



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 27 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม – สิงหาคม 2563
ISSN (Print) 0858-8325 ISSN (Online) 2651-219X

บรรณาธิการ
วัชร งามจิตรเจริญ

เจ้าของ
ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ที่ปรึกษา

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ศาสตราจารย์ ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ศาสตราจารย์พิเศษ จำนงค์ ทองประเสริฐ

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สันติ เล็กสุขุม

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ ดร.อภิชาติ พันธเสน

สถาบันการจัดการเพื่อชนบทและสังคม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬหการ

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการบริหาร

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประทุม อังกูโรหิต

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการประจำฉบับ

ศาสตราจารย์ ดร. วัชร งามจิตฺตเจริญ

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ ดร.เดือน คำดี

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ สุริชัย หวันแก้ว

ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตฺตเจริญ

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ศาสตราจารย์ ดร.ศักดิ์ชัย สายสิงห์

คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุรียา	คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
รองศาสตราจารย์ดนัย ปรีชาเพิ่มประสิทธิ์	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน	คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานปวีชซ์ ทัดแก้ว	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล	IULM University Via Carlo Bo, 1 Milan, Italy

ฝ่ายจัดการ

อาจารย์ชาติรี วงษ์แก้ว นางไพรินทร์ แยมศรวล

ฝ่ายประสานงานและสมาชิก

นางรุ่งรัตน์ อ่วมจินดา นางสาวศิริพร บุสุวะ

อัตราค่าสมาชิก

เล่มละ 20 บาท (1 ปี 3 ฉบับ 60 บาท)

สมัครเป็นสมาชิกติดต่อฝ่ายสมาชิกที่ สำนักงานวารสารพุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อาคารบรมราชกุมารี ชั้น 13

ถนนพญาไท แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ 10330

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

ธนาณัติสั่งจ่ายศูนย์พุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปณ.ฟ. จุฬาลงกรณ์ 10332

สารบัญ

หน้า

บทบรรณาธิการ

บทความวิจัย

การถอดรื้อประวัติศาสตร์การแตกนิกายของพุทธศาสนา ยุคแรกและความเข้าใจเกี่ยวกับนิกายเถรวาทและมหาสังฆิกะ ชาลยณรงค์ บุญหนุน	1
การวิเคราะห์วินัยภิกษุณีสงฆ์ในฐานะกระบวนการปฏิบัติที่น่าสู่ การบรรลุธรรมของสตรี สุภัทรา วงสกุล	52
ชีวประวัติพระคังเซ็งฮู่ในคัมภีร์เกาเจิงจ้วน แปล (1) : การอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุของพระคังเซ็งฮู่ ในรัชสมัยพระเจ้าซุนกวนยุคสามก๊ก เมธี พิทักษ์ธีระธรรม ปิยาภรณ์ ว่องวรางกูร พรพิมล ศรีหมอก	104
กระแสน้ำแห่งพุทธะในคาบสมุทรเกาหลี ธำพรณ์ กำเนิดศิริ	139
พุทธศิลป์ไทยในบริบทอาเซียน ศักดิ์ชัย สายสิงห์	189

บทวิจารณ์หนังสือ

ชวนม่วนชื่น : ธรรมะบันเทิงหลายเรื่องเล่า จตุพร เพชรบุรณ	221
--	-----

บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ 27 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2563) ประกอบด้วยบทความวิจัยทั้งสิ้น 5 บทความ บทความวิจารณ์หนังสืออีก 1 บทความ รวมบทความทั้งหมด 6 เรื่องด้วยกัน

บทความแรก “การถอดรื้อประวัติศาสตร์การแตกนิกายของพุทธศาสนา ยุคแรกและความเข้าใจเกี่ยวกับนิกายเถรวาทและมหาสังฆิกะ” ของชาญณรงค์ บุญหนุน ปรับปรุงจากรายงานการวิจัยหัวข้อ “การศึกษาประวัติศาสตร์การแตกนิกายของพุทธศาสนา ยุคแรกและการทำความเข้าใจเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของพุทธศาสนาเถรวาทในสังคมไทยจากจุดยืนของพุทธวัฒนธรรมนิยม” ภายใต้โครงการ “พุทธธรรมพหุนิยม” เมธีวิจัยอาวุโส ศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์, สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) ปีงบประมาณ 2562 บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาการแตกนิกายของพุทธศาสนาในอินเดียช่วงพุทธศตวรรษที่ 1-3 (543-200 ปีก่อน ค.ศ.) และข้อกล่าวหาที่มีต่อนิกายมหาสังฆิกะและนิกายอื่น ๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์บาลี (พระไตรปิฎก อรรถกถา และคัมภีร์ที่ป้างสะ) ของพุทธศาสนาเถรวาท เพื่อรื้อสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับพุทธศาสนานิกายมหาสังฆิกะ ที่ถูกกล่าวหาว่าเป็นสาเหตุของความย่อหย่อนในพระธรรมวินัยและทำให้เกิดความแตกแยกในคณะสงฆ์ภายหลังพุทธปรินิพพาน รวมทั้งนำเสนอความเป็นไปได้ใหม่ในการทำความเข้าใจ อัตลักษณ์ของพุทธศาสนานิกายเถรวาทในสังคมไทยจากจุดยืนแบบพุทธวัฒนธรรมนิยม

บทความที่ 2 “การวิเคราะห์วินัยภิกษุณีสงฆ์ในฐานะกระบวนการปฏิบัติที่นำไปสู่การบรรลุธรรมของสตรี” เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “การวิเคราะห์เรื่อง กายภิกษุณีกับการบรรลุธรรม” ในระดับดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญาของสุภัทรา วงสกุล บทความนี้นำเสนอบทวิเคราะห์ภิกษุณีปาติโมกข์ และตัวบทในภิกษุณีวิวัฏฐ์เชื่อมโยงกับแนวคิดเรื่อง “ความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรี” ใน *อาเวณิกสูตร* ซึ่งเป็นความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายสตรีที่แตกต่างจากกายบุรุษ

ทั้งกายเชิงชีววิทยาและกายเชิงบริบททางสังคมและวัฒนธรรม ซึ่งผู้เขียนได้วิเคราะห์วินัยของภิกษุณีสงฆ์ในฐานะกระบวนการปฏิบัติอันนำไปสู่การบรรลุธรรมของสตรีที่บัญญัติขึ้นเพื่อจัดการกับความทุกข์อันเนื่องจากกายเชิงชีววิทยาและจัดอุปสรรคที่มีต่อกายเชิงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของสตรี การวิเคราะห์เรื่องนี้จะช่วยให้มองเห็นได้ว่าพุทธศาสนานั้นมีกระบวนการปฏิบัติเพื่อนำสู่การดับทุกข์ที่ผ่านการทำความเข้าใจเรื่องกายแตกต่างกันระหว่างบุรุษกับสตรีนั่นเอง

บทความที่ 3 “ชีวประวัติพระคังเซิงอยู่ยู่ในคัมภีร์เกาเจิงจ้วน แปล (1) : การอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุของพระคังเซิงอยู่ยู่ในรัชสมัยพระเจ้าซุนกวนยุคสามก๊ก” โดย เมธี พิทักษ์ธีระธรรมและคณะ ซึ่งบทความนี้ได้สืบค้นคัมภีร์ เกาเจิงจ้วน หรือเรียกว่า บันทีกชีวประวัติพระผู้มีคุณูปการอันสูงส่งต่อพระพุทธศาสนาจีน ถือเป็นคัมภีร์สำคัญในการศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาจีนในช่วงปีคริสต์ศักราช 67-519 รจนาโดยพระสมณะอยู่เจี้ยว (慧皎, Huijiǎo) รวบรวมปีคริสต์ศักราช 530 คัมภีร์นี้ได้รวบรวมชีวประวัติพระสมณะที่เป็นหลักนับได้ 257 รูป และยังแทรกชีวประวัติพระและอุบาสกเสริมเข้ามากว่า 200 รูป/ท่านทั้งหมดจัดแบ่งไว้เป็น 10 หมวด หมวดที่พระสมณะอยู่เจี้ยวให้ความสำคัญเป็นอย่างมากคือหมวดแรกเป็นหมวดที่เกี่ยวกับพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร โดยรวบรวมชีวประวัติพระสมณะทั้งหมด 35 รูป เมธี พิทักษ์ธีระธรรมและคณะได้ทำการศึกษาพระรูปหนึ่งในหมวดนี้คือ พระคังเซิงอยู่ยู่ ซึ่งมีชีวิตอยู่ในยุคสามก๊ก ชีวประวัติของท่านคังเซิงอยู่ยู่ มีบันทึกละแวกอยู่ 2 ช่วงคือ ช่วงชีวิตในสมัยพระเจ้าซุนกวน และช่วงชีวิตในสมัยพระเจ้าซุนโฮ

บทความที่ 4 “กระแสแห่งพุทธะในคาบสมุทรเกาหลี” ของถาปกรณ กำนัดศิริ เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับดุษฎีบัณฑิต สาขาปรัชญา เรื่อง “วิมุติวิทยาว่าด้วยการตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของโบโจจินูล” โดยมุ่งเน้นการศึกษาความเป็นมาและพัฒนาการของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีรวมถึงมูลเหตุที่มาและปัญหาที่เกิดขึ้นกับพระพุทธศาสนา ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับบริบททางสังคมวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ อันเป็นพื้นฐาน

ในการสร้างความเข้าใจแนวคิดทางปรัชญาของโบโจ จินูล ซึ่งเป็นนักคิดคนสำคัญของพระพุทธศาสนานิกายเซนในอาณาจักรโครอย

บทความที่ 5 “พุทธศิลป์ไทยในบริบทอาเซียน” ของศักดิ์ชัย สายสิงห์ เป็นบทความที่สรุปจากงานวิจัยเรื่อง “พุทธศิลป์ไทยในบริบทอาเซียน” ซึ่งได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยศูนย์จากศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ประจำปี พ.ศ. 2560 บทความนี้แบ่งเนื้อหาสาระเป็น 2 ส่วน ส่วนที่ 1 กล่าวถึงงานพุทธศิลป์ไทยที่รับมาจากประเทศอาเซียน ส่วนที่ 2 กล่าวถึงบทบาทของงานพุทธศิลป์ไทยต่อประเทศอาเซียน ซึ่งบทความนี้จะทำให้เห็นการมีอิทธิพลต่อกันและกันระหว่างพุทธศาสนาในประเทศไทยและประเทศต่าง ๆ ในอาเซียน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในด้านประวัติศาสตร์งานศิลปะที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาไทย

บทความสุดท้าย ได้แก่ “บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review) ขวมน่วนชื่น : ธรรมะบันเทิงหลายเรื่องเล่า” จตุพร เพชรบุรณ ได้วิจารณ์หนังสือ “ขวมน่วนชื่น : ธรรมะบันเทิงหลายเรื่องเล่า” ที่ศรัทธา อิศสระแปลจากหนังสือ “Opening the Door of Your Heart : And Other Buddhist Tales of Happiness” ของพระอาจารย์พรหม สมณศักดิ์ปัจจุบันคือ พระวิสุทธิสังวรเถร (ปีเตอร์ พรหมวโสลิกุข) หนึ่งในศิษย์ชาวต่างประเทศของพระโพธิญาณเถร (ชา สุภทฺโท) ปัจจุบันเป็นเจ้าอาวาสวัดโพธิญาณ เมืองเซอร์เพนไทน์ รัฐเวสเทิร์นออสเตรเลีย ประเทศออสเตรเลีย หนังสือ *Opening the Door of Your Heart: And Other Buddhist Tales of Happiness* เป็นหนังสือที่พระอาจารย์พรหมเรียบเรียงขึ้นโดยรวบรวมนิทานและเรื่องเล่าที่ท่านได้ยินได้ฟังมาขณะบวชเป็นพระ รวมถึงเรื่องราวจากประสบการณ์ของท่านและคนที่ท่านรู้จัก หนังสือเรื่องนี้ได้รับการแปลเป็นภาษาไทยโดยให้ชื่อในพากย์ไทยว่า “ขวมน่วนชื่น : ธรรมะบันเทิงหลายเรื่องเล่า” ผู้วิจารณ์หนังสือให้ข้อมูลว่าหนังสือเล่มนี้เป็นหนังสือธรรมะที่เขียนเล่าด้วยภาษาเป็นกันเอง จะอ่านแยกเป็นเรื่อง ๆ ก็ได้เนื่องจากแต่ละเรื่องเป็นนิทานหรือเรื่องเล่าที่จบในตัวเอง ถ้าหากจะอ่านเรียงไปตั้งแต่ต้นจนจบก็ได้เช่นกัน เนื่องจากบางครั้งในนิทานหรือเรื่องเล่าเรื่องหลัง ๆ จะมีการอ้างถึงนิทานหรือ

เรื่องเล่าที่เคยเล่าไปแล้วในตอนต้น นิทานหรือเรื่องเล่าที่ประมวลมาไว้ในหนังสือชวนม่วนขึ้น
นี้แล้วแต่เป็นเรื่องเล่าที่แฝงข้อคิดและให้ประโยชน์กับผู้อ่านทั้งสิ้น

สำหรับฉบับนี้คงลบความแปล “องค์ใดพระสัมพุทธ” ของอาจารย์พุทิตะ
ทากามิจิ (แปลโดยผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานปวิชช ทัตแก้ว) ท่านที่ประสงค์จะติดตาม
บทความแปลเรื่องนี้สามารถติดตามได้ในฉบับถัดไป ต้องขออภัยไว้ ณ ที่นี้ด้วย

อย่างไรก็ตาม บรรณาธิการสามารถกล่าวได้อย่างมั่นใจว่า เนื้อหาสาระโดยรวม
ของวารสารฉบับที่ 27 ฉบับที่ 2 นี้มีความเป็นนานาชาติในตัวมันเองแม้ทั้งหมดจะเป็น
บทความที่เขียนเป็นภาษาไทย แต่ได้กล่าวถึงพุทธศาสนาทั้งในแง่ประวัติศาสตร์ ปรัชญา
ทั้งพุทธศาสนาเถรวาทในประเทศไทย ทั้งพุทธศาสนมหายานในจีน นิกายเซ็นในเกาหลี
และพุทธศาสนาในประเทศอาเซียน วารสารวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษาภาษาไทยที่จะมี
เนื้อหาครอบคลุมเรื่องราวนานาชาติเช่นนี้ไม่มีมากนัก นอกจากนี้ ที่ถือได้ว่าเป็นคุณูปการ
ต่อวงการพุทธศาสนศึกษาของไทยของบทความวิจัยส่วนใหญ่ในวารสารฉบับนี้คือ การเปิด
เผยข้อมูลหลักฐานใหม่ ๆ หรือให้ความเข้าใจใหม่ ๆ เกี่ยวกับประวัติศาสตร์พุทธศาสนา
ที่น่าสนใจและนำมาศึกษาวิจัยให้ก้าวหน้าต่อไป



ก การถอดรื้อประวัติศาสตร์การแตกนิกายของ พุทธศาสนายุคแรกและความเข้าใจเกี่ยวกับ นิกายเถรวาทและมหาสังฆิกะ*

ชาญณรงค์ บุญหนุน**

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ (1) เพื่อศึกษาการแตกนิกายของพุทธศาสนาในอินเดียช่วงพุทธศตวรรษที่ 1-3 (543-200 ปีก่อน ค.ศ.) และข้อกล่าวหาที่มีต่อนิกายมหาสังฆิกะและนิกายอื่น ๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์บาลี (พระไตรปิฎก อรรถกถา และคัมภีร์ที่ป้างสะ) ของพุทธศาสนาเถรวาท (2) เพื่อรื้อสร้างความเข้าใจเกี่ยวกับพุทธศาสนานิกายมหาสังฆิกะ ที่ถูกกล่าวหาว่าเป็นสาเหตุของความย่อหย่อนใน

* บทความนี้ปรับปรุงจากรายงานการวิจัยหัวข้อ “การศึกษาประวัติศาสตร์การแตกนิกายของพุทธศาสนายุคแรกและการทำความเข้าใจเกี่ยวกับอัตลักษณ์ของพุทธศาสนาเถรวาทในสังคมไทยจากจุดยืนของพุทธพัฒนาธรรมนิยม” ภายใต้โครงการ “พุทธธรรมพหุนิยม” เมธีวิจัยอาวุโส ศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์, สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) ปีงบประมาณ 2562

** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
Email : bwongsa2509@gmail.com.

วันที่รับบทความ 28 กุมภาพันธ์ 2563 วันที่แก้ไขบทความ 4 สิงหาคม 2563
วันที่ตอบรับบทความ 12 ตุลาคม 2563



พระธรรมวินัยและทำให้เกิดความแตกแยกในคณะสงฆ์ภายหลังพุทธปรินิพพาน (3) เพื่อนำเสนอความเป็นไปได้ใหม่ในการทำความเข้าใจ อัตลักษณ์ของพุทธศาสนิกายเถรวาทในสังคมไทยจากการสนทนากับแนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรม (Multiculturalism) ของ ชาร์ลส์ เทย์เลอร์

ในช่วงหลังพุทธกาล ระหว่าง 1-300 ปี มีข้อมูลและบทศึกษาที่นำมาวิเคราะห์ใหม่บ่งชี้ว่า นิกายมหาสังฆิกะที่ถูกกล่าวหามานานว่าเป็นสาเหตุแห่งการแตกแยก เป็นภิกษุผู้ประพัตินอกพระธรรมวินัยที่รวบรวมไว้ในสังคายนาครั้งที่ 1 เป็นเส้นหนามแห่งพระพุทธศาสนาและนำความเสื่อมทรามมาสู่พระธรรมวินัยของพระพุทธเจ้า อาจไม่ใช่ความจริงที่ปราศจากข้อโต้แย้ง ถ้าข้อมูลและข้อเสนอในงานวิจัยนี้มีน้ำหนักน่าเชื่อถือ ทศณะดั้งเดิมที่มีต่อพุทธศาสนายุคแรกและความเข้าใจที่ว่าฝ่ายเถรวาทเป็นเพียงนิกายเดียวที่รักษาพระธรรมวินัยอันบริสุทธิ์ที่รวบรวมไว้โดยพระอรหันต์ในสังคายนาครั้งที่ 1 ก็พึงได้รับบทวนและเปิดทางสู่แนวการวิเคราะห์ใหม่ที่แตกต่างจากเดิมได้

คำสำคัญ: การแตกนิกาย พุทธศาสนาเถรวาท มหาสังฆิกะ พหุนิยมทางวัฒนธรรม



Deconstructing History of The Schisms of Early Buddhism and An Alternative Way to Understand Theravada and Mahasamghika School*

Channarong Boonnoon**

Abstract

The objectives of this research are threefold: (1) to re-visit the schisms in Indian Buddhism during the 1st and 3rd Buddhist Centuries (543-200 B.C.) and the traditional accusations against the Mahasamghika and other schools as appeared in the Pali texts (the *Tipitaka*, *Atthakathas*, and *Dipavamsa*) of Theravada Buddhism; (2) to deconstruct the accusation that the Mahasamghika School was the origin of debilitated discipline and chasms among the Sangha after the passing away of the Buddha; and (3) to present a possible alternative to the way Theravada Buddhist identity has been constructed in Thai society. This possible alternative is inspired by a conversation with the multiculturalist position of Charles Taylor.

* This article developed from Research paper “A Study of History of The Schisms of Early Buddhism and Thai Buddhist’s Understanding of Theravada’s Identity from Multiculturalist Position.” **Buddhist Pluralism Project, Senior Research Fellowship in Humanity, Thailand Science Research and Innovation (TSRI) 2019-2021.**

** Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Silpakorn University, Email : bwongsa2509@gmail.com

Received February 28, 2020, Revised August 4, 2020,

Accepted October 12, 2020



Evidence from the 1st and 3rd centuries on this issue indicate that the traditional accusation may not be true without contestations. Traditional accusations indicate that the Mahasamghika was the cause of chasms, violated the Dhamma-Vinaya as compiled in the First Councils, was an enemy of Buddhism, and brought the decline and corruption to Buddhism. If the evidence and analysis from this study is well worth consideration, the longstanding beliefs that Theravada Buddhists are the only ones to maintain the pure Dhamma-Vinaya as compiled in the First Councils could be subjected to a re-evaluation.

Keywords: Schisms, Theravada Buddhism, Mahasamghika, Cultural Pluralism



1. บทนำ: ที่มาและความสำคัญของการวิจัย

ใน *Politics of Recognition* อันเป็นงานเขียนทางปรัชญาการเมืองที่สำคัญ ชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Charles Taylor) ให้เหตุผลสนับสนุนข้อเรียกร้องให้เคารพในความหลากหลายวัฒนธรรมว่า เนื่องจากมนุษย์สร้างอัตลักษณ์หรือตัวตนของเขาขึ้นโดยอาศัยวัฒนธรรมที่แวดล้อมการดำรงอยู่ของเขา แต่ละคนมีอัตลักษณ์อันแท้จริงของตนเองซึ่งหลอมสร้างขึ้นจากวัฒนธรรมหรือการมีบทสนทนากับผู้อื่น การเคารพยอมรับ (recognition) จากผู้อื่นจึงเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับชีวิตมนุษย์เพราะสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออกกับการเข้าใจตนเอง

ความปรารถนาที่จะได้รับการเคารพยอมรับสืบเนื่องมาจากสมมติฐานที่เชื่อว่ามี mốiเชื่อมโยงกันระหว่างการเคารพยอมรับกับอัตลักษณ์ อันหมายถึงความเข้าใจของบุคคลว่าเขาเป็นใคร อันเป็นลักษณะพื้นฐานสำหรับกำหนดคุณลักษณะความเป็นมนุษย์ของพวกเขา ข้อเสนอในเรื่องนี้ก็คือ อัตลักษณ์ของเราส่วนหนึ่งนั้นเป็นรูปเป็นร่างขึ้นมาจากการเคารพยอมรับหรือไม่เคารพยอมรับหรือการตระหนักรู้ อย่างผิด ๆ ของผู้อื่น และดังนั้น คนคนหนึ่งหรือกลุ่มบุคคลสามารถจะได้รับความทุกข์ทรมานจากการทำลายหรือการเบียดเบียน ถ้าผู้คนหรือสังคมที่รายล้อมเขาสะท้อนภาพของพวกเขาวางอย่างจำกัด ลดความหมายหรือคุณค่าหรือสะท้อนออกมาอย่างน่ารังเกียจ การไม่เคารพยอมรับหรือการตระหนักรู้ อย่างผิดพลาดสามารถทำให้เกิดความเจ็บปวด เป็นรูปแบบหนึ่งของการกดขี่ และทำให้ทุกข์ทรมานหรือคุมขังเขาไว้ในความผิดพลาด บิดเบือนและลดทอนชีวิตความเป็นอยู่ของเขา



.... ในมุมมองนี้ การตระหนักรู้อย่างผิด ๆ ไม่เพียงแต่แสดงถึงการขาดความเคารพยอมรับ ยังเป็นการลงโทษสร้างบาดแผลอันเจ็บปวดสาหัส ทำให้เหี่ยวเศร้าเสียใจเพราะรังเกียจตัวเอง การตระหนักรู้และยอมรับอย่างถูกต้องจึงไม่ได้เป็นเพียงมรรยาทที่บุคคลพึงมี แต่เป็นความจำเป็นสำหรับการมีชีวิตอีกด้วย (Taylor, 1994, pp. 25-26)

เทย์เลอร์เห็นว่าแนวคิดเรื่องอัตลักษณ์และการถูกยอมรับกลายมาเป็นเรื่องที่สำคัญในสังคมสมัยใหม่ ด้วยสาเหตุ 2 ประการ ประการแรก ได้แก่ การล่มสลายของลำดับชั้นทางสังคมซึ่งเคยเป็นพื้นฐานให้แก่แนวคิดเรื่องเกียรติยศ (honor) และความไม่เท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์ เกียรติยศเป็นสิ่งที่บางคนเท่านั้นที่จะมีได้ ในขณะที่ทุกคนล้วนมีศักดิ์ศรี (dignity) นัยยะของศักดิ์ศรีคือความเป็นสากลและความเสมอภาค เมื่อเรากล่าวถึงศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์หรือศักดิ์ศรีแห่งพลเมือง นัยยะที่เป็นพื้นฐานก็คือมันเป็นสิ่งที่ทุกคนมีร่วมกัน และเป็นที่ยึดเหนี่ยวว่าแนวคิดดังกล่าวนี้สอดคล้องกับสังคมประชาธิปไตย กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือการถูกยอมรับอย่างเท่าเทียมเป็นสิ่งที่จำเป็นต่อวัฒนธรรมประชาธิปไตย (Taylor, 1994, p. 27) ประการที่ 2 อัตลักษณ์ที่ถูกทำให้เป็นปัจเจกหรือความแท้จริง (authenticity) ทำให้เกิดความต้องการการถูกยอมรับจากผู้อื่น ความคิดเรื่องความเป็นแท้จริงของบุคคลเกิดจากแนวคิดที่ให้ความสำคัญต่อปัจเจกบุคคลในฐานะผู้ประเมินผลของความถูกต้องทางจริยธรรมของตนเอง ในมิติทางศาสนา ความถูกต้องอาจมาจากคัมภีร์ศาสนาหรือข้อตักเตือนจากภายนอกตัวมนุษย์ หรือในบางสำนักปรัชญา ความถูกต้องตัดสินโดยอาศัยการคำนวณผลได้ผลเสีย แต่แนวคิดเรื่องความจริงแท้ (idea of authenticity) เกิดจากการตระหนักถึงเสียงอันมาจากภายในตัวบุคคล เสียงจากข้างใน (inner voice) เป็นสิ่งสำคัญเพราะเสียงดังกล่าวมันจะบอกได้เองว่าอะไรคือผิดอะไรคือถูกสำหรับตัวเขาเอง และการได้สัมผัสกับความรู้สึกสำนึกทางศีลธรรมจากข้างในแบบนี้เป็นเรื่องสำคัญในฐานะที่เป็นวิธีไปสู่จุดหมายแห่งการกระทำที่ถูกต้อง แนวคิดนี้เชื่อว่ามนัสสำนึกที่เกิดจากภายในตัว



บุคคลนั้นท้ายที่สุดแล้วจะทำให้บุคคลสามารถเชื่อมต่อตัวเองกับความดีงามสูงสุดได้ นั่นคือการตระหนักรู้ความจริงสูงสุด หรือภาวะสูงสุดทางจิตวิญญาณผ่านการตระหนักรู้ตนเอง เหมือนดังที่เกิดขึ้นในเหล่านักบุญทั้งหลาย (Taylor, 1994, pp. 28-28)

ข้อเขียนของสุวรรณา สถาอานันท์ ใน *ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา* ได้ชี้ให้เห็นว่า แนวคิดพหุนิยมทางศาสนา (Religious Pluralism) เป็นสิ่งสำคัญสำหรับการศึกษาด้านปรัชญาศาสนาในปัจจุบัน โดยระบุนสาเหตุ 3 ประการที่ผลักดันให้เราควรสนใจการศึกษาเกี่ยวกับพหุนิยมทางศาสนา ได้แก่ เหตุผลทางศาสนา เหตุผลทางวิชาการ และความเปลี่ยนแปลงทางสังคมโลกสมัยใหม่ที่ผู้คนทุกระดับชั้นอพยพเคลื่อนย้ายข้ามพรมแดนเพื่อแสวงหาอาชีพหรือดำรงชีพจนเกิดการปะทะกันทางวัฒนธรรม โลกไร้พรมแดนทำให้เราอยู่ท่ามกลางความขัดแย้งด้านคำสอนเกี่ยวกับความจริงและแนวปฏิบัติบางประการที่ศาสนาต่างๆ นำเสนอ (สุวรรณา สถาอานันท์, 2550, หน้า 163) เหตุผลเรื่องความจริงทางศาสนาจะเป็นแรงผลักดันสำคัญที่ให้เกิดการศึกษาเรื่องพหุนิยมทางศาสนาตามที่ จอห์น ฮิค (Hick, 1985) ผู้บุกเบิกการศึกษาเรื่องพหุนิยมทางศาสนาและเขียนหนังสือชื่อ *พหุนิยมทางศาสนา (Religious Pluralism)* ได้ชี้ให้เห็นปัญหาชนิดหนึ่งที่ทำให้เขาต้องนำเสนอแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาขึ้นมาในวงวิชาการด้านปรัชญาศาสนา คือ การยกตนข่มท่านเรื่องความจริงทางศาสนา เขาชี้ว่าการยกตนข่มท่านมาจากการยอมรับข้อความเชื่อที่ว่า มีความจริงสูงสุดบางอย่างที่ดำรงอยู่และความจริงที่ว่านั้นถูกเปิดเผยและรับรู้ผ่านประสบการณ์ของผู้ที่ถูกเลือกจากองค์ควันหรือพระเป็นเจ้าผู้สูงสุดเท่านั้น ความคิดทำนองนี้ปฏิเสธความจริงสูงสุด ความรู้อันถูกต้อง และความดีงามสูงสุดที่มีอยู่ในวัฒนธรรมศาสนาอื่น (Exclusivism) ข้อความเชื่อในพระคัมภีร์ของชาวคริสต์เคยถูกตีความให้เป็นฐานรองรับความเข้าใจทำนองนี้ แม้ต่อมาจะยอมรับว่ามีความจริงดำรงอยู่ในศาสนาอื่น ๆ หรือวัฒนธรรมอื่น ๆ มิใช่แต่ในวัฒนธรรมของชาวคริสต์เท่านั้น แต่ชาวคริสต์ก็ถือว่าความจริงที่เผยแสดงในวัฒนธรรมเหล่านั้นเป็นจริงเพียง



บางส่วน ไม่ใช่ความจริงอันสมบูรณ์ ซึ่งความจริงชนิดหลังนี้จะมีก็แต่ในวัฒนธรรมของชาวคริสต์ที่ได้รับการเผยแผ่และการไถ่บาปจากพระเยซูเจ้าเท่านั้น ท่าทีที่ยอมรับว่าวัฒนธรรมอื่นอาจเข้าถึงความจริงสูงสุดและบรรลุถึงความดีงามได้ แต่ไม่อาจเป็นความจริงเทียบเท่าวัฒนธรรมทางศาสนาหลักที่ตนเองนับถือ เรียกว่า Inclusivism ท่าทีต่อความจริงทางศาสนาทั้งสองประการนี้มีอยู่ในศาสนาต่าง ๆ ไม่เพียงแต่ในคริสต์ศาสนาเท่านั้น จอห์น ฮิค ปฏิเสธแนวความคิดสองประการนี้ และโน้มน้าวให้ยอมรับแนวคิดเรื่อง *พหุนิยมทางศาสนา (Religious Pluralism)* ฮิคมองว่าวิถีแห่งความรอดหรือแนวทางของการหลุดพ้นของแต่ละศาสนานั้น มีความแตกต่างกันออกไป ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า แต่ละวัฒนธรรมศาสนาเข้าถึงสิ่งสูงสุดภายใต้ข้อจำกัดทางวัฒนธรรม ภาษาและประสบการณ์ของตนเอง แม้ว่าเป้าหมายของศาสนา วิถีปฏิบัติเพื่อเข้าถึงเป้าหมายทางศาสนา หรือการอุทิศตนเพื่อเข้าถึงประสบการณ์ทางศาสนาอันแท้จริงจะต่างกัน แต่เราไม่มีเหตุผลที่จะให้ความเคารพต่อศาสนาของตนมากกว่าศาสนาอื่น ๆ ไม่ว่าเราจะรู้สึกซาบซึ้งในศาสนาอื่น ๆ อย่างแท้จริงหรือไม่ก็ตาม เพราะว่าเราไม่สามารถประเมินศาสนาต่าง ๆ อย่างครบถ้วนบริบูรณ์ แต่ละศาสนามีทั้งแง่บวกและแง่ลบของตนเอง จึงเป็นไปได้ที่จะใช้ข้อตัดสินของมนุษย์ไปวัดน้ำหนักหรือเปรียบเทียบความดีงามของระบบต่าง ๆ ที่ช่วยให้มนุษย์พบความรอด (Hick, 1985, pp. 68-87)

เนื่องจากบทความนี้เป็นการศึกษาในเชิงประวัติศาสตร์ศาสนา ผู้เขียนจะใช้แนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรม (Multiculturalism) ของเทย์เลอร์เป็นจุดยืนในการศึกษา พหุนิยมทางวัฒนธรรมถือว่าการตระหนักรู้และเคารพยอมรับในศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์หรือการเคารพในอัตลักษณ์ของผู้อื่นเป็นรากฐานสำคัญของจริยธรรมของโลกสมัยใหม่ การดำรงอยู่ท่ามกลางความหลากหลายทางวัฒนธรรม ความคิด ความเชื่อ อุดมการณ์และอัตลักษณ์ที่แตกต่าง เกิดขึ้นบนความปรารถนาที่จะมีชีวิตที่ตีร่วมกันของปัจเจกบุคคล ชุมชนและสังคม ผู้สนับสนุนพหุวัฒนธรรมนิยมเชื่อว่าวิธีที่ถูกต้องที่สุดในการอยู่ร่วมกันในสังคมคือ การเคารพยอมรับผู้อื่นตามที่เขาเป็นหรือเคารพในอัตลักษณ์ที่แท้จริงของเขา การทำความ



เข้าใจหรือตระหนักรู้อย่างถูกต้องเกี่ยวกับบุคคลนั้นๆ และให้ความเคารพต่อสถานะที่เป็นอยู่ของบุคคล มีคุณค่าต่อการดำรงอยู่ของบุคคลในฐานะสัตว์ที่มีเป้าหมายในตัวเอง พหุนิยมทางวัฒนธรรมเรียกร้องให้มีการตระหนักรู้วัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลาย ไม่สร้างความปวดร้าวก่ผู้อื่นเพราะการมีความรู้เกี่ยวกับอัตลักษณ์หรือตัวตนของผู้อื่นอย่างผิด ๆ อาจนำไปสู่การกดขี่หรือปฏิบัติต่อเขาโดยไม่คำนึงถึงศักดิ์ศรีที่เท่าเทียมกันของมนุษย์

บทความนี้ไม่ได้ต้องการจะใช้แนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรมของชาร์ล เทย์เลอร์เป็นกรอบในการวิเคราะห์ศึกษาประวัติศาสตร์พุทธศาสนา หากอาศัยจุดยืนดังกล่าวเป็นแรงบันดาลใจในการศึกษาเท่านั้น โดยจะเริ่มต้นจากคำถามว่า เหตุใดเราจึงต้องสนใจเสียงที่แตกต่างอันปรากฏในพระไตรปิฎกภาษาบาลีและวรรณกรรมทางศาสนาของเถรวาท ซึ่งถ้าตอบจากจุดยืนพหุนิยมทางศาสนา ก็ต้องบอกว่าเพราะข้อเท็จจริงที่ว่า พุทธศาสนามีอยู่หลายสำนัก หลายกลุ่ม หลายนิกาย เราไม่อาจประเมินได้อย่างสมบูรณ์ว่าคำสอนหรือแนวคิดของสำนักนิกายใดถูกผิดโดยสมบูรณ์ การเคารพยอมรับวัฒนธรรมอื่น ๆ ที่แตกต่างออกไปจึงเป็นสิ่งที่ถูกต้อง จุดยืนดังกล่าวนี้มาจากการยอมรับแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกที่ว่าความจริงทางศาสนาไม่สามารถจะตอบให้แน่ชัดได้ว่าใครถูกผิดที่สุด ตามจุดยืนพหุนิยมทางวัฒนธรรม ทุกกลุ่มอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมควรได้รับการเคารพยอมรับในความเป็นแท้จริง การเคารพยอมรับความเป็นบุคคลที่แท้จริงนั้นหมายถึงการเคารพในอัตลักษณ์ของบุคคลซึ่งหล่อหลอมขึ้นจากวัฒนธรรมประเพณี ความเชื่อและอุดมการณ์ที่เป็นภูมิหลัง ในบริบทของเถรวาทและมหายาน ประวัติศาสตร์ของกลุ่มนิกายและเรื่องเล่าเกี่ยวกับจุดกำเนิดของกลุ่มนิกายที่ผิดเพี้ยนไม่ตรงกับความจริงได้ทำให้ศาสนิกชนเกิดความเชื่อและมีท่าทีที่ไม่ถูกต้องทั้งต่อตนเองและผู้อื่น การเข้าใจอัตลักษณ์พุทธศาสนานิกายเถรวาทและมหายานที่ปรากฏในตำราประวัติศาสตร์พุทธศาสนาของไทยในปัจจุบันยังมีช่องโหว่และมีความผิดพลาด ความเข้าใจที่ผิดพลาดนี้สัมพันธ์กับความเข้าใจประวัติศาสตร์พุทธศาสนายุคเริ่มแรกที่ปรากฏในพระไตรปิฎกภาษาบาลี อรรถกถา



และโดยเฉพาะที่ได้รับอิทธิพลจากวรรณกรรมเชิงประวัติศาสตร์ที่รจนาขึ้นในภายหลัง

ด้วยข้อจำกัดบางประการในการศึกษา บทความนี้จะให้ความสำคัญเป็นพิเศษต่อกรณีพุทธศาสนาศึกษาในสังคมไทยเท่านั้น เนื่องจากการสำรวจเอกสารเบื้องต้นพบว่า ความเข้าใจเกี่ยวกับการสังคายนาคั้งที่ 1-3 มีส่วนสำคัญในการกำหนดอัตลักษณ์หรือการนิยามตนเองของพุทธศาสนาเถรวาทในประเทศศรีลังกา เมียนมาและไทย ชาวเถรวาทในประเทศไทยมีความเข้าใจว่า พุทธศาสนามหายาน ก่อกำเนิดจากพุทธศาสนานิกายมหาสังฆิกะที่แตกออกจากเถรวาทในราวพุทธศตวรรษที่ 2 (ประมาณ 300 ปีก่อน ค.ศ.) ดังเช่น หนังสือ *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา* ของพระโสภณคณาภรณ์ (ระแบบ ฐิตญาโณ) ระบุไว้ว่า พุทธศาสนานิกายมหายานเกิดจากนิกายมหาสังฆิกะ (พระโสภณคณาภรณ์ (ระแบบ ฐิตญาโณ), 2529, หน้า 222-223) เมื่อกล่าวถึงมหายาน ท่านได้เขียนไว้ตอนหนึ่งว่า พระสูตรสำคัญ ๆ ของมหายาน เวลาแสดงมักมีคนฟังมากจนไม่น่าเชื่อ ข้อความที่ปรากฏในพระสูตรเหล่านั้นเสมอคือ กตเถรวาท ยกย่องมหายาน พุทไปพุทมากแล้วคนจะไม่เชื่อ มีการปลอมบ้าง ชูบ้าง ขอร้องบ้างให้คนอื่นเชื่อและทำตาม แสดงให้เห็นถึงความไม่มั่นใจของคนแต่งพระสูตร เพราะนอกจากจะถวายเข้าพระโอษฐ์พระพุทธเจ้าแล้วยังระดมเอาวิธีต่าง ๆ มาใช้ในการหาพวกอีกด้วย (พระโสภณคณาภรณ์ (ระแบบ ฐิตญาโณ), 2529, หน้า 233-234) สิริวัฒน์ คำวันสา กล่าวว่า การเชื่อมโยงมหายานกับนิกายมหาสังฆิกะเช่นนี้เกิดขึ้นจากหนังสือ “ศาสนวงศ์” ที่แต่งเป็นภาษาบาลีโดยพระปัญญาสวามีชาวพม่า เมื่อ พ.ศ. 2405 ต่อมา มีการถอดความเป็นอักษรโรมันและมีการตีพิมพ์เป็นภาษาอังกฤษ และกรมศิลปากรให้ถอดจากอักษรโรมันและแปลเป็นไทยตีพิมพ์เมื่อ พ.ศ. 2506 จากหลักฐานภาษาบาลีที่แต่งขึ้นนี้ทำให้ชาวพุทธไทยเชื่อกันต่อมาว่า มหายานเกิดขึ้นจากนิกายมหาสังฆิกะ (สิริวัฒน์ คำวันสา, 2523, หน้า 154-155)

การเชื่อว่าพุทธศาสนามหายานเกิดขึ้นจากนิกายมหาสังฆิกะและมหาสังฆิกะเป็นพวกเดียวกันกับภิกษุวัชชีบุตรแห่งเมืองเวสาลี อันเป็นพระสงฆ์



กลุ่มแรก ๆ ที่ประพุดิละเมิดพระธรรมวินัยและไม่เป็นที่ยอมรับโดยคณะสงฆ์ผู้สืบทอดเจตนารมณ์สังคายนาครั้งที่ 1 จนถูกขับออกจากคณะสงฆ์แล้วไม่พอใจจึงรวบรวมพรรคพวกอีกจำนวนมากไปก่อตั้งนิกายใหม่นั้น ทำให้ท่าทีที่ชาวเถรวาทมีต่อพุทธศาสนาหายานเป็นไปในเชิงลบ เช่น เมื่อมีผู้เสนอว่าการบวชภิกษุณีเถรวาททำได้โดยใช้คณะสงฆ์จากฝ่ายเถรวาทและมหายานร่วมกัน ก็มีผู้รู้จากฝ่ายเถรวาทของไทยคัดค้านว่า เถรวาทกับมหายานนั้นเป็นนานาสังวาส (เป็นคนละพวก) การอุปสมบททำโดยสงฆ์ที่เป็นนานาสังวาสไม่อาจสำเร็จได้ตามพระธรรมวินัยเพราะ “ในกรณีที่ว่าถ้าเป็นภิกษุณีสายเถรวาทจริง แต่ภิกษุสงฆ์ในได้หวั่นมีแต่มหายาน ภิกษุณีซึ่งบวชในสงฆ์สองฝ่าย ก็กลายเป็นบวชกับภิกษุสงฆ์มหายาน ความเป็นเถรวาทก็แปรไปเสียอีก จะนับว่าเป็นภิกษุณีเถรวาทครึ่ง มหายานครึ่ง หรืออย่างไร” (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2544, หน้า 19) ความลำบากใจที่ว่านี้เกิดจากการดูถูกสถานะของภิกษุมหายานที่ยังตกค้างในใจของสงฆ์ฝ่ายเถรวาทนั่นเอง อาการไม่พร้อมจะยอมรับสถานภาพอันเท่าเทียมกันของการเป็นนักบวชที่ถูกต้องหรือบริสุทธิ์ของมหายานเทียบเท่ากับเถรวาทนั้นมีอยู่จริง ดังเช่นเมื่อมีการเรียกร้องให้แก้ไขสิกขาบทเล็กน้อยเพื่อเปิดโอกาสให้สามารถบวชภิกษุณีได้ ซึ่งการปรับแก้สิกขาบทเล็กน้อย ถือว่าเป็นพุทธประสงค์อยู่แล้ว ผู้รู้ทางพุทธศาสนาในประเทศไทยบางท่านแม้จะเห็นว่าโดยหลักการแล้วสามารถกระทำได้ก็คัดค้านว่าไม่ควรทำเนื่องจาก

ถ้ามีการปฏิบัติตามพุทธานุญาต ที่พระมโนอ้างว่าเป็นพุทธานุญาตหรือพุทธประสงค์ คือมีการถอนสิกขาบทเล็กน้อยกันจริง ๆ และของจริงที่เกิดขึ้นแล้วก็ไม่ต้องดูอื่นไกล –ก็พระภิกษุในนิกายมหายานทุกวันนี้มันยังงี้ ถ้าเปรียบเทียบกับพระภิกษุในนิกายเถรวาท ก็แทบจะเป็นคนละศาสนาอยู่แล้วมิใช่หรือนั้นแหละผลงานของสงฆ์ฝ่ายที่ปฏิบัติตามสิ่งที่พระมโนอ้างว่าเป็นพุทธประสงค์ละ (ทองย้อย แสงสินชัย, 2546, หน้า 116. การเน้นข้อความของผู้วิจัย)



อันที่จริง ไม่เพียงแต่นิกายเถรวาทเท่านั้นที่มีท่าทีดูหมิ่นดูแคลนนิกายมหาสังฆิกะ แม้นิกายอื่นที่แตกออกไปจากเถรวาท (โดยเฉพาะนิกายสราสตีวาท) ก็มีทัศนะเป็นลบต่อนิกายมหาสังฆิกะเช่นกัน ความรู้สึกเชิงลบนี้แสดงตัวผ่านเรื่องเล่าเกี่ยวกับผู้ก่อตั้งมหาสังฆิกะ โดยเรื่องเล่าจากคัมภีร์สันสกฤตของฝ่ายมหายานได้ชี้ว่าพระมหาเทวะผู้นำของนิกายมหาสังฆิกะนั้นมีพฤติกรรมชั่วร้ายเลวทราม นอกจากกระทำอนันตริยกรรมอย่างหนักก่อนจะออกบวชแล้ว ยังละเมิดอาบัติปาราชิกข้ออวดอุตริมนุสสรธรรมอีกด้วย (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2544, หน้า 110-113) ส่วนขวมหายานดูจะมีท่าทีเป็นบวกต่อมหาสังฆิกะมากกว่าเนื่องจากมองว่าเรื่องเกี่ยวกับพระมหาเทวะที่เรียบเรียงขึ้นโดยพระวสุมิตรแห่งสำนักสรวาสตีวาทนั้นกล่าวเกินความจริง (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2544, หน้า 193-194)

ประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในยุคแรกมีความสำคัญต่อการกำหนดอัตลักษณ์ของนิกายหรือกลุ่มต่าง ๆ ทางพุทธศาสนา ทั้งในอดีตและปัจจุบัน มีข้อสังเกตว่าพุทธศาสนาเถรวาทจะให้ความสำคัญต่อการเกิดขึ้นของนิกายต่าง ๆ ในช่วงเวลานี้เป็นพิเศษเพราะเถรวาทให้ความสำคัญต่อการเป็นความจริงแท้อันบริสุทธิ์ของพุทธศาสนาและอ้างว่าพุทธศาสนาเถรวาทเป็นพระธรรมวินัยอันบริสุทธิ์เหนือสำนักหรือนิกายอื่น ๆ เช่น เมื่อชาวเถรวาทถูกสอนให้เชื่อว่ามหาสังฆิกะกำเนิดจากกลุ่มภิกษุวัชชีบุตรในสังคายนาครั้งที่ 2 และเชื่อว่าพุทธศานามหายานเกิดจากนิกายมหาสังฆิกะ ก็ทำให้ชาวเถรวาทเข้าใจว่ามหายานมีจุดตั้งต้นจากความคิดและแนวปฏิบัติที่ไม่ถูกต้องตามหลักธรรมวินัยมาตั้งแต่ต้น ความเข้าใจทำนองนี้ยังมีอิทธิพลต่อชาวพุทธไทยในปัจจุบัน ดังในหนังสือ *ประวัติพระพุทธศาสนา* แต่งโดยคณาจารย์มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย กล่าวถึงสาเหตุที่ทำให้เกิดพุทธศาสนานิกายมหายานไว้ 5 ประการ และสาเหตุที่พูดถึงในลำดับต้นๆ ซึ่งมีลักษณะเช่นเดียวกับที่ปรากฏในหนังสือประวัติศาสตร์พุทธศาสนาฉบับต่าง ๆ ของไทยคือ มองว่า นิกายมหายานเกิดจาก “ความวิบัติ” แห่งทิกฺขุสามัญญตาและศีลสามัญญตา



ก็ในช่วงทำสังคายนาครั้งที่ 1 ระหว่างกลุ่มอนุรักษ์นิยม โดยการนำของพระมหากัสสปะกับกลุ่มสังคมนิยมซึ่งมีพระปราณะที่ไม่ยอมรับการทำสังคายนา จึงแยกและนำสาวกออกไปทำสังคายนาต่างหาก ครั้นมาถึงพุทธศตวรรษที่ 1 ก็มีภิกษุชาววัชชีไม่ยอมรับการสังคายนาครั้งที่ 2 ของสงฆ์ฝ่ายวินยวาที เพราะถือว่าอาจารย์ของพวกเขาเคยปฏิบัติกันมาอย่างไรก็ถือเอาปฏิบัติอย่างนั้น ไม่ว่าสิ่งเหล่านั้นจะผิดพุทธบัญญัติหรือไม่ก็ตาม (คณาจารย์ มจร., 2552, หน้า 90)

แม้พระวัชชีบุตรที่มีความเห็นแตกต่างออกไปจากวินยวาทีและธรรมวาทีจะไม่ได้เป็นพวกเดียวกันกับมหายาน แต่เอกสารเล่มนี้มองว่ามหายานเป็นผลพวงของการแตกนิกายครั้งแรกอันสืบเนื่องมาจากความเห็นผิด (ทิฐิวัดิต) และ ความประพฤติผิด (ศีลวัติต) ของภิกษุวัชชีบุตรที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์ยุคเริ่มแรกของพุทธศาสนา การยอมรับหรือปฏิเสธว่านิกายมหาสังฆิกะหรือเหล่าภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีเป็นต้นกำเนิดของมหายานในหนังสือประวัติศาสตร์พุทธศาสนาที่เขียนโดยนักวิชาการไทยนั้นแสดงให้เห็นถึงการเข้าใจของเถรวาทที่มีต่อตนเองและผู้อื่น ในลักษณะว่าฝ่ายตนเองมีคุณสมบัติของการเป็นพุทธศาสนาที่ดีเหนือกว่าฝ่ายอื่น เช่น มองว่า พระธรรมวินัยอันถูกต้องและบริสุทธิ์จะมีอยู่ในนิกายเถรวาทเท่านั้น ไม่ต้องสงสัยว่าทัศนคติเกี่ยวกับนิกายอื่นและอัตลักษณ์ของเถรวาทเองดังกล่าวนี้ มาจากข้อความที่บันทึกไว้ในคัมภีร์พระไตรปิฎกและประวัติศาสตร์พุทธศาสนาที่เขียนขึ้นในศรีลังกาโดยเฉพาะอย่างยิ่ง ข้อความในคัมภีร์ทีปวงศ์ ที่เขียนขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 9-10 คำถามหนึ่งที่เกี่ยวข้องในที่นี้คือ เหตุใดชาวเถรวาทจึงเชื่อตามคำภีร์ทีปวงศ์ การยอมรับคัมภีร์ทีปวงศ์มีความสมเหตุสมผลเพียงใด?

โดยอาศัยแนวคิดที่ว่า ประวัติศาสตร์มีอิทธิพลต่อการเข้าใจอัตลักษณ์ของตนเองและผู้อื่น นิกายเถรวาทเองให้ความสำคัญอย่างสูงต่อความสืบเนื่องทางประวัติศาสตร์ของนิกาย บทความนี้จะย้อนกลับไปศึกษาประวัติศาสตร์พุทธศาสนายุคแรกๆ ที่มีสำนักและนิกายต่าง ๆ โดยเฉพาะการเกิดขึ้นของ



มหาสังฆิกะและข้อกล่าวหาอันปรากฏในการเขียนประวัติศาสตร์พุทธศาสนาของฝ่ายเถรวาท แม้ในสถานการณ์ปัจจุบัน ช่องว่างระหว่างนิกายทางพุทธศาสนาเถรวาทกับมหายานจะแคบลงเมื่อเทียบกับอดีต ต่างยอมรับซึ่งกันและกันมีมากขึ้น แต่ประวัติศาสตร์พุทธศาสนาที่ปรากฏในเอกสารของฝ่ายเถรวาทและที่เขียนโดยนักวิชาการด้านพุทธศาสนาในประเทศไทยยังให้ความสนใจต่อประเด็นนี้น้อยมาก การทำความเข้าใจเรื่องนี้ด้วยท่าทีแบบพหุนิยมทางวัฒนธรรม คือการพยายามทำความเข้าใจอัตลักษณ์ของผู้อื่น ๆ อย่างที่เป็นจริงให้มากขึ้น บทความนี้ต้องการโน้มน้าวให้เราทำความเข้าใจคนอื่นโดยการฟังเสียงของสำนักอื่นที่ถูกละเลยไว้ในคัมภีร์เถรวาทนั่นเอง

2. วัตถุประสงค์ของงานวิจัย

1. เพื่อศึกษาการแตกนิกายของพุทธศาสนาในอินเดียช่วงพุทธศตวรรษที่ 1-3 (543-200 ปีก่อน ค.ศ.) และข้อกล่าวหาที่มีต่อนิกายมหาสังฆิกะและนิกายอื่น ๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์บาลี (พระไตรปิฎก อรรถกถาและคัมภีร์ที่ป้างสะ) ของพุทธศาสนาเถรวาท
2. เพื่อรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับพุทธศาสนามหาสังฆิกะ ที่ถูกกล่าวหาว่าเป็นสาเหตุของความหย่อนยานในพระธรรมวินัยและทำให้เกิดความแตกแยกในคณะสงฆ์ภายหลังพุทธปรินิพพาน
3. เพื่อนำเสนอความเป็นไปได้ใหม่ ๆ เพื่อความเข้าใจอัตลักษณ์ของพุทธศาสนานิกายเถรวาทในสังคมไทยจากจุดยืนพหุนิยมทางวัฒนธรรม

3. วิธีดำเนินการวิจัยและขอบเขตงานวิจัย

ในที่นี้จะศึกษาประวัติศาสตร์การแตกนิกายของพุทธศาสนาในระหว่างพุทธศตวรรษที่ 1-3 โดยเน้นเฉพาะกรณีของมหาสังฆิกะที่แตกออกไปครั้งแรกราวพุทธศตวรรษที่ 2 (100 ปีหลังพุทธปรินิพพาน) โดยอาศัยบันทึกทางประวัติศาสตร์การสังคายนาพระไตรปิฎก 2 ชั้นที่บรรจุไว้ในพระวินัยปิฎก เล่ม 7 คือ ปญจสตัก



ชั้นธกะ กับ สัตตสติกชั้นธกะ บันทึกข้อถกเถียงระหว่างเถรวาทและสำนักอื่นที่บันทึกไว้ในคัมภีร์กถาวัตถุ (พระไตรปิฎก เล่ม 37) ร่วมกับข้อมูลอื่น ๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์อรรถกถาและเอกสารทางประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาฝ่ายต่าง ๆ ทั้งนี้จะให้น้ำหนักแก่การวิเคราะห์เหตุการณ์ในการสังคายนาครั้งที่ 2 ของพุทธศาสนาเถรวาท (หลังพุทธปรินิพพาน 100 ปี) และเหตุการณ์ก่อนการสังคายนาครั้งที่ 3 (หลังพุทธปรินิพพาน 200 ปี) เพื่อจะเชื่อมโยงให้เห็นเสียงของพุทธศาสนาสำนักต่าง ๆ ที่ร่วมถกเถียงประเด็นสำคัญของยุคสมัยในคัมภีร์กถาวัตถุ

ผู้วิจัยแบ่งเนื้อหาเป็นสองส่วนหลัก คือ (1) ประวัติศาสตร์เชิงวิเคราะห์เกี่ยวกับเหตุการณ์การแตกนิกายในยุคแรกของพุทธศาสนาในอินเดีย ทฤษฎีเกี่ยวกับสาเหตุในการแตกนิกายครั้งแรกและทัศนะที่ฝ่ายเถรวาทมีต่อสำนักต่าง ๆ ที่แตกออกไป (2) นำเสนอข้อมูลและหลักฐานต่าง ๆ เพื่อถอดรื้อความเข้าใจเกี่ยวกับนิกายมหาสังฆิกะที่ครอบงำโดยการเขียนประวัติศาสตร์ของฝ่ายเถรวาท ซึ่งถ้าทำสำเร็จก็จะช่วยให้เราเข้าใจอัตลักษณ์ของนิกายเถรวาทในมุมมองที่แตกต่างออกไป อันเป็นประเด็นที่ตอบสนองต่อวัตถุประสงค์ข้อที่ (3) ทั้งเปิดมุมมองให้เราได้ทบทวนความเข้าใจที่มีต่อสำนักและนิกายมหาสังฆิกะที่เชื่อว่าเป็นต้นกำเนิดแนวคิดแบบมหายานอีกด้วย

4. ทบทวนวรรณกรรม

เนื่องจากวัตถุประสงค์ของการวิจัยนี้เกิดขึ้นภายใต้บริบทการศึกษาประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในสังคมไทย ผู้วิจัยจึงศึกษาทบทวนวรรณกรรมต่าง ๆ ด้านประวัติศาสตร์พุทธศาสนาที่อยู่ในเอกสารภาษาไทยเป็นหลัก ดังนี้

(1) เอกสารบอกเล่าเหตุการณ์ แนวคิดและหลักคำสอนพุทธศาสนาสำนักต่าง ๆ ทั้งเถรวาทและสำนักอื่น ๆ อย่างละเอียดที่สุด ได้แก่ หนังสือ *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา* ของเสถียร โพธิ์นันทะ (พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2500) ความโดดเด่นของหนังสือ *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา* อยู่ที่มีการวิเคราะห์การแตกแยกนิกายที่เกิดขึ้นตั้งแต่สมัยสังคายนาครั้งที่ 1 และเหตุการณ์สังคายนา



ครั้งที่ 2 อย่างละเอียดลออและอย่างวิเคราะห์วิจารณ์ด้วยการนำหลักฐานจากฝ่ายบาลีนิกาย (พุทธศาสนาเถรวาท) และหลักฐานของฝ่ายสันสกฤต (มหายาน และอื่นๆ) รวมทั้งข้อคิดเห็นของนักวิชาการตะวันตก มาเทียบเคียงและให้ข้อวินิจฉัยที่น่าสนใจในเรื่องต่าง ๆ น่าสนใจว่า แม้เสถียรจะเชื่อในหลักฐานความถูกต้องของหลักคำสอนของคัมภีร์ฝ่ายบาลีมากกว่าฝ่ายสันสกฤต แต่ก็พยายามปกป้องให้ความชอบธรรมแก่พระสงฆ์กลุ่มอื่น ๆ ที่ถูกฝ่ายเถรวาทกล่าวหาเฉพาะกรณีสังคายนาครั้งที่ 2 ไว้ในประการสำคัญ เสถียรได้ปกป้องพระสงฆ์ชาววัชชีบุตรที่ปรากฏในคัมภีร์ของฝ่ายเถรวาทและพระมหาเถระที่กล่าวถึงในคัมภีร์ภททธรรมมัจฉิการศาสตร์ของฝ่ายสันสกฤตว่า ข้อปฏิบัติผิด 10 ประการของภิกษุชาววัชชีบุตรรวมทั้งเรื่องการรับเงินเป็นความผิดเพียงเล็กน้อย ไม่น่าจะถึงขั้นถูกกล่าวประพฤติชั่วร้ายหมายย่ำยีพุทธศาสนาและข้อโจมตีที่มีต่อพระมหาเถระว่าไม่น่าจะเป็นจริง

(2) หนังสือ *พุทธศาสนา: สารและพัฒนการ (Buddhism: Its Essential Development)* ของ Edward Conze เผยแพร่เมื่อปี ค.ศ. 1951 แปลโดย นิธิ เอียวศรีวงศ์เป็นหนังสือที่ให้ภาพเกี่ยวกับประวัติศาสตร์พุทธศาสนาอย่างกว้างขวางลึกซึ้งนับตั้งแต่ยุคเริ่มแรกจนกระทั่งการเกิดขึ้นของพุทธศาสนาตันตรยาน สารสำคัญส่วนหนึ่งของหนังสือเล่มนี้ช่วยให้เราเห็นลักษณะความเสื่อมของพุทธศาสนาที่คอนซ์เรียกว่า “สกุลปัญญาเดิม” คือพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทดั้งเดิมก่อนที่จะเกิด “สกุลปัญญาใหม่” (มหาสังฆิกะ มหายาน โยคจารและตันตรยาน) ขึ้นมามีข้อมูลบางประการที่คอนซ์นำเสนอไว้ที่จะช่วยให้เราได้ทำความเข้าใจใหม่เกี่ยวกับมหาสังฆิกะอันเป็นพระสงฆ์กลุ่มแรกที่แยกตัวออกจากกลุ่มพระสงฆ์เดิม รวมกลุ่มกันทำสังคายนาครั้งใหญ่ (มหาสังคิติ) แข่งกับการสังคายนาครั้งที่ 2 ของสงฆ์ฝ่ายเถรวาทกระแสหลัก ข้อมูลนี้เมื่อพิจารณาพร้อมกับข้อมูลที่รวบรวมไว้ในหนังสือ *ประวัติศาสตร์พระพุทธรูป* ของเสถียร โพธิ์นันทะ จะเห็นภาพพระสงฆ์กลุ่มอื่นๆ ที่คัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทในศรีลังกากล่าวถึงได้ชัดเจนขึ้น อย่างไรก็ตาม คอนซ์ให้ความสำคัญในการพิจารณาแนวคำสอนต่าง ๆ



ที่พัฒนาขึ้นในช่วงเวลาหัวเลี้ยวหัวต่อทางประวัติศาสตร์มากกว่าจะพิจารณาเหตุการณ์ที่เกี่ยวข้องกับการสังคายนาคั้งใดคั้งหนึ่งในช่วงพุทธศานายุคแรก

(3) หนังสือเกี่ยวกับประวัติศาสตร์พุทธศาสนาที่ตีพิมพ์เผยแพร่ภายหลังหนังสือ “ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา” ของเสถียร โพธิ์นันทะ ตั้งแต่ พ.ศ. 2500 เป็นต้นมา ล้วนได้รับอิทธิพลจากหนังสือของเสถียร โพธิ์นันทะ เช่นหนังสือ “ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา” ของพระโสภณคณาภรณ์ (ระแบบ วิฑูยาโณ) (พิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2529) ที่ใช้เป็นตำรานักศึกษาชั้นปีที่ 1 สภากาการศึกษา มหามกุฏราชวิทยาลัย หรือหนังสือ “พระพุทธศานามหายาน” ของอภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์ (พ.ศ. 2551) ที่เรียบเรียงเป็นตำราสำหรับนักศึกษาสภา การศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัยที่เข้ามาตั้งแต่ปี พ.ศ. 2520 เนื้อหาส่วนประวัติศาสตร์ ล้วนดำเนินตามแนวทางของหนังสือ “ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา” ของเสถียร โพธิ์นันทะ ส่วนหนังสือ “พุทธศาสนาในอินเดีย” ของสิริวัฒน์ คำวันสา (ตีพิมพ์ครั้งแรก พ.ศ. 2523) มีข้อมูลหลายส่วนที่อ้างอิงจากหนังสือเสถียร โพธิ์นันทะ เช่นกัน แต่ข้อโดดเด่นเป็นพิเศษของ “พุทธศาสนาในอินเดีย” อยู่ที่การศึกษาค้นคว้าเพิ่มเติมจากหลักฐานในภาษาต่างประเทศ (ภาษาอังกฤษ) ซึ่งให้หลักฐานใหม่ ๆ เกี่ยวกับความเกี่ยวเนื่องระหว่างพุทธศานามหายานกับมหาสังฆิกะ ซึ่งสิริวัฒน์ ได้เสนอว่าพุทธศานามหายานนั้นได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนาที่แตกออกไป 18 นิกายมากกว่าจะได้รับอิทธิพลเฉพาะจากมหาสังฆิกะ ยิ่งกว่านั้นยังมีหลักฐานหลายอย่างที่ใช้ให้เห็นว่าแนวคิดต่าง ๆ รวมทั้งวินัยบัญญัติของฝ่ายมหายานนั้น นำไปจากสำนักต่าง ๆ ที่เป็นฝ่ายเถรวาทเดิมมากกว่าฝ่ายมหาสังฆิกะ อย่างไรก็ตาม เอกสารเหล่านี้แม้จะกล่าวถึงการแตกแยกของคณะสงฆ์และมหาสังฆิกะแต่ไม่ได้ให้ข้อมูลที่แตกต่างจากหนังสือของเสถียร โพธิ์นันทะนัก

(4) หนังสือวิชาการด้านพุทธศาสนาภาษาไทยที่กล่าวถึงการสังคายนา พระธรรมวินัยของพุทธศานายุคแรกที่อื้อฉาวที่สุด ได้แก่ หนังสือ เหตุเกิด พ.ศ. 1 เล่ม 2 : วิเคราะห์กรณีปฐมสังคายนาและภิกษุผู้สังฆ ของเมตตานนโท ภิกขุ (2545) โดยได้วิเคราะห์เนื้อหาสาระของปัญจสตกชั้นธกะและได้แย้งว่า ที่ปัญจ



สติกขันธกะระบุว่า การสังคายนาครั้งที่ 1 มีมูลเหตุมาจากการจ้วงจาบพระธรรมวินัยของพระสุภัททะนั้นไม่จริง แต่การสังคายนาครั้งนี้ น่าจะเป็นแผนการที่พระมหากัสสปเถระกำหนดไว้เป็นอย่างดี คือต้องการชำระพระวินัยเพื่อจะกีดกันภิกษุณีสงฆ์ออกไปจากปริณิชนพลของพุทธศาสนา การบัญญัติครุธรรม 8 ประการ คือสิ่งที่พระมหากัสสปเถระสอดแทรกเข้าไปในการสังคายนาครั้งนี้ การที่พระมหากัสสปเถระไม่เชิญเหล่าภิกษุณีเข้าร่วมการสังคายนาที่ดี การไม่นิมนต์พระอานนท์เถระเข้าร่วมในการสังคายนาตั้งแต่แรกก็ดี ล้วนมีเป็นผลมาจากการที่พระมหากัสสปเถระต้องการกำหนดแนวทางพุทธศาสนาในสมัยหลังพุทธกาลด้วยตนเอง เมตตานนโท ภิกษุ ให้ข้อพิจารณาเกี่ยวกับบทสนทนาระหว่างพระมหากัสสปเถระกับพระอานนท์ในพระไตรปิฎกบางแห่งแล้วสรุปว่าพระเถระสองรูปนี้ขัดแย้งกัน จึงเป็นเหตุผลที่ไม่นิมนต์พระอานนท์เถระเข้าร่วมสังคายนาครั้งที่ 1 ตั้งแต่แรก แต่เนื่องจากไม่อาจฟันความต้องการของพระสงฆ์ที่เห็นว่าพระอานนท์เท่านั้นที่มีคุณสมบัติเหมาะสมในการรวบรวมพระธรรม (พระสูตรและพระอภิธรรม) จึงนิมนต์เข้าร่วมในภายหลัง แต่พระอานนท์ก็ถูกลดทอนความน่าเชื่อถือโดยการปรับอบัตติด้วยข้อกล่าวหาต่าง ๆ หลังการสังคายนาเสร็จสิ้นลง ข้อสรุปเรื่องความขัดแย้งกันระหว่างพระเถระ 2 รูปนี้ถูกโต้แย้งโดยทองย้อย แสงสินชัย (2546) โดยอ้างหลักฐานในอรรถกถาว่าไม่เป็นความจริง เมตตานนโท ภิกษุ มองว่าการสังคายนาครั้งที่ 1 มีวัตถุประสงค์เพื่อกำจัดภิกษุณี เพราะว่าพระมหากัสสปเถระและคณะสงฆ์ยุคแรกที่ร่วมสังคายนาครั้งที่ 1 ยังมีแนวความคิดแบบพราหมณ์ที่รังเกียจสตรี จุดเด่นของ *เหตุเกิด พ.ศ. 1 เล่ม 2 วิเคราะห์กรณีปฐมสังคายนาและภิกษุณีสงฆ์* อยู่ที่พยายามจะรื้อถอนความเข้าใจเกี่ยวกับการสังคายนาครั้งที่ 1 ของชาวเถรวาท และเสนอความเข้าใจใหม่เกี่ยวกับภิกษุณีสงฆ์ ซึ่งในแง่หนึ่ง ก็ถือเป็นพยายามทำให้ “เสียง” ซึ่งหายไปในประวัติศาสตร์พุทธศาสนายุคเริ่มแรกกลับมา ในหนังสือเล่มนี้ไม่ได้ให้ความสนใจการสังคายนาครั้งที่ 2 และครั้งที่ 3

(5) ข้อโต้แย้งสำคัญที่มีต่อ *เหตุเกิด พ.ศ. 1* ได้แกหนังสือ *เหตุเกิดเมื่อ พ.ศ. 2545 เล่ม 2* ของทองย้อย แสงสินชัย (2546) ซึ่งอ้างหลักฐานในพระไตรปิฎกมา



โต้แย้งเมตตานนโท ภิกขุ อย่างละเอียดลออและน่าเชื่อถือไม่น้อย ทำให้เห็นว่า บางเรื่องนั้นตีความเป็นอย่างอื่นได้ โดยใช้ข้อมูลจากคัมภีร์อรรถกถาประกอบ ทองย้อยได้ปกป้องมติของฝ่ายเถรวาทที่ประกาศโดยพระมหากัสสปเถระการปรับ อาบัติพระอานนทในสังคายนาครั้งที่ 1 และปมปัญหาที่ว่าสังคายนาครั้งนี้เป็นการสังคายนาพระธรรมวินัยทั้งหมดหรือไม่ ทองย้อยให้ข้อถกเถียงว่า การสังคายนา ครั้งนี้เป็นการสังคายนาทั้งพระธรรมและพระวินัยอันเป็นรากฐานสำคัญของ พุทธศาสนาเถรวาท ไม่ใช่แค่พระวินัย และได้มีเป้าหมายเพื่อกำจัดภิกษุณีสงฆ์ ดังที่พระเมตตานนโท ภิกขุ นำเสนอไว้แต่ประการใด ในหนังสือเล่มนี้ “เสียง” ของพุทธศาสนากะแสบหลักได้รับการรองรับว่ามีความชอบธรรมเหนือ “เสียง” ของสงฆ์กลุ่มอื่น ๆ เมื่อพิจารณาประเด็นสำคัญเกี่ยวกับมติของสังคายนาครั้งที่ 1 ทองย้อยมองว่าการไม่ยอมรับมติสังคายนาครั้งที่ 1 ของคณะสงฆ์บางคณะในเวลา ต่อมาได้เปลี่ยนแปลงรูปแบบของพุทธศาสนาไปจนแทบจะเรียกไม่ได้ว่าเป็น พุทธศาสนาเอาเสียเลย หนังสือ *เหตุเกิดเมื่อ พ.ศ.2545* เป็นภาพสะท้อนความคิด ของเถรวาทกระแสหลักในสังคมไทยที่เชื่อว่า “เสียง” แห่งเถรวาทเป็นเสียงแห่ง พุทธธรรมที่แท้จริง แนวคิดทำนองนี้ปรากฏในหนังสือเล่มอื่น ๆ ที่เกี่ยวกับ พุทธศาสนาของนักคิดและนักวิชาการด้านพุทธศาสนาในสังคมไทยตลอดมา เช่น หนังสือ *รู้จักพระไตรปิฎก เพื่อเป็นชาวพุทธที่แท้* ของพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) (2543) ก็สะท้อนความเชื่อมั่นที่มีต่อความบริสุทธิ์ผุดผ่องของคัมภีร์พุทธศาสนา (พระไตรปิฎก) ที่ดำรงอยู่โดยอาศัยกระบวนการสังคายนา ตั้งแต่ครั้งที่ 1 เป็นต้นมา หนังสือเล่มนี้ตีพิมพ์หลายครั้งเพื่อเผยแพร่แนวคิดที่ถูกต้องต่อคัมภีร์พระไตรปิฎก ดังที่ท่านกล่าวไว้ว่า “คำสั่งสอนคือพระธรรมวินัยในพระไตรปิฎกนี้แหละเป็นหลัก เป็นเกณฑ์มาตรฐานในการตัดสินความเชื่อและการประพฤติปฏิบัติของ พุทธศาสนิกชนทั้งหลายว่าเป็นพระพุทธศาสนาหรือไม่” (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), 2543, หน้า 37)

(6) จากการสำรวจเบื้องต้น ยังไม่มีเอกสารทางวิชาการภาษาไทยเล่มใด กล่าวถึงการสังคายนาครั้งที่ 2 ที่ปรากฏใน สัตตสติกขันธกะ (พระไตรปิฎก จุฬวรรค



เล่ม 7) ในลักษณะที่วิเคราะห์ให้เห็นนัยสำคัญของ “เสียง” ของผู้อื่นที่ต่างออกไปจากเสียงของฝ่ายเถรวาทไม่ว่าจะอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎกหรือในเอกสารรุ่นหลัง

ส่วนใหญ่ล้วนนำเสนอตามแบบที่ยึดถือตามกันมา แม้บทความ “การสังคายนาในมุมมองใหม่ : หนทางสู่การแก้ปัญหาของคณะสงฆ์ไทยปัจจุบัน” ของชาวนรงค์ บุญหนุน (2543) ที่พิจารณานัยสำคัญของการสังคายนาครั้งที่ 1-3 ก็ให้ความสำคัญกับกระบวนการจัดทำสังคายนามากกว่าจะพิจารณาประเด็นที่เกี่ยวข้องกับพระสงฆ์กลุ่มหนึ่งที่ถูกทำให้เป็นอื่นผ่านประวัติศาสตร์นิพนธ์เกี่ยวกับการสังคายนาพระไตรปิฎก และแม้จะกล่าวถึงพระสงฆ์กลุ่มอื่นอยู่บ้างแต่ไม่ได้พิจารณาเรื่องราวและข้อมูลต่าง ๆ มากพอจะช่วยให้เราเห็น “เสียง” ที่แตกต่างออกไปจากคณะสงฆ์เถรวาทในช่วงแห่งการสังคายนาครั้งที่ 2 โดยเฉพาะอย่างยิ่ง กรณีภิกษุชาววัชชีบุตรแห่งเวสาลีและมหาสังฆิกะ ปัจจุบัน ในวงวิชาการไทยยังไม่มีการศึกษาประเด็นที่เกี่ยวข้องกับนิยามมหาสังฆิกะทั้งในแง่ประวัติศาสตร์และแนวคิดที่ปรากฏในกถาวัตถุ (พระไตรปิฎก เล่มที่ 37) มากนัก

5. การแตกนิกายของพุทธศาสนาในยุคแรกและมุมมองของเถรวาท

ในประวัติพุทธศาสนาสมัยหลังพุทธกาล คณะสงฆ์กลุ่มหนึ่งที่มีความคิดเห็นแตกต่างออกไปจากคณะสงฆ์ผู้รวบรวมพระธรรมวินัยในการสังคายนาครั้งแรก (ประมาณ 3 เดือนหลังพุทธปรินิพพาน) ถูกกล่าวถึงใน *ปัญจสตติกขันธกะ* ในฐานะผู้ไม่เห็นด้วยนักกับพระวินัยบางข้อที่รวบรวมกันไว้โดยพระมหาเถระ 500 รูปที่มีพระมหากัสสปเถระเป็นประธาน ส่วน *สัตตสตติกขันธกะ* กล่าวถึงคณะสงฆ์อีกกลุ่มหนึ่ง คือภิกษุชาววัชชีบุตรแห่งเวสาลี (ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 2) ที่ยึดแนวปฏิบัติบางประการที่แตกต่างจากคณะสงฆ์ที่สืบทอดจารีตของสังคายนาครั้งที่ 1 และประณามสงฆ์กลุ่มนี้ว่าเป็นเหมือนโจรปล้นศาสนา เป็นปฏิปักษ์ต่อจารีตของพุทธศาสนาที่สืบทอดมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล ต่อมา *คัมภีร์ทีปวงศ์* และ *อรรถกถา กถาวัตถุ* ที่เขียนขึ้นราวพุทธศตวรรษที่ 9-10 ในลังกา กล่าวว่า ความไม่ลงรอยกันระหว่างพระสงฆ์ที่ถือว่าตนเองสืบทอดพระธรรมวินัยอันถูกต้องมาจากพระพุทธเจ้ากับ



ภิกษุวัชชีบุตรแห่งเมืองเวสาลีที่ยอมรับแนวปฏิบัติที่ขัดแย้งต่อพระธรรมวินัย 10 ประการ ได้กลายเป็นปัญหามาไปสู่การแตกแยกครั้งใหญ่ในพุทธศาสนา พระสงฆ์ในพุทธศาสนาแบ่งเป็น 2 กลุ่มใหญ่ ได้แก่ สลวีรวาท (เถรวาท) กับ มหาสังฆะ (ภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีและพวก) ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 2 ก่อนเข้าสู่พุทธศตวรรษที่ 3 ได้มีพุทธศาสนาเกิดขึ้นอย่างน้อย 18 สำนัก ซึ่งคัมภีร์ที่ปวงศกล่าว่าว่า สำนัก (นิกาย) ต่าง ๆ ยกเว้นเถรวาทเป็นแต่เพียงสัทธรรมปฏิรูป (ดูข้างหน้า)

พระไตรปิฎกภาษาบาลี (ปัญจสติกขันธกะ) บันทึกไว้ว่า การสังคายนาครั้งที่ 1 มาจากความประสงค์จะรักษาพระธรรมวินัย (พระพุทธรวณะ) ที่ถูกต้อง บริสุทธิ์ ตามที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้ แม้มาก่อนเสด็จดับขันธปรินิพพาน พระพุทธเจ้าจะทรงอนุญาตไว้ว่า หากสงฆ์ปรารถนา จะถอนสิกขาบทเล็กน้อยก็ได้ เจตนาารมณ์แห่งการรักษาความบริสุทธิ์ของพระสัทธรรมนี้นำเสนอผ่านฉากและเรื่องเล่าการชักชวนให้สังคายนาพระธรรมวินัยโดยพระมหากัสสปเถระที่ว่า “พวกเราจะสังคายนาพระธรรมและพระวินัยกันก่อนที่ธรรมจะรุ่งเรือง ธรรมจะถูกคัดค้าน สิ่งมีชีวิตวินัยจะรุ่งเรือง วินัยจะถูกคัดค้าน ก่อนที่พวกอธรรมวาทีจะมีกำลัง พวกธรรมวาทีจะอ่อนกำลัง พวกอวินยวาทีจะมีกำลังพวกวินยวาทีจะอ่อนกำลัง” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 437 หน้า 376) และการคัดเลือกผู้เข้าร่วมสังคายนาที่เลือกเฉพาะพระอรหันต์เท่านั้นแม้จะยกเว้นพระอนนท แต่ท่านพระอนนทนี้ “ไม่ลำเอียง เพราะความชอบ เพราะความชัง เพราะความหลง เพราะความกลัว อนึ่ง ท่านพระอนนทนั้นได้ศึกษาพระธรรมและวินัยเป็นอันมากในสำนักของพระผู้มีพระภาค” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 437 หน้า 376)

นอกจากนี้ เรื่องเล่าเหตุการณ์หลังการสังคายนาเป็นหมุดหมายอันหนึ่งที่ทำให้เกิดการรับรู้ในกลุ่มพระสงฆ์เถรวาทว่า พระธรรมวินัยที่รวบรวมโดยพระอรหันต์ 500 รูป หรือพุทธพจน์ที่รวบรวมขึ้นเป็นหมวดหมู่ในพระไตรปิฎกเป็น “วณะ” อันบริสุทธิ์ เพราะมีมติที่ชัดเจนว่า นอกจากพระธรรมวินัยที่รวบรวมไว้โดยสังคายนาครั้งที่ 1 แล้วจะไม่มีส่วนใดได้รับอนุญาตให้เพิ่มเติมเสริมเข้ามาได้อีก นี่คือการประกาศแนบท้ายของการสังคายนาที่เถรวาทยึดถือเรื่อยมาและกลายเป็น



กรอบคิดสำคัญที่เถรวาทมีต่อความถูกต้องของพระธรรมวินัยที่เถรวาทรวบรวมไว้

ท่านทั้งหลาย ขอสงฆ์จงฟังข้าพเจ้า สิกขาบทของพวกเรา ที่รู้กันในหมู่คฤหัสถ์มีอยู่ แม้พวกคฤหัสถ์ก็รู้กันว่า “สิ่งนี้ควร แก่พวกพระสมณะเชื้อสายศากยบุตร สิ่งนี้ไม่ควร” ถ้าพวกเรา จะถอนสิกขาบทเล็กน้อย ก็จะมีผู้กล่าวว่า “พระสมณะโคดม บัญญัติสิกขาบทแก่พวกสาวกชั่วกาลแห่งวันไฟ” สวากพวกนี้ ศึกษาสิกขาบทอยู่ตลอดเวลาที่พระศาสดาของตนยังมีชีวิตอยู่ พอพระศาสดาของพวกเธอปรินิพพานไปแล้ว บัดนี้พวกเธอก็ ไม่ศึกษาสิกขาบท” ถ้าสงฆ์พร้อมแล้วก็ไม่ฟังบัญญัติสิ่งที่ไม่ได้ ทรงแสดงบัญญัติไม่ฟังถอนพระบัญญัติที่ทรงบัญญัติไว้ ฟังสมათาน ประพฤติตามสิกขาบทที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว นี่เป็นญัตติ

ท่านทั้งหลาย ขอสงฆ์จงฟังข้าพเจ้า... ถ้าสงฆ์พร้อมกันแล้ว ก็ไม่ฟังบัญญัติสิ่งที่ไม่ได้ทรงแสดงบัญญัติไม่ฟังถอนพระบัญญัติที่ทรง บัญญัติไว้ ฟังสมათานประพฤติกตามสิกขาบทที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว ท่านรูปใดเห็นด้วยกับการไม่บัญญัติสิ่งที่ไม่ทรงบัญญัติ ไม่ถอน พระบัญญัติตามที่ทรงบัญญัติไว้สมათานประพฤติกตามสิกขาบท ที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว ท่านรูปนั้นฟังนี้ ท่านรูปใดไม่เห็นด้วย ท่านรูปนั้นฟังทักท้วงสงฆ์ไม่บัญญัติสิ่งที่ไม่ทรงบัญญัติ ไม่ถอน พระบัญญัติตามที่ทรงบัญญัติไว้สมათานประพฤติกตามสิกขาบทตาม ที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว สงฆ์เห็นด้วย เพราะเหตุนี้จึงมี ข้าพเจ้า ขอถือความนึ่งนี้เป็นมตอย่างนี้ (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 442 หน้า 382-383)

ปัจจัยลตักขณธกะได้แสดงให้เห็นว่า การรวบรวมพระธรรมวินัยครั้งนั้น กระทำโดยปราศจากความลำเอียง โดยใช้เรื่องราวการเชื่อเชิญพระอานนท์เข้าร่วม การสังคายนาเป็นนัยบ่งชี้ พระอานนท์แม้จะยังไม่บรรลุลอรหัตต์ แต่ก็เป็นผู้ที่ควร



ถูกคัดเลือกให้เข้าร่วมสังคายนา เพราะท่านจดจำคำสอนที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้โดยตรง ท่านไม่ลำเอียงเพราะความชอบ ความชัง ความหลง และความกลัว คำสนทนาระหว่างพระมหากัสสปกับพระสงฆ์รูปอื่น ๆ บ่งชี้ว่าผู้ที่พระมหากัสสปเถระได้คัดเลือกให้มีส่วนร่วมในการรวบรวมพระธรรมวินัยนั้นล้วนแต่เป็นผู้ที่มีความเที่ยงธรรม เพราะทั้ง 499 รูปนั้นล้วนเป็นพระอรหันต์ จากบันทึกที่ว่า พระอรหันต์ทั้ง 500 รูป ยอมรับข้อเสนอของพระมหากัสสปเถระผู้เป็นประธานสังคายนาที่เสนอไม่ให้แก้ไขหรือตัดทอนสิกขาบทบัญญัติที่รวบรวมไว้โดยการสังคายนาครั้งนั้น และการบ่งชี้ว่ามีกระบวนการคัดเลือกบุคคลเข้าร่วมสังคายนาที่สัมพันธ์กับพระศาสดาโดยตรง ทั้งมีความบริสุทธิ์แห่งจิตใจในฐานะพระอรหันต์ ทำให้ชาวเถรวาทถือว่า พระพุทธวจนะที่รวบรวมขึ้นเป็นพระไตรปิฎกภาษาบาลีบริสุทธิ์ถูกต้องที่สุด ดังพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) กล่าวไว้ว่า

พระไตรปิฎกเป็นที่สถิตของพระศาสดาของพุทธศาสนิกชน เพราะเป็นที่บรรจุพระธรรมวินัยที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ให้เป็นศาสดาแทนพระองค์ เราจะเฝ้าหรือรู้จักพระพุทธเจ้าได้จากพระดำรัสของพระองค์ที่ท่านรักษากันไว้ในพระไตรปิฎก . . . พระไตรปิฎกเป็นหลักฐานอ้างอิงในการแสดงหรือยืนยันหลักการที่กล่าวว่าเป็นพระพุทธศาสนา การอธิบายหรือการกล่าวอ้างที่เกี่ยวกับหลักการของพระพุทธศาสนา จะเป็นที่น่าเชื่อถือหรือยอมรับได้ด้วยดี เมื่ออ้างอิงหลักฐานในพระไตรปิฎก ซึ่งถือว่า เป็นหลักฐานอ้างอิงขั้นสุดท้ายสูงสุด (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2543, หน้า 68-69)

ความเชื่อต่อกระบวนการสังคายนาในประวัติศาสตร์พุทธศาสนานี้ปรากฏอย่างชัดเจนในคำบรรยายของพระเทพเวที (ประยูรย์ ปยุตฺโต) เรื่อง “สังจธรรมกับจริยธรรม” โดยท่านได้ยกเอากระบวนการสังคายนาพระธรรมวินัยขึ้นเป็นตัวอย่างของ “จริยธรรมต่อสิ่งที่ดำรงรักษาสัจธรรม” ดังคำบรรยายที่ขอคัดลอกมาดังนี้



ตัวอย่างหนึ่งในการที่มนุษย์พยายามที่จะรักษาสัจธรรม และพยายามที่จะช่วยให้มนุษย์อื่น ๆ เข้าถึงสัจธรรมกันอยู่ได้เรื่อย ๆ ก็คือการรักษาคำสอนของศาสนา โดยที่เรามีความเชื่อว่า พระศาสดาผู้ตั้งศาสนานั้นเข้าถึงสัจธรรมแล้วอย่างในพระพุทธศาสนา ก็คือการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า เมื่อพระพุทธเจ้าตรัสรู้ เราถือว่าท่านเข้าถึงสัจธรรมแล้ว แล้วนำเอาสัจธรรมที่ท่านเข้าถึงหรือรู้นั้นมาประกาศมาสั่งสอน ดังนั้นสิ่งที่ท่านนำมาประกาศมาสั่งสอนหรือคำสอนของท่านก็คือสิ่งที่บ่งชี้ไปหาสัจธรรม เมื่อเราจะให้คนทั้งหลายรุ่นต่อ ๆ ไปได้รู้ว่าสัจธรรมที่พระพุทธเจ้าเข้าถึงนั้นเป็นอย่างไร เราก็เอาคำสอนของพระองค์ คือ พระพุทธพจน์ไปบอก ไปกล่าว ไปให้เขาอ่าน ไปเสนอให้เขาดู หน้าที่ของเราก็คือ ต้องพยายามรักษาสัจธรรมที่พระพุทธเจ้าได้ประกาศ ได้ตรัส ได้สั่งสอนไว้ให้ชั่สัถย์ที่สุดว่าพระองค์ได้สอนอะไรไว้อย่างไร เพราะฉะนั้น คำสั่งสอนของพระองค์ที่สืบทอดถ่ายทอดมาถึงเรามีเท่าไร หาหลักฐานมาได้เท่าไร ก็นำมาแสดงเท่านั้น และพยายามรักษาให้คงอยู่ต่อไปอย่างครบถ้วนสมบูรณ์ และตรงตามเดิมที่สุด การกระทำอย่างนี้ เราเรียกว่า สังคายนา **สังคายนา** คือการรวบรวมประมวล คำสอนของพระศาสดาไว้อย่างชั่สัถย์ที่สุด ให้บริสุทธิ์ที่สุดเท่าที่รู้หรือสืบทราบได้ว่า เป็นคำตรัสคำสอนของพระองค์แท้ ๆ

อย่างไรก็ตาม เมื่อเวลาผ่านมา ก็อาจจะมีคำสอนข้างนอกเข้าไปปะปน หรือมีผู้สอดแทรกเอาการตีความที่ผิด ๆ ใส่เข้าไป ก็จึงต้องมีการประชุมซักซ้อมชำระสะสางกัน แต่มาตอนหลัง ๆ นี้ มีเค้าว่าบางท่านเริ่มจะเข้าใจเรื่องนี้ผิด โดยเห็นไปว่า สังคายนานี้หมายความว่าคำสอนในพระไตรปิฎก คงจะมีส่วนที่คลาดเคลื่อนผิดพลาดไปบ้าง เราจะต้องมาช่วยกันแก้ไข



ปรับปรุงคำสอนในพระไตรปิฎกเสียใหม่ อะไรทำนองนี้ เป็นความเข้าใจผิด ในการสังคายยานั้น เราจะต้องพยายาม ตรวจสอบรักษาคำสอนเท่าที่พบ เท่าที่หาหลักฐานได้ว่า พระพุทธเจ้าได้ตรัสไว้ ให้ดีที่สุด ถ้าเราไปวินิจฉัยแล้วทำการ แก้ไขเปลี่ยนแปลง และตัดคำสอนบางอย่างทิ้งไป ถ้าทำกัน อย่างนี้ สิ่ง ببرจุเข้าไปในพระไตรปิฎกจะไม่ใช่ว่าคำสอนของ พระพุทธเจ้า แต่จะกลายเป็นคำสอนของคณะบุคคลที่สังคายนา ไป...

ฉะนั้น ในการสังคายยานั้น หลักการจึงอยู่ที่การพยายาม ที่จะนำสิ่งนั้น เท่าที่สืบมา ให้สืบต่อไปอย่างบริสุทธิ์ ให้ได้ หลักฐานที่เป็นตัวคำพูดของพระพุทธเจ้าให้มากที่สุด ไม่ไป แทรกแซงและไม่ไปวินิจฉัย (พระเทพเวที (ประยูรย์ ปยุตโต), 2532, หน้า 319-321)

กล่าวโดยสรุป ข้อสมมติฐานเกี่ยวกับพุทธวจนะว่าเป็นภาษาที่แสดงความ จริงแท้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสังขธรรม ได้กำหนดแนวทางปฏิบัติเพื่อการรักษา พุทธวจนะในแบบที่จะดำรงความเป็นภววิสัยของข้อความ กล่าวอีกนัยหนึ่ง “พระธรรมวินัย” ที่ถูกรวบรวมหรือจารึกไว้เป็นคัมภีร์พระไตรปิฎกนั้น เป็น “เสียง” หรือ “วจนะ” ยังไม่ถูกตีความ จึงเป็นข้อมูลที่บริสุทธิ์ ความบริสุทธิ์นี้สร้างขึ้นและ รักษาไว้ด้วยกระบวนการสังคายนา การรวบรวม “พุทธวจนะ” ในสังคายนาครั้งที่ 1 มีความสำคัญในฐานะกระบวนการรื้อกรองพระธรรมวินัยที่จะช่วยรักษา พุทธศาสนาให้ดำรงอยู่ยาวนานถึง 5,000 ปีดังพระอรรถกถาจารย์พรรณนาไว้ว่า ในเวลาที่รื้อกรองพระพุทธพจน์สำเร็จลงแล้วนั้น มหาปฐพี “ก็หวั่นไหวเอนเอียง สะเทือนสะท้านเป็นอเนกประการจนถึงน้ำรองแผ่นดินเป็นที่สุด และอัศจรรย์ทั้ง หลายเป็นอันมากก็ได้ปรากฏมาแล้ว” (พระวินัยปิฎก เล่ม 1 ภาค 1 มหาวีถังค์ ปฐมภาคและอรรถกถา เล่ม 1 หน้า 59-60) ภาพและฉากที่พรรณานี้สื่อเน้นว่า การรื้อกรองพระพุทธรวจนะครั้งนี้เป็นที่ยอมรับทั้งสากลจักรวาล การเอนไหวของ



แผ่นดินและการสะท้อนสะท้อนของมหาสมุทรคือสัญญาแห่งการยอมรับและชื่นชมยินดี สัจจะที่รวบรวมไว้ในพระไตรปิฎกเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความจริงของสากลจักรวาล การสังคายนาครั้งที่ 1 จึงเป็นจุดอ้างอิงความถูกต้องของพระธรรมวินัยและการตีความพระธรรมวินัยที่ออกเผยพัฒนาขึ้นในสมัยหลังเสมอมา เมื่อคณะสงฆ์กลุ่มนิกายใดถือผิดไปจากจารีตแห่งปฐมสังคายนาจะถือว่าเป็นนอธรรมวาที อวินยวาที เป็นเสียหนามของพระศาสนา นิกายมหาสังฆิกะและคณะสงฆ์อื่นๆ ที่เกิดขึ้นหลังสังคายนาครั้งที่ 2 เพราะไม่ยอมรับการสังคายนาครั้งที่ 2 จะถูกถือว่าเป็น “เสียง” ที่ไม่แท้จริงไปด้วยเพราะไม่ต่อเนื่องต่อมติของสังคายนาครั้งที่ 1

6. สถาปนาความเป็นอื่น: ภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลี และมหาสังฆิกะ

ในภควารที่ 5 พระคัมภีร์ทีปวงศ์ กล่าวถึงการเกิดขึ้นของคณะสงฆ์กลุ่มต่าง ๆ ภายหลังการสังคายนาครั้งที่ 2 ได้แก่ กลุ่มมหาสังฆิกะ จำนวน 5 นิกาย และกลุ่มต่าง ๆ ที่แตกออกไปจากเถรวาทอีกจำนวน 11 นิกาย โดยเรียก 11 นิกายนี้ว่า “อาจารย์วาท” (ผู้ประพฤติตามคำสั่งสอนครูอาจารย์) ซึ่งตรงกันข้ามกับ “เถรวาท” (ผู้ยึดหลักพระธรรมวินัยอันบริสุทธิ์ที่รวบรวมไว้แต่สังคายนาครั้งที่ 1) โดยเล่าเรื่องราวไว้ดังนี้

พวกภิกษุวัชชีบุตรผู้ลามกที่ถูกขับไล่ออกไป มีพรรคพวกที่เป็นนอธรรมวาทีอยู่มากประมาณ 10,000 องค์ ได้พร้อมกันทำสังคายนาเรียกว่า มหาสังคิตี ภิกษุพวกกระทำความสังคิตีได้กระทำการที่เป็นเสียหนามขึ้นในพระศาสนา ได้ทำลายเสียซึ่งมูลสังคหะ คือ สังคายนาเดิมอันได้แก่ ปฐมสังคายนาแล้วกระทำการสังคายนาคลาดเคลื่อนจากหลักเดิม ได้ทำลายอรรถและธรรมในพระวินัยและนิกายทั้ง 5 เสีย ไม่รู้จักธรรมวินัยที่ทรงแสดงเป็นปริยายและนิปริยาย ทั้งที่ได้ทรงอธิบายเนื้อความไว้แล้วและที่ควรอธิบายความต่อไป ได้ทำให้อรรถธรรมผิดเพี้ยนไปมาก ทำให้เหลือไว้แต่เงาพยัญชนะ



ได้ทั้งพระสูตรและพระวินัยอันลึกซึ้งเสีย ได้กระทำซึ่งพระสูตรและพระวินัยแบบแผนปลอมขึ้น ได้ทั้งคัมภีร์บริวารตอนว่าด้วยการฟื้นฟูเนื้อความเสีย กับได้ทั้งอภิธรรม 6 คัมภีร์และคัมภีร์ปฏิสัมพันธ์ คัมภีร์นิเทศ และชาดกบางตอนเสีย แล้วกระทำให้เป็นอย่างอื่นไป . . .

ภิกษุพวกกระทำมหาสังคิตี ชั้นเดิมได้มีลัทธิแตกแยกออกไปอีก พวกที่เชื่อถือตามก็มีมากขึ้น และมีลัทธิแตกแยกออกไปอีก ต่อมาก็มีการแตกกันออกเป็น 2 พวก คือ พวกโคกุลิกะ 1 พวกเอกพโยhari 1 ต่อมาอีก พวกโคกุลิกะก็แตกเป็น 2 นิกาย คือ นิกายพหุสสุติกะและนิกายบัญญัติกะ และมีนิกายเจติยะที่แตกจากพวกมหาสังคิตีอีก พวกที่ถือมหาสังคิตีเป็นหลักจึงแยกเป็น 5 นิกาย . . .ต่อมาก็ได้เกิดแตกแยกขึ้นในเถรวาทอันบริสุทธิ . . .เป็นอันว่ามีอาจารย์วาทที่แตกจากเถรวาทถึง 11 นิกาย ... นิกายที่แตกออกไปมี 17 นิกาย ไม่แตก 1 นิกาย จึงรวมเป็น 18 นิกาย เถรวาทเป็นนิกายสูงสุดเหมือนต้นโพธิ์ใหญ่ เป็นพวกที่กระทำพระชินศาสนาทั้งสิ้นไม่ให้หย่อนไม่ให้ยั้งพวกนอกนั้นเปรียบเหมือนหนามอันเกิดที่ต้นไม้นั้น . . . (กรมศิลปากร, 2557, หน้า 28-29)

หากการสังคายนาครั้งที่ 1 คือการร้อยกรองพระธรรมวินัยที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า “ตัวบท” ทั้งหมดที่รวบรวมไว้เป็นคัมภีร์ก็คือ *เสียงของเถรวาท* เนื่องจากตัวบทเหล่านั้นได้รับการบอกเล่าจากพระอานนท์และร้อยกรองขึ้นเป็นบทสวดสาธยาย เป็นเสียงที่บรรดาพระเถระเห็นพ้องต้องกันซึ่งในเชิงอุดมคติถือว่าเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพุทธวจนะหรือเสียงของพระพุทธเจ้า และเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความจริงเพราะเป็นตัวบทพระพุทธวจนะที่รวบรวมและสืบทอดต่อกันมาจากการสังคายนาครั้งที่ 1 จึงเป็นพระสัทธรรมอันบริสุทธิ กระบวนการที่ทำให้ตัวบทหรือเสียงแห่งเถรวาทกลายเป็นเสียงศักดิ์สิทธิ์ คือการทำให้



เสียงนี้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความจริงที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ ส่วนเสียงใด ๆ ก็ตามที่ไม่สอดคล้องกับเสียงแห่งเถรวาทนี้จะได้รับการปฏิเสธ เสียงที่เถรวาทปฏิเสธผ่านคัมภีร์ “ทีปวงศ์” และอื่น ๆ ที่ดำเนินตามคัมภีร์นี้ ได้แก่ เสียงของฝ่ายมหาสังคิตี (มหาสังฆิกะ) และฝ่ายที่แยกตัวออกไปในภายหลังที่ พระคัมภีร์ทีปวงศ์ เรียกรวม ๆ ว่าฝ่าย “อาจริยวาท” นั่นเอง

อันที่จริง เสียงที่เป็นอื่นจากเสียงของเถรวาทได้ปรากฏขึ้นแล้วตั้งแต่ภายหลังการสังคายนาครั้งที่ 1 ตามหลักฐานของฝ่ายบาลี ในช่วงเวลาประมาณ 1-300 ปีหลังการปรินิพพาน มีพระสงฆ์ที่มีความเห็นไม่ลงรอยกันกับเถรวาทเกิดขึ้นทั้งหมด 3 ระยะด้วยกัน เหตุการณ์แรกเกิดขึ้นหลังการสังคายนาครั้งที่ 1 เสร็จสิ้นลง *ปัญจสติกขันธกะ* กล่าวถึงการมาถึงราชคฤห์ของพระเถระผู้ใหญ่รูปหนึ่งพร้อมทั้งภิกษุบริวาร 500 รูปคือพระปุราณะโดยบันทึกไว้ว่า พระปุราณะจาริกมาพักอยู่ทักขิณาสิริชนบทขณะที่พระอรหันต์ 500 รูปทำสังคายนา เมื่อการสังคายนาเสร็จสิ้นแล้ว จึงเข้าไปสนทนากับภิกษุผู้เถระทั้งหลายที่เวฬุวันในเขตกรุงราชคฤห์ พระไตรปิฎกไม่ได้ระบุว่าพระภิกษุผู้เถระที่สนทนากับพระปุราณะเป็นใครบ้าง แต่เล่าว่าภิกษุผู้เถระทั้งหลายได้แจ้งผลสำเร็จของการสังคายนาร้อยกรองพระธรรมวินัยและมติของที่ประชุมให้ท่านทราบขอให้ท่านยึดถือตามนั้น พระปุราณะรับทราบผลการสังคายนาแต่กล่าวว่า “จะทรงจำ (พระธรรมวินัย) ไว้ ตามที่ได้ยิน ตามที่ได้รับมาเฉพาะพระพักตร์ของพระผู้มีพระภาค” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 444 หน้า 385-386) *สมันตปาสาทิกา อรรถกถาพระวินัยปิฎก มหาวีกังค์* ไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์นี้ ส่วนพระไตรปิฎกได้บันทึกเหตุการณ์นี้ไว้โดยไม่มีน้ำเสียงแห่งการตัดสินถูกผิดเกี่ยวกับพระปุราณะแต่ประการใด แต่เสถียร โพธิ์นันทะ ลงความเห็นว่า “พระปุราณะไม่รับรองการประชุมสงฆ์ของฝ่ายพระมหากัสสปะ” (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2544, หน้า 49) โดยอาศัยหลักฐานจากพระวินัยปิฎกของนิกายธรรมยุตและมหิสสาสะกะที่แตกออกไปจากเถรวาทในราวพุทธศตวรรษที่ 2 ที่ระบุว่าพระปุราณะไม่เห็นด้วยในเรื่องสิกขาบทเล็กน้อยบางข้อ (สิกขาบท 8 ประการ) ในเกสัชชขันธกะที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ปฏิบัติได้เฉพาะในสมัย



ข้าวยากมากแพงแต่ทรงให้ยกเลิกเสียในเวลาต่อมา พระปूरณะเห็นว่ายังสามารถดำเนินตามพุทธานุญาตได้ (เสถียร โพนินันทะ, 2544 หน้า 49-51)

เหตุการณ์ที่สอง ได้แก่ เหตุการณ์ที่คัมภีร์ที่ปวงศกล่าวถึงนั่นเองและเป็นเหตุการณ์ที่บันทึกไว้ในพระไตรปิฎก เล่ม 7 (*สัตตสติกขันธกะ*) เสียงของมหาสังฆิกะและอารยวาที พระไตรปิฎกภาษาบาลีให้ความสำคัญอย่างมากในฐานะ “เสียง” ที่ทำลายความบริสุทธิ์แห่งพุทธศาสนาจนพระเถระผู้ใหญ่ในสมัยนั้นต้องรวบรวมพระสงฆ์ขึ้นเป็นคณะเพื่อชำระสะสางพระธรรมวินัยอีกครั้ง

สัตตสติกขันธกะ วินัยปิฎก จุฬวรรค (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 446-458 หน้า 393-419) ซึ่งเป็นหลักฐานชิ้นแรกที่เกิดที่สุดของฝ่ายบาลีในภายได้กล่าวโทษภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลี โดยย้าอยู่ตลอดเวลาถึงความประพฤติที่ไม่ถูกต้องตามสิกขาบทของภิกษุวัชชีบุตร ความเป็นอื่นของคณะสงฆ์ที่มีความคิดเห็นและแนวปฏิบัติที่ต่างจากเถรวาทได้ถูกบรรยายไว้อย่างละเอียดตั้งแต่ภาคต้น (ปฐมภาณวาร) ของ*สัตตสติกขันธกะ* อรรถกถาและคัมภีร์ที่เขียนขึ้นในลังการาวพุทธศตวรรษที่ 9-10 ได้วาดภาพกลุ่มภิกษุเหล่านั้นให้ดูเลวร้าย ตรงข้ามกับฝ่ายเถรวาทที่บริสุทธิ์ถูกต้องตามที่พรรณนาไว้ใน*สัตตสติกขันธกะ* อย่างละเอียดลออ ข้อปฏิบัติที่ขัดกับวินัยบัญญัติ 10 ประการของภิกษุวัชชีบุตรนี้เป็นข้อปรามาสสำคัญที่นำไปสู่การสังคายนาครั้งที่ 2

แม้พระไตรปิฎกภาษาบาลีจะระบุว่า การประพฤติ 10 ประการของภิกษุวัชชีบุตรเป็นประเด็นสำคัญที่ทำให้พระเถระสมัยนั้นยกขึ้นเป็นมูลเหตุทำการสังคายนาครั้งที่ 2 แต่กรณีที่เป็นปัญหาจริงๆ และนำไปสู่ความขัดแย้งระหว่างสงฆ์ 2 กลุ่มตามพระไตรปิฎกเริ่มต้นจากกรณีการขอบริจาค रुपียะ (เงิน-ทอง) ของพระภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีพระไตรปิฎกภาษาบาลีบันทึกไว้ว่าเหตุการณ์เริ่มต้นขึ้นในวันอุโบสถวันหนึ่ง ภิกษุวัชชีบุตรชาวเมืองเวสาลีได้นำถาดทองสำริดบรรจุน้ำจันทน์ไปวางไว้ท่ามกลางภิกษุสงฆ์ แล้วแนะนำให้อุบาสกอุบาสิกาชาวเมืองเวสาลีที่ผ่านไปมาบริจาคเงินทอง (रुपียะ) แก่ภิกษุทั้งหลาย โดยอ้างว่า “สงฆ์มีธรรมาที่ต้องทำด้วย



บริหาร” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 446 หน้า 394) ครั้งนั้นพระยสกกัณทกบุตร เห็นเหตุการณ์จึงได้ห้ามปรามไม่ให้อุบาสกอุบาสิกาถวายรูปียะแก่พระวัชชีบุตรแห่ง เวสาลี โดยชี้แจงว่า “ทองและเงินไม่สมควรแก่พวกสมณะเชื้อสายศากยบุตร พระสมณะเชื้อสายศากยบุตรไม่ยินดีรับเงินและทอง ไม่รับเงินและทอง พระสมณะ เชื้อสายศากยบุตรทั้งหลายปล่อยวางแก้วมณีและทอง ปราศจากทองและเงิน” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 446 หน้า 394)

แรกที่เดียวอุบาสกอุบาสิกาทั้งหลายไม่ฟังเสียงทัดทานของพระยสกา กัณทกบุตร พวกเขายังคงบริจาครูปียะแก่พระสงฆ์ วันรุ่งขึ้น เหล่าภิกษุวัชชีบุตร นำเงินและทองที่ได้รับบริจาคมาแบ่งเป็นส่วน ๆ ตามจำนวนพระภิกษุ แล้วแบ่ง ส่วนหนึ่งถวายแก่พระยสกกัณทกบุตรด้วย แต่ท่านไม่รับ พระไตรปิฎกได้บันทึก เหตุการณ์และคำพูดของภิกษุวัชชีบุตรไว้ว่า “ครั้งนั้น ภิกษุวัชชีบุตรชาวกรุงเวสาลี กล่าวว่า “ท่านทั้งหลาย ท่านพระยสกกัณทกบุตรรูปนี้ ด่าบริภาษพวกอุบาสก อุบาสิกาผู้มีศรัทธาเลื่อมใส ทำให้เขาไม่มีศรัทธา เอาเถอะ พวกเราจะลง ปฏิสราณียกรรมแก่เธอ” แล้วได้ลงปฏิสราณียกรรมแก่ท่านพระยสกกัณทกบุตร โดยให้ไปขอโทษฆรวาสที่บริจาครูปียะในเมืองเวสาลีและมอบหมายให้พระรูปหนึ่ง นำไป พระยสกกัณทกบุตรกลับเทศนาสั่งสอนให้อุบาสกอุบาสิกาคล้อยตามว่า สิ่งที่ต้องทำตามพระธรรมวินัยคือพระสงฆ์จะต้องไม่รับเงินและทองเมื่อภิกษุผู้นำ ทาง (ภิกษุผู้เป็นอนุทูต) แจ้งให้ภิกษุวัชชีบุตรทราบว่าพระยสกกัณทกบุตรไม่ ได้ขอโทษอุบาสกอุบาสิกาตามที่สงฆ์สั่งบังคับ แต่เทศนาสั่งสอนจนพวกอุบาสก อุบาสิกาเชื่อว่า “พวกเราเป็นคนเลว ยกย่องพระยส กากัณทบุตรผู้เดียวเป็น พระสมณะเชื้อสายศากยบุตร ทำพวกเราไม่ให้พระสมณเชื้อสายศากยบุตร” พระวัชชีบุตรได้ปรึกษากันลงความเห็นว่ “พระยสกกัณทบุตรซึ่งพวกเรายังไม่ได้ รับแต่งตั้งเลยก็ประกาศตัวแก่พวกชาวบ้าน” จึงเรียกประชุมสงฆ์ปรึกษาหารือเพื่อ ดำเนินการกล่าวโทษแก่พระยสกกัณทบุตร แต่ท่านได้หนีไปก่อน สัตตสติกขันธกะ เขียนไว้ว่า “สมัยนั้น พระยสกกัณทบุตรเหาะไปปรากฏที่เมืองโกสัมพี” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 449 หน้า 400) ด้วยการบรรยายเช่นนี้ สัตตสติกขันธกะทำ



ให้เห็นว่าพระยสกากัณทกบุตรกับภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีมีความแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิงทั้งในแง่ภูมิธรรมและความสามารถ พระยสกากัณทกบุตรเป็นพระอรหันต์ผู้ดำรงพระธรรมวินัย แต่ภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีเป็นผู้เลวทราม

เมื่อกลับถึงเมืองโกสัมพีพระยสกากัณทกบุตรส่งทูตไปพบภิกษุชาวเมืองปาฐะยะและภิกษุในแคว้น อวันตีทักขิมาชนบทชักชวนให้พระสงฆ์ทั้งหลายร่วมกันวินิจฉัยอภิกर्म (คดีความที่เกี่ยวกับพระธรรมวินัย) “ก่อนที่จะธรรมจะรุ่งเรือง ธรรมจะถูกคัดค้าน สิ่งมิใช่วินัยจะรุ่งเรือง วินัยจะถูกคัดค้าน ก่อนที่พวกอธรรมมาที่จะมีกำลัง พวกธรรมมาที่จะอ่อนกำลัง พวกอวินยวาที่จะมีกำลัง พวกวินยวาที่จะอ่อนกำลัง” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 450 หน้า 400) จากนั้นจึงเดินทางไปปรึกษาพระเถระผู้ใหญ่ ในเบื้องต้นรวบรวมพระสงฆ์ชาวเมืองปาฐะยะได้ 60 รูปและพระสงฆ์ในอวันตีชนบทอีก 80 รูปที่เป็นพระอรหันต์ทั้งหมด มาประชุมปรึกษากันตกลงกันว่าจะต้องหาคณะสงฆ์แนวร่วมเพิ่มเพื่อจะมีกำลังมากพอที่จะชำระอภิกर्मนี้ได้เพราะ “อภิกर्मนี้หยาบช้า รุนแรง” พระไตรปิฎกกล่าวถึงการแสวงหาแนวร่วมของพระยสกากัณทกบุตรที่ดำเนินไปอย่างคึกคัก พระเถระผู้ใหญ่แห่งยุคสมัยทั้ง 8 รูปต่างกระตือรือร้นและคาดหวังว่าตนจะได้รับคัดเลือกให้เข้าร่วมในการวินิจฉัยอภิกर्मครั้งนี้ ขณะเดียวกันพระไตรปิฎกได้ให้ภาพของภิกษุวัชชีบุตรแห่งเมืองเวสาลีในแงุ่มุมที่แตกต่างออกไป โดยกล่าวว่าเมื่อภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีทราบว่พระยสกากัณทกบุตรได้ชักชวนพระสงฆ์เถระทั้งหลายชำระอภิกर्मพวกตนจึงเดินทางไปแสวงหาความร่วมมือจากพระเถระผู้ใหญ่รูปสำคัญคือ พระเรวตเถระเมื่อท่านปฏิเสธ ภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีก้เข้าหาลูกศิษย์พระเถระโดยถวายเป็นอภิกษุอย่างดีเป็นสินบน พระเรวตเถระก็ไม่ยอมเข้าเป็นพวก ทั้งยังตำหนิและขับไล่ศิษย์ของตน พระไตรปิฎกพรรณนาครั้งแล้วครั้งเล่าเพื่อย้ำให้เห็นความเป็น “อธรรมวาทีอวินยวาที” ของภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีอย่างต่อเนื่อง ขณะที่พระสงฆ์ฝ่ายพระยสกากัณทกบุตรได้พระสัพพกามีเถระ พรธษา 120 ผู้เป็นศิษย์พระอานนทเถระและพระสัมมุตตสาณวาสีเถระเป็นพวก เหล่าภิกษุวัชชีบุตรกลับประสบความล้มเหลวอย่างสิ้นเชิงในการแสวงหาพันธมิตร เพราะพระเถระผู้ใหญ่ต่างมีความเห็นว่าสิ่งที่



ภิกษุวัชชีบุตรประพจน์ปฏิบัตินั้นไม่ใช่ธรรมไม่ใช่วินัย

เมื่อเริ่มต้นประชุมสงฆ์เพื่อชำระอธิกรณ์ภิกษุวัชชีบุตรที่เมืองเวสาลี พระไตรปิฎกบันทึกไว้ว่า “เมื่อกำลังวินิจฉัยอธิกรณ์นั้นอยู่ มีเสียงเซ็งแซ่เกิดขึ้นไม่มีที่สิ้นสุด และไม่มีใครทราบความหมายแห่งถ้อยคำที่กล่าวแล้วได้” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 456 หน้า 412) พระเวรวตะจึงขอมติสงฆ์คัดเลือกตัวแทนจากภิกษุชาวปราจีน 4 รูป และตัวแทนภิกษุจากเมืองปาฐะยะอีก 4 รูป รวมเป็น 8 รูป ไประงับอธิกรณ์ที่วาลิการาม ควรจะกล่าวได้ว่า การระงับอธิกรณ์ (คดีความเกี่ยวกับภิกษุวัชชีบุตร) กระทำโดยคณะสงฆ์ฝ่ายพระยสกาภิณฑกบุตรฝ่ายเดียวโดยมอบหมายผู้แทน 8 รูปทำหน้าที่ ไม่มีภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีคูณิเข้าร่วมรับฟังข้อวินิจฉัยครั้งนี้แต่ประการใดไม่แน่ว่าคิดว่ามีการคัดพระสงฆ์อื่น ๆ เข้าร่วมเป็นสักขีพยานหรือไม่ เพราะไม่มีข้อความใดระบุว่ามีการคัดเลือกพระสงฆ์จำนวนมากเข้าร่วม แต่สัตตสติกขันธะกล่าวสรุปไว้ตอนท้ายว่า หลังจากพระเถระทั้ง 8 รูป ที่มีพระเวรวตะและพระสัพพกามีเถระทำหน้าที่ปุจฉาวิสัชนาวัตถุ 10 ประการแล้ว พระสัพพกามีเถระได้ขอให้ไปสอบถามเรื่องนั้นกันอีกครั้งในท่ามกลางสงฆ์ พระไตรปิฎกภาษาบาลีระบุว่า “ในการสังคายนาพระวินัยครั้งนี้ มีภิกษุ 700 รูป พอตี ดังนั้นบัณฑิตจึงเรียกการสังคายนาพระวินัยครั้งนี้ว่า “สัตตสติกะ” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 458 หน้า 419) กล่าวได้ว่า การชำระอธิกรณ์ครั้งนี้เป็นเรื่องสิกขาบทเล็กน้อย กระทำโดยสงฆ์ที่ถือว่าพวกตนเป็นวินัยวาทีธรรมวาทีฝ่ายเดียวเท่านั้น ส่วนที่กล่าวว่าการครั้งนี้เป็นการสังคายนาด้วยสงฆ์ 700 รูปซึ่งพระยสกาภิณฑกบุตรคัดเลือกจากภิกษุ 120,000 รูป ดำเนินการประชุมกันอยู่ 8 เดือนจึงสำเร็จนั้นปรากฏอยู่ในอรรถกถาสมนตปาสาทิกา (มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์, 2525ก, หน้า 66-67)

ในวงวิชาการด้านพุทธศาสนาไทย เนื้อหาสาระที่ไม่ค่อยมีผู้ศึกษานำมาพิจารณาคือ เสียงหรือการอ้างเหตุผลเพื่อขอรับบริจาครูปะของภิกษุวัชชีบุตรคือ “สงฆ์มีธุระด้วยบริหาร” เหตุการณ์และคำพูดที่พระภิกษุวัชชีบุตรประชุมหารือกันเพื่อทำอุกเขปนียกรรมแก่พระยสกาภิณฑกบุตรในข้อหาที่สั่งสอนฆราวาสอุบาท



อุบาสิกาโดยไม่ได้รับการมอบหมายหรือยินยอมจากสงฆ์ และเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ขณะที่สงฆ์ทั้งหลายกำลังประชุมกันเพื่อชำระอธิกรณ์ภายในเมืองเวสาลี คือ มีเสียงแข็งแรงแจนไม่สามารถดำเนินการพิจารณาอธิกรณ์ของภิกษุวัชชีบุตรได้ จึงตกลง เลือกตัวแทนไปประชุมดำเนินการที่วาฬิการาม ในกรณีแรก มีข้อน่าสังเกตว่า ใน การศึกษาของฝ่ายเถรวาทจะไม่ใส่ใจคำพูดหรือข้ออ้างนี้เพราะถือเอาพฤติกรรมที่ แสดงออกทั้งหมดเป็นประเด็นสำคัญในการตีความเรื่องเล่า เมื่อมองจากอีกมุมหนึ่ง เป็นไปได้ว่า สงฆ์สมัยนั้นมีการตีความพระวินัยสิกขาบทแตกต่างกันระหว่างเป็นสอง แบบ คือ พระสงฆ์ฝ่ายดำรงวินัยสิกขาบทตามเจตนารมณ์การสังคายนาครั้งที่ 1 เห็นว่าพระสงฆ์ไม่ควรรับเงินหรือมีทรัพย์สินไว้ในครอบครองไม่ว่าด้วยเหตุผล ใด ๆ ก็ตาม แต่เหล่าภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีตีความเรื่องการรับเงินรับทองว่าเป็น สิ่งที่สามารถทำได้เนื่องจากความจำเป็นบางอย่าง ความผิดต่าง ๆ ที่กล่าวถึงใน สัตตสติกขันธกะที่ฝ่ายเถรวาทเห็นว่าเป็นเรื่องใหญ่นั้นที่จริงก็เป็นเรื่องสิกขาบท เล็กน้อยทั้งสิ้น ดังเสถียร โพธิ์นันทะชี้ว่า “สำหรับวัตถุ 10 ประการนั้น ถ้าพิจารณา โดยเที่ยงธรรมก็จะเห็นได้ว่ามิใช่ครุกาบัติ เป็นด้วยภิกษุวัชชีบุตรปรารถนาจักเลิก สิกขาบทเล็กน้อยตามพระบรมพุทธานุญาตที่ทรงมิไว้สมัยจวนใกล้ปรินิพพาน นั้นเอง” (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2544, หน้า 113-114) เสถียรอ้างคำพูดของ พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (สิริจันท) ที่เคยวิจารณ์พฤติกรรมของพวกภิกษุวัชชีบุตร ไว้ว่า “. . . เช่นบัญญัติวัตถุ 10 ประการเป็นตัวอย่าง จะลงโทษว่าเจ้ากูประพฤติ เสียหายหมาย้ายพระพุทธศาสนาทีเดียวก็ไม่ชอบ” (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2544, หน้า 114) ซึ่งต่างจากคัมภีร์ที่ปวงศัที่กล่าวโทษพระสงฆ์กลุ่มนี้ว่า “ทำสิ่งอันเป็น เสียนนามในพระศาสนา” (กรมศิลปากร, 2557, หน้า 28)

ผู้วิจัยมีข้อสงสัยว่าสิ่งที่ภิกษุวัชชีบุตรทั้งหลายประพฤติโดยเฉพาะเรื่อง การรับเงินรับทองนั้นไม่น่าจะเกิดขึ้นจากอำเภอใจของภิกษุวัชชีบุตรรูปใดรูปหนึ่ง แต่อาจมีการตกลงร่วมกันของชุมชนสงฆ์วัชชีบุตรในเมืองเวสาลีว่าอะไรทำได้หรือ ทำไม่ได้ ดังที่มีการใช้คำว่า “สงฆ์” เพื่อดำเนินกิจกรรมต่าง ๆ เช่นการขอรับเงิน และทอง การบังคับให้พระยสกาภิกษุบุตรไปขอโทษอุบาสกอุบาสิกา หรือ



เมื่อจะกล่าวหาพระยสากันทกบุตรก็ประชุมตกลงกันก่อน เมื่อเห็นว่า “พระยสากันทกบุตรยังไม่ได้รับแต่งตั้งเลยก็ประกาศตัวแก่ชาวบ้าน” เป็นความผิดที่สงฆ์จะพึงลงอุกเขปนิยกรรม ถ้าหากพฤติกรรมของภิกษุชาววัชชีบุตรเป็นเรื่องความปรารถนาส่วนตัวของบุคคล เหตุใดการระงับอธิกรณ์ที่เกิดจากการละเมิดเรื่องนี้จึงกลายเป็นประเด็นที่ทำให้กลุ่มพระยสากันทกบุตรต้องระดมคณะสงฆ์จำนวนมากเพื่อตอบโต้หรือชำระความผิดของภิกษุวัชชีบุตรแห่งเมืองเวสาลีครั้งใหญ่ หลักฐานจากฝ่ายบาลีคือ ทิปวงศ์และอรรถกถาวัลลภกล่าวว่า การดำเนินการครั้งนั้นสร้างผลกระทบครั้งใหญ่คือ ภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีได้รวบรวมสงฆ์จำนวนถึงหมื่นรูปทำสังคายนาที่เรียกว่า “มหาสังคิติ” และเรียกกลุ่มตนว่า “มหาสังฆิกะ” อันกลายเป็นสงฆ์กลุ่มแรกที่แยกตัวออกจากคณะสงฆ์เดิมและจากเหตุการณ์ดังกล่าวนี้เองได้เกิดผลกระทบอย่างต่อเนื่องต่อคณะสงฆ์และการตีความพระธรรมวินัย รวมทั้งเรื่องอื่น ๆ ด้วย หลักฐานชั้นต้นของฝ่ายบาลีไม่ได้ระบุว่าภิกษุวัชชีบุตรแห่งเมืองเวสาลีเป็นกลุ่มเดียวกันกับมหาสังฆิกะ แต่คัมภีร์ที่ปวงศ์และในปรมัตถทีปนี อรรถกถาปัญจปรกรณ์ อภิธรรมปิฎก (อรรถกถาภาวัตถุ) มีเนื้อหาที่ระบุว่าเกิดเหตุการณ์ดังกล่าวนี้และกล่าวว่าภิกษุชาววัชชีบุตรแห่งเวสาลีเป็นพวกเดียวกันกับมหาสังฆิกะ

หลักฐานจากฝ่ายบาลีชี้ว่า การแตกนิกายของพุทธศาสนาในยุคแรกเกิดจากความประพฤติหย่อนยานของภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลี สงฆ์กลุ่มนี้ไม่พอใจที่ถูกลงโทษจึงรวบรวมพรรคพวกทำสังคายนาแข่งกับสังคายนาของฝ่ายพระเถระและเรียกตนเองว่ามหาสังฆิกะ ภาพประทับที่เถรวาทมีเกี่ยวกับมหาสังฆิกะและคณะสงฆ์กลุ่มอื่น ๆ จึงเป็นเชิงลบเสมอมาเพราะมองว่า สงฆ์เหล่านั้นพยายามปรับเปลี่ยนหรือถอนสิกขาบทและเสริมแต่งคำสอนขึ้นมาใหม่ มีความประพฤติหย่อนยานที่ไม่ถูกต้องตามพระธรรมวินัยอันแท้จริง ตราประทับแห่งความเสื่อมทรามที่ไม่อาจลบเลือนได้ง่ายนักจากความคิดของฝ่ายเถรวาทที่ได้รับอิทธิพลความเชื่อจากคัมภีร์ที่ปวงศ์และอรรถกถาภาวัตถุ



จุดกำเนิดของมหาสังฆิกะตามคำบอกเล่าของฝ่ายเถรวาทโดยเฉพาะคัมภีร์ที่ปวงค์เริ่มต้นจากความปรารถนาที่จะประพฤติตามใจตนเอง ตัดทอนสิกขาบทปรับหลักธรรมคำสอนใหม่ หมายความว่า คณะสงฆ์เหล่านั้นมีความอ่อนด้อยในข้อปฏิบัติตามพระธรรมวินัย ความเข้าใจอัตลักษณ์ของคณะสงฆ์อื่น ๆ ที่ต่างจากเถรวาททำนองนี้ทำให้ชาวเถรวาทคิดว่าตนเองเหนือกว่าคณะสงฆ์อื่น ๆ ตั้งแต่เริ่มแรกของประวัติศาสตร์พุทธศาสนาจนในปัจจุบัน ความเข้าใจว่าตนเองเหนือกว่าพุทธศาสนิกายอื่น ๆ ในด้านการปฏิบัติและรักษาสืบทอดพระธรรมวินัยของพระพุทธเจ้านี้ อิงอยู่กับ (1) ประวัติศาสตร์การสืบทอดคัมภีร์ที่เถรวาทอ้างว่าตนเองได้ดำรงรักษาความบริสุทธิ์แห่งคัมภีร์ที่รวบรวมไว้ตั้งแต่สังคายนาครั้งที่ 1 โดยการสังคายนาที่เกิดขึ้นอย่างน้อย 2 ครั้งคือ ครั้งที่ 2 และครั้งที่ 3 (2) ความเชื่อว่า พระสงฆ์กลุ่มตนสืบทอดสำนักพระธรรมวินัยที่น่าเชื่อถือได้เพราะผู้เป็นปฐมอาจารย์ล้วนแต่มีชีวิตอยู่ร่วมกับพระพุทธเจ้า เป็นพระอรหันต์ผู้บริสุทธิ์ และรับฟังคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้ามาโดยตรง และการเชื่อว่า (3) คณะสงฆ์อื่น ๆ ที่เกิดขึ้นภายหลังนั้นไม่ซื่อสัตย์ต่อพระธรรมวินัย ทั้งในแง่การปฏิบัติและการสืบทอดการสืบทอดคำสอนอาศัยมติของอาจารย์เป็นหลัก (อาจารย์วาท) การไม่ให้ความสำคัญเคารพต่อการสังคายนาครั้งที่ 1 และ 2 อาศัยแต่มติของอาจารย์ของสำนัก ซึ่งไม่ใช่หลักประกันของการสืบทอดพระธรรมวินัยอันถูกต้อง การปฏิเสธประวัติศาสตร์การรักษาและสืบทอดพระธรรมวินัยที่คณะสงฆ์ยุคแรกรวบรวมไว้และจารีตอันต่อเนื่อง จึงมีสถานะภาพเป็นอื่นในประวัติศาสตร์พระธรรมวินัยและเป็นอื่นจากพระสงฆ์ผู้สืบทอดศาสนาอันมาแต่พระพุทธเจ้า

ผู้วิจัยเสนอว่าประวัติศาสตร์การสังคายนาครั้งที่ 2 มีความสำคัญในการหล่อหลอมทัศนคติของชาวเถรวาทที่มีต่อคณะสงฆ์อื่นโดยเฉพาะต่อมหาสังฆิกะเป็นอย่างมาก ประวัติศาสตร์ดังกล่าวนี้ได้ทำให้ “เสียง” ของภิกษุชาววัชชีบุตรเป็นเสียงแห่ง “สัทธรรมปฏิรูป” ที่สำคัญกว่านั้นคือได้ทำให้เสียงนี้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับสำนักต่าง ๆ ในพุทธศาสนายกเว้นเถรวาท ทั้งที่ไม่มีหลักฐานที่ทำให้ระบุได้อย่างชัดเจนว่าภิกษุชาววัชชีบุตรกับมหาสังฆิกะเป็นพวกเดียวกัน และมหาสังฆิกะคือต้นกำเนิดหรือหน่อเชื้อของนิกายที่ไม่เชื่อตรงต่อคำสอนของพุทธศาสนา



7. ถอดรื้อความเข้าใจเกี่ยวกับมหาสังฆิกะ

ภาพลักษณ์ของชาวเถรวาทที่ปรากฏผ่านเรื่องเล่าในพระไตรปิฎกและอรรถกถา (การสังคายนาครั้งที่ 1-3) คือความเชื่อตรงต่อพระธรรมวินัย การไม่บัญญัติสิ่งที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงบัญญัติไว้ และไม่ถอดถอนสิกขาบทที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว ความเคร่งครัดในพระวินัยสิกขาบทปรากฏผ่านเหตุการณ์สังคายนาครั้งที่ 2 การชำระวัดอุ 10 ประการ และการตีความอภิธรรมอย่างเคร่งครัดในคัมภีร์กถาวัตถุ (พระไตรปิฎก เล่ม 37) เพื่อตอบโต้ ยืนยันและปฏิเสธคำสอนที่เสนอโดยสำนักพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ ที่แยกตัวออกไปในช่วงพุทธศตวรรษที่ 2-3 ภาพลักษณ์อันเคร่งครัดในพระวินัยนั้นถูกเข้าใจเสมอมาว่าสายเถรวาทอยู่เหนือนิกายอื่น ๆ ทั้งหมดตั้งแต่เริ่มต้นจนปัจจุบันคำถามคือ จริงหรือไม่ที่พุทธศาสนาเถรวาทมีความเหนือกว่าพุทธศาสนานิกายอื่นในเรื่องความเชื่อตรงต่อพระธรรมวินัย เป็นผู้ที่รักษาความบริสุทธิ์แห่งพระสัทธรรมไว้แต่เพียงผู้เดียวส่วนมหาสังฆิกะคือผู้ทำลายหรือผู้เป็นเลี่ยนหนามแห่งพระศาสนา?

ตามข้อกล่าวหาที่ว่าพระสงฆ์ (พระวัชชีบุตรแห่งเวสาลี) ซึ่งคัมภีร์เถรวาทระบุว่าเป็นพวกเดียวกันกับมหาสังฆิกะนั้นมีความประพฤติหย่อนยาน แก่ไขพระบัญญัติสิกขาบทและตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าจนผิดไปจากที่รวบรวมไว้ในพระไตรปิฎกบาลี อะไรคือข้อพิสูจน์ที่ว่าพระสงฆ์เหล่านั้นมีความประพฤติหย่อนยาน ไม่รักษาพระวินัย และทำให้เกิดสัทธรรมปฏิรูป การทำความเข้าใจเกี่ยวกับมหาสังฆิกะมีข้อที่น่าพิจารณา ดังนี้

1. พระไตรปิฎกภาษาบาลีไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์เกิดขึ้นต่อมาหลังการสังคายนาครั้งที่ 2 ดังที่อรรถกถาและคัมภีร์ที่ปวงศอ้างว่าภิกษุชาววัชชีบุตรรวบรวมคณะสงฆ์กลุ่มใหญ่แยกตัวออกไปทำสังคายนาแข่งขันกับฝ่ายพระเถระและต่อมากลุ่มนี้เรียกตัวเองว่า มหาสังฆิกะ บันทึกของพระสมณเสวียนจึงกล่าวถึงเหตุการณ์สังคายนาคู่แข่ง (Counter-council) นี้ด้วย แม้จะระบุเวลาแตกต่างกันมากแต่ให้ข้อมูลไว้น่าสนใจ ท่านบันทึกไว้ว่า



จากที่ที่พระอานันทบรรลूरหัตผล บ่ายหน้าไปทางตะวันตกประมาณ 20 ลี้ มีสถูปซึ่งพระเจ้าอโศกมหาราชเจ้าทรงสร้างไว้ ที่นี้เป็นที่ชุมนุมรวบรวมพุทธคัมภีร์ของสงฆ์ฝ่ายมหาสังฆิกะ เวลานั้น บรรดาสงฆ์บริษัทที่ไม่ได้เข้าร่วมสังคายนาพระไตรปิฎกที่พระมหากัสสปเรียกชุมนุมขึ้น ก็มาชุมนุมกัน ณ ที่นี้ ซึ่งมีทั้งอเสขบุคคลและเสขบุคคล ต่างก็วิพากษ์วิจารณ์กันว่า “เมื่อครั้งพระเถกาทเจ้ายังทรงพระชนม์ชีพอยู่ ก็ได้เป็นศิษย์ร่วมสำนักอาจารย์เดียวกัน ศึกษาพระธรรมเดียวกัน ครั้งพระองค์ดับขันธปรินิพพานแล้ว [พวกเรา] กลับถูกรังเกียจดูแคลน ผองเราก็ควรจะชำระรวบรวมพุทธคัมภีร์ทั้งหมด เพื่อเป็นการสนองพระคุณพระพุทธเจ้าเช่นกัน” ว่าดังนี้แล้ว ทั้งสงฆ์ทั่วไปและอริยสงฆ์ ทั้งกุลบุตรและผู้มีสติปัญญาที่มาชุมนุมกันอย่างพร้อมเพรียงที่นี้ ทำการชำระรวบรวมพระสูตรต้นตอปิฎก พระวินัยปิฎก พระอภิธรรมปิฎก พระสังยุตต์ปิฎก (Samyukta – pitaka) และหมวดธารณีย์ รวมเรียกว่า ปัญจปิฎก สังคายนาครั้งนี้เป็นการชุมนุมและร่วมมือจากเสขบุคคล และอเสขบุคคล จึงเรียกว่า ฝ่ายมหาสังฆิกะ (ชีว ชูลุน, 2547, หน้า 377)

ภาพลักษณ์ของมหาสังฆิกะจากบันทึกของพระสมณเสวียนจึงเป็นเชิงบวก สงฆ์กลุ่มนี้มองว่าตนเองถูกปฏิบัติอย่างไม่เท่าเทียม ทั้งที่สืบสายมาจากสำนักของพระพุทธเจ้าเหมือนกัน แต่กลับถูกดูแคลน ข้อนี้นี้ทำให้ต้องรวบรวมผู้คนหลายฝ่ายจำนวนมากเข้าร่วมสังคายนาพระธรรมวินัยที่จะใช้ในชุมชนของตน การหาผู้เข้าร่วมสังคายนาจำนวนมากของฝ่ายนี้จึงมีเหตุผลชัดเจนขึ้นมา นั่นคือ เพื่อให้เกิดการยอมรับจากฝ่ายพระเถระที่ทำสังคายนาไปก่อนหน้านี้แล้ว แต่คัมภีร์ของฝ่ายบาลีดูจะมองไปอีกทาง อรรถกถาถกถาวัตถุและคัมภีร์ที่ปวงศับรรยายว่า เหล่าภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีกับมหาสังฆิกะเป็นสงฆ์กลุ่มเดียวกัน มหาสังฆิกะจึงน่าจะเห็นด้วยกับการประพจน์วัตถุ 10 ประการของภิกษุชาววัชชีบุตรแห่งเวสาลีอันเป็นสาเหตุ



สำคัญที่ทำให้สงฆ์แตกกันครั้งแรก การสังคายนาครั้งใหญ่ (มหาสังคิติ) ก็เพียงเพื่อปรับพระธรรมวินัยให้รับกับความประสงค์ของพวกตน ข้อกล่าวหาของฝ่ายบาลีดูจะไม่ถูกต้องนัก เมื่อเชื่อมโยงกับบันทึกของสมณะเสวียนจิงและข้อมูลต่าง ๆ ที่อ้างถึงในบทความ Mahasamghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism ของ Janice J. Nattier and Charles S. Prebish (1977) ซึ่งนำหลักฐานจากนิคายมหาสังฆิกะมาวิเคราะห์และชี้ให้เห็นว่า ข้อกล่าวหาที่ว่ามหาสังฆิกะมีประพจน์ย้อนยานในพระธรรมวินัย เห็นด้วยกับการละเมิดสิกขาบทเล็กน้อยที่เรียกว่าวัตร 10 ประการนั้น ไม่เป็นความจริง เพราะมหาสังฆิกะเองถือว่าวัตร 10 ประการนั้นขัดต่อพระวินัย ดังนั้น ผู้ประพจน์วัตร 10 ประการจึงผิดพระวินัยหมวดปาจิตติยและนิสัคคียปาจิตติย ข้อนี้ไม่แตกต่างจากสิ่งที่เถรวาทยึดถือ ดังตารางเปรียบเทียบต่อไปนี้

ตารางที่ 1 ตารางเปรียบเทียบวัตร 10 ประการของเถรวาทและมหาสังฆิกะ

วัตร 10 ประการ (สิกขาบทเล็กน้อย)	เถรวาท/สถวีระ	มหาสังฆิกะ	หมายเหตุ
1. สิงคิโลนกับปะ	ปาจิตติย ข้อ 38	ปาจิตติกะ ข้อ 37	มีความเห็นตรงกัน
2. ทวังคุลกับปะ	ปาจิตติย ข้อ 37	ปาจิตติกะ ข้อ 36	มีความเห็นตรงกัน
3. คามันตรกับปะ	ปาจิตติย ข้อ 35	ปาจิตติกะ ข้อ 33	มีความเห็นตรงกัน
4. อาวาสกับปะ	เป็นอาบัติ	เป็นอาบัติ	(คัมภีร์ภาษาจีน)*
5. อนุตติกกับปะ	เป็นอาบัติ	เป็นอาบัติ	(คัมภีร์ภาษาจีน)*
6. อาจิณณกับปะ	เป็นอาบัติ	เป็นอาบัติ	(คัมภีร์ภาษาจีน)*
7. อมัตถิกกับปะ	ปาจิตติย ข้อ 37, 39	ปาจิตติกะ ข้อ 36, 39	ไม่มีความเห็นต่าง
8. ชโลคิง ปาตุง	ปาจิตติย ข้อ 51	ปาจิตติกะ ข้อ 76	ไม่มีความเห็นต่าง



9. อทสกัง นิสีทนัง	ปาจิตติย ข้อย 89 นิสสัคคียปาจิตติย ข้อ 15	ปาจิตติกะ ข้อ 86 นิสสัคคิกะ-ปาจิตติกะ ข้อ 15	ไม่มีความเห็นต่าง (คัมภีร์ของมหา สังฆิกะอธิบายข้อ กำหนดเรื่องความ ยาวและความ กว้างของชายผ้า นิสีทนะที่ห้าม ไว้เช่นเดียวกับ สิกขาบทของ เถรวาท)
10. ชาตรูปรชตัง	นิสสัคคียปาจิตติย ข้อ 18	นิสสัคคิกะ-ปาจิตติกะ ข้อ 18	ไม่มีความเห็นต่าง

หมายเหตุ * Janice J. Nattier and Charles S. Prebish ระบุว่า ข้อประพจน์ทั้ง 3 ประการนี้มหาสังฆิกะไม่เห็นด้วยเช่นกัน แต่ไม่ได้อยู่ในคัมภีร์สันสกฤตของฝ่ายมหาสังฆิกะโดยตรงคัมภีร์ฝ่ายจีนระบุว่า สิกขาบทเหล่านี้อยู่ใน *ภิกษุประภิรณกะ* ของนิยายโลกุตตรวาทิน นิกายย่อยของมหาสังฆิกะ (Nattier and Prebish, 1977, pp. 241-244)

Nattier และ Prebish ได้ชี้ว่า เมื่อทำการสำรวจอย่างละเอียดถี่ถ้วนแล้ว เปรียบเทียบกันรายสิกขาบท ประเด็นวัตถุ 10 ประการที่ฝ่ายบาลีอธิบายว่าเป็นข้อปฏิบัติที่ยึดถือในเมืองเวสาลี และแสดงไว้ในพระวินัยปิฎก จุฬวรรค เมื่อเปรียบเทียบกับข้อความในหลักฐานของฝ่ายมหาสังฆิกะในเรื่องเดียวกันแล้ว “เราต้องสรุปว่าไม่มีอะไรที่น้อยไปกว่าความสมบูรณ์และการเห็นพ้องต้องกันอย่างยิ่ง” (Nattier and Prebish, 1977, p. 244) แม้แต่สิกขาบทข้อเดียวที่มหาสังฆิกะถูกกล่าวหาในการสังคายนาครั้งที่ 2 ที่เมืองเวสาลี คือเรื่องการรับเงินและทองนั้นก็ไม่มีพบหลักฐานใด ๆ (ในฝ่ายสันสกฤตหรือภาษาจีน) นอกจากในพระไตรปิฎกบาลีที่ขยายความโดยฝ่ายเถรวาทเท่านั้น



นักวิชาการหลายคน เช่น Bureau, Bachow, Howfinger, Frauwallner และ Roth จึงได้ยอมรับมานานแล้วว่า วินัยบัญญัติของนิกายมหาสังฆิกะนั้นนั้นจะเป็นคัมภีร์วินัยชั้นที่เก่าแก่ที่สุดของของพุทธศาสนา ความกระชับสั้นของวินัยบัญญัตินี้ดังกล่าวเป็นคุณสมบัติที่แสดงถึงความเก่าแก่อย่างมาก ไม่ใช่แสดงถึงความหย่อนยานในการปฏิบัติ การมีสมมติฐานว่าความกระชับสั้นของบทบัญญัติเท่ากับความหย่อนยานในพระวินัย เป็นสมมติฐานที่ไม่สมเหตุผล ผล ดังนั้น โดยสรุปเราต้องยืนยันจุดยืนของเราว่า โดยยึดเอาวัตถุ 10 ประการในสังคายนาที่เมืองเวสาลีเป็นพื้น นิกายมหาสังฆิกะประมาณวัตถุ 10 ประการเช่นเดียวกันกับที่ปรากฏในหลักฐานของฝ่ายบาลี และเราเห็นด้วยกับ Bureau ที่ให้ข้อสังเกตว่า ข้อปฏิบัติทั้ง 9 ประการของภิกษุชาวเมืองเวสาลีนั้นไม่สามารถรวมเป็นหนึ่งในสาเหตุของการแตกนิกายซึ่งแยกมหาสังฆิกะออกจากสถวีระดังที่พงศาวดารลังกากล่าวไว้ และยึดถือตามกันมาโดยนักประวัติศาสตร์พุทธศาสนาบางคน

โดยอาศัยการส่องสว่างในงานเขียนที่อ้างถึงโดย Howfinger และ Bureau กับข้อมูลใหม่ที่ปรากฏต่อหน้าเรา รวมทั้งข้อมูลจากฝ่ายสันสกฤต ยืนยันได้อย่างชัดเจนว่าภิกษุชาววัชชีบุตรแห่งเมืองเวสาลี ไม่ใช่กลุ่มเดียวกันกับนิกายมหาสังฆิกะ มหาสังฆิกะประมาณวัตถุ 10 ประการไว้รุนแรงมากและสอดคล้องกันในทุกๆ แหล่งข้อมูลที่ได้ทำการตรวจสอบ (Nattier and Prebish, 1977, pp. 244-245)

เนื่องจากหลักฐานของฝ่ายมหาสังฆิกะชี้ว่า นิกายมหาสังฆิกะรังเกียจการประพจน์วัตถุ 10 ประการเช่นเดียวกับฝ่ายเถรวาทหรือสถวีรวาท ทำให้ Nattier และ Prebish มีข้อสรุปว่า ภิกษุวัชชีบุตรแห่งเมืองเวสาลีไม่ใช่สงฆ์



กลุ่มเดียวกันกับมหาสังฆิกะดังที่คัมภีร์ที่ปวงสละและอรรถกถาว่าัตถุกล่าวถึงและ
วัตถุ 10 ประการจึงไม่ใช่ข้อปฏิบัติที่นำไปสู่การเกิดนิยามมหาสังฆิกะดังที่ฝ่าย
เถรวาทลังกาประณาม ผู้เขียนเห็นด้วยว่าเมื่อให้ความสำคัญต่อหลักฐานชั้นต้น
คือพระไตรปิฎกภาษาบาลีของฝ่ายเถรวาท มีความเป็นไปได้ที่ภิกษุวัชชีบุตรแห่ง
เวสาลีที่สัตตสติกขันธกะกล่าวถึง จะไม่ใช่สงฆ์กลุ่มเดียวกันกับมหาสังฆิกะ การโยง
กลุ่มพระวัชชีบุตรแห่งเวสาลีเข้าเป็นพวกมหาสังฆิกะนั้นเป็นการขยายความ
อย่างไม่มีหลักฐานของฝ่ายเถรวาทในสมัยหลัง ถ้าเรื่องนี้เป็นจริง ก็หมายความว่า
ฝ่ายเถรวาทนั้นเข้าใจผิดเกี่ยวกับนิายหรือสำนักอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นในช่วง 1-200 ปี
หลังพุทธกาลตลอดมา คัมภีร์ที่รองรับความเข้าใจ (อันผิดพลาด) ของเถรวาทใน
ที่นี่ ได้แก่ คัมภีร์ที่ปวงสละและอรรถกถาว่าัตถุนั่นเอง

2. สถานภาพของคัมภีร์ที่ปวงสละและอรรถกถาว่าัตถุ และความที่กล่าว
ไว้ในคัมภีร์ทั้งสองซึ่งเกี่ยวข้องกับจุดกำเนิดนิกายต่างๆ ในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา
นั้นน่าจะต้องพิจารณากันใหม่ การตั้งนิกายใหม่ขึ้นมาเป็นมหาสังฆิกะโดยภิกษุวัชชี
บุตรแห่งเวสาลินี้เป็นเรื่องราวที่ระบุไว้ในคัมภีร์เถรวาท 2 คัมภีร์เท่านั้นคือคัมภีร์
ที่ปวงสละและอรรถกถาว่าัตถุ คัมภีร์อื่น ๆ ของฝ่ายบาลี (เถรวาท) เช่น สัตตสติก
ขันธกะ สมันตปาสาทิกา และมหาวงศ์กล่าวถึงเหตุการณ์สังคายนาครั้งที่ 2 แต่ไม่
กล่าวถึงเหตุการณ์หลังจากสังคายนาดังกล่าว (บรรเจิด ขวลิตเรื่องฤทธิ์, 2558,
หน้า 62-63) คัมภีร์ที่เก่าแก่ที่สุดคือ สัตตสติกขันธกะ (อยู่ในพระไตรปิฎก เล่ม 7)
เป็นหลักฐานชั้นเดียวที่เก่าแก่ที่สุด รองลงมาคือคัมภีร์ที่ปวงสละ ซึ่งมีอายุเก่าแก่กว่า
อรรถกถาว่าัตถุ (ฉบับบาลี) ที่รจนาโดยพระพุทธโฆษาจารย์ (เมื่อราว พ.ศ. 900)
อรรถกถาว่าัตถุได้ตั้งข้อความเกี่ยวกับการเกิดนิยามมหาสังฆิกะมาจากคัมภีร์
ที่ปวงสละ คัมภีร์ที่ปวงสละเป็นต้นธารความคิดของเรื่องนี้มีนักวิชาการด้านพุทธศาสน
ศึกษาหลายคนสันนิษฐานว่า คัมภีร์ที่ปวงสละนี้เรียบเรียงขึ้นจากคัมภีร์เก่าแก่ที่สุดหลาย
ไปแล้วคือ คัมภีร์มหาวงศ์ของสำนักมหายานและของสำนักอภัยคีรีวิหารในศรีลังกา
อีกที แต่ Eric Frauwallnar (1994) ชี้ว่าคัมภีร์ที่ปวงสละได้แหล่งข้อมูลมาจากคัมภีร์
มหาวงศ์ของสำนักอภัยคีรีวิหาร การที่พระพุทธโฆษาจารย์ยอมรับแนวคิดเรื่อง



การแตกนิกายจากคัมภีร์ที่ปวงศ์และนำมาเล่าไว้ในอรรถกถาถาวัตถุและสมันตปาสาทิกาก็เพื่อจะโยงความสัมพันธ์ระหว่างการแตกนิกายในสังคายนาครั้งที่ 2 การแผ่พุทธศาสนาไปสู่ลังกาและการถกเถียงประเด็นทางอภิธรรมในคัมภีร์กถาวัตถุ (Gethin, 2012, p. 45) เมื่อยอมรับสืบทอดกันมาโดยสายเถรวาทลังกาจึงทำให้มุมมองของเถรวาทในลังกา เมียนมาและไทยเป็นไปในทิศทางเดียวกันคือ เห็นว่า “มีแต่เถรวาทเท่านั้น” ที่เป็นพุทธเดิมแท้ไม่ใช่พุทธเทียมเหมือนนิกายอื่น ๆ ที่แตกออกไปทั้ง 17 นิกาย รวมทั้งมหาสังฆิกะด้วย (ชาซากิ ชิซูกะ, 2560, หน้า 147-148)

สรุปได้ว่า คัมภีร์ที่ปวงศ์คือต้นธารความคิดที่มองนิกายมหาสังฆิกะและนิกายอื่น ๆ อย่างดูแคลน แนวอธิบายของที่ปวงศ์ได้รับการยอมรับว่าเป็นจริงในราวพุทธศตวรรษที่ 10 เป็นต้นมา แต่เมื่อย้อนกลับไปมองหลักฐานจากคัมภีร์พุทธศาสนาฝ่ายสันสกฤตหรือนิกายอื่น ๆ ที่มีอยู่โดยเฉพาะจากคัมภีร์สมยเกโทปรจนจักร ที่แต่งโดยพระวสุมิตร (พระเถระในนิกายสรวาทสตีวาทีน มีชีวิตอยู่ราว พ.ศ.400) และคัมภีร์ศาริปุตระปฤจฉาสูตรของนิกายมหาสังฆิกะซึ่งเป็นหลักฐานเก่าแก่ที่สุดที่กล่าวถึงการแตกนิกายสมัยหลังพุทธกาล ทั้งสองคัมภีร์แม้จะกล่าวถึงการแตกนิกายครั้งแรก แต่ก็ไม่ได้ความเห็นส่วนตัวลงไปในเหมือนที่ปรากฏในคัมภีร์ที่ปวงศ์ คัมภีร์สมยเกโทปรจนจักรของพระวสุมิตรมองว่า “ด้วยนานาทัศนะของโลกจึงทำให้เกิดความคิดขัดแย้งกัน จึงแบ่งแยกคำสอนของพระมุนีและกล่าวไปตามแต่ละมติ [ฝ่ายตน] (เมธี พัทธกษิระธรรม, 2559, หน้า 89) นิกายนี้ไม่คิดว่านิกายมหาสังฆิกะเป็นอธรรมวาทิและมองการแตกนิกายอย่างเป็นกลาง (ชาซากิ ชิซูกะ, 2560, หน้า 152-153) เมื่อพิจารณาจากข้อมูลที่มีอยู่ในปัจจุบัน นักวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษาเห็นพ้องกันว่า คัมภีร์ที่ปวงศ์ (1) เสริมแต่งเรื่องราวเกี่ยวกับมหาสังฆิกะและนิกายอื่น ๆ เกินกว่าหลักฐานชั้นต้นทั้งสองบาลีและฝ่ายสันสกฤตตรงที่กล่าวว่าภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลีคือกลุ่มที่แยกตัวออกไปตั้งเป็นนิกายมหาสังฆิกะ (2) ตัดสินฝ่ายที่แยกตัวออกไปอย่างมีอคติไม่มีความเป็นกลาง ซึ่งผู้วิจัยเห็นด้วยว่าข้อสรุปสองประการนี้มีเหตุผลน่าพิจารณา โดยเฉพาะข้อสรุปที่ว่า นิกายมหาสังฆิกะเกิดจากภิกษุวัชชีบุตรแห่งเวสาลี และข้อกล่าวหานิกายมหาสังฆิกะนั้น



ไม่มีหลักฐานขั้นต้นรองรับ เมื่อพิจารณาพร้อมกับข้อมูลเกี่ยวกับพระวินัยที่จะกล่าวถึงในข้อต่อไปก็เห็นได้ชัดเจนว่า การระบุว่านิกายอื่นเสื่อมทรามในด้านความประพฤติตามพระวินัยนั้น ดูขัดแย้งกับหลักฐานที่ค้นพบในปัจจุบัน

3. Nattier และ Prebish ได้สืบค้น*ศาริปุตรปริยจกาสูต* และพบหลักฐานว่ามหาสังฆิกะไม่ได้เกิดขึ้นเพราะปัญหาเรื่องวัตถุ 10 ประการและไม่ใช่เพราะมติ 5 ประการของพระมหาเถระ แต่มาจากการเพิ่มเติมข้อบังคับในพระวินัยบัญญัติของกลุ่มพระสงฆ์เดิม การแตกกันของคณะสงฆ์มีสาเหตุมาจากการจัดระบบพระวินัยที่พระมหากัสสปะได้รวบรวมไว้เมื่อคราวสังคายนาครั้งที่ 1 ใหม่ ข้อความบางตอนของ *ศาริปุตรปริยจกาสูต* ที่ Lamotte แปลจากพระไตรปิฎก ฉบับไท่ฮกกล่าวไว้ ดังนี้

ครั้งนั้น มีภิกษุเถระรูปหนึ่งที่หิวกระหายในเกียรตินิยศ และทำให้เกิดข้อโต้แย้งกันขึ้น เขาคัดลอกพระวินัยของเรา แล้วนำมาจัดเรียงขึ้นใหม่ เพิ่มเติมและขยายความสิ่งที่พระกัสสปะประมวลเอาไว้และสิ่งที่เรียกว่า พระวินัยแห่งการสังคายนาครั้งใหญ่ (มหาสังคหวินยะ) พระเถระรูปนั้นได้รวบรวมเรื่องราวต่าง ๆ ที่สังคายนาครั้งนั้นตัดออกไป ด้วยตั้งใจหลอกลวงพระใหม่ ๆ ดังนั้นจึงก่อตั้งคณะ (ที่ขัดกับมหาสังคายนา) ขึ้นมา ครั้งนั้นมีภิกษุบางรูปได้ร้องขอให้กษัตริย์ทรงดำเนินการตัดสิน กษัตริย์ทรงรับสั่งให้ทั้งสองสำนักมารวมกัน และออกเสียงโดยการจับสลากใบดำและใบขาว ทรงประกาศว่า ผู้ที่เห็นด้วยกับพระวินัยแบบเดิม ให้เลือกสลากสีดำ ผู้ที่เห็นชอบด้วยพระวินัยที่เรียบเรียงขึ้นใหม่ ให้เลือกสลากสีขาว ภิกษุผู้เลือกสลากสีดำมีจำนวนมากกว่าหนึ่งหมื่นรูป และผู้เลือกสลากสีขาวมีมากกว่าหนึ่งพันรูปไปหน่อยหนึ่ง เมื่อ กษัตริย์ได้ทรงพิจารณาเห็นว่า คำสอนของคณะสงฆ์สองกลุ่มนี้ ล้วนเป็นบทบัญญัติของพระพุทธเจ้า แต่พวกเขามีความชอบ



ไม่เหมือนกัน สงฆ์ทั้งสองกลุ่มไม่ควรจะอยู่ร่วมกัน ในฐานะผู้ที่ศึกษาพระวินัยบัญญัติเก่าแก่แต่เดิมมาเป็นสงฆ์กลุ่มใหญ่ จึงควรจะเรียกกลุ่มนี้ว่ามหาสังฆิกะ ส่วนผู้ที่ศึกษาพระวินัยสิกขาบทที่เรียบเรียงและเพิ่มเติมขึ้นใหม่ มีจำนวนน้อย แต่พวกเขาทั้งหมดเป็นพระเถระ (สเถวิริยะ) ดังนั้น จึงควรเรียกพระสงฆ์กลุ่มนี้ว่า สเถวิริยะ (Lamotte, 1958, p.189 cited in Nattier and Prebish, 1977, p.189)

ข้อมูลนี้แตกต่างจากเรื่องราวที่กล่าวไว้ในคัมภีร์ “เภทธรรมติจักรศาสตร์” ของพระวิสุมิตรที่กล่าววามติ 5 ประการของพระมหาเถวะสร้างความแตกแยกภายในคณะสงฆ์ มหาเถวะเสนอให้คณะสงฆ์ยอมรับมติของตน และเมื่อพระราชา (พระเจ้ากาลาโศกราช) เสด็จมาระงับข้อพิพาท พระมหาเถวะเสนอให้มีการลงคะแนนและชนะพระสงฆ์กลุ่มธรรมวาทีที่เห็นว่ามติของพระมหาเถวะเป็นมิจฉาทิฎฐิ์ หลักฐานชิ้นนี้แต่งขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 6 ซึ่งเขียนขึ้นภายหลังเหตุการณ์หลายร้อยปี Nattier และ Prebish จึงไม่ให้ความสำคัญต่อหลักฐานของฝ่ายสรวาสติวาทิน อย่างไรก็ตาม หากพิจารณานัยสำคัญของเรื่องจากหลักฐานของฝ่ายมหาสังฆิกะกับคัมภีร์ทีปวงศ์ มีเรื่องที่พอจะตีความให้สอดคล้องกันได้บ้างตรงที่ทั้งสองฝ่ายนี้ยอมรับว่ามีการเพิ่มเติมเนื้อหาใหม่ ๆ แก่คำสอนดั้งเดิม ทีปวงศ์กล่าวว่ามีการตัดคัมภีร์บางส่วนออก เช่น คัมภีร์บริวาร อภิธรรมปิฎกทั้ง 6 คัมภีร์คัมภีร์ปฏิสัมภิทา นิเทศและชาดกออกแล้วแต่งใหม่ หลักฐานของมหาสังฆิกะว่ามีการเพิ่มบทบัญญัติในพระวินัย ซึ่งเราสามารถสรุปได้ว่าข้อขัดแย้งมาจากความเห็นต่างกันในเรื่องคัมภีร์พระวินัยและอื่น ๆ แต่ฝ่ายใดเป็นสาเหตุเริ่มต้นนั้น ดูทั้งสองฝ่ายจะโยนความผิดให้ฝ่ายตรงข้าม

ถ้าถือตามการศึกษาของ Nattier และ Prebish การแตกกันของคณะสงฆ์มาจากการขยายพระวินัยสิกขาบทของฝ่ายเถรวาทมากกว่าจะมีเหตุมาจากความไม่ยึดถือหรือการลดทอนพระธรรมวินัยบางข้อของฝ่ายมหาสังฆิกะ ข้อมูลของ Nattier และ Prebish แม้จะเก่าแล้วแต่สอดคล้องกับนักวิชาการหลายคนและ



ตรงกับหลักฐานต่างๆ ที่ค้นพบในปัจจุบันที่ชี้ไปในทำนองที่ว่ามีการขยายบทบาทบุญดีทางพระวินัยเกิดขึ้นจริงในประวัติศาสตร์พุทธศาสนายุคต้น แต่ก็เพิ่มขึ้นในหมวดเสขียวัตรซึ่งเป็นอาบัติเล็กน้อยมากเท่านั้น ส่วนพระวินัยหมวดสำคัญอื่น ๆ ทุกสำนักมีจำนวนเท่ากัน ข้อมูลใหม่ ๆ ชี้ว่า พระวินัยของมหาสังฆิกะมีน้อยสุดคือ 218-219 สิกขาบท เถรวาทดั้งเดิม (สถวีรวาท) มี 227 สิกขาบท ส่วนนิกายอื่น ๆ มีจำนวนสิกขาบทเพิ่มขึ้น การเพิ่มขึ้นทั้งหมดนั้นอยู่ในหมวดเสขียวัตร แม้ในหมวดเสขียวัตรเอง มหาสังฆิกะมีสิกขาบทน้อยกว่าเถรวาทเพียง 10 สิกขาบทเท่านั้น วินัยของภิกษุณีเองก็ไม่แตกต่างกันในหมวดสำคัญ แตกต่างกันเล็กน้อยในหมวดปาจิตติย (ฝ่ายเถรวาทมีมากกว่า 22 สิกขาบท) และเสขียวัตร (มหาสังฆิกะมากกว่า 2 สิกขาบท) เท่านั้น (ดู Nattier and Prebish, 1977, p. 268, Clarke, 2015, p. 62 และพระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ, 2558, หน้า 26-33)

ตั้งแต่ 1988 เป็นต้นมา นักวิชาการตะวันตกจะยอมรับไปในทางเดียวกันว่าวินัยสิกขาบทเพิ่มขึ้นตามพัฒนาการของพุทธศาสนาในสมัยหลังพุทธกาล ช่วงศตวรรษที่ 1-3 สุกุมาร ดุต (Sukumar Dutt) ชี้ว่า สิกขาบทที่มากในพระปาติโมกข์ที่พระสงฆ์ในยุคแรกนิยมสวดนั้นมีเพียง 150 สิกขาบท ต่อมาเมื่อคณะสงฆ์ขยายใหญ่ขึ้น ๆ ก็มีการเพิ่มสิกขาบททีละน้อยตามความผิดของพระสงฆ์ (Dutt, 1988, pp. 69-70) สิกขาบทสืบทอดมาตั้งแต่สมัยสังคายนาครั้งที่ 1 (ก่อนคริสต์ศักราช 543) มีรายละเอียดและการจัดระบบแตกต่างกันในแต่ละสำนัก เพราะมีการเพิ่มสิกขาบทเข้าไปหลังจากแตกนิกายและตั้งสำนักของตนขึ้นมา ริชาร์ด กอมบริค (Richard Gombrich) ชี้ว่า นิกายส่วนใหญ่ที่แตกออกไปในยุคแรก และมีการเพิ่มสิกขาบทเข้าไปในคัมภีร์เกิดขึ้นในราวศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสต์ศักราช นิกายแรกและนิกายเดียวเท่านั้นที่เก่าแก่กว่านิกายอื่น ๆ เพียงเล็กน้อยคือ มหาสังฆิกะ พระวินัยของนิกายนี้น่าจะเก่าแก่ที่สุด เก่ากว่าพระวินัยของฝ่ายบาลีนิกาย (เถรวาท) เหลือรอดมาได้เพราะมีการแปลสู่ภาษาจีน (Gombrich, 2006, p. 93) อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอว่ามีการเพิ่มเติมพระวินัยบุญดีขึ้นภายหลังนี้ มีคำถามว่า ถ้ามีการเพิ่มพุทธบัญญัติขึ้นในสมัยหลังพุทธกาลตามระยะเวลาที่เปลี่ยนแปลงไปจริง เหตุไฉน



พระวินัยบัญญัติข้อหลัก ๆ ของทุกสำนักจึงสอดคล้องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน ความสอดคล้องเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันนี้ทำให้เชื่อได้ยากว่ามีการเพิ่มเติมพุทธบัญญัติที่สำคัญภายหลังพุทธกาล แต่ผู้วิจัยคิดว่า เป็นไปได้ว่า นิกายต่าง ๆ ที่แตกออกไปในยุคแรก ๆ ไม่ได้มีข้อปฏิบัติแตกต่างกันมากและไม่ได้ตั้งข้อรังเกียจกันมาก เหมือนดังที่คัมภีร์ในลังกากล่าวไว้ การตั้งข้อรังเกียจนิกายต่าง ๆ ในคัมภีร์เถรวาทน่าจะเกิดขึ้นตั้งแต่ช่วงเวลาที่สำนักมหายาหารรุ่งเรืองเหนือสำนักอภัยคีรีวิหาร หรือก่อนช่วงเวลาที่พระพุทธโฆษาจารย์เดินทางไปยังกา ข้อรังเกียจนี้เป็นผลจากสำนักมหาวิหารต้องการอ้างความชอบธรรมเหนือนิกายอื่น ๆ ด้วยการอ้างว่าพวกตนคือนิกายเถรวาท ผู้สืบทอดความเป็นพุทธศาสนาที่แท้จริงมาจากคณะสงฆ์ตั้งแต่สังคายนาครั้งที่ 1-3 แต่เพียงผู้เดียว (Gethin 2012, pp. 50-54)

นอกจากนี้ หลักฐานจากฝ่ายจีนชี้ให้เห็นว่า มหาสังฆิกะยึดถือพระธรรมวินัยที่รับรองโดยพระอรหันต์ในการสังคายนาครั้งที่ 1 พระสมณะอิจังระบุว่ามีพระไตรปิฎกของมหาสังฆิกะมี 300,000 โศลก ส่วนสมณเสวียนจังกกล่าวว่ามหาสังฆิกะรับรองพระธรรมวินัยที่รวบรวมไว้ในสังคายนาครั้งที่ 1 แต่ได้นำเอาคติหลักธรรมอื่นแทรกเข้าไว้ด้วยแล้วแบ่งเป็นปัญจปิฎก คือสูตรปิฎก วินัยปิฎก อภิธรรมปิฎก สังยุตตปิฎกกับวินัยตรปิฎก ข้อความจารึกที่บ่งถึงคัมภีร์ของฝ่ายมหาสังฆิกะที่ขุดพบที่อมราวตีสุญและนาครชนิกอนตะ มีจารึกชื่อภิกษุณีและภิกษุที่ทรงวินัยปิฎกของฝ่ายมหาสังฆิกะ ยังมีจารึกที่ระบุว่านิกายมหาสังฆิกะมีพระสูตรตันตปิฎกอย่างน้อย 3 นิกายคือทีฆนิกาย มัชฌิมนิกาย และสังยุตนิกาย รวมทั้งมีอภิธรรมปิฎกอีกด้วย (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2544, หน้า 194) ข้อมูลเหล่านี้นับชี้ไปในทางเดียวกับข้อเสนอของ Nattier และ Prebish ซึ่งทำให้เราเห็นว่า นิกายมหาสังฆิกะอาจไม่ได้เป็นไปตามที่คัมภีร์ที่ปวงศของลังกาและหนังสือประวัติศาสตร์พุทธศาสนาของนักวิชาการในอดีตเสนอไว้แต่ประการใด ข้อกล่าวหาต่าง ๆ ตามที่ปรากฏในหลักฐานของฝ่ายบาลีนิกายจึงต้องได้รับการทบทวนใหม่ ข้อที่พระวินัยหมวดสำคัญของทุกนิกายไม่แตกต่างกัน ไม่สนับสนุนข้อกล่าวหาของฝ่ายเถรวาทตามที่ปรากฏในคัมภีร์ที่ปวงศและอรรถกถาถาวตถุ ความสอดคล้องดังกล่าวนี้บ่งชี้ว่าทุกนิกาย



ล้วนให้ความเคารพต่อหลักการแห่งพระธรรมวินัย หากจะมีความแตกต่างกันก็เกิดขึ้นจากความจำเป็นที่ต้องเปลี่ยนแปลงหรือเพิ่มเติมสิกขาบทให้สอดคล้องกับท้องถิ่นที่สำนักพุทธศาสนาเหล่านั้นเข้าไปเผยแผ่คำสอนมากกว่า ที่สำคัญกว่านี้การอ้างว่าตนเองเป็นเถรวาทที่แท้จริงนั้นในศรีลังกาเกิดขึ้นเฉพาะในสงฆ์สำนักมหาวิหารนับแต่ศตวรรษที่ 9-10 เป็นต้นมาเท่านั้น

8. บทสรุปและข้อเสนอแนะ

มาถึงตรงนี้ ภาพลักษณ์เกี่ยวกับความสูงส่งของนิกายเถรวาทเหนือนิกายอื่น ๆ นั้นอาจกลายเป็นเพียงมายาคติ ความเข้าใจใหม่ที่เป็นไปได้คือ ไม่มีข้อแตกต่างระหว่างพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ ที่แยกตัวกันออกไปในประวัติศาสตร์ยุคต้นของพุทธศาสนา ดังจะเห็นว่า ข้อโจมตีที่ว่าคณะสงฆ์มหาสังฆิกะและอื่น ๆ ว่าเป็นความประพฤติเลวทรามไม่รักษาพระวินัยสิกขาบทที่รวบรวมไว้แต่สังคายนาครั้งที่ 1 ไม่ใช่ข้อกล่าวหาที่มีหลักฐานชั้นต้นรองรับ หลักฐานที่มีอยู่ในปัจจุบันบ่งชี้ไปในทิศทางที่ว่า คณะสงฆ์กลุ่มที่แยกตัวออกไปจากนิกายเถรวาทในการแตกนิกายครั้งที่ 2 มีการเพิ่มเติมบทบัญญัติทางพระวินัยโดยการจัดระบบระเบียบพระวินัยเล็ก ๆ น้อย ๆ บางข้อใหม่เท่านั้น หลักฐานทั่วไปบ่งชี้ไปในทำนองว่านิกายมหาสังฆิกะ มีคัมภีร์พระไตรปิฎกอยู่ครบ มีผู้เชี่ยวชาญด้านวินัยทั้งภิกษุและภิกษุณี ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการให้ความสำคัญต่อพระธรรมวินัยเช่นเดียวกันกับสำนักอื่นๆ จำนวนพระวินัยสิกขาบทที่น้อยกว่านิกายอื่น ๆ และมีส่วนที่แตกต่างจากนิกายอื่นเฉพาะสิกขาบทเล็กน้อยเท่านั้น ส่วนวินัยบัญญัติสำคัญมีจำนวนไม่ต่างกับนิกายเถรวาทและนิกายอื่น ๆ ที่แยกออกไปในสมัยหลัง ชวนให้เห็นว่าหลักฐานของฝ่ายเถรวาทที่กล่าวถึงประวัติการแตกนิกายยุคแรกของพุทธศาสนานั้นเมื่อตรวจสอบกันอย่างจริงจังและเทียบกับหลักฐานชั้นต้นอื่น ๆ ที่ค้นพบแล้ว จำต้องทบทวนกันใหม่ว่า น่าเชื่อถือเพียงใด การทบทวนเรื่องราวและข้อเสนอดังกล่าวเกี่ยวกับเรื่องนี้ย่อมจะช่วยให้เรามองเห็นตัวตนของตนเองและตัวตนของผู้อื่นแจ่มชัดขึ้น ทัศนคติที่มีต่อกันอันเนื่องความไม่ชัดเจนในประวัติศาสตร์หรือการสมาทานความเชื่อจากจุดยืนใดจุดยืน



หนึ่งเพียงด้านเดียวก็อาจเบาบางลงได้ในที่สุด ภายใต้แนวคิดเรื่องความสามารถ ประเมินความจริงเกี่ยวกับนิกายต่าง ๆ ได้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ ดังเราจะเห็นได้ในกรณีของมหาสังฆิกะ การมีจุดยืนแบบพหุนิยมทางวัฒนธรรมจึงเป็นสิ่งที่เป็นไปได้ การยอมรับการดำรงอยู่ของนิกายต่าง ๆ ว่ามีสถานภาพไม่แตกต่างจากพุทธศาสนา นิกายเถรวาทย่อมเป็นการเคารพต่อผู้อื่นตามแบบที่เขาเป็น ไม่ใช่ตัดสินอย่างผิด ๆ หรือตัดสินโดยที่ไม่มีข้อมูลที่ชัดเจนเพียงพอ

ยังมีเรื่องอีกมากที่ควรศึกษาเพื่อการรื้อถอนอคติที่เถรวาทมีต่อนิกายอื่นๆ และความเข้าใจผิดที่มีต่อประวัติศาสตร์ของพุทธศาสนาในยุคหลังพุทธกาล เช่น ข้อเสนอของมหาเถระที่เชื่อกันว่าเป็นข้อเสนอทางอภิธรรมของสำนักต่าง ๆ ของฝ่ายมหาสังฆิกะและอื่น ๆ ที่ถูกกล่าวหาว่าเป็นมิชฉาภิภูติ การสร้างความชอบธรรมของฝ่ายสำนักมหาวีรในศรีลังกาที่อ้างว่าตนเองเป็นเถรวาทที่ถูกต้องแต่เพียงผู้เดียวกับการเกิดขึ้น ความรุ่งเรืองและการล่มสลายของสำนักอภัยคีรีวิหาร เป็นต้น ควรมีการศึกษาเรื่องเหล่านี้ให้ลึกซึ้งเพื่อจะได้เห็นว่า แนวคิดเกี่ยวกับพุทธศาสนาในยุคต้นที่เถรวาทไทยยอมรับมานั้นมีที่มาที่ไปอย่างไร แท้จริง หรือ ในอีกแง่มุมหนึ่งนั้นเป็นอย่างไร การค้นพบความแตกต่างหลากหลายในบริบททางประวัติศาสตร์ น่าจะช่วยให้เราปรับทัศนคติที่มีอยู่ได้ถูกต้องและเปิดรับความแตกต่างหลากหลายที่มีอยู่ในวัฒนธรรมพุทธศาสนาได้มากขึ้นด้วย

ข้อที่ยังมีปัญหสำหรับงานวิจัยนี้ได้แก่ ข้อที่ผู้วิจัยยังไม่ได้สำรวจการศึกษาเกี่ยวกับประเด็นเหตุการณ์สังคายนาครั้งที่สองและผลที่เกิดขึ้นหลังจากนั้นในเอกสารงานวิจัยในภาษาต่างประเทศอย่างเพียงพอที่จะกล่าวอ้างว่างานวิจัยนี้ได้นำเสนอองค์ความรู้ใหม่ต่อวงวิชาการพุทธศาสนศึกษาโดยทั่วไป หากพิจารณาการศึกษาเรื่องนี้ภายในบริบทของการศึกษาพุทธศาสนาในสังคมไทย โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับประวัติศาสตร์พุทธศาสนายุคแรกแล้ว คงพอจะถือได้กระมังว่างานวิจัยนี้มีคุณูปการสำหรับวงวิชาการด้านพุทธศาสนาในประเทศไทยอยู่บ้าง การชี้แนะจากผู้รู้จะเป็นแสงนำทางให้การวิจัยในเรื่องดังกล่าวนี้ก้าวหน้าต่อไปในอนาคต



บรรณานุกรม

- กรมศิลปากร. (2557). *พระคัมภีร์ที่ปวงศ์: ตำนานว่าด้วยการประดิษฐานพระพุทธศาสนาในลังกาทวีป* (ปุ้ย แสงฉาย, ผู้แปล). พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : สำนักวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ กรมศิลปากร.
- คณาจารย์มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2552). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย.
- คอนซ์, เอตเวิร์ด. (2552). *พุทธศาสนา สารและพัฒนาการ*. (นิธิ เอียวศรีวงศ์ ผู้แปล). พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: มติชน.
- ชาซิกู, ซาซากิ. (2560). “วิธีเขียนแผนภาพการแตก 18 นิกาย” *ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 3(1), 127-162.
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2543). “การสังคายนาในมุมมองใหม่ หนทางสู่การแก้ปัญหา คณะสงฆ์ไทยปัจจุบัน” *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 7(2), 5-29.
- ชีว ชูหลุน. (2547). *อ้างช้างจ้ง จดหมายเหตุการณ์การเดินทางสู่ดินแดนตะวันตกของมหาราชวงศ์ถัง*. กรุงเทพฯ : มติชน.
- บรรเจิด ขวลิตเรืองฤทธิ์. (2558). “เถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร” *ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 1(1), 55-96.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). (2543). *รู้จักพระไตรปิฎกเพื่อเป็นชาวพุทธที่แท้*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). (2544). *ทัศนะของพระพุทธศาสนาต่อสตรีและการบวชเป็นภิกษุณี*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สุภาพใจ.
- พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ. (2558). “สิกขาบทในพระปาฏิโมกข์เกิดขึ้นเมื่อใด” *ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 1(1), 13-54.
- พระโสภณคณาภรณ์ (ระแบบ จิตญาโณ). (2529). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*. กรุงเทพฯ: กองทุนไตรรัตน์ภาพ.



มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. เล่ม 7, 37. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2525ก). *พระวินัยปิฎก เล่มที่ 1 ภาคที่ 1 มหาวีรยัมภ์ ปฐมภาคและอรรถกถา*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2525ข). *พระอภิธรรมปิฎก เล่มที่ 4 กถาวัตถุ ภาคที่ 1 และอรรถกถา*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหามกุฏราชวิทยาลัย.

เมธี พัทธกษิระธรรม. (2559). “Samayabhedoparacnacakra: คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (1)” *ธรรมสาร วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 2(1), 67-103.

เมตตานนโท ภิกขุ. (2545). *เหตุเกิด พ.ศ.1 เล่ม 2 วิเคราะห์กรณีปฐมสังคายนาและภิกษุณีสงฆ์*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์พระอาทิตย์.

ทองย้อย แสงสินชัย. (2546). *เหตุเกิดเมื่อ พ.ศ. 2545 เล่ม 2*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.

สุวรรณ สภาอานันท์. (2550). *ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สิริวัฒน์ คำวันสา. (2523). *พุทธศาสนาในอินเดีย*. กรุงเทพฯ: กรุงเทพมหานครพิมพ์.

เสถียร โพธิ์นันทะ. (2544). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ: สร้างสรรค์บุ๊คส์.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์. (2551). *พระพุทธศาสนายาน*. พิมพ์ครั้งที่ 1. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

Clarke, Shayne, (2012). “Vinaya.” in Sikl, Jonathan A., et, al.(ed). *Brill’s Encyclopedia of Buddhism* (60-68). The Natherlands: Leiden Brill.



- Cousins, L. S., (2012). “The Teachings of the Abhayagiri School.” Skilling, Peter. et, al.(ed), (2012). *How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist Identities* (67-127). Thailand: Silkworm Books.
- Dutt, Sukumar. (1962). *Buddhist Monks and Monasteries in India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers.
- Gethin, Rupert. (2012). “Was Buddhaghosa a Theravadin? Buddhist Identity in the Pali Commentaries and Chronicles.” Skilling, Peter. et, al.(ed), 2012. *How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist Identities* (1-61). Thailand: Silkworm Books.
- Gombrich, Richard F.. (2006). *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Banares to Modern Colombo*. London: Routledge.
- Hick, John. (1985). *Problems of Religious Pluralism*. U.K.: Palgrave Macmillan.
- Nattier, Janice J. and Prebish, Charles S.. (1977). “Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism,” *History of Religions*, 16(3), 237-272.
- Skilling, Peter. et, al.(ed). (2012). *How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist Identities*. Thailand: Silkworm Books.
- Taylor, Charles. (1994). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. U.K.: Princeton University Press.



การวิเคราะห์วินัยภิกษุณีสงฆ์ในฐานะ
กระบวนการปฏิบัติที่นำสู่การบรรลุธรรม
ของสตรี*

สุภัทรา วงสกุล**

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งวิเคราะห์ภิกษุณีปาติโมกข์ (วินัยของภิกษุณีสงฆ์) และ
ตัวบทใน *คัมภีร์ภิกษุณีวินัย* โดยเชื่อมโยงกับแนวคิดเรื่อง “ความทุกข์เฉพาะ
ทั้งห้าประการของสตรี” ในตัวบท *อาเวณิกสูตร* ซึ่งเป็นความทุกข์เฉพาะอัน
เนื่องด้วยกายสตรีที่แตกต่างจากกายบุรุษทั้งกายเชิงชีววิทยาและกายเชิงบริบท
ทางสังคมและวัฒนธรรม ทำให้น่าเชื่อได้ว่าพุทธศาสนาน่าจะมีกระบวนการปฏิบัติ
เพื่อนำสู่การดับทุกข์ที่ผ่านความเข้าใจเรื่องกายแตกต่างกันระหว่างบุรุษกับสตรี
บทความนี้จะวิเคราะห์วินัยภิกษุณีสงฆ์ในฐานะเป็นกระบวนการปฏิบัติอันนำสู่

* บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “การวิเคราะห์เรื่อง กายภิกษุณีกับ
การบรรลุธรรม” ในระดับดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย 2563

** นิสิตระดับปริญญาดุษฎีบัณฑิต สาขาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย E-mail: suphatra@swu.ac.th

วันที่รับบทความ 19 มิถุนายน 2563 วันที่แก้ไขบทความ 4 สิงหาคม 2563

วันที่ตอบรับบทความ 12 ตุลาคม 2563



การบรรลุลหรรณของสตรีที่บัญญัติขึ้นเพื่อจัดการกับความทุกข์อันเนื่องมาจากกาย
เชิงชีววิทยาและขจัดอุปสรรคที่มีต่อกายเชิงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของสตรี

คำสำคัญ: กายสตรี ความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรี ภิกษุณีปาติโมกข์
(วินัยภิกษุณีสงฆ์) การบรรลุลหรรณ



An Analysis of Bhikkhuni's vinaya as codes of conduct for women on their pursuit of enlightenment*

Suphatra Wongsakul**

Abstract

This article analyzes Bhikkhuni Pātimokkha ((or Bhikkhuni's vinaya) codes of monastic disciplinary rules) and passages in *the Bhikkhuni Vibhanga* in relation to the concept in *Avenika Sutta* of the five kinds of suffering specific to women which result from differences between the female and male body in biological and socio-cultural terms. In light of this concept, this article attempt to argue that Buddhism postulates a set of practices leading to the Enlightenment which takes into account of the disparity between the male and female body. It thus examines Bhikkhuni's vinaya as codes of conduct for women on their pursuit of enlightenment which aim at coping with the women's suffering generated by their

* This article is a part of doctoral dissertation entitled “An Analysis of Bhikkunis’ Body and Enlightenment” Chulalongkorn University, 2020.

** Ph.D. Candidate, Doctor of Philosophy Program in Philosophy, Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

E-mail: suphatra @swu.ac.th

Received June 19, 2020, Revised August 4, 2020, Accepted October 12, 2020



biological body and overcoming the obstacles caused by the socio-cultural aspects of their body.

Keywords: the female body, the five kinds of suffering peculiar to women, Bhikkhuni Vinaya, enlightenment



1. แนวคิดเรื่อง “กาย” ในความเข้าใจของพุทธศาสนาเถรวาทในสังคมไทย

ในเบื้องต้นบทความนี้จะกล่าวถึงความเข้าใจที่แวดวงวิชาการด้านพุทธศาสนาโดยเฉพาะในสังคมไทยมีต่อแนวคิดเรื่องกายโดยกลุ่มงานที่ศึกษาแนวคิดดังกล่าว ส่วนหนึ่งมีความเห็นว่าพุทธศาสนามีทัศนะเชิงลบต่อกายโดยเฉพาะกายสตรี งานศึกษาในกลุ่มนี้วิเคราะห์แนวคิดเรื่องกายตามความเข้าใจของพุทธศาสนาด้วยกรอบคิดทวินิยมจิต-กายโดยมีโจทย์สำคัญคือพุทธศาสนาจะเผชิญปัญหาลักษณะเดียวกับที่แนวคิดทวินิยมจิต-กายแบบที่เดส์การ์ต ประสบหรือไม่ โดยมีข้อสรุปหนึ่งคือพุทธศาสนาให้ความสำคัญกับจิตมากกว่ากายและจิตสำคัญต่อการหลุดพ้น อาทิ พระมหาธีรวัฒน์ ธีรวฑฒเนเมธี (พันธ์ศรี) ระบุว่า พุทธปรัชญาเน้นความสำคัญของจิตเพื่อการแสวงหาจุดมุ่งหมายสูงสุด (นิพพาน) ดังนั้นถ้าควบคุมจิตได้กายก็จะถูกควบคุมไปด้วย (พระมหาธีรวัฒน์ ธีรวฑฒเนเมธี (พันธ์ศรี), 2544, หน้า 82) ขณะที่พนอม บุญเลิศให้ข้อสรุปต่อประเด็นนี้ว่า

เราปฏิเสธไม่ได้ว่า หลักธรรมคำสอนของพุทธศาสนาทั้งหมดที่ปรากฏในคัมภีร์ เป็นหลักการที่ใช้ในการปฏิบัติฝึกฝนจิต เช่น หลักไตรลักษณ์ ปฏิจจสมุปบาท เป็นต้น เมื่อเป้าหมายความสำคัญของคำสอนซึ่งเน้นไปที่การฝึกฝนจิตนั้น เป็นการสะท้อนให้เห็นทัศนะของพุทธปรัชญาที่เชื่อว่า จิตมีความสามารถอย่างไร้ขอบเขต ความสามารถดังกล่าวนี้เกิดขึ้นจากการที่มนุษย์ได้รับการฝึกฝนและปฏิบัติตามหลักธรรมการปฏิบัติจนถึงขั้นสูงสุดจะทำให้จิตของผู้ปฏิบัติหลุดพ้นจากอาสวะต่างๆ ที่เป็นสาเหตุให้เกิดทุกข์อันเป็นเป้าหมายสูงสุดของศาสนาพุทธ พระพุทธเจ้าและพระอรหันต์ล้วนเป็นตัวอย่างสำคัญของบุคคลที่มีจิตหลุดพ้นเพราะผ่านการปฏิบัติตามหลักธรรมที่วามัน (พนอม บุญเลิศ, 2547, หน้า 77)



รวมทั้งยังมีนักวิชาการให้ความเห็นว่าพุทธปรัชญาให้ความสำคัญกับจิตมากกว่ากายโดยสัมพันธ์กันในแบบจิตเป็นนาย กายเป็นบ่าว¹

ในงานศึกษาที่มุ่งสำรวจแนวคิดเรื่องกายตามพระคัมภีร์พุทธศาสนาเถรวาทโดยตรง ได้แก่ ““รูปปรมัตถ์” กับ “ร่างกาย” ในพุทธศาสนาเถรวาท” ซึ่งวิเคราะห์เทียบเคียงแนวคิดระหว่างร่างกายกับรูปปรมัตถ์ในคัมภีร์อภิธรรม ให้ข้อสรุปว่าร่างกายไม่ได้มีความหมายเท่ากับรูปปรมัตถ์ รูปทั้ง 28 อย่างคือความจริงปรมัตถ์แต่ร่างกายเป็นภาพปรากฏของความจริงสามชุด (จิต+เจตสิก+รูปปรมัตถ์) ที่ประชุมเข้าด้วยกันเรียบร้อยแล้ว เพราะเป็นภาพปรากฏ ร่างกายจึงเป็นความจริงได้ในระดับปรากฏการณ์หรือสมมติ ไม่ใช่ความจริงในระดับปรมัตถ์ (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2560, หน้า 114) และด้วยเพราะร่างกายเป็นกลุ่มร่างของตัวตนที่เนื่องอยู่กับความทุกข์ เป็นรูปปรากฏหรือรูปที่ถูกบัญญัติขึ้นภายหลัง มันจึงไม่มีความสำคัญเท่ากับจิต การให้ค่าร่างกายกับจิตใจเท่ากันหรือมีความสำคัญเสมอกันเป็นสมมติฐานที่ไม่ปรากฏในคำสอนพระอภิธรรมของพุทธศาสนา (หน้า 114-115)

การศึกษาวเคราะห์นี้แม้แสดงถึงความเข้าใจที่พุทธศาสนามีต่อกายในฐานะเป็นกลุ่มร่างของตัวตนที่เนื่องอยู่กับความทุกข์ แต่ก็ยังไม่ได้เชื่อมโยงแนวคิดที่มีต่อกายกับการดับทุกข์แต่อย่างใด ทั้งนี้ เมื่อพุทธศาสนาเข้าใจร่างกายในมิติที่สัมพันธ์กับความทุกข์ ทำให้น่าเชื่อได้ว่าแนวคิดเรื่องกายน่าจะสัมพันธ์กับมิติของการดับทุกข์ตามพระคัมภีร์ของพุทธศาสนาอย่างมีนัยสำคัญ และเมื่อพุทธศาสนามีความเข้าใจต่อความทุกข์เฉพาะของสตรีที่แตกต่างจากบุรุษทำให้น่าเชื่อด้วยว่าพุทธศาสนาน่าจะมีกระบวนการปฏิบัติเพื่อนำสู่การพ้นทุกข์ผ่านความเข้าใจ

¹ นักวิชาการด้านพุทธศาสนา เช่น อติศักดิ์ ทองบุญให้ความเห็นว่า “พุทธปรัชญาเถรวาทถือว่า จิตสำคัญกว่ากาย เพราะกายจะเคลื่อนไหวกว้างไกล ได้ก็ต้องขึ้นอยู่กับการกำหนดของจิต... พฤติกรรมต่างๆ ของกายนั้นเกิดขึ้นจากจิตสั่งทั้งสิ้น... ความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายตามพระคัมภีร์พุทธปรัชญา จึงเป็นแบบที่ว่า “จิตเป็นนาย กายเป็นบ่าว” (อติศักดิ์ ทองบุญ, 2533, หน้า 200-201)



เรื่องกายที่แตกต่างกันระหว่างบุรุษกับสตรี ทว่าเท่าที่ผ่านมาความเข้าใจของพุทธศาสนาเถรวาทในสังคมไทยที่มีต่อกายโดยเฉพาะกายสตรีรวมทั้งการวิเคราะห์วินัยภิกษุณีสงฆ์ในมิติการบรรลุลัทธิของสตรียังไม่ได้รับการศึกษาค้นคว้าอย่างกว้างขวางและตีความเชิงวิชาการอย่างลุ่มลึกมากนัก บทความนี้จึงมุ่งวิเคราะห์วินัยภิกษุณีสงฆ์ในฐานะเป็นกระบวนการปฏิบัติอันนำไปสู่การบรรลุลัทธิของสตรีที่บัญญัติขึ้นเพื่อจัดการกับความทุกข์เฉพาะอันเนื่องจากกายเชิงชีววิทยาและขจัดอุปสรรคที่มีต่อกายเชิงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของสตรี

2. แนวคิดเรื่อง “กายสตรี” ตามทรรศนะพุทธศาสนา

ในบรรดางานศึกษาแนวคิดเรื่อง “กายสตรี” ตามทรรศนะพุทธศาสนา บทความ *Buddhist Attitudes Toward Women's Bodies* โดย Diana Y. Paul ได้รับการอ้างอิงอยู่บ่อยครั้งในฐานะการแสดงความเข้าใจที่พุทธศาสนาเถรวาทมีต่อกายสตรี ดูเหมือนตามธรรมเนียมของฝ่ายมหายานนั้นสตรีเพศได้รับการยกสถานะให้เท่าเทียมกับบุรุษ ทว่าเมื่องานศึกษานี้พิจารณาตัวบทคัมภีร์มหายานทั้งในภาษาสันสกฤตและทั้งในภาษาจีนกลับพบว่าเพศหญิงถูกทำให้มีสถานะด้อยกว่าเพศชาย (Paul, 1981, pp.63-71) ตัวบท *คัมภีร์สุขาวดีพุทธสูตร (the Pure Land Sutra)* ระบุความปรารถนาของสตรีผู้บังเกิดในแดนสุขาวดีโดยตั้งปณิธานเป็นพระโพธิสัตว์จำเป็นต้องรังเกียจธรรมชาติแห่งเพศหญิงและปฏิเสธความเป็นหญิงในชาตินี้พร้อมทั้งปฏิญาณตนจะเกิดเป็นบุรุษในแดนสุขาวดี²

² ตัวบทฉบับภาษาอังกฤษดังนี้ Some texts, such as the Pure Land Sutra, deny women birth in the Pure Land unless they despise their female nature. Despising the female nature results in rebirth as man in the Pure Land. Vows to be reborn as men were seen as acts of piety performed by devout Buddhism women. (Paul, 1981, p.64.) (ตัวเข้มโดยผู้วิจัย) ทั้งนี้ บทความนี้ใช้คำว่า “รังเกียจ” แทนความหมายในคำว่า despise ที่ปรากฏในตัวบท ซึ่งแสดงนัยถึงความรังเกียจธรรมชาติแห่งเพศหญิงในแง่ของการดูแคลนด้วยเชื่อว่าไร้ค่า



ขณะที่ผู้ชายต้องปฏิเสธความปรารถนาทางเพศและความปรารถนาทางกายจึงสามารถบังเกิดยังแดนสุขาวดีได้โดยไม่จำเป็นต้องปฎิญาณตนซึ่งไม่ปรากฏข้อบ่งชี้ใดๆ ระบุว่าบุรุษต้องรังเกียจร่างกายของตน³ ขณะที่ตัวบท *คัมภีร์ลัทธิธรรมปุณฑริกสูตร (the Lotus Sutra)* กล่าวถึงเจ้าหญิงนาคผู้ถวายอัญมณีสล้าค่าแด่พระพุทธเจ้า ฉับพลันนั้นอวัยวะแห่งเพศหญิงของเธอปลาสนาการไป ปรากฏการเกิดขึ้นแห่งอวัยวะเพศชายแทนที่ บัดนี้ เธอได้กลายเป็นพระโพธิสัตว์ นักวิชาการผู้ตีความการถวายอัญมณีสล้าค่าของจิตานาคราชว่าเป็นการเพิกถอนอัตลักษณ์แห่งความเป็นสตรีเพศ เป็นการเปลี่ยนแปลงทางเพศอย่างถอนรากถอนโคนโดยก้าวพ้นจากทุกสิ่งที่ได้ประกอบสร้างเป็นทศณะแบบผู้หญิง (Paul, 1981, p.66) และให้ข้อสรุปต่อดัชนีที่แสดงถึงการเปลี่ยนแปลงทางเพศว่าตัวบทแทบทั้งหมดแฝงด้วยแนวคิดรังเกียจเพศหญิง ด้วยแนวคิดหลักของการเปลี่ยนแปลงทางเพศคือการตีตราผู้หญิงว่ามีขีดจำกัดทั้งทางชีววิทยาและทางจิตวิทยา ขณะที่ผู้ชายไม่มีขีดจำกัดดังกล่าว ทั้งนี้ สตรีจำเป็นต้องเปลี่ยนแปลงตนเองเพื่อบรรลุจุดหมายทางศาสนาที่สูงขึ้น โดยการรังเกียจความเป็นเพศหญิงและเปลี่ยนสู่ความเป็นเพศชาย (Paul, 1981, p.69) ขณะที่งานศึกษาเรื่อง *The female body in early Buddhist literature* โดย Céline Grünhagen นำเสนอทฤษฎีของพุทธศาสนาในยุคต้นที่มีต่อกายสตรีด้วยการสำรวจตัวบทคัมภีร์พระบาลีรวมทั้งงานศึกษาอื่นๆ ที่มีต่อประเด็นดังกล่าว (Grünhagen, 2011, pp. 100 -114) โดยระบุถึงแนวคิดดังกล่าวว่าเป็นผลจากทศณะและบริบททางประวัติศาสตร์วัฒนธรรมของอินเดียตอนเหนือในช่วงศตวรรษแรกของการก่อเกิดพุทธศาสนาในความเชื่อทางศาสนาพราหมณ์เชื่อมโยงความเป็นหญิงกับประเด็นเรื่องความทุกข์ของโลก สตรีถูกให้ภาพว่ามีสถานภาพต่ำและเป็นภัยเหนี่ยวรั้งไม่ให้เธอบรรลุโมกษะ (Grünhagen, 2011, p.104) และ

³ Ibid, p.65. ตัวบทภาษาอังกฤษ ดังนี้ While men too were to deny their sexual and bodily needs in order to gain rebirth in the Pure Land, there was never a specific vow for them to despise their own body. (Grünhagen, 2011, p.65)



สรุปภาพรวมที่พุทธศาสนามีต่อกายสตรีซึ่งถูกตีความว่ามีลักษณะเชิงเข้ายวนทางเพศ ร่างกายที่มีศักยภาพในการให้กำเนิดได้ถูกเชื่อมโยงกับต้นหาและสังสารวัฏ ส่งผลต่อสถานภาพและโอกาสในการบรรลุธรรมของสตรี ทั้งยังเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุธรรมของบุรุษ ทั้งนี้ Grünhagen อ้างถึง Karen C. Lang (1982:100) ในประเด็นการเปลี่ยนกลายทางเพศและทางจิตใจของสตรีในฐานะภิกษุณีโดยวิเคราะห์ว่าอยู่บนรากฐานของอาการกลั้วร่างกายของสตรี การอดอาหารทำให้มีประจำเดือนลดลง ลดความกำหนดและลดโอกาสในการตั้งครรภ์ การโกนผมมุ่งห่มจีวรทำให้ภิกษุณีเหมือนภิกษุโดยรูปลักษณ์ การเปลี่ยนเป็น“กายภิกษุณี” ทำให้เหมือนภิกษุทั้งทางรูปลักษณ์และจิตใจ จึงสรุปว่าไม่มีความเป็นหญิงในคณะสงฆ์⁴ (Grünhagen, 2011, p.112)

2. แนวคิดเรื่องกายในฐานะวัตถุแห่งการวิปัสสนา: กายในมิติของการบรรลุธรรม

แม้แวดวงวิชาการด้านพุทธศาสนาปรากฏงานศึกษาวิเคราะห์ทัศนะของพุทธศาสนาที่มีต่อกายและกายสตรีในแง่ลบดังที่กล่าวไว้ หากช่วงทศวรรษที่ผ่านมาปรากฏการศึกษาวิเคราะห์แนวคิดต่อกายและกายสตรีในแง่บวกอยู่บ้าง นักวิชาการเช่น สุวรรณา สถาอานันท์ ได้ประมวลแนวคิดของพุทธศาสนาต่อร่างกายตามทฤษฎีทั้งสี่คือ ทฤษฎีตรีกาย, ทฤษฎีว่าด้วยกายเป็นที่ตั้งแห่งความปรารถนา, ทฤษฎีว่าด้วยกายเป็นความเสื่อม และความตาย และทฤษฎีว่าด้วยกายเป็นวัตถุแห่งการวิปัสสนา (Wilkinson, R., (Ed.), 2007, p. 63.) แล้ววิเคราะห์ร่างกายในฐานะที่ตั้งแห่งความปรารถนาและกายในฐานะวัตถุแห่ง

⁴ Céline Grünhagen อ้างใน Lang, Karen Christina. (1982). “Images of Women in Early Buddhism and Christian Gnosticism”. Buddhist - Christian Studies 2: 95–105. โดย Céline Grünhagen สรุปดังนี้ Given these facts, strictly speaking, there is no female Sangha. Femininity is not fit for spiritual growth and has to be dropped. (Grünhagen, 2011, p. 112.)



การวิปัสสนาที่สัมพันธ์กับมโนทัศน์ของ “ร่างกาย” ในฐานะที่ตั้งแห่งความเสื่อมและความตาย แล้วให้ข้อสรุปว่าแม้ว่าร่างกายในฐานะที่ตั้งแห่งความปรารถนาและความทุกข์อันหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทว่าพุทธศาสนามุ่งให้ตระหนักรู้การยุติความทุกข์ด้วยการปรับเปลี่ยนทัศนะที่มีต่อกายในฐานะที่ตั้งแห่งความปรารถนาสู่กายในฐานะวัตถุแห่งการวิปัสสนา ดังนั้น พุทธปรัชญาจึงไม่ได้เสนอการหลุดพ้น “จาก” ร่างกายในฐานะเครื่องเหนี่ยวรั้งเท่านั้น ทว่ายังให้ข้อเสนอวิถีแห่งการหลุดพ้น “ด้วย” ร่างกายในฐานะวัตถุแห่งการวิปัสสนา (Wilkinson, ed., 2007, p.72) ขณะที่งานศึกษาเกี่ยวกับภิกษุณีเรื่อง *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the Therigatha* โดย Kathryn R. Blackstone ได้วิเคราะห์เทียบเคียงด้วยพระหว่าง **เถรีคาถา** กับ **เถรคาถา** ในประเด็นต่างๆ รวมทั้งเทียบเคียงทัศนะที่มีต่อร่างกายระหว่างพระเถรีกับพระเถระแล้วให้ข้อสรุปต่อการเพ่งพิจารณาภายในฐานะวัตถุแห่งการวิปัสสนาว่ามีความที่แตกต่างกัน กล่าวคือกายที่เน่าเปื่อยและเต็มไปด้วยสิ่งสกปรกแสดงถึงภาพพจน์ที่พระเถรีมีต่อกายของตนเป็นสำคัญพร้อมทั้งใช้ภาพพจน์ของกายในลักษณะดังกล่าวสั่งสอนธรรมแก่คู่สนทนา สำหรับพระเถระภาพพจน์ธรรมชาติของกายที่น่าสะอิดสะเอียนนั้นไม่ใช่กายของตนแต่เป็นกายผู้อื่นโดยเฉพาะกายสตรี (Blackstone, 2000, p. 69) ส่วนประเด็นเรื่องกายกับการบรรลุธรรมมีข้อสรุปว่า ในตัวบท **เถรีคาถา** ไม่ปรากฏว่ามีพระเถรีรูปใดๆ อ้างถึงการบรรลุธรรมของตนจากการพิจารณาร่างกายของผู้ชายทั้งที่ยังมีชีวิตอยู่หรือทั้งร่างไร้ชีวิต ทว่าได้ตระหนักรู้สัจธรรมจากการแลเห็นสัจจะแห่งร่างกายตนเองทั้งสิ้น ตัวบท **เถรคาถา** ระบุว่าพระเถระพิจารณาถึงความว่างเปล่าของกายตน หากในการเพ่งพิจารณาร่างกายในฐานะเครื่องหุ้มซึ่งสิ่งสกปรกนี้ถูกสงวนให้เป็นคุณลักษณะของกายสตรี (Blackstone, 2000, p. 78)

งานศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องกายทั้งสองเรื่องในเบื้องต้นให้ข้อเสนอที่พุทธศาสนามีต่อกายในมิติของการบรรลุธรรมซึ่งระบุถึงการหลุดพ้นด้วย “กาย” ในฐานะวัตถุแห่งการวิปัสสนา ทั้งให้ข้อเสนอประเด็นความเข้าใจซึ่งแตกต่างกันระหว่างพระเถรีกับพระเถระที่มีต่อกายในฐานะวัตถุแห่งการวิปัสสนา จึงเป็น



ข้อยืนยันว่าตามพระคัมภีร์ของพุทธศาสนาแนวคิดเรื่องกายสัมพันธ์อย่างมีนัยสำคัญต่อมิติแห่งการดับทุกข์ ทว่าตัวบท *อาเวณิกสูตร* ก็ได้แสดงถึงความเข้าใจที่พุทธศาสนามีต่อความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรีว่ามีความเฉพาะที่แตกต่างจากบุรุษ ทำให้น่าเชื่อได้ว่าพุทธศาสนาน่าจะมีกระบวนการปฏิบัติธรรมเพื่อนำสู่การดับทุกข์ผ่านความเข้าใจเรื่องกายแตกต่างกันระหว่างบุรุษกับสตรี บทความนี้มุ่งวิเคราะห์บริบทของวินัยภิกษุณีสงฆ์ในฐานะกระบวนการปฏิบัติที่นำไปสู่การบรรลุธรรมของสตรีซึ่งจะแสดงให้เห็นว่าสิกขาบทจำนวนหนึ่งมุ่งจัดการกับความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรีเพื่อเอื้อให้สตรีสามารถดำเนินชีวิตทางศาสนาในฐานะภิกษุณีได้อย่างราบรื่น

4. แนวคิดเรื่องความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรีในตัวบท*อาเวณิกสูตร*

ข้อเสนอของบทความ *การวิเคราะห์วินัยภิกษุณีสงฆ์ในฐานะกระบวนการปฏิบัติที่นำไปสู่การบรรลุธรรมของสตรี* นี้ไม่ได้นำเสนอเพื่อถกเถียงกับแนวคิดที่เสนอว่าจิตสำคัญมากกว่ากายและจิตสำคัญต่อการหลุดพ้น หากแต่มุ่งนำเสนอเพื่อให้ตระหนักถึงความเข้าใจที่พุทธศาสนาเถรวาทมีต่อกายในอีกหนึ่งมิติคือกายในมิติการบรรลุธรรมดังที่กล่าวไว้ บทความจะวิเคราะห์ทั้งสิกขาบทที่บัญญัติสำหรับภิกษุณีสงฆ์ในฐานะกระบวนการปฏิบัติสู่การบรรลุธรรมของสตรี รวมทั้งจะวิเคราะห์ตัวบท *คัมภีร์ภิกษุณีวินัย* ในฐานะเรื่องเล่าของต้นบัญญัติซึ่งได้ระบุถึงมูลเหตุแห่งการบัญญัติสิกขาบทนั้นๆ โดยจะวิเคราะห์ผ่านกรอบคิดเรื่อง “ความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรี” ในตัวบท *อาเวณิกสูตร* ซึ่งเป็นความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายสตรีที่แตกต่างจากกายของบุรุษทั้งกายเชิงชีววิทยาและทั้งกายเชิงบริบททางสังคมและวัฒนธรรม

แนวคิดเรื่อง “ความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรี” เป็นอุปสรรคต่อการปฏิบัติธรรม ?

การจะเข้าใจแนวคิดเรื่อง “กายสตรี” ในพุทธศาสนานั้น บทความนี้จะขอเริ่มด้วยการทำความเข้าใจบริบททางความคิดในสังคมอินเดียโบราณซึ่งจะช่วยให้



เห็นแง่มุมที่พุทธศาสนาเสนอบัญญัติที่แตกต่างออกไป ตามคติความเชื่ออินดูโบราณ ให้คำอธิบายเรื่องระดูในกายสตรีรวมทั้งช่วงเวลาที่สตรีเพิ่งคลอดบุตรว่าเป็นมลทิน โดยระดูของสตรีสัมพันธ์กับบาปที่สตรีรับแทนพระอินทร์โดยที่เธอได้รับเอาบาปหนึ่งในสามส่วนของการสังหารพราหมณ์วฤตของพระอินทร์นั้นไว้ บาปจึงปรากฏในกายสตรีคือระดู การเสียสละในครั้งนั้นสตรีได้รับพรเป็นการตอบแทนโดยพรที่พระอินทร์ประทานปรากฏผ่านกายของสตรีเช่นกัน สตรีขอให้พระอินทร์อำนวยการแก่เธอให้สามารถมีบุตรได้หลังจากที่อยู่ร่วมกับสามีในเวลาที่สมควรรวมทั้งมีความสุขจากการอยู่ร่วมกับสามีจนบุตรคลอด⁷ ขณะที่พุทธศาสนาให้คำอธิบาย

⁷ สันติ เมตตาประเสริฐ ระบุถึง คัมภีร์วชิษณุธรรมสูตร ที่แสดงตำนานทางความเชื่อเรื่องมลทินของกายสตรีซึ่งสรุปความจาก คัมภีร์ไคตตริยสังหิตา ไว้ดังนี้

เมื่อพระอินทร์สังหารบุตรชายของตวัชฎผู้มีสามเศียรแล้ว พระองค์ก็ถูกบาปครอบงำ... เหล่าสัตว์ทั้งปวง ก็ร้อง [ประณาม] พระอินทร์ว่า “พระองค์เป็นผู้ฆ่าพราหมณ์ผู้มีความรู้...” พระอินทร์จึงทรงวิ่งเข้าไปหาผู้หญิง แล้วกล่าวว่า “เธอทั้งหลาย จงช่วยรับเอา [บาป] ส่วนที่สาม [คือหนึ่งในสาม] ของการฆ่าพราหมณ์ผู้ทรงความรู้ของเราไปด้วยเถิด” สตรีทั้งหลายก็พูดขึ้นว่า “พระองค์จะประทานอะไรให้แก่พวกเรา [เป็นข้อแลกเปลี่ยน]” พระอินทร์ตอบว่า “เธอจงเลือกรับพรเถิด” นางจึงขอพรว่า “ขอให้ข้าพระองค์มีบุตรในเวลาที่เหมาะสม ขอให้ข้าพระองค์อยู่ร่วม [กับสามี] อย่างมีความสุข ตราบจนบุตรคลอด” พระอินทร์ประสาทพรให้นางว่า “จงเป็นเช่นนั้นเถิด” หญิงทั้งหลายเหล่านั้นก็รับเอาพรนั้น ความผิดแห่งการฆ่าพราหมณ์ผู้ทรงความรู้จึงปรากฏ [แก่หญิง] ทุกๆ เดือน (โปรดดู สันติ เมตตาประเสริฐ, 2531, หน้า 140.)

อนึ่ง คัมภีร์โหราศาสตร์ สตรีชาฎก ซึ่งอ้างว่าได้รวบรวมจากคัมภีร์สันสกฤตชื่อ “กัลยณวาศ” กล่าวถึงความบริสุทธิ์ภายหลังมีระดูของสตรีไว้ ดังนี้

วันแรกของการมีโลหิตตกเป็นวันที่ไม่สะอาดอย่างมาก เปรียบได้กับจันทรกาล วันที่ 2 เปรียบได้กับพราหมณ์ที่มีมลทินโทษ วันที่ 3 เปรียบได้กับหญิงชกฟอก วันที่ 4 เปรียบได้กับสุตร (ตัวสะกดตามต้นฉบับ- ผู้วิจัย) การเปรียบ



ปรากฏการณ์ในกายสตรีนี้น่าเป็นส่วนหนึ่งของความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรีโดยที่อาเวณิกสูตร ระบุดังนี้

ภิกษุทั้งหลาย ความทุกข์ส่วนตัวของมาตุคาม 5 ประการนี้ ที่มาตุคามจะได้รับ ยกเว้นบุรุษ ความทุกข์ส่วนตัว 5 ประการ อะไรบ้าง คือ 1. มาตุคามในโลกนี้ยังวัยรุ่นไปสู่ตระกูลสามีห่างจากหมู่ญาติ นี่เป็นความทุกข์ส่วนตัวของมาตุคาม ข้อที่ 1 ที่มาตุคามจะได้รับ ยกเว้นบุรุษ 2. อีกอย่างหนึ่ง มาตุคามมีระดู... 3. อีกอย่างหนึ่ง มาตุคามมีครรภ์... 4. อีกอย่างหนึ่ง มาตุคามคลอดบุตร... 5. อีกอย่างหนึ่ง มาตุคามบำเรอบุรุษ⁸ (พระไตรปิฎกเล่ม 18 ข้อ 282 หน้า 314-315)

มีข้อสังเกตว่า ความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรี ล้วนเป็นความทุกข์ที่เนื่องด้วยกายของสตรีซึ่งวิเคราะห์ได้ในสองมิติ ได้แก่ ความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายในเชิงชีววิทยาและความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายในบริบททางสังคมวัฒนธรรม ในส่วนความทุกข์เฉพาะของสตรีที่สัมพันธ์กับกายในเชิงชีววิทยา ได้แก่ การมีระดู การตั้งครรภ์ และการคลอดบุตร ส่วนความทุกข์เฉพาะของสตรีที่สัมพันธ์กับกายในเชิงของบริบททางสังคมและวัฒนธรรม ได้แก่ การไปสู่ตระกูลสามี และการบำเรอบุรุษซึ่งประการหลังนี้ดูเหมือนมีความเกี่ยวเนื่องกับกายทั้งในเชิงชีววิทยาและกายทั้งในเชิงบริบททางวัฒนธรรม ใน อรรถกถาอาเวณิกสูตร

เทียบนี้หมายความว่า เมื่อสตรีมีโลหิตระดูนั้นร่างกายไม่สะอาดหมดจด เปรียบเหมือนสตรีวรรณชั้นต่ำ อันไม่ควรแก่การแตะต้องเท่านั้น อนึ่ง ภายในระยะเวลา 4 วันที่มีโลหิตระดู ท่านห้ามทำงานบ้านการเรือนและถูกต้องสิ่งของ ศักดิ์สิทธิ์ และห้ามประกอบอาหารหรือนำอาหารมาให้ (โปรดดู รัตน นามะสนธิ, 2501, หน้า 135).

⁸ หลวงเทพทรณาศิษย์ (ทวี ธรรมธัช ป.9) อธิบายคำว่า ทุกข์ ว่า “...เป็นทุกข์, ลำบาก...” (ดู หลวงเทพทรณานาสิษย์ (ทวี ธรรมธัช ป. 9), 2540, หน้า 203)



นั้นขยายความไว้เพียงว่า “อเวณิกานิ ความว่า ทุกข์เฉพาะบุคคล คือไม่ทั่วไปด้วยพวกบุรุษ. บทว่า ปาริจริยํ คือ มาตุคามยอมเข้าถึงความเป็นหญิงบำเรอ” (อรรถกถาอเวณิกสูตรที่ 3 สังยุตตนิกาย สฬายตนวรรค เล่ม 29 หน้า 69).⁹ นักวิชาการด้านพุทธศาสนา เช่น Pascale Engelmajer วิเคราะห์ความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรีในลักษณะที่คล้ายกันกับบทความนี้โดยระบุว่า การมีประจำเดือน การตั้งครรภ์ และการคลอดบุตรเป็นข้อเท็จจริงเชิงชีววิทยาแสดงถึงหน้าที่ในการให้กำเนิดของสตรีซึ่งเป็นนิยามของความแตกต่างระหว่างผู้หญิงกับผู้ชาย ขณะที่ความทุกข์เฉพาะประเภทที่สองเป็นธรรมชาติทางสังคม ได้แก่ การไปสู่ตระกูลสามี และการบำเรอบุรุษขึ้นอยู่กับบริบทเฉพาะเชิงสังคมและวัฒนธรรม ความทุกข์เฉพาะของสตรีเน้นถึงคุณลักษณะสำคัญสองประการของสตรีคือความเป็นมารดา และความเป็นภรรยาซึ่งในบริบททางสังคมอินเดียโบราณความเป็นมารดาไม่สามารถแบ่งแยกจากความเป็นภรรยา (Engelmajer, 2014, p.27)

⁹ จากการสอบถามเป็นการส่วนตัว ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมพรนุช ตันศรีสุข นักวิชาการด้านภาษาบาลีแห่งภาควิชาภาษาตะวันออก จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ได้กรุณาอธิบายว่า รากศัพท์ของคำว่า ปาริจริยํ ได้แก่ คำว่า ปริ แปลว่า รอบๆ และ จร ธาตุ แปลว่า ประพฤติหรือท่องเที่ยวไป รวมกันแปลว่า ประพฤติ หรือเที่ยวไปรอบๆ (ตัวของผู้เป็นนาย - บาลีใช้คำว่า ปติ หรือ สามี คือ ผัว/นาย) เพื่อรับใช้ เมื่อเราพิจารณาดูความทุกข์ของมาตุคามตามที่กล่าวถึงในพระสูตรนี้จะเห็นว่าทั้งเหตุผลทางวัฒนธรรมอินเดียในสมัยนั้นที่ผู้หญิงต้องไปอยู่บ้านสามี และเหตุผลทางสภาพร่างกายหรือชีววิทยาที่ผู้หญิงต้องมีประจำเดือน ตั้งครรภ์และคลอดบุตร ดังนั้น การเข้าถึงความเป็นผู้บำเรอ (ปาริจริยํ อุเปติ) น่าจะหมายถึงการรับใช้ผู้ชายซึ่งเป็นไปได้ทั้งในทางวัฒนธรรม (ที่ผู้หญิงต้องดูแลการกินการอยู่ของผู้ชาย) และทางชีววิทยา (ที่ผู้หญิงรองรับ (passive) ความต้องการทางเพศของผู้ชาย (active)) การลำดับอยู่ท้ายของประเด็นนี้แสดงให้เห็นว่า สำคัญที่สุด หรือเป็น (ความทุกข์) หนักหนาสที่สุด (ขอขอบพระคุณผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมพรนุช ตันศรีสุข ไว้เป็นอย่างสูง ณ ที่นี้ด้วย)



อย่างไรก็ตาม แนวคิดเรื่อง “ความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรี” กลับถูกเข้าใจว่าเป็นความไม่สะดวกและความขัดข้องจนกลายเป็นอุปสรรคต่อการเป็นภิกษุณีโดยเห็นว่า

ธรรมชาติของสตรีเพศ ในความสามารถปฏิบัติธรรมและบรรลุนิพพานขั้นสูงสุดใดก็ตาม แม้สตรีจะมีศักยภาพเท่าเทียมกับบุรุษก็จริง แต่ในทางธรรมชาติแห่งร่างกายหรือสรีระนั้น สรีระของสตรีบอบบางและอ่อนแอยิ่งกว่าร่างกายของบุรุษ ความซับซ้อน ความยุ่งยาก ความไม่สะดวกและความขัดข้องทางร่างกายของสตรีนั้นมีมากกว่าของบุรุษ เรื่องนี้ พระพุทธเจ้าตรัสว่าบุรุษและสตรีมีความทุกข์ร่วมกันแต่ทุกข์ของสตรีนั้นมีประจำเป็นพิเศษเพิ่มขึ้นมาอีกต่างจากบุรุษ คือ สตรีเมื่อเป็นสาวไป สู่สกุลแห่งสามีย่อมพลัดพรากจากญาติทั้งหลาย 1 สตรีย่อมมีระดู (ประจำเดือน) 1 สตรีย่อมมีครรภ์ (ตั้งครรภ์) 1 สตรีย่อมคลอดบุตรและสตรีย่อมทำหน้าที่บำเรอบุรุษ 1 ความทุกข์ต่างไปจากความทุกข์ของบุรุษ เหล่านี้ล้วนแต่เป็นอุปสรรคในการออกบวชและดำรงอยู่ในเพศพรหมจรรย์โดยเฉพาะในการปฏิบัติต่อพระวินัยและสังคัมภีร์ (พลเภา เพ็งวิภาส, 2561, หน้า 65)

และยังมีผู้ให้ความคิดเห็นต่อเรื่องสรีระภาพของสตรีในภาวะมีประจำเดือน ด้วยว่าเป็นอุปสรรคต่อการประพฤติพรหมจรรย์โดยยกตัวบทพระวินัยว่าได้สะท้อนภาพความยุ่งยากในการปฏิบัติธรรมของสตรีไว้ดังนี้

สตรีต้องมีรอบเดือนหรือประจำเดือน อันเป็นช่วงระยะเวลาที่ทำความยุ่งยากลำบากใจให้แก่สตรีเป็นอย่างมาก ...และยิ่งเมื่ออุปสมบทเป็นภิกษุณีแล้ว ก็ยิ่งเพิ่มความไม่สะดวกมากขึ้น เพราะเครื่องนุ่งห่มของภิกษุณีแตกต่างจากคฤหัสถ์ ดังนั้น



การพักร่างกายในอิริยาบถต่างๆ จึงไม่สะดวกโดยประการทั้งปวง เนื่องจากโลหิตเปรอะเปื้อนเสื้อผ้าเครื่องนุ่งห่ม ซึ่งทำให้เกิดความรำคาญแก่ตนเอง และเป็นที่ยังเกียจเดียดฉันท์ของบุคคลผู้ได้พบเห็น นอกจากจะไม่ก่อให้เกิดความเลื่อมใสแล้ว ยังจะเป็นการทำลายศรัทธาที่มีอยู่ให้ลดน้อยลงไปอีก ในสมัยพระพุทธกาลภิกษุณีที่มีรอบเดือนนั่งและนอนบนเตียงและตั้งทำให้เสนาสนะเปรอะเปื้อนสกปรก เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบ จึงมีพระพุทธบัญญัติห้ามภิกษุณีที่มีรอบเดือนนอนหรือนั่งบนเตียงและตั้ง ต่อมาเพื่อความสะดวกสำหรับภิกษุณีจึงทรงอนุญาตให้มีผ้าซับในและให้ใช้เชือกผูกผ้านั้นติดกับสะเอวเพื่อป้องกันการหลุดลุ่ย ภาวะดังกล่าวเป็นความยุ่งยากที่เป็นอุปสรรคไม่น้อยต่อชีวิตการประพฤติพรหมจรรย์ของสตรีโดยไม่มีทางแก้ไขได้ ไม่เหมือนสมัยปัจจุบันที่โลกวิวัฒนาการเจริญรุดหน้าไปเป็นอันมากจนมองเห็นปัญหาดังกล่าวเป็นเพียงสิ่งเล็กน้อย (เสมอ บุญมา, 2521, หน้า 118 – 119)

แม้ว่าพุทธศาสนามีความเข้าใจต่อความทุกข์เฉพาะซึ่งเป็นความทุกข์อันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาและความทุกข์อันเนื่องด้วยกายในเชิงบริบททางสังคม และวัฒนธรรมว่าเป็นความทุกข์เฉพาะของสตรีที่มีแตกต่างจากบุรุษ ทว่าไม่ปรากฏตัวบทใดในพระไตรปิฎกที่แสดงนัยถึงความทุกข์เฉพาะของสตรีนี้เป็นอุปสรรคในการปฏิบัติธรรมของสตรีแต่ประการใด อีกทั้งตัวบท*คัมภีร์ภิกขุณีวิวัฏฐ* ยังได้แสดงนัยว่าสิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์ส่วนหนึ่งบัญญัติขึ้นเพื่อจัดการกับความทุกข์เฉพาะของสตรีเพื่อเกื้อกูลการปฏิบัติธรรมของสตรีดังจะวิเคราะห์ต่อไป



5. วินัยภิกษุณีสงฆ์เพื่อการจัดการกับความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาของสตรี

บทความนี้มีความเห็นว่านอกจากพุทธพจน์ที่ยืนยันว่า เมื่อสตรีประพฤติพรหมจรรย์แล้วสามารถทำให้แจ้งได้ กล่าวคือสามารถบรรลุธรรมได้ซึ่งเป็นเหตุผลสำคัญอันนำสตรีเข้าสู่พุทธศาสนาในฐานะภิกษุณี ทั้งการให้คำอธิบายของพุทธศาสนาในเรื่องประจำเดือนของสตรีด้วยแนวคิดเรื่อง “ความทุกข์เฉพาะของสตรี” แทนคำอธิบายเรื่องความไม่บริสุทธิ์นั้นแสดงนัยว่าพุทธศาสนาไม่ได้มีความเข้าใจเชิงลบต่อกายสตรี พร้อมกันนั้นเมื่อสตรีเข้ามาปฏิบัติธรรมในชุมชนภิกษุณีสงฆ์แล้ว พุทธศาสนาได้บัญญัติวินัยภิกษุณีสงฆ์คือสิกขาบทที่เอื้อเพื่อให้ภิกษุณีสามารถจัดการกับความทุกข์เฉพาะเชิงชีววิทยาของตน วินัยภิกษุณีสงฆ์จึงแสดงความเข้าใจของพุทธศาสนามีต่อความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรี ดังกล่าวว่า ความทุกข์เฉพาะในกายสตรีไม่ใช่อุปสรรคต่อการบรรลุธรรมของสตรีแต่ประการใด และการบัญญัติพระวินัยภิกษุณีสงฆ์เพื่อจัดการกับความทุกข์อันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยานี้ อาทิ การใช้ผ้าซับระดู การมีพุทธานุญาตให้ภิกษุณีตั้งครุภรณ์และเลี้ยงดูบุตรอยู่ในอารามควบคู่กับการดำเนินชีวิตทางศาสนา ซึ่งจะวิเคราะห์ในส่วนต่อไป

สำหรับวินัยของภิกษุณีสงฆ์ที่ปรากฏแตกต่างจากวินัยของภิกษุสงฆ์มีจำนวน 130 สิกขาบทเรียกว่า อสาธารณสิกขาบท หลวงแม่ธัมมันทา ภิกษุณีอธิบายการถือสิกขาบทของภิกษุณีไว้ดังนี้ว่า

สิกขาบทของบรรพชิตทั้งของภิกษุณีจำนวน 311 ข้อ และของภิกษุจำนวน 227 ข้อมิได้เกิดขึ้นเพียงชั่วข้ามคืน การปฏิบัติตนของภิกษุสงฆ์ในระยะแรกนั้น ก็ถือปฏิบัติตามศีลที่นักบวชของนิกายอื่นๆ ในสมัยนั้นถือปฏิบัติกัน ได้แก่ ศีล 5 เป็นต้น เมื่อครั้งที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้สตรีได้มีส่วนร่วมในคณะสงฆ์โดยการบวชเป็นภิกษุณี คณะภิกษุสงฆ์ได้ก่อตั้ง



มาแล้วไม่น้อยกว่า 5 ปี ศीलหรือสิกขาบทใดๆ ที่ภิกษุสงฆ์ถืออยู่ก็ให้ภิกษุณีสงฆ์ถือตามนั้นด้วย หลังจากนั้น สิกขาบทอีกหลายข้อก็เกิดขึ้น บางข้อก็ให้ถือปฏิบัติทั้งฝ่ายภิกษุและภิกษุณีสงฆ์ แต่ก็มีบางข้อที่เป็นของภิกษุฝ่ายเดียว และบางข้อก็เป็นของฝ่ายภิกษุณีโดยเฉพาะ (ธัมมชันทา ภิกษุณี, 2547, หน้า 109)

สิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์จึงจำแนกได้เป็น 2 กลุ่ม ดังนี้ **1. สาธารณบัญญัติ** คือสิกขาบทที่ภิกษุณีสงฆ์และภิกษุสงฆ์พึงรักษาร่วมกันจำนวนทั้งสิ้น 181 สิกขาบท **2. อสาธารณบัญญัติ** คือสิกขาบทที่ถือเฉพาะภิกษุณีสงฆ์จำนวน 130 สิกขาบท สิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์จำนวนหนึ่งบัญญัติขึ้นเพื่อจัดการกับความทุกข์อันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาของสตรีโดยเฉพาะซึ่งได้แก่ *การใช้ผ้าซักระดูแล้วไม่สละ* (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1003-1004 หน้า 253) มูลเหตุของการบัญญัติเกิดจากภิกษุณีอุลลันทาใช้ผ้าซักระดูที่มีผู้ถวายไว้แต่เพียงผู้เดียวไม่ยอมสละแก่ภิกษุณีอื่น เป็นเหตุให้ภิกษุณีผู้มีประจำเดือนไม่ได้ใช้ผ้าซักระดูนั้น จึงมีพระบัญญัติว่า “ภิกษุณีใดใช้ผ้าซักระดูแล้ว ไม่ยอมสละ ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1004 หน้า 53) สิกขาบทวิภังค์แจกแจงว่า “ที่ชื่อว่า ผ้าซักระดู ได้แก่ ผ้าที่เขาถวายไว้ให้ภิกษุณีผู้มีประจำเดือนใช้ คำว่า ไม่ยอมสละ คือ ใช้ 2-3 คืนแล้วซักในวันที่ 4 ยังใช้อีก ไม่ยอมสละให้แก่ภิกษุณี สิกขมานา หรือสามเณรีรูปอื่น ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1005 หน้า 254) สิกขาบทนี้นอกจากแสดงถึงการบัญญัติสิกขาบทให้เอื้อต่อการจัดการกับความทุกข์เฉพาะที่เนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาของสตรีแล้วยังแสดงถึงการถวายผ้าซักระดูของฆราวาสเพื่อให้ภิกษุณีได้มีไว้ใช้ แม้ในตวับท*ภิกษุณีวิภังค์* ไม่ปรากฏนัยใดๆ ที่จะบ่งชี้ว่าภิกษุณีผู้มีประจำเดือนเป็นที่รังเกียจเด็ดฉันทเหมือนที่มีการให้ความเห็นไว้ว่า “เพราะเครื่องนุ่งห่มของภิกษุณีแตกต่างจากคฤหัสถ์ ดังนั้นการพักร่างกายในอิริยาบถต่างๆ จึง ไม่สะดวกโดยประการทั้งปวง เนื่องจากโลหิตเประเปื้อนเสื้อผ้าเครื่องนุ่งห่มซึ่งทำให้เกิดความรำคาญแก่ตนเอง และเป็นที่ยังเกียจเด็ดฉันทของบุคคลผู้ได้พบเห็น” (เสมอ บุญมา, 2521, หน้า 118 – 119)



อนึ่ง การนุ่งห่มของภิกษุณีได้มีข้อนุญาตต่างๆ อาทิ อนุญาตผ้าผัดเปลี่ยน อนุญาตผ้าซับใน อนุญาตให้ใช้เชือกผูกไว้ที่ขาอ่อน และอนุญาตเชือกพันผูก สะเอว (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 422 หน้า 344–345) ข้อบัญญัติต่างๆ นี้ นอกจากบัญญัติขึ้นเพื่ออำนวยความสะดวกต่อสตรีเพื่อให้สามารถปฏิบัติธรรม ได้อย่างราบรื่นยังแสดงถึงการตระหนักและความใส่ใจของพุทธศาสนาต่อภิกษุณี ว่ามีร่างกายที่แตกต่างจากกายภิกษุ จึงปรากฏสิกขาบทที่แตกต่างกันระหว่าง ภิกษุณีกับภิกษุและยังแสดงความเข้าใจของพุทธศาสนาที่มีต่อชุมชนสงฆ์ของตนว่าประกอบด้วยทั้งพระผู้ชายและทั้งพระผู้หญิง วินัยของภิกษุณีสงฆ์นั่นเอง ก็ได้แสดงนัยว่าพุทธศาสนาไม่ได้มีแนวคิดที่ถือว่า “การอดอาหารทำให้มีประจำเดือนลดลง ลดความกำหนดและลดโอกาสในการตั้งครรภ์ การโกนผมนุ่งห่มจีวรทำให้ภิกษุณีเหมือนภิกษุโดยรูปลักษณ์ การเปลี่ยนเป็น “กายภิกษุณี” ทำให้เหมือนภิกษุทั้งทางรูปลักษณ์และจิตใจ จึงสรุปว่าไม่มีความเป็นหญิงในคณะสงฆ์” (Karen C. Lang (1982: 100 อ้างถึงใน Grünhagen, 2011, p. 112)

ประเด็นสำคัญอีกประการที่บทความนี้มุ่งนำเสนอด้วยคือ พุทธาณุญาตให้ภิกษุณีตั้งครรรค์สามารถปฏิบัติธรรมในชุมชนภิกษุณีสงฆ์ต่อไปได้ อีกทั้งอนุญาตให้ภิกษุณีเลี้ยงดูบุตรในชุมชนภิกษุณีสงฆ์โดยมีเพื่อนภิกษุณีช่วยกันดูแล พุทธบัญญัติเหล่านี้แสดงถึงจุดยืนของพุทธศาสนาที่มีต่อกายเชิงชีววิทยาของสตรีว่า กายสตรีไม่เป็นอุปสรรคต่อการปฏิบัติธรรมของสตรีแต่ประการใดพร้อมกันนั้นพุทธศาสนาได้บัญญัติสิกขาบทจำนวนหนึ่งเพื่ออำนวยความสะดวกให้ภิกษุณีผู้ตั้งครรรค์สามารถดำเนินชีวิตทางศาสนาต่อไปได้พร้อมกับการเป็นมารดา ในตัวบทพระไตรปิฎกกล่าวถึงกรณีภิกษุณีตั้งครรรค์ว่า แต่เดิมสตรีผู้นี้เป็นธิดาเศรษฐี เธอเลื่อมใสในพระศาสนาจึงได้บวชเป็นภิกษุณีอยู่ในสำนักพระเวททต หลังจากบวชแล้วถึงรู้ว่าตนนั้นตั้งครรรค์ พระเวททตสั่งให้สึกแต่เธอยืนยันว่าตนบวชเพราะเลื่อมใสในพระศาสนาไม่ใช่เลื่อมใสพระเวททต เหตุการณ์ดังกล่าวนำไปสู่การไต่สวนโดยมีพระอุบาลี อุบาลิกาและอุบาสกในตระกูลใหญ่แห่งนครสาวัตถีร่วมไต่สวนในครั้งนั้นนางวิสาขามหาอุบาลิกาก็เป็นหนึ่งในคณะผู้ซักถามและได้ตรวจร่างกายของภิกษุณี



ผู้นี้ แล้วให้ข้อสรุปแก่พระอุบาลีเพื่อแจ้งแก่คณะสงฆ์ว่าภิกษุณีผู้นี้ตั้งครรรค์ก่อนบรรพชาอุปสมบท พระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้ภิกษุณีผู้ตั้งครรรค์สามารถปฏิบัติธรรมในชุมชนภิกษุณีสงฆ์ต่อไปได้ ต่อมานางคลอดบุตรชายในขณะที่เป็นภิกษุณีนั่นเอง กรณีภิกษุณีผู้ตั้งครรรค์ก่อนการบรรพชาโดยที่ตนเองไม่รู้เรื่องและยังคงดำรงชีวิตทางศาสนาต่อไปได้นั้นนอกจากแสดงถึงพระเมตตาและความเที่ยงธรรมของพระพุทธองค์แล้วยังย้ำให้ตระหนักถึงความเข้าใจของพุทธศาสนาต่อกายะเชิงชีววิทยาของสตรีว่าไม่ใช่อุปสรรคต่อการปฏิบัติธรรมแต่ประการใด ในกาลต่อมาเมื่อพระเจ้าปเสนทิโกศลทราบเรื่องจึงขอบุตรของภิกษุณีเป็นราชบุตรบุญธรรม บุตรของภิกษุณีผู้นี้คือพระกุมารกัสสปะ ในตัวบทเถรปทาน พระกุมารกัสสปะกล่าวถึงมารดาของตนไว้ ดังนี้

ก็บัดนี้ เกิดในตระกูลเศรษฐีในกรุงราชคฤห์ มารดาของข้าพเจ้ามีครรรค์ ออกบวชเป็นบรรพชิต...ภิกษุณีทั้งหลายรู้ว่ามารดาของข้าพเจ้ามีครรรค์ จึงนำไปหาพระเทวทัต พระเทวทัตนั้นกล่าว ‘จณาสนะภิกษุณีชั่วรูปนี้เสีย’ ... แม้ในบัดนี้ มารดาผู้ให้กำเนิดของข้าพเจ้า อันพระชินเจ้าผู้เป็นจอมมุณี ทรงอนุเคราะห์ไว้จึงได้มีความสุขอยู่ในสำนักของภิกษุณี (พระไตรปิฎก เล่ม 33 ข้อ 169-171 หน้า 260)

อย่างไรก็ตาม เราก็ไม่อาจปฏิเสธได้เช่นกันว่าการตั้งครรรค์และการคลอดบุตรสามารถเป็นข้อจำกัดเชิงจิตวิทยาด้วยความรักความผูกพันที่มารดามีต่อบุตร อาจจะเหนียวรั้งการปฏิบัติธรรมของสตรี ภิกษุณีมารดาพระกุมารกัสสปะก็เช่นกัน หลังจากคลอดบุตรแล้วพระเจ้าปเสนทิโกศลนำบุตรของเธอไปเลี้ยงดู เธอเศร้าโศกอย่างมากเมื่อต้องพรากจากบุตรชาย จนเมื่อได้พบกันอีกภิกษุณีมารดากลับถูกพระกุมารกัสสปะบุตรชายดำเนินที่ยังไม่สามารถบรรลุนิพพานได้ การดำเนินนั้นก็เพื่อเป็นอุบายให้มารดาเกิดความมุ่งมั่นในการปฏิบัติธรรมสู่ความหลุดพ้น ด้วยตระหนักถึงการไร้ประโยชน์ในการอาศัยอวรณ์บุตรชายทำให้ภิกษุณีผู้มารดาสามารถตัดใจและบรรลุนิพพานได้ในที่สุด



นอกจากตัวบทคัมภีร์พระไตรปิฎกระบุถึงกรณีภิกษุณีมารดาพระกุมารกัสสปะตั้งครรภ์ในอารามแห่งคณะสงฆ์ ตัวบทคัมภีร์พระวินัยระบุถึงการออกพระบัญญัติให้ภิกษุณีแม่ลูกอ่อนสามารถเลี้ยงดูบุตรของตนได้โดยมีภิกษุณีรูปอื่นช่วยเหลือจนกว่าเด็กนั้นจะรู้เพียงสา ตัวบท **พระวินัยจูฬวรรค** ไม่ได้ระบุว่าป็นกรณีมารดาพระกุมารกัสสปะหรือไม่ หากแต่ระบุถึงการแต่งตั้งภิกษุณีให้เป็นเพื่อนภิกษุณีแม่ลูกอ่อน ดังนี้

สมัยนั้น สตรีคนหนึ่งมีครรภ์แล้วบวชในสำนักภิกษุณีเมื่อนางบวชแล้วจึงคลอดบุตร ลำดับนั้น ภิกษุณีนั้นได้มีความคิดดังนี้ว่า “เราจะปฏิบัติต่อเด็กนี้อย่างไรดี” ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้เลี้ยงดูจนกว่าเด็กจะรู้เพียงสา”

ต่อมา ภิกษุณีนั้นได้มีความคิดดังนี้ว่า “เราจะอยู่เพียงลำพังไม่ได้ ภิกษุณีอื่น จะอยู่กับเด็กนี้ก็ได้ เราจะทำปฏิบัติอย่างไร” ภิกษุทั้งหลายจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า “ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้แต่งตั้งภิกษุณีรูปหนึ่ง แล้วมอบให้เป็นเพื่อนของภิกษุณีนั้น”¹⁰ (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 432 หน้า 361)

ท่าทีของพุทธศาสนาต่อการจัดการในกรณีภิกษุณีแม่ลูกอ่อนนี้ไม่ได้ปรากฏเฉพาะตัวบทพระบาลีเท่านั้นในพระวินัยของนิกายมหิสาสะกะ (Mahīśāsaka-

¹⁰ อนึ่ง คัมภีร์พระวินัยปิฎก จูฬวรรค ระบุในเชิงอรรถว่า “กว่าจะรู้เพียงสา คือจนกว่าจะเคี้ยว จะกิน จะอาบน้ำ จะแต่งตัวได้ด้วยตนเอง” (โปรดดูในเชิงอรรถ พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 432 หน้า 361) ตัวบทพระวินัยระบุว่า การแต่งตั้งภิกษุณีให้เป็นเพื่อนภิกษุณีแม่ลูกอ่อนนั้นต้องมีการแต่งตั้งโดยผ่านความเห็นชอบจากคณะสงฆ์ (โปรดดูพระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 432 หน้า 362-363.)



vinaya) ระบุถึงกรณีนี้ด้วยเช่นกัน ทว่าบันทึกโดยให้รายละเอียดที่แตกต่างจากตัวบทคัมภีร์พระวินัยของเถรวาท กล่าวคือภิกษุณีรูปหนึ่งให้กำเนิดบุตรชายแต่ไม่รู้ว่าจะทำอย่างไรต่อไป จึงทูลถามพระพุทธรองค์ พระองค์จึงทรงบัญญัติสิกขาบทเพื่อให้มีเพื่อนภิกษุณีร่วมกันดูแลทารก ภิกษุณีผู้เป็นมารดาและเพื่อนภิกษุณีได้ร่วมกันเลี้ยงดูเด็กชาย กระนั้นเธอทั้งสองได้เกิดความสงสัยว่าเป็นการละเมิดสิกขาบทหรือไม่ พระพุทธรองค์ตรัสว่าไม่ละเมิด ภิกษุณีทั้งสองนอนร่วมกับเด็กชายกระนั้นพวกเธอสงสัยว่าจะเป็นละเมิดสิกขาบทหรือไม่ พระพุทธรองค์ตรัสว่าไม่ละเมิด ภิกษุณีสองรูปนั้นร่วมกันชื่นชมยกยอเด็กชาย ครั้งนี้พระพุทธรองค์ตรัสว่าสิ่งนี้ไม่พึงกระทำ จากนั้นพระพุทธรองค์ทรงกำหนดให้สามารถอาบน้ำและดูแลเด็กชายนั้น จนกว่าจะเติบโตใหญ่แล้วมอบให้ภิกษุเพื่อให้เด็กชายก้าวเข้าสู่ชีวิตทางศาสนาต่อไป หากไม่พึงให้เขาเข้าสู่ชีวิตทางศาสนา ก็ให้ญาติรับดูแลสืบไป (Clarke, 2014, p.1.) กฎทั้งสี่ข้อในตัวบทพระวินัยประกอบด้วย 1. การมีภิกษุณีร่วมเลี้ยงดูเด็กชายไม่ถือเป็นการละเมิดวินัย 2. การนอนเตียงเดียวกันกับเด็กชายไม่ถือเป็นการละเมิดวินัย 3. การยกยอปอชื่นชมไม่พึงกระทำ และ 4. เมื่อเด็กชายเติบโตใหญ่ต้องมอบให้ภิกษุสงฆ์หรือญาติดูแลกันต่อไป (Clarke, 2014, p.1.) Shayne Clarke วิเคราะห์กฎทั้งสี่ข้อว่าบัญญัติขึ้นเพื่ออำนวยความสะดวกให้แก่ภิกษุณีผู้ตั้งครรรค์และให้กำเนิดทารกภายในสถานอภิบาลแห่งพุทธศาสนาอินเดีย (Indian Buddhist nunneries) และตั้งข้อสังเกตด้วยว่าชุดพระวินัยดังกล่าวได้รับการคงรักษาโดยมีการแปลภาษาจีนในศตวรรษที่ 5 ทั้งไม่ปรากฏว่ามีการโจมตีหรือวิพากษ์วิจารณ์ของผู้ประพันธ์หรือผู้ประมวลพระวินัยต่อภิกษุณีรูปดังกล่าวแต่ประการใด ทว่ากลับมอบสิกขาบทในฐานะพุทธวณะโดยกำหนดสิกขาบทให้เพื่อนภิกษุณีร่วมดูแลทารกกับภิกษุณีผู้มารดานั้นได้ (Clarke, 2014, pp. 1 - 2) นักวิชาการผู้นี้ให้ข้อสังเกตด้วยว่าพระวินัยของพุทธศาสนาอินเดียทุกชุดยินยอมให้ภิกษุณีตั้งครรรค์สามารถให้กำเนิดและเลี้ยงดูบุตรในอารามขณะปฏิบัติธรรมได้ (Clarke, 2014, p.29)

บทความนี้มีความเห็นว่าตัวบทพระวินัยและสิกขาบทดังกล่าวยืนยันความเข้าใจที่ปรากฏในพระวินัยของพุทธศาสนาอินเดียทุกนิกายมีต่อกายสตรี



ในเชิงชีววิทยาโดยมีความเห็นตรงกันว่ากายสตรีไม่ใช่อุปสรรคในการปฏิบัติธรรม และการบรรลุธรรมของสตรี ทั้งเห็นด้วยกับ Shayne Clarke ว่าผู้ประมวลพระวินัยไม่ได้เห็นว่าเหตุการณ์นี้เป็นจุดต่างพริ้วของพระศาสนาแต่ประการใด จึงไม่ตำหนิอีกทั้งประมวลสิกขาบทดังกล่าวในตัวบทพระวินัย บทความนี้ตั้งข้อสังเกตด้วยการให้ออกาสภิกขุณีตั้งครรรค์ดำรงชีวิตทางศาสนาต่อไปพร้อมทั้งคลอและเลี้ยงดูบุตรในอารามจนกว่าเด็กนั้นเติบโตใหญ่พอที่จะเข้าร่วมกับคณะสงฆ์ในฐานะสามเณรซึ่ง Shayne Clarke ระบุว่าภิกษุณีผู้เป็นมารดาสามารถเลี้ยงดูบุตรชายจนกว่าเด็กชายบวชเป็นสามเณรได้ซึ่งมีอายุประมาณเจ็ดปี (Clarke, 2014, p.133) ทั้งพระวินัยยังอนุญาตให้คณะสงฆ์แต่งตั้งเพื่อนภิกษุณีร่วมกันอภิบาลทารกซึ่งกฎต่างๆ เหล่านี้นอกจากแสดงถึงเมตตาธรรมของพุทธศาสนาต่อสตรีผู้ประสงค์ในการก้าวสู่ชีวิตศาสนาโดยอนุญาตให้คงความเป็นภิกษุณีควบคู่กับการเป็นมารดานั้นได้ ท่าทีอะลุ่มอล่วยของพุทธศาสนาต่อกรณีภิกษุณีแม่ลูกอ่อนยังสามารถสะท้อนความเข้าใจพื้นฐานของพุทธศาสนาต่อวิถีนักบวชของตนที่ไม่ได้กำหนดแบ่งระหว่างโลกียวิสัยกับโลกุตตรวิสัยอย่างเบ็ดเสร็จเด็ดขาดโดยสิ้นเชิง ภาพของภิกษุณีแม่ลูกอ่อนจึงเป็นตัวอย่างหนึ่งซึ่งแสดงถึงการเกื้อกูลทั้งทางโลกและการเกื้อกูลทั้งทางธรรมของพุทธศาสนาที่มีต่อวิถีนักบวชของตนโดยเฉพาะนักบวชสตรี ภาพของภิกษุณีแม่ลูกอ่อนผู้สามารถเลี้ยงดูบุตรจนเติบโตใหญ่ พุทธาณุญาตให้คณะสงฆ์ได้แต่งตั้งเพื่อนภิกษุณีร่วมกันอภิบาลทารกจึงได้รับการบันทึกและบัญญัติในตัวบทพระวินัย ทว่าตัวบทพระวินัยก็ได้บันทึกถึงท่าทีของพระพุทธองค์ต่อข้อซักถามของภิกษุณีทั้งสองรูปถึงการร่วมกันชื่นชมยกย่องเด็กชาย โดยตรัสว่าไม่พึงกระทำ ทั้งทรงกำหนดกฎทั้งสี่ข้อเป็นแนวปฏิบัติในการดูแลทารกจนเติบโตใหญ่ กฎทั้งสี่ข้อจึงเป็นตัวอย่างหนึ่งที่สะท้อนบทบาทของพระวินัยในฐานะการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างวิถีโลกกับวิถีธรรมในวิถีของนักบวชว่าไม่ได้แยกขาดจากความสัมพันธ์เชิงครอบครัวลงอย่างสิ้นเชิง ทว่าความสัมพันธ์เชิงวิถีโลกต้องไม่ส่งผลกระทบต่อการครองของวิถีธรรมเช่นกัน ทั้งนี้ Shayne Clarke ก็ได้วิเคราะห์ประเด็นของความสัมพันธ์เชิงครอบครัวในชุมชนสงฆ์ได้อาสนใจยิ่งดังจะกล่าวต่อไป



อนึ่ง แม้ตัวบทคัมภีร์พระวินัยปรากฏสิกขาบทห้ามการบวชให้สตรีมีครรภ์ และห้ามการบวชให้สตรีผู้ลุยกยังตึมนม ภิกษุณีรูปใดบวชให้ ต้องอาบัติปาจิตตีย์ หากว่าภิกษุณีตั้งใจว่า “จะบวชให้” แล้วแสวงหาคณะ อาจารย์ บาตร จีวร หรือสมมติสีมาต้องอาบัติทุกกฏ” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1069 หน้า 291) ทว่าหากวิเคราะห์เรื่องเล่าในตัวบทพระวินัยถึงมูลเหตุในการบัญญัติสิกขาบททั้งสองสิกขาบทนี้พบว่ามูลเหตุของการบัญญัติเกิดจากการตำหนิของฆราวาส สืบเนื่องจากเหตุการณ์ที่ภิกษุณีตั้งครรภ์เข้าไปบิณฑบาตในหมู่บ้าน เมื่อชาวบ้านเห็นจึงกล่าวเชิงประชดพร้อมทั้งตำหนิ “ท่านทั้งหลายจงถวายภิกษาหารแก่แม่เจ้า แม่เจ้ามีครรภ์แก่ แล้วตำหนิ ประณาม โพนทะนาว่า ไฉนพวกภิกษุณี จึงบวชให้สตรีมีครรภ์เล่า” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1067 หน้า 290) เรื่องเล่าในตัวบทแสดงถึงเสียงตำหนิของชาวบ้านต่อการที่ภิกษุณีบวชให้สตรีผู้ลุยกยังตึมนมในทำนองเดียวกันว่า “ท่านทั้งหลาย จงถวายภิกษาหารแก่แม่เจ้า แม่เจ้ามีลูก แล้วตำหนิว่า ไฉนพวกภิกษุณีจึงบวชให้สตรีมีลูกยังตึมนมเล่า” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1072 หน้า 293) ทั้งสองกรณีนี้ทำให้ภิกษุณีสงฆ์ได้ยินเสียงตำหนิของฆราวาสต่อการบวชให้หญิงตั้งครรภ์และหญิงให้นมบุตร จึงนำเรื่องนี้แจ้งแก่ภิกษุ ภิกษุสงฆ์กราบทูลพระพุทธเจ้า พระพุทธองค์เรียกประชุมสงฆ์แล้วทรงตำหนิที่ภิกษุณีผู้บวชให้สตรีมีครรภ์ และกรณีภิกษุณีผู้บวชให้สตรีมีลูกยังตึมนมตั้งนี้ว่า “การกระทำดังนี้มิได้ทำให้คนที่ยังไม่เลื่อมใสให้เลื่อมใส หรือทำให้คนที่เลื่อมใสอยู่แล้วให้เลื่อมใสยิ่งขึ้น พระพุทธองค์ทรงรับสั่งให้ภิกษุณีทั้งหลายยกสิกขาบทดังกล่าวนี้ ก็ภิกษุณีใดบวชให้สตรีมีครรภ์ ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1068 หน้า 291) การบวชให้สตรีผู้ยังให้นมบุตรรวมทั้งสตรีผู้เป็นแม่นมก็เช่นกัน “ก็ภิกษุณีใดบวชให้สตรีมีลูกยังตึมนมต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1073 หน้า 294)

Clarke ให้ข้อสังเกตกรณีดังกล่าวว่า แม้มีการบัญญัติโทษทางวินัยคือปรับอาบัติแก่ภิกษุณีผู้บวชให้แต่สิกขาบทนี้ไม่ได้ระบุนว่าการบวชนั้นเป็นโมฆะแต่ประการใด การดำรงอยู่ของพระปาติโมกข์อาจจะทำหน้าที่เสมือนการป้องปรามแต่ตัวบัญญัติเองนั้นไม่ได้สั่งห้ามหรือยับยั้งต่อการกระทำที่บัญญัตินั้นมุ่งป้องปราม



ต่างจากการออกกฎหมายหรือบัญญัติแห่งคณะสงฆ์ซึ่งบทต่างๆ ถูกเรียบเรียงในพระวินัย (คือวัสตุหรือขันธกะ) ในบทหนึ่งว่าด้วยการบวชโดยห้ามบวชให้บุคคลผู้ไม่สมควร บรรพชา ผู้พิการ ผู้ป่วย ผู้พียงนารังเกียจถูกต้องห้ามจากการบวช (Clarke, 2014, p.34) นักวิชาการผู้นี้ตั้งข้อสังเกตต่อวิธีการอ่านที่มุ่งพิจารณาแต่ปาติโมกข์คือ สิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์โดยไม่ได้อธิบายบริบทของเรื่องเล่าอาจจะนำสู่ข้อสรุปว่า สตรีตั้งครุฑและสตรีมีลูกตึมนมนั้นไม่สามารถบวชได้ หากพิจารณาบริบทของเรื่องเล่าจะพบว่ามีพุทธาณุญาตให้ภิกษุณีสามารถให้กำเนิดบุตร เลี้ยงดูบุตรโดยมีเพื่อน ภิกษุณีร่วมกันดูแลบุตรในอารามแห่งคณะสงฆ์โดยวิเคราะห์สิกขาบททั้งสองข้อว่าเป็นการจัดการต่อเสียงตำหนิของชาวบ้านที่แลเห็นภิกษุณีตั้งครุฑและภิกษุณีผู้ยังให้นมบุตรออกบิณฑบาตเพื่อรักษาภาพลักษณ์ขององค์กรสงฆ์ต่อการสนับสนุนของฆราวาส (Clarke, 2014, p. 146)

กล่าวโดยสรุป สิกขาบทและบริบทของเรื่องเล่าแสดงความเข้าใจของพุทธศาสนาต่อความทุกข์เฉพาะและการจัดการกับความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาของสตรีทั้งกรณีการมีประจำเดือน การตั้งครุฑและการคลอดบุตร รวมทั้งการมีภิกษุณีแม่ลูกอ่อนในอารามแห่งคณะสงฆ์โดยที่แม้สตรีต้องเผชิญกับความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาที่แตกต่างจากบุรุษ ทว่าพุทธศาสนาไม่ได้ตัดโอกาสในการปฏิบัติธรรมของสตรี หากได้สนับสนุนการดำเนินชีวิตทางศาสนาของสตรีด้วยการบัญญัติสิกขาบทต่างๆ ในฐานะกระบวนการปฏิบัติเพื่ออำนวยความสะดวก อาทิ การอนุญาตให้ภิกษุณีตั้งครุฑและภิกษุณีแม่ลูกอ่อนสามารถดำเนินชีวิตทางศาสนาต่อไปได้ในชุมชนภิกษุณีสงฆ์ ทั้งได้รับการเกื้อกูลจากชุมชนสงฆ์ด้วยการแต่งตั้งเพื่อนภิกษุณีร่วมกันอภิบาลดูแลทารกจนเติบใหญ่ มีข้อสังเกตว่าสิกขาบทหรือกฎต่างๆ เหล่านี้แสดงนัยถึงท่าทีประนีประนอมของพุทธศาสนาที่มีต่อสมาชิกในชุมชนสงฆ์ของตน การบัญญัติสิกขาบทต่างๆ น่าจะบัญญัติขึ้นจากความเข้าใจพื้นฐานที่มีต่อวิถีนักบวชคือผู้สละเรือนว่า ไม่ใช่วิถีที่ต้องตัดขาดจากความสัมพันธ์เชิงครอบครัวโดยสิ้นเชิง นอกจากนี้พุทธศาสนาได้บัญญัติสิกขาบทจำนวนหนึ่งเพื่อจัดการกับความสัมพันธ์เชิงครอบครัวของอดีตคู่สมรส



ที่ตัดสินใจแสวงหาชีวิตทางศาสนาร่วมกันในชุมชนสงฆ์ซึ่งจะกล่าวต่อไป

อนึ่ง นอกจากการบัญญัติสิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์เพื่อจัดการกับความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาของสตรีและเพื่อเกื้อกูลให้ภิกษุณีผู้ตั้งครรภ์สามารถคลอดและเลี้ยงดูบุตรในอารามแห่งคณะสงฆ์ควบคู่กับการดำเนินชีวิตทางศาสนาได้แล้ว สิกขาบทอีกจำนวนหนึ่งได้บัญญัติขึ้นเพื่อจัดการกับอุปสรรคอันเนื่องด้วยกายเชิงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของสตรีซึ่งจะวิเคราะห์ต่อไป

6. วินัยภิกษุณีสงฆ์กับการจัดการกับอุปสรรคอันเนื่องด้วยกายเชิงบริบททางสังคมวัฒนธรรมของสตรี

ส่วนต่อไปจะวิเคราะห์ตัวบทพระวินัยของภิกษุณีสงฆ์ที่แสดงถึงเหตุของการบัญญัติสิกขาบทขึ้นก็เพื่อขจัดอุปสรรคที่มีต่อกายเชิงบริบททางสังคมวัฒนธรรมของสตรี บทความนี้จะวิเคราะห์สิกขาบทโดยจำแนกในบริบทต่าง ๆ ได้แก่

1. สิกขาบทในฐานะการจัดการกับภัยคุกคามทางเพศของภิกษุณี
2. สิกขาบทในฐานะการเกื้อหนุนการปฏิบัติธรรมในฐานะภิกษุณี และ
3. สิกขาบทในฐานะการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุณีกับภิกษุในฐานะอดีตคู่สมรสเพื่อเพิกถอนความเคยชินแต่เดิมตามขนบจารีตทางสังคม

6.1 สิกขาบทในฐานะของการจัดการกับภัยคุกคามทางเพศของภิกษุณี

ตัวบท *ภิกษุณีวิวัฏฐ์* และ *ภิกษุณีขันธกะ* แสดงถึงภัยจากการถูกคุกคามทางเพศที่ภิกษุณีต่างได้ประสบโดยปรากฏขึ้นในหลายสถานที่ต่างกรรมต่างวาระเกิดขึ้นทั้งในที่ลับตาทั้งในที่สาธารณะและเป็นมูลเหตุให้เกิดการบัญญัติสิกขาบทซึ่งได้แก่ “ห้ามเข้าละแวกหมู่บ้าน ข้ามฝั่งน้ำ ออกไปอยู่พักแรมโดยปลีกตัวจากหมู่คณะเพียงลำพังโดยปรับอาบัติหนักคือสังฆาติเสล” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 687-691 หน้า 35-40) “ห้ามเที่ยวจาริกไปไม่มีกองเกวียนเป็นเพื่อนในที่รู้จักว่ามีภิกษุณีกลัวภายในรัฐและภายนอกรัฐ โดยปรับอาบัติเบาคือ ปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 961-966 หน้า 230-233) “ห้ามให้ผู้ชายบ่ง ผ่า ชะล้าง ให้ทา ให้แกะ



หรือทำผลที่เกิดในร่มผ้าโดยอยู่กันสองต่อสองกับชายโดยไม่บอกสงฆ์ให้ปรับอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1062-1063 หน้า 287-288) “ห้ามภิกษุณีอยู่ป่า (เนื่องจากถูกประทุษร้าย) รูปใดอยู่ ปรับอาบัติทุกกฏ” (พระไตรปิฎก 7 ข้อ 431 หน้า 360-361) รวมทั้ง “ห้ามอาบน้ำในที่มิใช่ท่าอาบน้ำ (เนื่องจากถูกประทุษร้าย เช่นกัน) รูปใดอาบ ปรับอาบัติทุกกฏ” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 436 หน้า 365) การห้ามการกระทำต่างๆ ดังกล่าวมีที่มาจากภัยจากการคุกคามทางเพศที่ภิกษุณีต้องเผชิญ ใน *ภิกขุณีวิวัฏฐ* แสดงให้เห็นว่าภิกษุณีสุ่มเสี่ยงที่จะถูกข่มขืนแทบทุกครั้งของการอยู่เพียงลำพัง นอกจากนี้ตัวบทคัมภีร์พระวินัยปิฎกยังระบุถึงการข่มขืนภิกษุณีในชุมชนสงฆ์คือ กรณีสามเณรชู้กันภิกษุณีข่มขืนภิกษุณีกัณฐิกิ (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 108 หน้า 172) ทั้งยังมีกรณีภิกษุณีอรหันต์ถูกข่มขืนจนได้กลายเป็นประเด็นถกเถียงกันในโรงฉันว่า ภิกษุณีอรหันต์ผู้ถูกข่มขืนจะยินดีต่อการกระทำนั้นหรือไม่ คือกรณีพระอุบลวรรณาอุกนันทมาณพผู้เป็นญาติข่มขืนโดยแอบซ่อนตัวในกระท่อมของภิกษุณี ณ ป่าอันธวัน หลังจากเกิดเหตุภิกษุณีอุบลวรรณาแจ้งเรื่องนี้แก่ภิกษุณีสงฆ์ ภิกษุณีสงฆ์แจ้งแก่ภิกษุสงฆ์และภิกษุสงฆ์ทูลต่อพระพุทธเจ้าว่าเรื่องเล่าไม่ได้จบเพียงเท่านั้นด้วยว่าเกิดข้อถกเถียงซึ่งพุทธศาสนาจัดการกรณีดังกล่าวในสองประการ

ประการแรก เกิดข้อถกเถียงในวงสนทนาชุมชนชาวพุทธทั้งสงฆ์ทั้งฆราวาสในหอนั้นว่า อุบลวรรณาภิกษุณียังยินดีในกามอยู่หรือไม่ มีเสียงหนึ่งยืนยันว่า “ท่านไม่ยินดีเพราะท่านเป็นพระอรหันต์แล้ว” ก็มีอีกเสียงหนึ่งแย้งว่า “ถึงจะเป็นพระอรหันต์ ก็ไม่ใช่จอมปลวก ไม่ใช่ท่อนไม้ ยังมีเนื้อหนังมังสาและความรู้สึกเหมือนคนทั่วไป” ฝ่ายแรกเถียงกลับว่า “แม้มีเนื้อหนังมังสาเหมือนคนทั่วไปแต่พระอรหันต์ไม่มีความกำหนดยินดี” (เสฐียรพงษ์ วรรณปก, 2556, หน้า 204) พระพุทธเจ้าทรงรับทราบและยุติการถกเถียงนี้ด้วยพระวินิจฉัยว่า “ผู้ใดไม่ติดในกามทั้งหลายเหมือนน้ำไม่ติดอยู่บนใบบัว เหมือนเมล็ดพันธุ์ฝักกาดไม่ติดอยู่บนปลายเหล็กแหลม เราเรียกผู้นั้นว่า พราหมณ์” (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 401 หน้า 160) พระวินิจฉัยนี้แสดงความเข้าใจที่พุทธศาสนามีต่อข้อจำกัดจากกายเชิงบริบททางสังคมวัฒนธรรม



ของสตรีโดยการปกป้องภิกษุณีผู้ถูกข่มขืนในฐานะผู้ถูกระทำ ไม่ใช่ผู้กระทำ¹²

ประการที่สอง พุทธศาสนาบัญญัติพระวินัยขึ้นเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดสถานการณ์ที่ซ้ำรอยเดิม กรณีพระอุบลวรรณาทำให้เกิดการจัดการกับภักคฺคคามนี้ โดยออกพระบัญญัติคือ การห้ามภิกษุณีอยู่ป่าซึ่งไม่ได้มีเพียงกรณีพระอุบลวรรณา เท่านั้น โดยปรากฏเหตุการณ์ที่ภิกษุณีรูปอื่นๆ อยู่ป่าแล้วถูกพวกนักเลงทำมิตรร้าย หลังจากภิกษุกราบทูลรายงานให้ทรงทราบ จึงตรัสว่า “ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุณีไม่พึงอยู่ในป่า รูปใดอยู่ ต้องอาบัติทุกกฏ” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 431 หน้า 360) เมื่อการพำนักในป่าสุมเสี่ยงต่อการเกิดภักคฺคคามทางเพศพระพุทธองค์จึงสั่งให้เชิญพระเจ้าปเสนทิโกศลเข้าเฝ้าและตรัสขอให้สร้างที่อาศัยของภิกษุณีสงฆ์บริเวณใกล้กับกับเมือง แต่นั้นมาภิกษุณีจึงมีอาวาสอยู่ในเมือง สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสทรงอธิบายที่อาศัยของภิกษุณีสงฆ์ว่า

พวกภิกษุณีจะตั้งอยู่ตามลำพังพวกของตนหาได้ไม่ เช่นเดียวกับสามเณรต้องอาศัยภิกษุสงฆ์ ในกิจดังต่อไปนี้ :

1. ต้องอุปสมบทซ้ำในภิกษุสงฆ์ดังกล่าวแล้ว
2. ต้องอยู่จำพรรษาในอาวาสมีภิกษุ. เพราะเหตุอย่างไร ไม่ทราบอธิบาย หรือจะหมายความว่าป้องกันเพราะในถิ่นที่มีแต่หญิง เว้นจากอารักขาภายนอกย่อมเปลี่ยวเปล่า หญิงผู้อยู่ในถิ่นนั้น เช่น อยู่ในทางมาแห่งภัยต่างๆ ถ้ามีชายอยู่ด้วยย่อมได้ความอุ่นใจ คนผู้คิดร้ายย่อมชะงักเพื่อจะกระทำ เพราะภิกษุณีไม่มีอาวาสต่างกรรมต่างทฤษฎีของภิกษุณีจึงไม่เรียกว่า อาวาส เรียกว่า

¹² อนึ่ง มีข้อสังเกตว่ากรณีภิกษุณีอุบลวรรณาถูกข่มขืนด้วยพระไตรปิฎกแสดงนัยของการปกป้องที่พระพุทธองค์มีต่อภิกษุณีผู้พ้นจากคำครหาต่างๆ ขณะที่กรณีภิกษุณีผู้ถูกข่มขืนที่ปรากฏในตวับทคัมภีร์พระวินัยแสดงถึงการดำเนินภิกษุณีที่นำตนเองเข้าสู่สถานการณ์สุ่มเสี่ยงดังกล่าวโดยถูกดำเนินจากชุมชนภิกษุณีสงฆ์ จากนั้นภิกษุณีสงฆ์นำเรื่องแจ้งแก่ภิกษุสงฆ์ ภิกษุสงฆ์แจ้งเรื่องดังกล่าวต่อพระพุทธองค์แล้วจึงมีพระบัญญัติสิกขาบทและทั้งอนุบัญญัติเพิ่มเติมเพื่อให้รัดกุม



“ภิกษุอุปสสโย” ตัดตอนแปลว่า อุปัสสยะของภิกษุณี แปลความว่า ส่วนที่อยู่ของภิกษุณี. อุปัสสยะของภิกษุณีนั่น คงอยู่เอกเทศหนึ่ง ต่างหาก ไม่ปะปนกับของภิกษุ เหมือนวัดที่จัดตั้งสำนักชีขึ้นด้วยในบัดนี้. (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2498, หน้า 248 - 249)

ดังที่กล่าวแล้วว่าตัวบทคัมภีร์พระไตรปิฎกโดยเฉพาะตัวบทพระวินัยแสดงถึงกรณีภิกษุณีถูกข่มขืนอยู่บ่อยครั้งทั้งจากคนแปลกหน้าและทั้งจากคนใกล้ชิดทั้งในที่ลับตาทั้งในที่สาธารณะ สิกขาบทต่างๆ บัญญัติขึ้นหลังจากมีกรณีภิกษุณีถูกข่มขืนหรือสุม่เสี่ยงต่อการถูกข่มขืนรวมทั้งมีบัญญัติเพิ่มเติมให้สิกขาบทนั้นมีความรัดกุมยิ่งขึ้น ในการป้องกันการถูกล่วงละเมิดทางเพศต้นบัญญัติของสิกขาบทเกิดจากภิกษุณีเดินทางสัญจร ค้างแรมเพียงลำพัง สุม่เสี่ยงต่อการถูกข่มขืน จึงกำหนดให้ปรับอาบัติหนักคือ สังฆาติเสส เป็นการกำหนดโทษอย่างรุนแรงโดยให้ปรับอาบัติหนักรองจากอาบัติปาราชิกเพื่อการป้องปรามให้ได้ผลสัมฤทธิ์ ด้วยพุทธศาสนาน่าจะตระหนักว่าถึงข้อเท็จจริงเชิงสังคมที่กดทับผู้หญิงโดยแลเห็นกายสตรีเป็นวัตถุแห่งการสนองอารมณ์ทางเพศ พุทธศาสนาจึงบัญญัติพระวินัยเพื่อป้องปรามภิกษุณีไม่ให้น้ำตนเองเข้าสู่สถานการณ์ของภัยคุกคามทางเพศดังกล่าว มูลเหตุแห่งพระบัญญัตินี้ตัวบทพระวินัยระบุว่า ภิกษุณีรูปหนึ่งทะเลาะกันกับภิกษุณีอื่นๆ เธอจึงหนีออกไปอยู่บ้านญาติในหมู่บ้าน เมื่อภิกษุณีทั้งหลายตามมาพบ จึงได้ถามขึ้นว่า “แม่เจ้า ทำไมเธอมาคนเดียว ไม่ถูกใครทำมิติมิร้ายหรือ” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 687 หน้า 35) แล้วดำเนินการกระทำของภิกษุณีที่พาตนเองไปสู่สถานการณ์สุม่เสี่ยงนั้นและเรื่องนี้ถูกแจ้งให้คณะสงฆ์รับทราบ ภิกษุสงฆ์นำเรื่องราวบทูลพระพุทธเจ้าให้ทรงทราบ หลังจากทรงดำหนิแล้วได้รับสั่งให้ภิกษุณีทั้งหลายยกสิกขาบทโดยกำหนดให้ภิกษุณีรูปใดไปสู่ละแวกหมู่บ้านรูปเดียวปรับอาบัติหนักคืออาบัติสังฆาติเสส (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 687 หน้า 35 - 36) ต่อมาภิกษุณี 2 รูปต้องการข้ามแม่น้ำจึงไปหาคนแจวเรือ ชายนั้นออกอุบายว่าตนไม่สามารถพาภิกษุณีทั้งสองรูปข้ามแม่น้ำในครั้งเดียวกันได้โดยอาสาพาภิกษุณี



ข้ามแม่น้ำทีละรูป นายเรือจ้างข่มขืนภิกษุณีรูปที่ตนพาข้ามฝากไป ส่วนนายเรืออีกคนข่มขืนภิกษุณีรูปที่ยังไม่ได้ข้ามฝาก จากเหตุการณ์นี้จึงมีอนุบัญญัติเพิ่มเติมในสิกขาบทดังกล่าวโดยบัญญัติเพิ่มห้ามการข้ามฝั่งแม่น้ำรูปเดียว ให้ปรับอาบัติสังฆาทิเสสด้วยเช่นกัน (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 688 หน้า 36 - 37)

เมื่อมีกรณีภิกษุณีกลุ่มหนึ่งเดินทางไกลเพื่อไปยังกรุงสวตธิ์ในกลุ่มภิกษุณีนั้นมีภิกษุณีรูปงามอยู่ซึ่งมีชายหลงรักเธอ ภิกษุณีผู้นี้รู้ว่าชายนั้นต้องเข้ามาหาตนยามวิกาลอย่างแน่นนอนและเธอต้องเสียหายนแน่ จึงออกไปนอน

อีกตระกูลหนึ่งโดยไม่ได้แจ้งแก่เพื่อนภิกษุณี ภิกษุณีรูปอื่นคิดว่าเธอออกไปกับชาย เมื่อทราบเรื่องราวจึงตำหนิว่าเหตุใดจึงออกไปพักแรมในเวลากลางคืน แต่เพียงผู้เดียวเป็นเหตุให้บัญญัติอนุบัญญัติเพิ่มเติม ห้ามภิกษุณีออกไปพักแรมในราตรีแต่รูปเดียวเพื่อให้สิกขาบทนี้เกิดความรัดกุมยิ่งขึ้น (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 689 หน้า 37 - 38)

ต่อมาในการเดินทางไกลครั้งหนึ่งไปยังกรุงสวตธิ์มีภิกษุณีรูปหนึ่งปวดอุจจาระ จึงปลีกตัวออกไป ตัวยพระบอกว่า “คนทั้งหลายเห็นเธอจึงข่มขืน” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 690 หน้า 38) จึงมีอนุบัญญัติให้ปรับอาบัติ สังฆาทิเสสแก่ภิกษุณีปลีกตัวจากคณะอยู่รูปเดียวเพิ่มเติม (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 691 หน้า 39)

ดังนั้น เจตนารมณ์ของสิกขาบทข้อนี้ (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 687 - 691 หน้า 35 - 39) เป็นการป้องปราม ไม่ให้ภิกษุณีเดินทางสัญจร ข้ามแม่น้ำ ค้างแรม และปลีกตัวออกจากคณะเพียงลำพัง โดยกำหนดโทษไว้อย่างหนักเพื่อป้องปราม ไม่ให้เกิดการกระทำที่จะนำตนเองสู่สถานการณ์ที่สุ่มเสี่ยงในบริบททางสังคมที่การถูกล่วงละเมิดทางเพศสามารถเกิดขึ้นได้ทุกขณะ ประกอบกับภิกษุณีไม่ได้อยู่ในการคุ้มครองของบิดา สามี หรือบุตรอีกต่อไป หากแต่อยู่ในการดูแลของชุมชนสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์ ดังนั้น การบัญญัติสิกขาบทที่รัดกุมโดยกำหนดการปรับอาบัติที่รุนแรงก็เพื่อให้การป้องปรามเป็นไปอย่างได้ผล



นอกจากนี้ มีการบัญญัติสิกขาบทห้ามไม่ให้ภิกษุณีอยู่กันสองต่อสองกับชาย เหตุการณ์นี้เกิดจากภิกษุณีให้ชายบังฝืนร่วมผ้าโดยอยู่กันสองต่อสองกับชายและไม่แจ้งแก่คณะสงฆ์ ชายนั้นพยายามข่มขืนเธอ เธอจึงส่งเสียงร้องขึ้น เมื่อภิกษุณีสงฆ์ทราบเรื่องจึงได้บอกแก่ภิกษุทั้งหลายและภิกษุจึงกราบทูลพระพุทธเจ้า ทรงเรียกประชุมสงฆ์แล้วออกพระบัญญัติ “ก็ภิกษุณีใดไม่บอกสงฆ์หรือคณะ ใช้ให้บังให้ผ้า ให้ชะล้าง ให้ทา ให้พัน หรือให้แกะฝืน หรือบาดแผลที่เกิดในร่มผ้าอยู่กันสองต่อสองกับชาย ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1063 หน้า 288) กรณีนี้มีการกำหนดโทษที่รุนแรงน้อยกว่าคือให้ปรับอาบัติปาจิตตีย์อาจเพราะเป็นกรณีการรักษาที่อาจจะไม่ได้เกิดขึ้นบ่อยครั้งเหมือนกับการเดินทางสัญจรของภิกษุณีที่ควบคุมได้ยากกว่า จึงต้องกำหนดโทษให้หนักและเบ็ดเสร็จเด็ดขาดเพื่อการป้องปรามให้ได้ผลเพราะภัยจากการถูกคุกคามทางเพศสามารถเกิดขึ้นได้ในทุกขณะที่สตรีอยู่เพียงลำพัง ตัวบทในคัมภีร์พระไตรปิฎกแสดงนัยถึงความพยายามของชุมชนสงฆ์ที่จะป้องกันภัยดังกล่าวนี้โดยบัญญัติสิกขาบทไว้ในสองลักษณะ กล่าวคือสิกขาบทที่มีเจตนารมณ์มุ่งป้องปรามการพักแรมและสัญจรแต่เพียงลำพังของภิกษุณีด้วยการถูกล่วงละเมิดทางเพศสามารถเกิดขึ้นได้ในทุกขณะ “จึงห้ามการไปสู่ละแวกหมู่บ้านรูปเดียว ห้ามข้ามฝั่งแม่น้ำรูปเดียว ห้ามพักแรมหรือสัญจรปลีกตัวจากหมู่คณะเพียงลำพัง ให้ปรับอาบัติหนักคือสังฆาทิเสส” และเจตนารมณ์ของสิกขาบทที่ป้องปรามภิกษุณีไม่ให้อยู่กับชายสองต่อสองแม้ในการรักษา ให้ปรับอาบัติเบาคืออาบัติปาจิตตีย์

6.2 สิกขาบทในฐานะการเกื้อหนุนต่อการปฏิบัติธรรมในฐานะภิกษุณี

จากการวิเคราะห์วินัยภิกษุณีสงฆ์บทความนี้มีข้อสังเกตว่า สิกขาบทจำนวนหนึ่งแม้บัญญัติขึ้นในฐานะการจัดการกับอุปสรรคที่มีต่อภายในบริบทเชิงสังคมและวัฒนธรรมเพื่อเอื้อเพื่อให้สตรีเข้าสู่ชีวิตทางศาสนาได้อย่างราบรื่น ทว่าการบวชให้สตรีย่อมต้องไม่สร้างความขัดแย้งกับครอบครัวของสตรีนั้นเช่นกัน การบรรพชาอุปสมบทเป็นภิกษุณีจึงสามารถกระทำต่อเมื่อได้รับความยินยอมจากครอบครัว



ดังที่มีพระบัญญัติสิกขาบทในการห้ามภิกษุณีใดบวชให้สิกขมานาผู้ยังไม่ได้รับอนุญาตจากบิดามารดาหรือสามีเป็นข้อยืนยัน ต้นเหตุแห่งการบัญญัติสิกขาบทเนื่องจากภิกษุณีถูกลั่นทาบบวชให้สิกขมานาผู้บิดามารดาหรือสามียังไม่ได้อนุญาต ทำให้ถูกตำหนิจากครอบครัว จึงมีพระบัญญัติดังนี้ “ก็ภิกษุณีใดบวชให้สิกขมานาที่มารดาบิดาหรือสามียังไม่ได้อนุญาต ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1163 หน้า 350) สตรีอินเดียในสมัยพุทธกาลนั้นอยู่ในบริบทเชิงสังคมวัฒนธรรมแบบปิตาธิปไตยอย่างเข้มข้น การก้าวออกจากชีวิตในครัวเรือนเพื่อแสวงหาชีวิตทางศาสนาของสตรีย่อมต้องได้รับอนุญาตจากมารดาบิดาและสามีซึ่งไม่ใช่จะสามารถเกิดขึ้นได้อย่างง่ายดาย ดังปรากฏตัวบท *สุเมธาเถรีคาถา* ซึ่งเป็นคาถาขนานยาวที่สุดใน *เถรีคาถา* ถือเป็นตัวอย่างหนึ่งของการแสดงให้เห็นว่าหากสตรีประสงค์เข้าสู่ชีวิตทางศาสนาต้องใช้ความพยายามอย่างเต็มกำลังในการโน้มน้าวให้บุคคลรอบกายให้เห็นด้วยกับเธอ ตัวบทนี้แสดงให้เห็นว่ากว่าที่เจ้าหญิงสุเมธางะจะได้รับอนุญาตให้บวชเป็นภิกษุณีเธอต้องมีใจเด็ดเดี่ยว ให้เหตุผลอย่างหนักแน่นและรัดกุมเพื่อโน้มน้าวให้พระบิดาพระมารดาตลอดจนพระเจ้าอนิรตคุ่มั่นอนุญาตให้เธอบรรพชาอุปสมบท (พระไตรปิฎก เล่ม 26 ข้อ 450 - 524 หน้า 629 - 640) และแม้ว่าสตรีได้รับอนุญาตจากครอบครัวให้บวชได้แล้วก็ตาม การดำเนินชีวิตทางศาสนาของสตรีอาจจะพบกับอุปสรรคจากครอบครัวของเธอนั่นเอง

ตัวบทหนึ่งใน *ภิกขุณีวิวัฏฐ์* แสดงถึงความเป็นไปได้ที่สตรีผู้บวชใหม่อาจจะถูกสามีตามจับตัวกลับไปโดยปรากฏในตัวบทพระวินัยระบุให้ปรับอาบัติแก่ภิกษุณีผู้เป็นพระอุปัชฌาย์ที่ไม่พาสหชีวินหรือลูกศิษย์ที่ตนบวชให้หลักไป โดยให้ถือเป็นหน้าที่ของบวตตินีหรือพระอุปัชฌาย์พึงกระทำ มูลเหตุในการบัญญัติสิกขาบทก็เนื่องด้วยภิกษุณีถูกลั่นทาไม่พาสหชีวิน อีกทั้งไม่ให้ภิกษุณีสืบพันธุ์ลูกศิษย์ของตนหลักไป ทำให้สามีตามมาจับตัวสหชีวินผู้นั้นกลับไป ตัวบทพระวินัยระบุถึงการดำเนินที่เกิดขึ้นในชุมชนภิกษุณีสังฆว่า

ถ้าภิกษุณีนั่นพึงหลักไป สามีก็จับเธอไม่ได้” ครั้นแล้ว
ภิกษุณีเหล่านั้นได้นำเรื่องนี้ไปบอกภิกษุทั้งหลายให้ทราบ พวก



ภิกษุได้นำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ... แล้ว
จึงรับสั่งให้ภิกษุณีทั้งหลายยกสิกขาบทนี้ขึ้นแสดงดังนี้ ...

...ก็ภิกษุณีใดบวชให้สหชวินแล้วไม่พาหสิกไป ไม่ให้
พาหสิกไปโดยที่สุดแม้สิ้นระยะทาง 5-6 โยชน์ ต้องอาบัติ
ปาจิตติย (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1115 - 1116 หน้า 320)

สิกขาบทดังกล่าวกำหนดให้ภิกษุณีผู้เป็นอาจารย์พึงพาสหชวินผู้ศิษย์
หลีกไกลจากครอบครัว หรือมอบหมายให้ภิกษุณีรูปอื่นๆ พาหสิกไปเพื่อให้การ
ปฏิบัติธรรมของผู้บวชใหม่ดำเนินไปได้อย่างราบรื่นในสองประการด้วยกัน *ประการ*
แรก ตามที่ตัวบทพระวินัยระบุว่าหากภิกษุณีรูปใดไม่พา หรือไม่นำพาให้ผู้บวชใหม่
หลีกไปเพื่อให้ห่างจากครอบครัวให้ปรับอาบัติปาจิตติยก็เพื่อป้องกันไม่ให้สามี
พาตัวภิกษุณีผู้บวชใหม่กลับไปนั้น หากวิเคราะห์ในประเด็นเรื่องการหย่าร้างของ
ภิกษุและภิกษุณีตามแนวคิดของ Shayne Clarke ที่ให้ข้อสังเกตจากการวิเคราะห์
พระวินัยชุดอื่นๆ แล้วสรุปว่า

บัญญัติพระวินัยไม่ปรากฏข้อเรียกร้องให้สตรีผู้สมรสแล้ว
ผู้ปรารถนาในชีวิตทางศาสนาให้หย่าร้าง แทนที่จะเป็นเช่นนั้น
สตรีผู้นั้นต้องขออนุญาตหรือได้รับการยินยอมจากสามีและ
บุพการี หากผู้ประสงค์อุปสมบทเป็นผู้ชายถูกเรียกร้องเพียง
ให้มีการอนุญาตเฉพาะของบุพการีโดยไม่พิจารณาสถานภาพ
สมรส ประการนี้แล้ว ผู้ประพันธ์หรือผู้ประมวลพระวินัยดูเหมือน
ไม่ได้เผยให้เราเห็นเลยว่าภิกษุสงฆ์นั้นไม่เคยแต่งงาน ทว่าเผย
ให้เห็นข้อเท็จจริงที่ว่า ภิกษุสงฆ์เหล่านี้ไม่เคยหย่าร้าง (Clarke,
2014, p.96)

เมื่อนำข้อเสนอของ Shayne Clarke ที่ระบุว่าไม่ปรากฏการหย่าร้าง
ในคณะสงฆ์ประกอบการวิเคราะห์ทำให้เราเข้าใจได้ว่า เมื่อไม่ปรากฏการหย่าร้าง
ของภิกษุณีกับสามี สามีจึงยังถือสิทธิในตัวของเธอ จึงมีพระบัญญัติให้ภิกษุณีพึงพา



สหชีวินหลีกไป หรือมอบหน้าที่แก่ภิกษุณีอื่นให้พาหลีกไปโดยถือเป็นการกิจสำคัญประการหนึ่งที่ปวัตตินีพึงปฏิบัติ และน่าจะถือเป็นธรรมเนียมปฏิบัติในชุมชนภิกษุณีสงฆ์ เพราะเมื่อภิกษุณีถูกลั่นทาไม่พาทั้งไม่นำพาให้ภิกษุณีอื่นพาสหชีวินของตนหลีกไปทำให้ผู้บวชใหม่ต้องยุติชีวิตทางศาสนาจึงสามารถเป็นเหตุให้ภิกษุณีอื่นๆ ตำหนิพระถูกลั่นทา รวมทั้งมีพระบัญญัติเพื่อป้องกันไม่ให้ปวัตตินีรูปอื่นๆ ได้กระทำการดังกล่าวเช่นที่ภิกษุณีถูกลั่นทาเคยกระทำ¹³

ประการต่อมา การพาภิกษุณีผู้บวชใหม่หลีกห่างจากครอบครัวน่าจะส่งผลดีต่อการเริ่มต้นชีวิตทางศาสนาด้วยสภาพแวดล้อมใหม่ในระยะที่ห่างไกลจากครอบครัวและความคุ้นเคยแต่เดิมน่าจะเอื้อให้ภิกษุณีทุ่มเทในการปฏิบัติธรรม ไม่พะวงกับเรื่องของครอบครัวและญาติมิตรที่เดินทางมาพบปะ ดังเช่นธัมมทินนาภิกษุณีเมื่อบวชแล้วได้ขอติดตามภิกษุณีสงฆ์จาริกไปด้วยประสงค์ความวิเวกต่อเมื่อบรรลุนิพพานแล้วจึงกลับสู่กรุงราชคฤห์ดังเดิมอรรถกถาขุททกนิกาย คาถาธรรมบท, พระสูตรและอรรถกถา แปล เล่ม 43 หน้า 562-564)

อาจกล่าวได้ว่า สิกขาบทที่บัญญัติให้ “ภิกษุณีรูปใดบวชให้สิกขมานาผู้มารดาบิดา หรือสามียังไม่ได้อนุญาตนั้น ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1163 หน้า 350) ซึ่งตัวบทพระวินัยระบุถึงการบวชให้สิกขมานาผู้บิดามารดาหรือสามียังไม่ได้อนุญาตเป็นเหตุให้คณะสงฆ์ถูกตำหนิจากฆราวาส แสดงนัย

¹³ การนำพาผู้บวชใหม่ให้ไกลจากครอบครัวอาจจะไม่ปรากฏเพียงกรณีของภิกษุณีเท่านั้น สามเณรอาจจะมีความเสี่ยงต่อสถานการณ์เช่นกันด้วยว่ามีกรณีของน้องชายของพระสารีบุตรผู้บวชตั้งแต่เป็นสามเณร เมื่อสามเณรเวรตะเรียนกรรมฐานจากพระเถระแล้วท่านหลีกไปปฏิบัติธรรมที่ป่าสะแกด้วยเกรงว่า ทางครอบครัวจะนำตัวท่านกลับไป ฝ่ายสามเณรคิดว่า “ถ้าเราจำอยู่ในที่นี่ไซ้ พวกญาติจักให้คนติดตามเรียกเรา (กลับ)” จึงเรียนกับมัญฐานจนถึงพระอรหันต์สำนักของภิกษุเหล่านั้น ถือบาตรแลจีวรเที่ยวจาริกไปถึงป่าไม้สะแก ในที่ประมาณ 30 โยชน์แต่ที่นั้น ในระหว่าง 3 เดือนภายในพรรษานั้นแล บรรลุพระอรหันต์พร้อมด้วยปฏิสัมภิทาทั้งหลาย. (โปรดดูใน อรรถกถาขุททกนิกาย คาถาธรรมบท, พระสูตรและอรรถกถา แปล เล่มที่ 41 หน้า 398-411)



ของการบัญญัติสิกขาบทเพื่อป้องกันไม่ให้เกิดความขัดแย้ง หรือเหตุที่จะทำให้
 ขรवासไม่พอใจคณะสงฆ์ด้วยอาจจะถูกเชื่อมโยงว่ามีส่วนรู้เห็นในการพราศสตรีย
 จากคร้วเรือน ชุมชนสงฆ์จึงจำเป็นต้องกำหนดจุดยืนที่ชัดเจนของตนต่อการบวช
 สตรีโดยบัญญัติสิกขาบทไม่พึงบวชให้สตรีผู้ยังไม่ได้รับอนุญาตจากคร้วเรือน ขณะที่
 ที่การบวชภิกษุแม้มีพระบัญญัติกำหนดไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย บุตรที่มารดาบิดาไม่
 อนุญาตไม่พึงให้บรรพชา รูปใดให้บรรพชา ต้องอาบัติทุกกฏ” (พระไตรปิฎก เล่ม 4
 ข้อ 105 หน้า 167) แต่มีข้อสังเกตว่ามีการปรับอาบัติเบากว่าของการปรับอาบัติของ
 ภิกษุณีสงฆ์ ทั้งมีมูลเหตุของการบัญญัติสิกขาบทที่แตกต่างกัน เนื่องด้วยเป็นคำร้อง
 ขอของพระเจ้าสุทโธทนะศาณราชปิณฑราชของพระพุทธองค์ผู้ไม่ประสงค์ให้บิดา
 มารดาผู้อื่นต้องทนทุกข์หนักเหมือนพระองค์ผู้ที่พระราชบุตรคือพระพุทธองค์
 พระนันทะออกผนวชและราชันต์ดา คือพระราหุลบรรพชา สิกขาบทนี้ดูเหมือนมี
 ความลึกล้นกับสิกขาบทกำหนดให้ “ภิกษุณีใดบวชให้สหชีวิตนี้แล้วไม่พาหลักไป และ
 ไม่ให้ผู้อื่นพาหลักไปโดยที่สุดแม้สิ้นระยะทาง 5-6 โยชน์ ต้องอาบัติปาจิตตีย์”
 (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1115 หน้า 320) ที่แสดงถึงจุดยืนของพุทธศาสนาต่อ
 การสนับสนุนการปฏิบัติธรรมของสตรีในชุมชนภิกษุณีสงฆ์ สิกขาบททั้งสองนี้แสดง
 นัยต่อสภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกที่ชุมชนสงฆ์ต้องเผชิญระหว่างการเกื้อหนุนจาก
 ขรवासกับการยืนยันความสำคัญของวิถีแห่งการสละละเรือนเพื่อการก้าวเข้าสู่ชีวิต
 ทางศาสนาของสตรี บทความนี้มีความเห็นว่าสิกขาบททั้งสองประการได้แสดงถึง
 ความพยายามในการจัดการกับความขัดแย้งดังกล่าว โดยที่พุทธศาสนามุ่งรักษา
 ความสัมพันธ์กับขรवासด้วยการบัญญัติสิกขาบทกำหนดโทษภิกษุณีผู้บวชให้สตรี
 ที่ไม่ได้รับอนุญาตจากคร้วเรือน ขณะที่พุทธศาสนาได้บัญญัติสิกขาบทเพื่อเกื้อกูล
 การปฏิบัติธรรมให้แก่สมาชิกในชุมชนสงฆ์ด้วยการกำหนดให้ปวัตินิพาสตรียผู้บวช
 ใหม่ให้ไกลจากคร้วเรือนเดิมเพื่อป้องกันไม่ให้สามีพาสตรียนั้นกลับสู่คร้วเรือน ในแง่
 นี้วินัยภิกษุณีสงฆ์จึงสะท้อนถึงความพยายามของชุมชนสงฆ์ในการแสวงหาจุดยืนที่
 สมดุลระหว่างการรักษาสัมพันธภาพกับขรवासผู้ครองเรือนกับการส่งเสริมครอง
 ของบรรพชิตผู้สละเรือนที่ดำรงอยู่ด้วยการอุปถัมภ์จากขรवास



อนึ่ง นอกจากสิกขาบทที่เกี่ยวข้องเนื่องด้วยการบวชและหน้าที่ของปวตฺตินิกามีต่อศิษย์หรือผู้ที่ตนบวชให้แล้วยังมีสิกขาบทที่เกี่ยวข้องเนื่องด้วยการเตรียมความพร้อมของผู้ประสงคฺจะบวชเป็นภิกษุณีด้วยการศึกษารธรรม 6 ข้อตลอด 2 ปี ในฐานะสามเณรีและสิกขาบทเกี่ยวข้องเนื่องด้วยความพร้อมทางร่างกายของผู้ประสงคฺจะบวช เนื่องจากภิกษุณีสงฆ์บวชให้หญิงที่มีครอบครัวแต่มีอายุต่ำกว่า 12 ปี เมื่อเป็นภิกษุณีแล้วปรากฏว่า “ภิกษุณีเหล่านั้นไม่อดทน ไม่อดกลั้นต่อความเป็นความร้อน ความหิว ความกระหาย สัมผัสจากเหลือบ ยุง ลม แดด สัตว์เลื้อยคลาน ค่ำกล่าวร้าย คำที่ฟังแล้วไม่ดี ความรู้สึกทางกายที่เกิดขึ้นเป็นทุกข์แสนสาหัส รุนแรง เฝ็ด ร้อน ที่ไม่น่ายินดี ไม่น่าพอใจแทบจะคร่าชีวิต” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1090 หน้า 305) จึงมีพระบัญญัติ “ก็ภิกษุณีใดบวชให้หญิงที่มีครอบครัวมีอายุต่ำกว่า 12 ปี ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1091 หน้า 306) เกณฑ์กำหนดอายุของสตรีผู้ประสงคฺบวชเป็นภิกษุณีที่นอกจากการผ่านขั้นตอนตามกระบวนการต่างๆ แล้ว สตรีผู้นั้นต้องมีอายุครบ 20 ปี แต่ก็มีข้อยกเว้นสำหรับสตรีที่มีครอบครัวแล้วหรือผ่านการแต่งงานมาแล้ว แม้เธอผู้นั้นมีอายุเพียง 12 ปี หากได้ผ่านการศึกษาศิกขาในธรรม 6 ข้อตลอด 2 ปี และสงฆ์ให้การสมมติคือรับรองแล้ว ก็สามารถบวชเป็นภิกษุณีได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1090 หน้า 305 เจริญธรรมที่ 1)

ทั้งนี้ บทความนี้มีข้อสังเกตต่อสิกขาบทที่เกี่ยวข้องเนื่องด้วยพำนักของภิกษุณีที่มีความพยายามในการจัดสรรให้เพียงพอต่อจำนวนผู้บวช ได้แก่ การห้ามภิกษุณี บวชให้สิกขมานาทุกๆ ปี¹⁵ รวมทั้งห้ามภิกษุณีบวชให้สิกขมานา

¹⁵ บรรดาภิกษุณีบวชให้สิกขมานา (คือสามเณรีผู้สมათานสิกขาบท 6 ประการ ตลอด 2 ปีเต็ม) ทุกๆ ปี ที่อยู่จึงไม่เพียงพอ คนทั้งหลายจึงดำหนิว่า “โฉนพวกภิกษุณีบวชให้สิกขมานาทุกๆ ปีเล่า” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1170 หน้า 354) “จึงมีพระบัญญัติก็ภิกษุณีใดบวชให้สิกขมานาทุกๆ ปี ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1171 หน้า 354)



2 รูปใน 1 ปี¹⁶ ด้วยเจตนารมณ์ของสิกขาบทนี้ก็เพื่ออำนวยความสะดวกในที่พักพำนักรักษาให้ผู้ประสงฆ์ซึ่งไม่ใช่การบัญญัติขึ้นเพื่่อมุ่งจำกัดจำนวนภิกษุณีแต่ประการใด

6.3 สิกขาบทในฐานะการจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุณีกับภิกษุ

ในพระวินัยของภิกษุณีและภิกษุมีสิกขาบทจำนวนหนึ่งบัญญัติขึ้นเพื่อจัดวางความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุณีกับภิกษุโดยสามารถจัดแบ่งเป็น 2 มิติ ในมิติแรก เป็นสิกขาบทเนื่องด้วยการจัดการความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุณีกับภิกษุ อาทิ ห้ามภิกษุณีปรนนิบัติภิกษุ ผู้กำลังฉันอยู่ด้วยน้ำดื่มหรือด้วยการพัดวี ในมิติที่สองคือสิกขาบทที่ว่าด้วยการปกครองโดยกำหนดให้ภิกษุณีสงฆ์อยู่ภายใต้การปกครองของภิกษุสงฆ์ อาทิ ห้ามประพฤติตามภิกษุหรือห้ามเข้าพวกภิกษุผู้ถูกคณะสงฆ์ลงอุกขนิยกรรม, เมื่อจำพรรษาแล้ว พึงปวารณาในสงฆ์ 2 ฝ่ายคือปวารณาทั้งต่อภิกษุณีสงฆ์และทั้งต่อภิกษุสงฆ์, ภิกษุณีพึงไปรับโอวาทจากภิกษุสงฆ์ พึงถามอุโบสถและการเข้าไปขอโอวาทจากภิกษุสงฆ์ทุกกึ่งเดือน บทความนี้จะวิเคราะห์เฉพาะสิกขาบทที่มีเจตนารมณ์มุ่งจัดการความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุณีกับภิกษุโดยเฉพาะของอดีตคู่สมรสที่ก้าวเข้าสู่ชีวิตทางศาสนาาร่วมกันในอารามแห่งคณะสงฆ์ด้วยการวิเคราะห์สิกขาบทที่แสดงนัยในการจัดการกับอุปสรรคต่อภายในบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของสตรีในชุมชนสงฆ์

¹⁶ อรรถกถาพระวินัยปิฎกระบุว่า ภิกษุณีได้บวชสิกขมานาโดยเว้นระยะ 1 ปีเพื่อไม่ให้ล่วงละเมิดสิกขาบททุมารีฎตวรรค แต่ได้บวชให้สิกขมานาปีละ 2 รูปซึ่งเกิดปัญหาเดิมขึ้นอีก (ดูเชิงอรรถที่ 1 พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1171 หน้า 356) กล่าวคือ ทำให้ที่อยู่ไม่เพียงพอเหมือนดังที่เป็นมา คนจึงตำหนิ ประณาม โพนทะนาว่า โฉนพวกภิกษุณีบวชให้สิกขมานาปีละ 2 รูป พระพุทธเจ้าจึงประชุมสงฆ์บัญญัติบัญญัติสิกขาบทว่า “ก็ภิกษุณีใดบวชให้สิกขมานา 2 รูปใน 1 ปี ต้องอาบัติปาจิตตีย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1174 - 1175 หน้า 356 - 357)



ตัวบทพระวินัยภิกษุณีระบุถึงสิกขาบทที่บัญญัติขึ้นเพื่อจัดการความสัมพันธ์ระหว่างอดีตคู่สมรสในคณะสงฆ์ได้แก่ ห้ามภิกษุณีปรนนิบัติภิกษุผู้กำลังฉันอยู่ด้วยน้ำ หรือการพดวิโดยให้ปรับอาบัติปาจิตตีย์แก่ผู้ละเมิด เหตุที่มีการบัญญัติสิกขาบทนี้ก็เนื่องด้วยภิกษุณีอดีตภรรยาปรนนิบัติภิกษุอดีตสามีผู้กำลังฉันอาหารอยู่ในสำนักภิกษุณีสงฆ์ตามความเคยชินแต่เดิม ภิกษุณีอดีตภรรยาได้ปรนนิบัติภิกษุอดีตสามีด้วยการยกน้ำและพดให้ ทั้งชวนคุยเรื่องครอบครัว ทว่ากลับถูกภิกษุอดีตสามีนั้นตำหนิว่าไม่สมควรกระทำ ภิกษุณีผู้นี้จึงกระทำการสิ่งที่ตัวบทพระวินัยบันทึกรายละเอียดไว้ว่า

มหาอมตย์ชื่ออาโรหณะบวชในสำนักภิกษุ อดีตภรรยาของท่านบวชในสำนักภิกษุณี ต่อมา ภิกษุณ้นั้นร่วมฉันภัตตาหารในสำนักของภิกษุณีนั้น ขณะที่ท่านกำลังฉัน ภิกษุณีนั้นเข้าไปยืนปรนนิบัติอยู่ใกล้ๆ ด้วยน้ำฉันและการพดวิ พุดเกี่ยวกับเรื่องครอบครัว พุดมากเกินไป ลำดับนั้น ภิกษุณ้นั้นจึงต่อว่าภิกษุณีนั้นว่า “น้องหญิงอย่าได้ทำอย่างนี้ เรื่องนี้ไม่สมควร”

ภิกษุณีนั้นกล่าวว่า “เมื่อก่อนท่านทำอย่างนี้ๆ กับดิฉัน บัดนี้ เพียงเท่านี้ ก็ทนไม่ได้” จึงครอบชันท้าลงบนศีรษะแล้วใช้พดตี บรรดาภิกษุณีผู้มั่งน่อย ฯลฯ พวกกันตำหนิ ประณาม โทษะกันว่า ไฉนภิกษุณีจึงตีภิกษุเล่า...

...ลำดับนั้น พระผู้มีพระภาครับสั่งให้ประชุมสงฆ์เพราะเรื่องนี้เป็นเหตุ... แล้วจึงรับสั่งให้ภิกษุณีทั้งหลายยกสิกขาบทนี้ขึ้นแสดงดังนี้

ก็ภิกษุณีใดปรนนิบัติภิกษุผู้กำลังฉันอยู่ด้วยน้ำดื่มหรือด้วยการพดวิ ต้องอาบัติปาจิตตีย์ (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 815 - 816 หน้า 140 - 141)



พระวินัยระบุว่าบรรดาภิกษุณีสงฆ์ดำหนิการกระทำภิกษุณีผู้นี้ด้วยเหตุติภิกษุ หากแต่ในการบัญญัติสิกขาบทคือการห้ามภิกษุณีปรนนิบัติภิกษุผู้ฉนด้วยน้ำดื่มและการพัด เจตนารมณ์ของสิกขาบทนี้จึงน่าจะสามารเข้าใจได้ว่าบัญญัติขึ้นเพื่อจัดความเคยชินแต่เดิมของภิกษุณีผู้คุ้นเคยกับการดูแลปรนนิบัติอดีตสามี และจัดโอกาสที่จะเกิดสถานการณ์เช่นนี้ขึ้นอีกของภิกษุณีและภิกษุอดีตคู่นี้ ทั้งป้องปรามไม่ให้เกิดการกระทำในลักษณะเดียวกันนี้ของอดีตคู่สมรสอื่นๆ ในคณะสงฆ์ ด้วยทพระวินัยให้ภาพไว้อย่างชัดเจนว่าภิกษุณีอดีตภรรยาของปรนนิบัติภิกษุอดีตสามีเช่นเดิม รวมทั้งพูดคุยเรื่องครอบครัวและพูดมากเกินไป จนถูกภิกษุอดีตสามีดำหนิ ด้วยทแสดงนัยว่าภิกษุณียังคงเข้าใจว่าภรรยามีหน้าที่ต้องปรนนิบัติสามี จึงไม่เข้าใจอาการที่เปลี่ยนไปของภิกษุอดีตสามีผู้เพิกเฉยต่อการปรนนิบัติอีกทั้งยังดำหนิ ด้วยความเคืองใจหรือเพราะความน้อยใจจริงจึงใช้ช่นน้ำครอบศีรษะพระอดีตสามีแล้วตี ด้วยทพระวินัยของมหาสาสะกะ (Mahisasaka) ก็ได้บันทึกเรื่องเล่านี้ ทว่าให้รายละเอียดไม่แตกต่างกันเล็กน้อย โดยกล่าวถึงคู่สามีภรรยาที่ก้าวสู่ชีวิตทางศาสนาาร่วมกัน ภิกษุอดีตสามีบิณฑบาตแล้วนำกลับมาฉนโดยมีอดีตภรรยาปรนนิบัติอยู่ใกล้ๆ ด้วยการพัด ถวายน้ำและไถ่ถาม ภิกษุนั้นก้มหน้าก้มตาฉนไม่มอง ไม่พูดคุยกับภิกษุณีอดีตภรรยา พลันนั่นเองภิกษุอดีตสามีกลับส่งยิ้มแก่สตรีผู้เคยเป็นซู้รักสมัยเป็นฆราวาส ด้วยความริษยาภิกษุณีอดีตภรรยาจึงตีศีรษะภิกษุด้วยขวดน้ำจนขวดน้ำแตกเป็นเสี่ยงๆ Shayne Clarke วิเคราะห์ประเด็นของเรื่องเล่านี้ว่าแม้ระบุงการกระทำที่ภิกษุณีไม่พึงปฏิบัติต่อภิกษุอย่างที่เคยปฏิบัติต่อสามี หากแต่เรื่องเล่าแฝงด้วยอารมณ์ขุ่นนี้โดยความไม่ตั้งใจของผู้ประมวลพระวินัยได้เผยให้ภาพการไปมาหาสู่กันของอดีตคู่สมรสในชุมชนสงฆ์ ภิกษุสามารเข้าสู่ที่พักของภิกษุณีรวมทั้งฉนอาหาราร่วมกันได้ กิจกรรมเหล่านี้เติมไปด้วยความสุมเสี่ยงที่จะเป็นภัย แต่กลับไม่ได้ถูกห้ามปรามจากผู้ประมวลพระวินัยซึ่งถูกคาดหวังให้มีการตัดไฟแต่ต้นลมต่อสถานการณ์ดังกล่าว (Clarke, 2014, p. 97)

ผู้วิจัยมีความเห็นว่าแม้ว่าไม่ปรากฏการห้ามอดีตคู่สมรสไปมาหาสู่กันในคณะสงฆ์ ทว่าสังเกตว่าพุทธศาสนาได้บัญญัติสิกขาบทเพื่อจัดการและป้องปราม



ไม่ให้เกิดสถานการณ์ที่อาจจะถูกตำหนิจากฆราวาส หรือนำสู่ความเข้าใจผิดของฆราวาส ตัวบทพระวินัยหลายตัวบทแสดงถึงความเข้าใจที่ฆราวาสมีต่อภิกษุและภิกษุณีที่แม้ไม่ได้เป็นอดีตคู่สมรส แต่ก็ถูกเข้าใจผิดว่าเป็นคู่ภรรยาและสามีอยู่บ่อยครั้ง เช่นที่ตัวบทหนึ่งในพระวินัยระบุถึงตระกูลหนึ่งที่ได้ตายลงเพราะอหิวาตกโรคเหลือเพียงพ่อกับลูกเท่านั้น ทั้งสองได้บวชและออกบิณฑบาตด้วยกัน ตัวบทบรรยายว่า

ครั้งนั้น เมื่อเขาถวายภิกษาแก่ภิกษุผู้บิดา สามเณรน้อยก็วิ่งไปหาแล้วได้กล่าวกับภิกษุผู้เป็นบิดานั้นว่า พ่อจำให้หนูบ้าง พ่อจำ ให้หนูบ้าง มนุษย์ทั้งหลายพากันตำหนิ ประณาม โพนทะนาว่า “พระสมณะเชื้อสายพระศากยบุตรเหล่านี้มิใช่ผู้ประพฤติพรหมจรรย์ สามเณรน้อยรูปนี้คงจะเกิดจากภิกษุณี” ภิกษุทั้งหลายได้ยินมนุษย์เหล่านั้นตำหนิ ประณาม โพนทะนาจึงนำเรื่องนี้ไปกราบทูลพระผู้มีพระภาคให้ทรงทราบ

พระผู้มีพระภาครับสั่งว่า ภิกษุทั้งหลาย เด็กชายมีอายุหย่อน 15 ปี ไม่พึงให้บรรพชา รูปใดให้บรรพชา ต้องอาบัติทุกกฏ (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 100 หน้า 155)

ตัวบทอื่นๆ ในคัมภีร์พระวินัยแสดงถึงความเข้าใจที่ชาวบ้านบางส่วนมีต่อคณะสงฆ์ของพระพุทธองค์อันประกอบด้วยภิกษุและภิกษุณี เช่น “สมัยนั้น ภิกษุทั้งหลายเข้าไปยังสำนักภิกษุณีทั้งหลายแล้วยกปาติโมกข์ขึ้นแสดง คนทั้งหลายตำหนิ ประณาม โพนทะนาว่า “ภิกษุณีเหล่านี้เป็นภรรยาของภิกษุเหล่านี้ ภิกษุณีเหล่านี้เป็นชู้กับภิกษุเหล่านี้ ภิกษุเหล่านี้จะภริมย์กับภิกษุณีเหล่านี้” (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 407 หน้า 325)

เมื่อได้วิเคราะห์พระวินัยของภิกษุสงฆ์ที่แสดงถึงการจัดการปฏิสัมพันธ์กับภิกษุณี มีข้อสังเกตว่าวินัยของภิกษุสงฆ์มีจำนวนข้อสิกขาบทมากกว่า และประกอบด้วยเรื่องเล่าที่มีความซับซ้อนมากกว่าพระวินัยของภิกษุณีสงฆ์ ทั้งยังมีเงื่อนไข



ให้น่าใคร่ครวญโดยตัวบทพระวินัยของภิกษุสงฆ์กล่าวถึงเรื่องราวระหว่างพระอุทายีและอดีตภรรยา ตัดสินใจใช้ชีวิตทางศาสนาร่วมกันโดยที่เธออยู่ในสำนักภิกษุณี ตัวบทพระวินัยทำให้เห็นถึงการไปมาหาสู่ระหว่างอดีตคู่สมรสในคณะสงฆ์อยู่เรื่อยๆ ทั้งฉันภัตตาหารร่วมกันในที่อยู่ภิกษุณี โดยที่พระวินัยไม่ได้ห้ามปรามซึ่งตัวบทระบุว่า “นางมาหาท่านพระอุทายีอยู่เสมอ แม้ท่านพระอุทายีก็ไปหานางอยู่เสมอ ก็ในสมัยนั้น ท่านพระอุทายีกระทำกตกิจในที่อยู่ของนาง” (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 503 หน้า 26) ตัวบทพระวินัยดำเนินเรื่องเล่าต่อไป ดังนี้

เช้าวันหนึ่ง ท่านพระอุทายีครองอันตรวาสกถือบาตรและจีวรไปหานางถึงที่อยู่ เมื่อเข้าไปถึงแล้วก็นั่งบนอาสนะเปิดองค์ขาดต่อหน้าภิกษุณีนั่น แม้ภิกษุณีนั่นก็นั่งบนอาสนะเปิดองค์กำเนิตต่อหน้าท่านพระอุทายีเช่นกัน ท่านพระอุทายีเกิดความกำหนัด เพ่งมององค์กำเนิตของนาง น้ำสุจิของท่านพระอุทายีนั่นเคลื่อนครันแล้ว ท่านพระอุทายีจึงกล่าวกับภิกษุณีนั่นดังนี้ “น้องหญิง เธอจงไปหาน้ำมาฉันจะชักอันตรวาสก” นางตอบว่า โปรดส่งมาเถิด ดิฉันจะชักให้ครันแล้วนางใช้ปากดูดอสุจิส่วนหนึ่ง และสอดอสุจิอีกส่วนหนึ่งเข้าไปในองค์กำเนิต เพราะเหตุนี้ท่านนางจึงได้ตั้งครรรค์ (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 503 หน้า 26)

เรื่องเล่านี้ปรากฏในตัวบทพระวินัยของนิกายอื่นเช่นกัน ดังที่ Shayne Clarke ศึกษาตัวบทของเรื่องเล่านี้ในวินัยชุดอื่นเพื่อเป็นตัวอย่างของคู่สมรสที่สละชีวิตครอบครัวเพื่อแสวงหาชีวิตทางศาสนาร่วมกันโดยยืนยันว่าภาพแห่งครอบครัวในคณะสงฆ์ไม่เคยถูกละเลยจากผู้ประพันธ์หรือผู้ประมวลพระวินัยในฐานะเป็นภาพแทนของอารามนิยมของพุทธศาสนายุคต้น สำหรับนักวิชาการผู้นี้ พระวินัยถูกบัญญัติขึ้นเพื่อจัดการกับความสัมพันธ์ของคู่สมรสที่แสวงหาชีวิตทางศาสนาร่วมกันในอารามแห่งคณะสงฆ์ ดังเรื่องราวของพระอุทายิน (Udayin)



กบอติตกรรยา คือ คุปตาภิกษุณี พระอุทายินจึงเดินทางสู่เมืองสาวตลี¹⁷ ภิกษุณี คุปตาเมื่อทราบข่าวภิกษุอติตคามิเดินทางมา จึงไปหาพระอุทายินที่กุฎิ ในระหว่างการเทศนาธรรมนั้นเองที่พระอุทายินเกิดความกำหนัดขึ้นมา ภิกษุณีคุปตาจึงวิ่งหนีโดยมีพระอุทายินวิ่งไล่ตามไปและจับตัวเธอไว้ ตัวบทพระวินัยกล่าวว่าเมื่อเขาได้สัมผัสขาอ่อนของเธอทำให้น้ำอสุจิกเลื้อน เธออาสาชกจิรวให้ในห้วงเวลานั้นที่คุปตาภิกษุณีโยยหาความสัมพันธ์ในอดีตจึงนำอสุจิของพระอุทายินเข้าในกายของเธอ เรื่องเล่าระบุว่าบรรดาภิกษุณีสงฆ์ได้ตำหนิว่าคุปตาว่าไม่ได้ปกป้องตัวเอง หากแต่กลับปกป้องอุทายินภิกษุด้วยการกล่าวว่าพระอุทายินไม่เคยแตะต้องกายของเธอ ขณะที่บรรดาภิกษุณีอื่นไม่เชื่อคำอธิบายนี้โดยกล่าวว่าหากพระอุทายินไม่แตะต้องกายของเธอแล้วเหตุใดเธอจึงตั้งครรภ์ได้เล่า (Clarke, 2014, p. 102) สำหรับ Shayne Clarke ประเด็นปัญหาไม่ใช่อยู่ที่ภิกษุณีตั้งครรภ์ ปัญหาคือภิกษุณีถูกทำให้ตั้งครรภ์โดยภิกษุซึ่งการตั้งครรภ์ของภิกษุณีคุปตานี้ตัวบทพระวินัยระบุไว้ชัดเจนว่าเป็นการตั้งครรภ์ภายหลังจากที่เธอเป็นภิกษุณีแล้ว ทว่าตัวบทพระวินัยยืนยันการตั้งครรภ์นี้ว่าไม่ได้เกิดจากการมีเพศสัมพันธ์ระหว่างสมาชิกในชุมชนสงฆ์ซึ่ง Shayne Clarke กล่าวถึงเรื่องเล่านี้ว่าการตั้งครรภ์ในลักษณะนี้เป็นการเบี่ยงเบนประเด็นของผู้ประมวลพระวินัย (the tale of artificial insemination is in fact a red herring) (Clarke, 2014, p.103) สำหรับนักวิชาการผู้นี้ศึกษาบทจำนวนหนึ่งแสดงถึงท่าทีของพุทธศาสนาต่อการจัดการ

¹⁷ เรื่องเล่านี้ปรากฏตั้งแต่ความสัมพันธ์อันซ่อนเร้นระหว่างอุทายินผู้เป็นบุตรชายมหาอำมาตย์แห่งพระเจ้าสุทโธทนะกับคุปตาผู้เป็นภรรยาของคุปตะ อำมาตย์แห่งพระเจ้าปเสนทิโกศล ด้วยความที่รัฐทั้งสองมีสัมพันธ์อันดีต่อกัน อำมาตย์ในตระกูลทั้งสองจึงไปมาหาสู่กัน เมื่ออุทายินพบกับนางคุปตาจึงแอบมีความสัมพันธ์กับเธอ เมื่อคุปตะได้ทราบเรื่องนี้จึงคิดสังหารอุทายิน กลับกลายเป็นตัวเขาเองที่เสียชีวิตในเวลาต่อมา ด้วยไร้บุตรชายสืบตระกูล สมบัติทั้งปวงของตระกูลจึงเข้าสู่พระคลังหลวงตามกฎหมาย อุทายินได้ออกอุบายเพื่อให้พระเจ้าปเสนทิโกศลมอบนางคุปตาและสมบัติทั้งปวงแก่เขา (โปรดดู Shayne, 2014, pp.99-100.)



ความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุอดีตสามีกับภิกษุณีอดีตภรรยาด้วยการบัญญัติพระวินัย เพื่อจัดการความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ (Clarke, 2014, pp.102 - 103)

บทความนี้มีความเห็นต่อการตั้งครุฑที่ถูกระบุว่าไม่ใช่เกิดจากการร่วมประเวณีในชุมชนสงฆ์ว่าได้ยืนยันถึงการอนุญาตให้มีภิกษุณีตั้งครุฑในชุมชนสงฆ์ผ่านตัวบทพระวินัย โดยแม้ว่าเป็นการตั้งครุฑหลังจากที่บวชแล้วก็ตาม หากแต่เป็นการตั้งครุฑที่ได้รับรู้ตรงกันว่าไม่ใช่การตั้งครุฑที่เกิดจากการจงใจร่วมประเวณี ซึ่งอาจจะมีความเป็นไปได้อื่น กล่าวคือภิกษุณีตั้งครุฑจากการถูกข่มขืน (Clarke, 2014, p. 148) ภาพภิกษุณีตั้งครุฑหรือภิกษุณีแม่ลูกอ่อนจึงน่าจะไม่ใช่ข้อยกเว้นสำหรับสตรีผู้บวชโดยที่ไม่รู้ว่าตนตั้งครุฑเท่านั้น หากแต่ตัวบทคัมภีร์พระวินัยได้ให้ภาพความเป็นไปได้และความยืดหยุ่นต่อกรณีภิกษุณีตั้งครุฑในชุมชนสงฆ์สมัยพุทธกาล ตัวบท **มหาวิภังค์** ซึ่งระบุถึงการใช้ให้ชกจีวรของพระอุทายีกับอดีตภรรยาที่ไม่ได้ระบุถึงการลงโทษภิกษุณีแต่ประการใด ทว่ากลับบัญญัติสิกขาบทห้ามภิกษุเรียกใช้ภิกษุณีผู้ไม่ใช่ญาติให้ชก ย่อมหรือให้หุบจีวรเก่า โดยให้ปรับอาบัตินิสสัคคียปาจิตตีย์ (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 504 หน้า 27)

อาจกล่าวได้ว่า ทั้งสิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์และสิกขาบทของภิกษุสงฆ์จำนวนหนึ่งบัญญัติขึ้นเพื่อจัดการความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุณีกับภิกษุในฐานะอดีตคู่สมรสในอารามแห่งคณะสงฆ์ ซึ่งสิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์มุ่งเพิกถอนความเคยชินของภิกษุณีอดีตภรรยาในการปรนนิบัติต่อภิกษุอดีตสามีตามธรรมเนียมแต่เดิม และสิกขาบทของภิกษุสงฆ์ที่บัญญัติเพื่อจัดการกับความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุกับภิกษุณีในฐานะอดีตคู่สมรสรวมทั้งภิกษุณีอื่นหรือกับสตรีอื่นก็เพื่อมุ่งป้องปรามภิกษุไม่ให้เอาจริงเอาจังกับภิกษุณีในกรณีต่างๆ จากโครงสร้างทางสังคมปิตาธิปไตยที่จัดวางความสัมพันธ์ให้ผู้ชายอยู่เหนือผู้หญิง ทั้งนี้ นักวิชาการให้ข้อสังเกตต่อพระวินัยของภิกษุในฐานะคำสั่งว่ามุ่งควบคุมภิกษุซึ่งแตกต่างจากการคำสั่งทางสังคมที่มุ่งควบคุมสตรีไว้อย่างน่าสนใจ ดังนี้



“คำสั่ง” ของพระพุทธเจ้าที่เรียกว่า “พระวินัย” นี้มีเพื่อไว้สั่งพระสาวกทั้งที่เป็นภิกษุ และภิกษุณีของพระองค์นั้น... “คำสั่ง” ของพระองค์ที่ได้ “ออกคำสั่ง” ให้พระภิกษุยึดถือปฏิบัติในส่วนที่เกี่ยวข้องโดยตรงกับ “ผู้หญิง” และ “ภิกษุณี” นั้น ล้วนแต่เป็นการ “ออกคำสั่ง” ที่เป็นการ “ควบคุมพฤติกรรมของพระภิกษุ” ทั้งสิ้น ไม่ใช่ “ควบคุมภิกษุณี” เลยซึ่งมันจะต่างกับเวลาในสังคมที่สังคมต้องการควบคุมพฤติกรรมใดหนึ่งๆ ของคนในสังคมในเรื่องของศีลธรรม สังคมมักจะควบคุม “ผู้หญิง” มากกว่า “ผู้ชาย” เช่นในกรณีของการประพฤติดีประเวณี หรือประพฤติดีในกาม สังคมมักจะ “ควบคุม” ผู้หญิงให้ประพฤติปฏิบัติตนให้สงบเรียบร้อยเป็นกุลสตรี “รักษาวลสวณตัว” (สุธาดา เมฆรุ่งเรืองกุล, 2557, หน้า 150)

มีข้อสังเกตว่า แม้ในตัวบทพระวินัยภิกษุณีสังฆกัมม์ก็แสดงถึงหน้าที่ของภิกษุณีต่อชุมชนสงฆ์ เช่น การกวาดอาราม การตักน้ำฉันและจัดหาน้ำไว้ใช้ (พระไตรปิฎก เล่ม 3 ข้อ 1022 หน้า 265) โดยที่ไม่ได้แสดงนัยว่าภิกษุณีอยู่ในฐานะผู้รับใช้ภิกษุ แต่ประการใด ตัวบท *มหาวีกังค* ที่ประมวลวินัยของภิกษุก็ได้ระบุห้ามภิกษุเรียกใช้ภิกษุณีผู้ไม่ใช่ญาติเป็นการส่วนตัว สืบเนื่องจากมีภิกษุกลุ่มหนึ่งมักเรียกใช้ภิกษุณีอยู่เสมอ ๆ จนเบียดเบียนเวลาในการปฏิบัติธรรมของภิกษุณี เรื่องนี้ปรากฏขึ้นเมื่อพระพุทธองค์ได้ถามถึงความมุ่งมั่นในการปฏิบัติธรรมของเหล่าภิกษุณีกับพระนางมหาปชาบดีโคตมี

โคตมี พวกภิกษุณีไม่ประมาท ยังมีความเพียร มีความมุ่งมั่นอยู่หรือ

พระนางกราบทูลว่า พระพุทธเจ้าข้า ภิกษุณีทั้งหลายจะมีความไม่ประมาท แต่ที่ไหน พวกภิกษุณั้พคคยี้ใช้พวกภิกษุณีให้ชักบ้าง ให้ย้อมบ้าง ให้สาบบ้าง ซึ่ง ขนเจียม พวกภิกษุณีนั้



ชัก ย่อม สาง ซึ่งชนเจียมอยู่ จึงละเลยอุทเทส ปริจฉาอธิศีล
อธิจิต อธิปัญญา (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 576 หน้า 101)

หลังจากเรื่องราวดังกล่าวเป็นที่รับรู้พระพุทธองค์ทรงเรียกประชุมสงฆ์ แล้วสอบถามภิกษุผู้พาศึกษาว่าเหตุที่เรียกใช้ภิกษุณีเหล่านี้เพราะเป็นญาติกันหรือ เมื่อพระพุทธองค์ทรงทราบว่าไม่มีความสัมพันธ์ฉันญาติจึงตำหนิภิกษุกลุ่มนี้ แล้วมีพระบัญญัติ “ห้ามภิกษุใช้ภิกษุณีผู้ไม่ใช่ญาติให้ชัก ให้ย้อม หรือให้สาบจนเจียม ภิกษุผู้ล่วงละเมิดให้อาบัติในสังคยาปาจิตติย” (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 577 หน้า 102) ในประเด็นนี้ธัมมันทวีวิเคราะห์ว่าเป็นเรื่องของค่านิยมในสังคมที่ชายเป็นใหญ่ พระภิกษุนี้ส่วนใหญ่เป็นพราหมณ์มาจากสังคมอินเดีย เพราะฉะนั้นเป็นธรรมดาอยู่เองเขาจะมาพร้อมกับค่านิยมของสังคมสมัยนั้น จึงคุ้นกับการใช้ผู้หญิงให้ทำงานบ้าน (สุธาดา, 2557, หน้า 116) และยืนยันจุดยืนของพุทธศาสนาว่า “และพระพุทธเจ้าก็ชัดเจนว่าทำให้ผู้หญิงบวชนั้นนะ ก็เพื่อผู้หญิงจะได้ปฏิบัติธรรม ไม่ใช่ให้เข้ามารับใช้พระผู้ชาย” (สุธาดา, 2557, หน้า 168) การถูกเอารัดเอาเปรียบจากบริบททางสังคมวัฒนธรรมไม่ใช่แค่การเรียกรับใช้เท่านั้น ตัวบทพระวินัยกล่าวถึงกรณีภิกษุณีชราถูกภิกษุหนุ่มเอาเปรียบเรื่องบิณฑบาตโดยให้บิณฑบาตอาหารมาให้ ธัมมันทวีเล่านี้ไว้ดังนี้

คุณยายคนนี้อายุ 120 แล้วมาออกบวชเป็นภิกษุณี ก็ไปบิณฑบาตในเมืองเดินไปไกล ไปตั้ง 3-4 กิโลเมตร กลับมาก็จะมาฉันทอาหารที่อาราม ก็เห็นภิกษุหนุ่มยืนดักอยู่ที่หน้าประตู พระรูปนั้นในบาตรยังไม่มีอาหารเลย นี่ก็ด้วยศรัทธา ในบริบทของสังคมอินเดีย เมื่อภิกษุไม่มีก็ต้องถวาย เราเป็นผู้หญิงเราก็ต้องถวายผู้ชายก่อน แล้วอาหารที่ได้มามันก็แค่มีมือเดียวก็ถวายหมดตัวเองก็อด

...แต่วันที่สองเริ่มฉลาด เพราะว่าไม่ต้องไปก็ได้เดี๋ยวก็มีภิกษุณีมาใส่บาตร คุณยายก็ใส่บาตรให้จริงด้วย พอวันที่สาม



คุณยายไปรับบาตร ก็มีราชรถของเศรษฐีแล่นสวนมา คุณยายก็เลยหลบ พอหลบคุณยายก็ล้มเป็นลมเลย... ความก็เลยแดงขึ้นมาว่า รับบาตรไปจริงแต่ไม่ได้ฉันเพราะว่าเอาไปถวายภิกษุ... พระพุทธเจ้าทรงวางกฎวินัยว่า นับแต่นี้ต่อไปห้ามภิกษุรับอาหารบิณฑบาตของภิกษุณี นี่คือปกป้องชัดเจนเลย เราจะไปโทษพระก็ได้ไม่ได้เพราะว่าพระก็มาจากวิสัยคิดของสังคม... คุณยายก็โดยเหตุแห่งวิธีการถูกล้อมกรอบความคิดโดยสังคมในเวลานั้น (สุชาติดา, 2557, หน้า 117, โปรดเทียบเคียงกับ พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 552-553 หน้า 627 - 629)

ตัวบทพระวินัยกล่าวถึงเหตุการณ์นี้ไว้ว่า หลังจากที่เศรษฐีนิมนต์ภิกษุณีไปฉันที่เรือนของตนแล้วได้ตำหนิภิกษุว่า “ไฉนพระคุณเจ้าทั้งหลาย จึงรับอำมิสจากมือของภิกษุณีเล่า มาตุคามหาลาภได้ยาก” (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 552 หน้า 628) การตำหนิของคหบดีต่อภิกษุสะท้อนภาพวิถีชีวิตภิกษุณีว่าภิกษุณีได้รับภัตรและปัจจัยแต่น้อยแล้วยังถูกเบียดเบียนจากภิกษุ ภายหลังจึงมีพระบัญญัติให้ปรับอาบัติภิกษุผู้รับของเคี้ยวหรือของฉันด้วยมือตนเองจากมือของภิกษุณีผู้ไม่ใช่ญาติ ในละแวกบ้าน (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 553 หน้า 629) ถึงแม้ว่าการบัญญัติสิกขาบทนี้มีมูลเหตุจากการตำหนิของฆราวาส แต่ก็สามารถป้องปรามภิกษุไม่ให้เอาเปรียบภิกษุณีในการบิณฑบาตที่อาจจะเกิดขึ้นได้ในชุมชนสงฆ์

กล่าวโดยสรุป สิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์จำนวนหนึ่งบัญญัติขึ้นเพื่อขจัดความเคยชินของสตรีจากขนบธรรมเนียมที่คุ้นเคยแต่เดิมที่อาจจะเป็นอุปสรรคต่อการปฏิบัติธรรมของสตรี อาทิ การปรนนิบัติรับใช้สามี ดังที่วิเคราะห์ไว้ ขณะที่สิกขาบทของภิกษุสงฆ์บัญญัติขึ้นเพื่อปกป้องภิกษุณีจากการถูกเอารัดเอาเปรียบจากภิกษุ อาทิ ห้ามการเรียกใช้กันโดยไม่ใช่วินยัติเพื่อให้การปฏิบัติธรรมของสตรีใน



ชุมชนภิกษุณีสงฆ์ดำเนินได้อย่างราบรื่น¹⁸ ดังนั้น อาจกล่าวได้ว่าเจตนารมณ์ของสิกขาบทในวินัยภิกษุณีสงฆ์แสดงถึงการมุ่งขจัดอุปสรรคที่มีต่อกายเชิงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมด้วยวิธีถอนความเคยชินแต่เดิมของสตรี แม้พระวินัยไม่ได้มีห้ามการฉันทร่วมกันหรือการไปมาหาสู่กันของอดีตคู่สามีภรรยาในชุมชนสงฆ์ ทว่าเมื่ออดีตคู่สมรสตกลงตัดสินใจสละชีวิตครอบครัวออกมาแสวงหาชีวิตทางศาสนาาร่วมกันโดยมีเป้าหมายสำคัญคือการปฏิบัติธรรมเพื่อการหลุดพ้น พระวินัยจึงบัญญัติขึ้นเพื่อขจัดอุปสรรคต่อกายเชิงบริบททางสังคมวัฒนธรรม หรือเพื่อขจัดความเคยชินแต่เดิมของสตรีนั่นเอง ที่อาจจะเป็นอุปสรรคต่อการปฏิบัติธรรมด้วยมุ่งปรณิบัติภิกษุอดีตสามีหรือถูกภิกษุอื่นๆ เรียกใช้ ขณะที่สิกขาบทของภิกษุสงฆ์แสดงนัยว่ามุ่งป้องปรามไม่ให้เกิดพฤติกรรมที่ล่อแหลมต่อความสัมพันธ์เชิงคู่สาวต่อภิกษุณี รวมทั้งการเอารัดเอาเปรียบภิกษุณีในลักษณะต่างๆ เพื่อไม่ให้ชุมชนสงฆ์กลายเป็นอุปสรรคต่อการปฏิบัติธรรมของภิกษุณีเสียเอง

7. บทสรุป

พุทธศาสนามีความเข้าใจต่อความทุกข์เฉพาะทั้งห้าประการของสตรีที่แตกต่างจากบุรุษก็เนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาและกายเชิงบริบททางสังคมวัฒนธรรมที่สตรีมีแตกต่างจากบุรุษ ด้วยความเข้าใจที่พุทธศาสนามีต่อกายสตรีที่แตกต่าง

¹⁸ อนึ่ง แม้มีความเข้าใจโดยทั่วไปว่าครุธรรม 8 คือบัญญัติที่กำกับความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุณีสงฆ์ให้อยู่ภายใต้ภิกษุสงฆ์ ทว่าก็มีข้อยกเว้นด้วยเช่นกัน ใน วินัยมุข ระบุถึงข้อยกเว้นไว้ว่า “แต่ภิกษุณีได้พระพุทธานุญาตไว้อย่างหนึ่งว่า ภิกษุรูปใด แสดงอาการโลภ ด้วยกายก็ดี ด้วยวาจาก็ดี แก่พวกภิกษุณี ให้ภิกษุณีสงฆ์ประกาศนัดหมาย ไม่ให้พวกภิกษุณีไหว้ภิกษุนั้น ส่วนภิกษุณีเอง แสดงอาการอย่างนั้นแก่ภิกษุบ้าง ให้ภิกษุสงฆ์ทำทัณทกรรมแก่ภิกษุณีด้วยก็กัไม่ให้เข้าในเขตที่กำหนดไว้ เช่นนี้ยังไม่หลายให้ห้ามมิให้ฟังโอวาท ภิกษุณีผู้ถูกห้ามโอวาทอย่างนั้น เป็นอันถูกห้ามอุโบสถในพวกของตนด้วย” (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2498, หน้า 248)



จากบุรุษส่งผลให้มีการบัญญัติวินัยภิกษุณีสงฆ์ในฐานะกระบวนการปฏิบัติที่นำสู่การบรรลุนิพพานของภิกษุณีแตกต่างจากวินัยของภิกษุ สิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์จำนวนหนึ่งบัญญัติขึ้นเพื่อจัดการกับความทุกข์เฉพาะอันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาของสตรี อาทิ การใช้ผ้าซักระดู การอนุญาตภิกษุณีตั้งครรรค์ดำเนินชีวิตในพระศาสนาต่อไป ทั้งมีการแต่งตั้งเพื่อนภิกษุณีช่วยกันเลี่ยมดูทารกจนกระทั่งเด็กนั้นเติบโตใหญ่ในอารามแห่งคณะสงฆ์ สิกขาบทต่าง ๆ นี้แสดงข้อยืนยันว่าพุทธศาสนาไม่ได้มีความเข้าใจว่ากายเชิงชีววิทยาของสตรีเป็นอุปสรรคในการปฏิบัติธรรม โดยที่ตัวบทพระวินัยของภิกษุณีสงฆ์ก็ระบุว่า ภิกษุณีสามารถดำเนินชีวิตทางศาสนาของตนควบคู่กับการเลี่ยมดูบุตรจนบุตรเติบโต ขณะที่สิกขาบทของภิกษุณีสงฆ์จำนวนหนึ่งบัญญัติขึ้นเพื่อจำกัดอุปสรรคที่มีต่อกายเชิงบริบททางสังคมและวัฒนธรรมของสตรี อาทิ สิกขาบทเพื่อปกป้องภิกษุณีจากภัยคุกคามทางเพศคือการถูกข่มขืน สิกขาบทเพื่อเพิกถอนความเคยชินตามขนบธรรมเนียมและจารีตทางสังคมแต่เดิมของอดีตคู่สมรสที่ดำเนินชีวิตทางศาสนาาร่วมกันในคณะสงฆ์ อาทิ สิกขาบทการห้ามภิกษุณีปรนนิบัติภิกษุผู้ฉุนด้วยน้ำดื่มและด้วยการพัด ในส่วนสิกขาบทของภิกษุสงฆ์มีการบัญญัติห้ามภิกษุเรียกใช้ภิกษุณีผู้ไม่ใช่ญาติให้ชักจูงนอกจากนี้พุทธศาสนายกบัญญัติสิกขาบทเพื่อรักษาสัมพันธภาพอันดีกับฆราวาสได้แก่ห้ามภิกษุณีบวชให้สิกขมานาผู้ไม่ได้รับอนุญาตจากบิดามารดาหรือสามี ทว่าในแง่หนึ่งพุทธศาสนาก็ได้บัญญัติสิกขาบทที่แสดงถึงการสนับสนุนการดำเนินชีวิตทางศาสนาของสตรี ได้แก่ การให้พระอุปัชฌาย์พาหรือให้ผู้เฒ่าพาศิษย์ผู้บวชใหม่ให้หลีกเลี่ยงจากสิ่งแวดล้อมเดิมเพื่อไม่ให้สามีตามมาจับตัวเธอกลับไป สิกขาบทต่าง ๆ นี้ได้แสดงถึงเจตนารมณ์ในการจัดการกับทั้งความทุกข์อันเนื่องด้วยกายเชิงชีววิทยาและทั้งจำกัดอุปสรรคจากภายในบริบทเชิงสังคมวัฒนธรรมที่มีต่อการดำเนินชีวิตทางศาสนาในฐานะภิกษุณีและในชุมชนภิกษุณีสงฆ์เพื่อเอื้อให้สตรีได้บรรลุเป้าหมายในพระศาสนาคือการดับทุกข์ได้ในที่สุด

บทความนี้มีข้อเสนอแนะว่า การศึกษาวิเคราะห์ตัวบทพระวินัยด้วยกรอบคิดอื่น เช่น การวิเคราะห์ตัวบทพระวินัยผ่านกรอบคิดเรื่องครอบครัวในงานศึกษา



ของ Shayne Clarke หรือการวิเคราะห์ด้วยทฤษฎีวิญญิกษุณีสงฆ์ผ่านกรอบคิดเรื่องกายสตรี น่าจะเอื้อให้ได้แลเห็นมิติอื่นๆ ที่แฝงอยู่ในตัวบทพระวินัยและคงความหมายต่อการเข้าใจวิถีแห่งการสละเรือนของพุทธศาสนา รวมทั้งวิถีจัดการกับความสัมพันธ์เชิงวิถีโลกในวิถีธรรมของพุทธศาสนาผ่านการบัญญัติพระวินัยซึ่งน่าจะเอื้อต่อการเข้าใจเจตนารมณ์ของพระวินัยในมิติที่หลากหลายยิ่งขึ้น



บรรณานุกรม

- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ ชัญเสน. (2011). *สังฆธรรมปุณฺธิรึกสูตร*. กรุงเทพมหานคร: บจก. ส่องสยาม.
- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. (2559). ธรรมลีลา. ฉัตรสุมาลย์ : สมมติสีมารักษาพระศาสนา. *มติชนสุดสัปดาห์* (ฉบับวันที่ 28 ต.ค. – 3 พ.ย. 59). สืบค้นจาก https://www.matichonweekly.com/column/article_13625
- ธัมมนันทา ภิกษุณี. (2547). *เรื่องของภิกษุณีสงฆ์ รวบรวมข้อมูลจากการบรรยายและข้อเขียน ของ ธัมมนันทาภิกษุณี*. กรุงเทพฯ: ส่องสยาม จำกัด.
- พนอม บุญเลิศ. (2547). *ความสัมพันธ์ระหว่างจิตกับกายในพุทธปรัชญาเถรวาท* (วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).
- พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. เฉลิมพระเกียรติสมเด็จพระนางเจ้าสิริกิติ์พระบรมราชินีนาถ พุทธศักราช 2539. พิมพ์ครั้งแรก. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระมหาธีรวัฒน์ ธีรวิฑฒเนเมธี (พันธ์ศรี). (2544). *การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องจิตกับกายในปรัชญาของเรเนเดส์การ์ต์ส์กับพุทธปรัชญาเถรวาท* (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พลเผ่า เพ็งวิภาศ. (2561). *การวิเคราะห์บทบาทของภิกษุณีในพระพุทธศาสนา* (พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย). สืบค้นจาก [file:///C:/Users/Asus/Downloads/บทบาท ภิกษุณีกับการเผยแผ่ศาสนา.pdf](file:///C:/Users/Asus/Downloads/บทบาท%20ภิกษุณีกับการเผยแผ่ศาสนา.pdf)
- มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2525). *พระสูตรและอรรถกถาแปล เล่มที่ 29*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2525). *พระสูตรและอรรถกถาแปล เล่มที่ 41*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2525). *พระสูตรและอรรถกถาแปล เล่มที่ 43*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.



- รัตน์ นามะสนธิ. (2501). *คัมภีร์โหราศาสตร์ สตรีชาวกุ. พระนคร: ร.พ. ศิลปอักษร.*
- สันติ เมตตาประเสริฐ. (2531). *การศึกษาเชิงวิเคราะห์เรื่องความบริสุทธิ์ในคัมภีร์ธรรมศาสตร์ (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).*
- สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. (2498). *วินัยมุข เล่ม 3 [หลักสูตรนิกธรรมชั้นเอก]. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.*
- สุธาดา เมฆรุ่งเรืองกุล. (2557). *ผู้หญิงในพุทธศาสนา บทสนทนาจะลึกกับภิกษุณีสายเถรวาทรูปแรกของไทย: หลวงแม่ธัมมนันทา. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บริษัท พลึงแม่ จำกัด.*
- สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2560). “รูปปรมาตม์” กับ “ร่างกาย” ในพุทธศาสนาเถรวาท. *ภาษา ศาสนา และวัฒนธรรม. 6 (1).*
- เสฐียรพงษ์ วรรณปก. (2556). *40 พระอรหันต์ บรรลุธรรมพุทธสมัย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.*
- เสมอ บุญมา. (2521). *ภิกษุณีในพระพุทธศาสนา (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).*
- หลวงเทพดรรณานุศิษฐ์ (ทวี ธรรมธัช ป. 9), (2540). *ธาตุบุปพิภิกา หรือพจนานุกรมบาลี - ไทย. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มามกุฏราชวิทยาลัย.*
- หอพระสมุดวชิรญาณ. (2457). *หนังสือสาวกนิพพาน เล่ม 2 พิมพ์แจกในงานพระศพ พระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นสรวริไสยนรบดี พ.ศ. 2457.*
- อดิศักดิ์ ทองบุญ. (2533). *คู่มืออภิปรัชญา. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.*
- Clarke, Shayne. (2014). *Family Matters in Indian Buddhist Monasticisms.* Honolulu: University of Hawaii Press.
- Grünhagen, C. (2011). The female body in early Buddhist literature. *Religion and the Body, 23*, pp. 100-114. doi: <https://doi.org/10.30674/scripta.67383>



- Schopen, Gregory. (2014). *Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters: Recent Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu :University of Hawaii Press.
- Blackstone, K. R. (2000). *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the Therigatha*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Paul, D. (1981). Buddhist Attitudes toward Women's Bodies. *Buddhist-Christian Studies*, 1, pp. 63-71. doi:10.2307/1390100. <https://www.jstor.org/stable/pdf/1390100.pdf>
- Engelmajer, P. (2014). *Women in Pāli Buddhism: walking the spiritual paths in mutual Dependence*. New York: Routledge.
- Wilkinson, R. (Ed.). (2007). "The Buddhist Body: From Object of Desire to Subject of Mindfulness", *New essays in comparative aesthetics*. Newcastle, UK.: Cambridge Scholars Pub.
- Mittal, S., & Thursby, G. (Eds.). (2008). *Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*, New York: Routledge.



วประวัติพระคังเซิงฮุย* ในคัมภีร์เกาเซิงจ้วน**

แปล (1): การอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุ
ของพระคังเซิงฮุย ในรัชสมัยพระเจ้าขุนกวน
ยุคสามก๊ก

เมธี พัทธกษิระธรรม***

ปิยาภรณ์ ว่องวรังกูร****

พรพิมล ศรีหมอก*****

บทคัดย่อ

คัมภีร์ เกาเซิงจ้วน หรือเรียกว่า บันทึกชีวประวัติพระผู้มีคุณูปการ
อันสูงส่งต่อพระพุทธศาสนาจีน ระบุว่าโดยพระสมณะฮุยเจียว (慧皎, Huijiǎo)
ในราวปีคริสต์ศักราชที่ 530 ถือเป็นคัมภีร์สำคัญในการศึกษาเกี่ยวกับประวัติศาสตร์
พระพุทธศาสนาจีนในช่วงปีคริสต์ศักราชที่ 67-519 ในคัมภีร์ได้รวบรวมชีวประวัติ

* พระคังเซิงฮุย (康僧會, Kāng Sēnghui)

** คัมภีร์เกาเซิงจ้วน (高僧傳, Gāosēng zhuàn)

*** หัวหน้าศูนย์พุทธธรรมศึกษา Email: ptakteeradham@gmail.com

**** ผู้ช่วยวิจัย ศูนย์พุทธธรรมศึกษา

***** ผู้ช่วยวิจัย ศูนย์พุทธธรรมศึกษา

วันที่รับบทความ 1 เมษายน 2562 วันที่แก้ไขบทความ 26 กันยายน 2562

วันที่ตอบรับบทความ 12 ตุลาคม 2563



พระสมณะที่เป็นหลักนับได้ 257 รูป และยังแทรกชีวประวัติพระและอุบาสกเสริมเข้ามากว่า 200 รูป/ท่าน ทั้งหมดจัดแบ่งไว้เป็น 10 หมวด หมวดที่พระสมณะอยู่เจียวให้ความสำคัญเป็นอย่างมากคือหมวดแรก เป็นหมวดที่เกี่ยวกับพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร โดยรวบรวมชีวประวัติพระสมณะทั้งหมด 35 รูป ผู้เขียนได้ทำการศึกษาพระรูปหนึ่งในหมวดนี้คือ พระคังเซิงฮุย ซึ่งมีชีวิตอยู่ในยุคสามก๊ก ชีวประวัติของท่านคังเซิงฮุ่ยนั้น มีบันทึกไว้อยู่ 2 ช่วงคือ ช่วงชีวิตในสมัยพระเจ้าซุนกวน และช่วงชีวิตในสมัยพระเจ้าซุนโฮ

บทความนี้ ผู้เขียนจะมุ่งเน้นไปในช่วงชีวิตในสมัยพระเจ้าซุนกวน โดยแปลและศึกษาชีวประวัติพระคังเซิงฮุยในรัชสมัยของพระเจ้าซุนกวน จากการแปลและศึกษาชีวประวัติของท่านพบว่า ก่อนที่จะเริ่มงานแปลพระคัมภีร์และเผยแผ่พระพุทธธรรมนั้น พระคังเซิงฮุยเป็นพระสมณะที่มีความมุ่งมั่นอย่างมากที่ต้องการปักหลักสร้างวัดในพระพุทธศาสนาวัดแรก ณ เมืองเจี้ยนเย่ (建業, Jiànyè) โดยทุ่มเทชีวิตไปกับการอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุให้ปรากฏ เพื่อให้ได้รับอนุมติในการสร้างวัด สกฐิ และการเผยแผ่พระพุทธธรรมจากพระเจ้าซุนกวนอย่างเป็นทางการ

คำสำคัญ: คังเซิงฮุย เกาเซิงจ้วน ซุนกวน



The Thai Translation of Biography of Kāng Sēnghuì* in Gāosēng zhuàn** (1):

Invoking on the Relics of Buddha in the Time of Sūn Quán During the Three Kingdoms Period

Maythee Pitakteeradham***

Piyaphon Wongwarangkool****

Phonpimol Srimork*****

Abstract

The *Gāosēng zhuàn*, or *Lives of Eminent Monks*, written around 530 A.D. by the monk Huijiǎo (慧皎), is one of the most important works dealing with the history of Chinese Buddhism from 67-519 A.D. The scripture contains 257 biographies of prominent monks as well as more than 200 biographies of subordinate monks and upāsakas. These biographies are divided into ten categories, the first of which – the one that contains 35 biographies of great contributors to translating the *Sutra* – Huijiǎo placed great emphasis on. The

* 康僧會

** 高僧傳

*** Head of Center for Buddhadharma Studies

Email: ptakteeradham@gmail.com

**** Research Assistant, Center for Buddhadharma Studies

***** Research Assistant, Center for Buddhadharma Studies

Received April 1, 2019, Revised September 26, 2019,

Accepted October 12, 2020



authors attempt to study one of the figures in this category, i.e. Kāng Sēnghuì, who lived in the Three Kingdoms period. Kāng Sēnghuì's biography was detailed in the periods of two different rulers: during the reign of Sūn Quàn, and during the reign of Sūn Hào

In this paper, the authors focus on the study and translation of Kāng Sēnghuì's biography during the reign of Sūn Quàn. The study found that before Kāng Sēnghuì began translating the scripture to diffuse the Buddha's teachings, he was determined to found the first Buddhist temple in Jiànyè (建業), and devoted his life to invoking the Buddha's relics to gain official ermission from Sūn Quàn to construct the temple, stupa, and to propagate the Buddhist teachings.

Keywords : Kāng Sēnghuì, Gāosēng zhuàn, Sūn Quàn



1. บทนำ

พระคังเซียงฮุยเป็นหนึ่งในพระสมณะที่ได้รับการบันทึกในคัมภีร์ **เกาเซียงจ้วน**¹ คุณูปการในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาทั้งด้านปริยัติ ปฏิบัติ รวมไปถึงการสร้างวัดพุทธ เพื่อปกหลักเผยแผ่พระพุทธธรรมโดยการอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุ ถือว่าเป็นคุณูปการที่โดดเด่นที่สุดในหมู่พระสมณะในยุคสามก๊ก ซึ่งเป็นเรื่องที่น่าอัศจรรย์ระคนกับความน่าแปลกใจที่ในยุคสามก๊กนั้นมีการเผยแผ่พระพุทธศาสนา แต่ไม่ค่อยพบเห็นเนื้อหาเหล่านี้ปรากฏในบทความวิชาการหรือตำราภาษาไทย เพราะหากกล่าวถึงสามก๊ก มักจะพบแต่เรื่องราวในด้านการศึกสงครามมากกว่าในด้านศาสนา

แม้ในปัจจุบันก็ยังไม่มีบทแปลภาษาไทยของชีวประวัติพระรูปนี้ ดังนั้นผู้เขียนจึงเล็งเห็นว่าเป็นโอกาสอันดีที่จะนำเสนอบทแปลชีวประวัติของพระคังเซียงฮุยในคัมภีร์ **เกาเซียงจ้วน** โดยแบ่งตามเนื้อหาได้ดังนี้ ชาติกำเนิด การบรรพชาอุปสมบท ชีวประวัติอุบาสกจื่อเซียน การจาริกเผยแผ่ธรรมที่เมืองของพระเจ้าซุนกวน การอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุ ช่วงชีวิตในยุคพระเจ้าซุนโฮ ผลงานแปลพระคัมภีร์ มรณภาพ ปกิณกะ และข้อกังขาเรื่องใครเป็นผู้สั่งทูลทำลายพระบรมสารีริกธาตุ

เนื่องจากเนื้อหามีความยาวพอสมควร จึงแบ่งตีพิมพ์เป็น 2 ตอน บทความนี้เป็นตอนแรก ในที่นี้ได้สรุป ชีวประวัติอุบาสกจื่อเซียน ไว้พอเป็นสังเขปในหัวข้อที่ 3) ซึ่งเป็นเรื่องราวรวมของพระพุทธศาสนาในยุคสามก๊ก เรื่องชาติกำเนิดและการบรรพชาอุปสมบท ได้กล่าวไว้ในหัวข้อที่ 4) ชีวประวัติของพระคังเซียงฮุย ส่วนการจาริกเผยแผ่ธรรมที่เมืองของพระเจ้าซุนกวนและการอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุ อยู่ในบทแปลชีวประวัติพระคังเซียงฮุยแห่งวัดเจียนซู ตอนการอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุของพระคังเซียงฮุยในรัชสมัยพระเจ้าซุนกวน ซึ่งอยู่ใน

¹ การอ่านภาษาจีนใช้ระบบพินอินและทับศัพท์เป็นภาษาไทยตามเกณฑ์การถอดเสียงเป็นภาษาไทยของราชบัณฑิตยสถาน แต่ตัวบุคคลหรือชื่อสถานที่ในสามก๊กจะใช้ชื่อเรียกตามที่ใช้ในหนังสือสามก๊กฉบับเจ้าพระยาพระคลัง (หน) (เจ้าพระยาพระคลัง (หน) ผู้แปล, 2559)



ส่วนสุดท้ายของบทความนี้ ส่วนที่เหลือคือ ช่วงชีวิตในยุคพระเจ้าขุนโฮ ผลงานแปลพระคัมภีร์ มรณภาพ ปกิณกะ และข้อกังขาเรื่องใครเป็นผู้สั่งทูลทำลายพระบรมสารีริกธาตุ จะนำเสนอในบทความถัดไป

วัตถุดิบประสงคของผู้เขียนนอกจากจะมุ่งหวังด้านวิชาการแล้ว ในฐานะที่เป็นพุทธศาสนิกชน ก็ปรารถนาว่า ชีวิตประวัติของพระสมณะคังเชิงฮุยจะสร้างกำลังใจให้ไม่มากนักน้อยแต่พระสมณะผู้ทำหน้าที่เผยแผ่พระพุทธธรรมทั้งหลาย

2. โครงสร้างของคัมภีร์เกาเชิงจ้วนและหมวดพระผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร

คัมภีร์ เกาเชิงจ้วน (高僧傳, Gāosēng zhuàn) เป็นคัมภีร์หนึ่งที่มีความสำคัญในการศึกษาประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาโดยภาพรวม ไม่ใช่มีประโยชน์เฉพาะผู้ศึกษาพระพุทธศาสนาในประเทศจีนเท่านั้น พระสมณะฮุยเจี้ยว (慧皎, Huijiǎo) ผู้รจนาได้รวบรวมชีวประวัติพระสมณะที่สร้างคุณูปการต่อพระพุทธศาสนาในประเทศจีน เริ่มตั้งแต่พระพุทธศาสนาได้เข้าสู่ประเทศจีนเป็นครั้งแรก เมื่อปีหย่งผิง (永平, Yǒngpíng) ที่ 10 แห่งราชวงศ์ฮั่นตะวันออก (คริสต์ศักราช 67) โดยพระสมณะต่างดินแดน คือ ท่านกาศยปะ-มาตังคะ จนถึงปีเทียนเจียน (天監, Tiānjiān) ที่ 18 แห่งราชวงศ์เหลียง (คริสต์ศักราช 519)

เมื่อพิจารณาในรายละเอียดของคัมภีร์ เกาเชิงจ้วน พบว่า ชีวประวัติพระสมณะรูปสำคัญที่ได้รับการบันทึกมี 257 รูป และยังมีชีวประวัติที่เสริมเพิ่มเติมเข้ามารวมทั้งพระและอุบาสกกว่า 200 รูป/ท่าน โดยจัดแบ่งตามความสามารถไว้ 10 หมวด เรียงลำดับได้ดังนี้

1. หมวดพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร
2. หมวดพระสมณะผู้มีความแตกฉานในหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา
3. หมวดพระสมณะผู้มีอิทธิปาฏิหาริย์
4. หมวดพระสมณะผู้มีความเชี่ยวชาญในด้านการเจริญภาวนา
5. หมวดพระสมณะผู้ทรงพระวินัย



6. หมวดพระสมณะผู้อุทิศชีวิตให้พระพุทธานุสาโดยไ้ร่่างกายสร้ง
คุณความดี เช่น การใช้ตัวเองเป็นประทีปถวายเป็นบูชาแด่พระพุทธรองค์
7. หมวดพระสมณะผู้มีมินตร์
8. หมวดพระสมณะผู้มากความสามารถในการบริหารจัดการวัด
9. หมวดพระสมณะผู้มีความชำนาญด้านเครื่องดนตรี
10. หมวดพระสมณะผู้มีความสามารถในด้านการเทศน์สอน

ในบรรดา 10 หมวดข้างต้น ท่านอยู่เจียวให้วามสำคั้กับหมวดแรก
มากที่สุด กล่าวคือ หมวดพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร โดยมีบันทึก
ไว้ดังนี้

กระแสแห่งพุทธรธรรมได้ไหลบ่าเข้าสู่ดินแดนตะวันออก
(ประเทศจีน) ซึ่งแผ่คลุมไปด้วยผลงานที่สร้างคุณูปการ
[ต่อพระพุทธานุสาจีนของนัก] แปลคัมภีร์พระพุทธานุสา
ทั้งหลาย บ้างก็เดินทางข้ามท้องทะเลทรายซึ่งเต็มไปด้วย
ภัยอันตราย บ้างก็ท้องทะเลฟ้าผ่าคลื่นพายุ [กว่าจะเดินทาง
จาริกมาสู่แผ่นดินเรา] ท่านทั้งหลายเหล่านั้น [ทุ่มทำหน้าที่อย่าง]
ไม่คิดคำนึงถึงชีวิต เพื่อแผ้วถางเส้นทาง [แห่งการประกาศ
พระศาสนา] โดยมอบทั้งชีวิต อุทิศแต่การเผยแผ่พุทธรธรรม
การบังเกิดขึ้น [ของพระพุทธานุสาใน] แผ่นดินจีนมีปฐมบทได้
ก็เพราะความช่วยเหลือ [ของท่านทั้งหลายเหล่านั้น] ดังนั้น
จึงนับเป็นคุณงามความดีที่ควรค่าแก่การยกย่องเทิดทูน ด้วย
เหตุนี้ [อาตมาภาพขอแสดงความคารวะแด่ท่านทั้งหลาย
เหล่านั้นในคัมภีร์ที่ได้ประพันธ์ขึ้นนี้] จึงจัดลำดับ [เชิดชู
ยกย่องเกียรติ ‘พระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร’]
ไว้เป็นลำดับแรก [ในฐานะเป็นมงกุฎเพชรยอดเศียรเหนือ



พระสมณะในหมวดอื่นทั้งหลาย]²

จากข้างต้น หมวดพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร มีจำนวนชีวประวัติของพระสมณะที่เป็นหลักทั้งสิ้น 35 รูป ยังไม่นับรวมชีวประวัติของพระและอุบาสกที่ถูกบันทึกเสริมเข้ามาอีกจำนวนหนึ่ง ในที่นี้จะนำเสนอรายชื่อพระสมณะและอุบาสกของหมวดดังกล่าวทั้งหมดพร้อมรายละเอียดของพระสมณะบางรูปโดยสังเขปดังนี้

รายชื่อพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร

1. พระกาศยปะ-มาตังคะ (攝摩騰, 迦葉摩騰) เป็นชาวอินเดียโดยกำเนิด ภูมิลำเนาอยู่ที่ภาคกลางของอินเดียโบราณ³ มีรูปและจริยาวัตรทั้งดงาม แดกฉานพระสูตรทั้งพระพุทธรศาสนาฝ่ายหินยานและมหายาน มีบางตำนานกล่าวว่า ได้แปลคัมภีร์ 42 บท เก็บรักษาไว้ที่วัดม้าขาว แต่ท่านอยู่เจียวเห็นว่า พระสมณะธรรมรัตน์ะแปลคัมภีร์ 42 บท

2. พระธรรมรัตน์ะ (竺法蘭)⁴ ก็เป็นชาวอินเดียภาคกลางเช่นเดียวกัน

² 然法流東土。蓋由傳譯之勳。或踰越沙險。或泛漾洪波。皆忘形殉道。委命弘法。震旦開明一焉是賴。茲德可崇。故列之篇首 (พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 50 หน้า 418c26-419a3).

³ ดูรายละเอียดในภาคผนวกข้อ 1

⁴ มีชื่อเรียกอื่นอีกเช่น โคภรณ์ (หรือ โคภรณะ) ธรรมรักษะ ธรรมอรัญญะ (หรือเขียนว่า โคภรณ์ โคภรณ์ ธรรมรักษ์) ดูรายละเอียดที่ Kumar (2005, p. 37) บทความไทยเกี่ยวกับพระพุทธรศาสนาจีนก็จะใช้ชื่อเรียกข้างต้นแตกต่างกันไป อาทิ ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (8 กุมภาพันธ์ 2562) ใช้ชื่อเรียกว่า ธรรมรัตน์ะ วัดโพธิ์แมนคุณาราม (ม.ป.ป.) ใช้ชื่อเรียกว่า ธรรมรักษ์ ส่วนผาสุข อินทรารุช (2543, หน้า 179) กล่าวว่า "ภิกษุรูปหนึ่งชื่อ โคภรณ์ หรือ ภารณ" และเพ็ชรี สุมิตร (2545, หน้า 474) ใช้ชื่อเรียกว่า ธรรมपालะ ซึ่งแตกต่างจากชื่อเรียกข้างต้นทั้งหมด หรือบางแห่งเรียกแบบผสมว่า ธรรมรัตน์โคภรณ์ ก็มีปรากฏอยู่



ตัวท่านทรงจำ ท่องสวดพระสูตรและศาสตร์ (ศาสตร์ หมายถึง คัมภีร์ประเภท อรรถาธิบาย อาทิ พระอภิธรรม คัมภีร์อธิบายพระสูตร เป็นต้น) ได้กว่าหมื่นวรรค มีฐานะเป็นอาจารย์ของบัณฑิตทั้งหลายแห่งอินเดียประเทศ ท่านอยู่เจียวมีความ เห็นว่า พระสมณะธรรมรัตนรูปนี้เป็นผู้แปลคัมภีร์ 42 บท

3. พระอันซือเกา (安世高) เป็นรัชทายาทแห่งปาร์เซีย แต่ได้สละตำแหน่ง กษัตริย์ยกให้กับพระปิตุลา แล้วจึงออกผนวชเป็นพระสมณะ มีความเชี่ยวชาญทั้ง พระสูตรและพระอภิธรรม รวมทั้งเรื่องการเจริญภาวนา ดังนั้นจึงได้แปลคัมภีร์เป็น จำนวนมาก อาทิ อานาปานสติ โยคาจารย์ภูมิ

4. พระโลกเกษม (支樓迦讖) ในชีวิตประวัติต่านโลกเกษม มีชีวิตประวัตี ทั้งพระและอุบาสกท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวิตประวัติต่านจูฝัวฉั่ว (竺佛朔) ชีวิตประวัติต่านอันเสวียน (安玄) ชีวิตประวัติต่านเหยียนฝัวเถียว (嚴佛調) ชีวิตประวัติต่านจื่อเห้ย (支曜) ชีวิตประวัติต่านคังจวี (康巨) และชีวิตประวัติต่าน คังเม้งเสียง (康孟詳)

5. พระธรรมกาล (曇柯迦羅) ในชีวิตประวัติต่านธรรมกาล มีชีวิตประวัตี พระสมณะท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวิตประวัติต่านสังฆวรมัน (康僧鎧) ชีวิตประวัตี ท่านธรรมสัตย์ (曇帝) และชีวิตประวัติต่านปั๋วเหยียน (帛延) (ดูรายละเอียดจาก ตารางในหัวข้อที่ 3 ประกอบ)

6. พระคังเซียงฮ่วย (康僧會, สังฆปาละ) (ดูรายละเอียดในบทแปลของ บทความนี้)

7. พระวิชนะ (維祇難) เป็นชาวอินเดีย โดยร่วมกับพระสมณะชาว อินเดียจูลวีเหยียน (竺律炎หรือบางแห่งเรียกว่า จูเจียงเหยียน 竺將炎) และ อุบาสกจื่อเซียนทำงานแปลคาถาธรรมบท⁵ ในชีวิตประวัตีพระสมณะวิชนะ มีชีวิตประวัติต่านอื่นแทรกเสริมในตอนที่ทำให้การแปลคัมภีร์คาถาธรรมบทแต่อยู่ คนละสมัย ได้แก่ ชีวิตประวัติต่านฝ่าลี่ (法立) อยู่ในรัชสมัยของพระเจ้าจักรพรรดิฉินฮั่น

⁵ ดูรายละเอียดในภาคผนวกข้อ 2



ราชวงศ์จิ้นตะวันตก (290-307) และชีวประวัติท่านฝ่าจี้ (法巨) อยู่ในรัชสมัยของพระเจ้าจักรพรรดิจิ้นฮั่น ราชวงศ์จิ้นตะวันตก

8. พระธรรมรักษ์ (竺曇摩羅刹) ในชีวประวัติท่านธรรมรักษ์ มีชีวประวัติอุบาสกท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวประวัติท่านเน่เฉิงยฺเหวียน (聶承遠) และชีวประวัติท่านเน่เต้าเจิน (聶道真)

9. พระบ้ายเหวียน (帛遠) ในชีวประวัติท่านบ้ายเหวียน มีชีวประวัติท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวประวัติท่านปั่วฝ่าจี้ (帛法祚) และชีวประวัติท่านเว่ยซือตู้ (衛士度)

10. พระศรีมิตร (帛尸梨密多羅)

11. พระสังฆฤติ หรืออาจเรียกว่า สังฆภัทร (僧伽跋澄) ในชีวประวัติท่านสังฆฤติ มีชีวประวัติพระสมณะท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวประวัติท่านพุทธรักษ์ (佛圖羅刹)

12. พระธรรมนันทิน หรืออาจเรียกว่า ธรรมนันทะ (曇摩難提) ในชีวประวัติท่านธรรมนันทิน มีชีวประวัติท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวประวัติท่านเจ้าเจิ้ง (趙正)

13. พระสังฆเทวะ (僧伽提婆) ในชีวประวัติท่านสังฆเทวะ มีชีวประวัติพระสมณะท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวประวัติท่านสังฆรักษ์ (僧伽羅叉)

14. พระจูฝัวเนี่ยน (竺佛念)

15. พระธรรมยศ (曇摩耶舍) ในชีวประวัติท่านธรรมยศ มีชีวประวัติท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวประวัติท่านจูฝ้าตู้ (竺法度)

16. พระกุมารชีวะ (鳩摩羅什)

17. พระปุณฺณตาระ (弗若多羅)

18. พระธรรมรุจิ (曇摩流支)

19. พระวิมลากษะ (卑摩羅叉)

20. พระพุทธยศ (佛陀耶舍)

21. พระพุทธภัทร (佛馱跋陀羅)



22. พระธรรมเกษม (曇無讖) ในชีวประวัติท่านธรรมเกษม มีชีวประวัติท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวประวัติท่านอันหยางโหว (安陽侯) ชีวประวัติท่านเต้าฝู (道普) ชีวประวัติท่านฝ่าเซิง (法盛) ชีวประวัติท่านจู้ฝ่าเหวย (竺法維) และชีวประวัติท่านซือเซิงเปียว (釋僧表)

23. พระฝ่าเสียน (釋法顯) เป็นพระชาวจีนจาริกเดินทางไปอินเดียเพื่ออัญเชิญพระวินัยกลับมาสู่มาตุภูมิ ได้สร้างตำนานบทใหม่ให้กับพระชาวจีนผู้ที่จะเดินทางจาริกไปยังอินเดียสถาน ด้วยการออกเดินทางในวัยราว 60 ปี และรอดชีวิตกลับมาสู่แผ่นดินเกิดได้อย่างอัศจรรย์ ได้แปลพระวินัย อีกทั้งยังเขียนบันทึกการเดินทางจาริกไปยังอินเดียของตนเอง เป็นมรดกตกทอดมาถึงปัจจุบัน ซึ่งมีคุณค่าและเป็นประโยชน์ในการศึกษาอย่างยิ่ง

24. พระธรรมโมคตะ (釋曇無竭)

25. พระพุทธชีวะ (佛馱什)

26. พระพุทธวรมัน (浮陀跋摩)

27. พระซือจื้อเหยียน (釋智嚴)

28. พระซือเป่ายหวิน (釋寶雲)

29. พระคุณวรมัน (求那跋摩)

30. พระสังฆวรมัน (僧伽跋摩)

31. พระธรรมมิตร (曇摩密多)

32. พระซือจื้อเหมิง (釋智猛)

33. พระกาลยศ (曁良耶舍) ในชีวประวัติท่านกาลยศ มีชีวประวัติพระสมณะท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชีวประวัติท่านสังฆทัตตะ (僧伽達多) และชีวประวัติท่านสังฆตราตะ (僧伽羅多哆? ควรจะแก้ไขเป็น僧伽多羅哆)⁶

⁶ คำว่า 僧伽羅多哆 ควรจะแก้ไขเป็น 僧伽多羅哆 หรือ 僧伽多羅 เนื่องจากในคัมภีร์ เกาเจิงจ้วน ได้แปลเป็นภาษาจีนว่า 衆濟 ซึ่งตรงกับคำสันสกฤตว่า สังฆตราตะ ในที่นี้จะเขียนว่า สังฆตราตะ



34. พระคุณภัทร (求那跋陀羅) ในชีวประวัติท่านคุณภัทร มีชีวประวัติพระสมณะท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชิวประวัติท่านรัตนมติ (阿那摩低)⁷

35. พระคุณวฤทธิ (求那毘地) ในชีวประวัติท่านคุณวฤทธิ มีชีวประวัติพระสมณะท่านอื่นแทรกเสริม ได้แก่ ชิวประวัติท่านสังฆปาละ หรืออาจเรียกว่า สังฆวรมัน (僧伽婆羅)

จากข้อมูลข้างต้น แม้จะกล่าวว่าเป็นหมวดพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร แต่ก็มิได้หมายความว่า ความสามารถด้านอื่น ๆ จะไม่มีเลย ดังเช่นพระสมณะคังเซียงฮุย แม้จะได้รับการจัดอยู่ในหมวดดังกล่าวก็ตาม แต่หากพิจารณาตามชีวประวัติในบันทึกจะเห็นได้ว่า มีทั้งการสร้างวัดในพระพุทธศาสนา การอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุ การเทศนาอบรม งานแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนา ซึ่งอาจมีบางท่านตั้งคำถามว่า พระสมณะคังเซียงฮุยสำคัญเพราะงานแปลหรืองานสร้างวัดสำหรับประเด็นนี้ผู้เขียนพิจารณาว่า หากอ้างอิงตามความเห็นของผู้ประพันธ์คือท่านฮุยเจียว ก็จะเห็นได้ชัดว่า ท่านผู้ประพันธ์จัดให้พระสมณะคังเซียงฮุยอยู่ในหมวดพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร ดังนั้นจึงให้ความสำคัญกับผลงานด้านการแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนาของพระสมณะคังเซียงฮุยมากกว่าผลงานด้านอื่น ๆ หรือไม่ ดังที่ท่านฮุยเจียวได้กล่าวสรุปดี แสดงเหตุและชี้ให้เห็นความสำคัญในหมวดพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปลพระสูตร และยกให้เป็นหมวดแรกตามที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น หรือแม้แต่ท่านฮุยเจียวซึ่งเป็นผู้ประพันธ์ถึงท่านจะเป็นพระนักการศึกษามุ่งด้านปริยัติ แต่ก็ทำหน้าที่เป็นพระนักเผยแผ่พระศาสนาควบคู่กันไป โดยพิจารณาจากประวัติของท่านที่บันทึกดังนี้

มีความรู้ทั้งในและนอกพระพุทธศาสนา ได้ศึกษาพระสูตร
และพระวินัยอย่างแตกฉาน... เมื่อถึงฤดูกาลแห่งวันสันต์และ
คิมหันต์ ท่านได้ออกเผยแผ่พระสัทธรรม ช่วงสารทฤดูและ

⁷ ในคัมภีร์ เกาเซียงจ้วน แปลคำว่า 阿那摩低 เป็นภาษาจีนว่า 宝意 ซึ่งจะตรงกับคำสันสกฤตว่า รัตนมติ



เหม็นด์ ท่านทำงานด้านการประพันธ์ รัตนคัมภีร์อธิบาย
พระสูตร [อาทิ] คัมภีร์อธิบายมหาปริณิรวาณสูตร 10 ผูก
และคัมภีร์อธิบายพรหมชาลสูตร⁸

ดังนั้นแม้จะกล่าวว่าเป็นหมวดพระสมณะผู้มีคุณูปการในการแปล
พระสูตรก็ตาม แต่ท่านอยู่เยี่ยงก็ได้ละเลยในการบันทึกเรื่องราวหรือผลงานอื่น ๆ
ตามข้อมูลที่สามารถรวบรวมได้ เพราะนี่เป็นบันทึก “ชีวประวัติ” ของพระสมณะ
ที่ต้องรวบรวมเรื่องราวทั้งชีวิตของพระสมณะรูปนั้น ๆ รวมถึงผลงานของท่าน
เหล่านั้นด้วยเช่นกัน

3. ภาพรวมของพระพุทธศาสนาในยุคสามก๊ก

สามก๊กเป็นชื่อวรรณกรรมอิงประวัติศาสตร์จีนที่บ้านเรารู้จักกันอย่าง
แพร่หลาย หากกล่าวถึงสามก๊ก คนส่วนใหญ่มักจะนึกไปถึงการทำสงคราม ยุทธวิธี
การรบ ดังนั้นเมื่อกล่าวถึงตัวละครที่เป็นเจ้าก๊กคือ โจโฉ เล่าปี่ ชุนกวน คงไม่มีภาพ
ใด ๆ เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาอยู่ในความคิดคำนึง แต่ในความเป็นจริง ตามหลักฐาน
ที่บันทึกได้พบว่ามีข้อมูลเกี่ยวกับการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในยุคสามก๊กปรากฏ
อยู่ในคัมภีร์ เกาเซิงจ้วน

ยุคสามก๊กนั้นเป็นยุคที่มีช่วงเวลาสั้นมาก หากคำนวณเวลาแล้ว นับได้
เพียง 60 ปี โดยเริ่มตั้งแต่ปีที่พระเจ้าโจผี ล้มล้างราชวงศ์ฮั่นตะวันออก แล้ว
ปราบดาภิเษกตนเองเป็นพระเจ้าจักรพรรดิองค์แรกแห่งยุคสามก๊ก ตรงกับปีคริสต์ศักราช
220 จนถึงปีแห่งการล่มสลายของง่อก๊กซึ่งเป็นก๊กสุดท้ายแห่งยุคสามก๊ก โดยกองทัพ

⁸ 學通内外博訓經律... 春夏弘法秋冬著述。撰涅槃義疏十卷及梵網
經疏行世 (พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 50 เลขที่ 2060 หน้า 471b14-16).



ของพระเจ้าสุมาเอียนแห่งราชวงศ์จิ้นในคริสต์ศักราช 280⁹ อย่างไรก็ตามหากพิจารณาในแง่การแบ่งช่วงประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในจีน ก็ไม่ได้มีการแบ่งแบบแยกขาดกันระหว่างยุคอันตะวันออกและยุคสามก๊ก แต่นับรวมเป็นช่วงต้นในยุคแรกของประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในจีน

เป็นที่ทราบกันดีว่า สามก๊ก ประกอบไปด้วยวุยก๊ก ผู้นำคือโจโฉ, จ๊กก๊ก ผู้นำคือ เล่าปี่ และง่อก๊ก ผู้นำคือ ซุนกวน ซึ่งเป็นปฏิปักษ์ต่อกัน แต่ก็มีความร่วมมือกันบ้างให้เห็นเป็นคราไป ถึงจำนวนรวมของก๊กจะนับได้เพียง 3 ซึ่งเป็นจำนวนตัวเลขที่ไม่มากก็ตาม แต่ก็มิได้หมายความว่า การไปเผยแผ่พระพุทธศาสนายังก๊กทั้ง 3 จะประสบความสำเร็จทั้งหมด ในความเป็นจริงตามบันทึกพบว่า มีเพียง 2 ก๊กเท่านั้น ได้แก่ วุยก๊ก และง่อก๊ก ที่บุคลากรทางพระพุทธศาสนาเดินทางไปเผยแผ่และมีผลงานของการเผยแผ่พระศาสนาเกิดขึ้นอย่างเป็นรูปธรรม โดยเฉพาะด้านการแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนา ส่วนจ๊กก๊กที่เป็นก๊กของเล่าปี่นั้น แทบจะเรียกได้ว่าเป็นศูนย์ เนื่องจากไม่มีข้อมูลเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาปรากฏให้เห็นอย่างเป็นรูปธรรมเลย ถึงแม้จะพบหลักฐานคำว่า “จ๊ก” ปรากฏในบันทึกว่า “คัมภีร์ ศุริงคมสมาธิสูตร 2 ผูก จ๊ก ไม่ปรากฏผู้แปล”¹⁰ แต่คำว่า “จ๊ก” ในที่นี้ ก็ไม่ได้ให้ความหมายชัดเจนว่าคืออะไร ดังนั้นในช่วง 60 ปี ของยุคสามก๊กนี้ กระแสธารแห่งพุทธธรรมได้หลั่งไหลเข้าสู่วุยก๊กที่อยู่ทางตอนเหนือ มีลั่วหยางเป็นเมืองหลวง และง่อก๊กที่อยู่ทางตอนใต้ของแม่น้ำแยงซี มีเจี้ยนเย่ (หนานจิง หรือชื่อเรียกที่คนไทยคุ้นหูคือหนานกิง) เป็นเมืองหลวง ทั้ง 2 ก๊กนี้ ถือเป็นแหล่งชุมนุมปราชญ์บัณฑิตทางพระพุทธ

⁹ ตามบันทึกประวัติศาสตร์จิ้น จะนับได้เพียง 45 ปี (ปีคริสต์ศักราชที่ 220-265) โดยเริ่มคำนวณจากปีคริสต์ศักราช 220 เป็นปีที่พระเจ้าโจผีล้มล้างราชวงศ์ฮั่นตะวันออก แล้วปราบดาภิเษกตนเองเป็นพระจักรพรรดิองค์แรกแห่งวุยก๊ก จนถึงปีคริสต์ศักราช 265 เป็นปีที่สุมาเอียนบีบบังคับพระเจ้าโจฮวนสละราชสมบัติ แล้วตั้งตนเป็นปฐมจักรพรรดิแห่งราชวงศ์จิ้น พระนามว่า พระจักรพรรดิจิ้นอู่

¹⁰ 出三藏記集，舊錄有蜀首楞嚴二卷未詳誰出 (พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 55 หน้า 14a16)



ศาสนาทั้งในประเทศและต่างประเทศ โดยเฉพาะผู้เชี่ยวชาญทางด้านการแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนา เพื่อให้เห็นภาพรวมในการเดินทางของพระพุทธศาสนาสู่ก๊กทั้ง 2 ข้างต้น จะกล่าวโดยสังเขปดังนี้

วูยก๊ก

ก๊กนี้มีอาณาเขตครอบคลุมด้านเหนือและได้แผ่ขยายอาณาจักรไปรอบทิศ โดยทางตะวันออกเฉียงเหนือ ได้มีบันทึกเกี่ยวกับการทำสงครามระหว่างวูยก๊กกับโคกูรยอ (高句麗) ซึ่งเป็นจักรวรรดิเกาหลีโบราณ นอกจากนั้นยังกล่าวถึงราชินีอิมิโกะ (卑弥呼) แห่งอาณาจักรวะ (倭国 หรือเรียกว่า ยามาไต่หรือยามาไต้ 邪馬台) ซึ่งในปัจจุบันก็คือประเทศญี่ปุ่น ทรงส่งเครื่องบรรณาการมาถวายแด่พระเจ้าโจฮอง (เฉาฟาง) ในปีเจิ้งจื่อ (正始) ที่ 4 (ราวคริสต์ศักราชที่ 243)¹¹

ทางด้านตะวันตก ประเทศแถบเส้นทางสายไหมก็ได้ส่งเครื่องบรรณาการมาถวายแด่พระเจ้าโจผี (พระเจ้าเฉาพี, พระจักรพรรดิเหวินแห่งเว่ย) ในปีแรกของหวงชู (黃初 คริสต์ศักราชที่ 220) ซึ่งตรงกับปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้าโจผี อาทิ ประเทศอัคคิน (焉耆 เอียนฉี ภาษาไทยคือ อัคคี หรือ อัคนี, ในบันทึกของท่านฝ่าเสียนและถังซำจิ้งก็มีบันทึกเกี่ยวกับประเทศนี้ไว้ โดยท่านฝ่าเสียนใช้คำว่า 烏夷 ส่วนพระถังซำจิ้งใช้คำว่า 阿耆尼 ซึ่งเป็นคำถอดเสียงของชื่อประเทศนี้ทั้ง 2 ศัพท์) ไซตาน (于闐, มีปรากฏในบันทึกของท่านฝ่าเสียน) (Kamata, 1982, p. 169)

ต่อมาในรัชศกหวงชูปีที่ 3 (คริสต์ศักราชที่ 222) ก็เป็นประเทศชานชาน (鄯善, มีปรากฏในบันทึกของท่านฝ่าเสียน) กุละ (龜茲, มีปรากฏในบันทึกของพระถังซำจิ้ง) และไซตาน ได้ส่งเครื่องบรรณาการมาถวาย (Kamata, 1982, p. 169) อีกทั้งยังมีบันทึกว่า วสุทเวะ (波調) จักรพรรดิแห่งราชวงศ์กุซันที่มี

¹¹ 三国志 魏書 少帝紀.



อาณาจักรอยู่ไกลโพ้นถึงอินเดียโบราณ ทรงส่งทูตมาเจริญสัมพันธไมตรีกับพระเจ้าโจยอย (ซึ่งก็คือพระเจ้าจักรพรรดิหมิงแห่งเว่ย, เฉาจู๋ย) ในปีไถ่เหอ (太和) ที่ 3 (คริสต์ศักราช 229)¹² ดังนั้น การมีสัมพันธภาพระหว่างก็ก้วยกับแคว้นอื่นทางอินเดียและเอเชียกลาง ได้นำมาซึ่งการพัฒนาเส้นทางคมนาคมด้านตะวันตก ทำให้การเดินทางเผยแผ่ของพระสมณะจากอินเดียและเอเชียกลางที่เข้ามาในก็ก้วยในสมัยนั้นก็ใช้เส้นทางนี้ อาทิ พระธรรมกาลชาวอินเดีย พระสังฆวรมันชาวชอกเดียวน และพระธรรมสัตย์ชาวปาร์เธียน (Kamata, 1982, p. 170)

ง่อ๊ก

ง่อ๊กเป็นศูนย์กลางของดินแดนเจียงหนาน มีเจี้ยนเย่เป็นเมืองหลวงแผ่คลุมลงไปถึงตอนเหนือของทางเวียดนาม เมื่อเปรียบเทียบกับขุยก็กและจ๊กก็กถือเป็นก็กที่มีสงครามการรบน้อยกว่า 2 ก็กดังกล่าว ตามบันทึกต่าง ๆ ได้อ้างว่ามีการใช้เส้นทางคมนาคมทางน้ำในการติดต่อกับประเทศต่าง ๆ โดยสมัยพระเจ้าซุนกวนทรงส่งคังไถ่และจูยิ๋งออกไปยังดินแดนต่าง ๆ และได้มีการจดบันทึกเรื่องราวของประเทศต่าง ๆ ที่ได้ยินได้ฟังมา หรือก่อนหน้านั้นในสมัยฮั่นตะวันออกทั้งโรมและอินเดียก็ได้ใช้เส้นทางคมนาคมทางน้ำเพื่อติดต่อกับทางประเทศจีนด้วย (Kamata, 1982, p. 170)¹³

ในการเดินทางมาของพระพุทธศาสนา ก็มีพระสมณะคังเซิงฮู่ที่มาจากเจียวจื่อ (交趾, Jiāozhǐ ใกล้กับกรุงฮานอย เวียดนาม) เดินทางมาถึง ณ เจี้ยนเย่

¹² 三國志 卷三 魏書三 明帝紀第三, 大月氏王波調遣使奉獻, 以調爲親魏大月氏王.

¹³ ส่วนในตำราแปลภาษาไทยที่มีบันทึกเรื่องราวของจูยิ๋งและคังไถ่ (แต่มีการถอดเสียงต่างกันโดยถอดเสียงว่า คังไถ่และซูยิ๋ง) ได้แก่ หนังสือประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ : สุวรรณภูมิ-อุษาคเนย์ภาคพิสดาร เล่ม 1 หน้า 42 โดยแปลจากหนังสือ A History of South-East Asia ของ ดี.จี.อี. ฮอลล์ มีคณะทำงานการแปล โดย ศ.(พิเศษ) ดร.ชาญวิทย์ เกษตรศิริ เป็นบรรณาธิการ



ในกรณีพระรูปนี้มีประเด็นที่น่าสนใจหลายประเด็นดังนี้

1. บรรพบุรุษของท่านคังเซียงฮู่เป็นชาวซอกเดียน (Sogdian) ซึ่งมีการค้าอยู่ที่อินเดีย แต่เนื่องจากความจำเป็นของการทำธุรกิจ จึงทำให้บิดาของท่านได้เดินทางมาที่เจียวจื่อ¹⁴ ตรงจุดนี้ก็ไม่ปรากฏข้อมูลว่า ใช้เส้นทางอะไรในการเดินทางจากอินเดียมาถึงเจียวจื่อ ซึ่งเป็นไปได้หรือไม่ว่า อาจเดินทางโดยใช้เส้นทางคมนาคมทางน้ำ

2. ท่านคังเซียงฮู่บรรพชาอุปสมบทที่เจียวจื่อ¹⁵ โดยในปีคริสต์ศักราช 247 ได้เดินทางไปที่เจียนเย่¹⁶ จากข้อมูลการเข้าสู่เพศภาวะแห่งการเป็นบรรพชิตของท่านคังเซียงฮู่แสดงให้เห็นว่า พระพุทธศาสนาได้มีการลงหลักปักฐานมาก่อนแล้วที่เจียวจื่อหรือไม่

ส่วนบุคลากรที่มีความรู้ทางพระพุทธศาสนาอีกท่านคือ อุบาสกจื่อเซียน (支謙) เดินทางจากลั่วหยางที่อยู่ทางตอนเหนือ หลบความวุ่นวายทางการเมืองลงทางใต้ในช่วงสิ้นสุดของยุคฮั่นตะวันออกรัชสมัยของพระเจ้าเหี้ยนเต้ (พระเจ้าจักรพรรดิฮั่นเซี่ยน) โดยจื่อเซียนได้เข้ามารับราชการอยู่กับพระเจ้าซุนกวน ก่อนหน้าท่านคังเซียงฮู่จะเดินทางมาถึงง่อก๊ก ทำหน้าที่ถวายความรู้แก่เชื้อพระวงศ์ และได้แปลคัมภีร์พระพุทธศาสนา¹⁷ แต่เนื่องจากไม่ใช่พระสงฆ์และมีหน้าที่ในพระราชสำนัก ดังนั้นอาจเป็นเหตุทำให้ท่านฮู่เจียวมีความเห็นดังที่ปรากฏในคัมภีร์

¹⁴ 康僧會。其先康居人。世居天竺。其父因商賈。移于交趾。(พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 50 หน้า 325a13-14).

¹⁵ 二親並終。至孝服畢出家。(พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 50 หน้า 325a14-15).

¹⁶ 僧會欲使道振江左興立圖寺。乃杖錫東遊。以吳赤烏十年。(พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 50 หน้า 325b4-6). ดูรายละเอียดในบทแปลประกอบด้วยในหัวข้อ 4. การอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุของพระคังเซียงฮู่

¹⁷ ดูรายละเอียดในภาคผนวกข้อ 3



เกาเซิงจ้วน ว่า “ในเวลานั้น พระพุทธศาสนาเพิ่งจะเริ่มเข้าสู่แผ่นดินอู่ (ง่อก๊ก) การเผยแผ่ [พระศาสนา] ยังไม่สมบูรณ์พร้อม”¹⁸ ต้องรอจนกระทั่งพระคังเซิงฮุย เดินทางมาง่อก๊ก เพื่อทำหน้าที่เผยแผ่พระศาสนาให้สำเร็จลุล่วง

ดังนั้นหากพิจารณาตามข้อมูลข้างต้น อุบาสกจื่อเซียน (支謙) อาจถือได้ว่าเป็นผู้บุกเบิก แต่ที่ได้ชื่อว่าเป็นผู้นำพระพุทธศาสนามาปักหลักที่เจียงหนาน อย่างแท้จริงคือ พระคังเซิงฮุย

(อนึ่ง ในคัมภีร์ เกาเซิงจ้วน ไม่ได้กล่าวถึงอุบาสกจื่อเซียนในฐานะเป็น ชีวประวัติหลัก เป็นเพียงชีวประวัติที่แทรกอยู่ในชีวประวัติพระคังเซิงฮุย อาจเป็น เพราะว่าการวัดอุปสรรคของคัมภีร์ เกาเซิงจ้วน เป็นการรวบรวมชีวประวัติของ พระสมณะ ลำดับตามยุคสมัย และมีชีวประวัติพระและฆราวาสอื่น ๆ แทรกใน ชีวประวัติพระสมณะที่เป็นหลักทั้งหลาย)

ที่กล่าวมาข้างต้น เป็นภาพรวมในการเดินทางของพระพุทธศาสนาสู่ขุยก๊ก และง่อก๊ก ส่วนข้อมูลด้านบุคลากรของพระพุทธศาสนาที่อยู่ในสมัยสามก๊กตาม คัมภีร์ เกาเซิงจ้วน สามารถสรุปเป็นตารางข้อมูลได้ดังนี้

¹⁸ 時孫權已制江左。而佛教未行. (พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 50 หน้า 325a17-18).



ตารางข้อมูลบุคลากรทางพระพุทธศาสนาสมัยสามก๊กที่ปรากฏในคัมภีร์เกาเจิงจ้วน

ปีที่เดินทางมาถึง	ก๊ก	ชื่อบุคคล	ผลงาน
คริสต์ศักราช 222	ง่อก๊ก	จื่อเซี่ยน (支謙)	แปลคัมภีร์ วมลเกียรตินิเทศสูตร มหาปริณิรวาณสูตร คาถาธรรมบทเป็นต้น
คริสต์ศักราช 224	ง่อก๊ก	วิมนะ (維祇難)	ร่วมกับจู่ลี่เหยียน (竺律炎 หรือ บางแห่งเรียกว่า จู่เจียงเหยียน 竺將炎 เป็นชาวอินเดีย แต่การถอดเสียงจาก ชื่ออินเดียเดิมเป็นภาษาจีน มีการเพี้ยน เสียง ทำให้ไม่สามารถทราบชื่ออินเดีย เดิมได้ จึงเรียกตามคำจีนที่ถอดเสียงมา) และอุบาสกจื่อเซี่ยน แปลคัมภีร์ศาธา ธรรมบท
คริสต์ศักราช 247	ง่อก๊ก	คังเซิงฮุย (康僧會)	สร้างวัดและสถูปที่เจี้ยนเย่แปลคัมภีร์ อักษุสาหสริกาปรัชญาปารมิตา ลิวตู่จีจิง (六度集經) เป็นต้น
ช่วงปีคริสต์ศักราช 249-252	วุยก๊ก	ธรรมกาล (曇柯迦羅)	แปลคัมภีร์ พระวินัยของนิกายมหาสังฆิกะ
ช่วงปีคริสต์ศักราช 249-252	วุยก๊ก	สังฆวรมัน (康僧鎧)	แปลคัมภีร์ อัครทัตตปริปจฉา และ อื่น ๆ อีกจำนวน 4 คัมภีร์
ช่วงปีคริสต์ศักราช 254-256	วุยก๊ก	ธรรมสัตย์ (曇帝)	แปลคัมภีร์ พระวินัยของนิกายธรรม คุปตะกะ
ช่วงปีคริสต์ศักราช 256-260	วุยก๊ก	ปัวเหยียน (帛延)	แปลคัมภีร์ สุขาวตวิญหะ (仏說無量 清淨平等覺經) และอื่น ๆ อีกจำนวน 6 คัมภีร์



4. ชีวิตประวัติของพระคังเซิงฮู่

บรรพบุรุษของท่านคังเซิงฮู่เป็นชาวชอกเตียน ทำการค้าอยู่ที่อินเดีย เนื่องด้วยธุรกิจการค้า บิดาของท่านจึงได้ย้ายไปที่เจียวจื่อ (交趾, Jiāozhǐ กรุงฮานอย เวียดนาม) ไม่ปรากฏข้อมูลเกี่ยวกับวันเดือนปีเกิดของท่านว่าเป็นเมื่อใด ทราบแต่เพียงว่าเมื่อท่านคังเซิงฮู่อายุได้ 10 ปี ก็ได้พบความสูญเสียครั้งยิ่งใหญ่คือ ทั้งบิดามารดาได้ละโลกไป หลังจากนั้นท่านได้เข้าสู่ร่มกาสาวพัสตร์ ศึกษาพระธรรมวินัย จนแตกฉานในพระไตรปิฎก สามารถสรุปสาระสำคัญและรจนาคัมภีร์อธิบายต่าง ๆ ออกมา นอกจากนั้น ยังรอบรู้ในคัมภีร์ทั้ง 6 ได้แก่ 1. ชี้อจิง (詩經) 2. ชูจิง (書經) 3. หลี่ (禮) 4. เยว่จิง (樂經) 5. อี้จิง (易經) 6. ชุนชิว (春秋)¹⁹ รวมถึงวิชาดาราศาสตร์และคัมภีร์โบราณอื่น ๆ อีกมากมาย แวให้เห็นความโดดเด่นในด้านการศึกษาทั้งในและนอกพระพุทธศาสนา ตั้งปณิธานจะเผยแผ่พระศาสนาในดินแดนเจียงหนาน จึงได้ออกเดินทางมุ่งสู่เจี้ยนเย่²⁰

ท่านคังเซิงฮู่พำนักอยู่ที่เจี้ยนเย่ตั้งแต่สมัยของพระเจ้าซุนกวนจนถึงสมัยของพระเจ้าซุนโฮ ซึ่งหากไล่เรียงลำดับและเวลาการครองราชย์จะได้ดังนี้

- 1) ซุนกวน (孫權) ระยะเวลาครองราชย์คือ ช่วงปีคริสต์ศักราช 229-252
- 2) ซุนเหลียง (孫亮) ระยะเวลาครองราชย์คือ ช่วงปีคริสต์ศักราช 252-258
- 3) ซุนฮิว (孫休) ระยะเวลาครองราชย์คือ ช่วงปีคริสต์ศักราช 258-264
- 4) ซุนโฮ (孫皓) ระยะเวลาครองราชย์คือ ช่วงปีคริสต์ศักราช 264-280

ตามบันทึกคัมภีร์ **เกาเซิงจ้วน** กล่าวถึงประวัติของท่านคังเซิงฮู่ในสมัยพระเจ้าซุนกวนและพระเจ้าซุนโฮเท่านั้น แม้จะไม่ได้บันทึกทุกรายละเอียดก็ตาม แต่ก็ทำให้เห็นและคิดตามได้ว่า พระนักเผยแผ่ท่านนี้ต้องมิกำลังใจและความตั้งใจอย่างมาก เพราะไม่ใช่เรื่องง่ายในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในยุคสมัยที่มีแต่

¹⁹ ดูรายละเอียดในภาคผนวกข้อ 4

²⁰ ดูรายละเอียดในภาคผนวกข้อ 5



ความกระหายสงคราม ยิ่งไปกว่านั้นเมืองเจียนเย่ที่ไปเผยแผ่พระศาสนากียังไม่มีวัดในพระพุทธศาสนาปรากฏขึ้น

ท่านคังเซิงอยู่เป็นผู้ที่มีปณิธานแน่วแน่ในการเผยแผ่พระศาสนา ดำรงตนในเพศสมณะปฏิบัติศาสนกิจ ผ่านอุปสรรคนานัปการที่เข้ามาบั่นทอนกำลังใจและบางครั้งก็หมายถึงเอาถึงชีวิต แต่ก็มิได้ท้อถอย โดยทุ่มเททั้งชีวิตสร้างคุณูปการจนกระทั่งในปีคริสต์ศักราช 280 เดือน 9 ได้เกิดอาพาธและมรณภาพลง ณ วัดเจียนชู (建初寺 ทั้งหมดนี้เป็นชีวประวัติของท่านโดยสังเขป

5. บทสรุป

เรื่องราวการอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุของพระคังเซิงอยู่ในสมัยพระเจ้าซุนกวนยุคสามก๊ก (อ่านบทแปลที่อยู่ในส่วนสุดท้ายของบทความประกอบ) จบลงด้วยความสำเร็จในการสร้างทั้งวัดและสถาปนาแห่งแรกของพระพุทธศาสนาขึ้นที่เจียนเย่ ซึ่งเป็นเมืองหลวงของง่อก๊กในรัชสมัยของพระเจ้าซุนกวน โดยการเอาชีวิตเป็นเดิมพันของท่านคังเซิงอยู่ที่มุ่งมั่นในการเผยแผ่พระพุทธศาสนา ถือเป็นก้าวสำคัญในการปักหลักพระพุทธศาสนาในดินแดนเจียงหนาน ดินแดนอันอุดมสมบูรณ์มากด้วยนักปราชญ์บัณฑิต แม้กระนั้นก็ยังมิอุปสรรคครั้งใหญ่ต่อการเผยแผ่พระพุทธธรรมในกาลต่อมา เมื่อมีการเปลี่ยนผ่านมาถึงรัชสมัยของพระเจ้าซุนโฮ ผู้ซึ่งไม่ได้ให้ความนับถือพระพุทธศาสนาเลย มีความคิดที่จะทำลายล้างและได้ทำการลบหลู่ด้วยวิธีการต่าง ๆ นานา จนเกิดเหตุการณ์สำคัญที่ถือเป็นจุดเปลี่ยนในการเข้ามานับถือพระพุทธศาสนาของพระเจ้าซุนโฮที่จะกล่าวในตอนต่อไป



ชีวประวัติพระคังเซิงฮุยแห่งวัดเจียนชู่ (บทแปล)²¹

ตอน

การอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุของพระคังเซิงฮุยในรัชสมัยพระเจ้าซุนกวน

ในเวลานั้น พระพุทธศาสนาเพิ่งจะเริ่มเข้าสู่แผ่นดินอู๋ (ง่อก๊ก) การเผยแผ่ [พระศาสนา] ยังไม่สมบูรณ์พร้อม [ดังนั้น] ท่านคังเซิงฮุย (康僧會) จึงมีความปรารถนาที่จะทำให้พระพุทธธรรมเจริญรุ่งเรืองในดินแดนเจียงหนาน โดยมีเป้าหมายจะสร้างวัด [และสถูป เพื่อปักหลักเผยแผ่] ท่านจึงคว่ำไม้เท้าชักกระบะ²² ออกจาริกไปยังทิศบูรพา จนกระทั่งในปีชื้ออู (赤烏, Chīwū) ที่ 10 (ปีคริสต์ศักราชที่ 247) เมื่อท่านเดินทางมาถึงเจียนเย่ (建業, Jiànyè) ได้สร้างกุฏิ ประดิษฐานพระพุทธรูป ประพฤติปฏิบัติจริยาวัตรตามมรรคาแห่งพระศาสนา ประชาชนเมืองอู๋ (ชาวเมืองของง่อก๊ก) จึงได้เห็นพระสมณะเป็นครั้งแรก ก็รู้แต่เพียงเท่าที่ตาเห็นในรูปแบบภายนอกเท่านั้น ไม่ได้มีความเข้าใจว่า วิถีปฏิบัติของพระพุทธศาสนา [คืออะไร] ทำให้มีความระแวงสงสัยใน [พฤติกรรมของท่านคังเซิงฮุยที่ดู] ความผิดแปลกแปลกประหลาด จนขุนนางได้นำความไปกราบทูลพระเจ้าซุนกวนว่า

“มีคนเถื่อนเข้ามาอยู่ในแคว้น เขาเรียกตัวเองว่า ‘สมณะ’ พฤติกรรมและการแต่งกายไม่สอดคล้องกับจารีตประเพณีเรา [ดังนั้น] ควรเฝ้าสืบติดตามเรื่องนี้” พระเจ้าซุนกวนตรัสว่า

²¹ ดุราลัยละเอียดยในภาคผนวกข้อ 6

²² ไม้เท้าที่ทำให้เกิดเสียง ตัวไม้เท้าทำจากโลหะหรือไม้ หัวไม้เท้าจะมีรูปทรงคล้ายสถูปทรงโอคว่ำ มีที่แขวนห่วงเหล็กสามห่วงบ้าง สี่ห่วงบ้าง เพื่อทำให้เกิดเสียงดัง เป็นหนึ่งในเครื่องใช้ของพระ ดุราลัยละเอียดที่ Amano (1988, pp. 286-287).



“เมื่อนานมาแล้ว พระจักรพรรดิอันหมิง ได้ฝ่าฝืนถึงเทพเจ้านามว่า “พุทธะ”²³ สมณะรูปนี้อาจปฏิบัติตามสายจารีตสืบต่อจากพุทธะผู้นั้นหรือไม่”

จากนั้น จึงมีรับสั่งให้ท่านคังเซิงฮุยเข้าเฝ้า แล้วตรัสถามว่า “[พุทธะ] มีคุณวิเศษอะไรบ้าง”

ท่านคังเซิงฮุยกราบทูลดังนี้ว่า

“‘พระตถาคต’ (พุทธะ) พระศาสดาของเราได้ปรินิพพานนานแล้ว แต่ไม่ว่าดินแดนแห่งใดก็ตาม หากมีพระบรมสารีริกธาตุ [ของพระศาสดา] ประดิษฐานอยู่ ณ ที่แห่งนั้นจะมีความสว่างไสวเจริญรุ่งเรือง ในอดีตกาลนานมาแล้ว พระเจ้าอโศกได้สร้างสถูป 84,000 องค์ [เพื่อประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุ] การสร้างสถูปและวัดเหล่านี้เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงให้เห็นถึงการเผยแผ่พระศาสนาที่สืบทอดกันมา”

[เมื่อได้ฟังดังนั้น] พระเจ้าซุนกวนทรงเห็นว่า ที่กล่าวมา [ทั้งหมด] เป็นการโอ้อวดเกินจริง จึงตรัสกับท่านคังเซิงฮุยว่า

“หากท่านสามารถนำสรีรธาตุของพุทธะ [มาอยู่ในมือท่านได้ เราจะให้ท่าน] สร้างสถูปเพื่อเก็บรักษาสິงนั้น แต่หากว่าสิ่งที่ท่านพูด ถูกพิสูจน์แล้วว่า เป็นเรื่องโง่เขลาผิดเพี้ยน บ้านเมืองก็จะมิบทลงโทษตามกฎหมายที่บังคับใช้กันเป็นปกติ” ท่านคังเซิงฮุย [ได้ฟังดังนั้น] จึงขอเวลา 7 วัน [จากนั้นได้เรียกประชุมและ] กล่าวกับศิษย์ทั้งหลายว่า

“พระพุทธรูปจะเจริญรุ่งเรืองหรือล่มสลายขึ้นอยู่กับโอกาสนี้ หากพวกเราไม่เอาชีวิตเป็นเดิมพัน [ในการอัญเชิญพระสารีริกธาตุของพระบรมศาสดา เพื่อ

²³ พระจักรพรรดิอันหมิงเป็นพระราชาองค์ที่สองของราชวงศ์ฮั่นตะวันออก ครองราชย์ช่วงคริสต์ศักราช 57-75 (58-75) ดำเนินเรื่องพระสุบินของพระราชาองค์นี้มีบันทึกในคัมภีร์ต่าง ๆ อาทิ 1) 弘明集 (พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 52 หน้า 4c26-5a8) 2) 出三藏記集 (พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 55 หน้า 42c18-28) 3) 後漢書 4) 後漢紀 5) 魏書 稽老志 6) 真誥 7) 水經注 8) 洛陽伽藍記 9) 冥祥記



ปัทมหลวงพ่อบุญมาในดินแดนนี้” ต่อแต่นี้ไปก็ไม่มีอะไรต้องทำอีกแล้ว [คงต้องตาย ตกลงตามกันด้วยโทษทัณฑ์จากบ้านเมือง]”

หลังจากนั้น จึงพร้อมใจกันเข้าห้องปฏิบัติภาวนา ขำระกายวาทาใจให้ บริสุทธิ์ นำโณสัมฤทธิ์ [ที่จะอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุ] วางบนโต๊ะบูชา ทำการ จุดเครื่องหอมสักการะ แล้วจึงสวดอธิษฐานอัญเชิญ [พระบรมสารีริกธาตุ]

จนกระทั่งวันที่ 7 ได้สิ้นสุดลง ปรากฏว่า...

ไม่มีการเสด็จของพระธาตุหรืออานุกาฬใด ๆ เกิดขึ้นเลย

จึงขอร้องเป็นครั้งที่ 2 ให้ขยายเวลาไปอีก 7 วัน

...แต่ก็อีกเช่นเคย

ไม่มีผลลัพธ์ใด ๆ เกิดขึ้นเลยเหมือนดังครั้งแรก [เมื่อทราบเช่นนั้น] พระเจ้าขุนกวนตริส [อย่างเกรี้ยวกราด] ว่า “เรื่องราวนี้เป็นเล่ห์เพทุบาย” มี พระราชประสงค์ให้ลงโทษ แต่ท่านคงแข็งข้อย่อยอีกครึ่งเป็นครั้งที่ 3 ขอยืดเวลา ออกไปอีก 7 วัน พระเจ้าขุนกวนทรงให้การรับฟัง อนุโลมให้เป็นกรณีพิเศษ [ในครั้งนั้น] ท่านคงแข็งข้อย่อยจึงกล่าวกับศิษย์ของท่านว่า

“ขงจื้อ²⁴ เคยกล่าวไว้ว่า ‘หลังจากพระเจ้าโจวเหวินสวรรคตแล้ว อารยธรรม [แห่งราชวงศ์โจว] ก็ผากฝังไว้ที่เรา (ขงจื้อ) [ให้แบกรับภาระหน้าที่สืบต่อไปเพื่อ บ้านเมือง] มิใช่ฤา’²⁵

[เมื่อพระบรมศาสดาปรินิพพานไปแล้ว หลงเหลือไว้เพียงพระธรรมวินัย และพระบรมสารีริกธาตุของท่าน ภาระในการประกาศพระศาสนาสืบไปคือพวก

²⁴ คำว่า 宣尼 เป็นคำเรียกขงจื้อโดยพระเจ้าฮั่นฝิง มีปรากฏอยู่ในคัมภีร์ 漢書 (Hirai, 1993, p. 29)

²⁵ มีปรากฏในคัมภีร์หลุนอี่ว บทที่ 9:5:2 (子罕 第九) เนื้อความต้นฉบับมีดังนี้ 文王 既沒，文不在茲乎 คัมภีร์หลุนอี่ว มีฉบับแปลไทย โดย ศาสตราจารย์ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ สามารถดูรายละเอียดคำแปลและการวิเคราะห์คำแปลได้ที่ สุวรรณา สถาอานันท์ (2555, หน้า 252, 396)



เราเหล่าสาวกทั้งหลาย] ทั้ง ๆ ที่อำนาจแห่ง [พระบรมสารีริกธาตุ] มีกล่าวอยู่ในพระพุทธรูป แต่พวกเราที่ไม่มีคุณวิเศษอันใดที่จะอัญเชิญให้มาปรากฏได้ หากจะต้องตายจากโทษทัณฑ์ในคราวนี้ ก็ขอสละชีวิต ยอมตายไปกับการอัญเชิญ [พระสารีริกธาตุของพระมุนี] ที่เหลือ 7 วันสุดท้ายนี้ของเรา”

จนกระทั่งถึงวันที่ 7 ในคราวที่ 3 เมื่อดวงอาทิตย์อัสดงตก แต่ก็ยังไม่มีปรากฏการณ์ใด ๆ เกิดขึ้นเลย ถึงจะเป็นเช่นนั้น ก็ไม่มีผู้ใดประหวั่นพรั่นพรึง [ในโทษตายที่จะมีขึ้นต่อหน้า]

แล้วเวลาก็กว้างเลยเข้าสู่ยาม 5²⁶

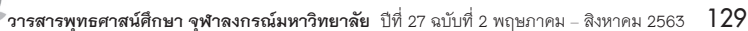
ทันใดนั้น...

[ทุกคน] ได้ยินเสียงก้องกังวาน เหมือนวัสดุโลหะใดสักอย่างกระทบถูก ตังมาจากข้างในโก [สัมฤทธิ์] ท่านคังเซิงอยู่ริบลุจากที่ เข้าไปพิสูจน์ดูด้วยตาตนเอง

ในที่สุด... พระบรมสารีริกธาตุ [ได้เสด็จมา] อยู่ [กับพวกท่านคังเซิงอยู่] เป็นผลสำเร็จ

เช้าวันต่อมา ท่านคังเซิงอยู่ [และคณะ] เดินทางไปเข้าเฝ้าพระเจ้าขุนกวน พร้อมขุนนางที่มาเข้าร่วมประชุม เพื่อจะพิสูจน์ดู [ในขณะนั้น ท่านกลางผู้คนทั้งหลาย พระบรมสารีริกธาตุ] ได้เปล่งรัศมีเป็นเปลวแสง 5 สี ส่องประกายเจิดจ้า อยู่เหนือโก พระเจ้าขุนกวนเสด็จเข้าไปใกล้ และยกโกขึ้นด้วยพระหัตถ์ของพระองค์เอง จากนั้นทรงเทลงในภาตสัมฤทธิ์ เมื่อพระบรมสารีริกธาตุได้ตกกระทบ ตัวภาต

²⁶ ยาม 5 หมายถึง ช่วงเวลา 3.00-5.00 น. การนับเวลาแบบจีนสมัยโบราณถือว่า ช่วงเวลา 19.00-5.00 น. เป็นยามค่ำ โดยแบ่งออกเป็นห้าช่วงดังนี้ ยามแรก หมายถึง ช่วงเวลา 17.00-21.00 น. ยาม 2 หมายถึง ช่วงเวลา 21.00-23.00 น. ยาม 3 หมายถึง ช่วงเวลา 23.00-1.00 น. ยาม 4 หมายถึง ช่วงเวลา 1.00-3.00 น. ยาม 5 หมายถึง ช่วงเวลา 3.00-5.00 น. (Hirai, 1993, p. 29)



ท่านคงแข็งอยู่สืบเข้ามาด้านหน้า แล้วกราบทูลว่า

หากนำอาวุธที่แข็งแกร่งและทรงพลังตั้งขวารู ซึ่งมีอาณาเขตตัดทำลายสรรพสิ่ง ชัดขวางใส่ ก็ไม่สามารถตัดเป็นชิ้นเล็กชิ้นน้อยได้”

พระเจ้าขุนกวนจึงรับสั่งให้นำ [พระบรมสารีริกธาตุเหล่านี้] นี้ ไปทอดสอบ
 พ่านคังเชิงฮุย [เห็นดังนั้น] จึงตั้งจิตอธิษฐาน [ต่อพระบรมสารีริกธาตุ] ว่า

“เมฆแห่งธรรมครอบคลุมท้องนา
ทุกหย่อมหญ้าต่างวอนขอรอดภัยฝน
พุทธธรรมจงปรากฏล้ำแดงตน
บันดาลลลคนถุณีพลิกครีธา”

จากนั้น [พระเจ้าขุนกวณ] ทรงสั่งให้วางพระบรมสารีริกธาตุลงบนพานที่ตั้งอยู่บนทั้งสี่เท้า และให้ผู้ทรงพลึง [ใช้ค้อนเหล็กเหวี่ยง] ทบลงไป ทันใดนั้นทั้งพานและทั้งได้ยุบยุบลงไป แต่ไม่ปรากฏความเสียหายใด ๆ ต่อพระบรมสารีริกธาตุเลย พระเจ้าขุนกวณทรงยินดีปลาบปลื้ม เกิดความศรัทธาเลื่อมใสอย่างมาก จึงรับสั่งให้สร้าง [วัดและ] สถูป [สำหรับประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุ] ในทันที

27 舍利所衝盤即破碎。ในประโยคต้นฉบับนี้ หากเราพิจารณาเกี่ยวกับตำนานหรือเรื่องเล่าที่กล่าวว่าพระบรมสารีริกธาตุสามารถแบ่งพระองค์เพื่อเพิ่มจำนวน จากมุมมองนี้เราอาจจะแปลได้อีกอย่างว่า "เมื่อพระบรมสารีริกธาตุตกกระทบลงบนตัวภาตสัมฤทธิ์ [พระบรมสารีริกธาตุ] ปล้นแบ่งพระองค์ออกแตกเป็นองค์เล็กองค์น้อย"



นี่เป็นจุดเริ่มต้นการสร้างวัดพุทธ [ในเจียนเย่] โดยตั้งชื่อวัดว่า เจียนชู (建初寺, Jiànchū Sì แปลตามรูปศัพท์ได้ว่า วัดที่สร้างขึ้นเป็นครั้งแรก หมายถึง วัดพุทธวัดแรกนั่นเอง) เนื่องจากชื่อของวัดแห่งนี้ทำให้เป็นที่รู้จักว่า ดินแดน [นี้อยู่ในร่มเงา] ของพระพุทธศาสนาแล้ว เพราะฉะนั้น [ถือเป็นศุภนิมิตว่า] พระพุทธศาสนากำลังจะแบ่งบานในดินแดนเจียงหนาน²⁸

บรรณานุกรม

- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. (8 กุมภาพันธ์ 2562). เขื่อนวัดม้าขาว. *มติชนสุดสัปดาห์*. สืบค้นจาก https://www.matichonweekly.com/column/article_169100
- ชีว ชูหลุน. (2549). *ถั่งซำจั้ง จดหมายเหตุการเดินทางสู่ดินแดนตะวันตกของ มหาราชวงศ์ถัง* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- ผาสุข อินทราวุธ. (2543). *พุทธปฏิมาฝ่ายมหายาน*. กรุงเทพฯ: ภาควิชาโบราณคดี คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- พระคลัง (หน), เจ้าพระยา. (ผู้แปล). (2559). *สามก๊กฉบับเจ้าพระยาพระคลัง (หน)*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ อมรินทร์.
- เพ็ชรี สุมิตร. (2545). เส้นทางสายไหม. *วารสารราชบัณฑิตยสถาน*, 27(2), 467-476. สืบค้นจาก http://www.royin.go.th/wp-content/uploads/royin-ebook/94/FileUpload/94_1309.PDF
- ยง อิงคเวทย์. (2532). *วิวัฒนาการกวินพนธ์จีน (ซือจิง: ฎื่ออื่อ)*. กรุงเทพฯ: มุลนิธิ เสฐียรโกเศศ-นาคะประทีป.
- วรศักดิ์ มหัทธโนบล. (4 กันยายน 2558). จีนยุคบุราณรัฐ ร้อยสำนักแปลงภูมิ (3). *มติชนสุดสัปดาห์*. สืบค้น จาก https://www.matichonweekly.com/column/article_1670

²⁸ ดูรายละเอียดในภาคผนวกข้อ 7



- วรศักดิ์ มหัทธโนบล. (18 กันยายน 2558 ก). จินยุดุคบุราณรัฐ ร้อยสำนักเปล่งภูมิ (4). *มติชนสุดสัปดาห์*. สืบค้นจาก https://www.matichonweekly.com/column/article_1667
- วรศักดิ์ มหัทธโนบล. (18 กันยายน 2558 ข). จินยุดุคบุราณรัฐ ร้อยสำนักเปล่งภูมิ (5). *มติชนสุดสัปดาห์*. สืบค้นจาก https://www.matichonweekly.com/column/article_1665
- วรศักดิ์ มหัทธโนบล. (25 กันยายน 2558). จินยุดุคบุราณรัฐ ร้อยสำนักเปล่งภูมิ (6). *มติชนสุดสัปดาห์*. สืบค้น จาก https://www.matichonweekly.com/column/article_2825
- วรศักดิ์ มหัทธโนบล. (2 ตุลาคม 2558). จินยุดุคบุราณรัฐ ร้อยสำนักเปล่งภูมิ (7). *มติชนสุดสัปดาห์*. สืบค้นจาก https://www.matichonweekly.com/column/article_1662
- วัดโพธิ์แมนคุณาราม. (ม.ป.ป.). *พระพุทธศาสนาในจีน*. สืบค้นจาก <http://www.pumenbaoensi.com/main/budhainchina.html>
- สุวรรณา สถาอานันท์. (2555). *หลุนอื้อว: ขงจื้อสนทนา* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ openbooks.
- Mizuno, Kogen. (1981). *法句經の研究*. 東京: 春秋社.
- Mizutani, Shinjo. (2006). *大唐西域記I*. 東京: 東洋文庫.
- Nagasawa, Kazutoshi. (2009). *法顯伝*. 東京: 東洋文庫.
- Robert, Shih. (1968). *Biographies des moines éminents (Kao seng tchouan) de Houei-kiao, Traduites et annotées*. Louvain: Institut Orientaliste, Université de Louvain.
- Tsuchiya, Hiroshi. (2011). 当官所蔵漢籍の宋版及び元版の解題 1. *Kitanomaru Kokuritsu Kobunshokanpo* 43, 53-71.
- Tsuchiya, Hiroshi. (2012). 当官所蔵漢籍の宋版及び元版の解題 2. *Kitanomaru Kokuritsu Kobunshokanpo* 44, 65-86.



Yoshikawa, Tadao., and Toru, Funayama. (2009). 高僧伝I. 東京: 岩波文庫

กิตติกรรมประกาศ

เอกสารข้อมูลต่าง ๆ ในบทความฉบับนี้ ต้องขอขอบคุณ คุณจารุวรรณ สังข์กรม นักศึกษามหาวิทยาลัยโคมาซาวะที่ช่วยหิบบัณฑิตและถ่ายสำเนาหนังสือเป็นไฟล์ดิจิทัล เนื่องจากบทความบางชิ้นไม่สามารถหาได้ภายในประเทศ และหนังสือวิชาการพุทธของญี่ปุ่นที่ต้องการนำมาอ้างอิงมีราคาสูงมากจนผู้เขียนไม่สามารถซื้อได้ จึงขอขอบคุณ คุณจารุวรรณ สังข์กรม ที่เห็นคุณค่าในงานวิชาการและยอมสละเวลาเพื่อสนับสนุนเรื่องข้อมูลเอกสารมา ณ ที่นี้ นอกจากนี้ ขอขอบคุณ คุณปรัชญา สัพพัญญูวิทย์ ที่ช่วยแนะนำในเรื่องภาษาจีนอีกทั้งช่วยตรวจสอบคำอ่านภาษาจีน คุณประพัฒน์ จำปาไทย ที่ให้คำแนะนำเรื่องภาษาและช่วยตรวจต้นฉบับ และขอกราบขอบพระคุณอย่างสูงต่อ ผศ.ดร.ประทุม อังกูโรหิต ผู้มีความเป็นครูบาอาจารย์เต็มเปี่ยมในดวงใจ ท่านได้เมตตาสละเวลาอันมีค่า กรุณาให้คำชี้แนะต่าง ๆ พร้อมทั้งให้กำลังใจในการปรับแก้ในงานเขียนฉบับนี้จนเสร็จสมบูรณ์

ภาคผนวก

1. 中天竺 เป็นคำเรียกอินเดียโบราณภาคกลาง คำว่า 天竺 เป็นชื่อของประเทศอินเดียในยุคสมัยโบราณ ซึ่งชาวจีนในสมัยนั้นเรียกขาน แต่ประเด็นเกี่ยวกับอาณาเขตของประเทศอินเดียปัจจุบันกับประเทศอินเดียสมัยโบราณนั้นมีความแตกต่างกัน เรื่องชื่อของประเทศอินเดียสมัยโบราณนั้น สันนิษฐานว่า มีการปรากฏขึ้นเป็นครั้งแรกในคัมภีร์บันทึกประวัติศาสตร์ 史記 โดยใช้คำว่า 身毒 ซึ่งถอดเสียงมาจากคำว่า สินธุ ต่อมาคัมภีร์ประวัติศาสตร์ราชวงศ์ฮั่นตะวันออก ไหว่ฮั่นชู (後漢書) บันทึกว่า 天竺国 เป็นชื่อเรียกอีกชื่อหนึ่งของ 身毒 (天竺国一名身毒) หลังจากนั้น จดหมายเหตุการเดินทางไปทางทิศตะวันตกของมหาราชวงศ์ถัง (大唐西域記) ระบุว่าโดยพระเสวียนจั้งมีบันทึกว่า ในสมัยก่อนใช้คำว่า 身毒 บ้าง 天竺 บ้าง แต่คิดว่าไม่ถูกต้องนัก จึงถอดเสียงให้ถูกต้องว่า 印度 รายละเอียด



จากบันทึกมีดังนี้

詳夫天竺之稱。異議紛紛。舊云身毒。或曰賢豆。今從正音。宜云印度...印度者。唐言月。月有多名。斯其一稱。
(พระไตรปิฎกโทไซชินชู เล่มที่ 51 หน้า 875b16-875b20)

คำแปลไทย

หากจะกล่าวถึงการเรียกขานคำว่า 天竺 อย่างละเอียดแล้ว มีการเรียกที่แตกต่างกันจนแยกแยะไม่ถูก สมัยโบราณเรียกว่า 身毒 บ้างก็เรียกว่า 賢豆 แต่ปัจจุบันควรจะเรียกแบบถอดเสียงให้ถูกต้องว่า 印度...

คำว่า 印度 ในสมัยถึงหมายถึง พระจันทร์ ซึ่งคำว่าพระจันทร์มีชื่อเรียกมากมาย 印度 นี้ก็เป็นหนึ่งในชื่อเรียกนั้น (ดูรายละเอียดคำแปลไทยเพิ่มเติมที่ ชิว ชูหลุน, 2549, หน้า 72-73)

คำว่า 中天竺 ในภาษาสันสกฤตคือ มัธยมเทศ (มัธยม-เทศ) ภาษาบาลีคือ มัชฌิมชนพท ในจดหมายเหตุของท่านฝ่าเสียนบันทึกว่า คำว่า 中天竺 หมายถึง 中国 ซึ่งอินเดียภาคกลางที่กล่าวถึงนี้ มีขอบเขตแตกต่างตามสมัยและข้อมูลที่บันทึกในแต่ละคัมภีร์ เช่น คัมภีร์ มนุสมฤติ โศลกที่ 2.21 มีบันทึกถึงขอบเขตของ "มัธยมเทศ" (himavadvindhyayor madhyam yat prāg vinaśānād api / pratyag eva prayāgāc ca madhyadeśaḥ prakīrtitaḥ) แต่ข้อมูลดังกล่าวแตกต่างกับข้อมูลของพระฝ่าเสียน (ดูรายละเอียดข้อมูลดังกล่าวได้ที่พระไตรปิฎกโทไซชินชู เล่มที่ 51 หน้า 858a, 859b)

หากกล่าวถึงคำว่า 中国 ในคัมภีร์พุทธที่แปลเป็นภาษาจีนโบราณ ในความหมายแคบมักจะหมายถึง พื้นที่อินเดียโบราณในสมัยพระพุทธเจ้าที่ท่านจาริกเผยแผ่ ในความหมายกว้างจะหมายถึง ประเทศอินเดียโบราณ ส่วนการแบ่งภาคของอินเดียมีทั้งหมดห้าภาคคือ อินเดียตะวันออก อินเดียใต้ อินเดียตะวันตก อินเดียเหนือ และอินเดียกลาง (Yoshikawa & Funayama, 2009, p. 26)



2. ไม่มีข้อมูลปรากฏในคัมภีร์ **เกาเจิงจ้วน** ว่า ท่านวิณะ ท่านจู่ฉีเหียน ร่วมกับจื่อเซียนแปลคาถาธรรมบท เมื่อตรวจสอบคํานาคาถาธรรมบทสำนวนนี้ ปรากฏว่า มีข้อมูลรายละเอียดต่าง ๆ ทั้งผู้แปลและกระบวนการแปล แต่ไม่มีชื่อของผู้ประพันธ์คํานาคาถาธรรมบท ซึ่งเป็นประเด็นสำคัญ เพราะว่าผู้ประพันธ์ท่านนี้ก็ได้ร่วมทำงานแปลคาถาธรรมบทด้วยนักวิชาการญี่ปุ่นชื่อ Mizuno เห็นว่าจื่อเซียนเป็นผู้ประพันธ์โดยอ้างจากงานวิจัยของนักวิชาการรุ่นก่อนพร้อมวิเคราะห์เนื้อหาในคํานาคาถาธรรมบท อีกทั้งในคัมภีร์ 出三藏記集 ก็มีบันทึกไว้ หากอ้างตามความเห็นของ Mizuno จะสรุปในเบื้องต้นได้ว่า ท่านวิณะเดินทางมาประเทศจีนพร้อมคัมภีร์คาถาธรรมบทที่กล่าวว่ามีจำนวน 500 คาถา จื่อเซียนได้รับมอบสิ่งนี้ และขอร้องให้ท่านจู่ฉีเหียนร่วมกันแปลคาถาธรรมบท ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Mizuno (1981, 265-260).

3. 時孫權已制江左。而佛教未行。先有優婆塞支謙。字恭明。一名越。本月支人。來遊漢境。初漢桓靈之世有支識。譯出衆經。有支亮字紀明。資學於識。謙又受業於亮。博覽經籍莫不精究。世間伎藝多所綜習。遍學異書通六國語。其爲人細長黑瘦。眼多白而睛黃。時人爲之語曰。支郎眼中黃。形軀雖細是智囊。漢獻末亂避地于吳。孫權聞其才慧。召見悅之。拜爲博士。使輔導東宮。與韋曜諸人共盡匡益。但生自外域。故吳志不載。而經多梵文未盡翻譯。已妙善方言。乃收集衆本譯爲漢語。從吳黃武元年至建興中。所出維摩大般泥洹法句瑞應本起等四十九經。曲得聖義。辭旨文雅又依無量壽中本起。製菩提連句梵唄三契。并注了本生死經等。皆行於世。(พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 50 หน้า 325a17-b4).

4. คัมภีร์ทั้ง 6 นี้ ถือเป็นปกรณสำคัญของลัทธิขงจื้อ ได้แก่

4.1 ซื่อจิง หมายถึง คัมภีร์ที่รวบรวมกวีนิพนธ์จีนสมัยโบราณสมัยราชวงศ์ซาง ราชวงศ์โจวตะวันตกและโจวตะวันออก ในสมัยนั้นเรียกว่า ซื่อ (ยงอิงเคเวทย์, 2532, หน้า 36-37) หากอ้างตามคัมภีร์史記 มีบันทึกเรื่องราวของขงจื้อ



กล่าวไว้ว่า ขงจื๊อได้ทำการชำระบทกวีจาก 3000 บท จนเหลือ 311 บท ในจำนวนนี้มี 6 บท ที่มีเพียงชื่อของบทกวี ไม่มีคำกวี ดังนั้นหากนับจำนวนที่มีคำกวีอยู่จริง ๆ มีเพียง 305 บท แต่ก็มีความเห็นจากฝ่ายที่มีความกังขาว่า คัมภีร์กวีนิพนธ์นี้อาจไม่ใช่ขงจื๊อเรียบเรียงขึ้นมา อย่างไรก็ตาม ในคัมภีร์หลุนอวี่ 2:2 (สุวรรณ สถาอาพันธ์, 2555, หน้า 187) ขงจื๊อได้อ้างคัมภีร์กวีนิพนธ์ โดยเรียกว่า ชื่อชนปาย หมายความว่า กวี 300 บท จากข้อมูลทีกล่าวนี้อย่างน้อยที่สุดก็ทำให้เราทราบว่ กวี 300 บทที่อ้างนี้มีปรากฏในสมัยนั้นแล้ว ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ วรศักดิ์ มหัทธโนบล (18 กันยายน 2558 ก).

4.2 ขูจิง หมายถึง คัมภีร์ที่บันทึกประวัติศาสตร์จีนโบราณ คำแถลงการณ์ มีชื่อเรียกขานอื่นอีกว่า ช่างซู 尚書 นักวิชาการมีความเห็นต่อการตีความหมายคำว่า ช่าง และการเปลี่ยนไปของชื่อเรียกคัมภีร์ อาทิ ก) คำว่า ช่าง มีความหมายเดียวกับคำว่า 上 ที่ออกเสียงเหมือนกัน แปลว่า บน เบื้องบน โดยตีความว่าเป็นคนรุ่นก่อน หรือว่า นักปราชญ์รุ่นก่อน ข) หมายถึง แต่กาลก่อน ค) เคารพบูชา หมายความว่า คัมภีร์ที่ควรเคารพบูชา ดูรายละเอียดที่ วรศักดิ์ มหัทธโนบล (18 กันยายน 2558 ก), Tsuchiya (2011, pp. 58-59)

4.3 หลี่ เป็นคัมภีร์ที่ว่าด้วยขนบธรรมเนียมประเพณีและจารีตส่วนใหญ่หากนักวิชาการกล่าวถึง หลี่ ที่นับรวมอยู่ในอู่จิง (คัมภีร์ทั้ง 5) หรือ ลิวจิง (คัมภีร์ทั้ง 6) ในสำนักขงจื๊อ จะหมายถึง หลี่จี้ เมื่อไปรวมกับคัมภีร์เกี่ยวกับเรื่อง “หลี่” อีกสองคัมภีร์ ได้แก่ อี้หลี่ และโจวหลี่ จะเรียกว่า “ซานหลี่” หมายความว่า 3 คัมภีร์ที่ว่าด้วยขนบธรรมเนียมประเพณีและจารีต (Tsuchiya, 2011, p. 65). ดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับคัมภีร์นี้ได้ที่ วรศักดิ์ มหัทธโนบล (18 กันยายน 2558 ข).

4.4 เยวจิง หมายถึง คัมภีร์ที่รวบรวมคิตดนตรียุคสมัยโบราณ แต่ก็ไม่พบคัมภีร์นี้แล้ว บ้างก็กล่าวว่าได้ถูกทำลายไปตั้งแต่ครั้งที่พระเจ้าจักรพรรดิฉินสือทรงสั่งให้เผาตำราของสำนักขงจื๊อแล้ว บ้างก็ว่ารวมเข้าไปปะปนอยู่ใน หลี่และชื่อจิง (วรศักดิ์ มหัทธโนบล, 4 กันยายน 2558) ดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับ



คัมภีร์นี้ได้ที่ Tsuchiya (2012, pp. 67-68)

4.5 อี้จิง หมายถึง คัมภีร์ที่ว่าด้วยเรื่องทำนายทายทักโชคชะตา และเรื่องอภิปราย มีชื่อเรียกขานอื่นได้แก่ อี้ และ โจวอี้ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับคัมภีร์นี้ได้ที่ Tsuchiya (2011), วรศักดิ์ มหัทธโนบล (25 กันยายน 2558) วรศักดิ์ มหัทธโนบล (2 ตุลาคม 2558)

4.6 ชุนชีว แปลว่า วสันต์-ศารท (สารท) เป็นบันทึกเหตุการณ์ที่อยู่ในระดับสำคัญซึ่งเกิดขึ้นในรัฐต่าง ๆ รวมทั้งในราชอาณาจักรจิว ตามลำดับเดือนและปี โดยใช้ศักราชของรัฐหลู่ เนื่องจากขงจื้อเคยเป็นข้าราชการรัฐหลู่ แต่ไม่เคยเป็นข้าราชการราชวงศ์จิว คัมภีร์ ชุนชีว ได้เริ่มบันทึกตั้งแต่ปีที่หนึ่งแห่งการครองรัฐของเจ้าหลู่อินกง ตรงกับปีที่ 49 ในรัชกาลของพระราชาโจวผิง (ยง อิงคเวทย์, 2532, หน้า 36)

5. 康僧會。其先康居人。世居天竺。其父因商賈。移于交趾。會年十餘歲。二親並終。至孝服畢出家。勵行甚峻。爲人弘雅有識量。篤至好學。明解三藏。博覽六經。天文圖緯多所綜涉。辯於樞機頗屬文翰...僧會欲使道振江左興立圖寺。(พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 50 หน้า 325a13-b5).

6. ในตอนแรกนี้ ข้อมูลทั้งหมดมาจากต้นฉบับปฐมภูมิคือ คัมภีร์ เกาเจิง จ้วน ซึ่งจัดอยู่ในหมวดประวัติศาสตร์ของพระไตรปิฎกฉบับไทโชชินชู เล่มที่ 50 เลขที่ 2059 หน้า 325b4-c6 ตัวบทภาษาจีนได้แยกออกไปไว้ที่เชิงอรรถเพื่อให้ผู้อ่านได้อ่านอย่างไม่เสียอรรถรส แม้อาจจะมีความเห็นที่ว่า การแยกตัวบทออกไปจะทำให้ไม่สะดวกในการสอบทานก็ตาม แต่หากพิจารณาตามความเป็นจริง แม้จะนำตัวบทมาไว้โดยไม่แยกออกไป ก็สอบทานไม่สะดวกอยู่ดี ต้องพลิกกลับไปกลับมาในการสอบทานเช่นเดิม หรือหากกล่าว ถึงในกรณีทำเป็นหน้าคู่ หมายถึง ตัวบทภาษาจีนหนึ่งหน้า แปลไทยหนึ่งหน้า เพื่อสะดวกในการสอบทาน กรณีดังกล่าวนี้ จะต้องมีการประสานงานกันอย่างดีในหลายขั้นตอนของการพิมพ์



ซึ่งต้องมีความละเอียดระหว่างผู้เขียนกับฝ่ายจัดหน้าหนังสือ ไม่เช่นนั้นจะทำให้คลาดเคลื่อนกลายเป็นข้อผิดพลาดที่ทำให้งานแปลขึ้นนั้น ๆ ด้อยคุณค่าลง เพื่ออำนวยความสะดวกให้แก่ผู้อ่านได้เข้าใจเนื้อหามากยิ่งขึ้น จึงขออธิบายเครื่องหมายต่าง ๆ ดังนี้

[] เป็นเครื่องหมายที่ผู้เขียนเสริมความเข้ามา ไม่มีอยู่ในต้นฉบับ

() เป็นเครื่องหมายแสดงถึงคำอธิบายความหมาย คำศัพท์เดียวกันแต่ต่างภาษา คำที่ปรัวรรต เป็นต้น

7. 時吳地初染大法。風化未全。僧會欲使道振江左興立圖寺。乃杖錫東遊。以吳赤烏十年。初達建鄴營立茅茨設像行道。時吳國以初見沙門。覩形未及其道。疑爲矯異。有司奏曰。有胡人入境。自稱沙門。容服非恒。事應檢察。權曰。昔漢明帝夢神號稱爲佛。彼之所事豈非其遺風耶。即召會詰問。有何靈驗。會曰。如來遷迹忽逾千載。遺骨舍利神曜無方。昔阿育王。起塔乃八萬四千。夫塔寺之興以表遺化也。權以爲誇誕。乃謂會曰。若能得舍利當爲造塔。如其虛妄國有常刑。會請期七日。乃謂其屬曰。法之興廢在此一舉。今不至誠後將何及。乃共潔齋靜室。以銅瓶加凡燒香禮請。七日期畢寂然無應。求申二七亦復如之。權曰。此寔欺誑將欲加罪。會更請三七。權又特聽。會謂法屬曰。宣尼有言曰。文王既沒文不在茲乎。法靈應降而吾等無感。何假王憲。當以誓死爲期耳。三七日暮猶無所見。莫不震懼。既入五更。忽聞瓶中鎗然有聲。會自往視果獲舍利。明旦呈權。舉朝集觀。五色光炎照耀瓶上。權自手執瓶瀉于銅盤。舍利所衝盤即破碎。權大肅然驚起而曰。希有之瑞也。會進而言曰。舍利威神豈直光相而已。乃劫燒之火不能焚。金剛之杵不能碎。權命令試之。會更誓曰。法雲方被蒼生仰澤。願更垂神迹以廣示威靈。乃置舍利於鐵砧上。使力者擊之。於是砧碓俱陷舍利無損。權大



歎服。即爲建塔。以始有佛寺故號建初寺。因名其地爲佛陀里。
由是江左大法遂興。



ก ระแสแห่งพุทธะในคาบสมุทรเกาหลี*

ภาพกรณ์ กำเนิดศิริ**

บทคัดย่อ

พระพุทธศาสนamahayanได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีอย่างเป็นทางการในราวคริสต์ศตวรรษที่สี่ พระพุทธศาสนากลุ่มแรกที่ได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีคือพระพุทธศาสนากลุ่มที่เน้นการให้ความสำคัญกับการศึกษาคัมภีร์หรือ Textual Studies ในกลุ่มดังกล่าวสำนักอวตัมสกะถือเป็นสำนักคิดที่มีอิทธิพลต่อแนวคิดของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีมากที่สุด ด้วยเหตุนี้

* บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับดุษฎีบัณฑิต สาขาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยเรื่อง “วิมุตติวิทยาว่าด้วยการตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของโโบโจ จินูล” โดยมุ่งเน้นการศึกษาประเด็นเรื่องความเป็นมาและพัฒนาการของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีรวมถึงมูลเหตุที่มาและปัญหาที่เกิดขึ้นกับพระพุทธศาสนา ซึ่งมีความเกี่ยวข้องกับบริบททางสังคมวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์ อันเป็นพื้นฐานในการสร้างความเข้าใจแนวคิดทางปรัชญาของโโบโจ จินูล ซึ่งเป็นนักคิดคนสำคัญของพระพุทธศาสนานิกายเซนในอาณาจักรโครยอ

** นิสิตระดับดุษฎีบัณฑิตสาขาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
Email: dr.tony.tao@hotmail.com

วันที่รับบทความ 29 มกราคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 9 กรกฎาคม 2563
วันที่ตอบรับบทความ 12 ตุลาคม 2563



แนวคิดทางปรัชญาที่สำคัญซึ่งปรากฏเป็นเนื้อหาในอวตัมสกะสูตรอันเป็นพระสูตรหลักของนิกาย เช่น หลักการเรื่องธรรมชาติทั้งสี่ หรือหลักการเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างหลักการ (Principle, Ch.理) และปรากฏการณ์ (Phenomena, Ch.事) จึงเป็นหลักการพื้นฐานที่สำคัญของการศึกษาพระพุทธานุศาสตร์หลักในคาบสมุทรเกาหลีนับตั้งแต่ศตวรรษที่สี่เป็นต้นมา และภายหลังในราวคริสต์ศตวรรษที่แปดเมื่อพระพุทธศาสนาฝ่ายเน้นการปฏิบัติหรือ Meditative School กล่าวคือ พระพุทธานุศาสตร์นิกายเซนได้เผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลี ความขัดแย้งในเชิงหลักการระหว่างพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่ายจึงเกิดขึ้น ข้อโต้แย้งที่สำคัญของทั้งสองนิกายดังกล่าวครอบคลุมความแตกต่างในเชิงมิติทางภววิทยา อภิปรัชญา ญาณวิทยาและวิมุติวิทยา การเข้าใจที่มาและความหมายของประวัติศาสตร์แห่งความขัดแย้งของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีเป็นปัจจัยหลักที่สำคัญในการสร้างความเข้าใจที่ถูกต้องต่อแนวทางการแก้ไขปัญหาของพระพุทธศาสนา

คำสำคัญ: พระพุทธศาสนาเถรวาท นิกายเซนเกาหลี นิกายอวตัมสกะ
ความขัดแย้งของพระพุทธศาสนา



Streams of Buddhism in the Korean Peninsula*

Thapakorn Kamnerdsiri**

Abstract

Mahayana Buddhism was officially propagated in the Korean Peninsula in the fourth century (4thA.D.). The first school of Buddhism that spread into the Korean peninsula was one that emphasized the importance of textual studies, of which the Avatamsaka school was the most influential. Thus, main philosophical concepts in the Avatamsaka Sutra, the main sutra of this sect, such as the principles of four Dharmmadhatu or the doctrine of relationships between principles (Principle, Ch. 理) and phenomena (Phenomena, Ch. 事), became important bases for the study of mainstream Buddhism in the

* This article is a part of the Ph.D.'s dissertation entailed *"The Soteriology of Sudden Awakening and Gradual Cultivation of Bojo Jinul"*, Ph.D. program in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Chulalongkorn University. This article focuses on studying the history and development of Buddhism in the Korean Peninsula including the causes and problems that arise with Buddhism which are relevant to the social, cultural and historical context which is the basis for understanding of Bojo Jinul's philosophy who was the important thinker of Zen Buddhism in the Goryeo Kingdom.

** Ph.D. candidate in Philosophy Faculty of Arts Chulalongkorn University, Email: dr.tony.tao@hotmail.com

Received January 29, 2020, Revised July 9, 2020, Accepted October 12, 2020



Korean Peninsula from the fourth century onward. In the eighth century, when the practice-based school of Buddhism (Meditative School) or Zen Buddhism had spread into the Korean peninsula, theoretical conflicts between the two school arose. The points of contention were ontological, epistemological, as well as soteriological. A thorough insight of both origin and meaning of the conflict between different schools of Buddhism in the Korean Peninsula is essential for a proper understanding of solution to Buddhism-related problems.

Keywords: Mahayana Buddhism, Korean Zen, Avatamsaka Sect, Conflict of Buddhism.



1. ประวัติศาสตร์และศาสนาพื้นบ้านในคาบสมุทรเกาหลี

คาบสมุทรเกาหลีหรือ Korean Peninsula คือบริเวณอาณาเขตปลายสุดด้านตะวันออกของผืนทวีปใหญ่เอเชีย (Asia Continental) ด้วยปัญหาความขัดแย้งทางการเมืองที่สืบเนื่องมาอย่างยาวนานส่งผลให้ในปัจจุบันคาบสมุทรเกาหลีได้ถูกแบ่งออกเป็นสองรัฐด้วยระบบการเมืองการปกครองที่ต่างกันกล่าวคือ สาธารณรัฐเกาหลี (Republic of Korea) และ สาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนเกาหลี หรือเกาหลีเหนือ (Democratic People's Republic of Korea) ซึ่งมีการกั้นเขตในทางทฤษฎีตามหลักสากลด้วยเส้นละติจูดที่ 38 องศาเหนือ การพิจารณาในเชิงภูมิศาสตร์พบว่าคาบสมุทรเกาหลีมีลักษณะที่เป็นดินแดนยื่นลงสู่บริเวณทะเลใหญ่จนกลายเป็นแผ่นดินแบ่งกั้นระหว่างทะเลเหลือง (Yellow Sea) ทางด้านซ้ายของคาบสมุทรซึ่งเป็นพรมแดนธรรมชาติระหว่างคาบสมุทรเกาหลีและอาณาจักรจีน และทะเลตะวันออก (East Sea) ในด้านขวาของคาบสมุทร ซึ่งเป็นพรมแดนธรรมชาติระหว่างหมู่เกาะญี่ปุ่นและคาบสมุทรเกาหลี

เมื่อพิจารณาลักษณะทางภูมิศาสตร์ในลักษณะดังกล่าวพิจารณาได้ว่าคาบสมุทรเกาหลีถือเป็นชัยภูมิที่ตั้งซึ่งมีความเปราะบางสูงในทางการเมืองเนื่องจากเป็นดินแดนที่ตั้งอยู่นั้นกลางระหว่างอาณาจักรที่สำคัญทั้งสองกล่าวคืออาณาจักรจีนและจักรวรรดิญี่ปุ่น ในแง่นี้คาบสมุทรเกาหลีจึงถือว่าเป็นพรมแดนกันชนหรือรัฐกันชน (Border State) ระหว่างสองอาณาจักรดังกล่าวมาอย่างยาวนาน ด้วยข้อได้เปรียบทางภูมิศาสตร์การเมืองทำให้คาบสมุทรเกาหลีกลายเป็นที่หมายปองในการเข้าครอบครองของอาณาจักรทั้งสองเพื่อช่วงชิงความได้เปรียบในการศึกสงครามมาแต่ครั้งอดีต ด้วยเหตุนี้จึงพบว่าในประวัติศาสตร์ทางการเมืองของอาณาจักรเกาหลีจึงเต็มไปด้วยศึกสงครามทั้งจากศัตรูผู้รุกรานเพื่อการแย่งชิงชัยภูมิทางการเมืองที่สำคัญและจากความขัดแย้งทางการเมืองภายในอาณาจักรเพื่อการแย่งชิงอำนาจในการปกครอง ด้วยความเปราะบางทางภูมิศาสตร์ดังกล่าวส่งผลให้อาณาจักรเกาหลีจึงกลายเป็นดินแดนที่ต้องเผชิญหน้าการสู้รบอย่างต่อเนื่องมาจนกระทั่งถึงปัจจุบัน



นักประวัติศาสตร์ผู้ศึกษาประวัติศาสตร์ของคาบสมุทรเกาหลีเห็นว่าประวัติศาสตร์ของอาณาจักรเกาหลีนับแต่โบราณสามารถสืบถอยขึ้นไปได้ถึงช่วงยุคก่อนประวัติศาสตร์ (Pre Historical Age) โดยสามารถแบ่งยุคทางประวัติศาสตร์ของอาณาจักรเกาหลีออกเป็นทั้งสิ้น 7 ช่วง กล่าวคือ (Hatada 1969, p. 37)

1. ยุคก่อนประวัติศาสตร์ของอาณาจักรเกาหลี
 - 1.1 อาณาจักรโซซอนโบราณหรือ (E: Gojoseon, Kr: 고조선 : 2223 BC-108 BC)¹
2. ยุคประวัติศาสตร์ของอาณาจักรเกาหลี
 - 2.1 ยุคสามอาณาจักร (The Period of Three Kingdoms)
 - 2.1.1 อาณาจักรโคกูรยอ (Goguryeo, Kr: 고구려: 37 BC.- 668 A.D.)
 - 2.1.2 อาณาจักรแพ็กเจ (Baekje, Kr: 백제 : 18 BC-660 A.D.)
 - 2.1.3 อาณาจักรซิลลา (Silla, Kr: 신라 : 57 BC. – 935 A.D.)
 - 2.2 ยุครวมสามอาณาจักร (The Unified Period)
 - 2.2.1 อาณาจักรรวมซิลลา (New Silla/ Unified Silla, Kr: 후신라: 668 A.D.-935 A.D.)
 - 2.3 ยุคอาณาจักรโครยอ (Goryeo, Kr: 고려: 918A.D.-1392A.D.)
 - 2.4 ยุคอาณาจักรโซซอน (Kingdom of Joseon, Kr: 대조선국; 1392-1897 A.D.)
 - 2.5 ยุคจักรวรรดิเกาหลี (Great Korean Empire, Kr: 대한제국: 1897-1910 A.D.)

¹ อาณาจักรเกาหลีโบราณ “โคโซซอน” หรือ Gojoseon(Kr. 고조선 :2333 BC-108 BC) เป็นคนละอาณาจักรกับ “อาณาจักรโซซอน” หรือ Joseon (K. 조선) หรือ ราชอาณาจักรโซซอน (Kingdom of Great Joseon, Kr. 대조선국 : 1392 A.D.-1897 A.D.) ดังนั้นในภาษาเกาหลีจึงใช้คำว่า “โก” หรือ สะกดตามอักษรเกาหลีว่า “고” ซึ่งแปลว่าโบราณเป็นต้นนำหน้าชื่อของอาณาจักรโบราณดังกล่าว



2.6 ยุคอาณานิคมญี่ปุ่น (Japanese Colonial, Kr: 일제강점기: 1910-1945 A.D.)

2.7 ยุคสาธารณรัฐ (Republic of Korea, Kr: 대한민국: 1948-Now)²

ถึงแม้ด้วยตำแหน่งที่ตั้งในบริเวณดังกล่าวของคาบสมุทรเกาหลีจะส่งผลต่อความวุ่นวายทางการเมืองและการสงครามต่อคาบสมุทรเกาหลีแต่อย่างไรก็ตามด้วยการมีที่ตั้งอยู่ติดใกล้กับอารยธรรมที่ยิ่งใหญ่โดยเฉพาะอย่างยิ่งกับอารยธรรมจีนจึงเป็นปัจจัยหลักที่สำคัญในการเอื้ออำนวยให้เกิดการถ่ายทอดวัฒนธรรมหรือความรู้ต่าง ๆ ทั้งในเชิงความเชื่อ ปรัชญา ศาสนา ระบบการเมืองและวัฒนธรรมการดำเนินชีวิตให้เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีผ่านทางความสัมพันธ์ในระดับผู้ปกครองไปถึงผ่านทางความสัมพันธ์ทางการค้าพานิชย์กล่าวคือการติดต่อค้าขายระหว่างประชาชนในทั้งสองอาณาจักรจนส่งผลให้คาบสมุทรเกาหลีได้รับอิทธิพลทางวัฒนธรรมอันเจริญรุ่งเรืองและได้นำองค์ความรู้ที่ได้รับมาเหล่านั้นพัฒนาต่อยอดและประสานเข้ากับความรู้และอารยธรรมเดิมของตนจนสามารถสร้างอัตลักษณ์ที่โดดเด่นและกลายมาเป็นรูปแบบของอารยธรรมและวัฒนธรรมที่สำคัญบ่งชี้ถึงความยิ่งใหญ่ของอารยธรรมแห่งนี้ในดินแดนตะวันออกไกลตลอดช่วงสองพันปีที่ผ่านมาจนถึงปัจจุบัน

เมื่อพิจารณาในมิติเชิงจิตวิญญาณ “ศาสนาและความเชื่อ” คือตัวแทนของวัฒนธรรมทางจิตวิญญาณที่สำคัญในคาบสมุทรเกาหลีซึ่งดำรงอยู่คู่กับคาบสมุทรเกาหลีมาอย่างยาวนานนับตั้งแต่ยุคก่อนประวัติศาสตร์ในช่วงระยะเวลาอันยาวนานก่อนที่จะพระพุทธศาสนาจะได้รับการเผยแพร่มาจากอารยธรรมจีนนั้นคาบสมุทรเกาหลีรวมไปถึงตอนเหนือของรัสเซีย กล่าวคือ แลปไซบีเรีย,

² การถอดคำจากภาษาเกาหลีเป็นภาษาอังกฤษและภาษาไทยในงานบทความนี้ ผู้วิจัยใช้การอ้างอิงจาก ประกาศสำนักนายกรัฐมนตรีเรื่อง “หลักเกณฑ์การทับศัพท์ภาษาเกาหลี” ราชกิจจานุเบกษา เล่มที่ 129 ตอนพิเศษ 112 ง เมื่อวันที่ 12 กรกฎาคม พุทธศักราช 2555



มองไกลเสีย ไล่ขึ้นไปถึงตอนเหนือของญี่ปุ่นต่างมีชุดของความเชื่อดั้งเดิมหรือความเชื่อพื้นถิ่นหรือศาสนาพื้นถิ่น (Indigenous Religious) นักวิชาการเช่น Lee Jung Young อธิบายบทบาทและความสำคัญของศาสนาดังกล่าวว่า

ศาสนาหรือความเชื่อเหล่านี้มักจะอยู่ในรูปแบบของความเชื่อในลักษณะเหนือธรรมชาติ สิ่งลึกลับ วิญญาณ พลังเหนือธรรมชาติ และคำสอนในเชิงพิธีกรรมต่างๆ ที่สามารถเป็นสื่อกลางระหว่างมนุษย์และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในธรรมชาติเพื่อลดบันดาลก่อให้เกิดความสมบูรณ์ของพืชพรรณธัญญาหาร อันเป็นเงื่อนไขสำคัญของความเจริญรุ่งเรืองของสังคม หรือแม้กระทั่งเพื่อการปิดเป่าความชั่วร้ายและนำมาซึ่งความสมบูรณ์ของสุขภาพร่างกายเพื่อปราศจากโรคภัยไข้เจ็บ (Lee, 1981, pp. 17-18)

ในประวัติศาสตร์ของศาสนาและความเชื่อในคาบสมุทรเกาหลี “ลัทธิชาแมน” (Shamanism) ถือเป็นศาสนาพื้นถิ่นที่สำคัญที่สุด ศาสนาชาแมนนั้นเป็นศาสนาโบราณในกลุ่มศาสนาเชิงเทวนิยมที่มีความเชื่อว่าสรรพสิ่งทั้งหลายไม่ว่าจะเป็นวัตถุ สิ่งของ ภูเขา แม่น้ำลำธาร สัตว์รวมถึงมนุษย์ล้วนแต่มี “จิตวิญญาณ” (Spirit) ด้วยกันทั้งสิ้น ระบบความคิดของศาสนาชาแมนมองว่าในบรรดาวิญญาณทั้งหลายนั้น วิญญาณหรือจิตที่สำคัญอันเป็นที่เคารพบูชาสูงสุดนั้นประกอบไปด้วย “วิญญาณยิ่งใหญ่ทั้งสาม” คือ วิญญาณแห่งภูเขาหรือเทพแห่งภูเขา (sanshin, Kr. 산신, The Mountain Spirit) เทพแห่งความสันโดษ (Toksong, Kr. 독성, The Recluse) และเทพแห่งดวงดาว (Ch’ilsong, Kr. 칠성 The seven stars Spirit) (Eui-hyun, 1988, p. 12) นักวิชาการที่ศึกษาระบบความเชื่อหรือวัฒนธรรมทางความคิดดังกล่าวเช่น Lee Jang Young ได้อธิบายแนวคิดในลักษณะดังกล่าวเอาไว้ที่น่าสนใจว่า



แนวคิดเกี่ยวกับเรื่องราวเหนือธรรมชาติในลักษณะเช่นนี้พบได้แพร่หลายในภูมิภาคเอเชีย ตะวันออกไกลจนกระทั่งถึงที่ราบสูงในไซบีเรีย แนวคิดลักษณะดังกล่าวมีรากฐานความคิดเรื่องสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือเทพเจ้าในรูปแบบของเทพเจ้าแห่งธรรมชาติหรือ Natural God การสื่อสารกับเทพเจ้าสามารถทำได้ผ่านร่างทรงหรือผู้ทรงหรือ “มูดัง” (E: Mudang, K: 무당) หรือเพ็กชู หากร่างทรงเป็นเพศชาย การติดต่อสื่อสารกับเทพเจ้าหรือสิ่งลี้ลับทางธรรมชาตินี้จะกระทำการผ่านพิธีกรรมที่สำคัญที่เรียกว่า “กูต” หรือ Gut (K: 굿) ซึ่งถือเป็นแกนหลักของแนวคิดที่สามารถเชื่อมโยงเป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตของบุคคลได้อย่างกลมกลืน แนวคิดหรือความเชื่อทางศาสนาในลักษณะเช่นนี้อาจจะสามารถเรียกได้อีกชื่อหนึ่งว่า “ลัทธิมู” (K: 무교) หรือลัทธิชาแมน (Shaman) (Lee, 1981, p. 18)

ลัทธิชาแมนนี้ถือว่าเป็นแนวคิดทางศาสนาพื้นถิ่นของคาบสมุทรเกาหลีมาอย่างยาวนานก่อนการเผยแผ่ของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรดังกล่าวด้วย ลัทธิชาแมนอาจจะถูกสามารถพิจารณาได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งในระบบวัฒนธรรมที่สำคัญของคาบสมุทรเกาหลีเนื่องด้วยเพราะศาสนาดังกล่าวมีลักษณะที่สำคัญในการเป็นศาสนาเชิงสังคมเพราะแนวคิดหลักของศาสนาเช่นเรื่องวิญญาณหรือห่วยเทพนั้นได้ถูกประยุกต์ให้เข้าเป็นส่วนหนึ่งของเงื่อนไขแห่งการมีชีวิตที่ดีทั้งในรูปแบบของการดำรงชีพหรือในเชิงพลานามัยที่สมบูรณ์ ความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาชาแมนและประชาชนดังกล่าวดำรงอยู่ในฐานะที่เป็นศาสนาที่ถูกพินกับคติความเชื่อและเกี่ยวพันกับพิธีกรรมทางศาสนาที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินชีวิตเช่นการเกษตรกรรม อันมีอิทธิพลต่อความคิดความเชื่อ, วัฒนธรรมและประเพณีของชนพื้นถิ่นอย่างเด่นชัด จนแม้กระทั่งถึงในปัจจุบันแนวคิดหรือความเชื่อดังกล่าวยังถือได้ว่าเป็นหนึ่งในชุดความเชื่อที่สำคัญของประชาชนในคาบสมุทรเกาหลี และยังคงได้รับความเคารพจากประชาชนบนคาบสมุทรดังกล่าวให้เห็นได้จากในปัจจุบัน



ศาลเจ้าของเทพในศาสนาชาแมนก็ยังคงพบได้ทั่วไปในบริเวณใกล้เขตอารามของศาสนาพุทธ และได้รับการเคารพบูชาจากประชาชนในท้องถิ่นในลักษณะเดียวกันกับพระพุทธศาสนาเช่นกัน

2. การเผยแพร่พระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลี

จากการวิเคราะห์โดยข้อเท็จจริงทางประวัติศาสตร์ตามที่ได้กล่าวไปพบว่าพระพุทธศาสนานั้นมิได้เป็นศาสนาดั้งเดิมของคาบสมุทรเกาหลีในลักษณะเดียวกับลัทธิชาแมน พระพุทธศาสนาได้เผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีในช่วงศตวรรษที่ 4 ซึ่งเป็นช่วงที่คาบสมุทรเกาหลีประกอบรวมอยู่ด้วยอาณาจักรที่สำคัญสามอาณาจักรคือ อาณาจักรโกคูรยอ อาณาจักรแพ็กเจ และอาณาจักรซิลลา จุดเริ่มต้นของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีเกิดขึ้นอย่างเป็นทางการในปี ค.ศ. 372 ที่อาณาจักรโกคูรยอซึ่งตรงกับรัชสมัยของพระเจ้าโซซูริมหาราช (371-384 A.D.) ด้วยพระราชประสงค์ของพระเจ้าโซซูริมในการสร้างความสัมพันธ์ที่ดีกับรัฐฉิน (Qin) อันมีกษัตริย์ฟูเจียน (Fu-jian, 357-385)³ เป็นผู้นำคนสำคัญ กษัตริย์ฟูเจียนจึงได้ทรงตอบรับความต้องการในการเจริญพระราชไมตรีดังกล่าวโดยทรงส่งพระสมณทูตนาม *ฮุนเตา* (Shundao) พร้อมด้วยคัมภีร์และคำสอนต่าง ๆ จำนวนมากเดินทางมาสู่คาบสมุทรเกาหลีและต่อมาในราวปีคศ 384 พระสมณทูตนาม *มาลานันตะ* (Marananta) ได้เดินทางเข้าสู่อาณาจักรแพ็กเจ และในราวศตวรรษที่ 5 พระพุทธศาสนาจึงได้เผยแพร่เข้าสู่อาณาจักรซิลลาเป็นอาณาจักรสุดท้าย ภายหลังจากการตอบรับการเจริญพระราชไมตรีดังกล่าว พัฒนาการที่สำคัญในเชิงรูปธรรมของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีปรากฏชัดในราวปี ค.ศ. 375 ภายหลังราชสำนักแห่งอาณาจักรโกคูรยอได้อุปถัมภ์และสนับสนุนการก่อสร้างอาราม

³ จากหลักฐานทางประวัติศาสตร์พบว่าพระพุทธศาสนานั้นได้รับการเผยแพร่เข้าสู่ดินแดนจีนในสมัยราชวงศ์ฮั่น (206 BC.-220 CE.) แต่การเผยแพร่แนวคิดทางพระพุทธศาสนาเข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีนั้นปรากฏขึ้นอย่างเป็นทางการในราวคริสต์วรรษที่สี่ในสมัยของอาณาจักรโกคูรยอ



แห่งแรกของพระพุทธศาสนาบนคาบสมุทรเกาหลีคืออาราม “ซองมุนซา” (Seongmunsa) เพื่อถวายเป็นที่จำพรรษาแด่สมณะสงฆ์ ญุนเตา และตามมาด้วยอาราม “อิบูลลันซา” (Ibullansa) ก็ถูกสร้างขึ้นเพื่อถวายเป็นที่พำนักแด่สมณะสงฆ์คณะต่าง ๆ ที่เดินทางเข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีในระยะเวลาต่อมา ด้วยการตอบรับและการสนับสนุนของราชอาณาจักรที่มีต่อพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีดังกล่าวจึงเป็นสาเหตุหลักที่ทำให้พระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีจึงเริ่มมีบทบาทในมิติเชิงความคิดของประชาชนในฐานะที่เป็นผู้วางกรอบเงื่อนไขของการมีชีวิตที่ดีทั้งในโลกนี้และโลกหน้าและเริ่มขยายบทบาทไปสู่การเป็นพื้นฐานทางวัฒนธรรมรวมถึงขนบธรรมเนียมประเพณีต่างๆทั้งที่เกี่ยวข้องกับประชาชนและประเพณีที่เกี่ยวข้องกับราชสำนักหรือราชอาณาจักร จนในท้ายที่สุดพระพุทธศาสนาจึงได้พัฒนาตัวขึ้นเป็นศาสนาที่สำคัญของรัฐ (State Religion) ที่ได้รับการยอมรับและการเคารพจากประชาชนและพระราชวงศ์ชั้นสูง และสามารถดำรงความสำคัญสืบเนื่องมาได้ถึง 1700 ปีมาจนถึงปัจจุบัน

ในช่วงแรกเริ่มของพัฒนาการของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีนั้นนิกายสำคัญที่ได้รับการเผยแพร่จากอารยธรรมจีนเข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีนั้นประกอบด้วยนิกายมหายกะ, นิกายวินัย, นิกายนิรวารณ, นิกายโยคัจจะ, และนิกายอวตัมสกะ ซึ่งในจารีตของพระพุทธศาสนาฝ่ายเกาหลีนิกายทั้งห้านี้คือตัวแทนของกลุ่มนิกายฝ่าย “เน้นการศึกษาคัมภีร์” หรือ Textual Studies School /The Doctrinal School (Kyo/Gyo, Kr. 교)⁴ กล่าวคือกลุ่มแนวคิดที่ให้ความสำคัญในการศึกษาแนวคิดหรือหลักการของพระพุทธศาสนาเช่นแนวคิดทางปรัชญาอันลึกซึ้งซึ่งปรากฏอยู่ในฐานะเนื้อหาหลักหรือข้อคำสอนหลักที่ได้รับการบันทึกอยู่ในพระสูตรหรือคัมภีร์ที่สำคัญทางศาสนา โดยพิจารณาความหมายของข้อคำสอนในคัมภีร์ในฐานะที่เป็นสิ่งแสดงถึงข้อคำสอนที่แท้จริงของพระพุทธศาสนา คำสอนในรูปแบบดังกล่าวคือตัวอย่างแนวคิดในการสนับสนุนบทบาทของตัวบท (Text)

⁴ ในภาษาเกาหลีออกเสียงเรียกชื่อนิกายนี้ว่า “Kyo” หรือ “Gyo” หรือ “교” ในภาษาเกาหลี



และคำสอนทางศาสนาที่ปรากฏในรูปแบบของข้อเขียนทางภาษาหรือคัมภีร์ว่าเป็นเครื่องมือหรือสื่อกลางหลักที่สำคัญในการสร้างความเข้าใจต่อความหมายแห่งพุทธธรรมให้เกิดแก่ผู้ศึกษา โดยมองว่าการให้ความสำคัญกับการมุ่งมั่นศึกษาความหมายของคัมภีร์ที่สำคัญต่างๆเป็นหนทางที่สำคัญในการนำพาบุคคลให้เข้าถึงความจริงแห่งพุทธธรรมได้ในที่สุด การให้ความสำคัญแนวคิดเรื่องการศึกษาหลักการหรือทฤษฎีทางปรัชญาที่ลึกซึ้งของพระพุทธศาสนาของนิยายฝ่ายการศึกษาคัมภีร์ผ่านในลักษณะดังกล่าวในคาบสมุทรเกาหลีส่งผลให้เกิดการรจนางานเขียนในเชิงอรรถาธิบายคัมภีร์ซึ่งในสำนักความคิดได้ยอมรับว่าเป็นคัมภีร์ที่สื่อแสดงได้ถึงความจริงแห่งพุทธธรรมได้จริงแท้ที่สุด⁵

ด้วยเหตุผลเช่นนี้จึงพบว่าพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีช่วงแรกนั้นมีการผลิตคัมภีร์ขึ้นอรรถาธิบายที่สำคัญออกมาเป็นจำนวนมากตัวอย่างเช่น *อรรถาธิบายมหายานศรัทธาโตปาสาสตร์* (The Awakening of Faith) และ *อรรถาธิบายมหายานมหาปริณิรวารณสูตร* (Mahayana Mahaparinirvana Sutra) ของพระภิกษุในสมัยอาณาจักรรวมซิลลา-นาม วอนฮโย (Wonhyo : Kr. 원효 617- 686 A.D.) ซึ่งได้รับการยอมรับในวงการศึกษาพุทธศาสนาฝ่ายตะวันออกไกลในปัจจุบัน การให้ความสำคัญกับการศึกษาเล่าเรียนเพื่อเข้าใจในความหมายของคัมภีร์ทั้งในขั้นต้นและขั้นรองดังกล่าวก็ยังคงถือเป็นแนวทางหลักในการศึกษาพระพุทธศาสนาของนิยายทั้งห้า ที่ปรากฏขึ้นในคาบสมุทรเกาหลีในช่วงเวลาดังกล่าว ด้วยเหตุนี้พระพุทธศาสนาของคาบสมุทรเกาหลีนั้นจึงล้วนแต่ได้รับแนวคิดพื้นฐานที่สำคัญมาจากพระพุทธศาสนาฝ่ายการศึกษาคัมภีร์นี้ทั้งสิ้น พระพุทธศาสนาสายนี้ถือได้ว่าเป็นนิยายฝ่ายกระแสหลัก (Orthodox School) แต่เพียงฝ่ายเดียวของพระพุทธศาสนาที่กระจายอยู่ในคาบสมุทรเกาหลีนับตั้งแต่ที่พระพุทธศาสนาได้แพร่หลายเข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีตั้งแต่ศตวรรษที่ 4 เป็นต้นมา

⁵ ตัวอย่างเช่น นิยายเทียนไท่ ให้ความสำคัญกับสัทธรรมปุณฑริกสูตร ในขณะที่นิยายอวตัมสกะให้ความสำคัญอย่างเป็นที่สุดกับอวตัมสกะสูตร



ภายหลังจากที่พระพุทธศาสนาได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลี พระพุทธศาสนาได้พัฒนาตัวขึ้นอย่างต่อเนื่องด้วยการสร้างความสัมพันธ์กับประชาชนและผู้ปกครองในทุกระดับชั้น ดังนั้นด้วยมุมมองเชิงบวกซึ่งประกอบด้วย ความศรัทธาที่ผู้ปกครองและประชาชนในทุกชนชั้นมีต่อพระพุทธศาสนาจึงส่งผลอย่างสำคัญที่ทำให้พระพุทธศาสนาในสมัยรวมซิลลาหรือในราวศตวรรษที่ 7 นั้นได้แพร่หลายและแผ่อิทธิพลครอบคลุมคาบสมุทรเกาหลีได้อย่างสมบูรณ์ สำนักความคิดทางพระพุทธศาสนาดังกล่าวโดยสามารถจัดแบ่งออกเป็น 5 สาย หรือ 5 สำนักที่สำคัญได้แก่ (Shim, 1999, p. 40)

ตารางที่ 1 พระพุทธศาสนาห้านิกายแรกในคาบสมุทรเกาหลี

นิกาย	ผู้ก่อตั้ง	อาราม
นิกายนิรवारณ	โพต็อก (Podok) มรณะภาพ ค.ศ. 650	คยอนบูกซา (Kyonboksa)
นิกายวินัย	ฉาจัง (Chajang) ค.ศ. 608-677	ทงโดซา (T'ongdosa)
นิกายมายมิกะ	วอนฮโย (Wonhyo) ค.ศ. 617-686	พุนฮวงซา (Punhwangsa)
นิกายอวตัมสกะ	อียซัง (Uisang) ค.ศ. 625-702	พูชกซา (Pusoksa)
นิกายโยคจาร	ชินพโย (Chinpyo) : มรณะภาพ ค.ศ. 740	กึมซานซา (Kumansa)

ภายใต้การเผยแพร่ของพระพุทธศาสนาทั้งห้าสำนักดังกล่าว นิกายอวตัมสกะ และนิกายโยคจาร เป็นสองนิกายที่มีอิทธิพลทางความคิดมากที่สุดต่อพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีโดยเฉพาะนิกายอวตัมสกะ (นิกายฮวาออมในการออกเสียงตามภาษาเกาหลี , Hua-Yen Sect ,Ch.華嚴 ,Kr. 화엄 : Hwa-om) เนื่องด้วยการได้รับพระราชอุปถัมภ์จากพระราชวงศ์และการค้าจากชนชั้นปกครอง



ในสมัยรวมซิลลา คำสอนที่ปรากฏเป็นหลักการพื้นฐานของนิกายอวตัมสกะจึงมีอิทธิพลต่อการวางรากฐานทางความคิดของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีอย่างมีนัยที่สำคัญ ด้วยเหตุนี้ “อวตัมสกะสูตร” ซึ่งเป็นพระสูตรที่สำคัญของนิกายนี้จึงได้รับความสนใจและศึกษาเล่าเรียนอย่างกว้างขวางในหมู่ชนชั้นสูงและผู้มีการศึกษาในคาบสมุทรเกาหลี อีกทั้งแนวคิดทางปรัชญาที่ลึกซึ้งและซับซ้อนซึ่งปรากฏอยู่ในอวตัมสกะสูตรเช่นแนวคิดเรื่องธาตุทั้งสี่ (The Principles of four Dharmmadhatu) ซึ่งเป็นที่มาของแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างหลักการและปรากฏการณ์ทั้งสี่รูปแบบของธาตุ หรือ The four relations of Li and Shin ได้กลายเป็นแกนหลักในบริบทการศึกษาแนวคิดทางพระพุทธศาสนาและมีอิทธิพลเป็นอย่างสูงต่อการสร้างกรอบความเข้าใจของนักคิดในคาบสมุทรเกาหลีที่มีต่อคำสอนของพระพุทธศาสนาอย่างชัดเจน

นับจากช่วงเวลา que พระพุทธศาสนาได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีตั้งแต่ศตวรรษที่ 4 เป็นต้นมา พระพุทธศาสนาก็ได้หยั่งรากลึกในสังคมและวิถีชีวิตของคาบสมุทรเกาหลีอย่างมั่นคง จนเข้าสู่ยุคสมัยแห่งความเจริญสูงสุดของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีในช่วงแห่งการ “การรวมอาณาจักรทั้งสาม” (The Three Kingdoms) ให้กลายมาเป็นอาณาจักรเดียวกันภายใต้ชื่อว่า “ยุครวมสามอาณาจักรซิลลา” หรือ The Unified Silla (668 A.D.–935 A.D.) ซึ่งเป็นที่ยอมรับกันว่าช่วงรัชสมัยของอาณาจักรรวมซิลลานั้นนับเป็นยุคทองทางวัฒนธรรมของคาบสมุทรเกาหลี (The Golden Age) โดยแท้จริง ในยุคนี้ความเจริญรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนาประจักษ์ได้ชัดทั้งในแง่มรดกของผู้นับถือศรัทธาที่แพร่หลายไปยังทุกชนชั้นของอาณาจักร อันประกอบไปด้วยชนชั้นล่าง เช่น ชาวบ้าน กระทั่งถึงชนชั้นสูง เช่น ข้าราชการ รวมไปถึงองค์พระมหากษัตริย์และพระบรมวงศานุวงศ์

ในยุคสมัยดังกล่าวสถานภาพทางสังคมของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีวางอยู่บนความสัมพันธ์อันใกล้ชิดกับสถาบันการปกครองและราชสำนักอย่างมีนัยที่สำคัญ นักวิชาการเช่น Kim Young Tae ให้คำอธิบายเกี่ยวกับบทบาทของพระพุทธศาสนาในลักษณะดังกล่าวว่า



พระพุทธศาสนาเป็นสถาบันซึ่งมีบทบาทหน้าที่ในการช่วยเหลือและบรรเทาความทุกข์ร้อนของประชาชนใน “โลกแห่งความเป็นจริง” ผ่านทางการลอบโยนทางจิตใจด้วยเป้าหมายปลายทางแห่งโลกหน้ารวมถึงพระพุทธศาสนายังถูกใช้เป็นสถาบันที่สำคัญในการสร้างความรู้สึกอันเป็นหนึ่งเดียวกันของประชาชนในอาณาจักรต่างๆบนคาบสมุทรเกาหลี เพื่อให้การรวมอาณาจักรทั้งสามของคาบสมุทรเกาหลีเข้าสู่อาณาจักรรวมซิลล่านั้นเกิดความราบรื่นและปราศจากการต่อต้านจากประชาชน (Kim, 2014, p. 60)

การยอมรับในสำคัญของพระพุทธศาสนาโดยเฉพาะจากชนชั้นปกครองนั้นปรากฏได้ชัดเจนภายใต้แนวคิดของอาณาจักรรวมซิลล่ำที่ให้ความสำคัญกับพระพุทธศาสนาในฐานะที่เป็น “ศาสนาแห่งรัฐ” หรือ State Religion ในแง่นี้ชนชั้นปกครองของอาณาจักรรวมซิลล่ำยกย่องศาสนาพุทธให้เปรียบเสมือนพลังอำนาจอันศักดิ์สิทธิ์ที่ช่วยปกป้องรักษาให้อาณาจักรดำรงอยู่ได้อย่างผาสุก โดยเฉพาะอย่างยิ่งการปกป้องรักษาจากการรุกรานของอาณาจักรอื่นเป็นสำคัญ ความสำคัญของพระพุทธศาสนาเช่นนี้สะท้อนให้เห็นว่าความเชื่อเรื่องการเคารพบูชาและพิธีกรรมทางศาสนาจะส่งผลให้เกิดความรุ่งเรืองในรัฐยังคงฝังแน่นในแนวคิดของผู้ปกครอง⁶ ซึ่งเป็นแนวคิดพื้นฐานทางศาสนาและความเชื่อของ

⁶ ผู้วิจัยมองว่า แนวคิดเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาในลักษณะที่เป็นพลังหรืออำนาจศักดิ์สิทธิ์ที่ส่งผลต่อความอยู่รอดของรัฐและผู้ปกครอง จนนำไปสู่การสร้างกรอบความเข้าใจในเชิงพิธีกรรมและการเคารพบูชาให้เกิดขึ้นแก่ศาสนาพุทธนั้น มีความเชื่อได้ว่าอาจจะเกิดจากอิทธิพลของศาสนาดั้งเดิมกล่าวคือลัทธิขัณณที่มีมีความเชื่อเรื่องการบูชาเทพเจ้าหรืออำนาจศักดิ์สิทธิ์ซึ่งเป็นความเชื่อที่ฝังรากลึกอยู่ในแนวคิดของชุมชนบาทคาบสมุทรเกาหลีมายาวนานกว่าศาสนาพุทธ จนถึงแม้ในปัจจุบันนักวิชาการบางคนยังมองว่าลัทธิขัณณนั้นยังคงมีอิทธิพลต่อความเชื่อทางศาสนาของคาบสมุทรเกาหลีแม้กระทั่งศาสนาพุทธที่ปฏิเสธแนวคิดเรื่องเหนือธรรมชาติก็ยังคงได้รับอิทธิพลทางความคิดจากลัทธิขัณณจนก่อให้เกิดพิธีกรรมทางศาสนาที่แปลกแยกไปจาก



คาบสมุทรเกาหลีเช่นศาสนาขานมนนับตั้งแต่อดีตมา

อย่างไรก็ตามเมื่อเข้าสู่ศตวรรษที่ 12 ซึ่งตรงกับสมัยราชอาณาจักรโครยอ สภาวะทางสังคมการเมืองในช่วงเวลาดังกล่าวอยู่ในช่วงยุคเวลาที่ถือว่าไร้เสถียรภาพทางการเมืองอย่างรุนแรง⁷ ในยุคดังกล่าวได้เกิดการปฏิวัติโดยคณะทหารเพื่อแย่งชิงอำนาจในการปกครองราชอาณาจักรจากฝ่ายพระราชวงศ์ และภายหลังจากการปฏิวัติสำเร็จจึงเกิดการเปลี่ยนแปลงระบบการปกครองของราชอาณาจักรโครยอให้กลายเป็นรัฐเผด็จการทหาร (Military State) พระมหากษัตริย์อยู่ในสถานะที่เป็นหุ่นเชิดทางการเมือง สภาวะทางการเมืองเช่นนี้ส่งผลโดยตรงต่องบนโยบายและสถานะภาพทางสังคมของพระพุทธศาสนา เนื่องจากความสัมพันธ์ที่ลึกซึ้งระหว่างสถาบันทางการเมืองและสถาบันทางศาสนาในแง่ที่ว่าราชอาณาจักรโครยอโดยเฉพาะอย่างยิ่งฝ่ายพระราชวงศ์ได้ใช้พระพุทธศาสนาในเชิงที่เป็น “ศาสนาเชิงพิธีกรรม”⁸ ที่มุ่งเน้นการประกอบพิธีกรรมเพื่อการรักษาเสถียรภาพทางการเมือง

คำสอนของพระพุทธศาสนาดั้งเดิม โปรดดู Sung-Eun T. Kim. (2018). Korean Buddhist adoption of Shamanic Religious Ethos: Healing, Fortune Seeking, and the Afterlife. *International Journal of Buddhist Thought and Culture*, Vol 28, 60-85

⁷ ซึ่งเป็นแรงกระตุ้นให้ โบโจ จินุล เกิดความคิดในการ “ปฏิรูปศาสนา” อย่างจริงจังของเขาในอีกราวหนึ่งร้อยปีถัดไป

⁸ นักวิชาการบางคนมองว่าราชสำนักโครยอนั้นพยายามแบ่งแยกศาสนาพุทธออกจากความสัมพันธ์ทางการเมืองของราชอาณาจักร และยอมรับในแนวคิดของลัทธิขงจื้อ (Confucianism) ในฐานะที่เป็นหลักการพื้นฐานของแนวคิดทางการเมือง (Kim, 2014, p. 79) แต่ผู้วิจัยมีความเห็นว่าศาสนาพุทธนั้นยังคงสามารถแทรกซึมเข้าไปมีบทบาทที่สำคัญในการเมืองผ่านทางความศรัทธาและความเชื่อของชนชั้นสูง ชนชั้นปกครองหรือแม้แต่เหล่าพระราชวงศ์ที่มีความศรัทธาในพระพุทธศาสนา รวมถึงพระสงฆ์ผู้ทรงสมณศักดิ์ทั้งหลายส่วนใหญ่ก็มาจากเหล่าเชื้อสายราชสกุลหรือเหล่าขุนนางชนชั้นปกครองหรือแม้แต่เหล่าพระบรมวงศานุวงศ์ของราชอาณาจักรโครยอเอง ด้วยเหตุนี้พระพุทธศาสนาจึงเป็นสถาบันที่มีอิทธิพลต่อราชอาณาจักรโครยออย่างมีนัยที่สำคัญ



หรือเพื่อเป็นอำนาจศักดิ์สิทธิ์ปกป้องความสุขของราชอาณาจักรโดยเฉพาะ ความรู้สึกปลอดภัยในสถานะภาพทางการเมืองของพระราชวงศ์เอง ความวุ่นวายทางการเมืองที่มีสถาบันกษัตริย์เป็นจุดศูนย์กลางนั้นย่อมส่งผลกระทบต่อสถาบันทางศาสนาอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

ด้วยปัญหาความวุ่นวายในสังคมการเมืองในลักษณะดังกล่าวเช่นนี้ทั้งราชสำนักและราชอาณาจักรจึงมีความประสงค์ที่จะแสวงหาสิ่งยึดเหนี่ยวทางใจและการแสวงหาอำนาจศักดิ์สิทธิ์ในการดลบันดาลความสงบร่มเย็นให้เกิดขึ้นแก่ราชอาณาจักร ความประสงค์ในข้อดังกล่าวจึงส่งผลให้พระพุทธศาสนาจึงกลายเป็นสถาบันหลักที่ราชอาณาจักรมอบความมุ่งหมายให้ในฐานะที่เป็นสถาบันอันทรงอำนาจ (อำนาจในทางเหนือธรรมชาติ) ในการดลบันดาลให้เกิดความสงบสุขดังกล่าว และเนื่องด้วยพระราชประสงค์ของราชสำนักในลักษณะดังกล่าวนี้เอง จึงเป็นจุดเริ่มต้นของการเหนี่ยวโน้มนำให้พระพุทธศาสนา (อันหมายรวมถึงพระสงฆ์ ผู้ปฏิบัติ) เข้ามีส่วนร่วมสัมพันธ์กับมรรควิถีทางโลก (โลกียะมรรค) หรือเรื่องราวทางโลกในเชิงลบเช่นการเมืองหรือความขัดแย้งต่างๆทางการเมืองซึ่งเป็นปัจจัยที่สำคัญในการชักพาให้พระพุทธศาสนาในช่วงเวลาดังกล่าวเริ่มถอยห่างจากวัตรปฏิบัติอันงดงามบริสุทธิ์เข้าสู่การมีบทบาทในทางอำนาจและทางการเมือง นอกจากนี้การที่ราชอาณาจักรรวมถึงราชสำนักมีมุมมองต่อพระพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นศาสนาเชิงพิธีกรรมอันทรงไว้ซึ่งอำนาจลึกลับเหนือธรรมชาตินั้นนับได้ว่าเป็นอีกหนึ่งปัจจัยที่สำคัญในการโน้มนำให้พระพุทธศาสนาเริ่มออกห่างจากคำสอนเดิมแท้ อันเน้นซึ่งความสงบและการมุ่งสู่วิถีแห่งธรรม (โลกุตระมรรค) อันแนวทางเดิมแท้ที่ได้รับการถ่ายทอดมาแต่เดิมทำให้ในช่วงเวลาดังกล่าวพระพุทธศาสนาเริ่มถดถอยตัวตนออกจากอารามอันเงียบสงบเข้าสู่ความวุ่นวายของบทบาททางการเมืองและการแย่งชิงอำนาจซึ่งเป็นมรรควิถีแห่งความไร้ซึ่งความเรียบง่ายและงดงามอันเป็นพื้นฐานคำสอนของพระพุทธศาสนาเอง ด้วยมุมมองอัน “บิดเบี้ยว” ที่มีต่อความหมายที่แท้จริงของข้อเท็จจริงแห่งพุทธธรรมทางศาสนาและการ “เบี่ยงเบน” ของวัตรปฏิบัติและการวางบทบาทหรือสถานะภาพของนักบวชในพระพุทธศาสนา



คือพลวัตปัจจัยที่สำคัญในการชักพาให้พระพุทธศาสนาเริ่มหันเหออกจากแนวทางที่ถูกต้องและสมบูรณ์ ปัญหาของพระพุทธศาสนาในลักษณะดังกล่าวนี้ คือวิกฤติอันสำคัญในการสั่นคลอนความมั่นคงและความถูกต้องสมบูรณ์ของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีนับตั้งแต่ศตวรรษที่ 12 เป็นต้นมา

3. พระพุทธศาสนานิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลี

ภายใต้บริบททางสังคมศาสนาที่พระพุทธศาสนานิกายฝ่ายเน้นการศึกษา (Textual Studies) เช่นนิกายอวตัมสกะได้แพร่หลายและพัฒนาเติบโตขึ้นในคาบสมุทรเกาหลีอย่างเข้มข้น พระพุทธศาสนานิกายเซน (Zen School, Kr. 선 : Seon)⁹ ซึ่งเป็นสำนักที่ให้ความสำคัญกับหลักการเรื่องการปฏิบัติหรือ Meditation school นั้นกลับได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีล่าช้ากว่าสำนักการศึกษาเล่าเรียนถึงราว 400 ปี ในช่วงราวปลายสมัยอาณาจักรรวมซิลลา (The Unified Silla, 668–935 A.D.) หรือในราวศตวรรษที่ 9 การเทียบเคียงกับเหตุการณ์ที่สำคัญในประวัติศาสตร์ของอารยธรรมจีนพบว่าการเผยแพร่พระพุทธศาสนานิกายเซนเข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีเกิดขึ้นภายหลังการปราบปรามพระพุทธศาสนาครั้งใหญ่ในจีน (Hui ch'ang persecution) ในปี คศ 842-845 ตรงกับรัชสมัยราชวงศ์ถัง (Tang Dynasty : 618-907 A.D.) ของอารยธรรมจีน¹⁰

⁹ การออกเสียงในภาษาเกาหลีนั้นคำว่า เซน (Zen) จะออกเสียงว่า “ซอน” (선) หรือ “seon” ในภาษาอังกฤษ

¹⁰ ช่วงเวลาในการเผยแพร่แนวคิดของนิกายเซนเข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีนั้นถือเป็นช่วงสถานการณ์หัวเลี้ยวหัวต่อของพระพุทธศาสนาในอารยธรรมจีนเนื่องด้วยเกิดการก่อกวนพระพุทธศาสนาครั้งใหญ่ในประเทศจีน (Hui-ch'ang Persecution) ในราวปี ค.ศ. 814-845 ซึ่งส่งผลอย่างใหญ่หลวงต่อสำนักทางศาสนาที่มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับสถาบันทางการเมือง ตัวอย่างเช่น นิกายหัวเหิน เติยนไท่ ต่างได้รับผลกระทบจากการก่อกวนพระพุทธศาสนาครั้งใหญ่นี้อย่างถ้วนหน้ากัน จะยกเว้นก็เสียแต่พระพุทธศาสนานิกายเซนที่ได้รับผลกระทบจากการปัญหาในครั้งนี้น้อยกว่าสำนักพุทธศาสนาอื่นๆ ด้วยการรักษาทระพรมจรรย์โดยไม่ข้องเกี่ยวกับการเมือง, เน้นการปฏิบัติในสถานที่ห่างไกลเงียบสงบและการพึ่งพาตนเองในเรื่องปากท้องในระบบเศรษฐกิจแบบปิด



(Ch'en, 1964, p. 226)

ตามประวัติศาสตร์ พระพุทธศาสนานิกายเซนแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีผ่านทางพระสงฆ์ผู้เดินทางไปศึกษาแนวคิดทางพระพุทธศาสนาจากอารยธรรมจีนแล้วนำคำสอนและหลักการความคิดของนิกายเซนจากอารยธรรมจีนกลับเข้ามาเผยแพร่และสั่งสอนในคาบสมุทรเกาหลี แต่ด้วยบริบททางการเมืองโดยเฉพาะอย่างยิ่งด้วยโครงสร้างทางอำนาจและความสัมพันธ์ที่ศาสนาพุทธนิกายอวตัมสกะซึ่งเป็นพระพุทธศาสนากระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลีที่มีต่อราชสำนักและสถาบันทางการเมือง รวมถึงความแตกต่างทางความคิดที่สำคัญโดยเฉพาะในหลักการเรื่องการศึกษาและปฏิบัติของทั้งสองนิกาย ปัจจัยที่สำคัญทั้งสองประการดังกล่าวส่งผลให้นักบวชนิกายเซนกลุ่มแรกมองว่าการเผยแพร่แนวคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซนนี้ไปในเขตภูมิภาคดินแดนที่ห่างไกลจากเมืองหลวงของอาณาจักรนั้นคือหนทางในการรักษาเสถียรภาพและความมั่นคงของนิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลี ด้วยเหตุนี้นิกายเซนจึงได้บ้ายหน้าสู่ท้องถิ่นในชนบทที่ห่างไกลจากศูนย์กลางของอารยธรรมและจัดได้ตั้งอารามซึ่งเป็นศูนย์กลางแห่งการปฏิบัติของนิกายเซนสายต่าง ๆ ขึ้นในบริเวณชนบททั่วทั้งคาบสมุทรเกาหลี

การเลือกที่จะรักษา “ระยะห่าง” ระหว่างนิกายเซนกับราชอาณาจักรหรือราชสำนักนั้นอาจจะสามารถพิจารณาได้ว่าเป็นการสะท้อนปัญหาที่สำคัญของสถาบันศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีในช่วงเวลาดังกล่าวได้อย่างน้อยสองประการ กล่าวคือ ประการที่หนึ่งปัญหาในเชิงโครงสร้างทางอำนาจและสถานะทางสังคมการเมืองของราชอาณาจักร และประการที่สองปัญหาในเชิงข้อขัดแย้งในเชิงโครงสร้างทางความคิดของพระพุทธศาสนาทั้งสองนิกาย กล่าวคือ

ประการที่หนึ่ง ด้วยการพิจารณาบริบทของปัญหาทางสังคมในอาณาจักรรวมซิลล่า พบว่าในช่วงปลายสมัยของอาณาจักรกล่าวคือในช่วงราวศตวรรษที่ 10 ราชสำนักรวมซิลล่าต้องประสบปัญหาทางการเมืองที่สำคัญอันสืบเนื่องมาจากปัญหาเรื่องการสืบราชสมบัติและการแย่งชิงราชบัลลังก์ จนนำไปสู่การแบ่งขั้ว



ทางการเมืองและปัญหาความขัดแย้งอย่างรุนแรงในสังคมทางการเมืองภายในจุดศูนย์กลางของราชอาณาจักร ซึ่งปัญหาความขัดแย้งอันรุนแรงภายในเมืองหลวงหรือจุดศูนย์กลางของอาณาจักรนี้ส่งผลให้ความสามารถในการควบคุมอำนาจอันเด็ดขาดในจุดศูนย์กลางของอาณาจักรของราชวงศ์นั้นเริ่มเสื่อมถอยลง ความสำเร็จทางการเมืองนี้ส่งผลเป็นวงกว้างออกไปถึงดินแดนห่างไกลหรือดินแดนในชนบทของอาณาจักรรวมชีลล่าอย่างมีนัยสำคัญ กล่าวคือด้วยความระส่ำระสายทางการเมืองที่เกิดขึ้นในจุดศูนย์กลาง ส่งผลให้ความสามารถในการควบคุมผู้นำทางการเมืองในท้องถิ่น (Local Warlord) เสื่อมถอยลงด้วยอย่างชัดเจน ในแง่นี้การจัดการกับปัญหาความขัดแย้งในจุดศูนย์กลางที่ดูไม่มีที่ท่าที่จะสงบลงได้อย่างง่ายดาย ส่งผลให้ผู้นำทางการเมืองหรือผู้มีอำนาจทางการเมืองในเขตหัวเมืองที่ห่างไกลเริ่มมีบทบาทและอำนาจในการแข่งขันต่ออำนาจการปกครองของส่วนกลาง อันอ่อนแอมากขึ้นในทุกขณะ ด้วยจำนวนผู้นำทางการเมืองในท้องถิ่นที่กระจายอยู่ทั่วทั้งคาบสมุทรเกาหลีประกอบกับความสามารถในการเพิ่มพูนอำนาจในการปกครองท้องถิ่นของตนที่มีมากขึ้นโดยปราศจากการแทรกแซงหรือควบคุมโดยรัฐซึ่งเผชิญปัญหาทางการเมืองภายในอยู่ จึงส่งผลให้รูปแบบการควบคุมอำนาจทางการเมืองของอาณาจักรชีลล่านั้นเริ่มเข้าสู่สภาวะแห่งการกระจายอำนาจ (Decentralization) ผู้นำท้องถิ่นต่างตั้งตนเป็นผู้ถืออำนาจเด็ดขาดในการควบคุมแคว้นแคว้นหรือท้องถิ่นนั้นๆ อย่างชัดเจน

ประการที่สอง ประเด็นเรื่องความขัดแย้งที่สำคัญในเชิงโครงสร้างทางความคิดของพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่ายคือปัจจัยหนึ่งที่สำคัญในการวางรูปแบบของความสัมพันธ์ระหว่างนิกายเซนและราชอาณาจักรหรือราชสำนักให้วางอยู่บนความสัมพันธ์ในลักษณะดังกล่าว ในแง่นี้ดูเหมือนว่าพระพุทธศาสนาทั้งสองกลุ่มในคาบสมุทรเกาหลีนั้นมีพื้นฐานใน “การให้ความสำคัญ” กับการเข้าใจแนวคิดของพระพุทธศาสนาในลักษณะที่แตกต่างกัน กล่าวคือ พระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะ ซึ่งทรงอำนาจและอิทธิพลในฐานะพระพุทธศาสนากระแสหลัก (Orthodox School) บนคาบสมุทรเกาหลีคือตัวแทนของสำนักคิดในฝ่ายที่เน้นรูปแบบ



การศึกษาความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมที่ปรากฏในรูปแบบของข้อคำสอนหรือเนื้อหาอันสำคัญของคัมภีร์ (Textual Studies) ในฐานะที่เป็นวิถีทางอันสำคัญในการสร้างความ “เข้าใจ” ที่มีต่อความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมในขณะ “ผู้มาใหม่” หรือพระพุทธรูปศาสนานิกายเซนเน้นการให้ความสำคัญกับรูปแบบของการปฏิบัติ กล่าวคือ การให้ความสำคัญกับการปฏิบัติสมาธิ (Meditation) ในฐานะที่เป็นรากฐานสู่การพุ่งตรงเข้าสู่ความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมอันปรากฏขึ้นอย่างฉับพลันในฐานะที่เป็น “ประสบการณ์เดิมแท้แห่งการรับรู้” กล่าวคือการเข้าถึงความหมายที่แท้จริงของข้อคำสอนแห่งพุทธธรรมซึ่งปรากฏขึ้นในรูปแบบของ “ประสบการณ์เดิมแท้” ซึ่งดำรงอยู่ ก่อนการคิดแยกแยะหรือแบ่งแยก (Discriminative Thinking) ที่มนุษย์มีต่อสรรพสิ่งซึ่งเป็นการรับรู้ที่ “บิดเบี้ยว” ไปจากข้อเท็จจริงของสรรพสิ่งในแบบที่มันเป็นพฤติกรรมทางความคิดในลักษณะดังกล่าวสะท้อนถึงการปราศจากการเข้าใจโลกและสรรพสิ่งในแนวทางที่ถูกต้องในทัศนะของนิกายเซน

ด้วยความคิดเห็นที่แตกต่างทั้งในเชิงหลักการและการปฏิบัติของพระพุทธรูปศาสนาทั้งสองนิกายในคาบสมุทรเกาหลีจึงเป็นสาเหตุที่สำคัญที่ทำให้นักบวชในนิกายเซนซึ่งพึงจะได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีและยังคงปราศจากความมั่นคงทั้งในทางสังคมและทางการยอมรับจากประชาชนจึงเลือกที่จะเผยแพร่แนวคิดเชิงการปฏิบัติในลักษณะดังกล่าวในดินแดนชนบทที่ห่างไกลจากอิทธิพลของพระพุทธรูปศาสนากระแสหลักในเมืองหลวง ภายใต้สังคมชนบทซึ่งความคิดความอ่านทางพระพุทธรูปศาสนาฝ่ายศึกษาคัมภีร์ที่มีพื้นฐานอยู่บนการคิดวิเคราะห์ในระบบปรัชญาอันซับซ้อนเช่นอวตัมสกะสูตรนั้นยังไม่ฝังรากลงในระบบความเชื่อของประชาชน ซึ่งแตกต่างกับวัฒนธรรมและความนิยมในการศึกษาพระพุทธรูปศาสนาของเหล่าพระราชวงศ์หรือชนชั้นสูงในเมืองหลวงที่ให้ความสำคัญกับการศึกษาแนวคิดเรื่องระบบพุทธปรัชญาอันซับซ้อน การเลือกแนวทางดังกล่าวซึ่งย่อมที่จะส่งผลให้การเผยแพร่ธรรมของนิกายเซนนั้นค่อนข้างที่จะเป็นไปได้ อย่างราบรื่นโดยปราศจากความขัดแย้งกับฝ่ายกระแสหลักดังกล่าว



บริบทของความขัดแย้งระหว่างผู้นำทางการเมืองในท้องถิ่นและอำนาจในการปกครองในเชิงการรวมอำนาจจากส่วนกลาง ประกอบกับความขัดแย้งทางความคิดที่สำคัญของพระพุทธศาสนาทั้งสองนิกายส่งผลผลักดันให้พระพุทธศาสนา นิกายเซนนั้นจึงเริ่มได้รับการสนับสนุนอย่างชัดเจนจากผู้นำหรือผู้ปกครองท้องถิ่น (Local Warlord) ซึ่งมีแนวโน้มในการปฏิเสธอำนาจจากส่วนกลาง เป็นพื้นฐานเดิม แต่อย่างไรก็ตามพัฒนาการและความเข้มแข็งของนิกายเซนซึ่ง เจริญขึ้นอย่างต่อเนื่องในดินแดนอันห่างไกลนั้นก็มิอาจจะหลุดรอดสายตาของ ราชสำนักในเมืองหลวงได้ ในแง่นี้ราชสำนักเริ่มตระหนักได้ถึงบทบาทสำคัญของ พระพุทธศาสนา นิกายเซน และพยายาม “สนับสนุนภายใต้การควบคุม” กิจกรรม ทางศาสนาโดยเฉพาะของฝ่ายนิกายเซนเพื่อสร้างสมดุลแห่งอำนาจทางการเมือง ให้กลับเข้าสู่การควบคุมของราชอาณาจักรอันเป็นการลดทอนบทบาทของเหล่า ผู้นำท้องถิ่นซึ่งอาจจะนำไปสู่ความขัดแย้งทางการเมืองภายในราชอาณาจักรได้ใน อนาคต การ “สนับสนุนภายใต้การควบคุม” พระพุทธศาสนาจากฝ่ายราชอาณาจักร แสดงออกอย่างชัดเจนภายใต้การประกาศพระราชกำหนดเรื่องการควบคุมกิจกรรม ทางศาสนาจากฝ่ายราชอาณาจักร เช่น การติดตามและตรวจสอบระบบการเงิน ของเหล่าอารามต่าง ๆ เพื่อมิให้เป็นแหล่งสะสมความมั่งคั่งจนนำไปสู่ความสามารถ ในการพึ่งพาตัวเองอย่างมากเกินไปจนสามารถปฏิเสธการช่วยเหลือหรือการพึ่งพา จากราชอาณาจักร ในขณะเดียวกันก็พยายามสนับสนุนกิจกรรมทางศาสนาของ พระพุทธศาสนาเพื่อเป็นการเชื่อมโยงความสัมพันธ์ระหว่างฝ่ายราชอาณาจักรและ ศาสนาให้ประสานกลมกลืนกันผ่านการมอบความเคารพนับถือที่มีต่อนักบวช ในพระพุทธศาสนา รวมถึงการมอบอำนาจหรือสิทธิพิเศษบางประการให้กับอาราม ในชนบทห่างไกลเช่นช้อยกเว้นทางภาชีและความสามารถในการถือครองที่ดิน อันเป็นอภิสิทธิ์จากราชอาณาจักร ถึงแม้การควบคุมของราชอาณาจักรที่มีต่อ พระพุทธศาสนาในดินแดนอันห่างไกลจากเมืองหลวงจะได้รับผลตอบแทนอย่าง นำพอใจแต่การได้รับความเคารพและสิทธิพิเศษบางประการจากราชสำนักก็นำ ไปสู่การสั่งสมอำนาจทั้งในทางเศรษฐกิจและสถานะทางสังคมของเหล่านักบวช



และอารามต่าง ๆ ในเขตท้องถื่นห่างไกลอย่างต่อเนื่อง ในช่วงระยะเวลาดังกล่าว พระพุทธศาสนานิกายเซนจึงเริ่มมีบทบาทที่สำคัญมากขึ้นในปริมนพลที่ห่างไกลจาก จุดศูนย์กลางของอารยธรรม และเริ่มสร้างความเข้มแข็งมากยิ่งขึ้นภายใต้ความมั่งคั่งทางการเงินของอาราม จึงส่งผลให้ในช่วงปลายของอาณาจักรรวมซิลลา พระพุทธศาสนานิกายเซนนั้นได้พัฒนาขึ้นเป็นสถาบันทางศาสนาที่มีความสำคัญซึ่งมีอำนาจ ทั้งต่อความคิดของบุคคลและอำนาจในทางเศรษฐกิจที่อาจจะเทียบเท่าราชสำนัก หรือชนชั้นนำในราชอาณาจักรอย่างชัดเจน

อย่างไรก็ตามด้วยปัจจัยเกื้อหนุนทางอำนาจ เศรษฐกิจและด้วยบริบททางความเชื่อความศรัทธาของประชาชนในท้องถื่นที่มีต่อพุทธศาสนานิกายเซน ส่งผลให้ในช่วงราวศตวรรษที่ 9 พระพุทธศาสนานิกายเซนสามารถวางรากฐานอย่างมั่นคงในคาบสมุทรเกาหลีและกระจายตัวอยู่ทั่วคาบสมุทรเกาหลีถึง 9 สำนัก ภายใต้ชื่อ “นิกายเซน 9 ขุนเขา” หรือ “*Nine Mountains Seon*” นักวิชาการ เช่น Shim Jae-ryong อธิบายว่า “สายสกุลทางความคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลีทั้ง 9 สำนักนั้นสืบสายธารทางความคิดมาจากนิกายเซนทั้งสองสายในอารยธรรมจีน กล่าวคือ สำนักเซนฝ่ายเหนือหรือฝ่ายสำนักค่อยเป็นค่อยไปได้รับการส่งผ่านมาสู่สำนักฮุยยางเพียงสำนักเดียวในคาบสมุทรเกาหลี” (Shim, 1999, p. 43) แต่ในทางกลับพระพุทธศาสนานิกายเซนอีกทั้ง 8 สำนักที่เหลือนั้นรับอิทธิพลทางความคิดมาจากพระพุทธศาสนาสายฉับลันหรือสายใต้ และได้พัฒนาขึ้นเป็นนิกายเซนกระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลี



ตารางที่ 2 รายชื่อของนิิกายเซนทั้ง 9 สายในคาบสมุทรเกาหลี

ผู้ก่อตั้ง	ชื่อภูเขาอันเป็นที่ตั้งของ อาราม	อาราม
1 โตอี้(Toui) : มรณภาพ ค.ศ. 825	ภูเขา กาจิ (Mt.Kaji)	อารามโพริม (Porimsa)
2 เฮชอย (Hyech'ol) : ค.ศ.748-861	ภูเขาทงนิ (MT. Tongni)	อารามแทอัน (T'aeansa)
3 โฮงชก(Hongchok) : มรณภาพ 862	ภูเขาซิลซัง (Mt. Silsang)	อารามซิลซัง (Shilsangsa)
4 โพมิล (Pomil) : ค.ศ. 810-889	ภูเขาซากุล (Mt Sagul)	อารามกุลซาน (Gulsansa)
5 ฮยอนุก (Hyonuk) : ค.ศ. 787-869	ภูเขาพงนิม (Mt.Pongnim)	อารามพงนิม (Pongnimsa)
6 โตยุน(Toyun) : ค.ศ. 797-868	ภูเขาซาจา (Mt.Saja)	อารามฮังนยอน (Hungnyonsa)
7 มูยอึม (Muyeom) : ค.ศ. 799-888	ภูเขาซอนจู (Mt. Songju)	อารามซองจู (Songjusa)
8 โตโฮน (Tohon) : ค.ศ. 824-882	ภูเขาฮุยยาง (Mt. Huiyang)	อารามพงกัม (Pongamsa)
9 อียึม (Iom) : ค.ศ. 870-936	ภูเขาซุมิ (Mt.Sumi)	อารามกวางโจ (Kwangjosa)

นักวิชาการทางพระพุทธศาสนา เช่น Kim Yong -tae มองว่าแนวคิดเรื่องการแบ่งสายสกุลทางความคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลีออกเป็น 9 สำนักที่สำคัญดังกล่าวนั้นค่อนข้างมีลักษณะที่แตกต่างจากแนวคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซนในอารยธรรมจีนโดยเฉพาะในสมัยราชวงศ์ถัง ซึ่งให้ความสำคัญในการแบ่งแยกสายสกุลทางความคิดจากลักษณะของพื้นฐานในการเข้าใจ



หลักคำสอนของพระพุทธศาสนาจากมุมมองที่ต่างกันจนนำไปสู่การมีรูปแบบของการปฏิบัติของแต่ละสายสกุลที่แตกต่างกัน¹¹ และด้วยความแตกต่างในเชิงมุมมองและรูปแบบของความหมายของการปฏิบัติที่มีลักษณะที่แตกต่างกันเช่นนี้ของพระพุทธศาสนานิกายเซนในอารยธรรมจีนในท้ายที่สุดได้เป็นรากฐานที่สำคัญในการพัฒนาแนวคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซนในสมัยราชวงศ์ซ่งให้แบ่งแยกออกเป็นห้าสายสกุลทางความคิด หรือ “The Five School of Chan”

ในกรณีของคาบสมุทรเกาหลีนั้น Kim มองว่าแนวคิดและหลักการเชิงปฏิบัติของนักบวชในพระพุทธศาสนานิกายเซนบนคาบสมุทรเกาหลีนั้นมีจุดเน้นอยู่บนรูปแบบความสัมพันธ์ระหว่างครูและศิษย์ (master-disciple relationships) ในความหมายของการถ่ายทอดธรรมภายใต้คำชี้แนะของอาจารย์และการฝึกฝนปฏิบัติของผู้ปฏิบัติโดยปราศจากการตีกรอบแต่เพียงการถ่ายทอดธรรมะในสายสกุลหรือในสายสำนักของตนเองแต่เพียงเท่านั้น แนวคิดเช่นนี้คือปัจจัยหลักที่สำคัญในการพัฒนาความรู้ความเข้าใจและการปฏิบัติของนักบวชในนิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลี อาจารย์และศิษย์ในสายสำนักเดียวกันอาจจะมีแนวคิดและการปฏิบัติที่แตกต่างกันย่อมเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้ในบริบททางความคิดในลักษณะดังกล่าว (Kim, 2014, pp.91-92) นอกจากนั้นนักวิชาการทางพระพุทธศาสนาเซนสายเกาหลี เช่น Robert E Buswell มีแนวคิดที่สอดคล้องกับแนวคิดของ Kim ดังกล่าวโดยมองว่า “การเข้าเป็นสมาชิกของสังคมสงฆ์โดยผ่านการอุปสมบทในสายสกุลต่างๆหนึ่งใน 9 สายนั้น เป็นเพียงจุดเริ่มต้นในการดำเนินชีวิตในทางธรรมในรูปแบบประเพณี หากแต่การแสวงหาความรู้ที่แท้จริงหรือ

¹¹ ทศนะเช่นนี้ปรากฏเด่นชัดในฐานะที่เป็นข้อวิจารณ์หลักของ Tsung mi (780-841 A.D.) ที่มีต่อการอธิบายความหมายของหลักการเรื่องจิตเดิมแท้ (True Mind) ของนิกายเซนในสำนักต่างๆที่ปรากฏในสมัยราชวงศ์ถัง (Tang Dynasty) ซึ่ง แนวการอธิบายในลักษณะดังกล่าวมีอิทธิพลเป็นอย่างสูงต่อการวางกรอบทางความคิดของโบโจ จินูล ในประเด็นเรื่อง ญาณวิทยาหรือประเด็นเรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลัน” (Sudden Awakening)

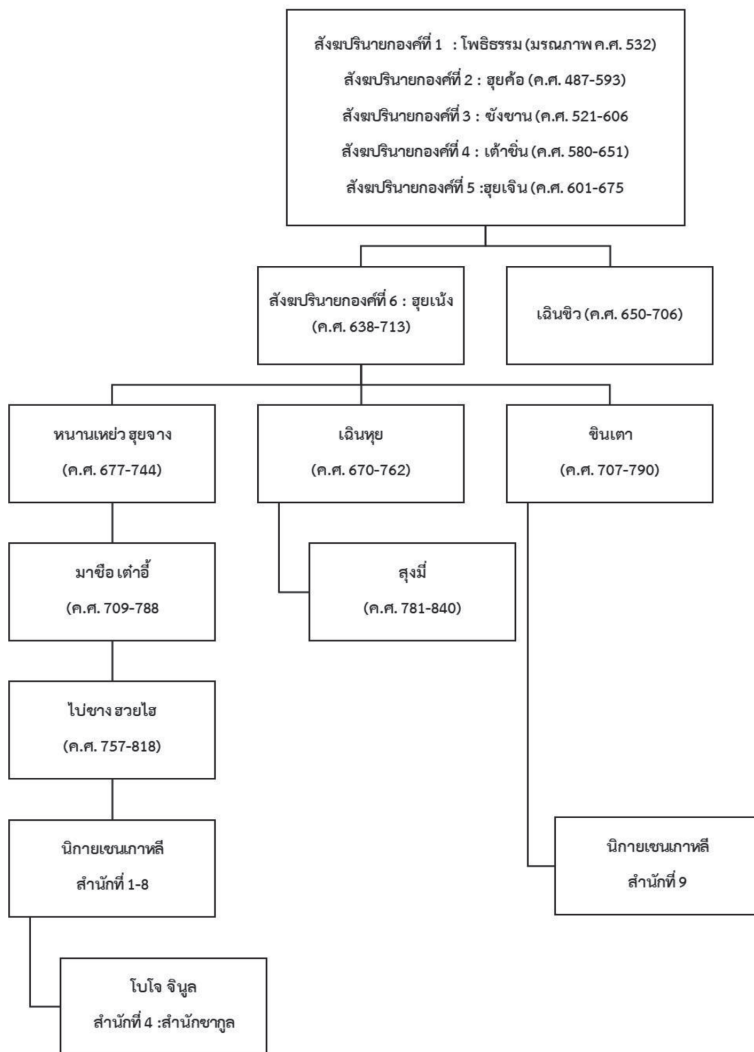


ประสบการณ์ทางศาสนาอันเป็นเนื้อหาหลักของชีวิตแห่งธรรมนั้นเป็นเรื่องที่ผู้ปฏิบัติ
พึงจะต้องแสวงหาและเข้าถึงได้โดยตนเอง” (Buswell Jr, 1983, p. 42)

ความเห็นของนักวิชาการทั้งสองท่านดังกล่าวนี้ว่าเป็นสิ่งที่น่าสนใจ
โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อนำมาพิจารณาภายใต้บริบทของ “โบโจ จินุล” ซึ่งมีทัศนคติ
ในเชิงบวกต่อแนวคิดหรือรูปแบบทางคำสอนที่แตกต่างจากสายสกุลทางความคิด
ของตน รวมถึงยังมองว่าความแตกต่างทางความคิดดังกล่าวมิได้ถือเป็นอุปสรรค
ที่สำคัญต่อการทำความเข้าใจคำสอนทางศาสนาหากแต่การเข้าใจคำสอนที่แตกต่าง
กันของฝ่ายต่างๆ “อย่างถูกต้อง” กลับเปรียบเสมือนการมองเห็นข้อคำสอนแห่ง
พุทธธรรมจากมุมมองหรือทัศนะที่ต่างกันไป ซึ่งสามารถถูกใช้เป็นข้อสนับสนุนซึ่ง
กันและกันในการสร้างภาพความเข้าใจที่ “สมบูรณ์” ให้เกิดขึ้นนั่นเองในแง่ความ
ขัดแย้งที่ปรากฏขึ้นจากการพิจารณาข้อคำสอนแห่งพุทธธรรมจึงเป็นสิ่งที่ควรถูก
ศึกษาเพื่อความเข้าใจและการปฏิบัติอย่างถูกต้องในฐานะที่เป็นการเปิดเผยความ
จริงแท้แห่งพุทธธรรมในฐานะวิถีชีวิตอันเป็นการยืนยันความถูกต้องและสมบูรณ์ของ
ธรรมทั้งปวงในประสบการณ์ มากกว่าเพื่อการถกเถียงในเพื่อการเอาชนะทางปัญญา



3.1 การสืบสายสกุลทางความคิดและที่มาของปัญหาความขัดแย้งในคาบสมุทรเกาหลี



ภาพที่ 1 แผนผังการสืบสายสกุลทางความคิดของพระพุทธศาสนาจากจีนสู่คาบสมุทรเกาหลี



ท่ามกลางสายสกุลทางความคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซนในอารยธรรมจีนดังกล่าว “Hung Chou School” (Ch: 洪州宗, pinyin: Hong Zhou Zong) ถือได้ว่าเป็นหนึ่งในนิกายหลักที่สำคัญของเซนในสมัยราชวงศ์ถัง และเป็นเพียงพระพุทธศาสนานิกายเซนกลุ่มหลักเพียงกลุ่มเดียวที่มีอิทธิพลเป็นอย่างสูงต่อพัฒนาการของพระพุทธศาสนานิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลีในยุคสมัยปลายอาณาจักรซิลลาและต่อเนื่องถึงสมัยอาณาจักรโครยอ พระพุทธศาสนานิกายเซน สำนัก Hung Chou จัดอยู่ในสายสกุลของนิกายเซนฝ่ายใต้หรือ The Southern School of Zen ซึ่งมีแนวคิดและการปฏิบัติที่ตรงข้ามกับแนวคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซนฝ่ายเหนือหรือ The Northern School of Zen ความแตกต่างระหว่างนิกายเซนทั้งสองดังกล่าวเกิดปรากฏขึ้นอย่างชัดเจนภายหลังจากบันทึกประวัติศาสตร์เรื่องข้อโต้แย้งเรื่องบทโคลงตันโพธิอันเลื่องชื่อของ เฉินซิ่ว (Shen hsiu: 650-706 A.D.) และ ฮุยเน้งหรือเว่ยหลง (Hui Neng: 638-713 A.D.)

จากเหตุผลดังกล่าวพระพุทธศาสนานิกายเซนในอารยธรรมจีนสมัยราชวงศ์ถังจึงแยกสายออกเป็นสองฝ่ายโดยในฝ่ายเหนือซึ่งเจริญในแถบทิศเหนือของดินแดนจีน เช่น นครลั่วหยาง (Loyang) และนครฉางอัน (Chang an) ได้ยอมรับเฉินซิ่วให้ดำรงตำแหน่งเป็นสังฆปริณายกองค์ที่ 6 และสนับสนุนแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างค่อยเป็นค่อยไป นิกายฝ่ายเหนือนี้ไม่ปรากฏว่าสามารถพัฒนาต่อ ยอดได้ในอารยธรรมจีนภายหลังจากช่วงศตวรรษที่ 9 ด้วยเพราะความสัมพันธ์ระหว่างนิกายเซนฝ่ายเหนือและราชสำนักแห่งนครลั่วหยาง ส่งผลให้เมื่อเกิดความวุ่นวายทางการเมืองและการกวาดล้างพระพุทธศาสนาครั้งใหญ่ในสมัยราชวงศ์ถัง หรือ Hui-ch’ang Persecution ในราวปี คศ 814-845 นิกายเซนฝ่ายเหนือซึ่งมีจุดศูนย์กลางอยู่ในเมืองหลวงจึงรับผลกระทบอย่างหนักและภายหลังจากเหตุการณ์ดังกล่าวการสืบทอดสายสกุลทางความคิดของนิกายเซนฝ่ายเหนือจึงได้จบสิ้นลงตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา ในขณะที่นิกายเซนในฝ่ายใต้ซึ่งก็ได้รับผลกระทบจากเหตุการณ์ดังกล่าวแต่ไม่เทียบเท่ากับนิกายในฝ่ายเหนือ ด้วยเพราะการมีจุดศูนย์กลางอยู่ห่างไกลจากเขตการปกครองของนครหลวงและความสัมพันธ์



กับราชสำนักที่มีน้อยกว่า การได้รับผลกระทบทางการเมืองที่น้อยกว่าในแง่นี้ จึงส่งผลให้นิกายเซนฝ่ายใต้จึงได้ขยายตัวและพัฒนาแตกสายสกุลย่อยออกไปถึง สามสายหลักจนพัฒนาต่อมาเป็นนิกายเซนห้าสำนักหลักในสมัยราชวงศ์ซ่งต่อมา สายสกุลของนิกายเซนฝ่ายใต้ทั้งสามนั้นประกอบด้วย

1. สาย Hotse School หรือสายของ เฉินหุยซึ่งนับตนเองเป็นสังฆปริณายก องค์ที่ 7 ต่อจากฮุยเงิง และมีการสืบสายทางความคิดต่อมาจนถึง สุงมี (ค.ศ.780-841) แต่ภายหลังจากการมรณภาพของสุงมีแนวคิดของสายนี้ไม่ได้รับการยอมรับจากนิกายเซนในฝ่ายใต้ด้วยเหตุที่มีแนวคำสอนที่ค่อนข้างจะแปลกต่างออกไปจาก นิกายในฝ่ายใต้หลายประการ จนท้ายที่สุดสายนี้จึงถือว่าขาดช่วงไปอย่างสมบูรณ์ ภายหลังจากการมรณภาพของสุงมี

2. สายที่พัฒนาขึ้นในนครเจียงซี (Kiangsi) ยอมรับ “หนานเหยว่” (Nan yueh :677-744 A.D.) และ “มาซือ เต้าอี้” (Matsu Taoi : 709-788 A.D.) เป็นคณาจารย์ที่สำคัญไล่ตามลำดับลงมา รวมถึงเป็นสายที่สนับสนุนแนวคิดเรื่อง การบรรลุธรรมอย่างฉับพลันของท่านสังฆปริณายกองค์ที่ 6 อย่างชัดเจน นิกายเซน สายนี้เองที่ได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีแนวคิดของนิกายเซนสายนี้ จึงและกลายเป็นแนวคิดกระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลี

3. สายที่พัฒนาขึ้นในนครหูหนาน (Hunan) ยอมรับ ฉิงหยวน (Ching yuan: d.740) และชินเต้า (Shin tou: 707-790 A.D.) เป็นคณาจารย์ที่สำคัญต่อ มาจากฮุยเงิง ในฐานะสังฆปริณายกองค์ที่ 6



ตารางที่ 3 สำนักเซนฝ่ายใต้ในอารยธรรมจีน

สังฆปริณายกองค์ที่ 6 : เว่ยหลาง (ค.ศ. 638- 713)



ราชวงศ์ถัง ค.ศ. 618-907	1 สายโฮเซ่	2 สายเจียงซี	3 สายหุหนาน
	เฉินหุย (Shenhui)	หนานเหยว (Nan Yeuh)	ฉิงหยวน (Ching Yuan):
สืบเนื่องต่อถึง ราชวงศ์ซ่ง ค.ศ. 960-1279	ซุงมี (Tsung Mi)	มาซ้อ เต้าอี้ (Matsu Taoi “สำนักหังโจว”	ชินเตา (Shintou)
	-	สำนักก๊วยหยวน (Guiyuan School)	สำนักฟาเหยิน (Fayen School)
	-	สำนักลินชี (Linchi School)	สำนักยูนเหมิน (Yumen School)
			สำนักเซ้าทง (Caodong school)

ผู้วิจัยมีความเห็นว่าการพิจารณาตารางการสืบสายสกุลทางความคิดดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า การจบสิ้นซึ่งการสืบทอดความคิดของสำนัก Ho tse School ภายหลังจากการมรณะภาพของ *Tsung Mi*¹² ซึ่งเป็นคณาจารย์คนสำคัญ

¹² Tsung mi ถือเป็นสังฆปริณายกหรืออาจารย์ใหญ่ลำดับที่ห้าของนิกายอวตัมสกะในจีนและถือเป็นสังฆปริณายกองค์สุดท้ายของนิกายอวตัมสกะก่อนการเกิดความวุ่นวายทางการเมืองและการกวาดล้างพระพุทธรูปศาสนาครั้งใหญ่จนไม่ปรากฏว่านิกายอวตัมสกะนั้นสามารถกลับขึ้นมามีบทบาทที่สำคัญอีกครั้งหนึ่งและได้สิ้นสุดการสืบช่วงในอารยธรรมจีนภายหลังจากการมรณะภาพของ Tsung Mi นี้เอง



นั้นอาจจะสะท้อนให้เห็นถึงทัศนะคติและแนวคิดหลักของพระพุทธรศาสนานิกายเซน ในช่วงระยะเวลาดังกล่าวได้อย่างมีนัยที่สำคัญ กล่าวคือแนวคิดหลักที่สำคัญของ *Tsung Mi* และสำนัก *Ho tse school* นั้นมีพื้นฐานอยู่บนการยอมรับว่าแนวทางของพระพุทธรศาสนาที่เน้นการศึกษาทฤษฎีหรือทำความเข้าใจคำสอนที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์หรือ Textual School นั้นเป็นรากฐานในเชิงหลักการที่สามารถใช้ในการสนับสนุนแนวคิดเรื่องการปฏิบัติของนิกายเซนให้ดำเนินไปอย่างถูกต้องและสมบูรณ์ ในแง่นี้แนวคิดของ *Tsung Mi* และสำนัก *Ho tse school* จึงมีลักษณะที่มีใช้คำสอนที่ตกอยู่ในฝ่ายสุดโต่ง (Radicalism) ที่ให้ความสำคัญกับแนวคิดฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งโดยปราศจากการยอมรับแนวคิดอื่นๆที่ดำรงอยู่ข้างเคียง นักวิชาการทางพระพุทธรศาสนาเกาหลีเช่น Shim ให้ความเห็นไว้อย่างน่าสนใจว่าการขาดช่วงทางความคิดของสำนัก *Ho tse School* นอกจากจะเป็นผลกระทบมาจากปัญหาทางการเมืองที่สำคัญของอารยธรรมจีนแล้ว การขาดช่วงดังกล่าวยังสะท้อนให้เห็นถึงท่าทีหรือทัศนะคติของนิกายเซนช่วงเวลาดังกล่าวที่มีท่าทีในการไม่ยอมรับแนวคิดเรื่องการประสานหรือการสร้างสอดคล้องระหว่างนิกายฝ่ายการศึกษา (Kyo) และนิกายเซนซึ่งเน้นการให้ความสำคัญกับรูปแบบของการปฏิบัติ

ในแง่นี้ท่าทีในเชิงการปฏิเสธความสัมพันธ์ในเชิงสอดคล้องโดยเฉพาะอย่างยิ่งกับสำนักฝ่ายที่เน้นการศึกษาคัมภีร์นั้นเป็นท่าทีหลักของนิกายเซนสำนัก *Hung Chou School* ที่เน้นการ “ชี้ตรงสู่จิตของบุคคล ตระหนักถึงธรรมชาติและกลายเป็นพุทธะและการส่งผ่านความจริงแท้แห่งพุทธธรรมจากจิตสู่จิตอันปราศจากคำสอน” ซึ่งมีอิทธิพลครอบงำความคิดของพระพุทธรศาสนาในช่วงเวลาดังกล่าวอย่างค่อนข้างชัดเจน ในช่วงเวลาดังกล่าวนิกายเซนในฝ่ายที่อาจจะสามารถเรียกว่าฝ่ายสุดโต่ง (Radicalism) ที่ซึ่งปฏิเสธแนวคิดของฝ่ายสำนักการศึกษาหรือ Textual School เช่นนิกายเซนสาย *Kiangsi* และสาย *Hunan* นั้นได้รับความนิยมในบริบทของพระพุทธรศาสนาในอารยธรรมจีนจนกระทั่งสามารถสืบทอดต่อมาจนพัฒนาขึ้นมาเป็นนิกายเซนทั้ง 5 สำนักที่สำคัญในสมัยราชวงศ์ซ่งในเวลาต่อมา และ



Hung Chou School ของ *Matsu Taoi* นี้เองที่เป็นสายสกุลหลักที่ได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลี ในราวศตวรรษที่ 8 และได้กลายเป็นพระพุทธศาสนาิกายเซนกระแสหลักที่ปรากฏในคาบสมุทรเกาหลีนับแต่บัดนั้นเป็นต้นมา

3.2 ปัญหาความขัดแย้งระหว่างของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลี

ภายหลังจากการเผยแพร่แนวคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซนโดยเฉพาะจากสายสกุล *Hung Chou School* ของ *Matsu Taoi* เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีในราวศตวรรษที่ 8 นั้นปัญหาความตึงเครียดขัดแย้งระหว่างพระพุทธศาสนากระแสหลัก (Orthodox school) และพระพุทธศาสนานิกายเซนจึงเริ่มก่อตัวขึ้นบนคาบสมุทรเกาหลี พระพุทธศาสนากระแสหลักที่ได้รับการสนับสนุนจากราชอาณาจักรและราชสำนักหรือฝ่ายอวดัมสกะนั้นมุ่งเน้นให้ความสำคัญกับการศึกษาในคัมภีร์หรือคัมภีร์ทางศาสนาและระบบความคิดทางปรัชญาที่ซับซ้อน ซึ่งถูกพรรณนาไว้ในพระสูตรขนาดใหญ่เช่น อวตัมสกะสูตร และมองว่าแนวคำสอนที่ปรากฏอยู่ในพระสูตรนั้นเป็นเพียงคำสอนที่เที่ยงแท้หนึ่งเดียวที่สมบูรณ์สูงสุด (ในความหมายคือการเป็นคำสอนที่อธิบายและเปิดเผยหมายถึงแท้จริงของพุทธธรรมได้อย่างสมบูรณ์และถูกต้องที่สุด) ในขณะที่พระพุทธศาสนาฝ่ายเน้นการปฏิบัติ (Meditation school) สายสุดโต่ง (Radicalism) เช่นสำนัก *Hung chou school* ซึ่งมีทัศนะในการให้ความสำคัญกับการปฏิบัติเพื่อการพุ่งตรงเข้าสู่ “ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้” ในฐานะที่เป็น การตื่นรู้สู่สภาวะเดิมแท้ของมนุษย์ในฐานะที่เป็นกระแสแห่งการรับรู้อันปราศจากการแยกแยะในเชิงมนทัศน์ ประสบการณ์ดังกล่าวนี้เองคือการปรากฏขึ้นของความจริงแท้แห่งพุทธธรรมในกระบวนการแห่งการรับรู้ของมนุษย์ และสมบูรณ์ ซึ่งอยู่พ้นออกไปจากการติดยึดในข้อเขียนตำราหรือการครุ่นคิดทางปรัชญาที่ลึกซึ้งซับซ้อน (Special transmission outside the scriptural teaching) (Shim, 1998, p.11) ในแง่นี้นิกายเซนมองว่า ด้วยการให้ความสำคัญกับปรากฏการณ์ดังกล่าว จึงส่งผลให้สำนักคิดของพระพุทธศาสนาในอาณาจักรซิลลาใหม่นั้นแตกแยกออกเป็นสองฝ่ายซึ่งขัดแย้งกันอย่างชัดเจน



กล่าวคือสำนักฝ่ายการศึกษาคัมภีร์ (Textual Studies School / Scholastic School) ซึ่งมีนิกาย อวตัมสกะเป็นหลัก และสำนักฝ่ายการปฏิบัติ (Meditative School) ซึ่งมีนิกายเซนเป็นหลักที่สำคัญ

ภายใต้บริบทความขัดแย้งทางความคิดในลักษณะดังกล่าว จึงส่งผลให้สำนักคิดของพระพุทธศาสนาในอาณาจักรซิลล่าใหม่นั้นแตกแยกออกเป็นสองฝ่าย ซึ่งขัดแย้งกันอย่างชัดเจน ความขัดแย้งดังกล่าวนั้นในภายหลังได้ถูกพัฒนาจนนำไปสู่ข้อโต้แย้งทางศาสนาที่สำคัญเรื่อง “วิถีแห่งการเข้าถึงความจริงแท้แห่งพุทธธรรม” ของทั้งสองฝ่าย กล่าวคือการเน้นการศึกษาอย่างเป็นระบบของนิกายอวตัมสกะเพื่อก่อให้เกิดความเข้าใจในความหมายแห่งพุทธธรรมและการปฏิบัติในฐานะที่เป็นข้อฝึกฝนหรือกิจกรรมทางศาสนาซึ่งดำเนินอย่างต่อเนื่องไปอย่างเป็นขั้นตอน ซึ่งทอดยาวไปสู่เป้าหมายแห่งการบรรลุธรรม ในขณะที่นิกายเซนกระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลีให้ความสำคัญกับการขับเคลื่อนการเข้าถึงความจริงแท้แห่งธรรมด้วยการตื่นรู้อย่างฉับพลันในธรรมชาติแห่งพุทธะที่มีในตนและ “การปฏิบัติอย่างฉับพลัน” (Sudden Cultivation) กล่าวคือพฤติกรรมหรือการปฏิบัติในฐานะที่เป็น “การตื่นรู้” (Awakening) ถึงธรรมชาติที่แท้จริงแห่งพุทธะของตนซึ่งเป็นกระบวนการที่ปรากฏขึ้นได้อย่างฉับพลัน การปฏิบัติในลักษณะนี้จึงมิได้เป็นพฤติกรรมที่ตอบสนองต่อกฎเกณฑ์หรือข้อห้ามเช่น “การไม่ทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง” หรือเป็นพฤติกรรมเพื่อการตอบสนองข้อเรียกร้องต่อกฎเกณฑ์บางประการเช่น “การต้องทำสิ่งใดสิ่งหนึ่ง” หากแต่การปฏิบัติในความหมายดังกล่าวดำรงอยู่ในฐานะที่เป็น “พฤติกรรมแห่งการตระหนักรู้ถึงความจริงแห่งพุทธธรรม ซึ่งจะปรากฏขึ้นได้ก็แต่เพียงภายใต้ประสบการณ์ของมนุษย์แต่เพียงเท่านั้น” การปฏิบัติในลักษณะดังกล่าวคือข้อปฏิบัติที่สะท้อนให้เห็นถึงพื้นฐานที่แท้จริงของตัวตนซึ่งดำรงอยู่ก่อนการเกิดขึ้นของการคิดแบ่งแยกในเชิงมโนทัศน์ทั้งหลาย ในจาริตของพระพุทธศาสนานิกายเซนฝ่ายเกาหลีเรียกการปฏิบัติในลักษณะดังกล่าวว่าการปฏิบัติที่แท้จริงหรือ “True Cultivation” หรือการปฏิบัติอันปราศจากควาพยายาม “Effortless Cultivation”



ภายใต้ความขัดแย้งดังกล่าวพระพุทธรุศาสนิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลีจึงได้แสดงท่าทีในการต่อต้านแนวคิดของพระพุทธรุศาสนาฝ่ายศึกษาคัมภีร์อย่างชัดเจนด้วยการกล่าวอ้างว่าพระพุทธรุศาสนาสำนักฝ่ายการศึกษาคัมภีร์นั้นเป็นแนวทางหรือวิถีทางในการศึกษาที่ “ลุ่มหลงและยึดติดอยู่ด้วยภาษา, และอักษร” กล่าวคือการมุ่งให้ความสำคัญคัมภีร์หรือข้อเขียนทางศาสนา โดยปราศจากการ “เข้าถึง” ความจริงแท้อันสมบูรณ์ซึ่งอยู่พ้นออกไปจากความสามารถของภาษาและอักษรเหล่านั้นทั้งนี้กายเซนและอวตัมสกะต่างใช้กระบวนการในการ “สร้างความชอบธรรม” (Legitimization) เพื่อการปฏิเสธหรือชี้ให้เห็นว่าหลักการและแนวคิดของฝ่ายอื่นนั้นเป็นหลักการที่ไม่สามารถสะท้อนความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมและไม่สามารถนำบุคคลเข้าถึงพุทธธรรมอันสมบูรณ์ได้ ข้อโต้แย้ง (Argument) หลักที่สำคัญของนิกายเซนที่มีต่อฝ่ายเน้นการศึกษาคัมภีร์ในลักษณะดังกล่าวนั้น วางอยู่บนคำสอนที่ว่า “ชี้ตรงสู่จิตของบุคคล ตระหนักถึงธรรมชาติและกลายเป็นพุทธะ” รวมถึง “การส่งผ่านความจริงแท้แห่งพุทธธรรมจากจิตสู่จิต อันปราศจากคำสอน” และ “ทอนการให้ความสำคัญของการศึกษาคัมภีร์หรือตำรา และให้ความสำคัญกับวิธีการหรือรูปแบบการปฏิบัติพิเศษบางประการที่มุ่งเน้นสู่การมีประสบการณ์ในจิตเดิมแท้อย่างฉับพลัน”¹³ รวมไปถึงการปฏิเสธรูปแบบการปฏิบัติที่เป็นขั้นเป็นตอนและยาวนานเช่นที่ปรากฏในข้อคำสอนของคณาจารย์ฝ่ายอวตัมสกะ เช่น ฝ่าซังFazang (634-712 A.D.)

แนวคิดที่สำคัญของ *Hung Chou School* ในลักษณะดังกล่าวถึงแม้จะพิจารณาได้ว่าเป็นแบบแผนทางความคิดที่สืบเนื่องมาจากสายสกุลของนิกายเซน

¹³ de-emphasis textual studies and strong inclination for the extraordinary performatory technique of directly imparting the Chan experience



ฝายใต้หรือ The Southern Line of Zen¹⁴ โดยเฉพาะเรื่องการตื่นรู้สู่ความจริงอย่างฉับพลัน (The Concept of Sudden Awakening) ซึ่งได้รับอิทธิพลมาจากพระสูตรที่สำคัญของนิกายเซนฝายใต้เช่น *The Platform Sutra* ของสังฆปริณายกองค์ที่ 6 หรือ ฮุยเน้ง แต่กระนั้นก็ตามภายใต้ห้วงระยะเวลาแห่งการส่งผ่านทางความคิดในช่วงราวศตวรรษที่ 7 จนกระทั่งเข้าสู่ศตวรรษที่ 9 ซึ่งพระพุทธศาสนาฝายเซนสายนี้ได้เผยแพร่เป็นนิกายหลักบนคาบสมุทรมณฑลนั้น การเปลี่ยนแปลงในเชิงความคิดอย่างมีนัยที่สำคัญบางประการได้ก่อตัวขึ้นภายในกระบวนการเคลื่อนไหวอย่างเป็นพลวัติของพระพุทธศาสนานิกายเซน กล่าวคือการที่ *Hung Chou School* โดยเฉพาะในช่วงศตวรรษที่ 8 ในสมัยของ มาซือเต้าอี้ ได้พัฒนาแนวคิดของสำนักฉับพลันของสังฆปริณายกองค์ที่ 6 นี้ให้มีความ “เข้มข้นและแข็งแกร่ง” มากขึ้นด้วยการย้ำเน้นถึงความสำคัญอันเป็นที่สุด ของตัวสภาวะแห่งการบรรลุธรรมโดยฉับพลันซึ่งต้องเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นโดย “ปราศจาก” การหลงติดอยู่ใน “กัณฑ์แห่งภาษา” หรือความรู้เชิงเหตุผลหรือความรู้ทางปัญญา (Intellectual Knowledge) “เซนคือการพุ่งตรงสู่จิต ตระหนักรู้ในธรรมชาติและตื่นรู้สู่พุทธภาวะ” ซึ่งเป็นการตระหนักรู้ที่ “ไม่พึ่งพิงอยู่ด้วยอักษร” และเป็นการตื่นรู้ซึ่ง “ส่งผ่านโดยตรงจากจิตสู่จิต” อันเป็นข้อคำสอนที่สำคัญของนิกายเซน

¹⁴ ภายหลังจากการได้รับมอบตำแหน่งจากสังฆปริณายกองค์ที่ 5 แล้ว ฮุยเน้งได้เดินทางไปทางใต้และเผยแพร่แนวคิดเรื่องการบรรลุธรรมโดยฉับพลันนี้ ตรงข้ามกับ เฉินฉิวซึ่งมีแนวคิดเรื่องการปฏิบัติเพื่อเข้าสู่การบรรลุธรรมอย่างเป็นระบบ และค่อยเป็นค่อยไปตามศักยภาพของผู้ปฏิบัติซึ่งได้เดินทางขึ้นไปยังทิศเหนือเพื่อทำการเผยแพร่แนวคิดและคำสอนดังกล่าว ด้วยเหตุนี้จึงมีการเรียกคำสอนของฮุยเน้งว่า คำสอนฝายใต้หรือคำสอนแบบฉับพลัน (Southern Chan/Sudden Teaching) และ คำสอนของเฉินฉิว ว่าคำสอนฝายเหนือหรือคำสอนแบบเป็นขั้นตอน (Northern Chan/Gradual Teaching)



ความหมายเรื่อง “ความเข้มข้น” ที่ผู้วิจัยได้กล่าวนั้นน่าจะอาจสามารถขยายความได้ในอีกมุมหนึ่งว่า ถึงแม้ฮุยเน้งจะมุ่งเน้นให้ความสำคัญกับการพุ่งตรงเข้าสู่ประสบการณ์เดิมแท้แห่งธรรมเป็นหลัก แต่กระนั้นก็ตามแนวคิดของฮุยเน้งยังคงสะท้อนให้เห็นถึงการยอมรับในสำคัญของภาษาและคัมภีร์ ก็ยังคงให้ความสำคัญ ต่อแนวคิดเรื่องภาษาที่มีผลต่อการเข้าใจในความจริงแห่งพุทธธรรม ตัวอย่างเช่นโดย การลุกโผล่ซึ่งดวงตาแห่งธรรมของฮุยเน้งนั้นเกิดขึ้นครั้งแรกจากการได้ยืมการท่องบท “วัชรสูตร” ซึ่งเป็นพระสูตรที่สำคัญในฝ่ายมหายาน อีกทั้งท่านเองยังรจนา “สูตรของฮุยเน้ง” หรือ *The Sutra of Hui Neug / The Platform Sutra* และใช้เป็นสิ่งสำคัญในการเรียนการสอนของนักเรียนและผู้ฝึกปฏิบัติธรรม ทศนะคติในลักษณะดังกล่าวของฮุยเน้งผู้วิจัยมองว่าเป็นท่าทีที่เพื่อนปรนต่อการใช้ภาษาเพื่อการสร้างความเข้าใจ อันสื่อแสดงถึงความเข้าใจซึ่งขอบเขตและข้อจำกัดของภาษาที่มีต่อความจริง อันนำไปสู่การตระหนักถึงระยะห่างอย่างถูกต้องระหว่าง “ผู้ใช้” และ “ภาษา” เพื่อก่อให้เกิดความเข้าใจอย่างถูกต้องต่อ “ความจริง”¹⁵

¹⁵ เป็นที่น่าสนใจว่าอัตชีวประวัติของฮุยเน้งนั้นล้วนแต่มีความเกี่ยวข้องกับตำราคัมภีร์และข้อคำสอนทางศาสนาเช่นพระสูตรต่างๆ ในแง่นี้ผู้วิจัยมีความเห็นว่าในทัศนะของฮุยเน้ง “การไม่พึ่งพิงอยู่ด้วยตัวอักษร” อาจจะได้หมายความว่าถึงการปฏิเสธการความจำเป็นของตัวอักษรตามที่บุคคลทั่วไปเข้าใจโดยพิจารณาตามรูปศัพท์และความหมายที่ปรากฏ แต่ในทางกลับกันเป็นการเรียกร้องให้ผู้ปฏิบัติให้ความสำคัญเป็นอย่างยิ่งต่อการเข้าใจความหมายและบทบาทอันแท้จริงของ “ภาษา” ในฐานะที่เป็นหนึ่งในเงื่อนไขหนึ่งที่สำคัญของการบรรลุเป้าหมายอันสูงสุดทางศาสนา การพิจารณาในแง่นี้จะเห็นได้ว่าปัญหาเรื่องภาษาและความจริงในทัศนะของพระพุทธศาสนานิกายเซนนั้นมิได้ตั้งอยู่บนประเด็นเรื่องการปฏิเสธหรือการยอมรับความจำเป็นของภาษาในการเข้าถึงความจริงหากแต่ปัญหาเรื่องภาษาดังกล่าววางอยู่บนกรอบเรื่องการเข้าใจบทบาท และขอบเขตหน้าที่ของภาษาที่มีผลต่อการสะท้อนถึงความจริงในเชิงพุทธธรรม แนวคิดในลักษณะดังกล่าวค่อนข้างมีท่าทีที่แตกต่างกับแนวคิดของนิกายเซนโดยเฉพาะ Hung Chuo School ในศตวรรษที่ 8 อย่างมีนัย



ในขณะที่ สุธนัง วางหลักการของเซนอยู่บนแนวคิดความสัมพันธ์ระหว่างขอบเขตของภาษาและการเข้าถึงความจริง แต่สำหรับมาซ็อเต๋ออี้และ *Hung Chou School* นั้นถึงแม้แนวคิดเรื่องการบรรลุธรรมอย่างฉับพลันนั้นจะเป็นมรดกทางความคิดที่รับมาจากอิทธิพลของ สุธนัง แต่กระนั้นก็ตามทัศนะของ *มาซ็อ เต๋ออี้* ในเชิงปฏิบัติและเรื่องขอบเขตและข้อจำกัดของภาษานั้นมีลักษณะที่แตกต่างออกไปจากแนวคิดของสุธนัง อย่างสำคัญ *มาซ็อ เต๋ออี้* มองว่าหากภาษามีข้อจำกัดในการเข้าถึงความจริงแล้วการหลุดพ้นออกจากกรอบของการใช้ภาษาในแบบธรรมดาสามัญซึ่งวางอยู่บนแนวคิดเรื่องทัศนคติในการแบ่งแยกและตรรกะคือมรรควิธีที่เที่ยงแท้ที่สามารถพุ่งตรงสู่เป้าหมายแห่งธรรม มรรควิธีอันหลุดพ้นจากกักตึงของภาษาดังกล่าวของ *มาซ็อ เต๋ออี้* ได้รับการอธิบายหลักการที่สำคัญ 3 ประการ กล่าวคือ

1. บทสนทนาอันข้ามพ้นเหตุผล หรือ Illogical Conversation between Master and Disciple.
2. ปริศนาปฏิบัติ/ปริศนาธรรม หรือ Koan
3. พฤติกรรมแปลกประหลาด หรือ Bizarre Performances เช่นการกระทำพฤติกรรมบางอย่างโดยตรงเช่นการทุบ หรือฟาดตีต่อร่างกายเพื่อผลแห่งการบรรลุธรรม (Shim, 1999, p. 37)

ผู้วิจัยมองว่าแนวคิดดังกล่าวของ *มาซ็อ เต๋ออี้* นั้นเปรียบเสมือนการสนับสนุน “วิถีตรง” (direct approach) ที่สามารถเปิดเผยถึงบ่งชี้ถึงความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมในประสบการณ์ของมนุษย์ ซึ่งแตกต่างกับ “วิถีแห่งมโนทัศน์” (conceptual approach) เช่นการอธิบายในเชิงหลักการหรือความเข้าใจในแต่เพียงในเชิงทฤษฎี ซึ่งจะก่อให้เกิดการสร้างกรอบมโนทัศน์ชุด

ที่สำคัญในแง่นี้ผู้วิจัยค่อนข้างมีความเห็นว่า ทัศนะในเรื่องการยอมรับและการให้ความสำคัญกับภาษาหรือการให้ความสำคัญกับการศึกษาคัมภีร์ของจินุณนั้นน่าจะมีลักษณะที่ใกล้เคียงกับแนวคิดของสุธนังมากกว่า *มาซ็อ เต๋ออี้*



ต่าง ๆ ขึ้นซ้อนทับจนไม่สามารถเข้าถึงความหมายที่แท้จริงแห่งพุทธธรรมได้อย่างสมบูรณ์¹⁶ ด้วยเหตุผลดังกล่าวนี้ทำให้พบว่าในช่วงศตวรรษที่ 8 เป็นต้นมา ภายหลังจากที่พระพุทธศาสนานิกายเซนได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีนั้น แนวคิดเรื่องการประสานความขัดแย้งหรือการสร้างหลักการเพื่ออยู่ร่วมกันของทั้งสองฝ่ายนั้นจึงเป็นสิ่งที่ค่อนข้างหาพบได้ยากมากท่ามกลางข้อคำสอนของพระพุทธศาสนานิกายเซน แต่ในทางกลับกันแนวคิดเรื่องการต่อต้านหรือการปฏิเสธแนวคิดคู่ตรงข้ามทางความคิดกลับพบได้อย่างชัดเจนในช่วงระยะเวลาดังกล่าว ตัวอย่างที่สำคัญที่แสดงให้เห็นถึงความขัดแย้งดังที่เรียดดังกล่าวปรากฏชัดที่สุดในทัศนคติของคณาจารย์เซนรุ่นแรกในคาบสมุทรเกาหลีเช่น ในสำนักของ *Toui* (Toui: d 825 /Mt. Kaji / Porimsa Monastery) ซึ่งรับแนวคิดเรื่องการเน้นให้ความสำคัญกับแนวคิดเรื่องการตื่นรู้สู่จิตโดยย้ำเน้นใน “การปราศจากความข้องเกี่ยว” กับคำสอนในเชิงตำราโดยเฉพาะอย่างยิ่งพระสูตรหรือคัมภีร์ของนิกายอวตัมสกะกล่าวคืออวตัมสกะสูตร

ด้วยการปฏิเสธข้อคำสอนในรูปแบบตำราของ *Toui* แนวคิดที่สำคัญต่าง ๆ ที่ปรากฏในอวตัมสกะสูตรจึงถูกแทนที่ด้วยคำสอนของนิกายเซน เช่น แนวคิดเรื่อง “ธรรมชาติ” ซึ่งเป็นแนวคิดที่สำคัญของนิกายอวตัมสกะถูกแทนที่ด้วยคำสอนเรื่อง “สัจยญาตา” ของนิกายเซน ในขณะที่อิทธิพลทางความคิดของคณาจารย์คนสำคัญของนิกายอวตัมสกะเช่น Fazang เรื่องการปฏิบัติอันยาวนานอย่างเป็นขั้นตอน (grA.D.ual cultivation) ซึ่งปรากฏเป็นแก่นคำสอนที่สำคัญในอวตัมสกะสูตร ผ่านทางมโนทัศน์เรื่อง ความเชื่อ (Faith) ความเข้าใจ (Understanding) การปฏิบัติ (Practice) และการเข้าถึงความจริงแท้ (Realization) นั้น ได้ถูกทอนความสำคัญลงในฐานะ “กระบวนการแห่งการทอดยาวในเชิงเวลาอันไร้ความจำเป็น” และถูกแทนที่ด้วยแนวคิดเรื่อง “การตื่นรู้สู่ธรรมชาติและพุ่งตรงต่อจิต

¹⁶ แนวคิดที่สำคัญของ มาซื่อ เต้าอี้ เช่นนี้ภายหลังได้รับการพัฒนาขึ้นสู่จุดสูงสุดในสมัยของ Linji Yixuan (d. 866) จนกลายเป็นที่มาของนิกาย Rinzai Zen ในประเทศญี่ปุ่นในเวลาต่อมา



เดิมแต่อย่างฉับพลัน”และแนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติอย่างปราศจากความคิด” หรือ *Sudden awakening to true mind and cultivation without cultivation* (Shim, 1999, p. 43)

จากการศึกษาในประวัติศาสตร์ทางความคิดของพระพุทธศาสนาบนคาบสมุทรเกาหลี ยังคงพบว่าข้อโต้แย้งที่สำคัญในการปฏิเสธความสำคัญของคัมภีร์หรือข้อเขียนทางศาสนาที่นิกายเซนมีต่อนิกายอวตัมสกะ นอกจากอยู่ในรูปแบบของการโต้แย้งในเชิงหลักการหรือทฤษฎีตามที่กล่าวมาแล้ว เรายังพบว่านิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลียังคงพยายามสร้างความชอบธรรมให้เกิดขึ้นกับ “วิถีแห่งการส่งผ่านความจริงแห่งพุทธธรรมระหว่างครูและศิษย์” ซึ่งเป็นกระบวนการที่อยู่นอกเหนือและไม่เกี่ยวข้องกับการศึกษาผ่านทางคัมภีร์หรือข้อเขียนทางศาสนาซึ่งเป็นรูปแบบที่นิกายอวตัมสกะให้ความสำคัญ ในแง่นี้การสร้าง “ความชอบธรรมของวิถีทาง” ในลักษณะดังกล่าวโดยแท้จริงก็คือความพยายามในการสร้างความชอบธรรมแห่งสถานะของคำสอนที่ถูกต้องแท้จริงและสมบูรณ์ของนิกายเซนที่มีเหนือกว่านิกายฝ่ายศึกษาคัมภีร์นั่นเอง การให้ความสำคัญกับแนวคิดในลักษณะดังกล่าวนี้เป็นที่มาของปรากฏการณ์ในการสร้างคำอธิบายหลักการเรื่องการบรรลุธรรมของพระพุทธเจ้าขึ้นมาในรูปแบบใหม่เพื่อใช้ในการสนับสนุนความจริงแท้ของนิกายเซนภายใต้แนวคิดของ โปมิล (Pomil: 810-889/ Mt. Sagul/ Gulsansa Monastery) โดยกล่าวว่า

ภายหลังจากที่พระองค์ทรงละทิ้งชีวิตแห่งความเป็นกษัตริย์ พระองค์ทรงเข้าถึงธรรมอันสูงสุดในขณะที่ทรงทอดพระเนตรดวงดาวอันแวววาว แต่กระนั้นก็ตามพระองค์ทรงตระหนักได้ว่าสิ่งนี้มิได้เป็นการบรรลุถึงธรรมเป็นสมบูรณ์เป็นความจริงแท้สูงสุดดังนั้นพระองค์จึงทรงเสด็จไปพบกับ ฉินกวี (Ching'wi) เพื่อรับการถ่ายทอดธรรมอันสมบูรณ์ สิ่งนี้คือการถ่ายทอดธรรมแบบพิเศษซึ่งข้ามพ้นออกไปจากข้อคำสอนในตำรา (Shim, 1999, p. 46)



คำอธิบายของ โปมีล นั้นเปรียบเทียบการเติมเชื้อไฟแห่งความขัดแย้งให้ครุกรุ่นมากขึ้นอีกเป็นเท่าทวี เนื่องด้วยคำอธิบายเช่นนี้คือการสร้างข้อสนับสนุน (อย่างไร้หลักฐาน) ต่อความสำคัญของแนวคิดเรื่องการยืนยันความถูกต้องของหลักธรรมอันวางอยู่บนพื้นฐานความสัมพันธ์ระหว่างผู้ส่งมอบและผู้รับมอบ (Subjective Approval Transmitted from Master to Disciple) ที่มีเหนือกว่าแนวคิดเรื่องการเข้าถึงความจริงหรือสัจธรรมอันปรากฏอยู่ในข้อคำสอนและคัมภีร์ที่สำคัญสูงสุดของนิกาย (The Perception of Objective Truth Embodied in the Teaching of Sacred Scriptures) อันเป็นพื้นฐานแนวคิดซึ่งแสดงออกถึงความสำคัญอันเป็นที่สุดของหลักการของนิกายเช่นที่มีเหนือกว่าหลักการของฝ่ายศึกษาคัมภีร์ และอาจจะเกินเลยไปถึงการอธิบายว่าวิธีการศึกษาหาความรู้โดยวางพื้นฐานอยู่ที่การศึกษาในคัมภีร์นั้นโดยแท้ที่จริงแล้วเป็นเพียงวิธีที่เข้าถึงความจริงแห่งพุทธธรรมได้เพียงส่วนหนึ่งส่วนเดียวเท่านั้น การสร้างคำอธิบายเรื่องการยืนยันความรู้ที่แท้จริงดังกล่าวหากพิจารณาในอีกมุมหนึ่งสามารถสะท้อนให้เห็นได้ว่าแนวทางดังกล่าวเป็นความพยายามของคณาจารย์ในฝ่ายเซนที่มุ่งลดทอนความสำคัญของการแสวงหาความจริงของพุทธธรรมซึ่งวางอยู่บนการวิเคราะห้และศึกษาอย่างลึกซึ้งในคัมภีร์ตำราหรือข้อเขียนทางศาสนา มาสู่การให้ความสำคัญกับ “การถ่ายทอดแบบพิเศษนอกตำรา” หรือ “การส่งผ่านจากจิตสู่จิต” กล่าวคือ “ความสัมพันธ์ระหว่างศิษย์และอาจารย์ในการกระตุ้นให้ศิษย์เกิดประสบการณ์เดิมแก่แห่งการรับรู้โลกและสรรพสิ่งก่อนการแยกแยะในเชิงมนทัศน์ใด ๆ และการยืนยันในความเข้าใจที่แท้จริงดังกล่าวของศิษย์ย่อมต้องเกิดขึ้นภายใต้ประสบการณ์ที่อาจารย์นั้นมิต่อการปรากฏขึ้นของประสบการณ์ในการรับรู้และการเข้าใจโลกและสรรพสิ่งของศิษย์นั่นเอง” (Hee, 1981, pp. 203-204)

4. แนวคิดในการจัดการความขัดแย้งของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลี

ณ จุดเริ่มต้นในปี ค.ศ. 372 ซึ่งพระพุทธศาสนาได้ถูกเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีอย่างเป็นทางการ เป็นต้นมาพระพุทธศาสนาได้กลายเป็นหนึ่ง



ในสถาบันทางสังคมที่สำคัญและมีบทบาทต่อคาบสมุทรเกาหลีอย่างชัดเจน แนวคิดของพระพุทธศาสนาได้ฝังรากลึกลงในจิตใจของประชาชนนับตั้งแต่ราชสำนัก ขุนนางอำมาตย์ชั้นสูงเรื่อยลงมาถึงประชาชนในท้องถิ่นห่างไกลด้วยความคุ้นชินกับศาสนาพื้นถิ่นที่มุ่งเน้นเรื่องพลังลึกลับ สิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือพิธีกรรมที่มีต่อพลังธรรมชาติที่มีมาอย่างยาวนานในคาบสมุทรเกาหลีส่งผลให้มุมมองของชนชั้นปกครองที่มีต่อพระพุทธศาสนาจึงถูกวางพื้นฐานไว้ด้วยกรอบความคิดในลักษณะดังกล่าว พระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีในช่วงแรกจึงเป็นศาสนาที่ผสมผสานกันระหว่างแนวคิดเรื่องการแสวงหาความจริงหรือการเข้าถึงความจริงแท้แห่งพุทธธรรมและการเป็นศาสนาในเชิงพิธีกรรมเพื่อตอบสนองต่อความมั่นคงหรือความเจริญรุ่งเรืองของอาณาจักรซึ่งเป็นความต้องการของชนชั้นปกครอง

พระพุทธศาสนาที่แพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีในช่วงแรกนั้นจำแนกออกได้เป็นห้าสำนัก ได้แก่ สำนัก มหายิมิกะ สำนักโยคจาร สำนักวินัย สำนักนิรวาณ และสำนักอวตัมสกะ ในบรรดาสำนักเหล่านี้ สำนัก อวตัมสกะมีอิทธิพลมากที่สุดเนื่องด้วยความสัมพันธ์กับราชสำนักและกลุ่มทางการเมือง พระพุทธศาสนากระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลีในช่วงศตวรรษที่ 4-7 จึงถูกควบคุมด้วยแนวคิดและหลักการทางปรัชญาที่สำคัญของสำนักดังกล่าว อย่างไรก็ตามในราวศตวรรษที่ 8 เมื่อพระพุทธศาสนานิกายเซนได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีและเริ่มฝังรากลึกลงอย่างต่อเนื่องจนในราวศตวรรษที่ 9 ก็สามารถเผยแพร่ขยายตัวออกไปครอบคลุมทั่วทั้งดินแดนของคาบสมุทรเกาหลี และพัฒนาขึ้นจนสามารถจัดตั้งเป็นเครือข่ายของนิกายเซนทั้ง 9 สาย ซึ่งรู้จักกันในนามสำนักเซนทั้ง 9 ขุนเขา (Nine Mountains Zen) ในช่วงต้นรัชสมัยของราชอาณาจักรโครยอ การเผยแพร่อย่างรวดเร็วรวมถึงการส่งเสริมความเข้มแข็งที่มีมากขึ้นอย่างมีนัยสำคัญของนิกายเซนส่งผลให้บรรยากาศทางสังคมศาสนาของอาณาจักรโครยอเริ่มเข้าสู่สภาวะตึงเครียดอย่างชัดเจน มูลเหตุที่สำคัญของสภาวะดังกล่าวอาจจะสามารถพิจารณาได้เป็นสองประเด็นคือ

หนึ่ง ความเสื่อมถอยของสังคมศาสนาในอาณาจักรโครยออันเนื่องมาจากการเกี่ยวข้อสัมพันธ์กับเรื่องราวในทางโลก (โลกียมรรค) ของพระพุทธศาสนา



จนเกินขอบเขตวัตรปฏิบัติของสังคมซึ่งที่ควรจะเป็น สังคมสงฆ์ในช่วงเวลาดังกล่าว จึงเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเรื่องราวของการช่วงชิงอำนาจทางการเมือง ในขณะที่อารามต่างก็มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับปัญหาในเชิงทรัพย์สิน เช่น การเก็บภาษีหรือการสั่งสมความร่ำรวยด้วยทรัพย์สินสมบัติและเงินทองต่าง ๆ มากมาย รวมกระทั่งถึงเหล่าสงฆ์เองก็มีได้ให้ความสำคัญกับการศึกษาแนวคิดที่สำคัญของพระพุทธศาสนา หากแต่การเข้าสู่เพศบรรพชิตนั้นเป็นเพียงเพราะความต้องการในการหลุดพ้นจากการมีสถานะทางสังคมที่ต้อยต่ำเช่นการเป็นชนชั้นกรรมกร หรือการต้องถูกเกณฑ์เพื่อเป็นทหารในการศึกสงคราม ปัญหาดังกล่าวมานี้ส่งผลให้สังคมสงฆ์และพระพุทธศาสนานั้นตกอยู่ในสภาวะไร้แก่นสาร ซึ่งมีความสวยงามแต่เพียงเปลือกนอก แต่ภายในนั้นเปรียบเสมือนของเน่าเสียที่รอวันทรุดโทรมและพังทลาย

สอง ความขัดแย้งระหว่างพระพุทธศาสนากระแสหลักซึ่งให้ความสำคัญกับการมุ่งเน้นในการศึกษาเล่าเรียนในระบบความคิดทางปรัชญาที่ซับซ้อนลึกซึ้ง โดยวางพื้นฐานอยู่บนการศึกษาตำรา พระสูตร หรือเอกสารที่สำคัญทางศาสนา ในฐานะที่เป็นศาสนาแห่งการเน้นการศึกษาเล่าเรียน (The Scholastic School/ The Textual Study School) เช่น นิกายอวตัมสกะ กับพระพุทธศาสนาสายใหม่ที่ขยายตัวเข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีในภายหลังซึ่งเน้นการให้ความสำคัญกับการปฏิบัติ (Meditative School) ในฐานะที่เป็นการตระหนักรู้ถึงความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมผ่านการมีประสบการณ์โดยตรงตัวอย่างเช่นนิกายเซน ความขัดแย้งดังกล่าวถือเป็นประเด็นหลักที่สำคัญประการหนึ่งของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลี ความขัดแย้งทางความคิดนำไปสู่การอ้างความชอบธรรมอันสมบูรณ์ของฝ่ายตนที่มีต่อการเข้าถึงความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมซึ่งโดยนัยมีความหมายถึงการปฏิเสธแนวคิดของฝ่ายต่างให้กลายเป็นเพียง เครื่องมือ หรืออุบายหรือหนทางชั่วคราว หรือแม้กระทั่งเป็นความคิดที่ผิดพลาด (มิจฉาทิฐิ) ที่มีต่อการเข้าถึงความหมายของพุทธธรรมที่สมบูรณ์ ด้วยเหตุนี้ในสมัยโครยอซึ่งหากพิจารณาโดยผิวเผินอาจจะดูเหมือนเป็นช่วงแห่งความเฟื่องฟูของพระพุทธศาสนาเนื่องด้วยความแพร่หลายของความคิดทางศาสนาที่มีมากมายกว่าในรัชสมัยอื่น ๆ หากแต่



ในความเป็นจริงแล้วสภาวะทางสังคมศาสนาของราชอาณาจักรโครยอนั้นกลับกลายเป็นยุคแห่งความเสื่อมถอยของศาสนา (Degeneration Age) ความข้องเกี่ยวกับสถาบันทางการเมืองส่งผลให้การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองส่งผลกระทบต่อความมั่นคงของศาสนา ในขณะที่ความขัดแย้งทางความคิดในพระพุทธศาสนาเองส่งผลให้ความสามารถในการศึกษาและการปฏิบัติธรรมของเหล่าสงฆ์นั้นเป็นไปได้ยากยิ่งเนื่องด้วยการทุ่มเทเวลาส่วนใหญ่ไปกับการถกเถียงในเชิงทฤษฎีเพื่อการสร้างค่านิยมหรือการรื้อฟื้นค่านิยมของตน หรือการสร้างข้อโต้แย้งในเชิงปรัชญาที่ลึกซึ้งเพื่อแสดงออกถึงความเหนือชั้นทางความคิดระหว่างนิกายต่างๆในศาสนาพุทธ

ภายใต้สภาวะทางสังคมศาสนาในลักษณะดังกล่าว โบโจ จินูล (ค.ศ. 1158-1210) ในฐานะนักบวชนิกายเซนเริ่มเล็งเห็นว่าปัญหาของพระพุทธศาสนาในลักษณะดังกล่าวเปรียบเสมือนโรคภัยที่จำเป็นต้องได้รับการรักษาอย่างเร่งด่วน โบโจ จินูลมองว่าปัญหาเชิงสังคมของพระพุทธศาสนาแล้วคือความเกี่ยวข้องกับสังคมทางการเมืองของเหล่าสงฆ์จำเป็นต้องได้รับการแก้ไขด้วยการถอยห่างสังคมสงฆ์ออกจากความข้องเกี่ยวทางการเมืองและให้ความสำคัญกับการศึกษาความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมภายใต้สังคมสงฆ์อันสมบูรณ์ ด้วยความคิดเช่นนี้ จินูลจึงมีความประสงค์ในการจัดตั้ง “สมาคมแห่งสมาธิและปัญญา” (The Society for Samadhi and Prajna) เพื่อเป็นศูนย์กลางในการศึกษาเรียนรู้และฝึกพัฒนาตนตามหนทางที่แท้จริงของพระพุทธศาสนา ในขณะที่ปัญหาเรื่องความขัดแย้งระหว่างพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่าย กล่าวคือฝ่ายการศึกษาเล่าเรียนและฝ่ายการปฏิบัติสมาธินั้น โบโจ จินูลมองว่าปัญหาความขัดแย้งดังกล่าวนี้โดยแท้จริงเป็นเพียงการเข้าถึงความหมายของพุทธธรรมอย่างไม่สมบูรณ์ หากตระหนักได้ถึงความจริงแท้แก่นพุทธธรรมอันสมบูรณ์แล้วย่อมพบว่า “สิ่งซึ่งตถาคตได้ตรัสด้วยพระโอษฐ์นั้นคือเหล่าคำสอนทั้งหลาย สิ่งซึ่งคณาจารย์ทั้งหลายได้ส่งมอบด้วยจิตของท่านนั้นคือเซน วาจาแห่งตถาคตและจิตแห่งคณาจารย์นั้นมีได้เป็นสิ่งที่ขัดแย้งตรงข้ามกัน” โบโจ จินูล มองว่าเหล่าสงฆ์ทั้งหลายควรที่จะขุดลึกให้ถึงแก่นรากที่แท้จริงของคำสอน แทนที่จะเพียงพึงพอใจในเพียงรูปแบบการปฏิบัติ



ของฝ่ายตนเองและปลูกปั้นสร้างข้อโต้แย้งอันไร้ซึ่งประโยชน์และเสียเปล่าเวลาไปโดยไร้ค่า หากสามารถทำได้เช่นนี้ย่อมจะพบว่าโดยแท้จริงนั้นความแตกต่างทั้งหลายนั้นโดยแท้จริงคือภาพพจน์ของพุทธธรรมในลักษณะต่างๆที่สามารถนำมาประกอบกันเข้าเป็นความเข้าใจที่สมบูรณ์ให้เกิดขึ้นแก่ผู้ศึกษา การยอมรับความแตกต่างในฐานะที่เป็นองค์ประกอบของความสมบูรณ์จึงเป็นหนทางในการแก้ไขปัญหาเรื่องความขัดแย้งในสังคมสงฆ์ของราชอาณาจักรโครยอในทัศนะของ โบโจ จินูล

ภายใต้กระบวนการทัศนในลักษณะดังกล่าวนำไปสู่แนวคิดเรื่องการสร้างแนวทางในการเข้าถึงความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมผ่านทางแนวคิดเรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” หรือ หรือ Sudden Awakening and Gradual Cultivation (Kr. 돈오점수: tono chomsu, Ch.頓悟漸修 : dùnwù jiànxiū) อันเป็นเป็นเอกลักษณ์ที่สำคัญของพระพุทธศาสนานิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลี แนวคิดดังกล่าวของ โบโจ จินูล วางอยู่บนพื้นฐานที่ว่าความเข้าใจในความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมเป็นรากฐานที่สำคัญในการสร้างความหมายที่ถูกต้องให้เกิดขึ้นกับหลักการเรื่องการปฏิบัติ ในแง่หลักการเรื่องการปฏิบัติที่ถูกต้องนั้นจะต้องเกิดขึ้นโดยสืบเนื่องต่อจากการตื่นรู้โดยฉับพลันแต่เพียงเท่านั้น กล่าวคือการตื่นรู้โดยฉับพลันต่อความหมายที่แท้จริงต่อภววิทยาพื้นฐานของตัวตนในฐานะที่เป็นเพียงกระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ที่ปราศจากการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ รวมถึงความสัมพันธ์ที่มนุษย์มีต่อโลกและสรรพสิ่ง เป็นพื้นฐานที่สำคัญในการพัฒนาเป็นการจัดความหมายของการปฏิบัติให้ถูกต้อง ในขณะที่การปฏิบัติที่ถูกต้องคือรูปแบบของการแสดงออกในเชิงพฤติกรรมทางศาสนาที่สะท้อนถึงความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรม

อย่างไรก็ตามผู้วิจัยมองว่าภายใต้การวิเคราะห์แนวคิดในลักษณะดังกล่าวของโบโจ จินูล ได้แฝงท่าทีทางปรัชญาที่สำคัญประการหนึ่งว่า แนวคิดดังกล่าวของโบโจ จินูล คือข้อ “หักท้วง” ที่สำคัญที่มีต่อแนวคิดเรื่องวิมุตติวิทยาของพระพุทธศาสนานิกายเซนกระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลีในช่วงเวลาดังกล่าวซึ่งวางอยู่



บนความสัมพันธ์ระหว่าง “การตื่นรู้” และ “การปฏิบัติ” โดยมีแนวคิดที่ว่าเมื่อประสบการณ์แห่งการตระหนักรู้หรือประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลันได้เกิดขึ้น (Sudden Awakening) เมื่อนั้นสภาวะแห่งความเข้าใจดังกล่าวจึงได้กลายมาเป็นแนวทางใน “การปฏิบัติ” หรือการดำเนินชีวิตของบุคคลผู้ซึ่งได้รับประสบการณ์ดังกล่าวได้โดยสมบูรณ์ (Sudden Cultivation) กล่าวคือ “การรู้และการปฏิบัติได้ดังที่รู้” ได้กลายมาเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์กันอย่างสมบูรณ์ แนวคิดทางวิมุตติวิทยาของพระพุทธศาสนานิกายเซนกระแสหลักดังกล่าวนั้นถูกอธิบายภายใต้หลักการเรื่อง การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างฉับพลัน (Sudden Awakening and Sudden Cultivation)

หากแต่ในทัศนะของโบโจ จินูล หลักการทางวิมุตติวิทยาในลักษณะดังกล่าวนั้นอาจจะสามารถเกิดขึ้นได้จริงภายใต้เงื่อนไขของบุคคลผู้ซึ่งมีความสามารถที่สูงหรือผู้ที่มีสิ่ง “อุปสรรคผูกมัด”¹⁷ ที่น้อยหรือเบาบาง หากแต่เมื่อพิจารณาด้วย “ปุณฺณ” โดยทั่วไปในสังคมกลับพบว่า ถึงแม้การตื่นรู้สู่จิตเดิมแท้นั้นจะสามารถปรากฏขึ้นได้อย่างฉับพลัน หากแต่ “ปุณฺณ” นั้นกลับไม่สามารถที่จะปฏิบัติหรือดำเนินชีวิตโดยสอดคล้องไปกับความเข้าใจดังกล่าวได้อย่างฉับพลันทันที โบโจ จินูล เรียกปัญหานี้ว่าปัญหาเรื่อง “ช่องว่างระหว่างการรู้และการปฏิบัติได้ดังที่รู้” หรือ The Gap Between Knowing and Doing” ด้วยเหตุนี้ในทัศนะของโบโจ จินูล ปุณฺณจึงจำเป็นต้องใช้ความเข้าใจที่ถูกต้องที่มนุษย์มีต่อธรรมชาติเดิมแท้หรือจิตเดิมแท้ของตนอันเกิดจากการตื่นรู้อย่างฉับพลัน (Sudden Awakening) ดังกล่าวมาเป็นพื้นฐานในการปฏิบัติซึ่งยังคงต้องดำเนินไปอย่าง “ต่อเนื่อง” (Gradual Cultivation) จนกว่า “การตื่นรู้” ดังกล่าวจะสามารถกลายมาเป็นกระบวนการในการรับรู้และการเข้าใจที่มีต่อตัวตน โลกและสรรพสิ่ง ที่ดำเนิน

¹⁷ ในทัศนะของโบโจ จินูล อุปสรรคดังกล่าวถูกอธิบายในฐานะที่เป็น “พลังแห่งนิสัยสั่งสม” หรือ Habit energy, Ch. 習氣: Xi qi, Kr. 습기: Sup Ki ซึ่งมีอยู่มากน้อยแตกต่างกันไปในแต่ละบุคคล



ต่อเนื่องไปอย่างเป็นธรรมชาติภายใต้การดำรงชีวิตอยู่ในโลกเชิงประจักษ์ของมนุษย์นั้นเอง ในทัศนะของโบโจ จินูล การแสดงออกอย่างเป็นธรรมชาติของกระบวนการในการรับรู้และการปฏิบัติที่สอดคล้องไปกับการตื่นรู้เช่นนี้เองคือความหมายที่แท้จริงของการบรรลุธรรมซึ่งอาจจะไม่สามารถปรากฏขึ้นได้อย่างสมบูรณ์โดยฉับพลัน

แต่อย่างไรก็ตามถึงแม้แนวคิดดังกล่าวอาจจะสามารถตอบสนองต่อเงื่อนไขในชีวิตของ “บุดูชน” ได้อย่างมีนัยที่สำคัญ แต่แนวคิดนี้ก็ทำให้เกิดข้อโต้แย้งในทางปรัชญาขึ้นอย่างมากมายตัวอย่าง เช่น หากการตื่นรู้อย่างฉับพลันเกิดขึ้นแล้วเหตุใดการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องภายหลังยังถือเป็นสิ่งที่จำเป็น และหากการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องในภายหลังนั้นถือได้ว่าเป็นสิ่งที่จำเป็นนั้นย่อมแสดงใช้หรือไม่ว่าการตื่นรู้ที่เกิดขึ้นดังกล่าวมิได้เป็นการตื่นรู้โดยแท้จริง หรือแม้กระทั่งข้อโต้แย้งว่าแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของโบโจ จินูล นั้นมีความแตกต่างจากแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของพระพุทธศาสนานิกายเซนฝ่ายเหนือ (The Northern School of Zen) ซึ่งโบโจ จินูล ได้วิจารณ์ว่าเป็นแนวทางแห่งการปฏิบัติที่ผิดพลาด (Defiled Cultivation) อย่างไร ในแง่การศึกษาวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่าง “การตื่นรู้อย่างฉับพลัน” และ “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” จึงเป็นเงื่อนไขพื้นฐานที่สำคัญในการเข้าใจวิมุตติวิทยาของโบโจ จินูล ซึ่งเป็นแนวคิดทางปรัชญาปรากฏขึ้นเพื่อตอบสนองต่อกระแสแห่งความขัดแย้งระหว่างพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่ายในอาณาจักรโครยอ

5. บทสรุป

สภาวะทางสังคมศาสนาของคาบสมุทรเกาหลีในอาณาจักรโครยออาจจะเป็นสิ่งสะท้อนถึงปัญหาความขัดแย้งของพระพุทธศาสนาทั้งในเชิงคติความเชื่อ, หลักการ, ทฤษฎีและการปฏิบัติ ที่ชัดเจนที่สุดในพระพุทธศาสนาสายตะวันออกไกล ภาพลักษณ์แห่งความขัดแย้งดังกล่าวยิ่งปรากฏขึ้นอย่างชัดเจนภายหลังจากที่พระพุทธศาสนาในดินแดนจีนได้รับผลกระทบทางการเมืองจน



นำมาสู่การกระจายตัวเข้าสู่คาบสมุทรเกาหลี สภาวะความวุ่นวายทางสังคมการเมือง และสงครามที่เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่องบนคาบสมุทรเกาหลีนับว่าเป็นอีกหนึ่งปัจจัยที่กระตุ้นให้เกิดความเสื่อมถอยของสังคมนานอันเนื่องมาจากความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเรื่องราวในทางโลก (โลกียมรรค) ของพระพุทธศาสนาจนเกินขอบเขตวัตรปฏิบัติของสังคมสงฆ์ที่ควรจะเป็น สังคมสงฆ์ในช่วงเวลาดังกล่าวจึงเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเรื่องราวของการช่วงชิงอำนาจทางการเมือง ในขณะที่อารามต่างก็มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับปัญหาในเชิงทรัพย์สิน เช่น การเก็บภาษีหรือการสังสม ความร่ำรวยด้วยทรัพย์สินสมบัติและเงินทองต่าง ๆ มากมาย แม้กระทั่งเหล่าพระสงฆ์เองก็มีได้ให้ความสำคัญต่อการศึกษาแนวคิดที่สำคัญของพระพุทธศาสนา หากแต่การเข้าสู่เพศบรรพชิตนั้นเป็นเพียงเพราะความต้องการหลุดพ้นจากสถานะทางสังคมที่ด้อยต่ำ เช่น การเป็นชนชั้นกรรมกร หรือการต้องถูกเกณฑ์เพื่อเป็นทหารในการศึกสงคราม ปัญหาดังกล่าวมานี้ส่งผลให้สังคมสงฆ์และพระพุทธศาสนานั้นตกอยู่ในสภาวะไร้แก่นสาร ซึ่งสวยงามแต่เพียงเปลือกนอก แต่ภายในนั้นเน่าเสียที่รอวันทรุดโทรมและพังทลาย

ในขณะที่การยอมรับและสนับสนุนคำสอนของนิกายอวตัมสกะจากราชสำนักและชนชั้นปกครองในเมืองหลวงเป็นสาเหตุที่ทำให้นิกายเซนสามารถพัฒนาอำนาจและเริ่มมีบทบาทท่ามกลางอาณาเขตแห่งขุนเขาอันห่างไกล การสังสมอำนาจในทางความเชื่อและในทางเศรษฐกิจของอารามต่าง ๆ จนทำให้พระพุทธศาสนานิกายเซนมีฐานอำนาจที่มั่นคงนั้นถือว่าเป็นปัจจัยหลักที่สำคัญที่กระตุ้นให้ความขัดแย้งในเชิงหลักการนั้นพัฒนาเป็นความขัดแย้งระหว่างนิกายและนำไปสู่การต่อสู้ถดถอยของพระพุทธศาสนาอย่างชัดเจนนับตั้งแต่ศตวรรษที่ 10 เป็นต้น ความขัดแย้งทางความคิดดังกล่าวนำไปสู่การอ้างความชอบธรรมอันสมบูรณ์ของฝ่ายตนที่มีต่อการเข้าถึงความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมซึ่งโดยนัยมีความหมายถึงการปฏิเสธแนวคิดของฝ่ายต่างให้กลายเป็นเพียง เครื่องมือ หรืออุบายหรือหนทางชั่วคราวหรือแม้กระทั่งเป็นความคิดที่ผิดพลาด (มิจฉาทิฎฐิ) ที่มีต่อการเข้าถึงความหมายของพุทธธรรมที่สมบูรณ์ ด้วยเหตุนี้ในช่วงรัชสมัยของราชอาณาจักร



โครยอซึ่งหากพิจารณาโดยผิวเผินอาจจะดูเหมือนเป็นช่วงแห่งความเฟื่องฟูของพระพุทธศาสนาเนื่องด้วยความแพร่หลายของความคิดทางศาสนาที่มีมากมายกว่าในรัชสมัยอื่น ๆ หากแต่ในความเป็นจริงแล้วสภาวะทางสังคมศาสนาของราชอาณาจักรโครยอนั้นกลับกลายเป็นยุคแห่งความเสื่อมถอยของศาสนา (Degeneration Age) ความข้องเกี่ยวกับสถาบันทางการเมืองได้ส่งผลให้การเปลี่ยนแปลงทางการเมืองเกิดผลกระทบต่อความมั่นคงของศาสนา ในขณะที่ความขัดแย้งทางความคิดในพระพุทธศาสนาเองส่งผลให้ความสามารถในการศึกษาและการปฏิบัติธรรมของเหล่าสงฆ์นั้นเป็นไปได้ยากยิ่งเนื่องเพราะการทุ่มเทเวลาส่วนใหญ่ไปกับการถกเถียงในเชิงทฤษฎีเพื่อการสร้างความชอบธรรมให้กับหมู่คณะของตน หรือการสร้างข้อโต้แย้งในเชิงปรัชญาที่ลึกซึ้งเพื่อแสดงออกถึงความเหนือชั้นทางความคิดระหว่างนิกายต่าง ๆ ในศาสนาพุทธ

ความวุ่นวายทางการเมืองและข้อโต้แย้งของหลักการทางศาสนาดังกล่าวนั้นยังคงดำเนินเรื่อยมาจนกระทั่งผ่านเข้าสู่ยุคสมัยของอาณาจักรโครยอในราวศตวรรษที่ 10 สภาวะทางสังคมของคณะสงฆ์ก็เกิดการเปลี่ยนแปลงเสื่อมถอยลงเนื่องด้วยความสัมพันธ์ระหว่างราชอาณาจักรที่มีมากขึ้นรวมถึงการสร้างข้อถกเถียงในเชิงปรัชญาทั้งจากพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่ายในคาบสมุทรเกาหลี และร่วมด้วยข้อปัญหาของแนวคิดในเชิงวิมุติวิทยาของพระพุทธศาสนานิกายเซนกระแสหลักที่ดูเหมือนว่าไม่สามารถตอบสนองต่อเงื่อนไขพื้นฐานในชีวิตของปุถุชนได้อย่างสมบูรณ์ ข้อปัญหาทางสังคม การเมืองและความขัดแย้งทางศาสนาเองนั้นได้รวมกันกลายเป็นปัจจัยส่งผลให้สังคมสงฆ์ในห้วงระยะเวลาดังกล่าวนั้นเข้าสู่สภาวะแห่งการเป็น “ยุคเสื่อมถอย” (Degeneration Age) ของพระพุทธศาสนาโดยแท้จริง ในช่วงเวลาแห่งความสับสนวุ่นวายทางสังคมการเมืองและความแตกแยกเชิงความคิดทางศาสนาของพระพุทธศาสนาดังกล่าว โบโจ จินุล นักคิดคนสำคัญของพระพุทธศาสนานิกายเซน ได้ถือกำเนิดขึ้นในชนบทนครหลวงแกซองและภายหลังได้กลายมาเป็นนักบวชนิกายเซนคนสำคัญที่เข้ามามีการจัดการกับปัญหาเรื่องความไร้ซึ่งเสถียรภาพของพระพุทธศาสนาในช่วงเวลาดังกล่าวภายใต้การยอมรับความสำคัญของการศึกษา



พระสูตรหรือข้อเขียนทางศาสนาเพื่อเป็นพื้นฐานในการตื่นรู้สู่ความหมายที่แท้จริงของตัวตน และความสำคัญของการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องเพื่อพัฒนาประสบการณ์แห่งการตื่นรู้ดังกล่าวนั้นให้กลายมาเป็นแบบแผนในการดำเนินชีวิตของพุทธชนได้อย่างสมบูรณ์แนวคิดดังกล่าวนี้ได้รับการยอมรับในฐานะที่เป็นโครงสร้างการศึกษาแกนกลางของอารามนิกายเซนในคาบสมุทรเกาหลีสืบราบจนปัจจุบัน ทศนะทางปรัชญาของโบโจ จินูล ดังกล่าวนี้นี้ถูกอธิบายในฐานะที่เป็น หลักการทางวิมุติวิทยา เรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” หรือ The Soteriology of Sudden Awakening and Gradual Cultivation (Kr. 돈오점수 : tonochomsu, Ch. 頓悟漸修 : dùnwù jiànxīu)



บรรณานุกรม

- Buswell Jr, R. E. (1983). *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Ch'en, K. (1964). *Buddhism in China : A Historical Survey*. New Jersey: Princeton University Press.
- Eui-hyun, V. (1988). *Korean Buddhism*. Seoul: Korean Buddhist Chogyae Order.
- Hatada , T. (1969). *A History of Korea* (S. W. J. Warren & H. H. Benjamin, Trans.). California: American Bibilographical Center.
- Hee, S. K. (1981). How does one know a Zen Monk has achieved satori? an epistemological study of enlightenment in Zen. *Korean Journal of Philosophy*, 15, 201-210.
- Kim, Y.-T. (2014). *Glocal History of Korean Buddhism*. Seoul: Dongguk University Press.
- Lee, J. Y. (1981). *Korean shamanistic rituals*: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Shim, J.-r. (1999). *Korean Buddhist Tradition and Transformation*. Seoul: Jimoondang Publish Company.



พุทธศิลป์ไทยในบริบท อาเซียน*

ศักดิ์ชัย สายสิงห์**

บทคัดย่อ

บทบาทของงานพุทธศิลป์ไทยในอาเซียนนั้นแบ่งเป็น 2 ส่วน คือ

ส่วนที่ 1 งานพุทธศิลป์ไทยที่รับมาจากประเทศอาเซียน

บทบาทของพุทธศาสนาจากประเทศเพื่อนบ้านที่มีต่องานศิลปกรรมไทยมากที่สุดได้แก่จากประเทศพม่า ศูนย์กลางทางพุทธศาสนา แบบเถรวาทรองลงมาจากศรีลังกา ศิลปะที่มีบทบาทมาก คือศิลปะพุทฺกาม มีต่อศิลปะล้านนาและสุโขทัย ส่วนศิลปะจากประเทศอื่นๆ ปรากฏอยู่น้อยมาก เช่น ศิลปะชวาภาคกลางซึ่งเป็นมหายานปรากฏต่อสมัยศรีวิชัย ส่วนศิลปะเขมรมีบทบาทต่อรูปแบบศิลปกรรมกับคติความเชื่อที่ปรากฏในงานสถาปัตยกรรม เช่น เจดีย์ทรงปราสาท พุทธศิลป์จากเวียดนามมีปรากฏหลักฐานเพียงเล็กน้อยเท่านั้น

* จากบทสรุปงานวิจัยเรื่อง “พุทธศิลป์ไทยในบริบทอาเซียน” โดยได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยศูนย์จากศูนย์พุทธศาสนศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ประจำปี พ.ศ. 2560.

** ศาสตราจารย์ ดร.ประจำภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร E-mail: SAISINGHA_S@su.ac.th

วันที่รับบทความ 5 สิงหาคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 16 กันยายน 2563

วันที่ตอบรับบทความ 12 ตุลาคม 2563



ส่วนที่ 2 บทบาทของงานพุทธศิลป์ไทยต่อประเทศอาเซียน

งานพุทธศิลป์ไทยมีบทบาทอย่างมากต่อพุทธศิลป์ลาวและพุทธศิลป์เขมร ด้วยเหตุที่เป็นประเทศที่รับพุทธศาสนาแบบเถรวาทด้วยกัน มีอาณาเขตติดต่อกัน และมีความสัมพันธ์ทางด้านภาษา วัฒนธรรมและการเมือง ส่วนบทบาทต่อพม่ามีอยู่น้อยมาก ปรากฏอยู่ในสมัยอยุธยาตอนปลายต่อรัตนโกสินทร์ตอนต้น จากชาวไทยที่ถูกกวาดต้อนไปในสมัยสงครามเสียกรุงครั้งที่ 2 ซึ่งเหลือหลักฐานอยู่เพียงเล็กน้อยเท่านั้น

คำสำคัญ: พระพุทธศาสนา พุทธศิลป์ไทย อาเซียน



Thai Buddhist Art in the ASEAN Context*

Sakchai Saising**

Abstract

The role of Thai Buddhist art in ASEAN is twofold:

I. As the recipient of Buddhist art influences from other SEA countries

The main artistic influence from Thailand's neighboring countries on Thai Buddhist art was from Myanmar, an important center of Buddhism, second only to Sri Lanka. The most influential Burmese art style is Pagan art, especially on the Lanna and Sukhothai art. Art influences from other SEA countries are rarely found, except, for example, traces of Central Javanese art discovered in the Mahayana Buddhist art works of Srivijaya. Khmer art influenced Thai Buddhist architecture in terms of styles and concepts, as seen in the *prang*-style chedi or stupa. Buddhist art from Vietnam was also rare.

* This article is revised from a research titled "Thai Buddhist Art in the Southeast Asian Context" funded by the Centre for Buddhist Studies, Chulalongkorn University, in 2017.

** Professor, Department of History of Art, Faculty of Archaeology, Silpakorn University. E-mail: SAISINGHA_S@su.ac.th

Received August 5, 2020, Revised September 16, 2020,

Accepted October 12, 2020



II. As the influencer of Buddhist art on other SEA countries

Thai Buddhist art had a major influence on the Buddhist art of Laos and Cambodia, probably due to the fact that all practice Theravada Buddhism, share borders, and have linguistic, cultural, and political affinities. The influence of Thai Buddhist art is rarely found in Myanmar, except for the little that remains from the Siamese settlement after the second invasion of Ayutthaya during the late Ayutthaya and early Rattanakosin period.

Keywords: Buddhism, Thai Buddhist art, ASEAN



1. ความสำคัญและที่มาของปัญหาการวิจัย

ประเทศในภูมิภาคอาเซียนมีเสาหลักหนึ่งร่วมกัน คือ สังคมและวัฒนธรรม ความร่วมมือกันระหว่างประเทศอาเซียนในเรื่องดังกล่าวเป็นจุดประสงค์หลักของกลุ่มประชาคมอาเซียน ซึ่งต่างก็มีความสัมพันธ์ทางสังคมและวัฒนธรรมหลายด้าน ทั้งในด้านศิลปะ ศาสนา การท่องเที่ยว พุทธศิลป์ อันเป็นมิติวัฒนธรรมที่สำคัญมิติหนึ่งซึ่งรวมทั้งศาสนา ศิลปะ วัฒนธรรม และประวัติศาสตร์ และหนึ่งในวัฒนธรรมที่โดดเด่นเป็นเอกลักษณ์เฉพาะของภูมิภาคนี้ คือ งานพุทธศิลป์ เพราะเหตุว่าในช่วงระยะเวลาหนึ่งกลุ่มประเทศในแถบนี้มีการรับวัฒนธรรมทางศาสนาจากอินเดียร่วมกันทั้งพุทธศาสนาแบบเถรวาทและแบบมหายาน โดยเฉพาะพุทธศาสนาแบบเถรวาทมีบทบาทอย่างมาก จึงมีการติดต่อสัมพันธ์และแลกเปลี่ยนกันซึ่งสะท้อนออกมาทางงานศิลปกรรม เราอาจศึกษาพุทธศิลป์ทั้งในเชิงความสัมพันธ์ทางศาสนา สัมพันธ์มิติระหว่างประเทศ วัฒนธรรม วิถีชีวิต สภาพแวดล้อม ความคิดความเชื่อ และการออกแบบเชิงศิลปะ ซึ่งมีทั้งการรับและให้แหล่งบันดาลใจทางศิลปะระหว่างประเทศอาเซียน แสดงถึงการเผยแผ่วัฒนธรรมพระพุทธรูปในด้านพุทธศิลป์ระหว่างกัน เช่น พุทธศิลป์แบบพม่าแผ่เข้ามาในสมัยล้านนาและสมัยสุโขทัย แบบลาวหรือล้านช้างแผ่เข้ามาทางภาคอีสานในสมัยล้านช้าง และในทางกลับกันพุทธศิลป์ไทยก็แผ่ไปในประเทศอาเซียนเหล่านั้นเช่นกัน เช่นในสมัยเสียกรุงศรีอยุธยาครั้งที่ 2 ช่างไทยได้ไปสร้างผลงานจิตรกรรมไว้ในประเทศพม่า หรือบทบาทของงานศิลปกรรมไทยที่ให้ไปยังประเทศลาว และกัมพูชาในสมัยรัตนโกสินทร์ เป็นต้น การวิจัยในเรื่องนี้จึงแสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของงานศิลปกรรมที่ก่อให้เกิดความเข้าใจเกี่ยวกับพุทธศาสนาในประเทศไทยและในอาเซียนได้ดียิ่งขึ้น



2. บทสรุปงานวิจัย

การเข้ามาของพระพุทธศาสนาในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้



พระพุทธรูปสมัยอมราวดี

พบที่ จ. นครราชสีมา

พิพิธภัณฑสถานแห่งชาติ พระนคร

ดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้เมื่อแรกรับวัฒนธรรมทางศาสนานั้น เริ่มต้นขึ้นพร้อมๆ กัน คือการได้รับอารยธรรมอินเดียจากการเดินทางติดต่อค้าขาย และการแลกเปลี่ยนวัฒนธรรมกันระหว่างจีนกับอินเดีย จากหลักฐานเอกสาร



การติดต่อกันอาจเริ่มต้นมาแล้วตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 4 แต่เท่าที่พบหลักฐานรูปเคารพทางศาสนาที่นำเข้ามาจากอินเดียตามดินแดนต่างๆ นั้น ที่เก่าสุดมีทั้งรูปเคารพในศาสนาฮินดูและศาสนาพุทธ โดยหลักฐานในพุทธศาสนาที่เก่าสุดและพบอยู่ทั่วภูมิภาค ได้แก่ พระพุทธรูปในสมัยอมราวดี มีอายุอยู่ในราวพุทธศตวรรษที่ 8-9 หรือ 10 ส่วนหลักฐานในศาสนาฮินดู ได้แก่ รูปพระนารายณ์ มีอายุเก่าสุดราวพุทธศตวรรษที่ 9 แสดงให้เห็นว่าในการเริ่มต้นของการรับวัฒนธรรมทางศาสนานั้น มีทั้งพุทธศาสนาและศาสนาฮินดูที่เริ่มเผยแพร่เข้ามาพร้อมๆ กัน เพียงแต่ว่าดินแดนต่างๆ เหล่านั้นจะเลือกรับศาสนาใด ทั้งนี้จะขึ้นอยู่กับบทบาทของผู้ปกครองที่จะเลือกรับให้เหมาะสมกับภูมิประเทศ สภาพแวดล้อมและคติความเชื่อที่สอดคล้องกับธรรมชาติของผู้คนในดินแดนนั้นๆ

ด้วยเหตุนี้ในดินแดนเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จึงมีพื้นฐานความเชื่อที่แตกต่างกัน โดยกลุ่มที่เลือกรับศาสนาฮินดู ได้แก่ ชาว (อินโดนีเซีย) กัมพูชา และเวียดนาม (จาม) อย่างไรก็ตามมีศาสนาพุทธแบบมหายานแทรกอยู่บ้างเป็นบางช่วงในระยะเวลาที่ศาสนาพุทธมหายานเจริญรุ่งเรือง เช่น ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 13-15 เป็นต้น ส่วนดินแดนที่เลือกรับนับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาทมาตั้งแต่ยุคแรกเริ่มวัฒนธรรมทางศาสนา ได้แก่ พม่า ไทย และลาว

ดังนั้นในส่วนของงานพุทธศิลป์ คือ ศิลปกรรมเนื่องในพุทธศาสนาในอาเซียน จึงมีความสัมพันธ์อยู่ในกลุ่มของประเทศที่เลือกรับพุทธศาสนาแบบเถรวาทด้วยกัน คือ ไทย พม่า ลาว และกัมพูชา (ในระยะหลัง) รวมทั้งเป็นประเทศที่มีชายแดนติดต่อกันด้วย จึงมีความสัมพันธ์ทั้งทางประวัติศาสตร์ ศาสนา และงานศิลปกรรม ส่วนประเทศที่นับถือศาสนาฮินดูและดินแดนไม่ติดต่อกัน ได้แก่ ชาว (อินโดนีเซีย) และเวียดนาม จึงมีงานศิลปกรรมที่มีความสัมพันธ์กันน้อยมาก เป็นเพียงอิทธิพลทางศิลปะและความสัมพันธ์ทางประวัติศาสตร์ในช่วงเวลาสั้นๆ และเล็กน้อยมาก



ส่วนที่ 1 บทบาทของพุทธศิลป์อาเซียนที่มีต่อไทย

อิทธิพลศิลปะจากอินโดนีเซีย (ชาว) ที่มีต่อพุทธศิลป์ไทย



พระบรมธาตุไชยา จ.สุราษฎร์ธานี

บทบาทของศิลปะจากประเทศอินโดนีเซียที่มีต่อพุทธศิลป์ไทยปรากฏอยู่น้อยมาก ด้วยเหตุที่มีความแตกต่างกันด้านศาสนาและพื้นที่ที่อยู่ห่างไกล ในช่วงที่มีความสัมพันธ์กัน คือ ศิลปะชาวภาคกลางนั้น ส่วนใหญ่เป็นศาสนาฮินดูและพุทธมหายาน และภายหลังตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 18 เป็นต้นมาชาวอินโดนีเซียส่วนใหญ่ได้เปลี่ยนศาสนาเป็นศาสนาอิสลาม เหลือเฉพาะในหมู่เกาะบาหลีที่ยังคงเป็นศาสนาฮินดู ในส่วนที่น่าจะมีความสัมพันธ์ทางด้านศาสนาและศิลปกรรมกับไทยบ้าง คือ ในสมัยที่พุทธศาสนามหายานเจริญรุ่งเรืองในหมู่เกาะชวา ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 13-15 ซึ่งตรงกับสมัยศรีวิชัยทางภาคใต้ของประเทศไทย บทบาทสำคัญ คือ กษัตริย์ราชวงศ์ไศเลนทร์ที่ปกครองดินแดนแถบนี้และอาจรวมมาถึงดินแดนในคาบสมุทรมลายูและภาคใต้ของไทย ในช่วงหนึ่งอาจมีศูนย์กลางที่ภาคใต้ของไทย โดยพบจารึกที่กล่าวถึงพระเจ้ากรุงศรีวิชัย ที่สันนิษฐานว่า คือ อาณาจักรศรีวิชัย นั่นเอง



พระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวร
พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ พระนคร

งานพุทธศิลป์ไทยที่มีความสัมพันธ์กับศิลปะชวาจึงน่าจะเกิดขึ้นในช่วงเวลานี้ คือส่วนหนึ่งที่เรียกว่าศิลปะศรีวิชัย งานศิลปกรรมสำคัญที่มีรูปแบบเหมือนกับศิลปะชวาภาคกลาง คือ งานสถาปัตยกรรมที่เป็น ปราสาท ซึ่งในศิลปะชวาเรียกว่า จันทิ คืออาคารที่ทำหลังคาซ้อนชั้นและมีการประดับปราสาทจำลองหรือสถูปิกะทั้งที่ด้านและที่มุม เช่น พระบรมธาตุไชยา ปราสาทวัดแก้ว วัดหลง เป็นต้น ส่วน งานประติมากรรม ได้แก่ รูปเคารพที่สร้างขึ้นเนื่องในพุทธศาสนาหายานที่ชัดเจนที่สุด คือ พระโพธิสัตว์อวโลกิเตศวร ที่มีรูปแบบเดียวกับศิลปะชวาภาคกลาง ทั้งลักษณะพระพักตร์และเครื่องทรงที่เป็นอิทธิพลศิลปะปาละ เป็นต้น

นอกจากนี้ งานศิลปกรรมส่วนหนึ่งได้ให้อิทธิพลมายังศิลปะสมัยทวารวดี แต่พบอยู่เพียงเล็กน้อยและไม่ค่อยชัดเจนนัก ส่วนหนึ่งปรากฏในลักษณะของแผนผังและส่วนฐานอาคาร เช่น ลักษณะการทำผังระบยยกเก็จที่สลับซับซ้อน มีส่วนฐาน



ที่เป็นแบบบัววลัย จนทำให้มีข้อสันนิษฐานว่ารูปแบบหนึ่งของเจดีย์สมัยทวารวดี น่าจะมีความสัมพันธ์กับศิลปะขวากกลาง เช่น กลุ่มเจดีย์วัดพระเมรุ เจดีย์พระประโทน และจุลประโทน เป็นต้น

อิทธิพลศิลปะเขมรที่มีต่อพุทธศิลป์ไทย



ปรางค์ประธาน วัดพระศรีรัตนมหาธาตุ ลพบุรี

ศิลปะของประเทศอาเซียนที่ให้อิทธิพลต่องานศิลปกรรมไทยรองลงมาจากพม่า ได้แก่ กัมพูชา แต่ให้ในฐานะของงานศิลปกรรม เพราะเหตุว่าเขมรนับถือศาสนาฮินดูเป็นหลัก แต่ด้วยเหตุที่เขมรและไทยมีดินแดนติดต่อกัน และช่วงเวลาที่ยोजनाจักรกัมพูชาโบราณมีความเจริญรุ่งเรืองสูงสุดในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16-18 ได้แพร่ขยายอาณาเขตเข้ามาถึงภาคตะวันออกเฉียงเหนือและภาคกลางของประเทศไทย งานศิลปกรรมเขมรจึงมีบทบาทต่องานศิลปกรรมไทย ทั้งในเรื่องของรูปแบบ การก่อสร้าง รวมทั้งด้านภาษา วัฒนธรรม ได้แก่ แนวความคิดทางด้านการปกครองที่ส่งผลต่อความเชื่อมาอย่างสุโขทัยและอยุธยา แม้ว่าดินแดนทั้งสองแห่งจะเลือกรับศาสนาพุทธแบบเถรวาท แต่ความเชื่อของฮินดูก็ยิ่งปรากฏแทรกอยู่ใน



ราชสำนัก เช่นเดียวกับงานศิลปกรรม ได้มีการนำรูปแบบของปราสาทเขมรมาดัดแปลงเป็นเจดีย์ทรงปราสาทในวัฒนธรรมพุทธศาสนา คือ รูปแบบเป็นปราสาทแต่นำมาทำหน้าที่เป็นเจดีย์ในพุทธศาสนา รวมทั้งรูปแบบพระพุทธรูปก็ได้แรงบันดาลใจมาจากศิลปะเขมรเช่นเดียวกัน



พระพุทธรูปปางมารวิชัย
แบบอุทธรุ่นที่ 2 ศิลปะอยุธยาตอนต้น
พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ พระนคร

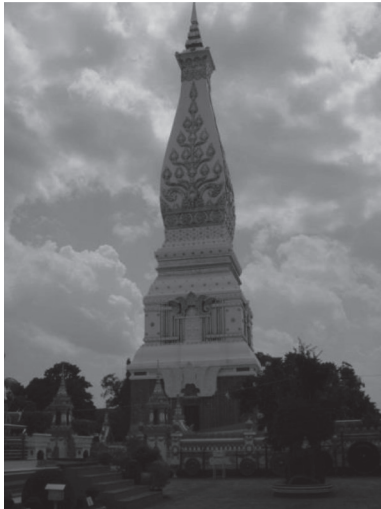
อิทธิพลศิลปะเขมรปรากฏอยู่อย่างมากในสมัยอยุธยาตอนต้นที่เป็นงานช่างที่สืบทอดมาจากสมัยลพบุรี เช่น ระบบแผนผังวัดที่ใช้ปราสาทเป็นประธานและมีระเบียงคดล้อมรอบ รูปแบบของปราสาทและลวดลายประดับที่พัฒนามาจากปราสาทเขมร มีการสร้างพระพุทธรูปแบบอุทธรุ่นที่ 2 ที่มีรูปแบบใกล้เคียงกับสมัยลพบุรี มีลวดลายที่มีรูปแบบที่สืบทอดมาจากเขมรและลพบุรี แต่พอถึงสมัยอยุธยาตอนกลาง ศิลปะเขมรก็จะค่อยๆ หดไป เมื่อมีกระแสวัฒนธรรมสุโขทัยและศิลปะล้านนาเข้ามาแทนที่ และศิลปะอยุธยาที่พัฒนางานช่างของตัวเองอย่างสมบูรณ์จนเกิดเป็นรูปแบบเฉพาะของตนเอง



เมื่ออาณาจักรกัมพูชาโบราณล่มสลายลงภายหลังรัชกาลพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 อันมีสาเหตุมาจากกษัตริย์องค์ต่อมา คือ พระเจ้าชัยวรมันที่ 8 ทรงอ่อนแอ พระองค์ได้เปลี่ยนศาสนากลับไปเป็นฮินดู เกิดการแย่งชิงราชสมบัติ ในขณะที่อาณาจักรอยุธยาได้เจริญรุ่งเรืองขึ้นบนที่ราบภาคกลางและเริ่มแผ่ขยายอำนาจไปยังอาณาจักรกัมพูชา ตั้งแต่สมัยของขุนหลวงพะงั่ว ได้ยกทัพไปตีอาณาจักรกัมพูชา จนถึงในสมัยเจ้าสามพระยาสามารถตีเมืองพระนครได้ทำให้เขมรต้องย้ายเมืองหลวงจากเมืองพระนครไปยังเมืองละแวก และตกอยู่ภายใต้การปกครองของอยุธยา ที่สำคัญประการหนึ่ง คือ ด้วยอำนาจทางการเมืองของอยุธยาได้นำศาสนาพุทธเถรวาทเข้าไปยังดินแดนกัมพูชา ทำให้ชาวเขมรหันมายอมรับนับถือเถรวาทแทนฮินดู รวมทั้งยังได้ส่งอิทธิพลงานศิลปกรรมกลับไปยังดินแดนกัมพูชาอีกด้วย

อิทธิพลศิลปะเวียดนามที่มีต่อพุทธศิลป์ไทย

บทบาทของศิลปะจากเวียดนามที่มีต่อไทยปรากฏอยู่น้อยมากเช่นเดียวกับจากประเทศอินโดนีเซีย ด้วยเหตุผลเดียวกัน คือ เป็นดินแดนที่ไม่มีเขตแดนติดต่อกันและความต่างทางด้านศาสนา กล่าวคือ ชาวเวียดนามเดิมคือชนชาติจามในสมัยอาณาจักรจัมปานั้นนับถือศาสนาฮินดู มีพุทธศาสนาแบบมหายานที่แทรกเข้ามาเป็นช่วงเวลาสั้นๆ ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 14 เท่านั้น และหลังจากนั้นชนชาติเวียดนามได้เข้าครอบครองดินแดนเวียดนาม ซึ่งชนชาติเวียดนามเป็นผู้นับถือศาสนาพุทธมหายานที่สืบทอดมาจากจีน จึงทำให้งานศิลปกรรม ขนบธรรมเนียมประเพณี และวัฒนธรรมเปลี่ยนไปจากวิถีดั้งเดิม จึงนับว่ามีความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรม ทำให้บทบาทต่อพุทธศิลป์ไทยมีอยู่น้อยมากหรือเกือบไม่ปรากฏหลักฐานเลย



พระธาตุพนม



ภาพสลักบนอิฐ พระธาตุพนม

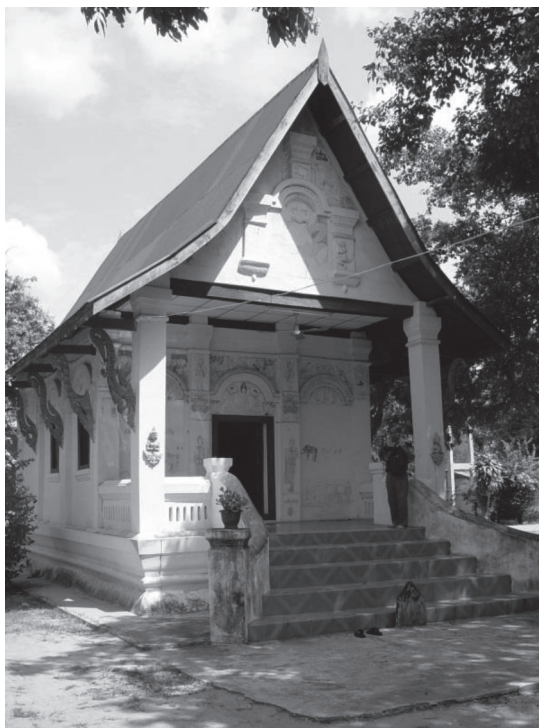
ในส่วนที่พอจะสันนิษฐานว่าเป็นอิทธิพลศิลปะจาม (ศิลปะในยุคโบราณ) จึงมีเพียงแห่งเดียว คือ ที่พระธาตุพนม ซึ่งก็เหลือร่องรอยอยู่เล็กน้อยเท่านั้น แต่ก็ถือเป็นหลักฐานสำคัญของความสัมพันธ์ทางด้านพุทธศิลป์ ในส่วนที่เป็นงานศิลปกรรมของชาติเวียดนาม คือ ศิลปะฉวน มาปรากฏอยู่ในสมัยกรุงธนบุรี และสมัยรัตนโกสินทร์ โดยแบ่งงานศิลปกรรมออกเป็น 2 ส่วน คือ



วัดอนันนิการาม (วัดฉวนบางโพ) กรุงเทพฯ



ส่วนแรก เกิดจากภาวะสงครามในประเทศเวียดนาม ทำให้ชาวเวียดนามอพยพเข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภารพระมหากษัตริย์ไทยและขอตั้งบ้านเรือนอยู่ในกรุงเทพฯ และบริเวณใกล้เคียง ในช่วงนี้จึงเกิดการสร้างงานศิลปกรรมแบบญวนขึ้นตามความเชื่อทางศาสนาพุทธ มหายาน ศิลปะญวนที่เกิดขึ้นในสมัยกรุงธนบุรีหรือสมัยรัตนโกสินทร์ไม่ใช่เรื่องของอิทธิพลทางศิลปกรรม แต่เป็นรูปแบบของงานศิลปกรรมที่เกิดขึ้นเป็นกรณีพิเศษเนื่องจากการเมือง การสงคราม และงานศิลปกรรมก็เป็นช่างไทยที่ออกแบบสร้างหรือร่วมสร้างให้ จึงเป็นงานในลักษณะของการผสมผสานรูปแบบ แบบเก้งจีน หรือมีการผสมผสานวิหารอย่างไทยแต่ตกแต่งแบบศิลปะญวน เป็นต้น

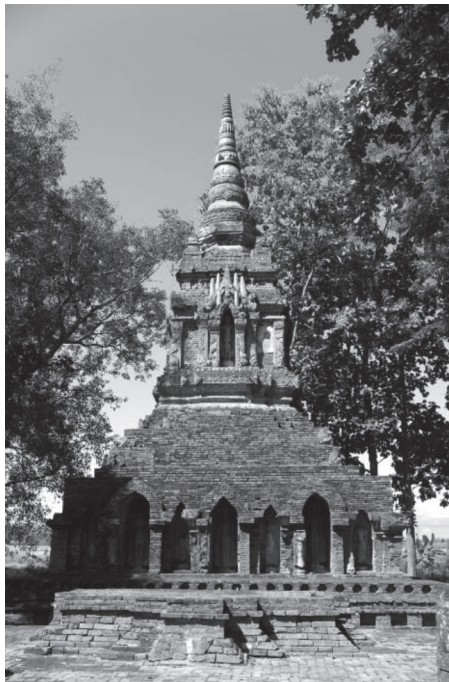


วัดพุทธสีมา จ. นครพนม สร้าง พ.ศ. 2468



ส่วนที่ 2 คือ งานสถาปัตยกรรมที่เรียกว่า สิมญวน ที่เกิดขึ้นทางภาคอีสานของไทย ซึ่งทั้งรูปแบบและลวดลายเป็นงานช่างญวน เป็นงานที่เกิดขึ้นเป็นกรณีพิเศษเช่นเดียวกัน ไม่ใช่เรื่องของอิทธิพลทางศิลปะแบบทั่วไป แต่เป็นเรื่องของช่างญวนที่เข้ามารับงานสร้างสิม(โบสถ์)ตามวัดต่างๆ ในภาคอีสาน โดยนำรูปแบบของสถาปัตยกรรมแบบตะวันตก ที่เรียกว่า ศิลปะยุคโคโลเนียล และเทคนิคการก่อสร้างแบบก่ออิฐถือปูน อันเป็นรูปแบบและเทคนิคที่เกิดขึ้นใหม่ในยุคนั้น ทำให้เกิดกระแสนิยมในการสร้างสิมแบบญวนขึ้นทั่วภาคอีสานทดแทนสิมแบบพื้นเมืองเดิมที่ส่วนใหญ่เป็นงานไม้ สิมญวนมีรูปแบบใหม่ ทันสมัย มั่นคงแข็งแรง และประการสำคัญคือแรงงานถูก จึงทำให้ได้รับความนิยมอย่างแพร่หลาย

อิทธิพลพุทธศิลป์พม่าที่มีต่อไทย



เจดีย์วัดป่าสัก เมืองเชียงใหม่ จ. เชียงราย



พุทธศิลป์ของประเทศอาเซียนที่มีบทบาทต่อพุทธศิลป์ไทยมากที่สุด ได้แก่ พม่า โดยปรากฏหลักฐานจำนวนมาก และกินระยะเวลาอย่างยาวนานเกือบทุกยุคทุกสมัย ด้วยเหตุที่ดินแดนทั้งสองรับวัฒนธรรมทางศาสนาพุทธเถรวาทเหมือนกันตั้งแต่ยุคแรกเริ่มมีวัฒนธรรมทางศาสนาเข้ามา และเจริญรุ่งเรืองอย่างมาก เทียบเท่าศูนย์กลางทางศาสนาที่สำคัญ ตั้งแต่วัฒนธรรมมอญทางตอนใต้ของพม่า วัฒนธรรมปยูหรือศรีเกษตรที่ร่วมสมัยกับทวารวดีของไทย จนมาถึงยุคที่เจริญรุ่งเรืองสูงสุดในสมัยอาณาจักรพุกามที่มีฐานะเป็นศูนย์กลางทางศาสนาพุทธเถรวาทแห่งหนึ่งของโลกในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16-18 จึงน่าจะเป็นศูนย์กลางการเรียนรู้ทางพุทธศาสนาที่สำคัญสำหรับพระสงฆ์ที่เดินทางไปสืบศาสนา ประกอบกับทั้งชาวมอญและพม่ามีความศรัทธาต่อพระพุทธรูปอย่างมาก สืบเนื่องจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์ในเรื่องของการอุปถัมภ์พระพุทธรูป การสร้างวัดวาอารามขนาดใหญ่ การอุทิศส่วนกุศลแด่พระพุทธรูป เช่น ในสมัยพุกามมีการสร้างเจดีย์ขนาดใหญ่มาก และมีจำนวนมาก เจดีย์มีการปิดทองทั้งองค์ มีการถวายสิ่งของมีค่าเพื่อเป็นพุทธบูชา เป็นต้น



พระพุทธรูปปางมารวิชัย
พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ เชียงใหม่



พุทธศิลป์พม่ามีบทบาทชัดเจนมากในศิลปะพุกาม ที่เป็นแหล่งบันดาลใจมายังพุทธศิลป์ในล้านนา สุโขทัยและอยุธยา โดยเฉพาะในศิลปะล้านนา ซึ่งเป็นดินแดนที่ใกล้ชิดกับพม่า ด้วยเหตุที่อาณาจักรพุกาม เป็นศูนย์กลางทางศาสนาที่สำคัญแห่งหนึ่ง ได้ให้อิทธิพลมาในทุกๆ ด้านทั้ง เจดีย์ พระพุทธรูป ลวดลายและงานจิตรกรรม ส่วนในสมัยสุโขทัยนั้นบทบาทของศิลปะพุกามเหลือเพียงแรงบันดาลใจเพียงบางส่วน เช่น เจดีย์ทรงยอดดอกบัวตูม พระพุทธรูปขัดสมาธิเพชร และในงานจิตรกรรม ซึ่งพบอยู่ไม่มากนัก เพราะหลักใหญ่ของสุโขทัยน่าจะได้รับอิทธิพลทางศิลปะที่มาจากศาสนาจากลังกามากกว่า ส่วนในสมัยอยุธยาปรากฏหลงเหลืออยู่เล็กน้อยเท่านั้น ด้วยเหตุที่ดินแดนห่างไกลกัน และประกอบกับในสมัยอยุธยานั้น อาณาจักรพุกามได้ล่มสลายลงแล้ว จะมีพบบ้างในช่วงสมัยอยุธยาตอนต้นที่มีแทรกอยู่เพียงเล็กน้อยเท่านั้น เช่น ในงานจิตรกรรมฝาผนัง แนวคิดและรูปแบบเจดีย์ เช่น เจดีย์ยอด ที่รับรูปแบบและคติจากเจดีย์วิหาร

ส่วนที่ 2 บทบาทของพุทธศิลป์ไทยต่ออาเซียน

บทบาทของงานพุทธศิลป์ไทยที่มีต่อประเทศเพื่อนบ้านนั้นเริ่มต้นขึ้นอย่างแท้จริงตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา โดยมีปัจจัยที่สำคัญหลายอย่าง โดยเฉพาะด้านการเมืองและศาสนา ด้วยเหตุที่ดินแดนไทยตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมานั้น มีอาณาจักรที่มั่นคงเข้มแข็งเกิดขึ้นพร้อมๆ กัน 3 อาณาจักร ได้แก่ อาณาจักรสุโขทัย ล้านนา และอยุธยา และทั้ง 3 แห่ง เป็นศูนย์กลางทางศาสนาพุทธแบบเถรวาทที่มีความเจริญรุ่งเรืองอย่างมาก อีกทั้งสถาปนาขึ้นในขณะที่ประเทศเพื่อนบ้านที่เคยเป็นศูนย์กลางทางอำนาจและศาสนาล่มสลายลง ได้แก่ อาณาจักรพุกามที่ถูกกองทัพของชาวมองโกลบุกเข้าทำลายจนล่มสลาย ส่วนอาณาจักรกัมพูชาภายหลังจากรัชกาลของพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 อำนาจทางการเมืองของเขมรที่มีต่อดินแดนต่างๆ ก็สิ้นสุดลงพร้อมกับศาสนาพุทธแบบมหายานก็สิ้นสุดลงไปพร้อมๆ กัน ด้วยเหตุนี้จึงทำให้อาณาจักรต่างๆ ที่เคยอยู่ภายใต้การปกครองหรือดินแดนใกล้เคียงได้สถาปนาอาณาจักรของตัวเองขึ้น โดยเฉพาะอาณาจักรทั้ง 3 ของไทย ซึ่งได้กลายเป็นศูนย์กลางทางศาสนาและการปกครองของภูมิภาคนี้ในเวลาต่อมา



การที่อาณาจักรทั้ง 3 เป็นศูนย์กลางทางศาสนาพุทธแบบเถรวาทและน่าจะเป็นศูนย์กลางการเรียนรู้ทางพุทธศาสนาด้วย งานพุทธศิลป์ที่สร้างขึ้นจึงกลายเป็นต้นแบบให้แก่ดินแดนใกล้เคียงที่ยอมรับนับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาท และส่วนหนึ่งน่าจะมาจากอิทธิพลทางการเมืองด้วย โดยปรากฏชัดเจนมากในสมัยอยุธยา ที่มีอำนาจทางการเมืองสามารถปกครองดินแดนอื่นๆ โดยเฉพาะกัมพูชา จึงทำให้ชาวกัมพูชาหันมานับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาทจากอยุธยา งานพุทธศิลป์แบบอยุธยาจึงสะท้อนกลับไปยังดินแดนกัมพูชา เป็นต้น

อิทธิพลพุทธศิลป์ไทยที่มีต่อลาว



พระพุทธรูปยืน
พิพิธภัณฑสถานพระแก้ว นครเวียงจันทน์



ด้วยเหตุที่ลาวกับไทยมีดินแดนติดต่อกัน มีขนบธรรมเนียม ประเพณี วัฒนธรรมและภาษาที่ใกล้เคียงกัน สามารถสื่อสารกันได้ และเป็นดินแดนที่ยอมรับ พุทธศาสนาแบบเถรวาทมาตั้งแต่ยุคแรกเริ่มเมื่อมีวัฒนธรรมทางศาสนาเข้ามา พุทธศิลป์ไทยจึงมีบทบาทต่อพุทธศิลป์ลาวเป็นอย่างมากตั้งแต่สมัยสุโขทัย ล้านนา ยุคอยุธยา จนมาถึงสมัยรัตนโกสินทร์



พระบาง ประดิษฐานที่หอพระบาง พระราชวังหลวงพระบาง

อิทธิพลพุทธศิลป์ไทยได้เริ่มต้นปรากฏในพุทธศิลป์ลาวโดยรับจากทวารวดี ภาควกลาง ราวพุทธศตวรรษที่ 13-14 หลังจากนั้นจึงมีความสัมพันธ์กับทวารวดี ในภาคอีสาน ในราวพุทธศตวรรษที่ 14-16 ตัวอย่างเช่นพระพุทธรูปที่มีลักษณะ เดียวกัน และที่สำคัญ คือ วัฒนธรรมการใช้ใบสีมาซึ่งพบอยู่เฉพาะอีสานเหนือ พบในศิลปะลาวทั้งแถบเวียงจันทน์และสุวรรณเขต



พระพุทธรูปปางมารวิชัย วัดสี่สอ
นครเวียงจันทน์

พุทธศิลป์ไทยมาปรากฏในสมัยต่อมาในยุคเริ่มต้นเข้าสู่อาณาจักรล้านช้าง ราวพุทธศตวรรษที่ 18-19 เริ่มจากหลักฐานที่น่าจะมีความสัมพันธ์กับศิลปะลพบุรี จากภาคกลางของประเทศไทย หลังจากการสถาปนาอาณาจักรล้านช้างจึงได้พบหลักฐานที่แสดงให้เห็นการรับรูปแบบศิลปกรรมมาจากศิลปะสุโขทัย ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 19-20 ซึ่งน่าจะแสดงให้เห็นว่าในยุคเริ่มต้นอาณาจักรล้านช้างที่เมืองหลวงพระบางนั้นมีการรับศาสนาพุทธแบบลังกาวงศ์มาจากสุโขทัยโดยน่าจะรับผ่านมาจากเมืองน่าน



ธาตุน้อย วัดมหาธาตุ เมืองหลวงพระบาง

บทบาทของงานพุทธศิลป์ไทยที่มีต่อลาวมาปรากฏอย่างชัดเจนมากในช่วงพุทธศตวรรษที่ 21-22 ในสมัยที่อาณาจักรล้านช้างได้เจริญรุ่งเรืองขึ้นและมีความสัมพันธ์กับอาณาจักรล้านนาด้านเครือญาติ งานศิลปกรรมส่วนใหญ่ในช่วงนี้จึงมีอิทธิพลของศิลปะล้านนา กษัตริย์ล้านช้างทรงขอพระสงฆ์และพระไตรปิฎก มีการอัญเชิญพระพุทธรูปล้านนามายังล้านช้าง และเหตุการณ์ครั้งสำคัญที่งานพุทธศิลป์จากล้านนาไปสู่ล้านช้าง คือ ในสมัยพระเจ้าไชยเชษฐา ได้มีการอัญเชิญพระแก้วมรกตและพระพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์จากล้านนาไปยังล้านช้าง จึงมีงานศิลปกรรมที่เป็นอิทธิพลศิลปะล้านนาในล้านช้างปรากฏอยู่



เป็นจำนวนมาก เช่น เจดีย์ทรง
ระฆังและเจดีย์ทรงปราสาทแบบล้านนา
พระพุทธรูปขัดสมาธิเพชร และขัดสมาธิ
ราบแบบล้านนา เป็นต้น



พระพุทธรูปปางมารวิชัย
วัดธาตุหลวง เมืองหลวงพระบาง



พระธาตุศรีสองรัก จังหวัดเลย

เมื่ออาณาจักรล้านนาสิ้นสุดลง
อาณาจักรล้านช้างได้ย้ายเมืองหลวงจาก
หลวงพระบางมายังนครเวียงจันทน์ ใน
ช่วงต้นพุทธศตวรรษที่ 22 ล้านช้างจึงมี
ความสัมพันธ์กับอาณาจักรอยุธยา งาน
พุทธศิลป์ลาวจึงมีการรับอิทธิพลของ
ศิลปะอยุธยาแทน ปรากฏตัวอย่างชัดเจน
ในเจดีย์ทรงระฆังสี่เหลี่ยม (หรือดอกบัว
เหลี่ยม) รวมทั้งเจดีย์ทรงปราสาทยอดที่
มียอดเป็นทรงระฆังเหลี่ยมหรือทรงระฆัง
เพิ่มมุม ที่น่าจะเป็นการปรับปรุงรูปแบบ
มาจากเจดีย์เพิ่มมุมสมัยอยุธยาตอนกลาง
และการใช้ฐานสิงห์ของศิลปะอยุธยามา
เป็นฐานเจดีย์และฐานพระพุทธรูป



หอพระแก้ว นครเวียงจันทน์

อิทธิพลพุทธศิลป์ไทยในสมัยรัตนโกสินทร์ มีสาเหตุสำคัญจากการที่อาณาจักรลาวมาขึ้นต่ออาณาจักรไทย จนถึงสมัยรัชกาลที่ 5 ราชสำนักลาวได้รับขนบธรรมเนียมประเพณีส่วนหนึ่งไปจากจากราชสำนักไทย การที่มีพระสงฆ์และช่างจากลาวมาศึกษาที่กรุงเทพฯ จึงทำให้งานพุทธศิลป์ลาวได้รับอิทธิพลทางศิลปกรรมทั้งรูปแบบและแนวความคิดไปใช้ และได้พบ



จิตรกรรมภายในลิ้มวัดป่าแค (ศรีพุทธบาท) เมืองหลวงพระบาง
แสดงภาพที่ได้รับอิทธิพลจากจิตรกรรมสมัยรัตนโกสินทร์



หลักฐานว่าบางช่วงเวลาพระมหากษัตริย์ไทยทรงส่งช่างไปช่วยก่อสร้างด้วย ได้พบหลักฐานงานศิลปกรรมแบบรัตนโกสินทร์ เช่น สิม ที่มีช่อฟ้า ใบระกา หางหงส์และงานประดับตกแต่งลวดลายที่เรียกว่าลายอย่างเทศ เจดีย์ทรงเครื่อง และงานจิตรกรรมเขียนแบบรัตนโกสินทร์ทั้งรูปแบบและเรื่องราว เช่น เรื่องรามเกียรติ์ เป็นต้น อิทธิพลพุทธศิลป์ไทยยังปรากฏมาจนถึงยุคปัจจุบัน เช่น การเขียนภาพจิตรกรรมฝาผนังที่มีต้นแบบจากภาพพิมพ์ของ ส. ธรรมภักดี เป็นต้น

อิทธิพลพุทธศิลป์ไทยที่มีต่อเขมร

บทบาทของพุทธศิลป์ไทยที่มีต่อเขมรเริ่มต้นขึ้นภายหลังจากอาณาจักรกัมพูชาโบราณล่มสลายลงภายหลังรัชสมัยของพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 วัฒนธรรมเขมรก็เสื่อมลงอย่างรวดเร็ว ทั้งอำนาจทางการเมืองก็หมดลงพร้อมกับศาสนาฮินดูและพุทธศาสนamahayan อาณาจักรกัมพูชาเริ่มถูกรุกรานโดยกรุงศรีอยุธยา ตั้งแต่พุทธศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา และตกเป็นเมืองขึ้นบางช่วงเวลา ชาวเขมรต้องทิ้งเมืองหลวง คือ เมืองพระนคร และย้ายราชธานี ไปยังเมืองอุดงจัมบิ เมืองละแวก และท้ายที่สุดไปอยู่ที่กรุงพนมเปญ ชาวเขมรได้ยอมรับนับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาทที่รับไปจากอยุธยา



พระพุทธรูปยืน ที่แสดงอิทธิพลศิลปะอยุธยา
พิพิธภัณฑ์สถานแห่งชาติ กรุงพนมเปญ



ด้วยเหตุนี้เองจึงเริ่มมีการรับรูปแบบศิลปกรรมจากอยุธยาไปใช้ในศิลปะเขมร ที่เรียกว่าศิลปะสมัยหลังเมืองพระนคร อันเป็นรูปแบบของพระพุทธรูปที่ได้รับอิทธิพลไปจากศิลปะอยุธยาตอนต้น ซึ่งรูปแบบนี้อยุธยาก็พัฒนามาจากศิลปะเขมรและลพบุรี จึงแสดงให้เห็นถึงการรับ และเปลี่ยนวัฒนธรรมกลับไปยังเขมรอีกครั้งหนึ่ง ทั้งนี้ น่าจะมาจากการรับพุทธศาสนาแบบเถรวาทเป็นสำคัญ



พระเจดีย์บรรจุพระบรมอัฐิสมเด็จพระมหินทราชา
(นักพระสถูปหรือพระยาละแวก) เมืองอุดงจัต

อิทธิพลทางศิลปกรรมอยุธยาที่มีต่อเขมรปรากฏชัดอย่างมากในสมัยอยุธยาตอนกลาง ที่ทางเขมรเกิดภัยสงครามกับเวียดนาม จนทำให้พระมหากษัตริย์เขมรและเหล่าขุนนางมาขอขึ้นต่อกรุงศรีอยุธยาในฐานะเมืองขึ้น โดยมีธรรมเนียมของการส่งเจ้านายมาพำนักในราชสำนักกรุงศรีอยุธยา เจ้านายหลายพระองค์มาประทับแล้วทรงกลับไปครองอาณาจักรกัมพูชา จึงมีการนำแบบอย่างราชประเพณีสยามกลับไปใช้ในราชสำนักเขมร ได้แก่ การสร้างเจดีย์แบบเพ็ญมุนีและพระพุทธรูปแบบอยุธยา โดยเฉพาะเจดีย์เพ็ญมุนีที่เป็นงานศิลปะสมัยอยุธยาตอนกลางและ



ใช้เป็นเจดีย์สำคัญบรรจุอัฐิเจ้านาย กษัตริย์กัมพูชาจึงนำรูปแบบและคติความเชื่อดังกล่าวไปใช้ในราชสำนักเขมร ดังปรากฏหลักฐานการสร้างเจดีย์เพื่อบรรจุอัฐิพระมหากษัตริย์ขึ้นที่เขาราชทรัพย์ เมืองอุดงค์ ประเพณีนี้กับรูปแบบเจดีย์ยังนิยมสืบมาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ด้วยเช่นกัน

พุทธศิลป์ไทยมามีบทบาทอย่างมากอีกครั้งในสมัยรัตนโกสินทร์ตั้งแต่รัชกาลที่ 1 ถึงรัชกาลที่ 5 ในยุคที่อาณาจักรกัมพูชามาขอขึ้นต่อราชสำนักสยาม ก่อนที่กัมพูชาจะตกเป็นอาณานิคมของฝรั่งเศส ด้วยเหตุผลเดียวกับในสมัยอยุธยา คือ เจ้านายและพระบรมวงศานุวงศ์ ได้เสด็จมาประทับในราชสำนักไทย และบางพระองค์ได้เสด็จกับไปครองราชย์ จึงมีทรงนำแบบอย่างในราชสำนักสยาม รวมทั้งงานช่าง นาฏศิลป์ต่างๆ ไปใช้ในราชสำนักกัมพูชา กับอีกส่วนหนึ่งคือกลุ่มเมืองในปกครองของสยาม ได้แก่ เมืองพระตะบอง เสียมราฐ และศรีโสภณ ที่มีการส่งขุนนางไทยไปปกครอง จึงมีการสร้างวัดอย่างไทยขึ้นเป็นจำนวนมากเช่นกัน



วัดปราบปรามปัจจามิตร (วัดกุดลโตนเตียว)

รูปแบบศิลปกรรมที่ปรากฏ เช่น รูปแบบแผนผัง เจดีย์เจดีย์ทรงเครื่อง โบสถ์ วิหาร ที่มีระบบหลังคาซ้อนชั้น การประดับเครื่องลายองแบบไทยประเพณี เช่น ช่อฟ้า ใบระกา หางหงส์และรอยระกาเป็นแบบนาคสะดุ้ง รวมทั้งงานประดับตกแต่ง เช่น ลวดลายอย่างเทศที่เป็นศิลปะแบบพระราชนิยมในรัชกาลที่ 3 และ



สืบต่อมาจนถึงสมัยรัชกาลที่ 5 และงานจิตรกรรมฝาผนังที่ทั้งรูปแบบ เรื่องราวและเทคนิคการเขียน รวมทั้งประเพณีการประดับตราพระบรมราชสัญลักษณ์ ที่เกิดขึ้นในสมัยรัชกาลที่ 4 และเปลี่ยนเป็นตราแผ่นดินในสมัยรัชกาลที่ 5



จิตรกรรมฝาผนัง เรื่องรามเกียรติ์ รอบพระเปียงคด วัดพระแก้ว
พระราชวังจตุมณฑล

อย่างไรก็ตาม เขมรเป็นชนชาติที่มีอารยธรรมที่ยิ่งใหญ่มาแต่โบราณ มีคติความเชื่อและพื้นฐานทางศิลปวัฒนธรรมที่แข็งแกร่ง งานศิลปกรรมหลายส่วนจึงมีลักษณะของศิลปะเขมรแทรกอยู่ด้วย เช่น เจดีย์ที่มีรูปแบบและสัดส่วนต่างออกไปจากต้นแบบของไทย มีการปรับเปลี่ยนส่วนยอดผสมผสานระหว่างเจดีย์เพิ่มมุมแบบอยุธยาและแบบเจดีย์ทรงเครื่องสมัยรัตนโกสินทร์ ส่วนของอาคารมีการนำรูปแบบศิลปกรรมแบบเขมรและคติความเชื่อมาปรับใช้แทนบางส่วน เช่น การทำเสาพาโลกลมขนาดเล็กรับชายคา การเปลี่ยนคันทวยที่เป็นตัวนาคนในศิลปะไทยมาเป็นรูปครุฑ ซึ่งถือเป็นแบบแผนของงานช่างเขมรอย่างแท้จริง

อิทธิพลพุทธศิลป์ไทยที่มีต่อพม่า

บทบาทพุทธศิลป์ไทยต่อพม่านั้นมีอยู่น้อยมากหรือแทบไม่ปรากฏเลย อาจมาจากไทยกับพม่าจะมีความสัมพันธ์ระหว่างประเทศกันในด้านการสงคราม



เป็นหลัก โดยเฉพาะในสมัยอยุธยาที่มีการรบกันอยู่ตลอดเวลาจนถึงเป็นประเทศคู่สงครามกัน แต่บทบาททางด้านศาสนาที่ถ่ายทอดมาในงานศิลปกรรมกลับพบน้อยมาก ด้วยเหตุที่พม่าเป็นประเทศที่มีความเข้มแข็งทางวัฒนธรรม เป็นศูนย์กลางทางศาสนาพุทธแบบเถรวาทมายาวนาน มีงานศิลปกรรมที่เป็นแบบแผนเฉพาะของตัวเอง มีช่างที่ชำนาญงาน รวมทั้งพมามีอำนาจทางการเมืองที่เข้มแข็ง สามารถปกครองดินแดนไทยได้ในบางช่วงเวลา



จิตรกรรมฝีมือช่างชาวอยุธยา วัดมหาเจ็ดยักษ์ เมืองสะกาย ประเทศพม่า

อย่างไรก็ตามเราได้พบหลักฐานงานศิลปกรรมไทยในประเทศพม่าอยู่บ้างแต่ไม่มากนัก และเหลือหลักฐานอยู่เฉพาะงานจิตรกรรมฝาผนัง ที่เขียนโดยฝีมือช่างไทย ตรวจสอบแล้วเปรียบเทียบกับงานช่างในสมัยอยุธยาตอนปลาย จึงสันนิษฐานว่าน่าจะเป็นกลุ่มช่างที่ถูกกวาดต้อนไปเป็นเชลยสงครามในคราวเสียกรุงครั้งที่ 2 ที่ได้มีการจับเชลย คือ สมเด็จพระเจ้าอู่หมุพพและข้าราชการสำนัก รวมทั้งช่างและนักแสดงในราชสำนักไปยังราชสำนักพม่า มีหลักฐานกล่าวว่าพระมหากษัตริย์พม่าโปรดการแสดงโขน และนาฏศิลป์ของไทย และให้มีการรวบรวมวรรณกรรมเรื่องรามเกียรติ์ ได้พบงานพุทธศิลป์ที่หลงเหลือหลักฐานอยู่ส่วนหนึ่งตามบริเวณ



ที่มีประวัติว่าชุมชนไทยไปอยู่ในพม่าและส่วนหนึ่งน่าจะเกิดจากช่างไทยในพม่าที่รับเขียนตามวัดต่างๆ ได้แก่ เมืองสะกาย เมืองมนywa เมืองอมรปุระและเมืองมินบู เป็นต้น

งานจิตรกรรมไทยในพม่าที่เหลืออยู่ส่วนหนึ่งแสดงให้เห็นว่ามีช่างไทยที่เป็นช่างในสมัยอยุธยาตอนปลายได้เขียนภาพไว้ กับส่วนหนึ่งอาจเป็นชั้นลูกหลานที่ยังสืบทอดงานเขียนและรับงานเขียนตามวัดต่างๆ ซึ่งรูปแบบศิลปกรรมแล้วจัดเป็นฝีมือช่างในสมัยอยุธยาตอนปลาย เช่น การวางองค์ประกอบภาพ ภาพพระพุทธรูป ภาพสถาปัตยกรรม เช่น ปราสาท เครื่องทรงเทวดา และลวดลายเครือซี้เป็นแบบอยุธยาตอนปลาย รวมถึงการจำหลักภาพเล่าเรื่องรามเกียรติ์ ก็น่าจะได้รับรูปแบบไปจากช่างไทยหรือช่างไทยเป็นคนจำหลัก

3. สรุป

ในช่วงก่อนพุทธศตวรรษที่ 19 บทบาทของพุทธศิลป์ไทยส่วนใหญ่เป็นผู้รับอิทธิพลทางศิลปะจากภายนอกมากกว่าที่จะส่งให้กับดินแดนอื่นๆ ด้วยเหตุที่ในช่วงก่อนพุทธศตวรรษที่ 19 นั้น อาณาจักรที่เกิดขึ้นในดินแดนไทย ที่มีวัฒนธรรมหลัก คือ ทวารวดี นั้นยังไม่มีความชัดเจนนักในเรื่องของความเป็นอาณาจักรระบบการปกครอง อาจเป็นชุมชน บ้านเล็กเมืองน้อย บางช่วงเวลาอาจมีเมืองหลวงเป็นศูนย์กลาง แต่บางช่วงเวลาอาจไม่มีความชัดเจน และประการสำคัญ คือ ในวัฒนธรรมทวารวดีส่วนใหญ่นับถือพุทธศาสนาแบบเถรวาท ที่มีความสมถะเรียบง่าย การสร้างศาสนสถาน จึงไม่ใหญ่โตมากนัก สร้างขึ้นเพื่อใช้ในชุมชน เช่น เจดีย์ วิหาร มีขนาดเล็ก สอดคล้องกับความเชื่อทางเถรวาทที่จุดสูงสุดคือนิพพาน และวัสดุในการก่อสร้างที่เป็นวัฒนธรรมของกลุ่มชนที่อยู่บนพื้นที่ราบลุ่มใช้อิฐในการก่อสร้าง จึงสร้างศาสนสถานได้ไม่ใหญ่โตมากนัก ต่างจาก ขว้า จามและเขมรที่นับถือศาสนาฮินดู เป็นหลัก มีความเชื่อเรื่องเทวราชา จึงมีการสร้างศาสนสถานที่ใหญ่โต มั่นคงแข็งแรง เพื่อความเชื่อเรื่องอำนาจและโลกหน้า เป็นต้น อาจรวมไปถึงระบบผู้ปกครองที่ไม่มีอำนาจทางการเมืองมากนัก



ดังนั้นเมื่อวัฒนธรรมเขมรเจริญรุ่งเรืองขึ้นอย่างมากในระหว่างพุทธศตวรรษที่ 15-18 จึงมีบทบาทอยู่เหนือดินแดนไทย หลักฐานทางศิลปกรรมส่วนหนึ่งจึงแสดงให้เห็นถึงงานศิลปกรรมเขมรและคงรวมถึงความเชื่อทางศาสนาและอำนาจทางการเมือง โดยเฉพาะในสมัยพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 ที่แผ่อิทธิพลทั้งทางการเมือง ศาสนาและงานศิลปกรรมเข้ามาถึงภาคกลางของประเทศไทย

บทบาทของพุทธศิลป์ไทยเริ่มปรากฏชัดเจนขึ้นตั้งพุทธศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา ด้วยเหตุที่ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 18 อารยธรรมโบราณ 2 แห่งในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้ล่มสลายลงพร้อมๆ กัน คือ อาณาจักรกัมพูชาภายหลังรัชกาลพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 และอาณาจักรพุกามภายหลังจากกองทัพมองโกลบุกเข้าทำลาย อาณาจักรต่างๆ ในดินแดนไทยจึงเกิดขึ้น ได้แก่ สุโขทัย ล้านนา และอยุธยา และเจริญรุ่งเรืองขึ้นอย่างรวดเร็ว และประการสำคัญ คือ มีศาสนาพุทธแบบเถรวาทเป็นหลักของความเชื่อ กลายเป็นศูนย์กลางทางศาสนาและศิลปกรรมที่สำคัญคู่กับพม่า และเริ่มมีบทบาทต่อประเทศเพื่อนบ้าน โดยเฉพาะในสมัยอยุธยาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ได้ปกครองอาณาจักรกัมพูชาและลาว จึงได้แผ่อิทธิพลทางศาสนาและงานศิลปะสะท้อนกลับไปยังประเทศเพื่อนบ้าน ที่ปรากฏชัดเจนมาก คือ ส่งให้แก่พุทธศิลป์ลาวและเขมร ส่วนที่มีต่อศิลปะพม่า นั้นปรากฏอยู่น้อยมาก ด้วยเหตุที่ทั้งสองวัฒนธรรมมีพื้นฐานทางศาสนาพุทธเถรวาทมาตั้งแต่ยุคแรกเริ่ม และพม่ามีพื้นฐานทางวัฒนธรรมทางศาสนาและศิลปกรรมที่เข้มแข็งมากจึงไม่ได้รับไปจากไทยมากนัก มีอยู่บ้างเป็นช่วงสั้นๆ ที่ช่างไทยไปสร้างไว้ในช่วงที่เป็นเชลยสงครามเท่านั้นเอง



บรรณานุกรม

- กรมศิลปากร, (2517). *ราชพงษาวดารกรุงกัมพูชา*, กรุงเทพฯ : แพร่พิทยา.
- จารึกในประเทศไทย. เล่ม 1, (2529). กรุงเทพฯ : หอสมุดแห่งชาติ กรมศิลปากร.
- เจ้าพระยาทิพากรวงศ์, (2504). *พระราชพงษาวดารกรุงรัตนโกสินทร์ รัชกาลที่ 1*.
กรุงเทพฯ: ครุสภา.
- มาดแลน จิโต (Madeleine Giteau). ศาสตราจารย์ หม่อมเจ้าสุภัทรดิศ ดิศกุล
ทรงแปล, (2546). *ประวัติเมืองพระนครของขอม*, พิมพ์ครั้งที่ 3.
กรุงเทพฯ : มติชน.
- ศักดิ์ชัย สายสิงห์, (2555). *เจดีย์ พระพุทธรูป ลิม ศิลปะลาวและอีสาน*, กรุงเทพฯ:
มิวเซียมเพรส.
- ศักดิ์ชัย สายสิงห์, (2556). *พระพุทธรูปในประเทศไทย รูปแบบ พัฒนาการและ
ความเชื่อของคนไทย*, ภาควิชาประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี
มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ศักดิ์ชัย สายสิงห์, (2556). *ศิลปะล้านนา*. กรุงเทพฯ : มติชน, 2556.
- สันติ เล็กสุขุม, (2540). *ศิลปะสุโขทัย*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ เมืองโบราณ
- สันติ เล็กสุขุม, (2542). *ศิลปะอยุธยา งานช่างหลวงแห่งแผ่นดิน*. กรุงเทพฯ :
เมืองโบราณ.
- สุรศักดิ์ ศรีสำออง., (2545). *เรื่องของพ่อและรวมบทความทางวิชาการ ล้านช้าง :
ล้านนา. จัดพิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ นายประสม
ศรีสำออง*.
- หม่อมเจ้าสุภัทรดิศ ดิศกุล, (2534). *ศิลปะในประเทศไทย*, พิมพ์ครั้งที่ 9. กรุงเทพฯ:
อมรินทร์ พรินต์ติ้ง กรุ๊ป จำกัด.
- หอสมุดแห่งชาติ, (2545). *คำให้การขุนหลวงหาวัด (ฉบับหลวง)*. นนทบุรี : พี.เค.
พรินต์ติ้งเฮาส์.
- อรวินท์ ลิขิตวิเศษกุล. (2553). *ช่างอยุธยาในเมืองพม่ารามัญ*. กรุงเทพฯ :
อิโคโมสไทย.



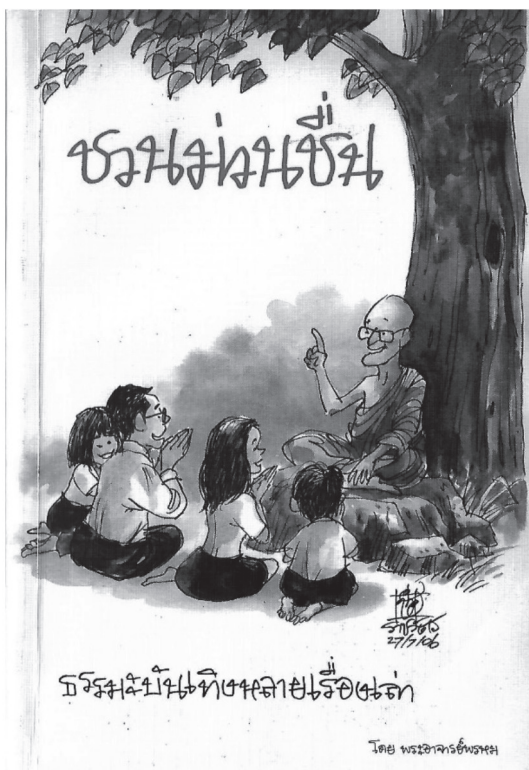
Boisseler, Jean. (1974). *La Sculpture en Thaïlande*, Fribourg: Office du Livre.

Giteau, Madeleine. (2001). *Art et Archéologie du Laos*. Paris : A. et J. Picard.



บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review) ชวนม่วนขึ้น : ธรรมะบันเทิงหลายเรื่องเล่า

จตุพร เพชรบูรณ์*



* อาจารย์ ภาควิชาสารัตถศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ วิทยาเขตหาดใหญ่ (Lecturer in Department of Educational Foundation, Faculty of Liberal Arts, Prince of Songkla University, Hat Yai)
E-mail: chatuporn.p@psu.ac.th



- ชื่อหนังสือ: ขวนม่วนขึ้น : ธรรมะบันเทิงหลายเรื่องเล่า
- ชื่อหนังสือ: Opening the Door of Your Heart : And Other Buddhist Tales of Happiness
- ผู้เขียน: พระอาจารย์พรหม
- ผู้แปล: ศรียรา อีสสระ
- สำนักพิมพ์: คิว พรินท์ แมเนจเม้นท์ จำกัด (ประเทศไทย)
- สำนักพิมพ์: Thomas C. Lothian Pty Ltd (Australia)
- พิมพ์ครั้งแรก: เดือนสิงหาคม พ.ศ. 2549 ฉบับที่วิจารณ์พิมพ์ครั้งที่ 14 เดือนธันวาคม พ.ศ. 2550
- จำนวนหน้า : 260 หน้า

พระวิสุทธิสังวรเถร (ปีเตอร์ พรหมวโสลิกขุ) หรือ พระพรหมวังโส หรือ ตามที่รู้จักในหมู่ลูกศิษย์ว่า อาจารย์พรหม เป็นพระภิกษุในพุทธศาสนา ท่านเป็นหนึ่งในศิษย์ชาวต่างประเทศของพระโพธิญาณเถร (ชา สุภัทโท) ปัจจุบันเป็นเจ้าอาวาสวัดโพธิญาณ เมืองเซอร์เพนไทร์ รัฐเวสเทิร์นออสเตรเลีย ประเทศออสเตรเลีย ซึ่งเป็นอดีตวัดสาขาของวัดหนองป่าพง จังหวัดอุบลราชธานี

Opening the Door of Your Heart: And Other Buddhist Tales of Happiness เป็นหนังสือที่พระอาจารย์พรหมเรียบเรียงขึ้นโดยรวบรวมนิทานและเรื่องเล่าที่ท่านได้ยินได้ฟังมาขณะบวชเป็นพระ รวมถึงเรื่องราวจากประสบการณ์ของท่านและคนที่ท่านรู้จัก หนังสือเรื่องนี้ได้รับการแปลเป็นภาษาไทยโดย ศรียรา อีสสระ โดยมีท่านอาจารย์ชยสาโร เป็นผู้ตรวจสอบการแปล ให้ชื่อในภาษาไทยว่า *ขวนม่วนขึ้น : ธรรมะบันเทิงหลายเรื่องเล่า*

ขวนม่วนขึ้น เป็นหนังสือธรรมะที่เขียนเล่าด้วยภาษาเป็นกันเอง จะอ่านแยกเป็นเรื่อง ๆ ก็ได้เนื่องจากแต่ละเรื่องเป็นนิทานหรือเรื่องเล่าที่จบในตัวเอง ถ้าหากจะอ่านเรียงไปตั้งแต่ต้นจนจบก็ได้เช่นกัน เนื่องจากบางครั้งในนิทานหรือเรื่องเล่าเรื่องหลัง ๆ จะมีการอ้างถึงนิทานหรือเรื่องเล่าที่เคยเล่าไปแล้วในตอนต้น



นิทานหรือเรื่องเล่าที่ประมวลมาไว้ในหนังสือขวนม่วนขึ้นนี้ล้วนแล้วแต่เป็นเรื่องเล่าที่แฝงข้อคิดและให้ประโยชน์กับผู้อ่านทั้งสิ้น

ในหนังสือ *ขวนม่วนขึ้น* แบ่งเนื้อหาออกเป็น 11 กลุ่มเรื่อง ประกอบด้วย ความสมบูรณ์แบบและความรู้สึกผิด ความรักและการอุทิศตน ความหวาดกลัวและความเจ็บปวด ความโกรธกับการให้อภัย สร้างความสุข ปัญหาวิกฤติและการแก้ไขด้วยเมตตา ปัญญาและความสงบภายใน จิตกับสังขาร คุณค่าและการปฏิบัติธรรม อิสระภาพและความอ่อนน้อมถ่อมตน และความทุกข์และการปล่อยวาง แต่ละกลุ่มเรื่องจะมีนิทานหรือเรื่องเล่าสั้น ๆ ที่มีแก่นเรื่องร่วมกันกับกลุ่มเรื่อง

วิธีการนำเสนอเรื่องซึ่งเป็นจุดเด่นของ *ขวนม่วนขึ้น* คือนำเสนอเรื่องผ่านนิทาน เรื่องเล่าจากประสบการณ์ ทั้งจากประสบการณ์ของพระอาจารย์พรหมเองและของผู้อื่น นิทานจากชาดก รวมถึงนิทานจากแหล่งอื่น พระอาจารย์พรหมจะบอกแหล่งที่มาของนิทานไว้ตอนเริ่มเรื่องว่าท่านนำมาจากแหล่งใด บางเรื่องที่มีเชิงอรรถบอกแหล่งที่มาไว้ในตอนท้ายของหนังสืออีกด้วย

เรื่องเล่า “ก้อนอิฐที่ไม่เข้าที่เข้าทางสองก้อน” เป็นเรื่องแรกของกลุ่มเรื่องความสมบูรณ์แบบและความรู้สึกผิด เรื่องนี้เป็นประสบการณ์ส่วนตัวของพระอาจารย์พรหมเอง เรื่องมีอยู่ว่าเมื่อครั้งที่เริ่มต้นก่อสร้างวัดที่ประเทศออสเตรเลียนั้น พระอาจารย์พรหมได้รับมอบหมายจากเจ้าอาวาสให้ก่อกำแพงอิฐ แม้พระอาจารย์พรหมจะไม่เคยทำงานก่อสร้างมาก่อนแต่ท่านก็ใส่ใจและตั้งใจทำงานเป็นอย่างดี หากเมื่อก่อกำแพงแล้วเสร็จ ท่านถอยหลังออกมาดูกลับพบว่ากำแพงที่ท่านก่อนั้นมีอิฐที่ไม่เข้าที่เข้าทางอยู่สองก้อน พระอาจารย์พรหมทุกซอกใจมากที่กำแพงนั้นไม่สมบูรณ์แบบ ท่านจึงขออนุญาตท่านเจ้าอาวาสรื้อกำแพงเพื่อสร้างใหม่หากเจ้าอาวาสไม่อนุญาต นับแต่นั้นมาเมื่อมองกำแพงครั้งใดท่านก็มองเห็นแต่ก้อนอิฐที่ไม่เข้าที่เข้าทางสองก้อน เมื่อมีผู้มาเยี่ยมชมวัดที่เพิ่งสร้างใหม่ท่านก็เล็งที่จะนำใครต่อใครไปชมกำแพงอิฐที่ไม่สมบูรณ์นี้ แต่แล้ววันหนึ่งพระอาจารย์พรหมได้ต้อนรับผู้ที่มาเยี่ยมชมวัดคนหนึ่ง เมื่อชายคนนั้นเห็นกำแพงที่พระอาจารย์พรหม



ก่อนเขาเปรยกับท่านว่ากำแพงนี้สวยดี พระอาจารย์พรหมแย้งว่า คุณไม่เห็นรีว่ามีอิฐถึงสองก้อนที่วางไม่ดีจนทำให้กำแพงนี้เสียหายหมด หากชายผู้นั้นบอกว่าผมเห็นอิฐที่วางไม่ดีสองก้อนนั้น แต่ผมก็ได้เห็นด้วยว่ามีอิฐอีก 998 ก้อน ก่อไว้อย่างสวยงามเป็นระเบียบ คำพูดของชายคนดังกล่าวเปลี่ยนทัศนคติที่มีต่อกำแพงนี้ตลอดจนทัศนคติต่อการมองโลกของพระอาจารย์พรหมไปโดยสิ้นเชิง ว่าหากเปรียบเทียบชีวิตคนกับกำแพงแล้วไซ้ ในชีวิตของทุกคนล้วนมีก้อนอิฐที่ไม่เข้าที่เข้าทางสองก้อน หากก้อนอิฐที่เหลืออีก 998 ล้วนแล้วแต่ดีอย่างไม่มีที่ติ เราจึงควรยอมรับความไม่สมบูรณ์แบบของตัวเอง ตลอดจนความไม่สมบูรณ์แบบของคนอื่น การมองเห็นข้อดีของผู้อื่นมาก ๆ มองเห็นข้อบกพร่องของผู้อื่นแต่น้อยจะทำให้เราใช้ชีวิตร่วมกันกับผู้อื่นได้อย่างราบรื่นมากขึ้น

“ต้มชาเมื่อไม่มีทางออก” เป็นเรื่องเล่าในกลุ่มปัญหาวิกฤติและการแก้ไขด้วยเมตตา เรื่องนี้เป็นเรื่องจริงที่เพื่อนของพระอาจารย์พรหมเล่าให้ท่านฟัง เพื่อนคนนั้นเคยเป็นทหารในกองทัพอังกฤษที่ไปรบในพม่าสมัยสงครามโลกครั้งที่สอง เขาเล่าว่าครั้งหนึ่งขณะกองทัพอังกฤษซึ่งเป็นกองกำลังเล็ก ๆ ลาดตระเวนอยู่ในพม่า สายสืบรายงานผู้บังคับบัญชาว่าพบกองทหารญี่ปุ่นหลายกอง เขาคิดว่าผู้บังคับบัญชาต้องสั่งให้ตีฝ่าวงล้อมออกไปให้ได้ หากผู้บังคับบัญชากลับสั่งให้กองทหารทั้งหมดต้มชา ทหารทุกคนทำตามคำสั่งอย่างเคร่งครัด เขาต้มชายังไม่ทันจะหมดถ้วย ผู้บังคับบัญชาได้รับรายงานว่ากองทหารญี่ปุ่นเคลื่อนย้ายแล้ว ผู้บังคับบัญชาได้สั่งให้ทหารทุกคนเก็บของและออกมาอย่างเงียบ ๆ การตัดสินใจของผู้บังคับบัญชาทำให้นายทหารทุกคนอยู่รอดปลอดภัยมาได้ เพื่อนของพระอาจารย์พรหมเล่าต่อไปว่า เขาเป็นหนี้สติปัญญาของผู้บัญชาการ และนำแนวทางดังกล่าวมาปรับใช้ในชีวิต บางครั้งหากต้องเผชิญหน้ากับศัตรูซึ่งอาจหมายถึงความเจ็บไข้ อุบัติเหตุ หรือความวิบัติ ขณะที่ยังทำอะไรไม่ได้ก็ยังไม่ต้องทำอะไร อยู่นิ่ง ๆ สงวนพลังงานเอาไว้ เมื่อถึงเวลาที่เหมาะสมจึงค่อยดำเนินการ

“ความเชื่ออันมกมาย” เป็นเรื่องเล่าในกลุ่มเรื่องจิตกับสัจธรรม เรื่องมีว่า พระราชาต้องการจะสอนบทเรียนให้กับบรรดาเสนาบดีที่ถกเถียงกันว่าความเห็น



ของตนเท่านั้นถูกต้องที่สุด ความคิดเห็นของผู้อื่นนั้นผิด พระราชาได้จัดงานเฉลิมฉลองขึ้นในเมือง มีมหรสพมากมาย ผู้คนแห่แหนเข้ามาชมรวมถึงเสนาบดีเหล่านั้นด้วย พระราชาจึงช้างเข้ามาในสนามและมีชายตาบอด 7 คนเดินตามมา พระราชาจับมือชายตาบอดคนแรกจับงวงช้างและบอกว่านี่คือช้าง จากนั้นพระองค์จึงมือให้ชายตาบอดคนที่สองจับงา ชายตาบอดคนที่สามจับหู ชายตาบอดคนที่สี่จับหัวช้าง ชายตาบอดคนที่ห้าจับลำตัว ชายตาบอดคนที่หกจับขา และชายตาบอดคนที่เจ็ดจับหางช้าง โดยบอกชายตาบอดแต่ละคนว่านี่คือช้าง จากนั้นพระองค์ให้ชายตาบอดแต่ละคนบอกดัง ๆ ว่าช้างคืออะไร ชายคนแรกยืนยันว่าช้างคืองูเหลือมพันธุ์หนึ่ง ในขณะที่ชายตาบอดคนที่สองบอกว่าช้างคือ คันทองของชาวนา ชายตาบอดทุกคนเถียงกันไม่มีใครยอมใครว่าช้างต้องเป็นอย่างที่ตนสัมผัส ไม่มีใครยอมใคร จนถึงขั้นตะลุมบอนกัน จนกระทั่งทหารต้องมาแยกชายตาบอดเหล่านั้นออกจากกัน ประชาชนในที่นั้นเข้าใจดีว่าแท้จริงแล้วพระราชากำลังให้บทเรียนเหล่าเสนาบดีว่าอย่าเพิ่งด่วนสรุปว่ามีแต่ความคิดเห็นของตนเท่านั้นที่ถูกต้อง หากรีบด่วนสรุปอาจจะได้ความจริงที่ไม่สมบูรณ์ เรื่องเล่าดังกล่าวนี้ พระอาจารย์พรหมระบุในเชิงอรรถท้ายเล่มว่ามีเค้าโครงเรื่องมาจากขุททกนิทาย อุทาน และขุททกนิกาย ชาดก

เรื่อง “คำถามสามข้อของจักรพรรดิ” เป็นเรื่องเล่าที่อยู่ภายใต้กลุ่มเรื่องปัญหาวิกฤติและการแก้ไขด้วยเมตตา พระอาจารย์พรหมดัดแปลงมาจากเรื่องสั้นของลิโอ ตอลสตอย ซึ่งท่านอ่านเมื่อสมัยเรียนชั้นมัธยมศึกษา เรื่องมีว่าจักรพรรดิต้องการทราบถึงปัญหา 3 ข้อ ว่า เวลาสำคัญที่สุดคือเวลาใด บุคคลสำคัญที่สุดคือใคร และสิ่งสำคัญที่สุดที่ต้องทำคืออะไร ท้ายที่สุดพระองค์ได้คำตอบว่า เวลาสำคัญที่สุดคือปัจจุบัน บุคคลสำคัญที่สุดคือผู้ที่เรายู่ด้วย และสิ่งสำคัญที่สุดที่ต้องทำคือเมตตากรุณาและเอาใจใส่ พระอาจารย์พรหมได้เล่าเรื่องคำถามสามข้อของจักรพรรดิให้กลุ่มบุคลากรทางการศึกษาฟัง มีผู้ฟังคนหนึ่งเป็นครูใหญ่ เธอได้รับแรงบันดาลใจจากเรื่องเล่าดังกล่าว เธอลาออกจากการงานเพื่อจัดตั้งโครงการสำหรับเด็กที่อยู่นอกระบบทั้งเด็กข้างถนน โสเภณีที่ไม่บรรลุนิติภาวะ เด็กติดยา โดยใช้หลักบุคคล



สำคัญที่สุดคือบุคคลที่เราอยู่ด้วย เธอรับฟังเด็กเหล่านั้นอย่างตั้งใจโดยไม่ตัดสิน เพื่อหาแนวทางที่เหมาะสมในการแก้ไขปัญหาให้เหมาะกับเด็กแต่ละคน ปรากฏว่าเด็กที่เข้าร่วมโครงการนี้ส่วนใหญ่เปลี่ยนแปลงชีวิตไปในทางที่ดีขึ้น

พระอาจารย์พรหมกล่าวไว้ในคำนำว่า “พระพุทธองค์มักทรงสอนด้วยเรื่องราวต่าง ๆ ท่านอาจารย์ของอาตมา หลวงพ่อชาแห่งภาคอีสานของประเทศไทย ก็ได้ใช้เรื่องราวต่าง ๆ ในการสอนเช่นกัน หลังจากที่ได้ฟังหลวงพ่อบรรยายธรรมสิ่งที่อาตมาจดจำได้มากที่สุด ก็คือเรื่องราวต่าง ๆ ที่ท่านเล่า โดยเฉพาะเรื่องตลก ไม่ใช่เพียงแค่จำได้ง่ายเท่านั้น หากเรื่องราวเหล่านี้ยังสื่อคำชี้แนะที่ลึกซึ้งยิ่งสำหรับทางไปสู่ความสุขที่แท้จริง เรื่องราวนั้นจึงนับได้ว่าเป็น “ธรรมทูต” พระอาจารย์พรหมได้เล่าไว้ว่าพระธิดาองค์หนึ่งเคยอธิบายถึงความสำคัญของการทำให้ผู้ฟังหัวเราะขณะฟังเทศน์ ท่านบอกว่า “เมื่อใดก็ตามที่พวกเขาอ้าปาก เมื่อนั้นเราจะสามารถโยนเมล็ดยาแห่งปัญญาใส่ปากเขาได้”

หนังสือ *ชวนม่วนขึ้น* พิมพ์ด้วยตัวอักษรตัวใหญ่ ใช้กระดาษหนา สบายตา หน้าปกเป็นรูปวาดการ์ตูนลายเส้นของชัย ราชวัตร เป็นรูปพระนั่งใต้ต้นไม้ใหญ่กำลังสั่งสอนฆราวาสสี่คน ฆราวาสทั้งสี่มีทั้งเด็กและผู้ใหญ่ ล้วนแล้วแต่ยิ้มแย้มแจ่มใส ภาพวาดหน้าปกหนังสือชวนให้นึกถึงบรรยากาศนั่งฟังพระเทศน์สบาย ๆ ได้ร่มไม้ใหญ่ใบหนาที่แสนสงบ หนังสือ *ชวนม่วนขึ้น* เป็นหนังสือที่พิมพ์แจกเป็นธรรมทาน นอกจากอยู่ในรูปเล่มของหนังสือแล้วนั้น พบว่ามีไฟล์หนังสือชวนม่วนขึ้นเป็นไฟล์ PDF ซึ่งดาวโหลดอ่านได้จากอินเทอร์เน็ตอีกด้วย นอกจากนี้ยังมีไฟล์เสียงอ่านหนังสือชวนม่วนขึ้นเป็นหนังสือเสียงที่ให้ดาวโหลดได้ทางอินเทอร์เน็ตโดยไม่เสียค่าใช้จ่าย ไฟล์เสียงอ่านหนังสือชวนม่วนขึ้นเป็นไฟล์เสียงที่ชัดเจน มีดนตรีประกอบไพเราะ ช่วยอำนวยความสะดวกแก่ผู้ที่ไม่สะดวกจะอ่านหนังสือ อาทิ ผู้พิการทางสายตา หรือผู้ที่ฟังขณะเดินทางได้เป็นอย่างดี

ชวนม่วนขึ้น เป็นหนังสือธรรมะที่อ่านง่าย อ่านสนุก เข้าใจง่าย ได้ข้อคิดชวนให้ “ม่วนขึ้น” สมชื่อหนังสือ นิทานและเรื่องเล่าที่หลากหลายในหนังสือ



ชวนม่วนขึ้น อาจช่วยเปลี่ยนมุมมองของผู้ที่อาจคิดว่า ธรรมะเป็นเรื่องน่าเบื่อ เปลี่ยนมาเป็นธรรมะเป็นเรื่องสนุก เฟลิดเฟลิน มีประโยชน์ ทั้งยังปรับใช้ในชีวิตประจำวันได้ เป็นหนังสือที่เด็กก็อ่านได้ ผู้ใหญ่ก็อ่านดี



ข้อเสนอแนะในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. การจัดเตรียมต้นฉบับ

- บทความที่จะเสนอวารสารพุทธศาสนศึกษาเพื่อพิจารณาตีพิมพ์เป็นบทความวิชาการทุกประเภทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ทั้งบทความวิจัย บทความสรุปรายงานการวิจัย บทความวิชาการ งานแปลจากภาษาต่างประเทศ บทวิจารณ์หนังสือ และบทความประเภทอื่น ๆ
- บทความเขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ
- ความยาวของต้นฉบับประมาณ 10-30 หน้ากระดาษ A4 ใช้แบบอักษร TH Sarabun New ขนาด 16 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** ทั้งการอ้างอิงในเนื้อหาและการอ้างอิงตอนท้าย (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 “ข้าพเจ้าขอยืนยันว่าบทความนี้ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่มาก่อน ไม่ได้ส่งวารสารอื่นเพื่อพิจารณาในขณะเดียวกัน และไม่ได้มีการลักลอกหรือการละเมิดลิขสิทธิ์” (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

การอ้างอิงในเนื้อหาของบทความมีทั้งแบบการเขียนอ้างอิงในเนื้อหาทั่วไป และการเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา ส่วนการใช้เชิงอรรถอธิบายเสริม



การอ้างอิงแบบนามปีให้ใส่เชิงอรรถ (footnote) ในแต่ละหน้า ไม่ใส่ end note
ท้ายบทความ

2.1.1 การเขียนอ้างอิงในเนื้อหาทั่วไป

ใช้วิธีการอ้างอิงแบบนามปี (Author-date) โดยระบุชื่อ ผู้แต่ง ตามด้วย
ปีพิมพ์ และ เลขหน้าไว้ในวงเล็บ ถ้าผู้แต่งเป็นชาวไทย ให้ระบุ ชื่อ และ นามสกุล
ถ้าเป็นชาวต่างประเทศ ให้ระบุเฉพาะนามสกุล ตัวอย่างเช่น

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

(สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2514, หน้า 147)

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

(พระมหาสมณรอง ปจโจปการี, 2550, หน้า 13-14)

(วลีษฐ์ เดชกุญชร, 2545, หน้า 6)

(เปียนาถ บุนนาค, การสื่อสารส่วนบุคคล, 3 กรกฎาคม 2548)

(Currie, 2010, p. 155)

(Wolf, 2008, pp. 417-418)

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

2.1.2 การเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา

การเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาในบทความ ให้ระบุในเชิงอรรถ
(อธิบาย) ครั้งแรกที่มีการอ้างอิงคัมภีร์ว่าเป็นฉบับของที่ใด (เช่น ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย หรือ ฉบับอื่น ฯลฯ) และภาษาใด (เช่น ภาษาไทย หรือบาลี ฯลฯ) การเขียนรายละเอียดอ้างอิงคัมภีร์ในเนื้อหาใช้ตามวิธีเขียนอ้างอิงแบบ
นามปี (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. การอ้างอรรถกถา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

- 2.1 (ภาษาไทย) ชื่ออรรถกถา เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
(สมันตปาสาทิกาอรรถกถา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
(กังขาวิตรณอรรถกถา ข้อ 1 หน้า 1)
(สมุ้งคลวิลาสินีอรรถกถา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
(ปัญจปรณอรรถกถา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
- 2.2 (ภาษาบาลี) ชื่ออรรถกถา (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ข้อ หน้า เช่น
(สมันตปาสาทิกาอรรถกถา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
(กังขาวิตรณอรรถกถา (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)
(สมุ้งคลวิลาสินีอรรถกถา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
(ปัญจปรณอรรถกถา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

หมายเหตุ*

สำหรับผู้ที่ใช้คำกริยาของมหาวิทยาลัย ให้อ้างอรรถกถา
เล่ม... หน้า...

3. การอ้างฎีกา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

- 3.1 (ภาษาไทย) ชื่อฎีกา เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
(สารัตถทีปนิฎีกา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
(สันตลปภาสินีฎีกา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
(ปัญจปรณมูลฎีกา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)
- 3.2 (ภาษาบาลี) ชื่อฎีกา (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
(สารัตถทีปนิฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)



(ลีนดัลปภาสิณีฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

(ปัญจปรณมูลฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

4. การอ้างอิงปริณิเทศและคัมภีร์อื่น ๆ (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

4.1 (ภาษาไทย) ชื่อคัมภีร์ เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น

(วิสุทธิมรรค เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

(อภิธัมมัตถสังคหะ ข้อ 1 หน้า 1)

4.2 (ภาษาบาลี) ชื่อคัมภีร์ (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น

(วิสุทธิมรรค (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

(อภิธัมมัตถสังคหะ (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

2.2 การอ้างอิงตอนท้าย (Reference Citation)

การอ้างอิงตอนท้ายงานวิชาการมีสองแบบคือ **รายการอ้างอิง (Reference)** หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศเฉพาะที่ใช้อ้างอิงในเนื้อความ และ **บรรณานุกรม (Bibliography)** หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศทั้งหมดที่ผู้เขียนบทความได้ใช้ประกอบการค้นคว้าในการเขียนบทความเพื่อลงพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา ผู้เขียนสามารถแสดงทั้งรายการอ้างอิงและบรรณานุกรมโดยจัดเรียงตามลำดับตามตัวอักษร **ในกรณีที่อ้างผู้แต่งคนเดิมแต่มีเอกสารสารสนเทศหลายรายการ ให้ใส่ชื่อผู้แต่งซ้ำในทุกรายการ และแสดงรายการเอกสารภาษาไทยก่อนรายการเอกสารภาษาอังกฤษ ดังนี้**

• หนังสือ

วิจารณ์ พานิช. (2550). *ผู้บริหารองค์กรอัครริยะ ฉบับนักปฏิบัติ*. กรุงเทพมหานคร: สถาบันส่งเสริมการจัดการความรู้เพื่อสังคม.

นราศรี ไวนิชกุล, และชูศักดิ์ อุดมศรี. (2552). *ระเบียบวิธีวิจัย ธุรกิจ* (พิมพ์ครั้งที่ 19). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่ง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2543). *กรณีเงื่อนงำ: พระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร?* กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.



พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2545). *ภัยแห่งพระพุทธศาสนาในประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.

พระมหาสนอง ปจโจปการ. (2550). *ความรู้เบื้องต้นทางการบริหารรัฐกิจ*. นครปฐม: โรงพิมพ์รุ่งศิลป์การพิมพ์.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 1*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ว.วชิรเมธี. (2554). *คมคำธรรมออนไลน์* (พิมพ์ครั้งที่ 4). นนทบุรี: ปราณ.

อากาศดำเกิง รัชพัฒน์, ม.จ. (2553). *ละครแห่งชีวิต*. กรุงเทพมหานคร: เอพีครีเอทีฟ.

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 ศิริยุคศักดิ์, และเมธา เสรีธนาวงศ์. (2547). วิทฺย. ใน *สื่อสารมวลชนเบื้องต้น: สื่อมวลชน วัฒนธรรม และสังคม* (พิมพ์ครั้งที่ 4 ฉบับปรับปรุง



เพิ่มเติม, หน้า 385-441). กรุงเทพมหานคร: คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

• บทความในวารสาร

ชุติมา สัจจานันท์. (2554). การพัฒนามาตรฐานการรู้สารสนเทศสำหรับนักเรียนไทย. *วารสารวิจัย สมาคมห้องสมุดแห่งประเทศไทยฯ*, 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.

• บทความในหนังสือ

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 แซ่พั่ว. (2555). *บทบาทการเกี่ยวข้องในการแสดงโชนเรื่องรามเกียรติ์* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโท, 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). *ประมวลคำในพระบรมราโชวาทพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช 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 เงินคำ, 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	ข้อบทเรื่อง คุณชาดก มิตรธรรม หน้า 444	สิงโตกับสุนัขจิ้งจอก
เรื่องที่ 438	ข้อบทเรื่องมหาอุกกุสชาดก สัตว์สี่สหาย หน้า 866	น้ำใจของเพื่อน

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

ให้ระบุหมายเลขรูปภาพและชื่อรูปภาพไว้ใต้รูปภาพ โดยใช้รูปแบบตัวอักษรเช่นเดียวกับตาราง จัดระยะแบบกลางหน้าหรือกลางรูปภาพ จัดเลขลำดับภาพใช้อักษรตัวเอียง (italic) ชื่อภาพใช้อักษรปกติ เช่น



ภาพที่ 1 ตราศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

5. การแบ่งหัวข้อในบทความ

ต้นฉบับในบทความแบ่งเป็นหัวข้อหลักและหัวข้อย่อย กำกับหัวข้อหลักและหัวข้อย่อยด้วยระบบตัวเลขดังนี้

1. หัวข้อลำดับที่ 1

พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 16 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบนและด้านล่างอย่างละ 1 บรรทัด



1.1 หัวข้อลำดับที่ 1.1

หัวข้อลำดับที่ 1.1 พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 16 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบนและด้านล่างอย่างละ 1 บรรทัด

1.1.1 หัวข้อลำดับที่ 1.1.1

หัวข้อลำดับที่ 1.1.1 พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 16 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบน 1 บรรทัด ส่วนบรรทัดด้านล่างพิมพ์ตามด้วยเนื้อความทันที

ตัวอย่างการเขียนบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

ชื่อเรื่องพิมพ์ด้วยอักษร TH Sarabun New ตัวหนา (bold) ขนาด 18 (บรรณาธิการจะปรับขนาดตัวหนังสืออีกครั้งให้เหมาะสมกับหน้ากระดาษวารสารฯ) เนื้อหาตัวอักษรขนาด 16 เชิงอรรถตัวอักษรขนาด 14 ความยาวของบทคัดย่อประมาณ 15 บรรทัด คำสำคัญ 3-5 คำ



ชื่อเรื่องบทความภาษาไทย*

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

บทคัดย่อ

เนื้อความของบทคัดย่อ

.....
.....

คำสำคัญ:

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของ/ปรับปรุงจาก/มีฐานความคิดจากวิทยานิพนธ์
ปริญญาเอก/วิทยานิพนธ์ปริญญาโท/งานวิจัย เรื่อง “.....” ได้รับทุน
สนับสนุนจาก.....

** ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน และอีเมล (ของผู้เขียนหลัก)

*** ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน (ของผู้เขียนคนที่สอง)



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)



ตัวอย่างหน้าแรกของบทวิจารณ์หนังสือ
บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)
ชื่อเรื่องหนังสือ

ชื่อผู้วิจารณ์*

ปกหนังสือ (ภาษาไทย)
(ที่ไม่มีเลขหนังสือ
ของห้องสมุดปรากฏ)

ปกหนังสือ (ภาษาอังกฤษ
ถ้าเป็นหนังสือแปล)
(ที่ไม่มีเลขหนังสือของ
ห้องสมุดปรากฏ)

ชื่อหนังสือ (ภาษาไทย) :

ชื่อหนังสือ (ภาษาอังกฤษ) : ...ถ้าเป็นหนังสือแปล.....

ผู้เขียน:

ผู้แปล:ถ้าเป็นหนังสือแปล.....

สำนักพิมพ์: (ประเทศไทย)

สำนักพิมพ์:(ชื่อประเทศ) ถ้าเป็นหนังสือแปล

พิมพ์ครั้งแรก:.....เดือน พ.ศ... (ฉบับที่วิจารณ์ พิมพ์ครั้งที่.....)

จำนวนหน้า:หน้า

* ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน และอีเมล (ของผู้วิจารณ์)



Publication Ethics

มาตรฐานทางจริยธรรมของการตีพิมพ์

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปรับปรุงจาก COPE – COMMITTEE ON PUBLICATION ETHICS หน้าที่
และความรับผิดชอบของบรรณาธิการ

บรรณาธิการควรรับผิดชอบต่อทุกสิ่งที่มีการตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสาร

- ดำเนินการให้ตรงตามวัตถุประสงค์และขอบเขตของวารสาร
- รับรองคุณภาพของผลงาน (รวมงานทุกประเภทที่ได้รับการตีพิมพ์ในวารสารฯ ได้แก่ บทความวิจัย บทความวิชาการ บทความรับเชิญ ผลงานแปล บทวิจารณ์หนังสือ)
- ดำรงไว้ซึ่งความถูกต้องทางวิชาการของผลงาน
- สนับสนุนเสรีภาพในการแสดงความคิดเห็นของผู้นิพนธ์
- ปกป้องมาตรฐานของทรัพย์สินทางปัญญาจากความต้องการทางธุรกิจ
- แก้ไขข้อผิดพลาดในการตีพิมพ์ การถอด-ถอนผลงาน และการขอภัยหากจำเป็น
- ปรับปรุงวารสารอย่างสม่ำเสมอ

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้อ่าน

- ควรแจ้งให้ผู้อ่านทราบเกี่ยวกับสถานภาพของผู้ให้ทุนสนับสนุนผลงานที่ได้รับการตีพิมพ์

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้นิพนธ์

- บรรณาธิการควรดำเนินการทุกอย่างเพื่อดำรงไว้ซึ่งคุณภาพของผลงานที่ได้รับการตีพิมพ์
- การตัดสินใจของบรรณาธิการในการยอมรับหรือปฏิเสธผลงานเพื่อการตีพิมพ์ ขึ้นอยู่กับคุณภาพ ความใหม่ ความชัดเจนของผลงาน และตรงตามวัตถุประสงค์ของวารสาร



- บรรณาธิการสามารถชี้แจงหรือให้ข้อมูลเกี่ยวกับกระบวนการตรวจสอบประเมินบทความ (peer review) และมีความพร้อมในการชี้แจงความเปี่ยงเบนต่างๆ จากกระบวนการตรวจสอบที่ได้รับปฎิบัติ
- บรรณาธิการควรจัดพิมพ์คำแนะนำสำหรับผู้พิมพ์ทุกประเด็นที่บรรณาธิการคาดหวังจากผลงาน และในทุกเรื่องที่ผู้พิมพ์ควรรับทราบ และควรมีการปรับปรุงคำแนะนำให้ทันสมัยอยู่เสมอ พร้อมทั้งการอ้างอิงหรือการเชื่อมโยงกับระเบียบดังกล่าว
- บรรณาธิการไม่ควรเปลี่ยนแปลงการตัดสินใจในการตอบรับผลงานที่ถูกปฏิเสธการตีพิมพ์ไปแล้ว ยกเว้นมีปัญหาร้ายแรงที่อาจเกิดขึ้นในระหว่างการรับ-ส่งผลงานนั้นมาให้อารสาพิจารณา
- วารสารควรมีช่องทางให้ผู้พิมพ์อุทธรณ์ได้ หากผู้พิมพ์มีความคิดเห็นแตกต่างจากการตัดสินใจของบรรณาธิการ

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้ประเมินบทความ

- บรรณาธิการควรจัดพิมพ์คำแนะนำแก่ผู้ประเมินบทความในทุกประเด็นที่บรรณาธิการคาดหวัง และควรมีการปรับปรุงคำแนะนำให้ทันสมัยอยู่เสมอ พร้อมทั้งการอ้างอิงหรือการเชื่อมโยงกับระเบียบดังกล่าวนี้ด้วย
- บรรณาธิการควรมีระบบที่ปกป้องข้อมูลส่วนตัวของผู้ประเมินบทความ

กระบวนการพิจารณาประเมินบทความ

- บรรณาธิการควรมีระบบที่ทำให้มั่นใจได้ว่าผลงานที่ส่งเข้ามายังวารสาร จะได้รับการปกปิดเป็นความลับในระหว่างขั้นตอนการพิจารณาประเมิน



การร้องเรียน

- บรรณาธิการควรดำเนินการตามขั้นตอนที่ปรากฏในผังการทำงานที่กำหนดโดยกองบรรณาธิการวารสาร
- บรรณาธิการควรมีการตอบกลับคำร้องเรียนในทันที และควรแสดงให้ผู้ร้องเรียนมั่นใจได้ว่าสามารถร้องเรียนได้อีกหากยังไม่พอใจ ซึ่งกลไกดังกล่าวนี้ควรปรากฏชัดเจนในวารสาร

การสนับสนุนการอภิปราย

- ควรเปิดโอกาสให้ผู้นิพนธ์สามารถชี้แจงความคิดเห็นที่อาจไม่ตรงกับผู้ประเมินบทความ
- รายงานผลด้านลบที่มาจากการศึกษาหรือการวิจัยได้

สนับสนุนความถูกต้องทางวิชาการ

- บรรณาธิการควรยึดหลักจริยธรรมสากลในการพิจารณารายละเอียดของผลงานที่ได้รับการตีพิมพ์
- บรรณาธิการควรมีหลักฐานที่แสดงว่าผลงานที่จะตีพิมพ์นั้นได้รับความเห็นชอบโดยกองบรรณาธิการ หรือ ถ้าเป็นบทความวิจัยควรได้รับความเห็นชอบจากคณะกรรมการพิจารณาจริยธรรมการวิจัยในคนฯ ชุดที่ 2 (IRB 2) ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย หรือของหน่วยงานต้นสังกัดของผู้นิพนธ์

การคุ้มครองข้อมูลส่วนบุคคล

- บรรณาธิการควรปกป้องรักษาความลับของข้อมูลส่วนบุคคล เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างผู้นิพนธ์กับผู้ให้ข้อมูล ดังนั้นบรรณาธิการจึงควรแจ้งผู้นิพนธ์ให้ขอหนังสือยินยอมเป็นลายลักษณ์อักษรจากผู้ให้ข้อมูลที่ปรากฏในผลงาน อย่างไรก็ตามบรรณาธิการสามารถตีพิมพ์บทความ



ได้โดยไม่ต้องมีเอกสารยินยอมหากบทความนั้นมีความสำคัญต่อสังคมในวงกว้าง หรือมีความยากลำบากในการได้มาซึ่งเอกสารยินยอม และบุคคลผู้นั้นไม่คัดค้านต่อการตีพิมพ์เผยแพร่

การติดตามความประพฤติมิชอบ

- บรรณาธิการไม่ควรปฏิเสธผลงานที่อาจจะจะมีประเด็นมิชอบในทันทีทันใด แต่ควรติดตามหาข้อเท็จจริงเกี่ยวกับผลงานดังกล่าวเพื่อความโปร่งใสก่อนการตีพิมพ์
- บรรณาธิการควรแสวงหาคำตอบจากบุคคลผู้ถูกกล่าวหา ก่อน แต่หากไม่ได้รับคำตอบที่น่าพอใจก็ควรตรวจสอบข้อเท็จจริงโดยการสอบถามหัวหน้าหรือคณะบุคคลที่เกี่ยวข้อง
- บรรณาธิการควรทำให้เกิดความมั่นใจว่าการตรวจสอบข้อเท็จจริงเป็นไปอย่างถูกต้องตามหลักเหตุและผล ปราศจากอคติ ความลำเอียงใด ๆ

การรับรองความถูกต้องของผลงานทางวิชาการ

- เมื่อบรรณาธิการพบว่าบทความวิชาการที่ตีพิมพ์ไปแล้วมีปัญหาที่อาจนำไปสู่ความเข้าใจผิด หรือเป็นรายงานที่บิดเบือนข้อเท็จจริง จำเป็นต้องแก้ไขทันที
- หากบรรณาธิการพบว่ามี การประพฤติทุจริตภายหลังการดำเนินการตรวจสอบแล้ว ต้องดำเนินการเพิกถอนบทความนั้นด้วยความชัดเจนที่สามารถพิสูจน์ได้ ทั้งนี้การเพิกถอนนี้ต้องให้ผู้อ่านและระบบฐานข้อมูลอื่นที่อยู่ในสายงานวิชาการประเภเดียวกันทราบด้วย

ความสัมพันธ์กับเจ้าของวารสาร

- บรรณาธิการควรมีอิสระในการตัดสินใจรับผลงานเพื่อตีพิมพ์โดยพิจารณาคุณภาพและความเหมาะสมกับผู้อ่านเป็นหลัก มากกว่า



การรับคำสั่งการตีพิมพ์จากเจ้าของวารสารซึ่งอาจหวังผลประโยชน์
อื่นจากผลงานนั้น

ประเด็นพิจารณาการตีพิมพ์ซ้ำ

- ในการนำผลงานเดิมมาตีพิมพ์ใหม่ต้องให้คงลักษณะเดิมทุกประการ รวมทั้งถ้ามีการปรับปรุงเพิ่มเติมแก้ไข ผู้พิมพ์ต้องระบุไว้ในเชิงอรรถว่าเคยตีพิมพ์ที่ใดมาก่อน

ผลประโยชน์ทับซ้อน

- บรรณาธิการควรมีระบบในการจัดการผลประโยชน์ทับซ้อนของ บรรณาธิการ เจ้าหน้าที่วารสาร ผู้พิมพ์ ผู้ประเมิน และสมาชิกกอง บรรณาธิการ

กระบวนการจัดการกับข้อร้องเรียนและการอุทธรณ์ที่มีต่อบรรณาธิการ

- ข้อร้องเรียนของ ผู้พิมพ์ ผู้อ่าน ผู้ประเมิน อาจมีการส่งมาให้ บรรณาธิการ กองบรรณาธิการ หรือคณะกรรมการดำเนินงาน ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยได้ โดยร้องเรียนเป็นลายลักษณ์อักษรต่อบรรณาธิการวารสารโดยตรงก่อนในขั้นแรก
- หากข้อร้องเรียนไม่ได้รับการแก้ไขเป็นที่น่าพอใจ ก็สามารถยื่นข้อ ร้องเรียนนั้นต่อกองบรรณาธิการในขั้นตอนถัดไป
- หากข้อร้องเรียนต่อกองบรรณาธิการยังไม่ได้รับการแก้ไขเป็นที่น่า พอดี ก็สามารถยื่นอุทธรณ์ต่อคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์ พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ซึ่งเป็นต้นสังกัดของ บรรณาธิการได้ในขั้นตอนสุดท้าย
- กองบรรณาธิการและคณะกรรมการดำเนินงานฯ จะไม่พิจารณา การร้องเรียนเกี่ยวกับเนื้อหาของการตัดสินใจตีพิมพ์ผลงานของ



บรรณาธิการ แต่จะพิจารณากระบวนการ หรือข้อวิจารณ์เกี่ยวกับเนื้อหาในบทบรรณาธิการเท่านั้น

- การตัดสินใจหรือการอนุมัติโดยคณะคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ถือเป็นเด็ดขาด
- กองบรรณาธิการและคณะกรรมการดำเนินงานฯ จะไม่พิจารณาเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นก่อนหน้าการเผยแพร่เอกสารมาตรฐานทางจริยธรรมนี้

บทบาทหน้าที่ของผู้นิพนธ์

- ผลงานของผู้นิพนธ์ต้องเป็นผลงานที่ไม่เคยตีพิมพ์หรือเผยแพร่ที่ไหนมาก่อน ถ้าผู้นิพนธ์ส่งบทความให้วารสารอื่นพิจารณาด้วยในขณะเดียวกัน นิพนธ์ต้องยกเลิกการส่งบทความให้วารสารอื่นทันที เมื่อวารสารพุทธศาสนศึกษา ส่งหนังสือรับรองการตีพิมพ์ให้ผู้นิพนธ์
- ผู้นิพนธ์ต้องไม่คัดลอกผลงานของผู้อื่น และต้องมีการอ้างอิงทุกครั้ง เมื่อนำผลงานของผู้อื่นมานำเสนอหรืออ้างอิงในผลงานของตน (ตามข้อแนะนำของวารสารพุทธศาสนศึกษาในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์)
- หากผลงานของผู้นิพนธ์เกี่ยวข้องกับการเก็บข้อมูลโดยใช้คนเป็นผู้ให้ข้อมูล หรือใช้สัตว์ในการทดลอง ผู้นิพนธ์ควรตรวจสอบให้แน่ชัดว่าได้ดำเนินการตามหลักจริยธรรม ปฏิบัติตามกฎหมาย และข้อบังคับที่เกี่ยวข้องอย่างเคร่งครัด รวมถึงต้องได้รับความยินยอมก่อนการดำเนินการเก็บรวบรวมข้อมูลทุกครั้ง
- ผู้นิพนธ์ต้องเปิดเผยแหล่งทุนสนับสนุนการผลิตผลงานทางวิชาการ (ถ้ามี)
- ผู้นิพนธ์พึงตระหนักว่าลิขสิทธิ์ของผลงานที่ตีพิมพ์เป็นของวารสารพุทธศาสนศึกษา และไม่นำผลงานไปเผยแพร่หรือตีพิมพ์กับแหล่งอื่นๆ หลังจากที่ได้รับการตีพิมพ์ในวารสารฯ แล้ว



- ชื่อผู้นิพนธ์ที่ปรากฏในบทความต้องเป็นผู้ที่มีส่วนในผลงานวิชาการนี้จริง

บทบาทหน้าที่ของผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความ

- ผู้ทรงคุณวุฒิต้องคำนึงถึงคุณภาพบทความเป็นหลัก พิจารณาบทความภายใต้หลักการและเหตุผลทางวิชาการโดยปราศจากอคติหรือความคิดเห็นส่วนตัว และไม่มีส่วนได้ส่วนเสียกับผู้นิพนธ์
- ผู้ทรงคุณวุฒิต้องไม่แสวงหาประโยชน์จากผลงานทางวิชาการที่ตนเองได้ทำการประเมิน
- หากผู้ทรงคุณวุฒิตรวจสอบพบว่าบทความที่รับประเมินเป็นบทความที่คัดลอกผลงานชิ้นอื่น ๆ ผู้ทรงคุณวุฒิต้องแจ้งให้บรรณาธิการทราบตามแบบประเมินผลงานของวารสารฯ
- ผู้ทรงคุณวุฒิต้องรักษาระยะเวลาประเมินตามกรอบเวลาประเมินที่กำหนด
- ผู้ทรงคุณวุฒิต้องไม่เปิดเผยข้อมูลของผลงานให้ผู้ที่ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องได้รับรู้



อ้างอิงจาก

<http://www.publicationethics.org/files/2008%20Code%20of%20Conduct.pdf>

THAIJO
JOURNAL INFORMATION





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 เพื่อส่งเสริมการศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ในเชิงวิชาการปัจจุบัน เป็นศูนย์กลางการระดมความคิดเพื่อหาทางประยุกต์พระพุทธศาสนาแก้ปัญหาของสังคมและของมวลมนุษย์ให้กว้างขวางและลึกซึ้ง ทั้งในระดับชาติและระดับสากล



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 “ปนผ. จุฬาลงกรณ์ 10332”

ลงชื่อ.....

วันที่.....

