



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

# วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

JOURNAL OF BUDDHIST STUDIES CHULALONGKORN UNIVERSITY

ปีที่ 28 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2564

ISSN (Print) 0858-8325

ISSN (Online) 2651-219X

ปีที่ 28 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2564

ปก: วิหารวัดมหาโพธาราม (เจ็ดยอด) เชียงใหม่  
ภาพ: ศักดิ์ชัย สายสิงห์





ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา  
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University  
ปีที่ 28 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม – สิงหาคม 2564  
ISSN (Print) 0858-8325      ISSN (Online) 2651-219X

บรรณาธิการ  
ชาญณรงค์ บุญหนุน

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

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา

ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬหการ

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการบริหาร

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประทุม อังกูโรหิต

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการประจำฉบับ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์ สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ ดร.เตือน 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.ชานปวีช ทัตแก้ว

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. จุฬาลงกรณ์ 10332

# สารบัญ

หน้า

## บทบรรณาธิการ

### บทความวิจัย

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย | 1  |
| อัชวัน หงิมรักษา ประเสริฐ อินทร์รักษ์         |    |
| มัทนา วังถนอมศักดิ์ นพดล เจนอักษร             |    |
| พุทธธรรมพหุนิยมกับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้า       | 41 |
| เฉลิมวุฒิ วิจิตร                              |    |

### บทความวิชาการ

|                                                    |     |
|----------------------------------------------------|-----|
| พัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท | 85  |
| พระเจริญพงษ์ วิชัย                                 |     |
| การศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์ในประเทศไทยปุ่น         | 103 |
| พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย                            |     |

### งานแปล

|                   |     |
|-------------------|-----|
| องค์ใดพระสัมพุทธ  | 130 |
| ชานปวีชช์ ทัดแก้ว |     |

### บทวิจารณ์หนังสือ

|                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| รู้ ระวัง สีล 227                  | 141 |
| พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ) |     |

## บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ 28 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม – สิงหาคม 2564) ประกอบด้วยบทความทางวิชาการ งานวิจัย บทแปล และบทวิจารณ์หนังสือ เช่นเดียวกันกับฉบับที่ผ่านมาแต่มีการปรับปรุงแบบ การเขียนและระบบการอ้างอิงให้เป็นมาตรฐานที่ชัดเจนขึ้น ดังนั้น หากท่าน ผู้อ่านประสงค์จะเขียนบทความลงตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย ควรศึกษาคำแนะนำเกี่ยวกับรูปแบบและวิธีการต่าง ๆ ของระบบ วารสารให้เข้าใจก่อนนำเสนอให้กองบรรณาธิการพิจารณาจะเป็นประโยชน์ทั้งต่อ ผู้เขียนและสะดวกต่อกองบรรณาธิการ

เนื้อหาสาระโดยรวมของวารสารฉบับนี้มีความน่าสนใจเป็นพิเศษตรงที่มี งานวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษาหลายเรื่องที่ช่วยให้พบแง่มุมใหม่ ๆ ในการศึกษา เกี่ยวกับพุทธศาสนาในประเทศไทยเองและในประเทศญี่ปุ่น ซึ่งได้รับยกย่องว่าเป็น ประเทศที่มีการศึกษาด้านพุทธศาสตร์อันดับต้น ๆ ของโลก ส่วนการศึกษาพุทธ ศาสนาในประเทศไทยก็เห็นแนวโน้มใหม่ ๆ ที่พัฒนาขึ้นในลักษณะที่ขยายขอบเขต ทางการศึกษาไปให้กว้างกว่าการให้ความสนใจพุทธศาสนาในประเทศไทยเพียง อย่างเดียวอย่างที่เคยเป็นมา โดยเฉพาะแนวคิดพหุนิยมได้มีอิทธิพลต่อการศึกษา พุทธศาสนาในแง่มุมต่าง ๆ มากขึ้นเรื่อย ๆ

วารสารฉบับนี้จึงขอเปิดเล่มด้วยบทความแรก “อนาคตภาพการบริหาร ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย” ของอัครวัน หงิมรักษา ซึ่งเป็นบทความวิจัยที่จะ ฉายภาพอนาคตเกี่ยวกับการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย บทความนี้น่าจะ เป็นประโยชน์สำหรับผู้วางนโยบายการศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์ว่าควรจะดำเนิน งานอย่างไรจึงจะช่วยให้การวิจัยด้านพุทธศาสตร์เจริญรุดหน้าไปด้วยดี

ตามด้วยบทความที่สอง “พุทธธรรมพหุนิยมกับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้า” ของเฉลิมวุฒิ วิจิตร อันเป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธธรรมพหุนิยม ปีที่ 2 ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ เมธีวิจัยอาวุโส สำนักงาน

คณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) 2561-2564 ที่มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาท่าทีของพุทธศาสนาภายใต้กรอบแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนาต่อมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าที่ปรากฏในพระไตรปิฎก โดยมุ่งเน้นการวิเคราะห์เรื่องเล่าเกี่ยวกับการเผชิญหน้าระหว่างพุทธศาสนากับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ในพระไตรปิฎกเถรวาท บทความนี้น่าจะสร้างประเด็นถกเถียงเกี่ยวกับพุทธปรัชญาได้ไม่น้อย

บทความที่สาม “**พัฒนาการแนวความคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท**” ของพระเจริญพงษ์ วิชัย อาจารย์หลักสูตรพุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี วัดไร่ขิง พระอารามหลวง จังหวัดนครปฐม ซึ่งให้ความสนใจเป็นพิเศษต่อการศึกษาเรื่องจิตที่อยู่ในพระสูตรต้นตปิฎก พระอภิธรรมปิฎกและคัมภีร์พระอภิธรรมมัตถสังคหะ

บทความที่สี่ “**การศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์ในประเทศญี่ปุ่น**” ของพระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย นักวิจัยโครงการพระไตรปิฎกวิชาการ ศูนย์พุทธศาสตร์ศึกษา DCI ซึ่งเขียนขึ้นโดยอาศัยประสบการณ์ที่เคยไปศึกษาและเป็นอาจารย์ด้านพุทธศาสตร์ศึกษาในประเทศญี่ปุ่นเป็นเวลาหลายปี บทความนี้จะช่วยให้เห็นวิธีการศึกษาด้านพุทธศาสตร์ของประเทศญี่ปุ่นว่ามีลักษณะหรือขอบเขตการศึกษาอย่างไร อันเป็นวัฒนธรรมที่แตกต่างจากประเทศของเราอย่างน่าสนใจ

ส่วนบทความที่ห้า บทความแปล “**องค์ใดพระสัมพุทธ**” (6) ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชานปวีช ทัตแก้ว อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย แปลจากงานเขียนของอาจารย์ฟูกิตะ ทากามิจิ อาจารย์พิเศษมหาวิทยาลัยบูเคียว เมืองเกียวโต บทที่ 6 ริมฝั่งแม่น้ำเนรยชรา หลังจากตรัสรู้ เป็นขณะที่พระพุทธเจ้า ต้องตัดสินใจ พระทัยว่าจะตรัสสั่งสอนผู้ใด เรื่องในตอนนี้เป็นการศึกษาวิเคราะห์ เหตุการณ์การพบปะ ของพระองค์ กับ นักบวชต่างศาสนา และปฏิบัติต่อการเผยแผ่ศาสนาใหม่ของพระองค์

สุดท้ายคือ **บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)** ซึ่งพระมหาขวัญชัย กิตติเมธิ (เหมประไพ) ได้แนะนำหนังสือ “**รู้ ระวัง ศิล 227**” ของศักดา วัฒนจินทร์ โดยชี้ให้เห็นว่าหนังสือเล่มนี้มีความสำคัญในแง่ที่ช่วยให้ผู้ที่สนใจเกี่ยวกับศิลป 227 ของพระภิกษุสงฆ์สามารถทำความเข้าใจเรื่องยาก ๆ ได้ง่ายขึ้นจากวิธีการที่ศักดา วัฒนจินทร์ ได้นำเสนอไว้ในหนังสือเล่มดังกล่าว

ในฐานะบรรณาธิการ ผมมีความยินดีอย่างยิ่งที่ได้เห็นการศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสนศึกษาพัฒนาไปในหลายลักษณะ ไม่ได้มีแต่เรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับเนื้อหาคำสอนอย่างเดียว หากยังมีเรื่องเกี่ยวกับวิธีการศึกษาพุทธศาสนาในรูปแบบที่แตกต่างหลากหลาย กล่าวได้ว่า การศึกษาด้านพุทธศาสนาและพุทธปรัชญาเกิดขึ้นภายใต้การตระหนักเห็นความสำคัญของสังคมพหุวัฒนธรรม มีแนวคิดพหุนิยมเข้ามามีอิทธิพลต่อการศึกษาพุทธศาสนาในสังคมไทยมากขึ้น หวังว่าวารสารพุทธศาสนศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ฉบับนี้จะช่วยให้เราได้เห็นภาพกว้างการศึกษาพุทธศาสนาในระดับภูมิภาคเอเชียและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มากขึ้น และเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาวิจัยพุทธศาสนาต่อไปในอนาคต







## อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ ในเอเชีย\*

อชวัน หงิมรักษา\*\*

ประเสริฐ อินทร์รักษ์\*\*\*

มัทนา วังถนอมศักดิ์\*\*\*\*

นพดล เจนอักษร\*\*\*\*\*

- 
- \* บทความนี้มีฐานความคิดจากวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก เรื่อง “อนาคตภาพ  
การบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย”  
สาขาวิชาการบริหารการศึกษา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยศิลปากร พ.ศ. 2562
- \*\* นักศึกษาปริญญาปรัชญาดุษฎีบัณฑิต ภาควิชาการบริหารการศึกษา คณะศึกษา  
ศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร, พ.ศ. 2562  
มูลนิธิส่งเสริมการศึกษาพุทธศาสตร์ E-mail: achawan25@gmail.com
- \*\*\* อาจารย์ที่ปรึกษา รองศาสตราจารย์ ดร. ภาควิชาการบริหารการศึกษา  
คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
- \*\*\*\* อาจารย์ที่ปรึกษาร่วม รองศาสตราจารย์ ดร. หัวหน้าภาควิชาการบริหารการศึกษา  
คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
- \*\*\*\*\* อาจารย์ที่ปรึกษาร่วมภายนอก ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ว่าที่พันตรี ดร. เกษียณอายุ  
ราชการ, ภาควิชาการบริหารการศึกษา คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร  
วันที่รับบทความ 2 กรกฎาคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 10 มิถุนายน 2564  
วันที่ตอบรับบทความ 8 กันยายน 2564



## บทคัดย่อ

การวิจัยครั้งนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อทราบอนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ใช้เทคนิคการวิจัยอนาคตแบบ EDFR โดยคัดเลือกผู้เชี่ยวชาญ 21 รายจาก 8 ประเทศ ใช้วิธีการเลือกแบบเจาะจง เครื่องมือที่ใช้ในการเก็บรวบรวมข้อมูล คือแบบสัมภาษณ์ไม่มีโครงสร้าง แบบสอบถามความคิดเห็น สถิติที่ใช้วิเคราะห์ข้อมูลคือ ค่ามัธยฐาน ค่าฐานนิยม และค่าพิสัยระหว่างควอไทล์

ผลการวิจัยพบว่า อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย มีประเด็นสำคัญที่ควรพิจารณาเพื่อการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชียรวม 12 ด้าน 80 ประเด็นดังนี้ 1) ปรัชญาของศูนย์วิจัย 2) วิสัยทัศน์ เป้าหมาย วัตถุประสงค์ของศูนย์วิจัย 3) บริบทของศูนย์วิจัย 4) งบประมาณ 5) บุคลากร 6) ทรัพยากรในการบริหาร 7) การจัดการ 8) ทิศทางการวิจัย 9) สารสนเทศทางการวิจัย 10) การเผยแพร่ผลงานวิจัย 11) ผลลัพธ์ที่เกิดจากงานวิจัย 12) การประเมินภายใน และภายนอก

**คำสำคัญ:** อนาคตภาพ การบริหาร ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ เอเชีย



## The Scenario of Administration of Research Centers for Buddhist Studies in Asia \*

Achawan Ngimruksa\*\*

Prasert Intaruk\*\*\*

Mattana Wangthanomsak\*\*\*\*

Nopadol Chenaksara\*\*\*\*\*

### Abstract

This research seeks to study the scenario of administration of research centers for Buddhist Studies in Asia by applying the Ethnographic Delphi Futures Research (EDFR) technique. Purposive sampling is used to select 21 expert informants from 8 countries. Devices for data collection are unstructured interview forms and

---

\* This article is based on the dissertation research entitled “The scenario of administration of research centers for Buddhist Studies in Asia”.

\*\* Miss Achawan Ngimruska (achawan25@gmail.com)

\*\*\* Advisor, Associate Professor Ed.D., Department of Educational Administration, Faculty of Education, Silpakorn University.

\*\*\*\* Co-advisor, Associate Professor Ed.D., Head: Department of Educational Administration, Faculty of Education, Silpakorn University.

\*\*\*\*\* External Expert, Assistant Professor MAJ., RTAR., Ph.D., Former Lecturer of Department of Educational Administration, Faculty of Education, Silpakorn University.

Received July 2, 2020, Revised June 10, 2021, Accepted September 8, 2021



opinionnaire. Median and Mode in descriptive statistics, and Interquartile Range are used as data analysis tools.

The research finds that there are 12 main factors and 80 important issues to consider regarding the scenario of administration of research centers for Buddhist Studies in Asia. They include the research centers' 1) philosophy; 2) visions, goals and objectives; 3) contexts; 4) budget; 5) personnel; 6) managerial resources; 7) general management; 8) research trends; 9) research information; 10) research publications; 11) research outcomes; and 12) external and internal evaluations.

**Key Words:** Scenario, Administration, Research Centers for Buddhist Studies, Asia.





## 1. บทนำ

โลกในศตวรรษที่ 21 มีช่วงระยะเวลาระหว่าง ค.ศ. 2001-ค.ศ. 2100 หรือพ.ศ. 2544-พ.ศ. 2643 ซึ่งเป็นยุคโลกาภิวัตน์ (Globalization) มีการเปลี่ยนแปลง และเจริญก้าวหน้าอย่างรวดเร็ว อันเป็นผลสืบเนื่องจากการใช้เทคโนโลยีเชื่อมข้อมูลต่าง ๆ ของทุกภูมิภาคทั่วโลกเข้าด้วยกัน (สุทธิวรรณ ตันติรจนาวศ์, 2560, หน้า 2845) มีกระบวนการทำงานในรูปแบบร่วมมือกัน ทั้งในระดับท้องถิ่น (Local) จนถึงระดับโลก (Global) ในด้านเศรษฐศาสตร์ เทคโนโลยี สังคม วัฒนธรรม และการเมือง “ซึ่งไม่เพียงแต่เป็นการเปลี่ยนแปลง เพื่อประโยชน์ด้านเศรษฐกิจเท่านั้น โลกาภิวัตน์ยังรวมถึงมิติทางด้านศาสนา สภาพแวดล้อม และสังคมอีกด้วย ฉะนั้นสถาบัน หรือองค์กรต่าง ๆ รวมทั้งผู้บริหาร จะต้องตระหนักถึงรูปแบบโลกาภิวัตน์ โดยเฉพาะการเข้าสู่เทคโนโลยีเปลี่ยนแปลงฉับพลัน (Disruptive Technology) ซึ่งจะนำไปสู่การเปลี่ยนแปลงการดำเนินชีวิต และการศึกษาของมนุษย์ครั้งใหญ่ที่แตกต่างจากเดิมไปอย่างมาก” (Obadan, M.I., 2010, p.4) สถาบัน และองค์กรต่าง ๆ โดยเฉพาะสถาบันการศึกษา จึงควรเตรียมความพร้อมในการประยุกต์ ปรับตัว และใช้เทคโนโลยีเปลี่ยนแปลงฉับพลัน (Disruptive Technology) ในด้านการศึกษา การค้นคว้าวิจัยต่าง ๆ ด้วยความชำนาญอย่างเหมาะสมซึ่งจะทำให้เกิดประโยชน์ทั้งด้านประสิทธิภาพ และประสิทธิผลต่อการบริหารจัดการในอนาคต

ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ถือได้ว่าเป็นหน่วยหนึ่งของสถาบันการศึกษา ทำหน้าที่ในการค้นคว้าวิจัยหลักฐานทางประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาจำนวนมาก ที่ตกทอดมากกว่า 2,500 ปี ไปยังภูมิภาคต่าง ๆ ที่พระพุทธศาสนาแผ่ขยายไปถึง “เป็นที่ประจักษ์ว่ามีคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา (Buddhist Canon) ซึ่งรวบรวมคำสอนของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และเหตุการณ์ในสมัยพุทธกาล เช่น คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา บันทึกด้วยภาษาโบราณ เช่น ภาษาบาลี (Pali) สันสกฤต (Sanskrit) จีนโบราณ (The Old Chinese or Archaic Chinese) และทิเบต (Tibetan) อีกทั้งวรรณกรรมย่อยอื่น ๆ ที่ปรากฏด้วยภาษาของประเทศนั้น ๆ



ในถิ่นที่พระพุทธศาสนาเผยแผ่เข้าไป” (พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย, 2562, หน้า 6-13) หลักฐานดังกล่าวเกิดเป็นความสนใจใคร่ศึกษาของนักวิชาการในทวีปต่าง ๆ จากเดิมที่พระพุทธศาสนา (Buddhism) เป็นศาสนาที่มีการศึกษาปฏิบัติอยู่แต่ในวัด นำไปสู่พุทธศาสตร์ศึกษา (Buddhist Studies) เป็นศาสตร์ ๆ หนึ่งที่เปิดการเรียนการสอนในสถาบันการศึกษา และเป็นศาสตร์ที่มีการค้นคว้าวิจัยจนพัฒนามาสู่การจัดตั้ง หน่วยงาน หรือแผนก หรือศูนย์ หรือสถาบัน วิจัยพุทธศาสตร์ ในหลายประเทศทั่วโลก ทั้งประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนา และประเทศที่ไม่ได้นับถือพระพุทธศาสนา และแน่นอนว่าศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ต้องเข้าสู่กระบวนการบริหารงานในรูปแบบโลกาภิวัตน์ และยุคเทคโนโลยีเปลี่ยนฉับพลัน (Disruptive Technology) ฉะนั้นการศึกษาถึงทิศทางการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ด้วยการมองเชิงอนาคต จึงเป็นองค์ประกอบที่จะช่วยให้เกิดความชัดเจนในการเตรียมความพร้อมของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์

ดังนั้นผู้วิจัยจึงสนใจที่จะศึกษา “อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย” เพื่อนำไปใช้เป็นข้อเสนอสำหรับทิศทางการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ที่ตั้งอยู่ในภูมิภาคเอเชียในอนาคตต่อไป

## 1.2 วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อทราบอนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย

## 1.3 กรอบแนวคิดในการวิจัย

การวิจัยเรื่อง “อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย” ผู้วิจัยได้ศึกษาแนวคิดและทฤษฎีการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ และแนวคิดทฤษฎีการวิจัยอนาคต รวมทั้งศึกษางานวิจัยที่เกี่ยวข้องทั้งในและต่างประเทศ ดังผลสรุปในผังภูมิที่ 1



ผังภูมิที่ 1 กรอบแนวคิดการวิจัย

#### 1.4 ข้อตกลงเบื้องต้น

ในการวิจัยครั้งนี้ผู้วิจัยเรียกหน่วยงานวิจัยพุทธศาสตร์ในแต่ละระดับ ได้แก่ หน่วยงาน แผนก ศูนย์ และสถาบัน เป็น “ศูนย์” ทั้งหมด ซึ่งทำหน้าที่วิจัยเกี่ยวกับพุทธปรัชญา คัมภีร์พุทธศาสตร์ และพระพุทธรูปศาสนาเชิงประยุกต์

#### 1.5 นิยามศัพท์เฉพาะ

**อนาคตภาพ** หมายถึง การสร้างเรื่องราว หรือภาพเหตุการณ์ ที่อธิบายถึงแนวโน้มของเหตุการณ์จากสภาพความจริงในปัจจุบัน และพยากรณ์แนวโน้มถึงความเป็นไปได้ในอนาคต ซึ่งเป็นองค์ประกอบของชุดความคิดเห็นของผู้เชี่ยวชาญที่คาดการณ์ในระยะเวลา 10 ปี โดยเป็นความเห็นร่วมของผู้เชี่ยวชาญ



**ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์** หมายถึง หน่วยงาน แผนก ศูนย์ และสถาบัน ซึ่งทำหน้าที่จัดการด้านการศึกษา ค้นคว้า วิจัย เพื่อให้ได้องค์ความรู้ใหม่ที่เกี่ยวข้องกับคัมภีร์ หลักฐานทางประวัติศาสตร์ ปรัชญา วัฒนธรรมและประเพณี และการปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา รวมทั้งการประยุกต์พระพุทธศาสนากับศาสตร์อื่น ๆ สามารถดำเนินงานให้สัมฤทธิ์ผลได้ตามปรัชญา ยุทธศาสตร์ ภารกิจ และวัตถุประสงค์ที่กำหนดไว้

**การบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย** หมายถึง แนวทาง รูปแบบ กระบวนการดำเนินงาน การจัดการของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ที่อยู่ในประเทศภูมิภาคทวีปเอเชีย ในการวิจัยครั้งนี้รวบรวมข้อมูลทั้งหมด 8 ประเทศ ได้แก่ 1) ประเทศญี่ปุ่น 2) สาธารณรัฐเกาหลี (เกาหลีใต้) 3) สาธารณรัฐจีน (ไต้หวัน) 4) สาธารณรัฐประชาชนจีน 5) สาธารณรัฐสังคมนิยมประชาธิปไตยศรีลังกา 6) สาธารณรัฐแห่งสหภาพเมียนมา 7) สาธารณรัฐอินเดีย และ 8) ราชอาณาจักรไทย

## 2. วิธีการดำเนินงานวิจัย

การวิจัยเรื่อง “อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย” ใช้เทคนิคการวิจัยอนาคตแบบ EDFR (Ethnographic Delphi Futures Research) มีขั้นตอน และระเบียบวิธีวิจัยดังนี้ **ขั้นตอนที่ 1 การเตรียมโครงการวิจัย** โดยศึกษาเอกสาร และแนวคิดทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง **ขั้นตอนที่ 2 การดำเนินการวิจัย** ใช้เทคนิคการวิจัยอนาคตแบบ EDFR (Ethnographic Delphi Futures Research) โดยใช้การสัมภาษณ์แบบไม่มีโครงสร้าง (Unstructured Interview) และแบบสอบถามความคิดเห็น (Opinionnaire) ซึ่งจะได้ความเห็นของกลุ่มผู้เชี่ยวชาญ (Jury of experts opinion) จาก 8 ประเทศ 21 คน<sup>1</sup> เป็นผู้มี

<sup>1</sup> เนื่องจากเทคนิคการวิจัยอนาคตแบบ EDFR (Ethnographic Delphi Futures Research) ไม่ได้กำหนดขนาดของจำนวนผู้เชี่ยวชาญ เพื่อให้ผลการวิจัยอยู่ในช่วงของความคลาดเคลื่อนน้อยที่สุด คือ จำนวน 17 คน จึงอนุโลมใช้จำนวนผู้เชี่ยวชาญตามที่ Macmillan (Macmillan, 1971, PP. 3-5) กำหนดไว้



ประสบการณ์การบริหาร เคยเป็นผู้บริหาร/หน่วยงาน/แผนก/ศูนย์/สถาบัน  
วิจัยพุทธศาสตร์ อย่างน้อย 1-2 ปี หรือเป็นหัวหน้าภาควิชาพุทธศาสตร์ที่ทำหน้าที่  
เตรียมความพร้อมในการจัดตั้งหน่วยงานดังกล่าว การคัดเลือกกลุ่มผู้เชี่ยวชาญ  
ใช้วิธีเลือกแบบเจาะจง (Purposive Sampling) ทำ EDR 3 รอบ คือ การทำ  
EDR รอบที่ 1 เก็บรวบรวมข้อมูลจากกลุ่มผู้เชี่ยวชาญ สัมภาษณ์ผู้เชี่ยวชาญโดยใช้  
การสัมภาษณ์แบบไม่มีโครงสร้าง (Unstructured Interview) รวมทั้งหมด  
21 คน การทำ EDR รอบที่ 2 เก็บข้อมูลจากกลุ่มผู้เชี่ยวชาญกลุ่มเดิมโดยใช้  
แบบสอบถามความคิดเห็น (Opinionnaire) (ซึ่งประเด็นข้อคำถามนำมาจาก  
ความเห็นที่ได้จากการสัมภาษณ์ผู้เชี่ยวชาญ) แล้วนำข้อมูลการตอบของผู้เชี่ยวชาญ  
มาวิเคราะห์หาค่ามัธยฐาน (Median) ค่าฐานนิยม (Mode) และค่าพิสัยระหว่าง  
ควอไทล์ (Interquartile Range) ของแต่ละข้อคำถาม ซึ่งเกณฑ์การพิจารณา  
ความเป็นไปได้ของกลุ่มผู้เชี่ยวชาญ มีความคิดเห็นโดยใช้เกณฑ์มาตราส่วนประมาณ  
ค่า 5 ระดับของลิเคิร์ต สเกล (Likert's Rating Scale) ได้แก่ มากที่สุด มาก  
ปานกลาง น้อย และน้อยที่สุด จากนั้นพิจารณาความเห็นของกลุ่มผู้เชี่ยวชาญ  
(Jury of experts opinion) ว่ามีความเป็นเอกภาพ (Homogeneity) หรือมีความ  
สอดคล้องกัน (Consensus) ครอบคลุมเรื่องที่ต้องการศึกษามากเพียงพอ เนื่องจาก  
ในการทำวิจัยครั้งนี้ ผู้วิจัยพบว่าผู้เชี่ยวชาญให้คำตอบที่แตกต่างจากกลุ่ม  
จึงพิจารณาทำ EDR รอบที่ 3 การทำ EDR รอบที่ 3 เก็บรวบรวมข้อมูลจากกลุ่ม  
ผู้เชี่ยวชาญกลุ่มเดิม เป็นการยืนยันผลการให้ความคิดเห็น หรือการกรอง (Refine)  
จากผู้เชี่ยวชาญ และการหาฉันทมติ (Consensus) โดยใช้แบบสอบถามความ  
คิดเห็นฉบับเดิม แต่เพิ่มตำแหน่งแสดงค่ามัธยฐาน (Median) ค่าฐานนิยม  
(Mode) ค่าพิสัยระหว่างควอไทล์ (Interquartile Range) และใส่เครื่องหมาย  
คำตอบของผู้เชี่ยวชาญแต่ละคนที่ตอบในการทำ EDR รอบที่ 2 กลับไปให้  
ผู้เชี่ยวชาญกลุ่มเดิมได้รับข้อมูลป้อนกลับเชิงสถิติ (Statistical Feedbacks)  
เพื่อยืนยันคำตอบเดิมพร้อมให้เหตุผล หรืออาจเปลี่ยนความคิดเห็นใหม่ และ  
นำผลที่ได้มาวิเคราะห์และแปลผลการวิจัย จากนั้นจึงเขียนภาพอนาคต (Scenarios  
Write-up) และขั้นตอนที่ 3 การรายงานผลการวิจัย



## 2.1 จำนวนผู้เชี่ยวชาญ และคุณวุฒิทางวิชาการ

ตารางที่ 1 แสดงจำนวนผู้เชี่ยวชาญของแต่ละประเทศ และคุณวุฒิทางวิชาการตามเกณฑ์ที่กำหนด

| ลำดับ | ประเทศ                                    | จำนวน<br>(คน) | จำนวน<br>สถาบัน (แห่ง) | ตำแหน่งทางวิชาการ                                                                                                           |
|-------|-------------------------------------------|---------------|------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1     | ญี่ปุ่น                                   | 3             | 3                      | ศาสตราจารย์                                                                                                                 |
| 2     | สาธารณรัฐเกาหลี                           | 2             | 2                      | ศาสตราจารย์, และ ดร.                                                                                                        |
| 3     | สาธารณรัฐจีน (ไต้หวัน)                    | 2             | 2                      | ศาสตราจารย์, และ ดร.                                                                                                        |
| 4     | สาธารณรัฐประชาชนจีน                       | 2             | 2                      | ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.<br>และ ดร.                                                                                           |
| 5     | สาธารณรัฐสังคมนิยม<br>ประชาธิปไตยศรีลังกา | 2             | 2                      | ศาสตราจารย์                                                                                                                 |
| 6     | สาธารณรัฐแห่งสหภาพ<br>เมียนมา             | 2             | 2                      | ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.,<br>และรองหัวหน้าภาค                                                                                 |
| 7     | สาธารณรัฐอินเดีย                          | 3             | 3                      | ศาสตราจารย์ และ ดร.                                                                                                         |
| 8     | ราชอาณาจักรไทย                            | 5             | 5                      | พระมหา รอง<br>ศาสตราจารย์, ดร.<br>พระมหา ผู้ช่วย<br>ศาสตราจารย์, ดร.ผู้ช่วย<br>ศาสตราจารย์ ดร.<br>พระมหา ดร., และพระ<br>ดร. |
|       | รวม                                       | 21            | 21                     |                                                                                                                             |



## 2.2 การวิเคราะห์ข้อมูลและสถิติที่ใช้ในการวิจัย

ในการทำ EDFR รอบที่ 1 ใช้การวิเคราะห์และสังเคราะห์เนื้อหาในการทำ EDFR รอบที่ 2 และรอบที่ 3 ใช้การคำนวณหาค่ามัธยฐาน (Median) ค่าฐานนิยม (Mode) และค่าพิสัยระหว่างควอไทล์ (Interquartile Range) โดยใช้โปรแกรมคอมพิวเตอร์สำเร็จรูป แปลผลตามเกณฑ์ ดังนี้ ค่ามัธยฐาน (Median) และค่าฐานนิยม (Mode) จากแบบสอบถามมาตราส่วนประมาณค่า 5 ระดับของลิเคิร์ท สเกล (Likert's Rating Scale) ให้น้ำหนักค่าคะแนนเป็น 5 ระดับ ด้านความเห็นในข้อคำถาม มีดังนี้ (5) มากที่สุด, (4) มาก, (3) ปานกลาง, (2) น้อย และ 1) น้อยที่สุด ในการแปลความหมายของค่ามัธยฐาน (Median) ผู้วิจัยกำหนดเกณฑ์ ดังนี้ 4.50 - 5.00 (มากที่สุด), 3.50 - 4.49 (มาก), 2.50 - 3.49 (ปานกลาง), 1.50 - 2.49 (น้อย) และ 1.00 - 1.49 (น้อยที่สุด) โดยมีเกณฑ์กำหนดว่า องค์กรประกอบนั้นมีค่ามัธยฐาน (Median: Med.) ตั้งแต่ 1.00 ขึ้นไป และอยู่ในช่วงพิสัยระหว่างควอไทล์ (Interquartile Range) เป็นองค์ประกอบหนึ่งของการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ ค่าฐานนิยม (Mode) คือ ค่าความถี่ของระดับคะแนนจาก 1 - 5 ของแต่ละข้อ และค่าพิสัยระหว่างควอไทล์ (Interquartile Range) ได้จากการคำนวณหาค่าความแตกต่างของควอไทล์ที่ 1 และ ควอไทล์ที่ 3 ( $Q3 - Q1$ ) หากคำตอบอยู่นอกค่าพิสัยระหว่างควอไทล์ ถือว่ามีคำตอบที่มีความเห็นแตกต่างจากกลุ่ม ซึ่งเป็นองค์ประกอบหนึ่งของอนาคตภาพ

เกณฑ์ในการสรุปผลการวิเคราะห์ข้อมูล โดยนำคำตอบในรอบสุดท้ายของการวิจัยมาพิจารณาความเป็นไปได้ของกลุ่มผู้เชี่ยวชาญมีความคิดเห็นแนวทางที่เป็นไปได้ในระดับมากที่สุด ระดับมาก ระดับปานกลาง ระดับน้อย และน้อยที่สุด ซึ่งเป็นแนวทางที่เป็นไปได้ และมีความสอดคล้องกัน พร้อมให้ข้อเสนอแนะเพิ่มเติม มาสรุปเป็นผลการวิจัย ซึ่งจะทำได้ทราบภาพอนาคตของการบริหารจัดการศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย จากนั้นนำมาเขียนภาพ “อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย”

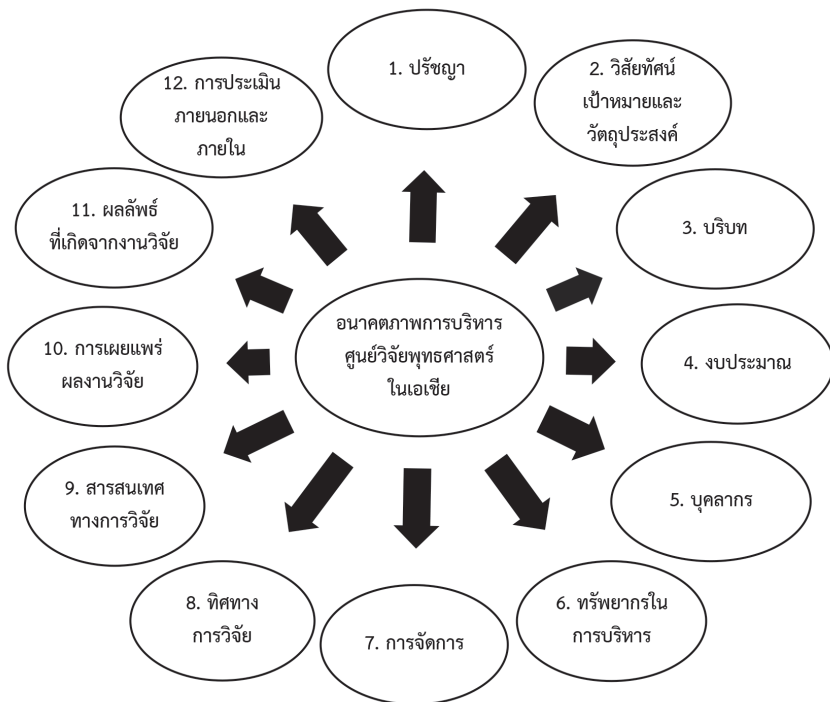




### 3. สรุปผลการวิจัย

อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชียจากความเห็นของกลุ่มผู้เชี่ยวชาญ (Jury of experts opinion) มีประเด็นที่นำมาพิจารณาทั้งหมด 12 ด้าน 80 ประเด็น ดังผังภูมิที่ 2 ดังนี้

#### อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ประเด็นที่นำมาพิจารณาทั้งหมด 12 ด้าน 80 ประเด็น



ผังภูมิที่ 2 ประเด็นที่นำมาพิจารณาอนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย

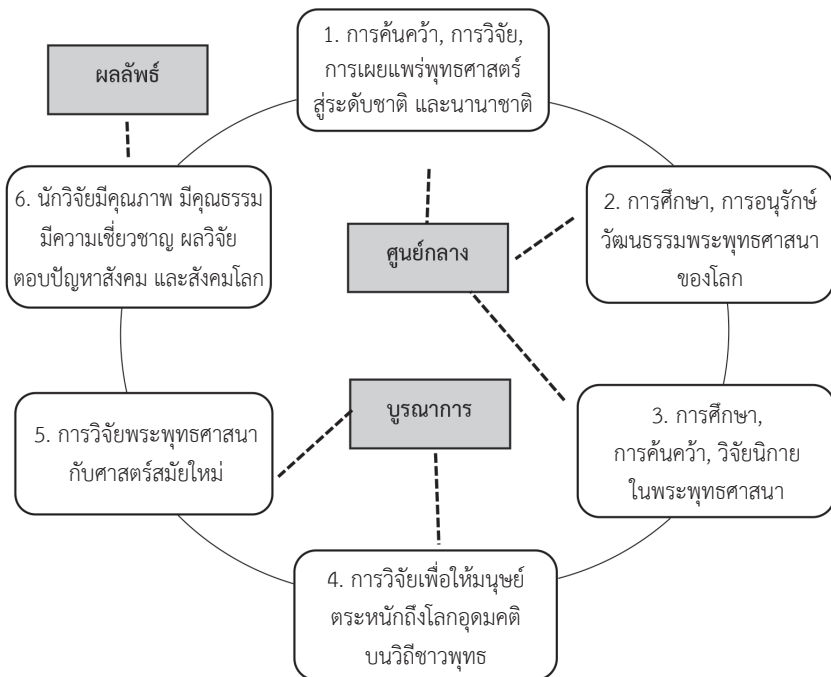


ตารางที่ 2 แสดงจำนวนประเด็นที่นำมาพิจารณาทั้งหมด 12 ด้าน 80 ประเด็น

อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ 12 ด้าน (จำนวนประเด็นที่นำมาพิจารณา)

|                                                          |                                   |
|----------------------------------------------------------|-----------------------------------|
| 1. ปรัชญาของศูนย์วิจัย (6)                               | 7. การจัดการ (8)                  |
| 2. วิสัยทัศน์ เป้าหมาย และวัตถุประสงค์ของศูนย์วิจัย (11) | 8. ทิศทางการวิจัย (10)            |
| 3. บริบทของศูนย์วิจัย (4)                                | 9. สารสนเทศทางการวิจัย (2)        |
| 4. งบประมาณ (4)                                          | 10. การเผยแพร่ผลงานวิจัย (4)      |
| 5. บุคลากร (16)                                          | 11. ผลลัพธ์ที่เกิดจากงานวิจัย (8) |
| 6. ทรัพยากรในการบริหาร (3)                               | 12. การประเมินภายนอกและภายใน (4)  |

### 3.1 อนาคตภาพด้านปรัชญาของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์

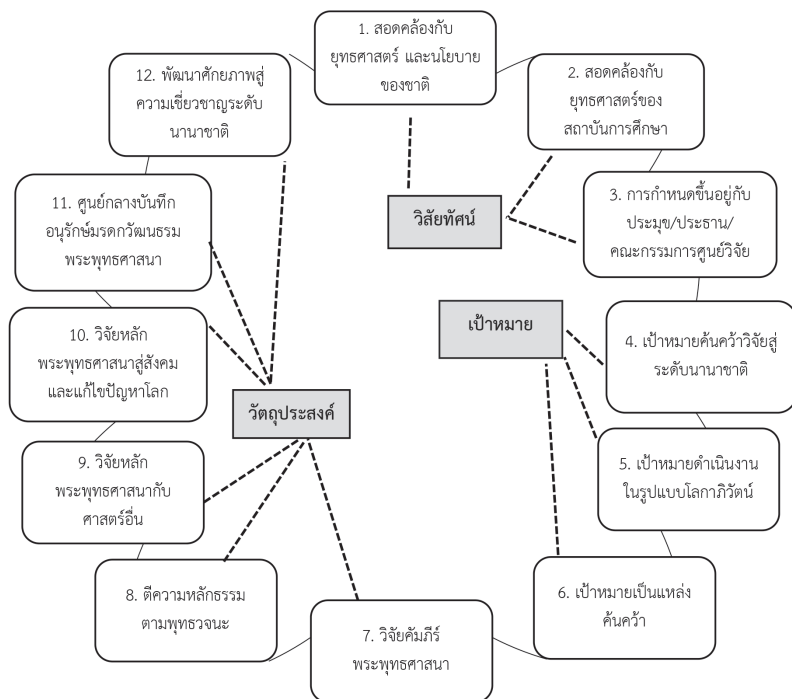


ผังภูมิที่ 3 อนาคตภาพด้านปรัชญาของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ ด้านปรัชญาของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ มีปรัชญาด้านเป็นศูนย์กลาง, ด้านบูรณาการ และด้านมุ่งผลลัพธ์ คือ **ในด้านการเป็นศูนย์กลางจะมีปรัชญาเกี่ยวกับศูนย์กลางการค้นคว้าวิจัย การเผยแพร่ การศึกษา การอนุรักษ์ด้านพุทธศาสตร์ ความเชี่ยวชาญนิกายหลักในพระพุทธศาสนา มุ่งสู่ระดับนานาชาติ** **ในด้านการบูรณาการพุทธศาสตร์กับศาสตร์ต่าง ๆ เพื่อพัฒนาการดำรงอยู่ของมนุษยชาติอย่างสงบสุข** **ในด้านผลลัพธ์**มุ่งสร้างนักวิจัยที่เชี่ยวชาญ มีคุณธรรม และผลงานคุณภาพ มุ่งศักยภาพศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์สู่ระดับโลก ปรัชญาชุดดังกล่าวมีถ้อยแถลงในประวัติความเป็นมาของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์แต่ละแห่งในเว็บไซต์

### 3.2 อนาคตภาพด้านวิสัยทัศน์ เป้าหมาย และวัตถุประสงค์ของศูนย์วิจัย

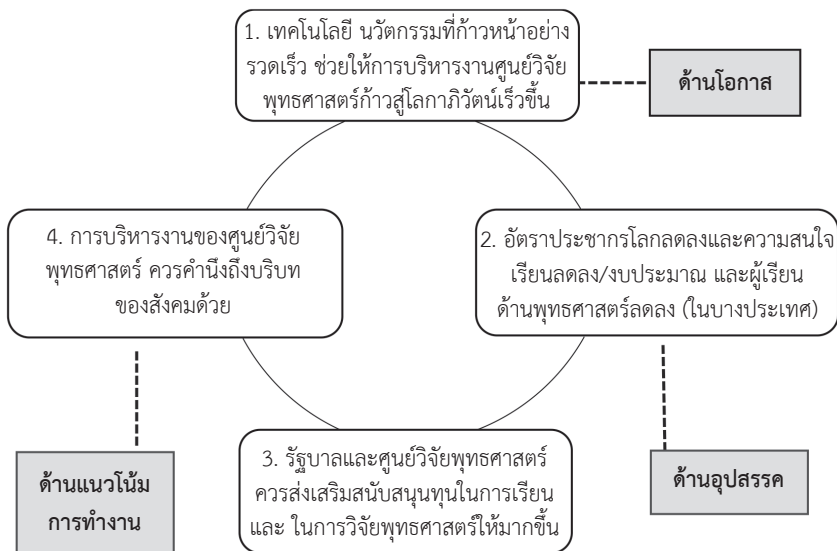


ผังภูมิที่ 4 อนาคตภาพด้านวิสัยทัศน์ เป้าหมาย และวัตถุประสงค์ของศูนย์วิจัย



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านวิสัยทัศน์ เป้าหมาย และวัตถุประสงค์ของศูนย์วิจัย มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ **การกำหนดวิสัยทัศน์**ของศูนย์วิจัยสอดคล้องกับพุทธศาสตร์และนโยบายของชาติ หรือสถาบันวิจัยแห่งชาติ หรือสถาบันการศึกษา หรือองค์กรพระพุทธศาสนาที่สังกัด ผู้ที่กำหนดวิสัยทัศน์ ได้แก่ คณะกรรมการบริหารสถาบัน ประมุขนิกาย ประธาน หรือทีมนักวิจัยที่เกี่ยวข้อง **มีวิสัยทัศน์**เกี่ยวกับการเป็นแหล่งค้นคว้าวิจัย เผยแพร่ผลงาน และบริการความรู้และสารสนเทศทางการวิจัยพุทธศาสตร์ที่สำคัญของโลก บนความร่วมมือกับนานาชาติ **มีเป้าหมาย**การดำเนินงานในรูปแบบโลกาภิวัตน์ **มีวัตถุประสงค์**วิจัยเชิงคัมภีร์ เชิงประยุกต์พุทธศาสตร์ รวมทั้งส่งเสริมการอนุรักษ์มรดกทางวัฒนธรรม พระพุทธศาสนา และบริหารมรดกกายภาพสู่ระดับนานาชาติ

### 3.3 อนาคตภาพด้านบริบทของศูนย์วิจัย

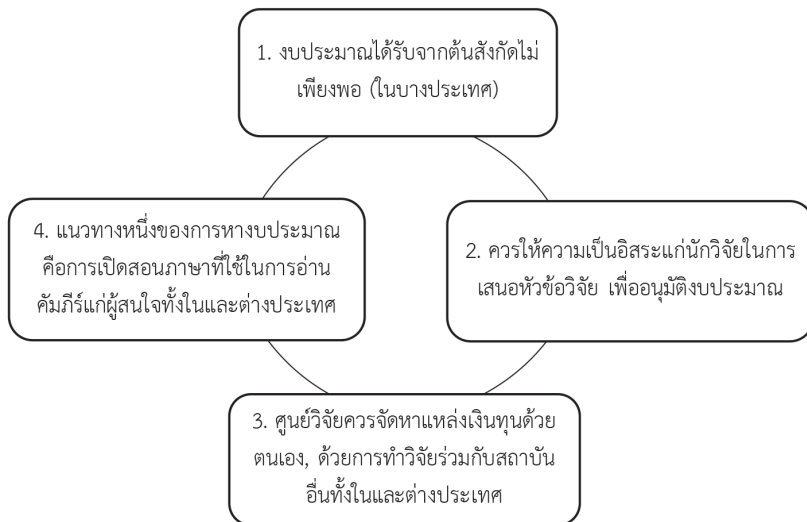


ผังภูมิที่ 5 อนาคตภาพด้านบริบทของศูนย์วิจัย



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านบริบทของศูนย์วิจัย มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ บริบท**ด้านโอกาส** เนื่องจากความก้าวหน้าทางนวัตกรรม เทคโนโลยีดิจิทัล และปัญญาประดิษฐ์ (AI) ที่ก้าวหน้าไปอย่างไม่หยุดยั้ง ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์มีแนวโน้มอาศัยความก้าวหน้าทางนวัตกรรมในการดำเนินงาน ซึ่งจะทำให้เข้าสู่รูปแบบการบริหารงานแบบโลกาภิวัตน์บนความร่วมมือกับนานาชาติเร็วขึ้น ในขณะที่บริบท**ด้านอุปสรรค**ของศูนย์วิจัย คือ คนสนใจเรียนพุทธศาสตร์ลดลง งบประมาณลดลง ส่งผลให้นักวิจัยลดลง ฉะนั้นศูนย์วิจัยควรสนับสนุน และกระตุ้นให้เกิดการศึกษาพุทธศาสตร์ ด้วยการสนับสนุนทุนการศึกษาทุนวิจัย หรืออื่น ๆ เพราะยังมีผู้สนใจอยากศึกษาค้นคว้าวิจัยเกี่ยวกับ “พระพุทธเจ้าสอนอะไร” และบริบท**ด้านแนวโน้มการทำงาน**ของศูนย์วิจัยในอนาคตคือ ผู้บริหารควรคำนึงถึงบริบททางสังคมควบคู่ไปด้วย

### 3.4 อนาคตภาพด้านงบประมาณ

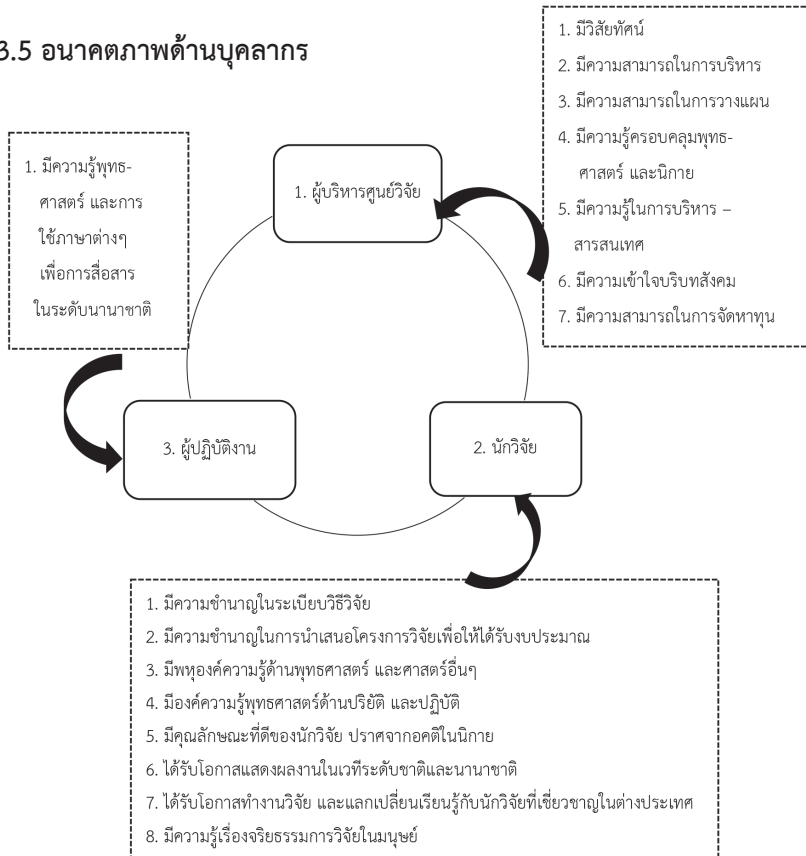


ผังภูมิที่ 6 อนาคตภาพด้านงบประมาณ



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านงบประมาณ มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ แหล่งงบประมาณของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ได้รับจากรัฐบาล หรือสถาบันวิจัยแห่งชาติ หรือสถาบันการศึกษานั้น ๆ ส่วนใหญ่ไม่เพียงพอ และหน่วยงานที่อนุมัติงบประมาณควรให้ความสำคัญแก่นักวิจัยในการเสนอหัวข้อโครงการวิจัย อย่างไรก็ตามศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ควรสรรหาแหล่งเงินทุนสนับสนุนด้วยตนเอง ได้แก่ ทำวิจัยร่วมกับสถาบันอื่นทั้งในและต่างประเทศ รวมทั้งการเปิดสอนภาษาเพื่อการอ่านคัมภีร์พระพุทธศาสนาแก่ผู้สนใจทั้งในประเทศและต่างประเทศ เป็นต้น

### 3.5 อนาคตภาพด้านบุคลากร

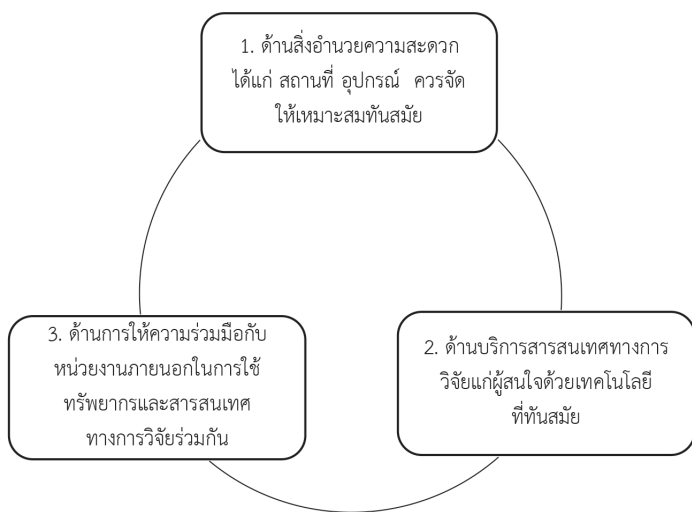


ผังภูมิที่ 7 อนาคตภาพด้านบุคลากร



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านบุคลากร มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ ด้าน**ผู้บริหารศูนย์วิจัย** ควรเป็นผู้มีวิสัยทัศน์มองการณ์ไกลในการทำงานระดับนานาชาติ มีความรู้ด้านพุทธศาสตร์อย่างแตกฉาน รวมทั้งมีความรู้ศาสตร์อื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง สามารถบริหารและพัฒนาระบบสารสนเทศทางการวิจัยเข้าสู่มาตรฐานระดับนานาชาติ สามารถสรรหางบประมาณ และเข้าใจบริบทแวดล้อมทางสังคม พร้อมปรับเปลี่ยนอย่างเหมาะสม ด้าน**นักวิจัย** ต้องมีพหุองค์ความรู้ทั้งด้านพุทธศาสตร์ และศาสตร์อื่น ๆ มีทักษะ ในระเบียบวิธีวิจัย สามารถเขียนโครงการวิจัยเพื่อของบประมาณในระดับนานาชาติ รวมทั้งมีองค์ความรู้ด้านปริยัติ และมีประสบการณ์ในการปฏิบัติในสิ่งที่วิจัย มีคุณลักษณะที่ดีของนักวิจัย ปราศจากอคติในนิกาย และได้รับการส่งเสริมพัฒนาให้เป็นนักวิจัยที่เชี่ยวชาญในระดับนานาชาติ ในด้าน**ผู้ปฏิบัติงาน** ของศูนย์วิจัย ควรมีความรู้พื้นฐานด้านพุทธศาสตร์ และการใช้ภาษาต่าง ๆ เพื่อการสื่อสารและก้าวเข้าสู่การปฏิบัติงาน ในระดับสากลได้

### 3.6 อนาคตภาพด้านทรัพยากรในการบริหาร

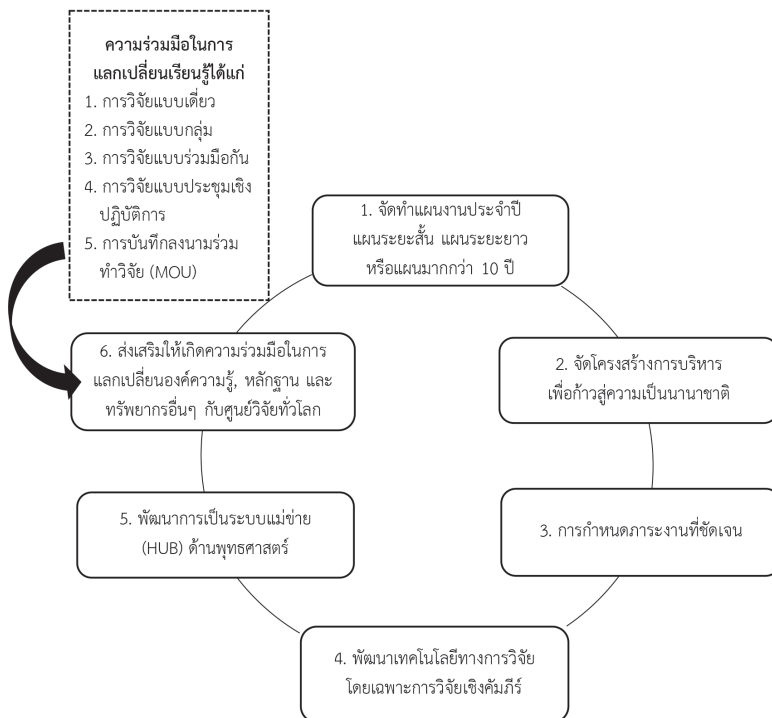


ผังภูมิที่ 8 อนาคตภาพด้านทรัพยากรในการบริหาร



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านทรัพยากรในการบริหาร มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ ศูนย์วิจัยควรจัดทำ**ด้านสิ่งแวดล้อม** ได้แก่ อุปกรณ์ และสิ่งแวดล้อมสะอาดให้เพียงพอทันสมัยตลอดจนการจัดสถานที่สภาพแวดล้อมอย่างเหมาะสมแก่นักวิจัย **ด้านบริการสารสนเทศ** ทางการวิจัยแก่ผู้สนใจด้วยเทคโนโลยีที่ทันสมัย นอกจากนี้**ด้านการให้ความร่วมมือกับหน่วยงานภายนอก**ในการใช้ทรัพยากร และสารสนเทศทางการวิจัยร่วมกัน ความร่วมมือดังกล่าวจะก่อให้เกิดการเชื่อมโยงสารสนเทศ และเครือข่ายนักวิจัยทั่วโลกให้มีโอกาสทำงานแลกเปลี่ยนเรียนรู้ร่วมกัน และต่อยอดองค์ความรู้ด้านพุทธศาสตร์ในวงกว้างได้

### 3.7 อนาคตภาพด้านการจัดการ



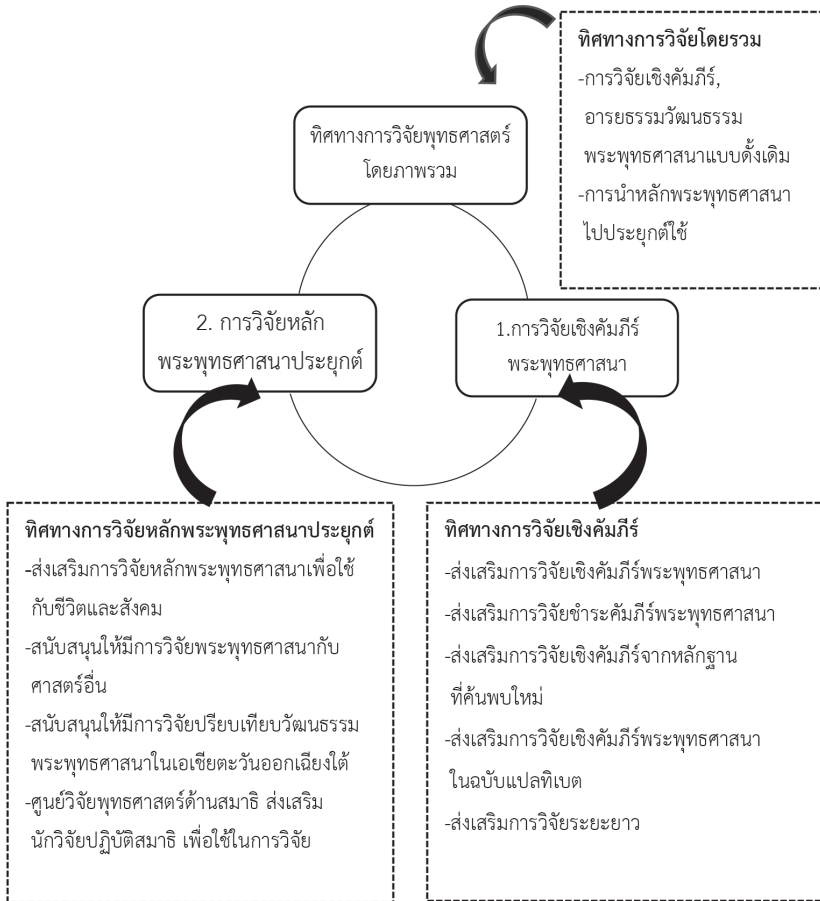




อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านการจัดการมีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ การจัดการศูนย์วิจัยควรพิจารณาถึง การวางแผน การจัดโครงสร้าง การกำหนดภาระงานของศูนย์อย่างมีระบบที่ชัดเจน พัฒนาเทคโนโลยีทางการวิจัยในระบบการจัดเก็บ การสืบค้น โดยเฉพาะวิจัยเชิงควมการสื่อสารอย่างทันสมัยบริหารงานในรูปแบบเครือข่าย (Network) พัฒนาการเป็นแม่ข่าย (Hub) และส่งเสริมให้เกิดความร่วมมือกับนักวิจัยที่เชี่ยวชาญทั้งใน และต่างประเทศด้วยรูปแบบต่าง ๆ ทั้งนี้การจัดการควรปรับเปลี่ยนให้สอดคล้องกับบริบทแวดล้อมทางสังคม ดังนั้นความร่วมมือกับศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ทั่วโลก จึงเป็นกุญแจแห่งความสำเร็จในการพัฒนาตัวนักวิจัย และศูนย์วิจัย



### 3.8 อนาคตภาพด้านทิศทางการวิจัย

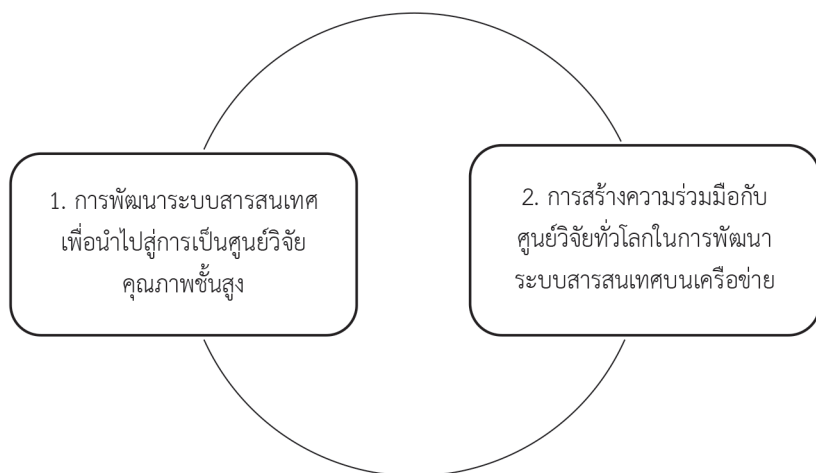


ผังภูมิที่ 10 อนาคตภาพด้านทิศทางการวิจัย



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านทิศทางการวิจัย มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ การวิจัยพุทธศาสตร์โดยภาพรวม ในอนาคตมีทิศทางการวิจัยที่สำคัญ คือ 1) การวิจัยเชิงคัมภีร์ (Pure Buddhism) เน้นด้านการปริวรรตคัมภีร์ หลักฐานคัมภีร์ที่ค้นพบใหม่ รวมทั้งการวิจัยคัมภีร์พระพุทธศาสนาในฉบับแปลทิเบต และคัมภีร์อื่น ๆ นอกจากนี้ควรมีการส่งเสริมงานวิจัยบางโครงการในระยะยาว (มากกว่า 10-20 ปี) 2) การวิจัยหลักพระพุทธศาสนาประยุกต์ (Applied Buddhism) มีทิศทางการวิจัยด้านประยุกต์หลักพระพุทธศาสนา เพื่อเป็นแนวทางการดำรงชีวิต การพัฒนามนุษย์ การแก้ไขปัญหาสังคม การเตรียมความพร้อมให้มนุษย์รับมือกับนวัตกรรมที่กำลังก้าวหน้าไปอย่างรวดเร็ว สนับสนุนการวิจัยของศาสตร์อื่น ๆ โดยอิงหลักพุทธศาสตร์ให้มากขึ้น ส่งเสริมการวิจัยเชิงเปรียบเทียบวัฒนธรรมพระพุทธศาสนาในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รวมทั้งการวิจัยด้านสมาธิ มีทิศทางที่มุ่งเน้นการวิจัยเกี่ยวกับจิต (Mind) และสมอง (Brain) ในด้านการใช้ในชีวิตประจำวัน การบำบัดรักษา ร่วมกับศาสตร์ทางการแพทย์ จิตวิทยา ปรัชญา และวิทยาศาสตร์จะมีมากขึ้น

### 3.9 อนาคตภาพด้านสารสนเทศทางการวิจัย

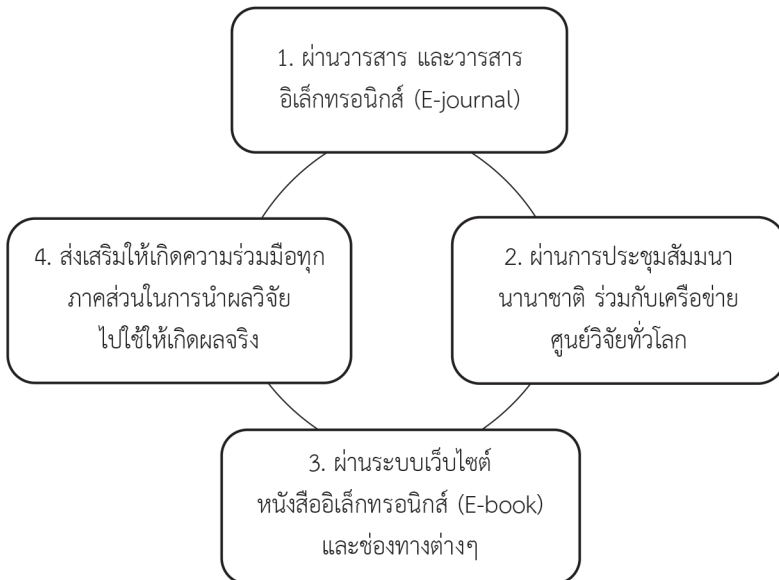


ผังภูมิที่ 11 อนาคตภาพด้านสารสนเทศทางการวิจัย



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านสารสนเทศทางการวิจัย มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ การพัฒนาระบบสารสนเทศเพื่อนำไปสู่การพัฒนาการเป็นศูนย์วิจัยคุณภาพขั้นสูง และการสร้างความร่วมมือกับศูนย์วิจัยทั่วโลก ในการพัฒนาระบบสารสนเทศบนเครือข่ายมุ่งเน้นการจัดเก็บคัมภีร์ด้วยระบบเทคโนโลยีดิจิทัล รวมทั้งผลงานวิจัย เพื่อเป็นแหล่งค้นคว้าที่สะดวก และรวดเร็ว ก่อให้เกิดการแบ่งปันข้อมูลไปสู่สาธารณะอย่างเหมาะสม เกิดการวิจัยที่ไม่ซ้ำซ้อน ผลงานวิจัยถูกอ้างอิงและต่อยอดองค์ความรู้มีผลต่อความก้าวหน้าในการวิจัย ดังนั้นศูนย์วิจัยควรส่งเสริมและพัฒนาสารสนเทศด้านพุทธศาสตร์ (Buddhist Informatics) ทั้งนี้การจัดการสารสนเทศทางการวิจัยที่ทันสมัย ส่งผลต่อผลลัพธ์ของศูนย์วิจัยโดยตรง ทำให้ศูนย์วิจัยเป็นที่ยอมรับและได้รับโอกาสการสนับสนุนทางด้านงบประมาณมากขึ้น

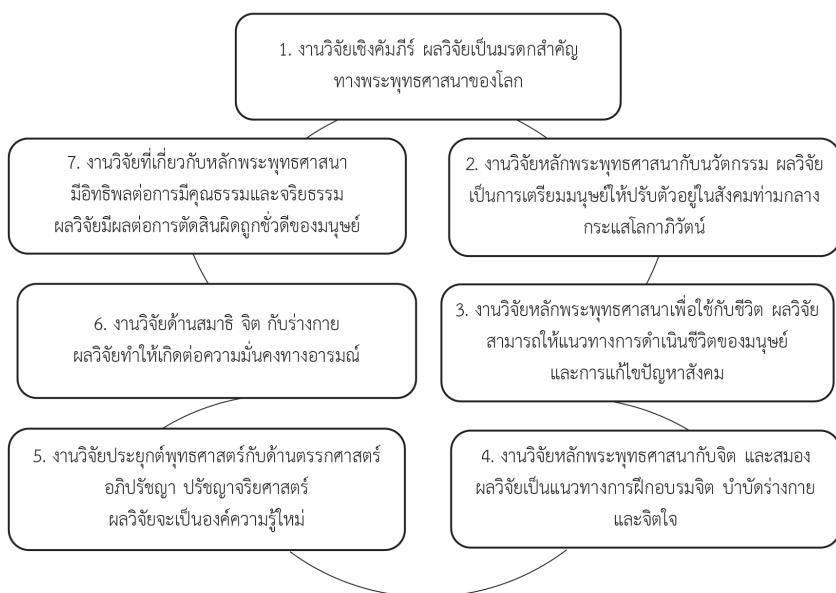
### 3.10 อนาคตภาพด้านการเผยแพร่ผลงานวิจัย





อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านการเผยแพร่ผลงานวิจัย มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ การเผยแพร่ผลงานวิจัยของศูนย์วิจัยในอนาคตผ่านการตีพิมพ์ผลงานวิจัยในวารสาร วารสารอิเล็กทรอนิกส์ ผ่านการประชุมสัมมนานานาชาติ (International Conference) ผ่านเว็บไซต์ของศูนย์วิจัย และเครือข่ายของศูนย์วิจัย รวมทั้งผ่านหนังสืออิเล็กทรอนิกส์ (E-book) ต่าง ๆ โดยอยู่บนการส่งเสริมให้เกิดความร่วมมือกับศูนย์วิจัยทั่วโลก การเผยแพร่ผลงานวิจัยทุกช่องทางทำให้นักวิจัยมีกำลังใจ เกิดแรงบันดาลใจในการผลิตผลงานวิจัยใหม่ ๆ ผลวิจัยได้รับการยอมรับจากทุกภาคส่วน ก่อให้เกิดผลดีในด้านการสนับสนุนอย่างต่อเนื่องจากรัฐ และหน่วยงานอื่น

### 3.11 อนาคตภาพด้านผลลัพธ์ที่เกิดจากงานวิจัย



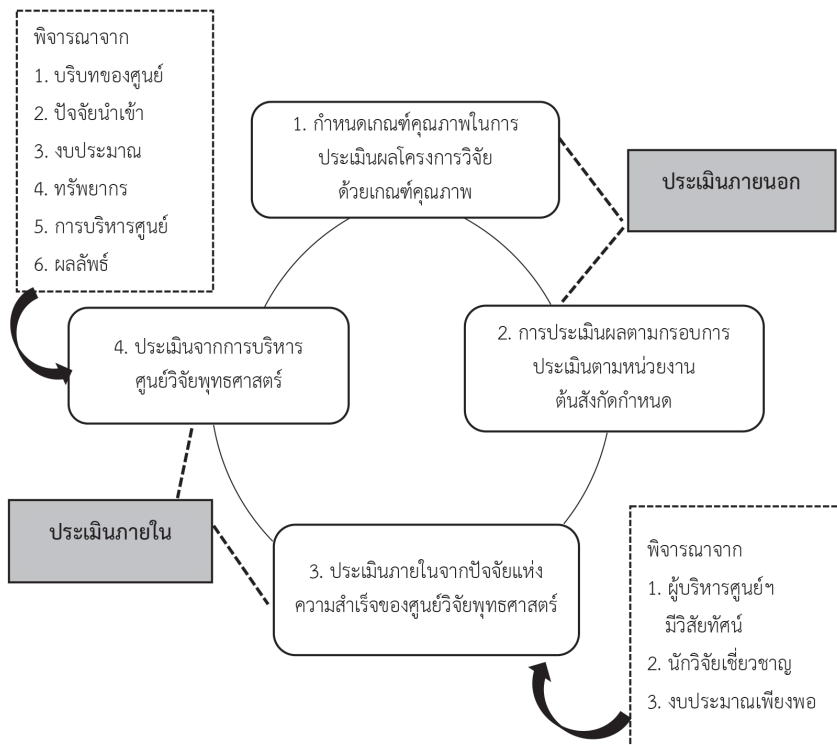
ผังภูมิที่ 13 อนาคตภาพด้านผลลัพธ์ที่เกิดจากงานวิจัย



อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านผลลัพธ์ที่เกิดจากงานวิจัย มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ ผลวิจัยที่เกี่ยวกับการวิจัยเชิงคัมภีร์พระพุทธศาสนา (Pure Buddhism) อารยธรรมและวัฒนธรรมพระพุทธศาสนา เป็นข้อค้นพบใหม่ที่ชัดเจนทางประวัติศาสตร์เกิดเป็นมรดกสำคัญทางพระพุทธศาสนา ผลวิจัยเกี่ยวกับการวิจัยหลักพระพุทธศาสนาเชิงประยุกต์ (Applied Buddhism) มีผลต่อการส่งเสริมคุณธรรม จริยธรรมของคนในสังคม มีผลต่อการตัดสินใจถูกชั่วดีของมนุษย์ มีผลต่อแนวทางการดำรงชีวิตของมนุษย์ มีผลต่อการเตรียมความพร้อมของมนุษย์ท่ามกลางกระแสโลกาภิวัตน์ ผลวิจัยเกี่ยวกับสมาธิซึ่งเกิดจากการค้นคว้าร่วมกับศาสตร์อื่นจะมีมากขึ้น ผลวิจัยด้านสมาธิสามารถยืนยันว่าการฝึกสมาธิมีอิทธิพลต่อการบำบัดรักษา การพัฒนาจิต ความมั่นคงทางอารมณ์ กาย และพฤติกรรม นักวิจัยพุทธศาสตร์ยังเชื่อว่า หากเข้าสู่ยุคจริยธรรมรุ่งเรือง (Ethic Period) ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งที่จะช่วยส่งเสริมการพัฒนาการดำรงชีวิตที่ดีของคนในสังคม



### 3.12 อนาคตภาพด้านประเมินภายนอกและภายใน



ผังภูมิที่ 14 อนาคตภาพด้านประเมินภายนอกและภายใน

อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ด้านประเมินภายนอกและภายใน มีประเด็นพอสรุปได้ดังนี้ **ด้านการประเมินภายนอก**ของศูนย์วิจัยมีการกำหนดรูปแบบการประเมินโครงการวิจัยด้วยเกณฑ์คุณภาพ และมีการกำหนดกรอบการประเมินจากหน่วยงานต้นสังกัด ได้แก่ การประเมินเป้าหมาย วัตถุประสงค์ การบริหาร โครงการวิจัย การเผยแพร่ผลงาน ตลอดจนผลกระทบของงานวิจัยที่มีต่อการศึกษาพุทธศาสตร์ และสังคม เป็นต้น **ด้านการประเมินผลภายใน**จากการบริหารศูนย์วิจัย โดยพิจารณาจากบริบทของศูนย์วิจัย (Context),



ปัจจัยนำเข้า (Input), กระบวนการบริหารศูนย์ (Process) และผลลัพธ์ (Product) ทั้งนี้ปัจจัยหลักที่ทำให้การบริหารศูนย์ประสบความสำเร็จตามเป้าหมายที่ตั้งไว้ขึ้นอยู่กับผู้บริหารศูนย์วิจัยมีวิสัยทัศน์มุ่งสู่สากล นักวิจัยเชี่ยวชาญ และงบประมาณเพียงพอ อย่างไรก็ตามศูนย์วิจัยควรให้ความสำคัญในการประเมินทั้งภายนอกและภายใน

## 4. อภิปรายผล

จากข้อค้นพบอนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชียมีประเด็นที่นำมาพิจารณาการบริหารงานในอนาคตรวมทั้งหมด 12 ประเด็น

### 4.1 อนาคตภาพด้านปรัชญา วิสัยทัศน์ เป้าหมาย และวัตถุประสงค์

จากข้อค้นพบศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์มีแนวโน้มการกำหนดปรัชญามุ่งความร่วมมือกันเป็นเครือข่ายกับศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ทั่วโลกในสภาวะโลกาภิวัตน์ มุ่งศักยภาพในการทำงานสู่ระดับนานาชาติ เป็นศูนย์กลางด้านการวิจัยในองค์ความรู้ที่ศูนย์วิจัยชำนาญ ฉะนั้นจึงมีปรัชญา วิสัยทัศน์ เป้าหมาย และวัตถุประสงค์ สอดคล้องกัน คือ เป็นศูนย์ศึกษา ศูนย์ค้นคว้า ศูนย์วิจัย และศูนย์เผยแพร่พุทธศาสตร์ของโลกเพื่อพัฒนาการดำรงของมนุษยชาติ สอดคล้องกับแนวคิดของ Wartnaby พบว่า “ปรัชญาองค์กรเป็นตัวกำหนดเป้าหมาย ทิศทาง การดำเนินงาน เพื่อให้การปฏิบัติในทุกหน่วยงานเป็นไปในทิศทางเดียวกัน และการกำหนดปรัชญาองค์กร เป็นการประกาศถ้อยแถลง การดำเนินงาน และการปฏิบัติงานไปสู่สาธารณชน” (Wartnaby, 2013) โดยทั่วไปจะพบว่าศูนย์วิจัยบางแห่งกำหนดปรัชญา และวัตถุประสงค์ บางแห่งกำหนดวิสัยทัศน์ และนโยบาย บางแห่งกำหนดวิสัยทัศน์ พันธกิจ และวัตถุประสงค์ ซึ่งอาจจะไม่ครบทั้งหมด ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับทีมบริหารขององค์กรนั้น ๆ ที่จะใช้คำให้เหมาะสม และเกิดประสิทธิผลมากที่สุด นอกจากนี้ Wartnaby ยังพบว่า “การใช้พันธกิจ วิสัยทัศน์ และค่านิยม ไม่ได้ถูกนำมาใช้อย่างเป็นมาตรฐานทั้งหมด บางองค์กรใช้ทั้งสาม บางองค์กรใช้สอง





ในสาม บางองค์กรใช้เพียงหนึ่ง อย่างไรก็ตามการกำหนดปรัชญา มีความจำเป็น และสำคัญต่อองค์กรในการทำความเข้าใจแนวทางการบริหารงานทั้งบุคลากรภายใน และภายนอก” (Wartnaby, 2013) ฉะนั้นการกำหนดทิศทางในอนาคตของศูนย์วิจัย พุทธศาสตร์ อาจกำหนดได้ทั้งปรัชญา วิสัยทัศน์ พันธกิจ ค่านิยม วัตถุประสงค์ และ เป้าหมายทั้งหมด หรืออย่างใดอย่างหนึ่ง เพื่อแสดงเป้าหมายปลายทางของ การบริหารจัดการของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์

ต่อประเด็นการเป็นศูนย์กลางการศึกษา ค้นคว้า วิจัย นิภายในพระพุทธ ศาสนาของโลก (นิภายในิกายหนึ่งที่ศูนย์วิจัยเชี่ยวชาญ) ปัจจุบันนิภายในหลัก (Major Schools of Buddhism) ในพระพุทธศาสนา ที่ยังสืบทอดมาถึงปัจจุบัน ได้แก่ เถรวาท มหายาน และวัชรยาน กลุ่มผู้เชี่ยวชาญให้ความเห็นว่า “ปรัชญาศูนย์วิจัย พุทธศาสตร์ไม่ควรที่จะเน้นเชี่ยวชาญเฉพาะนิภายในิกายหนึ่งเท่านั้น เพราะ ศูนย์วิจัยมีปรัชญาเป็นศูนย์กลางการศึกษาค้นคว้าวิจัยของโลก จึงควรเชี่ยวชาญ ทุกนิภายใน หรือเป็นแหล่งค้นคว้าของทุกนิภายใน” กลุ่มผู้เชี่ยวชาญอีกกลุ่มหนึ่งให้ ความเห็นเพิ่มเติมว่า “ด้วยเหตุที่ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์บางแห่งตั้งอยู่ในประเทศที่ คนส่วนใหญ่นับถือพระพุทธศาสนาเถรวาท และมีหลักฐานจำนวนมากเป็นคัมภีร์ พระพุทธศาสนาต้นฉบับภาษาบาลี ซึ่งเป็นคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท ศูนย์วิจัย พุทธศาสตร์จึงมีปรัชญา เพื่อเป็นศูนย์กลางการศึกษาค้นคว้าวิจัยพระพุทธศาสนา เถรวาทของโลก” อย่างไรก็ตามปรัชญาความเชี่ยวชาญของศูนย์วิจัยที่มุ่งค้นคว้าใน นิภายในต่าง ๆ ย่อมเกิดผลดีต่อวงวิชาการพระพุทธศาสนา เพราะจะทำให้นักวิชาการ พุทธศาสตร์ทุกมุมโลกมีแหล่งค้นคว้าด้านนิภายในในพระพุทธศาสนาที่สำคัญของโลก

#### 4.2 อนาคตภาพด้านบริบท งบประมาณ บุคลากร และทรัพยากรในการบริหาร

จากข้อค้นพบอนาคตภาพ ด้านบริบท งบประมาณ บุคลากร และทรัพยากร ในการบริหาร พบว่า เป็นองค์ประกอบที่สำคัญในการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ เมื่อศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์มีแนวคิดมุ่งทำงานก้าวสู่ระดับนานาชาติบนความร่วมมือ กันเป็นเครือข่าย สิ่งที่ต้องพิจารณาควบคู่ไปด้วยการบริหารจัดการ คือ



ด้านบริบท หรือสภาพแวดล้อมภายนอกและภายใน ที่มีผลต่อการบริหาร ทั้งบริบทในด้านโอกาส คือ ความก้าวหน้าทางนวัตกรรม เทคโนโลยีดิจิทัล และปัญญาประดิษฐ์ (AI) หากศูนย์วิจัยได้นำมาประยุกต์ใช้กับการบริหารศูนย์ จะทำให้เข้าสู่รูปแบบการบริหารจัดการภายในได้อย่างคล่องตัว รวดเร็ว และแม่นยำ ในขณะที่เดียวกันการใช้นวัตกรรมดังกล่าวก็จะช่วยให้เกิดความร่วมมือเชื่อมโยงกันแบบเครือข่ายได้ง่าย สะดวก และรวดเร็ว สอดคล้องกับการรวบรวมงานวิจัยของสมาคม DAAD<sup>2</sup> and DIE<sup>3</sup> พบว่า “ยุคดิจิทัลทำให้โลกหมุนเร็วขึ้น การเปลี่ยนแปลงไปสู่ยุคดิจิทัลเปิดโอกาสอย่างมหาศาลสำหรับการศึกษาและการวิจัยในระดับ ที่สูงขึ้น เกิดความร่วมมือระหว่างสถาบันในประเทศต่าง ๆ ทำให้เปิดโอกาสใหม่ในการเรียนรู้และพัฒนาโดยอาศัยระบบดิจิทัล” (DAAD & DIE, 2018, 136-137)

นอกจากนี้การจะพัฒนาผู้บริหารศูนย์ให้มีศักยภาพบนความร่วมมือกับนานาชาติ องค์ประกอบสำคัญ คือ ผู้บริหารควรมีวิสัยทัศน์ มีความรู้ในพุทธศาสตรศาสตร์และนิกายต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนา สามารถพัฒนาระบบสารสนเทศเพื่อเข้าสู่มาตรฐานระดับนานาชาติ สรรหาแหล่งเงินทุนวิจัย และบริหารงานอย่างเข้าใจบริบทแวดล้อมทางสังคม สอดคล้องกับงานวิจัยของพัชรารักษ์ ดวงชื่น พบว่า “แนวทางหนึ่งที่ทำให้การเตรียมองค์กรเพื่อรองรับเทคโนโลยีในอนาคตในการทำงานเป็นเครือข่ายร่วมกัน คือ ผู้บริหารมีวิสัยทัศน์ มีทักษะ และความเชี่ยวชาญในด้านต่าง ๆ” (พัชรารักษ์ ดวงชื่น, 2561, หน้า 251-255)

ขณะที่บริบทด้านอุปสรรคของศูนย์วิจัย คือ คนสนใจเรียนพุทธศาสตรลดลง ส่งผลให้นักวิจัยและงบประมาณลดลง ด้วยเหตุนี้ศูนย์วิจัยควรสนับสนุนพร้อมทั้งกระตุ้นให้เกิดการศึกษาพุทธศาสตร ด้วยการสนับสนุนทุนการศึกษา

<sup>2</sup> DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst [DAAD]: German Academic Exchange Service)

<sup>3</sup> DIE (Deutscher Institute für Entwicklungspolitik [DIE] : German Development Institute)



ทุนวิจัย หรืออื่น ๆ เพราะยังมีผู้สนใจอยากศึกษาว่า “พระพุทธเจ้าสอนอะไร” ในประเทศที่บริบทต่างกล่าวไม่ได้รับผลกระทบ คือ สาธารณรัฐประชาชนจีน พบว่า คนจีนยังสนใจทุก ๆ ศาสตร์ไปพร้อมกัน และงบประมาณด้านงานวิจัยไม่ลดลง ซึ่งงบประมาณเป็นองค์ประกอบสำคัญที่สนับสนุนให้ศูนย์วิจัยพัฒนาเติบโต สอดคล้องกับงานวิจัยของวิภาพร นิธิปรีชานนท์ พบว่า “กลวิธีในการเสริมสร้างงานวิจัยข้อหนึ่งซึ่งเป็นองค์ประกอบของแนวปฏิบัติที่ดีของศูนย์ หรือสถาบันวิจัย คือ การจัดหางบประมาณการวิจัยจากแหล่งเงินทุนการทำวิจัยกับหน่วยงานภายนอก” (วิภาพร นิธิปรีชานนท์, 2554, หน้า ง) เช่น แหล่งทุนวิจัยด้านพุทธศาสตร์จาก ศูนย์วิจัยหรือสถาบันการศึกษาอื่น ๆ นอกจากนี้การจัดหาทุนสนับสนุนการวิจัย ด้วยการสอนภาษาบาลี หรือภาษาสันสกฤต เพื่อใช้ในการอ่านคัมภีร์พระพุทธศาสนานั้น ศูนย์วิจัยหรือสถาบันการศึกษาอาจเปิดหลักสูตรภาษาที่ใช้ในการอ่าน คัมภีร์พระพุทธศาสนา สำหรับคนในประเทศ และต่างประเทศที่เข้าไปศึกษา ด้านพระพุทธศาสนาในประเทศนั้น

ด้านนักวิจัย ควรส่งเสริมให้นักวิจัยแสดงผลงานวิจัยในเวทีระดับชาติ และนานาชาติ เป็นประจำทุกปี ส่งเสริมการทำวิจัยร่วมกับคณาจารย์ที่เชี่ยวชาญชาวต่างประเทศ และควรจัดให้มีผู้เชี่ยวชาญ ดูแลการให้คำปรึกษานักวิจัยผ่านเครือข่าย เทคโนโลยี หรือวิธีอื่น ๆ แก่นักวิจัย เป็นการยกระดับและพัฒนาคุณภาพนักวิจัย สอดคล้องกับแนวคิดของสินธะวา คามดิษฐ์ พบว่า “ผู้ที่เกี่ยวข้องกับการดำเนินงาน ด้านการวิจัย ได้แก่ระดับผู้บริหาร อาจารย์ นักวิจัย และเจ้าหน้าที่ทุกระดับ ถือว่าเป็นปัจจัยสำคัญ ที่ควรได้รับการส่งเสริมให้มีความรู้ ความสามารถสร้างผลงานวิจัย อันเป็นบทบาทของบุคลากรทุกฝ่าย” (สินธะวา คามดิษฐ์, 2563, หน้า37) ซึ่งจะส่งผลให้บุคลากรวิจัยและศูนย์วิจัยมีความแข็งแกร่ง มีประสบการณ์ มีศักยภาพ สร้างผลงานวิจัยเข้าสู่ระดับนานาชาติตามที่มุ่งหวังไว้

ด้านทรัพยากรในการบริหาร มีประเด็นที่สำคัญ คือ “ศูนย์วิจัยควรจัดหา ทรัพยากร จัดสภาพแวดล้อม และสิ่งอำนวยความสะดวกให้เพียงพอ ด้วยเทคโนโลยี ที่ทันสมัย และเชื่อมโยงสารสนเทศทางการวิจัยกับนักวิจัย และศูนย์วิจัยทั่วโลก



เป็นการเปิดโอกาสทำงานวิจัยและแลกเปลี่ยนเรียนรู้ร่วมกัน และต่อยอดองค์ความรู้ด้านพุทธศาสตร์ในวงกว้างได้” สอดคล้องกับงานวิจัยของ Nagasaki and Tomabachi พบว่า “การแปลงข้อมูลจากมนุษยศาสตร์ให้เป็นดิจิทัลมนุษยศาสตร์นั้น มีความสัมพันธ์กันอย่างมากกับเทคโนโลยีสมัยใหม่ เพราะจะได้รับการอำนวยความสะดวกอย่างมากในการค้นคว้าวิจัยและการดำเนินงาน บทบาทของดิจิทัลได้กลายเป็นศูนย์กลางของมนุษยศาสตร์มากขึ้นเรื่อย ๆ และการศึกษาทางพุทธศาสตร์ก็ไม่ได้เป็นข้อยกเว้นของงานทางด้านนี้” (Nagasaki & Tomabachi, 2013, pp.1-2) นอกจากนี้กลุ่มผู้เชี่ยวชาญยังให้ความเห็นเพิ่มเติมว่า “หากต้องการเข้าสู่การทำงานในรูปแบบโลกาภิวัตน์แล้ว สารสนเทศที่เชื่อมโยงเป็นเครือข่ายจะทำให้ให้นักวิจัยสามารถค้นคว้าผลงานวิจัยผ่านเครือข่ายอินเทอร์เน็ตของศูนย์วิจัยทั้งในทวีปเอเชียและทั่วโลกได้ง่าย เกิดการวิจัยในหัวข้อใหม่ที่ไม่ซ้ำซ้อน อีกทั้งนักวิจัยยังมีโอกาสรู้จักแลกเปลี่ยนเรียนรู้กับผู้เชี่ยวชาญด้านพุทธศาสตร์ผ่านเครือข่ายทั้งในเอเชีย และทั่วโลกได้”

#### 4.3 อนาคตภาพด้านการจัดการ ทิศทางการวิจัย สารสนเทศทางการวิจัย และการเผยแพร่ผลงานวิจัย

จากข้อค้นพบอนาคตภาพด้านการจัดการ มีประเด็นที่สำคัญ คือ แนวโน้มการจัดการศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ประเด็นที่ควรพิจารณา คือ การบริหารงานในรูปแบบเครือข่าย (Network) บนความร่วมมือกับนานาชาติ และการเป็นแม่ข่าย (Hub) ในการทำงานบนความร่วมมือเป็นเครือข่าวนั้น ผู้บริหารจำเป็นต้องกำหนดเป้าหมาย แผนงาน และมีโครงสร้างเพื่อเอื้อในการทำงานเป็นเครือข่ายร่วมมือกับศูนย์วิจัยทั่วโลก และการเป็นแม่ข่าย (Hub) ซึ่งจะช่วยให้ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์พัฒนาได้อย่างมีคุณภาพ สอดคล้องกับงานวิจัยของ Lauto and Sengoku พบว่า “ความร่วมมือกันของนักวิจัยจะทำให้เกิดความเชื่อมโยง และเกิดองค์ความรู้ใหม่ สิ่งเหล่านี้เป็นตัวผลักดัน สร้างความตื่นตัวให้กับการศึกษาพุทธศาสตร์ทั้งในด้านเชิงปริมาณ และคุณภาพ” (Lauto & Sengoku, 2015, pp.136-137)



ด้านทิศทางการวิจัย มีประเด็นที่สำคัญ คือ “การวิจัยพุทธศาสตร์ในอนาคตมีทิศทางการวิจัยที่สำคัญ คือ 1) การวิจัยเชิงคัมภีร์ (Pure Buddhism) 2) การวิจัยหลักพระพุทธศาสนาประยุกต์ (Applied Buddhism) รวมการวิจัยด้านสมาธิ” แนวโน้มการวิจัยเชิงคัมภีร์พุทธศาสตร์ นักวิจัยจะเข้าถึงคัมภีร์ในภาษาต่าง ๆ ได้อย่างรวดเร็ว เนื่องจากคัมภีร์พระพุทธศาสนาหลายฉบับได้แปลงเข้าสู่ระบบดิจิทัล นอกจากนี้ในอนาคตงานวิจัยคัมภีร์พระพุทธศาสนาที่เบตมิแนวโน้มจะได้รับการแปลมากขึ้น เพราะมีเนื้อหาทั้งจากฝ่ายหินยาน และมหายาน แนวโน้มงานวิจัยหลักพระพุทธศาสนาประยุกต์ ผลวิจัยจะนำมาใช้กับการแก้ไขปัญหาสังคมมากขึ้น เพราะสังคมประสบปัญหาทั้งเรื่องสภาวะโลก โรคระบาด แร่กดดันจากสังคม เศรษฐกิจ และการเมือง ทำอย่างไรมนุษย์จึงจะมีชีวิตที่ดีได้ในสภาวะเช่นนี้นักวิจัยพุทธศาสตร์เชื่อว่า “พระพุทธศาสนามีคำตอบ” ทิศทางการวิจัยประเภทนี้จึงมีแนวโน้มที่จะช่วยพัฒนาการดำรงชีวิตของมนุษย์ให้ปรับตัว และอยู่ได้อย่างมีความสุข พร้อมทั้งแก้ปัญหาสังคม จากผลลัพธ์ของงานวิจัยให้ได้ข้อค้นพบใหม่ ๆ เป็นคำตอบ

ในอนาคตมีแนวโน้มว่าการทำวิจัยพุทธศาสตร์ร่วมกับศาสตร์อื่น ๆ จะมามากขึ้น โดยเฉพาะการวิจัยเกี่ยวกับสมาธิในด้านการบำบัดสุขภาพ จิต (Mind) และสมอง (Brain) การวิจัยเชิงกรณีศึกษาในด้านการบำบัดโรคจะขยายตัวมากขึ้น เช่น ด้านประสาทวิทยาพระพุทธศาสนา การฝึกจิต ระบบของจิตเชิงวิทยาศาสตร์กับพุทธศาสตร์ เพื่อนำมาใช้ในการขยายความรู้ทางวิชาการแพทย์ เพื่อรักษากายและจิต

กล่าวได้ว่าทิศทางการวิจัยเชิงคัมภีร์พระพุทธศาสนา การวิจัยหลักพระพุทธศาสนาประยุกต์เพื่อใช้ในสังคม และการปฏิบัติสมาธิจะมีแนวโน้มการทำวิจัยมากขึ้น ส่งผลให้ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชียจะมีบทบาทอย่างมากต่อสังคม ผลงานเชิงคัมภีร์พระพุทธศาสนาเกิดการค้นคว้าอย่างต่อเนื่องมากขึ้น ผลวิจัยพระพุทธศาสนาเชิงประยุกต์ เพื่อการนำไปใช้ในสังคมจะมีมากขึ้น สามารถเป็นแนวทางให้สังคมได้ และผลวิจัยเกี่ยวกับสมาธิจะมีมากขึ้นส่งผลกระทบที่ดีต่อ



## วงวิชาการ

ด้านสารสนเทศทางการวิจัย มีประเด็นที่สำคัญ คือ “แนวโน้มในอนาคต ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ทุกแห่ง มีการพัฒนาระบบสารสนเทศ ด้วยการสร้างความร่วมมือกับศูนย์วิจัยทั่วโลก มีการจัดเก็บคัมภีร์พระพุทธรูปศาสนาแปลงเป็นระบบเทคโนโลยีดิจิทัลมากขึ้น ผลงานวิจัยถูกจัดเก็บ แบ่งปันไปสู่สาธารณะผ่านเว็บไซต์ (Website) และผ่านการเชื่อมต่อเครือข่ายทางคอมพิวเตอร์ (Online) เข้าถึงง่าย สะดวก และรวดเร็ว ทำให้นักวิจัยเห็นผลงานวิจัยอื่น ๆ ส่งผลต่อการทำวิจัยไม่ซ้ำซ้อน ผลวิจัยอื่น ๆ ได้รับการอ้างอิง และขยายองค์ความรู้ ทั้งนี้การจัดการสารสนเทศทางการวิจัยที่ทันสมัย ส่งผลให้ศูนย์วิจัยมีมาตรฐาน เป็นที่ยอมรับในระดับสากล” สอดคล้องกับงานวิจัยของ Olugbara, Nyirenda and Moyo พบว่า “การบริหารสารสนเทศกลายเป็นความจำเป็นสำหรับสถาบันอุดมศึกษาอย่างกว้างขวาง โดยเฉพาะโลกในยุคปัจจุบัน และในอนาคต ทำให้องค์กรไม่ว่าขนาดเล็กหรือใหญ่ ประเทศพัฒนาแล้ว และประเทศกำลังพัฒนา ใช้ระบบการจัดการสารสนเทศเพื่อการขับเคลื่อนไปข้างหน้าอย่างเป็นระบบ และสารสนเทศทางการวิจัยจะอ้างอิงไปสู่ฐานข้อมูลขนาดใหญ่ของงานวิจัยซึ่งจะก่อให้เกิดประโยชน์กับนักวิจัย ไม่ว่าจะเป็นข้อมูลเกี่ยวกับประวัติ โครงการ ความร่วมมือ ประวัติการเป็นที่ปรึกษา การเผยแพร่ผลงานวิจัย ข้อมูลการตีพิมพ์, สิทธิบัตร, เงินทุน, รางวัล, รายงาน และโครงสร้างพื้นฐาน” (Olugbara, Nyirenda & Moyo, 2019, pp. 183-89) ดังนั้นศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์จึงมีแนวโน้มวางระบบการจัดการสารสนเทศให้ทันสมัยในอนาคต

ด้านการเผยแพร่ผลงานวิจัย มีประเด็นที่สำคัญ คือ “แนวโน้มการเผยแพร่ผลงานวิจัยของศูนย์วิจัยในอนาคต ผ่านเทคโนโลยีที่ใช้กันอยู่จะทำให้ผลงานวิจัยได้รับการศึกษาค้นคว้าในวงกว้าง สอดคล้องกับการรวบรวมบทความของสมาคม DAAD and DIE พบว่า “ระบบการเผยแพร่ผลงานวิจัยโดยอาศัยดิจิทัลเทคโนโลยีจะช่วยทำให้ให้นักวิจัย และนักศึกษาทั่วโลก สามารถเข้าถึงและมีส่วนร่วมในการเผยแพร่ผลงานวิจัย และข่าวสาร เพราะดิจิทัลสร้างโอกาสแห่งความร่วมมือ



ข้ามประเทศ ข้ามทวีปได้” (DAAD & DIE, 2019, pp. 136-137) ในรูปแบบเครือข่ายศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ด้านสารสนเทศ ศูนย์วิจัยบางแห่งที่เชี่ยวชาญเฉพาะด้าน จะเป็นแม่ข่าย (Hub) และเชื่อมโยงเป็นเครือข่ายกับศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ทั่วโลก การเผยแพร่ผลงานวิจัยจะนำไปสู่การเผยแพร่ตัวนักวิจัยพุทธศาสตร์ที่มีความเชี่ยวชาญในด้านต่าง ๆ ให้เป็นที่รู้จัก

ด้านผลลัพธ์ที่เกิดจากงานวิจัย มีประเด็นที่สำคัญ คือ ผลลัพธ์ที่เกิดจากงานวิจัย ได้แก่ การวิจัยเชิงคัมภีร์พระพุทธศาสนา และเชิงคัมภีร์พระพุทธศาสนากับอารยธรรม ผลวิจัยทำให้เกิดความชัดเจน ในหลักฐานคัมภีร์พระพุทธศาสนาที่มีมาอย่างยาวนานกว่า 2,500 ปี กล่าวได้ว่าผลวิจัยเป็นมรดกของโลก สืบต่อไป และต่อยอดให้เกิดประเด็นใหม่ ๆ ในการวิจัย

ผลวิจัยด้านพุทธศาสตร์เชิงประยุกต์ มีแนวโน้มจะช่วยในการดำรงชีวิตของมนุษย์ ในกลุ่มผู้เชี่ยวชาญพบว่า “พระพุทธศาสนาเป็นระบบทางจิตวิญญาณ ซึ่งมีพื้นฐานจากมุมมองทางด้านปรัชญา เกี่ยวกับการค้นหาความจริงด้านจิต ซึ่งเป็นกระบวนการพื้นฐานในการดูแลจิตใจให้ปลอดภัย เป็นศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับระบบประสาทสมัยใหม่ เป็นระบบที่ล้าลึก ซึ่งศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์จะต้องมีส่วนร่วมในการศึกษาและทำวิจัยที่เป็นประโยชน์ต่อมนุษยชาติโดยรวม” อาจกล่าวได้ว่า แนวโน้มผลการวิจัยด้านพุทธศาสตร์ จะเป็นประโยชน์กับมนุษยโลกทั้งด้านจิตภาพ และกายภาพ กลุ่มผู้เชี่ยวชาญยังกล่าวต่อไปว่า “และเมื่อเข้าสู่ยุคจริยธรรมรุ่งเรือง (Ethic Period) ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์จะเป็นสถาบันหนึ่งที่มีส่วนช่วยในการพัฒนาคนในสังคม”

#### 4.4 อนาคตภาพด้านประเมินภายนอกและภายใน

จากข้อค้นพบอนาคตภาพด้านประเมินภายนอกและภายใน มีประเด็นที่สำคัญ คือ การประเมินเป็นปัจจัยพื้นฐานในการบริหารงานให้ก้าวหน้า ซึ่งศูนย์วิจัยควรประเมินทั้งจากมุมมองภายนอก และภายใน การประเมินภายนอกโดยอาศัยเกณฑ์การประเมินจากหน่วยงานต้นสังกัดกำหนด ได้แก่ การประเมินเป้าหมาย



วัตถุประสงค์ การบริหาร โครงการวิจัย การเผยแพร่ผลงาน ตลอดจนผลกระทบของงานวิจัยที่มีต่อการศึกษาพุทธศาสตร์ และสังคม เป็นต้น ในขณะที่เดียวกันควรมีการประเมินจากมุมมองของคนภายใน โดยพิจารณาจากบริบทของศูนย์วิจัย (Context), ปัจจัยนำเข้า (Input), กระบวนการบริหารศูนย์ (Process) และผลลัพธ์ (Product) ซึ่งศูนย์วิจัยควรให้ความสำคัญในการประเมินทั้งภายนอกและภายใน สอดคล้องกับงานวิจัยของวิภาพร นิธิปรีชานนท์ พบว่า “การจัดระบบการกำกับ ติดตาม ประเมินผล จากหน่วยงานภายนอก และผู้แทนสำนักต่าง ๆ เป็นองค์ประกอบหนึ่งในแนวปฏิบัติที่ดีในการบริหารงานวิจัย” (วิภาพร นิธิปรีชานนท์, 2554, หน้า ง) และสอดคล้องกับงานวิจัยของอาทิตยา ดวงมณี พบว่า “การประเมินผลการบริหารงานอย่างเดียวยังไม่พอ สถาบันควรมีการประเมินผลกระทบของการวิจัยในทุก ๆ ด้านด้วย เช่น ด้านสังคม ผลวิจัยมีการนำไปใช้ และทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลง หรือผลกระทบอย่างไรบ้าง” (อาทิตยา ดวงมณี, 2555, หน้า 36)

กุญแจแห่งความสำเร็จของการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ที่เป็นองค์ประกอบหลัก คือ การประเมินภายใน ได้แก่ ด้านผู้บริหารศูนย์วิจัยมีวิสัยทัศน์มุ่งสู่สากลมากน้อยแค่ไหน (ประเมินผู้นำ) นักวิจัยเชี่ยวชาญมีความรู้ความสามารถแตกฉานในศาสตร์ที่ค้นคว้ามากน้อยเพียงใด (ประเมินนักวิจัย และงบประมาณเพียงพอหรือไม่ (ประเมินทรัพยากรที่จำเป็น) มีแนวทางอย่างไรในการจัดหางบประมาณ ฉะนั้นศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ควรให้ความสำคัญกับการประเมินผลจากหน่วยงานภายนอกและภายใน เพื่อนำมาเป็นแนวทางในการปรับปรุง พัฒนางานของตนให้บรรลุเป้าหมายตามที่กำหนดไว้” เพราะผลของการประเมิน จะทำให้ศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์เห็นแนวทางในการพัฒนาต่อไป





## 5. บทสรุป

อนาคตภาพการบริหารศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย มีแนวโน้มการบริหารในรูปแบบเครือข่ายกับศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ทั่วโลก และมุ่งศักยภาพสู่การทำงานในระดับนานาชาติ โดยคำนึงถึงปรัชญาศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ วิสัยทัศน์ วัตถุประสงค์ และเป้าหมายให้สอดคล้องกัน นอกจากนี้ยังมีองค์ประกอบอื่น ๆ ได้แก่ การคำนึงถึงบริบท งบประมาณ บุคลากร ทรัพยากรในการบริหาร ซึ่งเป็นประเด็นที่ควรนำมาพิจารณา และแนวโน้มในอนาคตทิศทางการวิจัย สารสนเทศทางการวิจัย การเผยแพร่ผลงานวิจัย และผลลัพธ์ทางการวิจัย จะเกิดคุณประโยชน์เป็นมรดกโลก และแก้ปัญหามนุษยให้ปรับตัวท่ามกลางพลวัตทางสังคม ทั้งนี้ศูนย์วิจัยจำเป็นต้องมีการประเมินทั้งภายนอกและภายใน เพื่อให้การพัฒนาไปสู่ความร่วมมือบนเครือข่ายทั่วโลก รวมทั้งมีการปรับปรุงและพัฒนาอย่างต่อเนื่อง

### 5.1 ข้อเสนอแนะ

#### 5.1.1 ด้านนโยบายและการบริหารงาน

1. ควรมีนโยบายจัดตั้งสมาคมศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในภูมิภาคเอเชีย เป็นการรวมตัวของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในเอเชีย ทั้งฝ่ายเถรวาท ฝ่ายมหายาน และฝ่ายวัชรยาน เพื่อก้าวสู่ความเป็นเครือข่ายของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ทั่วโลก
2. ควรส่งเสริมศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ที่มีศักยภาพ พัฒนาการเป็นแม่ข่าย (Hub) ด้านการวิจัยพุทธศาสตร์ เพื่อทำหน้าที่เชื่อมโยงเครือข่ายกับศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ทั่วโลก
3. ควรสนับสนุนและพัฒนานักวิจัย และบุคลากรให้เพิ่มพูนทักษะภาษาอังกฤษเชิงวิชาการมากขึ้น และควรเพิ่มพูนภาษาเพื่อการอ่านคัมภีร์จารึกในภาษาต่าง ๆ เช่น ทิเบต จีน สิงหล บาลี และสันสกฤต
4. ศูนย์วิจัยด้านวิปัสสนา และด้านสมาธิ ควรทำหน้าที่เป็นศูนย์กลางในการเผยแพร่ผลงานวิจัยเกี่ยวกับวิปัสสนา และสมาธิ



### 5.1.2 ด้านการวิจัยครั้งต่อไป

1. ควรศึกษารูปแบบการใช้เทคโนโลยีดิจิทัล (Digital Technology) ปัญญาประดิษฐ์ (AI: Artificial Intelligence) เพื่อการค้นคว้าของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ในอนาคต

2. ควรศึกษาแนวโน้มการบริหารงานศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์ทั่วโลกเพื่อสร้างความร่วมมือเป็นระบบเครือข่าย และแนวโน้มการสร้างแม่ข่าย (Hub) ของศูนย์วิจัยพุทธศาสตร์



## บรรณานุกรม

### หนังสือ

Gary Dessler. (1985). *Management Fundamentals: Modern principles and practices*. Virginia: Reston Publishing.

Samuel C. Certo & S.Trevis Certo. (2012) *Modern Management Concepts and Skills* (12<sup>th</sup> ed). Kendallville: Pearson Education.

### บทความในวารสาร

จุ้มพล พูลภัทรชีวิน. (2551). การวิจัยอนาคต (Futures Research). *วารสารสมาคมนักวิจัย*, 13(2), 12.

พัชรภรณ์ ดวงชื่น. (2561). เปลี่ยนมุมมองการบริหารองค์การการศึกษาในโลก Disruptive. *วารสารบริหารการศึกษา มหาวิทยาลัยศิลปากร*, 8(2), 251-255.

พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย. (2559). การวิจัยเชิงคัมภีร์: กรณีศึกษาอัมมจักกัปปวัตถสูตร. *วารสารธรรมธारा*, 2(1), 5.

พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ. (2558). บทบรรณาธิการ. *วารสารธรรมธारा*, 1(1), 5.

สินธวา คามดิษฐ์. (2555). 2P4M: แนวทางการส่งเสริมการวิจัยในสถาบันอุดมศึกษาเอกชน. *วารสารสุทธิปริทัศน์*. 24(75), 37. สืบค้นจาก [https://so05.tci-thaijo.org/index.php/DPU\\_SuthiparithatJournal/article/view/245828](https://so05.tci-thaijo.org/index.php/DPU_SuthiparithatJournal/article/view/245828)

สุทธิวรรณ ตันติรจนางค์. (2560). ทิศทางการจัดการศึกษาในศตวรรษที่ 21. *Veridian E-Journal, Silpakorn University*. 10(2), 2845.



## วิทยานิพนธ์

วิภาพร นิธิปรีชานนท์. (2554). *แนวปฏิบัติที่ดีในการบริหารงานวิจัยของสำนักงานคณะกรรมการการศึกษาขั้นพื้นฐาน (วิทยานิพนธ์ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต มหาวิทยาลัยศิลปากร).*

อาทิตยา ดวงมณี. (2555). *การพัฒนายุทธศาสตร์งานวิจัยโดยการเทียบเคียงสมรรถนะตามเกณฑ์คุณภาพการศึกษาเพื่อการดำเนินการที่เป็นเลิศของวิทยาลัยพยาบาลสังกัดกระทรวงกลาโหม (วิทยานิพนธ์ปริญญาดุษฎีบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).*

## สารสนเทศจากการสัมมนา

พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย. (2562). การศึกษาพระพุทธศาสนากับการบริหารงานวิจัย, *เอกสารประกอบการสัมมนาการศึกษาพระพุทธศาสนากับการบริหารงานวิจัย (หน้า 6-13).* คณะศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.

Macmillan. Thomas T. (1971). *The Delphi Techniques*. Paper presented at the annual meeting of the California Junior Colleges Associations Committee on Research and Development Monterrey, California.

## สื่ออิเล็กทรอนิกส์

สินธะวา คามดิษฐ์. (2555). 2P4M: แนวทางการส่งเสริมการวิจัยในสถาบันอุดมศึกษาเอกชน. *วารสารสุทธิปริทัศน์*. 24(75), 37. สืบค้นจาก [https://so05.tci-thaijo.org/index.php/DPU\\_SuthiparithatJournal/article/view/245828](https://so05.tci-thaijo.org/index.php/DPU_SuthiparithatJournal/article/view/245828)

Danielle Wartnaby. (2014). *Organizational Philosophies: Mission, vision and values Statements*, quoted in The Jubilee Centre for Character and Values, Framework for Character Education.



- Retrieved from <http://jubileecentre.ac.uk/userfiles/jubileecentre/pdf/other-centre-papers/Framework..pdf>.
- DAAD & DIE. (Eds.). (2018). *Digital Transformation Higher Education and Research for Sustainable Development (Position Paper. Bonn)*. Retrieved from <https://www.daad.de/en/the-daad/digital-transformation-higher-education-and-research-for-sustainable-development/>
- George A. Giannopoulos. (2017). *Strategic Management and Promotion Issues in International Research Cooperation. Case Study on Transport Policy 5*, 438-451. Retrieved from [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com)
- Giancarlo Lauto & Shintaro Sengoku. (2015). *Perceived incentives to trans-disciplinarity in a Japanese university research center*, 136-137. Retrieved from <http://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0016328714001712>
- Kiyonori Nagasaki & Toru Tomabeichi. (2013). Towards a digital research environment for Buddhist Studies. *Literary and linguistic Computing*. 28(2), 296. Retrieved from <http://academic.oup.com/2dsh/article-abstract/28/2/296/1037965>
- Obadan, M.I.. (2010). Economic Globalization for Africa. address at the Southern Africa Economic Summit, sponsored by the World Economic Forum, Harare, Zimbabwe, 2008, quoted in Oseyomon, Ehi Patrick, “Globalization and Management,” *African Research Review: Issues and Concepts*, 4(4), 97. Retrieved from <http://www.afrevjo.com>



## พุทธธรรมพหุนิยมกับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้า\*

เฉลิมวุฒิ วิจิตร\*\*

### บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาท่าทีของพุทธศาสนาภายใต้กรอบแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนาต่อมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าที่ปรากฏในพระไตรปิฎก โดยมุ่งเน้นการวิเคราะห์เรื่องเล่าเกี่ยวกับการเผชิญหน้าระหว่างพุทธศาสนากับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ในพระไตรปิฎก จากการศึกษาพบว่ามโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ในพระไตรปิฎกเป็นแบบเอกเทวนิยม หลักคำสอนของพุทธศาสนาไม่อาจยอมรับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ได้ แต่ไม่ปรากฏการปฏิเสธมโนทัศน์นี้อย่างตรงไปตรงมา พุทธพจน์ในพระไตรปิฎกชี้แต่เพียงว่าไม่เคยมีบุคคลใดสามารถตรวจสอบมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าได้โดยประสาทสัมผัส สำหรับกรณีหลักคำสอนเรื่องระบอบวรรณะและการบูชาัญซึ่งเป็นหลักคำสอน

---

\* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธธรรมพหุนิยม ปีที่ 2 ศาสตราจารย์ กิตติคุณ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ เมธีวิจัยอาวุโส สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) 2561-2564

\*\* อาจารย์ สาขาวิชาสังคม วัฒนธรรม และการพัฒนามนุษย์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ E-mail: chalermwut.w@psu.ac.th  
วันที่รับบทความ 20 ตุลาคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 1 มิถุนายน 2564  
วันที่ตอบรับบทความ 8 กันยายน 2564



ของพราหมณ์ที่เชื่อมโยงกับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าโดยตรง พุทธศาสนาไม่ได้ล้มล้างหลักคำสอนเรื่องระบบวรรณะและการบูชาอัยย แต่ถอดรื้อหลักคำสอนดังกล่าว โดยการเปลี่ยนจากระบบชนชั้นและพิธีกรรมที่เชื่อมโยงกับพระเจ้าไปสู่การกระทำทางจริยธรรมและกระบวนการทางธรรมชาติและการเมือง อย่างไรก็ตาม จากท่าทีของพุทธศาสนาต่อมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ไม่ใช่หลักฐานที่เพียงพอสำหรับการยืนยันว่าพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนา เพราะพุทธศาสนายังคงยืนยันว่าสังขธรรมมีลักษณะเป็นภววิสัยซึ่งเปิดโอกาสความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจค้นพบสังขธรรม แต่ไม่ได้ยอมรับว่าคำสอนของทุกศาสนาเป็นจริงอย่างเท่าเทียมกันทั้งหมด

**คำสำคัญ:** พุทธศาสนา พหุนิยมทางศาสนา พระเจ้า ศาสนาพราหมณ์ วรรณะ การบูชาอัยย



## Buddhist Pluralism and the Concept of God\*

Chalermwut Wijit\*\*

### Abstract

This research aims to study the attitude of Buddhism within the conceptual framework of religious pluralism towards the concept of God in the Tipitaka by focusing on the analysis of narratives concerning the confrontation between Buddhism and Brahmins' concept of God in the Tripitaka. The study finds that the Brahmins' concept of God in the Tripitaka is that of a monotheistic God. The Buddhist doctrines cannot accept the Brahmins' concept of God, but it does not appear to be a straightforward rejection of it. Words of the Buddha in the Tripitaka merely point out that no person has ever been able to examine the concept of God through the senses. As for the caste system and sacrifice, these Brahmin doctrines are directly related to the concept of God. Buddhism does not overturn the doctrines of caste system and sacrifice, but deconstructs them by

---

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

\*\* Lecturer, Department of Society, Culture and Human Development, Faculty of Liberal Arts, Prince of Songkla University. E-mail: chalermwut.w@psu.ac.th

Received October 20, 2020, Revised June 1, 2021, Accepted September 8, 2021





converting from divine system of classes and rituals to ethical actions as well as natural and political processes. Nevertheless, the attitude of Buddhism towards Brahmins' concept of God is not sufficient for affirming that Buddhism does not have a religious pluralist outlook because Buddhism maintains that the ultimate truth is objective, thereby opening up possibilities for other religions to discover it. However, Buddhism does not accept that the teachings of all religions are all equally true.

**Key words:** Buddhism, Religious Pluralism, God, Brahmanism, Caste system, Sacrifice



## 1. ความเป็นมาของประเด็นพหุนิยมในพุทธศาสนา

พุทธศาสนาถือกำเนิดขึ้นจากการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้าผู้ทรงดำรงพระชนม์ชีพอยู่ทางตอนเหนือของชมพูทวีปเมื่อประมาณ 2,600 ปีล่วงมาแล้ว ในท่ามกลางความขัดแย้งและความหลากหลายทางศาสนา ดังปรากฏในพรหมชาลสูตรที่ไดกล่าวถึงแนวคิดทางปรัชญาและศาสนาในสังคมสมัยนั้นกว่า 62 ทิฏฐิ โดยแต่ละทิฏฐิต่างให้ความสำคัญกับประเด็นปัญหาทางอภิปรัชญาที่แตกต่างกันเกี่ยวกับเรื่องธรรมชาติของตัวตน จิตวิญญาณ ธรรมชาติของโลก ชีวิตหลังความตาย และภาวะแห่งนิพพาน ทั้งแสดงให้เห็นทฤษฎีทางญาณวิทยาที่อยู่เบื้องหลังทิฏฐิเหล่านั้น ซึ่งสรุปได้ 3 ประเภท คือ 1. การหยั่งเห็นภายในอันเป็นผลมาจากการฝึกสมาธิจนถึงขั้นเจโตสมาธิ 2. การอนุมานด้วยเหตุผลและการคาดคะเนความจริง และ 3. วิมตินิยม (ชาลยณรงค์ บุญหนุน, ม.ป.ป., หน้า 4-5) นอกจากนี้ พุทธพจน์ในพระสูตรดังกล่าวดูเหมือนจะบอกเป็นนัยว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงให้ความสนใจกับประเด็นปัญหาทางอภิปรัชญาที่ศาสนาสมัยนั้นให้ความสนใจ แต่พระองค์ทรงเข้าใจความสนใจ ทรงรู้เกี่ยวกับหลักคำสอนและทฤษฎีทางญาณวิทยาที่อยู่เบื้องหลัง รวมถึงผลที่ตามมาจากการยึดถือหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายในสมัยนั้น ความรู้และความเข้าใจในเรื่องนี้สะท้อนให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงไม่ติดกับดักทางความคิด ทฤษฎีดังเช่นศาสนาอื่น ทั้งน่าจะเชื่อได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงบรรลุความหลุดพ้นโดยอาศัยทฤษฎีทางญาณวิทยาที่แตกต่างไปจากทฤษฎีทางญาณวิทยาทั้ง 3 ประเภทที่กล่าวไปข้างต้น

อย่างไรก็ตาม เราอาจจัดประเภททิฏฐิในชมพูทวีปสมัยพุทธกาลออกได้เป็น 2 กลุ่มอุดมการณ์ทางศาสนา คือ 1. อุดมการณ์แบบยืนยันโลก (World-affirmation) ของพวกพราหมณ์ที่ยึดมั่นในหลักคำสอนจากคัมภีร์พระเวทที่ยึดโยงกับพระเจ้า อุดมการณ์นี้มีจุดหมายคือการมีชีวิตที่มีความสุขแบบโลกียวิถิ ได้แก่ ความร่ำรวย เกียรติยศ สุขภาพที่แข็งแรง การมีอายุยืน และการมีทายาทสืบตระกูล รวมถึงการเกิดในโลกสวรรค์ที่มีความสุขทางวัตถุในชีวิตหลังความตาย ทั้งนี้ พราหมณ์สมัยก่อนพุทธกาลไม่ได้ตระหนักถึงความทุกข์อันเกิดจากการมีชีวิต



ดังนั้น พราหมณ์จึงไม่ได้พยายามแสวงหาทางออกจากการมีชีวิตด้วยการสละโลก ผ่านการออกบวชเพื่อบรรลุโมกขธรรม (ไซคี, 2536, หน้า 37-46) และ 2. อุดมการณ์แบบปฏิเสธโลก (World-denial) และเหนือโลก (World-transcendence) ของพวกนักบวชที่เรียกว่าสมณะ นักคิดกลุ่มนี้ดำเนินชีวิตในรูปแบบของอนาคาริยะคือเป็นผู้ไม่มีเหย้าไม่มีเรือน ตัดขาดจากเครื่องผูกพันทางโลก แต่ไม่ได้ตัดขาดการติดต่อกับสังคมภายนอกอย่างสิ้นเชิง โดยศาสนาในกลุ่มอุดมการณ์นี้มีจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติที่แตกต่างกัน (วิจิตร เกตวิสิษฐ์, 2528, หน้า 61) แต่มีจุดร่วมกันคือการวิพากษ์ความเชื่อและจารีตประเพณีของพราหมณ์ การปฏิเสธความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์พระเวท การสร้างหลักคำสอนจากมุมมองที่ตรงข้ามกับหลักคำสอนของพราหมณ์ และศาสดาของศาสนาในกลุ่มอุดมการณ์แบบปฏิเสธโลกและเหนือโลกมักไม่ใช่ชนวรรณะพราหมณ์ แต่ยืนยันว่าตนเองได้ค้นพบหรือบรรลุสัจธรรมแห่งธรรมชาติที่ชนทุกวรรณะสามารถบรรลุถึงได้จากการใช้เหตุผลหรือการปฏิบัติสมาธิ (Robinson, Johnson and Thanissaro Bhikkhu, 2005, p. 2) จากความแตกต่างของอุดมการณ์ทางศาสนาสองกระแสที่เป็นคู่ตรงข้ามกันได้นำไปสู่ความขัดแย้งทั้งในเชิงหลักคำสอนและวิถีปฏิบัติทางศาสนา ซึ่งส่งผลต่อพฤติกรรมแห่งการดำรงอยู่ร่วมกันในชุมชนทางศาสนาของสังคมชมพูทวีปสมัยพุทธกาลที่มีลักษณะ “ประกาศวาทะของตนเท่านั้น แต่กระทบกระเทียบ ดูหมิ่น กล่าวข่มวาตะของผู้อื่นทำให้ไม่น่าเชื่อถือ” (พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 66 หน้า 256) <sup>1</sup> กล่าวคือศาสนาทั้งหลายต่างอวดอ้างว่าหลักคำสอนของตนเท่านั้นที่เป็นจริงและดูหมิ่นหลักคำสอนของศาสนาอื่นเพื่อหวังทำลายความน่าเชื่อถือ การกระทบกระทั่งระหว่างศาสนาจึงเกิดขึ้นโดยทั่วไปในสังคม ในท่ามกลางกระแสอันเชี่ยวกรากและการขับเคลื่อนระหว่างสองกระแสอุดมการณ์ทางศาสนาย่อมเป็นปัญหาว่าพระพุทธเจ้าทรงวางตำแหน่งแห่งที่ของพุทธศาสนาไว้ ณ ที่ใด และมีท่าทีอย่างไรต่อศาสนาอื่น แน่นนอนว่าภาพแห่งการดำรงพระชนม์ชีพตามวิถีแห่งสมณะของพระพุทธเจ้าย่อมเป็นหลักฐานที่ชี้ชัดว่าพุทธศาสนาไม่ได้มีอุดมการณ์แบบยืนยันโลก

<sup>1</sup> บทความวิจัยนี้อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



แต่การจัดให้พุทธศาสนาอยู่ในกลุ่มอุดมการณ์แบบปฏิเสธโลกและเหนือโลกก็ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนามีจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติที่เหมือนกับศาสนาใดศาสนาหนึ่งในกลุ่มอุดมการณ์นี้อย่างเป็นเนื้อเดียวกัน หากพิจารณาจากพระมหาลาซุสตรที่ได้กล่าวไปข้างต้นจะพบว่าพระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าหลักคำสอนและทฤษฎีทางญาณวิทยาที่อยู่เบื้องหลังหลักคำสอนของพระองค์แตกต่างจากศาสนาอื่นแทบทั้งหมดในสังคมสมัยนั้น

สำหรับการถกเถียงประเด็นเรื่องท่าทีของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นสามารถแบ่งได้เป็น 3 แนวคิด ดังนี้ 1. แนวคิดแบบกีดกันคัดออก (Exclusivism) เป็นแนวคิดที่ยืนยันว่าเพียงวิถีปฏิบัติของพุทธศาสนาเท่านั้นที่นำไปสู่จุดหมาย 2. แนวคิดแบบรวมเข้าทั้งหมด (Inclusivism) เป็นแนวคิดที่ยืนยันว่าวิถีปฏิบัติของทุกศาสนาสามารถนำไปสู่จุดหมายเดียวกันได้ แต่มีเพียงวิถีปฏิบัติของพุทธศาสนาเท่านั้นที่เป็นทางตรง วิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นเป็นทางอ้อมที่ยากลำบาก และ 3. แนวคิดแบบพหุนิยม (Pluralism) เป็นแนวคิดที่ยืนยันว่าวิถีปฏิบัติและจุดหมายของศาสนาทั้งหลายสามารถเป็นจริงได้อย่างเท่าเทียมกัน ในการถกเถียงที่ผ่านมา นักวิชาการส่วนใหญ่มักเสนอว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบกีดกันคัดออกหรือแนวคิดว่าแบบรวมเข้าทั้งหมด เพอร์รี ชมิตต์ ลอยเคิล (Perry Schmidt-Leukel) เป็นหนึ่งในนักวิชาการที่มองว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบกีดกันคัดออกด้วยเหตุผล 4 ประการ คือ 1. พุทธศาสนายืนยันความรู้ในขอบเขตของภูมิปัญญาครอบจักรวาล (cosmic vision) (Schmidt-Leukel, 2017, p. 71) ชมิตต์ ลอยเคิลสนับสนุนข้ออ้างนี้จากการตีความบทอุปมาอุปไมยเรื่องคนตาบอดคลำช้างในพระไตรปิฎกที่บ่งชี้ว่าพระพุทธเจ้าในทัศนะของพุทธศาสนาเป็นผู้รู้สัจธรรมอย่างครบถ้วนและรอบด้าน ขณะที่ศาสนาอื่นในสมัยนั้นเป็นผู้ที่รู้สัจธรรมเพียงบางส่วน (Schmidt-Leukel, 2017, p. 72) 2. พุทธศาสนามีหลักคำสอนเรื่องการไม่ยึดมั่นว่าทิฐิของตนเท่านั้นที่เป็นจริง แต่หลักการนี้ถูกดัดแปลงกับหลักคำสอนของพุทธศาสนา (Schmidt-Leukel, 2017, p. 73) 3. พุทธศาสนายืนยันว่าหลักอริยสัจ 4 หรือหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เท่านั้นที่เป็นวิถีปฏิบัติไปสู่จุดหมาย และ 4. หลักคำสอนเรื่องพระพุทธเจ้า



จะเสด็จอุบัติขึ้นมากกว่าหนึ่งพระองค์ในช่วงเวลาและโลกเดียวกันไม่ได้ ดังนั้น จึงเป็นไปได้ที่จะมีบุคคลอื่นที่สามารถสั่งสอนวิธีปฏิบัติดังกล่าวได้ (Schmidt-Leukel, 2017, pp.74-76) นอกจากนี้ ชมิดต์ ลอยเคิลเห็นว่าพุทธศาสนายังมีอุปสรรคสำคัญอีกประการที่ยากต่อการพัฒนาไปสู่แนวคิดแบบพหุนิยมคือพุทธศาสนาเป็นศาสนาแบบอเทวนิยมซึ่งมีหลักคำสอนที่ไม่ลงรอยกับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของศาสนาเทวนิยม พุทธศาสนามองว่ามโนทัศน์เรื่องพระเจ้าอาจเป็นอุปสรรคต่อการบรรลุความหลุดพ้น และจะยอมรับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้ายิ่งเมื่อมโนทัศน์นี้สนับสนุนหลักกฎแห่งกรรมของพุทธศาสนา (Schmidt-Leukel, 2017, pp. 79)

ขณะที่ เค. เอ็น. ชยติลเลเก (K. N. Jayatilleke) เสนอการอธิบายท่าทีของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นที่อาจจัดให้อยู่ในกลุ่มแนวคิดแบบรวมเข้าทั้งหมด กล่าวคือพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดแบบพหุนิยมเพราะพระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 คือวิถีปฏิบัติเดียวที่นำไปสู่ความหลุดพ้น แต่พุทธศาสนาก็มีแนวคิดแบบขันติธรรมเชิงวิพากษ์ (Critical Tolerance) (Sharma, 1997, p.147) ซึ่งเป็นแนวคิดที่ตั้งอยู่บนฐานของการปฏิเสธการอ้างคำสอนเชิงคัมภีร์ (Dogma) ผ่านการสนับสนุนให้ตรวจสอบหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายซึ่งรวมถึงหลักคำสอนของพุทธศาสนา โดยการตรวจสอบจะต้องปราศจากความยึดมั่นถือมั่น ความเกลียดชัง ความหลง หรือความกลัว (Jayatilleke, 1991, p. 17) ทั้งนี้ ชยติลเลเกชี้ว่าหลักคำสอนเรื่องอทิปปัจจยตาและสถานะของพระพุทธเจ้าที่เป็นเพียงผู้ค้นพบสังขธรรมเป็นสองหลักการสำคัญที่สนับสนุนแนวคิดเรื่องขันติธรรม กล่าวคือสังขธรรมของพุทธศาสนาที่เรียกว่าอทิปปัจจยตาเป็นกระบวนการของธรรมชาติที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้นและดับไป กระบวนการนี้ดำรงอยู่และดำเนินไปตามสภาพธรรมชาติของตัวมันเอง ไม่ว่าจะเป็นผู้มารับรู้มันหรือไม่ก็ตาม พระพุทธเจ้าเป็นเพียงผู้ค้นพบและนำสังขธรรมมาสั่งสอนตามที่ทรงรู้และเห็น พระพุทธเจ้าจึงมิใช่ผู้ผูกขาดและกำหนดความจริง เช่นนี้พุทธศาสนาจึงยอมรับความเป็นไปได้ที่บุคคลนอกพุทธศาสนาจะค้นพบสังขธรรมและบรรลุความหลุดพ้นเช่นเดียวกับพระพุทธเจ้าได้ด้วยตนเอง โดยเรียกบุคคลประเภทนี้ว่าพระปัจเจกพุทธเจ้า (Jayatilleke, 1991, pp. 20-21)



จากการยอมรับความเป็นไปได้ว่าบุคคลนอกพุทธศาสนาสามารถค้นพบสัจธรรม และบรรลุความหลุดพ้น ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนายอมรับหลักคำสอนของทุก ศาสนาว่าเป็นจริงเท่ากันทั้งหมด ขยติลเลเกอ้างหลักฐานจากสันทกสูตรซึ่งบันทึก เหตุการณ์ครั้งพระอานนทกล่าวถึงเรื่องลัทธิอื่นไม่ใช่การประพุดิพรหมจรรย์ และลัทธิประพุดิพรหมจรรย์แต่ไม่น่าไว้วางใจ โดยลัทธิประเภทหลังมีลักษณะ 4 ประการ คือ 1. ศาสดาตั้งตนเป็นสัพพัญญู 2. ศาสนาที่ตั้งอยู่บนฐานความรู้จากการ ฟังสืบทอดกันมาหรืออ้างจากตำรา 3. ศาสนาที่ตั้งอยู่บนฐานความรู้จากการใช้ ตรรกะหรือการคาดคะเนทางอภิปรัชญา และ 4. ศาสนาที่มีแนวคิดแบบวิมตินิยม จากพระสูตรนี้ ขยติลเลเกเห็นว่าพุทธศาสนายอมรับว่าหลักคำสอนของบางศาสนา พอใช้ได้และไม่เป็นเท็จ แต่ตั้งบนฐานทางญาณวิทยาที่ไม่แน่นอน โดยเราสามารถ ตรวจสอบความจริงของหลักคำสอนของศาสนาอื่นได้โดยใช้หลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นเกณฑ์ตัดสิน ภายใต้เกณฑ์นี้พุทธศาสนาไม่ได้ปฏิเสธหลักคำสอนของศาสนา อื่นทั้งหมด พุทธศาสนาสามารถยอมรับหลักคำสอนพื้นฐานของศาสนาอื่นได้ตราบ เท่าที่หลักคำสอนเหล่านั้นยอมรับและให้ความสำคัญกับความหลุดพ้น เจตจำนงเสรี การปฏิเสธความหลุดพ้นที่ถูกกำหนดไว้ล่วงหน้า การรับผิดชอบทางจริยธรรม การ สนับสนุนการพัฒนาคุณค่าทางจริยธรรมและจิตวิญญาณ และการรักษาศีลธรรม (Jayatilleke, 1991, pp. 23-25)

อนึ่ง พุทธศาสนาสามารถยอมรับในเชิงปฏิบัติได้แม้แต่กับความต้องการ เป็นมิตรกับพระเจ้าที่ไม่ได้มีลักษณะเป็นบุคคลผู้ทรงสัพพัญญู (omniscient) และ ทรงพละานุภาพ (omnipotent) แต่เป็นผู้ทรงปัญญาและเปี่ยมล้นด้วยศีลธรรม พระพุทธเจ้าถึงขั้นสอนวิธีเป็นมิตรกับพระเจ้า ด้วยมองว่าการมีพระเจ้าในลักษณะนี้ จะช่วยกระตุ้นให้เกิดการพัฒนาทางจิตวิญญาณและจริยธรรม ซึ่งเป็นขั้นตอนหนึ่ง ของการปฏิบัติไปในทิศทางที่ถูกต้อง (Jayatilleke, 1991, pp. 23-25) อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่าท่าทีของพุทธศาสนาต่อมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าตามการอธิบาย ของขยติลเลเกเป็นการยอมรับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าในความหมายของเทวะ (gods) ไม่ใช่พระเจ้า (God) ในความหมายของศาสนาเอกเทวนิยม ด้วยเป็นที่ทราบกันดีว่า



พุทธศาสนายอมรับการมีอยู่ของสิ่งมีชีวิตที่เรียกว่าเทวดาหรือพรหม โดยถือว่าเป็นสิ่งมีชีวิตประเภทหนึ่งที่มีชีวิตที่ดีกว่ามนุษย์ในบางแง่มุม แต่สิ่งมีชีวิตประเภทนี้ยังคงอยู่ในอำนาจของกิเลสและการเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏเช่นเดียวกับมนุษย์ ในบางแง่มุมมนุษย์อาจเหนือกว่าเทวะ เช่น ความกล้าหาญ ความมีสติ การประพฤติพรหมจรรย์ เป็นต้น (พระพรหมคุณาภรณ์, 2552, หน้า 466)

อย่างไรก็ตาม ท่านพุทธทาสภิกขุได้เสนอท่าทีของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นที่แตกต่างออกไป และอาจเรียกได้ว่าเป็นแนวคิดแบบพหุนิยม โดยแนวคิดนี้ตั้งอยู่บนฐานของปณิธาน 3 ประการ คือ 1. การทำความเข้าใจระหว่างศาสนาให้จงได้ 2. การทำให้ทุกคนเข้าถึงหัวใจแห่งศาสนาของตน และ 3. การช่วยให้ทุกคนถอนตัวออกจากวัตถุนิยมคือความลุ่มหลงในเรื่องเนื้อหนัง (พุทธทาสภิกขุ, 2528, หน้า 3) และหลักการ 3 ประการ คือ 1. ภาษาคนกับภาษาธรรม 2. แนวคิดเรื่องจิตว่าง และ 3. แนวคิดเรื่องแก่นแท้ของศาสนาทั้งหลายเหมือนกัน (สวเฮอร์, 2547, หน้า 20) ซึ่งเราอาจเข้าใจแนวคิดของท่านพุทธทาสภิกขุจากบทอุปมาอุปไมยเรื่องความเหมือนกันของน้ำในพระธรรมเทศนาเรื่องไม่มีศาสนา ดังนี้

...ขอให้เราพิจารณาดูความเหมือนกัน มันเป็นเรื่องง่าย ๆ คือ น้ำนั่นเอง คนส่วนมากมักคิดว่ามีน้ำอยู่หลายชนิด และมองน้ำเป็นชนิดต่าง ๆ เช่น น้ำฝน น้ำบ่อ น้ำในหนองบึง ประหนึ่งว่าน้ำเหล่านั้นไม่มีอะไรเหมือนกันเลย ที่เข้าใจเช่นนี้ก็เพราะดูที่ภายนอก แต่บุคคลที่มีความรู้มากกว่านั้นย่อมจะรู้ชัดว่าไม่ว่าจะเป็นน้ำชนิดไหนก็ตาม เราสามารถกลั่นกรองเอาน้ำสะอาดได้จากน้ำนั้น แต่ถ้าเราวิเคราะห้ให้ลึกลงไปอีก เราจะได้ผลสรุปออกมาว่า ไม่มีน้ำอยู่เลย มีแต่ธาตุประกอบ 2 อย่าง คือ ไฮโดรเจนและออกซิเจน ที่เราเรียกว่าน้ำนั้นก็คือความว่างเปล่า ในทำนองเดียวกัน ผู้ที่บรรลุถึงบรมธรรมแล้วย่อมจะเห็นว่าไม่มีสิ่งที่เรียกว่าศาสนาเลย... (Sharma, 1997, pp. 151-152)



แนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนาของพุทธศาสนาซึ่งต่อไปในบทความนี้ ผู้วิจัยจะขอเรียกว่าพุทธธรรมพหุนิยมในทัศนะของท่านพุทธทาสภิกขุก็อยู่บนฐานคิดเกี่ยวกับการพิจารณาความเหมือนกันของน้ำในบทอุปมาอุปไมยข้างต้น กล่าวคือในขั้นสมมติบัญญัติ ปุณฺชนผู้มีอวิชชาย่อมยึดถือศาสนาในเชิงรูปแบบที่เป็นเพียงลักษณะภายนอก ในขั้นนี้ปุณฺชนย่อมเห็นว่าศาสนาทั้งหลายแตกต่างและ ไม่เข้ากัน ซึ่งมักนำไปสู่การแบ่งแยก การดูถูกศาสนาอื่นแล้วหันมายกย่องศาสนาของตน มองศาสนาอื่นเป็นผู้หลงผิดและมีเพียงศาสนาของตนเท่านั้นที่ถูกต้อง ความคิดเช่นนี้ท้ายที่สุดจะนำไปสู่ความขัดแย้งและความเป็นศัตรู ในขั้นต่อมาหาก ปุณฺชนได้ศึกษาแก่นธรรมของศาสนาของตนให้ลึกซึ้งยิ่งขึ้นจะพบว่าทุกศาสนามีคุณค่าในเชิงจริยธรรมร่วมกัน คือการสอนตามแนวทางของตนเพื่อเอาชนะ การเอาตนเองเป็นศูนย์กลางและส่งเสริมความรักต่อเพื่อนร่วมโลก และในขั้นสุดท้าย หากบุคคลได้ศึกษาถึงแก่นธรรมของศาสนาของตนจนรู้แจ้งในความจริงสูงสุดจะพบว่าไม่มีสิ่งที่เรียกว่าศาสนาอีกต่อไป นั่นคือทุกศาสนาต่างมีสาร์ถะธรรมร่วมกัน แต่ด้วยพื้นฐานแห่งธรรมที่ไม่สามารถอธิบายได้ จึงจำเป็นต้องตั้งชื่อเรียกให้เกิดความเข้าใจร่วมกัน แต่ละศาสนาจึงมีคำเรียกธรรมที่แตกต่างกัน เช่น นิพพาน พระเจ้า พรหมัน เป็นต้น แต่คำเหล่านี้ไม่อาจครอบคลุมความหมายที่แท้จริงทั้งหมดของสัจธรรม และหากยึดติดกับภาษาคนที่มนุษย์สมมติขึ้นก็ยากที่จะเข้าใจภาษาธรรมอันเป็นความหมายที่แท้จริงและซ่อนอยู่เบื้องหลังหลักคำสอนของทุกศาสนาที่มีอยู่ร่วมกัน (สแวนเดอร์, 2547, หน้า 28)

ภายใต้กรอบแนวคิดแบบพุทธธรรมพหุนิยมของท่านพุทธทาสภิกขุได้ ทำให้จุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของศาสนาทั้งหลายที่แตกต่างกันกลายเป็นเรื่องในระดับภาษาคนหรือสมมติบัญญัติ แต่ในระดับภาษาธรรมหรือ ปรมัตถบัญญัติ ศาสนาทั้งหลายเป็นหนึ่งเดียวกันทั้งในแง่ของจุดหมายที่มีร่วมกันคือความหลุดพ้นจากความทุกข์ หลักคำสอนและวิถีปฏิบัติที่มีแก่นเดียวกันคือการเอาชนะ การเอาตนเองเป็นศูนย์กลางและส่งเสริมความรักต่อเพื่อนร่วมโลก และวิถีปฏิบัติของทุกศาสนามีศักยภาพเพียงพอที่จะนำพาผู้ปฏิบัติไปสู่จุดหมายได้ อย่างไรก็ตาม





แนวคิดนี้ต้องเผชิญกับหนึ่งในปัญหาสำคัญคือ พุทธศาสนาเป็นศาสนาเอกเทวนิยม ที่มักถูกเข้าใจว่ามีแนวคิดปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้าและไม่มีจุดหมายสูงสุดคือ พระเจ้า ในแก่นแท้พุทธศาสนาจะมีท่าทีอย่างไรต่อมนต์ศรัทธาของพระเจ้าของศาสนาอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งศาสนาเอกเทวนิยม ท่านพุทธทาสภิกขุอธิบายว่าการจัดให้ พุทธศาสนาเป็นศาสนาที่ไม่มีพระเจ้านั้นถูกต้องเพียงครั้งเดียว พุทธศาสนาไม่ ยอมรับพระเจ้าที่เป็นบุคคล แต่มีพระเจ้าประเภทที่ไม่ใช่บุคคล (พุทธทาสภิกขุ, 2528, หน้า 39) ท่านพุทธทาสภิกขุเสนอการอธิบายมนต์ศรัทธาของพระเจ้าใน ศาสนาคริสต์ซึ่งเป็นศาสนาเอกเทวนิยมในลักษณะเดียวกับการอธิบายพระพุทธเจ้า กับพระธรรม นั่นคือการวิเคราะห์ว่าพระเจ้าตามคัมภีร์พันธสัญญาใหม่เป็นเพียง บุคคลสมมติในระดับภาษาคน ซึ่งการเข้าใจในภาษาระดับนี้จะนำไปสู่ปัญหาทาง ตรรกวิทยา เช่น การกล่าวว่าพระเจ้าอยู่ทุกหนทุกแห่ง แต่หากมองในระดับภาษา ธรรม พระเจ้าเปรียบได้กับพุทธภาวะอันเป็นสากล อสังขตธรรม หรือธรรมที่ ไม่ได้ถูกปรุงแต่ง ไม่ได้เกิดจากเหตุปัจจัยจึงสามารถปรากฏอยู่ในทุกสรรพสิ่ง ทั้งเป็นปฐมเหตุของสิ่งทั้งปวงในฐานะที่มีอยู่ก่อนสิ่งทั้งปวง การเข้าใจสังขตธรรม จะช่วยปลดปล่อยอวิชชาและทำให้เห็นพระเจ้า เมื่อเห็นฉายาของพระองค์ก็ เปรียบได้กับการอยู่ในอาณาจักรของพระเจ้าซึ่งปราศจากความทุกข์ทั้งปวง ถึงตรงนี้ท่านพุทธทาสภิกขุได้ตีความธรรมให้กลายเป็นสิ่งเดียวกับพระเจ้า (สวเฮอร์, 2547, หน้า 32-34)

โดนัลด์ เค. สวเฮอร์ (Donald K. Swearer) วิทยาภรณ์แนวคิดของท่าน พุทธทาสภิกขุในประเด็นนี้ว่ากำลังใช้หลักคำสอนเรื่องธรรมของพุทธศาสนาเข้าไป ตีความมนต์ศรัทธาของพระเจ้าของศาสนาเอกเทวนิยม ขณะเดียวกันก็ใช้หลัก เทววิทยามาตีความธรรมของพุทธศาสนาจนเกินไป ซึ่งเป็นการมองข้าม ความแตกต่างชั้นพื้นฐานระหว่างโลกทัศน์ของศาสนาคริสต์กับพุทธศาสนา (สวเฮอร์, 2547, หน้า 34-35) ขณะที่ คริสติน เบส คิบลิงเกอร์ (Kristin Beise Kiblinger) เห็นว่าหลักการเรื่องภาษาคนกับภาษาธรรมของท่านพุทธทาสภิกขุ ตั้งอยู่บนแนวคิดแบบเอกยานที่เชื่อว่ามีเพียงวิถีปฏิบัติเดียวและมุ่งไปสู่จุดหมาย



สุดท้ายเดียวเท่านั้นคือจุดหมายของศาสนาของตน จุดหมายของศาสนาอื่นที่แตกต่างถูกมองเป็นเพียงที่พักชั่วคราวหรือบันไดไปสู่จุดหมายที่จริงกว่าในทัศนะของคิบลิงเกอร์ การยอมรับคุณค่าและความจริงของศาสนาอื่นภายใต้หลักการเรื่องภาษาคนกับภาษาธรรมเป็นเพียงวิธีที่ใช้หลักคำสอนของพุทธศาสนาเข้าไค้ค้ครองหลักคำสอนของศาสนาอื่น และพยายามตีความหลักคำสอนเชิงจารีตและจุดหมายของศาสนาอื่นที่แตกต่างให้เกิดความสอดคล้องกับหลักคำสอนสำคัญของพุทธศาสนาโดยเน้นเฉยต่อลักษณะเฉพาะที่แตกต่างของศาสนาอื่น (Kiblinger, 2004, p. 159-169)

น่าสังเกตว่าการเสนอแนวคิดเกี่ยวกับท่าทีของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นของนักวิชาการทั้งสามท่าน มโนทัศน์เรื่องพระเจ้าเป็นหนึ่งในหัวข้อสำคัญที่ทุกแนวคิดต่างเสนอการอธิบายที่ต่างกัันภายใต้กรอบแนวคิดของตน ทั้งนี้ อาจเป็นเพราะมโนทัศน์ดังกล่าวเป็นหนึ่งในลักษณะที่แตกต่างอย่างชัดเจนระหว่างพุทธศาสนากับศาสนาอื่น โดยในกรอบแนวคิดแบบกัิดกัันค้ค้ดออกและแนวคิดแบบรวมเข้าทั้งหมด มโนทัศน์เรื่องพระเจ้าถูกมองเป็นอุปสรรคของพุทธศาสนาต่อการมีแนวคิดแบบพหุนิยม แต่ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนาไม่ยอมรับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าอย่างสิ้นเชิง ดูเหมือนว่าพุทธศาสนายอมรับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของศาสนาเทวนิยมบางประเภทได้ แต่ต้องไม่ใช่ในแบบของศาสนาเอกเทวนิยม สำหรับกรอบแนวคิดแบบพุทธธรรมพหุนิยมของท่านพุทธทาสภิกขุ พุทธศาสนาสามารถยอมรับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของศาสนาเอกเทวนิยมเช่นศาสนาคริสต์ได้ แต่แนวคิดนี้ก็ถูกโต้แย้งว่าเป็นการตีความหลักคำสอนของศาสนาอื่นที่เน้นเฉยต่อลักษณะเฉพาะของแต่ละศาสนา ทั้งเป็นการยอมรับความแตกต่างเพียงในระดับปรากฏการณ์ แต่ตัวความเป็นจริงไม่มีความแตกต่างหลากหลาย

จากท่าทีของพุทธศาสนาภายใต้กรอบแนวคิดที่ต่างกัันต่อมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าที่กล่าวไปข้างต้นได้นำไปสู่ปัญหาที่น่าพิจารณาประการหนึ่งคือภายใต้แนวคิดแบบพหุนิยมจำเป็นต้องยอมรับหรือพยายามทำให้จุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของทุกศาสนาที่ต่างกัันและขัดแย้งกันเป็นจริงอย่างเท่าเทียม



กันหรือไม่ อย่างไรก็ตาม ในบทความนี้ไม่ได้ต้องการมุ่งถกเถียงในประเด็นเรื่องท่าทีพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นว่ามีแนวคิดแบบใด ด้วยผู้วิจัยเห็นว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบพหุนิยม<sup>2</sup> แต่ไม่ได้มีลักษณะตามแนวคิดของท่านพุทธทาสภิกขุ กล่าวคือพุทธศาสนาไม่ได้ยืนยันว่าทุกศาสนามีจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติร่วมกันและเป็นจริงทั้งหมด พุทธศาสนามีจุดหมายสูงสุดคือการหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิง โดยหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นวิถีปฏิบัติเดียวที่นำไปสู่จุดหมายดังกล่าว แต่วิถีปฏิบัตินี้สามารถปรากฏได้ในหลายรูปแบบและชื่อเรียก รวมถึงไม่ได้มีอยู่แต่ในหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้น ทั้งนี้ ศาสนาอื่นอาจมีจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติที่แตกต่างหรือคล้ายคลึงกับพุทธศาสนา แต่ไม่ได้หมายความว่าจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของทุกศาสนาเป็นจริงตามความเชื่อของศาสนานั้นโดยไม่มีศาสนาที่เป็นเท็จ พระพุทธเจ้าทรงกระตุ้นเร้าให้ผู้คนร่วมกันตรวจสอบหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายซึ่งรวมถึงพุทธศาสนาให้เห็นเป็นที่ประจักษ์ตรงกันในระดับปุถุชนว่าหลักคำสอนเหล่านั้นเป็นจริงหรือเท็จอย่างไร โดยไม่ได้เริ่มต้นจากการมองว่าหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้นที่เป็นจริง จากแง่มุมนี้ผู้วิจัยจะมุ่งศึกษาวิธีการของพระพุทธเจ้าภายใต้กรอบแนวคิดแบบพหุนิยมเมื่อต้องเผชิญหน้ากับหลักคำสอนที่ถูกมองว่าเป็นมิจฉาทิฐิ โดยอาศัยการวิเคราะห์จากท่าทีของพระพุทธเจ้าต่อมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ที่ปรากฏผ่านเรื่องเล่าในพระไตรปิฎก

## 2. วัตถุประสงค์ของงานวิจัย

เพื่อศึกษาท่าทีของพุทธศาสนาภายใต้กรอบแนวคิดพหุนิยมทางศาสนาต่อมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าที่ปรากฏในพระไตรปิฎก

## 3. วิธีดำเนินการวิจัยและขอบเขตงานวิจัย

งานวิจัยนี้เป็นงานวิจัยเชิงเอกสารที่มุ่งศึกษาและวิเคราะห์แนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนาในพุทธศาสนาจากหลักคำสอนที่ปรากฏในพระไตรปิฎก โดย



มุ่งเน้นไปที่พระสูตรที่บันทึกเหตุการณ์การเผชิญหน้าระหว่างพุทธศาสนากับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของศาสนาเอกเทวนิยมซึ่งเป็นภาพสะท้อนมุมมองและวิธีการตามแนวทางพุทธธรรมพหุนิยมในการดำรงอยู่ร่วมกันกับศาสนาอื่นท่ามกลางความแตกต่างและขัดแย้งระหว่างศาสนา นอกจากนี้ ในกระบวนการวิเคราะห์จะได้พิจารณาข้อถกเถียงที่ปรากฏในบทความและหนังสือวิชาการที่เกี่ยวข้องกับประเด็นพหุนิยมทางศาสนาและมโนทัศน์เรื่องพระเจ้า

#### 4. พุทธธรรมพหุนิยมในพระไตรปิฎก

ในท่ามกลางสถานการณ์ที่ศาสนาทั้งหลายต่างอวดอ้างว่าหลักคำสอนของตนเท่านั้นที่เป็นจริง และการกระทบกระทั่งระหว่างศาสนาที่เกิดขึ้นโดยทั่วไปในสังคมชมพูทวีปสมัยพุทธกาล พระพุทธเจ้ายังคงยึดมั่นในหลักชั้นดีธรรม ดังปรากฏในโอวาทปาติโมกข์ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงแสดงแก่คณะสงฆ์ผู้เดินทางไปประกาศธรรมยังแคว้นต่าง ๆ และเดินทางกลับมาประชุมร่วมกันในวันเพ็ญเดือนมาฆะครั้งนั้นพระองค์ทรงประกาศอุดมการณ์แห่งสมณะว่าต้องยึดถือความอดทนอดกลั้น ยึดมั่นในนิพพานเป็นบรมธรรม ไม่ทำร้ายและเบียดเบียนผู้อื่น ทั้งแสดงหลักการเผยแผ่ศาสนาที่จะต้องไม่ว่าร้ายและทำร้ายผู้อื่น สำรวมระวังในปาติโมกข์ รู้จักประมาณในอาหาร อยู่ในเสนาสนะที่สงัด และการประกอบความเพียรในอริจิต (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 90 หน้า 50-51) ทั้งนี้ ชั้นดีธรรมในพุทธศาสนายังไม่ได้มีความหมายเพียงการไม่ทำร้ายผู้อื่นทั้งทางกาย วาจา และใจ แต่รวมถึงการมีเมตตาต่อผู้ว่าร้ายและทำร้ายตน แม้ในกรณีที่ดินถูกทำร้ายอย่างไม่เป็นธรรม (พระไตรปิฎก เล่ม 12 ข้อ 232 หน้า 244) เมื่อพิจารณาจากแง่มุมนี้ย่อมชัดเจนว่าพุทธศาสนายึดมั่นในหลักชั้นดีธรรมอย่างเคร่งครัด แต่ทว่าที่เช่นนี้ไม่ได้เป็นหลักฐานที่เพียงพอสำหรับการยืนยันว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบพหุนิยม เพราะศาสนาที่มีแนวคิดแบบกีดกันคัดออกหรือแนวคิดแบบรวมเข้าทั้งหมดก็อาจยึดมั่นในหลักชั้นดีธรรมได้ สิ่งที่แตกต่างกันระหว่างแนวคิดแบบพหุนิยมกับหลักชั้นดีธรรมคือแนวคิดแบบพหุนิยมเปิดรับว่าจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นมีคุณค่า



และเป็นจริงได้เท่าเทียมกับศาสนาของตน มิใช่เพียงการอดทนที่จะไม่เบียดเบียนศาสนาอื่น แต่คิดเสมอว่าหลักคำสอนของศาสนาอื่นเป็นเท็จ ไม่มีวิถีปฏิบัติที่ครบถ้วน หรือหากมีวิถีปฏิบัติที่นำไปสู่จุดหมายได้ก็เป็นเส้นทางที่ยากลำบากกว่าศาสนาของตน ดังนั้น การยืนยันว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบพหุนิยมจำเป็นต้องพิจารณาว่าพุทธศาสนายอมรับจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นว่ามีคุณค่าและเป็นจริงหรือไม่

สำหรับผู้วิจัย เมื่อพิจารณาจากหลักธรรมและเรื่องเล่าในพระไตรปิฎกพบว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนาใน 4 มิติ ดังนี้ มิติแรกคือมิติทางอภิปราย พุทธศาสนามีมุมมองต่อความเป็นจริงสูงสุดหรือสัจธรรมในเชิงกระบวนการแห่งเหตุและปัจจัยที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้นและดับไปที่เรียกว่าปฏิจจสมุปบาท โดยกระบวนการนี้มีลักษณะเป็นภววิสัยคือดำรงอยู่และดำเนินไปโดยไม่มีผู้สร้างและไม่ขึ้นอยู่กับบุคคลใด พระพุทธเจ้าเป็นเพียงผู้ค้นพบและเผยแสดงสัจธรรมออกมาเป็นศาสนธรรมให้ชาวโลกได้รับรู้ ทั้งพระสมณโคดมพุทธเจ้าก็ไม่ใช้บุคคลเดียวที่สามารถค้นพบสัจธรรมได้ด้วยพระองค์เอง หลักคำสอนเรื่องพระปัจเจกพุทธเจ้าบ่งชี้ว่ามีบุคคลที่สามารถค้นพบสัจธรรมได้ด้วยตนเองโดยไม่จำเป็นต้องรู้จักกับพุทธศาสนา นอกจากนี้ ในนครสูตรยังเผยให้เห็นว่าพระสมณโคดมพุทธเจ้าไม่ใช่บุคคลแรกที่ค้นพบสัจธรรมและเผยแผ่ศาสนาธรรม หากแต่มีศาสดาของศาสนาในอดีต ซึ่งในที่นี้พุทธศาสนาเรียกว่าพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเคยค้นพบสัจธรรมและเผยแผ่ศาสนาธรรมที่สามารถนำพาสาวกของตนไปสู่ความหลุดพ้นมาก่อนหน้าศาสนาของพระสมณโคดมพุทธเจ้าแล้ว นอกจากนี้ ท่าทีของพระพุทธเจ้าที่แสดงถึงการไม่ผูกขาดการค้นพบสัจธรรมยังปรากฏผ่านพุทธพจน์ที่กล่าวถึงผู้ที่รักความจริงว่าไม่ควรยืนยันว่า “เรารู้สิ่งนี้ เราเห็นสิ่งนี้ นี่เท่านั้นจริง อย่างอื่นไม่จริง” (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 427 หน้า 536) พุทธพจน์นี้เสมือนเป็นการเน้นย้ำความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจจะค้นพบสัจธรรมและเผยแสดงศาสนาธรรมที่ถูกต้องได้เช่นเดียวกับพุทธศาสนา แต่ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนายอมรับสัจธรรมและศาสนาธรรมของทุกศาสนา



มิติลัทธมาคือมิติต่างญาณวิทยา บนฐานคิดที่ไม่ปิดโอกาสความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจค้นพบสังฆธรรมและเผยแสดงศาสนธรรม พระพุทธเจ้าทรงแนะนำให้มนุษย์ผู้ดำรงอยู่ในท่ามกลางความหลากหลายทางศาสนาจำเป็นต้องตรวจสอบหลักคำสอนของศาสนาต่าง ๆ ซึ่งรวมถึงพุทธศาสนา ก่อนการตัดสินใจเชื่อหรือสมานานหลักคำสอนเหล่านั้นมาปฏิบัติ โดยการตรวจสอบต้องไม่เริ่มต้นจากการยืนยันว่าหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้นที่เป็นจริงเมื่อหลักคำสอนของศาสนาอื่นแตกต่างและขัดแย้งชนิดเป็นคู่ตรงข้ามกับหลักคำสอนของพุทธศาสนา และควรใช้กระบวนการทางประสาทสัมผัสในระดับปुरुชนเป็นเครื่องมือตรวจสอบ ทั้งนี้ น่าสนใจว่าแม้พุทธศาสนาจะยอมรับว่ามีเครื่องมืออื่นทางญาณวิทยาที่น่าเชื่อถือและทรงประสิทธิภาพเหนือกว่ากระบวนการทางประสาทสัมผัสในระดับปुरुชนเช่น การหยั่งรู้หรือฌาน แต่เหตุใดเรื่องเล่าในพระไตรปิฎกจึงมักปรากฏว่าพระพุทธเจ้าทรงเสนอให้ผู้คนใช้กระบวนการทางประสาทสัมผัสในระดับปुरुชนตรวจสอบความจริงของหลักคำสอนทางศาสนา สำหรับผู้วิจัย การเลือกใช้เครื่องมือทางญาณวิทยาประเภทนี้ของพุทธศาสนานั้นทำให้ผู้คนในสังคมสามารถมีส่วนร่วมตรวจสอบความจริงของหลักคำสอนทางศาสนาทั้งหลายได้เป็นวงกว้างและเท่าเทียมกัน ทั้งยังสามารถหาข้อยุติที่เห็นเป็นที่ประจักษ์ร่วมกันได้ในปัจจุบัน

มิตีที่สามคือเรื่องจุดหมายสูงสุดทางศาสนา มิตินี้เป็นประเด็นที่เกี่ยวข้องกับเรื่องขอบเขตของสังฆธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบ ในทัศนะขมิตต์ ลอยเคิล พุทธศาสนายืนยันการรู้สังฆธรรมในขอบเขตของภูมิปัญญาครอบจักรวาลซึ่งขัดแย้งกับแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนาของจอห์น ฮิคที่ว่า “การสนับสนุนความเข้าใจเชิงพหุนิยมไม่สามารถอดอ้างภูมิปัญญาครอบจักรวาล” (Schmidt-leukel, 2017, p.71) อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่าความเข้าใจพุทธศาสนาของขมิตต์ ลอยเคิล ขัดแย้งกับพุทธพจน์ในจุฬาวัจฉโคตตสูตรซึ่งปรากฏการปฏิเสธสถานะผู้ทรงสัพพัญญูในความหมายของบุคคลที่มีความรู้ครอบคลุมสังฆธรรมทั้งหมดทั้งในยามหลับและยามตื่นของพระพุทธเจ้า แต่ในการปฏิเสธนั้นไม่ปรากฏพุทธพจน์ที่กำหนดขอบเขตของความรู้ในสังฆธรรมของพระพุทธเจ้าอย่างชัดเจน พระพุทธเจ้าตรัสแต่เพียง



ว่าทรงเป็นผู้รู้วิชา 3 คือการรู้อย่างครบถ้วนเกี่ยวกับชีวิตและกรรมในอดีตชาติของพระองค์เองและสรรพสัตว์ทั้งมวล และความรู้เรื่องนี้เป็นพื้นฐานสำคัญต่อการรู้และเข้าใจเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือพระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าพระองค์ทรงรอบรู้เรื่องทุกข์และการดับทุกข์อย่างสมบูรณ์แบบ แต่ไม่ยืนยันว่าทรงรู้สังขารเรื่องอื่นอีกหรือไม่

อย่างไรก็ตาม ในสัสสาสูตรแสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงเผยสังขารทั้งหมดที่ทรงรู้ออกมาเป็นศาสนธรรม และหากเปรียบเทียบระหว่างสังขารที่พระพุทธเจ้าทรงรู้กับศาสนธรรมที่พระองค์ทรงแสดงจะเห็นว่ามีส่วนที่แตกต่างกันเป็นอย่างยิ่ง การแสดงศาสนธรรมตลอดระยะเวลา 45 ปีแห่งการประกาศธรรมเป็นเพียงเศษเสี้ยวหนึ่งของสังขารที่พระพุทธเจ้าทรงรู้ และศาสนธรรมเหล่านั้นสรุปลงได้เพียงเรื่องเดียวเท่านั้นคือเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ โดยพระพุทธเจ้าทรงให้เหตุผลของการไม่แสดงสังขารบางส่วนที่พระองค์ทรงรู้ เพราะสังขารส่วนนั้นไม่ได้สนับสนุนการปฏิบัติเพื่อการบรรลุจุดหมายคือการหลุดพ้นจากความทุกข์ จากท่าทีเช่นนี้ทำให้เข้าใจได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงใช้จุดหมายจำกัดขอบเขตของศาสนธรรมของพระองค์ ทั้งนี้ พุทธศาสนาไม่ได้มองว่าทุกศาสนามีจุดหมายสูงสุดร่วมกัน ซึ่งตามนัยยะนี้แต่ละศาสนาอาจมีสังขารและศาสนธรรมที่แตกต่างกันเพื่อนำไปสู่จุดหมายสูงสุดที่แตกต่างกัน สำหรับพุทธศาสนา ความแตกต่างทางศาสนาเหล่านี้ไม่จำเป็นต้องเป็นเท็จ ไร้สาระ หรือไร้ประโยชน์เสมอไป จากบทอุปมาอุปไมยเรื่องลูกศรอาบยาพิษในจุฬาลงกยสูตร พระพุทธเจ้าทรงเห็นว่ามิสังขารบางส่วนที่มนุษย์ไม่อาจรู้ได้ แต่ขณะเดียวกันก็ทรงยอมรับโดยนัยว่ามีสังขารบางส่วนที่นอกเหนือไปจากเรื่องทุกข์และการดับทุกข์เป็นสิ่งที่มนุษย์อาจรู้ได้และเป็นจริง แต่การรู้สังขารส่วนนั้นไม่นำไปสู่จุดหมายอื่นที่พระพุทธเจ้ามองว่าไม่ได้สำคัญและจำเป็นอย่างเร่งด่วนสำหรับชีวิตมนุษย์ที่มีความจำกัดทั้งในด้านเวลาและความสามารถทางญาณวิทยา แต่หากบุคคลใดสนใจแสวงหาหรือพยายามไปถึงซึ่งจุดหมายอื่นเหล่านั้น พระพุทธเจ้าก็ไม่ได้หวงห้ามหรือประณามสำหรับผู้วิจัย การยืนยันความรู้ในสังขารที่มีขอบเขตของพระพุทธเจ้า การจำกัด



ขอบเขตของจุดหมายและศาสนธรรมของพุทธศาสนาไว้เพียงเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ รวมถึงท่าทีแห่งความเจียบของพระพุทธเจ้าต่อจุดหมาย สังฆธรรม และศาสนธรรมของศาสนาที่อยู่นอกขอบเขตเรื่องทุกข์และการดับทุกข์เท่ากับเป็นการเปิดพื้นที่ให้กับการกล่าวอ้างความจริงของศาสนาอื่นที่อยู่นอกขอบเขตของพุทธศาสนาว่ามีโอกาสที่จะเป็นจริงได้

มิติสุดท้ายคือเรื่องวิปฏิบัติไปสู่จุดหมายสูงสุดทางศาสนา สำหรับพุทธศาสนา หลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นวิปฏิบัติเดียวเท่านั้นที่สามารถนำพาผู้ปฏิบัติไปสู่จุดหมายสูงสุดคือความหลุดพ้น แต่ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนาปฏิเสธความเป็นไปได้ที่จะค้นพบวิปฏิบัติในศาสนธรรมของศาสนาอื่น ในมหาปริณิพานสูตรผ่านคำถามของสุภัททะที่มีต่อพระพุทธเจ้าว่า ครุทั้ง 6 ผู้เป็นศาสดาร่วมสมัยกับพระองค์ ประกอบด้วย ปุณณกัสสป มักขลิโคสาล อชิตเกสสัมพล ปุทฺธกัจจายณะ สัญชัยเวลัฏฐบุตร และนิครนถนาฏบุตร พวกท่านเหล่านั้นตรัสรู้ตามปฎิญาของพวกท่านหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสตอบว่า “..ในธรรมวินัยใด ไม่มีอริยมรรคมีองค์ 8 ย่อมไม่มีสมณะที่ 1 ย่อมไม่มีสมณะที่ 2 ย่อมไม่มีสมณะที่ 3 ย่อมไม่มีสมณะที่ 4 ในธรรมวินัยที่มีอริยมรรคมีองค์ 8 ย่อมมีสมณะที่ 1 ย่อมมีสมณะที่ 2 ย่อมมีสมณะที่ 3 ย่อมมีสมณะที่ 4...” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 214 หน้า 162) นำสังเกตพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงตอบคำถามโดยตรงไปตรงมาหรือปฏิเสธการตอบคำถาม พระองค์ทรงตอบในลักษณะการวางเกณฑ์เพื่อตรวจสอบว่าศาสนาใดสามารถนำไปสู่ความหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิง หลักเกณฑ์นั้นคือหลักอริยมรรคมีองค์ 8 การวางหลักเกณฑ์เพื่อตรวจสอบเช่นนี้เท่ากับเป็นการเปิดโอกาสความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจมีหลักคำสอนดังกล่าว อันนำไปสู่การบรรลุจุดหมายสูงสุดเดียวกันกับพุทธศาสนาได้

อย่างไรก็ตาม การตรวจสอบศาสนาอื่นว่าสามารถนำพามนุษย์ไปสู่จุดหมายสูงสุดเดียวกับพุทธศาสนาได้หรือไม่ ภายใต้เงื่อนไขของการมีหลักคำสอนเรื่องอริยมรรคมีองค์ 8 ย่อมไม่ใช่การแสวงหาหลักคำสอนที่มีชื่อเรียกว่า “อริยมรรค” และมีองค์ธรรม 8 ประการในหลักคำสอนของศาสนาอื่น เราต้อง





ตระหนักว่าการที่พุทธศาสนายืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นวิถีปฏิบัติเดียวสู่ความหลุดพ้น ไม่ได้หมายความว่าหลักคำสอนนี้มีชื่อเรียกและรูปแบบเดียว ในมหาหัตถิปโทปมสูตรแสดงให้เห็นว่าพระธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในหลายวาระโอกาสด้วยโวหารที่หลากหลาย ปรากฏชื่อเรียกหลักคำสอนและรูปแบบที่แตกต่างกันเป็นจำนวนมาก แต่ทั้งหมดสรุปลงได้ในหลักคำสอนเดียวคือหลักอริยสัจ 4 ทั้งนี้ เนื่องจากพุทธศาสนาเห็นว่าสังขธรรมมีลักษณะที่ “ลึกซึ่งเห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ไม่เป็นวิสัยแห่งตรรกะ ละเอียดย” (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 337 หน้า 407) กล่าวอีกนัยหนึ่งคือสังขธรรมเป็นสิ่งที่ยากต่อการเผยแสดงให้ผู้อื่นเข้าใจ ด้วยเป็นสิ่งที่อยู่เหนือภาษาและเหตุผล แต่การสื่อสารระหว่างมนุษย์ไม่อาจหลีกเลี่ยงการใช้ภาษาและเหตุผลเป็นสื่อกลางได้ ผลที่ตามมาและต้องยอมรับคือผู้แสดงธรรมไม่อาจสื่อสารสังขธรรมออกมาได้อย่างสมบูรณ์แบบ

นอกจากนี้ การแสดงธรรมแต่ละครั้งยังถูกจำกัดด้วยเรื่องบริบทของเวลา สถานที่ และสติปัญญาของผู้ฟังธรรม ภายใต้เงื่อนไขเหล่านี้ น่าเชื่อได้ว่าพระพุทธเจ้ายังไม่ได้ทรงแสดงความรู้ในสังขธรรมที่เกี่ยวกับเรื่องทุกข์และวิถีปฏิบัติเพื่อการดับทุกข์ซึ่งได้รับการบันทึกในพระไตรปิฎกออกมาในทุกแง่มุมและรูปแบบ นอกจากนี้ การที่พุทธศาสนาอธิบายโลกด้วยหลักปัจจุสมุปบาทคือการอธิบายความเป็นไปของโลกและชีวิตด้วยวิถีแห่งการดำเนินไปตามกระแสแห่งเหตุและผลที่ขึ้นต่อเหตุปัจจัยในกระบวนการของธรรมชาติที่ไม่หยุดนิ่ง เมื่อปัจจัยเปลี่ยนผลย่อมเปลี่ยนแปลงตามไปด้วย ดังนั้นรูปแบบของวิถีปฏิบัติที่เหมาะสมและทรงประสิทธิภาพกับมนุษย์ในช่วงเวลาหนึ่งอาจไม่เหมาะกับมนุษย์ในอีกช่วงเวลาหนึ่ง พลวัตแห่งการเปลี่ยนแปลงของรูปแบบของวิถีปฏิบัติจึงเกิดขึ้นตลอดเวลาอันอาจนำไปสู่การก่อเกิดวิถีปฏิบัติใหม่ที่ไม่ปรากฏมาก่อนในพระไตรปิฎก เมื่อเป็นดังนี้ พุทธศาสนาจึงเห็นว่ามนุษย์ไม่ควรยึดติดใจต่อความแตกต่างทางศาสนาด้วยการตัดสินความจริงและคุณค่าของศาสนาอื่นไว้ก่อนล่วงหน้า แต่ควรเปิดใจเข้าไปแสวงหาและตรวจสอบความถูกต้องของจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นด้วยตนเอง



## 5. เรื่องเล่าเกี่ยวกับพระเจ้าในพระไตรปิฎก: ปฐมเหตุและจุดหมาย สูงสุด

หากพุทธธรรมพหุนิยมมีรูปแบบดังกล่าวข้างต้น ย่อมเป็นปัญหาตามมาว่าพุทธศาสนาจะมีวิธีดำรงอยู่ร่วมกับศาสนาอื่นที่แตกต่างและขัดแย้งอย่างไร ซึ่งบทความนี้จะมุ่งศึกษาเฉพาะกรณีการเผชิญหน้าระหว่างพุทธศาสนากับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของศาสนาเอกเทวนิยมซึ่งมีลักษณะขัดแย้งอย่างชัดเจนกับหลักคำสอนของพุทธศาสนา ทั้งนี้ ผู้วิจัยเห็นว่าเรื่องเล่าเกี่ยวกับการเผชิญหน้าระหว่างพระพุทธเจ้ากับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ในพระไตรปิฎกน่าจะเป็นคำตอบให้กับปัญหานี้ได้ แต่ก่อนอื่นเราจำเป็นต้องระบุให้ชัดเจนเสียก่อนว่ามโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ที่พระพุทธเจ้าทรงเผชิญมีลักษณะอย่างไร หากยึดตามการแบ่งยุคของปรัชญาอินเดียด้วยเกณฑ์ของศาสนาฮินดูจะถือว่าพุทธศาสนาเกิดขึ้นในยุคมหากาพย์ ประมาณ 600 ปีถึง 200 ปีก่อนคริสตกาล ซึ่งเป็นยุคถัดมาจากยุคพระเวทซึ่งเป็นช่วงเวลาที่แนวคิดแบบพหุเทวนิยมกำลังพัฒนาไปสู่แนวคิดแบบอเทวนิยมและการเกิดขึ้นของระบบวรรณะ ในช่วงปลายของยุคนี้อิทธิพลของพราหมณ์ได้ก้าวขึ้นมาถึงจุดสูงสุด พิธีกรรมทางศาสนากอยู่ในมือของพราหมณ์อย่างสิ้นเชิงและยังยึดถือพิธีมีความสลับซับซ้อนเพิ่มมากขึ้นจนเกิดความเข้มแข็งและศักดิ์สิทธิ์ในตัวเอง ท้ายที่สุดยัญพิธีไม่ได้เป็นการขอความเมตตาจากเทพเจ้าอีกต่อไป แต่เป็นการใช้อำนาจบังคับเทพเจ้าให้อำนวยสิ่งที่พราหมณ์ต้องการ (สุนทร ฌ รังษี, 2545, หน้า 21-23)

เมื่อเข้าสู่ยุคมหากาพย์ มโนทัศน์เรื่องพระเจ้าได้พัฒนาไปสู่แนวคิดแบบเอกเทวนิยมเต็มรูปแบบแล้ว โดยเรียกเทพเจ้าสูงสุดว่าพระพรหม และเทพเจ้าองค์อื่นถูกลดทอนบทบาทให้เป็นเพียงบริวารของพระพรหม ในคัมภีร์อุปนิษัทปรากฏความพยายามอย่างยิ่งที่จะเชิดชูแนวคิดแบบเอกเทวนิยม โดยเสนอการอธิบายให้พระพรหมเป็นผู้สร้างโลกแต่เพียงพระองค์เดียว (สุนทร ฌ รังษี, 2545, หน้า 27-28) อีกทั้งยุคดังกล่าวยังเป็นช่วงเวลาแห่งการเกิดขึ้นของมหากาพย์รามายณะและมหาภารตะ รวมถึงการพัฒนาทางความเชื่อก้าวสำคัญของพราหมณ์จากการ



นับถือเทพเจ้าองค์เดียวในรูปบุคคลหรือแนวคิดแบบเอกเทวนิยมไปสู่แนวคิดแบบเอกนิยมที่เชื่อในความจริงนามธรรมสูงสุดเพียงหนึ่งเดียว และสรรพเทวนิยมที่ถือว่าโลกเป็นส่วนหนึ่งของพระเจ้าที่เรียกว่า “ปรมพรหม” หรือ “พรหมนั้น” และสิ่งนี้คือจุดหมายสูงสุดที่เป็นภาวะแห่งความหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2546, หน้า 27-30)

จากการกำหนดช่วงเวลาที่ยาวนานของแต่ละยุคของปรัชญาอินเดียด้วยเกณฑ์ของศาสนาฮินดู ทั้งช่วงเวลาที่พุทธศาสนาถือกำเนิดขึ้นเป็นยุคแห่งการเกิดขึ้นของแนวคิดใหม่ที่สำคัญหลายแนวคิด การปรากฏพัฒนาการก้าวสำคัญของแนวคิดเก่า รวมถึงการปฏิสัมพันธ์ระหว่างศาสนาที่เป็นไปอย่างต่อเนื่องและรุนแรง จากปัจจัยเหล่านี้จึงไม่อาจกำหนดลักษณะของมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าในสมัยพุทธกาลได้อย่างชัดเจนจากการแบ่งยุคด้วยเกณฑ์ของศาสนาฮินดูแต่เพียงอย่างเดียว เราจำเป็นต้องอาศัยข้อมูลจากพระไตรปิฎกเข้ามาประกอบการพิจารณา ซึ่งพบการบันทึกลักษณะของพระเจ้าของพราหมณ์ในหลายพระสูตร โดยมักเรียกพระเจ้าว่า พรหมหรือท้าวมหาพรหม เช่น ในพรหมชาลสูตรกล่าวถึงพระเจ้าไว้ดังนี้

ท่านผู้เป็นพระพรหมผู้เจริญ เป็นท้าวมหาพรหม ผู้ยิ่งใหญ่  
ไม่มีใครข่มเหงได้ เห็นถ่องแท้ เป็นผู้กุมอำนาจ เป็นอิสระ  
เป็นผู้สร้างเป็นผู้บันดาล ผู้ประเสริฐผู้บงการผู้ทรงอำนาจเป็นบิดา  
ของสัตว์ผู้เกิดแล้วและกำลังจะเกิด พระพรหมผู้เจริญบันดาล  
พวกเราขึ้นมา ท่านเป็นผู้เที่ยงแท้ ยั่งยืน คงทน ไม่ผันแปร  
จะดำรงอยู่เที่ยงแท้เป็นเช่นนั้นทีเดียว ส่วนพวกเราที่พระพรหม  
ผู้เจริญนั้นบันดาลขึ้นมากลับเป็นผู้ไม่เที่ยงแท้ ไม่ยั่งยืน อายุสั้น  
ต้องจุติมาเป็นอย่างนี้

(พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 44 หน้า 18)



ในอัครัญสูตรกล่าวถึงพระเจ้าไวดังนี้

วรรณะที่ประเสริฐที่สุดคือวรรณะพราหมณ์เท่านั้น วรรณะอื่น  
แล้ว วรรณะที่ขาวคือวรรณะพราหมณ์ วรรณะอื่นดำ พราหมณ์  
เท่านั้นที่บริสุทธิ์ พราหมณ์เท่านั้นเป็นบุตร เป็นโอรส เกิดจาก  
โอษฐ์ของพรหม เกิดจากพรหม เป็นผู้ที่พรหมสร้างขึ้น เป็น  
ทายาทของพรหม เจ้าทั้งสองมาละวรรณะที่ประเสริฐที่สุดเข้าไป  
อยู่ในวรรณะที่เลวทราม คือสมณะลัน เป็นคนรับใช้ เป็นคน  
วรรณะต่ำ เป็นเฝ้าของมาร เกิดจากเท้าของพรหม

(พระไตรปิฎก เล่ม 11 ข้อ 113 หน้า 83-84)

ในเทววิขสูตรกล่าวถึงพระเจ้าไวดังนี้

ครั้งนั้นวาเสฏฐมาณพกับภรรยาสาวมาณพไปเดินเล่น สนทนากัน  
ในเส้นทางและไม่ใช่ทาง วาเสฏฐมาณพกล่าวอย่างนั้นว่า “ทาง  
ที่โปกขรชาติพราหมณ์บอกไว้เท่านั้นเป็นทางตรง เป็นทางเดิน  
ตรงไป เป็นทางนำออก นำผู้เดินตามไปสู่ความเป็นผู้อยู่ร่วมกับ  
พระพรหมได้

(พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 520 หน้า 230)

จากพระสูตรข้างต้น ดูเหมือนว่ามโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์  
ที่พระพุทธเจ้าทรงเผชิญจะมีลักษณะเป็นบุคคลตามแนวความคิดเอกเทวนิยม  
โดยสองพระสูตรแรกเผยให้เห็นว่าพระเจ้ามีลักษณะเป็นผู้ทรงพละานุภาพ เทียงแท้  
ไม่เปลี่ยนแปลง เป็นผู้สร้างและควบคุมสรรพสิ่ง โดยเฉพาะทรงสร้างมนุษย์จาก  
อวัยวะของพระองค์ ซึ่งมีได้มีความหมายเพียงการให้กำเนิดชีวิตมนุษย์ แต่ยังเป็น  
ที่มาของระบบโครงสร้างทางสังคมอีกด้วย ขณะที่ในเทววิขสูตรแสดงให้เห็นว่า  
พระเจ้าเป็นจุดหมายสูงสุดทางศาสนาของพราหมณ์ ในแง่นี้พระเจ้าจึงกลายเป็น  
รากฐานของระบบจริยศาสตร์ของพราหมณ์อีกด้วย



ในทางกลับกันพุทธศาสนาไม่ได้อาศัยมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าในฐานะระบบอธิบายความเป็นไปของโลกและมนุษย์ แต่ใช้หลักปฏิจจนสมุปบาทเข้ามาอธิบาย กล่าวคือความเป็นไปของสรรพสิ่งในโลกคือวิถีแห่งการดำเนินไปตามกระแสความสัมพันธ์ของเหตุและผลที่ขึ้นต่อเหตุปัจจัยในกระบวนการของธรรมชาติเอง โดยสรรพสิ่งในโลกมีลักษณะสามัญ 3 ประการคือ อนิจจัง ทุกขัง และอนัตตา ซึ่งเป็นลักษณะที่ตรงข้ามกับคุณสมบัติของพระเจ้าของพราหมณ์ที่เป็นสุขอยู่เสมอ ไม่เปลี่ยนแปลง และมีตัวตนที่แท้จริง (ชาญวิทย์ ทัดแก้ว, 2542, หน้า 116) อนึ่ง พุทธศาสนาได้เชื่อมโยงหลักปฏิจจนสมุปบาทไปสู่ระบบจริยศาสตร์ที่เรียกว่า กฎแห่งกรรม จากการอธิบายความเป็นไปของโลกให้กลายเป็นกระบวนการของเหตุปัจจัยย่อมหมายความว่า ผลที่มนุษย์ต้องการไม่อาจสำเร็จได้ด้วยการอ่อนน้อมต่อพระเจ้า อำนาจเหนือธรรมชาติ หรือการรอคอยโชคชะตาความบังเอิญ แต่สำเร็จได้จากการลงมือกระทำ บุคคลจึงต้องพึ่งพาตนเองด้วยการกระทำเหตุปัจจัยที่จะให้ผลสำเร็จตามที่ต้องการให้เกิดขึ้น แต่การกระทำเหตุปัจจัยให้เกิดผลสำเร็จตามที่ต้องการ บุคคลจำเป็นต้องเข้าใจกระบวนการของธรรมชาติอย่างถูกต้อง (สุวรรณ สภาอนันท์, 2550, หน้า 47-48) จากวิธีการอธิบายโลกและชีวิตด้วยหลักการดังกล่าว ในเชิงทฤษฎีของพุทธศาสนาจึงไม่อาจยอมรับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ทั้งในแง่อภิปรายและจริยศาสตร์ได้

อย่างไรก็ตาม จากการทบทวนเรื่องเล่าในพระไตรปิฎกกลับไม่ปรากฏท่าทีของพระพุทธเจ้าที่ปฏิเสธมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์โดยตรงไปตรงมา เช่น ในอัครัญญสูตร พระพุทธเจ้าทรงโต้แย้งความเชื่อของพราหมณ์เรื่องพระเจ้าสร้างมนุษย์จากอวัยวะของพระองค์ ด้วยวิธีถอหรือเทวดานานของพราหมณ์ผ่านเรื่องเล่าใหม่ที่น่าสังเกตว่าเป็นเพียงการเสนอที่มาของมนุษย์ที่ย้อนกลับไปในช่วงเวลาหนึ่งภายหลังการแตกดับของระบบโลกเก่าและการเกิดขึ้นของระบบโลกใหม่ มิใช่การย้อนกลับไปจุดกำเนิดของโลกอย่างแท้จริง ในแง่นี้เรื่องเล่าใหม่ของพระพุทธเจ้าจึงไม่ใช่การปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้าในฐานะปฐมเหตุอย่างตรงไปตรงมา ขณะที่ในเทววิขสูตร พระพุทธเจ้าทรงวิพากษ์เรื่องวิถีปฏิบัติตาม



คำสั่งสอนของพราหมณ์ที่มักถูกอ้างว่าเป็นวิถีปฏิบัติที่เป็นทางตรงที่สุดไปสู่ความเป็นผู้อยู่ร่วมกับพระพรหม ผ่านคำถามที่ว่าในบรรดาพราหมณ์ผู้ได้ไตรเพทสืบทอดขึ้นไปจนถึงฤาษีผู้เป็นบูรพาจารย์ของพราหมณ์ผู้ได้ไตรเพททั้งหลาย มีสักคนหรือไม่ที่ยืนยันว่าตนเคยเห็นพระพรหม ครั้นนั้น วาเสฏฐมาณพทูลตอบว่าไม่มี แม้สักคนเดียวที่ยืนยันได้ พระพุทธเจ้าจึงทรงชี้ว่าหากไม่มีพราหมณ์แม้สักคนเดียวที่เคยเห็นพระพรหม แต่พราหมณ์กลับสั่งสอนทางเพื่อการเป็นผู้อยู่ร่วมกับพระพรหม พราหมณ์ย่อมไม่ต่างจากบุรุษผู้ทำบันไดที่หนทางใหญ่สี่แพร่งเพื่อขึ้นปราสาท แต่เมื่อถูกถามว่า “พ่อคุณ เธอจะทำบันไดขึ้นปราสาท เธอรู้จักปราสาทนั้นหรือว่า ตั้งอยู่ทางทิศตะวันออก ทิศใต้ ทิศตะวันตก หรือทิศเหนือ มีขนาดสูงต่ำ หรือปานกลาง” (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 538 หน้า 237) บุรุษนั้นตอบว่าไม่รู้จัก ในบทอุปมาอุปไมยนี้พระพุทธเจ้าทรงเปรียบบันไดกับวิถีปฏิบัติที่พราหมณ์สั่งสอนและปราสาทเปรียบกับจุดหมายสูงสุดของพราหมณ์คือการเป็นผู้อยู่ร่วมกับพระพรหม น่าสังเกตว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงว่าไม่มีปราสาทที่พราหมณ์ต้องการจะทอดบันได พระองค์ตรัสเพียงว่า “...ราชิตของพราหมณ์ผู้ได้ไตรเพทถือว่าเลื่อนลอย..” (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 528 หน้า 234) คำว่า “เลื่อนลอย” ในที่นี้แปลมาจากคำว่า “อปาฎิหิรคต” หมายถึง คำที่ไม่มีปาฏิหาริย์ขาดเหตุผลที่จะจูงใจฝ่ายตรงข้ามให้เชื่อถือหรือยินยอมได้ (ทีฆนิกาย สาธุวิลาสิเนีลลขณธวคคกถวินฎีกา (บาลี) เล่ม 4 ข้อ 425 หน้า 493 อ้างถึงใน พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 528 หน้า 234) สำหรับผู้วิจัย พุทธพจน์นี้ไม่ได้ปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระพรหมในฐานะจุดหมายสูงสุดของศาสนาพราหมณ์อย่างตรงไปตรงมา เป็นแต่เพียงชี้ให้เห็นข้อบกพร่องทางญาณวิทยาในการยืนยันการดำรงอยู่ของพระพรหมด้วยข้อเท็จจริงเชิงประสบการณ์จึงทำให้ผู้ที่ไม่เชื่อในพระเจ้ายากที่จะเชื่อตามได้

แต่เพราะเหตุใดจึงไม่ปรากฏพุทธพจน์ปฏิเสธมนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์อย่างตรงไปตรงมา สำหรับผู้วิจัย เป็นไปได้หรือไม่ว่าในทัศนะของพุทธศาสนา การยึดถือมนทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ในลักษณะข้างต้นไม่ได้ทำให้หลักคำสอนทั้งหมดของพราหมณ์เป็นเท็จ พราหมณ์ยังคงยอมรับเรื่องการเวียนว่าย



ตายเกิด ความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผล เจตจำนงเสรีในบางระดับ และคุณค่าของการกระทำทางจริยธรรม นอกจากนี้ การที่ว่าพุทธศาสนาสันนิษฐานให้ผู้คนเปิดใจและร่วมกันตรวจสอบหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายให้เห็นเป็นที่ประจักษ์ตรงกันในระดับปุถุชนว่าเป็นจริงหรือเท็จอย่างไร โดยไม่เริ่มต้นจากการมองว่าหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้นที่เป็นจริง ไม่ได้หมายความว่าทุกปัญหาทางศาสนาเกี่ยวข้องโดยตรงต่อการบรรลุจุดหมายของพุทธศาสนา อีกทั้งบางปัญหาเป็นเรื่องที่เกินขอบเขตอายตนะของมนุษย์สามัญจะรับรู้ได้ การตรวจสอบปัญหาประเภทนี้ในที่สุดจะกลายเป็นการถกเถียงบนฐานของการอ้างอิงความเชื่อที่ฟังสืบทอดกันมา การอ้างตำรา การคาดคะเนด้วยตรรกะ หรือวิตินิยมซึ่งล้วนแต่เป็นเครื่องมือทางญาณวิทยาที่มีปัญหาในการประกันความจริงและไม่อาจทำให้มนุษย์สามัญเห็นตรงกันได้ในปัจจุบัน จึงทำให้ผู้ร่วมถกเถียงต้องสูญเสียเวลาอันมีค่าและยิ่งห่างไกลไปจากจุดหมายของพุทธศาสนา กรณีการตรวจสอบเพื่อยืนยันคำตอบที่ชัดเจนของปัญหาโมทัศน์เรื่องพระเจ้าของพราหมณ์ก็เป็นในลักษณะนี้

นอกจากนี้ การนำปัญหาเรื่องการดำรงอยู่ของพระเจ้าของพราหมณ์ซึ่งเป็นเรื่องที่เกินขอบเขตอายตนะของมนุษย์สามัญจะรับรู้และพิสูจน์ให้เห็นตรงกันได้ในปัจจุบันมาถกเถียงร่วมกันในบริบทของสังคมชมพูทวีปสมัยพุทธกาลที่ศรัทธาพราหมณ์คือแนวคิดกระแสหลักของสังคม และพราหมณ์คือผู้ทรงอิทธิพลอย่างกว้างขวางทั้งในทางวัฒนธรรมและการเมือง รวมถึงการที่ศาสนาต่าง ๆ ล้วนอ้างว่าหลักคำสอนของตนเท่านั้นที่เป็นจริง ในท้ายที่สุดการถกเถียงประเด็นนี้จะกลายเป็นชนวนแห่งการวิวาทและความวุ่นวายในสังคม ทางออกที่ดีที่สุดในการสถานการณ์เช่นนี้อาจเป็นความเงียบหรือการตอบอย่างไม่ตรงไปตรงมา แต่ช่องทางการกระตุ้นเตือนให้ผู้คนกลับไปพิจารณาและตระหนักรู้ด้วยตนเองว่ายังควรตรวจสอบเพื่อแสวงหาความจริงของหลักคำสอนนั้นต่อไปหรือไม่ ควรเชื่อในหลักคำสอนที่พวกตนเชื่อมาก่อนนั้นต่อไปหรือไม่ ท่าทีเช่นนี้ของพระพุทธเจ้าในมุมหนึ่งจึงเป็นการรักษาความสัมพันธ์และความสงบในสังคมแห่งความหลากหลายทางศาสนา อย่างไรก็ตาม การชี้ให้เห็นปัญหาความน่าเชื่อถือของการดำรงอยู่ของ



พระพรหมได้ส่งผลต่อเนื่องไปถึงความน่าเชื่อถือของหลักคำสอนอื่นของพราหมณ์ที่ผูกโยงกับพระพรหม โดยเฉพาะเรื่องระบบวรรณะและพิธีบูชาัยัญซึ่งเป็นหลักคำสอนสำคัญและทรงอิทธิพลต่อสังคมชมพูทวีป ซึ่งผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์ต่อไป

## 6. พระพุทธเจ้ากับระบบวรรณะ: จากเทวดานานสู่เรื่องเล่าของกระบวนการทางธรรมชาติและการเมือง

แม้ไม่ปรากฏพุทธพจน์ปฏิเสธการดำรงอยู่ของพระเจ้าของพราหมณ์อย่างตรงไปตรงมา แต่ในกรณีหลักคำสอนของพราหมณ์ที่ผูกโยงกับพระเจ้าเรากล่าวถึงที่ชี้ชัดเจนนของพุทธศาสนา กล่าวในส่วนหลักคำสอนสำคัญเรื่องแรกคือระบบวรรณะ พราหมณ์พยายามใช้หลักฐานจากเทวดานานเพื่อยืนยันว่าความแตกต่างและความไม่เท่าเทียมกันระหว่างมนุษย์เป็นพระประสงค์ของพระพรหมในฐานะผู้สร้างมนุษย์ ปรากฏในอัสสลาเยนสูตรว่า

วรรณะที่ประเสริฐที่สุดคือพราหมณ์เท่านั้น วรรณะอื่นเลว  
วรรณะที่ต่ำคือพราหมณ์เท่านั้น วรรณะอื่นต่ำ พราหมณ์เท่านั้น  
บริสุทธิ์ ผู้ที่ไม่ใช่พราหมณ์ไม่บริสุทธิ์ พราหมณ์เท่านั้นเป็นบุตร  
เป็นโอรส เกิดจากโอษฐ์ของพรหม เกิดจากพรหม เป็นผู้ที่พรหม  
สร้างขึ้น เป็นทายาทของพรหม

(พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 402 หน้า 503)

การอ้างความบริสุทธิ์ที่อิงกับชาติกำเนิดและความเป็นหนึ่งเดียวกับความจริงสูงสุดคือพระพรหม ย่อมมีนัยว่าพราหมณ์มีความบริสุทธิ์โดยธรรมชาติในแง่ที่พราหมณ์ได้เสนอหลักจริยศาสตร์ที่อิงกับความเชื่อทางอภิปรายเรื่องสถานะที่ถูกกำหนดโดยเบื้องบนและจริยธรรมที่ผูกโยงเข้ากับชาติกำเนิด (ชาญาณรงค์ บุญหนุน, ม.ป.ป., หน้า 78) นอกจากนี้ การอ้างอิงชาติกำเนิดในฐานะบุตรที่เกิดจากโอษฐ์ของพระพรหมยังนำไปสู่การกำหนดหน้าที่ทางสังคมของวรรณะพราหมณ์ให้เป็นผู้สืบทอดคัมภีร์พระเวทซึ่งมีที่มาจากพระพรหม จากความเชื่อนี้พราหมณ์





ได้ใช้เป็นข้ออ้างสงวนสิทธิ์การศึกษาคัมภีร์สำคัญทางศาสนาไว้สำหรับชนวรรณะพราหมณ์ พร้อม ๆ กับการยืนยันว่าวรรณะพราหมณ์เป็นชนกลุ่มเดียวที่เข้าถึงความจริงสูงสุด (Robinson, Johnson and Thanissaro Bhikkhu, 2005, pp. 7-8) ด้วยท่าทีเช่นนี้ไม่เพียงแต่แสดงให้เห็นว่าพราหมณ์กำลังยืนยันว่าจุดหมายหลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของตนเท่านั้นที่เป็นจริง แต่พราหมณ์กำลังกีดกันทุกคนไม่เว้นแม้แต่สาวกของตนที่ไม่ใช่ชนในวรรณะพราหมณ์ออกไปจากการเป็นผู้บริสุทธิ์ และการเข้าถึงความจริงสูงสุด

ในวาเสฏฐสูตร พระพุทธเจ้าทรงตอบโต้หลักคำสอนเรื่องระบบวรรณะโดยชี้ให้พิจารณาเกณฑ์ที่พราหมณ์ใช้จำแนกความแตกต่างของมนุษย์ พระองค์ทรงเห็นว่ามนุษย์ไม่ได้มีชนิดหรือประเภทเหมือนกับพืชและสัตว์ที่ปรากฏรูปร่าง สันฐานที่แตกต่างกันตามชาติกำเนิด แม้ว่าเราจะรับรู้ได้ถึงการมีรูปลักษณะภายนอกที่แตกต่างกันในหมู่มนุษย์ เช่น เพศ ผิวพรรณ รูปร่าง เป็นต้น (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 456-457 หน้า 575-576) แต่สิ่งเหล่านี้ไม่ใช่ความแตกต่างที่แท้จริง การจำแนกความแตกต่างของมนุษย์จึงไม่อาจใช้ปัจจัยเรื่องชาติกำเนิดมาเป็นเกณฑ์ได้ แต่ต้องอาศัยการสมมติหรือบัญญัติโดยใช้อาชีพมาเป็นเกณฑ์ พระองค์ตรัสว่า “...ในหมู่มนุษย์ ใครก็ตามอาศัยโครักขกรรมเลี้ยงชีพ ผู้นั้นเรียกว่า ชาวนา ไม่เรียกว่า พราหมณ์...” (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 457 หน้า 576) ดังนั้น ความแตกต่างระหว่างมนุษย์จึงเกิดขึ้นเมื่อมนุษย์มีชีวิตและเข้ามาอยู่ในชุมชน นอกจากนี้ พุทธศาสนาไม่ได้มองคำว่าพราหมณ์เป็นคำเรียกอาชีพ แต่เป็นคำเรียกบุคคลผู้หมกมุ่นกิเลสซึ่งไม่ได้เกิดขึ้นเองโดยกำเนิด เราจะเห็นว่าพุทธศาสนาได้ให้คุณค่ากับคำว่าพราหมณ์โดยอ้างอิงจากจริยธรรมส่วนบุคคล ขณะที่พราหมณ์ยึดถือและให้คุณค่ากับระบบวรรณะจากชาติกำเนิดที่อ้างอิงจากเทวดานาน ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงชี้ว่าเป็นเพราะ “พวกพราหมณ์ระลึกถึงเรื่องเก่าของตนไม่ได้” (พระไตรปิฎก เล่ม 11 ข้อ 114 หน้า 84) ในอัคคัณณสูตร พระพุทธเจ้าทรงวิพากษ์เทวดานานซึ่งเป็นฐานรองรับความหมายของระบบวรรณะด้วยข้อเท็จจริง 2 ประการ คือ 1. “นางพราหมณ์ของพราหมณ์ทั้งหลาย มีระดูบ้าง



มีครรภ์บ้าง คลอดอยู่บ้าง ให้ลูกตึ๋นมบ้าง” และ 2. “พราหมณ์เหล่านั้นเป็นผู้เกิดทางช่องคลอดของนางพราหมณ์ทั้งนั้น” (ชาฎณรงค์ บุญหนุน, ม.ป.ป., หน้า 79) แต่เหตุใดพวกพราหมณ์จึงยังคงอ้างตนเป็นวรรณะที่บริสุทธิ์ที่สุดในหมู่ชนและเป็นทายาทของพระพรหมทั้งที่ไม่มีข้อเท็จจริงรองรับ

จากนั้นพระพุทธเจ้าทรงถอดรื้อเทวดำนานของพราหมณ์ด้วยเรื่องเล่าที่ย้อนกลับไปในช่วงเวลาภายหลังการแตกดับของระบบโลกเก่าและการเกิดขึ้นของระบบโลกใหม่ ในช่วงเวลานั้นสิ่งมีชีวิตแรกที่เกิดขึ้นคือสัตว์ที่จุดจากพรหมโลกชั้นอาภัสสระ สัตว์เหล่านี้มีวิวัฒนาการไปตามความเสื่อมทรามของจริยธรรมที่สัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงของสภาพแวดล้อม จนในที่สุดได้กลายเป็นมนุษย์ยุคบรรพกาลที่รวมตัวกันเป็นครอบครัว ชุมชน และพัฒนาเป็นสังคมที่มีระบบวรรณะจากความต้องการและความจำเป็นตามธรรมชาติของมนุษย์ที่ผลักดันให้เกิดการตกลงร่วมกันในหมู่ชนเพื่อสร้างระเบียบทางการเมืองที่กำหนดสถานะและบทบาทให้กับตนเองและผู้อื่นในสังคม พระพุทธเจ้าทรงเริ่มอธิบายพัฒนาการดังกล่าวจากที่มาของวรรณะกษัตริย์เป็นลำดับแรก วรรณะนี้เกิดขึ้นจากเหตุการณ์ความขัดแย้งในสังคมที่มนุษย์ต่างทำตามอำเภอใจจนถึงขั้นล่งละเมิดและทำร้ายกัน จำเป็นต้องมีบุคคลผู้มีความยุติธรรมเข้ามาจัดการกับปัญหา และในสถานการณ์เดียวกันนี้ยังเป็นที่มาของวรรณะพราหมณ์ที่เกิดขึ้นจากกลุ่มคนที่ต้องการหลุดพ้นจากความวุ่นวายและความเสื่อมทรามทางจริยธรรมของผู้คนในสังคมด้วยวิธีการหันกลับมาหาตนเอง โดยพราหมณ์กลุ่มแรกมีแนวทางหลีกเลี่ยงจากสังคมไปสร้างกระท่อมที่ราวป่าแล้วบำเพ็ญฌาน แต่ในหมู่พราหมณ์เหล่านั้นมีบางพวกที่ไม่บรรลุมาน พราหมณ์พวกนี้หันกลับไปยังหมู่บ้านแล้วจัดทำคัมภีร์และไม่บำเพ็ญฌานอีกต่อไป คนกลุ่มนี้คือที่มาของพราหมณ์ในปัจจุบันที่มีลักษณะเป็นผู้ครองเรือน ร่ำเรียน และท่องเที่ยวมนตราจากคัมภีร์ จากนั้นพระพุทธเจ้าได้ตรัสถึงชนอีกกลุ่มหนึ่งในชุมชนที่ยึดมั่นในเมถุนธรรมและแยกย้ายกันประกอบอาชีพต่าง ๆ ด้วยเหตุนี้จึงเกิดคำว่า “เวสสา เวสสา” เป็นที่มาของวรรณะไวศยะ ส่วนคนอีกกลุ่มหนึ่งเป็นชนที่เหลือในชุมชนเป็นผู้ประพฤติดินโทดร้ายและทำงาน



ต่ำด้อย จึงเรียกว่า “ศูทร ศูทร” เป็นที่มาของวรรณะศูทร นอกจากนี้ ยังมีชนอีกกลุ่มซึ่งมีที่มาจากชนทุกวรรณะที่เปื้อนหน้ายววิธชีวิตตามหน้าที่ของตนจึงออกจากเรือนมาบวชเป็นบรรพชิตด้วยประสงค์จะเป็นสมณะ (พระไตรปิฎก เล่ม 11 ข้อ 119-135 หน้า 88-99)

การถอดรื้อเทวด้านานของพราหมณ์ผ่านเรื่องเล่าข้างต้นของพระพุทธเจ้าได้นำไปสู่การถอดถอนบทบาทและหน้าที่ของพระพรหมออกไปจากความสัมพันธ์กับโลกและมนุษย์ในทุกมิติ พร้อมกับการถอดถอนความหมายของคำเรียกวรรณะของพราหมณ์ที่มีนัยแฝงความเชื่อทางอภิปรัชญาที่ผูกโยงกับคุณค่าทางจริยศาสตร์ และถูกใช้เป็นเครื่องมือกำหนดความหมายของความเป็นคนให้แตกต่างและไม่เท่าเทียมกัน ให้กลายเป็นเพียงคำเรียกกลุ่มคนตามบทบาทหน้าที่ในสังคมที่ถูกสมมติขึ้นเพื่อความเข้าใจร่วมกันของหมู่ชน ภายใต้มุมมองนี้ การกำหนดลำดับชั้นวรรณะและการให้ชนผู้มีวรรณะต่ำกว่ามีหน้าที่บำเรอรับใช้ชนที่มีวรรณะสูงกว่าโดยมีวรรณะพราหมณ์อยู่บนยอดของระบอบวรรณะตามการสั่งสอนของพราหมณ์จึงเป็นสิ่งที่ไม่ชอบธรรม ในऐสุการีสูตฺร พระพุทธเจ้าทรงตั้งคำถามถึงการยอมรับหลักคำสอนนี้ของผู้คนทั้งหลาย และทรงวิพากษ์หลักคำสอนนี้ด้วยบทอุปมาอุปไมยเรื่องบุคคลผู้ยื่นเนื้ออาบยาพิษให้กับคนที่ขัดสนอดอยากกินแล้วเรียกเก็บเงินค่าเนื้อนั้น (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 436 หน้า 547-548) โดยเปรียบพราหมณ์กับผู้ยื่นเนื้ออาบยาพิษ ระบอบวรรณะเปรียบกับเนื้ออาบยาพิษ และผู้คนในสังคมเปรียบได้กับผู้ขัดสนอดอยาก กล่าวคือไม่ว่าผู้คนในชมพูทวีปจะรู้หรือไม่ก็ตามว่าระบอบวรรณะมีผลร้ายต่อชีวิตของตน แต่พวกเขาก็ไม่มีทางเลือกอื่นเพราะสังคมถูกจำกัดด้วยกรอบและกฎของระบอบวรรณะที่พราหมณ์เป็นผู้กำหนดและบังคับใช้ โดยไม่ได้ถามความสมัครใจของผู้คนซึ่งไม่ต่างจากผู้ขัดสนอดอยากที่ไม่ว่าพวกเขาจะรู้หรือไม่ก็ตามว่าเนื้อที่ได้รับมาเป็นเนื้ออาบยาพิษ พวกเขาก็ต้องกินเพราะหากไม่กินย่อมทรมาณและอดตาย ในความจำเป็นต้องกินอย่างไม่มีทางเลือกนั้น ผู้ขัดสนอดอยากยังต้องจ่ายเงินค่าเนื้ออาบยาพิษให้แก่ผู้ให้เนื้ออีกด้วย โดยผู้ให้เนื้ออาศัยหลักแห่งการแลกเปลี่ยนสินค้าสร้างความชอบธรรมให้กับการเรียกร้องผลประโยชน์



ที่ตนไม่พึงได้รับ พราหมณ์ก็ประพฤติดนไม่แตกต่างกัน นั่นคือพราหมณ์สร้างและบังคับใช้ระบบที่ให้ความชอบธรรมแก่พราหมณ์ในการที่ทำร้ายผู้อื่น พร้อม ๆ ไปด้วย การขูดรีดผลประโยชน์จากคนที่ตนทำร้ายโดยไม่ได้ถามความสมัครใจของพวกเขา ทั้งนี้ พุทธศาสนาได้เสนอความหมายใหม่ให้กับความบริสุทธิ์ของมนุษย์ที่ไม่ได้ผูกโยงกับชาติกำเนิด แต่เป็นข้อเท็จจริงที่รับรู้กันทั่วไป นั่นคือเมื่อกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ และศูทรบางคนมีพฤติกรรม เช่น ข่าสัตรว์ ลักทรัพย์ ประพฤติผิดในกาม พุดเท็จ มีจิตพยาบาท เป็นต้น การกระทำเหล่านั้นนับเป็นอกุศล มีโทษ ไม่ควรประพฤติ ไม่สามารถเป็นอริยธรรม เป็นธรรมที่ไม่บริสุทธิ์มาแต่เดิม มีผลเป็นความทุกข์ และวิญญูชนดิเตียน ขณะที่หากษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ และศูทรบางคนมีพฤติกรรม เช่น จตเว่นจากการข่าสัตรว์ จตเว่นจากการลักทรัพย์ เว่นจากการประพฤติผิดในกาม จตเว่นจากการพุดเท็จ มีจิตไม่พยาบาท เป็นต้น การกระทำเหล่านั้นนับเป็นกุศล ไม่มีโทษ ควรประพฤติ สามารถเป็นอริยธรรม เป็นธรรมบริสุทธิ์ เพราะปราศจากกิเลส มีผลเป็นความสุข และวิญญูชนสรเสรีญ (พระไตรปิฎก เล่ม 11 ข้อ 115 หน้า 85-86) จากวรรณะทั้ง 4 ตามคำสั่งสอนของพราหมณ์ พระพุทธเจ้าทรงแบ่งผู้คนในสังคมให้เหลือเพียง 2 พวก คือ 1. พวกที่ดำรงอยู่ในธรรมที่ไม่บริสุทธิ์ซึ่งวิญญูชนดิเตียน และ 2. พวกที่ดำรงอยู่ในธรรมบริสุทธิ์ซึ่งวิญญูชนสรเสรีญ ในคนเหล่านี้ ผู้บริสุทธิ์ที่สุดไม่ใช่พราหมณ์ แต่เป็นชนจากวรรณะทั้ง 4 ที่ปฏิบัติในธรรมบริสุทธิ์ซึ่งวิญญูชนสรเสรีญจนบรรลอรหันต์ (พระไตรปิฎก เล่ม 11 ข้อ 116 หน้า 87) จากการอธิบายเช่นนี้ ความบริสุทธิ์จึงอิงกับการกระทำทางจริยธรรมของแต่ละบุคคลในฐานะมนุษย์ที่เท่าเทียมกัน

เพื่อความเข้าใจที่ชัดเจนยิ่งขึ้นพระพุทธเจ้าทรงเปรียบเทียบความเท่าเทียมกันของมนุษย์ในการกระทำและรับผลของการกระทำทางจริยธรรม รวมถึงการบรรลุจุดหมายสูงสุดคือนิพพานกับการอาบน้ำทำความสะอาดร่างกาย พระพุทธเจ้าทรงตั้งคำถามว่ามีแต่ชนบางวรรณะเท่านั้นหรือที่สามารถชำระล้างร่างกายให้สะอาดได้ในความเป็นจริงแล้วชนทุกวรรณะสามารถอาบน้ำล้างคราบสิ่งสกปรกได้ไม่แตกต่างกัน เช่นเดียวกับไฟที่สามารถจุดติดขึ้นได้จากไม้สีไฟทุกชนิด และไม่ขึ้นกับว่า



ชนวรรณะใดเป็นผู้สืบทอดไฟ (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 408 หน้า 508-509) อีกทั้งไฟที่เกิดขึ้นก็มีลักษณะเดียวกันคือให้แสงสว่าง ความร้อน และใช้ทำกิจกรรมต่าง ๆ ที่ต้องใช้ไฟได้เหมือนกัน ในแง่นี้ความบริสุทธิ์และการรับผลจากการกระทำทางจริยธรรมของมนุษย์ก็ไม่แตกต่างกัน ทุกสิ่งอยู่ภายใต้กระบวนการของเหตุและปัจจัยที่ดำเนินไปตามกฎธรรมชาติด้วยตัวของมันเอง ไม่ขึ้นกับวรรณะของผู้กระทำหรืออำนาจเหนือธรรมชาติอื่นใด จากคำอธิบายเช่นนี้มนุษย์ทุกคนสามารถบรรลุถึงความเป็นผู้บริสุทธิ์ในความหมายของนิพพานได้อย่างเท่าเทียมกัน ในเงื่อนไขที่มนุษย์ต้องลงมือกระทำเหตุและปัจจัยที่จะให้ผลสำเร็จตามที่ต้องการให้เกิดขึ้นบนฐานของความเข้าใจในกระบวนการของธรรมชาติอย่างถูกต้อง และจุดหมายที่มนุษย์ทุกคนสามารถบรรลุถึงนั้นก็ได้มีคุณลักษณะที่แตกต่างกันไปตามวรรณะของชนผู้บรรลุ ภายใต้ความหมายใหม่ของความบริสุทธิ์ พระพุทธเจ้าทรงเปิดรับชนทุกวรรณะเข้ามาในพุทธศาสนา ด้วยทรงตระหนักว่าพวกเขาเหล่านั้นสามารถพัฒนาจิตวิญญาณไปสู่การบรรลุนิพพานได้ทั้งสิ้น จากท่าทีเช่นนี้ของพระพุทธเจ้า ชนนอกวรรณะพราหมณ์ที่เคยถูกกีดกันคัดออกไปจากความบริสุทธิ์ทางจริยธรรม พวกเขาเหล่านั้นได้กลับมามีโอกาสพัฒนาทางจิตวิญญาณอย่างเท่าเทียมกันกับผู้อื่นในสังคม

## 7. พระพุทธเจ้ากับพิธีบูชาญัตติปราศจากพระเจ้า

สำหรับเรื่องพิธีบูชาญัตติซึ่งเป็นหนึ่งในหลักคำสอนสำคัญของพราหมณ์ที่ผูกโยงกับการดลบันดาลของพระเจ้า แน่แน่นอนว่าภายใต้การอธิบายความเป็นไปของโลกและชีวิตด้วยหลักปฏิสมุขปาธดังที่กล่าวไปข้างต้น พุทธศาสนาย่อมไม่อาจยอมรับหลักคำสอนนี้ได้ แต่กลับไม่พบพุทธพจน์ปฏิเสธหรือวิพากษ์หลักคำสอนเรื่องพิธีบูชาญัตติอย่างชัดเจน เช่น ในกฎทนต์สูตร ซึ่งเป็นบทบันทึกเรื่องราวของพราหมณ์กฎทนต์ตะผู้ปกครองหมู่บ้านชาลุมัตที่กำลังตระเตรียมพิธีบูชาญัตติ โดยนำสัตว์เลี้ยวจำนวนมากมาผูกไว้ที่หลักเพื่อฆ่าบูชาญัตติ แต่ขณะนั้นมีข่าวว่าพระพุทธเจ้าเสด็จมาประทับ ณ สถานที่ใกล้หมู่บ้านชาลุมัต พราหมณ์กฎทนต์ตะ



พร้อมคณะจึงพากันไปเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้าและทูลถามพระองค์ว่าทรงทราบเรื่องยัญสมบัติ 3 ประการ มืองค์ประกอบ 16 ส่วนหรือไม่ ในครั้งนั้นนำสังเกตว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงเริ่มต้นการเผชิญหน้ากับหลักคำสอนเรื่องพิธีบูชายัญของพราหมณ์ด้วยการวิพากษ์วิจารณ์เช่นในกรณีของเรื่องระบบวรรณะ พระองค์ทรงรับว่าทราบและอธิบายวิธีการประกอบพิธีบูชามหายัญในรูปแบบของพระองค์แก่พราหมณ์กฏทันตะ (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 323-336 หน้า 125-130)

สำหรับผู้วิจัย การเสนอพิธีบูชามหายัญของพระพุทธเจ้าในลักษณะที่ปรากฏในกฏทันตสูตรคือการถอดรื้อความหมายและพัฒนาต่อยอดหลักคำสอนเรื่องพิธีบูชายัญของพราหมณ์ด้วยแนวคิดของพุทธศาสนาใน 2 ระดับ โดยการถอดรื้อความหมายระดับแรกถูกแสดงผ่านพิธีบูชามหายัญที่เรียกว่ายัญสมบัติ 3 ประการ มืองค์ประกอบ 16 ส่วนของพระเจ้านามหวิชิตราชผู้เป็นกษัตริย์ในอดีตกาลโดยพราหมณ์บุโรหิตซึ่งเป็นอดีตชาติของพระพุทธเจ้า ซึ่งเป็นการเปลี่ยนพิธีบูชามหายัญจากพิธีกรรมแห่งการฆ่าสัตว์เพื่อบูชาและอ่อนน้อมพระเจ้าให้ดลบันดาลประโยชน์สุขแก่เฉพาะบุคคล ให้กลายเป็นพิธีกรรมแห่งการบำเพ็ญทานและการไม่เบียดเบียนชีวิตสัตว์ทั้งหลาย ซึ่งจะนำไปสู่การสร้างประโยชน์สุขให้เกิดขึ้นในสังคมปัจจุบัน โดยไม่เกี่ยวข้องกับการดลบันดาลของพระเจ้า แต่เป็นไปตามกระบวนการของเหตุและปัจจัยตามธรรมชาติ ทั้งนี้ในพระสูตรดังกล่าวพระพุทธเจ้าทรงเริ่มต้นการถอดรื้อความหมายของพิธีบูชามหายัญจากการวางเงื่อนไขตั้งแต่ผู้ปกครองมีดำริจะประกอบพิธี ผู้ปกครองจะต้องมีทรัพย์สินเพียงพอสำหรับการประกอบพิธีบูชามหายัญและต้องจัดการกับปัญหาเศรษฐกิจและสังคมในดินแดนของตนให้เรียบร้อยเสียก่อน ไม่เพียงเท่านั้นในองค์ประกอบ 4 ส่วนแรกของพิธีบูชามหายัญ พระพุทธเจ้ายังทรงกำหนดให้เชิญเจ้าผู้ครองเมือง อำมาตย์ ราชบริพาร พราหมณ์ และคหบดีมาร่วมพิธี และพวกเขาเหล่านั้นต้องเห็นชอบกับการประกอบพิธีนี้ (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 336-339 หน้า 131-133) การบัญญัติเงื่อนไขดังกล่าวเสมือนเป็นการวางหลักประกันว่าการประกอบพิธีบูชามหายัญจะไม่นำไปสู่การเบียดเบียนทรัพย์สินของราษฎรและกลุ่มบุคคลที่ต้องมีส่วนร่วม



การประกอบพิธีตามหน้าที่และจารีตประเพณี นอกจากนี้ พิธีบูชามหายัญได้ถูกเปลี่ยนรูปแบบจากการฆ่าสัตว์สังเวทพระเจ้า เป็นการบำเพ็ญทานด้วยสิ่งที่ไม่ได้มาจากการเบียดเบียนและคุกคามชีวิตสัตว์ทั้งหลาย (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 345-346 หน้า 144-145) อีกทั้งการบำเพ็ญทานในพิธีนี้ยังมุ่งเน้นการให้กับบุคคลผู้มีศีล การเลือกคุณสมบัติของผู้รับทานเช่นนั้นนอกจากจะเป็นไปเพื่อระงับความทุกข์อันเกิดจากความรู้สึกเสียตายทรัพย์สินของผู้บำเพ็ญทานแล้ว (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 342-343 หน้า 134-137) ดูเหมือนว่ายังมุ่งหมายให้เกิดความงอกงามแห่งการแบ่งปันและการหยุดยั้งการเบียดเบียนระหว่างสัตว์ทั้งหลายซึ่งจะนำไปสู่การสร้างสังคมที่สงบสุขในปัจจุบัน

อย่างไรก็ตาม น่าสนใจว่าการถอดรื้อพิธีบูชามหายัญในระดับแรกของพุทธศาสนาได้ปรากฏการเปิดพื้นที่ให้กับหลักคำสอนของพราหมณ์ สังเกตได้จากองค์ประกอบ 12 ส่วนหลังของพิธีดังกล่าวอันได้แก่ องค์ประกอบ 8 ส่วนที่ว่าด้วยเรื่องคุณสมบัติของพระเจ้ามหาวิชิตราช ประกอบด้วย

1. ทรงมีพระชาติกำเนิดดีทั้งฝ่ายพระชนกและฝ่ายพระชนนี ถือปฏิสนธิบริสุทธิ์ดีตลอดเจ็ดชั่วบรรพบุรุษ ไม่มีใครจะคัดค้านตำหนิได้เพราะอ้างถึงชาติตระกูล
2. ทรงมีพระรูปร่างงามน่าดูน่าเลื่อมใส มีพระฉวีวรรณผุดผ่องยิ่งนักดุจพราหม มีพระวรกายดุจพราหม โอกาสที่จะได้พบเห็นยากนัก
3. ทรงเป็นผู้มีกำลัง มีทรัพย์มาก มีโภคะมาก มีพืชพันธุ์ธัญญาหารเต็มท้องพระคลัง
4. ทรงมีกองทหารที่เข้มแข็ง ประกอบด้วยกองทัพ 4 เหล่าอยู่ในระเบียบวินัย คอยรับพระบัญชา มีพระบรมเดชานุภาพดังจะเผาผลาญข้าศึกได้ด้วยพระราชอิสริยยศ
5. ทรงมีพระราชศรัทธา ทรงเป็นทายก ทรงเป็นทานบดี มิได้ทรงปิดประตู ทรงเป็นดุจโรงงานของสมณพราหมณ์ คนกำพร้า คนเดินทาง วณิก และยาก



ทรงบำเพ็ญพระราชกุศลอยู่เนื่อง ๆ

6. ทรงรู้เรื่องราวที่ได้ถ่ายทอดสืบทอดกันมานั้น ๆ ไว้มาก

7. ทรงทราบความหมายแห่งภาษิตที่ได้ทรงศึกษานั้นว่า นี่คือนัยมุ่งหมายแห่งภาษิตนี้ ๆ

8. ทรงเป็นบัณฑิตมีพระปรีชาสามารถดัดเรื่องราวในอดีต อนาคตและปัจจุบันได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 340 หน้า 133-134)

องค์ประกอบ 4 ส่วนสุดท้ายที่ว่าด้วยเรื่องคุณสมบัติของพราหมณ์บุโรหิต ผู้ประกอบพิธี ประกอบด้วย

1. เป็นผู้มีความดีทั้งฝ่ายบิดาและฝ่ายมารดา ถือปฏิสนธิบริสุทธิ์ดีตลอดเจ็ดชั่วบรรพบุรุษ ไม่มีใครจะคัดค้านตำหนิได้เพราะอ้างถึงชาติตระกูล

2. เป็นผู้คงแก่เรียน ทรงจำมนตร์ รู้จบไตรเพท พร้อมทั้งนิฆัมมศาสตร์ เกฏฐศาสตร์ อักษรศาสตร์และประวัติศาสตร์ เข้าใจด้วยทและไวยากรณ์ ชำนาญโลกายตศาสตร์และลักษณะมหาบุรุษ

3. เป็นผู้มั่งคิล มีศีลที่เจริญ ประกอบด้วยศีลที่เจริญ

4. เป็นบัณฑิตมีปัญญาเฉียบแหลมลำดับที่ 1 หรือที่ 2 ในบรรดาพราหมณ์ผู้รับการบูชา (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 341 หน้า 134)

จากองค์ประกอบทั้ง 12 ส่วนข้างต้นของพิธีบูชามหาญาณจะเห็นว่า องค์ประกอบเรื่องคุณสมบัติของพระเจ้ามหาวิศิษฐาธิราช ข้อที่ 1 และองค์ประกอบเรื่องคุณสมบัติของพราหมณ์บุโรหิตผู้ประกอบพิธี ข้อที่ 1 2 และ 3 เป็นเรื่องที่พราหมณ์ยึดถือและให้ความสำคัญ แต่เป็นสิ่งสมมติที่ไม่ได้มีคุณค่าทางจริยธรรมในทัศนะของพุทธศาสนา แต่เพราะเหตุใดพระพุทธเจ้าจึงทรงบัญญัติให้เป็นเงื่อนไขสำคัญของการประกอบพิธี คำตอบของปัญหานี้ถูกเฉลยในส่วนถัดมาของเรื่องเล่า กล่าวคือพราหมณ์บุโรหิตได้ทูลเตือนพระเจ้ามหาวิศิษฐาธิราชว่าในระหว่างประกอบพิธีบูชามหาญาณจะมีผู้คนมาตำหนิติเตียนพระองค์ว่าบกพร่องในองค์ประกอบ 16 ส่วน





ถึงกระนั้นพระองค์ก็ยังทรงบูชามหาโยธยาต่อไปเพราะพระองค์ทรงรู้ดีว่าคำดำหนิติเตียนเหล่านั้นไม่เป็นความจริง (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 344 หน้า 137-143)

สำหรับผู้วิจัย การบัญญัติองค์ประกอบ 16 ส่วนของพิธีบูชามหาโยธยาที่มาจากศาสดาจะเกิดการดำหนิติเตียนต่อผู้ประกอบพิธีจากผู้คนในสังคม ด้วยเรื่องความบกพร่องในองค์ประกอบ 16 ส่วนนั้น แสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงตระหนักถึงสถานะของพุทธศาสนาที่ดำรงอยู่ในสังคมแห่งความหลากหลายทางศาสนา ดังนั้น การบัญญัติองค์ประกอบดังกล่าวในแง่มุมแรกจึงเป็นเครื่องมือปกป้องความรู้สึกของผู้ประกอบพิธีบูชามหาโยธยาไม่ให้เกิดความทุกข์ร้อนใจจากความเชื่อที่แตกต่างหลากหลายในสังคม กล่าวคือการประกอบกิจกรรมใดก็ตามในสังคมย่อมมีทั้งผู้ชื่นชมและผู้ดำหนิติเตียน การประกอบพิธีบูชามหาโยธยาที่ถูกถอดรื้อความหมายและพัฒนาต่อยอดโดยพระพุทธเจ้าก็เช่นเดียวกัน แม้จะคาดการณ์ได้ว่าพิธีดังกล่าวจะก่อให้เกิดประโยชน์สุขเป็นวงกว้างที่สามารถเห็นประจักษ์ได้ในสังคมปัจจุบันก็ไม่อาจหลีกเลี่ยงคำดำหนิติเตียนได้ ซึ่งการดำหนิติเตียนส่วนใหญ่ของมนุษย์มักจะเป็นไปในลักษณะที่หยิบยกเอาความเชื่อและจารีตที่ตนนับถือมาเป็นเกณฑ์ตัดสินและตั้งข้อสงสัยถึงความบกพร่องต่าง ๆ แม้ว่าคำดำหนิติเตียนบางเรื่องเหล่านั้นจะเป็นเรื่องสมมติที่ไร้คุณค่าทางจริยธรรมในทัศนะของพุทธศาสนา แต่ก็ไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าเมื่อผู้ประกอบพิธีบูชามหาโยธยาต้องเผชิญหน้ากับคำดำหนิติเตียนย่อมเกิดความรู้สึกหวั่นไหวและทุกข์ใจ วิธีการแก้ปัญหาของพระพุทธเจ้าคือการให้ผู้ประกอบพิธีปฏิบัติตามองค์ประกอบทั้ง 16 ส่วน ซึ่งองค์ประกอบบางส่วนครอบคลุมไปถึงจารีตของพราหมณ์ เพื่อป้องกันคำดำหนิติเตียนจากคนส่วนใหญ่ในสังคมที่ยึดถือแนวคิดแบบพราหมณ์ อย่างไรก็ตาม แม้ว่าผู้ประกอบพิธีบูชามหาโยธยาจะปฏิบัติตามองค์ประกอบทั้ง 16 ส่วนอย่างครบถ้วนก็ใช่ว่าจะไม่มีโอกาสเกิดคำดำหนิติเตียน แต่เมื่อนั้นผู้ประกอบพิธีย่อมรู้ว่าคำดำหนิติเตียนเหล่านั้นไม่เป็นความจริง ดังนั้นแล้วความทุกข์ใจย่อมไม่เกิดขึ้นแก่ผู้ประกอบพิธีบูชามหาโยธยา



ในอีกแง่หนึ่งการบัญญัติองค์ประกอบ 16 ส่วนของพิธีชามหายัญคือ เครื่องมือปกป้องและสร้างความมั่นคงทางการเมือง เราต้องไม่ลืมว่าพระพุทธเจ้า ทรงแสดงพระธรรมเทศนาเรื่องพิธีชามหายัญแก่ผู้ปกครองที่เป็นพราหมณ์ และ แม้จะน่าเชื่อได้ว่าชมพูทวีปในสมัยพุทธกาลเป็นดินแดนแห่งความหลากหลาย ทางศาสนา แต่ผู้คนส่วนใหญ่ น่าจะมีความเชื่อตามแนวคิดแบบพราหมณ์ ดังนั้น การปฏิเสธหรือการถอดรื้อความหมายของพิธีชามหายัญที่ปราศจากการประนี ประนอมกับหลักคำสอนของศาสนาอื่นโดยเฉพาะอย่างยิ่งคติพราหมณ์อย่างสิ้นเชิง อาจนำไปสู่ความขัดแย้งและการต่อต้านที่ไม่เพียงแต่จะเกิดขึ้นกับผู้ปกครองแต่อาจ รวมถึงพุทธศาสนาอีกด้วย หากเป็นเช่นนั้นพิธีชามหายัญที่ถูกถอดรื้อความหมาย และพัฒนาต่อยอดให้เป็นพิธีบำเพ็ญทานและการไม่เบียดเบียนชีวิตสัตว์ทั้งหลาย เพื่อมุ่งไปสู่การสร้างประโยชน์สุขที่ถ้วนทั่วในสังคม อาจกลับกลายเป็นพิธีกรรม ที่เป็นชนวนไปสู่ความวุ่นวายและการเบียดเบียนระหว่างผู้คนและศาสนาในสังคม ทั้งนี้ หากพิจารณาให้ลึกซึ้งในรายละเอียดของการถอดรื้อความหมายและพัฒนา ต่อยอดหลักคำสอนเรื่องพิธีชามหายัญของพราหมณ์ด้วยแนวคิดของพุทธศาสนาใน ระดับนี้ เราจะพบกับการแสวงหาจุดร่วมและสวจนจุดต่างระหว่างพุทธศาสนากับ พราหมณ์ การฆ่าสัตว์เพื่อเซ่นสังเวยพระเจ้าตามหลักคำสอนของพราหมณ์ไม่ใช่ สิ่งที่พุทธศาสนายอมรับได้ แต่การบำเพ็ญทานเป็นสิ่งที่ยอมรับได้ในแทบทุกศาสนา และการประนีประนอมกับหลักการเรื่องชาติกำเนิดซึ่งเกี่ยวข้องกับหลักคำสอน เรื่องระบบวรรณะของพราหมณ์ในบางระดับนั้นทำให้บุคคลที่มีความเชื่อแบบ พราหมณ์เกิดความสบายใจและเต็มใจที่จะเข้าร่วมพิธีกรรมที่ถูกถอดรื้อความหมาย และเปลี่ยนแปลงรูปแบบบางประการทั้งในฐานะผู้บำเพ็ญทานและผู้รับทาน การแบ่งปันจึงสามารถเกิดขึ้นอย่างถ้วนทั่วในสังคม และศาสนาที่แตกต่างกันก็อาจ ดำรงอยู่ร่วมกันได้อย่างฉันท์มิตร

นอกจากนี้ การถอดรื้อความหมายและพัฒนาต่อยอดพิธีชามหายัญของ พราหมณ์โดยพระพุทธเจ้าในลักษณะของการเปลี่ยนแปลงพิธีกรรมจากการ ฆ่าสัตว์สังเวยพระเจ้าไปสู่การบำเพ็ญทานที่มุ่งให้แก่ผู้มีศีล รูปแบบของพิธีใหม่



ของพิธีนั้นยังคงนำไปสู่ผลที่เป็นประโยชน์สุข และเป็นประโยชน์สุขที่แผ่กว้างในสังคมโดยสามารถรับรู้ได้ในปัจจุบันโดยไม่มีบทบาทของพระเจ้าเข้ามาเกี่ยวข้อง ผิดกับพิธีรูปแบบเก่าที่ผลานิสงส์เกิดขึ้นแก่เฉพาะผู้ปกครองและไม่อาจเห็นผลที่ชัดเจน ในทางหนึ่งดูเหมือนว่าการถอดรื้อนี้จะเป็นการกระตุกเร้าโดยอ้อมแก่ผู้คนหันกลับมาตั้งคำถามและตรวจสอบความเชื่อและพิธีกรรมทางศาสนาที่ตนยึดถือ และปฏิบัติสืบต่อกันมา อันจะนำไปสู่การถกเถียงในหมู่ชนที่พร้อมจะเปิดใจรับฟัง และพิจารณาอย่างจริงจังต่อจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นที่แตกต่างจากศาสนาของตน ดังเช่นพราหมณ์กฏทันตะที่น่าจะถูกคิดเกี่ยวกับพิธีบูชามหาโยนีที่ตนเคยปฏิบัติมา จึงนำไปสู่การตั้งคำถามกับพระพุทธเจ้าภายหลังจากฟังเรื่องพิธีบูชามหาโยนีของพระเจ้ามหาวชิตราชว่ามีโยนีที่ใช้ทรัพย์และเตรียมการน้อยกว่า แต่มีผลานิสงส์มากกว่านี้หรือไม่ ในขั้นนี้พระพุทธเจ้าทรงเสนอการถอดรื้อความหมายและพัฒนาต่อยอดพิธีบูชามหาโยนีระดับสุดท้ายที่ยังคงวางอยู่บนฐานของการอธิบายโลกด้วยกระบวนการของเหตุปัจจัยตามธรรมชาติอย่างเรียบง่ายตรงไปตรงมา โดยทรงอธิบายไล่ลำดับจากโยนีที่ให้ผลานิสงส์ระดับต่ำไปจนถึงขั้นสูงสุด เริ่มจากโยนีที่เป็นนิยายทานถวายเงาะจงบรรพชิตผู้มีศีล การสร้างวิหารอุทิศพระสงฆ์ผู้มาจากทิศทั้ง 4 การมีจิตเลื่อมใสในพระพุทธเจ้า พระธรรม และพระสงฆ์ การมีจิตเลื่อมใสสมทานศีล 5 และโยนีที่ให้ผลานิสงส์สูงสุดคือผู้บำเพ็ญตนจนบรรลุอรหัตต์ (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 349-353 หน้า 146-148) ภายใต้การอธิบายนี้ของพระพุทธเจ้า พิธีบูชามหาโยนีของพราหมณ์ได้ถูกถอดรื้อความหมายและพัฒนาต่อยอดไปสู่การปฏิบัติบำเพ็ญภายใต้กรอบแนวคิดและจุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนาอย่างสิ้นเชิง ซึ่งเป็นคนละจุดหมายกับพราหมณ์อย่างชัดเจน ทั้งไม่เกี่ยวข้องกับเรื่องความสุขทางโลก ปัญหาทางการเมือง หรือปัญหาการดำรงอยู่ร่วมกันในสังคมแห่งความหลากหลายทางศาสนาอีกต่อไป



## 8. สรุป

จากการปฏิเสหมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าและหลักคำสอนที่เกี่ยวข้องกับพระเจ้าของพราหมณ์โดยพุทธศาสนาที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ทำให้พุทธศาสนาถูกมองว่าไม่มีแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนา อย่างไรก็ตาม หลักฐานเหล่านี้เพียงพอหรือไม่ที่นำไปสู่ข้อสรุปเช่นนั้น สำหรับผู้วิจัย ภายใต้บริบทของสังคมชมพูทวีปสมัยพุทธกาลที่คติพราหมณ์เป็นแนวคิดกระแสหลักของสังคม และพราหมณ์เป็นผู้ทรงอิทธิพลทั้งทางการเมืองและวัฒนธรรมอย่างกว้างขวาง การปฏิเสหมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าและหลักคำสอนที่เกี่ยวข้องกับพระเจ้าของพราหมณ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่องระบบวรรณะโดยพุทธศาสนา ในอีกนัยหนึ่งคือการตอบโต้ต่อแนวคิดแบบกีดกันคัดออกแบบสุดโต่งของพราหมณ์ ที่ไม่เพียงแต่ยืนยันว่าจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของพราหมณ์เท่านั้นที่เป็นจริง แต่ยังกีดกันชนนอกระบบวรรณะพราหมณ์ทั้งหมดออกไปจากความบริสุทธิ์ทางจริยธรรมและการเข้าถึงความจริงสูงสุด ไปสู่การปลดปล่อยและการสร้างความเท่าเทียมในการเรียนรู้ การปฏิบัติ และการบรรลุจุดหมายสูงสุดทางศาสนาให้แก่มนุษย์ทุกคน ซึ่งความเท่าเทียมและการยอมรับความแตกต่างระหว่างศาสนาจะเกิดขึ้นในสังคมชมพูทวีปสมัยพุทธกาลไม่ได้เลย หากยอมรับหลักคำสอนของพราหมณ์ที่ยึดโยงกับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้า

นอกจากนี้ น่าสังเกตว่าการวิพากษ์ที่แฝงนัยปฏิเสธหลักคำสอนสำคัญของพราหมณ์ที่เกี่ยวข้องกับมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าโดยตรงคือเรื่องระบบวรรณะและพิธีบูชาขวัญโดยพุทธศาสนานั้นมีระดับที่แตกต่างกัน โดยพุทธศาสนามีท่าทีปฏิเสธหลักคำสอนเรื่องระบบวรรณะด้วยการวิพากษ์ที่รุนแรงและชัดเจนมากกว่าหลักคำสอนเรื่องพิธีบูชาขวัญ ที่เป็นเช่นนั้นอาจเป็นเพราะหลักคำสอนเรื่องระบบวรรณะไม่เพียงแต่ส่งผลกระทบในเชิงกีดกันและขัดขวางผู้คนให้ห่างไกลไปจากการปฏิบัติและการบรรลุความหลุดพ้นจากความทุกข์ แต่หลักคำสอนนี้ยังมีแนวโน้มที่จะกระตุ้นและหล่อหลอมให้ผู้คนประพฤติกุศลกรรมมากกว่ากุศลกรรมซึ่งจะนำไปสู่การสร้างความอุ่นใจในสังคม โดยพระพุทธรเจ้าทรงวิพากษ์หลักคำสอนเรื่อง



ระบบวรรณด้วยการชี้ไปที่ข้อบกพร่องทางญาณวิทยาอันเป็นที่มาของความเชื่อทางอภิปรายที่อยู่เบื้องหลังหลักคำสอนนี้ว่าไม่สามารถพิสูจน์ข้อเท็จจริงจากประสบการณ์เชิงประจักษ์ได้ จากวิธีการปฏิเสธรณโฑนัศน์เรื่องพระเจ้าและหลักคำสอนที่เกี่ยวข้องกับพระเจ้าของพราหมณ์จะพบว่าพุทธศาสนาไม่ได้เริ่มต้นการโต้แย้งศาสนาอื่นจากการยืนยันว่าหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้นที่เป็นจริงเมื่อหลักคำสอนของศาสนาอื่นแตกต่างและขัดแย้งชนิดเป็นคู่ตรงข้ามกับหลักคำสอนของพุทธศาสนา แต่พุทธศาสนาใช้วิธีการโต้แย้งหลักคำสอนของศาสนาอื่นโดยการเข้าไปตรวจสอบที่ตัวหลักคำสอนของศาสนาอื่นที่อาจไม่เกี่ยวข้องกับหลักคำสอนของพุทธศาสนา แล้วแสดงให้เห็นเป็นที่ประจักษ์ตรงกันในระดับปุถุชนสามัญว่าหลักคำสอนเหล่านั้นเป็นเท็จหรือไม่น่าเชื่อถืออย่างไร ซึ่งจากการโต้แย้งลักษณะนี้ หากหลักคำสอนของศาสนาอื่นเหล่านั้นเป็นเท็จหรือมีปัญหาความน่าเชื่อถือหลักคำสอนของศาสนาอื่นเหล่านั้นก็จะยังคงเป็นเท็จและมีปัญหาความน่าเชื่อถือไม่ว่าจะมีพุทธศาสนาหรือไม่ก็ตาม เพราะหลักคำสอนของศาสนาอื่นเหล่านั้นจะเป็นเท็จหรือมีปัญหาที่ด้วยตนเอง

อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนากลับมีท่าทีที่แตกต่างออกไปเมื่อเผชิญกับหลักคำสอนเรื่องพิธีบูชาญญะของพราหมณ์ สำหรับผู้วิจัย เป็นไปได้หรือไม่ว่าในมุมมองของพุทธศาสนา หลักคำสอนดังกล่าวไม่ได้เป็นเพียงเรื่องของการแสวงหาประโยชน์สุขตามแนวทางแห่งโลกียวิถิจากการดลบันดาลจากพระเจ้าให้แก่ผู้ประกอบเท่านั้น แต่พิธีบูชาญญะยังมีความสัมพันธ์กับการเมืองและการปกครองซึ่งเป็นเรื่องของการมีชีวิตที่ดีในปัจจุบันของผู้คนในสังคมอีกด้วย กล่าวคือภายในรัฐที่ประกอบด้วยผู้คนจำนวนมากและแตกต่างกันในหลากหลายมิติ เราไม่อาจปฏิเสธได้ว่ามีผู้คนบางส่วนซึ่งอาจเป็นชนส่วนใหญ่ที่คาดหวังให้ผู้ปกครองประกอบพิธีกรรมตามจารีตถือปฏิบัติสืบต่อกันมาตามคติพราหมณ์ การที่ผู้ปกครองไม่ทำตามความคาดหวังของผู้คนอาจนำไปสู่ความกระด้างกระเดื่องหรือการต่อต้านจากผู้คนในสังคม ในอีกแง่หนึ่งพิธีบูชาญญะยังเป็นเครื่องแสดงอำนาจ บารมี และคุณธรรมของผู้ปกครองให้ราษฎรในรัฐและอาจรวมถึงรัฐอื่นได้เห็นเป็นที่ประจักษ์จนเกิดความ



ยำเกรงและนำไปสู่การสวามิภักดิ์ซึ่งส่งผลต่อความเป็นระเบียบเรียบร้อยและความสงบสุขของสังคม ถึงตรงนี้จะเห็นว่าพิธีบูชาญ์ของพราหมณ์ไม่ได้เป็นโทษด้วยตัวของมันเองไปเสียทั้งหมด หากไม่นับเรื่องการละเมิดชีวิตสัตว์แล้ว พิธีบูชาญ์นับได้ว่ามีคุณค่าและคุณูปการแก่ชีวิตมนุษย์ในบางมิติหากนำมาใช้อย่างเหมาะสม

สำหรับผู้วิจับ การสั่งสอนและปฏิบัติเพื่อบ่มุ่ไปสู่จุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนานั้นไม่ใช่ท่าที่แห่งการเมินเฉย หรือดูหมิ่นจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นว่าล้าแล้วแต่เป็นเท็จและไร้ซึ่งคุณูปการอย่างสิ้นเชิง และยืนยันว่าจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของพุทธศาสนาเท่านั้นที่เป็นจริงและมีคุณูปการ หากแต่เป็นการเปิดใจพินิจพิจารณาอย่างรอบด้านต่อจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นโดยปราศจากอคติบนฐานของความเมตตา กรุณาต่อสัตว์โลก ดังนั้น จึงมีความเป็นไปได้ว่าหากพิจารณาแล้วพบว่าจุดหมาย หลักคำสอน หรือวิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นที่แตกต่างกับพุทธศาสนาเป็นจริงและมีคุณูปการในบางมิติที่แตกต่างแต่เอื้ออำนวยต่อการมีชีวิตที่ดีในบางระดับของผู้คนในสังคม พุทธศาสนาย่อมสามารถยอมรับได้และไม่จำเป็นต้องปฏิเสธหรือลบล้างจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของศาสนาอื่นอย่างสิ้นเชิง อีกทั้งความแตกต่างและความขัดแย้งระหว่างหลักคำสอนของศาสนาอื่นกับพุทธศาสนาในบางกรณีเช่นหลักคำสอนเรื่องพิธีบูชาญ์ซึ่งไม่ได้มีแนวโน้มที่จะส่งผลกระทบให้แก่ผู้คนที่ยึดถือหลักคำสอนนี้ประพตือกุศลกรรมอย่างร้ายแรงจนนำไปสู่การสร้าง ความวุ่นวายในสังคม ท่าทีของพุทธศาสนาที่ปรากฏในพระไตรปิฎกจึงไม่ได้มีลักษณะเป็นการปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงหรือวิพากษ์หลักคำสอนนั้นอย่างรุนแรง หากแต่ใช้วิธี ประนีประนอมที่ปราศจากการวิพากษ์เข้ามาโอบอุ้มความจริงและคุณูปการในมิติที่แตกต่างของหลักคำสอนของศาสนาอื่นเคียงคู่ไปกับจุดหมายและหลักคำสอนของพุทธศาสนาด้วยการถอดรื้อความหมายและพัฒนาต่อยอดหลักคำสอนเหล่านั้นให้ผู้คนในสังคมได้เลือกปฏิบัติ

ทั้งนี้ แม้ว่าแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนา คือแนวคิดที่ยืนยันว่าวิถีปฏิบัติและจุดหมายของศาสนาต่าง ๆ สามารถเป็นจริงอย่างเท่าเทียมกัน แต่ไม่ได้



หมายความว่าแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนาคือแนวคิดที่ต้องยืนยันหรือยอมรับว่าจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของทุกศาสนาเป็นจริง แม้ว่าจุดหมาย หลักคำสอน และวิถีปฏิบัติของแต่ละศาสนาจะขัดแย้งชนิดเป็นคู่ตรงข้ามกันก็ตาม เพราะการทำเช่นนั้นย่อมเป็นการแสดงความไม่เคารพต่อศาสนาอื่นผ่านการเฉยเมยไม่สนใจ ขณะเดียวกันการมีแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนาก็ต้องไม่ใช่การทำให้หลักคำสอนของทุกศาสนาเป็นจริงอย่างเท่าเทียมกันโดยใช้หลักคำสอนของศาสนาใดศาสนาหนึ่งเข้าไปคัดกรองหลักคำสอนของศาสนาอื่น และพยายามตีความหลักคำสอนของศาสนาอื่นให้สอดคล้องกับหลักคำสอนของศาสนาตนโดยมีนัยเจตตอลักษณะเฉพาะที่แตกต่างระหว่างศาสนา เพราะการทำเช่นนั้นนอกจากจะแสดงการไม่เคารพต่อศาสนาอื่นแล้ว ยังเป็นการแสดงความก้าวร้าวผ่านการบิดเบือนหรือการตีความใหม่ให้กับหลักคำสอนของศาสนาอื่นอีกด้วย จากแง่มุมนี้เรื่องราวการปฏิเสธหลักคำสอนของศาสนาอื่นโดยพุทธศาสนาที่ปรากฏให้เห็นเป็นจำนวนมากในพระไตรปิฎกจึงไม่ใช่หลักฐานที่เพียงพอสำหรับยืนยันว่าพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนา เพราะหากวิเคราะห์จากวิธีการปฏิเสธและโต้แย้งมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าและหลักคำสอนที่เกี่ยวข้องกับพระเจ้าของพราหมณ์โดยพุทธศาสนาที่ได้กล่าวไปข้างต้นจะพบว่าพุทธศาสนาไม่ได้ยืนยันว่ามโนทัศน์และหลักคำสอนดังกล่าวไม่เป็นจริงเพราะหลักคำสอนเหล่านั้นแตกต่างและขัดแย้งกับพุทธศาสนา และมีเพียงหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้นที่เป็นจริง แต่พุทธศาสนาใช้วิธีการกระตุ้นเร้าให้ผู้คนมาถกเถียงและแสวงหาคำตอบร่วมกันต่อประเด็นปัญหาของหลักคำสอนของศาสนาอื่นที่ขัดแย้งกับพุทธศาสนา โดยเป็นการถกเถียงและแสวงหาคำตอบร่วมกันในระดับประสบการณ์ของปุถุชนสามัญที่สามารถให้คำตอบที่เป็นที่ยอมรับร่วมกันได้ ดังนั้นการปฏิเสธหลักมโนทัศน์เรื่องพระเจ้าและหลักคำสอนที่เกี่ยวข้องกับพระเจ้าของพราหมณ์โดยพุทธศาสนาจึงไม่เพียงแต่ไม่ใช่หลักฐานที่นำไปสู่การปิดโอกาสความเป็นไปได้ว่าพุทธศาสนาจะมีแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนา แต่อาจเป็นหลักฐานที่นำไปสู่การเปิดโอกาสความเป็นไปได้ที่พุทธศาสนาจะมีแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนา



## บรรณานุกรม

### หนังสือ

- ชาญณรงค์ บุญหนุน. พุทธจริยาและภาวะผู้นำการเปลี่ยนแปลงของพระพุทธเจ้า: ศึกษาจากเรื่องเล่าในพระไตรปิฎกและอรรถกถา. (เอกสารอัดสำเนา)
- ชาญวิทย์ ทัดแก้ว. ทศณะของพระพุทธเจ้าต่อระบบวรรณะ. *วารสารอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 28, ฉ.พิเศษ (2542): 108-119.
- โชติ, ลาล มณี. (2542). *พราหมณ์ พุทธ ฮินดู*. กรุงเทพฯ: แม่คำผาง.
- พุทธทาสภิกขุ. (2528). *ใจความแห่งคริสต์ธรรมเท่าที่ชาวพุทธควรรู้*, หนังสือชุด *ธรรมโฆษณมวตที่ 5*. กรุงเทพฯ: ธรรมทานมูลนิธิ.
- พระพรหมคุณาภรณ์. (2552). *พุทธธรรม* (พิมพ์ครั้งที่ 11). กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- วิจิตร เกตวิสิษฐ์. (2528). *รายงานผลการวิจัยเรื่อง ปริชญานอกพระพุทธศาสนา ตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก*. คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุนทร ณ รัชชี. (2545). *ปริชญานินเดีย: ประวัติและลัทธิ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สมาลี มหณรงค์ชัย. (2546). *ฮินดู-พุทธ จุดยืนที่แตกต่าง*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.
- สุวรรณา สถาอานันท์. (2550). *ศรัทธากับปัญญา: บทสนทนาทางปรัชญาว่าด้วย ศาสนา* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณมหาวิทยาลัย.
- สแวนเนอร์, โดโนลด์ เค. (2547). *ศาสนาไร้พรมแดน*. กรุงเทพฯ: สวนเงินมีมา.
- Jayatilleke, K.N. (1991). *The Buddhist attitude to other religions*. Kandy: Buddhist Publication Society.





- Kiblinger, Kristin Beise. (2004). Using Three-Vehicle Theory to Improve Buddhist Inclusivism. *Buddhist-Christian Studies*, 24(January), 159-169.
- Robinson, Richard H. Johnson, Willard L. and Thanissaro Bhikkhu. (2005). *The Buddhist religion: a historical introduction* (5<sup>th</sup> Edition). U.S.A.: Wadsworth, a division of Thomson Learning.
- Schmidt-Leukel, Perry. (2017). *Religious pluralism & interreligious theology: the Grifford lectures-an extended edition*. New York: Orbis Book.
- Sharma, Arvind. (1997). *The philosophy of religion: a Buddhist perspective* (2<sup>nd</sup> Edition). New Delhi: Oxford University Press.



## พัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์

### พระพุทธศาสนาเถรวาท

พระเจริญพงษ์ วิชัย\*

#### บทคัดย่อ

บทความฉบับนี้เป็นบทความวิชาการที่มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอพัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท โดยการศึกษาตามลำดับดังนี้ ขั้นที่ 1 กำหนดมโนทัศน์ (Concept) ขั้นที่ 2 รวบรวมสาระเนื้อหา Content ขั้นที่ 3 วิเคราะห์/สังเคราะห์จำแนกกลุ่มข้อมูล (Classification) ผลการศึกษาพบว่า ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทมีการกล่าวถึงแนวคิดเรื่องจิตตามทัศนะของศาสนาพราหมณ์ที่เป็นความเชื่อก่อนยุคพุทธกาลซึ่งแย้งกับทัศนะของพระพุทธศาสนาที่กล่าวถึงสภาวะความเป็นสามัญญลักษณะแสดงกระบวนการทำงานของจิตตามหลักปฏิจจสมุปบาท โดยการใช้คำศัพท์ต่าง ๆ เรียกชื่อจิตตามลักษณะการทำหน้าที่ที่แตกต่างกัน เช่น จิต มโน วิญญาณ ในคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎก ซึ่งนักวิชาการบางกลุ่มเชื่อว่าเป็นแนวคิดดั้งเดิมที่เป็นคำอธิบายเรื่อง

---

\* อาจารย์ ดร. หลักสูตรพุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์พุทธปัญญาศรีทวารวดี วัดไร่ขิง พระอารามหลวง จังหวัดนครปฐม E-mail : Jaroen1phong@gmail.com  
วันที่รับบทความ 22 ตุลาคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 21 ธันวาคม 2563  
วันที่ตอบรับบทความ 8 กันยายน 2564



จิตของพระพุทธเจ้า ต่อมาสาวกรุ่นหลังได้เสนอแนวคิดเรื่องจิตปรมาต্ম โดยการจำแนกจิตออกเป็นประเภทต่าง ๆ ในคัมภีร์พระอภิธรรมปิฎกและคัมภีร์พระอภิธรรมมัตถสังคหะ ซึ่งนับได้ว่าเป็นพัฒนาการของแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท

**คำสำคัญ:** พัฒนาการ จิต เถรวาท



## Development of the concept of mind in Theravada Buddhism

Phrajaroenphong Wichai\*

### Abstract

This article aims to study the development of the concept of mind in Theravada Buddhist scriptures through its conceptualization, content collection, and classification. The study finds that Theravada Buddhist scriptures mentions the pre-Buddhist Brahmanic concept of mind which contradicts the Buddhist view of the state of commonality in describing the process of the mind according to the principle of *Paticcasamuppāda* (dependent origination, or dependent arising). Different words are used to refer to the mind according to its different functions, such as *Citta* (mind), *Mno* (heart/mind), *viññāṇa* (spirit/consciousness) in the Suttantapitaka scriptures which some scholars' believe is the Buddha's original view of the mind. Later disciples proposed the concept of spirituality (ultimate realities) by classifying the mind into different types in the Abhidhamma Pitaka and the Abhidhamma Mattasangha, which may be considered as the development of the concept of mind in the Theravada Buddhist scriptures.

**Key words:** development, *Citta*, Theravada

\* Ph.D., Lecturer, Bachelor of Arts Program in Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Buddhapanyasridvaravadi Buddhist Colleg Rai Khing Royal Temple Nakhon Pathom Province, E-mail : Jaroen1phong@gmail.com

Received October 22, 2020, Revised December 21, 2020,

Accepted September 8, 2021



## 1. บทนำ

มนุษย์เริ่มศึกษาภายในจิตใจตนเองด้วยการพยายามเรียนรู้สภาวะต่าง ๆ ทั้งความสุขและความทุกข์ที่เกิดขึ้นในจิตใจเมื่อขณะเผชิญกับสถานการณ์ต่าง ๆ ซึ่งเดิมทีมนุษย์เชื่อว่าปรากฏการณ์เหล่านั้น เกิดจากความประสงค์ของเทพเจ้าผู้มีอำนาจเหนือสรรพสิ่ง เมื่อถึงทางตันของการอธิบายเรื่องจิต คนยุคนั้นก็ยกเอาเรื่องเทพเจ้าเข้ามาเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับเรื่องจิตวิญญาณมนุษย์ และถือว่าเป็นสภาวะที่อยู่เหนือปัญญาความรู้ความสามารถของคนธรรมดาทั่วไปจะเข้าถึงหรือสัมผัสได้ในอินเดียยุคก่อนพุทธกาล ศาสนาพราหมณ์มีความเจริญรุ่งเรือง และมีอิทธิพลต่อชีวิตขนบธรรมเนียมประเพณีของชาวอินเดียในยุคนั้น ระบบการศึกษาในศาสนาพราหมณ์ยึดถือคัมภีร์พระเวทเป็นหลัก ต่อมาการศึกษานั้นได้เจริญก้าวหน้ามาตามลำดับเนื่องจากมีผู้ศึกษาค้นคว้ากันอย่างจริงจัง จนในที่สุดกลายมาเป็นปรัชญาสาขาหนึ่ง เรียกว่า “ปรัชญาสาขาพระเวท” ปรัชญาสาขาพระเวท กล่าวกันว่าแตกสาขามาจากคัมภีร์อุปนิษัท และปรัชญาสาขาพระเวทนี้แหละที่ส่อเค้าให้เราเห็นว่า “เรื่องของจิต มโน วิญญาณ นั้นได้มีการเรียนรู้ ศึกษาค้นคว้ากันมาตั้งแต่สมัยก่อนพุทธกาลแล้ว” (บรรจบ บรรณรุจิ, 2537, หน้า 3-4) ดังทัศนะที่มีความเห็นว่าวิญญาณนั้นเป็นอมตะ ไม่สูญสลาย เมื่อดวงวิญญาณออกจากร่างแล้วก็ท่องเที่ยวไปในวิญญูสงสาร ตามแนวคิดเรื่องจิตของศาสนาพราหมณ์ ฮินดู ที่ว่าสถานภาพของอาตมัน หรือชีวะ เป็นของเที่ยงแท้ คงที่ เป็นนิรันดร์ ไม่มีการเกิดดับ เมื่อบรรลุถึงเป้าหมายสูงสุด คือ ปรมาตมันหรือโมกษะแล้ว ยังมีผู้สวຍผลแห่งการบรรลุอยู่นอยู่

ภายหลังจากสิทธิัตถะราชกุมารออกบวชแล้วก็รับเอาแนวคิดเรื่องจิตจากหลักคำสอนของลัทธิศาสนาต่าง ๆ ในอินเดีย และถือปฏิบัติตามแบบอย่างนักบวชในสมัยนั้นด้วยวิธีการต่าง ๆ มีรายละเอียดในพุทธประวัติตอนที่ว่าด้วยบำเพ็ญสมาบัติ (พระไตรปิฎก เล่ม 12 ข้อ 371-371 หน้า 405-409) ได้ข้อสรุปว่า วิธีการเหล่านั้นไม่ใช่ทางปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นทางจิตตามพระประสงค์ของราชกุมาร จึงตัดสินใจพระทัยออกค้นคว้าภายในจิตใจของพระองค์ กระทั่งทรงค้นพบทางปฏิบัติ



เพื่อความหลุดพ้นทางจิตด้วยพระองค์เอง นับตั้งแต่เกิดอุปมา 3 ข้อ ข้อหนึ่งว่า ไม้ที่แห้งสนิทซึ่งวางอยู่บนบกห่างจากน้ำ เปรียบเหมือนสมณะหรือพราหมณ์เหล่าใดเหล่าหนึ่ง มีกายและจิตหลีกออกจากกามแล้ว..... เป็นผู้ควรแก่การรู้ การเห็น และการตรัสรู้อันยอดเยี่ยม (พระไตรปิฎก เล่ม 12 ข้อ 376 หน้า 411) และอธิบายเรื่องจิตด้วยแนวคิดใหม่ตามหลักพระพุทธศาสนา เมื่อสาวกผู้สืบทอดหลักคำสอนได้เผยแผ่แนวคิดเรื่องจิตผ่านกาลเวลาและยุคสมัยที่เปลี่ยนไป ความเข้าใจเรื่องจิตของพุทธศาสนิกชน ผิดเพี้ยนไปจากเดิมและแตกต่างกันออกไป ดังเห็นได้จากความแตกต่างของการอธิบายแนวคิดเรื่องจิตของพุทธศาสนิกนิกาย ต่าง ๆ ทั้งนี้เป็นเพราะผู้ถ่ายทอดสืบทอดในช่วงสมัยหนึ่ง ๆ มีพื้นฐานทางความรู้ ความเชื่อ การศึกษาอบรม และบริบทของสังคมประเพณีวัฒนธรรมที่แตกต่างกันออกไป

มีพุทธดำรัสว่า คำสั่งสอนย่อมเลอะเลือนโดยส่วนทั้ง 2 คือ (1) คำสั่งสอนส่วนปริยัติเลอะ เลือน (2) คำสั่งสอนส่วนปฏิบัติเลอะเลือน (พระไตรปิฎก เล่ม 29 ข้อ 50 หน้า 172) เพราะด้วยความแตกต่างกันทางสติปัญญาของผู้ศึกษา จึงตีความหมายพุทธธรรมแตกต่างกันไป (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2554, หน้า 8) พระสุheimนต์เถระ (พระไตรปิฎก เล่ม 26 ข้อ 106 หน้า 341) กล่าวไว้เป็นอุทาหรณ์ในเรื่องนี้ว่า

“เนื้อความที่มีความหมายตั้งร้อย มีลักษณะถึงร้อย  
คนโง่เห็นได้ลักษณะเดียวเท่านั้น ส่วนคนฉลาดเห็นได้ทั้งร้อยอย่าง”

การศึกษาแนวคิดเรื่องจิตกล่าวได้ว่าเป็นการศึกษาที่ครอบคลุมหลักพุทธธรรมเรื่องอื่น ๆ ทั้งหมด จึงเป็นเรื่องสำคัญที่ต้องศึกษาทำความเข้าใจให้ถูกต้องตามพุทธประสงค์ของการแสดงแนวคิดเรื่องจิต ในบทความเรื่องนี้เลือกศึกษาเฉพาะแนวคิดเรื่องจิตจากคัมภีร์พระไตรปิฎก และคัมภีร์อรรถกถา ฎีกา ฯลฯ ของนิกายเถรวาท และการอธิบายของนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา ยุคปัจจุบัน ผู้เขียนมีประเด็นสำคัญที่มุ่งศึกษา คือ พระพุทธองค์ทรงแสดงแนวคิดเรื่องจิตไว้อย่างไร มีคำอธิบายของอรรถกถาจารย์ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท



และแนวคิดของนักวิชาการที่กล่าวขยายความเพิ่มเติมด้วยภาษาร่วมสมัยอธิบายไว้อย่างไร เพื่อให้ทราบถึงพัฒนาการของการอธิบายแนวคิดเรื่องจิตในแง่มุมต่าง ๆ ดังมีรายละเอียดตามลำดับ ดังนี้

## 2. พัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในพระไตรปิฎก

เบื้องต้นนี้เพื่อให้ทราบถึงพัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท จึงต้องกล่าวถึงความเป็นมาเกี่ยวกับการเกิดขึ้นของคัมภีร์พระไตรปิฎก ระหว่างแนวคิด 2 กลุ่ม กลุ่มแรก มองว่าพระคัมภีร์พระวินัย พระสูตร และพระอภิธรรม รวบรวมคำสอนดั้งเดิม คือ พุทธพจน์ที่พระสงฆ์ท่องจำสืบทอดกันมาและรวบรวมจัดทำสังคายนาครั้งที่ 1 รวมเรียกพระไตรปิฎก ส่วนกลุ่มที่สอง มองว่า คัมภีร์พระวินัย กับพระสูตร เกิดขึ้นก่อน รวบรวมคำสอนดั้งเดิมที่เรียกว่า พระธรรมวินัย ก่อนที่จะมาเป็นพระไตรปิฎก ส่วนคัมภีร์พระอภิธรรมมีปราชญ์กวีแต่งขึ้นในยุคหลัง ดังที่ พุทธทาสภิกขุ แสดงทัศนะ ว่า “เราบอกว่าอภิธรรมมิได้อยู่ในรูปของพุทธวจนะ หรือคำพูด ตัวหนังสือที่บรรยายอภิธรรมนี้ไม่ได้อยู่ในรูปของพุทธวจนะ เป็นคำเรียบเรียงร้อยกรองใหม่ ส่วนเนื้อแท้เป็นพุทธวจนะ” (พุทธทาสภิกขุ, 2517, หน้า 4) สอดคล้องกับแนวคิดของวัชรระ งามจิตรเจริญ แสดงทัศนะในเรื่องนี้มีเนื้อความสำคัญว่า วินัยปิฎกและพระสูตรต้นตปิฎก จัดเป็นทัศนะของพระพุทธเจ้า นักปราชญ์ส่วนใหญ่ยอมรับว่าเป็นคัมภีร์เก่าแก่ที่คงคำสอนของพระพุทธศาสนาดั้งเดิม (early Buddhism) (วัชรระ งามจิตรเจริญ, 2542, หน้า 32) ส่วนในทัศนะของพระธัมมานันทะมหาเถระ อัครมหาบัณฑิต กล่าวว่า “พระอภิธรรม 6 คัมภีร์เป็นคำกล่าวของพระสาวกซึ่งฟังมาจากพระพุทธเจ้า ส่วนคัมภีร์กถาวัตถุพระโมคคัลลีสัทธสเถระ แต่งอธิบายหัวข้อธรรมสั้น ๆ จากพุทธดำรัส” (พระธัมมานันทะมหาเถระ อัครมหาบัณฑิต, 2547, หน้า 17)

จากมุมมองของนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา กล่าวแสดงทัศนะถึงความเป็นมาของคัมภีร์ พระไตรปิฎก นิกายเถรวาท ซึ่งมีเนื้อหาเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องจิต ในส่วนที่เชื่อว่าเป็นคำสอนดั้งเดิม และเนื้อหาการอธิบายขยายความ



เพิ่มเติมของอรรถกถาจารย์ เป็นส่วนสำคัญที่ช่วยทำความเข้าใจในการศึกษาคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยนับรวมเนื้อความการอธิบายของพระสาวกในสมัยพุทธกาล เช่น การอธิบายธรรมที่ พระพุทธเจ้าตรัสไว้เป็นอุเทศ และการอธิบายของอรรถกถาจารย์ยุคหลังสืบมา สรุปเป็นมติว่า แนวคิด เรื่องจิตที่ปรากฏในพระวินัย พระสูตร พระอภิธรรม ส่วนที่มีเนื้อความตรงกันเป็นแนวคิดดั้งเดิม และการอธิบายแนวคิดเรื่องจิตของพระสาวกยุคพุทธกาล เป็นต้นมา นับเป็นพัฒนาการของแนวคิดเรื่องจิต

### 3. ความเป็นมาของพัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในพระพุทธศาสนา เถรวาท

#### 3.1 การแสวงหาความจริงเรื่องจิตของพระพุทธเจ้า

มองย้อนประวัติความเป็นมาของการศึกษาทางจิตของพระพุทธเจ้า เกิดขึ้นจากความต้องการหลุดพ้นจากความทุกข์ โดยที่พระองค์ตั้งสมมติฐานว่า การออกบวช คือ แนวทางปฏิบัติเพื่อพ้นทุกข์ จึงตัดสินพระทัยออกบวชเพียรพยายามทดลองปฏิบัติด้วยวิธีการต่าง ๆ กระทั่งเสด็จมาถึงตำบลอุรุเวลาเสนานิคม พระองค์เห็นว่าเป็นสถานที่สงบวิเวกเหมาะแก่การบำเพ็ญเพียรทางจิต พิจารณาไตร่ตรองธรรม กระทั่งเกิดอุปมาเปรียบเทียบไม้ 3 ชนิด กับนักบวช 3 จำพวก (พระไตรปิฎก เล่ม 12 ข้อ 374-376 หน้า 410-412) สรุปสาระสำคัญเกี่ยวกับเรื่องจิตได้ว่า “ผู้มีกายและจิตหลีกออกจากกามแล้ว... เป็นผู้ควร แก่การรู้การเห็น” (พระไตรปิฎก เล่ม 12 ข้อ 376 หน้า 411) ทางดับทุกข์ เกิดเป็นแนวคิดเกี่ยวกับเรื่องจิตที่นับได้ว่าเป็นความรู้ใหม่ที่แตกต่างกับความเชื่อของนักบวชในยุคนั้น ซึ่งพระองค์ไม่เคยได้ยินได้ฟังมาก่อนทำให้เกิดความมุ่งมั่นบำเพ็ญเพียรทางจิตหนักยิ่งขึ้น และด้วยเห็นว่าการทรมานร่างกายให้ได้รับความลำบาก นั้นไม่ใช่ทางดับทุกข์ จึงล้มเลิกแนวคิดและวิธีการทรมานตนแบบเดิมหันมาศึกษาพิจารณาสภาวะธรรมทางจิตด้วยความมั่นใจอย่างแน่วแน่ว่า นั่นคือทางดับทุกข์ ซึ่งพระองค์มีประสบการณ์ผ่านการฝึกทดลองปฏิบัติทางจิตมาแล้ว เมื่อเป็นศิษย์ในสำนักของอุทกดาบส รามบุตร





ผลการศึกษาฝึกอบรมจิตครั้งนั้น แม้พระองค์สามารถเข้าถึงเนวสัญญานา สัญญาตนสมาบัติ แต่ก็เห็นว่ายังไม่ใช่ทางดับทุกข์ เป็นเพียงสภาวะความสงบชั่วระยะหนึ่ง ๆ และพร้อมจะแปรสภาพเป็นความทุกข์ ดังแสดงวิธีการปฏิบัติในราตรีสุดท้ายก่อนตรัสรู้ ตามแนวทางการฝึกอบรมจิตด้วยหลัก “สมถะและวิปัสสนา” (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 197 หน้า 235) โดยมีความเพียรและสติที่มั่นคงต่อเนื่อง ความเพียรด้วยสติเป็นธรรมปัจจัย 2 ประการที่ช่วยส่งเสริมให้การฝึกอบรมจิตให้มีการพัฒนาเจริญก้าวหน้าถึงพระนิพพาน ดังหลักปฏิบัติในจิตตานุปัสสนาที่กล่าวว่า จิตหลุดพ้นแล้ว ก็รู้ชัดว่า จิตหลุดพ้นแล้ว (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 381 หน้า 315) ผู้มีความเพียรด้วยสติอย่างต่อเนื่อง สามารถควบคุมจิตสงบตั้งมั่นเป็นสมาธิขั้นสูง ขึ้นไปถึงระดับรูปฌาน อรูปฌาน ซึ่งเป็นวิธีการเตรียมความพร้อมเบื้องต้นทางจิตใจ โดยการกำหนดควบคุมให้จิตหยุดสงบ ดังมีพระพุทธรังษีแสดงคุณลักษณะของจิตที่เป็นสมาธิว่า “เหมาะแก่การใช้งาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว” (พระไตรปิฎก เล่ม 12 ข้อ 53 หน้า 42) คือ การพิจารณาสภาวะธรรมตามสภาพความเป็นจริงที่ปรากฏ รู้เห็นความเป็นไปตามเหตุปัจจัยของสภาวะนั้น โดยความเป็นเหตุเป็นผลในเชิงสัมพันธ์กันเกิดขึ้นสืบต่อและเสื่อมสลาย

ในยามสุดท้ายแห่งราตรี พระองค์รู้แจ้งเห็นจริงความเป็นไปของสภาพทุกข์ตามกระบวนการ ทางธรรมชาติที่เรียกว่าปฏิจจสมุปปັນธรรม ด้วยรู้เห็นว่า สิ่งนี้ ๆ คือ ความทุกข์ เกิดขึ้นเพราะเหตุปัจจัยนั้น ๆ และเพราะเหตุปัจจัยนั้น ๆ ไม่สืบต่อเป็นเหตุปัจจัยแก่กันและกันทุกข์จึงดับ เกิดปัญญานำจิตหลุดพ้นจากความทุกข์ (นิโรธ) ดังมี พุทธดำรัสว่า “เมื่อจิตหลุดพ้นแล้วก็รู้ชัดว่าหลุดพ้นแล้ว รู้ชัดว่าชาติสิ้นแล้ว อยู่จบพรหมจรรย์แล้ว” (พระไตรปิฎก เล่ม 17 ข้อ 59 หน้า 96) แสดงผลทางจิตที่เป็นข้อค้นพบใหม่ว่า “ผู้นิพพานแล้วจึงไม่มีภพใหม่... ก้าวล่วงภพทั้งปวงได้เป็นผู้คงที่” (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 30 หน้า 230) จิตไม่จุติสู่ภพชาติต่อไปอีก โดยมีแนวทางการปฏิบัติตามหลักทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา)



### 3.2 แนวคิดเรื่องจิตในสมัยพุทธกาล

แนวคิดเรื่องจิตตามคำสอนของพระพุทธเจ้า เป็นความรู้ใหม่ที่ขัดแย้งกับทัศนะของพวกเจ้า ลัทธิ นักตรรกะ และนักปรัชญา บางคนในยุคนั้นที่กล่าวว่า “สิ่งที่เรียกว่าจิต ใจ วิญญาณ นี่เรียกว่าอัตตา เป็นของเที่ยงแท้ยั่งยืนคงทนไม่ผันแปร จักดำรงอยู่เที่ยงแท้ไปเช่นนั้นทีเดียว” (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 49 หน้า 20) พระองค์ตรัสปฏิเสธแนวคิดที่ยึดถือว่าจิตเที่ยงและเป็นตัวตน โดยมองว่าเพราะจิตถูกร้อยรัดอยู่ด้วยความอยาก (ตัณหา) ยึดถือว่าเป็นของเรา บุคคลผู้ไม่ได้ศึกษาพิจารณาให้รู้เห็นตามความเป็นจริง จึงหลงผิดยึดถือว่า “นั่นของเรา เราเป็นนั่น นั่นเป็นอัตตาของเรา” (พระไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 61 หน้า 115) ทั้งยังกล่าวชี้โทษของผู้ที่ยึดถือจิตเช่นนั้นว่า เขาย่อมไม่หลุดพ้นจากจิตนี้ ตกจมอยู่ในความทุกข์ และตรัสแสดงแนวคิดเรื่องจิตตามทัศนะของพระองค์ ดังมีพุทธดำรัสว่า “ตถาคตเรียกสิ่งนี้ว่า จิตบ้าง มโนบ้าง วิญญาณบ้าง จิตเป็นต้นนั้น ดวงหนึ่งเกิดขึ้น ดวงหนึ่งดับไปตลอดทั้งคืนและวัน” (พระไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 61 หน้า 116) และ “มโน (ใจ) ไม่เที่ยง (พระไตรปิฎก เล่ม 18 ข้อ 1 หน้า 2) วิญญาณไม่เที่ยง สิ่งใดไม่เที่ยงสิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา” (พระไตรปิฎก เล่ม 17 ข้อ 46 หน้า 64)

เนื้อความดังกล่าวข้างต้น เป็นข้อยืนยันแสดงสภาวะลักษณะของจิตตาม “กฎธรรมชาติ” คือ หลักความจริงที่มีอยู่โดยธรรมดา (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2555, หน้า 130) ได้แก่ “อนิจจตา” สภาวะความไม่เที่ยง “ทุกขตา” สภาวะไม่ทนอยู่ในสภาพเดิม และ “อนัตตตา” สภาวะความไม่เป็นตัวตน ซึ่งกฎความจริงเหล่านี้ พระองค์ตรัสอธิบายโดยความเป็นสภาวะลักษณะของสังขตธรรม คือ ปรากฏแก่ธรรมทั้งปวงที่ยังถูกเหตุปัจจัยปรุงแต่ง สอดคล้องกับการตรัสแสดงกฎความจริงข้อ “อิทัปปัจจยตา ความที่มีสิ่งนี้เป็นปัจจัยของสิ่งนี้” (พระไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 35 หน้า 20)

กฎความจริงตามธรรมชาติ ปรากฏเป็นความเกิดดับของจิตสืบต่อเป็นเหตุปัจจัยแก่กันและ กัน ดังมีพุทธดำรัสแสดงหลัก “ปฏิจจสมุปบาท” (พระ



ไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 1 หน้า 1) กล่าวถึงกระบวนการทำงานของจิตโดยการจำแนกตามสภาวะของจิตที่เกิดสืบต่อเป็นวงจรตามเหตุปัจจัยอิงอาศัยซึ่งกันและกัน จำแนกออกเป็น 2 ตอน คือ กระบวนการฝ่ายเกิดกับกระบวนการฝ่ายดับ ดังแสดงกฎความจริงตามธรรมชาติ มีพุทธดำรัสว่า “เพราะเหตุนี้เมื่อสิ่งนี้มีสิ่งนี้จึงมีเพราะสิ่งนี้เกิดขึ้น สิ่งนี้จึงเกิดขึ้น เพราะสิ่งนี้ไม่มีสิ่งนี้จึงไม่มีเพราะสิ่งนี้ดับสิ่งนี้จึงดับ” (พระไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 1 หน้า 1)

พระองค์ตรัสอธิบายหลักปฏิจจสมุปบาท แสดงวงจรความสืบต่อของสภาวะธรรมโดยความ เป็นตัวแปรของปัจจัยที่เกี่ยวข้องอิงอาศัยกันเกิดขึ้นและอิงอาศัยกันดับ ตามกระบวนการ 12 ประการ (พระไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 20 หน้า 34) ในฝ่ายความเกิดขึ้นแสดงสภาวะจิตตามธรรมชาติที่เกิดสืบเนื่องเป็นความทุกข์ ดังอ้างมาแล้วข้างต้นตามพุทธดำรัสที่กล่าวว่า ตามธรรมดาของจิตถูกร้อยรัดอยู่ด้วยตัณหา ซึ่งแสดงไว้ในหลักปฏิจจสมุปบาทว่าเป็นธรรมปัจจัยให้เกิดอุปาทาน ยึดมั่นในความเป็นอัตตา ตัวตนบุคคลเราเขา ซึ่งขัดแย้งกับสภาวะแท้จริงของจิตที่มีลักษณะเป็นอนัตตา ดังนำมากล่าวต่อไปนี้

### 3.2.1 จิตในสภาวะความเป็นอนัตตา

แนวคิดเรื่ององค์ประกอบของชีวิตตามทัศนะพระพุทธเจ้า จำแนกชีวิตออกเป็น กายกับใจ จำแนกออกเป็น ส่วน ๆ ตามหลักชั้น 5 ซึ่งยกขึ้นแสดงแก่ปัญจวัคคีย์ว่า รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ รวมแล้วร่างกายจิตใจนั้นดำรงอยู่โดยความเป็นอนัตตา ส่วนในที่อื่นที่พระองค์ตรัสแสดงถึงความมีอัตตา ดังพุทธดำรัสว่า “การตั้งตนไว้ชอบ” ประเด็นนี้กลายเป็นปมสำคัญที่ผู้ศึกษาพระพุทธศาสนาในยุคหลังเกิดการตีความคำสอนไปตามทัศนะของตน บางกลุ่มตีความว่าเป็นคำสอนที่ยึดถือจิตเป็นอัตตาเพียงแต่จอมตะนิรันดร์ คำว่า “อัตตา” หมายถึง ตัวตน (self) วิญญาณอมตะ (soul) ตัวฉัน (ego) สัตว์หรือสิ่งมีชีวิต (living beings) หรือผู้กระทำ (agent) เป็นต้น” (วัชรระ งามจิตรเจริญ, 2542, หน้า 34)



ตามหลักคำสอนพระพุทธศาสนา นิกายเถรวาท มองว่า แนวคิดดั้งเดิมที่ตรงกับทัศนะของพระพุทธเจ้า คือ จิตเป็นอนัตตา สภาวะความไม่มีตัวตน ด้วยข้อยืนยันตามหลักการได้อัตภาพที่เกิดจากความจำได้ หมายถึง (สัญญา) ซึ่งเป็นการปฏิเสธความยึดถือว่ามีตัวตน ชีวานั้นเป็นภาษาที่มนุษย์สมมติบัญญัติขึ้นเพื่อใช้ในการติดต่อสื่อสารเรียกว่า ไวยากรณ์บัญญัติ พระองค์ตรัสว่า “ตถาคตก็ใช้อยู่แต่ไม่ยึดถือ” (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 440 หน้า 195)

จิตตามหลักพุทธศาสนาเถรวาท ดังที่กล่าวมานั้น จึงถูกมองว่า พระพุทธศาสนาเถรวาทเป็นกลุ่มจิตนิยม มุ่งให้ความสำคัญแก่การศึกษาจิตฝ่ายเดียวโดยไม่ศึกษาทางฝ่ายกาย พระพุทธองค์ตรัสปฏิเสธมุมมองดังกล่าวนี้ ซึ่งแสดงให้เห็นถึงการได้อัตภาพที่มีความสมบูรณ์พร้อมทั้งร่างกายและจิตใจ ดังแสดงกระบวนการเกิดขึ้นของชีวิตตั้งแต่แรกเริ่มกระทั่งพัฒนาการเป็นทารกที่มีความรู้สึกนึกคิดหรือสภาวะความสมบูรณ์พร้อมของขั้น 5 ดำรงอยู่โดยความเป็นอนัตตา “เมื่อปุถุชนผู้ไม่ได้สดับถูกความเสวยอารมณ์ซึ่งเกิดจากอวิชชาสัมผัสถูกต้องแล้ว เขาก็มีความยึดมั่นถือมั่น” เห็นขั้น 5 คือ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ว่าเป็นอัตตา (พระไตรปิฎก เล่ม 17 ข้อ 47 หน้า 65)

### 3.2.2 จิตในสภาวะอิทัปปัจจยตา

สมัยพุทธกาล มีผู้สงสัยความเกิดดับ ความมีอยู่ ของจิต ตัวอย่างเช่น การทดลองดูจิตออกจากร่างกายขณะตาย ของพระเจ้าปายาสี ดังที่ได้กล่าวให้ท่านพระกุมารกัสสปะฟัง สรุปผลได้ว่า ไม่สามารถรู้ได้ว่าชีวะ (วิญญาณชนิดที่เป็นอัตตา) ออกจากร่างกายตอนไหน (รายละเอียดใน พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 406 หน้า 341) การทดลองดังกล่าวของพระเจ้าปายาสี มองได้ว่าตั้งอยู่บนพื้นฐานความเชื่อในกลุ่มที่แสดงทัศนะว่า เมื่อจิตดับมีวิญญาณชนิดที่เที่ยงแท้ลอยออกจากร่างไปถืออุปนิสัย (รายละเอียดใน พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 30 หน้า 11) ซึ่งหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาปฏิเสธทิวทัศน์ที่มีความเห็นเช่นนั้น ที่กล่าวว่าอัตตาเที่ยง โลกเที่ยง โลกนี้บางอย่างไม่เที่ยง บางอย่างเที่ยง



พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) แสดงทัศนะอธิบายเกี่ยวกับเรื่องแนวคิดความเกิดดับของจิต อ้างถึงพระสูตร ฉบับภาษาบาลี ในสังยุตตนิกาย ชันธรวารวรรค แสดงให้เห็นถึงการใช้ภาษาที่มีความแตกต่างจากคำสอนดั้งเดิมตามแนวคิดเถรวาท พระบาลีเดิมอธิบายความเกิดดับของจิต โดยความเป็นสภาวะอาการเป็นไปของจิตสืบต่อตามหลัก “อิทัปปัจจยตา” โดยปรากฏลักษณะสภาวะ 3 ประการ คือ “อนิจจตา” “ทุกขตา” “อนัตตา” ความสำคัญของการใช้ภาษาแสดงสภาวะความจริงของจิตตามธรรมชาติ ท่านตระหนักว่า คัมภีร์ในชั้นหลังใช้คำศัพท์ใหม่อธิบายสภาวะและลักษณะความจริง ซึ่งทำให้เข้าใจความหมายคลาดเคลื่อน โดยมีเนื้อความอธิบายว่า “ตัวหลักแท้ที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ใช้คำว่า “ธมฺมนิยามตา” ซึ่งมีความหมายว่าเป็นภาวะ (-ตา) ลักษณะอาการหรือความเป็นไปของสภาวะธรรมที่เป็นธรรมนิยาม” (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2555, หน้า137) จากทัศนะดังกล่าวนี้ ตามคัมภีร์พระไตรปิฎกพระภาษาบาลีเดิม มีเนื้อความแสดงแนวคิดการอธิบายเรื่องจิตในสภาวะอิทัปปัจจยตาตามกระบวนการที่เป็นไปตามหลักปฏิจจสมุปบาท ซึ่งมีแนวคิดการอธิบายที่เนื้อหาตรงกันทั้งในพระสูตรและพระอภิธรรม คือ แสดงกระบวนการเกิดดับของจิตเป็นไปตามเหตุปัจจัยของสภาวะธรรม 12 ประการ เริ่มจากอริขขา สังขาร ฯลฯ สืบต่อเกิดเป็นภพชาติและสิ้นสุดลงที่ความทุกข์

### 3.3 แนวคิดเรื่องจิตในพระอภิธรรมปิฎก

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) แสดงทัศนะว่า ในพระอภิธรรมปิฎก ท่านจำแนก กระบวนการปฏิจจสมุปบาทออกเป็นหลายแบบ ตามประเภทแห่งจิตที่เป็นอกุศล กุศล อัปยากฤต (วิบากและกิริยา) และขอยละเอียดออกไปอีกตามระดับจิตที่เป็น กามาวจร รูปาวจร อรูปาวจร โลกุตระ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2555, หน้า157) แนวคิดการจำแนกจิตออกเป็นประเภทต่าง ๆ ดังกล่าวนี้นี้ มีการอธิบายที่มุ่งกล่าวถึงจิตในสภาวะปรมาณ คือ “สภาพธรรมที่รู้สิ่งต่าง ๆ เช่น สภาพธรรมที่รู้สี เสียง กลิ่น รส เย็น ร้อน อ่อน แข็ง ตึง ไหว สภาพธรรมที่รู้



ความหมายของสิ่งต่าง ๆ และสภาพธรรมที่คตินึกเรื่องราวต่าง ๆ เป็นต้น พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงบัญญัติเรียกสิ่งนั้นว่า จิต”..... “จิต เป็นสภาพธรรมที่เป็นใหญ่ในการรู้สิ่งที่ปรากฏ เช่น เห็น ได้ยิน เป็นต้น (สุจินต์ บริหารวนเขตต์, 2536, หน้า 24-25) ซึ่งสามารถสรุปแนวความคิดการจำแนกประเภทของจิต ดังนี้

- อกุศลจิต คือ อกุศล+จิต หมายความว่า จิตมีอกุศลปรุงแต่งอยู่ 12 ชนิด
- อเหตุกจิต คือ อเหตุก+จิต หมายความว่า จิตไม่มีโลภะ โทสะ โมหะ, อโลภะ อโทสะ อโมหะ เป็นเหตุให้เกิด 18 ชนิด
- กามาวจรจิต คือ กามาวจร+จิต หมายความว่า จิตที่ท่องเที่ยวอยู่ในอารมณ์อันน่ารัก โกรธ 24 ชนิด ได้แก่ บุคคลชั้นเทพ 6 ชั้น
- รูปาวจรจิต คือ รูปาวจร+จิต หมายความว่า จิตที่ท่องเที่ยวในรูปพรหม 15 ชนิด
- อรูปาวจรจิต คือ อรูปาวจร+จิต หมายความว่า จิตที่ท่องเที่ยวอยู่ในอรูปพรหม 12 ชนิด
- โลกุตตรจิต หมายความว่า จิตที่ประกอบด้วยมรรคและผลทำให้อยู่เหนือโลก (อารมณ์) รวม 8 ชนิด โลกุตตรจิต 8 ชนิด เมื่อจำแนกด้วยฌาน 5 เท่ากับ  $8 \times 5$  จะได้โลกุตตรจิต 40 ชนิด

เพราะฉะนั้น ในพระอภิธรรมจึงมีจิต โดยย่อ 89 ชนิด โดยละเอียด 121 ชนิด การที่เรียกจิตเป็นชนิดในที่นี้นั้น เรียกตามชนิดของอารมณ์ที่เข้ามาปรุงแต่งเพื่อให้เข้าใจง่าย แต่ในพระอภิธรรม เรียกระบุเป็น 89 ดวง และ 121 ดวง

พัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตที่สืบต่อมาจากคัมภีร์พระอภิธรรมปิฎก ครั้นสำคัญเกิดขึ้นเมื่อประมาณ พ.ศ. 950 โดยพระอนุรุธาจารย์ แห่งสำนักมูลโสมวิหาร ประเทศลังกา ได้ถอดเอาใจความธรรมะจากคัมภีร์พระอภิธรรมทั้ง 7 เล่ม ได้แก่ พระสังคณี พระวิภังค์ พระชาตุกะถา พระปุคคะละปัญญัตติ พระกะถาวัตถุ พระยะมะกะ และพระมะหาปัญฐาน เล่มละเล็กละน้อย มาเรียบเรียงเป็นคัมภีร์พระอภิธรรมมัตถสังคหะ (ไชยทรง จันทรอารีย์, 2563, ออนไลน์) มุ่งอธิบายสภาวะ



ปรมัตถ์ทางจิตล้วน ๆ สรุปแบ่งออกเป็น 9 ปรีเฉพ หัวใจสำคัญของคัมภีร์กล่าวถึงเรื่อง จิต เจตสิก รูป นิพพาน (จิ เจ รุ นิ) ยกตัวอย่างเช่น ปรีเฉพที่ 1 จิตตสังคหวิภาค รวบรวมแสดง จิตปรมัตถ์ ปรีเฉพที่ 4 วิถีสังคหวิภาค รวบรวมแสดง วิถิจิต ปรีเฉพที่ 5 วิถีมุตตสังคหวิภาค รวบรวมแสดง จิตที่พ้นวิถิและธรรมที่เกี่ยวข้องกับจิตที่พ้นวิถิ เป็นต้น

#### 4. วิเคราะห์พัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนา เถรวาท

การแสดงแนวคิดเรื่องจิตของพระอรหันต์ในยุคพุทธกาล มีมูลเหตุจากเหล่าพระภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา บางคน บางกลุ่ม ได้สดับธรรมจากพระพุทธองค์แล้วเกิดความไม่เข้าใจถึงพุทธประสงค์ที่แท้จริงของพระพุทธเจ้า ซึ่งแฝงอยู่ในเนื้อความที่เป็นพุทธดำรัสสน ๆ นั้น ที่ตนได้ฟัง จึงเข้าไปสอบถามพระสาวกรูปสำคัญ เช่น พระสารีบุตร พระมหากัจจายนะ เป็นต้น เพื่อคลายความสงสัย โดยสาวกรูปนั้น ๆ แสดงทัศนะอธิบายพุทธดำรัส และอีกประการหนึ่ง แนวคิดเรื่องจิตที่มีมูลเหตุเกิดจากการสนทนาระหว่างพระภิกษุด้วยกัน ดังมีเนื้อความการสนทนาเรื่องจิตปรากฏในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎกของนิกายเถรวาทระบุว่า เป็นทัศนะของพระสารีบุตร (ดูรายละเอียดใน พระไตรปิฎก เล่ม 29 ข้อ 1, 69, 151, 174, 202 หน้า 3, 212, 414, 492, 591) และทัศนะของพระปิงคิยเถระ (ดูรายละเอียดใน พระไตรปิฎก เล่ม 30 ข้อ 114, 115 หน้า 377, 379)

เนื้อความการแสดงทัศนะของพระสาวก เมื่อนำมาเทียบกับเนื้อหาในคัมภีร์ชั้นอรรถ กถาที่แต่งอธิบายพระวินัย พระสูตร และพระอภิธรรม เป็นร่องรอยที่แสดงให้เห็นว่าพระอรรถกถาจารย์รับแนวคิดการอธิบายหลักธรรมจากพระสาวกรุ่นพุทธกาล โดยเฉพาะแนวการอธิบายความด้วยการตีความหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาในยุคนั้นได้รับอิทธิพลจากคัมภีร์เนตติปกรณ์ ที่แต่งโดยพระมหากัจจายนะ เพื่อใช้อธิบายพระธรรมวินัย ด้วยความที่ท่านเป็นเอตทัคคะในด้านการอธิบายเนื้อความ มีความชำนาญด้านภาษา คัมภีร์เล่มดังกล่าว จึงเป็น



ที่ยอมรับว่าเป็นศาสตร์แห่งการตีความทางพระพุทธศาสนา เป็นคู่มือการตีความที่สลับซับซ้อนและใช้เทคนิคขั้นสูง และด้วยรูปแบบการแสดงธรรมของพระพุทธองค์ไม่ยึดรูปแบบที่แน่นอนตายตัว เรื่องเดียวกันอธิบายในแง่มุมที่แตกต่างกันได้ แต่อยู่ภายใต้เงื่อนไขข้อกำหนดว่าต้องยึดหลักการเป็นสำคัญและคำอธิบายนั้นต้องไม่ขัดต่อพระธรรมวินัย

การอธิบายพุทธดำรัสที่พระสาวกแสดงทัศนะอธิบายหัวข้อธรรมสั้น ๆ ของพระพุทธเจ้าเพื่อตอบข้อสงสัยผู้มาซักถาม และการอธิบายแนวคิดเรื่องจิตในการแสดงธรรมโอกาสต่าง ๆ ของสาวกเอง ในคัมภีร์พระไตรปิฎกเถรวาท มีการอธิบายขยายความด้วยการใช้ศัพท์เรียกจิต ด้วยชื่อต่าง ๆ เพื่ออธิบายให้ผู้ถามหรือผู้ฟังเกิดความเข้าใจคล้ายข้อสงสัย ซึ่งเชื่อว่าคำอธิบายของพระอรหันต์ผู้มีสติสมบูรณ์ย่อมไม่กล่าวผิดไปจากธรรม ถูกตรงและเป็นไปตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า แนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์ขั้นต้นของพระพุทธศาสนาเถรวาท ตามมติของพระอรหันต์ผู้เข้าร่วมในการสังคายนาครั้งแรก และในที่นี้นำเอาแนวคิดเรื่องจิตตามทัศนะของพระสาวกที่มีปรากฏแพร่หลายอยู่ในคัมภีร์ชั้นนอรรถกถา ซึ่งจะนำมาเป็นข้อศึกษาโดยยกเอาเฉพาะเรื่องที่แสดงให้เห็นถึงพัฒนาการของแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท

ในที่นี้ขอยกตัวอย่างพุทธดำรัสที่ตรัสสั้น ๆ มีใจความสำคัญว่า “เมื่อผู้ใดได้กามตามความต้องการ ผู้นั้นย่อมเป็นผู้มีใจแน่แท้” (พระไตรปิฎก เล่ม 29 ข้อ 1 หน้า 1) ซึ่งในที่นี้กล่าวถึงเฉพาะคำว่า “ใจ” ตรงกับศัพท์ภาษาบาลี คำว่า “มโน” ในพระไตรปิฎกภาษาไทย แปลคำว่า “มโน” บางแห่งยังคงภาษาบาลีไว้ บางแห่งใช้คำว่า “ใจ” เนื่องจากผู้รับผิดชอบแปลมีหลายคณะ แยกกันแปลเฉพาะคัมภีร์ที่ตนได้รับมอบหมาย ส่วนงานการแปลจึงแตกต่างกัน และด้วยเหตุที่คำว่า “มโน” มีการนำมาใช้ในภาษาไทยอยู่แล้ว ซึ่งเป็นคำที่เป็นไวยากรณ์

ตามการอธิบายของพระสารีบุตร “คำว่า ใจ ได้แก่ จิต มโน มานัส หทัย ปิณฺฑระ มนะ มนายตนะ มนินทริย์ วิญญฺญาณ วิญญฺญาณขันธ มโนวิญญฺญาณธาตุ” (พระไตรปิฎก เล่ม 29 ข้อ 1 หน้า 3) มุ่งหมายถึงจิตขณะที่เกิดผัสสะ คือ สภาวะ





ความรู้สึกทางจิต จากพุทธพจน์ที่กล่าวถึงจิตของผู้ได้กาม มุ่งหมายถึงความรู้สึกฝ่ายสุข (สุขเวทนา) การแสดงความหมายไวพจน์ตามแนวคิดนี้ สอดคล้องกับคำอธิบายของพระสารีบุตรในคัมภีร์จูฬนิทเทส ที่ได้อธิบายขยายความพุทธดำรัสสั้น ๆ กล่าวถึง “ธรรม... คือ... “มนะ”... ย่อม ไม่หายไปจากศาสนาของพระโคตมพุทธเจ้า” (พระไตรปิฎก เล่ม 30 ข้อ 114 หน้า 377) มนะ ตามพุทธดำรัสในบริบทนี้ เกิดจากวิญาณชั้น 6 ประเภท คือ ความรู้แจ้งอารมณ์ที่ปรากฏทางอายตนะ โดยจำแนกออกเป็นวิญาณชั้น 6 ประเภท คือ การทำหน้าที่ของจิตร่วมกับอายตนะภายใน

การแสดงคำไวพจน์ของจิตในพระไตรปิฎก ซึ่งจำแนกออกเป็นชื่อต่าง ๆ ตามพุทธดำรัสที่กล่าว เรียกชื่อจิต สรุปลงออกเป็น “จิต มโน วิญาณ” และชื่อเรียกต่าง ๆ ที่เพิ่มขึ้นตามคำกล่าวของพระสาวก ได้แก่ “มานัส หทัย ปณฺฑระ มนะ มนายตนะ มนินทริย วิญาณชั้น 6 มโนวิญาณธาตุ” ซึ่งไวพจน์ของจิตเหล่านี้ อาจทำให้เกิดความสับสนเกี่ยวกับการเรียกชื่อจิต แก่ผู้ศึกษาที่ไม่มีความเชี่ยวชาญทางภาษาในยุคหลังได้ เนื่องจาก ไม่มีการกล่าวระบุลักษณะการทำหน้าที่ของจิต เป็นเพียงการกล่าว รวม ๆ ซึ่งเนื้อความในคัมภีร์รุ่นอรรถกถาไขความให้กระจ่าง ภาพรวมมองว่าชื่อเหล่านั้น มุ่งกล่าวถึงการทำงานของจิตตามกระบวนการฝ่ายนามชั้น ชื่อที่เพิ่มขึ้นเป็นคำศัพท์ที่พยายามต้องการอธิบายการทำหน้าที่ของจิตในลักษณะที่เป็น เวทนา สัญญา สังขาร และวิญาณ ประเภทต่าง ๆ ด้วยศิลปะในการใช้ภาษาสื่อให้เห็นในมุมมองต่าง ๆ กัน

อธิบายว่า “ชื่อว่า จิต เพราะเป็นสภาวะวิจิตร ชื่อว่า มโน เพราะรับรู้ อารมณ์ ชื่อว่า มานัส เพราะมีธรรมที่สัมปยุตกับมโน ชื่อว่า หทัย เพราะอยู่ภายใน ชื่อว่า ปณฺฑระ เพราะเป็นธรรมชาติผ่องใส ชื่อว่า มนายตนะ เพราะเป็นที่อยู่อาศัย, เป็นบ่อเกิด, เป็นที่ประชุม, เป็นแดนเกิดแห่งใจ ชื่อว่า มนินทริย เพราะเป็นใหญ่ ในการรับรู้อารมณ์ ชื่อว่า วิญาณ เพราะรับรู้อารมณ์ต่าง ๆ ชื่อว่า วิญาณชั้น 6 เพราะเป็นกองแห่งวิญาณ ชื่อว่า มโนวิญาณธาตุ เพราะเป็นสภาวะที่รับรู้และรับทราบอันสมควรแก่ธรรมทั้งหลายมีผัสสะเป็นต้น” (รายละเอียดใน สัทธัมมปัชโชติกา ข้อ 1 หน้า 29-32)



## 5. สรุป

พัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท เป็นแนวคิดของพระสงฆ์สาวกสมัยพุทธกาลที่ได้อธิบายขยายความหลักธรรมคำสอนเกี่ยวกับเรื่องจิตที่พระพุทธเจ้าตรัสแสดงไว้เป็นหัวข้อสั้น ๆ ซึ่งการแสดงแนวคิดเรื่องจิตในลักษณะดังกล่าวนี้ เห็นได้จากพัฒนาการเกี่ยวกับการอธิบายเรื่องจิตด้วยการใช้ศัพท์ต่าง ๆ เรียกชื่อจิต และการอธิบายด้วยการจำแนกจิตออกเป็นประเภทต่าง ๆ รวมถึงการอธิบายลักษณะจิตด้วยแนวคิดเรื่องเจตสิก อย่างละเอียดลึกซึ้งในคัมภีร์พระอภิธรรมปิฎก ถึงแม้ว่าแนวคิดการอธิบายแบบจำแนกประเภทของจิตไม่มีหลักฐานปรากฏในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก แต่ก็เป็นที่ยอมรับโดยทั่วกันว่า เป็นแนวคิดที่สอดคล้องกับการอธิบายเรื่องจิตของพระพุทธเจ้า ซึ่งมีข้อมูลตรงกันทั้งในพระสูตรและพระอภิธรรม คือ แนวคิดการอธิบายเกี่ยวกับจิตตามหลักธรรมนิยาม ภายใตักฎ อิทูปัจจยตา, อนิจจตา, ทุกขตา, อนัตตา เพียงแต่ในคัมภีร์พระอภิธรรมปิฎกมุ่งกล่าวจำแนกให้เห็นรายละเอียดของจิตแบ่งออกเป็นขณะ ๆ เกิดดับร่วมกับธรรมารมณ์ที่เข้ามากระทบ และการกำหนดเรียกชื่อจิตตามสภาวะธรรมที่ปรากฏแก่จิตอยู่ในขณะนั้น ๆ ด้วยชื่อต่าง ๆ ตามกระบวนการปฏิจกสมุปบาท โดยจำแนกจิต ออกเป็น อกุศลจิต 12 ชนิด อเหตุกจิต 18 ชนิด กามาวจรจิต 24 ชนิด รูปาวจรจิต 15 ชนิด อรูปาวจรจิต 12 ชนิด และโลกุตตรจิต 8 ชนิด เป็นต้น กล่าวโดยสรุปพัฒนาการแนวคิดเรื่องจิตในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาทมีพัฒนาการทางด้านการใช้ภาษาเพื่ออธิบายขยายความแนวคิดเรื่องจิต ซึ่งอาจทำให้มองได้ว่าจิตตามทัศนะของพระพุทธเจ้ามีจำนวนเท่าไรแน่ จึงตอบได้ว่า “จิต” ตามหลักคำสอนพระพุทธศาสนาเถรวาทมีเพียงดวงเดียว แต่ชื่อเรียกต่าง ๆ นั้น เป็นการจำแนกเพื่อให้เห็นกระบวนการทำงานและคุณลักษณะของจิตในแง่มุมต่าง ๆ กัน



## บรรณานุกรม

- ไชยทรง จันทร์อารีย์. *ธรรมประทีป 9 ธรรมะภาคปฏิบัติ*. สืบค้นจาก [http://www.bloggang.com/mainblog.php?id=nulek&month=18052008&group=11&gblog=2\[21/02/2559\]](http://www.bloggang.com/mainblog.php?id=nulek&month=18052008&group=11&gblog=2[21/02/2559]).
- บรรจบ บรรณรุจิ. (2537). *จิต มโน วิญญาณ* (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ธรรมสภา.
- พระธัมมานันทะมหาเถระ อัครมหาบัณฑิต. (2547). *พระอภิธรรมเป็นพุทธพจน์ และประวัติคัมภีร์ลัทธิ ทาวีเสส*. กรุงเทพมหานคร: ห้างหุ้นส่วนจำกัดไทยรายวัน.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2554). *พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์* (พิมพ์ครั้งที่ 17). กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์พระพุทธศาสนาของธรรมสภา.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2555). *ปฏิบัติสมุปปาท (กรรมเกิด กรรมอาศัย กรรมเป็นไป ที่นี้)* (พิมพ์ครั้งที่ 32). นครปฐม: วัดญาณเวศกวัน.
- พุทธทาสภิกขุ. (2517). *อภิธรรมคืออะไร*. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2559). *อรรถกถาพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- วัชร งามจิตรเจริญ. (2542). *พัฒนาการของมโนทัศน์เรื่องอนัตตาในพุทธปรัชญา. วารสารพุทธศาสนศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. ปีที่ 6 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-สิงหาคม 2542): 32-61.*
- สุจินต บริหารวนเขตต์. (2536). *ปรมัตถ์ธรรมสังเขป จิตตสังเขป และภาคผนวก*. กรุงเทพมหานคร: หจก. โรงพิมพ์ชวนพิมพ์.



## ก การศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์ในประเทศไทยปุ่น

พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย\*

### บทคัดย่อ

การวิจัยด้านพุทธศาสตร์ อาจแบ่งออกได้เป็น 2 รูปแบบ ได้แก่ “การวิจัยเชิงคัมภีร์” ซึ่งเป็นการศึกษาค้นคว้าโดยอาศัยแหล่งข้อมูลสำคัญ เช่น คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา รวมถึงคัมภีร์พระพุทธศาสนาของนิกายต่าง ๆ ที่บันทึกด้วยภาษาสันสกฤต จีนโบราณ ทิเบต เป็นต้น การวิจัยในลักษณะนี้เป็น “การวิจัยพื้นฐาน” หรือ “การวิจัยบริสุทธิ์” สำหรับรูปแบบที่ 2 คือ “การวิจัยภาคสนาม” เป็นการศึกษาความสัมพันธ์ของคำสอนและหลักปฏิบัติต่าง ๆ กับการเปลี่ยนแปลงทางทัศนคติ พฤติกรรมของบุคคลหรือสังคมที่เกี่ยวข้อง การวิจัยในลักษณะนี้เป็น “การวิจัยประยุกต์”

ในประเทศไทย งานวิจัยด้านพุทธศาสตร์โดยส่วนใหญ่ มีแนวโน้มไปในทิศทางการศึกษาภาคสนาม แต่ผลงานการวิจัยเชิงคัมภีร์ในรูปแบบที่ 1 นั้นยังมีไม่

---

\* นักวิจัย โครงการพระไตรปิฎกวิชาการ ศูนย์พุทธศาสตร์ศึกษา DCI

นักวิจัยรับเชิญ ศูนย์วิจัยวัฒนธรรมทางพระพุทธศาสนาโลก มหาวิทยาลัยวิริโคช  
ประเทศญี่ปุ่น Email: thaniyo.dcibs@gmail.com

วันที่รับบทความ 11 กุมภาพันธ์ 2564 วันที่แก้ไขบทความ 16 มิถุนายน 2564

วันที่ตอบรับบทความ 9 กันยายน 2564



มากนัก หรือหากจะมีปรากฏ มักจะเป็นหลักฐานจากคัมภีร์บาลีเป็นหลัก ไม่มากนัก ที่จะพบการศึกษาเปรียบเทียบข้ามสายคัมภีร์ ในขณะที่การศึกษาวิจัยพุทธศาสตร์ ในต่างประเทศ เช่น ประเทศในยุโรปและญี่ปุ่น ได้มุ่งเน้นไปที่การวิจัยเชิงคัมภีร์ในรูปแบบที่ 1 มากกว่า

บทความนี้ จะได้กล่าวถึงการศึกษาวิจัยพุทธศาสตร์เชิงคัมภีร์ตั้งแต่ยุค ปรัชญาอินเดียโบราณ มาถึงพระพุทธศาสนายุคต้น ยุคอุทธรธรรมและพระพุทธศาสนา มหายานยุคต้น โดยยกตัวอย่างกรณีศึกษาของวงการพุทธศาสตร์ในประเทศไทยญี่ปุ่น ที่มุ่งเน้น “การวิจัยเชิงคัมภีร์ในแนวระนาบ” คือ การศึกษาเปรียบเทียบ “คัมภีร์ คู่ขนาน” ต่างนิกายที่เกิดในยุคเดียวกัน และ “การวิจัยเชิงคัมภีร์ในแนวตั้ง” คือ การศึกษาเพื่อให้เห็นถึงวิวัฒนาการด้านแนวคิดในแต่ละยุค โดยมีขอบเขตคัมภีร์ ที่ใช้ในการศึกษากว้างขวาง รวมถึงภาษาคัมภีร์ที่หลากหลาย

**คำสำคัญ:** พุทธศาสน์ พุทธศาสตร์ ญี่ปุ่น วิจัยเชิงคัมภีร์



## Research in Buddhist Studies in Japan

Phramaha Pongsak Thaniyo\*

### Abstract

There are two main types of research in Buddhist Studies: textual research and field research. Textual research focuses on major primary sources, for instance the canon (P: *Tipiṭaka*; Skt: *Tripiṭaka*), the commentaries (P: *Aṭṭhakathā*), and Buddhist scriptures of numerous Buddhist sects written in various languages, such as Sanskrit, Classical Chinese, and Tibetan. This category of research is considered as “basic research” or “pure research”. On the other hand, field research is a study on the relationship between Buddhist teachings/practices and changes in attitudes, behaviors, or society. This type of research is known as “applied research.”

The majority of research in Buddhist Studies in Thailand tends to be field research. Although there are some textual researches, their sources are mainly from Pali scriptures. Comparative studies with other Buddhist scriptures are rare, whereas it is more common for Buddhist Studies in other countries, such as European countries and Japan, to focus more on textual research.

---

\* Researcher, Dhammachai Tipitaka Project, DCI Center for Buddhist Studies & Visiting Researcher, Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University, Japan Email: [thaniyo.dcibs@gmail.com](mailto:thaniyo.dcibs@gmail.com)

Received February 11, 2021, Revised June 16, 2021,

Accepted September 9, 2021



This paper discusses textual research in Buddhist Studies beginning from Ancient Indian Philosophy to Early Buddhism, Abhidharma Buddhism, and Early Mahayana Buddhism. It provides case studies of Buddhist Studies research in Japan, which emphasizes both the “horizontal method of text-critical research”, comparing “parallel texts” from different sects in the same eras, and the “vertical method of text-critical research”, studying the development of various perspectives by examining a wide range of scriptures in a variety of languages.

**Keywords:** Buddhism, Buddhist Studies, Japan, Textual Research



## 1. ความนำ

เมื่อปี พ.ศ. 2545 ผู้เขียนได้มีโอกาสเดินทางไปศึกษาด้านพุทธศาสนา ณ มหาวิทยาลัยริวโคคุ (Ryukoku University 龍谷大学)<sup>1</sup> ประเทศญี่ปุ่น ซึ่งใช้เวลาในการศึกษาตั้งแต่ระดับปริญญาตรีจนถึงปริญญาเอก รวมทั้งสิ้น 8 ปี และได้เป็นอาจารย์สอนอยู่ที่มหาวิทยาลัยต่าง ๆ ในประเทศญี่ปุ่นราว 7 ปี จึงได้เดินทางกลับมายังประเทศไทย หนึ่งในคำถามที่ผู้เขียนถูกถามมากที่สุด ในระหว่างที่เป็นนักศึกษาและอาจารย์อยู่ที่นั่น คือ “ทำไมถึงเลือกที่จะมาศึกษาด้านพุทธศาสนาที่ประเทศญี่ปุ่น ในเมื่อพระพุทธศาสนาของประเทศไทยในสายตาของชาวโลกมีความเจริญรุ่งเรืองกว่าที่ประเทศญี่ปุ่น” คำตอบที่ผู้เขียนได้ตอบกลับไป คือ “ผู้เขียนเดินทางมาเพื่อศึกษาด้านพุทธศาสตร์ (Buddhist Studies 仏教学)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> มหาวิทยาลัยริวโคคุ (Ryukoku University 龍谷大学) เป็นมหาวิทยาลัยเอกชน ซึ่งมีต้นกำเนิดจากการก่อตั้งโรงเรียนพระปริยัติธรรมของวัดนิชิฮอนงันจิ (西本願寺 nishihonganji) ก่อตั้งขึ้นในปี พ.ศ. 2182 (1639) โดยท่านเรียวนิยิว (良如 ryōnyō) ประมุขนิกายรุ่นที่ 13 ของนิกายโจโดชินชู ฮอนงันจิหะ (浄土真宗本願寺派 jōdoshinshū honganjihā) ปัจจุบันเปิดการเรียนการสอน 10 คณะใน 3 วิทยาเขต มีคณาจารย์ 541 คนและนักศึกษา 20,969 คน (ข้อมูล ณ วันที่ 1 พฤษภาคม พ.ศ. 2563)

<sup>2</sup> คำว่า Buddhist Studies บางแห่งใช้ว่า Buddhology ในขณะที่ภาษาญี่ปุ่นใช้ว่า 仏教学 (bukkyō gaku) ภาษาจีนใช้ว่า 佛学 (fo xue) เป็นการศึกษาหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาอย่างเป็นวิทยาศาสตร์ โดยผู้ศึกษาไม่จำเป็นต้องเป็นชาวพุทธ อาจนับถือศาสนาอื่น หรือไม่นับถือศาสนาใดเลยก็ได้ เพราะเป็นการศึกษาอย่าง “ภววิสัย” (objectivity) ซึ่งในภาษาไทยเราใช้คำว่า “พุทธศาสตร์ศึกษา” แต่ในที่นี้ ผู้เขียนใช้คำว่า “พุทธศาสตร์” ซึ่งหมายเอา “ระบบวิชาความรู้ด้านพระพุทธศาสนา” ตามความหมายของคำว่า ศาสตร์ ในพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 ที่ว่า “ระบบวิชาความรู้” มักใช้ประกอบหลังคำอื่น เช่น วิทยาศาสตร์ ประวัติศาสตร์ มนุษยศาสตร์ เพื่อให้แตกต่างจากคำว่า “พุทธศาสน์” ที่หมายถึง “คำสอนของพระพุทธเจ้า” ซึ่งผู้ศึกษาคือชาวพุทธ ศึกษาคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยเริ่มจากความศรัทธา เชื่อถือว่าคำสอนของพระพุทธองค์เป็นสัจธรรมความจริงทั้งหมด โดยเป็นการศึกษาอย่าง “อัตวิสัย” (subjectivity)





ณ ประเทศญี่ปุ่นเป็นหลัก ในขณะที่เดียวกัน ก็มีความสนใจในการศึกษาด้านพุทธศาสนา (Buddhism 仏教) ของญี่ปุ่นด้วย”

กล่าวมาถึงตอนนี้ ท่านผู้อ่านอาจจะมีความสงสัยในคำตอบที่ผู้เขียนได้ตอบไป เพราะมีศัพท์ 2 ศัพท์ คือ “พุทธศาสตร์” และ “พุทธศาสน์” เกิดขึ้นในคำตอบนั้น เกี่ยวกับในเรื่องนี้ Prof. Dr. Akira Suganuma (菅沼晃) ได้กล่าวว่า

ก่อนอื่น มีเรื่องที่ยากจะทำความเข้าใจกันก่อน คือ “การศึกษาพุทธศาสน์” (仏教を学ぶこと) และ “การศึกษาพุทธศาสตร์” (仏教学を学ぶこと) ไม่ได้เป็นสิ่งเดียวกันเสมอไปในกรณีที่เราศึกษา “พุทธศาสน์” (仏教) นั้นเป็นการศึกษาโดยการนำตัวเราเข้าไปอยู่ในหลักคำสอนนั้น ๆ อย่างมีศรัทธา เพื่อเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตของเรา ในอีกด้านหนึ่ง คือ การศึกษา “พุทธศาสตร์” (仏教学) เป็นการศึกษาเชิงวิชาการโดยอาศัยองค์ความรู้ต่าง ๆ ในการศึกษาคัมภีร์และเอกสารต่าง ๆ โดยไม่ได้นำตัวของเราเข้าไป ซึ่งในบางครั้ง อาจจะได้ผลการศึกษาที่แตกต่างจากการศึกษาด้วยศรัทธาแบบ “พุทธศาสน์”

(Suganuma, 2005, p. ii)

จากแนวคิดในเรื่องการศึกษาด้าน “พุทธศาสน์” และ “พุทธศาสตร์” ดังกล่าว ท่านผู้อ่านคงพอจะเข้าใจถึงคำตอบที่ผู้เขียนได้ตอบไปแล้ว กล่าวคือ ผู้เขียนเดินทางไปประเทศญี่ปุ่นเพื่อศึกษาด้าน “พุทธศาสตร์” อันเป็นการศึกษาวิจัยเชิงวิชาการเป็นประการสำคัญ ดังนั้น ในบทความนี้ ผู้เขียนจะได้กล่าวถึงมุมมองในการศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์ในประเทศญี่ปุ่นที่ผู้เขียนได้มีโอกาสสัมผัสมา เพื่อเป็นมุมมองอีกด้านหนึ่งที่น่าสนใจในการศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์ โดยในบทความนี้จะเริ่มต้นที่ปรัชญาอินเดียโบราณในยุคพระเวทและอุปนิษัท มาถึงพระพุทธศาสนายุคต้น ยุคอุทธรธรรม และพระพุทธศาสนาพุทธนิกายในยุคต้นในที่สุด



## 2. การศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์สมัยใหม่

ระเบียบวิธีวิจัยด้านพุทธศาสตร์สมัยใหม่ บุกเบิกขึ้นโดยนักวิชาการตะวันตกราวคริสต์ศตวรรษที่ 19 ซึ่งเป็นช่วงที่มีการติดต่อสัมพันธ์ระหว่างยุโรปและเอเชีย โดยเฉพาะยุคอาณานิคมที่ทางอังกฤษเข้ามายังอินเดีย ศรีลังกา เมียนมา (พม่า) ซึ่งตัวอย่างหนึ่งที่เห็นประจักษ์ คือ การก่อตั้งสมาคม Pali Text Society หรือที่รู้จักกันในชื่อสมาคมบาลีปกรณ์ ในปี พ.ศ. 2424 (1881) โดย Prof. Dr. Thomas William Rhys Davids ต่อมาทางญี่ปุ่นได้ส่งนักวิชาการไปศึกษาในยุโรปเมื่อราว 120 ปีก่อน และได้กลับมาเปิดศูนย์วิจัยด้านพุทธศาสตร์ในมหาวิทยาลัยโตเกียว ซึ่งพระไตรปิฎกของเถรวาทรวมถึงคัมภีร์พุทธเถรวาทที่สำคัญ เช่น มิลินทปัญหา วิสุทธิมรรค เป็นต้น นักวิชาการชาวญี่ปุ่นได้แปลออกมาเป็นภาษาญี่ปุ่นฉบับแรกเมื่อปี พ.ศ. 2478 (1935) ซึ่งเป็นเวลาก่อนที่จะเกิดสงครามโลกครั้งที่ 2 และเสร็จสมบูรณ์ในปี พ.ศ. 2484 (1941) ก่อนที่ประเทศไทยจะแปลพระไตรปิฎกบาลีเป็นภาษาไทยเสร็จสมบูรณ์เสียอีก ก่อนหน้านั้น นักวิชาการชาวญี่ปุ่นรู้จักแต่เพียงคัมภีร์พุทธที่บันทึกด้วยภาษาจีนโบราณเท่านั้น

จุดเด่นที่น่าสนใจในเรื่องการศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์ของประเทศญี่ปุ่น คือ มีมาตรฐานการศึกษาที่สูง ปัจจุบันในประเทศญี่ปุ่นมีนักวิชาการด้านพุทธศาสตร์เป็นจำนวนมาก ดังจะเห็นได้จากการประชุมนักวิชาการด้านพุทธศาสตร์ ที่จัดโดยสมาคม Japanese Association of Indian and Buddhist Studies (日本印度学仏教学会) ซึ่งก่อตั้งในปี พ.ศ. 2494 (1951) ปัจจุบันมีสมาชิกราว 2,400 คน มีบทความตีพิมพ์กว่า 13,922 บทความ (ข้อมูล ณ วันที่ 7 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2564) แม้นักวิชาการญี่ปุ่นส่วนใหญ่จะมีความเชี่ยวชาญในพุทธมหายานและวัชรยานก็ตาม แต่นักวิชาการผู้เชี่ยวชาญในสาขาพุทธเถรวาทในญี่ปุ่นก็มีไม่น้อย ดังจะเห็นได้จากการแปลพระไตรปิฎกเถรวาทรวมถึงคัมภีร์พุทธเถรวาทที่สำคัญเสร็จสิ้นเมื่อราว 80 ปีที่แล้ว และการก่อตั้งสมาคม Society for the Study of Pali and Buddhist Culture (パーリ学仏教文化学会) ที่มุ่งเน้นการศึกษาคัมภีร์พุทธเถรวาทที่ใช้ภาษาบาลีในการบันทึกเป็นสำคัญ



### 3. รูปแบบการศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์

ในการศึกษาวิจัยทั้งสายวิทยาศาสตร์และศิลปศาสตร์นั้น เมื่อแบ่งตามประโยชน์ของการวิจัยแล้ว สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 รูปแบบโดยสังเขป<sup>3</sup> คือ รูปแบบที่ 1 “การวิจัยพื้นฐาน” (basic research) หรือ “การวิจัยบริสุทธิ์” (pure research) เป็นการวิจัยที่มีจุดมุ่งหมายในการหาทฤษฎี สูตร ความรู้ใหม่ เพื่อเป็นพื้นฐานในการขยายความรู้ทางวิชาการในการศึกษาเรื่องอื่น ๆ ต่อไป หรือตรวจสอบทฤษฎีเดิมที่มีอยู่แล้ว และรูปแบบที่ 2 “การวิจัยประยุกต์” (applied research) เป็นการวิจัยที่มุ่งเน้นในการค้นหาความรู้ เพื่อนำความรู้ที่ได้ไปใช้ในการแก้ปัญหาต่าง ๆ หรือใช้ในการกำหนดนโยบายและตัดสินใจ กล่าวคือ เป็นการวิจัยมุ่งเน้นนำผลการวิจัยไปใช้ประโยชน์ในทางปฏิบัติเป็นสำคัญ

สำหรับการวิจัยด้านพุทธศาสตร์ เมื่ออาศัยรูปแบบการวิจัยดังกล่าว สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 รูปแบบ กล่าวคือ รูปแบบที่ 1 “การวิจัยเชิงคัมภีร์” (textual research) เป็นการศึกษาค้นคว้าโดยอาศัยแหล่งข้อมูลสำคัญ คือ คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา ปกรณ์วิเสส รวมถึงคัมภีร์พระพุทธศาสนาของนิกายต่าง ๆ ที่บันทึกด้วยภาษาสันสกฤต จีนโบราณ ทิเบต เป็นต้น และบันทึกประวัติศาสตร์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง โดยการวิจัยเชิงคัมภีร์นี้ สามารถแบ่งออกได้อีก 2 รูปแบบ คือ “การวิจัยในแนวดิ่ง” (vertical) ซึ่งเป็นการวิจัยคัมภีร์ตามลำดับขั้นของการกำเนิดโดยลำดับ ตั้งแต่ชั้นพระไตรปิฎก ชั้นอรรถกถา ชั้นฎีกา ชั้นอนุฎีกา ในจารีตหรือนิกายเดียวกัน และ “การวิจัยในแนวระนาบ” (horizontal) ซึ่งเป็นการวิจัยคัมภีร์ที่เกิดขึ้น

<sup>3</sup> การจำแนกรูปแบบของการวิจัยตามประโยชน์นั้น แบ่งออกเป็น 3 รูปแบบ ได้แก่ รูปแบบที่ 1 การวิจัยพื้นฐาน (basic research) หรือการวิจัยบริสุทธิ์ (pure research) รูปแบบที่ 2 การวิจัยประยุกต์ (applied research) และรูปแบบที่ 3 การวิจัยเชิงปฏิบัติการ (action research) (ภัทรา นิคมานนท์, 2544, หน้า 11-13) อย่างไรก็ตาม สำหรับรูปแบบที่ 3 นี้อาจสงเคราะห์ในรูปแบบที่ 2 ได้ จึงกล่าวไว้ในที่นี้เพียง 2 รูปแบบ



ในระดับชั้นเดียวกัน เช่น ชั้นพระไตรปิฎกกับชั้นพระไตรปิฎก หรือชั้นอรรถกถากับชั้นอรรถกถา เป็นต้น โดยเป็นการศึกษาเปรียบเทียบข้ามจารีตหรือนิกาย การวิจัยในลักษณะนี้เป็นการวิจัยพื้นฐานหรือการวิจัยบริสุทธิ์ รูปแบบที่ 2 “การวิจัยภาคสนาม” (field research) เป็นการศึกษาวิจัยเชิงสังคมวิทยา โดยศึกษาความสัมพันธ์ของคำสอน หลักปฏิบัติต่าง ๆ กับการเปลี่ยนแปลงทางทัศนคติ พฤติกรรมของบุคคล หรือสังคมที่เกี่ยวข้อง การวิจัยในลักษณะนี้เป็นการวิจัยประยุกต์

การวิจัยพุทธศาสตร์ในประเทศไทยโดยส่วนใหญ่ มีแนวโน้มไปในทิศทาง การวิจัยภาคสนาม โดยมุ่งเน้นไปที่การวิจัยเชิงสังคมวิทยา แต่ผลงานการวิจัยเชิง คัมภีร์ในรูปแบบที่ 1 นั้นยังมีไม่มากนัก หรือหากจะมีปรากฏ มักจะเป็นหลักฐาน จากคัมภีร์ภาษาบาลีเป็นหลัก ไม่มากนักที่จะพบการศึกษาเปรียบเทียบข้ามสาย คัมภีร์ ในขณะที่การวิจัยพุทธศาสตร์ในต่างประเทศ เช่น ประเทศในยุโรปและญี่ปุ่น มุ่งเน้นไปที่การวิจัยเชิงคัมภีร์ในรูปแบบที่ 1 มากกว่า

#### 4. การศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์ด้านพุทธศาสตร์ในประเทศญี่ปุ่น

การเรียนการสอนในมหาวิทยาลัย รวมถึงการวิจัยด้านพุทธศาสตร์ในระดับ บัณฑิตวิทยาลัยและศูนย์วิจัยต่าง ๆ ภายในประเทศญี่ปุ่น ดังที่กล่าวในข้างต้นว่า โดยส่วนใหญ่เป็นการศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์เป็นหลัก ส่วนรูปแบบการวิจัยภาคสนาม เช่น การออกแบบสอบถามเพื่อรวบรวมข้อมูล วิเคราะห์และค้นหาคำตอบ เป็นต้น จะอยู่ในส่วนของสายสังคมศาสตร์เป็นหลัก และเมื่อกล่าวถึงการศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์ จะพบทั้งรูปแบบที่เป็น “การวิจัยในแนวตั้ง” และ “การวิจัยในแนวนาบ” เพราะด้วยประวัติศาสตร์อันยาวนานกว่า 2,500 ปีของพระพุทธศาสนา ที่แต่เดิม มีเพียงปรัชญาแนวคิดเพียงหนึ่งเดียว แต่ภายหลังพุทธปรินิพพานราว 100 ปี พระพุทธศาสนาได้แบ่งแยกออกเป็น 2 นิกาย คือ เถรวาทและมหาasanghika (Mahāsāṃghika) และภายหลังจากนั้น ช่วงราว 100-200 ปีหลังพุทธปรินิพพาน นิกายทั้งสองนี้ได้แบ่งแยกออกเป็นนิกายย่อยอีกรวม 18-20 นิกาย เช่น มหิสาสะกะ



(Mahīśāsaka) ธรรมคุปตกะ (Dharmaguptaka) เป็นต้น<sup>4</sup> โดยนิกายย่อยต่าง ๆ เหล่านี้ล้วนมีปรัชญาแนวคิดที่มีจุดร่วมที่เหมือนกันและอัตลักษณ์ที่แตกต่างกันในเวลาเดียวกัน ทั้งนี้ยังไม่ได้รวมถึงปรัชญาแนวคิดของพุทธศาสนาหายานหรือวัชรยานที่มีความหลากหลายแยกย่อยลงไปอีก ต่อจากนี้ไปจะได้กล่าวถึงแนวทางในการวิจัยเชิงคัมภีร์ทั้งในแนวดิ่งและแนวระนาบ

#### 4.1 ปรัชญาอินเดียโบราณ

มุ่งเน้นไปที่ศาสนาและแนวคิดในอินเดียโบราณ ตั้งแต่ยุคพระเวทมาจนถึงยุคอุปนิษัท ราว 1,500-500 ปีก่อนคริสตกาล ซึ่งทำให้ผู้ศึกษาได้เห็นภาพของปรัชญาและแนวคิดต่าง ๆ ก่อนที่พระพุทธศาสนาจะบังเกิดขึ้น ซึ่งนักวิชาการที่ศึกษาพระพุทธศาสนายุคต้น ส่วนใหญ่จะให้ความสำคัญกับการศึกษาปรัชญาอินเดียโบราณนี้ เพราะจะทำให้ผู้ศึกษาเห็นภูมิหลังทั้งสภาพสังคมและแนวคิดก่อนที่พระพุทธศาสนาจะถือกำเนิดขึ้น

<sup>4</sup> ในคัมภีร์ทีปวงค์ (*Dīpavamsa*) มหาวงศ์ (*Mahāvamsa*) ซึ่งเป็นพงศาวดารบันทึกประวัติศาสตร์ของลังกา (ศรีลังกา) ในอดีต ซึ่งในคัมภีร์ทั้งสองนี้มีการบันทึกเรื่องราวของพระพุทธศาสนาในด้านประวัติศาสตร์ไว้ด้วย ในเรื่องเกี่ยวกับการแบ่งแยกนิกายในพระพุทธศาสนานั้นได้มีการบันทึกว่า “มีการแบ่งแยกออกเป็น 18 นิกาย” ในขณะที่ยุคสมัยเถรวาทปรจจนจักร (*Samayabhedoparacanacakra* 異部宗輪論) ซึ่งเป็นคัมภีร์ของสรวาสติวาท รจนาโดยพระวสุมิตร (Vasumitra) ปัจจุบันไม่ปรากฏต้นฉบับสันสกฤตหลงเหลือเพียงฉบับแปลจีนโบราณ 3 ฉบับและฉบับแปลทิเบต 1 ฉบับ (ศึกษาเพิ่มเติมได้ใน เมธี พัทธกษิระธรรม (2559ก) (2559ข) (2561)) ได้กล่าวถึงว่า “มีการแบ่งแยกออกเป็น 20 นิกาย” นอกจากนี้ ยังได้กล่าวถึงนิกายต่าง ๆ รวม 34 นิกายที่พบในบันทึกและศิลาจารึกต่าง ๆ (Bureau, 1955, pp. 309-310) อย่างไรก็ตาม ในวงการวิชาการพุทธศาสตร์ เมื่อจะกล่าวถึงพระพุทธศาสนาในยุคแบ่งแยกนิกายนี้ มักจะใช้ว่า “พระพุทธศาสนา 18-20 นิกาย”



#### 4.1.1 พระเวทและอุปนิษัท

เริ่มต้นจากการที่ชนเผ่าอารยันเดินทางเข้ามายังลุ่มแม่น้ำสินธุ (Indus) และได้สู้รบกับชนเผ่าพื้นเมือง เมื่อชนเผ่าอารยันนี้ปักหลักลงที่ภูมิภาคปัญจาบ (Punjab) ซึ่งอยู่ทางตะวันออกของปากีสถานและทางเหนือของอินเดียในปัจจุบัน แล้ว ได้มุ่งเน้นในเรื่องการประกอบพิธีกรรม เช่น การบูชาขัณฑ์ และมีวิวัฒนาการในลำดับต่อมา นี่คือจุดเริ่มต้นของศาสนาพราหมณ์ในยุคต้น โดยคัมภีร์พระเวท สำคัญที่ใช้ในการศึกษาปรัชญาอินเดียโบราณ ประกอบด้วย ฤคเวท (*Rgveda*)<sup>5</sup> สามเวท (*Sāmaveda*)<sup>6</sup> ยชุรเวท (*Yajurveda*)<sup>7</sup> อถรรพเวท (*Atharvaveda*)<sup>8</sup>

<sup>5</sup> ในประวัติศาสตร์ของพระเวทอันยาวนาน ถือว่าคัมภีร์ฤคเวทนี้มีอายุที่เก่าแก่ที่สุด ซึ่งมีจำนวนทั้งสิ้น 10 เล่ม ที่เรียกว่า “มณฑล” (*maṇḍala*) มีรูปแบบภาษาและไวยากรณ์ที่ซับซ้อนกว่าภาษาสันสกฤตแบบแผน (*Classical Sanskrit*) บ้างเรียกภาษาสันสกฤตในฤคเวทนี้ว่าภาษาสันสกฤตพระเวท (*Vedic Sanskrit*) เนื้อหาส่วนใหญ่เป็นการสรรเสริญเทพเจ้าทั้งหลาย ซึ่งจำนวน 1 ใน 4 ของเนื้อหามุ่งเน้นการสรรเสริญคุณของพระอินทร์ (*Indra*)

<sup>6</sup> เป็นคัมภีร์ที่ใช้สวดสรรเสริญเทพเจ้าทั้งหลาย มีเนื้อหาส่วนใหญ่ที่นำมาจากคัมภีร์ฤคเวท จึงไม่ค่อยปรากฏสิ่งใหม่ในคัมภีร์นี้มากนัก อย่างไรก็ตาม ด้วยเนื้อหาที่ปรากฏในคัมภีร์สามเวทนี้ ทำให้เราทราบถึงเนื้อความที่พราหมณ์ในยุคพระเวทสวดสรรเสริญเทพเจ้า

<sup>7</sup> เป็นคัมภีร์ที่ใช้อธิบายการประกอบพิธีกรรมต่าง ๆ โดยคัมภีร์ที่ปรากฏในคัมภีร์ฤคเวทมาดัดแปลงและเรียบเรียงเป็นร้อยแก้ว เพื่อใช้ในการประกอบพิธีกรรม (ในที่นี้ ผู้เขียนใช้คำว่า “มนตร์” เนื่องจากมีความเกี่ยวข้องกับศาสนาอื่น คือ ศาสนาพราหมณ์ ตามที่ได้จำแนกความแตกต่างของคำว่า “มนต์” และ “มนตร์” ไว้ว่า หากเป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา จะใช้ “มนต์” เช่น เจริญพระพุทธมนต์ แต่ถ้าเป็นเรื่องที่เกี่ยวกับศาสนาอื่น จะใช้ “มนตร์” เช่น เวทมนตร์คาถา (จันทน์ ทองประเสริฐ, 2528, หน้า 43-44)

<sup>8</sup> บ้างใช้ในภาษาไทยว่า อถรรพเวท หรือ อาถรรพเวท มีเนื้อหาที่ค่อนข้างจะแตกต่างจากคัมภีร์ทั้งสามข้างต้น โดยอถรรพเวทนี้แต่เดิมเรียกว่า อถรรพเวท (*Atharvāṅgrasa*) ซึ่งมีอิทธิพลในยุคพระเวทนี้ จนกระทั่งได้รับการยอมรับให้เป็นคัมภีร์ที่ 4 ต่อจากคัมภีร์ทั้งสามในข้างต้น โดยมีเนื้อหาที่เกี่ยวกับ วิธึรักษาโรค มนต์ขับไล่สิ่งชั่วร้าย หรือ พิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับกษัตริย์ เป็นต้น



ในยุคพระเวทที่มีคัมภีร์ทั้ง 4 คัมภีร์ดังกล่าวนี้ ได้ปักหลักอยู่ทางภาคตะวันตกเฉียงเหนือของอินเดีย และภายหลังจากนั้น ค่อย ๆ แผ่ขยายลงมาทางตอนกลางของแม่น้ำสินธุ เมื่อกาลเวลาผ่านไป ได้มีแนวคิดต่าง ๆ เกิดขึ้นมากมาย ในจำนวนนั้นมีแนวคิดที่เป็นปฏิปักษ์ต่อพระเวทอยู่ไม่น้อย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในเรื่องของการเวียนว่ายตายเกิดและการหลุดพ้น ซึ่งคัมภีร์ที่ตอบโจทย์เหล่านี้ คือ คัมภีร์อุปนิษัท (*Upaniṣad*) โดยแบ่งออกเป็น 3 ช่วงเวลา คือ อุปนิษัทประเภทร้อยแก้วยุคต้น อุปนิษัทประเภทร้อยกรองยุคกลาง อุปนิษัทประเภทร้อยแก้วยุคหลัง (Numata, 2005, pp. 2-7)

เกี่ยวกับประเด็นปัญหาในยุคพระเวทจนถึงยุคอุปนิษัทอีกมากมาย อาทิ การกำเนิดแนวคิดเรื่องพระพรหม ซึ่งแต่เดิมในคัมภีร์ฤคเวทได้ให้ความสำคัญกับพระอินทร์ แต่เหตุใดพระพรหมจึงมีบทบาทมากกว่าในยุคถัดมา หรือสาเหตุที่ทำให้เกิดแนวคิดเรื่อง “พรหมัน-อาตมัน” ที่ถือเป็นแนวคิดหลักในยุคอุปนิษัท รวมถึงการกำเนิดและวิวัฒนาการของคัมภีร์ต่าง ๆ ในยุคอุปนิษัทนี้ เป็นต้น ซึ่งล้วนเป็น “การวิจัยเชิงคัมภีร์ในแนวคิด” อันเป็นสิ่งท้าทายในการศึกษาวิจัยต่อไป

#### 4.1.2 กลุ่มอาชีวกะและเซน

ในช่วง 5-6 ศตวรรษก่อนคริสตกาล ได้มีแนวคิดที่แตกต่างไปจากแนวคิดกระแสหลักของพระเวทและอุปนิษัท กล่าวคือ ไม่เห็นด้วยกับแนวคิดในเรื่องพิธีกรรมบวงสรวงพระผู้เป็นเจ้า และไม่เห็นว่าวิธีการดังกล่าวจะนำไปเพื่อการหลุดพ้นแต่อย่างใด ซึ่งกลุ่มแนวคิดที่แตกต่างนี้ ในคัมภีร์ของเซนหรือไชนะ (Jaina) กล่าวว่ามามีมากถึง 363 กลุ่มแนวคิด ในขณะที่คัมภีร์ในพระพุทธศาสนากล่าวว่ามีอยู่ 62 กลุ่มแนวคิด สำหรับคัมภีร์พระพุทธศาสนาชั้นพระไตรปิฎก ได้กล่าวถึงกลุ่มแนวคิดทั้ง 62 กลุ่มไว้ในพระสูตรตันตปิฎก สิลขันธวรรค พรหมชาลสูตร และกล่าวถึงกลุ่มแนวคิดของครูทั้งหกในสามัญญผลสูตร ซึ่งปรากฏทั้งฝ่ายบาลีและสันสกฤต ได้แก่ ปุณณกัสสปะ มักขลิโคศล อชิตเกสกะมพล ปกุกัจจายนะ นิครนถนาฏบุตร และสัณฺฑชัยเวลัฏฐบุตร ในจำนวนนี้ แนวคิดของมักขลิโคศล ซึ่งเป็น



กลุ่มอาชีวกะ (Ājīvaka) และนิครนถนาภบุตร ซึ่งรู้จักในชื่อของเซน ได้มีปรากฏหลักฐานสืบเนื่องมาถึงปัจจุบัน

ในฝั่งของนิครนถนาภบุตรหรือมหาวิระ มีคัมภีร์ที่สืบทอดมาถึงปัจจุบันบันทึกด้วย “ภาษากังมาธิ” ซึ่งเป็นภาษาปรากฏอยู่ที่อยู่ในกลุ่มเดียวกับภาษาบาลีประกอบไปด้วย 14 ปุระ (Pūrva) 12 อังคะ (Aṅga) แต่อังคะที่ 12 คือ ติฏฐิวิยะ (Ditṭhivaya) ได้สูญหายไป ปัจจุบันจึงหลงเหลืออยู่เพียง 14 ปุระ 11 อังคะเท่านั้น (Jain, 1929, p. 135) และสำหรับฝั่งของมกฺขลิโคศาล (บางแห่งในคัมภีร์ของเซนเรียกว่า โคศาลมกฺขลิบุตร) มีตำนานกล่าวถึงว่า ภายหลังจากที่มกฺขลิโคศาลได้สิ้นอายุขัยลง ศิษย์ทั้งหลายได้รวบรวมคำสอนของมกฺขลิโคศาลไว้ แต่เป็นที่น่าเสียดายว่า ปัจจุบันยังไม่พบคัมภีร์ของทางอาชีวกะ<sup>9</sup> จะมีก็เพียงหลักฐานที่ปรากฏอยู่ในหลักศิลาจารึกต่าง ๆ และที่กล่าวพาดพิงถึงในคัมภีร์ชั้นพระไตรปิฎกทั้งฝ่ายบาลีและสันสกฤต รวมถึงคัมภีร์ของฝั่งเซน โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ในอังคะที่ 5 คือ วิทยาพนันตติ (Viyāhapannatti) ได้บันทึกการจารึกไปของมหาวิระและมกฺขลิโคศาล (Tanikawa, 2005, pp. 21-22)

เกี่ยวกับกรณีศึกษาเรื่องของเซนที่มีคัมภีร์ที่บอกเล่าเรื่องราวของตนเองและอาชีวกะที่ปัจจุบันไม่พบคัมภีร์ของตนเอง แต่มีเรื่องราวที่บอกเล่าผ่านหลักศิลาจารึกและคัมภีร์พระพุทธศาสนา ล้วนเป็นหลักฐานสำคัญทางประวัติศาสตร์ที่ทำให้ผู้ศึกษาเข้าใจถึงแนวคิดของ “สมณะ” ที่มีความแตกต่างจาก “พราหมณ์ในยุคอุปนิษัท” เราอาจเรียกการศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์ของกลุ่มนิกายต่าง ๆ ในลักษณะนี้ว่า “การวิจัยเชิงคัมภีร์ในแนวระนาบ” เพราะต่างเกิดขึ้นบนดินแดนเดียวกัน ในสภาพสังคมและเวลาที่ใกล้เคียงกัน จึงมีความเป็นไปได้ที่จะมีอิทธิพลซึ่งกันและกัน

<sup>9</sup> ศึกษาเพิ่มเติมเกี่ยวกับเรื่องราวและแนวคำสอนของอาชีวกะได้ใน Basham (1951) ซึ่งได้รวบรวมหลักฐานและแหล่งอ้างอิงสำคัญต่าง ๆ รวมถึงบทวิเคราะห์ที่เกี่ยวข้องกับอาชีวกะไว้ได้อย่างดี





## 4.2 พระพุทธศาสนาในอินเดีย

พระพุทธศาสนาได้เกิดขึ้นท่ามกลางกระแสความเชื่อต่าง ๆ ซึ่งกลุ่มแนวคิดที่แตกต่างนี้มีมากถึง 363 กลุ่มแนวคิดตามที่ปรากฏในคัมภีร์ของเซน หรือ 62 กลุ่มแนวคิดในคัมภีร์พระพุทธศาสนา ภายหลังการตรัสรู้ธรรมของพระสัมมาพุทธเจ้า พระองค์ได้ประกาศพระศาสนาตลอด 45 ปี ซึ่งแผ่ขยายออกไปเป็นบริเวณกว้างขวางอยู่บริเวณภาคตะวันออกเฉียงเหนือของอินเดียและบริเวณทางตอนใต้ของเนปาล ครั้นภายหลังพุทธปรินิพพานได้ 3 เดือน คณะสงฆ์ 500 รูปนำโดยพระมหากัสสปะได้กระทำการสังคายนาครั้งแรกในประวัติศาสตร์ ภายหลังจากนั้นราว 100 ปี ในคราวที่มีการสังคายนาครั้งที่ 2 ได้ปรากฏหลักฐานว่า คณะสงฆ์แผ่ขยายไปอย่างกว้างขวางจนถึงทางตอนใต้และฝั่งตะวันออกของอินเดีย จากการสังคายนาครั้งที่ 2 ถึงครั้งที่ 3 ในยุคของพระเจ้าอโศก (ปกครองราชย์ 267-232 ปีก่อนคริสตกาล) รวมระยะเวลาราว 100 ปีเศษ พระพุทธศาสนาได้แบ่งแยกนิกายออกไป 18-20 นิกาย แผ่ขยายออกทั่วอินเดียรวมถึงดินแดนส่วนใหญ่ของอัฟกานิสถานและปากีสถานในปัจจุบัน นอกจากนี้ พระเจ้าอโศกยังทรงส่งสมณทูตไปยังต่างแดน เช่น ศรีลังกา สุวรรณภูมิ อียิปต์ กรีซ จนกระทั่งช่วงราว 100-200 ปีก่อนคริสตกาล พระพุทธศาสนาขยายได้ถือกำเนิดขึ้น

ในช่วงระยะเวลา 5 ศตวรรษของพระพุทธศาสนา นักวิชาการได้แบ่งออกเป็นยุคใหญ่ ๆ ได้ 3 ยุค ได้แก่ 1. พระพุทธศาสนายุคต้น 2. พระพุทธศาสนายุคอภิธรรม 3. พระพุทธศาสนาขยายยุคต้น ต่อจากนี้ไปจะได้กล่าวถึง คัมภีร์พระพุทธศาสนาในแต่ละยุค รวมถึงแนวทางในการวิจัยเชิงคัมภีร์ของยุคนั้น ๆ

### 4.2.1 พระพุทธศาสนายุคต้น

ตลอดระยะเวลา 45 ปีที่พระพุทธองค์ได้ประกาศพระศาสนา หากจะกล่าวถึงแนวคิดที่ปรากฏ อาจกล่าวได้ว่า สรุปความรวมลงที่แนวคิดเรื่อง “สามัญลักษณ์” คือ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา และ “อริยสัจ 4 อริยมรรคมีองค์ 8” ในพระสูตรต้นตอปิฎก รวมถึง “สิกขาบท” อันเป็นระเบียบแบบแผนของหมู่สงฆ์ในพระวินัยปิฎก



ซึ่งสามารถพบเห็นได้จาก “คัมภีร์พระพุทธรศาสนายุคต้น” ที่คณะสงฆ์โดยการนำของพระมหาทักษสปะได้ทำการรวบรวมพระธรรมวินัยขึ้นภายหลังพุทธปรินิพพาน 3 เดือน ใช้ระยะเวลารวม 7 เดือนจึงเสร็จสิ้น อย่างไรก็ตาม เมื่อเรากล่าวถึง “คัมภีร์พระพุทธรศาสนายุคต้น” ที่สืบทอดมาถึงปัจจุบัน ในศรีลังกาและประเทศในภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่นับถือพระพุทธรศาสนาเถรวาท จะหมายถึงคัมภีร์พระไตรปิฎกเถรวาทที่บันทึกด้วยภาษาบาลี ในขณะที่นักวิชาการพุทธศาสนาในญี่ปุ่นและฝั่งตะวันตกโดยส่วนใหญ่ก็มีความเห็นว่า พระไตรปิฎกเถรวาทที่บันทึกด้วยภาษาบาลีมีความเก่าแก่ที่สุด แต่ในขณะเดียวกัน ก็ต้องไม่ละเลยความจริงที่ว่า นี่เป็นเพียงคัมภีร์ของฝ่ายเถรวาทเท่านั้น กล่าวคือ นับเป็นนิกาย 1 ใน 2 นิกายเมื่อครั้งที่มีการสังคายนาครั้งที่ 2 และเป็นนิกาย 1 ใน 18-20 นิกายเมื่อครั้งที่มีการสังคายนาครั้งที่ 3 ดังนั้น ในการศึกษา “คัมภีร์พระพุทธรศาสนายุคต้น” เราจึงจำเป็นต้องอาศัยสิ่งที่เรียกว่า “คัมภีร์คู่ขนาน” (parallel texts) ซึ่งเป็นคัมภีร์ชั้นพระไตรปิฎกของนิกายอื่น ๆ ใน 18-20 นิกายที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบันด้วย

ด้วยเหตุนี้ เวลาที่นักวิชาการจะศึกษาวิจัย “คัมภีร์พระพุทธรศาสนายุคต้น” จึงได้อาศัยการวิจัยในแนวระนาบ เปรียบเทียบคัมภีร์ชั้นพระไตรปิฎกโดยมุ่งเน้นไปที่คัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกและพระวินัยปิฎก โดยพระสูตรตันตปิฎกของเถรวาทเรียกว่า “นิกาย” (*Nikaya*) และคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของนิกายอื่น ๆ ที่นอกเหนือจากเถรวาท เรียกว่า “อาคม” (*Āgama*) โดยพระสูตรตันตปิฎกนิกายอื่น 4 อาคมที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบัน ได้แก่ 1. ทิรฆอาคม (*Dirgha-āgama* 長阿含經 : T 1<sup>10</sup>) เป็นคัมภีร์ของนิกายธรรมคุปตะกะ (*Dharmaguptaka* 法藏部) เทียบเคียงได้กับทิมนิกายของเถรวาท 2. มัชฌมอาคม (*Madhyama-āgama* 中阿含經 : T 26) เป็นคัมภีร์ของสรวาสติวาท (*Sarvāstivāda* 說一切有部) เทียบเคียงได้กับมัชฌิมนิกาย 3. สังยุตอาคม (*Samyukta-āgama* 雜阿含經 : T 99) เป็นคัมภีร์ของสรวาสติวาท (*Sarvāstivāda* 說一切有部) นอกจากนี้ ยังมีฉบับแปล

<sup>10</sup> พระไตรปิฎกฉบับไทโชชินชู (大正新脩大藏經 *Taishō shinshū daizōkyō*) หมายเลขพระสูตรที่ 1



อีกสำนวนหนึ่ง (別譯雜阿含經 : T 100) ซึ่งไม่ปรากฏทั้งผู้แปลและนิยายที่สังกัดทั้ง 2 ฉบับนี้เทียบเคียงได้กับสังยุตตนิกาย 4. เอกคตตรอาคม (*Ekottara-āgama* 增壹阿含經 : T 125) บ้างว่าเป็นคัมภีร์ของมหาสาณฆิกะ (*Mahāsāṃghika* 摩訶僧祇部) (Mori, 1999, p. 69) บ้างว่าเป็นของธรรมคุปตะกะ (Warder, 2004, p. 6) เทียบเคียงได้กับอังคุตตรนิกาย นอกจากนี้ ยังมีบางคัมภีร์ในขุททกนิกาย ที่ถือว่าเป็นคัมภีร์พระพุทธศาสนาดั้งยุค ได้แก่ ธรรมบท อุทาน อิติวุตตกะ สุตตนิบาต เถรคาถา เถรีคาถา ชาตก (Mayeda, 2001, pp. 61-62) ซึ่งในจำนวนนี้ ธรรมบทและชาตกก็มีคัมภีร์คู่ขนานที่ใช้ในศึกษาด้วยเช่นกัน โดยนับเดียวกันนี้ คัมภีร์พระวินัยปิฎกก็มีการศึกษาเทียบเคียงกับนิกายอื่นที่ไม่ใช่เถรวาทเช่นเดียวกัน ซึ่งคัมภีร์พระวินัยปิฎกของนิกายอื่นที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบันมีอยู่ถึง 5 ฉบับ ได้แก่ 1. มหิสาสะกวินัย (*Mahīśāsaka Vinaya* 五分律 : T 1421) 2. มหาสาณฆิกวินัย (*Mahāsāṃghika Vinaya* 摩訶僧祇律 : T 1425) 3. ธรรมคุปตวินัย (*Dharmaguptaka Vinaya* 四分律 : T 1428) 4. สรวาสติวาทวินัย (*Sarvāstivāda Vinaya* 十誦律 : T 1435) 5. มุลสรวาสติวาทวินัย (*Mūlasarvāstivāda Vinaya* 根本說一切有部毘奈耶 : T 1442) รูปแบบการศึกษาคัมภีร์ในชั้นนี้อาจนำไปสู่หลักคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคต้นได้

แม้ว่าการวิจัยในแนวระนาบใน “คัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้น” จะยึดถือเอาคัมภีร์ในระดับชั้นเดียวกันดังที่กล่าวมาแล้วก็ตาม แต่เนื่องจากคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้นที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบัน เว้นจากของเถรวาทแล้วมีอยู่จำนวนไม่มากนัก นอกจากนี้ โดยส่วนใหญ่ยังเป็นฉบับแปลจีนโบราณที่ไม่ใช่ต้นฉบับสันสกฤตอีกด้วย ดังนั้น ในการวิจัยในแนวระนาบนี้ยังสามารถแบ่งลำดับชั้นของ “ความเก่าแก่ของคัมภีร์ยุคต้น” ออกเป็น 3 ระดับ ได้แก่ ลำดับชั้นที่ 1 “เนื้อหาที่ปรากฏทั้งฉบับบาลีและฉบับแปลจีนโบราณ” ลำดับชั้นที่ 2 “เนื้อหาที่ปรากฏเฉพาะในฉบับบาลีเท่านั้น” และลำดับชั้นที่ 3 “เนื้อหาที่ปรากฏเฉพาะในฉบับแปลจีนโบราณเท่านั้น” สำหรับ “เนื้อหาที่ปรากฏทั้งฉบับบาลีและฉบับแปลจีนโบราณ” ในทางทฤษฎีถือว่ามีความเป็นไปได้สูงที่จะเกิดขึ้นตั้งแต่สมัยพุทธกาล เพราะมีปรากฏอยู่ในคัมภีร์ทั้ง



2 ฝ่าย ดังนั้น เมื่อพิจารณาถึงลำดับชั้นของ “ความเก่าแก่ของคัมภีร์ยุคต้น” จึงอาจกล่าวได้ว่าจัดอยู่ในลำดับชั้นที่ 1 สำหรับ “เนื้อหาที่มีปรากฏเฉพาะในฉบับบาลีเท่านั้น” เป็นเนื้อหาที่เป็นต้นฉบับบาลีดั้งเดิม ยังไม่ได้ถูกแปลเป็นภาษาที่ 2 เฉกเช่นฉบับแปลจีนโบราณ ดังนั้น เมื่อกล่าวถึงความเก่าแก่ของคัมภีร์ยุคต้น จึงจัด “เนื้อหาที่มีปรากฏเฉพาะในฉบับบาลีเท่านั้น” อยู่ในลำดับชั้นที่ 2 และจัด “เนื้อหาที่ปรากฏเฉพาะในฉบับแปลจีนโบราณเท่านั้น” เป็นลำดับชั้นที่ 3

ด้วยเหตุผลดังกล่าวนี้ งานวิจัยที่อาศัยคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้นหลากหลายนิยาย จึงเป็นกุญแจสำคัญในการไขไปสู่สิ่งที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าแสดงไว้ในครั้งพุทธกาล ซึ่งงานวิจัยเกือบศตวรรษที่ผ่านมาของประเทศญี่ปุ่นมีอยู่มากมาย รวมถึงเป็นที่รู้จักและยอมรับในวงการพุทธศาสตร์โลก นอกจากนี้ ยังมีงานวิจัยที่อาจกล่าวได้ว่า “ใหม่ล่าสุด” ในการศึกษาเกี่ยวกับเรื่องราวของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าตลอด 45 พรรษา เช่น ปัญหาเรื่องปีที่พระพุทธเจ้าประสูติถึงปรินิพพาน สถานที่ที่พระองค์จำพรรษา เหตุการณ์และเมืองสำคัญ ๆ ในสมัยพุทธกาล รวมถึงพุทธสาวกพุทธสาวิกาสาคัญ โดยการนำที่วิจัยของ Prof. Dr. Shoji Mori (森章司) ที่เริ่มต้นเผยแพร่ผลงานวิจัยในฉบับแรกตั้งแต่ปี พ.ศ. 2542 (1999) ภายใต้โครงการ “การศึกษาพุทธประวัติจากหลักฐานคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้น” (A Study of the Biography of Sakya-muni Based on the Early Buddhist Scriptural Sources 原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究) ของสถาบันวิจัยจูโอ (Chuo Academic Research Institute 中央学術研究所) ประเทศญี่ปุ่น ซึ่งในปัจจุบันดำเนินมาถึงฉบับที่ 23 นักวิจัยและผู้สนใจในงานด้านนี้ควรมีโอกาสศึกษา สำหรับงานวิจัยที่อาศัยคัมภีร์ยุคต้นหลากหลายนิยายเช่นนี้เป็นภาษาไทย เช่น พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ (2558) วิไลพร สุจริตธรรมกุล (2558) (2559) พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย (2559) ชาคริต แหล่มม่วง (2562) (2563) (2564)



#### 4.2.2 พระพุทธศาสนายุคอิทธิธรรม

“อิทธิธรรม” คือ การอธิบายขยายความธรรมะที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าได้ทรงแสดงไว้ นอกจากพระสูตรต้นตปิฎกและพระวินัยปิฎกแล้ว มีส่วนที่เรียกว่า “พระอิทธิธรรมปิฎก” รวมเข้ากันเป็น “พระไตรปิฎก” ในสมัยที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงมีพระชนม์ชีพอยู่ ก็ปรากฏการอธิบายขยายความธรรมะที่พระองค์ได้ทรงแสดงไว้ แต่การศึกษาอิทธิธรรมอย่างจริงจังนั้น สันนิษฐานว่าเกิดขึ้นภายหลังที่มีการแบ่งแยกออกเป็น 2 นิกายในครั้งที่มีการสังคายนาครั้งที่ 2 ครั้นต่อมายังได้มีการแบ่งแยกนิกายออกไปอีกถึง 18-20 นิกาย ซึ่งแต่ละนิกายก็ปรากฏมีคัมภีร์อิทธิธรรมเช่นกัน อีกทั้งยังพัฒนาการไปสู่อิทธิธรรมในยุคถัดไปอีกด้วย ปัจจุบันมีงานวิจัยด้านอิทธิธรรมมากมาย ทำให้พบว่ามียุคคัมภีร์อิทธิธรรมที่ปรากฏนิกายที่สังกัดชัดเจน อาทิ เถรวาท สรวาสติวาท รวมถึงที่ไม่ปรากฏนิกายที่สังกัดชัดเจน เช่น สัตยสิทธิศาสตร์ (*Satyasiddhiśāstra* 成實論 : T 1646) ที่มีแนวคิดของนิกายเสถรวาทนิกาย (Sautrāntika 經量部) และพระพุทธศาสนamahāyāna รวมอยู่ (Mitomo, 2005, pp. 118-121) หรือโยคจารภุมิ (*Yogācārabhūmi* 修行道地經 : T 606) ที่มีแนวคิดคล้ายกับนิกายสรวาสติวาท แต่ยังไม่สามารถระบุได้ว่าเป็นคัมภีร์ของนิกายใด เป็นต้น ในที่นี้จะขอกล่าวเพียงคัมภีร์อิทธิธรรมของเถรวาทและสรวาสติวาทเท่านั้น

คัมภีร์อิทธิธรรมชั้น “พระอิทธิธรรมปิฎก” ที่ถือกันว่าเป็น “คัมภีร์อิทธิธรรมยุคต้น” ที่สืบทอดมาปัจจุบัน คือ พระอิทธิธรรมปิฎกของเถรวาทและสรวาสติวาท โดยพระอิทธิธรรมปิฎกของเถรวาท ได้แก่ 1. ัมมสังคณี 2. วิภังค์ 3. ธาตุกถา 4. บุคคลบัญญัติ 5. กลาวัตถุ 6. ยมก 7. ปฏฐาน ในขณะที่พระอิทธิธรรมปิฎกของสรวาสติวาท ได้แก่ 1. สังคีติปริยาย (*Samgītipariyāya* 集異門足論 : T 1536) 2. ธรรมสกันธ์ (*Dharmaskandha* 法蘊足論 : T 1537) 3. ปรัชญุปติศาสตร (*Prajñaptiśāstra* 施設論 : T 1538) 4. วิชญาณกาย (*Vijñānakāya* 識身足論 : T 1539) 5. ธาตุกาย (*Dhātukāya* 界身足論 : T 1540) 6. ประกรณ์ปาท (*Prakaraṇapāda* 品類足論 : T 1542) 7. ขญาณปรัสถาน (*Jñānaprasthāna* 発智論 : T 1544) ซึ่งพระอิทธิธรรมปิฎกของสรวาสติวาท ปัจจุบันหลงเหลือ



เพียงฉบับแปลจีนโบราณเท่านั้น จะมีเพียงปรัชญูปติศาสตร์เท่านั้นที่ยังมีฉบับแปลที่เบตบ้างในบางส่วน (*Jig rten bshag pa, Rgyu gdags pa, Las gdags pa* : P (Peking Edition) 5587-5589 = D (Taipei Edition) 4086-4088) รวมถึงสังคิตปริยาย ธรรมสกันธ์ ปรกรรมปาท ที่พบเป็นชิ้นส่วนของคัมภีร์ไบหลานที่ไม่สมบูรณ์

ถัดจากคัมภีร์อภิธรรมยุดัน ทางฝ่ายของเถรวาท มีคัมภีร์โบราณ อรรถกถา (อรรถกถาชั้นเก่า) ที่บันทึกด้วยภาษาสิงหล แต่เป็นที่น่าเสียดายว่าโบราณอรรถกถาไม่หลงเหลือมาถึงปัจจุบัน จะมีเพียงร่องรอยบางส่วนในปรากฏในคัมภีร์วิสุทธิมรรคและอรรถกถาพระไตรปิฎกบาลี ที่รจนาโดยพระพุทโธสะชาวอินเดียได้ ราวคริสต์ศตวรรษที่ 5 เท่านั้น นอกจากนี้ ยังมีคัมภีร์วิมุตติมรรค (*Vimuttimaggā* 解脱道論 : T 1648) ที่รจนาโดยพระอุปติสสะ ราวคริสต์ศตวรรษที่ 2-3 ซึ่งปัจจุบันก็หลงเหลือเพียงฉบับแปลภาษาจีนโบราณเท่านั้น สำหรับคัมภีร์ทั้งหลายเหล่านี้ แม้จะเป็นคัมภีร์อรรถกถาก็ตาม แต่นักวิชาการมองว่าเป็นรูปแบบการอธิบายขยายความธรรมะที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงแสดงไว้ จึงเรียกว่าเป็น “อภิธรรม”

ในขณะเดียวกัน ทางฝ่ายสรวาสติวาทมีคัมภีร์อภิธรรมมหาวิภาษา (*Abhidharmamahāvibhāṣā* 阿毘達磨大毘婆沙論 : T 1545 และฉบับแปลอีกสำนวน 阿毘曇毘婆沙論 : T 1546) และอภิธรรมโกศภาษยะ (*Abhidharmakośabhāṣya*) รวมถึงอภิธรรมนยานุสาร (*Abhidharmanyañūsāra* 阿毘達磨順正理論 : T 1562) โดยที่อภิธรรมมหาวิภาษา เกิดขึ้นราวคริสต์ศตวรรษที่ 2-3 โดยกลุ่มพระไวกาฬิกะ ได้ร่วมกันอธิบายคัมภีร์ชฎานปรัสถาน ซึ่งอภิธรรมมหาวิภาษาที่สืบทอดมาถึงปัจจุบัน มีเพียงฉบับแปลจีนโบราณ 2 สำนวนเท่านั้น หลังจากนั้น มีคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะที่รจนาโดยพระวสุพັນธู (ราวคริสต์ศตวรรษที่ 4-5) และอภิธรรมนยานุสารของพระสังฆภัทร (คริสต์ศตวรรษที่ 5) ได้เกิดขึ้นตามลำดับ สำหรับอภิธรรมโกศภาษยะนี้ได้อธิบายแนวคิดของนิกายสรวาสติวาทไว้ แต่ทว่าสิ่งที่พระวสุพันธูอธิบายไว้ในคัมภีร์นี้ กลับไม่ได้เห็น



ด้วยกับแนวคิดหลักของนิกายเสียทั้งหมด และอาศัยแนวคิดของนิกายเสาตรานติกะ มาหักล้าง นอกจากนี้ยังได้เสนอแนวคิดใหม่ ๆ ที่ยังไม่ปรากฏในนิกายใด ด้วยเหตุนี้ พระสังฆภัทรจึงได้รจนาคัมภีร์อภิธรรมนยายานุสารขึ้นมา เพื่ออธิบายแนวคิดหลักของสรวาสติวาทและหักล้างแนวคิดของพระวสุพันธุที่เห็นต่างจากสรวาสติวาท โดยอภิธรรมโกศภาษะนี้มีต้นฉบับสันสกฤต ฉบับแปลจีนโบราณ 2 ฉบับ (阿毘達磨俱舍論 : T 1558 และ阿毘達磨俱舍釋論 : T 1559) รวมถึงฉบับแปลทิเบต (*Chos mngon pa'l mdsod kyi bshad pa* : P 5591 = D 4090) สืบทอดมาถึงปัจจุบัน ในขณะที่อภิธรรมนยายานุสารมีเพียงฉบับแปลจีนโบราณเท่านั้น<sup>11</sup>

คัมภีร์อภิธรรมของทั้ง 2 นิกายนี้ มีอัตลักษณ์และความสัมพันธ์ที่น่าสนใจ เนื่องจากนิกายสรวาสติวาทเองก็แยกออกจากฝั่งของเถรวาทเดิม (สถวีรวาท) อีกทั้งมีพัฒนาการของสายคัมภีร์ตั้งแต่อภิธรรมยุคต้นจนถึงอภิธรรมยุคหลังที่ยาวนานกว่า 800 ปี การวิจัยเชิงคัมภีร์ในลักษณะนี้ จึงเป็นการวิจัยทั้งแนวระนาบ คือ ศึกษาเปรียบเทียบแบบข้ามนิกายกัน เพื่อให้เห็นถึงความเชื่อมโยง และการวิจัยในแนวดิ่ง คือ เห็นถึงพัฒนาการของแนวคิดที่ปรากฏในแต่ละนิกายร่วมสหัสวรรษ

#### 4.2.3 พระพุทธศาสนamahayanaยุคต้น

เมื่อพระพุทธศาสนาผ่านกาลเวลาในยุคพุทธกาล มาถึงการแบ่งแยกออกเป็น 2 นิกายภายหลังจากพุทธปรินิพพาน 100 ปี และแบ่งแยกออกมาถึง 18-20 นิกายในช่วงยุคสมัยของพระเจ้าอโศกหลังพุทธปรินิพพานราว 200 ปี ทำให้พระพุทธศาสนาที่เคยมีแนวคิดหลักเพียงหนึ่งเดียว ปรับสภาพมาเป็นรูปแบบแนวคิดที่หลากหลาย และภายหลังจากนั้น ได้กำเนิดพระพุทธศาสนารูปแบบใหม่ที่แตกต่างจากแนวคิดของพระพุทธศาสนา 18-20 นิกาย นั่นคือ “พระพุทธศาสนาพุทธมหายาน”

<sup>11</sup> ศึกษารายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับ “วิวัฒนาการของคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท” ได้ใน พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย (2560, หน้า 200-207)



หนึ่งในงานวิจัยสำคัญที่นักวิชาการค้นหามาตลอด 100 ปี คือ “การกำเนิดขึ้น พระพุทธศาสนาหายาน”

เกี่ยวกับคำถามที่ว่าพระพุทธศาสนาหายาน “เกิดขึ้นเมื่อใด” ที่ผ่านมาก่อนหน้านี้ อาศัยหลักฐานที่กล่าวถึงช่วงเวลาพระพุทธศาสนาหายานเผยแผ่เข้ามาในประเทศจีน และต่อมาได้มีการขุดพบคัมภีร์โบราณบริเวณแถบอัฟกานิสถานเมื่อไม่นานมานี้ ซึ่งเมื่อพิจารณาถึงอายุคัมภีร์โบราณที่ขุดพบแล้ว พออนุมานได้ว่าพระพุทธศาสนาหายานเกิดขึ้น “ก่อนคริสต์ศตวรรษราว 100-200 ปี” แต่อย่างไรก็ตาม ช่วงเวลาที่แท้จริงของการกำเนิดนั้นยังเป็นปริศนาตรึงถึงปัจจุบัน เป็นสิ่งที่ต้องศึกษาค้นหากันต่อไป

คำถามที่ดูจะเป็นเรื่องใหญ่ไม่ยิ่งหย่อนไปกว่ากัน คือ “ใครเป็นผู้ก่อตั้ง” หรือ “เกิดขึ้นจากแหล่งใด” เกี่ยวกับคำตอบในเรื่องนี้ มีสมมติฐาน 2 ประการเกิดขึ้น นั่นคือ สมมติฐานที่ 1 “เกิดจากพระพุทธศาสนา 18-20 นิกาย” สมมติฐานที่ 2 “ไม่ได้เกิดจากพระพุทธศาสนา 18-20 นิกาย” ในวงการวิจัยช่วงราว 100 ปีเศษที่ผ่านมา ได้อาศัยหลักฐานที่ปรากฏในคัมภีร์สมยเภโทปรจนจักร (Samayabhedoparacanacakra 異部宗輪論) ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่บอกเล่าเรื่องราวประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ ซึ่งรจนาโดยพระวสุมิตร (Vasumitra) โดยมีสาระสำคัญที่ว่า “พระพุทธศาสนาหายานถือกำเนิดจากนิกายมหาasanghika” แต่ก็มีได้กล่าวถึงรายละเอียดแต่อย่างใด นี่เป็นสมมติฐานในข้อที่ 1 ที่ว่า “เกิดจากพระพุทธศาสนา 18-20 นิกาย”

สำหรับสมมติฐานในข้อที่ 2 ที่ว่า “ไม่ได้เกิดจากพระพุทธศาสนา 18-20 นิกาย” ได้ถูกหยิบยกขึ้นมาโดย Prof. Dr. Akira Hirakawa (平川彰) ที่ว่า “พระพุทธศาสนาหายานเกิดจากกลุ่มคฤหัสถ์ผู้ครองเรือนทั่วไป มิใช่หมู่สงฆ์ที่มีอยู่ดั้งเดิมในพระพุทธศาสนา 18-20 นิกาย” โดยศึกษาผ่านคัมภีร์พระพุทธศาสนาทั้งฝ่าย 18-20 นิกายและมหายาน บันทึกต่าง ๆ ที่สำคัญ เช่น บันทึกพงศาวดารหลักศิลาจารึก รวมถึงพุทธศิลป์ เป็นต้น (Hirakawa, 1968) เมื่องานวิจัยดังกล่าว





ได้รับการเผยแพร่ออกมา ทำให้สมมติฐานที่ว่า “มหายานเกิดจากมหาasanghika” อ่อนตัวลง แต่ในขณะเดียวกันก็เขย่าวงการพุทธศาสตร์ให้นักวิชาการทั้งหลายทั้งฝั่งตะวันออกและตะวันตกได้หันกลับมาศึกษาในเรื่องดังกล่าวอีกครั้ง โดยงานวิจัยที่ออกมานั้นมีทิศทางกลับไปที่สมมติฐานแรกอีกครั้ง แต่ทว่าในครั้งนี้ กลับไม่ได้อาศัยหลักฐานจากคัมภีร์สมยเถาปิโรจนจักรเพียงฝ่ายเดียวอีกต่อไป แต่อาศัยหลักฐานเช่นเดียวกับที่ Prof. Dr. Akira Hirakawa ใช้ในการศึกษา แต่ผลการศึกษาได้ย้อนกลับไปที่สมมติฐานที่ 1 อีกครั้ง คือ “มหายานมาจากหมู่สงฆ์เดิมใน 18-20 นิกาย”

อย่างไรก็ตาม แม้จะมีแนวความคิดว่า “มหายานมาจากหมู่สงฆ์เดิมใน 18-20 นิกาย” ดังกล่าวก็ตาม ทั้งนี้ยังสามารถสันนิษฐานไปได้อีก 2 กรณี คือ กรณีที่ 1 “มหายานมีต้นกำเนิดมาจากแหล่งกำเนิดเพียงหนึ่งเดียว” หรือ กรณีที่ 2 “มหายานมีต้นกำเนิดมาจากแหล่งกำเนิดที่มากมายหลากหลาย” ในเรื่องนี้ Prof. Dr. Shizuka Sasaki ได้ตั้งสมมติฐานไว้ว่า “น่าจะมาจากแหล่งกำเนิดที่หลากหลาย ไม่ใช่เพียงหนึ่ง” นอกจากนี้การทำวิจัยโดยด่วนตัดสินลงไปว่า “มหายานมีต้นกำเนิดมาจากนิกายใดนิกายหนึ่งเท่านั้น” จะทำให้มุมมองในการวิเคราะห์ถูกจำกัดลง จึงควรที่จะทำการวิจัยบนสมมติฐานความเป็นไปได้ทั้งในกรณีที่ 1 และกรณีที่ 2 ควบคู่กันไปอย่างระมัดระวัง อีกทั้งยังได้นำเสนอประเด็นการวิจัยในเรื่องต่าง ๆ ที่อาจนำไปสู่คำตอบในเรื่องการกำเนิดของมหายาน อาทิ ความศรัทธาในการบูชาพระสฤป สถานที่ประพาศปฏิบัติธรรมของพระโพธิสัตว์คัมภีร์พระพุทธานามมหายาน คัมภีร์ยุคอิทธิธรรม เหล่านี้เป็นต้น<sup>12</sup>

<sup>12</sup> ศึกษารายละเอียดเพิ่มเติมเกี่ยวกับ “แนวโน้มและพัฒนาการทฤษฎีการกำเนิดของพระพุทธานามมหายาน” ภาคภาษาอังกฤษได้ใน Sasaki (2009) และเรียบเรียงเพิ่มเติมในภาคภาษาไทยในที่ Sasaki (2011) โดยแปลเป็นภาษาไทยที่ ชาซากิ (2562ก) (2562ข)



## 5. บทส่งท้าย

การศึกษาวิจัยพุทธศาสตร์เชิงคัมภีร์ตั้งแต่ยุคปรัชญาอินเดียโบราณ มาถึงพระพุทธศาสนายุคต้น ยุคอภิธรรมและพระพุทธศาสนา महाยานยุคต้น โดยยกตัวอย่างกรณีศึกษาของวงการพุทธศาสตร์ในประเทศญี่ปุ่นดังที่ได้กล่าวมาแล้วนี้ ทำให้เราเห็นว่า การศึกษาด้านพุทธศาสตร์ในประเทศญี่ปุ่น มุ่งเน้นการวิจัยเชิงคัมภีร์ทั้งแนวนราบ (horizontal) และแนวตั้ง (vertical) โดยมีขอบเขตคัมภีร์ที่ใช้ในการศึกษากว้างขวาง รวมถึงใช้ทักษะภาษาคัมภีร์ที่หลากหลาย ทั้งด้านปรัชญา แนวคิดและประวัติศาสตร์ที่ปรากฏในแต่ละยุคสมัย ในแต่ละนิกาย “การวิจัยเชิงคัมภีร์ในแนวนราบ” จะทำให้ผู้ศึกษาได้เห็นถึงเนื้อหาที่เหมือนกันและแตกต่างกันแม้ในเรื่องเดียวกัน เพื่อให้ได้คำตอบที่ใกล้เคียงที่สุด ยกตัวอย่างเช่น ประเทศ ก และประเทศ ข ทำสงครามกันในอดีต หากเราอยากจะทราบว่า “อะไรคือชนวนสงคราม” หรือ “ใครคือผู้เริ่มต้นก่อสงคราม” เราก็จำเป็นต้องศึกษาความเป็นไปได้โดยการพิจารณาถึงหลักฐานที่ปรากฏเกี่ยวกับสงครามดังกล่าวของทั้ง 2 ประเทศ การพิจารณาเพียงหลักฐานฝั่งใดฝั่งหนึ่ง อาจจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ไม่สมบูรณ์ได้ ในขณะเดียวกัน “การวิจัยเชิงคัมภีร์ในแนวตั้ง” จะทำให้ผู้ศึกษาได้เห็นถึงวิวัฒนาการด้านแนวคิด ผ่านการอธิบายของคณาจารย์ในแต่ละยุค

นอกจากนี้ กฎเกณฑ์สำคัญที่ใช้ในการไขความลับที่ซ่อนอยู่ภายในคัมภีร์โบราณ คือ ภาษาคัมภีร์ต่าง ๆ ที่ใช้ในการบันทึก ที่เรียกว่า การศึกษาในด้านนิรุกติศาสตร์ (philology) ได้แก่ ภาษาและอักษรต่าง ๆ ในการสืบทอดคำสอนผ่านคัมภีร์ เช่น ภาษาบาลี สันสกฤต คันธารี จีนโบราณ ทิเบต โดยแต่ละภาษาเหล่านี้ได้มีอักษรต่าง ๆ ที่ใช้ในการบันทึก เช่น ภาษาบาลี มีการใช้อักษรในประเทศต่าง ๆ อาทิ สิงหล พม่า ไทย ขอม ธรรม เป็นอักษรจารึก หรือภาษาสันสกฤต ได้มีการใช้อักษรเทวนาครี พราหมี เป็นอักษรจารึก เช่นเดียวกับภาษาคันธารี ที่มีการใช้อักษรขโรษฐี เป็นอักษรจารึก เป็นต้น



อย่างไรก็ตาม สิ่งสำคัญอีกประการหนึ่ง คือ การนำประโยชน์ที่เกิดขึ้นจากการศึกษาวิจัยในรูปแบบต่าง ๆ นี้ มาใช้ประโยชน์ให้เกิดขึ้น โดยการบูรณาการร่วมกับศาสตร์อื่น ๆ หากจะยกตัวอย่างเปรียบเทียบกับทางวิทยาศาสตร์ เช่น ในการสร้างเครื่องบิน มีความจำเป็นที่จะต้องอาศัยศาสตร์ต่าง ๆ บูรณาการร่วมกันในการวิจัยและผลิต ซึ่งศาสตร์หนึ่งที่สำคัญ คือ อากาศพลศาสตร์ (aerodynamics) เป็นศาสตร์ประยุกต์ที่ศึกษาความเป็นไปได้และความเสี่ยงต่าง ๆ ในการทำให้เครื่องบินขึ้นสู่อากาศและลอยตัวอยู่ได้ท่ามกลางความผันผวนของอากาศ แต่อย่างไรก็ตาม หากขาดเสียซึ่งศาสตร์ตั้งต้น คือ ฟิสิกส์ (physics) ก็คงยากที่จะทำให้การศึกษาอากาศพลศาสตร์มีประสิทธิภาพและประสิทธิผลสูงสุดได้ ดังนั้น การศึกษาวิจัยด้านพุทธศาสตร์เชิงคัมภีร์ จึงเป็นการศึกษาหลักฐานชั้นปฐมภูมิ (primary source) ที่สำคัญ เปรียบเทียบกับการศึกษาฟิสิกส์ซึ่งเป็นศาสตร์ตั้งต้นของการนำไปบูรณาการร่วมกับศาสตร์อื่น ๆ ต่อไป เพราะเมื่อผลการศึกษาหลักฐานชั้นปฐมภูมิถูกต้องและแม่นยำ ย่อมจะนำไปสู่การบูรณาการที่มีประสิทธิภาพต่อไป

### อักษรย่อคัมภีร์

- D      *The Tibetan Tripitaka, Taipei Edition*. 1991. 72 vols. edited by A. W. Barber. Taipei: SMC Publishing.
- P      *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition kept in the Library of Otani University, Kyoto*. 1955-61. 168 vols. edited by D. T. Suzuki. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute.
- T      *Taishō-shinshū-daizōkyō* 大正新脩大藏經. 1924-1934. Tokyo: Daizōshuppansha.



## บรรณานุกรม

### หนังสือ

- จำนงค์ ทองประเสริฐ. (2528). *ภาษาไทยไขขาน*. กรุงเทพฯ: แพร่พิทยา.
- ชาคริต แหล่มม่วง. (2562). คาทาชาตคพากย์จีนที่มีความสอดคล้องกับชาตคบาลี: ศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบ. *ธรรมธารว วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 5(2), 101-173.
- ชาคริต แหล่มม่วง. (2563). เอรกปัตตนาคราช (1): ศึกษาเปรียบเทียบระหว่าง ฉบับบาลีและคัมภีร์อื่น ๆ. *ธรรมธารว วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 6(2), 105-171.
- ชาคริต แหล่มม่วง. (2564). เอรกปัตตนาคราช (2): ศึกษาคาทาที่สอดคล้องกันในคัมภีร์ต่างฉบับและวิเคราะห์ภาพสลักหินที่การหุต. *ธรรมธารว วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 7(1), 3-63.
- ซาซาภิ, ชิชูกะ. (2562ก). แนวโน้มและพัฒนาการทฤษฎีการกำเนิดของพระพุทธศาสนาหายาน (1) (พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานันโย, ผู้แปล). *ธรรมธารว วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 5(1), 1-35.
- ซาซาภิ, ชิชูกะ. (2562ข). แนวโน้มและพัฒนาการทฤษฎีการกำเนิดของพระพุทธศาสนาหายาน (2) (พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานันโย, ผู้แปล). *ธรรมธารว วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 5(2), 1-35.
- พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานันโย. (2559). การวิจัยเชิงคัมภีร์: กรณีสึกษา “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร”. *ธรรมธารว วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 2(1), 1-33.
- พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานันโย. (2560). สมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท. *ธรรมธารว วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 3(1), 193-230.
- พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ. (2558). สิกขาบทในพระปาฏิโมกข์เกิดขึ้นเมื่อใด. *ธรรมธารว วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 1(1), 13-54.
- ภัทรา นิคมานนท์. (2544). *ความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับการวิจัย*. กรุงเทพฯ: อักษราพิพัฒน์.



- เมธี พิทักษ์ธีระธรรม. (2559ก). Samayabhedoparacanacakra: คำแปลพร้อม  
เชิงอรรถวิเคราะห์ (1). *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*,  
2(1), 67-103.
- เมธี พิทักษ์ธีระธรรม. (2559ข). Samayabhedoparacanacakra: คำแปลพร้อม  
เชิงอรรถวิเคราะห์ (2). *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*,  
2(2), 57-104.
- เมธี พิทักษ์ธีระธรรม. (2561). Samayabhedoparacanacakra: คำแปล  
พร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (3). *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธ  
ศาสนา*, 4(1), 95-139.
- วิไลพร สุจริตธรรมกุล. (2558). ครุธรรม 8 เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติ  
หรือไม่ (1). *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 1(1),  
117-155.
- วิไลพร สุจริตธรรมกุล. (2559). ครุธรรม 8 เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติหรือไม่  
(2). *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา*, 2(1), 105-187.
- Bureau, A. (1955). *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*. Saigon:  
Ecole française d'Extrême-Orient.
- Hirakawa, Akira (1968). 初期大乘仏教の研究 (*Shoki Daijō Bukkyō no  
kenkyū*). Tokyo: Shunjusha.
- Jain, C. R. (1929). *Risabha Deva - The Founder of Jainism*. Allahabad:  
The Indian Press, Ltd.
- Mayeda, Sengaku. (2001). 阿含經 (Agonkyō). 仏典解題事典 (*Butten  
kaidai jiten*) (60-62). Tokyo: Shunjusha.
- Mitomo, Kenyo. (2005). アビダルマ仏教 (Abidaruma Bukkyō). 菅沼晃  
博士古稀記念論文集: インド哲学仏教学への誘い  
(*Suganuma Akira hakushi koki kinen ronbunshū: Indo  
tetsugaku Bukkyōgaku e no izanai*) (118-128). Tokyo: Daito  
shuppansha.



- Mori, Shoji. (1999). 原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究の目的と方法論 (*Genshi Bukkyō seiten shiryō ni yoru Shakusonden no kenkyū no mokuteki to hōhōron*). 原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究 (*Genshi Bukkyō seiten shiryō ni yoru Shakusonden no kenkyū*) 1 (1-83). Tokyo: Chuo gakujutsu kenkyujo.
- Numata, Ichiro. (2005). ヴエーダ.ウパニシャッド (*Veda Upanishaddo*). 菅沼晃博士古稀記念論文集: インド哲学仏教学への誘い (*Suganuma Akira hakushi koki kinen ronbunshū: Indo tetsugaku Bukkyōgaku e no izanai*) (2-12). Tokyo: Daito shuppansha.
- Sasaki, Shizuka. (2009). A Basic Approach for Research on the Origins of Mahayana Buddhism. *Acta Asiatica*, 96, 25-46.
- Sasaki, Shizuka. (2011). 大乘仏教起源論の展望 (*Daijō Bukkyō kigenron no tenbō*). シリーズ大乘仏教 1: 大乘仏教とは何か (*Shiritzu DaijōBukkyō 1: Daijō Bukkyō to wa nani ka*) (73-112). Tokyo: Shunjusha.
- Suganuma, Akira. (2005). インド哲学.仏教学を学ぶ心構え (*Indo tetsugaku Bukkyōgaku o manabu kokorogamae*). 菅沼晃博士古稀記念論文集: インド哲学仏教学への誘い (*Suganuma Akira hakushi koki kinen ronbunshū: Indo tetsugaku Bukkyōgaku e no izanai*) (ii-v). Tokyo: Daito shuppansha.
- Tanikawa, Taikyo. (2005). インドの古代宗教 (*Indo no kodai shūkyō*). 菅沼晃博士古稀記念論文集: インド哲学仏教学への誘い (*Suganuma Akira hakushi koki kinen ronbunshū: Indo tetsugaku Bukkyōgaku e no izanai*) (13-23). Tokyo: Daito shuppansha.
- Warder, A. K. (2004). *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.



## ๒ องค์ใดพระสัมพุทธ (6)\*

พุทิตะ ทากามิจิ (ผู้เขียน)\*\*

ชานปวีชซ์ ทัดแก้ว (ผู้แปล)\*\*\*

### บทที่ 6 ริมฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา

#### ลักษณะพิเศษของพระศากยมุณีที่พระวินัยปิฎกกล่าวไว้ เรื่องเล่าสำหรับการธำรงรักษาคณะสงฆ์

ใน “พุทธประวัติพระวิปัสสิพุทธเจ้า” ใน “มหาปทานสูตร/มหาวทานสูตร” ซึ่งมุ่งที่จะเล่าชีวประวัติที่มีร่วมกันของพระพุทธเจ้าทั้งปวง พระพุทธเจ้าซึ่งบรรลุการตรัสรู้ได้โพธิพิกฤษ์ จะทรงเทศนาแก่บุคคลที่จะเป็นพระอัครสาวกสองรูปในทันทีสืบเนื่องไปถึงเรื่องการจัดตั้งคณะสงฆ์ เราสามารถคิดว่าเรื่องนั้น(ที่เป็นเช่นนี้) ก็เพราะ “รายพระนามของพระพุทธเจ้า 7 พระองค์” ซึ่งเป็นแก่นของเรื่องเล่ากล่าวถึงการมีอยู่ของพระอัครสาวกสองรูปเพียงในขณะนี้เพียงเท่านั้น แต่ทว่าในกรณี

---

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

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

\*\*\* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชานปวีชซ์ ทัดแก้ว อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
Email: ctudkeao@gmail.com



พุทธประวัติของพระศากยมนี ก่อนที่จะทรงได้พบพระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะ ซึ่งเป็นพระอัครสาวกทั้งสองนั้น เหตุการณ์ต่าง ๆ มากมายได้ถูกเล่าไว้ อนึ่ง เราควรต้องมองตำนานเหล่านี้ด้วยว่าเป็นลักษณะพิเศษของพุทธประวัติของพระศากยมนี ซึ่งตำนานที่มีร่วมกันของพระพุทธเจ้าเพียงอย่างเดียวถูกมองว่าไม่เพียงพอ ทว่า แหล่งที่มาของเรื่องเหล่านี้ มิได้อยู่ในคัมภีร์พระสูตร หากแต่เป็นพระวินัยปิฎก ซึ่งกล่าวถึงกฎเกณฑ์สำหรับการดำรงรักษาคณะสงฆ์ ในการอธิบายกฎเกณฑ์ของคณะสงฆ์ พระวินัยปิฎกมุ่งที่จะเล่าเรื่องบอกเหตุปัจจัยของเรื่องราว ตั้งแต่หลังจากแผยแผ่พระศาสนาจนกระทั่งถึงการเกิดคณะสงฆ์ ว่าเหตุใดจึงเกิดคณะสงฆ์ขึ้น พุทธประวัติพระศากยมนีที่เล่าใน(พระวินัยปิฎก) นั้น ภายหลังจากนำไปบรรจุไว้ในพระสูตรต้นปิฎกด้วย ภูมิหลังซึ่ง (เรื่องราวเหล่านี้) สืบทอดในฐานะพระสูตรด้วยนั้นเป็นที่ทราบอยู่ ทว่า ข้าพเจ้าคิดว่าเราต้องคิดว่า เดิมทีแล้วนั้นเป็นเรื่องเล่าที่ถูกเล่า โดยมีลักษณะพิเศษที่เป็นเรื่องเกี่ยวข้องกับการดำรงรักษาคณะสงฆ์ในระหว่างกระบวนการการเรียบเรียงพระวินัยปิฎก

## เหตุการณ์ 7 สัปดาห์

ก่อนอื่น พระวินัยปิฎกเล่าเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นกับพระศากยมนี ณ ริมฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา ว่าด้วย 7 สัปดาห์หลังจากการตรัสรู้ ทว่า เนื่องจากจำนวนและลำดับของเหตุการณ์แตกต่างกันไปตามพระวินัยปิฎกที่สืบทอดมาในแต่ละนิกาย ในที่นี้ ข้าพเจ้าจะพิจารณาเหตุการณ์ที่เห็นว่าพ้องกันในแต่ละนิกายและเล่าสืบทอดมาตั้งแต่ดั้งเดิม พระศากยมนีได้ประทับภายใต้ต้นอชปาลนิโครธ<sup>1</sup> ภายหลังจากการตรัสรู้ภายใต้โพธิพฤกษ์ เสวยวิมุตติสุขอยู่ตลอด 7 วัน แล้วเสด็จไปประทับภายใต้

<sup>1</sup> ผู้แปล: ต้นอชปาลนิโครธ คือ ต้นกร่าง (*Ficus bengalensis* Linn.) มีชื่อสามัญว่า Bengal fig, Indian fig หรือ Banyan tree เป็นไม้อยู่ในตระกูลโพ ในบางแห่งเรียก ไทรนิโครธบ้าง หรือ ทับศัพท์ว่า อชปาลนิโครธบ้าง ดูเพิ่มเติมที่ [http://www.rspg.or.th/plants\\_data/](http://www.rspg.or.th/plants_data/)





ต้นมุจลินท์<sup>2</sup> 7 วัน กล่าวกันว่า ในเวลานั้น ฝนได้เริ่มตกลงมา พญามุจลินท์นาคราช จึงได้ขดกายเป็น 7 ชั้น พันรอบพระศากยมุนีไว้ และแผ่พังพานปกป้องพระองค์ พญานาคเป็นที่รู้จักในฐานะหนึ่งในบรรดา “เทวะ-นาค(และอมมนุษย์)ทั้ง 8 เหล่า”<sup>3</sup> ที่คุ้มครองพุทธธรรม ทว่าในอินเดีย พญานาคถูกประดิษฐานไว้ที่โคนต้นไม้ในฐานะของเทพารักษ์พื้นถิ่น เป็นแหล่งรวมความเชื่อสำหรับการวอนขอเรื่องดินฟ้าอากาศ หรือการเกษตร เป็นต้น

หลังจากนั้น มีเรื่องเล่าว่า ในขณะที่เสวยวิมุตติสุขภายใต้ต้นราชายตนะ<sup>4</sup> พ่อค้าสองนาย นามว่า ตปุสสะ และ ภัลลิกะ<sup>5</sup> ได้ถวายสัตตูก้อน<sup>6</sup> และได้ถึง พระพุทธเจ้า ทั้งพระธรรมเป็นสรณะ กลายเป็นอุบาสกผู้เลื่อมใส (คู่) แรก เกี่ยวกับ ตำนานเรื่องการถึง (พระพุทธและพระธรรม) เป็นสรณะของพ่อค้าสองนายนี้

<sup>2</sup> ผู้แปล: ต้นมุจลินท์ คือ ต้นจิก (*arringtonia acutangula* Gaertn.) มีชื่อสามัญว่า Indian Oak บ้าง ดูเพิ่มเติมที่ [http://www.rspg.or.th/plants\\_data/](http://www.rspg.or.th/plants_data/)

<sup>3</sup> ผู้แปล: 天龍八部衆 (tenryūhachibushū) คือ เหล่าอมมนุษย์ 8 เหล่าที่ทำหน้าที่เป็นธรรมบาล ผู้คุ้มครองพุทธศาสนา อันได้แก่ เทพยดา นาค ยักษ์ คนธรรพ์ อสูร ครุฑ กิณนร มโหระทึก ซึ่งปรากฏในคัมภีร์มหายาน อย่างเช่น สัทธรรมปุณฑริกสูตร สุวรรณประภาสอตมสูตร เป็นต้น

<sup>4</sup> ผู้แปล: ต้นราชายตนะ คือ ต้นเกด (*Manilkara hexandra* (Roxb.) Dubard) ชื่อสามัญ คือ Milkey Tree ดูเพิ่มเติมที่ [http://www.rspg.or.th/plants\\_data/](http://www.rspg.or.th/plants_data/)

<sup>5</sup> ผู้แปล: บ. ตปุสสะ และ ภัลลิก ในที่คัมภีร์ภาษาสันสกฤต เรียก ตรุปัส หรือ ตรุปุษ และ พหุลิก หรือ ภัลลิก

<sup>6</sup> ผู้แปล: บางที่แปลว่า ข้าวตู อย่างไทย ทว่า สัตตูก้อนนี้ ภาษาบาลีเรียกว่า สตตุ (ส. ศกตุ หรือ สกตุ) กล่าวกันว่าเป็นอาหารที่ทำมาจากแป้งข้าวบาร์เลย์มาคั่วแล้ว ต้มเป็นแป้ง จากนั้นผสมน้ำผึ้ง ปั้นเป็นก้อนรับประทาน



André Bareau<sup>7</sup> ผู้อุทิศชีวิตให้แก่การวิจัยเรื่องพุทธประวัติ ได้ทำการวิเคราะห์ที่น่าสนใจ ณ สำนักฝรั่งเศสแห่งปลายบูรพทิศ Bareau สงสัยว่าเหตุใดชื่อ ตปุสสะ และ ภัลลิกะจึงถูกเล่าสืบต่อกันมาในตำนานนี้ และได้ตั้งสมมุติฐานสองประการว่า ชื่อของคนทั้งสองนี้แต่เดิมแล้วไม่ใช่ชื่อเฉพาะ น่าจะเป็นคำนามสามัญทั่วไป สมมุติฐานหนึ่งเป็นการตีความว่า (เป็น) คนขาย “สมุนไพร” (ภลลิก) ที่เรียกว่า “น้ำเต้า/แตง” (ตฺรปฺษ หรือ ตฺรปฺษ)<sup>8</sup> และ อีกข้อสมมุติฐานเป็นการตีความว่า (เป็น) “ผู้แบกหาม” (ภารก) “แร่ตึบูก” (ตฺรปฺษ)

ดูเหมือนว่า Bareau จะโน้มใจเชื่อไปทางสมมุติฐานข้อที่สอง จึงได้วิเคราะห์อย่างละเอียด ในอินเดียเหนือซึ่งภษณะบรอนซ์ถูกขุดพบนั้น ทองแดงเป็นแร่ที่ผลิตได้ (ในท้องถิ่น) หากแต่ตึบูกไม่สามารถพบได้ ด้วยเหตุนี้ จึงเชื่อได้ว่า ตึบูกจะต้องอาศัยการนำเข้ามาจากแถบ (คาบสมุทร) มาเลย์ ขบวนพ่อค้าเร่ที่มา

<sup>7</sup> ผู้แปล: André Bareau (31 ธันวาคม 1921-2 มีนาคม 1993) เป็นนักวิชาการชาวฝรั่งเศส เชี่ยวชาญด้านบูรพคดีศึกษา ภารตวิทยา จินวิทยา ประวัติศาสตร์ และเชี่ยวชาญพิเศษด้าน พุทธศาสนาสัมัยโบราณ สำเร็จการศึกษาระดับดุษฎีบัณฑิตจากมหาวิทยาลัยซอร์บอนน์ ภายใต้การกำกับวิทยานิพนธ์โดย Prof. Dr. Jean Filliozat หลังจากสำเร็จการศึกษาได้เป็นอาจารย์ที่ Collège de France จากปี 1971 -1991 และเป็นผู้อำนวยการสำนักพุทธปรัชญาศึกษา ณ l'École pratique des hautes études André Bareau มีผลงานที่มีชื่อเสียงมากมาย ทางด้านพุทธประวัติศึกษา ผลงานชิ้นเอก คือ *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sutrapitaka et les Vinayapitaka anciens* 3 vols. ที่อยู่ในซีรีส์ผลงานวิชาการของสำนักฝรั่งเศสแห่งปลายบูรพทิศ (École française d'Extrême-Orient)

<sup>8</sup> ผู้แปล: คำว่า ตฺรปฺษ หรือ ตฺรปฺษ ในภาษาสันสกฤตนั้น แปลว่า น้ำเต้าประเภทหนึ่ง (หรือ *Cucumis sativus* หมายถึง แตงกวา หรือ *Cucumis trigonus* Roxb. แตงชนิดหนึ่ง) ได้ก็จริง แต่ ภลลิก ในพจนานุกรม ให้ไว้แต่ ชื่อเฉพาะในคัมภีร์พุทธศาสนาที่เห็นจะใกล้เคียงคือ คำว่า ภลลิกา ซึ่งมีคำพ้องคือ ภลลั ภลลิกา ภลลาค ภลลาคก ซึ่งหมายถึง ต้นรักขน (*Semecarpus anacardium* Linn. f.)



จากอ่าวเบงกอลข้ามแม่น้ำคงคามาได้ใช้เส้นทางหลวงที่เชื่อมทางเหนือและทางใต้ ซึ่งในที่สุดผ่านชายฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา นั่นคือเส้นทางจาริกแสวงบุญศักดิ์สิทธิ์ของ พุทธศาสนิกชน บนเส้นทางหลวงนั้น ภิกษุผู้เดินทางจาริกจะเดินทางพร้อมกับ ขบวนพ่อค้าเร่ ส่วนพวกพ่อค้าเองก็เชื่อว่าหากนำนักบวชไปด้วยจะสามารถปลอดภัย จากอันตรายได้ พวกเขายินยอมรับ (พวกนักบวช) เหล่านั้นนั่นเอง ดังนั้นแล้ว ด้วยการแสดงตัวอย่างของพ่อค้าที่ได้บูชาพระศากยมุนิพระองค์เองครั้งหนึ่งนั้น เป็นการกระตุ้นการบริจาคทาน หรือการคุ้มครองแก่ภิกษุผู้เดินทางจาริก นี่จึง สามารถคิดได้ว่าเป็นจุดประสงค์ดั้งเดิมที่เล่าตำนานเรื่องนี้

เมื่อเราถือนวการพิจารณาเช่นนี้ ตำนานก่อนหน้านี้ที่พญามัจฉินท์ นาคราชป้องกันฝนให้แก่พระศากยมุนีก็เช่นกัน เราสามารถคิดได้ในทำนองเดียวกัน ว่าเป็นตำนานที่ร้องขอความคุ้มครองแก่ภิกษุผู้เดินทางจาริกในกรณีที่เกิดอากาศ วิปริตโดยไม่ได้คาดหมาย สิ่งที่เราเรียกว่าเรื่องเล่าเป็นสิ่งที่ถูกเสริมแต่ง หรือ เปลี่ยนแปลงตามความจำเป็นของบรรดาผู้เล่าสืบทอด การที่เรื่องเล่าเหล่านี้ถูก เรียบเรียงไว้ในพระวินัยปิฎกนั้น นั่นก็เพราะเป็นความจำเป็นสำหรับการธำรงรักษา คณะสงฆ์ และเคยเป็นปัญหาอันสมเหตุสมผลในแง่ความเป็นจริง ที่ไม่จำเป็นใน พุทธประวัติที่มีร่วมกันของพระพุทธเจ้าแต่ดั้งเดิมอย่างที่ว่า “พุทธประวัติพระวิปัสสิ พุทธเจ้า” เล่า

### พระหทัยแห่งความกรุณา คำกระซิบขู่แหยงของพญามาร

ในคัมภีร์ “อาคม-นิกาย” มีเหตุการณ์ที่พญามารชักชวนพระศากยมุนีว่า “บัดนี้เอง เป็นเวลาแห่งการปรินิพพานแล้ว” ตามคำลวงของพญามาร เนื่องจาก พระศากยมุนีทรงละจาก “ตัวตน” ซึ่งเป็นความต้องการดำรงอยู่เพื่อที่จะสามารถ หลุดพ้นจากทุกข์ และ(บัดนี้)ได้ทรงหลุดพ้นแล้ว หลังจากนั้น หากรอการสิ้นสุด ทางกายโดยปล่อยไปตามธรรมชาติแล้วละก็ สิ่งนี้มิใช่ความตาย หากแต่จะเป็น การที่สามารถบรรลุเป้าหมาย คือการหลุดพ้นอันเป็นนิรันดร์ได้ แน่นนอน



พระศากยมนิมิได้ทรงทำตามคำลวงนั้น หากทรงทำตามแล้วไซ้ พระศากยมนิก็จะจบพระชนม์ชีพ โดยที่ไม่มีใครได้รู้จักเหมือนอย่างพระที่ทิ้งไว้แต่สร้อยสังขาร<sup>9</sup> กลายเป็นว่าจะไม่มียุทธศาสนา

หลังจากที่ได้ตรัสรู้ภายใต้โพธิพฤกษ์แล้ว ในระหว่าง 7 สัปดาห์ ที่ประทับ ณ ริมฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา นั้น พระศากยมนิ มิได้ทรงทำตามคำกระชับยุแยงของพญามาร ทรงกลายเป็น “พระพุทธเจ้า” ที่ยังไม่สิ้นพระชนม์ชีพในฐานะที่เป็นมนุษย์อยู่ บัดนี้ การที่พวกเรากำลังพูดเรื่องพุทธศาสนาได้อย่างนี้อยู่ก็เป็นเพราะว่า พระศากยมนิได้ทรงละจากโลกแห่งความสงบสงัดที่พระองค์ทรงบรรลุแล้ว บัดนี้ ได้เสด็จกลับมายังโลกแห่งปุถุชนอีกครั้งหนึ่ง และทรงเทศนาสั่งสอนนั่นเอง เพราะด้วยการตัดสินใจพระทัยที่จะเทศนาสั่งสอน จึงทำให้ได้พระสาวก คณะสงฆ์ ในพุทธศาสนาจึงได้ถือกำเนิดขึ้น ตั้งนั้นแล้ว เรื่องนี้จึงย่อมถือเป็นเหตุการณ์ที่สำคัญที่ระบุในพระวินัยปิฎก และในคัมภีร์นั้น พระศากยมนิถูกเล่าในฐานะพระพุทธเจ้า ซึ่งเป็นบุคคลอุดมคติที่ยังดำรงพระชนม์ชีพอยู่

### โลกแห่งวิทยาศาสตร์มอง

เมื่อต้องเกี่ยวพันกับการศึกษาคัมภีร์พุทธศาสนา เราก็จะชนกำแพงขวางกั้นที่ว่า “สิ่งที่นอกเหนือจากนี้แล้ว ไม่อาจพิสูจน์ทางวิชาการได้” ในกรณีเช่นนั้น เพราะเราจะละคัมภีร์ มาใช้ผลลัพธ์ของวิชาการแขนงอื่น และพยายามที่จะทำลายกำแพงนั้นด้วยการศึกษาที่เป็นการบูรณาการร่วมศาสตร์แทน ดังนั้นการได้คำตอบซึ่งไม่เป็นที่ยอมรับจึงไม่ค่อยมีมากนัก ในบรรดาวิธีการดังที่ว่านั้นความก้าวหน้าของวิทยาศาสตร์สมัยปัจจุบันได้ให้ข้อเสนอที่สำคัญอย่างยิ่ง

<sup>9</sup> ผู้แปล: 即身仏 (sokushinbutsu) เป็นคำหนึ่งที่แปลยากในบริบทไทย คำนี้เป็นคำศัพท์เฉพาะทางพุทธศาสนา หมายถึง พระภิกษุ (หรืออาจจะหมายถึงนักพรตฆราวาสก็ได้) ที่บำเพ็ญพรตจนบรรลุความเป็นพุทธะ หลุดพ้น เมื่อ มรณภาพไป หรือ เข้าฌานสมาบัติละสังขาร แต่ทว่า ร่างกายก็ยังไม่เสื่อมสลายเน่าเปื่อยไปอย่างคนปกติ จะดำรงสภาพอยู่อย่างนั้นเหมือนมัมมี่



มีหนังสือชื่อ “*My Stroke of Insight*”<sup>10</sup> ซึ่งบันทึกอาการเส้นโลหิตในสมองแตกและประสบการณ์ในการฟื้นฟูสมรรถภาพที่ใช้เวลาถึง 8 ปี ซึ่งเกิดขึ้นกับนักวิทยาศาสตร์สมองที่ชื่อว่า Jill Bolte Taylor<sup>11</sup> ตัวเธอเอง เมื่ออ้างคำกล่าวของเธอ มีข้อเขียนว่า (หนังสือเล่มนี้) เป็น “เรื่องเล่าที่ได้ค้นพบความงดงามของสมองมนุษย์ และพลังการฟื้นฟูสมรรถภาพ เพราะการที่เส้นโลหิตในสมองแตก” และ “แม้ว่าจะเป็นสิ่งที่เขียนขึ้นสำหรับนักอ่านโดยทั่วไปก็จริง ทว่า ข้าพเจ้าอยากให้ผู้ที่กำลังอยู่ระหว่างการฟื้นฟูสมรรถภาพหลังจากการบาดเจ็บของสมอง หรือ ผู้ที่พยาบาลผู้ป่วยดังกล่าวนั้นได้อ่านด้วย” ดังนั้นแล้ว เรื่องนี้จึงมิใช่หนังสือที่มีวัตถุประสงค์ทางศาสนาแต่อย่างใด แต่ทว่า ในรายงานผล ซึ่งได้รับการสนับสนุนโดยศาสตร์(ด้านวิทยาศาสตร์สมอง)นั้น ประสบการณ์ของนักวิทยาศาสตร์สมอง ซึ่งอาจอธิบายการตรัสรู้ของพระศากยमुณีให้แจ้งชัด ได้ถูกเขียนเอาไว้

เข้าวันหนึ่ง Taylor เธอเริ่มมีเลือดออกในสมองซีกซ้ายจากอาการเส้นโลหิตในสมองแตก และได้สูญเสียการทำงานของสมองซีกซ้ายไป มีเพียงแค่ความรู้สึกประมาณว่าสำหรับเธอแล้ว เมื่อสมองซีกซ้ายไม่สมบูรณ์ ทำให้เกิดผลต่อ

<sup>10</sup> ผู้แปล: ผู้เขียนใช้ชื่อภาษาญี่ปุ่น 「奇跡の脳」 (kiseki no no “สมองมหัศจรรย์”) ซึ่งเป็นชื่อหนังสือแปลภาษาญี่ปุ่นจากต้นฉบับภาษาอังกฤษ ในที่นี้ ผู้แปลขอใช้ชื่อที่แท้จริงของหนังสือภาษาอังกฤษเล่มนี้

<sup>11</sup> ผู้แปล: Dr. Jill Bolte Taylor (4 มีนาคม 1959 -) เป็นนักวิทยาศาสตร์สมองชาวอเมริกา สำเร็จการศึกษาจาก Indiana University และทำงานเป็นนักวิทยาศาสตร์ด้านกายวิภาคศาสตร์สมอง (Neuroanatomy) ในปี 1996 เธอประสบอาการเส้นโลหิตในสมองแตก และต้องใช้เวลาฟื้นฟูถึง 8 ปี ในปี 2006 Taylor ได้เขียนหนังสือชื่อ *My Stroke of Insight: A Brain Scientist's Personal Journey* ซึ่งได้รับความนิยมเป็นอย่างสูง ถูกแปลเป็นภาษาต่าง ๆ ถึง 30 ภาษา ดูเพิ่มเติมใน [www.drjilltaylor.com](http://www.drjilltaylor.com) สำหรับภาษาไทยดู จิล โบลท์ เทย์เลอร์, เขียน; ศุภลักษณ์ เข็มทอง, แปล. *จิตสำนึก ผีกลสมอง หลังอัมพาต = My stroke of insight*. กรุงเทพฯ: แสงดาว, 2553.



ร่างกายซิกขวา ตามวิทยาศาสตร์สมองแล้ว สมองซิกขายเป็นสมองที่ควบคุม  
สั่งการ “ตัวตน” สิ่งที่ยกแยกตนเองออกจากโลกภายนอก ตัดสินเรื่องราวต่าง ๆ  
โดยความคิดที่อาศัยภาษา และกำกับสั่งการตนเอง นั่นคือสมองซิกขาย เธอ ผู้สูญเสีย  
การทำงานของ (สมองซิกขาย) นั้นจากอาการเส้นโลหิตในสมองแตกกล่าวว่า ตนเอง  
ได้สูญเสีย “วิสัยของตนเอง” การทำงานของสมองซิกขวาซึ่งเข้าใจตนเองและ  
โลกภายนอกโดยไม่แบ่งแยกกันปรากฏขึ้นมาแทนตรงหน้า เส้นแบ่งกันระหว่าง  
ปลายนิ้วของตนเองกับอากาศที่อยู่ด้านนอกกลับหายไป อยู่ในสภาวะราวกับว่า  
(ตนเอง) ได้รวมเป็นหนึ่งเดียวกับโลก การที่เธอ ซึ่งไม่ได้มีความรู้ทางพุทธศาสนา  
อะไรเป็นพิเศษ ใช้คำว่า “นิรวาน” (Nirvana) ซึ่งปัจจุบันกลายเป็นภาษาอังกฤษ  
ไปแล้วนั้น เรียกสภาวะอย่างนั้น เราไม่อาจกล่าวได้ว่าผิดเสียทีเดียว แล้วการที่เธอ  
ถูกห่อหุ้มด้วยความรู้สึกสุขสงบ ซึ่งเกิดจากการรวมเป็นหนึ่งเดียวกับโลก และ  
ไม่คิดอยากจะหวนกลับมาจากสภาวะดังกล่าวนี้ด้วย เป็นเรื่องน่าประหลาดใจ  
เราอาจกล่าวได้ว่า นี่เป็นสภาวะอย่างเดียวกันกับตอนนั้น ที่พญามารได้ทูลกระซิบ  
ต่อพระศากยมนี้อย่างแท้จริง

Taylor เธอได้รับการช่วยเหลืออย่างปลอดภัยและกลับมาเป็นปกติ ด้วย  
การฟื้นฟูสมรรถภาพที่ใช้เวลาถึง 8 ปี ด้วยประสบการณ์นี้ เรียกว่าทัศนการณ์มอง  
โลกของเธอได้แปรเปลี่ยนไปเลยทีเดียว ทั้งนี้ก็เพราะเธอได้มองเห็นโลก ซึ่งสมอง  
ซิกขวาที่ปกติแล้วไม่สามารถรับรู้ได้ มากำกับสั่งการแทน ถือได้ว่าเป็นการเรียนรู้  
โลกแห่ง “อนัตตา” ซึ่งละตัวตนที่สมองซิกขายกำกับสั่งการอยู่อย่างแท้จริง เมื่อ  
ลองกล่าววลีแปลกๆ สิ่งนั้นไม่ใช่ข้อใด นอกจากเป็นการรู้จักการทำงานของสมอง  
ซิกขาย ที่ดื้อดึงถือตนเป็นใหญ่เพื่อการปกป้องตนเอง พุดเข้าข้างตัวเอง หรือโจมตี  
เพื่อป้องกันตัวเอง แน่نون หากปราศจากการทำงานของสมองซิกขาย การดำรง  
ชีวิตของพวกเราก็เป็นไปไม่ได้ ถ้าไม่มีสิ่งนี้ในโลกแห่งความเป็นจริงนี้ เราจะไม่  
มีความสามารถทำอะไรได้เลย ทว่า จากประสบการณ์ของตนเองที่ได้รับการทำงาน  
ของสมองซิกขายกลับคืนมาด้วยการฟื้นฟูสมรรถภาพ Taylor เธอสามารถทำให้  
ตนเองกลับคืนมา โดยที่ไม่ผลิตส่วนหนึ่งของวงจรเดิม ซึ่งเป็น ego (อัตตา)



ของตนเองให้เกิดขึ้นอีกครั้งนั่นเอง

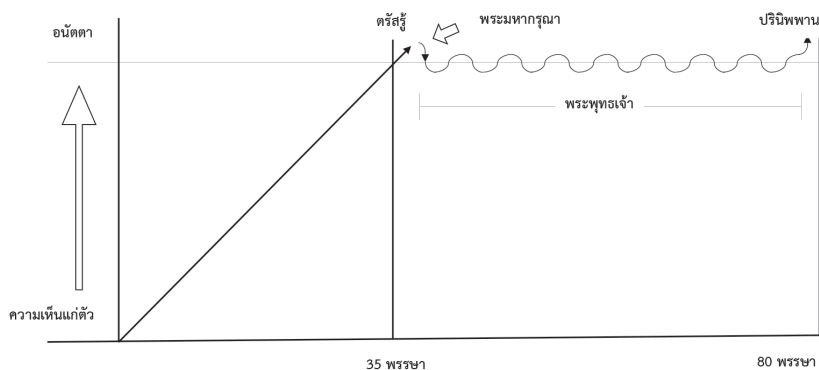
การรายงานของนักวิทยาศาสตร์สมองนี้ ทำให้เราได้แง่คิดบางประการ ถึงเรื่องพระศากยมุณีที่ไม่ทรงเชื่อตามคำกระซิбыแยะของพญามาร บุคคลซึ่งดำเนินชีวิตอย่างรู้วิสัยแห่งอนัตตาไปด้วย นั่นคือ พระพุทธเจ้า อาจเห็นได้ว่า สิ่งนั้นไม่ใช่การที่ “ตัวตนไม่มี” หากแต่เป็นการดำรงอยู่ ที่ราวกับรวบรวมเป็นสิ่งเดียวกับสรรพสิ่ง ซึ่งสมองซีกขวากำลังจำแนกแยกแยะอยู่ พร้อมกับสถาปนาตัวตน ซึ่งสร้างตนเองนั้น ให้เป็นตนเองอย่างแท้จริง กล่าวได้ว่า เป็นสภาวะที่เรียกว่า “ไม่ใช่ตัวตน” ซึ่งเป็นอิสระจากตัวตนที่สร้าง ego (อัตตา) ของสมองซีกซ้ายนั่นเอง เป็นเรื่องที่ช่วยไม่ได้เลย หากเราจะคิดไปว่าพระศากยมุณีได้ทรงทราบถึงสิ่งที่นักวิทยาศาสตร์สมองในสมัยปัจจุบัน เพิ่งสามารถวิเคราะห์ได้ในที่สุด (มาก่อนแล้ว) ณ ริมฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา

### การอาราธนาของพระพรหม

ในพระวินัยปิฎก มีเรื่องความลึงเลพระทัยของพระศากยมุณีปรากฏอยู่ในตอนที่เรียกว่า “การอาราธนาของพระพรหม” ตามตำนานเรื่องนี้ พระศากยมุณีได้ทรงเข้ามาในที่ใต้ต้นอชปาล(นิโครธ) หลังจากที่ได้รับรู้สักพักหนึ่ง ในตอนนั้น พระศากยมุณีทรงดำริว่า เนื่องจากบุคคลทั้งหลายในโลกนี้ เป็นผู้ถือตัวตนเป็นสำคัญเพื่อการดำรงอยู่ ยึดมั่นถือมั่นในตัวตน แม้ว่าจะทรงเทศนาสั่งสอนบุคคลที่วานั้น พวกเขาก็มีอาจจะเข้าใจได้ ทรงมีความรู้สึกว้าวุ่นแล้ว การเข้าปรีณิพพานทั้งอย่างนี้เลยน่าจะดีกว่า ในตอนนั้น พระพรหม ผู้เป็นอธิบดีแห่งโลก ซึ่งได้ทราบพระดำรินั้น ได้ปรากฏกายต่อหน้าพระพักตร์ของพระศากยมุณี และได้ทูลขอพระธรรมเทศนาสำหรับชนทั้งหลาย ว่า “ขอพระองค์ทรงแสดงธรรม ซึ่งพระผู้สิ้นอาสวกิเลสได้ตรัสรู้แล้ว ประหนึ่งบุคคล ผู้อยู่บนยอดเขาทอดตามองตลอดทั้งสี่ทิศเทอญ” นี่เป็นเรื่องเล่าที่เป็นที่รู้จักซึ่งเรียกว่า “การอาราธนาของพระพรหม” ซึ่งกระตุ้นการตัดสินใจพระทัยในการเผยแผ่พระศาสนา แต่ทว่า นี่ไม่ใช่สิ่งอื่นใดนอกเสียจากเป็นเรื่องที่บ่งบอกถึงความลึงเลพระทัยของพระศากยมุณีเอง หรืออาจจะเป็นการต่อสู้กันของสมองซีกขวากับซีกซ้ายก็เป็นได้ ด้วยอาศัยโอกาสนี้



“พระพุทธเจ้า” ผู้ทรงหวนกลับสู่โลกแห่งปุถุชนอีกครั้ง และดำรงพระชนมชีพเทศนาสั่งสอนจนจบสิ้นอายุขัย 80 พรรษาจึงได้อุบัติขึ้นนั่นเอง



### ความกรุณาและความเศร้าสลด

เราเรียกพลัง ซึ่งพระศากยมุนีทรงใช้ขับเคลื่อนเพื่อที่จะหวนคืนสู่โลกแห่งปุถุชน อันเต็มไปด้วยอารมณ์ความรู้สึกและความทุกข์ จากโลกที่พระองค์ทรงสำเร็จพระประสงค์แล้วครั้งหนึ่งนั้นว่า “ความกรุณา”<sup>12</sup> คำว่า 慈悲 (jihi “ความกรุณา”) กลายเป็นคำในภาษาญี่ปุ่น มักถูกเข้าใจว่าหมายถึง “ความโศกเศร้า” ทว่า เดิมทีแล้วเป็นคำสองคำ ได้แก่ “慈” (ji ไม่ตรี) และ “悲” (hi กรุณา) “慈” (ji) หมายถึง “ความกรุณาปราณี” ซึ่งแสดงถึงความเป็นมิตรไมตรี ส่วน “悲” (hi) นั้นเป็น “ความเศร้าสลด” ของการมีอยู่ของตนเองซึ่งแต่ละคนต่างมี พระศากยมุนีทรงแบกรับความเศร้าสลดซึ่งตนเองมีอยู่ ได้เสด็จออกผนวช ใช้เวลา 6 ปีจนทรงบรรลุการตรัสรู้ และทรงเห็นโลกที่ “ไม่ใช่ตัวตน” เป็นการรู้แจ้งโดยไม่แบ่งแยกระหว่างตนเองกับผู้อื่นโดยการที่รวมเป็นหนึ่งกับโลกนั่นเอง ด้วยเหตุนี้ ความเศร้าสลด

<sup>12</sup> ผู้แปล: คำภาษาญี่ปุ่น คือ 「慈悲」 (jihi) ผู้เขียนกำลังจะอธิบายที่มาของคำนี้ในภาษาญี่ปุ่น ว่าประกอบด้วยอักษรจีนที่มีความหมายว่าอย่างไร เหตุใดจึงเป็นคำแปลของคำว่า “กรุณา”





ซึ่งทุกข์ร้อนเรื่องการมีอยู่ของตนเอง กลับกลายมาเป็น “ความเศร้าสลด” ซึ่งทุกข์ร้อนเรื่องผู้อื่น “ความเศร้าสลด” ที่เหมือนกับการสงสารตนเอง กลายเป็นการที่สามารถมุ่งไปสู่ผู้อื่นได้ โลกซึ่งไร้เครื่องกีดกันระหว่างตนเองและผู้อื่นอย่างนั้น เป็นสิ่งที่สัมฤทธิ์ผลได้ด้วยการรู้แจ้ง “อนัตตา” นั้นเอง อาจกล่าวได้ว่า พรมแดนของ “ความกรุณา” และ “อนัตตา” นั้นเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน เหมือนกับด้านหน้าและหลังโดยแท้

ท้ายที่สุดแล้ว พระศากยมนิทรงตัดสินพระทัยมุ่งเผยแผ่พระศาสนา ถึงแม้ว่าการตรัสรู้ภายใต้โพธิพฤกษ์จะเป็น “การดำรงอยู่ของสิ่งทั้งหลาย” ซึ่งมีความเป็นสากลเพียงใดก็ตาม หากไม่ถูกเข้าใจในฐานะรูปลักษณะอันเป็นจริง ซึ่งสิ่งนั้นได้กลายมาเป็นรูปธรรมแล้วละก็ ย่อมไม่มีความหมาย ด้วยการตัดสินพระทัยของพระศากยมนิพนธ์ การตรัสรู้และปรากฏการณ์อันเป็นจริงได้สอดประสานกัน กลายเป็นการที่ “พระพุทธเจ้า” ผู้มี “การตรัสรู้ที่มีชีวิต” ซึ่งรับรู้โลกแห่งความเป็นจริงได้อย่างถูกต้อง ได้อุบัติขึ้นแล้ว “ความกรุณา” ซึ่งเป็นพลังขับเคลื่อนของการอุบัติขึ้นของพระพุทธเจ้าเช่นนั้น สิ่งนี้เอง ดูเหมือนจะถูกมองว่าเป็นแก่นแท้ของพระพุทธเจ้า เป็นปัจจัยที่สำคัญที่สุดซึ่งพระพุทธเจ้าได้รับการยกย่องในฐานะของพระผู้ช่วยให้รอดนั่นเอง

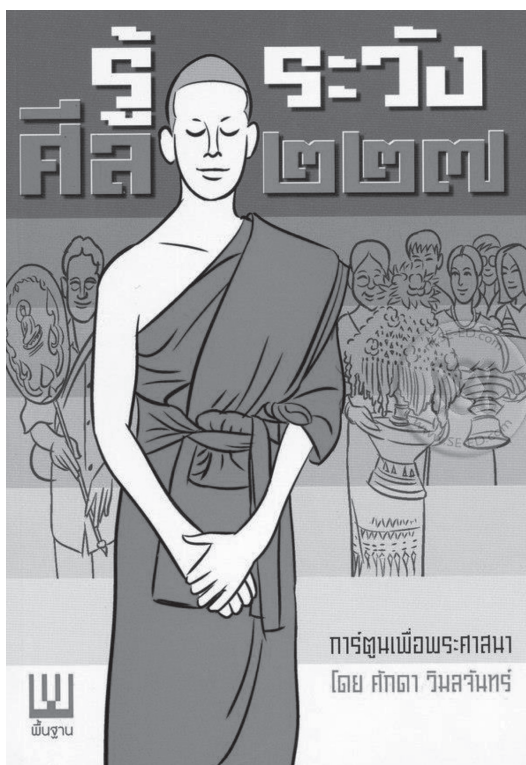
(โปรดติดตามบทที่ 7 ในฉบับต่อไป)



## บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

รู้ ระวัง ศีล 227

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)\*



\* อาจารย์ประจำภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

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

E-mail: kittimetee@gmail.com



ชื่อหนังสือ: รู้ ระวัง ศิล 227

ชื่อผู้เขียน: ศักดา วิมลจันทร์

สำนักพิมพ์: พื้นฐาน

พิมพ์ครั้งแรก: เดือนกันยายน พ.ศ. 2558 ฉบับที่วิจารณ์พิมพ์ครั้งที่ 10 เดือน  
ตุลาคม พ.ศ. 2562

จำนวนหน้า: 96 หน้า

หนังสือเล่มนี้เป็นการรวบรวมศิลป ๒๒๗ ของพระภิกษุ โดยนำเสนอเป็นภาพการ์ตูน เพื่อให้เกิดความน่าสนใจและเข้าใจง่ายขึ้นของผู้อ่านที่มุ่งเน้นไปที่พระภิกษุใหม่และฆราวาส เป็นฉบับพิมพ์ครั้งที่ 10 โดยปรับปรุงเนื้อหาจากครั้งที่ 1-9 ให้กระชับและชัดเจนยิ่งขึ้น มีคำอธิบายเพิ่มเติมจากฉบับก่อนเกี่ยวกับคำภาษาบาลีที่แปลเป็นภาษาไทย ซึ่งอาจเกิดข้อสงสัยในความหมาย ผู้เขียนมุ่งทำให้หนังสือเล่มนี้แก่พระภิกษุใหม่และฆราวาส ให้เกิดความเข้าใจเรื่องศิลปด้วยการวาดเป็นการ์ตูนเชิงล้อเลียนและสอดแทรกมุขำขันให้อ่านง่าย โดยการตูนที่วาดนั้นไม่ได้ต้องการจะลบหลู่ แต่เป็นสื่อในการเข้าใจเนื้อหาได้มากขึ้น ขณะเดียวกันก็ต้องการให้เกิดการรับรู้ศิลป 227 นี้ว่าเป็นเรื่องของวิถีชีวิตของพระภิกษุที่ฆราวาสสามารถจะเข้าใจหลักปฏิบัติเหล่านี้ร่วมกัน

เนื้อหาของหนังสือแบ่งออกเป็น 3 ส่วน คือ ส่วนที่ 1 เป็นส่วนเกริ่นนำ โดยกล่าวถึงความหมายของศิลปแปลว่า ปกติ มีศิลป 5 ศิล 8 ศิล 10 ศิล 227 ศิล 311 ตามผู้ถือปฏิบัติ และในส่วนสุดท้ายได้กล่าวถึงอานิสงส์โดยเน้นมุ่งไปที่อานิสงส์ของศิลป 5 เป็นหลัก และเน้นให้เห็นภาพรวมของการรักษาศิล ส่วนที่ 2 กล่าวถึงศิลป 227 ข้อ ประกอบด้วยคำอธิบายศิลปของพระภิกษุ เรียกว่า พระวินัย หรือสิกขาบท และแยกประเภทพระวินัยในส่วนที่เป็นพุทธบัญญัติคือพระพุทธรูปทรงบัญญัติและส่วนอกิสมาจารคือข้อปฏิบัติตามธรรมเนียมทางสังคม นอกจากนั้นยังมีการกล่าวถึงลักษณะการบัญญัติพระวินัย อานิสงส์ของการบัญญัติพระวินัย รวมถึงคำว่า อาบัติ แปลว่า การตกไป (จากความดี) แต่ในความหมายของพระวินัยคือการต้องโทษทาง



พระวินัย ในส่วนที่เหลือนจะเป็นการนำเสนอข้อวินัยที่มีการจัดหมวดหมู่และชื่ออาบัติ พร้อมภาพการต้อนประกอบ ส่วนที่ 3 คือ ปกิณกะ เป็นเนื้อหาที่ช่วยเสริมความเข้าใจของการปฏิบัติตนของพระภิกษุในเรื่องของการอธิษทหีบจกเวชกรรมคือ ธรรมที่บรรพชิตควรพิจารณา และอภิสมจารคือขนบธรรมเนียมของพระภิกษุที่ไม่ได้นำมากล่าวถึงไว้ในศีล 227 ข้อ แต่เป็นข้อปฏิบัติที่ถือปฏิบัติตามกันมา โดยได้ยกมาเพียงเป็นบางเรื่องประกอบให้เห็นภาพรวมเท่านั้น

ภาพรวมของหนังสือเล่มนี้ ผู้เขียนต้องการสร้างความเข้าใจเรื่องศีล 227 โดยเริ่มต้นด้วยการอธิบายคำว่า ศีล ว่าเป็นปกติตามการแสดงออกทางกาย วาจา เมื่อพิจารณาในส่วนของศีล 227 อันเป็นของพระภิกษุนั้นถือว่าเป็นเรื่องที่มีรายละเอียดมากซึ่งนั้นน่าจะไม่ใช่วัตถุประสงค์ของหนังสือเล่มนี้ แต่หนังสือต้องการเสนอเนื้อหาไม่ให้หนักเกินไป จึงทำให้หนังสือมีลักษณะที่น่าสนใจ คือ

1. สื่ออะไร เมื่อพิจารณาจากการอธิบายถึงศีลของพระภิกษุนั้นมีการสืบต่อมาจากพระวินัยปิฎกอันเป็นพระไตรปิฎก และมีการเขียนต่อเป็นอรรถกถาชื่อว่าสมันตปาสาทิกา และมีฎีกา ยังมีทั้งภิกษุปาติโมกข์ กังขาวิตรณิ บุพพสิกขาบรรณนา รวมถึงหนังสือชั้นหลังอย่างนวโกวาทที่ผู้เขียนอ้างไว้ ถ้าประมวลจากหลักฐานทั้งหมดถือว่าเป็นคัมภีร์หลักที่สำคัญที่เกี่ยวข้องเชื่อมโยงกับศีล 227 ซึ่งมีรายละเอียดจำนวนมาก การสื่อเฉพาะศีล 227 จากพระไตรปิฎกอย่างเดียวก็น่าจะพอ แต่การอ้างถึงคัมภีร์จำนวนมากจึงเป็นการโยงไปที่การเข้าใจความหมายของผู้เขียนที่ต้องการแปลให้ถูกต้องที่สุด แต่เป็นที่เข้าใจได้ว่ายุคสมัยพุทธกาลกับสมัยปัจจุบันนั้นแตกต่างทั้งในแง่เวลาและสถานที่ทำให้การเข้าใจศีลแต่ละข้อไม่ใช่เรื่องง่าย จำเป็นต้องศึกษารายละเอียดเพิ่มเติมทั้งในอรรถกถา ฎีกา รวมถึงคัมภีร์ยุคหลังจะช่วยต่อยอดให้การตีความเข้าใจได้ และการสื่อสารด้วยการต้อนที่ผสมผสานกับเหตุการณ์ที่เข้าใจได้ง่ายจะช่วยให้เนื้อหาสอดคล้องกับสังคมยิ่งขึ้น

2. สื่อถึงใคร กลุ่มคนที่จะอ่านหนังสือแยกได้เป็น 2 กลุ่มคือ กลุ่มแรกคือ ภิกษุใหม่ที่พักบวชใหม่เรียกว่า นวกะ กลุ่มภิกษุใหม่นี้ถือว่าการศึกษาศีลนั้นเป็น



วัตรปฏิบัติระหว่างศิษย์กับอาจารย์ ระหว่างภิกษุกับพระอุปัชฌาย์ ข้อปฏิบัติเหล่านี้จึงเป็นการเรียนรู้ภายหลังการบวช ซึ่งการกำหนดหรือสอนภิกษুবวชใหม่นั้น จะกำหนดวิธีชีวิตแบบที่แตกต่างจากเดิม ความเคยชินของวิถีชีวิตเดิมจึงทำให้เกิดข้อตำหนิขึ้นได้ว่า แม้จะบวชเป็นพระภิกษุแล้วก็มีวิถีชีวิตไม่ต่างจากฆราวาส โดยกลุ่มคนที่ตำหนิคือสงฆ์ทั้งในส่วนภิกษุด้วยกันและฆราวาส ข้อตำหนิเหล่านี้จึงเป็นวิธีการสอนให้เกิดความระมัดระวังตนเองของพระภิกษุมากขึ้น แต่ข้อที่ควรใส่ใจคือผู้ตำหนินั้นจะว่ากล่าวอย่างไรให้นุ่มนวลและน่าฟัง หนังสือเล่มนี้ทำได้อย่างดีในแง่ของการใช้คำและรูปวาดประกอบ และกลุ่มที่สอง คือฆราวาสผู้เกี่ยวข้องกับพระภิกษุได้เรียนรู้ศีล 227 เพื่อปฏิบัติได้อย่างถูกต้องด้วยเนื้อหาของการตอนที่สื่อสารออกมาจะพบว่า มีลักษณะที่พระภิกษุเกี่ยวข้องกับฆราวาส และมีหลายอย่าง ที่ฆราวาสต้องเข้าใจว่าควรจะปฏิบัติอย่างไร แต่บางครั้งข้อจำกัดของเหตุการณ์ในสมัยพุทธกาล จึงจำเป็นต้องเข้าใจบริบทที่มากขึ้น อย่างไรก็ตาม หนังสือเล่มนี้ถือเป็นจุดเริ่มแรกที่จะช่วยให้ฆราวาสรู้ศีล 227 ได้ แต่จะพิจารณาตรวจสอบให้ชัดเจนควรศึกษาเพิ่มเติมในเนื้อหาแต่ละข้อหรือสอบถามข้อมูลที่ละเอียดยิ่งขึ้นต่อไป

3. สื่อด้วยอะไร การทุนเป็นรูปแบบเบื้องต้นที่ช่วยให้เข้าใจอะไรยากๆ ได้ง่ายขึ้น ในข้อความนี้สามารถพิจารณาได้ถึงลักษณะของการสอนในทางพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในคำถามของพระยามิลินท์ต่อพระนาคเสนว่า เมื่อภาวนาเป็นเรื่องดีและประเสริฐสุดในพระพุทธศาสนา ทำไมพระพุทธองค์ยังทรงแสดงหลักทาน ศีลอยู่อีก พระนาคเสนตอบว่า การสอนเรื่องทาน ศีลก็คือเป็นเบื้องต้นแล้วจึงค่อยสอนภาวนาที่อยู่สูงขึ้นไปได้ เหมือนจะสอนเด็กนั้นต้องสอนอะไรง่ายๆ ก่อนแล้วเมื่อโตขึ้นมีสติปัญญาพร้อมจึงค่อยให้ฝึกวิชาความรู้ที่ยากขึ้นไปตามลำดับ การสอนเรื่องง่ายจึงเป็นการเข้าใจผู้ใหม่และยังไม่ชำนาญพอสำหรับเรื่องที่ยุ่งยากอย่างวินัยอย่างในสมัยพุทธกาล ศีลของพระภิกษุนั้นทำให้เกิดความอึดอัดของผู้เข้ามาบวชด้วยเห็นว่ามีจำนวนมากและยากจะปฏิบัติตามได้ของผู้บวชใหม่ ทำให้เกิดความเบื่อหน่ายและต้องการลาสิกขาหรือสึก แต่หากได้ศึกษาวัตถุประสงค์จริงๆ ของศีล 227 ข้อจะพบว่าเป็นการฝึกใจมากกว่าร่างกายและคำพูด แต่ผู้บวชจะพบคำตอบนี้



ได้ก็ต้องผ่านความยุ่งยากในการศึกษาเบื้องต้นไปก่อน จึงเป็นความจำเป็นที่จะต้องสื่อสารให้ง่ายขึ้น ดังที่พระพุทธองค์ทรงสอนให้พระภิกษุใหม่ฝึกใจตัวเองให้บริสุทธิ์ ก่อนจะจดจำศีล 227 ข้อ เป็นการสื่อสารให้ง่ายและทำได้มากกว่าจะมานั่งจดจำศีล 227 ข้อให้อึดอัดในการปฏิบัติตน เช่นเดียวกันหากเราพยายามสื่อสารศีล 227 ข้อให้ง่ายและเกิดความพึงพอใจในการศึกษาต่อไปได้ก็จะยิ่งทำให้เป็นประโยชน์ต่อพระภิกษุผู้บวชใหม่ได้ โดยหนังสือเล่มนี้ได้สื่อสารด้วยการตุนที่สามารถเข้าใจได้ทันที และถือว่าเป็นจุดเริ่มต้นในการหาความรู้เรื่องศีลต่อไป

เสน่ห์ของหนังสือ อาจพบได้ใน 2 รูปแบบคือ 1. การนำเสนอศีล 227 ข้อ ในรูปแบบของการใช้คำที่กระชับ ใช้ภาษาสื่อสารที่เข้าใจง่าย บางคำเป็นภาษาบาลี ก่อธิบายเพิ่มเติม ชาวพุทธจะรู้ว่าหนังสือเกี่ยวกับศีล 227 นั้นที่เข้าใจง่าย ไม่ได้หาอ่านได้ทั่วไป ด้วยเนื้อหาของศีลนั้นใช้ภาษาบาลี แม้จะแปลแล้วยังคงติดอยู่ที่คำทางภาษาไทย เมื่อมีการทำหนังสือเกี่ยวกับศีล 227 จึงเน้นไปที่ภาษาดั้งเดิมหรือมีการขยายตีความใหม่แต่ก็ไม่ง่ายที่จะทำให้ออกมาเป็นฉบับศึกษาสำหรับพระภิกษุใหม่และฆราวาสที่จะศึกษาเป็นเบื้องต้นได้ ดังจะเห็นได้จากหนังสือนวโกวาทที่เป็นต้นแบบของการย่อพระวินัยให้เหลือเพียงเล่มเล็กๆ แต่ก็ยกเนื้อความภาษาไทยที่แปลมาจากภาษาบาลี ข้อความจึงไม่ได้ห่างจากต้นฉบับบาลีในพระไตรปิฎกมากนัก เมื่อพระใหม่ศึกษาจึงเป็นการเน้นที่การท่องจำและอาศัยคำอธิบายจากอาจารย์เป็นหลัก หนังสือเล่มนี้จึงถือเป็นหนังสือที่ช่วยทำให้ศีล 227 อ่านได้เข้าใจง่ายขึ้น 2. ภาพการ์ตูน ภาพวาดประกอบหนังสือทำให้เนื้อหาที่ยากเป็นเรื่องที่จับต้องได้ ยิ่งศีล 227 ที่ห่างไกลจากวิถีชีวิตของพระใหม่และฆราวาส การทำให้ง่ายด้วยภาพจึงเป็นวิธีการที่น่าสนใจ เพราะหนังสือที่ดีต้องมีเครื่องมือ (mean) การสื่อสารที่ดีด้วย เมื่อพิจารณาจากความเป็นผู้ใหม่ในชีวิตพระภิกษุและฆราวาสที่ประสงค์จะเข้าใจหลักปฏิบัติต่อพระภิกษุ ในแง่นี้ถือว่า ผู้เขียนเลือกเครื่องมือได้อย่างถูกต้อง เพราะการ์ตูนไม่เหมือนภาพวาดเหมือนจริงอื่นๆ ที่อาจทำให้เกิดความเข้าใจผิดได้ง่าย การ์ตูนเป็นวิธีการเล่าเรื่องที่ไม่อาจเล่าได้โดยตรง เช่นเดียวกับเรื่องเล่าหรือนิยายทางศาสนาที่เน้นไปที่การสื่อสารเชิงสัญลักษณ์แทนที่จะเขียนเล่าหรือ



สื่อสารอย่างตรงไปตรงมา ซึ่งแง่มุมนี้แม้ผู้เขียนจะดูว่าเป็นการล้อเลียน แต่ด้วยการแสดงออกถึงเจตนาจากคำแนะนำในช่วงต้นก็ทำให้ผู้อ่านสามารถเข้าใจได้ถึงวัตถุประสงค์ของการตุนที่สื่อสารออกมาได้เป็นอย่างดี

สิ่งสำคัญของหนังสือเล่มนี้จึงช่วยให้หลายคนหันมาสนใจเรื่องศีล 227 โดยได้อาศัยรูปแบบหนังสือเล่มนี้เป็นแนวทางในการศึกษา ขณะเดียวกันหนังสือเล่มนี้ชี้ให้เห็นว่าเครื่องมือในการนำเสนอเรื่องยาก ๆ ในทางพระพุทธศาสนามีความสำคัญอย่างยิ่ง การได้เห็นการนำเสนอเรื่องราวในพระพุทธศาสนาด้วยการใช้ภาพการ์ตูน จึงถือว่าหนังสือเล่มนี้ได้ทำให้เห็นหลากหลายของการนำเสนอได้ชัดเจนยิ่งขึ้น และเป็นแนวทางในการนำเสนอหลักวินัยและหลักธรรมผ่านการ์ตูนในอนาคตต่อไป



## ข้อแนะนำ (ฉบับปรับปรุง) ในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

### 1. การจัดเตรียมต้นฉบับ

- บทความที่จะเสนอวารสารพุทธศาสนศึกษาเพื่อพิจารณาตีพิมพ์เป็นบทความวิชาการทุกประเภทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ทั้งบทความวิจัย บทความสรุปรายงานการวิจัย บทความวิชาการ งานแปลจากภาษาต่างประเทศ บทวิจารณ์หนังสือ และบทความประเภทอื่น ๆ
- บทความเขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ
- ความยาวของต้นฉบับประมาณ ไม่เกิน 25 หน้ากระดาษ A4 หรือประมาณ 35 หน้ากระดาษ A5 ใช้แบบอักษร TH Sarabun New ขนาด 16 กั้นขอบด้านละ 1 นิ้ว ใช้ตัวเลขอารบิก (รายละเอียดดูท้ายวารสาร)
- ระบุชื่อบทความ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) **บทคัดย่อ** (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ความยาวประมาณ 10-15 บรรทัด คำสำคัญ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) 3-5 คำ (ดูตัวอย่างท้ายวารสาร)
- ระบุชื่อผู้เขียนทุกคน พร้อมตำแหน่งทางวิชาการ อีเมลของผู้เขียนหลัก และชื่อหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้า (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ในกรณีของบทความจากวิทยานิพนธ์ที่มีการระบุชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา โดยอาจารย์ที่ปรึกษามีชื่อผู้เขียนบทความขอให้ระบุคำว่า “อาจารย์ที่ปรึกษา” พร้อมทั้งชื่อหลักสูตรและหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้าบทความด้วย (ดูตัวอย่างการเขียนบทคัดย่อท้ายวารสาร)
- การอ้างอิงในบทความทำตามระบบ APA ทั้งการอ้างอิงในเนื้อหา และการอ้างอิงตอนท้าย (สามารถดูรายละเอียดได้ที่ American





Psychological Association. (2010). *Publication manual of the American Psychological Association* (6th ed.) Washington, DC: Author.) ซึ่งเผยแพร่บนเว็บไซต์ <http://www.apastyle.org/learn/index.aspx>

- หรือ ดูรายละเอียดวิธีการเขียนอ้างอิงในเนื้อหา และวิธีการเขียนบรรณานุกรมที่ได้ปรับใช้ตามแบบแผนการอ้างอิงจาก *Publication manual of the American Psychological Association* (APA) ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 6 (6th ed.) จัดทำโดย ผศ.ดร.อรนุช เสวตรตันเสถียร 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](mailto:cubs@chula.ac.th)



## 2. การอ้างอิงและการเขียนเอกสารอ้างอิง

### 2.1 การอ้างอิงในเนื้อหาของบทความ

การอ้างอิงในเนื้อหาของบทความมีทั้งแบบการเขียนอ้างอิงในเนื้อหาทั่วไป และการเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา ส่วนการใช้เชิงอรรถอธิบายเสริม การอ้างอิงแบบนามปีให้ใส่เชิงอรรถ (footnote) ในแต่ละหน้า ไม่ใส่ end note ท้ายบทความ

#### 2.1.1 การเขียนอ้างอิงในเนื้อหาทั่วไป

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

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

(สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2514, หน้า 147)

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

(พระมหาสมณังค ปภังคาริก, 2550, หน้า 13-14)

(วชิรวิทย์ เดชะบุญ, 2545, หน้า 6)

(เปียนนา 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 ให้ระบุในเชิงอรรถอธิบาย ครั้งแรกที่มีการอ้างอิงคัมภีร์ว่าเป็นฉบับของที่ใด เช่น ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย หรือ ฉบับอื่น ฯลฯ และภาษาใด เช่น ภาษาไทย หรือบาลี ฯลฯ การเขียนรายละเอียดอ้างอิงคัมภีร์ในเนื้อหาใช้ตามวิธีเขียนอ้างอิงแบบนามปี



(APA) ดังตัวอย่างต่อไปนี้

### 1. การอ้างอิงพระไตรปิฎก (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. การอ้างอิงอรรถกถา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

2.1 (ภาษาไทย) ชื่ออรรถกถา เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น

(กังขาวิตรณอรรถกถา ข้อ 1 หน้า 1)

(สมังควลีสานอรรถกถา เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

2.2 (ภาษาบาลี) ชื่ออรรถกถา (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ข้อ หน้า เช่น

(กังขาวิตรณอรรถกถา (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

(สมังควลีสานอรรถกถา (บาลี) เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

### หมายเหตุ\*

สำหรับผู้ที่ใช้คัมภีร์ฉบับของมหาวิทยาลัย ให้อ้างอิงอรรถกถา เล่ม... หน้า...

### 3. การอ้างอิงฎีกา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

3.1 (ภาษาไทย) ชื่อฎีกา เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น

(สารัตถทีปนิฎีกา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

(ลีนดลปกาสิโนฎีกา เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)



### 3.2 (ภาษาบาลี) ชื่อฎีกา (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น

(สารัตถทีปนิฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

(ลีนตลัปปกาสินิฎีกา (บาลี) เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

## 4. การอ้างอิงปริศนวิสเทศและคัมภีร์อื่น ๆ (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

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

(วิสุทธิมรรค เล่ม 1 หน้า 1)

(อภิธัมมมาตาร ข้อ 1 หน้า 1)

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

(วิสุทธิมรรค (บาลี) เล่ม 1 หน้า 1)

(อภิธัมมมาตาร (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

## 2.2 การอ้างอิงตอนท้าย (Reference Citation)

การอ้างอิงตอนท้ายงานวิชาการมีสองแบบคือ **รายการอ้างอิง (Reference)** และ **บรรณานุกรม (Bibliography)** รายการอ้างอิง หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศเฉพาะที่ใช้อ้างอิงในเนื้อความ ส่วน**บรรณานุกรม** หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศทั้งหมดที่ผู้เขียนบทความได้ใช้ประกอบการค้นคว้าในการเขียนบทความเพื่อลงพิมพ์ใน**วารสารพุทธศาสนศึกษา** ผู้เขียนสามารถแสดงทั้งรายการอ้างอิงและบรรณานุกรมโดยจัดเรียงตามลำดับตามตัวอักษร **ในกรณีที่อ้างผู้แต่งคนเดิมแต่มีเอกสารสารสนเทศหลายรายการ ให้ใส่ชื่อผู้แต่งซ้ำในทุกรายการ** และแสดงรายการเอกสารภาษาไทยก่อนรายการเอกสารภาษาอังกฤษ ดังนี้

- **หนังสือ**

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



- นราศรี ไวนิชกุล, และชูศักดิ์ อุดมศรี. (2552). *ระเบียบวิธีวิจัยธุรกิจ* (พิมพ์ครั้งที่ 19). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2543). *กรณีเงื่อนงำ: พระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร?* กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2545). *ภัยแห่งพระพุทธศาสนาในประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระมหาสนอง ปจฺโงปการ. (2550). *ความรู้เบื้องต้นทางการบริหารรัฐกิจ*. นครปฐม: โรงพิมพ์รุ่งศิลป์การพิมพ์.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 1*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ว.วชิรเมธี. (2554). *คมคำธรรมออนไลน์* (พิมพ์ครั้งที่ 4). นนทบุรี: ปราณ.
- อากาศดำเกิง ทรัพย์พัฒน์, 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 ศิริยุวศักดิ์, และเมธา เสรีธนาวงศ์. (2547). วิทย์. ใน *สื่อสารมวลชนเบื้องต้น: สื่อมวลชน วัฒนธรรม และสังคม* (พิมพ์ครั้งที่ 4 ฉบับปรับปรุงเพิ่มเติม, หน้า 385-441). กรุงเทพมหานคร: คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

### • บทความในวารสาร

ชุติมา สัจจานันท์. (2554). การพัฒนามาตรฐานการรู้สารสนเทศสำหรับนักเรียนไทย. *วารสารวิจัย 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 รวมน้ำใจ ไทยพัน วิบัติ. *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.

### • บทความหนังสือ

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



### • วิทยานิพนธ์

ยุทธนา แซ่พั้ว. (2555). *บทบาทการเกี่ยวในการแสดงโขนเรื่องรามเกียรติ์* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารธุรกิจ, 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

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

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

### • การสัมภาษณ์

ให้อ้างอิงในเนื้อหา แต่ไม่ต้องเขียนรายการบรรณานุกรมสำหรับการอ้างอิงตอนท้าย



### 3. การนำเสนอข้อมูลด้วยตาราง (table)

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

ตารางที่ 2 ชื่อเรื่องนิทานชาดก 20 เรื่องที่เล่าในครอบครัวในแต่ละสัปดาห์

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

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

ให้ระบุหมายเลขรูปภาพและชื่อรูปภาพไว้ได้รูปภาพ โดยใช้รูปแบบตัวอักษรเช่นเดียวกับตาราง จัดระยะแบบกึ่งกลางหน้าหรือกลางรูปภาพ จัดเลขลำดับภาพใช้อักษรตัวเอียง (italic) ชื่อภาพใช้อักษรปกติ และระบุที่มาของภาพ (ถ้ามี) เช่น



ภาพที่ 1 ตราศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ที่มา: ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย





## 5. การแบ่งหัวข้อในบทความ

ต้นฉบับในบทความแบ่งเป็นหัวข้อหลักและหัวข้อย่อย กำกับหัวข้อหลักและหัวข้อย่อยด้วยระบบตัวเลขอารบิก ดังนี้

### 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

## 6. การยกข้อความจากเอกสารอื่นมาประกอบ (quotation)

ถ้าข้อความที่ยกมาไม่เกิน 3 บรรทัด ใช้ “.....” ตามด้วยวงเล็บ (เอกสารอ้างอิงระบบนาม-ปี)

ถ้าข้อความที่ยกมาเกิน 3 บรรทัด ให้ย่อหน้าเข้ามาด้านละ 5 ระยะ (space) ใช้ตัวอักษรปกติ ขนาด 16

.....  
 .....  
 .....  
 .....

(เอกสารอ้างอิงระบบนาม-ปี)



## 7. การเขียนบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

ชื่อเรื่องพิมพ์ด้วยอักษร TH Sarabun New ตัวหนา (bold) ขนาด 18 (บรรณาธิการจะปรับขนาดตัวหนังสืออีกครั้งให้เหมาะสมกับหน้ากระดาษวารสารฯ) เนื้อหาตัวอักษรขนาด 16 เียงอรรถตัวอักษรขนาด 14 ความยาวของบทคัดย่อประมาณ 10-15 บรรทัด คำสำคัญ 3-5 คำ ภาษาไทยไม่ใส่เครื่องหมาย comma ระหว่างคำ (ดูตัวอย่าง)

### ชื่อเรื่องบทความภาษาไทย\*

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

### บทคัดย่อ

เนื้อความของบทคัดย่อ .....

คำสำคัญ: คำที่ 1 คำที่ 2 คำที่ 3 คำที่ 4 คำที่ 5

---

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

\*\* ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน และอีเมล (ของผู้เขียนหลัก)

\*\*\* ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน (ของผู้เขียนคนที่สอง)



## ชื่อเรื่องบทความภาษาอังกฤษ\*

Author คนที่ 1\*\*

(ถ้ามี) Author คนที่ 2\*\*\*

## Abstract

Content .....

.....

.....

**Keywords:** First word, Second word, Third word, Fourth word, Fifth word

---

\* 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)



## 8. การเขียนบทวิจารณ์หนังสือ (ตัวอย่างหน้าแรก)

### บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

#### ชื่อเรื่องหนังสือ

ชื่อผู้วิจารณ์\*

ปกหนังสือ (ภาษาไทย)  
(ที่ไม่มีเลขหนังสือ  
ของห้องสมุดปรากฏ)

ปกหนังสือ ภาษาอังกฤษ ถ้า  
เป็นหนังสือแปล  
และมีต้นฉบับ  
(ที่ไม่มีเลขหนังสือ  
ของห้องสมุดปรากฏ)

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)



## 9. หนังสือยืนยันทางจริยธรรมการตีพิมพ์บทความ (ดูตัวอย่าง)

เรียน บรรณาธิการ วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ตามที่ ข้าพเจ้า.....

ได้ส่งบทความเรื่อง..... เพื่อตีพิมพ์ใน วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และกองบรรณาธิการได้รับพิจารณาบทความไว้แล้วนั้น

ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอรับรองว่าบทความดังกล่าว

1. เป็นผลงานของข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) จริง
2. เป็นผลงานที่จัดทำอย่างสอดคล้องกับหลักกฎหมาย (เช่น ลิขสิทธิ์) หลักจริยธรรมวิชาการ (เช่น ปราศจากการลักลอก และระบุชื่อผู้แต่งอย่างถูกต้องครบถ้วน) รวมถึงสอดคล้องกับหลักจริยธรรมการวิจัยในคน (ถ้าเกี่ยวข้อง)
3. มิได้อยู่ในกระบวนการพิจารณาหรือตอบรับของวารสารอื่น
4. มิเคยตีพิมพ์ในวารสารหรือรายงานสืบเนื่องจากการประชุมวิชาการใดมาก่อน

ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอแสดงความยินยอม

1. ดำเนินการตามหลักเกณฑ์การพิจารณาต้นฉบับของวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และให้กองบรรณาธิการมีสิทธิพิจารณาตรวจแก้ต้นฉบับได้ตามที่เห็นสมควร
2. มอบลิขสิทธิ์บทความที่ได้รับการตีพิมพ์ให้เป็นของศูนย์ พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ทั้งนี้ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอแสดงความรับผิดชอบแต่เพียงฝ่ายเดียว หากมีการฟ้องร้องเรื่องการละเมิดลิขสิทธิ์เกี่ยวกับ ภาพ กราฟ ข้อความ ส่วนใดส่วนหนึ่ง หรือเนื้อหาที่ปรากฏในบทความ



หากกองบรรณาธิการวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
ตรวจพบว่าคำรับรองดังกล่าวไม่เป็นความจริง กองบรรณาธิการวารสารฯ มีสิทธิ์  
ยกเลิกบทความของผู้เขียนได้ทันทีโดยไม่ต้องแจ้งให้ทราบล่วงหน้า และผู้เขียน  
(ทุกคน) ขอรับรองและยินยอมปฏิบัติตามข้อตกลงดังกล่าว พร้อมทั้งลงนามรับรอง  
ไว้ที่ข้างท้ายของหนังสือฉบับนี้

ลงนามผู้เขียนหลัก (ชื่อที่ 1)

.....

(.....)

...../...../.....

ลงนามผู้เขียนร่วม (ชื่อที่ 2)

.....

(.....)

...../...../.....

### หมายเหตุ

ผู้เขียนหลักและผู้เขียนร่วมลงนามให้ครบทุกคน หากมีผู้เขียน มากกว่า 2 คน  
สามารถเพิ่มเติมรายชื่อผู้ลงนามข้างท้ายได้ตามจำนวนผู้เขียนบทความทั้งหมด



## Publication Ethics

### มาตรฐานทางจริยธรรมของการตีพิมพ์

### วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปรับปรุงจาก COPE – COMMITTEE ON PUBLICATION ETHICS หน้าที่  
และความรับผิดชอบของบรรณาธิการ

#### บรรณาธิการควรรับผิดชอบต่อทุกสิ่งที่มีการตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสาร

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

#### หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้อ่าน

- ควรรับฟังความคิดเห็นจากผู้อ่านเพื่อใช้เป็นข้อมูลในการปรับปรุงวารสาร

#### หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้เขียนบทความ

- บรรณาธิการจัดพิมพ์ข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ใน วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- บรรณาธิการดำเนินการทุกอย่างเพื่อดำรงไว้ซึ่งคุณภาพของผลงานที่ได้รับการตีพิมพ์ การรับหรือปฏิเสธผลงานในการตีพิมพ์ ขึ้นอยู่กับคุณภาพ ความใหม่ ความชัดเจนของผลงาน และตรงตามวัตถุประสงค์ของวารสาร



- บรรณาธิการสามารถชี้แจงหรือให้ข้อมูลเกี่ยวกับกระบวนการตรวจสอบประเมินบทความ (peer review)

### หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้ประเมินบทความ

- บรรณาธิการใช้ระบบการประเมินแบบ double blind มีระบบที่ปกป้องข้อมูลส่วนตัวของผู้ประเมินบทความ และผลงานที่ส่งเข้ามาที่วารสารจะได้รับการปกปิดเป็นความลับในระหว่างขั้นตอนการพิจารณาประเมิน

### การสนับสนุนความถูกต้องทางวิชาการ

- บรรณาธิการควรมีหลักฐานที่แสดงว่าผลงานที่จะตีพิมพ์นั้นได้รับความเห็นชอบโดยกองบรรณาธิการ หรือ ถ้าเป็นบทความวิจัย ควรได้รับความเห็นชอบจากคณะกรรมการพิจารณาจริยธรรมการวิจัยในคน ชุดที่ 2 (IRB 2) ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย หรือของหน่วยงานต้นสังกัดของผู้เขียน

### การคุ้มครองข้อมูลส่วนบุคคล

- บรรณาธิการควรปกป้องรักษาความลับของข้อมูลส่วนบุคคล เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างผู้เขียนกับผู้ให้ข้อมูล

### การรับรองความถูกต้องของผลงานทางวิชาการ

- เมื่อบรรณาธิการพบว่าบทความวิชาการที่ตีพิมพ์ไปแล้วมีปัญหาที่อาจนำไปสู่ความเข้าใจผิด หรือเป็นรายงานที่บิดเบือนข้อเท็จจริง จำเป็นต้องแก้ไขทันที ทั้งนี้ถ้าจำเป็นต้องเพิกถอนบทความนั้น ต้องให้ผู้อ่านและระบบฐานข้อมูลอื่นที่อยู่ในสายงานวิชาการประเภเดียวกันทราบด้วย





## ประเด็นพิจารณาการตีพิมพ์ซ้ำ

- ในการนำผลงานเดิมมาตีพิมพ์ใหม่ต้องให้คงลักษณะเดิมทุกประการ รวมทั้งถ้ามีการปรับปรุงเพิ่มเติมแก้ไข ผู้เขียนต้องระบุไว้ในเชิงอรรถว่าเคยตีพิมพ์ที่ไหนมาก่อน

## ผลประโยชน์ทับซ้อน

- บรรณาธิการควรมีระบบในการจัดการผลประโยชน์ทับซ้อนของบรรณาธิการ เจ้าหน้าที่วารสาร ผู้เขียน ผู้ประเมิน และสมาชิกกองบรรณาธิการ

## กระบวนการจัดการกับข้อร้องเรียนและการอุทธรณ์ที่มีต่อบรรณาธิการ

- ผู้เขียนสามารถร้องเรียนเป็นลายลักษณ์อักษรต่อกองบรรณาธิการวารสารฯ โดยตรงก่อนในขั้นแรกเกี่ยวกับขั้นตอนการพิจารณาบทความหรือข้อวิจารณ์เกี่ยวกับเนื้อหาในบทบรรณาธิการเท่านั้น ไม่สามารถร้องเรียนเรื่องอื่น ๆ
- หากข้อร้องเรียนต่อกองบรรณาธิการยังไม่ได้รับการแก้ไขเป็นที่น่าพอใจก็สามารถยื่นอุทธรณ์ต่อคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ซึ่งเป็นต้นสังกัดของบรรณาธิการได้ในขั้นตอนสุดท้าย
- การตัดสินใจการอุทธรณ์โดยคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ถือเป็นเด็ดขาด

## บทบาทหน้าที่ของผู้เขียนบทความ

- เตรียมบทความตามข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



- ส่งหนังสือยืนยันทางจริยธรรมการตีพิมพ์ให้บรรณาธิการวารสารฯ (ดูตัวอย่างท้ายวารสารฯ ข้อ 9. หนังสือยืนยันทางจริยธรรมการตีพิมพ์ บทความ)
- หากผลงานของผู้พิมพ์เกี่ยวข้องกับการเก็บข้อมูลโดยใช้คนเป็นผู้ให้ข้อมูล ผู้เขียนต้องแนบหนังสือรับรองจากคณะกรรมการพิจารณาจริยธรรมการวิจัยในคน ชุดที่ 2 (IRB 2) ของจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย หรือ ของหน่วยงานต้นสังกัดของผู้เขียน
- ผู้เขียนพึงตระหนักว่าลิขสิทธิ์ของผลงานที่ตีพิมพ์เป็นของวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และไม่นำผลงานไปเผยแพร่หรือตีพิมพ์กับแหล่งอื่นๆ หลังจากที่ได้รับการตีพิมพ์ในวารสารฯ แล้วโดยมิได้รับอนุญาต
- ชื่อผู้เขียนที่ปรากฏในบทความต้องเป็นผู้ที่มีส่วนในผลงานวิชาการนี้จริง
- ผู้เขียนต้องรักษาระยะเวลาการแก้ไขบทความตามกรอบเวลาที่กำหนด

### บทบาหน้าที่ของผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความ

- การประเมินเป็นแบบ double blind ผู้ทรงคุณวุฒิต้องไม่เปิดเผยข้อมูลของผลงานให้ผู้ที่ไม่มีส่วนเกี่ยวข้องได้รับรู้
- ผู้ทรงคุณวุฒิต้องพิจารณาบทความโดยคำนึงถึงคุณภาพตามหลักการและเหตุผลทางวิชาการโดยปราศจากอคติหรือความคิดเห็นส่วนตัว และไม่มีส่วนได้ส่วนเสียกับผู้เขียน
- หากผู้ทรงคุณวุฒิตรวจสอบพบว่าบทความที่รับประเมินเป็นบทความที่คัดลอกผลงานชิ้นอื่น ๆ ผู้ทรงคุณวุฒิต้องแจ้งให้บรรณาธิการทราบตามแบบประเมินผลงานของวารสารฯ
- ผู้ทรงคุณวุฒิต้องรักษาระยะเวลาประเมินตามกรอบเวลาประเมินที่กำหนด



อ้างอิงจาก

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

THAIJO  
JOURNAL INFORMATION





## ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

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

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

ด้วยเหตุนี้จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยจึงได้จัดตั้งศูนย์พุทธศาสนศึกษาขึ้น เพื่อส่งเสริมการศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ในเชิงวิชาการปัจจุบัน เป็นศูนย์กลางการระดมความคิดเพื่อหาทางประยุกต์พระพุทธศาสนาแก้ปัญหาของสังคมและของมวลมนุษย์ให้กว้างขวางและลึกซึ้ง ทั้งในระดับชาติและระดับสากล





## ใบสมัครสมาชิกวารสารพุทธศาสนศึกษา

วารสารพุทธศาสนศึกษา มีกำหนดออกเป็นราย 4 เดือน คือ

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

ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม)

ข้าพเจ้ามีความประสงค์จะสมัครสมาชิกวารสารพุทธศาสนศึกษา

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

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

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

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

รวมเป็นเงินทั้งสิ้น.....บาท

กรุณาส่งวารสารไปตามชื่อและที่อยู่ดังนี้

(ชื่อ-สกุล ผู้รับ).....

(ที่อยู่สำหรับจัดส่ง).....

.....

.....

โทรศัพท์.....โทรสาร.....อีเมล.....

โดยออกใบเสร็จในนาม.....

อัตราค่าสมาชิก ปีละ 60 บาท (ราคาเล่มละ 20 บาท)

โปรดส่งจ่ายทางธนาคารในนาม “ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย  
ส่งจ่ายปลายทาง “ปนผ. จุฬาลงกรณ์ 10332”

ลงชื่อ.....

วันที่.....

