



วารสารพุทธศาสนศึกษา

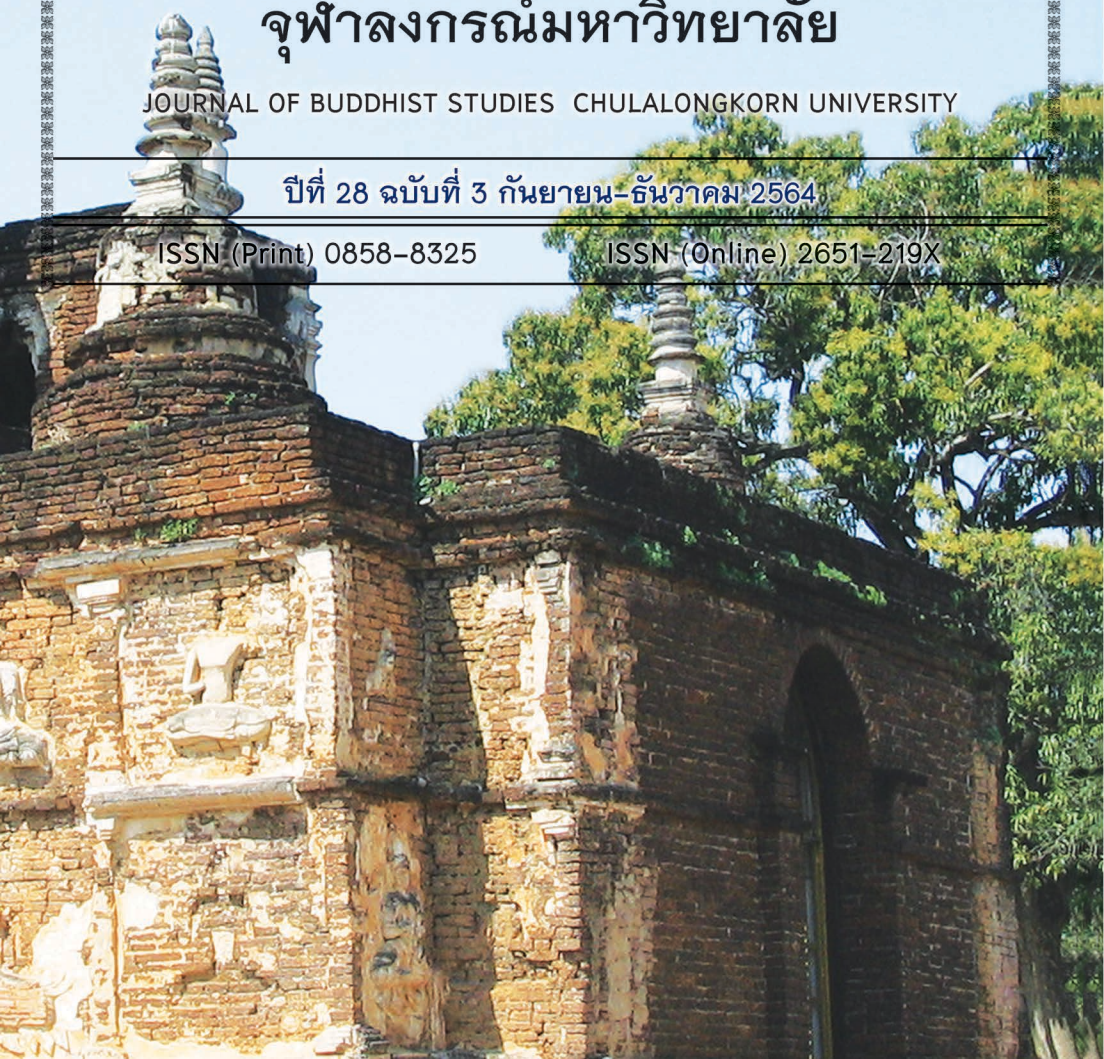
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

JOURNAL OF BUDDHIST STUDIES CHULALONGKORN UNIVERSITY

ปีที่ 28 ฉบับที่ 3 กันยายน-ธันวาคม 2564

ISSN (Print) 0858-8325

ISSN (Online) 2651-219X





ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 28 ฉบับที่ 3 กันยายน – ธันวาคม 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.ประพจน์ 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 Email : cubs@chula.ac.th

โอนผ่านธนาคารกรุงเทพ จำกัด มหาชน สาขาสยามสแควร์

เลขที่บัญชี 152-4-98105-5

ชื่อบัญชี นางประทุม อังกูรโรหิต (บัญชีรองจ่ายศูนย์พุทธศาสนศึกษา)

สารบัญ

หน้า

บทบรรณาธิการ

บทความวิจัย

แนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี ของคณะสงฆ์ไทย	1
---	---

ชาติเมธี หงษา วัชรระ งามจิตรเจริญ

ทัศนะต่อพุทธศาสนาของนักเขียนฮินดีในสังคมพหุวัฒนธรรม :	37
---	----

กรณีศึกษาผลงานของภิกษุอานันท์ เกาส์ลายัน

และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยาอัน

กิตติพงศ์ บุญเกิด

พระพุทธเจ้ากับมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของศาสนาอื่น	85
--	----

เฉลิมวุฒิ วิจิตร

การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง :	125
---	-----

วิมุติวิทยาของ โปโจ จินูล ในพระพุทธศาสนานิกายเซ็นเกาหลี่ (ภาค 1)

ธำพรณ์ กำเนิดศิริ

งานแปล

องค์ใดพระสัมพุทธ	168
------------------	-----

ชานปวิซซ์ ทัดแก้ว

บทวิจารณ์หนังสือ

พุทธทาสภิกขุ: พระพุทธศาสนานิกายเถรวาทและการปฏิรูป	175
---	-----

เชิงนวมัยนิยมในประเทศไทย

แม่ชีธรรมอริชฐาน พรบันดาลชัย

บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ฉบับปีที่ 28 ฉบับที่ 3 (กันยายน-ธันวาคม 2564) ประกอบด้วยบทความที่มาจากงานวิจัยและวิทยานิพนธ์ที่น่าสนใจ 4 เรื่อง พร้อมด้วยงานแปลและบทวิจารณ์หนังสือ ซึ่งแต่ละเรื่องมีประโยชน์ต่อวงการศึกษาด้านพระพุทธศาสนาเป็นอย่างยิ่ง

บทความแรก เรื่อง “แนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรม แผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทย” ของชาติเมธี หงษา และวัชรระ งามจิตรเจริญ เป็นบทความจากงานวิจัยที่ให้แนวทางในการปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรม แผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยให้มีความทันสมัยและมีประสิทธิภาพมากขึ้น และเป็นการช่วยแก้ปัญหาหรือข้อบกพร่องต่างๆ ของการศึกษาพระปริยัติธรรม แผนกบาลี เช่น การศึกษาพระปริยัติธรรม แผนกบาลีในปัจจุบันยังเน้นการเรียนภาษามากกว่าเนื้อหาคือหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา การจัดการศึกษาในปัจจุบันไม่ได้สอนให้ผู้เรียนมีความสามารถในการคิดเชิงวิเคราะห์วิพากษ์ นอกจากนี้พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 ยังส่งสัญญาณว่า การศึกษาพระปริยัติธรรมทุกแผนกต้องได้รับการปรับปรุงเพื่อให้มีความทันสมัยและทำให้ผู้เรียนมีความรู้ทางพระพุทธศาสนามากขึ้น บทความนี้จึงตอบสนองต่อสถานการณ์ปัจจุบันของคณะสงฆ์ไทยและได้ให้แนวทางที่สามารถนำไปใช้ได้จริง

บทความที่สอง เรื่อง “ทัศนะต่อพุทธศาสนาของนักเขียนอินดี้ในสังคมพหุวัฒนธรรม : กรณีศึกษาผลงานของภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณ์ และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยาณ์” ของกิตติพงศ์ บุญเกิด เป็นบทความจากงานวิจัยที่ศึกษาเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาในสังคมพหุวัฒนธรรม โดยบทความนี้พยายามศึกษาว่าปัจจัยอะไรที่ทำให้ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยาณ์ และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยาณ์ นักเขียนอินดี้ยุคใหม่ผู้มีพื้นฐานมาจากครอบครัวฮินดูหันมาสนใจศึกษาพระพุทธศาสนา พวกเขาได้รับความรู้ทางพุทธศาสนาอย่างไร และผลงานวรรณกรรมของพวกเขาสะท้อนให้เห็นทัศนะของตนที่มีต่อพระพุทธศาสนาอย่างไร แต่สาระสำคัญ

ที่บทความนี้นำเสนอคือ นักเขียนทั้งสองได้ประจักษ์ว่าระบบวรรณคดีอรากใหญ่ของปัญหาทั้งหลายในสังคม พวกเขาจึงเข้าร่วมขบวนการชาวพุทธใหม่กับ ดร.อัมเบดการ์ และยืนยันทัศนะของตนอย่างชัดเจนว่าหลักการทางพุทธศาสนาเท่านั้นที่จะแก้ปัญหาระบบวรรณคดีได้ โดยใช้วรรณกรรมภาษาฮินดีเป็นสื่อสำคัญในการเผยแพร่ความรู้เพื่อฟื้นฟูและสร้างความหมายใหม่แก่สังคมอินเดียให้มีเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรม ซึ่งจะส่งผลให้ประชาชนมีโอกาสเลือกวิถีดำเนินชีวิตที่เปิดกว้าง ไม่จำต้องตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขอันคับแคบหนึ่งเดียวของระบบวรรณคดีต่อไป

บทความที่สาม เรื่อง “พระพุทธเจ้ากับมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของศาสนาอื่น” ของเฉลิมวุฒิ วิจิตร เป็นบทความจากวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกที่เสนอมุมมองใหม่ที่น่าสนใจ ว่า มรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของพระพุทธศาสนาคืออริยมรรคมีองค์แปดอาจพบได้ในศาสนาอื่นเพราะ 1. พุทธศาสนายืนยันว่าสังฆธรรมเป็นสิ่งสากลโดยพระพุทธเจ้าเป็นเพียงผู้ค้นพบและผู้อื่นก็สามารถค้นพบได้โดยไม่ต้องผ่านพุทธศาสนา 2. แม้ว่าหลักอริยมรรคมีองค์แปดคือมรรควิธีเดียวสู่ความหลุดพ้นแต่หลักอริยมรรคมีองค์แปดสามารถถูกเผยแสดงได้ในหลากหลายนามและรูปแบบขึ้นอยู่กับบริบททางสังคมและสติปัญญาของผู้ฟังธรรม ด้วยเหตุนี้จึงน่าจะเชื่อได้ว่าพระพุทธเจ้ายังไม่ได้ทรงแสดงหลักอริยมรรคมีองค์แปดออกมาในทุกรูปแบบ และ 3. พุทธศาสนาเสนอเกณฑ์พิจารณาความจริงของหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายซึ่งแสดงว่าศาสนาอื่นอาจมีอริยมรรคมีองค์แปดได้

บทความสุดท้าย เรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง : วิมุตติวิทยาของ โปโล จินูล ในพระพุทธศาสนานิกายเซ็นเกาหลี่ (ภาค 1)” ของถาปกรณ์ กำเนิดศิริ เป็นบทความที่เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกที่ผู้เขียนได้แบ่งเนื้อหาออกเป็น 2 ภาคโดยแยกเป็น 2 บทความ บทความนี้เป็นภาค 1 มีเป้าหมายในการชี้ให้เห็นว่า ตามทัศนะของโปโล จินูล ถึงแม้การตื่นรู้อาจเกิดได้อย่างฉับพลัน แต่ภายใต้บริบทแห่งชีวิตของปุถุชน การคิดแยกแยะยังคงมีผลอย่างต่อเนื่องต่อการดำรงอยู่ของมนุษย์ และผลนี้ไม่สามารถดับสิ้นลงได้อย่าง

ฉบับหลังการตื่นรู้ดังกล่าว ดังนั้น วิมุติวิทยาของโบโจ จินูล จึงได้แสดงให้เห็นถึงความสำคัญของการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องในฐานะที่เป็นกระบวนการในการตอบสนองต่อโลกปรากฏการณ์จากมุมมองของจิตเดิมแท้ เพื่อให้การรับรู้ที่มนุษย์มีต่อโลกและสรรพสิ่งจากมุมมองของจิตเดิมแท้ดังกล่าวนี้กลายเป็นการแสดงออกอย่างเป็นธรรมชาติของผู้ปฏิบัติอย่างสมบูรณ์

นอกจากบทความ 4 เรื่องที่กล่าวมา ยังมีงานแปลที่น่าสนใจมาก คือ งานแปลเรื่อง “องค์ใดพระสัมพุทธ” ของฟุกิตะ ทากามิจิ ซึ่งแปลโดยชานปวีชย์ ทัดแก้ว ซึ่งลงพิมพ์มาเป็นตอน ๆ แต่ละตอนล้วนมีเนื้อหาสาระที่น่าสนใจเป็นอย่างยิ่ง ในฉบับนี้ก็มีเนื้อหาสาระที่น่าสนใจไม่แพ้ตอนอื่นๆ ที่ผ่านมาเช่นกัน

ท้ายสุดเป็นบทวิจารณ์หนังสือเรื่อง “พุทธศาสนิกชน: พระพุทธศาสนานิกายเถรวาทและการปฏิรูปเชิงนวสมัยนิยมในประเทศไทย” ของแม่ชีธรรมอริชฐาน พรบันดาลชัย ซึ่งเป็นงานแปลจากหนังสือเรื่อง Buddhadasa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand ของปีเตอร์ เอ แจ็คสัน และแปลโดยมงคล เดชนครินทร์ บทวิจารณ์หนังสือเรื่องนี้ชี้ให้เห็นว่า หนังสือดังกล่าวเน้นไปที่การบันทึกเชิงประวัติศาสตร์เกี่ยวกับแนวคิดของพุทธศาสนิกชนและอิทธิพลของท่านในด้านภูมิปัญญา สังคมและการเมือง ในลักษณะของการตีความหลักคำสอนในพระพุทธศาสนานิกายเถรวาทตามแนวทางใหม่ จนกลายเป็นจุดรวมหลักของประเด็นข้อโต้แย้งเกี่ยวกับคำสอนในพระพุทธศาสนาเถรวาทในประเทศไทย ทั้งนี้ก็เพราะว่าผลงานการตีความแนวใหม่ของท่านนั้นครอบคลุมทั้งด้านคำสอนและด้านการปฏิบัติในพระพุทธศาสนาอย่างทั่วถึง ซึ่งรวมถึงแง่มุมการหลุดพ้นทางด้านจิตวิญญาณของปัจเจกบุคคล และแง่มุมทางสังคมในคำสอนทางพระพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน

หวังว่าผู้อ่านจะได้รับความเพลิดเพลินและได้รับความรู้หรือข้อคิดที่มีประโยชน์จากบทความต่างๆ ในวารสารฉบับนี้ หากผู้อ่านมีข้อคิดหรือข้อเสนอแนะใดๆ สามารถแจ้งกองบรรณาธิการได้ตามช่องทางต่างๆ ทางกองบรรณาธิการยินดีน้อมรับความคิดเห็นและข้อเสนอแนะต่างๆ ด้วยความขอบพระคุณเป็นอย่างยิ่ง



แนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษา

พระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทย*

ชาติเมธี หงษา**

วัชรระ งามจิตรเจริญ***

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีจุดมุ่งหมายที่จะศึกษาแนวทางการปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี เพื่อให้หลักสูตรมีความทันสมัยและมีประสิทธิภาพมากขึ้นโดยสอดคล้องกับหลักสูตรสมัยใหม่และพระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562

* บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “แนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทย” โครงการวิจัยนี้ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยจากจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (ศูนย์พุทธศาสนศึกษา) ประจำปี พ.ศ. 2563

** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ สาขาวิชาพระพุทธศาสนา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร

E-mail: chatmethee@pnru.ac.th

*** ศาสตราจารย์ สาขาวิชาปรัชญา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

วันที่รับบทความ 11 กันยายน 2563 วันที่แก้ไขบทความ 18 มิถุนายน 2564

วันที่ตอบรับบทความ 5 พฤศจิกายน 2564



ผลการศึกษาพบว่า หลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีควรได้รับการปรับปรุงในด้านต่าง ๆ เช่น ควรให้ผู้เรียนได้เรียนภาษาบาลีควบคู่กับความรู้หลักคำสอนในคัมภีร์ให้ลึกซึ้ง ควรเรียนพระไตรปิฎกคู่กับอรรถกถาทุกชั้นเรียน เพื่อให้ผู้เรียนแตกฉานในพระไตรปิฎกยิ่งขึ้นกว่าหลักสูตรเดิมซึ่งเรียนแต่อรรถกถาอย่างเดียว ควรเพิ่มหนังสือ ตำรา และงานวิจัยเข้ามาในการเรียนการสอนเพื่อให้ผู้เรียนได้มีความรู้ด้านพระพุทธศาสนาควบคู่กับศาสตร์อื่นด้วย การวัดและประเมินผลก็ควรปรับปรุงให้สอดคล้องกับหลักสูตรสมัยใหม่ ควรปรับปรุงหลักสูตรที่ละน้อยอย่างต่อเนื่องโดยเริ่มจากง่ายไปหายากและควรริบดำเนินการเพื่อให้ทันการเปลี่ยนแปลงของบ้านเมืองและสอดคล้องกับพระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ.2562 และข้อบังคับคณะกรรมการการศึกษาพระปริยัติธรรมว่าด้วยโครงสร้างการบริหารงานและการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมและสถานศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2563

คำสำคัญ : แนวทางปรับปรุง หลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี
คณะสงฆ์ไทย



Guidelines for Improvement of the Curriculum of Ecclesiastical Pali Studies of Thai Sangha*

Chatmethee Hongsa**

Watchara Ngamchitcharoen***

Abstract

This research article aims to study the guidelines for improving the curriculum of Ecclesiastical Pali Studies of the Thai Sangha in order to render it more up-to-date and more efficient in accordance with Buddhist Scriptures Study Act 2562 B.E.

The study finds that the curriculum of ecclesiastical Pali studies of Thai Sangha should be improved as follows: students should study both Pali and the doctrines in the scriptures profoundly; the Tipi aka and its commentaries should be studied together at all levels so that students may master the Tipi aka more proficiently than

* This article is a part of research entitled “Guidelines for improvement of the curriculum of Ecclesiastical Pali Studies of Thai Sangha,” funded by Chulalongkorn University (the Centre of Buddhist Studies), 2020.

** Associate Professor, Section of Buddhism, Faculty of Humanities and Social Science, Rajabhat Pranakorn University.

E-mail: chatmethee@pnru.ac.th

*** Professor, Section of Philosophy, Faculty of Liberal Arts, Thammasat University.

Received September 11, 2020, Revised June 18, 2021,

Accepted November 5, 2021



in the current curriculum in which only the commentaries are studied; more monographs, texts, and research works should be included in the studies so as to provide students with knowledge of both Buddhism and the other sciences. Measurement and evaluation should also be changed in accordance with the modern curriculum. The curriculum should be gradually but continuously improved, starting from easy to more difficult aspects, and should be implemented as soon as possible in order to keep up with social changes and to comply with Buddhist Scriptures Study Act 2562 B.E. and Regulations of the Board of Buddhist Scriptures Study on the Administrative Structure and Management of Buddhist Scriptures Study and a Place for Buddhist Scriptures Study 2563 B.E.

Keywords: Guidelines for improvement, the Curriculum of Ecclesiastical Pali Studies, Thai Sangha



1. บทนำ

การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรมและการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี (ตามพระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 เรียกว่า “การศึกษาพระปริยัติธรรม แผนกธรรมสนามหลวง และการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีสถาบันหลวง”) ที่นิยมเรียกรวมกันว่า “การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรม-บาลี” ถือเป็นการศึกษาหลักที่คณะสงฆ์ไทยได้ดำเนินการให้พระภิกษุสามเณรได้เล่าเรียนกันทั่วทั้งประเทศ ซึ่งนิยมเรียกกันอย่างไม่เป็นทางการว่า การเรียนนักธรรม-บาลี โดยการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรมจะเน้นการศึกษาพระธรรมวินัย ส่วนการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจะเน้นการศึกษาภาษาบาลีในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา การศึกษาพระปริยัติธรรมทั้งสองแผนกนี้จึงมีความสัมพันธ์กัน อาจกล่าวได้ว่า การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรมเป็นการศึกษาคำสอนหรือเนื้อหา ส่วนการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีเป็นการศึกษาภาษาบาลีที่ใช้บันทึกและเผยแผ่คำสอน การศึกษาพระปริยัติธรรมทั้งสองแผนกจึงเกื้อกูลสนับสนุนกันและกัน

ยิ่งไปกว่านั้น เมื่อกล่าวเฉพาะการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรมและแผนกบาลีทั้งสองอย่างนี้ การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีถือว่าเป็นการศึกษาที่มีความสำคัญมากที่สุดเพราะมีการแบ่งการศึกษาออกถึง 8 ชั้น มากกว่าการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรมที่มีเพียง 3 ชั้น และผู้ที่สอบได้ตั้งแต่ระดับประโยค ป.ธ.3 ขึ้นไป จะได้รับพระราชทานตั้งเปรียญซึ่งทำให้มีคำนำหน้าว่า “พระมหา” สำหรับพระภิกษุ และมีคำต่อท้ายว่า “เปรียญ” สำหรับสามเณร อีกทั้งยังจัดเป็นสมณศักดิ์ประเภทหนึ่งซึ่งมีผลต่อการแต่งตั้งและเลื่อนสมณศักดิ์ของพระภิกษุ แม้ปัจจุบัน การเลื่อนสมณศักดิ์ของคณะสงฆ์จะขึ้นอยู่กับพระราชอำนาจของพระมหากษัตริย์ก็ตาม นอกจากนั้น พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 ยังได้กำหนดเปรียญธรรมสามประโยคให้มีวิทยฐานะระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย และเปรียญธรรมเก้าประโยคให้มีวิทยฐานะระดับปริญญาตรีอีกด้วย



อย่างไรก็ตาม จนถึงขณะนี้การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีก็ยังไม่เจริญก้าวหน้าอย่างที่ควรจะเป็น เพราะแม้การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจะมีกองบาลีสนามหลวงของคณะสงฆ์ไทยเป็นหน่วยงานที่คอยบริหารจัดการ และมีกลุ่มการศึกษาพระปริยัติธรรม กองพุทธศาสนศึกษา สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติกำกับดูแล และสนับสนุนด้านต่าง ๆ อย่างเป็นระบบตั้งแต่อยู่ในกรมการศาสนา และอยู่ในสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติยุคปัจจุบันแล้ว แต่ก็ยังมีปัญหาหลายด้าน ซึ่งบางอย่างก็ยังไม่สามารถแก้ไขได้หมด ทั้งด้านวิธีการสอน ผู้สอน ผู้เรียน การออกข้อสอบ การตรวจข้อสอบ การบริหารจัดการ อาคารสถานที่ การอุปถัมภ์บำรุง และวัสดุอุปกรณ์การเรียนการสอน

นอกจากนั้น ปัญหาที่สำคัญประการหนึ่งที่อาจถูกมองข้ามไป คือ หลักสูตร ซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญของการจัดการเรียนการสอน เพราะหลักสูตรของการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีไม่ได้มีโครงสร้างและองค์ประกอบที่สมบูรณ์แบบตามมาตรฐานของหลักสูตรสมัยใหม่ จนอาจเรียกได้ว่าไม่ใช่หลักสูตรในความหมายที่วงการศึกษสมัยใหม่เข้าใจกัน เนื่องจากหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีมีแต่การจัดการเรียนการสอนเป็น 8 ชั้น เริ่มจากชั้นประโยค 1-2 ไปจนถึงชั้นประโยค ป.ธ.9 โดยกำหนดเพียงรายวิชาที่เรียนและหนังสือที่ใช้ประกอบการเรียนในแต่ละวิชา ไม่ได้มีองค์ประกอบอื่น ๆ อย่างหลักสูตรสมัยใหม่ เช่น วัตถุประสงค์ของหลักสูตร ระบบการจัดการศึกษา โครงสร้างหลักสูตร รายวิชาในหลักสูตร และ คำอธิบายรายวิชา แม้แต่วิธีการวัดและประเมินผลก็ไม่ได้ปรากฏในหลักสูตรอย่างชัดเจนเหมือนหลักสูตรในมหาวิทยาลัยทั่วไป มีเพียงในเว็บไซต์ของสำนักงานแม่กองบาลีสนามหลวง เรื่องเกี่ยวกับการวัดและประเมินผล พบแต่เพียงระเบียบเกี่ยวกับการตรวจทำให้ใช้เกณฑ์คะแนนเป็นเลข วิธีตรวจวิชาแปลมคธ เป็นไทย แปลไทยเป็นมคธ และสัมพันธ์ วิธีตรวจวิชาบูรพภาค ประโยค ป.ธ.3 และการกำหนดชั้นและวิชาที่สอบได้ ซึ่งใช้มานานหลายสิบปีแล้ว นอกจากนั้น ยังไม่ได้มีระเบียบกฎเกณฑ์เกี่ยวกับการพัฒนาหลักสูตร เช่น การปรับปรุงหลักสูตรทุก 5 ปี อย่างที่ทักันในการศึกษาระดับอุดมศึกษาของประเทศไทย



ยิ่งไปกว่านั้น ปัญหาเกี่ยวกับหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยยังพบในงานวิจัยเรื่องสภาพการจัดการเรียนการสอนของครูสอนบาลีในสำนักเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี จังหวัดร้อยเอ็ด (2558) ซึ่งผลการวิจัยพบว่า หน่วยงานที่เกี่ยวข้องควรปรับปรุงเนื้อหาหลักสูตรให้เข้าใจง่ายขึ้น ทันสมัยต่อเหตุการณ์ปัจจุบัน (พระครูปริยัติธรรมมาร (ทิพมาลา), 2558, หน้า 76) ในงานวิจัยเรื่องศึกษาปัจจัยนำไปสู่ผลสัมฤทธิ์และความพึงพอใจของนักเรียนต่อการจัดการเรียนการสอนโรงเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี : กรณีศึกษา วัดจองค์ อำเภองาว จังหวัดลำปาง ปีการศึกษา 2552 พบว่า หลักสูตรเน้นการท่องจำมากเกินไป เนื้อหาโดยรวมของหลักสูตรตายตัวเกินไปจนไม่สามารถปรับให้เหมาะสมแก่การใช้วิธีการเรียนแบบอื่น เนื้อหาสาระในการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีเน้นการจำและการแปลมากกว่าความเข้าใจ ขาดการประยุกต์ใช้ ไม่เหมาะสมกับบุคลิกภาพของผู้เรียน จึงควรปรับปรุงภาษาให้เข้าใจง่าย จัดระบบเนื้อหาให้เข้าใจง่าย มีคำอธิบายให้ชัดเจนทันสมัย (พระบุญประทาน ญาณทิโป (ทะปะละ), 2553, หน้า 72)

นอกจากนั้น ในงานวิจัยเรื่องการศึกษาแนวทางการพัฒนาการศึกษาของคณะสงฆ์ (2558) ก็พบว่า คณะสงฆ์ควรปรับปรุงเปลี่ยนแปลงหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกธรรมและบาลีให้เหมาะสม โดยเปิดโอกาสให้พระภิกษุสามเณรได้เรียนวิชานักธรรม-บาลีและวิชาสามัญควบคู่กันไป ตั้งแต่ระดับมัธยมศึกษาปีที่ 1 ถึงระดับปริญญาเอก (อินตา ศิริวรรณ, 2558, หน้า 10-23)

อนึ่ง เมื่อวิเคราะห์ตามมาตรฐานของหลักสูตรสมัยใหม่ หลักสูตรของพระปริยัติธรรมแผนกบาลีก็ยังยังมีข้อควรปรับปรุงหลายประการเพื่อให้หลักสูตรมีคุณภาพและมีประโยชน์ต่อการศึกษาภาษาบาลีและหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา มากยิ่งขึ้น ปัญหาสำคัญประการหนึ่งที่พบเมื่อดูจากหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีและการวัดผลประเมินผลที่ใช้กันอยู่ในปัจจุบันคือการศึกษาเน้นแต่ความรู้ด้านภาษาบาลี ไม่ได้ให้ความสำคัญแก่นเนื้อหาซึ่งเป็นคำสอนหรือพระธรรมวินัยของพระพุทธศาสนาอย่างที่เหมาะสม เพราะแม้จะมีการศึกษาด้านเนื้อหา



ในการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรมแล้ว แต่การศึกษาดังกล่าวไม่ได้มุ่งสอนให้มีความรู้อย่างลึกซึ้งและกว้างขวางในคำสอนทางพระพุทธศาสนาเนื่องจากเป็นการศึกษาเพียง 3 ชั้นโดยใช้เวลาศึกษาช่วงสั้น ๆ ไม่กี่เดือนในแต่ละปี (พระมหาพจน์ สุวโจ (พยัคฆ์พิทยางกูร), 2545, หน้า 59) จึงไม่สามารถสอนให้เกิดความรู้อย่างแท้จริงในคำสอนทางพระพุทธศาสนาที่มีจำนวนมากและมีความลุ่มลึกไม่อาจศึกษาให้รอบรู้เชี่ยวชาญในเวลาสั้น ๆ ได้ การศึกษาเนื้อหาในคัมภีร์ภาษาบาลีทางพระพุทธศาสนาจึงยังมีความจำเป็นอยู่นอกเหนือจากการศึกษาเรื่องภาษาบาลี

ดังนั้น การศึกษาเพื่อหาแนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยเพื่อให้การศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีมีคุณภาพมากยิ่งขึ้น จึงเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิรูปการศึกษาของคณะสงฆ์ให้มีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้นซึ่งจะมีประโยชน์ต่อพระพุทธศาสนาและสังคมไทยในภาพรวม ด้วยเหตุผลดังกล่าวมานี้ บทความวิจัยนี้จึงสนใจที่จะศึกษาแนวทางการปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทย เพื่อเป็นแนวทางการพัฒนาการศึกษาของคณะสงฆ์ไทยให้มีประสิทธิภาพมากขึ้นและสอดคล้องกับสถานการณ์ปัจจุบันที่มีการเปลี่ยนแปลงไปจากเดิมเป็นอย่างมาก

2. วัตถุประสงค์ของงานวิจัย

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ต้องการศึกษาแนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทย ซึ่งสามารถนำไปใช้ในการปรับปรุงหลักสูตรให้มีความทันสมัยและมีประสิทธิภาพมากขึ้นโดยสอดคล้องกับพระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562

3. วิธีดำเนินการวิจัย

การวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยใช้วิธีการวิจัยเอกสาร (Documentary Research) และการสัมภาษณ์เชิงลึก



(In-depth Interview) รวมทั้งการระดมสมอง (Brain Storming) ของผู้ทรงคุณวุฒิโดยเก็บข้อมูลเกี่ยวกับเรื่องหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยจากเอกสารที่เกี่ยวข้อง แล้วนำมาวิเคราะห์สังเคราะห์รวมกับข้อมูลจากการสัมภาษณ์เชิงลึกซึ่งมุ่งศึกษาความเห็นของประชากรเป้าหมายหรือผู้ให้ข้อมูลสำคัญ (Key Informants) คือ ผู้บริหารหรือผู้จัดการเรียนการสอนและการวัดและประเมินผลการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี ได้แก่ เจ้าสำนักเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี อาจารย์ใหญ่โรงเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี กรรมการบริหารกองบาลีสนามหลวง ของคณะสงฆ์ไทยปัจจุบัน จำนวน 5 รูป เมื่อวิเคราะห์สังเคราะห์จนได้แนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยฉบับร่างแล้วจึงนำแนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยฉบับร่างนั้นไประดมสมอง (Brain Storming) ของผู้เชี่ยวชาญหรือผู้ทรงคุณวุฒิด้านพระพุทธศาสนาและด้านการศึกษา ทั้งที่เป็นพระภิกษุและคฤหัสถ์ จำนวน 5 รูป/คน จากนั้นนำข้อมูลทั้งหมดมาวิเคราะห์สังเคราะห์จนได้แนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยที่สามารถนำไปเป็นตัวอย่างหรือแนวทางในการปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีของคณะสงฆ์ไทยได้

4. แนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี

จากการวิเคราะห์ข้อมูลจากเอกสาร การสัมภาษณ์ และการระดมสมองของผู้ทรงคุณวุฒิ แนวทางปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีที่เหมาะสมสำหรับการแก้ปัญหาที่กล่าวมาแล้วมีประเด็นสำคัญที่อาจแบ่งเป็นด้านต่าง ๆ ได้ดังต่อไปนี้



4.1 ด้านจุดมุ่งหมายของหลักสูตร

1) ควรให้นักศึกษามีความรู้ ความเข้าใจ เกี่ยวกับภาษาบาลี และเนื้อหาโดยเฉพาะคำสอนในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา ไม่ใช่มีแต่ความรู้ด้านภาษา

จากข้อมูลการสัมภาษณ์และข้อมูลจากงานวิจัยเกี่ยวกับการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีนั้น ส่วนใหญ่เห็นพ้องกันว่าควรปรับหลักสูตรการเรียนการสอนเพราะส่วนใหญ่เน้นแต่ให้ท่องจำในแง่ของภาษาอย่างเดียวส่งผลให้ผู้เรียนขาดความรู้ความเข้าใจในเนื้อหาทางพระพุทธศาสนา จุดมุ่งหมายของหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจึงควรมุ่งให้ผู้เรียนมีความรู้เกี่ยวกับเนื้อหาโดยเฉพาะคำสอนทางพระพุทธศาสนาในคัมภีร์ที่ศึกษาด้วย (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562) ดังจะเห็นได้จาก พ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 ที่ให้คำนิยามการศึกษาพระปริยัติธรรมไว้ว่า หมายถึง การศึกษาหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาที่ปรากฏในพระไตรปิฎก (พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562, เล่ม 136 ตอนที่ 50 ก หน้า 12) นอกจากนี้ยังมีงานวิจัยของ พระมหาศรวุฒิ สิริวณฺโณ (2557, หน้า 162) ที่ทำวิจัยเรื่อง “การบริหารจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี จังหวัดสุราษฎร์ธานี” ผลการวิจัยพบว่า การบริหารจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี จังหวัดสุราษฎร์ธานี ในด้านหลักสูตร โดยภาพรวมอยู่ในระดับปานกลาง มีค่าเฉลี่ยเท่ากับ 3.47

ดังนั้น จุดมุ่งหมายของหลักสูตรจึงควรเน้นให้นักศึกษาบรรลุเป้าหมายและก่อให้เกิดองค์ความรู้ความเข้าใจทั้งในแง่มิติของภาษาและมิติของเนื้อหา คำสอนในพระไตรปิฎกด้วย



2) ควรให้นักศึกษามีความคิดเชิงวิเคราะห์ มีความสามารถในการวิเคราะห์วิพากษ์เกี่ยวกับคำสอนหรือความรู้ด้านอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา

จากปัญหาผู้เรียนภาษาบาลีขาดทักษะการคิดเชิงวิเคราะห์วิพากษ์ และขาดความรู้ที่ลึกซึ้งเกี่ยวกับคำสอนทางพระพุทธศาสนา จึงควรปรับปรุงจุดมุ่งหมายของหลักสูตรให้ผู้เรียนมีความคิดเชิงวิเคราะห์สามารถวิพากษ์เพื่อให้เกิดความรู้ที่ลึกซึ้งและถูกต้อง (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562) ซึ่งสอดคล้องกับ พ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 ที่กล่าวไว้ในมาตรา 17 ว่าด้วยสถานศึกษาพระปริยัติธรรมต้องมุ่งปลูกฝังให้ผู้เรียนมีคุณลักษณะต่าง ๆ เช่น ข้อที่ 2 ผู้เรียนจะต้องมีความรู้และทักษะในวิชาการทางพระพุทธศาสนา (พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ.2562, เล่ม 136 ตอนที่ 50 ก หน้า 17) ดังนั้นหากดูเจตนารมณ์ของพ.ร.บ.ฉบับนี้จึงตีความได้ว่าหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีควรปรับปรุงเพิ่มเติมความรู้ทางวิชาการด้านอื่นๆ และทักษะด้านต่าง ๆ มีการคิดเชิงวิเคราะห์วิพากษ์เป็นต้นเข้ามาเพื่อให้สอดคล้องกับพ.ร.บ.ดังกล่าว และสอดคล้องกับความเห็นของผู้ทรงคุณวุฒิที่ให้ข้อเสนอแนะว่าควรให้มีวิชาด้านสังคมวัฒนธรรมและประเพณีด้วยจะได้เรียนรู้ตลอดทั้งวิเคราะห์ถึงรากเหง้าของการกำเนิดพระพุทธศาสนาตลอดถึงการเข้ามาของพระพุทธศาสนาในดินแดนสุวรรณภูมิ (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562)

ดังนั้น หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจึงควรกำหนดแนวทางการเรียนในแต่ละรายวิชาออกมาเป็นวัตถุประสงค์เชิงพฤติกรรมหรือกำหนดผลการเรียนรู้ (Learning Outcome) ไว้ในหลักสูตรเหมือนหลักสูตรสมัยใหม่ เพื่อให้ผู้เรียนเกิดทักษะหลาย ๆ ด้าน เช่น ด้านคุณธรรมจริยธรรม ด้านความรู้ ด้านปัญญา ด้านการวิเคราะห์ สังเคราะห์ และทักษะการวิพากษ์ กำหนดให้ผู้สอนทำแผนการสอน



ในแต่ละรายวิชาคล้ายกับกรอบมาตรฐานคุณวุฒิระดับอุดมศึกษาแห่งชาติ (มคอ.) 3 ของสถาบันการศึกษาระดับอุดมศึกษา โดยกำหนดวัตถุประสงค์รายวิชาที่เรียงตามลำดับ กล่าวคือ ด้านความรู้ ความเข้าใจ การนำไปประยุกต์ใช้ และตระหนักถึงความสำคัญของรายวิชาที่ตอบโจทย์ทั้งในแง่การวิเคราะห์เชิงภาษาและเนื้อหาควบคู่กันไปทุกชั้นประโยค นอกจากนี้ หากกำหนดในแต่ละรายวิชาให้อยู่ในกรอบของมาตรฐานคุณวุฒิการศึกษาแห่งชาติ 5 ด้าน ก็จะชัดเจนมากยิ่งขึ้น

4.2 ด้านเนื้อหาหรือรายวิชาที่ศึกษา

1) สำนวนภาษาที่ใช้ในการแปลภาษาบาลีเป็นภาษาไทยควรปรับปรุงให้มีความทันสมัยมากขึ้น และหากแปลได้หลายสำนวน ก็จะเป็นดี

ผู้ให้ข้อมูลบางท่านเห็นว่า สำนวนภาษาไทยที่ใช้ในการแปลภาษาบาลีนั้นเป็นภาษาที่คนทั่วไปเข้าใจยากโดยเฉพาะการแปลโดยพยัญชนะที่แปลรักษาความหมายในเชิงนิรุกติศาสตร์ของศัพท์ภาษาบาลีเพื่อให้ผู้เรียนเห็นลักษณะทางไวยากรณ์ภาษาบาลีของศัพท์นั้นๆ สำนวนภาษาไทยที่ใช้ในการแปลจึงควรปรับปรุงให้เข้าใจง่ายขึ้นหรือทันสมัยมากขึ้น ยิ่งถ้าสามารถแปลได้หลายสำนวน ก็จะเป็นดี เพราะจะช่วยเพิ่มความเข้าใจและพัฒนาความรู้ด้านภาษาไทยไปด้วย (ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562) สอดคล้องกับความเห็นของผู้ทรงคุณวุฒิบางท่านที่ว่า ควรมีการแปลพระไตรปิฎกควบคู่การเรียนไปด้วย เพื่อจะได้สำนวนแปลพระไตรปิฎกทันสมัยยิ่งขึ้น (ผู้ทรงคุณวุฒิ 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562)

ดังนั้น แนวทางปรับปรุงหลักสูตรควรกำหนดให้ผู้สอนใช้สำนวนการแปลโดยกำหนดใช้ภาษาไทยร่วมสมัยหรือภาษาอันเป็นที่นิยมในปัจจุบันเพื่อให้เยาวชนคนรุ่นใหม่ได้เข้าถึงภาษามากกว่าภาษารุ่นเก่า แม้ในปัจจุบันจะมีการแปลภาษาบาลีทั้งโดยอรรถและพยัญชนะแต่ก็ยังมีลักษณะของภาษารุ่นเก่าอยู่ซึ่งถือว่ายังไม่ได้รับการปรับปรุงเท่าที่ควร อย่างน้อยควรปรับปรุงบางคำหรือบางสำนวนให้ทันสมัยมากขึ้น เช่น คำบาลีว่า “หิ” ในการแปลโดยพยัญชนะ บางแห่งแปลว่า



“จริงอยู่” อาจแปลใหม่เป็น “ที่จริง” หรือ คำว่า “จะป่วยกล่าวไป” ซึ่งเป็นคำแปลของศัพท์บาลีว่า “ปเคว” และประโยคบาลีว่า “กิมังคฺ ปน” ในการแปลโดยอรธ อาจเพิ่มสำนวนแปลอีกอย่างหนึ่ง คือ “ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึง” ที่จะทันสมัยและเข้าใจง่ายกว่า ซึ่งจะสอดคล้องกับพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 22 (2) ที่กำหนดให้ชั้นเปรียญธรรมสามประโยค เป็นการศึกษาในระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย (พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562, เล่ม 136 ตอนที่ 50 ก หน้า 18) ซึ่งแสดงนัยว่าผู้เรียนจะต้องศึกษาฝึกฝนเพิ่มเติมความรู้ด้านภาษาไทยยุคปัจจุบันอยู่แล้วจึงจะมีความรู้ความสามารถเรียนต่อในระดับปริญญาตรีได้ มิฉะนั้นเวลาเทียบโอนเพื่อศึกษาต่อในระดับปริญญาตรีในสถาบันการศึกษาต่างๆ อาจเป็นปัญหาสำหรับผู้เรียน

2) ควรลดเนื้อหาในหลักสูตรเดิมให้น้อยลง และเพิ่มเนื้อหาในรายวิชาอื่น

ตามทัศนะของผู้ให้ข้อมูลและผู้ทรงคุณวุฒิ และข้อมูลจากเอกสารที่เกี่ยวข้อง ส่วนมากเห็นว่า เนื้อหาในหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีมีจำนวนมาก หากต้องการให้ผู้เรียนได้ศึกษารายวิชาอื่น ๆ ด้วย ก็ควรลดเนื้อหาในหลักสูตรที่ใช้กันอยู่ในปัจจุบัน เช่น ลดจำนวนหนังสืออรรถกถาธรรมบทในหลักสูตรประโยค 1-2 จาก 4 เล่ม/ภาค เหลือ 2 เล่ม/ภาค แล้วเพิ่มเนื้อหาวิชาอื่นเข้ามา ผู้ให้ข้อมูลบางท่านเห็นว่า ประโยค 1-2 ให้เหลือหนังสือเพียง 2 เล่มก็พอแล้ว จากนั้นก็จัดทำหลักสูตรตามลำดับโดยเรียงเนื้อหาจากสั้นไปหายาวหรือจากง่ายไปหายาก (ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562)

ในประเด็นนี้ ผู้ทรงคุณวุฒิบางท่านได้ให้ข้อเสนอแนะว่า หลักสูตรประโยค 1-2 และ ป.ธ. 3 ควรกำหนดออกมาเป็นหน่วยกิตให้ชัดเจนและสอดคล้องกับกลุ่มสาระการเรียนรู้ในระดับมัธยมต้น (ผู้ทรงคุณวุฒิ 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 23 สิงหาคม 2563) และผู้ทรงคุณวุฒิอีกท่านให้ข้อเสนอแนะว่า ควรเขียนคำอธิบายรายวิชาให้ชัดเจนโดยไม่ต้องใส่วิชาเรียนมากเกินไป ควรแบ่งเป็นหมวดรายวิชา



ต่าง ๆ เช่น 1. หมวดวิชาพื้นฐาน 2. หมวดวิชาเอก และ 3. หมวดวิชาเลือก และวิชาแกนควรแบ่งออกเป็นช่วงชั้นให้ชัดเจน นอกจากนี้วิชาบังคับ ควรมีวิชาแปลมคธเป็นอังกฤษ แปลอังกฤษเป็นมคธ และวิชาคั่นคว่ำอิสระ ตลอดถึงการแต่งภาษาอังกฤษ (ผู้ทรงคุณวุฒิ 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 28 สิงหาคม 2563, ผู้ทรงคุณวุฒิ 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 30 สิงหาคม 2563) ซึ่งเกี่ยวกับรายวิชาที่ควรเพิ่มเข้ามาในหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมนี้ ผู้ให้ข้อมูลสำคัญและผู้ทรงคุณวุฒิแต่ละท่านมีทั้งความเห็นที่เหมือนกันและต่างกัน ซึ่งแต่ละความเห็นก็มีเหตุผลสนับสนุนอย่างไรก็ตาม ในระยะเริ่มแรกของการปรับหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรม แผนกบาลีให้มีรูปแบบเป็นหลักสูตรสมัยใหม่ คงต้องเลือกเพียงบางวิชาที่มีความสำคัญและมีความเป็นไปได้มากที่สุดมาใส่ไว้ในหลักสูตรเพื่อให้การขับเคลื่อนหลักสูตรมีความเป็นไปได้จริง

นอกจากนี้ยังมีงานวิจัยของคณินันต์ จันทบุตร (2543, หน้า 37) ได้ให้ข้อเสนอแนะว่าควรปรับหลักสูตรให้สั้นและเป็นมาตรฐานเช่นมาตรฐานสากลอื่นๆ เพื่อความสะดวกในการเรียนการสอน เพราะหลักสูตรเดิม ผู้เรียนต้องใช้เวลานานกว่าจะศึกษาจนจบเปรียญ 9 ประโยค นอกจากนี้ควรเพิ่มเนื้อหาทางวิชาการด้านอื่นๆ ที่จำเป็นต่อการศึกษาพระพุทธศาสนาและการทำงานของคณะสงฆ์เพื่อให้สอดคล้องกับสถานการณ์บ้านเมืองปัจจุบัน เช่น วิชาการเผยแผ่พระพุทธศาสนา วิชาการวิจัยธรรม เพื่อให้เนื้อหาหลักสูตรทันต่อสถานการณ์ในปัจจุบัน ให้พระสงฆ์มีความรู้เท่าทันและสามารถที่จะนำความรู้ทางพระพุทธศาสนามาประยุกต์ใช้ในการเผยแผ่ให้คนรุ่นใหม่ได้เข้าใจ มองเห็นคุณค่าและใช้ให้เป็นประโยชน์ต่อสังคม ชุมชน ประเทศชาติ ซึ่งสอดคล้องกับพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 17 (7) ที่ว่าให้สถานศึกษาพระปริยัติธรรมต้องมุ่งปลูกฝังให้ผู้เรียนมีลักษณะมีความคิดสร้างสรรค์ และส่งเสริมสนับสนุนแนวทางการปฏิบัติให้เกิดความเจริญแก่ชุมชน สังคม และพระพุทธศาสนา (พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562, เล่ม 136 ตอนที่ 50 ก หน้า 17)



ยิ่งไปกว่านั้น ควรเพิ่มเนื้อหาเกี่ยวกับวิชาการตีความเพื่อจะได้มีประโยชน์ต่อการเรียนและทำให้ผู้เรียนเกิดความลึกซึ้งแตกฉานในหลักธรรมจากพระไตรปิฎก สอดคล้องกับผู้ให้สัมภาษณ์บางท่านเสนอว่า “ควรจัดระบบเนื้อหาใหม่ ชั้นเรียนระดับต้นอาจใช้อรรถกถาที่เน้นความจำ แต่ในระดับกลางและระดับสูงควรใช้ระบบแปลด้วยการวิเคราะห์หรือการตีความประกอบด้วย” (ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562)

อนึ่ง การเพิ่มเนื้อหาต้องพิจารณาให้เหมาะสมกับการเรียนการสอนที่ให้สอนการวิเคราะห์ด้วย ดังที่ผู้ให้สัมภาษณ์บางท่านยังได้เสนอว่า “เนื้อหาเกี่ยวกับการวิเคราะห์ต้องสมดุลกัน อย่าให้มากเกินไปจนเรียนไม่ครบเนื้อหาที่แม่กองบาลีกำหนดไว้” (ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562)

3) ควรเพิ่มรายวิชาที่ศึกษาพระไตรปิฎกโดยตรงหรือเรียนควบคู่กับอรรถกถา

เนื่องจากหลักสูตรปัจจุบัน หนังสือหรือแบบเรียนใช้แต่คัมภีร์อรรถกถา จึงควรเพิ่มรายวิชาที่ศึกษาพระไตรปิฎกโดยตรงหรือเรียนควบคู่กับอรรถกถา ในประเด็นนี้ผู้ให้ข้อมูลมีความเห็นต่างกันเล็กน้อย โดยผู้ให้ข้อมูลบางท่านเห็นว่าควรเพิ่มรายวิชาเกี่ยวกับพระไตรปิฎกแต่ไม่ควรเพิ่มในชั้นเรียนระดับต้น เพราะพระไตรปิฎกเข้าใจยาก ควรเรียนอรรถกถาก่อน (ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562 ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562) แต่ควรเพิ่มการเรียนพระไตรปิฎกในชั้นเรียนระดับกลางและระดับสูง คือ ประโยค ป.ธ.6-9 โดยให้เรียนอรรถกถาในชั้นเรียนระดับต้นก่อน (ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562) แต่ผู้ให้ข้อมูลบางท่านเห็นว่า ควรจัดให้เรียนพระไตรปิฎกในทุกระดับ เปรียญตรีควรเรียนพระสูตร เปรียญโทควรเรียนพระวินัย และเปรียญเอกควรเรียนพระอภิธรรม เพื่อให้สอดคล้องกับคัมภีร์หรือหนังสือที่เรียน (ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 30 สิงหาคม 2563) นอกจากนี้ผู้ทรงคุณวุฒิบางท่านยังให้ความเห็นว่า ควรปรับลดเนื้อหาในหลักสูตรให้น้อยลง



แต่ไม่ลดวิชา แล้วทบทวนดูเนื้อหาที่ซ้ำซ้อนกันว่าควรตัดเนื้อหาส่วนใดออกหรือนำมารวมกันและทำให้ทันสมัยยิ่งขึ้น และเพิ่มรายวิชาพระไตรปิฎกในลักษณะอ่านเอาความเพื่อเพิ่มความเข้าใจในเนื้อหาให้มากขึ้นโดยผ่านกระบวนการเรียนแบบสมัยใหม่ (ผู้ทรงคุณวุฒิ 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562)

ข้อเสนอของผู้ให้ข้อมูลและผู้ทรงคุณวุฒิเกี่ยวกับการเพิ่มรายวิชาพระไตรปิฎกดังกล่าวสอดคล้องกับงานวิจัยของคณิงนิตย จันทบุตร (2543, หน้า 41) ที่เสนอว่าผู้เรียนน่าจะได้อ่านศึกษาพระไตรปิฎกอย่างแตกฉาน ซึ่งถือเป็นเอกสารชั้นต้น เป็นพระพุทธรวณะของพระพุทธเจ้า แต่ส่วนใหญ่พระสงฆ์มักศึกษาเอกสารที่เขียนโดยอรรถกถาซึ่งถือเป็นเอกสารชั้นสอง ความลึกซึ้งในธรรมวินัยจึงลดน้อยลงอย่างน่าเสียดาย และในพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 16 (1) ได้เขียนไว้ชัดเจนว่าการให้การศึกษาวិชาการทางพระพุทธศาสนาเพื่อความ เป็นเลิศที่เปี่ยมด้วยปัญญาพุทธธรรม (พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562, เล่ม 136 ตอนที่ 50 ก หน้า 17)

ดังนั้น หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีตามเจตนารมณ์ของ พ.ร.บ.ดังกล่าว ผู้เรียนจำเป็นต้องมีความรู้ในวิชาการศึกษาทางพระพุทธศาสนาด้านอื่น ๆ ด้วยจึงจะเกิดปัญญาพุทธธรรม อย่างไรก็ตาม เพื่อให้เกิดความครอบคลุมทั้งเนื้อหาจากพระไตรปิฎกและอรรถกถาจากการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี จึงควรเพิ่มรายวิชาจากพระไตรปิฎกโดยคัดสรรมากำหนดในหลักสูตรให้ครบทั้งสามปิฎก เช่น รายวิชาพระสูตรต้นตอปิฎกควรแทรกในชั้นเรียนระดับต้น (ประโยค ป.ธ.3 - ประโยค ป.ธ. 5) รายวิชาพระวินยปิฎกควรแทรกในชั้นเรียนระดับกลาง (ประโยค ป.ธ.6-7) รายวิชาพระอภิธรรมปิฎกควรแทรกในชั้นเรียนระดับสูง (ประโยค ป.ธ. 8-9)

4.3 ด้านหนังสือหรือแบบเรียน

1) ควรคงหนังสือหรือแบบเรียนเดิมส่วนใหญ่ไว้ เช่น อรรถกถาธรรมบทยังควรคงไว้ ควรเพิ่มหนังสืออื่น ๆ รวมทั้งหนังสือสมัยใหม่ให้สอดคล้องกับวิชาที่เรียนและช่วยส่งเสริมการเรียนการสอน



ผู้ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่ยังต้องการให้คงหนังสือแบบเรียนเดิมไว้แต่ให้ลดปริมาณลง เช่น ควรคงอรรถกถาธรรมบทไว้อย่าตัดออกไปมากนัก (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 30 สิงหาคม 2563) แต่ควรเพิ่มหนังสือหรือแบบเรียนรายวิชาอื่นๆ และแบบเรียนสมัยใหม่ที่สามารถเพิ่มประสิทธิภาพการเรียนการสอน ดังที่ผู้ให้สัมภาษณ์บางท่านกล่าวว่า ควรหาหนังสือ ตำรา หรืองานวิจัยเกี่ยวกับบาลีสันสกฤตหรือระเบียบวิธีวิจัยทางภาษาประกอบด้วย (ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562) สอดคล้องกับงานวิจัยของ พระมหาศรฐิติ สิริวัฒน (2558, หน้า ข) ที่เสนอแนะว่าด้านสื่อการเรียนการสอน ควรจัดซื้อ จัดหา สื่อการเรียนการสอนที่ทันสมัยอย่างเพียงพอ สนับสนุนให้ผู้มีความรู้ความสามารถในการผลิตสื่อการสอนของวิชาแผนกนี้มีมากขึ้น มีการจัดอบรมครูสอนให้มีความรู้ความเข้าใจในการนำสื่อการเรียนการสอนมาใช้ให้เกิดประโยชน์เต็มที่ ในขณะที่คณินันต์ จันทบุตร (2543, หน้า 38) ได้เสนอแนะเรื่องการปรับปรุงคุณภาพด้านการเรียนการสอนโดยกล่าวถึงหนังสือเรียนหรือสื่อการเรียนการสอนว่า “ควรจัดงบประมาณเพื่อผลิตเอกสารตำราเรียนหรืออุปกรณ์ด้านการเรียนการสอนให้มากขึ้น”

ดังนั้น จึงสรุปได้ว่าหนังสือเรียนแบบเดิม เช่น อรรถกถาธรรมบทนั้นยังคงใช้ได้เพราะให้ทั้งสาระด้านเนื้อหาและภาษารวมอยู่ในนั้น เพียงแต่หาหนังสือ ตำรา งานวิจัยต่างๆ ที่ช่วยส่งเสริมการเรียนรู้ด้านภาษาและการวิเคราะห์เพิ่มเติมเพื่อให้เกิดความรู้และทักษะในวิชาการทางพระพุทธศาสนาด้านอื่น ๆ ที่นอกเหนือจากด้านภาษาเพียงอย่างเดียว

4.4 ด้านการเรียนการสอน

1) การเรียนการสอนควรฝึกให้นักศึกษาได้คิดเชิงวิเคราะห์วิพากษ์ โดยเฉพาะเกี่ยวกับเนื้อหาหรือคำสอนที่ปรากฏในหนังสือที่เรียน เพื่อให้มีความแตกฉานในหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา



เพื่อให้สอดคล้องกับจุดมุ่งหมายของหลักสูตรที่ต้องการให้ผู้ศึกษามีความสามารถในการวิเคราะห์วิพากษ์ การเรียนการสอนจึงควรมีกิจกรรมการเรียนการสอนที่ส่งเสริมการคิดเชิงวิเคราะห์วิพากษ์ เช่น การให้ทำแบบฝึกหัดหรือการตั้งคำถามในลักษณะให้นักศึกษาคิดในชั้นเรียน สอดคล้องกับความเห็นของผู้ให้ข้อมูลทุกคนที่เห็นว่า ควรมีการสอนให้คิดวิเคราะห์ด้วย (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562) แนวทางปรับปรุงด้านการเรียนการสอนดังกล่าว สอดคล้องกับผลการวิจัยของคณิงนิตย์ จันทบุตร (2544, หน้า 32) ที่พบว่า การปรับเปลี่ยนหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีและนักธรรมควรสอดแทรกการวิเคราะห์วิจารณ์ธรรมในหลักสูตรการเรียนการสอน และสาเหตุสำคัญประการหนึ่งของปัญหาความเป็นเลิศทางวิชาการพระพุทธศาสนา คือ หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลี-นักธรรมเน้นแต่ปริกคศาสตร์เพียงด้านเดียว ไม่เน้นวิเคราะห์วิจารณ์ธรรมะให้แตกฉาน ดังนั้น การเรียนการสอนที่จะช่วยแก้ปัญหาได้จึงต้องเพิ่มการวิเคราะห์วิพากษ์

ในประเด็นเรื่องการเรียนการสอนที่ควรสอนให้นักศึกษาได้คิดเชิงวิเคราะห์วิพากษ์นี้ ผู้ทรงคุณวุฒิบางท่านยังเสนอแนะว่าควรลดการท่องจำ แต่เพิ่มความเข้าใจให้มากโดยการนำเนื้อหาในพระไตรปิฎกในลักษณะที่เป็นพุทธสุภาษิตมาวิเคราะห์วิจารณ์เพื่อประยุกต์ใช้ในการเทศนาสั่งสอนหรือเผยแผ่ให้มากกว่านี้ (ผู้ทรงคุณวุฒิ 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 30 สิงหาคม 2563)

2) การท่องจำยังมีความจำเป็น เพราะการท่องจำหลักไวยากรณ์มีความสำคัญต่อการเข้าใจภาษาบาลี แต่ควรปรับลดการท่องจำให้น้อยลง เพิ่มการทำความเข้าใจและการคิดเชิงวิเคราะห์เข้ามาช่วย



แม้จะให้เพิ่มการเรียนการสอนที่กระตุ้นการคิดเชิงวิเคราะห์วิพากษ์ แต่ไม่ได้หมายความว่า ให้ทิ้งการท่องจำ เนื่องจากการท่องจำก็มีความจำเป็นอยู่เช่นกัน ดังที่ผู้ให้ข้อมูลทุกคนต่างก็เห็นว่า เราอาจปรับปรุงลดการท่องจำลง เพิ่มการวิเคราะห์ แต่การท่องจำก็มีความจำเป็นสำหรับการเรียนภาษาบาลี เพราะต้องจำหลักไวยากรณ์ได้ถึงจะเข้าใจ (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562)

3) ควรเพิ่มการใช้สื่อการเรียนการสอนหรือเทคโนโลยีสมัยใหม่ เพื่อเพิ่มประสิทธิภาพการเรียนการสอน

จากงานวิจัยของคณินันต์ย์ จันทบุตร (2544, หน้า 27) พบว่า ปัญหาการจัดการเรียนการสอนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีอย่างหนึ่งคือ ไม่มีการใช้อุปกรณ์การเรียนการสอน ส่วนมากใช้วิธีบรรยาย การเรียนการสอนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจึงควรปรับปรุงเรื่องการใช้สื่อวัสดุอุปกรณ์หรือเทคโนโลยีสมัยใหม่เพื่อช่วยให้การเรียนการสอนมีประสิทธิภาพมากขึ้น เช่น การจัดบอร์ดการเรียนภาษาบาลี การทำรูปภาพกับศัพท์ในห้องเรียน (ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562) รวมถึงการใช้โปรแกรมคอมพิวเตอร์ช่วยสอนภาษาบาลี การใช้ระบบการสืบค้นข้อมูลในอินเทอร์เน็ต

แนวทางดังกล่าวสอดคล้องกับความเห็นของผู้ทรงคุณวุฒิที่ให้ความเห็นว่า ผู้สอนควรได้รับการอบรมกระบวนการสอน และการประยุกต์ใช้สื่อดิจิทัลเพื่อเพิ่มความน่าสนใจมากยิ่งขึ้น (ผู้ทรงคุณวุฒิ 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 30 สิงหาคม 2563)



4.5 ด้านการวัดผลและประเมินผล

1) ควรรณำวิธีการวัดผลและประเมินผลสมัยใหม่มาเป็นแนวทางในการปรับปรุงการวัดผลและประเมินผลในหลักสูตร

แนวทางปรับปรุงหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีที่สำคัญอย่างหนึ่ง คือ การปรับปรุงวิธีการวัดและประเมินผล การวัดและประเมินผลควรใช้หลายวิธี เช่น การวัดผลหลายครั้ง การมีคะแนนระหว่างการเรียน (คะแนนเก็บ) และควรวัดทั้งความรู้ด้านภาษา เนื้อหา และความคิดเชิงวิเคราะห์และเชิงสร้างสรรค์ ซึ่งในประเด็นการวัดผลและประเมินผลนี้ผู้ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่มีความเห็นคล้ายกันว่าควรปรับปรุงทั้งหมด แม้ในปัจจุบันทางแม่กองบาลีสนามหลวงจะมีการปรับเปลี่ยนระบบการสอบวัดผลตั้งประโยค ประโยค 1-2 ถึง ประโยค ป.ธ.5 แล้วก็ตาม แต่ประโยค ป.ธ.6-9 ยังไม่มีการปรับเปลี่ยน ดังนั้น ผู้ให้ข้อมูลจึงเสนอว่าการวัดและประเมินผลไม่ควรใช้แค่ 2 ระบบ คือ ตกกับผ่านเท่านั้น ควรมีระบบแบ่งหรือแจกแจงคะแนนเป็นเปอร์เซ็นต์คล้ายกับการศึกษาข้างนอก เช่น มีคะแนนระหว่างภาคกับปลายภาค มีคะแนนเข้าชั้นเรียน มีคะแนนจากการทำรายงาน คำนวณว่าหลักธรรมจากพระไตรปิฎก การวัดและประเมินผลควรเก็บคะแนนปีละ 2 ครั้งไว้ (6 เดือน/ครั้ง) หากสอบไม่ผ่านก็ให้คั่นว่าพระไตรปิฎกเพื่อเป็นการซ่อมวิชาที่ตก เมื่อสิ้นภาคการศึกษาก็ควรมีเกรดเฉลี่ยของแต่ละชั้นประโยคเพื่อจะได้กำหนดออกเป็น transcript เพื่อให้ไปศึกษาต่อได้ (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562)

นอกจากนั้น ผู้ทรงคุณวุฒิบางท่านยังให้ข้อเสนอแนะว่า ควรใช้ระบบการวัดและประเมินผลระหว่างเรียนเพื่อพัฒนาการเรียน โดยอาจแบ่งสัดส่วนของการวัดและประเมินผลในแต่ละภาคการศึกษาเป็น 30/70 หรือ 60/40 ซึ่งอาจ



กำหนดให้การได้คะแนนต่ำกว่า 50 เปอร์เซนต์ไม่ต้องซ่อม (ผู้ทรงคุณวุฒิ 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 30 สิงหาคม 2563) สอดคล้องกับพระมหาประจักษ์ กิตติเมธี (2556, หน้า บทคัดย่อ) ได้ทำวิจัยเรื่อง การบริหารงานวิชาการสำนักเรียน พระปริยัติธรรมแผนกบาลีดีเด่น กรุงเทพมหานคร ได้ข้อเสนอเกี่ยวกับการวัดผล และประเมินผลว่า สำนักเรียนควรประเมินผลผู้เรียนทั้งในด้านความรู้ ความประพฤติ และความคิดสร้างสรรค์ด้วย ในขณะที่พระมหารัษฎพล ฐานุตตโม (2546, หน้า บทคัดย่อ) ได้ระบุว่า ในด้านความคิดเห็นส่วนใหญ่อยากให้คณะสงฆ์จัดการ สอบบาลีสันามหลวงปีละ 2 ครั้ง

นอกจากนี้จากงานวิจัยของคณินันต์ จันทบุตร (2543, หน้า 37) ยังระบุข้อเสนอแนะว่าควรปรับวิธีการวัดผล ให้มีการเก็บคะแนนและการวัดผล ในแต่ละภาคเรียนเหมือนโรงเรียนปกติ เพราะเดิมการวัดผลเข้มงวดมากต้องสอบ ได้ถึง 3 ประโยค จึงจะถือว่าสอบได้ ปัจจุบันแม้จะแยกเป็นประโยค 1-2 แต่วิธีการ วัดผลโดยทั่วไปก็ยังไม่ได้มาตรฐานตามสากลนิยม

ดังนั้น การวัดผลและประเมินผลจึงต้องใช้วิธีวัดแบบหลากหลาย และควรมีการประเมินความเข้าใจเนื้อหาหรือคำสอนและความคิดเชิงวิเคราะห์ ด้วย ไม่ควรประเมินแต่ความจำและความรู้ด้านภาษาอย่างเดียวเพื่อให้สอดคล้อง กับบริบทของสังคมข้างนอกที่เปลี่ยนแปลงไป ควรมีเกรดเฉลี่ยทุกชั้นประโยค และมี transcript หรือใบรับรองผลการเรียนในแต่ละชั้นประโยคด้วย จะได้สอดคล้อง กับพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 22 (2) ที่ให้ชั้นเปรียญธรรม สามประโยคมีวิทยฐานะระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย และมาตรา 24 ให้ผู้สำเร็จ ชั้นเปรียญธรรมเก้าประโยคมีวิทยฐานะระดับปริญญาตรี (พระราชบัญญัติการศึกษา พระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562, เล่ม 136 ตอนที่ 50 ก หน้า 18)



4.6 ด้านผู้สอน

1) ควรพัฒนาผู้สอนให้มีความรู้ความสามารถในเรื่องการเรียนการสอน เช่น ในระยะยาวให้ผู้สอนได้เรียนรู้ด้านครุศาสตร์หรือศึกษาศาสตร์หรือในระยะสั้นให้เรียนประกาศนียบัตรวิชาชีพครูเพื่อเพิ่มความรู้และทักษะในด้านการสอน

จากข้อมูลการสัมภาษณ์ส่วนใหญ่ผู้ให้สัมภาษณ์มักเห็นพ้องกันว่าเมื่อมีพระราชบัญญัติรองรับแล้วผู้สอนจะต้องพัฒนาตนเองด้วยการเรียนวิชาชีพครูเพิ่มเติมจากมหาวิทยาลัยราชภัฏ มหวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย เป็นต้น (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562)

สอดคล้องกับความเห็นของผู้ทรงคุณวุฒิที่ได้ให้ข้อคิดเห็นเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ว่า การคัดเลือกผู้สอนควรกำหนดให้มีลักษณะเป็นอาจารย์ประจำหลักสูตรในระดับต่างๆ และผู้สอนต้องมีผลงานทางวิชาการด้วย อีกทั้งผู้สอนควรได้รับการอบรมกระบวนการสอน และการประยุกต์ใช้สื่อดิจิทัลเพื่อเพิ่มความน่าสนใจมากยิ่งขึ้น (ผู้ทรงคุณวุฒิ 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 30 สิงหาคม 2563)

แนวคิดเรื่องการพัฒนาผู้สอนดังกล่าวนี้สอดคล้องกับพระมหาศรวุฒิ สิริวิณโณ (2557, หน้า ข) ได้ระบุว่า การจัดการเรียนการสอน ควรให้ความสำคัญแก่นักเรียนและครูอย่างเต็มที่ ควรมีการปรับปรุงรูปแบบการเรียนการสอนให้มีความน่าสนใจ ดึงดูดให้ผู้เรียนมีอารมณ์ร่วมในการเรียนมากขึ้น มีการสนับสนุนด้านงบประมาณที่เพียงพอและควรมีการจัดอบรมเพื่อเพิ่มทักษะการสอนให้แก่ครูสอน ในขณะที่พระมหาประจักษ์ กิตติเมธี (2556, หน้า บทคัดย่อ) เสนอแนะว่าควรจัดอบรมครูสอนทุกปีเพื่อเพิ่มความรู้และเทคนิคการสอนให้กับครู ส่วนงาน



วิจัยของคณินันต์ จันทบุตร (2543, หน้า 49) ไม่เพียงแต่เสนอแนะแค่การพัฒนาครูผู้สอนเท่านั้น แต่ยังเสนอให้จัดตั้งโรงเรียนฝึกหัดครูพระปริยัติธรรมเพื่อส่งเสริมสนับสนุนให้ครูสอนพระปริยัติธรรมมีความรู้และประสบการณ์ในการสอนพระปริยัติธรรมให้มีประสิทธิภาพสูงขึ้น เพื่อแก้ปัญหาขาดแคลนครูผู้สอนพระปริยัติธรรมในส่วนภูมิภาค ทั้งนี้โดยมุ่งส่งเสริมให้ครูพระปริยัติธรรมแผนกบาลีอย่างเป็นทางการถาวรยิ่งขึ้น โดยอำนวยความสะดวกด้านต่าง ๆ เช่น อุปกรณ์การเรียนการสอน เงินเดือน และสวัสดิการต่าง ๆ ที่ควรจะได้

ดังนั้น การพัฒนาครูผู้สอนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจึงถือว่าเป็นเรื่องเร่งด่วนที่ต้องพัฒนาควบคู่ไปกับด้านหลักสูตร การบริหารจัดการ งบประมาณ เป็นต้น สอดคล้องกับพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 18 (1) (2) ที่บอกว่าในสถานศึกษาพระปริยัติธรรมให้มีผู้ปฏิบัติงานสองประเภท ได้แก่ 1. ครูสอนพระปริยัติธรรม 2. ผู้สนับสนุนการศึกษา ได้แก่ บุคลากรทางการศึกษา ผู้บริหารสถานศึกษา ผู้ปฏิบัติหน้าที่ด้านวิชาการ ซึ่งทำหน้าที่ให้บริการหรือปฏิบัติงานเกี่ยวกับการจัดกระบวนการเรียนการสอน การนิเทศ เป็นต้น (พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562, เล่ม 136 ตอนที่ 50 ก หน้า 17)

2) ควรมีการเสริมสร้างขวัญกำลังใจแก่ผู้สอน

การที่ผู้สอนมีกำลังใจในการสอนจะช่วยให้การเรียนการสอนมีประสิทธิภาพมากขึ้น สิ่งสำคัญประการหนึ่งที่จะทำให้เกิดขวัญกำลังใจแก่ผู้สอนบาลี ได้แก่ เรื่องนิตยภัตหรือเงินเดือนค่าสอนที่จะได้ตามพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 ควรเพิ่มเงินค่าตอบแทนให้แก่ผู้สอนเป็นการให้กำลังใจและส่งเสริมการพัฒนาตัวเอง รวมทั้งผู้สอนจะได้ไม่ต้องห่วงเรื่องปัจจัยด้านอื่น ๆ ทำให้ไม่ต้องเสียเวลาไปกับการรับกิณิมณฑลจนมีผลกระทบต่อการเรียนการสอน สอดคล้องกับผู้ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่มองว่า เมื่อมีพระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 แผนกบาลีผ่านการรับรองแล้ว ครูสอนบาลีจะต้องได้รับการบรรจุเหมือนระบบการศึกษาอื่น ๆ ที่เป็นมาตรฐานสากลในปัจจุบัน เช่น ตำแหน่ง



อาจารย์ประจำมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย และจะต้องมีเงินเดือน และสวัสดิการให้แก่ครูสอนบาลีทั้งที่เป็นพระภิกษุและฆราวาส (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562)

สอดคล้องกับงานวิจัยของคณิงนิตย์ จันทบุตร (2543, หน้า 56) ที่กล่าวไว้ว่ามาตรฐานครูอาจารย์ผู้สอนบาลีจะต้องได้รับการยอมรับอย่างมีศักดิ์ศรีและมีสวัสดิการในการเลี้ยงชีพของตนอย่างเพียงพอ ตลอดจนระดมทรัพยากรจากแหล่งต่างๆ มาใช้ในการศึกษา รัฐควรเกื้อหนุนการศึกษาบาลีเช่นเดียวกับการศึกษาทางโลก

4.7 ด้านการบริหารหรือผู้จัดการเรียนการสอน

1) เจ้าสำนักเรียนและอาจารย์ใหญ่หรือผู้บริหารสำนักเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีควรได้รับการอบรมหรือเรียนรู้หลักการบริหารจัดการเรียนการสอนเพื่อเพิ่มประสิทธิภาพในการบริหารสถานศึกษาและการจัดการเรียนการสอน

จากข้อมูลสัมภาษณ์ส่วนใหญ่มองว่าการบริหารจัดการเรียนการสอนมีความสำคัญใกล้เคียงกับหลักสูตร แม้หลักสูตรจะออกแบบมาดีแค่ไหน หากบริหารจัดการเรียนการสอนไม่ดี ขาดนักบริหารสถานศึกษาแบบมืออาชีพ ประสิทธิภาพและประสิทธิผลจากการเรียนการสอนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีก็ไม่ประสบความสำเร็จ เจ้าสำนักเรียนและอาจารย์ใหญ่หรือผู้บริหารโรงเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจึงควรได้รับการพัฒนาให้มีความรู้ความสามารถในการบริหารจัดการโรงเรียนหรือการเรียนการสอนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี เพื่อเพิ่มประสิทธิภาพในการบริหารสถานศึกษาและการจัดการเรียนการสอน โดยอาจเข้ารับการอบรมในโครงการอบรมเกี่ยวกับการบริหารการศึกษาหรือเข้าเรียนในหลักสูตรที่เกี่ยวกับ



การบริหารการศึกษา (ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562)

2) ควรปรับปรุงการบริหารการเรียนการสอนพระปริยัติธรรม แผนกบาลีให้มีประสิทธิภาพมากขึ้นโดยเฉพาะการนำเทคโนโลยีสมัยใหม่มาใช้ในการบริหารจัดการ

การบริหารจัดการโรงเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีเป็นปัจจัยสำคัญประการหนึ่งในการปรับปรุงการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีให้มีคุณภาพมากขึ้น ผู้ให้ข้อมูลบางท่านเห็นว่า ควรปรับปรุงระบบการบริหารจัดการพระปริยัติธรรมแผนกบาลีให้ทันสถานการณ์โลก ใช้เทคโนโลยีมาช่วยให้ทันสมัยยิ่งขึ้น (ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562) สอดคล้องกับงานวิจัยของพระครูปลัดวิชาญ วิชชาธโร (2562, หน้า ก) ได้ระบุแนวทางการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีให้ประสบความสำเร็จไว้ดังนี้ 1) ด้านการวัดผลประเมินผล ควรจัดหาเครื่องมือวัดผลประเมินผลที่ทันสมัย มีระเบียบกฎเกณฑ์วัดผลที่ชัดเจน 2) ด้านการจัดการเรียนการสอน ควรเน้นบทบาทผู้เรียนหรือผู้สอนเป็นบทบาทนำและให้มีส่วนร่วมในการเรียนการสอน 3) ด้านกิจกรรมการเรียนการสอน ควรจัดโครงการเรียนรู้พระปริยัติธรรมทั้งในและนอกสถานที่ เพื่อให้นักเรียนได้ประสบการณ์จริงจากกิจกรรม 4) ด้านสื่อการเรียนการสอน ควรจัดหางบประมาณซื้ออุปกรณ์ใหม่ ๆ เพื่อให้ทันสมัยและเป็นการสร้างแรงจูงใจในการเรียน

นอกจากนี้งานวิจัยของคณินันต์ จันทบุตร (2543, หน้า 50) ยังเสนอว่าการบริหารจัดการเรียนการสอนนั้นควรนำเทคโนโลยีที่ทันสมัยมาประกอบการเรียนการสอน นำสื่อการเรียนการสอนที่ทันสมัยมาใช้ และพยายามสอดแทรกธรรมลงในบาลีให้เป็นวิชาที่เข้มแข็งและจัดผู้สอนที่มีคุณภาพ กระจายความรับผิดชอบในการควบคุมดูแล หลักสูตรและการเรียนการสอนตลอดจนการสอบให้ลงไปในระดับชั้นในชุมชนมากขึ้น โดยให้แต่ละโรงเรียนแต่ละจังหวัดมีความสามารถ



และศักยภาพในการจัดการ ส่วนกลางมีหน้าที่ควบคุมนโยบายและคุณภาพให้มาตรฐานเท่าเทียมกันทั่วประเทศ

ดังนั้น สำนักงานแม่กองบาลีสนามหลวงควรมีความเข้าใจและสร้างเจตคติเชิงบวกต่อการเรียนการสอนของเจ้าสำนักเรียนและอาจารย์ใหญ่ โดยใช้พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีมาเป็นเกณฑ์มาตรฐานในการจัดการเรียนสอนด้วย

4.8 ด้านโครงสร้างและองค์ประกอบของหลักสูตร

1) หลักสูตรควรพัฒนาให้มีโครงสร้างและองค์ประกอบที่สมบูรณ์ และทันสมัยมากขึ้นโดยอาศัยแนวทางของหลักสูตรการศึกษาสมัยใหม่

หลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีควรปรับปรุงรูปแบบคือโครงสร้างและองค์ประกอบของหลักสูตรใหม่ โดยอาจเลียนแบบหลักสูตรสมัยใหม่ เช่น การเพิ่มองค์ประกอบต่าง ๆ มีปรัชญา และวัตถุประสงค์หรือจุดมุ่งหมายของหลักสูตร เป็นต้น เข้ามาในหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลี รวมทั้งการกำหนดคุณสมบัติของผู้สอนหรืออาจารย์โดยใช้วิธีอิงเกณฑ์มาตรฐานหลักสูตรระดับปริญญาตรี พ.ศ.2558 มีมคอ.2 เป็นตัวควบคุมคุณภาพของอาจารย์ผู้สอน อาจใช้วิธีแบ่งประเภทอาจารย์ผู้สอนและอาจารย์ผู้บริหารหลักสูตร ดังนี้

“อาจารย์ประจำหลักสูตร” หมายถึง อาจารย์ที่จบเปรียญธรรม 3-9 ประโยค ซึ่งมีหน้าที่สอนและค้นคว้าวิจัยคัมภีร์ในหลักสูตรชั้นเปรียญธรรมที่สอน

“อาจารย์ผู้รับผิดชอบหลักสูตร” หมายถึง อาจารย์ประจำหลักสูตรที่มีภาระหน้าที่ในการบริหารและพัฒนาหลักสูตรและการเรียนการสอน ตั้งแต่การวางแผน การควบคุมคุณภาพ การติดตามประเมินผล และการพัฒนาหลักสูตร อาจารย์ผู้รับผิดชอบหลักสูตรคืออาจารย์ประจำชั้นเปรียญธรรมนั้นๆ ตลอดระยะเวลาที่จัดการศึกษา โดยจะเป็นผู้รับผิดชอบชั้นเปรียญธรรมเกินกว่า 1 ชั้นในเวลาเดียวกันไม่ได้

“อาจารย์พิเศษ” หมายถึง ผู้สอนที่ไม่ใช่อาจารย์ประจำชั้นนั้นๆ



อย่างไรก็ตาม จากข้อมูลการสัมภาษณ์ส่วนใหญ่ผู้ให้ข้อมูลมีความเห็นสอดคล้องกันว่า โครงสร้างและองค์ประกอบของหลักสูตรควรมีปรัชญา วัตถุประสงค์ คำอธิบายรายวิชา การประเมินผล ของแต่ละชั้นปริญญาตรีชั้นๆ (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562 ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562) ในขณะที่งานวิจัยของคณินนิตย์ จันทบุตร (2543, หน้า 43) ได้เสนอว่า การจัดหลักสูตร ให้มีจำนวนหน่วยกิตตรงตามที่ทบวงกำหนด ไม่ว่าจะเป็นวิชาพื้นฐาน วิชาบังคับ และต้องมีเป้าหมายในใจว่าจะต้องสร้างพระสงฆ์ที่มีอุดมการณ์ไว้เป็นเกณฑ์มาตรฐาน มีการนำเอาพระพุทธศาสนาหรือพุทธธรรม มาแก้ไขปัญหาวิกฤตทางการศึกษาของสังคมไทยสังคมโลก จึงจะถือว่าเป็นผู้นำอย่างแท้จริง ในงานวิจัยพระมหาถาวร ถาวรเมธี (ภูผหลวงทอง) (2557, หน้า ข) ได้ระบุว่า ด้านหลักสูตร หลักสูตรมีมากแต่เวลาเรียนมีน้อย เนื้อหาเก่าเกินไปทำให้ผู้เรียนเข้าใจยาก ควรปรับปรุงเปลี่ยนแปลงหลักสูตรให้สอดคล้องกับความต้องการของสังคม

ดังนั้น โครงสร้างและองค์ประกอบของหลักสูตรจึงต้องมีการปรับปรุงเปลี่ยนแปลงให้สอดคล้องกับกรอบมาตรฐานคุณวุฒิระดับต่าง ๆ เพื่อให้ผู้เรียนได้ใช้วุฒิการศึกษาเทียบเคียงในการศึกษาต่อในระดับต่าง ๆ ตามที่พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 กำหนดไว้

2) ควรมีการปรับรายวิชาที่มีอยู่และเพิ่มรายวิชาใหม่ที่เหมาะสมกับยุคสมัยพร้อมมีคำอธิบายรายวิชา

จากข้อมูลสัมภาษณ์ส่วนใหญ่เห็นว่าควรมีการปรับรายวิชาบ้างเล็กน้อย แต่ประโยคขั้นต้นๆ เช่น ประโยค 1-2 – ป.ธ.5 อาจต้องใช้คัมภีร์อรรถกถาธรรมบทเหมือนเดิม แต่อาจเพิ่มวิชาการตีความ วิชาการวิเคราะห์หลักธรรมจากธรรมบท เป็นต้นเข้ามาด้วย (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16



พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562) ส่วนประโยค ป.ธ.6- ป.ธ.9 ควรเพิ่มเติมรายวิชาใหม่ที่มีเนื้อหาจากพระไตรปิฎกให้มากขึ้นแล้วปรับวิธีการสอนที่ไม่ใช่การแปลอย่างเดียวแต่เพิ่มประเด็นการวิเคราะห์สังเคราะห์ตลอดทั้งการประยุกต์ใช้หลักธรรมจากพระไตรปิฎกในการเทศน์สอนชาวบ้านด้วย (ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562) สอดคล้องกับงานวิจัยของ คณินันต์ จันทบุตร (2543, หน้า 41) ได้แสดงความคิดเห็นไว้อย่างน่าสนใจว่า หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลี เน้นแต่นิรุกติศาสตร์เพียงด้านเดียว ไม่เน้นการวิเคราะห์วิจารณ์ธรรมะให้แตกฉาน ไม่ได้ศึกษาเปรียบเทียบหลักสูตรพระพุทธศาสนาของเพื่อนบ้าน อาทิ ลังกา ทิเบต พม่า ซึ่งพัฒนาไปไกลกว่าไทย ส่วนหลักสูตรมหาวิทยาลัยสงฆ์ก็เน้นไปในทางโลกมากไป ผู้เรียนจบไม่สามารถจะเป็นเลิศทางด้านวิชาการพระพุทธศาสนาได้ ประการสำคัญคือผู้เรียนน่าจะได้ศึกษาพระไตรปิฎกอย่างแตกฉาน ซึ่งถือเป็นเอกสารขั้นต้น เป็นพระพุทธรวณะของพระพุทธเจ้า แต่ส่วนใหญ่พระสงฆ์มักศึกษาเอกสารที่เขียนโดยอรรถกถาจารย์ซึ่งถือเป็นคัมภีร์ชั้นสอง ความลึกซึ้งในธรรมวินัยจึงลดน้อยลงอย่างน่าเสียดาย

จากที่กล่าวมา ในหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีรูปแบบใหม่ จึงควรเพิ่มรายวิชาที่เป็นความรู้ทางโลกที่เรียกว่า วิชาสามัญ มีวิชาภาษาอังกฤษและวิชาภาษาไทยเป็นต้น ซึ่งภาษาอังกฤษมีความจำเป็นมากที่จะต้องสอดแทรกเข้าในหลักสูตรเพื่อให้สอดคล้องกับหลักสูตรสมัยใหม่ (ผู้ทรงคุณวุฒิ 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 23 สิงหาคม 2563) การเพิ่มรายวิชาสามัญเข้ามดังกล่าว สอดคล้องกับความเห็นของผู้ทรงคุณวุฒิที่ให้ข้อเสนอแนะว่า พ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม 2562 ระบุว่า ประโยค ป.ธ.3 และ ป.ธ. 6 มีคุณวุฒิเท่ากับ ม.3 และ ม.6 ต้องมีการศึกษาวิชาสามัญเพิ่มเติม (ผู้ทรงคุณวุฒิ 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 31 สิงหาคม 2563)

อย่างไรก็ตามประเด็นเรื่องการปรับรายวิชาและเพิ่มเติมรายวิชาต่าง ๆ ที่เหมาะสมเข้าไปนี้ควรปรับให้สอดคล้องกับพระราชบัญญัติการศึกษา



พระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 29 ที่ให้ผู้สำเร็จการศึกษาเปรียญธรรม เก้าประโยคมีวิทยฐานะเทียบชั้นปริญญาตรีตามกฎหมายว่าด้วยการกำหนด วิทยฐานะผู้สำเร็จวิชาการพระพุทธศาสนา (พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติ- ธรรม พ.ศ. 2562, เล่ม 136 ตอนที่ 50 ก หน้า 19)

อนึ่ง ควรเพิ่มคำอธิบายรายวิชา (course description) ตามรูปแบบ ของหลักสูตรสมัยใหม่เพื่อให้เห็นรายละเอียดของวิชาแต่ละวิชาได้อย่างชัดเจน ซึ่งจะ เป็นแนวทางสำหรับการเรียนการสอนของผู้เรียนและผู้สอนด้วย (ผู้ทรงคุณวุฒิ 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 28 สิงหาคม 2563)

ดังนั้น การปรับรายวิชาเรียนหรือเพิ่มรายวิชาในเข้ากับยุคสมัยใน แต่ละชั้นประโยคของการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี จึงมีความจำเป็นต้อง ปรับเปลี่ยนเพื่อให้เหมาะสมกับสภาพการณ์ของสังคมดังที่กล่าวมาแล้ว เช่น หลักสูตรควรมีการปฏิบัติธรรมโดยเฉพาะการฝึกกรรมฐานและการเผยแผ่ด้วย ถือว่าเป็นส่วนของการฝึกประสบการณ์วิชาชีพด้านพระพุทธศาสนาหรือการออกฝึก ปฏิบัติสหกิจศึกษาเพื่อให้สอดคล้องกับหลักสูตรสมัยใหม่ที่ใช้กันอยู่ในปัจจุบันนี้

3) ควรมีการระบุวิธีวัดผลและประเมินผลในหลักสูตรโดยปรับวิธี การวัดผลและประเมินผลให้มีความทันสมัยและเหมาะสมมากขึ้น

ในหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีที่ใช้มานานตราถึงปัจจุบัน ไม่ปรากฏวิธีการวัดและประเมินผลในหลักสูตรโดยตรงและวิธีการวัดและ ประเมินผลที่ใช้อยู่ในปัจจุบันก็เป็นวิธีการวัดและประเมินผลที่ค่อนข้างล้าสมัยดังได้ กล่าวมาแล้ว จึงควรนำเรื่องการวัดและประเมินผลมาใส่ไว้ในหลักสูตรเพื่อให้เกิด ความสมบูรณ์เหมือนหลักสูตรสมัยใหม่ พร้อมทั้งปรับปรุงวิธีการวัดและประเมินผล ให้มีประสิทธิภาพมากขึ้นสอดคล้องกับที่ได้กล่าวมาแล้วก่อนหน้านี้ ซึ่งผู้ให้ข้อมูล ทุกท่านต่างก็เห็นด้วยกับประเด็นนี้ (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสาร



ส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562, ผู้ให้ข้อมูล 5, การสื่อสารส่วนบุคคล, 29 ธันวาคม 2562) และสอดคล้องกับงานวิจัยของคณินันต์ย์ จันทบุตร (2544, หน้า 32) ที่เสนอแนะให้พัฒนาหลักสูตรโดยปรับวิธีการวัดผล ให้มีการเก็บคะแนนและการวัดผลในแต่ละภาคเรียนเหมือนโรงเรียนปกติเพราะเดิมการวัดผลเข้มงวดมาก

4.9 ด้านการดำเนินการเพื่อการปรับปรุงหลักสูตร

1) ควรปรับปรุงไปทีละน้อย จากง่ายไปหายาก โดยทำอย่างต่อเนื่อง

จากข้อมูลการสัมภาษณ์เกี่ยวกับประเด็นการปรับปรุงหลักสูตร พระปริยัติธรรมแผนกบาลีจากครูสอน เจ้าสำนักเรียน หรือผู้ที่เกี่ยวข้องกับการบริหารสำนักเรียนบาลี ส่วนใหญ่ให้สัมภาษณ์ถึงแนวทางการปรับปรุงหลักสูตรไปในแนวทางเดียวกันว่าเนื่องจากหลักสูตรบาลีของคณะสงฆ์ไทยผ่านการจัดการเรียนการสอนมาแล้วไม่น้อยกว่า 200 ปี ฉะนั้นการจะดำเนินการปรับปรุงอย่างรวดเร็วทันใจคงเป็นไปได้ยาก เพราะคณะสงฆ์จะปรับตัวไม่ทัน เนื่องจากผู้บริหารคณะสงฆ์ที่เกี่ยวข้องกับการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมมักจะมีแนวคิดแบบอนุรักษ์นิยม หากเริ่มต้นด้วยการเปลี่ยนแปลงมากเกินไป อาจทำให้การปรับปรุงที่ต้องการเป็นไปได้ไม่ได้ ควรค่อย ๆ ปรับไปทีละส่วนทีละประเด็น แต่ทำอย่างต่อเนื่อง (ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562)

2) ควรริบดำเนินการปรับปรุงโดยอาศัยเทคโนโลยีสมัยใหม่

แม้การดำเนินการปรับปรุงหลักสูตรการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีควรดำเนินการไปทีละน้อย จากง่ายไปหายาก แต่ควรริบดำเนินการ เพราะถ้าไม่ริบทำ จะไม่ทันการณ์ ไม่ควรปล่อยให้เวลาผ่านไปเรื่อยๆ เพราะจะยิ่งทำให้ความเป็นไปได้ของการปรับปรุงหลักสูตรเป็นไปได้ยากยิ่งขึ้น ซึ่งในการดำเนินการให้มีประสิทธิภาพก็ควรใช้เทคโนโลยีสมัยใหม่มาช่วย โดยอาจทำเป็นคู่มือสำหรับการปรับปรุงหลักสูตร (ผู้ให้ข้อมูล 1, การสื่อสารส่วนบุคคล, 16 พฤศจิกายน 2562,



ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562, ผู้ให้ข้อมูล 3, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 พฤศจิกายน 2562) สอดคล้องกับงานวิจัยของพระมหาอภิชาติ ชยเมธี (ถาวร) (2561, หน้า ก) ได้ระบุว่า แนวทางการปรับปรุงหลักสูตรบาติ ควรใช้สื่อนวัตกรรมและเทคโนโลยีเข้ามาเสริมทักษะการเรียนรู้ ตลอดถึงการจัดทำ แผนการเรียนการสอน วิธีการพัฒนานวัตกรรม สิ่งเสริมให้อาจารย์นำสื่อเทคโนโลยี มาใช้ในการเรียนการสอนเชิงบูรณาการและจัดกิจกรรมการเรียนรู้เพื่อสร้างแรง จูงใจ พัฒนาระบบการเรียนการสอนผ่านเทคโนโลยีสารสนเทศ และการพัฒนา ระบบการอบรมบาติก่อนสอบออนไลน์ ในขณะที่งานวิจัยของพระมหาขวัญชัย ปุตุตวิเสโส (บุตรวิเศษ) (2560, หน้า ข) ได้ระบุเกี่ยวกับการปรับปรุงหลักสูตรบาติ ในภาพรวมดังนี้ 1) เสริมความรู้เก่าในทางพระพุทธศาสนาให้มีความเข้าใจเชิงลึก มากยิ่งขึ้น 2) เสริมความรู้ใหม่ให้เท่าทันกับสังคม 3) บูรณาการเสริมสร้างความรู้ เชิงปฏิสัมพันธ์ระหว่างความรู้เก่ากับความรู้ใหม่ 4) ประยุกต์ใช้และสร้างทักษะ การใช้เทคโนโลยีให้มีประสิทธิภาพ และสอดคล้องกับงานวิจัยของพระมหาถาวร ถาวรเมธี (ภูผแสงทอง) (2558, หน้า ข) ที่พบว่า ควรใช้เทคโนโลยีในการปรับปรุง หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีโดยเฉพาะด้านสื่อการเรียนการสอนเพื่อช่วย ลดการท่องจำ

3) การดำเนินการปรับปรุงตรวจสอบและอาศัยกฎหมายที่เกี่ยวข้อง

จากการที่มีการออกกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับหลักสูตรการศึกษา พระปริยัติธรรมแผนกบาลี 2 ฉบับ คือ พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ.2562 และข้อบังคับคณะกรรมการการศึกษาพระปริยัติธรรมว่าด้วยโครงสร้าง การบริหารงาน และการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรม และสถานศึกษาพระปริยัติ ธรรม พ.ศ. 2563 การดำเนินการปรับปรุงหลักสูตรจึงต้องคล้อยตามกฎหมาย ทั้งสองฉบับ และสามารถนำกฎหมายทั้งสองฉบับมาอ้างเป็นเหตุผลในการดำเนินการได้ ผู้ให้ข้อมูล 4, การสื่อสารส่วนบุคคล, 24 ธันวาคม 2562)



ดังนั้น หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีตามพระราชบัญญัติ พ.ศ. 2562 ควรได้รับการปรับปรุงหลักสูตรโดยคงสาระสำคัญเดิมส่วนใหญ่ไว้ ส่วนรายละเอียดต่าง ๆ เกี่ยวกับโครงสร้างภาพรวมของหลักสูตร เช่น ปรัชญา วัตถุประสงค์ คำอธิบายรายวิชา การวัดและประเมินผล การประกันคุณภาพ เป็นต้น จะต้องเพิ่มเข้ามาเพื่อให้สอดคล้องกับพระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี พ.ศ. 2562 ดังที่กล่าวมา

4) ควรมีสำนักเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีนำร่องในการใช้หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีรูปแบบใหม่

ผู้ทรงคุณวุฒิบางคนมีความเห็น่า ในการดำเนินการให้เกิดการพัฒนาหลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีสสมัยใหม่ควรเริ่มต้นด้วยการให้มีสำนักเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีที่มีความพร้อมเป็นโรงเรียนนำร่องในการใช้หลักสูตรดังกล่าว ซึ่งในระยะยาวอาจมีการพัฒนาจนเกิดวิทยาลัยบาลีก็เป็นได้ (ผู้ให้ข้อมูล 2, การสื่อสารส่วนบุคคล, 17 พฤศจิกายน 2562)

5. บทสรุป

จากการศึกษาทั้งภาคเอกสารและภาคสนามดังกล่าว หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีจึงควรกำหนดแนวทางการเรียนในแต่ละรายวิชาออกมาเป็น วัตถุประสงค์เชิงพฤติกรรมหรือกำหนดผลการเรียนรู้ไว้ในหลักสูตรเหมือนหลักสูตรสมัยใหม่ เพื่อให้ผู้เรียนเกิดทักษะด้านคุณธรรมจริยธรรม ด้านความรู้ ด้านปัญญา ด้านการวิเคราะห์ สังเคราะห์ และทักษะการวิพากษ์ ผู้สอนต้องทำแผนการสอนในแต่ละรายวิชาคล้ายกับกรอบมาตรฐานคุณวุฒิระดับอุดมศึกษาแห่งชาติ (มคอ.) 3 ของสถาบันการศึกษาระดับอุดมศึกษา โดยมีวัตถุประสงค์รายวิชาด้านความรู้ ความเข้าใจ การนำไปประยุกต์ใช้ และตระหนักถึงความสำคัญของรายวิชาที่ตอบโจทย์ทั้งในแง่การวิเคราะห์เชิงภาษาและเนื้อหาควบคู่กันไปทุกชั้นประโยคนอกจากนี้ หากกำหนดในแต่ละรายวิชาให้อยู่ในกรอบของมาตรฐานคุณวุฒิ



การศึกษาแห่งชาติ 5 ด้าน ก็จะชัดเจนมากยิ่งขึ้น

นอกจากนี้ในส่วนของผู้สอนควรใช้ภาษาไทยร่วมสมัยในการแปลภาษาบาลี เพื่อให้ผู้เรียนเข้าใจง่ายและให้สอดคล้องกับพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 22 (2) ที่กำหนดให้ชั้นเปรียญธรรมสามประโยค เป็นการศึกษาในระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย ซึ่งผู้เรียนจะต้องศึกษาฝึกฝนเพิ่มเติมความรู้ด้านภาษาไทยยุคปัจจุบันอยู่แล้วจึงจะมีความรู้ความสามารถเรียนต่อในระดับปริญญาตรีได้ ถ้าจะเพิ่มเนื้อหาในหลักสูตร ก็ต้องพิจารณาให้เหมาะสมกับการเรียนการสอนที่จะฝึกให้นักศึกษาได้คิดเชิงวิเคราะห์เพื่อให้มีความแตกฉานในหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา หนังสืออรรถกถาธรรมบทมีสาระด้านเนื้อหาและภาษารวมอยู่ในตัวแล้ว แต่ควรเสริมหนังสือ ตำรา งานวิจัยเพื่อให้เกิดความรู้และทักษะในวิชาการทางพระพุทธศาสนาด้านอื่นยิ่งขึ้น การท่องจำยังมีความจำเป็นสำหรับการศึกษาภาษาบาลี เพราะต้องจำหลักไวยากรณ์ให้ได้ก่อนแล้วจะเข้าใจภาษาบาลีได้ง่ายขึ้น แต่ควรให้จำในหลักไวยากรณ์ที่จำเป็นเท่านั้น และควรเพิ่มการทำความเข้าใจและการคิดเชิงวิเคราะห์เข้ามา สื่อการเรียนการสอนหรือเทคโนโลยีสมัยใหม่ถือว่าเป็นสิ่งจำเป็นมาก เนื่องจากทำให้ประสิทธิภาพการเรียนการดีขึ้นและทำให้ผู้เรียนเกิดความสนใจในการเรียนมากยิ่งขึ้น การวัดผลและประเมินผลไม่ควรเน้นแต่ความจำและความรู้ด้านภาษาเท่านั้น และควรมีการประเมินความเข้าใจเนื้อหาหรือคำสอนและความคิดเชิงวิเคราะห์ด้วย เพื่อให้สอดคล้องกับบริบทของสังคมข้างนอกที่เปลี่ยนแปลงไป ควรมีเกรดเฉลี่ยทุกชั้นประโยค และมี transcript หรือใบรับรองผลการเรียนในแต่ละชั้นประโยคด้วย จะได้สอดคล้องกับพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 22 (2) ที่ให้ชั้นเปรียญธรรมสามประโยคมีวิทยฐานะระดับมัธยมศึกษาตอนปลาย และมาตรา 24 ให้ผู้สำเร็จชั้นเปรียญธรรมเก้าประโยคมีวิทยฐานะระดับปริญญาตรี การพัฒนาครูผู้สอนพระปริยัติธรรมแผนกบาลีต้องควบคู่ไปกับด้านหลักสูตร การบริหารจัดการ งบประมาณ เป็นต้น สอดคล้องกับพ.ร.บ.การศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 มาตรา 18 (1) (2) แม่กองบาลีสนามหลวงควรมีการทำความเข้าใจและสร้างเจตคติเชิงบวกต่อการเรียนการสอน



ของเจ้าสำนักเรียนและอาจารย์ใหญ่ โดยใช้พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีมาเป็นเกณฑ์มาตรฐานในการจัดการเรียนสอน

นอกจากนี้โครงสร้างและองค์ประกอบของหลักสูตรต้องมีการปรับปรุงให้สอดคล้องกับกรอบมาตรฐานคุณวุฒิหลักสูตรสมัยใหม่ เพื่อให้ผู้เรียนได้นำไปเทียบวุฒิการศึกษาต่อในระดับต่าง ๆ ได้สะดวกตามที่พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562 กำหนดไว้ ควรเพิ่มคำอธิบายรายวิชา (course description) ตามรูปแบบของหลักสูตรสมัยใหม่เพื่อให้เห็นรายละเอียดของวิชาแต่ละวิชาเพื่อเป็นแนวทางสำหรับการเรียนการสอนและการทำเอกสารประกอบการเรียนการสอน ตำรา และหนังสือ การปรับหรือเพิ่มรายวิชาในเข้ากับยุคสมัย ทุกชั้นประโยคมีความจำเป็นต้องอย่างยิ่ง เพื่อให้เหมาะสมกับสภาพการณ์ของสังคม เช่น วิชาการกรรมฐานและวิชาการเผยแผ่ ซึ่งถือว่าเป็นการฝึกปฏิบัติศาสนกิจ หรือการฝึกประสบการณ์วิชาชีพที่สอดคล้องกับหลักสูตรสมัยใหม่ หลักสูตรพระปริยัติธรรมแผนกบาลีตามพระราชบัญญัติ พ.ศ. 2562 ควรได้รับการปรับปรุงหลักสูตรโดยคงสาระสำคัญเดิมส่วนใหญ่ไว้ จำเป็นต้องเพิ่มปรัชญา วัตถุประสงค์ คำอธิบายรายวิชา การวัดและประเมินผล การประกันคุณภาพ เป็นต้นเข้ามาอีก เพื่อให้สอดคล้องกับพระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี พ.ศ. 2562 อีกด้วย



รายการอ้างอิง

- คณินันต์ย์ จันทบุตร. (2554). แนวคิดทิศทางการศึกษาของคณะสงฆ์ไทย. *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 8 (2), 6-49.
- พระครูปริยัติธรรมมาร (ทิพมาลา). (2558). สภาพการจัดการเรียนการสอนของครูสอนบาลีในสำนักเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี จังหวัดร้อยเอ็ด. *วารสารมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตร้อยเอ็ด*, 4 (2), 75-88.
- พระครูปลัดวิธัญญ์ วิชชาโร. (2562). กระบวนการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลีดีเด่น สำนักเรียนวัดบัวขวัญ จังหวัดนนทบุรี (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระบุญประทาน ญาณทีโป. (2553). ศึกษาปัจจัยนำไปสู่ผลสัมฤทธิ์และความพึงพอใจของนักเรียนต่อการจัดการเรียนการสอนโรงเรียนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี: กรณีศึกษาวัดจองคำ อำเภอหางว จังหวัดลำปาง ปีการศึกษา 2552 (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระมหาขวัญชัย ปุตุตวิเสโส (บุตรวิเศษ) (2560). ทิศทางการพัฒนาบทบาทของผู้สำเร็จการศึกษาเปรียญธรรม 9 ประโยค ในทศวรรษหน้า (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระมหาถาวร ถาวรเมธี (ภูแฝงทอง) (2558). การจัดการเรียนการสอนบาลีโรงเรียนพระปริยัติธรรมคณะสงฆ์ส่วนกลาง วัดสามพระยา กรุงเทพมหานคร: กรณีศึกษา บาลีเปรียญเอก (ป.ธ.7-8-9) (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระมหาประจักษ์ กิตติเมธี (ทองดาษ). (2554). การบริหารงานวิชาการสำนักเรียนพระปริยัติธรรมแผนก บาลีดีเด่น กรุงเทพมหานคร (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).



- พระมหาศรภูมิ สิริวัฒนโณ (จิตรจันทน์). (2557). *การบริหารจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกบาลี จังหวัดสุราษฎร์ธานี* (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระมหาρχพล ฐานุตโตโม. (2546). *ปัญหาและอุปสรรคในการศึกษาภาษาบาลีของพระสงฆ์ในประเทศไทย : ศึกษาเฉพาะกรณี เขตบ่อมปราบศัตรูพ่าย กรุงเทพมหานคร* (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยเกริก).
- พระมหาอภิชาติ ขยเมธี (ถาวร). (2561). *การพัฒนาวัตกรรมการจัดการเรียนการสอนของสำนักเรียนพระปริยัติธรรม แผนกบาลีดีเด่น* (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- สำนักเลขาธิการวุฒิสภา. (2562). *พระราชบัญญัติการศึกษาพระปริยัติธรรม พ.ศ. 2562*. กรุงเทพฯ: สำนักการพิมพ์ สำนักเลขาธิการวุฒิสภา.
- อินตา ศิริวรรณ. (2558). การศึกษาแนวทางพัฒนาการศึกษาของคณะสงฆ์. *วารสารครุศาสตร์ปริทรรศน์*, 2 (2), 10-23.



ศนะต่อพุทธศาสนาของนักเขียนอินดีในสังคม
พหุวัฒนธรรม : กรณีศึกษาผลงานของ
ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยยัน และ
มหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยัน*

กิตติพงศ์ บุญเกิด**

บทคัดย่อ

บทความนี้มุ่งศึกษาว่าปัจจัยอะไรที่ทำให้ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยยัน และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยันนักเขียนอินดียุคใหม่ผู้มีพื้นฐานมาจากครอบครัวฮินดูหันมาสนใจศึกษาพุทธศาสนา พวกเขาได้รับความรู้ทางพุทธศาสนาอย่างไร และผลงานวรรณกรรมของพวกเขาสะท้อนให้เห็นทัศนคติของคนที่มื่อต่อพุทธศาสนาอย่างไร โดยศึกษาจากวรรณกรรมประเภทสารคดีที่ประพันธ์ใหม่เท่านั้น จากการ

* บทความเป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยพุทธธรรมพหุนิยม ปีที่ 2 ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์ เมธีวิจัยอาวุโส สำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สกสว.) 2561-2564

** อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
อีเมล: kittipongboonkerd@gmail.com

วันที่รับบทความ 9 พฤศจิกายน 2563 วันที่แก้ไขบทความ 25 กรกฎาคม 2564

วันที่ตอบรับบทความ 29 ตุลาคม 2564



ศึกษาพบว่าความต้องการปฏิรูปสังคมเป็นปัจจัยสำคัญที่ผลักดันให้นักเขียนทั้งสองเข้ามาสนใจพุทธศาสนา และนำความรู้ที่ศึกษาจากประเทศศรีลังกาและทิเบตกลับมาเผยแพร่ในอินเดีย นักเขียนทั้งสองได้ประจักษ์ว่าระบอบวรรณะคือรากใหญ่ของปัญหาทั้งหลายในสังคม พวกเขาจึงเข้าร่วมขบวนการชาวพุทธใหม่กับ ดร.อัมเบดการ์ และยืนยันทัศนะของตนอย่างชัดเจนว่าหลักการทางพุทธศาสนาเท่านั้นที่จะแก้ปัญหาระบอบวรรณะได้ โดยใช้วรรณกรรมภาษาฮินดีเป็นสื่อสำคัญในการเผยแพร่ความรู้เพื่อฟื้นฟูและสร้างความหมายใหม่แก่สังคมอินเดียให้มีเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรม

คำสำคัญ: วรรณกรรมฮินดูยุคใหม่ ขบวนการชาวพุทธใหม่ ทลิต ภิกษุอานันท์
เกาส์ลยยัน มหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยัน



Hindi Writers' Perspectives on Buddhism in a Multicultural Society: A Study of the Works of Bhikshu Ananda Kausalyayan and Mahapandit Rahul Sankrityayan*

Kittipong Boonkerd**

Abstract

This article aims to study the factors that inspired Bhikshu Ananda Kausalyayan and Mahapandit Rahul Sankrityayan, modern Hindi writers from Hindu families, to turn their attention to the study of Buddhism, the manners in which they acquired knowledge of Buddhism, and the ways that their works reflect their perspectives on Buddhism. The study focuses solely on their original non-fiction literatures. It finds that the need for social reform was an important factor that drove both writers to become interested in Buddhism and to subsequently bring the knowledge that they had acquired in

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

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

E-mail: kittipongboonkerd@gmail.com

Received November 9, 2020, Revised July 25, 2021,

Accepted October 29, 2021



Sri Lanka and Tibet back to India. Both writers traced India's social problems back to the caste system. They therefore joined Dr. Ambedkar's Neo-Buddhist Movement and clearly confirmed that only Buddhist principles can bring about solutions to the caste system. Their literary works in Hindi were the main medium used to disseminate knowledge in order to reform and create new social meanings for India, and to inspire unity in India's multicultural society.

Keywords: Modern Hindi literature, Neo-Buddhist Movement, Dalit, Bhikshu Ananda Kausalyayan, Mahapandit Rahul Sankrityayan



1. ความนำ

การศึกษาเกี่ยวกับขบวนการพุทธใหม่ (Neo-Buddhist Movement) หรือขบวนการพุทธทลิต (Dalit Buddhist Movement) ในอินเดียกำลังได้รับความสนใจมากขึ้นในวงวิชาการไทย เท่าที่ปรากฏโดยมากเป็นการค้นคว้าจากเอกสารภาษาอังกฤษ และใช้แนวคิดทฤษฎีทางสังคมศาสตร์เป็นสำคัญ อีกทั้งค่อนข้างเน้นไปยังการศึกษาประวัติ ผลงาน และแนวคิดของ ดร. ภิมราว รามยี อัมเบดการ์ (Dr. Bhimrao Ramji Ambedkar) ผู้นำขบวนการพุทธใหม่ ผู้วิจัยพบว่าข้อมูลด้านวรรณกรรมภาษาฮินดีอันมีอยู่เป็นจำนวนมากนั้น สามารถนำมาศึกษาเพื่อช่วยทำความเข้าใจเรื่องกระบวนการเคลื่อนไหวดังกล่าวให้กว้างขวางยิ่งขึ้นได้

เมื่อภาษาฮินดีเป็นภาษาที่ประชาชนชาวอินเดียส่วนใหญ่ใช้สื่อสารกัน รัฐบาลอินเดียจึงกำหนดไว้ในรัฐธรรมนูญเมื่อปี ค.ศ. 1948 ว่าให้ใช้ภาษาฮินดีเป็นภาษาราชการควบคู่กับภาษาอังกฤษ อย่างไรก็ตาม การส่งเสริมความสำคัญของภาษาฮินดีในฐานะภาษาสื่อสารกลางเพื่อการเชื่อมโยงสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดียที่มีภาษา วัฒนธรรม ขนบธรรมเนียมประเพณีแตกต่างกันในภูมิภาคทั้งหลายให้สามารถเรียนรู้เรื่องของกันและกัน และสื่อสารให้เข้าใจกันได้นั้น เริ่มมีบทบาทมานานแล้วตั้งแต่ช่วงกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา โดยขบวนการปฏิรูปสังคมและวัฒนธรรมอินเดียหลายกลุ่มที่เคลื่อนไหวอยู่ในขณะนั้น มีขบวนการพราห์โมสมาซ (Brahmo Samaj) ก่อตั้งโดยราชา รามโมหัน รอย (Raja Rammohan Roy) ในปี ค.ศ. 1828 ขบวนการอารยสมาซ (Arya Samaj) ก่อตั้งโดยสวามี ทยานันท์ สรัสวตี (Swami Dayananda Saraswati) ในปี ค.ศ. 1875 ขบวนการรามกฤษณะมิชชั่น (Ramakrishna Mission) ก่อตั้งโดยสวามีวีกานันท์ (Swami Vivekananda) ในปี ค.ศ. 1898 เป็นต้น ในวงการวรรณกรรมภาษาฮินดีเองก็ปรากฏขบวนการเคลื่อนไหวสำคัญตั้งแต่หลังปี ค.ศ. 1850 เป็นต้นมา เมื่อวรรณกรรมฮินดีเข้าสู่ยุคใหม่ตามการแบ่งยุคทางวรรณกรรมของนักวิชาการอินเดีย กล่าวคือวรรณกรรมภาษาฮินดีประเภทร้อยกรอง เช่น บทละคร ความเรียง



บทวิจารณ์ นวนิยาย และเรื่องสั้นได้พัฒนาขึ้นและค่อย ๆ เป็นที่นิยมแพร่หลายไปในหมู่นักเขียนร่วมสมัย นักเขียนสำคัญผู้มีบทบาทเป็นผู้นำทางวรรณกรรมแห่งยุค เช่น การเตนทุ หริศจันทร์ (Bhartendu Harishchandra) และมหาวีระ ประสาท ทวีเวที (Mahavir Prasad Dwivedi) ในระหว่างครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 20 ขณะที่ขบวนการเรียกร้องเอกราช และการปฏิรูปสังคมอินเดียกำลังดำเนินไปอย่างเข้มข้นนั้น พบว่านักคิดนักเขียนตลอดจนนักเคลื่อนไหวทางสังคมจำนวนมาก ยิ่งตระหนักถึงความสำคัญของภาษาฮินดีมากขึ้นในฐานะภาษากลางเพื่อเผยแพร่แนวคิดและสื่อสารกับประชาชนในสังคมวงกว้าง ในช่วงเวลาเดียวกันนั่นเอง ภิกษุ อานันท์ เกาส์ลยยัน (Bhikshu Ananda Kausalyayan) และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยัน (Mahapandit Rahul Sankrityayan) เป็นนักคิดนักเขียนและนักเคลื่อนไหวผู้มีบทบาทสำคัญยิ่งในระยะแรกของการฟื้นฟูพุทธศาสนาให้กลับมาเป็นที่รู้จักในสังคมอินเดียอีกครั้ง ทั้งสองได้ผลิตผลงานวรรณกรรมออกมาเป็นจำนวนมากในภาษาฮินดีทั้งประเภทสารคดี และบันเทิงคดี มีทั้งนวนิยาย เรื่องสั้น บทละคร บทความ บันทึกการเดินทาง ตลอดจนวรรณกรรมแปลเป็นภาษาฮินดีจากต้นฉบับภาษาบาลี สันสกฤต ทิเบต และภาษาอังกฤษ ผลงานวรรณกรรมของนักเขียนทั้งสองได้กลายเป็นแหล่งอ้างอิงสำคัญในการศึกษาวรรณกรรมของกลุ่มพุทธใหม่ในอินเดีย อีกทั้งยังส่งอิทธิพลทางวรรณกรรมให้แก่นักเขียนรุ่นต่อมาด้วย

เป็นที่น่าสังเกตว่า กลุ่มพุทธใหม่เหล่านั้นเกือบทั้งหมดเป็นคนนอกวรรณะ หรือเรียกว่ากลุ่มทลิต (Dalit) ผู้ถูกกันออกไปจากระบบวรรณะตามความเชื่อในศาสนาฮินดู หรือเรียกอีกคำหนึ่งว่าเป็นอวรรณะ หรือจัณฑาล ที่พร้อมใจกันเปลี่ยนมานับถือพุทธศาสนา ปลดแอกตนเองจากหลักความเชื่อในศาสนาฮินดู หันมาดำเนินชีวิตตามแนวทางของ ดร. อัมเบดการ์ ทว่าประเด็นที่น่าสนใจก็คือ นักเขียนสำคัญทั้งสองท่านนี้หาใช่ทลิตไม่ หากทั้งสองเป็นชาวฮินดูที่มาจากวรรณะสูงด้วยซ้ำ กล่าวคือ ภิกษุอานันท์ เกาส์ลยยัน มาจากตระกูลชัตรีในรัฐปัญจาบซึ่งจัดอยู่ในวรรณะแพศย์ และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยยัน มาจากตระกูลปาดมเทย์ในรัฐอุตตรประเทศ ซึ่งจัดอยู่ในวรรณะพราหมณ์ ทั้งสองท่านมิได้เปลี่ยนมานับถือ



พุทธศาสนาอย่างชาวทิลทิลผู้ถูกกดขี่และกีดกันออกจากสังคมด้วยระบบวรรณะทั้งสองกำเนิดเป็นชาวฮินดูตระกูลสูง แต่กล้าปฏิเสธหลักความเชื่อในศาสนาที่ได้มาโดยกำเนิดแล้วเข้ามาศึกษาพุทธศาสนาและเปลี่ยนใจมานับถือ จนกระทั่งผลิตงานวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาออกมาเป็นจำนวนมาก ท่ามกลางบรรยากาศแห่งความพยายามฟื้นฟูสังคมอินเดียอันมีความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรม จึงน่าสนใจที่จะศึกษาเพื่อให้ทราบว่าปัจจัยใดทำให้นักเขียนทั้งสองหันมาสนใจศึกษาพุทธศาสนา นักเขียนทั้งสองได้รับความรู้ทางพุทธศาสนาอย่างไร และผลงานวรรณกรรมของนักเขียนทั้งสองได้สะท้อนให้เห็นทัศนะที่มีต่อพุทธศาสนาอย่างไรในฐานะที่พุทธศาสนาเป็นส่วนหนึ่งของสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดีย

สำหรับแหล่งข้อมูลที่ใช้ศึกษานั้น เนื่องจากวรรณกรรมประเภทบันเทิงคดีย่อมมีจินตนาการของผู้เขียนปะปนอยู่มาก จึงยากที่จะนำมาศึกษาให้ตรงตามวัตถุประสงค์ได้ ส่วนวรรณกรรมแปล ย่อมแสดงทัศนะของผู้เขียน มิใช่ทัศนะของผู้แปล ดังนั้น ในการศึกษาเรื่องนี้ผู้วิจัยจะพิจารณาเพียงผลงานวรรณกรรมประเภทสารคดีที่ประพันธ์ขึ้นใหม่เท่านั้น ไม่พิจารณาผลงานวรรณกรรมประเภทบันเทิงคดีและวรรณกรรมแปล

ผู้วิจัยคาดว่าการศึกษานี้จะก่อให้เกิดประโยชน์ในทางวิชาการ กล่าวคือเป็นการศึกษาประเด็นพหุวัฒนธรรมในวรรณกรรมเชิงพุทธสมัยใหม่จากเอกสารต้นฉบับภาษาฮินดีถ่ายถอดสู่ภาษาไทยเป็นครั้งแรก ได้เห็นภาพที่มีรายละเอียดมากยิ่งขึ้นของขบวนการพุทธใหม่ในอินเดีย และได้ขยายขอบเขตความรู้ความเข้าใจในบทบาทของวรรณกรรมฮินดีสมัยใหม่ให้กว้างขวางยิ่งขึ้น

2. สภาพการณ์ทั่วไปของสังคมอินเดียระหว่างกลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 – กลางคริสต์ศตวรรษที่ 20

นับแต่กลางศตวรรษที่ 19 เป็นต้นมา เมื่ออินเดียตกเป็นอาณานิคมของอังกฤษก็ได้มีขบวนการต่อต้านความไม่เป็นธรรมของอังกฤษเกิดขึ้นกลุ่มแล้ว



กลุ่มเล่า กระทั่งพัฒนาไปเป็นขบวนการเรียกร้องเอกราช เช่น พรรคองเกรสแห่งชาติอินเดีย ก่อตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 1885 ซึ่งมีสมาชิกส่วนใหญ่เป็นชาวฮินดู ขบวนการอาลีการ์ (Aligarh Movement) ซึ่งเน้นการฟื้นฟูวัฒนธรรมอิสลาม ก่อตั้งโดยเซอร์ ซัยยิด อะหมัด ข่าน (Sir Syed Ahmad Khan) ในปี ค.ศ. 1875 บางกลุ่มก็เน้นแนวทางการปฏิรูปสังคม และฟื้นฟูวัฒนธรรมดั้งเดิมให้กลับมาเข้มแข็งอีกครั้ง เช่น ขบวนการพราหมณ์สมาช และขบวนการอารยสมาช ดังกล่าวแล้วในตอนต้นของบทความ ขบวนการเคลื่อนไหวเหล่านี้ได้เรียกร้องให้สังคมตระหนักถึงความสูงส่ง และดีงามของวัฒนธรรมอินเดีย และให้ตระหนักถึงปัญหาภายในสังคมอินเดียเองที่เป็นอุปสรรคต่อความก้าวหน้าของประเทศ เช่น ปัญหาการแบ่งชนชั้นวรรณะ การไม่ให้สิทธิเสรีภาพและโอกาสแก่สตรี การถือปฏิบัติตามธรรมเนียมโบราณอย่างไร้เหตุผล และแม้ผลงานของขบวนการเหล่านี้จะปลุกกระแสชาตินิยมให้ตื่นตัวขึ้นมาได้สำเร็จ แต่ก็ได้ทำให้ความแตกต่างระหว่างฮินดูกับมุสลิมเด่นชัดขึ้นด้วย และกลายเป็นความขัดแย้งในยุคสมัยต่อมา

ท่ามกลางขบวนการเรียกร้องเอกราช ขบวนการปฏิรูปสังคม และท่ามกลางความขัดแย้งระหว่างชาวฮินดูกับมุสลิมที่กำลังดำเนินอยู่นั้น ก็มีขบวนการปฏิรูปสังคมอีกกลุ่มหนึ่งเกิดขึ้นนำโดย ดร. อัมเบดการ์ ผู้ได้รับการนับถือว่าเป็นผู้ให้กำเนิดกลุ่มพุทธใหม่อินเดียในกลางคริสต์ศตวรรษที่ 20 ดร. อัมเบดการ์มาจากครอบครัวมหาร ซึ่งจัดอยู่ในกลุ่มพลิตจึงถูกดูถูกเหยียดหยามและกดขี่สิทธิเสรีภาพมาตั้งแต่วัยเด็ก เช่น ไม่ได้รับอนุญาตให้นั่งเรียนร่วมห้องกับเด็กคนอื่น ๆ ต้องนั่งเรียนบนพื้นนอกห้องเท่านั้น ไม่ให้ดื่มน้ำจากที่ดื่มของโรงเรียน ภายหลังโชคได้ได้รับความกรุณาจากครูชาวฮินดูวรรณะพราหมณ์ช่วยสนับสนุนการศึกษาให้เปลี่ยนจากเดิมที่เคยใช้นามสกุลสักปาลมาใช้นามสกุลของครู ดร. อัมเบดการ์ศึกษาระดับปริญญาเอกสาขาเศรษฐศาสตร์ และสำเร็จเป็นเนติบัณฑิตจากอังกฤษในปี ค.ศ. 1924 ระหว่างที่ทำงานด้านกฎหมายในอินเดียก็เป็นผู้ต่อสู้เรียกร้องเพื่อความเสมอภาค และสิทธิทางสังคมแก่ผู้ด้อยโอกาส โดยเฉพาะอย่างยิ่งแก่ชาวพลิต เมื่อดร.อัมเบดการ์พบว่า การต่อสู้ทางการเมืองและทางกฎหมายนั้นยังไม่เพียงพอ



ที่จะยกฐานะให้ชาวทลิตมิชีวิตที่ดีขึ้นได้ ด้วยการที่ชาวฮินดูยังถือชนบธรรมนิยม ประเพณีดั้งเดิมอย่างเหนียวแน่นในการแบ่งชนชั้นวรรณะ ดร. อัมเบตการ์จึงสนใจ ศึกษาหลักธรรมในศาสนาต่าง ๆ จนที่สุดพบว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่ปฏิเสธเรื่องการแบ่งแยกชนชั้นวรรณะ เน้นความเสมอภาค และเน้นการพิจารณาไตร่ตรอง ด้วยปัญญา ปฏิเสธความเชื่อและพิธีกรรมอันงมงาย ตลอดจนมีหลักแห่งความ เมตตากรุณาต่อกัน ดร. อัมเบตการ์จึงประกาศเมื่อวันที่ 13 ตุลาคม ค.ศ. 1935 ใน ที่ประชุมสาธารณะที่เมืองนาสิก รัฐมหาราษฏร์ มีสาระสำคัญว่า เมื่อทลิตมิได้รับความเสมอภาคในสังคมฮินดูก็จะเลิกนับถือศาสนาฮินดู และหันไปนับถือศาสนาอื่น ที่ให้ความเสมอภาคแก่ทลิต มิแต่ตนเองจะเกิดมาเป็นชาวฮินดูแต่จะไม่ยอมตายไปในฐานะชาวฮินดู หลังจากได้ศึกษาหลักการของศาสนาต่าง ๆ และได้เตรียมการอย่าง ยาวนาน ในที่สุดเมื่อวันที่ 14 ตุลาคม ค.ศ. 1956 ดร. อัมเบตการ์ ก็ได้นำทลิตจำนวน หลายแสนคนประกาศตนเป็นพุทธมามกะ ณ ลานทิกษาภูมิ เมืองนาคปุระ รัฐมหาราษฏร์ เหตุการณ์อันยิ่งใหญ่ในประวัติศาสตร์อินเดียครั้งนี้ เกิดขึ้นท่ามกลาง กระแสการตื่นตัวของสังคมในการฟื้นฟูวัฒนธรรมชาวพุทธใหม่ขึ้นในอินเดีย ชาวพุทธใหม่เหล่านี้ได้มีบทบาทอย่างมากในความพยายามโอบอุ้ม และสร้างความ หมายใหม่ให้แก่สังคมอินเดียอันเต็มไปด้วยความแตกต่างหลากหลาย และทำให้ พุทธศาสนาที่แทบสูญหายไปแล้วจากอินเดียได้ฟื้นกลับขึ้นมาเป็นที่สนใจในสังคม ยิ่งขึ้น โดยมีกฤษ์อานันท์ เกาส์ลยัยัน และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยัยัน เป็น ผู้มีบทบาทสำคัญในระยะแรกของการฟื้นฟูพุทธศาสนา ผลงานวรรณกรรมภาษา ฮินดีของนักเขียนทั้งสองเป็นพาหนะหลักที่ช่วยขนส่งสาระแห่งพุทธศาสนา ตลอดจนแนวคิด และความเคลื่อนไหวของขบวนการชาวพุทธใหม่ให้เผยแพร่ ออกไปสู่สังคมอย่างกว้างขวางและทรงพลัง ซึ่งทำให้เกิดความหมายใหม่ที่เด่นชัด ยิ่งขึ้นของเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดีย



3. ชีวิตประวัติสังเขป และผลงานสำคัญของภิกษุอานันท์ เกาส์ลายยัน และมหาบัณฑิตราหุล สาภกฤตยายัน

แน่นอนว่าในกระบวนการเคลื่อนไหวของชาวพุทธใหม่ซึ่งมี ดร. อัมเบตการ์ เป็นผู้นำนั้น มีผู้ปฏิบัติอันมีคุณูปการโดดเด่นอยู่หลายคน แต่ทว่านักเขียนทั้งสองที่บทความนี้มุ่งศึกษานั้นมีความสำคัญในแง่ที่เป็นนักเขียนรุ่นแรกผู้บุกเบิกสร้างผลงานวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาในภาษาฮินดี และได้สร้างความหมายใหม่ที่เด่นชัดยิ่งขึ้นให้แก่เอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดียดังกล่าวแล้วข้างต้น การจะเข้าใจกระบวนการทั้งหมดนี้ให้ชัดเจนจึงจำเป็นต้องศึกษาชีวิตประวัติ และผลงานของนักเขียนทั้งสองเสียก่อน ซึ่งมีรายละเอียดโดยสังเขปดังต่อไปนี้

3.1 ภิกษุอานันท์ เกาส์ลายยัน

แม้ภิกษุอานันท์ เกาส์ลายยันได้มีบทบาทสำคัญในการผลิตผลงานวรรณกรรมเชิงพุทธจำนวนมากฝากไว้ในวงวรรณกรรมฮินดี แต่กลับเป็นที่น่าประหลาดใจว่าท่านไม่ค่อยได้รับความสนใจในหมู่นักวิจารณ์วรรณกรรมเท่าใดนัก จึงแทบไม่ปรากฏบทวิจารณ์หรือการศึกษาวิจัยถึงชีวิตประวัติและผลงานของท่านเลย อย่างไรก็ตามยังพอพบข้อเขียนที่กล่าวถึงท่านในนิตยสาร และหนังสือภาษามราฐีอยู่บ้าง (Savst, 1996, p. 2) ในที่นี้อาจสันนิษฐานได้ว่า เนื่องจากภาษามราฐีเป็นภาษาท้องถิ่นที่แพร่หลายอยู่ในรัฐมหาราษฏร์ ภาคตะวันตกของอินเดีย ซึ่งเป็นรัฐที่มีกลุ่มพุทธใหม่อาศัยอยู่มาก วรรณกรรมของกลุ่มพุทธใหม่จำนวนหนึ่งจึงผลิตออกมาในภาษามราฐี จากเอกสารในภาษามราฐี และจากข้อเขียนในภาษาฮินดีในต่างกรรมต่างวาระของภิกษุอานันท์ เกาส์ลายยันเองนั้น ทำให้พอทราบชีวิตประวัติดังนี้

ภิกษุอานันท์ เกาส์ลายยัน มีนามเดิมว่า หรินามทาส เกิดเมื่อวันที่ 5 มกราคม ค.ศ. 1905 ณ หมู่บ้านสุธานี เมืองจันดิการ์ ครอบครัวเป็นชาวฮินดูวรรณะแพศย์มีฐานะปานกลาง ท่านเขียนถึงบิดาของตนไว้ว่า “อาตมาเป็นบุตรของบิดา



ข้อความนี้อาจสังเกตได้ว่า ภิกษุอานันท์ หรือหรินามทาสในวัยเยาว์
คุ้นชินกับสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดียอยู่แล้ว มิได้แสดงความรังเกียจหรือแบ่ง
แยกความแตกต่าง แต่กลับสามารถดำเนินชีวิตอยู่ร่วมกับความหลากหลายนั้นได้
อย่างผสมกลมกลืน

เมื่อบิดาและมารดาได้จากไปในวันเพียง 13 ปีได้เกิดเหตุการณ์ที่อาจถือได้ว่าเป็นจุดเริ่มต้นให้หริณามหาสตั้งข้อสงสัยต่อความบริสุทธิ์และศักดิ์สิทธิ์ของพราหมณ์ผู้มีหน้าที่ประกอบพิธีกรรมตามประเพณีฮินดู กล่าวคือ ในขณะที่กำลังนำอัฐิของบิดาไปลอยอังคาร ได้ผูกหอผ้านั้นไว้กับกิ่งไม้แล้วเผลอหลับไป เมื่อตื่นขึ้นพบว่าหออัฐิถูกขโมยไปแล้วโดยอาจถูกเข้าใจว่าเป็นของมีค่า ขณะที่เดินร้องไห้เสียใจอยู่นั้นได้พบกับพราหมณ์ผู้หนึ่งซึ่งแนะนำให้ใช้ทรายสมมุติเป็นอัฐิ ก็จะสามารถประกอบพิธีลอยอังคารได้ตามประเพณี พราหมณ์ผู้นั้นได้ช่วยจัดแจงประกอบพิธีให้จนสำเร็จ จากนั้นก็เรียกร้องเงินเป็นจำนวนมากโดยอ้างว่าเป็นทักษิณาที่ต้องมอบให้แก่ผู้ประกอบพิธีตามธรรมเนียม ภิกษุอานันท์บันทึกถึงเหตุการณ์ตอนนีไว่ว่า “อาตมาตอบพราหมณ์ไปว่า ฉันจะไม่ให้เงิน ฉันจะไม่ทำพิธีอีกแล้ว ท่านก็พวกอาศัยศาสนาหลอกลวงผู้คน” (สาवंต, 1996, พ. 3)

เหตุการณ์นี้เองอาจพิจารณาได้ว่า นี่คือนิพจน์เล็กๆ น้อยๆ ที่สำคัญจุดหนึ่งที่ส่งอิทธิพลต่อไปในกาลข้างหน้าในชีวิตของหริณามทาสให้หันมาสนใจศึกษาและตรวจสอบแนวคิดทางศาสนาและธรรมเนียมประเพณีอินเดีย จนนำไปสู่การเปลี่ยนศาสนาในเวลาต่อมา

เมื่อเติบโตขึ้นหรือนามทาสในวัยหนุ่มก็ได้เข้าทำงานรับจ้างทั่วไปในสำนักพิมพ์แห่งหนึ่งในเมืองลาฮอร์ซึ่งปัจจุบันตั้งอยู่ในประเทศปากีสถาน จนกระทั่งเรียนจบปริญญาตรีจากวิทยาลัยแห่งชาติเมืองลาฮอร์ ในช่วงนั้นเองที่เขาได้โอกาสพัฒนา



ฝีมืองานเขียนของตนโดยการส่งบทความไปตีพิมพ์ลงในนิตยสารต่าง ๆ

การได้พบกับมหาบัณฑิตราหุล สาภกฤตยาณในปี ค.ศ. 1926 ที่เมืองเมรัฐ รัฐอุตตรประเทศ ถือเป็นจุดเปลี่ยนสำคัญอีกจุดหนึ่งในชีวิตของหริณามทาส ในขณะที่นั้นมหาบัณฑิตราหุลครองเพศเป็นนักบวชประเภทหนึ่งในศาสนาฮินดู มีชื่อว่า สวามีรามอุทราทาส และกำลังเลื่อมใสในแนวคิดและวัตรปฏิบัติของขบวนการอารยสมาช กลุ่มฮินดูนักปฏิรูปสังคมวัฒนธรรมที่กำลังรุ่งเรืองและได้รับความนิยมนิยมในหมู่ปัญญาชนชาวฮินดูมาตั้งแต่ปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 หนึ่งในอุดมการณ์สำคัญของขบวนการอารยสมาชเพื่อการปฏิรูปสังคมคือการรณรงค์ให้สังคมเลิกยึดถือระบอบวรรณะ มหาบัณฑิตราหุลได้ชักชวนหริณามทาสให้เข้าร่วมกับขบวนการอารยสมาช และได้รับชื่อใหม่ว่าวิศวานาถ ภายหลังเมื่อมหาบัณฑิตราหุลหันไปสนใจศึกษาพุทธศาสนาก็ได้ชักชวนวิศวานาถอีก ซึ่งวิศวานาถเองก็มีความศรัทธาในแนวปรัชญาของพุทธศาสนาอยู่บ้างแล้ว เมื่อมหาบัณฑิตราหุลเรียกให้เดินทางตามไปยังประเทศศรีลังกาในเดือนธันวาคม ค.ศ. 1927 วิศวานาถจึงเดินทางไปศึกษาพุทธศาสนาอย่างจริงจัง ณ วิทยาลัยการ ปิริเวณะ (หรือ มหาวิทยาลัยเกละนิยะ ในปัจจุบัน) สถาบันการศึกษาสำหรับพระสงฆ์อันเก่าแก่และมีชื่อเสียงของศรีลังกา กระทั่งต่อมาในวันที่ 10 มกราคม ค.ศ. 1928 โดยการสนับสนุนของมหาบัณฑิตราหุล จึงได้รับการอุปสมบทเป็นพระภิกษุ โดยมีพระธัมมานันท์ มหาเถระ ประธานสงฆ์แห่งวิทยาลัยการปิริเวณะเป็นพระอุปัชฌาย์ แล้วจึงได้รับนามใหม่ว่า ภิกษุอาณันท์ เกาส์ลยาณ

ในหนังสือชื่อ *จดหมายของพระภิกษุ (ภิกษุ เค ปत्र)* ท่านได้กล่าวถึงหนึ่งในแรงบันดาลใจให้บวชว่าในขณะที่ยังเป็นนักศึกษาอยู่ได้อ่านหนังสือชื่อ ‘ความคิดเกี่ยวกับการศึกษา’ (*शिक्षा संबंधी विचार*) ของ ลาลา หรทยาเล เอ็ม. เอ. (Lala Hardayal M. A.) นักเขียนสายชาตินิยมผู้มีชื่อเสียงในสมัยนั้น เมื่ออ่านถึงบท ‘การเลือกอาชีพ’ แล้วก็ตกลงใจได้ว่า



ตนตั้งใจแน่วแน่ว่าจะปฏิบัติงานเพื่อการรับใช้ประเทศชาติโดยไม่แบ่งงาน ตนไม่ปรารถนาจะได้อะไรจากใครคนหนึ่งโดยเฉพาะหรือจากองค์กรหนึ่งโดยเฉพาะเพื่อการดำรงชีวิตเลย การจะดำเนินทั้งสองสิ่งให้ไปด้วยกันคืออุดมคติกับการปฏิบัตินั้นคือเรื่องที่เป็นปัญหา อาตมาจึงเห็นว่าชีวิตแบบพระภิกษุเท่านั้นคือคำตอบ (คौสल्याยน, 2015, พृ. 79-80)

ภิกษุอาณันทน์ นอกจากจะได้ศึกษาปรัชญาพุทธศาสนาเถรวาทตามแนวทางของสำนักวิท्याลังการแล้ว ยังได้ศึกษาภาษาบาลี และภาษาสิงหล มีความเชี่ยวชาญชำนาญทั้งสองภาษาจนสามารถแปลหนังสือภาษาบาลี และภาษาสิงหลเป็นภาษาฮินดีได้ ท่านได้อาศัยอยู่ในศรีลังกาเป็นเวลานาน กระทั่งในปี ค.ศ. 1936 จึงเดินทางกลับมายังอินเดียโดยตั้งใจแน่วแน่ว่าจะดำรงเพศบรรพชิตต่อไป และใช้วรรณกรรมเป็นเครื่องมือเพื่อเผยแผ่พุทธศาสนาให้กว้างขวางในสังคมอินเดีย

ภิกษุอาณันทน์ได้เข้าไปมีบทบาทในการจัดการศึกษาทางด้านภาษาฮินดี ภาษาบาลี และพุทธศาสนาในสถาบันสำคัญหลายแห่ง เช่น มหาวิทยาลัยนวันาลันทา เมืองนาลันทา รัฐพิหาร, สมาคมมหาโพธิ เมืองสารนาถ รัฐอุตตรประเทศ, พุทธวิหารที่เขตกามฐี เมืองนาคปุระ รัฐมหาราษฏร์ ระหว่างปี ค.ศ. 1942-1951 ได้ดำรงตำแหน่งสมาชิกในสภาเผยแผ่ภาษาแห่งชาติ และยังได้กลับไปสอนภาษาฮินดีที่วิทยาลัยการประเทศศรีลังกาอีกครั้งระหว่าง ค.ศ. 1959-1968

ภิกษุอาณันทน์ได้ร่วมมือกับ ดร.อัมเบตการ์ และมหาบัณฑิตราหุล สางกฤตยาอันในขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อต่อต้านการแบ่งแยกชนชั้นวรรณะ และปลุกสังคมให้ตระหนักถึงสิทธิและความเสมอภาคของชาว ทลิตด้วยความเพียรพยายามอยู่เป็นเวลานานหลายทศวรรษ ควบคู่ไปกับการผลิตผลงานวรรณกรรมออกมาหลายเล่ม จนกระทั่งมรณภาพที่เมืองนาคปุระ รัฐมหาราษฏร์ เมื่อวันที่ 22 มิถุนายน ค.ศ. 1988



3.1.1 ผลงานสำคัญของภิกษุอานันท์ เกาส์ลายัน

ผลงานของภิกษุอานันท์ทั้งหมดเท่าที่ค้นพบรวบรวมได้มีจำนวน 41 เล่ม อันประกอบด้วยคัมภีร์แปลจากต้นฉบับภาษาบาลีและภาษาสิงหลสู่ภาคภาษาฮินดี ตำราไวยากรณ์ภาษาและพจนานุกรม หนังสือสารคดีเชิงพุทธศาสนาและปรัชญา และหนังสือรวมบทความประเภทต่าง ๆ แต่สำหรับในที่นี่จะกล่าวถึงเฉพาะผลงานสำคัญประเภทหนังสือสารคดีเชิงพุทธศาสนาและปรัชญา และหนังสือรวมบทความที่ปรากฏทัศนะต่อพุทธศาสนาของผู้เขียนซึ่งจะสามารถนำมาศึกษาได้ตามวัตถุประสงค์ของบทความเท่านั้น

ภิกษุอานันท์ มีผลงานวรรณกรรมเล่มสำคัญดังต่อไปนี้

พุทธศาสนา: การศึกษาเชิงปัญญา (बौद्धधर्म : एक बुद्धिवादी अध्ययन)

ผลงานฉบับนี้ให้ความรู้เรื่องเหตุการณ์ในพุทธประวัติและหลักธรรมที่สำคัญในรูปแบบของคำถาม-คำตอบตลอดทั้งเล่มซึ่งเป็นคำถามที่ภิกษุอานันท์ได้รวบรวมจากศาสนิกชนที่เคยสนทนาด้วย กลวิธีในการประพันธ์หนังสือเล่มนี้ใช้พุทธประวัติเป็นแกนแล้วสอดแทรกคำอธิบายหลักธรรมะที่เกี่ยวข้อง คำอธิบายหลักการและหลักปฏิบัติสำคัญจึงปรากฏอยู่ในหนังสือเล่มนี้ทั้งหมดไม่ว่าจะเป็นกฎไตรลักษณ์ ปฏิจสงมุปบาท ชันธห้า สมานและการปฏิบัติวิปัสสนา เป็นต้น นอกจากนี้ยังกล่าวถึงประวัติของพระอรหันต์สาวก และการสังคายนาพระไตรปิฎกด้วย

พระพุทธเจ้าและคณะสาวก (बुद्ध और उनके अनुचर) แบ่งเป็น 12 บท

แต่ละบทแยกกล่าวถึงประวัติและผลงานของบุคคลสำคัญในพุทธศาสนา เริ่มจากกล่าวถึงพุทธประวัติในบทแรก ประวัติพระสารีบุตรในบทที่สอง และพระมหินทร์ พุทธโฆษ กุมารชีฟ ที่ปิงกรศรีชญาณ พระสังฆราชศรณังกร มหาวีระสวามี มหาตมาชุกี ดร. พอล ดาห์ลเก อนาคตริกรรมปาละ บาบาชายิบ ดร. อัมเบตการ์ ตามลำดับ



หากไม่มีบาบา (यदि बाबा न होते) เล่าประวัติ ผลงานและความสำคัญ
ของ ดร. อัมเบตการ์ในการเคลื่อนไหวเพื่อฟื้นฟูพุทธศาสนาในอินเดีย และการ
เรียกร้องเพื่อสิทธิของชาวทลิต

จดหมายของพระภิกษุ (भिक्षु के पत्र) รวบรวมงานเขียนในรูปแบบ
จดหมายทั้งหมด 19 ฉบับที่ภิกษุอานันท์เขียนเล่าเรื่องราวต่าง ๆ ให้แก่นายโยเคนทร์
มิตรผู้หนึ่งของท่านในระหว่างปี ค.ศ.1935-1939 มีเนื้อหาทั้งในเรื่องหลักธรรม
ทางพุทธศาสนา และประเด็นทางสังคมวัฒนธรรมอินเดียโดยเฉพาะอย่างยิ่งเรื่อง
การต่อต้านระบอบวรรณะ

ระบอบวรรณะหรือระบบมรณะ (वर्ण व्यवस्था या मरण व्यवस्था)
เป็นข้อเขียนเชิงวิพากษ์วิจารณ์เรื่องธรรมเนียมการถือระบอบวรรณะโดยเปรียบเทียบกับ
หลักหลักธรรมในพุทธศาสนา

เผาคัมภีร์มนุสมฤติทำไม (मनुस्मृति जलाई गई क्यों) หนังสือเล่มนี้
แต่งขึ้นเพื่อเป็นที่ระลึกถึงเหตุการณ์ที่ ดร. อัมเบตการ์ จัดกิจกรรมเผาคัมภีร์
มนุสมฤติ คัมภีร์สำคัญเล่มหนึ่งในศาสนาฮินดูเมื่อวันที่ 25 ธันวาคม ค.ศ. 1927
ด้วยเห็นว่าคัมภีร์ฉบับนี้เป็นรากเหง้าแห่งแนวคิดการแบ่งแยกชนชั้นวรรณะ และ
ก่อให้เกิดคนนอกวรรณะซึ่งกลายเป็นจุดต่างพัวพันในอารยธรรมอินเดีย ส่งผลให้
กลายเป็นปัญหาร้ายในสังคมอินเดียมาจนถึงปัจจุบัน ผลงานเล่มนี้ได้วิเคราะห์
หลักการซึ่งรองรับการยึดถือในระบอบวรรณะที่แสดงไว้ในคัมภีร์นั้น

นอกจากวรรณกรรมที่สะท้อนทัศนะของภิกษุอานันท์ที่มีต่อระบอบวรรณะ
และชาวทลิตแล้ว ยังมีหนังสือ อื่น ๆ อีกหลายเล่มที่มุ่งอธิบายข้อหลักธรรมของ
พุทธศาสนาอย่างละเอียดพิสดาร โดยไม่อ้างอิงหรือพาดพิงถึงเรื่องระบอบวรรณะ
ปัญหาทลิต หรือปัญหาทางสังคมใด ๆ ทั้งสิ้น เช่น

ตถาเกต (तथागत) เป็นหนังสือฉบับเล็กที่แบ่งออกเป็นสามบทโดยแยก
อธิบายลักษณะสำคัญของพุทธะ ธรรมะ และสังฆะ ไปโดยลำดับ



คำสอนอมตะของพระตถาคต (तथागत का शाश्वत संदेश) เป็นหนังสือรวมบทความจำนวน 32 บทความ ที่ให้ความรู้หลากหลายด้านเกี่ยวกับพุทธศาสนามีเรื่อง พุทธประวัติ ประวัติพระสาวก ประวัติศาสตร์พุทธศาสนา หลักธรรม ประเพณีชาวพุทธ เป็นต้น

สังโยชน์ (sāṃyojan) ในหนังสือเล่มนี้แบ่งเนื้อหาออกเป็น 10 บท โดยในแต่ละบทแยกอธิบายถึงสังโยชน์ทั้ง 10 ประการ หรือธรรมอันเป็นกิเลสที่ผูกมัดให้ต้องวนเวียนอยู่ในสังสารวัฏ

อนาत्मवाद (anātmaवाद) ที่มุ่งอธิบายหลักธรรมเรื่องความเป็นอนัตตาของสรรพสิ่ง โดยยกเอาบทสนทนาระหว่างพระนาคเสนกับพระยามิลินท์จากคัมภีร์มิลินทปัญหา และบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับพระปัญจวัคคีย์ทั้งห้า ในอนัตตลักขณสูตรมาอธิบายประกอบ เน้นอธิบายถึงข้อธรรมะล้วน ๆ

ในยุคสมัยที่ภิกษุอานันทกำลังสร้างสรรค์ผลงานวรรณกรรมอันคืออยู่นั้น สังคมอินเดียกำลังตื่นตัวกับแนวคิดภาษาแห่งชาติ โดยเล็งเห็นความจำเป็นว่าประชาชนทั่วประเทศซึ่งมีอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมต่างกัน มีภาษาแม่ของตนเองที่ต่างกัน ไม่อาจจะสื่อสารให้เข้าใจตรงกัน เป็นหนึ่งเดียวกันได้หากไม่มีภาษากลางร่วมกัน ภิกษุอานันทได้กล่าวถึงความสำคัญของการมีภาษาแห่งชาติว่า “ความแตกแยกภายในประเทศเกิดขึ้นจากนานาสาเหตุ หนึ่งในนั้นคือ ความไร้เอกภาพของภาษาแห่งชาติในอินเดีย” (สาवंต, 1996, พृ. 55)

ภาษาฮินดีคือภาษาที่คนส่วนใหญ่ในประเทศใช้สื่อสารกันเข้าใจมากที่สุด ประกอบกับสถานการณ์ทางสังคมในยุคนั้นกำลังอยู่ในระหว่างการต่อสู้เรียกร้องเอกราช กลุ่มเคลื่อนไหวเพื่อการปฏิรูปสังคมวัฒนธรรมหลายกลุ่มในสมัยนั้นเห็นว่า การสร้างอัตลักษณ์และความภาคภูมิใจในวัฒนธรรมของตนจะเป็นเครื่องมือสำคัญประการหนึ่งในการปฏิรูปสังคมอินเดียให้ก้าวหน้า อันจะช่วยสนับสนุนกระบวนการเรียกร้องเอกราชให้ดำเนินการสำเร็จอีกด้วย ภาษาฮินดีเป็นภาษาที่ประชาชนอินเดียมากกว่าร้อยละ 40 เข้าใจและใช้สื่อสารกันกว้างขวาง



อยู่แล้ว แต่ยังได้รับความนิยมไม่เพียงพอในหมู่ปัญญาชนชาวอินเดียบางกลุ่มที่ยังนิยมชมชอบวัฒนธรรมอังกฤษ ตลอดจนประชาชนชาวอินเดียอีกหลายกลุ่มที่อาศัยอยู่ในภูมิภาคทั้งหลายและมีภาษาแม่เป็นภาษาอื่น ๆ ภาษาฮินดีมีความเหมาะสมอย่างยิ่งที่จะได้รับฐานะภาษาแห่งชาติ หรือภาษากลางในการสื่อสารทั่วประเทศ ดังคำกล่าวของมหาตมาคานธี ผู้ได้รับยกย่องว่าเป็นบิดาแห่งชาติ และผู้มีบทบาทสำคัญในการส่งเสริมภาษาฮินดีให้มีฐานะภาษาแห่งชาติ แม้คานธีพูดภาษาคุชราตีเป็นภาษาแม่ แต่ด้วยความตระหนักแล้วซึ่งบทบาทและความสำคัญของภาษาฮินดีจึงได้กล่าวว่า “ภาษาที่อาจมีฐานะเป็นภาษาแห่งชาติของอินเดียได้นั้นต้องเป็นภาษาที่ง่ายและสะดวกสำหรับข้าราชการทั้งหลาย มีพลังในการเป็นสื่อกลางทางศาสนา เศรษฐกิจ และการปกครอง มีผู้พูดจำนวนมาก คนทั่วประเทศเข้าถึงได้ง่าย ภาษาอังกฤษไม่อาจเป็นอยู่ได้เลยบนหลักเกณฑ์นี้ ภาษาฮินดีเท่านั้นที่ยืนอยู่บนหลักเกณฑ์นี้ทั่วอินเดีย” (फलके, 2016, พ. 11)

ความสำคัญของภาษาฮินดีได้รับกระแสสนับสนุนจากหลายภาคส่วนอันสามารถสืบย้อนขึ้นไปได้ว่าเริ่มมีขบวนการมาแล้วตั้งแต่กลางคริสต์ศตวรรษที่ 19 ดังกล่าวแล้วในบทนำ จนกระทั่งในกาลต่อมาได้นำไปสู่การบัญญัติไว้ในรัฐธรรมนูญอินเดียในปี ค.ศ. 1949 ให้ภาษาฮินดีและภาษาอังกฤษเป็นภาษาราชการ ใช้สื่อสารเป็นทางการได้ทุกภูมิภาคทั่วประเทศ ทั้งนี้ภาษาถิ่นที่สำคัญ หรือภาษาใหญ่ ๆ ที่มีผู้พูดเป็นจำนวนมากในแต่ละภูมิภาคนั้นก็ยังคงสถานะเป็นภาษาราชการในระดับรัฐ หรือในระดับภูมิภาคอยู่ด้วย โดยรัฐบาลกลางมิได้บังคับให้ยกเลิกการใช้ภาษาถิ่นแล้วต้องหันมาใช้ภาษาฮินดีเพียงเท่านั้นแต่ประการใด ภาษากลางและภาษาถิ่นต่างมีบทบาทหน้าที่สำคัญของตน ๆ ดังคำกล่าวของรพินทรนาถ ฐากูร กวีชาวเบงกอล ผู้พูดภาษาเบงกาลีเป็นภาษาแม่ ได้แสดงทัศนะถึงความสัมพันธ์ระหว่างภาษาฮินดีกับภาษาถิ่นไว้อย่างชัดเจนดังนี้ว่า

วัฒนธรรมอินเดียยุคใหม่เปรียบเหมือนดอกบัวบานดอกหนึ่ง กลีบแต่ละกลีบนั้นคือวัฒนธรรมภาษาและวรรณกรรมของท้องถิ่นทั้งหลาย หากเด็ดแม้เพียงกลีบใดกลีบหนึ่งทิ้งไป ดอกบัวก็จะเสื่อมเสียความงดงาม ข้าพเจ้าปรารถนาให้ภาษา



ถิ่นทุก ๆ ภาษาของอินเดียซึ่งมีวรรณกรรมอันสร้างสรรค์ไว้แล้วนั้น เป็นราชินีในเรือนของตน ๆ และเป็นภาษาแห่งบทกวีที่แสดงความรู้สึกนึกคิดของมวลชนในท้องถิ่น และให้ภาษาฮินดีเป็นมณีเม็ดกลางในสายสร้อยแห่งภาษาสมัยใหม่ อินเดียก็จะงดงามอย่างอินเดียเสมอ (ฟาลเค, 2016, พ. 17)

บังกิมจันทร์ จักรโฆปาทาย (Bankimchandra Chattopadhyay) นักวรรณกรรมชาวเบงกอลผู้มีชื่อเสียงอีกท่านหนึ่ง ก็ได้แสดงทัศนะสนับสนุนความสำคัญของภาษาฮินดีในฐานะที่จะเป็นเครื่องมือสร้างเอกภาพท่ามกลางความหลากหลายในสังคมอินเดีย ดังคำของเขาที่กล่าวว่า “ภาษาฮินดีจะช่วยสถาปนาเอกภาพให้เกิดขึ้นแก่ชนในภูมิภาคทั้งหลายในอินเดีย นั้นเองจึงจะสมกับคำว่าพี่น้องชาวอินเดียอย่างแท้จริง ดังนั้นพวกเราควรเขียนหนังสือภาษาฮินดีเพื่อให้เป็นเครื่องมือกลเกล็ดดินแดนส่วนใหญ่ของอินเดีย” (ฟาลเค, 2016, พ. 17)

แม้ภิกษุอานันทจะเป็นชาวปัญจาบโดยกำเนิด กล่าวคือพูดภาษาปัญจาบเป็นภาษาแม่ก็ตาม ทว่าในกระบวนการส่งเสริมความสำคัญ และเผยแพร่ภาษาฮินดีดังกล่าวนี้ ท่านเป็นผู้หนึ่งที่มีบทบาทสำคัญยิ่ง ได้ดำเนินรอยตามอุดมคติดังที่ผู้นำแห่งกระบวนการปฏิรูปสังคม ตลอดจนกวีและนักวรรณกรรมทั้งหลายได้ริเริ่มเอาไว้ ด้วยผลงานและความสามารถของภิกษุอานันททำให้ต่อมาเมื่อมีการก่อตั้งสถาบันเผยแพร่ภาษาแห่งชาติ (Rashtrabhasha Prachar Samiti) ขึ้นที่เมืองวรธา รัฐมหาราษฏร์ ในปี ค.ศ. 1947 ภิกษุอานันทก็ได้รับแต่งตั้งให้เป็นประธานคณะกรรมการคนแรก

ผลงานวรรณกรรมภาษาฮินดีของภิกษุอานันทได้ทำหน้าที่เป็นสื่อสำคัญสองประการ กล่าวคือทั้งในการส่งเสริมและเผยแพร่ภาษาฮินดีให้เป็นที่นิยมกว้างขวางยิ่งขึ้นในสังคมอินเดีย และอีกประการหนึ่งคือการเผยแพร่ความรู้ทางพุทธศาสนาสู่ประชาชนอย่างกว้างขวาง ทำให้ชาวพุทธใหม่ได้รับความรู้ความเข้าใจพุทธศาสนาที่ถูกต้อง การแปลคัมภีร์จากต้นฉบับภาษาบาลี และภาษาสิงหลเป็นภาษาฮินดีนั้น ถือได้ว่าภิกษุอานันทได้สร้างคุณูปการที่สำคัญยิ่งในการนำความรู้



ทางพุทธศาสนากลับคืนสู่อินเดียอีกครั้ง และสามารถแพร่หลายไปทั่วประเทศอันมีลักษณะเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมได้ด้วยมีภาษาฮินดีเป็นสื่อกลาง ภิกษุอานันทกล่าวว่า “มียู่งสองล้อในชีวิตของอาตมา ล้อแรกคือล้อแห่งการเผยแผ่พุทธศาสนา ล้อสองคือล้อแห่งการรับใช้ภาษาฮินดี” (สาवंต, 1996, พ. 11)

ภิกษุอานันทเชื่อว่า トラบใดที่ประเทศยังไม่รื้อเข้ามาในสายสร้อยเส้นเดียว เมื่อนั้นความเจริญก้าวหน้าของชาติจะเกิดขึ้นไม่ได้ ภาษาฮินดีคือด้ายเส้นเดียวเส้นนั้นที่จะสามารถร้อยประเทศชาติเข้ามาเป็นหนึ่งเดียวกันได้ ด้วยหลักการนี้เองท่านจึงเดินทางไปทั่วประเทศเพื่อการเผยแผ่ภาษาแห่งชาติ ด้วยเหตุนี้จึงถือได้ว่า ผลงานวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาภาษาฮินดีของภิกษุอานันทที่ได้ทำหน้าที่สองประการไปพร้อม ๆ กัน คือเพื่อการเผยแผ่พุทธศาสนาให้กว้างขวางในสังคมอินเดียด้วยและส่งเสริมความสำคัญของภาษาฮินดีให้แพร่หลายไปทั่วอินเดียด้วย หรืออีกนัยหนึ่งเป็นการสร้างเอกภาพในความหลากหลายอันจะส่งเสริมให้ความเป็นพหุวัฒนธรรมในสังคมอินเดียมีความหมายเด่นชัดขึ้น

3.2 มหาบัณฑิตราหุล สาภกฤตยาณ

มหาบัณฑิตราหุลเขียนอัตชีวประวัติเอาไว้ในหนังสือ *การเดินทางของชีวิตฉัน (मेरी जीवन यात्रा)* ทำให้ได้ทราบว่ามหาบัณฑิตราหุลมีชื่อเดิมว่า เกตารนาถ ปาณเทย์ เกิดเมื่อวันอาทิตย์ที่ 9 เมษายนปี ค.ศ. 1893 ในเมือง อชามการ์ รัฐอุตตรประเทศ ชื่อราหุล สาภกฤตยาณ นั้นได้มาภายหลังเมื่อหันมานับถือพุทธศาสนาแล้วเข้ารับการอุปสมบทซึ่งจะกล่าวต่อไปข้างหน้า คำน่าหน้าว่า ‘มหาบัณฑิต’ นั้นเป็นตำแหน่งเกียรติยศที่ได้รับการยกย่องจากคณะบัณฑิตแห่งศรีกาตบัณฑิตสภา หรือคณะพราหมณ์ผู้รู้สันสกฤตแห่งเมืองพารานลี เมื่อปี ค.ศ. 1939 ในวัย 16 ปี ท่านเริ่มสนใจแนวทางปฏิบัติของกลุ่มนักบวชฮินดูสายไวษณพนิกาย จึงได้เข้าไปเป็นศิษย์ของหริกรัณทาส นักบวชฮินดูในสำนักของสาธุปรหมังสะผู้มีชื่อเสียงอยู่ในสมัยนั้น ท่านราหุลจึงเริ่มใช้ชีวิตแบบนักแสวงหาสัจธรรม เดินทางแสวงบุญไปยังเมืองศูนย์กลางทางศาสนาที่สำคัญ



ทั่วอินเดียภาคเหนือ ไม่นานก็เกิดเรื่องจับปลัดจับผลูกถูกเชิญไปเป็นผู้สืบทอดสำนักนักบวชแห่งปรสามัญ ในรัฐพิหาร จึงได้บวชเป็นสาธุ นักบวชฮินดูประเภทหนึ่งในสำนักนั้น แล้วได้รับนามใหม่ว่า สวามีรามอุทราทาส แต่หลังจากเพียงไม่กี่เดือนต่อมาเมื่อพบว่าตนไม่ได้รับการสนับสนุนให้เรียนหนังสือต่อไปดังที่ได้เคยตกลงกันไว้ก่อนจึงลาออกเสีย แล้วเดินทางจาริกต่อไปในอินเดียใต้ ได้เข้าไปสู่สำนักของสวามีหริประปันนาจารย์ ได้รับแต่งตั้งให้มีตำแหน่งเป็นผู้สืบทอดสำนักพราหมณ์แห่งนี้ด้วย ท่านราหุลเที่ยวจาริกแสวงบุญต่อไปทั่วประเทศอินเดียและได้ศึกษาคัมภีร์พระเวทอย่างจริงจัง ต่อมาแนวคิดของขบวนการอารยสมาซได้ค่อย ๆ ปรากฏอิทธิพลขึ้นในจิตใจ ขบวนการอารยสมาซมีแนวคิดสำคัญเรื่องการปฏิเสธรูปพิธีกรรมและการบูชาเทวรูปอันมงาย การปฏิเสธระบบวรรณะ การให้เกียรติและสิทธิเสรีภาพแก่สตรี แต่ทั้งนี้หลักการของขบวนการอารยสมาซนั้นตั้งอยู่บนฐานที่เชื่อมั่นศรัทธาว่าวัฒนธรรมพระเวทอันเป็นวัฒนธรรมดั้งเดิมของฮินดูโบราณนั้นเป็นสิ่งที่ดี บริสุทธิ์ และสูงส่งกว่าวัฒนธรรมอื่นที่เข้ามาในอินเดียภายหลัง คัมภีร์พระเวทคือคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์มาจากพระเจ้า ทำให้ทวิวิชาการส่วนใหญ่พิจารณาแนวคิดของขบวนการอารยสมาซว่าเป็นกลุ่มฮินดูชาตินิยมกลุ่มหนึ่ง

ท่านราหุลได้เข้าศึกษาในวิทยาลัยมุขาพิรของสมาคมอารยสมาซแห่งเมืองอักรา ต่อมาในปี ค.ศ.1915 ได้เข้าไปศึกษาภาษาสันสกฤตที่วิทยาลัย ดี.เอ.วี. วิทยาลัยในเครือข่ายของสมาคมอารยสมาซ ในเมืองลาฮอร์ ปัจจุบันตั้งอยู่ในเขตประเทศปากีสถาน เขาเริ่มสนใจศึกษาพระพุทธศาสนาในปี ค.ศ. 1917 หลังจากที่ได้ฟังนักบวชฮินดูสนทนากันเรื่องปรัชญาคำสอนของพุทธศาสนา แต่ทว่าอินเดียในเวลานั้นจะหาตำราภาษาฮินดีเรื่องหลักธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าแม่สักเล่มเดียวก็ไม่มีเลย ที่พอหาได้ก็มีแต่คัมภีร์ธรรมบทในภาษาบาลีเท่านั้น ด้วยเหตุบังเอิญใดก็สุดรู้ วันหนึ่งท่านได้พบกับพระสงฆ์ชาวอินเดียผู้เดินทางมาจากแคว้นเบงกอลรูปหนึ่งนามว่าภิกษุโพธานันท์ มหาเถระ การพบปะและสนทนากันในครั้งนั้นได้มีอิทธิพลต่อจิตใจของท่านเป็นอย่างมาก ท่านได้เขียนถึงเหตุการณ์นั้นเอาไว้ว่า “ผมไม่เอาด้วยกับระบบวรรณะอยู่แล้วในทุกกรณี เมื่อได้พบและสนทนากับภิกษุ



โพธานันท์แล้ว ความคิดความเข้าใจของผมก็ก้าวหน้าขึ้นไปมาก ผมได้รับความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาซึ่งปรากฏอิทธิพลต่อจิตใจผมอย่างมากในคราวนั้น” (ฉ่ำ, 2015, พ. 32)

การพบปะและสนทนากับภิกษุโพธานันท์ครั้งนั้นได้ก่อแรงบันดาลใจแก่มหาบัณฑิตราหุลในการศึกษาภาษาบาลีและภาษาสิงหล เพราะได้ทราบว่าคัมภีร์ทางพุทธศาสนาที่บันทึกไว้ด้วยภาษาบาลีและใช้อักษรสิงหลมีอยู่เป็นจำนวนมาก ตรงนี้เองจึงเป็นจุดเริ่มต้นแห่งแรงบันดาลใจให้เดินทางไปศึกษาพุทธศาสนาในประเทศศรีลังกาในกาลต่อมา อนึ่ง ฟิงกล่าวไว้ด้วยว่าในทัศนะของท่าน ท่านเห็นว่าภิกษุโพธานันท์คือบุคคลแรกผู้จุดประทีปแห่งพุทธศาสนาให้สว่างขึ้นอีกครั้งในหมู่ชาวอินเดีย โดยพร้อมกันนั้นก็เล็งเห็นปัญหาของระบบวรรณะว่าเป็นอุปสรรคในสังคมอินเดียด้วย ท่านราหุลกล่าวว่า

นอกจากพระชาวพม่าชื่อจันทรมณี บาบา ลูกศิษย์ของท่านผู้แปลคัมภีร์ธรรมบทเป็นภาษาฮินดีแล้ว ก็มีท่านโพธานันท์อยู่เพียงลำพังผู้เดียวที่พยายามอยู่ทุกขณะเพื่อการสถาปนาพุทธศาสนาให้กลับคืนมาอินเดียอีกครั้ง อันเป็นหนึ่งในความตั้งใจ 3 ประการของท่าน กล่าวคือ (1) นำพระพุทธศาสนากลับมายังดินแดนต้นกำเนิด (2) ถอนรากถอนโคนการแบ่งชนชั้นวรรณะออกไปจากอินเดีย (3) ศึกษาคัมภีร์ทั้งหลาย (ฉ่ำ, 2015, พ. 34)

ข้อความที่ได้แสดงมานี้เราอาจพิจารณาได้ว่า ความสนใจเข้ามาศึกษาพุทธศาสนาของมหาบัณฑิตราหุลนั้นได้เริ่มต้นขึ้นและดำเนินไปพร้อม ๆ กับแนวคิดของการปฏิเสธระบบวรรณะ ท่านเองก็ไม่เห็นด้วยกับระบบวรรณะอยู่แล้ว แต่แรกดังคำกล่าวที่แสดงไว้ข้างต้น ต่อมาก็ได้มาศรัทธาเลื่อมใสในภิกษุโพธานันท์ผู้มีความตั้งใจจะถอนรากถอนโคนระบบวรรณะอีก น่าเชื่อว่าภิกษุโพธานันท์คือผู้มีอิทธิพลสำคัญแกจิตใจของท่านทั้งในเรื่องการศึกษาพุทธศาสนา และเรื่องการปฏิเสธระบบวรรณะ



ระหว่างปี ค.ศ. 1922-1927 ท่านราหุลต้องวุ่นวายอยู่กับกิจกรรมทางการเมืองอันยืดเยื้อและถูกจับเข้าเรือนจำหลายครั้ง จึงใช้เวลาในเรือนจำนั้นเอง ศึกษาค้นคว้าความรู้จากตำรับตำราต่าง ๆ เท่าที่พอหาได้ เมื่อออกจากเรือนจำแล้วไม่นานจึงได้พบกับ หรินามทาส หรือต่อมาคือภิกษุอานันท์ เกาส์ลายัน ที่เมืองเมร์รัฐ รัฐอุตตรประเทศ ในปี ค.ศ. 1926 ต่อมาในปี ค.ศ. 1927 ท่านราหุลเดินทางไปศรีลังกา และอาศัยอยู่ที่นั่นประมาณปีครึ่งโดยเป็นอาจารย์สอนวิชาภาษาสันสกฤต ณ วิทยาลัยการปริเวณะ สอนหนังสือพร้อม ๆ กับศึกษาภาษาบาลีและคัมภีร์พุทธศาสนาไปด้วย ด้วยความเป็นผู้เรียนรู้ไวจึงศึกษาพระไตรปิฎกสำเร็จแตกฉานจนได้รับตำแหน่ง ตรีปิฎกการยะ เมื่อได้เข้ามาศึกษาพระพุทธศาสนาอย่างเต็มตัวแล้ว ก็ละทิ้งความเชื่อในพระเวท ความเชื่อในพระเจ้า และแนวคิดและแนวทางปฏิบัติของขบวนการอารยสมาธิไป ความศรัทธาในพระพุทธศาสนานี้ยังอยู่ในใจของท่านราหุลต่อไปจนตลอดชีวิต

ขณะที่อาศัยอยู่ในประเทศศรีลังกานั้นก็ได้ศึกษาทั้งภาษาฝรั่งเศสและภาษาทิเบตไปด้วย เมื่อกลับจากศรีลังกามาอินเดียแล้ว ไม่นานก็เดินทางต่อไปยังประเทศเนปาลและทิเบต ได้ศึกษาคัมภีร์พุทธศาสนาของฝ่ายวัชรยานจากทิเบตและนำคัมภีร์โบราณกลับมาอินเดีย จากนั้นได้เดินทางกลับไปศรีลังกาอีกครั้งหนึ่งในปี ค.ศ. 1930 และเข้าอุปสมบทเป็นพระภิกษุเมื่อวันที่ 22 มิถุนายน ค.ศ. 1930 ได้รับชื่อใหม่จากท่านธัมมานันท์ มหาเถระ พระอุปัชฌาย์รูปเดียวกันกับพระอุปัชฌาย์ของภิกษุอานันท์ว่า ราหุล สางกุตยาณ อันเป็นชื่อที่รู้จักทั่วไปตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา ระหว่างปี ค.ศ. 1932-1938 ด้วยกิจกรรมทางศาสนาจึงได้เดินทางไปหลายแห่ง ทั้งเนปาล ทิเบต ญี่ปุ่น เกาหลี โซเวียต อิหร่าน และยุโรป การเดินทางไปปฏิบัติศาสนกิจในยุโรปได้เดินทางร่วมกับภิกษุอานันท์ด้วย มหาบัณฑิตราหุลได้เดินทางไปทิเบตรวมทั้งสิ้น 4 ครั้ง ในแต่ละครั้งได้นำคัมภีร์ทางพุทธศาสนาภาษาสันสกฤตกลับมาศึกษาเป็นจำนวนมาก ตลอดชีวิตของท่านนั้นได้ศึกษาคัมภีร์ทางพุทธศาสนาเขียนหนังสือ แปลหนังสือ และเดินทางไปพร้อม ๆ กัน แต่บทบาทอีกด้านหนึ่งของท่านก็คือ การเป็นนักเคลื่อนไหวทางการเมืองและสังคมที่ตนได้อาสาเข้าร่วม



ขบวนการปฏิรูปสังคม ในระหว่างปี ค.ศ. 1939-1942 มหาบัณฑิตราหุลได้มีบทบาทสำคัญในฐานะสมาชิกผู้ร่วมก่อตั้งพรรคคอมมิวนิสต์แห่งรัฐพินหาร ซึ่งเน้นให้ความสำคัญต่อการแก้ปัญหาของเกษตรกรผู้ถูกเอารัดเอาเปรียบ

ในปี ค.ศ. 1945 ท่านไปเป็นอาจารย์สอนภาษาสันสกฤตอยู่ในมหาวิทยาลัยเลนินกราด และได้ลาสิกขาที่นั่น หลังพบกับสตรีชาวโซเวียตที่ในกาลต่อมาได้กลายเป็นภรรยา ท่านกลับมาอินเดียในวันที่ 17 สิงหาคม 1947 หรือหลังจากอินเดียได้รับเอกราชแล้วเพียง 2 วัน เมื่อกลับมาครั้งนี้มหาบัณฑิตราหุลก็ได้มีบทบาทสำคัญอยู่ 3 ด้าน ได้แก่ ด้านการเป็นนักเขียน ผู้ดำเนินกิจกรรมเพื่อสังคม และนักเดินทาง ในปี ค.ศ. 1958 ท่านได้รับรางวัลอันทรกเกียรติทางโลกรวรรณกรรมแห่งอินเดียคือรางวัลสาหิตยะอคาเดมิ จากผลงานหนังสือเรื่อง ประวัติศาสตร์เอเชียกลาง ต่อมาในปี ค.ศ. 1959 มหาบัณฑิตราหุลกลับไปสอนหนังสือที่วิทยาลัยการปิรเวณะอีกครั้ง ซึ่งในขณะนั้นได้สถาปนาขึ้นเป็นมหาวิทยาลัยวิทยาลัยการแล้ว และได้ผลิตพจนานุกรมภาษาทิเบต-ฮินดี และหนังสืออื่น ๆ สำเร็จที่นั่น ก่อนจะกลับมาเสียชีวิตในอินเดียที่เมืองสลิกูรี รัฐเบงกอลตะวันตกเมื่อวันที่ 14 เมษายน ค.ศ. 1963

3.2.1 ผลงานสำคัญของมหาบัณฑิตราหุล สาขากฤตยาณ

มหาบัณฑิตราหุลนับเป็นนักเขียนผู้หนึ่งที่ประสบความสำเร็จและมีชื่อเสียงอย่างมากในวงการวรรณกรรมฮินดี ผลงานของเขาได้รับความนิยมสูงจึงถูกแปลเป็นภาษาท้องถิ่นต่อไปอีกหลายภาษา มีภาษาทมิฬ คุชราตี มราฐี เบงกาลี อูรดู เป็นต้น ผลงานวรรณกรรมทั้งหมดของมหาบัณฑิตราหุลรวบรวมได้ 138 ชิ้น มีทั้งวรรณกรรมประเภทบันเทิงคดี ได้แก่ นวนิยาย เรื่องสั้น บทละคร และวรรณกรรมประเภทสารคดี ได้แก่ บทความ อัตชีวประวัติและชีวประวัติ บันทึกการเดินทาง ยังมีคัมภีร์แปลและตำราทางวิชาการอีกเป็นจำนวนมาก สำหรับในที่นี้จะกล่าวถึงเฉพาะผลงานประเภทสารคดีเชิงพุทธศาสนาซึ่งเป็นประเด็นการศึกษาตามวัตถุประสงค์ของบทความ อันได้แก่



พุทธจรรยา (बुद्धचर्या) เป็นผลงานด้านพุทธศาสนาเล่มแรกของมหาบัณฑิตราหุล ซึ่งถือได้ว่ามีความสำคัญยิ่ง และได้สร้างคุณูปการต่อการศึกษาพระพุทธศาสนาให้แก่สังคมอินเดียในยุคต่อมา มหาบัณฑิตราหุลเตรียมต้นฉบับสำเร็จในประเทศศรีลังกา และพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในอินเดียเมื่อปี ค.ศ. 1930 ผลงานชิ้นนี้เกิดจากการค้นคว้าคัมภีร์อย่างกว้างขวาง เก็บเอาสารัตถะจากพระสูตรสำคัญทั้งหลายในพระไตรปิฎกมาเขียนอธิบายใหม่ เป็นหนังสือเล่มใหญ่ที่แบ่งเนื้อหาออกเป็น 5 ภาค อธิบายเรื่องพุทธประวัติและหลักธรรมที่ทรงแสดงเรียงลำดับตามเหตุการณ์ตั้งแต่ประสูติถึงปรินิพพาน โดยนำพระสูตรต่าง ๆ ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงไว้หรือเกี่ยวข้องกับเหตุการณ์นั้น ๆ ในแต่ละช่วงเวลาของพระชนม์ชีพมาแสดงไปตามลำดับเวลา ภาคที่ 1 มีเนื้อหาตั้งแต่การประสูติจนถึงพระชนมายุ 43 พรรษา ภาคที่ 2 แสดงเรื่องราวในพุทธประวัติตั้งแต่ 43-48 พรรษา ภาคที่ 3 ตั้งแต่ 49-55 พรรษา ภาคที่ 4 ตั้งแต่ 55-75 พรรษา และภาคที่ 5 ตั้งแต่พระชนมายุ 75-80 พรรษา ผลงานวรรณกรรมเล่มใหญ่ราว 700 หน้าเล่มนี้จึงเป็นแหล่งอ้างอิงเพื่อการศึกษาพุทธประวัติพร้อมทั้งหลักธรรมที่ทรงแสดงผ่านฝีมือการเรียบเรียงของมหาบัณฑิตราหุลที่ร้อยเรียงพระสูตรต่าง ๆ มาอธิบายใหม่ในภาคภาษาฮินดี

วัฒนธรรมพุทธศาสนา (बौद्ध संस्कृति) เป็นผลงานวรรณกรรมเล่มใหญ่และสำคัญมากอีกเล่มหนึ่งของมหาบัณฑิตราหุลที่ได้มอบให้แก่สังคมอินเดีย หนังสือเล่มนี้ให้ความรู้เรื่องประวัติศาสตร์พุทธศาสนาและสังคมวัฒนธรรมชาวพุทธนานาชาติ แบ่งเนื้อหาออกเป็น 7 ภาค แยกตามประเทศที่มีพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองอยู่ทั้งในอดีตและปัจจุบัน ดังนี้ ภาคที่ 1 กล่าวถึงพุทธศาสนาในอินเดีย ศรีลังกาและพม่า ภาคที่ 2 กล่าวถึงพุทธศาสนาในชวา มาเลเซีย หมู่เกาะสุมาตรา บาหลี และหมู่เกาะบอร์เนียว ภาคที่ 3 กล่าวถึงพุทธศาสนาในอาณาจักรโบราณจำปา พู้นัน เขมร และพุทธศาสนาในประเทศไทย ภาคที่ 4 กล่าวถึงพุทธศาสนาในอัฟกานิสถาน เอเชียกลาง และเอเชียตะวันตก ภาคที่ 5 กล่าวถึงพุทธศาสนาในประเทศจีนตั้งแต่ยุคโบราณถึงราชวงศ์แมนจูภาคที่ 6 กล่าวถึง



พุทธศาสนาในเกาหลีและญี่ปุ่น ภาคที่ 7 กล่าวถึงพุทธศาสนาในทิเบตและมองโกเลีย หนังสือเล่มหนาประมาณ 600 หน้าเล่มนี้นอกจากให้ความรู้เชิงประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในนานาประเทศแล้วยังให้ข้อมูลด้านภูมิศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และวัฒนธรรมพุทธศาสนานานาชาติด้วย ซึ่งถือได้ว่าผลงานวรรณกรรมเล่มสำคัญที่เปิดโลกทัศน์ให้สังคมอินเดียได้ศึกษาเรียนรู้พุทธศาสนาผ่านภาษาของตนให้เข้าใจได้อย่างง่ายดาย

ทัศนะของพระพุทธเจ้า (будд का दर्शन) เป็นหนังสือเล่มบาง ๆ ที่ผู้เขียนหยิบยกเอาเหตุการณ์ในพุทธประวัติมาเล่าใหม่อย่างย่อ มีทั้งหมด 4 เรื่องได้แก่ (1) การแสดงธรรมเกี่ยวกับหลักการ คัมภีร์ของสตรี ให้ปลอดภัย ไม่ถูกข่มเหงอันเป็นหนึ่งในหลักอปริหานิยธรรม 7 ประการ ของแคว้นวัชชี (2) การเข้ามาของพระราชากุมารสิทธัตถะในพิธีแรกนาขวัญ (3) หลักการปฏิเสธวรรณะที่พระพุทธเจ้าแสดงเอาไว้ในวาสุฏฐสูตร (4) ความเป็นผู้มีปิตุสงบอยู่เสมอของพระพุทธเจ้า เป็นที่น่าสังเกตว่า มหาบัณฑิตราหุลเน้นอธิบายหลักการปฏิเสธวรรณะของพระพุทธเจ้าในหนังสือเล่มนี้โดยให้พื้นที่หน้ากระดาษอธิบายแก่หัวข้อดังกล่าวมากกว่าหัวข้ออื่น

หลักการพื้นฐานของพระพุทธเจ้า (буд्ध के मूल सिद्धांत) มีเนื้อหาแสดงทัศนะของผู้เขียนที่มีต่อพระพุทธศาสนาเรื่องหลักการสำคัญของพระพุทธเจ้า 4 ประการ ได้แก่ (1) ความไม่เชื่อถือในพระเจ้า เน้นย้ำหลักการว่ามนุษย์เป็นนายของตนเอง (2) ความเป็นอนิจจังของจิตวิญญาณมนุษย์ (3) การปฏิเสธความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์สูงสุด (4) เชื่อในความสืบเนื่องของชีวิตอย่างเป็นเหตุเป็นผล ปฏิเสธเรื่องเหตุบังเอิญหรือการดลบันดาล

มหามานพ พุทธะ (महामानव बुद्ध) มีเนื้อหาแบ่งเป็น 17 บท แสดงเหตุการณ์สำคัญในพุทธประวัติพร้อมกับการอธิบายหลักธรรมที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์นั้น ๆ ประกอบ ตั้งแต่บทที่ 1-17 มีเนื้อหาเรียงตามลำดับดังนี้ (1) พุทธประวัติตั้งแต่ประสูติจนถึงปรินิพพานโดยสังเขป (2) การถวายเชตะวันมหาวิหารของอนาถบิณฑิกเศรษฐี (3) เหตุการณ์การเสด็จดับขันธปรินิพพาน



(4) สถานะความเป็นพระพุทเจ้า (5) การละครในสมัยพุทธกาล (6) การเผยแผ่ธรรมะในแคว้นอวันตี (7) ธรรมะของคฤหัสถ์ (8) หลักอหิงสา (9) พระพุทเจ้าในฐานะแพทย์ผู้ขจัดโรคทางจิตวิญญาณ (10) คุณความดีของมนุษย์กับชาติกำเนิด (11) ความเป็นนักประชาธิปไตยของพระพุทเจ้า (12) หลักการของศีล สมาธิและปัญญา (13) เรื่องกฎไตรลักษณ์ อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา (14) เรื่องหลักอนิจจตา (15) เรื่องปัญหาบารมี (16) มรดกของพระพุทธศาสนา (17) คุณูปการต่อพระพุทธศาสนาของบุคคลสำคัญบางท่าน ได้แก่ นาคาชุน นาคเสน มาตถะจู และอสังคะ

ผู้นับถือพุทธคนใหม่ (นวदीक्षิต บौद्ध) แสดงประวัติและคุณูปการของ ดร. อัมเบตการ์ ที่มีต่อการฟื้นฟูพุทธศาสนาในอินเดีย และการต่อสู้เรียกร้องเพื่อสิทธิและเสรีภาพของชาวทิลิต

ผลงานวรรณกรรมบางส่วนที่ได้แสดงตัวอย่างมาแล้วนี้ อาจพิจารณาได้ว่ามหาบัณฑิตราหุลค่อนข้างให้น้ำหนักอย่างมากต่อการเสนอแนวคิดการปฏิเสธรบบวรรณะ ความมีอิสรภาพทางศาสนา เสรีภาพในสังคม และความเสมอเท่าเทียมกันของสิทธิมนุษยชน โดยใช้หลักการในพระพุทธศาสนาเป็นหลักฐานสนับสนุน ดังปรากฏเนื้อหาในหนังสือชื่อ *ทัศนะของพระพุทเจ้า หลักการพื้นฐานของพระพุทเจ้า มหามานพพุทะ* เป็นต้น อย่างไรก็ตามมหาบัณฑิตราหุลใช้เพียงมุ่งหมายนำหลักการของพุทธศาสนาเป็นสื่อหรือเครื่องมือเพื่อต่อต้านระบบวรรณะดังเจตนาของตนเพียงอย่างเดียวเท่านั้นไม่ การนำความรู้ของหลักธรรมล้วน ๆ ในพุทธศาสนาให้กลับคืนสู่สังคมอินเดียและให้เผยแพร่ออกไปอย่างกว้างขวางก็เป็นความมุ่งหมายสำคัญตั้งแต่แรกของเขาด้วย ดังปรากฏเป็นผลงานชื่อ *พุทธจรรยา* และ *วัฒนธรรมพุทธศาสนา* เป็นต้น นอกจากนี้ ยังผลงานประเภทคัมภีร์แปล เช่น คัมภีร์มัชฌิมนิกาย ทีฆนิกาย และวินัยปิฎกของพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาทที่แปลจากภาษาบาลีอักษรสิงหลสู่ภาษาฮินดี และจากการที่ได้เดินทางไปทิเบต 4 ครั้งระหว่างปี ค.ศ. 1930-1938 ด้วยมีจุดประสงค์ว่าต้องการค้นหาคัมภีร์ที่สูญหายไปจากอินเดียซึ่งถ่ายทอดไว้ในภาษาสันสกฤตและเก็บรักษาไว้ในทิเบตเป็นจำนวนมาก เขาได้นำคัมภีร์โปลาน ของพุทธศาสนาฝ่ายวัชรยานที่ค้นพบกลับ



มาแปลถ่ายทอดสู่ภาษาฮินดีอีกหลายเล่ม ทั้งสองประการนี้อาจพิจารณาได้ว่า มหาบัณฑิตราหุลไม่แสดงความรังเกียจหรือการต่อต้านพุทธศาสนาฝ่ายวัชรยานใน ทิเบตอันมีวัฒนธรรมและขนบธรรมเนียมแตกต่างไปจากพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท จากศรีลังกาที่ตนได้เคยศึกษามาก่อน เขานำตนเองเข้าไปศึกษากับทั้งสองสาย และ นำความรู้เหล่านั้นกลับเข้ามาในอินเดีย

ดังได้แสดงมานี้ อาจจะพิจารณาบุคลิกภาพของมหาบัณฑิตราหุลได้ว่าเป็น ผู้กระตือรือร้น สนใจใฝ่ศึกษาและตื่นตัวต่อเหตุการณ์ทางสังคม พร้อมทั้งเสียสละ อุทิศตนเป็นนักเคลื่อนไหวเพื่อช่วยเหลือสังคม เป็นทั้งนักเดินทางที่ท่องเที่ยวไปทั่ว อินเดียและต่างประเทศ มีความรู้ได้วิชาการหลายแขนง แม้จะได้เดินทางอยู่ ตลอดเวลาอีกทั้งยังทำงานร่วมกับขบวนการปฏิรูปสังคมไปด้วย แต่กระนั้นก็ไม่ ทอดทิ้งงานวรรณกรรม ไม่ละทิ้งบทบาทการเป็นนักเขียนและนักแปลเลย มหา บัณฑิตราหุลมีชีวิตของการเป็นนักเดินทางและชีวิตของการเป็นนักเขียนควบคู่กัน เขาได้กล่าวไว้เองว่า “ในขณะที่เดินทางผมก็ยังทำงานเขียนของตนไปด้วย แปล หนังสือภาษาบาลีเป็นภาษาฮินดีได้เป็นจำนวนมาก” (โสธ, 2015, พ. 192) มหาบัณฑิตราหุลมีความรู้หลายภาษาทั้งอังกฤษ บาลี สันสกฤต ทิเบตสิงหล ด้วยบุคลิกภาพของความเป็นคนใฝ่รู้และมีความสนใจในนานาวิชาการจึงมีผลงาน หนังสือออกมาในหลายแวดวง นอกจากเป็นนักเขียนเรื่องสั้นและนวนิยายแล้ว ยังเป็นนักแปลอีกด้วย ซึ่งผลงานแปลส่วนใหญ่เน้นการแปลคัมภีร์ในพุทธศาสนา จากภาษาบาลี สันสกฤต สิงหล และทิเบต เป็นต้น ถ่ายทอดสู่ภาษาฮินดี แต่งตำรา ประวัติศาสตร์ ปรัชญา โบราณคดี และการวิจารณ์วรรณกรรมตลอดจนข้อเขียน ทางด้านการเมืองการปกครอง ผลงานทั้งหมดนี้จึงทำให้มหาบัณฑิตราหุล สาบถุติยาอันมีเพียงเป็นนักเขียนที่มีชื่อเสียงผู้หนึ่งเท่านั้นแต่ยังได้รับการยกย่องใน อินเดียว่าเป็นปราชญ์ในนานาสาขาวิชาการ ทั้งในด้านปรัชญา ศาสนา รัฐศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และภาษาและวรรณคดี



4. วิเคราะห์ และเปรียบเทียบชีวประวัติและผลงานของภิกษุ อานันท์ และมหาบัณฑิตราหุล

ภิกษุอานันท์ และมหาบัณฑิตราหุล นักเขียนทั้งสอง มีบุคลิกภาพและภูมิหลังที่คล้ายคลึงกันกล่าวคือ ต่างเติบโตมาท่ามกลางสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดีย มีอุปนิสัยชอบค้นคว้าหาความรู้ สืบสวนเรื่องราวต่าง ๆ เพื่อให้เข้าใจความจริงช่วงเวลาในชีวิตของทั้งสองก็ดำเนินอยู่ท่ามกลางบรรยากาศแห่งการแสวงหาทางออกของปัญหาในสังคม ทั้งสองไม่เพียงแต่เฝ้ามองดูอย่างผู้เรียนรู้เท่านั้น แต่ยังนำตนเข้าไปศึกษาด้วยประสบการณ์ของตนเองด้วย ดังปรากฏในชีวประวัติของทั้งคู่ว่ามีความเลื่อมใสในแนวทางของศาสนาฮินดูสายไวษณพนิกายและอารย समाจนเข้าไปเป็นนักบวชในสำนักนั้น ๆ แต่ต่อมาเมื่อภิกษุอานันท์ได้รับแรงบันดาลใจและการสนับสนุนจากมหาบัณฑิตราหุล โดยมหาบัณฑิตราหุลก็ได้รับแรงบันดาลใจมาจากภิกษุโพธานันท์อีกทอดหนึ่ง แรงบันดาลใจนั้นนำไปให้ทั้งสองเข้าสู่การศึกษาพุทธศาสนาอย่างจริงจัง เมื่อได้ศึกษาหลักการพุทธศาสนาจากประเทศศรีลังกาและทิเบตเป็นเวลาหลายปี ภิกษุอานันท์ดำเนินชีวิตในเพศบรรพชิต ส่วนมหาบัณฑิตราหุลเลือกที่จะดำเนินชีวิตในเพศฆราวาสจึงได้ลาสิกขาไปหลังจากที่ได้เป็นพระภิกษุอยู่ช่วงเวลาหนึ่ง แต่ทั้งสองก็ได้ช่วยกันนำความรู้ความเข้าใจในหลักธรรมของพุทธศาสนาที่ได้บ่มเพาะเอาไว้เหล่านั้นกลับมามอบให้อันเดีย โดยใช้วรรณกรรมภาษาฮินดีเป็นเครื่องมือสื่อกลางสำคัญเพื่อถ่ายทอดและเผยแพร่ให้กว้างขวางในสังคม

ความคล้ายคลึงกันอีกประการหนึ่งในชีวประวัติของนักเขียนทั้งสองก็คือ แม้ทั้งคู่จะกำเนิดมาในครอบครัวที่นับถือศาสนาฮินดู และมีวรรณะสูง แต่กล้าปฏิเสธระบอบวรรณะ และแสดงออกซึ่งอุดมการณ์ของตนอย่างเข้มแข็งโดยได้เข้าร่วมขบวนการทางสังคมเพื่อเรียกร้องสิทธิและเสรีภาพให้แก่ชาวทลิตในขบวนการพุทธใหม่ที่มี ดร.อัมเบตการ์เป็นผู้นำ นักเขียนทั้งสองต่างเขียนหนังสือที่แสดงถึงประวัติและคุณูปการของ ดร. อัมเบตการ์ ตลอดจนผลิตงานวรรณกรรมเผยแพร่หลักการของพุทธศาสนาที่มีต่อเรื่องระบอบวรรณะ และศักยภาพที่แท้จริง



ของมนุษย์ ประเด็นสำคัญที่ปรากฏอย่างคล้ายคลึงกันในผลงานวรรณกรรมของนักเขียนทั้งสองชี้ให้เห็นถึงสังคมอินเดียอันมีความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้เห็นทางออก โอกาสใหม่ และแสดงความหมายใหม่ของการสร้างเอกภาพในความหลากหลาย เพื่อโอบอุ้มให้ความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมเด่นชัดขึ้น ประเด็นเหล่านั้นจะอภิปรายต่อไป ดังนี้

4.1 ปัญหาสังคมเรื่องระบบวรรณะ

ในหนังสือ *หากไม่มีบาบา (यदि बाबा न होते)* ที่ภิกษุอาณันท์ได้เรียบเรียงประวัติชีวิต แนวคิด และผลงานของ ดร. อัมเบตการ์ไว้โดยละเอียดนั้น ได้กล่าวถึงระบบวรรณะและชะตากรรมของชาวทลิตที่เผชิญอยู่ในสังคมอินเดียว่า

ในรัฐมหาษฏร์ หากชาวฮินดูชั้นสูงกำลังเดินอยู่บนถนน คนนอกวรรณะจะไม่ได้รับอนุญาตให้เดินร่วมบนถนนเส้นนั้น เพื่อที่ว่าเงาของคนนอกวรรณะจะได้ไม่ทำให้ชาวฮินดูชั้นสูงต้องแปดเปื้อนมลทิน คนนอกวรรณะจะต้องสวมด้ายสีดำเส้นใหญ่ไว้บนข้อมือหรือที่คอเพื่อเป็นสัญลักษณ์ให้ชาวฮินดูชั้นสูงได้รู้จะได้ไม่เผลอเข้าไปแตะต้อง ในเมืองปูณราชธานีแห่งเปศวา เคยมีคำสั่งทางราชการว่า คนนอกวรรณะต้องผูกไม้กวาดไว้ที่เอว หากเดินไปที่ใดจะต้องกวาดรอยเท้าของตนบนพื้นให้ลบหายไป ด้วย เพื่อที่ว่าชาวฮินดูชั้นสูงจะได้ไม่เดินย่ำรอยเท้าเหล่านั้นและทำให้ตนต้องสกปรกไป และต้องแขวนหม้อดินไว้ที่คอ หากจะถ่มน้ำลายก็จะได้ ถ่มลงไปในหม้อดิน ไม่ให้ถ่มลงดิน (คौสल्यायन, 2015, พृ. 34)

ภิกษุอาณันท์กล่าวเพิ่มเติมว่า “น้ำในสระ ทั้งชาวฮินดู ชาวมุสลิม และแม้กระทั่งสัตว์เลี้ยงก็ได้รับอนุญาตให้ใช้ให้ดื่มได้ แต่กลับถูกหวงห้ามสำหรับคนนอกวรรณะ” (คौสल्यायन, 2015, พृ. 100) และยังได้เน้นย้ำว่าปัญหาเรื่องระบบวรรณะต้องกำจัดออกไปโดยเร็วที่สุด โดยกล่าวว่า



ระบบวรรณะอันไร้ซึ่งมนุษยธรรมนี้ต้องรีบเร่งกำจัดออกไปโดยเร็วที่สุดเพราะก่อให้เกิดความไม่เท่าเทียมกันในสังคม ด้วยเหตุนี้สังคมจึงไม่อาจพัฒนาให้ก้าวหน้าไปได้ ซึ่งผลของมันจะทำให้ประเทศชาติไร้เอกภาพ ชาวฮินดูคิดไปเองว่าพวกเขาจะไม่ตกนรก ทั้ง ๆ ที่พวกเขายังรังเกียจเหยียดฉันทคนนอกวรรณะอยู่ (คौसल्यायन, 2015, พृ. 14)

ในบทนำของหนังสือ *เผด็จการฮินดูสมฤติทำไม (मनुस्मृति जलाई गई क्यों)* ภิกษุอาณันที่ได้แสดงความคิดเห็นถึงทลิตผู้อาศัยอยู่ในรัฐทั้งหลายทั่วประเทศอินเดียที่ไม่ได้รับความเป็นธรรม ประสบกับการถูกเหยียดหยามและกดขี่ข่มเหงอันเป็นผลพวงที่มีกำเนิดสืบเนื่องมาจากความคับแคบของระบบวรรณะ และยังได้อ้างถึงข้อมูลจากการสำรวจโดยคณะทำงานที่รัฐบาลแต่งตั้งขึ้นเมื่อปี ค.ศ. 1969 ในการรวบรวมปัญหาของชนนอกรวรรณะจากภูมิภาคต่าง ๆ ทั่วประเทศ อันได้แก่ รัฐอานธรประเทศ อัซสัม พินหาร ชุขราต ทริยาณา จัมมูและแคชเมียร์ เกรละ มัธยประเทศ ทมิฬนาฑู มหาราษฏร์ ไมซอร์ อูริสา ปัญจาบ ราชสถาน อุตตรประเทศ เบงกอลตะวันตก เดลี โกอา และหิมาจัลประเทศ ยกตัวอย่างเช่น ภิกษุอาณันที่ได้กล่าวถึง เด็กหนุ่มอายุ 19 ในเมืองกฤษณา รัฐอานธรประเทศถูกกล่าวหาว่าขโมยรองเท้าไปคู่หนึ่งจากคนวรรณะสูง เขาจึงถูกจับมัดไว้กับเสาแล้วจุดไฟเผาโดยมีคนยืนดูอยู่มากกว่า 40 คน ในรัฐอัซสัมมีรายงานว่าประชาชนในหมู่บ้านหนึ่งไม่ได้รับอนุญาตให้ตักน้ำชาในร้าน เข้าพักในโรงแรม หรือเข้าไปในเทวาลัยเพราะความเป็นคนนอกรวรรณะ ในเมืองบาโรดา รัฐคุชราต สมาชิกคณะกรรมการหมู่บ้านผู้หนึ่งซึ่งเป็นคนนอกรวรรณะ ไม่ได้รับอนุญาตให้นั่งประชุมร่วมกับคณะกรรมการคนอื่น ๆ ถูกขับไล่ให้ไปนั่งภายนอกอาคารในระหว่างการประชุม รัฐจัมมูและแคชเมียร์มีรายงานมาว่า นักศึกษาในวิทยาลัยทางการแพทย์และวิศวกรรมศาสตร์ไม่ได้รับอนุญาตให้ตักน้ำจากแหล่งน้ำเดียวกับนักศึกษาคนอื่น ๆ ครูในโรงเรียนแห่งหนึ่งในเมืองตักมการ์ รัฐมัธยประเทศ ไม่ได้รับอนุญาตให้นั่งบนเก้าอี้ตัวเดียวกับครูคนอื่น ๆ ในโรงเรียนเดียวกัน หมู่บ้านหนึ่งในเมืองตันจอร์



รัฐหมิ่นนาซู มีการทำร้ายและจุดไฟเผากระท่อมของคณอกวรรณะทำให้เสียชีวิตไปถึง 42 คน ซึ่งมีทั้งเด็กและสตรีด้วย ภิกษุอาณันท์ยังกล่าวถึงรายงานเรื่องสตรีถูกบังคับให้เปลือยกายอย่างน่าอัปยศในเมืองออรังคาบัต รัฐมหาราษฏร์ คณอกวรรณะจากหลายหมู่บ้านในรัฐปัญจาบไม่ได้รับอนุญาตให้ตักน้ำจากบ่อเดียวกันในหมู่บ้าน ไม่ได้รับอนุญาตให้ร่วมกิจกรรมทางสังคมกับผู้อื่น นักเรียนคนหนึ่งในเมืองอิลาฮาบาด รัฐอุตตรประเทศ ถูกกลุ่มนักเรียนฮินดูหัวรุนแรงรุมทำร้ายเพราะติดรูปภาพของ ดร. อัมเบตการ์ ไว้ในหอพัก

ในหนังสือชื่อ *จดหมายของพระภิกษุ (มิชฺสุ เค ปว)* มีความตอนหนึ่งกล่าวถึงระบบวรรณะโดยอ้างถึงบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับวาสฏฐมานพ ในวาสฏฐสูตร ภิกษุอาณันท์ได้แสดงทัศนะว่า

การแบ่งแยกชนชั้นวรรณะในสังคมชาวฮินดูนั้นเป็นเรื่องไร้สาระและไร้รากฐาน เป็นความเชื่อที่หลงผิดตามกันแล้วก่อให้เกิดความเสียหายใหญ่ ควรเอายาพิษแห่งการถือตนว่าสูงหรือเจียมตนว่าต่ำต้อยนี้ออกจากคอของเด็กตั้งแต่ในตอนที่เล็ก ๆ เด็กบางคนไม่เคยแตะรองเท้าของใคร ๆ เลยด้วยถือว่าตนเองเป็นพราหมณ์ ในขณะที่เด็กบางคนไม่มีแม้โรตีสจะกินด้วยว่าตนเองเป็นจัณฑาล ทั้งเด็ก คนหนุ่มสาว และคนชราชาวฮินดูทุกคน หากเขาถือเอาระบบวรรณะไว้ก็ย่อมตกเป็นทาสของความเชื่ออย่างใดอย่างหนึ่ง วันนี้เราไม่ต้องการวรรณะพราหมณ์ ไม่ต้องการวรรณะกษัตริย์ ไม่ต้องการวรรณะแพศย์ ไม่ต้องการวรรณะศูทร ความจำเป็นสำหรับยุคนี้ก็คือบุคคลผู้แก้ปัญหาและมีความประพฤติดี ผู้ที่พร้อมเรียนรู้การงานทุกอย่างและสามารถปฏิบัติการงานทั้งหลายได้อย่างดีในทุกเมื่อ (คัสสยาณ, 2015, พ. 43)

ภิกษุอาณันท์ ยังได้ยืนยันซ้ำ ๆ ในงานเขียนหลายเล่มว่าการถือระบบวรรณะเกี่ยวข้องโดยตรงกับการดำรงอยู่ของทลิต และเรื่องเป็นรากเหง้าของปัญหา



สังคม トラบโดที่ระบวรณะยังไม่สิ้นสุด トラบนันปัญหาเรื่องทลิตก็จะยังไม่ถูก ถอนรากถอนโคนออกไปได้ ภิกษุอานันท์แสดงทัศนะไว้ว่า “トラบโดที่อินเดียยังไม่ หลุดพ้นจากบ่วงแห่งความพ้อฝันในเรื่องวรรณะทั้งสี่ อันได้แก่พราหมณ์ กษัตริย์ แพศย์ และศูทร และトラบโดที่เรายังไม่หลุดพ้นไปจากความขัดแย้งเรื่องการ แบ่งแยกด้วยชาติกำเนิด トラบนันเราก็กังขาว่ายังไม่อาจหลุดพ้นจากปัญหาเรื่องทลิตไปได้” (คौสल्यायन, 2015, พ. 73)

ทัศนะที่มีต่อปัญหาสังคมเรื่องระบวรณะของภิกษุอานันท์นี้ สอดคล้อง กับทัศนะของมหาบัณฑิตราหุล มหาบัณฑิตราหุลเชื้ออย่างแน่วแน่ว่าหากแก้ปัญหา ชนชั้นวรรณะไม่ได้ อินเดียก็จะเจริญก้าวหน้าไม่ได้ ดังที่เขากล่าวไว้ว่า “トラบโด ที่การแบ่งชนชั้นวรรณะยังไม่สิ้นสุดลง トラบนันความพยายามทั้งหลายเพื่อการ พัฒนาอินเดียก็จะสำเร็จมิได้” (सांकृत्यायन, 1976, พ. 106)

ดังแสดงมานี้จึงปรากฏอย่างชัดเจนว่า ในทัศนะของนักเขียนทั้งสอง ตระหนักชัดแล้วว่าระบวรณะเป็นปัญหาใหญ่ของสังคมอินเดีย เพราะจาก การมีอยู่ของระบวรณะจึงก่อให้เกิดปัญหาของชาวทลิต นำไปสู่ความไม่เสมอภาค ความไม่เท่าเทียมกัน การถูกเอารัดเอาเปรียบในสังคม ซึ่งปัญหาทั้งหลายเหล่านี้ นับเป็นอุปสรรคที่ขัดขวางไม่ให้ประเทศมีความเจริญก้าวหน้า และการสร้างเอกภาพ ในความหลากหลายของสังคมอินเดียก็จะสำเร็จเป็นจริงขึ้นมาไม่ได้

4.2 การตระหนักถึงแหล่งที่มาของระบวรณะ

เมื่อรู้ชัดแล้วว่าปัญหาระบวรณะเป็นต้นตอปัญหาใหญ่อันก่อให้เกิด อุปสรรคต่อการสร้างเอกภาพในสังคม ก่อให้เกิดการแตกแยกในสังคม และเป็น อุปสรรคต่อการพัฒนาประเทศให้ก้าวหน้า ภิกษุอานันท์และมหาบัณฑิตราหุลจึง ได้สืบค้นต่อไปจนได้รับคำตอบว่า ระบวรณะนั้นดำรงอยู่ได้เพราะมีความเชื่อใน ความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์ฮินดูเป็นฐานรองรับให้ตั้งอยู่ นักเขียนทั้งสองเห็นด้วยกับ ดร. อัมเบตการ์ว่าธรรมเนียมการยึดถือระบวรณะ มาจากคำสอนในคัมภีร์ มนุสมฤติของศาสนาฮินดูและนั่นเองคือรากใหญ่ที่ก่อกำเนิดปัญหาทลิต ด้วยแนวคิด



ดังกล่าวนั้นเองทำให้ต่อมาในปี ค.ศ. 1971 ภิกษุอานันท์จึงได้เขียนหนังสือชื่อ *เผาคัมภีร์มนุสมฤตทิทำโม (มนุสมฤติ जलाई गई कथा)* สาระสำคัญที่ภิกษุอานันท์เสนอไว้ในหนังสือเล่มนี้คือ การแบ่งแยกวรรณะคือพิษในสังคม ความไม่เสมอภาค และการเลือกปฏิบัติที่ไม่เท่าเทียมกันถือเป็นความประทุติชั่วร้าย ภิกษุอานันท์พยายามล้างความเชื่อเรื่องระบบวรรณะโดยยืนยันว่า “ระบบนี้จะต้องถูกทำลายไปเสียจากสังคม การศึกษาคัมภีร์มนุสมฤติเป็นสิ่งชั่วร้าย เป็นพิษภัย เป็นความไม่เสมอภาคในสังคม ดังนั้นการเผาคัมภีร์มนุสมฤติจึงเป็นสิ่งที่ถูกต้อง” (คौसल्यायन, 2000, พ. 13) ภิกษุอานันท์นำเนื้อหาจากคัมภีร์มาอธิบายต่อไปอีกว่า

ข้อความในคัมภีร์ที่กล่าวว่ามหาประชาบดีพรหม สร้างพราหมณ์ออกจากปาก สร้างกษัตริย์ออกจากแขน สร้างแพศย์ออกจากต้นขา และสร้างศูทรออกจากเท้า เพื่อให้โลกนี้เจริญขึ้น หากถือว่าข้อความนี้เป็นจริงตามตัวอักษร ก็ย่อมถือว่าพราหมณ์เป็นอภิสิทธิ์ชนของพระพรหม ไม่รู้เหมือนกันว่าทำไมผู้ที่เรียกตนว่าพราหมณ์จึงภาคภูมิใจในเรื่องนี้ โดยทั่วไปย่อมเป็นเช่นนี้ว่าบุคคลจะมีหน้าที่ของตนเมื่อกำเนิดขึ้นมาแล้ว แต่จากการสร้างสรรค์โลกของมหาประชาบดีพรหมนั้น ดูเหมือนว่าวรรณะทั้งสี่ต่างได้รับหน้าที่ของตนมาตั้งแต่เมื่อเริ่มสร้างจักรวาลเสียอีก และยังเขียนไว้อย่างนี้อีกว่า หน้าที่ใดที่พระพรหมกำหนดให้แก่สิ่งมีชีวิตแล้ว เขาผู้นั้นก็ต้องดำรงหน้าที่นั้นต่อไปในทุก ๆ ชาติเบื้องหน้าด้วย พระพรหมในคัมภีร์เล่มนี้มิใช่เพียงผู้ควบคุมความจริงเท่านั้น แต่ยังเป็นศูนย์กลางของความหลงผิดอีกด้วย เมื่อพระพรหมผู้ทรงเดชมหาศาลได้ก้าวเท้าเข้ามาเพื่อการสร้างสรรค์จักรวาลแล้วเหตุใดกันเล่าจึงให้กำเนิดพราหมณ์ กษัตริย์ แพศย์ และศูทรเพียงในประเทศอินเดียเท่านั้น ประเทศอื่น ๆ ในโลกก็มีกลุ่มผู้ใช้แรงงาน แต่อินเดียประเทศ



เดียวเท่านั้นที่ผู้ใช้แรงงานจะต้องเป็นผู้ใช้แรงงานตลอดไป
ทุกภพชาติไม่อาจเปลี่ยนแปลงได้ (คौสल्याยน, 2000,
พ. 28-30)

ส่วนมหากษัตริศราหูนั้นก็ได้แสดงทัศนะปฏิเสธความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์
ฮินดู และไม่ยอมศิโรราบให้แก่อำนาจการดลบันดาลอย่างเบ็ดเสร็จของพระเจ้า
ดังที่เขากล่าวว่

ด้วยความเชื่อในพระเจ้า มนุษย์ก็ต้องยอมรับเงื่อนไข
ที่ขึ้นกับพระเจ้า อันที่จริงแล้วมนุษย์เป็นนายของตนเอง ประสงค์
สิ่งใดก็ทำให้ตนเป็นอย่างไปนั้นได้ การขึ้นอยู่กบพระเจ้า
จึงไม่ใช่เรื่องที่สามารถเชื่อได้ เพราะเมื่อเป็นดังนั้นแล้วมนุษย์
จะมีสิทธิ์อะไรในความพยายามเพื่อความบริสุทธิ์และหลุดพ้น
เล่า และวิถีแห่งธรรมะที่ประกาศเอาไว้ตลอดจนหลักธรรมะ
นั้นเองจะกลายเป็นสิ่งไร้ผล หากมนุษย์ไม่เชื่อในพระเจ้ามนุษย์
ก็จะอยู่กับปัจจุบัน และผลจากสิ่งที่ตนทำอยู่จะเกิดขึ้น
ในอนาคต สิ่งนั้นเองเกิดจากการกระทำของตน ธรรมะจะมี
ความหมายก็ต่อเมื่อมนุษย์มีอิสระในการกระทำของตน
(सांकृत्यायन, 2014, พ. 5)

เพื่อการชำระตนให้บริสุทธิ์และหลุดพ้นมนุษย์จึงจำเป็นต้อง
ต้องมีอิสรภาพ อิสรภาพแห่งการประกอบกรรมนั้นจำเป็นต้อง
มีอิสรภาพทางสติปัญญาด้วย มนุษย์จึงจำเป็นต้องพ้นไปจาก
เงื่อนไขของคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ ความน่าเชื่อถือของคัมภีร์ขึ้นอยู่กบ
สติปัญญาของมนุษย์ หาใช่ว่าสติปัญญาของมนุษย์ต้องขึ้นอยู่กบ
คัมภีร์ไม่ (सांकृत्यायन, 2014, พ. 13)

อย่างไรก็ตาม สำหรับภิกษุอาณันทันนั้นอาจย้อนมาพิจารณาได้อีกประเด็น
หนึ่งว่าท่านมิได้มีทัศนะที่ชิงชังชาวฮินดูแบบเหมารวม ท่านดำเนินพฤติกรรม



บางประการของชาวฮินดูที่แสดงความรังเกียจต่อคนต่างวรรณะเพราะยึดถือในธรรมเนียมโบราณเท่านั้น ในหนังสือ *ระบบวรรณะหรือระบบมรณะ (वर्ण व्यवस्था या मरण व्यवस्था)* ภิกษุอานันทได้กล่าวว่า

การถือแบ่งแยกชนชั้นวรรณะนั้นปฏิเสธการรับประทาน
อาหารร่วมกันกับผู้ที่มีกำเนิดต่างชนชั้นจากตน โลกมานยะ
ติลัคเคยรู้สึกเสียใจที่รับถ้วยน้ำชามาดื่มจากมือของชาวคริสต์
ผู้หนึ่ง ในสังคมใดที่พราหมณ์ไม่อาจดื่มน้ำชาจากมือของ
ชาวคริสต์ได้ แล้วท่านจะฝันถึงความสามัคคีกันเป็นเอกภาพ
แห่งชาติในประเทศหรือสังคมนั้นได้หรือ? สวามีทยานันท์
ผู้สถาปนาอารย समाช เคยรับโรตีมาจากชายคนหนึ่งแล้ว
รับประทานทันทีโดยไม่รีรอ คนที่นั่งข้าง ๆ จึงกล่าวเตือนว่า
‘ท่านสวามี! นี่มันโรตีของช่างตัดผมนะ’ ท่านสวามีตอบว่า
‘อะไรกัน! โรตีของช่างตัดผมที่ไหน, นี่คือโรตีที่ทำจากแป้งสาลี
ต่างหาก’ (คौसल्यायन, 2016, พ. 14)

โลกมานยะ ติลัค (Lokmanya Tilak) ที่กล่าวถึงนั้นเป็นผู้มีบทบาทสำคัญ
อีกคนหนึ่งในช่วงการต่อสู้เรียกร้องเอกราช มาจากครอบครัววรรณะพราหมณ์
ที่ถือชนบประเพณีพราหมณ์อย่างเคร่งครัด จึงไม่อาจรับอาหารจากมือของผู้ที่เชื่อว่า
มีฐานะต่ำต้อยกว่าวรรณะของตนได้ และสำหรับช่างตัดผมนั้น ในระบบสังคมชนชั้น
ของฮินดูแล้วถือว่าผู้ที่ประกอบอาชีพช่างตัดผมมาจากครอบครัววรรณะล่าง จึงมี
ผู้เห็นว่าสวามีทยานันท์ไม่ควรรับโรตีจากมือของคนวรรณะต่ำกว่า ภิกษุอานันท
กล่าวถึงพฤติกรรมของพราหมณ์สองท่านซึ่งแตกต่างกันคนละขั้วดังกล่าวมานี้
จึงแสดงให้เห็นว่าท่านวิพากษ์วิจารณ์ต่อพฤติกรรมที่น่ารังเกียจเท่านั้น มิใช่รังเกียจ
แบบเหมารวมในความเป็นพราหมณ์

ดังได้แสดงมานี้เห็นได้ชัดเจนว่า ภิกษุอานันทและมหาบัณฑิตราหุล
นอกจากจะชี้เฉพาะลงไปแล้วว่าต้นตอใหญ่ของปัญหาสังคมเรื่องระบบวรรณะที่



อินเดียกำลังประสบอยู่นั้น มาจากความเชื่อในความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์ดังกล่าว แล้วข้างต้นเป็นฐานรองรับ พร้อมกันนั้นนักเขียนทั้งสองยังปลูกให้สังคมตระหนักซึ่ง อิสระภาพ สิทธิเสรีภาพ และกำลังความสามารถของตนที่แท้จริง อันจะเปลี่ยนแปลง สถานะตนเองให้สูงขึ้นได้ด้วย แนวคิดนี้สอดคล้องกับความเป็นไปและสภาพการณ์ ในสังคมอินเดียขณะนั้นที่กำลังสนใจและเรียกร้องการแก้ปัญหาเรื่องการแบ่งแยก วรรณะ

4.3 พุทธศาสนาคือทางออกของสังคม

เมื่อเข้าใจถึงสภาพปัญหาในสังคมและตระหนักถึงแหล่งที่มาของปัญหา แล้ว ภิกษุอานันทและมหาบัณฑิตราหุลได้เสนอทางออกให้แก่สังคมด้วยการใช้ แนวคิดและหลักการทางพุทธศาสนา ภิกษุอานันทได้อธิบายเรื่องระบบสังคมแบบ พุทธและมีใช้พุทธว่า

ระบบวรรณะในอินเดียนับว่าเป็นระบบสังคมนอกพุทธ พระพุทธเจ้าไม่ทรงเห็นด้วยกับระบบนี้ทรงถอนรากเหง้าแห่ง ระบบอันถือเป็นยอดมณีบนเศียรของพราหมณ์ออกเสีย ทรงสอน ว่าสัตว์เดรัจฉานมีรูปร่างลักษณะที่แตกต่างกัน การแบ่งแยกสัตว์ เหล่านั้นออกเป็นเผ่าพันธุ์ต่าง ๆ จึงถูกต้อง แต่มนุษย์ทั้งหลาย มีจมูก หู ปากเหมือน ๆ กัน แล้วไฉนมนุษย์จึงต้องมีนานาเผ่าพันธุ์ เล่า สังคมในอุดมคติของพระพุทธเจ้าที่ทรงดำเนินไว้นั้นคือ คนทั้งหมดเสมอเท่าเทียมกัน ใครต้องการเป็นคฤหัสถ์ก็ เป็น ใครต้องการเป็นพระภิกษุก็เป็น ไม่ว่าจะมีการกำเนิดมาจากวรรณะ ใดก็สามารถเป็นพระภิกษุได้หากมีคุณสมบัติที่เหมาะสม (คौสल्याยน, 2012, พृ. 51-52)

ภิกษุอานันทยังได้อธิบายต่อไปถึงเรื่องการไม่ถือแบ่งแยกชนชั้นวรรณะ ในหลักการของพุทธศาสนาว่า



นับเป็นครั้งแรกในประวัติศาสตร์อินเดียที่การปฏิวัติครั้งยิ่งใหญ่ประสบความสำเร็จ กล่าวคือ ประตู่แห่งสังฆะได้เปิดกว้างให้แก่คนทุกคนโดยไม่แบ่งแยกชนชั้นวรรณะ แม้แต่ในปัจจุบันนี้ในพิธีอุปสมบท จะมีการถามคำถามถึงคุณสมบัติอันเหมาะสมต่าง ๆ ของผู้ขอบวช เช่น เป็นผู้มั่งมีรคนั้น ๆ หรือไม่ มีหนี้สินหรือไม่ มีเครื่องบริวารเช่นบาตร จีวรหรือไม่ แต่จะไม่ถามถึงวรรณะชาติกำเนิดใด ๆ ทั้งสิ้น ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า สายน้ำทั้งหลาย ทั้งคงคา ยมนา อจิรวติ สรรภู มหิ ย่อมรวมลงในมหาสมุทรอันใด กษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทร ผู้ที่มาจากวรรณะทั้งสิ้นเมื่อเข้ามาในธรรมวินัยนี้แล้วย่อมกลายเป็นบรรพชิตผู้ไม่ครองเรือน ละทิ้งนามและโคตรของตน และเรียกว่าเป็นศากยบุตรหรือพระภิกษุในพุทธศาสนา (คौสल्याยน, 2012, พृ. 54-55)

ส่วนมหัณทิตราหุสนัน ได้นิยามหลักการปฏิเสธวรรณะของพระพุทธเจ้าในผลงานของเขาหลายแห่ง เช่น ในหนังสือ *ทัศนะของพระพุทธเจ้า (बुद्ध का दर्शन)* เขาเล่าถึงเรื่องราวในวาสุเกฐสูตรที่มีเรื่องอยู่ว่าพราหมณ์ 2 คนคือวาสุเกฐะ และภารทวาชกเถียงกันเรื่องบุคคลจะเป็นพราหมณ์ได้อย่างไร ภารทวาชยืนยันว่าพราหมณ์นั้นเป็นโดยชาติกำเนิดที่สืบมาในวงศ์ตระกูลอันบริสุทธิ์ อีกฝ่ายคือวาสุเกฐะยืนยันว่าความเป็นพราหมณ์มาจากการกระทำอันบริสุทธิ์ของตน เมื่อทั้งสองตกลงกันไม่ได้จึงพากันไปเฝ้าพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าจึงได้แสดงธรรมตอบว่า

พืชพรรณและสรรพสัตว์ทั้งหลายย่อมพบได้ว่ามีความแตกต่างกัน แม้แต่แมลง งู สัตว์บก สัตว์น้ำ ปลาทั้งหลายนกทั้งหลายต่างมีเผ่าพันธุ์แตกต่างกัน ความแตกต่างนั้นปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจนทางสายตา แต่ว่าความแตกต่างของมนุษย์ไม่อาจหาสัญลักษณ์ใดให้สังเกตได้ว่ามีผม หู จมูก



ใบหน้า ริมฝีปาก คิ้ว คอ ท้อง หลัง มือ เท้าแตกต่างกัน อวัยวะทั้งหลายของมนุษย์ไม่อาจชี้ให้เห็นความแบ่งแยกแตกต่างกับมนุษย์ทั้งหลายได้ ดังนั้นการแบ่งแยกสัตว์ทั้งหลายเป็นเผ่าพันธุ์ด้วยรูปลักษณะของสัตว์นั้นไม่อาจทำได้ในหมู่มนุษย์มนุษย์ที่มีอวัยวะเหมือน ๆ กัน จึงไม่อาจแบ่งแยกมนุษย์เป็นเผ่าพันธุ์ต่าง ๆ ได้ การกระทำของมนุษย์ต่างหากที่บ่งบอกชาติกำเนิดของตน พราหมณ์ผู้ใดทำไครกขกรรมผู้นั้นย่อมไม่ใช่พราหมณ์ ผู้นั้นคือชวานา ผู้ใดประกอบอาชีพด้วยวิชาศิลปะ ผู้นั้นคือช่างศิลปะ ผู้ใดประกอบการค้า ผู้นั้นก็คือพ่อค้า ผู้ใดทำงานด้วยการรับใช้ผู้อื่น ผู้นั้นคือคนรับใช้ ผู้ใดประกอบอาชีพด้วยการลักขโมย ผู้นั้นก็คือโจร ผู้ที่ออกไปสู้รบเพื่อเลี้ยงชีพ ผู้นั้นก็คือทหาร ผู้เลี้ยงชีพด้วยการเป็นบุโรหิต ผู้นั้นก็คือผู้ประกอบพิธีกรรม ผู้ที่บริหารดูแลบ้านเมือง ผู้นั้นคือราชา ความเป็นพราหมณ์นั้นจึงกล่าวมิได้ว่าเป็นโดยกำเนิด ผู้ที่มุ่งออกจากเครื่องผูกพันธนาคารแห่งโลกไม่หวาดกลัวต่อความทุกข์ใดในโลก ไม่ติดหลงอยู่ในสิ่งใด ผู้นั้นเราเรียกว่าพราหมณ์ ผู้ที่อดทนต่อการด่าทอ การมุ่งทำร้าย และมีการให้อภัยเป็นกำลังของตน ผู้นั้นเราเรียกว่าพราหมณ์ ผู้ที่ไม่ติดอยู่ด้วยสุขวิสัยทั้งหลายในโลกตั้งน้าบนใบบัว ผู้นั้นนั่นเองเราเรียกว่าพราหมณ์ ความเป็นพราหมณ์และมีใช่พราหมณ์ มิใช่ได้มาด้วยชาติกำเนิด ความเป็นพราหมณ์และมีใช่พราหมณ์ ได้มาด้วยการกระทำ คนเป็นชวานาด้วยการกระทำ คนเป็นช่างศิลปะด้วยการกระทำ คนเป็นโจรด้วยการกระทำ คนเป็นทหารด้วยการกระทำ คนเป็นบุโรหิตด้วยการกระทำ และคนเป็นราชาด้วยการกระทำ กรรมคือสิ่งที่ทำให้โลกดำเนินไป เปรียบดังรถที่แล่นไปได้เพราะมีหมุดเป็นเครื่องตรึงไว้ ฉะนั้นมนุษย์ย่อม



เป็นไปโดยกรรมคือ การกระทำของตน (saṅkṛtyayan,
2012, พ. 11-13)

เรื่องคุณความดีของมนุษย์กับชาติกำเนิด มหาบัณฑิตราหุลได้นัยยา การปฏิเสธระบบวรรณะของพระพุทธเจ้าโดยกล่าวว่า “การแบ่งชนชั้นวรรณะ ความไม่เท่าเทียมกันในสังคม ดังที่ปรากฏอยู่ในสังคมทุกวันนี้ก็ได้ปรากฏมาแล้ว เมื่อกว่า 2,500 ปีที่แล้วโดยไม่ควรหวังว่าจะน้อยไปกว่าปัจจุบันนี้เลย พระพุทธเจ้า คือผู้เผยแพร่หลักแห่งความเท่าเทียมกันของมนุษย์” (saṅkṛtyayan, 2019, พ. 74) และยกเหตุการณ์ในพุทธประวัติเรื่องโสณทัณฑะ มาแสดงประกอบ และ นำไปสู่ข้อสรุปว่า ความเป็นพราหมณ์อันประกอบด้วยลักษณะ 5 ประการกล่าวคือ

1. เป็นผู้มีการกำเนิดดี มีชาติตระกูลสูงทั้งฝ่ายบิดามารดา
2. เป็นผู้คงแก่เรียนรู้พระเวทและศาสตร์ทั้งหลาย
3. เป็นผู้มั่งมีรูปร่างผิวพรรณงดงาม
4. มีศีลงาม มีความประพฤติดี
5. เป็นบัณฑิตผู้มีปัญญาเป็นที่ 1 หรือที่ 2 ของผู้ได้รับทักษิณา

หากละทิ้งไปเสีย 3 ประการแรก เหลือไว้เพียง 2 ประการสุดท้ายไว้ก็ ยังถือว่าเป็นพราหมณ์ แต่หากมีคุณลักษณะ 3 ประการแรกแต่ขาด 2 ประการ สุดท้ายก็ไม่ถือว่าเป็นพราหมณ์

มหาบัณฑิตราหุลเน้นย้ำว่า ความดีงามของมนุษย์แสดงออกทางพฤติกรรม คือการกระทำอันชอบและความเป็นผู้มีปัญญา หาใช่ตัดสินกันที่ชาติกำเนิดไม่ มหาบัณฑิตราหุลกล่าวถึงสังคมในอดีตที่เคยมีแนวทางการแบ่งชนชั้นวรรณะตาม ชาติกำเนิดหรือความสูงส่งของตระกูล แต่พระพุทธเจ้ามิได้เพียงต่อต้านแนวคิด ดังกล่าว หากแต่ยังปฏิบัติให้เห็นโดยการให้โอกาสแก่บุคคลทุกหมู่เหล่าได้เข้ามาสู่ สำนักภิกษุสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์ ดังได้กล่าวว่า

พระพุทธเจ้าได้ให้พื้นที่แก่คนทุกชาติกำเนิดให้เข้ามาบวช
เป็นพระภิกษุและพระภิกษุณีซึ่งมีทั้งพราหมณ์จนกระทั่งถึง



จันทาลก็ยังคงได้เข้ามาผสมกลมกลืนกันในส่วนนิกของพระองค์ ระบบสังคมในอดีตจะแบ่งฐานะความสูงต่ำกันที่ตระกูลหรือชาติกำเนิด แต่พระพุทธเจ้าได้แทนที่ระบบนั้นด้วยลำดับเวลา ก่อนหลังของการเข้ามาบวชเป็นพระภิก (คौสल्याยन, 2019, พ. 115)

มหาบัณฑิตราหุลชี้ให้เห็นต่อไปว่า เมื่อหลักการของพุทธศาสนาได้สอนให้มนุษย์ตระหนักในความเสมอภาค โอกาสที่เท่าเทียมกัน และเน้นความสำคัญว่าคุณค่าของมนุษย์มาจากการกระทำของมนุษย์หาใช่ได้มาด้วยวรรณะชาติกำเนิดไม่ ดังนั้นมนุษย์จึงสามารถสร้างสรรค์คุณค่าให้แก่ตนเองด้วยศักยภาพที่มีอยู่ในตน จนบรรลุถึงความบริสุทธิ์และหลุดพ้นได้ ดังคำกล่าวของเขาวา “จิตวิญญูณมมนุษย์เป็นอนิจจังและเป็นอนัตตา หากจิตวิญญูณมมนุษย์เป็นสิ่งที่มั่นคงเที่ยงแท้ไม่เปลี่ยนแปลงเสียแล้วการชำระตนให้บริสุทธิ์จะเกิดขึ้นได้อย่างไร ความไม่บริสุทธิ์ย่อมคงอยู่ตลอดไปจนหาความหลุดพ้นมิได้” (คौสल्यायन, 2014, พ. 10) และอีกแห่งหนึ่งกล่าวว่า “ความเป็นไปในชีวิตมิได้จำกัดอยู่เพียงในร่างกายนี้เท่านั้น ด้วยหลักการนี้บุคคลจึงมีความหวังต่ออนาคตและเป็นหนทางสร้างสรรค์ชีวิตให้งดงามได้ หากปราศจากหลักการนี้การกระทำคืออุตุมคติก็ต้องเหนื่อยเปล่า” (คौสल्यायन, 2014, พ. 16)

การเปลี่ยนใจจากความนับถือในแนวทางของศาสนาฮินดูมาสู่พุทธศาสนาของนักเขียนทั้งสองนั้น เป็นเครื่องพิสูจน์ในตัวเองว่าทั้งสองตระหนักแล้วว่าคุณค่าของพุทธศาสนาที่เปิดโอกาสให้แก่ทุกคนอย่างกว้างขวางและเท่าเทียมกัน จะนำพาให้สังคมหลุดพ้นจากระบบวรรณะได้ จากข้อเขียนของมหาบัณฑิตราหุล เมื่อกล่าวถึงจำนวนผู้เข้านับถือพุทธศาสนาใหม่มีจำนวนมากกว่าศาสนิกชนของศาสนาเชนและอารยสมาช เขาได้กล่าวว่า “อารยสมาชอย่างน้อยโดยทางวาจาก็มีความเอื้อเพื่อและมีจิตใจกว้างขวาง แต่ก็มีอาจทำอะไรให้พิเศษไปได้ ความใจกว้างทางสังคมที่ยังน้อยเกินไปมิใช่สาเหตุหลักหรือที่ทำให้อารยสมาชและศาสนาเชนไม่อาจนำพาคนนอกวรรณะให้เข้าไปนับถือตนได้” (คौสल्यायन, 2015, พ. 20-21)



ข้อความนี้อาจพิจารณาได้ว่า สาเหตุที่นำไปเปลี่ยนเข้ามานับถือพุทธศาสนา ไม่ว่าจะเป็นความประทับใจในคำสอน หรือบุคลิกภาพของพระพุทธเจ้าก็ตาม เป็นแรงดึงดูดสำคัญที่ทำให้มหาบัณฑิตราหุลเปลี่ยนใจจากอารยสมาซ พร้อมกันนั้นมหาบัณฑิตราหุลก็ตระหนักชัดด้วยว่าหลักการของพุทธศาสนามีความใจกว้างมากกว่าซึ่งจะเอื้ออำนวยต่อการแก้ปัญหาความไม่เท่าเทียมกันในสังคม อันจะนำไปสู่การสร้างเอกภาพของอินเดีย แต่ทว่า คำว่าเอกภาพของอินเดียในที่นี้เป็นคนละทางกับแนวคิดของกลุ่มฮินดูชาตินิยมที่มีแนวคิดแบบกีดกันคัดออก และยกย่องวัฒนธรรมฮินดูเท่านั้นว่าสูงส่ง ภิกษุอานันท์ไม่สนับสนุนแนวคิดฮินดูชาตินิยม และแสดงทัศนะที่ชัดเจนถึงความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดีย โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาความขัดแย้งระหว่างชาวฮินดูกับมุสลิมนั้น ภิกษุอานันท์มิได้แสดงท่าทีสนับสนุนให้ใครสำคัญไปกว่าใคร หากแต่สนับสนุนให้มีเอกภาพ หรือความเป็นหนึ่งเดียวกันของศาสนิกชนทั้งสองกลุ่ม และภิกษุอานันท์มองประเด็นเรื่องความเชื่อทางศาสนาว่าเป็นเรื่องของปัจเจกบุคคล โดยกล่าวว่า

“ศาสนาเป็นเรื่องส่วนตัว ศาสนาไม่อาจเป็นกำแพงอุปสรรคได้ในระหว่างความสัมพันธ์ทางสายเลือด เครือญาติ และมิตรสหาย” (Sāvant, 1996, p. 57)

“ธงชาติหาใช่เป็นของศาสนาใดศาสนาหนึ่งไม่ แต่เป็นของทุกคนผู้อาศัยอยู่บนแผ่นดินอินเดีย มิใช่เป็นของชาวฮินดูเท่านั้น เพราะแนวคิดการแบ่งแยกชาวฮินดู-ชาวมุสลิมทำให้เอกภาพของประเทศต้องสูญสิ้นไป เพื่อการสร้างอินเดียให้รุ่งเรืองนั้น พึงลงมือกระทำโดยไม่แบ่งแยกเป็นฮินดู-มุสลิม” (Sāvant, 1996, p. 52-52)

เอกภาพของประเทศในความหมายใหม่ที่นักเขียนทั้งสองพยายามนำเสนอ นั้นเป็นเช่นไรเล่า ผู้วิจัยเห็นว่าสำหรับประเด็นนี้น่าพิจารณาถึงการที่นักเขียนทั้งสองได้เข้าร่วมขบวนการชาวพุทธใหม่ของ ดร. อัมเบตการ์ ภิกษุอานันท์ได้กล่าวถึง ดร. อัมเบตการ์ไว้แห่งหนึ่งในหนังสือ *พระพุทธเจ้าและคณะสาวก* (बुद्ध और उनके अनुचर) ว่า “เครื่องชีวิตรมหาบุรุษที่ข้าพเจ้าให้ความสำคัญสูงสุดคือ บุคคล



ผู้สามารถพัฒนาตนเองขึ้นมาได้แม้ถือกำเนิดท่ามกลางสิ่งแวดล้อมอันสกปรก ในสายตาของข้าพเจ้าแล้ว เป็นการยากมากที่จะหาผู้อื่นเป็นแบบอย่าง เสมอด้วย ดร. อัมเบตการ์ ผู้ซึ่งพัฒนาตนขึ้นมาได้แม้กำเนิดอยู่ท่ามกลางสิ่งแวดล้อมอันสกปรก” (คौสल्यायन, 2000, พ. 89)

ในหนังสือเล่มนี้ได้กล่าวยกย่องจิตใจอันเข้มแข็งและกล้าหาญของ ดร. อัมเบตการ์ ผู้ต่อสู้ชีวิตมาตั้งแต่ในวัยเยาว์ กล่าวถึงประวัติแล้วยังกล่าวถึงการที่ตนเข้าไปรู้จักและร่วมขบวนการเพื่อปฏิรูปสังคมร่วมกับ ดร. อัมเบตการ์ ด้วยความนับถือในความสามารถ ภิกษุอนันท์ถึงกับยกย่อง ดร. อัมเบตการ์ว่า “ทั้งเนื้อทั้งตัวของ ดร. อัมเบตการ์นั้นถือหลักการปฏิบัติเพื่อประโยชน์สุขของปวงชนตามอุดมการณ์ของพระพุทธเจ้า” (คौสल्यायन, 2000, พ. 95)

ตรงนี้อาจพิจารณาได้ว่า ภิกษุอนันท์เป็นผู้ที่มีความมุ่งหมายเพื่อการปฏิรูปสังคมอินเดียอยู่ก่อนแล้ว จึงแสวงหาหนทางปฏิบัติตามความมุ่งหมายของตน และครั้งหนึ่งเคยเลื่อมใสแนวทางของขบวนการอารยสมาชิกในการรณรงค์ให้เลิกยึดถือระบอบวรรณะ ต่อมาหลังจากนั้นก็เปลี่ยนมาดำเนินบนวิถีแห่งพุทธศาสนา และพบคำสอนที่ปฏิเสธระบอบวรรณะ เมื่อภายหลังได้มารู้จักและร่วมขบวนการเดียวกับ ดร. อัมเบตการ์ ผู้เป็นศูนย์กำลังแห่งการเคลื่อนไหวสำคัญในการรื้อระบบวรรณะออกไปจากสังคม จึงเป็นธรรมดาที่ท่านจะเลื่อมใสเป็นพิเศษ สอดคล้องกับคำกล่าวของมหาบัณฑิตราหุลเมื่อคราวที่ได้พบกับ ดร. อัมเบตการ์ ว่า

ผมมีโอกาสดำเนินพบกับ ดร. อัมเบตการ์ เพียงสองครั้งเท่านั้น ครั้งแรกไปพบที่บ้านของท่านในเมืองเดลี ในตอนนั้นท่านเป็นรัฐมนตรีว่าการกระทรวงยุติธรรม และได้พบอีกครั้งที่เนปาล และหลังจากนั้นอีกสองเดือนมหาบุรุษผู้นี้ก็ได้จากไปโดยที่ทั้งความไฝฝันอันยิ่งใหญ่ที่ยังไม่สมบูรณ์เอาไว้ การพบกันเมื่อครั้งแรกนั้นก็เพื่อสนทนาในเรื่องพุทธศาสนาและเรื่องหนังสือที่ท่านเขียน ผมมีความสนใจใคร่รู้ และความเคารพอย่างมากต่อ



กิจกรรมทั้งหลายของ ดร. อัมเบตการ์ (सांकृत्यायन, 2015, พ. 17)

มหาบัณฑิตราหุลแสดงความคิดเห็นสนับสนุนแนวคิดของ ดร. อัมเบตการ์ ด้วยว่าชาวพุทธใหม่ทำให้ผู้ต่อต้านฮินดูไม่ แต่ต้องตีความความหมายของคำว่าฮินดู ให้ชัดเจนอีกครั้งว่า คำนี้ไม่ควรจะจำกัดความหมายอยู่เพียงกลุ่มคนชั้นสูงที่ถือตนว่าเป็นวรรณะพราหมณ์หรือวรรณะสูงเท่านั้น แต่คำว่าฮินดูซึ่งแผลงมาจากชื่อแม่น้ำสินธุ มีที่มาทางประวัติศาสตร์ว่าหมายถึงชนทั้งหลายที่อาศัยอยู่บนแผ่นดินอินเดียในดินแดนที่เรียกว่าสัปตสินธุ หรือดินแดนแห่งแม่น้ำทั้ง 7 สาย เมื่อพุทธศาสนากำเนิดขึ้นที่นี่ เป็นผลผลิตทางอารยธรรมอินเดียเอง ดังนั้น “ชาวพุทธใหม่คือผู้ยืนหยัดเคียงข้างวัฒนธรรมอินเดียอย่างเข้มแข็ง และด้วยเหตุนี้ชาวพุทธใหม่จึงไม่ใช่ผู้ต่อต้านฮินดู” (सांकृत्यायन, 2015, พ. 30)

ดังได้แสดงมานี้ อาจพิจารณาได้ว่า ภิกษุอานันทและมหาบัณฑิตราหุล เห็นด้วยกับแนวคิดของ ดร. อัมเบตการ์ ที่พิจารณาความหลากหลายหรือพหุนิยมทางวัฒนธรรมในประเทศอินเดียกว้างออกไปกว่าแนวคิดเดิมอันเคยจำกัดความหมายของคำว่าฮินดูเฉพาะกลุ่มคนที่นับถือศาสนาใดศาสนาหนึ่งเท่านั้น ฮินดูในความหมายนี้กว้างขวางกว่า เพราะได้รวมเอาชนทั้งหมดที่อยู่ในดินแดนประเทศอินเดียปัจจุบันซึ่งมีภาษา ศาสนา วัฒนธรรม ขนบธรรมเนียม และวิถีชีวิตที่แตกต่างกันเอาไว้ทั้งหมด ซึ่งพุทธศาสนาเองก็คือส่วนหนึ่งในท่ามกลางความหลากหลายนั้นด้วย สำหรับประเด็นนี้ผู้วิจัยเห็นว่า ฮินดูในความหมายใหม่นี้อาจมีนัยยะเป็นคำไวพจน์ของคำว่า รัฐชาติอินเดีย ไปโดยปริยาย

การจะเผยแผ่พุทธศาสนาให้ประสบความสำเร็จอย่างกว้างขวางทั่วสังคมอินเดีย นั้น ภิกษุอานันทได้ให้แนวทางไว้ในตอนท้ายของหนังสือ *พุทธศาสนา : การศึกษาเชิงปัญญา (बौद्धधर्म : एक बुद्धिवादी अध्ययन)* ว่า “ควรให้มีการศึกษาภาษาบาลีควบคู่ไปกับภาษาสันสกฤตในมหาวิทยาลัย วิทยาลัย และโรงเรียนในรัฐทั้งหลายหากมีจำนวนผู้เรียนภาษาบาลีมากขึ้นก็ควรจัดระบบการศึกษานั้นให้เป็นไปโดยอิสระ และควรให้การเขียนวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาในภาษาทั้งหลายของ



อินเดีย ตลอดจนการพิมพ์เผยแพร่และจัดจำหน่ายที่มีระบบที่ดี” (คौสल्यायन, 2018, พ. 143)

แนวทางที่ภิกษุอาณันทเสนอนี้ พิจารณาได้ว่าภิกษุอาณันทเล็งเห็นถึงความสำคัญของการเผยแผ่พุทธศาสนาไปสู่ผู้พูดภาษาอื่น ๆ ในดินแดนทั้งหลายทั่วประเทศอินเดียด้วย เพราะความเป็นพหุวัฒนธรรมในสังคมอินเดียที่ใช้ภาษาท้องถิ่นแตกต่างกัน ประชาชนในภูมิภาคยังรักที่จะใช้ภาษาแม่ของตนอยู่ การสนับสนุนให้ผลิวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาในภาษานั้น ๆ และเผยแพร่ไปในรัฐทั้งหลายแสดงให้เห็นว่า แม้ภิกษุอาณันทจะสนับสนุนบทบาทและความสำคัญของภาษาฮินดีในฐานะภาษาแห่งชาติ เพื่อใช้เป็นสื่อกลางในการสื่อสารและสร้างเอกภาพให้แก่สังคมดังที่บทความได้อธิบายไปแล้ว แต่พร้อม ๆ กันนั้นภิกษุอาณันทก็ยังมีความกว้างใจเพื่อแก่ความหลากหลายทางวัฒนธรรมภาษาในสังคมอินเดียด้วย และสนับสนุนการเผยแผ่ความรู้ทางพุทธศาสนาให้เปิดกว้างออกไปในสังคมแห่งความหลากหลายนั้น

5. บทสรุป

ภิกษุอาณันท เกาส์ลยายัน และมหาบัณฑิตราหุล สาภกฤตยายัน นักเขียนฮินดีทั้งสองได้นำความรู้ความเข้าใจในหลักการทางพุทธศาสนากลับมาตรวจสอบสังคมอินเดีย จนพิจารณาเห็นแล้วว่าปัญหาสังคมประการต่าง ๆ ที่อินเดียกำลังประสบอยู่นั้น เพราะการถือระบบวรรณะนั่นเองคือรากใหญ่ของปัญหา จึงอาสาเข้าร่วมขบวนการปฏิรูปสังคมกับ ดร. อัมเบดการ์ ด้วยการเผยแผ่หลักการของพุทธศาสนา ถอดเอาสาระเรื่องการปฏิเสธระบบวรรณะ เป็นต้น ที่มีอยู่ในพุทธศาสนาออกเผยแพร่สู่สังคม โดยยืนยันว่าระบบวรรณะเป็นรากใหญ่ เป็นอุปสรรคที่ทำให้สังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดียซึ่งมีความแตกต่างหลากหลายนั้นยิ่งแตกแยกไร้เอกภาพ นักเขียนทั้งสองแสดงทัศนะอย่างชัดเจนว่า พุทธศาสนานั้นเพียงที่จะแก้ปัญหาระบบวรรณะในสังคมอินเดียได้ ทั้งสองจึงเน้นย้ำอุดมการณ์เดียวกันว่าการปฏิรูปสังคมให้ก้าวหน้าต้องขจัดปัญหาเรื่องระบบวรรณะออกไปก่อน และพุทธศาสนาก็ได้เตรียมหลักการทางสังคมอันเป็นต้นแบบให้นำไปปฏิบัติไว้แล้ว



ผู้วิจัยเห็นว่า ภิกษุอาณันท์ เกาส์ลยายัน และมหาบัณฑิตราหุล สาภกตยา ยัน นักเขียนทั้งสองนอกจากจะได้สร้างคุณูปการต่อการศึกษาพุทธศาสนาให้แก่ ชาวพุทธใหม่ในอินเดีย ด้วยการนำความรู้ที่ศึกษามาจากสายพุทธศาสนาเถรวาท จากศรีลังกา และสายวัชรยานจากทิเบตกลับมาเผยแพร่ในอินเดียแล้ว ยังใช้ความรู้ นั้นประยุกต์เข้ากับสถานการณ์ร่วมสมัยในสังคมที่กำลังต้องการการปฏิรูป และ การพัฒนาประเทศ สังคมชาวพุทธใหม่ในอินเดียถือกำเนิดขึ้นโดยการนำของ ดร. อัมเบตการ์ กำเนิดขึ้นมาพร้อมกับการแสวงหาหนทางแก้ปัญหาเรื่องสิทธิ มนุษยชน ความเท่าเทียม ความเสมอภาคในสังคม ภิกษุอาณันท์และมหาบัณฑิต ราหุลจึงได้ใช้วรรณกรรมเป็นเครื่องมือของตนเข้าร่วมกับขบวนการดังกล่าว อันเป็นต้นแบบให้นักเขียนชาวพุทธใหม่ผลิตวรรณกรรมตามแนวทางนี้เรื่อยมา ตราบใดที่ปัญหาเรื่องระบบวรรณะ การกีดกัน การไม่ได้รับสิทธิเสรีภาพ และความ เสมอภาคของชาวทลิตยังมีอยู่ในอินเดีย ตราบนั้นวรรณกรรมของชาวพุทธใหม่ใน อินเดียก็คงยังผลิตซ้ำโดยเน้นย้ำประเด็นเดิม กล่าวคือ เน้นประกาศการปฏิรูกระบบ วรรณะโดยพุทธศาสนาต่อไป

ปัจจัยสำคัญปัจจัยหนึ่งในการสร้างความเข้าใจระหว่างประชาชนใน ประเทศที่มีความแตกต่างหลากหลายทางภาษาและวัฒนธรรมได้คือการมีภาษา แห่งชาติ เมื่อประชาชนสื่อสารได้ทั่วถึงกัน มีความเข้าใจกัน ก็จะส่งเสริมให้ เกิดเอกภาพ ร่วมมือกันแก้ปัญหา

ผู้วิจัยเห็นว่า ภาษาฮินดีมีส่วนสำคัญโดยตรงในการร้อยความแตกต่าง หลากหลายในสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดียให้เข้ามามีแกนกลางร่วมกัน อันจะเป็น เครื่องมือสำคัญที่จะสร้างเอกภาพในความหลากหลายอันเป็นอุดมการณ์ที่อินเดีย เน้นย้ำเสมอ ด้วยสภาพสังคมวัฒนธรรมที่มีความแตกต่างกันมากทั้งทางภาษา ชาติพันธุ์ วัฒนธรรม ศาสนา แต่ภายในนั้นเองก็มีแกนกลางร่วมกันอยู่ด้วย ไม่ว่าจะเป็น ปรัชญาศาสนา ความเชื่อ ประเพณี อิทธิพลทางภาษาและวรรณกรรมที่พัฒนา ออกไปจากวัฒนธรรมฮินดูและพุทธศาสนาในอินเดียยุคโบราณ และวัฒนธรรม อิสลามที่เข้ามาใหม่ในยุคกลาง ได้ผสมผสานกันแล้วแสดงออกไปในรูปแบบใหม่เป็น



ของตนเองอย่างชัดเจนในภูมิภาคต่าง ๆ ความหลากหลายในสังคมพหุวัฒนธรรมนี้ จะไม่อาจก้าวไปสู่ความสำเร็จคือความมีเอกภาพได้เลยหากไม่ก้าวข้ามปัญหาใหญ่ คือการยอมรับความแตกต่างหลากหลายของกันและกัน และปัญหาใหญ่นั้นจะ ก้าวข้ามได้อย่างไรหากไม่มีเครื่องมือเป็นแกนกลางสักชิ้นหนึ่งเพื่อจะสื่อสารให้ เข้าใจตรงกัน หนึ่งในเครื่องมือแกนกลางชิ้นสำคัญนั้นคือภาษาฮินดี ภาษากลาง ที่จะสื่อสารได้ทั่วประเทศ

ผู้วิจัยเห็นว่า การสนับสนุนภาษาฮินดีให้เป็นภาษาราชการหรือภาษา แห่งชาติในยุคแห่งการปฏิรูปสังคมวัฒนธรรม และในยุคแห่งการต่อสู้เรียกร้อง เอกราช คือการเตรียมการให้อินเดียมีรากฐานเข้มแข็งในการสร้างเอกภาพในความ หลากหลายให้เกิดความเข้าใจระหว่างวัฒนธรรมของกันและกัน ผู้พูดภาษาหนึ่งจะ เข้าใจผู้พูดอีกภาษาหนึ่งได้ด้วยมีภาษาหนึ่งเป็นสื่อกลางนำไปสู่ความเข้าใจนั้น ทั้งนี้ อินเดียก็ยังให้ความสำคัญแก่อัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมท้องถิ่นอยู่ ต่อไป ภาษาท้องถิ่นจึงยังมีฐานะเป็นภาษาราชการในระดับภูมิภาค¹

¹ อาจมีผู้ตั้งคำถามขึ้นได้ว่า หากมีกรณีของชาวอินเดียที่ไม่รู้ภาษาฮินดีในระดับสื่อสาร ได้ เขาจะอยู่ในสังคมพหุวัฒนธรรมอย่างมีเอกภาพได้หรือไม่ สำหรับคำถามนี้ผู้วิจัย คิดว่า (1) การจะร้อยเรียงสังคมพหุวัฒนธรรมให้มีเอกภาพย่อมอาศัยเพียงด้าย เส้นเดียวมิได้ สังคมอินเดียเป็นตัวอย่างที่ชัดเจนอยู่แล้วว่า นอกจากภาษาฮินดี ได้มีบทบาทสำคัญในการสร้างเอกภาพดังกล่าวแล้ว ยังมีความเชื่อทางศาสนา สำนึก ร่วมทางประวัติศาสตร์ ประสบการณ์ร่วมทางศิลปะและวรรณคดี เป็นต้น ที่มีบทบาท เปรียบเสมือนเส้นด้ายหลายเส้นไขว้กันเป็นเกลียวเชือก แล้วร้อยอยู่ภายในแกน แห่งเอกภาพนั้น ชาวอินเดียที่ไม่รู้ภาษาฮินดีในระดับสื่อสารได้ จึงถูกร้อยรวมเข้ามา ในแกนกลางแห่งเอกภาพด้วยเส้นด้ายเส้นใดเส้นหนึ่งดังกล่าว (2) ด้วยบริบททาง สังคมและประวัติศาสตร์ในขณะนั้นที่หลายภาคส่วนกำลังตระหนักว่า คนส่วนใหญ่ ของประเทศเข้าใจภาษาฮินดี การส่งเสริมให้ใช้ภาษาฮินดีเป็นภาษากลางจึงเป็น เรื่องที่ทำได้ง่ายที่สุด (3) บทความนี้มีได้มุ่งเสนอว่า “ภาษาฮินดีเป็นเครื่องมือเพียง หนึ่งเดียวเท่านั้น” หากแต่มุ่งเสนอว่าภาษาฮินดีคือหนึ่งในเครื่องมือสำคัญใน กระบวนการสร้างเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรมอินเดีย



วรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาที่ผลิตขึ้นด้วยภาษาอินดีของนักเขียนทั้งสอง จึงช่วยให้คนต่างภาษาต่างวัฒนธรรมทั่วประเทศอินเดียได้เข้าใจพุทธศาสนา หลักการสำคัญของพุทธศาสนาประการหนึ่งที่ปฏิเสธการแบ่งแยกสังคมด้วยระบบชนชั้นวรรณะดังที่นักเขียนทั้งสองท่านเน้นย้ำ และเผยแพร่ออกไปผ่านผลงานวรรณกรรมของตน ได้ไหลร่วมไปในธาราแห่งอุดมการณ์เดียวกันที่มี ดร. อัมเบดการ์ เป็นผู้นำ ผู้วิจัยเห็นว่า นี่เป็นสิ่งสำคัญที่จะทำให้สังคมอินเดียเป็นสังคมแห่งพหุวัฒนธรรมที่เด่นชัดขึ้น ประชาชนจะมีโอกาสเลือกวิถีดำเนินชีวิตที่เปิดกว้าง ไม่จำต้องตกอยู่ภายใต้เงื่อนไขอันคับแคบหนึ่งเดียวของระบบวรรณะอีกต่อไป พุทธศาสนาเปิดประตูกว้างให้ผู้คนในอินเดียได้พบทางเลือกอันหลากหลายที่แท้จริง และข้ามพ้นข้อจำกัดทั้งปวงที่ระบบวรรณะเคยสร้างอุปสรรคมา ผลงานวรรณกรรมเชิงพุทธศาสนาของนักเขียนอินดีทั้งสองจึงมีบทบาทสำคัญยิ่งในการฟื้นฟู และสร้างความหมายใหม่ให้แก่สังคมอินเดีย โอบอ้อมให้ชนทุกกลุ่มอยู่ร่วมกันอย่างมีเอกภาพในสังคมพหุวัฒนธรรม

6. ข้อเสนอแนะ

จากการศึกษานี้ทำให้ผู้วิจัยพบว่า ความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมในอินเดียนั้นยังมีเรื่องน่าศึกษาอีกมาก ประเด็นที่น่าสนใจ เช่น (1) ในกระบวนการสร้างเอกภาพในความหลากหลายนั้น สังคมอินเดียมีท่าทีอย่างไรต่อชาวอินเดียผู้ไม่รู้ภาษาอินดีในระดับสื่อสารได้ (2) แม้พุทธศาสนาได้ถูกรื้อฟื้นกลับขึ้นมาแล้ว แต่ปัจจัยใดที่หล่อเลี้ยงให้ระบบวรรณะยังดำรงอยู่ในสังคมอินเดียปัจจุบัน (3) พุทธศาสนิกชนรุ่นใหม่ในอินเดียพัฒนาบทบาทของตนไปอย่างไรในสังคมพหุวัฒนธรรม



พระพุทธเจ้ากับมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของศาสนาอื่น*

เฉลิมวุฒิ วิจิตร**

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อการศึกษาท่าทีของพุทธศาสนาต่อมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของศาสนาอื่น โดยมุ่งเน้นการวิเคราะห์หลักธรรมและคำสอนในพระไตรปิฎกเป็นเอกสารชั้นต้น นอกจากนี้ ในกระบวนการวิเคราะห์จะได้พิจารณาข้อถกเถียงที่ปรากฏในอรรถกถา หนังสือ และบทความวิชาการที่เกี่ยวข้องกับประเด็นเรื่องท่าทีของพุทธศาสนาต่อมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของศาสนาอื่นทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ จากการศึกษาพบว่าพุทธศาสนาไม่ได้มองว่าทุกศาสนามีจุดหมายสูงสุดร่วมกัน ดังนั้น มรรควิธีของแต่ละศาสนาจึงแตกต่างกันขึ้นอยู่กับจุดหมายสูงสุดของแต่ละศาสนา สำหรับพุทธศาสนา จุดหมายสูงสุดคือความหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิง และหลักอริยมรรคมีองค์แปดคือมรรควิธีเดียวเท่านั้น

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก เรื่อง “พหุนิยมทางศาสนาในพุทธศาสนาเถรวาท”

** นิสิตระดับดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

E-mail: chalermwut.w@psu.ac.th

วันที่รับบทความ 11 กันยายน 2563 วันที่แก้ไขบทความ 18 มิถุนายน 2564

วันที่ตอบรับบทความ 5 พฤศจิกายน 2564



ที่นำไปสู่จุดหมายสูงสุด อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนาไม่ได้ปฏิเสธความเป็นไปได้ที่มรรควิธีนี้จะมีอยู่ในหลักคำสอนของศาสนาอื่น เพราะ 1. พุทธศาสนายืนยันว่า สัจธรรมเป็นสิ่งสากลโดยพระพุทธเจ้าเป็นเพียงผู้ค้นพบและผู้อื่นก็สามารถค้นพบได้โดยไม่ต้องผ่านพุทธศาสนา 2. แม้ว่าหลักอริยมรรคมีองค์แปดคือมรรควิธีเดียวสู่ความหลุดพ้น แต่หลักอริยมรรคมีองค์แปดสามารถถูกเผยแสดงได้ในหลากหลายนามและรูปแบบขึ้นอยู่กับบริบททางสังคมและสติปัญญาของผู้ฟังธรรม ด้วยเหตุนี้จึงน่าเชื่อได้ว่าพระพุทธเจ้ายังไม่ได้ทรงแสดงหลักอริยมรรคมีองค์แปดออกมาในทุกรูปแบบ และ 3. พุทธศาสนาเสนอเกณฑ์พิจารณาความจริงของหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายซึ่งเปิดโอกาสความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจมีมรรควิธีที่นำไปสู่ความหลุดพ้น

คำสำคัญ: พุทธปรัชญา พหุนิยมทางศาสนา อริยมรรคมีองค์แปด



Buddha and the Path to Liberation of Other Religions*

Chalermwut Wijit**

Abstract

This research article aims to study the Buddhist attitude towards the path to liberation of other religions by focusing on the analysis of principles and teachings in the Tripitaka as the primary source. In addition, the analysis process will consider the arguments that appear in the commentary, monographs, and academic articles concerning the issue of Buddhism's attitude towards the path to liberation of other religions, both in the Thai and English languages. The study finds that Buddhism does not view all religions as having the same ultimate destination, so the ways of each religion differ depending on its ultimate end. For Buddhism, the ultimate end is a complete liberation from suffering and the Noble eightfold paths are the only path that leads the highest end. However, Buddhism does not deny the possibility that this path exists in the doctrines of other

* This article is a part of the dissertation entitled “Religious Pluralism in Theravada Buddhism”

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

E-mail: chalermwut.w@psu.ac.th

Received September 11, 2020, Revised Jun 18, 2021,

Accepted November 5, 2021



religions because 1. Buddhism insists that the truth is universal, with the Buddha being only the discoverer, while others can discover the same truth without having to rely on Buddhism; 2. Even if the Noble Eightfold Paths is the only way to liberation, it can be expressed in many names and forms depending on the social context and the wisdom of the Dharma listeners. For this reason, it can be believed that the Buddha has not yet explained the Noble Eightfold Paths in all its possible forms; and 3. Buddhism offers a criterion for the truthfulness of the doctrines of many religions, which open up possibilities for other religions to lead to liberation.

Keywords: Buddhist Philosophy, Religious pluralism, the Noble Eightfold Path



1. บทนำ

จากบทบันทึกในพรหมชาลสูตรได้เผยให้เห็นบริบทสังคมชมพูทวีปสมัยพุทธกาลว่ามีแนวคิดที่หลากหลายดำรงอยู่ร่วมกันกว่า 62 ทิฏฐิ กล่าวโดยสรุปแนวคิดที่พระพุทธเจ้าทรงจำแนกในพระสูตรนี้ ได้แก่ แนวคิดทางอภิปรายที่ทำให้ความสำคัญกับธรรมชาติของตัวตน จิตวิญญาณ ธรรมชาติของโลก ชีวิตหลังความตาย และสภาวะแห่งนิพพาน นอกจากนี้ พระสูตรยังแสดงให้เห็นทฤษฎีทางญาณวิทยาที่อยู่เบื้องหลังแนวคิดเหล่านั้น ซึ่งสรุปได้ 3 ประการ ได้แก่ 1. การหยั่งเห็นภายในอันเป็นผลมาจากการฝึกสมาธิ 2. การอนุมานด้วยเหตุผล และ 3. วิมตินิยม ขณะที่สามัญผลสูตรได้ขยายความให้เห็นสภาพแวดล้อมทางความคิดของสังคมชมพูทวีปให้ชัดเจนยิ่งขึ้นโดยกล่าวถึงเจ้าลัทธิทั้ง 6 พร้อมทั้งแนวคิดโดยสังเขปของแต่ละท่าน ประกอบด้วย ปุณณกัสนปะ มักขลิโคสาล อชิตเกสกัมพล ปุรุทกัจจายณะ สัญชัยเวลล์ฐบุตร และนิครนถนาฏบุตร (ชาญณรงค์ บุญหนุน, ม.ป.ป., หน้า 4) ทั้งนี้ พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าหลักคำสอนของพระองค์แตกต่างจากศาสนาอื่นแทบทั้งหมดในสังคมสมัยนั้น ขณะเดียวกันศาสนาทั้งหลายก็ต่างยืนยันว่าหลักคำสอนของตนเท่านั้นที่เป็นจริงและดูเหมือนกระทบกระเทียบบหลักคำสอนของศาสนาอื่นเพื่อทำลายความน่าเชื่อถือ (พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 66 หน้า 256)¹ ในท่ามกลางความขัดแย้งแห่งความหลากหลายทางศาสนาดังกล่าวจึงเป็นปัญหาว่าพุทธศาสนามีทำาอย่างไรต่อจุดหมาย หลักคำสอน และมรรควิธีของศาสนาอื่น

การถกเถียงประเด็นเรื่องทำาที่ของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นสามารถแบ่งได้เป็น 3 แนวคิด คือ 1. แนวคิด แบบกีดกันคัดออก (Exclusivism) คือแนวคิดที่ยืนยันว่ามีเพียงมรรควิธีของพุทธศาสนาเท่านั้นที่นำไปสู่จุดหมาย 2. แนวคิดแบบรวมเข้าทั้งหมด (Inclusivism) คือแนวคิดที่ยืนยันว่ามรรควิธีของทุกศาสนา

¹ บทความวิจัยนี้อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาไทยจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



สามารถนำไปสู่จุดหมายเดียวกันได้ แต่มีเพียงมรรควิธีของพุทธศาสนาที่เป็นทางตรง มรรควิธีของศาสนาอื่นเป็นทางอ้อมที่ยากลำบาก และ 3. แนวคิดแบบพหุนิยม (Pluralism) คือแนวคิดที่ยืนยันว่ามรรควิธีและจุดหมายของทุกศาสนาเป็นจริง อย่างเท่าเทียมกัน ในการถกเถียงที่ผ่านมา นักวิชาการส่วนใหญ่เสนอว่าพุทธศาสนามีท่าทีต่อศาสนาอื่นตามแนวคิดแบบกีดกันคัดออกหรือแนวคิดแบบรวมเข้าทั้งหมด โดยหนึ่งในข้ออ้างสำคัญที่นักวิชาการกลุ่มนี้มักกล่าวถึงคือพระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่ามีมรรควิธีเดียวเท่านั้นที่นำไปสู่จุดหมาย เช่น เพอร์รี ชมิตต์ ลอยเคิล (Perry Schmidt-Leukel) ผู้เสนอว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบกีดกันคัดออก จากเหตุผล 4 ประการ คือ 1. พุทธศาสนายืนยันว่าพระพุทธเจ้าทรงมีความรู้ในขอบเขตของ ภูมิปัญญาครอบจักรวาล (cosmic vision) ขณะที่ศาสนาอื่นสมัยนั้นเป็นผู้รู้สัจธรรม เพียงบางส่วน 2. พุทธศาสนามีหลักคำสอนให้งดเว้นจากการยึดมั่นว่าภิกษุของตนเท่านั้นที่เป็นจริง แต่ในทัศนะของชมิตต์ ลอยเคิล พุทธศาสนาดัดแปลงการใช้หลัก การนี้กับหลักคำสอนของพุทธศาสนา 3. พระพุทธเจ้าทรงถือว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 คือมรรควิธีเดียวเท่านั้นที่นำไปสู่จุดหมาย และ 4. พุทธศาสนามีหลักการว่าพระพุทธรูปจะเสด็จอุบัติขึ้นมากกว่าหนึ่งพระองค์ในช่วงเวลาและโลกเดียวกัน ไม่ได้ ดังนั้น ในหนึ่งช่วงเวลาและหนึ่งโลกจะมีเพียงบุคคลเดียวเท่านั้นที่สามารถ สั่งสอนมรรควิธีที่นำไปสู่ความหลุดพ้น (Schmidt-Leukel, 2017, pp. 71-89) กล่าวอีกนัยหนึ่งคือหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นมรรควิธีเดียวที่นำไปสู่ความหลุดพ้น และมีอยู่แต่ในหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้น

ในทัศนะของเค. เอ็น. ชยติลเลเก (K. N. Jayatilleke) ผู้เสนอการอธิบาย ท่าทีของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นที่อาจจัดให้อยู่ในแนวคิดแบบรวมเข้าทั้งหมด พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 คือมรรควิธีเดียวที่นำไปสู่ ความหลุดพ้นซึ่งนี่คือหลักฐานที่ยืนยันว่าพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดแบบพหุนิยม แต่มีแนวคิดขัณฑิธรรมเชิงวิพากษ์ (Critical Tolerance) ซึ่งตั้งบนฐานของการ ปฏิเสธการอ้างหลักคำสอนเชิงคัมภีร์ (Dogma) ชยติลเลเกชี้ว่าการยืนยันหลัก คำสอนของพระพุทธเจ้าแตกต่างจากการยืนยันบนฐานของการอ้างหลักคำสอน



เชิงคัมภีร์ เพราะพระพุทธเจ้าทรงยืนยันจากประสบการณ์การปฏิบัติของพระองค์ ทั้งยังทรงสนับสนุนการตรวจสอบหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายซึ่งรวมถึงหลักคำสอนของพุทธศาสนา (Sharma, 1997, p. 147) นอกจากนี้ พุทธศาสนาไม่ปิดโอกาสความเป็นไปได้ที่บุคคลนอกพุทธศาสนาหรือศาสนาอื่นจะค้นพบสัจธรรม แสดงศาสนธรรม และบรรลุความหลุดพ้น พุทธศาสนายอมรับว่ามีบุคคลนอกพุทธศาสนาที่บรรลุความหลุดพ้นได้ด้วยตนเอง โดยเรียกบุคคลประเภทนี้ว่า พระปัจเจกพุทธเจ้า (Jayatilleke, 1991, pp. 20-21) แต่ไม่ได้หมายความว่า หลักคำสอนของทุกศาสนาเป็นจริงเท่ากันทั้งหมด เราสามารถตรวจสอบความจริงของหลักคำสอนของศาสนาอื่นได้โดยใช้หลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นเกณฑ์ตัดสิน (Jayatilleke, 1991, pp. 23-25)

ในทางกลับกัน หากพิจารณามรรควิธีสู่จุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนาและศาสนาอื่นภายใต้กรอบแนวคิดของท่านพุทธทาสภิกขุที่อิงกับหลักการ 3 ประการ คือ 1.ภาษาคนกับภาษาธรรม 2.แนวคิดเรื่องจิตว่าง และ 3.แนวคิดเรื่องแก่นแท้ของศาสนาทั้งหลายเหมือนกัน (สแวนเอร์, 2547, หน้า 20) จะทำให้เข้าใจได้ว่า มรรควิธีและจุดหมายสูงสุดที่แตกต่างกันของแต่ละศาสนาแท้จริงแล้วมีแก่นเดียวกัน คือการสั่งสอนให้เอาชนะการเอาตนเองเป็นศูนย์กลางและส่งเสริมความรักต่อเพื่อนร่วมโลก แต่ที่เห็นวามรรควิธีและจุดหมายสูงสุดของศาสนาทั้งหลายแตกต่างกัน แท้จริงเป็นเพียงเรื่องของปัญญาในระดับภาษาคนที่สามารถนำพามนุษย์ไปสู่ความจริงและจุดหมายสูงสุดเดียวกันได้ในระดับภาษาธรรมนั่นคือความหลุดพ้นจากความทุกข์ (สแวนเอร์, 2547, หน้า 28) ในแง่นี้หลักคำสอนของพุทธศาสนาจึงสนับสนุนแนวคิดแบบพหุนิยม อย่างไรก็ตาม คริสติน เบส คิบลิงเกอร์ (Kristin Beise Kiblinger) ได้แย้งว่าแนวคิดเรื่องภาษาคนกับภาษาธรรมของท่านพุทธทาสภิกขุตั้งอยู่บนฐานคิดแบบเอกยานที่เชื่อว่ามีมรรควิธีเดียวและมีจุดหมายสุดท้ายเพียงหนึ่งเดียวคือจุดหมายของพุทธศาสนา จุดหมายของศาสนาอื่นเป็นเพียงที่ปักชั่วคราวหรือบันไดไปสู่จุดหมายที่แท้จริงกว่า ภายใต้แนวคิดนี้การเปิดรับต่อคุณค่าและความจริงของศาสนาอื่นจึงเป็นเพียงการใช้หลักคำสอนของพุทธศาสนาเข้าไป



คัดกรองและตีความหลักคำสอนเชิงจารีตและจุดหมายของศาสนาอื่นให้สอดคล้องกับหลักคำสอนของพุทธศาสนาโดยมีนัยต่อลักษณะเฉพาะของศาสนาอื่น (Kiblinger, 2004, pp. 159-169)

จากมุมมองของนักวิชาการที่แตกต่างกันในเรื่องท่าทีของพุทธศาสนาต่อมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของศาสนาอื่นจึงเป็นปัญหาที่น่าพิจารณาว่าพุทธศาสนา มองว่าทุกศาสนามีจุดหมายสูงสุดร่วมกันหรือไม่ พุทธศาสนายืนยันว่ามีมรรควิธีเดียวเท่านั้นที่นำไปสู่จุดหมายสูงสุดหรือไม่ และเป็นไปได้หรือไม่ว่ามีมรรควิธีสู่จุดหมายสูงสุดอาจมีอยู่ในหลักคำสอนของศาสนาอื่น ทั้งนี้ ผู้วิจัยสังเกตว่าในการถกเถียงประเด็นนี้ที่ผ่านมานักวิชาการทางพุทธศาสนายังไม่ได้กล่าวถึงหลักฐานในหลักธรรมและเรื่องเล่าในพระไตรปิฎกอีกเป็นจำนวนมากซึ่งบันทึกบทสนทนาที่แสดงท่าทีของพระพุทธเจ้าต่อมรรควิธีของศาสนาอื่น ดังนั้น ในบทความวิจัยนี้จึงจะมุ่งศึกษาท่าทีของพุทธศาสนาต่อมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของศาสนาอื่นที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ซึ่งในกระบวนการวิเคราะห์จะได้พิจารณาข้อถกเถียงที่ปรากฏในอรรถกถา หนังสือ และบทความวิชาการที่เกี่ยวข้องกับประเด็นดังกล่าวทั้งในภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

2. พระพุทธเจ้ากับจุดหมายสูงสุดทางศาสนา

ผู้วิจัยเห็นว่าการศึกษาประเด็นเรื่องท่าทีของพุทธศาสนาต่อมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของศาสนาอื่นอาจเริ่มต้นจากเรื่องจุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนา ซึ่งเป็นที่รับรู้และยอมรับกันโดยทั่วไปในวงวิชาการว่าเป็นนิพพานหรือความหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิง อย่างไรก็ตามเป็นปัญหาที่น่าพิจารณาต่อไปว่าพุทธศาสนา มองว่าทุกศาสนามีจุดหมายสูงสุดร่วมกันหรือไม่ หากพิจารณาจากข้อมูลเชิงประวัติศาสตร์ศาสนา ลาล มณี โชคี (2536, หน้า 11-51) เสนอว่าประวัติศาสตร์อินเดียโบราณโดยเฉพาะช่วงเวลาแห่งการถือกำเนิดขึ้นของพุทธศาสนา แท้จริงแล้วคือประวัติศาสตร์ของอุดมการณ์ทางศาสนาสองกระแสที่ตรงข้ามกัน อุดมการณ์แรกมีลักษณะแบบยืนยันโลก (World-affirmation) เป็นแนวคิดของพวกพราหมณ์



ที่ยึดมั่นหลักคำสอนจากคัมภีร์พระเวท โดยพราหมณ์สมัยก่อนพุทธกาลไม่ได้ให้ความสนใจเรื่องศีลธรรม กฎแห่งกรรม และความหลุดพ้นจากการเวียนว่ายตายเกิด ทั้งไม่ได้ตระหนักถึงเรื่องความทุกข์ที่เกิดจากการมีชีวิต จึงไม่ได้พยายามแสวงหาทางออกจากการมีชีวิตผ่านการออกบวชเพื่อแสวงหาและบรรลุโมกขธรรม เทวนิยตามคติพราหมณ์เป็นเรื่องของวัตถุนิยมและมีอุดมการณ์สำคัญอยู่ที่การประกอบพิธีบูชาัญญเพื่อให้เทพเจ้าพึงพอใจและประทานพรให้แก่เจ้าภาพประกอบพิธีได้บรรลุถึงความสุข ได้แก่ ความร่ำรวย เกียรติยศ สุขภาพที่แข็งแรง การมีอายุยืน และการมีทายาทสืบตระกูล และเมื่อบุคคลผู้นั้นเสียชีวิตจะได้ไปเกิดในโลกสวรรค์ที่เต็มไปด้วยความสุขทางวัตถุ (โชติ, 2536, หน้า 37-46)

อุดมการณ์ที่สองมีลักษณะแบบปฏิเสธโลก (World-denial) และเหนือโลก (World-transcendence) เป็นแนวคิดของกลุ่มนักบวชที่เรียกว่าสมณะ ซึ่งมีแนวคิดวิพากษ์วิจารณ์ความเชื่อและจารีตประเพณีของพราหมณ์ รวมถึงการปฏิเสธความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์พระเวท ผู้นำของลัทธิในอุดมการณ์นี้มักไม่ใช่ชนวรรณะพราหมณ์แต่ยืนยันว่าตนได้ค้นพบหรือบรรลุถึงความจริงแห่งธรรมชาติ ซึ่งชนทุกวรรณะสามารถบรรลุถึงได้ด้วยการใช้เหตุผลหรือการปฏิบัติสมาธิ (Robinson, Johnson and Thanissaro Bhikkhu, 2005, p. 2) ทั้งนี้ ผู้สมททานอุดมการณ์แบบปฏิเสธโลกและเหนือโลกจะดำเนินชีวิตเป็นอนาคาริยะคือผู้ไม่มีเหย้ามีเรือน ตัดขาดจากเครื่องผูกพันทางโลก แต่ไม่ได้ตัดขาดการติดต่อกับสังคมภายนอกอย่างสิ้นเชิง ศูนย์กลางของนักคิดกลุ่มนี้มักตั้งอยู่ใกล้เมืองหลวงนอกกำแพงเมือง โดยแต่ละลัทธิมีระบบความคิดความเชื่อและมรรควิธีที่แตกต่างกัน (วิจิตรเกิดวิสิษฐ์, 2528, หน้า 61) ในระหว่างสองกระแสอุดมการณ์ย่อมไม่อาจจัดให้พุทธศาสนาอยู่ในอุดมการณ์แบบยืนยันโลก เนื่องจากพระพุทธเจ้าทรงดำรงพระชนม์ชีพตามวิถีแห่งสมณะที่อยู่เหนือความผูกพันทางโลกซึ่งตรงข้ามกับวิถีชีวิตในอุดมคติของพราหมณ์ที่มีลักษณะเป็นคฤหัสถ์ที่ผูกพันชีวิตของตนไว้กับความรู้วาททางโลกและการเสพสุขทางวัตถุ แต่การจัดให้พุทธศาสนาอยู่ในอุดมการณ์แบบปฏิเสธโลกและเหนือโลกก็ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนามีจุดหมาย



หลักคำสอน และมรรควิธีที่เหมือนกับศาสนาใดศาสนาหนึ่งในอุดมการณ์นี้ย่อมเป็นเนื้อเดียวกัน ในแง่นี้พุทธศาสนาจึงมีจุดหมายสูงสุดที่อาจทั้งแตกต่างและคล้ายคลึงกับบางศาสนาสมัยนั้น

สำหรับผู้วิจัย น่าเชื่อได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงรับรู้และยืนยันความแตกต่างระหว่างจุดหมาย หลักคำสอน และมรรควิธีของพุทธศาสนากับศาสนาอื่นที่ดำรงอยู่ร่วมสมัย เช่น ในพรหมชาลสูตร พระพุทธเจ้าทรงเปรียบเทียบทิวสนิมัยนั้นเป็นดั่งกับดักทางความคิดทฤษฎีที่กีดกันผู้คนออกไปจากการบรรลุจุดหมายที่พระองค์ไปถึง การเปรียบเทียบนี้เสมือนบอกเป็นนัยว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงสนพระทัยประเด็นปัญหาที่ศาสนาสมัยนั้นให้ความสนใจ แต่พระองค์ทรงเข้าใจความสนใจทรงรู้เกี่ยวกับหลักคำสอนและทฤษฎีทางญาณวิทยาที่อยู่เบื้องหลัง รวมถึงผลที่ตามมาจากการปฏิบัติตามหลักคำสอนของศาสนาเหล่านั้นเป็นอย่างดี ความรู้และเข้าใจในเรื่องนี้ทำให้พระพุทธเจ้าทรงไม่ติดกับดักทางความคิดทฤษฎีดั่งเช่นศาสนาอื่นในสมัยนั้น จากท่าทีเช่นนี้ดูเหมือนเป็นการยืนยันว่าจุดหมาย หลักคำสอน และมรรควิธีของพุทธศาสนาแตกต่างไปจากทิวสนิมัยทั้งหมดในสังคมสมัยพุทธกาล

ไปฏฐปาทสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 406-443 หน้า 175-196) เป็นหลักฐานหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงยืนยันการมีอยู่ของศาสนาที่มีจุดหมายแตกต่างจากพุทธศาสนา ในพระสูตรนี้ไปฏฐปาทปริพาชกทูลถามพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับเรื่องอัตตาว่า “ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์อาจรู้ได้ไหมว่าสัญญาเป็นอัตตาของคน หรือว่าสัญญากับอัตตาเป็นคนละอย่างกัน” (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 420 หน้า 182) พระพุทธเจ้าตรัสตอบดังนี้

ไปฏฐปาทะ ทานมีทิวสนิมัยแตกต่างกัน มีความถูกใจแตกต่างกัน มีความพอใจแตกต่างกัน มีความมุ่งหมายแตกต่างกัน มีอาจารย์แตกต่างกัน จึงเข้าใจได้ยากว่า สัญญาเป็นอัตตาของคน หรือว่าสัญญากับอัตตาเป็นคนละอย่างกัน (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 420 หน้า 182)



จากพุทธพจน์ข้างต้น² ทำให้เข้าใจได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงเห็นว่าศาสนาของโปกกุฏปาทปริพาชกแตกต่างจากพุทธศาสนาทั้งในแง่จุดหมาย ความสนใจ และความเชื่อ ซึ่งความแตกต่างเหล่านี้ทำให้โปกกุฏปาทปริพาชกยากที่จะเข้าใจหรือรู้คำตอบของปัญหาข้างต้นได้เหมือนกับพระพุทธเจ้าหรือบุคคลในพุทธศาสนา เรื่องเล่าที่แสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงรับรู้ศาสนาอื่นมีจุดหมายแตกต่างจากพระองค์ที่น่าสนใจอีกเรื่องหนึ่งปรากฏในเตววิชสุตตร (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 518-559 หน้า 230-247) พระสูตรนี้กล่าวถึงการถกเถียงระหว่างวาเสฏฐมาณพกับภราทวชมาณพในปัญหาเรื่องมรรควิธีตามคำสอนของพราหมณ์ท่านใดเป็นทางตรงที่สุดไปสู่จุดหมายคือความเป็นผู้อยู่ร่วมกับพระพรหม มาณพทั้งสองไม่อาจหาข้อยุติของปัญหาได้จึงทูลขอให้พระพุทธเจ้าทรงเป็นผู้ตัดสิน ครั้นนั้นพระพุทธเจ้าทรงถามมาณพทั้งสองว่าในบรรดาพราหมณ์ผู้ใดได้ตรึงเพส็ยอันขึ้นไปจนถึงฤาษีผู้เป็นบูรพาจารย์ของพราหมณ์ทั้งหลาย มีสักคนหรือไม่ที่ยืนยันว่าตนเคยเห็นพระพรหม วาเสฏฐมาณพทูลว่าไม่มีสักคนเดียวที่ยืนยันได้ พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่าการสั่งสอนทางเพื่อความเป็นผู้อยู่ร่วมกับพระพรหมของพวกพราหมณ์ย่อมไม่ต่างกับบุรุษผู้ทำบันไดที่หนทางใหญ่สี่แพร่งเพื่อขึ้นปราสาท แต่เมื่อมีผู้มาถามว่าปราสาทนั้นอยู่ที่ใด มีขนาดเท่าใด บุรุษผู้นั้นกลับตอบว่าไม่รู้จักปราสาทดังกล่าว

น่าสังเกตว่าในบทอุปมาอุปไมยข้างต้นซึ่งเปรียบกันได้กับมรรควิธีที่พราหมณ์สั่งสอน และเปรียบปราสาทกับจุดหมายสูงสุดของพราหมณ์คือความเป็นผู้อยู่ร่วมกับพระพรหม พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงปฏิเสธอย่างสิ้นเชิงว่าไม่มีปราสาทที่พราหมณ์ต้องการจะทอดบันได พระองค์ตรัสแต่เพียงว่าหลักคำสอนของพราหมณ์ขาดเหตุผลลงใจฝ่ายตรงข้ามให้เชื่อถือได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 528 หน้า 234) จากข้อบกพร่องทางญาณวิทยาในการยืนยันการดำรงอยู่ของพระพรหมด้วยข้อเท็จจริงเชิงประสบการณ์ จากนั้นพระพุทธเจ้าทรงถามเรื่องคุณลักษณะของพระพรหมและให้ข้อสังเกตว่าคุณลักษณะดังกล่าวมีอยู่ในวิถีชีวิตของพวกพราหมณ์

² พุทธพจน์ลักษณะนี้สามารถพบได้ในหลายพระสูตร เช่น อุทุมพริกสูตร ปาฏิกสูตร เป็นต้น



หรือไม่ การตั้งคำถามเช่นนี้เสมือนเป็นการวิพากษ์มรรควิธีของพราหมณ์ว่าไม่อาจนำไปสู่จุดหมายสูงสุดที่พวกรพราหมณ์เชื่อว่ามีอยู่จริง จากเรื่องเล่าในพระสูตรนี้ ย่อมชี้ชัดว่าพระพุทธเจ้าทรงรับรู้ว่พราหมณ์มีจุดหมายสูงสุดแตกต่างจากพระองค์ และมีมรรควิธีของตนที่จะนำไปสู่จุดหมายสูงสุดของตนเอง

จากข้อมูลเชิงประวัติศาสตร์และบทบันทึกในพระสูตรข้างต้น ดูเหมือนว่พุทธศาสนาไม่ได้มองว่ทุกศาสนามีจุดหมายสูงสุดร่วมกัน บางศาสนาอาจมีจุดหมายรวมหรือใกล้เคียงกับพุทธศาสนานั้นคือศาสนาที่สนใจเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ ขณะที่บางศาสนาอาจมีจุดหมายที่แตกต่างออกไป แต่มีความเป็นไปได้ที่จุดหมาย หลักคำสอน และมรรควิธีของศาสนาเหล่านั้นอาจสัมพันธ์ทั้งในเชิงสนับสนุนหรือขัดแย้งกับจุดหมาย หลักคำสอน และมรรควิธีของพุทธศาสนา แต่ไม่ได้หมายความว่าในทัศนะของพุทธศาสนา จุดหมายที่แตกต่างจากตนจะเป็นเท็จ ไร้สาระ หรือไร้ประโยชน์ทั้งหมด จากบทอุปมาอุปไมยเรื่องลูกศรอาบยาพิษในจุฬาลงกยสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 122-128 หน้า 133-141) พระพุทธเจ้าทรงมองว่มนุษย์ไม่สามารถรู้ความจริงทุกเรื่อง แต่พระองค์ก็ยอมรับโดยนัยว่ความจริงที่มนุษย์สามารถรู้ได้มีขอบเขตที่กว้างขวางกว่าเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ และความรู้ที่มีอยู่เป็นจำนวนมากเหล่านั้นอาจนำไปสู่จุดหมายอื่นที่ไม่เกี่ยวข้องกับการดับทุกข์ แต่สำหรับพระพุทธเจ้า ภายใต้งื่อนไขของความสามารถทางญาณวิทยาและเวลาที่จำกัดของมนุษย์ จุดหมายสำคัญที่มีความเป็นไปได้และจำเป็นอย่างเร่งด่วนที่สุดของมนุษย์คือความหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิง แต่หากบุคคลใดมีความสนใจหรือพยายามไปถึงจุดหมายอื่นที่แตกต่างจากพระองค์ พระพุทธเจ้าก็ไม่ได้ทรงหวงห้ามหรือประณาม พระองค์เพียงแต่ทรงเตือนให้ตรวจสอบจุดหมาย หลักคำสอน และมรรควิธีเหล่านั้นให้ถี่เสียก่อนด้วยตนเอง อย่างไรก็ตาม จากการที่พุทธศาสนากำหนดจุดหมายสูงสุดของตนไว้ที่ความหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิง และมองว่ศาสนาทั้งหลายไม่ได้มีจุดหมายสูงสุดร่วมกัน จึงเป็นปัญหาที่ต้องพิจารณาต่อไปว่มรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของพุทธศาสนา คืออะไร มรรควิธีสู่ความหลุดพ้นมีกัมรรควิธี และมรรควิธีนี้มีแต่ในหลักคำสอนของพุทธศาสนาหรือไม่



3. มรรควิธีสู่ความหลุดพ้นของพุทธศาสนา

สำหรับนักวิชาการที่เสนอว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบกีดกันคัดออก ย่อมเชื่อว่าพระพุทธเจ้าทรงถือว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นมรรควิธีเดียวที่นำไปสู่ความหลุดพ้นและมีแต่ในหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้น โดยหลักฐานจากพระไตรปิฎกที่มักถูกนำมาอ้างอิงคือพุทธพจน์ในมหาสติปัฏฐานสูตร ซึ่งมีใจความดังต่อไปนี้

ภิกษุทั้งหลาย ทางนี้เป็นทางเดียวเพื่อความบริสุทธิ์ของเหล่าสัตว์ เพื่อล่วงโสกะและปริเวหา เพื่อดับทุกข์และโทมนัส เพื่อบรรลุนิพพาน เพื่อให้แจ้งนิพพาน ทางนี้คือสติปัฏฐาน 4 ประการ... (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 373 หน้า 301)

เอกายโน อโย ภิกขเว มคโค สตตานํ วิสุทฺธิยา โสกปริ
เทวานํ สมมตฺติกมาย ทุกฺขโทมนสฺसानํ อตฺตงคฺมาย ญายสฺส
อริคฺมาย นิพพพานสฺส สจฺฉิกิริยาย ยทิทํ จตฺตารํ สติปัฏฐานาฯ
(พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 10 ข้อ 273 หน้า 325)³

จากพุทธพจน์ข้างต้น พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าหลักสติปัฏฐาน 4 คือมรรควิธีเดียวที่นำไปสู่นิพพานอันเป็นจุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนา อย่างไรก็ตาม เจ อับราฮัม วาเล่ เดอ เซอา (J. Abraham Vélez de Cea) (2013, pp. 61-64) ได้แย้งว่า คำว่า เอกายโน ในพุทธพจน์ “เอกายโน อโย ภิกขเว มคโค” ไม่จำเป็นต้องถูกเข้าใจในความหมายว่ามีเส้นทางเดียวเท่านั้นที่นำไปสู่การหลุดพ้นเสมอไป ทั้งนี้ มีผู้แปลพุทธพจน์นี้ในความหมายที่แตกต่างกัน เช่น Bhikkhu Walpola Rahula แปลว่า “This is the only way, Bhikkhu.” Bhikkhu Nyanaponika แปลว่า “This is the sole way, monks.” Maurice Walshe แปลว่า “There is, monks, this one way.” Bhikkhu Bodhi แปลว่า “Bhikkhus, this is the

³ บทความวิจัยนี้อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาบาลีจาก สยามมกุฎราชวิทยาลัย ปกาสิตา



direct path.” Bhikkhu Nanamoli แปลว่า “A path that goes in one way only.” และ Rupert Gethin แปลว่า “This is a path leading directly.” (Vélez de Cea, 2013, pp. 61-64) สำหรับภาษาไทย นอกจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ซึ่งผู้วิจัยได้อ้างอิงไว้ข้างต้น พระไตรปิฎกภาษาไทยพร้อมอรรถกถา ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย แปลพุทธพจน์นี้ว่า “ทางนี้เป็นที่ไปอันเอก” (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 273 หน้า 209) ซึ่งตรงกับ การแปลของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (เจริญ ญาณวโร) แต่ท่านได้ขยายความในวงเล็บว่า “เป็นที่ไปของบุคคลเดียว” (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ญาณวโร), 2535, หน้า 2) ทั้งนี้ ปัญหาเรื่องความหมายของคำว่า เอกายโน ในมหาสติปัฏฐานสูตรไม่ใช่ปัญหาใหม่ ในคัมภีร์อรรถกถาก็ปรากฏการถกเถียงประเด็นนี้ โดยอธิบายว่าคำดังกล่าวมีผู้แปลถึง 5 ความหมายโดยไม่ผิดหลักไวยากรณ์ ได้แก่ 1. เส้นทางเดียวที่ไม่มีทางแยก 2. เส้นทางที่บุคคลเดินทางคนเดียว 3. เส้นทางของผู้เป็นที่หนึ่ง คือพระพุทธเจ้า 4. เส้นทางเดียวซึ่งมีอยู่ในพุทธศาสนาเท่านั้น และ 5. เส้นทางไปสู่ที่หนึ่งคือนิพพาน (สมังควลิลาสินีอรรถกถา เล่ม 14 หน้า 260-262)⁴

อย่างไรก็ตาม พระอรรถกถาจารย์เห็นว่าคำนี้ควรแปลตามความหมายที่ 3 และ 4 เพราะจะสอดคล้องกับข้อความในพระสูตรอื่น โดยความหมายที่ว่าเส้นทางของผู้เป็นที่หนึ่งคือพระพุทธเจ้าจะสอดคล้องกับข้อความในโคปกโมคคัลลานสูตรที่ว่า “...พระผู้มีพระภาคพระองค์นั้นทรงยังมรรคที่ยังไม่อุบัติให้อุบัติ ทรงยังมรรคที่ยังไม่เกิดให้เกิด ตรัสบอกมรรคที่ไม่มีใครบอกได้ ทรงทราบชัดมรรค ทรงรู้แจ้งมรรค ทรงฉลาดในมรรค ส่วนสาวกทั้งหลายในบัดนี้เป็นผู้ดำเนินตามมรรค ในภายหลังจึงประกอบพร้อมอยู่” (พระไตรปิฎก เล่ม 14 ข้อ 79 หน้า 85) ทั้งนี้ แม้สัตว์เหล่าอื่นจะเดินบนเส้นทางนี้เพื่อไปถึงจุดหมายเช่นกัน แต่เส้นทางนี้ก็เป็นทางเดินของพระพุทธเจ้าเท่านั้นเพราะเป็นหนทางที่พระองค์ทรงทำให้เกิดขึ้น

⁴ บทความวิจัยนี้อ้างอิงอรรถกถาภาษาไทยจากพระไตรปิฎกภาษาไทยพร้อมอรรถกถา ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



ขณะที่ความหมายที่ว่าเป็นเส้นทางเดียวซึ่งมีอยู่ในพุทธศาสนาเท่านั้นจะสอดคล้องกับคำตอบของพระพุทธเจ้าต่อคำถามของสุภัททปริพาชกในมหาปรินิพพานสูตรที่ว่า ศาสดาผู้มีชีวิตร่วมสมัยกับพระพุทธเจ้า ได้แก่ ปุณณกัสมปะ มักขลิโคสาล อชิตเกส กัมพล ปกุกกัจจาณนะ สัญชัยเวลัฏฐบุตร และนิครนถนาภบุตรมีความรู้ตามที่พวกท่านกล่าวอ้างหรือไม่ (สมังคลวิลาสีนอฏฐกถา เล่ม 14 หน้า 261) พระพุทธเจ้าตรัสว่า “สุภัททะ อย่าเลย เรื่องที่เธอถามว่า ‘เจ้าลัทธิเหล่านั้นทั้งหมดรู้ตามที่ตนกล่าวอ้าง หรือไม่รู้ตามที่ตนกล่าวอ้าง หรือบางพวกรู้บางพวกไม่รู้’ อย่าได้สนใจเลย เราจะแสดงธรรมแก่เธอ เธอจงฟัง จงใส่ใจให้ดีเราจะกล่าว” (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 213 หน้า 161) จากนั้นพระองค์ตรัสว่า

สุภัททะ ในธรรมวินัยที่ไม่มีอริยมรรคมีองค์ 8 ย่อมไม่มีสมณะที่ 1 ย่อมไม่มีสมณะที่ 2 ย่อมไม่มีสมณะที่ 3 ย่อมไม่มีสมณะที่ 4 ในธรรมวินัยที่มีอริยมรรคมีองค์ 8 ย่อมมีสมณะที่ 1 ย่อมมีสมณะที่ 2 ย่อมมีสมณะที่ 3 ย่อมมีสมณะที่ 4 สุภัททะ ในธรรมวินัยนี้มีอริยมรรคมีองค์ 8 สมณะที่ 1 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 2 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 3 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 4 ก็มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น ลัทธิตอื่นว่างจากสมณะทั้งหลายผู้รู้ทั่วถึง สุภัททะ ถ้าภิกษุเหล่านั้นเป็นอยู่โดยชอบโลกจะไม่พึงว่างจากพระอรหันต์ทั้งหลาย (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 214 หน้า 162)

...ยสมฺมึโขสุภทท รมวินเย อริโย อฏฺฐังคิโก มคฺโค อุปลพฺภติ สมโณปิ ตตฺถ อุปลพฺภติ ทุติโยปิ ตตฺถ สมโณ อุปลพฺภติ ตติโยปิ ตตฺถ สมโณ อุปลพฺภติ จตุตฺถโยปิ ตตฺถ สมโณ อุปลพฺภติ อิมสมฺมึ โขสุภทท รมวินเย อริโย อฏฺฐังคิโก มคฺโค อุปลพฺภติ อิเธว



สุภทท สมโณ อธิ ทุตติโย สมโณ อธิ ตติโย สมโณ อธิ จตุตถโณ สมโณ
 สุธมฺมา ปรปฺปวาทา สมณฺณภิกฺขุ อญฺญะสิ อิมํ จ สุภทท ภิกขุ สมฺมา
 วิหเรยฺยํ อสฺสํโณ โลโก อรหฺนเตหิ อสฺสาติ ฯ (พระไตรปิฎก
 (บาลี) เล่ม 10 ข้อ 138 หน้า 75-76)

สิ่งที่น่าสนใจในบทสนทนาข้างต้นที่อาจถือได้ว่าเป็นการตอบคำถาม
 สุดท้ายของพระพุทธเจ้าก่อนการดับขันธปรินิพพานคือ หากพิจารณาร่วมกับ
 พระสูตรอื่นจะพบว่าพระพุทธเจ้าทรงเคยตอบโดยตรงไปตรงมาหรือปฏิเสธ
 การตอบคำถามลักษณะใกล้เคียงกันนี้มาแล้ว เช่น พระพุทธเจ้าทรงชี้ว่าหลัก
 คำสอนของมักขลิโคศลเป็นมิจฉาทิฏฐิ (พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 310-311
 หน้า 41) พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธที่จะยืนยันว่าปุณณาสกสสและนิครนถนาฏบุตร
 เป็นผู้ทรงสัพพัญญูหรือไม่ (พระไตรปิฎก เล่ม 23 ข้อ 38 หน้า 515-518) เป็นต้น
 แต่ครั้งนี้ พระพุทธเจ้าทรงตอบในลักษณะการวางเงื่อนไขเพื่อตรวจสอบว่าศาสนา
 ไตสามารถนำไปสู่ความหลุดพ้น โดยเกณฑ์คือการมีหลักคำสอนเรื่องอริยมรรค
 มืองค์ 8 กล่าวคือหากศาสนาใดมีหลักคำสอนนี้ ศาสนานั้นสามารถให้ผล 4 ประการ
 คือมีผู้บรรลุมรรคเป็นพระโสดาบัน พระสกทาคามี พระอนาคามี และพระอรหันต์
 ซึ่งเป็นจุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนา ในทางตรงข้าม ศาสนาใดไม่มีหลักคำสอน
 เรื่องอริยมรรคมืองค์ 8 ศาสนานั้นไม่อาจให้ผล 4 ประการข้างต้นได้ ภายหลัง
 การวางเงื่อนไข พระพุทธเจ้าตรัสว่าพุทธศาสนามีหลักคำสอนเรื่องอริยมรรค
 มืองค์ 8 ดังนั้น ในพุทธศาสนาเท่านั้นที่มีผู้บรรลุมรรคทั้ง 4 ระดับ ขณะที่ศาสนาอื่น
 วางเปล่าจากผู้บรรลุมรรคทั้ง 4 ระดับ ทั้งนี้ หากนำพุทธพจน์ข้างต้นมาพิจารณาร่วม
 กับพุทธพจน์ในมหาสติปัฏฐานสูตรตามที่พระอรรถกถาจารย์ชี้แนะจะทำให้เข้าใจได้
 ว่าหลักอริยมรรคมืองค์ 8 คือมรรควิธีเดียวที่นำไปสู่ความหลุดพ้น และมรรควิธีนี้
 มีแต่ในหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้น

4. มรรควิธีสู่ความหลุดพ้นนอกหลักคำสอนของพุทธศาสนา

อย่างไรก็ตาม วาเล่ เดอ เซอาได้แย้งการแปลมหาปรินิพพานสูตร รวมถึง



การเชื่อมโยงระหว่างมหาสติปัฏฐานสูตรกับมหาปริณิพพานสูตรตามที่กล่าวไปข้างต้น โดยมองว่าเป็นการแปลที่อยู่ภายใต้การตีความตามแนวคิดแบบกัตกันคัตออก วาเล่ เดอ เซอที่ตั้งข้อสังเกตกับการแปลพุทธพจน์ในมหาปริณิพพานสูตรที่ว่า “อิมสมิ โข สุภทฺท ฌมมวินเย อริโย อภฺรฺรฺชคิโก มคฺโค อุลภภติ” โดยอ้างอิงกับสำนวนแปลของ Bhikkhu Soma Thera ที่แปลว่า “สุภททะ ในธรรมวินัยนี้เท่านั้นที่อริยมรรคมีองค์ 8 ถูกค้นพบ”⁵ และพุทธพจน์ต่อมาคือ “อิเธว สุภทฺท สมโณ อธิ ทุติโย สมโณ อธิ ตติโย สมโณ อธิ จตุตฺโท สมโณ สุญฺญา ปรปฺปวาทา สมณฺณิ อญฺเญหิ” ซึ่ง Bhikkhu Bodhi แปลว่า “สมณะที่ 1 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 2 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 3 มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 4 ก็มีอยู่ในธรรมวินัยนี้เท่านั้น หลักคำสอนอื่นว่างจากสมณะ”⁶ (Vélez de Cea, 2013, p. 66) วาเล่ เดอ เซอชี้ว่าการแปลตามความหมายข้างต้นจะนำไปสู่ปัญหาเชิงการตีความ 2 ประการ คือ 1. จำเป็นหรือไม่ที่ต้องแปลคำว่า “อิมสมิ โข ฌมมวินเย” และ “อิเธว” ว่า “ธรรมวินัยนี้เท่านั้น” และ “ที่นี่เท่านั้น” และ 2. ประโยค “สุญฺญา ปรปฺปวาทา สมณฺณิ อญฺเญ” ควรแปลตาม Bhikkhu Bodhi ที่แปลว่าหลักคำสอนอื่นว่างจากสมณะ หรือควรแปลตาม Gethin ที่แปลว่าระบบอื่นที่ขัดแย้งว่างเปล่าจากสมณะ⁷ การแปลพุทธพจน์นี้ในความหมายที่แตกต่างกันของนักวิชาการทั้งสองท่านนำไปสู่ความเข้าใจทำที่ของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นที่แตกต่างกันเป็นอย่างยิ่ง หากยึดตามสำนวนแปลของ Bhikkhu

⁵ “Subhadda, only in this Doctrine-and-discipline is the noble eightfold path to be found.” (Vélez de Cea, 2013, p. 66)

⁶ “Only here is there a recluse, only here is there a second recluse, only here is there a third recluse, only here is there a fourth recluse. The doctrines of others are devoid of recluses.” (Vélez de Cea, 2013, p. 66)

⁷ “Other contrary systems are empty of ascetics.” (Vélez de Cea, 2013, p. 66)



Bodhi เท่ากับพุทธศาสนากำลังยืนยันว่าหลักคำสอนนอกพุทธศาสนาทั้งหมดไม่อาจนำไปสู่การบรรลุจุดหมายทั้ง 4 ระดับ มีเพียงหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้นที่ทำได้ ส่วนวนแปลนี้จะสอดคล้องกับการแปลคำว่า “อิมสมิ โข ธมมวินเย” และ “อิธเว” ว่า “ธรรมวินัยนี้เท่านั้น” และ “ที่นี่เท่านั้น” ซึ่ง Bhikkhu Soma Thera และ Bhikkhu Bodhi ได้แปลไว้ก่อนหน้านี้ แต่หากยึดตามส่วนวนแปลของ Gethin เท่ากับพุทธศาสนากำลังยืนยันแต่เพียงว่าศาสนาอื่นที่มีหลักคำสอนขัดแย้งกับพุทธศาสนาไม่อาจนำไปสู่การบรรลุจุดหมายทั้ง 4 ระดับได้ (Vélez de Cea, 2013, p. 66)

วালে เดอ เซอาไม่เห็นด้วยกับการแปลพุทธพจน์ข้างต้นของ Bhikkhu Soma Thera และ Bhikkhu Bodhi โดยเสนอข้อโต้แย้ง 4 ประการคือ ประการแรก คำว่า “อิธเว” และ “อิมสมิ โข ธมมวินเย” ไม่จำเป็นต้องแปลว่า “ที่นี่เท่านั้น” และ “ธรรมวินัยนี้เท่านั้น” คำว่า “อิธเว” สามารถแปลในความหมายอื่นได้ เช่น แน่นอน แท้จริง อย่างไม่ต้องสงสัย เป็นต้น ดังนั้น ในพุทธพจน์ “อิธเว สุภทฺท สมโณ อธิ ทุติโย สมโณ อธิ ตติโย สมโณ อธิ จตุตฺถโณ สมโณ” สามารถแปลในความหมายใหม่ได้ว่า “แน่นอน สมณะที่ 1 ถูกค้นพบที่นี่ สมณะที่ 2 ถูกค้นพบที่นี่ สมณะที่ 3 ถูกค้นพบที่นี่ สมณะที่ 4 ถูกค้นพบที่นี่” เช่นเดียวกับคำว่า “โข” ในพุทธพจน์ “อิมสมิ โข สุภทฺท ธมมวินเย อริโย อฏฺฐังคิโก มคโค อุปลพฺภติ” ซึ่งพจนานุกรมฉบับสมาคมบาลีปกรณ์แปลคำนี้ในหลายความหมาย เช่น เท่านั้น แน่นอน แท้จริง เป็นต้น (Vélez de Cea, 2013, pp. 68) นอกจากนี้ การแปลคำว่า “ปรปฺปวาทา” โดย Bhikkhu Bodhi ในพุทธพจน์ “สุณฺญา ปรปฺปวาทา สมณฺณิ อยฺเย” ที่ดูเหมือนเป็นการหมายรวมทุกศาสนาที่ไม่ใช่พุทธศาสนาว่าว่างเปล่าจากสมณะ วালে เดอ เซอาเสนอว่าคำนี้ไม่ได้หมายถึงศาสนาอื่นโดยทั่วไป แต่แฝงความหมายถึงความคิดแห่งการโต้แย้งและการถกเถียง เช่น ในพจนานุกรมฉบับสมาคมบาลีปกรณ์จำกัดความคำว่า “ปวาท” ว่า การโต้แย้ง การถกเถียง การพุดคุย ซึ่งการอ่านลักษณะนี้สอดคล้องกับพจนานุกรมภาษาสันสกฤตฉบับ Apte และ Monier-Williams ที่ให้ความหมายของคำนี้ว่า ภาษาที่เกี่ยวข้องกับ



การดำเนินคดี คำของการคัดค้าน การท้าทายซึ่งกันและกัน ดังนั้น เมื่อพระพุทธเจ้าทรงใช้คำว่า “ปรปฐวาทา” พระองค์ไม่ได้ชี้แจงไปถึงศาสนาที่ไม่ใช่พุทธศาสนาทั้งหมดในทุกสถานที่และเวลา พระพุทธเจ้าเพียงกล่าวถึงศาสนาที่มีหลักคำสอนขัดแย้งกับหลักคำสอนของพระองค์เท่านั้น เมื่อเป็นดังนี้ วาเล่ เดอ เซอจึงเสนอให้แปลพุทธพจน์ “สุณฺญา ปรปฐวาทา สมณฺณิ อญฺเญ” ว่า “หลักคำสอนอื่นที่ขัดแย้งว่าแปลกจากสมณะ” ซึ่งการแปลตามความหมายนี้จะนำไปในทิศทางเดียวกับสำนวนแปลของ Gethin (Vélez de Cea, 2013, pp. 68-69)

ประการต่อมาคือการแปลว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 มีแต่ในหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าเท่านั้นเป็นการเพิกเฉยต่อเหตุผลเชิงเงื่อนไขที่ซ่อนในบทสนทนา ระหว่างพระพุทธเจ้ากับสุภัททปริพาชก กล่าวคือการวางหลักเกณฑ์ของพระพุทธเจ้าเพื่อตรวจสอบว่าศาสนาใดสามารถนำไปสู่ความหลุดพ้น เกิดขึ้นจากคำถามของสุภัททปริพาชกที่ว่าเจ้าลัทธิทั้ง 6 มีความรู้ตามที่พวกท่านยืนยันหรือไม่ พระพุทธเจ้าตรัสตอบด้วยวิธีวางหลักเกณฑ์ให้ตรวจสอบ ซึ่งถอดโครงสร้างการวางเงื่อนไขได้ดังนี้ ถ้าพบ A (อริยมรรคมีองค์ 8) จะพบ B (สมณะทั้ง 4) ดังนั้น เมื่อพบว่ามี A อยู่ในธรรมวินัยของพระพุทธเจ้า มันไม่จำเป็นต้องตามมาด้วยการยืนยันว่าสมณะทั้ง 4 ถูกค้นพบในธรรมวินัยของพระพุทธเจ้าเท่านั้น (Vélez de Cea, 2013, pp. 69-72) ประการที่สาม การยืนยันต่อมามีแต่ธรรมวินัยของพระพุทธเจ้าเท่านั้นที่ผ่านเกณฑ์ดังกล่าวจะทำให้การวางหลักเกณฑ์ให้ผู้คนทั่วไปใช้เป็นหลักพิจารณาศาสนาอื่นของพระพุทธเจ้าเป็นสิ่งที่ไม่จำเป็นและไม่สมเหตุสมผล จะเป็นการดีกว่าหรือไม่ ถ้าพระพุทธเจ้าจะทรงยืนยันตั้งแต่แรกว่าธรรมวินัยของพระองค์เท่านั้นที่สามารถนำไปสู่จุดหมาย (Vélez de Cea, 2013, p. 72) และประการสุดท้าย การแปลว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 มีแต่ในหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าเท่านั้นเป็นการเพิกเฉยต่อบริบทแวดล้อมของการสนทนาที่แสดงให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงใช้วิธีแห่งสันติวิธีในการอยู่ร่วมกับศาสนาอื่นผ่านการเลี่ยงการตอบคำถาม หากพระพุทธเจ้าทรงคิดโจมตีศาสนาอื่นจะหลีกเลี่ยงการตอบคำถามข้อนี้เพราะเหตุใด แต่ถ้ามองว่าการสร้างหลักเกณฑ์ของพระพุทธเจ้าใน



นี่เป็นการทำเพื่อบอกว่าธรรมเนียมของพระองค์เท่านั้นที่ผ่านเกณฑ์ พระพุทธเจ้า ย่อมทรงมีพฤติกรรมที่พยายามโจมตีศาสนาอื่นโดยทางอ้อม ซึ่งการทำเช่นนี้จะ สะท้อนภาพของพระพุทธเจ้าที่มีบุคลิกเป็นคนเจ้าเล่ห์อย่างยิ่ง (Vélez de Cea, 2013, pp. 73-74)

จากข้อโต้แย้งทั้ง 4 ประการ วาเล่ เดอ เซอาเสนอว่าพุทธศาสนาไม่ได้ ยืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 มีแต่ในหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้น และ อาจยอมรับได้ว่ามีมรรควิธีอื่นที่สามารถนำไปสู่จุดหมายเดียวกันกับพุทธศาสนา นอกเหนือจากมรรควิธีที่ปรากฏในหลักคำสอนของพุทธศาสนา ตราบเท่าที่มรรค วิธีอื่นเหล่านั้นไม่ขัดแย้งกับมรรควิธีของพุทธศาสนา ข้อเสนอของวาเล่ เดอ เซอา แตกต่างจากความเข้าใจของพระอรรถกถาจารย์ที่ยืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นมรรควิธีเดียวเท่านั้นที่นำไปสู่ความหลุดพ้นและมีอยู่ในหลักคำสอนของ พุทธศาสนาเท่านั้น อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นด้วยกับพระอรรถกถาจารย์ที่จะตีความ ว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นมรรควิธีเดียวเท่านั้นที่นำไปสู่ความหลุดพ้น เพราะ ถึงแม้พุทธพจน์ “เอกายโน อโย ภิกขเว มคฺโค” ในมหาสติปัฏฐานสูตรจะไม่จำเป็นต้องถูกเข้าใจในความหมายที่ว่าเส้นทางเดียวที่นำไปสู่ความหลุดพ้นเท่านั้น แต่เมื่อ พิจารณาพุทธพจน์นี้ร่วมกับพุทธพจน์ในมหาปริณิพพานสูตรจะพบการวางเงื่อนไข อย่างชัดเจนของพระพุทธเจ้าว่า ศาสนาใดก็ตามหากปราศจากหลักคำสอนเรื่อง อริยมรรคมีองค์ 8 ศาสนานั้นไม่อาจนำพาผู้ปฏิบัติไปสู่ความหลุดพ้นได้ การวาง เงื่อนไขเช่นนี้เท่ากับเป็นการยืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นเงื่อนไขจำเป็น ที่ขาดไม่ได้สำหรับการเดินทางไปสู่ความหลุดพ้น การยืนยันเช่นนี้ยังปรากฏใน ขทिरปตฺตสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่า “...เป็นไปไม่ได้เลยที่บุคคลจะพึงกล่าวอย่างนี้ ว่า ‘เรายังไม่รู้แจ้งทุกขอริยสัจ ทุกขสมุทยอริยสัจ ทุกขนิโรธอริยสัจ ทุกขนิโรธคา มินีปฏิปทาอริยสัจตามความเป็นจริง แล้วจักทำที่สุดแห่งทุกข์โดยชอบได้’...” (พระไตรปิฎก เล่ม 19 ข้อ 1102 หน้า 614) จากพุทธพจน์นี้แสดงให้เห็นว่า บุคคล ผู้บรรลุความหลุดพ้นต้องรู้แจ้งในหลักอริยสัจ 4 หากบุคคลใดปราศจากคุณสมบัติ ข้อนี้อย่อมเป็นไปไม่ได้ที่จะเป็นผู้บรรลุถึงนิพพาน การวางเงื่อนไขเช่นนี้ของ



พระพุทธเจ้าเท่ากับเป็นการยืนยันโดยอ้อมว่ามีมรรควิธีเดียวเท่านั้นที่นำไปสู่ความหลุดพ้น อย่างไรก็ตาม ดูเหมือนว่าพระพุทธเจ้าจะไม่ได้ทรงปฏิเสธความเป็นไปได้ที่มีมรรควิธีหนึ่งเดียวนี้อาจถูกค้นพบในหลักคำสอนของศาสนาอื่น เพราะการยืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นหลักคำสอนที่มีแต่ในพุทธศาสนาเท่านั้น ไม่เพียงแต่จะต้องเผชิญกับข้อโต้แย้งของวালে เดอ เซอาที่กล่าวไปข้างต้น ยังอาจขัดแย้งกับหลักคำสอนและท่าทีของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในพระไตรปิฎกอีกด้วยดังต่อไปนี้

4.1 พระพุทธเจ้าในฐานะผู้ค้นพบสังขธรรมและศาสนธรรมสากล

พุทธศาสนามีมุมมองต่อสังขธรรมในเชิงกระบวนการแห่งเหตุปัจจัยที่อิงอาศัยกันเกิดขึ้นและดับไปที่เรียกว่าปฏิจจสมุปบาท กระบวนการนี้มีลักษณะที่เป็นธรรมชาติคือการดำรงอยู่ตามธรรมชาติโดยปราศจากผู้สร้าง และธรรมนิยามคือมีความเป็นไปได้ที่แน่นอนตามธรรมชาติของมันเองโดยปราศจากผู้กำกับควบคุม (สุเขาว์ พลอยชุม, 2548, หน้า 2) ซึ่งเท่ากับเป็นการยืนยันว่าสังขธรรมมีลักษณะเป็นภววิสัย ความสำคัญของพระพุทธเจ้าในทัศนะของพุทธศาสนาจึงเป็นเพียงบุคคลผู้ค้นพบสังขธรรมและเผยแสดงสังขธรรมที่ค้นพบออกมาเป็นศาสนธรรมให้ชาวโลกได้รับรู้ ซึ่งเมื่อมนุษย์ได้เรียนรู้และปฏิบัติตามศาสนธรรมด้วยความเข้าใจย่อมเท่ากับเป็นการปฏิบัติตนให้สอดคล้องกับกฎเกณฑ์ของสังขธรรมซึ่งจะนำไปสู่ความหลุดพ้น ในแง่นี้ศาสนธรรมจึงมีความหมายครอบคลุมไปถึงการเป็นมรรควิธี ทั้งนี้ พระพุทธเจ้าและพุทธสาวกไม่ใช่บุคคลเพียงกลุ่มเดียวที่รู้มรรควิธี ค้นพบสังขธรรม และบรรลุความหลุดพ้น พุทธศาสนามีหลักคำสอนเรื่องพระปัจเจกพระพุทธเจ้าซึ่งอธิบายว่าเป็นบุคคลที่ตรัสรู้เฉพาะตน กล่าวคือเป็นบุคคลที่เข้าถึงความรู้อย่างแจ้งในสังขธรรมโดยไม่ได้พึ่งพาการสั่งสอนจากผู้อื่น เป็นผู้ที่เข้าถึงความรู้แจ้งด้วยตัวของตนเอง (ไคซากุ อิเคดะ, 2538, หน้า 66 อ้างถึงใน พระมหาดุสิต แสงวงศ์, 2544, หน้า 91) แต่พระปัจเจกพระพุทธเจ้าไม่อาจสั่งสอนให้ผู้อื่นบรรลุความหลุดพ้นได้ แม้ว่าท่านจะรู้มรรควิธีและแสดงศาสนธรรมในบางโอกาสก็ตาม โดยพระปัจเจก



พุทธเจ้ามักปลื้มตัวเป็นผู้โดดเดี่ยวและไม่ได้สถาปนาคณะสงฆ์ผู้สืบทอดศาสนาตามนัยยะนี้พระปัจเจกพุทธเจ้าจึงไม่จำเป็นต้องรู้จักกับพระสัมมาสัมพุทธเจ้าหรือศาสนธรรมของพุทธศาสนา ดังนั้นจึงไม่อาจจัดให้พระปัจเจกพุทธเจ้าเป็นพุทธศาสนิกชน

อย่างไรก็ตาม อาจมีผู้โต้แย้งว่าหลักคำสอนเรื่องพระปัจเจกพุทธเจ้าไม่สามารถเป็นหลักฐานคัดค้านนักวิชาการที่มองว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบกีดกันคัดออกได้ เพราะพุทธศาสนาเชื่อว่าพระปัจเจกพุทธเจ้าจะอุบัติขึ้นเฉพาะในพุทธันดรซึ่งเป็นช่วงเวลาในโลกว่างจากพุทธศาสนา นั่นคือช่วงเวลาศาสนาของพระพุทธเจ้าพระองค์หนึ่งได้สูญสิ้นไป และพระพุทธเจ้าพระองค์ใหม่ยังไม่ได้อุบัติขึ้น ดังนั้นในช่วงเวลาที่ศาสนาของพระสมณโคดมพุทธเจ้ายังคงอยู่ ย่อมหมายความว่า มีแต่หลักคำสอนของพระสมณโคดมพุทธเจ้าเท่านั้นที่มีมรรควิธีที่นำไปสู่ความหลุดพ้น อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยตั้งข้อสังเกตว่าความเชื่อเรื่องพระปัจเจกพุทธเจ้าจะอุบัติขึ้นเฉพาะช่วงพุทธันดรมีปรากฏแต่ในคัมภีร์ชั้นอรรถกถาไม่ปรากฏในพระไตรปิฎก ทั้งนี้ ขมิตต์ ลอยเคลชี้ว่าความเชื่อดังกล่าวถูกพัฒนาขึ้นในภายหลังโดยพุทธศาสนาฝ่ายเถรวาท (Schmidt-Leukel, 2017, p. 77) แต่กระนั้นผู้วิจัยก็ยอมรับว่าแม้พระปัจเจกพุทธเจ้าจะสามารถอุบัติขึ้นในช่วงเวลาที่ศาสนาของพระสมณโคดมพุทธเจ้ายังคงอยู่ แต่การดำรงอยู่ของพระปัจเจกพุทธเจ้าก็ไม่อาจเป็นหลักฐานยืนยันว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบพหุนิยมในเชิงมรรควิธีคือการยอมรับว่าศาสนาอื่นมีมรรควิธีที่นำไปสู่ความหลุดพ้นได้เช่นเดียวกับพุทธศาสนา เพราะการดำรงอยู่ของพระปัจเจกพุทธเจ้าเป็นเรื่องเฉพาะตนและการแยกตัวออกจากสังคม ขณะที่การถกเถียงประเด็นเรื่องพหุนิยมทางศาสนาวางอยู่บนฐานของการกล่าวถึงศาสนาหรือหลักจริยธรรมที่มีการรวมกันเป็นหมู่คณะ มุ่งองค์ประกอบของการอยู่ร่วมกันเป็นสังคม หรือการดำรงอยู่ในความสัมพันธ์ที่เกี่ยวข้องกับศาสนาอื่นที่อยู่ร่วมกันในสังคม สำหรับผู้วิจัย แม้ว่าหลักคำสอนเรื่องพระปัจเจกพุทธเจ้าอาจไม่ใช่หลักฐานที่เพียงพอสำหรับยืนยันว่าพุทธศาสนายอมรับว่าศาสนาอื่นมีมรรควิธีที่นำไปสู่ความหลุดพ้น แต่อย่างน้อยที่สุดหลักคำสอนนี้ก็เป็หลักฐานยืนยันว่า



พุทธศาสนายอมรับความเป็นไปได้ที่ความหลุดพ้น สัจธรรม และมรรควิธีอาจมีอยู่นอกหลักคำสอนของพุทธศาสนา

นอกจากพระสมณโคตมพุทธเจ้าและพุทธสาวกจะไม่ใช้กลุ่มบุคคลเดียวที่รู้มรรควิธี ค้นพบสัจธรรม และบรรลุความหลุดพ้น พุทธศาสนายังถือว่าพระสมณโคตมพุทธเจ้ามิใช่บุคคลแรกที่ค้นพบสัจธรรม เผยแผ่ศาสนธรรม และบรรลุความหลุดพ้นอีกด้วย ในนครสุตฺต (พระไตรปิฎก เล่ม 16 ข้อ 65 หน้า 128-129) พระพุทธเจ้าทรงอุปมานครโบราณที่หายสาบสูญกับจุดหมายสูงสุดของพุทธศาสนา คือความหลุดพ้น และเปรียบเส้นทางสายเก่าสู่นครโบราณกับหลักอริยมรรคมีองค์ 8 จากบทอุปมาอุปไมยในนครสุตฺตทำให้เข้าใจได้ว่า พุทธศาสนายืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นมรรควิธีของทุกคนที่จะเดินทางไปสู่ความหลุดพ้น โดยพระพุทธเจ้าทรงเป็นเพียงผู้ค้นพบและทรงดำเนินชีวิตตามหลักอริยมรรคมีองค์ 8 จนบรรลุความหลุดพ้น จากนั้นพระพุทธเจ้าจึงทรงนำมรรควิธีดังกล่าวมาแสดงแก่ชาวโลกให้ได้รับรู้และร่วมเดินทางไปบนเส้นทางเดียวกันกับพระองค์จนไปถึงนครโบราณ ตามนัยแห่งบทอุปมาอุปไมยนี้ ไม่ว่าพระสมณโคตมพุทธเจ้าจะทรงค้นพบนครโบราณและเส้นทางสายเก่าหรือไม่ก็ตาม นครโบราณและเส้นทางสายเก่าเส้นนั้นก็ยังคงดำรงอยู่ นอกจากนี้ พระสมณโคตมพุทธเจ้ายังมีใช้บุคคลแรกบุคคลเดียว และบุคคลสุดท้ายที่จะค้นพบนครโบราณและเส้นทางสายเก่า หากแต่เคยมีพระสัมมาสัมพุทธเจ้าในอดีตเคยค้นพบและดำเนินไปบนเส้นทางสายเก่าสายนี้จนถึงนครโบราณมาก่อนหน้านั้นมาแล้ว การกล่าวเช่นนั้นเท่ากับเป็นการยืนยันว่ามีศาสดาของศาสนาในอดีตที่ค้นพบและสั่งสอนหลักอริยมรรคมีองค์ 8 และศาสนานั้นสามารถนำพาสาวกไปสู่ความหลุดพ้นได้เช่นเดียวกับศาสนาของพระสมณโคตมพุทธเจ้า จากพระสูตรนี้ดูเหมือนเป็นการเน้นย้ำความเป็นสากลของสัจธรรมและศาสนธรรม และสถานะผู้ค้นพบสัจธรรมของพระพุทธเจ้า

ร่องรอยของการเปิดรับว่าศาสนาอื่นอาจมีมรรควิธีที่สามารถนำไปสู่ความหลุดพ้นได้เช่นเดียวกับพุทธศาสนายังปรากฏในสันทกสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 223-236 หน้า 260-278) ซึ่งกล่าวถึงเหตุการณ์ที่พระอานนท์แสดง



พุทธพจน์เรื่องลัทธิอื่นไม่ใช่ว่าการประพจน์พหุพจน์และลัทธิการประพจน์พหุพจน์ที่ไม่น่าไว้วางใจ ครั้งนั้นพระอานนท์ได้ใช้สิ่งที่เรียกว่าพหุพจน์มาเป็นเกณฑ์สำหรับจัดประเภทศาสนา ซึ่งคำนี้ในทางพุทธศาสนาหมายถึงระบอบแห่งการกระทำ แบบแผนแห่งการครองชีวิต หรือการมีชีวิตอยู่ชนิดหนึ่งซึ่งความทุกข์ไม่อาจครอบงำได้โดยหมายรวมทั้งการกระทำทางกาย วาจา และใจ (พุทธทาสภิกขุ, [ม.ป.ป.], หน้า 11-12) กล่าวโดยสรุปคือการประพจน์พหุพจน์หมายถึงมรรควิธีที่นำไปสู่ความหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิง จากการจัดประเภทศาสนาในสันตกสูตรทำให้เห็นว่าในทัศนะของพุทธศาสนา บางศาสนามีหลักคำสอนที่ไม่ใช่การประพจน์พหุพจน์นั่นคือศาสนาที่ไม่มีมรรควิธีที่นำไปสู่ความหลุดพ้น พระอานนท์ชี้ว่าศาสนาในกลุ่มนี้มีลักษณะร่วมกันคือมีแนวคิดแบบอุจเจทวาทะและนัตถิกวาทะ คือการมีแนวคิดปฏิเสธเรื่องชาติภพ การเวียนว่ายตายเกิด ความสัมพันธ์ระหว่างเหตุกับผล เจตจำนงเสรี และคุณค่าทางจริยธรรมของการกระทำและการให้ผลของการกระทำทางจริยธรรม หลักคำสอนบนฐานแนวคิดนี้ขัดแย้งโดยตรงกับหลักคำสอนของพุทธศาสนาที่มีลักษณะเป็นแนวคิดแบบกรรมวาทะและวิริยวาทะ ซึ่งเป็นแนวคิดที่ถือว่าความสัมพันธ์ระหว่างเหตุและผล และผลของการกระทำทางจริยธรรมมีจริง บนฐานของแนวคิดเช่นนี้พุทธศาสนาจึงยอมรับและให้คุณค่าแก่เรื่องชาติภพ การเวียนว่ายตายเกิด ความสัมพันธ์ระหว่างเหตุกับผล เจตจำนงเสรี และคุณค่าทางจริยธรรมของการกระทำและการให้ผลของการกระทำ

ขณะที่ศาสนาอีกประเภทหนึ่ง พระอานนท์เรียกว่าศาสนาที่เป็นการประพจน์พหุพจน์ที่ไม่น่าไว้วางใจ สำหรับผู้วิจัย น่าสังเกตว่าพระอานนท์เรียกศาสนาประเภทนี้ว่าเป็นการประพจน์พหุพจน์ ซึ่งเท่ากับเป็นการบอกโดยนัยว่าศาสนาประเภทนี้อาจมีหลักคำสอนที่เป็นมรรควิธีนำไปสู่ความหลุดพ้น แต่มีความไม่น่าไว้วางใจจากข้อบกพร่องทางญาณวิทยาเรื่องแหล่งที่มาของความรู้ของศาสนาที่ไม่อาจประกันความจริงของหลักคำสอน ซึ่งอาจส่งผลให้ผู้ปฏิบัติเกิดความเบื่อหน่ายจนไม่อาจนำไปสู่ความหลุดพ้นได้ โดยจำแนกออกเป็น 4 ประเภท



ดังนี้ 1. ศาสดาที่อ้างตนเป็นสัพพัญญู 2. ศาสดาผู้ได้ความรู้มาจากการฟังสืบทอดกันมา 3. ศาสดาที่เป็นนักตรรกะ และ 4. ศาสดาเป็นคนเขลาหรือผู้ไม่มีความรู้ตามนัยของพระสูตรนี้ย่อมเปิดโอกาสความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจมีมรรควิธีที่นำไปสู่ความหลุดพ้น นอกจากนี้ในพระไตรปิฎกยังปรากฏท่าทีของพระพุทธเจ้าที่แสดงถึงการไม่ผูกขาดการค้นพบมรรควิธี สัจธรรม และการบรรลุความหลุดพ้นผ่านพุทธพจน์ที่กล่าวถึงผู้รักความจริงว่าไม่ควรยืนยันว่า “เรารู้สิ่งนี้ เราเห็นสิ่งนี้ นี่เท่านั้นจริง อย่างอื่นไม่จริง” (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 427 หน้า 536) พุทธพจน์นี้เสมือนเป็นการเน้นย้ำความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจจะค้นพบและเผยแสดงมรรควิธีและสัจธรรมที่ถูกต้องได้เช่นเดียวกับพุทธศาสนา แต่ไม่ได้หมายความว่าพุทธศาสนายอมรับมรรควิธีและสัจธรรมของทุกศาสนา

4.2 รูปแบบที่หลากหลายของมรรควิธีภายใต้ข้อจำกัดและบริบทเฉพาะ

การเสนอว่าพุทธศาสนายอมรับความเป็นไปได้ว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 อาจถูกค้นพบในหลักคำสอนของศาสนาอื่น ย่อมไม่ได้หมายถึงการแสวงหาหลักคำสอนที่มีชื่อว่า “อริยมรรค” ซึ่งมีองค์ธรรม 8 ประการ คือ สัมมาทิฏฐิ สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ สัมมาอาชีวะ สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิในหลักคำสอนของศาสนาอื่น การทำเช่นนั้นไม่เพียงเป็นความเหนือยเปล่า แต่ยังอาจนำไปสู่ความขัดแย้งภายในหลักคำสอนของพุทธศาสนาอีกด้วย กล่าวคือการยืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นมรรควิธีเดียวที่นำไปสู่ความหลุดพ้น ย่อมขัดแย้งกับพุทธพจน์ในมหาสติปัฏฐานสูตรที่ยืนยันว่าสติปัฏฐาน 4 คือมรรควิธีเดียว ขณะที่ในอุทายสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่าหลักโพชฌงค์เป็นมรรควิธีไปสู่จุดหมาย (พระไตรปิฎก เล่ม 19 ข้อ 211 หน้า 142-143) ไม่เพียงเท่านั้นในพระไตรปิฎกยังปรากฏชื่อมรรควิธีอื่นอีกหลายชื่อเรียกที่นำไปสู่ความหลุดพ้น เช่น สัมมปปธาน 4 อธิปปาธ 4 อินทรีย์ 5 พละ 5 เป็นต้น (พระมหาจุลิต แสงวงศ์, 2544, หน้า 90) ดังนั้นจึงต้องเข้าใจว่ามรรควิธีเดียวที่นำไปสู่ความหลุดพ้นของพุทธศาสนา ไม่จำเป็นต้องปรากฏในชื่อเรียกและรูปแบบเดียวเสมอไป



สำหรับพุทธศาสนา หลักอริยมรรคมีองค์ 8 สามารถถูกรับรู้ผ่านหลักคำสอนอื่นของพระพุทธเจ้าได้ เช่น การรับรู้หลักอริยมรรคมีองค์ 8 ในฐานะหลักไตรสิกขา พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) (2552, หน้า 600-616) อธิบายว่าเราสามารถจัดหมวดหมู่ขององค์ธรรม 8 ประการของอริยมรรคออกเป็น 3 ประเภทภายใต้กรอบของหลักไตรสิกขาได้ดังนี้ ประเภทที่ 1 อธิศีลสิกขา ประกอบด้วยสัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะ ประเภทที่ 2 อธิจิตตสิกขา ประกอบด้วย สัมมาวายามะ สัมมาสติ และสัมมาสมาธิสมาธิ และประเภทที่ 3 อธิปัญญาสิกขา ประกอบด้วย สัมมาทิฐิ และสัมมาสังกัปปะ การจัดประเภทลักษณะนี้เพื่อมุ่งแสดงให้เห็นลำดับของกระบวนการฝึกอบรมกาย วาจา จิตใจ และปัญญาให้เจริญออกงามจนนำไปสู่ความหลุดพ้น โดยความหมายของสิกขาทั้ง 3 มีดังนี้

สิกขาที่ 1 อธิศีลสิกขาเป็นการฝึกอบรมด้านพฤติกรรมให้มีความสุจริตทางกาย วาจา และอาชีพ โดยมุ่งหมายให้เกิดการดำรงตนอยู่ด้วยดี มีชีวิตที่เกื้อกูลท่ามกลางสภาพแวดล้อมที่ตนมีส่วนช่วยสร้างและรักษาให้เอื้อต่อการที่ผู้คนในสังคมจะมีชีวิตที่ดีงามร่วมกัน และเป็นพื้นฐานที่ดีต่อการพัฒนาคุณภาพจิตและการเจริญปัญญา สิกขาที่ 2 อธิจิตตสิกขาเป็นการฝึกอบรมจิต การปลูกฝังคุณธรรม การสร้างเสริมคุณภาพจิต และการรู้จักใช้ความสามารถในกระบวนการสมาธิ โดยมีจุดมุ่งหมายให้เกิดการปรับปรุงจิตให้มีคุณภาพและสมรรถภาพขั้นสูงเพื่อเอื้อต่อการมีชีวิตที่ดีและพร้อมที่จะใช้งานในทางปัญญา และสิกขาที่ 3 อธิปัญญาสิกขาเป็นการฝึกอบรมทางปัญญาขั้นสูง ทำให้เกิดความรู้แจ้งที่สามารถชำระจิตให้บริสุทธิ์หลุดพ้นโดยสมบูรณ์ โดยมีจุดมุ่งหมายให้เกิดการรู้เท่าทันธรรมชาติของสังขารทั้งหลายที่ทำให้เป็นอยู่และทำการต่าง ๆ ด้วยปัญญา คือการรู้จักกว้างไกล วางท่าที และปฏิบัติต่อโลกและชีวิตอย่างถูกต้องเหมาะสมในทางที่เป็นไปเพื่อขยายประโยชน์สุข มีจิตผ่องใส ไร้ทุกข์ เป็นอิสระเสรี และสดชื่นเบิกบาน (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2552, หน้า 603-604)



อนึ่ง สารของไตรสิกขาไม่ใช่เพียงการปฏิบัติของปัจเจกบุคคลเท่านั้น แต่หมายรวมถึงภารกิจของปัจเจกบุคคลที่กระทำต่อสังคมด้วย โดยการจัดวางระบบระเบียบ จัดตั้งสถาบัน และจัดกิจกรรมต่าง ๆ เพื่อให้สารของไตรสิกขาเป็นไปในหมู่มนุษย์ ตามนัยนี้ ศีลจึงหมายถึงการจัดการสภาพแวดล้อมทั้งทางวัตถุ และสังคมที่ปิดโอกาสการทำความชั่ว และส่งเสริมโอกาสการทำความดี โดยเฉพาะการจัดระเบียบสังคมด้วยการวางหลักเกณฑ์หรือกฎหมายเพื่อควบคุมพฤติกรรมของบุคคล (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2552, 604) จากการอธิบายเช่นนี้ ศีลในพุทธศาสนาจึงไม่ใช่เพียงเรื่องศาสนธรรมส่วนบุคคล แต่หมายรวมถึงเรื่องศาสนธรรมสำหรับสังคมอีกด้วย และไม่ได้มีความหมายเพียงบปัญญัตติที่ปรากฏในคัมภีร์ เช่น ศีล 5 ศีล 10 ศีล 227 เท่านั้น สำหรับสมาธิ กล่าวในระดับสูงสุดได้แก่สมถภาวนาซึ่งเป็นการบำเพ็ญกรรมฐานมีหลายรูปแบบ โดยศาสนาอื่นในอินเดียก็สั่งสอนและสอนอย่างละเอียดลออ ในพุทธศาสนาเองก็มีวิวัฒนาการเกี่ยวกับการปฏิบัติสมาธิตั้งปรากฏในคัมภีร์อรรถกถา แต่เมื่อพิจารณาอย่างครอบคลุมทุกระดับของการทำสมาธิ สมาธิย่อมหมายถึงวิธีการที่ช่วยชกแจงจิตใจให้สงบ ยึดมั่นและมั่นคงในคุณธรรม กระตุ้นให้ฝึกฝนและเพียรพยายามทำความดี ตลอดจนอุบายวิธีต่าง ๆ ที่ส่งเสริมคุณภาพจิตของมนุษย์ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2552, หน้า 605)

อภิปญญาสิกขาคือวิปัสสนาภาวนาซึ่งมีวิวัฒนาการด้านวิธีฝึกปฏิบัติจนเป็นแบบแผนทำนองเดียวกับสมถภาวนา แต่เมื่อพิจารณาโดยองค์รวมและจุดมุ่งหมาย ปัญญาคือกิจกรรมฝึกฝนความรู้ความคิดที่เรียกว่าเป็นการศึกษาทั้งหมดที่อาศัยกัลยาณมิตรมาช่วยถ่ายทอด โดยผู้ถ่ายทอดต้องสามารถสร้างศรัทธาและชี้แนะผู้เรียนให้รู้จักคิดเองได้ กล่าวคือในขั้นสูงสุด ผู้เรียนจะมองโลกและชีวิตอย่างเท่าทันความเป็นจริงที่จะให้วางใจและวางท่าทีในความสัมพันธ์กับสิ่งทั้งหลายได้อย่างถูกต้อง เป็นผู้มีการศึกษาชนิดที่ขัดเกลากิเลสและแก้ทุกข์ได้ สามารถทำประโยชน์ให้แก่ผู้อื่นพร้อม ๆ กับการที่ตนเองมีจิตใจที่เป็นสุข (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2552, หน้า 605-606) อย่างไรก็ตาม สมถภาวนา



(2543, หน้า 13-15) เสนอการอธิบายวิปัสสนาภาวนาที่แตกต่างออกไป กล่าวคือ เป็นการปฏิบัติสมาธิขั้นสูงเพื่อขจัดกิเลสที่ลึกซึ่งที่สุดอันได้แก่โมหะ มีลักษณะที่ไร้รูปแบบที่ชัดเจนเพราะเป็นการต่อสู้กับสัญชาตญาณพื้นฐานคือหังการและมมังการที่อยู่ในจิตใจของแต่ละคน พุทธศาสนาถือว่าการต่อสู้ดังกล่าวเป็นเรื่องเฉพาะตนที่ต้องเรียนรู้ด้วยตนเอง ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสว่าธรรมเป็นปัจจัยตั้งเวทิตัพพะ แปลว่าแต่ละคนต้องเรียนรู้ที่จะเข้าใจด้วยตนเอง พระพุทธเจ้าเป็นเพียงผู้บอกหนทาง แต่การเดินทางไปตามเส้นทางเป็นเรื่องของแต่ละบุคคลที่ต้องเรียนรู้ด้วยตนเอง

ทั้งนี้ สิกขาแต่ละประเภทต่างสัมพันธ์เป็นปัจจัยส่งเสริมซึ่งกันและกัน บุคคลจึงต้องปฏิบัติสิกขาทั้งสามอย่างครบถ้วนจึงสามารถบรรลุจุดหมายสูงสุดได้ อนึ่ง บางครั้งพระพุทธเจ้าก็ทรงแสดงไตรสิกขาเป็นหลักคำสอนภาคปฏิบัติ ซึ่งพุทธศาสนิกชนมักนำมาอ้างอิงว่าเป็นหลักการที่เป็นหัวใจของพุทธศาสนาปรากฏอยู่ในหลักโอวาทปาติโมกข์ คือ 1. การไม่ทำบาปทั้งปวง 2. การกุศลให้ถึงพร้อม และ 3. การทำจิตของตนให้ผ่องแผ้ว ถึงตรงนี้จะเห็นว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 สามารถถูกรับรู้ได้ในรูปของไตรสิกขา ขณะเดียวกันไตรสิกขาก็สามารถเผยแสดงออกมาในรูปแบบของหลักคำสอนภาคปฏิบัติที่เป็นหัวใจของพุทธศาสนา 3 ประการ และจากการเข้าใจหลักอริยมรรคมีองค์ 8 ตามความหมายข้างต้น ดูเหมือนว่าจะไม่ใช่เรื่องที่เป็นไปไม่ได้ที่จะพบหลักธรรมนี้ในหลักคำสอนของศาสนาอื่น

ทั้งนี้ ตลอดระยะเวลา 45 ปี แห่งการประกาศธรรม พระพุทธเจ้าทรงเทศนาหลักคำสอนเป็นจำนวนมากด้วยชื่อเรียก โวหาร และรูปแบบที่หลากหลาย แต่พระพุทธเจ้าทรงชี้ว่าหลักคำสอนทั้งหมดของพระองค์สามารถสรุปลงได้ในหลักคำสอนเดียว ผู้วิจัยขอให้พิจารณาพุทธพจน์ในมหาหัตถิปโทปมสูตร ดังต่อไปนี้

...ดูกรท่านผู้มีอายุทั้งหลาย รอยเท้าเหล่าใดเหล่าหนึ่ง
แห่งสัตว์ทั้งหลายผู้เที่ยวไปบนแผ่นดิน รอยเท้าเหล่านั้นทั้งหมด
ย่อมถึงการประชุมลงในรอยเท้าช้าง รอยเท้าช้างชาวโลกย่อม
กล่าวว่า เป็นยอดของรอยเท้าเหล่านั้น เพราะรอยเท้าช้าง



เป็นของใหญ่ แม้นฉันใด ดูกรท่านผู้มีอายุทั้งหลาย กุศลธรรม
เหล่าใดเหล่าหนึ่ง กุศลธรรมเหล่านั้นทั้งหมดย่อมถึง
การสงเคราะห์เข้าในอริยสัจ 4 ฉะนั้นเห็นเหมือนกันแล...
(พระไตรปิฎก เล่ม 12 ข้อ 300 หน้า 329)

จากพุทธพจน์ข้างต้นแสดงให้เห็นว่า แม้พระพุทธเจ้าจะทรงเทศนาใน
หลายวาระและโอกาสด้วยโวหารที่หลากหลาย ปรากฏชื่อเรียกหลักคำสอนและ
รูปแบบที่แตกต่างกันเป็นจำนวนมาก แต่หลักคำสอนที่แตกต่างกันเหล่านั้นสรุป
รวมลงในหลักคำสอนเดียวคือหลักอริยสัจ 4 การตรัสเช่นนี้เสมือนเป็นการเน้นย้ำ
ว่าพุทธศาสนากำหนดจุดหมายของโครงการทางปรัชญาของตนไว้เพียงจุดหมาย
เดียวเท่านั้นคือความหลุดพ้นจากความทุกข์ และมรรควิธีที่นำไปสู่จุดหมายดังกล่าว
มีเพียงหนึ่งเดียวคือหลักอริยมรรคมีองค์ 8 แต่ที่จุดหมายและมรรควิธีต้องถูก
แสดงในหลากหลายชื่อเรียกและรูปแบบ เนื่องจากสังขธรรมมีลักษณะที่ “ลึกลับ
เห็นได้ยาก รู้ตามได้ยาก สงบ ประณีต ไม่เป็นวิสัยแห่งตรรกะ ละเอียด”
(พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 337 หน้า 407) กล่าวคือสังขธรรมเป็นเรื่องที่ละเอียด
ลึกลับและไม่อาจถูกเผยแสดงให้ผู้อื่นรับรู้ได้โดยง่ายตรงตามความเป็นจริงอย่าง
สมบูรณ์แบบด้วยภาษาและเหตุผล แต่การสื่อสารระหว่างมนุษย์ก็ไม่อาจหลีกเลี่ยง
การใช้ภาษาและเหตุผลได้

ความตระหนักในความจริงข้อนี้บังเกิดขึ้นในพระทัยของพระพุทธเจ้าตั้งแต่
ช่วงเวลาแรกภายหลังการตรัสรู้ จนมีพระดำริน้อมเอียงไปในทางไม่ประกาศธรรม
แก่ชาวโลก แต่เมื่อพระพุทธเจ้าทรงพิจารณาอย่างถี่ถ้วนก็ทรงพบว่ามีความเป็น
ไปได้ที่พระองค์จะทำให้ชาวโลกเกิดความเข้าใจอย่างลึกซึ้งในสังขธรรมจนนำไปสู่
ความหลุดพ้น สิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบจากการพิจารณาครั้งนั้นคือการตระหนัก
และการยอมรับความแตกต่างของพื้นฐานทางจิตใจของแต่ละบุคคลที่ถูกปรุงแต่ง
ให้เป็นไปตามผลของกรรมที่สะสมมา ปรากฏเป็นบุคลิภาพและศักยภาพทางสติ
ปัญญาของแต่ละบุคคล โดยพระพุทธเจ้าทรงจำแนกระดับทางสติปัญญาของบุคคล
ออกเป็น 4 ระดับ ดังนี้ 1. อุคฆมภูติญญ คือบุคคลที่เรียนรู้ได้อย่างรวดเร็ว เพียง



ยกหัวข้อขึ้นแสดงก็สามารถรู้แจ่มแจ้ง จัดอยู่ในพวกอัจฉริยะ 2. วิปจิตัญญ คือบุคคลที่เพียงฟังคำอธิบายก็สามารถรู้ได้อย่างแจ่มแจ้ง จัดอยู่ในพวกฉลาด 3. เนยยะ คือบุคคลที่ต้องใช้เวลาอบรมสั่งสอนกันมาก จึงจะรู้และเข้าใจ จัดเป็นพวกมีสติปัญญาปานกลาง และ 4. ปทปรมะ คือบุคคลที่แม้ใช้เวลาอบรมสั่งสอนอย่างไรก็ไม่อาจเข้าใจได้ จัดอยู่ในพวกปัญญาที่เบา จากบุคลิภาพและศักยภาพทางสติปัญญาที่แตกต่างกันของมนุษย์ ยื่อนำไปสู่ความต้องการรูปแบบของมรรควิธีที่แตกต่างกันตามไปด้วย พระพุทธเจ้าจำเป็นต้องคัดสรรแง่มุมของสังฆธรรมมาเผยแสดงด้วยวิธีการและรูปแบบที่เหมาะสมกับบุคลิภาพและสติปัญญาของผู้ฟังธรรมแต่ละคน การบรรลุความหลุดพ้นจึงมีความเป็นไปได้แม้จะมีข้อจำกัดจากการสื่อสารด้วยภาษาและเหตุผล

นอกจากนี้ กาละและเทศะนับเป็นอีกเงื่อนไขสำคัญที่มีผลต่อการเผยแสดงมรรควิธีด้วยชื่อเรียก โวหาร และรูปแบบที่หลากหลายของพระพุทธเจ้า ดังปรากฏในอภัยราชกุมารสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 83-87 หน้า 84-89) ครั้งนั้นพระพุทธเจ้าทรงแสดงหลักเกณฑ์แห่งการตรัสสั่งสอนธรรมของพระองค์ กล่าวคือพระพุทธเจ้าจะไม่ทรงเทศนาเรื่องที่ไม่เป็นจริง แต่ขณะเดียวกันก็ไม่ได้ทรงเทศนาความจริงทุกเรื่องที่ทรงรู้ พระองค์ทรงเลือกเทศนาเฉพาะเรื่องที่เป็นจริงและประกอบด้วยประโยชน์ ทั้งนี้ หากพิจารณาอภัยราชกุมารสูตรร่วมกับสัสสาสูตรและจุฬามาลูกยสูตรจะทำให้เข้าใจว่าการประกอบด้วยประโยชน์ในที่นี้หมายถึงเฉพาะการเป็นประโยชน์ในแง่ที่เกื้อกูลการประพาสพรหมจรรย์ การตรัสรู้ และนิพพาน ตามนัยยะนี้พระพุทธเจ้าจะทรงเทศนาเฉพาะเรื่องที่เป็นจริงเกี่ยวกับเรื่องทุกข์และการดับทุกข์เท่านั้น อย่างไรก็ตาม ความจริงเกี่ยวกับเรื่องทุกข์และการดับทุกข์บางเรื่องอาจสร้างความพอใจหรือไม่พอใจให้แก่ผู้ฟังธรรมบางคน แต่ความพอใจหรือไม่พอใจของผู้ฟังธรรมไม่ใช่เงื่อนไขสำคัญที่สุด พระพุทธเจ้าทรงชี้ว่าการคำนึงถึงความเหมาะสมของบริบทแวดล้อมในเรื่องเวลาและสถานที่ของการแสดงธรรมเป็นเงื่อนไขที่สำคัญกว่า



ถึงตรงนี้จะเห็นว่าการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าที่ปรากฏในพระไตรปิฎก นอกจากจะถูกจำกัดด้วยศักยภาพของภาษาและเหตุผลที่ไม่อาจเผยแสดงสัจธรรมให้ผู้อื่นรับรู้ได้ตรงตามความเป็นจริงอย่างสมบูรณ์แบบแล้ว ยังอยู่ภายใต้เงื่อนไขของบริบททางสังคมที่มีความแตกต่างทั้งทางด้านความคิด ความเชื่อ และจารีตประเพณี รวมถึงบุคลิกภาพและศักยภาพทางสติปัญญาที่ไม่เท่ากันของแต่ละบุคคล เงื่อนไขเหล่านี้ทำให้พระพุทธเจ้าต้องทรงปรับเปลี่ยนและเผยแสดงมรรควิธีในหลากหลายชื่อเรียกและหลายรูปแบบเพื่อให้ผู้ฟังธรรมมีโอกาสที่จะเข้าใจสัจธรรมได้มากที่สุด ในแง่หนึ่งการสร้างชื่อเรียก โวหาร และรูปแบบที่หลากหลายให้กับมรรควิธีที่มีเพียงหนึ่งเดียวอาจเป็นการช่วยชดเชยศักยภาพที่จำกัดของภาษาและเหตุผลในการสื่อสารระหว่างมนุษย์ แต่ในอีกแง่หนึ่งก็ได้เผยให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าอาจยังไม่ได้แสดงความรู้ในสัจธรรมที่เกี่ยวกับเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ออกมาอย่างครอบคลุมทุกแง่มุมและทุกรูปแบบ กล่าวอีกนัยหนึ่งคือมีความเป็นไปได้ที่ยังมีมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นที่พระพุทธเจ้ายังไม่ได้ทรงแสดง เพราะมรรควิธีนั้นอาจไม่เหมาะสมกับสติปัญญาของผู้คนในบริบทของสังคมชมพูทวีปสมัยพุทธกาล ซึ่งในแง่นี้พระไตรปิฎกจึงอาจไม่ใช่บทบันทึกที่สมบูรณ์แบบและครบถ้วนเกี่ยวกับเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ นอกจากนี้ เมื่อพุทธศาสนาอธิบายโลกด้วยหลักปฏิจจสมุปบาทคือการอธิบายความเป็นไปของโลกระบบชาติและชีวิตด้วยวิถีแห่งการดำเนินไปตามกระแสแห่งเหตุและผลที่ขึ้นต่อเหตุปัจจัยในกระบวนการของธรรมชาติ เมื่อปัจจัยเปลี่ยนแปลงก็ย่อมเปลี่ยนตามไปด้วย ดังนั้นในอนาคตเมื่อบุคคลและบริบททางสังคมเปลี่ยนแปลงไปตามเหตุและปัจจัย จึงมีความเป็นไปได้ที่มรรควิธีรูปแบบเดิมที่ปรากฏในพระไตรปิฎกอาจไม่ตอบสนองหรือเอื้อต่อการบรรลุความหลุดพ้นของมนุษย์ในอีกยุคสมัยหนึ่ง มนุษย์ในอนาคตอาจจำเป็นต้องอาศัยมรรควิธีรูปแบบใหม่ที่มียารละเอียตแตกต่างไปจากเดิม รวมถึงการปรากฏขึ้นของหลักคำสอนที่เกี่ยวกับเรื่องทุกข์และการดับทุกข์ที่เป็นจริงในอีกรูปแบบหนึ่งที่ไม่เคยปรากฏเป็นพุทธวจนะในพระไตรปิฎกมาก่อน และอาจปรากฏขึ้นในหลักคำสอนของศาสนาอื่นแต่ยังคงอยู่บนฐานของหลักอริยมรรคมีองค์ 8



4.3 พุทธธรรมเชิงหลักเกณฑ์เพื่อการตรวจสอบศาสนาทั้งหลาย

เหตุผลอีกประการที่สนับสนุนว่าพุทธศาสนายอมรับความเป็นไปได้ว่าศาสนาอื่นอาจมีมรรควิธีสู่ความหลุดพ้นคือ การแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าที่มีลักษณะเป็นการวางหลักเกณฑ์เพื่อการตรวจสอบศาสนาทั้งหลาย ทั้งนี้ การแสดงธรรมลักษณะดังกล่าวไม่ได้ปรากฏแต่ในบทสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับสุภัททปริพาชกในมหาปริณีพพานสูตรเท่านั้น แต่พบได้ทั่วไปในพระไตรปิฎก จากการวิเคราะห์โครงสร้างของระบบความรู้ในพุทธศาสนา สมภาร พรหมทา (2542, หน้า 250-251) เสนอว่าเนื้อหาของพุทธธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงเสนอไว้ในพระไตรปิฎกสามารถแบ่งได้เป็น 2 ส่วน ส่วนแรกคือข้อความที่พระพุทธเจ้าทรงนำเสนอความรู้สำเร็จรูป กับส่วนที่สองคือข้อความที่พระพุทธเจ้าทรงนำเสนอในเชิงแสดงหลักเกณฑ์ในการตรวจสอบเพื่อการยอมรับหรือไม่ยอมรับ ในทัศนะของสมภาร ข้อความที่สำคัญที่สุดในระบบความรู้ของพุทธศาสนาคือข้อความประเภทหลัง และจากข้อความประเภนี้้จะพบภาพโครงสร้างของระบบความรู้ของพุทธศาสนาว่าแท้จริงแล้วเป็นระบบที่ปราศจากเนื้อหา แต่เป็นระบบความรู้ที่ให้หลักเกณฑ์เท่านั้น

ตัวอย่างของพระสูตรที่ปรากฏข้อความการแสดงธรรมในลักษณะการวางหลักเกณฑ์เพื่อการตรวจสอบศาสนาทั้งหลาย ได้แก่ เกสปุตตยสูตร (พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 66 หน้า 255-263) พระสูตรนี้เกิดขึ้นเมื่อครั้งพระพุทธเจ้าเสด็จยังเกสปุตตนิคมและชาวนิคมได้ทูลถามพระองค์ว่ามีนักคิดและเจ้าลัทธิต่าง ๆ เดินทางผ่านมายังนิคมของพวกตน นักคิดและเจ้าลัทธิเหล่านั้นต่างแสดงแนวคิดของพวกตนพร้อมกันนั้นก็วิจารณ์ ดูหมิ่น และกระทบกระทั่งกับแนวคิดของลัทธิอื่นว่าไม่น่าเชื่อถือ นักคิดและเจ้าลัทธิเหล่านั้นต่างอวดอ้างว่าแนวคิดของตนเท่านั้นที่จริง แนวคิดของลัทธิอื่นล้วนแต่เท็จ พฤติการณ์เช่นนี้สร้างความสับสนสงสัยให้กับพวกตนต่อความจริงของหลักคำสอนของลัทธิเหล่านั้น ครั้นนั้น พระพุทธเจ้าได้รับตอบด้วยการแสดงธรรมที่เป็นการวางหลักเกณฑ์เพื่อการตรวจสอบหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายให้แก่ชาวนิคม โดยพระธรรมเทศนานี้แบ่งออกเป็น 2 ส่วน ดังนี้



ส่วนแรก พระพุทธเจ้าทรงชี้ถึงแหล่งที่มาทางความรู้ของหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายอย่างน้อย 10 ประการ คือ 1. อ้างจากการฟังตามกันมา 2. อ้างจากการถือสืบ ๆ กันมา 3. อ้างจากคำเล่าลือ 4. อ้างจากตำราหรือคัมภีร์ 5. อ้างด้วยตรรกะ 6. อ้างด้วยการอนุมาน 7. อ้างจากการคิดตรองตามแนวเหตุผล 8. อ้างจากการเข้ากันได้กับทฤษฎีที่พินิจไว้แล้ว 9. อ้างจากการมองเห็นรูปลักษณะว่าน่าจะเป็นไปได้ และ 10. อ้างด้วยนับถือว่าคำพูดนั้นเป็นของสมณะผู้เป็นครูของเรา

ส่วนที่สอง พระพุทธเจ้าทรงชี้ว่าเมื่อได้ฟังหลักคำสอนจากการอ้างที่มาแห่งความรู้ทั้ง 10 ประการที่กล่าวไปในส่วนแรก เราอย่าพึงปลงใจเชื่อให้ตรวจสอบด้วยตนเองเสียก่อน ดังปรากฏเป็นพุทธพจน์ดังนี้

...เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองเท่านั้นว่า “ธรรมเหล่านี้เป็นอกุศล ธรรมเหล่านี้มีโทษ ธรรมเหล่านี้ผู้รู้ดีเตือนธรรมเหล่านี้ที่บุคคลถือปฏิบัติบริบูรณ์แล้วย่อมเป็นไปเพื่อไม่เกื้อกูล เพื่อทุกข์” เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรละ (ธรรมเหล่านั้น) เสีย... เมื่อใด ท่านทั้งหลายพึงรู้ด้วยตนเองเท่านั้นว่า ธรรมเหล่านี้เป็นกุศล ธรรมเหล่านี้ไม่มีโทษ ธรรมเหล่านี้ ผู้รู้สรรเสริญ ธรรมเหล่านี้ที่บุคคลถือปฏิบัติบริบูรณ์แล้วย่อมเป็นไปเพื่อเกื้อกูล เพื่อสุข เมื่อนั้น ท่านทั้งหลายควรเข้าถึง (ธรรมเหล่านั้น) อยู่ เพราะอาศัยคำที่เรากล่าวไว้นั้น... (พระไตรปิฎก เล่ม 20 ข้อ 66 หน้า 257-262)

จากพุทธพจน์ข้างต้น พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงตัดสินไว้ก่อนว่าหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายเป็นจริงหรือเท็จ จากพระธรรมเทศนาส่วนแรก พระพุทธเจ้าทรงชี้แต่เพียงว่าบุคคลจำเป็นต้องตรวจสอบหลักคำสอนที่มีที่มาจากแหล่งความรู้ทั้ง 10 ประการก่อนปลงใจเชื่อ การกล่าวเช่นนี้สอนย้ำว่าแหล่งที่มาของความรู้ทั้ง 10 ประการมีปัญหาในตัวเอง ปัญหานั้นคือการไม่อาจรับรองความจริงของหลักคำสอนได้อย่างสมบูรณ์แบบ กล่าวคือหลักคำสอนเหล่านั้นมีโอกาสที่จะเป็นเท็จหรือผิดพลาดได้ ในทางกลับกันหลักคำสอนเหล่านั้นก็อาจเป็นจริงและถูกต้อง



ได้เช่นเดียวกัน เมื่อเป็นดังนี้ผู้ฟังจำเป็นต้องตรวจสอบหลักคำสอนเหล่านั้นให้มั่นใจเสียก่อน โดยในพระธรรมเทศนาส่วนที่สอง พระพุทธเจ้าทรงสั่งสอนให้บุคคลตรวจสอบหลักคำสอนทั้งหลายด้วยตนเอง โดยเสนอหลักเกณฑ์การตรวจสอบดังนี้ ลำดับแรกให้พิจารณาว่าหลักคำสอนนั้นเป็นกุศลหรืออกุศล จากนั้นจึงพิจารณาว่าเป็นหลักคำสอนที่มีโทษหรือไม่มีโทษ ลำดับถัดมาคือวิญญูชนิเดียนหรือสรเสรีญ หลักคำสอนเหล่านั้น ท้ายที่สุดคือการพิจารณาผลจากการปฏิบัติตามหลักคำสอนเหล่านั้นว่าจะก่อให้เกิดความทุกข์หรือความสุขแก่ผู้ปฏิบัติ เมื่อพิจารณาอย่างถ่องแท้ด้วยตนเองแล้วจึงตัดสินใจปลงใจเชื่อหรือไม่ปลงใจเชื่อ

สำหรับผู้วิจัย การสร้างหลักเกณฑ์เพื่อตรวจสอบหลักคำสอนของศาสนาทั้งหลายของพระพุทธเจ้าย่อมสื่อนัยถึงการยอมรับความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจมีหลักคำสอนหรือมรรควิธีที่เป็นจริงและสามารถนำผู้ปฏิบัติไปสู่ความหลุดพ้นได้เช่นเดียวกับพุทธศาสนา เพราะหากพระพุทธเจ้าทรงรู้หรือตัดสินใจมาก่อนแล้วว่ามีแต่เพียงหลักคำสอนของพระองค์เท่านั้นที่เป็นจริง ย่อมไม่จำเป็นที่พระองค์จะต้องทรงวางหลักเกณฑ์ให้คนทั่วไปใช้พิจารณาความจริงของศาสนาอื่นอย่างไกรก็ตาม อาจมีผู้ตั้งคำถามว่าเป็นไปได้หรือไม่ที่พระพุทธเจ้าอาจทรงวางหลักเกณฑ์ให้มีแต่หลักคำสอนของพระองค์เท่านั้นที่ผ่านเกณฑ์ ประเด็นนี้ว่าเล่ เดอเฮอาได้หยิบยกขึ้นมาอภิปรายและเสนอข้อโต้แย้งไปแล้วภายใต้บริบทการสนทนาระหว่างพระพุทธเจ้ากับสุภัททปริพาชกในมหาปรินิพพานสูตร ซึ่งผู้วิจัยได้นำเสนอไปแล้ว ดังนั้นจึงจะไม่ขอกกล่าวซ้ำ แต่จะเสนอเหตุผลเพิ่มเติมดังนี้ ประการแรก พุทธศาสนาถือว่าสังฆธรรมมีลักษณะเป็นภาวีสัยและพระพุทธเจ้ามีฐานะเป็นเพียงผู้ค้นพบสังฆธรรมและเผยแสดงสังฆธรรมที่ทรงค้นพบออกมาเป็นศาสนธรรม ทั้งนี้พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงผูกขาดสังฆธรรมและศาสนธรรมไว้แต่พระองค์เพียงผู้เดียวสำหรับพระพุทธเจ้า เมื่อสังฆธรรมเป็นสิ่งสากล ดังนั้น “สังฆจะมีอย่างเดียวเท่านั้น ไม่มีอย่างที่สอง” (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 891 หน้า 714) แต่ขณะเดียวกันก็ไม่ควร



ยืนยันว่า “เรารู้สิ่งนี้ เราเห็นสิ่งนี้ นี่เท่านั้นจริง อย่างอื่นไม่จริง”⁸ (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 427 หน้า 536) จากพุทธพจน์นี้ทำให้เข้าใจได้ว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ปิดโอกาสความเป็นไปได้ที่ศาสนาอื่นอาจมีหลักคำสอนที่เป็นจริงและมีมรรควิธีที่สามารถนำไปสู่ความหลุดพ้น แต่ก็ไม่ใช่ว่าทุกหลักคำสอนและมรรควิธีของศาสนาอื่นจะเป็นจริงทั้งหมด มนุษย์จำเป็นต้องตรวจสอบให้ดีเสียก่อนจึงตัดสินใจเชื่อหรือไม่เชื่อ

ประการต่อมา เราต้องตระหนักว่าการแสดงพระธรรมเทศนาของพระพุทธเจ้าอยู่ภายใต้ข้อจำกัดของภาษาและเหตุผลที่ไม่อาจเผยแสดงสัจธรรมให้ผู้อื่นรับรู้ได้ตรงตามความเป็นจริงอย่างสมบูรณ์แบบ และเงื่อนไขของบริบทแวดล้อมทางสังคมและศักยภาพทางสติปัญญาของผู้ฟังธรรม เมื่อเป็นดังนี้ หลักคำสอนหรือมรรควิธีที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงย่อมทรงประสิทธิภาพและความเหมาะสมสูงสุดกับบางบุคคลและบางบริบทของสถานที่และเวลา อย่างไรก็ตาม พุทธศาสนากลับยืนยันว่าหลักคำสอนของตนมีคุณลักษณะที่เรียกว่า อกาลิก แปลว่าไม่เนื่องด้วยกาลเวลา ปัญหาคือหลักคำสอนของพุทธศาสนาจะก้าวข้ามขีดจำกัดของบริบทแวดล้อม และดำรงอยู่เหนือกาลเวลาและสถานที่ที่เปลี่ยนแปลงได้อย่างไร สำหรับผู้วิจัย หลักคำสอนของพุทธศาสนาสามารถมีคุณลักษณะดังกล่าวได้เป็นเพราะพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงแสดงแต่หลักคำสอนที่มีลักษณะเป็นข้อความสำเร็จรูปตายตัว แต่ยังทรงแสดงหลักคำสอนที่มีลักษณะเป็นการวางหลักเกณฑ์เพื่อการตรวจสอบความรู้ หลักคำสอนลักษณะนี้ทำให้พุทธศาสนาสามารถสร้างและยอมรับมรรควิธีใหม่ที่แตกต่างหลากหลายและเหมาะสมกับบริบทใหม่ได้อย่างไม่มีวันสิ้นสุด ซึ่งเป็นการก้าวข้ามขีดจำกัดของบริบทแวดล้อมทั้งเรื่องสติปัญญาของบุคคลกาลเวลา และสถานที่ที่เปลี่ยนแปลงไปตลอดเวลา

ประการสุดท้าย การแสดงธรรมของพระพุทธเจ้าในลักษณะการวางหลักเกณฑ์เพื่อการตรวจสอบศาสนาทั้งหลายเกิดขึ้นในบริบทของสังคมชมพูทวีป

⁸ “อิทเมว สจฺจํ โมฆมณฺญํ” ข้อความนี้ปรากฏในหลายพระสูตร เช่น จังกีสสูตร อปัลณกสูตร เป็นต้น



สมัยพุทธกาลที่ผู้คนต้องดำรงอยู่ในสภาวะที่ไม่ต่างจากสงครามแห่งความเห็นต่างทางศาสนาที่ต่างฝ่ายต่างอวดอ้างว่าหลักคำสอนของตนเท่านั้นที่ถูกต้องคนอื่นผิด หากพระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมในลักษณะการวางหลักเกณฑ์เพื่อการตรวจสอบศาสนาทั้งหลายที่ถูกออกแบบมาให้หลักคำสอนของพระองค์เท่านั้นที่ผ่านเกณฑ์ พระพุทธเจ้าจะกลายเป็นผู้หนึ่งที่ทำสงครามแห่งความเห็นต่างทางศาสนา ทั้งสะท้อนภาพของผู้เล่นที่มีกลอุบายซับซ้อน การคิดร้าย และการระรานศาสนาอื่น โดยทางอ้อม ภาพเช่นนี้ขัดกับฐานคิดและแนวทางการประกาศธรรมของพระพุทธเจ้า ที่ปรากฏในพรหมจริยสูตรที่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ตถาคตประพฤติพรหมจรรย์นี้มิใช่เพื่อจะ
ลวงคน มิใช่เพื่อเกลี้ยกล่อมคน มิใช่เพื่ออานิสงส์คือลาภสักการะ
และชื่อเสียง มิใช่เพื่ออานิสงส์คือการอวดอ้างวาทะ มิใช่เพื่อ
ให้คนรู้ว่า ‘คนจงรู้จักเราด้วยอาการอย่างนี้’ แท้จริง ตถาคต
ประพฤติพรหมจรรย์นี้เพื่อสำรวมระวัง เพื่อละ เพื่อคลายกำหนด
เพื่อดับทุกข์ (พระไตรปิฎก เล่ม 21 ข้อ 25 หน้า 41)

จากพุทธพจน์ข้างต้น พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่าการประพฤติพรหมจรรย์และการประกาศธรรมของพระองค์ไม่ใช่การเกลี้ยกล่อมและการหลอกลวงเพื่อมุ่งหวังให้ผู้คนมายกย่องและบูชาพระองค์ในฐานะพระศาสดา ซึ่งจะมีผลตามมาให้พระองค์ทรงได้รับลาภสักการะจากเหล่าสาวก หรือแม้แต่การโอ้อวดพระองค์เองว่าเป็นผู้รู้แจ้งในสัจธรรม วัตถุประสงค์แห่งการประพฤติพรหมจรรย์และการประกาศธรรมของพระพุทธเจ้าคือเพื่อความรู้แจ้งในสัจธรรมจนนำไปสู่ความหลุดพ้นทั้งสำหรับพระองค์เองและชาวโลก โดยผู้ฟังธรรมไม่จำเป็นต้องเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของพุทธศาสนา นอกจากนี้ พระพุทธเจ้ายังทรงยึดมั่นหลักขันติธรรมอย่างเคร่งครัด โดยพระองค์ทรงยืนยันท่าทีดังกล่าวผ่านการประกาศอุดมการณ์แห่งสมณะและหลักการเผยแผ่ศาสนาในพระธรรมเทศนาที่เรียกว่าโอวาทปาติโมกข์ (พระไตรปิฎก เล่ม 10 ข้อ 90 หน้า 50-51) ท่ามกลางคณะสงฆ์ผู้ออกเดินทางไปประกาศธรรมยังแคว้นแคว้นต่าง ๆ และได้เดินทางกลับมาประชุมร่วมกันอีกครั้งเพื่อฟังธรรมจาก



พระพุทธเจ้าในวันเพ็ญเดือนมาฆะ พระธรรมเทศนาครั้งนั้นชี้ว่าการประกาศธรรม และการดำรงอยู่ของพุทธศาสนาในท่ามกลางความหลากหลายทางศาสนาจะต้อง ดำเนินไปโดยไม่คิดร้าย ทำร้าย หรือว่าร้ายโจมตีศาสนาอื่น แต่ต้องมุ่งแสดง ความจริงแท้ของสัจธรรมให้เห็นเป็นที่ประจักษ์แก่ผู้คน ขณะเดียวกันหากภิกษุใน พุทธศาสนาต้องเผชิญกับการถูกว่าร้ายหรือทำร้ายจากศาสนาอื่น ภิกษุจะต้อง อดทนอดกลั้นและไม่ตอบโต้การว่าร้ายหรือทำร้ายนั้นด้วยการว่าร้ายหรือทำร้าย ผู้ทำร้ายตน ด้วยท่าทีดังกล่าวจึงแทบเป็นไปไม่ได้ที่พระพุทธเจ้าจะทรงสร้าง หลักเกณฑ์การตรวจสอบความจริงของศาสนาทั้งหลายบนฐานคิดที่ว่ามีแต่หลัก คำสอนของพระองค์เท่านั้นที่เป็นจริง เพราะการกระทำเช่นนั้นย่อมเท่ากับว่า พระองค์กำลังโจมตีศาสนาอื่น หลอกลวงเกลี้ยกล่อมผู้คน และโอ้อวดตนว่าเป็น ผู้รู้แต่ผู้เดียวโดยทางอ้อม

5. บทสรุปและข้อเสนอแนะ

ถึงตรงนี้ แม้พระพุทธเจ้าจะทรงยืนยันว่าอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นมรรค วิธีเดียวสู่ความหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิงก็ไม่อาจเป็นหลักฐานที่เพียงพอ สำหรับการนำไปสู่ข้อสรุปว่าพุทธศาสนาไม่มีแนวคิดแบบพหุนิยมทางศาสนา เนื่องจากพุทธศาสนาไม่ได้มองว่าทุกศาสนามีจุดหมายสูงสุดร่วมกัน ซึ่งย่อมสื่อนัยว่า แต่ละศาสนาต่างมีหลักคำสอนและมรรควิธีที่แตกต่างกันเพื่อสนับสนุนหรือนำไปสู่ การบรรลุจุดหมายสูงสุดของตนเอง สำหรับพุทธศาสนา ภายใต้เงื่อนไขและข้อจำกัด ของเวลาชีวิตและศักยภาพทางญาณวิทยา จุดหมายสำคัญที่มีความเป็นไปได้และ จำเป็นอย่างเร่งด่วนที่สุดของมนุษย์คือความหลุดพ้นจากความทุกข์อย่างสิ้นเชิง แต่ กระนั้นพุทธศาสนาไม่ได้มองจุดหมายอื่นซึ่งรวมถึงมรรควิธีไปสู่จุดหมายอื่นที่ แตกต่างจากตนด้วยสายตาแห่งการประนาม ดูหมิ่นเหยียดหยาม หรือตัดสินว่า เป็นเท็จไว้ก่อนล่วงหน้า ในทางตรงข้ามท่าทีของพระพุทธเจ้าในพระไตรปิฎกได้ แสดงออกถึงการเคารพหรืออย่างน้อยที่สุดคือการวางเฉยต่อจุดหมายและการ ตัดสินใจเลือกจุดหมายทางศาสนาของแต่ละบุคคล



นอกจากนี้ การที่พุทธศาสนายืนยันว่าหลักอริยมรรคมีองค์ 8 เป็นมรรควิธีเดียวสู่ความหลุดพ้นไม่ได้หมายความว่ามรรควิธีนี้มีเพียงชื่อเรียกและรูปแบบเดียวเท่านั้น โดยหากพิจารณาถึงแก่นแกนของหลักอริยมรรคมีองค์ 8 จะพบว่าแท้จริงแล้วคือหลักแห่งการงดเว้นการกระทำชั่ว การส่งเสริมการกระทำดี การควบคุมจิตใจให้สงบเป็นปกติ และการเรียนรู้ด้วยตนเองที่จะมองและปฏิบัติต่อโลกและชีวิตอย่างเท่าทันความเป็นจริงในความสัมพันธ์กับสิ่งทั้งหลายได้อย่างถูกต้อง การสั่งสอนให้มนุษย์กระทำเช่นนี้ได้ย่อมไม่มีแบบแผนสำเร็จรูปตายตัว ผู้สอนต้องใช้สติปัญญาคัดสรรภาษาและวิธีการบนพื้นฐานของการคำนึงถึงความเหมาะสมกับบุคลิกภาพและศักยภาพทางสติปัญญา รวมถึงบริบทแวดล้อมและประสบการณ์ที่ผ่านมาของแต่ละบุคคล ในแง่นี้หลักอริยมรรคมีองค์ 8 จึงมีหลากหลายชื่อเรียกและหลายรูปแบบ อีกทั้งไม่อาจกล่าวได้ว่าในท่ามกลางชื่อเรียกและรูปแบบที่แตกต่างหลากหลายเหล่านั้น มรรควิธีรูปแบบใดคือเส้นทางตรงที่สุดไปสู่ความหลุดพ้น

ทั้งนี้ พุทธศาสนายังไม่ได้ปิดโอกาสและความเป็นไปได้ที่มรรควิธีสู่ความหลุดพ้นซึ่งมีเพียงหนึ่งเดียวนี้อาจถูกค้นพบในหลักคำสอนของศาสนาอื่น โดยพุทธพจน์ในพระไตรปิฎกได้ให้หลักเกณฑ์ซึ่งมาจากประสบการณ์การปฏิบัติของพระพุทธเจ้าสำหรับพิจารณาว่ามรรควิธีใดสามารถนำพาผู้ปฏิบัติไปสู่ความหลุดพ้นได้ โดยหลักเกณฑ์นี้ไม่ได้ตั้งอยู่บนสมมติฐานว่าหลักคำสอนของพุทธศาสนาเท่านั้นที่เป็นจริง อย่างไรก็ตาม บทความวิจัยนี้เป็นการศึกษาท่าทีพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นเฉพาะในแง่มุมมองมรรควิธีไปสู่จุดหมายสูงสุดเท่านั้น ยังมีท่าทีของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นอีกหลายแง่มุมที่ยังไม่ได้ศึกษาค้นคว้า เช่น จุดหมายสูงสุดทางศาสนา สังฆธรรมหรืออภิรัชญา ญาณวิทยา เป็นต้น ซึ่งผู้วิจัยเห็นว่าควรที่จะมีการศึกษาค้นคว้าท่าทีของพุทธศาสนาต่อศาสนาอื่นให้ครอบคลุมทุกแง่มุมก่อนสรุปว่าแท้จริงแล้วพุทธศาสนามีท่าทีต่อศาสนาอื่นตามแนวคิดแบบใด



บรรณานุกรม

- ชาญณรงค์ บุญหนุน. (ม.ป.ป.). *พุทธจริยาและภาวะผู้นำการเปลี่ยนแปลงของ พระพุทธเจ้า: ศึกษาจากเรื่องเล่าในพระไตรปิฎกและอรรถกถา*, เอกสารอัดสำเนา.
- โชติ, ลาล มณี. (2542). *พราหมณ์ พุทธ ฮินดู* (กรุณา กุศลาลัย, ผู้แปล). กรุงเทพฯ: แม่คำผาง.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2552). *พุทธธรรม* (พิมพ์ครั้งที่ 11). กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระมหาสุดีต แสงวงศ์. (2544). *พระปัจเจกพุทธเจ้าในพระไตรปิฎก* (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).
- พุทธทาสภิกขุ. (ม.ป.ป.). *ศาสนาคืออะไร?*. กรุงเทพฯ: สำนักหนังสือธรรมบูชา.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2543). *พระไตรปิฎกภาษาไทยพร้อมอรรถกถา ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย* (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- วิจิตร เกิดวิสิษฐ์. (2528). *ปรัชญานอกพระพุทธศาสนาตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎก*. กรุงเทพฯ: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, เอกสารอัดสำเนา.
- สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ญาณวเรธ). (2535). *มหาสติปัฏฐานสูตรและศิริมานนทสูตร*. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- สมภาร พรหมทา. (2543). *ทุกขในพุทธปรัชญา มุมมองของลัทธิदारวิน*. *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*. 7(1), 2-80.
- สมภาร พรหมทา. (2542). *พุทธปรัชญา: มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม*. กรุงเทพฯ: โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สแวร์เอร์, โดนัลด์ เค. (2547). *ศาสนาไร้พรมแดน*. กรุงเทพฯ: สานเงินมีมา.



สุเชาว์ พลอยชุม. (2548). *พุทธปรัชญาเถรวาท*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์, เอกสารอัดสำเนา.

สุยามรรฐสุส เตปิฏก. (2470). พระนคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

Jayatilleke, K.N. (1991). *The Buddhist attitude to other religions*. Kandy, Sri Lanka: 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., & Thanissaro Bhikkhu. (2005). *The Buddhist religion: a historical introduction* (5th ed.). Belmont, CA: Wadsworth-Thomson Learning.

Schmidt-Leukel, Perry. (2017). *Religious pluralism & interreligious theology: the Gifford lectures - an extended edition*. New York, NY: Orbis Book.

Sharma, Arvind. (1997). *The philosophy of religion: a Buddhist perspective*. New Delhi, India: Oxford University.

Velez de Cea, J. Abraham. (2013). *The Buddha and religious diversity*. New York, NY: Routledge.



ก การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติ
อย่างต่อเนื่อง: วิมุตติวิทยาของโบโจ จินูล
ในพระพุทธศาสนานิกายเซ็นเกาหลี*
(ภาค 1)

ธำปกรณ กำนิตศิริ**

บทคัดย่อ

วิมุตติวิทยาเรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” คือแนวคิดทางปรัชญาของโบโจ จินูล นักบวชนิกายเซ็นคนสำคัญในสมัยอาณาจักรโครยอ แนวคิดดังกล่าวอธิบายว่าการตื่นรู้อย่างฉับพลันหมายถึงความเข้าใจที่มนุษย์มีต่อธรรมชาติเดิมแท้หรือจิตเดิมแท้ซึ่งบริสุทธิ์และการคิดแยกแยะในเชิงมนทัศน์ซึ่งเป็นเพียงการแสดงตัวในโลกปรากฏการณ์ของคุณสมบัติแห่งการรับรู้ของจิตเดิมแท้ ในขณะที่การปฏิบัติอย่างต่อเนื่องหมายถึงการทำให้ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้ดังกล่าวกลายเป็นมุมมองในการตอบสนองต่อโลกปรากฏการณ์

* บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก เรื่อง “วิมุตติวิทยาว่าด้วยการตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของโบโจ จินูล”

** อาจารย์ ดร. สาขาวิชาเกาหลีศึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

Email : dr.tony.tao@hotmail.com

วันที่รับบทความ 6 มิถุนายน 2564 วันที่แก้ไขบทความ 27 กันยายน 2564

วันที่ตอบรับบทความ 26 พฤศจิกายน 2564



ได้อย่างแท้จริง

บทความนี้มีเป้าหมายในการชี้ให้เห็นถึงความหมายของการตื่นรู้และการปฏิบัติเพื่อนำไปสู่การอธิบายความสัมพันธ์ของหลักการทั้งสองประการในทัศนะของโบโจ จินูล ที่ว่าถึงแม้ความเข้าใจจะเกิดขึ้นได้อย่างฉับพลันแต่การคิดแยกแยะยังคงมีผลอย่างต่อเนื่องต่อการดำรงอยู่ของมนุษย์ และไม่สามารถดับสั่นลงได้อย่างฉับพลัน ดังนั้นการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องในฐานะที่เป็นกระบวนการในการตอบสนองต่อโลกปรากฏการณ์จากมุมมองของจิตเดิมแท้จึงเป็นสิ่งที่มีความสำคัญเพื่อทำให้การรับรู้ที่มนุษย์มีต่อโลกและสรรพสิ่งจากมุมมองของจิตเดิมแท้ดังกล่าวนี้กลายเป็นการแสดงออกอย่างเป็นธรรมชาติของผู้ปฏิบัติอย่างสมบูรณ์

คำสำคัญ: โบโจ จินูล วิมุติวิทยา ศรัทธา จิตเดิมแท้ การคิดแยกแยะ



Sudden Awakening and Gradual Cultivation: The Soteriology of Bojo Jinul in Korean Zen (Seon) Buddhism* (Part 1)

Thapakorn Kamnerdsiri**

Abstract

The Soteriology of Sudden Awakening and Gradual Cultivation lies at the heart of the philosophical thoughts of Bojo Jinul, an important Zen priest in the Koryo Kingdom. *Sudden Awakening* refers to an understanding of the original nature or the true mind which is pure, and discriminative thinking which is merely a manifestation of the true mind's awareness in the phenomenal world. *Gradual Cultivation* means turning the experience of this awakening into a true response to the phenomenal world.

This article seeks to examine the meanings of awakening and cultivation in order to further explicate the relationship between

* This article is a part of the dissertation entitled “*The Soteriology of Sudden Awakening and Gradual Cultivation of Bojo Jinul*”

** Lecturer in Korean Studies Program, Faculty of Liberal Arts, Thammasat University.

Email : dr.tony.tao@hotmail.com

Received June 6, 2021, Revised September 27, 2021,

Accepted November 26, 2021



these two principles in Bojo Jinul's views. Accordingly, although understanding may arise suddenly, discriminative thinking continues to influence human existence and cannot cease immediately after awakening. Therefore, gradual cultivation as a process of the original mind's response to the phenomenal world is important for transforming human perception of the world and the myriad things which arise from the original mind into the natural expression of the practitioner.

Keywords: Bojo Jinul, Soteriology, Faith, Original mind, Discriminative thinking



1. บทนำ

โบโจ จินูล (Bojo Jinul 1158-1210 A.D.) คือหนึ่งในปราชญ์คนสำคัญของประวัติศาสตร์ทางความคิดของพระพุทธศาสนาเกาหลีตลอดระยะเวลาว่าหนึ่งพันปีที่ผ่านมา แนวคิดทางปรัชญาที่สำคัญสองประการของ โบโจ จินูล คือหนึ่ง ความพยายามในการประสานข้อขัดแย้งทางความคิดระหว่างพระพุทธศาสนาฝ่ายเน้นการศึกษาคัมภีร์ (The Scholastic School , Kr. 古) ซึ่งเป็นนิกายกระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลี กล่าวคือพระพุทธศาสนานิกาย อวตัมสกะและพระพุทธศาสนาฝ่ายเน้นการปฏิบัติ (The Meditation School , Kr. 新) เช่นพระพุทธศาสนานิกายเซ็น ภายใต้แนวคิดพื้นฐานที่ว่า “สิ่งที่พุทธะผู้ประเสริฐกล่าวด้วยพระโอษฐ์นั้นคือข้อคำสอนในคัมภีร์ สิ่งที่คุณอาจารย์ได้ส่งผ่านด้วยจิตของท่านนั้นคือเซ็น ในแง่นี้ “โอษฐ์แห่งพุทธะ” และ “จิตแห่งคุณอาจารย์” จึงมิได้เป็นสิ่งที่ขัดแย้งกัน” และ สองความพยายามในการประสานแนวคิดเรื่องการปฏิบัติของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นทั้งสองฝ่ายกล่าวคือพระพุทธศาสนานิกายเซ็นฝ่ายเหนือ (The Northern School of Seon) ซึ่งมุ่งให้ความการปฏิบัติอย่างเป็นขั้นเป็นตอน (The Gradual Approach of Practice) และพระพุทธศาสนานิกายเซ็นฝ่ายใต้ที่มุ่งให้ความการปฏิบัติอย่างฉับพลัน (The Sudden Approach of Practice) ความพยายามดังกล่าวนี้นำไปสู่การพัฒนาแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง (Gradual Cultivation : Ch. 漸修, Kr. 점수) ซึ่งเป็นเอกลักษณ์ทางความคิดที่สำคัญของโบโจ จินูล และพระพุทธศาสนานิกายเซ็นเกาหลี จนกล่าวได้ว่าหลักการเรื่องการปฏิบัติของโบโจ จินูล ดังกล่าวนั้น คือต้นแบบของการจัดการความขัดแย้งทางความคิดของนิกายเซ็นทั้งสองนิกายและเป็นแบบแผนแห่งการปฏิบัติของเหล่านักบวชในนิกายเซ็นเกาหลีตราប់ถึงปัจจุบัน

แนวคิดที่สำคัญทั้งสองประการดังกล่าว คือหลักการพื้นฐานของแนวคิดทางปรัชญาเรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” (Sudden Awakening and Gradual Cultivation, Ch. 頓悟漸修: Dunwu Jianxiu, Kr. 돈오점수: Ton-o Jeomsu) อันเป็นหลักการทางวิมุตติวิทยาที่สะท้อนให้เห็นถึง



ความสำคัญของ หลักการของพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่าย กล่าวคือการยอมรับความสำคัญของการศึกษาข้อคำสอนทางศาสนาที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์หรือพระสูตรเพื่อก่อความเข้าใจอันนำไปสู่การตื่นรู้อย่างฉับพลัน (Sudden Awakening) ที่มนุษย์มีต่อความหมายที่แท้จริงของตัวตนหรือ “ตัวตนที่แท้จริง” (True Self) หรือธรรมชาติเดิมแท้ของชีวิตในฐานะที่เป็น *กระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์* (Awareness, Ch. 知 : Zhi, Kr. 知 : Ji) และต่อ “ตัวตนในโลกเชิงประจักษ์” (Empirical Self) หรือชีวิตของมนุษย์ปุถุชนซึ่งยังคงเต็มเปี่ยมไปด้วย *การคิดแยกแยะในเชิงโน้ต* (Discriminative Thinking, Ch. 念: nian, Kr. 念: nyom) “การตื่นรู้อย่างฉับพลัน” คือประสบการณ์แห่งการตระหนักรู้ที่มนุษย์มีต่อความหมายของ “ตัวตน” และ “ตนเอง” อันเป็น “ข้อเท็จจริง” และ “ความเป็นจริง” ของชีวิตมนุษย์ปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์ และแนวคิดดังกล่าวนำไปสู่การชี้ให้เห็นถึงความสำคัญและความจำเป็นของ “การปฏิบัติ” ซึ่งเป็นแนวคิดหลักของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น ในฐานะที่เป็นการทำให้ความเข้าใจดังกล่าวนั้นกลั่นกรองได้กลายมาเป็นแบบแผนในการรับรู้และการเข้าใจโลกของมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์

บทความวิจัยชิ้นนี้เป็นบทความในภาคแรก ที่มุ่งเน้นอธิบายแนวคิดเรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลัน” ในทัศนะของ โบโจ จินูล ด้วยการชี้ให้เห็นถึงแง่มุมที่สำคัญของแนวคิดดังกล่าวในสี่ประเด็นที่สำคัญคือ หนึ่ง การอภิปรายถึงแนวคิดเรื่อง การตื่นรู้อย่างฉับพลันในทัศนะของโบโจ จินูล สอง การอภิปรายถึงแนวคิดเรื่อง ความเป็นจริงของชีวิตมนุษย์ซึ่งเป็นอุปสรรคต่อการตื่นรู้อย่างฉับพลัน สาม การอภิปรายถึงความพยายามในการจัดการกับปัญหาเหล่านั้นของ โบโจ จินูล ด้วยท่าทีในการยอมรับแนวคิดของพระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะ และสี่ การอภิปรายเรื่องการใช้บทปริศนาธรรม (Koan) เพื่อเป้าหมายแห่งการตื่นรู้ อย่างฉับพลัน

ส่วนในบทความภาคที่สอง ผู้วิจัยจะได้กล่าวถึง แนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” (Gradual Cultivation) ซึ่งมีความหมายที่แตกต่างไปจากแนวคิดเรื่องการปฏิบัติของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นเกาหลี่ บทความในส่วนที่สองจะได้



ชี้ให้เห็นว่า การอธิบายความหมายของการปฏิบัติในลักษณะดังกล่าวโดยสัมพันธ์เชื่อมโยงกับแนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลัน ถือได้ว่าเป็นจุดเด่นทางความคิดของ โบโจ จินุล และอาจถือได้ว่าเป็นอัตลักษณ์ทางความคิดของพระพุทธศาสนา นิกายเซ็นเกาหลี่ที่แตกต่างไปจากแนวคิดของนิกายเซ็นในภูมิภาคตะวันออกไกล

2. โบโจ จินุล และแนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลัน¹

นักวิชาการเช่น Shim Jae Ryong กล่าวว่า โดยแรกเริ่มแนวคิดของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีให้ความสำคัญแก่คำสอนของพระพุทธศาสนา นิกายอวตัมสกะซึ่งมีลักษณะที่เป็นข้อคำสอนในเชิงปรัชญาที่ลึกซึ้ง ภายใต้จารีตทางความคิดในการศึกษาและการแสวงหาความรู้ด้วยการให้ความสำคัญแก่ การศึกษา การวิเคราะห์และการสร้างข้อโต้แย้งในทางปรัชญาอันซับซ้อนที่มีต่อข้อคำสอนทางศาสนาเพื่อยืนยันถึงความถูกต้องสมบูรณ์ของคัมภีร์หรือคำสอนดังกล่าวที่มีต่อความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรม (Shim, 1999, p. 184) แต่ในราวกลางศตวรรษที่ 7 จารีตทางความคิดของพระพุทธศาสนากระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลีดังกล่าว ได้ถูกท้าทายและต่อต้านอย่างรุนแรงเมื่อแนวคิดของพระพุทธศาสนา นิกายเซ็นได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีที่มุ่งให้ความสำคัญอย่างเป็นที่สุดแก่การปฏิบัติและการปฏิเสศคัมภีร์หรือข้อเขียนทางศาสนา ด้วยพื้นฐานความคิดที่ว่าพุทธธรรมคำสอนนั้นมิเป็นเพียงความเข้าใจในเชิงสติปัญญา (Intellectual Understanding of Truth) ที่เกิดขึ้นจากการวิเคราะห์ถกเถียงในเชิงหลักการอันลึกซึ้งแต่เพียงเท่านั้น หากแต่พุทธธรรมคำสอนนั้นจะต้อง “ถูกทำให้ปรากฏ

¹ บทความวิจัยเรื่อง “แนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง วิมุติวิทยาของโบโจ จินุล และ พระพุทธศาสนา นิกายเซ็นเกาหลี่” นี้ผู้วิจัยได้แบ่งเนื้อหา ของบทความออกเป็นสองภาค ในภาคแรก (บทความชิ้นนี้) ผู้วิจัยจะมุ่งให้การวิเคราะห์แนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันเป็นหลัก ในขณะที่ภาคที่สอง (บทความที่ สอง) ผู้วิจัยจะมุ่งวิเคราะห์ให้ความแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง ในทัศนะของ โบโจ จินุล



ขึ้นจริง” ในประสบการณ์ของมนุษย์

แต่อย่างไรก็ตาม โบโจ จินูล ได้แสดงทัศนะที่ขัดแย้งต่อจารีตทางความคิดของนิกายเซ็นในช่วงเวลาดังกล่าวด้วยการชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของ พระสูตร ตำรา หรือข้อเขียนทางศาสนา ในฐานะที่เป็น “พระจันทร์ที่กำลังส่องสะท้อนตัวเอง” กล่าวคือ ความเข้าใจที่เกิดจากการศึกษาพุทธธรรมคำสอนย่อมเป็นพื้นฐานให้การปฏิบัติดำเนินไปอย่างถูกต้อง ในขณะที่การปฏิบัติอันถูกต้องนั้นคือการทำให้ความเข้าใจอันถูกต้องที่มนุษย์มีต่อความหมายของพุทธธรรมได้ปรากฏขึ้นในประสบการณ์ของมนุษย์ ในแง่นี้การ “สนับสนุนซึ่งกันและกัน” ของแนวคิดทั้งสองฝ่ายกล่าวดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า ในทัศนะของโบโจ จินูล ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลันดังกล่าวนั้นจะปรากฏขึ้นได้ก็เพียงแต่ภายใต้เงื่อนไขของการมี *ความเข้าใจ* ที่แท้จริงจริงต่อเนื้อหาพุทธธรรมคำสอนซึ่งถูกบันทึกเอาไว้ใน คัมภีร์หรือข้อเขียนทางศาสนาแต่เพียงเท่านั้น คัมภีร์หรือตำราทางศาสนาจึงมีความสำคัญต่อการตื่นรู้อย่างฉับพลัน และการปฏิเสธการศึกษาคัมภีร์หรือตำราทางศาสนา ย่อมส่งผลต่อประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลันอย่างชัดเจน

การยอมรับความถูกต้องของทัศนะทางปรัชญาทั้งสองฝ่ายนั้นคือจุดยืนทางปรัชญาที่สำคัญในการวิจารณ์ “ทัศนะอันคับแคบ” ของพระพุทธรศาสนาทั้งสองนิกาย ซึ่งมุ่งยืนยันความถูกต้องอย่างเป็นที่สุดของแนวคิดทางปรัชญาของตนและปฏิเสธคุณค่าและความสำคัญของนิกายอื่น ซึ่งกลายเป็นอุปสรรคในการทำให้แนวคิดที่ “ถูกต้อง” ไม่สามารถพัฒนาไปสู่การเป็นแนวคิดที่ “สมบูรณ์” ได้อย่างแท้จริง ในแง่นี้ทัศนะซึ่ง “ถูกต้อง” แต่ไม่ “สมบูรณ์” ดังกล่าวนั้นคือนั่นคือ บทสะท้อนที่สำคัญของปัญหาเรื่อง “ความบิดเบี้ยวในเชิงญาณทัศน์” (Epistemic distortion) ของพระพุทธรศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีทั้งสองฝ่าย ในฐานะที่เป็น “การคลั่งไคล้ทางปัญญาญาณ” (crazy wisdom) ของพระพุทธรศาสนานิกายอวตัมสกะและปัญหาเรื่อง “การปฏิบัติอย่างลุ่มหลง” (esoteric transmission) ของพระพุทธรศาสนานิกายเซ็น



ปัญหาเรื่อง “การคลั่งไคล้ทางปัญญาญาณ” ของสำนักฝ่ายเน้นการศึกษา หรือ นิกายอวตัมสกะนั้นปรากฏอยู่ในบทนิพนธ์เรื่อง “*The Complete and Sudden Attainment of Buddhahood*” ซึ่ง โบโจ จินุล อธิบายเอาไว้ว่า

บุคคลผู้มีตบอดนั้น มิได้รู้ถึงรากฐานที่มาของประสบการณ์ต่าง ๆ เขาเหล่านั้นมิได้พิจารณาหาคำอธิบายของเซ็นและมิได้ไตร่ตรองถึงวัตถุประสงค์ของอวตัมสกะสูตร ดังนั้นเมื่อเขาเหล่านั้นได้ยินผู้ปฏิบัติเซ็นกล่าวว่าจิตนั้นคือพุทธะ เขาเหล่านั้นก็เพียงแค่เข้าใจกันว่าประโยคดังกล่าวนี้มีได้มีความหมายใดมากไปกว่าการอธิบายถึงพุทธะภาวะแห่งธรรมชาติบริสุทธิ์ แต่เพียงเท่านั้น คนเหล่านี้ช่างขาดเขลา มันมิใช่เพราะว่าคำสอนของฝ่ายอวตัมสกะนั้นให้คำอธิบายที่ไม่สมบูรณ์ต่อความจริงแท้ หากแต่นักเรียนในสำนักฝ่ายการศึกษาเหล่านั้นต่างติดชะงักอยู่แต่เพียงข้อจำกัดของอักษรและทฤษฎี พวกเขาเหล่านั้นมีอาจสามารถวางลงซึ่งหลักการเพื่อตระหนักถึงจิตและตื่นเพื่อการรู้อย่างรวดเร็วพลันสู่โพธิ (Jinul, 1983a, p. 213)²

² ในบทความวิจัยชิ้นนี้มีการอ้างถึงงานนิพนธ์หลักของโจ จินุล หลายเล่ม ผู้วิจัยได้ใช้ตัวอักษรภาษาอังกฤษตัวเล็กเพื่อเป็นตัวแทนของบทนิพนธ์ดังต่อไปนี้ตลอดทั้งบทความ “a” หมายถึงบทนิพนธ์เรื่อง *The Complete and Sudden Attainment of Buddhahood*.

“b” หมายถึงบทนิพนธ์เรื่อง *Encouragement to Practice: The Compact of the Samadhi and Prajna Community*.

“c” หมายถึงบทนิพนธ์เรื่อง *Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Note*.

“d” หมายถึงบทนิพนธ์เรื่อง *Secrets on Cultivating the Mind*.

“e” หมายถึงบทนิพนธ์เรื่อง *Straight Talk on True Mind*.



“การติดชะงักอยู่เพียงข้อจำกัดของอักษรและทฤษฎี” และ “การไม่อาจวางลงซึ่งหลักการได้” ดังกล่าวนั้นเองที่เป็นบทสะท้อนที่สำคัญของความหมายของปัญหาเรื่องความคลั่งไคล้ทางปัญญาญาณ ของพระพุทธศาสนาฝ่ายเน้นการศึกษาคัมภีร์ การยึดติดอยู่เพียงความเข้าใจในความหมายของพุทธธรรมที่ถูกบรรยายหรืออธิบายพรรณนาเอาไว้ในคัมภีร์หรือตำราทางศาสนา กลายเป็นการทำให้พุทธธรรมคำสอนเหล่านั้นกลายเป็นเพียง “ความจริงในเชิงมโนทัศน์” ที่ถูกบรรยายไว้เพื่อความเข้าใจในเชิงสติปัญญาราวกับศิลาจารึกอันแข็งทื่อไร้ซึ่งประโยชน์ภายในการดำรงชีวิตอยู่ในโลกเชิงประจักษ์ของมนุษย์โดยแท้จริง

ในทางกลับกันในบทนิพนธ์เรื่อง *“Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Note.”* โบโจ จินูลชี้ให้เห็นถึงปัญหาเรื่อง “การปฏิบัติอย่างลุ่มหลง” หรือการมุ่งเน้นการปฏิบัติโดยปฏิเสธการให้ความสำคัญต่อการศึกษาในคัมภีร์หรือข้อเขียนทางศาสนา ซึ่งเป็นข้อปัญหาที่สำคัญของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นในคาบสมุทรเกาหลี ข้อวิจารณ์ดังกล่าวมีใจความว่า

ข้าพเจ้าได้สังเกตว่าบุคคลในห้วงเวลานี้ผู้ซึ่งกำลังปฏิบัติพัฒนาจิตของเขานั้นมิได้พึงพิงอยู่บนคำแนะนำจากข้อเขียนคำสอนทางศาสนา แต่ทักท้ออย่างแน่วแน่นว่าการส่งผ่านคำสอนอันลึกล้ำของเขานั้นคือมรรควิธี พวกเขาเหล่านั้นต่างนั่งสัปหงกด้วยจิตอันมึดสลับ ด้วยความพยายามอันไร้ค่า หรือไม่ก็สูญเสียการปรากฏขึ้นของจิตไปกับความวอกแวกและความสับสนในระหว่างการปฏิบัติสมาธิ ด้วยเหตุนี้ข้าพเจ้าจึงเห็นว่าท่านควรจะดำเนินตามข้อเขียนและคำสอนซึ่งมีข้ออธิบายที่ลึกซึ้งสอดคล้องกับสังจธรรมเพื่อที่จะกำหนดขั้นตอนที่เหมาะสมในการตื่นรู้และการปฏิบัติ (Jinul, 1983c, p. 214)

ในแง่นี้หาก “การติดชะงักอยู่เพียงข้อจำกัดของอักษรและทฤษฎี” และ “การไม่อาจวางลงซึ่งหลักการได้” นั้นคือปัญหาที่สำคัญของนิกายฝ่ายเน้นการศึกษา



แล้ว การปฏิบัติโดย “ปราศจากการพึ่งพิงอยู่บนคำแนะนำจากข้อเขียนคำสอนทางศาสนา” นั่นก็คือข้อปัญหาที่สำคัญของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น ปัญหาดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า ในทัศนะของโบโจ จินูล ความเข้าใจที่ถูกต้องที่เกิดขึ้นจากการศึกษาข้อเขียนทางศาสนานั้นเป็นพื้นฐานที่สำคัญของการปฏิบัติในฐานะที่เป็นการทำให้การปฏิบัตินั้นสอดคล้องไปกับสัจธรรมอันเที่ยงแท้ การมุ่งมั่นปฏิบัติโดยปราศจากความเข้าใจในความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมดังกล่าวถูกเปรียบได้กับการนั่งสัปหงกในความหมายที่เป็นเพียงพฤติกรรมทางกายภาพอันไร้คุณค่า สูญเสียซึ่งเวลาและพลังแรงและสูญเปล่าด้วยผลลัพธ์ทั้งปวง ท่าที่ดังกล่าวสะท้อนให้เห็นว่า การยืนยันในความถูกต้องอันเป็นที่สุดของพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่ายสะท้อนถึงการไม่ตระหนักใน “ข้อจำกัด” ของแนวคิดทั้งสองประการดังกล่าวอันเป็นปัญหาที่สำคัญที่ขวางกั้นการเกิดขึ้นของประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลัน ด้วยการปฏิเสธแนวคิดแบบสุดโต่งของพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่ายดังกล่าวนี้เอง โบโจ จินูล จึงได้ชี้ให้เห็นว่า มรรควิธีแห่งการปฏิบัติที่สมบูรณ์นั้น จะเกิดขึ้นได้ภายใต้การเชื่อมโยงสนับสนุนระหว่างกันและกันของทัศนะทางปรัชญาทั้งสองประการดังกล่าวในฐานะที่เป็นตัวช่วยเพื่อเติมช่องว่างแห่งความบกพร่องดังกล่าวให้เต็มพร้อมได้อย่างสมบูรณ์ แนวคิดดังกล่าวนี้ปรากฏอยู่ในบทนิพนธ์เรื่อง *“Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Notes”* โดยมีเนื้อหาที่สำคัญว่า

ข้าพเจ้ายังมิได้ตอบท่านอีกหรือว่า บุคคลผู้ซึ่งมิได้มีความพยายามในการย้อนถอยกลับสู่ความกระจ่างแจ้งแห่งจิต หากแต่เพียงนั่งผงกหัวและกล่าวยืนยันว่าความบริสุทธิ์แห่งความสามารถในการรับรู้ที่ปรากฏอยู่นี้เองคือพุทธะภาวะบุคคล เช่นนี้มิได้เข้าถึงความหมายที่แท้จริงเลย ท่านจะสามารถยอมรับได้อย่างไรว่าภาพสะท้อนที่ปรากฏต่ออารมณ์มองเห็นต่อหน้าท่านนั้นคือความว่างสงบและเปี่ยมธรรมชาติแห่งการรับรู้ บุคคลผู้ซึ่งไม่สามารถแยกแยะระหว่างความจริงและความผิดพลาดนั้น



จะเป็นผู้ที่ตื่นขึ้นสู่จิตได้อย่างไร ท่านควรจะเข้าใจว่าเมื่อข้าพเจ้ากล่าวถึงบุคคลที่ตื่นรู้สู่จิต ข้าพเจ้ามิได้หมายถึงแต่เพียงการจัดความสงสัยด้วยแต่เพียงอักษรและหลักการ ข้าพเจ้าหมายความว่าผู้ศึกษาซึ่งได้ใช้คำอธิบายของเรื่องจิตเดิมแท้ซึ่งว่างสงบและมีธรรมชาติแห่งการรับรู้เพื่อที่จะพัฒนาการไปสู่ประสิทธิภาพของปฏิบัติของเขาในการมองย้อนกลับไปสู่ความกระจำงแจ้งของจิต และเพราะความพยายามในการมองย้อนกลับสู่จิตอันกระจำงแจ้งเขาจึงเข้าถึงเนื้อแท้ของจิตซึ่งปราศจากความคิด (Jinul, 1983c, pp. 333-334)

จากการพิจารณาจะเห็นได้ว่าในทัศนะของโบโจ จินูล “การตื่นรู้อย่างฉับพลัน” ถูกอธิบายภายใต้หลักการพื้นฐานที่สำคัญสองประการกล่าวคือ ประการที่หนึ่ง การให้ความข้อเขียนทางศาสนาหรือตำราทางศาสนาในฐานะที่เป็นคำสอนแท้จริงซึ่งถูกอธิบายผ่านทางภาษาหรืออักษร (Genuine teaching in word) และประการที่สองคือการนำความเข้าใจที่เกิดขึ้นจากการศึกษาดังกล่าวมาเป็นพื้นฐานในการสนับสนุนให้เกิดการปฏิบัติในฐานะที่เป็นกระบวนการใน “การย้อนกลับกระจำงแจ้ง” หรือการให้ความสนใจแก่ธรรมชาติเดิมแท้ของตนเอง ซึ่งเป็นความจริงแท้พื้นฐานของชีวิต เพื่อ “ตระหนักรู้ในความหมายที่แท้จริงของตัวเองตน” (Trace Back and Inward Illumination) ด้วยเหตุนี้ จึงเห็นได้ว่า ถึงแม้โบโจ จินูล จะมุ่งให้ความสำคัญประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลัน ซึ่งเป็นพื้นฐานความคิดหลักของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น แต่ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้ดังกล่าวนั้นจะต้องวางอยู่บนพื้นฐานจากการเข้าใจคำสอนที่ถูกต้องของพระพุทธศาสนาแต่เพียงเท่านั้น แนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันของ โบโจ จินูล ในลักษณะดังกล่าวถูกอธิบายได้ในฐานะที่เป็น “ประสบการณ์แห่งตื่นรู้ด้วยการกระจำงแจ้งภายในซึ่งมีพื้นฐานอยู่บนคำสอนที่แท้จริง(อันปรากฏอยู่) ในรูปแบบอักษร” (The experience of awakening by act of inward illumination base on genuine teaching in word)



Intellectual knowledge of Sutra

+

Inward Illumination of Zen

Sudden Awakening

แผนภาพที่ 1 ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้ด้วยการกระจำง้างภายในซึ่งวางอยู่บน
คำสอนที่แท้จริง

หากวิเคราะห์ตามที่กล่าวมาข้างต้น จะเห็นว่าประสบการณ์แห่งการตื่นรู้
อย่างฉับพลันในทัศนะของโบโจ จินูล ดังกล่าวมีความแตกต่างไปจากจารีตทาง
ความคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นในคาบสมุทรเกาหลีในสองประการที่สำคัญ
กล่าวคือ ประการที่หนึ่งแนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันของโบโจ จินูล คือ
การแสดงให้เห็นถึงทัศนะทางปรัชญาที่ “เป็นมิตร” และ “ผ่อนคลาย” ต่อการให้
ความสำคัญแก่ “หลักการคำสอน” หรือ “ข้อเขียนทางศาสนา” โดยเฉพาะอย่างยิ่ง
พระสูตรที่สำคัญของพระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะ กล่าวคือ “อวตัมสกะสูตร”
ซึ่งถือว่าเป็นแนวคิดที่แตกต่างเป็นอย่างมากไปจากจารีตของพระพุทธศาสนานิกาย
เซ็นกระแสหลักในยุคสมัยดังกล่าวที่มีท่าทีในการปฏิเสธความสำคัญของคัมภีร์และ
ข้อเขียนทางศาสนา ในฐานะที่เป็นเพียงเครื่องมือที่ก่อให้เกิดเพียงแค่ “ความเข้าใจ
ในเชิงสติปัญญา” (Intellectual Understanding) มิใช่ “การเข้าถึง”
(Realization) ความจริงแห่งพุทธธรรมซึ่งต้องปรากฏขึ้นในฐานะที่เป็นประสบการณ์
ของมนุษย์ ในแง่นี้การท้าทายกรอบจารีตทางความคิดดังกล่าวนั้นโดยแท้จริง
ความพยายามของโบโจ จินูล ในการเชื้อเชิญให้ “เหล่าผู้ปฏิบัติ” ในนิกายเซ็น
ได้ลุกคิดและพิจารณาถึงความสำคัญและคุณค่าของ *ความเข้าใจในเชิงสติปัญญา*
ที่ถึงแม้ ที่จะมิได้เป็นเป้าหมายที่สำคัญของการปฏิบัติธรรมในทัศนะของนิกาย
เซ็น แต่ความเข้าใจดังกล่าวคือจุดเริ่มต้นที่สำคัญของการปฏิบัติที่แท้จริงในทัศนะ
ของโบโจ จินูล



ประการที่สอง แนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันของโบโจ จินูล ในลักษณะดังกล่าวยังเป็นการชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของกระบวนการย้อนกลับไปสู่ความกระจ่างแจ้งของจิต (Kr. 회광반조 : Hoewgang Pango) อันเป็นข้อเรียกร้องที่สำคัญของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นที่มุ่งให้มนุษย์ตระหนักได้ถึง “ตัวตนที่แท้จริง” หรือธรรมชาติเดิมแท้ในฐานะที่เป็นเพียงกระแสแห่งการรับรู้ หรือกระแสสำนึกอันบริสุทธิ์ที่ดำรงอยู่ก่อนการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ ในแง่นี้ กิจกรรมทางศาสนาหรือหลักการปฏิบัติทางศาสนาของนิกายเซ็น จึงมิใช่เป็นไปเพื่อการแสวงหา “ที่พึ่งอื่น” หรือ “พลังอื่น” หรือ “มรรควิถีอื่น” ที่ดำรงอยู่นอกพ้นไปจากชีวิตของมนุษย์เพื่อนำไปสู่เป้าหมาย “ในโลกหน้า” หากแต่เป็นเพียง “กระบวนการ” ในการ “เปิดเผย” ความหมายที่แท้จริงของตัวตนให้ปรากฏขึ้นอย่างเด่นชัดในประสบการณ์ของมนุษย์ปุถุชน ซึ่งเกิดขึ้นใน “โลกนี้” หรือใน “ชีวิตนี้” นอกจากนั้น กระบวนการในการไตร่ตรองย้อนกลับที่มนุษย์มีต่อความหมายที่แท้จริงของชีวิต หรือ “ธรรมชาติเดิมแท้” มิได้มีความหมายถึงการแสวงหา “รากฐานทางอภิปรัชญา” ในลักษณะที่เป็นสิ่งซึ่งดำรงอยู่เป็น “ฐานรองรับ” การเกิดขึ้นของประสบการณ์แห่งการรับรู้ดังกล่าว “การถอยกลับ” (trace back) ดังกล่าวจึงมิได้เป็นการถอยกลับไปสู่รากฐานที่ “จริงกว่า” หรือ “เที่ยงแท้กว่า” ซึ่งดำรงอยู่ “นอกพ้น” ออกจากการคิดในเชิงแยกแยะอันเป็นเนื้อหาของประสบการณ์ของมนุษย์ในโลกเชิงประจักษ์ หากแต่เป็นกระบวนการในการไตร่ตรองครุ่นคิดที่มนุษย์มีต่อประสบการณ์ในชีวิตประจำวันของตนเอง ซึ่งเติมเปี่ยมไปด้วยการคิดแยกแยะแบ่งแยก “การถอยกลับ” จึงมิใช่การย้อนกลับในเชิงเวลา หากแต่เป็นการ “ย้อนคิดไตร่ตรอง”

ถึงความหมายที่แท้จริงของประสบการณ์แห่งการแยกแยะ เพื่อให้เข้าใจประสบการณ์เหล่านั้น “ในแบบที่มันเป็น” เพื่อให้มนุษย์ได้ตระหนักถึง “ธรรมชาติอันแท้จริงของประสบการณ์ในการรับรู้ของมนุษย์” (True Nature of Human Experience) หรือ “เนื้อแท้ของประสบการณ์” ซึ่งเป็นเพียงกระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ (Ch.知: Zhi, Kr. 지: Ji) อันเป็น “ประสบการณ์เดิมแท้” ที่ดำรงอยู่



ก่อนการเกิดขึ้นของการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์เหล่านั้นเอง

อย่างไรก็ตามหากพิจารณาจากเนื้อหาดังกล่าวข้างต้นจะพบว่า ในขณะที่แนวคิดเรื่องการย้อนกลับกระจำงแจ้งดูเหมือนจะเป็นทัศนะทางปรัชญาของ โปโล จินูล ที่สามารถถูกอธิบายได้โดยสอดคล้องไปกับพื้นฐานทางความคิดของ พระพุทธศาสนานิกายเซ็นโดยทั่วไป หากแต่ทัศนะเรื่องการมุ่งให้ความสำคัญแก่ ข้อเขียน หรือคัมภีร์ทางศาสนาดูเหมือนจะเป็นข้อปัญหาที่สำคัญในฐานะที่เป็น คำสอนที่ไม่สอดคล้องไปกับทัศนะพื้นฐานทางปรัชญาของนิกายเซ็นในภาพรวม การทำทนายจารีตทางความคิดในการให้ความสำคัญแก่ข้อเขียนทางศาสนาดังกล่าว คือการตอบสนองต่อโจทย์ทางปรัชญาของ โปโล จินูล ในการมุ่งให้ความสำคัญแก่ การแสวงหา “วิธีปฏิบัติ” ที่สามารถตอบสนองต่อเงื่อนไขในชีวิตของมนุษย์ปุถุชน ที่ยังคงวนเวียนอยู่ในโลกเชิงประจักษ์ การอธิบายความสัมพันธ์ระหว่างความสำคัญ ของคัมภีร์หรือข้อเขียนทางศาสนากับโจทย์ทางปรัชญาในลักษณะดังกล่าว นั้น จะปรากฏขึ้นได้ภายใต้การวิเคราะห์แนวคิดเรื่อง “ความเป็นจริงของชีวิต” หรือ “ตัวตนในโลกเชิงประจักษ์ของมนุษย์” กล่าวคือการวิเคราะห์เงื่อนไขแห่งการดำรง อยู่ของมนุษย์ในโลกเชิงประจักษ์ ในทัศนะของ โปโล จินูล

3. “ความเป็นจริงของชีวิต”: ความจริงในเชิงการดำรงอยู่ของ การคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์

ด้วยทัศนะทางปรัชญาในการให้ความสำคัญมนุษย์ปุถุชนที่ยังคงดำรงชีวิต อยู่ในโลกเชิงประจักษ์เป็นสิ่งที่ชี้ให้เห็นว่าในทัศนะของโปโล จินูล “ความเป็นจริงในเชิง การดำรงอยู่” (Existential Reality) ของการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์จึงเป็น ประเด็นที่มีความสำคัญต่อการเข้าใจแนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลัน ท่าทีทาง ปรัชญาดังกล่าวอาจจะสะท้อนให้เห็นถึงข้อ “ชี้ชวน” ที่สำคัญของ โปโล จินูล ที่ให้มนุษย์ย้อนกลับสู่การเผชิญหน้ากับ “ตนเอง” เพื่อตระหนักได้ว่า ถึงแม้พุทธธรรม คำสอนจะกล่าวว่าธรรมชาติเดิมแท้ของมนุษย์นั้นบริสุทธิ์ ปราศจากซึ่งกระบวนการ คิดแยกแยะแบ่งแยก (discriminative thought) หากแต่ในความเป็นจริง ทัศนะ



ในเชิงแยกแยะแบ่งแยก อันมิได้สะท้อนตรงสู่ความหมายที่แท้จริงของโลกและสรรพสิ่งกลับยังคงดำรงอยู่อย่างเต็มเปี่ยมในฐานะที่เป็นเนื้อหาของประสบการณ์ของมนุษย์ ด้วยเหตุนี้ ถึงแม้ทัศนะทางปรัชญาของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นจะพยายามชี้ให้เห็นว่าการเชื่อมั่นว่าพุทธะคือเนื้อแท้ของมนุษย์ แต่ในขณะเดียวกัน โบโจ จินุล กลับชี้ให้เห็นว่า การเชื่อมั่นอย่างสนิทใจในตัวตนที่เต็มเปี่ยมไปด้วยการคิดแยกแยะจนนำไปสู่การปราศจากความตระหนักรู้ในธรรมชาติเดิมแท้ของตน นั่นเองก็คือสิ่งที่ขวางกั้นความเชื่อมั่นในความเป็นหนึ่งเดียวกันกับพุทธะมิให้ปรากฏขึ้นอย่างสมบูรณ์

การที่ผู้วิจัยได้อธิบายท่าทีทางปรัชญาของโบโจ จินุล ในการย้อนกลับเข้าสู่การเผชิญหน้ากับความเป็นจริงของชีวิต ด้วยความหมายเรื่องการ “ชี้ชวน” นั้นเป็น ความตั้งใจในการสะท้อนให้เห็นว่าในทัศนะของโบโจ จินุล มนุษย์ปุถุชนนั้นต่างถูกผูกมัดอยู่ภายใต้ข้อปัญหาที่สำคัญสองประการ กล่าวคือประการคือหนึ่ง กระบวนการในการรับรู้และการเข้าใจโลกซึ่งวางอยู่บนกระบวนการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์นั่นเองคือการรับรู้โลกในแบบที่ไม่สะท้อนกับความเป็นจริงของโลกและสรรพสิ่ง “ในแบบที่มันเป็น” และประการที่สอง การยึดมั่นหรือการเชื่อมั่นอย่างสนิทใจว่ากระบวนการรับรู้และเข้าใจโลกในลักษณะเช่นนั้นเป็นธรรมชาติแห่งเดิมของตน ในแง่นี้ความผิดพลาดในประการแรกนั้นพิจารณาได้ว่าเป็น “ความบิดเบี้ยวในเชิงญาณทัศน์” (Epistemic Distortion) กล่าวคือการรับรู้และการเข้าใจอันผิดพลาดซึ่งเป็นทัศนะที่ไม่สะท้อนต่อความจริงของสรรพสิ่ง ในขณะที่ความผิดพลาดในประการที่สองพิจารณาได้ว่า เป็น “ความบิดเบี้ยวในเชิงวิมุติวิทยา” (Soteriological Distortion) หรือการเชื่อมั่นอย่างสนิทใจว่าตนเองนั้นเป็นเพียงปุถุชนธรรมดา ซึ่ง โบโจ จินุล มองว่าความบิดเบี้ยวดังกล่าวคือจุดเริ่มต้นแห่งปัญหาของมนุษย์ปุถุชน ซึ่งเข้าใจว่า การแสวงหาบรรลวิถีสันติสุขและความพยายามในการเข้าถึงธรรมอันสมบูรณ์ นั้นเป็นสิ่งที่ไกลพ้นออกจากความสามารถของมนุษย์ธรรมดาที่จะทำให้ปรากฏขึ้นได้จริง หรือหากจะสามารถปรากฏขึ้นได้จริงก็มีใช้ด้วยพลังของมนุษย์ (Self Power) หากแต่เป็นเพราะ



พลังหรือความเมตตาจากเหล่าผู้ประเสริฐทั้งหลาย (Other Power) แต่เพียงเท่านั้น
ข้อท้วงติงดังกล่าวของ โบโจ จินุล ที่มีต่อปัญหาของมนุษย์ปุถุชนปรากฏอยู่ในบท
นิพนธ์เรื่อง “Straight Talk on True Mind” โดยมีเนื้อหาที่สำคัญว่า

จิตเดิมแท้นั้นโดยเนื้อแท้แรกเริ่มนั้นเป็นสิ่งเดียวกันทั้งใน
ผู้ประเสริฐและปุถุชน แต่ด้วยเหตุเพราะปุถุชนยืนยงในความ
จริงของสิ่งทั้งหลายด้วยจิตที่ผิดพลาดเขาจึงสูญเสียธรรมชาติ
อันบริสุทธิ์และได้ห่างเหินไปจากมันตั้งนั้นจิตเดิมแท้จึงไม่
สามารถปรากฏขึ้นได้เปรียบราวกับเงาของต้นไม้ในความมืด
หรือธารน้ำที่ไหลรินอยู่ใต้ดินซึ่งเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่หากแต่
ไม่ได้ถูกรับรู้เลย ดังเช่นที่พระสูตรได้กล่าววาทานผู้ประเสริฐ
ทั้งหลาย อุปมาดั่งแก้วมณีอันบริสุทธิ์ได้เปล่งแสงออกมา
เป็นทำสีสนสอดคล้องไปกับทิศทางต่างที่มันได้ส่องแสงไป
ปุถุชนต่างหลงคิดอย่างผิดพลาดว่าแก้วมณีนั้นมีสีต่างๆ
เช่นนั้นจริงๆ ทานผู้ประเสริฐทั้งหลายสิ่งนี้เองก็เปรียบเหมือน
ธรรมชาติแห่งความบริสุทธิ์ของการตรัสรู้อันสมบูรณ์ได้
ปรากฏอยู่ในร่างกายและจิตใจและได้ปรับเปลี่ยนผันแปร
ไปตามเป้าหมายที่แตกต่างไป

หากแต่ผู้โง่เขลาต่างกล่าวว่าธรรมชาติเดิมแท้อัน
บริสุทธิ์ของการตรัสรู้ นั้นแท้จริงแล้วครอบครองไว้ด้วย
คุณลักษณะต่าง ๆ ของร่างกายและจิตเมื่อปุถุชนนั้นมีดมัว
เขาได้ทักท้วงเอาว่าองค์ประกอบทั้งสี่ประการนั้นคือร่างกาย
ของเขาและการคิดอันผิดพลาดนั้นคือจิตของเขา เขา ไม่ได้
ทราบเลยว่าธรรมชาติของเขานั้นคือกายแห่งธรรม เขาไม่ได้
ทราบว่าธรรมชาติแห่งการรับรู้ นั้นคือพุทธะที่แท้ เขาแสวงหา
พุทธะจากภายนอกจิตของเขาในขณะที่เขาได้เดินทางไปอย่าง
ไร้จุดหมาย (Jinul, 1983e, p. 168)



ในทัศนะของนักวิชาการสายพุทธปรัชญาเซ็นเกาหลิเช่น Hee Sung Keel มองว่าการใช้บทอุปมาเรื่องแก้วมณีที่ปรากฏอยู่ในบทนิพนธ์ดังกล่าวของ โบโจ จินูล เพื่ออธิบายถึงประเด็นเรื่องอุปสรรคหรือปัญหาของการตื่นรู้อย่างฉับพลันของมนุษย์ปุถุชน โดยอธิบายว่า

บทอุปมาดังกล่าวนั้นสะท้อนให้เห็นว่าปัญหาหลักที่สำคัญของความผิดพลาดดังกล่าวคือ ความเข้าใจที่ผิดพลาดต่อธรรมชาติของ “การแวววาวสะท้อนแสง” หรือ “หน้าที่ของจิตเดิมแท้” กล่าวคือปุถุชนนั้นต่างคิดว่าตัวแก้วมณีนี้นั้นมีสีทั้งห้าสีนั้นจริง ๆ และก็มีเชื่อผู้ที่มาชี้ให้เห็นว่าโดย แท้จริงหรือโดยเนื้อแท้แล้วแก้วมณีนั้นปราศจากสีสนใด ๆ และเป็นเพียงความสะอาดบริสุทธิ์ (Hee, 2012, p. 96)

หากเริ่มต้นจากการพิจารณาการอธิบายของ Keel ดังกล่าวจะเห็นได้ว่าในบทนิพนธ์ดังกล่าว โบโจ จินูล ได้ใช้บทอุปมาเรื่องแก้วมณีในการชี้ให้เห็นถึง “ความสัมพันธ์” ระหว่าง “ความแวววาว” (brightness) อันเป็นคุณสมบัติเดิมแท้หรือเป็นธรรมชาติเดิมแท้ของแก้วมณีกับ “แสงสีสนต่าง ๆ” ที่สะท้อนออกมาจากแก้วมณีเหล่านั้น (reflected color) อันเป็นสิ่งที่ปรากฏขึ้นภายใต้การถูกระทบโดยเงื่อนไขหรือ “ปัจจัยต่าง ๆ” เช่น เมื่อดวงไฟสีแดงได้สาดส่องไปยังแก้วมณีเหล่านั้นนั้นจึงเปล่งแสงและสะท้อนออกมาเป็นสีแดงและดู “ราวกับว่า” แก้วมณีเหล่านั้น “เป็น” แก้วมณีสีแดง (A red diamond) ทั้งที่โดยความจริงแก้วมณีเหล่านั้นมีเพียงความแวววาวและ “ปราศจากสีสน” (A colorless diamond) สีต่างๆที่ปรากฏขึ้นจึงเปรียบได้กับ “การแสดงตัว” ของคุณสมบัติแห่งความแวววาวภายใต้เงื่อนไขและปัจจัยต่าง ๆ ที่เข้ามากระทบกับแก้วมณีแต่เพียงเท่านั้นเอง

หากวิเคราะห์ขยายความบทอุปมาดังกล่าวจะเห็นได้ว่าประเด็นที่สำคัญของบทอุปมาดังกล่าวนี้คือการชี้ให้เห็นว่า แสงสีต่างๆ (A reflected colors) ที่ปรากฏออกมาจากแก้วมณีนี้นั้นเป็นเพียงแสงสะท้อนหรือแสงที่ปรากฏขึ้นเมื่อ



แก้วมณีนั่นตกอยู่ในสภาวะที่แตกต่างกันไป สีสันต่างๆ เหล่านั้นไม่ว่าจะปรากฏออกมามายมายเท่าไรก็ได้เป็นการยืนยันได้ว่าตัวแก้วมณีนี้อาจมีสีนั้นจริงๆ เช่น เมื่อ “ไฟสีแดง” สาดส่องไปที่ “แก้วมณี” แก้วมณีนั่นก็สะท้อน “แสงสีแดงออก” ออกมา และถึงแม้แก้วมณีนั่นจะดู “ราวกับว่า” เป็นแก้วมณีสีแดง แต่ในความเป็นจริงสีแดงที่ปรากฏขึ้นนั้นเป็นเพียงแสงสะท้อนที่เกิดขึ้นจากคุณสมบัติของความแวววาวของแก้วมณีแต่เพียงเท่านั้น ตัวแก้วมณียังคงไร้ซึ่งสีสันขาวสะอาดบริสุทธิ์ เช่นเดิม การวิเคราะห์ขยายบทอุปมาดังกล่าวได้ชี้ให้เห็นถึงท่าทีทางปรัชญาของ โปโล จินูล ในสองประการที่สำคัญคือหนึ่ง การพยายามอธิบายสภาวะหรือสถานะของแสงสีต่าง ๆ ที่สะท้อนออกมาจากแก้วมณีว่าเป็นเพียงปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นเพราะคุณสมบัติแห่งความแวววาวของมณีแต่เพียงเท่านั้น แสงสีต่าง ๆ ไม่ใช่เนื้อแท้ของแก้วมณี และสองเมื่อมนุษย์ปุถุชนเห็นสีต่างๆ ที่สะท้อนออกมาต่างก็เชื่อว่าตัวแก้วมณี “เป็น” สีนั้นจริง ๆ โดยมีได้เข้าใจว่าสีนั้นเป็นแค่แสงที่สะท้อนออกมา แค้นแก้วมณียังก็ยังคงบริสุทธิ์เช่นเดิม

ในแง่คำอธิบายดังกล่าวนี้ถูกนำมาใช้เพื่อเทียบเคียงเข้ากับปัญหาของมนุษย์ปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์ในประเด็นเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลัน ด้วยการอธิบายว่า แก้วมณีที่สะอาดใส่นั้นเปรียบได้กับจิตเดิมแท้อันเป็นเพียง *กระแสดแห่งการรับรู้ที่บริสุทธิ์* (Awareness, Ch. 知: Zhi, Kr. 止: Ji) และสีสันต่างๆ ที่สะท้อนปรากฏขึ้นจากแก้วมณีนั่นเปรียบได้กับ *การคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์* ของมนุษย์ (Discriminative Thinking, Ch. 念: nian, Kr. 念: nyom) ภายใต้การเปรียบเทียบดังกล่าว โปโล จินูล ได้ชี้ให้เห็นว่า มนุษย์ปุถุชนโดยทั่วไปนั้นต่างมิได้เข้าใจสถานะที่แท้จริงของการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ว่าเป็นเพียง “การแสดงตัว” (disclose) ของกระแสดแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ อันเป็นคุณสมบัติแห่งการรับรู้ของจิตเดิมแท้ที่มีต่อโลกปรากฏการณ์แต่เพียงเท่านั้น (ไม่เข้าใจว่าแสงสีแดงเป็นเพียงแสงสะท้อนของแก้วมณีเท่านั้น) ในทางกลับกันมนุษย์ต่างเชื่อมั่นและยึดมั่นอย่างสนิทใจต่อกระบวนการในการรับรู้โลกในเชิงแยกแยะที่ “กำลังปรากฏขึ้น” อยู่ในขณะนั้นว่าเป็นธรรมชาติที่แท้จริงของตนอง (การเข้าใจว่าแก้วมณีนั่นมีสีแดงจริง ๆ)



ภายใต้การอธิบายความสัมพันธ์ดังกล่าว โบโจ จินูล จึงได้ชี้ให้เห็นว่า โดยแท้จริงแล้ว การตื่นรู้อย่างฉับพลัน จึงมิใช่การปฏิเสธชีวิตหรือตัวตนในโลกเชิงประจักษ์ที่เต็มเปี่ยมไปด้วยการคิดแยกแยะเพื่อก้าวข้ามไปสู่ตัวตนที่แท้จริงอันเป็นอีกสถานะหนึ่งซึ่งบริสุทธิ์หรือดีงามไปกว่าชีวิตดังกล่าว หากแต่คือการเข้าใจ “ความหมาย” ของตัวตนทั้งสองประการซึ่งดำรงอยู่ภายใต้ “ความสัมพันธ์” ระหว่างตัวตนทั้งสองประการนั้น กล่าวคือ การเข้าใจความหมายที่แท้จริงของกระบวนการในการรับรู้โลกอย่างผิดพลาดนั่นเองที่เป็นเงื่อนไขอันสำคัญในการนำไปสู่การตื่นรู้สู่ความหมายของ “ตัวตนที่แท้จริง” ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลันที่นั่นเองคือการเข้าใจ “ประสบการณ์ในเชิงแยกแยะ” ที่เกิดขึ้นในชีวิตของมนุษย์ กล่าวคือการเข้าใจว่าการคิดในเชิงแยกแยะเหล่านั้นโดยแท้จริงเป็นเพียง “ปรากฏการณ์” อันเป็นการแสดงตัวของคุณสมบัติแห่งการรับรู้ของจิตเดิมแท้ การตื่นรู้อย่างฉับพลันภายใต้ความหมายดังกล่าวจึงมิใช่การ “เพิ่มเติม” หรือการ “ชักออก” ซึ่งสิ่งใดสิ่งหนึ่งออกไปจากชีวิตของมนุษย์ที่ยังคงดำเนินไปอย่างที่มีนัยเป็นแต่เป็นการยอมรับในความเป็นจริงของชีวิตที่กำลังเกิดขึ้นและดำรงอยู่ในแบบที่มีนัยเป็นซึ่งเป็นมรรควิถีแห่งการเข้าถึงความหมายที่แท้จริงแห่งตัวตนของมนุษย์ ซึ่งเป็นธรรมชาติพื้นฐานของชีวิตมนุษย์นั่นเอง

4. “การเชื่อมั่นอย่างสนิทใจ” และ “ความศรัทธา”: ข้อตั้งแย้งอันเข้มข้นและจุดเริ่มต้นแห่งการตื่นรู้ อย่าง ฉับพลัน

ถึงแม้ว่าในทัศนะของโบโจ จินูล “ความเป็นจริงของชีวิต” หรือสถานะอันเต็มเปี่ยมไปด้วยการเข้าใจโลกและสรรพสิ่งด้วยมุมมองในเชิงแยกแยะของมนุษย์ปุถุชนนั้นจะเป็นมุมมองในเชิงญาณทัศน์ที่ไม่สะท้อนต่อความหมายที่แท้จริงของโลกและสรรพสิ่งดังที่ได้กล่าวไปในเบื้องต้น แต่กระนั้นก็ตามปัญหาที่สืบเนื่องมาจากมุมมองดังกล่าวในทัศนะของโบโจ จินูล คือ “การยอมรับ” หรือ “การเชื่อมั่นอย่างสนิทใจ” ที่ปุถุชนนั้นมีต่อประสบการณ์แห่งการรับรู้โลกในเชิงแยกแยะที่ “กำลังปรากฏอยู่” นี้ว่าเป็น “ธรรมชาติที่แท้จริง” ของตนนั่นเองที่เป็น “อุปสรรค”



อันแท้จริงของมนุษย์ปุถุชนในการเข้าถึงความหมายที่แท้จริงแห่งพุทธธรรม
ทัศนะทางปรัชญาดังกล่าวปรากฏอยู่ในงานเขียนชิ้นสำคัญเรื่อง *Straight Talk
on True Mind* ภายใต้บทอุปมาเปรียบเทียบเรื่องซึ่ง “คนที่มีดวงตาเป็นโรคร้าย”
โดยมีเนื้อหาที่สำคัญว่า

ปัจจุบัน: พวกเราได้ยินมาว่าบุคคลผู้ซึ่งได้มองเห็นใน
ธรรมชาตินั้นจักข้ามพ้นไปจากการ เกิดขึ้นและการดับสูญ
อย่างไรก็ตามคณาจารย์ในอดีตทั้งหลายนั้นท่านก็ได้มองเห็น
ในธรรมชาติ ด้วยกันแล้วทั้งสิ้น แต่คณาจารย์ทั้งหลายเหล่านั้น
ก็ยังคงเกิดและก็ยังคงดับสูญอยู่ ในสมัยนี้เราได้ เห็นว่า
บุคคลผู้ซึ่งกำลังปฏิบัติพัฒนามรรคาอันประเสริฐนั้นก็ยังคง
เกิดและตามเช่นกัน เช่นนี้เรา จักหลุดพ้นจากการเกิดขึ้น
และการดับสูญได้เช่นไร

วิสัยชนา : การเกิดและการตายนั้นโดยแท้จริงนั้นมิได้
ดำรงอยู่ มันดำรงอยู่เพราะ ความคิดอันผิดพลาด เปรียบได้
กับบุคคลผู้ซึ่งมีดวงตาที่เป็นโรคร้าย เขาจึงมองเห็นดอกไม้
พราว พรมอยู่บนท้องฟ้า ถ้าบุคคลผู้ซึ่งดวงตาของเขานั้น
ปราศจากโรคร้ายได้กล่าวว่าบนฟากฟ้านั้นไม่มี ดอกไม้
บุคคลผู้ซึ่งมีโรคร้ายที่ดวงตาก็ไม่เชื่อคำกล่าวเหล่านั้น แต่เมื่อ
โรคร้ายเหล่านั้นได้ถูก รักษาให้หายไปดอกไม้บนฟากฟ้าก็จะ
สูญสลายหายไปเองและเขาจึงจะยอมรับได้ว่าดอกไม้ เหล่านั้น
มิได้ดำรงอยู่ กระนั้นก็ตามถึงแม้ดอกไม้ที่เขามองเห็นนั้นจะยัง
ไม่ได้ดับสูญไป ดอกไม้ เหล่านั้นในความเป็นจริงก็เป็นเพียง
ความว่างเปล่า จะมีก็เพียงแต่คนป่วยเท่านั้นผู้ซึ่งถือว่ามัน
เป็นดอกไม้ทั้งที่โดยแก่นแท้แล้วมันมิได้ดำรงอยู่จริงเลย
(Jinul, 1983e, p. 175)



ผู้วิจัยวิเคราะห์ว่าการศึกษาแนวคิดทางปรัชญาของโบโจ จินูล ซึ่งมุ่งเน้นการให้ความสำคัญแก่ปุณฺชนที่ดำรงชีวิตในโลกเชิงประจักษ์เป็นที่ตั้ง เราจึงอธิบายได้ว่า คำตอบแห่งบทวิสนาธรรมดังกล่าวปรากฏขึ้น “ภายใต้กรอบความเข้าใจของ ปุณฺชน” ผู้ซึ่ง “ยังคง” มี “ดวงตาที่เป็นโรคร้าย” นั้นประเด็นที่สำคัญสองประเด็นจึงปรากฏเด่นชัดขึ้นมากล่าวคือ หนึ่ง ปุณฺชนหรือคนที่ดวงตาเป็นโรคร้าย “มองเห็นว่ามีดอกไม้บนท้องฟ้า” และสอง เมื่อมีคนซึ่งดวงตาเป็นปกติได้บอกแก่เขาเหล่านั้นว่า “ไม่มีดอกไม้บนฟากฟ้า” ปุณฺชนเหล่านั้นก็ จักไม่เชื่อคำพูดดังกล่าวและจะยังคงเชื่อมั่นอย่างสนิทใจว่า “ภาพดอกไม้บนฟากฟ้าที่ตนเห็น” นั้นเป็นของจริงเหตุเพราะว่าใน “ประสบการณ์ที่เขาได้รับจากการมองเห็นอยู่ในขณะนี้ของเขานั้นมันมี “ดอกไม้อันงดงาม” ซึ่ง ดำรงอยู่บนท้องฟ้าจริงๆ”

ภายใต้การวิเคราะห์บทอุปมาดังกล่าวจะเห็นว่า ถึงแม้ “การเห็นผิดหรือการเห็นดอกไม้อยู่บนฟากฟ้า” นั้นคือปัญหาที่สำคัญของปุณฺชน กล่าวคือการยึดมั่นถือมั่นในประสบการณ์แห่งการแยกแยะที่เกิดขึ้นในชีวิต โดยมีได้ตระหนักถึงสภาวะธรรมอันแท้จริงของสรรพสิ่ง แต่ดูเหมือนว่า ใจความสำคัญของบทอุปมาดังกล่าวจะปรากฏอยู่ในข้อความที่ว่า “ถ้าบุคคลผู้ซึ่งดวงตาของเขานั้นปราศจากโรคร้ายได้กล่าวว่าบนฟากฟ้า นั้นไม่มีดอกไม้บุคคลผู้ซึ่งมีโรคร้ายที่ดวงตาก็จะไม่เชื่อคำกล่าวเหล่านั้น” ในแง่นี้ ข้อความดังกล่าวสะท้อนให้เห็นถึงปัญหาของมนุษย์ในสองประการที่สำคัญคือ หนึ่ง มนุษย์ปุณฺชน นั้นได้ “ยอมรับ”, “ยืนยัน” และ “เชื่อมั่นอย่างสนิทใจ” ใน “การรับรู้ของเขาที่กำลังเกิดขึ้นอยู่ในขณะนี้” และสอง ต่อให้มีผู้ประเสริฐซึ่งดวงตาของเขานั้นสดใสบริสุทธิ์ปราศจากควมมืดมนได้พยายามที่จะอธิบายโดย “ชี้ตรง” เข้าสู่ความหมายที่แท้จริงของสรรพสิ่งให้แก่ปุณฺชน แต่ความพยายามเหล่านั้นก็ไม่มีประโยชน์อันใดในการทำให้ความจริงดังกล่าวนั้นปรากฏขึ้นได้ เนื่องด้วยเพราะ “ความเชื่อมั่นอย่างสนิทใจ” ที่มีต่อประสบการณ์แห่งการรับรู้ที่ดำรงอยู่จริงในปัจจุบันขณะของปุณฺชนเหล่านั้น

จากบทอุปมาเรื่องดวงตาที่เป็นโรคร้ายดังกล่าวจะเห็นได้ว่า ในทัศนะของโบโจ จินูล ปัญหาเรื่องความเชื่อมั่นอย่างสนิทใจที่มนุษย์มีต่อทศนะในเชิงแยกแยะ



ที่ “กำลังเกิดขึ้น” ในฐานะที่เป็นเนื้อหาของประสบการณ์ของตนเอง นั้นเองคือปัญหาที่สำคัญประการแรกที่พระพุทธศาสนาคควรให้ความสนใจและแสวงหาหนทางในการแก้ไขอย่างเร่งด่วนที่สุด ในแง่นี้หากเข้าใจว่าพุทธธรรมคำสอนนั้นจะมีประโยชน์ในเชิงประจักษ์กล่าวคือการมีประโยชน์ต่อ “มนุษย์ทุกคน” ซึ่งดำรงอยู่ในโลกแห่งความเป็นจริงแล้ว การโต้แย้งเรื่องความถูกต้องอันเป็นที่สุดของมรรควิธีที่แตกต่างกันของพระพุทธศาสนานิกายต่างๆ นั้นมีความสำคัญเป็นรองต่อประเด็นเรื่องการแสวงหา “วิธี” ที่ทำให้วิถีทางเหล่านั้นสามารถปรากฏขึ้นได้จริงภายในชีวิตของมนุษย์ในโลกเชิงประจักษ์

เงื่อนไขดังในการแสวงหา “วิธี” ในการทำให้มรรควิธีดังกล่าวนั้นสามารถปรากฏขึ้นได้อย่างจริงจังในชีวิตมนุษย์ดังกล่าวนั้นเองได้กลายมาเป็นที่มาของข้อเสนอทางปรัชญาในการขบเน้นความสำคัญของการศึกษาคัมภีร์หรือข้อเขียนทางศาสนาโดยเฉพาะอย่างยิ่งภายใต้แนวคิดเรื่อง “*ความศรัทธา*” ซึ่งเป็นคำสอนของพระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะอันปรากฏอยู่ในอวตัมสกะสูตร อันเป็นทำทนายจารีตทางขนบความคิดทางปรัชญาของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นในช่วงเวลาดังกล่าวอย่างชัดเจน กล่าวคือ ในทัศนะของ โบโจ จินูล หลักการเรื่อง “*ความศรัทธา*” ดังกล่าวคือเครื่องมือชิ้นสำคัญที่สามารถใช้เพื่อจัดการกับปัญหาเรื่อง *ความเชื่อมั่นอย่างสนิทใจ* อันเป็นอุปสรรคขวางกั้นการบรรลุธรรมของมนุษย์ปุถุชนภายใต้ทัศนะดังกล่าวนี้ โบโจ จินูล จึงได้พยายามชี้ให้เห็นว่า ข้อคำสอนของพระพุทธศาสนาฝ่ายเน้นการศึกษาคัมภีร์ เช่น นิกายอวตัมสกะ นั้นมิได้เป็นทัศนะทางปรัชญาที่ขัดแย้งกับแนวคิดเรื่องการปฏิบัติของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น แต่ในทางกลับกันแนวคิดดังกล่าวกลับสามารถช่วยสนับสนุนและผลักดันหลักการเรื่องการปฏิบัติของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นได้อย่างมีนัยที่สำคัญ

ท่าทีในการให้ความข้อคำสอนเรื่อง “*ความศรัทธา*” ของนิกายอวตัมสกะดังกล่าวนั้น ปรากฏอยู่ในบทนิพนธ์เรื่อง *Hwaomnon Choryo* หรือ *อรรถาธิบายขยายความอวตัมสกะสูตร* โดยมีในความสำคัญว่า



พระสูตรได้กล่าวไว้ว่า พระโพธิสัตว์ได้ตระหนักในสามสิ่งหนึ่งเขาได้ตระหนักว่าร่างกายและจิตของเขานั้นโดยแรกเริ่มมิได้แตกต่างไปจากธรรมชาติของสเปกตรัมโดยปราศจากกิเลส สองเขาได้ตระหนักว่าธรรมชาติของการแยกแยะของจิตของเขานั้นโดยแรกเริ่มนั้นก็เป็นิสระจากความแตกต่างในเชิงทวิลักษณ์ทั้งปวง สิ่งนี้โดยตัวเออนั้นคือปัญญาญาณแห่งพุทธะผู้ประเสริฐ สามเขาได้ตระหนักว่าจิตแห่งการแบ่งแยกสิ่งทั้งหลายออกเป็นดีและชั่วนั้นโดยแท้จริงมิได้แตกต่างไปจากพระมัญชุศรีโพธิสัตว์

ในจุดเริ่มต้นของจิตแห่งศรัทธา เขาตระหนักได้ในสามประการนั้นดังนั้นจึงถูกเรียกว่าโพธิสัตว์ผู้เป็นใหญ่แห่งการตรัสรู้ธรรม (Enlightenment Head Bodhisattva) และได้กล่าวต่อไปว่าเหตุที่เป็นการยากแสนเข็ญสำหรับปุถุชนในการเดินทางเข้าสู่ขั้นแห่งความเชื่อทั้งสิบนั้นเป็นเพราะว่าปุถุชนนั้นได้ตระหนักว่าตัวเขาเองนั้นเป็นเพียงปุถุชนและเขาต้องรู้ที่จจะยอมรับว่าจิตของเขานั้นมิได้เป็นอื่นใดเลยเสียออกไปจากพุทธะอันประเสริฐ (Buswell 1983, p. 24)

ทัศนะทางปรัชญาในเรื่องความศรัทธาดังกล่าวได้รับการขยายความในบทนิพนธ์เรื่อง *Straight Talk on True Mind* โดย โบโจ จินูล ได้กล่าวว่า

สำนักฝ่ายการศึกษาคัมภีร์สอนให้มนุษย์มีความเชื่อและความศรัทธาในกฎแห่งเหตุและผล กล่าวคือบุคคลผู้ซึ่งปรารถนาด้วยความสุขสงบจะต้องเชื่อในเรื่องของการทำความดีในฐานะที่เป็นเหตุเพื่อนำไปปฏิบัติใหม่ในภพภูมิที่ดี ในขณะที่บุคคลผู้ปรารถนาในพุทธภูมินั้นจะมีความเชื่อความศรัทธาว่าในการปฏิบัติปารมิตาหกตลอดทั้งสามกัลป์ ในฐานะที่เป็นเหตุแห่งการได้รับซึ่งผลแห่งโพธิหรือนิพพานอันสมบูรณ์



แต่ความศรัทธาที่ถูกต้องในสำนักแห่งอาจารย์ของเรา นั้นแตกต่างออกไป มันมิได้เป็นการเชื่อมั่นหรือศรัทธาในเหตุ และผลอันสัมพันธ์กัน หากแต่เป็นความเชื่อหรือความศรัทธาว่า เนื้อแท้แห่งตนนั้นมีได้เป็นอื่นใดนอกไปจากพุทธะอันสมบูรณ์ ทุกคนนั้นต่างประกอบด้วยธรรมชาติเดิมแท้ นิพพานนั้นจึง ดำรงอยู่ในสรรพชีวิตอย่างสมบูรณ์ มิต้องไปแสวงหาจากที่อื่นใด (Jinul, 1983e, p. 162)

จากการศึกษาพบว่าในจาริตทางวิชาการที่ศึกษาแนวคิดทางปรัชญาของ คัมภีร์ อวตัมสกะสูตรมีทัศนะว่า การตีความหลักการเรื่อง “ศรัทธา” ในลักษณะ ดังกล่าวเป็นอิทธิพลความคิดของ Li T’uang hsung (635-730 A.D.) หนึ่งในนักคิด สำคัญที่มีอิทธิพลต่อแนวคิดของนิกายอวตัมสกะในสมัยราชวงศ์ถัง แนวคิดที่สำคัญ ประการหนึ่งของ Li คือ การอธิบายขยายความอวตัมสกะสูตรโดยมุ่งให้น้ำหนัก และความสนใจในประเด็นซึ่งแตกต่างไปจากอรรถกถาจารย์ผู้มีชื่อเสียงและเป็น ที่ยอมรับในช่วงเวลานั้นเช่น Fa tsang (643-712 A.D.) อย่างชัดเจน กล่าวคือ ภายใต้งานการศึกษาแนวคิดทางปรัชญาที่ปรากฏอยู่ในอวตัมสกะสูตรในประเด็นเรื่อง “ธรรมธาตุทั้งสี่ประการ” (The Four Dharmadhatus) ซึ่งถูกอธิบายด้วยแนวคิด เรื่องความสัมพันธ์ระหว่าง “หลักการและปรากฏการณ์” (Li-Shi, Ch. 理事) อันเป็นวิธีที่พระพุทธศาสนาในดินแดนจีนใช้เพื่ออธิบายหลักการเรื่อง “ปฏิจางสมบัติ” อันเป็นหลักการพื้นฐานที่สำคัญของ พระพุทธศาสนาในการอธิบายสภาวะ แห่งการดำรงอยู่ของโลกและสรรพสิ่งด้วยอาศัยเหตุปัจจัยอื่นๆ

ในแง่นี้จาริตทางความคิดกระแสหลักของพระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะ ต่างมุ่งให้ความสำคัญแก่ความสัมพันธ์ในคู่ที่กล่าวคือ “การปราศจากความขวางกั้น ระหว่างปรากฏการณ์กับปรากฏการณ์” หรือ The realm of Non-obstruction of ‘Shi’ against ‘Shi’ (Ch. 事事無 法界) ซึ่งสะท้อนถึงแนวคิดที่ว่าปรากฏการณ์ ทั้งหลายเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์ระหว่างกันและกันหรือแทรกซึมอยู่ในกันและกัน อย่างสมบูรณ์ การเกิดขึ้นของปรากฏการณ์หนึ่งย่อมสัมพันธ์กับการดำรงอยู่



ของปรากฏการณ์อื่น โลกทัศน์ในลักษณะดังกล่าวสรรพสิ่งทั้งหลายดำรงอยู่ในสภาวะอิงอาศัยซึ่งกันและกัน หลักการนี้โดยแท้จริงก็คือหลักปัจจัยการ หรือหลักปฏิจกสมุปบาท หรือ dependent origination (Ch. 緣起: yuanqi, Kr. 연기: yeongi) ในทัศนะของพระพุทธศาสนานั่นเองซึ่งเป็นสิ่งที่พระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะให้ความสนใจ

หากแต่ในบทอรรถกถาขยายความคัมภีร์อวตัมสกะสูตร (Exposition of the New Translation of the Avatamsakasutra, Ch. 新華嚴經論: Xin Huayan jing lun) ของ Li T'uang hsung กลับชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของคุณสมบัติที่สามในหลักการเองธรรมาตตัสถิ กล่าวคือ “การไม่ขวางกั้นระหว่างหลักการและปรากฏการณ์” หรือ The realm of Non-obstruction of ‘Li’ against ‘Shi (Ch. 理事無 法界) ในความสัมพันธ์นี้ ปรากฏการณ์ทั้งหลายที่มีความแตกต่างกันนั้นจะถูกเข้าใจในฐานะที่เป็นการแสดงออกของหลักการพื้นฐานเดียวกัน หลักการนั้นมีได้ดำรงอยู่อย่างแยกขาดไปจากปรากฏการณ์ ปรากฏการณ์ทั้งหลายนั้นโดยแท้จริงเป็นการปรากฏขึ้นของหลักการ ในแง่นี้ตัวปรากฏการณ์ทั้งหลายจึงเป็นสิ่งซึ่งว่าง (Non Substantiality) เพราะเป็นสิ่งซึ่งสะท้อนการดำรงอยู่ของหลักการ อุปมาว่า “หลักการ” คือความเป็นหนึ่งเดียวและ “ปรากฏการณ์” คือ ความหลากหลาย ความสัมพันธ์ในข้อนี้อาจจะแสดงได้ว่า สิ่งหนึ่งนั้นปรากฏอยู่ในความ “หลากหลาย” และในสิ่งซึ่งมีความหลากหลายต่างมีพื้นฐานเดียวกันคือ “สิ่งหนึ่ง” และในทางกลับกันการดำรงอยู่ของความหลากหลายโดยแท้จริงก็เป็นเพียงการปรากฏขึ้นของสิ่งหนึ่งในรูปแบบที่ต่างกัน³

หากพิจารณาจากความหมายของความสัมพันธ์ทั้งสองประการดังกล่าวจะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า ถึงแม้พระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะจะมุ่งให้ความสำคัญแก่ความสัมพันธ์คู่ที่สี่ด้วยเหตุที่ว่าความสัมพันธ์นี้สามารถถูกใช้ในการอธิบายถึง

³ ในจารีตทางวิชาการของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นเกาหลี่เรียกแนวคิดดังกล่าวว่า “The Theory of Nature Origination” (Ch. 性起: xing qi, Kr. 성지: Songgi)



ภาวิตยาพื้นฐานของโลกและสรรพสิ่งตามทัศนะของพระพุทธศาสนา หากแต่ในทัศนะ โบโจ จินูล และพระพุทธศาสนานิกายเซ็น ซึ่งมุ่งเน้นความสำคัญของการตื่นรู้สู่จิตเดิมแท้หรือธรรมชาติเดิมแท้ของมนุษย์ที่มีได้แตกต่างจากพุทธะผู้ประเสริฐทั้งหลาย ย่อมเป็นเหตุผลที่สำคัญในการชี้ให้เห็นว่า คู่ความสัมพันธ์ในแบบที่สามนั้นกลับมีคุณค่าและมีความหมายโดยเฉพาะอย่างยิ่งในเชิงปฏิบัติต่อแนวคิดพื้นฐานของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น คู่ความสัมพันธ์ที่สามดังกล่าวสามารถสะท้อนให้เห็นว่า ถึงแม้ปุถุชนจะมีลักษณะที่แตกต่างไปจากพุทธะผู้ประเสริฐ เช่นเป็นชีวิตที่เต็มไปด้วยความรักโลก โกรธหลง กิเลสตัณหา หรือยังคงเต็มไปด้วยทัศนคติในการเข้าใจโลกและสรรพสิ่งในเชิงแยกแยะซึ่งทำให้มนุษย์ปุถุชนดูแตกต่างไปจากพุทธะผู้ประเสริฐ (เปรียบได้กับปรากฏการณ์ต่างๆ ที่เกิดขึ้น) หากแต่โดยเนื้อแท้หรือธรรมชาติเดิมแท้ของมนุษย์เหล่านั้นมิได้มีความแตกต่างไปจากพุทธะผู้ประเสริฐแต่ประการใด จิตเดิมแท้อันบริสุทธิ์จึงเป็น “เนื้อแท้” ของมนุษย์ปุถุชน แก่นแท้ของมนุษย์ทั้งหลายนั้นจึงมิได้มีความแตกต่างกัน ไม่ว่ามนุษย์จะมีคุณสมบัติหรือคุณลักษณะเช่นไรก็ตามแต่ธรรมชาติเดิมแท้หรือเนื้อแท้หรือจิตเดิมแท้ของมนุษย์นั้นก็ยังคงมิได้แปรผันเปลี่ยนไปตามลักษณะเช่นนั้น

ด้วยเหตุนี้โดยแท้จริงแล้วมนุษย์ปุถุชนและเหล่าพุทธะจึงไม่แตกต่างกัน (เปรียบได้กับปรากฏการณ์ในรูปแบบต่างๆ นั้นเป็นเพียงการแสดงตัวหรือเป็นเพียงภาพปรากฏของหลักการแต่เพียงเท่านั้น) ด้วยเหตุนี้การพิจารณาเทียบเคียงทัศนะทางปรัชญาของนิกายอวตัมสกะในเรื่องความสัมพันธ์ในคู่ที่สามดังกล่าวย่อมเห็นได้ชัดเจนว่า คำอธิบายเช่นนี้มีความสอดคล้องไปกับทัศนะทางปรัชญาของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นอย่างชัดเจน การอธิบายความหมายของ “ศรัทธา” ในความหมายของ *Li T'uang hsung* จึงเป็นหลักการที่ตอบสนองต่อการอธิบายภาวิตยาพื้นฐานของมนุษย์หรือหลักการเรื่องจิตเดิมแท้ของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น ด้วยเหตุนี้ โบโจ จินูล จึงชี้ให้เห็นว่าความสัมพันธ์ระหว่าง “ศรัทธาและการเข้าใจตนเอง” จึงกลายเป็นทัศนะทางปรัชญาที่สะท้อนความหมายระหว่างกันและกันได้อย่างสมบูรณ์



คำสอนเรื่อง “ศรัทธา” ในของพระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะดังกล่าว นั้น โดยแท้จริงก็คือข้อคำสอนที่สะท้อนถึงพื้นฐานความคิดทางปรัชญาของนิกาย เช่นเรื่อง “ความเป็นเนื้อเดียวกับพุทธะ” ซึ่งเป็นการยืนยันในภววิทยาเดิมแท้ของ มนุษย์ หรือจิตเดิมแท้ในฐานะที่เป็น “ตัวตนที่แท้จริง” (True self) ของมนุษย์ บุคคลอันมิได้มีความแตกต่างไปจากพุทธะผู้ประเสริฐ “ความศรัทธา” ที่ปรากฏอยู่ในอวตัมสกะสูตรดังกล่าว จึงเป็นเสมือนข้อคำสอนในเชิงหลักการที่กระตุ้นให้มนุษย์ ได้ “เริ่ม” ตระหนักได้ว่าสภาวะหรือตัวตนของมนุษย์ที่เต็มไปด้วยการคิด แยกแยะในเชิงมโนทัศน์ทั้งหลายนั้น โดยแท้จริงหรือโดยเนื้อแท้แล้วก็ได้แตกต่าง ไปจากความเป็นพุทธะอันประเสริฐแต่ประการใด การคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ ที่ปรากฏขึ้นอยู่ในขณะนี้ ต่างเป็นเพียง “ปรากฏการณ์” ที่เกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไข และปัจจัยต่างๆ ซึ่งย่อมสามารถดับไปเมื่อเงื่อนไขและปัจจัยต่าง ๆ เหล่านั้นมี การเปลี่ยนแปลงหรือดับหายไป

ข้อคำสอนเรื่อง “ความศรัทธา” ในลักษณะดังกล่าวจึงมิได้มีความหมาย ถึงการวางใจหรือการหวังพึ่งพาพลังและอำนาจภายนอก (Other Power) ไม่ว่า จะเป็นทั้งสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรือแม้กระทั่งพลังแห่งเหล่าโพธิสัตว์ทั้งหลาย หากแต่ความ ศรัทธาอันที่มีความหมายถึง “ความเป็นเนื้อเดียวกับพุทธะ” ดังกล่าวนี้อีกกลับกลายเป็นมรรควิถีที่สะท้อนถึงมโนทัศน์เรื่อง “ความเข้าใจตนเอง” (Self Understanding) กล่าวคือการเข้าใจความหมายที่แท้จริงของตัวตนที่ยังคงดำรงอยู่ในโลกเชิงประจักษ์ หรือตัวตนที่เต็มไปด้วยการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ ว่ามิได้มีความแตกต่าง ไปจากเหล่าพุทธะอันประเสริฐแต่ประการใด ด้วยเหตุนี้ “การเชื่อมั่นอย่างสนิทใจ” ที่มนุษย์มีต่อประสบการณ์ที่กำลังเกิดขึ้นอยู่ในขณะนี้ว่าเป็น “เนื้อแท้” ของตน ซึ่งนำไปสู่การยอมรับหรือการยืนยันว่ามนุษย์นั้นเป็นเพียง “ปุถุชนธรรมดา” อันยาก พ้นต่อการบรรลุธรรมนั้น จึงถูกบรรเทาให้เบาบางลงด้วยทัศนะเรื่องการเข้าใจ ความหมายที่แท้จริงของตัวตนดังกล่าว “ศรัทธาที่แท้จริง” ในทัศนะของ โปโจ จินูล จึงต้องเป็นเรื่องของความเข้าใจที่มนุษย์มีต่อธรรมชาติเดิมแท้ของตน ศรัทธา ในความหมายที่เป็นการวางใจหรือการเชื่อมั่นในพลังอำนาจศักดิ์สิทธิ์จากภายนอก



จึงมิใช่ความหมายของ “ศรัทธาที่แท้จริง”

นอกจากนั้น นักวิชาการผู้ศึกษาแนวคิดทางปรัชญาของโบโจ จินูล เช่น Robert E Buswell ให้ความเห็นต่อประเด็นดังกล่าวว่า สาเหตุที่โบโจ จินูล เน้นความสำคัญของแนวคิดเรื่องศรัทธาภายใต้กรอบการตีความของ Li T’uang hsung ซึ่งแตกต่างไปจากแนวคิดของนักคิดกระแสหลักของนิกายอวตัมสกะ เช่น Fa tsang นั้นเป็นเพราะว่า การตีความแนวคิดดังกล่าวของ Li T’uang hsung นั้นมีนัยในเชิงสนับสนุนแนวคิดเรื่องการปฏิบัติของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น (Practical Implication) กล่าวคือการสนับสนุนแนวคิดเรื่องการตื่นรู้สู่ธรรมชาติเดิมแท้ของมนุษย์ปุถุชน ในขณะที่การตีความของ Fa tsang ซึ่งเป็นคณาจารย์คนสำคัญ ซึ่งได้รับการยอมรับเป็นอย่างสูงของนิกายอวตัมสกะ กลับมุ่งให้ความสนใจแก่การอธิบายสภาวะพื้นฐานของสรรพสิ่งในโลกเพื่อชี้ให้เห็นถึงสภาวะแห่งการปราศจากแก่นสารของสรรพสิ่ง (Metaphysical Implication) หรือคำสอนเรื่องสุญญตา ในทัศนะของพระพุทธศาสนามหายาน (Buswell 1983, pp. 52-53) ซึ่งดูเหมือนจะไม่สนับสนุนท่าทีในเชิงปฏิบัติของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นได้อย่างชัดเจน

ในแง่หนึ่งแม้จะไม่สามารถปฏิเสธได้ว่าแนวคิดเรื่อง “ศรัทธา” ดังกล่าวนั้นได้แฝงนัยในเชิงปฏิบัติที่สนับสนุนทัศนะทางปรัชญาของ โบโจ จินูล เช่นที่นักวิชาการได้วิเคราะห์มาในข้างต้น หากแต่การอธิบายความหมายของ “ความศรัทธา” ในลักษณะดังกล่าวข้างต้น ดูเหมือนจะยังไม่เพียงพอต่อการตอบสนองต่อปัญหาในเชิงปฏิบัติที่สำคัญอีกประการหนึ่งในทัศนะของ โบโจ จินูล กล่าวคือ หากพิจารณาว่าโจทย์ทางปรัชญาที่สำคัญของ โบโจ จินูล คือการให้ความสำคัญแก่มนุษย์ปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์ผู้ซึ่งยังคงมี “ความเชื่อมั่นอย่างสนิทใจ” ในประสบการณ์ในเชิงแยกแยะที่ “กำลังเกิดขึ้น” กับเขาในขณะนี้และมีอาจตระหนักรู้ถึง “เนื้อแท้” ของประสบการณ์เหล่านั้นว่าเป็นเพียงกระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ สภาวะดังกล่าวย่อมชี้ให้เห็นว่า ในทัศนะของ โบโจ จินูล “ปัญหาในเชิงปฏิบัติ” ดังกล่าวนั้นจึงมิใช่ปัญหาเรื่องการปฏิบัติที่ผิดหรือถูกต้องแต่เพียงเท่านั้น สำหรับ



มนุษย์ปุถุชน ปัญหาเรื่อง “จุดเริ่มต้นของการปฏิบัติ” ไม่สามารถเกิดขึ้นได้ภายในชีวิตของมนุษย์ปุถุชนที่ถูกเหนี่ยวรั้งไว้ด้วยความเชื่อมั่นอย่างสนิทใจเช่นนั้นเอง

บทบาทของ “ศรัทธา” ในปรัชญาของ โบโจ จินูล จึงดูเหมือนจะมีความหมายที่แตกต่างไปจากความเข้าใจของจารีตทางวิชาการดังกล่าวอย่างมีนัยที่สำคัญ กล่าวคือ “ศักยภาพในเชิงปฏิบัติ” ของแนวคิดเรื่อง “ศรัทธา” ในกรณีดังกล่าวถูกอธิบายในฐานะที่เป็น “ตัวช่วย” ในการผลักดันให้ “จุดเริ่มต้น” ของกระบวนการในการไตร่ตรองที่มนุษย์มีต่อธรรมชาติพื้นฐานแห่งตัวตนนั้นไปเริ่มปรากฏขึ้นอย่างจริงจังภายในการดำรงชีวิตอยู่ในโลกเชิงประจักษ์ของมนุษย์ปุถุชน กล่าวคือ โบโจ จินูล ชี้ให้เห็นว่าถึงแม้พระพุทธศาสนาจะยอมรับว่ามนุษย์จะมีศักยภาพแฝงแห่งความเป็นพุทธะที่สมบูรณ์ กล่าวคือการยืนยันใน “ตัวตนที่แท้จริง”, จิตเดิมแท้หรือธรรมชาติเดิมแท้ของมนุษย์

หากแต่ “จุดเริ่มต้น” ของกระบวนการในการตื่นรู้สู่ธรรมชาติเดิมแท้ดังกล่าวนั้นเป็นสิ่งที่เกิดขึ้นได้อย่างยากเย็นภายใต้เงื่อนไขและอุปสรรคของปุถุชน “ศักยภาพแฝงในเชิงปฏิบัติ” ของแนวคิดเรื่องกับ “ศรัทธา” จึงถูกอธิบายในฐานะที่เป็นในฐานะที่เป็น “ตัวช่วย” เพื่อ “ผลักดัน” ให้ปุถุชนเหล่านั้นสามารถที่จะ “เริ่มต้น” กระบวนการแห่งการครุ่นคิดและไตร่ตรองย้อนกลับ จนนำไปสู่การปรากฏขึ้นของประสบการณ์แห่งการตื่นรู้ที่มนุษย์มีต่อความหมายที่แท้จริงของตัวตน “ตัวช่วย” ดังกล่าวจึงอุปมาเหมือนไม้ขีดไฟก้อนแรกที่จะถูกโยนลงไปในกองน้ำมัน เพื่อให้เกิดเปลวไฟขึ้นและเปลวไฟเหล่านั้นจะวิ่งตรงไปสู่ถังน้ำมันจนเกิดการระเบิดขึ้น การให้ความสำคัญแก่ “ความศรัทธา” ในความหมายดังกล่าวนี้ ดูเหมือนจะเป็นความพยายามของ โบโจ จินูล ในการ “จูงใจ” ก่อให้เกิดสิ่งที่ผู้วิจัยเรียกว่า “ความตึงเครียดอันเข้มข้น” (Extreme Tension) ให้ปรากฏขึ้นภายในประสบการณ์แห่งการรับรู้ของมนุษย์ “ความตึงเครียดอันเข้มข้น” ดังกล่าวเกิดขึ้นระหว่างการยืนยันในข้อคำสอนที่ปรากฏอยู่ในพระสูตรซึ่งกล่าวว่า “มนุษย์กับพุทธะนั้นไม่ต่างกัน” จิตเดิมแท้ของมนุษย์มีความบริสุทธิ์ไม่แตกต่างจากพุทธะผู้ประเสริฐทั้งหลาย (คำสอนเรื่องความศรัทธา) และการเชื่อมั่นอย่างสนิทใจว่า “ตนเองนั้นมีให้



พุทธะ” ทศนะทางปรัชญาดังกล่าวนี้นปรากฏอยู่ในบทวิสัชนาธรรมในบทนิพนธ์เรื่อง “*Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Note*” อันมีเนื้อความว่า

โโบโจ จินุล : พระโกนาคมณพุทธเจ้าได้ทรงกล่าวคาถาว่า

พระพุทธเจ้านั้นมิได้เปิดเผยพระวรกายของพระองค์ การรับรู้อันบริสุทธิ์นั้นคือพระพุทธเจ้า หากการรับรู้อันบริสุทธิ์นั้นได้ปรากฏขึ้น มันจักมิได้มีพระพุทธเจ้าที่แบ่งแยกออกไปจากมัน นี่คือสิ่งที่เรากำลังกล่าวถึงอยู่ในขณะนี้

ศิษย์ : สิ่งนี้อาจารย์เพิ่งกล่าวมานั้นคือจิตแห่งการรับรู้ นั่นคือ ธรรมชาติเดิมแห่งตถตา มันมิได้เป็นทั้งจิตสำนึกแห่งการแยกแยะซึ่งเกิดขึ้นโดยสัมพันธ์ไปกับเป้าหมายในโลกแห่งเงื่อนไขหรือมิใช่การตรัสรู้อันสมบูรณ์ ขณะนี้เรากำลังแสวงหาความรู้และความเป็นพุทธะในขณะที่อยู่ท่ามกลางการคิดแยกแยะซึ่งปรากฏขึ้นจากการรับรู้อันผิดพลาด แต่การกระทำเช่นนี้เปรียบได้กับความพยายามที่จะเปลี่ยนสภาพของเนื้อใน อันมีสีดำของเมล็ดโพธิ์ไปสู่แก้วมณีที่แวววาวใส สิ่งนี้คือการความพยายามอันไร้ค่า หากเป็นเช่นนี้เมื่อใดเล่าที่เราจักได้เป็นหนึ่งในเดียวกับปัญญาญาณแห่งพุทธะอันสมบูรณ์ (Jinul, 1983c, pp. 312-313)

ในแง่ “ความสงสัย” ในความเป็นไปได้ของ “การเปลี่ยนสภาพของเนื้อแท้” เป็นสีดำของเมล็ดโพธิ์ให้เห็นแก้วมณีอันขาวใส” คือตัวอย่างที่สะท้อนถึงสภาวะแห่ง “ความตึงแย้งอันเข้มข้น” ระหว่างความหมายของ “ความศรัทธา” ที่ในทัศนะของโโบโจ จินุล ในความหมายที่ว่า “พุทธะและมนุษย์นั้นมิได้แตกต่างกัน” และการเชื่อมั่นอย่างสนใจในประสบการณ์แห่งการรับรู้ที่ปรากฏขึ้นในชีวิตของมนุษย์ซึ่งทำให้ “พุทธะกับมนุษย์นั้นแตกต่างกัน” การกล่าวอ้างถึงข้อคำสอนของ



พระโกนาคมณพุทธเจ้านั้น จึงเป็นการกระตุ้นให้เกิดสภาวะแห่งความ “ย่อนแย้ง” หรือความ “ตึงแย้ง” ได้ปรากฏขึ้นภายในประสบการณ์แห่งการรับรู้ของศิษย์ ในแง่นี้อาจเข้าใจได้ว่า “ความตึงแย้งอันเข้มข้น” ในประสบการณ์ของมนุษย์ที่มีต่อความหมายของตัวตนนั่นเองคือจุดตั้งต้นที่จะต้องถูกพัฒนาขึ้นจนนำไปสู่สภาวะแห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลัน และในทางกลับกันสภาวะแห่งการการตื่นรู้อย่างฉับพลันดังกล่าวนี้เองคือ ผลลัพธ์แห่งการจัดการกับความตึงแย้งอันเข้มข้นดังกล่าวภายใต้เงื่อนไขแห่งความเป็นปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์เพื่อให้มนุษย์ได้เผชิญหน้ากับ “ตัวตน” ภายใต้กระบวนการแห่งการเข้าใจ “ตนเอง”

ด้วยเหตุนี้การให้ความหมายมโนทัศน์เรื่อง “ศรัทธา” ของ โบโจ จินูล จึงมิได้เป็นเพียงการ “เทียบเคียง” ระหว่างข้อคำสอนของพระพุทธศาสนาทั้งสองฝ่ายเพื่อข้อสรุปแต่เพียงว่าคำสอนทั้งสองฝ่ายนั้นเป็นสิ่งเดียวกันแต่เพียงเท่านั้น หากแต่ โบโจ จินูล ได้ชี้ให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องศรัทธาดังกล่าวนั้นมีประโยชน์ต่อแนวคิดเชิงการปฏิบัติอันเป็นหัวใจหลักของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น เนื่องด้วยแนวคิดดังกล่าวนี้สามารถก่อให้เกิดสภาวะแห่ง “ความตึงแย้งอันเข้มข้น” และสภาวะแห่งความตึงแย้งดังกล่าวนี้เองที่เป็นการกระตุ้นให้เกิดกระบวนการแห่ง “การย้อนกลับกระจำง้าง” (Kr. 회광반조 : Hoewgang Pango) หรือกระบวนการในการทำให้ ความงุนงงสงสัยที่มีต่อสภาวะแห่งความตึงแย้งในประสบการณ์ของมนุษย์นั้นได้เกิดการ “ลุกโผล่แตกกระจาย” (Kr. 깨지다 : Kkaejida) ต่อความหมายที่แท้จริงของทั้ง “ตัวตนที่แท้จริง” และ “ตนเอง” ในฐานะที่ยังคงเป็นมนุษย์ปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์ อันสะท้อนถึงสภาวะแห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลันในทัศนะของ โบโจ จินูล ในแง่นี้ช่องว่างระหว่าง “ความตึงแย้งอันเข้มข้น” ในฐานะที่เป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการในการแสวงหาความหมายที่แท้จริงของตัวตน และ “สภาวะแห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลัน” ในฐานะที่เป็นสภาวะแห่งการปรากฏขึ้นของตัวตนที่แท้จริงในโลกเชิงประจักษ์ นั้นจะต้องถูกเติมเต็มด้วยแนวคิดเรื่อง “การเพ่งพินิจในปริศนาธรรม” (Ganghwa Seon) ซึ่งเป็นทัศนะในเชิงปฏิบัติที่สำคัญของโบโจ จินูล



5. การเพ่งพินิจปริศนาธรรม : การลูกโผล่แตกกระจายและการตื่นรู้อย่างฉับพลัน

ในทัศนะของ โบโจ จินูล และพระพุทธรุศาสนิกายเซ็น แนวคิดเรื่อง “การเพ่งพินิจปริศนาธรรม” นั้นโดยหลักการแล้วมีเป้าประสงค์ที่สำคัญในฐานะที่เป็นวิธีการในการทำให้ผู้ปฏิบัติสมาธิในแบบเซ็นนั้นสามารถหลุดพ้นออกจากกรอบการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ซึ่งวางอยู่บนมุมมองในเชิงทวิทัศน์ (Dualistic Perspective) กล่าวคือมุมมองในเชิงแบ่งแยก แยกแยะ ที่มนุษย์ใช้เป็นกรอบในการเข้าใจสภาวะของของสรรพสิ่งทั้งหลายในโลกในฐานะที่เป็นสิ่งหรือสภาวะที่ดำรงอยู่โดยไม่เกี่ยวข้องสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างกัน ซึ่งในทัศนะของพระพุทธรุศาสนิกายเซ็นกรอบการเข้าใจโลกในลักษณะดังกล่าวนั้นไม่สะท้อนต่อ “ความหมายที่แท้จริง” ในเชิงภววิทยาของโลกและสรรพสิ่ง “ในแบบที่มันเป็น” ในฐานะที่เป็นการดำรงอยู่ที่สัมพันธ์สอดคล้องเชื่อมโยงระหว่างกันและกันอย่างเป็นพลวัต ปัจจุบันกล่าวคือในทัศนะของพระพุทธรุศาสนาและนิกายเซ็น “ความเป็นสิ่งใดสิ่งหนึ่ง” ย่อมจะเกิดขึ้นได้ก็แต่เพียงภายใต้ความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับ “สรรพสิ่งอื่นๆ” เสมอ ด้วยเหตุนี้พระพุทธรุศาสนิกายเซ็นจึงอธิบายว่าปรากฏการณ์ทั้งหลายที่เกิดขึ้นและดำรงอยู่นั้นเป็นการสะท้อนถึงสภาวะแห่งความ “ว่าง” และ “ปราศจากแก่นสารสาระ” (non substantial)

ในแง่ “บทปริศนาธรรม” นั้นจึงถูกอธิบายด้วยภาษาหรือโครงสร้างความหมายที่สับสนไม่ถูกต้องตามหลักภาษาหรือโครงสร้างทางไวยากรณ์เช่น “การตอบ” คำถามของอาจารย์ที่ไม่ตรงกับความหมายของคำถามที่ศิษย์ได้กล่าวถาม เช่น เมื่อศิษย์ขอให้อาจารย์ตอบคำถามในเรื่องการปฏิบัติเซ็น อาจารย์ตอบว่า “เจ้ากินข้าวหรือยัง” หรือการอธิบายที่ในรูปแบบประโยคที่มีความขัดแย้งในทางตรรกะเช่น “จงแสดงใบหน้าที่แท้จริงของท่านก่อนท่านเกิด” (มัชฌิมนิรุตติยสูตร, 2546, p. 35) การใช้ภาษาที่บิดเบี้ยวหรือการตอบที่ไม่ตรงกับคำถามหรือการกล่าวประโยคที่ไม่ตรงกับสามัญสำนึกหรือความถูกต้องดังกล่าว นั้นโดยแท้จริงเป็นความ “จงใจ” ของอาจารย์เซ็นที่ก่อให้เกิด “ความสับสน



งงงวย”(Perplexity) อันสืบเนื่องมาจากการที่ศิษย์หรือผู้ปฏิบัติเหล่านั้นกำลังใช้กรอบการคิดในเชิงแยกแยะ “อันเป็นเหตุผลปกติ” ในฐานะที่เป็นเนื้อหาของประสบการณ์ของมนุษย์ปุถุชนในชีวิตประจำวันมาเป็นพื้นฐานในการเข้าใจบทปริศนาธรรมเหล่านั้น ในแง่นี้เป้าหมายของการใช้เพ่งพินิจในปริศนาธรรมดังกล่าว นั้นจึงมิใช่อยู่ว่าความพยายามในการแสวงหาความหมาย “ในตัวปริศนาธรรม” หากแต่การเพ่งพินิจในปริศนาธรรมนั้นเป็นสิ่งที่ถูกใช้เพื่อเป็นการชี้ให้เห็นถึงข้อจำกัดของกรอบการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ของมนุษย์และการทำลายกรอบเชิงทวิทัศน์ดังกล่าวเพื่อให้สามารถเข้าถึงความจริงแท้ได้อย่างแท้จริง

อย่างไรก็ตามผู้วิจัยมองว่าภายใต้การพิจารณาทัศนะทางปรัชญาของ โปโล จินูล ในประเด็นเรื่องการเพ่งพินิจปริศนาธรรมดังกล่าวพบว่าภายใต้โจทย์ทางปรัชญาในการให้ความมนุษย์ปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์ของ โปโล จินูล ดูเหมือนจะกลายเป็นเงื่อนไขที่สำคัญที่ทำให้กระบวนการในการเพ่งพินิจปริศนาธรรมของ โปโล จินูล นั้นมีความแตกต่างออกไปจากแนวคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น กระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลีอย่างมีนัยที่สำคัญ กล่าวคือในขณะที่การอธิบายเรื่อง “ความสับสนงงงวย” ดังที่กล่าวมาในช่วงต้นเกิดขึ้นจากการเพ่งพินิจในบทปริศนาธรรมหรือบทสนทนาที่มีรูปแบบและโครงสร้างทางภาษาที่ผิดแปลกไปจาก “สำนึก”อันเป็นสามัญของปุถุชนโดยทั่วไป(การคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์) หากแต่ในทัศนะทางปรัชญาของ โปโล จินูล กลับชี้ให้เห็นว่า “ความสับสนงงงวย” ดังกล่าวนั้นปรากฏขึ้นโดยสืบเนื่องมาจากการเพ่งพินิจไตร่ตรองในข้อคำสอนทางศาสนาซึ่งยืนยันว่า “เราคือพุทธะ” (I am a Buddha) กล่าวคือคำสอนเรื่องความศรัทธาเช่นที่ได้วิเคราะหิในหัวข้อที่ผ่านมา และในขณะเดียวกันมนุษย์ก็ได้เพ่งพินิจต่อกระบวนการในการรับรู้โลกอย่างแยกแยะที่ “กำลัง”เกิดขึ้นและดำเนินไปอย่างต่อเนื่องในฐานะที่เป็นเนื้อหาของประสบการณ์ของมนุษย์ในโลกเชิงประจักษ์ ซึ่งเป็นการยืนยันว่า “เรานั้นมิใช่พุทธะ” (I am not a Buddha) ในแง่นี้ความสับสนงงงวยที่เกิดขึ้นนี้จึงมิได้เกิดขึ้นจากตรรกะที่แปลกประหลาดของประโยคหรือวลี หรือบทสนทนาระหว่างศิษย์กับอาจารย์ที่ไม่อาจสามารถเข้าใจได้ด้วยเหตุผล



ปกติธรรมดาของมนุษย์แต่เพียงเท่านั้น แต่ในกรณีนี้ โบโจ จินูล ชี้ให้เห็นว่า ความสับสนงงววย ดังกล่าวเกิดจากความตึงแย้งขึ้นเพิ่มขึ้นระหว่าง “ข้อเท็จจริง” หรือคำสอนในคัมภีร์ที่ว่าเราคือพุทธะกับ “ความเป็นจริง” ของชีวิตในเชิงประจักษ์ที่กำลังเกิดขึ้นอยู่ในขณะนี้

ภายใต้กระบวนการดังกล่าวชี้ให้เห็นว่า “ปริศนาธรรม” นั้นมิใช่เป็นเพียงข้อคำสอนหรือ “ข้อเขียน” ในรูปประโยคหรือวลีที่มักถูกเข้าใจในทัศนะของนิกายเซ็นแต่เพียงเท่านั้น หากแต่ในทัศนะของ โบโจ จินูล “การคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์” หรือ “ประสบการณ์ในเชิงแยกแยะของมนุษย์ปุถุชน” นั่นเองก็คือ “ปริศนาธรรม” ขึ้นสำคัญที่มนุษย์ควรให้ความสนใจ ด้วยเหตุนี้การเพ่งพินิจปริศนาธรรมนั้นโดยแท้จริงจึงมีความหมายถึงกระบวนการในการย้อนกลับเข้าสู่การเพ่งพินิจในประสบการณ์แห่งการแยกแยะของมนุษย์ หรือ “การย้อนกลับกระจำงแจ่งสู่ภายใน” และความหมายของ “ภายใน” ดังกล่าวนี้อีกมิใช่การแสวงหาแก่นสารในเชิงอภิปรัชญาในฐานะที่เป็นตัวตนหรือแก่นสารของมนุษย์ หากแต่การย้อนกลับกระจำงแจ่งดังกล่าวนั้นคือการย้อนกลับในฐานะที่เป็น การเพ่งพินิจที่มนุษย์มีต่อประสบการณ์ในการรับรู้โลกและสรรพสิ่งของตน

ตัวอย่างของการใช้บทอุปมาเปรียบเทียบ (Analogy) ของ โบโจ จินูล นั้นเป็นหนึ่งในเหตุผลที่สนับสนุนให้เห็นถึงความหมายของหลักการเรื่องความจริงในเชิงการดำรงอยู่ของการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ และการเพ่งพินิจปริศนาธรรมของ โบโจ จินูล ที่ได้อภิปรายในข้างต้นได้อย่างชัดเจน ในบริบทนี้ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างบทปริศนาธรรมเรื่อง “การแสวงหาพุทธะ” ปรากฏอยู่ในบทนิพนธ์เรื่อง “*Secrets on Cultivating the Mind*” ในการชี้ให้เห็นถึงแนวคิดดังกล่าว โดยบทปริศนาธรรมดังกล่าวได้บรรยายว่า

ปุจฉา : หากอาจารย์กล่าวว่าพุทธภูวณั้นดำรงอยู่ในร่างกายในขณะนี้ หากเมื่อมันอยู่ในร่างกายเมื่อนั้นมันจึงมิได้แยกออกไปจากพวกเรารู้ซึ่งเป็นปุถุชน ดังนั้นเหตุใดเราจึงไม่สามารถ



มองเห็นพุทธะภาวะของเราได้ในขณะนี้ โปรดอธิบายเพิ่มเติม เพื่อให้ศิษย์ได้กระจ่างรู้ในประเด็นนี้

จินุล : มันอยู่ในร่างกายเจ้าแต่เจ้ากลับไม่เห็นมันเอง! อะไรคือสิ่งนั้นซึ่งในสิบสองช่วงเวลาของวันนั้นหิวโหยและกระหาย หนาวเย็นและร้อนรุ่ม โกรธเคืองและปิติสุข ร่างกายเชิงกายภาพนั้นเกิดจากการประชุมรวมด้วยเงื่อนไขทั้งสี่ประการ กล่าวคือ ดิน น้ำ ไฟ และลม และด้วยความที่วัตถุนั้นเป็น สิ่งหนึ่งเฉยไร้ซึ่งชีวิต ดังนั้นมันจะมองเห็น ได้ยิน รู้สึก และรับรู้ได้อย่างไรดังนั้นสิ่งซึ่งสามารถมองเห็น ได้ยิน รู้สึก และรับรู้ นั้นจะต้องเป็นพุทธะภาวะของเจ้าเอง (Jinul, 1983d, p. 141)

ประเด็นที่น่าสนใจภายใต้การวิเคราะห์คำตอบที่ โบโจ จินุล ได้มอบให้ ศิษย์ในบทปริศนาธรรมดังกล่าวนี้ชี้ให้เห็นว่าบทภายใต้บทปริศนาธรรมนั้น โบโจ จินุล มิได้มีความมุ่งหมายในการ “บรรยายคำตอบ” อย่างเป็นขั้นเป็นตอนให้แก่ ศิษย์หรือผู้ถาม กล่าวคือในทัศนะของผู้วิจัย บทปริศนาธรรมนั้นมิได้ถูกใช้เพื่อ เป็นการมุ่งแสวงหาคำตอบให้กับตัวบทปริศนาธรรมนั่นเอง หากแต่ตัวบทปริศนาธรรมคือเครื่องมือชั่วคราวที่ถูกใช้ขึ้นเพื่อ “กระแทก” กรอบการคิดแยกแยะในเชิง โนทัศน์ของมนุษย์ให้แตกกระจายออกเพื่อให้สามารถรับรู้และเข้าใจความเป็นจริง ของตัวตนและสรรพสิ่งได้อย่างที่มันเป็น ด้วยการวิเคราะห์เช่นนี้จึงเห็นว่า ในบท ปริศนาธรรมดังกล่าวข้างต้นนั้น ภายใต้บริบทของคำถามที่ศิษย์ได้เฝ้าถามแก่อาจารย์ เพื่อ “คาดหวัง” ที่จะได้รับคำตอบ แต่ในขณะเดียวกันนั้น โบโจ จินุล กลับแสดง ท่าทีในการจงใจที่จะ “ตอบ” ข้อปัญหาดังกล่าวด้วยการ “สร้างคำถาม” อีกชุดหนึ่ง และได้ “โยน” คำถามเหล่านั้นกลับไปให้ผู้ถาม ซึ่งการกระทำเช่นนี้เป็นไปเพื่อให้ ผู้ถามนั้นได้เริ่มต้นที่จะย้อนกลับไปสู่การไตร่ตรองใน “ความเข้าใจที่มีต่อประเด็น คำถามเหล่านั้นของตนเอง”



กล่าวในอีกภาษาหนึ่งคือ กระบวนการในการเพ่งพินิจไตรตรองดังกล่าว นั้นล้วนเป็นไปเพื่อชี้ให้เห็นว่าวลีหรือประโยคที่ถูกเอื้อนเอ่ยจากผู้ถามนั้นได้กลายเป็น “คำถาม” ขึ้นมาได้ก็เนื่องจากการมีกรอบความคิดในเชิงแยกแยะเป็นจุดตั้งต้น ในการเข้าใจสรรพสิ่งนั่นเอง กล่าวคือการตั้งคำถามของศิษย์ที่ว่า “เมื่อธรรมชาติแห่งพุทธะนั้นอยู่ในร่างกายแล้ว ทำไมเราจึงไม่สามารถมองเห็นมันได้” การเอื้อนเอ่ยวลีดังกล่าวออกมาในฐานะที่เป็นข้อคำถามนั้นสะท้อนให้เห็นว่ากรอบความเข้าใจที่ศิษย์นั้นมีต่อโลกและสรรพสิ่งนั้นวางอยู่บนฐานความคิดในเชิงแยกแยะ กล่าวคือการวางกรอบความเข้าใจที่ว่าพุทธะภาวะคือ “เป้าหมาย” ของการรับรู้หรือการมองเห็นของฉันท (Buddha Nature as an Object of Perceive) กล่าวคือในทัศนะของปุถุชนการตั้งสมมุติฐานว่าพุทธะภาวะนั้นดำรงอยู่ในชีวิตของตนหรือไม่ผ่านการพิสูจน์ด้วยการมองเห็นหรือการรับรู้ได้นั้นคือการสะท้อนวิธีการเข้าใจโลกและสรรพสิ่งที่วางพื้นฐานอยู่บนมุมมองในเชิงทวิทัศน์ (Dualistic Perspective) ซึ่งมุมมองในลักษณะดังกล่าวนั้นหากพิจารณาจนถึงในระดับที่ลึกที่สุดก็อาจจะปรากฏขึ้นในฐานะที่เป็นการแบ่งแยกระหว่าง “ผู้รู้และสิ่งที่ถูกรับรู้” (Subject-Object) ซึ่งดำรงอยู่อย่างแยกขาดจากกัน

ภายในสถานการณ์ดังกล่าว โบโจ จินูล ได้ “ตอบ” คำถามของศิษย์ด้วยการสร้างชุดของคำถามอีกประการหนึ่งซึ่งวางอยู่บนพื้นฐานความคิดในลักษณะเดียวกันกล่าวคือวางอยู่บนพื้นฐานแนวคิดเรื่องการแยกแยะในเชิงมโนทัศน์เพื่อที่จะ “โยน” กลับไปสู่การไตรตรองครุ่นคิดของศิษย์ กล่าวคือคำถามที่ว่า “ภาวะในเชิงนามธรรมเช่นความรู้สึกหรืออารมณ์ต่าง ๆ นั้นจะเกิดขึ้นซึ่งเราสามารถรับรู้และสัมผัสได้ด้วยตัวเราเองอยู่ได้ในขณะนี้จะสามารถปรากฏอยู่ภายในร่างกายเชิงรูปธรรมนี้ได้เช่นไร” ในแง่นี้จะเห็นได้ว่าหากศิษย์นั้นยังคงใช้กรอบความคิดในเชิงแยกแยะระหว่าง “ผู้รู้และสิ่งที่ถูกรับรู้” (Subject-Object) ในการเข้าใจคำถามที่ถูก “โยนกลับ” มาดังกล่าวนั้นคำถามเหล่านี้ก็จะยังไม่มีวันที่จะสามารถตอบได้และยังคงสร้างความสับสนและพันพัวผูกมัดมนุษย์เอาไว้เรื่อยไป และภายใต้ความสับสนงุนงงดังกล่าว โบโจ จินูล จึงได้ชี้ให้กรอบการคิดแยกแยะดังกล่าวได้แตกกระจายลง



ภายใต้การกล่าวว่า “การมองเห็น การได้ยินหรือสภาวะอันเป็นนามธรรมต่างๆ ที่นั่นเองที่เป็นการเปิดเผยตัวของพุทธภาวะในโลกปรากฏการณ์”

ภายใต้บริบทดังกล่าวนี้ดูเหมือนว่า โบโจ จินูล จะได้มอบคำตอบให้แก่ศิษย์เพื่อให้ศิษย์ได้คลายความสงสัยในข้อคำถามดังกล่าวของตน ในแง่ความเข้าใจที่ปรากฏขึ้นกับศิษย์ในบริบทดังกล่าวนี้กลับมิได้เป็นเพียงความเข้าใจ ที่มีต่อ “คำตอบ” ของ “คำถาม” ของตนที่มีต่ออาจารย์เท่านั้น หากแต่ความเข้าใจที่ปรากฏขึ้นในบริบทดังกล่าวนี้คือความเข้าใจที่ว่ารูปแบบหรือกรอบความคิดพื้นฐานที่ตนมีต่อโลกและสรรพสิ่งในเชิงแยกแยะอันเป็นที่มาของการตั้งคำถามในลักษณะดังกล่าวกับอาจารย์นั่นเองที่เป็น “ตัวปัญหาหรือตัวคำถามที่แท้จริง” ที่จะต้องถูกข้ามพ้นเพื่อที่จะทำให้ “คำถาม” ที่ตนเองมีต่ออาจารย์นั้นจะได้รับการตอบ “ด้วยความเข้าใจของตนเอง” ความเข้าใจที่ได้รับจึงมิใช่ความเข้าใจที่มีต่อ “คำถาม” ของปริศนาธรรม หากแต่เป็นความเข้าใจที่มีต่อปัญหาพื้นฐานของตัวตนในฐานะที่เป็น “ที่มา” หรือจุดตั้งต้นในการการตั้งข้อคำถามดังกล่าว กล่าวคือ กระบวนการดังกล่าวคือการชี้ให้เห็นว่า “ตัวปัญหาที่แท้จริง” คือมุมมองในเชิงทวิทัศน์ที่มนุษย์มีต่อโลกและสรรพสิ่ง และหลุดพ้นออกจากกรอบอ้างอิงในเชิงแยกแยะ นั่นเองคือการปรากฏขึ้นของ “ประสบการณ์แห่งการลู่ไหลแห่งการกระจาย” หรือ “ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลัน” นั่นเอง

ในแง่ประเด็นที่สำคัญอีกประการหนึ่งปรากฏขึ้นในบทนิพนธ์ดังกล่าวคือการที่โบโจ จินูล ได้ชี้ให้เห็นว่า ถึงแม้การคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์จะเป็นความบิดเบี้ยวในเชิงญาณทัศน์ (Epistemic distortion) ในฐานะที่เป็นการรับรู้ที่ไม่สะท้อนถึงความหมายที่แท้จริงของโลกและสรรพสิ่ง หากแต่การชี้ให้เห็นว่า “พุทธภาวะ” หรือธรรมชาติเดิมแท้นั้นได้ปรากฏอยู่ “ใน” ร่างกายของมนุษย์ซึ่ง “หิวโหยและกระหาย หนาวเย็นและร้อนรุ่ม โกรธเคืองและปิติสุข” นั่นคือบทสะท้อนที่สำคัญในการชี้ให้เห็นว่ามนุษย์ยังคง “แบ่งแยก” (separate) ระหว่าง “การคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์” (discriminative thought) กับพุทธภาวะหรือจิตเดิมแท้ซึ่งเป็น “กระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์” (pure awareness) ออกจาก



กัน ทั้งที่โดยความเป็นจริงแล้วทั้งสองสภาวะนั้นเป็นสภาวะที่ “สัมพันธ์กัน” กล่าวคือการคิดแยกแยะคือการแสดงตัว (disclose) ของกระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ที่ผันเปลี่ยนไปตามพลวัตปัจจัย และกระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ก็คือเนื้อแท้ (essence) ของการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์นั่นเอง

ข้อคำตอบของ โบโจ จินูล ในกรณีดังกล่าวที่ว่า “สิ่งซึ่งสามารถมองเห็นได้ ย่อมรู้สึกและรับรู้มันจะต้องเป็นพุทธภาวะของเจ้าเอง” นั้นจึงกลายเป็นจุดยืนทางปรัชญาที่สำคัญของ โบโจ จินูล ในการชี้ให้เห็นว่า ความเข้าใจในเชิง “แบ่งแยก” ดังกล่าวนั้นได้นำไปสู่รูปแบบของปฏิบัติในการ “ลบล้าง” หรือ “เช็ดชู” กล่าวคือการ “ยอมรับ” หรือ “ปฏิเสธ” สิ่งใดสิ่งหนึ่งบนฐานคิดที่ว่าทั้งสองสิ่งนั้นเป็นสภาวะแห่งการดำรงอยู่ที่ “แยกขาดจากกัน” ในแง่นี้ทัศนะพื้นฐานทางปรัชญาของ โบโจ จินูล ที่เรียกร้องให้มนุษย์เข้าใจสภาวะทั้งหลาย “ในแบบที่มันเป็น” จึงย่อมขยายความถึงการเข้าใจความหมายของจิตเดิมแท้และการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ภายใต้เงื่อนไขความสัมพันธ์ในลักษณะดังกล่าวด้วยเช่นกัน

ด้วยเหตุผลที่กล่าวมานี้จึงชี้ให้เห็นว่าความหมายของ “การตื่นรู้อย่างฉับพลัน” ในทัศนะของ โบโจ จินูล จึงมิได้หมายถึงสภาวะแห่งการดับสิ้นซึ่งทัศนะในเชิงแยกแยะทั้งปวงอย่างฉับพลัน ในความหมายที่เป็นการบรรลุธรรมโดยสมบูรณ์ หากแต่ในทัศนะของ โบโจ จินูล การตื่นรู้อย่างฉับพลันคือสภาวะที่มนุษย์ได้หันกลับเข้าสู่การเผชิญหน้ากับ “ตัวตนที่แท้จริง” ซึ่งดำรงอยู่ภายใต้ความสัมพันธ์กับ “ตัวตนในโลกเชิงประจักษ์” ในแง่นี้การเข้าถึงตัวตนที่แท้จริงนั้นจึงมิใช่การปฏิเสธตัวตนในโลกเชิงประจักษ์ในฐานะที่เป็นอุปสรรคขัดขวางการเข้าถึงตัวตนที่แท้จริงแต่ในทางตรงกันข้าม และในทางกลับกันการ “ยอมรับ” การดำรงอยู่ของตัวตนในโลกเชิงประจักษ์และการตื่นรู้สู่ความหมายที่แท้จริงของ “ตัวตนในโลกเชิงประจักษ์” นั้นเองจึงกลายเป็นความหมายอันสำคัญในฐานะที่เป็นมรรควิถีในการเข้าถึง “ตัวตนที่แท้จริง” ในแง่นี้ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลันจึงเปรียบเสมือนการลูกเผลอของดวงตาเพื่อที่จะได้ “มองหาเพื่อมองเห็น” ซึ่ง “ตัวตนและโลกปรากฏการณ์” ได้อย่างชัดเจน “ตามที่เป็น” ซึ่งมีใช้ “การมองเห็นเพื่อหลีกหนี”



จากโลกนี้ไปสู่การวางใจหรือการคาดหวังถึงโลกหน้าดังที่ถูกลอบายเอาไว้อย่างงดงามในบทนิพนธ์เรื่อง *Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Note* ว่า

แม้ว่าเมื่อหมองมัว จิตนั้นยังคงรับรู้ การรับรู้ นั้นโดยธรรมชาตินั้นปราศจากความหมองมัว แม้ว่า ความคิดแยกแยะจะเกิดขึ้น มันก็ยังคงรับรู้ การรับรู้ นั้นโดยธรรมชาติเป็นอิสระจากความคิดแบ่งแยกทั้งปวง ด้วยเหตุนี้ ไม่ว่าจิตนั้นจะเศร้าเสียใจ หรือมีความสุข ปลื้มปิติ โกรธแค้น รักใคร่ หรือเกลียดชัง ในทุกกรณีเหล่านั้น มันก็ยังคงรับรู้ เมื่อการรับรู้ นั้นโดยธรรมชาตินั้นว่างและสงบ ดังนั้นจิตจึงว่างสงบ และรับรู้ สิ่งนี้เองคือจิตเดิมแท้ (Jinul, 1983c, p. 313)

ด้วยเหตุนี้ถึงแม้การตื่นรู้อย่างฉับพลันในความหมายดังกล่าวจะเป็นการตื่นรู้ที่มีต่อตัวตนที่แท้จริง แต่ในขณะเดียวกันการตื่นรู้อย่างฉับพลันก็เป็นสิ่งที่ทำให้มนุษย์ปุถุชนตระหนักได้ว่าในขณะนี้ตัวเขาเหล่านั้นยังคงมิได้เป็นพุทธะที่สมบูรณ์โดยแท้จริง กล่าวคือการเพ่งพินิจต่อตัวตนในโลกเชิงประจักษ์ซึ่งเป็นทวารอันเปิดสู่ตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์นั่นเองที่เป็นสิ่งที่ยืนยันได้ว่ามนุษย์นั้นยังคงมิใช่พุทธะโดยสมบูรณ์โดยแท้จริง ดังนั้น การตื่นรู้อย่างฉับพลันในทัศนะของ โบโจ จินูล จึงมิใช่ “เป้าหมายปลายทาง” ที่ทุกสิ่งทุกอย่างได้ดับสิ้นลงอย่างสมบูรณ์ หากแต่กลับกันการตื่นรู้อย่างฉับพลันกลับเป็น “จุดเริ่มต้น” ที่ทำให้มนุษย์ตระหนักได้ถึงความสำคัญของหลักการเรื่องการปฏิบัติในฐานะที่เป็นกระบวนการในการทำให้ตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์ที่ยังคงดำรงอยู่ในฐานะที่เป็นศักยภาพแฝงนั้น สามารถปรากฏขึ้นได้อย่างจริงจังในโลกเชิงประจักษ์ได้อย่างแท้จริง และด้วยเหตุผลเช่นนี้ โบโจ จินูล จึงชี้ให้เห็นว่า แนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” (Gradual Cultivation) ซึ่งเกิดขึ้นโดยสืบเนื่องต่อจาก (subsequence to) การตื่นรู้อย่างฉับพลันนั้นจึงเป็นสิ่งที่มีความจำเป็นสำหรับมนุษย์ปุถุชนนั่นเอง

6. บทสรุป

จากการวิเคราะห์แนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันดังกล่าวข้างต้นได้ชี้



ให้เห็นว่า ในทัศนะของโบโจ จินูล นั้น ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลันโดยแท้จริงมีความหมายถึงกระบวนการในการเข้าใจความหมายของตัวตน “ตัวตน” ในทัศนะดังกล่าวนี้มีความหมายถึงตัวตนที่แท้จริง (Authentic Self) ในฐานะที่เป็นกระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ที่ดำรงอยู่ก่อนการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ และตัวตนที่ดำรงชีวิตอยู่ในโลกเชิงประจักษ์ (Empirical Self) ซึ่งยังคงเต็มเปี่ยมไปด้วยการรับรู้โลกในเชิงแยกแยะของมนุษย์ ในแง่นี้การตื่นรู้อย่างฉับพลันจึงมิใช่สถานะที่การคิดแยกแยะทั้งหลายนั้นได้ดับสิ้นลงอย่างสมบูรณ์โดยฉับพลัน หรือเป็นสถานะแห่งการบรรลุธรรมโดยสมบูรณ์ หากแต่ในทางกลับกันภายใต้ทัศนะทางปรัชญาการให้ความสำคัญแก่ชีวิตมนุษย์ปุถุชนซึ่งเป็นเอกลักษณ์ทางความคิดที่สำคัญของ โบโจ จินูล กลับเป็นการชี้ให้เห็นว่า การตื่นรู้อย่างฉับพลันนั้นเองกลับกลายเป็นพื้นฐานที่สำคัญในฐานะที่เป็นจุดเริ่มต้นของกระบวนการในการทำให้ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้ที่ได้กลายมาเป็นกระบวนการในเชิงญาณทัศน์ (Epistemological Process) ในการตอบสนองต่อโลกปรากฏการณ์จากมุมมองของจิตเดิมแท้ในฐานะที่เป็นการ “ยืนยัน” การเกิดขึ้นของประสบการณ์จากมุมมองของจิตเดิมแท้ ซึ่งต้องเป็นกระบวนการที่ต้อง “ปฏิบัติ” ไปอย่าง “ต่อเนื่อง” ภายใต้การดำรงชีวิตอยู่ในโลกประจักษ์ของมนุษย์ การปฏิบัติในลักษณะดังกล่าวนี้ได้รับการอธิบายภายใต้ทัศนะทางปรัชญาของ โบโจ จินูล เรื่อง การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง (Gradual Cultivation) ซึ่งเกิดขึ้น “โดยสืบเนื่องต่อจาก” การตื่นรู้อย่างฉับพลัน (Gradual Cultivation subsequent to Sudden Awakening) และภายใต้ทัศนะที่มีต่อความหมายของการปฏิบัติและความสัมพันธ์เชื่อมโยงกับการตื่นรู้อย่างฉับพลันในลักษณะดังกล่าว จึงกลายเป็นโครงสร้างพื้นฐานที่สำคัญของระบบวิมุติวิทยาของ โบโจ จินูล ภายใต้แนวคิดเรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” (Sudden Awakening and Gradual Cultivation) ดังนั้น ในบทความในส่วนที่สองผู้วิจัยจะได้วิเคราะห์ความหมายของแนวคิดเรื่อง การปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของ โบโจ จินูล และชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของการปฏิบัติในลักษณะดังกล่าวภายใต้ทัศนะทางวิมุติวิทยาของ โบโจ จินูล



รายการอ้างอิง

ภาษาไทย

- ถาปนกรณ์ กำเนิดศิริ . (2563). กระแสแห่งพุทธะในคาบสมุทรเกาหลี. *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย*, 27(2) ,139-188.
- มัทยา นิรติศยภูติ. (2546). *ปริศนาธรรมในปรัชญาของโตเก็น* (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).

ภาษาอังกฤษ

- Buswell, R. E. (1983). *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Buswell , R. E. (2016). *Numinous Awareness is Never Dark: The Korean Buddhist Master Chinul's Excerpts on Zen Practice*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hee, S. K. (2012). *Chinul The Founder of Korean Son Tradition*. California: Jain Publisher.
- Jinul, B. (1983a). *The Complete and Sudden Attainment of Buddhahood [圓頓成佛論]* (R. E. Buswell Jr, Trans.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jinul, B. (1983b). *Encouragement to Practice: The Compact of the Samadhi and Prajna Community [勸修定慧結社文]* (R. E. Buswell Jr, Trans.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jinul, B. (1983c). *Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Notes [法集別行錄節要並入私記]* (R. E. Buswell Jr, Trans.). Honolulu: University of Hawaii Press.



- Jinul, B. (1983d). *Secrets on Cultivating the True Mind* [修心訣] (R. E. Buswell Jr, Trans.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jinul, B. (1983e). *Straight Talk on True Mind* [真心直說] (R. E. Buswell Jr, Trans.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kamnerdsiri T. (2019). The Religious Pluralistic Society and the Buddhist Resolution to the Conflicts of Thought s on the Korean Peninsula in the 10-12th Century. Case Studies: Ui'chon (1055-1101 A.D.) and Bojo Jinul (1158-1210 A.D.). In Vimolmatra Parichasakul, *Proceeding of the Thai-Korean Cultural Pluralism in Digital Society Context in The 6th International Joint Conference on Korean Studies and Thai Studies*(pp.451-469). Pattani, Thailand: Prince of Songkla University.
- Shim, J.-r. (1999). *Korean Buddhist Tradition and Transformation*. Seoul: Jimoondang Publish Company.



๒ องค์ใดพระสัมพุทธ (7)*

พุทิตะ ทากามิจิ (ผู้เขียน)**

ชานปวีชซ์ ทัดแก้ว (ผู้แปล)***

บทที่ 7 การเริ่มเผยแผ่พระศาสนา (1)

ลักษณะพิเศษของพระศากยมุณีที่พระวินัยปิฎกกล่าวไว้ (2)

การเข้าสู่มรรคอันมีอาจเข้าใจได้

ดังที่ท่านได้เห็นในบทก่อนหน้านี้แล้ว พระศากยมุณี ซึ่งทรงคิดใคร่ครวญซ้ำแล้วซ้ำเล่าอยู่ ณ ริมฝั่งแม่น้ำเนรัญชรา ทรงพิจารณาเห็น “ความโศกสลดต่อการมีอยู่ของตน” อย่างแจ่มแจ้งโดยปราศจากการแบ่งแยกตนเองกับผู้อื่น จึงทรงตัดสินใจพระทัยโดยยึดถือ “ความกรุณา” ซึ่งไม่มีเส้นแบ่งแยกระหว่างตนเองและผู้อื่นนี้ มุ่งสู่การเผยแผ่พระศาสนา บุคคลซึ่งประพฤติปฏิบัติจริงตามหลัก “ความเมตตากรุณา” นี้เอง คือ “พระพุทธเจ้า” กล่าวได้ว่า ช่วงขณะแห่งการอุบัติขึ้นของพระพุทธเจ้าตามความหมายที่แท้จริงได้มาถึงแล้ว แล้วพระศากยมุณี ซึ่งตรัสรู้ด้วยพระชนมายุ

* 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) อาจารย์พิเศษมหาวิทยาลัยbukkeiy เมืองเกียวโต

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



35 พรรษา จึงทรงเริ่มกิจการเผยแผ่พระศาสนาในฐานะของพระพุทธเจ้าตั้งแต่ช่วงเวลานั้นเอง แหล่งข้อมูลที่กล่าวถึงเรื่องราวเหล่านั้นอย่างละเอียดด้วย ก็คือพระวินัยปิฎก

ตามตำนานในพระวินัยนั้น แรกสุด พระศากยมนีทรงพิจารณาว่าจะทรงสั่งสอนสิ่งที่พระองค์เองได้ตรัสรู้แก่ผู้ใด ผู้ที่ทรงคิดถึงเป็นลำดับแรก คืออาหารดาบสกาลามโคตร ซึ่งพระองค์เสด็จไปหาทันทีเมื่อทรงออกผนวช และได้ศึกษา “อากิณัจญฺยาตณฺมาน” ด้วย ทว่า ณ ที่นั้น เทวดาได้ปรากฏกายขึ้นและกราบทูลว่า เขาได้ถึงแก่กรรมไปหนึ่งสัปดาห์ก่อนหน้านี้แล้ว ต่อจากนั้น ทรงคิดถึงอุทกดาบสรามบุตร ซึ่งทรงศึกษา “เนวสัณฺณานาสัณฺญาตณฺมาน” ด้วย เทวดาก็ได้ปรากฏกายขึ้นอีก กราบทูลว่า เขาได้ถึงแก่กรรมไปเมื่อวานนี้แล้ว ดังนั้นพระองค์จึงทรงใช้อิณฺญาทอพระเนตรว่าสธรรมิกทั้งห้าที่ทรงบำเพ็ญ “ตบะ” ด้วยนั้น บัดนี้อยู่ที่ไหน จึงทรงออกเดินทางเสด็จไปยัง “มฤคทายวัน” ที่สารนาถขานเมืองพาราณสี ซึ่งพวกเขาพำนักอยู่

เรื่องนี้ เป็นเรื่องราวหนึ่งในพุทธประวัติซึ่งเล่าอย่างสามัญทั่วไป ทว่าเกี่ยวกับตำนานเรื่องนี้ André Bareau เกิดความสงสัยขึ้น ทั้งนี้ เพราะเรื่องเล่าที่ต่อเนื่องเป็นเรื่องเดียวกันนั้น เป็นการปะติดปะต่อเรื่องเล่าสองเรื่องซึ่งมีสมัยที่ต่างแตกต่างกันนั่นเอง ระหว่างพระพุทธเจ้าซึ่งเทวดาได้กราบทูลข่าวสารการถึงแก่กรรมของครูทั้งสองท่าน และพระพุทธเจ้าซึ่งทรงทราบที่พำนักของสธรรมิกผู้บำเพ็ญตบะ ด้วยกำลังอิณฺญาของพระองค์เอง ระดับของการทำให้เรื่องราวดูมีปาฏิหาริย์แตกต่างกัน จึงกล่าวได้ว่ายากจะเชื่อว่าเป็นเรื่องที่แต่งร่วมสมัยกัน

คงต้องกล่าวได้เพียงว่าเป็นการพิจารณาด้านนิรุกติศาสตร์อันเป็นเลิศอันเป็นเลิศ แต่ตั้งแต่ภายหลังจากที่พระศากยมนีทรงตัดสินใจเผยแผ่พระศาสนา จนถึงภิกษุสงฆ์หมู่ใหญ่ที่กล่าวว่ามีจำนวนถึง “1,250 รูป” ในกรุงราชคฤห์เกิดขึ้น ในฐานะเหตุการณ์ที่เป็นแกนเวลา การก้าวสู่หนทางแห่งการเผยแผ่พระศาสนาของพระศากยมนี ซึ่งถูกเล่าในทีนั้น ดูเหมือนว่าค่อนข้างจะห่างไกลจากความเป็นจริง เหตุการณ์จริงนั้น กล่าวได้ว่าทั้งน่าประหลาดใจยิ่งกว่านิยาย



อีกทั้งสามารถมองได้ว่าเหตุการณ์เหล่านั้นกินเวลาถึงสามปี ดังที่กล่าวไว้ในคัมภีร์รุ่นหลัง ทว่า นี่ไม่ได้เป็นเหตุการณ์ที่ต่อเนื่องเป็นหนึ่งเดียว เราสามารถพิจารณาได้ว่านี่เป็นสิ่งที่ผนวกและปะติดปะต่อเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับคณะสงฆ์ผู้ต้องใช้ “พระวินัยปิฎก” ต่อจากนี้ ในขณะที่ตั้งข้อสงสัยนี้ไว้ในใจ ข้าพเจ้าจะพิจารณาเรื่องเล่าแต่ละเรื่องที่เล่าสืบทอดในคัมภีร์นั้น

อุปกะ

พระศากยมนี ซึ่งทรงเป็นพระพุทธเจ้าแล้วนั้น เสด็จออกจากพุทธคยามุ่งหน้าไปยังสาธนาถ เพื่อไปพบสหธรรมิกทั้งหลาย ที่เคยร่วมบำเพ็ญตบะมาแต่ก่อน จากนั้น ในระหว่างทางไปจนถึงเมืองคยา ก่อนอื่น เรื่องราวการพบกับอุปกะ ผู้เป็นศาสนิกของสำนักอาชีวกะ ได้ถูกเล่าไว้

อุปกะ สอบถามพระศากยมนี ผู้มีพระพักตร์ผ่องใสว่า “ท่านออกบวชด้วยจุดมุ่งหมายใด ครูของท่านเป็นใครกัน ท่านศรัทธาในคำสอนของผู้ใดกัน” ประโยคเหล่านี้เป็นเสมือนคำทักทายที่บรรดานักบวชกล่าวแก่กันและกัน เมื่อพบปะในระหว่างทาง พระศากยมนีทรงตอบว่า “เราตรัสรู้เอง จะบอกว่าใคร(เป็นครู)ได้เล่า” ทรงตั้งพระทัยว่าจะใช้เป็นโอกาสบอกถึงการตรัสรู้ของพระองค์เอง แต่ทว่า เรื่องเล่าว่าอุปกะนั้นสงสัยแปลกใจ กล่าวแต่เพียง “อ้อ เช่นนั้นหรือ” แล้วก็จากไป

การที่เรื่องราวความล้มเหลวเช่นนี้คงเหลือให้เห็นอยู่ในตำนานวิบุรุษ คือ พุทธประวัติเองนั้น ถึงแม้จะมีนักวิชาการ ที่สนใจพอสมควรอยู่ก็ตาม แต่ André Bareau ได้เพิ่มเติมการพินิจวิเคราะห์ที่น่าสนใจเกี่ยวกับตำนานตอนนี้เป็นพิเศษ เขามิ่ข้อสงสัยว่า ในที่นี้ เหตุใด ชื่อว่า “อุปกะ” ถูกเล่าสืบทอดมา ทั้งๆ ที่เป็นนักบวชซึ่งได้พบปะในระหว่างทางเท่านั้น

ชื่อว่า “อุปกะ” นี้ ถูกเล่าสืบทอดในที่อื่นว่า “อุทยะ” เนื่องจากการที่คำว่า “อุทยะ” สามารถเข้าใจในความหมายทั่วไปว่า “(คน)ที่ปรากฏขึ้น” Bareau



จึงคิดว่า “อุปกะ” นี้ด้วย อาจจะไม่ใช่ชื่อเฉพาะแต่อย่างใด หากแต่เป็น “อุปกะ” ((ผู้)ที่เข้ามาใกล้) ซึ่งเป็นภาษาถิ่นที่เพี้ยนไปมากกว่า¹ อันที่จริง ในเอกสารภาษาสันสกฤตซึ่ง Bareau ไม่ได้อ้างอิงนั้น ก็มีที่ถูกเล่าสืบทอดว่า “อุปกะ” เช่นกัน เป็นสิ่งยืนยันข้อสันนิษฐานของเขา กล่าวคือ เดิมที “อุปกะ” หรือ “อุทยะ” นั้นไม่ได้เป็นชื่อบุคคล หากแต่เป็น “คนที่พบปะในหนทาง” ธรรมดาเท่านั้น

การอธิบายเรื่องนี้ เป็นการช่วยปกป้องแนวคิดของ Alfred Foucher² ซึ่งศึกษามาก่อน Bareau ที่ L'École Pratique des Hautes Études ถึงแม้ว่าก่อนหน้างานมาถึงตอนนั้น เขาพยายามที่จะอธิบายต่างๆ นานาก็ตาม แต่ดูเหมือนว่าคำอธิบายทั้งหมดจบลงที่ความล้มเหลว แต่ Bareau ได้พิสูจน์แนวคิดนี้ทางนิรุกติศาสตร์ กล่าวคือ นี่เป็นการบอกเล่าว่า พระศากยมุณีทรงตั้งพระทัยที่จะประกาศการตรัสรู้ของพระองค์แก่บรรดานักบวชซึ่งทรงพบปะในระหว่างทางที่มุ่งหน้าไปยังสารนาถ แต่ทว่า ผู้คนที่ทรงพบเหล่านั้น ไม่มีใครเลยที่ยอมรับนับถือพระศากยมุณินั่นเอง

ศาสนิกของสำนักอาชีวกะ

อย่างไรก็ตาม ในการวิเคราะห์ของ Bareau หรือ Foucher เท่านั้นที่ไม่สามารถอธิบายได้กระจ่างถึงประเด็นที่ว่า เหตุใด “อุปกะ” ซึ่งทรงพบในระหว่างทางเพียงเท่านั้น ถึงถูกกำหนดให้เป็น “ศาสนิกของสำนักอาชีวกะ” อย่างจงใจ

¹ ผู้แปล: ในภาษาปรากฤตบางถิ่น เสียง “ค” ซึ่งเป็นสทิล โฆชะ (เสียงก้อง ไม่มีลม) จะกลายเป็น เสียง “ก” ซึ่งเป็น สทิล อโฆชะ (เสียงไม่ก้อง ไม่มีลม) ได้ เช่น ในภาษาไปศาจี เป็นต้น

² ผู้แปล: Alfred Charles Auguste Foucher (1865–1952) เป็นนักวิชาการชาวฝรั่งเศส ผู้เชี่ยวชาญประวัติศาสตร์ศิลปะของพุทธศาสนา โดยเฉพาะ ด้านศิลปะคันธาระ เขาเคยดำรงตำแหน่งหัวหน้าคนแรกของหน่วยสำรวจทางโบราณคดีของฝรั่งเศส ในอัฟกานิสถาน (Délégations Archéologiques Françaises)



อาชีวกะนั้น เป็นสำนักศาสนาซึ่งพุทธศาสนาเอ่ยถึงในฐานะของ (หนึ่งใน) ลัทธิเดียริยทั้งหก โดยมี มัคชลิโคสาลเป็นศาสดา กล่าวกันว่า อาชีวกะ เป็นพวกกามสุขัลลิกานุโยค (พวกหมกมุ่นในกามสุข) ซึ่งเชื่อ “อเหตุกวา” ผู้คิดว่าสรรพสิ่งถูกกำหนดไว้ด้วยโชคชะตาแล้ว เราไม่สามารถที่จะเปลี่ยนแปลงด้วยความเพียรพยายามได้นอกจากนี้ ยังมีกล่าวว่าพวกอาชีวกะนี้เป็นนักบวชเปลือยกาย ทว่าดูเหมือนว่า พวกเขาใช้ชีวิตแบบไร้กิริยามารยาท ทำตามอำเภอใจ ซึ่งทำผู้คนเกิดความรู้สึกรังเกียจ แต่ในสมัยพระเจ้าอโศก สำนักนี้เป็นสำนักที่มีอำนาจ บทบาทสืบทอดกับพุทธศาสนาและศาสนาเชน กล่าวได้ว่า สำหรับพุทธบริษัทแล้ว สำนักนี้เป็นปรปักษ์อย่างแท้จริง ดังนั้นแล้ว สำหรับพุทธศาสนา ซึ่งอุบัติขึ้นในโลกนี้ ด้วยจุดยืนแห่ง “ทางสายกลาง” ซึ่งปฏิเสธทั้งกามสุขัลลิกานุโยค (การหมกมุ่นในกามสุข) และ อตตกิลมณานุโยค (การบีบคั้นทรมานตนเองให้เดือดร้อน) แล้ว ศาสนิกของสำนักอาชีวกะจึงเป็นหนึ่งในบรรดาฝ่ายตรงข้ามที่สำคัญสำนักหนึ่ง

เรื่องเล่าที่พระศากยมุนีทรงพบ “อุปกะ” และชวนให้ประหลาดใจนั้น น่าจะเป็นการเล่าถึงท่าทีของฝ่ายตรงข้ามทำนองนั้น ดังคำกล่าวของ Foucher หรือ Bareau ดูเหมือนว่าพระศากยมุนี ได้ทรงลองเทศนาสั่งสอนแก่พวกนักบวชที่ทรงพบปะในระหว่างทาง ทว่า ในพุทธประวัติ เรื่องที่ “อุปกะ” กลายมาเป็น ศาสนิกของสำนักอาชีวกะโดยจงใจนั้น กำลังเล่าถึงกรณีที่พระศากยมุนีทรงถูกฝ่ายตรงข้ามเช่นนั้น เพิกเฉยในตอนนั้นนั่นเอง ตามการพิจารณาของ Bareau ซึ่งมองเรื่องของตปุสสะและภัลลิกะ³ พระวินัยปิฎกได้รวบรวมเรื่องเล่าซึ่งเกี่ยวข้องโดยตรงกับปัญหาที่เป็นจริง คือ เรื่องการธำรงรักษาคณะสงฆ์ เมื่อเราตระหนักถึงเรื่องนั้นแล้ว คิดว่า พระวินัยปิฎกก็คงต้องการเล่าถึงกรณีที่แม้พระศากยมุนีเองก็ทรงเป็นเช่นนั้น ให้แก่พระภิกษุซึ่งจาริกเผยแผ่พระศาสนาไป ในขณะที่ต้องพบความยากลำบากในการเผชิญหน้ากับพวกกามสุขัลลิกานุโยค ด้วยการจงใจสืบทอดเรื่องเล่าทำนองนี้

³ ผู้แปล: เรื่องตปุสสะและภัลลิกะอยู่ในตอนที่ 6



ณ มฤคทายวัน

ปฐมเทศนาของพระศากยมนี เป็นการเทศนาให้แก่สหธรรมิกทั้งห้า ที่เคยร่วมบำเพ็ญตบะด้วย ณ มฤคทายวัน ที่สารนาถ อีกนัยหนึ่ง ได้ประกาศความสำเร็จด้วย “การหมนุธรรมจักรเป็นครั้งแรก” (ธัมมจักกัปปวัตตนะ) ทว่า เรื่องเล่านี้ด้วยเริ่มต้นเรื่องราวในฐานะตัวอย่างเหตุการณ์ ที่พวกอรรถกิลมณานุโยค ซึ่งเป็นปรปักษ์อีกข้างหนึ่ง ตั้งใจจะเพิกเฉยพระศากยมนีด้วย

สหธรรมิกทั้งห้า ผู้เคยร่วมบำเพ็ญตบะมาแต่ก่อน ได้เห็นพระศากยมนีกำลังเสด็จมาที่มฤคทายวัน พวกเขาตำหนิพระศากยมนีว่าเป็น “ผู้รักสบาย ละทิ้งการปฏิบัติธรรม เหลวไหล” จากการที่พระองค์ทรงเลิกบำเพ็ญตบะ ดังนั้นทั้งห้าคนได้กล่าว กระทำสัญญาณกันว่า “ถึงแม้เขาจะมาอยู่ตรงหน้าพวกเราก็ตาม เราไม่จำเป็นต้องกล่าวทักทาย ไม่จำเป็นต้องลุกขึ้นต้อนรับ ไม่รับจีวรและบาตร และถ้าหากเขาปรารถนาจะนั่ง เราจัดอาสนะให้ก็พอ” เมื่อเราพิจารณาจากเรื่องที่ว่า “ถ้าหากเขาปรารถนาจะนั่ง เราจัดอาสนะให้ก็พอ” เป็นการเล่าถึงสถานการณ์ซึ่งพุทธศาสนาที่เป็นลัทธิหน้าใหม่ถูกเพิกเฉยจากพวกอรรถกิลมณานุโยค เป็นการที่ถึงแม้ว่าจะอยู่ตรงนี้ก็ตาม แต่ก็ไม่ใช่ใจ ไม่ได้เป็นการยอมรับตัวตนการมีอยู่

ในคัมภีร์ยุคแรกที่ชื่อว่า “มารสังยุตต์” เราสามารถเห็นบทสนทนาตอบโต้ระหว่างพญามาร ผู้เห็นชอบการการบำเพ็ญตบะและพระศากยมนี ผู้ปฏิเสธสิ่งนี้ในคัมภีร์นั้น พญามาร ผู้มีบาป กล่าวชักชวนว่า

ทั้งที่ ผู้ประพฤดิธรรมทั้งหลายสามารถกระทำตนให้บริสุทธิ์ ด้วยการบำเพ็ญตบะได้ ผู้ไม่บริสุทธิ์ ซึ่งตั้งใจละทิ้งการบำเพ็ญตบะสำคัญตนว่า บริสุทธิ์ จงพลัดจากหนทางอันบริสุทธิ์เสียเถิด พระศากยมนี ตรัสตอบได้คำชักชวนนี้ว่า

เปรียบดั่งไม้แฉงและไม้เถ่อของเรือซึ่งขึ้นบกแล้วไม่มีประโยชน์ เราได้รู้แล้วว่าการบำเพ็ญตบะใด ทำให้ได้รับความเป็นอมตะ และการบำเพ็ญตบะใดที่ไม่เป็นไปเพื่อสิ่งนั้น ได้



ประพัตติหนทางเพื่อโพธิการรู้แจ้ง คือ ศีล สมาธิ และปัญญา
เราได้บรรลุความบริสุทธิ์สูงสุดแล้วดูกร เจ้าผู้ทำลาย เจ้านั้น
ปราศเสียแล้ว
(สังยุตตนิกายบาลี มารสังยุตต์ 4.1.1)⁴

เมื่อพิจารณาจากเรื่องนี้ด้วย ทำให้เราทราบว่า ในขณะที่ทุกคน คิดว่า
กระแสหลักของการปฏิบัติธรรม คือการบำเพ็ญตบะ แต่พุทธศาสนา ซึ่งอุบัติขึ้นใน
ฐานะศาสนาประเภทใหม่ มุ่งชำระร่างกายและจิตวิญญาณด้วยหนทางปฏิบัติที่ขึ้น
อยู่กับ “ศีล สมาธิ และ ปัญญา” (ไตรสิกขา) เพื่อนำไปสู่ความหลุดพ้น ดังนั้น คิด
ว่าในที่นั้น ต้องมีการลูกฮ้อต่อต้านของพวกอรรถกถาญาณุโยคอย่างยิ่งใหญ่แน่นอน
เราจะสังเกตเห็นการที่เรื่องเล่าถูกผูกกันเข้าเป็นลำดับ โดยเมื่ออ่านเรื่องเล่าอุปกะ
ก่อนหน้าและเรื่องเล่านี้ต่อกัน จะเป็นเรื่องการไม่ยอมรับคำสอนเรื่อง “ทางสาย
กลาง” ซึ่งพูดถึงในลำดับต่อมา

(โปรดติดตามบทที่ 7 ตอนที่ 2 ในฉบับต่อไป)

⁴ ผู้แปล: แปลตามต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น ความอาจจะต่างไปจากที่ปรากฏในภาษาบาลีและ
คำแปลภาษาไทย ข้อความที่ผู้เขียนยกมานี้อยู่ใน ตโปกรรมสูตร มารสังยุตต์ ปฐมวรรค
ใน พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย ภาษาบาลีความว่า

[417]...

ตโปกมมา อปกกมม	เยน สุขณนติ มาณา
อสุทโธ มลลูลิ สุตโธ	สุทฺธิมคฺคํ อปรทโธติ ฯ

[418]...

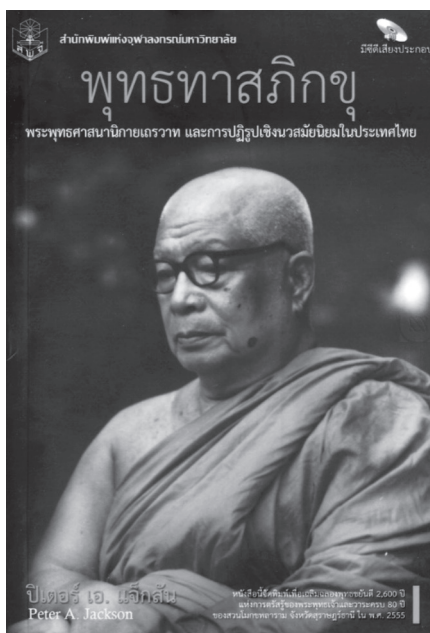
อนตลสฺสยหิตํ ญตฺวา	ยงกิลฺลิจิ อปรํ ตปํ
สพฺพํ นตฺถาวหํ โหติ	ปิยาริตตฺวํ ธมฺมนิ
สีลํ สมาธิํ ปญฺญญจ	มคฺคํ โพธาย ภาวยํ
ปตฺโตสฺมิ ปรมํ สุตฺธิ	นิหโต ตฺวมลฺลํ อนตฺกาคิ ฯ

(พระไตรปิฎก(บาลี) เล่ม 15 ข้อ 417-418 หน้า 150-151)



บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review) พุทธทาสภิกขุ: พระพุทธศาสนานิกายเถรวาท และการปฏิรูปเชิงนวสมัยนิยมในประเทศไทย

แม่ชีธรรมอริยฐาน พรบันดาลชัย*



* นิสิตปริญญาเอกสาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย (PhD candidate, Department of Philosophy, Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University)
E-mail: fonghong2523@gmail.com



ชื่อหนังสือ (ภาษาไทย):	พุทธทาสภิกขุ: พระพุทธศาสนานิกายเถรวาท และการปฏิรูปเชิงนวมสมัยในประเทศไทย
ชื่อหนังสือ (ภาษาอังกฤษ):	Buddhadasa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand
ผู้เขียน:	แจ็กสัน, ปีเตอร์ เอ
ผู้แปล:	มงคล เดชนครินทร์
สำนักพิมพ์:	สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
สำนักพิมพ์:	Silkworm Books (ประเทศไทย) (ฉบับภาษาอังกฤษ)
พิมพ์ครั้งแรก:	2557
จำนวนหน้า:	627 หน้า

หนังสือเล่มนี้เป็นผลจากการดัดแปลงวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกของ ดร.ปีเตอร์ เอ แจ็กสัน ซึ่งใช้ชื่อว่า Buddhadasa and Doctrinal Modernization in Contemporary Thai Buddhism และทำสำเร็จที่ภาควิชาปรัชญาของมหาวิทยาลัยแห่งชาติออสเตรเลียในปี พ.ศ. 2529 เป็นผลการศึกษาวิจัยที่สะท้อนให้เห็นสถานการณ์ทางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคมของประเทศไทยในครั้งแรกของคริสต์ทศวรรษที่ 1980 ซึ่งเป็นการประจักษ์แบบข้างสารชนกันระหว่างทุนนิยมกับลัทธิคอมมิวนิสต์ และระบบประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมกับระบบอัตตาธิปไตยแบบสังคมนิยม รวมถึงข้อถกเถียงเกี่ยวกับโลกาภิวัตน์ และประเด็นความมั่นคง ได้กลายเป็นสิ่งที่ท้าทายสำหรับอนาคตที่จะมีตามมา หนังสือเล่มนี้ได้เน้นไปที่การบันทึกเชิงประวัติศาสตร์เกี่ยวกับแนวคิดของพุทธทาสภิกขุ และอิทธิพลของท่านในด้านภูมิปัญญา สังคมและการเมือง ในลักษณะของการตีความหลักคำสอนในพระพุทธศาสนานิกายเถรวาทตามแนวทางใหม่ จนกลายเป็นจุดรวมหลักของประเด็นข้อโต้แย้งเกี่ยวกับคำสอนในพระพุทธศาสนาเถรวาทในประเทศไทย ทั้งนี้ก็เพราะว่าผลงานการตีความแนวใหม่ของท่านนั้นครอบคลุมทั้งด้านคำสอนและด้านการปฏิบัติในพระพุทธศาสนาอย่างทั่วถึง ซึ่งรวมถึงแง่มุมการหลุดพ้นทางด้านจิตวิญญาณของปัจเจกบุคคล และแง่มุมทางสังคมในคำสอนทางพระพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน



ผู้เขียนชื่อ ปีเตอร์ เอ แจ็คสัน ทำวิทยานิพนธ์ปริญญาเอกเกี่ยวกับชีวิตและผลงานทางความคิดของพุทธทาสภิกขุ แห่งสวนโมกขพลาราม จังหวัดสุราษฎร์ธานี จบปริญญาเอกที่มหาวิทยาลัยแห่งชาติออสเตรเลีย ดร.แจ็คสันเป็นศาสตราจารย์ทางประวัติศาสตร์ไทยและวัฒนธรรมไทย ในวิทยาลัยเอเชียและแปซิฟิกของมหาวิทยาลัยแห่งชาติออสเตรเลีย ท่านได้ทำวิจัยเกี่ยวกับประเทศไทยตลอด 30 กว่าปี และเขียนบทความจำนวนมากเกี่ยวกับประวัติศาสตร์วัฒนธรรมยุคใหม่ โดยเน้นความสนใจที่ศาสนาและภาวะเพศ นอกจากนั้นท่านยังเป็นผู้ช่วยหน้ากองบรรณาธิการของ Asian Studies Review ซึ่งเป็นวารสารชั้นนำของสมาคมเอเชียแห่งออสเตรเลีย ในช่วง พ.ศ. 2552-2555 และได้ก่อตั้งโครงการ Thai Rainbow Archives Project ซึ่งได้รวบรวมบรรณานิตยสารและจดหมายข่าวขององค์กรชุมชนคนรักร่วมเพศและคนแปลงเพศชาวไทย โดยเก็บข้อมูลไว้ในรูปแบบดิจิทัล

หนังสือเล่มนี้แบ่งออกได้เป็น 4 ส่วนใหญ่ ๆ คือ ส่วนที่ 1 อิทธิพลของแนวคิดในพระพุทธศาสนานิกายเซนและพระพุทธศาสนานิกายมหายาน ที่มีต่อการตีความคำสอนแนวใหม่ของพุทธทาสภิกขุ ส่วนที่ 2 ทฤษฎีที่ใช้ในการตีความคัมภีร์ คือ ทฤษฎีภาษาคน-ภาษาธรรม ส่วนที่ 3 ความเห็นและคำวิจารณ์ของพุทธทาสภิกขุ ที่มีต่อคัมภีร์อรรถกถาและคัมภีร์วิสุทธิมรรค ส่วนที่ 4 แนวปฏิบัติทางสังคมอันเป็นผลจากระบบความคิดของพุทธทาสภิกขุ โดยการอธิบายแต่ละส่วนนั้นทำให้เข้าใจถึงบริบททางประวัติศาสตร์และพัฒนาการโดยรวมของพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท ด้วยการใช้อย่างที่ง่ายต่อการทำความเข้าใจ แม้ว่าหนังสือเล่มนี้จะเป็นการเขียนเชิงวิเคราะห์ด้วยระบบแนวคิดทางปรัชญาก็ตาม ผู้เขียนสามารถแยกแยะความหนักเบาในการไล่เรียงประเด็นการวิเคราะห์ให้เห็นระบบแนวคิดดังกล่าวได้อย่างชัดเจน ซึ่งคำอธิบายเหล่านี้จะทำให้เรามองเห็นประโยชน์ของการสืบสวนทางปรัชญาในแง่ของการวิเคราะห์ด้วยการใช้เหตุผลในพระพุทธศาสนาที่ควรให้ความสำคัญอย่างเท่าเทียมกันกับการปฏิบัติ



ส่วนรายละเอียดหนังสือเล่มนี้มี 10 บทด้วยกัน ได้แก่ บทที่ 1 บริบททางสังคมและทางทฤษฎี บทที่ 2 ที่มาของทัศนะเชิงนวัตกรรม บทที่ 3 วิธีตีความพระไตรปิฎกในแบบภาษาคน-ภาษาธรรม บทที่ 4 ทัศนะเกี่ยวกับการเกิดใหม่และปฏิจุสมุพบาท บทที่ 5 จิตว่างและการล้มเลิกข้อแตกต่างระหว่างฆราวาสกับบรรพชิต บทที่ 6 การปฏิบัติตามหลักจิตว่าง บทที่ 7 จิตว่างกับเซน บทที่ 8 การก้าวสู่สมัยใหม่และการพัฒนาของพุทธทาสภิกขุ บทที่ 9 ข้อเขียนด้านการเมือง บทที่ 10 นักมูลวิวัติเชิงอนุรักษ์นิยม

สิ่งที่โดดเด่นในหนังสือเล่มนี้ คือ ลักษณะการตีความแนวใหม่ของพุทธทาสภิกขุ ด้วยความพยายามที่จะพัฒนาวิธีตีความแนวใหม่ใน 2 ประเด็น ประเด็นแรกคือการที่พุทธทาสภิกขุต้องการทำให้หลักคำสอนในพระพุทธานุสสาสอดคล้องกับมาตรฐานทางตรรกะและวิทยาศาสตร์เพื่อการวิเคราะห์และการกล่าวอ้าง ซึ่งพบเห็นได้จากความพยายามที่จะตัดเรื่องปรัมปราและลดสถานะเรื่องราวเหนือธรรมชาติออกจากคำสอนในพระพุทธานุสสา รวมทั้งการลดสถานะของสิ่งที่อยู่เหนือประสบการณ์ของคนเรา ให้เป็นเพียงภาวะต่างๆ ทางจิตใจของคนเราเท่านั้น โดยเฉพาะคำสอนที่เกี่ยวกับเรื่องภพภูมิต่างๆ ในจักรวาลวิทยาแบบดั้งเดิมของพระพุทธานุสสานิกายเถรวาท ซึ่งกล่าวถึงการเวียนว่ายตายเกิดหลายภพชาติผ่านนรกสวรรค์ พุทธทาสภิกขุได้ตีความใหม่ว่า เป็นการเกิดขึ้นหรือมีอยู่ในจิตใจของคนเราที่ยังเป็นๆ หรือยังมีชีวิตอยู่ในโลกปัจจุบัน ส่วนประเด็นที่ 2 คือความเกี่ยวข้องกับประเด็นแรกที่ต้องการให้พระพุทธานุสสายังคงใช้ได้ในสังคมปัจจุบันภายใต้การเปลี่ยนแปลงทางวัฒนธรรมอย่างรวดเร็ว พุทธทาสภิกขุเชื่อว่า พระพุทธานุสสายังคงเข้ากันได้กับชีวิตและความมุ่งหวังของคนเราต่อไปได้เรื่อยๆ ในลักษณะของการเป็นฐานรองรับทางศีลธรรมและทางความคิดสำหรับการทำงานในสังคม และพร้อมกันนั้นก็ช่วยให้ปัจเจกบุคคลสามารถบรรลุความหลุดพ้นทางด้านจิตวิญญาณได้ด้วย แท้จริงแล้วความประสงค์ของพุทธทาสภิกขุที่จะให้พระพุทธานุสสาคือสอดคล้องกับหลักเหตุผลนิยมและเข้ากันได้กับสังคมในปัจจุบันนั้นได้ปักปันให้ท่านต้องถอยห่างออกไปจากคำสอนดั้งเดิมของสายเถรวาทเป็นอย่างมาก ในแง่



ของการหาเหตุผลรองรับทัศนะของตนภายในบริบทของพระพุทธศาสนาเชิงอนุรักษ์นิยมแบบไทย พุทธศาสนิกชนจำเป็นต้องตีความคำสอนเสียใหม่ตามวิธีการที่ได้กระทำอย่างถึงรากถึงแก่นพอๆ กัน ถือได้ว่าท่านมีแนวคิดที่ตอบสนองต่อวัฒนธรรมและศาสนา ซึ่งเป็นผลมาจากการพัฒนาเศรษฐกิจและสังคม อีกทั้งการนำประเทศไทยเข้าสู่สังคมโลกยุคใหม่ ในแง่นี้ดูเหมือนว่าผู้เขียนได้ใช้ทั้งแง่มุมทั้งทางด้านสังคมและแง่มุมทางด้านปรัชญาหรือทางทฤษฎี เพื่อใช้เป็นฐานในการวิเคราะห์ลักษณะการตีความของพุทธศาสนิกชน ซึ่งก็นับว่าเหมาะสมกับลักษณะที่แท้จริงของผลงานของพุทธศาสนิกชน

ด้วยเหตุนี้ผู้เขียนได้พยายามที่จะพัฒนาวิธีการประเมินคุณค่าลักษณะของการตีความหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาตามแนวคิดใหม่ของพุทธศาสนิกชน เพื่อจะวิเคราะห์หลักคำสอนดังกล่าวด้วยการพิจารณาผ่านบริบททางสังคมของผลงานทางทฤษฎีของท่าน โยงไปถึงความสัมพันธ์ระหว่างการตีความแนวใหม่ที่พุทธศาสนิกชนใช้แก้หลักคำสอนในนิกายเถรวาทกับประวัติศาสตร์ของชนบประเพณีทางทฤษฎีของพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท รวมถึงผลกระทบที่แนวคิดของท่านมีต่อสังคม และผลตอบสนองของสังคมที่มีต่อแนวคิดของท่าน ผู้เขียนได้ใช้วิธีวิพากษ์แบบเห็นใจคือการให้ข้อคิดเห็นแบบเห็นใจต่อผลงานของพุทธศาสนิกชน ที่หมายถึงการประเมินคุณค่าของผลงานนี้โดยอาศัยเกณฑ์ที่เข้มงวดตามมาตรฐานตะวันตกและพร้อมกันนั้นก็อิงอาศัยหลักการที่ตั้งขึ้นมาในพระพุทธศาสนาเองด้วย เพราะจากการวิพากษ์จากภายนอกจะได้รับการถ่วงดุลด้วยความเข้าใจในบริบทของประเด็นที่กำลังพิจารณา ดังที่ผู้เขียนมีความเชื่อว่า “นักการทูตผู้ชาญของในศิลปะวิทยาทางการเมืองระหว่างประเทศย่อมมองหาหนทางเจรจากับอีกฝ่ายหนึ่งเพื่อบรรลุข้อตกลงที่ยอมรับร่วมกันได้ฉันใด วิธีวิเคราะห์วิจารณ์แบบเห็นใจก็ย่อมให้คำตัดสินที่มีคุณภาพทางคุณค่าและความสำคัญ ทั้งแก่วิธีคิดตะวันตกและแก่การวิเคราะห์ผลงานของพุทธศาสนิกชนตามวิธีเชิงพุทธด้วยฉันนั้น” นอกจากนี้แนวทางการศึกษาเชิงวิวิธวิทยาในหนังสือเล่มนี้ยังมีความซับซ้อนโดยนัย 2 ประการ ประการแรก คือ การให้คุณค่าความสำคัญของผลงานของพุทธศาสนิกชน ทั้งในด้าน



ของระบบทฤษฎีและในด้านของปรากฏการณ์ทางสังคม ประการที่ 2 การวิเคราะห์เชิงสังคมกับปรัชญาที่ใช้นั้นได้วิพากษ์ผลงานดังกล่าวแบบเห็นใจ คือ การประเมินคุณค่าของผลงานตามขอบประเพณีทางพระพุทธศาสนาที่เป็นแหล่งกำเนิดของผลงานของพุทธทาสภิกขุ และในขณะเดียวกันนั้นก็ได้ใช้ขอบประเพณีทางภูมิปัญญาตะวันตกซึ่งมีอิทธิพลต่อผลงานของท่านด้วยเช่นกัน

หนังสือเล่มนี้มีเนื้อหาที่มุ่งเน้นการอธิบายในแง่ของการเผยแผ่หรือการสืบสานหลักคำสอนด้วยการชี้ให้เห็นกระบวนการวิเคราะห์วิธีการตีความของนักปราชญ์คนสำคัญในพระพุทธศาสนาอย่างเช่นพุทธทาสภิกขุ เพื่อศึกษาที่มาที่ไปแห่งการกำเนิดการตีความแนวใหม่และความพยายามของท่านในการปฏิวัติพระพุทธศาสนานิกายเถรวาทอย่างเป็นระบบ ซึ่งลักษณะการตีความของพุทธทาสภิกขุนั้นแตกต่างจากคัมภีร์พระพุทธศาสนาในชั้นอรรถกถาและวิสุทติมรรคเป็นอย่างมาก โดยเฉพาะคัมภีร์อรรถกถาซึ่งเป็นที่ยอมรับกันแล้วในแง่ของการตีความ คำสอนเชิงอนุรักษนิยมจนได้รับการสืบทอดมาถึงปัจจุบัน ในลักษณะนี้ผู้เขียนพยายามอธิบายให้เห็นว่า คติอนุรักษนิยมของคำสอนพระพุทธศาสนาในประเทศไทยนั้นส่วนหนึ่งเป็นผลมาจากปัจจัยต่างๆ ทางประวัติศาสตร์ ที่มีการบันทึกคัมภีร์พระไตรปิฎกเป็นลายลักษณ์อักษรเรียบร้อยแล้ว โดยเริ่มต้นจากประเทศศรีลังกา นอกจากนี้ บรรดาอรรถกถาต่างๆ ก็ได้มีผู้แต่งขึ้นเสร็จสมบูรณ์ ส่วนรูปแบบในการปฏิบัติและองค์กรทางศาสนาได้ถูกจัดระบบเรียบร้อยแล้วเช่นกัน ในแง่นี้พุทธศาสนิกชนชาวไทยจึงมีหน้าที่เพียงแค่อำรงรักษาและคัดลอกรูปแบบการปฏิบัติไว้เท่านั้น การอนุรักษหลักคำสอนที่ตายแล้วจึงกลายเป็นงานหลักของสถาบันสงฆ์ที่เป็นทางการในประเทศไทย ส่วนการที่ผลงานของพุทธทาสภิกขุที่ได้แสดงถึงการตีความหลักคำสอนในแนวใหม่ ซึ่งเป็นการเปลี่ยนแปลงแบบสุดขั้วและฉีกออกจากระบบภายในขอบประเพณีของไทยนั้น ถือได้ว่า คติอนุรักษนิยมในประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาในประเทศไทยยังต้องการคำอธิบายเพิ่มเติมอยู่มาก ดังที่ผู้เขียนได้ให้ข้อคิดเห็นไว้ว่า ลักษณะที่ไม่ซับซ้อนของการตีความหลักคำสอนในพระพุทธศาสนาของไทยตามแบบดั้งเดิมนั้นมีสาเหตุจากขอบประเพณีของ



พระพุทธศาสนานิกายเถรวาทเอง และที่อยู่ในประวัติศาสตร์ของบทบาทพระพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นสถาบันอย่างหนึ่งของระบบสังคมและการเมืองของไทย กรณีนี้ผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นว่า ข้อแตกต่างระหว่างคำสอนกับข้อปฏิบัติในพระพุทธศาสนานั้นได้ให้เครื่องมือเชิงทฤษฎีที่มีประโยชน์แก่การวิเคราะห์คติอนุรักษนิยมในประวัติศาสตร์ของการศึกษาหลักคำสอนนิกายเถรวาทในประเทศไทย โดยมีสาเหตุหลักที่เกิดจากความไม่ลงรอยกันเกี่ยวกับวิธีการปฏิบัติมากกว่าประเด็นหลักคำสอน ดังที่เกิดขึ้นเมื่อครั้งในสมัยรัชกาลที่ 4 ที่ได้ตั้งธรรมยุติกนิกายขึ้น เพื่อแยกตัวออกจากมหานิกายซึ่งเป็นนิกายเดิม การที่พระองค์ทรงตั้งธรรมยุติกนิกายขึ้นใหม่เพื่อปฏิรูปศาสนานั้น มิได้มีรากฐานมาจากการตีความหลักคำสอนที่ขัดแย้งกัน แต่มาจากการตีความวิธีปฏิบัติที่ถูกต้องสำหรับพระสงฆ์ ในประเด็นปลีกย่อยของข้อแตกต่างระหว่างนิกายทั้งสอง อย่างเช่นรูปแบบการอุปสมบทของภิกษุ มารยาทในการรับบิณฑบาตในบริบทดังกล่าวจึงเป็นการเน้นเรื่องการปฏิบัติที่ถูกต้องในศาสนาที่เรียกว่า “สัมมาปฏิบัติ” มากกว่าการมุ่งเน้นในด้านหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา

ภาพรวมของหนังสือเล่มนี้คือการอธิบายที่สะท้อนให้เห็นความเป็นสมัยใหม่ของพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท โดยเริ่มต้นจากการมองผ่านงานของพุทธทาสภิกขุที่พยายามเสนอรูปแบบการตีความแนวใหม่ในพระพุทธศาสนา ซึ่งอาจถูกกระบวนทัศน์ในพระพุทธศาสนาแบบเดิมวิพากษ์วิจารณ์ลักษณะการตีความใหม่ของท่าน เช่น การตีความสถานะของนรกสวรรค์ไว้ว่า “สวรรค์อยู่ในอก นรกอยู่ในใจ” จึงกลายเป็นประเด็นโต้แย้ง ดังที่อนันต์ เสนาขันธ์ ได้อ้างรูปแบบเดิมว่า “นรกมีอยู่จริง ส่วนสัตว์นรกก็คือพวกที่ไปเกิดและทนทุกข์อยู่ในนรก...แต่คนที่ทำกรรมดีย่อมได้ไปเกิดในสวรรค์” แล้วกล่าวหาพุทธทาสภิกขุว่า “เป็นผู้อธิบายหลักคำสอนราวกับคนปัญญาอ่อน เพราะเป็นเพียงการกล่าวถ้อยคำตามความเชื่อและความเห็นส่วนตัว” การที่อีกฝ่ายต่อต้านพุทธทาสภิกขุและวิจารณ์ทฤษฎีภาษาธรรมของท่านนั้นทำได้แต่เพียงผิวเผิน เพราะระบบการตีความคำสอนแบบดั้งเดิมขาดหลักฐานทางทฤษฎีจึงเป็นการวิจารณ์ที่มุ่งเน้นประเด็นทางการเมืองเท่านั้น เนื่องจากไม่มีข้ออ้างที่มีเหตุผลสำหรับการที่ชาวพุทธยอมรับระบบการตีความแบบ



ดั้งเดิมของหลักคำสอนนิกายเถรวาท ฉะนั้น ระบบการตีความใดๆ ที่เป็นคู่แข่งกับระบบดั้งเดิมจึงไม่จำเป็นต้องมีรากฐานทางทฤษฎีที่แข็งแกร่งอย่างที่ใครๆ คาดหวัง ในขณะเดียวกันก็มีผู้ที่ชื่นชมพุทธทาสภิกขุและกล่าวถึงการตีความในแบบภาษาธรรมของท่านว่าเป็นการตีความสัญลักษณ์นิยมทางศาสนา ดังข้อความว่า “เนื่องจากไม่มีบรรดาหลักเกณฑ์ที่เป็นชุดอย่างง่ายใดๆ สำหรับใช้ถอดความจากถ้อยคำที่เป็นสังกะยาทางศาสนา ปึงเจกบุคคลแต่ละคนจึงค่อนข้างจะมีอิสระเสรีในการเสนอแนะวิธีการตีความที่เขาคิดว่ามีเหตุผลมากที่สุด ส่วนการที่เขาจะทำอะไรให้คนอื่นๆ เชื่อว่าทศนะของเขาถูกต้องนั้นขึ้นอยู่กับว่า เขานำเสนอเหตุผลได้ดีเพียงไร และเขาสามารถปกป้องทศนะของเขาให้พ้นจากข้อกล่าวหาของผู้ติติงได้ดีเพียงไร” อย่างไรก็ตาม ภาพรวมในหนังสือเล่มนี้ จึงเป็นความพยายามที่จะเสนอให้เห็นมุมมองความเป็นสมัยใหม่ที่แตกต่างจากจารีตดั้งเดิมว่า ความเป็นสมัยใหม่ในพระพุทธศาสนานิกายเถรวาทควรจะเป็นไปในรูปแบบใดได้บ้าง อย่างที่ปีเตอร์ เอ แจ็คสัน พยายามสรุปให้เห็นพัฒนาการโดยรวมในทศนะของพุทธทาสภิกขุได้อย่างชัดเจน

เสนอของหนังสือเล่มนี้อยู่ที่การใช้กระบวนการวิเคราะห์โดยใช้ฐานคิดแบบตะวันตก พร้อมกันนั้นก็ทิ้งฐานการวิเคราะห์โดยอ้างอิงถึงด้านหลักการคิดแบบตะวันออกหรือพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท ถือได้ว่าเป็นเอกลักษณ์ที่โดดเด่นของหนังสือเล่มนี้ เพราะเป็นการวิเคราะห์ลักษณะที่มีทั้งการรักษาแบบดั้งเดิมและวิธีการตีความแบบใหม่ที่สามารถทำความเข้าใจได้ง่ายขึ้นรวมถึงการปรับใช้ได้กับทุกยุคสมัย และยังไม่เคยปรากฏการใช้วิธีเช่นนี้มาก่อน หนังสือเล่มนี้จึงเป็นปรากฏการณ์แรกเริ่มที่ใช้วิธีการวิเคราะห์แบบเห็นอกเห็นใจต่อหลักฐานและบริบททางประวัติศาสตร์ของศาสนาต้นขั้วอย่างเช่นพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท เพราะวิธีการตีความโดยส่วนมากมักจะใช้วิธีคิดอีกแบบหนึ่งมองอีกฝ่ายที่อยู่ตรงข้ามกัน วิธีการดังกล่าวจึงมิใช่วิธีการที่เป็นธรรมต่ออีกฝ่าย ดังนั้น การนำเสนอการวิเคราะห์ของผู้เขียนในหนังสือเล่มนี้นับได้ว่าเป็นสิ่งที่ควรค่าแก่การนำไปปรับใช้กับการตีความในประเด็นอื่นๆ อีกด้วยเช่นกัน เพราะจะทำให้เข้าใจบริบททางพระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมที่มีกลิ่นอายของความบริสุทธิ์ในหลักคำสอน พร้อมกันนั้นก็ทำให้เข้าใจ



ความเป็นสมัยใหม่ที่สามารถเข้ากันได้กับทุกยุคสมัย ซึ่งอาจตรงกับคำว่า อกาลิโก คือ บุคคลจะสามารถเข้าถึงคำสอนได้โดยไม่จำกัดกาลและเวลา

หนังสือเล่มนี้ถือได้ว่าเป็นความพยายามที่จะนำเสนอวิธีการพัฒนา และสืบสานหลักคำสอนในพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท ผ่านรูปแบบของการเปลี่ยนแปลงวิธีคิดแบบเดิมในแง่ของการตีความหลักคำสอนให้เป็นไปในทิศทางที่ควรจะเป็นโดยยังสามารถอ้างอิงถึงหลักฐานทางคัมภีร์ได้ด้วย จึงเป็นการรวบรวม กระบวนทัศน์ที่ทำให้หลักการทางทฤษฎีในพระพุทธศาสนาเถรวาทมีความชัดเจนขึ้น และเมื่อไหร่ก็ตามที่ถูกตั้งคำถามจากภายนอกหรือต้องการตรวจสอบภายใต้ กระบวนการใช้เหตุผล การนำเสนองานเขียนในหนังสือเล่มนี้สามารถทำให้ผลงาน ของพุทธทาสภิกขุเป็นที่ยอมรับได้ ทั้งยังสามารถนำวิธีการตีความหลักคำสอนใน แนวใหม่ของท่านไปปรับใช้ได้อย่างมีประโยชน์ต่อการดำรงชีวิตในปัจจุบัน



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 ทั้งการอ้างอิงในเนื้อหาและการอ้างอิงตอนท้าย (สามารถดูรายละเอียดได้ที่ American



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

- หรือ ดูรายละเอียดวิธีการเขียนอ้างอิงในเนื้อหา และวิธีการเขียนบรรณานุกรมที่ได้ปรับใช้ตามแบบแผนการอ้างอิงจาก *Publication manual of the American Psychological Association* (APA) ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 6 (6th ed.) จัดทำโดย ผศ.ดร.อรนุช 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



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)

(พระมหาสมณัง ปจฺโจปการี, 2550, หน้า 13-14)

(วชิรฐ์ เดชกุญชร, 2545, หน้า 6)

(เปียนถิก 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. การอ้างพระไตรปิฎก (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

1.1 (ภาษาไทย) พระไตรปิฎก เล่ม ข้อ หน้า เช่น

(พระไตรปิฎก เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

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

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

2. การอ้างอรรถกถา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

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

(กังขาวิตรณีอรรถกถา ข้อ 1 หน้า 1)

(สมังควลีลาสินีอรรถกถา เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

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

(กังขาวิตรณีอรรถกถา (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

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

หมายเหตุ*

สำหรับผู้ที่ใช้คัมภีร์ฉบับของมหาวิทยาลัย ให้อ้างอรรถกถา เล่ม... หน้า...

3. การอ้างฎีกา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

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

(สารัตถทีปนิฎีกา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

(ลีนดลปกาสินีฎีกา 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)
 (ลีนตลัปปกาสินีฎีกา (บาลี) เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

4. การอ้างอิงปริศนวิเสสและคัมภีร์อื่น ๆ (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

- 4.1 (ภาษาไทย) ชื่อคัมภีร์ เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
 (วิสุทธีมรรค เล่ม 1 หน้า 1)
 (อภิธัมมวาทาร ข้อ 1 หน้า 1)
- 4.2 (ภาษาบาลี) ชื่อคัมภีร์ (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
 (วิสุทธีมรรค (บาลี) เล่ม 1 หน้า 1)
 (อภิธัมมวาทาร (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 ปจฺโจปการ. (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 *สื่อสารมวลชน เบื้องต้น: 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 รวนน้ำใจ 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.

• บทวิจารณ์หนังสือ

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



- **วิทยานิพนธ์**

ยุทธนา แซ่พั้ว. (2555). *บทบาทการเกี่ยวในการแสดงโขนเรื่องรามเกียรติ์* (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 โดยตรงก่อนในขั้นแรกเกี่ยวกับขั้นตอนการพิจารณาบทความหรือข้อวิจารณ์เกี่ยวกับเนื้อหาในบทความบรรณาธิการเท่านั้น ไม่สามารถร้องเรียนเรื่องอื่น ๆ
- หากข้อร้องเรียนต่อกองบรรณาธิการยังไม่ได้รับการแก้ไขเป็นที่น่าพอใจก็สามารถยื่นอุทธรณ์ต่อคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ซึ่งเป็นต้นสังกัดของบรรณาธิการได้ในขั้นตอนสุดท้าย
- การตัดสินใจการอุทธรณ์โดยคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ถือเป็นเด็ดขาด

บทบาทหน้าที่ของผู้เขียนบทความ

- เตรียมบทความตามข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



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

บทบาทหน้าที่ของผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความ

- 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 ด้านปฏิบัตินั้น มีสถาบันสงฆ์ซึ่งได้สืบทอดและเผยแผ่พุทธธรรมแก่คนทั่วไปได้อย่างดี 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)

โปรดโอนผ่านธนาคารกรุงเทพ จำกัด มหาชน สาขาสยามสแควร์

เลขที่บัญชี 152-4-98105-5 ชื่อบัญชี นางประทุม อังกุลโรหิต

และส่งสำเนาโอนผ่านทาง Email : cubs@chula.ac.th

ลงชื่อ.....

วันที่.....



ปก: วิหารวัดมหาโพธาราม (เจ็ดยอด) เชียงใหม่

ภาพ: ศักดิ์ชัย สายสิงห์