



วารสารพุทธศาสน์ศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

JOURNAL OF BUDDHIST STUDIES CHULALONGKORN UNIVERSITY

ปีที่ 26 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2562

ISSN (Print) 0858-8325

ISSN (Online) 2651-219X



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 26 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม – สิงหาคม 2562)
ISSN (Print) 0858-8325 ISSN (Online) 2651-219X

บรรณาธิการ
ปกรณ สึงห์สุริยา

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.ปกรณัม สิงห์สุริยา	คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
รองศาสตราจารย์ดนัย ปรีชาเพิ่มประสิทธิ์	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน	คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานปวีช ทัตแก้ว	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
อาจารย์ชาตรี วงษ์แก้ว	อดีตนักวิจัยมหาวิทยาลัยเทคโนโลยี พระจอมเกล้าธนบุรี
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล	IULM University Via Carlo Bo, 1 Milan, Italy

ฝ่ายประสานงานและสมาชิก

นางรุ่งรัตน์ อ่วมจินดา นางไพรินทร์ แยมศรวล นางสาวศิริพร บุสุวะ

อัตราค่า สมาชิก

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

ธนาณัติส่งจ่ายศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปณณ. จุฬาลงกรณ์ 10332

สารบัญ

	หน้า
บทบรรณาธิการ	
บทความวิจัย	
แนวคิดอหิงสาและการคุ้มครองสัตว์ในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท	1
พระสมุห์อดิเรก อาทิจจพโล (โลกะนัง)	
การพิจารณาสมณสาธูปของพระภิกษุ	28
อัญชลี ปิยปัญญาวงศ์ และ สุปรีย์ส กาญจนพิศศาล	
การพัฒนาสุขภาวะในพระพุทธศาสนา	74
พระครูปลัดสัมพิพัฒนธรรมาจารย์ (นิรันดร์ ศิริรัตน์)	
พุทธจิตวิทยากับการส่งเสริมคุณภาพกายจิตตามแบบแพทย์แผนไทย	92
ด้วยหลักไตรสิกขา	
พรรณทิพา ชเนศร์	
พระสูตรที่นิกายวาทสีปุตริยะไม่ยอมรับว่าเป็นพระพุทธรพจน์:	120
ศึกษาในคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะและกถาวัตถุ	
เมธี พิทักษ์ธีระธรรม ปิยาภรณ์ ว่องวรวงกูร พรพิมล ศรีหมอก	
งานแปล	
องค์ใดพระสัมพุทธ (2)	164
ชานปวีชช์ ทัดแก้ว	
บทวิจารณ์	
พุทธจารีตแห่งการพัฒนาจิต	183
พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)	

บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ฉบับนี้ประกอบด้วยบทความวิจัย 4 บทความ งานแปล 1 เรื่องและบทวิจารณ์หนังสือ 1 เรื่อง บทความวิจัย 2 เรื่องแรกมีลักษณะคล้ายกันตรงที่เป็นการศึกษาในเชิงปรัชญา ส่วนบทความวิจัย 2 เรื่องหลัง เป็นการประยุกต์คำสอนเพื่อตอบปัญหาด้านสุขภาวะอันเป็นความเจ็บป่วยทั้งทางด้านร่างกายและจิตใจ ส่วนบทความที่ 5 นั้นแตกต่างออกไปในแง่เป็นการศึกษาในเชิงประวัติศาสตร์และโบราณคดีเกี่ยวกับคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาที่กล่าวถึงในคัมภีร์ทั้งทางฝ่ายสันสกฤตและในฝ่ายบาลี

บทความที่หนึ่ง “แนวคิดอหิงสาและการคุ้มครองสัตว์ในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท” ของพระสมุห์หัตติเรก อาทิจจพโล (โลกะนัน) นำเสนอข้อโต้แย้งของพุทธจริยศาสตร์เถรวาทที่มีต่อนักสิทธิสัตว์ชาวตะวันตกที่เสนอว่า พุทธจริยศาสตร์เถรวาทมีแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยมมีการปฏิบัติต่อสิ่งมีชีวิตอื่นเยี่ยงทรัพย์สินเงินทอง เห็นว่าสัตว์มีสถานภาพทางศีลธรรมไม่เท่ามนุษย์ในพุทธจริยศาสตร์เถรวาทยังไม่มีคำสอนเรื่องคุณค่าในตนเองของสิ่งชีวิตและเผ่าพันธุ์ต่างๆ ให้ความสำคัญทางศีลธรรมเฉพาะกับมนุษย์เท่านั้น

บทความที่สอง “การพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุ” อัญชลี ปิยปัญญาวงศ์ และ สุปรียส์ กาญจนพิศศาล มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษามโนทัศน์เกี่ยวกับสมณสารูปและเกณฑ์การพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุ โดยได้พิจารณาประเด็นคำสอนของพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับรูปแบบความประพฤติและจิตสำนึกของความเป็นภิกษุในพุทธศาสนา เรื่องนี้คล้ายจะเกี่ยวข้องกับบทบัญญัติในพระวินัยแต่ก็เกี่ยวโยงกับหลักธรรมคำสอนเพราะสมณสารูปนั้นไม่ใช่เพียงรูปแบบที่ปรากฏภายนอกเท่านั้นบทความเสนอเกณฑ์พิจารณาสมณสารูปที่อาจนำไปใช้ตัดสินเกี่ยวกับพฤติกรรมของพระสงฆ์ในปัจจุบัน

บทความที่สาม “การพัฒนาสุขภาวะในพระพุทธศาสนา” พระครูปลัด สัมผัสพัฒนา-ธรรมาจารย์ (นิรันดร์ ศิริรัตน์) นำเสนอประเด็นเกี่ยวกับการพัฒนา สุขภาวะด้วยการปฏิบัติธรรม โดยกล่าวถึงการปฏิบัติธรรมตามแนวทางของ พระพุทธศาสนาในฐานะเป็นวิธีการแก้ไขปัญหาด้านสุขภาวะและการพัฒนา ศักยภาพของมนุษย์ อันจะนำไปสู่การหมดปัญหาหรือดับทุกข์ในทุกระดับ ซึ่งเป็น แนวการศึกษาคล้ายกับบทความที่สี่ “พุทธจิตวิทยากับการส่งเสริมคุณภาพกายจิต ตามแบบแพทย์แผนไทยด้วยหลักไตรสิกขา” ของพรพนทิพา ชนเศรษฐ์ ซึ่งประยุกต์ พุทธธรรมเรื่องไตรสิกขาเข้ากับวิธีรักษาคุณภาพของกายจิตตามแบบแพทย์ แผนไทย

บทความที่ห้า “พระสูตรที่นิกายวาตสีปุตริยะไม่ยอมรับว่าเป็น พระพุทธพจน์ : ศึกษาในคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะและกลาวัตถุ” ของเมธี พิทักษ์ธีระธรรม ปิยาภรณ์ ว่องวรารังกูร และ พรพิมล ศรีหมอก เป็นบทความที่แตกต่าง ออกไปจากบทความต่าง ๆ ที่เคยตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย กล่าวคือ เป็นแนวการศึกษาวิจัยคัมภีร์พุทธศาสนา โดยอาศัย การสอบสวนหลักฐานต่าง ๆ ทั้งของฝ่ายสันสกฤตและบาลี มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับ ประวัติศาสตร์คำสอนของพุทธศาสนายุคแรกในอินเดีย โดยบทความนี้กล่าวถึง พระสูตรที่มีบทร้อยกรองโต้ตอบระหว่างพระภิกษุณีไศลาและมารที่ปรากฏใน พระไตรปิฎก สังยุตตนิกายของเถรวาท แต่นิกายวาตสีปุตริยะไม่ยอมรับว่า พระสูตรนี้เป็นพระพุทธพจน์ ตรงกันข้ามกับพระวสุพันธู ผู้รจนาคัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ ของนิกายสรวาสติวาทินที่ยอมรับว่าพระสูตรนี้เป็นพระพุทธพจน์ แนว การศึกษาวิจัยที่สืบค้นหลักฐานจากพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ เช่นนี้มีให้เห็นไม่บ่อยนัก ในประเทศไทย

นอกจากนี้ วารสารฉบับนี้ยังคงตีพิมพ์งานแปลของชานบ็วซซ์ ทัดแก้ว เรื่อง “องค์ใดพระสัมพุทธ” ตอนที่ (2) จากหนังสือ 吹田隆道『ブツダとは誰か』東京： 春秋社, 2013. ที่เขียนโดยอาจารย์ พุกิตะ ทากามิจิ แห่งมหาวิทยาลัยบูเคียว ประเทศญี่ปุ่น ต่อเนื่องจากวารสารฉบับที่แล้ว บทความนี้ให้ความรู้อย่าง

กว้างขวางเกี่ยวกับพุทธประวัติหรือประวัติของพระพุทธเจ้าจากหลักฐานชั้นต้นของพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ รวมทั้งหลักฐานทางโบราณคดีและประวัติศาสตร์ที่มีการศึกษาวิจัยค้นคว้ากันมาในวงวิชาการด้านพุทธศาสนาระดับโลกตั้งแต่ยุคเริ่มแรกจนปัจจุบัน งานแปลชิ้นนี้จึงมีประโยชน์ต่อวงการพุทธศาสนศึกษาของไทยอย่างมาก เช่นเดียวกันกับบทความ “พระสูตรที่นิกายวาตสีปุตริยะไม่ยอมรับว่าเป็นพระพุทธพจน์ : ศึกษาในคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะและกถาวัตถุ” ที่จะช่วยเปิดโลกทัศน์นักวิชาการพุทธศาสนาของไทยให้กว้างขึ้น

วารสารฉบับนี้ปิดท้ายด้วยบทวิจารณ์หนังสือ “พุทธจาริตแห่งการพัฒนาจิต” (The Buddhist Tradition of Mental Development) โดยพระมหาวิบูลย์กิตติเมธี (เหมประไพ) หนังสือเล่มนี้เป็นการรวบรวมการบรรยายของ ดร.ปีเตอร์ เดลลา สันตินา ที่มหาวิทยาลัยสิงคโปร์ในปี ค.ศ. 1984 ผู้เขียนหนังสือเล่มนี้มีประวัติน่าสนใจ ท่านเกิดในตระกูลคาทอลิก เริ่มสนใจพระพุทธศาสนาเมื่ออายุ 18 ปี ก่อนจะหันมาเป็นชาวพุทธเริ่มการศึกษาและปฏิบัติธรรมอย่างจริงจัง จบปริญญาเอกในสาขาพุทธศาสนศึกษา ผลงานปริญญาเอกของท่านได้รับการตีพิมพ์จนกลายเป็นที่นิยมกันในหมู่นักการศึกษา ท่านได้ฝึกปฏิบัติกัมมัฏฐานสายธิเบตเป็นเวลา กว่า 30 ปี เป็นอาจารย์บรรยายตามมหาวิทยาลัยต่างๆ ทั่วโลก รวมทั้งประเทศไทยด้วย

หวังว่าวารสารฉบับนี้จะมีส่วนสำคัญในการเปิดโลกทัศน์ด้านการศึกษาพระพุทธศาสนาในประเทศไทยให้กว้างขึ้นและช่วยให้เกิดการวิจัยใหม่ๆ ที่มีคุณภาพเพื่อความเจริญก้าวหน้าของพระพุทธศาสนาสืบไป



๒๒ แนวคิดอหิงสาและการคุ้มครองสัตว์ ในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท*

พระสมุห์อดิเรก อาทิจจุพล (โลกะนัง)**

บทคัดย่อ

บทความนี้นำเสนอข้อโต้แย้งของพุทธจริยศาสตร์เถรวาทที่มีต่อนักสิทธิสัตว์ชาวตะวันตกที่เสนอว่า พุทธจริยศาสตร์เถรวาทมีแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยม มีการปฏิบัติกับสิ่งมีชีวิตอื่นเยี่ยงทรัพย์สินเงินทอง และเห็นว่าสัตว์มีสถานภาพทางศีลธรรมไม่เท่ากับมนุษย์ ยิ่งไปกว่านั้นพุทธจริยศาสตร์เถรวาทยังไม่มีคำสอนเรื่องคุณค่าในตนเองของสิ่งชีวิตและเผ่าพันธุ์ต่างๆ แต่ให้ความสำคัญทางศีลธรรมเฉพาะกับมนุษย์เท่านั้นโดยไม่คำนึงถึงสิ่งมีชีวิตอื่น

แนวคิดเผ่าพันธุ์นิยมคือ แนวคิดที่มีอคติหรือทำที่ที่เอนเอียงสู่ผลประโยชน์ของสมาชิกในเผ่าพันธุ์ของตนเองและต่อต้านผลประโยชน์ของเผ่าพันธุ์

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยเรื่อง “พุทธจริยศาสตร์ที่ประยุกต์ใช้กับมนุษย์และสิ่งมีชีวิตอื่น” หลักสูตรพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. 2561

** อาจารย์สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์นครพนม E-mail: monkasian@gmail.com
วันที่รับบทความ 20 กันยายน 2561 วันที่แก้ไขบทความ 15 มีนาคม 2562 วันที่ตอบรับบทความ 16 พฤษภาคม 2562



อื่น แต่พุทธจริยศาสตร์เถรวาทได้เสนอข้อโต้แย้งใน 3 ประเด็น คือ 1) พุทธจริยศาสตร์เถรวาทไม่มีแนวคิดเฝ้าพันธุ์นิยมหรือสนับสนุนการใช้สัตว์เป็นเครื่องมือ 2) พุทธจริยศาสตร์เถรวาทมีคำสอนเรื่องคุณค่าในตนเองของสิ่งมีชีวิต และ 3) พุทธจริยศาสตร์เถรวาทตัดสินคุณค่าการกระทำของมนุษย์และสัตว์เท่าเทียมกัน มีแนวคิดอหิงสาและการคุ้มครองสัตว์

คำสำคัญ : เฝ้าพันธุ์นิยม, อหิงสา, การคุ้มครองสัตว์, พุทธจริยศาสตร์เถรวาท



The concept of nonviolence and animal protection in Thēravāda Buddhist ethics.*

Phrasamuadirēk āthitčaphalō (lōkanang)**

Abstract

This article discusses the concept of nonviolence or Ahimsa with regard to animal protection in Thēravāda Buddhist ethics. It attempts to respond to Western animal rights groups that have criticized Thēravāda Buddhism for being speciesist, treating animals as mere properties, and considering animals as having lower ethical status than humans. According to these views, Thēravāda Buddhism makes no mention of intrinsic values of other lifeforms, and is therefore human-centric.

Speciesism is the view that tends to prioritize the interests of members of one's own species as opposed to those of others. However, this article wishes to defend Thēravāda Buddhism by using 3 main arguments: 1) Thēravāda Buddhist ethics does not

* This paper is a part of the dissertation entitled “Buddhist Ethics that Applied to Human and Non-human Species.” Buddhist Studies Program in Philosophy, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 2018.

** Lecturer on Buddhism at Nakhon Phanom Buddhist College, Mahachulalongkornrajavidyalaya University. E-mail: monkasian@gmail.com

Received September 20, 2018, Revised March 15, 2019, Accepted May 16, 2019



contain any speciesist view and in no way supports the killing or using of animals as means to further ends; 2) Thēravāda Buddhism contains teachings on the intrinsic values of all lifeforms; and 3) Thēravāda Buddhism judges the actions and both humans and animals equally and extends the principle of nonviolence (Ahimsa) to animals.

Keywords: Ahimsa, Speciesism, animal protection, Thēravāda Buddhist ethics



1. บทนำ

การวิพากษ์วิจารณ์สัณมุขณ์ที่ถือว่าตนเองเหนือกว่าบรรดาสัตว์ทั้งหลาย ทำให้มนุษย์หยิ่งโสกว่าเผ่าพันธุ์อื่น และถือว่าเผ่าพันธุ์มนุษย์สามารถปฏิบัติกับเผ่าพันธุ์อื่นอย่างไรก็ได้ เพราะมนุษย์มีอำนาจและเจตจำนงที่จะทำเช่นนั้นนิสัยของมนุษย์เช่นนี้รู้จักกันในนาม “เผ่าพันธุ์นิยม” ปีเตอร์ ซิงเกอร์ นักสิทธิสัตว์ร่วมสมัยที่มีชื่อเสียงที่สุดคนหนึ่งได้ให้คำนิยามไว้ว่า “เผ่าพันธุ์นิยม คือ อคติ หรือท่าทีที่เอนเอียงสู่ผลประโยชน์ของสมาชิกในเผ่าพันธุ์ของตนเองและต่อต้านผลประโยชน์ของเผ่าพันธุ์อื่น”(Singer,1975, p.7) เมื่อมนุษย์มีดบอดเพราะเผ่าพันธุ์นิยมมนุษย์จึงรับเอาทำทียโสต่อสิ่งมีชีวิตอื่นๆ ทั้งหมดและปฏิบัติต่อสิ่งอื่นอย่างไม่ใส่ใจหรือดูแคลน เผ่าพันธุ์นิยมยอมให้หรือสนับสนุนให้มนุษย์ถือสัตว์ชนิดอื่นว่าเป็นวัตถุเพื่อการใช้งาน เพื่อการทารุณ หรือเพื่อความบันเทิงของมนุษย์เป็นสำคัญ เผ่าพันธุ์นิยมทำให้เกิดและสนับสนุนความไม่สะดุ้งสะเทือนต่อความทุกข์และความเจ็บปวดของสิ่งมีชีวิตที่ไม่ใช่มนุษย์ เผ่าพันธุ์นิยมสนับสนุนความเห็นที่ว่า มนุษย์ต่างจากเผ่าพันธุ์อื่นทั้งหลายทั้งปวงและความแตกต่างนั้นสำคัญและเป็นตัวชี้ขาดอย่างเบ็ดเสร็จเกี่ยวกับลักษณะของเราและของสัตว์อื่น (คินสลีย์, 2551, หน้า 372)

ปัญหาเผ่าพันธุ์นิยมกระทบมาถึงพระพุทธศาสนา พอล วอลเดา (Paul waldau) นักปรัชญาและนักสิทธิสัตว์ตะวันตกได้กล่าวถึงพระพุทธศาสนาว่ามีแนวคิดแบบเผ่าพันธุ์นิยม โดยพิจารณาจาก เนื้อหาคำสอนในพระพุทธศาสนาว่า คำสอนในพระพุทธศาสนาสันับสนุนการใช้สัตว์เป็นเครื่องมือ ไม่มีคำสอนเรื่องคุณค่าในตนเองของสิ่งมีชีวิตและ ยกย่องว่ามนุษย์เหนือกว่าสัตว์อื่นๆ ซึ่งปรากฏในการอภิปรายเพื่อตอบปัญหาจากนักสิทธิสัตว์และนักสิ่งแวดล้อมที่พยายามผนวกเอาคำสอนของพุทธศาสนาเข้ากับแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยมตะวันตก (Waldau, 2001, p.14) มีการนำเสนอแนวคิดต่าง ๆ ของพุทธจริยศาสตร์ในด้านลบ เช่น การนำเสนอว่าศาสนาพุทธมีการปฏิบัติกับสัตว์เยี่ยงทรัพย์สินเงินทอง พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญทางหลักศีลธรรมเฉพาะกับมนุษย์เท่านั้น ไม่คำนึงถึงสิ่งมีชีวิตอื่น เนื่องจากคุณลักษณะเฉพาะบางอย่างจะเป็นตัวกำหนดคุณค่าในชีวิต ยิ่งไปกว่านั้นยังมีการ



พูดถึงมุมมองชาวพุทธกับสิ่งแวดล้อม ว่าในคัมภีร์ฉบับภาษาบาลีไม่มีคำสอนในเรื่องคุณค่าในตนเองของสิ่งมีชีวิต และเผ่าพันธุ์ต่างๆ ส่งผลกระทบในเชิงลบต่อพระพุทธศาสนา พออล วอลเดานักจริยศาสตร์สิ่งแวดล้อมแสดงความเห็นว่าการมองว่าสิ่งมีชีวิตที่ไม่ใช่มนุษย์ไม่มีคุณค่าหรือไม่มีความสำคัญในทางหลักจริยธรรมเป็นที่มาของการฆ่าและทารุณสัตว์ตามใจชอบ นอกจากนี้ยังกล่าวเพิ่มเติมว่า พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญทางหลักศีลธรรมเฉพาะกับมนุษย์เท่านั้น แม้จะมีการใช้สัตว์เป็นเครื่องมืออย่างโหดร้าย ปฏิบัติกับสัตว์เยี่ยงทรัพย์สิน แต่ปรากฏว่าบทบัญญัติในคัมภีร์พระไตรปิฎกฉบับภาษาบาลีไม่มีการกล่าวโทษหรือตำหนิการกระทำอย่างทารุณเหล่านี้

จากวัตถุประสงค์ทั้ง 3 ประการที่กล่าวมา ในประเด็นปัญหาเผ่าพันธุ์นิยม ข้อโต้แย้งดังกล่าว มาจากการนิยามคำว่า “สัตว์” ของนักปรัชญาตะวันตกอาทิเพลโต อริสโตเติล และอิมมานูเอล คานท์ โดยหมายถึง สิ่งมีชีวิตใดที่ไม่ใช่มนุษย์และพันธุ์พืช ความหมายดังกล่าวเป็นเพียงความหมายอย่างกว้างที่ใช้ทัศนคติของแนวคิดมนุษย์เป็นศูนย์กลางในการให้ความหมาย ซึ่งไม่เพียงพอต่อการป้องกันการละเมิดสิทธิสัตว์ คำว่า สัตว์ ในความหมายที่คนทั่วไปเข้าใจมักจะหมายถึง สิ่งมีชีวิตทั่วไป ที่ไม่ใช่มนุษย์และพืช ดังนั้นมนุษย์จำนวนหนึ่งเชื่อว่าสัตว์ไม่มีจิตวิญญาณ จึงเกิดทัศนคติในเชิงความเป็นเลิศของเผ่าพันธุ์มนุษย์ที่อยู่เหนือสิ่งมีชีวิตทั้งมวล

หากแต่ในปัจจุบันมีงานวิจัยทางวิทยาศาสตร์หลายชิ้นปรากฏชัดว่า สัตว์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีความรู้สึกและอารมณ์เจ็บปวด เสียใจ ดีใจได้ไม่แตกต่างกับมนุษย์ ดังนั้นองค์กรสิทธิสัตว์เอกชนจึงให้ความหมายของคำว่า “สัตว์” เพิ่มขึ้นจากเดิมว่า “สัตว์” หมายถึง สิ่งมีชีวิตในอาณาจักรสัตว์ไม่รวมมนุษย์และพันธุ์พืช และเป็นสิ่งมีชีวิตที่มีอารมณ์ความรู้สึกด้วย

ประเด็นต่อมาเรื่องสถานะภาพของสัตว์ในศาสนาคริสต์ คริสตศาสนาพระเจ้าสร้างสัตว์มาเพื่อเป็นอาหารของมนุษย์ การฆ่าสัตว์แล้วกินเลือดของมัน



ศาสนาคริสต์ถือว่าไม่บาปและไม่เป็นมลทิน เพราะสิ่งที่เข้าไปในมนุษย์ทุกชนิดไม่เป็นมลทินแต่สิ่งที่ออกมาจากมนุษย์ต่างหากที่เป็นมลทิน และทุกอย่างไม่บาปและไม่เป็นมลทินได้โดยสำเร็จในพระเยซูคริสต์แล้ว เพียงมีความเชื่อ ดังข้อความในพระคริสตธรรมคัมภีร์บทปฐมกาล ว่า “และพระเจ้าตรัสว่า “จงบังเกิดสัตว์ขึ้นบนแผ่นดินตามชนิดของมันได้แก่ สัตว์ใช้งาน สัตว์ที่เลี้ยงคลาน และสัตว์ป่าตามชนิดของมัน ก็เป็นไปตามนั้น ฉะนั้นพระเจ้าทรงสร้างสัตว์ป่าตามชนิดของมัน สัตว์ใช้งานตามชนิดของมันและสัตว์เลี้ยงคลานตามชนิดของมัน และพระเจ้าทรงเห็นว่าดี แล้วพระเจ้าตรัสว่า “ให้เราสร้างมนุษย์ตามแบบเรา ตามอย่างเรา เพื่อให้เขาครอบครองปลาในทะเล นกในอากาศ สัตว์ใช้งาน สัตว์ป่าทั้งปวง และสัตว์ที่เลี้ยงคลาน” ดังนั้นพระเจ้าทรงสร้างมนุษย์ตามพระฉายาของพระองค์ตามพระฉายาของพระเจ้าพระองค์ทรงสร้างพวกเขาขึ้น พระองค์ทรงสร้างทั้งผู้ชายและผู้หญิง พระเจ้าทรงอวยพรพวกเขาและตรัสว่า “จงมีลูกเต็มบ้านมีหลานเต็มเมืองและทวีจำนวนขึ้นจนเต็มโลก และจงมีอำนาจเหนือแผ่นดิน จงครอบครองปลาในทะเล นกในอากาศ และสัตว์ที่เลี้ยงคลาน”(Then God said, “Let us make mankind in our image, in our likeness, so that they may rule over the fish in the sea and the birds in the sky, over the livestock and all the wild animals) (Bibles, Genesis 1: 26.) จากข้อความในคัมภีร์คริสต์ศาสนาจึงมองว่าสัตว์นั้นพระเจ้าทรงสร้างขึ้นมาเพื่อเป็นสมบัติของมนุษย์และมนุษย์จะกระทำอย่างไรกับสัตว์ก็ได้

จากประเด็นดังกล่าวจะเห็นว่า “สัตว์” และสถานภาพทางจริยธรรมระหว่างสัตว์กับมนุษย์ก็ยังคงเป็นปัญหาที่ต้องได้รับการอธิบายให้มีความชัดเจนมากขึ้น ผู้เขียนจึงขอนำเสนอข้อมูลสำคัญที่มาจากแนวคิดเกี่ยวกับสถานภาพของสัตว์ 2 แนวคิด ที่อธิบายสถานภาพของสัตว์กับมนุษย์เอาไว้พอสังเขปอันเป็นที่มาของแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยม

1. ทฤษฎีที่เห็นว่าสัตว์ไม่มีสถานภาพทางศีลธรรม ทฤษฎีนี้ปฏิเสธสถานะของสัตว์ทางจริยธรรมหรือพิจารณาตามหลักความเท่าเทียมของมนุษย์ เนื่องจาก



สัตว์ปราศจากความตระหนักรู้ เหตุผล หรือสิทธิในการปกครองตนเองเช่นเดียวกับมนุษย์ ดังนั้น นักปรัชญากลุ่มนี้จึงปฏิเสธสถานะทางจริยธรรมของสัตว์ แต่ท้ายที่สุดแม้จะปฏิเสธสถานะทางศีลธรรมของสัตว์ทฤษฎีนี้ก็เรียกร้องให้ละเว้นการคุกคามสัตว์ด้วยเหตุผลว่า การคุกคามสัตว์เท่ากับละเมิดต่อศีลธรรมอันดีของมนุษย์นั่นเอง นักปรัชญาที่เคยถกเถียงในทฤษฎีนี้เช่น Immanuel Kant และ Thomus Aquinas (Aquinas, 1989, pp.6-9, Kant, 2002, p.16)

2. ทฤษฎีที่เห็นว่าสัตว์มีสถานะทางศีลธรรม แต่ไม่เท่ามนุษย์ ทฤษฎีนี้ยอมรับสถานะของสัตว์ทางจริยธรรมแต่ไม่ปฏิเสธการยอมรับความเท่าเทียมทางจริยธรรมระหว่างสัตว์กับมนุษย์ นอกจากนี้มนุษย์ยังสามารถแสดงออกซึ่งสถานะทางจริยธรรมของตนเอง และเป็นส่วนประกอบหนึ่งของสังคมทางจริยธรรมด้วยซึ่งเป็นสิ่งที่สัตว์ไม่มี ดังนั้นทฤษฎีนี้ถึงแม้จะยอมรับว่าสัตว์เป็นสิ่งมีชีวิตที่มีความรู้สึกจึงมีสถานะทางจริยธรรม แต่ความรู้สึกดังกล่าวไม่รวมไปถึงความรู้สึกผิดชอบชั่วดีเชิงเหตุผล ความเท่าเทียมกันทางจริยธรรมระหว่างสัตว์กับมนุษย์จึงไม่ได้รับการยอมรับและเป็นไปได้ว่าพระพุทธศาสนาอาจมีหลักการและคำสอนที่ไปกันได้กับทฤษฎีกลุ่มนี้ ซึ่งการพิสูจน์สมมติฐานนี้จะได้ว่าไว้ในข้อโต้แย้งของพุทธจริยศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์และสิ่งมีชีวิตอื่นต่อไป

สองทฤษฎีข้างต้นได้รับการโต้แย้งจากนักปรัชญากลุ่มที่ 3 โดยนำเสนอผ่านทฤษฎีความเท่าเทียมกันทางจริยธรรม (Moral equality theories) โดยเห็นว่า สัตว์กับมนุษย์มีสถานะภาพเท่ากัน นักปรัชญากลุ่มนี้มองว่าคนและสัตว์โดยจริยธรรมแล้วไม่แตกต่างกัน โดยการยอมรับทั้งสถานะสัตว์ทางจริยธรรมและหลักความเท่าเทียมกันทางจริยธรรมระหว่างมนุษย์และสัตว์ โดยการปฏิเสธข้อจำกัดทางจริยธรรมที่มนุษย์คิดเอาเองว่าตนมีอยู่เพียงเผ่าพันธุ์เดียว เช่น ความรู้เหตุผล ความสามารถในการปกครองตนเอง โดยพื้นฐานของทฤษฎีนี้มาจากแนวความคิดความคล้ายคลึงกันทางชีวภาพระหว่างมนุษย์และสัตว์ทั้งทางกายภาพและสถานะด้านจิตใจ เช่นทารกและมนุษย์ที่พิการมาแต่กำเนิดจะมีความสามารถที่คล้ายคลึงกับสัตว์



ผู้มีบทบาทสำคัญคือ ปีเตอร์ ซิงเกอร์ (Peter Singer) ได้อธิบายว่า “ความเท่าเทียมกันระหว่างสถานะทางจริยธรรมของมนุษย์และสัตว์นั้นคือการพิจารณาถึงผลประโยชน์ที่ทั้งมนุษย์และสัตว์จะได้รับหรือเสียไป มิใช่พิจารณาเฉพาะมุมมองของมนุษย์เพียงอย่างเดียว และทอม เรแกน อธิบายว่า สัตว์มีสถานะและความเท่าเทียมทางจริยธรรมเทียบเท่ามนุษย์ ซึ่งความเท่าเทียมดังกล่าวมีพื้นฐานอยู่บนหลักสิทธิ เนื่องจากทรัพยากรใดที่มีคุณค่าจากการมีอยู่ ทรัพยากรนั้นย่อมมีสิทธิ ข้อโต้แย้งนี้มีการสนับสนุนจากนักวิทยาศาสตร์ร่วมสมัย เช่น ริชาร์ด ดอว์สกิน ซึ่งได้แสดงทรรศนะไว้ในหนังสือเรื่อง ยินเห็นแก่ตัว ของเขาว่า “ความรู้สึกที่สมาชิกของสปีชีส์ตัวเองควรที่จะได้รับการคำนึงถึงทางจริยธรรมเป็นพิเศษเมื่อเทียบกับสมาชิกของสปีชีส์อื่นๆ นั้น เป็นความคิดที่ยังรากฝังลึกมานานแล้ว การขาดกรรมผู้อื่นในขณะที่ไม่มีความกลัวว่าเป็นอาชญากรรมร้ายแรงที่สุดเท่าที่คนธรรมดาจะทำได้ สิ่งเดียวที่ถือได้ว่าเป็นข้อห้ามที่ใหญ่กว่านั้นในวัฒนธรรมเราก็คือการกินเนื้อมนุษย์ด้วยกันเอง (ถึงแม้คนคนนั้นจะตายแล้วก็ตาม) ทั้งที่เรากลับสนุกสนานอยู่กับการกินเนื้อสัตว์สปีชีส์อื่นๆ เราหลายคนหวู่กับการตัดสินใจตัดสินประหารชีวิตอาชญากรที่แม้จะกระทำชั่วที่สุดก็ตาม ขณะที่เรากลับยอมรับได้อย่างสบายใจกับการยิงทั้งสัตว์ที่ฆ่าทำลายพืชผลโดยไม่ต้องผ่านการดำเนินคดี แน่แน่นอนว่าเรายังฆ่าสมาชิกสปีชีส์อื่นๆ ที่ไม่เป็นอันตรายใดๆ เลยเพียงเพื่อการพักผ่อนและความบันเทิงใจเท่านั้น ตัวอ่อนของมนุษย์ซึ่งไม่ได้มีความคิดความรู้สึกมากไปกว่าตัวอะมีบา กลับได้รับการปกป้องทั้งทางศาสนาและทางกฎหมายมากกว่าเสียยิ่งกว่าที่ลิงชิมแปนซีตัวเต็มวัยจะได้รับ ทั้งที่ชิมแปนซีเองมีความรู้สึกนึกคิด และหลักฐานการทดลองเมื่อไม่นานมานี้ยังบอกด้วยว่าพวกมันอาจถึงขั้นสามารถเรียนรู้ภาษามนุษย์ได้” (ดอว์สกิน, 2559, หน้า 46-47)

เหตุผลเบื้องหลังข้อโต้แย้งทั้งสามทฤษฎีข้างต้น อาจสรุปได้ว่า “สัตว์ควรจะอยู่ในฐานะผู้ถือสิทธิหรือวัตถุแห่งสิทธิ” เมื่อก้าวถึงการคุ้มครองสัตว์ ในอีกด้านหนึ่งสิ่งที่มีผลกระทบไม่ว่า ทางตรงและทางอ้อม นั่นคือ ผลประโยชน์ของมนุษย์เอง ในทางตรงนั้นปฏิเสธไม่ได้เลยว่ามนุษย์ ส่วนมากเป็นผู้ซึ่งบริโภค



เนื้อสัตว์เพื่อความอยู่รอด แม้ว่าจะมีบางกลุ่มอย่างเช่น กลุ่มของปีเตอร์ ชิงเกอร์ ออกมาต่อต้านว่าสามารถดำรงชีพอยู่ได้ด้วยการไม่บริโภคเนื้อสัตว์ หรือใช้สัตว์เพื่อความสะดวกสบายของมนุษย์ก็ตาม

2. ข้อโต้แย้งของพุทธจริยศาสตร์เถรวาทที่มีต่อแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยม

จากข้อความที่พอล วอลเดนนักสิทธิสัตว์ชาวตะวันตกได้วิพากษ์วิจารณ์เนื้อหาในพุทธจริยศาสตร์ว่า พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญทางหลักศีลธรรมเฉพาะกับมนุษย์เท่านั้น ไม่คำนึงถึงสิ่งมีชีวิตอื่น เนื่องจากคุณลักษณะเฉพาะบางอย่างจะเป็นตัวกำหนดคุณค่าในชีวิต ยิ่งไปกว่านั้นยังมีการพูดถึงมุมมองชาวพุทธกับสิ่งแวดล้อม ว่าในคัมภีร์ฉบับภาษาบาลีไม่มีคำสอนในเรื่องคุณค่าในตนเองของสิ่งมีชีวิต และเผ่าพันธุ์ต่างๆ ทำให้พุทธจริยศาสตร์กลายเป็นศาสนาแห่งเผ่าพันธุ์นิยม ดังข้อความที่คลอเร็ต ไชเบอร์ราส ได้นำเสนอว่า “ศาสนาพุทธมีแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยมอยู่แน่นอนถูกต้อง จากความหมายโดยนัยที่มนุษย์สามารถพัฒนาตนเองได้ดีกว่าสัตว์ มีโอกาส หลุดพ้นจากสังสารวัฏ” (Sciberras, 2008, pp.234-235) ผู้เขียนจะขอนำประเด็นดังกล่าวทั้งหมดนี้มาวิพากษ์และโต้แย้งในมุมมองของพุทธจริยศาสตร์ข้อเขียนทั้งหมดจึงมุ่งไปที่ประเด็นข้อโต้แย้งแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยมที่มีต่อพุทธจริยศาสตร์ซึ่งมีประเด็นสำคัญ 3 ประเด็น ดังต่อไปนี้

2.1 การใช้สัตว์เป็นเครื่องมือ

กล่าวถึงบทความของไชเบอร์ราส บทวิจารณ์สำคัญต่างๆ อ้างอิงมาจากหนังสือหลักคำสอนทางศาสนา, หนังสือ, เขาให้ข้อเสนอแนะว่า สัตว์ต่างๆ ได้รับผลกระทบเชิงลบจากการกระทำโหดร้ายต่างๆ โดยที่ศาสนาพุทธยอมรับการกระทำทารุณเหล่านี้ ดังนั้นพระพุทธศาสนาจึงเป็นศาสนาแห่งเผ่าพันธุ์นิยม เหตุผลที่กล่าวอ้างว่าพุทธจริยศาสตร์ยอมรับการใช้สัตว์เป็นเครื่องมือนั้นไม่เป็นความจริง แท้จริงแล้วพุทธจริยศาสตร์กลับเห็นว่า การใช้สัตว์แม้มีเจตนาดี แต่ก็เป็นการเบียดเบียนสัตว์ ย่อมผิดศีลอย่างแน่นอน จริยอยู่ผลที่เกิดขึ้นย่อมเป็นประโยชน์แก่มนุษย์ แต่พุทธปรัชญาเถรวาทก็สอนว่า มนุษย์ไม่ได้เป็นเจ้าของโลกนี้ สัตว์ก็มีสิทธิที่จะอยู่ในโลกนี้ด้วยเช่นกัน ไม่จำเป็นว่าต้อง



รับใช้มนุษย์หรือมีประโยชน์ต่อมนุษย์เท่านั้นถึงจะมีสิทธิอยู่ในโลกนี้ได้

พุทธจริยศาสตร์จึงแตกต่างจากแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยม เพราะพุทธจริยศาสตร์มีท่าทีสนับสนุนสิทธิสัตว์ และไม่เห็นด้วยกับการเอาความต้องการของมนุษย์เป็นใหญ่โดยไม่สนใจสิทธิของชีวิตอื่น หรือเอาชีวิตอื่นมาเช่นสังวैया แม้ในการวิจัยทางการแพทย์ พุทธจริยศาสตร์ก็มีท่าทีสนับสนุนว่า เราควรหาทางทำการวิจัยโดยหลีกเลี่ยงการตรึงชีวิตสัตว์ หากจำเป็นจะต้องทำ ก็ควรยอมรับว่ามันเป็นสิ่งที่ผิด ไม่ควรเอาประโยชน์ของมนุษย์มาเป็นข้ออ้างเพื่อทำสิ่งที่ผิดให้กลายเป็นถูก ข้อนี้อ้างอิงจากการศึกษาความคิดจริยศาสตร์ตะวันตก พุทธศาสนาเถรวาท และนักวิทยาศาสตร์ไทยกับการใช้สัตว์ทดลอง พบว่า นักคิดชาวตะวันตกที่เน้นความสำคัญของเหตุผล มากกว่าสิ่งอื่น (Rationalism) เชื่อว่าการใช้สัตว์ทดลองเป็นการกระทำที่ไม่ผิดจริยธรรม เพราะสัตว์มีสถานภาพเป็นเพียงวัตถุที่มนุษย์สามารถนำมาใช้ประโยชน์ได้ตามความต้องการ ในทำนองเดียวกันนักคิดกลุ่มประโยชน์นิยม (Utilitarianism) มีความเห็นว่า การใช้สัตว์ทดลองเพื่อก่อให้เกิดประโยชน์แก่มนุษย์จำนวนมากเป็นการกระทำที่สมควรทำเป็นอย่างยิ่ง แต่อย่างไรก็ตามนักคิดชาวตะวันตกจำนวนหนึ่ง โดยเฉพาะกลุ่มที่รณรงค์เรื่องความเสมอภาคระหว่างมนุษย์และสัตว์ไม่เห็นด้วยกับแนวความคิดดังกล่าว เพราะเชื่อว่ามนุษย์และสัตว์มี สิทธิที่จะมีชีวิตอยู่อย่างเท่าเทียมกัน ดังนั้นการใช้สัตว์ทดลองเพื่อประโยชน์ของมนุษย์ จึงเป็นการกระทำผิดจริยธรรมสำหรับพุทธศาสนา (จิตพรหมอมรปาน, 2552, หน้า 20)

สรุปความว่า การสัตว์ทดลองเป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสมตามคำสอนทางพระพุทธศาสนา แม้นักวิทยาศาสตร์จะอ้างความจำเป็นในการทดลองเพื่อประโยชน์ของมนุษยชาติได้ แต่ก็ต้องทำการทดลองภายใต้กรอบของจริยธรรม และปฏิบัติต่อสัตว์ทดลองในฐานะที่เป็นสิ่งมีชีวิตด้วยความเมตตา กรุณา ไม่ใช่เป็นวัตถุสิ่งของที่มนุษย์จะทำอะไรก็ได้ตามความพอใจ

2.2 ประเด็นหลักเบญจศีลข้อที่ 1 เรื่องปาณาติบาต (อังคุตตรนิกาย ทสกนิบาต (ไทย) 24/173/314.) นักสิทธิสัตว์มีการแปลความที่แตกต่างกัน



ออกไป บ้างก็ว่าหลักเบญจศีลข้อที่ 1 ให้การคุ้มครองชีวิตเฉพาะมนุษย์ หรือแค่พุทธศาสนิกชนผู้ซึ่งนับถือพระพุทธศาสนาเท่านั้น สุดท้ายก็ยังไม่เป็นที่แน่ชัดว่าหลักคำสอนนี้หมายถึงอะไรกันแน่ ทำให้เห็นถึงความขัดแย้งระหว่างขอบเขตของหลักเบญจศีลข้อที่ 1 และการดำเนินชีวิตของมนุษย์ในยุคแรกของพระพุทธศาสนามีการใช้ประโยชน์จากสัตว์เพื่อความอยู่รอด เช่น การใช้ในการเกษตร การเดินทาง กิจกรรมต่างๆ ในชีวิตประจำวัน และการใช้สัตว์ทดลองทางการแพทย์ ต้องยอมรับว่าการกระทำ เช่นนี้ทำให้สัตว์ได้รับความเจ็บปวด หรืออาจถึงแก่ความตาย โดยเฉพาะเกษตรกร คนเลี้ยงวัว และอื่นๆ จึงเป็นเรื่องยากที่จะละเว้นจากการกิจกรรมเหล่านี้ เนื่องจากสังคมก่อนยุคสมัยใหม่ไม่มีเครื่องจักรเพื่อใช้ทดแทนแรงงานสัตว์ ถึงแม้ต่อมาจะมีการให้คำจำกัดความที่ชัดเจนกับ หลักเบญจศีลข้อที่ 1 แล้วก็ตาม แต่ก็ยอมรับว่าความขัดแย้งในความคิดของการใช้สัตว์เป็นเครื่องมือในการดำรงชีวิตยังคงมีอยู่

ข้อโต้แย้งในประเด็นหลักเบญจศีลข้อที่ 1 คือ แท้จริงคำสอนของพุทธปรัชญาเถรวาทให้ความสำคัญทางศีลธรรมกับสัตว์ทั้งหลาย ไม่ถือว่าสัตว์เป็นทรัพย์สินหรือเครื่องมือใดๆ จริงอยู่ที่ว่าพุทธจริยศาสตร์ในยุคแรก หลีกเลี่ยงการใช้สัตว์เพื่อการเกษตรเพื่อการเดินทางและกิจกรรมต่างๆ ไม่พ้น แต่เป็นเพราะในบริบทของวิถีชีวิตฆราวาสนั้นไม่สามารถจะปฏิบัติให้บริสุทธิ์บริบูรณ์ ในเรื่องศีลข้อที่ 1 การใช้แรงงานสัตว์นั้น ต้องไม่เกินกำลังสัตว์ซึ่งก็เหมือนกับการจ้างให้มนุษย์ทำงาน เมื่อทั้งคนและสัตว์ทำงานแล้วก็ได้รับค่าตอบแทน อาจจะเป็นอาหาร (หญ้า) หรือทรัพย์สินเงินทอง ดังนั้นการใช้แรงงานสัตว์ ผู้ใช้ต้องไม่เมตตา ซึ่งเรื่องนี้ก็คล้ายคลึงกับประเด็นที่พุทธจริยศาสตร์อนุญาตให้มีการบริโภคเนื้อสัตว์ได้

ประเด็นดังกล่าวนี้ สมภาร พรหมทา ผู้เชี่ยวชาญด้านพุทธปรัชญาของไทย ได้แสดงทรรศนะไว้ว่า “การที่พระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้สาวกกินเนื้อสัตว์ได้ ควรเข้าใจว่าเป็นคนละเรื่องกับการสนับสนุนให้กินเนื้อสัตว์ ระบบจริยธรรมของพุทธศาสนานั้น เป็นระบบที่คิดเผื่อให้มีทางออก สำหรับสถานการณ์ที่เราไม่อาจรู้ล่วงหน้าได้ จึงไม่เหมือนกับระบบจริยธรรมตะวันตก พระพุทธองค์ทรงคิดเช่นนี้



จึงทรงอนุญาตให้ชาวพุทธบริโภคเนื้อสัตว์ได้ เราจะรู้ได้อย่างไรว่าในอนาคตหลังจากที่ทรงปรินิพพานแล้ว พุทธศาสนาอาจแพร่เข้าไปในดินแดนที่อาหารหลักของผู้คนคือเนื้อสัตว์ (เช่นบริเวณขั้วโลกเหนือที่ปลูกพืชแทบจะไม่ได้เลย มีแต่ปลาและเนื้อเท่านั้นที่ผู้คนจะกินเป็นอาหารได้) การปิดประตูสนิสำหรับการกินเนื้อสัตว์ จึงอาจเป็นอุปสรรคต่อการเผยแผ่พระพุทธศาสนา แต่การมีประตูออกที่โรงหน่ง ไม่ได้แปลว่าเป็นการเชิญชวนให้ทุกคนออกมาจากโรงหน่ง การมีอยู่ของประตูนั้น ควรเข้าใจว่ามีอยู่ในฐานะช่องทางสำหรับการเลือก จริยธรรมแบบที่ไม่มีช่องทางสำหรับการเลือกเลยนั้น พุทธศาสนาถือว่าเป็นจริยธรรมที่สุตโง่ง” (สมภาร พรหมทา, 2547, หน้า 75-78)

อย่างไรก็ตามพุทธจริยศาสตร์ก็นำเสนอหลักและวิธีการในการใช้สัตว์ต่างๆ เหล่านี้เพื่อดำรงชีพ และมีข้อห้ามในการทำธุรกิจเกี่ยวกับการค้าเนื้อสัตว์ ในหลักมัจฉาวนิชชา 5 (พระพรหมคุณาภรณ์(ป.อ. ปยุตฺโต), 2558, หน้า 235) อันแสดงให้เห็นว่าพุทธจริยศาสตร์เถรวาทไม่สนับสนุนในการทำธุรกิจเกี่ยวกับการค้าเนื้อสัตว์ รวมไปถึงการเลี้ยงสัตว์เพื่อขายอีกด้วยจึงไม่มีส่วนเกี่ยวข้องกับเผ่าพันธุ์นิยมในประเด็นดังกล่าวข้างต้น

มัจฉาวนิชชา 5 คือ การค้าขายที่ผิด หรือไม่ชอบธรรมที่บุคคลไม่ควรค้าขายสิ่งเหล่านี้ เพราะพระพุทธศาสนาถือว่าเป็นอันตรายต่อเพื่อนมนุษย์ต่อสัตว์และต่อสภาพแวดล้อม ซึ่งประกอบด้วย

1. สัตตณนิชชา คือ การขายอาวุธ อาวุธเหล่านี้หากมีเจตนาเพื่อทำร้ายกัน จะก่อให้เกิดการทำลายล้างซึ่งกันและกัน โลกจะไม่เกิดสันติสุข

2. สัตตณนิชชา หมายถึง การค้าขายมนุษย์ ได้แก่ การค้าขายเด็ก การค้าทาส ตลอดจนการใช้แรงงานเด็กและสตรีอย่างทารุณ

3. มังสณนิชชา หมายถึง ค้าขายสัตว์เป็น สำหรับฆ่าเพื่อเป็นอาหารเป็น การส่งเสริมให้ทำผิดศีลข้อที่ 1 คือการฆ่าสัตว์ตัดชีวิต



4. มัชฌิมนิกาย หมายถึง การค้าขายนำเมา ตลอดจนการค้าสารเสพติดทุกชนิด

5. วิสวณิกาย หมายถึง การค้าขายยาพิษ ซึ่งเป็นอันตรายต่อผู้ใช้ รวมทั้งเป็นอันตรายต่อสัตว์

โดยเฉพาะในข้อที่ 3 แสดงให้เห็นแนวคิดของพระพุทธศาสนาที่ไม่สนับสนุนการค้าขายสัตว์สำหรับนำไปฆ่า ไม่ว่าจะฆ่าเพื่อเป็นอาหารหรือไม่ก็ตาม ดังนั้นข้อกล่าวหาว่าพระพุทธศาสนาสนับสนุนธุรกิจการเลี้ยงสัตว์เพื่อนำไปฆ่าเป็นอาหารนั้นจึงไม่เป็นความจริง

2.3 คุณค่าที่สูงกว่าของมนุษย์ ปัญหาข้อสุดท้าย คือข้อกล่าวหาว่าพระพุทธศาสนาบัญญัติว่า มนุษย์เหนือกว่าสัตว์ ไม่ว่าจะเป็นความสุขสบาย, สติปัญญา และอื่นๆ ส่วนคุณค่าของชีวิต คุณค่าของความต้องการมีชีวิตอยู่ ทั้งคนและสัตว์ต่างก็มีเหมือนกัน แต่เป้าหมายสูงสุดของคนและสัตว์นั้นต่างกัน สัตว์เน้นการอยู่เพื่อตนเองเท่านั้น ส่วนมนุษย์นั้นมีความแตกต่าง จากความหมายโดยนัยที่มนุษย์สามารถพัฒนาตนเองได้ดีกว่าสัตว์ มีโอกาส หลุดพ้นจากสังสารวัฏ เมื่อมองจากแนวคิดเรื่อง พระโพธิสัตว์ในพุทธศาสนาเถรวาท การที่พุทธปรัชญาเถรวาทมีข้อบัญญัติว่า มนุษย์สามารถฝึกได้และอยู่ในภพภูมิที่ดีกว่าสัตว์นั้นก็ไม่ได้หมายถึงยอมรับว่ามนุษย์มีคุณค่าสูงกว่าสัตว์ แต่เป็นการนำเสนอว่า มนุษย์ที่สามารถฝึกฝนตนเองได้เท่านั้นที่มีฐานะที่ดีกว่าแม้ในหมู่มนุษย์ด้วยกันเอง มิได้หมายถึงลักษณะทางด้านกายภาพภายนอก แต่หมายถึงคุณค่าภายในจิตใจ

ในข้อนี้พุทธจริยศาสตร์เถรวาทแย้งว่าไม่มีแนวคิดดังกล่าว ตรงกันข้ามเถรวาทมีหลักกฎแห่งกรรม คือการให้คุณค่ากับการกระทำของบุคคลแต่ละคนมากกว่าการถือกำเนิดในภพภูมิที่สูงหรือต่ำ ดังมีพุทธพจน์กล่าวไว้ว่า “เรารู้ชัดถึงหมู่สัตว์ผู้เป็นไปตามกรรมว่า สัตว์ที่ประกอบกายทุจริต วจีทุจริต มโนทุจริต กล่าวร้ายพระอริยะมีความเห็นผิด และชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นผิด พวกเขาลงจากตายแล้วจะไปบังเกิดในอบาย ทุกคติ วินิบาต นรก แต่หมู่สัตว์



ที่ประกอบกายสุจริต วิสสุจริตมโนสุจริต ไม่กล่าวร้ายพระอริยะ มีความเห็นชอบ ชักชวนผู้อื่นให้ทำกรรมตามความเห็นชอบ พวกเขาลงจากตายแล้ว จะไปบังเกิด ในสุคติโลกสวรรค์”(วินัยปิฎก มหาวีกังค์ (ไทย) 1/13/7.) คำว่าหมูสัตว์ในที่นี้ ย่อมหมายถึง สัตว์ในความหมายของแนวคิดจริยศาสตร์ตะวันตกด้วย ดังนั้นในความหมายนี้พุทธจริยศาสตร์จึงมิได้หมายถึงแต่เพียงมนุษย์เท่านั้นที่สามารถ ทำกรรมที่จะนำไปสู่สุคติได้ แต่รวมถึงสัตว์ต่างๆ รวมอยู่ด้วยจึงไม่ได้มี ประเด็นใดๆ เกี่ยวกับแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยม และพุทธจริยศาสตร์ก็ยอมรับเหตุผลนี้มาตั้งแต่เริ่มแรกเลยทีเดียวผ่านหลักเบญจศีลเบญจธรรม

หลักในพุทธจริยศาสตร์ คุณค่าของ “สิ่งมีชีวิต” มาจากความประพฤติ ที่ดีตามหลักศีลธรรม และความสำคัญทางหลักศีลธรรมไม่ได้ตัดสินจากรูปลักษณ์ ภายนอก เพื่อให้เห็นแนวคิดของพุทธปรัชญาเถรวาทในการให้ความสำคัญกับ สัตว์อย่างเท่าเทียมกันจึงจะยกตัวอย่างในพระไตรปิฎกอีกหนึ่งตัวอย่างซึ่ง พระพุทธเจ้าได้แสดงไว้ในอภิสันทสูตร ดังนี้ “อริยสาวกในธรรมวินัยนี้ เป็นผู้ละเว้น ขาดจากการฆ่าสัตว์ อริยสาวกผู้เว้นขาดจากการฆ่าสัตว์แล้ว ชื่อว่า ให้ความไม่มีภัย ให้ความไม่มีเวร ให้ความไม่เบียดเบียนแก่สัตว์ทั้งหลาย ไม่มีประมาณ ย่อมเป็นผู้มีส่วนแห่งความไม่มีภัย ความไม่มีเวร ความไม่เบียดเบียน อันไม่มีประมาณ” (อังคุตตรนิกาย ปัญจกนิบาต (ไทย) 23/9/300)

ดังนั้นการนำแนวคิดวงจรแห่งจริยศาสตร์ตะวันตกมาใช้กับพระพุทธ ศาสนาเถรวาทนั้นจึงไม่ถูกต้อง เนื่องจากหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาเถรวาท แตกต่างกับแนวคิดจริยศาสตร์ตะวันตก พระพุทธศาสนาเถรวาทไม่ได้บัญญัติเรื่อง การตัดสินความสำคัญทางศีลธรรมจากลักษณะทางชีววิทยาของสิ่งมีชีวิต แท้จริง แล้วหลักจริยธรรมขั้นพื้นฐานที่เป็นประโยชน์ในการดำรงชีวิตอยู่ร่วมกันในสังคม ของมนุษย์ตามหลักพุทธจริยศาสตร์ได้แก่ หลักเบญจศีลและหลักเบญจธรรม (อำนาจ ยอดทอง, 2555, หน้า 12)



3. แนวคิดเรื่องอหิงสา เมตตา และการคุ้มครองสิ่งมีชีวิตอื่น

จากการศึกษาที่กล่าวมาข้างต้น ผู้เขียนมีข้อสังเกตประการหนึ่ง คือ พุทธจริยศาสตร์เถรวาทนั้น มักจะเชิดชูแนวคิดเรื่องเมตตา เมตตาของพุทธจริยศาสตร์เถรวาทมีลักษณะที่สำคัญคือ ในระดับต้นเป็นการเอื้อเพื่อซึ่งกันและกันไม่ทำลาย ไม่เบียดเบียนกัน ยังคนทั้งหลายให้อยู่ร่วมกันอย่างสันติสุข และสร้างสันติภาพให้เกิดขึ้นแก่ชาวโลก ระดับกลาง เมตตาเป็นคุณธรรมที่ช่วยพัฒนาจิตให้สะอาดบริสุทธิ์ ลดกิเลส ลดปัญหา ขจัดความทุกข์ให้เบาบาง ในระดับสูง เมตตาเป็นคุณธรรมที่ยังบุคคลให้หมดตัวตน หมดกิเลส หมดปัญหา ไม่มีอาสวะ เมตตานั่น เกิดขึ้นได้ 3 ทาง คือ ทางกาย ทางวาจา และทางใจ เมตตาที่มีกิเลสครอบงำ หรือเมตตาที่ปราศจากปัญญา ย่อมเป็นสาเหตุให้เกิดโทษได้ถ้าบุคคลเจริญเมตตาอย่างต่อเนื่องก็ย่อมได้รับอานิสงส์หรือคุณประโยชน์หาประมาณมิได้บุคคลย่อมได้รับอานิสงส์หรือคุณประโยชน์จากการเจริญเมตตา 2 ลักษณะ คือ (1) ในขณะที่ยังมีชีวิตอยู่ (2) หลังจากตายไปแล้ว

แนวคิดอหิงสาก็เป็นอีกแนวคิดหนึ่งที่มีความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับหลักเมตตาในพุทธจริยศาสตร์เถรวาทเช่นกัน เพราะมีปัจจัยที่สืบเนื่องทั้งสองมีความต้องการให้ผู้อื่นอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุข ไม่เบียดเบียนกันทั้งในหน้าที่ สิทธิ เสรีภาพ เป็นต้น และที่สำคัญจะต้องมีความรัก เมตตา ไม่ประทุษร้ายต่อกัน จึงเห็นได้ว่าลักษณะอหิงสาและเมตตา เป็นเสมือนอันหนึ่งอันเดียวกัน คือ ทุกคนจะต้องมีความรัก ความอดทน ความกล้าหาญ ความบริสุทธิ์ใจ ความจริงใจ ต่อกันทั้งต่อหน้า และลับหลัง ปัจจัยที่ทำให้เกิดความไม่เบียดเบียนต้องมีความเมตตา และประเภทของเมตตา คือความไม่เบียดเบียนหรือประทุษร้ายกัน เพราะความสำคัญของอหิงสาและเมตตาก็มีเป้าหมายเดียวกัน คือ อยู่ร่วมกันอย่างมีความสุขทั้งผู้มีอำนาจก็มีเมตตาและไม่เบียดเบียนหรือข่มเหง รังแก ผู้ที่มีกำลังน้อยกว่า และสร้างสรรค์สังคมโดยรวมให้เป็นสุข (พระอธิการอำนาจ ครุฑโม, 2558, หน้า 193)



แนวความคิดการคุ้มครองสัตว์ในพระพุทธศาสนาก็มาจากหลักเมตตาเช่นเดียวกัน ตั้งแต่สมัยพุทธกาลจนถึงปัจจุบันการทำลายล้างชีวิตเกิดขึ้นในสรีรแบบคือ

1. ผ่านรูปแบบของการบูชาัญชีสัตว์และชีวิตมนุษย์
2. ผ่านกิจกรรมการล่าเพื่อนำมาทำเป็นอาหารของมนุษย์ รวมถึงความต้องการอื่น ๆ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเพื่อใช้ในการรักษาโรค ดังนั้นการบริโภคเนื้อสัตว์ของมนุษย์จึงเป็นรูปแบบความรุนแรงที่สำคัญ
3. ผ่านกิจกรรมทางการเกษตรและอื่น ๆ เช่น การขุด การชลประทาน การไถนา การเก็บเกี่ยว และการตัดต้นไม้ เป็นต้น
4. ผ่านสงครามการสู้รบ และการฆาตกรรม (Singh, 2006, p. 45)

พุทธจริยศาสตร์เถรวาทปฏิเสธความรุนแรงทุกประเภทที่กระทำต่อสัตว์ทุกชนิด หลักการนี้มีมาตั้งแต่เริ่มประกาศพระพุทธศาสนาในยุคแรกนับตั้งแต่การดำหนิการบูชาัญชีของพวกพราหมณ์ว่าไม่มีประโยชน์อันใด มีแต่จะก่อให้เกิดทุกข์ทรมานแก่สัตว์นานาชาติ และเป็นบาปแก่ผู้กระทำ ในชาดกและพระสูตรต่างๆ ดังที่ยกมาข้างต้นทำให้เห็นว่า พระพุทธองค์ทรงพยายามชี้ให้เห็นเสมอว่า สัตว์ต่างๆ ก็มีความเจ็บปวดทรมานและต่างก็หลีกเลี่ยงความเจ็บปวดเหมือนกันกับมนุษย์ สรรพสัตว์เป็นเพื่อร่วมวัฏสงสารของมนุษย์ที่ต้องเวียนเกิดและตายผ่านความทุกข์ทรมานในวัฏสงสาร เป็นสัตว์บ้าง เป็นมนุษย์บ้าง ด้วยอำนาจของกรรมเป็นผู้ทำกรรมต่างๆ และรับผลกรรมที่ตนกระทำไว้นกว่าจะหลุดพ้นจากวัฏสงสาร

ดังข้อความในคัมภีร์พระไตรปิฎกไทโซ ตอนหนึ่งกล่าวว่า “..เขาจะขุดบ่อน้ำ ปลูกไม้ผล ขุดลอกลำธาร หนองบึง ถ้าเห็นสัตว์วิ่งหนีด้วยความกลัว เขาก็จะเข้าช่วยโดยไม่ลังเล จะหาที่หลบภัยให้ และขอร้องนายพรานให้ไว้ชีวิตสัตว์นั้น..” (Avatamsaka Sutra : Taisho, 24/1488/1060 c20-1061 a23-26) ด้วยเหตุนี้มนุษย์จึงควรมีเมตตาต่อสรรพสัตว์ พระสูตรที่สำคัญอันเป็นที่รู้จักกันดีของชาวพุทธเถรวาทที่มีเนื้อหากล่าวถึงความเมตตาต่อสรรพสัตว์และสรรพสิ่ง เช่น กรณียเมตตสูตร อหิราชิกสูตรหรือขันธปริตร ก็กล่าวทำนองเดียวกันนี้



ดังนั้น เมตตาจึงเป็นหลักธรรมที่แสดงให้เห็นการอยู่ร่วมกับสัตว์อื่นแม้มีพิษร้ายต่อมนุษย์ ก็ไม่ควรฆ่าหรือทำร้ายแต่ให้แสวงหาวิธีที่จะอยู่ร่วมกันอย่างสันติทั้งสองฝ่าย จากพุทธประวัติจะเห็นได้ว่า การทำให้สัตว์มีพิษหรือดุร้ายเชื่องด้วยอำนาจของเมตตาเป็นวิธีที่พระพุทธองค์ทรงปฏิบัติและนำมาสั่งสอนสาวกอยู่เสมอ นับเป็นวิธีการอนุรักษสัตว์เพื่อให้เกิดความสมดุลของสภาพแวดล้อมทางธรรมชาติตามแนวพระพุทธศาสนาโดยใช้หลักธรรม คือ เมตตาเป็นเครื่องมือสำคัญการที่พระพุทธเจ้าทรงใช้หลักธรรมดังกล่าว เป็นเรื่องที่สวนทางกับกระแสสังคมในสมัยนั้นที่นิยมฆ่าสัตว์บูชายัญ ใช้สัตว์เป็นเครื่องมือในการบูชาเทพเจ้า อันเป็นวิถีทางที่โหดร้ายป่าเถื่อนและพระองค์ก็ไม่ทรงรับเข้ามาในพระพุทธศาสนา อาจจะเพราะทรงเห็นว่าการบูชาเทพเจ้าบางครั้งก็กระทำอย่างโหดร้าย เช่น ในปัจจุบันมีพิธีบูชาเจ้าแม่กาลี โดยการนำแพะมาตัดคอแล้วให้เลือดพุ่งไปเข้าปากรูปปั้นเจ้าแม่กาลีในงานเทศกาลบูชาซึ่งจัดขึ้นเป็นประจำทุกปี และไม่ใช่วิถีทางแห่งเมตตาธรรม

งานวิจัยของเฉลิมวุฒิ วิจิตร ได้กล่าวว่า พุทธปรัชญาเถรวาทสนับสนุนการกินเนื้อสัตว์ไว้ในวิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต เรื่องสถานะทางจริยธรรมของสัตว์ในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท (เฉลิมวุฒิ วิจิตร, 2553, หน้า 26) เขากล่าวสรุปความว่า “หากมนุษย์กินอาหารอย่างรู้คุณค่า กินด้วยสำนึกที่ดี และมีได้กินเพื่อความเพลิดเพลินในรสอาหารการกินในลักษณะเช่นนี้ย่อมถือว่ามีเจตนาที่เป็นกุศลเป็นแรงผลักดัน หากกินอาหารด้วยความรู้สึกถึงความต้องการบางอย่าง เช่น ต้องการรสอาหารที่ถูกลิ้น ทั้งยังสนุกสนานเพลิดเพลินไปกับการกินชีวิตของสัตว์อื่น การกินในลักษณะเช่นนี้ย่อมถือว่ามีเจตนาที่ไม่ดีเป็นแรงผลักดัน แม้เจตนาที่เป็นอกุศลนี้ จะไม่มีความรุนแรงเทียบเท่ากับการโลภอยากได้ของผู้อื่น ความโกรธแค้นคิดประทุษร้ายผู้อื่น และความหลงมัวเมาด้วยความขาดสติ แต่เจตนาที่เป็นแรงผลักดันก็ยังคงเป็นอกุศลอยู่ดี แต่เป็นอกุศลเจตนาที่มีขนาดเล็กน้อยเท่านั้น” และเมื่อพิจารณาถึงความจำเป็นในการกินอาหารของมนุษย์แล้วจะพบว่า “การกินเนื้อสัตว์นี้มีความจำเป็นกับร่างกายของมนุษย์ในเรื่องพัฒนาการทางร่างกาย จากข้อมูลทางวิทยาศาสตร์พบว่าร่างกายคนเราต้องการสารอาหารจาก



เนื้อสัตว์”

ประเด็นดังกล่าวผู้เขียนเห็นว่าน่าจะขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องอหิงสา และเมตตาธรรมของพระพุทธศาสนาโดยรวม เพราะแม้ในพระวินัยปิฎกก็มี บทบัญญัติถึงความพยายามของพระพุทธองค์ที่มีข้อห้ามหลายข้อที่ไม่ให้ภิกษุฉันเนื้อ เช่น การห้ามไม่ให้เห็น ไม่ให้กิน ไม่ให้สงสัย ว่าเนื้อและปลาที่เขานำมาถวาย นั้นเขาเจาะจงมาเพื่อตน รวมถึงการให้ภิกษุฉันเนื้อเดนที่เหลือจากสัตว์อื่นเพื่อ หลีกเลี่ยงการฆ่าสัตว์เมื่ออยู่ในสภาวะที่จำเป็นต้องดำรงชีวิตอยู่รอด งานวิจัย ดังกล่าวข้างต้นจำเป็นต้องตอบคำถามว่า เพราะเหตุใดพระองค์จึงไม่ทรงห้ามพระภิกษุฉันเนื้อ แต่ไม่ควรเข้าใจว่าพระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้ฉันเนื้อและปลาได้โดยไม่ พิจารณาเจตนาธรรมที่แท้จริงของการบัญญัติพระวินัย เหตุผลที่ผู้วิจัยต้องการแสดง อีกข้อหนึ่ง คือ มีคำสอนของพระพุทธองค์ข้อหนึ่ง ห้ามค้าขายเนื้อสัตว์ ในเรื่อง มิจฉวานินชา 5 คือ มังสวานินชา และถือว่าเป็นอาชีพที่ควรหลีกเลี่ยงให้มาก หากเป็นไปได้ เพราะเป็นทางมาแห่งบาปอกุศล สาเหตุที่ทรงกระทำเช่นนี้อาจเพราะ ทรงเห็นว่า หากในอนาคตพระองค์ไม่ทรงตรัสสอนเรื่องนี้เอาไว้ ก็จะทำให้ภิกษุ หรือผู้นับถือพระพุทธศาสนาบางส่วนเข้าใจว่า พระธรรมคำสอนของพระองค์ ขัดแย้งกัน คือ พระวินัยตรัสอย่างหนึ่ง แต่พระธรรมเป็นอีกอย่างหนึ่ง และจะทำให้ พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแห่งเผ่าพันธุ์นิยม

เมื่อพิจารณาจากแนวคิดหลัก ๆ ของพุทธปรัชญาเถรวาทจะเห็นว่า สัตว์ ก็มีชีวิตและจิตวิญญาณ เช่นเดียวกับกับมนุษย์ แม้จะไม่เท่าเทียมกันในลักษณะ ทางกายภาพ (ซึ่งบางอย่างสัตว์มีกายภาพที่ดีกว่า แต่บางอย่างมนุษย์มีมากกว่า เช่น ทางด้านสมอง) ลักษณะร่วมกันของสัตว์กับมนุษย์นี้เป็นไปในสถานะที่เท่าเทียม กันโดยธรรมชาติ ไม่ใช่มนุษย์หรือสัตว์เป็นผู้สร้างขึ้น การมีลักษณะร่วมกันเกี่ยวกับ ทุกข์ ความเจ็บปวด นี้เรียกอีกชื่อหนึ่งว่า สัญชาตญาณดั้งเดิม ความรักตัวกลัวตาย ความรักครอบครัว ความรู้สึกโกรธ โสภ และหลง มีเหมือนกันทุกประการไม่ว่าจะ เป็นมนุษย์หรือสัตว์ย่อมเป็นเช่นนั้นเอง การพิจารณาสถานะทางศีลธรรมของ มนุษย์และสัตว์หากไม่นำลักษณะเหล่านี้ของมนุษย์และสัตว์มาพิจารณาร่วมด้วย



นับว่าไม่อาจยอมรับได้ เหมือนการพูดถึง กิ้งม้ ไบ้ม้ แต่ไม่พูดถึงต้นไม้ทั้งต้นที่มีทั้งรากแก้วและรากฝอยที่อยู่ใต้ดิน ซึ่งอาจจะเกิดจากการมองไม่เห็น หรือการพิจารณาไม่รอบด้าน ก็อาจเกิดทัศนคติที่ผิดเพี้ยนไปแล้วก็เข้าใจว่า พุทธปรัชญาเถรวาท ให้คุณค่าแก่นุชย์เหนือกว่าสัตว์อื่นๆ และมีทัศนคติที่ยอมให้มีการกินหรือประกอบอาชีพค้าขายเนื้อสัตว์ได้

นิกายวัชรยานแบบธิเบตมีแนวคิดเรื่อง อหิงสา และเมตตา ที่ได้รับการรักษาสืบต่อกันมานาน อักขมตินิเรศสูตร กล่าวว่า “ความเมตตาต่อสรรพสัตว์เป็นคุณธรรมของพระโพธิสัตว์ที่พึงบรรลุโพธิจิต”(พระพรหมบัณฑิตและปิเตอร์ ฮาร์วี, 2561, หน้า 460) แนวคิดดังกล่าวนี้แสดงออกด้วยการกินอาหารมังสวิริติของพุทธศาสนิกชนมหายาน ข้อควรสังเกต คือ นักวิชาการฝ่ายเถรวาทบางท่านเห็นว่าพระพุทธองค์ไม่ทรงยอมรับการถือมังสวิริติโดยอ้างว่า การถือมังสวิริติถูกจัดไว้ในลัทธิการทรมานตนอย่างหนึ่งในบรรดาลัทธิการทรมานตนหลายอย่างเช่น การบริโภคอาหารสัปดาหละครั้ง การยืนเป็นวัตร การถอนเกสา เป็นต้น พระพุทธศาสนาก็ไม่ได้ถือว่าเนื้อสัตว์เป็นอาหารที่ก่อให้เกิดบาป ตรงกันข้าม การฆ่าสัตว์เป็นต้นตอแห่งบาปที่ก่อให้เกิดบาป (จุททกนิกาย สุตตันปิฎก (ไทย) 25/294/371) นอกจากนี้ยังได้กล่าวว่า พระพุทธองค์ไม่ทรงยอมรับการถือมังสวิริติให้เป็นหนึ่งในบรรดาอุตุคัมภีร์สำหรับพระภิกษุ และกล่าวว่า การถือมังสวิริติอาจก่อให้เกิดอันตรายแก่ผู้ถือตรงที่ทำให้เกิดความรู้สึกว่าตนเองมีคุณธรรมเหนือกว่าผู้อื่น ผู้ถือมังสวิริติอย่างเป็นจิตใจอาจรู้สึกรังเกียจเนื้อสัตว์ ซึ่งอาจถือว่าการยึดมั่นถือมั่นในรูปแบบหนึ่ง (ประเวศ อินทองปาน, 2560, หน้า 143)

ขอให้สังเกตว่า ถ้าหากแนวคิดดังกล่าวในพระพุทธศาสนาเถรวาทเป็นปัญหาเรื่องเผ่าพันธุ์นิยม เพราะเป็นแนวคิดที่มองประโยชน์ส่วนตนของมนุษย์เป็นหลัก ไม่คำนึงถึงชีวิตของสัตว์อื่นดังที่นักสิทธิสัตว์เข้าใจ แม้จะเป็นความจริงที่ว่า การกินเนื้อสัตว์ของมนุษย์ไม่ได้เป็นบาปโดยตรง แต่สัตว์ที่ตายเพราะมนุษย์กินเป็นอาหาร พุทธจริยศาสตร์จะตอบว่าไม่ใช่ผลของการกินเนื้อสัตว์ได้อย่างไรย่อมไม่อาจตอบได้ เพราะเมื่อมีผู้กิน ก็ย่อมมีผู้ที่ต้องฆ่าสัตว์เพื่อนำมากิน เมื่อการฆ่าสัตว์เป็น



บาป ผู้ที่สนับสนุนให้เกิดการฆ่าสัตว์ก็คือผู้ที่กินเนื้อสัตว์ และเพื่อที่จะต้องมีอาหารกินทุกวัน ก็ย่อมต้องมีผู้ฆ่าสัตว์เพื่อนำมาขายทุกวัน เมื่อมนุษย์ยังไม่เลิกกินเนื้อสัตว์ วงจรการฆ่าสัตว์ (ที่พุทธศาสนาเถรวาทถือว่าเป็นข้อห้ามและผิดศีล) ก็จะมีอยู่ คำสอนของพระพุทธศาสนาในส่วนนี้จึงขัดต่อศีลธรรมของมนุษย์ เพราะเป็นไปเพื่อสนองความต้องการของมนุษย์เท่านั้นและขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องอหิงสาและการคุ้มครองสัตว์ในพระพุทธศาสนาเถรวาท ที่มีแนวคิดที่ว่า “สัตว์ทั้งหลายที่เกิดมาแล้ว ไม่ว่าประเภทใดต่างต้องการมีชีวิตที่อยู่อย่างมีความสุขด้วยกันทั้งนั้น” นี่คือข้อความที่พระพุทธศาสนาได้สะท้อนธรรมชาติของสัตว์ซึ่งรวมถึงมนุษย์ด้วย ประเด็นความรับผิดชอบจึงมาตกที่มนุษย์ในฐานะที่เป็นสัตว์ประเภทหนึ่งที่มีศักยภาพสูงกว่าสัตว์ทั้งหลาย พระพุทธศาสนาสอนให้เราปฏิบัติต่อสัตว์อื่นอย่างมีเมตตา ในศีล 5 ข้อแรกแปลเป็นใจความได้ว่า พึงงดเว้นจากการฆ่าหรือทำร้ายสัตว์เดรัจฉานด้วยความตั้งใจ การสอนไม่ให้ฆ่าหรือทำร้ายสัตว์นี้มีรากฐานมาจากหลักธรรมเรื่องเมตตา กรุณา คือ การเอาใจเขามาใส่ใจเรา สิ่งที่เราไม่ต้องการให้ผู้อื่นมากระทำต่อเรา ก็ไม่ควรทำสิ่งนั้นต่อผู้อื่น” (ประเวศ อินทองปาน, 2560, หน้า 142)

ข้อสังเกตอีกประการหนึ่ง เหตุใดพุทธศาสนาวัชรญาณแบบทิเบตสามารถนำหลักอหิงสาและเมตตาไปประยุกต์ใช้อย่างได้ผลลัพธ์ที่เป็นรูปธรรมมากกว่าชาวพุทธฝ่ายเถรวาท กรณีดังกล่าวน่าจะมาจากแนวคิดเรื่อง พระโพธิสัตว์ พระโพธิสัตว์เป็นแนวคิดที่ยิ่งใหญ่ไม่แพ้แนวคิดทางปรัชญาอื่นๆ ชาวพุทธมหายานได้สร้างกรอบมาตรฐานทางศีลธรรมของผู้ที่จะดำเนินชีวิตฆราวาสในแบบชาวพุทธ ให้มีความรัดกุมและถูกทิศถูกทาง ศีลของพระโพธิสัตว์ข้อหนึ่งผู้ประสงค์จะดำเนินวิถีชีวิตแบบพระโพธิสัตว์จะต้องปฏิบัติตามอย่างเคร่งครัดคือ เมตตาต่อสรรพสัตว์ ไม่ว่าจะเป็นสัตว์เล็กสัตว์น้อย ก็จะต้องไม่ฆ่าสัตว์นั้นเพื่อนำมาเป็นอาหารของมนุษย์ พระโพธิสัตว์ของฝ่ายมหายานจึงเป็นภาคแสดงของแนวคิดเรื่องอหิงสา ดังข้อความในอวตังสกุสูตร ว่า “ พุทธบุตรทั้งหลาย เมื่อพระโพธิสัตว์ถือกำเนิดเป็นกษัตริย์และสามารถออกกฎหมายได้ตามใจปรารถนา พระองค์ได้ออกคำสั่งห้ามมิให้มีการ



ฆ่าสัตว์ มีกฎหมายห้ามฆ่าสัตว์ในทุกเมืองและทุกหมู่บ้านในราชอาณาจักร
ฆูสัตว์ทั้งปวงทุกชาติพันธุ์ ไม่ว่าสัตว์ไม่มีเท้า มีสองเท้า มีสี่เท้า และมีมากเท้า
ล้วนปลอดภัยจากความกลัวและไม่มีใครคิดจะไปทำร้าย พระองค์ได้เจริญคุณลักษณะ
หลายๆ ประการของพระโพธิสัตว์และปฏิบัติต่อสัตว์ทั้งหลายอย่างมีเมตตา
ไม่เบียดเบียนสัตว์ไม่ว่าในทางใด พระองค์ทรงเจริญโพธิจิตอันประเสริฐ เพื่อที่จะนำ
ความผาสุกมาสู่สรรพสัตว์” (Avatamsaka Sutra : Taisho 10/279/149 b16-21)

ในฝ่ายเถรวาทแนวคิดเรื่องอหิงสาและความเมตตาต่อสัตว์อื่นนี้มีปรากฏ
ชัดเจนในกฎทันทสูตร ว่า “ ดูกรพราหมณ์ ในยัญณ์นั้นไม่ต้องฆ่าโค แพะ แกะ ไก่
สุกร และสัตว์น่านาชนิด ไม่ต้องตัดต้นไม้มาทำหลักบูชายัญ ไม่ต้องเกี่ยวหญ้าคา
เพื่อเบียดเบียนสัตว์อื่น แม้เหล่าชนที่เป็นทาส คนรับใช้ กรรมกรของพระเจ้ามหา
วิจิตรราชก็ไม่ถูกลงอาชญา ไม่มีภัยคุกคาม ไม่ต้องร้องให้พุ่มพ่ายทำปrikกรรม
แท้จริง คนที่ปรารถนาจะทำจึงได้ทำ ที่ไม่ปรารถนาที่ไม่ต้องทำ ทำแต่สิ่งที่ปรารถนา
เท่านั้น สิ่งที่ไม่ปรารถนาไม่ต้องทำ ยัญพิธีนั้นสำเร็จลงเพียงเพราะเนยใส น้ำมัน
เนยข้น นมเปรี้ยว น้ำผึ้ง และน้ำอ้อยเท่านั้น...” (ที.สี.(ไทย)9/323-358/125-150)
พระสูตรดังกล่าวนี้เป็นแสดงวิสัยทัศน์ของพระพุทธเจ้าที่มีต่อพิธีบูชายัญซึ่งจะ
ต้องสังเวยชีวิตสัตว์จำนวนมากว่า ไม่เป็นไปเพื่อกุศล เป็นไปเพื่อบาปอกุศล และ
จากนั้นพระพุทธองค์ก็ได้ทรงแนะนำรูปแบบการประกอบพิธียัญที่ดีกว่าอันได้แก่
การให้ทาน ไปจนถึงการสละทางโลก และบรรลุพระนิพพานในที่สุด (พระพรหม
บัณฑิตและปีเตอร์ ฮาร์วี, 2561, หน้า 671)

4. ข้อสรุป

จากการอภิปรายที่ผ่านมาพอสรุปได้ว่า คำสอนในพระไตรปิฎกนั้นแสดง
ให้เห็นความเคารพที่มนุษย์พึงมีต่อผู้ที่มีชีวนุชน และต่อสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติ
ที่เกื้อกูลมนุษย์และสรรพสัตว์ พระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้ภิกษุและภิกษุณีรับ
บิณฑบาตที่เป็นเนื้อสัตว์ได้ เฉพาะแต่ในกรณีที่สัตว์นั้นมิได้ถูกเจาะจงฆ่ามาเพื่อนำ
มาถวาย (มัชฌิมนิกาย มัชฌิมนิพนธ์สาส์ก. (ไทย) 13/51-55/48-52) และมีข้อความ



ที่กล่าวถึงการที่พระพุทธองค์ทรงให้เลิกนำสัตว์ไปบูชาัญญและปฏิบัติต่อสัตว์อย่างมีเมตตากรุณา (พระพรหมบัณฑิต และ ปีเตอร์ ฮาร์วี, 2561 : 670)

การที่ชาวตะวันตกนำเสนอมุมมองที่มีต่อพุทธจริยศาสตร์ว่าให้ความสำคัญกับชีวิตสัตว์ต่ำกว่ามนุษย์นั้นจึงไม่เป็นความจริง หมายความว่า ถึงแม้พุทธศาสนานิกายเถรวาทไม่ได้สอน ในเรื่องความเสมอภาคระหว่างมนุษย์และสัตว์ แต่พุทธศาสนานิกายนี้ก็ไม่นับสนุนให้ใช้สัตว์ ทดลอง เพราะถือว่าการกระทำดังกล่าวเป็นการเบียดเบียน และสร้างความทุกข์ทรมานให้แก่สัตว์ นักวิทยาศาสตร์ไทยที่เป็นพุทธศาสนายอมรับว่าการใช้สัตว์ทดลองเป็นสิ่งที่ไม่เหมาะสม ในคำสอนของพุทธศาสนา แต่ในสภาพความเป็นจริงในปัจจุบัน การใช้สัตว์ทดลองยังมีความจำเป็นสำหรับนักวิทยาศาสตร์ที่ต้องการขยายความรู้เพื่อประโยชน์ของมนุษยชาติอยู่มาก เพราะนัก วิทยาศาสตร์ยังไม่สามารถหาวิธีการอื่นที่มีประสิทธิภาพมาทดแทนได้ อย่างไรก็ตามนักวิทยาศาสตร์ ก็พยายามใช้สัตว์ทดลองภายใต้กรอบของจริยธรรมสากลทั่วไปเช่นใช้สัตว์ทดลองก็ต่อเมื่อมีความ จำเป็นที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ และปฏิบัติต่อสัตว์ทดลองในฐานะเป็นสิ่งที่มีชีวิตด้วยความเมตตา กรุณา ไม่ใช่เป็นวัตถุสิ่งของที่มนุษย์จะทำอะไรก็ได้

จากข้ออ้างที่ว่าพุทธจริยศาสตร์สนับสนุนการใช้สัตว์เป็นเครื่องมือ พุทธจริยศาสตร์ได้โต้แย้งด้วยหลักมัจฉาภาวณิชา 5 ซึ่งได้อธิบายให้เห็นว่าพุทธจริยศาสตร์ไม่สนับสนุนการใช้สัตว์เป็นทรัพย์สิน ส่วนในประเด็นหลักเบญจศีลข้อที่ 1 เรื่องปาณาติบาต ผู้เขียนก็ได้อธิบายเปรียบเทียบกับแนวคิดการกินมังสวิรัต ซึ่งแสดงให้เห็นแนวคิดของพุทธจริยศาสตร์ที่ไม่สนับสนุนการฆ่าสัตว์เพื่อนำมาเป็นอาหารของมนุษย์ การเลี้ยงสัตว์เพื่อนำขาย ส่วนข้อโต้แย้งว่าพุทธจริยศาสตร์ให้ความสำคัญทางหลักศีลธรรมจากโอกาสในการตรัสรู้ธรรมะ แต่ผู้เขียนก็ชี้ให้เห็นว่าความสามารถในการบรรลุนิพพานเป็นคนละเรื่องกับสิทธิในการบรรลุนิพพาน และพุทธจริยศาสตร์ไม่มีแนวคิดให้คุณค่ากับสิ่งต่างๆ จากสถานที่เกิดการไปเกิดในภพภูมิหนึ่งๆ การเกิดเป็นมนุษย์และสัตว์ไม่ใช่เป้าหมายสูงสุด



ข้อสุดท้ายในประเด็นเรื่องคุณค่าที่สูงกว่าของมนุษย์ พุทธจริยศาสตร์ไม่มีแนวคิดใดที่ให้ความสำคัญทางศีลธรรม หรือกำหนดแนวทางการปฏิบัติต่อสิ่งมีชีวิตอื่นๆ เหมือนกับแนวคิดเผ่าพันธุ์นิยม ซึ่งผู้เขียนก็ได้พยายามอธิบายแยกแยะให้เห็นถึงแนวคิดเรื่องเผ่าพันธุ์นิยมและพุทธจริยศาสตร์ในหลากหลายมุมมอง แม้ว่าจะมีข้อความในพระไตรปิฎกฉบับภาษาบาลี กล่าวถึงความประเสริฐของมนุษย์ แต่ก็เป็นการให้ความสำคัญกับมนุษย์ในฐานะที่เป็นสรรพสัตว์ที่สามารถเรียนรู้ ผูกฝน และพัฒนาตนเองได้ มนุษย์ที่ฝึกตนดีแล้วประเสริฐยิ่งกว่าเทวดา และมักจะกล่าวในทำนองกลับกันว่า หากมนุษย์ไม่ได้ฝึกฝนอบรมตนเองแล้วหาประเสริฐไม่ ด้วยเหตุนี้พระพุทธเจ้าจึงกระตุ้นเตือนสาวกของพระองค์ว่า “ทนต์ เสฏโฐ มนุสเสสุ” ในหมู่มนุษย์ทั้งหลาย ผู้ที่ฝึกตนดีแล้วเป็นผู้ประเสริฐที่สุด ฝึกตนคือ ฝึกอะไร ก็คือ การฝึกจิตนั่นเอง ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า “จิตตํ ทนตํ สุขาวหิ” (ขุททกนิกาย ธรรมบท (ไทย) 25/36/36.) จิตที่ฝึกดีแล้วนำสุขมาให้ ที่มองว่าบุคคลใดบุคคลหนึ่งประเสริฐก็เพราะฝึกจิตมาดีนั่นเอง จึงทำให้การคิด พุด หรือกระทำการประเสริฐกว่าสัตว์ทั้งหลาย

จากนัยของพระพุทธพจน์บทนี้ ทำให้เราได้เห็นว่า ในแง่จริยศาสตร์นั้น พระองค์ให้ค่าของมนุษย์ในแง่ของการฝึกฝนพัฒนาดนอย่างไม่หยุดยั้ง และเมื่อฝึกตนได้ดีมากขึ้นเท่าใด ชนาก็เลสมากขึ้นเท่าใด ชนาก็เลสที่มีอยู่ในตนมากขึ้นเท่าใด ชีวิตของมนุษย์แต่ละคน ก็จะอุดมไปด้วยคุณค่ามากขึ้นเท่านั้น ดังที่ตรัสเพิ่มเติมว่า “อตฺตา หเว ชิตํ เสโย ยะ จายํ อิตฺรา ปชา” แปลความว่า ตนแล อันบุคคลชนะแล้ว เป็นของประเสริฐ ส่วนหมู่มสัตว์นอกนี้บุคคลชนะแล้วไม่ประเสริฐเลย” (อรรถกถา ขุททกนิกาย ธรรมบท (บาลี) 21/84/108)

เมื่อเป็นเช่นนี้ก็เท่ากับว่า พุทธจริยศาสตร์เถรวาทให้คุณค่ากับการกระทำของมนุษย์และสัตว์เท่าๆ กัน แม้จะมีข้อโต้แย้งเกี่ยวกับเรื่องศีลในพระวินัยนัยเป็นอีกประเด็นหนึ่ง แต่พุทธปรัชญาเถรวาทก็แยกแยะให้เห็นว่า การฆ่ามนุษย์ที่มีคุณธรรมสูงนั้น เลวร้ายยิ่งกว่าการฆ่าสัตว์หรือมนุษย์ที่ไร้คุณธรรม แต่ก็ได้หมายความว่า พุทธปรัชญาเถรวาทสนับสนุนการฆ่าสัตว์อื่น และเป็นเผ่าพันธุ์นิยม



ตามแบบตะวันตก เพราะไม่ได้มุ่งไปที่สภาวะหรือรูปร่างลักษณะภายนอก แต่พุทธจริยศาสตร์เถรวาทเน้นไปที่สภาพทางจิตใจที่เป็นนามธรรม หรือให้คุณค่ากับการกระทำของคนและสัตว์ สัตว์ต่างๆ หากทำร้ายมนุษย์ก็ย่อมได้รับการตำหนิเช่นกันเพราะกฎแห่งกรรมในพุทธจริยศาสตร์นั้นไม่มีข้อยกเว้น (จุฑาทนิกาย สุตตนิบาต (ไทย) ๒๕/๖๐๖/๖๕๔)

บรรณานุกรม

- ขจิตพรณ อมรปาน. (2552). **การศึกษาความคิดจริยศาสตร์ตะวันตก พุทธศาสนา (เถรวาท) และ นักวิทยาศาสตร์ไทยกับการใช้สัตว์ทดลอง**. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหิดล.
- คินสลีย์, เดวิด. (2551). **นิเวศวิทยากับศาสนา: จิตวิญญาณแห่งนิเวศในมุมมองต่างวัฒนธรรม**. แปลโดย ลภาพรรณ ศุภมันตรา. กรุงเทพมหานคร : สวนเงินมีมา.
- เฉลิมวุฒิ วิจิตร, (2553). **สถานะทางจริยธรรมของสัตว์ในทัศนะของพุทธศาสนาเถรวาท**. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต : บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ดาร์วิน, ชาร์ลส์. (2558). **กำเนิดสปีชีส์**. แปลโดย นำชัย ชีววิวรรธน์และคณะ. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สารคดี.
- ดอร์สกิน, ริชาร์ด. (2559). **ยืนเห็นแก่ตัว**. พิมพ์ครั้งที่ 2. แปลโดย เจษฎา เด่นดวงบริพันธ์. กรุงเทพมหานคร : มติชน.
- ประพิมพ์พรรณ เงินทิพย์. (2529). **มาตรการทางกฎหมายในการคุ้มครองสัตว์ตามหลักสวัสดิภาพสัตว์**. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์. สำนักหอสมุด.
- ประเวศ อินทองปาน. (2560). **พระพุทธศาสนากับสิ่งแวดล้อม**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.



พระพรหมบัณฑิต และปีเตอร์ ฮาร์วี. (2561). **พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**. พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระพรหมคุณาภรณ์, (ป.อ. ปยุตฺโต). (2551). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ 17. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). **พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สมภาร พรหมทา. (2548). **มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : ศยาม.

สมภาร พรหมทา. (2547). **กิน : มุมมองของพุทธศาสนา**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : โครงการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการคณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อำนาจ ครุฑโม, พระอธิการ. (2558). “การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องอหิงสาของมหาตมะ คานธี กับแนวคิดเรื่องเมตตาของพุทธปรัชญาเถรวาทเป็นสิ่งที่เดียวกันหรือไม่” **วารสารสถาบันวิจัยพิมพ์ธรรม** 2, 2 (กรกฎาคม – ธันวาคม).

อำนาจ ยอดทอง. 2555. **แนวคิดว่าด้วยสิทธิสัตว์ในเบญจศีล-เบญจธรรม**. บทความทางวิชาการ งานวิสาขบูชาโลกปี 2555. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

Aquinas, ST.Thomas. (1989). “*Differennces between Rational and Other Creatuers.*” in Regan, Tom and Singer, Peter. **Animal Rights and human obligations**. New Jersey : Prentice Hall Englewood.

Avatamsaka Sutra : **Taisho** vol.10, text 293. Trans. T.T.S.& D.S..Full Trans Dharma Realm Buddhist University, The Flower Adornment Sutra (Buddhist Text Translation Society, 1982)



- Bibles, Crossway. **The Holy Bible, English Standard Version (with Cross-References): Old and New Testaments.** (Kindle Locations 616-619). Good News Publishers. Kindle Edition.
- Singer, P. (1998). “*All Animals Are Equal.*” In *Environmental Philosophy; From Animal Rights to Radical Ecology*, edited by Michael Zimmerman et. al, 26-40. New Jersey: Prentice Hall.
- Singh, A. (2006). **Animals in Early Buddhism.** Eastern book Linkers. Delhi,
- Waldau, P. (2002). **The Specter of Speciesism; Buddhist and Christian View of Animals.** *Oxford: Oxford University Press,*



ก การพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุ*

.....
อัญชลี ปิยปัญญาวงศ์ และ สุปรีย์ส์ กาญจนพิศศาล*****
.....

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษามโนทัศน์เกี่ยวกับสมณสารูปและเกณฑ์การพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุ ซึ่งจากการศึกษาพบว่า คำว่า “สมณสารูป” มิใช่เกณฑ์ตัดสินความถูกต้องเหมาะสมของการแสดงออกภายนอกของพระภิกษุเท่านั้น หากแต่ในความเป็นจริงแล้วสมณสารูปที่สำคัญเป็นเรื่องภายในหรือระดับความบริสุทธิ์ของจิต โดยเฉพาะถ้าหมายถึงสมณะในความหมายของพระอริยบุคคล ถ้าพระภิกษุรูปใดมีสมณสารูปภายในคือมีคุณธรรมที่เหมาะสมกับความเป็นสมณะ สมณสารูปภายนอกก็จะตามมาเอง

โดยหลักการ บุคคลสามารถพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุได้ทั้งภายในและภายนอก สำหรับเกณฑ์ที่ใช้พิจารณาสมณสารูปภายใน คือ ระดับความ

* บทความนี้ปรับปรุงจากงานวิจัยเรื่อง “สมณสารูปของพระสงฆ์ไทยในมุมมองของพุทธปรัชญา” ได้รับทุนอุดหนุนจากมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ปี พ.ศ. 2559.

** อาจารย์ประจำสาขามนุษยศาสตร์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลธัญบุรี Email : wirunnapak_p@rmutt.ac.th

*** อาจารย์ประจำศูนย์จิตตปัญญาศึกษา มหาวิทยาลัยมหิดล

วันที่รับบทความ 9 พฤศจิกายน 2561 วันที่แก้ไขบทความ 6 มีนาคม 2562

วันที่ตอบรับบทความ 16 พฤษภาคม 2562



สามารถของจิตที่สามารถละสังโยชนได้ ส่วนการพิจารณาสมณสารูปภายนอกต้องอาศัยบทบัญญัติแห่งศีลและอธิสมาจารต่าง ๆ เป็นเกณฑ์ สำหรับการกระทำที่ซับซ้อน ผู้พิจารณาควรพิจารณาที่ความสอดคล้องกับเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนาร่วมด้วย อันประกอบไปด้วยเกณฑ์พื้นฐาน 4 กลุ่ม คือ 1) ความเป็นคนเลี้ยงง่าย บำรุงง่าย 2) ความเป็นคนมีก้น้อย สันโดษ และไม่สะสม 3) การเป็นผู้ขัดเกลา กิจาดกิเลส และมีอาการนำเลื่อมใส และ 4) การเป็นผู้ไม่คลุกคลีด้วยหมู่คณะ และการปรารภความเพียร

อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติ บุคคลทั่วไปอาจพิจารณาสมณสารูปภายนอกของพระภิกษุได้ แต่อาจเป็นการยากที่จะพิจารณาสมณสารูปภายในด้วยข้อจำกัด 2 ประการ คือ 1) ข้อจำกัดทางญาณวิทยาที่จะระบุว่าพระภิกษุรูปหนึ่งๆ เป็นพระอริยบุคคลหรือไม่ หรือเป็นพระอริยบุคคลระดับใด และ 2) ข้อจำกัดทางความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับพระวินัยของพระภิกษุ ด้วยเหตุนี้ การพิจารณาตัดสินความมีสมณสารูปของพระภิกษุในทุกกรณีจึงควรเริ่มที่การตระหนักถึงข้อจำกัดทั้งสองประการดังกล่าว นอกจากนี้ บุคคลยังควรพิจารณาตัดสินความมีสมณสารูปของพระภิกษุด้วยใจที่ปราศจากอคติอีกด้วย เพื่อให้การตัดสินเป็นไปอย่างรอบคอบ และยุติธรรม อันจะนำมาซึ่งประโยชน์ต่อการพัฒนาสมณสารูปของพระภิกษุต่อไป

คำสำคัญ : สมณสารูป, การพิจารณา, พระภิกษุ



A Consideration of the Buddhist Monks'

Samaṇasāruppa*

Anchalee Piyapanyawong** and Supre Kanjanaphitsarn***

Abstract

This article aims to study the concept of samaṇasāruppa and the criteria for considering the samaṇasāruppa of Buddhist monks. The study finds that the term “samaṇasāruppa” refers to a set of criteria which consider not only bodily and verbal expressions (external samaṇasāruppa) but, more importantly, also mental qualities (internal samaṇasāruppa) of Buddhist monks, especially those of noble persons (ariyapuggala). If a Buddhist monk can attain internal samaṇasāruppa or virtues fitting a monastic person, the external samaṇasāruppa will follow spontaneously.

In principle, laypersons may consider both internal and external samaṇasāruppa of monks. The criterion for considering internal samaṇasāruppa is the level of monks' mental ability in

* This paper is revised from the research entitled “*Thai monk's proper behavior of Buddhist priest in a perspective of Buddhist philosophy*,” funded by Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 2016.

** Lecturer, Department of Humanities, Faculty of Liberal Arts, Rajamangala University of Technology Thunyaburi. Email: wirunnapak_p@rmutt.ac.th

*** Lecturer, Contemplative Education Center, Mahidol University.



eliminating fetters (*samyojana*). The consideration of the external *samaṇasāruppa* has to refer to precepts and practical traditions of Buddhist monks. In the case of the complex actions, one should also refer to the 4 groups of basic criteria which facilitate monks' attainment of the ultimate goal of Buddhism. These include: 1) Being easy to support, 2) Wanting little, being content, and not hoarding, 3) Being fond of solitude, free of defilements, and respectable, and 4) Being secluded and exerting.

In practice, although laypersons can consider the external *samaṇasāruppa* of Buddhist monks, it is more difficult to consider their internal *samaṇasāruppa* due to two limitations. These are: 1) the epistemic limitation in determining whether a monk is a noble person, and if so, at which level, and 2) the limitation of knowledge of the Buddhist monks' codes of monastic disciplines. Therefore, in considering the *samaṇasāruppa* of Buddhist monks, a laity should keep these two limitations in mind. Besides, such consideration should be done without bias for the sake of cautiousness and fairness, which will in the end benefit the development of Buddhist monk's *samaṇasāruppa*.

Keywords: *samaṇasāruppa*, consideration, Buddhist monk



1. บทนำ

ในยุคโลกาภิวัตน์ดังเช่นที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน ข่าวสารทั้งในเชิงบวกและเชิงลบที่เกี่ยวข้องกับพระภิกษุมักถูกเผยแพร่ออกไปอย่างรวดเร็วผ่านสื่อต่างๆ ทั้งที่ข่าวสารดังกล่าวอาจมีทั้งเรื่องที่เป็นจริงบ้างเป็นเท็จบ้าง แต่ผู้คนจำนวนมากมักจะปักใจเชื่อและเข้ามามีส่วนร่วมในการวิพากษ์วิจารณ์หรือเผยแพร่ข้อมูลเหล่านั้น จนบางครั้งก่อให้เกิดผลกระทบเป็นวงกว้างทั้งต่อตัวพระภิกษุผู้ตกเป็นข่าว พระภิกษุรูปอื่น ๆ ในสังฆมณฑล และความเสื่อมใสศรัทธาของประชาชนที่มีต่อพระภิกษุโดยรวม ทั้งนี้ คำหนึ่งที่มีถูกใช้ในการวิพากษ์วิจารณ์การกระทำของพระภิกษุก็คือ คำว่า “สมณสาธูป” ซึ่งถ้าพระภิกษุรูปใดมีความประพฤติที่เรียบร้อยสำรวมและสอดคล้องกับพระวินัย พระภิกษุรูปนั้นจะได้รับการชื่นชมว่าเป็นพระภิกษุที่มีสมณสาธูป ในทางตรงกันข้าม ถ้าพระภิกษุรูปใดประพฤติปฏิบัติตนไม่สอดคล้องกับบทบัญญัติแห่งศีลและธรรมนิยมปฏิบัติต่างๆ ที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้น พระภิกษุรูปนั้นมักจะถูกผู้คนในสังคมตำหนิว่าไม่มีสมณสาธูป ดังนั้น คำว่า “สมณสาธูป” จึงถูกใช้เป็นเสมือนคำตัดสินอย่างกว้างๆ ว่าพระภิกษุรูปหนึ่งๆ ถือว่าเป็นพระภิกษุที่น่าเลื่อมใสหรือไม่น่าเลื่อมใส โดยอาศัยบทบัญญัติแห่งศีลและอภิสมจารต่างๆ เป็นเกณฑ์ นั่นเอง

อย่างไรก็ตาม ถึงแม้พระพุทธเจ้าจะทรงบัญญัติสิกขาบทต่างๆ ไว้อย่างละเอียดเพื่อเป็นกรอบแห่งการประพฤติปฏิบัติตนที่ถูกต้องดีงามสำหรับพระภิกษุ แต่ในความเป็นจริงกลับพบว่าพระภิกษุบางส่วนที่กระทำผิดพระวินัยหรือธรรมนิยมปฏิบัติต่างๆ อยู่เนืองนิตย์ ดังปรากฏในข่าวสารที่มีการเผยแพร่กันอย่างกว้างขวางในสังคมยุคปัจจุบัน โดยผู้ที่ทำการเผยแพร่หรือวิพากษ์วิจารณ์จำนวนไม่น้อยมักขาดความรู้ความเข้าใจอย่างถ่องแท้เกี่ยวกับพระวินัยของพระภิกษุ จึงมักใช้ความรู้สึกนึกคิดของตนเป็นบรรทัดฐานในการตัดสินว่าพระภิกษุรูปใดมีสมณสาธูปหรือไม่มีสมณสาธูป บ้างก็มีความรู้เกี่ยวกับพระวินัยพอสมควรแต่พยายามตีความบิดเบือนเพื่อปกป้องพระภิกษุที่ตนนับถือหรือเพื่อโจมตีพระภิกษุ



ที่ตนไม่นับถือ โดยมองข้ามข้อเท็จจริงที่พระภิกษุรูปนั้นๆ ได้กระทำ ซึ่งการกระทำดังกล่าวมักก่อให้เกิดบาปโทษแก่ตัวผู้กระทำเองและส่งผลกระทบต่อวงการสงฆ์โดยรวม ด้วยเหตุนี้ ถ้าประชาชนที่รับฟังข้อมูลข่าวสารต่างๆ มีความรู้เกี่ยวกับสมณสาธูปและเกณฑ์ที่ใช้พิจารณาความมีสมณสาธูปของพระภิกษุ อาจทำให้เกิดความยับยั้งชั่งใจที่จะเชื่อโดยง่ายหรือเกิดความระมัดระวังในการวิพากษ์วิจารณ์พระภิกษุมากยิ่งขึ้น ดังนั้น บทความนี้จึงมีวัตถุประสงค์เพื่อสร้างความกระจ่างในเรื่องสมณสาธูปและเกณฑ์ที่ใช้ในการพิจารณาความมีสมณสาธูปของพระภิกษุ เพื่อเป็นพื้นฐานในการพิจารณาสมณสาธูปของพระภิกษุก่อนที่จะดำเนินการตัดสินหรือวิพากษ์วิจารณ์ต่อไป

2. มโนทัศน์เกี่ยวกับสมณสาธูป

จากการสืบค้นคัมภีร์พระไตรปิฎก* ทำให้พบว่า คำว่า “สมณสาธูป” มีปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาสีแห่ง อันได้แก่ในอรรถกถาของพระวินัยปิฎก มหาวีรังค์ ความว่า “หลายบทว่า อุทฺทกฺขเล โภฏฺเฏตฺวา ปริภุญฺชนฺติ ความว่า ใครๆ ผู้ที่จะเป็นกับปียการรับเอาข้าวแดงแดงหนึ่งๆ นั้น ไปหุงต้มเป็นข้าวต้มหรือข้าวสวย ถวายแก่พระเถระเหล่านั้น ย่อมไม่มี. การหุงต้มแม้เองย่อมไม่เป็นสมณสาธูป ทั้งไม่สมควร” (วินัยปิฎก สมณปาสาทิกาอัฐกถา เล่ม 1 ข้อ 5 หน้า 326) และในอรรถกถาของพระอภิธรรมปิฎก ธาตุกถา-บุคคลบัญญัติ ความว่า “ในคำว่า อธิมุจฺจิตา โหติ นี้มีนัยดังต่อไปนี้ บุคคลคนหนึ่งกล่าวถึงภิกษุผู้มีสมณสาธูปนั้นแหละว่า “ภิกษุนี้ ไม่มีสมณสาธูป” ผู้นั้นครั้นฟังคำนั้นแล้ว เชื่ออย่างมั่นคง คือ เชื่อถึงที่สุด แม้ภิกษุผู้ชอบพอกันรูปอื่น กล่าวว่า “ภิกษุนี้มีสมณสาธูป” ก็ไม่เชื่อฟังคำของภิกษุนั้นเลย” (อภิธัมมปิฎก ธาตุกถาปกรณ์อัฐกถา เล่ม 79 ข้อ 142 หน้า 432) นอกจากนี้ ยังพบการใช้คำว่าสมณสาธูปในอรรถกถาติยวรรค พระสุตตันตปิฎก

* พระไตรปิฎกที่ใช้ในบทความนี้ หมายถึง พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถาแปล ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย ชุด 91 เล่ม และพระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ



ขุททกนิกาย จูฬนิเทศ ซึ่งกล่าวเช่นเดียวกันกับในพรรณาโอภจิตตจักขุคาถา พระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย อปทาน ความว่า “บทว่า โอภจิตตจักขุ เป็นผู้มิจักขุ อันทอดลง คือมิจักขุทอดลงเบื้องต่ำ... อธิบายว่า ภิกษุยื่นไม่ให้กระดุกหัวใจกระทบ กับกระดุกคาง. ก็การที่ภิกษุเป็นผู้มีตาทอดลงอย่างนี้ไม่เป็นสมณสารูป คือ ไม่ควรแก่สมณะ” (ขุททกนิกาย สัทธัมมปัชโชติกาอัฐกถา เล่ม 67 ข้อ 29 หน้า 717. และ ขุททกนิกาย วิสุททชนวิลาสนีอัฐกถา เล่ม 70 ข้อ 2 หน้า 366)

นอกจากนี้ ยังมีการใช้คำว่า “สมณสารูป” ในรูปแบบของคำแปลโดย แปลว่า “สมควรแก่สมณะ” ปรากฏอยู่อีกหลายแห่ง ตัวอย่างเช่น ในคัมภีร์ พระวินัยปิฎก มหาวรรค ความว่า “สมณสารูป” (วินัยปิฎก มหาวีรังค์ (บาลี) เล่ม 5 ข้อ 149 หน้า 203) ซึ่งแปลว่า “สมควรแก่สมณะ” (วินัยปิฎก มหาวีรังค์ เล่ม 7 ข้อ 149 หน้า 276) และในคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย เถรีคาถา ความว่า “*รชตฺ ชาตฺรูปํ วา นตฺเถตฺสสฺสปี สนฺติยา น เอตํ สมณสารูปํ*” (ขุททกนิกาย เถรีคาถา (บาลี) เล่ม 26 ข้อ 471 หน้า 487) ซึ่งมีความหมายว่า “ในระหว่าง บัณฑิตทั้งหลายเงินและทองไม่มีเพื่อสันติความสงบสำหรับผู้นั้น เงินทองนั้นก็ไม่ใช่สมควรแก่สมณะ” (ขุททกนิกาย เถรีคาถา เล่ม 54 ข้อ 471 หน้า 415) ซึ่งจะได้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงใช้ คำว่า “สมณสารูป” โดยเน้นที่ภาพลักษณ์ของพระภิกษุ ที่ปรากฏแก่ชาวบ้านเป็นสำคัญ และเมื่อพิจารณาเฉพาะเนื้อความที่ปรากฏข้างต้น อาจจะทำให้เกิดความเข้าใจเพียงว่า สมณสารูป คือ พฤติกรรมที่เหมาะสมของ ผู้ที่เป็นนักบวชในพระพุทธศาสนา เช่น ภิกษุไม่ควรหุงหาอาหารด้วยตัวเอง และ ไม่ควรครอบครองเงินทอง เป็นต้น ดังนั้น เพื่อให้เข้าใจคำว่า “สมณสารูป” มากยิ่งขึ้นจึงจำเป็นต้องเข้าใจมโนทัศน์เกี่ยวกับสมณะในพระพุทธศาสนาเป็น เบื้องต้นก่อน ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงตรัสเกี่ยวกับสมณะไว้ในสมณสูตร ในคัมภีร์ พระสูตรตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย จตุกนิบาต ดังนี้

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมณะที่ 1 มีในธรรมวินัยนี้เท่า่นั้น สมณะที่ 2
มีในธรรมวินัยนี้ สมณะที่ 3 มีในธรรมวินัยนี้ สมณะที่ 4 มีในธรรมวินัยนี้



ลัทธิอื่นว่างจากสมณะทั้ง 4 เธอทั้งหลายจึงบันลือสีหนาทโดยชอบอย่างนี้
เกิด.

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะที่ 1 เป็นโณ ภิกษุในธรรมวินัยนี้
เพราะสิ้นสังโยชน์ 3 เป็นพระโสดาบัน มีอันไม่ตกต่ำเป็นธรรมดา เป็น
ผู้เที่ยงที่จะตรัสรู้ในเบื้องหน้า นี่สมณะที่ 1.

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะที่ 2 เป็นโณ ภิกษุในธรรมวินัยนี้
เพราะสิ้นสังโยชน์ 3 และเพราะราคะ โทสะ โมหะเบาบาง เป็นพระ
สกทาคามี มาสู่โลกนี้คราวเดียวเท่านั้นแล้วกระทำที่สุดทุกข์ได้ นี่สมณะที่ 2.

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะที่ 3 เป็นโณ ภิกษุในธรรมวินัยนี้
เพราะโอรัมภาคิยสังโยชน์ 5 ลั่นไป เป็นอุปปาทิกะ (เป็นพระอนาคามี)
จักปรินิพพานในภพนั้น มีอันไม่กลับมาจากโลกนี้เป็นธรรมดา นี่สมณะ
ที่ 3.

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะเป็นโณ ภิกษุในธรรมวินัยนี้ กระทำ
ให้แจ้งในเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ อันหาอาสวะมิได้ เพราะอาสวะทั้งหลาย
สิ้นไป ด้วยปัญญาอันยิ่งเองในปัจจุบันเข้าถึงอยู่ นี่สมณะที่ 4.

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมณะที่ 1 มีในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 2
ที่ 3 และที่ 4 มีในธรรมวินัยนี้ ลัทธิอื่นว่างจากสมณะทั้ง 4 เธอทั้งหลาย
จึงบันลือสีหนาทโดยชอบอย่างนี้เกิด (อังคุตตรนิกาย จตุกนิบาต เล่ม 35
ข้อ 241 หน้า 596-597)

จากข้อความในสมณสูตรข้างต้น แสดงให้เห็นว่าสมณะที่แท้จริงใน
พระพุทธศาสนา ได้แก่ พระอริยบุคคล 4 กลุ่ม คือ พระโสดาบัน พระสกทาคามี
พระอนาคามี และพระอรหันต์ หรืออาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า สมณะ คือ ผู้ที่



สามารถสงบกิเลสหรือสังโยชน* อย่างน้อยสามข้อแรกได้ ซึ่งสมณะทั้งสี่กลุ่มนี้จะเกิดขึ้นได้โดยการปฏิบัติตามแนวทางที่ถูกต้องของพระพุทธศาสนาเท่านั้น ถ้าบุคคลใดปฏิบัติตามแนวทางของลัทธิอื่นก็มิอาจทำให้บรรลุตระเป็นพระอริยบุคคลดังกล่าวได้ นอกจากนี้ การที่พระโพธิสัตว์สิทธัตถะทรงตรัสรู้เพียงครั้งเดียวแล้ว บรรลุตระเป็นพระพุทธเจ้าอาจแสดงนัยว่า แนวทางในการปฏิบัติหรือบำเพ็ญเพียรทางจิตที่จะนำไปสู่การบรรลุตระนั้นน่าจะมีเพียงแนวทางเดียว ด้วยเหตุนี้ ถึงแม้พระพุทธศาสนาในปัจจุบันจะถูกแบ่งออกเป็นหลายนิกาย และมีหลากหลายแนวทางในการปฏิบัติ แต่มีเพียงแนวทางที่ถูกต้องเท่านั้นที่จะนำไปสู่การบรรลุตระเป็นสมณะดังกล่าวได้ ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าถึงแม้แต่ละนิกายหรือแต่ละแนวทางการปฏิบัติจะเรียกตัวเองว่าเป็นพระพุทธศาสนาเช่นเดียวกัน แต่ถ้าปฏิบัติในแนวทางที่ไม่ถูกต้องก็มิอาจเข้าถึงความเป็นสมณะในระดับต่างๆ ได้ ซึ่งสอดคล้องกับบทสัมภาษณ์พระครูภาวนาวิสุทธิคุณ วิ. (ชัชวาล ชินสโร) ประธานคณะกรรมการบริหาร ศูนย์กลางการศึกษาวิปัสสนาธุระพุทธวิหาร วัดพระธรรมจักร ที่กล่าวว่า “ในพระพุทธศาสนามีปัจจัยพิเศษประการหนึ่งซึ่งนำไปสู่การดับทุกข์ได้อย่างแท้จริง จนอาจเรียกได้ว่าเป็นสัญลักษณ์ของพระพุทธศาสนา ก็คือ การเกิดขึ้นของมรรคมรรค 8” (พระครูภาวนาวิสุทธิคุณ วิ., สัมภาษณ์) ดังปรากฏหลักฐานในมหาปริณิพพานสูตร ในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค ซึ่งสอดคล้องกับที่พระพุทธเจ้าได้ทรงตรัสกับสุภัททปริพาชก ความว่า

* สังโยชน กิเลสที่ผูกมัดใจสัตว์ มี 10 อย่าง คือ ก. โอรัมภาคิยสังโยชน สังโยชนเบื้องต่ำ 5 ได้แก่ 1. สักกายทิฏฐิ ความเห็นว่าเป็นตัวของตน 2. วิจิกิจฉา ความลังเลสงสัย 3. สีลัพพตปรามาส ความถือมั่นศีลพรต 4. กามราคะ ความติดใจในกามคุณ 5. ปฏิฆะ ความกระทบกระทั่งในใจ
ข. อุทธรัมภาคิยสังโยชน สังโยชนเบื้องสูง 5 ได้แก่ 6. รูปราคะ ความติดใจในรูปธรรมอันประณีต 7. อรูปราคะ ความติดใจในอรูปธรรม 8. มานะ ความถือว่าตนเป็นนั่นเป็นนี่ 9. อุทธัจจะ ความฟุ้งซ่าน 10. อวิชชา ความไม่รู้จริง (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2553, หน้า 243-244)



ดูกรสุภัททะ อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ 8 หาไม่ได้ในธรรมวินัยใด แม้สมณะที่ 1 ที่ 2 ที่ 3 ที่ 4 ก็หาไม่ได้ในธรรมวินัยนั้น อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ 8 หาได้ในธรรมวินัยใด แม้สมณะที่ 1 ที่ 2 ที่ 3 ที่ 4 หาได้ในธรรมวินัยนั้น สุภัททะ อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ 8 หาได้ในธรรมวินัยนี้มีสมณะที่ 1 ที่ 2 ที่ 3 ที่ 4 ก็มีอยู่ในธรรมวินัยนี้ ลัทธิอื่นๆ ว่างจากสมณะผู้รู้ สุภัททะ ก็ภิกษุเหล่านี้พึงอยู่โดยชอบ โลกจะไม่พึงว่างจากพระอรหันต์ทั้งหลาย. (ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่ม 13 ข้อ 138 หน้า 318)

จากพระสูตรข้างต้น แสดงให้เห็นว่า มรรคมือองค์ 8 นี้เองเป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้ผู้ปฏิบัติเข้าถึงความเป็นสมณะทั้ง 4 ระดับได้ ดังนั้น ถ้าแนวทางการปฏิบัติใดไม่สามารถทำให้มรรคทั้ง 8 องค์เกิดขึ้นได้ แนวทางดังกล่าวอาจมิใช่แนวทางที่ถูกต้องตามที่พระพุทธเจ้าทรงชี้แนะไว้ และมีอาจนำไปสู่การบรรลุความดับทุกข์ที่แท้จริงได้อย่างไรก็ตาม พระพุทธเจ้าทรงมิได้ใช้คำว่า “สมณะ” ในความหมายเฉพาะว่าหมายถึงพระอริยบุคคลเท่านั้น หากแต่ยังใช้ในความหมายทั่วไปว่า “นักบวช” อีกด้วย ดังปรากฏหลักฐานในวรรณภาพพราหมณ์ชาลสูตร ในอรรถกถาสุมังคลวิลาสินี ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค ความว่า “บทว่า สมณพราหมณา ความว่า ที่ชื่อว่า สมณะ เพราะความเข้าบวช ที่ชื่อว่า พราหมณ์ โดยกำเนิด อีกอย่างหนึ่ง โลกสมมติอย่างนี้ว่า สมณะบ้าง พราหมณ์บ้าง” (ทีฆนิกาย สุมังคลวิลาสินีอรรถกถา เล่ม 11 ข้อ 27 หน้า 239) ซึ่งแสดงให้เห็นว่า ในพระพุทธศาสนามีการใช้คำว่า “สมณะ” ในสองความหมายซึ่งแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง นั่นคือ ความหมายโดยทั่วไป (นักบวช) และความหมายเฉพาะในพระพุทธศาสนา (พระอริยบุคคล) ซึ่งในประเทศไทยมักใช้ในความหมายทั่วไปเช่นเดียวกับชาวอินเดียในสมัยพุทธกาลที่มักเรียกนักบวชในลัทธิหรือศาสนาต่างๆ ว่า “สมณะ” ดังเช่น ชาวอินเดียมักเรียกพระพุทธเจ้าว่า “สมณโคตม” ซึ่งหมายถึง นักบวชแห่งตระกูลโคตมะ เป็นต้น

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต) ได้นิยามคำว่า “สมณะ” ดังปรากฏในพจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์ ความว่า “สมณะ คือ “ผู้สงบ” หมายถึง นักบวชทั่วไป แต่ในพระพุทธศาสนา ท่านให้ความหมายจำเพาะ หมายถึง



ผู้ระงับบาป ได้แก่ พระอริยบุคคล และผู้ปฏิบัติธรรมเพื่อระงับบาป ได้แก่ ผู้ปฏิบัติธรรมเพื่อเป็นพระอริยบุคคล” (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต), 2551, หน้า 397) ซึ่งนิยามดังกล่าวแสดงนัยสำคัญสองประการ คือ 1) ผู้ที่ได้ชื่อว่าเป็นสมณะในพระพุทธศาสนาน่าจะแบ่งได้เป็นสองกลุ่ม คือ ก. พระอริยบุคคล อันได้แก่ พระโสดาบัน พระสกทาคามี พระอนาคามี และพระอรหันต์ และ ข. ผู้ปฏิบัติสมณธรรมเพื่อความดับทุกข์ อันหมายรวมถึงฆราวาสทั้งชายและหญิง ตลอดจนชนเวทดาทั้งหลายก็มีโอกาสเข้าถึงความเป็นสมณะได้ ทั้งนี้ ผู้เขียนขอใช้คำว่า “อริยสมณะ” แทนสมณะในกลุ่ม ก. และใช้คำว่า “สมมติสมณะ” แทนสมณะในกลุ่ม ข. เพื่อสะดวกในการวิเคราะห์ต่อไป 2) ผู้ที่ได้ชื่อว่าเป็นสมณะ ถึงแม้จะยังมีได้บรรลุดูธรรมเป็นพระอริยบุคคล ก็ควรเป็นผู้ชวนช่วยในการบำเพ็ญเพียรทางจิตเพื่อความหลุดพ้นจากกิเลส ดังนั้น บุคคลใดที่เพียงแค่ผ่านพิธีกรรมอุปสมบทเพื่อเป็นพระภิกษุ แต่ยังมีได้เพียรปฏิบัติสมณธรรมเพื่อเผผลาญกิเลสในใจของตน ย่อมมีอาจเรียกตัวเองได้ว่าเป็นสมณะ ในทางกลับกัน บุคคลโดยทั่วไปแม้จะมีใช้พระภิกษุ หากเป็นผู้ที่พยายามบำเพ็ญเพียรทางจิตเพื่อกำจัดกิเลสของตนก็สามารถเรียกได้ว่าเป็นสมณะตามนัยดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ การผ่านพิธีกรรมอุปสมบทจึงมิใช่เครื่องบ่งชี้ความเป็นสมณะในพระพุทธศาสนา

สำหรับความหมายของคำว่า “สมณสารูป” ในพจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์ คือ “ความประพฤติดันสมควรของสมณะ” (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต), 2551, หน้า 398) เช่นเดียวกับความหมายตามรากศัพท์ที่สำนักงานราชบัณฑิตยสภาได้ให้ไว้ กล่าวคือ “สมณสารูป ประกอบด้วยคำว่า สมณะ กับ สารูป. สมณะ หมายถึง ผู้สงบกาย วาจา ใจ หรือผู้สงบกิเลสแล้ว ในที่นี้หมายถึง ภิกษุในพระพุทธศาสนา. สารูป หมายถึง เหมาะ หรือควร ตรงกับคำบาลีว่า สารูป (อ่านว่า สา-รูป-ปะ). สมณสารูป หมายถึง ความประพฤติดันสมควรของสมณะ เริ่มตั้งแต่การสำรวมในการนุ่งห่มเมื่อต้องออกจากวัด ระวางอิริยาบถ ไม่คะนอง ไม่มีกิริยาร้าย เป็นต้น” (สำนักงานราชบัณฑิตยสภา, 2558) ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่า นิยามดังกล่าวครอบคลุมเฉพาะมิติการแสดงออกทางกายและวาจาเป็นสำคัญ



แต่อาจไม่ครอบคลุมมิติด้านจิตใจตามความหมายที่สำนักงานราชบัณฑิตได้ให้ไว้
ทั้งนี้ พระครูภาวนาวิสุทธิคุณ วิ. (ซึ้งवाल ชินสโร) ได้กล่าวไว้ตอนหนึ่งว่า

“สมณสารูป” หมายถึง ลักษณะที่เกิดขึ้นพร้อมกับการเป็นสมณะ
ตามหลักสูตรวิชาการตรัสรู้เพื่อดับทุกข์ 4 ชั้น ที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้า
ตรัสไว้กับสุภทัชะปริพาชก มีจาริกไว้ตอนหนึ่ง ในมหาปรินิพพานสูตร
มหารวรรค ที่ฌนิกาย บาลีพระสูตรต้นตปิฎก ว่า ยสมิณจ โข สุกทพ
ธมมวินเย อริโย อฏฺฐจฺจโก มคโค อุปลพฺภติ สมโณปิ ตตฺถ อุปลพฺภติ
ทฺติโยปิ ตตฺถ สมโณ อุปลพฺภติ ตติโยปิ ตตฺถ สมโณ อุปลพฺภติ จตฺตุโณปิ
ตตฺถ สมโณ อุปลพฺภติ ซึ่งมีใจความว่า “ก็ สุกทพธมม 8 องค์อัน
ประเสริฐ (สามารถ) ทำให้เกิดขึ้นได้ ในคำสั่งสอนใดแล (ผลทางการศึกษา
วิชาการตรัสรู้เพื่อดับทุกข์) แม้สมณะชั้นที่ 1 (พระโสดาบัน) สมณะชั้นที่ 2
(พระสกทาคามี) สมณะชั้นที่ 3 (พระอานาคามี) สมณะชั้นที่ 4
(พระอรหันต์) หาพบได้ในคำสั่งสอนนั้น” หลักฐานตามพระพุทธดำรัส
นี้จะได้ว่าชื่อว่าเป็น “สมณะ” เป็นผลทางการศึกษาวิชาการตรัสรู้
เพื่อดับทุกข์ จะตรัสรู้เองหรือตรัสรู้ตามยอมเป็นได้ทั้งนั้น มิใช่เพียงบวช
มาจะเรียกว่าเป็น “สมณะ” ได้

การศึกษาในระดับถึงขั้นสมณะมีทั้งหมด 4 ชั้นการศึกษา รูปที่เกิด
พร้อมกับการเป็นสมณะที่เรียกว่า “สมณสารูป” โดยธรรม จึงมีลักษณะ
ต่างกันไปในแต่ละชั้น คือ สมณะชั้นที่ 1 สมณะชั้นพระโสดาบัน รูปหรือ
ลักษณะที่เกิดพร้อมกับการเป็นสมณะชั้นนี้คือ โสดาปัตติมรรค โสดา
ปัตติผล สมณะชั้นที่ 2 สมณะชั้นพระสกทาคามี รูปหรือลักษณะที่เกิด
พร้อมกับการเป็นสมณะชั้นนี้ คือ สกทาคามีมรรค สกทาคามีผล สมณะ
ชั้นที่ 3 สมณะชั้นพระอานาคามี รูปหรือลักษณะที่เกิดพร้อมกับการเป็น
สมณะชั้นนี้ คือ อานาคามีมรรค อานาคามีผล สมณะชั้นที่ 4 สมณะ
ชั้นพระอรหันต์ รูปหรือลักษณะที่เกิดพร้อมกับการเป็นสมณะชั้นนี้ คือ
อรหัตตมรรค อรหัตตผล



ตามหลักฐานนี้ สมณสารูปจึงเป็นลักษณะจำเพาะกลุ่มศึกษาที่บรรลุถึงสมณธรรมเท่านั้น ส่วนรูปสมณะลักษณะอื่นๆ นอกไปจากนี้ ย่อมเป็นค่านิยมที่สังคมเห็นควรบัญญัติกันขึ้น อาจมีความเห็นหลากหลายแตกต่างกันหรือเหมือนกันมีบ้าง ซึ่งหาความเด่นชัดเสียเลยทีเดียวนิได้ (พระครูภาวนาวิสุทธิคุณ วิ., สัมภาษณ์)

จากคำกล่าวของพระครูภาวนาวิสุทธิคุณ วิ. ข้างต้น แสดงให้เห็นชัดเจนขึ้นว่า “สมณสารูป” ที่แท้จริงมิใช่เรื่องของลักษณะการแสดงออกภายนอกของพระภิกษุเท่านั้น หากแต่เป็นลักษณะข้างในหรือระดับความบริสุทธิ์ของจิตเป็นสำคัญ ดังนั้น พระภิกษุในพระพุทธศาสนาถ้าขาดการบำเพ็ญเพียรทางจิตแล้วย่อมมีอาจเข้าถึงความเป็นสมณะ และสมณสารูปที่แท้จริงได้ ส่วนพระภิกษุรูปใดที่กำลังบำเพ็ญเพียรทางจิตเพื่อความดับทุกข์อยู่ แม้ยังมิได้บรรลุเป็นพระอริยบุคคลในระดับใดเลย แต่ยังเรียกได้ว่าเป็น “สมมติสมณะ” ซึ่งพระครูภาวนาวิสุทธิคุณ วิ. มักเรียกว่าเป็น “ว่าที่สมณะ” นั่นเอง

นอกจากนี้ เมื่อพิจารณาที่ คำว่า “สารูป” ซึ่งนอกจากจะแปลว่า “เหมาะ หรือ ควร” ดังกล่าวข้างต้นแล้ว ทองย้อย แสงสินชัย ผู้เชี่ยวชาญด้านภาษาบาลี ยังได้อธิบายไว้ ความว่า “สารูป หรือ สารูปป” แปลตามศัพท์ว่า “รูปของตน” หมายความว่า ตนอยู่ในฐานะไหน และมาตรฐาน หรือ “รูป” ของฐานะนั้นมีแค่ไหน ก็ดำรงรูปเช่นนั้นไว้ได้สมฐานะ นี่คือ มีสารูป คือ มีรูปของตน “สารูป หรือ สารูปป” ถ้าเป็นคำนาม หมายถึงความเสมอกัน (equal state คือ มาตรฐานอยู่แค่ไหน ก็ปรับปรุงพัฒนาตนให้ดีขึ้นไปเสมอกับมาตรฐานนั้น) (ทองย้อย แสงสินชัย, 2558) ดังนั้น การที่พระภิกษุรูปหนึ่งๆ จะถูกพิจารณาว่าเป็นผู้มีสมณสารูปก็ต้องเป็นผู้ที่มีลักษณะตามเกณฑ์ต่างๆ ของสมณะในแต่ละประเภท ดังจะกล่าวในรายละเอียดต่อไป



3. เกณฑ์การพิจารณาสมณสาธูปของพระภิกษุ

จากมโนทัศน์เกี่ยวกับสมณสาธูปดังกล่าวข้างต้น แสดงให้เห็นว่าการเป็นสมณะในพระพุทธศาสนามีได้เป็นผู้สงบเพียงการแสดงออกทางกายและทางวาจาเท่านั้น หากแต่สำคัญที่การสงบใจหรือการสงบกิเลสอีกด้วย ดังนั้น สมณสาธูปจึงแบ่งออกเป็น 2 ระดับ กล่าวคือ 1) สมณสาธูปภายนอก ซึ่งพิจารณาจากการแสดงออกทางกายและวาจา และ 2) สมณสาธูปภายใน ซึ่งพิจารณาจากระดับของจิตที่สามารถละกิเลสหรือสังโยชน์ได้เป็นสำคัญ อย่างไรก็ตาม สมณะที่แท้จริงมีทั้งความสงบกาย วาจา และใจ หรืออาจกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่า เป็นผู้ถึงพร้อมด้วยสมณสาธูปภายนอกและภายใน นั่นเอง

3.1 เกณฑ์การพิจารณาสมณสาธูปภายใน

สำหรับเกณฑ์ที่ใช้พิจารณาว่าบุคคลใดเป็นอริยสมณะในระดับใดนั้น พระพุทธเจ้าได้ทรงตรัสไว้ในปาสาทิกสูตร ในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย ปาฎิการวรรค ความว่า

ดูก่อนอาวุโส ภิกษุในธรรมวินัยนี้จะเป็นพระโสดาบัน มื่อนไม่ต้องตกต่ำเป็นธรรมดา เป็นผู้เที่ยงมื่อนจะทรงตรัสรู้ในภายหน้าเพราะสังโยชน์สามสิ้นไป ข้อนี้เป็นผลประการที่ 1 เป็นอานิสงส์ประการที่ 1

ดูก่อนอาวุโส ข้ออื่นยังมีอีก ภิกษุจะเป็นพระสกทาคามี มาสู่โลกนี้คราวเดียวเท่านั้น แล้วจะทำได้สุดแห่งทุกข์เพราะสังโยชน์สามสิ้นไป และเพราะความที่ระคะ โทสะ โมหะ เบาบาง ข้อนี้เป็นผลประการที่ 2 เป็นอานิสงส์ประการที่ 2

ดูก่อนอาวุโส ข้ออื่นยังมีอีก ภิกษุจะเป็นอุปปาติกะ (เป็นพระอนาคามี) ผู้จะปรินิพพานในภพนั้น เป็นผู้ไม่ต้องกลับมาจากโลกนั้นเป็นธรรมดา เพราะสังโยชน์เบื้องต่ำทั้งห้าสิ้นไป ข้อนี้เป็นผลประการที่ 3 เป็นอานิสงส์ประการที่ 3



ดูก่อนอวาลโส ข้ออื่นยังมีอีก ภาษุทำให้แจ้งซึ่งเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ อันหาอาสวะมิได้ เพราะอาสวะทั้งหลายสิ้นไป ด้วยปัญญาอันยิ่งด้วยตนเอง ในปัจจุบันเข้าถึงอยู่ ข้อนี้เป็นผลประการที่ 4 เป็นอานิสงส์ประการที่ 4 (ทีฆนิกาย ปาฎิกวรรค เล่ม 15 ข้อ 116 หน้า 278-279)

จากพระสูตรข้างต้น ทำให้พอสรุปได้ว่า สมณสารูปภายในหรือลักษณะที่เกิดพร้อมความเป็นสมณะในระดับพระโสดาบันก็คือ การที่จิตเป็นอิสระจากกิเลสหรือสังโยชน์สามข้อแรกได้ สำหรับลักษณะที่เกิดพร้อมความเป็นสมณะในระดับพระสกทาคามี คือ การที่จิตเป็นอิสระจากสังโยชน์สามข้อแรกได้ และบรรเทาโรคโทสะ โมหะ ให้เบาบางลงได้ ในขณะที่ลักษณะที่เกิดพร้อมความเป็นสมณะในระดับพระอนาคามี คือ การที่จิตเป็นอิสระจากสังโยชน์ห้าข้อแรกได้ และสำหรับลักษณะที่เกิดพร้อมความเป็นสมณะในระดับพระอรหันต์ก็คือ การที่จิตเป็นอิสระจากกิเลสหรือสังโยชน์ทั้งสิบข้อได้อย่างหมดจด นั่นเอง

3.2 เกณฑ์การพิจารณาสมณสารูปภายนอก

สำหรับการพิจารณาสมณสารูปภายนอกของพระภิกษุนั้น มักใช้บัญญัติแห่งศีลและอภิสมจารต่างๆ ที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้นเป็นเกณฑ์ อันประกอบด้วย สามัญศีลหรือปาฏิโมกขสังวรศีล 227 ข้อ อินทริยสังวรศีล อาชีวะปาริสุทธิศีล ปัจจัยสันนิสิตศีล จุลศีล มัชฌิมศีล และมहाศีล ตลอดจนมารยาทหรือธรรมเนียมปฏิบัติอันดีงามต่างๆ ของพระภิกษุที่เรียกว่าอภิสมจาร ซึ่งจะเห็นได้ว่าข้อปฏิบัติเหล่านี้จะเน้นที่การแสดงออกทางกายและวาจาของพระภิกษุเป็นสำคัญ และเป็นสิ่งที่ถูกผู้คนในสังคมวิพากษ์วิจารณ์กันอย่างแพร่หลาย เพราะเป็นพฤติกรรมที่สามารถสังเกตเห็นได้ง่าย ดังนั้น พระภิกษุทุกรูปจำเป็นต้องศึกษาและปฏิบัติตามอย่างสม่ำเสมอ ไม่จำเพาะแต่พระภิกษุทั่วไปที่ยังไม่บรรลุนิยามใดๆ เท่านั้น หากแต่เป็นพระเสขะทุกกลุ่ม อันได้แก่ พระอริยบุคคลสามระดับแรกที่ยังมิใช่พระอรหันต์ก็พึงศึกษาและปฏิบัติตามเช่นเดียวกัน เพราะจิตยังคงมีกิเลสหลงเหลืออยู่จึงถือเป็นผู้ที่ยังต้องศึกษาอยู่ ดังที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสไว้ในคารวสูตร ใน



พระสูตรตันตปิฎก อังคุตรนิกาย ปัญจก-ฉักกนิบาต ความว่า

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ข้อที่ภิกษุผู้ไม่มีที่เคารพ ไม่มีที่ยำเกรง ไม่มี
ความประพฤติเสมอในเพื่อนพรหมจรรย์ จักบำเพ็ญธรรม คือ อภิสมา
จารกวัตรให้บริบูรณ์ได้นั้น ไม่ใช่ฐานะที่จะมีได้ ข้อที่ภิกษุไม่บำเพ็ญธรรม
คือ อภิสมาจารกวัตรให้บริบูรณ์แล้ว จักบำเพ็ญธรรมของพระเสขะให้
บริบูรณ์ได้นั้น ไม่ใช่ฐานะที่จะมีได้ ข้อที่ภิกษุไม่บำเพ็ญธรรมของพระเสขะ
ให้บริบูรณ์แล้ว จักรักษาศีลขันธให้บริบูรณ์ได้นั้น ไม่ใช่ฐานะที่จะมีได้
ข้อที่ภิกษุไม่รักษาศีลขันธให้บริบูรณ์แล้ว จักเจริญสมาธิขันธให้บริบูรณ์
นั้น ไม่ใช่ฐานะที่จะมีได้ ข้อที่ภิกษุไม่เจริญสมาธิขันธให้บริบูรณ์แล้ว จัก
บำเพ็ญปัญญาขันธให้บริบูรณ์นั้น ไม่ใช่ฐานะที่จะมีได้...ฯ (อังคุตรนิกาย
ปัญจก-ฉักกนิบาต เล่ม 36 ข้อ 22 หน้า 30-31)

จากพระสูตรข้างต้น แสดงให้เห็นว่าแม้ภิสมาจารจะดูเหมือนเป็นเรื่อง
เล็กน้อยแต่มีผลต่อการพัฒนาพระเสขะทั้งหลายให้ถึงพร้อมด้วยไตรสิกขา ซึ่งมีนัยว่า
พระอเสขะหรือพระอรหันต์ผู้ถึงพร้อมด้วยไตรสิกขาแล้ว อภิสมาจารดังกล่าว
จึงมิใช่เกณฑ์ที่พึงนำมาใช้ตัดสินสมณสาธูปาทยานอกของท่าน ซึ่งในสมัยพุทธกาล
ได้มีพระภิกษุบางรูปที่แม้จะบรรลอรุหัตผลแล้ว แต่ยังคงมีการแสดงออกทางกาย
หรือวาจาที่ไม่ค่อยเหมาะสมกับการเป็นบรรพชิต ตัวอย่างเช่น พระปิลินทวัจจะ
ซึ่งมักเรียกบุคคลอื่นทั้งที่เป็นนักบวชและคฤหัสถ์ว่า “คนถ้อย” จนทำให้ภิกษุด้วย
กันต่างพากันติเตียน และกราบทูลพระพุทธเจ้าให้ทรงทราบ ครั้นเมื่อพระพุทธเจ้า
ทรงพิจารณาด้วยพระบุพเพนิวาสญาณและพระสัพพัญญุตญาณของพระองค์
แล้วก็ได้ทรงดำนิพระปิลินทวัจจะแต่อย่างใด อีกทั้งยังทรงตรัสแก่ภิกษุทั้งหลาย
ว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เธอทั้งหลายอย่ายกโทษวัจณิกษุเลย วัจณิกษุย่อม
ไม่มุ่งโทษ เรียกภิกษุทั้งหลายด้วยวาทะว่าคนถ้อย วัจณิกษุเกิดในสกุลพราหมณ์
๕๐๐ ชาติโดยไม่เจือปนเลย วาทะว่าคนถ้อยนั้นวัจณิกษุประพติมานาน
เพราะฉะนั้น วัจณิกษุนี้จึงร้องเรียกภิกษุทั้งหลายด้วยวาทะว่าคนถ้อย” (ขุททก
นิกาย อุทาน เล่ม 44 ข้อ 78 หน้า 331) ซึ่งตัวอย่างดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า



ถึงแม้จิตของพระอรหันต์จะเข้าถึงสมณसारูปภายในแล้ว แต่การแสดงออกภายนอกอาจดูไม่สามารวมได้ถ้ามีอิทธิพลมาจากความเคยชินตั้งแต่อดีตชาติ ด้วยเหตุนี้สมณसारูปภายในและสมณसारูปภายนอกของพระภิกษุอาจไม่จำเป็นต้องสอดคล้องกัน

นอกจากนี้ ในเรื่องของ การพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุนั้น พระพุทธเจ้ายังทรงตรัสกับพระสารีบุตรและพระอรหันต์ 500 รูป ดังปรากฏในปาวณาสูตร ในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สคาถวรรค ความว่า

พระผู้มีพระภาคเจ้าจะไม่ทรงติเตียนกรรมใดๆ อันเป็นไปทางกายหรือทางวาจาของข้าพระองค์บ้างหรือ. พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า สารีบุตร เราติเตียนกรรมใดๆ อันเป็นไปทางกายหรือทางวาจาของเธอไม่ได้เลย สารีบุตร เธอเป็นบัณฑิต สารีบุตร เธอเป็นผู้มีปัญญามาก... ท่านพระสารีบุตรจึงกราบทูลอีกว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ หากว่าพระผู้มีพระภาคเจ้า ไม่ทรงติเตียนกรรมใดๆ อันเป็นไปทางกายหรือทางวาจาของข้าพระองค์แล้วไซ้ ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ก็พระผู้มีพระภาคเจ้าจะไม่ทรงติเตียนกรรมใดๆ อันเป็นไปทางกายหรือทางวาจาของภิกษุ ๕๐๐ รูปเหล่านี้บ้างหรือ. พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า สารีบุตร เราไม่ติเตียนกรรมใดๆ อันเป็นไปทางกายหรือทางวาจา ของภิกษุ ๕๐๐ รูป แม้เหล่านี้ สารีบุตร เพราะบรรดาภิกษุ ๕๐๐ รูปเหล่านั้น ภิกษุ ๑๐ รูป เป็นผู้ได้วิชา ๓ อีก ๖๐ รูป เป็นผู้ได้อภิญญา ๖ อีก ๖๐ รูป เป็นผู้ได้อุภโตภาควิมุตติ ส่วนที่ยังเหลือเป็นผู้ได้ปัญญาวิมุตติ. (สังยุตตนิกาย สคาถวรรค เล่ม 24 ข้อ 745 หน้า 325-326)

จากพระสูตรข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้ามิได้ทรงตำหนิสมณสารูปภายนอกของพระอเสขผู้เข้าถึงความมีสมณสารูปภายในอย่างสมบูรณ์แล้ว ซึ่งอาจมีนัยว่าพระพุทธศาสนาให้ความสำคัญแก่การพัฒนาสมณสารูปภายในมากกว่าสมณสารูปภายนอก ดังนั้น การกระทำของพระภิกษุที่มักถูกพระพุทธเจ้าทรงติเตียน คือ



การกระทำของพระภิกษุในกลุ่มที่ยังเป็นพระเสขะเท่านั้น นอกจากนี้ ยังอาจแสดงนัยว่า พระภิกษุที่เป็นพระอรหันต์ทุกรูปย่อมเป็นผู้รู้จักผิดชอบชั่วดีจึงรู้ว่าสิ่งใดควรทำหรือไม่ควรทำ ถึงแม้ว่าพระอรหันต์เหล่านี้จะมีกิริยามารยาทที่ไม่เรียบร้อยบ้าง แต่คงไม่ถึงกับกระทำผิดพระวินัยขั้นร้ายแรง เพราะการกระทำต่างๆ ของพระอรหันต์ทั้งหลายมิได้เกิดจากอิทธิพลของกิเลสแต่อย่างใด ด้วยเหตุนี้ จากการสืบค้นในคัมภีร์พระไตรปิฎกทุกเล่มจึงยังไม่พบว่ามีพระอรหันต์รูปใดกระทำความผิดศีลหรือพระวินัยขั้นร้ายแรง ซึ่งสอดคล้องกับบทสัมภาษณ์พระไพศาล วิสาโล ตอนหนึ่งที่กล่าวว่า “พระอรหันต์ที่สมณสาธูปไม่งามก็มีเส้นที่ท่านไม่ทำ ส่วนหนึ่งต้องดูอย่างกิริยาบางอย่าง คือ มันขัดว่าไม่ใช่ ไม่เหมาะสมกับการเป็นพระ แต่บางอย่างอาจจะแค่ดูไม่เรียบร้อย เช่น ห่มจีวรไม่เรียบร้อย ก็ถือว่ายังไม่หลุดกรอบ ก็อย่าเพิ่งด่วนตัดสิน” (พระไพศาล วิสาโล, สัมภาษณ์) ถึงแม้จะยังไม่ชัดเจนว่า “กรอบ” ที่พระไพศาล วิสาโล กล่าวถึงนั้นมีขอบเขตครอบคลุมบทบัญญัติแห่งอภิสมจารหมวดใดบ้าง แต่อย่างน้อยอาจทำให้ทราบว่าพระอรหันต์ย่อมไม่กระทำความผิดศีลอย่างแน่นอน ซึ่งเมื่อพิจารณาในมุขกลับ ถ้าพระภิกษุรูปใดยังคงกระทำความผิดศีลอยู่ โดยเฉพาะกระทำความผิดพระวินัยร้ายแรงถึงขั้นปาราชิกดังที่ปรากฏเป็นข่าวอยู่เป็นระยะๆ นั้น พระภิกษุรูปดังกล่าวก็ไม่น่าจะเป็นพระอรหันต์ ถึงแม้จะมีผู้เลื่อมใสศรัทธาจำนวนมากเพียงใดก็ตาม แต่ถึงกระนั้นก็ไม่อาจสรุปได้ว่าพระภิกษุรูปนั้นจะมีใช้พระอริยบุคคลระดับใดระดับหนึ่ง เพราะพระอริยบุคคลในระดับต่างๆ ที่มีใช้พระอรหันต์ต่างก็มีโอกาสกระทำความผิดศีลได้บ้างตามอิทธิพลของกิเลสที่ยังหลงเหลืออยู่ในจิต

ทั้งนี้ จากอรรถกถารตนสูตร ในพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย สุตตนีบาต ได้กล่าวถึงความแตกต่างของการกระทำกรรมระหว่างปุถุชนและพระอริยบุคคล ดังนี้ใจความว่า พระอริยบุคคลทั้งหลายจะไม่กระทำความที่หยาบช้า หรือ อภิฐาน 6 อันได้แก่ มาตุฆาต ปิตุฆาต อรหันตฆาต โลหิตุปบาท สังฆเภท และการถือศาสนาอื่น พระอริยบุคคลที่ถึงพร้อมด้วยทิวฐิจะไม่นำแม่สัตว์ตัวเล็กๆ เช่น มดดำ และมดแดง ในขณะที่ปุถุชนมีโอกาสดังกล่าวจะกระทำอภิฐาน 6 เหล่านี้ (ขุททกนิกาย



ปรมัตถโชติกาอัฐรูกา เล่ม 47 ข้อ 314 หน้า 59-60) ดังนั้น บุคคลทั่วไปอาจพิจารณาได้ว่าพระภิกษุที่กระทำภิกขุณข้อหนึ่งข้อใดย่อมมิใช่พระอริยบุคคลอย่างแน่นอน ส่วนจะแยกว่าพระภิกษุรูปหนึ่งๆ นั้นเป็นพระอริยบุคคลในระดับใด อาจพิจารณาได้ในระดับหนึ่งโดยใช้สังโยชนแต่ละข้อเป็นเกณฑ์ อาทิเช่น ถ้าพระอริยสงฆ์รูปนั้นยังมีความโกรธอยู่แสดงว่าจิตยังมีปฏิสระ (ความกระทบกระทั่งในใจ) พระภิกษุรูปนั้นอาจเป็นพระโสดาบันหรือพระสกทาคามีแต่ยังมีใช้พระอนาคามี เป็นต้น แต่ทั้งนี้การที่พระภิกษุรูปหนึ่งๆ ไม่เคยแสดงความโกรธเลยหรือไม่เคยกระทำความผิดพระวินัยข้อใดเลยก็ได้หมายความว่าพระภิกษุรูปนั้นเป็นพระอริยบุคคลเสมอไป เพราะพระภิกษุรูปดังกล่าวอาจเป็นผู้เข้าถึงเฉพาสมณสารูปภายนอกก็เป็นได้ ดังนั้น ในทางปฏิบัติจึงมิใช่เรื่องง่ายในการระบุว่าเป็นพระภิกษุรูปหนึ่งๆ เป็นพระอริยบุคคลหรือไม่ หรือเป็นพระอริยบุคคลในระดับใด

4. เกณฑ์พื้นฐานในการพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุ

จากเกณฑ์การพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุดังกล่าวข้างต้น จะเห็นได้ว่าพระภิกษุมีบทบาทบุญญะแห่งศีลและอภิสมาจารจำนวนมากเป็นเกณฑ์ในการประพฤติปฏิบัติตนให้สมกับการเป็นนักบวชในพระพุทธศาสนา และดูเหมือนว่าเกณฑ์ต่างๆ เหล่านี้จะครอบคลุมการใช้ชีวิตของพระภิกษุในทุกแง่มุมแล้ว แต่เนื่องด้วยบริบททางสังคมและสิ่งแวดล้อมที่เปลี่ยนแปลงไปในปัจจุบัน รูปแบบการดำเนินชีวิตของพระภิกษุจึงอาจมีความแตกต่างไปจากสมัยพุทธกาลค่อนข้างมาก เป็นเหตุให้ยากต่อการวินิจฉัยว่าการกระทำใดพึงกระทำหรือไม่พึงกระทำจากสิกขาบทที่มีอยู่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในยุคปัจจุบันซึ่งไม่มีพระพุทธเจ้าเป็นผู้ตัดสินชี้ขาดว่าการกระทำใดถูกหรือผิดดังเช่นในสมัยพุทธกาล ในยุคปัจจุบัน การพิจารณาตัดสินความถูกต้องดังมาในการประพฤติปฏิบัติตนของพระภิกษุมักจะเทียบเคียงกับบทบาทบุญญะที่มีอยู่เดิม อาทิเช่น ถ้าพระภิกษุชมการแข่งขันฟุตบอลโลกผ่านสื่อใดๆ ก็ตาม อาจถือได้ว่าเข้าข่ายดูการละเล่นซึ่งเป็นข้อห้ามตามบทบาทบุญญะแห่งพระวินัย เป็นต้น แต่ถ้าเป็นการกระทำที่แปลกใหม่หรือซับซ้อนมากจนยากที่จะ



เทียบเคียงกับบทบัญญัติข้อใดๆ ได้ เช่น การที่พระภิกษุร่วมมือกับนักธุรกิจเพื่อฟอกเงิน หรือการที่พระภิกษุช่วยพรรคการเมืองบางพรรคหาเสียงในรูปแบบต่างๆ นั้น การวินิจฉัยโดยการเทียบเคียงกับบทบัญญัติที่มีอยู่เดิมอาจไม่เพียงพอ จนบางครั้งอาจต้องย้อนมาพิจารณาที่ความสอดคล้องกับเป้าหมายสูงสุดทางศาสนา (นิพพาน) ร่วมด้วย ซึ่งถ้าการกระทำใดสนับสนุนให้พระภิกษุบรรลุเป้าหมายสูงสุดทางศาสนาได้ก็จะถือว่าการกระทำนั้นเป็นสิ่งที่พึงปฏิบัติ เช่น พระนวกะพยายามศึกษานิทานชาดก เป็นต้น ในทางกลับกัน ถ้าการกระทำใดที่ขัดแย้งกับเป้าหมายสูงสุดทางศาสนา หรือไม่เป็นไปเพื่อการกำจัดกิเลส นั้นย่อมถือได้ว่าเป็นการกระทำที่ไม่พึงปฏิบัติ เช่น การที่พระภิกษุพยายามชักชวนประชาชนให้เข้าร่วมการชุมนุมประท้วงทางการเมือง เป็นต้น ทั้งนี้ จากการศึกษาคัมภีร์พระวินัยปิฎก ผู้เขียนสังเกตเห็นว่าก่อนมีการบัญญัติสิกขาบทใดๆ ก็ตาม พระพุทธเจ้ามักจะทรงตรัสข้อความต่างๆ ดังนี้

*ตรัสโทษแห่งความเป็นคนเลี้ยยยาก ความเป็นคนบำรุงยาก ความเป็นคนมักมาก ความเป็นคนไม่สันโดษ ความคลุกคลี ความเกียจคร้าน
ตรัสคุณแห่งความเป็นคนเลี้ยยง่าย ความเป็นคนบำรุงง่าย ความมักน้อย
ความสันโดษ ความขัดเกลา ความกำจัด อากาที่นำเลื่อมใส การไม่สะสม
การปรารภความเพียร โดยอนกปริยาย (วินัยปิฎก มหาวีรังค์ เล่ม 1 ข้อ
20 หน้า 393)*

จากข้อความข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงใช้คุณธรรมต่างๆ เหล่านี้เป็นเสมือนเกณฑ์ย่อยๆ ในการพิจารณาว่าสิ่งใดที่พระภิกษุพึงกระทำหรือไม่พึงกระทำก่อนที่จะทรงบัญญัติสิกขาบทต่างๆ ขึ้นมา ถ้าการกระทำใดเป็นคุณ (น่าสรรเสริญ) ก็คือ สิ่งที่พระภิกษุพึงกระทำเพราะเอื้อต่อการหลุดพ้นจากอำนาจของกิเลส แต่ถ้าการกระทำใดที่เป็นโทษ (น่าติเตียน) ก็คือ สิ่งที่พระภิกษุไม่พึงกระทำเพราะไม่เอื้อต่อการหลุดพ้นจากอำนาจของกิเลส ตัวอย่างเช่น กรณีพระสุทินน์เสพเมถุนธรรม พระพุทธเจ้าทรงติเตียน ความว่า “ดูก่อนโมฆบุรุษ การละกาม การกำหนดรู้ความหมายในกาม การกำจัดความกระหายในกาม



การเพิกถอนความตริกันเกี่ยวกับกาม การระงับความกลัดกลุ้มเพราะกาม เราบอกไว้เป็นอนุเบกปริยาย มีชื่อหรือ” (วินัยปิฎก มหาวีรังก์ เล่ม 1 ข้อ 20 หน้า 392) ซึ่งจะเห็นได้ว่าการเสพเมถุนธรรมเป็นสิ่งต้องห้ามสำหรับพระภิกษุ เพราะแสดงถึงการที่พระภิกษุไม่พยายามกำจัดกาม (กิเลส) ที่มีอยู่ในใจของตน นั่นเอง

จากคุณธรรมอันเป็นเกณฑ์ย่อยๆ ข้างต้น ผู้เขียนได้จำแนกออกเป็น 4 กลุ่ม คือ 1) ความเป็นคนเลี้ยงง่าย บำรุงง่าย 2) ความเป็นคนมักน้อย สันโดษ และไม่สะสม 3) การเป็นผู้ขัดเกลา กำจัด และมีอาการน่าเลื่อมใส 4) การเป็นผู้ไม่คลุกคลีและปรารถนาความเพียร ซึ่งจะกล่าวในรายละเอียดดังต่อไปนี้

1) ความเป็นคนเลี้ยงง่าย บำรุงง่าย

ในการดำรงชีวิตเป็นนักบวชในพระพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าได้ทรงชี้แนวทางในการปฏิบัติตนเบื้องต้นให้เหมาะสมกับเป็นนักบวชที่น่าเลื่อมใส ด้วยการดำรงชีวิตอยู่อย่างเรียบง่าย และไม่ทำให้ตนเองและผู้มีจิตศรัทธาเกิดความยุ่งยาก ในการจัดหาปัจจัยจำเป็นต่างๆ มาถวาย ดังปรากฏในพระพุทธานุญาตนิสสัย 4 ในคัมภีร์พระวินัยปิฎก มหาวรรค ดังนี้

1. บรรพชาอาศัยโภชนะ คือคำข้าวอันหาได้ด้วยกำลังปลีแข้ง เธอพึงทำอุตสาหะในข้อนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาก คือภัตถวายสงฆ์ ภัตเฉพาะสงฆ์ การนิมนต์ ภัตถวายตามสลาก ภัตถวายในปัทม์ ภัตถวายในวันอุโบสถ ภัตถวายในวันปาฏิบพ.

2. บรรพชาอาศัยบังสุกุลจีวร เธอพึงทำอุตสาหะในข้อนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาก คือผ้าเปลือกไม้ ผ้าฝ้าย ผ้าไหม ผ้าขนสัตว์ ผ้าป่าน ผ้าแถมกัน.

3. บรรพชาอาศัยโคนต้นไม้เป็นเสนาสนะ เธอพึงทำอุตสาหะในข้อนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาก คือวิหาร เรือนมุงแถบเดียว เรือนชั้น เรือนโล้น ถ้ำ.



4. บรรพชาอาศัยมุตรเฝ้าเป็นยา เธอพึงทำอุตสาหะในข้อนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาภ คือเนยใส เนยข้น น้ำมัน น้ำผึ้ง น้ำอ้อย. (วินัยปิฎก มหาวรรค เล่ม 6 ข้อ 143 หน้า 361)

จากพระพุทธานุญาตนิสสัย 4 ข้างต้น แสดงให้เห็นชัดเจนว่าผู้ออกบวชในพระพุทธศาสนาพึงเป็นผู้เลี้ยงง่าย บำรุงง่ายด้วยปัจจัยสี่เหล่านี้ คือ อาหาร เครื่องนุ่งห่ม ที่อยู่อาศัย และยารักษาโรคที่หาได้ง่าย ไม่จำเป็นต้องจัดทำขึ้นอย่างประณีตหรือมีราคาแพง อีกทั้งพระภิกษุยังไม่ควรเรียกร้องให้ญาติโยมนำสิ่งที่ตนต้องการมาถวายเพื่อประโยชน์แก่ตนเองอีกด้วย ดังตัวอย่างสิกขาบทที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้ ความว่า “ภิกษุใด มิใช่ผู้อาพาธ ขอโภชนะอันประณีตเห็นปานนี้คือ เนยใส เนยข้น น้ำมัน น้ำผึ้ง น้ำอ้อย ปลา เนื้อ นมสด น้ำส้ม เพื่อประโยชน์แก่ตนแล้วฉนั้น เป็นปาจิตติย” (วินัยปิฎก มหาวีรังก์ เล่ม 4 ข้อ 517 หน้า 549) ด้วยเหตุนี้ การขออาหารชนิดใดๆ อย่างเจาะจงเพื่อสนองความต้องการของตนเอง จึงมิใช่สิ่งที่พระภิกษุพึงกระทำ เพราะไม่เป็นไปเพื่อการละความอยากหรือกิเลสในใจของตน ยกเว้นในกรณีพระภิกษุอาพาธ นอกจากนี้ พระอัญญิเสนะได้กล่าวเกี่ยวกับท่าทีในการขอที่พระภิกษุพึงปฏิบัติไว้ว่า “ผู้มีปัญญาทั้งหลายจะไม่ออกปากขอละเลย อริชนควรรู้ไว้ พระอริยเจ้าทั้งหลาย ยินเอาจะจงอยู่ที่ใด นั่นคือการขอของพระอริยเจ้าทั้งหลาย” (ขุททกนิกาย ชาดก เล่ม 58 ข้อ 1026 หน้า 287) ซึ่งแสดงให้เห็นว่าการบิณฑบาตโดยการยื่นสงบนึ่งหน้าบ้านญาติโยมถือเป็นการแสดงออกซึ่งการขอของพระภิกษุที่ญาติโยมควรทราบ อีกทั้งยังแสดงให้เห็นว่าการขอของพระภิกษุนั้นแตกต่างจากวณิพกทั้งหลาย

กรณีของพระอัญญิเสนะ ในอัญญิเสนชาดก ถือเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนตัวอย่างหนึ่งของการเป็นพระภิกษุผู้เลี้ยงง่าย บำรุงง่าย อันมีใจความว่า พระเจ้าพรหมทัตทรงนิมนต์พระอัญญิเสนะมาฉันภัตตาหารหลายครั้งแล้ว และทรงสังเกตเห็นว่าพระอัญญิเสนะไม่เคยขอสิ่งใดๆ จากพระองค์เลย วันหนึ่งพระองค์จึงทรงถามพระอัญญิเสนะว่า “ข้าแต่ท่านอัญญิเสนะ พวกวณิพกทั้งหลายที่โยมไม่รู้จัก พวกนั้นมาหาโยมแล้ว ขอสิ่งที่ต้องการกัน แต่เหตุไฉน พระคุณเจ้าจึงไม่ขออะไระโยม”



(อุททกนิกาย ชาดก เล่ม 58 ข้อ 1021 หน้า 286) พระอัญญสิเนนจึงกล่าวตอบว่า “เพราะผู้ขอ ย่อมไม่เป็นที่รักของผู้ให้ ส่วนผู้ให้ เมื่อไม่ให้สิ่งที่เขาขอ ก็ไม่เป็นที่รักของผู้ขอ เพราะฉะนั้นอาตมภาพ จึงไม่ขออะไรกะมhabิพิตร ขอความบาดหมางใจ จงอย่าได้มีแก่อาตมภาพเลย” (อุททกนิกาย ชาดก เล่ม 58 ข้อ 1022 หน้า 286) จะเห็นได้ว่าการขอหรือเรียกร้องสิ่งใดอาจเป็นเหตุแห่งความบาดหมางระหว่างผู้ขอ กับผู้ถูกขอได้ โดยเฉพาะในกรณี que ผู้ขอไม่ได้รับสิ่งที่ขอ ดังนั้น การที่พระภิกษุไม่ขอ หรือไม่เรียกร้องใดๆ จากโยมจึงเป็นสิ่งที่พึงกระทำเพราะไม่นำมาซึ่งการเบียดเบียน โยมหรือทำให้ตนเองเกิดความโกรธหรือกิเลสต่างๆ ตามมา นอกจากนี้ แม้พระภิกษุจะไม่ได้เอ่ยปากขอสิ่งใดสิ่งหนึ่งจากคฤหัสถ์โดยตรง แต่การขอโดยทางอ้อมก็ถือว่าเข้าข่ายการขอโดยมิชอบเช่นกัน ซึ่งศาสตราจารย์พิเศษเสฐียรพงษ์ วรรณปก (ราชบัณฑิต) ได้รวบรวมจากคัมภีร์วิสุทฐิสมรรถพร้อมทั้งยกตัวอย่าง การแสวงหาที่ไม่บริสุทธิ์แต่ละข้อไว้อย่างชัดเจน (เสฐียรพงษ์ วรรณปก, 2543, หน้า 82-85) ดังต่อไปนี้

1) การหลอกลวง (กุหนา) เช่น การอ้างคุณวิเศษในตนเพื่อให้ญาติโยมนำลากลักการะมาถวาย ตัวอย่างการพูดว่า “นี่นะโยม พระองค์ใดมีทำทาง ผีพรหม ฯลฯ เช่นนี้เช่นนั้น องค์นั้นเป็นอรหันต์” ญาติโยมเลยมารู้ว่าท่านนี่เองคือพระอรหันต์ ก็เลยนำลากลักการะมาให้

2) การพูดเข้าชี้ (ลปนา) เช่น พระภิกษุเห็นโยมถืออ้อยเดินผ่านมา จึงเกิดความอยากฉันทอ้อย พระภิกษุจึงพยายามพูดจาเข้าชี้เพื่อจะขอลองชิม เป็นต้น

3) การพูดหวานล้อม (เนมิตติกตา) เช่น มีภิกษุรูปหนึ่ง ไปยังบ้านผู้หญิงคนหนึ่ง แสดงอาการให้รู้ว่ามาขออาหาร แต่หญิงคนนั้นไม่ยอมให้ ไกลไปบ้านเพื่อนบ้านเสีย ลักครุใหญ่ๆ หญิงเจ้าของบ้านกลับมา นึกว่าพระคุณเจ้าคงไปแล้ว ที่ไหนได้ท่านทนรออย่างทรหด พอพบหน้าอีก พระคุณเจ้าจึงเล่าความฝันของตนให้ฟัง ลีลาได้ฟังความฝันประหลาดของพระคุณเจ้าก็รู้ทันทีว่าท่านแอบเข้าไปสำรวจในบ้านหมดแล้ว จะบอก



พระคุณเจ้าว่าไม่มีอะไรถวายก็คงไม่สำเร็จ จึงจำต้องแบ่งของให้ไป เพื่อฝันของท่านจะได้กลายเป็นจริงบ้าง

4) การพูดเหน็บให้เจ็บใจ (นิปเปลีกตา) เช่น พระภิกษุรูปหนึ่ง กล่าวกับชาวบ้านว่า “พระหลายองค์ที่สวนทางอาตมาไป พูดว่าชาวบ้านนี้หลายครัวเรือนก็จริง ไม่มีใครมีศรัทธาสักคน พระผ่านมาก็องค์ๆ ก็กลับไปตัวเปล่า” ชาวบ้านบางคนอาจยอมถวายอาหารท่านแม้ไม่เต็มใจ เป็นต้น

5) การหาทำไรทางอ้อม (นิชิคิสนตา) เช่น พระภิกษุนำเงินที่ญาติโยมถวายไปออกดอกออกผล หรือลงทุนทำธุรกิจเพื่อแสวงหาผลกำไร เป็นต้น

จากตัวอย่างข้างต้น แสดงให้เห็นว่า การขอโดยอ้อมของพระภิกษุดังกล่าวข้างต้นก็ถือว่าเป็นผิดศีลเช่นเดียวกับการขอโดยตรง เพราะจิตของพระภิกษุได้ตกเป็นทาสความอยากเช่นเดียวกัน อีกทั้งการขอโดยอ้อมเหล่านี้ยังอาจก่อให้เกิดการกระทำผิดศีลข้ออื่นๆ ร่วมด้วย เช่น การพูดเหน็บแนม และการกล่าวถึงคุณิเสษที่ไม่มีในตน เป็นต้น ด้วยเหตุนี้ จึงจะเห็นได้ว่าการขอหรือเรียกร้องใดๆ ของพระภิกษุนอกจากจะเป็นการกระทำที่แสดงถึงความเลี้ยงยาก บำรุงยากแล้วยังอาจก่อให้เกิดอกุศลกรรมทั้งผู้ขอและผู้ถูกขออีกด้วย นอกจากประเด็นเรื่องการขอแล้ว ยังมีประเด็นอื่นๆ อีกที่เกี่ยวข้องกับการเลี้ยงง่าย บำรุงง่าย อาทิเช่น การที่พระพุทเจ้ามิได้ทรงบัญญัติสิกขาบทให้พระภิกษุฉันเฉพาะอาหารมังสวัริตีเพียงอย่างเดียวเหมือนนักบวชบางลัทธิในสมัยพุทธกาล ดังนั้น ถ้าญาติโยมถวายอาหารที่มีเนื้อสัตว์ปรุงสุกแล้วพระภิกษุก็สามารถฉันได้ เป็นต้น ทั้งนี้ นอกเหนือจากปัจจัยด้านอาหารดังกล่าวแล้ว ปัจจัยสี่ด้านอื่นๆ ก็ควรเป็นไปอย่างเรียบง่ายไม่ยุ่งยากเช่นเดียวกัน จึงจะได้ชื่อว่าเป็นผู้เลี้ยงง่าย บำรุงง่าย ซึ่งจะเห็นได้ว่าการเป็นผู้เลี้ยงง่ายบำรุงง่ายนั้นเป็นคุณทั้งแก่ตัวพระภิกษุเอง และพุทธศาสนิกชนทั้งหลาย อีกทั้งยังสอดคล้องกับเป้าหมายสูงสุดในพระพุทธศาสนาอีกด้วย เพราะนำมาซึ่งการเอาชนะกิเลสที่มีอยู่ในใจตน นั่นเอง



2) ความเป็นคนมักน้อย สันโดษ และไม่สะสม

ความมักน้อยถือเป็นลักษณะที่สำคัญประการหนึ่งของนักบวชที่พระพุทธเจ้าทรงสรรเสริญ ซึ่งตรงข้ามกับความมักมากอันเป็นลักษณะที่แสดงให้เห็นถึงความโลภที่มีอยู่ในจิตใจซึ่งพระภิกษุควรพยายามกำจัดให้หมดสิ้นไป ในสมัยพุทธกาลได้มีตัวอย่างจำนวนมากที่แสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงติเตียนภิกษุผู้มักมากและได้ทรงบัญญัติสิกขาบทต่างๆ ขึ้นมา ดังเช่นตัวอย่างของพระปิลินทวัจฉเถระ ซึ่งมีชื่อเสียงในด้านการแสดงอิทธิปาฏิหาริย์จนชาวบ้านต่างพากันเลื่อมใส จึงทำให้ท่านได้รับลาภสักการะเป็นจำนวนมาก อันได้แก่ เกสซ์ 5 คือ เนยใส เนยข้น น้ำมัน น้ำผึ้ง และน้ำอ้อย ซึ่งท่านมักจะแบ่งปันเกสซ์เหล่านี้แก่เพื่อนภิกษุรูปอื่นๆ ด้วย เมื่อภิกษุทั้งหลายได้รับมาก็ต่างพากันสะสมไว้ตามที่ต่างๆ จนพวกสัตว์เล็กสัตว์น้อย เช่น หนู และแมลงเข้ามาอยู่อาศัยบริเวณนั้นเป็นจำนวนมาก ชาวบ้านจึงพากันตำหนิว่า “โชนภิกษุทั้งหลายจึงพอใจในความมักมากเช่นนี้” เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบจึงทรงติเตียนและทรงบัญญัติสิกขาบท ความว่า “อนึ่งมิเกสซ์อันควรลื้มของภิกษุผู้อาพาธ คือ เนยใส เนยข้น น้ำมัน น้ำผึ้ง และน้ำอ้อย ภิกษุรับประเคนของนั้นแล้วพึงเก็บไว้ฉันได้ 7 วันเป็นอย่างยิ่ง ภิกษุให้ล่วงกำหนดนั้นไปเป็นนิสสัคคียาจิตตีย์” (วินัยปิฎก มหาวีรังก์ เล่ม 3 ข้อ 140 หน้า 1030-1032) จากตัวอย่างดังกล่าวจะสังเกตเห็นว่าความมักมากและการสะสมมักเป็นของคู่กัน ด้วยเหตุนี้ พระพุทธเจ้าจึงทรงกำหนดช่วงเวลาในการเก็บอาหารและเกสซ์แต่ละชนิดไว้บริโภคนั้นเพื่อให้พระภิกษุเกิดความมักน้อยและไม่สะสมนานเกินความจำเป็น

นอกจากนี้ พระพุทธเจ้ายังทรงตรัสโทษของความมักมากในแง่มนของการเป็นเหตุแห่งอกุศลธรรมทั้งหลาย ดังที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสในวิริยารัมภาทิวรรค ในพระสูตรต้นตปิฎก อังคตรนิกาย เอกนิบาต ความว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เราย่อมไม่เล็งเห็นธรรมอื่นแม้อย่างหนึ่ง ที่เป็นเหตุให้อกุศลธรรมที่ยังไม่เกิด เกิดขึ้นหรือกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว เสื่อมไป เหมือนความเป็นผู้มีความมักมาก ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เมื่อบุคคลมีความมักมาก อกุศลธรรมที่ยังไม่เกิด ย่อมเกิดขึ้น และกุศล



ธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว ย่อมเสื่อมไป” (อังคุตตรนิกาย เอกนิบาต เล่ม 32 ข้อ 63 หน้า 128) ตัวอย่างเช่น ในสมัยพุทธกาล ภิกษุจำนวนหนึ่งขอให้ช่างหม้อทำบาตรใบใหม่ให้พวกตน ทั้งที่บาตรเก่ายังอยู่ในสภาพใช้งานได้ เป็นเหตุให้ช่างหม้อผู้นี้ไม่มีเวลาปั้นสินค้าชนิดอื่นๆ เพื่อขายเลี้ยงชีพ จนครอบครัวขาดรายได้ และบุตรกับภรรยาของเขาต้องมีความเป็นอยู่อย่างยากลำบาก เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบจึงทรงบัญญัติสิกขาบท ความว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ภิกษุไม่ควรขอบาตร ภิกษุใดขอ ต้องอาบัติทุกกฏ” (วินัยปิฎก มหาวีถัมภก เล่ม 3 ข้อ 128 หน้า 1001-1003) จะเห็นได้ว่า การมกมากของภิกษุมิใช่แต่จะทำให้ภิกษุยังออกห่างจากการบรรลุเป้าหมายสูงสุดทางศาสนาเท่านั้น หากแต่ยังก่อให้เกิดการเบียดเบียนผู้อื่นและปัญหาต่างๆ ตามมาอีกด้วย

นอกจากความมกน้อยแล้ว ความสันโดษก็ถือเป็นคุณธรรมสำคัญอีกประการหนึ่งของนักบวชในพระพุทธศาสนา ดังที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสไว้ในวิริยารัมภาทิวรรค อังคุตตรนิกาย เอกนิบาต ความว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เราย่อมไม่เล็งเห็นธรรมอื่นแม้อย่างหนึ่ง ที่เป็นเหตุให้กุศลธรรมที่ยังไม่เกิด เกิดขึ้น หรืออกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว เสื่อมไป เหมือนความเป็นผู้มีความสันโดษ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เมื่อบุคคลมีความสันโดษ กุศลธรรมที่ยังไม่เกิด ย่อมเกิดขึ้น และอกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว ย่อมเสื่อมไป” (อังคุตตรนิกาย เอกนิบาต เล่ม 32 ข้อ 66 หน้า 129) ซึ่งพระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต) ได้ให้ความหมายของคำว่า “สันโดษ” ในพจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม ไว้ว่า “ความยินดี ความพอใจ ความยินดีด้วยของตนซึ่งได้มา ด้วยเรี่ยวแรงความเพียรโดยชอบธรรม ความยินดีด้วยปัจจัยสี่ตามมีตามได้ ความรู้จักอ้อมรู้จักพอ” (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตโต), 2553, หน้า 105-106) ถ้าพระภิกษุเกิดความไม่พอใจในปัจจัยต่างๆ ที่ตนมีอยู่หรือได้มา ย่อมก่อให้เกิดอกุศลธรรมขึ้นได้ เช่น หมกมุ่นในการแสวงหาจนกว่าจะได้สิ่งที่ตนต้องการจนไม่มีเวลาในการปฏิบัติภาวนา หรือบางครั้งอาจเลือกใช้วิธีการที่ไม่สุจริตร่วมด้วยเพื่อให้ได้สิ่งที่ตนปรารถนา ดังเช่นการแสวงหาที่ไม่บริสุทธิ์ 5 ประการที่กล่าวแล้วข้างต้น ทั้งนี้ ความสันโดษแบ่งออกเป็น 3 ระดับ คือ 1) ยถาลาภสันโดษ



2) ยถาพลสันโดษ และ 3) ยถาสารูปสันโดษ (อังคุตตรนิกาย มโนรลปุรณิอัฐธกถา เล่ม 32 ข้อ 66 หน้า 137) ซึ่งวคิน อินทสระ ได้อธิบายไว้ ดังนี้

สันโดษก็จะมีอยู่ 3 ระดับด้วยกัน คือ 1. พอใจตามที่ได้ (ยถาลาภ สันโดษ) ได้มาเท่าไรก็พอใจเท่านั้น แต่ว่าต้องได้มาโดยสุจริต ถ้าได้มา โดยทุจริตก็เป็นการเสียสันโดษแล้ว... 2. พอใจตามกำลัง (ยถาพลสันโดษ) คือ มีกำลังเท่าไร เท่าที่เราจะทำได้ก็พอใจเท่านั้นตามกำลังของเรา... ถ้าเพื่อไม่พอใจตามกำลัง แล้วมันจะหันไปในทางทุจริต อย่างจะได้เท่า คนอื่น เห็นคนอื่นเขาได้มากก็อยากจะได้เท่าคนอื่น ไม่นึกถึงกำลังของตัวเอง... 3. พอใจตามสมควร หรือตามความเหมาะสมแก่ตัว (ยถาสารูป สันโดษ) หมายความว่า อะไรที่ไม่สมควรแก่เรา ก็ไม่พึงชำนอยากได้สิ่งที่ไม่สมควรแก่ตน... ถ้าไปรับสิ่งที่ไม่สมควรแก่ตนเข้าก็จะนำภัยมาให้แก่ตัว เมื่อตรองภายหลังได้ (วคิน อินทสระ, 2545, หน้า 23-26)

จากการอธิบายข้างต้น แสดงให้เห็นว่าถ้าพระภิกษุรูปใดไม่รู้สึกพึงพอใจ ในสิ่งที่ตนมีอยู่หรือได้มา พระภิกษุรูปนั้นมีโอกาสที่จะการกระทำผิดพระวินัยได้ง่าย เพราะจิตใจตกเป็นทาสความอยากได้อย่างมี ตัวอย่างเช่น กรณีของพระฉัพพัคคีย์ ที่ต้องการมีสันถัดเจือด้วยไหม จึงขอให้ช่างไหมช่วยต้มตัวไหมให้ เมื่อพระพุทธเจ้า ทรงทราบจึงทรงติเตียนและทรงบัญญัติสิกขาบทที่ว่า “อนึ่ง ภิกษุใด ให้ทำสันถัดเจือ ด้วยไหม เป็นนิสสัคคียปาจิตตีย์” (วินัยปิฎก มหาวีรังก์ เล่ม 3 ข้อ 74 หน้า 874-877) เนื่องจากการที่พระฉัพพัคคีย์อยากตกแต่งสันถัดของตนด้วยไหมดังกล่าวแสดงนัยว่า พระฉัพพัคคีย์มิได้พอใจในสันถัดธรรมดาๆ ที่ตนมีอยู่นั่นเอง ทั้งนี้ นอกจากสันโดษ 3 ระดับข้างต้นแล้ว พระอรรถกถาจารย์ยังอธิบายอีกว่า พระภิกษุควรสันโดษใน 4 ปัจจัย อันได้แก่ 1) สันโดษในจีวร 2) สันโดษในบิณฑบาต 3) สันโดษในเสนาสนะ และ 4) สันโดษในคิลานปัจจัย ดังนั้น สันโดษจึงมี 12 อย่าง อันได้แก่ 1) ยถาลาภ สันโดษในจีวร 2) เป็นยถาพลสันโดษในจีวร 3) ยถาสารูปสันโดษในจีวร 4) ยถาลาภสันโดษในบิณฑบาต 5) เป็นยถาพลสันโดษในบิณฑบาต 6) ยถาสารูปสันโดษ ในบิณฑบาต 7) ยถาลาภสันโดษในเสนาสนะ 8) เป็นยถาพลสันโดษในเสนาสนะ



9) ยถาสารูปสันโดษในเสนาสนะ 10) ยถาลากสันโดษในคิลานปัจฉัย 11) เป็นยถาพลสันโดษในคิลานปัจฉัย 12) ยถาสารูปสันโดษในคิลานปัจฉัย (อังคุตตรนิกาย มโนรลปุรณีอัฐกถา เล่ม 32 ข้อ 66 หน้า 136 – 140) สำหรับสันโดษ 12 อย่างดังกล่าว พระอรรถกถาจารย์ได้ขยายความโดยละเอียดในพระอรรถกถาของพระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค ซึ่งผู้เขียนจะขอยกตัวอย่างเฉพาะความสันโดษในจีวร ดังนี้

ภิกษุในธรรมวินัยนี้ ได้จีวรดีก็ตาม ไม่ดีก็ตาม เธอใช้สอยจีวรนั้นเท่านั้น ไม่ปรารถนาจีวรอื่น ถึงได้ก็ไม่รับ นี่เป็นยถาลากสันโดษในจีวรของเธอ.

ต่อมาภายหลัง เธอมีกำลังน้อยตามธรรมดาที่ดี ถูกความป่วยไข้ครอบงำก็ดี ถูกความชราครอบงำก็ดี เมื่อห่มจีวรหนักย่อมลำบาก เธอเปลี่ยนจีวรนั้นกับภิกษุผู้ชอบพอกัน แม้ใช้สอยจีวรเบาอยู่ ก็ยังเป็นผู้สันโดษอยู่นั่นเอง นี่เป็นยถาพลสันโดษในจีวรของเธอ.

ภิกษุอีกรูปหนึ่งได้ปัจจัยอย่างประณีต ครั้งเธอได้บาตรและจีวรเป็นต้นอย่างใดอย่างหนึ่ง เป็นบาตรจีวรมีค่ามากหรือมีจำนวนมาก เธอถวายเป็นคิดว่า นี่สมควรแก่พระเถระทั้งหลายผู้บวชชาน นี่สมควรแก่ภิกษุพหูสูต นี่สมควรแก่ภิกษุไข้ นี่จึงมีแก่ภิกษุผู้มีลาภน้อย ดังนี้ หรือรับเอาจีวรเก่าของภิกษุเหล่านั้น หรือเลือกเก็บผ้าที่ไม่มีชายจากกองหยากเยื่อเป็นต้น แม้เอาผ้าเหล่านั้นมาทำเป็นสังฆาฏีครอง ก็ยังเป็นผู้สันโดษอยู่นั่นเอง นี่เป็นยถาสารูปสันโดษในจีวรของเธอ... กับริขาร 8 คือ ไตรจีวร บาตร มิดตัด ไม้ชำระฟัน เข็ม ประคดเอว และผ้ากรองน้ำ ย่อมควรแก่ภิกษุผู้ประกอบด้วยความยินดีปัจจัยตามมีตามได้ 12 อย่างนี้. (ทีฆนิกาย สุมังคลวลลีนีอัฐกถา เล่ม 11 ข้อ 101 หน้า 444-447)

จากตัวอย่างข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระภิกษุควรพึงพอใจในจีวรที่ตนมีอยู่ หรือหามาได้ด้วยวิธีการที่สุจริต เช่น เก็บเศษผ้าที่ผู้คนนำมาทิ้งไว้ หรือ แลกเปลี่ยน



กับพระภิกษุรูปอื่น เป็นต้น สำหรับความสันโดษในภินทบาต ในเสนาสนะ และในคิลานปัจฉัยก็เป็นไปในทำนองเดียวกัน อย่างไรก็ตาม ความสันโดษมิใช่สิ่งดีงามในทุกกรณี ดังที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสไว้ในพระสูตรตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ทุกนิบาต ความว่า

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เรารู้ทั่วถึงคุณของธรรม 2 อย่าง คือ ความเป็นผู้ไม่สันโดษในกุศลธรรม 1 ความเป็นผู้ไม่ย่อหย่อนในความเพียร 1 ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ได้ยินว่า เราเริ่มตั้งความเพียรอันไม่ย่อหย่อนว่า จะเหลืออยู่แต่หนึ่ง เอ็น และกระดูกก็ตามที เนื้อและเลือดในสรีระจงเหือดแห้งไปเถิด ยังไม่บรรลุผลที่บุคคลพึงบรรลุได้ด้วยเรี่ยวแรงของบุรุษ ด้วยความเพียรของบุรุษ ด้วยความบากบั่นของบุรุษแล้ว จักไม่หยุดความเพียรเสีย ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย โพธิญาณอันเรานั้นได้บรรลุแล้วด้วยความไม่ประมาท ธรรมอันเป็นแดนเกษมจากโยคะอันยอดเยี่ยม อันเรานั้นได้บรรลุแล้วด้วยความไม่ประมาท (อังคุตตรนิกาย ทุกนิบาต เล่ม 33 ข้อ 25 1 หน้า 297)

จากพระสูตรข้างต้น จะเห็นได้ว่าการไม่สันโดษในกุศลธรรมก็ถือเป็นคุณธรรมประการหนึ่งที่พระภิกษุพึงมี เพราะถ้ายังไม่บรรลุหรือหัดผลแล้ว การบำเพ็ญเพียรเพื่อละกิเลสก็ยังพึงทำต่อไป ถ้าพระภิกษุรูปใดพอใจในกุศลธรรมเบื้องต้นที่ได้แล้ว ย่อมไม่ชวนชวนที่จะฝึกฝนตนเองมากยิ่งขึ้นเพื่อให้ได้กุศลธรรมที่ยิ่งกว่า อาทิเช่น เมื่อพระภิกษุรูปหนึ่งๆ บำเพ็ญเพียรทางจิตจนเข้าสู่ฌานขั้นต้นแล้ว รู้สึกพึงพอใจในปิติสุขที่เกิดขึ้นจึงไม่คิดที่จะพัฒนาความละเอียดของจิตให้ยิ่งขึ้นไปอีก ความก้าวหน้าในการปฏิบัติจึงไม่เกิดขึ้นตามมาเพราะกิเลสจำนวนมากยังมิได้ถูกกำจัด ดังนั้น ความพึงพอใจดังกล่าวจึงเป็นที่ตั้งแห่งความประมาท เพราะถ้าจิตยังมากด้วยกิเลสอยู่ความทุกข์ก็ย่อมยังคงอยู่เช่นกัน ซึ่งสอดคล้องกับคำกล่าวของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตโต) ที่ว่า “ความไม่สันโดษในกุศลธรรม ก็มาคู่กับความไม่ประมาท คือ เมื่อไม่สันโดษในกุศลธรรม แล้วก็ไม่ประมาท ก็จะไม่เพียรพยายามสร้างบำเพ็ญสิ่งที่ตั้งมานั้นให้ยิ่งขึ้นไป... ที่นี้ สันโดษที่เป็นคุณธรรมนั้น



คือสันโดษสำหรับพระในปัจจัยสี่ ถ้าพูดอย่างภาษาญาติโยมชาวบ้านก็คือ สันโดษในวัตถุสิ่งที่จะเอามาบริโภคใช้สอย” (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตโต), 2560, หน้า 107-108) ด้วยเหตุนี้ จึงพอสรุปได้ว่าพระภิกษุควรมีสันโดษในปัจจัยสี่แต่ไม่ควรสันโดษในกุศลธรรมทั้งหลายอันเป็นปัจจัยที่มุ่งสู่การบรรลุ มรรค ผล นิพพาน นั่นเอง

3) การเป็นผู้ขัดเกลา กำจัดกิเลส และมีอาการนำเลื่อมใส

การกำจัดและขัดเกลาภิเลส ถือเป็นคุณธรรมสำคัญอย่างยิ่งต่อการบรรลุเป้าหมายสูงสุดทางพระพุทธศาสนาและเป็นปัจจัยที่มีผลต่อการแสดงออกภายนอกของพระภิกษุด้วย ถ้าพระภิกษุรูปใดสามารถกำจัดและขัดเกลาภิเลสในใจของตนให้เบาบางลงได้ การแสดงออกภายนอกของพระภิกษุรูปนั้นย่อมเป็นไปด้วยความเรียบร้อยสำรวมตามมาโดยง่าย และเป็นเหตุให้ประชาชนเกิดความน่าเลื่อมใสศรัทธาตามมา จึงจะเห็นได้ว่าการพัฒนาจิตใจให้ไม่ตกเป็นทาสของกิเลสเป็นสิ่งสำคัญต่อการพัฒนาสมณสาธูปภายนอกของพระภิกษุ ดังที่พระอรรถกถาจารย์อธิบายไว้ในอรรถกถาแห่งพระวินยปิฎก มหาวิภังค์ ความว่า

อนึ่ง ตนของบุคคลผู้ละอสังวร ตั้งอยู่ในสังวร ย่อมเป็นไปเพื่อความเป็นผู้ขัดเกลาภิเลส และความเป็นผู้กำจัดกิเลสออก, เพราะเหตุนี้สังวร ท่านจึงเรียกว่า ความขัดเกลาและความกำจัด. อนึ่ง ตนของบุคคลผู้ละอสังวร ตั้งอยู่ในสังวร ไม่เข้าไปใกล้กายทุจริต และวจีทุจริต ซึ่งไม่ชวนให้เกิดความเลื่อมใส คือไม่เป็นที่ตั้งแห่งความเลื่อมใส ไม่สงบ ไม่เรียบร้อยแห่งกายและวาจา และไม่เข้าไปใกล้อกุศลวิตก 3 ซึ่งไม่ชวนจิตให้เกิดความผ่องใส คือไม่เป็นที่ตั้งแห่งความผ่องใสแห่งจิต ไม่สงบ ไม่เรียบร้อย ย่อมเป็นไปเพื่อความบริบูรณ์แห่งกายสุจริต วจีสุจริต และกุศลวิตก 3 ซึ่งผิดแผกจากนั้นนั่นแล ที่ชวนให้เกิดความเลื่อมใส คือเป็นที่ตั้งแห่งความเลื่อมใส สงบ เรียบร้อย, เพราะเหตุนี้สังวร ท่านจึงเรียกว่า ความเป็นอาการให้เกิดความเลื่อมใส (วินยปิฎก สมณฑปาสาทิกา



อวัชรกถา เล่ม 1 ข้อ 20 หน้า 734-735)

จากอรรถกถาข้างต้น แสดงให้เห็นว่าถ้าพระภิกษุรูปใดมีการแสดงออกทางกายและวาจาที่ไม่สำรวม ย่อมเกิดจากจิตใจที่เป็นอกุศล คือ ตกเป็นทาสความโลภ ความโกรธ และความหลง ในทางตรงกันข้าม ถ้าพระภิกษุรูปใดมีการแสดงออกทางกายและวาจาที่เรียบร้อยสำรวมดี ย่อมเกิดจากจิตใจที่เป็นกุศล คือ ไม่ตกอยู่ในอำนาจของกิเลสต่างๆ แต่ทั้งนี้ ผู้เขียนสังเกตเห็นว่ากรณีที่พระพุทธเจ้าแยก “อาการที่น้ำเลื่อมใส” ออกมาต่างหากนั้น อาจเป็นเพราะว่าพระภิกษุสามารถพัฒนาการแสดงออกภายนอกให้เป็นไปอย่างเรียบร้อยสำรวมได้ทั้งที่จิตใจยังคงมีกิเลสอยู่ ซึ่งอาจเป็นผลมาจากการรู้จักข่มใจตนเองเป็นสำคัญ อีกทั้ง การปรับเปลี่ยนที่พฤติกรรมการแสดงออกภายนอกอาจเป็นสิ่งที่กระทำได้ง่ายกว่าการกำจัดหรือขัดเกลากิเลสภายในใจของตน ดังนั้น ถึงแม้พระภิกษุรูปนั้นๆ จะยังคงมีจิตที่มากด้วยกิเลสอยู่ แต่ก็ควรพยายามแสดงออกภายนอกให้สำรวมไว้ก่อน เพราะการแสดงออกทางกายและวาจาเป็นสิ่งที่ประชาชนสังเกตเห็นได้ง่าย และมักมีผลความเลื่อมใสของประชาชนทั้งที่มีต่อตัวพระภิกษุรูปนั้นๆ และพระภิกษุรูปอื่นๆ ในสังฆมณฑล ซึ่งอาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า ถึงแม้พระภิกษุจะยังไม่สามารถเข้าถึงสมณสาธูปภายในระดับใดๆ ได้ ก็ควรแสดงออกซึ่งสมณสาธูปภายนอกที่เรียบร้อยสำรวม เพื่อเป็นที่ตั้งแห่งความเลื่อมใสศรัทธาของประชาชนนั่นเอง

4) การเป็นผู้ไม่คลุกคลี และปรารภความเพียร

ในการฝึกฝนตนเองของพระภิกษุเพื่อให้ถึงความดับทุกข์นั้น จำเป็นต้องอาศัยความเพียรพยายามในการลดละกิเลสอันเป็นเหตุแห่งทุกข์ทั้งปวง ทั้งนี้ อุปสรรคที่สำคัญประการหนึ่งที่ทำให้พระภิกษุขาดความเพียรในการฝึกฝนตนเองในด้านต่างๆ ก็คือการคลุกคลีกันในหมู่ของพระภิกษุ ดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้กล่าวไว้ในอรรถกถาแห่งพระวินยปิฎก มหาวีถัก ความว่า



อนึ่ง ตนของบุคคลผู้ตั้งอยู่ในความไม่สำรวม ย่อมเป็นไปเพื่อ
ความคลุกคลีด้วยหมู่ และเพื่อความหมัก หมมด้วยกิเลส ทั้งย่อมเป็น
สภาพเป็นไปตามความเกียจคร้าน คือเป็นไปเพื่อยังวัตถุเป็นที่ตั้งแห่ง
ความเกียจคร้านแปดอย่างให้บริบูรณ์. เพราะเหตุนั้น อสังวร ท่านจึง
เรียกว่า ความคลุกคลี และความเกียจคร้าน (วินยปิฎก สมณตปาสาทิกา
อฏฐกถา เล่ม 1 ข้อ 20 หน้า 733-734)

ข้อความในอรรถกถาข้างต้นแสดงให้เห็นว่า ความคลุกคลีกันระหว่าง
พระภิกษุ นั้น นอกจากจะไม่เป็นผลดีต่อการกำจัดกิเลสให้เบาบางลงแล้ว ยังอาจ
ส่งผลให้เกิดการพอกพูนกิเลสมากขึ้นอีกด้วย ดังเช่นกรณีของพระฉัพพัคคีย์
ซึ่งมักก่อเรื่องทะเลาะวิวาทกับภิกษุรูปอื่นๆ อยู่เสมอ เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบจึง
กล่าวเตือน ความว่า “ดูก่อนโมฆบุรุษทั้งหลาย โฉนพวกเธอจึงได้ทะเลาะกับพวก
ภิกษุผู้มีศีลเป็นที่รัก คือคำว่า สบประมาท กระทบกำเนิดบ้าง ซื่อบ้าง วงศ์ตระกูล
บ้าง การงานบ้าง ศีลปะบ้าง โรคบ้าง รูปพรรณบ้าง กิเลสบ้าง อาบัติบ้าง คำดำที่
ทรมานบ้าง การกระทำของพวกเธอนั้น ไม่เป็นไปเพื่อความเลื่อมใสของชุมชนที่ยัง
ไม่เลื่อมใส หรือเพื่อความเลื่อมใสยิ่งของชุมชนที่เลื่อมใสแล้ว” (วินยปิฎก มหาวรรค
เล่ม 4 ข้อ 182 หน้า 27) ซึ่งจะเห็นว่าการคลุกคลีกันในหมู่พระภิกษุเป็นสิ่งที่
พึงระมัดระวัง เพราะเป็นเหตุแห่งการกระทบกระทั่งกันได้ง่าย และอาจทำให้
พระภิกษุก่อมนอกกรรม วจีกรรม และกายกรรมตามมา อาทิเช่น การคิดอาฆาต
พยาบาท การกล่าวคำดูถูกดูหมิ่น และการทำร้ายร่างกายซึ่งกันและกัน เป็นต้น
เมื่อเป็นเช่นนี้แล้วประชาชนผู้พบเห็นย่อมหมดความเลื่อมใสศรัทธา ด้วยเหตุนี้
การคลุกคลีกันจึงเป็นเหตุให้เกิดการพอกพูนของกิเลสได้ง่าย อีกทั้งยังทำให้ทุกฝ่าย
เสียเวลาและโอกาสในการบำเพ็ญเพียรทางจิต อีกด้วย

นอกจากการคลุกคลีในหมู่พระภิกษุดังกล่าวแล้ว การคลุกคลีกันระหว่าง
พระภิกษุกับฆราวาสก็เป็นสิ่งที่พึงระมัดระวังด้วยเช่นกัน เพราะอาจนำมาซึ่งความ
เสียหายต่างๆ ตามมาได้ ดังตัวอย่างของภิกษุรูปหนึ่งที่ยอมให้ผู้หญิงคนหนึ่งร่วม
เดินทางไปด้วย เนื่องจากเธอเพิ่งทะเลาะกับสามีและต้องการหนีออกจากบ้าน



เมื่อสามิตามมาพบเข้าจึงเกิดการเข้าใจผิดคิดว่าภิกษุรูปนั้นกำลังพาภรรยาของตนหนี เขาจึงลงมือทุบตีภิกษุรูปดังกล่าวจนได้รับบาดเจ็บ เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบจึงทรงติเตียนภิกษุรูปนั้นและทรงบัญญัติสิกขาบท ที่ว่า “อนึ่ง ภิกษุใด ชักชวนแล้วเดินทางไกลสายเดียวกันกับมาตุคาม โดยที่สุดแม้สิ้นระยะบ้านหนึ่ง เป็นปาจิตติย” (วินัยปิฎก มหาวรรค เล่ม 4 ข้อ 658 หน้า 711) นอกจากการคลุกคลีกับสตรีเพศจะเป็นสิ่งที่พระภิกษุพึงระมัดระวังแล้ว การคลุกคลีกันของพระภิกษุและฆราวาสกลุ่มอื่นๆ ก็อาจเสี่ยงต่อความเสียหายได้เช่นเดียวกัน โดยเฉพาะการคลุกคลีกับนักธุรกิจและนักการเมือง ซึ่งจากการติดตามข่าวสารบ้านเมืองในช่วง 20 ปีที่ผ่านมา ทำให้พบว่ามิพระภิกษุหลายรูปกระทำผิดกฎหมายและศีลธรรมอันดีต่างๆ เพราะการคลุกคลีกับบุคคลกลุ่มดังกล่าว เช่น กรณีการฟอกเงิน การร่วมหุ้นทางธุรกิจ และการช่วยนักการเมืองหาเสียง เป็นต้น ซึ่งการกระทำดังกล่าวอาจทำให้พระภิกษุเสี่ยงต่อการพินาศจากการเป็นพระภิกษุ และต้องอาญาแผ่นดินอีกด้วย นอกจากนี้ ยังมีกรณีตัวอย่างเกี่ยวกับการคลุกคลีระหว่างพระภิกษุกับฆราวาสอีกมากมายที่เป็นเหตุให้พระภิกษุต้องกระทำผิดพระวินัย เช่น การบอกรับให้ห่วย การทำเสน่ห์ และการทำไสยศาสตร์ในรูปแบบต่างๆ ซึ่งมักพบเห็นกันอยู่ทั่วไปในประเทศไทยของเรา

จากที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นได้ว่าความคลุกคลีกันมักเป็นเหตุให้พระภิกษุกระทำผิดศีลธรรมอันดีงามทั้งหลายได้โดยง่าย และยิ่งไปกว่านั้น ความคลุกคลีกันดังกล่าวยังมักเป็นเหตุแห่งความเกียจคร้านในการฝึกฝนตนเองพระภิกษุอีกด้วย ดังที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสเกี่ยวกับวัตถุแห่งความเกียจคร้านแปดประการ (กุสิตัวตถุ 8) ซึ่งปรากฏในพระสูตรตันตปิฎก ปาฏิภวรรค ดังต่อไปนี้

ภิกษุทั้งหลาย เรื่องของคนเกียจคร้าน (กุสิตัวตถุ) ๘ อย่างเหล่านี้;
๘ อย่าง คืออะไร?

(๑) ภิกษุมิงานที่จะต้องทำ เธอมีความคิดอย่างนี้ว่า เรามีงานที่จะต้องทำ เมื่อเราทำงาน ร่างกายก็จะเหน็ดเหนื่อย อย่างกระนั้นเลย เรานอน



(เอาแรง) เสียก่อนเกิด; คิดดังนี้แล้ว เธอก็ นอนเสีย ไม่เริ่มระดมความเพียร เพื่อบรรลุธรรมที่ยังไม่บรรลุ เพื่อเข้าถึงธรรมที่ยังไม่เข้าถึง เพื่อประจักษ์แจ้งธรรมที่ยังไม่ประจักษ์แจ้ง...

(๒) อีกประการหนึ่ง ภิกษุทำงานเสร็จแล้ว เธอมีความคิดอย่างนี้ว่า เราได้ทำงานเสร็จแล้ว และเมื่อเราทำงาน ร่างกายก็เหน็ดเหนื่อยแล้ว อย่างกระนั้นเลย เราจะนอน (พัก) ละ; คิดดังนี้แล้ว เธอก็นอนเสีย...

(๓) อีกประการหนึ่ง ภิกษุจะต้องเดินทาง เธอมีความคิดอย่างนี้ว่า เราจะต้องเดินทาง เมื่อเราเดินทาง ร่างกายก็จะเหน็ดเหนื่อย อย่างกระนั้นเลย เรานอน (เอาแรง) เสียก่อนเกิด; คิด ดังนี้แล้ว เธอก็นอนเสีย...

(๔) อีกประการหนึ่ง ภิกษุเดินทางเสร็จแล้ว เธอมีความคิดอย่างนี้ว่า เราได้เดินทางเสร็จ แล้ว และเมื่อเราเดินทาง ร่างกายก็เหน็ดเหนื่อย แล้ว อย่างกระนั้นเลย เราจะนอน (พัก) ละ; คิด ดังนี้แล้ว เธอก็นอนเสีย...

(๕) อีกประการหนึ่ง ภิกษุเที่ยวบิณฑบาตตามหมู่บ้าน หรือตามชุมชน ไม่ได้โภชนะอย่าง หอมองหรือประณีตเต็มตามต้องการ เธอมีความคิดว่า เราเที่ยวบิณฑบาตตามหมู่บ้าน หรือตาม ชุมชน ไม่ได้โภชนะอย่างหอมองหรือประณีตเต็มตามต้องการ ร่างกายของเราก็เหน็ดเหนื่อย ไม่ เหมาะแก่งาน อย่างกระนั้นเลย เราจะนอน (พัก) ละ; คิดดังนี้แล้ว เธอก็นอนเสีย...

(๖) อีกประการหนึ่ง ภิกษุเที่ยวบิณฑบาตตามหมู่บ้าน หรือตามชุมชน ได้โภชนะอย่าง หอมองหรือประณีตเต็มตามต้องการ เธอมีความคิดอย่างนี้ว่า เราเที่ยวบิณฑบาตตามหมู่บ้าน หรือตามชุมชน ได้โภชนะอย่างหอมองหรือประณีตเต็มตามต้องการแล้ว ร่างกายของเรา ก็หนักอึ้ง เป็นเหมือนดั่งถั่วหมัก ไม่เหมาะสมแก่งาน อย่างกระนั้นเลย เรานอน เสียเกิด; คิดดังนี้แล้ว เธอก็ นอนเสีย...



(๗) อีกประการหนึ่ง ภิกษุเกิดมีอาพาธเล็กๆ น้อยๆ เธอมีความคิด
ดังนี้ว่า เราเกิดมีอาพาธ เล็กน้อยขึ้นแล้ว มีเหตุผลสมควรที่จะนอนได้ อย่า
กระนั้นเลย เรานอนพักเสียเถิด; คิดดังนี้แล้ว เธอก็นอนเสีย...

(๘) อีกประการหนึ่ง ภิกษุหายป่วย พ้นจากไข้ไม่นาน เธอมี
ความคิดอย่างนี้ว่า เราหายป่วย พ้นจากไข้อย่างไม่นาน ร่างกายของเรา
อ่อนแอ ไม่เหมาะแก่งาน อย่างกระนั้นเลย เรานอนเสีย เถิด; คิดดังนี้แล้ว
เธอก็นอนเสีย... (ทีฆนิกาย ปาฏิกวรรค เล่ม 16 ข้อ 343 หน้า 234-236;
พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2556, หน้า 42-43)

จากพระสูตรข้างต้น แสดงให้เห็นว่าพระภิกษุที่ยังมากด้วยความเกียจคร้าน
มักคิดหาเหตุผลต่างๆ นาๆ เพื่อให้ตนเองไม่ต้องบำเพ็ญเพียรอย่างไม่ต้องรู้สึก
ผิดใดๆ ยิ่งถ้าได้พูดคุยกับพระภิกษุรูปอื่นที่มีความเกียจคร้านเช่นเดียวกันแล้ว ก็อาจ
ยิ่งมั่นใจในความคิดของตนเองมากขึ้นว่าสิ่งที่ตนคิดนั้นถูกต้อง สุดท้ายจึงพากันพัก
ผ่อนนอนหลับแทนที่จะเพียรกำจัดความเกียจคร้านที่เกิดขึ้นในใจตนขณะนั้น ซึ่ง
แตกต่างจากพระภิกษุผู้ปรารถนาความเพียรอันประกอบไปด้วยวัตถุแห่งความเพียร
ทั้งแปดอย่าง (อาร์พวัตถุ 8) ดังต่อไปนี้

ภิกษุทั้งหลาย เรื่องที่จะให้เร่งเพียร (อาร์พวัตถุ) ๘ อย่างเหล่านี้;
๘ อย่าง คืออะไร?

(๑) (กรณีจะต้องทำงาน)...ภิกษุคิดว่า เรามีงานที่จะต้องทำ และ
ขณะเมื่อเราทำงาน การมนสิการ คำสอนของพระพุทธะทั้งหลาย ก็จะทำ
ไม่ได้ง่าย อย่างกระนั้นเลย เราเริ่มระดมความเพียรเสียก่อนเถิด เพื่อจะได้
บรรลุธรรมที่ยังไม่บรรลุ เพื่อเข้าถึงธรรมที่ยังไม่เข้าถึง เพื่อประจักษ์แจ้ง
ธรรมที่ยังไม่ประจักษ์แจ้ง, คิดดังนี้แล้ว ภิกษุนั้น ก็จึงเร่งระดมความเพียร...

(๒) (กรณีทำงานเสร็จ)...ภิกษุคิดว่า เราได้ทำงานเสร็จแล้ว ก็แล
ขณะเมื่อทำงาน เราได้ สามารถมนสิการคำสอนของพระพุทธะทั้งหลาย
อย่างกระนั้นเลย เราเริ่มระดมความเพียรเถิด...



(๓) (กรณีจะต้องเดินทาง)...ภิกษุคิดว่า เราจะต้องเดินทาง แลขณะเมื่อเราเดินทาง การมนสิการคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย ก็จะทำไม่ได้ง่าย อย่างกระนั้นเลย เราเริ่มระดมความเพียรเสียก่อนเกิด...

(๔) (กรณีเดินทางแล้ว)...ภิกษุคิดว่า เราเดินทางเสร็จแล้ว ก็แลขณะเมื่อเดินทาง เรามิได้ สามารถมนสิการคำสอนของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย อย่างกระนั้นเลย เราเริ่มระดมความเพียรเกิด...

(๕) (กรณีบิณฑบาตไม่ได้อาหารเต็มต้องการ)...ภิกษุคิดว่า เราเที่ยวบิณฑบาตตามหมู่บ้าน หรือตามนิคม ไม่ได้โภชนะอย่างหมองหรือประณีตเต็มตามต้องการ ร่างกายของเราก็คล่องเบา เหมาะแก่งาน อย่างกระนั้นเลย เราเริ่มระดมความเพียรเกิด...

(๖) (กรณีบิณฑบาตได้อาหารเต็มต้องการ)...ภิกษุคิดว่า เราเที่ยวบิณฑบาตตามหมู่บ้าน หรือตามชุมชน ได้โภชนะอย่างหมองหรืออย่างประณีตเต็มตามต้องการแล้ว ร่างกายของเรา คล่องเบาเหมาะสมแก่งาน อย่างกระนั้นเลย เราเริ่มระดมความเพียรเกิด...

(๗) (กรณีเกิดอาพาธเล็กน้อย)...ภิกษุคิดว่า เราเกิดมีอาพาธเล็กน้อยๆ ขึ้นแล้ว เป็นไป ได้ที่อาพาธของเราอาจหนักขึ้น อย่างกระนั้นเลย เราเริ่มระดมความเพียรเสียก่อนเกิด...

(๘) (กรณีหายอาพาธ)...ภิกษุคิดว่า เราหายป่วย ยังฟื้นจากไข้ไม่นาน เป็นไปได้ที่อาพาธ อาจหนักกลับเป็นใหม่อีก อย่างกระนั้นเลย เราเริ่มระดมความเพียรเสียก่อนเกิด..." (ทีฆนิกาย ปาฏิวรรค เล่ม 16 ข้อ 344 หน้า 237-239; พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2556, หน้า 43-44)

จากวัตถุแห่งความเพียรทั้ง 8 ประการข้างต้น จะเห็นได้ว่าในสถานการณ์เดียวกัน ภิกษุผู้ปรารถนาความเพียรจะคิดต่างจากภิกษุผู้เกียจคร้าน ภิกษุผู้ปรารถนา



ความเพียรจะมีความคิดที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของความไม่ประมาทในการดำเนินชีวิต อันจะนำมาซึ่งความเพียรในการกำจัดความเกียจคร้านและกิเลสต่างๆ ดังที่ พระพุทธเจ้าทรงตรัสว่า “ชื่อว่า อารัทธวิริยา ได้แก่เหล่าภิกษุที่ปรารภความเพียร ทางกายและทางใจ. ในภิกษุเหล่านั้น ภิกษุใด บรรเทาความคลุกคลีด้วยหม้อยู่ ผู้เดียว ในอิริยาบถทั้ง 4 โดยอาร์พวัตถุ 8 ภิกษุเหล่านั้น ชื่อว่าปรารภความเพียร ทางกาย. ภิกษุเหล่าใดบรรเทาความคลุกคลีทางจิตอยู่ผู้เดียว โดยสมาบัติ 8 ไม่ยอม ยืนเมื่อกิเลสที่เกิดในขณะเดินอยู่ ไม่ยอมนั่งเมื่อกิเลสที่เกิดในขณะยืนอยู่ ไม่ยอม นอนเมื่อกิเลสที่เกิดในขณะนั่งอยู่ ช่มกิเลสที่เกิดขึ้นแล้วเกิดขึ้นอีก ภิกษุเหล่านั้น ชื่อว่าปรารภความเพียรทางจิต” (ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่ม 13 ข้อ 135 หน้า 356) ซึ่งแสดงให้เห็นว่าความเพียรทางกายและทางใจนั้นมักต้องทำควบคู่กันไป กล่าวคือ ภิกษุผู้ปรารภความเพียรมักจะลงมือบำเพ็ญเพียรทางจิตเพื่อกำจัดกิเลสในใจของตนไม่ว่าจะอยู่ในอิริยาบถใดๆ ก็ตาม และจะไม่หยุดพักเพราะเหตุแห่งความ เกียจคร้าน ยิ่งรับรู้ว่าตนยังมีความเกียจคร้านหรือกิเลสใดๆ อยู่ก็จะเพียรกำจัด อย่างต่อเนื่อง

นอกจากนี้ ความเพียรยังแบ่งเป็นหลายระดับ ดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ว่า “ความเพียรครั้งแรกชื่อว่า อาร์พภาต... ความเพียรมีกำลังแรงกว่านั้น เพราะออกจากความเกียจคร้านได้ ชื่อว่า นิกกมภาต ความเพียรที่แรงกว่านั้น เพราะก้าวไปยังฐานข้างหน้าๆ ชื่อว่า ปรักกมภาต. แต่ในอรรถกถาท่านกล่าวไว้ว่า ความเพียรเริ่มแรก เพื่อบรรเทากาม 1 การก้าวออกเพื่อกำจัดกิเลสตุจลัม 1 ความบากบั่น เพื่อดัดกิเลสตุจเครื่องผูก 1” (อังคุตตรนิกาย มโนรธปุรณิอัฐกถา เล่ม 32 ข้อ 19 หน้า 76) ซึ่งจะเห็นได้ว่า ถ้าพระภิกษุใช้ความเพียรแค่ในระดับแรกๆ กิเลสที่ฝังแน่นอยู่ในใจก็อาจจะถูกกำจัดออกไปได้ ดังนั้น พระภิกษุจึงควรมีความเพียรในการฝึกฝนตนเองอย่างสม่ำเสมอ เพื่อให้จิตเข้าถึงความเป็นอิสระจากกิเลส ได้อย่างหมดจด ทั้งนี้ ลักษณะของความเพียรยังแบ่งออกเป็น 4 ลักษณะ หรือ ปธาน 4 ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ ความว่า 1. สังวรปธาน คือ เพียรสำรวมระวัง อินทรีย์ทั้งหกของตนเพื่อมิให้อกุศลธรรมทั้งหลายที่ยังไม่เกิดนั้นเกิดขึ้น 2. ปหาน



ปธาน คือ เพียรกำจัดอกุศลธรรมอันลามกที่เกิดขึ้นแล้วหมดสิ้นไป 3. ภาวนาปธาน คือ เพียรสร้างกุศลธรรมที่ยังไม่เกิดให้เกิดขึ้น และ 4. อนรักขนาปธาน คือ เพียรรักษากุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้วให้ดำรงอยู่ต่อไป (อังคุตตรนิกาย จตุกนิบาต เล่ม 35 ข้อ 14 หน้า 41-42) ซึ่งแสดงให้เห็นว่า การที่พระภิกษุจะบรรลุความดับทุกข์ได้นั้นย่อมจำเป็นต้องมีความเพียรทั้ง 4 ลักษณะเป็นพื้นฐาน ดังนั้น นอกจากพระภิกษุจะพึงทำความเพียรในการกำจัดกิเลสเก่าที่มีอยู่ในใจแล้ว พระภิกษุยังพึงทำความเพียรในการป้องกันมิให้กิเลสใหม่เข้ามาครอบงำจิตใจได้อีก ถ้าย่อย่อนในความเพียรเมื่อใดพระภิกษุย่อมไม่อาจเป็นอิสระจากการครอบงำของกิเลสได้อย่างแท้จริง

อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่า การปรารภความเพียรน่าจะเป็นคุณธรรมพื้นฐานที่สุดของการพัฒนาสมณसारูปภายในและสมณसारูปภายนอกของพระภิกษุ เนื่องจากการปรารภความเพียรทำให้การฝึกฝนคุณธรรมพื้นฐานข้ออื่นๆ ดังกล่าวเป็นไปอย่างต่อเนื่องและมีประสิทธิภาพ สมดังที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เราย่อมไม่เล็งเห็นธรรมอื่นแม้อย่างหนึ่ง ที่เป็นเหตุให้กุศลธรรมที่ยังไม่เกิด เกิดขึ้น หรืออกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว เสื่อมไป เหมือนการปรารภความเพียร ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เมื่อบุคคลเป็นผู้ปรารภความเพียร กุศลธรรมที่ยังไม่เกิด ย่อมเกิดขึ้น และอกุศลธรรมที่เกิดขึ้นแล้ว ย่อมเสื่อมไป” (อังคุตตรนิกาย มโนรพปุรณิอัฐกถา เล่ม 32 ข้อ 62 หน้า 128) ตัวอย่างเช่น ถ้าพระภิกษุปรารภความเพียรในการกำจัดความโลภ ความสันโดษในปัจจัยสี่และความมกน้อยอันเป็นกุศลธรรมย่อมเกิดขึ้น และเมื่อพระภิกษุปรารภความเพียรในการปฏิบัติภาวนาแล้ว ความเกียจคร้านและความคลุกคลีอันเป็นอกุศลธรรมย่อมจางหายไป เป็นต้น

จากเกณฑ์พื้นฐานในการประเมินสมณसारูปของพระภิกษุทั้ง 4 กลุ่มข้างต้น อาจทำให้พอสรุปได้ว่าวิถีชีวิตของพระภิกษุจะเปลี่ยนไปอย่างไร หรือการกระทำของพระภิกษุจะแปลกใหม่และซับซ้อนเพียงใด บุคคลก็สามารถประเมินความถูกต้องเหมาะสมของการกระทำต่างๆ ของพระภิกษุได้โดยอาศัยเกณฑ์พื้นฐานต่างๆ ดังกล่าว ดังนั้น ถ้าจะพัฒนาสมณसारูปของพระภิกษุ ก็ต้องศึกษาหาความรู้



เกี่ยวกับเกณฑ์ต่างๆ เหล่านี้ให้เข้าใจชัดเจน เพื่อพิจารณาตัดสินหรือวิพากษ์วิจารณ์
สมณสาธูปของพระภิกษุอย่างมีหลักเกณฑ์และเป็นธรรม

5. ข้อจำกัดในการพิจารณาสมณสาธูปของพระภิกษุในทางปฏิบัติ

จากการวิเคราะห์เกี่ยวกับเกณฑ์ต่างๆ ข้างต้น ทำให้ดูเหมือนว่าบุคคล
ทั่วไปจะสามารถพิจารณาสมณสาธูปของพระภิกษุที่เป็นพระเสขะได้โดยใช้เกณฑ์
ต่างๆ ดังกล่าว แต่ในทางปฏิบัติบุคคลอาจจะพิจารณาได้เพียงสมณสาธูปภายนอก
เท่านั้น ส่วนสมณสาธูปภายในไม่สามารถพิจารณาได้ เนื่องจากผู้ที่มระดับจิตสูง
กว่าเท่านั้นจึงจะสามารถล่วงรู้ระดับจิตของผู้ที่มีระดับจิตที่ต่ำกว่าตนได้ ดังปรากฏ
หลักฐานในอรรถกถาสัมปสาทนียสูตร ในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย
ปาฏิกวรรค ความว่า

ในบรรดาชนเหล่านั้น บุคคลที่ได้เจโตปริยญาณ ย่อมรู้จิตของบุุคคล
เท่านั้น หารู้จิตของพระอริยะทั้งหลายได้ไม่ แม้ในพระอริยะทั้งหลาย พระ
อริยบุคคลผู้ตั้งอยู่ในมรรคเองต่ำ ย่อมไม่รู้จิตของพระอริยบุคคลผู้ตั้งอยู่
ในมรรคเบื้องสูงได้ ส่วนพระอริยบุคคลผู้ตั้งอยู่ในมรรคเบื้องสูง ย่อมรู้จิต
ของพระอริยบุคคลผู้ตั้งอยู่ในมรรคเบื้องต่ำได้. (ทีฆนิกาย สุมังคลวิลาสินี
อัฐกถา เล่ม 15 ข้อ 91 หน้า 231-232)

อรรถกถาข้างต้นแสดงให้เห็นได้ว่า บุคคลที่ยังมิใช่พระอริยบุคคล ถึงแม้
จะได้เจโตปริยญาณ (ญาณที่กำหนดรู้ใจคนอื่นได้) ก็ไม่สามารถล่วงรู้จิตของพระ
อริยบุคคลได้ในทำนองเดียวกัน พระอริยบุคคลที่มีระดับจิตต่ำกว่าก็ไม่สามารถ
ล่วงรู้จิตของพระอริยบุคคลที่มีระดับจิตสูงกว่าตนได้ แต่พระอริยบุคคลที่มีระดับจิต
สูงกว่าสามารถรู้จิตของพระอริยบุคคลที่มีระดับจิตที่ต่ำกว่าตนได้ เช่น พระอรหันต์
ย่อมรู้ว่าจิตของบุคคลใดเข้าถึงความเป็นพระโสดาบันแล้ว ในขณะที่พระโสดาบัน
ไม่สามารถล่วงรู้ได้ว่าจิตของบุคคลใดเข้าถึงความเป็นพระอรหันต์แล้ว เป็นต้น
โดยนัยนี้ การพิจารณาตัดสินและพัฒนาสมณสาธูปภายในของพระภิกษุจึงจำเป็น
ต้องอาศัยพระอริยบุคคลที่มีระดับจิตที่สูงกว่าเป็นผู้ชี้แนะ ดังตัวอย่างของ



พระอนุเถระ ซึ่งบรรลุลุทธิธรรมเป็นพระอนาคามี ครั้นเมื่อมรณภาพแล้วจึงได้ไปเกิดบนสวรรค์ชั้นสุทธาวาส วันหนึ่งท่านได้ตรวจดูเพื่อน ๆ ที่ยังคงเวียนว่ายตายเกิดอยู่ในโลกมนุษย์แล้วพบว่า เพื่อนคนหนึ่งนามว่าพาหิยะกำลังเข้าใจผิดคิดว่าตนเองเป็นพระอรหันต์แล้ว ท่านจึงได้ลงมาชี้แนะ ความว่า “ท่านไม่ใช่เป็นพระอรหันต์ ยังปฏิบัติไม่ถึงพระอรหันต์มรรค จงไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคเจ้า ฟังธรรมเสีย” เมื่อได้ฟังดังนั้น พาหิยะก็ได้ปฏิบัติตามคำชี้แนะดังกล่าว และได้บรรลุลุทธิทัตผลในที่สุด (มัชฌิมนิกาย ปปัญจสุทนีอัฐกถา เล่ม 18 ข้อ 289 หน้า 337)

ทั้งนี้ สำหรับบุคคลโดยทั่วไปย่อมไม่สามารถพิจารณาสมณสารูปภายในของพระภิกษุได้ จึงทำให้ไม่สามารถยืนยันได้ว่าพระภิกษุรูปหนึ่งๆ เป็นพระอริยบุคคลหรือไม่ หรือเป็นพระอริยบุคคลในระดับใด ดังนั้น การที่บุคคลจำนวนมากคิดว่าพระภิกษุที่ตนนับถือเป็นพระอรหันต์ จึงถือเป็นเพียงความเชื่อส่วนบุคคลเท่านั้น อีกทั้ง สมณสารูปภายในและภายนอกของพระภิกษุอาจไม่จำเป็นต้องสอดคล้องกันดังเช่นในกรณีของพระปิลินทวัจฉะข้างต้น ด้วยเหตุนี้ พระภิกษุบางรูปที่เข้าถึงความมีสมณสารูปภายในแล้วอาจจะมีสมณสารูปภายนอกที่ดูไม่ค่อยเรียบร้อยก็เป็นได้ ในขณะที่พระภิกษุบางรูปที่ยังไม่สามารถเข้าถึงสมณสารูปภายในได้หรือยังมีได้เป็นพระอริยบุคคลในระดับใดเลย แต่อาจจะมี การแสดงออกภายนอกที่เรียบร้อยสำรวมจนเป็นที่น่าเลื่อมใสศรัทธาของประชาชนจำนวนมาก

จากที่กล่าวมา จะเห็นได้ว่าบุคคลทั่วไปมักมีข้อจำกัดทางญาณวิทยาที่จะรู้ได้ว่าพระภิกษุรูปหนึ่งๆ เป็นพระอริยบุคคลหรือไม่ จึงเป็นเหตุให้บุคคลพึงระมัดระวังอย่างยิ่งในการพิจารณาตัดสินหรือวิพากษ์วิจารณ์สมณสารูปของพระภิกษุ เพราะการกล่าวหาพระอริยบุคคลย่อมก่อให้เกิดบาปโทษแก่ตัวผู้กระทำได้มากกว่าการกล่าวหาบุคคลที่มิใช่พระอริยบุคคลอย่างแน่นอน ดังตัวอย่างเรื่องราวของพระโกกาลิกภิกษุที่ปรากฏอยู่ในพระพุทฺธยโกกาลิกสูตร ในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สคาถวรรค อันมีใจความว่า ในสมัยพุทธกาล มีภิกษุรูปหนึ่งนามว่าพระโกกาลิกภิกษุ ได้กระทำการกล่าวหาพระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะว่าเป็นผู้มีความปรารถนาลามก ตกอยู่ในอำนาจแห่งความปรารถนา



อันลามก เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบจึงทรงกล่าวตักเตือนพระโกกาลิกภิกษุถึงสามครั้งว่า “โกกาลิก เธออย่าได้กล่าวเช่นนั้น โกกาลิก เธออย่าได้กล่าวเช่นนั้น โกกาลิก เธอจงทำจิตใจให้เลื่อมใสในภิกษุชื่อว่าสารีบุตรและโมคคัลลานะ ภิกษุชื่อว่าสารีบุตรและโมคคัลลานะเป็นผู้มีศีลเป็นที่รัก” แต่พระโกกาลิกภิกษุก็มิได้กระทำตามคำตักเตือนของพระพุทธเจ้าแต่อย่างใด หลังจากนั้นไม่นานพระโกกาลิกภิกษุก็ได้มรณภาพลงเนื่องจากอาพาธหนัก และได้ไปเกิดในอเวจีมหานรก (สังยุตตนิกาย พรหมสังยุตต์อัฐกถา เล่ม 25 ข้อ 598-600 หน้า 167-168) เช่นเดียวกับภริยาของนางจิณฺฆมาณวิกา ซึ่งเป็นบุคคลหนึ่งที่ถูกรณีสืบเนื่องจากนางได้สร้างทำเป็นตั้งครรภ์และกล่าวหาว่าพระพุทธเจ้าเป็นผู้ที่ทำให้นางตั้งครรภ์จนเป็นเหตุให้ประชาชนจำนวนมากเสื่อมความเลื่อมใสศรัทธาในตัวพระพุทธเจ้า (ขุททกนิกาย ทวาทสนิบาตชาดกอัฐกถา เล่ม 60 ข้อ 1712 หน้า 189-191) จากตัวอย่างดังกล่าว อาจทำให้เห็นว่าทั้งนักบวชและฆราวาสต่างก็ควรระมัดระวังในการวิพากษ์วิจารณ์พระภิกษุเพราะจะเป็นการสร้างกรรมหนักให้เกิดแก่ตนเองได้ อันที่จริง ไม่จำเพาะแต่พระภิกษุเท่านั้นที่บุคคลควรวิพากษ์วิจารณ์อย่างระมัดระวัง การวิพากษ์วิจารณ์ฆราวาสก็เป็นสิ่งที่พึงระมัดระวังเช่นเดียวกัน เนื่องจากฆราวาสเหล่านั้นอาจเป็นผู้ที่บรรลุธรรมเป็นพระอริยบุคคลแล้วก็ว่าได้

นอกจากนี้ บุคคลโดยทั่วไปยังอาจมีข้อจำกัดในเรื่องความรู้ความเข้าใจเกี่ยวพระวินัยของพระภิกษุ อันเป็นเหตุให้เกิดความเข้าใจผิด หรือวิพากษ์วิจารณ์กันไปต่างๆ นานา จนก่อให้เกิดความเสียหายต่อวงการสงฆ์โดยรวม ตัวอย่างเช่น ภริยาของการเสพเมณฺธธรรม ซึ่งผู้คนจำนวนมากมักคิดว่าถ้าพระภิกษุเสพเมณฺธธรรมทุกกรณีก็ต้องอาบัติปาราชิก ดังนั้น เมื่อได้ยินได้ฟังข่าวว่าพระภิกษุรูปใดเสพเมณฺธธรรมก็มักจะพากันตำหนิหรือวิพากษ์วิจารณ์กันอย่างแพร่หลายโดยปราศจากการตรวจสอบข้อเท็จจริงใดๆ ซึ่งถ้าศึกษาพระวินัยโดยละเอียดแล้วจะพบว่าการเสพเมณฺธธรรมในหลายกรณี พระพุทธเจ้าทรงวินิจฉัยว่าไม่ต้องอาบัติ ดังเช่นกรณีของภิกษุชาวมัลลสารูปหนึ่งซึ่งขณะที่กำลังจำวัดหลับอยู่ ผู้หญิงคนหนึ่งมาพบเข้าจึงกระทำการร่วมรักกับภิกษุรูปนั้นจนเสร็จกิจ เมื่อภิกษุตื่นขึ้นมาจึงตกใจ



และรีบไปกราบทูลพระพุทธเจ้าเพราะเกรงว่าตนจะต้องอาบัติปาราชิก พระพุทธเจ้าจึงทรงตรัสว่า “ดูก่อนภิกษุ ภิกษุผู้ไม่รู้สีกตัว ไม่ต้องอาบัติ” (วินัยปิฎก มหาวีรังก์ เล่ม 1 ข้อ 69 หน้า 676) ในทำนองเดียวกัน ภิกษุชาวมัลละอีกรูปหนึ่ง ขณะที่จำวัดหลับฟุ้งฝันไม่อยู่ สตรีคนหนึ่งมาพบเข้าจึงนั่งคร่อมองค์กำเนิด ภิกษุรูปนั้นรีบลุกขึ้นทันที แล้วไปกราบทูลเรื่องดังกล่าวแด่พระพุทธเจ้า เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบจึงทรงตรัสว่า “ดูก่อนภิกษุ ภิกษุผู้ไม่ยินดี ไม่ต้องอาบัติ” (วินัยปิฎก มหาวีรังก์ เล่ม 1 ข้อ 69 หน้า 676) ซึ่งแสดงให้เห็นว่า การเสพเมถุนธรรมที่เกิดขึ้นกับภวขันธ์ทั้งหลาย ในขณะที่ไม่รู้สีกตัวหรือไม่เต็มใจ ย่อมไม่ถือว่าเป็นอาบัติ นอกจากนี้ การเสพเมถุนธรรมในบางกรณีอาจต้องอาบัติอื่นๆ แต่ไม่ถึงขั้นปาราชิกก็เป็นได้ อาทิเช่น ภิกษุรูปหนึ่งเข้าไปในป่าช้าและเสพเมถุนธรรมกับศพที่ถูกสัตว์กัดแทะไปมากแล้ว เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบจึงทรงตรัสว่า “ดูก่อนภิกษุ เธอไม่ต้องอาบัติปาราชิก แต่ต้องอาบัติอุลลัจจัย” (วินัยปิฎก มหาวีรังก์ เล่ม 1 ข้อ 63 หน้า 671) เป็นต้น อันที่จริง ประเด็นเรื่องการเสพเมถุนธรรมดังกล่าวยังมีรายละเอียดที่พึงพิจารณาอีกเป็นจำนวนมาก ดังนั้น ถ้าผู้พิจารณาขาดความรู้อย่างละเอียดเกี่ยวกับประเด็นที่ต้องการพิจารณา อาจทำให้เกิดการตัดสินใจที่ผิดพลาด และเกิดบาปโทษต่อตนเองได้ ด้วยเหตุนี้ ความตระหนักในขอบเขตความรู้ของตนในเรื่องพระวินัยจึงเป็นพื้นฐานสำคัญประการหนึ่งของผู้พิจารณา

ทั้งนี้ ในประเด็นการเสพเมถุนธรรมข้างต้นอาจมีใช้เรื่องที่ยากนักสำหรับผู้พิจารณาที่จะตัดสินว่าพระภิกษุรูปหนึ่งๆ ต้องอาบัติหรือไม่ อย่างไร เนื่องจากพระพุทธเจ้าทรงวินิจฉัยการเสพเมถุนธรรมในแต่ละกรณีไว้อย่างละเอียดชัดเจน แต่สำหรับบางประเด็นอาจพิจารณาได้ยากขึ้นเพราะต้องอาศัยการคิดวิเคราะห์ และตีความที่ลึกซึ้งจึงจะเข้าใจได้อย่างถ่องแท้ อาทิเช่น ประเด็นเกี่ยวกับที่โอโคจร ซึ่งประชาชนจำนวนหนึ่งมักติดैनพระภิกษุที่ไปรับกนิมนต์ตามโรงเหล้า โรงเบียร์ และสถานบันเทิงต่างๆ เพราะเป็นสถานที่ที่เต็มไปด้วยสิ่งยั่ววนต่างๆ อันอาจเป็นภัยต่อพรหมจรรย์ของพระภิกษุ แต่เมื่อศึกษาในรายละเอียดแล้วจะพบว่า คำว่า “โอโคจร” นั้นอาจมิได้หมายถึงเพียงแค่สถานที่เท่านั้น หากแต่ครอบคลุมถึง



การคลุกคลีกับบุคคลในหลายๆ กลุ่มอีกด้วย ดังที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสไว้ในคัมภีร์ พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย มหานิเทศ ความว่า

อโคจรเป็นไฉน ? ภิกษุบางรูปในธรรมวินัยนี้ เป็นผู้มิหึงงแพศยา เป็นโคจรบ้าง เป็นผู้มิหึงงหม้ายเป็นโคจรบ้าง เป็นผู้มิสาวาเพื่อเป็นโคจรบ้าง เป็นผู้มิบมฺมเพาะกะเป็นโคจรบ้าง เป็นผู้มิภิกษุณีเป็นโคจรบ้าง เป็นผู้มิโรงสุราเป็นโคจรบ้าง อยู่คลุกคลีด้วยพวกพระราชา พวกมหาอำมาตย์ ของพระราชา พวกเดียรธีย์ พวกสาวกของเดียรธีย์ ด้วยความคลุกคลีกับ คนที่สัณฺโณไม่สมควร อนึ่ง สกุลบางแห่งไม่ศรัทธา ไม่เลื่อมใส... ภิกษุ ย่อมช้องเสพ คบหา ติดต่อกับสกุล เห็นปานนั้น นี้เรียกว่าอโคจร (ขุททกนิกาย มหานิเทศ เล่ม 66 ข้อ 918 หน้า 573-574)

จากนโนทัศน์เกี่ยวกับอโคจรข้างต้น ถ้าตีความตามตัวอักษรอาจนำไปสู่ ข้อสรุปว่าพระภิกษุไม่ควรเดินทางไปยังสถานที่ต่างๆ เหล่านั้น อีกทั้งยังไม่ควร คลุกคลีกับบุคคลกลุ่มต่างๆ ดังกล่าว ซึ่งในความเป็นจริงพระภิกษุย่อมกระทำเช่นนั้น ได้ยาก เนื่องจากกลุ่มบุคคลต่างๆ ที่กล่าวถึงนั้นสามารถเดินทางไปยังสถานที่ต่างๆ ได้ เช่น หึงงแพศยา (โสเภณี) ก็อาจมีได้อยู่แต่ในสถานบริการทางเพศเท่านั้น แต่ อาจเดินทางไปซื้อของที่ตลาด ไปพบแพทย์ที่โรงพยาบาล หรือแม้กระทั่งไปทำบุญ ที่วัด ตามนัยนี้ ทุกสถานที่จึงอาจถือเป็นที่อยู่โคจรได้ นอกจากนี้ ตัวพระภิกษุเอง ก็มีได้อยู่แต่ที่วัดเท่านั้น หากแต่จำเป็นต้องออกไปปฏิบัติศาสนกิจต่างๆ ด้วย อาทิเช่น ออกบิณฑบาต หรือเดินทางไปรับกิจนิมนต์ตามสถานที่ต่างๆ ดังเช่น ในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าพร้อมภิกษุจำนวนหนึ่งก็เคยรับนิมนต์หึงงามเมือง (หึงงแพศยา) คนหนึ่งที่ชื่อว่าอัมพาลี เพื่อไปฉันภัตตาหาร ณ ที่พำนักของหึงง คนดังกล่าว (วินัยปิฎก มหาวรรค เล่ม 7 ข้อ 77 หน้า 123) ดังนั้น จึงเป็นไปได้ว่า นัยของคำว่า “อโคจร” อาจมิใช่อยู่ที่ตัวสถานที่หรือบุคคลที่ต้องพบเจอ และ เมื่อศึกษาเพิ่มเติมจากพระวินัยปิฎกจึงพบว่า สถานที่ใดหรือบุคคลใดจะถือเป็น อโคจรหรือไม่ก็ขึ้นอยู่กับความสามารถในการสำรวมอินทรีย์ทั้งหกของพระภิกษุเอง เป็นสำคัญ ดังที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสว่า “ภิกษุเข้าไปสู่ระแวกบ้าน เดินไปตาม



ถนน เป็นผู้ไม่สำรวมเดินไป คือ แลดูช้าง แลดูม้า แลดูรถ แลดูพลเดินเท้า แลดูสตรี แลดูบุรุษ... แม้เช่นนี้ก็เรียกว่าอโคจร.” (ขุททกนิกาย มหานิทเทส เล่ม 66 ข้อ 918 หน้า 574) ดังนั้น ถ้าพระภิกษุไม่สำรวมอินทรีย์ของตนแล้ว ทุกสถานที่ที่ไป และทุกคนที่พบเจอก็อาจถือเป็นอโคจรได้ทั้งสิ้น ซึ่งหมายรวมถึงวัดและศาสนสถานอื่นๆ ด้วย ในทางตรงกันข้าม ถ้าพระภิกษุรูปใดสามารถสำรวมอินทรีย์ของตนได้ดีแล้ว ไม่ว่าจะสัมผัสกับบุคคลใดหรือไปยังสถานที่แห่งใด ก็ไม่ถือเป็นอโคจร ด้วยเหตุนี้ พระภิกษุจึงสามารถรับกิจนิมนต์ในที่ต่างๆ ได้โดยไม่เป็นการผิดพระวินัย และมีใช้เหตุให้ประชาชนพึงดำหนิตีเดียวน ตราบใดที่พระภิกษุมิได้เข้าไปในสถานที่นั้นๆ แล้วกระทำเรื่องที่ผิดต่อพระวินัย เช่น ดื่มสุรา เล่นการพนัน หรือ การแสดงโชว์ต่างๆ เป็นต้น

จากที่กล่าวมาข้างต้น แสดงให้เห็นว่าบุคคลโดยทั่วไปมักมีข้อจำกัดอย่างน้อย 2 ประการที่ทำให้การพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุพึงเป็นไปอย่างระมัดระวัง นั่นคือ 1) ข้อจำกัดทางญาณวิทยาที่จะระบุว่าพระภิกษุรูปหนึ่งๆ เป็นพระอริยบุคคลหรือไม่ หรือเป็นพระอริยบุคคลระดับใด และ 2) ข้อจำกัดด้านความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับพระวินัยของพระภิกษุ ด้วยเหตุนี้ การพิจารณาตัดสินหรือวิพากษ์วิจารณ์สมณสารูปของพระภิกษุจึงควรเริ่มต้นที่การพิจารณาข้อจำกัดของตนเองทั้งสองประการดังกล่าว นอกจากนี้ ผู้เขียนยังเห็นว่ามีปัจจัยอีกประการหนึ่งซึ่งผู้พิจารณาควรตระหนักรู้ในตนเองก่อนการพิจารณาตัดสินเรื่องใดๆ นั่นคือ อคติในใจของตนเองที่มีต่อพระภิกษุรูป/กลุ่มที่ตนกำลังจะดำเนินการตัดสิน ถ้ารู้ว่าตนเองยังมีอคติอยู่ก็พึงหยุดการพิจารณานั้นเสีย ทั้งนี้ เพื่อมิให้เกิดบาปโทษต่อตนเอง และเพื่อมิให้เกิดผลเสียต่อวงการสงฆ์โดยรวมเป็นสำคัญ

6. สรุป

จากการศึกษาการพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุ ทำให้พบว่า โดยหลักการแล้วบุคคลสามารถพิจารณา สมณสารูปภายในของพระภิกษุได้จากการพิจารณาที่ระดับความบริสุทธิ์ของจิต ส่วนสมณสารูปภายนอกนั้นสามารถพิจารณา



ได้โดยอาศัยการเทียบเคียงกับบทบัญญัติแห่งศีลและอภิสมจารต่างๆ เป็นสำคัญ แต่ในกรณีของการกระทำที่ซับซ้อนจนยากที่จะเทียบเคียงกับบทบัญญัติใดๆ ในพระวินัยได้ ผู้พิจารณาควรพิจารณาสมณสาธูจากเกณฑ์พื้นฐานทั้ง 4 กลุ่ม ร่วมด้วย กล่าวคือ 1) ความเป็นคนเลี้ยงง่าย บำรุงง่าย 2) ความเป็นคนมักน้อย สันโดษ และไม่สะสม 3) การเป็นผู้ขัดเกลา กำจัดกิเลส และมีอาการนำเลื่อมใส และ 4) การเป็นผู้ไม่คลุกคลีด้วยหมู่คณะ และการปรารถนาความเพียร อย่างไรก็ตาม ในทางปฏิบัติแล้วบุคคลโดยทั่วไปหรือปุถุชนอาจจะนำมาใช้จริงได้ยากเนื่องจากมักมีข้อจำกัดอย่างน้อยสองประการ คือ ข้อจำกัดด้านความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับพระวินัย และข้อจำกัดทางญาณวิทยาที่จะแยกได้ว่าพระภิกษุรูปใดเป็นพระเสขะ หรืออเสขะ ประกอบกับบุคคลทั่วไปอาจมีอคติต่อผู้ที่ตนกำลังพิจารณาอยู่ และการกำจัดอคติก็มีใช้สิ่งที่บุคคลจะทำได้โดยง่าย ดังนั้น การพิจารณาตัดสินว่าพระภิกษุรูปหนึ่งๆ มีสมณสาธูหรือไม่จึงควรเป็นไปอย่างระมัดระวัง เพื่อให้เกิดความเป็นธรรมและเป็นประโยชน์ในการพัฒนาสมณสาธูของพระภิกษุในสังฆมณฑลต่อไป

บรรณานุกรม

- ทองย้อย แสงสินชัย. (2558). *บาลีวันละคำ*. สืบค้นจาก <https://m.facebook.com/tsangsinchai/posts/910652912361780>
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต). (2553). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*. นนทบุรี : เพิ่มทรัพย์การพิมพ์.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต). (2551). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต). (2556). *โยนิโสมนสิการ – วิธีคิดตามหลักพุทธธรรม*. สืบค้นจาก http://www.watnyanaves.net/uploads/File/books/pdf/yonisomanasikara_thinking_in_ways_of_buddhadhamma.pdf



มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2534). *พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถาแปล ชุด 91 เล่ม*.

กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2470). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ*. กรุงเทพฯ :

โรงพิมพ์พาณิชย์สรรพุดม.

วสิน อินทสระ. (2545). *ความสุขที่หาได้ง่าย*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์เรือนธรรม.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตโต). (2560). *งานก็ได้ผล คนก็เป็นสุข*.

กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์อมรินทร์ ธรรมะ.

เสฐียรพงษ์ วรรณปก. (2543). *พุทธศาสนา : ธรรมชาติและวิจารณ์*. กรุงเทพฯ :

มติชน.

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา. (2558). *สมณสารูป*. สืบค้นจาก [http://www.royin.](http://www.royin.go.th/dictionary/)

[go.th/dictionary/](http://www.royin.go.th/dictionary/)

สัมภาษณ์

พระครูภาวนาวิสุทธิคุณ วิ. (ชัชวาล ชินสโภ). ประธานคณะกรรมการบริหาร

ศูนย์กลางการศึกษาวิปัสสนาธุระพุทธวิหาร วัดพระธรรมจักร จังหวัด

นครนายก. สัมภาษณ์, 5 กันยายน 2559.

พระไพศาล วิสาโล. เจ้าอาวาสวัดป่าสุคะโต จังหวัดชัยภูมิ. สัมภาษณ์, 22 กันยายน

2559.



ก การพัฒนาสุขภาวะในพระพุทธศาสนา*

พระครูปลัดสัมพิพัฒนธรรมาจารย์ (นิรันดร์ ศิริรัตน์)**

บทคัดย่อ

บทความนี้นำเสนอประเด็นเกี่ยวกับการพัฒนาสุขภาวะด้วยการปฏิบัติธรรม เนื่องจากมนุษย์เกิดมาล้วนปรารถนาสิ่งสำคัญที่สุดในชีวิต คือความสุขหรือการพ้นทุกข์ทั้งปวง พระพุทธศาสนาได้กล่าวถึงการปฏิบัติธรรมในฐานะเป็นวิธีการแก้ไขปัญหาดังกล่าว โดยมุ่งเน้นให้มนุษย์ได้ใช้เป็นแนวทางในการพัฒนาศักยภาพของตน อันจะนำไปสู่การหมดปัญหาหรือดับทุกข์ในทุกระดับเป้าหมายแล้วเข้าสู่ความสุข ซึ่งพระพุทธศาสนามีวิธีการปฏิบัติธรรมด้วยวิธีการกระทำทางกาย การกระทำทางวาจา การกระทำทางใจ อย่างถูกต้อง และเป็นระบบ เมื่อได้ปฏิบัติตาม จึงจะได้รับผลประโยชน์ที่เกิดจากการปฏิบัติธรรม คือ ทำให้ได้รับความบริสุทธิ์จากกิเลส ได้รับรับความโศกเศร้า และพัฒนาปัญญาให้ยิ่งขึ้นไป จนกระทั่งสามารถบรรลุมรรคผลนิพพาน สามารถดับความทุกข์ทั้งปวงได้ในที่สุด

คำสำคัญ : การปฏิบัติธรรม, ทุกข์กาย, ทุกข์ใจ, สุขภาวะ

* บทความนี้มีฐานความคิดจากวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก เรื่อง “รูปแบบสมรรถนะพระวิปัสสนาจารย์แนวพุทธจิตวิทยา” ได้รับทุนสนับสนุนจากศาสตราจารย์พิเศษ ดร. สมเด็จพระพุทธชินวงศ์ (สมศักดิ์ อุปสโม) ประธานคณะกรรมการเผยแผ่พระพุทธศาสนาแห่งชาติ E-mail: nnirun98@gmail.com

** นิสิตหลักสูตรพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพุทธจิตวิทยา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

วันที่รับบทความ 1 สิงหาคม 2561 วันที่แก้ไขบทความ 5 มีนาคม 2562

วันที่ตอบรับบทความ 17 พฤษภาคม 2562



The Development of Well being in Buddhism*

Phrakrupaladsampipatthanadhammajan (Niran Sirirat)**

Abstract

This article discusses the process of developing well-being and happiness by practicing *Dhamma*, as humans' greatest desire is to achieve happiness or to overcome suffering. In Buddhism, it is said that practicing Dhamma is a way out of suffering as it is a way for human beings to develop their full potential, which will lead to a cessation of suffering on every level, thus enabling them to achieve happiness. Practicing Dhamma in Buddhism includes right and systematic physical, verbal, and mental actions. Once followed, humans will reap the benefits of such practice. That is, they will be freed from cravings and sorrows, they will be able to continue to develop their intelligence, and will finally attain the final fruit – nirvana – which will be the cessation of all sufferings.

Keywords: Dhamma practice, Physical suffering, Mental suffering, Well-being

* This article is based on the dissertation entitled “A Competency Model of Insight Meditation Masters Based on Buddhist Psychology” funded by Special Prof. Dr. Somdes Phrabuddhachinnawong (Somsak Upasamo), President of Committee the National Buddhist Missionary.
E-mail: nnirun98@gmail.com

** Ph.D. candidate in Buddhist Psychology, Faculty of Humanity, Mahachulalongkornrajavidyalaya University.

Received August 1, 2018, Revised March 5, 2019, Accepted May 17, 2019



1. บทนำ

มนุษย์ทุกคนเกิดมาเพื่อแสวงหาสิ่งสำคัญที่สุดในชีวิต คือความสุขหรือการพ้นทุกข์ เมื่อมนุษย์ยังพยายามแสวงหาความสุข แต่ดูเหมือนว่ากลับเพิ่มพูนสะสมความทุกข์เพิ่มขึ้น ที่เป็นเช่นนั้น เพราะมนุษย์ไม่รู้วิธีการทางกรรมวิธีหรือความพ้นทุกข์ของธรรมชาติที่แท้จริง ยิ่งแสวงหา ยิ่งสะสม ยิ่งเพิ่มความทุกข์เข้ามาสู่จิตใจ เพราะภาวะแห่งความเต็มเต็มในสิ่งต่างๆ คือ รูปสวย กลิ่นหอม รสอร่อย สัมผัสที่ถูกใจ เสียงที่ไพเราะ ย่อมไม่สามารถเต็มเต็มให้กับจิตใจได้รับความสุขเพียงพอต่อความต้องการ สอดคล้องกับหลักแนวคิดทฤษฎีลำดับขั้นความต้องการของมาสโลว์หรือที่เรียกว่าทฤษฎีทั่วไปเกี่ยวกับแรงจูงใจ (Maslow's General Theory of Human Motivation) Maslow เป็นนักจิตวิทยา และนักมานุษยวิทยา ซึ่งได้นำประสบการณ์ที่ได้จากการเป็นนักจิตวิทยา และผู้ให้คำปรึกษามาเป็นพื้นฐานในการเสนอทฤษฎีที่อธิบายถึงพฤติกรรมของมนุษย์ว่าจะมีความต้องการเป็นไปตามลำดับขั้น ทั้งนี้มาสโลว์ได้แบ่งความต้องการของมนุษย์ได้เป็น 5 ขั้น ตั้งแต่ขั้นต่ำสุดไปจนถึงขั้นสูงสุด (สุรางค์ ไคว์ ตะกูล, 2544, หน้า 116) ในพระพุทธศาสนาจึงมีคำกล่าวว่า **นตฺถิ ตณฺหา สมานํ** แม่น้ำเสมอด้วยต้นหาไม่มี (ขุททกนิาย ธรรมบท (ไทย) 1/2/46)

ธรรมชาติของมนุษย์ที่มีความต้องการ มีความอยากรู้อยากเห็น ทำให้เกิดความพยายามในการแสวงหาความรู้และความจริงด้วยวิถีทางต่างๆ อย่างไม่มีที่สิ้นสุด โดยเริ่มจากวิธีการที่ไม่มีแบบแผนซึ่งอาศัยสัญชาตญาณ อารมณ์ และความรู้สึกต่างๆ ในการนำพาตนเองและสังคมเข้าไปถึงองค์ความรู้ใหม่ๆ และสามารถสรรค์สร้างสรรพสิ่งต่างๆ ให้เกิดขึ้นอยู่ตลอดเวลา (คมกริช นันทะโรจวงศ์ และประสพชัย พานันท์, 2561, หน้า 319)

ความอยากรู้อยากรู้เรื่องราวกระบวนการของชีวิตเช่นเดียวกัน มนุษย์ทุกคนตั้งคำถามว่าชีวิตคืออะไร โดยเฉพาะเรื่องของความทุกข์ (ทุกข์) เกิดจากอะไร เกิดขึ้นได้อย่างไร จะมีวิธีการใดที่สามารถดับทุกข์ได้ พระพุทธศาสนาได้ชี้ให้เห็นถึง



กระบวนการเหล่านี้ในรูปแบบของหลักธรรมที่เรียกว่าอริยสัจ 4 คือ ทุกข์ สาเหตุ เกิดทุกข์ ความดับทุกข์ และหนทางสู่ความดับทุกข์ ความทุกข์เป็นความจริง ประการหนึ่งที่ชีวิตทุกชีวิตจะต้องประสบไม่มากก็น้อย ความทุกข์ที่กล่าวนี้มีอะไร บ้าง พระพุทธองค์ตรัสว่า

ภิกษุทั้งหลาย แม้ความเกิดก็เป็นทุกข์ แม้ความแก่ก็เป็นทุกข์ แม้ ความเจ็บก็เป็นทุกข์ แม้ความตายก็เป็นทุกข์ ความประสบกับสิ่งอันไม่เป็น ที่รักก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งของอันเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความไม่ได้สิ่งที่ปรารถนาเป็นทุกข์ โดยย่อ อุปาทานชั้น 5 เป็นทุกข์ (วินัยปิฎก มหาวรรค 4/14/21)

เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่ามนุษย์ทุกคน ล้วนมีความต้องการหนีจากความทุกข์ และแสวงหาความสุข แต่ความสุขที่เราได้รับก็อาจจะไม่จำเป็นต้องทำตามที่เรา อยากรำพึงเสมอไป ในทางตรงกันข้าม การระงับความอยาก ปฏิเสธความต้องการ และการฝึกฝนขัดเกลาตนเองด้วยการกำจัดกิเลสให้หมดสิ้น ก็ถือเป็นหนทางที่จะนำ ไปสู่ความสุขได้เช่นกัน (ธรรมศักดิ์ กาญจนบุรณ์, 2560, หน้า 39)

ปัญหาที่เผชิญอยู่เบื้องหน้าของทุกๆ คน คือ ปัญหาเรื่องทุกข์และ ความดับทุกข์ แต่มนุษย์ก็ไม่วางใจที่จะปฏิบัติธรรม มนุษย์และสัตว์ทั้งหลาย จึงถูก ความทุกข์เสียอยู่ทั้งทางกายและใจ พระพุทธเจ้าทรงอุปมาด้วยบุคคลผู้ต้องศร ดังนี้ว่า “เปรียบเหมือนบุรุษต้องถูกลูกศรที่อาบยาพิษอย่างร้ายแรง มิตรอำมาตย์ ญาติสาโลหิตของบุรุษนั้น พังไปหาแพทย์ผู้ชำนาญในการผ่าตัดรักษา บุรุษผู้ต้อง ลูกศรนั้นพึงกล่าวอย่างนี้ว่า ‘ตราบดีที่เรายังไม่รู้จักคนที่ยิงเราเลยว่า เป็นกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ หรือศูทร ตรานั้น เราก็ยังไม่ถอนลูกศรนี้ออกไป’ (มัชฌิมนิกาย มัชฌิมปัณณาสก์ (ไทย) 13/126/137)

ความทุกข์ทางกาย คือ ความไม่สำราญทางกาย ความเสวยอารมณ์ที่ไม่ สำราญ เป็นทุกข์ อันเกิดจากการสัมผัส และความทุกข์ทางใจ คือ ความไม่สำราญ ทางใจ ความเสวยอารมณ์ที่ไม่สำราญ เป็นทุกข์อันเกิดจากการมโนสัมผัส (ที.ม. (ไทย)



10/393 - 394/326) ความทุกข์กายของมนุษย์เป็นการประสบพบกับอารมณ์ที่ไม่น่าปรารถนา เช่น ถูกหนามตำ สะดุดต่อไม้ ถูกไฟไหม้ ถูกเขียนตี หรือป่วยไข้ และต้องประสบทุกข์ทางใจ เมื่อประสบพบกับกับอารมณ์ที่ไม่น่าปรารถนา ในขณะที่เห็นรูปที่ไม่อยากเห็น ได้ยินเสียงพูดคำหยาบที่ไม่อยากได้ยิน ได้รับกลิ่นเหม็น ลิ้มรสที่ไม่ถูกปาก หรือกระทบสัมผัสสิ่งที่ไม่ถูกใจ จนเกิดความทุกข์ทางใจ (พระโสภณมหาเถระ (มหาสีสยาตอ), 2553, หน้า 297 – 298)

พระพุทธศาสนากล่าวถึงวิธีการพ้นทุกข์เหล่านี้ได้ด้วยการปฏิบัติธรรม ซึ่งเป็นสิ่งสำคัญที่สุดในชีวิต (อุจาติละ, Dhamma discuss, 2007, p.21) ดังที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย ! ทางนี้เป็นทางเดียว เพื่อความบริสุทธิ์ของเหล่าสัตว์ทั้งหลาย เพื่อล่วงโสกะปริเทวะ เพื่อดับทุกข์และโทมนัส เพื่อบรรลุญาณธรรม เพื่อให้แจ้งนิพพานทางนี้คือสติปัฏฐาน 4” (ทีฆนิกาย มหาวรรค (ไทย) 10/372/301)

2. ความหมายของการปฏิบัติธรรม

คำว่า “การปฏิบัติธรรม” พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต) ได้แสดงความหมายไว้ว่าในส่วนของคำว่า “ปฏิบัติ” เป็นคำที่มาจากภาษาบาลี เดิมแปลว่า “เดินทาง” มีรากศัพท์เดียวกับคำว่า “ปฏิปทา” ซึ่งแปลว่า “ทาง” ถ้าเป็นกริยาจะมีรูปเป็น ปฏิปชติ เช่นในคำว่า “มคฺค ปฏิปชติ” แปลว่า เดินทาง เพราะฉะนั้นการปฏิบัติธรรมก็คือ การนำเอาธรรมมาใช้ในการเดินทางชีวิต หรือเอามาช่วยให้การดำเนินชีวิตเป็นไปอย่างถูกต้อง ดังนั้น การปฏิบัติธรรมจึงมีความหมายได้ 2 ประการ คือ

1) การปฏิบัติธรรมในความหมายแบบกว้าง หมายถึง การนำเอาธรรมมาปฏิบัติ หรือการทํากิจทํานานที่ให้อุญต์ ต้อง ทำทุกเรื่องทุกอย่างให้อุญต์ ต้อง ให้เกิดผลดีให้เป็นประโยชน์แก่ชีวิต

2) การปฏิบัติธรรมในความหมายแบบแคบ หมายถึง การปลีกตัวไปทำกรรมฐานหรือไปบำเพ็ญสมาธิด้วยวิธีการอย่างใดอย่างหนึ่งที่เรียกว่าเจริญ



จิตตภาวนา (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2553, หน้า 1 – 7)

คำว่า ปฏิบัติ หมายถึง กระทำ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2558, หน้า 196) ในที่นี้คือ การกระทำทางกาย การกระทำทางวาจา และการกระทำทางใจ ให้พร้อมเป็นหนึ่งเดียว

(1) การกระทำทางกาย หมายถึง การยืน เดิน นั่ง นอน อย่างมีสติ ด้วยการขยับเขยื้อนเคลื่อนไหวช้าๆ (เหมือนคนถือประคองน้ำที่เต็มแก้วระวังไม่ให้น้ำหก) ด้วยการมีสติระลึกถึงทุกกิริยาอาการ ดังที่พระพุทธองค์ตรัสว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ข้อปฏิบัติอีกประการหนึ่งคือ ภิกษุเมื่อเดินอยู่ ย่อมรู้ชัดว่าเดินอยู่ เมื่อยืนอยู่ ย่อมรู้ชัดว่ายืนอยู่ เมื่อนั่งอยู่ ย่อมรู้ชัดว่านั่งอยู่ เมื่อนอนอยู่ ก็ย่อมรู้ชัดว่านอนอยู่ หรือว่า ภิกษุตั้งกายไว้ด้วยอาการอย่างใดอยู่ ก็ย่อมรู้ชัดด้วยอาการอย่างนั้น (มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก. (ไทย) 12/108/104.)

(2) การกระทำทางวาจา หมายถึง พูดในใจ สาธยาย บริกรรมอย่างถูกต้อง หมายถึง จิตของผู้ปฏิบัติต้องพูด สาธยายหรือบริกรรมอยู่ในคำใดคำหนึ่ง โดยเฉพาะ ให้ตรงกับสภาวะธรรมปัจจุบันที่ปรากฏตามความเป็นจริง

(3) การกระทำทางใจ หมายถึง การใช้จิตใจไปใส่ใจ (โยนิโสมนสิการ) รู้สภาวะธรรมอย่างเป็นระบบ ซึ่งเป็นการระลึกถึงสภาวะธรรมโดยใช้จิตใจเป็นองค์กำหนดรู้ (พระครูปลัดสัมพิพัฒน์ธรรมจารีย์ (นรินทร์), 2559, หน้า 109.)

การปฏิบัติธรรมจึงเป็นการกระทำทางกาย กระทำทางวาจา กระทำทางใจ เพื่อความสงบทางจิตใจ ไม่ใช่เพียงแค่พูด คิดหรือนึกถึงธรรมะต่างๆ ที่ได้ศึกษาเล่าเรียนมา ดังที่ พระพุทธองค์ตรัสว่า

ภิกษุในธรรมวินัยนี้เรียนธรรม คือ สุตตะ เคยยะ เวຍยากรณะ คาคา อิติวุตตะกะ ชาตกะ อัပ္พุตธรรม และเวทัลละ เธอไม่ปล่อยใจวันคืน ล่วงเลยไป ไม่ละการหลีกเร้นอยู่ ตามประกอบความสงบใจภายใน



เพราะการเรียนรู้ธรรมนั้น ฝึกหัดชื่อว่า เป็นผู้อยู่ด้วยธรรมอย่างนี้แล
(อังคุตตรนิกาย ปัญจกนิบาต (ไทย) 22/3-5/124)

จากที่กล่าวมาข้างต้น การปฏิบัติธรรมจึงเป็นการอยู่ด้วยธรรม หมายถึง ตามประกอบความสงบภายในจิตใจอยู่ เป็นกระบวนการในการพัฒนาจิตใจ พัฒนาชีวิต ให้มีสติปัญญา คือกระบวนการพัฒนาด้านให้ไปสู่ความพ้นทุกข์ ซึ่งทางพุทธศาสนาเรียกว่าวิปัสสนา ที่มุ่งเน้นให้มนุษย์ได้ใช้เป็นแนวทางในการพัฒนาศักยภาพแห่งความเป็นมนุษย์ เพื่อสร้างสรรค์สติและปัญญาให้เป็นไปในทิศทางที่ถูกต้องเหมาะสม อันจะนำไปสู่การหมดปัญหาหรือดับทุกข์ในทุกๆระดับเป้าหมายของการพัฒนาศักยภาพของมนุษย์คือความเป็นอิสระจากความทุกข์หรือปัญหาทั้งปวงนั่นเอง

3. ความสำคัญของการปฏิบัติธรรม

3.1 ความสำคัญของการปฏิบัติธรรมในด้านการดับทุกข์

พระพุทธเจ้าตรัสความสำคัญของการปฏิบัติธรรมไว้ ทรงอุปมาเหมือนกับบุคคลผู้ถูกไฟไหม้บนศีรษะ สิ่งแรกที่เขาต้องทำคือดับไฟ หรือเหมือนกับบุคคลผู้ถูกลูกธนูปักที่อกอยู่ สิ่งสำคัญอันดับแรกของเขา คือถอนลูกธนูออก มนุษย์ทั้งหลายและแม้สรรพสัตว์ทุกตัวตนย่อมถูกไฟแห่งความทุกข์เสียดแทงใจอยู่ สิ่งสำคัญที่สุดของเขา คือรักษาเยียวยาให้หายขาดจากความทุกข์เหล่านั้นโดยสิ้นเชิง ดังพุทธพจน์ที่ว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย สังสารวัฏฏ์นี้เต็มไปด้วยเพลิงทุกข์นานาประการ โหมให้ร้อนอยู่โดยทั่ว สัตว์ทั้งหลายยังวิ่งอยู่ในกองทุกข์แห่งสังสารวัฏฏ์ ใครเล่าจะเป็นผู้ดับ ถ้าทุกคนไม่ช่วยกันดับทุกข์แห่งตน อุปมาเหมือนบุรุษสตรีผู้รวมกันอยู่ในบริเวณกว้างแห่งหนึ่งและต่างคนต่างถือคันไฟลูกไฟลงอยู่ทั่วแล้ว ต่างคนต่างก็วิ่งวนกันอยู่ในบริเวณนั้น และร้องกันว่าร้อน ร้อน ภิกษุทั้งหลาย คราวนั้นมีบุรุษผู้หนึ่งเป็นผู้ฉลาดร้องบอกให้ทุกๆ คนทิ้ง



ดุ้นไฟในมือของตนเสีย ผู้ที่ย่อมเชื่อทั้งดุ้นไฟก็ได้ประสบการณ์ ส่วนผู้ไม่เชื่อ ก็ยังคงวังงวนดุ้นไฟพร้อมร้องตะโกนว่า ร้อน ร้อน อยู่แน่นอน ฤษูทั้งหลาย เราตลาคตได้ทั้งดุ้นไฟแล้ว และร้องบอกให้เธอทั้งหลายทิ้งเสียด้วย ดุ้นไฟที่กล่าวถึงนี้ คือกิเลสทั้งมวลอันเป็นสิ่งที่เผาผลาญสัตว์ให้เราร้อน กระวนกระวาย (ขุททกนิกาย ธรรมบท (ไทย) 25/51/111)

ความทุกข์ทั้งมวลที่เกิดขึ้นเพราะความทะยานอยากของมนุษย์ไม่มีที่สิ้นสุดดังที่ Maslow นักจิตวิทยาและนักมานุษยวิทยา ซึ่งได้นำประสบการณ์ที่ได้จากการเป็นนักจิตวิทยา และผู้ให้คำปรึกษามาเป็นพื้นฐานในการเสนอทฤษฎี ที่อธิบายถึงพฤติกรรมของมนุษย์ว่าจะมีความต้องการเป็นไปตามลำดับขั้น ทั้งนี้มาสโลว์ได้แบ่งความต้องการของมนุษย์ได้เป็น 5 ขั้น ตั้งแต่ขั้นต่ำสุดไปจนถึงขั้นสูงสุด มาสโลว์กล่าวว่า มนุษย์ทุกคนมีความต้องการและความต้องการนี้มีอยู่ตลอดเวลาไม่มีการหยุด มนุษย์จะมีความต้องการตลอดเวลาและมากขึ้นเรื่อย ๆ สิ่งซึ่งมนุษย์แต่ละคนจะต้องการขึ้นอยู่กับสิ่งที่เขาได้รับหรือมีอยู่แล้วเมื่อความต้องการอย่างใดอย่างหนึ่งได้รับการตอบสนองความต้องการด้านอื่นๆ จะเกิดขึ้นแทนที่ กระบวนการอย่างนี้จะเกิดขึ้นต่อเนื่องกันไปไม่มีวันยุติ (สุรางค์ ไคว์ตะกุล, 2544, หน้า 116) ซึ่งเป็นการดับทุกข์ชั่วคราว

พระพุทธศาสนาเรียกความต้องการนี้ว่า ตัณหา คือ ความทะยานอยากของมนุษย์ อยากได้ อยากมี อยากเป็นในสิ่งต่างๆ มากมาย ที่คิดว่าเมื่อแสวงหาได้มาแล้วจะทำให้ชีวิตดีขึ้น มีความสุขขึ้น และพ้นจากความทุกข์ แต่นั่นเป็นเพียงจิตนาการของชีวิตมนุษย์ เพราะความจริงมิได้เป็นอย่างที่เข้าใจ เนื่องจากความอยากในใจ ไม่ว่าจะอยากได้ทรัพย์สินสมบัติ อยากมีบุตร อยากมีภรรยา อยากเป็นคนพิเศษ อยากเป็นนายกรัฐมนตรี เหล่านี้เป็นต้น เมื่อได้แล้ว มีแล้ว หรือเป็นแล้ว มนุษย์ก็ยังมีความปรารถนาต้องการ ทะเยอทะยานไปมากกว่านั้น อยากให้บุตร บริวาร เพื่อนสนิทมิตรสหายได้มาเคารพนับถือตน อยากรักษาทรัพย์สินสมบัติ ตำแหน่ง สุข สรรเสริญที่ตนเองได้ให้คงอยู่ถาวร เมื่อมีอันต้องเสียไป ต้องพยายามหาเข้าใหม่เพื่อเติมเต็มในสิ่งที่ตนต้องการ จึงทำให้มนุษย์นั้นเกิด



มีความทุกข์ตลอดเวลาที่แสวงหา เพราะไม่ใช่วิถีทางธรรมชาติที่จะทำให้ประสบพบ
กับความสุขหรือพ้นจากความทุกข์ได้ การปฏิบัติธรรมช่วยทำให้พ้นทุกข์ซึ่งจำแนก
ได้ 10 ประการ ดังนี้

(1) สภาวทุกข์ ทุกข์ประจำสังขาร คือ เกิด แก่ เจ็บ และตาย
(2) ปกิณณกทุกข์ ทุกข์จร คือ โสกะ ปริเทวะ ทุกขะ โทมนัส อุปายาส
(3) นิพัตถทุกข์ ทุกข์อันเนื่องนิตย คือ หนาว ร้อน หิว กระจาย ปวดอุจจาระ
ปัสสาวะ

- (4) พยาธิทุกข์ ทุกข์เพราะโรคต่าง ๆ
- (5) สันตปาทุกข์ ทุกข์เกิดจากกิเลส คือ โลภ โกรธ และหลง
- (6) วิปากทุกข์ ทุกข์เกิดจากกรรมเก่าตามมาให้ผล
- (7) สหคตทุกข์ (วิปริณามทุกข์) ทุกข์เกิดจากโลกธรรม 8
- (8) อาหารปริเยฏฐิทุกข์ ทุกข์เกิดจากการหาอาหาร
- (9) วิวาพมุลกทุกข์ ทุกข์เกิดจากการทะเลาะวิวาท
- (10) ทุกขขันธ ทุกข์รวบยอด คือความยึดมั่นในขันธ 5

(สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2501, หน้า 13 – 17)

การจะพ้นทุกข์เหล่านี้ได้อย่างถาวรมีทางเดียวเท่านั้น คือ การปฏิบัติธรรม
ตามแนวสติปัฏฐานสูตร ซึ่งเป็นวิธีการปฏิบัติที่มุ่งให้ได้รับผลของการดับทุกข์
ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ธรรมที่ทำให้หลุดพ้นจากความทุกข์โดยสิ้นเชิงด้วยวิธีการ
ปฏิบัติธรรมเพื่ออบรมจิตและพัฒนาปัญญา (พระคันธสารากวีวงศ์, 2549, หน้า 3)
และเป็นวิธีการเดียวที่จะทำให้ดับทุกข์อย่างถาวรได้ ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ใน
ทีฆนิกาย มหาวรรค ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ! ทางนี้เป็นทางเดียว เพื่อความบริสุทธิ์ของเหล่าสัตว์
ทั้งหลาย เพื่อล่วงโสกะปริเทวะ เพื่อดับทุกข์และโทมนัส เพื่อบรรลุญา
ธรรม เพื่อทำให้แจ้งนิพพานทางนี้ คือสติปัฏฐาน 4 (ทีฆนิกาย มหาวรรค
(ไทย) 10/373/301)



3.2 ความสำคัญของการปฏิบัติธรรมในด้านการพัฒนาตน

การปฏิบัติธรรม คือ การพัฒนาตนตามหลักธรรมตามแนวพุทธศาสนา เรียกว่า “ภาวนา” เป็นแนวทางในการพัฒนาตนเอง เพื่อแก้ปัญหาให้พ้นทุกข์และประสบความสำเร็จ ซึ่งเป็นวิธีการเรียนรู้ ผีฝึกฝน พัฒนาชีวิต 4 ด้าน คือ

(1) การพัฒนาทางด้านกายภาพ (physical development) การกำหนดสติระลึกรู้เท่าทันกับอารมณ์ภายนอกที่เข้ามากระทบทางตา หู จมูก ลิ้น กาย ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส ในระหว่างการปฏิบัติธรรมเป็นกระบวนการฝึกร่างกายให้รู้จักติดต่อกับสิ่งภายนอกด้วยดีและปฏิบัติต่อสิ่งภายนอกเหล่านั้นในทางที่เป็นคุณ มิให้เกิดโทษ ให้กุศลธรรมเจริญงอกงามคือสติปัญญา และกำจัดให้อกุศลธรรมเสื่อมสูญไป คือความโลภ ความโกรธและความหลง จุดมุ่งหมายของการพัฒนาในข้อนี้ก็คือ การทำให้บุคคลรู้จักวิธีการเกี่ยวข้องกับอารมณ์ภายนอกทั้ง 5 อย่างมีสติระลึกรู้เท่าทันตามความเป็นจริง อย่างถูกต้องเหมาะสม และเป็นคุณประโยชน์ต่อการพัฒนาชีวิตให้เจริญก้าวหน้าสูงขึ้น

(2) การพัฒนาทางด้านศีลธรรม (moral development) การปฏิบัติธรรมด้วยการยืน การเดิน การนั่ง การนอน ฯลฯ อย่างมีสติ เคลื่อนไหวช้าๆ ในขณะที่ปฏิบัติร่วมกับคนอื่นอยู่ เป็นกระบวนการฝึกร่างกายบุคคลให้มีศีลคือมีความเป็นปกติของร่างกาย ให้ตั้งอยู่ในระเบียบวินัย ไม่เบียดเบียนตน หรือก่อความเดือดร้อนเสียหายแก่บุคคลอื่น สามารถอยู่ร่วมกับบุคคลอื่นได้เป็นอย่างดี มีความเอื้อเฟื้อเกื้อกูลต่อบุคคลอื่น

(3) การพัฒนาทางด้านจิตใจ หรือทางด้านอารมณ์ (spiritual or emotional development) ด้วยการกำหนดสติระลึกรู้อารมณ์ที่เกิดขึ้นกับจิตใจ ทั้งอารมณ์ราคะ โทสะ โมหะ ตามความเป็นจริง เป็นความพยายามที่จะฝึกร่างกายจิตใจให้เข้มแข็งให้มีความมั่นคง และมีความเจริญงอกงามด้วยคุณธรรมทั้งหลาย เช่น มีสติ มีปัญญา มีความเมตตากรุณา มีความขยันหมั่นเพียร มีความอดทน มีสมาธิ มีความสดชื่นเบิกบาน มีความสงบสุข แจ่มใส เป็นต้น การพัฒนาทาง



ด้านจิตใจที่บางที่เรียกว่า การพัฒนาอารมณ์

(4) การพัฒนาทางด้านสติปัญญา (intellectual development) การเจริญสติระลึกรู้ถึงสภาพธรรมทางกาย ทางเวทนา ทางจิต และทางธรรม โดยเฉพาะการมีสติปัญญาเห็นธรรมทั้งหลายคือความพอใจ ความไม่พอใจ ความฟุ้งซ่าน ความรำคาญใจ ความสงสัย เป็นต้นเหล่านี้ ตามความเป็นจริง หมายถึง รู้เห็นสภาพธรรมเหล่านี้ล้วนเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป ไม่แทรกแซง กระบวนการต่างๆ ของธรรมะ เป็นกระบวนการในการฝึกอบรมเจริญปัญญา เสริมสร้างความรู้ความคิดความเข้าใจ ให้รู้จักคิด รู้จักพิจารณา รู้จักวินิจฉัย รู้จักแก้ปัญหา และเข้าใจสิ่งทั้งหลายตามความเป็นจริง ผู้ที่มีความรู้เท่าทันเห็นแจ้งโลกและชีวิตตามสภาพของมัน ปราศจากอคติและแรงจูงใจแอบแฝงเป็นผู้ที่กิเลสครอบงำบัญชาไม่ได้ ทำให้ปัญญาเจริญพัฒนาจนรู้เข้าใจยังเห็นความจริง เป็นอยู่ด้วยปัญญารู้เท่าทัน เห็นแจ้งโลกและชีวิตตามสภาวะ ลุถึงความบริสุทธิ์ปลอดพ้นจากกิเลสสิ้นเชิง สามารถทำจิตใจให้เป็นอิสระ และบริสุทธิ์หลุดพ้นจากกิเลสเศร้าหมอง และทำตนให้ปลอดพ้นจากความทุกข์ ทำตนให้มีความสุข สามารถแก้ปัญหาต่าง ๆ ได้อย่างมีประสิทธิภาพ รวมทั้งสามารถทำตนให้อยู่เหนือปัญหา เหนือความขัดแย้งทั้งปวงได้

4. วิธีการปฏิบัติธรรม

วิธีการปฏิบัติที่ปรากฏในมหาสติปัฏฐานสูตร มีรายละเอียดดังนี้

(1) กายานุปัสสนา ให้มีสติระลึกรู้ที่กาย คือ ลมหายใจ อิริยาบถใหญ่ อิริยาบถย่อย ร่างกายที่เป็นสิ่งปฏิรูป ร่างกายที่เป็นเพียงธาตุ 4 และเป็นเพียงซากศพ ให้มีสติหยั่งเห็นกายภายใน คือ ส่วนย่อยของร่างกาย เช่น ลมหายใจ ท้องที่เคลื่อนไหว เป็นต้น ส่วนกายภายนอก คือ ร่างกายโดยรวมทั้งหมด

(2) เวทนานุปัสสนา ให้มีสติระลึกรู้ที่เวทนาทั้งสุข ทุกข์และอุเบกขา มีสิ่งที่ทำให้เกิดขึ้นหรือเกิดขึ้นมาเอง ให้มีสติหยั่งเห็นเวทนาภายใน คือ อากาโรของเวทนา เห็นเวทนาภายนอก คือ ความรู้สึกที่เสวยอารมณ์ของเวทนา



(3) จิตตานุปัสสนา ให้มีสติระลึกอยู่ที่จิตที่มีหรือไม่มีราคะ โทสะ โมหะ จิตที่ตั้งมั่นหรือไม่ตั้งมั่น จิตหลุดพ้น(จากอารมณ์)หรือไม่พ้น จิตมีจิตอื่นยิ่งกว่า (รู้ว่ามิจิตเห็นจิต) จิตได้สมาธิหรือไม่ได้สมาธิ ให้มีสติระลึกให้เห็นจิตภายใน คือ ลักษณะอาการของจิตนั้น เช่น ความโลภมีความอยากได้เป็นลักษณะ เห็นจิต ภายนอก หมายถึง ความรู้สึกที่จิตรับรู้อารมณ์นั้นๆ

(4) ธรรมานุปัสสนาทุกหมวด ให้มีสติระลึกอยู่ที่ธรรมภายนอกที่เข้ามา กระทบทางอายตนะคือ ตา หู จมูก กลิ่น กาย และเห็นธรรมภายใน ที่เป็นลักษณะ ของความรู้สึกของอารมณ์เหล่านั้น

พระพุทธองค์ตรัสสอนให้ผู้ปฏิบัติธรรมให้มีองค์ธรรมในการปฏิบัติคือ ความเพียร การมีสติ และการรู้สึกตัวอยู่เสมอ ดังพระบาลีว่า “**อาตปปี สมปชาโน สติมา**” (ทีฆนิกาย มหาวคคปาสิ 10/273/325, ทีฆนิกาย มหาวรรค (ไทย) 10/373/301, มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ (ไทย) 12/105/101, (ไทย) สังยุตตนิกาย มหาวรรค (ไทย) 19/367/210-211) มีความหมายดังนี้

อาตปปี หมายถึง ความเพียรเพ่งเพื่อเผากิเลส ดังที่ปรากฏใน ปธานสูตร สวรรสูตร มี 4 ประการ คือ เพียรเพื่อละอกุศลเก่า เพียรเพื่อไม่ทำอกุศลใหม่ เพียรเพื่อทำกุศลใหม่ และเพียรเพื่อเพิ่มพูนกุศลเก่า (อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต (ไทย) 21/14/24-27) พระอรรถกถาจารย์ได้กล่าวเสริมว่าความเพียรชื่อว่า **อาตปปะ** เพราะเผากิเลสทั้งหลายหรือยังกิเลสทั้งหลายให้เราร้อนทั่ว (อรรถกถา มัชฌิมนิกาย อุปริปณณาสก์ 3/215)

สติมา หมายถึง การระลึกได้ นึกได้ สำนึกอยู่ไม่เผลอ ไม่หลง คือระลึกได้ก่อนทำ พูด คิด ก่อนขยับเขยื้อนเคลื่อนไหว ไม่เผลอจากการระลึกถึงตัวตลอดเวลา

สมปชาโน หมายถึง ความรู้สึกตัวอยู่เสมอ พระพุทธองค์ตรัสการปฏิบัติแบบให้รู้สึกตัวอยู่เสมอว่า “ทำความรู้สึกตัวในการเดิน การยืน การนั่ง การนอน การตื่น การพูด การนิ่ง” (มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ (ไทย) 12/109/105)



ดังนั้น เมื่อนำคุณสมบัติของสภาวะธรรมทั้ง 3 มารวมเข้าเป็นส่วนประกอบของทั้งหมด (องค์) จะมีความหมายว่า **มีความเพียรระลึกรู้สึกตัวอยู่เสมอ เรียกว่า องค์ธรรมแห่งการปฏิบัติตามหลักมहाสติปัฏฐาน**

ผู้ปฏิบัติธรรมจำเป็นต้องใช้องค์ธรรมนี้เป็นเครื่องมือในการปฏิบัติเพื่อนำตนไปสู่การดับทุกข์ โดยการกำหนดสติระลึกกาย เวทนา จิต และธรรม ด้วยความเพียรระลึกรู้สึกตัวอยู่เสมอ ถึงพร้อมด้วยการกระทำทางกาย การกระทำทางวาจา และการกระทำทางใจให้เป็นหนึ่งเดียว เมื่อจิตหยั่งเห็นสภาพที่ไม่เที่ยง เป็นทุกข์ บังคับบัญชาไม่ได้ ย่อมไม่ยึดติดอยู่กับสภาวะธรรมใดๆ จิตใจของนักปฏิบัติจะเริ่มสะอาดบริสุทธิ์ขึ้น สมดังที่พระอัญญาโกณฑัญญะได้กล่าวภาษิตว่า “เมื่อใดบุคคลพิจารณาเห็นด้วยปัญญาว่า สังขารทั้งหลายทั้งปวงไม่เที่ยง เป็นทุกข์ เป็นอนัตตา เมื่อนั้นย่อมหน่ายในทุกข์ นั่นเป็นทางแห่งความบริสุทธิ์” (ขุททกนิกาย เถรคาถา (ไทย) 26/677/455)

ดังนั้น พระพุทธองค์จึงตรัสว่า “สติปัฏฐาน 4 ประการนี้ เป็นทางเดียว เพื่อความบริสุทธิ์ของเหล่าสัตว์ทั้งหลาย เพื่อล่วงโสกะและปริเทวะ เพื่อดับทุกข์และโทมนัส เพื่อบรรลุอายุธรรม (อริยมรรค) เพื่อให้แจ้งพระนิพพาน” ดังนี้ (อรรถกถา ทีฆนิกาย มหาวรรค 2/404/422, อรรถกถา มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ 1/137/318)

5. การปฏิบัติธรรมทำให้ได้รับประโยชน์

การปฏิบัติธรรมตามที่พระพุทธองค์ตรัสแนะนำดังกล่าวข้างต้นแล้ว จักได้รับประโยชน์ต่างๆ มากมาย ดังที่ทรงตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย ! ทางนี้เป็นทางเดียว เพื่อความบริสุทธิ์ของเหล่าสัตว์ทั้งหลาย เพื่อล่วงโสกะปริเทวะ เพื่อดับทุกข์และโทมนัส เพื่อบรรลุอายุธรรม เพื่อให้แจ้งนิพพานทางนี้ คือสติปัฏฐาน 4” (ทีฆนิกาย มหาวรรค (ไทย) 10/373/301) มีรายละเอียดดังนี้



5.1 เพื่อความบริสุทธิ์ของหมู่สัตว์ ผลจากการปฏิบัติธรรมสามารถทำให้จิตบริสุทธิ์จากกิเลสเครื่องเศร้าหมองมี โลภะ โทสะ โมหะ เป็นต้น ดังที่พระพุทธองค์ตรัสไว้ว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สัตว์ทั้งหลายเศร้าหมอง เพราะจิตใจเศร้าหมอง สัตว์ทั้งหลายผ่องแผ้ว เพราะจิตใจผ่องแผ้ว และความผ่องแผ้วของจิตนั้นจะมีได้ เพราะการ เจริญสติปัฏฐานนี้” (สังยุตตนิกาย ชนธาวารวรรค (ไทย) 9/258/142)

5.2 เพื่อล่วงโสกะปริเทวะ จิตที่มีความเศร้าโศกครอบงำจะไม่สามารถคิดนึกสิ่งที่เป็นประโยชน์ได้ เมื่อปฏิบัติธรรมตามแนวทางสติปัฏฐานแล้วจะสามารถก้าวล่วงความเศร้าโศกได้

5.3 เพื่อดับทุกข์และโทมนัส ทุกขสังข คือ ความทุกข์ที่ไม่น่าปรารถนา ไม่น่าพอใจ เมื่อปฏิบัติธรรมตามแนวทางสติปัฏฐานแล้วจะสามารถขจัดความทุกข์กาย และทุกข์ทางใจ คือ ความโกรธ ความกลัว ความกลุ้มใจ ความเสียใจ ได้

5.4 เพื่อบรรลุญาณธรรม หมายถึง ธรรมที่ควรรู้ซึ่งเกิดขึ้นกับผู้ปฏิบัติธรรม คือปัญญารู้ความจริงของธรรมชาติประการแรกคือรู้เพียงแค่มิสิ่งที่ถูกรู้กับใจที่รู้ อยู่เพียงเท่านั้น ไม่มีสัตว์ ไม่มีบุคคล ไม่มีตัวตน ไม่มีเรา ไม่มีเขา มีเพียงธรรมชาติ ที่ถูกรู้กับธรรมชาติที่รู้เท่านั้น และธรรมชาติเหล่านี้เกิดและดับไปอยู่เนืองนิตย์ ทุกๆ การกำหนดที่รับรู้ เริ่มเบื่อหน่าย คลายกำหนดจากความยึดถือมั่นในรูปนาม เพราะได้รับความรู้ในธรรมชาติเหล่านั้นยิ่งๆ ขึ้นไปจนหยั่งเห็นความจริงดังกล่าว จนสามารถบรรลุอริยมรรค คือ การรับเอาพระนิพพานเป็นอารมณ์ด้วยมรรคญาณ

5.5 เพื่อให้แจ้งนิพพาน การปฏิบัติธรรมจะทำให้แจ้งซึ่งความดับทุกข์ ดังที่พระองค์แสดงอานิสงส์ของการเจริญสติปัฏฐานไว้ในตอนท้ายของพระสูตรนี้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย ครึ่งเดือน จงยกไว้ บุคคลผู้เจริญสติปัฏฐาน 4 ตลอด 7 วัน พึงหวังได้ผล 2 อย่าง คือ อรหัตตผลในปัจจุบัน หรือเมื่อยังมีอุปาทานเหลืออยู่ ก็จักเป็นพระอนาคามี” (ทีฆนิกาย มหาวรรค (ไทย) 10/404/340)



นอกจากนั้น มีผลวิจัยอาจารย์ มจร.พบ การปฏิบัติธรรม วิปัสสนาตามหลัก “สติปัฏฐาน 4” ช่วยลดความดันโลหิตได้ ...ผลการศึกษาพบว่าก่อนเดินจงกรมและหลังนั่งสมาธิเป็นระยะเวลาติดต่อกันอย่างละ 30-45 และ 60 นาทีตามลำดับมีชีพจรเฉลี่ยลดลงอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติ ต่อมาเมื่อกลุ่มตัวอย่างก่อนเดินจงกรมและหลังนั่งสมาธิเป็นระยะเวลาติดต่อกันอย่างละ 45 นาที พบว่ามีค่าความต่างระหว่างค่าความดันตัวล่างกับตัวบน หรือค่าความดันโลหิตเฉลี่ยลดลงจึงสรุปได้ว่าวิธีการปฏิบัติวิปัสสนากัมมัฏฐานตามแนวทางนี้เมื่อทำต่อเนื่องทั้งการเดินจงกรมและการนั่งสมาธิตามเวลาดังกล่าวทำให้มีการปรับอินทรีย์สมดุลเป็นผลให้ลดการกระตุ้นการทำงานของระบบประสาทอัตโนมัติจนทำให้ชีพจรและค่าความดันของผู้ปฏิบัติเฉลี่ยลดลงตามลำดับเวลาของการปฏิบัติ โดยค่าที่ลดลงของความดันโลหิตจากผลงานวิจัยครั้งนี้จะเฉลี่ยอยู่ที่ 10 มิลลิเมตรปรอท (เตลินิวส์ ฉบับวันที่ 23 ก.พ. 2559, หน้า 10)

ถัดจากนั้น มีผลการวิจัยบ่งชี้ว่าการฝึกเจริญสติมีผลดีต่อการพัฒนาตนเองของนักศึกษามากที่สุด นักศึกษามีความเข้าใจสติมากที่สุดสามารถนำมาใช้ประโยชน์ได้มากที่สุดในการดูแลจิตใจให้สงบมีสมาธิ รวมทั้งมีความเพียรในการฝึกสติมากที่สุดด้วยเมื่อสติตั้งมั่นก็ทำให้จิตเกิดสมาธิสามารถนำสติไปเห็นไตรลักษณ์ของความคิดปรุงแต่งและอารมณ์ จึงปล่อยวางอารมณ์ได้ นักศึกษามีความเพียรในการฝึกปฏิบัติมากเพราะได้การสนับสนุนกำลังใจจากครูฝึก และการแลกเปลี่ยนเรียนรู้กับเพื่อนๆ รู้สึกผ่อนคลาย จิตใจสงบ จัดการกับอารมณ์ได้ ความคิดฟุ้งซ่านลดลงมาก ใจเย็นขึ้น ความทุกข์ลดลง มีความสุขได้ง่ายช่วยทำให้นอนหลับสนิทและสมองสดชื่นใช้เวลาให้เป็นประโยชน์ ชีวิตมีสาระขึ้น และนำสติสมาธิไปใช้ในการพัฒนาตนเองในด้านการเรียน การทำงานร่วมกับผู้อื่น และดูแลสุขภาพในชีวิตประจำวันด้วย (วิมลมาลย์ศรีรุ่งเรือง, หาญศึก บุญเชิด, และสุภิญญา ธนาพงษ์ภักขิต, 2561 หน้า 39).

ยิ่งไปกว่านั้น ผู้ปฏิบัติสามารถควบคุมอารมณ์ของตนเองได้ดีกว่าเดิม มีสติระลึกรู้ในการทำงาน เข้าใจคนอื่นได้ดี ปรับสภาวะทางจิตให้ยืดหยุ่นได้ มีความตั้งใจ



มัน หรือทำให้มีสมาธิจิตที่ยาวนานกว่าเดิม ทำให้เกิดปัญญาในการแก้ไขปัญหาต่างๆ ในชีวิตประจำวันได้ (พระสุวรน สวณโณ, 2553, บทคัดย่อ)

จากที่กล่าวมานี้เป็นเพียงแค่ส่วนหนึ่งของประโยชน์ที่ได้รับจากการปฏิบัติธรรม ซึ่งคุณค่าที่มนุษย์ทุกคนจะเข้ามาประพาสปฏิบัติธรรมตามแนวทางที่พระพุทธเจ้าได้ทรงวางไว้ ทุกคนมีสิทธิ์ได้รับผลแห่งความยอดเยี่ยมนี้ทุกคน เพราะเป็นมรดกธรรมของธรรมชาติที่ถูกค้นพบโดยพระพุทธเจ้า แล้วนำมาบอกต่อให้มนุษย์ทุกคนที่ต้องการพ้นจากความทุกข์ได้ประพาสปฏิบัติตามแล้วได้รับผลแห่งความสุขเท่ากัน การปฏิบัติธรรมจึงเป็นสิ่งที่สำคัญที่สุดในชีวิตของมนุษย์ เพราะจะนำมาซึ่งความสุข และประโยชน์ดังได้กล่าวมาแล้วนั่นเอง

6. สรุป

การพัฒนาสุขภาวะทั้งทางร่างกาย คุณธรรม จิตใจและปัญญา เป็นสิ่งสำคัญที่สุดในชีวิต เมื่อต้องการดำเนินชีวิตให้มีความสุขหรือต้องการพ้นจากความทุกข์ทั้งปวง ควรมาปฏิบัติธรรม เพราะสามารถทำให้ความทุกข์ต่างๆ หดสั้นไปได้โดยปฏิบัติตามที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ใน สติปัฏฐาน 4 และมีวิธีปฏิบัติ คือ เพียรกระทำทางกาย หมายถึง การยืน การเดิน การนั่ง การนอน อย่างมีสติระลึกรู้สึกตัวอยู่เสมอ เพียรกระทำทางวาจา หมายถึง การพูด การสาธยาย หรือการบริกรรมได้อย่างถูกต้อง และเพียรกระทำทางใจ หมายถึง การกำหนดเจริญสติระลึกรู้อย่างเป็นระบบ ทั้ง 3 อย่างต้องเป็นองค์หนึ่งเดียวกัน หมายถึง จะต้องทำให้เกิดขึ้นพร้อมๆ กันในขณะเดียว เรียกว่าองค์แห่งการภาวนา เมื่อได้ปฏิบัติธรรมตามแนวทางสติปัฏฐาน จึงจะได้รับประโยชน์จากการปฏิบัติธรรม นั่นคือ การดับทุกข์ หรือการพ้นจากความทุกข์ทั้งปวง ซึ่งทางพระพุทธศาสนาเรียกว่า การบรรลุมรรค ผล นิพพาน นั่นเอง



บรรณานุกรม

- กรมการศาสนา กระทรวงศึกษาธิการ. (2522). **พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับหลวง**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- คมกริช นันทะโรจพงษ์ และประสพชัย พานันท์. (2561). “การเชื่อมโยงวิธีวิทยาการ สร้างฐานรากสู่การวิจัยเชิงปริมาณเพื่อการศึกษาวิจัยพฤติกรรมองค์กร ในยุคหลังนิวสมัย” วารสารวิชาการ Veridian E-Journal บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร. ปีที่ 11 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม – สิงหาคม 2561) : หน้า 319
- ธรรมศักดิ์ กาญจนบุรณ์. (2560). “โลกุตตรจิต” วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ 24 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม – สิงหาคม 2560): หน้า 39.
- พระคันธสราภิวังศ์. **โพธิปักขิยธรรม**. กรุงเทพมหานคร : บุญศิริ, 2549.
- พระครูปลัดสัมพิพัฒน์ธรรมจารย์ (นิรันดร์). (2559). **แนวทางการปฏิบัติธรรม**. ประยูรศาสน์การพิมพ์.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). (2539). **การพัฒนาที่ยั่งยืน**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). (2542). **พระพุทธศาสนาพัฒนาคนและสังคม**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์การศาสนา.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2535). **ปฏิบัติธรรมให้ถูกทาง**. พิมพ์ครั้งที่ 86. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์บริษัท สหธรรมิก จำกัด.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2558). **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**. พิมพ์ครั้งที่ 24. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ผลิธัมม.
- พระมหาพุทธโฆสเถระ. (2525). **วิสุทธิ ญาณ นิเทศ ตำราคู่มือวิปัสสนากัมมัฏฐาน จากพระบาลีคัมภีร์ วิสุทธิมคค ปริเฉทที่ 18 – 23. แปลและเรียบเรียง** โดย ธนิต อัยุโพธิ์. กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัด ศิวพร 74.



พระสุวรรณ สุวณฺโณ. (2553). ศึกษาผลการเจริญสติปัฏฐานตามแนวทางปฏิบัติของหลวงพ่อยืน จิตตสุโก : กรณีศึกษาสำนักปฏิบัติธรรมมหาสติปัฏฐาน 4 บ้านเหล่าโพหนอง. วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย.

พระโสภณมหาเถระ (มหาสีสยาตอ). (2549). **มหาสติปัฏฐานสูตร ทางสู่พระนิพพาน**. แปลโดย พระคันธสาราภังค์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัด ไทยรายวันการพิมพ์.

พระโสภณมหาเถระ (มหาสีสยาตอ). (2553). **ปฏิจจสมุปบาท เหตุผลแห่งวัฏสงสาร**. แปลและเรียบเรียง โดย พระคันธสาราภังค์ (2553). กรุงเทพฯ : ห้างหุ้นส่วนจำกัด ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2534). **พระไตรปิฎกพร้อมอรรถกถาแปล. ชุด 91 เล่ม**. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

วิมลมาลย์ ศรีรุ่งเรือง, หาญศึก บุญเชิด, และสุกัญญา ธนาพงษ์รักษาติ, “ผลของการเจริญสติต่อการพัฒนาตนเองของนักศึกษามหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์” **วารสารปาริชาติ มหาวิทยาลัยทักษิณ** ปีที่ 31 ฉบับที่ 3 (พฤษภาคม – ตุลาคม 2561) : หน้า 39.

สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส. (2501). **ธรรมวิจารณ์**, พิมพ์ครั้งที่ 20. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สุรพล สุขะพรหมและคณะ. (2555). **พื้นฐานการจัดการ**, กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สุรางค์ ไคว่ตะกุล. (2544). **จิตวิทยาทั่วไป**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.



พุทธจิตวิทยากับการส่งเสริมสุขภาพกายจิตตาม แบบแพทย์แผนไทย ด้วยหลักไตรสิกขา

พรรณทิพา ชเนศรี*

บทคัดย่อ

กฎธรรมชาติที่เป็นสากลคือ ความเป็นชีวิตประกอบด้วยกายและจิตที่มีความเชื่อมสัมพันธ์กัน ส่งผลกระทบต่อกัน และด้วยการกระตุ้นเร้าจากสิ่งต่างๆ ในโลกที่มีมากมาย ส่งผลกระทบทางกาย หรือทางจิต ทำให้เกิดเสียสมดุล ได้ส่งผลต่อการเจ็บป่วยทางกายหรือจิต ดังนั้นการดูแลให้กายจิตมีความสมดุลในการทำงาน และชีวิต ก็จะส่งผลให้สุขภาพกายจิตแข็งแรง โดยทางกายคือการมีวิถีชีวิต การกิน ใช้ ถ่าย นอน ได้ตามปกติ ส่วนทางจิต คือการมีจิตที่สงบมั่นคง รู้เท่าทันอารมณ์

การรักษาสมดุลของกายจิตเพื่อให้เกิดสุขภาพกายจิตเพื่อความยั่งยืน โดยใช้หลักของพุทธจิตวิทยาที่มีแก่นหลักคือ จิต เจตสิก รูป นิพพาน ในการศึกษา วิเคราะห์ชีวิตอย่างลึกซึ้ง และเข้าใจชีวิตตรงตามความเป็นจริง โดยผ่านกระบวนการ พัฒนาตนเองด้วยหลักพุทธธรรม ไตรสิกขา ที่เน้น การฝึกปฏิบัติทั้ง ทางกาย

* นักศึกษาหลักสูตรพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพุทธจิตวิทยา คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

E-mail pantipa1@surat.co.th

วันที่รับบทความ 7 มกราคม 2562 วันที่แก้ไขบทความ 25 มีนาคม 2562

วันที่ตอบรับบทความ 22 พฤษภาคม 2562



วาทาใจ เพื่อให้เกิดมีสติ และตั้งปัญญามาใช้ในวิถีชีวิต รวมทั้งการนำหลักการแพทย์แผนไทยที่เป็นศาสตร์แห่งปัญญามาใช้ในการส่งเสริมดูแลสุขภาพกายจิต ส่งผลทำให้การส่งเสริมสุขภาพกายจิตมีความมั่นคงและยั่งยืน ซึ่งก็คือเป้าหมายในชีวิตของมนุษย์ทุกคน

คำสำคัญ : พุทธจิตวิทยา การดูแล สุขภาพกายจิต แพทย์แผนไทย ไตรสิกขา

Buddhist Psychology and the Promotion of Mind-Body Equilibrium Through the Threefold Training and Traditional Thai Medicine

Pantipa Chanate*

Abstract

The universal natural law according to Buddhism perceives life as a composite of interrelated and interacting body and mind. Faced with the myriad stimulants in the world, the equilibrium of body and mind may be affected, thus causing physical or mental illnesses. Therefore, the maintenance of mind-body equilibrium leads to a healthy life – physically through proper consuming, metabolizing, excreting, and resting; mentally through a peaceful, stable, and emotionally-aware state of mind.

This research examines a sustainable maintenance of the mind-body equilibrium through the use of principles of Buddhist psychology – *Citta*, *Jetasika*, *Rupa*, *Nibhana* – in analyzing one’s life. A proper understanding of life can be gained through a process of self-development according to the “Threefold Training” which focuses on practicing the body, speech, and mind to achieve higher

* Ph.D. Candidate of Buddhist Psychology Program, Faculty of Humanity,
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

E-mail pantipa1@surat.co.th

Received January 7, 2019, Revised March 25, 2019,

Accepted May 22, 2019



awareness and wisdom in conducting one's life. This equilibrium may be further enhanced by incorporating principles of traditional Thai medicine, which can help maintain it in a durable and sustainable manner.

Keywords : Buddhist psychology, Health promotion, Mind-body equilibrium, Thai traditional medicine, Threefold training



1. บทนำ

มนุษย์เป็นสิ่งมีชีวิตตามกฎธรรมชาติ และคำว่าชีวิตความหมายตามรูปศัพท์หมายถึง ความเป็นอยู่ หรือการดำรงอยู่ ดังนั้นชีวิตเป็นหน่วยรวมขององค์ประกอบต่างๆ ที่คุ้มกันเข้าเพื่อการดำรงอยู่ ซึ่งองค์ประกอบสำคัญคือกายกับจิตที่อิงแอบเชื่อมสัมพันธ์กัน ในทางพระพุทธศาสนา ชีวิตคือขันธ 5 ได้แก่ ร่างกาย (รูปขันธ) และจิตใจ (นามขันธ) ประกอบด้วย เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ) เป็นสิ่งที่เกิดขึ้นมาประกอบกันหล่อเลี้ยงอิงแอบสัมพันธ์กัน กายกับจิตของมนุษย์เราสัมพันธ์กันไม่สามารถแยกออกจากกันได้ เชื่อมสัมพันธ์กันโดยมีการเชื่อมต่อด้วยอายตนะภายนอกและภายในจากการรับผัสสะที่เป็นตัวเร้าจากภายนอก มนุษย์จะขาดกระบวนการทำงานด้านใดด้านหนึ่งไม่ได้ ไม่ว่าจะเป็นกิจกรรมทางกายหรือจิตใจต้องอยู่ร่วมกันชีวิตจึงจะดำเนินต่อไปได้ เพราะชีวิตประกอบด้วยองค์ประกอบมากมาย ทั้งรูปธรรมและนามธรรม ที่มาประกอบกันและได้สัดส่วนพอเหมาะพอดี ชีวิตจึงจะดำเนินไปด้วยดี (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), 2557, หน้า 13-14) ดังนั้นชีวิตจะหมายถึง ขันธ 5 คือนามรูป ประกอบด้วยรายละเอียดดังนี้โดยสังเขป

1. รูปขันธ (Corporeality) คือกายหยาบหรือกายเนื้อที่เห็นประกอบด้วยธาตุทั้ง 4 ดิน น้ำ ลม ไฟ และอากาศธาตุที่เป็นช่องว่างในร่างกายของมนุษย์

2. นามขันธ เป็นเรื่องของจิตใจที่เป็นส่วนละเอียดต้องอาศัยจิตที่มองเห็นตนเอง ไม่สามารถใช้อายตนะภายนอกพิจารณาได้ชัดเจนเพราะไม่มีรูปร่างให้เห็น จิตเป็นสิ่งที่ไม่มีตัวตนแต่ทราบได้ว่ามีจิตจากกิจกรรมทางอารมณ์ ความรู้สึกนึกคิด การสร้างเจตนา นามขันธประกอบด้วย 4 ส่วนดังนี้

2.1 เวทนา (Feeling หรือ Sensation) ได้แก่ ความรู้สึกสุข ทุกข์ หรือเฉยๆ ซึ่งเกิดจากผัสสะทางประสาททั้ง 5 และทางใจ

2.2 สัญญา (Perception) ได้แก่ ความกำหนดได้ หรือจำได้หมายรู้ คือ กำหนดรู้หรือการเครื่องหมายลักษณะต่างๆ อันเป็นเหตุให้จำอารมณ์ นั้นๆ ได้



2.3 สังขาร (Mental Formations หรือ Volitional Activities) ได้แก่ องค์ประกอบหรือคุณสมบัติต่างๆของจิตมีเจตนาเป็นตัวนำ ซึ่งแต่งจิตให้ดี หรือชั่วหรือเป็นกลาง ๆ เรียกว่า ง่าย ๆ ว่า เครื่องปรุงของจิต เครื่องปรุงของความคิด หรือเครื่องปรุงของกรรม

2.4 วิญญาณ (Consciousness) ได้แก่ ความรู้แจ้งอารมณ์ทางประสาท ทั้ง 5 และทางใจคือการเห็น การได้ยิน การได้กลิ่น การรู้รส การรู้สัมผัสทางกาย และการรู้อารมณ์ทางใจ การรับรู้ทางจิตใจ

เนื่องด้วยสภาวะสังคมในปัจจุบัน ที่มีการแข่งขันสูงมาก โลกของวัตถุนิยม ที่เต็มไปด้วยความคาดหวังความกังวล ส่งผลต่อการเสียสมดุลของกายหรือจิต อย่างใดอย่างหนึ่ง หรือทั้งกายและจิต แต่เนื่องด้วยกายและและจิตใจเชื่อมสัมพันธ์ กันอาศัยกันและกัน ทำให้ความเจ็บป่วยที่เกิดจากกายหรือจิตใจจะเชื่อมสัมพันธ์กัน ถ้ากายป่วยก็ส่งผลกระทบให้ใจป่วยหรือถ้าใจที่ป่วยเต็มไปด้วยความเครียดกังวล ก็จะส่งผลให้กายป่วยไปด้วยโดยที่เป็นการส่งผ่านเข้าสู่ระบบกลไกการทำงานของร่างกาย ดังนั้นการที่จะสามารถรักษาสมดุลกายจิต ให้เกิดดุลยภาพของ กายจิต จึงเป็นสิ่งสำคัญเพราะชีวิตของเราเป็นองค์ประกอบหลาย อย่างมารวมกัน มีความสมดุล มีความพอเหมาะพอดีกันทั้งกายจิต คือการมีดุลยภาพ ของชีวิต

2. พุทธจิตวิทยา

จิตวิทยาแนวพุทธ (Buddhist Psychology) เป็นแนวทางที่นำแก่น คำสอนของพระพุทธศาสนาที่มีการวิเคราะห์ว่าด้วยเรื่องแก่นหลักสำคัญของ พุทธจิตวิทยา คือ รูป จิต เจตสิก นิพพาน (สัมภาษณ์เชิงลึก รศ. ดร. วารัญญา ภวภูตานนท์ ณ มหาสารคาม, 2561) มีการเกี่ยวข้องเป็นเหตุปัจจัยกัน การเรียนรู้ ให้เข้าใจ เข้าถึงลึกซึ้งจนถึง ระดับโครงสร้างที่เป็นรูปกายจะเน้นถึงระดับของเซลล์ DNA โมเลกุลวัตถุสสาร (Tarhang Tulku, 1975, pp. 58-65) ที่ยังคงประกอบด้วย 4 ธาตุหลัก และมีอากาศธาตุเป็นช่องว่าง รวมถึงระดับของที่เล็กที่สุดคือ



กลลรูป (กลาป) ที่เป็นจุดเริ่มต้นของของชีวิตและร่างกายมนุษย์ส่วนทางชีววิทยา เรียกว่า “ไซโกต” ภายใน กลลรูปหรือเซลล์เริ่มต้น ประกอบด้วยโครงสร้างของ รูปกลาป 3 อย่าง (พระไตรปิฎก เล่ม 37 ข้อ 629 หน้า 920-921) คือ 1) กายทสก กลาป ทำหน้าที่เก็บข้อมูลเพื่อป้องกันและพัฒนาลักษณะทางกายภาพของ กลลรูป หรือเซลล์เริ่มต้น ให้ครบอวัยวะที่ควรเกิดขึ้นในร่างกายมนุษย์และมีความแตกต่าง จาก สัตว์ชนิดอื่น 2) ภาวทสกกลาป ทำหน้าที่กำหนดเพศมนุษย์ตั้งแต่เริ่มปฏิสนธิ และพัฒนา ลักษณะทางกายภาพที่เกี่ยวกับเพศ และ 3) วัตถุทสกกลาป เปรียบ เสมือนทั้งหัวใจและสมอง ของกลลรูปหรือเซลล์เพราะในทางพระพุทธศาสนาเห็นว่า วัตถุทสกกลาปเป็นทั้งอาศัยเกิดและที่ทำงานของจิต (สุภานุญา กลิ่นถ่อศีล, 2560, หน้า 67-78) ที่เป็นการรับรู้ของสมองส่วนกลาง โดยทางตะวันตกจะเน้นใน ประสาทสัมผัสทั้ง 5 เท่านั้น แต่ในทางพุทธศาสนาจะเน้นเป็นประสาทสัมผัสทั้ง 6 คือ จิตหรือใจ เพราะเป็นการรับรู้ของสมองส่วนกลาง มีตัวสัญญาในชั้น 5 เป็นการรับรู้ทางการจำได้หมายรู้ Perception ขึ้น ส่วนสังขารในชั้น 5 คือ กระบวนการคิดในสมองส่วนกลาง เพื่อเป็นการแปลความหมายต่างๆ การเรียนรู้ และจดจำในสิ่งต่างๆ ที่เรียกได้ว่า “วิญญาณ” หรืออาจเรียกได้ว่า “ตัวรู้” ใน พระพุทธศาสนา

แนวทางการศึกษาวิเคราะห์ชีวิตกายกับจิตอย่างละเอียดตามแนวของ พุทธจิตวิทยาที่มุ่งเน้นให้เข้าใจถึงสาเหตุที่แท้จริงคือ ความเป็นจริงที่เป็นธรรมชาติ เพื่อการเข้าใจอย่างแท้จริง นำไปสู่การเห็นทุกอย่างตรงตามความเป็นจริงเป็นการ ปรับสมดุลของจิตอย่างแท้จริง จิตและเจตสิก มักจะพุดคู่กันเพราะอาศัยอยู่คู่กัน โดยลักษณะของจิตคือ

1) จิต คือ ธรรมชาติชนิดหนึ่งซึ่ง รู้อารมณ์ จิตเป็นตัวรู้ สิ่งที่จิตรู้นั้นเป็น อารมณ์ จิตรู้สิ่งใด สิ่งนั้นแหละคืออารมณ์ อีกนัยหนึ่งแสดงว่า จิตคือธรรมชาติชนิด หนึ่งที่ รับ จำ คิด รู้ ซึ่งอารมณ์ จิตต้องมีอารมณ์ และต้องรับ อารมณ์จึงจะรู้ และ จำ อัญฐานัตถิอรรณกถา (คู่มือการศึกษาจิตปรมัตถ พระอภิธัมมัตถสังคหะ) อธิบายว่า



- 1.1) ธรรมชาติโดยย่อมคิต ธรรมชาตินั้นชื่อว่า จิต
- 1.2) ธรรมชาติโดยย่อมน้อมไปหาอารมณ์ ธรรมชาตินั้นชื่อว่า มโน
- 1.3) จิตนั้นแหละได้รวบรวมอารมณ์ไว้ภายใน ดังนั้นจึงชื่อว่า หทัย
- 1.4) ธรรมชาติคือ ฉันทะที่มีในใจนั่นเอง ชื่อว่า มานัส
- 1.5) จิตเป็นธรรมชาติที่ผ่องใส จึงชื่อว่า ปิณฑระ
- 1.6) มนะนั้นเองเป็นอายตนะ คือเป็นเครื่องต่อ จึงชื่อว่า มนายตนะ
- 1.7) มนะนั้นแหละที่เป็นอินทรีย์ คือรองความเป็นใหญ่ จึงชื่อว่า มนินทรีย์
- 1.8) ธรรมชาติใดที่รู้แจ้งอารมณ์ ธรรมชาตินั้นชื่อว่า วิญญาน
- 1.9) วิญญานนั้นแหละเป็นขันธ จึงชื่อว่า วิญญานขันธ
- 1.10) มนะนั้นเองเป็นธาตุชนิดหนึ่ง ที่รู้แจ้งซึ่งอารมณ์ จึงชื่อว่า มโนวิญญานธาตุ

จิตมีสภาพหรือลักษณะดังนี้ จิตเป็นปรมาณธรรม ดังนั้น จิตจึงมีสภาวะหรือสภาพ หรือลักษณะทั้ง 2 อย่างคือ ทั้งสามัญลักษณะ และวิเสสลักษณะ สามัญลักษณะ หรือไตรลักษณ์ของจิตมีครบบริบูรณ์ทั้ง 3 ประการคือ อนิจจลักษณะ ทุกขลักษณะ และอนัตตลักษณะ จิตนี้เป็นอนิจจัง คือไม่เที่ยง ไม่มั่นคง หมายถึงว่า ไม่ยั่งยืน ไม่ตั้งอยู่ได้ตลอดเวลา จิตนี้เป็นทุกขัง คือทนอยู่ไม่ได้ เพราะเป็นสิ่งที่ไม่ยั่งยืน ทนอยู่ไม่ได้ตลอดเวลา จึงมีอาการเกิดดับ เกิดดับ อยู่ร่ำไป

2) เจตสิก เจตสิกคือธรรมชาติสิ่งหนึ่ง ซึ่งประกอบกับจิต และปรุงแต่งจิต ให้ประพฤติเป็นไปตามนั้น อาการที่ประกอบกับจิตนั้น เรียกว่า เจตียุตตลกขณ คือมีสภาพที่ประกอบกับจิต บริบูรณ์ด้วยลักษณะ 4 ประการคือ

- เอกุปปาต เกิดพร้อมกับจิต
- เอกนิโรธ ดับพร้อมกับจิต
- เอกาลมพณ มีอารมณ์เดียวกับจิต
- เอกวตถุค อาศัยวัตถุเดียวกับจิต



อนึ่งเจตสิกนี้แม้ว่าจะเป็นสิ่งที่ปรุงแต่งจิต ให้จิตประพฤติเป็นไปตามลักษณะของเจตสิกก็ตาม แต่ก็ต้องถือว่าจิตเป็นใหญ่ เป็นประธาน เพราะเจตสิกเป็นสิ่งที่ต้องอาศัยจิตเกิด เจตสิกทั้งหมด

3) รูปหรือกาย มีสมุฏฐานของการเกิดจาก 4 สมุฏฐาน รูปร่างกายของคน สัตว์ เทวดา หรือ รูปพรหม นั้นล้วนแต่เกิดและยังมีชีวิตดำรงอยู่ได้ก็มาจาก เหตุ 4 ประการ คือ 3.1) กรรมรูปมี 18 รูป (ปสาทรูป 5 ภาวรูป 2 หทยรูป 1 ชีวิตรูป 1 ปริจเฉทรูป 1 อวินิพโกครูป 8) 3.2) จิตตชรูปมี 15 รูป (วิญญูติรูป 2 สัททรูป 1 ปริจเฉทรูป 1 วิการรูป 3 อวินิพโกครูป 8) 3.3) อุดฺชรูป มี 13 รูป (สัททรูป 1 ปริจเฉทรูป 1 วิการรูป 3 อวินิพโกครูป 8) 3.4) อาหารชรูป มี 12 รูป (ปริจเฉทรูป 1 วิการรูป 3 อวินิพโกครูป 8)

4) นิพพาน นิพพาน (บาลี: nibbāna นิพพาน; สันสกฤต: nirvāṇa นิรวาณ) หมายถึง ความดับสนิทแห่งกิเลสและกองทุกข์ เป็นสภาพโลกุตระอันเป็นจุดมุ่งหมายสูงสุดในศาสนาพุทธ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ประยุทธ์ ปยุตโต), 2561) ในสังยุตตนิกาย ได้ให้ความหมายว่า นิพพานคือความสิ้นไปแห่งราคะ สิ้นโทสะ สิ้นโมหะ เนื่องจากราคะ โมหะ เป็นกิเลสชั้นอกุศลมูลเป็นรากเหง้าแห่งการกระทำความชั่วในแง่บวกและลบ(พระไตรปิฎก เล่ม 18 ข้อ 314 หน้า 335) คัมภีร์วิสุทธิมรรคได้แสดงความหมายของนิพพานไว้ว่า “นิพพาน คือ สภาวะที่ ปราศจากกิเลสที่เรียกว่า “วาน” แปลตามศัพท์หมายถึงเครื่องร้อยรัด ตัณหา อันหมายถึง เครื่องรัง รัตรพันนาการชีวิตให้ติดอยู่กับการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏ” ดังนั้นความหมายของ “นิพพาน” ที่เข้าใจง่าย ๆ จึงหมายถึงการดับไฟที่ทำให้จิตร้อนรน เสียความตั้งใจ ไฟที่วุ่นคือ ราคะ โทสะ โมหะ เมื่อดับลงก็อยู่ในสภาพที่เย็น เป็นปกติจิตที่ไม่ต้องรู้สึกร้อนรนใดๆ ทั้งสิ้น ความทะยานอยากที่จะให้รู้สึกว่าตนเองต้องมีความที่ต่อเนื่องในสังสารวัฏ รู้สึกมีความเป็นตัวตนของเรา ไม่มีอีก ต่อไปแล้ว เป็นสภาวะการดำรงอยู่ด้วยเหตุปัจจัยที่สัมพันธ์กับธรรมชาติอย่างเป็นเอกภาพเดียวกัน รู้สึกว่าตนเป็นสิ่งที่หนึ่งของธรรมชาติอย่างแท้จริงเป็นความรู้สึกที่รู้ด้วยใจของตน ส่วนคำว่า นิพพาน เป็นคำที่ใช้กันในปรัชญาหลายระบบในอินเดีย



โดยใช้ในความหมายของการหลุดพ้น นิพพาน เป็นธรรมที่พ้นจากการปรุงแต่งทั้งปวง ดังนั้นจึงได้ชื่อว่าเป็น อสังขตธรรม แต่จิต เจตสิก รูป นั้นเป็นสังขตธรรม เป็นธรรมที่ต้องมีปัจจัยมีสิ่งที่มาปรุง แต่ง จึงจะเกิดมีเกิดเป็นไปได้

สรุปได้ว่ารากฐานแก่นหลักสำคัญของพุทธจิตวิทยา คือการศึกษาที่เน้นเรื่องของจิต เจตสิก รูป นิพพาน แต่เป็นการศึกษาให้เข้าใจอย่างลึกซึ้ง ถ่องแท้จนเกิดปัญญาที่ทำให้สามารถเข้าถึงพระนิพพานได้ ให้รู้ในหลักของแก่นแท้ของพุทธศาสนา คือ อริยสัจ 4 ที่เน้นการใช้สติปัญญาในการแก้ทุกข์/ปัญหา ตั้งแต่ขั้นต่ำ กลาง และขั้นสูงสุด การศึกษาจิตอย่างลึกซึ้งเพราะจิตเป็นตัวรู้ มีสถานะเป็นไตรลักษณ์มีการเกิดดับ เมื่อเกิดเจตนา เจตนานำไปสู่การปรุงแต่งทั้งหลายก็จะเข้าสู่วงจรสังสารวัฏ ฏฏแห่งกรรม ปฏิจจสมุปบาท และทำอย่างไรที่จะให้พ้นทุกข์จากการเปลี่ยนแปลงได้ ก็ต้องมีการพัฒนาจิตให้หลุดพ้นจากกิเลส เมื่อจิตหลุดพ้นจากกิเลส ก็จะได้เกิดฉาน หรือ ฌานที่มีความหมายว่า การเพ่งอารมณ์จนใจแน่วแน่เป็นอัปปนาสมาธิ ภาวะจิตสงบ จิต เมื่อปฏิบัติไปเรื่อยๆ จิตก็จะหลุดพ้นจากรูปหรืออาจกล่าวได้ว่า คือการบรรลุจิตพ้นจากตัวตน ไม่มีการปรุงแต่งตัวตน ก็จะบรรลุถึงญาณปัญญา มีความหมายถึงความรู้ คือปริชาหยั่งกำหนดรู้ หรืออาจกำหนดรู้ด้วยสมาธิ และทุกคำสอนของพระพุทธศาสนามุ่งองค์ความรู้ที่มีลักษณะจิตวิทยาแบบพุทธมีอยู่ในทุกคำสอน ในรูปแบบ จิต เจตสิก รูป นิพพาน (สัมภาษณ์เชิงลึก, รศ. ดร. วาริญา ภาวภูตานนท์ ณ มหาสารคาม, 2561) ซึ่งสามารถพัฒนาในระดับสูงได้ที่เรียกว่าปัญญา เป็น Psychological Theory เป็นคำอธิบายเชิงจิตวิทยา

3. การส่งเสริมสุขภาพ

การให้ความหมายของสุขภาพ ในส่วนของพระราชบัญญัติสุขภาพแห่งชาติ 2550 ที่กล่าวว่า สุขภาพหมายถึงภาวะของมนุษย์ที่สมบูรณ์ทั้ง ทางกาย ทางจิต ทางปัญญา และทางสังคม ซึ่งในที่นี้ทางปัญญาหรือทางจิตวิญญาณนั่นเอง นอกจากนี้คำว่าสุขภาพในปัจจุบันยังเน้นในเรื่องของจิตวิญญาณ การประมวลคำว่าสุขภาพที่ดี หมายถึง ภาวะที่มีความสมบูรณ์ ความสมดุล ความมั่นคงของบุคคล



ทั้งทางด้านสุขภาพร่างกาย จิตใจ สังคม สิ่งแวดล้อมและจิตวิญญาณ

ภาวะสมบูรณ์ทางร่างกาย (Physical Health) หมายถึง ปราศจากโรคใดๆ ทางร่างกาย ไม่มีอาการ ปวดศีรษะ เจ็บปวด หรืออาการใดๆ ข้อต่อ กล้ามเนื้อ หัวใจ ปอด ตับ กระเพาะหรือระบบใดๆ ต้องสามารถ ทำงานได้ตามปกติ มีร่างกายที่แข็งแรง มีภูมิต้านทานโรค ถ้าเกิดเจ็บป่วยก็สามารถฟื้นคืนได้อย่างรวดเร็ว ไม่มีภาวะบ่งชี้ใดๆ ที่จะเจ็บป่วย ภาวะสมบูรณ์ของจิตใจ (Mental Health) หมายถึง จิตใจที่ปกติเหมือนร่างกาย รวมถึงระดับสติปัญญา สามารถทนต่อภาวะเครียดในชีวิตประจำวัน มีความสุข มีความหวัง พอใจในตนเองและการอยู่ใน โลกนี้ ภาวะสมบูรณ์ของสังคม (Social Health) หมายถึง อยู่ในสังคมได้อย่างปกติและมีความสัมพันธ์ที่ดี ต่อครอบครัวและเพื่อนๆ ในสังคม มีบทบาทหน้าที่ มีคุณค่า มีประโยชน์ต่อสังคม มีความช่วยเหลือเกื้อกูล ซึ่งกันและกัน ภาวะสมบูรณ์ของศีลธรรม หรือจิตวิญญาณ (Spiritual Health) ตามพระราชบัญญัติสุขภาพแห่งชาติ พ.ศ. 2550 ได้ใช้คำว่า “ปัญญา” และได้ให้คำนิยามคำว่าปัญญา หมายถึง “ความรู้ทั่ว รู้เท่าทัน และความเข้าใจ อย่างแยกได้ในเหตุผลแห่งความดี ความซื่อ ความมีประโยชน์และความมีโทษ ซึ่งนำไปสู่ความมีจิตอันดีงาม และเอื้อเพื่อผู้อื่น”

เคมม์ และ โคลส ได้กล่าวถึงการส่งเสริมสุขภาพ คือเป็นการกระทำกิจกรรมใดๆ ที่มีจุดมุ่งหมายเพื่อป้องกันการเจ็บป่วยและการเกิดโรค และทำให้บุคคลมีสุขภาพที่ดีเพิ่มขึ้น (Kemmm and Close, 1995, pp. 21-37)

เพนเดอร์ กล่าวว่าความหมายของการส่งเสริมสุขภาพคือการจูงใจหรือการกระทำใดๆ ที่มีผลต่อการยกระดับคุณภาพชีวิตของบุคคล นอกจากนี้ได้ให้ความหมายของคำว่า สุขภาพใน 3 ลักษณะคือ 1) สุขภาพเป็นความปกติ ความสมดุล และความมั่นคงของร่างกาย 2) สุขภาพเป็นความสำเร็จของการพัฒนาสุขภาพจากระดับหนึ่งไปอีกระดับหนึ่ง 3) ความหมายของการสมดุลของร่างกายและถือเป็นการพัฒนาสุขภาพจากระดับหนึ่งไปอีกระดับหนึ่ง (Pender, Murdaugh & Parsons, 2011, pp. 18-40)



การส่งเสริมสุขภาพเป็นสิ่งที่มีความซับซ้อน มีทั้งมิติทางตรงและทางอ้อม โดยขอบเขตการส่งเสริมสุขภาพจะเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับหลายสิ่งหลายอย่าง ในวิถีชีวิตที่สำคัญแตกต่างกันไปตาม องค์ประกอบและความสัมพันธ์ระหว่างองค์ประกอบมนุษย์ และสิ่งแวดล้อม (วสันต์ ศิลปสุวรรณและพิมพ์พรรณ ศิลปะสุวรรณ, 2542, หน้า 6-9)

ในกฎบัตรออตตาวา World Health Organization, 1986 (สินศักดิ์ชนม์ อุ้นพรมมี, 2556, หน้า 3.) การส่งเสริมสุขภาพหรือสร้างเสริมสุขภาพ หมายถึง กระบวนการเพิ่มสมรรถนะภาพของบุคคล ให้มีความสามารถในการดูแลสุขภาพ และควบคุมตนเอง เพื่อบรรลุสภาวะที่สมบูรณ์ทั้งทางร่างกาย จิตใจ และสังคม เป็นการที่สร้างเสริมสุขภาพที่ควรมีการให้รู้สึก ตระหนักถึงคุณค่า คุณประโยชน์ของการดูแลสุขภาพ เพื่อเป็นการดึงศักยภาพภายในออกมา หรือที่เรียกได้ว่าเป็น การเปลี่ยนแปลงจากภายใน ออกสู่ภายนอกจะเป็นการเปลี่ยนแปลงที่ยั่งยืน มีนักวิชาการด้านการสร้างเสริมสุขภาพได้พยายามศึกษาถึงกระบวนการ แนวทาง วิธีการ หรือรูปแบบ นวัตกรรมใหม่ๆ มาจัดการให้มีการส่งเสริมสุขภาพที่ชัดเจน มีการแบ่งออกเป็น 2 แนวทาง

การส่งเสริมทางกาย เป็นการรักษากายให้แข็งแรง ปราศจากโรคหรือ มีการเสียสมดุลตามการเปลี่ยนแปลงของอายุ ตามเหตุปัจจัยของการใช้ชีวิต โดยทางกระทรวงสาธารณสุขได้ตระหนักและรณรงค์ให้ทุกคนมีสุขภาพดีโดยใช้หลัก 5 อ. อันประกอบด้วย อาหาร ออกกำลังกาย อากาศ อารมณ์ และอุจจาระ (การขับถ่าย) เป็นหลักปฏิบัติตัวให้มีสุขภาพดี แข็งแรงและทำให้มีอายุยืน (อภิสิทธิ์ วิริยานนท์, 2542, หน้า 3) สำหรับในบุคคลที่มีอาการเจ็บป่วยทางกาย ที่จะส่งผลถึงทางจิตใจเพราะ กายกับจิตเชื่อมต่อกัน เป็นองค์รวมซึ่งจะเหมาะสมกับหลัก การส่งเสริมของแพทย์แผนไทยที่เป็นการบำบัดรักษาแบบองค์รวม ในทางกายใช้ ยาแผนไทย การนวด การดูแลเรื่องอาหาร การปรับเปลี่ยนพฤติกรรมก่อโรค 8 ประการใน คัมภีร์เวชศึกษา ในแพทย์แผนไทย เป็นการดูแลและส่งเสริมเรื่องของ อาหาร พฤติกรรมต่าง ๆ ที่ทำให้เกิดโรค รวมถึงแนวทางการออกกำลังกายเพื่อ



ส่งเสริมสุขภาพทางกาย

การส่งเสริมทางจิต ในหลักการที่เป็นทางโลกก็จะเป็นการฝึกให้สู้กับปัญหา ให้เกิดความเคยชิน ไม่หนีปัญหา การรู้จักพิจารณาหาสาเหตุของปัญหาและแก้ไข เพื่อการเปลี่ยนแปลงตนเองให้เข้ากับความเป็นจริง ทำใจยอมรับ รู้จักวิธีการคิด บวก คิดดี มองโลกในหลายมุมมอง มีสติเตือนตนเอง เข้าใจและรู้ว่าอารมณ์ตนเอง เป็นอย่างไร รู้ตัวว่าเริ่มเครียด กังวล การสร้างความสุขและกิจกรรมดี ๆ ที่ทำให้เกิดความภูมิใจ ภาคภูมิใจ การยอมรับในความสามารถตนเอง (Self Efficacy) เป็นต้น ซึ่งเป็นแนวทางหรือหลักการในการที่จะให้เกิดสิ่งเหล่านี้เพื่อเป็นการทำให้ จิตใจเกิดความสมดุล ดังนั้นการหาวิธีการหรือรูปแบบที่จะฝึกจิตใจให้ได้ตาม ลักษณะของจิตใจดังที่ กล่าวมาในเบื้องต้นและยั่งยืนเป็นสิ่งสำคัญ

สรุปได้ว่าการส่งเสริมสุขภาพควรเป็นการส่งเสริมทั้งทางกายและจิต พร้อมกันและแบบยั่งยืน เพราะบุคคลที่มีสุขภาพกายและจิตดีเข้มแข็ง จะมีความ เข้มแข็งศักยภาพในการดำรงชีวิตที่ดี สามารถใช้ชีวิตประจำวันได้อย่างดี มีความสุข และราบรื่น การกินดี อยู่ดี รวมทั้งมีสมองที่ดี สามารถเรียนรู้ พัฒนาทักษะต่างๆ จนเกิดมีศักยภาพที่ส่งเสริมและ มีผลเอื้อต่อการคิดอย่างสร้างสรรค์ มีผลทำให้ สังคมน่าอยู่ สงบสุข เกื้อกูลกัน มีการพัฒนาร่วมกันและทำให้เกิดความเข้มแข็ง อย่างแท้จริงที่เป็นการเริ่มต้นจากภายในสุดออกสู่ภายนอก โดยเริ่มจากตัวบุคคล ครอบครัว สังคม ประเทศ

4. ดุลยภาพกายจิต

ดุลยภาพคือการที่ดำรงสภาวะของกายและจิตให้เกิดการสมดุล เพื่อให้ ร่างกายอยู่ในสภาพปกติในการที่มนุษย์มีชีวิตดำรงอยู่ได้อย่างปกติสุข เป็นสมดุล ของร่างกายและจิต ที่ให้เกิดความสัมพันธ์อย่างพอเหมาะพอดีในการทำหน้าที่ของ แต่ละส่วน โดยที่ทั้งกายและจิตเชื่อมสัมพันธ์กันที่แยกกันไม่ออก โดยสาเหตุ จากกายก็ส่งผลต่อจิต หรือสาเหตุจากจิตก็ส่งผลต่อกาย ดังนั้นการที่จะทำให้เกิด การรักษาการดุลยภาพนั้น ต้องหาความสัมพันธ์ที่พอเหมาะพอดีของกายและจิต



ให้มีคุณภาพ ก็จะทำให้สุขภาพที่ดีทั้งกายและจิต เป็นการดูแลสุขภาพที่มีการบูรณาการจากความรู้ดั้งเดิมตามแนวของธรรมชาติ ที่เข้ากับการส่งเสริม เพื่อให้เกิดสุข ภาวะที่ดี และป้องกันรักษาโรค ในปัจจุบันมีการนำการดูแลสุขภาพแบบองค์รวมไปใช้ในการบำบัดรักษา โดยครอบคลุมมิติทางด้านร่างกาย จิตใจ อารมณ์ สังคม และจิตวิญญาณ หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นการดูแล ทั้งด้าน Body-Mind Healing เป็นการส่งเสริม สนับสนุนให้เกิดการบูรณาการสภาวะ กาย จิต และจิตวิญญาณ

ความสัมพันธ์กายใจ เชื่อมต่อแยกออกจากการไม่ได้ในความเป็นจริง แต่สรุปและมีการแยกออกมาให้เห็นว่า เป็นกายคือรูป นามคือจิตใจ เพื่อจะได้ง่ายต่อการเข้าใจและหาแนวทางในการปรับสมดุล เพื่อให้เกิดดุลยภาพกายจิต รู้สาเหตุแห่งโรคส่งผลทำให้รู้เส้นทางของโรคและกระบวนการปรับสมดุลกายจิตเพื่อให้เกิดดุลยภาพ จากงานวิจัย(พรณทิพา ชเนศร์, 2561, หน้า 200-210) พบว่าการเสียสมดุลของชีวิตมนุษย์ จะมีอยู่ 2 แนวทางของสาเหตุหลักคือกายไปจิต และจิตไปกาย แต่เมื่อเสียสมดุลที่เป็นเหตุของการเจ็บป่วยแล้วนั้น ก็จะเชื่อมเป็นหนึ่งเมื่อแบ่งตามสาเหตุได้ 2 แนวทางของการเจ็บป่วยดังนี้

1. การป่วยจากกายไปสู่ใจ Somato->Psychi Disorder เป็นการป่วยที่เริ่มมีเหตุหลักจากทางของกายป่วยจากการเสียสมดุลจากธาตุที่เป็นกายถูกกระทบจากปัจจัยตัวเองตามกาลเวลาอายุ พฤติกรรมก่อโรค และสิ่งที่มากระทบจากสิ่งแวดล้อมภายนอก ที่ส่งผลให้เกิดการทุกข์เจ็บปวดทางกาย เมื่อกายเกิดตึงเครียดจะทำให้ระบบประสาทอัตโนมัติซิมพาเทติก ทำงานมากขึ้น ส่งผลให้ความดันโลหิตสูงขึ้น หัวใจเต้นเร็วขึ้น เลือดไหลเวียนมาเลี้ยงผิวหนังลดลง ตรงกันข้ามกับภาวะผ่อนคลายที่ระบบประสาทอัตโนมัติพาราซิมพาเทติกทำงานมากได้ขึ้น อย่างสมดุลจะทำให้ร่างกายหายใจช้าลง ซิพจรและความดันโลหิตลดลง มือเท้าอุ่นขึ้นเมื่อเกิดความเครียด ร่างกายจะมีการเปลี่ยนแปลง เช่น ต่อมเหงื่อทำงานมากขึ้น ไตขับของเสียได้น้อยลง หัวใจเต้นเร็วและแรง เส้นเลือดในท้องและผิวหนังหดตัว อาหารจึงไม่ย่อย ภูมิต้านทานลดลง เกล็ดเลือดเกาะตัวเป็นลิ่มมากขึ้น ไขมันที่



สะสมอยู่ในกล้ามเนื้อจะละลายออกมาอยู่ในสภาวะพร้อมใช้งาน ไขมันในเลือดจึงสูงขึ้น หากเครียดบ่อยๆ จะอุดตันตามเส้นเลือด กลายเป็นโรคหัวใจและความดันโลหิตสูง จิตใจที่เครียดติดต่อกันนานๆ ทำให้ฮอร์โมน คอร์ติซอล เพิ่มขึ้น มีผลลดความว่องไวของระบบภูมิคุ้มกันร่างกาย ภูมิคุ้มกันที่ถูุกกดไว้ ทำให้ป่วยง่าย ระบบทางเดินอาหารทำงานได้ไม่ดี เนื่องจากปกติ ร่างกายจะสร้างเซลล์เคลือบกระเพาะอาหารและลำไส้เล็ก แต่ผลจากความเครียด ร่างกายจะไม่ซ่อมแซมตัวเอง จึงเกิดแผลในกระเพาะอาหาร ผลให้จิตใจของผู้ป่วยเกิดการขัดสาย เครียด กังวล หรือการย่ำคิดว่าตัวเองป่วย ทำให้อาการเจ็บป่วยทางกายมีเพิ่มมากขึ้น หรือพัฒนาเร็วขึ้นในระยะเวลาสั้น ทำให้จิตใจเริ่มมีอาการเสียสมดุลตาม และส่งผลกระทบต่อระบบการทำงานของร่างกายทั้งระบบ ระบบการหลั่งสารต่างๆที่เป็นสารแห่งความเครียดคือสารคอร์ติซอลทำให้ง่ายต่อการเกิดการทำงานของระบบประสาทแบบซิมพาเทติก การเกร็งของกล้ามเนื้อร่างกาย การนอนไม่หลับ ทานอาหารไม่ได้หรือทานมากกว่าปกติ ทำให้เกิดความเจ็บป่วยเป็นในทางที่มากขึ้น

แนวทางการรักษาสุขภาพกาย เมื่อทางกายมีความเจ็บป่วย มีความทุกข์ทางกายก็ต้องหาวิธีการที่จะทำให้ทางกายมีความรู้สึกผ่อนคลายขึ้น ลดอาการที่เจ็บป่วยลงโดยอาจจากการใช้ยาสมุนไพรที่ช่วยตรงทางกายและใจ ในทางนวดก็เป็นการช่วยผ่อนคลายกล้ามเนื้อ ลดปริมาณกรดแล็กติกในกล้ามเนื้อ ทำให้ระบบหมุนเวียนได้ดีขึ้น จะส่งผลกระทบต่อการทำงานของร่างกายให้เป็นระบบประสาทอัตโนมัติพาราซิมพาเทติก จะทำงานในเชิงของความผ่อนคลาย ที่ร่างกายจะหลั่งสารแห่งความสุขคือสารเอ็นโดรฟินออกมาทำให้ง่ายต่อการสงบมีความสุข ผ่อนคลาย บ้าง และเมื่อมีการนำเอาการเจริญสติมาร่วมด้วยโดยอาจเป็นแบบมีรูปหรือไม่มีรูปแบบจะช่วยทำให้ความสงบเย็นของใจเกิดขึ้นได้มาก จนกระทั่งมองเห็นตรงตามความจริงของการเปลี่ยนแปลงในทุกสรรพสิ่งก็คือปัญญาที่เกิดขึ้นของผู้ป่วย

ดังนั้นการรักษาทางกาย ที่มีเหตุหลักจากการเสียสมดุลทางกาย โดยอาจเกิดจากการเสียสมดุลของธาตุ มีการเปลี่ยนแปลงที่ค่อยๆเป็นหรือฉับพลัน ก็ถือว่า



เป็นการเจ็บป่วยทางของกาย ถือได้ว่าเป็นการป่วยจากตัวเอง หรือกระทบจากภายนอก แล้วก็ส่งผลให้เกิดการเจ็บป่วยทางกายที่อาจเป็นการเกร็งของกล้ามเนื้อจนส่งผลต่อระบบเลือด ระบบการหายใจ ส่งผลต่อไปถึง การเจ็บป่วยทางใจ ทำให้จิตใจเริ่มมีอาการเสียสมดุลตาม และส่งผลต่อระบบการทำงานของร่างกายทั้งระบบ ดังนั้นแนวทางการกินยาสมุนไพร การนวดเพื่อผ่อนคลาย เกิดความสบายๆของร่างกาย ทำให้ระบบการไหลเวียนดีขึ้น รวมถึงการปรับเปลี่ยนพฤติกรรมเพื่อให้ร่างกายสามารถปรับตัวเองได้ เกิดสมดุลในร่างกาย เช่น การใช้นาฬิกาชีวิต

2. การป่วยจากใจไปสู่กาย Psycho->Somatic Disorder เป็นการเจ็บป่วยจากการเสียดุลยภาพทางใจ โดยอาจมีตัวกระตุ้นที่เป็นอายตนะภายนอกในทั้ง 6 มากระทบต่อใจ แสดงออกมาเป็นอารมณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปตามคำพูดของผู้อื่น ทำให้เกิดการกระเพื่อมทางใจ เกิดความคับแค้นใจ เกิดทุกข์ทางใจ ส่งผลให้เกิดการกังวล เครียด ส่งผลต่อระบบร่างกาย กล้ามเนื้อที่แข็งเกร็งตามมาเมื่อเป็นพฤติกรรมสะสมนานๆ ส่งผลให้เกิดการเจ็บป่วยทั้งระบบกายและใจ การป่วยที่เริ่มจากทางใจโดยส่วนใหญ่มาจากการความเครียด วิตกกังวลมาก ความคาดหวัง การมีเงื่อนไข ทศนคติในเชิงลบ อันเกิดจากสิ่งเร้าที่มากระตุ้นจิตใจ ให้มีการเคลื่อนออกจากบ้านที่ปลอดภัยคือฐานที่เป็นจิตแท้และดั้งเดิมที่ประภัสสรเนื่องด้วย อุกุศล3 ส่งผลทำให้อารมณ์มีการขึ้นลง จิตใจหงุดหงิด ลมหายใจสั้นลง ส่งผลทำให้ระบบเลือดได้รับออกซิเจนไม่เพียงพอ การไหลเวียนฟอกเลือดทำงานผิดปกติ เกิดการสะสมของอนุมูลอิสระในร่างกาย รวมทั้งตัวเซลล์ในร่างกายไม่มีกำลังพอที่จะสภาพตัวเองได้เมื่อสภาวะของเลือดเป็นกรดหรือมีการหลั่งสารเคมีที่ไม่ดีในร่างกายเช่นการหลั่งสารอะดรีนาลิน ที่ส่งผลต่อระบบการทำงานของร่างกายให้เป็นระบบขมพาเหตุที่ร่างกายจะเป็นสภาวะการทำงานในเชิงของการต่อสู้หรือความตื่นตัว และการหลั่งสารคอร์ติซอลก็จะส่งผลต่อการเกร็งแข็งของกล้ามเนื้อ เส้นเอ็นเป็นเบื้องต้น แต่ถ้าเป็นบ่อยและมากก็จะส่งผลให้ธาตุเสียสมดุลมาก ๆ เข้ากลายเป็นโรคเรื้อรังทางกายได้ นอกจากนี้การเสียสมดุลทางจิตจะส่งผล ระบบการนอนกินถ่ายเสียสมดุลซึ่งเป็นระบบหลักสำคัญของการดำเนินชีวิต



แนวทางการรักษาคุณภาพของจิต เป็นการรักษากิจที่เสียสมดุลเป็นหลัก สำคัญคือการตั้งสติสัมปชัญญะของผู้นั้น กลับมาที่จิตก่อน ให้จิตมีความสงบนิ่ง เย็น คลายจากความเครียด กังวล การคิดล่วงหน้าหรือการมีเงื่อนไขในทุกเรื่องที่ ผูกติดจนใจทุกข์ โดยผ่านกระบวนการให้การปรึกษาที่มีหลักธรรมผสมผสานภายใน ให้เกิดการเรียนรู้ เข้าใจและคิดออก เป็นการบำบัดดูแลความเจ็บป่วยที่เป็นอยู่ เมื่อใจสบายขึ้น การเปิดใจรับความรู้ใหม่ที่ผ่านการสื่อสารแบบโน้มน้าวใจจะทำให้ ผู้ป่วยมีพลังขับเคลื่อนในการปรับเปลี่ยนพฤติกรรมจากภายในตนเองเพื่อเป้าหมาย ของทุกคนคือสุขภาพองค์รวม

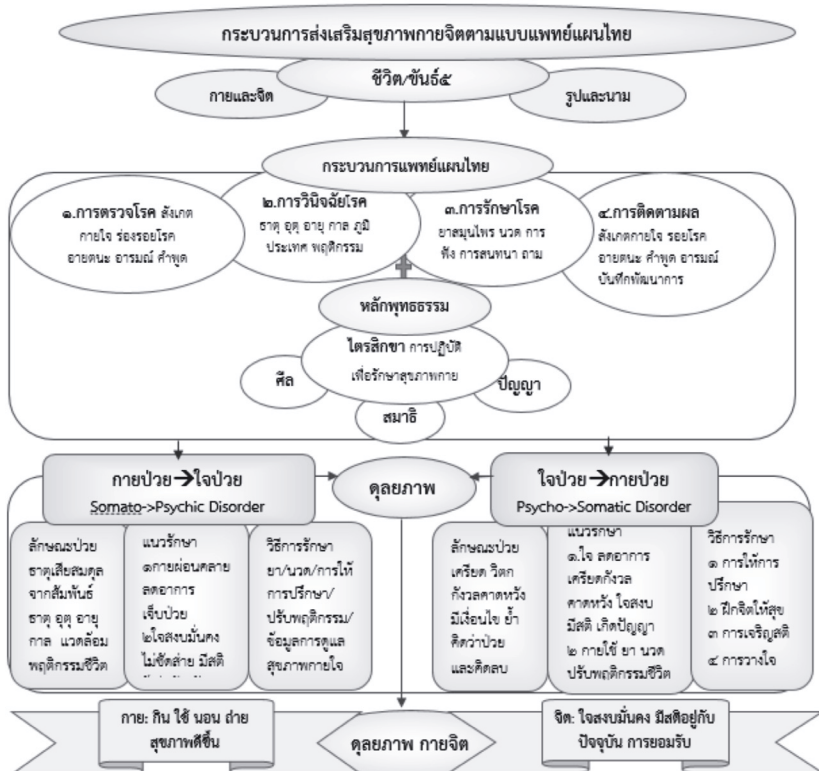
ดังนั้นการรักษากิจ เป็นการฝึกให้ใจยอมรับความจริงของธรรมชาติชีวิต ที่มีการเกิดขึ้น อยู่ ดับไป และการรู้จักลดความคาดหวัง การอยู่กับความเป็นจริง กับปัจจุบันจะทำให้มีความสุข สงบในใจและมีความมั่นคง ยิ่งเมื่อมีการนำเอาหลัก ทางพุทธธรรมมาใช้ปฏิบัติจะทำให้เกิดความสงบของใจและมีความเข้มแข็ง ใน ทุกสิ่งที่มากระตุ้นเร้า

สรุปได้ว่าดุลยภาพกายจิตคือ สุขภาวะองค์รวมที่มีความสมดุลกายจิต ที่ มีการพัฒนาจนสามารถ สร้างร่องของจิตและเป็นอุปนิสัยที่ดีทางกาย เพื่อเป็น การส่งเสริมสุขภาพที่เชื่อมสัมพันธ์โยงกันในทุกระบบเป็นองค์รวม (โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์, 2560, ออนไลน์) กล่าวไว้ว่า สุขภาพแบบองค์รวมคือเป็นเรื่องที่ เกี่ยวข้องกับทั้งชีวิตมากกว่าการเน้นแค่ความเจ็บป่วยหรือการจัดการกับส่วนใด ส่วนหนึ่งของร่างกายโดยพิจารณาคนทั้งคน ที่เกี่ยวเนื่องกันของร่างกายจิตใจ และจิตวิญญาณ รวมทั้งปัจจัยแวดล้อมต่างๆ ที่มีปฏิสัมพันธ์กับคนๆนั้น สุขภาพ แบบองค์รวมเน้นความสัมพันธ์ที่มีดุลยภาพของระบบสุขภาพที่ไม่มีการแยกขาด ระหว่างร่างกาย จิต สังคมและนิเวศวิทยา” ดังนั้นการที่มนุษย์จะสามารถดำเนิน ชีวิตไปอย่างเป็นระบบที่อยู่ภายใต้สมดุลหนึ่งที่มีการเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอ ขอให้ เกิดความสมดุลระหว่างกัน เรียกได้ว่า ดุลยภาพแห่งการเปลี่ยนแปลง (Dynamic Equilibrium) หมายความว่าทุกอย่างในร่างกายจะพยายามปรับตัวเข้าสู่สมดุล อย่างสม่ำเสมอ ยกเว้นเมื่อมีการเสียสมดุลบ่อยๆ นาน หรือมากจนกระทั่งร่างกาย



ปรับไม่ได้ก็จะ ส่งผลทำให้เกิดความเจ็บป่วยจากการเสียสมดุลของธาตุทั้ง 4 โดยสรุป การดูแลคุณภาพชีวิตของผู้ที่เสียสมดุลธาตุด้วยการใช้ยาสมุนไพรและแนวหลักพุทธธรรมจะช่วยบำบัดและส่งเสริมสุขภาพได้อย่างมีประสิทธิภาพ (พรณทิพา ชนเศรษฐ์, 2558, หน้า 163-169) และแนวทางการบำบัดดูแลและส่งเสริมสุขภาพกายจิต ต้องอาศัยพื้นฐานความเข้าใจในแบบจำลองที่ 5 ที่ชื่อว่า “ความสัมพันธ์กายจิตที่มีผลกระทบต่อกระบวนการบำบัดดูแลและส่งเสริมสุขภาพองค์รวมในแพทย์แผนไทย” ซึ่งได้มีการดัดแปลง มาเป็นแบบจำลองที่เน้นเกี่ยวกับหลักไตรสิกขา ดังนี้ (พรณทิพา ชนเศรษฐ์, 2561, หน้า 200-210)

สรุปความสัมพันธ์กายจิตที่มีผลกระทบต่อกระบวนการส่งเสริมสุขภาพ (Conceptualization)





5. การแพทย์แผนไทย

การแพทย์แผนไทยเป็นองค์ความรู้ที่สืบทอดมาตั้งแต่สมัยบรรพบุรุษ ที่มีการสั่งสมทั้งในแง่ปรัชญา ความรู้ และวิถีปฏิบัติ เพื่อการดูแลสุขภาพและการบำบัดความเจ็บป่วยของประชาชนแบบดั้งเดิมสอดคล้องกับขนบธรรมเนียม วัฒนธรรม ทักษะคติ ภูมิประเทศภูมิอากาศ ความเชื่อ และวิถีชีวิตแบบไทย (อรุณพร อัฐรัตน์ และวิรพัฒน์ เจริญธรรมธรณ์, 2541, หน้า 44-69) เป็นองค์ความรู้ที่ผ่านการทดลองใช้จริงในมนุษย์ มีการพัฒนาและถ่ายทอดกันมาเพื่อปรับสมดุลสุขภาพกายใจ ให้เกิดสมดุลของบุคคล สังคม และสภาพแวดล้อม และมีการปรับเปลี่ยนให้เหมาะสมกับยุคสมัย โดยสามารถสะท้อนความสัมพันธ์ได้ 3 ด้านดังนี้ (1) ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับธรรมชาติ (2) ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับสังคมหรือชุมชน (3) ความสัมพันธ์ระหว่างคนกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ สิ่งที่อยู่เหนือธรรมชาติ (มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช, 2555, หน้า 1-11) การแพทย์แผนไทยเป็นการมองแบบองค์รวมที่เห็นว่าร่างกายมนุษย์ประกอบด้วยธาตุทั้ง 4 ดิน น้ำ ลม ไฟ เมื่อเกิดการไม่สมดุลเมื่อใดจะเกิดการเจ็บป่วย (ชยันต์ พิเชียรสุทนต์ และคณะ, 2545, หน้า 50) โดยธาตุทั้ง 4 เมื่อเสียสมดุลจะเกิดอาการตามการเสียสมดุลที่เรียกว่า กำเริบ หย่อน พิการ (สุ่ม วรกิจ พิศาล, 2460, เล่ม 1 หน้า 38-44) ดังนั้นการดูแลสุขภาพคือการปรับให้ธาตุทั้ง 4 เกิดการสมดุลตามหน้าที่ที่ควรจะเป็นของธาตุชั้นแต่ละบุคคล การแพทย์แผนไทย จึงเป็นวิชาการที่มีการถ่ายทอดรุ่นต่อรุ่นด้วยพื้นฐานของความรักศรัทธา ถือว่าศาสตร์ศักดิ์สิทธิ์เป็นภูมิปัญญาแห่งชาติ หรือภูมิปัญญาท้องถิ่น อันเป็นเอกลักษณ์หรือมรดกทางวัฒนธรรมของประเทศที่สืบทอดต่อกันมาแต่โบราณ

กระบวนการหลักของแพทย์แผนไทยที่ใช้ทั้งในการบำบัดดูแลสุขภาพและส่งเสริมสุขภาพแบบองค์รวม มีการบันทึกไว้ในหลายคัมภีร์ เช่นคัมภีร์เวชศึกษาที่ได้กล่าวไว้ในเรื่อง ด้วยกิจของหมอที่มี 4 ประการ คัมภีร์สมุฏฐานวินิจฉัย ที่เป็นการค้นหาสาเหตุแห่งไข้ การวินิจฉัย การตรวจโรคที่มีการกล่าวถึงกองพิกัดของโรค คัมภีร์โรคนิทาน คัมภีร์ธาตุวิภังค์ คัมภีร์ธาตุวิวรรณ์ จะเป็นการให้รู้ธาตุในร่างกาย



ที่เป็นปกติ และไม่ปกติ เพื่อใช้ในการวินิจฉัย ประเมิน และวางแผนการรักษาตามอาการที่มีการระบุในทั้งหมดในแพทย์แผนไทย กระบวนการหลักที่สำคัญในแพทย์แผนไทย (กองประกอบโรคศิลปะ กรมสนับสนุนบริการสุขภาพ, 2549, หน้า 1-22) ประกอบด้วย

- 1) การตรวจโรค
- 2) การวินิจฉัยโรค
- 3) การรักษาโรค
- 4) การติดตามผล

กระบวนการหลักของแพทย์แผนไทยเป็นกระบวนการที่หาเหตุผลแล้วมาค้นหาวิธีการที่จะแก้ที่เหตุที่เจ็บป่วยให้ได้ผลที่เป็นสุขภาพกายใจที่ดี เป็นการพิจารณาโรคในร่างกายโดยอาศัยกระบวนการแสดงออกของอาการที่ปรากฏ และวินิจฉัยว่ามีสาเหตุจากตามสมุฏฐานของโรคอะไรบ้างอันประกอบด้วย ธาตุ อุดู อายุ กาล ภูมิประเทศและพฤติกรรมก่อโรค 8 ประการ อันประกอบด้วย อาหาร อิริยาบถ ความร้อนความเย็น อदनอดดข้าวอดน้ำ กลั้นอุจจาระปัสสาวะ การทำงานเกินกำลังรวมถึงการออกกำลังกายที่มากเกินไป การเศร้าโศกเสียใจ และการมีโทสะ เป็นการกล่าวถึงระบบการทำงานของธาตุภายในร่างกายของมนุษย์ มีผลต่อกระพอกกายและใจ (กองประกอบโรคศิลปะ, 2549 หน้า 31)

การดับทุกข์ที่เกิดจากการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นโดยตัวเราเองเป็นปัจจัยหลัก และการถูกกระทบจากสิ่งแวดล้อมทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิตที่ส่งผลต่อสมดุลกายจิต ดังนั้นการหาวิธีการที่จะส่งเสริมให้สุขภาพกายจิตดี เกิดการดูแลสุขภาพคือเป้าหมายสูงสุดของการสุขภาพของครุรวมสูงสุด ก็คือนิพพานในรูปแบบหนึ่งที่มีบันทึกไว้ในคำกลอนของคัมภีร์ฉันทศาสตร์

5. ไตรสิกขา

ไตรสิกขา แปลว่า สิกขา 3 หมายถึงข้อสำหรับศึกษา, การศึกษาข้อปฏิบัติที่พึงศึกษา, การฝึกฝนอบรมตนในเรื่องที่พึงศึกษา หรือสามารถกล่าวอีกนัยหนึ่งได้



ว่า หลักไตรสิกขา 3 คือข้อปฏิบัติที่เป็นหลักสำหรับศึกษาหรือฝึกหัด ฝึกฝนอบรม กาย วาจา ใจ ให้มีการพัฒนาสูงขึ้นไปจนบรรลุจุดมุ่งหมายสูงสุดคือพระนิพพาน มี 3 อย่างคือ อธิสัสสิกขาคือการรักษากายวาจาให้เรียบร้อยอย่างยั่งยืนยวด อธิจิตตสิกขาคือการทำจิตใจให้ตั้งมั่นอย่างยั่งยืนยวด อธิปัญญาคือความรอบรู้ตามเป็นจริงอย่างยั่งยืนยวด เรียกอีกอย่างว่า ไตรสิกขา สิกขาทั้ง 3 นี้ จัดเป็นหลักปฏิบัติเพื่อเป็นมนุษย์ที่สมบูรณ์ หรืออาจกล่าวได้ว่า เป็นการระลึกรู้ นึกรู้ในตนเอง โดยมองเป็น 3 สภาวะ คือ กาย (กายกรรม) ใจ (มโนกรรม) ความคิด (วจีกรรม) ไตรสิกขา แปลว่า สิกขา 3 หมายถึง ข้อปฏิบัติสำหรับศึกษา, การศึกษาข้อปฏิบัติที่พึงศึกษา, การฝึกฝนอบรมตนในเรื่องที่พึงศึกษา 3 อย่าง หรือเมื่อเทียบกับศัพท์ปัจจุบันเทียบได้ว่าเป็นเรื่องของพฤติกรรม จิตใจ ปัญญา (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตโต), 2561, หน้า 9) คือ การศึกษา ที่ฝึกอบรมพัฒนาชีวิต 3 ด้าน มีดังนี้

1) อธิสัสสิกขา คือ ศึกษาเรื่องศีล อบรมปฏิบัติให้ถูกต้องดีงาม เป็นการฝึกศึกษา ด้านสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อม จะเป็นสิ่งแวดล้อมทางสังคม คือ เพื่อนมนุษย์ ตลอดจนจนสรรพสัตว์ หรือสิ่งแวดล้อมทางวัตถุก็ตาม ด้วยอินทรีย์ 5 หรือด้วยกาย วาจา ก็ตาม เรียกว่า “ศีล” (คำเต็มเรียกว่า อธิสัสสิกขา) คือศึกษาหรือการศึกษาที่ฝึกในด้านความสัมพันธ์ ติดต่อกับ ปฏิบัติ จัดการกับสิ่งแวดล้อมทั้งทางวัตถุและทางสังคม ทั้งด้วยอินทรีย์ต่างๆ และด้วยพฤติกรรมทางกาย วาจา ศีลเป็นเหมือนการจัดปรับพื้นที่และบริเวณแวดล้อมให้สะอาดหมดจด เรียกร้อย ราบรื่น แน่นหนา มั่นคง มีสภาพที่พร้อมจะทำงานได้สะดวก

2) อธิจิตตสิกขา คือ ศึกษาเรื่องจิต อบรมจิตให้สงบมั่นคงเป็นสมาธิ เป็นการฝึกศึกษา ด้านจิตใจ เรียกว่า สมาธิ (คำเต็มเรียกว่า อธิจิตตสิกขา) คือศึกษาหรือการศึกษาที่ฝึกในด้านจิต หรือระดับจิตใจ ได้แก่ การพัฒนาคุณสมบัติต่างๆ ของจิต คือด้านความสามารถของจิต เช่น ความเข้มแข็งมั่นคง ความเพียรพยายาม ความกล้าหาญ ขยัน ความอดทน รับผิดชอบ ความมีสติ สมาธิ ด้านความสุข เช่น ปิตินิยติ ร่าเริงเบิกบานใจ พอใจ สมาธิเปรียบเหมือนการเตรียมตัวของผู้ทำงาน ให้มีเรี่ยวแรงกำลังความถนัดชัดเจนที่พร้อมจะลงมือทำงาน สมาธิเปรียบเหมือน



การเตรียมตัวของผู้ทำงานให้มีเรี่ยวแรงกำลัง ความถนัดชัดเจนที่พร้อมจะลงมือทำงาน) ด้านคุณธรรม เช่น เมตตา กรุณา ความมีเมตตา ความเห็นอกเห็นใจผู้อื่น เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ สุภาพอ่อนโยน ความเคารพ ความซื่อสัตย์ กตัญญู หรือกล่าวได้ว่า อธิจิตตสิกขา คือศึกษาเรื่องจิต อบรมจิตให้สงบมั่นคงเป็นสมาธิ

3) อธิปัญญาสิกขา คือ ศึกษาเรื่องปัญญา อบรมตนให้เกิดปัญญาแจ่มแจ้ง สิกขาคือ การฝึกศึกษา ด้านปัญญา เรียกว่า ปัญญา (คำเต็มเรียกว่า อธิปัญญาสิกขา) คือศึกษาหรือการศึกษาที่ฝึกหรือพัฒนาในด้านการรู้ความจริง หรืออาจกล่าวในอีกนัยหนึ่งว่า อธิปัญญาสิกขา คือศึกษาเรื่องปัญญาอบรมตนให้เกิดปัญญาแจ่มแจ้ง ได้แก่การบำเพ็ญวิปัสสนากรรมฐานของผู้ได้ฌานแล้วจนได้บรรลุมรรค 8 คือเป็นพระอรหันต์

สิกขาคือกระบวนการศึกษามีการแบ่งออกเป็น 2 ขั้นตอนใหญ่ๆที่เรียกว่า ขั้นนำเข้าสู่สิกขา และขั้นไตรสิกขา ที่เป็นกระบวนการศึกษาที่แท้จริงของธรรมชาติ เป็นการฝึกฝนในขั้นตอนที่เป็นกิจกรรมแห่งชีวิตของแต่ละบุคคล เป็นการศึกษาที่พัฒนาความสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อม พัฒนาจิตใจพัฒนาปัญญา ตามหลักของศีลสมาธิ ปัญญา หลักไตรสิกขาจะครอบคลุมสัมพันธ์กับสิ่งแวดล้อมทั้งด้านกายภาพ ในโลกวัตถุและความสัมพันธ์กับมนุษย์ในสังคม (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), 2544, หน้า 7)

ไตรสิกขาหรือสิกขา 3 แบ่งเป็น 3 ขั้นในการฝึกฝนอบรม (พระธรรมโกศาจารย์, 2525, หน้า 76) ได้กล่าวไว้ว่า ขั้นแรกเรียกว่าศีล หมายถึงการประพฤติดีประพฤติถูกต้องตามหลักทั่วไป คือไม่ทำให้อื่นเดือดร้อน สิกขาขั้นที่ 2 เรียกว่าสมาธิ ได้แก่การทำจิตให้เหมาะสม ขั้นที่ 3 เรียกว่าปัญญาสิกขา หมายถึงการฝึกฝนอบรมทำให้เกิดความรู้ความเข้าใจอันถูกต้องและสมบูรณ์

สรุปได้ว่าไตรสิกขา หมายถึงข้อที่พึงศึกษาปฏิบัติ 3 ประการ ที่สอดคล้องกับมรรคมงคล 8 ที่เป็นทางสายกลางของการดำเนินชีวิต ที่เป็นหลักปฏิบัติที่สำคัญทำให้เกิดการพ้นทุกข์ทั้งกายและใจ เป็นหลักธรรมที่มีความจำเป็นและเหมาะสม



ในการส่งเสริมให้กายจิตเกิดความสมดุล มีดุลยภาพกายจิต เพราะ การปฏิบัติธรรมเพื่อการฝึกสมาธิ จะช่วยให้มีสติสัมปชัญญะ คือเมื่อจิตมีสมาธิแล้ว จะทำให้มีอารมณ์เยือกเย็นสุขุม มีสติกำกับให้รู้สึกตัวอยู่ตลอดเวลา การเกิดดุลยภาพกายจิต ส่งผลต่อสุขภาพกายจิตที่แข็งแรง ทางกาย สามารถ กิน ใช้ ถ่าย นอน มีวิถีชีวิตที่เป็นปกติที่ควรแก่วัย และทางจิต มีใจสงบมั่นคง มองโลกตรงตามความเป็นจริง ในเชิงบวก รู้เท่าทันอารมณ์ การยอมรับความจริง หน้าตาผ่องใส มีความสุขตามผลงานวิจัยแบบจำลองที่เกี่ยวกับดุลยภาพกายจิต

6. สรุป

การนำเอาหลักแก่นพุทธจิตวิทยาที่เป็นการศึกษาแก่นแท้ของชีวิตมนุษย์ คือ จิต เจตสิก รูป นิพพานคือการเข้าใจหลักความจริงของชีวิตที่กายกับจิตเชื่อมสัมพันธ์กันจนแยกกันไม่ออกและมีผลกระทบต่อกันเป็นชีวิต ในทางพระพุทธศาสนาเรียกว่า “ขันธ5หรือนามรูป” ซึ่งมีความสำคัญในการที่จะเรียนรู้ให้เข้าใจเพื่อการพัฒนาชีวิตให้มีสุขภาพที่ดีทั้งกายจิต หรือที่เรียกว่า การมีดุลยภาพทางกายจิต โดยการใช้หลักของพุทธธรรม ไตรสิกขา ที่ใช้ในการพัฒนาตนเองทั้ง กายและจิต เพื่อให้เกิดการพัฒนาในขั้นที่เรียกว่า ปัญญาที่จะทำให้สามารถดูแลส่งเสริมให้ชีวิตของมนุษย์ให้เกิดดุลยภาพทั้งกายจิตอย่างแท้จริงและยั่งยืนในทุกสภาวะการณ์ของโลกปัจจุบันที่มีสิ่งร่ำมามากมายมากระตุ้นอันเกิดจาก อุกุศลมูล 3 ที่มากระทบฐานของจิต ส่วนในทางกาย อาศัยองค์ความรู้ภูมิปัญญาของแพทย์แผนไทยมาใช้ในการปรับสมดุลของฐานทั้งสี่ ดิน น้ำ ลม ไฟ และช่องว่างในร่างกายที่เรียกว่า อากาศธาตุให้เกิดสมดุลในการทำงานทั้งในและนอกของระบบร่างกาย เพื่อเป็นการรักษาฐานกายของร่างกายให้อยู่ รวมทั้งการใช้คุณสมบัติของรสรยาในการช่วยในการปรับสมดุลทางจิตให้มีความเบาว่างสบายขึ้น เพื่อให้เกิดการนำปัญญามาใช้ได้เร็วยิ่งขึ้น เพราะเมื่อมีการนำหลักไตรสิกขามาใช้ในการฝึกฝนพัฒนาตนเองแล้ว ก็จะเกิดการสร้างร่องจิต ร่องวิถีชีวิตใหม่เพื่อการปรับดุลยภาพของกายและจิต ดังที่ (สุกัลลักษณ์ ศิวลักษณ์, 2544, หน้า 3-4) ได้กล่าวไว้ว่าสิกขาคือการศึกษาวิถี



ชีวิตที่ดีคือการอยู่ร่วมกันอย่างมีความปกติด้วยศีล เป็นการอยู่ร่วมกันของชีวิต ซึ่งจะประกอบด้วยการพัฒนาจิต และปัญญา

แนวคิดเกี่ยวกับสมาธิว่า เป็นเรื่องของการฝึกในด้านจิต หรือระดับจิตใจ ได้แก่ การพัฒนาคุณสมบัติต่าง ๆ ของจิต ทั้งในด้านคุณธรรม เช่น ความเมตตา กรุณา ความเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ในด้านความสามารถของจิต เช่น ความเข้มแข็งมั่นคง ความเพียรพยายาม ความรับผิดชอบ ความมีสติสมาธิและในด้านความสุขเช่น ความอิ่มใจความร่าเริง เบิกบานใจ ความสดชื่นผ่องใส ความรู้สึกพอใจ พุดโดยสรุปได้ว่า เป็นการพัฒนาคุณภาพ สมรรถภาพและสุขภาพของจิตและหลักของปัญญาว่าเป็นเรื่องของการฝึกหรือพัฒนาในด้านการรู้ความจริง เริ่มตั้งแต่ความเชื่อ ความเห็น ความรู้ความเข้าใจ ความหยั่งรู้เหตุผล การรู้จักวินิจฉัย ไตร่ตรองตรวจสอบ การคิดการต่าง ๆ อย่างสร้างสรรค์เป็นประโยชน์ เฉพาะอย่างยิ่งเน้นการรู้ตรงตามความเป็นจริง หรือรู้เห็นตามที่มันเป็น ตลอดจนรู้แจ้ง ความจริงที่เป็นสากลของสิ่งทั้งปวง จนถึงขั้นรู้เท่าทันธรรมดาของโลกและชีวิตที่ทำให้มีจิตใจเป็นอิสระปลอดปัญหา ไร้ทุกข์ คิดเป็น แก้ปัญหาเป็น ดับทุกข์เป็น (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2539, หน้า 27-39)

สรุปได้ว่าการส่งเสริมกายจิตด้วยหลักพุทธจิตวิทยา และมีแนวทางการปฏิบัติเพื่อให้บรรลุเป้าหมายคือคุณภาพกายจิต ด้วยการใช้หลักธรรมไตรสิกขาที่เป็นการปฏิบัติตนเองให้เป็นปกติของชีวิต คือทำให้เกิดการสมดุลง่าย ด้วยการละ เลิก ในพฤติกรรมที่ก่อโรค 8 ประการในแพทย์แผนไทย การมีความเข้มแข็งจิตใจ จดจ่อ อดทน ในการปฏิบัติตนเพื่อให้เกิดสุขภาพที่ดี รวมทั้งการเกิดปัญญาในการคิด พิจารณา จนเห็นแนวทางวิธีการปฏิบัติตนเองเพื่อสุขภาพที่ดี ทำให้เกิดการพัฒนาดตนเองในการดูแลตนเอง และคนในครอบครัว และเมื่อยังเข้าใจหลักพุทธธรรมชีวิตอย่างลึกซึ้งจะทำให้เกิดการตระหนักรู้และเข้าใจความเป็นจริงของชีวิต ที่เป็นมุมมองของขั้น 5 อันประกอบด้วยรูปและนาม เป็นแนวทางการปรับสมดุลของธาตุตามหลักแพทย์แผนไทย ด้วยการหาสาเหตุที่แท้จริง แล้วดำเนินการเพื่อการส่งเสริมสุขภาพดุลยภาพกายกับจิต ทำให้เกิดความเข้าใจในการเรียนรู้เพื่อ



การวิเคราะห์อย่างลึกซึ้งทั้งด้านกายและใจ โดยเฉพาะเมื่อมีการใช้การเจริญสติพิจารณาของแต่ละอินทรีย์เพื่อการถอยของโรคเมื่อเข้าสู่กระบวนการบำบัดดูแลและส่งเสริม (ประชุมผู้เชี่ยวชาญพิเศษ, พระมหาประนอม ธมมาลงกาโร รองเจ้าอาวาสวัดจากแดง, 2561). เมื่อมีการใช้หลักของทางพระพุทธศาสนา พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้ธรรมที่ทำให้หลุดพ้นจากความทุกข์กายจิตโดยสิ้นเชิงด้วยวิธีการการฝึกสติแบบสติปัฏฐาน 4 เพื่อการพัฒนากาย จิตและพัฒนาปัญญา ดังที่ปรากฏในประไตรปิฎกว่า

“เอกายโน อัม ภิกขเว มคฺโค สตฺตานํ วิสุทฺธิยา โสกะปริเทวานํ สมตฺถิกมายํ ทุกฺขโทมนสฺसानํ อตฺถงฺคมายํ ญาสสฺส อธิคมายํ นิพฺพานสฺส สจฺฉิกิริยา, ยทฺธิํ จตฺตาโร สติปัฏฺฐานา. (ทีฆนิกาย มหาวรรค (บาลี) เล่ม 10 ข้อ 373 หน้า 301-302.)

“ภิกษุทั้งหลาย ! ทางนี้เป็นทางเดียว เพื่อความบริสุทธิ์ของเหล่าสัตว์ทั้งหลาย เพื่อล่วงโสกะและปริเทวะ เพื่อดับทุกข์และโทมนัส เพื่อบรรลุญาณธรรม เพื่อทำให้แจ้งนิพพานทางนี้คือสติปัฏฐาน 4” (ทีฆนิกาย มหาวรรค เล่ม 10 ข้อ 373 หน้า 301-302.)

สติปัฏฐาน 4 ประการนี้ เป็นทางเดียว เพื่อความบริสุทธิ์ของเหล่าสัตว์ทั้งหลาย เพื่อล่วงโสกะและปริเทวะ เพื่อดับทุกข์และโทมนัส เพื่อบรรลุญาณธรรม (อริยมรรค) เพื่อทำให้แจ้งพระนิพพาน ดังนั้นการฝึกฝนพัฒนาตนเองให้ไปสู่นิพพานทางพระพุทธศาสนา หรือในทางการแพทย์แผนไทย คือการมีสุขภาวะสูงสุดทางกายและใจ ล้วนต้องอาศัยหลักการปฏิบัติตามหลักพุทธธรรม ไตรสิกขา



บรรณานุกรม

- กองประกอบโรคศิลปะ กรมสนับสนุนบริการสุขภาพ. (2549). **ตำราแพทย์แผนโบราณทั่วไปสาขาเวชกรรม. เล่ม 1. นนทบุรี: กรมสนับสนุนบริการสุขภาพ.**
- โกมาตร จึงเสถียรทรัพย์. (2549). **หลักการพื้นฐานของสุขภาพองค์รวมในการบำบัดทางเลือกและสุขภาพองค์รวม, สืบค้นจาก** http://www.dtam.moph.go.th/alternative/downloads/alter_treatment.pdf.
- คู่มือการศึกษาจิตปรมัตถ์ พระอภิธัมมัตถสังคหะ ปริจเฉทที่ 1 จิตตสังคหิภาค.** (20 สิงหาคม 2561). สืบค้นจาก <https://www.thepathofpurity.com>
- คู่มือการศึกษากัมมัฏฐานสังคหิภาค พระอภิธัมมัตถสังคหะ ปริจเฉทที่ 9.** (20 สิงหาคม 2561). สืบค้นจาก <https://www.thepathofpurity.com>.
- ชยันต์ พิเชียรสุนทร, แม้นมาศ ขวลิต และวิเชียร จีรวงส์, (2544). **คำอธิบายตำราโอสถพระนารายณ์.** กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์พริ้นติ้ง แอนด์ พับลิชชิ่ง.
- พรรณทิพา ชเนตร์, (2558). **คุณภาพชีวิตของผู้ใช้ยาสมุนไพรในการรักษาแบบแพทย์แผนไทยโดยการปรับสมดุลธาตุทั้ง 4 ตามหลักพุทธจิตวิทยา. พุทธศาสนตรมหาบัณฑิต สาขาชีวิตและความตาย. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**
- พรรณทิพา ชเนตร์, (2561). **แบบจำลองพุทธจิตวิทยาการบำบัดดูแลและส่งเสริมสุขภาพองค์รวมในแพทย์แผนไทย. วิทยานิพนธ์หลักสูตรพุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาพุทธจิตวิทยา. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.**
- พระธรรมโกศาจารย์ (หลวงปู่พุทธทาสภิกขุ). (2525). **คู่มือมนุษย์ฉบับสมบูรณ์.** กรุงเทพมหานคร
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2539). **จะพัฒนาคนกันได้อย่างไร. พิมพ์ครั้งที่ 3.** กรุงเทพมหานคร : สหธรรมิก.



พระธรรมโมลี(ทองอยู่ ญาณวิสุทฺโธ). (2550). **การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องสุขภาพแบบองค์รวมในพระพุทธศาสนาเถรวาทกับแนวคิดตะวันตก**. สารนิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาพุทธศาสนา. (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2544). **พุทธธรรม ฉบับเดิม**. พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์บริษัทสหธรรมิกจำกัด.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2535) **พระไตรปิฎกบาลี ฉบับมหาจุฬาเตปิฎก 2500**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539) **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช สาขาวิทยาศาสตร์สุขภาพ.(2555). **เวชกรรมไทย 1 หน่วยที่ 1-7**. นนทบุรี : มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช.

วสันต์ ศิลปสุวรรณ และพิมพ์พรรณ ศิลปะสุวรรณ. (2542). **การวางแผนงานและประเมินผลโครงการส่งเสริมสุขภาพ: ทฤษฎีและการปฏิบัติ**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: คณะสาธารณสุขศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2561) **การศึกษาฉบับง่าย**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ผลิธัมม.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) (2561). **พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์**. สืบค้นจาก https://www.watnyanaves.net/uploads/File/books/pdf/dictionary_of_buddhism_vocabulary_version.pdf

สุภาัญญา กลิ่นถ่อศีล. “รูปกลาปและเซลล์มนุษย์ในพระพุทธศาสนา”. **วารสารมจร พุทธปัญญาริทธศัณ 2, 2** (พฤษภาคม-สิงหาคม 2560) : 67-78.

สุภัทักษณ์ ศิวลักษณ์. (2538). **ปรัชญาการศึกษา**. กรุงเทพมหานคร : ประชาธรรม.



- สุ่ม วรกิจ พิศาล. (2460). **เวชศาสตร์วิวัฒน์ ตำราแพทย์แบบเก่า เล่ม 1**, กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์พิศาล บรรณินดี.
- สินศักดิ์ชนม์ อุ่นพรมมี. (2556). **รายงานการประชุมระดับโลกเรื่องการสร้างเสริมสุขภาพ โครงการสวัสดิการวิชาการ สถาบันพระบรมราชชนก กระทรวงสาธารณสุข 2013**. กรุงเทพมหานคร: บริษัท ธนาเพรส จำกัด.
- เสาวภา พรศิริพงษ์. (2538). **การศึกษาภูมิปัญญาหมอพื้นบ้านไทย พ่อใหญ่ อาจารย์แคน ลาวงศ์**. กรุงเทพมหานคร : สหธรรมมิก.
- อรุณพร อิฐรัตน์ และวีรพัฒน์ เกาธรรมทรศน์. (2541) “สัมพันธ์ระหว่างการแพทย์แผนไทยและ การแพทย์แผนปัจจุบันสอดคล้องหรือแยกออกจากกัน,” **วารสารการแพทย์แผนไทย 2, 1**, (มีนาคม 2541) : 44-68.
- อภิสิทธิ์ วิริยานนท์. (2542). **หลัก 5 อ. ทฤษฎีพอเพียงแห่งสุขภาพ**. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์น้ำฝนจำกัด)
- Pender, N.J., Murdaugh. CL., & Parsons, MA., (2011). **Health Promotion in Nursing Practice**. (4th ed.). USA: Appleton & Lange.
- Herbert V. Guenther and Leslie S. Kawamura. (1975). **Mind in Buddhist Psychology**, (California United States of America: Dharma Publishing.
- Kemm, J. & Close, A. (1995). **Health Promotion Theory and Practice**. London: Mac Millian Press.
- Tarthang Tulku. (1975). **Reflect of Mind : Western Psychology Meets Tibetan Buddhism**. U.S.A.: Dharma Publishing.

สัมภาษณ์

- รศ. ดร. วาริญา ภาณุตานนท์ ณ มหาสารคาม, ผู้ก่อตั้งรายวิชาพุทธจิตวิทยา, วันที่ 30 เมษายน 2561.
- พระอาจารย์พระมหาประนอม ธมมาลงกาโร รองเจ้าอาวาสวัดจากแดง ผู้ทรงคุณวุฒิ ด้านอภิธรรมและการเยียวยาผู้ป่วยด้วยธรรมะ, วันที่ 26 กันยายน 2561.



พ ระสูตรที่นิกายวาตสีปุตริยะะไม่ยอมรับว่าเป็น
พระพุทฺธพจน์: ศึกษาในคัมภีร์อภิธรรม
โกศภาษยะและกถาวัตถุ*

.....
เมธี พัทธกษิธีระธรรม**

ปิยาภรณ์ ว่องวราราม***

พรพิมล ศรีหมอก****
.....

บทคัดย่อ

บทความนี้ได้ยกกรณีตัวอย่างเกี่ยวกับพระสูตรที่ไม่ได้รับการยอมรับว่าเป็นพระพุทฺธพจน์จากนิกายหนึ่งในพระพุทธศาสนาเชื่อนานิกายวาตสีปุตริยะะ เป็นพระสูตรที่มีบทร้อยกรองโต้ตอบระหว่างพระภิกษุณีโศลาและมาร โดยนิกายวาตสีปุตริยะะปฏิเสธว่าไม่รู้จักพระสูตรดังกล่าว เพราะไม่ใช่พระพุทฺธพจน์ จึงไม่ได้ท่องจำสืบทอดต่อกันมา ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า ไม่มีพระสูตรนี้ในพระไตรปิฎกของนิกายวาต

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยและแปลคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะ

** หัวหน้าโครงการแปลคัมภีร์พุทธ ศูนยพุทธศาสตรศึกษา ดิซีไอ,

E-mail: ptakteeradham@gmail.com

*** ผู้ช่วยวิจัย ศูนยพุทธศาสตรศึกษา ดิซีไอ

**** ผู้ช่วยวิจัย ศูนยพุทธศาสตรศึกษา ดิซีไอ

E-mail: ptakteeradham@gmail.com

วันที่รับบทความ 10 กรกฎาคม 2561 วันที่แก้ไขบทความ 25 กันยายน 2562

วันที่ตอบรับบทความ 23 พฤษภาคม 2562



สีปุตริยะแล้ว แต่ฝ่ายตรงข้ามที่เป็นคู่วิาทะคือพระวสุพันธุผู้รจนาคัมภีร์อภิธรรม
โกศภาษยะ กลับยอมรับว่าพระสูตรนี้เป็นพระพุทพจน์ เพราะมีหลักฐานปรากฏ
ในพระไตรปิฎกของนิกาย [มุล] สรวาสติวาทในส่วนของคัมภีร์ **สังยุตตอาคมะ** อีก
ทั้งพระสูตรดังกล่าวก็มีปรากฏในพระไตรปิฎกของเถรวาทฝ่ายใต้ อยู่ในส่วนของ
คัมภีร์ **สังยุตตนิกาย** ด้วยเช่นกัน

นอกจากนั้น หลักฐานจากคัมภีร์ **กถาวัตถุ** รจนโดยพระโมคคัลลสีปุตระ
ติสสเถระในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช กลับพบว่า นิกายวาทสีปุตริยะ (เรียกอิงตาม
บาลีว่า นิกายวัชชีปุตตกะ) ยอมรับว่าพระสูตรนี้เป็นพระพุทพจน์ โดยทั่วไปเป็น
ที่ทราบกันว่า คัมภีร์ **กถาวัตถุ** มีความเก่ากว่าคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษยะ** ดังนั้น
จึงสันนิษฐานว่า พระสูตรดังกล่าวได้หายไปจากพระไตรปิฎกของนิกายวาทสีปุตริยะ
ณ จุดเวลาใดเวลาหนึ่งในช่วงเวลาหลังจากวิาทะกับพระโมคคัลลสีปุตระติสสเถระ
จนก่อนคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษยะ** จะถูกรรจนขึ้น

คำสำคัญ: กถาวัตถุ, อภิธรรมโกศภาษยะ, วาทสีปุตริยะ, วัชชีปุตตกะ, วสุพันธุ,
พุทพจน์

Non-acceptance of *Sūtra* as the word of Buddha(*Buddhavacana*) by *Vātsīputrīya*: A case study in *Abhidharmakośabhāṣya* and *Kathāvatthu**

Maythee Pitakteeradham**

Piyaphon wongwarangkool***

Phonpimol srimork****

Abstract

This article exemplifies a *Sūtra* that is claimed to not be ‘the word of the Buddha’ (*Buddha- vacana*) by *Vātsīputrīya*, a sect of Buddhism. This *Sūtra* is composed of verses presenting an argument between *Śāila bhikṣuṇi* and *Māra*. The *Vātsīputrīya*’s monks had denied any knowledge of this *Sūtra* for the reason that it is not the *Buddhavacana*. Hence, they did not recite it in their community. Consequently, this *Sūtra* had already disappeared from the canon of the *Vātsīputrīya* sect. However, Vasubandhu, an interlocutor with this sect and the author of the *Abhidharmakośabhāṣya*,

* This article is part of *Abhidharmakośabhāṣya*’s translation and related research.

** Head of Buddhist texts Translation Project, DCI Center for Buddhist Studies, ptakteeradham@gmail.com.

*** Research Assistant, DCI Center for Buddhist Studies.

**** Research Assistant, DCI Center for Buddhist Studies.

E-mail: ptakteeradham@gmail.com

Received July 10, 2018, Revised September 25, 2018,

Accepted May 23, 2019



argued that this same *Sūtra* is the *Buddhavaṇṇa* because it appears in the canon of two sects, the *Samyuktāgama* of [Mūla] *Sarvāstivādin* and the *Samyuttanikāya* of the southern *Theravāda*.

Additionally, evidence from Moggallāputta's *Kathāvatthu* that is compiled during the Era of King Asoka indicates that the *Vātsīputrīya*'s monks (Pāli: *Vajjiputtaka*) accepted that *Sūtra* as the *Buddhavaṇṇa*. It is generally known that *Kathāvatthu* (of *Theravāda*'s canon) had been compiled much earlier than *Abhidharmakośabhāṣya*. Considering the time when the disputed *Sūtra* disappeared from *Vātsīputrīya*'s canon, one may conclude that it was lost sometime between the period of Moggallāputta and the composition of *Abhidharmakośabhāṣya*.

Keywords: *Kathāvatthu*, *Abhidharmakośabhāṣya*, *Vātsīputrīya*, *Vajjiputtaka*, *Vasubandhu*, *Buddhavaṇṇa*.



1. บทนำ

ในยุคสมัยที่พระพุทธศาสนาได้เกิดการแตกแขนงกึ่งนิกายขึ้นมากมาย บ้างก็ว่า 18 นิกาย บ้างก็ว่า 20 นิกาย วงวิชาการพุทธศาสตร์ญี่ปุ่นจะเรียกตามภาพรวมของยุคนี้ว่า ยุคนิกาย (Nikāya-Buddhism, 部派仏教) หรือเรียกได้อีกอย่างว่า ยุคอภิธรรม¹ ในยุคนี้ มีประเด็นวิวาทะอย่างเผ็ดร้อนเกี่ยวกับพระพุทธรูป จากฝ่ายที่ยึดถือพระสูตรเป็นที่ตั้ง ในหัวข้อที่ว่า “พระอภิธรรมเป็นพระพุทธรูปหรือไม่” ปรากฏในคัมภีร์ **มหาวิภาษา** ซึ่งเป็นคัมภีร์ของกึ่งนิกายฝ่ายเถรวาท มีชื่อนิกายว่า สรวาสติวาท นิกายนี้เห็นว่า พระอภิธรรมเป็นพระพุทธรูป ต่อมาเมื่อพระพุทธศาสนาขยายวงกว้างขึ้น ก็มีประเด็นชวนให้สงสัยอีกจากฝ่ายพระพุทธศาสนาหินยานว่า “คำสอนของพระพุทธศาสนาหินยานเป็นพระพุทธรูปหรือไม่” ปรากฏเป็นวิวาทะในหลายคัมภีร์ ตัวอย่างเช่น ในคัมภีร์ **วยาขยายุกติ** (Vyākhyāyukti) มีบันทึกข้อมูลเกี่ยวกับ 18-20 นิกาย ที่ถูกเรียกว่าเป็นพระพุทธศาสนาหินยาน ปฏิเสธคำสอนของพระพุทธศาสนาหินยาน ว่าไม่ใช่พระพุทธรูป แต่พระวสุพัฑฐที่เป็นคู่วิวาทะได้สอบถามกลับว่า ใช้อะไรเป็นเกณฑ์ในการวัดว่า อะไรคือพระพุทธรูป แม้นิกายต่าง ๆ จะตอบว่าใช้หลักมหาปเทศเป็นเกณฑ์ก็ตาม แต่ผลที่ปรากฏคือ นิกายใน 18-20 นิกาย ให้การยอมรับหรือไม่ยอมรับพระสูตรที่นิกายนั้น ๆ จัดเป็นพระพุทธรูปแตกต่างกัน เช่น นิกายสามมุตติยะไม่ยอมรับพระสูตรชื่อว่า ปรมารุณสูตร เป็นพระพุทธรูป ส่วนนิกายมหายาน ศาสนิกาย กาศยปิยะก็ไม่ยอมรับพระสูตรที่ชื่อว่า สัปตภาวะ อนาคามี คติ ครรภาวุกรานติ เป็นพระพุทธรูป² เนื่องจากนิกายเหล่านี้อ้างว่า พระพุทธรูปเป็นสิ่งที่ได้รับสืบทอดต่อกันมา โดยกฎเกณฑ์ที่ตั้งไว้ของอาจารย์ (อาจารย์ยุกติ) รุ่นก่อน ๆ ของแต่ละนิกายจากการสังคายนา³ ดังนั้นพระวสุพัฑฐเห็นว่าเหตุผลที่แสดงไว้มีความย้อนแย้งกันเองเกี่ยวกับการวางเกณฑ์ประเมินว่าอะไรคือพระพุทธรูป

ด้านคัมภีร์ **สมันตปาสาทิกา** ของเถรวาทฝ่ายใต้ ก็มีบันทึกที่น่าสนใจในประเด็นนี้ด้วยเช่นกัน โดยกล่าวว่า “ปรณทั้งหลายเหล่านี้ ไม่เป็นพระพุทธรูป ได้แก่ วัณณปิฎก อังคุลิมาลปิฎก รัฐฐปาลคฺคเรชิต อาฬวกคฺคเรชิต คุฬหมรรค



คุพฺพเวสสันดร คุพฺพวินย เวทลลปิฏก”⁴ นอกจากนั้นยังมีกล่าวถึงพระสูตรที่ไม่ได้ยกขึ้นสู่สังคายนาทั้ง 3 ครั้ง ได้แก่ กุลมพสูตร ราโชวาทสูตร ติกขินทริยสูตร จตุปรีวัฏฐสูตร นนโทปนันทสูตร⁵ อย่างไรก็ตาม แม้ 5 พระสูตรข้างต้นจะไม่ได้ยกสู่การสังคายนา ซึ่งหมายความว่า ไม่พบพระสูตรเหล่านี้อยู่ในชั้นพระไตรปิฎก แต่ก็ยังยอมรับว่าเป็นพระพุทฺธพจน์ โดยถูกอ้างอิงชื่อและบางส่วนในเนื้อหาของพระสูตรเหล่านี้จากพระอรรถกถาจารย์ปรากฏอยู่ในชั้น “อรรถกถา” กล่าวคือ

1) กุลมพสูตร

ชื่อพระสูตรและเนื้อหาบางส่วนปรากฏอยู่ในคัมภีร์ **อัฐสาลินี** เป็นคัมภีร์ในชั้นอรรถกถา อธิบายคัมภีร์ในพระอภิธรรมปิฎกคัมภีร์หนึ่งชื่อว่า **ธรรมสังคณี** ส่วนคัมภีร์ **สมันตปาสาทิกา** ได้ให้ข้อมูลแบบไม่ระบุถึงกลุ่มที่อ้างพระสูตรนี้ว่า เป็นอาจารย์พวกหนึ่ง ต่อมาคัมภีร์ฎีกาชื่อ **สารัตถทีปนี** ได้อรรถาธิบายเพิ่มเติมว่า อาจารย์พวกหนึ่งคือ นิกายมหาสังฆิกะ แต่ฎีกาฉบับอื่นคือ **วิมตติวินทนี** ไม่มีคำอธิบายในข้อความนี้⁶

2) ราโชวาทสูตร

ชื่อมีปรากฏหลายที่ แต่สันนิษฐานว่า คำว่า “ราโชวาทะ” และเนื้อหาบางส่วนที่ปรากฏในคัมภีร์ชั้นอรรถกถาของสังยุตตนิกายชื่อว่า **สารัตถปกาสินี** เป็นราโชวาทสูตร ที่ไม่ได้ยกขึ้นสู่สังคายนา และคัมภีร์ฎีกาชื่อว่า **สินตลกาสินี** ก็รับรองว่า คำว่า “ราโชวาทะ” ใน **สารัตถปกาสินี** คือ ราโชวาทสูตร⁷

3) ติกขินทริยสูตร

สันนิษฐานว่า เป็นพระสูตรเดียวกับ อินทริยโคจรสูตร ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ **อัฐสาลินี** พร้อมกับ จตุปรีวัฏฐสูตร⁸

4) จตุปรีวัฏฐสูตร

ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ **อัฐสาลินี** พร้อมกับ อินทริยโคจรสูตร⁹



5) นันทโพนันทสูตร

มีชื่อเรียกอื่น ๆ อีก อาทิ นันทโพนันทะ-ทมนะ (อ่านว่า ทะมะนะ), อดาลละ-ทมนะ, นันทโพนันทนาค ราชะ-ทมนะ ปรากฏเพียงแค่ชื่อพระสูตรอยู่หลายแห่งในคัมภีร์ชั้นอรรถกถา โดยพระอรรถกถาจารย์ชี้แนะว่า ให้ไปอ่านรายละเอียดในคัมภีร์ **วิสุทธิมรรค**¹⁰

ส่วนในกรณีที่จะยอมรับว่าพระสูตรนั้น ๆ เป็นพระพุทฺธพจน์ แต่ก็ไม่มีปรากฏในพระสูตรต้นตอปิฎกบาลี สืบค้นพบได้จากร่องรอยตัวอย่างที่แสดงให้เห็นดังเช่น

- ในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** ฝ่ายสกวาทิ หมายถึง พระโมคคัลลีสัทธสเถระ ได้ยกพระสูตรหนึ่งขึ้นมาอย่างดังนี้

“พระสูตรที่พระผู้มีพระภาคตรัสไว้ว่า เสนิยะ ศาสตรา 3 จำพวกเหล่านี้มีปรากฏอยู่ในโลก....มีอยู่จริงมิใช่หรือ”¹¹

จากหลักฐานข้างต้น แม้พระสูตรจะถูกกล่าวอ้างโดยพระโมคคัลลีสัทธสเถระ ซึ่งเป็นผู้นำในการสังคายนาครั้งที่ 3 เอง แต่ก็ไม่มีปรากฏพระสูตรนี้ในพระสูตรต้นตอปิฎกบาลี กลับพบว่าไปแทรกอยู่ในคัมภีร์ **ปุคฺคลบัญญัติ** ที่เป็นหนึ่งในคัมภีร์พระอภิธรรม มีปรากฏอยู่ในพระอภิธรรมปิฎก¹²

- ในคัมภีร์ **ปรหมัตถทีปนี** อรรถกถาของคัมภีร์ **อุทาน** อธิบายว่า จำนวนพระสูตรของอุทานมีทั้งหมด 80 สูตร¹³ แต่ปรากฏว่าคัมภีร์ **ปปัญจสูทนี** อรรถกถาของมัชฌิมนิกาย ให้ข้อมูลแตกต่างกัน โดยอธิบายว่า มีพระสูตร 82 สูตร¹⁴

ประเด็นที่ยกมาข้างต้น อาจทำให้เห็นภาพกว้าง ๆ ว่า พระพุทฺธพจน์หรือพระสูตรที่สืบทอดต่อกันมามีอยู่ในนิกายหนึ่ง แต่อาจไม่มีอยู่ในอีกนิกายหนึ่ง ขึ้นอยู่กับเกณฑ์ของนิกายนั้นจะยอมรับหรือไม่ยอมรับพระสูตรนั้นว่าเป็นพระพุทฺธพจน์ดังตัวอย่างข้างต้นที่ยกมาในคัมภีร์ **วยาขยาญกถิ** อีกทั้งแม้จะยอมรับพระสูตรว่า



เป็นพระพุทธรูปแล้ว ก็ไม่มีการยกขึ้นสู่สังคายนาดังเช่นตัวอย่างในคัมภีร์ **สมันตปาสาทิกา** ดังนั้นใน 2 กรณีข้างต้นคือ 1) พระสูตรที่ไม่ได้รับการยอมรับว่าเป็นพระพุทธรูป และ 2) ถึงแม้ยอมรับพระสูตรว่าเป็นพระพุทธรูปแล้วแต่ไม่ได้ยกขึ้นสู่สังคายนา ทั้งสองกรณีนี้มีแนวโน้มว่า พระสูตรจะสูญหายไปจากนิกายนั้น หรือในกรณีที่ดีกว่านั้นคือ มีพระสูตรหลงเหลือไว้ในชั้นคัมภีร์อรรถาธิบาย ซึ่งอาจจะมีเพียงแค่ชื่อพระสูตรเท่านั้นแต่ไม่ได้กล่าวถึงเนื้อหา หรือมีตัวพระสูตรฉบับเต็มทั้งพระสูตรก็ขึ้นอยู่กับพระอรรถกถาจารย์ว่าจะอรรถาธิบายหรือไม่

บทความนี้ จะนำเสนอข้อมูลเกี่ยวกับประเด็นดังกล่าวอีกตัวอย่างหนึ่ง พบร่องรอยในประเด็นวิวาทะระหว่างพระวสุพัตถุและนิกายวาตสีปุตริยะ (เป็นชื่อนิกายเรียกอิงตาม สันสกฤต) ในคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษยะ** ภาคผนวก ที่เรียกว่า **ปุกฺคฺลวินิศจยะ** (*pudgala-viniścaya*) ซึ่งทั้งสองฝ่ายได้มีการนำเอาพระพุทธรูปและพระสูตรต่าง ๆ มาเป็นหลักฐานสนับสนุน โจมตี และหักล้างฝ่ายตรงข้าม พระพุทธรูปและบางพระสูตรที่พระวสุพัตถุยกขึ้นมามีในสมัยท่านนั้น นิกายวาตสีปุตริยะได้ปฏิเสธว่าไม่ใช่พระพุทธรูป และไม่รู้จักพระสูตรเหล่านั้น เพราะไม่ได้ท่องจำสืบต่อกันมา แต่เมื่อสอบทานไปยังคัมภีร์พระอภิธรรมสายบาลีชื่อว่า **กถาวัตถุ** ในพระอภิธรรมปิฎก กลับพบหลักฐานว่ามีหนึ่งในพระสูตรเหล่านั้น ที่นิกายวาตสีปุตริยะยอมรับว่ารู้จัก

2. คัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ ปุกฺคฺลวินิศจยะ และนิกายวาตสีปุตริยะ

ในคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษยะ** ภาคผนวก ที่เรียกว่า **ปุกฺคฺลวินิศจยะ** ปรากฏวิวาทะระหว่างพระวสุพัตถุและนิกายวาตสีปุตริยะเกี่ยวกับประเด็นพระพุทธรูป แต่ก่อนจะเข้าสู่เนื้อความ ในเบื้องต้นจะอธิบายเกี่ยวกับคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษยะ** **ปุกฺคฺลวินิศจยะ** และนิกายวาตสีปุตริยะพอสังเขป

2.1 คัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ ปุกฺคฺลวินิศจยะ

คัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษยะ** เป็นคัมภีร์สรุปแนวคิดด้านอภิธรรมของนิกาย



สรวาสติวาท พร้อมทั้งวิจารณ์โดยมุมมองของฝ่ายเสาตรานติกะ มีชื่อเสียงเลื่องลือมาตั้งแต่อดีตกาล แม้ปัจจุบันในวงวิชาการพุทธศาสนิกเป็นที่ยึดกันอย่างกว้างขวางเป็นคัมภีร์ที่รจนาโดยพระวสุพันธุ อธิบายอภิธรรม **โกศการิกา** ซึ่งเป็นบทร้อยกรองมีจำนวน 598 โสลก ที่รจนาโดยพระวสุพันธุเช่นเดียวกัน

บางครั้งอาจได้ยินชื่อว่าอภิธรรม **โกศศาสตร์** เนื่องจากสำนวนแปลจีนใช้คำว่า 阿毘達磨俱舍論 ซึ่งคำว่า 論 มักจะแปลว่า “ศาสตร์” จนกระทั่งพบต้นฉบับสันสกฤตจึงทราบว่าได้คำว่า “ภาษาะ” เมื่อศึกษาค้นคว้า มักใช้ต้นฉบับภาษาสันสกฤตเทียบเคียงกับพากย์จีน และพากย์ทิเบต ซึ่งหลงเหลือมาถึงปัจจุบันโดยพากย์จีนมี 2 สำนวนแปล ได้แก่ สำนวนแปลของพระปรมาภุ และสำนวนแปลของพระเสวียนจั้ง ตัวคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษาะ** แบ่งออกเป็น 8 บท และ 1 ภาคผนวก¹⁵

ในที่นี้จะกล่าวถึง ภาคผนวก เรียกว่า **ปุตฺตลวินิจฺจยะ** โดยอ้างชื่อดังกล่าวจากพระฎีกาจารย์โศมิตระ เนื้อหาโดยรวมของ **ปุตฺตลวินิจฺจยะ** เป็นการวิวาทะระหว่างพระวสุพันธุและผู้เห็นต่างทั้งภายในและภายนอกพระพุทธศาสนา อาทิ นิกายวาทสีปุตริยะ สำนักไวเศษิกะ และพวกนักไวยากรณ์ ในประเด็นปัญหาเรื่องตัวตนที่แท้จริงในการเวียนว่ายตายเกิด ซึ่งพระฎีกาจารย์โศมิตระได้อ้างว่าพระวสุพันธุได้ใช้ “ประมาณ” (กระบวนการเข้าถึงการรับรู้ที่ถูกต้อง) 2 ประการเป็นเกณฑ์ในการพิสูจน์ข้ออ้างต่าง ๆ ของฝ่ายตรงข้าม ได้แก่

1) **ปรัตยักษะ (pratyakṣa)** เป็นการรับรู้เชิงประจักษ์คือ การมีประสบการณ์โดยตรงผ่านการรับรู้ทางอายตนะ 6

2) **อนุมาน (anumāna)** เป็นการรับรู้สิ่งหนึ่งภายนอกว่ามีอยู่ โดยการคาดคะเนจากสิ่งอื่น เช่น เมื่อเห็นควัน พุ่งขึ้นจากหลังเขา ก็คาดคะเนว่า ต้องมีไฟที่ลุกไหม้อยู่บริเวณหลังเขา แต่เมื่อตรวจสอบคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษาะ** พระวสุพันธุ ได้กล่าวถึง ประมาณ ว่า มี 3 ประการ¹⁶ ได้แก่



1) ปรีตยักษะ (*pratyakṣa*)

2) อนุมาน (*anumāna*)

3) อาปตาคมะ (*āptāgama*) หรือเรียกว่า อาปตวจนะ (*āptavacana*) ส่วนในสำนักของฮินดูเรียกว่า ศัพพะ คือการรับรู้จากคำสอนของผู้รู้ เมื่อฟังหรือปฏิบัติตามก็จะเกิดความรู้ที่ถูกต้องได้

ในกรณีการอ้างพระพุทพจน์และพระสูตรเป็นเกณฑ์ เพื่อใช้เป็นหลักฐานในการสนับสนุนและโจมตีฝ่ายตรงข้าม จะตรงกับข้อ 3) อาปตาคมะ, อาปตวจนะ แต่ฎีกาจารย์ยโศมิตระเห็นว่า ข้อ 3) อาปตาคมะ, อาปตวจนะ ได้รวมเข้าไปอยู่ในข้อ 2) อนุมานแล้ว¹⁷

ส่วน 法宝 (Fa-bao) ฎีกาจารย์ชาวจีนได้อธิบายแตกต่างออกไปว่า ในที่นี้ใช้เพียงแค่ประมาณ 2 ประการ ได้แก่ 1) ปรีตยักษะ 2) อนุมาน¹⁸ เนื่องจากว่าระหว่างพระวสุพันธุ และฝ่ายตรงข้ามคือ นิกายวตสีปุตริยะกับสำนักอื่น ๆ นอกพระพุทธศาสนา ต่างไม่ยอมรับพระสูตรที่อ้างเป็นหลักฐานซึ่งกันและกัน จึงใช้เพียงแค่ข้อ 1) ปรีตยักษะ 2) อนุมาน แม้ 法宝 (Fa-bao) จะกล่าวเช่นนั้นก็ตาม แต่ในความเป็นจริงที่ปรากฏใน พุททลวินิจยะ พระวสุพันธุก็ยังใช้ประมาณข้อ 3) คือ อาปตาคมะ, อาปตวจนะ โดยยกพระพุทพจน์ขึ้นมาอ้างในตอนที่ทำกรวิวาทะกับสำนักไวเศษิกะ ทั้ง ๆ ที่สำนักไวเศษิกะไม่ใช่สำนักในพระพุทธศาสนา และในตอนวิวาทะกับนิกายวตสีปุตริยะซึ่งเป็นสำนักในพระพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน¹⁹

2.2 นิกายวตสีปุตริยะหรือทางบาลีเรียกว่า วัชชีปุตตะ

คัมภีร์ ที่ปวังสะ ได้บันทึกว่า นิกายวัชชีปุตตะแตกออกมาจากเถรวาท และมีการแตกแขนงกึ่งนิกายออกไปอีก 4 นิกาย ได้แก่ นิกายธรรมมุตริกะ นิกายภัทธานิกะ นิกายฉันทคาริกะ นิกายสัมมิตี ส่วนหลักฐานทางพระพุทธ ศาสนา ฝ่ายเหนือคือ คัมภีร์ สมยเบโทปรจนจักร (*Samayabhedoparacanacakra*) รจนาโดยพระวสุมิตระ ได้บันทึกว่า นิกายวตสีปุตริยะแตกออกมาจากนิกายสรวาสติวาท และยังมีการแตกแขนงกึ่งนิกายอีก 4 นิกาย ได้แก่ นิกายธรรม



โมตตริยะ, ภักทธาณิยะ, สัมมิติยะ และชัณณคิริกะ²⁰

ข้อมูลทั้งทางพระพุทธศาสนาฝ่ายเหนือและฝ่ายใต้เกี่ยวกับในจำนวน ingtoniya ไม่มีความแตกต่างกัน จะมีต่างกันตรงที่ว่า ข้อมูลในคัมภีร์ **ทีปวังสะ** บันทึกว่า นิกายวัชชิปัตตะกะหรือวาตสีปัตตริยะแตกออกมาจากเถรวาท แต่ว่าคัมภีร์ **สมยเกโทปรจนจักร** บันทึกว่าแตกออกมาจากนิกายสรวาสตีวาท

ในบทความนี้ นิกายวาตสีปัตตริยะจะหมายถึงนิกายวัชชิปัตตะกะที่กล่าวมาแล้วข้างต้น ไม่ใช่กลุ่มของมหาสังคีติกะหรือที่เรียกว่า นิกายมหาสังฆิกะ เพราะจะมีประเด็นที่มักจะสับสนหรือชวนให้เกิดความสงสัยคือ ชื่อนิกายวัชชิปัตตะกะมีชื่อไปพ้องกับกลุ่มภิกษุที่นำเสนอวัตร 10 ประการ คือ “วัชชิปัตตะกะ (Vajjiputtaka-bhikkhu)” หมายถึง กลุ่มภิกษุชาววัชชิ ที่ได้แตกออกมาจากกลุ่มพระเถระที่ทำการสังคายนาครั้งที่ 2 โดยแยกออกมาทำมหาสังคีต (ก็คือการสังคายนา) ดังนั้นจึงเรียกกลุ่มวัชชิปัตตะกะนี้ว่า “มหาสังคีติกะ” หรือเป็นที่รู้จักกันในชื่อว่า “มหาสังฆิกะ” ด้านนักวิชาการมีความเห็นต่อประเด็นดังกล่าว สรุปในเบื้องต้นได้ดังนี้

1) เป็นนิกายเดียวกัน

2) วัชชิปัตตะกะ (Vajjiputta) เป็นชื่อของผู้นำนิกาย ซึ่งคาดว่าเกิดจากความสับสนระหว่างคำว่า วัชชิปัตตะกะ (Vajjiputtaka) และคำว่า วัชชิปัตตียะ (Vajjiputtīya) จึงกลายเป็น วัชชิปัตตะกะ (Vajjiputtaka)

3) อะคะนัมมะ จิเชนชื่อว่า โดยดั้งเดิม วัตสะ (vatsa) และ วัชชิ (vajji) เป็นผู้ที่มิใช่เชื้อสายที่แตกต่างกัน แต่เหมือนกับใช้คำว่า วัชชิปัตตะกะ (Vajjiputtaka) พ้องกัน²¹

เรื่องของชื่อนิกายจะมีความสัมพันธ์กับการกำเนิดนิกาย ถือเป็นประเด็นที่ซับซ้อนและต้องใช้หลักฐานจากหลายฝ่ายในการวิเคราะห์ อีกทั้งหลักฐานทางพระพุทธศาสนาฝ่ายเหนือและใต้มีความแตกต่างกัน โดยเฉพาะประเด็นที่เป็นปัญหาใหญ่มาก และคาดว่าคงเป็นข้อถกเถียงกันอย่างไม่รู้จบ เนื่องจากหลักฐานปฐมภูมิทั้ง 2 ฝ่าย บันทึกไม่ตรงกัน คือ เรื่องปีพุทธปรินิพพาน ซึ่งบันทึกระยะเวลาห่างกัน



ราว 100 ปี ทำให้เมื่อไล่ลำดับช่วงเวลาเทียบเคียงกับเหตุการณ์ที่สำคัญต่าง ๆ ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา จะทำให้คลาดเคลื่อนเป็นอย่างมาก

อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาในเบื้องต้น คัมภีร์ **ทิปวังสะ** บันทึกว่า มหาสังคีติกะมีนิกายทั้งหมดอยู่ 6 นิกาย ได้แก่ มหาสังคีติกะ โคกุลิกะ เอกภยโหระเจติยะ พุทฺธสุตตะ และปัญญุตติ ดังนั้น “วัชชิปุตตะกะ” กลุ่มแรก คือกลุ่มที่เรียกว่า มหาสังคีติกะ (นิกายมหาสังฆิกะ) ส่วนที่เรียกว่า “วัชชิปุตตะกะ” อีกกลุ่มหนึ่ง เป็นกลุ่มที่ฝ่ายเถรวาทยอมรับว่า เป็นกึ่งนิกายในฝ่ายเถรวาทเอง เหมือนกับนิกายสรวาสติวาทและมหายาน ซึ่งแตกต่างกับในกรณีของ “วัชชิปุตตะกะ” กลุ่มแรกที่หมายถึง “มหาสังคีติกะ” (นิกายมหาสังฆิกะ) ที่ฝ่ายเถรวาทไม่ยอมรับ และแนวคิดของนิกายวัชชิปุตตะกะกลุ่มหลังก็มีส่วนคล้ายคลึงกับนิกายสรวาสติวาทมากกว่า

ดังนั้น นิกายวัชชิปุตตะกะกลุ่มหลังจึงมีความแตกต่างกับวัชชิปุตตะกะกลุ่มแรกที่หมายถึง มหาสังคีติกะ (นิกายมหาสังฆิกะ) จากเหตุผลดังกล่าว เมื่อพิจารณาข้อสรุป 1) ที่ให้ความเห็นว่า นิกายวัชชิปุตตะกะที่เป็นกึ่งนิกายในฝ่ายเถรวาท และวัชชิปุตตะกะที่หมายถึงกลุ่มมหาสังคีติกะ (นิกายมหาสังฆิกะ) เป็นนิกายเดียวกัน เป็นข้อสรุปที่น่ากังขามากที่สุด ส่วนข้อสรุปที่เหลือมีความน่าสนใจ แต่เนื่องจากบทความนี้ไม่ใช่เรื่องการกำเนิดนิกายวาทสีปุตริยะะ จึงขอยกไปในบทความที่เกี่ยวข้องกับการกำเนิดนิกายวาทสีปุตริยะะในโอกาสต่อไป

ในเบื้องต้น หากกล่าวถึงนิกายวาทสีปุตริยะะในบทความนี้ จะหมายถึง นิกายวัชชิปุตตะกะที่เป็นกึ่งนิกายในฝ่ายเถรวาท มิใช่วัชชิปุตตะกะที่หมายถึงกลุ่มมหาสังคีติกะ หรือที่เรียกว่า นิกายมหาสังฆิกะ

ด้านแนวคิดของนิกายวาทสีปุตริยะะ มีความเห็นว่า ปุคฺคละ บาลีเรียกว่า ปุคฺคละ เขียนเป็นคำไทยคือ บุคคล เป็นคำศัพท์เฉพาะของนิกายนี้ หมายถึง ตัวตนที่แท้จริงในการเวียนว่ายตายเกิดและการหลุดพ้นในสังสารวัฏ แนวคิดนี้มักถูกโจมตีจากนิกายในพระพุทธศาสนา ปรากฏในคัมภีร์เช่น



• คัมภีร์ กถาวัตถุ

ปรากฏชื่อ **บุคคลกถา** หมายถึง กถาที่ว่าด้วยเรื่องบุคคล เป็นกถาแรกในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** ซึ่งในคัมภีร์ **กถาวัตถุอรธกถา** เรียกกลุ่มที่กล่าวว่า **บุคคลมียู่** ว่า “บุคคลวาทีน” โดยอธิบายว่า “ในพระพุทธศาสนา พวกที่กล่าวว่า บุคคลมียู่ คือพวกวัชชีปุตตะ พวกสัมมัตติยะ ส่วนพวกนอกพระศาสนา คือ เติรยถียอื่น ๆ จำนวนมาก”²²

จากข้างต้น ได้กล่าวถึงภาพรวมในเบื้องต้นเกี่ยวกับคัมภีร์หรือภิรรม **โกศภาษยะ ปุทฺทลวินศฺยยะ** และนิกายวาตสีปุตฺตริยะ ในลำดับต่อไปจะกล่าวถึงหลักฐานที่ว่า นิกายวาตสีปุตฺตริยะไม่ยอมรับพระพุทธพจน์ที่อ้างโดยพระวสุพันธู

3. พระพุทธพจน์ที่หายไปของนิกายหนึ่ง แต่นิกายอื่นยังท่องจำอยู่

ในคัมภีร์หรือภิรรม **โกศภาษยะ ปุทฺทลวินศฺยยะ** การวิวาทะระหว่างพระวสุพันธูและนิกายวาตสีปุตฺตริยะได้ดำเนินไปเรื่อย ๆ โดยแตกไปเป็นประเด็นต่าง ๆ อาทิ

- การปฏิเสธการรับรู้สิ่งที่เรียกว่า “บุคคล” โดยใช้ประมาณ 2 ประการ ได้แก่ 1) ปรัตยักษะ (*pratyaksa*) 2) อนุมาน (*anumāna*),
- ความสัมพันธ์ระหว่างขันธ 5 และบุคคล โดยยกอุปมา ฟืนและไฟ
- การตีความคำว่า “ปรตัตยะ” และ “อุปาทายะ” ว่าหมายความว่าอะไร (ปรติ+อิ+ตวา, อุปา+ทา+ตวา คำศัพท์ทั้งคู่เปลี่ยน ตวา ปัจจัย เป็น ยะ ปัจจัย ตามกฎที่ว่า หากมีคำอุปสรรควางไว้ข้างหน้าให้เปลี่ยน ตวา เป็น ยะ)

จนกระทั่งพระวสุพันธูกพระพุทธพจน์บางส่วนที่เป็นเนื้อหาในพระสูตร เช่น มนุษยสูตร พิมพิสารสูตร โสลกที่มีบทสนทนาระหว่างพระภิกษุณีโสลาและมาร จึงได้ซักถามว่า ทำไมไม่นำเนื้อหาของพระสูตรที่ยกมานี้เป็นเกณฑ์ในการพิจารณา ด้านนิกายวาตสีปุตฺตริยะตอบกลับไปว่า เพราะไม่ใช่พระพุทธพจน์ จึงไม่ได้ท่องจำเนื้อหาพระสูตรเหล่านี้ ซึ่งหมายความว่า นิกายวาตสีปุตฺตริยะไม่ได้ท่องจำตัวพระสูตรนี้แล้ว และหากกล่าวให้ชัดเจนไปอีกคือ ไม่มีพระสูตรเหล่านี้อยู่ในพระไตรปิฎกของนิกายวาตสีปุตฺตริยะในยุคนั้นแล้ว



เพื่อให้เข้าถึงรายละเอียดของการวิวาทะ จะนำเสนอเนื้อหาข้อมูลจากปฐมภูมิในคัมภีร์อภิธรรม โกศกถาปิฎก ปุทฺธกถาปิฎก โดยจะปริวรรตเป็นอักษรไทย (และเพื่อให้อ่านเข้าใจได้ง่ายในแต่ละคำศัพท์ จะแยกคำศัพท์ที่สนธิเท่าที่สามารถ จะทำการแยกได้ เช่น พุทฺธวจนมิติ → พุทฺธวจนม อิติ) ดังนี้

ข้อตกลงเบื้องต้น

วสุ หมายถึง พระวสุพันธู์

วตสี หมายถึง นิกายวตสีปุตริยะ

[] หมายถึง ผู้เขียนเสริมความเพื่อให้อ่านเข้าใจง่ายขึ้น ไม่มีข้อความนี้ในคัมภีร์ปฐมภูมิ

[วสุ] น ไวเต เอวํ ครนถํ ปรมานํ คุรวนติ / ก็ การณํ /

[วตสี] นาสุมากม อัยํ นิกายเ ปชยต อิติ /

[วสุ] ก็ ปุนสฺ เตชา นิกาย เหว ปรมานมฺ อาโหสฺวิท พุทฺธวจนมฺ /
ยทิ นิกาย เหว ปรมานมฺ น ตรหิ เตชา พุทฺธะ ศาสตา /
น จ เต ศากยปุตริยา ภวนติ /

อถ พุทฺธวจนํ ปรมานมฺ, อัยํ ครนถะ กสมาน น ปรมานมฺ /

[วตสี] น หิ กิไลตต พุทฺธวจนมฺ อิติ /

[วสุ] ก็ การณมฺ /

[วตสี] นาสุมากม อัยํ นิกายเ ปชยต อิติ /

[วสุ] อยมฺ อนฺยาโย วรตเต /

[วตสี] โก 'ตฺรานายะ /

[วสุ] โย หิ ครนถะ / สรวะเช นิกายานตเรเชว อามนายเต / น จ สุตฺร
ธรมตํ วา พาทเต /

โส 'สมภริ อปาฐาน น พุทฺธวจนมฺ อิติ วจนํ เกวลํ

สาหสมาดรม /²³



คำแปลภาษาไทย

- [วสุ] พวกเขา (วาทสี) ไม่นำข้อความ [ในพระสูตร] ดังที่ยกมานี้เป็นที่ตั้ง เพราะเหตุใด
- [วาทสี] นิกายของพวกเราไม่ได้ท่องจำ [พระสูตร] เหล่านี้
- [วสุ] พวกเขา (วาทสี) เอาณิกายตนเองเป็นที่ตั้ง หรือว่าเอาพระพุทธรูปพจน์เป็นที่ตั้ง
- หากเอานิกายตนเองเป็นที่ตั้ง พระพุทธเจ้าก็ไม่ใช่ศาสดาของพวกเรา (วาทสี) ดังนั้น
- พวกเขา (วาทสี) จึงไม่ใช่ศากยบุตร แต่หากเอาพระพุทธรูปพจน์เป็นที่ตั้ง
- ทำไมไม่นำข้อความ [ในพระสูตรที่กล่าวมา] นี้เป็นที่ตั้ง [ทั้ง ๆ ที่พระพุทธรูปพจน์]
- [วาทสี] เพราะว่า [พวกเรา] สืบทอดต่อกันมาว่า [พระสูตรเหล่า] นี้ไม่ใช่พระพุทธรูปพจน์
- [วสุ] ทำไมไม่ใช่พระพุทธรูปพจน์
- [วาทสี] เพราะนิกายของพวกเรา ไม่ได้ท่องจำสืบต่อกันมา
- [วสุ] เป็นคำตอบที่ไม่มีเหตุผล
- [วาทสี] คำตอบที่ไม่มีเหตุผลในที่นี้ หมายถึงอะไร
- [วสุ] หมายความว่า ในขณะที่นิกายอื่นทั้งหมดท่องจำข้อความ [ในพระสูตร] นี้
- ที่ไม่แย้งกับพระสูตร หรือ “ธรรมตา” แต่ [พวกท่านกลับปฏิเสธด้วย] คำพูดว่า “เพราะพวกเราไม่ท่องจำ [พระสูตร] นี้ [จึง] ไม่ใช่พระพุทธรูปพจน์” [คำพูดเช่นนี้] เป็นแค่ [คำพูดที่] มีความดันทุรังเกินไป [ปราศจากการใช้เหตุผล]

จากข้างต้น เหตุผลของนิกายวาทสีปฏิเสธที่ไม่ยอมรับพระสูตรตามที่พระวสุพินธุยกขึ้นอ้าง เนื่องจากนิกายวาทสีปฏิเสธไม่ได้ทรงจำ ท่องจำพระสูตร



เหล่านี้สืบทอดกันมา จึงไม่ยอมรับว่าเป็นพระพุทธรูป คำว่า ข้อความ [ในพระสูตร] ดังที่ยกมานี้ ในประโยคที่กล่าวว่า “พวกเขาไม่นำข้อความ [ในพระสูตร] ดังที่ยกมานี้ เป็นที่ตั้ง” หมายถึง ข้อความในพระสูตรต่าง ๆ ที่พระวสุพัตถ์อ้างมาก่อนหน้านี้ อาทิ

- มนุษยสูตร

มีปรากฏอยู่ในคัมภีร์ สังยุตตะอาคัมภีร์ พากย์จีน พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 2 ในส่วนพระสูตรของนิกายต่าง ๆ (雜阿含 หน้าที่ 13 พระสูตรที่ 306, 307, 大正新脩大藏經2, pp. 87c-88a)

- พิมพ์สารสูตร

ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ มัชฌิมอาคัมภีร์ พากย์จีน พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 1

(中阿含 หน้าที่ 11 พระสูตรที่ 62, 大正新脩大藏經1, p. 498b)

- ไสโลกที่มีบทสนทนาระหว่างพระภิกษุณีไสลาและมาร

ในที่นี้ จะยกพระสูตรสุดท้ายที่มีบทสนทนาระหว่างพระภิกษุณีไสลาและมาร มาพิจารณา เนื่องจากพบว่า แม้นิกายวาตสีปุตริยะจะปฏิเสธว่า ไม่ได้ท่องจำสืบทอดกันมา มีหลักฐานปรากฏในคัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ แต่เมื่อย้อนกลับไป ในสมัยของพระโมคคัลลีสัทธสเถระ กลับยอมรับว่ารู้จักพระสูตรนี้ ซึ่งปรากฏการยอมรับนี้ในคัมภีร์ กถาวัตถุ

4. พระสูตรที่ว่าด้วยบทสนทนาระหว่างพระภิกษุณีไสลาและมาร

พระสูตรที่มีการโต้ตอบระหว่างพระภิกษุณีไสลาและมาร ในคัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ ที่พระวสุพัตถ์ได้อ้างถึงบางคานั้น กล่าวไว้ดังนี้ (เพื่อให้เห็นภาพที่ชัดเจน จึงนำข้อมูลปฐมภูมิมาลงด้วย ซึ่งสามารถเทียบภาษาแบบคำต่อคำ โดยข้อมูลปฐมภูมิหมายเลข 1 คือ พระสูตรที่มีการโต้ตอบระหว่างพระภิกษุณีไสลาและมาร ในคัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ สามารถเทียบกับข้อมูลปฐมภูมิหมายเลข 2 คือ พระสูตรที่ภิกษุณีวชิราสนทนากับมาร ในคัมภีร์ กถาวัตถุพร้อมคำแปลภาษาไทยของคานาทั้งคู่)



1. พระสูตรที่มีการโต้ตอบระหว่างพระภิกษุณีไศลาและมาร ในคัมภีร์ อภิธรรม โกศภาษยะ

ภาษาสันสกฤตต้นฉบับ

Sailayāpy arhantyā māram ārabhyoktam /
manyase kiṃ nu sattveti māra dṛṣṭigataṃ hi te /
śūnyaḥ saṃskārapuñjo 'yaṃ na hi sattvo 'tra vidyate //
yathaiva hy aṅgasambhārāt saṃjīkā ratha iti smṛtā /
evaṃ skandhān upādāya saṃvṛtyā sattva ucyate //24

คำแปลภาษาไทย

พระอรหันต์ [ภิกษุณี] ไศลา ได้กล่าวต่อมาร [ดังนี้]

แน่ะมาร เจ้าคิดว่ามีสัตว์อยู่ไซ้ใหม่ เป็นทมิฬของเจ้าก็จริง

[แต่] กองสังขารนี้เป็นความว่าง เพราะไม่มีสัตว์ในที่นี้

ที่เรียกว่า “สัตว์” เนื่องจากเป็นสัมวตธิ [สัง] ด้วยการยึดมั่น [ห้า] ไว้
ก็เหมือนการเรียกชื่อว่า “รถ” เพราะว่าเป็นการประกอบเข้ากันของ
ชิ้นส่วนต่าง ๆ

แม้ว่าไศลสดังกล่าวข้างต้น จะถูกนิกายวาตสีปุตริยะปฏิเสธและไม่ยอมรับ
ว่าเป็นพระพุทธรูป จึงไม่มีการทอ้งจำสืบทอดกันมา เป็นพระสูตรที่นิกายตนเอง
ไม่รู้จักแล้วในขณะนั้น ซึ่งกล่าวได้อีกนัยว่า ไม่มีพระสูตรนี้แล้วในพระไตรปิฎกของ
นิกายวาตสีปุตริยะ แต่เมื่อย้อนกลับไปดูในคัมภีร์ กถาวัตถุ ปุคคโลกา พบหลักฐาน
ว่า นิกายวาตสี ปุตริยะ (บาลีเรียกว่า วัชชิปัตตกะ) ให้การรับรองว่ารู้จักพระสูตร
ดังกล่าวต่อคู่วิาทะคือ พระโมคคัลลิตบุตรติสสเถระ ดังนี้

2. พระสูตรที่ภิกษุณีวชิราสนทนากับมาร ในคัมภีร์ กถาวัตถุ

ภาษาบาลี

สกวาทิ: นนุ วชิรา ภิกขุณี มารํ ปาปิมนตํ เอตทโวจ



กินนุ สดโตติ ปจเจสิ	मार विभुजिक्तं नु ते
สุทสสงฆารปญไซ ย	น ยिธ สดตุพลภกติ
ยถา हि ओकस्मगरा	โหติ सप्तो रโธ อिति
เอวံ ขนธะสุ สนธะสุ	โหติ สดโตติ สมมุติ
ทุกขเมว हि สมโภติ	ทุกขं दिग्गजति वेदि ज
นาณญตฺร ทุกฺขา สมโภติ	นาณญं ทุกฺขา निरुद्धมติ

อตเถว สุตตนโตติ ฯ

ปรวาทิ: อามนตา

คำแปลภาษาไทย

สกวาที (พระโมคคัลลีบุตรติสสะ): วชิราภิกษุณีกล่าวกับมารผู้มีบาปดังนี้
ว่า

“แน่ะมาร, ท่านคิดว่า สัตว์มีอยู่หรือ นั่นเป็นความเห็นท่านหรือไม่
ในกองแห่งสังขารล้วน ๆ นี้ ไม่มีสัตว์อยู่
เพราะในขณะที่ขึ้น [ห้า] มีอยู่ [จึง] สมมติ [ชื่อที่เรียก] ได้ว่า สัตว์

เหมือนกับในกรณีของศัพท์ที่เรียกว่า รถ
เกิดจากการประกอบกันของชิ้นส่วนต่าง ๆ [จึงได้ชื่อว่า รถ]
ดังนั้น ทุกข์เท่านั้นเกิดขึ้น
ทุกข์เท่านั้นดำรงอยู่และแปรผันไป
นอกจากทุกข์ ไม่มีสิ่งอื่นเกิดขึ้น
นอกจากทุกข์ ไม่มีอะไรอื่นดับไปเลย”

มีพระสูตร [ที่กล่าวดังข้างต้น] ปรากฏอยู่มิใช่หรือ²⁵

ปรวาทิ (วชิปปุตตะกะ): ใช่

จากข้างต้น เนื้อหาในคาถาหรือโคลงที่อ้างในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** และในคัมภีร์
อภิธรรม **โกศภาษยะ** มีใจความสำคัญเหมือนกัน อาจจะต่างกันบ้างในการใช้คำศัพท์



และชื่อของภิกษุณีที่ฝ่ายบาลีใช้ชื่อว่า วชิรา ส่วนคัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ ใช้ชื่อว่า ไศลา ที่น่าสนใจมากกว่านั้นคือ พบพระสูตรดังกล่าวอยู่ในพระสูตรตันตปิฎก ส่วนที่เรียกว่า ภิกขุณีสังยุตตะ (สันสกฤตเรียกว่า ภิกษุณีสังยุตตะ) ของนิกายอื่น ตรงกัน 2 นิกาย กล่าวคือ เป็นโคลกหรือคาถาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกบาลี คัมภีร์ **สังยุตตนิกาย (SN)** ของเถรวาทฝ่ายใต้ ซึ่งเทียบได้กับคัมภีร์ **สังยุตตะอาคัมมะ** มีพากย์จีน 2 สำนวน ได้แก่ สำนวนแปลโดยท่านคุณภัทระ นักแปลชาวอินเดีย (จะเรียกย่อว่า สย1) และอีกสำนวนไม่ทราบผู้แปล (จะเรียกย่อว่า สย2) ซึ่ง สย1 และ สย2 เป็นของนิกายใดก็ยังเป็นข้อถกเถียงกันอยู่ แต่ ณ ปัจจุบัน มีแนวโน้มว่าเป็นของนิกายสรวาสติวาทหรือมูลสรวาสติวาท²⁶ สรุปเป็นตารางเปรียบเทียบได้ดังนี้ (จะปริวรรตเป็นอักษรโรมันเพื่อให้เปรียบเทียบคำศัพท์ต่อคำศัพท์ได้ชัดเจนขึ้น)



ตารางเปรียบเทียบบทสนทนาของภิกษุณีโศลาและมาร

สย1 1202	สย2 218	อภิธรรมโกศภาษาขะ	กถาวัตถุ
汝謂有眾生 此則惡魔見 唯有空陰聚 無是眾生者。 如和合眾材 世名之為車 諸陰因緣合 假名為眾生。 其生則苦生 住亦即苦住 無餘法生苦 苦生苦自滅。 捨一切愛苦 離一切闇冥 已證於寂滅 安住諸漏盡 已知汝惡魔 則自消滅去。	眾魔生邪見 謂有眾生想 假空以聚會 都無有眾生。 譬如因眾緣 和合有車用 陰界入亦爾 因緣和合有。 業緣故聚會 業緣故散滅 斷除一切愛 滅諸無明闇 逮得於盡滅 安住於無漏 以是故當知 波旬墮負處。	manyase kiṃ nu sattveti māra dṛṣṭigataṃ hi te / śūnyaḥ saṃskārapuṅḇo 'yaṃ na hi sattvo 'tra vidyate // yathaiva hy aṅgasambhārāt saṃjñā ratha iti smṛtā / evaṃ skandhān upādāya saṃvṛtyā sattva ucyate //	Kin (1) nu satto ti pac- cesi (2), māra diṭṭhigataṃ nu te; suddhasaṅkhārapuṅḇo yaṃ, nayidha sattupalabbhati. yathā hi (3) aṅgasambhārā, hoti saddo ratho iti; evaṃ khandhesu santesu, hoti sattoti sammuti (4). dukkham eva hi sambhoti, dukkhaṃ tiṭṭhati veti ca; nālikātra dukkhā sambhoti, nālikāṃ (5) dukkhā nirujjhatīti. เชิงอรธ (1) Se: kiṃ. (2) SN_Se: pacceti; Be: paccesi. (3) Ee: pi. SN_Se, Be: hi. (4) Se: sammati. SN_Se: sammati. (5) Se: nālikātra. SN_ Se: nālikātra; Be, Ee: nālikāṃ.



ดังนั้น จากข้อมูลข้างต้น เป็นที่แน่ชัดว่า มีการรองรับพระสูตรนี้จากเถรวาทฝ่ายใต้ และนิกายสรวาสติวาทหรือมูลสรวาสติวาทที่ไม่ได้ตัดพระสูตรนี้ทิ้งไปจากพระไตรปิฎก นอกจากนั้น เมื่อเทียบพระสูตรต่อพระสูตรในหมวดภิกษุณีนี้ ระหว่างหมวดภิกษุณีสังยุตตะในคัมภีร์เถรวาทฝ่ายใต้ และภิกษุณีสังยุตตะในคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาทหรือมูลสรวาสติวาท ปรากฏว่ามีรายชื่อและจำนวนภิกษุณีที่สามารถเทียบเคียงกันได้อีกด้วย²⁷ โดยชื่อของพระภิกษุณีตรงกัน เหลือเพียงเนื้อหาที่ต้องทำการค้นคว้าต่อไปว่า มีเนื้อหาเหมือนกันหรือไม่ ซึ่งในเบื้องต้นสันนิษฐานว่าอย่างน้อยที่สุดพระสูตรเหล่านี้ควรจะเกิดก่อนการแตกกิ่งนิกายในฝ่ายเถรวาทเอง และก็มีความเป็นไปได้ว่า พระสูตรมีอยู่และถูกจัดเรียบเรียงตั้งแต่สมัยสังคายนาครั้งที่ 1 หากพบหลักฐานว่า นิกายมหาสังฆิกะมีชุดพระสูตรเหล่านี้อยู่ในหมวดภิกษุณีสังยุตตะเช่นเดียวกัน ซึ่งจะทำให้หลักฐานมีน้ำหนักมากขึ้น พอที่จะแสดงให้เห็นว่าพระสูตรชุดนี้มีอยู่ก่อนการแตกนิกายครั้งแรกระหว่างเถรวาทและนิกายมหาสังฆิกะ

5. พระสูตรหายไปในช่วงใด

ไม่มีข้อมูลที่ระบุแน่ชัดว่า นิกายวาทสีปุตริยะไม่ได้ท่องจำพระสูตรดังกล่าวนี้มาตั้งแต่เมื่อไร แต่ที่ทราบในขณะนี้คือ ในยุคของคัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ ไม่ได้มีการท่องจำสืบทอดพระสูตรดังกล่าวแล้ว ดังนั้น หากพิจารณาจากช่วงปีของผู้รจนาคัมภีร์อภิธรรม โกศภาษยะ คือ พระวสุพันธุ ประกอบกับช่วงเวลาที่กำเนิดขึ้นของคัมภีร์ **กถาวัตถุ** โดยเฉพาะส่วนเนื้อหาที่เรียกว่า **บุคคลลลภา** ซึ่งนิกายวาทสีปุตริยะยังให้การรับรองว่ารู้จักพระสูตรนี้อยู่ เราอาจกำหนดกรอบเวลาคร่าว ๆ ในการสูญหายไปของพระสูตรจากพระไตรปิฎกนิกายวาทสีปุตริยะได้

ช่วงปีของคัมภีร์กถาวัตถุ

เมื่อพิจารณาจากปีที่คัมภีร์ **กถาวัตถุ** เกิดขึ้น ส่วนใหญ่นักวิชาการเห็นด้วยว่าอยู่ในสมัยพระเจ้าอโศก โดย เฉพาะส่วนที่เรียกว่า **บุคคลลลภา** ซึ่งมีประเด็นเกี่ยวกับพระสูตรที่ไม่ได้รับการยอมรับหรือยอมรับว่าเป็นพระพุทพจน์ของ



นิกายวาตสีปุตรียะอยู่ในขณะนี้ นักวิชาการสันนิษฐานว่า ส่วนที่เรียกว่า **บุคคลกลภา** อยู่ในเนื้อหาส่วนที่เก่า เป็นกถาดั้งเดิมเริ่มแรกมาตั้งแต่สมัยพระเจ้าอโศก

ในประเด็นข้างต้น เมื่อพิจารณาด้านภาษาในตัวคัมภีร์ **กถาวัตถุ บุคคลกลภา** ภาษาที่ใช้ใน **บุคคลกลภา** ซึ่งตกทอดมาถึงปัจจุบันเป็นภาษาบาลีอย่างแน่นอน แต่ก็พบว่ามีภาษามคธที่ใช้ในสมัยพระเจ้าอโศกปะปนอยู่ด้วย²⁸ ในที่นี้ จะยกข้อแตกต่างบางประการระหว่างภาษาบาลี หรืออาจเรียกได้ว่า ภาษามคธที่ใช้ในสมัยพระพุทธเจ้า และภาษามคธที่ใช้ในสมัยพระเจ้าอโศก ซึ่งในที่นี้จะเรียกว่าภาษามคธยุคหลัง อาทิ

- ในภาษาบาลี “อะ” การันต์ในปุงลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ จะลงท้ายด้วย “โอ” ส่วนนปุงสกลิงค์ จะลงท้ายด้วย “อ” แต่ในภาษามคธยุคหลัง “อะ” การันต์ ทั้งปุงลิงค์และนปุงสกลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ล้วนลงท้ายด้วย “เอ”
- ภาษาบาลีมีใช้ทั้งพยัญชนะ “ร” และ “ล” เหมือนในภาษาสันสกฤต แต่ในภาษามคธยุคหลังมีแต่ พยัญชนะ “ล” ไม่ปรากฏพยัญชนะ “ร”²⁹

ในคัมภีร์ **กถาวัตถุ บุคคลกลภา** ปรากฏหลักฐานที่สอดคล้องกับกรณีแรก จึงได้รวบรวมตัวอย่างไว้บางส่วนตามตารางที่จะแสดงดังต่อไปนี้ (จะใช้อักษรตัวเอียงเพื่อแยกแยะให้เห็นความแตกต่างของบทที่ใช้ลงท้าย)³⁰



ตัวอย่างบทที่ลงท้ายด้วย “เอ” ใน “อ” การ์นต์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ทั้งปุงลิงค์
และนปุงสกลิงค์ในคัมภีร์ กถาวัตถุ

ภาษามครยุคหลัง (ภาษามครที่ใช้ในสมัยพระเจ้าอโศก) ที่ปรากฏในคัมภีร์ กถาวัตถุ ลงท้ายด้วย เอ	ภาษาบาลี (ภาษามครที่ใช้ในสมัยพระพุทธเจ้า) ลงท้ายด้วย อ, โอ
วตตพเพ	วตตพฺพํ หรือใช้ วตตพฺโง
นิคฺคเหตพเพ	นิคฺคเหตพฺพํ
เอเส เจ พุณฺณิคฺคหิเต	เอโส เจ พุณฺณิคฺคหิโต
เย กเต นิคฺคเห ทุกฺกเต, สุกเต ปฏิกฺกมเม	โย กโต นิคฺคโห ทุกฺกโต, สุกตํ ปฏิกฺกมมํ
เอเส เส เอกฺกุฐฺฐ สเม สมภาเค ตชฺชาเต	เอโส โส เอกฺกุฐฺฐ สโม สมภาโต ตชฺชาโต

ดังนั้นหลักฐานด้านภาษาที่ใช้ในคัมภีร์กถาวัตถุข้างต้นนี้ เป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นว่า **ปุกฺคลกลา** ที่เป็นกลาแรกของคัมภีร์ **กถาวัตถุ** เกิดขึ้นในสมัยพระเจ้าอโศก

ส่วนกระแสนักวิชาการเห็นด้วยกับตำนานฝ่ายบาลีว่า คัมภีร์ **กถาวัตถุ** เกิดขึ้นในสมัยพระเจ้าอโศก แต่ก็มีประเด็นที่เห็นต่างกับสายจารีตว่า คัมภีร์ **กถาวัตถุ** ซึ่งตกทอดมาอย่างที่เราเห็นกันในปัจจุบันนั้น เนื้อหาทั้งหมดที่ปรากฏในปัจจุบันไม่ได้เกิดขึ้นพร้อมกันในสมัยพระเจ้าอโศก แต่มีการเพิ่มเติมเข้าไปเรื่อย ๆ เพราะหากอ้างอิงตามคัมภีร์ **กถาวัตถุอรุทธกลา** (เป็นคัมภีร์ที่อธิบายเนื้อหาในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** อีกที) จะพบว่ามียารายชื่อของนิกายย่อยใหม่ที่เกิดขึ้นหลังสมัยพระเจ้าอโศกอยู่ด้วยหลายนิกาย ทำให้จำนวนนิกายทั้งหมดมีกว่า 20 นิกาย³¹ เช่น นิกายอุตตราปภะ, นิกายเวตุลละ เกินกว่าตามบันทึกที่ว่ามีแค่ 18 นิกาย ซึ่งอาจเกิดข้อสันนิษฐานว่า นิกายใหม่เหล่านี้ไม่มีชื่ออยู่ในรายชื่อของ 18 นิกาย จึงทำให้เกิด “กลา” เพิ่มเติมเข้ามาหรือไม่ แม้จะกล่าวเช่นนั้นเองก็ตาม แต่ไม่ว่าจะเป็นนิกายที่อยู่ในรายชื่อของ 18 นิกายก็ดี หรือมีความเห็นว่า เป็นนิกายที่เกิดขึ้นเพิ่มเติมมาทีหลังก็ดี หากมีหลักฐานอื่นที่ช่วยยืนยันก็จะดูมีน้ำหนักมากขึ้น ซึ่งบ่อยครั้งต้องอาศัยคัมภีร์สาย



จารีตอื่นเป็นตัวเทียบเคียงเพื่อช่วยยืนยัน

นับว่ายังโชคดีในประเด็นการมีอยู่ของตัว **ปุคคลกถา** ในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** เมื่อสำรวจคัมภีร์อื่นข้ามสายจารีตพบว่า เทียบเคียงได้กับวิวาทะเรื่อง **ปทุคละ** (補特伽羅蘊 ปทุคละ-สกันณะ, เรียกอิงภาษาสันสกฤต แต่เป็นศัพท์คำเดียวกันกับคำว่า ปุคคละ ที่เรียกอิงตามบาลี) ในคัมภีร์ **วิขุณฺณกายะ** ซึ่งเป็นคัมภีร์หนึ่งในพระอภิธรรม 7 คัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาท อยู่ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 26 เลขที่ 1539 รจนาโดย พระเทวศรมัน (提婆設摩) เป็นบทวิวาทะระหว่างฝ่ายปทุคละวาทีน (補特伽羅論者) คือนิกายวาตสีปุตริยะะ และฝ่ายศูนย์ตวาทีน (性空論者) ที่หมายถึงนิกายสรวาสติวาท

เมื่อพิจารณาเปรียบเทียบจากลักษณะของข้อความหรือข้อธรรมของฝ่ายปทุคละวาทีนที่เรียกได้ว่า มีความคล้ายคลึงกับ **ปุคคลกถา** อย่างมาก ดังนี้

วิขุณฺณกายะ ปทุคละสกันณะ

諦義勝義補特伽羅可得可證³²

แปลว่า ปุคคลกถารับรู้ได้และเข้าถึงได้³³

ในฐานะที่เป็นสังคิกัณฐุปรมัตถ์

กถาวัตถุ ปุคคลกถา

ปุคคโล อุปลพฺภติ สจฺฉิกัณฐุปรมฺมญฺเฌนา

แปลว่า ปุคคลกถาหยั่งรู้ได้ในฐานะที่เป็น

สังคิกัณฐุปรมัตถ์³⁴

นอกจากนั้น คัมภีร์ **วิขุณฺณกายะ** ยังมีบทที่มีชื่อเรียกว่า พระมหาทคัลยายณะ (目乾連蘊, เมาทคัลยายณะ- สกันณะ?) ซึ่งเป็นบทแรกเทียบได้กับ **สพฺพมตฺถิตีวาทกถา** (กถาที่กล่าวเกี่ยวกับเรื่องสรรพสิ่งมีอยู่) ในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** โดยพระมหาทคัลยายณะเห็นว่า “อดีตและอนาคตไม่มีอยู่จริง แต่ปัจจุบันและอสัณชตะมีอยู่ (過去未來無 現在無為有)”³⁵ มีนักวิชาการบางท่านเห็นว่า พระมหาทคัลยายณะเป็นพระรูปเดียวกับผู้รจนาคัมภีร์ **กถาวัตถุ** คือพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ³⁶ จะเห็นว่า 2 บทแรกของคัมภีร์ **วิขุณฺณกายะ** สามารถเทียบเคียงได้กับ 2 กถาในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** ดังนั้นในด้านคัมภีร์เทียบเคียง มีการยืนยันจากคัมภีร์ฝ่ายอื่นคือ



นิกายสรวาสตวาท ซึ่งแสดงให้เห็นว่า **บุคคลกถา** ในคัมภีร์ **ถาวัตถุ** มีความเก่าแก่มาแต่เดิม ซึ่งรวมทั้ง **สหพมตติวาทกถา** ด้วยเช่นกัน โดยสรุป เมื่อพิจารณาโดยรวมจากหลักฐานทั้งทางด้านภาษาและคัมภีร์เปรียบเทียบ จึงเป็นการยืนยันว่า กรณิของ **บุคคลกถา** ในคัมภีร์ **ถาวัตถุ** ต้องเป็นส่วนที่เก่ามีมาแต่เดิม

ช่วงปีของพระวสุพันธุ

นักวิชาการมีความเห็นแตกต่างกันเกี่ยวกับช่วงปีที่มีชีวิตของพระวสุพันธุ ดังนี้

ความเห็นของนักวิชาการในเรื่องช่วงปีของพระวสุพันธุ

นักวิชาการ	ช่วงปีที่มีชีวิตของพระวสุพันธุ (คริสต์ศักราช)
Stefan Anacker	316-396
Ui Hakuju	320-400
Mukai Akira	390-470
Higata Ryūshō	400-480
Hirakawa Akira	400-480
Schmithausen*	400-480
Frauwallner*	400-480
Kusumoto	ก่อน 400-480

อีกทั้งมีบางท่านสันนิษฐานว่า พระวสุพันธุมีสองท่านคือ พระวสุพันธุผู้รจนาคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษยะ** และพระวสุพันธุอีกท่านในสำนักโยคอาจารย์เป็นน้องชายท่านอสังคะ นักวิชาการที่เสนอทฤษฎีนี้คือ Frauwallner, Schmithausen แต่กระแสนักวิชาการส่วนใหญ่ก็ไม่เห็นด้วย และลงความเห็นว่ พระวสุพันธุทั้งผู้ที่รจนาคัมภีร์อภิธรรม **โกศภาษยะ** และพระผู้เป็นน้องชายท่านอสังคะสำนักโยคอาจารย์เป็นพระรูปเดียวกัน³⁷



หากพิจารณาจากทฤษฎีของนักวิชาการข้างต้น จะกำหนดกรอบของช่วงเวลาได้คือ ช่วงเวลาประมาณปี คริสต์ศักราชที่ 316-480

ช่วงเวลาที่พระสูตรหายไป

จากข้อมูลข้างต้น ช่วงเวลาจากคัมภีร์ **กถาวัตถุ** จนถึงคัมภีร์อิทธิธรรม **โกศกาสยะ** จะอยู่ในช่วงสมัยของพระเจ้าอโศกประมาณก่อนคริสต์ศักราช 268-232 ปี จนถึงคริสต์ศักราชปีที่ 316-480 แต่เรายังไม่มีหลักฐานเพียงพอในการระบุเวลาที่แน่นอน แต่สันนิษฐานว่าในช่วงเวลาดังกล่าว ณ จุดเวลาใดเวลาหนึ่ง พระสูตรได้ถูกปฏิเสธจากนิกายวาตสีปุตริยะ และไม่ได้จัดพระสูตรนี้ไว้ในพระสูตรตันตปิฎก (นิกายอื่นเรียกว่า คัมภีร์อาคมะ คำว่า อาคมะ เทียบเท่ากับคำว่า «นิกาย» ใน ทีฆ-นิกาย มัชฌิม-นิกาย สังยุตต-นิกาย อังคุตตร-นิกาย ในพระสูตรตันตปิฎกบาลี) ของนิกายตนเองแล้ว

6. ช่วงเวลาของการสังคายนาจำนวน 5 ครั้งของนิกายสามมิตีเย (สามมิตีเย)

ในประเด็นเกี่ยวกับช่วงเวลาที่พระสูตรหายไป หนึ่งในนั้นอาจเกี่ยวข้องกับช่วงเวลาที่มีการสังคายนาของนิกายนั้น ๆ ที่มีการเรียบเรียง จัดหมวดหมู่ พระธรรมวินัย ดังที่พบเห็นตัวอย่างได้ในคัมภีร์ **ทีปวังสะ** ปริจเฉทที่ 5 คาถาที่ 36 และคาถาที่ 37 ซึ่งบันทึกข้อมูลที่น่าสนใจเกี่ยวกับการดัดทั้งพระสูตรและพระวินัยในการสังคายนาของพวกวัชชีปุตตะกะ ที่หมายถึง พวกภิกษุกลุ่มใหญ่ที่ทำมหาสังคิติหรือต่อมาเรียกว่า นิกายมหาสังฆิกะ ดังนี้

1) ในปริจเฉทที่ 5 คาถาที่ 36

chadḍetvā ekadesaṃ ca suttam vinayaṃ ca gambhīraṃ³⁸

แปล: ได้ดัดทั้งพระสูตรและพระวินัยอันลึกซึ้งบางส่วนเสีย³⁹



2) ปริจเฉทที่ 5 คาถาที่ 37 มีดังนี้

parivāraṃ attuuddhāraṃ abhidhammaṃ chappakaraṇaṃ⁴⁰
paṭisambhidañ ca niddesaṃ ekadesaṃ ca jātaṃ,
ettakaṃ vissajjetvāna⁴¹

แปล: ได้ละทิ้ง [คัมภีร์] บริวารที่เป็นบทย่อสังเขปความ [ของพระวินัย],
พระอภิธรรม 6 ปกรณ์, [คัมภีร์] ปฏิสัมภทา, [คัมภีร์] นิเทศและ
ขาดกบางตอนเสียประมาณนี้⁴²

จากคำแปลข้างต้น จะเห็นได้ว่าการตัดทิ้งพระสูตร พระวินัย และคัมภีร์
ต่าง ๆ

เมื่อพิจารณาในกรณีที่กล่าวว่า มีการตัดทิ้งคัมภีร์บริวาร ปฏิสัมภทา
นิเทศ และพระอภิธรรม 6 ปกรณ์ ควรจะหมายถึง การละทิ้งคัมภีร์ทั้งคัมภีร์ ไม่ใช่
ตัดทิ้งเฉพาะประโยคหรือข้อความ

ส่วนในกรณีที่กล่าวเกี่ยวกับการตัดทิ้งพระสูตรและพระวินัย เมื่อพิจารณา
จากคำแปลข้างต้นที่ว่า “ได้ตัดทิ้งพระสูตรและพระวินัยอันลึกซึ้งบางส่วนเสีย”
คำว่า บางส่วน ในที่นี้ อาจตีความได้ 2 นัยคือ

1) ตัดบางท่อน หรือบางประโยคในพระสูตรนั้น ๆ (เช่นเดียวกับสำนวน
แปลของ ฉัตรสุมาลย์ (กฤษณีธัมมกันหา) และ Oldenberg)⁴³

2) ในพระสูตรทั้งหมด ได้ตัดพระสูตรบางพระสูตรทิ้ง ยกตัวอย่างเช่น มี
10 พระสูตร ตัดบางพระสูตรทิ้ง จะเหลือจำนวนพระสูตรไม่ถึง 10 พระสูตร

ในประเด็นนี้ คำต้นฉบับบาลีคือบทว่า เอกเทศญ (ekadesaṃ) ซึ่งหมายถึง
ถึง บางส่วน

ยังมีอีกแห่งซึ่งใช้บทว่า เอกเทศญ (ekadesaṃ) ร่วมกับคัมภีร์ ขาดก
โดยแปลว่า “ขาดกบางตอน” ซึ่งเมื่อพิจารณาจากสำนวนแปลที่ว่า ตัดขาดก
บางตอน อาจตีความได้ 2 นัยคือ



- 1) ตัดบางท่อนในชาดกเรื่องนั้น ๆ หรือ ตอนนั้น ?
- 2) ชาดกมีหลายเรื่อง ตัดเรื่องใดเรื่องหนึ่งในกลุ่มชาดก ? หรือคำว่า “ตอน” ในที่นี้ หมายถึง บางข้อความ หากในกรณีที่เหมาะสมที่หมายเอานัยที่ว่า ตัดบางข้อความ ก็จะมี ความหมายเช่นเดียวกับข้อ 1) ?

ซึ่งแม้ในสำนวนแปลของผู้รู้ท่านอื่น ๆ เอง ก็ยังมีคำแปลที่แตกต่างกันใน ท่อนดังกล่าว⁴⁴

จากข้างต้น สำนวนแปลอาจทำให้เข้าใจได้ 1 นัย หรือในความเป็นจริงอาจ เกิดขึ้นได้ทั้ง 2 นัยที่กล่าวมา อีกทั้งคัมภีร์ **ทีปวงศ์** ก็ไม่มีการยกตัวอย่างที่ชัดเจน ที่สามารถระบุได้ว่า พระสูตรใดถูกละทิ้ง หรือประโยคข้อความใดในพระสูตรใดถูก ตัดทิ้ง จึงไม่สามารถเข้าใจได้อย่างกระจ่างแจ้ง อย่างไรก็ตาม ก็พอจะเห็นมุมมอง ของผู้รู้ท่านคัมภีร์ **ทีปวงศ์** ที่ชี้ให้เห็นภาพกว้าง ๆ ได้ว่า ในการสังคายนาของนิกาย มหาสังฆิกะ มีการละทิ้งพระสูตร หรือ ตัดบางข้อความในพระสูตร

ส่วนในกรณีการเพิ่มเติมปกรณ์เข้าไปก็มี เช่น ในการสังคายนาครั้งที่ 3 โดยพระโมคคัลลีสบุตรตีสเถระ ได้เพิ่มคัมภีร์พระอภิธรรม **กถาวัตถุ** เข้าไปในพระ อภิธรรมปิฎก ในจุดนี้มีข้อน่าสังเกตอย่างหนึ่งว่า ในคัมภีร์ **ทีปวงศ์** ได้บันทึกว่า พวกภิกษุวัชชีบุตรตะกะ หรือเรียกว่า พวกมหาสังคีติกะ (นิกายมหาสังฆิกะ) ได้ทั้งพระ อภิธรรม 6 คัมภีร์ คำกล่าวนี้อาจก่อให้เกิดความสงสัยว่า เพราะเหตุใดถึงระบุแค่เพียง 6 คัมภีร์ ทั้ง ๆ ที่คัมภีร์อภิธรรมในพระอภิธรรมปิฎกบาลีมีทั้งสิ้น 7 คัมภีร์ ซึ่งอาจ เป็นการสะท้อนให้เห็นว่า ผู้รู้ท่านคัมภีร์ **ทีปวงศ์** ทราบว่า คัมภีร์ **กถาวัตถุ** ไม่มี ตั้งแต่ก่อนการแบ่งนิกายระหว่างเถรวาทและมหาสังฆิกะ จึงจะไม่แย้งกับข้อมูลใน คัมภีร์ **กถาวัตถุอรุทธกถา** ซึ่งมีบันทึกไว้ดังนี้

ในทีนั้น เมื่อ [พระโมคคัลลีสบุตรตีสเถระ] กำลังสังคายนาพระอภิธรรม [ปิฎก] ได้นำ [กถาวัตถุ] ปกรณ์นี้ ดังที่ท่านได้กล่าวไว้แล้ว รวมเข้าไป ใน พระอภิธรรมปิฎก ด้วย...

(ตตล อภิธมฺมํ สงคายนโต อิมํ ยถาภาษิตํ ปกรณ์ สงคหนํ อโรเปสิ)



ดังนั้น หากเทียบเคียงจากข้อมูลข้างต้น อาจเป็นไปได้ว่า “ในการสังคายนาของนิกายวาตสีปุตริยะ ได้มีการจัดระเบียบเรื่องหมวดหมู่พระสูตร โดยมีการเพิ่มเติมตัดทอน แกไขดังเช่นนิกายมหาสังฆิกะ”

เมื่อตั้งข้อสันนิษฐานดังข้างต้น คำถามต่อมาที่จะต้องพิจารณาคือ มีข้อมูลหลักฐานที่จะยืนยันว่า

- นิกายวาตสีปุตริยะมีการสังคายนาหรือไม่
- และหากมีการสังคายนา พอจะมีการบ่งบอกรายละเอียดในการสังคายนาเช่นเดียวกับที่ปรากฏในคัมภีร์ **ทีปวังสะ** หรือมากกว่านั้น หรือไม่

ถือเป็นความโชคดี ที่ยังพอจะมีข้อมูลปรากฏในคัมภีร์ หลงเหลือตกทอดมาถึงปัจจุบัน โดยนักวิชาการที่ทำการค้นคว้าวิจัยเกี่ยวกับนิกายวาตสีปุตริยะและกึ่งนิกายของนิกายวาตสีปุตริยะ เช่น Peter Skilling, Namikawa Takayoshi, Okano Kiyoshi พบว่า มีบันทึกในคัมภีร์เกี่ยวกับการสังคายนา 5 ครั้ง ของของนิกายสามมุตติยะ (เท่าที่ค้นหาได้ในขณะนี้ ผู้เขียนมีสำเนาบทความเฉพาะ 2 ท่านหลัง)⁴⁵

นิกายสามมุตติยะ คือ นิกายใด ?

นิกายสามมุตติยะ (หรือมีชื่อเรียกตามบันทึกในคัมภีร์ต่าง ๆ อาทิ สามมิตียะ สัมมิตติยะ สัมมุตติยะ ในที่นี้เพื่อให้มีความเป็นเอกภาพ จะใช้คำว่า สามมุตติยะ) เป็นหนึ่งในกึ่งนิกายของนิกายวาตสีปุตริยะ แต่คล้ายกับว่าจะเป็นนิกายที่สืบทอดสายตรงมาจากนิกายแม่คือ นิกายวาตสีปุตริยะ หรืออาจจะกล่าวได้ว่า นิกายวาตสีปุตริยะและนิกายสามมุตติยะ มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกันมากกว่ากึ่งนิกายอื่นที่แตกออกมาจากนิกายวาตสีปุตริยะ โดยพิจารณาได้จากข้อมูลที่ปรากฏในหลักฐานต่าง ๆ อาทิ

- คัมภีร์อภิสัสม **โกศวยาขยา** ได้อรรถาธิบายข้อความในคัมภีร์อภิสัสม **โกศกษายะ** ว่า “ที่กล่าวว่า วาตสี ปุตริยะทั้งหลาย เป็นต้นนั้น [จะอธิบายว่า คำว่า] วาตสีปุตริยะทั้งหลาย คือ พวกอารยะสามมุตติยะ” (ยตุ ตรหิ วาตสีปุตริยา อิติ วิสฺตระ / วาตสีปุตริยา อารยสามมุตติยา /



Abhidharmakośavyākhyā, 1932-1936, p. 699).

- มีชื่อนิกายในหลักฐานทางโบราณวัตถุ คือ เสาศิลาจารึกที่สารนาถ โดยสลักชื่อ 2 นิกายนี้ ปรากฏอยู่ ร่วมกัน ดังนี้
อาจารย์ย น สมมิตยานัน ปรีครุท วาตสีปุตริกา⁴⁶
คำแปล ...ถือครองโดยอาจารย์วาตสีปุตริกะ สัมมิตยะ (สามมิตยะ)

ในคัมภีร์ **สังสฤตาสังสฤตวินิศจยะ** มีบันทึกเกี่ยวกับการสังคายนาของนิกายสามมิตยะทั้ง 5 ครั้ง โดยสังคายนาครั้งที่ 1 และ 2 มีข้อมูลหลักแทบไม่แตกต่างจากบันทึกอื่น ๆ ทั้งในฝ่ายเถรวาทและกึ่งนิกายฝ่ายเถรวาท แต่ข้อมูลเกี่ยวกับสังคายนาครั้งที่ 3, 4, 5 จะเป็นเรื่องราวที่แตกต่างกับข้อมูลในคัมภีร์ **ทีปวังสะ, กถาวัตถุอรธกถา** หากอ้างตามคัมภีร์ **สังสฤตาสังสฤตวินิศจยะ** ในสังคายนาครั้งที่ 3 ผู้ทำการสังคายนาคือ พระวาตสีปุตระ ในที่สุดก็กลายมาเป็น นิกายวาตสีปุตริยะ ส่วนสังคายนาครั้งที่ 4 ผู้ทำการสังคายนาคือ พระสัมมตะ (หรือสัมมิตะ) จึงเรียกนิกายนี้ว่า นิกายสามมิตยะ และในครั้งที่ 5 มีบันทึกว่า พระ 2 รูป คือ พระภูติกะและพระพุทฺธมิตระ ได้เป็นผู้นำในการสังคายนา⁴⁷

จากข้างต้น แม้จะไม่มีรายละเอียดมากเท่ากับข้อมูลในคัมภีร์ **ทีปวังสะ** แต่ก็ทำให้ทราบว่า ผู้นำในการสังคายนาครั้งที่ 3 ตามบันทึกข้างต้นคือ พระวาตสีปุตระ ซึ่งมีความแตกต่างกับในบันทึกของคัมภีร์ **ทีปวังสะ** ที่กล่าวว่าเป็น พระโมคคัลลีสัทธสเถระ ถือเป็นหลักฐานอีกชิ้นหนึ่งที่สะท้อนให้เห็นว่า การสังคายนาครั้งที่ 3 อาจเป็นการสังคายนาที่นำโดยพระเถระผู้นำ ที่ได้ให้กำเนิดนิกายต่าง ๆ ไม่ได้มีเพียงแค่คณะสงฆ์ที่นำโดยพระโมคคัลลีสัทธสเถระเท่านั้น

นิกายวาตสีปุตริยะมีแนวคิดหลักว่า “บุคคลมีอยู่จริง” และผู้นำคือ พระวาตสีปุตระ พระผู้นำรูปนี้ควรจะเป็นรูปเดียวกับพระผู้นำกลุ่มที่กล่าวว่า บุคคลมีอยู่จริง (บุคคลกถา) ฝ่ายปรวาทในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** ที่วิวาทะกับพระโมคคัลลีสัทธสเถระ และก็เป็นพระผู้นำของกลุ่มปุคคละวาทิน (補特伽羅論者) ในคัมภีร์ **วิษณุญาณกายะ** พระวาตสีปุตระผู้นี้ได้ทำการสังคายนาครั้งที่ 3 หลังพุทธปรินิพพาน 400 ปี เป็นการสังคายนาเกี่ยวกับพระธรรม และหลังจากนั้น รวพุทธปรินิพพาน



700 ปี ได้สืบทอดต่อโดยพระสัมมตะ (หรือสัมมิตะ) ผู้นำในการทำสังคายนาครั้งที่ 4 เป็นการสังคายนาเกี่ยวกับ อาคมะ (พระสูตรตันตปิฎก) หากพิจารณาจากข้อมูลนี้ เทียบเคียงกับการสังคายนาของมหาสังคติกะ (นิกายมหาสังฆิกะ) ที่มีการตัดทิ้ง พระสูตร พระคัมภีร์ต่าง ๆ จึงให้การสันนิษฐานว่า ในการสังคายนาทั้ง 2 ครั้งข้างต้นนี้ (สังคายนาครั้งที่ 3 โดยพระวาทสีปุตระ, ครั้งที่ 4 โดยพระสัมมตะหรือสัมมิตะ) ต้องมีส่วนสัมพันธ์กับข้อสรุปในหัวข้อที่ 5 พระสูตรหายไปในช่วงใด ที่สรุปว่า จะอยู่ในช่วงสมัยของพระเจ้าอโศกประมาณก่อนคริสต์ศักราช 268-232 ปี จนถึงคริสต์ศักราชปีที่ 316-480

7. สรุป

นิกายวาทสีปุตริยะได้ปฏิเสธพระสูตรกลุ่มหนึ่งว่าไม่ใช่พระพุทฺธพจน์ จึงไม่ท่องจำสืบทอดกันมา ไม่รู้จัก และไม่มีการปรากฏในพระไตรปิฎกของนิกายตนเอง หนึ่งในพระสูตรในนั้นคือ พระสูตรที่มีบทสนทนาระหว่างพระภิกษุณีโสลาและมาร แต่จากหลักฐานพบว่า ในสมัยพระโมคคัลลีสืบุตรตีสสเถระ นิกายวาทสีปุตริยะยอมรับว่ารู้จักพระสูตรนี้ มีปรากฏอยู่ และเมื่อตรวจสอบพระสูตรนี้ พบว่า มีปรากฏในคัมภีร์ **สังยุตตอาคมะ** ของนิกายสรวาสติวาท (หรือนิกายมูลสรวาสติวาท) และคัมภีร์ **สังยุตตนิกาย** ของเถรวาทฝ่ายใต้

บทความนี้ เป็นการยกกรณีตัวอย่างอีกกรณีหนึ่งดังที่กล่าวไปแล้วในบทนำ เพื่อชี้ให้เห็นภาพได้ชัดเจนยิ่งขึ้นในแง่ที่ว่า พระพุทฺธพจน์หรือพระสูตรที่สืบทอดต่อกันมาอาจกระจายอยู่ตามนิกายต่าง ๆ โดยขึ้นอยู่กับกฎเกณฑ์ของนิกายนั้น ๆ จะยอมรับหรือไม่ยอมรับว่าพระสูตรนั้นเป็นพระพุทฺธพจน์ อีกทั้งหากพระสูตรที่ไม่ได้การยอมรับว่าเป็นพระพุทฺธพจน์ ก็น่าจะสูญหายไปจากนิกายนั้นหรือหลงเหลือเพียงแต่ชื่อพระสูตรที่ได้ยินได้ฟังมาจากนิกายอื่นที่เป็นคูวิวาทะ

ยังมีประเด็นที่เหลืออยู่ จำเป็นจะต้องศึกษาเพิ่มคือ 1) เพราะเหตุใดพระสูตรจึงถูกตัดออกไปจากนิกายนั้น ๆ 2) เนื้อหาคำสอนในพระสูตรและภาพรวมคำสอนของนิกายเป็นอย่างไร 3) การสรุปคำสอนของคูวิวาทะถูกต้องหรือไม่ ทั้งหมดนี้เป็นประเด็นที่จะค้นคว้ากันต่อไป



บรรณานุกรม

- กรมศิลปากร. (2557). *พระคัมภีร์ที่ปวงศ: ตำนานว่าด้วยการประดิษฐานพระพุทธศาสนาในลังกาทวีป* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ ฯ: สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.
- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ภิกษุณีธัมมฉันทา) (ผู้แปล). (2553). *คัมภีร์ที่ปวงศ*. นครปฐม: มูลนิธิพุทธสาวิกา. (แปลจาก ภาษาอังกฤษสำนวนของ เฮอร์มานน์ โอลเดนเบิร์ก ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 3, Oldenberg, Hermann. (2001). *The Dipavamsa: An Ancient Buddhist Historical Record* (3rd ed.). New Delhi: Asian Educational Services.)
- เมธี พัทธกัษิระธรรม. (2559ก). Samayabhedoparacanacakra: คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (1). *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 2(1), 67-103.
- เมธี พัทธกัษิระธรรม. (2559ข). Samayabhedoparacanacakra: คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (2). *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 2(2): 57-106.
- เมธี พัทธกัษิระธรรม (ผู้แปล). (2560). การกำเนิดนิกายสรวาสติวาท (2). *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา* 3(2), 47-76. (แปลจากภาษาญี่ปุ่นของ มิโตะโมะ เคนโย, Mitomo Kenyō (三友健容). (1996). 説一切有部の成立. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 89, 1-11.)
- อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. (2551). *พระพุทธศาสนามหายาน*. กรุงเทพฯ ฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาต่างประเทศ

- Abhidharmakośabhāṣya. (1967). *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: K.P.Jayaswal Research Institute.
- Abhidharmakośavyākhyā. (1932-1936). *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*



- by Yaśomitra. Tokyo: Association of Abhidharmakośavyākhyā.
- Enomoto, Fumi'o (榎本文雄). (1980). 諸本と雜阿含經, 別訳雜阿含經, 中阿含經の部派歸. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 56, 55-57(L).
- Hayashi, Takatsugu (林 隆嗣). (2013). Apocryphal Suttas Not Listed in the Buddhist Councils. *Journal of Pali and Buddhist Studies*, 27, 2146- (L).
- Hayashi, Takatsugu (林 隆嗣). (2014). Nandopananda[-nāgarājadamana]. *Journal of Pali and Buddhist Studies*, 28, 4768- (L).
- Hayashi, Takatsugu (林 隆嗣). (2017). Rājovādasutta. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 132, 209216- (L).
- von Hinüber, Oskar. (1996). *A Handbook of Pāli Literature, Indian Philology and South Asian Studies 2*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Hirakawa, Akira. (1999). インド仏教史 ・ 上. Tokyo: Shunjusha.
- Hiraoka, Satoshi (平岡 聡). (2003). The Zaahan-jing and the Vinayas of the Sarvāstivādins. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 102, 215220-(L).
- Horiuchi, Toshi'o. (2009). *Vasubandhu's Proof of the Authenticity of the Mahāyāna as Found in the Fourth Chapter of his Vyākhyāyukti*. Tokyo: Sankibo Press.
- Jayawickrama, N.A. (Ed.). (1979). *Kathāvatthu-aṭṭhakathā*. London: PTS.
- Kusumoto, Nobumichi (楠本信道). (2007). 俱舍論における世親の縁起観 (*Vasubandhu's View of Dependent Origination in the Abhidharmakośabhāṣya*). Kyoto: Heirakushoten.
- La Vallée Poussin, Louis de. (1925). La Controverse du Temps et du pudgala dans le Vijñānakāya. *Études Asiatiques*, 1, 343-376.



- Lee, Jong Cheol (李鍾徹). (2001). 世親の思想の研究『釈軌論』を中心として. Tokyo: Sankibōbusshorin.
- Ma'eda, Egaku (前田恵学). (1964). 原始仏教聖典の成立史研究. Tokyo: Sankibōbusshorin.
- Mizuno, Kōgen (水野弘元). (1955). パーリ語文法. Tokyo: Sankibōbusshorin.
- Mizuno, Kōgen (水野弘元). (1970). 別訳雑阿含経について. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 36, 41-51.
- Morris, Richard (Ed.). (1883). *Puggalapaññatti*. London: PTS.
- Namikawa, Kiyoshi (並川孝儀). (2002). 正量部の成立年代. In 桜部建博士喜寿記念論集刊行会 (Ed.), 桜部 建博士喜寿記念集—初期仏教からアビダルマへ— (pp. 85104-). Kyoto: Heirakujishoten.
- Norman, K.R. (1979). Māgadhisms in the Kathāvatthu. In A.K. Narin (Ed.), *Studies in Pali and Buddhism: A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagadīśa Kāśyapa (279-287)*. Delhi: D. K. Publishers' Distributors.
- Okano, Kiyoshi (岡野潔). (2004). 犢子部と正量部の成立年代. *西日本宗教学雑誌*, 26, 4161-.
- Oldenberg, Hermann. (2001). *The Dipavamsa: An Ancient Buddhist Historical Record* (3rd ed.). New Delhi: Asian Educational Services.
- Takakusu, J., & Nagai, M. (Eds.). (1967). *Samantapāsādikā IV*. Oxford: PTS.
- Taylor, Arnold C. (Ed.). (1999). *Kathāvatthu*. Oxford: PTS.
- Tsukamoto, Keishō (塚本啓祥). (1996). *A Comprehensive Study The Indian Buddhist Inscriptions I*. Kyoto: Heirakujishoten.
- Willemsen, Charles, Bart Dessein and Collett Cox. (1998). *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism. Handbuch der Orientalistik, zweite*

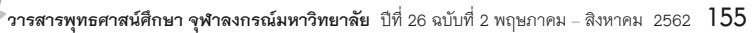


Abteilung: Indien, elfter Band. Leiden: Brill.

Woods, J. H., & Kosambi, D. (Eds.). (1979). *Papañcasūdanī*,
Majjhimanikāyaṭṭhakathā Part II. London: PTS

Woodward, F. L. (Ed.). (2013). *Paramatthadīpanī*, *Udānaṭṭhakathā*.
Bristol: PTS

Yamaguchi, Eshō (山口恵照). (1976). *サーンキヤ哲学体系の展開*. Kyoto:
Aboronsha.



เชิงอรรถ

- ² คัมภีร์ วุฒาขยาณุกติ ได้อธิบายดังนี้

(พระไตรปิฎกทิเบต ฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5562 หน้าที่ 124ab, ฉบับเดลเก้ เลขที่ 4061 หน้าที่ 106b)

นิกายอารยสามมิตีจะไม่ยอมรับพระสูตร (ที่เรียกว่า) ปรมารถศูนยตา เป็นต้น ซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวกับอนัตตา [พระสูตร] ที่เกี่ยวข้องกับเรื่องอันตราวะคือ [พระสูตร] ที่เรียกว่า สัปตวะ เป็นต้น นิกายมหายานเป็นต้น ไม่ยอมรับ จึงกลับกลายเป็นว่า [พระสูตร] เหล่านี้ ไม่ใช่พระพุทธรูป

คัมภีร์ วุทธายุกติฎฐิกา ได้อธิบายดังนี้

• srid pa bar ma do dang ldan pa'i mdo sde gang dag ce na/ srid pa
bdun zhes bya ba de lta bu la sogs pa ste/ srid pa bdun zhes bya ba'i
mdo dang/ phyir mi 'ong ba'i mdo dang/ 'gro ba'i mdo dang/ mngal
du 'jug pa'i mdo zhes bya ba de lta bu la sogs pa'i mdp sde rnam
ni sa ston pa'i sde lasogs pa rnam kyis khas mi len te/ sa ston pa'i
sde dang/ chos srung sde dang/ 'od srungs kyi sde la sogs pa de rnam
kyis khas mi len pas de dag sangs rgyas kyi gsung du mi 'gyur ro//
(Horiuchi, 2009, pp. 267-268)

พระสูตรที่เกี่ยวข้องกับเรื่องอันตรายาคือ [พระสูตร] ที่เรียกว่า สัปตภาวะ เป็นต้น
[คำว่า] สัปตภาวะ เป็นต้น มีความหมายว่า พระสูตรทั้งหลาย อาทิเช่น สัปตภาวสูตร



อนาคามีสูตร คติสูตร ครรภาวกรณติสูตร นิกาย มหิศาสะกะ เป็นต้นไม่ยอมรับ [คำว่า นิกายมหิศาสะกะ เป็นต้น มีความหมายว่า] นิกายมหิศาสะกะ ธรรมคูปตกะ กาศปิยะ เป็นต้น เพราะนิกายเหล่านี้ไม่ยอมรับ [พระสูตรดังกล่าว] จึงกลับกลายเป็นว่า [พระสูตร] เหล่านี้ไม่ใช่พระพุทธพจน์

³ (Horiuchi, 2009, pp. 321-324).

⁴ คัมภีร์ **สมันตปาสาทิกา** ฉบับสมาคมบาลีปกรณ์ บันทึกว่ำ

วณณปิฎก องคุลิมาลปิฎก ฐกฐนปาฐกฐิต อาฬวกคชชิต คุฬหคคค คุฬหเวสสนตร คุฬหวินย เวทพหปิฎกาทีนิ ปน อพุทธจวนานิ เยวาติ วุตต์ ฯ (Takakusu & Nagai, 1967, p. 742)

จากข้างต้น หากอ่านตามฉบับสมาคมบาลีปกรณ์ จะเกิดความเข้าใจผิดว่า คำว่า วณณปิฎก จนถึงคำว่า คุฬหวินย เป็นอาลปนวิภัตติไป ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนเห็นว่า ควรจะใส่เครื่องหมายยัติภังค์เพื่อรวมคำศัพท์ให้เห็นเป็นคำสมาสที่เรียกว่า อสมามหารวันทวสมาส จึงสามารถที่จะแก้ไขปัญหาได้ดังนี้

วณณปิฎก-องคุลิมาลปิฎก-ฐกฐนปาฐกฐิต-อาฬวกคชชิต-คุฬหคคค-คุฬหเวสสนตร-คุฬหวินย-เวทพหปิฎกาทีนิ ปน อพุทธจวนานิ เยวาติ วุตต์ ฯ

⁵ คัมภีร์ **สมันตปาสาทิกา** ฉบับสมาคมบาลีปกรณ์บันทึกไว้ดังนี้

ติสโส สงคิตโย อนารุหะเปิ กุลุมพสุตต์ ราโชวาทสุตต์ ติกขินทริย จตุปปริวตต์ นนโทปนันทนติ อิติเส อาปตติเยว ฯ (Takakusu & Nagai, 1967, p. 742).

⁶ ุรายละเอียดที่ Hayashi (2013)

⁷ ุรายละเอียดที่ Hayashi (2017)

⁸ ุรายละเอียดที่ Hayashi (2013)

⁹ ุรายละเอียดที่ Hayashi (2013)

¹⁰ ุรายละเอียดที่ Hayashi (2014)

¹¹ ุรายละเอียดที่ Taylor (1999, p. 68)

¹² ุรายละเอียดที่ Morris (1883, p. 38)

¹³ ุรายละเอียดที่ Woodward, F. L. (2013, p. 4)

¹⁴ ุรายละเอียดที่ Woods J. H., & Kosambi, D. (1979, p. 106).



- 15 เนื้อหาของคัมภีร์อภิธรรม โศกภาษยะ แบ่งได้ดังนี้

ตารางโครงสร้างคัมภีร์อภิธรรม โศกภาษยะ

บท	ชื่อ
ปฐมโศกสถานะ	ธาตุนิรเทศะ
ทวิติยโศกสถานะ	อินทริยนิรเทศะ
ตฤติยโศกสถานะ	โลกนิรเทศะ
จตุรธโศกสถานะ	กรรมนิรเทศะ
ษษทโศกสถานะ	มรรคปุทฺถลนิรเทศะ
ปญจโศกสถานะ	อนุสัยนิรเทศะ
สप्तมโศกสถานะ	ขุญานนิรเทศะ
อษฏมโศกสถานะ	สมาปตตินิรเทศะ
ปุทฺถลโศกสมาปตะ	ปุทฺถลวินิศฺยยะ

- 16 ชื่อประมาณ 3 ประการ มีปรากฏในคัมภีร์อภิธรรม โศกภาษยะ ดังนี้

tad etad ākāśaṃ pāṭyata iti sautrāntikāḥ. na hy ete jātyādāyo dharmā dravyataḥ saṃvidyante yathā 'bhivyaṃyante. kiṃ kāraṇam. pramāṇābhāvāt. na hy eṣāṃ dravyato 'stित्वे kiṃcid api pramāṇam asti pratyakṣam- anumānam-āptāgamo vā yathā rupādīnām dharmāṇām iti. (Abhidharmakośabhāṣya, 1967, p. 76)

พระวสุพันธ์ ใช้คำว่า ประมาณบ้าง นยายะบ้าง ในคัมภีร์ วยาชายาฤกฺติ ที่รจนาโดย พระวสุพันธ์เช่นเดียวกัน มีคำกล่าวว่า นยายะวิรุฑฺธะ (*nyāya-viruddha*) ซึ่งคำว่า นยายะ ในที่นี้ หากกล่าวโดยสรุป หมายถึง 1) ปรีตยักษะ 2) อนุมาน 3) อาปตาคมะ หรือ อาปตวจนะ (Lee, 2001, p. 40).

ส่วนกลุ่มนอกพระพุทธศาสนา อาทิ ท่านอิศวรฤกษณะผู้ประพันธ์ *สาขขะการิกา* ได้กล่าวถึง ประมาณ 3 ประการ ได้แก่ ทฤษฏะ (*drṣṭa*), อนุมาน, อาปตวจนะ ส่วน คัมภีร์อรรถาธิบายคัมภีร์ *สาขขะการิกา* ชื่อว่า *สาขขะตัตตวะเกามุติ* (*Sāṃkhyā-Tattva-Kaumudī*) รจนาโดย ท่านวาจสฺปติ มิศระ (*Vācaspati Miśra*) ได้อยอมรับ



เพียงประมาณ 3 ประการ และปฏิเสธประมาณ 2 และ 4 ประการ ทั้งยังกล่าวว่าฝ่ายที่ยอมรับประมาณ 2 ประการ คือ สำนักไวเชษิกะและพระพุทธศาสนา ดุราลัยเถียดเพิ่มเติมที่ Yamaguchi (1976, pp. 1-22, 63 เจริญธรรมที่ 25-27)

- 17 คัมภีร์อภิธรรม โกศยาขยา กล่าวไว้ดังนี้ *āgamasyaṇumānāntar-bhāvād a-prthag-vacanam* (*Abhidharmakośavyākhyā*, 1932-1936, p. 697). คำแปล: [ประมาณ ที่เรียกว่า อาปตะ-] อาคมะ [รวม] อยู่ใน [ประมาณ ที่เรียกว่า] อนุมาน ไม่ได้กล่าวแยกไว้
- 18 พระภิกษุจารย์ 法宝 (Fa-bao) ได้อธิบายไว้ดังนี้
於三量中。所以不約聖言量證者。內外二道各謂自師所說聖教。以聖教證。互不稟承。故三量中但約現比量以破。
- 19 ดุราลัยเถียดที่ *Abhidharmakośavyākhyā* (1932-1936, p. 697).
- 20 ดุราลัยเถียดที่ เมธี พัทธกษัตริธรรม (2559ก, 2559ข)
- 21 ดุราลัยเถียดที่ เมธี พัทธกษัตริธรรม (ผู้แปล) (2560, หน้า 67)
- 22 Ke pana puggalavādino ti, sāsane Vajjiputtakā c' eva Sammitiyā ca bahiddhā ca bahuaññātithiyā (Jayawickrama, 1979, p.9). แม้จะอธิบายดังเช่นข้างต้นก็ตาม แต่หากพิจารณาได้ว่าทหะทั้งหมดที่พระพุทธโฆสะอธิบายในแต่ละกลาของคัมภีร์ **กลาวัตถุ** ก็จะเห็นว่า เป็นนิกายต่าง ๆ ที่แตกนิกายออกไปในพระพุทธศาสนาทั้งสิ้น ส่วนใน **บุคคลกลา** คุได้ว่าทหะคงไม่ใช่เดียรถียนอกพระพุทธศาสนา ต้องเป็นพวกวัชชีปุตตะ ส่วนพวกสัมมิตยะที่เป็นกึ่งนิกายของนิกายวัชชีปุตตะ ยังมีข้อกังขาอยู่ว่า นิกายสัมมิตยะมีอยู่แล้วในสมัยของพระโมคคัลลบุตรตีสเถระหรือไม่
- 23 *Abhidharmakośabhāṣya* (1967, p. 466).
- 24 *Abhidharmakośabhāṣya* (1967, pp. 465-466).
- 25 พระสูตรดังกล่าวอยู่ในคัมภีร์ **สังยุตตนิกาย** (พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 15 ข้อ 1 หน้า 228).
- 26 ดุราลัยเถียดที่ Mizuno (1970), Enomoto (1980), Hiraoka (2003).
- 27 เพื่อให้เห็นความชัดเจนในการเทียบชื่อพระสูตรระหว่างหมวดภิกขุนี้สังยุตตะในคัมภีร์เถรวาทฝ่ายใต้ และ ภิกขุณีสังยุตตะในคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาทหรือมูลสรวาสติวาท จึงสรุปเป็นตารางเปรียบเทียบดังนี้



ตารางเปรียบเทียบภิกษุณีสังยุตตะและภิกษุณีสังยุกตะ

ลำดับที่	ภิกษุณีสังยุตตะ (บาลี เถรวาทฝ่ายใต้)	ภิกษุณีสังยุกตะ (สย1 สรวาสติวาท หรือมูลสรวาสติวาท)
1)	อาฬวกาสุตตร	สย1: 1198. 曠野
2)	โสมาสุตตร	สย1: 1199. 素彌
3)	โคตมีสูตตร	สย1: 1200. 瞿曇彌
4)	วิฆาสูตตร	สย1: 1204. 毘閼
5)	อุบลวรรณาสูตตร	สย1: 1201. 蓮華
6)	จาลาสุตตร	สย1: 1205. 折羅
7)	อุพจาลาสุตตร	สย1: 1206. 優婆折羅
8)	สีสุพจาลาสุตตร	สย1: 1207. 動頭
9)	เสลาสูตตร	สย1: 1203. 鼻黎
10)	วชิราสูตตร	สย1: 1202. 石室

²⁸ (Norman, 1979), (von Hinüber, 1996, pp. 7172-)

²⁹ ดุรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Mizuno (1955, p. 24)

³⁰ ตารางข้อมูลนี้สร้างจากข้อมูลของ Mizuno (1955, p. 25)

³¹ ดุรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Ma'eda (1964, p. 590)

³² อ้างจากพระไตรปิฎกไทโซชินชูเล่มที่ 26 หน้าที่ 537b

³³ คำว่า可得可證 อาจเทียบได้กับคำบาลีในคัมภีร์ **กถาวัตถุ** ว่า “อุปลพกติ” พระไตรปิฎกแปลภาษาไทยจะแปลคำศัพท์ “อุปลพกติ” ว่า หยั่งรู้ ซึ่งอาจจะไม่ตรงกับคำแปลภาษาจีนว่า 可得可證 อีกทั้งในคำแปลภาษาจีนดังกล่าวเองเราก็ไม่ทราบอย่างแน่ชัดว่าแปลมาจากภาษาใด แต่เมื่อพิจารณาข้อมูลในชั้นอรรถกถาของบาลีพบว่า คำอธิบายในคัมภีร์ **กถาวัตถุอรรถกถา** ใกล้เคียงกับคำแปลภาษาจีนมากกว่า โดยอธิบายความหมายของคำว่า “อุปลพกติ” ดังนี้ paṅkaya upagantvā labbhati, gāyātti attho. ซึ่งหากพิจารณาจากคำอธิบายดังกล่าวข้างต้น คำว่า upagantvā แปลว่า เข้าถึงแล้ว ส่วนคำว่า labbhati หมายถึง ได้รับ และคำว่า



paṅkaya แปลว่า ด้วยปัญญา เป็นการอธิบายในด้าน syntax แต่คำว่า ḡayāti (แปลว่า ถูกรู้ เป็น passive ของ jānāti) เป็นการอธิบายเชิงความหมาย (semantic) ของคำว่า อุปลพฺทติ แปลว่า ถูกรับรู้ หรือ ถูกหยั่งรู้

จากข้อมูลข้างต้น ทำให้เราทราบว่า คำแปลภาษาจีนว่า 可得可證 จะใกล้เคียงกับการอธิบายในเชิง syntax ที่อธิบายคำว่า «อุปลพฺทติ» ในคัมภีร์ **กถาวัตถุรรถถา** ส่วนคำแปลในพระไตรปิฎกภาษาไทยใช้คำว่า “หยั่งรู้” ซึ่งก็หมายความว่า เลือกใช้การอธิบายเชิงความหมาย (semantic) ของคำว่า อุปลพฺทติ ที่อธิบายในคัมภีร์ **กถาวัตถุรรถถา**

- ³⁴ คำว่า 諦義勝義 เทียบได้กับภาษาบาลีว่า สจฺฉิกฺกฺขุปรมฺมฺญ เป็นคำแปลที่ตรงรูปศัพท์อย่างมาก และที่น่าสนใจคือ คำว่า “สจฺฉิกฺกฺขุปรมฺมฺญ” ที่เป็นคำสมาสนี้ไม่ค่อยพบเห็นในคัมภีร์อื่น ๆ

- ³⁵ (Willemen, Dessein and Cox, 1998, p. 198)

- ³⁶ (La Vallee Poussin, 1925, pp. 137-139)

- ³⁷ Frauwallner, Schmithausen เห็นว่าพระวสุพັນธุมิ 2 ท่าน แต่ Sakurabe, Higata, Alex Wayman, Jaini, Hirakawa, Mukai ไม่เห็นด้วยกับทฤษฎีพระวสุพັນธุมิ 2 ท่าน (Kusumoto, 2007, pp. 311-) ส่วนนักวิชาการเกาหลีได้ชื่อว่า Lee (2001, p. 60) กล่าวอ้าง Frauwallner, Schmithausen ว่า ทฤษฎีของสองท่านนี้มีข้อจำกัดอยู่ เนื่องจากไม่ได้ให้ความสำคัญกับคัมภีร์ **วยาขยายุกติ** และ **ปรตติยสมุตปาทวยาขยา** ที่รจนาโดยพระวสุพันธู หากพิจารณาคัมภีร์ **วยาขยายุกติ** ในประเด็นที่เป็นคัมภีร์มหายาน แทนที่จะคิดว่า พระวสุพันธุมิ ๒ ท่าน ควรเห็นพ้องตามตำนานที่เบตและจินว่า พระวสุพันธูผู้รจนาอภิธรรม **โกตภายะ** ที่สังกัดในนิกายของสาวกยาน เปลี่ยนใจจากความเป็นสาวกยานเข้าศึกษาพระพุทธศาสนา มหายาน ด้วยความศรัทธาจึงตั้งใจรจนาคัมภีร์มหายานจะดีกว่าหรือไม่ และจากมุมมองนี้เป็นการแสดงให้เห็นถึงคุณค่าของตำนานจาริตทิเบตและจีน ว่ามีความน่าเชื่อถือในฐานะที่เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์ แต่ทว่าก็ยังมึประเด็นที่หลงเหลือให้ขบคิดอีกคือ พระวสุพันธูกล่าวไว้ในคัมภีร์ **วยาขยายุกติ** ว่านิกายสามมตียะ (สามมตียะ) ไม่ยอมรับ ปรมารณศูนยตาสูตร ข้อมูลนี้แสดงให้เห็นว่านิกายสามมตียะที่แตกแขนงกิ่งออกไปจากนิกายวาตสีปุตริยะมีอยู่ในยุคพระวสุพันธูที่รจนาคัมภีร์ **วยาขยายุกติ**



แล้ว แต่ในคัมภีร์อภิธรรม โศภายะ ไม่ได้กล่าวถึงนิกายสามมัตติยะ แต่กล่าวพาดพิง
แค่ นิกายวาทสิปุตริยะะ ต้องรอให้คัมภีร์ฎีกาของพระยโศมิตรมาอธิบายในยุคหลังว่า
นิกายวาทสิปุตริยะะก็คือ อารยะสามมัตติยะ ซึ่งเป็นข้อน่ากังขาว่าจะทำความเข้าใจ
อย่างไรระหว่างนิกายวาทสิปุตริยะะและการกำเนิดนิกายสามมัตติยะ ซึ่งเป็นประเด็นที่
มีความสัมพันธ์กับช่วงปีที่มิชชีวิตของพระวสุพันธ์ุ

³⁸ ใช้ต้นฉบับจาก Oldenberg (2001, p. 36)

³⁹ สำนวนแปลผู้รู้ท่านอื่นมีดังนี้

- อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์ (2551, หน้า 21) แปลว่า

ภิกษุเหล่านั้นทอดทิ้งพระสูตรบางเอกเทศ และพระวินัยอันลึกซึ้งเสีย

- กรมศิลปากร (2557, หน้า 28) แปลว่า

ได้ละทิ้งพระสูตรและพระวินัยอันลึกซึ้งบางส่วนเสีย

- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ภิกษุณีธัมมันทา) (2553, หน้า 28) แปลว่า

ปฏิเสธข้อความที่เป็นวรรณคดีในพระสูตร และพระวินัยอันลุ่มลึก

- Oldenberg (2544, p. 141) แปลว่า

Rejecting single passages of the Suttas and of the profound Vinaya

⁴⁰ ต้นฉบับของ Oldenberg (2001, p. 37) บันทึกดังนี้

parivāraṃ atthuddhāraṃ abhidhammappakaraṇaṃ,

paṭisambhidañ ca niddesaṃ ekadesaṃ ca jātaṃ,

ettakaṃ vissajjetvāna...

แม้ต้นฉบับจะบันทึกดังข้างต้นก็ตาม แต่ Oldenberg กลับแปลแตกต่างจากต้นฉบับ
ของตนเองในตอนที่ว่า abhidhammappakaraṇaṃ (พระอภิธรรมปกรณ์)
โดยแปลว่า “six sections of the Abhidhamma” จากคำแปลจะเห็นได้ว่า
Oldenberg ไม่ได้แปลตามบทข้างต้น แต่แปลตามบทที่ว่า abhidhammaṃ
chappakaraṇaṃ หรือ abhidhamma-chappakaraṇaṃ ดังนั้นผู้เขียนจึงขอ
แก้ไขเป็น abhidhammaṃ chappakaraṇaṃ ซึ่งจะตรงกับฉบับบาลีของอภิชัย
(คำอ่านและคำแปลโดยอาจารย์เสถียร โพธิ์นันทะ) ด้วย

⁴¹ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์ (2551, หน้า 21) ใช้บทว่า “วิจิตฺวาน” จึงแปลว่า จำแนก
แตกต่างกับฉบับอื่นที่ใช้บทว่า vissajjetvāna (วิสสชเขตวาน) ที่แปลว่า ละทิ้ง
นอกจากนั้น มีการแยกตั้งแต่บทว่า เอตตํ วิจิตฺวาน.... เป็นคาถาใหม่ โดยแปลดังนี้
ว่า “เหล่านี้ ถูกภิกษุเหล่านั้นจำแนกไว้ต่าง ๆ...”



⁴² สำนวนแปลผู้รู้ท่านอื่นมีดังนี้

- อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์ (2551, หน้า 21) แปลว่า

คัมภีร์ปริวารที่สังเขปความกัฏฐิ พระอภิธรรมทั้ง 6 ปกรณ์กัฏฐิ ปฏิสัมภิทามรรคกัฏฐิ
นิทเทศกัฏฐิ ชาตก บางส่วนกัฏฐิ...

- กรมศิลปากร (2557, หน้า 28) แปลว่า

ได้ทั้งคัมภีร์ปริวารตอนว่าด้วยการพินน่อความเสีย กับได้ทั้งพระอภิธรรม 6 คัมภีร์
และคัมภีร์ ปฏิสัมภิทา คัมภีร์นิทเทศ และชาตกบางตอนเสีย..

- ฉัตรสุมาลย์ (ภิกษุณีธัมมบัณฑิต) (2553, หน้า 28) แปลว่า

ตัดพระคัมภีร์ เช่น ปริวาร ซึ่งเป็นบทย่อจากเนื้อหาในพระวินัย พระอภิธรรมทั้ง
6 หมวด ปฏิสัมภิทา นิทเทศ ชาตกบางบท...

- Oldenberg (2001, p. 141) แปลว่า

Rejecting the following texts, viz.: the Parivāra which is an abstract
of the contents (of the Vinaya), the six sections of the Abhidhamma,
the Paṭisambhida, the Niddesa, and some portions of the Jataka...

⁴³ ดูเชิงอรรถที่ 39 ประกอบ

⁴⁴ ดูเชิงอรรถที่ 42 ประกอบ

⁴⁵ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Okano (2004), Namikawa (2002)

⁴⁶ (Tsukamoto, 1996, p. 896)

⁴⁷ ตารางข้อมูลนี้สร้างจากข้อมูลของ Okano (2004), Namikawa (2002)



ตารางข้อมูลการสังคายนานิกายสามมิตีเยทั้ง 5 ครั้ง

เวลา (หลังพุทธ ปรินิพพาน)	การ สังคายนา	ผู้สังคายนา	เรื่องที่ สังคายนา	สถานที่	นิกาย
2 เดือน	ครั้งที่ 1	พระผู้ปราศจากราคะ จำนวน 500 รูป	คำสอนของ พระพุทธ องค์	สัตตบรรณ คูหา	-
100 ปี	ครั้งที่ 2	พระผู้ปราศจากราคะ จำนวน 700 รูป	พระธรรม	-	-
400 ปี	ครั้งที่ 3	วาทสีปุตระ	พระธรรม	-	วาทสีปุตริยะ
700 ปี	ครั้งที่ 4	สัมมตะ (สัมมิตะ)	อาคมะ?	-	สามมิตีเย (สามมิตีเย)
800 ปี	ครั้งที่ 5	ภูติกะ พุทธมิตระ	อาคมะ?	-	สามมิตีเย? (สามมิตีเย)



๒ องค์ใดพระสัมพุทธ (2)*

พุทิตะ ทากามิจิ (ผู้เขียน)** ชานบีวีชช ทัตแก้ว (ผู้แปล)***

สมณะ เดียรธีย์ ครุทั้ง 6

ศาสนาเซน ซึ่งเกิดขึ้นร่วมกับพุทธศาสนา เล่าสืบต่อกันมาว่า มีทศนะถึง 363 ประการที่อธิบายแนวคิดปรัชญาใหม่ในสมัยนั้น นอกจากนี้ยังสืบทอดคัมภีร์ชื่อ “อิสึภาสียะ” (ภาสิตของฤๅษี)¹ ซึ่งเป็นคัมภีร์ยุคแรกสุดที่แนะนำรายชื่อของสมณะจำนวน 45 รูป พร้อมทั้งแนวคิดของพวกเขา ส่วนในคัมภีร์พุทธศาสนา ก็มีการกล่าวถึงทศนะ 62 ประการ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ได้กล่าวถึงสมณะที่อยู่ร่วมสมัยกับพระศากยมนี ที่เรียกรวมกันว่า “เดียรธีย์ ครุทั้ง 6”

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

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

*** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชานบีวีชช ทัตแก้ว อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
(Assistant Professor South Asian Languages Section, Department of Eastern Languages, Faculty of Arts, Chulalongkorn University)
E-mail: ctudkeao@gmail.com

¹ ผู้แปล : คัมภีร์อิสึภาสียะ หรือ อิสึภาสียาอี (isibhasiyāim) เป็นคัมภีร์ศาสนาเซนที่รวมภาสิต คำสอนของนักบวชและสมณะต่างๆ



กล่าวกันว่าพวกเขาแต่ละคนเป็นศาสดาที่มีสำนักเป็นของตนเอง ได้รับการยกย่องจากผู้คน แต่เราจะพบว่ายังมีความสับสนปนเปกันอยู่ระหว่างชื่อและแนวคิดของเตียร์ถียแต่ละคนที่แตกต่างกันไปตามคัมภีร์ การที่จะชี้ชัดถึงแนวคิดแต่ละสำนักนั้นจึงยังไม่อาจทำได้ในที่นี้ ข้าพเจ้าจะแนะนำแนวคิดที่ได้รับการยอมรับโดยทั่วไป ข้าพเจ้าเห็นว่าการเข้าใจ ว่าเหล่าสมณะซึ่งอยู่ร่วมสมัยกับพระศากยมนิ คิดเห็นไปในทิศทางใด เป็นสิ่งสำคัญยิ่งกว่าชื่อและแนวคิดของเตียร์ถียแต่ละคน ความพ้องกันในเรื่องแนวคิดของสมณะแต่ละคน ไม่ว่าจะดีร้ายก็ตาม ย่อมเป็น “แนวคิดที่ว่าด้วยความจริง”

ปุณกัสสปะ

ยกตัวอย่างเช่นหนึ่งในบรรดาสมณะเหล่านั้น ปุณกัสสปะได้ปฏิเสธความเห็นด้านจริยศาสตร์ที่ศาสนาพราหมณ์สร้างขึ้นในมุมมองที่ตรงกันข้ามโดยสิ้นเชิง โดยเขากล่าวว่า ไม่มีบาปซึ่งเกิดขึ้นจากการฆ่าสิ่งมีชีวิต การลักขโมย การกล่าวคำเท็จ เป็นต้น ไม่มีกุศลซึ่งเกิดขึ้นจากการให้ทาน การประกอบพิธีกรรม หรือการบำเพ็ญตบะ และก็ไม่มีกรรมซึ่งเป็นเครื่องกำหนดกุศลและอกุศล เป็นต้น ถึงแม้จะเป็นแนวคิดที่บกพร่องเสื่อมทรามก็ตาม แต่ทว่าเป็น “แนวคิดที่ว่าด้วยความจริง” ซึ่งเกิดขึ้นเป็นธรรมดาสำหรับการมีชีวิตอยู่ในยุคที่เร้นแค้น

อชิตเกสกัมพล

อชิตเกสกัมพลได้เสนอแนวคิดเชิงวัตถุนิยม เพื่อใช้เป็นอาวุธในเชิงทฤษฎี เพื่อใช้ในการกล่าวอ้าง เถกเถิง ปุณกัสสปะ เขาโต้แย้งคำสอนของศาสนาพราหมณ์ โดยวิเคราะห์ว่า มนุษย์นั้นถือกำเนิดมาจากมหาภูตรูป 4 ได้แก่ ดิน น้ำ ไฟ ลม แต่ไม่มีอาตมันซึ่งเป็นแก่นสารแห่งสังสารวัฏในสักทีเลย สิ่งนี้ นอกจากจะเป็นความคิดวิเคราะห์ที่ควรเรียกว่าเป็นฟิสิกส์ในสมัยโบราณได้แล้ว ยังเป็นปรากฏการณ์ของ “วิถีความคิดที่ว่าด้วยความจริง” อีกประการหนึ่งด้วย



ปฏุกัจจายนะ

แนวคิดเชิงวิเคราะห์เช่นนี้ไม่หยุดยั้งอยู่ที่ความคิดเชิงวัตถุนิยมเท่านั้น ปฏุกัจจายนะได้อธิบายเรื่อง “องค์ประกอบหลัก 7 ประการ” ซึ่งผนวก ทุกข์ สุข และชีวิต เข้ากับมหาภูตรูป 4 ที่กล่าวแล้วข้างต้นด้วย เขาอ้างว่า “แม้จะตัดศีรษะของใครด้วยดาบ สิ่งนี้ก็ไม่ใช่การพรากชีวิตของมนุษย์แต่อย่างใด เป็นเพียงแต่การที่ดาบลอดผ่านช่องว่างระหว่างบรรดาองค์ประกอบหลักทั้ง 7 ประการเท่านั้น

มักขลิโคสาละ

มักขลิโคสาละวิเคราะห์สิ่งมีชีวิตออกเป็น ธาตุแท้ 12 ประการ ได้แก่ จิตวิญญาณ ดิน น้ำ ไฟ ลม อากาศ การได้รับ การสูญเสีย ทุกข์ สุข ความเกิด และความตาย เพราะเขายอมรับจิตวิญญาณในฐานะที่เป็นธาตุแท้ ดังนั้นจึงเป็นการยอมรับสังสารวัฏแบบเดียวกับศาสนาพราหมณ์ ด้วย แต่ทว่า มักขลิโคสาละสั่งสอน “นียติวาท”² ซึ่งกล่าวว่า ความเป็นไปของจิตวิญญาณนั้น ไม่ได้เป็นสิ่งที่กำหนดด้วยกรรมดีหรือกรรมชั่ว หากแต่กำหนดด้วยโชคชะตา เขามีความคิดว่าในระหว่าง 8,400,000 มหาภักนั้น มนุษย์ถูกกำหนดไว้แล้ว ให้ต้องเวียนว่ายในสังสารวัฏจนสิ้นทุกขไปเอง ไม่อาจจะเปลี่ยนแปลงสิ่งนี้ได้ด้วยความเพียร เช่น การบำเพ็ญตบะ เป็นต้น สำนักของมักขลิโคสาละถูกเรียกว่า “ศาสนาอาชีวิกะ” ดูเหมือนว่าจะเป็นสำนักมีอิทธิพลไม่น้อย คำแปลภาษาจีนของศาสนาอาชีวิกะก็คือ 「邪命外道」 (jyamyōgedō) แม้ว่าภาพลักษณ์ของพวกสุขนิยม³ ซึ่งฝากชีวิตไว้กับโชคชะตา และใช้ชีวิตสำราญเป็นอิสระโดยไม่มีความสำนึกเรื่องจริยธรรมของสำนักนี้จะรุนแรงมากก็ตาม แต่ทว่าสำนักนี้เป็นพวกอัตถกิลมถานุโยค (พวกนิยมบำเพ็ญตบะ ทรมาณ

² ผู้แปล : นียติวาท (Fatalism) เป็นความเชื่อโชคชะตา เชื่อว่าทุกสิ่งทุกอย่างเป็นสิ่งที่โชคชะตากำหนดไว้แล้ว รวมทั้งชีวิตของมนุษย์ด้วย

³ ผู้แปล : พวกสุขนิยม หรือ ภาษาอังกฤษใช้ว่า Hedonistic เป็นพวกเจ้าสำราญมีความสุขในปัจจุบันไปเรื่อยอย่างคนเจ้าสำราญ ในภาษาญี่ปุ่นใช้คำว่า 快樂主義者 (kairakushugisha)



ตนเอง) ด้วย และเล่าสืบกันมาว่าพวกเขาเป็นนักพรตเปลือย ไม่สวมเสื้อผ้า ในคัมภีร์พุทธศาสนา มีกล่าวถึงการที่พวกเขายืนขาเดียวบนโขดหินบ้าง ห้อยหัวจากต้นไม้เหมือนอย่างค่างควาบ้าง นั่งอยู่บนขวากหนามบ้าง บริโภคมูลโคบ้าง ด้วยด้านทั้งสอง ซึ่งศาสนาอาชีวกะมี กล่าวคือ การเป็นพวกนียติวาทและพวกอัตตกลิมถานุโยค แม้เราไม่อาจจะเชื่อมโยงสองด้านนี้เข้าด้วยกันโดยทันทีก็ตาม แต่กล่าวได้ว่าเป็นการบำเพ็ญตบะซึ่งเป็นไปเพื่อการพร้อมรับโชคชะตา อย่างไรก็ตาม มีเรื่องเล่าขานสืบต่อกันมาว่า พวก อาชีวกะถูกติเตียนว่าเป็นนักบำเพ็ญทุกรกิริยา ล่อนจ้อน กักขฬะ ไร้ความสง่างาม เป็นผู้ใช้ชีวิตตามอำเภอใจ จนทำให้ผู้คนเกิดความรู้สึกรังเกียจ และดูเหมือนว่า สิ่งเหล่านี้ด้วย ที่ถูกผู้คนมองว่าเป็นการกระทำตามใจชอบ โดยไม่รู้จักการประมาณ

เราไม่รู้ได้ว่าเหล่าศาสดา ซึ่งแสดง “แนวคิดที่เกี่ยวกับความจริง” เช่นนี้ทั้งหมด ได้ชี้แนะการดำเนินชีวิตที่เสื่อมทรามบกพร่องอยู่หรือไม่ แต่ทว่าแนวคิดซึ่งมีศูนย์กลาง คือ ปัจจุบัน ที่เรียกว่า “ชีวิตนี้” ตามที่พวกเขาได้สั่งสอนนั้น ปฏิสถจริยธรรมซึ่งศาสนาพราหมณ์ได้บ่มเพาะมา ส่งผลทำให้สิ่งนี้ไปผูกกับแนวคิดสุขนิยมที่โอนเอนไปตามกิเลสตัณหา เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่า ผู้ได้ชื่อว่าเป็น “สมณะ” จำนวนมากพยายามค้นหาเหตุผล และตำหนิจริยธรรมที่สืบกันมาตามประเพณี ว่าเป็นสิ่งมลายบ้าง ไม่เป็นวิทยาศาสตร์บ้าง จึงปฏิเสธไม่ได้เลยว่า ในกลุ่มพวกเขาเองต่างมีคนที่ใช้ชีวิตเสื่อมทรามไปตามอำเภอใจเป็นจำนวนมาก

สฤษฎ์เวลัฏฐบุตร

ในขณะที่เราเรียงหน้าสำรวจแนวคิดที่บกพร่องอยู่เช่นนี้ ก็มีแนวคิดที่น่าจับตามองปรากฏให้เห็น เราลองมาดูสฤษฎ์เวลัฏฐบุตร ผู้ที่พระสารีบุตร (舍利弗 sharihotsu) และ พระโมคคัลลานะ (目連 mokuren) ซึ่งกลายเป็นอัครสาวกทั้งสองของพระศากยมุณีในภายหลัง ได้ไปศึกษาเล่าเรียนอยู่ด้วยถึงแม้ว่าสฤษฎ์ผู้นี้จะถูกติเตียนว่า “เป็นผู้ใต้วาตะซึ่งจับให้มันคั่นให้ตายได้ยาก ลื่นอย่างปลาไหล” ก็ตาม แต่อันที่จริงแล้ว อาจมองได้ว่าเขากำลังกล่าวสิ่งสำคัญ ซึ่งบ่งชี้ถึงแนวโน้ม



ของปรัชญาสมัยใหม่

“เมื่อพระองค์ตรัสถามข้าพเจ้าว่า “โลกหน้ามีอยู่หรือ” ถ้าข้าพเจ้าเห็นว่า “โลกหน้ามี” ก็จะพึงทูลตอบว่า “โลกหน้ามี” แต่ข้าพเจ้าหาทำเช่นนั้นไม่ ข้าพเจ้าไม่คิดว่าเป็นเช่นนั้น อีกทั้งไม่คิดว่าเป็นอื่นต่างจากสิ่งนั้น ไม่คิดว่าไม่ใช่เป็นเช่นนั้น และก็ไม่คิดว่าไม่ใช่เป็นเช่นนั้นก็มีใช่” (สามัญญผลสูตร ทีฆนิกาย 2.32)⁴

เกี่ยวกับคำถามว่า “โลกหน้าไม่มีหรือ” “โลกหน้ามี ไม่มีด้วยหรือ” “โลกหน้ามีก็มีใช่ ไม่มีก็มีใช่หรือ” สอญชัยได้ตอบในทำนองเดียวกันหมด ข้าพเจ้าคิดว่า แม้การที่สอญชัยถูกติเตียนว่า “มีการโต้วาทะที่จับให้มันคันให้ตายได้ยาก สิ้นอย่างปลาไหล” เป็นสิ่งที่เข้าใจได้ก็ตาม แต่สิ่งสำคัญในที่นี่ ก็คือ การหลีกเลี่ยงคำตอบแบบฟันธงลงไปทีเดียวต่อคำถามทางอภิปรัชญา ซึ่งเราไม่สามารถมีประสบการณ์ได้ อย่างเช่นเรื่องโลกหน้า เป็นต้น กล่าวคือ อาจพูดได้ว่า สอญชัยได้เริ่มเห็นแล้วว่า ถึงแม้จะอธิบายปัญหา ซึ่งพวกเราไม่สามารถมีประสบการณ์ได้ อีกทั้งไม่สามารถพิสูจน์ได้นั้น เป็นสิ่งที่ไร้ความหมาย สิ่งนั้นเป็นความเคลื่อนไหวที่ว่าเราควรจดจ่อต่อสภาวะการมีอยู่ของโลกปัจจุบัน ซึ่งเกี่ยวข้องกับพวกเรามากกว่า โดยไม่ต้องไปสนใจกับเรื่องดังเช่นที่ว่า “(สิ่งนั้น)มีหรือไม่มี”

ยกตัวอย่างเช่น สมมุติว่าถ้าหากที่นี้มีรูปถ่ายติดวิญญาณอยู่ในหนึ่ง และ เพราะในรูปนั้น เราสามารถมองเห็นสิ่งที่อาจเรียกว่า “วิญญาณ” ได้ ดังนั้นแล้ว เราจึงสามารถยอมรับได้ว่า การมีอยู่ของอาตมันที่เป็นนิจันรันดร์ หรือ ที่เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า “จิตวิญญาณ” นั้นมีอยู่จริง สิ่งนี้ตรงกับจุดยืนของศาสนาพราหมณ์ แต่ในทางตรงข้าม ผู้คนที่กล่าวอ้างว่าสิ่งเช่นนั้นไม่มีจริงก็ปรากฏให้เห็นอยู่เช่นกัน

⁴ ผู้แปล : สามัญญผลสูตร เป็นพระสูตรที่ 2 ที่อยู่ในสัลลขันธวรรค ทีฆนิกาย ว่าด้วยการที่พระเจ้าอชาตศัตรูเสด็จไปยังสำนักของสมณะ เติรยถีย์ ครุทั้ง 6 ที่เป็นเจ้าสำนัก เมื่อทรงซักถามปัญหาทางอภิปรัชญาแต่ไม่เป็นที่พอพระราชหฤทัย จนท้ายที่สุดได้เสด็จไปสู่สำนักของพระศาสดาสัมมาสัมพุทธเจ้า และทรงหันมาเลื่อมใสพุทธศาสนา ในที่สุด พระสูตรนี้ใช้ชื่อว่า 沙門果經(shamonkakyō)



นอกจากนี้ ผู้คนที่ลงความเห็นว่าจะได้เสียกันเรื่องความมี ความไม่มีของสิ่งทีเหนือประสบการณ์ของพวกเขาต่งเช่นสิ่งนั้น สุดท้ายแล้ว ก็ไม่ได้คำตอบออกมา สิ่งนี้เป็นเรื่องเปล่าประโยชน์ นี่เป็นจุดยืนของสอญชัย ถึงตรงนี้ การพัฒนาต่อไปจากสิ่งที่สอญชัยสั่งสอนจะเป็นอย่างไร ไม่ว่าจะมืหรือไม่มีก็ตาม แต่หากเราถอยห่างไปมองแนวคิดที่มาถึงขั้นนี้สักนิด เราจะสามารถเห็นความมอกเงยของปรัชญา ซึ่งเพ่งความสนใจไปที่การมองโลกแห่งความเป็นจริง ในปัจจุบันขณะตามความจริง

กล่าวคือ เมื่อเว้นจากการโต้วาทะทางอภิปรัชญาที่ว่าวิญญาณมือยู่หรือไม่ แล้ว เราก็จะพบการเคลื่อนไหวซึ่งพยายามจะมองให้เห็นสภาพของรูปถ่ายอย่างแจ่มแจ้งนั่นเอง ที่สภาพของรูปถ่ายนั้นอาจจะมืแสงอะไรบางอย่างติดมา หรือเงาของแมกไม้อาจจะทำให้เรามองเห็นเป็นวิญญาณไปก็เ็นได้ “การโต้วาทะ ที่จับให้มันคั่นให้ตายได้ยาก สีนอย่างปลาไหล” ของสอญชัย กำลังเสนอปัญหาทางอภิปรัชญาที่พวกเราไม่สามารถมืประสบการณ์ได้ เป็นสมมุติฐานตั้งต้นและอธิบายว่า การมัวไคร่ครวญ ว่าสิ่งใดติดอยู่ในภาพถ่ายนั้น เป็นการออกห่างจากความจริง สอญชัยกำลังพยายามก่อให้เกิดพัฒนาการทางปรัชญาที่เหมาะสม โดยให้เราเปลี่ยนมาเพ่งความสนใจที่โลกแห่งความเป็นจริง

นิครนถ์นาฏบุตร

นอกจากนี้ ยังมี “ศาสนาเซน” ซึ่งกระทำการบำเพ็ญตบะทรมาณตนในฐานะปรัชญาของศาสนา ที่อยู่ร่วมสมัยกับพุทธศาสนา เป็นลำดับสุดท้ายในบรรดาเตียรถีย์ ครุทั้ง 6 “ศาสนาเซน” นั้น หมายความว่า “คำสอนของพระชินเจ้า (ผู้ชนะ)” กล่าวคือ “คำสอนของผู้ที่เอาชนะศัตรูคือกิเลสทั้งปวง” ศาสดาของศาสนา นี้ มีชื่อว่า “มหาวีระ” (ผู้กล้าผู้ยิ่งใหญ่) แต่โดยทั่วไป ผู้คนเรียกเขาว่า “นิครนถ์นาฏบุตร” (ผู้เป็นบุตรแห่งตระกูลนาฏะ ผู้ขาดจากเครื่องพันธนาการ) คำว่า “นิครนถ์” นั้นเป็นชื่อเรียกสำนักปรัชญาสำนักหนึ่ง ที่มีมาก่อนศาสนาเซน สันนิษฐานว่า ภายหลังจากที่มหาวีระเข้ามาในสำนักนี้ ท่านได้ฟื้นฟูคำสอนของสำนักนี้และก่อตั้งเป็นศาสนาเซน แต่แม้หลังจากที่ศาสนาเซนก่อเกิดขึ้นแล้วก็ตาม



ธรรมเนียมในการเรียกว่า “นิครนถ์” ก็ยังสืบทอดต่อมาอยู่ พุทธศาสนาเอง ก็เรียกเดียรถีย์ผู้นี้ด้วยชื่อดังกล่าว

ศาสนาเซนก็เช่นกัน ได้กล่าวคำสอนที่เข้ากับยุคสมัยใหม่ จากจุดยืนทางปรัชญาของ “สมณะ” ในสมัยศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล ดังนั้น แม้จะมีจุดคล้ายและจุดร่วมกับพุทธศาสนามากอยู่ แต่ที่แตกต่างอย่างเห็นได้ชัดก็คือ การยืนหยัดใน “ลัทธิการบำเพ็ญตบะ” ศาสนาเซนได้เจริญรุ่งเรืองในฐานะตัวแทนของปรัชญาสมณะ เคียงข้างกับพุทธศาสนา และยังคงสืบทอดอยู่แม้จนถึงปัจจุบัน มีศาสนิกชนมากกว่า 4,200,000 คน ยังอยู่ในประเทศอินเดีย

เพื่อเข้าใจการมีอยู่ของโลกตามความจริง ศาสนาเซนได้สั่งสอน “ลัทธิสัมพัทธนิยม” ยกตัวอย่างเช่น เพชรนั้น ไม่ว่าจะอยู่ในรูปแร่หินก็ตาม หรือถูกเจียรไนกลายเป็นอัญมณีแล้วก็ตาม หรือแตกเป็นชิ้นเล็กชิ้นน้อยก็ตาม แต่ก็ยังคงเป็นเพชรอยู่ไม่เปลี่ยนแปลง ดังนั้น จึงมองได้ว่าเป็นการมีอยู่ของ “ความเที่ยง” (ไม่แปรเปลี่ยนชั่ววินิจินันตร์) ในฐานะที่เป็นสภาวะดั้งเดิม ในขณะที่ เมื่อพิจารณาจากมุมมองของสภาพ แร่หินกลายเป็นอัญมณี และเพราะเมื่อแตกหัก เป็นต้นแล้ว แต่ละครั้ง คุณค่าของมันก็จะเปลี่ยนแปลงไป เราต้องเห็นว่าเป็น “ความไม่เที่ยง” เช่นนั้นแล้ว ท้นที่ที่เราเปลี่ยนวิธีการมอง สภาวะสัมบูรณ์ไม่ว่าจะเป็น “ความเที่ยง” หรือ “ความไม่เที่ยง” อย่างใดอย่างหนึ่งย่อมไม่มีเลย เราจะต้องเข้าใจสิ่งนี้ในฐานะของสิ่งเชิงสัมพัทธ์

ดังนั้น เรื่องเกี่ยวกับ “จิตวิญญาน” ก็เช่นกัน ศาสนาเซนกล่าวในเชิงสัมพัทธ์ดังต่อไปนี้ว่า จิตวิญญาน โดยสภาวะดั้งเดิมแล้วเป็นสิ่งที่ป็นนิรันดร์ ไม่แปรเปลี่ยนเหมือนอย่างเช่นปรัชญาของศาสนาพราหมณ์ แต่ทว่า ในฐานะที่เป็นสภาพแล้ว จิตวิญญานนี้ถูกรับรู้ในฐานะที่เป็นดวงวิญญานของเทพ มนุษย์ พืช สัตว์ หรือ สัตว์นรก ปรากฏให้เห็นโดยมีคุณสมบัติบ่งชี้ที่เรียกว่าความเป็นจิตวิญญานและการทำงานของจิต จิตวิญญานที่เป็นเช่นนี้ เป็นผู้กระทำความ (การกระทำ) คนเรา



กระทำการทางกาย วาจา และใจ⁵ เพราะการกระทำกรรมเหล่านั้น อณูละเอียด จะแทรกซึม และเข้าไปติดอยู่กับจิตวิญญาณ สำเร็จผลกลายเป็น “กายที่กระทำการ” (業身 gōshin) ดังนั้น เมื่อกายที่กระทำการถูกสร้างขึ้นและการยกระดับของจิตวิญญาณถูกขัดขวาง ความเคลื่อนไหวที่มุ่งไปสู่ความหลุดพ้นก็จะถูกหยุดยั้งไปด้วย เราเรียกสิ่งนี้ว่า “สังโยชน์” (繫縛 keibaku)⁶ ด้วยสังโยชน์นี้ จิตวิญญาณจึงเวียนว่ายในสังสารวัฏ เสวยชาติภพที่เป็นทุกข์ซ้ำแล้วซ้ำเล่า ไม่อาจจะหลุดพ้นได้

ด้วยเหตุนี้ แม้ในศาสนาตนเอง นักปฏิบัติก็จะละทิ้งชีวิตผู้ครองเรือน ออกบวช และปรารถนาการเข้าสู่วิถีชีวิตที่รักษาศีลพรตอย่างเคร่งครัด เพื่อให้ได้รับความหลุดพ้นและข้ามสังสารวัฏได้ นักบวชจะต้องรักษา “ปัญจมหาพรต” อันได้แก่ การไม่ฆ่าสิ่งมีชีวิต การกล่าวความสัตย์ การไม่ลักทรัพย์ การไม่ประพฤติผิดทางกาม การไม่ถือครองทรัพย์สิน และป้องกันการที่กรรมใหม่จะแทรกซึมเข้ามาในบรรดาพรตเหล่านี้ในการรักษาพรต คือการไม่ฆ่าสิ่งมีชีวิต นักบวชจะดื่มน้ำที่กรองแล้ว เพื่อไม่ให้ตนกลืนกินสิ่งมีชีวิตเล็ก ๆ ในน้ำเข้าไป หรือเมื่อก้าวเดิน นักบวชจะใช้ไม้กวาดกวาดพื้นไปพลางเดินไปพลาง เพื่อไม่ให้เหยียบย่ำแมลงตัวเล็กตัวน้อยให้ตาย นอกจากนี้ เพื่อรักษาพรต คือการไม่ถือครองทรัพย์สิน นักบวชจะปฏิบัติธรรมโดยการเปลือยกาย ไม่สวมเสื้อผ้าอาภรณ์ เพียงเท่านั้นก็ตาม พวกเราอาจนึกว่านี่ก็ถือว่าเป็นการทำทุกริกิริยามากพอแล้ว แต่ว่าสิ่งนี้เป็นการประพฤติเชิงป้องกัน ในฐานะ “ความสังวร” ซึ่งมีผลจากความเคร่งครัดของพรต

ดังนั้น นักบวชจึงมุ่งเป้าต่อ “ความสูญสิ้น” แห่งการทำงานของกรรมเก่า ที่ฝังแน่นแทรกซึมอยู่ก่อนแล้ว ยังโหยหาการบำเพ็ญตบะ (苦行 kugyō) อย่างอุกฤษฏ์ด้วย คำว่า “ตบะ” ที่เป็นศัพท์มูลของคำว่า “苦行” นั้น เป็นคำที่มีความหมายว่า “ความร้อน” ขอให้ท่านใช้จินตนาการ ว่าการบำเพ็ญตบะเป็นความร้อนที่สามารถทำให้สิ่งที่ติดข้องอยู่ในจิตวิญญาณ “สูญสิ้น” ไปได้ เปรียบเช่นการทำให้อัตถุ

⁵ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่น กาย วาจา ใจ ใช้คำว่า 身 (shin) 口 (ku) 意 (i)

⁶ ผู้แปล : สังโยชน์ (บ. สโยชน) แปลว่า เครื่องพันธนาการ กิเลสเครื่องร้อยรัด



แห่งด้วยความร้อน ซึ่งพอดีในวันที่อากาศแจ่มใสและอบอุ่น เรานำฟูกออกไปตาก และกำจัดความชื้นหรือเชื้อโรค เราก็จะสามารถทำให้รูปเดิมของฟูกที่นุ่มฟูกลับคืนมาได้ ศาสนาเชนคิดว่าด้วยการบำเพ็ญตบะทรมาณตนเช่นนี้ เมื่อเครื่องพันธนาการแห่งกรรมหมดไป อณูเล็ก ๆ ถูกขจัดออกจากจิตวิญญาณ และสูญสิ้นไปแล้ว จิตวิญญาณก็จะแสดงการก้าวขึ้นสู่สภาวะดั้งเดิมให้เห็น คนเราจะได้รับวิสัยแห่งการหลุดพ้นที่มีมาก่อนที่จะถือกำเนิด

จึงมีกระแสแนวคิดใหม่ของผู้ที่ได้ชื่อว่า “สมณะ” ซึ่งประพุดอยู่อย่างนี้ กำลังไหลเวียนท่วมท้นอยู่ ณ ประเทศอินเดียในศตวรรษที่ 5 ก่อนคริสตกาล ซึ่งเป็นสมัยที่พระศากยमुณีประสูตินั่นเอง



บทที่ 2 การอุบัติขึ้นของพระศากยมุณี ลักษณะพิเศษของพุทธประวัติ วรรณคดีพุทธประวัติกับลักษณะทั้ง 8 ประการ

ต่อไปจากนี้ ข้าพเจ้าต้องการจะพิจารณาชีวประวัติของพระศากยมุณีซึ่งเป็นประเด็นหลัก ในบรรดาคัมภีร์พุทธศาสนา มีคัมภีร์ที่เป็นประชุมพระสูตร ซึ่งเรียกว่า “อาคม” (阿含 agon) บ้าง หรือ “นิกาย” บ้าง เป็นกลุ่มคัมภีร์ที่จัดอยู่ใน “พระสูตรตันตปิฎก” (經藏 kyōzō)⁷ ซึ่งพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ ตามชนบ ได้สืบทอดกันมา

⁷ พระสูตรตันตปิฎกที่พุทธศาสนานิกายต่าง ๆ เก็บรักษาไว้นั้น ประกอบขึ้นจากอาคมทั้ง 4 (ผู้แปล : คัมภีร์จตุราคม) ได้แก่ ประชุมพระสูตรขนาดยาว ประชุมพระสูตรที่มีความยาวขนาดกลาง ประชุมพระสูตรขนาดเล็กที่จัดหมวดหมู่ตามสาระสำคัญ และประชุมพระสูตรที่จัดหมวดหมู่ตามตัวเลขหัวข้อธรรมของเนื้อหาธรรมเทศนา เพียงแต่ว่า คัมภีร์จตุราคมที่คงเหลือเป็นภาษาจีนนั้น มิได้เป็นคัมภีร์ที่พุทธศาสนานิกายเดียวสืบทอดมา หากแต่เป็นสิ่งที่รวบรวมขึ้นจากคัมภีร์อาคมของพุทธศาสนาต่างนิกายกัน ดังนี้

1. 長阿含經 (jō agonkyō ผู้แปล : ทิรชมาคม) แปลโดยพระพุทฺธยศะ (仏陀耶舎 Buddayasha) และพระพุทฺธสมณฤติ (竺仏念 Jikubutsunen) มี 30 พระสูตร เป็นของพุทธศาสนานิกายธรรมคุปตกะ (法藏部 Hōzōbu)
2. 中阿含經 (chū agonkyō ผู้แปล : มารยมมาคม) แปลโดยพระสังฆเทวะ (僧伽提婆 Sōgyadaiba) มี 222 พระสูตร ไม่ทราบนิกาย
3. 雜阿含經 (zō agonkyō ผู้แปล : สังยุตตามคม) แปลโดยพระคุณภักระ (求那跋陀羅 Gunabadara) มี 1,362 พระสูตร เป็นของพุทธศาสนานิกายสรวาสติวาทีน (說一切有部 Setsu-issai-ubu)
4. (增一阿含經 zōitsu agonkyō ผู้แปล : เอโกตตรากม หรือ เอโกตตริการคม) แปลโดยพระสังฆเทวะ มี 471 พระสูตร (อาจ) เป็นของพุทธศาสนานิกายมหาสาณิกกะ (大衆部)

ในพุทธศาสนาเถรวาทฝ่ายใต้ที่สืบทอดคัมภีร์เป็นภาษาบาลี คัมภีร์อาคมเหล่านี้ถูกเรียกว่า “นิกาย” นอกจากนี้แล้ว ยังมีการผนวก “ขุททกนิกาย” (小部 shōbu)



กล่าวคือ พุทธศาสนาแต่ละนิกาย ต่างก็ทรงจำสืบทอดคำสั่งสอนที่พระพุทธเจ้าทรงแสดง เรียกอีกอย่างว่า “พุทธวจนะ” นั่นเอง ในตอนที่การศึกษาคัมภีร์พุทธศาสนายังไม่รัดกุมเท่ากับปัจจุบัน มีกรณีที่เรียกการสืบทอด “อาคม” หรือ “นิกาย” นี้โดยไม่มีการศึกษาเปรียบเทียบว่า “คัมภีร์พุทธศาสนาดั้งเดิม” บ้าง “คัมภีร์พุทธศาสนายุคต้น” บ้าง แน่นนอน ขึ้นอยู่กับว่าเราจะกำหนดยุคของ “คัมภีร์พุทธศาสนายุคต้น” อย่างไรด้วย แต่กระนั้น ในทางพุทธศาสนศึกษาในปัจจุบัน ไม่ถือว่าคัมภีร์ต่าง ๆ ที่จัดอยู่ในประชุมพระสูตรเหล่านี้ เป็นเอกสารของพุทธศาสนายุคต้นได้ทั้งหมด เพื่อหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิด ในที่นี้ ข้าพเจ้าจึงขอเรียกว่า “คัมภีร์อาคม - นิกาย”

นอกจาก “คัมภีร์อาคม - นิกาย” เหล่านี้ มีการสืบทอดประเภทของวรรณกรรมที่เรียกว่า “วรรณคดีพุทธประวัติ” ซึ่งเขียนขึ้นโดยมีเป้าหมายเพื่อเล่าชีวประวัติของพระศากยमुณีให้แก่ชนรุ่นหลัง โดยทั่วไป ยุคสมัยที่แต่งคัมภีร์เหล่านี้จะหลังกว่า “คัมภีร์อาคม - นิกาย” แต่มีคัมภีร์ที่เป็นภาษาสันสกฤต หรือบทแปลภาษาจีน เป็นต้น จำนวนมากมายหลงเหลืออยู่ คัมภีร์เหล่านี้ โดยทั่วไป จะมีโครงสร้าง

ซึ่งประกอบขึ้นจากประชุมพระสูตรที่ไม่อาจจัดลงในประเภททั้งสี่ได้ สร้างพระไตรปิฎกขึ้นมาด้วย 5 นิกาย ดังนี้

1. ทีฆนิกาย (長部 jōbu) ประกอบด้วย 34 พระสูตร
2. มัชฌิมนิกาย (中部 chūbu) ประกอบด้วย 152 พระสูตร
3. สังยุตตนิกาย (相應部 sōōbu) ประกอบด้วย 2,875 พระสูตร
4. อังคุตตรนิกาย (增支部 zōshibu) ประกอบด้วย 2,198 พระสูตร
5. ขุททกนิกาย (小部 shōbu) ประกอบด้วย 15 พระสูตร



ซึ่งมีเรื่องราวที่เรียกว่า “ลักษณะพิเศษ 8 ประการ” (八相 hassō)⁸ ในชีวประวัติของพระศากยมุณี เป็นพื้นฐาน วรรณคดีเหล่านี้ ยังมีอิทธิพลต่อภาพภูมิภาครมนูนต่ำ ที่ถือเป็นภาพพุทธประวัติ เป็นต้นอีกด้วย

เมื่อเราใช้ลักษณะเหล่านี้เปรียบเทียบกับประกอบกับชีวประวัติจริง ๆ ของพระศากยมุณี ก็จะแบ่งเป็นเหตุการณ์ 4 ตอน คือ ตอนประสูติ (ลักษณะ 1 2 3), ตอนทรงพระเยาว์และเสด็จออกผนวช (เมื่อ 29 พรรษา ลักษณะ 4), ตรัสรู้และการกำเนิดหมู่สงฆ์ (เมื่อ 35 พรรษา ลักษณะ 5 6 7) และเสด็จดับขันธปรินิพพาน

⁸ ลักษณะพิเศษ 8 ประการของพุทธประวัติ ได้แก่

1. เสด็จจุติจากสวรรค์ พระศากยมุณีเสด็จลงจากสวรรค์ชั้นดุสิตในรูปของช้างเผือก
2. เสด็จปฏิสนธิในครรภ์ เสด็จปฏิสนธิลงในพระครรภ์ของพระนางมายาพุทธมารดา
3. ประสูติออกจากครรภ์ ประสูติออกจากพระครรภ์เบื้องขวาของพระนางมายาพุทธมารดา ตามชนบทถือว่าเป็นวันที่ 8 เดือนเมษายน (ผู้แปล : ในญี่ปุ่น วันประสูติ ตรัสรู้ และปรินิพพานของพระพุทธเจ้า ไม่ใช่วันและเดือนเดียวกัน และนับปฏิทินทางสุริยคติต่างจากนิกายเถรวาท ซึ่งถือวันขึ้น 15 ค่ำเดือน 6 ตามปฏิทินจันทรคติเป็นวันทั้งสามตรงกันหมด)
4. เสด็จออกผนวช เมื่อทรงมีพระชนมชีพ 29 พรรษา เสด็จออกผนวชเป็นสมณะเพื่อบำเพ็ญตบะ
5. มารวิชัย เมื่อทรงมีพระชนมชีพ 35 พรรษา ทรงเข้าสมาธิภายใต้โพธิพฤกษ์ ทรงเอาชนะพญามาร ผู้ขัดขวางทางแห่งการตรัสรู้
6. บรรลุพระโพธิญาณ ตรัสรู้ได้โคณแห่งโพธิพฤกษ์ สำเร็จเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ตามชนบทถือว่าเป็นวันที่ 8 เดือนธันวาคม
7. ปฐมเทศนา แสดงพระเทศนาแก่ปัญจวัคคีย์ ผู้ซึ่งเป็นสหายในการบำเพ็ญตบะ ณ ป่าอิสิปตนมฤคทายวันเมืองพาราณสี
8. เสด็จดับขันธปรินิพพาน เสด็จดับขันธปรินิพพานที่เมืองกุสินารา ตามชนบทถือว่าเป็นวันที่ 15 เดือนกุมภาพันธ์



(เมื่อ 80 พรรษา ลักษณะ 8) แต่ทว่า เหตุการณ์ช่วง 45 ปี หลังจากที่ยังทรงแสดงปฐมเทศนาและทรงให้กำเนิดหมู่สงฆ์ จนถึงเสด็จดับขันธปรินิพพาน กลับไม่มีการเล่าสืบทอดในวรรณคดีพุทธประวัติเหล่านั้น

ในระหว่างระยะเวลา 45 ปี พระศากยมนี คงทรงดำรงพระชนม์ชีพในการเผยแผ่พระศาสนา พร้อมด้วยพระภิกษุสงฆ์สาวกในบริเวณแถบลุ่มน้ำคงคานั้นเอง โดยอาศัยธรรมชาติที่ทรงแสดงในระหว่างเวลานั้นเป็นพื้นฐาน คำสอนของพระพุทธเจ้าในภายหลังจึงสำเร็จเป็นรูปเป็นร่างขึ้นมา “คัมภีร์อาคม - นิกาย” จึงกลายเป็นสิ่งที่เล่าขานถ่ายทอดเหตุการณ์ช่วงระหว่างระยะเวลา 45 ปีนั้น แต่เนื่องจากคัมภีร์สุดท้ายคือปิฎก ไม่ใคร่สนใจเรื่องอื่นนอกเหนือจาก “คำสอน” ซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายแห่งการสืบทอด ดังนั้น เกี่ยวกับเวลาที่คำสอนเหล่านั้นถูกตรัส จึงมีแต่การบอกเล่าเพียงว่า “ในสมัยหนึ่ง” ของในช่วงระยะเวลา 45 ปี เท่านั้น ด้วยเหตุดังกล่าว ทั้งการกำหนดขอบเขตของเวลาที่คำสอนเหล่านั้นถูกตรัส และการสืบเสาะติดตามการกระทำของพระศากยมนีจึงไม่อาจทำได้

เป็นที่รู้กันดีว่าสิ่งที่คงเหลือในคัมภีร์โดยแท้จริง ก็คือเหตุการณ์สำคัญ นั่นคือย่อมมีความพิเศษสำคัญ เรื่องราวธรรมดาในชีวิตประจำวันนั้น จึงไม่มีเหลือกล่าวไว้ในคัมภีร์เป็นธรรมดา ดังเช่นข่าวที่ออกอากาศประจำวัน ล้วนแล้วแต่เป็นเหตุการณ์พิเศษสำคัญสำหรับสังคม อีกทั้ง ลักษณะพิเศษนั้นจะแตกต่างกันไปขึ้นอยู่กับการวางความสนใจว่าวางไว้ที่ใด สิ่งนี้ก็เหมือนกับการที่ข่าวกีฬา หรือ ข่าวกีฬาเพียงเท่านั้นที่จะมีเหตุการณ์ซึ่งถูกเน้นเป็นพิเศษ และนำมาถ่ายทอด ดังนั้นเราต้องเข้าใจว่าการที่ลักษณะ 8 ประการ ซึ่งเป็นพื้นฐานของพุทธประวัติ มุ่งถ่ายทอดเหตุการณ์ ซึ่งนอกเหนือจากเหตุการณ์ช่วงระหว่างระยะเวลา 45 ปี ที่กล่าวใน “คัมภีร์อาคม - นิกาย” นั้นเป็นเพราะ ในที่นั้นมีความสนใจพิเศษวางอยู่ นอกเหนือไปจากการถ่ายทอดคำสอน



การเริ่มต้นของตำนานเรื่องเล่า

แล้วความสนใจพิเศษ ที่เรียกว่าชีวประวัติของพระศากยมนินั้นเริ่มต้นจากที่ใด และสำเร็จออกมาได้อย่างไรกันเล่า

ใน “คัมภีร์อาคม - นิกาย” ปรากฏเรื่องราวที่เกี่ยวกับชีวประวัติของพระศากยมนิแล้ว เป็นชิ้นส่วน เป็นตอน ๆ เรื่องราวเหล่านั้นส่วนใหญ่ถูกเล่าอย่างเป็นรองในการมุ่งถ่ายทอดคำสอนเท่านั้น ไม่ใช่เป็นเรื่องราวที่มุ่งหมายจะถ่ายทอดชีวประวัติของพระศากยมนิ ด้วยเหตุนี้ ข้อมูลที่ได้จากคัมภีร์เหล่านั้นจึงน้อยนิด อาจกล่าวได้ว่า ดั้งเดิม เป็นสิ่งที่ไม่สามารถถอดรหัสชีวประวัติของพระศากยมนิได้

สิ่งแรกสุดที่เรียบเรียงขึ้นอย่างนั้น เพื่อถ่ายทอดชีวประวัติของพระพุทธเจ้า ใน “คัมภีร์อาคม - นิกาย” น่าจะเป็น “มหาวทานสูตร” ที่ถ่ายทอดด้วยภาษาสันสกฤต หรือ “มหาปทานสูตร” (พระสูตรที่ว่าด้วยเรื่องราวในอดีตอันยิ่งใหญ่) ในฝ่ายบาลี ยิ่งไปกว่านั้น เนื่องจากยังมีพระสูตรแปลภาษาจีนหลายสำนวนคงเหลืออยู่ในที่นี้ขอเรียกรวม ๆ ว่า 「大譬喻經」 (Daihiyukyō) (ผู้แปล : ต่อจากนี้จะใช้ชื่อรวม ๆ ว่า มหาวทานสูตร) มหาวทานสูตรนี้ เรียงร้อยส่วนที่สำคัญของชีวประวัติพระพุทธเจ้าเข้าไว้ด้วยกันอย่างเป็นตอน ๆ เป็นเรื่องแรกสุดที่เรียบเรียงเรื่องเล่าซึ่งเริ่มเรื่องจากตอนประสูติจนถึงการกำเนิดหมู่สงฆ์เป็นส่วนสุดท้าย แต่ทว่า ไม่ได้พรรณนาชีวประวัติของพระศากยมนิโดยตรง สิ่งนี้คล้ายกับการที่พุทธศิลป์แสดงออกในเชิงสัญลักษณ์แทน เช่น ด้วยธรรมจักร ซึ่งเป็นสัญลักษณ์แทนการสั่งสอน โดยที่ไม่สร้างรูปของพระศากยมนิโดยตรงเป็นระยะเวลายาวนาน พระสูตรนั้น พยายามจะทำให้พระศากยมนิเป็นสากล และวาดภาพพระองค์ในฐานะ “พระพุทธเจ้า” ผู้ค้นพบ “ธรรมะ” (ความเป็นไปของสรรพสิ่ง) ผู้สั่งสอน แต่มิใช่ในฐานะของปัจเจกบุคคล

ภายหลังจากที่พระศากยมนิเสด็จดับขันธปรินิพพานไปแล้ว เมื่อเวลาทีล่วงเลยไป ผู้รวบรวมคัมภีร์ทั้งหลายเริ่มถ่ายทอดสิ่งที่ถูกตรัสซึ่งตั้งอยู่บน “ธรรมะ” ที่เป็นนิรันดร์ไม่เปลี่ยนแปลงเป็นพื้นฐาน ในฐานะส่วนหนึ่งของคำสอนของพระพุทธเจ้าซึ่งเป็นจุดมุ่งหมายดั้งเดิม โดยที่คำสอนเหล่านั้นมิได้เป็นสิ่งที่



พระศากยมุนี ผู้เป็นศาสดาเป็นผู้สร้างขึ้นมาแต่โดยผู้เดียว ในที่นั้น พวกเขาเริ่มที่จะกล่าวว่า การที่มีพระพุทธเจ้า ซึ่งทรงค้นพบ “ธรรมะ” อย่างเดียวกัน สั่งสอนคำสอนอย่างเดียวกัน นอกเหนือจากพระศากยมุนีแล้ว หาได้เป็นเรื่องที่น่าแปลกใจไม่

ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว เนื่องจากคำว่า “พุทธะ” ไม่ได้หมายถึงบุคคลใดบุคคลหนึ่งโดยเฉพาะ การที่จะทำให้มีพระพุทธเจ้าเช่นนั้นหลายพระองค์ จึงไม่ใช่เรื่องที่เป็นไปไม่ได้ เริ่มแรก คำนี้ถูกใช้อย่างคลุมเครือ รวม ๆ ในรูปพหูพจน์ว่า “พระพุทธเจ้าทั้งหลาย” ต่อมาเมื่อมาถึงมหาวทานสูตร ได้มีการกล่าวถึงพระพุทธเจ้า 6 พระองค์ ที่มีมาก่อนหน้าพระศากยมุนีอย่างละเอียดด้วย รวมเรียกว่า “อดีตพุทธ 7 พระองค์” (過去七仏 kakoshichibutsu)⁹ มีข้อสันนิษฐานว่าการกำหนดให้เป็น 7 พระองค์นั้น เป็นเพราะ อาศัยฤกษ์ 7 ตนซึ่งเป็นผู้สืบทอดคัมภีร์พระเวท ในเทพปกรณัม¹⁰ เป็นต้นแบบ

⁹ อดีตพุทธ 7 พระองค์ ได้แก่ (ผู้แปล : ชื่อแรกเป็นภาษาบาลี และ ชื่อหลังเป็นภาษาสันสกฤต)

พระพุทธเจ้าองค์ที่ 1 พระวิปัสสี/วิปศยิน (毘婆尸仏 bibashibutsu)

พระพุทธเจ้าองค์ที่ 2 พระสิขี/ศิขิน (尸棄仏 shikibutsu)

พระพุทธเจ้าองค์ที่ 3 พระเวสสภู/วิศวกุช (毘舍浮仏 bishabubutsu)

พระพุทธเจ้าองค์ที่ 4 พระกุกสันโธ/กระกุกฉันทะ (拘留孫仏 kurusonbutsu)

พระพุทธเจ้าองค์ที่ 5 พระโกนาคม/กนกมุนี (拘那含牟尼仏 kunagonmunibutsu)

พระพุทธเจ้าองค์ที่ 6 พระกัสสปะ/กาศยปะ (迦葉仏 kashōbutsu)

พระพุทธเจ้าองค์ที่ 7 พระศักยมุนี/ศากยมุนี (釈迦牟尼仏 shakamunibutsu)

¹⁰ ผู้แปล : ฤกษ์ 7 ตน หรือ สัปตฤกษ์ ในเทพปกรณัมฮินดู ได้แก่ มรีจิ อตริ อังคีสร ปุลหะ กระตุ ปุัสตยะ และวสิษฐ สิ่งที่น่าสนใจก็คือ ในพระสูตรบาลีหลายแห่ง ใช้คำว่า “อิสิ” (ฤาษี) หมายถึงพระพุทธเจ้า



เรื่องราวของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์

การทำให้สิ่งนี้เป็นรูปธรรมขึ้น เป็นการสร้างธรรมเนียมแต่เก่าก่อนที่มีความพิเศษ ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงมีส่วนร่วม เป็นสิ่งที่อยู่ในฐานะเงื่อนไขจำเป็นที่ “ผู้ที่เป็นพระพุทธเจ้า” ต้องมีอย่างครบถ้วน เพื่อสร้างความเป็นสากล แม้พระนามก็ดี หรือสมัยที่พระพุทธเจ้าแต่ละพระองค์อุบัติขึ้นก็ดี จะแตกต่างกันก็ตาม ทว่า เมื่อฉายเรื่องราวของพระศากยมุณี ดังเช่น เรื่องไม้ตรัสรู้ที่เฉพาะเจาะจง เรื่องอัครสาวก 2 รูป เรื่องพุทธอุปปฏิฐาน 1 รูป เป็นต้น ที่เรารู้ได้ในฐานะบุคคลจริงในประวัติศาสตร์ ณ เวลานั้น ไปที่พระอดีตพุทธแต่ละพระองค์ ธรรมเนียมแต่เก่าก่อนที่พ้องกันของ “ผู้ที่เป็นพระพุทธเจ้า” จึงได้ถูกสร้างขึ้นมาจากนั้น ในทางกลับ กลายเป็นว่าเริ่มมีเล่าขานเรื่องที่พระศากยมุณี ผู้ทรงมีเรื่องราวที่สอดคล้องกับธรรมเนียมแต่เก่าก่อน เหล่านั้นว่าเป็นพระพุทธเจ้าอย่างแท้จริง ด้วยวิธีการนี้ พระศากยมุณีจึงกลายเป็นพระพุทธเจ้า และคำสอนของพระองค์ก็ได้กลายเป็นคำสอนของพระพุทธเจ้าไปด้วยนั่นเอง

สิ่งนี้เป็นส่วนที่ถูกเรียกกันคร่าว ๆ ว่า “เรื่องราวของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์”¹¹ ซึ่งสำเร็จเป็นรูปเป็นร่างขึ้นก่อนใน “มหาวาทานสูตร” และในจารึกของ

¹¹ เรื่องราวของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์

เรื่องราวที่พระพุทธเจ้า 7 พระองค์ มีร่วมกัน
สมัยที่ประสูติและพระนามของพระพุทธเจ้า
อายุขัยของมนุษย์
วรรณะ
ชื่อโคตร
ไม้ตรัสรู้
จำนวนสาวก (ที่มาประชุมกัน)
อัครสาวกทั้ง 2
พุทธอุปปฏิฐาน
พระโอรส (ในฝ่ายบาลีไม่มี)
บิดา มารดา และราชธานี

เรื่องราวของพระศากยมุณี
ปัจจุบัน, ศากยมุณี
100 ปี
วรรณะกษัตริย์
โคตมะ
อัสสัถลพฤกษ์ (ต้นโพ)
1,250 รูป
พระสารีบุตร พระโมคคัลลานะ
พระอานนท์
พระราหุล
สุทโธทนะ มายา กบิลพัสดุ์



พระเจ้าอโศกที่เมือง Nigali Sagar¹² มีกล่าวไว้ว่า พระเจ้าอโศกโปรดให้ขยายพระสถูปของพระกนกมุนีและได้กระทำการสักการบูชา ณ ที่นั้น ดังนี้ อย่างช้าที่สุดแล้ว ในสมัยพระเจ้าอโศก พระอิตตพุทธ 7 พระองค์ หรืออย่างน้อยก็บางพระองค์ ในบรรดาพระพุทธเจ้าเหล่านั้น ย่อมต้องเป็นที่รู้จักแล้ว ยิ่งไปกว่านั้น ในเชิงประวัติวรรณคดี เมื่อถือเอาการที่พระนามของพระอิตตพุทธบางพระนามปรากฏในคัมภีร์ที่ถือว่าเป็นคัมภีร์ยุคต้นด้วย เราจึงสามารถเชื่อได้ว่า การสืบทอด “เรื่องราวของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์” แม้ในมหาวทานสูตรนั้นต้องสำเร็จขึ้นเป็นรูปเป็นร่างแล้วรวดเร็วอย่างคาดไม่ถึง อย่างน้อยที่สุด ในกรณีที่เราติดตามการสืบทอดชีวประวัติของพระศากยมนี “เรื่องราวของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์” ส่วนนี้ได้กลายเป็นข้อมูลสำคัญในฐานะเรื่องราวที่ผู้คนในสมัยนั้นรับทราบเกี่ยวกับพระศากยมนี ลำดับต่อไปนี้ ข้าพเจ้าจะสรุปเรื่องราวเหล่านั้นโดยสังเขป แต่ทว่า ขอให้ท่านผู้อ่านตระหนักในข้อที่ว่าสิ่งนี้ไม่เกินเลย “เรื่องราวในฐานะมนุษย์”

พุทธประวัติของพระวิปัสสิพุทธเจ้า

สุดท้ายแล้ว “เรื่องราวของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์” นี้ได้สร้างกฎเกณฑ์ว่าในชีวิตประวัติของพระพุทธเจ้าทุกพระองค์นั้นจะมี “มีเรื่องราวพ้องกัน” จากนั้นสิ่งนั้นได้พัฒนาเป็นกรณีที่ “ชีวประวัติของพระพุทธเจ้าทุกพระองค์เหมือนกัน” ในที่นั้น มหาวทานสูตรได้ผนวก “ตำนานของพระวิปัสสิพุทธเจ้า” ซึ่งเป็นตำนานที่มีชีวประวัติของพระวิปัสสิพุทธเจ้า ผู้เป็นพระอิตตพุทธเจ้าพระองค์ที่ 1 เป็นหลักไว้ที่ส่วนท้ายของพระสูตร ในฐานะเป็นตัวอย่างของบุคคลที่เป็นพระพุทธเจ้า

ตำนานของพระวิปัสสิพุทธเจ้านั้น แรกเริ่มเดิมที น่าจะเป็นเรื่องเล่าเฉพาะตำนานการประสูติเพียงอย่างเดียว เนื่องจาก พุทธประวัตินั้นคงเหลือมาแบบ

¹² ผู้แปล : Nigali Sagar เป็นโบราณสถาน ตั้งอยู่ในประเทศเนปาล แหล่งโบราณสถานนี้ตั้งอยู่ทางเหนือของลุมพินีปราว 20 กิโลเมตร ที่นึ่งมีการค้นพบจารึกของพระเจ้าอโศก ซึ่งระบุว่าเป็นที่ประสูติของพระกนกมุนี (โกนาคม) พุทธเจ้า



นั้นเลยในรูปของพระสูตรบาลีหนึ่งที่ชื่อ “อัจฉริยอัพภูตสูตร” (希有未曾有法經 keumizouhōkyō) ซึ่งกลายมาเป็นพุทธประวัติของพระศากยมุณีไป เกี่ยวกับความสัมพันธ์ของทั้งสองพระสูตรนี้ Windisch¹³ นักวิชาการชาวเยอรมัน ได้ชี้ให้เห็นแล้ว ตั้งแต่ต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20 มีข้อสงสัยว่าพุทธประวัติเรื่องใดกันแน่ที่สำเร็จเป็นรูปเป็นร่างขึ้นก่อน แต่เพียงแค่อภิปรายจากเนื้อหาของบทนำเรื่องของอัจฉริยอัพภูตสูตร ก็เป็นที่กระจ่างชัดแล้วว่า อัจฉริยอัพภูตสูตรเป็นสิ่งที่สืบทอดเรื่องเล่าที่เกิดขึ้นมา โดยอาศัยพุทธประวัติของพระวิปัสสิพุทธเจ้าในมหาวทานสูตรเป็นพื้นฐาน

ภายหลัง พุทธประวัติของพระวิปัสสิพุทธเจ้าในมหาวทานสูตรได้พัฒนาขึ้นเป็นลำดับ ท้ายที่สุด พระสูตรที่ได้กลายเป็นเรื่องที่เล่าขานเหตุการณ์ไปจนกระทั่งถึงการให้กำเนิดหมู่สงฆ์ ถึงแม้ว่าจะเป็นเรื่องที่กระต่อนกระแต่นก็ตาม ในพระสูตรนั้นปรากฏลักษณะพิเศษ 6 ประการ ยกเว้น “มารวิชัย” และ “เสด็จดับขันธปรินิพพาน” ซึ่งเป็นคุณลักษณะพิเศษ ให้เห็นแล้ว ในชีวประวัติของพระพุทธเจ้า แต่ทว่า “คัมภีร์อาคม - นิกาย” ที่ยังหลงเหลือมาจนถึงปัจจุบัน จะจัดให้พระสูตรนี้อยู่ก่อน นำหน้า “มหาปรินิพพานสูตร” (大涅槃經 dainehankyō รายละเอียดดูในบทที่ 11) ซึ่งเล่าเรื่องการปรินิพพานของพระศากยมุณีเสมอ เราจึงอาจสงสัยว่า ในทั้งสองพระสูตร (หมายถึงมหาวทานสูตรและมหาปรินิพพานสูตร) มีความตั้งใจที่จะเล่าพุทธประวัติตั้งแต่ “เสด็จจุติลงจากสวรรค์” จนถึง “เสด็จดับขันธปรินิพพาน” ได้ จากประเด็นนี้เช่นกัน การที่พุทธประวัติของพระวิปัสสิพุทธเจ้า นำเสนอพุทธประวัติของพระศากยมุณีในฐานะเป็นชีวประวัติโดยทางอ้อมนั้นเป็นเรื่องที่แจ่มชัด และเราต้องเข้าใจว่า พุทธประวัติของพระศากยมุณีที่พัฒนาจากพระสูตรนั้น ท้ายที่สุดแล้ว กลับกลายเป็นเรื่องที่เล่าขานภาพของพระศากยมุณีในฐานะพระพุทธเจ้า (แทนที่จะเป็นบุคคลจริงในประวัติศาสตร์)

¹³ ผู้แปล : Ernst Wilhelm Oskar Windisch (1844-1918) เป็นนักวิชาการภาษาศาสตร์ชาวเยอรมัน เป็นผู้เชี่ยวชาญด้านภาษาศาสตร์ภาษาเยอรมัน ภาษาสันสกฤต และภาษาละติน



ดังที่เคยยกประเด็นปัญหาทางการศึกษาวิจัยพุทธประวัติ ในความนำมาแล้ว ว่าการนำพุทธประวัติเรื่องเล่าของพระพุทธเจ้าที่เกิดขึ้นมาเป็นรูปเป็นร่างเช่นที่กล่าวมาแล้วนี้ มาผูกโยงกับประวัติของบุคคลจริงทางประวัติศาสตร์โดยตรงนั้น เป็นเรื่องที่น่าสนใจ จากข้อมูลเพียงน้อยนิดของบุคคลอย่างที่เราพบใน “เรื่องราวของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์” ตำนานเรื่องเล่าของ “ผู้ที่เป้นพระพุทธเจ้า” ได้ถูกสร้างขึ้น โดยอาศัยเรื่องนั้นเป็นพื้นฐาน และยิ่งกว่านั้น ยังมีการผนวกเรื่องเล่าอื่น ๆ ที่จำเป็นเข้าไปอีก พุทธประวัติของพระศากยมุณีในฐานะของพระพุทธเจ้าจึงสำเร็จเป็นรูปเป็นร่างขึ้นมา

ข้าพเจ้าต้องการที่จะพิจารณาพุทธประวัติ ที่เกี่ยวข้องกับชีวประวัติของพระศากยมุณี ในขณะที่พิจารณา “พุทธประวัติของพระวิปัสสิพุทธเจ้า” กับ “เรื่องราวของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์” ในมหาวทานสูตรไปด้วยในคราวเดียว โดยมีสิ่งนั้นเป็นหลักฐานที่มั่นคงอย่างหนึ่ง เราก็จะสามารถนำข้อมูลใน “ฐานะมนุษย์คนหนึ่ง” ของพระศากยมุณีที่เราได้รับทราบมาถึงตอนนี้ “พุทธประวัติ” ซึ่งถูกสร้างขึ้นโดยอาศัยข้อมูลเหล่านั้นเป็นพื้นฐาน และ “พุทธประวัติของพระศากยมุณีเอง” ซึ่งถูกพิจารณาว่าเรื่องก่อนหน้านั้นยังไม่เพียงพอ นำมาสร้างเป็นภาพสลับเสลาเป็นเรื่องเป็นราวได้ ด้วยการวิเคราะห์เช่นนี้ เราจะสามารถมองเห็นลักษณะพิเศษ ว่าเรื่องเล่าต่าง ๆ ที่สรรค์สร้างเป็นชีวประวัติของพระศากยมุณีซึ่งพุทธศาสนาตั้งใจเล่าสืบทอดกันมาแต่ละเรื่องนั้น ได้รับการสืบทอด โดยตั้งอยู่บนจุดมุ่งหมายใด

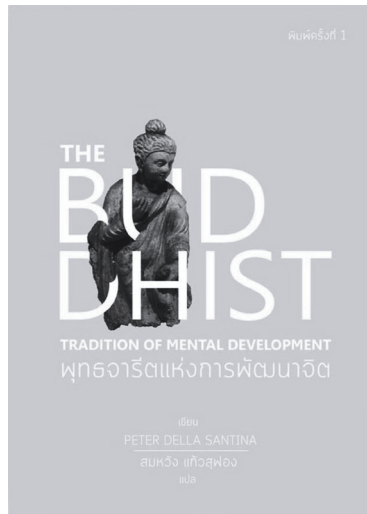
(โปรดติดตาม บทที่ 2 ตอนจบ ในวารสารฉบับต่อไป)



บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

พุทธจารีตแห่งการพัฒนาจิต

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)*



ชื่อหนังสือ: พุทธจารีตแห่งการพัฒนาจิต (The Buddhist Tradition of Mental Development)

ผู้เขียน สันตินา ปีเตอร์ เดลลา

ผู้แปล สมหวัง แก้วสุฟอง

สำนักพิมพ์ โพธิ์บัณฑิต (2562)

* อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

(Department of Religion and Philosophy, Faculty of Buddhism, Mahachulalongkornrajavidyalaya University)

E-mail: kittimetee@gmail.com



หนังสือเล่มนี้เป็นการรวมการบรรยายของ ดร.ปีเตอร์ เดลลา สันตินาที่มหาวิทยาลัยสิงคโปร์ในปี ค.ศ.1984 ซึ่งเกิดจากการนำตำราของธิเบตชื่อว่า Three Vision ที่กล่าวถึงคำสอนแสดงมรรคหรือการปฏิบัติเสนอความรู้เบื้องต้นของพระพุทธศาสนาทุกสายทั้งเถรวาท มหายาน และวัชรยานโดยแสดงการวิวัฒนาการจากเถรวาทไปสู่มหายาน จนกลายเป็นวัชรยาน เริ่มต้นจากวัฒนธรรมการถ่ายทอดคำสอนทางศาสนาจากมุขปาฐะ ก่อนจะจารึกเป็นลายลักษณ์อักษร ทำให้เกิดความตื่นตัวคำสอนและมีบุคคลที่อธิบายคัมภีร์ไว้อย่างโดดเด่น เช่น นาการชุน อสังคะ วสุพันธ์ เป็นต้น โดยนักคิดเหล่านี้สร้างคัมภีร์วิเคราะห์คำสอนที่ลึกซึ้ง เช่น ศูนย์ตา โพธิจิต เป็นต้น หนังสือเล่มนี้จะเน้นการเชื่อมโยงการถ่ายทอดคำสอนด้านการพัฒนาจิตใจเหล่านี้ผ่านกัมมัฏฐานโดยอาศัยประสบการณ์ในชีวิตที่หลากหลายตามอาชีพ ซึ่งได้รับการสืบทอดอย่างมีชีวิตชีวาในประเทศทิเบตผ่านกระบวนการและตรวจสอบอย่างต่อเนื่องผ่านประสบการณ์ส่วนบุคคลจนกลายเป็นพุทธจารีตสืบทอดมาจนปัจจุบัน

ผู้เขียนชื่อ ปีเตอร์ เดลลา สันตินา เกิดในตระกูลคาทอลิก เริ่มสนใจพระพุทธศาสนาเมื่ออายุ 18 ปี ก่อนจะหันมาเป็นชาวพุทธ เริ่มการศึกษาและปฏิบัติธรรมอย่างจริงจัง จบปริญญาเอกในสาขาพุทธศาสนศึกษา ผลงานปริญญาเอกของท่านได้รับการตีพิมพ์จนกลายเป็นที่นิยมกันในหมู่นักการศึกษา ในส่วนของการปฏิบัติธรรมก็ได้ฝึกปฏิบัติกัมมัฏฐานสายธิเบตเป็นเวลากว่า 30 ปี นอกจากนั้นท่านยังเป็นอาจารย์บรรยายตามมหาวิทยาลัยต่างๆ ทั่วโลก ทั้งยุโรป อเมริกา ออสเตรเลีย และเอเชีย ที่สำนักไฟ กวาง ซาน แห่งไต้หวัน และเป็นผู้วางรากฐานหลักสูตรวาระพุทธศาสนาในระดับมัธยมศึกษาให้กับรัฐบาลประเทศสิงคโปร์ และเปิดหลักสูตรพุทธศาสนศึกษาในระดับบัณฑิตศึกษาที่ประเทศสิงคโปร์ด้วย ในประเทศไทยท่านยังบรรยายพระพุทธศาสนา มหายานที่มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย เป็นต้น ท่านได้พำนักอยู่ที่จังหวัดเชียงใหม่จนถึงช่วงสุดท้ายของชีวิต



หนังสือเล่มนี้แบ่งออกได้เป็น 3 ส่วนใหญ่ๆ คือ ส่วนที่ 1 อธิบายความหมายของการพัฒนาจิตและขั้นตอนการพัฒนาจิตแบบพื้นฐาน ส่วนที่ 2 ความหมายของทุกข์และความจริงพื้นฐานในพระพุทธศาสนา ส่วนที่ 3 เป้าหมายและการปฏิบัติตนเพื่อบรรลุพุทธภาวะ โดยการอธิบายแต่ละส่วนนั้นทำให้เห็นความหมายและขั้นตอนต่างๆ อย่างละเอียด ด้วยภาษาอันเรียบง่ายและประกอบด้วยอุปมาที่ทำให้เข้าใจเนื้อหาที่เป็นนามธรรมได้อย่างชัดเจน อ้างอิงกับวิถีชีวิตและประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน ดังในส่วนหนึ่งของหนังสือที่เขียนอธิบายความต้องการเปลี่ยนบุคลิกของเราต้องเริ่มจากการเปลี่ยนแปลงจิต พร้อมยกอุปมาว่า “ถ้าเราใช้ผืนพรมมาปกปิดพื้นผิวโลกทั้งโลกเพื่อปกป้องเท้าเปล่าจากเศษไม้และก้อนหิน นับได้ว่าเป็นภาระที่ยากแสนยาก แต่จะง่ายนิดเดียว ถ้าเราจะเอาเท้าของเราส่วนใส่รองเท้าหนึ่งเสี้ยว นั้นเท่ากับว่าเราได้ปกปิดพื้นโลกทั้งโลกด้วยแผ่นหนังเล็กๆ สองแผ่น ทำนองเดียวกันถ้าเราต้องการที่จะกวาดล้างความโลภ ความโกรธ และความหลงให้หมดไปจากโลก ก็นับว่าเป็นภาระที่ยากแสนยาก แต่โดยการขจัดความโลภ ความโกรธ ความหลงออกจากจิตของเราก็เท่ากับว่าเราได้ขจัดความโลภ ความโกรธ ความหลง ออกไปจากโลก”

ส่วนรายละเอียด หนังสือเล่มนี้มี 9 บทด้วยกัน ได้แก่ บทที่ 1 บทนำ บทที่ 2 ศรัทธากับการพัฒนาจิต บทที่ 3 โอกาสกับความไม่แน่นอน บทที่ 4 ความทุกข์และกรรม บทที่ 5 เมตตาและกรุณา บทที่ 6 โพธิจิต บทที่ 7 ความสงบ (สมณะ) บทที่ 8 ปัญญา บทที่ 9 การตรัสรู้และพุทธภาวะ

สิ่งที่โดดเด่นในหนังสือเล่มนี้ คือ การให้ความหมายคำว่า “พุทธจาริต” โดยมุ่งจะขยายให้เห็นลักษณะการสืบทอดจาริตของพระพุทธเจ้าในเรื่องของการอธิบายเรื่องความทุกข์และความดับทุกข์ตามยุคสมัยที่เปลี่ยนไป ซึ่งในทุกนิยามพบว่า อธิบายตามคัมภีร์ที่ส่งต่อกันในรูปแบบมขปาฐะก่อนจะพัฒนาเป็นลายลักษณ์อักษร ขณะที่คำว่า “การพัฒนาจิต” เป็นกุญแจสำคัญไปสู่การพัฒนาตนเอง โดยเริ่มจากการพัฒนาจิตเป็นหลัก ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตหนึ่งที่น่าสนใจคือ จิตคือเครื่องจักรยอดเหี้ยม เมื่อเรายอดเหี้ยมจะเกิดการทำงานอย่างต่อเนื่อง เราแค่รับรู้



ปฏิกิริยาดังกล่าว การที่เราจะพัฒนาจิตได้ก็คือการนำเอาพลังงานสร้างสรรค์ทางบวกมาใช้เปลี่ยนแปลงตัวเรา ผู้เขียนได้พัฒนาวิธีการเข้าใจพุทธจารีตว่าเกี่ยวข้องกับการบรรเทาทุกข์และเพิ่มความสุข โดยการพัฒนาจิตดังกล่าวเริ่มต้นที่หลักศรัทธา ผ่านการตั้งข้อสังเกตที่ว่าความศรัทธาเป็นเรื่องชัดเจนที่สุดในการเข้าใจเรื่องจิตในฐานะต่างๆ เช่นเข้าใจได้ถึงกฎแห่งกรรม เข้าใจหลักอริยสัจ ๔ และเข้าใจพระรัตนตรัย เพราะหากผู้อ่านเข้าใจกระแสวัตถุนิยมจะเห็นว่า ในแง่หนึ่งการพัฒนาด้านวัตถุได้ทำลายฐานความเชื่อเรื่องเหล่านี้จนหมดสิ้น เช่นใครจะเชื่อว่า ทำดีได้ดี หากคนที่ทำชั่วทุจริต ใช้เล่ห์เพทุบายต่างได้ตักกันนับไม่ถ้วนในโลกสมัยนี้ การหันมาให้ความศรัทธาในแง่ที่เป็นความแน่วแน่มั่นจึงเป็นการพัฒนาจิตได้หรือยกจิตได้ตามลำดับ และในเรื่องอริยสัจที่มองว่าทุกข์นั้นไม่ใช่การแก้ทุกข์ของตน แต่ต้องเชื่อว่าทุกข์ของผู้อื่นก็ไม่ต่างจากทุกข์ของเรา เป็นการเพิ่มความเสียสละเข้าไปในองค์ประกอบของอริยสัจอย่างแนบเนียน อีกทั้งยังเชื่อมโยงให้เห็นความศรัทธาที่มีในประสบการณ์ที่เป็นของผู้อื่น ส่วนการพัฒนาจิตจากศรัทธานั้นต้องการหลักธรรมที่ในประเพณีกายเถรวาทใช้ก็คือปัญญา ในแง่นี้ก็ดูเหมือนว่าผู้เขียนจะอธิบายได้สอดคล้องกับวิธีการสร้างความเข้าใจในแง่ความจริงของชีวิตมนุษย์ เพราะมนุษย์มีความประเสริฐในแง่ของความยากของการเกิด แต่เมื่อได้เกิดมาแล้วการจะถือโอกาสใช้ไปในทางที่ไม่มีประโยชน์ก็เป็นเรื่องน่าเสียดาย การโยกความหมายจากโอกาสที่ได้ยากของการเกิดเป็นมนุษย์สู่ความไม่เที่ยงอันนำไปสู่ความตายที่ทำให้เห็นการก้าวเข้าสู่แนวคิดนิยายวชิรยานที่เน้นหนักเรื่องการพิจารณาความตายหรือมรณานุสสติอย่างแนบเนียนว่า สุตท้ายมนุษย์ที่ว่ายากก็ช่างว่างเปล่า ไร้แก่นสาร มีความตายเป็นที่สุด ประเด็นที่หนังสือนำเสนอน่าสนใจอีกประเด็นคือ มนุษย์มีระยะเวลาในชีวิตที่ต้องจัดการ แต่การจัดการเวลาด้วยหลักการกัมมัฏฐานในปัจจุบันคิดไม่ซับซ้อนนัก เน้นความเรียบง่าย รวดเร็วเช่นกัมมัฏฐานของนิายตันตระบนฐานคิดที่ว่านิพพานที่นี้เดี๋ยวนี้ได้เลย เป็นต้น แต่ที่จริงการเพ่งพินิจความจริงต้องใช้เวลาปฏิบัติเป็นสัปดาห์ เป็นเดือนเป็นปี ต้องอาศัยการบ่มเพาะจนกว่าจะมั่นคง ไม่ใช่คิดจะเอากัมมัฏฐานง่ายๆ อย่างเดียว



หนังสือเล่มนี้มีเนื้อหาที่มุ่งเน้นการปฏิบัติตนตามหลักกัมมัฏฐาน เหมาะกับผู้อ่านที่สนใจปฏิบัติทางพระพุทธศาสนา และที่สำคัญยังมีเนื้อหาอีกส่วนที่อุทิศให้กับการแก้ปัญหาที่บรรดานักคิดหรือนักปรัชญากลุ่มหนึ่งตั้งข้อสงสัย เช่น ปัญหาที่ว่าพระพุทธศาสนามองโลกแง่ร้ายมองแต่เรื่องความทุกข์ หรือพวกทุนิยม (Pessimism) โดยผู้เขียนพยายามอธิบายให้เห็นว่า ที่จริงนักคิดเหล่านี้อาจลืมไปว่าพระพุทธศาสนาก็มองเรื่องดับทุกข์ด้วย การพิจารณาเป้าหมายจึงสำคัญมากกว่าจะเพ่งไปแค่เรื่องทุกข์อย่างเดียว เพราะทุกข์เป็นที่มาของการที่จะเข้าใจความดับทุกข์ได้ ซึ่งตรงนี้นำไปสู่การเข้าใจเรื่องกรรม โดยหากเป็นกุศลกรรมก็จะนำไปสู่ความสุข หากเป็นอกุศลกรรมนำไปสู่ความทุกข์ โดยไม่ใช่มองในแง่ของเหตุและผลเท่านั้นแต่พิจารณาจนให้เห็นความเนื่องกันของความสัมพันธ์แบบเหตุปัจจัยแบบปฏิจสมุปบาท ผู้เขียนอธิบายไว้ด้วยข้ออุปมาว่า ปฏิจสมุปบาทเป็นการมีอยู่อยู่กับกิเลสและกรรม แต่หลีกเลี่ยงการมีตัวตนถาวรและความแตกต่าง เมื่อครูสอนศิษย์ ศิษย์ได้รับความรู้ที่ครูถ่ายทอดมายังตัวเขา แต่ความรู้ที่ศิษย์ได้รับและความรู้ของครูมิใช่อันเดียวกัน เพราะไม่มีแก่นเดียวกัน แต่อย่างไรก็ดีก็ไม่อาจกล่าวได้ว่าความรู้มันต่างกัน เนื่องจากความรู้ของศิษย์ก็ยังสะท้อนความรู้ของครูอยู่ดี คำอธิบายนี้ช่วยให้เรามองเห็นความไม่เที่ยงแท้และความไม่มีอนัตตาในพระพุทธศาสนาทุกสายได้ชัดขึ้น

ภาพรวมของหนังสือเล่มนี้คือการอธิบายการมองทุกข์ตามพุทธจริตและการพัฒนาจิตเพื่อการดับทุกข์ เนื่องจากเป็นพุทธจริตพยายามนำเสนอลักษณะของพระพุทธเจ้าแต่ที่นำเราไปสู่ความหมายที่แตกต่างคือการตีความลักษณะของกายไปสู่ความหมายของจักรวาลที่แสดงออกจากพระพุทธเจ้าคือการเป็นพระพุทธเจ้าไม่ใช่การเปลี่ยนแปลงทางกาย แต่เป็นการเปลี่ยนจักรวาลทางกายภาพต่างหากมีการตีความโดยโยงไปสู่การมีความรู้แบบสมมูลหรือทางสายกลางระหว่างสังสารกับนิพพาน และสิ่งที่ทำให้เห็นลักษณะกัมมัฏฐานผ่านวิถีชีวิต ผู้เขียนตีความว่ามาจากพระจริยวัตรของพระพุทธองค์ในการบำเพ็ญประโยชน์เพื่อสรรพสัตว์ถูกติดตั้งไว้ล่วงหน้าแล้ว ไม่ใช่เพิ่งเกิดขึ้น เพราะการปฏิบัติทุกอย่างล้วนมีเป้าหมายทั้งสิ้น ไม่เว้นแม้แต่การเป็นพระพุทธเจ้าเจ้าหรือการบรรลุธรรม ทำให้เห็นว่า การถูกกำหนด



ล่วงหน้าไม่ได้เป็นไปเพื่ออย่างอื่น นอกจากต้องการให้เกิดประสิทธิผลในการบำเพ็ญประโยชน์แก่สรรพสัตว์อื่นๆ ขึ้นไป

อีกทั้งหนังสือยังเน้นไปที่คำสอนของมหายาน และมีหลักคำสอนที่เป็นพื้นฐานที่เห็นได้ เช่นหลักเมตตา กรุณา สังคหัตถ์ 4 ที่ช่วยส่งเสริมแนวคิดแบบฆราวาสมากกว่า เพราะดูเหมือนว่าวิถีฆราวาสถูกมองว่าสอดคล้องกับแนวปฏิบัติบารมีของพระโพธิสัตว์มากกว่านักบวช ทำให้ฆราวาสมีโอกาสที่จะได้สร้างทานบารมี ศีลบารมี ได้ดีกว่าพระสงฆ์ อีกทั้งยังมีการเล่าเรื่องด้วยภาษาเรียบง่ายบนฐานวัฒนธรรมแบบมหายานที่คำส่วนใหญ่เช่น เมตตา กรุณา โพธิจิต พุทธภาวะ ต่างถูกอธิบายให้เห็นชัดขึ้นเหมาะแก่ผู้สนใจศึกษาพระพุทธศาสนาทุกระดับทั้งระดับผู้ศึกษาพระพุทธศาสนาขั้นต้นจนถึงนักวิชาการทางด้านพระพุทธศาสนา

เสน่ห์ของหนังสือเล่มนี้คือ การใช้อุปมาผ่านประสบการณ์ในชีวิตประจำวัน เช่นการพิจารณามรณานุสสติได้แยกผู้ใหญ่ออกจากเด็กในการพัฒนาจิต ดังข้ออุปมาว่า “เมื่อคนฆ่าสัตว์จับไก่ตัวหนึ่งเพื่อไปเชือด ไก่ตัวอื่นก็กระพือปีกตกอกตกใจและวิ่งไปอีกข้างหนึ่งของเล้า เมื่อไก่ตัวหนึ่งถูกจับและนำไปฆ่า ไก่ที่เหลือก็จะกลับไปคุ้ยเขี่ยพื้นดินมองหาอาหารต่อไป พวกเราต่างเคลื่อนไหวหาความตายไม่หยุดหย่อน แต่เมื่อเราพบเจอความตายเราอาจสะเทือนใจไปชั่วขณะและเราก็ดำเนินธุรกิจกันต่อไป เราพยายามที่จะลืมหายความตายในโลกตะวันตก ขณะที่อินเดียไม่มีความพยายามที่จะปกปิดความตาย” หรือบางแห่งในหนังสือที่ผู้เขียนพยายามอธิบายคำที่เข้าใจยากเช่นเรื่องโพธิจิตก็มีการยกเรื่องเล่ามาประกอบคือ “พระสามรูปเดินไปพบชาตกรในป่า ทั้งสามเสนอทางเลือกสามทาง โดยรูปหนึ่งบอกว่า ฆ่าฉันและไว้ชีวิตสองรูปนั้น รูปที่สองกล่าวว่า ฉันจะวิ่งหนี ฆ่าสองรูปนั้นเสีย รูปที่สามพูดว่า ไม่มีใครสมควรถูกฆ่า พวกเรามา นั่งสนทนากันดีกว่า” เป็นการพิจารณาที่เป่าหมายของพระพุทธศาสนาที่มีใช้เพื่อตนเองและเพื่อผู้อื่นอย่างเดียว ต้องเป็นประโยชน์ทั้งตนและผู้อื่นประกอบกัน นอกจากนั้นยังมีการใช้การวิเคราะห์ทางด้านเหตุผลในการอธิบายให้เห็นชัดเจนยิ่งขึ้น เช่นการวิเคราะห์หัตถภาพมนุษย์ว่าเป็นสิ่งยาก เพราะ “1. สาเหตุ ยากเพราะต้องทำกุศลกรรมคือต้องมีกรรมดี



มากพอ 2. จำนวน เพราะมนุษย์มีจำนวนน้อยกว่าสัตว์อื่น 3. อุปมา เหมือนเต่าตาบอดโผล่มาบนพื้นผิวทะเลสอดหัวเข้าไปในห่วงได้สำเร็จ 4. ธรรมชาติของการเกิด การกำเนิดเป็นมนุษย์นั้นยากและอาจเสียชีวิตได้” ผู้วิจารณ์เห็นว่าการนำเสนอหนังสือพระพุทธศาสนาที่ได้รับความนิยมในสมัยนี้จะพบว่ามีกรอุปมาและการใช้เหตุผลวิเคราะห์มาช่วย โดยเป็นการขยายให้เห็นความจำเป็นในการอธิบายภาษาศาสนาด้วยข้อมูลที่เป็นประสบการณ์และเป็นเหตุเป็นผลมากขึ้น

หนังสือเล่มนี้ถือได้ว่าเป็นความพยายามที่จะรวมคำสอนในทางพระพุทธศาสนาในนิกายอื่นๆ อันเกี่ยวกับพุทธจารีตเดียวกันมานำเสนอ จุดสำคัญที่หนังสือเล่มนี้ทำคือการเปลี่ยนแปลงกรอบการปฏิบัติกัมมฐานที่เน้นดูจิตหรือนั่งเก็บตัวในพื้นที่อันจำกัดออกมาสู่การปฏิบัติธรรมในชีวิตจริงการใช้กัมมฐานในชีวิตประจำวันให้เกิดประโยชน์ทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น และไม่ควรปฏิเสธการตีความใหม่ๆ ที่จะช่วยให้เราเข้าใจหลักปฏิบัติกัมมฐานที่ดียิ่งขึ้น ดังที่องค์พระโศภิตะได้กล่าวไว้ในบทที่ 9 การตรัสรู้และพุทธภาวะว่า “เมื่อไรก็ตามที่เราพบกับคำสอนใหม่ๆ เราอาจพบว่ามีประโยชน์ต่อเรา หรือเราอาจพบว่าเราไม่ได้ประโยชน์อะไรจากคำสอนนั้นเลย แต่แทนที่เราจะปฏิเสธ เราอาจจะนำไปเก็บไว้ ตอนหลังเราอาจจะพบว่ามีประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตก็ได้”



ข้อเสนอแนะในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. การจัดเตรียมต้นฉบับ

- บทความที่จะเสนอวารสารพุทธศาสนศึกษาเพื่อพิจารณาตีพิมพ์เป็นบทความวิชาการทุกประเภทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ทั้งบทความวิจัย บทความสรุปรายงานการวิจัย บทความวิชาการ งานแปลจากภาษาต่างประเทศ บทความหนังสือ 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 เสวตรรัตนเสถียร และเผยแพร่บนเว็บไซต์ของภาควิชาบรรณารักษศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (<http://www.arts.chula.ac.th/libsci/research/libraryscienceseries/referencestyle2019/>)
- ในการส่งต้นฉบับ ขอให้ระบุในจดหมายถึงบรรณาธิการว่า “ข้าพเจ้าขอยืนยันว่าบทความนี้มีเคยตีพิมพ์เผยแพร่มาก่อน 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)

(สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระวชิรญาณวโรรส, 2514, หน้า 147)

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

(พระมหาสมณองค์ ปุจฉาภาณี, 2550, หน้า 13-14)

(วสิษฐ์ เดชกุญชร, 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. การอ้างอิงรรถถา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

- 2.1 (ภาษาไทย) ชื่ออรรถถา เล่ม (ถ้ามี) ชื่อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
(วินัยปิฎก สมันตปาสาทิกาอรรถถา เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(กังขาวิตรณอรรถถา ชื่อ 1 หน้า 1)
(ทีฆนิกาย สุมังคลวิลาสินีอรรถถา เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(อภิธัมมปิฎก ปัญจกัณณอรรถถา เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
- 2.2 (ภาษาบาลี) ชื่ออรรถถา (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ชื่อ หน้า เช่น
(วินัยปิฎก สมันตปาสาทิกาอรรถถา (บาลี) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(กังขาวิตรณอรรถถา (บาลี) ชื่อ 1 หน้า 1)
(ทีฆนิกาย สุมังคลวิลาสินีอรรถถา (บาลี) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(อภิธัมมปิฎก ปัญจกัณณอรรถถา (บาลี) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)

3. การอ้างอิงฎีกา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

- 3.1 (ภาษาไทย) ชื่อฎีกา เล่ม (ถ้ามี) ชื่อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
(สารัตถทีปนิฎีกา เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(ทีฆนิกาย สันตถูปภาสินีฎีกา เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(ทีฆนิกาย สาธุวิลาสินีฎีกา เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
- 3.2 (ภาษาบาลี) ชื่อฎีกา (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ชื่อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
(สารัตถทีปนิฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(ทีฆนิกาย สันตถูปภาสินีฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(ทีฆนิกาย สาธุวิลาสินีฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)

4. การอ้างอิงปกรณ์วิเสสและคัมภีร์อื่น ๆ (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

- 4.1 (ภาษาไทย) ชื่อคัมภีร์ เล่ม (ถ้ามี) ชื่อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
(วิสุทธิมรรค เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)
(อภิธัมมัตถสังคหะ ชื่อ 1 หน้า 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)** หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศเฉพาะที่ใช้อ้างอิงในเนื้อหา และ **บรรณานุกรม (Bibliography)** หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศทั้งหมดที่ผู้เขียนบทความได้ใช้ประกอบการค้นคว้าในการเขียนบทความเพื่อลงพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา ผู้เขียนสามารถแสดงทั้งรายการอ้างอิงและบรรณานุกรมโดยจัดเรียงตามลำดับตามตัวอักษร **ในกรณีที่อ้างผู้แต่งคนเดิมแต่มีเอกสารสารสนเทศหลายรายการ ให้ใส่ชื่อผู้แต่งซ้ำในทุกรายการ และแสดงรายการเอกสารภาษาไทยก่อนรายการเอกสารภาษาอังกฤษ ดังนี้**

● หนังสือ

- วิจารณ์ พานิช. (2550). *ผู้บริหารองค์กรอัครริยะ ฉบับนักปฏิบัติ*. กรุงเทพมหานคร: สถาบันส่งเสริมการจัดการความรู้เพื่อสังคม.
- นราศรี ไวนิชกุล, และชูศักดิ์ อุดมศรี. (2552). *ระเบียบวิธีวิจัยธุรกิจ* (พิมพ์ครั้งที่ 19). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2545). *ภัยแห่งพระพุทธศาสนาในประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระมหาสอน ปจโจปการ. (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 inaeesthetics* (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 เียงอรรถตัวอักษรขนาด 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

แนวคิดอหิงสาและการคุ้มครองสัตว์ในพุทธจริยศาสตร์เถรวาท
พระสมุห์อดิเรก อาทิจจพล (โลกะนัง)

การพิจารณาสมณสารูปของพระภิกษุ
อัญชลี ปิยปัญญาวงศ์ และ สุปรียส์ กาญจนพิศศาล

การพัฒนาสุขภาวะในพระพุทธานุสสา
พระครูปลัดสัณห์พัฒนธรรมจารย์ (นิรันดร์ ศิริรัตน์)

พุทธจิตวิทยากับการส่งเสริมคุณภาพกายจิตตามแบบแพทย์แผนไทย
ด้วยหลักไตรสิกขา

พรรณทิพา ชเนตร์

พระสูตรที่นิยามาตลีปุตริยะไม่ยอมรับว่าเป็นพุทธพจน์: ศึกษา
ในคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะและกถาวัตถุ

เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

ปิยาภรณ์ ว่องวรังกูร

พรพิมล ศรีหมอก

องค์ใดพระสัมพุทธ

ชานปวิซซ์ หัตถแก้ว

พุทธจารีตแห่งการพัฒนาจิต

พระมหาวัณชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)

ปก: วัดช้างรอบ อุทยานประวัติศาสตร์ กำแพงเพชร
ภาพ: สันติ เล็กสุขุม