัวอย่างเช่น

(สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาธรรมราชานุภาพ, [ม.ป.ป.], หน้า 16)

(สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาธรรมราชานุภาพ, 2514, หน้า 147)

(ม.ล. จารุพันธ์ ทองแถม, 2545, หน้า 43)

(พระมหาสมณเจ้า ปุจฉาจารย์, 2550, หน้า 13-14)

(วชิรสิทธิ์ เดชบุญชู, 2545, หน้า 6)

(Currie, 2010, p. 155)

(Wolf, 2008, pp. 417-418)

(Angurarohita, [n.d], pp. 10-12)

2.1.2 การเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา

การเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาในบทความ ให้ระบุ ในเชิงอรรถ (อธิบาย) ครั้งแรกที่มีการอ้างอิงคัมภีร์ว่าเป็นฉบับของที่ใด (เช่น ฉบับ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย หรือ ฉบับอื่น ฯลฯ) และภาษาใด (เช่น ภาษาไทย หรือบาลี ฯลฯ) การเขียนรายละเอียดอ้างอิงคัมภีร์ในเนื้อหาใช้ตามวิธีเขียนอ้างอิง แบบนามปี (APA) ดังตัวอย่างต่อไปนี้

1. การอ้างพระไตรปิฎก (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

1.1 (ภาษาไทย) พระไตรปิฎก เล่ม ข้อ หน้า เช่น

(พระไตรปิฎก เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

1.2 (ภาษาบาลี) พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม ข้อ หน้า เช่น

(พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)



2. การอ้างอิงรรทดถถ (ภษษไทย-ภษษบษล)

- 2.1 (ภษษไทย) ชื่อรรทดถถ เล่ม (ถ่ำมี) ชื่อ (ถ่ำมี) หน่ำ เช่น
(วินัยปิฎก สมันตปษษทิกษอัฐฐถถ เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(ก้งขวิชตรณอัฐฐถถ ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(ทีฆนิกษย สุม้งคลวิลษสินอัฐฐถถ เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(อภิธัมมปิฎก ปญจปรณอัฐฐถถ เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
- 2.2 (ภษษบษล) ชื่อรรทดถถ (บษล) เล่ม (ถ่ำมี) ชื่อ หน่ำ เช่น
(วินัยปิฎก สมันตปษษทิกษอัฐฐถถ (บษล) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(ก้งขวิชตรณอัฐฐถถ (บษล) ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(ทีฆนิกษย สุม้งคลวิลษสินอัฐฐถถ (บษล) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(อภิธัมมปิฎก ปญจปรณอัฐฐถถ (บษล) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)

3. การอ้างอิงฎิกษ (ภษษไทย-ภษษบษล)

- 3.1 (ภษษไทย) ชื่อฎิกษ เล่ม (ถ่ำมี) ชื่อ (ถ่ำมี) หน่ำ เช่น
(สรธตถทีปนฎิกษ เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(ทีฆนิกษย สันตถัปปกษสินฎิกษ เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(ทีฆนิกษย สษฐวิลษสินฎิกษ เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
- 3.2 (ภษษบษล) ชื่อฎิกษ (บษล) เล่ม (ถ่ำมี) ชื่อ (ถ่ำมี) หน่ำ เช่น
(สรธตถทีปนฎิกษ (บษล) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(ทีฆนิกษย สันตถัปปกษสินฎิกษ (บษล) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(ทีฆนิกษย สษฐวิลษสินฎิกษ (บษล) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)

4. การอ้างอิงปรณวิเสสและคัมภีร์อื่น ๆ (ภษษไทย-ภษษบษล)

- 4.1 (ภษษไทย) ชื่อคัมภีร์ เล่ม (ถ่ำมี) ชื่อ (ถ่ำมี) หน่ำ เช่น
(วิสุทธิมรรค เล่ม 1 ชื่อ 1 หน่ำ 1)
(อภิธัมมตถลสังคหะ ชื่อ 1 หน่ำ 1)



- 4.2 (ภาษาบาลี) ชื่อคัมภีร์ (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
 (วิสุทธิมรรค (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
 (อภิธรรมมัตถสังคหะ (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

2.2 การอ้างอิงตอนท้าย (Reference Citation)

การอ้างอิงตอนท้ายงานวิชาการมีสองแบบคือ รายการอ้างอิง (Reference) หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศเฉพาะที่ใช้อ้างอิงในเนื้อความ และบรรณานุกรม (Bibliography) หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศทั้งหมดที่ผู้เขียนบทความวิชาการได้ใช้ประกอบการค้นคว้า ผู้เขียนบทความเพื่อลงพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา สามารถแสดงทั้งรายการอ้างอิงและบรรณานุกรมโดยจัดเรียงตามลำดับตัวอักษร แสดงรายการเอกสารภาษาไทยก่อนรายการเอกสารภาษาอังกฤษ ดังนี้

● หนังสือ

- วิจารณ์ พานิช. (2550). *ผู้บริหารองค์กรอัคริยะ ฉบับนักปฏิบัติ*. กรุงเทพมหานคร: สถาบันส่งเสริมการจัดการความรู้เพื่อสังคม.
- นราศรี ไวนิชกุล, และชูศักดิ์ อุดมศรี. (2552). *ระเบียบวิธีวิจัยธุรกิจ* (พิมพ์ครั้งที่ 19). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2545). *ภัยแห่งพระพุทธศาสนาในประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระมหาสนอง ปจฺโจปการ. (2550). *ความรู้เบื้องต้นทางการบริหารรัฐกิจ*. นครปฐม: โรงพิมพ์รุ่งศิลป์การพิมพ์.
- ว.วชิรเมธี. (2554). *คมคำธรรมออนไลน์* (พิมพ์ครั้งที่ 4). นนทบุรี: ปราณ.
- อากาศดำเกิง ทรัพย์พัฒน์, ม.จ. (2553). *ละครแห่งชีวิต*. กรุงเทพมหานคร: เอพี ครีเอทีฟ.



กระทรวงเทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสาร. คณะกรรมการธุรกรรมทางอิเล็กทรอนิกส์. (2550). *กลไกออนไลน์*. กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการธุรกรรมทางอิเล็กทรอนิกส์.

Moody, J. (2007). *Illegitimate theatre in London*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

● หนังสือแปล

สตีเฟน, ดับเบิลยู. (2536). *นายอินทร์ผู้ปิดทองหลังพระ* (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดชฯ, ผู้แปล). กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.

Badiou, A. (2005). *Handbook of inaesthetics* (A. Toscano, Trans). Standford, CA: Standford University Press.

● บทความหรือบทในหนังสือ

อุบลรัตน์ ศิริยุวศักดิ์, และเมธา เสรีธนาวงศ์. (2547). วิทย์. ใน *สื่อสารมวลชนเบื้องต้น: สื่อมวลชน วัฒนธรรม และสังคม* (พิมพ์ครั้งที่ 4 ฉบับปรับปรุงเพิ่มเติม, หน้า 385-441). กรุงเทพมหานคร: คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

● บทความในวารสาร

ชุติมา สัจจานันท์. (2554). การพัฒนามาตรฐานการรู้สารสนเทศสำหรับนักเรียนไทย. *วารสารวิจัย สมาคมห้องสมุดแห่งประเทศไทย*, 4(1), 13-22.

Mackey, T. P., & Jacobson, T. (2011). Reframing information literacy as a metaliteracy. *College & Research Libraries*, 72(1), 62-78.



● บทความในหนังสือพิมพ์

ประเวศ วะสี. (18 ตุลาคม 2554). น้ำท่วม รวมน้ำใจไทยพันวิบัติ. *ไทยโพสต์*, หน้า 4.

Sachs, A. (2016, October 2). In L.A., a grown-up show and tell of unhappy endings: Museum displays bittersweet artifacts of broken hearts and dreams, while anonymity is paramount. *The Nation*, p. 12.

● บทวิจารณ์หนังสือ

เทอดศักดิ์ ไม่เท่าทอง. (2559). [บทวิจารณ์หนังสือ *Handbook of semantic web technologies*, by J. Domingue, D. Fensel, & J. A. Hendler (Eds.)]. *วารสารสารสนเทศศาสตร์*, 34(2), 130-132.

● วิทยานิพนธ์

ยุทธนา แซ่พั้ว. (2555). *บทบาทการเกี่ยวในการแสดงโขนเรื่องรามเกียรติ์ (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)*.

Walker, D. (2015). *Towards the collaborative museum?: Social media, participation, disciplinary experts and the public in the contemporary museum* (Ph.D. dissertation, University of Cambridge, England).

● สื่ออิเล็กทรอนิกส์ (Electronic media)

สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ. คณะอนุกรรมการขับเคลื่อนเศรษฐกิจพอเพียง. (2550). *ประมวลคำในพระบรมราโชวาท พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ภูมิพลอดุลยเดช ตั้งแต่พุทธศักราช 2493-2549 ที่เกี่ยวข้องกับปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียง*. สืบค้นจาก <http://www.sufficiencyeconomy.org/ebook/ebook202/#1>



Zafarani, R., Abbasi, M. A., & Liu, H. (2014). *Social media mining: An introduction*. Retrieved from <http://dmml.asu.edu/smm/>

● เอกสารจดหมายเหตุ

ตำราธรรมชาติ เงินดำ, เงินขาว, ทอง, นาก. (ม.ป.ป.). [ใบลาน]. หนังสือสมุดไทย (เลขทะเบียน 55). สำนักหอสมุดแห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

War poster collection. (1914-1946). [Poster]. Manuscripts and Archives (MS671). Yale University Library, New Haven, CT.

● การสัมภาษณ์

ให้อ้างอิงในเนื้อหา แต่ไม่ต้องเขียนรายการบรรณานุกรมสำหรับการอ้างอิงตอนท้าย

3. การนำเสนอข้อมูลด้วยตาราง (table)

ข้อความในตารางใช้รูปแบบตัวอักษร ThSarabun New ขนาด 14 หรือปรับให้เหมาะสมกับข้อมูล ใส่เลขลำดับตารางและชื่อตารางไว้ด้านบนตาราง จัดระยะชิดซ้าย เลขลำดับตารางใช้อักษรปกติ และชื่อตารางใช้อักษรตัวเอียง (italic) ดังตัวอย่างต่อไปนี้

ตารางที่ 2

ชื่อเรื่องนิทานชาดก 20 เรื่องที่เล่าในครอบครัวในแต่ละสัปดาห์

ลำดับเรื่อง	เรื่องเล่าในนิบาตชาดก	ชื่อเรื่องนิทานตั้งขึ้นในงานวิจัย
เรื่องที่ 215	ชื่อบทเรื่อง คุณชาดก มิตรธรรม หน้า 444	สิงโตกับสุนัขจิ้งจอก
เรื่องที่ 438	ชื่อบทเรื่องมหาอุกกุสชาดก สัตว์สี่สหาย หน้า 866	น้ำใจของเพื่อน



4. การนำเสนอข้อมูลด้วยรูปภาพ (figure) ได้แก่กราฟ (graph) แผนผัง/ผังภูมิ (chart) แผนที่ (map) ภาพวาด (drawing) ภาพถ่าย/รูปภาพ (photo graph/picture)

ให้ระบุหมายเลขรูปภาพและชื่อรูปภาพไว้ใต้รูปภาพ โดยใช้รูปแบบตัวอักษรเช่นเดียวกับตาราง จัดระยะแบบกลางหน้าหรือกลางรูปภาพ จัดเลขลำดับภาพใช้อักษรตัวเอียง (italic) ชื่อภาพใช้อักษรปกติ เช่น



ภาพที่ 1 ตราศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

5. การแบ่งหัวข้อในบทความ

ต้นฉบับในบทความแบ่งเป็นหัวข้อหลักและหัวข้อย่อย กำกับหัวข้อหลักและหัวข้อย่อยด้วยระบบตัวเลขดังนี้

1. หัวข้อลำดับที่ 1

พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 15 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบนและด้านล่างอย่างละ 1 บรรทัด

1.1 หัวข้อลำดับที่ 1.1

หัวข้อลำดับที่ 1.1 พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 15 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบนและด้านล่างอย่างละ 1 บรรทัด

1.1.1 หัวข้อลำดับที่ 1.1.1

หัวข้อลำดับที่ 1.1.1 พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 15 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบน 1 บรรทัด ส่วนบรรทัดด้านล่างพิมพ์ตามด้วยเนื้อความทันที



ตัวอย่างการเขียนบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

ชื่อเรื่องพิมพ์ด้วยอักษร TH Sarabun New ตัวหนา (bold) ขนาด 18 (บรรณาธิการจะปรับขนาดตัวหนังสืออีกครั้งให้เหมาะสมกับหน้ากระดาษวารสารฯ) เนื้อหาตัวอักษรขนาด 15 เชิงอรรถตัวอักษรขนาด 14 ความยาวของบทคัดย่อประมาณ 15 บรรทัด คำสำคัญ 3-5 คำ

ชื่อเรื่องบทความภาษาไทย*

ชื่อผู้เขียนบทความคนที่ 1**
(ถ้ามี)ชื่อผู้เขียนบทความคนที่ 2***

บทคัดย่อ

เนื้อความของบทคัดย่อ

.....

.....

คำสำคัญ:

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของ/ปรับปรุงจาก/มีฐานความคิดจากวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก/วิทยานิพนธ์ปริญญาโท/งานวิจัย เรื่อง “.....” ได้รับทุนสนับสนุนจาก.....

** ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน และอีเมล (ของผู้วิจัยหลัก)

*** ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน (ของผู้วิจัยคนที่สอง)



ชื่อเรื่องบทความภาษาอังกฤษ*

Author คนที่ 1**

(ถ้ามี) Author คนที่ 2***

Abstract

Content

.....

.....

Key words:

* This article is a part of/revised from/based on the dissertation/ thesis/ research entitled “.....,” funded by.....

** Academic position, workplace, E-mail (of the first author)

*** Academic position, workplace (of the other author)



ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยมาช้านาน มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิต วัฒนธรรม และความรู้สึกนึกคิดของคนไทยอย่างแนบแน่นและลึกซึ้ง เรามองพระพุทธศาสนาได้ 2 ด้าน คือ ด้านหลักวิชา และด้านปฏิบัติ ด้านปฏิบัตินั้นมีสถาบันสงฆ์ซึ่งได้สืบทอดและเผยแผ่พุทธธรรมแก่คนทั่วไปได้อย่างดี จนนับได้ว่าประเทศไทย เป็นศูนย์กลางการปฏิบัติพุทธธรรมที่สำคัญที่สุดแห่งหนึ่งในโลก และปัจจุบันมีชาวต่างประเทศสนใจมาปฏิบัติพุทธธรรมในประเทศไทยมากขึ้นเรื่อยๆ

อนึ่ง แม้พระพุทธศาสนาจะเป็นรากฐานของสังคมไทยมาช้านาน แต่การศึกษาทางสังคมเกี่ยวกับพฤติกรรมและความเชื่อที่เกิดขึ้นจริงใน หมู่ชาวพุทธ ยังไม่กว้างขวางนัก พฤติกรรมและความเชื่อทางศาสนาของ ชาวพุทธมีความสัมพันธ์กับพฤติกรรมและความเชื่อทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคม และวัฒนธรรม แต่การศึกษาเรื่องเหล่านี้ก็ยังไม่ได้รับความสนใจเท่าที่ควร ทั้งๆ ที่การเข้าใจเรื่องเหล่านี้ให้ประโยชน์อย่างมากในการเข้าใจและพัฒนาสังคมไทย

ด้วยเหตุนี้จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยจึงได้จัดตั้งศูนย์พุทธศาสนศึกษาขึ้น เพื่อส่งเสริมการศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการปัจจุบัน เป็นศูนย์กลางการระดมความคิดเพื่อหาทางประยุกต์พระพุทธศาสนา来解决ปัญหาของสังคมและของมวลมนุษยให้กว้างขวางและลึกซึ้งทั้งในระดับชาติและระดับสากล



ใบสมัครสมาชิกวารสารพุทธศาสนศึกษา

วารสารพุทธศาสนศึกษา มีกำหนดออกเป็นราย 4 เดือน คือ

ฉบับที่ 1 (มกราคม-เมษายน) ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม) และ

ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม)

ข้าพเจ้ามีความประสงค์จะสมัครสมาชิกวารสารพุทธศาสนศึกษา

โดยสมัคร [] เป็นสมาชิก ตั้งแต่ปีที่.....ฉบับที่.....

ถึงปีที่.....ฉบับที่.....รวม..... ฉบับ

[] ต่ออายุสมาชิก ตั้งแต่ปีที่.....ถึงปีที่.....

ถึงปีที่.....ฉบับที่.....รวม.....ฉบับ

รวมเป็นเงินทั้งสิ้น.....บาท

กรุณาส่งวารสารไปตามชื่อและที่อยู่ดังนี้

(ชื่อ-สกุล ผู้รับ).....

(ที่อยู่สำหรับจัดส่ง).....

.....

.....

โทรศัพท์.....โทรสาร.....อีเมล.....

โดยออกใบเสร็จในนาม.....

อัตราค่าสมาชิก ปีละ 60 บาท (ราคาเล่มละ 20 บาท)

โปรดส่งจ่ายทางธนาคารในนาม “ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ส่งจ่ายปลายทาง “ปณ.พ. จุฬาลงกรณ์ 10332”

ลงชื่อ.....

วันที่.....

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา โทร.02-218-4654 , 02-218-4656

