



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 27 ฉบับที่ 3 กันยายน – ธันวาคม 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 งามจิตรเจริญ

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ ดร.เดือน คำดี

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ สุริชัย หวันแก้ว

ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตรเจริญ

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

ความหลากหลายในการตีความแนวคิดเรื่องจิตของนิกายโยคาจารย์ 1

พระมหาสมบุญ วุฑฒิโกโร (พรรณา)

พุทธศาสนากับความเป็นอื่นในภาพยนตร์ไทย (พ.ศ. 2540-2560) 44

เดโชพล เหมนาไลอย

พุทธประวัติตอนประสูติจากนิทานกถาและลลิตวิสตรระ: 94

การศึกษาเปรียบเทียบด้านสารัตถะ

ณัชพล ศิริสวัสดิ์

พุทธจิตสังคัมภ์บำบัดสำหรับผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต: 157

กรณีศึกษาผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต โรงพยาบาลแม่สะเรียง

จังหวัดแม่ฮ่องสอน

จิรัฐติกาล ศิลปสุวรรณ

ปฏิจจสมุปบาท : การโต้แย้งการตีความตามนัยของพุทธทาสภิกขุ 191

พระมหาธีระยุทธ เขมธมโม (ปราชญ์นิวัฒน์) สมภาร พรมทา

งานแปล

องค์ใดพระสัมพุทธ 237

ชานปวิษฐ์ ทัดแก้ว

บทวิจารณ์หนังสือ

วงลกลลวง: ชีวิตและคำสอนของมหาสิทธิธานโรปะ 246

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)

บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ฉบับปีที่ 27 ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม 2563) ซึ่งเป็นฉบับสุดท้ายของปี พ.ศ. 2563 ประกอบด้วยบทความที่มาจากงานวิจัยและวิทยานิพนธ์ที่น่าสนใจถึง 5 เรื่อง พร้อมด้วยงานแปลและบทวิจารณ์หนังสือ ซึ่งแต่ละเรื่องมีประโยชน์ต่อวงการศึกษาด้านพระพุทธศาสนาเป็นอย่างยิ่ง

บทความแรก เรื่อง “ความหลากหลายในการตีความแนวคิดเรื่องจิตของนิกายโยคอาจารย์” ของ พระมหาสมบุญญ์ วุฑฒิโกโร (พรรณา) เป็นบทความจากงานวิจัยที่แสดงให้เห็นว่า คำสอนของนิกายโยคอาจารย์ไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่ปัญหาว่าอะไรมีอยู่จริงหรือไม่มีอยู่จริงทางอภิปรัชญา หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่ปัญหาทางจริยธรรมเกี่ยวกับความทุกข์ในสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชนอันเกิดจากการทำงานทางจิตของพวกเขา โดยนัยนี้ แนวคิดเรื่อง “จิตตมาตร” ของนิกายโยคอาจารย์ที่ได้รับการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาจึงถือว่าไม่สอดคล้องกับจุดยืนโดยรวมของนิกายโยคอาจารย์ และจากการวิเคราะห์แนวคิดพระพุทธศาสนายุคต้นและนิกายโยคอาจารย์ผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น อีค พระพุทธศาสนามีทั้งส่วนที่คล้ายและแตกต่างจากแนวคิดของจอห์น อีค ความแตกต่างที่สำคัญคือ จุดยืนของพระพุทธศาสนา คือ กฎธรรมชาติเป็นศูนย์กลางของความจริงสูงสุด ส่วนจุดยืนของอีค คือ พระเจ้าเป็นการศูนย์กลางของความจริงสูงสุด แต่มีความคล้ายกันในเรื่องมนุษย์มีข้อจำกัดในการเข้าถึงและการนำเสนอความจริง

บทความที่สอง เรื่อง “พุทธศาสนากับความเป็นอื่นในภาพยนตร์ไทย (พ.ศ. 2540-2560)” ของ เดโชพล เหมนาไลอย เป็นบทความจากงานวิจัยอีกเรื่องหนึ่งที่ได้นำเสนอมุมมองใหม่เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาโดยการวิเคราะห์แนวคิดเรื่องความเป็นอื่นจากภาพยนตร์ไทย จำนวน 5 เรื่อง ได้แก่ นางนาก (นนทรี นิมิบุตร, 2542) 15 คำ เดือน 11 (จิระ มะลิกุล, 2545) โอเค เบง (นนทรี นิมิบุตร, 2546) ที่มาก...พระโขนง (บรรจง ปิสัญธนะกุล, 2556) และ

ธุดงค์วัตร (บุญส่ง นาคู, 2559) บทความนี้ได้เสนอว่า ในภาพยนตร์ไทย สะท้อนให้เห็น “ความเป็นอื่น” ของผู้หญิงในมุมมองของพระพุทธศาสนา กล่าวคือ ผู้หญิงถูกมองว่าเป็นศัตรูของพรหมจรรย์ และแสดงให้เห็นว่า ความเป็นอื่นเป็นความรุนแรงในตัวเองและนำไปสู่ความรุนแรงอื่นๆ และการสื่อสารคือการลดช่องว่างกับความ เป็นอื่น

บทความที่สามเรื่อง “พุทธประวัติตอนประสูติจากนิทานกಥาและลัทธิวิสตระ: การศึกษาเปรียบเทียบด้านสารัตถะ” ของณัฏพล ศิริสวัสดิ์ เป็นบทความวิจัยที่ทำให้เราทราบว่า พุทธประวัติในวรรณกรรมพุทธประวัติของพระพุทธศาสนานิกายเถรวาทและนิกายสรวาสติวาทมีเนื้อหาที่คล้ายกันและต่างกัน นอกจากนี้ เหตุการณ์พุทธประวัติตอนประสูติยังได้เน้นย้ำเรื่อง “บาร์มี” ของพระโพธิสัตว์ในฐานะของผู้ที่มีความเป็นเลิศในทางธรรมกว่าบุคคลธรรมดา ทั้งปวงอันมีผลต่อการสร้างศรัทธาในพระพุทธองค์

บทความที่สี่ เรื่อง “พุทธจิตสังคัมบำบัดสำหรับผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต: กรณีศึกษาผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต โรงพยาบาลแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน” ของจิรัฐติกาณ ศิลปสุวรรณ เป็นบทความที่เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกที่ได้ทดลองการบำบัดผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตด้วยพุทธบำบัดร่วมกับจิตสังคัมบำบัด ผลการทดลองพบว่า กลุ่มตัวอย่างซึ่งมีสุขภาพจิตที่ไม่สามารถปรับตัวทั้ง 4 ด้านคือ มีความรู้สึกทุกข์ใจ ไม่เป็นสุข มีความวิตกกังวล มีความบกพร่องเชิงสังคม และคิดว่ามีโรคทางกายโรคใดโรคหนึ่งหรือหลายโรค และคิดอยากตาย และไม่สามารถทำหน้าที่ครอบครัวได้ดีทั้ง 6 ด้านคือ การแก้ปัญหา การสื่อสาร บทบาท การตอบสนองทางอารมณ์ ความผูกพันทางอารมณ์ และการควบคุมพฤติกรรม มีสุขภาพจิตดีขึ้นและสามารถทำหน้าที่ครอบครัวทั้ง 6 ด้านได้ดีขึ้น

บทความสุดท้าย เรื่อง “ปฏิกิจสมุปปาธ : การโต้แย้งการตีความตามนัยของพุทธทาสภิกขุ” ของพระมหาธีระยุท เขมธมโม (ปราชญ์นิวัฒน์) เป็น

บทความที่เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกซึ่งได้นำเสนอการตีความ คำอธิบายปัจจัยหรือองค์ประกอบ 12 อย่างของปฏิจจสมุปบาทโดยได้โต้แย้ง คำอธิบายตามความเห็นของพุทธทาสภิกขุซึ่งไม่เห็นด้วยกับคำอธิบายปฏิจจสมุปบาทแบบข้ามภพข้ามชาติของพระพุทโธสะ ผู้รจนาคัมภีร์วิสุทธิมรรค บทความนี้พยายามชี้ให้เห็นว่า การตีความคำสอนเรื่องปฏิจจสมุปบาทแบบข้ามภพข้ามชาติของพระพุทโธสะโดยเฉพาะในประเด็นเรื่องการเกิดมีความถูกต้องสอดคล้องกับหลักฐานในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาเถรวาท

ถัดจากบทความ 5 เรื่องที่กล่าวมา เป็นงานแปลที่น่าสนใจมาก งานแปลเรื่อง “องค์ใดพระสัมพุทธ” ของพุทิตะ ทากามิจิ ซึ่งแปลโดยชานบีวิซซ์ ทัดแก้ว ซึ่งลงพิมพ์มาเป็นตอน ๆ จนถึงตอนที่ 4 ในวารสารฉบับปีที่ 27 ฉบับที่ 1 (มกราคม-เมษายน 2563) แต่ไม่สามารถนำตอนที่ 5 ลงพิมพ์ในวารสารฉบับปีที่ 27 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2563) เนื่องจากต้นฉบับเสร็จไม่ทัน ได้นำมาลงต่อในวารสารฉบับนี้ โดยเป็นบทที่ 5 ของงานเขียนดังกล่าว ซึ่งมีเนื้อหาสาระแปลกใหม่และน่าสนใจเป็นอย่างยิ่งเกี่ยวกับเหตุการณ์ในช่วงการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า คือ เรื่องนางสุชาดา พุทธศยา และมารวิชัยกับการตรัสรู้

ท้ายสุดเป็นบทวิจารณ์หนังสือเรื่อง “งวลลกลลวง: ชีวิตและคำสอนของมหาสีทธานาโรปะ” ของพระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ) ซึ่งเป็นงานแปลจากหนังสือเรื่อง Illusion's game: the life and teaching of Naropa ของเชอเกียม ตรุงปะ และแปลโดยวิจักขณ์ พานิช บทวิจารณ์หนังสือเรื่องนี้ชี้ให้เห็นว่าหนังสือดังกล่าวนำเสนอการแสวงหาความหลุดพ้นทางจิตวิญญาณด้วยการก้าวออกจากวิถีชีวิตแบบเดิมไปสู่วิถีชีวิตแบบใหม่ที่ท้าทายความเป็นตัวตน จากการเดินทางจากวัฒนธรรมตะวันตกสู่วัฒนธรรมตะวันตก จากความเป็นนักบวชสู่ชีวิตฆราวาส การออกเดินทางจากวิถีชีวิตแบบเบติสู่การดำเนินชีวิตในประเทศอังกฤษ โดยเล่าสะท้อนผ่านเรื่องราวของการตามหาครูของนาโรปะ ซึ่งเป็นอธิการบดีมหาวิทยาลัยนาแลนทา หนังสือเล่มนี้นอกจากให้ความรู้เกี่ยวกับแนวคิดของวัชรยานแบบเบติที่ที่น่าสนใจแล้ว ยังมีจุดเด่นอยู่ที่การแบ่งเนื้อหาและรูปแบบการนำเสนออีกด้วย



ค ความหลากหลายในการตีความแนวคิด เรื่องจิตของนิกายโยคอาจารย์*

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฺฒิกโร (พรรณา)**

บทคัดย่อ

งานวิจัยเรื่องนี้มุ่งศึกษาความหลากหลายในการตีความแนวคิดเรื่องจิตของนิกายโยคอาจารย์ โดยเน้นเฉพาะการตีความแบบพหุนิยมที่สัมพันธ์กับพระพุทธศาสนายุคต้น จากนั้น ผู้วิจัยจะนำเสนอการวิเคราะห์รูปแบบการตีความดังกล่าวผ่านแนวคิด “พหุนิยมทางศาสนา” ของจอห์น ฮิค เพื่อตอบคำถามว่า แนวคิดของนิกายโยคอาจารย์วิเคราะห์บนฐานพระพุทธศาสนายุคต้นนั้น สามารถเป็นพหุนิยมทางศาสนาตามกรอบแนวคิดของฮิคได้หรือไม่ อย่างไร

จากการศึกษาพบว่า คำสอนของนิกายโยคอาจารย์ไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่ปัญหาว่าอะไรมีอยู่จริงหรือไม่มีอยู่จริงทางอภิปรัชญา หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่

* บทความเป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธธรรมพหุนิยม ปีที่ 1 ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุรรรณา สถาอนันท์ เมธีวิจัยอาวุโส สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) 2561-2564

** รองศาสตราจารย์ ดร. บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
E-mail: Phannasomgs@gmail.com

วันที่รับบทความ 15 เมษายน 2563 วันที่แก้ไขบทความ 20 ตุลาคม 2563

วันที่ตอบรับบทความ 2 พฤศจิกายน 2563



ปัญหาทางจริยธรรมเกี่ยวกับความทุกข์ในสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชนอันเกิดจากการทำงานทางจิตของพวกเขา โดยนัยนี้ แนวคิดเรื่อง “จิตตมาตร” ของนิกายโยคอาจารย์ที่ได้รับการตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรายจึงถือว่าไม่สอดคล้องกับจุดยืนโดยรวมของนิกายโยคจารย์

การวิเคราะห์แนวคิดพระพุทธศาสนายุกตันและนิกายโยคจารย์ผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น อิค ผู้วิจัยพบว่า (1) **ด้านความจริงแท้:** พระพุทธศาสนามีจุดยืนแตกต่างจากอิกในแง่ที่ไม่ได้มองความจริงสูงสุดว่ามีศูนย์กลางอยู่ที่พระเจ้า หากแต่มองว่ามีศูนย์กลางอยู่ที่กฎของธรรมชาติ (2) **ด้านข้อจำกัดของการรับรู้ความจริง:** พระพุทธศาสนาและอิกมีทัศนะคล้ายกันว่า การรับรู้ทางอายตนะของมนุษย์มีข้อจำกัด คือ เราไม่ได้รับรู้สิ่งทั้งหลายตามที่เป็นจริง หากแต่รับรู้ตามที่มีประสบการณ์ (experiencing-as) และตามที่เราเห็น (seeing-as) ซึ่งข้อจำกัดในการรับรู้ก็นำไปสู่การอ้างความจริงที่ขัดแย้งกันของศาสนาต่างๆ (the conflicting truth-claims) (3) **ด้านการนำเสนอความจริง:** ทั้งพระพุทธศาสนาและอิกมีความคล้ายกันว่า มนุษย์มีข้อจำกัดในการเสนอความจริง กล่าวคือระบบสัญลักษณ์ต่างๆ ที่เรามีอยู่ เช่น ภาษา ไม่สามารถถ่ายทอดความจริงได้อย่างสมบูรณ์แบบ และ (4) **การยอมรับวิถีทางของศาสนาอื่น** อิกมองว่า วิถีทางสู่ความรอดของศาสนาทั้งหลายมีความเท่าเทียมกัน ไม่มีวิถีทางใดเด่นหรือด้อยไปกว่ากัน ทุกศาสนาล้วนมีฐานะเป็นบริวารของศูนย์กลางเดียวกัน (พระเจ้า) เช่นเดียวกับดาวเคราะห์ต่างๆ ที่เป็นบริวารของศูนย์กลางเดียวกัน คือ ดวงอาทิตย์ พระพุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับความเป็นพหุนิยมตามแนวคิดนี้ พระพุทธศาสนายอมรับว่าวิถีทางศาสนาอื่นๆ ก็สามารถไปสู่การบรรลุธรรมบางระดับได้เหมือนกัน รวมมีทั้งมีท่าทีเปิดกว้างเกี่ยวกับเสรีภาพในการนับถือศาสนา โดยให้แต่ละคนพิจารณาตัดสินด้วยสติปัญญาของตนเองว่าควรจะนับถือศาสนาใด

คำสำคัญ: จิตนิยมทางอภิปราย, การตีความแบบพหุนิยม, พระพุทธศาสนายุกตัน, พระพุทธศาสนานิกาย โยคจารย์, พหุนิยมทางศาสนา



Contending Interpretations of the Concept of Mind in *Yogācāra* Buddhism*

Phramaha Somboon Vutthikaro (Phanna)**

Abstract

This research aims to study the various interpretations of the concept of mind in *Yogācāra* Buddhism with special reference to the pluralistic interpretations based on Early Buddhism. Such interpretations will be invited to converse with key aspects of John Hick's religious pluralism. This investigation aims to tease out interpretive responses to the question whether the concept of mind in *Yogācāra* Buddhism could be posited as proposing a religious pluralist stance as explicated by Hick.

This study argues that the teachings of *Yogācāra* Buddhism are not centered on the problem of what metaphysically exists or not, but rather on ethical problems concerning human sufferings in the *samsāra* caused by their mental activities. In this respect, the

* This article is part of “The Buddhist Pluralism Project” Professor Emerita Suwanna Satha-Anand, Senior Research Fellow, Thailand Science Research and Innovation (TSRI, 2018-2021)

** Associate Professor, Dr., Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, E-mail: Phannasomgs@gmail.com

Received April 15, 2020, Revised October 20, 2020, Accepted November 2, 2020



concept of “*Cittamātra*” (Mind-only) in *Yogācāra* Buddhism that has been interpreted as metaphysical idealism, therefore, is not consistent with the overall standpoint of *Yogācāra* Buddhism.

Having analyzed the concepts of mind in Early Buddhism and *Yogācāra* Buddhism through a conversation with religious pluralism of John Hick, this study demonstrates the followings. 1) **On ultimate reality:** Buddhism holds a different position from that of Hick in the sense that the ultimate reality is not God-centered, but rather natural law-centered; 2) **On the limitations of human perception of reality:** Buddhism and Hick share similar idea that the human perception is limited, that is, the mind does not perceive things as they really are, but perceives them in terms of “experiencing-as” or “seeing-as”. The limitations of human perception of reality leads to the conflicting truth-claims among religions; 3) **On presentation of reality:** both Buddhism and Hick share the similar idea that humans have limitations in presenting reality, that is, the various symbolic systems that they use, language, for example, are unable to convey true reality; and 4) **On recognition of other religions:** Hick views that ways to salvation of all religions are equal. No religion can claim superiority over all others. All religions hold the position of moving around the same center, which is God. This kind of relationship is mirrored in the way all the planets move around the same center, which is the Sun. Buddhism disagrees with this aspect of pluralism. It accepts that the ways of other religions could lead to some levels of enlightenment. Buddhism welcomes



religious freedom by encouraging each person to consider and decide by his or her own intelligence what religion he/she would practice.

Keywords: metaphysical idealism, pluralistic interpretation, Early Buddhism, *Yogācāra* Buddhism, religious pluralism.



1. ความนำ

พระพุทธศาสนานิกายโยคจาร (หรือ วิชญาณวาท) เป็นมหายานนิกายที่พัฒนาขึ้นในอินเดียราวพุทธศตวรรษที่ 9 มีพระภิกษุสองพี่น้อง คือ ท่านอสังคะ และท่านวสุพันธุ์ เป็นผู้มีบทบาทสำคัญที่ทำให้นิกายนี้เจริญแพร่หลาย หากพิจารณาตามชื่อเรียกนิกายที่ว่า “โยคจาร” หรือ “วิชญาณวาท” บ่งบอกว่า นิกายนี้ให้ความสำคัญแก่เรื่องการปฏิบัติกรรมฐาน (โยคจาร แปลว่าการปฏิบัติกรรมฐาน) ในฐานะเป็นเครื่องมือควบคุมหรือพัฒนาจิต (วิชญาณวาท แปลว่า นิกายแห่งจิตหรือวิญญาณ) ดังนั้น หัวใจคำสอนของนิกายโยคจารจึงรวมศูนย์อยู่ที่เรื่องจิตเป็นสำคัญ โดยเน้นคำสอนที่ว่า “จิตตมาตฺร โลก” แปลว่า โลกเป็นเพียงจิตเท่านั้น หรือสอนว่า (Suzuki, 1972, p. 243) “จิตตมาตฺร อิทํ ยทุ อิทํ ไตรธาตฺก” แปลว่า ไตรภูมิ เป็นเพียงจิตเท่านั้น (Schmithausen, 1976, p. 244) ข้อความเหล่านี้ปรากฏใน *สังกาวตารสูตร* ซึ่งมีอิทธิพลอย่างสำคัญต่อท่านอสังคะและวสุพันธุ์ในการก่อตั้งนิกายโยคจาร ประเด็นคำถาม คือ ข้อความดังกล่าวนี้มีความหมายว่าอย่างไร

การยึดคำสอนดังกล่าวของนิกายโยคจาร ทำให้นิกายนี้ถูกตีความว่ามีแนวคิดแบบ “จิตนิยม” (Idealism) ตัวอย่างเช่น การตีความกระแสหลักที่ได้รับการยอมรับมายาวนาน คือ การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (Metaphysical Idealism) ที่ว่า ความจริงทางอภิปรัชญาที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวในทัศนะของนิกายโยคจารคือจิตเพียงเท่านั้น (Mind-Only) โลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของจิต ซึ่งการตีความแนวนี้นักจะโยงไปเปรียบเทียบกับแนวคิดปรัชญาฮินดูสำนักอไศวตะ เวทานตะ ที่มองว่า “พรหมัน” เป็นสิ่งสัมบูรณ์สูงสุด (the Absolute) ที่มีอยู่เพียงอย่างเดียว โลกภายนอกเป็นเพียงมายาภาพที่เกิดจากการสร้างของพรหมัน และเปรียบเทียบกับปรัชญาจิตนิยมตะวันตก เช่น แนวคิดของเบิร์คเลย์ (Berkeley) ที่ว่า “ความมีอยู่คือการถูกรับรู้” (to be is to be perceived) และแนวคิดของ เฮเกล (Hegel) ที่เสนอว่า จิตสัมบูรณ์ (the Absolute Idea) เท่านั้นที่มีอยู่เพียงอย่างเดียว (Chatterjee, 1975: 91) การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา นักวิชาการแต่ละท่านอาจใช้คำเรียก



ต่างกัน เช่น “จิตนิยมสัมบูรณ์” (Absolute Idealism) บ้าง (Sharma, C.D., 1964: 121) “เอกจิตนิยม” (Spiritual Monism) บ้าง (Stcherbatsky, 1971, p. 8) “จิตนิยมยิ่งยวด” (Idealism *par excellence*) บ้าง (Murti, 1974, p. 316)

การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา มีนักวิชาการหลายคน เช่น พระราหุล (W. Rahula) ได้แย้งว่า การตีความที่ว่าจิตอย่างเดียวเท่านั้นมีอยู่จริง ถือว่าเป็นการตีความที่ผิดพลาดอย่างร้ายแรง และขัดแย้งกับหลักคำสอนพื้นฐานของพระพุทธศาสนาทั้งฝ่ายเถรวาทและมหายาน (Rahula, 2003, p. 64) โกชุมมัตตัม (Kochummattum) มองว่า นิกายโยคอาจารย์มีแนวคิดแบบพหุสำนึกนิยม (Realistic Pluralism) เหมือนพระพุทธศาสนายุคต้นที่เสนอว่าความจริงหลากหลาย มีอยู่หลากหลาย ที่นิกายโยคอาจารย์เสนอว่าวัตถุภายนอกเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น ไม่ได้หมายความว่าวัตถุภายนอกไม่ได้มีอยู่จริงในทางอภิปรัชญา สิ่งที่นิกายนี้ต้องการปฏิเสธก็คือทฤษฎีความรู้แบบสมนัย (correspondence theory of knowledge) นั่นคือ การรับรู้โลกของมนุษย์ปุถุชนทั่วไปไม่ได้เป็นไปอย่างเที่ยงตรงตามอย่างที่มีนัยเป็น หากแต่ถูกกำหนดด้วยความโน้มเอียงที่สั่งสมไว้ในอาลยวิญญาน (Kochummattum, 1982, pp. 232-234, 211, 29-31) และ วิลลิส (Janice Dean Willis) มองว่า จุดสนใจของนิกายโยคอาจารย์ไม่ใช่ปัญหาความจริงทางอภิปรัชญา หากแต่เป็นปัญหาทางญาณวิทยา (epistemological) อันเกี่ยวกับการรับรู้โลกในชีวิตประจำวัน การรับรู้ของเราไม่ตรงกับความจริงของวัตถุภายนอก เป็นเพียงมโนภาพของวัตถุที่จิตคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น (conceptualized object) (Willis, 1972, p. 26)

ข้อมูลที่ผู้วิจัยนำเสนอมาข้างต้นแสดงให้เห็นว่า แนวคิดเรื่องจิตของนิกายโยคอาจารย์ได้ถูกตีความอย่างแตกต่างหลากหลาย ทั้งโดยคณาจารย์ของนิกายโยคอาจารย์เอง นิกายมารยัมมิก และนักวิชาการสมัยใหม่ ในงานวิจัยเรื่องนี้ผู้วิจัยมีจุดยืนสอดคล้องการตีความแบบพหุนิยม โดยเฉพาะพหุนิยมแบบพระพุทธศาสนายุคต้น ดังนั้น ในงานวิจัยเรื่องผู้วิจัยจึงสนใจประเมินการตีความแนวคิดของนิกายโยคอาจารย์แบบต่างๆ ว่ามีจุดอ่อนจุดแข็งอย่างไร จากนั้นจะนำเสนอการตีความ



แบบพหุนิยมตามแนวพระพุทธศาสนายุคต้น โดยจะเน้นศึกษาผ่านมุมมองเรื่องพหุนิยมทางศาสนาเป็นหลัก

2. รูปแบบการตีความแนวคิดของนิกายโยคอาจารย์

ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในยุคหลังพุทธกาล โดยเฉพาะในช่วงที่พระพุทธศาสนาขยายเผยแพร่ออกเป็น 2 นิกายหลัก คือ นิกายมหายาน และนิกายโยคอาจารย์ มีความขัดแย้งในการตีความคำสอนของพระพุทธเจ้าในพระสูตรต่างๆ ที่ดูเหมือนจะขัดแย้งกันเอง ตัวอย่างข้อความที่ว่า “พระพุทธเจ้าแสดงธรรมตั้งแต่ราตรีเป็นที่ตรัสรู้ต่อเนื่องไปจนถึงราตรีเป็นที่เสด็จปรินิพพาน” (ธรรมราตรีทวยสูตร ดู Lopez, 1988, p. 48) กับข้อความที่ว่า “ดูก่อนศานตมตติ จगरาตรีที่พระตถาคตตรัสรู้สัมโพธิญาณจนถึงราตรีที่เสด็จปรินิพพาน พระองค์ไม่ได้ตรัสอะไรได้เลยแม้แต่อักษรตัวเดียว” (ตถาคตจินตยคุหยนิรเทศสูตร ดู Lopez, 1988, p. 48) ถ้าตีความข้อความทั้งสองนี้ตามตัวอักษรจะขัดแย้งกันเองอย่างแน่นอน

2.1 การตีความแบบกุศโลบายการแสดงธรรม

จากปัญหาดังกล่าวทำให้อาจารย์มหายานนิกายมหายานิกายบางท่าน เช่น ท่านจันทรกีรติ พยายามหาทางออกด้วยการเสนอวิธีการตีความแบบที่เรียกว่า “กุศโลบายการแสดงธรรม” ซึ่งการตีความแบบนี้มาจากแนวคิดที่ว่า งานประกาศศาสนาของพระพุทธเจ้าตั้งแต่ตรัสรู้จนถึงปรินิพพาน ก็คือการนำสัจธรรมที่ทรงค้นพบไปประกาศให้ชาวโลกได้ทราบ แต่เนื่องจากระดับสติปัญญาและความต้องการของคนที่พระองค์เสด็จไปโปรดนั้นไม่เหมือนกัน จึงเป็นที่มาของการออกแบบคำสอนให้เหมาะสมกับอุปนิสัยของแต่ละบุคคลที่แตกต่างกัน นี่คือเหตุผลว่าทำไมคำสอนจึงดูเหมือนจะขัดแย้งกันเอง เมื่อไรก็ตามที่เราพบข้อความในลักษณะอย่างนี้ จะยึดเอาความหมายตามอักษรไม่ได้ หากแต่ต้องใช้หลักภาษา 2 ประเภท คือ (1) ภาษาที่ไขความแล้ว (นิตารณะ) หรือภาษาที่มีความหมายตรงตามตัวอักษร (direct meaning) ได้แก่ ภาษาที่ใช้สอนความจริงปรมัตถ์ เช่น คำสอนเรื่องอนัตตา



ศุญyata ความไม่มีสัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เป็นต้น และ (2) ภาษาที่ควรไขความ (เนยารณะ) หรือภาษาที่ต้องอธิบายขยายความ (indirect meaning) ได้แก่ภาษาที่ใช้สอนความจริงสมมติ เช่น คำสอนที่ว่าด้วยเรื่องอัตตา สัตว์ บุคคล ตัวตน เรา เขา เป็นต้น¹ (ดูเพิ่มเติมใน อักขยมตินิเทศสูตร ดู Lopez, 1988, pp. 3, 61, 70)

ในภาษาสองประเภทที่พระพุทธเจ้าทรงใช้แสดงธรรมนั้น ภาษาที่ถือว่าเป็นการสอนแบบใช้กุศโลบายก็คือภาษาแบบเนยารณะ หรือภาษาที่แสดงแบบมีตัวตน ภาษาประเภทนี้เราจะยึดตามตัวอักษรไม่ได้ เพราะถ้ายึดเอาตามนั้นก็เท่ากับว่าพระพุทธเจ้าทรงยอมรับเรื่องความมีตัวตน

คำถามที่ว่า เรื่อง “จิตตมาตร” ที่พระพุทธเจ้าทรงสอนนั้น ควรตีความว่าอย่างไร ท่านจันทร์กิริติเสนอว่า ควรตีความแบบกุศโลบายบนฐานภาษา 2 ประเภทดังกล่าวมาแล้ว ท่านมองว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็นเหมือนนายแพทย์รักษาคนไข้ ดังข้อความที่ว่า “นายแพทย์จัดยารักษาคนไข้ฉันใด พระพุทธเจ้าก็ทรงสอนจิตตมาตรแก่สัตว์ทั้งหลายฉันนั้นเหมือนกัน” (มัธยมกาวดาร ดู Lopez, 1988,

¹ แนวคิดเรื่องภาษา 2 ประเภทปรากฏในพระพุทธศาสนายุคต้นเหมือนกัน ดังพุทธพจน์ต่อไปนี้

- (1) “ภิกษุทั้งหลาย คน 2 จำพวกนี้ย่อมกล่าวตู่ตถาคต คน 2 จำพวกเป็นโฉน คือ คนที่แสดงพระสูตรที่ควรไขความ (เนยัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ไขความแล้ว (นิตัตถะ)’ คนที่แสดงพระสูตรที่ไขความแล้ว (นิตัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ควรไขความ’ คน 2 จำพวกเหล่านี้แล ย่อมกล่าวตู่ตถาคต
- (2) ภิกษุทั้งหลาย คน 2 จำพวกนี้ย่อมไม่กล่าวตู่ตถาคต คน 2 จำพวกเป็นโฉน คือ คนที่แสดง พระสูตรที่ควรไขความ(เนยัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ควรไขความ’ คนที่แสดงพระสูตรที่ไขความแล้ว(นิตัตถะ) ว่า ‘พระสูตรที่ไขความแล้ว’ คน 2 จำพวกเหล่านี้แล ย่อมไม่กล่าวตู่ตถาคต” ดู พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 20 ข้อ 25-26 หน้า 59 (พระไตรปิฎกที่ใช้อ้างอิงในบทความนี้ใช้พระไตรปิฎกภาษาบาลีและพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)



p. 55) หมายความว่า แพทย์จะจัดยาให้คนไข้แต่ละคนไม่เหมือนกัน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับว่ายาชนิดใดเหมาะสมกับโรคของคนไข้ เมื่อคนไข้ได้ยาชนิดใดไปแล้วจะไปคิดว่ายาชนิดนั้นใช้รักษาได้ทุกโรคไม่ได้ การแสดงเรื่อง “จิตตมาตร” ของพระพุทธเจ้าก็เช่นเดียวกัน พระองค์ทรงสอนแบบกุศโลบายให้เหมาะสมกับอุปนิสัยของผู้ฟังในขณะนั้นๆ เมื่อผู้ฟังได้ฟังคำสอนนั้นแล้วจะไปคิดว่าเป็นคำสอนขั้นสุดท้ายที่จะต้องยึดตามตัวอักษรไม่ได้ เพราะคำสอนแบบกุศโลบายไม่ได้มีจุดจบในตัวมันเอง เป็นเพียงคำสอนสำหรับปูพื้นความเข้าใจเพื่อต่อยอดไปสู่คำสอนที่สูงยิ่งขึ้นไป

ในทัศนะท่านจันทรภิกขิต การที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธว่าไม่มีวัตถุภายนอกนั้น เป็นเพียงการสอนเพื่อปูทางไปสู่คำสอนในระดับที่สูงขึ้น เพราะทรงเห็นว่าผู้ฟังในขณะนั้นมีความยึดมั่นในรูป จึงทรงเริ่มต้นด้วยการบอกว่าวัตถุที่รับรู้เป็นเพียงจิตเท่านั้น การแสดงแบบนี้จะถือเอาเป็นที่สิ้นสุดไม่ได้ หลังจากผู้ฟังเข้าใจความไม่มีตัวตนของรูปและคลายความยึดมั่นถือมั่นในรูปได้แล้ว พระองค์จึงนำผู้ฟังเข้าไปสู่คำสอนที่สูงยิ่งขึ้นไป นั่นคือการปฏิเสธความมีอยู่ของจิต เพื่อให้เห็นความไม่มีตัวตนของจิตและคลายความยึดมั่นถือมั่นในจิต (Robert F. Olson, 1977, p. 409.)

2.2 การตีความแบบจิตนิยม

2.2.1 จิตนิยมทางอภิปรัชญา

การตีความแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาคือการตีความที่ว่า นิกายโยจารปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกแล้วเสนอว่าจิตเท่านั้นมีอยู่เพียงอย่างเดียว (Mind-Only) นอกจากจิตแล้วไม่มีสิ่งอื่นใด (nothing but Mind) จิตเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) เป็นจิตบริสุทธิ์ (Pure Spirit) เป็นกิริยาพจน์บริสุทธิ์ (Pure Act) หรือเป็นเจตจำนงจักรวาล (Cosmic Will) จิตระดับนี้ไม่ใช่จิตปัจเจกหรือจิตเฉพาะบุคคล (individual minds) หากเป็นจิตสากลของมวลมนุษยทุกคน เรียกว่า “วิษณูปติมาตรตา” สำหรับจิตปัจเจกนั้นเป็นมิตด้านหนึ่งของจิตสากลที่ตกอยู่ในโลกสังสารวัฏเพราะมีอวิชชา โลกมายาภาพก็เป็นผลงานการสร้างของมิตด้านจิตปัจเจกนี้เอง ซึ่งเรียกชื่อว่า “อฏตปริกลโป” เมื่ออวิชชาถูกกำจัดออกไป



มิติด้านจิตปัจเจกก็จะหยุดทำงานสร้างโลกมาयाแล้วเข้าไปหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับจิตสากล (วิษณุปติมาตรตา) เรียกว่าการเข้าถึงภาวะเป็นหนึ่งเดียวหรือภาวะแห่งศูนยตา (Stcherbatsky, 1971, p. 7-8)

กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบนี้มักนำแนวคิดของนิกายโยคจารไปเปรียบเทียบกับปรัชญาฮินดูสำนักอไทวะ เวทานตะ คือ สำนักเวทานตะสอนว่า “พรหมัน” เป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว โลกนี้ไม่มีสิ่งอื่นใดเลยนอกจากพรหมัน (this world is nothing else but Brahman) ยกเว้นพรหมันทุกสิ่งทุกอย่างไม่จริงทั้งหมด (everything except Brahman is unreal) (Divatia, 1994, pp. 113, 118) พรหมันเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (the Absolute) เป็นอัตตาสากล (Universal Soul/Self) เป็นรากฐานที่มาของสรรพสิ่งในจักรวาล ส่วนอัตตาปัจเจกที่เรียกชื่อว่า “ชีวาตมัน” (individual souls) เป็นเพียงมิตของพรหมันด้านที่หลงอยู่ในโลกมาया เมื่อวิชาถูกกำจัดให้หมดไป ชีวาตมันก็จะหลุดพ้นจากโลกมาयाแล้วเข้าไปหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกับพรหมัน นี่คือการเข้าถึงภาวะเป็นหนึ่งเดียวที่ปราศจากความเป็นคู่ (อไทวะ/non-duality)

2.2.2 จิตนิยมอัตวิสัย

นักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมอัตวิสัย (Subjective Idealism) มองว่า จิตเป็นความจริงทางภววิทยาที่มีอยู่เพียงอย่างเดียวในทัศนะของนิกายโยคจาร แต่ความมีอยู่ของจิตนี้ไม่เหมือนสิ่งสัมบูรณ์หรือพรหมันของสำนักอไทวะ เวทานตะ จิตของปัจเจกบุคคลจำนวนมากมีอยู่อย่างอิสระและหลากหลายในรูปของกระแสที่เกิดขึ้นต่อเนื่อง ส่วนโลกภายนอกนั้นเป็นเพียงมายาภาพที่ไม่มีอยู่จริง การรับรู้สามารถเกิดขึ้นได้โดยไม่ต้องอาศัยความมีอยู่ของวัตถุภายนอก (external objects) เพราะจิตของแต่ละคนมีอารมณ์หรือมโนภาพให้รับรู้อยู่ภายในอยู่แล้ว ดังนั้น การรับรู้โลกก็คือการรับรู้มโนภาพภายในจิตของใครของมันนั่นเอง อย่างไรก็ตาม มีปัญหาเกิดขึ้นว่าเมื่อการรับรู้เกิดขึ้นภายในจิตของแต่ละคน คนทั้งหลายจะสื่อสารได้ตรงกันหรือรับรู้ข้อมูลร่วมกันได้อย่างไร นักวิชาการบางท่านอย่าง



โทมัส อี. วูด ให้คำตอบค่อนข้างโลดโผนว่า มโนภาพที่มีอยู่ในจิตของมนุษย์นั้นเป็นของสาธารณะที่ทุกคนมีร่วมกัน นอกจากนั้น จิตของแต่ละคนยังทำงานประสานสัมพันธ์กันและสามารถถ่ายทอดข้อมูลระหว่างกันด้วยพลังแห่งโทรจิต (the power of telepathy) ได้อีกด้วย (Wood, 1994, pp. 163-164)

2.3 การตีความแบบพหุสัจนิยม

คำว่า การตีความแบบ “พหุสัจนิยม” (realistic pluralism) ในที่นี้หมายถึงทัศนะที่ว่า นิกายโยคจารย์ยอมรับความจริงหลากหลายเหมือนพระพุทธศาสนายุคต้น สิ่งนี้นิกายโยคจารย์ปฏิเสธไม่ใช่ความมีอยู่ของโลกภายนอก หากแต่คือโลกแห่งทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือมากกว่า (คราหะ-คราหะ) นักวิชาการที่เสนอการตีความแบบนี้ ได้แก่ โกชุมมัตตัม (Thomas A. Kochumuttom) เขาไม่เห็นด้วยกับกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแนวคิดของแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญา (Metaphysical Idealism) เพราะถือว่าเป็นการตีความที่ไม่ตรงกับความหมายที่แท้จริงของคัมภีร์นิกายโยคจารย์ โกชุมมัตตัมได้เสนอเหตุผลประกอบในการตีความแบบพหุสัจนิยม 7 ประการหลัก ดังนี้

(1) คำว่า “จิตตมาตร”: โกชุมมัตตัมมองว่า เหตุผลที่นำไปสู่การตีความแนวคิดของนิกายโยคจารย์ผิดพลาดมาจากการนิยามความหมายของคำว่า “จิตตมาตร” ผิดพลาด เมื่อนิยามความหมายผิดจึงนำไปสู่การสรุปว่าเป็นคำที่ใช้ในความหมายระดับสูงสุดของคำว่า “จิตตมาตร” ในนิกายโยคจารย์ ไม่ได้ใช้บ่งบอกความมีอยู่ของสิ่งสูงสุด หากแต่เป็นคำสำหรับอธิบายประสบการณ์ในโลกสังสารวัฏของคนทั่วไป เพื่อชี้ให้เห็นว่าการรับรู้โลกของคนทั่วไปไม่ตรงกับความจริงของมันจริงๆ สิ่งที่เราเรารู้ก็คือภาพตัวแทนของของจิต (mere representation of consciousness) หรือความคิดของเขาเท่านั้น (thought-only) (Kochumuttom, 1989, p. 201)

(2) คำว่า “อภิปรัชญา” : โกชุมมัตตัมมองว่า ข้อความที่ถูกนำไปตีความแบบเอกจิตนิยมอยู่บ่อยๆ คือ “การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงมีอยู่” (อภิปริ



กลุ๊ป'สติ) (มัธยันทวิภาค ดู Thomas A. Kochumuttom, 1989, p. 223) หลายคนตีความว่าหมายถึงสิ่งที่มีอยู่จริง (จิต) ที่ทำการสร้างโลกภายนอกอันไม่มีอยู่จริง ที่จริงคำนี้เป็นอีกคำหนึ่งที่อธิบายประสบการณ์ในโลกแห่งสังสารวัฏ ไม่ได้มีความหมายในแง่ของการสร้าง (creation) หากแต่หมายถึงการคิดจำแนก (classification) หรือคิดแบ่งแยก(discrimination) เป็นทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือ กับสิ่งที่ถูกยึดถือ (Kochumuttom, 1989, p. 223) ดังนั้น จึงเป็นอันสรุปได้ว่า อภิปริกัลปะเป็นคำที่อธิบายกระบวนการคิดปรุงแต่งของจิตของคนที่ยังอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ไม่ได้หมายถึงจิตสมบูรณ์ในฐานะผู้ทำการสร้างโลกมาอย่างต่อเนื่อง

(3) **การปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัย** : โกชุมัตตัมมองว่า เมื่อการรับรู้ของมนุษย์ไม่ตรงกับความเป็นจริงของโลกภายนอก แนวคิดเรื่องจิตตามตรรกะของท่านวสุพันธุจึงเป็นแนวคิดที่ต้องการปฏิเสธทฤษฎีความรู้แบบสมนัย (correspondence theory of knowledge) ไม่ได้เกี่ยวกับการเสนอทฤษฎีเอกจิตนิยมแต่อย่างใด กล่าวคือ ประสบการณ์ในโลกสังสารวัฏในทัศนะของท่านวสุพันธุ สามารถเทียบกันได้กับประสบการณ์ในความฝัน สิ่งต่างๆ ที่เราพบในความฝัน ไม่อาจจะชี้ไปหาความมีอยู่จริงของมันได้ ดังนั้น จึงไม่แปลกอะไรที่ท่านวสุพันธุจะเสนอว่าในสภาพที่บุคคลยังอยู่ในโลกแห่งสังสารวัฏ ประสบการณ์ต่างๆ ของเขา เป็นเพียงมโนภาพที่จิตของตนคิดสร้างขึ้นเท่านั้น (Kochumuttom, 1989, p. 230)

(4) **พหุสังนิยม ไม่ใช่เอกจิตนิยม**: โกชุมัตตัมยอมรับว่า การตีความแนวคิดของนิกายโยคจารแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาอย่างที่นักวิชาการหลายท่านพยายามทำ ไขว่จะไม่มีหลักฐานในคัมภีร์สนับสนุนเสียเลย แต่เขามองว่าเมื่อมองแนวคิดของนิกายโยคจารโดยภาพรวมทั้งระบบ การตีความแบบพหุสังนิยม (realistic pluralism) น่าจะเหมาะสมกว่า หมายความว่า นิกายโยคจารยอมรับว่ามีความจริงดำรงอยู่อย่างหลากหลาย สิ่งที่นิกายนี้ต้องการปฏิเสธคือ (1) จิตหรือวิญญาณเป็นสิ่งสมบูรณ์ (2) สิ่งปัจเจก (individual beings) หรือปรากฏการณ์แปรสภาพมาจากจิตสมบูรณ์ (3) สิ่งปัจเจกเป็นเพียงมายาภาพที่



เกิดจากการปรากฏตัวของจิตสัมบูรณ์ (Kochumuttom, 1989, pp. 1-2)

(5) **ปฏิเสธทวิภาวะ ไม่ใช่พหุภาวะ** : โกชุมมัตตัมมองว่า สิ่งที่มีกายโยคจารต้องการปฏิเสธ คือ ทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือ (คราหะ-คราหะ) ที่เกิดจากการคิดปรุงแต่งสร้างสรรค์ของจิต หาใช่พหุภาวะ (plurality) หรือความจริงที่มีอยู่อย่างหลากหลายไม่ การปฏิเสธทวิภาวะแต่ยอมรับพหุภาวะถ้ามองอย่างเผินๆ เหมือนเป็นการพูดขัดแย้งตัวเอง แต่ความจริงไม่ได้เป็นเช่นนั้น เพราะทวิภาวะเป็นประเด็นทางด้านญาณวิทยา(epistemological) หรือการรับรู้โลกของเรา ส่วนพหุภาวะเป็นประเด็นทางด้าน ภาววิทยา(ontological) หรือด้านความมีอยู่จริง ดังนั้น การปฏิเสธทวิภาวะจึงไม่ได้หมายความว่าต้องปฏิเสธพหุภาวะตามไปด้วย (Kochumuttom, 1989, pp. 2-4)

(6) **เน้นทฤษฎีความรู้ ไม่ใช่ทฤษฎีความเป็นจริง** : โกชุมมัตตัมมองว่า คำว่า “วิชัยูปติมาตร” เป็นคำที่นิยมใช้ในยุคของท่านวสุพันธุ มุ่งเสนอทฤษฎีความรู้มากกว่าทฤษฎีความจริง ในยุคของท่านวสุพันธุ ไม่มีข้อความในคัมภีร์ใดเลยที่ใช้คำว่า “วิชัยูปติ” หมายถึงสิ่งสัมบูรณ์ ตรงกันข้าม ความจริงที่กล่าวถึงในยุคนักลับเป็นเรื่องศูนย์ตา หมายถึงความว่างจากทวิภาวะระหว่างผู้ยึดถือกับสิ่งที่ถูกยึดถือ (Kochumuttom, 1989, pp. 5-6)

(7) **เน้นการปฏิบัติมากกว่าทฤษฎี** : โกชุมมัตตัมมองว่า วัตถุประสงค์ในการก่อตั้งนิกายของชาวโยคจารนั้น เป็นเรื่องทางศาสนามากกว่าเรื่องทางปรัชญา โดยต้องการชี้ให้เห็นว่าประสบการณ์ในโลกแห่งสังสารวัฏได้ก่อทุกข์ให้แก่เราอย่างไร พร้อมทั้งชี้แนะว่าเราจะออกจาก วัฏวนแห่งความทุกข์นี้ได้ได้อย่างไร มนุษย์ปุถุชนถูกอวิชชา ตัณหา อุปาทาน ผลักดันให้คิดและมองโลกแบบทวิภาวะระหว่างตัวเขาเองในฐานะผู้ยึดถือ กับ สิ่งที่ถูกยึดถือ (คราหะ-คราหะ) ผู้สวैया กับ สิ่งที่ถูกสวैया (โลกุตระ-โลกุขะ) และผู้รู้ กับ สิ่งที่ถูกรู้ (ชญาตฤ-ชญะ) การมองโลกแบบทวิภาวะอย่างนี้คือสิ่งที่ชาวโยคจารต้องการชี้ให้เห็นว่าเป็นมายาภาพที่ไม่ได้อยู่จริงและก่อให้เกิดความทุกข์ในสังสารวัฏ ทางออกคือเราต้องพัฒนาญาณปัญญา



ที่ปราศจากการคิดแบ่งแยก (นิริวิกल्पชญาณ) ขึ้นมา เพื่อที่จะได้มองโลกตามความเป็นจริง (Kochumuttom, 1989, pp. 11-14)

2.4 การตีความแบบญาณวิทยา

คำว่า การตีความแบบญาณวิทยา (Epistemological Interpretation) ในที่นี้ผู้วิจัยหมายถึงการที่ตีความว่า จุดสนใจของนิกายโยคอาจารย์ไม่ใช่ปัญหาเรื่องความเป็นจริงทางภววิทยา (ontological) หรือทางอภิปรัชญา (metaphysical) หากแต่สนใจปัญหาทางด้านญาณวิทยาหรือการรับรู้โลกของมนุษย์มากกว่า แดน ลัสธอส (Dan Lusthaus) มองว่า คำสอนนิกายโยคอาจารย์สามารถสรุปรวมลงในคำว่า “วิชญูปติมาตร” แปลว่า “ไม่มีอะไรนอกจากการรับรู้” (nothing-but-cognition) ซึ่งคำนี้ถูกนำไปตีความอย่างผิดๆ ในความหมายแบบจิตนิยมทางอภิปรัชญาที่ว่าจิตอย่างเดียวเท่านั้นเป็นจริง สรรพสิ่งล้วนแต่ถูกสร้างขึ้นโดยจิต แท้ที่จริงแล้วนิกายโยคอาจารย์ไม่ได้มองว่าวิญญาณเป็นความจริงสูงสุด หากแต่มองในฐานะเป็นต้นตอของปัญหาความทุกข์มากกว่า กล่าวคือปัญหาทั้งหลายเกิดจากการทำงานของจิตและปัญหาเหล่านั้นจะยุติลงได้ก็ด้วยการหยุดการทำงานของจิตในลักษณะอย่างนั้นเสีย (Lusthaus, 2002, pp. 4-6)

ลัสธอสกล่าวอีกว่า ไม่มีคัมภีร์ใดของโยคอาจารย์คนเดียวที่บอกว่าโลกถูกสร้างขึ้นโดยจิต มีแต่บอกว่าเราเอาภาพของโลกที่ถูกปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดๆ ไปใส่ให้แก่โลก กล่าวคือ จิตของเราไม่ได้สร้างโลกทางกายภาพ (physical world) ขึ้นมา จิตเพียงแต่ทำหน้าที่ตีความ ปรุงแต่ง สร้างสรรค์ และจำแนกแยกแยะข้อมูลเกี่ยวกับโลกที่รับเข้ามา แล้วยึดมันถือนั่นในโลกที่ถูกปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดๆ นั้น ในที่สุดโลกแห่งการปรุงแต่งก็กลับมาเป็นอุปสรรคขัดขวาง (อวาระณะ) ไม่ให้เราเห็นโลกอย่างที่มันเป็น



2.5 การตีความเชิงปฏิบัติ

ในงานเรื่อง “On Knowing Reality” เจนิส ดีน วิลลิส (Janice Dean Willis) ได้ศึกษาคัมภีร์โพธิสัตว์ตถุภูมิ ซึ่งแต่งโดยท่านอสังคะ คำตอบอย่างหนึ่งที่ผู้วิจัยได้พบในงานศึกษาชิ้นนี้ คือ ท่านอสังคะไม่ได้มองว่าจิตเป็นความจริงสูงสุดเพียงอย่างเดียว สิ่งที่เป็นความจริงสูงสุดในทัศนะของท่านคือ “ศูนยตา” วิลลิสมองว่า การแปลคำว่า “จิตตมาตฺร” เป็นภาษาอังกฤษว่า “Mind-Only” (จิตเท่านั้น) ของกลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยม ทำให้เกิดความไขว้เขวได้ง่าย เพราะเป็นการแปลที่แฝงนัยแนวคิดแบบจิตนิยมสัมบูรณ์ เขาได้เสนอคำแปลใหม่ว่า “just thought” หรือ “merely thought” (เป็นเพียงความคิดเท่านั้น) การแปลอย่างนี้ถึงจะไม่ตรงเสียทีเดียว แต่อย่างน้อยก็มีความหมายสอดคล้องกับแนวทางของนิกายโยคจารมากกว่า ในฐานะเป็นนิกายที่เน้นในเรื่องปฏิบัติโยคะที่สัมพันธ์กับการควบคุมความคิดจิตใจ (Willis, 1972, p. 21)

ข้อความนี้ทำให้วิลลิสมั่นใจอย่างมากว่า คำว่า “จิตตมาตฺร” หรือ “วิชฌูปติมาตฺร” เป็นคำที่ใช้ในบริบทของการปฏิบัติกรรมฐาน พระสูตรนี้เป็นการสนทนากันระหว่างท่านไมเตรยะกับพระพุทธเจ้า ท่านไมเตรยะทูลถามว่าภาพนิมิตที่ปรากฏให้เห็นในกรรมฐานนั้น แตกต่างจากจิตหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสว่าไม่แตกต่างจากจิตนั้น เพราะภาพนิมิตเหล่านั้นเป็นเพียงมโนภาพที่จิตคิดขึ้นดังข้อความที่ว่า

ท่านไมเตรยะ ทูลถามว่า ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ รูปทั้งหลายที่รับรู้ในกรรมฐาน ต่างจากจิตหรือไม่ พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสตอบว่า ไมเตรยะ ไม่แตกต่างกันเลย ข้อนี้เพราะเหตุไร เพราะรูปเหล่านั้นหาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่คือมโนภาพของจิตเท่านั้น ไมเตรยะ เราได้อธิบายแล้วว่าอารมณ์กรรมฐานของจิต หาใช่อะไรอื่นไม่ หากแต่เป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น (วิชฌูปติมาตฺร) (Willis, 1972, p. 29)

วิลลิส ได้ตั้งคำถามว่า ทำไมนิกายโยคจารจึงได้ให้ความสนใจเรื่องจิตมากเป็นพิเศษ สาเหตุก็เพราะว่าจิตเป็นแก่นสำคัญในกระบวนการปฏิบัติกรรมฐาน



และเป็นรากฐานแห่งความหลุดพ้น การมีสติรู้เท่าทันการทำงานของจิตจึงถือว่าเป็นการปฏิบัติกรรมฐานอย่างยอดเยี่ยม “การได้รู้แจ้งเห็นจริงว่าวัตถุที่ปรากฏให้เห็นในอารมณ์กรรมฐานนั้นว่าเป็นสิ่งที่จิตสร้างขึ้น ไม่ใช่อะไรอื่นนอกจากจิต ถือว่าได้รู้แจ้งเห็นจริงศูนย์ตาโดยตรง กล่าวคือความว่างเปล่าจากทวิภาวะระหว่างผู้รู้กับสิ่งที่ถูกรู้” ดังนั้น ในทัศนะของนิกายโยคอาจารย์ การเข้าถึงความว่างหรือศูนย์ตาจึงถือว่าเป็นเป้าหมายสูงสุด และจิตที่เข้าถึงภาวะเช่นนี้เป็นจิตที่อยู่เหนือการคิดแบ่งแยกเป็นทวิภาวะ (subject-object) จึงไม่สามารถที่จะเรียกภาวะเช่นนี้ว่า “จิตตมาตร” หรือ “วิญญูปติมาตร” ได้อีกต่อไป

3. แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น ฮิค

จอห์น ฮิค ถือว่าเป็นนักปรัชญาศาสนาผู้มีผลงานโดดเด่นที่ถูกอ้างถึงมากที่สุดคนหนึ่งในคริสต์ศตวรรษที่ 20 เขาเป็นผู้เผยแพร่แนวคิด “พหุนิยมทางศาสนา” (religious pluralism) อย่างจริงจัง ซึ่งเป็นจุดยืนที่แตกต่างจากแนวคิดตามจารีตประเพณีของคริสต์ศาสนาที่เขาเคยยึดถือมาตั้งแต่วัยหนุ่ม เหตุที่แนวคิดของเขาเปลี่ยนไปเป็นแบบพหุนิยมนั้น ส่วนหนึ่งเกิดจากการได้มีโอกาสได้เข้าร่วมกลุ่มสานเสวนาทางศาสนา (inter-faith groups) และได้มีปฏิสัมพันธ์กับเพื่อนต่างศาสนาที่ไม่ใช่ชาวคริสต์

ก่อนนำเสนอแนวคิดพหุนิยมทางศาสนา (Religious Pluralism) ฮิคได้ย้อนกลับไปทบทวนแนวคิดทางปรัชญาศาสนาที่อยู่ก่อนหน้านี้ซึ่งเขาไม่เห็นด้วยแนวคิดแรก เรียกว่า “Exclusivism” หมายถึง แนวคิดแบบที่กันศาสนาอื่นออกไป หรือแนวคิดที่ว่าวิถีทางของศาสนาอื่นไม่ใช่ทางแห่งความรอด วิถีทางของศาสนาตนเพียงเท่านั้นเป็นทางแห่งความรอด ฮิคได้ยกตัวอย่างข้อความที่ใช้ในวงการคริสต์ศาสนจักรที่ว่า “นอกจากพระศาสนจักร ไม่มีทางรอดพ้นจากบาป” (Outside the church, no salvation) (John Hick, 1985: 31) นี่คือนิยามที่สะท้อนแนวคิดที่กีดกันหรือปฏิเสธวิถีทางอื่นๆ ว่าไม่ใช่ทางรอดหรือเป็นวิถีทางที่ผิด วิถีทางของศาสนาตนเท่านั้นเป็นทางรอดเพียงเดียว แนวคิดแบบ Exclusivism ของคริสตจักร



คาทอลิก ได้ถูกวิพากษ์วิจารณ์มายาวนานนับศตวรรษ ต่อมาในช่วงคริสต์ทศวรรษที่ 1960 คริสตจักรคาทอลิกได้ละทิ้งแนวคิดดังกล่าวแล้วหันไปหาแนวคิดอีกแบบหนึ่งที่เรียกว่า “Inclusivism” หมายถึง แนวคิดแบบรวมเอาวิถีทางอื่นๆ เข้าไว้ร่วมเงาของตนด้วย แนวคิดนี้มองเผินๆ เหมือนมีใจกว้างต่อศาสนาอื่น แต่ที่จริงแล้วเป็นการดึงเอาวิถีทางอื่นเข้ามาอยู่ภายใต้ร่มเงาของตนหรือขยายขอบเขตความเชื่อของตนให้ครอบคลุมศาสนาอื่น แต่สุดท้ายแล้วยังมองว่า สิ่งศาสนาอื่น ๆ สอนนั้นก็คือสิ่งที่มียู่แล้วในศาสนาตนนั่นเอง แนวคิดแบบ Inclusivism ถูกวิจารณ์ว่าเป็นแนวคิดที่มองข้ามความแตกต่างทางศาสนา ใช้มาตรฐานของศาสนาคริสต์เท่านั้นเป็นเกณฑ์พิจารณา ขาดการยอมรับในอัตลักษณ์และความแตกต่างหลากหลายทางศาสนา (สุวรรณ สภาอนันท์, 2550, pp. 166-167)

แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกนั้นมีการพัฒนาที่สามารถแบ่งได้เป็น 2 ช่วง คือ (1) ช่วงก่อนได้รับอิทธิพลจากปรัชญาของค่านท์ หรือช่วงก่อนปี ค.ศ. 1989 (pre-1989) และ (2) ช่วงหลังได้รับอิทธิพลจากปรัชญาของค่านท์ หรือช่วงหลังปี ค.ศ. 1989 (post-1989)

3.1 แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาช่วงแรก

แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกในช่วงแรกเป็นแบบที่เรียกว่า “ทัศนะแบบมีพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง” (theocentric view) ภูมิหลังอันเป็นที่มาของแนวคิดแบบนี้ก็อย่างที่เราผู้วิจัยได้กล่าวมาข้างแล้ว คือ เกิดจากการที่เขามองไม่เห็นด้วยกับการตีความคริสต์ศาสนาแบบ “Exclusivism” ของวงการคริสต์จักรตามประเพณี โดยเฉพาะการตีความแบบปฏิเสธความรอด (salvation) ที่อยู่นอกคริสต์ศาสนา เช่น การตีความว่า “ไม่มีความรอดอยู่นอกคริสต์จักร หรือนอกคริสต์ศาสนา” (Hick, 1973, p. 121) ฮิกมองว่า การตีความแบบนี้ก็เท่ากับว่า ศาสนาอื่นๆ ได้ถูกกีดกัน (excluded) ออกจากวิถีทางแห่งความรอด

เหตุผลที่ฮิกใช้โต้แย้งและสนับสนุนจุดยืนแบบมีพระเจ้าเป็นศูนย์กลางของตนมี 2 อย่างหลัก คือ



(1) **เหตุผลเรื่องความรักสากลของพระเจ้า** (God's universal love) อิคมองว่า การตีความที่ว่าไม่มีความรอดอยู่นอกคริสตจักรนั้น เท่ากับเป็นการปฏิเสธแนวคิดเรื่องความรักสากลของพระเจ้า หรือเท่ากับทำให้คำสอนคริสต์ศาสนามีความขัดแย้งในตัวเอง (self-contradiction) เพราะหากพระเจ้ามีความรักสากลแล้ว พระองค์ย่อมมีพระประสงค์ที่จะช่วยมวลมนุษยชาติทั้งหมดให้รอด โดยไม่เลือกว่าเป็นคนนับถือศาสนาใด ดังที่เขากล่าวว่า “พระเจ้านี้คือพระเจ้าแห่งความรักสากล ผู้มีพระประสงค์ที่จะช่วยคนทั้งมวลให้รอด อย่างน้อยก็ต้องทรงช่วยเผ่าพันธุ์มนุษย์ส่วนใหญ่ให้รอด แม้หากช่วยไม่ได้ทั้งหมด แต่ก็ต้องมากกว่าคนส่วนน้อยอย่างที่ชาวคริสต์อ้าง” (Hick, 1973, p. 122) และ

(2) **เหตุผลเรื่องความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมของศาสนา** (cultural relativity of religions) อิคมองว่า การที่บุคคลเป็นศาสนิกชนนับถือศาสนาใดศาสนาหนึ่งนั้น เกิดจากปัจจัยด้านครอบครัวและสถานที่เกิดของเขาเป็นสำคัญ (Hick, 1973, p. 152) ดังคำกล่าวของเขาที่ว่า

คนที่เกิดในครอบครัวมุสลิมในประเทศอียิปต์ หรือปากีสถาน หรืออินโดนีเซีย มีแนวโน้มสูงที่เขาจะกลายเป็นชาวมุสลิม คนที่เกิดในครอบครัวพุทธในทิเบต หรือศรีลังกา หรือญี่ปุ่น ก็มีแนวโน้มสูงที่จะกลายเป็นชาวพุทธ คนที่เกิดในครอบครัวฮินดู มีแนวโน้มสูงที่จะกลายเป็นชาวฮินดู คนที่เกิดในครอบครัวคริสต์ในเม็กซิโก หรือโปแลนด์ หรืออิตาลี ก็มีแนวโน้มสูงที่จะกลายเป็นชาวคริสต์แบบคาทอลิก และอื่นๆ (Hick, 1995, p. 8)

ในทัศนะของอิค หากการนับถือศาสนาของคนเรามีสาเหตุมาจากปัจจัยด้านชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ภูมิศาสตร์ เป็นต้น จึงเป็นเรื่องไม่ยุติธรรมที่จะบอกว่าศาสนาของคนหนึ่งดีกว่าศาสนาของอีกคนหนึ่ง เพราะทุกศาสนาล้วนเป็นเรื่องสัมพันธ์ (relative) ถ้าจะให้ยุติธรรมต้องบอกว่า ทุกคนมีทัศนะต่อพระเจ้าองค์เดียวกันแตกต่างกันบนพื้นฐานของภูมิหลังที่แตกต่างกัน



อิกยังเสนอให้มีการปฏิวัติเทววิทยาของคริสต์ศาสนาแบบถอนรากถอนโคนเหมือนการปฏิวัติทางด้านดาราศาสตร์ของโคเปอร์นิคัส (Copernican Revolution) ดังข้อความที่ว่า “ต้องปฏิวัติเปลี่ยนแปลงแนวคิดเกี่ยวกับจักรวาลแห่งศรัทธาของเราและตำแหน่งแห่งศาสนาเราภายในจักรวาลนั้นอย่างถอนรากถอนโคน” (Hick, 1982, p. 36) และข้อความที่ว่า “ต้องเปลี่ยนแปลงจากความเชื่อปรัมปราที่มีคริสต์จักรเป็นศูนย์กลางไปสู่ความจริงที่ว่า พระเจ้าทรงเป็นศูนย์กลางและไปสู่ความจริงที่ว่า ศาสนาของมวลมนุษยชาติทั้งหมด รวมทั้งศาสนาของเราด้วย ต่างก็รับใช้และโคจรรอบพระองค์” (Hick, 1973, p. 131) อิกมองเทววิทยาของคริสต์ศาสนาแบบเดิมว่า เป็นแนวคิดที่เอาคริสต์ศาสนาเป็นศูนย์กลาง (Christianity-centered) ซึ่งเป็นแนวคิดที่ผิด ไม่ต่างอะไรกับแนวคิดทางดาราศาสตร์ในยุคก่อนโคเปอร์นิคัสที่เอาโลกเป็นศูนย์กลางของจักรวาล นี่คือนโยบายที่อิกเสนอให้มีการปฏิวัติและเปลี่ยนแปลงแบบถอนรากถอนโคน ส่วนการเปลี่ยนแปลงที่อิกเสนอให้เข้ามาแทนที่แนวคิดแบบเดิม คือ ให้เปลี่ยนจากเอาคริสต์ศาสนาเป็นศูนย์กลางไปเป็นการเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง (God-centered) เหมือนการปฏิวัติทางด้านดาราศาสตร์ของโคเปอร์นิคัสที่เปลี่ยนจากการเอาโลกเป็นศูนย์กลางไปสู่การเอาดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล เมื่อเปลี่ยนเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลางคริสต์ศาสนาและศาสนาอื่นๆ ทั้งหมดก็จะมีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีศาสนาใดสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน เพราะต่างก็เป็นบริวารที่อยู่ล้อมรอบพระเจ้าเหมือนกันหมด เหมือนการเปลี่ยนเองดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล โลกของเราและดาวเคราะห์ดวงอื่นๆ ก็จะมีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีดาวดวงใดสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน

3.2 แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาช่วงหลัง

ในช่วงหลังปี ค.ศ. 1989 อิกได้รับอิทธิพลจากปรัชญาของคานท์ ทำให้เขาปรับเปลี่ยนแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาจากทัศนะแบบมีพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง (theocentric view) ไปสู่ทัศนะแบบมีความจริงเป็นศูนย์กลาง ทั้งนี้เพื่อทำให้



แนวคิดของตนมีความเป็นสากลและสามารถเข้าได้กับทุกศาสนา ดังจะเห็นได้จากการที่เขายพยายามทดลองใช้คำภาษาอังกฤษแบบต่างๆ เพื่อแสดงความเป็นกลางและสะท้อนความจริงสูงสุดของทุกศาสนา ทั้งศาสนาแบบเทวนิยมและอเทวนิยม (theistic and nontheistic) เช่น คำว่า “the Eternal One” (อมตภาวะ) “The Devine” (ทิพยภาวะ) “the Transcendent” (โลกุตระภาวะ) “the Ultimate” (อันติมภาวะ) “the Ultimate Real” (อันติมสัจ) “the Real” (สัจภาวะ) เป็นต้น (ดู Hick, 1991, p. 189 และ Hick, 1989, p. 10)

อย่างไรก็ตาม แม้ฮิคจะพยายามสรรหาคำที่เป็นกลางเพื่อสะท้อนความจริงสูงสุดของทุกศาสนา แต่ปัญหอย่างหนึ่งที่เขาประสบคือ การอ้างความจริงสูงสุดที่แตกต่างกันและขัดแย้งกันในแต่ละศาสนา (conflicting truth-claims) เพื่อแก้ปัญหาเรื่องนี้ ฮิคจึงหันไปประยุกต์ใช้ปรัชญาของค่านัที่เรื่องความแตกต่างระหว่างโลกแห่งความจริง 2 ระดับ คือ โลกแห่งปรากฏการณ์ (phenomena) กับ โลกแห่งความจริงแท้หรือความจริงสูงสุด (noumena) ตามการตีความของฮิค กรณีการอ้างความจริงที่แตกต่างกันและขัดแย้งกันระหว่างศาสนาต่างๆ นั้น เราต้องมองแยกเป็น 2 ระดับ คือ โลกแห่งปรากฏการณ์ (phenomena) ที่มนุษย์สามารถรับรู้ได้ทางประสาทสัมผัส กับ โลกแห่งความจริงแท้ที่อยู่เหนือการรับรู้ของมนุษย์ (noumena) ฮิคมองว่า การอ้างความจริงสิ่งที่ศาสนาทั้งหลายนำเสนอ นั้น เป็นเพียงโลกแห่งปรากฏการณ์เท่านั้น กล่าวคือ การรับรู้โลกของมนุษย์นั้นมีข้อจำกัด เราสามารถรับรู้ได้เพียงโลกแห่งปรากฏการณ์หรือโลกที่ปรากฏต่อประสาทสัมผัสของเราเท่านั้น ส่วนโลกแห่งความจริงสูงสุดของทุกศาสนา ฮิคมองเหมือน โลกแห่งความจริงแท้ของค่านัที่ กล่าวคือ มนุษย์เราไม่สามารถรับรู้ความจริงสูงสุดได้โดยตรง (Hick, 1989, p. 241) ดังนั้น คำสอนหรือคำบรรยายเกี่ยวกับความจริงสูงสุดของศาสนาทั้งหลาย จึงไม่ใช่เป็นการเอาความจริงสูงสุดมาแสดงโดยตรง หากแต่เป็นเพียงการบอกเล่าความจริงในระดับปรากฏการณ์หรือในระดับที่มนุษย์สามารถรับรู้ได้เท่านั้น



อีกมองว่า ความสัมพันธ์ระหว่างความจริงเหนือประสบการณ์ (transcendental reality) กับ มโนภาพเกี่ยวกับความจริงอันจำกัดของมนุษย์ (partial human images of it) ทำให้การสร้างข้อความหรือเรื่องเล่า (statement/speech/myth) เกี่ยวกับความจริงสามารถเป็นไปได้ จริ่งอยู่ข้อความอาจไม่เป็นจริงตามตัวอักษร แต่มันสามารถกระตุ้นเร้าให้มนุษย์มีทัศนคติที่โน้มเอียงไปหาความจริงนั้นได้ ดังนั้น ความจริงของข้อความ (เรื่องเล่า) จึงถือว่าเป็นสัจจะได้ (truthfulness) เพราะสามารถนำไปสู่ความจริงแท้ที่ไม่สามารถสื่อออกมาเป็นคำพูดได้ (Hick, 1989, p. 248)

ฮิคได้กล่าวอีกว่า บรรดาความรู้ทั้งหมดที่มนุษย์มีอยู่นั้น เป็นเพียงความรู้แบบ “ตามที่มีประสบการณ์” (experiencing-as) หรือความรู้แบบ “ตามが見” (seeing-as) ไม่ได้รู้ความจริงตามที่มันเป็น นอกจากนั้น การรับรู้ของเรายังมีการคิดปรุงแต่ง (projections) การตีความ รวมทั้งได้รับอิทธิพลจากบริบททางวัฒนธรรมและประวัติศาสตร์อีกด้วย (Hick, 1985, p. 17) โดยนัยนี้ การอ้างพระเจ้าหรืออ้างความจริงสูงสุด (truth-claims) ของศาสนาทั้งหลายจึงมีสถานะไม่แตกต่างกัน กล่าวคือล้วนเป็นการอ้างบนพื้นฐานของความรู้อันไม่สมบูรณ์ของมนุษย์ ดังนั้น ในทัศนะของฮิค ศาสนาต่างๆ แม้จะนำเสนอคำสอนเกี่ยวกับความจริงสูงสุดและวิถีทางเข้าถึงความจริงนั้นอย่างแตกต่างหลากหลาย แต่ก็ไม่สามารถตัดสินได้ว่า คำสอนของศาสนาใดเหนือกว่าหรือด้อยไปกว่ากัน เพราะแต่ละศาสนาต่างก็นำเสนอบนพื้นฐานของความรู้ “ตามที่มีประสบการณ์” (experiencing-as) หรือ “ตามが見” (seeing-as) เท่านั้น

ฮิคมองการอ้างความจริงทางศาสนาที่ขัดแย้งกัน (the conflicting truth-claims) ว่า เหมือนทัศนะเกี่ยวกับธรรมชาติของแสงที่แตกต่างกันในวงการฟิสิกส์ นักวิทยาศาสตร์บางคนบอกว่า แสงมีคุณสมบัติเป็นอนุภาค (particles) บางคนบอกว่า แสงมีคุณสมบัติเป็นคลื่น (waves) ขณะที่งานวิจัยระยะหลังพบว่า แสงมีคุณสมบัติเป็นได้ทั้งอนุภาคและคลื่นในเวลาเดียวกัน ฮิคมองว่า ทัศนะของแต่ละคนต่างก็มีความชอบธรรมพอกัน ไม่มีทัศนะใดเด่นหรือด้อยไป



กว่ากัน ความจริงทางศาสนาก็เช่นเดียวกัน แม้แต่ละศาสนาจะนำเสนอแตกต่างกัน แต่ก็มีความชอบธรรมพอกัน ไม่มีที่ชนะใดเด่นหรือด้อยไปกว่ากัน (Hick, 1989, p. 245)

นอกจากนั้น อิกยังเสนอให้มีการปฏิวัติเทววิทยาของคริสต์ศาสนา แบบถอนรากถอนโคนเหมือนการปฏิวัติทางด้านดาราศาสตร์ของโคเปอร์นิคัส (Copernican Revolution) ดังข้อความที่ว่า “ต้องปฏิวัติเปลี่ยนแปลงแนวคิดเกี่ยวกับจักรวาลแห่งศรัทธาของเราและตำแหน่งแห่งศาสนาเราภายในจักรวาลนั้น อย่างถอนรากถอนโคน” (Hick, 1982, p. 36) และข้อความที่ว่า “ต้องเปลี่ยนแปลงจากความเชื่อปรัมปราที่มีคริสต์จักรเป็นศูนย์กลางไปสู่ความจริงที่ว่า พระเจ้าทรงเป็นศูนย์กลาง และไปสู่ความจริงที่ว่า ศาสนาของมวลมนุษยชาติทั้งหมด รวมทั้งศาสนาของเราด้วย ต่างก็รับใช้และโคจรรอบพระองค์” (Hick, 1973, p. 131) อิกมองเทววิทยาของคริสต์ศาสนาแบบเดิมว่า เป็นแนวคิดที่เอาคริสต์ศาสนาเป็นศูนย์กลาง (Christianity-centered) ซึ่งเป็นแนวคิดที่ผิด ไม่ต่างอะไรกับแนวคิดทางดาราศาสตร์ในยุคก่อนโคเปอร์นิคัสที่เอาโลกเป็นศูนย์กลางของจักรวาล นี่คือนแนวคิดที่อิกเสนอให้มีการปฏิวัติและเปลี่ยนแปลงแบบถอนรากถอนโคน ส่วนการเปลี่ยนแปลงที่อิกเสนอให้เข้ามาแทนที่แนวคิดแบบเดิม คือ ให้เปลี่ยนจากเอาคริสต์ศาสนาเป็นศูนย์กลางไปเป็นการเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง (God-centered) เหมือนการปฏิวัติด้านดาราศาสตร์ของโคเปอร์นิคัสที่เปลี่ยนจากการเอาโลกเป็นศูนย์กลางไปสู่การเอาดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล เมื่อเปลี่ยนเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง คริสต์ศาสนาและศาสนาอื่นๆ ทั้งหมดก็จะมีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีศาสนาใดสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน เพราะต่างก็เป็นบริวารที่อยู่ล้อมรอบพระเจ้าเหมือนกันหมด เหมือนการเปลี่ยนเอาดวงอาทิตย์เป็นศูนย์กลางของจักรวาล โลกของเราและดาวเคราะห์ดวงอื่นๆ ก็จะมีสถานะเท่าเทียมกัน ไม่มีดาวดวงใดสำคัญยิ่งหย่อนไปกว่ากัน



4. วิเคราะห์นิกายโยค ajar และพระพุทธศาสนายุคต้นผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนา

4.1 ข้อเสนอว่าด้วยการตีความนิกายโยค ajar

การตีความแนวคิดของนิกายโยค ajar ในรูปแบบต่างๆ ที่ได้นำเสนอมา ผู้วิจัยมีความเห็นสอดคล้องกับการตีความ 3 แบบสุดท้าย คือ การตีความแบบพหุสังนิยม (realistic pluralism) การตีความทางญาณวิทยา (epistemological) และการตีความเชิงปฏิบัติ (practical) ซึ่งการตีความทั้งสามแบบนี้ส่วนใหญ่ก็ไปในทิศทางเดียวกัน คือไม่เห็นด้วยกับการตีความทางอภิปราย ต่อไปผู้วิจัยขอเสนอแนวทางการตีความนิกายโยค ajar ที่ควรจะเป็น ดังนี้

(1) **จิตตมาตร เป็นเพียงความคิดเท่านั้น** คำว่า “จิตตมาตร” ควรแปลว่า “เป็นเพียงความคิดเท่านั้น” (thoughts only) น่าจะเหมาะสมกว่า เพราะสอดคล้องกับหลักฐานในคัมภีร์ของนิกายโยค ajar เช่น *ปรัตยุตปนนพุทธสัมมุขาวสถิตสมาธิสูตร* ในพระสูตรนี้ผู้ปฏิบัติธรรมสงสัยว่าภาพนิมิตที่เห็นขณะนั่งสมาธิเป็นเรื่องจริงหรือไม่ พระพุทธเจ้าทรงตอบว่าภาพนิมิตในสมาธิไม่ต่างอะไรกับภาพเงาสะท้อนในน้ำ และภาพเหตุการณ์ในความฝัน นอกจากนั้น ยังสอดคล้องกับคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทที่ใช้คำเดียวกันนี้เพื่ออธิบายความคิดคลาดเคลื่อนจากความเป็นจริง (จิตตวิปลาส) ว่าเป็น “เพียงความคิดเท่านั้น” (จิตตมตต)

(2) **จิตตมาตร เป็นคำอธิบายปัญหาในสังสารวัฏ** ผู้วิจัยมองว่า แนวคิดของนิกายโยค ajar ที่ว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” น่าจะเป็นแนวคิดที่ลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิต (ความคิด) ในความหมายทางจิตวิทยาเช่นเดียวกับแนวคิดของพระพุทธศาสนายุคต้นเรื่องนรกสวรรค์อันเกิดจากการคิดปรุงแต่งอารมณ์ที่รับรู้ทางอายตนะหรือที่สังคมไทยรู้จักกันในนาม “สวรรค์ในอก นรกในใจ” ซึ่งการลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตหรือความคิดนั้นก็คือการบอกว่าจิตหรือความคิดนั่นเองเป็นบ่อเกิดของนรกสวรรค์ในชีวิตปัจจุบัน การตีความในแนวทางนี้น่าจะสอดคล้องกับข้อมูลในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนายุคต้นและคัมภีร์ของนิกายโยค ajar เอง



ข้อมูลในคัมภีร์พระพุทธรศาสนายุคต้น เช่น *มธปิณชิกสูตร* *พาหิยสูตร* *ยวกลาปิสูตร* และ *ธาดูวิภังคสูตร* ได้กล่าวถึงสังสารวัฏหรือการเวียนว่ายตายเกิดในบริบทของการคิดปรุงแต่งที่สัมพันธ์กับกระบวนการรับรู้ทางอายตนะ ข้อมูลในคัมภีร์นิกายโยคจาร ส่วนใหญ่แนวคิดที่ว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” จะเกิดขึ้นในบริบทของการกล่าวถึงปัญหาการรับรู้ทางอายตนะ ดังข้อความใน *ปรตยุดบันนพุทธสัมมุขาวาสถิตสมาธิสูตร* และ *สัมมธินิโรจนสูตร* ได้กล่าวถึงไตรภูมิในบริบทของการรับรู้ภาพนิมิตในสมาธิว่าเป็นเพียงจิตหรือเพียงความคิดเท่านั้น ข้อความใน *ทศภูมิโกสูตร* ได้กล่าวถึงไตรภูมิในบริบทของความเป็นไปตามเหตุปัจจัยตามหลักปฏิจจสมุพบาท แล้วจบลงด้วยข้อความว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ไตรภูมินี้ถูกจิตสร้างขึ้นและฝังอยู่ในจิต” ซึ่งข้อความนี้ก็สามารถตีความได้ว่าจิตทำงานคิดปรุงแต่งสร้างไตรภูมิตามหลักเหตุปัจจัยหรือหลัก ปรตัตถะนั่นเอง และข้อความใน *ลังกาวตารสูตร* ได้กล่าวถึงไตรภูมิในบริบทของการรับรู้ในชีวิตประจำวัน เช่น การบอกว่าร่างกายทรพย์สิ้น และที่อยู่อาศัยว่าเป็นเพียงจิตเท่านั้น (จิตตมาตร) ซึ่งสามารถตีความได้ว่าจิตทำงานคิดปรุงแต่งแบบให้คุณค่าและความหมายโลกที่รับรู้ในชีวิตประจำวัน แล้วทำให้เกิดไตรภูมิหรือเกิดนรกสวรรค์ทางจิตใจ

(3) **จิตตมาตร เป็นแนวคิดที่เน้นความสำคัญของจิต** ผู้วิจัยเห็นด้วยกับทัศนะของท่านจันทร์กิตติที่ว่าจิตตมาตรเป็นแนวคิดที่พระพุทธเจ้าตรัสเพื่อเน้นความสำคัญของจิต ท่านวสุพันธุกล่าวไว้ว่า “การคิดปรุงแต่งอันไม่เป็นจริงคือจิตและเจตสิกอันเป็นไปใน ไตรภูมิ” (อภุตปริกल्पศจ จิตตเจตตสตรภูมิภาวะ) (*มัธยานตวิภาตการิก* (Kochumuttom, 1982, p. 64) ข้อความนี้แสดงถึงบทบาทการทำงานของจิตและเจตสิกของปุณณผู้ยังอยู่ในไตรภูมิ โดยที่จิตจะแสดงบทบาทเป็นตัวนำ ส่วนเจตสิกเป็นตัวตามหรือตัวสนับสนุน ซึ่งก็ถือว่าสอดคล้องกับแนวคิดของพระพุทธรศาสนายุคต้นที่ว่า “ธรรมทั้งหลาย มีใจเป็นหัวหน้า มีใจเป็นใหญ่ สำเร็จด้วยใจ ถ้าคนมีใจชั่ว ก็จะถูกชั่วหรือทำชั่วตามไปด้วย เพราะความชั่วนั้น ทุกข์ย่อมติดตามเขาไป เหมือนล้อหมุนตามรอยเท้าโคที่ลากเกวียนไป ฉะนั้น” (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 1 หน้า 23)



(4) จิตตมาตร ไม่ได้ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก ประเด็นคำถามสำคัญ คือ แนวคิดจิตตมาตรของนิกายโยคจารปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอกหรือไม่ กลุ่มนักวิชาการที่ตีความแบบจิตนิยมเชื่อว่าปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก ผู้วิจัยมองบนฐานแนวคิดของพระพุทธานุศาสนยุคต้นเรื่องนรกสวรรค์ทางอายตนะว่า แนวคิดจิตตมาตรไม่ได้ปฏิเสธความมีอยู่ของโลกภายนอก เพราะการลดทอนไตรภูมิลงไปหาจิตนั้นเป็นเพียงการลดทอนทางจิตวิทยา ไม่ใช่การลดทอนทางอภิปรัชญา ข้อความในคัมภีร์ *วิมคติภาวฤตติ* ต่อไปนี้ น่าจะสนับสนุนการตีความของผู้วิจัยได้ดี

ทฤษฎี “ธรรมโนราตมยะ” (ความไม่มีตัวตนแห่งธรรม)² ไม่ได้หมายความว่าธรรมไม่มีอยู่โดยประการทั้งปวง ตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น(ไม่มีอยู่) คนเขลาคิดปรุงแต่งธรรมทั้งหลายแบบมีตัวตนในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกยึดถือ กับ ผู้ยึดถือ เป็นต้น ธรรมทั้งหลายเหล่านั้นไม่มีตัวตนเพราะอ้างถึงตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น ไม่ใช่อ้างถึงธรรมชาติที่อยู่เหนือคำพูด ซึ่งเป็นอารมณ์ของผู้ตรัสรู้แล้วเท่านั้น...ดังนั้น ด้วยอาศัยทฤษฎีวิชญาณปิมาตร ความไม่มีตัวตนแห่งธรรมทั้งปวงจึงมีอยู่ ไม่ใช่การปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมทั้งหลายเหล่านั้น (*วิมคติภาวฤตติ* ดู Kochumuttom, 1982, p. 24)

ท่านวสุพັນธอุบายว่า ทฤษฎีไม่มีตัวตนแห่งธรรม (ธรรมโนราตมยะ) ไม่ได้หมายความว่า เป็นแนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมทั้งปวงหรือสิ่งทั้งปวง เป็นเพียงแนวคิดที่ปฏิเสธตัวตนแบบทวิภาวะระหว่างสิ่งที่ถูกยึดถือกับผู้ยึดถือ

² คำว่า “ธรรมโนราตมยะ” แปลว่าความไม่มีตัวตนแห่งธรรม หมายถึงความไม่มีแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร (non-substantiality) ของธรรมทั้งปวง บางครั้งเรียกว่า “ศูนย์ตา” มี 2 อย่าง คือ (1) *บุคคลศูนย์ตา* ความว่างจากบุคคลหรือตัวตน (non-self) และ (2) *ธรรมศูนย์ตา* ความว่างจากธรรมหรือว่างจากแก่นสารที่เที่ยงแท้ถาวร



เท่านั้น (คราหะ-คราหะ) ที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดเท่านั้น ส่วนความจริงตามธรรมชาติที่อยู่เหนือคำพูดนั้นมีอยู่จริง ผู้ที่ตรัสรู้แล้วเท่านั้นถึงจะรับรู้ ความจริงนั้นได้ ที่น่าสนใจคือข้อความตอนสุดท้ายที่ว่า “เพราะอาศัยทฤษฎีวิชญาณปิณฑา ความไม่มีตัวตนแห่งธรรมทั้งปวงจึงมีอยู่ ไม่ใช่การปฏิเสธความมีอยู่ของธรรมทั้งหลายเหล่านั้น” แสดงให้เห็นว่าแนวคิดวิชญาณปิณฑาหรือจิตตมาตราบริกรรมไม่ใช่แนวคิดที่ปฏิเสธความมีอยู่ของสิ่งทั้งปวง เป็นเพียงแนวคิดปฏิเสธความมีอยู่ของตัวตนที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้นอย่างผิดพลาดเท่านั้น

(5) เป้าหมายสุดท้ายของจิตตมาตราบริกรรม ผู้วิจัยมองว่าเป้าหมายสุดท้ายของนโยบายอาจารย์ไม่ต่างจากพระพุทธศาสนาคันถ์ กล่าวคือพระพุทธศาสนาคันถ์นั้นไม่เพียงแต่ชี้ให้เห็นปัญหาและสาเหตุของปัญหาความทุกข์ในสังสารวัฏเท่านั้น หากยังได้เสนอแนวทางปฏิบัติเพื่อเข้าถึงเป้าหมายของสูงสุดของชีวิตด้วย นั่นคือการปฏิบัติธรรมเพื่อรื้อถอนอาสวะหรืออนุสัยที่นอนเนื่องอยู่ในจิต ดังจะเห็นได้จากคำเรียกการบรรลุธรรมขั้นสุดท้ายที่ว่า “อาลยสมุคฆาตะ” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 21 ข้อ 34 หน้า 39) แปลว่า การรื้อถอนอาลัย “สมุจเฉทปหาน” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 23 ข้อ 12 หน้า 8) แปลว่า การละด้วยการตัดขาด หรือคำเรียกพระอรหันต์ที่ว่า “ชีณพิชะ” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 25 ข้อ 238 หน้า 380) แปลว่า ผู้สิ้นพิชะหรือเชื้อกิเลสแล้ว “ชีณาสพ” (ชีณ+อาสวะ) แปลว่า ผู้สิ้นอาสวะแล้ว ดังข้อความที่ว่า “ภิกษุชีณาสพพระผู้มีพระภาคจึงตรัสเรียกว่า ผู้ตัดกระแสนาคะเป็นเครื่องผูก โทสะเป็นเครื่องผูก โมหะเป็นเครื่องผูก เครื่องผูกเหล่านั้นภิกษุชีณาสพละได้แล้ว ตัตรากถอนโคนเหมือนต้นตาลที่ถูกตัดรากถอนโคนไปแล้ว เหลือแต่พื้นที่ ทำให้ไม่มี เกิดขึ้นต่อไปไม่ได้” (พระไตรปิฎก เล่ม 18 ข้อ 347 หน้า 381) กิเลสที่ถูกตัดรากถอนโคนได้หมดแล้วจะไม่สามารถทำให้จิตเศร้าหมองได้อีกต่อไป เหมือนต้นตาลที่ถูกตัดรากถอนโคนจนเหลือแต่พื้นดินเตียนโล่ง จะไม่สามารถงอกขึ้นมาเป็นต้นตาลได้อีกต่อไป

พระพุทธศาสนามหายานเรียกการถอนรากถอนโคนกิเลสว่า “อาศรัยปรา-วฤตติ” แปลว่า การรื้อถอนระดับรากฐาน หมายถึง การจะรื้อถอนระดับรากฐาน



ด้วยการปฏิบัติโยคะหรือสมาธิ ดังคำกล่าวของพระติช นัท ฮันห์ ที่ว่า

การเปลี่ยนแปลงระดับรากฐาน หมายถึงการเปลี่ยนแปลงในส่วนลึกระดับอภยวิญญาน เพราะนี่คือพื้นฐานของวิญญานอื่นๆ ทั้งหมด และของจักรวาลทั้งหมดด้วย ถ้าเราเรียนรู้ให้เหตุผล พุดคุย และยอมรับทฤษฎีอันตตา เราสามารถเปลี่ยนแปลงได้เพียงเล็กน้อยในระดับมโนวิญญานเท่านั้น แต่ถ้าจะเปลี่ยนแปลงในระดับรากเหง้าหรือระดับรากฐานแล้ว เราต้องเปลี่ยนแปลงเงื่อนไขภายใน เปลี่ยนแปลงพลังแห่งความเคยชิน (วาสนา) และอนุสัยกิเลสต่างๆ เราต้องจัดการเครื่องขวางกั้นคืออวิชชาในจิตใต้สำนึกของเรา ถ้าไม่สามารถสัมผัสสิ่งเหล่านี้ได้ การเปลี่ยนแปลงที่แท้จริงจะเกิดขึ้นไม่ได้ (Thich Naht Hanh, 2001, pp. 224-225)

คำว่า “อศรยปรารุธติ” เป็นคำที่นิกายโยค ajar ใช้บรรยายถึงการบรรลุธรรมขั้นสุดท้ายหรือการเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดนี้ เมื่อนำไปเทียบเคียงกับคำที่พระพุทธศาสนายุคต้นใช้เรียกการบรรลุธรรมขั้นสุดท้ายดังได้อภิปรายมาแล้ว จะเห็นความคล้ายคลึงกันมาก เช่น “อาลยสมุคฆาตะ” (การรื้อถอนอาลัย) หรือ “สมุจเฉทปหาน” (การละด้วยการตัดขาด) หรือคำเรียกพระอรหันต์ผู้ละกิเลสได้หมดแล้ว เช่น “ชีนาสพ” (ผู้สิ้นอาสวะแล้ว) หรือ “ชีณพีชะ” (ผู้สิ้นพีชะหรือเชื้อกิเลสแล้ว) หลังจากรื้อถอนระดับรากฐานได้แล้ว จะไม่เหลือม่านหมอกบังตาหรือไม่มีกิเลสขวางกั้นการรู้ความจริงอีกต่อไป สิ่งที่เกิดขึ้นแทนที่คือปัญญาญาณที่ปราศจากการคิดปรุงแต่งที่นิกายโยค ajar เรียกว่า “นิรวักลปชญาณ” (non-discriminative knowledge) ซึ่งก็ถือว่ามีความหมายคล้ายกับคำของพระพุทธศาสนายุคต้นที่ว่า “ยถาภูตญาณทัสสนะ” หมายถึงการรู้เห็นตามความเป็นจริง เพราะการรู้เห็นตามความเป็นจริงก็คือการรู้โดยปราศจากการคิดปรุงแต่งนั่นเอง



4.2 วิเคราะห์นิกายโยคจารและพระพุทธศาสนายุคต้นผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนา

หากมองตามกรอบแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น ฮิก ที่ผู้วิจัยเสนอมาข้างต้น แน่นนอนว่า พระพุทธศาสนายุคต้นและนิกายโยคจาร ต้องไม่เห็นด้วยกับแนวคิดนี้ในหลายประเด็น โดยเฉพาะประเด็นเรื่องความจริงสูงสุดที่มีพระเจ้าเป็นศูนย์กลาง (God-centered) เหตุผลก็เพราะว่าพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาแบบเอเทวนิยมที่ไม่ยอมรับว่าพระเจ้าเป็นศูนย์กลางหรือเป็นความจริงสูงสุดนั่นเอง ผู้วิจัยมองว่า แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกนั้น มองผิวเผินเหมือนจะมีความเป็นพหุนิยม แต่เป็นพหุนิยมที่ซ่อนความเป็น เอกเทวนิยม (theistic monism) หรือซ่อนความไม่เป็นพหุนิยมเอาไว้ข้างใน กล่าวคือ ฮิกอาจประสบความสำเร็จในแง่ที่เสนอให้ทุกศาสนามีสถานะเท่าเทียมกัน โดยไม่มีศาสนาใดเป็นศูนย์กลางหรือยิ่งใหญ่กว่ากัน ไม่มีศาสนาใดผูกขาดการอธิบายความจริง แต่เขาไม่ประสบความสำเร็จในแง่ความเป็นพหุนิยมด้านความจริงสูงสุด กล่าวคือ แนวคิดของเขาไม่มีลักษณะการยอมรับความจริงสูงสุดที่แตกต่างหลากหลาย หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่พระองค์เดียวกัน กล่าวโดยสรุป แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกอาจประสบความสำเร็จในเชิงญาณวิทยา (epistemological) แต่ในด้านความจริงสูงสุดหรือในเชิงภววิทยา (ontological) ถือว่ายังมีปัญหา

อย่างไรก็ตาม แม้พระพุทธศาสนาไม่เห็นด้วยกับแนวคิดของฮิกที่เอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลางแห่งความจริงสูงสุดของทุกศาสนา อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยมองว่าพระพุทธศาสนามีแนวคิดหลายอย่างที่น่าจะไปได้หรือสอดคล้องกับแนวคิดของฮิก โดยเฉพาะความเป็นพหุนิยมในระดับญาณวิทยา ดังตัวอย่างแนวคิดต่อไปนี้

4.2.1 แนวคิดเรื่องความจริงแท้ (สัจธรรม)

เกี่ยวกับเรื่องความจริงแท้ (ultimate realities) พระพุทธศาสนามีจุดยืนที่แตกต่างจากฮิกในแง่ที่ว่า ไม่ได้มองความจริงแท้แบบเอาพระเจ้าเป็นศูนย์กลางเหมือนฮิก หากแต่มองแบบมีศูนย์กลางอยู่ที่ธรรมชาติหรือกฎของธรรมชาติ



(natural law-centered) กล่าวคือ มองว่า ความจริงแท้ดำรงอยู่ตามธรรมดาหรือตามธรรมชาติของมันอย่างนั้น ไม่ว่ามีพระพุทธเจ้าอุบัติขึ้นหรือไม่ก็ตาม ไม่ว่าจะมีพระพุทธเจ้าหรือใครค้นพบมันหรือไม่ก็ตาม ความจริงแท่นั้นก็ยังคงดำรงอยู่อย่างนั้น เช่น ความไม่เที่ยง (impermanence) ความเป็นทุกข์ (unsatisfactoriness) และความเป็นอนัตตา (selflessness) หรือสภาวะที่สรรพสิ่งดำรงอยู่แบบอิงอาศัยกัน (interconnectedness) เป็นต้น ดังข้อความที่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ชาติุนั้นคือความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดาก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุชาติุนั้นว่า “สังขารทั้งปวงไม่เที่ยง”...ว่า “สังขารทั้งปวงเป็นทุกข์”...ว่า “ธรรมทั้งปวงเป็นอนัตตา” ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่ายว่า...(พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 137 หน้า 385)

ตถาคตเกิดขึ้นก็ตาม ไม่เกิดขึ้นก็ตาม ชาติุนั้น คือ ความตั้งอยู่ตามธรรมดา ความเป็นไปตามธรรมดา ความที่มีสิ่งนี้เป็นปัจจัยของสิ่งนี้ ก็คงตั้งอยู่อย่างนั้น ตถาคตรู้ บรรลุชาติุนั้น ครั้นรู้ บรรลุแล้วจึงบอก แสดง บัญญัติ กำหนด เปิดเผย จำแนก ทำให้ง่าย (พระไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 20 หน้า 36)

ข้อความที่ยกมาแสดงให้เห็นว่า ความจริงแท้ในทัศนะของพระพุทธศาสนา ไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่มนุษย์ เทพเจ้า หรือสิ่งลึกลับเหนือธรรมชาติใดๆ หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่ธรรมชาติหรือกฎธรรมชาติ เมื่อความจริงแท้ไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่ใครหรือไม่มีใครมีอำนาจเหนือความจริงนั้น นั่นหมายความว่า ความจริงแท้เป็นสาธารณะและเปิดกว้างแก่ใครก็ได้ ไม่จำกัดว่าต้องนับถือลัทธิใดศาสนาใด มีสิทธิ์ที่จะใช้ศักยภาพของตนเพื่อเข้าถึงความจริงนั้นได้ พระพุทธเจ้ามีฐานะเป็นตัวอย่างของมนุษย์คนหนึ่งผู้เข้าถึงความจริงแท้ที่เป็นสาธารณะนั้นแล้วนำเอาความจริงแท่นั้นมาเปิดเผยให้คนอื่นได้ทราบ

นิกายโยคจารก็มีแนวคิดเรื่องความจริงแท้แบบเดียวกับพระพุทธศาสนา ยุคต้น แต่ได้เน้นเรื่องศุนยตาเป็นสำคัญ ดังข้อความของท่านวสุพันธุที่ว่า “คนเขลา



คิดปรุงแต่งธรรมทั้งหลายแบบมีตัวตนในฐานะเป็นสิ่งที่ถูกยึดถือ กับ ผู้ยึดถือ เป็นต้น ธรรมทั้งหลายเหล่านั้น ไม่มีตัวตน เพราะตัวตนเป็นสิ่งที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น” (วิมคติภาวฤตติ ดู Kochumuttom, 1982, p. 24)

ที่ผู้วิจัยนำเสนอมา หากมองในแง่ความจริงสูงสุดหรือในเชิงภววิทยา (ontological) ดูเหมือนพระพุทธศาสนาก็หลีกเลี่ยงความเป็น “exclusivism” ไม่ได้เหมือนกัน กล่าวคือ อีกนั้นแม้จะต่อต้านหรือไม่เห็นด้วยกับแนวคิดแบบ “exclusivism” ที่ใช้วงการศาสนาคริสต์มายาวนาน แต่ในท้ายที่สุดแนวคิดของอีกก็มีลักษณะเป็น “exclusivism” แบบหนึ่งเหมือนกันในแง่ที่รวมศูนย์ความจริงสูงสุดอยู่พระเจ้าองค์เดียว (God-centered) พระพุทธศาสนาเสนอว่า ความจริงที่เป็นเป้าหมายสูงสุดของชีวิตคือ “พระนิพพาน” ซึ่งเป้าหมายสูงสุดแบบนี้พยานนี้มีสอนเฉพาะในพระพุทธศาสนา (ศาสนาอื่นๆ ของอินเดียอาจใช้คำว่านิพพานร่วมกัน แต่แตกต่างกันในสาระสำคัญ) ถ้าถือตามนี้ก็แสดงว่าเป็นความจริงสูงสุดที่ไม่ได้รวมเอาความจริงสูงสุดที่ศาสนาอื่นๆ สอนเข้าไว้ด้วย จึงถือว่ามีลักษณะเป็น “exclusivism” แบบหนึ่งได้เหมือนกัน อย่างไรก็ตาม แม้ในเชิงภววิทยาพระพุทธศาสนาจะหลีกเลี่ยงความเป็น “exclusivism” ไม่ได้ แต่ผู้วิจัยก็มองว่าประเด็นนี้ไม่ใช่ปัญหาน่ากังวลสำหรับพระพุทธศาสนา เหตุเพราะพระพุทธศาสนาไม่ได้พยายามที่จะเป็นพหุนิยมในเชิงภววิทยามาตั้งแต่ต้นอยู่แล้ว ซึ่งต่างจากอีกที่พยายามที่จะเป็นแต่ดูเหมือนจะไม่ประสบความสำเร็จ

4.2.2 แนวคิดเรื่องพหุนิยมเชิงญาณวิทยา

1) ข้อจำกัดในการรับรู้ความจริง

ผู้วิจัยได้กล่าวมาแล้วว่า พระพุทธศาสนายุคต้นมีแนวคิดหลายอย่างที่น่าจะไปได้กับแนวคิดพหุนิยมของอีกในระดับญาณวิทยา กล่าวคือพระพุทธศาสนามองคล้ายกับอีกที่ว่า มนุษย์มีความสามารถในการรับรู้ทางอายตนะ (sense perception) ที่จำกัด กล่าวคือ การรับรู้โลกในชีวิตประจำวันของมนุษย์ โดยเฉพาะการรับรู้ของปุถุชนผู้ยังมีกิเลส ไม่ได้เป็นอย่างที่โลกมันเป็นจริง หากแต่เป็นไปอย่าง



ที่พวกเขาคิดว่ามันเป็นหรืออยากให้เป็น ทั้งนี้เป็นผลมาจากกิเลสต่างๆ ที่เป็นเหมือนม่านบังตา รวมทั้งอิทธิพลของประสบการณ์เก่าในอดีต วัฒนธรรม และ การศึกษาอบรม เป็นต้น ซึ่งคล้ายกับแนวคิดของฮิคที่ว่า การรับรู้ของมนุษย์เป็นไปตามที่มีประสบการณ์ (experiencing-as) หรือเป็นไปตามที่เห็น (seeing-as) พระพุทธศาสนาอธิบายข้อจำกัดในการรับรู้ของมนุษย์ว่า เหมือนคนตาบอดคลำช้าง แต่ละคนคลำถูกส่วนใดก็มักจะสรุปว่าช้างมีรูปร่างตามส่วนที่ตนคลำนั่น (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 54 หน้า 292) บางครั้งก็เปรียบเทียบว่า เหมือนคนเดินทางกลางทะเลทรายเห็นพยับแดดแล้วคิดว่าเป็นน้ำ (พระไตรปิฎก เล่ม 17 ข้อ 95 หน้า 181) เหมือนคนดูภาพการแสดงมายากล (พระไตรปิฎก เล่ม 17 ข้อ หน้า 181-182) เป็นต้น ซึ่งเรียกรวมๆ ว่าความวิปลาสคลาดเคลื่อน (distortions) (พระไตรปิฎก เล่ม 21 ข้อ 49 หน้า 79-80)

นิกายโยคอาจารย์เช่นเดียวกัน มองว่า การรับรู้ของมนุษย์ปุถุชนมีลักษณะที่เรียกว่า “ปริกัลปิเต” (imagined) แปลว่า สภาพที่ถูกคิดปรุงแต่งขึ้น เหมือนคนเห็นเชือกในที่มีดสลับแล้วคิดว่าเป็นงู เหมือนการเห็นพระจันทร์สองดวงของคนเป็นโรคตา เหมือนภาพการแสดงมายากล ดังคำกล่าวของท่านวสุพัณฺธุที่ว่า “สิ่งที่สร้างขึ้นจากมายากลเป็นเหมือนตัวช้างที่ปรากฏด้วยอำนาจมนตรา ช้างนั้นเป็นเพียงอาการปรากฏเท่านั้น ไม่มีอยู่โดยประการทั้งปวง” (ตริสวภาวนิรเทศ ดู Thomas A. Kochumuttom, 1982:112)

การนำเสนอข้อจำกัดในการรับรู้ของมนุษย์ระหว่างฮิค กับ พระพุทธศาสนา อาจมีประเด็นแตกต่างกันบ้าง กล่าวคือ ฮิคนำเสนอเรื่องนี้เพื่อจะบอกว่า การอ้างความจริงที่ขัดแย้งกัน (the conflicting truth-claims) ทางศาสนานั้น เป็นผลมาจากการรับรู้ความจริงที่จำกัดของมนุษย์ ดังนั้น จึงเป็นเรื่องธรรมดาที่แต่ละศาสนาจะมีทัศนะแตกต่างกันในเรื่องเดียวกัน ส่วนพระพุทธศาสนานำเสนอเรื่องนี้ฐานะเป็นปัญหาร่วมกันของมนุษย์ปุถุชนทั่วไป อย่างไรก็ตาม มีหลักฐานในพระไตรปิฎกหลายแห่งที่พระพุทธศาสนากล่าวถึงการอ้างคิดความจริงที่ขัดกันของศาสนาต่างๆ ทั้งนี้เป็นผลมาจากการรับรู้ความจริงอันจำกัดนั่นเอง ดังข้อมูลเกี่ยวกับความขัดแย้ง



กันระหว่างระหว่างลัทธิต่างๆ 62 ลัทธิในสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้าตรัสว่า ลัทธิเหล่านั้นขัดแย้งกันเกิดจากการอ้างความจริงที่แตกต่างหลากหลาย สุดท้ายพระองค์สรุปว่า เจ้าลัทธิเหล่านั้นอ้างความจริงบนฐานความเห็นความเชื่อที่ตนยึดถืออยู่ (ทิฏฐิ) เปรียบเหมือนปลาในบ่อน้ำที่ถูกครอบด้วยตาข่าย ย่อมดำผุดดำว่ายอยู่ภายในตาข่ายนั้น (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 1-146 หน้า 1-46)

อย่างไรก็ตาม การที่พระพุทธศาสนาและฮิกกล่าวถึงข้อจำกัดในการรับรู้ของมนุษย์นั้น ไม่ได้หมายความว่า มนุษย์ไม่มีความสามารถที่จะเข้าถึงความแท้ได้ อีกมองว่า มนุษย์สามารถเข้าถึงการรู้ความจริงแท้ตามที่มันเป็นได้โดยผ่านประสบการณ์ตรง ไม่ใช่เพียงแค่การรับรู้ทางประสาทสัมผัส เช่นเดียวกับพระพุทธศาสนาที่บอกว่า แม้มนุษย์จะมีข้อจำกัดในการรับรู้ความจริงแท้ แต่มนุษย์ก็มีศักยภาพในการพัฒนาตนให้เข้าถึงความจริงสูงสุดได้

2) ข้อจำกัดในการนำเสนอความจริง

แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิกมีลักษณะสำคัญอย่างหนึ่ง คือ การมองศาสนาต่างๆ ว่ามีสถานะเท่าเทียมกันในแง่การอ้างความจริง ไม่มีศาสนาใดจริงหรือเท็จมากไปกว่ากัน เปรียบเหมือนสถานะที่เท่าเทียมกันของดาวเคราะห์ต่างๆ ที่หมุนรอบดวงอาทิตย์ ดาวเคราะห์ทุกดวงต่างก็เป็นบริวารของดวงอาทิตย์เหมือนกัน ฮิกยกประเด็นนี้ขึ้นมาเพื่อจะบอกว่า เมื่อทุกศาสนามีสถานะเท่าเทียมกัน จึงไม่สามารถอ้างได้ว่าคำสอนของศาสนาใดดีกว่าหรือถูกต้องมากกว่ากัน เพราะแต่ละศาสนาต่างก็เห็นความจริงคนละแง่มุมและเสนอความจริงภายใต้ข้อจำกัดเหมือนนักวิทยาศาสตร์ที่เห็นคุณสมบัติของแสงคนละแบบ จะบอกว่าคนที่เห็นแสงเป็นอนุภาคถูกต้องมากกว่าคนที่เห็นแสงเป็นคลื่นย่อมไม่ยุติธรรม (John Hick, 1989: 245) พระพุทธศาสนาก็มองคล้ายกันว่า มนุษย์ไม่สามารถนำเสนอหรือแสดงความจริงได้อย่างครบถ้วนสมบูรณ์ เพราะระบบสัญลักษณ์ต่างๆ ที่มนุษย์สร้างขึ้นเพื่อสื่อสาร เช่น ภาษาไม่สามารถถ่ายทอดความจริงได้ครบถ้วน อุปมาเหมือนนิ้วมือที่ชี้ไปหาดวงจันทร์ นิ้วมือไม่สามารถพาเราไปถึงดวงจันทร์ได้ ทำได้เพียง



ชี้ให้เห็นว่าพระจันทร์อยู่ทางไหนเท่านั้น (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต), 2539, หน้า 18) ในประเด็นนี้ สิ่งที่ยึดกับพระพุทธศาสนาแตกต่างกัน คือ อิคอธิบายความเท่าเทียมกันของศาสนาต่างๆ ภายใต้สถานการณ์ของการอยู่ล้อมรอบศูนย์กลางคือพระเจ้าองค์เดียวกัน ส่วนพระพุทธศาสนาเพียงกล่าวถึงข้อจำกัดของมนุษย์ในการนำเสนอความจริงทั่ว ๆ ไป ไม่ว่าจะอยู่ในสถานการณ์เดียวกับที่อินำเสนอหรือไม่ก็ตาม ก็ล้วนมีข้อจำกัดเหมือนกันหมด

3) การยอมรับวิถีทางของศาสนาอื่น

แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของอินั้น มีจุดแข็งตรงที่สามารถทำให้เกิดความหลากหลายทางศาสนา พร้อมทั้งยอมรับว่าวิถีทางที่แต่ละศาสนาสอนสามารถนำไปสู่ความจริงได้เท่ากัน ผู้วิจัยมองว่า หากมองตามกรอบแนวคิดของอิคที่ยกเอาความจริงสูงสุดคือพระเจ้าเป็นศูนย์กลางของทุกศาสนา แล้วให้ศาสนาต่างๆ มีความเท่าเทียมกันในฐานะเป็นบริวารอยู่ล้อมรอบ แน่แน่นอนว่าเราไม่มีทางคิดเป็นอย่างอื่นได้ นอกจากจะบอกว่า ในฐานะเป็นบริวารของศูนย์กลางที่เท่าเทียมกัน ทุกศาสนาจึงเป็นวิถีทางสู่ความจริงสูงสุดได้เท่ากัน แต่กรอบแนวคิดของอินั้นไม่สามารถครอบคลุมถึงพระพุทธศาสนาได้ เพราะพุทธศาสนาไม่ได้มีศูนย์กลางอยู่ที่พระเจ้า และมีทัศนะแบบอเทวนิยม ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า พระพุทธศาสนาไม่สามารถเป็นพหุนิยมตามกรอบที่อิคออกแบบไว้ได้ แต่ถึงจะเป็นตามกรอบของอิคไม่ได้ ก็ไม่ได้หมายความว่า จะเป็นพหุนิยมในรูปแบบของตัวเองไม่ได้

พระพุทธศาสนามีคำสอนหลายอย่างที่อาจตีความว่าเป็นแนวคิดที่มีลักษณะเป็นพหุนิยมทางศาสนาเหมือนกัน ในที่นี้ผู้วิจัยขอเน้นเฉพาะการรับวิถีทางของศาสนาอื่น พระพุทธศาสนายอมรับว่า การปฏิบัติตามวิถีทางของศาสนาอื่นก็สามารถทำให้บรรลุธรรมในบางระดับได้เหมือนกัน เช่น วิถีทางการปฏิบัติสมาธิของอาฬารดาบส และอุทกดาบส ผู้ซึ่งเคยเป็นอาจารย์ของพระองค์ในช่วงแรกของการออกบวช พระองค์ทรงยอมรับว่า การปฏิบัติตามวิถีทางของอาจารย์ทั้งสองทำให้พระองค์ได้บรรลุธรรมสมาบัติจนถึงขั้นสูงสุดของการปฏิบัติสมาธิ (ได้สมาบัติ 8)



เพียงแต่ไม่สามารถทำให้ถึงเป้าหมายสูงสุดได้เท่านั้น นอกจากนั้น ในบรรดาลัทธิศาสนาต่างๆ ที่เผยแพร่คำสอนอยู่ในยุคนั้น ซึ่งเรียกว่า “ทฎฐิ 62” พระพุทธเจ้าก็ทรงยอมรับว่ามีหลายลัทธิที่ได้บรรลุธรรมระดับต่างๆ เช่น ได้ฌานระดับต่างๆ เป็นต้น (พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 9, ข้อ 1-147 หน้า 1-46)

ท่าทีหรือทัศนคติที่แสดงถึงการยอมรับวิถีทางของศาสนาอื่น ๆ ปรากฏทั่วไปในพระไตรปิฎก เช่น ในเกสปุตติสูตร (กาลามสูตร) พระพุทธเจ้าตรัสแนะนำชนชาวกาลามะผู้กำลังเผชิญสถานการณ์ที่ตัดสินใจไม่ได้ว่าควรเลือกนับถือลัทธิศาสนาใด เพราะแต่ละลัทธิต่างก็บอกว่าลัทธิของตนเท่านั้นที่ถูกต้อง ส่วนลัทธิอื่นๆ ผิดหมด พระพุทธเจ้าแทนที่จะใช้โอกาสนี้โน้มน้าวให้ชาวกาลามะหันมานับถือศาสนาของพระองค์ พระองค์กลับใช้วิธีให้หลักเกณฑ์ 10 อย่างในการคิดพิจารณาว่าควรเลือกนับถือลัทธิศาสนาใด ไม่ให้เชื่อเพียงเพราะฟังตามๆ กันมา เพียงเพราะปฏิบัติสืบๆ กันมา เป็นต้น (พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 66 หน้า 257) ท่าทีเช่นนี้สะท้อนออกมาในพระพุทธศาสนาในยุคพุทธกาล เช่น ข้อความในศิลาจารึกพระเจ้าอโศก หลักที่ 12 ดังนี้

บุคคลไม่ควรยกย่องเฉพาะศาสนาของตน แล้วตำหนิศาสนาของคนอื่น แต่ควรยกย่องศาสนาของคนอื่น...ด้วยการทำอย่างนี้ บุคคลซึ่งจะได้ช่วยให้ศาสนาของตนเจริญ และได้ให้บริการศาสนาของคนอื่นด้วย ถ้าทำในทางตรงกันข้าม บุคคลซึ่งจะได้ชุดหลุมฝังศาสนาตัวเองและทำร้ายศาสนาอื่น...(Walpola Rahula, 1959, หน้า 4-5)

5. สรุป

จากการศึกษาแนวคิดของนิยายโยคจาร ผู้วิจัยพบว่า ส่วนใหญ่แนวคิด “จิตตามตร” ที่ได้รับ การตีความในรูปแบบต่างๆ เกิดขึ้นในบริบทของการอธิบายปัญหาความทุกข์ในโลกสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชน ข้อความที่พบบ่อยคือข้อความที่ว่า “ไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น” บางพระสูตรข้อความนี้เกิดขึ้นในบริบทของ



การปฏิบัติกรรมฐาน ซึ่งผู้ปฏิบัติธรรมมีความสงสัยว่าภาพนิมิตที่รับรู้ในสมาธิมีอยู่จริงหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่าภาพนิมิตที่เห็นนั้นเป็นเพียงมโนภาพของจิตเท่านั้น ในบางพระสูตร “จิตตมาตร” เกิดขึ้นในบริบทของการแสดงหลักปฏิจจสมุปบาทแล้วจบลงด้วยการบอกว่าไตรภูมิเป็นเพียงจิตเท่านั้น ในบางพระสูตร “จิตตมาตร” เกิดขึ้นในบริบทของการรับรู้โลกในชีวิตประจำวันโดยบอกว่าสิ่งที่เรารับรู้ในชีวิตประจำวัน เช่น ร่างกาย ทรัพย์สิน บ้านเรือน เป็นต้น ล้วนเป็นเงาสะท้อนของจิตทั้งนั้น นอกจากนั้น ในคัมภีร์ชั้นหลังของนิกายโยคจารย์ส่วนใหญ่กล่าวถึงจิตตมาตรในบริบทของการรับรู้โลกเช่นเดียวกัน แสดงให้เห็นว่าจุดสนใจของนิกาย โยคจารย์ในการนำเสนอแนวคิดจิตตมาตรก็คือปัญหาการรับรู้โลกอย่างผิดพลาดของมนุษย์ปุถุชนทั่วไป

โดยนัยนี้ ผู้วิจัยจึงได้เสนอการตีความว่า จิตตมาตรไม่ใช่แนวคิดที่สนใจปัญหาว่าอะไรมีอยู่จริงหรือไม่มีอยู่จริงทางอภิปรัชญา หากเป็นแนวคิดที่สนใจปัญหาทางจริยธรรมที่ว่าด้วยความทุกข์ในสังสารวัฏของมนุษย์ปุถุชนที่สัมพันธ์กับการทำงานผิดพลาดของจิต คำสอนจิตตมาตรยังไม่ใช่จุดสิ้นสุดในตัวของมันเอง เป็นเพียงคำสอนในระดับที่ชี้ถึงปัญหาความทุกข์ว่ามีต้นตอมาจากการทำงานของจิตเป้าหมายสุดท้ายของนิกายโยคจารย์ คือ การรื้อถอนระดับรากฐาน (อาศรยปราว-ฤตติ) เพื่อให้เกิดญาณปัญญาเห็นโลกตามความเป็นจริงโดยไม่มีการคิดปรุงแต่ง (นิรวีกลปชญาณ)

เมื่อวิเคราะห์แนวคิดของนิกายโยคจารย์บนฐานพระพุทธศาสนายุคต้นผ่านนิยามพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น ฮิค ผู้วิจัยพบว่า พระพุทธศาสนายุคต้นและนิกายโยคจารย์เข้ากันไม่ได้กับแนวคิดของฮิคในประเด็นที่ว่า แนวคิดของฮิคมีศูนย์กลางอยู่ที่ความจริงสูงสุดคือพระเจ้า (God-centered) ส่วนพระพุทธศาสนามีลักษณะเป็นอเทวนิยม คือไม่ยอมรับว่าความจริงสูงสุดมีศูนย์กลางอยู่ที่พระเจ้า หากแต่มีศูนย์กลางอยู่ที่ความจริงตามกฎธรรมชาติ แนวคิดของฮิคมองผิวเผินเหมือนจะเป็นพหุนิยม แต่เป็นพหุนิยมที่ซ่อนความไม่เป็นพหุนิยมหรือความเป็นเอกเทวนิยม (theistic monism) ไว้ข้างใน โดยนัยนี้ แม้ฮิคอาจประสบความสำเร็จในแง่



การทำให้ทุกศาสนามีสถานะเท่าเทียมกัน แต่ดูเหมือนเขาจะล้มเหลวในแง่ความเป็นพหุนิยมด้านความจริงสูงสุด กล่าวอีกอย่างหนึ่ง แนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิคอาจประสบความสำเร็จในเชิงญาณวิทยา (epistemological) แต่ในด้านความจริงสูงสุดหรือในเชิงอภิปรัชญา (metaphysical) ถือว่ายังมีปัญหา

ผู้วิจัยได้เสนอการวิเคราะห์พระพุทธรูปศาสนายุคต้นและนิกายโยคาจารผ่านแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาของฮิคใน 4 ประเด็น คือ (1) **ด้านความจริงแท้** ในแง่นี้พระพุทธรูปศาสนามีจุดยืนแตกต่างจากฮิคในแง่ที่ไม่ได้มองความจริงสูงสุดว่ามีศูนย์กลางอยู่ที่พระเจ้า หากแต่มองว่ามีศูนย์กลางอยู่ที่กฎของธรรมชาติ (2) **ด้านข้อจำกัดในการรับรู้ความจริง:** ในแง่นี้พระพุทธรูปศาสนาและฮิคมีทัศนะคล้ายกันว่า การรับรู้ทางอายตนะของมนุษย์มีข้อจำกัด คือ เราไม่ได้รับรู้สิ่งทั้งหลายตามที่เป็นอย่างจริง หากแต่รับรู้ตามที่ประสบการณ (experiencing-as) และตามที่เราเห็น (seeing-as) ซึ่งข้อจำกัดในการรับรู้นี้เป็นที่มาของการอ้างความจริงที่ขัดแย้งกันของศาสนาต่างๆ (the conflicting truth-claims) ฮิคเสนอประเด็นนี้ขึ้นมาเพื่อแสดงให้เห็นความเท่าเทียมกันของการอ้างความจริงทางศาสนาว่า ไม่มีการอ้างใดจริงมากหรือจริงน้อยไปกว่ากัน เพราะทุกการอ้างล้วนมาจากข้อจำกัดของการรับรู้ พระพุทธรูปศาสนาก็มองคล้ายกันว่า บรรดาเจ้าลัทธิต่างๆ ในสมัยพุทธกาลที่อ้างความจริงที่ขัดแย้งกัน เป็นผลมาจากการรับรู้ที่จำกัดของพวกเขา และเป็นการรับรู้ภายใต้ความเห็นความเชื่อที่ตนยึดถืออยู่ (3) **ด้านการนำเสนอความจริง:** ทั้งพระพุทธรูปศาสนาและฮิคมีความคล้ายกันว่า มนุษย์มีข้อจำกัดในการเสนอความจริง กล่าวคือระบบสัญลักษณ์ต่างๆ ที่เรามีอยู่ เช่น ภาษา เป็นต้น ไม่สามารถถ่ายทอดความจริงได้อย่างสมบูรณ์แบบ พระพุทธรูปศาสนาเปรียบภาษาที่ใช้สื่อความจริงเหมือนนิ้วมือที่ชี้ไปยังดวงจันทร์ นิ้วมือไม่สามารถพาคนถึงดวงจันทร์ได้ทำได้เพียงบอกทิศทางว่าดวงจันทร์อยู่ที่ไหน ส่วนฮิคก็มองคล้ายกันว่า คำสอนทางศาสนามีสถานะเป็นเพียงข้อความหรือเล่าหรือเรื่องปรัมปรา (myth/statement) ถึงจะสื่อความจริงไม่ได้สมบูรณ์ แต่มันก็สามารถโน้มน้าวคนให้ไปในทิศทางของความจริงสูงสุดได้ และ (4) **การยอมรับวิถีทางของศาสนาอื่น** ฮิคมองว่า วิถีทาง



สู่ความรอดของศาสนาทั้งหลายว่ามีความเท่าเทียมกัน ไม่มีวิถีทางใดดีเด่นไปกว่ากัน ทุกศาสนาล้วนมีฐานะเป็นบริวารของศูนย์กลางเดียวกัน (พระเจ้า) ดังนั้น จึงเป็นวิถีทางสู่ความจริงสูงสุดได้เท่ากัน หากมองจากแนวคิดของฮิคตรงนี้ พระพุทธศาสนาไม่สามารถเป็นพหุนิยมตามกรอบนี้ได้ แต่พระพุทธศาสนาก็มอมรับว่าวิถีทางศาสนาอื่นๆ ก็สามารถไปสู่การบรรลุธรรมบางระดับได้เหมือนกัน เช่น วิถีทางของดาบสทั้งสองที่พระองค์เคยไปศึกษาอยู่ด้วยเมื่อแรกเสด็จออกบวช นอกจากนั้น ในแง่ทำที่หรือทัศนคติที่มีต่อศาสนาอื่น พระพุทธศาสนามีลักษณะเปิดกว้าง ไม่บังคับให้ใครมานับถือศาสนาของตน แต่จะใช้วิธีให้หลักในการพิจารณาตัดสินใจด้วยสติปัญญาของตนเองว่าควรจะนับถือศาสนาใด



บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2535). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- สุวรรณ สถาอาพันธ์. (2550). *ศรัทธากับปัญญา : บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วยศาสนา*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,

ภาษาอังกฤษ

A. Books

- Burton, David. (2002). *Emptiness Appraised : A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. London: Curzon Press.
- Chatterjee, Ashok Kumar. (1975). *The Yogācāra Idealsim*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Dasgupta, S.N. (1962). *Indian Idealsim*. Cambridge: The Syndics of the University Press.
- Divatia, Shuchita C. (1994). *Idealistic Thought in Indian Philosophy*. Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd.
- Harris, Ian Charles. (1991). *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. Leiden: E.J. Brill.
- Hick, John. (2002). *John Hick: An Autobiography*. Oxford: Oneworld.
- Hick, John. (2002). *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995.
- Hick, John. (1973). *God and the Universe of Faiths*. New York: St. Martin's.



- Hick, John. (2002). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Hick, John. (1985). *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's.
- Huntington, C.W. Jr. (1989). *The Emptiness of Emptiness*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kochumuttom, Thomas A. (1982). *A Buddhist Doctrine of Experience*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lamotte, Etienne. (1935). *Samdhinirmocana Sutra : L'Explication des Mysteres*. Paris : Adrien Maisommeuve.
- Lopez, Donald S. (1987). *A Study of Svātantrika*. New York: Snow Lion Publications.
- Lopez, Donald S. (1988). *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu : University of Hawai Press.
- Lusthaus, Dan. (2002). *Buddhist Phenomenology* (London & New York: RoutledgeCurzon).
- Mitta, Kewal Krishan. ed. (1993). *Vijñānavāda (Yogācāra) and Its Tradition*. Delhi: University of Delhi.
- Murti, T.R.V. (1974). *the Central Philosophy of Buddhism*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Nagao, Gadjin. (1989). *The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy*. Delhi: Sri Satguri Publication.
- Nagao, Gadjin. (1992). *Madhyamika and Yogacara*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Naht Hanh, Thich. (2001). *Transformation at the Base*. California: Parallax Press, 2001.



- Powers, John. (1993). *Hermeneutic and Tradition in the Samdhinirmocana-Sutra*. Leiden: E.J. Brill.
- Rahula, W. (2003). *Zen and the Taming of the Bull*. Colombo: Print & Print Graphics (Pvt) Ltd.
- Raju, P.T. (1953). *Idealistic Thought of India*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Schmithausen, Lambert. (1987). *Ālayavijñāna*. Tokyo: the International Buddhist Institute for Buddhist Studies.
- Sharma, C.D. (1964). *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Singh, Amar. (1984). *The Heart of Buddhist Philosophy Dīrṇāga and Dhammakīrti*. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Stcherbatsky, Th. (1994). *Buddhist Logic*. 2 Volumes. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Stcherbatsky, Th. (1970). *The Central Conception of Buddhism*. Delhi: Indological Book House.
- Stcherbatsky, Th. (1971). *Madhyānta-vibhāṅga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*. Calcutta: Indian Studies, Past and Present.
- Suzuki, D.T. (1972). *Studies in The Lankāvatāra Sutra*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Vasubandhu. (1971). *Madhyānta-vibhāṅga: Discourse on Discrimination Between Middle and Extreme*. (Th. Stcherbatsky, trans.). Calcutta: Indian Studies, Past and Present.
- Vasubandhu. (1986). *Seven Works of Vasubandhu*. (Stefan Anacker, trans.) Delhi: Motilal Banarsidass.



- Williams, Paul. (1989). *Mahāyāna Buddhism*. London and New York: Routledge.
- Willis, Janice Dean. (1972). *On Knowing Reality*. New York : Columbia University Press.
- Wood, Thomas E. (1994). *Mind Only : A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Delhi: Motilal Banarsidass.

B. Articles.

- Hall, Bruce Cameron. (1986). The Meaning of Vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9(1) (1986),7-24.
- Lusthaus, Dan. (1999). A Brief Retrospective of Western Yogacara Scholarship in the 20th Century. *Document presented at the 11th International Conference on Chinese Philosophy, Chengchi University, Taipei, Taiwan*, July 26-31, 1999.
- Nagao, Gadjin. (1979). From Madhyamika to Yogācāra, and Analysis of MMK, XXIV. 18 and MV, I.1-2. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2(1), 29-43.
- Olson, Robert F. (1977). Candrakirti's Critique of Vijñanavada. *Philosophy East and West*, 24(4), 409.
- Schmithausen, Lambert. (1976). On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism. *German Scholars on India*, 2, 235- 250.
- Wayman, Alex. (1996). The Defense of Yogācāra Buddhism. *Philosophy East & West*, 46(4), 447-467.



Wayman, Alex. (1979). Yogācāra and the Buddhist Logicians. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 2(1), 65-80.

C. Book Reviews

Jong, de J.W. (1986). [Review of the book *Philosophy of Mind in Sixth Century China, Paramārtha's Evolution of Consciousness*, by Diana Y Paul]. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9(1), 129-132.

Griffiths, Paul J. (1991). [Review of the book *Madhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, by Gadjin Nagao]. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 14(2), 345-347.

Griffiths, Paul J. (1992). [Review of the book *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*, by Thomas E. Wood]. *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15(2), 320-324.



ในความแตกต่างและการจัดวางตนเองแยกออกจากสิ่งดังกล่าว (Polyakov, 2018, p.3) อนึ่ง ศาสนาถือเป็นอัตลักษณ์ที่สำคัญที่สุดอย่างหนึ่งของมนุษย์ นอกเหนือไปจากอัตลักษณ์สำคัญอย่างอื่น มีเชื้อชาติ (race) ชาติพันธุ์ (ethnicity) หรือเพศสภาพ (gender) เป็นต้น และเมื่อใดที่ความแตกต่างอันมี อัตลักษณ์เหล่านี้เป็นสาเหตุทำให้เกิดการผลักไส กีดกัน ขับออก ส่วนน้อยนั้นออกไปจากส่วนใหญ่ ก็จะได้กล่าวได้ว่าเกิดการทำให้เป็นอื่น (othering) หรือทำให้ส่วนน้อยนั้นกลายเป็น “คนอื่น” (the other)

ด้วยเหตุดังนั้น ความเป็นอื่นจึงมีความหมายในแง่ที่หมายถึงความแตกต่างไปจากมาตรฐานของสังคม ซึ่งความแตกต่างนี้จะนำมาสู่ท่าทีของการไม่ไว้วางใจ ไม่น่าเชื่อถือ เป็นคนละกลุ่ม คนละพวกกัน เป็นกลุ่มคนที่มีปัญหา จำเป็นต้องได้รับการจัดการ แก้ไขปรับปรุง หรืออื่น ๆ (สมชาย ปรีชาศิลปกุล และนันทน คงเจริญ, 2545: 4) ผู้ที่มีความเป็นอื่นหรือ “คนอื่น” จึงถูกมองว่าห่างเหิน (remote) เป็นคนนอก/แปลกหน้า (alien) ลึกลับ (mysterious) แปลกประหลาด/ผิดธรรมดา (exotic) ป่าเถื่อน/อนารยะ (barbaric) โหดร้าย/ดุร้าย (savage) กระทั่งมีลักษณะที่คุกคามข่มขู่ (threatening) และเป็นอันตราย (dangerous) (Dönmez-Colin, 2006, p. 9) อย่างไรก็ตาม แนวความคิดแบบคู่ตรงข้ามหรือแนวคิดแบบทวิภาคนี้ ได้ตอกย้ำว่า เราจะดำรงอยู่ได้ก็ต่อเมื่อมีสิ่งอื่น หรือ “คนอื่น” คอยค้ำจุนการดำรงอยู่ของเรา เช่น เราจะเป็นคนที่มีตำแหน่งแห่งที่ที่สูงส่งกว่าคนอื่นก็ต่อเมื่อมีคนที่ดีต่ำกว่า หรือเราสามารถจำแนกคนที่มีชีวิตปกติธรรมดาได้ ก็ต่อเมื่อเราสามารถนิยามความเป็นคนวิกลจริตได้ ในแง่นี้ “คนอื่น” แม้จะแตกต่างจากตัวเรา แต่ก็ถูกทำให้เป็นส่วนหนึ่งของตัวเรา เพื่อทำหน้าที่ให้ตัวเราสมบูรณ์หรือ แจ่มชัดยิ่งขึ้น การแบ่งแยกระหว่าง “ตัวเรา” กับ “คนอื่น” จึงไม่ได้กระทำเพื่อให้แยกออกจากกันอย่างเด็ดขาด หาก “ตัวเรา” กับ “คนอื่น” เป็นสองด้านของเหรียญเดียวกัน (Richardson, 2010, p. 12) เช่น ความเป็นคนไทยจะมีความหมายสมบูรณ์เมื่อตระหนักรู้ว่าอะไรไม่ใช่ไทย ไม่ว่าเป็นคนพม่า ชาวเขา เป็นต้น กล่าวคือเราไม่สามารถนิยามความเป็นคนไทยได้ หากปราศจาก “คนอื่น” ซึ่งแตกต่างไปจากตัวเรา (สุรสม ฤๅษณจุฑะ,



2547, หน้า 21-22) ด้วยเหตุดังนั้น เมื่อรวมความจากความหมายที่กล่าวมาข้างต้น ความเป็นอื่นของพุทธศาสนาในประเทศไทยจึงได้แก่ แนวคิด/ความเชื่ออื่นที่ไม่ใช่ หรือแตกต่างไปจากพุทธศาสนา รวมทั้งบุคคลหรือกลุ่มบุคคลที่พุทธศาสนามองว่า มีความไม่น่าไว้วางใจ มีความรู้สึกเป็นศัตรู กระทั่งอาจถึงขั้นรู้สึกว่าเป็นภัยคุกคาม ต่อพุทธศาสนาได้ เป็นต้น ในขณะเดียวกันก็ทำให้เกิดความรู้สึกถึงอัตลักษณ์หรือ ตัวตนของพุทธศาสนาเอง โดยเฉพาะรู้สึกของตัวเองดีกว่าหรือเหนือกว่า

กล่าวสำหรับการศึกษาพุทธศาสนากับความเป็นอื่นในบริบทของสังคมไทย สามารถทำได้หลายแนวทางการศึกษา (approach) แต่ถ้าหากเราจะพิจารณาถึง “พื้นที่” ที่ปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเป็นอื่นเผยแสดงออกมา ภาพยนตร์ไทยนับเป็นพื้นที่หนึ่งที่น่าสนใจ เนื่องจากโดยตัวมันเองแล้ว ภาพยนตร์ ก็ถือว่าเป็นรูปแบบทางวัฒนธรรม (cultural form) (Thorburn, 2016) ที่อาศัย ปัจจัยทางวัฒนธรรมในการผลิต (และการชม) (อัญชลี ชัยวรพร, 2559, หน้า 16) ซึ่งในที่นี้ปัจจัยทางวัฒนธรรมดังกล่าวก็คือพุทธศาสนาและความเป็นอื่นนั่นเอง นอกจากนั้นภาพยนตร์ยังมีฐานะเป็นปฏิบัติการสังคมและวัฒนธรรมซึ่งความสัมพันธ์ของภาพยนตร์กับสังคมในด้านหนึ่งก็คือ ภาพยนตร์จะเป็นเสมือนกระจกที่ สะท้อนความเป็นไปในสังคม ซึ่งเรียกว่า ภาพยนตร์ในฐานะ “ภาพสะท้อนสังคม” (reflectionism) (กัจจกร หลุยยะพงศ์, 2556)

ผู้เขียนสนใจศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเป็นอื่นที่ถูก นำเสนอผ่านภาพยนตร์ไทย โดยจะศึกษาในช่วงเวลา 20 ปี คือตั้งแต่ปี พ.ศ.2540-2560 ซึ่งน่าจะเป็นช่วงเวลามากพอที่ทำให้เห็นภาพของปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวได้ นอกจากนั้น ปีพ.ศ. 2540 ยังเป็นปีที่ประเทศไทยประสบกับวิกฤตเศรษฐกิจ ครั้งสำคัญอันส่งผลกระทบไปทุกด้าน ทั้งเศรษฐกิจ การเมืองและสังคม จึงนับเป็นปีที่ เป็นจุดเริ่มต้นของการเปลี่ยนแปลงทางสังคมไทยอย่างขนานใหญ่ มิเพียงเท่านั้น ภายหลังพ.ศ.2540 แนวคิดชาตินิยมได้ถูกรื้อฟื้นทั้งในนโยบายทางวัฒนธรรมของ รัฐและอุตสาหกรรมบันเทิงดังเห็นได้จากการเติบโตของภาพยนตร์แนวโหยหา อดีตที่ประสบความสำเร็จทั้งในระดับชาติและนานาชาตินอกจากนี้รัฐยังได้เข้ามา



ควบคุมจัดการเพศวิถีผ่านนโยบายจัดระเบียบสังคมและเฝ้าระวังทางวัฒนธรรม เพื่อให้การแสดงออกทางเพศเป็นไปตามบรรทัดฐานของรัฐ (ชัยรัตน์ พลमुख, 2016, หน้า 187) ซึ่งเมื่อมองในแง่นี้ การศึกษาเกี่ยวกับพุทธศาสนาซึ่งถือกันโดยทั่วไปว่าเป็นอุดมการณ์สำคัญส่วนหนึ่งของแนวคิดชาตินิยม และถูกรัฐไทยใช้เป็นตัวกำหนดบรรทัดฐานทางศีลธรรมตลอดมา จึงทวีความน่าสนใจยิ่งขึ้นไปอีกเมื่อวิเคราะห์สื่อสมัยใหม่อย่างภาพยนตร์

ผู้เขียนได้คัดสรรภาพยนตร์ไทยที่ออกฉายในโรงภาพยนตร์ในช่วงปีพ.ศ. 2540-2560 ซึ่งมีจำนวนมากกว่า 800 เรื่อง² การคัดสรรชิ้นต้นจะเลือกภาพยนตร์ซึ่งมีการนำเสนอพุทธศาสนาภายในภาพยนตร์เรื่องนั้น โดยผู้เขียนนำแนวคิด “7 มิติของศาสนา” (7 dimension of religion) ของนิเนียน สมาร์ท (Ninian Smart) นักวิชาการทางศาสนศึกษา (Religious Studies) มาใช้เป็นกรอบที่ใช้เพื่อการคัดสรร เนื่องจากแนวคิดของสมาร์ทมีประโยชน์ที่ช่วยให้เราสามารถมองเห็นภาพรวมของศาสนาอย่างครอบคลุมและครบถ้วนมากที่สุดผ่านมิติต่าง ๆ 7 มิติ ได้แก่ 1) มิติด้านการปฏิบัติและพิธีกรรม (practical and ritual dimensions) 2) มิติด้านเรื่องเล่าและเรื่องปรัมปรา (narrative and mythic dimensions) 3) มิติด้านประสบการณ์และอารมณ์ (experiential and emotional dimensions) 4) มิติด้านสังคมและสถาบัน (social and institutional dimensions) 5) มิติด้านจริยศาสตร์และกฎ/วินัย (ethical and legal dimensions) 6) มิติด้านคำสอนและปรัชญา (doctrinal and philosophical

² จำนวนภาพยนตร์ไทยนี้ได้มาจากการสำรวจข้อมูล จากเว็บไซต์วิกิพีเดีย สารานุกรมเสรี ในหัวข้อ “รายชื่อภาพยนตร์ไทย” (<https://th.wikipedia.org/wiki/รายชื่อภาพยนตร์ไทย>) ทั้งนี้ แม้ผู้เขียนตระหนักถึงข้อจำกัดของข้อมูลที่ได้จากเว็บไซต์นี้ เป็นต้นว่า อาจมีการแก้ไขข้อมูลได้ตลอดเวลา รวมทั้งการเก็บข้อมูลได้ไม่ครบถ้วนตามความเป็นจริง แต่ด้วยความจำเป็นเนื่องจากความขาดแคลนแหล่งข้อมูลที่เชื่อถือได้ และยังคงคิดว่าข้อมูลที่ได้นี้น่าจะพอเป็นข้อมูลเบื้องต้นที่ใช้อย่างพอเพื่อพิจารณาต่อไปได้



dimensions) และ 7) มิติด้านวัตถุและศิลปะ (material and artistic dimensions) (Smart, 1996) มิเพียงเท่านั้น แนวคิดนี้ยังทำให้เห็นถึงความเชื่อมโยงสัมพันธ์ระหว่าง 7 มิติเหล่านี้อีกด้วย เมื่อเป็นเช่นนี้การนำแนวคิดของสมาร์ตมาใช้พิจารณาศาสนาจะทำให้เห็นถึงความเป็นพลวัต (dynamic) ของศาสนาที่ไม่ได้หยุดนิ่งตายตัว ทั้งนี้นอกจากจะใช้แนวคิด 7 มิติของศาสนาเพื่อเป็นเกณฑ์คัดสรรภาพยนตร์แล้ว ผู้เขียนยังจะใช้แนวคิดนี้เพื่อช่วยในการวิเคราะห์เนื้อหาของภาพยนตร์หากเห็นว่าช่วยทำให้เกิดความเข้าใจมากขึ้นอีกด้วย

จาก 7 มิติที่กล่าวมาแล้ว จะเห็นได้ว่าหากจะพิจารณาพุทธศาสนาอย่างเป็นรูปธรรมมากที่สุดน่าจะมองไปที่มิติด้านสังคมและสถาบัน ซึ่งตามแนวคิดของสมาร์ตหมายถึงศาสนบุคคล ก็คือพระภิกษุในฐานะที่เป็นตัวแสดงความเชื่อมโยงถึงมิติอื่นๆ ออกมาในรูปของการกระทำ คำพูด และความคิด/ความเชื่อ ดังนั้นเกณฑ์คัดสรรภาพยนตร์ประการแรก ก็คือ ภาพยนตร์ที่คัดสรรมาในเบื้องต้นจะต้องมีพระภิกษุเป็นตัวละครที่มี “บทบาทนำ” (leading roles) ซึ่งมีความสำคัญต่อเรื่องราวโดยรวมในภาพยนตร์ เกณฑ์คัดสรรภาพยนตร์ประการที่ 2 คือ ภาพยนตร์ทุกเรื่องประสบความสำเร็จในแง่รายได้และ/หรือชนะเลิศหรือเข้าชิงรางวัลภาพยนตร์ไทยที่สำคัญในสาขาสำคัญต่างๆ³ เนื่องจากรายได้ของภาพยนตร์นั้นสามารถใช้เป็นเครื่องชี้วัดการเข้าถึงผู้ชมในวงกว้างได้ในเบื้องต้น ในขณะที่รางวัลก็เป็นสิ่งที่ยืนยันคุณภาพของภาพยนตร์ได้ในระดับหนึ่ง เกณฑ์คัดสรรภาพยนตร์สุดท้ายที่สุดและสำคัญที่สุดคือ ภาพยนตร์ที่คัดสรรมานี้มีเนื้อหาที่สื่อถึงความเป็นอื่นหรือคนอื่นในทัศนะของ พุทธศาสนา โดยใช้นิยามเบื้องต้นดังที่กล่าวมาแล้ว⁴ คือ “แนวคิด/ความเชื่ออื่นที่ไม่ใช่หรือแตกต่างไปจาก พุทธศาสนา รวมทั้งบุคคลหรือ

³ รางวัลสำคัญที่ผู้เขียนกล่าวถึงในที่นี้ ได้แก่ รางวัลพระราชทานพระสุรัสวดี หรือรางวัลตุ๊กตาทอง, รางวัลภาพยนตร์แห่งชาติ สุพรรณหงส์ และรางวัลภาพยนตร์ไทย ชมรมวิจารณ์บันเทิง (Bangkok Critics Assembly) ส่วนสาขาที่สำคัญ คือ ภาพยนตร์ยอดเยี่ยม ผู้กำกับภาพยนตร์ยอดเยี่ยม และบทภาพยนตร์ยอดเยี่ยม

⁴ นิยามเบื้องต้นนี้คือนิยามที่สรุปไว้ในหน้าที่ 4.



กลุ่มบุคคลที่พุทธศาสนามองว่ามีความไม่น่าไว้วางใจ มีความรู้สึกเป็นศัตรู กระทั่งอาจถึงขั้นรู้สึกว่าเป็นภัยคุกคามต่อพุทธศาสนาได้ เป็นต้น ในขณะที่เดียวกันก็ทำให้เกิดความรู้สึกถึงอัตลักษณ์หรือตัวตนของพุทธศาสนาเอง โดยเฉพาะรู้สึกที่ว่าตัวเองดีกว่าหรือเหนือกว่า” เพื่อที่ผู้เขียนจะสามารถนำไปวิเคราะห์ได้ว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเป็นอื่นในภาพยนตร์เรื่องนั้น ๆ เป็นอย่างไร และเหตุใดจึงเป็น เช่นนั้น ทั้งนี้ จากภาพยนตร์ที่ผู้เขียนสำรวจพบว่าออกฉายในช่วงปี 2540-2560 นั้น มีภาพยนตร์ที่ผ่านเกณฑ์คัดสรรทั้ง 3 ประการมีเพียง 5 เรื่อง เท่านั้น ได้แก่ *นางนาก* (นันทรี นิมิบุตร, 2542) 15 *คำ เดือน 11* (จิระ มะลิกุล, 2545) *โอเค เบตง* (นันทรี นิมิบุตร, 2546) *พี่มาก...พระโขนง* (บรรจง ปิัญญะณกุล, 2556)⁵ และ *ธุดงค์วัด* (บุญส่ง นาคภู, 2559)

จากเงื่อนไขที่กล่าวมา วิธีการที่ผู้เขียนจะใช้ศึกษาภาพยนตร์ดังกล่าวได้แก่ การ “อ่าน” ภาพยนตร์โดยประหนึ่งว่าภาพยนตร์เป็น “ตัวบท” (text) วิธีการนี้เรียกว่า “การวิเคราะห์ตัวบท” (textual analysis)⁶ ซึ่งขอบเขตของการวิเคราะห์ภาพยนตร์ในฐานะตัวบท อาจแบ่งออกเป็น 2 ส่วน ได้แก่ ส่วนแรก คือการวิเคราะห์เทคนิคทางภาพยนตร์ (Film Techniques) ซึ่งทำได้ตั้งแต่การวิเคราะห์เกี่ยวกับกล้อง (เช่น การเคลื่อนกล้อง มุมกล้อง ระยะห่างของการถ่าย ความตื้นลึกของการถ่ายภาพ การเลือกชนิดของเลนส์ ความต่อเนื่องของภาพ) การวิเคราะห์บท (เช่น บทสนทนาโครงสร้างของเรื่อง) การวิเคราะห์ภาพ (เช่น การตัดต่อ การจัดแสง ฉากเปิด-ปิดเรื่อง สีของภาพ การจัดองค์ประกอบภาพ) การวิเคราะห์เสียง (เช่น เสียงประกอบ เพลงประกอบ) อีกส่วนที่ 2 คือ การวิเคราะห์เนื้อหาของภาพยนตร์ (Film Content) ซึ่งทำได้โดยการวิเคราะห์เรื่อง (เช่น วิธีการเล่าเรื่อง ประเภท

⁵ อย่างไรก็ตามเพื่อความชัดเจน ควรกล่าวด้วยว่า พี่มาก...พระโขนง ถูกคัดเลือกด้วยเหตุผลสำคัญพิเศษ นั่นคือเป็นภาพยนตร์ที่วิพากษ์ต่อ นางนาก โดยตรง จึงถูกยกเว้นจากเกณฑ์คัดสรรภาพยนตร์ประการแรก เนื่องจาก แม้ว่า พี่มาก...พระโขนง จะมีพระ ภิกษุเป็นตัวละครประกอบแต่ตัวละครนี้ก็มิมีนัยสำคัญพิเศษในเรื่องเช่นกัน

⁶ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน James Monaco (2009) และ Gillian Rose (2016)



ของการเล่า โครงสร้างของการเล่าเรื่อง) การวิเคราะห์ตัวแสดง (เช่น แรงจูงใจ การแสดง การแต่งกาย) การวิเคราะห์แก่นเรื่อง (theme) เป็นต้น โดยผู้เขียนจะบูรณาการผลการวิเคราะห์จากทั้ง 2 ส่วนเข้าด้วยกัน เพื่อให้ได้เกิดความเข้าใจภาพยนตร์มากที่สุด นอกจากนี้ ผู้เขียนไม่ละเลยที่จะนำ “บริบท” (context) ของภาพยนตร์มาพิจารณาร่วมด้วยหากบริบทนั้นช่วยให้ความเข้าใจภาพยนตร์กระจ่างขึ้น โดยผู้เขียนจะศึกษาภาพยนตร์ทั้ง 5 เรื่องโดยเรียงตามลำดับเวลาตามปีที่ภาพยนตร์ออกฉายในโรงภาพยนตร์เป็นครั้งแรก ดังต่อไปนี้

2. นางนก (นันทรี นิมิบุตร, 2542)

สำหรับภาพยนตร์เรื่องแรกที่จะกล่าวถึงในที่นี้ คือเรื่อง *นางนก* ซึ่งมีที่มาจากเรื่องราวของแม่นาค พระโขนงซึ่งเป็นเรื่องราวที่คุ้นเคยกันในสังคมไทยเป็นอย่างดี และถูกนำมาเล่าขานอย่างยาวนานผ่านสื่อที่แตกต่างหลากหลายรูปแบบ ไม่ว่าจะเป็นภาพยนตร์ละครโทรทัศน์ ละครเวที ละครวิทยุ หรือสื่อสิ่งพิมพ์ต่างๆ เช่น นวนิยาย เรื่องสั้น การนำเสนอเป็นภาพยนตร์ในครั้งนี้ เป็นการเล่าเรื่องแม่นาคพระโขนงตามเค้าโครงเรื่อง (plot) เดิม กล่าวคือ “นาค” หญิงสาวชาวบางพระโขนง มีผัวชื่อ “มาก” ซึ่งต่อมาถูกเกณฑ์ทหาร ไปรบ ระหว่างนั้นนาคเองก็ตั้งครรภ์ ใกล้คลอด เมื่อไปรบมากบาดเจ็บจากสงครามจนแทบเอาชีวิตไม่รอด แต่ถูก “สมเด็จ พระพุฒาจารย์” (โต พรหมรสี /ต่อไปจะเรียกโดยย่อว่า “สมเด็จโต”) ช่วยชีวิตไว้ในขณะเดียวกันนาคตายระหว่างคลอดลูก หลังจากที่มารักษาตัวหายดีแล้ว เขาปฏิเสธที่จะบวชตามที่สมเด็จโตแนะนำและได้เดินทางกลับบางพระโขนงมาพบนาค และลูกชาย ชาวบ้านและสมภารวัดมหาบุศย์ (ต่อไปจะเรียกโดยย่อว่า “สมภารฯ”) บอกมากกว่าที่แท้จริงแล้วนาคตายไปแล้วแต่ไม่เชื่อ จนในที่สุดมากก็พบความจริงว่านาคเป็นผี นากจึงออกอาละวาดทำร้ายชาวบ้าน พระ และหมอมิที่จะมาปราบ จนในที่สุดสมเด็จโตเป็นผู้ที่มาปราบนาคได้สำเร็จ และสุดท้ายมากไปบวชเป็นพระภิกษุ



แม้ว่าเค้าโครงเรื่องของ *นางนาก* จะคงเดิม แต่สิ่งที่เปลี่ยนไปคือมีการตีความเรื่องเล่าแก่นาคพระโขนง เสียใหม่ด้วยการเน้นความสมจริง ได้แก่ การยกเอาเหตุการณ์ทางประวัติศาสตร์ คือ เหตุการณ์ การเกิดสุริยุปราคา (ร.4) ที่หว้ากอ วันที่ 18 สิงหาคม พ.ศ. 2411 และบุคคลที่มีตัวตนอยู่จริงในประวัติศาสตร์ คือ สมเด็จเจ้าโต รวมทั้งการออกแบบทรงผม เครื่องแต่งกาย ภาษาที่พูด ให้สมกับยุคสมัยที่เรื่องราวเกิดขึ้นมากที่สุด ทำให้นกใน *นางนาก* เป็นนากที่มีภาพลักษณ์ต่างไปจากภาพของนาคที่คุ้นชินโดยทั่วไป กล่าวคือ นากเป็นหญิงที่ไม่ได้สะสวยมากมาย ไม่ได้ไฉ่ผมยาวสลวยแต่ตัดผมทรงดอกกระพุ่ม ทั้งยังเคี้ยวหมากฟันดำตามค่านิยมในสมัยนั้น และจะสังเกตได้ว่าแม้กระทั่งชื่อของนาก ก็สะกดด้วยอักษร ก. แทนที่จะเป็น “นาค” ที่สะกดด้วยอักษร ค. ตามที่คุ้นเคยกันมาแต่เดิม รวมไปถึงการใช้ภาษาพูดก็เป็นภาษาแบบสำนวนโบราณ ภาพยนตร์เรื่องนี้จึงถูกนักวิชาการจัดอยู่ในกลุ่มที่เรียกว่า “หนังผีของเก่าตีความใหม่” (กำจร หลุยยะพงศ์และสมสุข หินวิมาน, 2552, หน้า 73)

อย่างไรก็ตามจากการวิเคราะห์ตัวบทของภาพยนตร์เรื่อง *นางนาก* ผู้เขียนเห็นว่าสิ่งที่น่าสนใจที่สุดของภาพยนตร์เรื่องนี้ก็คือ การประกอบสร้าง (construct) ให้ภาพยนตร์เรื่องนี้มี “จักรวาลของภาพยนตร์” (cinematic universe)⁷ เป็นจักรวาลของพุทธศาสนาแบบไทย โดยอาศัยเทคนิคทางภาพยนตร์ต่างๆ และเนื้อหาภาพยนตร์ สำหรับเทคนิคทางภาพยนตร์ จะเห็นตั้งแต่ช่วงเริ่มต้นของภาพยนตร์ที่ใช้

⁷ คำว่า “จักรวาล” ในที่นี้ผู้เขียนใช้ในความหมายที่หมายถึง ปริณทลทางกาลเทศะ (time-space) ที่รวมเอาวัฒนธรรมทางวัตถุ (material culture) ได้แก่ สิ่งสร้างทางกายภาพต่างๆ, ตัวละคร และวัฒนธรรมที่ไม่ใช่วัตถุ (non – material culture) ได้แก่ โลกทัศน์และชีวทัศน์, ความคิด, เหตุผล แรงจูงใจของตัวละครทั้งหมดในเรื่อง



“ตอนภาพมอนตาจ” (montage sequence)⁸ ระหว่างที่เกิดเหตุการณ์สรีรียุปราคา ที่หว่าก ซึ่งประกอบไปด้วยภาพ (shot) ที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนาหลายภาพด้วยกัน ไม่ว่าจะเป็นภาพพระอุโบสถ, ภาพพระพุทธรูปประธานในพระอุโบสถ, ภาพพระภิกษุติระขัง, ภาพพระสงฆ์สวดมนต์ประกอบพิธีกรรมอยู่ในพระอุโบสถ ไม่เพียงเท่านั้น เราจะเห็นได้ว่าภาพยนตร์ใช้เวลาในการจับภาพที่พระภิกษุอยู่นาน ทั้งการจับภาพให้เห็นจำนวนพระที่ร่วมพิธี และใช้เทคนิคภาพที่จับภาพระยะใกล้ (close up shot) ใบหน้าของพระในเวลาที่กำลังสวดบริกรรม เป็นต้น การให้ความสำคัญแก่พระภิกษุเป็นพิเศษยังปรากฏชัดในส่วนเนื้อหาของภาพยนตร์ ดังจะเห็นว่าผู้ขายโดยเฉพาะอย่างยิ่งพระภิกษุมีจำนวนมากและเป็นตัวละครมีบทบาทนำที่สำคัญมากกับเรื่องถึง 2 รูป คือ สมเด็จโตและสมภารฯ ในขณะที่ตลอดเรื่องราวทั้งหมดตั้งแต่ต้นจนจบ เราจะพบว่ามากเป็นเพียงตัวละครผู้หญิงคนเดียวที่มีบทบาทนำที่สำคัญในเรื่อง

บทบาทของพระภิกษุใน *นางนก* เป็นส่วนประกอบสำคัญอย่างยิ่งของเรื่อง เริ่มต้นแต่สมภารฯ ที่เป็นหน้าที่เป็นที่ปรึกษาและช่วยแก้ปัญหาให้แก่ชาวบ้าน รวมถึงตัวนางเองที่เมื่อเกิดฝันร้ายถึงมากก็เดินทางไปปรึกษาสมภารฯ และขอร้องให้ท่านช่วยสะเดาะเคราะห์ให้ นำสังเกตว่าสมภารฯ รับปากว่าจะช่วยนางด้วยการทำพิธีกรรม คือให้นางเตรียมเครื่องสังฆทานมาถวาย แล้วท่านจะสวดแผ่เมตตาอุทิศส่วนกุศลให้เจ้ากรรมนายเวร นอกจากนั้นยังให้เครื่องรางของขลังคือตะกรุด “พิสมร” แก่นางอีกด้วย นอกจากนั้นท่านยังเป็นผู้ที่บอกความจริงแก่มากกว่านางตายไปแล้ว พร้อมทั้งบอกวิธีการพิสูจน์ความจริงดังกล่าว

⁸ “ตอนภาพมอนตาจ” (montage sequence) คือ ภาพ (shot) ที่ร้อยต่อกันเป็นชุด มักใช้เพื่อช่วยเล่าเรื่องในหนังโดยจะทำให้ผู้ชมเข้าใจเหตุการณ์หรือเรื่องราวของตัวละครภายในเวลาอันรวดเร็ว (เมื่อเทียบกับเวลาจริงในหนัง) (Pramaggiore and Wallis, 2008, p. 435) บางครั้งมีไสตันตรีหรือเพลงประกอบที่มีความหมายสอดคล้องกับเรื่องที่ต้องการจะเล่าเข้าไปด้วย ทั้งนี้คำว่า “ตอนภาพมอนตาจ” เป็นศัพท์บัญญัติของสำนักงานราชบัณฑิตยสภา



ด้วย ที่สำคัญที่สุด ท่านสมภารฯ คือผู้ที่วินิจฉัยชี้ขาดว่าเมื่อนากตายไปเป็นผีแล้ว ย่อมไม่อาจอยู่ร่วมกับคนได้ ดังที่ท่านกล่าวว่า “ผีก็อยู่ส่วนผี อย่ามาข้องแวะกับคนเลย” ในขณะที่พระภิกษุที่มีบทบาทนาในเรื่องอีกรูปคือสมเด็จพระโต ยังมีบทบาทที่สำคัญมากขึ้นไปอีก กล่าวคือ ท่านเป็นผู้ที่รักษาชีวิตของมากไว้ได้ และยังชักชวนให้มากบวชเป็นพระในบวรพุทธศาสนาแต่มากกลับปฏิเสธ ทั้งยังเป็นผู้ที่ปราบผีนางนาคได้สำเร็จ ในขณะที่หมอผีที่เป็นฆราวาสล้มเหลว สิ่งที่น่าสังเกตก็คือ บทบาทการรักษาชีวิตและปราบผีนางนาคนั้น สมเด็จพระโตกระทำโดยการทำพิธีกรรมเช่นเดียวกันกับกรรมของเจ้าอาวาส จึงกล่าวโดยสรุปได้ว่า บทบาทของพระภิกษุใน *นางนาค* ที่ถูกขับเน้นให้เห็นว่ามีความสำคัญอย่างยิ่งนี้ มีอย่างน้อย 3 ประการ ได้แก่ 1) เป็นกัลยาณมิตร กล่าวคือ เป็นผู้ให้คำแนะนำ ให้ความช่วยเหลือ บอกความจริง และบอกความดีให้แก่คฤหัสถ์ ดังจะเห็นได้ว่าเมื่อมีปัญหาทั้งเชิงปัจเจกและเชิงสังคม ชาวบ้านจะต้องมาพึ่งพาและทำตามพระทั้งสิ้น นั่นทำให้พระกลายเป็นศูนย์กลางของชุมชนไปด้วย 2) เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมต่างๆ ทั้งนี้ นอกจากพิธีกรรมที่กล่าวมาแล้ว ยังมีพิธีปลุกเสกพระพิมพ์ของสมเด็จพระโต รวมทั้งพิธีกรรมของพระสงฆ์ตอนต้นเรื่องในเหตุสุริยุปราคาและพิธีกรรมที่พระช่วยมากจากการไล่ล่าของผีนางนาคในช่วงที่มากรู้ความจริงว่านาคเป็นผีอีกด้วย 3) เป็นผู้ทรงอำนาจสิทธิ์ทาง จริยศาสตร์ (moral authority) กล่าวคือเป็นผู้วินิจฉัยตัดสินว่าการดำเนินชีวิตหรือการกระทำใดที่ดี-ชั่ว, ถูก-ผิด หรือควร-ไม่ควร และมีอำนาจอันชอบธรรมทางศีลธรรมที่จะกระทำการหรือไม่กระทำการใดๆ

บทบาทหน้าที่ของพระภิกษุทั้ง 3 ประการนี้ ยังถูกย้ำให้เห็นความสำคัญด้วยผลร้ายจากการปฏิเสธบทบาทหน้าที่ดังกล่าวอีกด้วย กล่าวคือ ปัญหาที่เกิดขึ้นทั้งหมดในภาพยนตร์เรื่องนี้ล้วนเกิดจากการไม่เชื่อฟัง/ ทำตามพระภิกษุนั่นเอง การไม่เชื่อฟังเกิดขึ้นกับตัวละครคฤหัสถ์ที่มีบทบาทหน้าที่ทั้ง 2 คนคือ มากและนาค สำหรับมาก มีชัดเจนอยู่ 2 ครั้ง ครั้งแรกคือตอนที่มากปฏิเสธที่จะบวชเป็นพระภิกษุตามคำขอของสมเด็จพระโต ผู้ที่คาดเดาได้ว่าล่วงรู้ถึงอนาคตของมากล่วงหน้าแล้วว่า หากไม่บวช มากจะต้องเผชิญกับชะตากรรมเช่นไร ซึ่งอาจกล่าวได้ว่าหากมาก



บวชตามคำขอของท่าน เรื่องราวทั้งหมดก็คงไม่เกิดขึ้น ครั้งที่ 2 มากไม่เชื่อสมภารฯ ที่อุตส่าห์เดินทางมาบอกมากถึงที่บ้านว่านานนั้นเสียชีวิตไปแล้ว ส่วนในกรณีนาน นั้น ปัญหาที่เกิดขึ้นเนื่องจากนานไม่เชื่อและไม่ยอมทำตามคำวินิจฉัยของเจ้าอาวาส ที่ว่า “ฝึกกับคนอยู่ร่วมกันไม่ได้” นอกจากนั้นยังไม่เชื่อคำตักเตือนของสมภารฯ ที่ไม่ให้ ทำร้ายหมอดีทั้งนี้เราจะเห็นได้อีกด้วยว่าปัญหาทั้งหมดคลี่คลายและสิ้นสุดลงเมื่อ นานและนานกลับมาเชื่อฟัง/ทำตามที่พระบอก กล่าวคือ ความสงบสุขของชุมชน บางพระโขงกลับมาเมื่อนายยอมเชื่อฟังสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ส่วนมากรู้ความจริงว่านานเสียชีวิตไปแล้วได้ก็เพราะทำตามสมภารฯ บอกให้ระลึกถึงพุทธคุณแล้วก้มมองลอดหว่างขา และท้ายที่สุดก็คือมากได้มาอุปสมบทเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนา ตาม คำแนะนำของสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวซึ่งเป็นการทำให้ปัญหาทุกอย่าง “จบบริบูรณ์” ได้ในที่สุด

จากที่กล่าวมาข้างต้น คงพอทำให้เห็นได้ว่า การประกอบสร้างจักรวาล พุทธศาสนาแบบไทย ใน *นางนาก* มีส่วนสำคัญอยู่ที่การเชิดชูบทบาทความสำคัญของพระสงฆ์ แต่การประกอบสร้างดังกล่าวจะสมบูรณ์ไปไม่ได้หากขาด “คู่ตรงข้าม” ที่อยู่สุดอีกข้างหนึ่ง กล่าวอีกแบบก็คือ จำเป็นจะต้องมี “คนอื่น” ที่เป็นการขบขัน ด้านกลับให้เห็นความสำคัญของพระซึ่งเป็นสถาบันสูงสุดในพุทธศาสนาแบบไทย ผู้เขียนเห็นว่าฉากที่สำคัญที่แสดงให้เห็นถึงกระบวนการสร้างความเป็นอื่นของ พุทธศาสนาแบบไทย ก็คือฉากที่ใช้เทคนิคทางภาพยนตร์ที่เรียกว่า “การตัดต่อแบบ คู่ขนาน” (parallel editing) ภาพในช่วงนี้จะตัดสลับเหตุการณ์เทียบเคียงกันไปมา กล่าวคือเป็นการนำเหตุการณ์ตอนที่นากกำลังจะคลอดลูกด้วยความเจ็บปวดทรมาน อย่างแสนสาหัส มีตัวละครประกอบผู้หญิงอีก 2 คน คือ “ยายเอิบ” หมอตำแยชรา กับผู้ช่วยเป็นผู้คอยดูแล (ภาพ ที่ 1) มาตัดต่อสลับกับเหตุการณ์ที่สมเด็จพระเจ้าอยู่หัว รักษาอาการ ซึ่งบาดเจ็บหนักแทบเอาชีวิตไม่รอดมาจากสงคราม (ภาพที่ 2) ในภาพ ทั้ง 2 เหตุการณ์ในฉากคู่ขนานดังกล่าว จะเห็นได้ว่ามีการใช้เทคนิคทางภาพยนตร์ เช่น ใช้มุมกล้องแบบเดียวกันคือมุมสูง ทำให้ทั้ง 2 ฉากมีความคล้ายคลึงใกล้เคียงกัน แต่สิ่งที่ทำให้ 2 ฉากต่างกันโดยสิ้นเชิงก็คือ พฤติกรรมของตัวละครที่เป็นผู้ทำการ กล่าวคือ ในขณะที่สมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทำพิธีกรรมรักษามากด้วยการสวดบริกรรมคาถา



อย่างสงบเยือกเย็น หมอตำแยหญิงชรากลับโวยวายบริภาษคำทอคนที่มาช่วย อยู่ตลอดเวลา จนในที่สุดฉกฉวยกล่าวลงเอยด้วยการบอกแก่เราว่านาคเสียชีวิต ระหว่างการคลอดลูกหรือที่เรียกกันว่า “ตายทั้งกลม” ในขณะที่มารอดชีวิต จึงกล่าวได้ว่าสมเด็จโตรักษาชีวิตของนาคไว้ได้ ส่วนยายเฝ้ารักษาชีวิตของนาคและลูกไว้ไม่ได้ เมื่อรวมความกับการที่ยายเฝ้าลักเอาแหวนของนาคไปเมื่อนาคเสียชีวิตแล้ว อันเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงนางทำผิดเบญจศีลข้อที่ 2 ซึ่งตรงกันข้ามกับ พระภิกษุผู้ทรงศีลและทรงธรรมอย่างสมเด็จโต คงไม่ผิดนักที่จะสรุปว่าเหตุการณ์ทั้งหมดในฉากนี้เป็นการสร้างข้อขัดแย้งระหว่างพระกับผู้หญิง



ภาพที่ 1 ภาพเหตุการณ์ที่นากำลังจะคลอดลูกด้วยความเจ็บปวดทรมานอย่างแสนสาหัส



ภาพที่ 2 ภาพเหตุการณ์ที่สมเด็จโตกำลังรักษามาก ซึ่งบาดเจ็บหนักแทบเอาชีวิตไม่รอดมาจากสงคราม

ยิ่งไปกว่านั้น ผู้เขียนเห็นว่าฉากนี้ยังเป็นฉากสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงจุดเริ่มต้นของการกลายเป็น “คนอื่น” ของนาอีกด้วย นั่นคือ นาซึ่งได้กล่าวไปแล้วว่าเป็นผู้หญิงที่ถือว่าอยู่ในฝ่าย “ส่วนน้อย” ในจักรวาลของเรื่องเล่านี้ถูกทำให้เป็นอื่นด้วยความตาย เนื่องจากความตายทำให้นาสิ้นสุดความเป็นมนุษย์หรือสิ้นสุดการเป็นอยู่ในภพภูมิของมนุษย์ (มนุษยสภภูมิ) กลายเป็น “อมมนุษย์” ที่อยู่ในภพภูมิอื่นหรือเรียกง่าย ๆ ว่ากลายเป็น “ผี” นาจึงต้องเป็นคนอื่นไปโดยปริยาย ดังที่ชุมชนมีความเชื่อร่วมกันว่า “คนกับผีอยู่ร่วมกันไม่ได้” ตามที่สมภารฯ ได้กล่าวไว้ นั่นเอง ความเป็นอื่นของนาในฐานะผีผู้หญิงจึงเป็นอีกจุดหนึ่งที่เพิ่มความเป็นชั่วตรงข้ามระหว่างพระกับผู้หญิงขึ้นด้วยเช่นกัน เนื่องจากพระก็คือผู้ชายที่ “เกิด” ผ่านการบวช ในขณะที่นาคือผู้หญิงที่ตาย ไม่เพียงเท่านั้น ความตายของนาก็ยังเป็นการ “ทบทวี” (double) ความเป็นอื่นให้แก่ผู้หญิงอีกด้วย เนื่องจากความตายพรากเธอไปจากหน้าที่ของผู้หญิงที่สังคมคาดหวัง นั่นคือหน้าที่ของเมียและแม่ ความตายทำให้เธอไม่อาจทำหน้าที่ของเมียซึ่งสำหรับนาก็คือการปรนนิบัติรับใช้ผัว



ทำงานบ้านต่างๆ ไม่ให้ขาดตกบกพร่อง ส่วนหน้าที่แม่นั้น ในความเป็นจริงนากยัง
ไม่สามารถทำได้ด้วยซ้ำไป เพราะว่าเธอตายทั้งกลมคือลูกยังคลอดออกมาไม่สำเร็จ
ดังนั้น ความตายสำหรับนากจึงเป็นสิ่งที่ลดทอนคุณค่าของเธอลงโดยสิ้นเชิง นั่นคือ
ทำให้หน้าที่สำหรับผู้หญิงหมดสิ้นไป

เมื่อเป็นเช่นนี้ เราจึงพบว่าการที่นากพยายามใช้ชีวิตหลังความตาย
เพื่อยู่กับแม่นั้น ก็เพราะว่าเธอต้องการจะทำหน้าที่เมียและแม่ต่อไปให้ได้
นั่นเอง ดังที่เธอ “สร้าง” “แต่ง” ลูกชายซึ่งในความจริงแล้วยังไม่ได้เกิดขึ้นมา และ
คอยดูแลปรนนิบัติมากเมื่อมากกลับมาที่บ้าน นำสังเกตว่าการทำหน้าที่ของนาก
ดังกล่าวนี้ ในอีกด้านหนึ่งกลับทำให้ผีนางนากมีความ “เสียน” น่ากลัวสำหรับ
ชาวบ้านมากขึ้น เช่น การที่เธอเห่กล่อมลูก หรือการที่เธอตำข้าวให้ผัว เสี่ยงจาก
กิจกรรมเหล่านี้ทำให้ชาวบ้านหวาดกลัวไม่กล้าออกบ้านในเวลากลางคืน นอกจากนี้
นั้นหน้าที่เมียและแม่ยังเป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้เธอทำผิดกฎศุลกกรรมบลคือ
การฆ่าผู้อื่น (ซึ่งตรงกับเบญจศีลข้อแรก) เช่น “ทิดอ่ำ” เพราะเธอเห็นว่าการที่ทิดอ่ำ
พยายามบอกความจริงแก่แม่นั้นจะเป็นการ “พรากลูกพรากผัว” ไปจากเธอ ซึ่ง
กล่าวอีกอย่างก็คือ จะทำให้เธอไม่สามารถทำหน้าที่ของเมียและแม่ได้นั่นเอง
วลี “พรากลูกพรากผัว” นี้ยังสื่อนัยยะที่สำคัญด้วยว่าการที่ผัวและลูกของเธอเป็น
สิ่งที่เธอรักและหวงแหน ไม่อยากให้ใครมาพรากไปจากเธอได้นั้นแสดงให้เห็นว่า
นากเป็นผู้ที่ยึดติดถือมั่นอย่างเหนียวแน่นในคนรัก หากกล่าวด้วยภาษาของ
พุทธศาสนาก็ือนากยังเต็มไปด้วยกิเลสที่เรียกว่า “อุปาทาน” หรือความยึดมั่น
ถือมั่นซึ่งตรงกันข้ามกับสิ่งที่พุทธศาสนาสอนคือ การปล่อยวาง ดังที่สมเด็จพระโสภา
กับมากตอนที่ทะเลาะกลับบางพระโขนงว่า “การใดอะไรที่เกิดขึ้นขอให้ยอมตั้งสติ
ให้มั่น ทุกสิ่งเป็นไปตามกรรม อย่ายึดมั่นถือมั่นจะเป็นทุกข์หนา” สรุปแล้วการ
กระทำของนากจึงผิดต่อคำสอนของพุทธศาสนาใน 2 ระดับ กล่าวคือ 1) ระดับ
สังขธรรม คือ การกระทำของนากเป็นการฝืนหลักอนิจจัง คือ ความไม่เที่ยง
ความเปลี่ยนแปลงไม่อาจคงอยู่เหมือนเดิมตลอดเวลา รวมทั้งฝืนกฎแห่งกรรม
ไม่ยอมรับวิบากกรรม (ผลของกรรม) ตามที่เป็นจริง และ 2) ระดับจริยธรรม



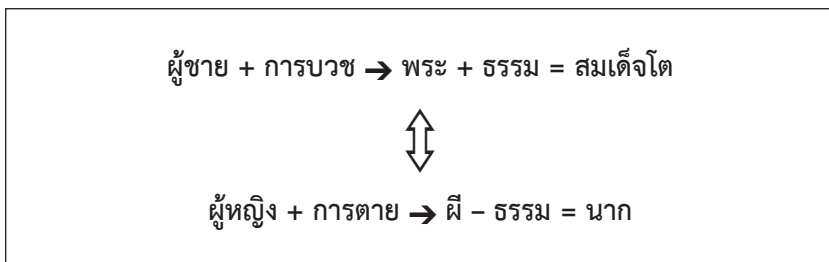
คือผิดกุศลกรรมบถ คือ ขำผู้อื่น พุดเท็จ (โกหกมากกว่าเหตุที่ชาวบ้านจงเกลียด
จงชังนาก ก็เพราะว่าชาวบ้านหว่านนามมีขึ้นในตอนที่มาไปรบและลูกของนากก็เป็น
ลูกชู้) และคิดร้ายต่อผู้อื่น ทั้งนี้เมื่อรวมความจากเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นต่อไปในเรื่อง
ก็ยิ่งจะเห็นว่าชั่วตรงข้ามระหว่างพระกับผีนางนากยิ่งถูกทำให้ยียดห่างออกไปจาก
กันไปเรื่อยๆ ด้วยเหตุที่ว่าผีนางนากยิ่งทำผิดศีล ผิดธรรมมากขึ้นๆ กล่าวได้ว่า
ยิ่งชั่วตรงข้ามทั้ง 2 นี้ห่างกันมากขึ้นเท่าไร ความเป็นอื่นของนากยิ่งมากขึ้นเท่านั้น

ประเด็นต่อเนื่องที่น่าสนใจก็คือ ยิ่งความเป็นอื่นของนากมากขึ้นเท่าไร
นากก็ยิ่งใช้ความรุนแรงและก็ยังถูกใช้ความรุนแรงโต้ตอบมากขึ้นด้วยเช่นกัน เช่น
ตอนชาวบ้านยกพวกมาเผาทำลายบ้านของนากก็เพราะเห็นว่า นาก “เป็นผีไม่อยู่
ส่วนผี อดอุตริมาสมสู่กับคน” นากก็ใช้อิทธิฤทธิ์โต้ตอบอย่างรุนแรงจนชาวบ้าน
บาดเจ็บล้มตายไปหลายคน หลังจากนั้นนากก็บุกไปทำลายพิธีกรรมของพระที่ให้
ความช่วยเหลือมากในพระอุโบสถ ในตอนนี้แม้ไม่มีใครเสียชีวิต แต่ท่านสมภารฯ
ก็บอกว่าการที่นากทำให้พระเถรหวาดกลัวและตกใจนั้นถือว่าเป็นบาป ต่อมา
นากยังได้ขำหมอมือที่จะมาปราบเธอ โดยใช้วิธีเข้าสิงร่างของหมอมือและใช้ก้อนหิน
ทุบไปที่หน้าผาก ซึ่งในขณะที่กำลังกระทำดังกล่าวนั้นนากก็หัวเราะอย่างสะใจ
ไปด้วยท่ามกลางสายตาประจักษ์พยานคือพระและชาวบ้านมากมาย ฉากนี้ดูจะ
เป็นการขบขันให้เห็นว่านากอยู่ในภาวะที่ไร้ซึ่งจิตสำนึกผิดชอบชั่วดีใดๆ โดยสิ้นเชิง
อาจกล่าวได้ว่าช่วงเวลานี้เองที่ความเป็นอื่นของนากถึงจุดสูงสุด เป็นจุดสุดท้ายที่
ไม่อาจยอมรับได้อีกต่อไป กล่าวอีกอย่างก็คือนากกลายเป็นคนอื่นในมุมมองของ
พุทธศาสนาไปแล้วโดยสมบูรณ์ ด้วยเหตุนี้เองจึงมีความชอบธรรมที่นากจะต้องถูก
จัดการขั้นเด็ดขาด จนในที่สุดผู้ที่มา “ปราบ” นากก็คือผู้ที่ให้ชีวิตแก่มาอีกครึ่ง
หนึ่ง ได้แก่ สมเด็จโตนั่นเอง

การเผชิญหน้ากันระหว่างสมเด็จโตกับนากเป็นฉากที่น่าสนใจอย่างยิ่ง
เนื่องจากการเผชิญหน้าของสมเด็จโตผู้เป็นสัญลักษณ์ของพระสงฆ์ซึ่งถือว่า
มีสถานะสูงสุดของชีวิตในจักรวาลของพุทธศาสนา เพราะเป็นผู้ครองชีวิตอัน
ประเสริฐที่มุ่งสู่เป้าหมายสูงสุดในพุทธศาสนา อันได้แก่ นิพพาน ทั้งยังมีคุณสมบัติ



ของพระที่ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบอย่างครบถ้วน กับนาคซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของผู้หญิงที่ตายจากคุณค่าทางโลกคือไม่สามารถทำหน้าที่เมียและแม่ ทั้งยังมีชีวิตที่จมอยู่กับกิเลสตัณหาอุปาทาน อันได้แก่ ความยึดติดถือมั่น ความโกรธแค้น และยังทำผิดศีลผิดธรรมอย่างร้ายแรง กล่าวโดยสรุปก็คือ นี่คือการเผชิญหน้าของ 2 ขั้วตรงข้ามที่อยู่ห่างไกลจากกันมากที่สุดเท่าที่สามารถจะเป็นไปได้ในจักรวาลของพุทธศาสนา ทั้งสามารถนำกระบวนการสร้างความเป็นอื่นจากขั้วตรงข้ามทั้ง 2 มาสรุปเป็นภาพที่ 3 ดังนี้



ภาพที่ 3 กระบวนการสร้างความเป็นอื่นจากการสร้างคู่ตรงข้ามระหว่าง “สมเด็จโต” กับ “นาค”

3. 15 คำ เดือน 11 (จิระ มะลิกุล, 2545)

ภาพยนตร์เรื่องต่อไปคือเรื่อง 15 คำ เดือน 11 ซึ่งเป็นภาพยนตร์ที่กล่าวถึงปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “บั้งไฟพญานาค” ซึ่งเกิดขึ้นที่แม่น้ำโขงในแถบภาคตะวันออกเฉียงเหนือหรือภาคอีสานของประเทศไทย ซึ่งในภาพยนตร์เรื่องนี้คืออำเภอโพธิ์ชัย จังหวัดหนองคาย ภาพยนตร์เรื่องนี้กล่าวถึง “หลวงพ่อโล่” (ต่อไปจะเรียกโดยย่อว่า “หลวงพ่อ”) ซึ่งมีความเชื่อเรื่องพญานาคกับ “คาน” ซึ่งเป็นลูกศิษย์ที่หลวงพ่อเลี้ยงดูมาตั้งแต่เด็ก หลวงพ่อเป็นผู้สร้างปรากฏการณ์บั้งไฟพญานาคขึ้น โดยอ้างว่าเป็นพิธีบวงสรวงบั้งไฟพญานาคเพื่อเป็นพุทธบูชา ทั้งนี้ศรัทธาอันแรงกล้าของหลวงพ่อก็คงเกิดจากการที่ท่านเคยพบกับบุรุษลึกลับคนหนึ่งซึ่งหายตัวลงแม่น้ำโขงพร้อมกับทั้งวัตถุลึกลับเป็นรูปทรงกลมเอาไว้ริมฝั่ง ต่อมา



หลวงพ่อก็นำวัตถุดังกล่าวนี้มาศึกษาจนพบว่าสิ่งนั้นคือ “ไขพญานาค” ซึ่งทำให้เกิดบั้งไฟพญานาคขึ้นได้ จากนั้นท่านก็เป็นผู้ประดิษฐ์สร้างทำไขพญานาคขึ้นมา และให้ลูกศิษย์นำโดยคานและเพื่อนๆ ดำลงไปวางฝังไว้ที่กันแม่น้ำโขงก่อนช่วงวันออกพรรษาเพื่อทำให้เกิดบั้งไฟพญานาคในวันออกพรรษา จนกระทั่งเมื่อปีก่อนมีลูกศิษย์คนหนึ่งเสียชีวิตระหว่างที่นำไขพญานาคลงไปฝัง ในปีนี้หลังจากที่คานกลับมาจากการเรียนหนังสือที่กรุงเทพฯ เขาก็เริ่มตั้งคำถามกับการที่หลวงพ่เป็นผู้ทำให้เกิดบั้งไฟพญานาค คานเริ่มรู้สึกว่สิ่งที่หลวงพ่กำลังทำนำมาซึ่งความสูญเสียมีผลเสียมากกว่าที่จะให้ประโยชน์

สำหรับประเด็นพุทธศาสนากับความเป็นอื่นในภาพยนตร์เรื่อง *15 ค่ำเดือน 11* นั้น ในภาพยนตร์จะมีการใช้เทคนิคทางภาพยนตร์ต่างๆ เพื่อเป็นการแสดงให้เห็นถึงคู่ตรงข้ามซึ่งเป็นคู่ขัดแย้งหรือมีความแตกต่างกัน ได้แก่ การใช้ภาพที่เรียกว่า “Establishing shot”⁹ (นาที่ 7.04-7.11, ต่อไปจะเรียกว่า ภาพ “ES”) ซึ่งเป็นภาพที่ด้านซ้ายมือของผู้ชมภาพยนตร์จะมองเห็นบั้งไฟพญานาคขึ้นมาจากแม่น้ำโขง ในขณะที่ด้านขวามือของผู้ชมภาพยนตร์เป็นงานมหรสพที่เต็มไปด้วยแสงสีเสียงจากไฟฟ้า (ภาพที่ 3) ซึ่งจากภาพดังกล่าวนี้ หากเราลากเส้นสมมุติแบ่งครึ่งของภาพออกจากกันเป็น 2 ด้าน ก็จะเห็นว่า 2 ด้านนี้มีความแตกต่างกันอย่างเห็นได้ชัด ทั้งนี้ผู้เขียนเห็นว่า *15 ค่ำเดือน 11* ได้ใช้ภาพ ES เป็นเสมือนกรอบที่กำหนดคู่ตรงข้ามไปตลอดเรื่อง นอกจากนั้น ยังมีการใช้เทคนิคทางภาพยนตร์

⁹ Establishing shot คือภาพเปิดฉาก มักเป็นภาพที่แนะนำสถานที่หรือสถานการณ์โดยรวมของเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในซีน (scene) นั้นๆ ในกรณีที่เป็นซีนสนทนา มักเป็นภาพที่ครอบคลุมตัวละคร วัตถุ และสถานที่เพื่อแสดงลักษณะทางภูมิศาสตร์ (geological orientation) เพื่อให้เห็นถึงความสัมพันธ์ทางกายภาพขององค์ประกอบในฉากแก่ผู้ชม ซึ่งในกรณีนี้บางทีก็เรียก Master shot อนึ่ง ในสไตลการตัดต่อสมัยใหม่เช่นปัจจุบัน บางทีก็ไม่จำเป็นต้องเปิดซีนด้วย Establishing Shot เสมอไป อาจนำไปไว้ในกลางซีน หรือท้ายซีน ก็ย่อมได้ ขึ้นอยู่กับความเหมาะสมแก่การเล่าเรื่องหรืออารมณ์ของซีนนั้นๆ ในกรณีนี้บางทีจึงเรียกว่า Re-Establishing shot



คือ “ตอนภาพมอนตาจ” เช่นเดียวกับเรื่อง *นางนาก* ในช่วงเริ่มต้นเรื่อง เพื่อช่วยสร้างภาพของคู่ตรงข้ามด้วยเช่นเดียวกัน ภาพเหล่านี้มีทั้งที่เป็นภาพของคู่ตรงข้ามจริงๆ เช่น ภาพของเด็กกับคนชรา ภาพของการละเล่นท้องถิ่นกับดนตรีสมัยใหม่ และเป็นภาพเชิงสัญลักษณ์ (symbol) ที่สามารถตีความเป็นคู่ตรงข้ามได้ เช่น ภาพฝรั่งกำลังกินแมลงทอด ซึ่งอาจตีความได้ว่าฝรั่งเป็นสัญลักษณ์ของ “ความเป็นต่างชาติ” ส่วนแมลงทอดเป็นสัญลักษณ์ของ “ความเป็นท้องถิ่น” หรือภาพคนชรานั่งม้าหมุน ซึ่งอาจตีความได้ว่าคนชราเป็นสัญลักษณ์ของ “ความเก่า/แก่” ส่วนม้าหมุนเป็นสัญลักษณ์ของ “ความใหม่/ความทันสมัย”



ภาพที่ 4 ภาพ “Establishing shot” ซึ่งแสดงให้เห็นบั้งไฟพญานาคขึ้นมาจากแม่น้ำโขงในด้านซ้ายมือของผู้ชม ในขณะที่อีกด้านขวามือของผู้ชมเป็นงานมหรสพที่เต็มไปด้วยแสงสีเสียงจากไฟฟ้า



เรื่องราวของ 15 คำเดือน 11 ดำเนินต่อไปในลักษณะที่เป็นคู่ขนานระหว่างคู่ตรงข้ามสองขั้ว กล่าวคือ ขั้วแรกเป็นโลกของความเป็นท้องถิ่น ซึ่งประกอบด้วยพุทธศาสนา ความเชื่อท้องถิ่นโดยเฉพาะความเชื่อเรื่องพญานาค คติพื้นบ้านต่างๆ ซึ่งอาจเรียกรวมๆ ว่าฝ่าย “ท้องถิ่นนิยม” (localism)¹⁰ โดยมีตัวละครสำคัญที่เป็นตัวแทนของฝ่ายนี้ได้แก่ หลวงพ่อ, “ครูใหญ่”, “ป้าออง” ส่วนอีกขั้วหนึ่งเป็นโลกสมัยใหม่ซึ่งเป็นโลกสากล ประกอบด้วย วิทยาศาสตร์และเทคโนโลยี ซึ่งอาจเรียกรวมๆ ว่าฝ่าย “โลกาภิวัตน์” (globalization)¹¹ ตัวละครสำคัญที่เป็นตัวแทนของฝ่ายนี้ นอกจากคานแล้ว ได้แก่ นายแพทย์นรติ ลิมอติบูลย์¹² รองผู้อำนวยการโรงพยาบาลหนองคาย (ต่อไปจะเรียกว่า “หมอนรติ”) “ครูอลิศ” แฟนของหมอนรติ รศ.ดร.สุรพล ศักติกุลจากภาควิชาเทคโนโลยี มหาวิทยาลัยขอนแก่น

¹⁰ ท้องถิ่นนิยมเป็นกระแสที่รวมเอาทั้งแนวคิด อุดมการณ์ และปรากฏการณ์ทางสังคมที่ชี้ให้เห็นคุณค่า ศักยภาพและพลังของท้องถิ่นว่ามีอยู่อย่างเพียงพอเพื่อต่อสู้ยืนหยัดเป็นตัวของตัวเองในกระแสโลกาภิวัตน์ที่ครอบงำทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคมและวัฒนธรรม ทั้งโดยรัฐจากส่วนกลางและโดยประเทศมหาอำนาจผ่านทางบริษัทข้ามชาติ ระบบทุนนิยมและบริโภคนิยมที่เข้าไปถึงทุกชุมชนโดยไม่มีข้อยกเว้น

¹¹ โลกาภิวัตน์เป็นคำที่ใช้เพื่อบอกถึงการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นอย่างรวดเร็ววันนี้ที่เชื่อมโยงโลกที่กว้างใหญ่ให้กลายเป็นโลกใบเล็ก (global village) ที่ทุกอย่างถึงกันและสัมพันธ์กันทั้งการผลิต การบริโภค การสื่อสารและเทคโนโลยี ก่อให้เกิดผลต่อสถานะทางเศรษฐกิจและสังคมวัฒนธรรม

¹² เราอาจกล่าวได้ว่า ชื่อของหลวงพ่อก็คือ “โล่” เป็นสัญลักษณ์ของการปกป้องพุทธศาสนา เพราะคำว่า “โล่” มีความหมายโดยปริยายหมายถึงการเอาคนหรือสิ่งอื่นต่างโล่เพื่อกันความเสียหายแก่ตัว ในขณะที่นามสกุลของหมอนรติ คือ “ลิมอติบูลย์” นั้นน่าจะมาจากแซ่ลิม ความหมายของคำว่า “ลิม” คือ ตอกลงไปบนสิ่งใดสิ่งหนึ่ง เช่น ท่อนไม้เพื่อให้แตกแยกออกจากกัน ส่วนความหมายของคำว่า “คาน” คือ “ถ่วงน้ำหนักกัน คานกัน ยังตกลงกันไม่ได้” จึงอาจเป็นสัญลักษณ์ของการคัดค้าน หรือการถ่วงดุล นั่นเอง



(ต่อไปจะเรียกว่า “ดร.สุรพล”) “เฮียเจ็ง” เจ้าของโรงงานในพื้นที่ ทั้งนี้ ภาพยนตร์เรื่องนี้ใช้การจัดองค์ประกอบภาพเพื่อแบ่งช่วงตรงข้ามระหว่างฝ่ายท้องถิ่นนิยมกับฝ่ายโลกาภิวัตน์โดยใช้ภาพ ES เป็นกรอบอ้างอิงอย่างสม่ำเสมอ กล่าวคือเมื่อมีตัวละครทั้ง 2 ฝ่ายปรากฏอยู่ในฉากเดียวกัน ฝ่ายแรกจะอยู่ทางซ้ายของภาพ ซึ่งเป็นด้านเดียวกับบั้งไฟพญานาคในภาพ ES ในขณะที่ฝ่ายหลังจะอยู่ทางขวาของภาพซึ่งเป็นด้านเดียวกับงานนมหรสพในภาพ ES เสมอ ไม่ว่าจะเป็นหลวงพ่อกับคาน (ภาพที่ 5) หลวงพ่อกับหมอนรติ (ภาพที่ 6) หรือครูใหญ่กับครูลิส (ภาพที่ 7)



ภาพที่ 5 หลวงพ่อโล่ กับ คาน



ภาพที่ 6 หลวงพ่อโล่ กับ หมอนรติ



ภาพที่ 7 ครูใหญ่ กับ ครูอลิศ

หมอนรติมีความเชื่อว่าบังไฟพญานาคเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นโดยธรรมชาติ โดยวิธีการที่ใช้พิสูจน์ก็คือการทำวิจัยจากการเก็บข้อมูลทางวิทยาศาสตร์ โดยการใช้อุปกรณ์เครื่องมือหรือเทคโนโลยีนั่นเอง ความเชื่อของหมอนรติซึ่งเป็นการเชื่อแบบแน่นในวิทยาศาสตร์ ถึงกับกล่าวว่าความเป็นหมอนจะมีไม่ได้ถ้าไม่มี



วิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตาม การวิจัยของหมอนรติเป็นการสั่นสะเทือนความเชื่อของท้องถิ่น ในฉากที่หมอนรตินำเสนอผลงานวิจัยของตนเองนั้น เมื่อการนำเสนอสิ้นสุดลง มีผู้ยกมือถามหมอนรติว่าหมอยังนับถือพุทธศาสนายู่หรือไม่ ทั้งนี้หมอนรติไม่ได้ตอบคำถามดังกล่าวแต่อย่างใด อีกบุคคลหนึ่งที่เป็นตัวแทนของแนวคิดวิทยาศาสตร์ ก็คือดร.สุรพล ซึ่งทำการทดลองทางวิทยาศาสตร์เพื่อพิสูจน์สมมติฐานของตนเองว่าบั้งไฟพญานาคเป็นปรากฏการณ์ที่มีคนสร้างขึ้น เราจะเห็นได้ว่าแม้ว่าความคิดของหมอนรติและดร.สุรพล มีความแตกต่างกัน แต่ทั้งสองคนล้วนใช้วิธีการทางวิทยาศาสตร์เพื่อพิสูจน์สมมติฐานของตนเอง

เราอาจจะตั้งข้อสังเกตได้ว่า การกลับมาของคานาก็คือการได้ไปรับการศึกษาจากโลกสมัยใหม่ ความรู้ที่คานาได้นั้นเป็นความรู้ที่เข้ากันไม่ได้กับความเชื่อดั้งเดิมของตนเองและของท้องถิ่น คานาบอกหลวงพ่อกว่าเขาโตแล้ว เขาไม่ใช่ “เด็ก” ที่จะเชื่อเรื่องพญานาคอีกต่อไป ซึ่งเราอาจกล่าวได้ว่าความเป็นเด็กในบริบทภาพยนตร์เรื่องนี้ คือสัญลักษณ์ของการไม่รู้ความจริงเชิงประจักษ์ที่สามารถพิสูจน์ได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้ง 5 หรือวิธีการทางวิทยาศาสตร์นั่นเอง เช่นเดียวกับตอนที่หมอนรติเห็นเด็กที่ร้องไห้เพราะกลัวสิงโตในงานเซดสิงโต หมอหัวเราะอย่างขบขันที่เด็กไม่รู้ว่าจะข้างในสิงโตนั้นมีคนอยู่ นอกจากนั้นเหตุผลที่คานานำมาค้ำให้หลวงพ่อดำเนินการบั้งไฟพญานาค เช่น ขยะที่นักท่องเที่ยวนำมาทิ้งเรี่ยราดหลังจากเลิกงานมีมากมายมหาศาล หรือการที่บั้งไฟพญานาคไม่ใช่ปรากฏการณ์ที่เป็นเพียงงานประจำปีหรืองานประจำปีตำบลอีกต่อไป หากแต่เป็นปรากฏการณ์ที่โด่งดังไปทั่วทั้งประเทศไทยและต่างประเทศ มีนักท่องเที่ยวหรือมีสถานีโทรทัศน์มาทำการถ่ายทอดสดไปทั่วประเทศ กล่าวได้ว่าสิ่งที่คานาอ้างก็คือแนวคิดโลกาภิวัตน์นั่นเอง ดังนั้น สำหรับของหลวงพ่อดำ โลภของคานา (ที่หลวงพ่อดำใช้คำว่า “โลกของเจ้า”) จึงไม่ใช่โลกเดียวกับโลกของหลวงพ่อดำ เพราะคานาปฏิเสธความเป็นท้องถิ่น นำสังเกตด้วยว่า คำพูดที่สื่อแสดงถึงความคิดของหลวงพ่อดำนั้น หลายครั้งหลายตอนเป็นการสร้างคู่ตรงข้าม กล่าวคือผลักไสให้โลกสมัยใหม่/โลกตะวันตกและวิทยาศาสตร์ไปอยู่ตรงข้ามกับพุทธศาสนา กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ สิ่งที่หลวงพ่อดำทำ คือการสร้าง



การความเป็นอื่นให้แก่แนวคิดวิทยาศาสตร์ อันเป็นรากฐานทั้งหมดหรือเป็นตัวแทนของฝ่ายโลกาภิวัตน์นั่นเอง

กล่าวมาถึงตอนนี้ คงจะพอเห็นได้ว่าการวางโครงเรื่องในภาพยนตร์ทำให้ผู้ชมรับรู้ถึงการมีอยู่ของคู่ตรงข้ามในลักษณะต่างๆ ซึ่งผู้เขียนได้สรุปเอาไว้ในตารางที่ 1 ดังต่อไปนี้

ตารางที่ 1 แสดงคู่ตรงข้ามฝ่ายท้องถิ่นนิยมและฝ่ายโลกาภิวัตน์ในภาพยนตร์เรื่อง 15 คำ เดือน 11

ท้องถิ่นนิยม	โลกาภิวัตน์
พุทธศาสนา	วิทยาศาสตร์/เทคโนโลยี
หลวงพ่อไล่, ครูใหญ่, ป้าออง	คาน, หมอนรติ, ครูอลิส, ดร.สุรพล, ดร.กฤษ, เฮียเจ็ง
เชื่อเรื่องพญานาค	ไม่เชื่อเรื่องพญานาค
ตะวันออก	ตะวันตก
“ไล่”	“คาน”, “ลิม”
ผู้สูงอายุ	เด็ก, วัยรุ่น
ศรัทธา	เหตุผล
เรื่องเล่า	ข่าว/ข้อเท็จจริง/ข้อมูลหลักฐาน
ภาษาลาว	ภาษาไทยกลาง
เชื้อสายไทย-ลาว	เชื้อสายจีน/ ไทยกลาง

อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาให้ดีแล้ว เราจะเห็นได้ว่า พุทธศาสนาในบริบทของภาพยนตร์เรื่องนี้เป็น พุทธศาสนาที่ผสมกลมกลืนกับความเป็นท้องถิ่นจนสอดประสานแนบสนิทกลมกลืนเป็นเนื้อเดียวอย่างที่ยกไม่ออกดังจะเห็นว่าความเชื่อเรื่องนาคที่ปรากฏในท้องถิ่นแถบลุ่มน้ำโขงในภาคอีสานของประเทศไทย ถูกนำมาเชื่อมโยงเข้าสู่พุทธศาสนาผ่านเรื่องเล่า เนื่องจากในพุทธศาสนาเองก็มีเรื่องเล่าเกี่ยวกับนาคด้วยเช่นกัน ดังเราจะเห็นจากภาพยนตร์ตอนที่เป็นการเล่าเรื่อง



ของนาคในพุทธศาสนาผ่านภาพจิตรกรรมฝาผนัง¹³ ทั้งนี้ หากเราจะใช้ทฤษฎี 7 มิติของศาสนาของนิเนียน สมาร์ท เป็นกรอบเพื่อการวิเคราะห์ ก็อาจจะกล่าวได้ว่ามิติด้านเรื่องเล่าและเรื่องปรัมปรา เป็นมิติที่เป็นตัวส่งผ่านความเชื่อและผสมผสานความเชื่อท้องถิ่นจนเป็นเนื้อเดียวกันดังกล่าว ไม่ควรลืมว่าแรกเริ่มเดิมทีพุทธศาสนาย่อมต้องเป็นความเป็นอื่นสำหรับท้องถิ่นลุ่มน้ำโขง เนื่องจากมีกำเนิดในต่างประเทศ คืออินเดีย กล่าวอีกอย่างหนึ่งก็คือ พุทธศาสนาเป็นสิ่งที่ถูกนำเข้ามาที่หลังความเชื่อท้องถิ่นที่มีอยู่ก่อน ดังนั้น พุทธศาสนาในที่นี้จึงเป็นพุทธศาสนาที่ถูกทำให้ “ไม่เป็นอื่น” แล้วนั่นเอง โดยผ่านกระบวนการทำให้ไม่เป็นอื่น ก็คือการใช้เรื่องเล่าเพื่อความเชื่อที่แตกต่างกัน โดยหลอมรวมเอาสารัตถะบางอย่าง ซึ่งในที่นี้ก็คือความเชื่อเรื่องนาคให้สอดคล้องประสานเป็นเนื้อเดียวกันดังที่กล่าวมาแล้ว ผลที่ตามมาก็คือ การปฏิเสธเรื่องพญานาคเท่ากับการปฏิเสธพุทธศาสนา ดังที่มีผู้ถามหอนรติ

¹³ ผู้เขียนตระหนักดีว่า การกล่าวเช่นนี้เป็นวิธีการอธิบายกระแสหลักของแนวคิดที่เรียกว่า “การผสมผสานความเชื่อ” (syncretism) ซึ่งอาจมีนักวิชาการบางกลุ่มที่เห็นต่างไปว่าการยอมรับพุทธศาสนาโดยคนท้องถิ่นนั้น อาจจะได้มีแต่ความ “ราบรื่น” เท่านั้น หากยังมีความ “ตึงเครียด” ระหว่างกันโดยตลอดอีกด้วย ดังนิทานพื้นบ้านอีสานริมโขงสำนวนหนึ่งที่เล่าถึงกำเนิด “พระอุปัชฌ์” ที่แฝงนัยยะบางอย่างของความสัมพันธ์เชิงอำนาจอยู่ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเชื่อท้องถิ่นในประเทศไทยไม่จำเป็นต้องมีเฉพาะด้านที่ “ราบรื่น” หรือด้านที่ “ตึงเครียด” เพียงด้านใดด้านหนึ่งเท่านั้น แต่ปฏิสัมพันธ์ดังกล่าวจะเป็นอย่างไรนั้น ควรพิจารณาบริบททางสังคมของท้องถิ่นนั้นๆ ด้วยเป็นสำคัญ จะเห็นได้ว่าในกรณีของภาพยนตร์ 15 คำเตือน 11 มีความแตกต่างจากนิทานกำเนิดพระอุปัชฌ์ที่มีความตึงเครียดแฝงอยู่จากการนำ “ประเวณี” (sexuality) ซึ่งเป็นสิ่งที่พุทธศาสนาแบบจารีตไม่ยอมรับมาเป็นตัวกลางเพื่อหลอมรวมพุทธศาสนากับความเชื่อท้องถิ่น แต่สำหรับ 15 คำเตือน 11 เรื่องเล่าพญานาคจากจิตรกรรมฝาผนังเป็นไปในแนวทางเดียวกับคัมภีร์พุทธศาสนา อันแสดงให้เห็นถึงความราบรื่นมากกว่าความตึงเครียด ดังนั้นผู้เขียนจึงเลือกใช้แนวคิดการผสมผสานความเชื่อมาวิเคราะห์ภาพยนตร์เรื่องนี้



ในการแถลงผลงานวิจัย (นาทีที่ 9.50) หรือที่แม่ของหมอนรติบอกว่าเพื่อนที่ไม่มาซื้อของที่ร้านเป็นเพราะมองว่าหมอนรติลบหลู่พุทธศาสนา (นาทีที่ 36.18)

สิ่งดังกล่าวทำให้เห็นว่าแท้ที่จริงแล้ว คู่ตรงข้ามที่ตัวละครในภาพยนตร์เป็นตัวแทนหรือเชื่อเช่นนั้น มิได้มีอยู่จริง หากแต่ได้ถูกผสมผสานเข้าด้วยกันโดยไม่รู้ตัว ดังที่ตัวหลวงพ่อก็เป็นตัวแทนของโลกเก่า ก็ใช้ความคิดทางวิทยาศาสตร์หรือความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่ตนเองเห็นว่าเป็นผู้ร้ายต่อความเชื่อของตนเองมา รับใช้ความเชื่อของตนเอง ต้องไม่ลืมว่าสิ่งที่หลวงพ่โอโล่ทำนั้นอาศัยความรู้ทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีทั้งสิ้น ดังจะเห็นได้ว่าเครื่องมือที่หลวงพ่และเหล่าบรรดาพระในวัดใช้เพื่อทำไขพญานาค แม้ว่าจะเป็นเครื่องมือที่เก่าแก่ แต่ก็อาศัยความรู้ทางกลศาสตร์ ซึ่งเป็นสาขาของวิทยาศาสตร์สร้างขึ้น เช่น รอก รางเลื่อน นอกจากนั้น ตัวไขพญานาคเองย่อมต้องใช้สารเคมีซึ่งเป็นผลผลิตทางวิทยาศาสตร์มาผสมซึ่งดวงวัด ซึ่งก็เป็นวิธีการทางวิทยาศาสตร์อีกเช่นกัน ข้อสรุปของหมอนรติอาจจะเป็นสิ่งบ่งชี้ได้ดีที่สุดว่าหลวงพ่โอโล่ไม่อาจปฏิเสธวิทยาศาสตร์ได้ และแท้ที่จริงแล้วตัวหลวงพ่โอโล่เองนั้นก็ใช้วิทยาศาสตร์โดยไม่รู้ตัว เช่น ในการสร้างไขพญานาค หลวงพ่อบอกว่า “มือนี่เกลือนี่ต้องใช้สูตรพิเศษเพื่อสั่นบั้งไฟจะได้งามกว่าปีที่แล้ว” (นาทีที่ 15.28) เกลือที่หลวงพ่กล่าวถึงในที่นี้ย่อมหมายถึงสารเคมีต่างๆ นี่จึงเป็นเหตุให้หมอนรติเมื่อรู้ความจริงแล้วว่าหลวงพ่เป็นผู้สร้างไขพญานาคที่ทำให้เกิดบั้งไฟพญานาค กล่าวว่า “หลวงพ่แกล้งเคมี” เราจึงน่าจะกล่าวได้ว่าความเป็นอื่นแปรผันไปตามบริบท กล่าวคือ ในบริบทของท้องถิ่น ความคิดทางวิทยาศาสตร์คือความเป็นอื่น ในขณะที่เมื่อเป็นบริบทของโลกหรือโลกาภิวัตน์ ความเชื่อเรื่องนาคคือความเป็นอื่น ความเป็นอื่นจึงเลื่อนไหลไปตามกาล-เทศะ หรือกล่าวอีกแบบหนึ่งก็คือความเชื่อทั้งสองข้างทำให้อีกฝ่ายหนึ่งคือความเป็นอื่นสำหรับตนเอง

นอกจากนั้น ตัวละครในเรื่อง 15 คำเดือน 11 หลายคนเป็นเป็นผู้ที่มีอัตลักษณ์ซ้อน ไม่ใช่อัตลักษณ์เดียว เช่น ครูใหญ่ซึ่งเป็นคนท้องถิ่น สอนวิชาวิทยาศาสตร์ ดูจะเป็นผู้ที่มีปัญหากับความเป็นโลกาภิวัตน์มากที่สุด ครูใหญ่



เคยเปรียบกับครูอิสวาล์โลกาภิวัดน์มาถึงหนองคายเร็วเหลือเกิน กลายเป็นว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์นั่นเองที่ย้อนกลับมาทำลายความเชื่อที่ครูใหญ่ยึดมั่น แม้ว่าครูใหญ่จะประกาศต่อหน้าคนอื่นว่ายุคนี้เป็นยุคของวิทยาศาสตร์ที่จะต้องมีการพิสูจน์ความเชื่อก่อน แต่ครูใหญ่ก็หาได้ใช้หลักการนี้กับความเชื่อเรื่องพญานาคไม่ กลายเป็นว่าความเชื่อเรื่องพญานาคเป็นความเชื่อที่ไม่จำเป็นต้องมี การพิสูจน์ความจริงกับเรื่องพญานาคกลับกลายเป็นการทำลายพญานาค เพราะสำหรับครูใหญ่แล้ว เรื่องพญานาคไม่ได้เป็นเพียงความเชื่อแต่กลายเป็นความจริงไปแล้ว ตัวละครอีกตัวหนึ่งที่มีอัตลักษณ์ซ้อนก็คือเฮียเจ้งเป็นเจ้าของโรงงานรับซื้อมะเขือเทศจากชาวบ้าน เฮียเจ้งเป็นคนที่เกิดในพื้นที่ ผลกระทบจากโลกาภิวัดน์มีผลต่อธุรกิจของเฮียเจ้งไม่น้อย เพราะเขาบอกว่ารัฐบาลรับซื้อมะเขือเทศจากต่างชาติทำให้เขาต้องขาดทุน แต่ก็ยังรับซื้อมะเขือเทศจากชาวบ้าน เพราะว่าเห็นว่าเป็นเรื่องของการช่วยเหลือท้องถิ่น จะเห็นได้ว่าตัวละครตัวนี้มีอัตลักษณ์ที่เลื่อนไหลไปมาระหว่างความเป็นท้องถิ่นนิยม และความเป็นโลกาภิวัดน์ เขาได้รับประโยชน์และโทษจากทั้งสองฝ่าย หรือแม้กระทั่งหมอนรติเอง แม้จะเป็นคนท้องถิ่น ดังที่เขาบอกว่าเขาเป็น “ลูกหนองคาย” คนหนึ่ง (นาที่ที่ 9.33) แต่เราก็จะเห็นว่าด้วยความที่เขาเป็นคนเชื้อสายจีน เขาจึงพูดภาษาลาวด้วยสำเนียงที่ไม่เหมือนคนท้องถิ่นนัก ในขณะที่แม่ของเขาพูดภาษาลาวไม่ได้และพูดภาษาไทยกลางไม่ชัดด้วยซ้ำไป

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าภาพยนตร์เรื่องนี้จะทำให้เราเห็นคู่ตรงข้ามคู่ขนานกันไปอย่างชัดเจน แต่หากพิจารณาดูให้ถี่ถ้วนแล้ว เราก็จะเห็นว่าคู่ตรงข้ามนั้น แท้ที่จริงแล้วมิได้มีอยู่อย่างสถิตถาวร (static) หากมีลักษณะเป็นพลวัต (dynamic) เปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา มิได้มีเส้นแบ่งระหว่างความเป็นท้องถิ่นกับความเป็นโลกาภิวัดน์อย่างเด็ดขาด แท้ที่จริงแล้วเป็นเส้นแบ่งที่พร่าเลือนกระทั่งไม่มีอยู่จริง คู่ตรงข้ามทั้งสองอาจเลื่อนไหลเข้าหากัน ผสมปนเปกัน ขึ้นอยู่กับว่าเราได้ตระหนักหรือไม่เท่านั้น ดังเช่น ในฉากที่หลวงพ่อกับคานกถกเถียงกันครั้งแรก ทั้งสองพูดในเรื่องเดียวกันหากแต่มีมุมมองต่างกัน ไม่ใช่การถกเถียงในเรื่องที่ตรงข้ามกันด้วยซ้ำไป ดังที่หลวงพ่อบอกว่าการที่ผู้คนจากที่อื่นมาดื่บบั้งไฟพญานาค (ซึ่งเราอาจ



กล่าวได้ว่าเป็นคือผลจากโลกาภิวัตน์) เป็นเรื่องดี เพราะเป็นโอกาสที่จะแสดงให้เห็นถึงความศรัทธาหรือเป็นการสร้างความศรัทธาให้แก่คนเหล่านั้น ในขณะที่คนกลับเห็นว่าเรื่องเหล่านี้เป็นเพียงการท่องเทียวอันฉาบฉวยที่มาสร้างปัญหาให้แก่ท้องถิ่น เมื่อมอง ณ จุดนี้คนที่เห็นว่าโลกาภิวัตน์มีปัญหากลับเป็นคน ในขณะที่หลวงพ่อกลับเห็นว่าโลกาภิวัตน์สร้างผลในแง่บวกให้ท่านมากกว่า

ความเป็นอื่นอาจเป็นเพียงมายาที่เราสร้างขึ้นเองโดยไม่รู้ตัวเท่านั้นเอง ความเป็นอื่นที่ทั้งสองฝ่ายรู้สึกตอกันนั้นอาจไม่ได้เป็นปัญหาแต่อย่างใด トラบที่ความเป็นอื่นดังกล่าวไม่นำไปสู่ผลในทางลบ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการใช้ความรุนแรง ดังที่ภาพยนตร์ได้สะท้อนออกมา กล่าวคือ ครูใหญ่ไม่สามารถทนได้กับความ เป็นอื่นซึ่งก็คือการพิสูจน์ว่าบั๊งไฟพญานาคเป็นปรากฏการณ์ธรรมชาติ มิได้เกิดขึ้นจากพญานาคจริงๆ จนถึงกระทั่งต้องไปทำลายอุปกรณ์ของหมอนรติและตร.สุรพลในที่สุด ในขณะที่ความขัดแย้งทางความเชื่อระหว่างหลวงพ่อกับหมอนรติ และหลวงพ่อกับคน แม้จะไม่สามารถทำให้ลงรอยกันเป็นเนื้อเดียวได้ แต่การเปิดใจพูดคุยรับฟังกันดังที่ปรากฏในเรื่อง เป็นวิถีทางที่ทำให้อยู่ร่วมกันได้

4. ไอเค เบตง (นพทรี นิมิบุตร, 2546)

ภาพยนตร์เรื่องต่อไปที่จะนำมาอภิปราย คือเรื่อง ไอเค เบตง เป็นเรื่องของ “ธรรม” ซึ่งบวชมาตั้งแต่อายุ 5 ขวบ จนมาวันหนึ่ง “จันทร” พี่สาวของธรรม ซึ่งอาศัยอยู่ที่อำเภอเบตง จังหวัดยะลา เสียชีวิตจากการวางระเบิดของผู้ก่อการร้าย ระหว่างที่นั่งรถไฟเพื่อมาเยี่ยมพระธรรม พระธรรมจึงต้องลาสิกขาเพื่อมาดูแล “มารีอา” หลานสาวซึ่งเป็นลูกของพี่สาวกับ “กาเซ็ม” สามีชาวมาเลย์ซึ่งเป็นมุสลิม ธรรมต้องเรียนรู้สิ่งต่างๆ ทาง “โลก” โดยมี “หลิน” หญิงสาวเพื่อนบ้านเป็นคนคอยให้ความช่วยเหลือ

หนังเริ่มเรื่องด้วยการนำเสนอภาพผ่านสายตาของพระธรรมโดยใช้เทคนิค ภาพยนตร์ที่เรียกว่า POV (Point of View) ในตอนต้นเรื่องเราจะเห็นพระธรรมทำกิจวัตรประจำวันของสงฆ์ ได้แก่ การฉันภัตตาหารที่รวมเอาอาหารทุกอย่าง



อยู่ในบาตร การชักย้อมผ้าจีวร การกวาดลานวัด สิ่งที่เราเห็นผ่านสายตาของพระธรรมก็คือ รูปแบบของกิจวัตร และสถานที่ซึ่งน่าจะอยู่ห่างไกลเนื่องจากเป็นถ้ำ แสดงว่าพระธรรมเป็นพระที่อยู่บวชในสายวัดป่า ซึ่งบ่งชี้ว่าพระธรรมบวชในจารีตที่มีวัตรปฏิบัติที่เคร่งครัด และเมื่อเรื่องดำเนินต่อไปเราได้ทราบข้อมูลเพิ่มเติมขึ้นอีกว่าพระธรรมเริ่มต้นบวชเป็นสามเณรมาตั้งแต่อายุน้อย

ความเป็นอื่นที่หนังสือสะท้อนออกมาผ่านสายตาของพระธรรมมีอยู่ 2 ส่วนใหญ่ ๆ ได้แก่ 1) มุสลิม ในฐานะผู้ก่อการร้าย ระหว่างที่พระธรรมนั่งรถไฟมาที่เบตง ที่กำลังหลักก็ฝนไปว่ามีมุสลิมที่หน้าตาน่ากลัวพร้อมอาวุธครบมือกำลังจะมารุมทำร้าย (ภาพที่ 8) ความเป็นอื่นที่ 2) คือ ผู้หญิง เนื่องจากพี่สาวของธรรมเคยเป็นนักร้องคาเฟ่ จึงรู้จักกับผู้หญิงคนอื่นๆที่เป็นนักร้องเช่นกัน เมื่อธรรมมาอยู่ที่เบตงจึงได้พบเจอกับเพื่อนๆ ของพี่สาว น่าเชื่อได้ว่าด้วยเหตุที่ธรรมบวชในสายวัดป่าตั้งแต่เล็กดังที่กล่าวมาแล้ว จึงไม่ค่อยได้มีโอกาสนี้ใกล้ชิดกับผู้อื่นโดยเฉพาะเพศตรงข้าม เมื่อได้มาใกล้ชิดกับผู้หญิงที่มักหยอกเอน อาจจะด้วยความขี้เล่นที่เห็นธรรมเพ็งสีกเป็นขรवास หรืออาจจะด้วยเห็นธรรมเป็นคนหน้าตาดี ผู้หญิงในจินตนาการหรือความฝันของธรรมจึงเป็นตัวแทนของการเข้าวนทางเพศ กิเลสตัณหา อันเป็นศัตรูของพรหมจรรย์ตามความเชื่อของพุทธศาสนาที่สายวัดปามักจะเน้นย้ำ (ภาพที่ 9) หนังสือยังนำเสนออีกด้วยว่าผู้หญิงกับพระนั้นเป็น “สิ่งต้องห้าม” ดังในฉากที่เจอกันครั้งแรกมารีอาพยายามจะจับตัวพระธรรมก็ถูกห้ามไม่ให้จับ ทั้งที่เห็นได้ว่าผู้หญิงในที่นี้เป็นเพียงเด็ก อีกทั้งยังเป็นหลานแท้ๆ ของพระธรรมด้วย



ภาพที่ 8 ภาพมุสลิม ในฐานะผู้ก่อการร้าย



ภาพที่ 9 ภาพผู้หญิงในฐานะตัวแทนของการเฝ้าระวังทางเพศ กีเลสตันหา



คงปฏิเสธไม่ได้ว่าภาพยนตร์เรื่อง *โอเค เบตง* คือเรื่องราวของการเปลี่ยนผ่านของพระธรรมที่เป็นตัวบุคคล อย่างไรก็ตาม หากเรามองในระดับที่เป็นสัญลักษณ์ คงกล่าวได้ว่า *โอเค เบตง* ก็คือเรื่องราวของการเปลี่ยนผ่านของ “พระธรรม” ที่หมายถึงคำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง การที่ชื่อของตัวละครเอกของเรื่องชื่อธรรมจึงไม่น่าจะใช่เรื่องบังเอิญ หากเป็นความตั้งใจที่จะใช้เป็นสัญลักษณ์ ดังกล่าว เมื่อเป็นเช่นนี้ หนังสือเรื่องนี้จึงสะท้อนให้เห็นการ ปฏิสัมพันธ์ระหว่างพระธรรมซึ่งเป็นสิ่งที่กำเนิดเมื่อ 2,000 กว่าปีก่อนกับโลกสมัยใหม่ ในความเป็นจริงผู้ที่นำพระธรรมเข้าสู่โลกสมัยใหม่ กลับกลายเป็นคนอื่นในสายตาของพระธรรมก็คือผู้หญิงนั่นเอง กล่าวคือ หลิน ซึ่งมาช่วยดูแลหลานของธรรมก็กลายเป็นผู้ที่คอยดูแลช่วยเหลือให้ธรรมสามารถทำสิ่งต่างๆได้ เช่น การซื้อรถจักรยาน การพาธรรมไปซื้อเสื้อผ้า การพาธรรมไปส่งหลานที่โรงเรียน ล้วนแล้วแต่เป็นการพึ่งพาหลินซึ่งเป็นผู้หญิงทั้งสิ้น กล่าวอย่างถึงที่สุด หลินก็คือผู้ที่ทำให้ธรรมรู้จัก “โลก” นั้นหมายความว่า ในเชิงสัญลักษณ์ผู้หญิงเป็นผู้ที่นำพระธรรมเข้าสู่โลกสมัยใหม่นั้นเอง

ภาพยนตร์เรื่องนี้ ก็เช่นเดียวกับเรื่อง *15 คำเตือน 11* ที่แสดงให้เห็นว่าความเป็นอื่นไม่ได้เกิดขึ้นกับฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดในชั่วตรงข้าม หากจะเกิดขึ้นกับทั้งสองฝ่าย ดังจะเห็นได้จากตอนที่พระธรรมไปนั่งเฝ้าหลานที่โรงพยาบาล ผู้หญิงคือหลิน ก็แสดงอาการหวาดกลัวต่อพระธรรมเช่นกัน นอกจากนั้นการที่ธรรมซึ่งเป็นตัวแทนของพุทธศาสนาในเรื่องไปอยู่ในพื้นที่หรือเทศะที่แปลกแยกไปจากพื้นที่ส่วนใหญ่ของประเทศซึ่งถือว่าเป็นพื้นที่ของพุทธศาสนา สิ่งที่ธรรมเรียนรู้ก็คือสิ่งที่พุทธศาสนาพึงเรียนรู้ด้วยเช่นกัน

ในภาพยนตร์เรื่อง*โอเค เบตง* ประเด็นที่ผู้เขียนเห็นว่าหนังสือนี้นำเสนอมากที่สุดก็คือเรื่องการสื่อสาร หนังสือเริ่มต้นด้วยการมองโลกผ่านสายตาของพระธรรม หลังจากนั้นเมื่อเวลาผ่านไปจนจบเรื่องเราจะพบว่ามีการ นำเสนอภาพแทนสายตาของธรรมน้อยลงเรื่อยๆ จนหมดไปในที่สุด ใช่หรือไม่ว่า นี่เป็นการแสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนผ่านจากการเอาตัวเองเป็นศูนย์กลางในการมองโลกซึ่งย่อมถูกบั่นป้อนด้วยอคติ ความเชื่อ ไปสู่การมองโลกตามความเป็นจริงที่ไม่เอาตัวเองเป็นศูนย์กลาง



การที่พระธรรมสนทนากับตัวเองผ่านภาพสะท้อนในกระจกก็เป็นอีกจุดหนึ่งที่เราได้เห็นได้ชัดเจนว่าภาพสะท้อนในกระจกดังกล่าว เริ่มต้นด้วยการเป็นพระ แม้ว่าในความเป็นจริงธรรมได้ลาสิกขามาแล้วก็ตาม หลังจากนั้นเมื่อเวลาผ่านไปภาพสะท้อนดังกล่าว ก็จะเปลี่ยนจากสถานะพระกลายเป็นฆราวาส แบบเดียวกับตัวตนในชีวิตจริง

อีกประเด็นหนึ่งที่น่าสนใจ คือการที่หนังเรื่องนี้ มักจะมีการอ้างพุทธภาษิตภาษาบาลี ตั้งแต่ตอนที่เริ่มเรื่อง นำสังเกตว่าการอ้างพุทธสุภาษิตภาษาบาลีดังกล่าว มิได้มีการแปลเป็นภาษาไทยแต่อย่างใด นั่นหมายความว่าผู้ชมที่ไม่ได้มีความรู้ทางภาษาบาลีมาก่อน ย่อมไม่อาจเข้าใจได้ว่าข้อความภาษาบาลีดังกล่าวนั้นมีความหมายว่าอย่างไร จนในที่สุดเมื่อเวลาผ่านไปอีกเช่นกัน หนังก็จะเฉลยความหมายของข้อความภาษาบาลีดังกล่าวผ่านบทสนทนาของตัวละคร จุดนี้เป็นอีกจุดหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าภาษาที่พุทธศาสนาใช้สื่อสารกับโลกสมัยใหม่ หากยังเป็นภาษาเดิม ย่อมไม่อาจสร้างความเข้าใจ หรือทำให้ผู้คนในโลกสมัยใหม่เข้าใจได้จนกว่าจะถูกปรับให้เป็นภาษาเดียวกับที่ใช้กันทั่วไปหรือใช้ภาษาที่สื่อสารได้ในโลกสมัยใหม่ การที่ธรรมมาทำงานให้เข้าโทรศัพท์ และในตอนจบของเรื่องธรรมได้กลายมาเป็นคนขายโทรศัพท์ในที่สุด สื่อแสดงถึงการสื่อสารในโลกสมัยใหม่ และความทันสมัย ไม่แปลกแยกกับ “โลก” อีกต่อไป

การให้ความสำคัญต่อการสื่อสารอีกตอนหนึ่งก็คือตอนที่ธรรมได้ไปคุยกับ “ฟารุก” แฟนของหลินซึ่งถูกกล่าวหาว่าเป็นมุสลิมก่อการร้ายและเป็นผู้ต้องหาในคดีวางระเบิดที่ทำให้พี่สาวของเขาเสียชีวิต แม้ว่าความจริงจะเป็นเรื่องน่าเจ็บปวดสำหรับธรรม คำที่ว่าหญิงสาวผู้เป็นที่เขาหลงรักกลับรักชายคนอื่น ธรรมก็ได้สัมผัสถึงความจริงดังกล่าวด้วยตัวเอง นั่นคือการที่เขาได้แต่พูดคุยสื่อสารกับแฟนของหลิน ทำให้ธรรมเข้าใจว่าภาพที่ตัวเองจินตนาการเอาไว้กับสิ่งที่เป็นอย่างนั้นตรงกันข้ามกันอย่างสิ้นเชิง การเรียนรู้ชีวิตในโลกของธรรมยังดำเนินไปอยู่เรื่อยๆ ผ่านการลองผิดลองถูก ในที่สุดธรรมก็ได้เรียนรู้ว่า หากเขารู้จักปล่อยวาง ไม่ยึดมั่น ซึ่งนั่นย่อมรวมถึงการไม่ยึดมั่นในความคิดความเชื่อของตัวเองด้วย ก็ไม่มี



อะไรที่จะทำให้เขาเป็นทุกข์อีกต่อไป หนังสือนี้บอกกับเราว่าการสนทนาระหว่างศาสนาเป็นเรื่องจำเป็นในอันที่จะสร้างความเข้าใจอันดีที่ถูกต้องให้เกิดขึ้นระหว่างกัน กล่าวอีกแบบหนึ่งก็คือการสื่อสารช่วยลดทอนความเป็นอื่นระหว่างกันลง

5. พื้มาภ..พระโขนง (บรรจง ปิสัญธนะกุล, 2556)

พื้มาภ..พระโขนง เป็นภาพยนตร์อีกเรื่องหนึ่งที่ใช้เรื่องเล่าของแม่นาคพระโขนงเป็นเค้าโครง แต่ในเรื่องเล่าฉบับนี้ มีการเพิ่มตัวละครสำคัญขึ้นมาและเปลี่ยนตอนจบให้แปลกไปจากฉบับอื่นๆ กล่าวคือ พื้มาภถูกเกณฑ์ไปรบ มีเพื่อนที่เป็นทหารเกณฑ์ 4 คน คือ เต๋อ เผือก จีน และเอ ทั้ง 5 คนกลายเป็นเพื่อนสนิทกัน เมื่อสงครามยุติพื้มาภจึงชวนให้ทั้ง 4 ไปเยี่ยมบ้านของเขาที่พระโขนง โดยเพื่อนของมากได้รับการบอกเล่าว่านาคและแดงลูกน้อยเสียชีวิตไปแล้ว

กล่าวได้ว่าภาพยนตร์เรื่องนี้เป็นภาพยนตร์ที่จัดอยู่ในประเภท (genre) ตลกแตกดัน (satirical comedy) การแตกดันนี้ถูกประกาศชัดตั้งแต่ต้นเรื่องผ่านคำพูดของเผือกที่ด่าเต๋อที่พูดพรรณนาด้วยภาษาล้อล่้ายกับภาษาที่ใช้ในเรื่องนางนาก ว่า “พูดอะไรของมึงเนี่ย เซยซิบหายเลย มึงเป็นคนโบราณหรือไง” (นาที่ที่ 2.05) ดูเหมือนว่าสิ่งที่เผือกประกาศจะบ่งชี้ว่า “คู่กรณี” ที่ พื้มาภ..พระโขนง ต้องการแตกดันก็คือ ภาพยนตร์เรื่อง นางนาก น่าสนใจว่า “ข้อกล่าวหา” ที่ พื้มาภ..พระโขนง เสียดสี นางนาก คือการกล่าวว่าเป็นคนโบราณ คนเซยคำถามก็คือในเมื่อเป็นเรื่องเล่าเรื่องเดียวกัน แต่ทำไมบุคคลในท้องเรื่องจึงอยู่ต่างเวลากันได้ ผู้เขียนเห็นว่าความเป็นคนเซยโบราณที่ว่ำนนี้ไม่ได้หมายถึงบุคคลที่อยู่ในเรื่องเล่า แต่หมายถึงบุคคลที่เป็นผู้เล่าเรื่อง นั่นหมายความว่า ในมุมมองของผู้เล่าเรื่อง พื้มาภ..พระโขนง นั้นเห็นว่าควรพูดจาสื่อสารโดยใช้ภาษาที่ใช้กันอยู่ทั่วไปในปัจจุบัน ไม่จำเป็นต้องใช้ภาษาในลักษณะที่ร่วมสมัยกับยุคที่นานและมากมีชีวิตอยู่ สิ่งที่ตามมาก็คือ แม้ว่าองค์ประกอบของเรื่องเล่า เช่น ฉาก การแต่งกายบางส่วนก็จะมีลักษณะร่วมสมัยกับนางนากและพื้มาภ บางส่วนก็มีลักษณะปัจจุบัน กลายเป็น



ว่าเรื่องเล่านี้ไม่ยึดติดอยู่กับกาลหรือเวลา แต่สิ่งที่น่าสนใจยิ่งกว่าไปกว่านั้น *พม่าก..พระโขนง* ไม่ได้ปรับแค่เพียงภาษา แต่ยังมีการปรับความคิดที่เป็นการแตกต้น *นางนาก* อย่างมีนัยยะสำคัญอีกด้วย

ดังที่ได้ทราบไปแล้วว่า จักรวาลของภาพยนตร์เรื่อง *นางนาก* คือจักรวาลของพุทธศาสนา เนื่องจากพระสงฆ์มีบทบาทสำคัญอย่างยิ่ง รวมทั้งมีจำนวนมาก แต่เมื่อมาถึง *พม่าก..พระโขนง* ความสำคัญของพระแทบจะหมดไปโดยสิ้นเชิง บทบาท 3 ประการของพระใน *นางนาก* อันได้แก่ 1) เป็นกัลยาณมิตร กล่าวคือ เป็นผู้ที่ทำให้คำแนะนำให้ความช่วยเหลือ บอกความจริง และบอกความดีให้แก่คุุหัส 2) เป็นผู้ประกอบพิธีกรรมต่างๆ 3) เป็นผู้ทรงอำนาจสิทธิ์ทางจริยศาสตร์ แทบจะไม่มีหลงเหลืออีกต่อไป ใน *พม่าก...พระโขนง* ผู้ที่มีบทบาทบอกความจริงแก่มากเป็น คนแรกว่านาคตายเป็นผีแล้วไม่ใช่พระสงฆ์ แต่เป็นยายเบรียกหญิงขีเมาเจ้าของร้านยาตองปิ่น จะเห็นได้ว่าการที่ผู้หญิงซึ่งผิดเบญจศีลข้อที่ 5 กลับกลายเป็นผู้บอกความจริงแทนพระ ก็คือการกลับหัวกลับหางจากเรื่อง *นางนาก* ไม่เพียงเท่านั้น สิ่งที่เห็นชัดเจนอย่างหนึ่งก็คือในเรื่อง *พม่าก..พระโขนง* พระภิกษุที่เห็นมีเพียงรูปเดียว พระรูปดังกล่าวไม่ได้มีความน่าเชื่อถือ การนุ่งห่มก็ไม่เรียบร้อยสวมแค่อังสะและสบง ต่างจากพระในเรื่อง *นางนาก* อย่างสมเด็จโตที่ห่มผ้าจีวรและพาดผ้าสังฆาฏิเรียบร้อยทุกครั้งี่ปรากฏตัว นอกจากนั้นพระในเรื่อง*พม่าก..พระโขนง* ยังทำพิธีกรรมล้มเหลว ไม่สามารถสร้างความศักดิ์สิทธิ์ ปกป้องฆราวาสหรือแก้ปัญหาฆราวาสได้ ไม่เพียงเท่านั้น พระยังเป็นบุคคลแรกที่ถูกลีบออกมาจากวงสายสัญญาณที่ตนบอกว่าห้ามไม่ให้ใครออกจากวงเด็ดขาด ฉากนี้เป็นฉากที่มีความตลกขบขันอย่างมากแต่แฝงนัยยะว่าพระภิกษุไม่มีความสำคัญอีกต่อไป เพราะเมื่อทำพิธีล้มเหลว พระก็หนีเอาตัวรอด ปลอ่ยให้ฆราวาสเผชิญหน้ากับผีแม่นาค

สิ่งที่น่าพิจารณาต่อมาก็คือการลดบทบาทของพระลงอย่างมีนัยยะสำคัญเช่นนี้บ่งบอกถึงอะไร เราสามารถกล่าวได้หรือไม่ว่า ภาพยนตร์เรื่อง *พม่าก..พระโขนง* ปฏิเสธศาสนาหรือมีแนวคิดแบบโลกียะ (secular) ผู้เขียนเห็นว่ายังไม่ไกลถึงขั้นนั้น หากจะพูดในกรอบแนวคิดของนิเียน สมาร์ท พุทธศาสนาที่



ที่มาก..พระโขนง ปฏิเสธเป็นเพียงบางมิติ กล่าวคือ มิติด้านสังคมและสถาบัน มิติด้านพิธีกรรมและการปฏิบัติ และมิติด้านวัตถุและศิลปะ การปฏิเสธมิติทั้ง 3 ปรากฏในฉากที่กล่าวมาแล้ว นอกจากนั้นการปฏิเสธมิติด้านวัตถุและศิลปะยัง ปรากฏในฉากที่พี่มากได้ขว้างสร้อยพระเครื่องทิ้งลงน้ำ อนึ่ง ผลของการปฏิเสธพระสงฆ์คือพุทธศาสนาจะเป็นพุทธศาสนาแบบฆราวาส ที่ไม่ได้ให้ความสำคัญแก่ พระหรือมองว่าพระมีสถานะสูงสุดอีกต่อไป ฆราวาสไม่มีความจำเป็นต้องพึ่งพาพระ เท่ากับที่พระต้องพึ่งพาฆราวาส ดังในฉากที่แม่นาคมาช่วยพระซ่อมหลังคาโบสถ์ ที่รั่ว เพราะพระบอกว่าไม่มีเงินซ่อม

น่าสังเกตด้วยว่า มิติด้านสังคมและสถาบัน มิติด้านพิธีกรรมและการปฏิบัติ และมิติด้านวัตถุและศิลปะ ที่ พี่มาก..พระโขนง ปฏิเสธ ล้วนเป็นมิติที่ นางนก เน้นย้ำ และในทางกลับกัน มิติที่ นางนก ปฏิเสธคือมิติด้านคำสอนและปรัชญาและมิติด้านประสบการณ์และละอรรถมนต์ ก็เป็นมิติที่ พี่มาก..พระโขนง เน้นย้ำ การที่ พี่มาก..พระโขนง มองว่าคนกับผีสามารถอยู่ร่วมกันได้ เป็นข้อเสนอที่ตรงข้ามกับความเข้าใจในเรื่อง นางนก (ซึ่งอาจเป็นความเข้าใจของชาวไทยส่วนใหญ่ด้วย) ซึ่งหากจะพิจารณาในตัวคำสอนของพุทธศาสนา ข้อเสนอดังกล่าวน่าจะสอดคล้องกับคำสอนของพุทธศาสนามากกว่า เนื่องจาก “ผี” ไม่ว่าจะอยู่ในภพภูมิใดก็ตาม ก็ถือว่าเป็นเพื่อนร่วมสังสารวัฏทั้งสิ้น ดังนั้นการอยู่ร่วมกันในสังสารวัฏ จึงเป็นเรื่องที่ปกติธรรมดาอยู่แล้วหาใช่เรื่องที่ไปไม่ได้หรือไม่ควรเป็นแต่อย่างใด อีกประเด็นหนึ่งก็คือ การที่พี่มากและนาคแสดงให้เห็นว่าความรักที่แท้จริงและยิ่งใหญ่ ไม่ใช่เรื่องของกิเลส อย่างที่เรื่อง นางนก เข้าใจ ดังนั้น แม้แต่อีกฝ่ายหนึ่งจะตายไปแล้ว หากรักกันมากพอ ก็สามารถอยู่ร่วมกันได้

สำหรับตัวละครเพื่อนทั้ง 4 คนที่ถูกนำเสนอเพิ่มเข้ามาในเรื่องเล่าฉบับนี้ ผู้เขียนมองว่าเป็นการเสนอเพื่อตอกย้ำให้เห็นถึงความสำคัญของการสื่อสาร เนื่องจากบทบาทสำคัญของตัวละคร 4 คนที่เพิ่มเข้ามา คือการสื่อสารเพื่อบอกข้อมูล ข่าวสาร ความจริงแก่มากร ซึ่งเราก็จะเห็นว่ามีความล้มเหลวอยู่ตลอดเวลา อันเนื่องมาจากอคติส่วนตัวบ้าง ความเชื่อส่วนตัวบ้าง ความเข้าใจผิดบ้าง เป็นต้น



ฉากที่แสดงให้เห็นถึงความสำคัญของการสื่อสาร ก็คือฉากการเล่นใบ้คำ และฉากที่เตอมายบอกว่านาคเป็นผี เพื่อนก็ฟังไม่รู้เรื่อง เพราะหน้าบวมจากการที่ถูกฝังต่อ

นอกจากนั้นภาพลักษณ์ของมากและนาคก็เป็นสิ่งที่หักล้างภาพยนตร์เรื่องนางนากโดยตรง ในภาพยนตร์เรื่องนางนาก มีรูปลักษณ์ ที่สื่อแสดง ถึงความเป็นผู้หญิง “ไทยแท้”¹⁴ เช่น ตัดผมทรงดอกกระพุ่ม เคี้ยวหมากฟันดำ อันเป็นภาพจำที่ถูกประกอบสร้างขึ้นผ่านหลักฐานทางประวัติศาสตร์ เช่น ภาพถ่ายร่วมสมัยของนาก มาเป็นแม่นาคที่หน้าตาเป็นลูกครึ่ง ไม่ใช่ “ไทยแท้” และพี่มาก ก็เป็นลูกครึ่ง ไม่ใช่ “ไทยแท้” เช่นเดียวกัน เนื่องจากเป็นลูกของมิชชันนารีที่มาเผยแพร่ศาสนา ตรงกันข้ามกับมากในเรื่องนางนากที่ดูมีความเป็นไทยแท้ ร่างกายเต็มไปด้วยมัดกล้ามเนื้อ (ไม่ว่ามัดกล้ามเนื้อนั้นจะดูสมบูรณ์เกินกว่าที่จะเป็นมัดกล้ามเนื้อของชาวบ้านจริงๆ อันเนื่องมาจากการทำงานหนักหรือไม่ก็ตาม) มีสีผิว โคร่งหนังที่เชื่อกันว่าเป็นแบบไทยๆ นอกจากนั้น บรรยากาศในท้องเรื่องก็เป็นอีกสิ่งหนึ่งที่น่าสนใจ เราจะพบว่าตัวประกอบฉากที่เดินไปมามีหลากหลายเชื้อชาติ สังเกตจากการแต่งกาย ไม่ว่าจะเป็นจีน ญี่ปุ่น อินเดีย และฝรั่ง ต่างกับชุมชนในเรื่อง นางนาก ที่ดูเป็นชุมชนไทยแบบดั้งเดิมที่ไม่มีโอกาสได้ปะทะสังสรรค์กับความแตกต่างในรูปแบบที่หลากหลาย

ท้ายสุดแต่สำคัญที่สุด ความสำคัญของผู้หญิงในเรื่อง พี่มาก..พระโขนง ยังถูกเพิ่มขึ้นอย่างเห็นได้ชัด กล่าวในแง่ศีลธรรม นาคไม่ได้เป็นผู้ที่ทำร้ายชาวบ้าน เพื่อแก้แค้นที่มาบอกความจริงแก่มาเหมือนในเรื่อง นางนาก การกล่าวหาว่า นาคทำร้ายผู้เสียชีวิตแล้วเกิดจากความเข้าใจผิดทั้งสิ้น นอกจากนั้นในฉากตอนใกล้จบ ท้ายที่สุดแล้วนาคกลายมาเป็นนักแสดงในบ้านผีสิงตามงานวัด เป็นผู้สร้างรายได้ให้แก่มาผู้เป็นสามีคอยเก็บเงิน หากจะกล่าวอย่างถึงที่สุดแล้ว

¹⁴ “ความเป็นไทย” เป็นสิ่งที่เปลี่ยนแปลงเลื่อนไหล เนื่องจากเป็นสิ่งที่ถูกประกอบสร้างขึ้นทางสังคม จึงย่อมสัมพันธ์กับเงื่อนไขทางกาล-เทศะเสมอ ดังนั้น การใช้คำว่า “ไทยแท้” ในที่นี้จึงอยู่ในเครื่องหมายอุปประกาศ (“-”)



ที่มาก..พระโขนงได้คืนตัวตนให้แก่ناعและผู้หญิง ทำให้ผู้หญิงไม่เป็นคนอื่นเหมือนใน นางนาก

6. ธุตงควัตร์ (บุญส่ง นาคฤ, 2559)

ภาพยนตร์เรื่องสุดท้ายที่จะนำเสนอในงานวิจัยนี้คือเรื่อง *ธุตงควัตร์* ซึ่งเป็นเรื่องราวของ “หงบ” แรงงานชาวอีสานพลัดถิ่นที่ไปทำงานรับจ้างกรีดยางทางภาคใต้ หงบถูกรักรยาทิ้งไปและลูกชายก็มาเสียชีวิต หงบเสียใจอย่างหนักหาทางออกด้วยการดื่มเหล้าเพื่อให้ลืมความทุกข์ จนกลายเป็นคนติดเหล้า ต่อมา ยังตกงานเพราะสวนยางไม่จ้างเนื่องจากราคายางตกต่ำ หงบเมาเหล้าจนถูกรุมทำร้ายร่างกาย ภายหลังได้เจอกับพระสายวัดป่ารูปหนึ่งชวนไปอยู่ที่วัด จึงตัดสินใจบวชเป็นพระ เนื้อเรื่องของภาพยนตร์เรื่องนี้แม้จะมีรายละเอียดไม่มาก แต่ก็แสดงให้เห็นถึงปฏิสัมพันธ์ที่น่าสนใจของพุทธศาสนากับความเป็นอื่น ความเป็นอื่นประการแรกในภาพยนตร์เรื่องนี้ ได้แก่ หงบ ชายข้ามชาติที่เป็นตัวเอกของเรื่องนั่นเอง

ความเป็นอื่นของหงบแสดงให้เห็นตั้งแต่ต้นเรื่องที่เปิดฉากมาด้วย หงบนั่งรำให้อยู่ที่หลุมศพ ผมเผ้าหนดเครารุงรัง เสื้อผ้าสกปรกมอมแมมขาดวัน ยกขวดเหล้าขาวดื่ม เดินเมาโซซัดโซเซกลับที่พัก ความเมามายไร้สติและสกปรกเหล่านี้น่าเป็นสิ่งที่ผิดแผกไปจากมาตรฐานปกติของสังคม ทำให้เขาถูกมองว่าเป็นคนที่ไม่น่าไว้วางใจ ดังจะเห็นได้จากฉากที่เขาไปของงานปอกมะพร้าวทำแต่ถูกปฏิเสธ ระหว่างกำลังนั่งทอดอาลัยอยู่นั่นเอง เขาก็ถูกเจ้าของมาไล่ให้ออกไปไม่ให้มานั่งที่นั่น นอกจากนั้น หงบยังมีความเป็นอื่นในแง่ชาติพันธุ์อีกด้วย เนื่องจากเขาเป็นคนอีสานที่มาทำงานรับจ้างกรีดยางอยู่ในภาคใต้ ซึ่งเราทราบจากการสนทนาระหว่างเขากับภรรยาผ่านโทรศัพท์ และในฉากก่อนหน้านี้ที่เขาจะถูกทำร้ายนั้น เขาได้กล่าวว่าคนที่นี้ไม่มีน้ำใจไม่รับน้ำใจของเขา และกล่าวล้อเลียนด้วยการพูดภาษาใต้ ทำให้กลุ่มชายหนุ่มคนท้องถิ่นไม่พอใจมาก จนกระทั่งมารุมทำร้ายในที่สุด ในฉากกรุมทำร้ายนั้นปิดท้ายด้วยการที่ชายคนหนึ่งปัสสาวะรดร่างของหงบที่สลบสลไปไม่ได้สติ



อาจกล่าวได้ว่า ภาพยนตร์เรื่องนี้ชี้ชวนให้เราเห็นว่า คนอื่นหรือคนที่เรามองเห็นว่าเป็นคนอื่น มีสาเหตุ มีที่มาที่ไป บ่อยครั้งมีความน่าเห็นใจ พระในเรื่องไม่ได้แสดงความรู้สึก ไม่แม้กระทั่งถามถึงสาเหตุที่ชายคนนี้ต้องดื่มเหล้าเมามาขาย แต่กลับชักชวนให้ไปหาที่วัด ปัจจัยที่สำคัญอีกประการหนึ่งคือความไว้น้ำใจเชื่อใจ ดังจะเห็นได้จากการที่พระให้หีบไปหีบเงินจากหนังสือทำวัตรเอง โดยไม่กลัวว่าหีบจะเอาเงินไปทั้งหมดมากกว่าที่ขอ สิ่งที่น่าสนใจมากอีกประการหนึ่ง ก็คือ ปฏิสัมพันธ์ที่คนโดยทั่วไปมักจะมีต่อความเป็นอื่น นั่นคือการใช้ความรุนแรงต่อความเป็นอื่นนั้น ดังจะเห็นได้จากฉากที่หีบถูกรุมทุบตีทำร้ายจากกลุ่มชายวัยรุ่น คนท้องถิ่น

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าปฏิสัมพันธ์ของพุทธศาสนาต่อความเป็นอื่นใน *รุดงควัตร* จะดูเป็นไปในเชิงบวกกล่าวคือแสดงให้เห็นถึงการโอบรับความเป็นอื่น แต่ก็ยังมีการกล่าวถึงผู้หญิงในฐานะความเป็นอื่นอีกประการหนึ่งเหมือนภาพยนตร์ที่กล่าวมาก่อนหน้าเรื่องอื่นๆ เช่นกัน ใน *รุดงควัตร* มีหลังจากบวชได้ไม่นาน พระหีบไปบิณฑบาตตามกิจวัตร พบหญิงสาวคนหนึ่งมาใส่บาตร พระหีบดูจะเก็บอาการที่จะแสดงความสนใจไม่อยู่ วันต่อมาระหว่างที่พระหีบเดินจากที่พักบนเขาลงไปที่โรงฉันด้านล่างก็พบหญิงสาวคนเดิมบอกว่าไม่คุ้นหน้าพระหีบเลย พระหีบมาจากไหน พระหีบตอบว่ามาจาก “ที่โน่น” แล้วชี้ไปด้านหลัง จากนั้นพระหีบกลับขึ้นไปบนเขาก็เกิดนึกมีเหตุเห็นหญิงสาวคนนั้นอีก สิ่งที่ทำให้รู้ว่าเป็นนิมิตก็เพราะว่าในฉากนั้นไม่มีเสียงประกอบใดๆ เช่นเดียวกับฉากที่พระหีบเจอนิมิตว่า ลูกชายมาลา ซึ่งเป็นที่น่าสังเกตว่าในฉากนี้ ไม่มีเสียงประกอบใดๆ ขณะที่ในฉากอื่นๆ จะมีเสียงบรรยายกาศของสถานที่ซึ่งเป็นป่าเขาเป็นเสียงหริตหรืออะไรหลังจากนั้นหญิงสาวคนเดียวกันก็มาถวายสังฆทานพระหีบก็รับสังฆทานไว้ หลังจากนั้นหญิงสาวก็ตามขึ้นมาบนเขา ซึ่งเป็นสถานที่ปฏิบัติอีกครั้ง สุดท้ายพระหีบเลือกที่จะใช้วิธีหลบหนีไปบนเขาขึ้นไปเรื่อยๆ แล้วไปนั่งสมาธิท่ามกลางลมที่พัดแรงซึ่งเป็นสัญลักษณ์ว่าพระหีบกำลังต่อสู้กับความปั่นป่วนในจิตใจ อนึ่ง เหตุการณ์ที่พระหีบเจอกับหญิงสาวคนดังกล่าวอาจทำให้นักย้อนถึงช่วงเวลา



ที่พระพุทธเจ้าประสบกับธิดามารที่ตามมาช่วยยวน เราจะพบว่าในภาพยนตร์เรื่องนี้ มีหลายครั้งที่ชวนให้ย้อนกลับไปนึกถึงเหตุการณ์สำคัญ ๆ ในพุทธประวัติ และเรื่องเล่าทางพุทธศาสนาที่เป็นที่รู้จัก อย่างเช่นตอนที่หงบช่วยหลวงพ่อยกก้อนหิน หลวงพ่อบอกว่าก้อนหินหนักหรือไม่ตอบว่าหนัก หลวงพ่อบอกว่าถ้าหนักก็วางลงเสีย เรื่องราวนี้ เป็นเรื่องเล่าที่รู้จักกันดีในนิทานเซน เป็นนัยยะแสดงถึงการปล่อยวางการละวางตัวตนซึ่งอาจเป็นสิ่งที่หนักที่สุด สำหรับมนุษย์ก็ว่าได้

ใน *ธุดงค์วัด* มีกรณีเกี่ยวกับการสื่อสารและความเป็นอื่นเช่นเดียวกัน กรณีแรก คือตอนที่หงบโทรศัพท์คุยกับอดีตภรรยาที่เลิกลากันไป จะเห็นว่าภรรยาปฏิเสธที่จะคุย เนื่องจากความไม่พอใจ ความเบื่อหน่ายรำคาญ จากการที่หงบคุยแต่เรื่องเดิมซ้ำซากเนื่องจากหงบเมาเหล้าพูดจาวกวนไปมา กรณีที่ 2 คือตอนที่หงบพูดคุยกับกลุ่มวัยรุ่น จะเห็นว่าเป็นการพูดคุยแบบไม่มีสติ เนื่องจากเมาเหล้า ทำยที่สุดเรื่องราวจึงจบด้วยความรุนแรง กรณีที่ 3 คือการที่พระหงบพบกับหญิงสาวที่ตามขึ้นไปบนที่พักบนเขา พระหงบปฏิเสธที่จะใช้การเจรจาหรือสนทนาใดๆ กลับเลือกที่จะใช้วิธีป็นหินขึ้นเขาไป เราจะเห็นได้ว่า การกลายเป็นอื่นส่วนหนึ่งมีเหตุมาจากการสื่อสารที่ล้มเหลว ใน 2 กรณีแรก หงบกลายเป็นคนอื่นเนื่องจากไม่สามารถสื่อสารกับคนอื่นได้ ส่วนกรณีที่ 3 พระหงบกลับเป็นผู้สร้างความเป็นอื่นแก่หญิงสาวผู้นั้นเสียเอง เนื่องจากไม่ยอมสื่อสารกับเธอเพื่อให้เข้าใจว่าเธอต้องการอะไรกันแน่ หรือบอกกล่าวชี้แจงกับเธอ เป็นต้นว่าพื้นที่เป็นเขตสงฆ์เวลานั้นเธอไม่ควรเข้าไป

7. สรุป

จากการศึกษาปฏิสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับความเป็นอื่นในภาพยนตร์ไทยในช่วงปีพ.ศ. 2540-2560 5 เรื่อง ได้แก่ *นางนาก* (2542) 15 *คำเดือน 11* (2545) *โอเค เบตง* (2546) *พี่มาก...พระโขนง* (2556) และ *ธุดงค์วัด* (2559) ผู้เขียนได้ข้อสรุป 3 ประเด็น ดังต่อไปนี้



7.1 ผู้หญิงในฐานะความเป็นอื่นของพุทธศาสนา

พุทธศาสนามีปฏิสัมพันธ์กับความเป็นอื่นในหลายลักษณะ ปฏิสัมพันธ์ในเชิงสร้างสรรค์เห็นได้ชัดคือ ในเรื่องธุดงค์วัตรซึ่งอาจเป็นตัวแทนในแง่ที่ว่า พุทธศาสนาโอบรับความเป็นอื่นที่เป็นคนนอกของสังคมในเชิงพื้นที่ ให้เข้ามาเป็นบุคคลที่มีสถานะสูงสุดในพุทธศาสนาคือให้บวชเป็นพระภิกษุได้ อย่างไรก็ตาม ภาพยนตร์เกือบทั้งหมดสะท้อนภาพว่าพุทธศาสนาแบบไทยให้ความสำคัญแก่ภิกษุในฐานะนักบวชชายว่ามีสถานะสูงสุด ดังนั้น ความเป็นอื่นของพุทธศาสนาจึงได้แก่ผู้หญิง เนื่องจากมีความเชื่อว่า “สตรีคือศัตรูของพรหมจรรย์”¹⁵ (ยกเว้นภาพยนตร์เรื่อง 15 คำเตือน 11 ที่ไม่ได้พูดถึงประเด็นนี้ชัดเจนนักและ พี่มาก..พระโขนง ที่วิพากษ์เรื่องนี้โดยตรง) ความเชื่อดังกล่าวเป็นฐานรองรับความคิดการกระทำอื่นๆ ของพระภิกษุ ดังที่จะเห็นว่าพระหงบ ในธุดงค์วัตร ถึงกับต้องหนีขึ้นไปบนภูเขา การจะไปให้พ้นจากกับดักมายาคติหรือหลุดออกมาจากหล่มความคิดดังกล่าว ผู้เขียนเห็นว่ามิทางออกควรพิจารณาในกรอบ 7 มิติของศาสนาของสมาร์ท เราจะเห็นได้ว่า อันที่จริง ข้อความที่ว่า “สตรีเป็นศัตรูของพรหมจรรย์” นั้นไม่มีปรากฏในพระไตรปิฎกภาษาไทย มีแต่ข้อความว่า “หญิงเป็นมลทินของพรหมจรรย์” (อิตถิ มลฺ พรหมจริยสส) ปรากฏอยู่ ผู้เขียนไม่ทราบที่มาเช่นกันว่า เหตุใดคำว่า “ศัตรู” จึงถูกนำมาใช้แทนคำว่า “มลทิน” ซึ่งหากจะพิจารณาดูให้ดีแล้ว คำว่า “ศัตรู” ดูจะมีน้ำหนักในแง่ลบมากกว่าคำว่า “มลทิน” อยู่มาก อย่างไรก็ตาม การทำความเข้าใจข้อความดังกล่าว ควรเข้าใจถึงบริบทที่ใช้ข้อความนั้นด้วย ข้อความดังกล่าวไม่อาจจะถูกพิจารณาโดยแยกขาดออกมาอย่างลอยๆ โดยไม่มีบริบท มิได้เป็นข้อความที่สามารถใช้ได้ทั่วไป ในขณะที่เมื่อพิจารณาในมิติทางสังคม

¹⁵ อันที่จริง ข้อความที่ว่า “สตรีเป็นศัตรูของพรหมจรรย์” นั้นไม่มีปรากฏในพระไตรปิฎกภาษาไทย มีแต่ข้อความว่า “หญิงเป็นมลทินของพรหมจรรย์” (อิตถิ มลฺ พรหมจริยสส) ปรากฏอยู่ ผู้เขียนไม่ทราบที่มาเช่นกันว่า เหตุใดคำว่า “ศัตรู” ถึงถูกนำมาใช้แทนคำว่า “มลทิน” ซึ่งหากจะพิจารณาดูให้ดีแล้ว จะเห็นได้ว่าคำว่า “ศัตรู” ดูจะมีน้ำหนักในแง่ลบมากกว่าคำว่า “มลทิน” อยู่มาก



และสถาบัน กล่าวสำหรับพุทธศาสนาแล้วกลุ่มบุคคลในศาสนาประกอบด้วย 4 กลุ่มได้แก่ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา นั้นหมายความว่าผู้หญิง มีส่วนครึ่งหนึ่งในพระศาสนา เป็นไปได้เลยที่ศาสนาจะดำรงอยู่ได้โดยปราศจากส่วนครึ่งหนึ่งนี้ ดังจะเห็นเป็นข้อเท็จจริงที่ไม่อาจปฏิเสธได้ว่าผู้ที่อุทิศตน พุทธศาสนาในประเทศไทย ส่วนใหญ่ล้วนเป็นผู้หญิงทั้งสิ้น การตระหนักถึงความสำคัญของผู้หญิงในพุทธศาสนา มีความสำคัญอย่างยิ่งเนื่องจากว่าหากเราไม่ตระหนักยอมทำให้พุทธศาสนาเป็นศาสนาที่ตกอยู่ภายใต้แนวคิด ปิตาธิปไตยดังที่ถูกกล่าวหาจากการที่มีปรากฏการณ์บางอย่างสนับสนุนข้อกล่าวหาดังกล่าว เช่น กรณีการห้ามผู้หญิงเข้าไปในเขตพระธาตุ การห้ามบวชภิกษุณีในประเทศไทยโดยมีคำสั่งของพระสังฆราชรับรองไว้

7.2 ความเป็นอื่นกับความรุนแรง

หากกล่าวตามแนวคิดของโยฮัน กัลตุง (Johan Galtung) การสร้างภาพตายตัว/เหมารวม (stereotype) การกีดกัน การลดทอนความสำคัญซึ่งล้วนแล้วแต่เป็นส่วนหนึ่งของการสร้างความเป็นอื่นหรือการทำให้กลายเป็นอื่นก็คือเป็นความรุนแรงอยู่ในตัวแล้ว กัลตุงเรียกความรุนแรงดังกล่าวนี้ว่า “ความรุนแรงเชิงวัฒนธรรม” (cultural violence) ซึ่งรับรองหรือให้ความชอบธรรมแก่ความรุนแรงทางตรงได้แก่การลงมือทำร้ายด้วยกำลังและ/หรืออาวุธ และความรุนแรงเชิงโครงสร้าง (Galtung, 1996) ด้วยเหตุนี้เอง เราจะเห็นการใช้ความรุนแรงทางตรงต่อ “คนอื่น” ในภาพยนตร์ทุกเรื่อง ตั้งแต่การทำลายทรัพย์สินไปจนถึงการทำร้ายร่างกาย เช่น กรณีเรื่องนางนาก ปฏิเสธไม่ได้เลยว่า คนอื่นก็เป็นผู้สร้างความรุนแรงด้วยเช่นกัน แต่อย่างไรก็ตาม คนที่สร้างความรุนแรงต่อคนอื่น มักอ้างว่ามีความชอบธรรมเหนือกว่าหรือมากกว่าที่จะทำความรุนแรงต่อคนอื่น อ้างความถูกต้องศีลธรรมอันดี ในขณะที่ความรุนแรงที่คนอื่นสร้างกลับเป็นสิ่งที่ทำให้ความเป็นอื่นของคนอื่นยิ่งทวีมากขึ้น ดังจะเห็นว่านากถูกกีดกันออกไปจากสังคม ถูกด่าทอสาปแช่ง ถูกเผาบ้าน ถูกปราบด้วยหมอผีและพระ



7.3 การสื่อสารคือการลดช่องว่างกับความเป็นอื่น

การสื่อสาร พุดคุยพบปะสังสรรค์กันเป็นการป้องกันความขัดแย้ง เป็นการสร้างความเข้าใจระหว่างกันและกัน ดังที่ภาพยนตร์เรื่อง*โอเคเบตง* แสดงให้เห็นในสังคมที่มีความเป็นชนบทอยู่มาก ยังไม่มีความเป็นเมืองเท่าใดนัก ทุกคนมีโอกาสพบปะสังสรรค์กันทุกวัน เป็นตัวอย่างที่ดีที่แสดงให้เห็นว่าการสื่อสารพูดคุยระหว่างการเป็นเรื่องที่จำเป็น ดังนั้น *โอเคเบตง* จึงมีโมทีฟ (motif) คือการสื่อสาร เช่น การใช้โทรศัพท์เป็นสัญญาณ เป็นต้น บริบทของสถานที่ในท้องเรื่อง คืออำเภอเบตง จังหวัดยะลาเป็นสิ่งที่น่าสนใจ เพราะอำเภอเบตง เป็นอำเภอเล็กๆ มีจำนวนประชากรไม่มากนัก ภาพและเสียงใน *โอเคเบตง* แสดงให้เห็นกิจกรรมหรือกิจวัตรประจำวันของทั้งสองศาสนา ได้แก่ เสียงอาซานของชาวมุสลิม และการเดินบิณฑบาตของพระภิกษุในพุทธศาสนา สื่อให้เห็นต่อไปอีกว่าในชีวิตประจำวันของชาวเบตง ย่อมได้สัมผัสกับกิจกรรมดังกล่าวอยู่ทุกเมื่อเชื่อวันเป็นสิ่งที่คุ้นเคยในชีวิตประจำวันมิใช่สิ่งที่แปลกแยกหรือแปลกประหลาดแต่อย่างใด การมีต้นทุนทางสังคม การมีส่วนร่วมในพื้นที่สาธารณะ การสร้างความไว้วางใจเชื่อใจ เป็น 3 องค์ประกอบที่จะก่อให้เกิดความสัมพันธ์ที่ยั่งยืนยาวนานได้

นอกจากนั้น ในภาพยนตร์เรื่อง *นางนาก* ฉากที่สมเด็จพระโตได้เดินทางมาเพื่อ “ปราบ” นากนั้น เป็นฉากที่น่าสนใจมากอีกฉากหนึ่ง สิ่งที่ปรากฏในภาพยนตร์ก็คือสมเด็จพระโตได้กล่าวกับนากอย่างนุ่มนวลว่า “สีกาเอ๊ย ขอเชิญขึ้นมาสนทนากันหน่อยเถิด” (นาที่ที่ 1.27.54) อย่างไรก็ตามการสนทนาในที่นี้กลับมิใช่การพูดคุยระหว่างสมเด็จพระโตกับนากด้วยถ้อยคำ หากแต่เป็นการที่สมเด็จพระโตหลบตาบริกรรมคาถาบางอย่างเพื่อให้นากสงบ ในขณะที่นากเองแม้ไม่ได้มีการพูดอะไรตอบโต้ไป แต่สิ่งที่ภาพยนตร์นำเสนอคือการใช้ตอนภาพมอนตาจที่ย้อนภาพเหตุการณ์ในอดีต (flashback) ของนากกับนาก เริ่มต้นตั้งแต่ตอนที่ชอบพอกับนากจนกระทั่งนากตั้งท้อง และเสียชีวิตระหว่างคลอด ตัดสลับกับภาพของความจริงตามธรรมชาติได้แก่การเปลี่ยนแปลงของใบไม้ที่เริ่มต้นจากความเขียวชอุ่ม จนกระทั่งกลายเป็นแห้งสีน้ำตาลที่ปลิดปลิวร่วงลงจากต้น เพื่อเป็นสื่อแสดงถึงความเป็นอนิจจังของ



ชีวิต (นาทีที่ 1.28.44-1.30.32) ผลที่เกิดขึ้นก็คือ แม้ว่านางจะยังคงรำไห่ด้วยความเสียใจ แต่เธอก็ยอมรับความจริงของชีวิตอย่างสงบ จึงกล่าวได้ว่าแม้บทสนทนา ระหว่างสมเด็จพระโตกับนางนาจะดูว่าเป็นบทสนทนาที่ไร้ซึ่งถ้อยคำ แต่แท้ที่จริงแล้ว เป็นการสื่อสารจากจิตสู่จิตที่ช่วยให้นางนาเกิดสัมมาทิฐิตามแนวทางของ พุทธศาสนา ซึ่งช่วยปลดปล่อยนางให้เป็นอิสระจากอุปาทาน ความยึดมั่นถือมั่น ที่ทำให้เธอต้องเป็นทุกข์และก่อบาปอกุศลกรรมนานา และยังแสดงให้เห็นอีกด้วยว่า ท้ายที่สุดแล้วนางในฐานะที่เป็น “ผู้อื่น” ได้ถูกพุทธศาสนาโอบรับกลับ เข้ามาเป็นส่วนหนึ่งได้โดยอาศัยการสื่อสารที่ความเมตตากรุณาเป็นพื้นฐานนั่นเอง

จากที่ได้กล่าวมาทั้งหมด ผู้เขียนคิดว่าคงจะพอแสดงให้เห็นปฏิสัมพันธ์ ระหว่างพุทธศาสนากับความเป็นอื่นในภาพยนตร์ไทยในภาพยนตร์ทั้ง 5 เรื่องที่ นำมาศึกษา อย่างไรก็ตาม เป็นเรื่องสำคัญที่จะต้องกล่าวว่า การศึกษานี้ทำให้เราได้ตระหนักถึงพลวัตของพุทธศาสนาที่มีความเปลี่ยนแปลงไม่หยุดนิ่งทั้งในแง่ของ กาลและเทศะ อันเป็นผลให้พุทธศาสนาในประเทศไทยมีความหลากหลายในแง่ มุมต่างๆ ไปด้วยเช่นกัน ด้วยเหตุนี้เอง จึงมีความเป็นไปได้ที่ปฏิสัมพันธ์ระหว่าง พุทธศาสนากับความเป็นอื่นในสังคมไทยจะมีรูปแบบอื่นๆ หรือมีประเด็นอื่นๆ ที่การศึกษาครั้งนี้ไม่อาจครอบคลุมไปถึง ทั้งนี้พลวัตดังกล่าวจึงเป็นสิ่งที่สะท้อน ให้เห็นเป็นอย่างดีว่าพุทธศาสนายังคงมี “ชีวิต” และยังคงเป็น “พลัง” ทางสังคม วัฒนธรรมที่ยังคงไหลเวียนอยู่ในสังคมไทย ดังนั้นพุทธศาสนาจึงเป็นปัจจัยสำคัญ ประการหนึ่งที่ไม่อาจละเลยได้ในการทำความเข้าใจคนไทยและสังคมไทยแม้แต่ ในยุคปัจจุบันที่ผู้คนส่วนหนึ่งมองข้ามและไม่ได้ให้ความสำคัญกับศาสนาอีกต่อไป



บรรณานุกรม

หนังสือ

- กัจจกร หลุยยะพงศ์และสมสุข หินวิมาน. (2552). *หลอน รัก ลับสน ในหนังไทย: ภาพยนตร์ไทยในรอบสามทศวรรษ (พ.ศ. 2520-2547): กรณีศึกษาตระกูลหนังผี หนังรัก และหนังยุคหลังสมัยใหม่*. กรุงเทพมหานคร: ศยาม.
- กัจจกร หลุยยะพงศ์. (2556). *ภาพยนตร์กับการประกอบสร้างสังคม ผู้คน ประวัติศาสตร์ และชาติ*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์.
- ธงชัย วินิจจะกุล. (2560). *คนไทย / คนอื่น : ว่าด้วยคนอื่นของความเป็นไทย*. นนทบุรี : ฟาเดียวกัน.
- บุญรักษ์ บุญยะเขตมาลา. (2538). *ศิลปะแขนงที่เจ็ด*. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์.
- สมชาย ปรีชาศิลปกุล และนันทน คงเจริญ. (2545) *การยอมรับ/กีดกันชาวเขา ในกระบวนการให้สัญชาติไทย: สำนวนข้อกฎหมาย แนวนโยบาย สภาพปัญหา*. เชียงใหม่: โครงการจัดตั้งภาควิชานิติศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.
- อัญชลี ชัยวรพร. (2559) *ภาพยนตร์ในชีวิตไทย: มุมมองของภาพยนตร์ศึกษา*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ วราพร.

บทในหนังสือ

- พทธีสถาน ชุมพล, ม.ร.ว. (2546) “identity อัตลักษณ์ ตัวตน.” ใน *คำและความคิด ในรัฐศาสตร์ร่วมสมัย*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

บทวิจารณ์หนังสือ

- ชัยรัตน์ พลมุข. (2016). [บทวิจารณ์หนังสือ *Ghostly Desires: Queer Sexuality and Vernacular Buddhism in Contemporary Thai Cinema* by Arnika Fuhrmann]. *Journal of Mekong Societies*, 12(3), 187-198.



วิทยานิพนธ์

สุรสม กฤษณะจุฑะ. (2547). *การเมืองวัฒนธรรมของความเป็นอื่นในพื้นที่สื่อ: การต่อสู้ทางวาทกรรมว่าด้วยพลังงาน*. (วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่).

ภาพยนตร์

จิระ มะลิกุล. (ผู้กำกับ). (2545). *15 ค่ำ เดือน 11*. [ภาพยนตร์]. กรุงเทพมหานคร: จีเอ็มเอ็ม พิคเจอร์, หับ โห่ หิ้น ฟิล์ม.

นนทรีย์ นิมิบุตร. (ผู้กำกับ). (2542). *นางนาก*. [ภาพยนตร์]. กรุงเทพมหานคร: ไท เอ็นเตอร์เทนเมนต์.

นนทรีย์ นิมิบุตร. (ผู้กำกับ). (2546). *โอเค เบตง*. [ภาพยนตร์]. กรุงเทพมหานคร: สหมงคลฟิล์ม.

บรรจง ปิสิญชนะกุล. (ผู้กำกับ). (2556). *พี่มาก...พระโขนง*. [ภาพยนตร์]. กรุงเทพมหานคร: จอกว้าง ฟิล์ม.

บุญส่ง นาคภู. (ผู้กำกับ). (2559). *ชุดงควัตร*. [ภาพยนตร์]. กรุงเทพมหานคร: ปลาเป็นว่ายทวนน้ำ สตูดิโอ.

Books and Book Articles

Bauman, Zygmunt. (1998). *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

Gönül, Dönmez-Colin. (2006). *Cinemas of the Other: A Personal Journey with Film-makers from the Middle East and Central Asia*. Bristol: Intellect.

Galtung, Johan. (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Oslo: International Peace Research Institute.



- Monaco, James. (2009). *How to Read a Film: Movies, Media, and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Polyakov, Emma O'Donnell. (2018). *Antisemitism, Islamophobia, and Interreligious Hermeneutics: Ways of Seeing the Religious Other*. Leiden: Brill.
- Richardson, Michael. (2010). *Otherness in Hollywood Cinema*. New York: Continuum.
- Rose, Gillian. (2016). *Visual Methodologies: An Introduction to Researching with Visual Materials*. (4th ed.). London: SAGE.
- Smart, Ninian. (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press.
- Sullivan, William M. and Kymlicka, Will. (eds.). (2007). *The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, S. (1997). The Spectacle of the Other. In: *Representation*. (1st ed.). London: Sage in association with the Open University.

Article

- Mengstie, Sisay. (2011). Constructions of “Otherness” and the Role of Education: The Case of Ethiopia. *Journal of Education Culture and Society*, 2(2), 7-15.

Electronic Media

- Thorburn, David. (2016). Film as Global & Cultural Form; Montage, Mise en Scène. Retrieved from <https://www.youtube.com/watch?v=r67dVaGtBGA>



ทพประวัติตอนประสูติจากนิทานกถาและ ลลิตวิสตรระ: การศึกษาเปรียบเทียบ ด้านสารัตถะ

ณัชพล ศิริสวัสดิ์*

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มุ่งศึกษาเปรียบเทียบชีวประวัติของพระศากยมนีตอนประสูติช่วงที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิตจนถึงช่วงตรัสอาสาจากนิทานกถาแห่งชาตภัฏฐกถาอันเป็นวรรณกรรมพุทธประวัติในหลักฐานชั้นอรรถกถาที่สำคัญของพุทธศาสนานิกายเถรวาทที่บันทึกด้วยภาษาบาลี และลลิตวิสตรระอันเป็นวรรณกรรมพุทธประวัติที่กล่าวถึงแต่เฉพาะชีวประวัติของพระศากยมนีสำนวนของนิกายสรวาสติวาทินที่บันทึกด้วยสันสกฤตผสม โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อ (1) ศึกษาเปรียบเทียบพุทธประวัติด้านเนื้อหาตอนประสูติจากนิทานกถากับ

* อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

E-mail: Natchapol.S@chula.ac.th

วันที่รับบทความ 9 กรกฎาคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 25 กันยายน 2563

วันที่ตอบรับบทความ 2 พฤศจิกายน 2563



ลลิตวิสตระ (2) ศึกษาแนวคิดสำคัญในการเรียบเรียงพุทธประวัติตอนประสูติ จากคัมภีร์ทั้งสอง เพื่อให้ทราบถึงลักษณะคล้าย ลักษณะต่างและลักษณะเฉพาะ ในด้านเนื้อหาของพุทธประวัติในแต่ละสำนวน การวิจัยในครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงพรรณนาโดยศึกษาค้นคว้าทางเอกสารชั้นปฐมภูมิและทุติยภูมิ การศึกษาเปรียบเทียบพุทธประวัติของวรรณกรรมพุทธประวัติของทั้งสองนิยาย พบว่า พุทธประวัติที่วรรณกรรมพุทธประวัติของทั้งสองนิยายมีเนื้อหาที่คล้ายกัน มีเนื้อหากล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันแต่มีความแตกต่างกัน และมีเนื้อหาที่ปรากฏเฉพาะในนิทานกถาหรือลลิตวิสตระ เนื้อเรื่องที่ทั้งสองนิยายกล่าวตรงกัน โดยส่วนใหญ่เป็นพุทธประวัติที่เรียบเรียงขึ้นมาจากพื้นฐานแนวคิดสำคัญ เรื่องกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ที่ปรากฏอยู่ในมหাপทานสูตรภาษาบาลี หรือ มหาวทานสูตรภาษาสันสกฤต และธรรมอันน่าอัศจรรย์ที่ปรากฏใน อังกรียพทุธัมมสูตร ซึ่งเปรียบเสมือนโครงเรื่องหลักของพุทธประวัติที่ครอบคลุม เนื้อหาตั้งแต่พระโพธิสัตว์จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิต เสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดา จนกระทั่งประสูติ นอกจากนี้ เหตุการณ์พุทธประวัติตอนประสูติยังได้เน้นย้ำเรื่อง “บาร์มี” ของพระโพธิสัตว์ในฐานะของผู้ที่มีความเป็นเลิศในทางธรรมกว่า บุคคลธรรมดาทั้งปวงอันมีผลต่อการสร้างศรัทธาในพระพุทธรองค์

คำสำคัญ: ประสูติ พุทธประวัติ นิทานกถา ลลิตวิสตระ กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์



The Birth Story of the Buddha from *Nidānakathā* and *Lalitavistara*: A Comparative Study of the Contents

Natchapol Sirisawad*

Abstract

This research article is a comparative study of the birth episode of the Bodhisattva residing in the Tuṣita Heaven to the utterance of the Āsabhivācā in the biography of the Śākyamunī Buddha between the *Nidānakathā* in the *Jātakatṭhakathā* of the Theravādins, an introductory chapter of the *Jātaka* commentary which narrates the story of the Buddha in Pāli, and the *Lalitavistara* of the Sarvāstivādins, a Buddhist Sanskrit Buddha's biography. The purposes of this research article are to (1) comparatively study the Buddha's biography in the birth episode from the *Nidānakathā* and the *Lalitavistara*; and (2) examine significant concepts in the compilation of the Buddha's birth narrative from both schools in order to understand similarities, differences, and specific features of the Buddha's biography in each version. This research is of a descriptive nature; it investigates documents from both primary and secondary

* Lecturer, South Asian Languages Section, Department of Eastern Languages, Faculty of Arts, Chulalongkorn University,

E-mail: Natchapol.S@chula.ac.th

Received July 9 กรกฎาคม, 2020, Revised September 25, 2020,

Accepted November 2, 2020



sources. The comparative study of both scriptures reveals that the Buddha's birth episode of both schools narrates similar stories revolving around the same events but with different details, and stories that appear only in either the *Nidānakathā* or the *Lalitavistara*. Most of the coinciding stories of the two schools are the Buddha's biography compiled on the basis of the rule of a Bodhisattva, which appears in the Pāli *Mahāpadānasutta* or the Sanskrit *Mahāvadānasūtra*, and the marvelous qualities of the Buddha in the Pāli *Acchariyabbhutadhammasutta*, which can be likened to the main plot of the Buddha's birth episode, covering the descent of the Bodhisattva from the Tuṣita heaven, the time in his mother's womb, and his birth. In addition, the events surrounding the birth story in the Buddha's biography emphasize the "virtues" of the Bodhisattva as a person excelling in the *dharma* over all ordinary people, which serves to create faith in the Buddha.

Keywords: Buddha's birth episode, Buddha's biography, *Nidānakathā*, *Lalitavistara*, the rule of the Bodhisattva



1. บทนำ

การศึกษาประวัติศาสตร์ที่สำคัญของโลกทำให้เห็นข้อเท็จจริงประการหนึ่ง คือ ประวัติของศาสดาส่วนใหญ่ไม่ได้เขียนขึ้นในขณะที่ศาสดายังมีชีวิตอยู่ หากแต่สานุศิษย์ของศาสดานั้น ๆ รวมขึ้นในสมัยหลัง ประวัติศาสดามีขึ้นเพียงแหล่งรวบรวมคุณธรรมและจริยวัตรที่เป็นแบบฉบับอันดีงามของศาสดาเท่านั้น แต่ยังได้รวบรวมเรื่องราวอิทธิปาฏิหาริย์ต่าง ๆ นานาที่ผู้ศรัทธาเชื่อได้ว่าเกิดขึ้นจริงกับศาสดาของตน (อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล, 2546, หน้า 10) หากค้นคว้าศึกษาชีวประวัติของพระศากยมุณีที่ปรากฏในคัมภีร์ที่เป็นประชุมพระสูตรที่เรียกว่า “คัมภีร์อาคม-นิกาย”¹ ซึ่งเป็นคัมภีร์ปฐมภูมิในการศึกษาประวัติคำสอนและประวัติพุทธศาสนา จะพบว่า ประวัติของพระศากยมุณีปรากฏอยู่เป็นชิ้นส่วน เป็นตอน ๆ (พุทิตะ, 2562, หน้า 177) พุทธประวัติในวรรณกรรมพุทธศาสนาสำนวนของนิกายเถรวาทบาลี²ปรากฏอยู่กระจัดกระจายอยู่ในพระวินัยปิฎกและพระสุตตันตปิฎกโดยที่พระไตรปิฎกไม่ได้มีวัตถุประสงค์หลักในการบันทึกพุทธประวัติที่สมบูรณ์ในความหมายเดียวกับอัตชีวประวัติ ความพยายามในการร้อยเรียงชีวประวัติของพระพุทธเจ้าซึ่งมีลักษณะเป็นเทวปรกณ์ปรากฏใน *มหาวทวนสูตร* หรือ *มหาปทานสูตร* (พระสูตรที่ว่าด้วยเรื่องราวในอดีตอันยิ่งใหญ่) ซึ่งกล่าวถึงพุทธประวัติของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์ โดยเน้นที่พระประวัติของพระพุทธเจ้า วิปัสสี (วิปศยน) ส่วนเรื่องราวชีวประวัติของพระศากยมุณีก่อนหน้าการตรัสรู้ธรรมปรากฏอยู่ใน *นิทานกถา* ซึ่งเป็นส่วนต้นของชาดกภูมิ (อรรถกถาชาดก) นอกจากนี้ยังมีการสืบทอดประเภทของวรรณกรรมที่เรียกว่า “วรรณกรรมพุทธประวัติ” ซึ่งแต่งขึ้นหลังจาก “คัมภีร์อาคม-นิกาย” มีเป้าหมายเพื่อเล่าชีวประวัติ

¹ ดูเพิ่มเติมใน พุทิตะ, 2562, หน้า 173-174.

² เถรวาทบาลีในบทความวิจัยนี้ หมายถึง นิกายเถรวาทที่ใช้ภาษาบาลีบันทึกพุทธวจนะแพร่หลายอยู่ในลังกา ไทยและพม่า ที่เรียกเช่นนี้เพื่อให้แตกต่างจากนิกายสรวาสติวาทินซึ่งเป็นเถรวาทเช่นกันแต่ไปเจริญทางฝ่ายเหนือ และใช้ภาษาสันสกฤตบันทึกคำสอน.



ของพระศากยมนีให้แก่ชนรุ่นหลังโดยทั่วไป ดังนั้น เมื่อจะศึกษาชีวประวัติของพระศากยมนีจึงต้องศึกษาพุทธประวัติจากวรรณคดีพุทธประวัติสำนวนอื่น ๆ ของนิกายต่าง ๆ นอกเหนือจากเถรวาทบาลีควบคู่กันไปด้วยเพื่อให้เกิดความเข้าใจมากยิ่งขึ้น ในการศึกษาวิจัยนี้ ผู้วิจัยเลือกศึกษาเปรียบเทียบชีวประวัติของพระศากยมนีตอนประสูติจากนิทานกถาอันเป็นวรรณกรรมพุทธประวัติในหลักฐานชั้นอรรถกถาที่สำคัญของพุทธศาสนานิกายเถรวาทบาลี และลลิตวิสตระอันเป็นวรรณกรรมพุทธประวัติที่กล่าวถึงแต่เฉพาะชีวประวัติของพระศากยมนีสำนวนของนิกายสรวาสติวาทิน³ ที่บันทึกด้วยภาษาสันสกฤตผสม⁴ เรื่องราวพุทธประวัติที่บันทึกไว้แต่ละสำนวนต่างก็มีความเหมือนกันบ้าง คล้ายกันบ้าง หรือแตกต่างกันบ้างในรายละเอียดทางด้านเนื้อหาเมื่อนำมาศึกษาเปรียบเทียบกัน

ในการศึกษาทบทวนวรรณกรรม ผู้วิจัยพบว่า มีผู้ศึกษาคัมภีร์ลลิตวิสตระในแง่มุมต่าง ๆ อย่างหลากหลาย ได้แก่ (1) การศึกษาวิเคราะห์เฉพาะคัมภีร์ลลิตวิสตระ ได้แก่ งานของประคอง นิมมานเหมินท์ (2536) นำเสนอแนวคิด

³ หลักฐานทางฝ่ายเถรวาทบาลีระบุว่านิกายสรวาสติวาทินเป็นหนึ่งในนิกายที่แตกแขนงมาจากนิกายเถรวาทบาลี (Lamotte, 1988, p. 532) แต่หากพิจารณาบนพื้นฐานของพัฒนาการของพระปราติโมกข์ (บาลี *ปาทิโมกฺข*) จะพบว่าพระวินัยของทั้งสองนิกายต่างสืบมาจากคัมภีร์ต้นฉบับพระปราติโมกข์ของสเถรวาทซึ่งสูญหายไป (Pachow, 2007 [1955], p. 41).

⁴ นักปราชญ์เรียกชื่อภาษาสันสกฤตในคัมภีร์พุทธศาสนาไว้หลายชื่อ เช่น ภาษาสันสกฤตผสม (Mixed Sanskrit) ภาษากึ่งสันสกฤต (Quasi-Sanskrit) ภาษาคาลา (The language of the Gāthās) ภาษาสันสกฤตพันทาง (Hybrid Sanskrit) ภาษาสันสกฤตซึ่งไม่มีการขัดเกลา (Unrefined Sanskrit) ภาษาสันสกฤตในพุทธศาสนา (Buddhist Sanskrit) ภาษาสันสกฤตพันทางในพุทธศาสนา (Buddhist Hybrid Sanskrit) เป็นต้น ในบทความวิจัยนี้ผู้วิจัยจะใช้คำว่า “ภาษาสันสกฤตผสม” แทนชื่อภาษาสันสกฤตในคัมภีร์พุทธศาสนา ระยะของภาษาสันสกฤตผสม น่าจะอยู่ในช่วง 187-151 ปีก่อน ค.ศ. ถึงคริสต์ศตวรรษที่ 3 (ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์, 2536, หน้า 48).



พุทธศาสนาฝ่ายมหายานและการนำคติความเชื่อหรือแนวคิดทางศาสนาอื่นมาประยุกต์ใช้ในลัทธิวิสตระซึ่งทำให้เห็นถึงคุณค่าต่อการศึกษาประวัติพุทธศาสนา ศิวรณ กาลังสินเสริม (2546) ศึกษาประวัติความเป็นมา พัฒนาการและโครงสร้างเนื้อหาเกี่ยวกับประวัติพระพุทธเจ้า พระโพธิสัตว์ บุคคล สภาพสังคม ศาสนา และสถานภาพสตรี รวมถึงหลักธรรมวินัยที่ปรากฏในคัมภีร์และอิทธิพลของคัมภีร์ที่มีต่อคัมภีร์ร่วมสมัย (2) การศึกษาเปรียบเทียบพุทธประวัติในลัทธิวิสตระกับวรรณกรรมพุทธประวัติสำนวนอื่น ได้แก่ ชีร์ พุ่มทับทิม (2543) ศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์ลัทธิวิสตระและคัมภีร์ปฐมสมโพธิกถาในด้านลักษณะการประพันธ์ แนวคิดทางประเพณีนิยม การดำเนินชีวิต และการเผยแพร่ธรรมะที่ปรากฏในคัมภีร์ทั้งสองทั้งในส่วนที่เหมือนกันและต่างกัน พระมหาสายชล เกรณิคม (2544) ศึกษาข้อแตกต่างระหว่างคัมภีร์พุทธจริตและลัทธิวิสตระ พร้อมทั้งเปรียบเทียบกับเนื้อหาที่มีอยู่ในคัมภีร์ทั้งสอง อัสนี พูลรักษ์ (2551) ศึกษาวิเคราะห์บทพรรณนาฉากประกอบเหตุการณ์ประสูติ เสด็จออกมหาภิเนษกรรมณ์ ตรัสรู้ และปรินิพพานในวรรณกรรมพุทธประวัติเรื่อง ปฐมสมโพธิกถา ลัทธิวิสตระ และ ประทีปแห่งทวีปเอเชีย เพื่อชี้ให้เห็นว่าการพรรณนาฉากประกอบเหตุการณ์ประสูติ เสด็จออกมหาภิเนษกรรมณ์ ตรัสรู้ และปรินิพพานในวรรณกรรมพุทธประวัติทั้ง 3 เรื่องนี้มีความหมายเชิงสัญลักษณ์อันมุ่งสื่อสารสำคัญ คือ การนำเสนอพุทธธรรมและการสร้างศรัทธาในองค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า (3) การศึกษาวิเคราะห์ภาษาสันสกฤตในคัมภีร์ลัทธิวิสตระ ได้แก่ งานของปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิพันธ์ (2536) พบว่าภาษาสันสกฤตในคัมภีร์ลัทธิวิสตระยังคงมีลักษณะของภาษาปรากฏชัดซึ่งโดยมากอยู่ในลักษณะร้อยกรองมากกว่าร้อยแก้ว มีข้อแตกต่างจากสันสกฤตปาณินิอยู่หลายประเด็น ที่สำคัญ คือ ด้านสนธิ ด้านการสร้างคำ วากยสัมพันธ์ และฉันทลักษณ์ จะเห็นได้ว่า ยังไม่ปรากฏการศึกษาเปรียบเทียบด้านเนื้อหาระหว่างนิทานถกกับลัทธิวิสตระโดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องเล่าพุทธประวัติตอนประสูติ



2. วัตถุประสงค์การวิจัย

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อ (1) ศึกษาเปรียบเทียบพุทธประวัติ ด้านเนื้อหาตอนประสูติจากนิทานกถาแห่งชาติกัฏฐกถาซึ่งเป็นวรรณกรรมพุทธประวัติของนิกายเถรวาทบาลีกับลลิตวิสตรของนิกายสรวาสติวาทิน (2) ศึกษาแนวคิดสำคัญในการเรียบเรียงพุทธประวัติตอนประสูติจากคัมภีร์ทั้งสอง เพื่อให้ทราบถึงลักษณะคล้าย ลักษณะต่างและลักษณะเฉพาะในด้านเนื้อหาของพุทธประวัติแต่ละสำนวน อันจะทำให้เห็นความสัมพันธ์ระหว่างวรรณคดีพุทธประวัติ และแนวคิดในการสร้างวรรณคดีพุทธประวัติของทั้งสองนิยาย

3. ขอบเขตการศึกษา

ผู้วิจัยเปรียบเทียบเรื่องเล่าของพุทธประวัติตอนประสูติเฉพาะส่วนที่สำคัญ ในช่วงที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิตจนถึงช่วงตรัสอาสาจากนิทานกถาแห่งชาติกัฏฐกถาและลลิตวิสตร

นิทานกถา

นิทานกถาเป็นวรรณกรรมพุทธประวัติในหลักฐานชั้นอรรถกถาที่สำคัญของพุทธศาสนานิยายเถรวาทบาลีที่ยังคงมีได้แยกออกเป็นเอกเทศ แต่ปรากฏเป็นส่วนนำเรื่องในคัมภีร์ชาตกัฏฐกถา และคัมภีร์วิสุทธชนวิลาสินี (อรรถกถาของคัมภีร์อปทาน) เป็นวรรณกรรมพุทธประวัติที่กล่าวถึงพระพุทธเจ้าในอดีตถึงปัจจุบัน ไม่ปรากฏหลักฐานแน่นอนว่าผู้ใดเป็นผู้แต่งและแต่งในสมัยใด จะแต่งในคราวเดียวกับที่แต่งชาตกัฏฐกถา หรือว่าแต่งขึ้นภายหลังแล้วผนวกเข้าเป็นส่วนหนึ่งของชาตกัฏฐกถา โดยทั่วไปมักเชื่อกันว่า ผู้แต่งชาตกัฏฐกถาก็คือผู้แต่งนิทานกถา เรื่องผู้แต่งชาตกัฏฐกถาก็เป็นประเด็นที่นักวิชาการถกเถียงกันอยู่ บ้างก็ว่าเป็นผลงานของพระพุทธโฆสะ บ้างก็ว่าเป็นผลงานของภิกษุนิรนามชาวสิงหล หรือพระธัมมรุจิแห่งอภัยคีรีวิหาร (อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล, 2546, หน้า 43–45) เนื้อหาในนิทานกถา



แบ่งออกเป็น 3 ตอน ได้แก่ ทูเรนินทาน อวิทูเรนินทาน และสันติเกนิทาน⁵ เรื่องเล่าพุทธประวัติช่วงที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิตจนถึงช่วงตรัสอาสาภิวาจาปรากฏอยู่ในอวิทูเรนินทาน หรือ “นิทานในกาลไม่ไกล” ซึ่งมีเนื้อหาครอบคลุมเรื่องพระโพธิสัตว์จุติจากดุสิตสวรรค์มาประสูติเป็นเจ้าชายสิทธัตถะ แสดงประวัติของพระองค์ตั้งแต่เสด็จอยู่ในพระครรภ์จนกระทั่งเสด็จออกบวชจนที่สุดได้ตรัสรู้ธรรมใต้ต้นโพธิ์ ผู้วิจัยศึกษาพุทธประวัติตอนประสูติจากอรรถกถา เอกกนิบาตชาดก อปัณณกวรรค ซึ่งแปลและเรียบเรียงโดยธนิต อยู่โพธิ์ (2529)

ลลิตวิสตระ

ลลิตวิสตระเป็นพุทธประวัติสำนวนหนึ่ง หลักฐานทางจีนระบุว่า เป็นชื่อสำนวนพุทธประวัติของนิกายสรวาสติวาทิน (Banerjee, 1957, p. 27; Nariman, 1992, p. 19) ซึ่งก็เป็นเถรวาทสายหนึ่ง พุทธศาสนมหายานถือว่าลลิตวิสตระเป็นพุทธวจนะล้วน ๆ และเป็นหนึ่งในบรรดาสูตรศักดิ์สิทธิ์ที่สำคัญ (อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล, 2546, หน้า 60) ถือเป็นหนึ่งในกลุ่มคัมภีร์ไวปุลยสูตร หรือมหาไวปุลยสูตร ไม่ปรากฏหลักฐานว่าผู้ใดเป็นผู้เรียบเรียง นักปราชญ์สันนิษฐานช่วงเวลาที่เรียบเรียงขึ้นกันไว้ต่าง ๆ กัน แต่ก็ยังหาข้อยุติไม่ได้ กำหนดได้เพียงกว้างๆ ว่าคงแต่งขึ้นระหว่างคริสต์ศตวรรษที่ 1 ถึง 4 (ประคอง นิมนานเหมินท์, 2536, หน้า 103) บ้างก็ว่าแต่งขึ้นตั้งแต่ประมาณ 200 ปีก่อน ค.ศ. จนถึง ค.ศ. 600 (คอนซ์, 2552, หน้า 28) ลลิตวิสตระประพันธ์ด้วยร้อยแก้วผสมร้อยกรองอย่างเป็นภาษาสันสกฤตในพุทธศาสนา แต่ร้อยกรองใช้ภาษาสันสกฤตผสมปรากฏ (ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์, 2536, หน้า 36) แบ่งเป็น 27 อัยยยะ ตอนต้นกล่าวถึงมูลเหตุที่ทำให้พระพุทธเจ้าตรัสเล่าลลิตวิสตระ แล้วเริ่มเข้าสู่เนื้อเรื่องพุทธประวัติ โดยกล่าวถึงพระประวัติของพระพุทธเจ้าในช่วงก่อนตรัสรู้ อย่างเป็นระบบตามลำดับก่อนหลังโดยละเอียด ตั้งแต่ประสูติจนกระทั่งเสด็จ

⁵ ดูเพิ่มเติมใน อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล, 2546, หน้า 42–59.



ออกมหาภิเนษกรรมณ์ เนื้อเรื่องส่วนใหญ่สอดคล้องกับพุทธประวัติของฝ่ายเถรวาท⁶

เนื้อหาของพุทธประวัติช่วงที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิตจนถึงช่วงตรัสอาสาวิเวกจา ปรากฏอยู่ในอรรถาธิบายที่ 3-7 ได้แก่ กุลปริศนุทธิปริวรรต ธรรมาโลกมุขปริวรรต ประจลปริวรรต ธรรมภาวการณติปริวรรต และชนมปริวรรต ผู้วิจัยศึกษาจากฉบับของแสง มนวิฑูร (2512) ซึ่งเป็นฉบับแปลจากฉบับภาษาสันสกฤตของ Vaidya (1958) และงานวิจัยของปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์ (2536) เรื่อง “การศึกษาเชิงวิเคราะห์ภาษาสันสกฤตในคัมภีร์ลลิตวิสตระ อรรถาธิบายที่ 1-4” คำแปลภาษาไทยของลลิตวิสตระ ผู้วิจัยดัดแปลงและแปลโดยอาศัยฉบับแปลของแสง มนวิฑูร (2512) เป็นพื้นฐาน สอบเทียบกับฉบับแปลภาษาทิเบตที่เรียกว่า *อารยลลิตวิสตรนามมหายานสูตร* (*'phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*) ประพันธ์ขึ้นราวคริสต์ศตวรรษที่ 9 (The Dharmachakra Translation Committee, 2013, p. xiii) ซึ่ง The Dharmachakra Translation Committee (2013) แปลเป็นภาษาอังกฤษ

คำศัพท์เฉพาะชื่อบุคคลในบทความนี้ ผู้วิจัยเลือกเขียนคำบาลี สะกดแบบไทย เมื่อต้องการสื่อถึงคำที่มาจากคัมภีร์บาลี และเขียนคำสันสกฤต สะกดแบบไทย เมื่อมีที่มาจากคัมภีร์สันสกฤต คำศัพท์ทางพระพุทธศาสนาซึ่งเป็นที่คุ้นเคยกันในภาษาไทยจะใช้ตามแบบที่ปรากฏในพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน

4. วิธีการดำเนินการวิจัย

การวิจัยในครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงพรรณนา (Descriptive Research) ศึกษาค้นคว้าทางเอกสาร (Documentary Investigation) มีขั้นตอนการวิจัยดังนี้

⁶ ดูเพิ่มเติมเกี่ยวกับความเป็นมาและประวัติของลลิตวิสตระใน ประคอง นิมนานเหมินท์, 2536, หน้า 101-103; ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์, 2536, หน้า 13-49; จีร์ พุ่มทับทิม, 2543, หน้า 4-7, 13-56; ศศิวรรณ กำลังสินเสริม, 2543, หน้า 12-49; อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล, 2546, หน้า 59-64; Nariman, 1992, pp. 19-27.



(1) ศึกษาวิเคราะห์เอกสารที่เป็นแหล่งข้อมูลชั้นปฐมภูมิ (Primary Source) จาก คัมภีร์ลลิตวิสตระ ฉบับตรวจสอบชำระโดย Vaidya (1958) และฉบับปริวรรตและแปลโดย แสง มนวิthur (2512) ทั้งฉบับภาษาสันสกฤตและฉบับแปลเป็นภาษาไทย และนิทานกถาแห่งชาตกัฏฐกถาซึ่งธนิธ อยุธยา (2529) แปลและเรียบเรียง

(2) ศึกษาวิเคราะห์เอกสารที่เกี่ยวข้องกับงานศึกษาวิจัย ได้แก่ คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา งานแปล หนังสือ งานวิจัย บทความ ข้อเขียน วารสาร บทความ วิจารณ์ เอกสารต่าง ๆ ทั้งภาษาไทย ภาษาบาลีสันสกฤตและภาษาต่างประเทศอื่น ๆ

(3) รวบรวมข้อมูลและวิเคราะห์ข้อมูล

(4) เรียบเรียงและสรุปผลการวิจัย เพื่อเป็นประโยชน์แก่การศึกษาค้นคว้าของผู้สนใจต่อไป

5. ผลการศึกษาเปรียบเทียบเรื่องเล่าพุทธประวัติตอนประสูติจากนิทานกถาและลลิตวิสตระ

การที่เนื้อเรื่องในลลิตวิสตระและนิทานกถามีเนื้อหากล่าวถึงพุทธประวัติเหมือนกัน แต่เป็นผลงานของ 2 นิภาย คือ นิทานกถาของนิภายเถรวาทบาลีและลลิตวิสตระของนิภายสรวาสติวาทิน เนื้อเรื่องพุทธประวัติตอนประสูติในสองคัมภีร์จึงมีทั้งคล้ายกันและต่างกัน สามารถแบ่งออกได้เป็น 3 กรณี คือ (1) เนื้อเรื่องที่คล้ายกัน (2) เนื้อเรื่องกล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันแต่แตกต่างกัน และ (3) เนื้อเรื่องที่ปรากฏเฉพาะในลลิตวิสตระหรือนิทานกถา ในบทความนี้ ผู้วิจัยได้อ้างอิงถึงวรรณกรรมพุทธประวัติสำนวนอื่น ๆ เมื่อจำเป็นต้องเปรียบเทียบเนื้อหา



5.1 เนื้อเรื่องที่คล้ายกัน

5.1.1 พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนดุสิตสวรรค์

ในนิทานกาลกล่าวว่า พระโพธิสัตว์เมื่อได้เกิดเป็นมนุษย์ในภพใด ก็ทรงมีพระทัยยินดีในการบรรพชาและประพฤตินอยู่ในจรรยา จนพระชาติสุดท้ายก่อนการตรัสรู้ เมื่อเคลื่อนจากโลกมนุษย์ก็ไปเกิดในสวรรค์ชั้นดุสิต เป็นเทพบุตร นามว่า “สันดุสิต” สถิตอยู่ ณ ดุสิตสวรรค์ครบอายุ 4,000 ปีทิพย์ ส่วนในลลิตวิสตระกล่าวว่า พระโพธิสัตว์บำเพ็ญบารมีมากมาย เมื่อเคลื่อนจากโลกมนุษย์จึงไปเกิดในสวรรค์ชั้นดุสิตเช่นเดียวกัน แต่เป็นเทพบุตรมีนามว่า “เสวตเกตุ”

5.1.2 พระโพธิสัตว์ทรงพิจารณาหาวิโลกนะ

ในนิทานกาลกล่าวว่า พระโพธิสัตว์ทรงพิจารณาปัญจมหาวีโลกนะ 5 ประการ ได้แก่ กาล ทวีป ประเทศ ตระกูล และอายุของพุทธมารดา กล่าวคือ กาลที่เหมาะสม คือ กาลที่อายุมนุษย์ไม่เกิน 100,000 ปีและไม่ต่ำกว่า 100 ปี เพื่อที่มนุษย์จะได้เข้าใจหลักธรรมเทศนาในเรื่องอนิจจัง ทุกขัง อนัตตาได้อย่างชัดเจน ทวีปที่เหมาะสม คือ ชมพูทวีปเท่านั้น ประเทศที่เหมาะสม คือ มัชฌิมประเทศและนครที่เหมาะสม คือ กบิลพัสดุ์ ตระกูลที่เหมาะสม คือ ตระกูลในวรรณะกษัตริย์หรือพราหมณ์ที่โลกยกย่อง เพราะโดยปกติแล้วพระพุทธรเจ้าทั้งหลายย่อมไม่เกิดในตระกูลในวรรณะแพศย์หรือศูทร ในที่นี้พระโพธิสัตว์ทรงเลือกศากยตระกูลของพระเจ้าสุทโธทนะ “...และในบัดนี้ตระกูลที่โลกยกย่อง คือ ตระกูลกษัตริย์ ข้าพเจ้าจักเกิดในตระกูลกษัตริย์นั้น พระราชาพระนามว่าสุทโธทนะจักเป็นพระบิดาของข้าพเจ้า...” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 77) สุดท้ายทรงเลือกพระนางมหายาเป็นพระมารดา เพราะจะมีอายุเกิน 10 เดือนไป 7 วัน (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 77)

ส่วนลลิตวิสตระระบุว่าพระโพธิสัตว์จะทรงพิจารณาอุมหวีโลกิตะ (mahāvīlokita) 4 ประการ ได้แก่ กาลวิโลกิตะ (kālavīlokita) เลือกกาลที่มนุษย์รู้จักชาติ ชรา พยาธิ และ มรณะ ทวีปวิโลกิตะ (dvīpavīlokita) เลือกทวีปเฉพาะ



ชมพูทวีปเท่านั้น เทศวิโลกิตะ (*deśavilokita*) เลือกประเทศเฉพาะส่วนกลางของประเทศหรือมัธยมชนบทเท่านั้น ไม่เกิดในปรัตยันทชนบท และกุลวิโลกิตะ (*kulavilokita*) พระโพธิสัตว์จะอุบัติได้ใน 2 ตระกูลเท่านั้น คือ ตระกูลพราหมณ์และกษัตริย์ แต่ทรงเลือกอุบัติในตระกูลกษัตริย์เนื่องจาก “ในกาลบัดนี้ ชาวโลก (เป็นผู้) ย่อมยกย่องกษัตริย์ ด้วยเหตุนี้พระโพธิสัตว์ย่อมอุบัติในตระกูลกษัตริย์” (Vaidya, 1958, p. 14; แสง มณีพूर, 2512, หน้า 509) จะเห็นได้ว่าคัมภีร์ทั้งสองกล่าวสอดคล้องกันว่าพระองค์จะอุบัติในตระกูลกษัตริย์ แต่ในลลิตวิสตระ พระโพธิสัตว์ทรงเลือกสายตระกูลเมื่อตรัสแสดงตระกูลที่สมบุรณ์ด้วยคุณสมบัติ 64 ประการ ภายหลังจากการพิจารณาหาวิโลกิตะ

5.1.3 พราหมณ์ทำนายฝัน

พระนางมายากราพทูลพระเจ้าสุทโธทนะให้พราหมณ์ผู้ใหญ่ทำนายฝัน และได้พยากรณ์ว่า พระโอรสในพระครรภ์จะเป็นบุรุษ เป็นอัครบุรุษผู้มีอำนาจมาก หากดำรงฆราวาสวิสัยจะได้เป็นพระเจ้าจักรพรรดิ หากเสด็จออกบรรพชา จะได้เป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเป็นแน่แท้ (ธนิต อยุโพธิ์, 2529, หน้า 79)

ในลลิตวิสตระ พวกพราหมณ์โหราจารย์ทำนายฝันว่าผู้ที่ลงมาสู่พระครรภ์เป็นพระโอรส เป็นผู้มีลักษณะดี มีตระกูลสูง จะได้เป็นถึงพระเจ้าจักรพรรดิโดยระบุชัดเจนว่า พระกุมารนั้นจะเสด็จออกบวช “พระโอรสนั้น จะละบ้านเมือง ละราชสมบัติที่เป็นกาม และละเหย้าเรือน มุ่งต่อบรรพชา จะเป็นพระพุทธช่วยเหลือโลกทั้งปวง พระองค์จะเป็นผู้ควรแก่ทักษิณาทานในโลกทั้งสามและจะยังโลกทั้งปวงให้อิ่มด้วยอมฤตรสอันประเสริฐ” (Vaidya, 1958, p. 45; แสง มณีพूर, 2512, หน้า 553)

5.1.4 บุพนิมิต 32 ประการ

ในนิทานกล่าวถึงบุพนิมิต 32 ประการ ปรากฏขึ้นขณะพระโพธิสัตว์ทรงถือปฏิสนธิในพระครรภ์และในขณะประสูติ (ธนิต อยุโพธิ์, 2529, หน้า 79–80, 83) แต่ในลลิตวิสตระบุพนิมิตปรากฏขึ้นเมื่อพระโพธิสัตว์ทรงอยู่ในพระครรภ์ล้วน



ไปแล้วได้ 10 เดือน ไกลเวลาที่โพธิสัตว์จะประสูติและปรากฏในอุทยานพระราชวังของพระเจ้าศุทโธทนะ (Vaidya, 1958, p. 57; แสง มนวิthur, 2512, หน้า 570–571)

จากการเปรียบเทียบบุพนิมิต 32 ประการจากวรรณกรรมพุทธประวัติทั้งสองเรื่อง จะพบว่าในนิทานกล่าวถึงบุพนิมิตที่เกี่ยวข้องกับสรรพชีวิตต่าง ๆ เช่น คน สัตว์ ดอกไม้ เป็นต้น ที่มีอาการหรือสภาวะที่เปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้นจากเดิมอย่างชัดเจนเมื่อพระโพธิสัตว์ถือปฏิสนธิในพระครรภ์ของพระมารดา เช่น คนไขกลับพูดได้ คนหูหนวกกลับได้ยินเสียง ความหิวกระหายของเปรตถูกระงับหมด เป็นต้น ส่วนบุพนิมิตที่เกิดในลลิตวิสตระ เป็นบุพนิมิตที่เกิดขึ้นภายในอุทยานพระราชวังของพระเจ้าศุทโธทนะแสดงถึงความอัศจรรย์ต่าง ๆ ที่เป็นสัญญาณบอกว่าพระโพธิสัตว์กำลังจะประสูติแล้ว แต่บุพนิมิตดังกล่าวไม่ได้แสดงให้เห็นถึงคุณประโยชน์ต่อสรรพชีวิตหรือว่าแสดงให้เห็นถึงสถานภาพที่เปลี่ยนแปลงไปในทางที่ดีขึ้นอย่างในนิทานกถา บุพนิมิตที่วรรณกรรมพุทธประวัติทั้งสองเรื่องกล่าวตรงกันมีอยู่ข้อเดียว คือ แม่น้ำทั้งหลายหยุดนิ่งไม่ไหล (นิทานกถา ข้อที่ 22; ลลิตวิสตระ ข้อที่ 18)

5.1.5 เทวดาเฝ้าถวายอารักขาพระโพธิสัตว์ขณะเสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดา

ในขณะที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระนางมาया เทวบุตร 4 องค์⁷ ได้พากันมาถวายอารักขาในทิศทั้ง 4 และคอยอภิบาลพระโพธิสัตว์และพระมารดาเพื่อป้องกันไม่ให้มนุษย์หรือมนุษย์เบียดเบียน (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 80) ส่วนในลลิตวิสตระก็กล่าวในทำนองเดียวกันว่า ท้าวศักระผู้เป็นจอมเทวดาทั้งหลาย ท้าวมหาราชทั้ง 4 มหายักษ์เสนapati 28 ตระกูล และตระกูลยักษ์ที่ชื่อว่าคุหยกาธิบดีซึ่งอุบัติจากวัชรปาณี หวยเทพทั้งหลาย เมื่อทราบว่

⁷ เทวบุตร 4 องค์ ในที่นี้หมายถึงท้าวมหาราช 4 องค์ ได้แก่ ท้าวธตรฐ ท้าววิรุฬหก ท้าววิรูปักษ์ และท้าวเวสสุวัณ ดูเพิ่มเติมเรื่องโลกบาลในวรรณคดีพุทธศาสนาใน ณชพล ศิริสวัสดิ์ (2553).



เสวตเกตุโพธิสัตว์เสด็จอยู่ในพระครรภ์ ต่างก็พากันมาเฝ้ารักษายู่เสมอ มีเทพธิดา คอยรับใช้พระโพธิสัตว์ 4 องค์นามว่า อุตขลี สมุตขลี ธวชวดี และประภาวดี บางเวลาเมื่อพระโพธิสัตว์หลายแสนเข้าเฝ้าทูลถามปัญหาเกี่ยวกับมหายาน (ณัชพล ศิริสวัสดิ์, 2553, หน้า 170–171)

5.2 เนื้อเรื่องกล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันแต่มีความแตกต่างกัน

5.2.1 ช่วงเวลาที่ถือปฏิสนธิในพระครรภ์ของพระมารดา

ในนิทานกลาและลลิตวิสตระ กล่าวถึงช่วงเวลาที่พระโพธิสัตว์ถือปฏิสนธิในพระครรภ์แตกต่างกัน กล่าวคือ ในนิทานกลากล่าวว่าในพระนครกบิลพัสดุ์ มีงานนักขัตฤกษ์ประจำปีเดือนอาสาฬหะอย่างมโหฬาร พระนางมายาได้ทรงบริจาคทาน ทรงอธิษฐานสมาทานอุโบสถศีล แล้วเสด็จเข้าสู่ห้องบรรทม พระโพธิสัตว์ถือปฏิสนธิในวันที่ประกอบด้วยนักขัตฤกษ์ในเดือนอุตตราสาฬหะ (*เอวํ อุตตราสาฬหณกขตเต ปฏิสนธิ คณฺหิ ฯ*) (ชาตกัฏฐกถาอัญญกถา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 92; ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 78–79) เหตุการณ์การเสด็จลงสู่พระครรภ์ในนิทานกลาสอดคล้องกับ มรุตถลิลาสินี อรรถกถาพุทธวงศ์ซึ่งกำหนดช่วงเวลาที่ของเหตุการณ์สำคัญในพุทธประวัติไว้ดังนี้ พระโพธิสัตว์ทรงถือปฏิสนธิในพระครรภ์ เสด็จออกมหาภิเนษกรรม ณ แสดงปฐมเทศนาและแสดงยมกปาฏิหาริย์ ในอุตตราสาฬหะนักขัตฤกษ์ ประสูติ ตรัสรู้ และปรินิพพานในวิสาขนักขัตฤกษ์ ประชุมเหล่าสาวกและปลงพระชนมายุสังขารในมาฆนักขัตฤกษ์ และเสด็จลงจากสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ในอัสสยขนักขัตฤกษ์ (Horner, 1946, pp. 131, 298) ในศาสนวงศ์ของพระปัญญาสาหมิ ภิกษุชาวพม่า ได้ระบุวันที่พระโพธิสัตว์ถือปฏิสนธิในพระครรภ์ไว้ด้วย คือ วันพฤหัสบดีที่พระจันทร์เต็มดวงของเดือนอาสาฬหะ (วันเพ็ญเดือนแปด) (*อาสาฬหมาสสลุณฺณมียํ คุรวาเร ปฏิสนธิ คเหตุวา*) (แสง มนวิฑูร, 2540, หน้า 3) จะเห็นได้ว่า ตามมติฝ่ายเถรวาทบาลี เหตุการณ์สำคัญในพุทธประวัติโดยส่วนใหญ่จะเกิดในช่วงวันเพ็ญขึ้น 15 ค่ำ เดือนอาสาฬหะหรือวิสาขะ แม้แต่บันทึกการเดินทาง *Dà Táng xīyù jì* (大唐西域記) ของ Xuan Zang (ราวคริสต์ศตวรรษที่ 7) ก็กล่าวว่า



พวกมหาสถวีระเห็นว่าพระโพธิสัตว์เสด็จลงสู่พระครรภ์พระมารดาในช่วงเดือน
อุตรราชาณะ (อุตรโรหิต) ในคืนวันที่ 30 ซึ่งตรงกับวันเพ็ญ เดือน 5
(อาชาณะ) ตามปฏิทินจีน (Taishō [=T.] 2087: 901a5–8)

ในขณะที่ลลิตวิสตระ ระบุว่า พระโพธิสัตว์ถือปฏิสนธิในช่วงวันตฤดู
(ฤดูไปไม่ผลิ) วันเพ็ญ 15 ค่ำ วิชาขมาส (เดือนที่ 6) ซึ่งประกอบด้วยวิชาชนักษัตร
เมื่อพระจันทร์บรรจบปุษยฤกษ์ ความว่า

ดูก่อนท่านผู้เฝ้าทุกข์ ธรรมดาแล้วพระโพธิสัตว์ จะไม่
เสด็จลงสู่พระครรภ์ ของพระมารดาในภพชกปักษ์ แต่จะลงสู่
พระครรภ์ในวันศกปักษ์ พระโพธิสัตว์ผู้เกิดในภพสุดท้ายจะ
เสด็จก้าวลงสู่พระครรภ์พระมารดาผู้รักษาศิลอุโบสถ ในดิถี
วันเพ็ญขึ้น 15 ค่ำ (*pañcadaśyām pūrṇāyām pūrṇimāyām*)
เมื่อพระจันทร์บรรจบปุษยฤกษ์ (*puṣyanakṣatrayoge*)
ดังกล่าวมานี้ (Vaidya, 1958, p. 17; แสง มนวิฑูร, 2512,
หน้า 515)

และอีกข้อความกล่าวว่า

ครั้นฤดูน้ำค้างผ่านไปแล้ว ในวิชาขมาส (เดือน 6) ซึ่ง
ติดตามด้วยกลุ่มดาวนักษัตรวิชาขา เป็นกาลสมัยวสันต์
(*vaiśākhmāse viśākhānakṣatrānugate*) ... พระโพธิสัตว์
ผู้ประเสริฐในภพทั้ง 3 ผู้ที่ชาวโลกบูชา ทรงพิจารณาแล้วจึง
จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิต เมื่อพระจันทร์บรรจบปุษยฤกษ์
(*puṣyanakṣatrayogena*) สู่พระครรภ์ของพระมารดาผู้รักษาศิล
อุโบสถ ในวันเพ็ญ 15 ค่ำ (*pañcadaśyām pūrṇamāsyām*)
ตามสมัยฤตกาล (Vaidya, 1958, p. 43; แสง มนวิฑูร, 2512,
หน้า 550)



นอกจากนี้ในคัมภีร์ยังระบุว่าพระโพธิสัตว์เสด็จลงสู่พระครรภ์ในยามราตรี “พระโพธิสัตว์เสด็จลงสู่พระครรภ์ของพระมารดาในยามราตรี ดอกบัวใหญ่ขนาด 68 แสนโยชน์ จรดตั้งแต่พื้นน้ำใต้บาดาลชำแรกแผ่นดินใหญ่ขึ้นมาจากจนถึงพรหมโลก ก็ได้ปรากฏขึ้นภายใต้ราตรีนั้น” (Vaidya, 1958, p. 49; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 559) วสันตฤดู (ฤดูใบไม้ผลิ) เป็นฤดูแห่งความหวานสดชื่นและความรัก (วิสุทธ์ บุชยกุล, 2536, หน้า 151) เริ่มนับตั้งแต่วันแรม 1 ค่ำ เดือน 4 ถึงวันกลางเดือน 6 ซึ่งช่วงเวลาดังกล่าวสอดคล้องกับช่วงเวลา que พระโพธิสัตว์ถือปฏิสนธิ ในลลิตวิสตระ คือ วันเพ็ญ 15 ค่ำ ไวสาขมาส (เดือนที่ 6) หากพิจารณาตามระบบ จันทรคติจะพบว่า ไวสาขมาส คือ เดือนที่มีเดือนเพ็ญอยู่ในกลุ่มดาววิสาขซึ่งจัดเป็น นักษัตรที่ 16 ในราศีจักร หากพระโพธิสัตว์ปฏิสนธิในช่วงเวลาดังกล่าว นับไปอีก 10 เดือนที่พระนางมายาทรงอุ้มพระครรภ์ พระโพธิสัตว์จะประสูติในเดือนผาลศุณ (เดือนที่ 4) ตรงกับฤดูศศิระ (ฤดูน้ำค้าง) ซึ่งไม่สอดคล้องกับช่วงเวลาประสูติตาม คัมภีร์เถรวาทบาลี คือ ไวสาขมาส หรือ วิสาขมาส (เดือนที่ 6)

ข้อมูลอีกประการหนึ่งที่กล่าวถึงในลลิตวิสตระ คือ พระโพธิสัตว์จะเสด็จลงสู่พระครรภ์เมื่อพระจันทร์บรรจบปุชยฤกษ์ ในทางโหราศาสตร์ปุชยนักษัตรนี้ จัดเป็นนักษัตรที่ 8 ในราศีจักร มีอีกชื่อหนึ่งว่า ลีชย หรือ ดิษย (Monier-Williams, 2002, p. 640) ถือว่าเป็นราชาฤกษ์ ได้ชื่อว่าเป็นเจ้าแห่งดาวนักษัตรทั้งปวง (lord of the constellations (*nakṣatradhipati*)) (Monier-Williams, 2002, p. 524) มีดาวเรียงกันอยู่ 6 ดวง เป็นรูปสมอ จึงได้ชื่อว่ากลุ่มดาวสมอสำเภา⁸ ในลลิตวิสตระปรากฏคำว่า *pusyanakṣatrayoge* หมายถึง “การบรรจบรวมกันของพระจันทร์กับปุชยฤกษ์” (the conjunction of the moon with Pushya) (Monier-Williams, 2002, p. 640) ปุชยฤกษ์เป็นฤกษ์ที่ปรากฏในเหตุการณ์

⁸ ปุชยะ หรือ ปุสสยะ อยู่ในราศีกรกฎ ตรงกับชื่อดาวในภาษาไทยกลางว่า ดาวปูผ่าย ดาวสมอสำเภา ดาวปู ดาว ดอกบัว หรือ ดาวพวงดอกไม้ มีดาวเรียงกันอยู่ 6 ดวง เป็นรูปสมอ หรือ เรียงกัน 5 ดวงเป็นรูปสี่เหลี่ยมคางหมู แต่ตามแผนที่ดาวทางดาราศาสตร์ มี 4 ดวง เรียงกันอยู่เป็นรูปสี่เหลี่ยมจัตุรัส (วรพล ไผ่สน, 2555, หน้า 39).



พุทธประวัติตอนสำคัญ เช่น การเสด็จออกมหาภิเนษกรรมณ์ ความว่า “ปุชยฤกษ์ ผู้เป็นใหญ่กว่าดาวฤกษ์ทั้งหลาย (*puṣyaś ca nakṣatrādhīpatir*) ปรากฏขึ้นแล้ว และถึงเวลากึ่งราตรีแล้ว ครั้นทรงเห็นแล้ว พระโพธิสัตว์จึงทรงเรียกฉันทกะ” (Vaidya, 1958, p. 151; แสง มนวิthur, 2512, หน้า 713)

ในภาพสลักนูนต่ำ ศิลปะคันธาระ ที่พบที่เมือง Zulumkot เปชวาร์ ประเทศปากีสถาน ปัจจุบันอยู่ใน Private collection ประเทศญี่ปุ่น ปรากฏภาพของพระจันทร์เสี้ยวในตำแหน่งตรงกลาง ล้อมรอบด้วยดวงดาวจำนวน 6 ดวงซึ่งมีจำนวนเท่ากับจำนวนดาวในปุชยฤกษ์ Mevissen (2011, p. 95) เห็นว่าดาวจำนวนสองดวงและตรงส่วนปลายของพระจันทร์เสี้ยวขาดหายไป จึงเป็นไปได้ว่าอาจจะมีจำนวนดวงดาวมากกว่า 6 ดวง ปรากฏอยู่ในภาพสลักนูนต่ำส่วนบนที่สูญหายไป (ภาพที่ 1) ในภาพสลักนูนต่ำ ศิลปะคันธาระ พบที่เมือง Jamrud เปชวาร์ ประเทศปากีสถาน ปัจจุบันอยู่ในพิพิธภัณฑสถานแห่งชาติเมืองการาจี (National Museum of Pakistan, Karachi) ปรากฏภาพสลักพุทธประวัติตอนเสด็จออกมหาภิเนษกรรมณ์ ภาพสลักดังกล่าวได้รับการตีความครั้งแรกโดย Grünwedel (1893) จุดที่น่าสังเกต คือ เหล่าเทวดาที่ยืนอยู่บนระเบียงกำลังจ้องมองพระโพธิสัตว์ลงมาจากขอบลูกกรงในส่วนล่างของภาพประติมากรรมตรงกลางระเบียงปรากฏรูปวัวซึ่งมีความเป็นไปได้ว่าหมายถึงสัญลักษณ์ของราศีพฤษภ (the sign of Taurus (*Tavuri* or *Vaisākha*)) ซึ่งเป็นราศีแทนวันประสูติของพระโพธิสัตว์ (Grünwedel & Burgess, 1901, pp. 129–131) รูปวัวถูกขนาบข้างด้วยกลุ่มบุคคล ทางด้านขวาของวัว คือ สุริยเทวบุตรซึ่งมีรัศมีกลมอยู่บริเวณศีรษะ ส่วนทางด้านซ้าย คือ จันทรเทวบุตรซึ่งมีรัศมีเสี้ยว⁹ ส่วนเทวดา

⁹ Burgess (1900, p. 36) กล่าวว่า ตำแหน่งด้านซ้ายของรูปวัว คือ พระอาทิตย์ ส่วนพระจันทร์อยู่ในตำแหน่งด้านขวา ในขณะที่ Grünwedel และ Burgess (1901, pp. 130–131) กลับกล่าวถึงตำแหน่งของพระอาทิตย์และพระจันทร์สลับกัน ดูเทียบกับภาพสลักนูนต่ำศิลปะคันธาระที่มีลักษณะคล้ายกันใน Mevissen, 2011, figs. no. 2–3.



อีก 2 องค์ที่อยู่ริมซ้าย ขวา ไม่สามารถระบุตัวตนได้ คัมภีร์ส่วนใหญ่ระบุว่า พระโพธิสัตว์เสด็จลงสู่พระครรภ์และเสด็จออกมหาภิเนษกรรมในวันเพ็ญเดือน อุตตราษาณะ (มิถุนายน-กรกฎาคม) เมื่อตำแหน่งของพระอาทิตย์สถิตในราศีกรกฎ (Cancer) และเกิดขึ้นร่วมกับปุษยฤกษ์ (Grünwedel & Burgess, 1901, p. 131) แต่ภาพแกะสลักนูนต่ำ ศิลปะคันธาระนี้กลับแสดงช่วงเวลาในเดือน ไชศมาสแทนซึ่งไม่สอดคล้องกับหลักฐานลายลักษณ์ (Mevissen, 2011, pp. 89–90, notes 1–2) เป็นไปได้ว่าภาพสลักพุทธประวัติตอนเสด็จออกมหาภิเนษกรรมนี้สร้างขึ้นตามความคิดของผู้สลักเอง จากภาพสลักปรากฏรูปบุคคล คือ พระอาทิตย์และพระจันทร์อยู่ในตำแหน่งตรงข้ามกันซึ่งสอดคล้องกับการเกิดขึ้นของพระจันทร์เต็มดวง (Mevissen, 2011, p. 98, figs. no. 1, 2, 6, 8) เช่น ในเดือนอาษาณะ เดือนเพ็ญอยู่ในกลุ่มดาวอุตตราษาณะ ส่วนพระอาทิตย์สถิตในราศีกรกฎ ส่วนรูปกลีบดอกไม้อาจมีจำนวน 6 กลีบ ซึ่งอยู่ในตำแหน่งเหนือศีรษะว่า อาจมีนัยถึงปุษยฤกษ์ซึ่งประกอบด้วยดาวจำนวน 6 ดวง (ภาพที่ 2–3) และ สอดคล้องกับหนึ่งในความหมายตามรูปศัพท์ของ *ปุษย* ที่หมายถึง “การบำรุงกำลัง การหล่อเลี้ยง หรือดอกไม้ สิ่งที่ดีที่สุด” (Monier-Williams, 2002, p. 640)



ภาพที่ 1 ภาพเสด็จออกมหาภิเนษกรรม (Kurita, 2003, I: pl. 142)



ภาพที่ 2-3 ภาพเสด็จออกมหาภิเนษกรรม
(Gandhara Art of Pakistan, 1984, pp. 52-53)

ในขณะที่นิทานกลา ระบุว่า พระโพธิสัตว์ถือปฏิสนธิในกลางเดือน
อาสาฬหะซึ่งตรงกับเดือน 8 ของไทย และตรงกับฤดูครีษมะ หรือ คิมหะ (ฤดูร้อน)
ของอินเดีย ถ้านับจากวันถือปฏิสนธิไปอีก 10 เดือน พระโพธิสัตว์จะประสูติตรง
กับวันเพ็ญเดือน 6 หรือ วิสาขมาส ในวสันตฤดูซึ่งเป็นฤดูแห่งการเริ่มต้นของชีวิต
ใหม่ และสอดคล้องกับวันประสูติของพระโพธิสัตว์ตามความเชื่อของพุทธศาสนา
สายเถรวาทบาลี สิ่งที่ว่าวรรณกรรมพุทธประวัติของทั้งสองนิกายกล่าวตรงกันเกี่ยว
กับเรื่องเวลาปฏิสนธิในพระครรภ์มีเพียงสิ่งเดียว คือ พระโพธิสัตว์ถือปฏิสนธิใน
วันเพ็ญ 15 ค่ำ การนับวันขึ้นต้นเดือนของชาวอินเดียเหนือและอินเดียใต้มีความ
ต่างกัน ระบบอินเดียเหนือ เรียกว่า “ปุรณิมานุต” หรือ “ภฤชณาติ” ถือเอาวันเพ็ญ
(ปุรณิมา) เป็นวันสิ้นเดือน วันแรมค่ำหนึ่งเป็นวันขึ้นเดือนใหม่ วันเดือนดับถือเป็น
วันกลางเดือน และวันเดือนเพ็ญเป็นวันสิ้นเดือน ส่วนระบบระบบอินเดียใต้ เรียก
ว่า “อมานุต” หรือ “ศุกลาติ” ระบบนี้ถือเอาวันเดือนดับ (อมาวาสี) เป็นวันสิ้น
เดือน แล้วขึ้นเดือนใหม่ในวันขึ้นค่ำหนึ่ง วันเพ็ญเป็นวันกลางเดือน และวันเดือน
ดับเป็นวันสิ้นเดือน (วิสุทธ์ บุญยกุล, 2536, หน้า157) ถ้าพิจารณาตามนี้ จะเห็น
ว่าเวลาปฏิสนธิถึงสู่พระครรภ์ที่ปรากฏในลลิตวิสตระ อาจจะถือตามแบบอินเดีย



เหนือเพราะคัมภีร์นี้เป็นของนิกายสรวาสติวาทินที่ไปเจริญอยู่ทางตอนเหนือของอินเดีย ดังนั้น วันเพ็ญ 15 ค่ำ ไวศาขมาส (เดือนที่ 6) จึงเป็นวันสิ้นเดือนไวศาขและถ้านับไปอีก 10 เดือน พระโพธิสัตว์จะประสูติตรงกับโจตรมาส (เดือนที่ 5) ในวสันตฤดู ซึ่งก็ดูเหมาะสมกว่าที่จะประสูติในฤดูศีรษะ และสอดคล้องกับเนื้อความในอัยยายะที่ 7 ที่กล่าวถึงพระนางมายาปรารถนาจะไปยังอุทยานลุมพินีและพระประสูติกาลใน วสันตฤดู (Vaidya, 1958, p. 58; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 571)

5.2.2 พระโพธิสัตว์ปฏิสนธิในรูปช้าง

ในนิทานกถากล่าวถึงพญาช้างเผือกได้ไ้ซึ่งวงชูดอกบัวสีขาว เข้ามาประทับชนิรอบที่ไสยาสน์ 3 รอบ แล้วชำแรกพระปรีศร์เบื่องขวาเข้าไปในพระครรรค์ โดยไม่ได้ให้รายละเอียดของพญาช้าง (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 79) ส่วนลลิตวิสตระกล่าวพรรณนาภาพของพญาช้างไว้ชัดเจนกว่าว่า ความว่า “ช้างตัวสำคัญ มีสีเงินคล้ายหิมะ มี 6 งา มีเท้างดงาม มีวงงดงาม มีศีรษะแดงเข้ม มีการเดินที่มีเสน่ห์ มีร่างกายที่แข็งแกร่งเหมือนเพชร เข้ามาแล้วสู่พระครรรค์ของพระเทวี” (Vaidya, 1958, p. 43; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 550) สิ่งที่แตกต่างกันคือวิธีการที่พญาช้างเข้าไปสู่พระครรรค์ พญาช้าง “ชำแรกพระปรีศร์เบื่องขวา” ในนิทานกถา แต่ลลิตวิสตระกล่าวว่าพญาช้างเข้ามาสู่พระครรรค์โดยตรง ในลลิตวิสตระมีข้อความตอนหนึ่ง กล่าวว่า “ครั้นลงสู่พระครรรค์แล้ว ก็ประทับอยู่เบื่องขวา ไม่ประทับอยู่เบื่องซ้ายเด็ดขาด” (Vaidya, 1958, p. 43; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 550) แสดงว่า ไม่ว่าพระโพธิสัตว์จะเสด็จเข้าไปทางพระปรีศร์หรือพระอุทรก็ตาม พระองค์จะประทับอยู่ทางด้านขวาเสมอ¹⁰

¹⁰ ในพุทธจริตของอัครโฆษ มีข้อความกล่าวถึงพระสุบินของพระนางมายาว่า พระนางทรงเห็นพญาช้างตัวหนึ่งสีขาวกำลังเข้าไปสู่ร่างกาย โดยไม่ได้ให้รายละเอียดของพญาช้างไว้เช่นเดียวกับในนิทานกถา แต่ได้กล่าวถึงพระอาการของพระนางมายาหลังจากที่พญาช้างเข้าไปสู่พระนางไว้เช่นเดียวกับลลิตวิสตระ ว่าพระนางไม่ได้รับความทุกข์ทรมานใด ๆ เลย (BC 1.4; Schotsman, 1995, p. 2).



5.2.3 การตัดสินใจพระทัยของพระนางมายาในการเสด็จสู่ลุมพินีวัน

ในนิทานกถาระบุว่า เมื่อครบกำหนด 10 เดือนแล้ว พระนางมายามีพระทัยปรารถนาจะเสด็จเยี่ยมนครเทวทหะ อันเป็นบ้านเกิดของพระนาง ส่วนการเสด็จประพาสอุทยานลุมพินีสถานที่ที่พระโพธิสัตว์ประสูติเป็นเพียงทางผ่านไปยังนครนั้นเท่านั้น (ชินโต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 81) ส่วนในลลิตวิสตระกล่าวถึงพระนางมายามีพระประสงค์จะเสด็จไปชมดอกสาละพฤกษ์ที่อุทยานลุมพินี ไม่ได้กล่าวถึงการเสด็จไปยังพระนครเทวทหะแต่อย่างใด (Vaidya, 1958, p. 58; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 571)¹¹

เรื่องที่กล่าวตรงกันทั้งในนิทานกถาและลลิตวิสตระ คือ พระนางทูลลาพระราชสวามีแล้วเสด็จพร้อมด้วยข้าราชการบริพารออกจากพระราชวังทางสถลมารค โดยที่พระเจ้าศุทโธทนะไม่ได้ทรงติดตามไปด้วย ความในลลิตวิสตระแสดงให้เห็นว่าพระเจ้าศุทโธทนะไม่ได้เสด็จไปพร้อมกับพระนางมายา เพียงแต่มองดูขบวนเสด็จของพระนางออกจากที่ประทับในนครกบิลพัสดุ์เท่านั้น (Vaidya, 1958, p. 60; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 574)¹²

5.2.4 ต้นไม้ประสูติ

ในนิทานกถา กล่าวถึงเหตุการณ์ตอนพระโพธิสัตว์ประสูติ เอาไว้ว่า ขณะที่พระนางเสด็จพระดำเนินชมป่ามาจนถึงใต้ต้นสาละหรือต้นรังใหญ่ในลุมพินีวัน ก็ปรากฏอาการปวดนันทันขึ้นจวนจะประสูติพระโอรส ประชาชนจึงจัดสถานที่ กันมานรอบต้นสาละ เมื่อได้อุตมฤกษ์ พระนางยืนจับกิ่งต้นสาละ พระโพธิสัตว์ก็ได้ประสูติจากพระครรภ์พระราชมารดา ณ ที่นั้น โดยมิได้ทรง

¹¹ ในพุทธจริต กล่าวว่า เป็นพระประสงค์ของพระนางมายาเองที่จะเสด็จประพาสอุทยานลุมพินีในทำนองเดียวกับลลิตวิสตระ (BC. 1.6; Schotsman, 1995, p. 2).

¹² ในพุทธจริตระบุว่า พระเจ้าศุทโธทนะเสด็จไปพร้อมกับพระนางมายาด้วย (BC 1.7; Schotsman, 1995, p. 2).



แปดเปื้อนด้วยสิ่งสกปรกแต่อย่างใด (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 81-82) ในลลิตวิสตระ กล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันนี้ว่า เมื่อพระนางมายาไปถึงอุทยานลุมพินี พระนางทรงประพาสาจากต้นไม้นี้สู่ต้นไม้นั้น ทอดพระเนตรจากพุ่มไม้นี้สู่พุ่มไม้นั้น เป็นลำดับจนถึงต้นมะเดื่อ (*ปุลกะวฤกษ*) เป็นต้นไม้ใหญ่งามดั่งแก้ว กิ่งแบ่งแยกเป็นสัดส่วนออกดอกส่งกลิ่นหอม พระนางจึงเสด็จไปยังต้นมะเดื่อนั้น ครั้นไปถึงมะเดื่อนั้นได้น้อมลงมาค้ำับด้วยอำนาจพระโพธิสัตว์ พระนางจึงเหยียดพระหัตถ์ขวายึดกิ่งมะเดื่อแหงนมองอากาศ ทรงประทับยืนอย่างชดช้อย พระโพธิสัตว์ก็เสด็จออกจากพระปรศว์ (สีข้าง) เปื้องขวาของพระมารดา (Vaidya, 1958, p. 61; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 575) ความแตกต่างของวรรณกรรมพุทธประวัติทั้งสองที่เห็นได้ชัด คือ เรื่องต้นไม้ที่พระโพธิสัตว์ประสูติ ในนิทานกถา กล่าวว่า พระโพธิสัตว์ประสูติได้ต้นสาละ (< สาละ) คนไทยมักแปล สาละ ว่า “ต้นรัง” A.A. Macdonell (1979 : 348) ให้ชื่อทางวิทยาศาสตร์ของต้นสาละ หรือสาละว่า *Vatica robusta* แต่ในพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525 (2539, หน้า 693) ให้ชื่อทางวิทยาศาสตร์ของต้นรังว่า *Shorea siamensis* จะเห็นได้ว่าเป็นไม้คนละชนิดกัน ส่วนในลลิตวิสตระ กล่าวว่า พระโพธิสัตว์ประสูติได้ต้นปัลลิกะ (< *ปุลกะ* “*Ficus infectoria* – ต้นมะเดื่อ”)

ในขณะที่พระนางมายากำลังป่วนปั่นพระอุทร ข้อความในนิทานกถากล่าวไว้ว่า “ประชาชนจึงช่วยกันวางพระวิสูตรถวายเป็นที่นอนในทันทีนั้น แล้วพากันออกไป” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 81) แต่เหตุการณ์นี้ไม่ปรากฏในลลิตวิสตระ แต่กลับไปปรากฏในพุทธจริตซึ่งมีลักษณะเนื้อความที่คล้ายกัน¹³ ความแตกต่างอีกประการหนึ่ง คือ ในนิทานกถาไม่ได้ระบุว่าพระโพธิสัตว์ประสูต้ออกมาจากส่วนใดของพระนางมายา ทั้งที่ตอนมีสุบินนิมิตกล่าวว่าพญาช้างเข้าไปในพระครรภ์

¹³ ในพุทธจริตระบุว่า เมื่อพระนางไปถึงยังลุมพินีวัน ณ ที่นั้นมีการจัดสถานที่สำหรับพระประสูติกาลเอาไว้ พระนางไม่ได้ประทับยืนประสูติในที่โล่งแจ้ง ดังความว่า “พระแม่เหลืของพระราชาไปถึงแล้วสู่พระแท่นที่มีเพดานกั้นอยู่ข้างบน อันนางทั้งพันคนปรนนิบัติพักรับใช้” (BC. 1.8; Schotsman, 1995, p. 2)



โดยการชำระพระปรีศวรเบื่องขวา แต่กลับไปปรากฏในลลิตวิสตระแทนว่า พระโพธิสัตว์เสด็จออกจากพระปรีศวร (สีข้าง) เบื่องขวาของพระมารดา ทั้งที่ตอนมีสุบินนิมิตกล่าวแต่เพียงว่าพญาช้างเข้าไปในพระอุทร¹⁴

5.2.5 วันประสูติ

เรื่องวันประสูติของพระโพธิสัตว์ก็เป็นข้อแตกต่างอีกประการหนึ่ง ดังที่กล่าวไว้แล้วข้างต้น พระโพธิสัตว์เคลื่อนลงสู่พระครรภ์ในอสาพหมาสและประสูติในวิสาขมาสตามมติของเถรวาทบาลี ในลลิตวิสตระแม้จะไม่ได้ระบุช่วงที่พระโพธิสัตว์ประสูติแต่ก็สามารถอนุมานได้ว่า หากพระองค์จุติในพระครรภ์พระมารดาช่วงไวสาขมาส พระองค์ก็น่าจะประสูติในช่วงผลาคุณมาส อย่างไรก็ตามเมื่อตรวจสอบหลักฐานจากคัมภีร์ของนิกายมุลสรวาสติวาทิน เช่น *Gēnběn shuōyīqièyǒu bù nítuónà mùdéjiā* (根本說一切有部 尼陀那目得迦 **Mūlasarvāstivādanidānamātrkā*) ซึ่งแปลโดย Yi Jing (ค.ศ. 635-713) ระบุถึงวันประสูติของพระโพธิสัตว์ คือ วันเพ็ญไวสาขมาส (薛舍佉月日月) (T. 1452: 435a17–18) ในบันทึกการเดินทาง *Dà Táng xīyù jì* (大唐西域記) ของ Xuan Zang (ราวคริสต์ศตวรรษที่ 7) ก็กล่าวว่า พวกสถวีระสอนว่าพระโพธิสัตว์ประสูติในวันขึ้น 15 ค่ำ (十五日) ของเดือนไวสาขะ (吠舍佉 *Vaiśākha*) ซึ่งตรงกับวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 3 ตามปฏิทินจีน (T. 2087: 902a22–25) จะเห็นได้ว่า นิกายเถรวาทบาลีและมุลสรวาสติวาทินกำหนดวันประสูติของพระโพธิสัตว์ตรงกับวันเพ็ญ (ขึ้น 15 ค่ำ) เดือนวิสาขะ ในขณะที่นิกายสรวาสติวาทิน ธรรมคุปตกะ และ

¹⁴ ในพุทธจริตก็กล่าวว่าพระโพธิสัตว์ประสูติจากพระปรีศวรของพระเทวีไวเชนเดียวกัน (BC. 1.9; Schotsman, 1995, p. 2) ดูเทียบฉบับภาษาจีน *Fó suǒxíng zàn* (佛所行讚) แปลโดย Tan Wuchen (曇無讖) (ค.ศ. 414-421) กล่าวว่า พระโพธิสัตว์ประสูติในวันที่ 8 ของเดือนที่ 4 (四月八日) (T. 192: 1a21–25)



มหาสาขฉิกะโลโกตตรวาทิน กำหนดเป็นวันที่ 8 ของไวศาขมาส¹⁵

5.2.6 เทพบุตร 4 องค์ มาคอยรับพระโพธิสัตว์

(ดู กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 12 ในหัวข้อที่ 6)

5.2.7 พระโพธิสัตว์ทรงย่างพระบาท 7 ก้าว และทรงเปล่งอาสภิวาจา

(ดู กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 15 ในหัวข้อที่ 6)

5.2.8 สหชาติ

ในนิทานกล่าวถึงสิ่งที่เกิดขึ้นพร้อมกับพระโพธิสัตว์ 7 อย่าง ซื่อว่าเป็นสหชาติ (ของเกิดพร้อมกัน) ได้แก่ พระเทวีผู้เป็นพระมารดาของพระราหุล ฉันทะ อำมาตย์กาฬุทายี อานันทราชกุมาร พญาม้ากัณถกะ ต้นโพธิ์ชุมทรัพย์ทั้ง 4 (ธนิตอยู่โพธิ์, 2529, หน้า 83)

ในขณะที่ลลิตวิสตระกล่าวถึงสิ่งที่เกิดขึ้นพร้อมกับพระโพธิสัตว์แตกต่างออกไปบ้าง ได้แก่ บุตรแห่งศากยวงศ์ บุตรกษัตริย์เมืองใกล้เคียง นางยโศวดี ทาสทาสี 800 นายฉันทกะและบุตรมหาดเล็ก ลา ม้ากัณฐกะและม้าอื่น ๆ ช้าง ต้นโพธิ์ป่าไม้จันทน์ อุทยาน และชุมทรัพย์ (Vaidya, 1958, p. 68–69; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 587–588)

5.2.9 การเสด็จสู่สวรรคของพระนางมายา

(ดู กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 8 ในหัวข้อที่ 6)

¹⁵ นิเกยสรวาสติวาทิน ดูใน *Sāpōduō píní pípóshā* (薩婆多毘尼毘婆沙 **Sarvāstivādinayavibhāṣā* ค.ศ. 351-431) T. 1440: 510b21–24; นิเกยธรรมคูปตกะ ดูใน *Cháng āhán jīng* (長阿含經 ค.ศ. 412-413) T. 1: 30a15–b2; มหาสาขฉิกะโลโกตตรวาทิน ดูใน Mv 2. 158.



5.3 เนื้อเรื่องที่ปรากฏเฉพาะ

5.3.1 เนื้อเรื่องที่ปรากฏเฉพาะนิทานกลา

ก. การเกิดพุทธโกลาหลและการเชิญพระโพธิสัตว์เสด็จจุติ ในนิทานกลา กล่าวว่า ขณะที่พระโพธิสัตว์กำลังเสด็จอยู่ในสวรรค์ชั้นดุสิต เกิดความวุ่นวายที่เรียกว่าพุทธโกลาหล¹⁶ขึ้นซึ่งเป็นสัญญาณบอกการณ์ล่วงหน้าว่าพระสัพพัญญู พุทธเจ้าจะเสด็จจุติขึ้นในโลก (ธนิต อยุโพธิ์, 2529, หน้า 75) ในนิทานกลายังได้แสดงอรรถาธิบายความหมายของพุทธโกลาหลเพิ่มเติมว่า “ล่วงไปอีก 1,000 ปี นับแต่นี้ไป พระพุทธเจ้าจักเสด็จจุติขึ้นในโลก นี้เรียกว่า พุทธโกลาหล” (ธนิต อยุโพธิ์, 2529, หน้า 75) ในลลิตวิสตระไม่ได้เกิดเหตุการณ์วุ่นวายบนสวรรค์ชั้นดุสิตที่จะเข้าลักษณะของพุทธโกลาหลตามที่ระบุไว้ในนิทานกลา หลังจากเกิดพุทธโกลาหล เมื่อเหล่าเทวดาทั้งหลายทราบข่าว ก็จะมาประชุมและกล่าวอ้อนวอนให้พระโพธิสัตว์ทรงจุติ เพื่อช่วยเหลือสรรพสัตว์ทั้งหลายให้พ้นทุกข์

ข. สุปินนิมิตของพระนางมยา ในนิทานกลาได้ขยายความเหตุการณ์ตอนที่พระนางมยาทรงมีสุปินนิมิตให้มีความน่าอัศจรรย์มากยิ่งขึ้นด้วยการเพิ่มบทบาทของท้าวมหาราชทั้ง 4 ให้เป็นผู้ยกพระแท่นบรรทมและพระนางไปไว้ใต้ต้นสาละ (ต้นรัง) สูง 100 โยชน์ในป่าหิมพานต์ จากนั้นพระเทวีทั้ง 4 ของท้าวมหาราช 4 พระองค์ก็เสด็จมาทรงนำพระนางไปยังสระอนโธดาตให้พระนางทรง

¹⁶ โกลาหล หมายถึง เสียงแข็งแซ่ ตื่นเต้น ที่เกิดจากเหตุ 3 อย่าง ได้แก่ 1. กัปโกลาหล (ความอิงคะนึ่งวุ่นวายเรื่องจะสุดสิ้นกัป) 2. พุทธโกลาหล (ความอิงคะนึ่งวุ่นวายเรื่องพระพุทธเจ้าจะเสด็จจุติ) 3. จักกวัตติโกลาหล (ความอิงคะนึ่งวุ่นวายเรื่องพระเจ้าจักรพรรดิจะเสด็จจุติ) ดู ธนิต อยุโพธิ์, 2529, หน้า 75 ในพระปฐมสมโพธิกถา กล่าวถึงโกลาหล 5 ประการโดยเพิ่ม มงคลโกลาหล ความแตกตื่นเมื่อคราวจะเกิดมีมงคล และโมโกลาหล ความแตกตื่นเกิดก่อนพระพุทธเจ้าจะตรัสเทศนาโมโกลาหลปฏิบัติ คือ ข้อที่นักปราชญ์ควรปฏิบัติ (สุริวงค์ พงศ์ไพบูลย์, 2515, หน้า 50)



น้ำ นุ่งห่มผ้าทิพย์ ลูบไล้ด้วยเครื่องหอมทิพย์ ประดับดอกไม้ทิพย์ จากนั้นจึงปูลาดพระที่บรรทมทิพย์ให้พระนางประทับ ณ วิมานทองภายในภูเขาเงินลูกหนึ่ง (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 78-79)

ค. การเปล่งอาสภิวาจาในอัฐภาพพระมโหสถ และพระเวสสันดร พระโพธิสัตว์พอเสด็จออกจากพระครรภ์พระมารดาแล้วทรงเปล่งพระวาจา มีใน 3 อัฐภาพ คือ ในอัฐภาพเป็นพระมโหสถ พระเวสสันดร และพระโพธิสัตว์สิทธัตถะ (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 82-83)

5.3.2 เนื้อเรื่องที่ปรากฏเฉพาะลลิตวิสตระ

ในลลิตวิสตระ มีเหตุการณ์สำคัญเกิดขึ้นก่อนที่พระโพธิสัตว์จะจุติลงสู่พระครรภ์ของพระมารดาที่ไม่ปรากฏในนิทานกถา ดังนี้

ก. การแสดงธรรมบนสวรรค์ชั้นดุสิตและการประกาศข่าวของเทวดา ในอชฎายะที่ 3 กล่าวถึงเหตุการณ์ตอนที่เศวตเกตุโพธิสัตว์ประทับนั่งบนสุทธรมบัลลังก์ที่ธรรมโมจยปราสาท เพื่อแสดงธรรมแก่เหล่าเทวดาชั้นดุสิตจำนวน 68 พันโกฏิฟังในที่ประชุมของเหล่าเทวดาพูดกันถึงเรื่อง “อีก 12 ปี พระโพธิสัตว์จะก้าวลงสู่พระครรภ์ของพระมารดา” (Vaidya, 1958, p. 11; แสง มณวิฑูร, 2512, หน้า 502) จากนั้นเหล่าเทพบุตรชั้นสุทธาวาสก็ลงมาสู่ชมพูทวีป ทำให้เพศทิพย์ของตนหายไปแปลงตัวเป็นพราหมณ์สอนพระเวท พวกเขากันประกาศว่าผู้ใดก้าวลงสู่ครรภ์อย่างนี้ อันประกอบด้วยลักษณะมหาบุรุษ 32 ประการ แน่แน่นอนว่าจะมีคติเป็น 2 เท่านั้น ไม่ใช่ 3 คือ ถ้าอยู่ครองเรือน จะได้เป็นพระมหาจักรพรรดิสมบุรณ์ด้วยรัตนะ 7 ได้แก่ จักรรัตนะ หัสรัตนะ อัศวรัตนะ สตรีรัตนะ มณีรัตนะ คฤหบดีรัตนะ และปริณายกรัตนะ ถ้าออกบวชจะได้เป็นศาสดาของเทวดาและมนุษย์ทั้งหลาย (Vaidya, 1958, p. 11; แสง มณวิฑูร, 2512, หน้า 502) จะเห็นได้ว่า ลลิตวิสตระกล่าวอย่างชัดเจนว่า อีก 12 ปี พระโพธิสัตว์จะเสด็จลงสู่พระครรภ์ของพระมารดา ดังข้อความอีกตอนหนึ่งกล่าวว่า “เทพบุตรองค์อื่น ๆ ก็เหมือนกัน ครั้นเมื่อมาสู่ชมพูทวีปแล้ว ย่อมแจ้งแก่พระปัจเจกพุทธเจ้าว่า ‘ข้าแต่ท่านผู้ควรเคารพทั้งหลาย



ของท่านทั้งหลายโปรดทำพุทธเกษตรให้ว่างเปล่าเถิดนับแต่นี้อีก 12 ปี พระโพธิสัตว์จะก้าวลงสู่พระครรภ์ของพระมารดา” (Vaidya, 1958, p. 13; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 507)¹⁷ ในขณะที่นิทานกลา กล่าวว่า นับแต่เกิดพุทธโกลาหลอีก 1,000 ปี พระพุทธเจ้าจะเสด็จอุบัติขึ้นในโลก¹⁸

ข. เรื่องพระปัจเจกพุทธเจ้า ในลลิตวิสตระ เมื่อเทพบุตรไปประกาศข่าวเรื่องพระโพธิสัตว์จะเสด็จอุบัติบนโลกทั่วทั้งพุทธเกษตรแล้ว กลับยังไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์ที่ทวยเทพเชิญพระโพธิสัตว์จุติเหมือนในนิทานกลา แต่แทรกเรื่องเล่าของพระปัจเจกพุทธเจ้า 2 เรื่อง คือ (1) เรื่องของพระปัจเจกพุทธะนามว่า มาตังคะ เมื่อได้ฟังเหล่าเทวดาประกาศว่า อีก 12 ปี พระโพธิสัตว์จะเสด็จอุบัติในโลก ก็ได้เข้าเตโชกสิณทำลายขันธ (ร่างกาย) ในอากาศ ศีรษะตกลงมายังพื้นดิน สถานที่ตรงนั้นจึงมีชื่อว่า ฤชิปท (รอยพระฤชิ) (2) เรื่องพระปัจเจกพุทธะ 500 องค์ เข้าเตโชกสิณทำลายขันธในอากาศเช่นกัน ศีรษะตกลงมายังพื้นดิน สถานที่นั้นจึงเรียกกันว่า ฤชิปตน (ฤชิตก) และสถานที่นี้เองเป็นเขตห้ามฆ่าพวกกวาง จึงมีกวางอาศัยอยู่

¹⁷ แสง มนวิฑูร แปล *riñcata mārṣā buddhakṣetram* ว่า “ของท่านทั้งหลายจงชำระพุทธเกษตร คือ เขตแดนของพระพุทธเจ้าให้สะอาดบริสุทธิ์” ส่วนปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิพันธ์ (2536, หน้า 301) แปลว่า “ของท่านทั้งหลายโปรดกระจายข่าวไปทั่วพุทธเกษตรเถิด” สอดคล้องกับ Mitra (1881, p. 36) ที่แปลว่า “Disperse, Venerable Sirs, for twelve years hence will the Bodhisattva appear incarnate on the earth” ในขณะที่ฉบับแปลภาษาอังกฤษจากภาษาทิเบตแปลข้อความเดียวกันนี้ว่า “Noble ones...Give up this Buddha realm” (The Dharmachakra Translation Committee, 2013, p. 15) ผู้วิจัยเห็นควรแปล *riñcata* ว่า “สละ, ละทิ้ง, ทำให้ว่างเปล่า” ดู Edgerton, 1977, p. 455.

¹⁸ เรื่องระยะเวลานี้แม้แต่ในวรรณกรรมพุทธประวัติสายเถรวาทบาลีเองก็ยังไม่ลงรอยกัน ดังปรากฏในพระปฐมสมโพธิ กล่าวถึงเหตุการณ์ตอนเดียวกันนี้ว่า “เบื้องหน้าแต่นี้ล่วงไปอีกแสนปี พระสัพพัญญูจะบังเกิดในโลก...” (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส, 2551, หน้า 24)



จำนวนมาก จึงเรียกสถานที่นี้ว่า *มฤคทาย* เมื่อนำ 2 คำมาต่อกันจึงเป็น *ฤษีปตนมฤคทาย* อันเป็นที่มาของชื่อสถานที่แสดงปฐมเทศนา

ค. *เรื่องคุณสมบัติของตระกูลและพระมารดา* เหล่าเทพบุตรที่ต่างถกเถียงกันเรื่องความเหมาะสมของตระกูลที่พระโพธิสัตว์จะอุบัติ โดยยกชื่อตระกูลที่คิดว่าเหมาะสมขึ้นมาแล้วแสดงความคิดเห็นสนับสนุนและคัดค้าน แม้ว่าจะตรวจสอบตระกูลทั้งหมดใน 16 ชนบททั่วทั้งชมพูทวีปแล้วยังยังพบข้อบกพร่องอยู่ทั้งสิ้น เทพบุตรชื่อชฎานเกตรวชะ (*ชฎานเกตรวช*) ได้ตัดสินใจเข้าไปเฝ้าพระโพธิสัตว์เพื่อถามเรื่องตระกูลว่า พระองค์จักอุบัติในตระกูลที่มีคุณสมบัติอย่างไร พระโพธิสัตว์ตอบว่า พระองค์จะอุบัติ ณ ที่ซึ่งมีตระกูลที่สมบูรณ์ด้วยคุณสมบัติ 64 ประการ (Vaidya, 1958, p. 16; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 513) เช่น เป็นตระกูลที่มีชื่อเสียง เป็นตระกูลที่สมบูรณ์ด้วยโคตร เป็นตระกูลที่มีบุรุษมาก เป็นตระกูลที่มีศีล เป็นต้น ในนิทานกถาไม่กล่าวถึงเรื่องคุณสมบัติของตระกูล 64 ประการนี้เลย ในลลิตวิสตระยังได้กล่าวถึงคุณสมบัติ 32 ประการของสตรีผู้ที่พระโพธิสัตว์จะเสด็จไปถือปฏิสนธิ แต่ไม่มีข้อใดที่กล่าวถึงเรื่องการพิจารณาอายุของพุทธมารดาเหมือนที่ปรากฏในการพิจารณาหาวิโลกนะในนิทานกถา

เมื่อได้ทราบถึงคุณสมบัติของตระกูลและคุณสมบัติของพระมารดาแล้ว พระโพธิสัตว์ก็ทรงเลือกตระกูลที่เพียบพร้อมด้วยคุณสมบัติดังกล่าว นั่นคือ ตระกูลศากยะ และได้กล่าวพรณาคคุณสมบัติของพระเจ้าศุทโธทนะ และพระนางมายาไว้โดยละเอียด ทั้งชาติตระกูล รูปสมบัติ ลักษณะนิสัย คุณสมบัติบางประการของพระนางมายาที่กล่าวพรณาวไว้ในลลิตวิสตระมีลักษณะคล้ายกับเนื้อความที่ปรากฏในนิทานกถา เช่น ในลลิตวิสตระ กล่าวว่า “...พ้นจากความโกรธ ความมัวเมา มานะ โอ้อวดและความเกลียดชังอย่างหมดสิ้น ไม่เป็นคนมีนิสัย อิจฉาริษยา กล่าววาจาถูกต้องตามกาลเทศะ สมบูรณ์ด้วยจาคะ มีศีล ยินดีเฉพาะแต่สามีของตน รู้จักหน้าที่ที่จะพึงทำต่อพระสวามี ไม่เคยคิดนอกใจไปถึงบุรุษอื่น...” (Vaidya, 1958, p. 18; ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์ินันท์, 2536, หน้า 319) และ “นางได้บำเพ็ญบารมี ได้เป็นพระมารดาของพระโพธิสัตว์มาตลอด 500 ชาติ”



(Vaidya, 1958, p. 20; ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์, 2536, หน้า 323) สอดคล้องกับนิทานกಥาที่ว่า “ธรรมดว่าสตรีผู้เป็นพุทธมารดาอย่ามไม่ปญญิงโลเลตอผู้ชายมไม่ปญญิงเลงสุรา แตปญญิงสตรียที่ไต้บ่าเพญญิบารมีมาตลอด 100,000 อสงไขยแล้วตั้งแตเกิดมาก็รักษาศีล 5 มไม่ขาดปญญิงประจำ และพระเทวีพระนามว่า มหามายานั้นปญญิงสตรียเซ่นกล่าวถึงนี้” (ธนิต อยุโพธิ์, 2529, หน้า 78) ปญญิงที่น่าสึงเกตว่า ในลลิตวิสตระให้ควมสำคัญกับกาพิจารณาตระกูลปญญิงพิเศษ สะทอนให้เห็นว่าเร่องวรณะปญญิงเร่องสำคัญในสังคมอินเดียก่อนสมัยพุทธกาล และการที่พระโพธิสัตว์จะประสูติมาเพือปญญิงศาสดาเอกของโลกในดินแดนชมพูทวีปท่ามกลางเจ้าลัทธิต่าง ๆ มากมายที่มีผู้คนให้ควมเลื่อมใสศรัทธาอย่างล้นหลาม จึงมีควมจำเป็นที่ไต้ต้งสร้างภาพพระโพธิสัตว์ให้มีสายตระกูลที่บริสุทธิ์โดยกาเนิดทั้งข้างบิดาและมารดา เพือจะได้ปญญิงบุคคลในอุดมคติและส่งผลตอการยอมรับนับถือของคนทุกชนชั้นในสังคมอินเดีย

ง. การแสดงธรรมาโลกมุข 108 ประการ เศวตเกตุโพธิสัตว์เสด็จไปมหาวิมานชื่อ อัจจวระ (อจุจวระ) ทรงแสดงธรรมชื่อ จยุดการประโยคพร้อมธรรมาโลกมุข 108 ประการอันหมายถึง “ทางแห่งแสงสว่างไปสู่ธรรม” (Edgerton, 1977, p. 281) ซึงปญญิงธรรมที่พระโพธิสัตว์ต้งแสดงคราวที่ไต้จะจุติเพือปญญิงแนวทางให้ทวยเทพประพตติตามอย่างเพือหลุดพ้น ธรรมาโลกมุขแต่ละข้อล้วนแต่ให้สำเร็จผลอย่างไต่อย่างหนึ่งไต่ทางที่ไต้ตั้งสิ้น¹⁹ เมือฟังธรรมจบลงเหล่าเทวบุตร เทวบริษัทจำนวนมาก บ้างก็มีควมคิไต่อยากบรรลุธรรม บ้างก็มีธรรมจักษุหมตจตปราศจากธุลี ปราศจากมลทิน (Vaidya, 1958, p. 25; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 528)

จ. การกล่าวพยากรณ์พระไมยเตรยะโพธิสัตว์ เศวตเกตุโพธิสัตว์บอกลาพวกเทวดาชั้นดุสิตเพือลงมาเกิดในโลกมนุษย์ จากนั้นไต้กล่าวพยากรณ์พระไมยเตรยะโพธิสัตว์ว่าจะปญญิงพระพุทเจ้าพระองค์ตอไป เร่องนี้มไม่ปรากฏในคัมภีร์ของเถรวาทบาลี ควมว่า “ครันเมือพระโพธิสัตว์เปลือ้งผ้าโพกพระเศียรจากพระเศียร

¹⁹ ดูใน ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์, 2536, หน้า 328–338.



ของพระองค์แล้ว ทรงวางไว้บนพระเศียรของพระไมเตรยะโพธิสัตว์แล้ว ทรงตรัส
แล้วอย่างนี้ว่า “ดูก่อนสัทบุรุษ ต่อจากลำดับของเรา ท่านจะตรัสรู้สูตร
สัมมาสัมโพธิ” (Vaidya, 1958, p. 28; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 532)

ฉ. เทวตาปรึกษาเรื่องลักษณะของพระโพธิสัตว์ที่จะลงมาปฏิสนธิ ใน
ลลิตวิสตะระ กล่าวถึง เหล่าเทวตาประชุมปรึกษาหารือกันเรื่องเรื่องรูปลักษณะของ
เศวตเกตุโพธิสัตว์ที่จะลงมาปฏิสนธิในพระครรภ์ โดยเสนอลักษณะรูปร่างถึง 9
ลักษณะ แต่มีเทวตาชื่อ อุครเตชะ (อุครเตช) เสนอให้ลงมาเกิดในรูปของช้างตัวใหญ่
มี 6 งา “รูปร่างนั้นเป็นช้างประเสริฐขนาดใหญ่ มี 6 งา งามเหมือนดาวย่างทอง
มีศีรษะสีแดงเข้ม มีรูปร่างองอาจซึ่งมี(ของเหลวกลิ่นหอม)ไหลซึมจากขมับ ผู้ใดเป็น
ผู้รู้ชัดในพระเวทและศาสตร์ของพราหมณ์ ครั้นได้ฟังรูปลักษณะนั้นแล้ว จะพยากรณ์
ถึงสิ่งมีชีวิต(ที่จะปรากฏ)ผู้ประกอบด้วยลักษณะ 32 ประการ” (Vaidya, 1958,
p. 28; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 533)²⁰ เรื่องนี้ไม่ปรากฏในคัมภีร์เถรวาทบาลี

²⁰ แสง มนวิฑูร แปลข้อความ *surakṭasīrṣaḥ sphuṭitaḥ gataḥ āvān* ว่า “ศีรษะย่อม
ดีแล้ว มีรูปชัดเจนหยดย้อย” ฉบับ ภาษาทิเบตพรรณนาลักษณะช้างละเอียดกว่า
ฉบับภาษาสันสกฤต กล่าวคือ “*Its head should be very red and exceedingly
handsome. It should ooze fragrant fluids from its temples and have
a glorious body.*” (The Dharmachakra Translation Committee, 2013,
p. 33) ผู้วิจัยเห็นควรแปลตามความในภาษาทิเบต และข้อความต่อมา *etacchrutvā
rūpaṃ brāhmaṇavedaśāstratattvajñō vyākaraṣitaśca / ito vai bhāvī
dvātriṃśallakṣaṇopetaḥ* // “พระโพธิสัตว์เป็นผู้รู้ชัดพระเวทและศาสตร์
ของพราหมณ์ ได้ฟังคำนั้นแล้วก็ยอม และจะต้องเพิ่มลักษณะจากข้อนี้ด้วย
เป็นว่าต้องประกอบด้วยลักษณะ 32 ประการ” (แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 533)
เมื่อสอบเทียบกับฉบับแปลภาษาทิเบตแล้ว ผู้วิจัยเห็นควรแก้ไขสอดคล้องกับ
ฉบับแปลภาษาทิเบต “*Someone who is learned in the Vedas and scriptures
of the priests will then recognize such features and use them to
predict the arrival of a person endowed with the thirty-two marks of
a great man.*” (The Dharmachakra Translation Committee, 2013, p. 33).



ข. บุพนิมิต 8 ประการปรากฏขึ้นในเมืองกบิลพัสดุ์ในขณะที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิต ได้บังเกิดบุพนิมิต 8 ประการในพระราชวังของพระเจ้าศุทโธทนะอันเป็นสัญญาณของกาลสมัยแห่งการอุบัติ เช่น พื้นที่โดยรอบพระราชวังมีความสะอาดเรียบร้อยสวยงาม หมุนกทั้งหลายต่างเปล่งเสียงร้องตามชนิดตนด้วยความปิติยินดี ไม้ดอก ไม้ผลต่าง ๆ มีทั้งดอกบาน ดอกตูม เป็นต้น (Vaidya, 1958, p. 28; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 533-534) แต่ในนิทานกถากล่าวถึงบุพนิมิตเกิดที่พระวรกายของพระโพธิสัตว์เอง ความว่า “ครั้นทราบข่าว สัตว์มีเชื้อผู้นั้นจักได้เป็นพระพุทธเจ้าก็พากันเข้าไปหาแล้วกล่าวคำเชื้อเชิญและเมื่อจะเชื้อเชิญนั้นจะเชื้อเชิญต่อเมื่อเกิดบุพนิมิตแล้ว” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 76) บุพนิมิตดังกล่าว คือ บุพนิมิต 5 ประการ ที่เกิดขึ้นแก่เทวดาที่จะจุติ ได้แก่ 1. ทิพยบุปผาหรือดอกไม้ทิพย์เหี่ยวแห้ง 2. ผ้าทรงมีสีเศร้าหมอง 3. พระเสโท (เหงื่อ) ไหลออกจากพระกัจฉะ (รักแร้) 4. พระฉวีเศร้าหมอง 5. มีพระทัยเป็นทุกข์เปื้อนนายตอเทวโลก ไม่นิบัติที่จะสถิตอยู่ในทิพยอาสน์ต่อไป การที่พระโพธิสัตว์ได้เห็นบุพนิมิต 8 ในพระราชวังของพระราชาศุทโธทนะ ไม่ใช่บุพนิมิต 5 ประการที่เกิดกับพระโพธิสัตว์เองสะท้อนให้เห็นถึงความอัศจรรย์ของพระโพธิสัตว์ที่แม้ยังไม่จุติก็เกิดบุพนิมิตเป็นประโยชน์มหาศาลแก่แผ่นดินที่พระองค์จะลงมาอุบัติ

ข. เหล่าทวยเทพประชุมกันเพื่ออารักขาพระโพธิสัตว์ ทวยเทพและพรหมทั้งหลายได้ประชุมกันว่า พระโพธิสัตว์ควรมีเทวดาองค์ใดองค์หนึ่งคอยติดตามอารักขาในช่วงสำคัญของชีวิต เช่น ตอนเสด็จลงสู่พระครรภ์พระมารดา ตอนเสด็จอยู่ในพระครรภ์ ตอนประสูติ ตอนเสด็จออกมหาภิเนษกรรม ตอนตรัสรู้โพธิญาณ ตอนแสดงปฐมเทศนา จนกระทั่งถึงมหาปรินิพพาน (Vaidya, 1958, pp. 31-32) เรื่องราวดังกล่าวไม่ปรากฏในคัมภีร์ฝ่ายเถรวาทบาลี ขณะที่เศวตเกตุโพธิสัตว์จุติจากสวรรค์ มีเทวดาจำนวนมากลงติดตามมาด้วย และพวกนางเทพกัญญาก็ติดตามลงมาเพื่อดูตัวพระนางมาด้วยอยากรู้ว่าสวยงามปานใด พระโพธิสัตว์หลายแสนองค์และเทวดาชั้นจาตุมหาราชิกากับนางอัปสรก็ตามมาส่งเสด็จ ดนตรีหมั่นเล่นโกฏีของเทวดาและมนุษย์ดังขึ้นเองไม่มีใครบรรเลง



ณ. เทวดาเนรมิตวิมานสำหรับพระโพธิสัตว์ในขณะที่อยู่ในพระครรภ์ ในลลิตวิสตรียังได้กล่าวเพิ่มเติมว่า เทวดาผู้เป็นใหญ่ในสวรรค์ชั้นฉกามาพจรทรงเนรมิตเรือนหรือวิมานที่มีความงดงามตามสวรรค์ชั้นของตนเพื่อเป็นที่ประทับของพระโพธิสัตว์ในขณะที่อยู่ในพระครรภ์ (ณัชพล ศิริสวัสดิ์, 2553, หน้า 171) ท้าวมหาราชทั้ง 4 มีความประสงค์จะสร้างเรือนเหมือนเทวดาองค์อื่น ๆ จึงได้เข้ามาทูลต่อพระเจ้าศุภโศทนะว่า “ข้าแต่พระทเวะ ขอพระองค์จงเป็นผู้มีความขวนขวายน้อย เป็นผู้วางเฉย จงตั้งอยู่ในความสุข ข้าพเจ้าทั้งหลายนี้แหละ จะสร้างตำหนักให้พระโพธิสัตว์เอง” จากนั้นท้าวกัณเฑาะผู้เป็นใหญ่แก่เทวดาทั้งหลายได้เข้าไปหาพระเจ้าศุภโศทนะแล้วทูลว่า “วิมานของโลกบาลทั้ง 4 ด้อยไป วิมานชั้นดาวดึงส์ดีที่สุด” (Vaidya, 1958, pp. 45–46; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 554) เทวดาที่อยู่ในสวรรค์ชั้นสูงกว่า ต่างก็ตรัสว่าวิมานของเทวดาที่อยู่ในสวรรค์ชั้นต่ำกว่าด้อยกว่าของตน แม้พระราชาศุภโศทนะก็โปรดฯ ให้สร้างเรือนดีกว่าเรือนมนุษย์ แต่ไม่ดีเท่าวิมานทิพย์ของพวกเทวดา พระโพธิสัตว์ทรงแสดงให้พระนางมายาปรากฏพระองค์อยู่ในเรือนนั้น ๆ ทั้งหมดด้วยอาณูภาพแห่งมหาอุทสาธิในระหว่างที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่ในพระครรภ์จะทรงอยู่ทางเบื้องขวาในท่านั่งขัดสมาธิ เทวดาผู้เป็นใหญ่ทั้งหมดจึงเข้าใจว่า พระมารดาของพระโพธิสัตว์ประทับอยู่ในเรือนของตนไม่ใช่เรือนของผู้อื่น (Vaidya, 1958, p. 47; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 555)

ญ. สหัมบดีพรหมพร้อมเทวดา 84 หมั่นแสวงโกฏีช่วยกันนำวิมานแก้วมายังชมพูทวีป เพื่อให้เศวตเกตุโพธิสัตว์ประทับอยู่ วิมานแก้วมีความแข็งแรง สัมผัสนุ่มนวล มีแสงสว่างรุ่งเรือง (Vaidya, 1958, pp. 48–49; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 558–559)

6. พุทธประวัติตอนประสูติกับแนวคิดเรื่องกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์

จากการศึกษาพบว่า วรรณกรรมพุทธประวัติทั้งสองนิยายดำเนินเรื่องราวตอนประสูติอยู่บนพื้นฐานแนวคิดเรื่อง “กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์” ซึ่งปรากฏอยู่ในมหาปทานสูตรในพระสุตตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค ส่วนในมหาวทานสูตร



ฉบับภาษาสันสกฤตก็ปรากฏเรื่องธรรมดาของพระโพธิสัตว์ด้วยเช่นเดียวกัน แต่มีรายละเอียดบางประการที่แตกต่างไปจากฉบับภาษาบาลีและมีจำนวนมากกว่า²¹ มหาปทานสูตรเป็นพระสูตรเรียงร้อยส่วนที่สำคัญของชีวประวัติพระพุทธเจ้าเข้าไว้ด้วยกันอย่างเป็นตอน ๆ เป็นเรื่องแรกสุดที่เรียบเรียงเรื่องเล่า ซึ่งเริ่มเรื่องจากตอนประสูติจนถึงการกำเนิดหมู่สงฆ์เป็นส่วนสุดท้าย แต่ไม่ได้พรรณนาชีวประวัติของพระศากยมนีโดยตรง (พุกิตะ, 2562, หน้า 177) มหาปทานสูตรกล่าวถึงประวัติพระพุทธเจ้า 7 พระองค์ ประกอบด้วยพระอดีตพุทธเจ้า 6 พระองค์ ได้แก่ พระวิปัสสี (วิปตยีน) พระสิขี (ศิกขิน) พระเวสสภู (วิศวกุข) พระกกุสันธะ (กระกุกฉันทะ) พระโกนาคมนะ (กนกมน) พระกัสสปะ (กาศยปะ) และประวัติของพระสัถยมนี (ศากยมนี) ในพระสูตรดังกล่าวปรากฏธรรมเนียมที่พ้องกันของ “ผู้ที่จะเป็นพระพุทธเจ้า” จะต้องทรงมีร่วมกันและเป็นสิ่งที่อยู่ในฐานะเงื่อนไขจำเป็น ได้แก่ สมัยที่พระพุทธเจ้าอุบัติและพระนามของพระพุทธเจ้า วรณะ ชื่อโคตร อายุชัยของมนุษย์ ต้นไม้ตรัสรู้ คู่อัครสาวก การประชุมแห่งพระสาวกและจำนวนสาวก พุทธอุปัฏฐาก พุทธบิดาพุทธมารดาและราชธานี²² (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 4–12 หน้า 2–6) นอกจากนี้ ในส่วนท้ายของพระสูตรได้ผนวกชีวประวัติของ

²¹ ดูเพิ่มเติมเกี่ยวกับความหมายและที่มาของชื่อ มหาปทานสูตร หรือ มหาวทานสูตรใน อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล, 2546, หน้า 79, 471; Winternitz, 1977, p. 42; Fukita, 2018, pp. 139–147.

²² ในมหาวทานสูตร มีการผูกหัวข้อเรื่องราวของ “ผู้ที่จะเป็นพระพุทธเจ้า” ที่จะต้องทรงมีร่วมกันไว้เป็นคาถา ดังนี้

*kalpo' tha āyur jātiś ca gotraṃ vṛkṣāś ca pañcamā
saṃnipāto yugam upasthāyakā putrā matā pitā tathā ||*
(Fukita, 2003, p. 50)

จะเห็นได้ว่าในมหาวทานสูตร มีการกล่าวถึงชื่อพระโอรสของพระพุทธเจ้าแต่ละพระองค์ไว้ในขณะที่มหาปทานสูตรไม่ได้กล่าวถึงเรื่องราวในตอนนี ดูเพิ่มเติมใน Ibid., p. 46.



พระวิปัสสีพุทธเจ้าผู้เป็นพระอดีตพุทธเจ้าพระองค์แรก เป็นหลักตั้งแต่ประสูติจนถึงแสดงโอวาทปาติโมกข์แก่พระอรหันต์ที่มาพร้อมประชุมกัน (ฟุกิตะ, 2562, หน้า 180–182) ซึ่งเรื่องราวตอนประสูติของพระพุทธเจ้าวิปัสสีก็ดำเนินเรื่องบนพื้นฐานของกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ นอกจากเรื่องกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ผู้วิจัยยังพบว่าพุทธประวัติตอนประสูติจากวรรณกรรมของทั้งสองนิกายยังดำเนินเรื่องราวสอดคล้องกับ “ธรรมอันน่าอัศจรรย์” ที่ปรากฏในอรรถกถาพุทธธัมมสูตร ซึ่งมีเนื้อหาโดยส่วนใหญ่สอดคล้องกันกับเรื่องกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ โดยสามารถแบ่ง “กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์” และ “ธรรมอันน่าอัศจรรย์” ออกได้เป็น 3 ช่วง ตามลำดับเหตุการณ์ ได้แก่ 1. พระโพธิสัตว์เสด็จจุติจากสวรค์ลงสู่พระครรภ์ของพระมารดา (กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ข้อที่ 1–3; ธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 4–6) 2. พระโพธิสัตว์ปฏิสนธิเสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดา (กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ข้อที่ 4–7; ธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 7–10) 3. พระประสูติกาลของพระโพธิสัตว์ (กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ข้อที่ 8–16; ธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 11–19) ทั้งกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์และธรรมอันน่าอัศจรรย์ต่างก็มีส่วนสำคัญในการเรียบเรียงวรรณกรรมพุทธประวัติทั้งสอง แต่อามีข้อแตกต่างในรายละเอียดบางประการ ดังนี้

6.1 พระโพธิสัตว์เสด็จจุติจากสวรค์ลงสู่พระครรภ์ของพระมารดา

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ข้อที่ 1 เนื้อความในลลิตวิสตระที่กล่าวว่า “(พระโพธิสัตว์) ทรงมีสติสัมปชัญญะ เป็นเหมือนช้างเผือกมี 6 งา ... ครั้นลงสู่พระครรภ์แล้ว ก็ประทับอยู่เบื้องขวา ไม่ประทับอยู่เบื้องซ้ายเด็ดขาด พระนางมายา เทวีบรรทมหลับสบาย ได้ทรงพระสุบินนี้ว่า” (Vaidya, 1958, p. 43; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 550) ตรงกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ความว่า “ภิกษุทั้งหลาย พระวิปัสสีโพธิสัตว์ทรงมีสติสัมปชัญญะตลอดตั้งแต่จุติจากสวรค์ชั้นดุสิตจนถึงเสด็จลงสู่พระครรภ์ของพระมารดาข้อนี้เป็นกฎธรรมดาในเรื่องนี้” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 17 หน้า 11) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 4 (พระไตรปิฎก เล่ม



14 ข้อ 200 หน้า 236) ในนิทานกลาไม่ปรากฏข้อความที่กล่าวสอดคล้องกับกฎดังกล่าว อีกทั้งกฎธรรมดาข้อแรกในมหาปทานสูตรก็ไม่ปรากฏในมหาปทานสูตรฉบับภาษาสันสกฤต

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 2 ในขณะที่พระโพธิสัตว์จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิตลงสู่พระครรภ์ของพระมารดาได้เกิดเหตุอัศจรรย์ขึ้น กล่าวคือเกิดแสงเจิดจ้าอันหาประมาณมิได้และเกิดแผ่นดินไหวอย่างรุนแรง (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 18 หน้า 11) ตรงกับธรรมอันนำอัศจรรย์ข้อที่ 5 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 201 หน้า 236–237) ในมหาปทานสูตรก็ได้กล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันนี้ว่า

เป็นธรรมดานั้นแหละ ในสมัยใดสมัยหนึ่ง พระโพธิสัตว์วิปัสยิน เมื่อเคลื่อนไปแล้วจากสวรรค์ชั้นดุสิตจากกลุ่มของเทวดา ก้าวลงไปในพระครรภ์ของพระมารดา ในสมัยนั้น แผ่นดินใหญ่เกิดสั่นสะเทือน และโลกนี้ทั้งหมดด้วยแสงอันเจิดจ้าส่องลงมา ทำให้โลกดูกว้างขวางไร้ขอบเขต แม้แต่ช่องว่างทั้งหลายระหว่างโลกที่มีที่สุดที่มีความมืดเหมือนทำให้ตาบอด ซึ่งพระอาทิตย์และพระจันทร์ถึงขนาดมีอำนาจอย่างนี้ มีอำนาจมาก ก็ยังไม่มีกำลังพอที่จะส่องแสงด้วยแสง ในสมัยนั้นปรากฏโล่งสุดลูกหูลูกตา ด้วยแสงที่สาดลงมาเจิดจ้า ซึ่งในทีนั้นสัตว์เหล่าใดที่เกิดขึ้นมาแล้ว สัตว์ตัวหนึ่งก็กำหนดรู้ถึงสัตว์อีกตัวหนึ่งซึ่งกันและกันแม้สัตว์ทั้งหลายอื่น ๆ ที่มันมีอยู่ก็เกิดขึ้นที่นี้ ในกรณีนี้เป็นธรรมดา ดังนี้ข้อความนี้อันเขากล่าวแล้ว (Fukita, 2003, p. 52)

ในมหาปรินิพพานสูตร ที่มณิกาย มหาวรรค กล่าวถึงสาเหตุที่ทำให้เกิดแผ่นดินไหวอย่างรุนแรง 8 ประการ หนึ่งในนั้น คือ เกิดขึ้นเมื่อพระโพธิสัตว์จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิตลงสู่พระครรภ์ของพระมารดา (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 171 หน้า 117) ในนิทานกลาไม่ได้อ้างถึงเหตุอัศจรรย์ดังกล่าว แต่ลลิตวิสตระกล่าวถึงเหตุอัศจรรย์ที่มีแสงเจิดจ้าอันหาประมาณมิได้และการสั่นไหวของโลกธาตุซึ่งตรง



กับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ (Vaidya, 1958, pp. 38–39; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 546) จากนั้น ดิสหัสสัมมหาสหัสสีโลกธาตุนั้นไหว เกิดมหานิमित 18 ประการ มีอาการ 6 อย่าง (Vaidya, 1958, p. 39; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 546)

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 3 ในขณะที่พระโพธิสัตว์จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิตลงสู่พระครรภ์ของพระมารดา เทพบุตร 4 องค์ เข้าไปถวายการอารักขาประจำทั้ง 4 ทิศ และคอยอภิบาลพระโพธิสัตว์และพระมารดาด้วยตั้งใจว่า “มนุษย์หรืออมนุษย์ใด ๆ ย่าได้เบียดเบียนพระโพธิสัตว์ หรือพระมารดาของพระโพธิสัตว์เลย” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 19 หน้า 11–12) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 6 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 202 หน้า 237) ในลลิตวิสตระ กล่าวสอดคล้องกับกฎธรรมดาข้อนี้ ความว่า “ขณะนั้น ท้าวโลกบาลในทิศทั้ง 4 (จาตุมาหาราชิกา) ท้าวศักระ ท้าวสุยามะ และเทพที่อยู่ในสวรรค์ชั้นนิรุมิตา²³ กุมภัณฑ์ รากษส อสูร มโหระกะ และกินนรทั้งหลายได้กล่าวว่า ท่านทั้งหลายจงไปก่อน จงกระทำซึ่งการรักษาคุ้มครองพระโพธิสัตว์ผู้เป็นบุรุษประเสริฐ ผู้สูงสุดกว่าคนทั้งหลายอย่าทำใจประทุษร้ายในโลก และอย่าทำอันตรายมนุษย์ทั้งหลาย” (Vaidya, 1958, p. 38; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 545) ในนิทานกล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันนี้ในขณะที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดาไม่ใช่เสด็จจุติจากดุสิตสวรรค์ ซึ่งก็สอดคล้องกับมหาวทานสูตรที่กล่าวถึงท้าวศักระได้แต่งตั้งให้เทวดาทั้ง 4 องค์เป็นผู้ดูแลอารักขาแก่พระมารดาและอย่าให้มนุษย์หรืออมนุษย์เบียดเบียน (Fukita, 2003, p. 54)

6.2 พระโพธิสัตว์ปฏิสนธิเสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดา

ในนิทานกถาและลลิตวิสตระกล่าวถึงเหตุการณ์ขณะที่โพธิสัตว์ทรงเสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดาสอดคล้องกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 4-7 และธรรมอันน่าอัศจรรย์ของพระพุทธเจ้า ข้อที่ 7-10 ดังนี้

²³ แสง มนวิฑูร (2512, หน้า 545) แปลข้อความดังกล่าวว่า “ขณะนั้น ท้าวโลกบาลทั้ง 4 ผู้อยู่ในทิศทั้ง 4 คณเทวดา คือ องค์อินทร์เทพอยู่ในชั้นสุยามและเทพอยู่ในชั้นปรนิรมิต”.



กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 4 กล่าวถึง พระมารดาทรงสมาทาน รักษาศีล 5 ด้วยพระองค์เอง (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 20 หน้า 12; Fukita, 2003, p. 60) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 7 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 203 หน้า 237) ในขณะที่ลลิตวิสตระ กล่าวว่า พระมารดาทรงสมาทานรักษาศีล 8 (Vaidya, 1958, pp. 29–30; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 535) แต่ปรากฏความแย้งกันโดยในอีกตอนหนึ่งกล่าวว่าพระนางทรงรักษาศีล 5 และทรงตั้งอยู่ในกุศล กรรมบถ 10 (Vaidya, 1958, p.53; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 565) ในนิทานกถา ไม่ได้กล่าวถึง

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 5 กล่าวถึง พระมารดาไม่ทรงรู้สึกยินดี ในกามอารมณ์ ความว่า “พระมารดาของพระองค์ไม่ทรงมีความรู้สึกทางกามารมณ์ เป็นผู้ที่บุรุษผู้มีจิตกำหนดใด ๆ ไม่สามารถล่วงเกินได้ข้อนี้เป็นกฎธรรมดาในเรื่องนี้” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 21 หน้า 12) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 8 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 203 หน้า 238) ข้อความในนิทานกถาและลลิตวิสตระ ต่างกล่าวถึงลักษณะของพระนางมายาที่สอดคล้องกับกฎธรรมดาข้อนี้ ความว่า “พระมารดาของพระโพธิสัตว์ก็ได้เกิดความคิดกำหนดในบุรุษทั้งหลาย” (ฉนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 80) และ “พระนางไม่คิดคำนึงถึงกามวิตก พยาบาทวิตก วิหิงสาวิตก ...ราคะจิตในบุรุษคนใดคนหนึ่งไม่เกิดแก่พระมารดาของพระโพธิสัตว์ เลย หรือจะมีบุรุษคนใดคนหนึ่งเกิดราคะจิตในพระมารดาของพระโพธิสัตว์ ก็หาไม่...” (Vaidya, 1958, p. 53; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 565)

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 6 กล่าวถึง พระมารดาทรงได้รับการบำเรออยู่ด้วยกามคุณ 5 (ส่วนที่น่าปรารถนาน่าใคร่) (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 22 หน้า 12) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 9 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 203 หน้า 238) ความดังกล่าวปรากฏในลลิตวิสตระ ความว่า “รูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส อันไม่ชอบใจ ย่อมไม่มาปรากฏแก่พระนางเลย” (Vaidya, 1958, p. 53; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 565) ในนิทานกถามีได้กล่าวถึง ในขณะที่พินิจหาทานสูตร กล่าวรวมกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ข้อที่ 5 และ 6 ตามคัมภีร์เถรวาทบาลีไว้



ในข้อเดียวกัน (Fukita, 2003, p. 60)

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 7 กล่าวถึง พระมารดาทรงมีความสุข ไม่เจ็บป่วย ไม่ลำบากพระวรกาย และสามารถทอดพระเนตรเห็นพระโพธิสัตว์ ผู้เปรียบประดุจแก้วไพฑูรย์อันงดงามมีแปดเหลี่ยมภายในพระครรภ์ได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 23 หน้า 12-13) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 10 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 204 หน้า 238) คัมภีร์ทั้งสองมีเนื้อความกล่าวสอดคล้องกับกฎธรรมดา ดังนี้ “ทรงมีความสุขสำราญมิได้ทรงลำบากพระวรกาย ทอดพระเนตรเห็นพระโพธิสัตว์ซึ่งอยู่ในพระครรภ์ ประดุจดั่งมองเห็นเส้นด้ายที่ร้อยอยู่ในแก้วมณีอันใสสะอาด” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 80) และ “เมื่อพระโพธิสัตว์ อยู่ในพระครรภ์พระมารดา พระนางมายาเทวีไม่รู้สึกหนักพระกาย นอกจากจะรู้สึก เบา นิ่ม สบาย เท่านั้น และพระนางไม่ได้รับทุกข์ที่ทรงพระครรภ์เลย” (Vaidya, 1958, p. 53; แสง มณีวิฑูร, 2512, หน้า 565) และ “เวลาใดพระนางมายาพิจารณา ดูร่างของพระองค์ ก็ได้แลเห็นพระโพธิสัตว์เล็ดจ้อยอยู่ในพระครรภ์ พระโพธิสัตว์ ผู้เป็นที่พึงประคับด้วยลักษณะดีงาม เหมือนดวงจันทร์ในอากาศมีดาวแวดล้อม” (Vaidya, 1958, p. 53; แสง มณีวิฑูร, 2512, หน้า 569)

ความตอนหนึ่งในนิทานกถา กล่าวถึงลักษณะที่ประทับของพระโพธิสัตว์ ภายในพระครรภ์ของพระมารดาเอาไว้ว่า “เพราะเหตุที่พระครรภ์ที่พระโพธิสัตว์ อยู่ นั้นเป็นคล้ายกับห้องในพระเจดีย์ จึงเป็นพระครรภ์ที่สัตว์อื่นมิสามารถจะอยู่อาศัยหรือใช้สอย” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 80) ในลิลิตวิสูตรมีการบรรยาย ลักษณะที่ประทับภายในพระครรภ์ของพระมารดาไว้เช่นกันแต่กล่าวโดยละเอียด กว่ามาก กล่าวคือ “วิมานแก้วอันเป็นเครื่องอาศัยของพระโพธิสัตว์นั้น งาม น่าเลื่อมใส น่าดู เป็นรูป 4 เหลี่ยม 4 มุม และเบื้องบนประดับด้วยเรือนยอด มีขนาดอย่างนี้ คือ สูงเท่าเด็กเกิดได้ 6 เดือน ท่ามกลางเรือนยอดนั้นตั้งบัลลังก์ไว้ มีแผ่นฝากว้างยาวเท่าเด็กเกิดได้ 6 เดือน” (Vaidya, 1958, p. 48; แสง มณีวิฑูร, 2512, หน้า 558)



สำหรับมหาวทานสูตรกล่าวแยกกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 7 ออกเป็น 2 ข้อ กล่าวคือ พระมารดาสามารถทอดพระเนตรเห็นพระโพธิสัตว์ผู้เปรียบประดุจแก้วไพฑูรย์อันงดงามมีแปดเหลี่ยมภายในพระครรภ์ไว้ข้อหนึ่ง และทรงอุ้มพระครรภ์โดยไม่ทรงลำบากพระวรกายอีกข้อหนึ่ง (Fukita, 2003, p. 58)

6.3 พระประสูติกาลของพระโพธิสัตว์

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 8 มีอีกเหตุการณ์หนึ่งที่ลลิตวิสตรระกล่าวต่างออกไปจากคัมภีร์ของเถรวาทบาลี คือ การเสด็จสู่สวรรค์ของพระนางมายาหลังประสูติพระโพธิสัตว์ได้ 7 วัน ในมหาวทานสูตร กล่าวว่า “พระมารดาของพระองค์สวรรคตไปเกิดในสวรรค์ชั้นดุสิต” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 24 หน้า 13) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 11 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 205 หน้า 239) สอดคล้องกับนิทานกล่าวว่า “พระมารดาของพระโพธิสัตว์จึงทรงทำกาละเมื่อประสูติพระโพธิสัตว์แล้วได้ 7 วัน แล้วทรงอุปบัติในดุสิตปุระ” (ธนิตอยู่โพธิ์, 2529, หน้า 80) แต่ในลลิตวิสตรระ กล่าวว่าพระนางไปจุติในสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ (Vaidya, 1958, p. 70; แสง มณีวิฑูร, 2512, หน้า 591) ในมหาวทานสูตรฉบับภาษาสันสกฤตก็กล่าวเช่นเดียวกับลลิตวิสตรระว่าพระมารดาของพระพุทธเจ้าวิปศยนิ เมื่อกระทำกาลกิริยาแล้วก็ไปจุติในสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ (*tridaśe devanikāye*) (Fukita, 2003, p. 86 and note 17)²⁴

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 9 กล่าวว่า พระมารดาของพระโพธิสัตว์จะประสูติพระโอรสเมื่อทรงพระครรภ์ครบ 10 เดือนเท่านั้น (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 25 หน้า 13) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 12 (พระไตรปิฎก เล่ม

²⁴ ในสังฆเภทวิสตุของพระวินัยมูลสรวาสติวาทีน (根本有部律「破僧事」) ได้กล่าวว่า “เป็นธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ที่พระมารดาของพระโพธิสัตว์ ภายหลังจากให้การประสูติแล้ว จะมีพระชนม์ชีพอยู่เจ็ดวัน และจะไปบังเกิด ณ สวรรค์ชั้นดาวดึงส์” (菩薩常法。其菩薩母產菩薩已。七日命終生三十三天。) (T. 1450: 109a18-19).



14 ข้อ 205 หน้า 239) ในมหาวทานสูตรไม่ได้กล่าวถึงกฎธรรมดาข้อนี้ไว้ เนื้อความในนิทานกถาและลลิตวิสตระกล่าวตามกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ที่ปรากฏในมหาวทานสูตรด้วยเช่นกัน ความว่า “พระมารดาของพระโพธิสัตว์นั้นทรงบริหารพระโพธิสัตว์ด้วยพระกรรมตลอด 10 เดือน แล้วประทับยืนตลอดและวิธีนี้เป็นธรรมดาของพระมารดาของพระโพธิสัตว์ แม้พระนางมหายาเทวีก็ทรงบริหารพระโพธิสัตว์ตลอด 10 เดือน ประดุจดั่งบุคคลนำเอาน้ำมันไปด้วยบาตร” (อนิต อยุโพธิ์, 2529, หน้า 80–81) และ “พระโพธิสัตว์อยู่ในพระครรภ์พระมารดาประกอบด้วยฤทธิปาฏิหาริย์เห็นปานนี้ ครั้นครบ 10 เดือนล่วงไปแล้ว พระองค์ก็เสด็จออกจากพระครรภ์เบื้องขวาของพระมารดา” (Vaidya, 1958, p. 61; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 575)

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อ 10 กล่าวว่า พระมารดาของพระโพธิสัตว์ประทับยืนประสูติเท่านั้น ไม่ประสูติพระโอรสเหมือนสตรีทั่วไป (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 26 หน้า 13) ตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 13 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 205 หน้า 239) ในมหาวทานสูตรก็กล่าวถึงกฎธรรมดาข้อนี้ไว้เช่นเดียวกัน (Fukita, 2003, p. 62) ลลิตวิสตระและนิทานกถาก็กล่าวสอดคล้องกับกฎธรรมดาข้อนี้ ความว่า “และขณะที่พระนางประทับยืนจับกิ่งรังอยู่นั่นเอง ก็ประสูติพระโอรส” (อนิต อยุโพธิ์, 2529, หน้า 81) และ “พระนางมายาเทวีจึงเหยียดพระหัตถ์ขวา ปรากฏเหมือนสายฟ้าอันอยู่ในพื้นอากาศยึดกิ่งมะเดื่อแห่งมองอากาศที่มีน้ำฉ่ำ ทรงประทับยืนอย่างชดช้อย” (Vaidya, 1958, p. 61; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 575)

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อ 11-12 เมื่อพระโพธิสัตว์ประสูติแล้ว คัมภีร์พุทธประวัติส่วนใหญ่กล่าวตรงกันว่าพระโพธิสัตว์ไม่ได้ลงประทับยืนบนพื้นในทันที แต่มีเทวดามาคอยรองรับพระองค์ไว้ ในนิทานกถา กล่าวว่า ทันทีที่พระโพธิสัตว์ประสูติจากพระครรภ์ยังมีทันถึงพื้นดิน ท้าวมหาพรหมผู้มีจิตบริสุทธิ์ 4 องค์ ก็เอาตาข่ายทองมารองรับ แล้ววางพระโพธิสัตว์ลงตรงพระพักตร์ของพระมารดา และกล่าวถวายพระพรแก่พระราชมารดา ว่า “ข้าแต่พระเทวี



ขอพระองค์ทรงสำราญพระทัยเถิด พระโอรสผู้มีศักดิ์ใหญ่ของพระองค์เสด็จอุบัติแล้ว” (ธนิต อยุธยา, 2529, หน้า 81) เรื่องนี้ตรงกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ข้อที่ 12 ความว่า “เวลาที่พระโพธิสัตว์ประสูติจากพระครรภ์ของพระมารดา ยังไม่ทันสัมผัสแผ่นดิน เทพบุตร 4 องค์ช่วยกันประคองพระโพธิสัตว์ไปไว้เบื้องพระพักตร์ของพระมารดาแล้วกราบทูลว่า ‘โปรดพอพระทัยเถิด พระเทวี พระราชโอรสของพระองค์ที่เสด็จ อุดิขึ้นเป็นผู้มีศักดิ์ใหญ่’” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 12 หน้า 13) และตรงกับธรรมอันนำอัครรรยข้อที่ 15 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 206 หน้า 239) จากนั้น ท้าวมหาราชทั้ง 4 ก็ทรงรับพระโพธิสัตว์นั้นต่อจากหัตถ์ของพรหมด้วยแผ่นหนังเสือที่มีสัมผัสสบายซึ่งชาวโลกยกย่องว่าเป็นมงคล แล้วมนุษย์ทั้งหลายจึงรับจากพระหัตถ์ของท้าวมหาราชทั้ง 4 นั้นด้วยจุมพฏ (เบาะ, หมอน) ทำด้วยทูลพัสดร์ (ผ้าอย่างดีทำจากเปลือกไม้) ครั้นพ้นจากมือของมนุษย์ทั้งหลายแล้ว พระโพธิสัตว์เสด็จประทับยืนเหนือพื้นปฐพี

ในลิลิตวิสตระกล่าวถึงเทวดาที่มาคอยรับพระโพธิสัตว์ ได้แก่ พระอินทร์ สหัมบดีพรหม และโลกบาล โดยพระอินทร์และสหัมบดีพรหมช่วยกันรับพระโพธิสัตว์ซึ่งอยู่ภายในผ้าไหมทิพย์ด้วยอวัยวะใหญ่ น้อย ทุกส่วน แทนดาชายของมารองรับพระโพธิสัตว์ แต่ไม่ได้กล่าวถวายพระพรแก่พระราชมารดา (Vaidya, 1958, p. 61; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 576) ส่วนท้าวมหาราชทั้ง 4 ก็ช่วยรับ (Vaidya, 1958, p. 67; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 585) เนื้อความตรงส่วนนี้จึงไม่ตรงกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ในมหาปทานสูตร ส่วนในมหาวทานสูตรไม่ได้กล่าวถึงกฎข้อนี้ เหตุการณ์ดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าเทวดาจะได้สัมผัสพระโพธิสัตว์ก่อนมนุษย์เสมอสอดคล้องกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 11 คือ “เวลาที่พระโพธิสัตว์ประสูติจากพระครรภ์ของพระมารดา ในตอนแรกเหล่าเทพจะทำพิธีต้อนรับ หลังจากนั้นเป็นหน้าที่ของมนุษย์” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 27 หน้า 13) และตรงกับธรรมอันนำอัครรรยข้อที่ 14 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 205 หน้า 239) ในลิลิตวิสตระมีข้อความกล่าวสอดคล้องกับกฎธรรมดาดังกล่าวว่า “มนุษย์ใด ๆ



ไม่ได้อุ้มพระโพธิสัตว์เลย เพราะเทวดาอุ้มพระโพธิสัตว์ก่อน” (Vaidya, 1958, p. 61; แสง มนวิthur, 2512, หน้า 576)

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 13 ในคัมภีร์ทั้งสองกล่าวถึงพระโพธิสัตว์ประสูติจากพระครรภ์โดยง่าย ไม่แปดเปื้อนด้วยสิ่งสกปรกในพระครรภ์ “ทรงมีสติสัมปชัญญะ ไม่ประอะเปื้อนด้วยกรรมมลทิน (สิ่งสกปรกในครรภ์) ไม่เหมือนคนอื่นบางคนที่เขาพูดถึงกรรมมลทินของคนอื่น” (Vaidya, 1958, p. 61; แสง มนวิthur, 2512, หน้า 575) และ “พระโพธิสัตว์นั้นทรงเป็นเหมือนพระธรรมกถึกลงมาจากธรรมาสน์ เหมือนกับบุรุษลงมาจากบันได ทรงเหยียดพระหัตถ์ทั้งสองและพระบาททั้งสองประทับยืนมิได้ทรงแปดเปื้อนด้วยสิ่งไม่สะอาดใด ๆ อันมีอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดา สะอาดบริสุทธิ์เสด็จออกจากพระครรภ์พระมารดาผ่องใสดุจแก้วมณีซึ่งวางอยู่บนผืนผ้ากาลิกพัลลว” (ฉนิต อนุโธ, 2529, หน้า 81–82) สอดคล้องกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ความว่า “เวลาที่พระโพธิสัตว์ประสูติจากพระครรภ์ของพระมารดา เสด็จออกโดยง่าย ไม่แปดเปื้อนด้วยน้ำ เมือก เลือด หรือสิ่งไม่สะอาดใด ๆ เป็นผู้สะอาดบริสุทธิ์ ภิกษุทั้งหลาย เหมือนแก้วมณีที่บุคคลวางไว้ในผ้ากาลิกพัลลว ย่อมไม่ทำให้ผ้ากาลิกพัลลวแปดเปื้อน ถึงผ้ากาลิกพัลลวก็ไม่ทำให้แก้วมณีแปดเปื้อน” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 29 หน้า 13–14) และตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 16 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 206 หน้า 240) ในมหาพาหน-สูตรกล่าวถึงกฎธรรมดาข้อนี้ในขณะที่พระโพธิสัตว์ปฏิสนธิประทับอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดาว่าพระองค์สะอาดบริสุทธิ์ประดุจแก้วมณี (Fukita, 2003, p. 56) และกล่าวในทำนองเดียวกันในตอนประสูติว่าพระโพธิสัตว์ประสูติโดยปราศจากสิ่งแปดเปื้อน (Fukita, 2003, p. 62)

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 14 ในมหาพาหนสูตร กล่าวว่า “เวลาที่พระโพธิสัตว์ประสูติจากพระครรภ์ของพระมารดา มีธารน้ำปรากฏในอากาศ 2 สาย คือ ธารน้ำเย็นและธารน้ำอุ่น เพื่อชำระล้างพระโพธิสัตว์และพระมารดา” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 30 หน้า 14) สอดคล้องกับมหาพาหนสูตร (Fukita, 2003, p. 64) และตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 17 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 206



หน้า 240) เนื้อความในส่วนนี้กล่าวตรงกันทั้งในนิทานกถาและลลิตวิสตระ กล่าวคือ “ก็ยังมีธารน้ำ 2 สายไหลออกจากอากาศ เพื่อเป็นการสักการะแก่พระโพธิสัตว์และแก่พระมารดาของพระโพธิสัตว์ ทำให้พระวรกายของพระโพธิสัตว์และพระมารดาเคยชินกับฤดูกาล” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 81) ในลลิตวิสตระ เมื่อพระองค์กำลังหย่อนพระบาทลงสู่พื้นดินก็มีดอกบัวผุดขึ้นมารองรับพระบาทไว้ทันที พญานาค 2 ตัวคือ นันทะและอุนันทะก็เนรมิตท่อน้ำเย็นกับน้ำร้อนสำหรับสنانพระโพธิสัตว์ ท้าวศักระ พระพรหม ท้าวโลกบาลที่มาก่อน และเทวบุตรจำนวนมาก ก็มาช่วยสรณสนานด้วยน้ำหอมต่าง ๆ และโปรยปรายด้วยดอกไม้ (Vaidya, 1958, pp. 66–67; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 585) ในลลิตวิสตระได้ให้รายละเอียดเพิ่มเติมกว่าในคัมภีร์ของเถรวาทบาลี โดยระบุชื่อของพญานาคซึ่งเป็นผู้เนรมิตท่อน้ำสำหรับสنانพระโพธิสัตว์ “พญานาคทั้งสอง คือ นันทะและอุนันทะ (nandopanandau ca nāgarajānau) มีกายกึ่งหนึ่งอยู่ในอากาศ เนรมิตท่อน้ำ 2 ท่อ คือ น้ำเย็นกับน้ำร้อนสรณสนานพระโพธิสัตว์” (Vaidya, 1958, pp. 61–62; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 576)²⁵ ในบันทึกของหลวงจีนฟาเหียน ระบุว่าที่ลุมพินีมีสระน้ำที่เกิดขึ้นหลังจากที่นาค 2 ตน พ่นน้ำสรณพระกุมารแล้ว ซึ่งในบันทึกของท่านกล่าวไว้ว่า “...เมื่อพระกุมารดำเนิน 7 ก้าวแล้ว ปรากฏนาค 2 ตนสรณน้ำพระ

²⁵ ในพุทธจริตมีการกล่าวถึงเหตุการณ์ในตอนนี้อยู่เช่นกัน แต่ไม่ได้ระบุชื่อของพญานาค ความว่า “สายน้ำ 2 สายมีกระแสเย็นและร้อนที่เชื่อมรวมจากไหลออกมาจากท้องฟ้าที่สะอาดบริสุทธิ์เหมือนแสงของพระจันทร์ ตกลงมาแล้วบนกระหม่อมที่นารักของพระกุมารนั้น เพื่อให้ความสุขจากการสัมผัสร่างกาย” (BC. 1.16; Schotsman, 1995, p. 4). ในคัมภีร์ปฐมสมโพธิกถา กลับอธิบายว่าเหตุการณ์นี้ไม่ได้เป็นแค่การสรณน้ำธรรมดา ๆ แต่มีความหมายแฝงไว้โดยเปรียบน้ำร้อนให้เป็นดัง “พุทธกิริยา” หรืออาจเปรียบได้ว่าเป็นความทุกข์ ความร้อนรุ่มต่อจิตใจ ส่วนน้ำเย็นเปรียบได้กับ “วิริยะทางจิต” ซึ่งหมายถึงความใสเย็นที่จะช่วยลดล้างชำระความสงสัยต่าง ๆ ของจิตใจให้สะอาดสดชื่น ดังนั้น น้ำร้อนและน้ำเย็น จึงเป็นเสมือนปริศนาธรรมถึงความทุกข์และทางออกแห่งทุกข์



กุมาร หลังจากนั้นน้ำสรงได้กลายเป็นสระน้ำ...” อย่างไรก็ตาม นักแสวงบุญในปัจจุบันเชื่อกันว่าเป็นสระสรงของพระนางมหายา (เชษฐ์ ดิงสัญลี, 2556, หน้า 52)

นาคันนทะและอุปันนทะยังปรากฏในคัมภีร์พุทธศาสนาที่บันทึกด้วยภาษาสันสกฤต เช่น พุทธประวัติตอนแสดงมหาปราติหารีย์ในวินยกษุทรกวัศตุ (*Vinayakṣudrakavastu*) ของนิกายมูลสรวาสติวาทิน กล่าวถึงนาคสองตัวเป็นผู้นำดอกบัวสีทองขนาดใหญ่มาถวายแด่พระพุทธเจ้าก่อนที่จะทรงแสดงมหาปราติหารีย์ เรื่องเล่าดังกล่าวนี้ยังปรากฏในปราติหารีย์สูตรของทิพยวาทานด้วยเช่นกัน (Natchapol Sirisawad, 2019, pp. 251–252) นอกจากนี้ในงานพุทธศิลป์ในอินเดียและประเทศไทยที่แสดงเรื่องราวการแสดงมหาปราติหารีย์ ที่สอดคล้องกับคัมภีร์มูลสรวาสติวาทินก็ปรากฏภาพของพญานาค 2 ตัว กำลังถือดอกบัวรองรับพระบาทของพระพุทธเจ้า (Pandit, 2015, pp. 44–55; Brown, 1984, pp. 87–89) ชื่อของพญานาคทั้งสองนั้นพ้องกับชื่อของ “นันทโพนันทนาคราช” ซึ่งเป็นพญานาคที่ร้ายกาจมีฤทธิ์มาก ตั้งใจขัดขวางการเสด็จพระพุทธดำเนินและแสดงอิทธิฤทธิ์ต่าง ๆ หวังจะทำลายพระชนม์ชีพของพระพุทธเจ้า แต่ถูกพระโมคคัลลานะมหาสาวกผู้เป็นเอตทัคคะทางอิทธิฤทธิ์ปราบจนสิ้นฤทธิ์ (ศักดิ์ศรี แยมันดดา, 2534, หน้า 49) พระโมคคัลลานะได้ต่อสู้ด้วยวิธีต่าง ๆ หลายวิธี และทรมานพญานันทโพนันทนาคราชได้สำเร็จจับพญานาคร้ายขดใส่บาตรพญานันทโพนันทนาคราชสิ้นพยศยอมนับถือพระรัตนตรัยในที่สุด เรื่องนี้มักกล่าวอย่างละเอียดในนันทโพนันทสูตรคำหลวงของเจ้าฟ้าธรรมาธิเบศ (เจ้าฟ้ากุ้ง) รัตนกวีตอนปลายสมัยกรุงศรีอยุธยา²⁶ หากพิจารณาจากการสร้างคำศัพท์ ชื่อนันทโพนันทนาคราช เกิดจากการสนธิสระภายในระหว่าง นันทะและอุปันนทะ จึงมีความเป็นไปได้ว่าชื่อนันทโพนันทนาคราช อาจเกิดการรวมกันของชื่อพญานาคทั้งสอง แต่หากพิจารณาในแง่บทบาท นันทโพนันทนาคราชเป็นพญานาคที่จ้องทำร้ายพระพุทธเจ้า ส่วนนาคันนทะและอุปันนทะเป็นพญานาคที่มาต้อนรับพระโพธิสัตว์ด้วยการเนรมิตท่อน้ำสำหรับสรงนาคพระวรกาย ดังนั้น นันทโพนันทนาคราช

²⁶ ดูเพิ่มเติมในบุญเลิศ วิวรรณ, 2562, หน้า 151–172.



จึงไม่ใช่นาคตัวเดียวกันกับนาคันนทะและอุปนันทะ

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 15 กล่าวถึง พระโพธิสัตว์ทรงย่างพระบาท 7 ก้าวและทรงกล่าวอาสภิวาจา ในนิทานกถา กล่าวว่า เมื่อพระโพธิสัตว์ทอดพระเนตรไปทางทิศตะวันออก เห็นเทพยดาและมนุษย์ทำการสักการบูชา เปล่งวาจาสรรเสริญมากมายหลายประการ ทรงตรวจดูตามทิศทั้ง 10 เมื่อไม่ทรงเห็นผู้ที่เสมอด้วยพระองค์ จึงทรงผินพระพักตร์ไปทางทิศเหนือและเสด็จพระราชดำเนินด้วยพระบาท 7 ก้าว โดยมีท้าวมหาพรหมเชิญเสวตฉัตร สุธามเทพบุตรเชยวาลวิชนี และเทวดาอื่น ๆ ถือเครื่องราชกกุธภัณฑ์นอกนั้นดำเนินตาม ครั้นพระโพธิสัตว์ประทับยืนอยู่ในก้าวที่ 7 ทรงเปล่งอาสภิวาจาด้วยพระสุรเสียงอันไพเราะยิ่งว่า “ข้าพเจ้าเป็นยอดคนของโลก” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 82) เนื้อความดังกล่าวสอดคล้องกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ความว่า

เมื่อพระโพธิสัตว์ประสูติได้ครู่หนึ่ง ทรงยืนได้อย่างมั่นคงด้วยพระบาททั้งสองที่เสมอกัน ทรงผินพระพักตร์ไปทางทิศเหนือ ทรงดำเนินไป 7 ก้าว ขณะที่หมู่เทวดากันเสวตฉัตรตามเสด็จทอดพระเนตรไปยังทิศต่าง ๆ แล้ว ทรงเปล่งพระอาสภิวาจา (วาจาอย่างองอาจ) ว่า “เราคือผู้เลิศของโลก เราคือผู้เจริญที่สุดของโลก เราคือผู้ประเสริฐที่สุดของโลก ชาตินี้เป็นชาติสุดท้าย บัดนี้ภพใหม่ไม่มีอีก” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 31 หน้า 14)

อีกทั้งยังตรงกับธรรมอันน่าอัศจรรย์ข้อที่ 18 (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 207 หน้า 240–241) ในมหาวทานสูตรกำหนดให้การย่างพระบาท 7 ก้าวและการเปล่งอาสภิวาจาเป็นกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์เช่นกัน โดยพระองค์ทรงตรวจดูทิศทั้ง 4 แล้วทรงตรัสว่า “นี่พึงเป็นชาติสุดท้ายของเรา” แต่ไม่ได้รับว่าทรงผินพระพักตร์ไปทางทิศใด และได้กล่าวถึงเหล่าเทวดาเป็นผู้อัญเชิญเสวตฉัตร พระแสงามรีที่มีด้ามจับประดับด้วยมณี (Fukita, 2003, p. 64) ในขณะที่ลลิตวิสตระกล่าวค่อนข้างแตกต่างออกไป กล่าวคือ พระโพธิสัตว์เสด็จพระราชดำเนินไปในทิศทั้ง 6 ทิศละ 7 ก้าว ทรงเปล่งอาสภิวาจาในแต่ละทิศแตกต่างกันออกไปแต่มี



เนื้อหาส่วนใหญ่สอดคล้องกับข้อเท็จจริง²⁷ ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงปฏิภาณในการเล่นเกมคำของกวี ดังนี้ ทรงหันพระพักตร์ไปทางทิศตะวันออก (*pūrvam diśam*) อย่างพระบาท 7 ก้าว ทรงเปล่งวาจาด้วยพระสุรเสียงอันไพเราะยิ่งว่า “เราจะเป็นผู้ถึงก่อน (*pūrvamgamo*) ซึ่งธรรมที่เป็นกุศลมูลทั้งปวง” จากนั้นก็ทรงหันพระพักตร์ไปทางทิศใต้ (*dakṣiṇām diśam*) อย่างพระบาท 7 ก้าว แล้วตรัสว่า “เราจะเป็นผู้ควรแก่ทักษิณา (*dakṣaṇītyo*)” ทรงหันพระพักตร์ไปทางทิศตะวันตก (*paścimām diśam*) อย่างพระบาท 7 ก้าว แล้วตรัสว่า “เราเป็นผู้เจริญที่สุดในโลกชาตินี้เป็นชาติสุดท้ายของเรา (*paścimā jātiḥ*) เราจะทำที่สุดแห่งทุกข์ คือ ชาติชรา มรณะ” ทรงหันพระพักตร์ไปทางทิศเหนือ (*uttarām diśam*) อย่างพระบาท 7 ก้าว แล้วตรัสว่า “เราเป็นผู้สูงสุด (*anuttaro*) ของสัตว์ทั้งปวงไม่มีใครยิ่งกว่า” และทรงหันพระพักตร์ไปทางทิศเบื้องล่าง (*adhastād diśam*) อย่างพระบาท 7 ก้าว แล้วตรัสว่า “เราจะกำจัดมารและเสนามาร เราจักโปรยฝนคือ ธรรมพร้อมกับบ่าบัดไฟนรกของสัตว์นรกทั้งหลาย (*sarvanairayikānām canirayāgnipratighātāya*) จะได้เปียบพร้อมด้วยความสุข” สุดท้ายทรงหันพระพักตร์ไปทางทิศเบื้องบน (*upariṣṭād diśam*) อย่างพระบาท 7 ก้าว แล้วตรัสว่า “เราจะเป็นผู้ที่สัตว์ทั้งปวงควรแก่การเคารพ (*ullokaniṭyo*)” (Vaidya, 1958, p. 62; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 577) อาสภิวาจาของพระโพธิสัตว์ในลลิตวิสตระที่กล่าวสอดคล้องกับกฏธรรมดาของพระโพธิสัตว์ปรากฏอยู่ใน 2 ทิศ คือ ทิศตะวันตก

²⁷ ดูเพิ่มเติมเรื่องทิศในวรรณคดีสันสกฤตและพุทธศาสนาใน ณัฏฐพล ศิริสวัสดิ์, 2554, หน้า 18-19, 30-31.



และทิศเหนือ (Vaidya, 1958, p. 62; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 577)²⁸ หากพิจารณาจากเนื้อความอาสภิวาจาของพระโพธิสัตว์ที่กล่าวสอดคล้องกับกฎธรรมคาของพระโพธิสัตว์จะตรงกับทิศตะวันตกมากกว่า ซึ่งก็ต่างจากที่ระบุเอาไว้ในมหาปทานสูตร ที่ระบุไว้ว่าพระโพธิสัตว์ต้องผินพระพักตร์ไปทางทิศเหนือ

ไม่ว่าพระโพธิสัตว์จะทรงหันพระพักตร์ไปทางทิศเหนือตามคัมภีร์ของเถรวาทบาลี หรือจะทรงหันพระพักตร์ไปในทิศทั้ง 6 ตามลลิตวิสตระ แต่ความสำคัญที่แท้จริงอยู่ที่เหตุอัศจรรย์ขณะประสูติที่พระโพธิสัตว์ทรงสามารถดำเนินได้ 7 ก้าว ทรงทอดพระเนตรดูทิศทั้ง 4 แล้วเปล่งอาสภิวาจา โดยเฉพาะอย่างยิ่งการเปล่งอาสภิวาจาในแต่ละทิศที่ทรงดำเนินไปในลลิตวิสตระนั้น สะท้อนให้เห็นว่าผู้แต่งต้องการเน้นย้ำภาพของพระโพธิสัตว์ผู้จะเป็นผู้นำของประชาชนทุกหมู่เหล่าทั่วทุกสารทิศ มิจำกัดกลุ่มชนชั้น หรือจำกัดเฉพาะถิ่นใดถิ่นหนึ่งที่พระองค์ทรงประทับเท่านั้น พระองค์มีเคียดคิดที่จะแบ่งชั้นวรรณะกับใครไม่ว่าจะเป็นวรรณะสูงหรือวรรณะต่ำของสังคม หากได้มาบวชในสำนักของพุทธองค์แล้วล้วนแต่เป็นเหล่ากอแห่งสมณะเท่าเทียมกันหมดหรือถ้าใครศรัทธาเลื่อมใสก็จะเป็นพุทธบริษัทของพระองค์

²⁸ ในสังฆเภทวิสูตรซึ่งเป็นส่วนท้ายของพระวินัยมูลสรวาสติวาทีน ปรากฏข้อความในทำนองเดียวกับลลิตวิสตระ โดยกล่าวถึงพระโพธิสัตว์ทรงย่างพระบาท 7 ก้าวไปในทิศทั้ง 4 และเปล่งวาจาสอดคล้องกับชื่อทิศทั้ง 4 (Fukita, 2003, p. 64 and note 6) ส่วนในพุทธจริตมิข้อความระบุถึงการกล่าวอาสภิวาจาของพระโพธิสัตว์ไว้ว่า “พระองค์ผู้มีการดำเนินเหมือนราชสีห์ ทอดพระเนตรไปทั้ง 4 ทิศ และกล่าวแล้วซึ่งคำพูดที่จะทำซึ่งถ้อยคำที่จะเกิดขึ้นในอนาคตว่า ข้าพเจ้าเกิดมาแล้วเพื่อการตรัสรู้เพื่อประโยชน์แก่ชาวโลก การเกิดในภพนี้ของข้าพเจ้าโดยครั้งสุดท้าย” (BC. 1.15; Schotsman, 1995, p. 4) แต่ก็ไม่ได้ระบุว่าทรงหันพระพักตร์ไปทางทิศใด ในพุทธจริตยังได้ให้รายละเอียดที่น่าสนใจเกี่ยวกับการย่างพระบาท 7 ก้าว ไว้ดังนี้ “พระองค์ผู้ไปแล้ว 7 ก้าวไปอย่างสม่ำเสมอ กดลง ยกขึ้น เดินไม่ลากเท้า ก้าวยาว กว้างนอกจากนี้ยังมั่นคง พระองค์ก็เหมือนดาวสัปดาห์ซี (ดาวลูกไก่)” (BC. 1.14; Schotsman, 1995, p. 4).



กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ ข้อที่ 16 ในเวลาที่พระโพธิสัตว์ประสูติจากพระครรภ์ของพระมารดาที่เกิดแสงสว่างเจิดจ้าหาประมาณมิได้ปรากฏขึ้นในโลก พร้อมทั้งเทวโลก มารโลก พรหมโลก เช่นเดียวกับตอนที่พระโพธิสัตว์จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิตเสด็จลงสู่พระครรภ์พระมารดา (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 32 หน้า 14) ในนิทานกถาไม่ได้ระบุไว้ ในขณะที่มหาวทานสูตรและอรรถปริยพทุตถัมมสูตร (ธรรมอันนำอศรชัยข้อที่ 19) กล่าวถึงเหตุอศรชัยทั้งเกิดแผ่นดินไหวและเกิดแสงเจิดจ้าอันหาประมาณไม่ได้ในขณะที่พระโพธิสัตว์ประสูติจากพระครรภ์พระมารดา (Fukita, 2003, p. 62; พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 207 หน้า 241) และมีกล่าวถึงไว้ในลลิตวิสตรระเช่นเดียวกัน “ได้มีแสงสว่างเหนือกว่าแสงสว่างของพระจันทร์ พระอาทิตย์ องค์คัระ พรหม โลกบาล โลกธาตุ คือ มนุษย์โลกและเทวโลกก็แจ่มแจ้งด้วยรัศมีสีสรรพดั่งร้อยดั่งพันเป็นอเนก” (Vaidya, 1958, p. 63; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 578) “อาณมาเขตต์ตั้งแสนสะเทือน เปล่งรัศมีออกมางาม แม้สัตว์ในอบายทั้ง 3 ก็มีความสุข ไม่มีทุกข์เลย” และ “พื้นแผ่นดินนี้ย่อมสั่นสะเทือนเคลื่อนไหวอยู่ไปมา” (Vaidya, 1958, p. 67; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 585)

ในมหาวทานสูตรยังได้กล่าวถึงกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ที่ไม่ปรากฏในมหาวทานสูตรของเถรวาทบาลี และไม่ปรากฏในนิทานกถาและลลิตวิสตรระ คือ บ่อน้ำขนาดใหญ่ปรากฏขึ้นและสายน้ำได้ไหลออกมาสำหรับให้พระมารดาของพระโพธิสัตว์ได้ชำระล้างพระวรกาย (Fukita, 2003, p. 66) นอกจากนี้ยังกล่าวถึงกฎธรรมดาที่เหล่าเทวดาจะโปรยดอกไม้และบรรเลงดนตรีเพื่อเป็นการแสดงความยินดีในประสูติการของพระโพธิสัตว์ (Fukita, 2003, p. 66) ซึ่งไม่ปรากฏในมหาวทานสูตร แต่ลลิตวิสตรระมีข้อความกล่าวสอดคล้องกับกฎธรรมดาข้อนี้ในมหาวทานสูตร ความว่า “เมื่อพระโพธิสัตว์เกิดแล้ว นางอัปสรทั้งหลายที่อยู่เฝ้าฟากฟ้าตั้งหลายหมื่นแสนโกฏิจึงโปรยปรายดอกไม้ รูป เครื่องหอม พวงมาลัย เครื่องขไลมทา ผ้า เครื่องประดับอันเป็นของทิพย์” (Vaidya, 1958, p. 66; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 584) “ดนตรีดั่งร้อยไม่มีใครไปแตะต้องก็ดังขึ้นเองในอากาศไพเราะจับใจ” และ “เทวดาตั้งแสนก็โปรยดอกไม้ทำให้ท้องฟ้าหมุนคว้าง”



(Vaidya, 1958, pp. 66–67; แสง มนวิฑูร, 2512, หน้า 585) ในขณะที่ยังอธิบายกฎธรรมชาตของพระโพธิสัตว์ที่ปรากฏในมหาปทานสูตร 3 ข้อ ได้แก่ ข้อที่ 1 พระโพธิสัตว์ทรงมีสติสัมปชัญญะขณะเสด็จจุติในสวรรค์ชั้นดุสิต (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 199 หน้า 235) ข้อที่ 2 พระโพธิสัตว์ทรงมีสติสัมปชัญญะขณะเสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิต (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 199 หน้า 236) และ ข้อที่ 3 พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิตจนตลอดอายุ (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 200 หน้า 236)

เหตุการณ์นับตั้งแต่เมื่อพระโพธิสัตว์เสด็จลงมาจุติจนกระทั่งประสูติแม้จะเป็นกฎธรรมชาตของพระโพธิสัตว์ แต่ก็ป็นเหตุการณ์มหัศจรรย์ที่สื่อความหมายเชิงสัญลักษณ์เรื่อง “บารมี” ของพระโพธิสัตว์ในฐานะของผู้ที่มี “ความเป็นเลิศ” ในทางธรรมกว่าสามัญมนุษย์ทั้งปวง (อัสนี พูลรักษ์, 2551, หน้า บทคัดย่อ) ซึ่งพระโพธิสัตว์ได้สั่งสมมาอย่างยาวนานเพื่อจุดมุ่งหมายสูงสุดในการบรรลุอนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ ดังปรากฏข้อความที่กล่าวถึงพระโพธิสัตว์ทรงบำเพ็ญบารมี 10 ประการ²⁹ จากคำทูลเชิญพระโพธิสัตว์เสด็จจุติจากสวรรค์ชั้นดุสิตของเหล่าเทวดา ความว่า “ข้าแต่ท่านผู้เ็นรทุกข์ บารมีทั้ง 10 ประการที่ท่านบำเพ็ญไว้แล้วนั้น ท่านมิได้ปรารถนาสมบัติท้าวสักกะ สมบัติมาร สมบัติจักรพรรดิ และสมบัติพรหม แต่บำเพ็ญมาด้วยปรารถนาพระสัพพัญญุตญาณ เพื่อต้องการที่จะช่วยชาวโลกให้พ้นทุกข์ ข้าแต่ท่านผู้เ็นรทุกข์ บัดนี้เป็นกาลเวลาที่จะเป็นพระพุทเจ้าของท่านแล้ว” (ธนิต อยู่โพธิ์, 2529, หน้า 76)

ในลลิตวิสตระ อธิบายที่ 5 ได้กล่าวถึงเสวตเกตุโพธิสัตว์มีความพิเศษกว่าผู้อื่นเพราะผลบุญที่ทำไว้ในอดีตชาติผ่านการบำเพ็ญบารมีของพระโพธิสัตว์ 6 ประการซึ่งตรงกับ ปารมีตา 6 โดยอธิบายว่า ทวนบารมี หมายถึง การให้บุตรธิดา

²⁹ บารมี 10 ของฝ่ายเถรวาท ได้แก่ ทาน ศีล เนกขัมมะ ปัญญา วิริยะ ขันติ สัจจะ อธิฐาน เมตตา อุเบกขา



เป็นทานมาหลายโกฏิกัลป์ และตัดเนื้อตนเองให้เป็นทานมาแล้ว *ศีลবারมี* หมายถึง รักษาศีลไม่ขาดเลยมาหลายโกฏิกัลป์ *ภาษาดีবারมี* หมายถึง อุดมทานมาหลายโกฏิกัลป์ เพื่อเป็นสาเหตุแห่งการตรัสรู้ *วิริยবারมี* หมายถึง ไม่เคยย่อท้อในการทำความดีมาหลายโกฏิกัลป์ *ธยานবারมี* หมายถึง การเจริญสมาธิภาวนากำจัดกิเลสมาหลายโกฏิกัลป์ และ *ปรัชญาবারมี* หมายถึง บำเพ็ญปัญญาตัดกิเลสมาหลายโกฏิกัลป์ ซึ่งเป็นการเน้นย้ำให้เห็นความยิ่งใหญ่ของพระโพธิสัตว์ว่าเป็นยอดปรรณานาของมนุษย์ปุณฺชน (ศศิวรรณ กำลังสินเสริม, 2543, หน้า 52) การกล่าวถึงबारมี 10 หรือ ปารมิตา 6 อันเป็นคุณธรรมที่ช่วยให้สำเร็จโพธิญาณหรือเป็นคุณธรรมที่ทำให้ข้ามถึงฝั่งนิพพาน เป็นการเน้นให้เห็นถึงความยิ่งใหญ่ของพระโพธิสัตว์ว่าเป็นยอดปรรณานาของมนุษย์ปุณฺชน แต่ความสำเร็จทั้งปวงเหล่านี้จะมีได้สำหรับผู้เป็นพระโพธิสัตว์เท่านั้น หากผู้ใดปรรณาสम्บัติต่าง ๆ เช่นเดียวกับที่พระโพธิสัตว์ได้รับก็ต้องบำเพ็ญबारมีธรรมตามแนวของพระโพธิสัตว์ (ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์พันธุ์, 2536, หน้า 24) นอกจากนี้ยังสื่อความหมายเชิงสัญลักษณ์ว่าการประสูติของพระโพธิสัตว์เป็นนิมิตหมายแห่งการเกิดความสุขขึ้นในโลก ทั้งต่อสัตว์โลกและเทวดา ดังจะเห็นได้จาก บุพนิมิต 32 ประการ รวมถึงบทพรรณนาเหตุการณ์มหัศจรรย์ต่าง ๆ นับตั้งแต่เมื่อพระโพธิสัตว์เสด็จลงมาจุติจนกระทั่งประสูติ

จะเห็นได้ว่า คัมภีร์ทั้งสองดำเนินเรื่องราวช่วงประสูติของพระโพธิสัตว์สอดคล้องกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์และธรรมอันน่าอัศจรรย์เป็นส่วนใหญ่ แต่เนื้อหาบางตอนกลับไม่ได้ปรากฏเนื้อหาครอบคลุมกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์และธรรมอันน่าอัศจรรย์ครบทุกข้อ ในขณะที่ลลิตวิสูตรปรากฏข้อความที่สอดคล้องกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ในมหาปทานสูตรและธรรมอันน่าอัศจรรย์ในอัจฉริยพัฏฐัตถัมมสูตรครบทุกข้อ และมีเนื้อหาบางส่วนที่สอดคล้องกับกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ในมหาปทานสูตร ตามตารางสรุป ดังนี้



ตารางที่ 1 ตารางแสดงและเปรียบเทียบกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์/ ธรรมอันนำ
อัครจริยกับพุทธประวัติตอนประสูติในนิทานกถาและลลิตวิสตระ

กฎธรรมดาของ พระโพธิสัตว์ / ธรรมอันนำอัครจริย	มหากทานสูตร	มหาวทานสูตร	อรรถจริย ภุคธัมม สูตร	นิทานกถา	ลลิตวิส ตระ
พระโพธิสัตว์ทรงมี สติสัมปชัญญะ (ขณะเสด็จจากสวรรค์ ชั้นดุสิตลงสู่พระครรภ์)	ข้อที่ 1	x	ข้อที่ 4	x	✓
เกิดแสงเจิดจ้าอันหา ประมาณมิได้ และเกิด แผ่นดินไหวอย่างรุนแรง (ขณะเสด็จลงสู่พระครรภ์)	ข้อที่ 2	ข้อที่ 1 ³⁰	ข้อที่ 5	x	✓
เทพบุตร 4 องค์ เข้าไป ถวายการอารักขา	ข้อที่ 3 (ขณะเสด็จจาก สวรรค์ ชั้นดุสิตลงสู่พระ ครรภ์)	ข้อที่ 2 (ขณะเสด็จ อยู่ใน พระครรภ์)	ข้อที่ 6	x	✓
พระมารดาทรงสมทาน รักษาศีล 5 ด้วยพระองค์ เอง	ข้อที่ 4	ข้อที่ 6	ข้อที่ 7	x	ศีล 5, ศีล 8, กุศล กรรมบถ 10
พระมารดาไม่ทรงรู้สึก ยินดีในกามอารมณ์	ข้อที่ 5	ข้อที่ 7	ข้อที่ 8	✓	✓
พระมารดาทรงได้รับ กามคุณ 5	ข้อที่ 6		ข้อที่ 9	x	✓

³⁰ ผู้วิจัยอ้างอิงหมายเลขข้อที่ระบุในมหาวทานสูตรจากงานศึกษาชำระคัมภีร์ต้นฉบับ
ตัวเขียนของ Fukita (2003).



ตารางที่ 1 ตารางแสดงและเปรียบเทียบกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์/ ธรรมอันนำ
อัศจรรย์กับพุทธประวัติตอนประสูติในนิทานกถาและลลิตวิสตระ (ต่อ)

กฎธรรมดาของ พระโพธิสัตว์ / ธรรมอันนำอัศจรรย์	มหาปทานสูตร	มหาวทานสูตร	อังฉริยพ ฤตธัมม สูตร	นิทานกถา	ลลิตวิส ตระ
พระมารดาทรงมีความสุข ไม่เจ็บป่วย ไม่ลำบากพระ วรกาย	ข้อที่ 7	ข้อที่ 5	ข้อที่ 10	✓	✓
พระมารดาสามารถ ทอดพระเนตรเห็นพระ โพธิสัตว์ผู้เปรียบประดุจ แก้วไพฑูรย์อันงดงามมี แปดเหลี่ยมภายในพระ ครรภ์ได้		ข้อที่ 4			
พระมารดาไปเกิดใน สวรรค์ชั้นดุสิต	ข้อที่ 8	สวรรค์ชั้น ดาวดึงส์	ข้อที่ 11	✓	สวรรค์ชั้น ดาวดึงส์
พระมารดาประสูติพระ โอรสเมื่อทรงพระครรภ์ ครบ 10 เดือน	ข้อที่ 9	x	ข้อที่ 12	✓	✓
พระนางมายาทรงมีพระ ประสูติกาลในท่ายืน	ข้อที่ 10	ข้อที่ 10	ข้อที่ 13	✓	✓
เทวดาจะได้สัมผัสพระ โพธิสัตว์ก่อนมนุษย์เสมอ	ข้อที่ 11	x	ข้อที่ 14	✓	✓
เทพบุตร 4 องค์ช่วยกัน ประคองพระโพธิสัตว์ไป ไว้เบื้องพระพักตร์ของ พระมารดา	ข้อที่ 12	x	ข้อที่ 15	ท้าวมหา พรหม 4 องค์, ท้าว มหาราช ทั้ง 4	พระอินทร์ สหัมบดี พรหม, โลกบาล



ตารางที่ 1 ตารางแสดงและเปรียบเทียบกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์/ ธรรมอันน่า
อัศจรรย์กับพุทธประวัติตอนประสูติในนิทานกถาและลลิตวิสตระ (ต่อ)

กฎธรรมดาของ พระโพธิสัตว์ / ธรรมอันน่าอัศจรรย์	มหาปทานสูตร	มหาวทานสูตร	อรรถวิทย์ ภุคธัมม สูตร	นิทานกถา	ลลิตวิส ตระ
พระโพธิสัตว์ประสูติจาก พระครรภ์โดยง่าย ไม่แปด เปื้อนด้วยสิ่งสกปรกใน พระครรภ์ สะอาดบริสุทธิ์ ประดุจแก้วมณี	ข้อที่ 13 (ขณะประสูติ)	ข้อที่ 3 (ขณะเสด็จอยู่ใน พระครรภ์) ข้อที่ 9 (ขณะประสูติ)	ข้อที่ 16 (ขณะ ประสูติ)	✓	✓
มีธารน้ำปรากฏในอากาศ 2 สายเพื่อชำระล้างพระ โพธิสัตว์และพระมารดา	ข้อที่ 14	ข้อที่ 12	ข้อที่ 17	✓	นาคันนทะ และอุปันน ทะเป็นผู้ เนรมิตท่อน้ำ สำหรับ สรงนพระ โพธิสัตว์
พระมารดาसनพระ วรกายจากน้ำที่ไหลจาก บ่อน้ำขนาดใหญ่	x	ข้อที่ 13	x	x	x
พระโพธิสัตว์ทรงพระ ดำเนินไป 7 ก้าว และทรง เปล่งอาสภิวาจา	ข้อที่ 15	ข้อที่ 11	ข้อที่ 18	ทิศเหนือ	6 ทิศ
เกิดแสงสว่างเจิดจ้าหา ประมาณมิได้ (ขณะ ประสูติ)	ข้อที่ 16	ข้อที่ 8 (ขณะประสูติ)	ข้อที่ 19 (ขณะ ประสูติ)	x	✓
เกิดแผ่นดินไหวอย่าง รุนแรง (ขณะประสูติ)	x			x	✓
เทวดาโปรยดอกไม้อันและ บรรเลงดนตรี	x	ข้อที่ 14	x	x	✓



7. สรุปและอภิปรายผล

การศึกษาเปรียบเทียบพุทธประวัติช่วงที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิตจนถึงช่วงตรัสอาสาสวากาจาจากรรณกรรมพุทธประวัติของนิกายเถรวาทบาลีกับวรรณกรรมพุทธประวัติของนิกายสรวาสติวาทิน พบว่า เนื้อเรื่องพุทธประวัติที่ปรากฏในวรรณกรรมพุทธประวัติของทั้งสองนิกายมีเนื้อเรื่องที่คล้ายกัน มีเนื้อเรื่องกล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันแต่มีความแตกต่างกัน และเนื้อเรื่องที่ปรากฏเฉพาะในลลิตวิสตระหรือนิทานกถา กล่าวคือ *เนื้อเรื่องที่คล้ายกัน* ได้แก่ พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนดุสิตสวรรค์ พระโพธิสัตว์ทรงพิจารณาหาวิโลกนะ พราหมณ์ทำนายฝัน บุพนิมิต 32 ประการ เทวดาเฝ้าถวายอารักขาพระโพธิสัตว์ขณะเสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดา *เนื้อเรื่องกล่าวถึงเหตุการณ์เดียวกันแต่มีความแตกต่างกัน* ได้แก่ ช่วงเวลาที่ถือปฏิสนธิในพระครรภ์ของพระมารดา พระโพธิสัตว์ปฏิสนธิในรูปช้าง การตัดสินใจของพระนางมายาในการเสด็จสู่ลุมพินีวัน ต้นไม้ประสูติ วันประสูติ เทพบุตร 4 องค์ มาคอยรับพระโพธิสัตว์ พระโพธิสัตว์ทรงย่างพระบาท 7 ก้าว และทรงเปล่งอาสวากา สหชาติ การเสด็จสู่สวรรค์ของพระนางมายา *เนื้อเรื่องที่ปรากฏเฉพาะในนิทานกถา* ได้แก่ การเกิดพุทธโกลาหลและการเชิญพระโพธิสัตว์เสด็จจุติ สุบินนิมิตของพระนางมายา การเปล่งอาสวากาในอัมภัพพระมโหสถ และพระเวสสันดร *เนื้อเรื่องที่ปรากฏเฉพาะในลลิตวิสตระ* ได้แก่ การแสดงธรรมบนสวรรค์ชั้นดุสิตและการประกาศข่าวของเทวดา เรื่องพระปัจเจกพุทธเจ้า เรื่องคุณสมบัติของตระกูลและพระมารดา การแสดงธรรมาโลกมุข 108 ประการ การกล่าวพยากรณ์พระโมยเตระยะโพธิสัตว์ เทวดาปรึกษาเรื่องลักษณะของพระโพธิสัตว์ที่จะลงมาปฏิสนธิ บุพนิมิต 8 ประการปรากฏขึ้นในเมืองกบิลพัสดุ์ เหล่าทวยเทพประชุมกันเพื่ออารักขาพระโพธิสัตว์ เทวดาเนรมิตวิมานสำหรับพระโพธิสัตว์ในขณะที่อยู่ในพระครรภ์ สหัมบดีพรหมพร้อมเทวดา 84 หมื่นแสน โภกียช่วยกันนำวิมานแก้วมายังชมพูทวีป เมื่อเปรียบเทียบกับนิทานกถาซึ่งเป็นพุทธประวัติของเถรวาทบาลี จะเห็นว่าเนื้อหาตอนประสูติในลลิตวิสตระคือ เนื้อความในอวิพุเรนิทานของนิทานกถา



จะเห็นได้ว่าพุทธประวัติช่วงที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิตจนถึงช่วงตรัสอาสาวิภาจาทิทั้งสรวงนิยายกล่าวพ้องกันโดยส่วนใหญ่เป็นพุทธประวัติที่เรียบเรียงขึ้นมาจาก “กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์” ที่ปรากฏอยู่ในมหาปทานสูตร หรือ มหาพทานสูตร กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ที่ปรากฏในพระสูตรภาษาบาลีและสันสกฤตมีความสอดคล้องกันเป็นส่วนใหญ่ มีเพียงกฎธรรมดาบางประการที่ปรากฏเฉพาะในมหาปทานสูตรหรือมหาพทานสูตร แต่ก็มีการกล่าวถึงรายละเอียดที่แตกต่างกันในกฎบางข้อ ในมหาปทานสูตร หรือ มหาพทานสูตรไม่ปรากฏพุทธประวัติของพระศากยมุณีในช่วงประสูติจนถึงตรัสรู้ แต่กลับปรากฏประวัติของพระวิปัสสิแทนซึ่งได้กล่าวถึงเรื่องกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ไว้ในช่วงต้นของพระสูตร ตำนานของพระวิปัสสิพุทธเจ้านั้น แรกเริ่มน่าจะเป็นเรื่องเล่าเฉพาะตำนานการประสูติเพียงอย่างเดียว เนื่องจากพุทธประวัตินั้นคงเหลือมาแบบนั้นเลยในรูปของพระสูตรบาลีหนึ่งชื่อ “อังกรียพทุตธัมมสูตร” ซึ่งกลายมาเป็นพุทธประวัติของพระศากยมุณี อังกรียพทุตธัมมสูตรเป็นสิ่งที่สืบทอดเรื่องเล่าที่เกิดขึ้นมา โดยอาศัยพุทธประวัติของพระวิปัสสิพุทธเจ้าในมหาปทานสูตรเป็นพื้นฐาน (พุทิตะ 2562, หน้า 180–181) ดังจะเห็นได้ว่า “ธรรมอันน่าอัศจรรย์” ที่ปรากฏในอังกรียพทุตธัมมสูตร มีเนื้อความโดยส่วนใหญ่สอดคล้องกันกับเรื่องกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์

กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์ในตำนานของพระวิปัสสิพุทธเจ้าจึงเป็นกฎเกณฑ์สำหรับชีวประวัติของพระพุทธเจ้าทุกพระองค์นั้นจะมี “เรื่องราวพ้องกัน” เรื่องเล่าของ “พุทธประวัติตอนประสูติของพระศากยมุณี” จึงถูกเรียบเรียง

³¹ “คัมภีร์อาคม-นิกาย” และ “วรรณคดีพุทธประวัติ” ซึ่งเขียนขึ้นโดยมีเป้าหมายเพื่อเล่าชีวประวัติของพระศากยมุณีให้แก่ชนรุ่นหลังโดยทั่วไป โดยทั่วไป จะมีโครงสร้างซึ่งมีเรื่องราวที่เรียกว่า “ลักษณะพิเศษ 8 ประการ” ในชีวประวัติของพระศากยมุณีเป็นพื้นฐาน ได้แก่ 1. เสด็จจุติจากสวรรค์ 2. เสด็จปฏิสนธิในครรภ์ 3. ประสูติออกจากครรภ์ 4. เสด็จออกผนวช 5. มารวิชัย 6. บรรลุพระโพธิญาณ 7. ปฐมเทศนา 8. เสด็จดับขันธปรินิพพาน (พุทิตะ, 2562, หน้า 174–176).



ขึ้นโดยอาศัยเรื่องกฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์เป็นพื้นฐาน เพื่อเป็นการดำเนินการตามกฎเกณฑ์ดังกล่าวและสร้างความชอบธรรมให้กับชีวประวัติของพระพุทธเจ้าในฐานะศาสดา พุทธประวัติของพระวิปัสสีพุทธเจ้าได้นำเสนอพุทธประวัติของพระศากยมุนีในฐานะเป็นชีวประวัติโดยทางอ้อม และพุทธประวัติของพระศากยมุนีที่พัฒนาจากพระสูตรนั้น ท้ายที่สุดแล้ว กลับกลายเป็นเรื่องที่เล่าขานภาพของพระศากยมุนีในฐานะพระพุทธเจ้า แทนที่จะเป็นบุคคลจริงในประวัติศาสตร์ (ฟุกิตะ, 2562, หน้า 181) ดังนั้น “กฎธรรมดาของพระโพธิสัตว์” ในมหาปทานสูตรหรือมหาวทานสูตร และ “ธรรมอันน่าอัศจรรย์” ในอัจฉริยพฤตัมมสูตร จึงเปรียบเสมือนโครงเรื่องหลักของพุทธประวัติที่ครอบคลุมเนื้อหาตั้งแต่พระโพธิสัตว์จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิต เสด็จอยู่ในพระครรภ์ของพระมารดา จนกระทั่งประสูติซึ่งสอดคล้องลักษณะพิเศษ 8 ประการ³¹ของพุทธประวัติข้อที่ 1–3 นอกเหนือจากโครงเรื่องหลัก วรรณกรรมพุทธประวัติของแต่ละนิกายยังผนวกเรื่องเล่าอื่น ๆ ที่จำเป็นเข้าไปอีกให้มีความน่าสนใจ เพื่อให้เกิดความน่าสนใจในศรัทธาแก่สาวกของนิกายตน ทำให้วรรณกรรมพุทธประวัติของทั้งสองนิกายมีรายละเอียดปลีกย่อยที่คล้ายกันบ้าง ต่างกันบ้าง จนถึงมีเนื้อเรื่องที่ปรากฏลักษณะเฉพาะของแต่ละนิกายด้วยเหตุนี้ ลลิตวิสตระจึงปรากฏเรื่องราวพรรณนาอันน่าอัศจรรย์อย่างพิสดาร ดังที่ ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์ (2536, หน้า 24) ได้ให้ความหมายรวมของคำว่า *ลลิตวิสตระ* ไว้ว่า “เรื่องราวโดยพิสดารของการกระทำหรือสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงกระทำพร้อมทั้งประวัติอันแสดงให้เห็นถึงความยิ่งใหญ่ของพระองค์ในช่วงก่อนตรัสรู้” เหตุการณ์พุทธประวัติตอนประสูติยังได้เน้นย้ำเรื่อง “บาร์มี” ของพระโพธิสัตว์ ในฐานะของผู้ที่มี “ความเป็นเลิศ” ในทางธรรมกว่าสามัญมนุษย์ทั้งปวงอันมีผลต่อการสร้าง “ศรัทธา” ในองค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้าและหลักธรรมของพระองค์อีกด้วย

ทั้งลลิตวิสตระและนิทานกถาได้รวบรวมขึ้นจากประวัติของพระพุทธเจ้าที่กระจัดกระจายหลังยุคพุทธกาล กระทั่งผู้ที่รวบรวมประวัติพระพุทธเจ้าไม่สามารถหาหลักฐานเชื่อมโยงกับภาพของพระพุทธเจ้าในฐานะบุคคลในประวัติศาสตร์อันลางเลือนได้ ลลิตวิสตระของฝ่ายสรวาสติวาทินและนิทานกถาของฝ่ายเถรวาท



บาลีตลอดจนวรรณกรรมพุทธประวัติอื่น ๆ ซึ่งแตกหน่อผลิยอดออกมาจากคัมภีร์ทั้งสองเล่มนี้จึงไม่มีลักษณะเป็นชีวประวัติอย่างแท้จริง วรรณกรรมพุทธประวัติจึงไม่สามารถใช้เป็นหลักฐานทางประวัติศาสตร์เพื่อศึกษาประวัติของพระพุทธเจ้าได้ หรือหากใช้ จำเป็นต้องใช้ด้วยความรอบคอบเป็นอย่างยิ่ง อย่างไรก็ตาม สำหรับชาวพุทธนั้นการสอบสวนประวัติของพระพุทธเจ้าในฐานะบุคคลในประวัติศาสตร์ เป็นเรื่องที่ไม่จำเป็น ประวัติของพระพุทธเจ้าที่ชาวพุทธรับรู้กันอยู่จากวรรณกรรมพุทธประวัตินั้นว่าเพียงพอแก่ความเข้าใจในพระปัญญา พระเมตตา และพระกรุณาที่พระองค์ทรงมีต่อพุทธศาสนิกและชาวโลกทั้งมวล

ในบทความวิจัยนี้ ผู้วิจัยจำกัดการศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์ทั้งสองเฉพาะช่วงที่พระโพธิสัตว์เสด็จอยู่บนสวรรค์ชั้นดุสิตจนถึงช่วงตรัสอาสาวิเวก ซึ่งควรทำการศึกษาเปรียบเทียบพุทธประวัติในช่วงอื่นโดยละเอียดต่อไป และอาจศึกษาเปรียบเทียบกับวรรณคดีพุทธประวัติทั้งจากสำนวนของนิายเดียวกันหรือต่างนิายเพื่อให้เห็นถึงความสัมพันธ์ของเรื่องเล่าในวรรณคดีพุทธประวัติแต่ละสำนวน



รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

คัมภีร์ลลิตวิสตระ: พระพุทธประวัติฝ่ายมหายาน. (แสง มนวิฑูร, ผู้แปล). (2512).

พระนคร: กรมศิลปากร.

คอนซ์, เอ็ดเวิร์ด. (2552). พุทธศาสนา: สารและพัฒนาการ = *Buddhism: its essence and development*. (นิธิ เอียวศรีวงศ์, ผู้แปล). กรุงเทพมหานคร: มติชน.

เชษฐังค์ ดึงสัญชลี. (2556). สังฆเนยยสถาน และสถานที่สำคัญทางพุทธประวัติในอินเดีย-เนปาล. กรุงเทพมหานคร: มิวเซียมเพรส.

ณัฏฐพล ศิริสวัสดิ์. (2555). โลกบาลในวรรณคดีพุทธศาสนา. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).

ณัฏฐพล ศิริสวัสดิ์. (2557). ทิศในวรรณคดีสันสกฤตและพุทธศาสนา. *วารสารอักษรศาสตร์*, 43(1), 1-66.

ธีร์ พุ่มทับทิม. (2543). การศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์ลลิตวิสตระและคัมภีร์ปฐมสมโพธิ. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศิลปากร).

บุญเลิศ วิวรรณ (2562). นันโทปนันทสูตรคำหลวง: ความพิเศษ ความหมาย ความเชื่อ แห่งคำเรียกชื่อพญานาค. *ดำรงวิชาการ*, 18(1), 151-172.

ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์. (2536). การศึกษาเชิงวิเคราะห์ภาษาสันสกฤตในคัมภีร์ลลิตวิสตระ อรรถาธิบายที่ 1-4. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).

ปรมาณูชิตชินโรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระ. (2551). *พระปฐมสมโพธิ*. กรุงเทพมหานคร: คณะสงฆ์วัดพระเชตุพน.

ประคอง นิมนานเหมินท์. (2536). ลลิตวิสตระ: วรรณคดีที่มีคุณค่าอย่างยิ่งต่อการศึกษาวรรณคดีศาสนา. ใน ประพนธ์ อัครวิรุฬหการ (บรรณาธิการ). *คือคู่มาลาสรสเสกคุณ : รฤกพระคุณครูในโอกาสเกษียณอายุราชการ ศาสตราจารย์ วัชร รมยะนันท์ และ ฉลองอายุครบ 5 รอบ*



ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. คมคาย นิลประภัสสร (หน้า 101-122).

กรุงเทพมหานคร: ภาควิชาภาษาไทย คณะอักษรศาสตร์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). กรุงเทพมหานคร:
กรมศิลปากร.

พระปัญญาสาโร. (2540). ศาสนวงศ์หรือประวัติศาสนา. (แสง มนวิฑูร, ผู้แปล).
กรุงเทพมหานคร: กรมศิลปากร.

พระพุทธโฆสเถระ. (2529). นิทานกถา พระพุทธประวัติตอนต้น: ฉบับพระพุทธ-
โฆสเถระ. (ธนิต อยู่โพธิ์, ผู้แปล). กรุงเทพมหานคร: กรมศิลปากร.

พระมหาสายชล เถรนิม. (2544). การศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบข้อแตกต่าง
พุทธประวัติตามคัมภีร์พุทธจรตกับคัมภีร์ลลิตวิสตระ. (สารนิพนธ์ปริญญา
มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยศิลปากร).

พุกิตะ, ทากามิจิ. (2562). องค์ใดพระสัมพุทธ (2) (ชานบีวิช พัดแก้ว, ผู้แปล).
วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 26(2), 164-182.

วรพล ไม่สน (2555). หลักสูตร “คัมภีร์สุริยยาตร์ 2555” (คู่มือประกอบการ
บรรยาย). กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิสมาคมนิเวศแห่งประเทศไทยใน
พระสังฆราชูปถัมภ์

วิสุทธ์ บุษยกุล. (2536). เดือนและฤดูในวรรณคดีสันสกฤต. ใน ปฐมพงษ์ โพธิ์
ประสิทธิ์นันท์ (บรรณาธิการ). บาลีสันสกฤตวิชาการ (หน้า 146-161).
กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย.

ศศิวรรณ กำลังสินเสริม. (2543). การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์ลลิตวิสตระ. (วิทยานิพนธ์
ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).

ศักดิ์ศรี แยมั่นดดา. (2534). นาค. ใน วรรณวิทยา: รวมบทความทางวิชาการภาค
ภาษาและวรรณคดีไทย-บาลี-สันสกฤตบางเรื่อง (หน้า 43-52).
กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุธิวังศ์ พงศ์ไพบูลย์. (2515). อุปกรณ์วรรณคดีพุทธศาสนา คู่มือพระปฐม



- สมโพธิกถา. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร: ไทยวัฒนาพานิช จำกัด.
อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล. (2546). ปฐมสมโพธิกถาภาษาไทยฉบับสมเด็จพระมหา
สมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส : ความสัมพันธ์ด้านสารัตถะกับ
วรรณกรรมพุทธประวัติอื่น. (วิทยานิพนธ์ปริญญาดุขฎิบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์
มหาวิทยาลัย).
- อัสนี พูลรักษ์. (2551). การพรรณนาฉากประกอบเหตุการณ์ประสูติ เสด็จออก
มหาภิเนษกรรม ตรัสรู้ และปรินิพพานในวรรณกรรมพุทธประวัติเรื่อง
ปฐมสมโพธิกถา ลลิตวิสตระ และ ประทีปแห่งทวีปอาเซีย: การสื่อ
ความหมายเชิงสัญลักษณ์. (ปริญญาานิพนธ์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).

ภาษาต่างประเทศ

- Aśvaghōṣa. (1995). *Aśvaghōṣa's Buddhacarita: Sanskrit text = The life of the Buddha*. (Irma Schotsman, Trans). Saranath, Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies. [=BC]
- Aśvaghōṣa. (2007). *Buddhacarita or Acts of the Buddha*. (E.H. Johnston, Trans). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Banerjee, A. C. (1957). *Sarvāstivāda Literature*. Calcutta: The Calcutta Oriental Press.
- Brown, Robert L. (1984). The Śrāvastī Miracles in the Art of India and Dvāravatī. *Archives of Asian Art*, 3, 79–95.
- Burgess, J. (1900). The Gandhara Sculptures. *The Journal of Indian Art and Industry* 8, 23–40 (with pls. 3–27), 73–92.
- Edgerton, Franklin. (1977). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Fukita, Takamichi. (Ed.). (2003). *The Mahāvadānasūtra: A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern*



- Turkestan*. Germany: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fukita, Takamichi. (2018). The Original Meaning and Role of *Avadāna**. In Oliver von Criegern, Gudrun Melzer und Johannes Schneider (Eds.). *Saddharmāmṛtam Festschrift für Jens-Uwe Hartmann zum 65. Geburtstag (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde)* (pp. 139–148). Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.
- Gandhara Art of Pakistan*. (1984). Tokyo: Nihon Hōsō Kyōkai [Exhibition Catalogue].
- Grünwedel, A. (1900). *Buddhistische Kunst in Indien*. Berlin: Museum für Völkerkunde.
- Grünwedel, A. & Burgess, Jas. (1901). *Buddhist Art in India. Translated from the 'Handbuch' of Prof. Albert Grünwedel by Agnes C. Gibson. Revised and enlarged by Jas. Burgess*. London: Bernard Quaritch.
- Horner, I. B. (1946). *Buddhavaṃsa aṭṭhakathā (Maduratthavilāsini)*. ed. London: Pali Text Society
- Kurita, I. (2003). *Gandhāran Art I: The Buddha's Life Story*. Tokyo: Nigensha.
- Lamotte, Étienne. (1988). *History of Indian Buddhism: from the origins to the Śaka era*. (Sara Webb-Boin, Trans). (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 36.) Paris: Peters Press.
- Mevissen, Gerd J. R. (2011). The Great Renunciation: Astral Deities in Gandhāra. *Pakistan Heritage*, 3, 89–112.
- Monier-Williams, M. (2002 [1872]). *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Nariman, J. K. (1992 [1919]). *Literary history of Sanskrit Buddhism*



- [from Winternitz, Sylvain Levi, Huber]. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Natchapol Sirisawad. (2019). *The Mahāprātihāryasūtra in the Gilgit Manuscripts: A Critical Edition, Translation and Textual Analysis*. (Doctoral dissertation, Ludwig Maximilians-Universität).
- Pachow, W. (2007 [1955]). *A Comparative Study of the Prātimokṣa: On the Basis of its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pāli Versions*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Pandit, Suraj A. (2015). Miracle of Shravasti Depicted in the Art of Kanheri and Kondivate. In *Art, Icon and Architecture in South Asia: Essays in Honour of Dr. Devangana Desai (Edited by Dr. Anila Verghese and Dr. Anna L. Dallapiccola)* (pp. 43–56). New Delhi: Aryan Books International.
- Senart, Émile. (Ed.). (1882–1897). *Le Mahāvastu: Texte Sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire par É. Senart*. (Collection d' ouvrages orientaux; Seconde série). Paris. [=MV]
- The Play in Full (Lalitavistara) 'phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo. The Noble Great Vehicle Sūtra "The Play in Full" Āryalalitavistaranāmamahāyānasūtra* (the Dharmachakra Translation Committee, Trans). (2013). 84000: Translating the Words of the Buddha.



พุทธจิตสังคัมบำบัดสำหรับผู้ป่วยที่มีปัญหา
สุขภาพจิต: กรณีศึกษาผู้ป่วยที่มีปัญหา
สุขภาพจิต โรงพยาบาลแม่สะเรียง
จังหวัดแม่ฮ่องสอน*

จิรรัฐติกาล ศิลปสุวรรณ**

บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการศึกษาปัญหาสุขภาพจิตของผู้ป่วยก่อนและหลังการเข้าร่วมโปรแกรมพุทธจิตสังคัมบำบัดแบบมีโครงสร้าง 4 ขั้นตอนระยะเวลารักษา 45 วัน ซึ่งเป็นการบูรณาการรวมหน่วยของพุทธบำบัดร่วมกับจิตสังคัมบำบัดว่าจะมีผลเป็นอย่างไร

* บทความเป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “พุทธจิตสังคัมบำบัดสำหรับผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต กรณีศึกษาที่โรงพยาบาลแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน” สาขาวิชาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. 2561

** พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย E-mail: siljirutiganhoney@gmail.com
วันที่รับบทความ 21 สิงหาคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 26 ตุลาคม 2563
วันที่ตอบรับบทความ 28 ตุลาคม 2563



การศึกษานี้เป็นการศึกษาแบบผสมผสานเชิงคุณภาพและเชิงปริมาณโดยการสำรวจปัญหาสุขภาพจิตของกลุ่มเป้าหมาย ก่อนและหลังการทดลองทำการวิจัยกึ่งทดลอง ชนิดหนึ่งกลุ่ม โดยเลือกกลุ่มตัวอย่างแบบเฉพาะเจาะจงผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต 10 คนที่มารับการรักษาที่โรงพยาบาลแม่สะเรียง มีผู้ดูแลในครอบครัวเข้าร่วมโปรแกรมอีก 10 คน ตั้งแต่เดือนธันวาคม 2560 ถึง กุมภาพันธ์ 2561

ผลการศึกษาพบว่า ก่อนการทดลอง กลุ่มตัวอย่างร้อยละ 100 มีปัญหาสุขภาพจิตที่ไม่สามารถปรับตัวทั้ง 4 ด้านคือ มีความรู้สึกทุกข์ใจ ไม่เป็นสุข มีความวิตกกังวล มีความบกพร่องเชิงสังคม และคิดว่ามีโรคทางกายโรคใดโรคหนึ่งหรือหลายโรค และคิดอยากตาย และพบว่าร้อยละ 100 ไม่สามารถทำหน้าที่ครอบครัวได้ดีทั้ง 6 ด้าน คือ การแก้ปัญหา การสื่อสาร บทบาท การตอบสนองทางอารมณ์ ความผูกพันทางอารมณ์ และการควบคุมพฤติกรรม หลังการทดลองพบว่า กลุ่มตัวอย่างมีค่าคะแนนเฉลี่ยของปัญหาสุขภาพจิตหลังได้รับการบำบัดด้านจิตใจ น้อยกว่าก่อนได้รับการช่วยเหลือทางจิตสังคมแนวพุทธ อย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ 0.05 ผู้ป่วยและญาติมีการทำหน้าที่ครอบครัวดีขึ้นทั้ง 6 ด้าน สามารถดำเนินชีวิตได้อย่างปกติมีความสุข และความพึงพอใจในชีวิตสามารถมีกิจกรรมและอยู่ร่วมในสังคมได้ดี มีความพึงพอใจสูงจากการได้รับการบำบัดโปรแกรมครั้งนี้

คำสำคัญ: พระพุทธศาสนา, จิตสังคมบำบัด, ผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต



Buddhadhamma for Psychosocial Therapy: A Study of Mental Illness in Mae Sariang Hospital Mae Hong Son Province*

Jiruttigan Silapasuwan**

Abstract

This article is part of a study of patients with mental disorders before and after their participation in a Four-Step Buddhist Psychosocial Therapy Program for 45 days. The program is an integration of Buddhist teachings and psychosocial therapies.

This study is a combination of qualitative and quantitative research approaches. It examines the patients' mental problems before and after the experiment, and conducts a one-group experimental research on a targeted group of ten patients with mental disorders along with ten caretakers who are the patients'

* This is a part of the dissertation entitled “Buddhist Based on Psychosocial Therapy for Mental Illness: Study in Mae Sariang Hospital, Mae Hong Son Province Thailand” in the Program of Buddhist Studies, Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 2018

** Doctor of Philosophy, Buddhist Studies Program, Mahachulalongkornrajavidyalaya University.

E-mail: siljiruttiganhoney@gmail.com

Received August 21, 2020, Revised October 26, 2020, Accepted October 28, 2020



family members. The patients sought treatment at Mae Sariang Hospital, Mae Hong Son Province, between December 2017 and February 2018.

The study finds that prior to the experiment, 100% of the subjects reported mental health problems in all four areas: sorrow, unhappiness, and anxiety; social dysfunction; psychosomatic symptoms or imagined physical ailments; and suicide tendencies. It also finds that 100% of the subjects were unable to perform the six basic family functions: problem-solving, communication, role maintenance, emotional interaction, emotional relation, and behavior control. After participating in the Buddhist-oriented experimental therapy program, the subjects reported statistically significant decrease in mental problems. Both the patients and the family members reported improvements in all six areas of basic family functions, in living well-balanced lives, in general contentment, as well as in social adjustments. All reported high satisfaction levels from the therapy program.

Keywords: Buddhist-oriented psychosocial therapy, mental illness, behaviour control



1. บทนำ

ปัจจุบัน ปัญหาสุขภาพจิตเป็นปัญหาวิกฤติสำคัญระดับโลกที่คุกคามความสุขและการดำเนินชีวิตของมนุษย์อย่างมาก ชีวิตของมนุษย์ประกอบไปด้วยกายกับใจซึ่งสัมพันธ์กันตลอดมาซึ่งน้อยคนนักที่จะหนีจากโรคทางจิตไปได้ หลักพระพุทธศาสนาตามนัยยะพระสูตร กล่าวว่า “ผู้ยืนยันว่าไม่มีโรคทางกาย ตั้งแต่ 1 ปี 2 ปี เป็นต้น จนถึง 50 ปี หรือยิ่งกว่า 100 ปี ยังพอเห็นได้ แต่ผู้ที่จะยืนยันความไม่มีโรคทางจิต แม้เพียงครู่เดียวนอกจากพระชินาสพ (ผู้สิ้นอาสวะ คือ กิเลสต้องสันดาน) แล้วหาได้ยากในโลก” (พระไตรปิฎก เล่ม 21 ข้อ 157 หน้า 217) เนื่องจากสาเหตุหรือปัจจัยของการเกิดโรคทางจิตและปัญหาทางสุขภาพจิตนั้นมีหลายอย่าง เช่น สมอง ชีวภาพ กรรมพันธุ์ พัฒนาการทางด้านจิตสังคมในแต่ละช่วงวัย การสูญเสีย ความเครียด ความวิตกกังวล การสูญเสียและทุกข์โศก การหย่าร้าง การเปลี่ยนงาน การตกงาน ความโกรธ ความไม่เป็นมิตร ความรู้สึกเหงา อ้างว้าง ความรู้สึกสิ้นหวัง ความรู้สึกหมดพลังอำนาจ การบีบคั้นทางจิตวิญญาณ การถูกปฏิเสธ หรือภาวะพึ่งพา แม้กระทั่งความเจ็บป่วยทางกายก็มักทำให้จิตใจพลอยไม่สบายและเจ็บป่วยได้ หากจิตใจไม่สบายมีความทุกข์มาก ก็มีความหวาดระแวง กลัว เครียด ห่วงหน้าพะวงหลัง มีความกังวลใจ มีความไม่สมปรารถนา ผิดหวัง ท้อแท้ใจต่างๆ ก็ทำให้แสดงออกมาทางร่างกาย เช่น หน้าบึ้ง ยิ้มไม่ออก ไม่มีเรี่ยวแรง ไม่มีกำลังใจ อ่อนเพลีย ขาดพลัง หน้าตาไม่สดชื่น ผิวพรรณไม่สดใส มีลักษณะของการไม่มีสมาธิและสติ สัมปชัญญะในการดำเนินชีวิตอยู่นั่นเอง โดยมีพฤติกรรมที่แสดงออกมาคือ เป็นคนอ่อนไหว โลเล หยาดกระด้าง ฉุนเฉียว เกรี้ยวกราด หงุดหงิด ภูวาม จุ้นจ้าน ส่อแสบ ลุกลี้ลู่กลน หงอยเหงา เศร้าซึม เหม่อลอย ขี้ระแวงสงสัย จนไม่สามารถปรับตัวเข้ากับครอบครัวสังคมและสิ่งแวดล้อมใหม่ที่เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันได้ ซึ่งมนุษย์ทุกคนนั้นต่างพยายามที่จะแก้ไขปัญหาดตนเองอยู่เสมอเพื่อดำรงไว้ซึ่งภาวะสมดุลของตน

แต่ถ้าหากมนุษย์ไม่สามารถรักษาสมดุลไว้ได้ภาวะวิกฤติอาจเกิดขึ้นกับบุคคลและไม่สามารถแก้ไขปัญหาดโดยใช้กลไกทางจิตได้อีกต่อไป บุคคลนั้นจะ



มีปัญหาสุขภาพจิตตามมา เช่น ไม่มีความสุข นอนไม่หลับจนกระทั่งไม่สามารถทำหน้าที่ประจำวันได้ส่งผลให้สัมพันธภาพกับบุคคลอื่นสูญเสียไป จึงทำให้มีปัญหาความทุกข์ใจนานัปการ หากมีอาการเรื้อรัง และรุนแรงเพิ่มขึ้น อาจป่วยเป็นโรคจิตเภทชนิดต่างๆ เช่น หวาดระแวงจนสามารถทำร้ายผู้อื่น แม้กระทั่งพ่อแม่หรือคนรักหรือฆ่าตัวตายได้ ซึ่งการช่วยเหลือบุคคลที่มีปัญหาสุขภาพจิตและปัญหาทางจิตสังคมที่อยู่ในภาวะวิกฤติของผู้ป่วยที่ป่วยทางจิตนั้นจำเป็นต้องให้การช่วยเหลืออย่างเร่งด่วน หรือผู้ป่วยบางราย แม้ได้รับการรักษาอาการทางจิตจากจิตแพทย์มาหลายปี แต่เมื่อประสบกับปัญหาซับซ้อนก็จะมีอาการเรื้อรังกำเริบบ่อย มีพฤติกรรมก้าวร้าวรุนแรงจนไม่สามารถทำงานเลี้ยงชีพได้ ครอบครัวและผู้ดูแลมักต้องรับภาระหนักในการดูแลผู้ป่วย ทำให้เกิดภาวะเครียดทับถมทวีคูณทั้งผู้ป่วยและญาติจนยากที่จะหาทางออกร่วมกันได้ ญาติและครอบครัวจะมีทัศนคติเชิงลบกับผู้ป่วย คนในชุมชนอาจกลัวผู้ป่วยและแสดงพฤติกรรมที่ไม่เหมาะสม เป็นเหตุให้ครอบครัวและชุมชนปฏิเสธผู้ป่วย การส่งจ่ายยาเพื่อรักษาผู้ป่วยอย่างเดียวไม่เพียงพอสำหรับการรักษาผู้ป่วยให้กลับมามีสุขภาพจิตดี ความสุขได้เหมือนเดิม ซึ่งการช่วยเหลือบุคคลที่มีปัญหาสุขภาพจิตและปัญหาทางจิตสังคมที่อยู่ในภาวะวิกฤติของผู้ป่วยที่ป่วยทางจิตจึงจำเป็นต้องให้การช่วยเหลือเร่งด่วนอย่างยิ่ง ต้องได้รับการรักษาจากกระบวนจิตสังคม การช่วยเหลือ สนับสนุนจากบุคลากรผู้เชี่ยวชาญ ครอบครัว และสังคม ซึ่งการรักษาที่ยั่งยืนที่สุดที่ผู้ป่วยจะไม่กลับมาป่วยซ้ำ และสามารถปรับตัวไปใช้ชีวิตอย่างมีความสุขอีกครั้งก็คือการสร้างจิตใจที่เข้มแข็ง และเพิ่มสติ ปัญญา ให้ผู้ป่วยมีพลังใจจนมีศักยภาพทางจิตใจ ที่จะต่อสู้กับปัญหาในชีวิตประจำวันได้อย่างมีสติเท่าทัน โดยหลักการรักษานี้ในพบได้ในพุทธธรรมตามพระพุทธศาสนา ที่มีแนวทางที่ชัดเจนที่จะให้บุคคลสามารถปฏิบัติและพัฒนาจิตใจตนเองได้อย่างมีประสิทธิภาพ ประสิทธิภาพที่สูงสุดนั่นก็คือมรรคมงคล 8 หรือหลักไตรสิกขา คือ ทาน ศีล ภavana ในฐานะที่ผู้วิจยเป็นผู้บำบัตหลัก เป็นพยาบาลสุขภาพจิตและจิตเวช ที่ผ่านการเรียนพระพุทธศาสนาทั้งภาคปริยัติและภาคปฏิบัติ จึงบูรณาการหลักพุทธธรรมกับกระบวนกำบัตทางจิต



สังคม มาสร้างเป็นโปรแกรมพุทธจิตสังคัมบำบัดสำหรับผู้ป่วย ที่มีปัญหาสุขภาพจิต ที่มีปัญหายุ่งยากซับซ้อนในชุมชนให้กลับมามีสุขภาพจิตดีมีความสุข

2. วิธีดำเนินการวิจัย

2.1 ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง

กลุ่มตัวอย่างที่นำมาศึกษา ได้แก่ ผู้ป่วยที่ปัญหาสุขภาพจิตที่ได้รับ การวินิจฉัยจากแพทย์ เช่น เครียด วิตกกังวล ซึมเศร้า และได้รับการรักษาด้วยยา ที่โรงพยาบาลแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน จำนวน 10 คน เพศหญิง 7 คน เพศชาย 3 คน เป็นผู้ป่วยที่มีอาการเจ็บป่วยทางจิตและมีปัญหาสุขภาพจิต และ ปัญหาวิกฤติทางจิตสังคัม และครอบครัวจากหลากหลายสาเหตุ เช่น จากกรรมพันธุ์ ของโรคทางจิตเภท มีประวัติสมาชิกในครอบครัวฆ่าตัวตายสำเร็จ เช่น แชนคอ ยิงกรอกปาก จมน้ำ กินยาพิษ ส่วนใหญ่มีปัญหาทางด้านจิตสังคัม เช่น มีความเครียด สูง มีความกลัว มีความวิตกกังวล มีความสูญเสียจากสมาชิกในครอบครัวที่ฆ่า ตัวตาย ทุกข์โศก การหย่าร้าง มีความไม่เป็นมิตรจากการโดนโกงที่ดินจากญาติ เพื่อนบ้าน มีความโกรธครอบครัว ที่บีบบังคับ ช่มเหง ใช้งานหนัก รู้สึกไม่เป็นมิตร กับสังคม ไม่อยากเข้าสังคม อายุ เกือบดกรรยาที่ต่ำตลอดเวลา แต่ไม่สามารถ หลีกหนีไปจากตรงนี้ได้เนื่องจากขาดที่พึ่ง มีความรู้สึกอ้างว้าง สิ้นหวัง ลูกหนีออกจากบ้าน ทิ้งภาระให้เลี้ยงหลาน รู้สึกว่าแก่แล้ว ป่วย ไม่สามารถทำงานช่วยเหลือ ตนเองได้ ไม่สามารถร่วมกิจกรรมทางศาสนาในชุมชนได้ไม่มีงานทำ รู้สึกอยากตาย ไม่อยากทำงาน ครอบครัวชุมชนรังเกียจไม่ดูแลและปฏิเสธให้อยู่ร่วม ซึ่งผู้ป่วย บางคนถ้าหากแก่แล้วจะถูกทิ้งให้อยู่ลำพัง ประกอบกับโรงพยาบาลแม่สะเรียง อำเภอแม่สะเรียงเป็นพื้นที่ที่มีผู้ป่วยจิตเวชและอัตราการฆ่าตัวตายสูงในจังหวัด แม่ฮ่องสอนในอันดับต้นๆ ของประเทศไทย ผู้วิจัยคัดเลือกโดยวิธีเจาะจงตาม คุณสมบัติที่กำหนด ดำเนินการศึกษาเป็นรายกรณีตามที่กล่าว โปรแกรมพุทธจิต สังคัมบำบัดที่สร้างโดยผู้วิจัยและผ่านการตรวจสอบคุณภาพ โดยผู้ทรงคุณวุฒิ 5 คน คือจิตแพทย์ 2 คน พระอาจารย์ด้านวิปัสสนากรรมฐาน 1 รูป อาจารย์ด้าน



พุทธจิตวิทยา 1 คน และอาจารย์พยาบาลที่มีความรู้ด้านพระพุทธศาสนา 1 คน

2.2 เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย

เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัยเพื่อประกอบการประเมินปัญหาของผู้ป่วย คือ (1) แบบสอบถามข้อมูลส่วนตัว และครอบครัว (2) แบบประเมินการทำหน้าที่ของครอบครัว Chulalongkorn Family Interventory (CFI) 36 ข้อ พัฒนาเครื่องมือโดย อุมพร ตรังคสมบัติ (2540) เน้นวิเคราะห์การทำหน้าที่ของครอบครัวในด้านต่างๆ ตาม MMFF: McMaster Model of family Functioning ซึ่งจากการศึกษาพบว่า CFI มีความเที่ยง (reliability) ในระดับสูง มีประโยชน์อย่างมากในการช่วยให้เข้าใจความรู้สึกนึกคิดที่สมาชิกมีต่อการทำหน้าที่ครอบครัวมากขึ้น 6 ด้าน คือ การแก้ปัญหา การสื่อสาร บทบาท การตอบสนองทางอารมณ์ ความผูกพันทางอารมณ์ การควบคุมพฤติกรรม แผลผลโดยรวมค่าคะแนนที่ได้ในแต่ละข้อ แล้วนำมาจำแนกเป็นรายด้าน เป็นมาตราส่วนประเมินค่า 4 ระดับ คือ ไม่ตรง ตรงเล็กน้อย ตรงปานกลาง และตรงมากที่สุด และคิดค่าเฉลี่ยตามจำนวนข้อ นำมาสรุปในภาพรวม ตามระดับค่าเฉลี่ย การแปลความหมาย ตามลำดับคือ ถ้าระดับค่าเฉลี่ย 1.00-1.49 แปลว่า ไม่ดี หมายความว่าครอบครัวไม่สามารถทำให้สมาชิกรู้สึกพึงพอใจได้เลย แต่กลับทำให้รู้สึกแย่ มีไม่เพียงพอ คะแนน 1.50-2.49 แปลผลว่า ดีเล็กน้อย หมายความว่า สมาชิกในครอบครัวพึงพอใจเล็กน้อยไม่ถึงกับเลวร้ายนักพอใช้ได้ คะแนน 2.50-3.49 แปลผลว่า ดีพอควร หมายความว่า สมาชิกพึงพอใจในการทำหน้าที่ของครอบครัว คะแนน 3.50-4.00 แปลผลว่า ดีมาก มีความหมายว่าสมาชิกพึงพอใจมากกับสิ่งที่ครอบครัวปฏิบัติ (3) การประเมินการปฏิบัติอานาปานสติสมาธิกรรมฐาน 3 ขั้นตอนใหญ่ประกอบด้วย ข้อมูลทั่วไป จำนวน 10 ข้อ แบบสอบถามด้านความรู้ ความเข้าใจ ในการปฏิบัติอานาปานสติสมาธิกรรมฐาน แบบสติปฏิฐาน 4 จำนวน 31 ข้อและแบบแสดงความคิดเห็นและข้อเสนอแนะ (4) ประเมินประสิทธิผลของโปรแกรมพุทธจิตสังคัมบำบัด สำหรับผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตที่ผู้วิจัย ตั้งสมมุติฐานว่า เมื่อสิ้นสุดการทดลอง ผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต



และครอบครัว จะสามารถปรับเปลี่ยนจิตใจ ความคิด พฤติกรรม แก้ไขปัญหา สุขภาพจิตได้ดี ทั้ง 4 ด้าน แสดงว่าประสิทธิผลและประสิทธิภาพของโปรแกรม พุทธจิตสังคัมบำบัด สำหรับผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต โดยวิเคราะห์ข้อมูลโดยการ แจกแจงความถี่ ค่าร้อยละ และคำนวณค่าความแตกต่างอย่างมีนัยสำคัญทางสถิติ คณะนันทิ (t-test) โดยใช้แบบวัด General Health Questionnaires ฉบับภาษาไทย : Thai GHQ-28 เป็นแบบคัดกรองปัญหาสุขภาพจิตที่พัฒนามาจาก GHQ ของ Goldberg (1972) โดยธนา นิลชัยโกวิทย์ และคณะ (2539) วิเคราะห์โดยใช้สัมประสิทธิ์อัลฟาของครอนบาค (Cronbach's alpha coefficient) ได้ค่าความเชื่อมั่นที่ ตั้งแต่ 0.84 ถึง 0.94 และมี ค่าความไว (Sensitivity) ตั้งแต่ร้อยละ 78.1 ถึง 85.3 และความจำเพาะ (Specificity) ตั้งแต่ร้อยละ 84.4 ถึง 89.7 สมควรนำไปเป็นแบบคัดกรองปัญหาสุขภาพจิต ในประชากรไทยได้ ทำการเก็บรวบรวมข้อมูล โดย ผู้วิจัยทำการเก็บรวบรวมข้อมูลหลังจากผ่านการอนุญาตจากคณะกรรมการจริยธรรมในมนุษย์ของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย จากนั้นได้ ประสานกับโรงพยาบาลแม่สะเรียง ทีมแพทย์พยาบาลสุขภาพจิตและจิตเวช และ นักจิตวิทยาที่แผนกคลินิกเพื่อนใจโรงพยาบาลแม่สะเรียง จังหวัดแม่ฮ่องสอน เพื่อ เก็บรวบรวมข้อมูลจากผู้ป่วยครอบครัวและการดำเนินการวิจัยในพื้นที่ โดยประสาน เพื่อทำการเก็บข้อมูลระหว่างวันที่ 1 ธันวาคม พ.ศ.2560 - 28 กุมภาพันธ์ 2561

2.3 การพิทักษ์สิทธิของกลุ่มตัวอย่าง

การวิจัยครั้งนี้ ได้ผ่านการพิจารณาจากคณะกรรมการจริยธรรมการวิจัย ในมนุษย์ของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วังน้อย จังหวัด พระนครศรีอยุธยา ตามใบรับรองจริยธรรมการวิจัยของข้อเสนอการวิจัยเอกสาร ข้อมูลคำอธิบายสำหรับผู้ร่วมการวิจัยและใบยินยอม หมายเลขข้อเสนอการวิจัย ว.03/2561 ซึ่งกลุ่มตัวอย่างจะได้รับการชี้แจงข้อมูลเบื้องต้นเกี่ยวกับโครงการวิจัย และกรอกแบบฟอร์มยินยอมก่อนเข้าร่วมโครงการวิจัยโดยผู้ร่วมโครงการวิจัย มีสิทธิ์ที่จะอยู่ร่วมตลอดโครงการหรือไม่ก็ได้ และหากมีความประสงค์จะออกจาก



การศึกษาวิจัย สามารถแจ้งขอยกจากโครงการวิจัยได้ก่อนการดำเนินวิจัยจะสิ้นสุด ซึ่งการกระทำดังกล่าวจะไม่มีผลใดๆ ต่อกลุ่มตัวอย่าง คำตอบในแบบสอบถาม หรือข้อมูลทั้งหมดจะไม่มีการเปิดเผย ทำให้เกิดความเสียหาย การนำเสนอข้อมูล ที่ผ่านกรณีศึกษาจะสรุปเป็นภาพรวม

3. แนวคิด และหลักการที่ใช้ในพุทธจิตสังคัมบำบัด

แนวคิดที่ใช้ในการวิจัยในครั้งนี้ ใช้แนวคิดด้านพุทธธรรม และการช่วยเหลือบำบัดทางจิตสังคัม แก่ผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต ดังนี้

3.1 แนวคิดด้านพุทธธรรมบำบัด

1) หลักพุทธธรรมสำหรับการบำบัด

หลักพุทธธรรมเกิดขึ้นเมื่อประมาณ 2600 ปีมาแล้วที่ประเทศอินเดีย โดยมีพระบรมศาสดาสมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงเป็นผู้ทำหน้าที่ใช้พุทธธรรม บำบัดความทุกข์ของมนุษย์ ด้วยหลักความจริง 4 ประการ คือ อริยสัจ 4 ซึ่งประกอบไปด้วย ทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรคมงคล 8 เป็นหนทางปฏิบัติเพื่อการดับทุกข์ ซึ่งสอดคล้องกับเทศนาธรรมของ พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) ที่ได้กล่าวไว้ว่า “ข้อปฏิบัติทั้งหมดในพระพุทธศาสนาคือการเรียนรู้เรื่องราวภาวนา หรือ กรรมฐาน ภาวนานี้เป็นการปฏิบัติต่อมรรค”(พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) และแมชชีนสนีย์ เสถียรสุด, 2548, หน้า 193) ดังนั้น พุทธธรรมบำบัดหรือพุทธบำบัด คือการนำหลักพุทธธรรม ที่มุ่งเน้นการปฏิบัติตามมรรคมงคล 8 (อัฐังคิกมรรค) หรือข้อปฏิบัติให้เข้าถึงความดับทุกข์ในที่สุด ซึ่งเป็นทางสายกลาง คือ สัมมาทิฏฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมาภังคะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวายามะ สัมมาสติ สัมมาสมาธิ หรือ คือรวมแล้วย่อๆ คือหลักการฝึกปฏิบัติตามหลักไตรสิกขา คือศีล สมาธิ ปัญญา ซึ่งสอดคล้องกับหลักบุญกิริยาวัตถุ 3 คือ ทาน ศีล ภาวนา อันเป็นกระบวนการศึกษา ปฏิบัติ พัฒนาตนให้เจริญงอกงามด้วยคุณงามความดีต่าง ๆ บุญกิริยาวัตถุ 3 สามารถนำมาใช้ในการบำบัดได้ดังนี้



(1) ทาน แนวความคิดของทานคือการให้ เริ่มจากสอนให้ผู้ป่วยรู้จักการให้อภัยตัวเอง จากภาวะความรู้สึกลด ให้รักตัวเอง และมองเห็นคุณค่าของตนเอง และเริ่มจากการให้ผู้อื่น เช่น การช่วยเหลือครอบครัว การให้รอยยิ้ม การเอื้อเฟื้อ เพื่อแผ่ผู้ป่วยที่เข้ามาร่วมกลุ่มในการบำบัดในครั้งนี้ และให้เห็นประโยชน์ของการให้

(2) ศิล คือข้อปฏิบัติสำหรับฝึกอบรมในด้านความประพฤติ ระเบียบวินัย ให้มีความสุจริตทางกาย วาจา และอาชีวะ มีการดำรงตน อยู่ด้วยความดีงาม มีชีวิตที่เอื้อเฟื้อเกื้อกูลกัน ท่ามกลางสภาพแวดล้อมที่บุคคลมีส่วนร่วมช่วยกันรักษาสรรสร้าง แต่ความประพฤติที่ดีงาม และหากมีการรักษาศิลได้ดีแล้ว ก็เป็นพื้นฐานพร้อมในการพัฒนาคุณภาพจิตใจในการเจริญจิตภาวนาต่อไป

(3) ภาวนา การที่จะรักษาจิตใจให้ปกติ ใจต้องมีสติที่ดี มีสุขภาพจิตดี ต้องมีการฝึกปฏิบัติ ด้วยการเจริญอานาปานสติ และก่อนที่จะฝึกอานาปานสติต้องสามารถปล่อยวางความคิดต่าง ๆ อาศัยใจที่สงบ จึงจะสามารถปฏิบัติได้ต่อเนื่อง トラบใดที่มนุษย์มีลมหายใจอยู่ครออยู่ด้วยอานาปานสติสมาธิภาวนา ซึ่งผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตก็ได้รับการบำบัดด้วยยา จิตสังคัมบำบัด และฝึกการหายใจมาในระยะ 30 วันแล้ว จากการประเมินพบว่า ในระยะนี้ กลุ่มผู้ป่วยเหล่านี้มีความพร้อมในการปฏิบัติภาวนาได้อย่างไม่มีอาการทางจิตแทรกซ้อนอย่างแน่นอน

อานาปานสติสมาธิภาวนาเป็นวิธีการเจริญภาวนาที่สำคัญยิ่งในพระพุทธศาสนา เพราะเป็นกรรมฐานที่ปฏิบัติได้สะดวกทุกที่ ทุกเวลา เป็นการช่วยให้จิตใจได้ผ่อนคลายความเครียด เกิดความสงบกายสบายใจ และเป็นอารมณ์กรรมฐานเพียงอย่างเดียวที่สามารถปฏิบัติต่อเนื่องผานกันได้ในขณะเดียวกันระหว่างสมถะกับวิปัสสนา สมถะมีสองอย่างคือ ปริตรสมถะ 1 มหัคคตสมถะ 1 ปริตรสมถะ แปลว่าสมถะเล็กน้อย ได้แก่สมถะที่เจริญแล้ว มีสมาธิเกิดเพียง 2 ชั้น คือ ขณิกสมาธิ กับอุปจารสมาธิเท่านั้น จนเกิดสมาธิเห็นพระไตรลักษณ์คือ ทุกขัง อนิจจัง อนัตตา ส่วนมหัคคตสมถะ แปลว่า สมถะที่ทำได้ดีจนถึงฌานคืออัปปนาสมาธิ เมื่อได้ฌานแล้วให้เอาฌานเป็นบาทฐานต่อวิปัสสนา จนเห็นความเกิดดับของรูปนาม สามารถเจริญ



ต่อจนกระทั่งทำลายโคตรของปฤชนเข้าสู่โคตรของพระอริยะเจ้าต่อไป จนสามารถตัดกิเลสได้เป็นสมุจเฉทประหาน มินิพพานเป็นอรหันต์

ในการศึกษาครั้งนี้ ผู้วิจัยต้องการฝึกผู้ป่วยที่เข้ารับการบำบัดให้สามารถฝึกการเจริญจิตภาวนาในระดับขั้นของปริตรสมณะเท่านั้น คือจิตเป็นสมาธิในระดับฌณีสมาธิและฝึกวิปัสสนากรรมฐาน คือ การเจริญสติปัฏฐาน 4 ได้แก่ กาย เวทนา จิต และธรรม ผ่านการปฏิบัติอานาปานสติสมาธิภาวนา ต่อไปได้เลย ซึ่งต้องเป็นผู้บำบัดที่เชี่ยวชาญด้านอานาปานสติสมาธิภาวนา ด้วยเป็นประเด็นที่สำคัญ ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสถึงวิธีเจริญอานาปานสติ มีใจความว่า อานิสสของอานาปานสติที่ภิกษุเจริญแล้ว ทำให้มากแล้ว ย่อมทำสติปัฏฐาน 4 ให้บริบูรณ์ สติปัฏฐาน 4 ที่เจริญแล้ว ย่อมทำโพชฌงค์ 7 ให้บริบูรณ์ โพชฌงค์ 7 ที่เจริญแล้ว ย่อมทำวิชาและวิมุตติให้บริบูรณ์ (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 147 หน้า 187)

2) พุทธบำบัดในสมัยพุทธกาล

ในพระไตรปิฎกและอรรถกถา เรื่องปฏาจาราเถรีวัตถุ หรือเรื่องพระปฏาจาราเถรี (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 113 หน้า 65; ธรรมปัทมกถาอรรถกถา (บาลี) เล่ม 4 หน้า 135-142) พระพุทธเจ้าทรงได้ทำการบำบัดทางจิตแก่ผู้ป่วยที่มีปัญหาทางสุขภาพจิต ในสมัยนั้นขณะที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ที่พระเชตวันวิหาร ได้ทรงบำบัตรักษาโรคทางจิตแก่หญิงเสียสตินางหนึ่งซึ่งอยู่ในภาวะปัญหาวิกฤติทางจิตสังคม จากปัญหาการสูญเสีย สัมพันธ์อย่างรุนแรง โดยนางนั้นเพิ่งคลอดบุตรใหม่ๆ ได้รับเหตุการณ์การสูญเสียบุคคลผู้เป็นที่รักทุกคน คือ ลูก (คนเล็ก ถูกเหยี่ยวโฉบไป ลูกคนโตพลัดตกน้ำตาย เพราะความเข้าใจผิดคิดว่าแม่เรียก) สามี (ถูกงูกัดตาย) พ่อ แม่ พี่ชาย(ถูกพายุลมฝนพัดกระหน่ำจนบ้านพังลงมาทับตาย) เสียชีวิตจากนางไปในเวลาไล่เลี่ยกัน ความเสียอกเสียใจในครั้งนั้นทำให้นางเองเสียสติ ไม่สนใจแม้แต่จะนุ่งห่มผ้า เอาแต่ร้องไห้คร่ำครวญ บ่นเพ้อถึงบุคคลที่จากไปการสูญเสีย อยู่ในภาวะเศร้าโศก ส่งผลให้นางมีปัญหาด้านสุขภาพจิต สัมพันธ์ มีพฤติกรรมที่ผิดปกติ หญิงผู้เสียสตินางนั้นได้เดินไปแบบไร้จุดหมาย จนกระทั่งได้พบพระพุทธเจ้า ขณะที่พระองค์



กำลังแสดงธรรมเทศนาแต่คนทั้งหลายในสถานที่แห่งนั้น คนที่มีจิตเมตตาก็มีคนโยนผ้าคลุมให้นาง พระพุทธเจ้าทรงให้ความเมตตา ให้สติแก่นางว่า “เธอจงได้สติเถิด” ต้องเรียกว่าเป็นหลักของการรักษาพยาบาลทางจิตสังคมเบื้องต้น คือ การเรียกขวัญคืนสติ ที่กรมสุขภาพจิตได้นำมาใช้ในปัจจุบัน และเป็นการสร้างสัมพันธ์ภาพบำบัดขั้นสูง จนนางได้สติ เริ่มรู้เวลา สถานที่ บุคคล จึงเกิดความละเอียด จากนั้นพระพุทธเจ้าได้ตรัสสอนให้ความรู้ด้านสุขภาพจิตให้นางได้ตระหนักรู้ความจริง และปัญหาที่เกิดขึ้นแก่นางต่อไปว่า “น้ำตาของเธอที่ไหล เพราะร้องไห้อาลัยรัก ลูก สามิพ่อแม่ และพี่ชายของเธอ ในสังสารวัฏนี้ ในเวลาที่ผู้เป็นที่รักของเธอ โดยมีบุตรของเธอเป็นต้นนั้นมากกว่าน้ำในมหาสมุทรทั้ง 4” จากนั้นพระบรมศาสดาสัมมาสัมพุทธเจ้า ก็ตรัสสอนต่อไปอีกว่า “ดูก่อนน้องหญิง น้ำในมหาสมุทรมีประมาณน้อย น้ำตาของผู้มีทุกข์ เสร้าไฉกนั้นไม่ใช่น้อยเลย โฉนเธอจึงประมาทอยู่เล่า” นางนั้นเริ่มคลายความเศร้าโศกเสียใจลงได้ จากการได้รับฟังธรรมจนจิตใจสงบ มีปัญญา

จากนั้น พระพุทธเจ้าทรงเมตตาตรัสสอนต่อไปอีกว่า “ปิยชนไม่อาจต้านทานเป็นที่พึงหรือป้องกันผู้จะต้องตายได้แม้เราจะมีปิยชนอยู่ก็เหมือนไม่มีส่วนบังเกิดชำระศีลชำระทางไปสู่พระนิพพานเท่านั้น” และพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงเมตตา ได้ตรัสพระธรรมเทศนาต่อไปว่า “บุตรทั้งหลายไม่มี เพื่อต้านทาน บิดามารดาก็ไม่มี ถึงพวกพ้องก็ไม่มี เมื่อบุคคลถูกความตายครอบงำแล้ว พึงชำระทางไปพระนิพพานโดยเร็วทีเดียว” เมื่อพระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงธรรมเทศนาจบลง นางภูฏาจารย์ก็กลับฟื้นคืนมีสติสัมผัสปัญญะเป็นปกติหายจากอาการเศร้าโศกเสียใจ สำเร็จเป็นอริยบุคคลระดับพระโสดาบัน ทูลขอบวชเป็นภิกษุณี และได้บรรลุเป็นพระอรหันต์ในเวลาต่อมา

3.2 แนวคิดด้านการช่วยเหลือบำบัดทางจิตสังคมสำหรับผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตและปัญหาทางจิตสังคม

ปัญหาทางสุขภาพจิต คือการที่บุคคลไม่สามารถตอบสนองต่อสิ่งที่เข้ามา



กระทบ จนทำให้ไม่สามารถดำเนินชีวิตในด้านต่างๆ อย่างมีความสุขตามที่ควรจะเป็นและมีความสุขทุกขใจ มีความวิตกกังวล มีความบกพร่องเชิงสังคม และมีความคิดว่ามีโรคทางกายโรคใดโรคหนึ่งหรือหลายโรค ทำให้เป็นอุปสรรคปัญหาในการดำเนินชีวิตที่ปกติ

ปัญหาทางจิตสังคมของบุคคลเป็นปัญหาที่มีความไม่สมดุลทางจิตใจและอารมณ์ และมีภาวะเปี่ยงเบนทางสุขภาพจิต แต่ไม่รุนแรงถึงขั้นเป็นโรคจิตโรคประสาท บุคคลที่มีปัญหาทางจิตสังคมสามารถพบเห็นได้ทั่วไปในสังคม ในผู้ป่วยที่ปัญหาทางกายที่เข้ารับการรักษายู่ในโรงพยาบาลทั่วไป แต่กระนั้นก็ดี หากผู้ที่มีปัญหาทางจิตสังคมไม่ได้รับการช่วยเหลืออย่างทันท่วงที อาจจะทำให้ภาวะเปี่ยงเบนนั้นทวีความรุนแรงจนกลายเป็นความเจ็บป่วยทางจิตเวช ซึ่งยากจะแก้ไขหรือให้การช่วยเหลือฟื้นฟูสภาพ แต่ถ้าหากว่าบุคคลผู้มีปัญหาทางจิตสังคมได้รับการช่วยเหลืออย่างถูกต้องเหมาะสม บุคคลก็จะสามารถปรับเปลี่ยนความคิด อารมณ์ พฤติกรรมให้กลับสู่ภาวะปกติ และดำเนินชีวิตอย่างมีสุขภาพจิตดีมีความสุขต่อไป ซึ่งบทบาทการช่วยเหลือนั้น พยาบาลด้านสุขภาพจิตและจิตเวชที่สามารถให้การช่วยเหลือรักษาพยาบาลเยียวยาแก้ไขผู้ที่มีปัญหาทางจิต และจิตสังคม ปฏิบัติการได้ด้วยกระบวนการบำบัด 5 ขั้นตอนคือ

(1) การสร้างสัมพันธภาพเพื่อการบำบัด ปกติผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตมักมีความผิดปกติทางพฤติกรรมที่มีสาเหตุจากความล้มเหลวในการสร้างสัมพันธภาพที่เหมาะสมกับบุคคลอื่น ดังนั้นการบำบัดช่วยเหลือจึงเป็นการมุ่งช่วยเหลือผู้ป่วยให้มีสัมพันธภาพที่เหมาะสมต่อไป

(2) จิตบำบัดและการปรึกษารายบุคคล ครอบครัวบำบัด และกลุ่มบำบัด จิตบำบัดเป็นการรักษาทางจิตชนิดหนึ่งด้วยการพูดคุยกับผู้ป่วย โดยผู้บำบัดจะทำการประเมิน วิเคราะห์สภาพปัญหา หาสาเหตุของปัญหา และร่วมกันแก้ไขสิ่งที่ปัญหา ความทุกข์ ความขัดแย้งในจิตใจ หรือความคับข้องใจของผู้ป่วย ซึ่งมีแบบจิตบำบัดในเชิงลึก เพื่อนำการเปลี่ยนบุคลิกระยะยาวในผู้ป่วย โดยการสืบค้น



ปัญหา ความคับข้องใจ ความวิตกกังวลในจิตได้สำนึก และจิตไร้สำนึก ของผู้ป่วย ที่เก็บกดไว้ และจิตบำบัดระดับต้น เช่น จิตบำบัดแบบประคับประคอง เน้นการพูดคุ้ยและบำบัดประคับประคองเบื้องต้น จิตบำบัดเน้นการระบายปัญหา ความทุกข์ ความคับข้องใจ และจิตบำบัดเน้นการกดเก็บคือ การให้ข้อเสนอแนะ เพื่อลดภาวะเครียด ความวิตกกังวล และปัญหาที่ไม่ลึก ครอบคลุมบำบัด เน้นการเปลี่ยนแปลง โครงสร้างการทำหน้าที่ในครอบครัว การดูแลผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตได้อย่างเหมาะสม

(3) การฝึกคลายความเครียด การปรับความคิด พฤติกรรมเชิงลบ ด้วยวิธีการฝึกหายใจ การฝึกหายใจในช่วงการช่วยเหลือบำบัดทางจิตสังคมระยะแรกๆ เน้นให้ผู้ป่วยกลับไปตั้งสติ พิจารณากำหนดลมหายใจ เพื่อให้ผู้ป่วยรู้สึกคุ้นเคย กับการกำหนดนับลมหายใจ โดยฝึกให้ผู้ป่วยหายใจเข้ายาวๆ คู่กับหายใจออกลึกๆ จนเต็มปอดนับ 1 ถึง 10 ครั้ง ทำทุกครั้งที่คิดได้ ประมาณ 1 เดือน เพื่อเตรียมความพร้อมก่อนเข้าฝึกปฏิบัติอานาปานสติสมาธิภาวนาตามหลักพระพุทธศาสนาอีก 7 วัน อย่างต่อเนื่อง

(4) การให้ความรู้ด้านสุขภาพจิต/จิตสังคมศึกษา เป็นการสร้างความตระหนักรู้ทางปัญญา ที่เกี่ยวกับการมีคุณภาพชีวิตที่ดี มีความสุข มีค่า มีประโยชน์ ทั้งต่อตัวเอง และต่อผู้อื่น และมีความสุขพึงพอใจในชีวิตประจำวัน ตามความเป็นจริง อยู่ในปัจจุบันขณะ

(5) การจัดสิ่งแวดล้อมเพื่อการบำบัดร่วมด้วย เป็นสิ่งสำคัญที่ผู้วิจัยให้ความสำคัญเป็นอย่างมาก เป็นอุปบายที่จะช่วยส่งเสริมคุณภาพจิตของคน การสร้างบรรยากาศในสถานที่อยู่อาศัย ที่ทำงาน หรือสถานประกอบอาชีพ อยู่ในสภาพแวดล้อมเป็นที่พักผ่อนหย่อนใจอันสงบร่มรื่น ชักจูงความคิดในทางดีงาม มีความสดชื่นแจ่มใส ประกอบด้วยเมตตากรุณา ชวนให้ผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต ได้มีโอกาสปรับมุมมอง ความคิด และจิตใจไปในทางสร้างสรรค์มากขึ้น จะเป็นส่วนหนึ่งที่ช่วยให้กระบวนการรักษาบำบัดได้ผลดียิ่งขึ้น



กระบวนการบำบัดทางจิตสังคมนี้นี้ ผู้วิจัยมีแนวคิดทางจิตสังคมนที่มีผลต่อผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตคือ การรักษาทางจิตใจ และการรักษาทางจิตสังคม เนื่องจากพบว่าสาเหตุหนึ่ง ที่ผู้ป่วยหนึ่งรายมีอาการเจ็บป่วยทางจิตใจ อาจจะมีผลกระทบมาจากครอบครัว และสังคม รวมถึงปัญหาความขัดแย้งด้านสัมพันธภาพ เป็นความขัดแย้งทางจิตสังคมที่เรื้อรัง จนไม่สามารถแก้ไขพัฒนาได้ ดังนั้นปัญหาสุขภาพจิตของผู้ป่วยที่มีภาวะเครียด วิตกกังวล ซึมเศร้า บางรายอาจมีความคิดฆ่าตัวตาย และมีความทุกข์ในใจที่อาจเก็บไว้นานอาจต้องรักษาทางจิตสังคมด้วย

ดังนั้น ในการรักษาทางจิตสังคมในครั้งนี้ได้นำกรอบแนวคิดทฤษฎีหลัก ๆ เช่น ทฤษฎีพัฒนาการทางจิตสังคม (Psychosocial development) 8 ขั้นของ อิริค เอช อิริกสัน (Eric H. Erickson) ซึ่งพัฒนามาจากทฤษฎีที่มาจากพัฒนาทฤษฎีของ فروยด์ และหลักของการสร้างสัมพันธภาพมาเป็นส่วนหนึ่งของการบำบัด (Therapeutic Relationship) การช่วยเหลือผู้ป่วยทางจิตจึงมุ่งแก้ปัญหาทั้งบริบทรายบุคคล ครอบครัว และทางจิตสังคม ซึ่งพิจารณาจากปัญหาและความต้องการของผู้ป่วยแต่ละราย การบำบัดด้วยสัมพันธภาพบำบัดจะส่งผลให้ผู้ป่วยมีทักษะการสื่อสารที่ดี และแก้ไขปัญหความขัดแย้ง ความต้องการ และพัฒนาวุฒิภาวะทางอารมณ์ในการสื่อสารอย่างปกติ เข้าใจง่าย ไม่โหมก หลอกลวง หรือสื่อเสียดหยาบคาย (สัมมาวาจา) และการทำจิตบำบัดและการให้การปรึกษา คือ การสร้างบริบทใหม่ของครอบครัว ให้ดีกว่า บริบทเดิม ๆ ที่เคยมีปัญหา โดยการสร้างพลังให้ครอบครัว เพื่อที่ครอบครัวจะช่วยผู้ป่วยได้ หรือเป็นส่วนหนึ่งของกระบวนการบำบัด (healing environment) ตามแนวคิดของ ซาลวาดอร์ มินูชิน (Salvador Minuchin) เรื่องการบำบัดด้วยการปรับโครงสร้างของครอบครัว (Structure family therapy) ซึ่งเป็นการผสมผสานแนวคิดการบำบัดด้วยเทคนิคต่างๆ ให้เหมาะสมกับผู้ป่วย (Minuchin, 1974)

ประเด็นที่ผู้วิจัยได้นำเอาหลักพุทธธรรมมาประยุกต์ร่วมกับการบำบัดทางจิตบำบัดตะวันตก เนื่องจากว่าการบำบัดทางจิตตะวันตกนั้น มุ่งศึกษาและบำบัดทางความคิดและพฤติกรรมที่เน้นไปที่บุคคลอื่น แต่ไม่เน้นการลดปัจจัยภายในจิตใจ



ของตัวเองคือสมุทัยที่เป็นสาเหตุของความทุกข์ หรือกิเลสของผู้บำบัดหรือผู้รับการบำบัดนั้น เพราะยังมีอคติร่วมอยู่ ดังนั้น อาการทางสุขภาพจิตของผู้ป่วยสุขภาพจิตจึงมีอาการกำเริบขึ้น ๆ ลง ๆ ง่าย ขึ้นอยู่กับว่าจะมีเหตุการณ์อะไรมากระทบ เพราะว่าจิตใจยังไม่ได้ได้รับการพัฒนาให้มีสติปัญญาที่จะควบคุมอารมณ์ ความรู้สึกของตนเอง ถึงแม้ว่าการรักษาทางยาที่มีประสิทธิภาพที่สุด ก็อาจจะทำให้สารเคมีในสมองปกติขึ้น แต่ประเด็นปัญหาความขัดแย้งทางจิตสังคมที่เกิดขึ้นภายในจิตใจที่เรื้อรังมานานแสนนานนั้นหาความสงบสุขไม่ได้ทั้งยามกินยามนอนหรือแม้แต่การดำรงชีวิตประจำวันก็เป็นไปด้วยความลำบากนั้น ยังคงอยู่ภายในจิตใจนั้น ส่วนการสร้างสมาธิและสตินั้นก็ไม่สามารถจะสร้างขึ้นได้จากผู้บำบัด เนื่องจากการที่จะทำให้ผู้ป่วยที่ต้องการจะหายจากโรคทางจิตนั้น จะต้องเป็นผู้ปฏิบัติสมาธิและสติด้วยตนเองเท่านั้น ผู้บำบัด (ที่เชี่ยวชาญ) เป็นเพียงผู้ที่ประเมินสภาวะธรรมหรือจิต ของผู้ป่วย จึงจะสามารถเฝ้าระวัง รักษาได้อย่างถูกต้อง สามารถช่วยผู้ป่วยได้ ซึ่งเป็นเรื่องละเอียดอ่อน และควรระวังอย่างยิ่งในการบำบัดผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต มีระบบความคิด อารมณ์ ความรู้สึก ที่มีความผิดปกติอยู่แล้ว อาจทำให้อาการกำเริบได้หากผู้บำบัดไม่เชี่ยวชาญเพียงพอ ส่วนความรู้ทางจิตวิทยาตะวันตกนั้นก็ยังมีขีดจำกัดในระดับหนึ่ง ที่ไม่สามารถที่จะเข้าใจถึงหลักสัจธรรมของชีวิตได้ เช่น ปฏิจสุมุปาท อริยสัจ 4 หรือ ไตรลักษณ์ และผลของสภาวะธรรม การพัฒนาการทางจิต การสอบอารมณ์จากผลของสมาธิ และผลของการเจริญสติปัฏฐาน 4 แต่กระนั้นก็ตาม ปัจจุบันมีนักจิตบำบัดตะวันตกหลายท่านที่สนใจนำสติบำบัด (Mindfulness-based psychotherapy) มาใช้ในการบำบัดรักษาโรคทางจิต ซึ่งได้รับความนิยมอย่างมากในขณะนี้ ซึ่งก็พบว่าผลของการนำการเจริญสติมาใช้นั้นได้ผลดี ดังนี้

ปัจจุบันแนวคิดของการบูรณาการพุทธศาสนาโดยนักจิตบำบัดชาวตะวันตกได้นำการฝึกสติ (mindfulness) มาประยุกต์ใช้บำบัดผู้ป่วยที่มีปัญหาทางจิตใจ เช่น โรคเครียด โรคตื่นตระหนก กลุ่มโรควิตกกังวล ใช้ป้องกันการกลับเป็นซ้ำของโรคซึมเศร้า และโรคบุคลิกภาพ ซึ่งปรากฏผลการรักษาได้ผลดีมาก เช่น



การประยุกต์การฝึกสติในการบำบัดในการบำบัดครอบครัวด้วย ACT การรักษาผู้ป่วยบุคลิกภาพผิดปกติด้วย borderline ด้วย DPT มีกระบวนการบำบัด 4 อย่าง ได้แก่ การฝึกสติ (mindfulness skill) ซึ่งเป็นทักษะหลักของการบำบัดชนิดนี้และมืองค์ประกอบอีก 3 อย่างคือ การเพิ่มความอดทนต่อความตึงเครียด (distress tolerance) การควบคุมอารมณ์ (emotional regulation) และการสร้างสัมพันธ์อย่างมีประสิทธิภาพ (interpersonal effectiveness) ใช้เป็นเทคนิครองในการช่วยผู้ป่วยให้สามารถหาทางออกอื่นๆ และลดพฤติกรรม ที่เป็นปัญหาหลงได้ รวมถึงการบำบัดความเครียดและโรคซึมเศร้าได้ศึกษาผลของจิตบำบัดด้วยสติแบบ MBSR: Mindfulness-Based Stress Reduction ในกลุ่มผู้ป่วยโรควิตกกังวล: Generalized anxiety disorder พบว่าจิตบำบัดด้วยสติสามารถลดระดับความวิตกกังวลและอาการตื่นตระหนกได้โดยประสิทธิผลการรักษายังคงอยู่เมื่อติดตามผู้ป่วยไปนานถึง 3 ปี การศึกษาในครั้งนี้ไม่มีการสุ่มเลือกกลุ่มควบคุม และมีตัวอย่างขนาดเล็ก (Kabat-Zinn et.al., 1992, pp. 936-943.)

ฮิกกินส์ (Higgins, 1987 as cited in Crane et.al., 2008, p.776) ได้ศึกษาเกี่ยวกับจิตบำบัดด้วยสติในการรักษาโรคทางจิตเวช ซึ่งประสบความสำเร็จและเขาได้อธิบายกลไกการรักษาของจิตบำบัดด้วยสติ โดยตั้งข้อทฤษฎีนี้ว่า Self-discrepancy หมายถึงช่องว่างระหว่างตัวตนที่แท้จริงกับตัวตนอุดมคติ หากช่องว่างดังกล่าวแคบ แสดงว่าตัวตนที่แท้จริงใกล้เคียงกับตัวตนอุดมคติ ผู้ป่วยจะเกิดความสมดุลในจิตใจมากหากช่องว่างนี้กว้างแสดงว่าตัวตนที่แท้จริงแตกต่างจากตัวตนอุดมคติมากผู้ป่วยจะมีความขัดแย้งในจิตใจมากทำให้เกิดอารมณ์ซึมเศร้าตามมาการศึกษาในผู้ป่วยที่มีภาวะซึมเศร้าและอารมณ์สองชั่วที่มีความคิดฆ่าตัวตายและมีอาการซึมเศร้าหลงเหลืออยู่ พบว่าเมื่อสิ้นสุดการรักษาที่ 8 สัปดาห์ กลุ่มที่ได้รับจิตบำบัดด้วยสติแบบ MCBT มีช่องว่างระหว่างตัวตนที่แท้จริงกับตัวตนอุดมคติ (Self-discrepancy) แคบลงอย่างมีนัยสำคัญเมื่อเทียบกับกลุ่มควบคุมที่ได้รับการรักษาแบบปกติ นอกจากนี้ผู้ป่วยที่ได้รับการทำจิตบำบัดด้วยสติยังสามารถที่จะปล่อยวาง (let go) ตัวตนในอุดมคติที่ไม่มีประโยชน์อีกด้วย ซึ่งการ



บำบัดทั้ง 4 วิธีนั้น ล้วนใช้การเจริญสติเป็นหลัก คือ การฝึกสติฐานกาย การฝึกสติฐานอารมณ์ และการฝึกสติฐานความคิด และการนำส่วนที่สำคัญของการฝึกสติมาประยุกต์ใช้บำบัดในตอนแรกคือ การรู้ทันอารมณ์ และความคิด (awareness) การฝึกสติเพื่อการบำบัดนี้ มีความคล้ายคลึงกับการบำบัดแบบ CBT (Cognitive behavior Therapy) แต่ CBT นั้นมุ่งเน้นการจัดการกับความคิด คือฝึกให้ผู้ป่วยสังเกตเห็นความคิดที่เกิดขึ้นโดยอัตโนมัติ และเห็นความคิดที่บิดเบือนไปจากความจริง จากการใช้สติพิจารณาเพียงให้จิตรับรู้กับอารมณ์และความคิดเฉยๆ ไม่ไปปรุงแต่งความคิดที่เกิดขึ้นนั้น ซึ่งผลของการฝึกสตินี้ จะมองเห็นว่า ความคิดก็เป็นเพียงความคิด ไม่ใช่ตัวเรา ไม่ใช่เรื่องจริง เมื่อฝึกให้เห็นซ้ำ ๆ บ่อยๆ จะทำให้อิทธิพลของความคิดที่มีผลทางลบนั้นมีผลต่อผู้ป่วยลดลง ซึ่งจะมีความแตกต่างจากหลักพุทธธรรมในพระไตรปิฎกเรื่องการเจริญสติในมรรคมีองค์ 8 ตามแบบสติปัฏฐาน 4 มี กาย เวทนา จิต และธรรม

อย่างไรก็ดี การนำสติบำบัดทางพระพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้ในชีวิตประจำวันเป็นเรื่องสำคัญ มีประโยชน์อย่างยิ่ง ที่ชาวพุทธศาสนิกชน ควรจะตระหนักเรียนรู้ และนำมาใช้ให้ถูกต้องตรงกับที่ได้กล่าวไว้ในพระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา คัมภีร์พระพุทธศาสนา ประเด็นที่สำคัญที่สุดคือ ผู้ที่นำหลักพุทธธรรมเพื่อการบำบัด ไม่ควรเปลี่ยนหรือใช้คำที่บิดเบือนเพราะว่าอาจจะไม่ใช่หลักคำสอนในทางพระพุทธศาสนาจริงๆ

4. การบูรณาการคำสอนของพระพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้ร่วมกับกระบวนการบำบัดทางจิตสังคม

การบูรณาการคำสอนของพระพุทธศาสนา คือ หลักของมรรคมีองค์ 8 หรือสรุปเป็น ปัญญา สมาธิ ศีล มาประยุกต์ใช้ร่วมกับกระบวนการบำบัดทางจิตสังคม จึงเป็นการนำพุทธบำบัดเข้ามาใช้ร่วมกับกระบวนการรักษาทางจิตสังคม คือ การใช้กระบวนการบำบัดทางจิต ครอบครั้ว เข้ามาช่วยให้ผู้ป่วยเกิดความเข้มแข็ง หนักแน่น มั่นคง สงบ สุขภาพ นุ่มนวล สดชื่น ผ่องใส กระฉับกระเฉง



กระปรีกระเปร่า เบิกบาน งามสง่า มีเมตตา กรุณา มองดูรู้จักตนเอง และผู้อื่นตามความเป็นจริง รู้ทัน ใน กาย ในเวทนา ในจิต ในธรรมของตนได้ เพื่อให้รู้ทันความคิดของตนเอง คำพูดของตนเอง และพฤติกรรมของตนเอง ให้เหมาะสมขึ้น และทำหน้าที่ของตนเองในครอบครัว สังคม ได้อย่างเป็นปกติ คือ การดำเนินชีวิตแบบผู้มีสติรู้ทัน ตัวเอง ทั้ง ใจ (ความคิด) วาจา (คำพูด) กาย (พฤติกรรมที่แสดงออกไปกับผู้อื่น) ให้ถูกต้องเหมาะสมต่อไป ซึ่งทั้งหมดนี้ก็คือ ลักษณะของผู้ที่มีสุขภาพจิตดี มีความสุขนั่นเอง

แม้ว่าการเจริญมรรคและการเจริญอานาปานสติภาวนาจะเป็นหนทางปฏิบัติที่ดีมากที่สุด ในการพ้นจากความทุกข์ใจทั้งหลาย แต่กระนั้นก็ตาม ผู้รับการบำบัด ต้องได้รับการดูแลอย่างใกล้ชิดจากผู้บำบัดที่ต้องมีความรู้ทั้งด้านปริยัติและการปฏิบัติทั้งสมถกรรมฐานและวิปัสสนากรรมฐานด้วยตนเอง ไม่สามารถนำความรู้จากอ่านจากตำราแล้วนำมาบำบัดผู้ป่วยได้จริง เนื่องจากว่าอาจจะไม่สามารถเข้าใจในสภาวะธรรมของผู้ปฏิบัติได้อย่างถูกต้อง ซึ่งเป็นสิ่งที่ควรระวังเป็นอย่างมาก ซึ่งเคยมีคำพูดว่า “ระวังนะ ภาวนาแล้วจะบ้าได้” คำพูดนี้ นับว่าเป็นสิ่งที่ขัดขวางการเจริญภาวนาไปอย่างน่าเสียดาย ดังที่มีจิตแพทย์ท่านหนึ่งซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญด้านการปฏิบัติวิปัสสนา ได้ให้ความเห็นว่า สมาธิไม่ควรนำมาใช้อย่างยิ่งในผู้ป่วยโรคจิต หรือผู้ที่มีความผิดปกติทางจิตอย่างรุนแรง และมีความเห็นต่อไปอีกว่า ผู้ป่วยที่ใช้สมาธิช่วยในการรักษาความผิดปกติทางจิตใจ ควรอยู่ในความดูแลของแพทย์ จิตแพทย์ พยาบาลสุขภาพจิตและจิตเวช นักจิตบำบัดผู้มีประสบการณ์และความรู้ในเรื่องการฝึกสมาธิเป็นอย่างดี ผู้ที่ไม่มีความเข้าใจที่ดีพอในจิตพยาธิวิทยาและความขัดแย้งทางจิตใจของผู้ป่วย ไม่ควรแนะนำให้ผู้ป่วยฝึกสมาธิ เพราะว่าอาจทำให้ผู้ป่วยมีอาการที่ทำเจ็บหนักขึ้นในขณะที่กำลังเจริญจิตสมาธิ เพราะปัญหาความกดดันต่างๆ อาจจะประดังประเดเข้ามาในความคิดขณะที่ฝึกปฏิบัติสมาธิอยู่ จนผู้ป่วยไม่สามารถจัดการและควบคุม กำหนดสภาวะธรรม และความคิดที่ล้นอะไรได้ทัน นิमितที่เกิดขึ้นในสมาธิ อาจทำให้ผู้ป่วยยึดติดมีอาการหลงผิด ประสาทหลอน เพื่อฝันป่วยเป็นจิตเภทที่เรื้อรัง ยากแก่การรักษากลับคืนมาได้ ดังนั้นสมาธิในกรณี



ที่ไม่สมควร แทนที่จะเป็นคุณ กลับก่อให้เกิดโทษอย่างมหันต์แก่ผู้ป่วยได้ (จำลอง ดิษยวณิช และพริ้มเพรา ดิษยวณิช, 2547, หน้า 1-12)

6. รูปแบบและขั้นตอนการบำบัด

กระบวนการหรือขั้นตอนของโปรแกรมพุทธจิตสังคัมบำบัดบำบัด มี 4 ขั้นตอน สรุปได้ ดังนี้

ขั้นตอนการบำบัดขั้นแรกเป็นการสร้างสัมพันธภาพเพื่อการบำบัดระหว่างบุคคลเพื่อสร้างความคุ้นเคยและความไว้วางใจในตัวผู้บำบัด ส่งผลให้ผู้ป่วยมีการพัฒนาทักษะด้านสัมพันธภาพและการสื่อสาร สามารถสื่อสารได้ถูกต้อง ตรงกับความ เป็นจริง ยอมรับสภาพปัญหาสุขภาพจิต/จิตสังคัม ของตนเองที่เกิดขึ้นและทำการประเมินสภาพจิตและคัดกรองปัญหาสุขภาพจิต ระยะเวลา 1 ถึง 2 ชั่วโมงในการพบผู้ป่วยเพื่อทำการรักษา จำนวน 5 ครั้งติดต่อกันทุกวัน

ขั้นตอนการบำบัดขั้นสอง เป็นการบำบัดแบบบุคคลความสัมพันธ์ในเชิงการรักษา (therapeutic alliance) โดยใช้จิตบำบัดอิงทฤษฎีจิตวิเคราะห์ (Psychoanalytically-oriented psychotherapy หรือ psychodynamic Psychotherapy) เพื่อให้ ผู้ป่วยสามารถแก้ไขความขัดแย้งในจิตไร้สำนึกที่แสดงออกมาในระดับจิตก่อนสำนึก และจิตสำนึก (Preconscious and conscious derivatives of conflict) ได้ดี ผู้ช่วยเหลือประคับประคองให้ผู้เข้ารับการบำบัดให้สามารถแก้ไขเฉพาะหน้า และลดความคับข้องใจลงได้โดยการส่งเสริมให้ผู้เข้ารับการบำบัดสามารถใช้กลไกป้องกันทางจิต (defense mechanism) ที่เหมาะสมมากขึ้น ซึ่งผลการรักษาในขั้นตอนที่ 2 นี้ ทำให้ผู้ป่วยได้มีโอกาสทบทวนปัญหา ระบายปัญหา และจัดการปัญหาความขัดแย้งในจิตใจได้ เข้าใจปัญหาที่เกิดขึ้นในอดีต และ รู้สึกว่าในช่วงนี้ปัญหาต่างๆ ได้รับการคลี่คลาย ด้วยกระบวนการบำบัดดังกล่าว มีการเปลี่ยน ความคิด พฤติกรรม ในเชิงบวกมากขึ้น พุดคุย สื่อสารมากขึ้น ทำให้ ผู้ป่วยและครอบครัวมี สัมพันธภาพที่ดีต่อกันมากขึ้น ระยะเวลา 1 ถึง 2 ชั่วโมงในการพบผู้ป่วยเพื่อทำการรักษา จำนวน 5 ครั้ง ติดต่อกันทุกวัน



ขั้นตอนการบำบัดขั้นสาม เป็นการรักษาด้านครอบครัวบำบัดและการให้การปรึกษาคครอบครัว ร่วมกับกระบวนการบำบัดทางจิตสังคม (Advanced Psychosocial Intervention) การฝึกคลายความเครียด การปรับความคิด พฤติกรรมเชิงลบ ด้วยวิธีการฝึกหายใจ การให้ความรู้ด้านสุขภาพจิตศึกษา ด้านสุขภาพจิตสังคม การรักษาบำบัดแบบจิตบำบัดครอบครัว และการให้การปรึกษาความรู้เรื่องโรค อาการ พฤติกรรม และการรักษา ปรับเปลี่ยนความคิด พฤติกรรม และสัมพันธภาพที่พึงประสงค์ และการออกมามีบทบาทในฐานะสมาชิกในครอบครัวและสังคม ระเบียบนี้เป็นระเบียบสำคัญ ที่ผู้บำบัดให้ความสำคัญคือ เมื่อผู้ป่วยและครอบครัวเข้าใจปัญหาวิกฤติของครอบครัวตามแบบประเมิน 6 ด้านแล้ว ผู้บำบัดจะสรุปปัญหา และผลการประเมินให้ครอบครัวรับทราบ พร้อมทั้งตกลงเกี่ยวกับเป้าหมายและแนวทางการรักษา โดยผู้บำบัดใช้แนวคิดการบำบัดแบบปรับโครงสร้างของครอบครัว (Structure Family Therapy) ของแซลวาดอร์ มินูชิน (Salvador Minuchin) การปฏิบัติหน้าที่ครอบครัวเป็นปัจจัยที่สำคัญของความสุข ในชีวิตประจำวัน โดยเฉพาะด้านการแก้ไขปัญหา การสื่อสาร การปฏิบัติตามบทบาทตามหน้าที่ แสดงออกทางอารมณ์และและความผูกพันทางอารมณ์ที่เหมาะสม ตามตารางการปฏิบัติหน้าที่ในครอบครัว ตามแผนการรักษา ซึ่งจะ ทำให้ทุกคนมีความสุข มีตัวตน มีที่ยืน ได้รับการยอมรับ การควบคุมพฤติกรรม ใช้เวลาบำบัด 2-3 ชั่วโมง ที่บ้าน ร่วมกับครอบครัว จำนวน 4 ครั้ง (Minuchin, 1974)

ขั้นตอนการบำบัดขั้นสี่ การเข้าโปรแกรมทางพุทธบำบัด โดยนัดผู้ป่วยและครอบครัวมายังวนอุทยานน้ำตกบ้านแม่สวรรค์น้อย ที่อยู่ภายในหมู่บ้าน ตำบลแม่เหาะ ที่ผู้ป่วยทุกคนสามารถไปร่วมกิจกรรมที่ตรงนี้ได้ โดยผู้บำบัด ได้จัดสิ่งแวดล้อมเพื่อการบำบัดทางจิต (Therapeutic Milieu/Therapeutic Environment) เพื่อให้ผู้ป่วยรู้สึกผ่อนคลาย เป็นอิสระ มีบรรยากาศธรรมชาติ ที่สุขสบาย สวยงาม อากาศดี สดชื่น เงียบสงบ ไม่มีใครรบกวน สะดวกปลอดภัย ทั้งห้องน้ำ อาหารการกิน และฝึกการเจริญกรรมฐาน ได้เป็นอย่างดี และเริ่มการฝึกพัฒนาจิต ในระยะนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อให้ผู้ป่วยกลับมามีสุขภาพจิตดี มีสติ



มีสมาธิ และกลับมาดำเนินชีวิตอย่างปกติสุขอีกครั้ง โดยฝึกให้ผู้ป่วยและญาติเข้าฝึกการเจริญอานาปานสติกรรมฐาน เป็นเวลา 7 วัน ตั้งแต่เวลา 8.00 น ถึง 16.00 น. ดังนี้

ในการเจริญอานาปานสติภาวนา การเพ่งอารมณ์เพื่อให้จิตตั้งมั่น สงบอยู่ในอารมณ์อันเดียว เพื่อให้สามารถทำให้กิลเลสณิวัณ 5 นั้นสงบระงับลง (พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 103 หน้า 345) การเจริญสติปัฏฐาน 4 (กาย เวทนา จิต และธรรม) โดยเริ่มจากการฝึก เริ่มแรกด้วยการปฐมพยาบาลจิตใจเบื้องต้น เรียกขวัญคืนสติ ด้วยการฝึกหายใจเข้าลึกๆ หายใจออกยาวๆ โดยการยกนิ้วชี้ขึ้นมาตรงจมูก แล้วให้ผู้ป่วยหายใจเข้าลึกๆ ช้าๆ และค่อยๆ พ่นลมหายใจออกมาทางปาก นับ 1,2,3.....จนถึง 10 หรือที่เรียกว่า breathing exercise ซึ่งจะทำให้ผู้ที่ฝึกเพ่งความรู้สึกไปที่ลมหายใจ เมื่อฝึกไปในระยะเวลาหนึ่ง ผู้ป่วยจะรู้สึกว่า มีความรู้สึกตัวชัดเจน จิตที่เป็นสมาธิ จะเป็นจิตที่สงบ สะอาด สว่าง และมีความสุขเข้ามาแทนที่จิตที่เคยฟุ้งซ่าน ปฏิบัติอย่างนี้ ตอนทำนั่ง นับ ครึ่งละ 15 นาที สลับกับการเดินจงกรม โดยเริ่มตั้งสติที่ลมหายใจเข้าและออก กับการเคลื่อนไหวของเท้าเท่านั้น นาน 15 นาที สลับกันอย่างนี้ เมื่อครบ 2 ชั่วโมง ก็มาสอบอารมณ์ และให้ความรู้ด้านการสร้างความเข้มแข็งของจิตใจ และหลักธรรมของมรรคมีองค์ 8 สลับกัน อย่างนี้ ตลอด 7 วัน โดยการฝึกเจริญสติใน 4 ด้าน คือ

(1) ฝึกกายานุปัสสนาสติปัฏฐาน ด้วยการฝึกการเคลื่อนไหวร่างกายแบบมีสติ ด้วยการหายใจรู้ลมเข้าและออก จากนั้นก็เคลื่อนไหว ยืดร่างกาย แบบช้าๆ มีสติทุกส่วน รู้ในกายที่เคลื่อนไหว สอดคล้องกับพระธรรมคำสอนที่พระบรมศาสดา พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงจำแนกอานาปานสติขั้นที่ 1 ถึง 4 ว่า “ผู้ปฏิบัติพิจารณาเห็นกายในกายทั้งหลาย มีความเพียร มีสัมปชัญญะ มีสติ กำจัดอภิชฌาและโทมนัสในโลกได้ เรากล่าวการใส่ใจ ลมหายใจเข้า ลมหายใจออก เป็นอย่างดีนี้ว่า เป็นกายชนิดหนึ่งในบรรดากายทั้งหลาย (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 149 หน้า 189-190) โดยการเจริญอานาปานสติสมาธิภาวนาเป็นการฝึกสติในการใช้ชีวิตประจำวันของผู้ป่วย คือการมีสติเข้าไปรับรู้การเคลื่อนไหวของร่างกาย (สัมปชัญญะบรรพ) ใน



อิริยาบถต่างๆ เช่น การเดิน การยืน การนั่ง การนอน การทำกิจวัตรประจำวัน การอาบน้ำ การแปรงฟัน การกินอาหาร หรือแม้กระทั่งการพูด ความคิด ต่างๆ เหล่านี้

(2) ผีกเวทนานุปัสสนาสติปัฏฐาน คือการมีสติเข้าไปตามดูลมหายใจ เข้า-ออก และเมื่อมีเวทนาเกิดขึ้น ผีกให้ผู้ป่วยสังเกตอารมณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้นเข้ามา กระทั่งตลอดเวลาจาก อารมณ์ที่มีความโกรธ ความหงุดหงิด ความหดหู่ ความเศร้า ความเหงา ความร่าเริง ความเบิกบาน ความดีใจ ความสุขใจ หรือ ความทุกข์ใจ ความรู้สึกพอใจ ไม่พอใจ เฉยๆ ได้ และเข้าใจในสภาวะธรรมของอารมณ์ ว่าเกิดทุกข์ เกิดสุข เกิดความไม่ทุกข์ไม่สุขได้ว่า มีเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป ไม่เที่ยง บังคับบัญชา ไม่ได้ ต้องอยู่แบบมีความสุข และมีประโยชน์ จะทำให้ความเจ็บป่วยทางกายและจิต บรรเทาหายไป

(3) ผีกจิตตานุปัสสนาสติปัฏฐาน คือการฝึกให้มีสติเข้าไปดูลมหายใจ เข้า-ออก ผีกสังเกตความคิดที่กำลังเกิดขึ้นโดยผู้เข้าบำบัดสามารถปฏิบัติได้โดยทุกคนเริ่มเข้าใจในอาการของลมหายใจเข้า-ออก ที่สัมพันธ์กับความคิด เพื่อนำไปสู่การแก้ไขปัญหาใหม่ โดยการจัดการความคิดโดยการใช้กลไกทางจิตที่ถูกต้อง มีการรับรู้อารมณ์และความคิดนั้นอย่างตรงไปตรงมาทำให้ผู้ป่วยเข้าใจตนเองได้มากขึ้น และทุกคนสามารถระบายความรู้สึกที่แท้จริงออกมาให้ผู้บำบัดรับทราบ และรับการแก้ไขปัญหาก็ถูกต้องได้ ยกตัวอย่างเช่นผู้ป่วยที่มีภาวะซึมเศร้า ที่มีความคิดฆ่าตัวตาย ใช้วิธีการปรับมุมมอง แนวคิด ด้วยการฝึกจัดการแก้ไขปัญหา ในขณะที่มีความคิด ที่จะทำให้เกิดปัญหาทางจิต เช่น การหยุดความคิด ใช้สติพิจารณาเพียงให้จิตรับรู้กับอารมณ์และความคิดเฉยๆ ไม่ไปปรุงแต่งความคิด ไม่ปรุงแต่งอารมณ์ และให้ทำทุกครั้งที่หมกมุ่นกับความคิดหรือรู้ว่ามามีอารมณ์เศร้า หรือ ผึกการการปรับวิธีคิดด้วยการฝึกคิดบวกหรือใช้ปัญญาตามกฎของไตรลักษณ์ คือ เห็นว่าเป็นทุกข์ ไม่เที่ยง และเป็นอนัตตา ซึ่งผลของการฝึกสตินี้ จะทำให้ผู้ฝึกปฏิบัติ มองเห็นว่าความคิดก็เป็นเพียงความคิด ไม่ใช่ตัวเรา เกิด ดับ เกิด ดับ เมื่อฝึกให้เห็นซ้ำ ๆ บ่อยๆ จะทำให้อิทธิพลของความคิดที่มีผลทางลบนั้น มีผลต่อผู้ป่วยลดลง



(4) ฝึกธรรมานุปัสสนาสติปัฏฐาน เป็นการฝึกให้ผู้เข้ารับการบำบัดพิจารณาเห็นสภาวะธรรม จากการพิจารณาเห็น การทำงานของ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ เห็นว่า ความคิดที่ถูกปรุงแต่งไปในทางด้านลบนั้นเป็นความคิดที่ไม่เป็นประโยชน์ เป็นความทุกข์ มนุษย์ควรอยู่แบบมีประโยชน์และมีคุณค่า เพื่อการดำรงชีวิตที่ต้องตามมาตรฐานของครอบครัว ชุมชน จึงควรอยู่แบบปัจจุบัน และทำปัจจุบันให้ดีที่สุด

7. ผลการศึกษา

ผลการศึกษาในกรณีศึกษา พบว่า กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่เป็นเพศหญิง ร้อยละ 70 มีช่วงอายุ ระหว่าง 25-75 ปี สถานภาพสมรสคู่ ร้อยละ 100 จำนวนสมาชิกในครัวเรือนของกลุ่มตัวอย่าง มี 1-5 คน ร้อยละ 20 มีลักษณะเป็นครอบครัวขยาย ร้อยละ 100 เป็นชนเผ่ากระเหรี่ยงขาว ร้อยละ 90 เป็น ชนเผ่าอาข่า ร้อยละ 10 นับถือศาสนาคริสต์ (แยกเป็น คริสเตียน ร้อยละ 70 และ คาทอลิก ร้อยละ 10) ร้อยละ 80 ร้อยละ 10 นับถือศาสนาพุทธ และร้อยละ 10 นับถือศาสนาอื่นๆ (เวทดา/ผี) กลุ่มตัวอย่าง ได้เรียนหนังสือ ร้อยละ 40 และไม่ได้เรียนหนังสือร้อยละ 60 ส่วนใหญ่ มีอาชีพรับจ้าง ร้อยละ 80 และมีรายได้เฉลี่ย 5,000-10,000 บาท ต่อ ปี ร้อยละ 70 กลุ่มตัวอย่างส่วนใหญ่ ได้อพยพมาจากที่อื่น ร้อยละ 40 เนื่องจากติดตามครอบครัว ปัจจุบัน อาศัยอยู่ในพื้นที่ อำเภอแม่สะเรียง ร้อยละ 100 เป็นส่วนใหญ่ เกิดในประเทศไทย ร้อยละ 70 มีบัตร และสิทธิการเป็นชาวไทย ในราชอาณาจักรไทย ร้อยละ 100 มีที่ดินทำกินร้อยละ 100 กลุ่มตัวอย่างป่วยเป็นโรคทางสุขภาพจิตเรื้อรัง โดยได้รับการวินิจฉัยจากจิตแพทย์ที่โรงพยาบาลแม่สะเรียงว่าเป็น โรคเครียด โรควิตกกังวล โรคซึมเศร้า และอาการป่วยทางกายที่มาจากจิตใจ และมีประวัติความคิดฆ่าตัวตาย ได้รับการรักษาด้วยยามานานกว่า 5 ปี จากการสำรวจประเมินคัดกรองปัญหาสุขภาพจิตในปัจจุบันซ้ำก่อนทำการทดลอง พบว่า ผู้ป่วยทุกคน มีปัญหาสุขภาพจิตร้อยละ 100 พบปัญหาสุขภาพจิตที่พบเรียงจากมากไปหาน้อยคือ ความรู้สึกไม่เป็นสุข ร้อยละ 100 ความวิตกกังวลและ



การนอนไม่หลับ ร้อยละ 90 ความบกพร่องเชิงสังคม ร้อยละ 70 และความคิดว่ามีโรคทางกายโรคใดโรคหนึ่งหรือหลายโรค ร้อยละ 70 โดยเน้นถึงปัญหาที่ผิดไปจากสภาวะปกติของบุคคลนั้นๆ ไม่สามารถดำเนินชีวิตในด้านต่างๆ ได้อย่างปกติสุขคือ อยู่กับบ้านเฉยๆ ทำงานไม่ได้ ช่วยเหลือครอบครัวไม่ได้ กลางคืนนอนไม่หลับ มีเดินเรื้อยเปื่อยออกไปนอกบ้าน มีอาการปวดเมื่อยตามเนื้อตามตัว กลางวันหลับมาก ด้วยฤทธิ์ของยาทางจิตเวช สื่อสาร ได้ตอบซ้ำ มีสัมพันธภาพที่ไม่ดีนักกับบุคคลรอบตัว

ด้านการประเมินการทำหน้าที่ครอบครัว 6 ด้าน พบว่า กลุ่มตัวอย่างจำนวน 10 ราย มีค่าคะแนนเฉลี่ย อยู่ในระดับที่ 1.00-1.49 เรียงตามรายด้าน พบว่า คือ

(1) ด้านการสื่อสาร ผู้ป่วย และครอบครัว ไม่สามารถพูดคุยกันได้ตามปกติ เช่น เงียบ ดุด่า บ่น ทะเลาะกัน ใช้อารมณ์คุยกันมากกว่าเหตุผล ทุกครอบครัวหรือการใช้คำพูดประชดประชัน เสียดีสี ผู้ป่วย ทำให้ผู้ป่วยมีอาการหนักเพิ่มขึ้น ผู้ป่วย จะเงียบเป็นส่วนใหญ่ โดยครอบครัว จะบ่น ดุด่า ว่าผู้ป่วยว่าแกล้งป่วย ขี้เกียจ เป็นภาระ ดื้อด้น บ้าเป็นต้น

(2) บทบาท และการแสดงออกและการทำหน้าที่ผิดปกติ ไม่เหมือนเดิม ผู้ป่วยส่วนใหญ่จะทำหน้าที่ไม่ได้ เช่นทำงาน หรือช่วยเหลือกิจกรรมต่างๆ ในครอบครัว ผู้ป่วย จะกลายเป็นภาระของครอบครัว ในทุกด้าน ตกเป็นเหยื่ออารมณ์ของครอบครัว เนื่องจากอยู่ในฐานะที่ช่วยเหลือตัวเองได้น้อยมาก หรือ แทบไม่ได้เลย เช่น ผู้ป่วยที่เป็นพ่อกลายเป็นผู้ป่วยที่ถูก หลาน เมีย เอื้อมระอา ไม่ให้เกียรติ และเป็นฝ่ายหาเลี้ยง ผู้ป่วยรู้สึกกดดัน และได้รับการปฏิเสธจากครอบครัว สมาชิกคนอื่นๆในครอบครัว แสดง บทบาท หน้าที่ ควบคุม คุกคาม ป่วยทุกด้าน เนื่องด้วยไม่อยากให้ผู้ป่วยมีอันตราย ด้วยอุบัติเหตุต่างๆ ทำให้ ครอบครัวไม่สามารถแก้ไขความขัดแย้งที่มีระหว่างกันได้เลย



(3) ด้านความผูกพันทางอารมณ์ ผู้ป่วยเล่าว่ารู้สึกว่ายู่ไปแบบแคว้งคว้าง เหนงา โดดเดี่ยว ไม่มีใครรัก ไม่มีใครห่วงใย ส่วนครอบครัวบอกความรู้สึกว่า ผู้ป่วยเป็นภาระ ที่ไม่สามารถทิ้งได้ เปื้อนหน่าย

(4) ด้านการแก้ปัญหา พบว่า การแก้ไขปัญหาด้านทางอารมณ์ นั้นเป็นปัญหาใหญ่ของผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตและครอบครัว จากความขมขื่นใจ ไม่ไว้วางใจกันระหว่าง สามี ภรรยา หรือพี่น้องในครอบครัว หรือพ่อ แม่ ลูก ในครอบครัว เป็นประเด็นสำคัญ ทำให้ปัญหารุนแรงซับซ้อน ยุ่งเหยิง ด้วยความไม่เข้าใจกันและมีปัญหาในการอยู่ร่วมกันส่งผลกระทบต่อการรับประทานยาอย่างต่อเนื่องของผู้ป่วย เช่น ไม่มีคนในครอบครัวไปรับยาให้ หรือผู้ป่วยไม่มีเงินในการไปรับยาหรือการรักษาที่โรงพยาบาล ทำให้ผู้ป่วยมีความเครียด ส่งผลให้มีอาการกำเริบ ทั้งร่างกาย และจิตใจ หรือ ปัญหาด้านการดูแล รักษา ความสะอาดในการใช้ชีวิตประจำวัน ทำให้ผู้ป่วยมีอาการหนักขึ้น

(5) ด้านการตอบสนองทางอารมณ์ พบว่า ผู้ป่วยไม่สามารถตอบสนองอารมณ์ของความรักใคร่ ผูกพัน ในระหว่างครอบครัวได้ เนื่องจากกระแหริ่งขนเผ่านั้น การกอด หรือการบอกรัก พูดเพราะๆ ต่อกันเป็นเรื่องที่เขินอายมาก ส่วนอารมณ์โกรธ สามีภรรยา ไม่สามารถแสดงอารมณ์โกรธ ได้เหมาะสม เพราะกลัวอีกฝ่ายจะโกรธ และทิ้งไป หรือการฆ่าตัวตายประชด

(6) ด้านการควบคุมพฤติกรรม ผู้ป่วยจะรู้สึกไม่อิสระ ถูกควบคุมไปหมด ครอบครัว รู้สึกว่า สภาพในชีวิตประจำวันของครอบครัวยุ่งเหยิง ซึ่งเป็นไปตามสภาวะอารมณ์ของผู้ป่วย ที่ขึ้นๆ ลงๆ บางวันก็ดี บางวันก็ร้าย โดยปัญหาทั้งหมดที่ได้นี้ถูกนำมาวางแผนการรักษา ช่วยเหลือ แก้ไขเยียวยาปัญหาที่พบเพื่อให้งานทำงาน ในด้านต่างๆ สมดุล และส่งผลให้ผู้ป่วยและครอบครัวสามารถเข้าใจถึงสภาพปัญหา ปรับเปลี่ยนการทำงานที่และบทบาทที่ดีขึ้น ความเครียดจากปัญหาได้แก้ไขลงไปตามลำดับ



จากการใช้แบบสอบถามการปฏิบัติอานาปานสติสมาธิกรรฐานเพื่อการเจริญสติและปัญญา 3 ขั้นตอน จำนวน 43 ข้อ พบว่า มีผู้ป่วย จำนวน 1 คน นับถือศาสนาพุทธ และอีก 9 คน นับถือศาสนาคริสต์ ก่อนการปฏิบัติพบว่า มีผู้ป่วยเพียง 5 รายที่เคยนั่งสมาธิ ด้วยการนั่งหลับตาตามผู้สอนสั่ง และพบว่า ผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตทุกคน ร้อยละ 100 บอกว่าไม่เคยฝึกสมาธิ และสติ ในการดำเนินชีวิตประจำวัน แต่กระบวนพุทธบำบัดนี้ได้อธิบายให้ผู้ป่วยฟังทุกขั้นตอน การปฏิบัติ ผู้ป่วยทุกคนเข้าใจ และยินดีปฏิบัติตาม ยกเว้นการไหว้พระ สวดมนต์ ไม่สามารถทำได้ แต่การฟังเสียงสวดมนต์ สามารถฟังได้

จากการทดลอง พบว่า

1. กลุ่มตัวอย่าง มีค่าคะแนนเฉลี่ยของปัญหาสุขภาพจิต หลังได้รับการบำบัดด้านจิตใจ น้อยกว่าก่อนได้รับการช่วยเหลือทางจิตสังคมแนวพุทธ อย่างมีนัยสำคัญทางสถิติที่ระดับ 0.05

2. กลุ่มตัวอย่างทั้ง 10 คน สามารถกลับมาดำเนินชีวิตได้ตามปกติสุข และสามารถกลับมาปฏิบัติหน้าที่ในฐานะสมาชิกในครอบครัวอีกครั้งโดยการสนับสนุนให้กำลังใจของครอบครัวตามตารางการปฏิบัติหน้าที่ของครอบครัว ผู้ป่วยและครอบครัว รู้สึกสบายใจมากขึ้น ให้ความร่วมมือในการรักษาดีมาก มีการเปลี่ยนทัศนคติในชีวิตเป็นทางบวก อาการทางกายและทางจิต ดีขึ้นกว่าเดิม รู้สึกว่ามีความสุข ควบคุมอารมณ์ พฤติกรรมได้ดี ซึ่งจิตขณะนี้เป็นจิตที่สามารถทำการพัฒนาได้ด้วย มรรคมงคล 8 คือ จิตที่เป็นกุศล ส่งผลให้ผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตที่เป็นกลุ่มตัวอย่างรู้สึกเป็นคนดี มีค่า มีศักดิ์ศรีความเป็นมนุษย์ มีประโยชน์ สามารถช่วยเหลือตนเอง และช่วยเหลืองานในครอบครัว รู้สึกเป็นส่วนหนึ่งมีความสุข สงบ ไม่หงุดหงิด นอนหลับได้ เบาตัว เบากาย เบาใจขึ้นมากทั้งนี้ เพราะเป็นจิตที่เข้มแข็ง มีศรัทธา และมีความสุข เห็นประโยชน์ในการพัฒนาความดีงามของจิตใจ และจากผลของการฝึกสติ สมาธิ ผ่านลมหายใจเข้า และ ออก ทำให้รู้เท่าทันความทุกข์ที่มากกระทบ และทันทีที่รู้ ก็สามารถหาหนทางในการดับ



ทุกขีในขณะนั้นคือกลับมามีสติ อยู่กับลมหายใจเข้า-ออก ดังนั้นในช่วงนี้ร่างกาย และจิตใจจะรู้สึกถึงการผ่อนคลายที่สุด ความเครียด ความวิตกกังวล ความซึมเศร้า จะหายไป จิตที่มีความสุขจะเข้ามาแทรกอยู่ตลอดในช่วงของการฝึกอานาปานสติ สมภาวิภาวานาในชีวิตประจำวัน ดังนั้นจิตที่เคยฟุ้งซ่านไปทั่วและอารมณ์ที่ถูกปรุงแต่ง ด้วยสิ่งเร้า สิ่งกระตุ้นจากภายนอกต่างๆ ก็สงบระงับลงไป เพราะว่ามีกำลังสมาธิเข้ามาแทนที่ ผู้ป่วยจะสัมผัสความสุข ความสงบที่หายไปจากชีวิต ก็กลับเข้ามาแทนที่ ซึ่งผู้บำบัดที่ทำหน้าที่เป็นกัลยาณมิตร ได้ชี้ให้เห็นความทุกข์ ความสุข สาเหตุ การเกิด การดับ สลับขึ้นลงอย่างนี้ และให้ฝึกบ่อยๆ ทุกครั้งๆ ที่มีความคิด ความรู้สึกไม่สบายใจ หรือสบายใจ จิตก็จะอยู่เป็นปัจจุบัน เมื่อกระทำฝึกจิตเช่นนี้ ทุกวัน จิตก็จะเริ่มละเอียด ประณีต ดังนั้นช่วงที่ฝึกสมาธิ ด้วยการเจริญอานาปานสติแบบนี้ บ่อยๆ เข้า ศีล สมาธิ ปัญญา จะเกิดขึ้น สติก็จะเริ่มเกิดขึ้น และในช่วงนี้ ก็จะฝึกให้เจริญสติ เพื่อให้สติดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง เป็นหัวใจของการพุทธบำบัด ที่จะให้ผู้ปฏิบัติเริ่มมีจิตที่สงบขึ้น และเห็นการทำงานของชั้น 5 คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ที่เกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป ไม่เที่ยง ซึ่งในช่วงฝึกสมถะ ก็จะเป็นการบังคับลมหายใจ เพื่อตั้งสติ เช่นก่อนที่จะขี้อกรยานได้เก่งนั้น ต้องฝึกการควบคุมการบังคับจักรายานให้ได้เสียก่อน

การประเมินผล ด้วยการใช้การสอบอารมณ์ โดยใช้แบบสอบถาม พบว่า ผู้ที่เข้าโปรแกรมพุทธบำบัด เริ่มปฏิบัติการเจริญสมณภาวานาด้วยวิธีอานาปานสติ สมภาวิภาวานา ร่วมกับการบำบัดทางจิตสังคม รวมทั้งหมด 30 วันผลปรากฏว่า ผู้เข้าโปรแกรมทุกคนคิดเป็นร้อยละ 100 ที่เคยมีปัญหาความทุกข์ใจ มีความสุขใจเพิ่มขึ้น นีวรณ 5 ต่างๆ ดับลง ขณะเจริญสมณภาวานานั้น เช่น ถีนี (ความหดหู่ใจ) มัทธิ (ความเคลิบเคลิ้ม ลุ่มหลง) อุทฺธจฺจิ (ความฟุ้งซ่านแห่งจิต) กุกฺกจฺจิ (ความรำคาญ หงุดหงิด) วิจิกฺกฉา (ความเคลือบแคลงสงสัย) พบว่าระดับจิตได้พัฒนาถึงระดับ ขณิกสมาธิ ที่สำคัญคือ ผู้เข้าโปรแกรมเห็นสภาวะอารมณ์ของตนเองได้ทำให้ ผู้เข้าโปรแกรม มีการพัฒนาจิตได้เป็นระบบขั้นตอนและต้องมีผู้บำบัดที่ดูแลอย่างใกล้ชิด ดังนั้น ผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตในกลุ่มนี้ สามารถพัฒนาจิตแบบวิปัสสนา



กรรมฐาน โดยใช้บาทฐานของการเจริญสมาธิในระดับฌณีสมาธิได้ จนสามารถมองเห็นความเกิดดับของลมหายใจเข้าและออก เวทนา สุข ทุกข์ที่เกิดขึ้น เห็นความไม่เที่ยง บังคับบัญชาไม่ได้ เห็นความทุกข์ มีสติปัญญาเพิ่มขึ้นชัดเจนผลการศึกษาค้นคว้านี้ทำให้เกิดความเชื่อมั่นว่าการช่วยเหลือเยียวยาพุทธจิตสังคมบำบัดแบบมีโครงสร้าง สามารถช่วยให้ผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตเรื้อรัง ให้อย่างมีประสิทธิภาพและประสิทธิผลมากที่สุดวิธีหนึ่ง ซึ่งควรได้รับการพัฒนาวิจัยให้เป็นรูปแบบ ช่วยเหลือผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต ในโรงพยาบาล และในชุมชนต่อไป

8. สรุปและอภิปรายผล

ประการแรก พุทธธรรมมีแนวทางในการรักษาสุขภาพแบบองค์รวมไว้ชัดเจน แนะนำไว้ ดังที่ปรากฏในสุกสูตรที่พระอานนท์ได้สาธยายธรรมให้สุกมานพโตเตยบุตรฟังเพื่อตอบประเด็นเรื่องธรรมที่พระบรมศาสดาพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงสรรเสริญและให้ประชาชนสมาทาน พร้อมกับได้ถามในเรื่องสุขภาพความมีโรคพาทนน้อย มีความกระปรี้กระเปร่า มีพลานามัยสมบูรณ์ อยู่อย่างสุขสำราญ ซึ่งพระอานนท์ ได้ชี้แจงไปว่า

เมื่อพระภิกษุสำรวจอินทรีย์ ประกอบด้วย สติสัมปชัญญะ รู้สีกตัวทุกขณะการเคลื่อนไหว สันโดษใน จีวรและบิณฑบาต ละนิวรณ์ 5 คือ ละกามฉันทะ ละพยาบาท ละความหตู่และเชื้อขิม ละความ พึงช่านและรำคาญใจ และละความล้งเลงสย ...ซึ่งคนที่ละนิวรณ์ 5 ได้นั้น.... ก็จะมีสติเป็นไท เหมือนกับไม่มีหนี้ ไม่มีโรค พ้นจากกองทุกข์ ที่เปรียบเสมือนกับคูก พ้นจากความเป็นทาส พ้นจากการ เดินทางไกลกันดารอย่างใดอย่างนั้น (สมเกียรติ มีธรรม, 2547, หน้า 140-141)



การละนิรณ 5 ได้นั้น ต้องเจริญสมาธิเท่านั้น เมื่อนำหลักการนี้มาประยุกต์ให้ผู้ป่วยที่มีความทุกข์ทางใจจากปัญหาสุขภาพจิต/จิตสังคม ก็ทำให้ผู้ป่วยมีสุขภาพดีขึ้น

ประการที่สอง คัมภีร์ในพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวกับการดูแลสุขภาพกับการดำเนินชีวิตเป็นเรื่องเดียวกัน ความหมายของสุขภาพ หรือ สุขภาวะ เป็นเรื่องเดียวกัน คือ สภาวะที่เป็นสุข ซึ่งหมายความว่า เป็นสภาพชีวิตที่เป็นผลมาจากความสามารถในการจัดการกับปัญหาในการดำเนินชีวิตในสังคมได้ ปราศจากความขัดแย้งในจิตใจ หรือ จิตสังคม และการมีสุขภาวะที่ดีคือ ต้องดีพร้อมแบบองค์รวม คือ สุขภาพกาย สุขภาพจิต สุขภาพสังคม และทางปัญญา หรือ จิตวิญญาณ (bio-psycho-social-spirituality)

ประการที่สาม หลักพุทธธรรมและจิตสังคมบำบัดสามารถนำมาบูรณาการด้วยกันได้ดี ในการรักษาผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิต ผู้บำบัดต้องเป็นพุทธศาสนิกชนที่เข้าใจหลักพุทธธรรมและการนำไปประยุกต์ใช้ถูกต้อง และต้องมียุทธศาสตร์ความรู้ด้านการผสมผสานรูปแบบ เทคนิค วิธีการบำบัดแนวจิตสังคมตะวันตกด้วย จิตผู้บำบัดควรมีเมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา ครบถ้วน หากผู้จะนำการบำบัดวิธีนี้ไปใช้ควรจะได้รับการพัฒนาศักยภาพ ทั้งสองส่วนนี้เป็นอย่างดี จึงจะได้ประสิทธิผล และประสิทธิภาพในการรักษา

สรุปแล้ว พุทธจิตสังคมบำบัด คือการให้บริการดูแลสุขภาพแบบองค์รวม คือ กาย จิต สังคม และจิตวิญญาณ (bio-psycho-social-spirituality) ซึ่งประกอบด้วยองค์ประกอบ 4 มิติ คือการรักษา ส่งเสริมสุขภาพ ป้องกันโรค และการฟื้นฟูสุขภาพ และเป็นการเฝ้าระวังโรคทางจิตเภทที่ดีด้วยได้อย่างมีประสิทธิภาพยิ่ง



9. ข้อเสนอแนะ

ควรมีการทำการศึกษาวิจัยเพิ่มจำนวนผู้ป่วยที่มีปัญหาสุขภาพจิตมากขึ้น เพื่อจะได้ถอดองค์ความรู้นี้เป็นองค์ความรู้ที่สามารถนำไปใช้ในการรักษาผู้ป่วยที่มี ปัญหาสุขภาพจิตเป็นการแพทย์ทางเลือกหนึ่งได้ หรือเป็นพุทธจิตสังคมบำบัดขั้นสูง (The Advanced Buddhist Psychosocial Interventions) เพื่อให้เกิดประโยชน์ สูงสุดแก่ผู้คนและสังคม



บรรณานุกรม

ภาษาบาลี

ธัมมปทัฏฐกถาอรรถกถา. (2514). กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

ภาษาไทย

จำลอง ดิษยวณิช และพริ้มเพรา ดิษยวณิช. (2547). โรคจิตที่เกิดจากการฝึกสมาธิ.

วารสารสมาคมจิตแพทย์แห่งประเทศไทย, 29,1-12.

ดาวชมพู นาคะวิโร, พลภัทร์ โล่เสถียรกิจ, และ ศรีจิต สุทธจิตต์. (2556). จิตบำบัดด้วยสติ. เชียงใหม่: ภาควิชาจิตเวชศาสตร์, คณะแพทยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ทินกร วงศ์ปาริณย์. (2555). จิตบำบัด: ทฤษฎีและเทคนิค (พิมพ์ครั้งที่ 3).

เชียงใหม่ : ภาควิชาจิตเวชศาสตร์ เชียงใหม่.

นิดา ลีมสุวรรณ และมานิช หล่อตะกุล. (2548). จิตเวชศาสตร์ : รามาริบัติ (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพมหานคร : ภาควิชาจิตเวชศาสตร์ คณะแพทยศาสตร์ โรงพยาบาลรามาธิบดี มหาวิทยาลัยมหิดล.

พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2551). สุขภาวะองค์รวมแนวพุทธ.

กรุงเทพมหานคร: บริษัท สหมิตร พรินต์ติ้ง แอนด์ พับลิชชิ่ง จำกัด.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), และแมชีสันสนีย์ เสถียรสุด. (2548). ก้าวอย่างแห่งปัญญา. กรุงเทพมหานคร: บริษัท แพลนพรินต์ติ้ง จำกัด.

พุทธทาสภิกขุ. (2549). สมถวิปัสสนา แห่งยุคปรมาณู. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ.

พินิจ ลาภอนันท์. (2556). ประเด็นสุขภาวะในพระไตรปิฎก. กรุงเทพมหานคร: สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.



- สมเกียรติ มีธรรม. (2547). *วิถีพุทธในพระไตรปิฎก 1*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สุขภาพใจ.
- อรพรรณ ลือบุญธวัชชัย. (2549). *การพยาบาลสุขภาพจิตและจิตเวช*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่ง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อุทุมพร ตรังคสมบัติ. (2544). *จิตบำบัดและการให้คำปรึกษาครอบครัว*. กรุงเทพมหานคร: ภาควิชา จิตเวชศาสตร์ คณะแพทยศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

ภาษาอังกฤษ

- Goldberg, D. P., (1972). *The detection of Psychiatric Illness by Questionnaire*. Muadsley Monographs. London, England: Oxford University Press.
- Goldberg, D. P., & Hillier, V. F. (1979). Scaled version of the General Health Questionnaire. *Psychological Medic*, 9(1): 139-145.
- Minuchin, S. 1974. *Families and Family Therapy*. Cambridge, England: Harvard University Press.
- Crane, C., Bamhofer, T. Duggan, DS. Hepburn, S. Fennell, MV., & Williams, JM. (2008). Mindfulness-based cognitive therapy and self-discrepancy in recovered depressed patients with a history of depression and suicidality. *Cognitive Therapy & Research*. 32(1), 775-787.
- Kabat-Zinn, Jon, Massion, AO., Kristeller, Jean, Peterson, Linda Gay, Fletcher, Kenneth E., Pbert, Lori, Lenderking, William R., & Santorelli, Saki. (1992). Effectiveness of a meditation-based stress reduction program in the treatment of anxiety disorders. *American Journal of Psychiatry*, 149(7), 936-943.



ป ฎิจฉสมุปปาท : การโต้แย้งการตีความตาม นัยของพุทธทาสภิกขุ*

พระมหาธีระยุทธ เขมธมโม (ปราชญ์นิวัฒน์)**

สมภาร พรหมทา***

บทคัดย่อ

ปฎิจฉสมุปปาทเป็นหัวใจหลักที่สำคัญในพุทธปรัชญาที่พระพุทธองค์ทรงตรัสรู้ และเป็นพระสูตรที่มีความลึกซึ้งลุ่มลึกอย่างมาก โครงสร้างปฎิจฉสมุปปาทมีองค์ประกอบ 12 อย่าง คือ อวิชชา สังขาร เป็นต้น บทความนี้จึงยกเอาเพียงโครงสร้าง ขึ้นสู่กระบวนการตีความ ประการแรก บทความนี้จะนำบทพระบาลีที่ทรงขยายความของแต่ละบทมาตีความทำให้เข้าใจง่ายขึ้น ประการที่สอง คำบาลี

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาคุุณบัณฑิต เรื่อง “มนุษย์ : การศึกษาเชิงวิเคราะห์ในทัศนะพุทธปรัชญาเถรวาท

** นิสิตระดับปริญญาคุุณบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

E-mail: dhamanitet2558@gmail.com

*** ศาสตราจารย์ ดร. อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

วันที่รับบทความ 20 สิงหาคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 14 ตุลาคม 2563

วันที่ตอบรับบทความ 1 พฤศจิกายน 2563



ที่ขยายความโดยอรรถกถาจารย์และฎีกาจารย์ บทความนี้จะนำไปตีความอีกครั้ง นอกจากนี้ บทความนี้ได้อธิบายและชี้แจงในส่วนที่พุทธทาสภิกขุโต้แย้ง ประการสุดท้าย บทความนี้ตีความองค์ประกอบของปฏิจจนุปบาทที่ว่าด้วยเหตุและผล กาล เป็นต้น ที่เป็นองค์ประกอบที่เกี่ยวข้องกัน จากกระบวนการตีความพบว่าไม่มีช่องว่างระหว่างโลกของชั้น 5 (สสารและจิตวิญญาณ) ไม่ใช่วิญญาณลอยไปมา เมื่อรูปชั้น 5 ในอดีตสิ้นสุดลง รูปชั้น 5 ในปัจจุบันจะปรากฏขึ้นในภพที่จะไปเกิดใหม่ กระบวนการนี้เกิดจากปัจจัยที่เรียกว่า อนันตรปัจจัย อย่างไรก็ตาม พุทธทาสภิกขุโต้แย้งกับ พระพุทธโฆสะในประเด็นการเกิด บทความนี้ ผู้เขียนจะเป็นตัวแทนแก้ต่างให้ พระพุทธโฆสะ และประสงค์ให้นักเรียนใหม่เข้าใจหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ส่วนผู้ศึกษาที่เคยเข้าใจผิดก็สามารถทำความเข้าใจได้อย่างถูกต้อง ลึกซึ้งตามหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้

คำสำคัญ: ปฏิจจนุปบาท องค์ประกอบ 12 พระพุทธโฆสะ พุทธทาสภิกขุ



Paticcasamuppāda : The Argument for the Implied Interpretation of Buddhadasa Bhikkhu*

Phramaha Theerayuth Khemadhammo (Pratniwat)**

Somparn Promta***

Abstract

Paticcasamuppāda is a key concept in Buddhist Philosophy, a product of the Buddha's enlightenment, and a deep and wide-ranging Sutra. Paticcasamuppāda has 12 elements, including Avijjā and Sangkhāra. This article deals with the interpretative process of only the Paticcasamuppāda's structure. It seeks to present, firstly, an interpretation of the elaborated Pali terms for a more in-depth understanding; secondly, a reinterpretation of the Pali terms already expounded by Atthakathācariya and Tikācariya. It also elaborates on the parts taken up by Buddhadasa Bikkhu. Finally, it presents an interpretation of the elements of Paticcasamuppāda

* This article is part of the PhD Dissertation titled “Human: An Analytical Study of Theravada Buddhist Philosophy”

** PhD candidate, Department of Philosophy, Graduate School,
Mahachulalongkornrajavidyalaya University
E-mail: dhamanitet2558@gmail.com

*** Professor Dr., thesis advisor, Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Received August 20, 2020, Revised October 14, 2020,

Accepted November 1, 2020



concerning cause and effect, time, and other related elements. It finds no gap between the worlds of the five aggregates, no souls in suspension. Whenever a past set of aggregates ends, a present one appears in its new existence. This causal process is called *Anantarapaccaya*. Buddhadasa engaged in an imaginary intellectual exchange with Buddhaghosa on the cycle of rebirth. This article attempts to defend Buddhaghosa, to clarify some main Buddhist principles for new students, and to rectify misunderstandings according to the Buddha's teachings.

Keywords: *Paticcasamuppāda*, 12 elements, Buddhaghosa, Buddhadasa Bhikkhu



1. ปฏิจสุมุปาบท : แนวคิดหลักสำคัญ

แนวคิดหลักอนัตตาเป็นหลักธรรมสำคัญที่พระพุทธองค์ตรัสว่า ไม่มีแก่นสารในตัณหา มลัคนัตตาสัมพันธ์กับสภาวะความสัมพันธ์ของเหตุและผลที่มีการอิงอาศัยกันและกันทำให้รูปนามอุบัติขึ้นอยู่เหนือการคิดค้นตามหลักวิธีการทางปรัชญาหรือตรรกศาสตร์ซึ่งเป็นการคาดคะเน (อตกกวาโจ) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 4 ข้อ 7 หน้า 7) สิ่งมีชีวิตที่เป็นอนัตตาเป็นเพียงกระบวนการของเหตุและผลที่เป็นรูปและนาม ซึ่งพระพุทธองค์ตรัสเรียกกระบวนการของเหตุและผลนี้ว่า ‘ปฏิจสุมุปาบท’ เพราะว่าปฏิจสุมุปาบทแสดงความเป็นเหตุเป็นผลอิงอาศัยกันของสิ่งมีชีวิต ไม่ใช่เกิดขึ้นลอยๆ ก็เมื่อเหตุและผลอิงอาศัยกันจนเกิดเป็นสิ่งมีชีวิต (ตามที่ชาวโลกกล่าวขานกัน) ด้วยว่าสิ่งมีชีวิตเกิดจากกระบวนการของเหตุและผล จึงเรียกกระบวนการนี้ว่า ปฏิจสุมุปาบท ซึ่งเป็นวงจรมันวิเศษ (ไม่มีอดีต) เกี่ยวข้องกับกำเนิดของสัตว์ผู้เวียนว่ายตายเกิดอย่างมีนัยสำคัญและ ‘ปฏิจสุมุปาบท’ นี้ยังเป็นวงจรแห่งการดำรงชีวิตประจำวัน อย่างไรก็ตาม ‘ปฏิจสุมุปาบท’ นี้มีนัยลึกซึ้งลุ่มลึกจึงเป็นนัยยากนักที่คนทั่วไปจะเข้าใจ ดังที่พระพุทธองค์ตรัสตาทน พระอานนท์ผู้มีทัศนะเห็นปฏิจสุมุปาบทเป็นเรื่องง่ายว่า “อานนท์ อย่าพูดอย่างนั้น อานนท์ อย่าพูดอย่างนั้น ปฏิจสุมุปาบทนี้ เป็นธรรมลึกซึ้ง สุดจะคาดคะเนได้ ก็เพราะไม่รู้ ไม่เข้าใจ ไม่บรรลุธรรมนี้ หมูสัตว์จึงว่าวุ่น วุ่นวายเหมือนขอดด้ายของช่างทอ ที่พันกันเป็นปมยุ่ง เป็นกระจุกเหมือนหล้ามุงกระต่ายและหล้าปล้อง ไม่ข้ามพ้นอบาย ทุกติ วินิบาต วัฏฏสงสาร” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 60 หน้า 51) พระองค์ตรัสเช่นนี้เพื่อให้อนุชนผู้เกิดในภายหลังได้ตระหนักในการเรียนรู้ คิดค้น อธิบายขยายความแห่งนัยปฏิจสุมุปาบทนี้ว่าไม่ใช่เรื่องง่ายๆ อย่างที่คนทั่วไปคิดกัน การหยาบยกเอานัยเพียงหนึ่งนัยเพื่อเอามาอธิบายก็มีความลึกล้ำสุดที่จะพรรณนา

จริงอยู่ ภายหลังการทำสังคายนาพระธรรมวินัยครั้งที่ 2 ทำให้สาระของพุทธธรรมเชิงปรัชญาถูกนำมาใช้ให้เป็นพื้นฐานของมนุษย์ในการดำเนินชีวิตประจำวัน (ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์และคณะ, 2537, หน้า 48) และการทำสังคายนาครั้งที่



3 เป็นเหตุให้พระธรรมวินัยมีอรรถถาขยายความเพิ่มเติมขึ้น โดยเฉพาะพระพุทโธสาจารย์ผู้เขียนอรรถถาขยายความในพุทธศตวรรษที่ 11 มีอิทธิพลส่งผลถึงการตีความพุทธธรรมซึ่งเป็นการตีความแบบคำต่อคำ สนใจอิทธิปาฏิหาริย์ ดำเนินเทวกำเนิด เหล่านี้นำมาเป็นแบบยึดถือปฏิบัติมากกว่าคำสอนพระพุทโธองค์ (ทิววัฒน์ ปุณฺณทริภุชฌณ, 2540, หน้า 86) ผู้เขียนขอแย้งว่า พระพุทโธสาจารย์ไม่ใช่ผู้เขียนอรรถถา เพราะท่านระบุชัดเจนไว้ในปณามคาถาอรรถถาธรรมบทว่า ท่านเป็นเพียงผู้แปลอรรถถาจากภาษาลังกา (ธมมปัทมฐกถาอัฐฐกถา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 1) อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบันมีการตีความคัมภีร์ตามยุคสมัยสากล จนเกิดการตีความปฏิเสธสรุปบาทในทรรคนะของพุทโธทาสสิกขุ ที่พุทโธทาสสิกขุได้แยกภาษาในการตีความออกเป็น 2 ระดับ เพื่อให้ความหมายของภาษาสื่อถึงภาวะระดับสมมติสัจจะ และปรมาตมสัจจะของพระพุทโธองค์ โดยให้ความสำคัญแก่การเกิดกระแสแห่งความทุกข์เพียงชั่วขณะจิตทำให้เกิดความรู้สึกรู้ตัวของกูขึ้นมาครั้งหนึ่งๆ ชาติจึงมิใช่การเกิดใหม่จากกรรม แต่เป็นการเกิดขึ้นของอัตตา การดับกระแสปฏิเสธสรุปบาท หรือการดับทุกข์ เมื่อมีการกระทบทางอายตนะแล้ว ตัณหาอุปาทานเข้าเกาะกุมก่อนเกิดเป็นความทุกข์ขึ้น ต้องมีสติอยู่ตลอดเวลาที่จะควบคุมอายตนะและผัสสะให้ได้จึงจะดับทุกข์ได้ (รัชฎะ วัฒนศักดิ์, 2543)

กระบวนการตีความพุทธธรรมมีส่วนเกี่ยวข้องกับพื้นฐานการดำรงชีวิตของมนุษย์ ในการแสดงทิศทางการนับถือพระพุทโธศาสนา ดังนั้น ประเด็นขัดแย้งเรื่องการใช้ภาษาในกระบวนการตีความ ก็เป็นสาเหตุหนึ่งทำให้งานการพระพุทโธศาสนามันเราสับสนสับสน การตีความนัยปฏิเสธสรุปบาทก็เช่นกัน เกิดการขัดแย้งเรื่องการใช้ภาษา เมื่อวิทยานิพนธ์และบทความต่าง ๆ ต่างสนับสนุนและอ้างถึงการตีความตามทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรม ในแบบฉบับของพุทโธทาสสิกขุ ส่วนบทความนี้ผู้เขียนประสงค์วิเคราะห์กระบวนการตีความตามหลักวิชาการทางพระพุทโธศาสนาเถรวาทโดยอิงอาศัยกระบวนการตีความตามแบบฉบับของอรรถถาจารย์ โดยที่ผู้เขียนจะตีความนัยที่ซ่อนเร้นอยู่ในปฏิเสธสรุปบาทเฉพาะที่เป็นนัยสำคัญๆ เช่น ความสัมพันธ์ด้านเหตุและผล กาลเป็นต้น ตามแบบฉบับของ



อรรถกถาจารย์เพื่อนำออกเผยแผ่สู่สาธารณชนให้ได้ว่าเราไม่ใช่เจ้าของภาษาบาลี ภาษาบาลีบางคำจึงมีนัยความหมายมากมายเจ้าของภาษาเท่านั้นที่จะสามารถเข้าใจ ผู้เขียนจึงต้องอาศัยอรรถกถาจารย์ช่วยอธิบายแล้วนำเข้าสู่การตีความตามแบบฉบับของตน อีกทั้ง ผู้เขียนจะได้แย้งแก้ต่างให้พระพุทโธสาจารย์ เพื่อให้แก่นัยของปฏิจจสมุปบาทเกิดความชัดเจน เพื่อให้ผู้ศึกษาใหม่เข้าใจหลักธรรมได้แจ่มชัดขึ้น ส่วนผู้เคยศึกษามาก่อนแต่ยังเข้าใจผิดอยู่จะได้เข้าใจให้ถูกต้องตามที่พระพุทโธองค์ตรัสไว้ และเพื่อให้พุทธบริษัท และศาสนิกชนเหล่านี้นสนใจสามารถนำไปใช้ใน ชีวิตประจำวัน นัยปฏิจจสมุปบาทนี้ยังช่วยในการตัดสินใจทางจริยธรรมเช่นภาวะผิดศีลธรรมกับไม่ผิดศีลธรรมที่ต้องตัดสินใจให้เด็ดขาดลงไปเป็นต้นได้อีกด้วย

2. การตีความองค์ประกอบของปฏิจจสมุปบาท

ปฏิจจสมุปบาทที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้มีหลายแนวหลายแบบแต่ที่นิยมนำมาศึกษากันคือปฏิจจสมุปบาทที่มีปัจจัยหรือองค์ประกอบ 12 อย่าง คือ อวิชชา สังขาร วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน ภาวะ ชาติ ชรา มรณะ ซึ่งพระพุทธองค์ทรงให้คำจำกัดความขององค์ประกอบ 12 อย่างเหล่านี้ไว้ ดังนั้น บทความนี้จะนำเอาองค์ประกอบ 12 อย่างของปฏิจจสมุปบาทนี้มาตีความ ด้วยการประมวลข้อมูลจากพระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา ดังต่อไปนี้

อวิชชา ธรรมชาติความไม่รู้ 8 อย่าง คือ ความไม่รู้เรื่องอริยสัจ 4 ความสงสัยไม่รู้เรื่องรูปนามหรือขั้น 5 ที่เป็นอดีต ความสงสัยไม่รู้เรื่องรูปนามหรือขั้น 5 ที่เป็นอนาคต ความสงสัยไม่รู้เรื่องรูปนามหรือขั้น 5 ที่เป็นปัจจุบัน และความสงสัยไม่รู้เรื่องปฏิจจสมุปบาท (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 29 ข้อ 174 หน้า 254) อวิชชานี้นอกจากมีความไม่รู้อย่างต้องแฝงเอาความสงสัยร่วมด้วยและสิ่งที่ไม่รู้สงสัย คือ ไม่รู้อริยสัจ 4 ได้แก่ (1) **ทุกข์** เพราะรูปนามหรือขั้น 5 ตัวของเรานี้เองได้ถือกำเนิดเกิดขึ้นทำให้เกิดทุกข์กายทุกข์ใจที่เราจะต้องคอยปรนเปรอตนเองให้ได้รับความสุข ทุกข์นี้เป็นผลมาจากสมุทัย (2) **สมุทัย** คือความโลภ เพราะความโลภคือความทะยานอยาก เมื่อได้แล้วก็ไม่รู้จักพอ นี่จึงเป็นสาเหตุหลักให้ทุกข์เกิดขึ้น



มีผู้ตั้งประเด็นว่า พระพุทธองค์ทรงเป็นทุกข์นิยม เพราะตรัสเรื่องทุกข์ทั้งในอริยสัจ 4 และในสูตรอื่นๆ หลายสูตรที่ชี้ประเด็นเรื่องทุกข์ ผู้เขียนขอแย้งว่า ไม่ใช่ เพราะ พระพุทธองค์ได้ตรัสอัมมจักกัปปวัตตนสูตรไว้ในตอนต้นที่ทรงปฏิเสธอัตตกิลมณานุโยคที่เป็นทุกข์นิยม ซึ่งเชื่อว่าการทรมานตนทำตนเองให้เกิดทุกข์ในชาตินี้เพื่อให้ตนมีความสุขในชาติหน้า ถึงแม้พระพุทธองค์ตรัสเรื่องทุกข์ไว้ในสูตรอื่นๆ ก็จริง แต่พระองค์มีพุทธประสงค์ให้เราเข้าใจเรื่องทุกข์เพื่อให้เราสาวหาต้นเหตุที่แท้จริงในการดับทุกข์ เมื่อนุชย์ห้วงจะดับทุกข์ที่เรียกว่า นิโรธ (3) **นิโรธ** คือพระนิพพาน เพราะพระนิพพานมีสภาพสงบเย็นที่นักปฏิบัติวิปัสสนาทุกคนหวังที่จะบรรลุถึง พระนิพพานให้ได้ โดยที่นักปฏิบัติวิปัสสนาต้องพิจารณาความเกิด/ความแตกดับของรูปนามหรือขันธ์ 5 โดยความเป็นอนิจจัง ทุกข์ อนัตตา การเจริญวิปัสสนาเป็นการปฏิบัติทางสายกลางที่เรียกว่า มรรค (4) **มรรค** คือมรรคมองค์ 8 ที่จัดเข้าในหลักไตรสิกขาเพราะมรรคนี้ เป็นเส้นทางหรือวิธีการปฏิบัติเพื่อให้ผู้ปฏิบัติวิปัสสนาเจริญวิปัสสนาพิจารณาสังขารร่างกายนี้ไม่ใช่ตัวตนจนเข้าถึงสัมมาทิฐิ (ความเห็นโดยชอบ) สัมมาสังกัปปะ (ความดำริคิดโดยชอบ) ทั้ง 2 องค์นี้เป็นระดับ อธิปัญญาสิกขา ต่อจากนั้นให้ผู้ปฏิบัติเจริญวิปัสสนาพิจารณาการดำรงชีพในชีวิตประจำวันจนเข้าถึง สัมมาวาจา (การเจรจาโดยชอบ) สัมมากัมมันตะ (การทำความดีโดยชอบ)¹ สัมมาอาชีวะ (การประกอบอาชีพโดยชอบ) ทั้ง 3 องค์นี้เป็นระดับ อธิศีลสิกขา ต่อจากนั้นให้ผู้ปฏิบัติมีสติมุ่งมั่นพากเพียรเจริญวิปัสสนาจนเข้าถึง สัมมาวายามะ (ความเพียรโดยชอบ) สัมมาสติ (การระลึกโดยชอบ) สัมมาสมาธิ (ความตั้งมั่นโดยชอบ) ทั้ง 3 องค์นี้เป็นระดับ อธิจิตสิกขา

¹ โดยทั่วไปมักจะแปล สัมมากัมมันตะ การงานชอบ ผู้เขียนขอแปลว่า การทำกิจกรรมโดยชอบ การใช้คำว่ากรงาน คนทั่วไปอาจคิดว่า อาชีพการงาน เพราะคำว่า กิจกรรม หมายถึงการดำรงชีวิตและพฤติกรรม ที่ผู้เขียนรวมเอาการเล่นแบบสุนัขประพุดิอย่างสุนัข เป็นต้น ที่มีปรากฏในอินเดีย นี่เป็นการดำรงชีวิตที่ดี แต่บ้านเราไม่ค่อยจะมีปรากฏให้เห็น



อาจมีผู้โต้แย้งว่า มรรคเกี่ยวข้องกับอะไรกับวิปัสสนา และเป็นการแยกปฏิบัติ ผู้เขียนขอตอบว่า มรรคเกี่ยวข้องกับการเจริญวิปัสสนาอย่างมาก และไม่ใช่ว่าการแยกปฏิบัติ เพราะพระพุทธองค์ตรัสไว้ในมหาจิตตาริสกสูตร ผู้เขียนตีความว่า องค์มรรค 8 มี 3 ระดับ มรรคระดับพื้นฐานที่เป็นฝ่ายกุศลใช้ในชีวิตประจำวัน เช่นคนคิดเรื่อง การให้ทานมีผลเป็นต้น นี่จัดเป็นสัมมาทิฐิธรรมมรรคเป็นต้น และมรรคระดับกลางที่เป็นกุศลใช้ในการเจริญวิปัสสนา เช่น โยคีนกปฏิบัติพิจารณาแยกสังขารร่างกาย โดยความไม่ใช่ตัวตน นี่จัดเป็นสัมมาทิฐิธรรมมรรคเป็นต้น ทั้ง 2 ระดับนี้ จัดเป็นโลกิยมรรค ระดับสูงสุดที่รวมลงในไตรสิกขาจนเข้าถึงภาวะมรรคสมังคี (หมายถึง องค์มรรคทั้ง 8 รวมพลึงเป็นหนึ่งเดียวประหานกิเลส บรรลุพระนิพพาน สำเร็จเป็น อริยบุคคลชั้นใดชั้นหนึ่งจนจบเป็นพระอรหันต์ ระดับที่ 3 นี่จัดเป็นโลกุตตรมรรค (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 14 ข้อ 136 หน้า 182)

ผู้เขียนได้ชี้แจงอวิชชาถึงลำดับที่ 4 ของความสงสัยไม่รู้ถึงมรรค ในลำดับที่ 5 ลำดับที่ 6 และลำดับที่ 7 ต่อไปคือ ความสงสัยไม่รู้ถึงขั้น 5 ที่เป็น **อดีตอนาคต ปัจจุบัน** และลำดับที่ 8 สุดท้าย คือความไม่รู้สงสัยในหลัก**ปฏิจจสมุปบาท** วงจรนิชชีวะ (ไม่มีชีวะหรืออัตตา) ที่เป็นวงจรเหตุและผลอิงอาศัยกันทำให้เกิด รูปนามหรือขั้น 5 และเป็นวงจรของรูปนามหรือขั้น 5 ที่อิงอาศัยกันในการ ดำรงชีวิตประจำวัน พระพุทธองค์ตรัสถึงอาการของอวิชชาเพิ่มเติมว่า “ภิกษุ วัฏสงสารนี้ที่เราไม่สามารถรู้เบื้องต้นและเบื้องปลาย คือปลายสุดของเบื้องต้น ปลายสุดของเบื้องปลาย ไม่ปรากฏแก่เหล่าสัตว์ผู้มีอวิชชาคอยกีดขวาง” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 124 หน้า 99) พระองค์ทรงหมายความว่า ถ้าหากเรา ต้องการสาวหาต้นสายปลายเหตุไม่เจอแน่นอน เราไม่ต้องหาต้นปลายอะไรเลย เพียงแต่เราเข้าใจหลักปฏิจจสมุปบาทและปฏิบัติวิปัสสนาให้เข้าถึงหลักอริยสัจ 4 มองพิจารณาการเกิดดับของขั้น 5 ที่เรากำลังดำรงอยู่นี้แหละมันกำลังเป็นไปในปัจจุบัน ขั้น 5 ที่เสื่อมสิ้นผ่านไปแล้วในอดีต และขั้น 5 ที่จะเป็นไปในอนาคต สุดท้ายใคร่ครวญปฏิจจสมุปบาทที่เป็นวิปัสสนาภูมิในการสร้างเสริมปัญญาจนพิจารณาเห็นความสิ้นไปเสื่อมไปของขั้น 5 เช่นนี้ วิชชาจึงเกิดขึ้นมารู้ตาม



ความเป็นจริง ผ่านพ้นวิชาไปได้ ในภาคส่วนของวิชานี้ วิชาเป็นอดีตเหตุที่ทำให้เราลุ่มหลงกระทำถูกบ้างผิดบ้างจนเกิดผลกลายเป็นสังขารต่อไป

สังขาร ธรรมชาติปรุงแต่ง หมายถึงเจตนากรรม 3 อย่าง กายสังขาร ธรรมชาติปรุงแต่งให้เกิดเจตนากรรมกระทำทางกาย วชิสังขาร ธรรมชาติปรุงแต่งให้เกิดเจตนากรรมพูดทางวาจา จิตสังขาร ธรรมชาติปรุงแต่งให้เกิดเจตนากรรมนึกคิดทางใจ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 20 หน้า 25) สังขารตามคำอธิบายนี้หมายถึง อาการแสดงออกของการกระทำที่เป็นไปทาง 3 ทวาร คือ ทางกาย ทางวาจา ทางใจ ด้วยความไม่รู้ที่มีวิชาแฝงเร้นทำให้เกิดการกระทำจนกลายเป็นชั่ว/ดี 3 อย่าง พระพุทธองค์ตรัสไว้ในปริวิมังสนสูตรว่า อပ္ปัญญากิสังขาร เจตนากรรมธรรมชาติปรุงแต่งให้กลายเป็นความชั่วบาปเลวทราม อပ္ปัญญากิสังขาร เจตนากรรมธรรมชาติปรุงแต่งให้กลายเป็นความดีมีศีลธรรม ที่เรียกว่า กุศลต่างๆ ไป และกุศลรูปมาน อาเนญซากิสังขาร เจตนากรรมธรรมชาติปรุงแต่งให้กลายเป็นความดีที่เรียกว่า กุศลอรูปมาน (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 50 หน้า 45) พระพุทธองค์ตรัสขยายความนี้ เพื่อให้ทราบถึงเจตนากรรมที่เป็นเหตุคอยส่งผลในปัจจุบันภพหรือสืบต่อไปในอนาคตภพ การส่งผลของเจตนากรรมนี้ ในบางครั้งส่งผลทำให้เกิดประเด็นจริยศาสตร์ที่เรียกว่า Dilemma ภาวะกระอักกระอ่วนใจยากที่จะตัดสินใจ เช่น แม่ตั้งครรภ์แล้ว แม่หรือเด็กมีปัญหาเกิดจากโรคร้ายเย็ดเบียน แม่เป็นโรค Leukemia หรือทารกในครรภ์แม่ไม่สมประกอบ เป็นต้น กล่าวคือ หากว่าให้ทารกอยู่ต่อแม่ต้องตาย แม่และทารกอาจต้องตายทั้งคู่ขณะคลอด หรือทารกคลอดออกมาพิการอย่างเช่นเด็กดกแต่เป็นต้น หมอแนะนำให้ทำแท้ง

อย่างไรก็ตาม กรณีต้องเลือกระหว่างทารกกับแม่ ถ้าไม่ทำแท้ง แม่จะต้องตาย ถ้าช่วยแม่ ทารกต้องตาย ซึ่งเป็นบาปหรือมีผลเสียทั้งคู่ นี่เป็นปัญหาการทำแท้ง ประเด็นดังกล่าวนี้ หากแม่หรือญาติได้เรียนรู้และเข้าใจหลักเจตนากรรมอย่างถ่องแท้ ก็จะช่วยในการตัดสินใจผ่อนหนักให้เป็นเบา มีผู้โต้แย้งว่า แนวคิดดังกล่าวหมายถึงการทำให้บาปน้อยลงหรืออย่างไร ผู้เขียนขอตอบว่า ใช่ เพราะผู้ตัดสินใจได้เรียนรู้และเข้าใจถึง ‘หลักกรรม’ ว่า (1) ทารกกำลังรับผลของกรรมจึง



ต้องตายดังเช่นคนถูกตัดสินให้ประหารชีวิต (2) ถ้าให้ทารกคลอดออกมายังเป็น การทำให้ได้รับผลกระทบอย่างทารุณแสนสาหัส (3) แม่หรือญาติตัดสินใจให้ ทำแท้งก็เบาใจดังเช่นคนที่ทำหน้าที่ประหารชีวิต ถึงตนจะต้องรับผลของกรรม แต่บาปกรรมนั้นก็ผ่อนลดลง เช่น โจรเคราแดงที่ประหารชีวิตคนตลอด 45 ปี ได้พระสารีบุตรสงเคราะห์เทศนาให้โจรเคราแดงเบาใจจนสำเร็จเป็นพระโสดาบัน ไปบังเกิดในชั้นดาวดึงส์ที่ปรากฏในอรรถกถาธรรมบท (อัมมปทัฏฐกถาอัฐกถา (บาลี) เล่ม 4 หน้า 87) อีกทั้งเจตนากรรมนี้เป็นเครื่องชีวิตจริยธรรมได้อีกด้วย เช่น แม่ที่มีจริยธรรมที่เลวร้าย ซึ่งเพ่งคลอดทารกออกมา แม่ใจร้ายนั้น จับทารกตัวน้อยๆ ยัดใส่ถุงหุหิ้ว (ที่แม่ค้าใส่สินค้าให้ลูกค้าหิ้วกลับบ้าน) ผูกปากถุงแล้วเหวี่ยงสัก 2-3 รอบจึงค่อยโยนทิ้งลงถังขยะอย่างน่าอเนจอนาใจ นี่เป็นเพราะอกุศลกรรมส่งผล ให้ทารกไปเกิดกับแม่ที่เกี่ยวข้องกับจริยธรรมของแม่ใจร้ายนั้น และมีนักวิชาการ บางท่านกล่าวว่า ภวัคจิต² เป็นตัวชีวิตจริยธรรม (สมภาร พรมทา, 2560, หน้า 131) ผู้เขียนขอแย้งว่า ท่านผู้นั้นเข้าใจผิด ส่วนตัวชีวิตที่ถูกตัดก็คือ เจตนาเจตสิก ที่ในกุศลจิต และอกุศลจิต ที่เราเรียกเจตนาเจตสิกนี้ว่า สังขารหรือเจตนากรรมที่ ยังไม่ส่งผลซึ่งเป็นเหตุ แต่ภวัคจิตเป็นจิตประเภทวิปากจิตตัวผลลัพธ์ของสังขาร

² ภวัคจิต เป็นวิปากจิตที่เป็นผลมาจากกุศลและอกุศลจิตเป็นเหตุให้เกิดวิปากจิต วิปากจิตนั้น ทำหน้าที่ 3 อย่างคือ ปฏิสนธิ ภวัค จิต ซึ่งจิตเหล่านี้ มีอารมณ์เฉพาะ คือ มรณาสันนารมณ อารมณ์ที่รับรู้ตอนใกล้ตาย อารมณ์ชนิดนี้มี 3 ประเภท คือ กรรมอารมณ์ (อารมณ์ปรากฏที่เป็นสภาพความรู้สึกถึงกุศลยตินีในการทำบุญ หรือ อกุศลที่ร้อนรุ่มในการทำชั่ว ให้คนใกล้ตายได้รู้) กรรมนิมิตอารมณ์ (อารมณ์ปรากฏ เป็นภาพนิมิตที่คนใกล้ตายเคยใช้อุปกรณ์ทำกุศล เห็นจิวรในขณะถวายพระ หรือ ภาพนิมิตที่คนใกล้ตายเคยใช้อุปกรณ์ทำอกุศลเห็นมิด เห็นคันเบ็ดในขณะฆ่าสัตว์ ตกปลา) คตินิมิตอารมณ์ (อารมณ์ปรากฏเป็นภาพนิมิตสถานที่ที่จะไปเกิดเช่น คนใกล้ตายเห็นครรภ์ของแม่ เห็นวิมาน หรือเห็นกระทะทองแดง ปาดันจั่ว) อาจเป็น ไปได้ว่านักวิชาการท่านนั้นตีความจากมรณาสันนารมณที่ภวัคจิตรับรู้จึง สรุปเอาว่า ภวัคเป็นตัวชีวิตจริยธรรมก็ได้



หรือเจตนากรรม ภวังคจิตนี้จึงไม่สามารถเป็นเหตุส่งผลอะไรๆ ได้เลย จึงไม่ใช่ตัวชีวิต (ธัมมปทัฏฐกถาอัฐกถา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 21)

วิญญาน ธรรมชาติรู้อารมณ์มี 6 คือ จักขุวิญญาน โสทวิญญาน ฆานวิญญาน ชิวหาวิญญาน กายวิญญาน มโนวิญญาน (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 1) วิญญานเหล่านี้เกิดขึ้นเป็นกระบวนการวิจิตรที่เกี่ยวข้องกับการดำรงชีวิตประจำวันในทุกๆ วัน ให้ได้รับรู้นึกคิดสิ่งที่ดี/ไม่ดี อันมีสังขารเป็นเหตุ เช่น จักขุวิญญานที่อาศัยเกิดในประสาทตาของเราได้เห็นสิ่งที่ดีสวยงาม/ไม่น่าเกียจน่าขยะแขยง ฯลฯ กายวิญญานที่อาศัยเกิดในประสาทกายของเราได้สัมผัสสิ่งต่างๆ ที่ดีนุ่มสบาย/ไม่ดีแข็งกระด้าง และจิตที่เกิดในใจของเราได้นึกคิดสิ่งที่ดีเป็นบุญ/ไม่ดีเป็นบาป ในประเด็นของมโนวิญญานนี้ พระพุทธองค์ตรัสขยายความไว้ในเจตนาสูตรเพิ่มเติมว่า ภิกษุจงใจ ดำริ และนึกคิดถึง อารมณ์ เมื่อมีอารมณ์เป็นอารมณ์มณปัจจัย ทำให้วิญญานตั้งมั่น เมื่อวิญญานตั้งมั่น ทำให้เกิดภพใหม่ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 38 หน้า 36) วิญญานเป็นตัวยุคสนธิ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 31 ข้อ 47 หน้า 37) ในภพใหม่ต่อไป ข้อความดังกล่าวแสดงว่า วิญญานคือมโนวิญญานนอกจากมีพลังนึกคิดในชีวิตประจำวันแล้ว มโนวิญญานนี้แหละยังมีพลังทำหน้าที่ยุคสนธิที่เรียกว่า ยุคสนธิวิญญาน หรือยุคสนธิจิต ยุคสนธิจิตนี้เป็นผลเกิดจากอำนาจของสังขารเจตนากรรมเป็นเหตุให้เกิดในภพอนาคต และพระพุทธองค์ทรงชี้ให้เห็นว่า เมื่อคนตายแล้ว ไม่ได้ล่องลอยไปมาอย่างที่เราชาวพุทธทั่วไปเข้าใจ แต่เมื่อมโนวิญญานนี้ทำหน้าที่ยุติตายจากภพเก่า ยุคสนธิจิตเกิดขึ้นทันทีพร้อมกับนามรูป ดังนั้น พระพุทธองค์จึงตรัส นามรูป เป็นลำดับต่อเนื่องอย่างไม่ขาดสายในวงจรนิชชีวะสืบต่อไป

นามรูป คือ นามที่มีธรรมชาติอาศัยจิตเกิดที่เรียกว่าเจตสิก และรูปที่มีธรรมชาติแตกสลายที่เรียกว่าสรีระกาย พระพุทธองค์ตรัสไว้ในวิภังคสูตรว่า นามคือ เวทนา สัญญา เจตนา ผัสสะ มนสิการ ส่วนรูปคือ มหาภูตรูป 4 ดิน น้ำ ลม ไฟ และ อุปาทายรูป (รูปที่แผ่อาศัยมหาภูตรูป) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 2) และพระพุทธองค์ตรัสขยายความเพิ่มเติมไว้ในสูตรต้นตภาขณียว่า เจตสิก



มี 2 ประเภทคือ ปฏิสันธิเจตสิก และ ปวัตติเจตสิก ส่วนรูปก็มี 2 ประเภทคือ ปฏิสันธิรูป และ ปวัตติรูป และนามรูปมี 2 คือ ปฏิสันธินามรูป และ ปวัตตินามรูป (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 34 ข้อ 243 หน้า 94) ตามคำอธิบายดังกล่าว เจตสิกเรียกรวมว่า เจตสิกชั้น 3 กล่าวคือ เวทนาเจตสิกเป็นเวทนาชั้น สัญญาเจตสิกเป็นสัญญาชั้น เจตสิก คือ เจตนาเจตสิก ผัสสะเจตสิก มนสิการเจตสิก ทั้ง 3 นี้เป็นสังขารชั้น และเจตสิกมี 2 ประเภทคือ ปฏิสันธิเจตสิกในขณะที่ทำหน้าที่ปฏิสันธิและปวัตติเจตสิกในขณะที่กำลังใช้ชีวิตประจำวัน ส่วน รูป คือ สรีระกายที่เป็นองค์ประกอบของมหาภูตรูป 4 ดิน น้ำ ลม ไฟ และอุปาทายรูป (รูปที่แฝงอาศัยมหาภูตรูป) รูปมี 2 ประเภทคือ ปฏิสันธิรูปในขณะที่ปฏิสันธิ (สมโมหวิโนทนีอัฐกถา (บาลี) ข้อ 228 หน้า 108) และปวัตติรูป ในขณะที่กำลังใช้ชีวิตประจำวัน

เหตุที่พระพุทธองค์ตรัสคำว่า ‘นามรูป’ เป็นคำที่มีนัยสำคัญทางด้านไวยากรณ์ที่เรียกว่าเอกเสสสมาส คือลบลค่าสมาสซ้ำซ้อนให้เหลือเพียงคำเดียว และให้สอดคล้องกับ ‘ภาว’ ซึ่งพระองค์ตรัสไว้ในวิภังคสูตรว่า กามภาว รูปภาว อรูปภาว (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 2) เพราะเหตุนี้อรรถกถาจารย์จึงขยายความออกเป็น 3 คำคือ นาม รูป และนามรูป เพราะพระองค์มีพุทธประสงค์ให้ทราบว่ อรูปพรหมมีเฉพาะปฏิสันธิเจตสิกกับปวัตติเจตสิกเท่านั้นไม่มีรูปชั้น พระองค์ตรัสวิญญาน นามรูป สอดคล้องกับ อรูปภาวะ และอสังขสัจจพรหมมีเฉพาะปฏิสันธิกัมมขลาลาปรูปกับปวัตติชีวิตนวกกลาปรูปเท่านั้นไม่มีนามชั้น 4 พระองค์ตรัสวิญญาน นามรูป สอดคล้องกับ รูปภาวะ มีประเด็นที่เราต้องใส่ใจก็คือ พระพุทธองค์ตรัสวางรูปปิฏจสมุปบาทครบถึง 3 โลก³ นับได้ทั้งหมดเป็น 31 ภูมิ⁴ จึงต้องตรัสถึงอรูปพรหมกับอสังขสัจจพรหมและประเด็นนี้จะไปเกี่ยวเนื่อง

³ โลก 3 คือ กามโลก รูปโลก อรูปโลก

⁴ ภูมิมี 31 ภูมิ คือ กามภูมิ ได้แก่ นรก เปรต อสุรกาย และสัตว์เดรัจฉาน 4 ภูมินี้เรียกว่า อบายภูมิ มนุษย์ภูมิ 1 ภูมิ สวรรค์ 6 ภูมิ รวมเป็น 11 ภูมิเรียกว่า กามภูมิ รูปภูมิ 16 ภูมิ อรูปภูมิ 4 ภูมิ นับรวมทั้งหมดได้ 31 ภูมิ



กับองค์ภาวะที่พระพุทธองค์ตรัสว่า ภาวะได้แก่ กามภาวะ รูปภาวะ อรูปภาวะ ผู้เขียนขอชี้แจงเพิ่มเติมว่า อสัณฺญาสัตตพรหมเป็นพรหมที่มีแต่รูปเกิดเท่านั้น คือมีแต่ชีวิต นวกลาปรูปคอยหล่อเลี้ยงท่านให้ดำรงชีพไม่มีการรับรู้นึกคิดใดๆ วงจรนิชชีวะจึงจบลงที่ตรงนี้ไม่ไปต่อที่องค์ปฏิจจสมุปบาทอื่น ในส่วนที่พระองค์ตรัสถึง นามรูป (ทั้งสองนี้เกิดพร้อมกันในปฏิสนธิกาล และเกื้อหนุนสนับสนุนซึ่งกันและกันในปวัตติกาล) คือนามขันธ์สามที่เป็นปฏิสนธิเจตสิกกับรูปขันธ์ที่เป็นปฏิสนธิกัมมชกลาปรูป ทั้งสองนี้ต้องเกิดขึ้นพร้อมกันไม่ก่อนไม่หลัง ในกระบวนการปฏิสนธิ อันเนื่องมาจากการมโนภาพที่แล้ว หรือในอดีตภพก่อนๆ ส่งผลให้เกิดเป็นมนุษย์ และนามขันธ์ที่เป็นปวัตติเจตสิกกับรูปขันธ์ที่เป็นปวัตติรูปรวมเรียกว่า รูปนามหรือขันธ์ 5 หรือที่เราๆ ท่านๆ สมมติเรียกกันว่า มนุษย์ สัตว์ บุคคล นี่แหละทำกิจวัตรประจำวัน มีคนโต้แย้งว่า วิญญูณ ก็คือ นาม ทำไมต้องแยกวิญญูณออกจากรูปอีก ผู้เขียนขอเฉลยว่า ต้องแยก เพราะวิญญูณเป็นวิญญูณขันธ์ และนามคือเจตสิกขันธ์ 3 ด้วยว่า พระองค์มีพุทธประสงค์บ่งชี้ให้เห็นว่า ถ้าวิญญูณไม่มี หรือไม่เกิดเจตสิกขันธ์ 3 ก็จะไม่มี ดังนั้น วิญญูณ นามรูป จึงร่วมกันเป็นรูปนามหรือขันธ์ 5 ที่เรียกว่า มนุษย์ ความเป็นมนุษย์ก็ต้องทำภารกิจและกิจกรรมอื่นๆ โดยที่มนุษย์มีแหล่งเชื่อมต่อในการทำกิจกรรมต่างๆ เพื่อการเรียนรู้ สื่อสาร และนึกคิดเป็นต้น แหล่งเชื่อมต่อนี้ชื่อว่า आयตนะ จะได้นำไปตีความต่อไป

สหายนะ आयตนะภายในที่เชื่อมต่อกับอารมณ์ภายนอกมี 6 พระพุทธองค์ตรัสไว้ในวิวัฏฐสูตรว่า “จักขายตนะ คือปสาทตา โสตายตนะ คือ ประสาทหู ฆานายตนะ คือปสาทจมูก ชิวหายตนะ คือปสาทลิ้น กายายตนะ คือปสาทกาย มนายตนะ คือภวังคจิต (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 2) และพระพุทธองค์ตรัสขยายความเพิ่มเติมไว้ในสูตรต้นตภาขณียว่า นอกจากมีมนายตนะธรรมตาๆ แล้ว ยังมีฉกฺขุอายตนะ (อายตนะที่ 6 พิเศษ) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 34 ข้อ 243 หน้า 94)

⁵ คำว่า ปสาท ใช้ตามคำบาลีไทย ผู้เขียนหมายถึง ประสาท ที่เป็นคำสันสกฤตไทยได้ด้วย ซึ่งพจนานุกรมไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถานทั้ง 2 แบบ คือ ปสาท กับประสาท



รูปนามหรือขันธ 5 (มนุษย์) มีแหล่งเชื่อมต่อในช่องทางต่างๆ เพื่อทำกิจกรรม แหล่งเชื่อมต่อนี้เรียกว่า อายตนะ มีทั้งหมด 6 ช่องทาง คือ ช่องทางตาเป็นที่ยึดเกิดของจักขุวิญญาณทำหน้าที่เห็นรูป ฯลฯ ช่องทางกายเป็นที่ยึดเกิดของกายวิญญาณทำหน้าที่สัมผัสสิ่งต่างๆ และช่องทางใจ (ภวังคจิต) เป็นที่ยึดเกิดของมโนวิญญาณทำหน้าที่นึกคิด เฉพาะอรูปรหมเท่านั้นที่มีมโนอายตนะอย่างเดียว คือ นามขันธ ไม่มีรูปขันธ พระองค์จึงทรงระบุชื่อว่า ัญญาตนะ ให้เป็นพิเศษ ในประเด็นสหายตนะนี้ ได้รับการหยิบยกขึ้นสู่การโต้แย้งในเชิงปรัชญาตะวันตก และในเชิงปรัชญาศาสนา เช่น นักปรัชญาชื่อว่า Descartes ได้โต้แย้งเรื่องประสาทสัมผัสทั้ง 5 ว่าประสาททั้ง 5 มีการรับรู้ที่เชื่อถือไม่ได้ ด้วยการยกตัวอย่างการเห็นไม้บรรทัดแท่งตรงกลับเห็นเป็นแท่งงอเมื่อไม้บรรทัดจุ่มลงในน้ำ แต่ Descartes เชื่อเรื่องการรับรู้นึกคิดทางใจว่าถูกต้องด้วยปัญญาญาณ (Descartes, 1957, pp. 25-29) ส่วนปรัชญาศาสนาเช่น มีแนวคิดเชื่อว่าชีวะที่เคลื่อนที่ได้มีในประสาทสัมผัสทั้ง 5 แบ่งเป็น 4 ประเภทคือ

ก. ชีวะประเภทที่มีในประสาทสัมผัส 2 ทาง คือ ทางกาย และลิ้น มีในสัตว์จำพวกตัวหนอน หอยต่างๆ

ข. ชีวะประเภทที่มีในประสาทสัมผัส 3 ทาง คือ ทางกาย ลิ้น และจมูก มีในสัตว์จำพวกพวกแมลง และมด

ค. ชีวะประเภทที่มีในประสาทสัมผัส 4 ทาง คือ ทางกาย จมูก ลิ้น และตา มีในสัตว์จำพวกผึ้ง แมลงวัน ยุง

ง. ชีวะประเภทที่มีในประสาทสัมผัส 5 ทาง คือ ทางกาย ลิ้น ตา จมูก และหู มีในสัตว์จำพวกที่มีกระดูกสันหลัง เช่น พวกสัตว์ คน สัตว์นรก และเทพชีวะ 3 ประเภทหลังต้องมีประสาทสัมผัสภายในเพิ่มคือ ใจ (Radhakrishnan & Moore, 1953, p. 254) จากที่ผู้เขียนได้แสดงการโต้แย้งปรัชญาและความเชื่อทางปรัชญาศาสนามีกว่า ประสาทสัมผัส และใจก็คือ อายตนะทั้ง 6 ในพุทธปรัชญาเถรวาท เมื่อรูปนามหรือขันธ 5 (มนุษย์) มีอายตนะเป็นช่องทางให้ได้ทำกิจกรรมต่างๆ อายตนะจึงเป็นเครื่องมือสื่อสารของมนุษย์ให้ได้รับรู้นึกคิดด้วยวิญญาณ



ที่อาศัยเกิดในแต่ละอายตนะเหล่านั้น การทำกิจกรรมต่างๆ นั้นแหละ มีการกระทบของอารมณ์เพื่อเข้าสู่ขบวนการการรับรู้นึกคิด ดังนั้น เจตสิกที่ทำหน้าที่รับการกระทบนี้ พระพุทธองค์ตรัสเรียกว่า ผัสสะ จะได้นำมาตีความต่อไป

ผัสสะ เจตสิกชั้นที่มียุทธมชาติรับการกระทบของอารมณ์ มีสี่เป็นต้นทาง ปสาทตาเป็นต้นคือ หมวดผัสสะ 6 อย่าง ที่พระพุทธองค์ตรัสไว้ในสูตรต้นตภาขณียว่า จักขุสัมผัส (การกระทบทางตา) โสตสัมผัส (การกระทบทางหู) ฆานสัมผัส (การกระทบทางจมูก) ชิวหาสัมผัส (การกระทบทางลิ้น) กายสัมผัส (การกระทบทางกาย) มโนสัมผัส (การกระทบทางใจ) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 34 ข้อ 243 หน้า 94) วิญญานหรือจิตทุกขณะที่เกิดขึ้นและดับไปนั้น มีผัสสะเจตสิกเป็นองค์ประกอบทำหน้าที่กระทบอารมณ์ต่างๆ ในขณะที่มนุษย์ทำกิจกรรม เพื่อให้ง่ายต่อการทำความเข้าใจ ผู้เขียนต้องขอยกตัวอย่าง เครื่องวิทยุ เมื่อเราแกะเครื่องวิทยุ จะเห็นอุปกรณ์ชิ้นเล็กชิ้นน้อยมีอยู่ภายในเครื่องที่ช่างประกอบอุปกรณ์เหล่านั้น ทำให้เป็นระบบรับสัญญาณคลื่นเสียง โดยมีอุปกรณ์ชิ้นแรกรับสัญญาณแล้วส่งผ่านเชื่อมต่อไปยังอุปกรณ์ชิ้นอื่นๆ จนสำเร็จออกมาเป็นเสียงให้เราได้ยิน เมื่อผัสสะเจตสิกเป็นหนึ่งในเจตสิกต่างๆ ที่ประกอบในวิญญานหรือจิต ดังนั้น ผัสสะเจตสิกจึงคล้ายอุปกรณ์ตัวแรกทำหน้าที่กระทบอารมณ์ (รับสัญญาณ) แล้วส่งอารมณ์ผ่านไปยังเจตสิกอื่นๆ จนกระทั่งจิตสำเร็จการรับรู้นึกคิด พระพุทธองค์จึงตรัสกระบวนการที่มีผัสสะทำหน้าที่กระทบอารมณ์แล้วส่งผ่านไปให้เวทนาทำหน้าที่แสดงอาการสุขทุกข์ หรือแสดงอาการเป็นกลางไม่สุขไม่ทุกข์ ผู้เขียนจะนำเอา เวทนา มาตีความต่อไป

เวทนา เจตสิกชั้นที่มียุทธมชาติเสวยอารมณ์คือ หมวดเวทนา มี 6 พระพุทธองค์ตรัสไว้ในสูตรต้นตภาขณียว่า จักขุสัมผัสสชาเวทนา (เวทนาเกิดจากการกระทบจนสำเร็จการเห็นรูปทางตา) โสตสัมผัสสชาเวทนา (เวทนาเกิดจากการกระทบจนสำเร็จการได้ยินเสียงทางหู) ฆานสัมผัสสชาเวทนา (เวทนาเกิดจากการกระทบจนสำเร็จการดมกลิ่นทางจมูก) ชิวหาสัมผัสสชาเวทนา (เวทนาเกิดจากการกระทบจนสำเร็จการลิ้มรสทางลิ้น) กายสัมผัสสชาเวทนา (เวทนาเกิดจากการ



กระทบจนสำเร็จการสัมผัสสิ่งต่างๆ ทางกาย) มโนสัมผัสสชาเวทนา (เวทนาเกิดจากการกระทบจนสำเร็จการนึกคิดอารมณ์ทางใจ) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 34 ข้อ 243 หน้า 94) ความรู้สึก สุข ทุกข์ กลางๆ เกิดมาจากเส้นทางที่มีผัสสะกระทบอารมณ์ตามช่องทางอายตนะนั้นๆ แล้วส่งทอดอารมณ์ให้เวทนาสื่ออาการออกมา ทำให้มนุษย์เกิดค้นหาความทะยานอยากปรารถนาอยากได้ พระพุทธองค์จึงทรงแสดงค้นหาเป็นลำดับต่อไป

ค้นหา ธรรมชาติที่มีความทะยานอยากคือ ค้นหา มี 6 อย่าง พระพุทธองค์ตรัสไว้ในสูตรต้นภาษินียว่า “รูปค้นหา (ความทะยานอยากได้รูป) สัททค้นหา (ความทะยานอยากได้เสียง) คันธค้นหา (ความทะยานอยากได้กลิ่น) รสค้นหา (ความทะยานอยากได้รส) โผฏฐัพพค้นหา (ความทะยานอยากได้โผฏฐัพพะ) ัมมค้นหา (ความทะยานอยากได้ธรรมารมณ์) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 34 ข้อ 243 หน้า 94) ผู้เขียนขอโต้แย้งข้อความ เรื่องของค้นหาที่ได้รับการอธิบายในหนังสือชื่อว่า แก่นเดิมของพุทธปรัชญา (สมภาร พรหมทา, 2560, หน้า 163-184) ที่ผู้เขียนหนังสือเล่มดังกล่าวได้อธิบายเรื่องค้นหาประเภทภวค้นหากับวิภวค้นหาคลาดเคลื่อนเพื่อไม่ให้สับสนเปลี่ยนพื้นที่บทความนี้ ผู้เขียนขอให้ท่านเปิดอ่านหนังสือเล่มดังกล่าวด้วยตนเอง ผู้เขียนเห็นว่า ภวค้นหาที่ดี วิภวค้นหาที่ดี เกี่ยวเนื่องกับการส่งผลให้ไปเกิด กล่าวคือ ภวค้นหา หมายถึงความปรารถนาพันทุกข์ที่ประกอบด้วยสัสสตทิลกฐิของโยคีผู้เจริญรูปสมาบัติ ซึ่งภวค้นหานี้ส่งผลให้ไปเกิดเป็นพรหมในรูปภูมิ 16 ชั้น (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 42 หน้า 24) และวิภวค้นหา หมายถึงความปรารถนาพันทุกข์ที่ประกอบด้วยอุจเฉททิลกฐิ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 68-92 หน้า 39-47) (คือมีความเป็นผิดว่าขาดสูญจากรูปธรรมเป็นสุข) ของโยคีผู้ปฏิบัติ เห็นรูปธรรมเป็นตัวก่อสร้างทุกขจึงเจริญรูปสมาบัติ (สมถะภาวนาประเภทรูปวิราคะภาวนา เปื้อน่ายในรูปธรรม) ซึ่งวิภวค้นหานี้ส่งผลให้ไปเกิดเป็นอรุปรพหมในอรุปรภูมิ 4 ชั้น ส่วนกามค้นหาส่งผลให้ไปเกิดในกามภูมิ 11 ชั้น มีผู้โต้แย้งว่า คนทั่วไปไม่มีภวค้นหาและวิภวค้นหา เพราะไม่ได้ปฏิบัติสมถะภาวนาเพื่อต้องการไปเกิดในพรหมโลก ซึ่งน่าจะผิด ผู้เขียนขอแย้งว่า ไม่ผิด เพราะภวค้นหา



และวิภาตณหานี้ เป็นภาวะของคนที่มีความเห็นผิดอย่างแรงกล้าที่หมกมุ่นอยู่กับความเป็นตัวตนจึงคิดออกบวชเป็นโยคีปฏิบัติจริงๆ ซึ่งพระพุทธองค์ตรัสไว้ในพรหมชาลสูตรว่า **อนคาริย ปพพชิต สมาน** เป็นต้น (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 68 หน้า 39) ให้ตรวจสอบจากพระไตรปิฎก ที่ขนิณาย ส่วนกามตัณหา เป็นภาวะของคนทั่วไปที่มีความเห็นผิดชนิดสัสสททิฏฐิอย่างอ่อนๆ จึงไม่คิดออกบวชสรูปเนื้อหว่า

- 1) ภาวตัณหาเป็นภาวะของโยคีบรรพชิตผู้ยินดีเกิดในพรหมโลก ดังข้อความที่ว่า ภว พรหมมา เป็นต้น (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 42 หน้า 24) คำว่า ภว จึงหมายถึง พรหม ถ้าไม่ปฏิบัติสมณะแล้วจะเป็นพรหมได้อย่างไร
- 2) ภาวตัณหาเป็นภาวะของโยคีบรรพชิตผู้เบื่อหน่ายอรูป (อสังขญ) ตรัสว่า รูปี อตตะา โหติ อโรโค แผลล อตตะามีรูปยังยืน คำว่า รูปี หมายถึง อสังขญสัตตพรหมมีแต่ชีวิตนวกกลาปรูปเท่านั้น ไม่มีจิต (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 68, 78-80 หน้า 39, 41-43)

วิภาตณหาเป็นภาวะของโยคีบรรพชิตผู้เบื่อหน่ายรูปตรัสว่า อจฺเณท วิณาสํ วิภวํ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 84-92 หน้า 43-47) คำว่า วิภว หมายถึง อรูปพรหมมีอาภาสานัญญาตนพรหม เป็นต้น ในประเด็นของตัณหาทั้ง 3 นี้มีพุทธประสงค์อธิบายถึงการเกิดซ้ำแล้วซ้ำอีกของสัตว์ผู้เวียนตายเวียนเกิดในวัฏฏสงสาร 31 ภูมิ ดังที่พระพุทธองค์ตรัสไว้ในสมุทฺยสัจจนิเทศว่า โปโนพฺพวิกา ตณฺหา แผลว่า ตณฺหาชักนำไปเกิดในภพภูมิต่างๆ ซ้ำแล้วซ้ำอีกไม่จบสิ้น (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 10 ข้อ 400 หน้า 344) และตัณหาเกี่ยวเนื่องกับ ภาวะ ซึ่งเป็นหนึ่งใน 12 องค์ประกอบ ที่พระพุทธองค์ตรัสขยายความว่า ภาวะ คือ กามภาวะ รูปภาวะ อรูปภาวะ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 4) ที่เป็นสายทางปฏิเสธสมุปบาท

อุปาทาน ธรรมชาติที่มีความยึดมั่นมี 4 พระพุทธองค์ตรัสไว้ในสูตรต้นตภาชนียว่า กามุปาทาน (ความยึดมั่นในกาม) ทิฏฐุปาทาน (ความยึดมั่นในทิฏฐิ) สीलฺลพฺพอุปาทาน (ความยึดมั่นในศีลพรต) อตฺตวาทฺอุปาทาน (ความยึดมั่นในแนวคิดว่ามีอัตตาตัวตน) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 34 ข้อ 243 หน้า 94) อาจอธิบายได้ว่า กามุปาทานคือการยึดมั่นถือมั่นความเชื่อที่ว่า เหตุแห่งความสุขเกิดจากการเสพกามจนสุดโต่ง ที่ทรงเรียกว่า กามสุขัลลิกานุโยค เป็นเหตุให้ไปทุกข์ อบาย



(พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 18 ข้อ 394 หน้า 407) ธิฎฐุปาทานคือการยึดมั่นถือมั่นความเห็นที่เป็นมิจฉาทิฎฐิจำพวกอกิริยติฎฐิ เชื่อว่าการกระทำอะไรๆ ไม่เป็นกรรมส่งผล เช่น ไม่เชื่อผลของการให้ทาน เป็นต้น (ปปัญจสูทนี อฏฐกถา (บาลี) ข้อ 100 หน้า 72) สิลัพพตูปาทานคือการยึดมั่นถือมั่นความเชื่อที่ว่า การประพฤติดีเลียนแบบสุนัข เป็นต้น เพราะศรัทธาความเชื่อสัตย์ของสุนัข และเอ็นดูชอบใจพฤติกรรมของสุนัข (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 13 ข้อ 78 หน้า 80) อัตตวาทุปาทานคือการยึดมั่นถือมั่นแนวคิดว่ามีอัตตาสงอยู่ในร่างกาย เมื่อตายก็ล่องลอยออกจากร่างไปหาร่างใหม่ เหมือนกับบิณฑกยักษ์เชื่อว่า ทารกมีร่างกายทั้งตัวครบอาการ 32 เกิดในครรภ์แม่ เป็นเหตุให้พระพุทธองค์ตรัสเรื่องกำเนิดมนุษย์ว่า ทารกค่อยๆ พัฒนาจากกลลกลาปรูป (Zygote) จนกระทั่งทารกมีอวัยวะครบอาการ 32 (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 15 ข้อ 235 หน้า 304)

ภาวะ ภาพเป็นสถานที่ไปเกิดและภาพที่มีกรรมเป็นเหตุให้เกิด ตรีสไว้ในวิภังคสูตรว่า ภาพมี 3 คือกามภาพ (ภาพที่เป็นกามาวจรภูมิ) รูปภาพ (ภาพที่เป็นรูปาวจรภูมิ) อรูปภาพ (ภาพที่เป็นอรูปาวจรภูมิ) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 4) และพระพุทธองค์ตรัสเพิ่มเติมไว้ในอภิธรรมปิฎก สุตตันตภาชนียว่า ภาพมี 2 คือกรรมภาพและอุปปัตติภาพ ปุญญาภิสังขาร อปุญญาภิสังขาร และอาเนญชาภิสังขาร กรรมที่เป็นเหตุให้ไปสู่ภาพแม้ทั้งหมดนี้เรียกว่า ‘กรรมภาพ’ ส่วนกามภาพ รูปภาพ อรูปภาพ สัณญภาพ อสัณญภาพ เนวสัณญานาสัณญภาพ เอกโวการภาพ จตุโวการภาพ และปัญจโวการภาพ เหล่านี้เรียกว่า ‘อุปปัตติภาพ’ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 35 ข้อ 243 หน้า 92) กล่าวอีกอย่าง คือ พระพุทธเจ้าทรงแสดงว่า อภิสังขาร 3 ส่งผลให้เกิดในภพภูมิต่างๆ เป็นกรรมภาพ แล้วทรงชี้แจงถึงสัตว์ที่เกิดใน 31 ภูมิ ที่นอกจากภาพ 3 ข้างต้น พระองค์ยังแสดงถึงสัตว์ผู้เข้าถึงภาพที่มีแต่นามขันธ์ 4 เรียกว่า จตุโวการภาพ สัตว์ผู้เข้าถึงภาพที่มีแต่รูปขันธ์อย่างเดียว เรียกว่าเอกโวการภาพ สัตว์ผู้เข้าถึงภาพที่มีขันธ์ 5 ครบ เรียกว่า ปัญจโวการภาพ และสัตว์ผู้เข้าถึงภาพที่มีวิญญาณขันธ์ทั้ง 6 กันระบุดีได้ไม่แน่ชัดว่ามีสัณญาก็ไม่ใช่ หรือจะไม่มีสัณญาก็ไม่ใช่ เรียกว่า เนวสัณญานาสัณญภาพ เป็นอรูปภพนี้แหละ ผู้ปฏิบัติถึงขั้นนี้ สภาวะจิตจะแผ่วเบาสงบนิ่งละ



เอียดสุดๆ จนกล่าวได้ว่าจิตมีก็ไม่ใช่จิตไม่มีก็ไม่ใช่

ชาติ ธรรมชาติที่ทำให้ชนที่เป็นรูปกายและนามกาย ได้กำเนิดปรากฏเกิดขึ้น พระพุทธองค์ตรัสไว้ใน วิภังคสูตรว่า ความพร้อมหยังลงสู่กำเนิดที่ทำให้ชนปรากฏได้อย่างต่อเนื่องของเหล่าสัตว์ในหมู่สัตว์ประเภทต่างๆ นั้น (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 3) ผู้เขียนเห็นว่า ชาติหมายถึงอาการที่เกิดขึ้นของปฏิสนธิวิญญาณที่เป็นอาการภาวะแฝงอยู่ในองค์ของวิญญาณ ไม่ใช่การเกิดคร่อมชาติอย่างที่พุทธศาสนิกชนเข้าใจ มีผู้แย้งว่า ชาติ ตามบทความนี้ไม่ได้หมายรวมถึงการเกิดในชาติหน้าหรือ ผู้เขียนขอตอบว่า ไม่ใช่ คำว่า ชาติ เป็นคำรวมๆ ทั่วไป อีกทั้งพระองค์ตรัสคำว่า ชรามรณ โสภปริเทวทุกขโทมนสสุปายาสา ไว้ต่อท้ายสุดแห่งวงจรมัชฌิมะก็มีพระประสงค์ให้เข้าใจว่าชาตินี้แหละเป็นเหตุให้เกิดทุกข์ คือ ความแค้น ความตาย และทุกข์โสภเป็นต้นเป็นผล นี้เรียกว่าเป็นนัยการพูดเหตุไปหาผล เพราะฉะนั้น พระพุทธองค์ตรัสชาติในเชิงว่า ชาติคืออาการการเกิดเป็นทุกขณะ (ถ้าผู้นั้นทำได้) อย่าเกิดอีกเลย ดังที่พระองค์ตรัสในธรรมจักกัปปวัตตนสูตรว่า ชาติปิ ทุกขา ชราปิ ทุกขา มรณปิ ทุกขํ การเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 19 ข้อ 1081 หน้า 252)

ชรามรณะ ธรรมชาติของเหล่าสัตว์ที่มีขันธ 5 ปรากฏอินทรีย์ที่ถึงความแก่เฒ่าและตาย พระพุทธองค์ตรัสไว้ในสัมมาทิฏฐิสูตรว่า อินทรีย์ของเหล่าสัตว์ในหมู่สัตว์ประเภทต่างๆ นั้น ผู้สูงอายุมีสังขารร่างกายร่วงโรยปรากฏความแก่หง่อมคร่ำคร่า มีฟันหัก ผมหงอก หนังเหี่ยวย่น นี้เรียกว่า ชรา และจุด ธรรมชาติเคลื่อนจากภพเก่าคือ มฤตยูความตายของเหล่าสัตว์ จากหมู่สัตว์ประเภทต่างๆ นั้น มีชีวิตินทรีย์ขาดสูญ ได้ทำกาละทอดทิ้งร่างกายที่มีขันธแตกทำลายให้สิ้นไป นี้เรียกว่า มรณะ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 12 ข้อ 92 หน้า 49) สัตว์ผู้เกิดรวมทั้งมนุษย์ด้วย จะมีความเหี่ยวย่นเป็นต้น เป็นภาวะแฝงเร้นไม่ปรากฏในวัยเด็กทารก จนกว่าถึงวัยชราจึงจะปรากฏชัด ทำให้มนุษย์เกิดความสลดใจ เสียใจ เป็นทุกข์



โสภปริเทวทุกขโทมนัสอุปายาส ธรรมชาติที่เป็นภาวะกิริยาที่เศร้าโศกเสียใจ เอาแต่ร้องไห้คร่ำครวญ เป็นทุกข์โศกโอยเจ็บกาย เจ็บใจ แค้นเคืองที่สูญเสียญาติเป็นต้น พระพุทธองค์ตรัสไว้ในอภิธรรมปิฎก สุตตันตภาษณีย์ว่า ภาวะกิริยาที่เศร้าโศกเพราะการสูญเสียญาติเป็นต้น ภาวะเสียดายที่เสียทรัพย์ไป ภาวะระทมทุกข์จากโรคภัยป่วยไข้ ภาวะมีศีลขาด หรือภาวะฉุนเฉียวเป็นเจ้าทิฐฐิไม่ลงรอยกับใครๆ ความเศร้าโศกอย่างใดอย่างหนึ่งเหล่านี้ที่กระทบทิ่มแทงให้เสียใจจนเกิดอาการแห่งผากกรอบเกรียมภายในใจ นี้เรียกว่า โสกะ ภาวะกิริยาที่บ่นเพ้อรำไห้ พรีพรีรำพันเอาแต่ร้องไห้ถึงญาติที่ตาย ภาวะบ่นเพ้อถึงทรัพย์สินที่พินาศไป ภาวะซึมเศร้าอยู่กับโรคภัยที่เบียดเบียนให้ป่วยไข้ ภาวะหงอยเหงาอยู่กับการมีศีลขาด ภาวะโกรธโกธธาเป็นเจ้าทิฐฐิไม่ยอมใคร ภาวะกิริยาพรวดพราดอย่างใดอย่างหนึ่งเหล่านี้ที่กระทบใจ นี้เรียกว่า ปริเทวะ ทุกขเวทนาที่เวทนาเสวยอารมณ์จนเป็นทุกข์เกิดจากกิริยากระทบทำให้ไม่สำราญทางกาย นี้เรียกว่า ทุกข์ ทุกขเวทนาที่เวทนาเสวยอารมณ์จนเป็นทุกข์เกิดจากกิริยากระทบทำให้ไม่สำราญทางใจ นี้เรียกว่า โทมนัส ภาวะที่เป็นเหตุแห่งทุกข์ให้เกิดความขุ่นเคืองคับแค้นที่ต้องสูญเสียญาติ ภาวะขุ่นข้องใจอยู่กับการสูญเสียโภคทรัพย์ ภาวะอดทนระอาใจอยู่กับการเผชิญกับโรคภัยเจ็บป่วยไข้ ภาวะขัดข้องใจอยู่กับการมีศีลขาดต่างพร้อย ภาวะเหล่านี้อย่างใดอย่างหนึ่งมากระทบใจ นี้เรียกว่า อุปายาส (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 35 ข้อ 225 หน้า 93) กลุ่มองค์ของ ‘ชาติจนถึงโสภ...’ นี้เป็นนัยอาการที่จะปรากฏในอนาคต ร่วมกับกลุ่ม ‘วิญญานจนถึงเวทนา’ ไม่ใช่การเกิดข้ามภพข้ามชาติแต่ประการใด

3. กระบวนการตีความบทที่พระอรรถกถาจารย์ยกมาอธิบาย

พระพุทธองค์ทรงแสดงกระบวนการปฏิจจนุปบาทมี 4 แบบ คือ ทรงแสดงแต่ต้นไปถึงปลายบ้าง จากตรงกลางไปจนถึงปลายบ้าง ทรงแสดงแต่ปลายมาถึงต้นบ้าง จากกลางมาถึงต้นบ้าง ดุจการจับเถาวัลย์แห่งคนหาเถาวัลย์ 4 คน ตัวอย่าง คนหาเถาวัลย์ 4 คน คนหนึ่งพบโคนเถาวัลย์ก่อน ก็ตัดที่โคนแล้วสาวเอาไปจนหมด นำไปใช้งาน เช่นกับพระองค์ทรงแสดงปฏิจจนุปบาทตั้งแต่ต้นไปจนถึง



ปลายว่า ภิกษุ เพราะอวิชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี . . . เพราะชาติเป็นปัจจัย ชรา มรณะจึงมี (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 12 ข้อ 402 หน้า 435) อีกคนหนึ่งพบตอน กลางเถาว์ลย์ก่อน แล้วสาวเอาส่วนบนเท่านั้นนำไปใช้งานได้ เช่นกับพระองค์ทรง แสดงปฏิจาสมุปบาทจาก**ตรงกลางไปถึงปลายว่า** เมื่อกুমารนั้นเปล็ดเปล็นบนถึง ติดใจเวทนานั้นอยู่ ความเปล็ดเปล็นก็เกิดขึ้น ความเปล็ดเปล็นในเวทนาทั้งหลาย อันใด อันนั้นเป็นอุปาทาน เพราะอุปาทานเป็นปัจจัย ภพจึงมีแก่เขา เพราะภพเป็น ปัจจัย ชาติจึงมีแก่เขา (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 12 ข้อ 409 หน้า 445) อีกคน หนึ่งพบปลายเถาว์ลย์ก่อน จึงจับที่ปลาย และสาวเอาไปจนหมดถึงโคน นำไปใช้งาน เช่นกับพระองค์ทรงแสดงปฏิจาสมุปบาทเริ่มที่**ปลายไปจนถึงต้นว่า** “ก็คำที่เรา กล่าวไว้ เพราะชาติเป็นปัจจัย ชราและมรณะจึงมี นี่แน่ะภิกษุ หรือว่าในเรื่องนี้ เพราะชาติเป็นปัจจัย ชราและมรณะจึงมี ไข่มุ่ มันเป็นอย่างไรร . . . ก็คำที่เรา กล่าวไว้ เพราะอวิชาเป็นปัจจัย สังขารจึงมี นี่แน่ะภิกษุ หรือว่าในเรื่องนี้ เพราะอวิชา เป็นปัจจัย สังขารจึงมี ไข่มุ่ มันเป็นอย่างไร” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 12 ข้อ 403 หน้า 436) อีกคนหนึ่งพบตรงกลางเถาว์ลย์ก่อน เขาก็ตัดตรงกลางแล้วสาวลง ไปส่วนล่างจนถึงโคนนำไปใช้งาน เช่นกับพระองค์ทรงแสดงปฏิจาสมุปบาทเริ่มแต่ **ตรงกลางไปจนถึงต้นว่า** “ภิกษุ อาหาร 4 นี้ มีอะไรเป็นต้นเหตุ มีอะไรเป็นสมุทัย มีอะไรเป็นกำเริบ มีอะไรเป็นแดนเกิด . . . ตัณหา มีอะไรเป็นต้นเหตุ เวทนา . . . ผัสสะ . . . สฬายตนะ . . . นามรูป . . . วิญญาน . . . สังขาร มีอะไรเป็นต้นเหตุ . . . สังขารมีอวิชาเป็นต้นเหตุ . . . มีอวิชาเป็นแดนเกิด” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 11 หน้า 18-19)

พุทธทาสภิกขุกล่าวไว้ในคำชี้แจงเกี่ยวกับการศึกษาปฏิจาสมุปบาทว่า ตนเองมีความฉงนงวญว่า “ไปสอนตามแบบวิสุทธิมรรคว่า สังขารมี 3 คือ อปฺปญฺหา ภิสังขาร ปุญฺญาภิสังขาร อาเนญฺหาภิสังขาร แต่พวกเราในโรงเรียนสอนธรรมนี้ ไม่สอนกัน แต่ว่าในบาลีพุทธภาษิตแท้ๆ (ในวิภังคสูตร) นั้นมีว่า “กายสังขาร วจิสังขาร มโนสังขาร สังขารให้เกิดวิญญาน” (กองตำราคณะธรรมทาน, 2561, หน้า 65-66) ข้อความนี้ พุทธทาสภิกขุปฏิเสธอรรถาจารย์ แต่พุทธทาสภิกขุ



เองอาจพลั้งเผลอ เพราะแรกอ้าง ‘จิตตสังขาร’ ลงท้ายว่า ‘มโนสังขาร’ ความจริง พระองค์ก็ตรัส อပ္ปัญญากิสังขาร ปุญญากิสังขาร อาเนญซากิสังขาร ไว้ในปริวรรตสูตรว่า ภิกษุนั้นก็ปรับปรุงแต่งปุญญากิสังขาร อပ္ปัญญากิสังขาร และอาเนญซากิสังขาร เพราะกำจัดอวิชชาได้ เพราะมีวิชาเกิดขึ้น (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 50 หน้า 46) ข้อความนี้อยู่ในสยุตนิกายเล่มเดียวกัน แต่พุทธทาสภิกขุข้ามเลยไปสู่อื่นยกเอาสูตรที่ลงตามความคิดตนโดยอ้างว่าพระพุทธรองค์ไม่ได้ตรัสปุญญากิสังขารเป็นต้น

พุทธทาสภิกขุกล่าวเพิ่มเติมเรื่องชาติกับปฏิสนธิว่า

ที่นี้พวกที่อธิบายปฏิจลสมุปบาทอย่างคร่อมชาติ แม้วิสุทธิมรรคนี้ก็เหมือนกันอธิบายเลยเถิดเป็น ปฏิสนธิวิญาณ เพราะไม่เข้าใจว่าถ้าอธิบายเป็นวิญาณ 6 แล้วมันจะได้เรื่องได้อย่างไร เพราะผู้อธิบายเชื่อว่า “เกิดใหม่” กัน ตรงนี้เลยอธิบายคำว่าวิญาณนี้ เป็นปฏิสนธิวิญาณ มันก็เลยเถิดไปคนละเรื่องคนละสายไปเลย. . .นี้มันมีปัญหาก็ทำให้เกิดความเข้าใจยาก. . .ที่พูดว่าชาติความเกิดนี้ มันคือความเกิดแห่งตัวกู ซึ่งเป็นเพียงความรู้สึก ไม่ใช่การเกิดจากท้องแม่ (กองตำราคณะธรรมทาน, 2561, หน้า 65-66)

ในประเด็นนี้พุทธทาสภิกขุไม่ได้อธิบายว่าทำไมจึงใช้ปฏิสนธิวิญาณในการอธิบายปฏิจลสมุปบาทไม่ได้ เพราะมีแนวคิดเรื่องปฏิสนธิอยู่ในพระไตรปิฎก เช่น พระสารีบุตรอธิบายชี้แจงไว้ในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ว่าภพมี 2 อย่าง คือ กรรมภพ กับอุปัตติภพ กล่าวคือ กรรมในชาติภพอดีต มีความหลงเป็นอวิชชา มีกรรมเป็นเครื่องประมวลมาเป็นสังขาร มีความติดใจเป็นตัณหา มีความยึดมั่นเป็นอุปาทาน มีเจตนาเป็นภพ ธรรม 5 ประการนี้ เป็นปัจจัยให้แก่ปฏิสนธิในภพปัจจุบันนี้ ปฏิสนธิคือวิญาณ ในภพปัจจุบันนี้ มีธรรม 5 ประการ คือ นามรูปที่ผัสด้วยในครุภพมารดา แล้วพัฒนาอวัยวะช่องทางสื่อสารมีจักขุปสาทเป็นต้นเป็นอายตนะ



ช่องทางให้เกิดกิจกรรม ผัสสรับการกระทบของกิจกรรม ส่งผ่านให้เวทนาเสวยอารมณ์แสดงออกเป็นสุข ทุกข์ ธรรม 5 ประการนี้ เกิดอุปตติภพในภพปัจจุบัน ฯลฯ พระโยคาวจรพิจารณารู้ใคร่ครวญให้เห็น ให้รู้ชัด แจ่มแจ้ง เรื่องสังเขป 4 กาล 3 สนธิ 3 ด้วยอาการ 20 นี้ ด้วยประการดังนี้ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 31 ข้อ 47 หน้า 55)

การพูดเหมารวมว่าบรรดาอาจารย์พูดถึงการเกิดข้ามภพชาตินั้นไม่ถูกเลย การนำปฏิจจสมุปบาทมาโต้แย้ง อย่างพื้นๆ ธรรมดาไม่ได้ เพราะพระพุทธรองค์แสดงนัยต่างๆ ไว้อย่างลึกซึ้งมีนัยที่วิจิตรมากมาย อยู่ที่ว่าพระองค์กำลังตรัสถึงนัยไหน ผู้มีปัญญาควรใคร่ครวญจงประจักษ์สมุปบาทซ้ำแล้วซ้ำเล่า จนเห็นนัยที่ซ่อนเร้นอยู่ในนับได้หลายร้อยนัย หลายพันนัย หลายหมื่นนัย ผู้รู้น้อยคิดว่ามีเพียงนัยเดียว ถ้าจะเปรียบก็คล้ายโศลกธรรมที่ซ่อนนัยแฝงไว้ ซึ่งขึ้นอยู่กับการตีความของผู้มีปัญญาเท่านั้น

พุทธทาสภิกขุยังกล่าวต่อไปว่า

คำว่า ภพ ว่า ชาติ ในลักษณะอย่างนี้ มันเป็นภาษาธรรม ภาษาธรรมของผู้รู้ธรรม ไม่ใช่ภาษาชาวบ้าน ถ้าเป็นภาษาชาวบ้าน ต้องรอตายแล้วไปเกิดใหม่จึงจะมีภพมีชาติ แล้วก็มิตีเดียวเท่านั้น เพราะคนเราเกิดมา ที่เดียวแล้วก็ตายเข้าโลงไปแล้ว จึงจะมีภพมีชาติใหม่อีก เดียวนี้ภพหรือชาติในภาษาธรรมมีวันหนึ่งหลายหน คือ เกิดตัวกูของกูหนึ่ง ก็เรียกว่ามีภพมีชาติหนหนึ่ง แล้วเดือนหนึ่งก็ได้หลายร้อยหน ปีหนึ่งก็มีหลายพันหน หลายพันภพชาติ แล้วตลอดชาตินี้ ก็มีหลายหมื่นหลายแสนภพชาติ ฉะนั้นเราจะต้องรู้จัก สิ่งที่เราเรียกว่าภพว่า ชาติ ที่มีอยู่ในชีวิตประจำวัน วันหนึ่งหลายๆ หนนี้ (กองตำราคณะธรรมทาน, 2561, หน้า 71)

คำอธิบายดังกล่าวดูจะมีความคลาดเคลื่อนเพราะพระพุทธรองค์ตรัสในวิภังคสูตรว่า “ภพ มีเท่าไร ภพมี 3 ประการนี้ คือ กามภพ (ภพที่เป็นกามวจร) รูปภพ (ภพที่เป็นรูปวจร) อรูปภพ (ภพที่เป็นอรูปวจร) นี้เรียกว่า ภพ และ ชาติ เป็นอย่างไร คือ ความเกิด ความเกิดพร้อม ความหยั่งลง ความบังเกิดเฉพาะ ความบังเกิดขึ้นเฉพาะ ความปรากฏแห่งขั้นธัมม ความได้อายตนะ ในหมูสัตว์นั้นๆ ของ



เหล่าสัตว์นั้นๆ นี้เรียกว่า ชาติ” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 2) พระบาลีนี้ ผู้เขียนไม่เห็นมีบทไหนที่จะแปลว่า ‘ตัวกู ของกู’ ได้เลยแม้สักคำ และพระบาลีอธิบายชาติ เมื่อตีความให้เป็นภาษาธรรมตามแบบฉบับพุทธทาสภิกขุ อีก เช่นคำว่า ‘**ความเกิด ความเกิดพร้อม ความหยั่งลง**’ ตีความเป็นภาษาธรรมว่า ‘เกิดตัวกูของกูหนึ่ง ก็เรียกว่ามีภพมีชาติหนึ่ง’ ‘**ความบังเกิดเฉพาะ ความบังเกิดขึ้นเฉพาะ**’ ตีความเป็นภาษาธรรมว่า ‘เกิดตัวกูของกูเดือนหนึ่งก็มีได้หลายร้อยหน’ ‘**ความปรากฏแห่งขันธ**’ ตีความเป็นภาษาธรรมว่า ‘เกิดตัวกูของกูปีหนึ่งก็มีหลายพันหน หลายพันภพชาติ’ ‘**ความได้อายตนะ ในหมู่มสัตว์นั้นๆ ของเหล่าสัตว์นั้นๆ**’ ตีความเป็นภาษาธรรมว่า ‘เกิดตัวกูของกูตลอดชาตินี้ ก็มีหลายหมื่นหลายแสนภพชาติ’ ก็ยากจะเข้าใจได้ เพราะเป็นการตีความเป็นภาษาธรรมตามแบบฉบับพุทธทาสภิกขุ

พุทธทาสภิกขุยังพูดเสริมอีกว่า “ทีนี้มีผู้อธิบายกันเสียใหม่ โดยให้ปฏิเสธสมุปบาทสายเดียวพร้อม 3 ชาติ แล้วให้เนื่องเป็นคนๆ เดียวกัน . . . เมื่อสอนปฏิเสธสมุปบาทอย่างนี้ มันกลายเป็นสอนเรื่องอัตตา กลายเป็นสอนว่ามีอัตตาตัวตน สัตว์บุคคล เวียนว้ายในสังสารวัฏฏ์เหมือนกับมิจฉาทิฏฐิของภิกษุชื่อ สาคิเกวัฏฏบุตร” (กองตำราคณะธรรมทาน, 2561, หน้า 65-66) ผู้เขียนไปสืบค้นพระสูตรที่พุทธทาสภิกขุอ้างถึงนั้น คือ มหาตัมหาสังขยสูตร สูตรนี้กล่าวถึง สาคิเกวัฏฏบุตร พูดถึงวิญญานที่เป็นอัตตาตัวตน แต่ความเป็นจริง สาคิเกวัฏฏบุตรไม่ได้หมายถึงปฏิเสธจิตแต่ประการใด ผู้เขียนจะยกคำของสาคิเกวัฏฏบุตรโต้ตอบกับพระพุทธรองค์ซึ่งสาคิเกวัฏฏบุตรทูลแนวคิดของตนว่า “วิญญานนี้แลมิใช่อื่น ท่องเที่ยวไป เล่นไป” พระพุทธรองค์ตรัสถามว่า “สาคิ วิญญานนั้นเป็นอย่างไร” สาคิตอบว่า “สภาวะที่พูดได้ รับรู้ได้ เสวยวิบากแห่งกรรมทั้งหลายทั้งส่วนดีและส่วนชั่วในทีนั้นๆ เป็นวิญญาน พระเจ้าข้า” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 12 ข้อ 398 หน้า 256) คำว่าวิญญาน ที่สาคิพูดถึงหมายถึงอัตตาที่เมื่อคนตาย แต่อัตตาไม่ตาย อัตตานี้ออกจากร่างที่ตายล่องลอยไปแสวงหาที่เกิดเพื่อเข้าไปสิงในร่างใหม่นั้นๆ ผู้เขียนจึงขอโต้แย้งพุทธทาสภิกขุว่าวิญญานที่สาคิอ้างถึงนั้นไม่ใช่ปฏิเสธวิญญานแต่ประการใด



ตามหลักพุทธเถรวาทชี้ให้เห็นว่าเมื่อจุติจิตที่ทำหน้าที่ตายแล้วก็ดับไป ทันทีที่จุติดับ ปฏิสนธิวิญญาณเกิดขึ้นมาทำหน้าที่เกิดทันทีที่จุติจิตนั้นดับไปไม่มีการล่องลอยออกไป สภาวะที่มีการเกิดดับเช่นนี้จึงเป็นอนัตตาไม่ได้คงที่ตายตัวอย่างสาติพุต พุทธทาสภิกขุกลับตีความวิญญาณ ‘ภาษาธรรม’ ทักทักเอาไว้ว่าวิญญาณที่สาติพุตถึงนั้น คือปฏิสนธิวิญญาณตามคำของพระพุทธโฆสะ มีผู้แย้งว่า “พุทธทาสภิกขุไม่ได้พูดถึงปฏิสนธิวิญญาณ” ผู้เขียนขอแย้งว่า ไม่จริง พุทธทาสภิกขุกล่าวถึงเรื่องปฏิสนธิวิญญาณจริงๆ ว่า “ตั้งเรื่องของภิกษุสาติแก้วภูบุตร . . . ปฏิสนธิวิญญาณชนิดที่เป็นตัวตน . . . คำว่า “ปฏิสนธิวิญญาณ” เพิ่งมีใช้ในหนังสือขึ้นหลัง . . . เป็นกาฝากของพระพุทธศาสนา” (กองตำราคณะธรรมทาน, 2561, หน้า 35) สาเหตุที่พุทธทาสภิกขุพูดเช่นนี้ อาจเกิดจากพุทธทาสภิกขุตีความไปไม่ถึงนัยที่แฝงอยู่ในคำว่า มโนวิญญาณ ที่หมายรวมเอาปฏิสนธิวิญญาณเข้าด้วย และมีอคติประสงค์โต้แย้งพระพุทธโฆสะ แต่พุทธทาสภิกขุกลับไม่รู้เลยว่า เมื่อนักวิชาการผู้เชี่ยวชาญพุทธศาสตร์กล่าวถึงปฏิสนธิจิตครั้งใด เป็นที่รู้กันว่าจิตนั้นเกิดขึ้นมาทำหน้าที่เกิด พอเสร็จหน้าที่จบแล้วก็ดับไป ไม่ได้คงอยู่ ไม่ใช่ตัวตนแม้แต่ประการใด

ผู้เขียนจึงวิเคราะห์ว่าสาติภิกษุมีความเห็นผิดเป็นมิจฉาทิฏฐิคิดว่ารูป เวทนา สัญญา สังขารเหล่านี้ ดับไปตายในภพนั้นๆ นั้นเอง แต่วิญญาณเป็นตัวอัตตมาไม่ตายยังท่องเที่ยวไป จากโลกนี้ไปโลกอื่น เวียนว่ายในภพภูมิต่างๆ จากภพนั้นไปภพนี้ จากภพนั้นไปภพโน้น แนวคิดนี้ตรงกับคัมภีร์ภควัทคีตา ตอนที่ฤๅษเฐณอธิบายให้อรชุนฟังว่า ตัวอาตมมันเป็นสิ่งไม่ตาย สิ่งอยู่ในร่างกาย ร่างกายนี้เปรียบเหมือนเสื้อผ้า เมื่อเสื้อผ้าเก่าชำรุดขาดเสียหาย คนก็หาเสื้อผ้าตัวใหม่มาใส่ เช่นเดียวกับคนตาย มีตัวอาตมมันออกจากร่างกายเก่าไปหาร่างกายใหม่เพื่อใช้ร่างกายใหม่นั้น เป็นที่สังสทิ (Radhakrishnan & Moore, 1953, p. 108) เพราะเหตุนี้ สาติภิกษุจึงทูลว่า “วิญญาณนั้นนั้นแลมิใช่อื่น ท่องเที่ยวไป เล่นไป” พระองค์ตรัสปรับแนวคิดที่ถูกต้องให้สาติใหม่ว่า “เมื่อมีเหตุปัจจัย การเกิดวิญญาณจึงอุบัติขึ้น เว้นจากเหตุปัจจัย การเกิดวิญญาณก็ย่อมไม่มี” สาติ รู้จักชั้น 5 แต่ขาดความเข้าใจว่า ชั้น 5 เหล่านี้ แต่ละชั้นจะเป็นเหตุอิงอาศัยกันและกันเกิด ไม่ได้เกิดขึ้นมาลอย ๆ พระองค์



จึงยกตัวอย่างว่า วิญญาณที่เกิดขึ้น เพราะอาศัยปัจจัยใดๆ ก็ให้นับ ‘วิญญาณ’ ตามปัจจัยนั้นๆ วิญญาณที่เกิดขึ้นเพราะอาศัยจักขุและรูปารมณฺ์ ก็นับว่า ‘จักขุวิญญาณ’ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 12 ข้อ 398 หน้า 256) ในพุทธดำรัสนี้ จักขุพระองค์ทรงหมายเอาจักขุประสาท และรูปารมณฺ์ และทรงหมายเอาอารมณ์ที่เป็นสีต่างๆ เมื่อจักขุประสาทกับสีต่างๆ คือเหตุปัจจัย ทำให้ ‘วิญญาณ’ เกิด พระองค์มีพุทธประสงค์ให้เรียกวิญญาณนั้นตามชื่อของเหตุที่ทำให้เกิดว่า ‘จักขุวิญญาณ’ สรุปได้ว่าพระพุทธองค์ตรัสวิญญาณ 6 มีจักขุวิญญาณเกิดขึ้นทำหน้าที่เห็นเป็นต้น เพราะมีเหตุปัจจัยคือจักขุประสาทและรูปารมณฺ์เป็นต้น เช่นเดียวกัน ในกลุ่มมโนวิญญาณก็เกิดขึ้นทำหน้าที่หลายอย่างเช่น วิญญาณที่ทำหน้าที่ปฏิสนธิเกิดเป็นต้น เพราะมีเหตุปัจจัยคือกรรม วิญญาณ และมรณาสันนารมณฺ์ เมื่อตายจุดติดก็มี ‘วิญญาณ’ เกิดเชื่อมต่อ (เชื่อมต่อ บาลีว่า สนธิ) ทันที้ ติดเนื่องไม่มีระหว่าง (ติดเนื่อง บาลีว่า ปฏิ) จึงเรียกวิญญาณที่ทำหน้าที่เกิดให้ชื่อตามเหตุปัจจัยว่า ‘ปฏิสนธิวิญญาณ’

หากว่าพุทธทาสตีความภาษาธรรมเจาะจงว่า วิญญาณ แต่พุทธทาสภิกขุเน้นแต่วิญญาณ 6 การปฏิเสธวิญญาณในส่วนที่ทำให้หน้าที่เกิดเรียกว่าปฏิสนธิวิญญาณที่เป็นผลของสังขารอดีตเหตุ จะขัดกับพุทธพจน์ที่ตรัสถึงวิญญาณที่ทำหน้าที่เกิด (แม้พระพุทธองค์ไม่ได้ใช้คำว่า “ปฏิสนธิวิญญาณ” ตรงๆ ก็ตาม เพราะพระองค์ตรัสถึงวิญญาณที่ทำหน้าที่ปฏิสนธิหรือเชื่อมต่อภพชาติไว้ในนครสูตรว่า เราได้ดำริว่า วิญญาณนี้้องอาศัยนามรูปไม่หลีกหนีจากกัน ด้วยเหตุเพียงเท่านั้น สัตว์จึงเกิด แก่ ตาย จุดติ และอุบัติ กล่าวคือ เพราะนามรูปเป็นปัจจัย วิญญาณจึงมี เพราะวิญญาณเป็นปัจจัย นามรูปจึงมี ฯลฯ ความเกิดขึ้นแห่งกองทุกข์ทั้งมวลนี้ มิได้ ด้วยประการฉะนี้ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 65 หน้า 58) ในคำว่า ‘วิญญาณนี้้องอาศัยนามรูปไม่หลีกหนีจากกัน’ วิญญาณ คือ ปฏิสนธิวิญญาณ ซึ่งสอดคล้องกับคำท้ายที่พระพุทธองค์ตรัสว่า ‘สัตว์จึงเกิด แก่ ตาย จุดติ และอุบัติ’ ก็คำว่า เกิด คำว่า อุบัติ เป็นความหมายของปฏิสนธินั่นเอง และเท่ากับว่าพระองค์ได้ตรัสการเวียนว่ายตายเกิดไว้ด้วย



พุทธทาสภิกขุได้แย้งว่า “อธิบายอย่างนี้เรียกว่าปฏิจจสมุปบาทที่คร่อมไว้ถึง 3 ชาติ ในวงจรเดียวสายเดียว กินเวลา 3 ชาติ ลองคิดดู” นี่นับว่าพุทธทาสคิดเพียงผิวเผิน ความเป็นจริงแล้วนักวิชาการพุทธศาสตร์อธิบายเพียง 2 ชาติเท่านั้นเพื่อให้เห็นถึงอดีตชาติว่าคนเราไม่ได้เกิดมาลอยๆ เพราะคนเกิดในปัจจุบันได้ต้องอาศัยอดีตเหตุเสมอ นับเป็นชาติที่ 1 พอถึงองค์ปฏิจจสมุปบาทที่เป็นปัจจุบันเหตุพระพุทธร่องค์ทรงแจกภพเป็นสอง คือ กรรมภพ กับอุปบัติภพ เพื่อให้รู้ว่าการกระทำกรรมในภพนี้แล้ว จะส่งผลให้เกิดในชาติต่อไปเรียกว่า กรรมภพ ดังที่พระองค์ตรัสไว้ในอภิธรรมปิฎกสูตรต้นตภาขณียว่า “บรรดาภพทั้ง 2 นั้น **กรรมภพ** เป็นไฉน ปุญญาภิสังขาร อปุญญาภิสังขาร และอาเนญยาภิสังขาร นี้เรียกว่า กรรมภพ กรรมที่เป็นเหตุให้ไปสู่ภพแม้ทั้งหมดเรียกว่า กรรมภพ” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 35 ข้อ 234 หน้า 92) ส่วนอุปบัติภพแสดงให้เห็นว่าชาติภพที่จะไปเกิดในอนาคตมีอะไรบ้าง และจัดสงเคราะห์เข้ากับชาติที่เป็นอนาคต ดังที่พระองค์ตรัสไว้ในอภิธรรมปิฎกสูตรต้นตภาขณียว่า “**อุปบัติภพ** เป็นไฉน กามภพ รูปภพ อรูปภพ สัณญายภพอสังญายภพ เนวสัณญานาสัณญายภพ เอกโวการภพ จตุโวการภพ และปัญจโวการภพ นี้เรียกว่า อุปบัติภพ” (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 35 ข้อ 234 หน้า 92) พระดำรัสนี้ยืนยันได้ชัดเจนว่า นี่เป็นชาติที่ 2 คนจะต้องเกิดในปัจจุบัน และจะต้องเกิดในอนาคต กล่าวคือ ชาติ ชรามรณะ เป็นอนาคตผลก็จริง แต่เป็นสภาพที่แผงทำให้องค์ 5 คือ ‘วิญญานจนถึงเวทนา’ ต้องเกิด แก่ ตาย เป็นไปตามองค์ชาติชรา มรณะ องค์ 5 เหล่านี้จึงเป็นอนาคตผล พระสารีบุตรให้เหตุผลแทนพระพุทธร่องค์ไว้ในปฏิสัมภิทามรรคว่า วิญญานเป็นปฏิสนธิวิญญานในอนาคต นามรูปจะก้าวลงสู่ครรภ์แม่ในอนาคต อายุตนะมีปสาทตาเป็นต้นเป็นช่องทางสื่อสารในอนาคต ผัสสะกระทบอารมณ์ของกิจกรรมในอนาคต เวทนาเสวยอารมณ์ของกิจกรรมในอนาคต สภาวะธรรม 5 นี้ คือผลปัจจุบันจะกลายเป็นผลอดีตภพ เมื่อจะส่งผลให้เกิดอุปบัติในอนาคตภพ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 31 ข้อ 98 หน้า 76-77) สรุปได้ว่า ปัจจุบันชาติ คือ ปัจจุบันผล 5 คือ วิญญาน นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา แสดงอาการเกิด แก่ ตาย จึงสงเคราะห์ชาติ ชรา มรณะ เป็นปัจจุบันผลด้วย อนาคตชาติ คือ



เมื่อกล่าวถึงผู้อาศัยที่เป็นอนาคตผล หมายถึง ชาติ ชรา มรณะ ทำให้ปัจจุบันผล 5 เกิด แก่ ตาย จึงสงเคราะห์ปัจจุบันผล 5 เข้าเป็นอนาคตผลตามชาติ ชรา มรณะ ด้วย จากคำอธิบายนี้ผู้เขียนตีความได้ว่า มีเพียง 2 ชาติเท่านั้น

4. การตีความปฏิจสุมุปาทโดยนัยความสัมพันธ์ด้านเหตุและผลและกาลเป็นต้น

โครงสร้างปฏิจสุมุปาทนี้ พระพุทธองค์ตรัสสภาวะของโสกะ ปริเทวะ เป็นต้น ไว้ท้ายสุด เมื่อโสกะ ปริเทวะ เป็นต้น เหล่านี้ เกิดขึ้นมียุได้เพราะอาสวะเกิดขึ้น อาสวะนี้แหละเป็นเหตุพื้นฐานของอวิชชา (สมโมหวิโนทนีอัฐฎก (บาลี) ข้อ 225 หน้า 129) อวิชชาจึงเกิดขึ้นเป็นปัจจัยเหตุหวัชบวนวงจรปฏิจสุมุปาทอิงอาศัยเหตุ/ผลให้เกิดรูปนามหรือขันธ์ 5 เพราะความเป็นไปของรูปนามหรือขันธ์ 5 หมุนเวียนเปลี่ยนไปต้องตกอยู่ในอำนาจของอวิชชาที่คอยปิดกั้นไม่ให้เราออกไปจากวิญญูสงสารนี้ รูปนามหรือขันธ์ 5 จึงมีอวิชชาเป็นเหตุสำคัญที่เรียกว่า วิญญูศีระชะ เช่นคนต้องมีศีระชะ คนเราจึงทำกิจกรรมต่างๆ ตามที่ค้นหาปรารถนาที่มีอวิชชาปิดหูปิดตาให้เราทำกิจกรรมที่เป็นบุญเป็นบาป ค้นหาจึงเป็นเหตุสำคัญอีกอย่างหนึ่งซึ่งเป็นแรงจูงใจทำให้คนเราวนเวียนอยู่ในวิญญูสงสารนี้เช่นกัน ดังนั้น วงจรปฏิจสุมุปาทที่มีองค์ 12 จึงมีอวิชชาเป็นหัวหนามีอำนาจทำให้วิญญูสงสารไม่ปรากฏเบื้องต้นเบื้องปลายเหมือนวงกลมไร้รอยต่อ เหตุนี้เองพระพุทธองค์แสดงอวิชชากับต้นหาว่าเป็นมูลรากของการสืบต่อในวงจรปฏิจสุมุปาท ที่เรียกว่า ภาวจักร คือ ภาวจักรเริ่มที่อวิชชาไล่ไปจนจบที่เวทนา อวิชชาจึงเป็นมูลรากในส่วนเบื้องต้น เรียกว่า ปุพพัตถภาวจักร และภาวจักรเริ่มที่ค้นหาไล่ไปจนจบที่ชรามรณะ เป็นที่สุด ต้นหาจึงเป็นมูลรากในส่วนเบื้องปลาย เรียกว่า อปรินตภาวจักร ทั้งนี้ พระพุทธองค์ตรัสภาวจักรแรกให้เหมาะกับบุคคลผู้มีทิวฐิจริตที่มีอวิชชาเป็นตัวนำไปสู่สังสารวัฏ เพื่อเป็นการถอนอุจเฉททิวฐิจริตให้แก่คนประเภทนี้ และพระองค์ตรัสภาวจักรแรกนี้ระบุชี้ให้เห็นถึงการอิงอาศัยกันของเหตุผลในกำเนิดสัตว์ผู้เกิดด้วยปฏิสนธิประเภทคัพภเสยยกสัตว์ ด้วยการแจกแจงกำเนิดทารกในครรภ์มารตามี



พัฒนาการเริ่มจากกลลกลารูป (Zygote) เจริญเติบโตเป็นไปตามลำดับ ส่วน
 ภาวจักรหลัง พระพุทธองค์ตรัสให้เหมาะกับบุคคลผู้มีต้นทางจิตที่มีต้นหาเป็นต้นนำ
 ไปสู่สังสารวัฏ เพื่อเป็นการถอนสัสสตทิฐิให้แก่คนประเภทนี้ และพระองค์ตรัส
 ภาวจักรหลังนี้ ระบุชี้ให้เห็นถึงความแก่และความตายให้ปรากฏแก่สัตว์ผู้เกิดด้วย
 ปฏิสนธิประเภทโอปปาติกสัตว์ ที่เกิดผุดโตขึ้นทันที ด้วยการแจกแจงเรื่องของ
 ความแก่ความตายที่ไม่เคยปรากฏให้สัตว์เหล่านี้ให้รู้ได้เห็นทำให้โอปปาติกสัตว์ได้
 เกิดความสลดสังเวชใจ (สมโมหวิโนทนีอรรถกถา (บาลี) ข้อ 242 หน้า 115)

แผนภาพการจำแนกปฏิจสมุปบาทโดยโครงสร้างนัยต่าง ๆ										
เหตุ-ผล กาล (อังกะ) ๑ องค์ ๑๒ ประเภท (ชาการ) ๒๐ การสืบต่อ (สนธิ) ๑ หมวด (สังเขป) ๔ วัฏฏะ ๑ มูล ๒										
เหตุผล	กาล ๑	องค์ ๑๒	ชาการ ๒๐	สนธิ ๑	สังเขป ๔	กิลสวัฏ ๑	กัมมวัฏ ๒	ปฏักวัฏ ๔	มูล ๒	กวจักร ๒
เป็นเหตุ อย่างเดียว ๑๐ องค์ ที่ เป็น เหตุ ได้ ทั้ง ๑๐ องค์ เป็น เหตุ ได้ ทั้ง ๑๐ องค์	อดีตกาล ๒	๑. อริยา ๒. สังขาร	อดีตเหตุ ๕	เหตุ ↑ สนธิที่ ๑ ผล	ที่ ๑	อริยา	สังขาร		อริยา (เป็นเหตุ ป่าให้ถึง เวกนา)	ปฏัก กวจักร ๗
	ปัจจุบันกาล ๘	๓. วิญญาณ ๔. นามรูป ๕. สฬายตนะ ๖. ผัสสะ ๗. เวกนา ๘. ตัณหา	ปัจจุบัน ผล ๕		ที่ ๒			วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวกนา		
		๙. อุปาทาน ๑๐. กวะ ๑๑. กัมมกวะ	ปัจจุบัน เหตุ ๕ (+๑, ๒)	ผล ↑ สนธิที่ ๒ เหตุ	ที่ ๓	ตัณหา อุปาทาน	กัมมกวะ		ตัณหา (เป็นเหตุ ป่าให้ถึง ชรา มรณะ)	อุปรัตน กวจักร ๕
	อนาคตกาล ๒	๑๒. ชาติ ๑๓. ชรามรณะ	อนาคต ผล ๕ (+๑, ๒)	เหตุ ↑ สนธิที่ ๓ ผล	ที่ ๔			อุปัตติกวะ ชาติ ชรา		

ภาพที่ 1 ตารางแสดงนัยโครงสร้างปฏิจสมุปบาทโดยสรุป

อธิบายแผนภาพดังนี้ ปฏิจสมุปบาท **ว่าโดยเหตุและผล** องค์ 1 คือ อริยา เป็นเหตุอย่างเดียว องค์ 10 ตั้งแต่สังขารถึงชาติเป็นผลและเหตุได้ทั้งสอง องค์ 1 คือ ชรามรณะเป็นผลได้อย่างเดียว **ว่าโดยกาล** 3 องค์ 2 คือ อริยา สังขาร เป็นอดีตกาล องค์ 8 คือ วิญญาณจนถึงกัมมกวะ เป็นปัจจุบันกาล องค์ 2 คือ อุปัตติกวะ กับชาติ (นับเป็น 1) และชรามรณะเป็นอนาคตกาล **ว่าโดยองค์** 12 องค์ 12 คือ องค์อริยาจนถึงองค์ชรามรณะ **ว่าโดยอาการ** 20 องค์ 5 คือ อริยา สังขาร และ (นับสงเคราะห์) ตัณหา อุปาทาน กัมมกวะ เป็นอดีตเหตุ องค์ 5 คือ วิญญาณ



นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา เป็นปัจจุบันผล องค์ 5 คือ ตัณหา อุปาทาน กัมมภาวะ และ (นับสังเคราะห์) อวิชชา สังขาร เป็นปัจจุบันเหตุ องค์ 5 คือ วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา เป็นอนาคตผล เหตุที่ไม่นับ ขาติ ชรามรณะ ตรงๆ เพราะชาติชรามรณะเป็นอาการแฝงเมื่อเรานับเอาองค์ 5 เหล่านี้ก็เท่ากับนับเอาชาติชรามรณะร่วมเข้าด้วย **ว่าโดยสนธิ 3** องค์สังขารกับองค์วิญญาณ นับเป็นสนธิที่ 1 เชื่อมต่อระหว่างอดีตเหตุเข้ากับปัจจุบันผล องค์เวทนาจับองค์ตัณหา นับเป็นสนธิที่ 2 เชื่อมต่อระหว่างปัจจุบันผลเข้ากับปัจจุบันเหตุ องค์ภาวะ (อุปัตติภาวะ) กับ องค์ชาติ นับเป็นสนธิที่ 3 เชื่อมต่อระหว่างปัจจุบันเหตุเข้ากับอนาคตผล **ว่าโดยสังเขป 4** องค์ 2 คือ อวิชชา สังขาร จัดเป็นอดีตเหตุหมวดที่ 1 องค์ 5 คือ วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา จัดเป็นปัจจุบันผลหมวดที่ 2 องค์ 3 คือ ตัณหา อุปาทาน ภาวะ จัดเป็นปัจจุบันเหตุหมวดที่ 3 องค์ 2 คือ ขาติ ชรามรณะ และ สงเคราะห์รวมเอา โสกะปริเทวทุกขโทมนัสอุปายาสเข้าด้วย จัดเป็นอนาคตผล หมวดที่ 4 **ว่าโดยสังสารวัฏ 3** องค์อวิชชาจับองค์ตัณหาอุปาทานเป็นวัฏฏะที่ 1 จัดเป็นกิเลสวัฏฏ์ องค์สังขารกับองค์กัมมภาวะเป็นวัฏฏะที่ 2 จัดเป็นกัมมวัฏฏ์ องค์วิญญาณ นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนาจับองค์อุปัตติภาวะ ขาติ ชราเป็นวัฏฏะที่ 3 จัดเป็นวิปากวัฏฏ์ **ว่าโดยมูล 2** องค์อวิชชาเป็นมูลที่ 1 องค์ตัณหาเป็นมูลที่ 2 **ว่าโดยภวจักร 2** องค์ 7 คือ อวิชชาจนถึงเวทนาเป็นปุพพัตตภวจักร องค์ 5 คือ ตัณหาจนถึงชรามรณะเป็นอปปรัตตภวจักร

4.1 อธิบายโครงสร้างปฏิจจสมุปบาท นัยว่าด้วยอาการ 20

อาการ 20 นี้ คือ **อดีตเหตุ 5** เดิมทีพระพุทธองค์ตรัสอดีตเหตุไว้เพียง 2 องค์ คือ อวิชชา สังขาร แต่เพราะบุคคลผู้เฝ้าเฝ้าเกิดความสะดุ้งกลัวจนเกิดการยึดมั่น ภพจึงมีแก่บุคคลนั้นเพราะอุปาทานเป็นปัจจัย ฉะนั้น พระองค์ทรงจัดเอา ตัณหา อุปาทาน และภพเข้าร่วมด้วย โดยที่พระสารีบุตรให้เหตุผลไว้ในปฏิสัมภิทามรรคสรุปว่า โมหะในกรรมอดีตภพ กลายเป็นอวิชชา การทำกิจกรรมเป็นสังขาร ความติดใจเป็นตัณหา การยึดมั่นเป็นอุปาทาน เจตนาเป็นภพ สภาวะธรรมทั้ง 5 นี้



ร่วมเข้าเป็นอดีตเหตุ **ปัจจุบันผล 5** องค์วิญญาน จนถึงองค์เวทนา ซึ่งพระสารีบุตรให้เหตุผลว่า ในอุปบัติตถกัปนี้ วิญญานเป็นปฏิสนธิวิญญาน นามรูปก้าวลงสู่ครรภ์แม่อายตนะมีปสาทตาเป็นต้นเป็นช่องทางสื่อสาร ผัสสะกระทบอารมณ์ของกิจกรรมเวทนาเสวยอารมณ์ของกิจกรรม สภาวธรรมทั้ง 5 นี้ เป็นผลที่ได้รับจากกรรมที่เคยทำมาในอดีตทำให้อุบัติในภพนี้เป็นปัจจุบันผล **ปัจจุบันเหตุ 5** องค์คัมภีระ อุปาทานและภพ เมื่อรูปนามหรือขันธ 5 ถือกำเนิดในภพนี้แล้ว สังขารอันเป็นส่วนเบื้องต้นแห่งภพนั้น อีกทั้งอวิชชาคอยแอบแฝงคัมภีระ และอุปาทานนั้น เป็นเหตุให้คนหลงทำกรรมจึงรวมเข้าเป็นปัจจุบันเหตุ **อนาคตผล 5** องค์ชาติ ชรามรณะ เป็นอนาคตผลก็จริง แต่เป็นสภาพที่แฝงทำให้ องค์แห่งวิญญานจนถึงเวทนาทั้ง 5 ต้องเกิดแก่ ตาย ตามองค์ชาติชรามรณะ องค์ 5 เหล่านี้จึงเป็นอนาคตผล พระสารีบุตรให้เหตุผลแทนพระพุทธรองค์ไว้ในปฏิสัมภิทามรรคว่า วิญญานเป็นปฏิสนธิวิญญานในอนาคต นามรูปจะก้าวลงสู่ครรภ์แม่ในอนาคต อายตนะมีปสาทตาเป็นต้นเป็นช่องทางสื่อสารในอนาคต ผัสสะกระทบอารมณ์ของกิจกรรมในอนาคต เวทนาเสวยอารมณ์ของกิจกรรมในอนาคต สภาวธรรม 5 นี้ คือผลกรรมมาจากอดีตภพและจะเป็นผลให้เกิดอุบัติในอนาคตภพ จึงจัดเข้าเป็นอนาคตผล (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 31 ข้อ 98 หน้า 76-77)

4.2 อธิบายโครงสร้างปฏิจลสมุปบาท นัยว่าด้วยกาล 3

ธรรมดาคนที่เกิดมานี้มีโมหะครอบงำเป็นเหตุทำให้คนไม่เห็นโทษในการทำอกุศล คนเหล่านั้นจึงทำอกุศล และคนเหล่านั้นมีโมหะครอบงำเป็นเหตุทำให้คนไม่เห็นโทษในวิญญูทุกข์ คนเหล่านั้นจึงทำกุศล โมหะนี้เรียกว่า อวิชชา การทำอกุศลและกุศลเหล่านี้ มีเจตนากรรมคอยกระตุ้นจัดแจงให้คนกระทำการกิจกรรมต่างๆ จนทำให้การกระทำนั้นกลายเป็นกุศลกรรม อกุศลกรรมที่เรียกว่า สังขาร ดังนั้นทั้งอวิชชาและสังขารจึงจัดเป็นอดีตกาล เมื่อคนเหล่านั้น มีสังขารกระตุ้นให้กระทำการกิจกรรมโดยมีอวิชชาแอบแฝงคอยปกปิดความจริง คนเหล่านั้นจึงใช้ร่างกายกระทำการกิจกรรมที่เป็นกุศลบ้าง อกุศลบ้าง ร่างกายนี้เมื่อว่าโดยสายทางปฏิจลสมุปบาท



ก็คือ องค์แห่งวิญญาน นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา ตัณหา อุปาทาน และ กัมมภาวะ องค์ 8 เหล่านี้ จึงเป็นปัจจุบันกาล หากว่าเมื่อคนเหล่านั้นจะเกิดใน อนาคตข้างหน้า คนเหล่านั้นตายทันทีที่จุติจิตทำหน้าที่ตายสำเร็จ ปฏิสนธิจิต จะเกิดติดต่อกันไม่มีระหว่างกันจนสำเร็จกระบวนการเกิดในภพใหม่เป็นมนุษย์ เทวดา อบายสัตว์ เป็นต้นตามสมควรแก่กรรมส่งผล การที่จะได้เกิดในอนาคตภพนี้ เมื่อ ว่าโดยสายทางปฏิจัสสมุปบาทก็คือ องค์ภาวะที่เป็นกัมมภาวะที่เป็นปัจจุบัน รอคอย ส่งผลต่อไปในอนาคต ให้เกิดองค์แห่งชาติ (ที่เรียกว่าอุปัตติภาวะ) และองค์แห่ง ชรามรรณะในอนาคต ชาติ ชรามรรณะเหล่านี้ จึงเป็นอนาคตกาล

4.3 อธิบายโครงสร้างปฏิจัสสมุปบาท นัยว่าด้วยวัฏฏะ 3

เมื่อเรารวมเอาองค์ที่เป็นอดีตเหตุกับองค์ที่เป็นปัจจุบันเหตุเข้าด้วยกันนี้ จัดเป็นกรรม และเมื่อเรารวมเอาองค์ที่เป็นปัจจุบันผลกับอนาคตผลเข้าด้วยกันนี้ จัดเป็นวิบาก ดังนั้น กรรมและวิบากดังกล่าวจึงหมุนเวียนไปตามวงจรปฏิจัสสมุปบาท จากนั้นให้เราหยิบยกเอาองค์สังขารอดีตกรรมและองค์ตัณหาปัจจุบันกรรม องค์ ทั้งสองนี้รวมเรียกว่า กรรมวัฏฏ จากนั้นให้เราหยิบยกเอาองค์วิชากับองค์ตัณหา อุปาทาน องค์ทั้งสามนี้รวมเรียกว่า กิเลสวัฏฏ และจากนั้นให้เราหยิบยกเอาองค์ วิญญาน นามรูป สฬายตนะ ผัสสะ เวทนา องค์ทั้งห้านี้รวมเรียกว่า วิปากวัฏฏ トラบ เท่าที่ที่กิเลสวัฏฏยังไม่ขาดสาย กรรมวัฏฏกับวิปากวัฏฏ ก็ยังหมุนวนเวียนไปตามวงจร ปฏิจัสสมุปบาทไม่มีกำหนดรู้จักจบสิ้น เพราะวงจรปฏิจัสสมุปบาทมีองค์แห่งเหตุ ปัจจัยที่อิงอาศัยกันเกิดรูปนามหรือขั้น 5 อย่างไม่ขาดสาย (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 31 ข้อ 98 หน้า 76-77)

5. ปฏิจัสสมุปบาท : พุทธปรัชญาเถรวาทในด้านอรรถกถาเป็นต้น

5.1 อรรถกถา : ความมีอยู่ของจิต

‘ตัณหา’ นี้ หมายถึงความไม่รู้สีก่อกวนในการรับรู้ในกติกามารมณณ์ เมื่อ มนุษย์ไม่ได้รับการอรรถกถาที่ยังตะเกียกตะกายดิ้นรนชวนชวายนอยากหา



มาตอบสนองคำถามที่จะได้เห็นสิ่งสวยงาม ฟังเสียงไพเราะ ลิ้มอาหารอร่อยๆ
ปรารถนาเสพความเป็นต้น ต้นหาประเภทนี้ ตรัสเรียกว่า กามตัณหา อีกประเภทหนึ่ง
ต้นหาที่ประกอบด้วยสัสสตทิวฏฐิที่เกิดกับผู้เจริญฌานสมาบัติ หรือนักคิดปรัชญา
ที่มีความเห็นว่า อัตตาและโลกเที่ยง ยั่งยืน ตั้งมั่นอยู่คงอยู่อดทนอดกลั้นเสวยระเนียด
(พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 30-34 หน้า 10) ต้นหาประเภทนี้ ตรัสเรียกว่า
ภวตัณหา อีกประเภทหนึ่ง ต้นหาที่ประกอบด้วยอุจเฉททิวฏฐิที่เกิดกับผู้เจริญอรูป
ฌานสมาบัติ ด้วยรูปวิราคะที่มีความเห็นว่า อัตตาที่ไม่มีรูป ยั่งยืน หลังจากตายแล้ว
มีสัญญา (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 76 หน้า 18) ที่เกิดกับผู้เจริญรูปฌาน
สมาบัติ ด้วยสัญญาวิราคะที่มีความเห็นว่า อัตตาที่มีรูป ยั่งยืน หลังจากตายแล้วไม่มี
สัญญา (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 79 หน้า 19) ต้นหา 2 ชนิดนี้ ตรัสเรียกว่า
วิภวตัณหา การสัมผัสอารมณ์ต่างๆ เป็นเหตุทำให้เกิดเวทนาๆ นี่แหละเป็นปัจจัย
ให้เกิดต้นหาประเภทใดประเภทหนึ่งใน 3 ประเภทข้างต้น ดังนั้นทฤษฎี
ปฏิจางมุปบาทนี้ โดยยกเอา ‘อวิชชา สังขาร ตัณหา’ จึงสามารถไขข้อข้องใจใน
การพิสูจน์หาความมีอยู่ของจิต

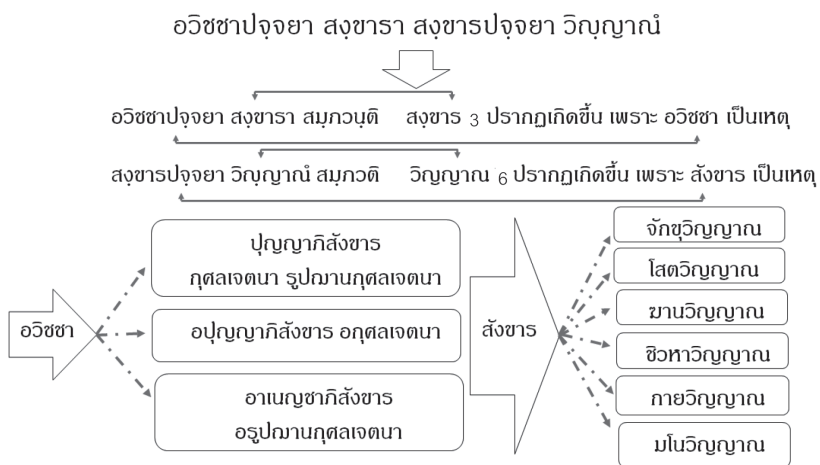
การพิสูจน์ความมีอยู่ของจิตนั้น สำนักพระสูตร และสำนักอภิธรรมยกเอา
พระดำรัสตรัสถึง ‘อวิชชา สังขาร ตัณหา’ ทฤษฎีปฏิจางมุปบาทเป็นสาเหตุ อย่างไร
ก็ตาม ข้ออ้าง ความมีอยู่ของจิต ของทั้งสองสำนักนั้นเป็นการสนับสนุนกันและกัน
อธิบายว่า การพิสูจน์นี้ ยกเอาสภาวะจิตของมนุษย์ และยกเอาความเห็นของมนุษย์
โดยมี ‘อวิชชา สังขาร ตัณหา’ ทั้ง 3 นี้ เป็นสาเหตุที่เกี่ยวข้องกัน ไม่ทั้งกันและกัน
ในการทำให้เกิดความมีอยู่ของจิต

1) อวิชชา สังขาร เป็นสาเหตุความมีอยู่ของจิต

ข้อพิสูจน์ความมีอยู่ของจิต ซึ่งมีสภาวะของจิตมนุษย์เป็นสาเหตุๆ
ดังกล่าวคือ สภาวะ อวิชชา สังขาร ใช้เป็นกรณีศึกษาพิสูจน์ อธิบายว่ามนุษย์ยินดี
ติดใจเพลิดเพลินกับความสุ่มเสี่ยงเห็นถึงความเป็นจริงว่ามีอวิชชาคือมูลเหตุที่เป็น
เครื่องปิดบังความทุกข์ ทำให้มนุษย์ขาดสติโง่เขลาหลงผิดสำคัญว่าทุกข์ คือ



ความสุข กระบวนการทฤษฎีปฏิบัติสมบูรณ์บาทจึงเริ่มต้นขึ้น เมื่อจิตมนุษย์เป็นแดนเกิดก็จริง แต่เพราะถูกอวิชชาครอบงำ อันเป็นต้นเหตุเกิดกระบวนการทางจิตให้กระทำกรรมต่างๆ เป็นกุศลจิต และอกุศลจิต ที่เรียกว่า สังขาร เกิดขึ้น ที่เป็นกุศลกรรมเรียกว่า ปุญญาภิสังขาร (กุศลเจตนากรรม รูปฌานกุศลเจตนากรรม) ที่เป็นอกุศลกรรมเรียกว่า อปุญญาภิสังขาร (อกุศลเจตนากรรม) ที่เป็นอรูปกุศลกรรมเรียกว่าอาเนญยาภิสังขาร (อรูปฌานกุศลเจตนากรรม) คำว่า สังขาร แปลว่า ประดุจสิ่งที่เปื้อนอาการปรากฏ องค์ธรรม ได้แก่ เจตนากรรม อีกทั้งสังขารก็คือเจตนากรรมเป็นองค์ประกอบในจิตเหล่านั้นที่เป็นเหตุประดุจทำให้เกิด วิญญาณ 6 ได้แก่ จักขุวิญญาณ โสตวิญญาน ฆานวิญญาน ชิวหาวิญญาน กายวิญญาน มโนวิญญาน



ภาพที่ 2 อวิชชาปัจจัย สงขาราสังขารปัจจัย วิญญาณ

อธิบายแผนภาพที่ 2 อวิชชาปัจจัย สงขาราสังขารปัจจัย วิญญาณ ขยายความได้ดังนี้ อวิชชาปัจจัย สงขาราสังขารปัจจัย หมายความว่า อวิชชา เป็นเหตุให้เกิด ปุญญาภิสังขาร (คือมหากุศลเจตนา และรูปฌานกุศลเจตนา) อปุญญาภิสังขาร (คืออกุศลเจตนา) และอาเนญยาภิสังขาร (คืออรูปฌานกุศลเจตนา) ต่อจากนั้น สงขารปัจจัย วิญญาณ ขยายความได้ดังนี้ สงขารปัจจัย วิญญาณ ปัจจัย



หมายความว่า สังขาร (คือปุณฺณยาสังขาร อปุณฺณยาสังขาร อาเนญยาสังขาร) เป็นเหตุให้เกิด วิญญาน 6 คือ จักขุวิญญาน โสทวิญญาน ฆานวิญญาน ชิวหาวิญญาน กายวิญญาน มโนวิญญาน

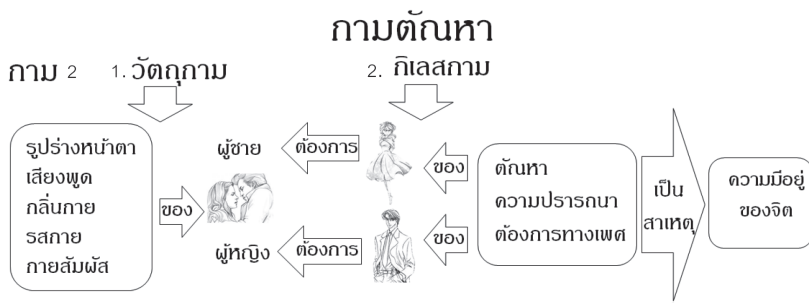
‘อวิชชา สังขาร’ จากทฤษฎีปัจจุสมุปบาทนี้ พิสูจน์ให้เห็นว่า ถ้าความมีอยู่ของจิตมี เพราะสังขารเป็นสาเหตุ จึงมีผู้แย้งว่า ตามวงจรทฤษฎีนี้ สังขารเป็นสาเหตุให้จิตมีอยู่ แล้วอวิชชาเกี่ยวข้องกับความมีอยู่ของจิตได้อย่างไร ปัญหานี้ตอบได้ว่า ถ้าความมีอยู่ของอวิชชาไม่มี ความมีอยู่ของสังขารก็ไม่ได้ ความมีอยู่ของอวิชชา มี ความมีอยู่ของสังขารจึงมี อวิชชาเองก็เป็นมูลเหตุแห่งทุกข์ และเป็นสาเหตุให้เกิดเวียนวายเป็นภพภูมิต่างๆ ที่เรียกว่า วัฏฏทุกข์ เมื่อความมีอยู่ของอวิชชา มี ความมีอยู่ของจิตก็มีได้เช่นกัน อวิชชา สังขาร เป็นสาเหตุทั้งคู่นี้เป็นการย่ำให้เห็นถึงความมีอยู่ของจิตก็หนักแน่นขึ้น ถึงแม้ว่าอวิชชา นี้มีจิตเป็นแดนเกิด ก็คือความมีอยู่ของจิตจึงมี โดยมีอวิชชาเป็นมูลเหตุแห่งทุกข์ เพราะฉะนั้น เมื่อความมีอยู่ของอวิชชา มี ความมีอยู่ของจิตจึงมี และเมื่อความมีอยู่ของสังขารที่เป็นเจตนากรรม คือกรรมดีกรรมชั่วในปางก่อน ที่คอยส่งผล 2 ช่วงกาลเวลา จึงเป็นเหตุให้เกิดกระแส ‘วิญญาน’ ช่วงกาลเวลาในขบวนการปฏิสนธิที่เริ่มต้นตั้งแต่ปฏิสนธิจิต (ทำหน้าที่เกิด) ในภพใหม่ [ที่เกิดติดเนื่องกับจุติจิต (ทำหน้าที่ตาย) จากภพเก่าไม่มีระหว่างกัน] และเป็นเหตุให้เกิดกระแส ‘วิญญาน’ ช่วงกาลเวลาในขบวนการที่แผ่แผ่เร้นในประสาทสัมผัสทั้ง 6 ขณะใช้ชีวิตประจำวันมีจักขุวิญญานเป็นต้น ความมีอยู่ของจิตจึงมีได้จากเหตุทั้งสอง จะขาดเหตุใดเหตุหนึ่งมิได้

2) ตัณหา 3 เป็นสาเหตุความมีอยู่ของจิต

(1) กามตัณหา ตัณหาเป็นต้นเหตุแห่งทุกข์ ยังมีอวิชชาเป็นแรงหนุนมนุษย์ชายหญิงจึงหลงเชื่อว่าความผูกพันห่วงหาอาทรกันเป็นสุข หากคนเหล่านั้นไม่มีความผูกพันกับสิ่งใดๆ เลย ก็หลงเชื่อว่าชีวิตมีแต่ความแห้งแล้งรู้สึกว่ามีแต่ความจำเจ และรู้สึกไม่สบอารมณ์ กามนั้นมี 2 ชนิด คนเหล่านั้นแสวงหาวัตถุสิ่งของต่างๆ ที่เป็นรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส เช่น อาหาร เสื้อผ้า เครื่องประดับ



รวมทั้งสรีระร่างกายมนุษย์ชายหญิง เป็นวัตถุกาม มนุษย์มีความเห็นว่ากามโลภียเป็นเครื่องบำบัดทุกข์ (คือรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส ของชาย/หญิง เป็นที่ต้องการของกันและกัน) (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 20 ข้อ 1-10 หน้า 1) ความปรารถนาอยากได้วัตถุสิ่งของและกามโลภีย คือ อาการปรากฏของตัณหาที่แผงเร้นอยู่ในจิตใจของมนุษย์ เป็นกิเลสกาม เมื่อหญิงต้องการวัตถุกามของชาย ชายต้องการวัตถุกามของหญิง ความต้องการเช่นนี้เป็นกามกิเลส เมื่อครบองค์ประกอบทั้งสองนี้แล้ว เรียกว่า กามตัณหา กามตัณหานี้เป็นสาเหตุ เมื่อความมีอยู่ของตัณหาที่มีจิตเป็นแดนเกิดความมีอยู่ของจิตจึงมี



ภาพที่ 3 กามตัณหา

อธิบายแผนภาพที่ 3 กามตัณหา กามแบ่งออกเป็น 2 คือ 1) วัตถุกาม ได้แก่รูปร่างหน้าตา เสียงพูด กลิ่นกาย รสกาย กายสัมผัส ของผู้ชาย และผู้หญิง 2) กิเลสกาม ตัณหาความปรารถนาต้องการทางเพศของผู้ชาย ต้องการวัตถุกามของผู้หญิง และตัณหาความปรารถนาต้องการทางเพศของผู้หญิง ต้องการวัตถุกามตัณหาของผู้ชาย ตัณหาความปรารถนาดังกล่าวเป็นสาเหตุของความมีอยู่ของจิตเพราะจิตมีความต้องการ

(2) ภาวตัณหา มีมนุษย์บางพวกผู้ยินดีในรูปมานสมบัติเห็นความเป็นตัวตน ซึ่งเรียกว่า สัสสตทิฎฐิ ที่จะไปเกิดเป็นพรหม ใช้เป็นกรณีศึกษาในการพิสูจน์ คือ มนุษย์บางพวกมีความเห็นว่า การอยู่ครองเรือนหมกหมุ่นอยู่กับกามโลภียเป็น



ทุกข์ จึงเกิดทัศนะเห็นความเป็นตัวตนที่ได้ไปเกิดเป็นพรหมอยู่ร่วมกับท่านท้าวมหาพรหม เป็นสุขเป็นของเที่ยง (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 42-44 หน้า 11) จึงสละเพศฆราวาสออกบวชเป็นฤๅษี แล้วเจริญสมาบัติประกอบ ด้วยสัสสตทิวฐิ เป็นผู้เจริญฌานสมาบัติได้อย่างถูกต้อง ทำให้สำเร็จรูปฌานสมาบัติเกิดเจโตสมาธิ ระลึกชาติได้รู้จักตัวตนของตนในแต่ละชาติ หรือนักคิดปรัชญาจึงมีความเห็นว่า อัตตาและโลกเที่ยง ยั่งยืน ตั้งมั่นอยู่ด้อยอดภูเขาดุจเสาระเนียด (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 30-34/10-13) ‘ภว’ หมายถึงภพภูมิที่เรียกว่า พรหมภูมิ เป็นเป้าหมายที่จะไปเกิด ความยินดี เรียกว่า ตัณหา นี่ เป็นสาเหตุ เมื่อความมีอยู่ของตัณหาให้ ได้สำเร็จฌานมีจิตเป็นแดนเกิด ความมีอยู่ของจิตเพราะจิตยินดีฌานสมาบัติที่เกิดขึ้น



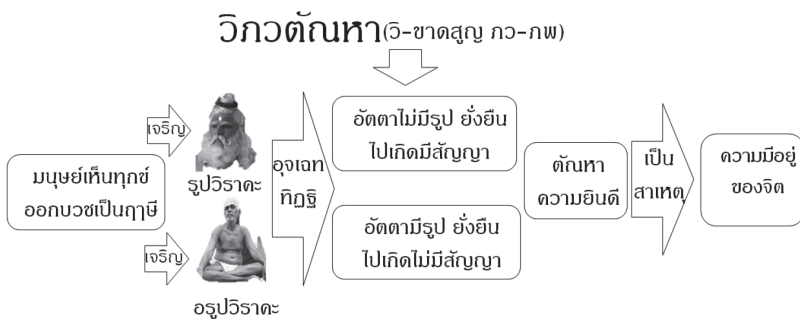
ภาพที่ 4 ภวตัณหา

อธิบายแผนภาพที่ 4 ภวตัณหา เมื่อมนุษย์เห็นความทุกข์จึงคิดออกบวชเป็น ฤๅษี ต้องการพ้นทุกข์อยู่กับท้าวมหาพรหมในพรหมโลก จึงทำฌานสมาบัติกลายเป็นมิฉชาติทิวฐิประเภทสัสสตทิวฐิ เกิดเป็นตัณหาความยินดีในฌานที่เป็นสาเหตุของความมีอยู่ของจิตเพราะจิตยินดีฌานสมาบัติที่เกิดขึ้น

(3) วิภวตัณหา มีมนุษย์บางพวกบวชเป็นฤๅษี เป็นผู้ยินดีในรูปฌานสมาบัติ หรือ อสัณฺณูฌานสมาบัติ ใช้เป็นกรณีศึกษาในการพิสูจน์ คือ ฤๅษีเมื่อสำเร็จ



ฉานสมาบัติยังมองเห็นทุกข์ยังปรากฏ จึงมีทัศนะเห็นอัตตาที่ขาดสูญจากอรุปธรรม
 ยั่งยืน เพราะเห็นนามธรรมก่อให้เกิดทุกข์ จึงเจริญสัญญาวิราคะสมาบัติ (การเข้า
 ฉานสมาบัติที่เพื่อง่ายสัญญา) และเห็นอัตตาที่ขาดสูญจากอรุปธรรมยั่งยืน เพราะ
 เห็นรูปธรรมก่อให้เกิดทุกข์ จึงเจริญรูปวิราคะสมาบัติ (การเข้าฉานสมาบัติที่
 เพื่อง่ายรูปธรรม) สมาบัติทั้งสองนี้ประกอบด้วยทวิญญู ที่เรียกว่า อุกฺเขททวิญญู ที่มี
 รูปกายไปเกิดเป็นอสังขณัฐตพรหม (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 79 หน้า 25)
 ซึ่งมีอัตตาที่มีรูป ยั่งยืน หลังจากตายแล้วไม่มีสัญญา และเป็นอรุปพรหม ซึ่งมีอัตตา
 ที่ไม่มีรูป ยั่งยืน หลังจากตายแล้วมีสัญญา (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 76 หน้า
 24) ‘ภว’ หมายถึงภพภูมิที่เป็นรูปพรหมภูมิ (ภูมิที่มีแต่รูปธรรมอย่างเดียว) ที่เป็น
 อรูปพรหมภูมิ (ภูมิที่มีแต่นามธรรมอย่างเดียว) หน้า ‘ภว’ มี ‘วิ’ ปรากฏ วิ นี้
 หมายถึง อุกฺเขททวิญญู ความยินดี เรียกว่า ตัณหาๆ นี้ เป็นสาเหตุ เมื่อความมีอยู่ของ
 ตัณหาให้ได้สำเร็จฉานทั้งสองประเภทมีจิตเป็นแดนเกิดเป็นสาเหตุของความมีอยู่
 ของจิตเพราะจิตยินดีสมาบัติที่เป็นทวิญญูยึดมั่นความขาดสูญเกิดขึ้น



ภาพที่ 5 วิภวตัณหา

อธิบายแผนภาพที่ 5 วิภวตัณหา เมื่อมนุษย์เห็นทุกข์ออกบวชเป็นฤๅษี
 เจริญอรุปฉานที่เรียกว่า อรุปราคะสมณะเชื่อว่ารูปเป็นต้นเหตุแห่งทุกข์ กลายเป็น
 มิงฉาทวิญญูประเภทอุกฺเขททวิญญู (ทวิญญูยึดมั่นความขาดสูญ) มีทัศนะยินดีอัตตาไม่มี
 รูปและยั่งยืน สำเร็จอรุปฉานสมาบัติทำให้ไปเกิดเป็นอรุปพรหมมีแต่สัญญาไม่มี



รูป ฤๅษีที่เจริญรูปฌานที่เรียกว่า อรูปวิราคะสมณะ เชื่อว่าอรูปเป็นต้นเหตุแห่งทุกข์ กลายเป็นมิถิยาภิภูติประเภทอุจเฉทภิภูติมีที่ชนะยินดีอดตามีรูปยั่งยืน สำเร็จเป็นรูปฌานสมาบัติทำให้ไปเกิดเป็นอสังขญัตตพรหมมีแต่ชีวิตนวกกลาปรูป ตัณหาความยินดีสมาบัติทั้ง 2 นี้ ที่เป็นสาเหตุของความมีอยู่ของจิตเพราะจิตยินดีสมาบัติที่เป็นภิภูติยึดมั่นความขาดสูญเกิดขึ้น

‘ตัณหา’ จากทฤษฎีปฏิบัติสมุปบาทนี้ พิสูจน์ให้เห็นว่า มนุษย์ผู้ยังคล่องแหวะอยู่กับตัณหาทั้ง 3 ประเภท จิตจึงมีอยู่ ถ้าความไม่มีอยู่ของจิต ตัณหาก็ก็นิพพานได้เช่นกัน ตัณหาเองก็เป็นมูลเหตุแห่งทุกข์ และเป็นสาเหตุให้เกิดเวียนว่ายในภพภูมิต่างๆ ที่เรียกว่า วัฏฏสงสาร ดังพระดำรัสตรัสไว้ในธรรมจักกัปปวัตตนสูตรว่า โปโนพวกวิกา ตณหา-ตัณหาชักนำไปไปเกิดในภพภูมิต่างๆ ซ้ำแล้วซ้ำอีกไม่จบสิ้น (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 19 ข้อ 1081 หน้า 252) ถ้าความยินดีปรารถนา⁶ มีจิตเป็นผู้ทำให้เกิด ก็คือความมีอยู่ของตัณหาที่เป็นมูลเหตุแห่งทุกข์ เพราะฉะนั้นเมื่อความมีอยู่ของตัณหา⁶ มี ความมีอยู่ของจิตจึงมี

5.2 ปรากฏการณ์นิยม : การรับรู้ทางประสาทสัมผัส

การรับรู้⁶นึกคิดเป็นอาการของจิตเกิดดับ จิตมีการเกิดดับเป็นขณะๆ ขณะใดเกิด ขณะนั้นก็ดับ ไม่ปรากฏเป็น ๒-3 ขณะในคราวเดียว ถ้าสมมติตัวเลข 1 หมายถึงเกิด ตัวเลข 0 หมายถึงดับ ตามอย่างคอมพิวเตอร์ก็จะมีตัวเลข 1 กับ 0 ยาวเหยียดหาที่สิ้นสุดมิได้ แต่เมื่อกำหนดตัวเลขดังกล่าวให้มองไม่เห็น และไม่กินพื้นที่ เช่นนี้ตัวเลขก็มีอาการเกิดดับคล้ายกับจิต แต่ความจริงไม่ใช่เลย เพราะจิตเกิดดับรวดเร็วกว่าตัวเลขมาก⁶ (สมโมหวิโนทนีอัฐกถา (บาลี) ข้อ 26 หน้า 31) และจิตมีสภาวะธรรมชาติรับรู้⁶นึกคิดอารมณ์ทั้งที่อยู่ใกล้ตรงหน้าและไกลกลับหลังเราได้ไม่สิ้นสุด เมื่อจิตนึกคิดอารมณ์อย่างหนึ่ง จึงเกิดขึ้น ตั้งอยู่ และดับไป แล้วส่งต่อ

⁶ อรรถกถา อธิบายว่า เพียงชั่วเวลาติดนิ้วอย่างรวดเร็ว 1 ครั้ง จิตเกิดดับได้มากถึง 1014 ขณะ (10 ยกกำลัง 14)



จิตอื่นๆ นึกคิดอารมณ์นั้นจนจบกระบวนการ ดังนั้นการเกิดขึ้น ตั้งอยู่ ดับไป เป็นเวลาอายุการเกิดดับของจิต 1 ขณะใหญ่ จึงต้องสมมติวงกลม (รูปที่ ๑) เพื่อแสดงการเกิดดับ 1 ขณะใหญ่ของจิต และขีดเส้นแนวดิ่งสามเส้นได้วงกลม เส้นแรกแทนอุปาทกขณะกำลังเกิดขึ้น 1 ขณะเล็กของจิต เส้นกลางแทนฐิติ ขณะกำลังตั้งอยู่ 1 ขณะเล็กของจิต เส้นที่สามแทนภังคขณะกำลังดับ 1 ขณะเล็กของจิตนี้เป็นการแสดงอายุของจิตขณะใหญ่ 1 ขณะและขณะเล็ก 3 ขณะ⁷ (สันตลัทธิปาสาณิก (บาลี) ข้อ 115 หน้า 103) จิตอาศัยหทัยวัตถุรูปเกิดนึกคิด อารมณ์ทางใจ

จิตเกิดขึ้นเป็นกระบวนการรับอารมณ์ คำว่า ‘จิต’ เป็นชื่อเรียกของ ‘วิญญาณ’ ในปฏิจจสมุปบาทที่ว่า สังขารเป็นปัจจัยให้เกิดวิญญาณ ที่เป็นธรรมชาติ รู้อารมณ์มี 6 คือ จักขุวิญญาณ โสตวิญญาณ ฆานวิญญาณ ชิวหาวิญญาณ กายวิญญาณ มโนวิญญาณ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 16 ข้อ 2 หน้า 1) ก่อนวิเคราะห์กระบวนการรับอารมณ์ ผู้เขียนใช้คำว่า จิต เพื่อความสะดวกต่อการวิเคราะห์ อายุของจิต 1 ขณะใหญ่ เท่ากับ 3 ขณะเล็กของจิต อายุการเกิดดับของรูป 1 รูป เกิดดับช้ากว่าจิตเกิดดับ 17 ขณะใหญ่ หรือ 51 ขณะเล็ก คือ รูปขณะเกิด 1 ขณะเล็กของจิต ขณะตั้งอยู่ 49 ขณะเล็กของจิต และขณะดับ 1 ขณะเล็กของจิต ผู้เขียนวิเคราะห์ขบวนการรับอารมณ์ของวิถีจิตทางกายประสาทสัมผัสรับการกระทบผัสสภูมิจักรวรรณ์ ตัวอย่าง นายนิทราชอบนั่งหลับในเวลาเรียนหนังสือ ถังคจิตเกิดขึ้นทำหน้าที่รักษาภพ เมื่อจิตยังไม่ขึ้นสู่วิถิ อาจารย์เห็นนายนิทราจึงเรียก แต่เขาไม่รู้สีกตัว เพื่อนจึงใช้มือสะกิดที่แขนของนายนิทรา นายนิทราเกิดวิถีจิตรับอารมณ์ผัสสภูมิจักรวรรณ์ เมื่อจิตจะขึ้นสู่วิถิเพื่อรับอารมณ์ที่เป็นรูป (การสะกิดของมือ)

⁷ การแสดงอายุของจิต เพื่อเอาไปใช้คำนวณอายุของรูป ซึ่งมีการเกิดดับเร็วมาก เพียงแต่ช้ากว่าการเกิดดับของจิต ทั้งนี้ การเกิดดับของจิตและรูปไม่สามารถจับเวลาได้ด้วยนาฬิกา



ขณะเดียวกันก็เป็นอายุขณะเล็กของรูปที่กำลังเกิด รูปยังไม่หมดอายุ เส้นที่สองของอดีตภวังก์ (ติ) จนถึงเส้นที่สองของตทารัมมณจิต (ต) เป็นอายุของรูปฐิติขณะตั้งอยู่รวม 49 ขณะเล็ก และอายุของรูปภังคขณะดับ 1 ขณะเล็ก ที่เป็นเส้นสุดท้ายของตทารัมมณจิต (ต) รวมทั้งหมดเป็นอายุของรูปจำนวน 51 ขณะเล็กของจิต หรือ 17 ขณะใหญ่ของจิต ส่วนลำดับวิถีจิตเกิดขึ้นรับโณภูฏัพพารมณฺ์ ดังนี้ อา คือ อวักขณจิตที่เกิดทางทวาร 5 ทวาร (มีชื่อเฉพาะว่า ปัญจทวาราวักขณจิตในทวาร 5 ถ้าเป็นมโนทวาร อวักขณจิต มีชื่อเฉพาะว่า มโนทวาราวักขณจิต), กา คือ กายวิญญานจิต, ส คือ สัมปฏิจฉนจิต, โว คือ โวฐัพพนจิต, ณ คือ สันตிரณจิต, ช ขวนจิต, ต คือ ตทารัมมณจิต

แผนภาพนี้ คือวิถีจิตของนายนิทรา รู้สึกตัวขณะที่ถูกกระทบ มีความเป็นจริงที่ว่า จิตเกิดดับเร็วมาก วิถีจิตจึงเกิดนับเป็นล้านวิถี ผู้เขียนแสดงวิถีจิตเพียงวิถีเดียวก็จริง เพื่อแสดงนัยลำดับของจิตที่เกิดขึ้นรับโณภูฏัพพารมณฺ์มีรูปแบบเดียวเท่านั้น เมื่อวิถีจิตจบ ภวังก์จิตจะมาแทรก 1-3 ขณะ แล้วเวียนขึ้นสู่วิถีอย่างนี้ตลอด มีเฉพาะนัยลำดับของกายวิญญานจิตเป็นกรณีพิเศษในวิถีจิตนี้ เรียกว่า ปัญจวิญญานฐาน เป็นฐานสำหรับสับเปลี่ยนเมื่อมีการรับอารมณ์ในทวารอื่นเช่น ถ้าประสาทสัมผัสมีการรับอารมณ์ทางทวารตา ก็ให้เปลี่ยน ‘กายวิญญานจิต’ ให้เป็น ‘จักขุวิญญานจิต’ เป็นต้น ส่วนลำดับของจิตที่ทำหน้าอื่นๆ ก็มีลำดับวิถีจิตดังที่แสดงมา

6. บทสรุป

พระพุทธองค์ทรงแสดงปฏิจจสมุปบาทมีนัยวิจิตร เป็นเหตุให้ผู้เขียนขอสรุปเป็นแนวคิดกว้างๆ ดังต่อไปนี้ ในด้านอภิปราย (1) องค์แห่งอวิชชา เป็นนัยแนวคิดที่พระพุทธองค์ทรงชี้แจงให้เห็นว่าคนเราเกิดมาต้องมีเหตุอิงอาศัยให้เกิด ไม่ใช่เกิดมาลอยๆ ไม่ใช่พระเจ้าสร้าง (2) องค์แห่งวิญญาน เป็นนัยแนวคิดที่พระพุทธองค์ทรงชี้แจงให้เห็นว่าวิญญานเป็นปฏิสนธิวิญญานให้ได้กำเนิดต่างๆ มีคัพภเสยยกกำเนิดเป็นต้น (3) องค์แห่งภวะ เป็นนัยแนวคิดที่พระพุทธองค์ทรงชี้แจงให้เห็นว่า



มีภพภูมิถึง 31 ภูมิ ซึ่งภพภูมิเหล่านี้เป็นที่ยึดถือเกิดของหมู่สัตว์ ดังพระองค์ตรัสว่า กามภพ เป็นต้น **ในด้านจริยศาสตร์** (1) องค์แห่งสังขาร เป็นนัยแนวคิดที่พระพุทธองค์ทรงชี้แจงให้เห็นว่าเจตนากรรมเป็นตัวกำหนดชีวิตทางจริยธรรมว่าดีเป็นกุศลส่งผลให้เกิดในสุคติภูมิ ชั่วเป็นอกุศลส่งผลให้เกิดในทุคติภูมิ และช่วยผ่อนหนักให้เป็นเบาเมื่อเกิดภาวะ Dilemma (2) แบบปฏิโลมนัยทวนกลับจากปลายไปหาต้น เป็นนัยแนวคิดที่พระพุทธองค์ทรงชี้แจงให้เห็นว่าสัตว์โลกตกอยู่ในห่วงแห่งทุกข์ พระองค์ตรัสโดยนัยว่า สัตว์โลกนี้ ต้องเผชิญอยู่กับห่วงแห่งทุกข์เพราะการเกิด แก่ และตาย เป็นต้น **ในด้านอัตถิภาวนิยม (Existentialism)** (1) พระพุทธองค์ทรงแสดงปฏิจจสมุปบาทจากตรงกลางจนถึงต้น เป็นนัยแนวคิดที่พระพุทธองค์ทรงชี้แจงให้เห็นว่าความมีอยู่ (อัตถิภาวะ) ของตัณหาเกิดจากปัจจุบันเหตุที่พระองค์ตรัสโดยนัยว่า เหตุแห่งอาหารเป็นบ่อเกิดตัณหา (2) แบบตรงกลางจนถึงท้าย เป็นนัยแนวคิดที่พระพุทธองค์ทรงชี้แจงให้เห็นว่าความมีอยู่ของอนาคตกาลมีกาลปัจจุบันเป็นสมุฏฐานให้เกิ董องค์แห่งชาติและชราภรณ์ะ ในอนาคต **ในด้านญาณวิทยา** องค์แห่งวิญญาน เป็นนัยแนวคิดที่พระพุทธองค์ทรงชี้แจงให้เห็นขบวนการเกิดกายประสาทสัมผัส



บรรณานุกรม

ภาษาบาลี

- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2506). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย 2500*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์รุ่งเรืองธรรม.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2539). *ธัมมปทกฏกถาปาฐี*. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *ปณจสูตรนี มัชฌิมปณณาสกกฏกถาปาฐี*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *สันตยอุปกาลนี มหาวคคณีกา*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *วิสุทธิมคคปาฐี*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *สมโมหวิโนทนีอฏฐกถาปาฐี*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ภาษาไทย

ก. หนังสือ

- กองตำราคณะธรรมทาน. (2561). *ปฏิจสุมุบาทจากพระโอษฐ์* (พิมพ์ครั้งที่ 12). สุราษฎร์ธานี: ธรรมทานมูลนิธิ ไชยา.
- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์และคณะ. (2537). *ความรู้พื้นฐานทางศาสนา* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สมภาร พรหมทา. (2560). *แก่นเดิมของพุทธปรัชญา* (เล่มที่ 1 : มนุษย์). กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์ บีพีเค พรินต์ติ้ง.



ข. บทความในวารสาร

ทวีวัฒน์ ปุณฺณทริปิฏก. (2540). พุทธทาสภิกขุในบริบทของสังคมไทย. *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 4(2), 84-104.

ค. วิทยานิพนธ์

รัชฎะ วัฒนศักดิ์. (2543). *ปฏิจลสมุปบาทในทรรศนะของพุทธทาสภิกขุ* (วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์).

ภาษาอังกฤษ

Descartes, R. (1957). *Descartes's Rules for the Direction of the Mind* (Harold H. Joachim, trans). London, England: east midland printing company ltd.

Radhakrishnan, Sarvepalli, Moore, Charles A. (1953). *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.



๒ องค์ใดพระสัมพุทธ (5)*

พุทิตะ ทากามิจิ (ผู้เขียน)**

ชานปวีชซ์ ทัดแก้ว (ผู้แปล)***

บทที่ 5 การตรัสรู้ใต้โพธิพฤกษ์

ใต้ โพธิพฤกษ์ (1)

นางสุชาดา

พระศากยมนิซึ่งทรงล้มเลิกการบำเพ็ญทุกรกิริยาและเสด็จออกไป ณ ริมฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา ได้ทรงรับข้าวมธุปายาสจากนางสุชาดา (บ. ส. สุชาดา) ธิดาของนายบ้าน จนทรงมีกำลังพระวรกายฟื้นคืนมา เมื่อปัญจวัคคีย์ สหายทั้งห้า ผู้ร่วมบำเพ็ญทุกรกิริยาได้เห็นสิ่งนั้น ก็รู้ว่าพระศากยมนิได้ล้มเลิกการบำเพ็ญ ทุกรกิริยาเสียแล้ว จึงได้ละทิ้งพระองค์ไป การเล่าเรื่องขณะที่ทรงล้มเลิกการบำเพ็ญ ทุกรกิริยาแล้วจากนั้นทรงรับข้าวมธุปายาสผูกทำให้เป็นสัญลักษณ์ของ “มัชฌิมา ปฏิปทา” (ทางสายกลาง คือการห่างไกลจากปลายสุดทั้งสองส่วน คือ ความสุข

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

** 吹田隆道 (Takamichi, Fukita) อาจารย์พิเศษมหาวิทยาลัยบุดเคียว เมืองเกียวโต

*** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชานปวีชซ์ ทัดแก้ว อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษา เอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ctudkeao@gmail.com



สบายและการทรมานตนเอง) แน่نونสิ่งนี้ไม่สามารถยืนยันได้ในฐานะเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นจริงในประวัติศาสตร์ ถึงแม้จะมีสอุปซึ่งกล่าวกันว่าพระเจ้าอโศกทรงสร้างขึ้นเพื่อสรรเสริญคุณงามความดีของนางสุชาดา แต่สอุปที่หลงเหลือมาจนถึงปัจจุบันนี้เป็นสิ่งที่สร้างขึ้นในราวคริสต์ศตวรรษที่ 8-9 ดังนั้นแล้ว ความน่าเชื่อถือว่าเป็นการสร้างของพระเจ้าอโศกจึงเลื่อนลงเต็มที อย่างไรก็ตาม เนื่องจากเรื่องเล่าเรื่องนี้ถูกสลักไว้ที่ซุ้มประตูโตรณะของสอุปหมายเลข 1 ที่สาญจี ซึ่งเป็นซากโบราณสถานทางพุทธศาสนาในตอนกลางของอินเดีย ดังนั้นจึงเป็นเรื่องที่ถูกเล่าขานมาแล้วตั้งแต่ช่วงก่อน-หลังเริ่มสมัยคริสตกาล

ยิ่งไปกว่านั้น ในคัมภีร์ “อาคม-นิกาย” เอง ผู้ที่ถวายเป็นอภิปูบาสแก่พระศากยมุณีเป็นเพียงแค่หญิงสองคนเท่านั้น ไม่ได้ถึงขนาดระบุชื่อไว้ และแม้กระทั่งในพุทธประวัติซึ่งพระวินัยเล่าในภายหลัง กรณีที่กล่าวถึงชื่อของทั้งสองคนว่า คือนันทา และนันทาพลานั้นมีมากกว่า ดังนั้นแล้ว เดิมทีนิทานเรื่องนี้คงจะไม่ได้ออกมาจากต้นเค้าที่เป็นชื่อ สุชาดา เป็นแน่โดยปกติแล้ว “สุชาดา” เป็นคำที่หมายความว่า “ลูกที่ดี” คิดว่าในที่สุด คำนี้ในสมัยใดสมัยหนึ่ง ได้กลายเป็นชื่อเฉพาะไป ในคัมภีร์ฤคเวทมีกล่าวไว้ว่า ด้วยการสังเวชนียสแก่พระอัคริณิ คนเราจะกลายเป็น “ผู้มีกำเนิดที่ดี” (สุชาต) นอกจากนี้ เพราะในเทพปกรณัมอินเดียมีเรื่องเล่าว่าในตอนที่พระประชาบดี เทพผู้สร้างตกอยู่ในความหิวโหยเนื่องจากการบำเพ็ญทุกรกิริยาพอได้ดีมนมโคจึงกลับฟื้นคืนชีวิต ฉะนั้นเรื่องนี้จึงต้องพิจารณาความเกี่ยวพันกับเทพปกรณัมในทำนองนี้ด้วย

ในตำนาน หลังจากนั้น พระศากยมุณีทรงสงสนานในแม่น้ำเนรัญชรา ทรงรับหญ้ากุสะ (หญ้าคา) จากนายโสถถิยะ คนเกี่ยวหญ้า มาปูลาดเป็นอาสนะและประทับนั่งลงเข้าสู่สมาธิที่โคนโพธิพฤกษ์ ณ พุทธคยาในปัจจุบัน

พุทธคยา

พุทธคยาอยู่ริมฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา ในแคว้นพิหาร ซึ่งอยู่ทางภาคตะวันออกของอินเดียปัจจุบัน ณ วัดมหาโพธิ์ซึ่งเป็นจุดศูนย์กลาง มีมหาสอุปสูงประมาณ 52



เมตร ด้านข้างนั้นมีวัชรอาสน์ ซึ่งอยู่ภายใต้ต้นพระศรีมหาโพธิ์อันเป็นสถานที่ที่พระศากยมุนีตรัสรู้ มหาสถูปองค์ปัจจุบันเป็นของในคริสต์ศตวรรษที่ 7 ซึ่ง Alexander Cunningham¹ นักโบราณคดีชาวอังกฤษชุดค้นพบและได้บูรณปฏิสังขรณ์ขึ้นในศตวรรษที่ 19 ในภาพประติมากรรมนูนต่ำที่การหลุด ซึ่งกำหนดอายุได้ราวศตวรรษที่ 2 ก่อนคริสตกาล เราสามารถเห็นสภาพของพุทธคยาในอดีตก่อนที่จะมีมหาสถูปได้ พุทธคยาได้รับการขึ้นทะเบียนเป็นมรดกโลก (มรดกทางวัฒนธรรม) ของยูเนสโกในปี ค.ศ. 2002

ไม้โพธิพฤกษ์ที่พระศากยมุนีตรัสรู้ขึ้นเป็นต้นไม้ในสกุล “ไทร-มะเดื่อ” ที่มีชื่อว่า “อัสสัตถะ/อศฺวตถะ”² หรือ “ปีปปละ” ใน “รายพระนามพระพุทธเจ้าทั้งเจ็ด” ซึ่งคัมภีร์ “มหาวทานสูตร” กล่าวไว้ก็มีระบุไว้ด้วย ในคัมภีร์อาถรรพเวทซึ่งว่าด้วยเวทมนตร์ในบรรดาคัมภีร์พระเวท กล่าวว่า ต้นไม้ชนิดนี้เป็น “ที่สิงสถิตของเทวดา” อยู่ในฐานะของสถานที่ไว้พิจารณาความเป็นอมตะ จึงเชื่อได้ว่าต้นไม้นี้ได้รับการบูชาในฐานะ “ต้นไม้ศักดิ์สิทธิ์” แต่เดิมอยู่แล้ว ดูเหมือนต้นโพธิพฤกษ์ที่พุทธคยานั้นถูกโค่นมาแล้วหลายครั้ง เนื่องจากการข่มเหงพุทธศาสนา Cunningham ได้ค้นพบชิ้นไม้โพชนาดใหญ่ 2 ชิ้น ซึ่งเชื่อว่าเป็นของต้นที่ถูกโค่นลง จากชั้นใต้ดิน

¹ ผู้แปล: Sir Alexander Cunningham (3 มกราคม 1814 – 28 พฤศจิกายน 1893) เป็นวิศวกรทหารในกองทัพอังกฤษ ผู้มีความสนใจด้านโบราณคดีและประวัติศาสตร์ ในปี ค.ศ. 1861 Cunningham ได้รับตำแหน่งเป็นนักสำรวจทางโบราณคดีในรัฐบาลอินเดีย เขาได้ก่อตั้งหน่วยงานซึ่งต่อมากลายเป็น The Archaeological Survey of India (ASI) ตลอดที่รับราชการ Cunningham มีชื่อเสียงจากการชุดค้นพบโบราณสถานมากมาย หนึ่งในนั้นที่สร้างชื่อเสียงให้เขาคือการค้นพบพุทธคยานั่นเอง

² ผู้แปล: ต้นโพธิ์ โพธิพฤกษ์ หรือต้นพระศรีมหาโพธิ์ แปลว่า ไม้ที่พระพุทธเจ้าแต่ละพระองค์ตรัสรู้เมื่อประทับนั่งใต้ต้นไม้เหล่านั้น ซึ่งแต่ละพระองค์จะมีต้นโพธิ์ต่างกันไป โพธิพฤกษ์ของพระศากยมุนีมีชื่อภาษาบาลีว่า อสสตถ หรือ ภาษาสันสกฤตว่า อศวตถ ในภาษาไทยคือ “ต้นโพ” ซึ่งเป็นไม้ในวงศ์ขนุน Moraceae สกุลไทรหรือมะเดื่อ (Ficus) มีชื่อวิทยาศาสตร์ว่า Ficus religiosa



โดยพบค้อนไปทางทิศตะวันตกจากสถานที่ในปัจจุบัน ยิ่งไปกว่านั้น มีเรื่องกล่าวกันว่าตามที่ Cunningham รายงานว่าต้นโพธิพฤกษ์ถูกลมพายุโค่นและแห้งเหี่ยวตายในปี ค.ศ. 1876 กล่าวกันว่าต้นโพธิพฤกษ์ต้นปัจจุบันเป็นต้นกล้าที่ถูกนำมาปลูกไว้ที่วัดมหาโพธิ์ในภายหลังการสำรวจของ Cunningham โดยนำมาจากต้นโพธิพฤกษ์ที่อนุสารปุระซึ่งแบ่งไปให้ศรีลังกาในสมัยพระเจ้าอโศก แต่ทว่า Cunningham กลับไม่เคยเสนอรายงานดังกล่าวนี้เลย นี่คงเป็นตัวอย่างลักษณะที่ทำให้เห็นว่าตำนานเรื่องเล่ากำเนิดขึ้นอย่างรวดเร็วได้อย่างไร

มารวิชัย

การที่พระโพธิสัตว์ซึ่งประทับนั่งใต้โพธิพฤกษ์ปราบมารซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของ “ตัณหา” นั่นคือเรื่อง “มารวิชัย” เหล่ามารซึ่งปรากฏตัวในที่นี้เป็นผู้ขัดขวางพระโพธิสัตว์ซึ่งกำลังมุ่งไปสู่การตรัสรู้ในอีกไม่ช้า “มารวิชัย” ซึ่งเป็นการจัดการจุโถมของเหล่ามารภายใต้โพธิพฤกษ์ก่อนอื่นนี้เองถูกเล่าในฐานะลำดับเหตุการณ์ก่อนการตรัสรู้ซึ่งเข้าไปต้นรู้ภายในสมาธิอันสงบสงัด ดังนั้นแล้วในพุทธประวัติเรื่อง “มารวิชัย” แม้จะเป็นเหตุการณ์ที่สืบเนื่องอยู่ในชุดเดียวกับเหตุการณ์ภายใต้โพธิพฤกษ์ก็ตาม ทว่าถูกนับเป็นหนึ่งในบรรดาลักษณะทั้ง 8 ในรายการสำคัญซึ่งวางไว้ก่อนการตรัสรู้ และหลงเหลืออยู่ให้เห็นบนภาพประติมากรรมนูนต่ำและภาพจิตรกรรมจำนวนมาก ก่อนอื่นเราลองมาดูเนื้อหาสังเขปของเรื่องเล่ากัน

พญามารเมื่อทราบว่พระโพธิสัตว์ประทับนั่งลงใต้โพธิพฤกษ์ จึงตระเตรียมไพร่พลเสนามารและเริ่มจุโถมพระโพธิสัตว์ เหล่าเสนามารแปลงตนเป็นสรรพสัตว์ ถือกัศัตรารูธ ในขณะที่พนอสรพิษบ้าง เปลวเพลิงบ้าง ได้รุกรมาประชิด แต่ทว่าไม่สามารถยั้งจิตใจของพระโพธิสัตว์ให้หวาดหวั่นได้ อีกด้านหนึ่ง ในบรรดาบุตรของ (พญามาร) เอง ปรากฏว่ามีพวกหนึ่งที่หยดต่อสู้อยู่ และกลับมาสนับสนุนพระโพธิสัตว์ พญามารผู้ประสบความสำเร็จในท่ามกลางความอลหม่านของพวกเดียวกัน ได้เกลี้ยกล่อมให้พระโพธิสัตว์รับสิทธิอันชอบธรรมของพระราชูปถัมภ์ที่จะชักจูงให้ออกจากวิถีสู่การตรัสรู้บ้าง ส่งจิตของตนมายั่วชวนบ้าง



เป็นต้น ในเวลานั้นพระโพธิสัตว์หวนระลึกถึงอดีตชาติอันมากมาย และทรงทราบว่าจากการที่ในอดีตชาติ พระองค์ทรงสละพระชนม์ชีพของตนหลายต่อหลายครั้งให้เป็นเหยื่อและสังฆมกุศลมูลต่างหากเล่าจึงทำให้บรรลุเป็นพระพุทธเจ้าได้ แต่พญามารนั้นได้เป็นเจ้าแห่งกามาพจรด้วยกุศลเพียงแค่ครั้งเดียว นั่นคือการไม่ปิดกั้น ซึ่งเป็นการบำรุงเลี้ยงดูผู้คนที่ทั้งปวงโดยไม่แบ่งแยกเพียงเท่านั้น เมื่อเป็นเช่นนั้น พญามารตอบได้ว่า “เจ้าเป็นพยานบุญของข้า แต่พยานบุญของเจ้านั้นไม่มี เจ้าจึงเป็นฝ่ายแพ้” พระโพธิสัตว์จึงใช้พระหัตถ์ขวาสัมผัสธรณีอย่างแผ่วเบา ตรัสเรียธรณีให้เป็นพยาน เมื่อทรงกระทำดังนี้แล้ว ธรณีสัณไหว 6 ประการ พระแม่ธรณีจึงปรากฏกายขึ้นมาเป็นพยานบุญของพระโพธิสัตว์ พญามารรู้สึกอับอายจึงหลบหนีไปจากที่นั้น

เรื่องเล่ามารวิชัยเป็นเรื่องการตรัสรู้

ตำนานเรื่อง “มารวิชัย” ซึ่งกล่าวได้ว่าเป็นจุดไคลแมกซ์จุดหนึ่งในพุทธประวัติของพระศากยमुณี ที่จริงแล้ว ทำให้นักวิจัยซึ่งมักจะต้องคัมภีร์หนักใจมา โดยตลอด ยกตัวอย่างเช่น เรื่องที่พญามารให้ธิดามายั่ววนพระโพธิสัตว์ เป็นต้น บางครั้งก็ปรากฏตอนต้นของเรื่องเล่า หรือปรากฏหลังจากที่พญามารไม่มีโอกาสที่จะชนะอีกต่อไปแล้ว ลำดับของเรื่องจึงขึ้นอยู่กับแต่ละตำนาน เมื่อพยายามสำรวจรูปแบบหาด้นเค้าดั้งเดิมว่าลำดับเรื่องดั้งเดิมคือตำนานใด อย่างในคัมภีร์ “อาคม-นิกาย” ซึ่งมีมาก่อนพุทธประวัติ จะไม่มีการปรากฏตัวของพญามารก่อนหน้าที่พระโพธิสัตว์จะตรัสรู้ หรือก็คือ ก่อนบรรลุอนุตรสัมโพธิญาณ ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในพุทธประวัติของพระวิปัสสิพุทธเจ้า ซึ่ง “มหาวทานสูตร” เล่าไว้ ก็ไม่มีตำนานเรื่องของพญามาร พระโพธิสัตว์ทรงเข้าสมาธิอย่างแน่วแน่ใต้โคนต้นโพธิพฤกษ์และได้ตรัสรู้ ดังนั้นเมื่อพิจารณาจากมุมมองของการพัฒนาคัมภีร์ เรื่องมารวิชัยนี้ไม่มีเรื่องเล่าดั้งเดิมซึ่งเป็นแก่นเรื่อง ดูราวกับเป็นเรื่องที่ตกลงมาแล้วไหลบ่าไปเอง แล้ว (เรื่องนี้) เป็นเรื่องที่ปรากฏขึ้นจากที่ใด เราไม่อาจจะติดตามร่องรอยในเชิงคัมภีร์ถึงสภาพการณ์ที่เรื่องนี้ก่อเกิดขึ้นได้เลยนั่นเอง



อย่างไรก็ตาม เรื่อง “มารวิชัย” นี้เราได้ทราบว่าถูกเล่าในฐานะที่เป็นเรื่องเล่าถึงการตรัสรู้แต่เดิมนั่นเอง ถึงแม้ว่าคัมภีร์ “อาคม-นิกาย” ซึ่งมีมาก่อนวรรณคดีพุทธประวัติจะประยุกต์ใช้คำสอนที่เป็นแกนกลางของพุทธศาสนาเล่าเรื่องตอนที่เป็นการพิจารณาจิตภายในของการตรัสรู้ภายใต้โพธิพฤกษ์ ภายในเรื่องนั้น มีเรื่อง “วิชา 3”³ ซึ่งกล่าวถึงสภาวะของสมาธิเป็นลำดับขั้นตอน หรือการนำ “อภิญญา

³ วิชา 3 และ อภิญญา 6

1. อิทธิวิธี ความรู้เหนือธรรมชาติที่สามารถแปลงกายได้ตามใจชอบ เหาะเหินเดินอากาศได้ตามใจนึก
 2. ทิพโสต ความรู้ในการได้ยินเสียงจากที่ไกล
 3. เจโตปริยญาณ ความรู้ในการอ่านจิตใจ/ความนึกคิดของผู้อื่น
 4. ปุพเพนิวาสานุสติญาณ ความรู้ในการทราบถึงอดีตชาติของตนเองและผู้อื่น
 5. ทิพจักขุ ความรู้ในการในการมองเห็นอนาคตของตนเองและผู้อื่น
 6. อาสวักขยญาณ ความรู้ในการขจัดกิเลสและเข้าถึงภูมิที่ปราศจากความลุ่มหลง
- ข้อ 4-6 คือ วิชา 3 ส่วน ข้อ 1-6 คือ อภิญญา 6

ผู้แปล: วิชา 3 ตามพจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม ให้รายละเอียดไว้ดังนี้

1. ปุพเพนิวาสานุสติญาณ ญาณเป็นเหตุระลึกขึ้นซึ่งที่อาศัยอยู่ในก่อนได้, ระลึกชาติได้
2. จุตูปปาตญาณ ญาณกำหนดรู้จุติและอุบัติแห่งสัตว์ทั้งหลาย อันเป็นไปตามกรรม, เห็นการเวียนว่ายตายเกิดของสัตว์ทั้งหลาย เรียกอีกอย่างว่า ทิพจักขุญาณ
3. อาสวักขยญาณ (ญาณหยั่งรู้ในธรรมเป็นที่สิ้นไปแห่งอาสวะทั้งหลาย, ความรู้ที่ทำให้สิ้นอาสวะ, ความตรัสรู้

ส่วน อภิญญา 6 ตามพจนานุกรมพุทธศาสตร์ให้รายละเอียดไว้ดังนี้

1. อิทธิวิธี หรือ อิทธิวิธี ความรู้ที่ทำให้แสดงฤทธิ์ต่างๆ ได้
2. ทิพโสต ญาณที่ทำให้มีหูทิพย์
3. เจโตปริยญาณ ญาณที่ทำให้กำหนดใจคนอื่นได้
4. ปุพเพนิวาสานุสติ ญาณที่ทำให้ระลึกถึงชาติได้
5. ทิพจักขุ ญาณที่ทำให้มีตาทิพย์
6. อาสวักขยญาณ ญาณที่ทำให้อาสวะสิ้นไป

ดูใน พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม (พิมพ์ครั้งที่ 9). กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2543, หน้า 119, 235.



6” ซึ่งพัฒนาขึ้นจากสิ่งดังกล่าวนั้นมาประยุกต์ใช้

นิทานเรื่อง “มารวิชัย เท่ากับ การตรัสรู้” ซึ่งปะติดปะต่อเข้ากับนิทาน เรื่องการสัปรยุทธ์กับพญามารด้วย “อภิญญา 6” ที่เป็นการพิจารณาภายในของ การตรัสรู้นี้ ถูกเล่าสืบทอดมาแยกจากในคัมภีร์ “อาคม-นิกาย” ต่อไปนี้เป็นเนื้อ เรื่องของนิทานโดยสังเขป

พญามารซึ่งรู้ว่าพระโพธิสัตว์ประทับนั่งใต้โพธิพฤกษ์ ไม่อาจยุ่งยง พระโพธิสัตว์ให้ทรงเปล็ดเปล็นในราชสมบัติและไม่มุ่งสู่วิถีแห่งการหลุดพ้นได้สำเร็จ ณ ที่นั้น เพื่อที่จะทำให้(พระโพธิสัตว์)หวาดกลัวจึงได้เตรียมทัพเข้าโจมตีด้วย รูปลักษณะต่างๆ เช่น หมาป่า เสือดาว เสือโคร่ง สิงโต ทว่า พระโพธิสัตว์แปลงกาย ด้วย “อิทธิวิธิ” เป็นเสือดาวต่อตีหมาป่า เสือโคร่งต่อตีเสือดาว และสิงโตต่อตี เสือโคร่ง เข้ารุกไล่เหล่ามาร

ต่อจากนั้น พระโพธิสัตว์ทรงทราบด้วย “บุพเพนิวาสานุสติญาณ” ถึงการที่พญามารได้กลายเป็นเพียงแค่วาฬแห่งกามาพจรด้วยกุศลซึ่งได้ประกอบ เพียงแค่ครั้งเดียวเท่านั้นในอดีตชาติ เมื่อเป็นเช่นนั้น พญามารกล่าวได้ว่า “เจ้านั้น เป็นพยานบุญของข้า แต่พยานบุญของเจ้าไม่มี” ณ ที่นั้น พอพระโพธิสัตว์ทรงใช้ พระหัตถ์ขวาสัมผัสธรณีย่างแผ่วเบา ธรณีกีไหว 6 ประการ พระแม่ธรณีได้ปรากฏ กายขึ้นมาเป็นพยานบุญของพระโพธิสัตว์

พญามารรู้สึกอับอายและได้หลบหนีไป ทว่าด้วย “ทิพพโสต” พระโพธิสัตว์ ทรงได้ยินการบริภาษของพญามารซึ่งหนีไปไกล และทรงยืนยันร่างนั้นให้แก่พระทัย อีกครั้งด้วย “ทิพพจักขุ” ต่อจากนั้น ทรงใช้ “เจโตปริยญาณ” จึงทรงทราบว่าใน สวรรค์ เหล่าเทพดา กำลังยินดีปรีดา ในขณะที่เหล่ามารชั่วช้ากำลังอิจฉาริษยาอยู่

จากนั้น ในท้ายที่สุด (พระโพธิสัตว์)ทรงพิจารณาว่าเพราะเหตุใดเหล่ามาร ชั่วช้าจึงกระทำความผิด ทรงกำหนดหาที่ตั้งของกิเลสซึ่งติดแน่นในความอยากได้ และ



ทรงได้รับ “อัสวกขยญาณ” จนบรรลุการตรัสรู้

(คัมภีร์อิทธิธรรมโกศภาษยะ เล่ม 103)⁴

ด้วยเหตุนี้ ตำนานเรื่อง “มารวิชัย” มิใช่จู่ๆ ก็ปรากฏขึ้นในฐานะลำดับเหตุการณ์ก่อนการตรัสรู้ เราเข้าใจได้ว่าเดิมทีแล้วเรื่องนี้มีอยู่ในเรื่อง “มารวิชัย เท่ากับ การตรัสรู้” ซึ่งเล่าเรื่องสมานันเอง ซึ่งนำไปสู่การตรัสรู้ภายใต้โพธิพฤกษ์ ในลักษณะที่เป็นนิทาน นั่นก็คือสิ่งที่เป็นแกนซึ่งนิทานเรื่อง “มารวิชัย” ก่อเกิดขึ้นนั้น อันที่จริงแล้วก็คือเรื่อง “อภิญญา 6” ซึ่งเป็นการพิจารณาภายในของการตรัสรู้ นั่นเอง

แล้วนิทานเรื่องนี้แยกออกจากเรื่องการตรัสรู้ กลายเป็นหัวข้อต่างหากที่ชื่อว่า “มารวิชัย” อยู่ในตำแหน่งก่อนเข้าเรื่องตรัสรู้ได้อย่างไรกัน ในกรณีนี้นิทานสักเรื่องพัฒนาไปภายในคัมภีร์ เรื่องนั้นจะถูกเขียนทับ สับเปลี่ยนแทนที่เรื่องดั้งเดิมตราบดีที่เรายังไม่รู้สีกว่าเรื่องนั้นเป็นเรื่องอื่นต่างหากโดยสิ้นเชิง จะไม่มีการเขียนและเล่าเรื่องนั้นเทียบเคียงกับเรื่องเล่าเดิม แต่หากปรากฏงานศิลปะที่แสดงพุทธประวัติ เช่น ภาพประติมากรรมปูนต้ำ ภาพจิตรกรรมฝาผนังเข้าแบ่งเรื่อง เรื่องราวจะกลายเป็นเรื่องต่างหากไป ตำนานจึงก่อร่างเป็นอีกเรื่องและถูกแก้ไข

จุดที่งานศิลปะแสดงพุทธประวัติแตกต่างโดยเบื้องต้นกับการแสดงออกทางภาษาที่อยู่ในคัมภีร์เป็นหลักนั้น ก็คือการตรึงเรื่องเล่า ณ ช่วงเวลาหนึ่งลงไป ในภาพภาพเดียวเพื่อถ่ายทอดเรื่องราว จึงเป็นการหยุดเวลา และเมื่อจะตีความก็จะก่อให้เกิดเรื่องเล่าหลากหลายซึ่งแตกต่างกับ(เรื่องเล่าใน)แกนเวลาเดิม ตามคัมภีร์ การที่พญามารส่งจิตมาปรากฏในสถานการณ์ที่แตกต่างกันด้วย ก็เป็นเพราะเหตุผลดังกล่าวนั่นเอง เรื่อง “มารวิชัย เท่ากับ การตรัสรู้” ซึ่งเล่าโดยผู้คนที่อาจจะเรียกว่า **ธรรมภาณกะ**⁵ อันแตกต่างจากเรื่องดั้งเดิมใน “อาคม-นิกาย” เมื่อถูกแสดงออกใน

⁴ 阿毘達磨大毘婆沙論 卷一〇三 (Abitatsumadaibibasharon kan 103)

⁵ ผู้แปล: นักเทศน์ ผู้แสดงธรรม



งานศิลปะ เช่น ภาพประติมากรรมปูนต้ำ หรือ ภาพจิตรกรรมฝาผนังก็ถูกหยุดเวลาไว้นั่นเอง ดังนั้นแล้ว พอถึงวันหนึ่ง ในการท่ามกลางการตีความ เรื่องนี้จึงถูกเข้าใจในฐานะ “มารวิชัย” อันเป็นลำดับเหตุการณ์ก่อนหน้าและถูกนำเข้าไปในวรรณคดีพุทธศาสนาในฐานะนิทานซึ่งมีตำแหน่งอยู่ก่อนหน้าของการตรัสรู้นั่นเอง

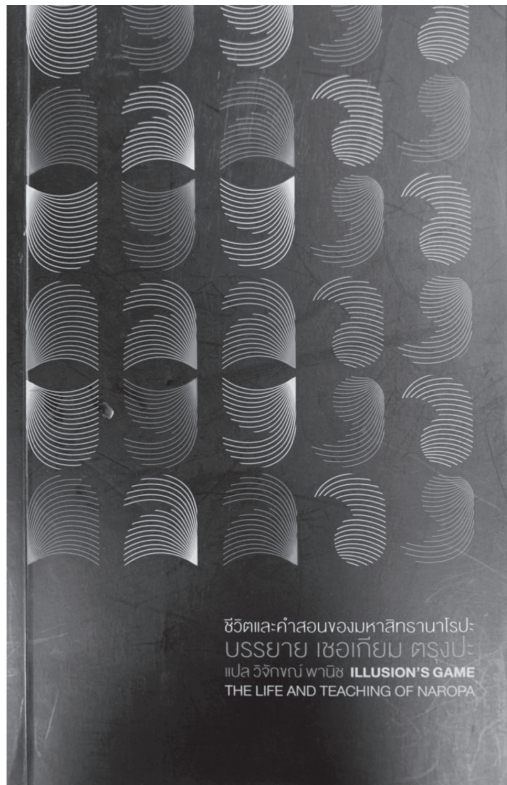
การที่งานศิลปะพุทธประวัติถูกอธิบายจากนิทานที่เล่าขานมาในวรรณคดีพุทธประวัตินั้น เราไม่จำเป็นต้องกล่าวถึง ในทางตรงกันข้าม การมองวรรณคดีพุทธประวัติจากมุมมองของงานศิลปะพุทธประวัตินั้นดูเหมือนจะมีไม่มากนัก ทว่าวรรณคดีพุทธประวัติและงานศิลปะพุทธประวัติต่างก็มีความสัมพันธ์ต่อกัน เป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดผลงานใหม่ให้กันและกันนั่นเอง นิทานเรื่องมารวิชัยเป็นเรื่องเล่าซึ่งสะท้อนเรื่องนี้โดยแท้จริง

(โปรดติดตามบทที่ 5 ส่วนที่เหลือและบทที่ 6 ในฉบับต่อไป)



บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)
งวลลกลลวง: ชีวิตและคำสอนของมหาสิทธิ์านาโรปะ
Illusion's game: the life and teaching of Naropa

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)*



* อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

(Lecturer in Department of Religion and Philosophy, Faculty of Buddhism, Mahachulalongkornrajavidyalaya University) E-mail: kittimetee@gmail.com



ชื่อหนังสือ: จวลลกลลวง: ชีวิตและคำสอนของมหาสิทธิานาโรปะ
(Illusion's game: the life and teaching of Naropa)
ชื่อผู้เขียน: เชอเกียม ตรุงปะ
ชื่อผู้แปล: วิจักขณ์ พานิช
สำนักพิมพ์: บริษัท แปลนพรินต์ติ้ง จำกัด
ปีที่พิมพ์: 2553

หนังสือเล่มนี้เป็นงานแปลจากหนังสือเรื่อง Illusion's game: the life and teaching of Naropa โดยเชอเกียม ตรุงปะ งานเขียนชิ้นนี้เป็นการบันทึกงานสัมมนาเรื่อง “ชีวิตของนาโรปะ” ในสถานที่ 2 แห่งด้วยกันคือ แห่งที่ 1 ที่นิวยอร์ก ประเทศสหรัฐอเมริกา ค.ศ.1972 และแห่งที่ 2 ที่กัมเม โซลิง ค.ศ.1973 งานเขียนชิ้นนี้เป็นต้นแบบของการแสวงหาความหลุดพ้นทางจิตวิญญาณด้วยการก้าวออกจากวิถีชีวิตแบบเดิมไปสู่วิถีชีวิตแบบใหม่ที่ทำหายความเป็นตัวตน จากการเดินทางจากวัฒนธรรมตะวันออกสู่วัฒนธรรมตะวันตก จากความเป็นนักบวชสู่ชีวิตฆราวาส การออกเดินทางจากวิถีชีวิตแบบธิเบตสู่การดำเนินชีวิตในประเทศอังกฤษ ผลของการเดินทางดังกล่าวได้เล่าสะท้อนผ่านเรื่องราวของการตามหาครูของนาโรปะบนความแตกต่างและความขัดแย้ง เพราะนาโรปะเป็นถึงอธิการบดีมหาวิทยาลัยนาลันทาที่เต็มไปด้วยความรู้ แต่กลับทิ้งเสียและออกเดินทางเพื่อค้นหาครูผู้ชี้ทางด้านจิตใจ ความน่าสนใจต่อวิถีชีวิตดังกล่าวนี้ได้ถูกตรุงปะกับศิษย์นำมาถ่ายทอดเป็นบทสนทนา กลายเป็นเนื้อหาที่ลุ่มลึกด้วยการตีความผ่านวิถีคิดและการปฏิบัติตนของนาโรปะที่ช่วยขยายความรู้สู่การเข้าใจวิถีชีวิตที่แท้จริงในโลกยุคปัจจุบันได้อย่างน่าสนใจยิ่ง

ผู้เขียนคือ เชอเกียม ตรุงปะ เป็นชื่อของตุลคุ (ผู้กลับมาเกิดในร่างใหม่) ผู้สืบสายธรรมคาถาแห่งเซอร์มิงลาดับที่ 11 ท่านเกิดในปี พ.ศ.2483 ในครอบครัวชาวมังโปกที่ใช้ชีวิตเร่ร่อนอยู่ในดินแดนทางภาคตะวันออกของธิเบตเมื่อมีอายุได้เพียง 13 เดือน ได้ถูกระบุตัวว่าเป็นตุลคุของตรุงปะองค์ที่ 10 กลับมาเกิดใหม่



เพื่อสืบสายธรรมคาถาแห่งเซอร์มิง เป็นเวลานานถึง 5 เดือนที่เด็กน้อยซึ่งถูกระบุตัวว่าเป็นตุลกู ต้องถูกนำไปพิสูจน์ ทดสอบ ตามจารีตแห่งอารามเซอร์มิง และในที่สุดเมื่อผ่านการทดสอบพิสูจน์ตามขั้นตอนต่างๆ จนได้รับการอภิเษกเป็นตฺรุปะ ตฺลุคุ ในช่วงวัยเด็กได้ศึกษาจารีตประเพณีอย่างเข้มงวดก่อนจะย้ายไปอยู่ในอินเดียในปี พ.ศ. 2503 และเดินทางไปเรียนต่อที่มหาวิทยาลัยออกซฟอร์ด ประเทศอังกฤษ ช่วงแรกดำรงตนเป็นพระลามะชั้นสูง ก่อนที่ภายหลังท่านได้เปลี่ยนแต่งกายแบบฆราวาสและมีได้กลับไปสวามีจิวริกเลย ท่านตฺรุปะได้แต่งงานกับหญิงชาวอังกฤษและย้ายไปอยู่ที่สหรัฐอเมริกา ท่านได้ถ่ายทอดสายธรรมแบบวัชรยานแก่ผู้คนในโลกตะวันตกด้วยการนำวิถีชีวิตของนาโรปะมาเป็นต้นแบบในการบรรยายและเปิดเผยให้เห็นชีวิตที่เข้าถึงวัชรยานได้อย่างสมจริงและชัดเจนที่สุด

เนื้อหาของหนังสือแบ่งออกเป็น 2 ภาคตามสถานที่ของการจัดสัมมนา คือ ภาค 1 เป็นการสัมมนาที่นิวยอร์ก ค.ศ.1972 และภาค 2 เป็นการสัมมนาที่กัมเม โซลิง ค.ศ.1973 ทั้ง 2 ภาคเป็นการพูดคุยกันในเรื่อง “ชีวิตของนาโรปะ” โดยใช้วิธีการอธิบายความ และการสนทนากันแบบการสัมมนา ตั้งแต่การเดินทางของ นาโรปะกับการเผชิญหน้ากับปริศนาธรรมที่ปรากฏเป็นภาพหญิงโรคเรื้อนไม่มีมือมีเท้า นำไปสู่การตีความที่ทำให้เกิดความขัดแย้งและสับสนต่อผู้อ่าน แต่หนังสือได้ใส่บทสนทนาระหว่างตฺรุปะกับศิษย์ที่มาช่วยขยายเนื้อหาของปริศนาธรรมให้เข้าใจชัดเจนขึ้น ดังปริศนาที่นาโรปะได้พบกับชายคนหนึ่งซึ่งบอกวิธีพบติโลปะคุรุผู้ซึ่งทางรู้แจ้งว่า “ช่วยฉันฆ่าพ่อกับแม่ที่นำแต่โซคร้ายมาให้ฉันเสียก่อน แล้วฉันจะให้พบติโลปะได้ทีไหน” ตฺรุปะได้ชี้แจงถึงปริศนาธรรมนี้ว่า “เมื่อเราหาใครสักคนในโลกของเนื้อหนัง ไม่มีทางที่เราจะฆ่าเขาได้อย่างสมบูรณ์ เราไม่สามารถจะฆ่าชื่อเขา ไม่สามารถฆ่าญาติพี่น้องของเขา ยังคงมีบางสิ่งบางอย่างเหลืออยู่ แต่ในการฆ่าอดีตที่สัมพันธ์กับการเข้าถึงภาวะการรู้แจ้ง เราย่อมกระทำการอย่างหมดจด ชื่อและหลักการเกี่ยวโยงทั้งหลายได้ถูกทำลายอย่างสิ้นซาก” เป็นคำอธิบายที่ชี้ว่าการฆ่านั้นเป็นการทำลายอดีตที่เชื่อมโยงให้เกิดมีภาวะขึ้นในจิตใจที่นำไปสู่การพิจารณาว่าอะไรคืออะไรชั่วที่ถูกบัญญัติไว้ ทั้งที่จริงสิ่งเหล่านั้นเป็นแค่บัญญัติที่ควรทำลายเสีย



ก่อน เพื่อทำให้เกิดความบริสุทธิ์ทางด้านจิตใจหรือความตรงไปตรงมาของความจริง
สิ่งที่โดดเด่นในหนังสือเล่มนี้ คือ

1. การแบ่งเนื้อหาระหว่างการตีความกับการปฏิบัติ โดยในส่วนของ
ตีความนั้น เป็นการนำเสนอเนื้อหาการตีความปริศนาธรรมผ่านวิธีการค้นหาครุตรโ
ปะของนาโรปะ เป็นการสร้างความเข้าใจระหว่างความจริงกับภาพลงที่ถูกปรุง
แต่งขึ้น นำไปสู่การเข้าใจว่า ชีวิตเป็นเหมือนกับภาพมายาที่เหมือนจริงแต่ไม่จริง
เป็นความฝันที่พยายามตรึงประสบการณ์ไว้ในฐานะตายตัวทั้งที่จริงแล้วไม่ตายตัว
สร้างความว่างเปล่าจากความยึดมั่นระหว่างตัวฉันกับของฉัน และเข้าใจสรรพสิ่งว่า
เป็นจริง โดยเนื้อหาส่วนนี้เป็นการตีความปริศนาธรรมผ่านประสบการณ์ที่ดูขัดแย้ง
กับความเป็นจริง เช่น การเผชิญหน้ากับสิ่งที่ตนเองรังเกียจทั้งหญิงโรคเรื้อน สุนัข
ตัวเมียที่เหม็นสาบ ชายหั่นศพ พระราชาที่บังคับให้เขาแต่งงานกับหญิงสาว
นายพรานที่ต้องการให้เขาฆ่ากวาง และชายที่พยายามขอให้เขาฆ่าพ่อและแม่
ซึ่งดูขัดแย้งกับการมองโลกทั่วไปทางพระพุทธศาสนาที่พยายามหลีกเลี่ยงความทุกข์
การเบียดเบียน การอยู่ครองเรือน การฆ่า เพื่อทำความเข้าใจปริศนาธรรมเหล่านี้
และนำไปสู่การการปล่อยวางอัตตาที่ยึดมั่นที่มีมาแต่เดิม ขณะที่ในส่วนของภาค
ปฏิบัติ เป็นการอธิบายถึงการใช้ชีวิตในสังคม เป็นการยกระดับของการปฏิบัติตาม
วิถีพุทธที่มีมาแต่เดิมโดยเริ่มต้นจากตัวตนคือการดูแลรับผิดชอบตัวเองในแบบ
หินยาน และยกระดับด้วยหลักการแห่งความกรุณาที่มีต่อผู้อื่นอย่างไม่มีเงื่อนไขแบบ
มหายาน สุดท้ายคือการสร้างความกรุณาที่สมบูรณ์แบบตรงไปตรงมาและถ่องแท้
ที่ทำลายทั้งตัวตนและผู้อื่นแบบวัชรยาน โดยการปฏิบัตินี้เป็นไปเพื่อก้าวข้าม
กลลวง ข้อพิจารณานี้เป็นมุมมองผ่านการที่นาโรปะออกบวชอาจเป็นด้วยความ
เบื่อหน่ายในทุกข์และเห็นความหวังในการบวชจะนำไปสู่บางอย่าง กลับพบว่าการ
มีหวังจากความบวชก็กลายเป็นค่านิยมที่ผิด ทั้งหมดล้วนมาจากอัตตาทั้งสิ้น การ
ทำให้สิ้นความหวังจึงเป็นกระบวนการหลังจากนั้นที่ก้าวข้ามความทุกข์ เพราะการ
เดินทางไปสู่สุขได้จะต้องผ่านทุกข์และไม่มีขั้นตอนลัดที่ผู้ออกบวชจะพยายามค้นหา
จากความหลีกเลี่ยงจากทุกข์ไปสู่ความสุขแต่อย่างใด จำเป็นต้องเผชิญกับความทุกข์



อย่างเจ็บปวดและแสนสาหัสด้วยปัญญาที่นำไปสู่สัญญาตาคือการหลอมรวมเป็นอันเดียวกันระหว่างเธอกับคำสอน ไม่มีการแบ่งแยกใดๆ อีก

2. รูปแบบการนำเสนอ การยกชีวิตของนาโรปะที่พยายามค้นหาครุติโลปะจากการพบปริศนาธรรมที่ทำทลายต่อความสงสัยในหลักความรู้ของผู้ยืนยันว่าตนเองรู้ทุกอย่าง ด้วยบทสนทนาระหว่างนาโรปะที่ตั้งคำถามต่อหญิงอัปลักษณ์ว่า “เหตุใด ท่านจึงสุขใจยามที่ได้ยินว่าฉันเข้าใจในทุกถ้อยคำ แต่กลับเศร้าใจที่ได้ยินว่าฉันยังเข้าถึงนัยของคำสอนเหล่านั้นด้วย” เธอตอบว่า “ข้ารู้สึกมีความสุขเพราะเจ้า บัณฑิตผู้ยิ่งใหญ่ ไม่โกหกและยอมรับอย่างจริงใจว่าเจ้าเข้าใจเพียงตัวอักษร แต่ข้ากลับรู้สึกเศร้าใจยิ่งนัก เมื่อได้ฟังเจ้าไปด ยืนยันว่าตนเองได้เข้าถึงความหมายทั้งๆ ที่เจ้าไม่ได้เข้าใจอะไรเลย” เป็นการสร้างความท้าทายว่า เราเข้าใจสิ่งนั้นจริงหรือไม่ เพื่อนำไปสู่การตรวจสอบและผู้ที่จะแนะนำได้ก็คือครุติโลปะที่จะพบได้จากค้นหาด้วยการเดินทางไปในวิถีที่ต่างออกไปหรือตรงข้ามกับสิ่งที่ตนเองเป็นอยู่ ก้าวไปสู่ความทุกข์ยากที่เราพยายามหลีกเลี่ยง ค้นหาความบริสุทธิ์แบบตรงไปตรงมา ซึ่งหนังสือได้นำเสนอผ่านการที่ชาวตะวันตกเดินทางมาใช้ชีวิตแบบชาวตะวันออก และชาวตะวันออกเดินทางแสวงหาความจริงทางตะวันตก แต่ทั้งหมดคือการค้นหาครูของแต่ละบุคคลที่นำไปสู่การเข้าใจชีวิตที่แตกต่างออกไปจากจุดเริ่มต้นที่เน้นการเข้าใจวิถีตัวตนสู่การเข้าใจวิถีโลก และการหลอมรวมเป็นสิ่งเดียวกัน ไม่มีการแบ่งแยกใดๆ

ภาพรวมของหนังสือเล่มนี้เน้นไปที่การเข้าใจความหมายของคำว่า “กลลวง” ที่มาจากการเข้าใจโลกที่มีมาแต่เดิมเสียใหม่ คือเป็นการทำความเข้าใจต่อการศึกษาพระพุทธศาสนาเสียใหม่ในประเด็นเหล่านี้ คือ 1. แนวคิดเรื่องนิกายในทางพระพุทธศาสนา นิกายที่แต่เดิมเน้นไปที่รูปแบบของความเชื่อที่ไม่เกี่ยวข้องกันทั้งหินยานและมหายาน แต่ในหนังสือเล่มนี้กลับเสนอให้เห็นว่าพระพุทธศาสนาเริ่มต้นด้วยหินยาน ต่อมาคือมหายาน สุดท้ายคือวัชรยาน ทั้งหมดนี้มาพร้อมกับการเรียนรู้ของบุคคลที่จำเป็นต้องพึ่งพาตนเองในแบบหินยาน และพัฒนาไปสู่การเข้าใจผู้อื่น ในแบบมหายานก่อนจะหลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกันที่เรียกว่า วิถี



ตันตระหรือวัชรยาน นิยายแบบหีนยานคือรูปแบบการฝึกตนเบื้องต้นก่อนจะนำไปสู่การพัฒนาที่สูงขึ้นไป แม้แต่ผู้สนใจในมหายานก็ไม่อาจมองข้ามหีนยานได้ เพราะการจะเข้าใจถึงวัชรยานหรือตันตระได้ต้องอาศัยมนตราหรือคำที่ท่องสวดไว้เป็นคติดรรชนีที่อยู่ภายในจิตใจที่เริ่มต้นในหีนยานนั่นเอง 2. เรื่องอิตตา ตามวิถีพุทธแบบจารีตกับชาวพุทธแบบมหายาน โดยอิตตานั่นเป็นคำที่อธิบายเชื่อมโยงกับความทุกข์ โดยพุทธแบบจารีตมองว่าความทุกข์นั้นคือขันธหรือชีวิตนี้ ขณะที่ชาวพุทธแบบมหายานมองทุกข์ว่าเป็นเรื่องภายในที่เกิดจากความเจ็บปวดภายในจิตใจ แต่เอาเข้าจริงความทุกข์นี้ไม่อาจอธิบายได้ตามรูปแบบใดรูปแบบหนึ่ง เพราะไม่อย่างนั้นจะทำให้เกิดความคิดของชาวพุทธที่พยายามหลีกเลี่ยงการเป็นอยู่แบบฆราวาสสู่ความเป็นพระ หรือการสละความเป็นพระเพื่อเป็นฆราวาส ซึ่งไม่ใช่วิถีของตันตระอย่างที่เราเข้าใจ โดยในหนังสือได้กล่าวถึงนาโรปะในแง่ของการดำเนินชีวิตไปสู่ความหลุดพ้นนั้น เพราะไม่เข้าใจว่าตนเองควรปฏิบัติตนอย่างไร จะเป็นบัณฑิตพระ หรือผู้รู้ หรือควรทำตัวเป็นคนธรรมดาคนหนึ่งที่ยกย่องหาสัจธรรมกันแน่ ล้วนเป็นคำตอบไม่แน่นอน แต่ทั้งหมดคือการสอนให้เรียนรู้ที่จะอยู่กับสิ่งต่างๆ รอบกายอย่างไรเพื่อไม่ให้เกิดความสับสนที่ปั่นป่วนขึ้นมาได้อีก 3. เรื่องมหาพุทธา แปลว่า สัญลักษณ์อันยิ่งใหญ่ เป็นการพัฒนาจากพุทธปัญญาจากวัชรารจารย์ทำให้หลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน เป็นการอธิบายให้เห็นลักษณะที่ไม่ได้ต่างจากสภาวะนิพพาน แต่รูปแบบคำอธิบายนั้นจะพบว่า เป็นการใช้ประสบการณ์ทางศาสนากับการอยู่ร่วมในสังคมเป็นสิ่งเดียวกัน ไม่ได้พิจารณาหาเหตุในแง่ของผลอันเกิดจากการปฏิบัติเช่นเดียวกับนิพพานที่มาจากเหตุคือมรรค แต่เป็นการโยงให้เห็นว่าเมื่อมหาพุทธาเกิดขึ้นไม่อาจแบ่งแยกได้ว่าอะไรเป็นเหตุอะไรเป็นผล ทุกอย่างมาพร้อมกันทั้งความตระหนักรู้และความสับสนในทุกข์ไปพร้อมๆ กัน การไม่แบ่งแยกจึงทำให้ทุกอย่างเป็นสิ่งเป็นธรรมดาหรือเป็นจิตสามัญในสายตาของผู้รู้แจ้ง เพราะทำลายภาพลวงตาที่มีอยู่ให้หมดไป

เส้นหนึ่งของหนังสือเล่มนี้คือการนำเสนอหลักปฏิบัติที่เรียกว่า “ภาวนาแบบวัชรยาน” ที่มีรูปแบบการสร้างใช้ภาวนาเพื่อสร้างนิมิต มนตราและอื่นๆ กับกลุ่ม



คนชาวตะวันตกที่ถูกมองว่าเป็นเหมือนน้ำเต็มแก้วคือเชื่อว่าตนเองรู้ทุกอย่าง แต่เอาเข้าจริงอาจไม่รู้จริง เมื่อมาฝึกสมาธิแบบวัชรยานจึงไม่ต่างจากการค้นหาหนทางลัดในการเข้าใจอะไรได้เร็วๆ ซึ่งนั่นก็อาจจะหลงทางได้ง่าย เพราะเอาเข้าจริงแล้วการภาวนาแบบวัชรยานมุ่งไปที่กิจกรรมต่างๆ ในชีวิตประจำวัน เป็นการภาวนาในชีวิตจริงที่โยงกันระหว่างความหมายในแง่ของการสื่อสารแบบใจถึงใจ คือคุรุติโรปะก็คือใจของนาโรปะที่ออกตามหาตัวเองจากด้านในจิตใจ ซึ่งแน่นอนว่าคุรุที่ตนเองค้นพบก็คือตัวเองที่พยายามปลุกให้จิตตัวเองตื่นรู้ และการสร้างคุรุขึ้นมาในใจนี้อาจดูไม่ต่างจากวัฒนธรรมตะวันตกที่มีความเชื่อแบบเทวนิยมเป็นพื้นฐาน โดยเน้นความหมายของคำว่า “ความยิ่งใหญ่ของพระเจ้า” ที่ผู้ศรัทธาในพระเจ้าต้องการเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งในความยิ่งใหญ่ นั่น แต่สำหรับวัชรยานมองว่า ความยิ่งใหญ่ไม่ได้มีอยู่จริง ดังนั้นภาพความยิ่งใหญ่ที่ถูกทำลายลง ทั้งหมดจึงเป็นแค่กลอุบายที่จะทำให้เข้าใจความจริงที่ปราศจากตัวตนต่อ ซึ่งคำอธิบายนี้ วัชรยานจึงเป็นการต่อยอดแนวคิดทางศาสนาทั้งแบบเทวนิยมและ อเทวนิยมไปสู่จุดหมายปลายทางที่การทำลายตัวตนทุกอย่างและกลายเป็นอันเดียวกันไม่แยกกัน

จุดสำคัญของหนังสือเล่มนี้จึงนำเสนอการอธิบายพัฒนาการพระพุทธศาสนาจากหินยานไปสู่มหายานและวัชรยานตามลำดับ ด้วยการใช้คำสมัยใหม่ที่ขัดต่อขนบการอธิบายแบบเดิม เช่น คำว่า “บ้า” จากแง่มุมของวิภวสงสารที่มองว่าพระพุทธเจ้าคือคนบ้า โดยคนบ้าในที่นี้ หมายถึงคนที่ไม่เชื่อขนบธรรมเนียมแบบเดิมที่ยึดติดกันมาจนเกิดการเวียนว่ายตายเกิดไม่สิ้นสุด การหลุดพ้นจากความเชื่อแบบเดิมจึงถูกอธิบายว่าเป็นคนบ้า และคำว่า “วัตถุนิยมทางจิตวิญญาณ” โดยลักษณะของหินยานนั้นเป็นจุดเริ่มต้นของการสร้างความหวังว่าจะได้รับสิ่งนั้นสิ่งนี้ในภพนี้ และภพหน้า การอธิบายด้วยการชี้ให้เห็นผลต่างๆ ที่จะเกิดขึ้นนำไปสู่การคาดหวังต่อการกระทำอย่างไม้อาจหลีกเลี่ยงได้ ซึ่งวิธีอธิบายดังกล่าวเป็นการสร้างแนวคิดวัตถุนิยมทางจิตวิญญาณ การหลุดพ้นจากวัตถุนิยมทางจิตวิญญาณจึงเริ่มจากความสิ้นหวังซึ่งมาจากการกำจัดความทุกข์และความสับสนต่างๆ ให้หมดสิ้นไป



อีกสิ่งหนึ่งคือการใช้หลักการทางศาสนาทั้งศาสนาคริสต์ พระพุทธศาสนา นิกายเซน พระพุทธศาสนาหินยาน พระพุทธศาสนาเถรวาท และพระพุทธศาสนาวัชรยานมานำเสนอให้เห็นความสัมพันธ์ในแง่หลักการที่สามารถโยงใยให้เห็นความเป็นหนึ่งเดียวกัน เพื่อนำไปสู่การปฏิบัติไปสู่เป้าหมาย ท้ายสุดแล้ว หลักการทางศาสนาล้วนเน้นเป็นเรื่องการค้นหาครุในใจด้วยการเข้าใจอัตตาและทำลายทิ้งก่อน จะหลอมรวมเป็นอันเดียวกับคำสอนเหล่านั้น ไม่แบ่งแยกเป็นแนวทางใดแนวทางหนึ่งอีกต่อไป



ข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. การจัดเตรียมต้นฉบับ

- บทความที่จะเสนอวารสารพุทธศาสนศึกษาเพื่อพิจารณาตีพิมพ์เป็นบทความวิชาการทุกประเภทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ทั้งบทความวิจัย บทความสรุปรายงานการวิจัย บทความวิชาการ งานแปลจากภาษาต่างประเทศ บทความหนังสือ 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 ปจฺโจปการี, 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)
(สมุทฺธมฺมทิลกานอรรถกถา 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)
(สมุทฺธมฺมทิลกานอรรถกถา (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)
(ลีนตลปภาสสินิฎีกา 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)



(ลีนดัลปภาสิณฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

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

4. การอ้างอิงวิเสสและคัมภีร์อื่น 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 ปจฺโจปการ. (2550). *ความรู้เบื้องต้นทางการบริหารรัฐกิจ*. นครปฐม: โรงพิมพ์รุ่งศิลป์การพิมพ์.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 1*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ว.วชิรเมธี. (2554). *คมคำธรรมออนไลน์* (พิมพ์ครั้งที่ 4). นนทบุรี: ปราณ.
- อากาศดำเกิง รัชพิพัฒน์, 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 สัจจามนต์. (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	ชื่อเรื่องนิทานตั้งขึ้น ในงานวิจัย
เรื่องที่ 215	ข้อบทเรื่อง คุณชาดก มิตรธรรม หน้า 444	สิ่งใดกับสุนัขจิ้งจอก
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 เียงอรรถตัวอักษรขนาด 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

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

การรับรองความถูกต้องของผลงานทางวิชาการ

- เมื่อบรรณาธิการพบว่าบทความวิชาการที่ตีพิมพ์ไปแล้วมีปัญหาที่อาจนำไปสู่ความเข้าใจผิด หรือเป็นรายงานที่บิดเบือนข้อเท็จจริง จำเป็นต้องแก้ไขทันที
- หากบรรณาธิการพบว่ามี การประพฤติทุจริตภายหลังการดำเนินการตรวจสอบแล้ว ต้องดำเนินการเพิกถอนบทความนั้นด้วยความชัดเจนที่สามารถพิสูจน์ได้ ทั้งนี้การเพิกถอนนี้ต้องให้ผู้อ่านและระบบฐานข้อมูลอื่นที่อยู่ในสายงานวิชาการประเภเดียวกันทราบด้วย

ความสัมพันธ์กับเจ้าของวารสาร

- บรรณาธิการควรมีอิสระในการตัดสินใจรับผลงานเพื่อตีพิมพ์โดยพิจารณาคุณภาพและความเหมาะสมกับผู้อ่านเป็นหลัก มากกว่า



การรับคำสั่งการตีพิมพ์จากเจ้าของวารสารซึ่งอาจหวังผลประโยชน์
อื่นจากผลงานนั้น

ประเด็นพิจารณาการตีพิมพ์ซ้ำ

- ในการนำผลงานเดิมมาตีพิมพ์ใหม่ต้องให้คงลักษณะเดิมทุกประการ รวมทั้งถ้ามีการปรับปรุงเพิ่มเติมแก้ไข ผู้พิมพ์ต้องระบุไว้ในเชิงอรรถว่าเคยตีพิมพ์ที่ไหนมาก่อน

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 ด้านปฏิบัตินั้น มีสถาบันสงฆ์ซึ่งได้สืบทอดและเผยแผ่พุทธธรรมแก่คนทั่วไปได้อย่างดี จนนับได้ว่าประเทศไทย เป็นศูนย์กลางการปฏิบัติพุทธธรรมที่สำคัญที่สุดแห่งหนึ่งในโลก และปัจจุบันมีชาวต่างประเทศสนใจมาปฏิบัติพุทธธรรมในประเทศไทยมากขึ้นเรื่อยๆ

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

ด้วยเหตุนี้จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยจึงได้จัดตั้งศูนย์พุทธศาสนศึกษาขึ้น เพื่อส่งเสริมการศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ในเชิงวิชาการปัจจุบัน เป็นศูนย์กลางการระดมความคิดเพื่อหาทางประยุกต์พระพุทธศาสนาแก้ปัญหาของสังคมและของมวลมนุษยให้กว้างขวางและลึกซึ้ง 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.....

