



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปีที่ 29 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2565



วารสารพุทธศาสน์ศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

JOURNAL OF BUDDHIST STUDIES CHULALONGKORN UNIVERSITY

ปีที่ 29 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม-สิงหาคม 2565

ISSN (Print) 0858-8325

ISSN (Online) 2651-219X

ปก: วัดไชยวัฒนาราม พระนครศรีอยุธยา

ภาพ: ศักดิ์ชัย สายสิงห์



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 29 ฉบับที่ 2 พฤษภาคม – สิงหาคม 2565
ISSN (Print) 0858-8325 ISSN (Online) 2651-219X

บรรณาธิการ
ชาญณรงค์ บุญหนุน

เจ้าของ
ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ที่ปรึกษา

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ศาสตราจารย์ ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ศาสตราจารย์พิเศษ จ्ञานงค์ ทองประเสริฐ สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สันติ เล็กสุขุม สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ ดร.อภิชัย พันธเสน สถาบันการจัดการเพื่อชนบทและสังคม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพจน์ อัครวิรุฬหการ

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการบริหาร

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประทุม อังกูรโรหิต ศูนย์พุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการประจำฉบับ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์ สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ ดร.เดือน คำดี สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ สุริชัย หวันแก้ว ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตกรเจริญ 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.ชานปวีชช์ ทัดแก้ว

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล

IULM University Via Carlo Bo, 1

Milan, Italy

ฝ่ายจัดการ

อาจารย์ชาตรี 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 อังกุลโรหิต (บัญชีรองจ่ายศูนย์พุทธศาสนศึกษา)

สารบัญ

หน้า

บทบรรณาธิการ

บทความวิจัย

การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง:	1
วิมุติวิทยาของโบลโจ จินูล ในพระพุทธรศานานิกายเซ็นเกาหลี่ (ภาค 2)	
ถาปนกรรม กำเนิดศิริ	
รูปแบบวัดสมานรัตนารามที่ตอบสนองความต้องการของชุมชน	21
พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)	
พระมหาพรชัย สิริวิโร (ศรีภักดี)	
รูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกัน	54
การดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย	
ธานี สุวรรณประทีป วุฒินันท์ กันทะเตียน พงษ์พัฒน์ ใหม่จันทร์ดี	

บทความวิชาการ

ประเด็นปัญหาคำแปลในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาหทยสูตร	75
เมธี พิทักษ์ธีระธรรม สมบัติ มั่งมีสุขศิริ	

บทวิจารณ์หนังสือ

How Early Buddhism Differs from Theravada:	114
A Handy Checklist	
ปกรณ์ สิงห์สุริยา	

บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ 29 ฉบับที่ 2 (พฤษภาคม-กรกฎาคม 2565) ประกอบด้วยบทความวิจัย 3 เรื่อง บทความวิชาการ 1 เรื่อง บทความวิจารณ์หนังสือ 1 เรื่อง ครอบคลุมประเด็นการศึกษาพระพุทธศาสนาในหลายแง่มุม ทั้งปรัชญาพุทธศาสนานิกายเซ็นในประเทศเกาหลี การจัดการวัดเพื่อตอบสนองความต้องการของชุมชน การประยุกต์หลักคำสอนทางพุทธศาสนาเพื่อสร้างเสริมสุขภาพ การศึกษาคัมภีร์โบราณ และประเด็นความเป็นเถรวาท

บทความแรก “การตื่นรู้อย่างฉับพลัน และการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง: วิมุติวิทยาของโบโจ จินูล ในพระพุทธรูปศาสนานิกายเซ็นเกาหลี (ภาค 2)” โดย ธาราพรณ์ กำเนิดศิริ เป็นบทความวิจัยที่พัฒนาจากวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก เรื่อง “วิมุติวิทยาว่าด้วยการตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของ โบโจ จินูล” และเป็นภาคที่สองของบทความวิจัยเรื่อง “แนวคิดเรื่องการตื่นรู้ อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง วิมุติวิทยาของ โบโจ จินูล และพระพุทธรูป ศาสนานิกายเซ็นเกาหลี” ซึ่งเคยเผยแพร่ไปแล้วในฉบับก่อน ๆ

บทความที่สอง “รูปแบบวัดสมานรัตนารามที่ตอบสนองความต้องการของชุมชน” ซึ่งพระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ) และพระมหาพรชัย สิริวิโร (ศรีภักดี) ได้ศึกษาการตอบสนองความต้องการของชุมชนของวัดสมานรัตนาราม จ.ฉะเชิงเทรา ทั้งจากเอกสารและสัมภาษณ์บุคคลที่เกี่ยวข้อง บทความนี้ได้นำเสนอ รูปแบบของวัดสมานรัตนารามที่สนองความต้องการของชุมชน รูปแบบที่ได้จากการศึกษาดังกล่าวนี้นอกจากสะท้อนให้เห็นความแตกต่างระหว่างวัดตามอุดมคติ ในพระพุทธรูปศาสนาที่มีมาแต่เดิมกับวัดในปัจจุบันที่ถูกปรับเปลี่ยนไปตามบริบทของสังคม ยังแสดงให้เห็นการปรับเปลี่ยนเป้าหมายของวัดในอดีตให้เหมาะสมกับสังคมปัจจุบันอีกด้วย

บทความที่สาม “รูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการตีเครื่องตีแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย” โดยธานี สุวรรณประทีป วุฒินันท์ กันทะเตียน และพงษ์พัฒน์ ไหมจันทร์ดี เป็นบทความวิจัยเกี่ยวกับการประยุกต์พุทธธรรมเพื่อป้องกันการตีเครื่องตีแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย บทความนี้นำเสนอรูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการตีเครื่องตีแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย

บทความที่สี่ “ประเด็นปัญหาคำแปลในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาหุทยสูตร” โดย เมธี พัทธกัธธีธรรม และสมบัติ มั่งมีสุขศิริ ได้นำคำแปลภาษาไทยของ *ปรัชญาปารมิตาหุทยสูตร* หรือ *หุทยสูตร* ซึ่งเป็นพระสูตรภาษาสันสกฤตที่มีขนาดสั้นที่สุดในกลุ่มคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาสูตรมาศึกษาเปรียบเทียบกับ *หุทยสูตร* ฉบับต่าง ๆ ทั้งที่เป็นสันสกฤต พากย์จีน พากย์ทิเบต คำแปลภาษาญี่ปุ่น โดยตั้งเป็นประเด็นปัญหาที่น่าสนใจไว้ 3 ข้อ คือ 1. ปัญหาด้านการผสมผสานคำแปลของภาษาต่าง ๆ ซึ่งไม่มีในตัวตนฉบับที่ใช้แปลในกรณีคำแปลไทยบางฉบับ 2. ปัญหาด้านการแปลและตีความต่างสายจารีต ซึ่งฝ่ายจารีตจีนและจารีตทิเบตมีความเห็นต่างกัน 3. ปัญหาการแปลและตีความคำศัพท์ในเชิงแนวคิดของสายปรัชญาปารมิตา

บทความสุดท้ายเป็นของปรภณ สิงห์สุริยา ที่ได้นำเสนอบทวิจารณ์หนังสือเรื่อง *How Early Buddhism Differs from Theravada: A Handy Checklist* ที่พระอาจารย์สุชาโต (Bhikkhu Sujato) เรียบเรียงขึ้น พิมพ์ครั้งแรก ค.ศ. 2022 โดยสำนักพิมพ์ The Publisher at the End of the World แม้จะเป็นบทวิจารณ์หนังสือเพียงสั้น ๆ แต่ก็เป็นบทความที่น่าสนใจยิ่ง เพราะหนังสือของพระอาจารย์สุชาโต เรื่อง *How Early Buddhism Differs from Theravada: A Handy Checklist* นี้มีความท้าทายต่อชาวพุทธนิกายเถรวาทเป็นอันมาก

ฝ่ายบรรณาธิการเชื่อว่า บทความเหล่านี้จะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาด้านพุทธศาสนาไม่ว่าทางใดก็ทางหนึ่ง วารสารฉบับนี้ไม่มีบทความแปล “องค์ใดพระสัมพุทธ” ที่เผยแพร่ต่อเนื่องมาหลายฉบับ ผู้สนใจสามารถติดตามได้ในฉบับ

ต่อไป ขอขอบคุณนักวิชาการนักวิจัยจากสถาบันต่าง ๆ ที่ส่งบทความที่มีคุณภาพมาตีพิมพ์
เผยแพร่ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ขอขอบคุณท่านสมาชิกวารสาร
และผู้สนใจทั่วไปที่ติดตามวารสารฉบับนี้ หวังเป็นอย่างยิ่งว่าท่านจะได้ประโยชน์จาก
บทความต่าง ๆ ตามสมควร หากมีข้อผิดพลาดใด ๆ ถ้าผู้อ่านจะให้ข้อเสนอแนะที่เป็น
ประโยชน์ต่อการพัฒนาคุณภาพวารสารสืบไปก็จะยินดีและเป็นพระคุณยิ่ง



ก การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติ
อย่างต่อเนื่อง: วิมุตติวิทยาของโบโจ จินูล
ในพระพุทธศาสนานิกายเซ็นเกาหลี*
(ภาค 2)

.....
ถาปกรณ กำนิตศิริ**
.....

บทคัดย่อ

หลักการทางวิมุตติวิทยาของ โบโจ จินูล อธิบายว่า ถึงแม้ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้ต่อจิตเดิมแท้หรือธรรมชาติที่แท้จริงของตัวตนจะสามารถเกิดขึ้นได้อย่างฉับพลัน แต่ประสบการณ์ดังกล่าวนั้นยังไม่สามารถพัฒนาขึ้นจนกลายเป็นมุมมองของมนุษย์ที่มีต่อปรากฏการณ์ในโลกเชิงประจักษ์ได้อย่างสมบูรณ์ กล่าวคือ ภายใต้บริบทแห่งชีวิตของปุถุชนการคิดแยกแยะยังคงมีผลอย่างต่อเนื่องต่อการดำรงอยู่ของมนุษย์และผลดังกล่าวยังคงไม่สามารถดับสั่นลงได้อย่างฉับพลันภายหลังการตื่นรู้ดังกล่าว ปัญหาดังกล่าวคือ ปัญหาเรื่องช่องว่างระหว่างการรู้และการปฏิบัติ

* บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ปริญญาเอก เรื่อง “วิมุตติวิทยาว่าด้วยการตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของโบโจ จินูล”

** อาจารย์ ดร. สาขาวิชาเกาหลีสึกษา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

Email: dr.tony.tao@hotmail.com

วันที่รับบทความ 2 กุมภาพันธ์ 2565 วันที่แก้ไขบทความ 5 พฤษภาคม 2565

วันที่ตอบรับบทความ 26 กรกฎาคม 2565



ได้ดังที่รู้

ด้วยปัญหาดังกล่าวนั้น เป็นเหตุที่ทำให้ปรัชญาของ โบโจ จินูล ให้ความสำคัญกับความจำเป็นที่จะต้องมีการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง เพื่อให้เกิดความเข้าใจ การคิดแยกแยะเหล่านี้ในฐานะตัวของมันเองและเพื่อถมช่องว่างระหว่างความเข้าใจกับการปฏิบัติ ให้สอดคล้องกัน ดังนั้น “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” (Gradual Cultivation) จึงเป็นแนวคิดที่สำคัญในการถมช่องว่างดังกล่าวเพื่อทำให้ประสบการณ์แห่งการตื่นรู้ดังกล่าวกลายมาเป็นมุมมองพื้นฐานของจิตเดิมแท้ได้อย่างสมบูรณ์

คำสำคัญ: จิตเดิมแท้ การคิดแยกแยะ การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง นิกายเซ็น
ฝ่ายเหนือ นิกายเซ็นฝ่ายใต้



Sudden Awakening and Gradual Cultivation: The Soteriology of Bojo Jinul in Korean Zen (Seon) Buddhism* (Part 2)

Thapakorn Kamnerdsiri**

Abstract

According to the soteriological Principle of Bojo Jinul, although the awakening experience of the original mind or the true nature of the self can occur suddenly, such experiences have not yet fully evolved into a complete fundamental human view of empirical phenomena. That is to say, within the context of human life, discriminatory thinking continues to have an effect on human existence, and that effect cannot suddenly be extinguished after such awakening. Such is the problem of the gap between knowing and practicing according to that knowledge.

* This article is a part of the Ph.D.'s dissertation entitled "*The Soteriology of Sudden Awakening and Gradual Cultivation of Bojo Jinul*", Ph.D. program in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Arts, Chulalongkorn University

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

Email : dr.tony.tao@hotmail.com

Received February 2, 2022, Revised May 5, 2022, Accepted July 26, 2022



Due to such problem, Bojo Jinul's philosophy emphasizes the need for continuing practice to understand these discriminative thinking in themselves and to fill the gap between knowing and practice. Therefore, "gradual cultivation" or continuing practice is an important concept for filling such gap in order to complete the awakening experience as a fundamental view of the original mind.

Keywords: Original Mind, Discriminative Thought , Gradual Cultivation, Northern school Zen, Southern School Zen



1. บทนำ¹

ปัญหาเรื่อง “ช่องว่างระหว่างการเรียนรู้และการเป็นได้ดังที่รู้” (The gap between knowing and being) เกิดขึ้นจากความพยายามในการยืนยันหลักการทางวิมุตติวิทยาของโบโจ จินูล บนพื้นฐานของแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างการเกิดขึ้นอย่างฉับพลันของประสบการณ์ในการตื่นรู้ และการพัฒนาอย่างต่อเนื่องเพื่อให้ประสบการณ์ดังกล่าวนั้นกลายมาเป็นแบบแผนในการดำเนินชีวิตของมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์ นั่นเองคือวิมุตติวิทยา เรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” (Sudden Awakening and Gradual Cultivation, Ch. 頓悟漸修 : Dunwu Jian xiu Kr. 돈오점수 : Dono Jeomsu) ของโบโจ จินูล ซึ่งแตกต่างไปจากจารีตทางความคิดกระแสหลักของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นในคาบสมุทรเกาหลีในช่วงเวลาดังกล่าวที่สนับสนุนแนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติอย่างฉับพลัน” (Sudden Cultivation Ch. 頓悟頓修 : Kr. 돈오돈수 : Don-o Donsu)

ในบทความนี้ ผู้วิจัยมีเป้าหมายในการอภิปรายแนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” ในทัศนะของ โบโจ จินูล โดยวางอยู่บนการอภิปรายและวิเคราะห์แนวคิดที่สำคัญในสามประการคือ ประการที่หนึ่ง การอภิปรายแนวคิดเรื่อง การปฏิบัติของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นฝ่ายเหนือ (The Northern School of Zen) และพระพุทธศาสนานิกายเซ็นฝ่ายใต้ (The Southern School of Zen) ประการที่สอง การวิเคราะห์ประเด็นโต้แย้งของ โบโจ จินูล ที่มีต่อหลักการเรื่อง การปฏิบัติของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นกระแสหลักในคาบสมุทรเกาหลี และ ประการที่สามการวิเคราะห์แนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” อันเป็นพื้นฐานที่สำคัญของหลักการทางวิมุตติวิทยาของโบโจ จินูล

¹ บทความชิ้นนี้เป็นภาคที่สองของบทความวิจัยเรื่อง “แนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง วิมุตติวิทยาของ โบโจ จินูล และพระพุทธศาสนานิกายเซ็นเกาหลี”



2. แนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติ” ของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น

จากการพิจารณาประวัติความคิดของพระพุทธศาสนาในดินแดนจีนช่วงราวคริสต์ศตวรรษที่สี่ ได้ชี้ให้เห็นว่าจารีตความคิดของพระพุทธศาสนาในช่วงเวลาดังกล่าวมุ่งให้ความสำคัญกับการศึกษา วิเคราะห์ ตีความคัมภีร์หรือพระสูตรที่สำคัญ เพื่อเป็นพื้นฐานในการสร้างข้อถกเถียงทางปรัชญาที่ลึกซึ้ง ได้กลายเป็นประเด็นหลักของการวิเคราะห์โต้แย้งในทางพุทธปรัชญา เช่นแนวคิดเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างหลักการและปรากฏการณ์ (The Relation between Principle and Phenomena, 事事無礙法界) นักวิชาการเช่น สุมาลี มหณรงค์ชัย ได้ชี้ให้เห็นถึงบริบททางความคิดของพระพุทธศาสนาในช่วงเวลาดังกล่าวเอาไว้ที่น่าสนใจว่า

เมื่อท่านโพธิธรรมเดินทางมาสู่ประเทศจีนในราวปี ค.ศ. 520 ปรากฏว่าในเวลานั้น พระพุทธศาสนาในเมืองจีนกำลังอยู่ในยุคของการศึกษาค้นคว้าพระไตรปิฎก มีการเขียน และการแปลตำราทางพระพุทธศาสนาอยู่ทั่วไปมีการสอนและการอภิปรายพระอภิธรรม กันอย่างคร่ำเคร่ง บรรยากาศอบอวลไปด้วยความคิดที่เป็นระบบต่าง ๆ รวมทั้งมีความ วุ่นวายในการก่อตั้งสำนักพุทธใหม่ ๆ อยู่เสมอ พุทธศาสนิกให้ความสนใจกับเรื่องเหล่านี้มากกว่าจะหันมาปฏิบัติทางจิตเพื่อมุ่งความหลุดพ้น กล่าวคือ สังคมสังคมพุทธเต็มไปด้วย ทฤษฎีแต่ย่อหย่อนในทางปฏิบัติ

(สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2546, หน้า 318)

อย่างไรก็ตามนักวิชาการเช่น Hee Sung Keel ได้ชี้ให้เห็นว่า เมื่อแนวคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นที่มุ่งเน้นการให้ความสำคัญกับหลักการเรื่องการปฏิบัติเช่น “การส่งผ่านความจริงแท้แห่งพุทธธรรมจากจิตสู่จิตอันปราศจากคำสอน” หรือการอธิบายแนวคิดเรื่องการบรรลุธรรมในฐานะที่เป็น “การชี้ตรงสู่



จิตของบุคคล ตระหนักถึงธรรมชาติและกลายเป็นพุทธะ” ได้แพร่เข้าสู่ดินแดนจีน จึงถือได้ว่าเป็นช่วงเปลี่ยนผ่านทางจารีตความคิดของพระพุทธศาสนาในดินแดนจีน จากการมุ่งวิเคราะห์ได้แย่งบนพื้นฐานของทัศนะทางอภิปราย มาสู่การชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของคุณค่าในเชิง “วิมุติวิทยา” ของพุทธธรรมคำสอนซึ่งจะปรากฏขึ้นได้แต่เพียงในมิติทางญาณวิทยา กล่าวคือในประสบการณ์เดิมแท้ภายใต้การปฏิบัติของมนุษย์เท่านั้น (Hee, 2012, p. 59)

ในบริบทของพระพุทธศาสนาเกาหลี นอกเหนือไปจากปัญหาเรื่องความขัดแย้งระหว่างพระพุทธศาสนาทั้งสองนิกายดังกล่าวแล้ว ปัญหาความขัดแย้งภายในสำนักคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นที่โต้แย้งถึงประเด็นเรื่อง “ความถูกต้องอันเป็นที่สุด” ของหลักการเรื่องการปฏิบัติ ระหว่างแนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติอย่างเป็นขั้นเป็นตอน” (Gradual Cultivation) ของนิกายเซ็นฝ่ายเหนือและ “การปฏิบัติอย่างฉับพลัน” (Sudden Cultivation) ของนิกายเซ็นฝ่ายใต้ นับได้ว่าเป็นอีกหนึ่งปัญหาที่สำคัญของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลี แต่อย่างไรก็ตาม ในทัศนะของโโบโจ จินูล การถกเถียงและการแสวงหา ความถูกต้องอย่างเป็นที่สุดของหลักการเรื่องการปฏิบัติดังกล่าวนี้กลับมีคุณค่าเป็นรองต่อการแสวงหาวิถีทางที่มนุษย์จะสามารถปฏิบัติได้จริงภายใต้เงื่อนไขของการดำรงชีวิตอยู่ในโลกเชิงประจักษ์ ทัศนะทางปรัชญาของโโบโจ จินูล ที่ดังกล่าว สะท้อนให้เห็นว่า คุณค่าของการปฏิบัติในพระพุทธศาสนานั้นอยู่ที่ “การประยุกต์” ข้อดีหรือคุณค่าเหล่านั้นให้พัฒนากลายมาเป็นแบบแผนในการปฏิบัติซึ่ง “ถูกต้อง” และสามารถ “ตอบสนอง” ต่อเงื่อนไขแห่งการดำรงอยู่ของมนุษย์ในโลกเชิงประจักษ์ได้อย่างแท้จริง

3. พระพุทธศาสนานิกายเซ็นสำนักฝ่ายเหนือ: การปฏิบัติอย่างเป็นขั้นเป็นตอนการปฏิบัติแนวคิดเรื่องการปฏิบัติจากมุมมองแห่งสังสารวัฏ

นักวิชาการทางพระพุทธศาสนาสายตะวันออกไกล เช่น Shim Jae Ryong มองว่าจากข้อมูลพื้นฐานทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นชี้ให้



เห็นว่าพระพุทธรูปศาสนานิกายเซ็นสำนักฝ้ายเหนือ หรือ The Northern School of Zen เริ่มมีบทบาทที่สำคัญในหน้าประวัติศาสตร์ของพระพุทธรูปศาสนานิกายเซ็น ในช่วงสมัยราชวงศ์ถังภายใต้แนวคิดของคณาจารย์คนสำคัญกล่าวคือ “ชินเซา” (Shen-hsiu : 605-706 A.D.) ศิษย์เอกคนสำคัญของของสังฆปริณายกองค์ที่ห้าแห่งนิกายเซ็น ผู้ซึ่งได้รับการยอมรับว่าเป็นคณาจารย์คนสำคัญในฐานะผู้ก่อตั้งและเผยแพร่แนวคิดของสำนักเซ็นฝ้ายเหนือดังกล่าว (Shim, 1999, p. 66)

เรื่องราวอัตชีวประวัติของชินเซาได้ปรากฏอยู่ในสูตรของเว่ยหลง (The Sutra of Hui-Neng) ซึ่งกล่าวถึงเหตุการณ์ที่ชินเซาศิษย์เอกคนสำคัญได้แสดงทัศนะและความเข้าใจที่มีต่อพุทธธรรมคำสอนด้วยบทโคลกเรื่องตันโพธิ์ ซึ่งอุปมาด้วยเรื่อง “ฝุ่นและกระจกเงา” โดยมีใจความที่สำคัญว่า “กายของเรานั้นคือตันโพธิ์ ใจของเรานั้นคือกระจกใส เราเช็ดมันโดยระมัดระวังในทุก ๆ ชั่วโมง และไม่ยอมให้ฝุ่นละอองลงจับ” (Price & Lam, 1990, p. 70)

จากข้อมูลที่ปรากฏในพระสูตรดังกล่าวอธิบายว่าภายหลังเมื่อสังฆปริณายกได้เห็นโคลกดังกล่าวของชินเซา ท่านจึงได้แสดงข้อวิจารณ์ถึงโคลกของชินเซา ดังกล่าวโดยมีใจความที่สำคัญว่า

โคลกของเจ้าแสดงว่าเจ้ายังไม่ได้รู้แจ้งจิตเดิมแท้ เจ้าได้มาถึงประตูแห่งการบรรลุธรรมแล้วเป็นนานแต่กลับมิได้ก้าวข้ามธรณีประตูเข้าไป การแสวงหาความตรัสรู้อันสูงสุดด้วยความเข้าใจที่มีอยู่ในขณะนั้นนั้นยากที่จะสำเร็จได้

(พุทธทาสภิกขุ, 2547, หน้า 25)

ในแง่นี้หากวิเคราะห์ความหมายของข้อวิจารณ์ที่สังฆปริณายกองค์ที่ 5 มีต่อการแสดงทัศนะของชินเซาดังกล่าวจะพบว่าข้อวิจารณ์ดังกล่าวนั้นสะท้อนให้เห็นถึงปัญหาที่สำคัญของทัศนะทางปรัชญาของชินเซาในสองประเด็นหลักที่สำคัญ กล่าวคือ ในประเด็นแรก ข้อวิจารณ์ดังกล่าวได้ชี้ให้เห็นถึงปัญหาในเรื่องของความเข้าใจของชินเซาที่มีต่อความหมายที่แท้จริงของพุทธธรรมซึ่งยังคงไม่อาจจะ



ถือได้ว่าเป็นความเข้าใจที่ “ถูกต้องอย่างสมบูรณ์” (โคลกของเจ้าแสดงว่าเจ้ายังไม่ได้รู้แจ้งจิตเดิมแท้) และในประการที่สอง ความเข้าใจที่ไม่สมบูรณ์ดังกล่าวนั้นจึงย่อมไม่อาจถือได้ว่าเป็นการปฏิบัติหรือเป็นมรรควิธีที่สมบูรณ์โดยแท้จริง (การแสวงหาความรู้อันสูงสุดด้วยความเข้าใจที่มีอยู่ในขณะนี้นั้นยากที่จะสำเร็จได้)

ข้อวิจารณ์ของสังฆปริณายกดังกล่าวโดยเฉพาะอย่างยิ่งประเด็นเรื่องความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างมิติทางญาณวิทยาและแนวคิดเรื่องการปฏิบัตินั้นมีลักษณะที่สอดคล้องกับข้อวิจารณ์ของ โบโจ จินูล อย่างมีนัยที่สำคัญ กล่าวคือ ในทัศนะของ โบโจ จินูล ปัญหาที่สำคัญของพระพุทธรศาสนาิกายเซ็นฝ่ายเหนือ นั้นคือปัญหาเรื่อง “ความเข้าใจที่ไม่ถูกต้อง” หรือ “ความบิดเบี้ยวในเชิงญาณทัศน์” (Epistemic Distortion) ของสำนักเซ็นฝ่ายเหนือที่มีต่อ “ภาววิทยาเดิมแท้แห่งตัวตน” หรือ “จิตเดิมแท้” อันเป็นธรรมชาติพื้นฐานหรือธรรมชาติเดิมแท้ของชีวิต ซึ่งส่งผลสืบเนื่องและก่อให้เกิดปัญหาต่อแนวคิดเรื่องการปฏิบัติของนิกายดังกล่าวอย่างมีนัยที่สำคัญ

ในบทนิพนธ์เรื่อง Excerpts from the Dharma Collection and Special Practice Record with Personal Note โบโจ จินูล ชี้ให้เห็นถึงปัญหาเรื่องความบิดเบี้ยวในเชิงญาณทัศน์ของพระพุทธรศาสนาิกายเซ็นฝ่ายเหนือที่มีต่อภาววิทยาเดิมแท้แห่งตัวตนด้วยการใช้บทอุปมาเปรียบเปรยเรื่องแก้วมณี โดยมีเนื้อหาที่กล่าวว่า

จิตนั้นประดุจกับราวกับมณีซึ่งมีสัณฐานที่กลมเกลี้ยงอย่างสมบูรณ์บริสุทธิ์และใสสะอาดปราศจากสีสันต่าง ๆ ทั้งปวง ธรรมชาติแห่งจิตเดิมแท้นี้ก็เช่นกันต่างว่างเปล่าสงบนิ่งและรับรู้ อยู่เสมอโดยเบื้องต้นตัวมันเองจึงปราศจากความแตกต่างใด ๆ ทั้งในความคิดเรื่องดีหรือชั่ว เนื่องด้วยธาตุแท้ของมณีนี้นี้ใสสะอาดเมื่อมันได้ประสบเข้ากับเป้าหมายภายนอกมันจึงสามารถ



สะท้อนสีต่าง ๆ ได้อย่างมากมายอุปมาได้กับจิตที่ เนื้อแท้ของ มันนั้นคือการรับรู้ ในทุกสถานการณ์จึงสามารถแบ่งแยกได้เป็น ความถูก ความผิดความดี ความชั่วอันนำไปสู่พฤติกรรมต่าง ๆ หลากหลาย นี่คือการหมายแห่งการเปลี่ยนแปลง ถึงแม้ว่า สีต่าง ๆ ที่ปรากฏขึ้นนั้นแต่ละสีอาจจะมี ความแตกต่างกันแต่ตัว มณีนีในใสสะอาดนั้นมิได้มีการเปลี่ยนแปลงไปแต่อย่างไร

(Jinul, 1983b, p. 272)

บทอุปมาเรื่องแก้วมณีนีดังกล่าวจะเห็นได้ว่า โบโจ จินูล เทียบเคียง “ความแวววาวกระจ่างใส” (Brightness) อันเป็นเนื้อแท้หรือธรรมชาติเดิมแท้ของ แก้วมณีนีเข้ากับธรรมชาติเดิมแท้หรือจิตเดิมแท้ของมนุษย์อันเป็น “ตัวตนที่แท้จริง” (True Self) ในฐานะที่เป็น “กระแสแห่งการรับรู้” (Awareness, Ch. 知 : Zhi, Kr. 知 : Ji) อันเป็นธรรมชาติแห่งการรับรู้ของมนุษย์ที่ดำรงอยู่ในฐานะที่เป็น “กระแสสำนึก” ซึ่งดำรงอยู่อย่างเป็นธรรมชาติและดำเนินไปอย่างเป็นพลวัตอัน เป็น “เนื้อแท้” ของประสบการณ์ที่มนุษย์มีต่อโลกและสรรพสิ่ง และเทียบเคียง “สีสันท่าง ๆ” (Reflected Colors) ที่สะท้อนปรากฏขึ้นเมื่อแก้วมณีนีไปประสบ เข้ากับแสงสีต่าง ๆ ว่าเป็นกระบวนการ (process) ในการเข้าใจโลกและสรรพสิ่ง ด้วยมุมมองในเชิง “แยกแยะแบ่งแยก” หรือในภาษาของโบโจ จินูล คือ “การคิด แยกแยะในเชิงมโนทัศน์” (Discriminative Thinking, Ch. 念 : nian, Kr. 念 : nyom) อันเป็น “เนื้อหา” ของประสบการณ์ในชีวิตของมนุษย์ปุถุชน (Daily Experience of Ordinary man)

ประเด็นที่สำคัญในบทอุปมาดังกล่าวนั้นคือการชี้ให้เห็นถึง “ความสัมพันธ์” ระหว่าง “ความแวววาวกระจ่างใสอันเป็นเนื้อแท้ของแก้วมณีนีและ “สีสันท่าง ๆ” โดยชี้ว่า แสงสีสันทที่สะท้อนปรากฏขึ้นนั้นโดยแท้จริงก็คือการแสดงตัว (manifest) ของคุณสมบัติแห่งความแวววาวกระจ่างใสของตัวแก้วมณีนี และสีสันทต่าง ๆ ที่สะท้อนปรากฏขึ้นนั้นถึงแม้ว่าจะ “ดูเหมือน” มีความแตกต่างหรือเป็น



“คนละสิ่ง” กัน แต่โดยแท้จริงแล้วสีสันที่สะท้อนปรากฏเหล่านั้นโดยแท้เป็นเพียง การ “แสดงตัว” หรือการปรากฏตัวของความแวววาวของแก้วมณีภายใต้ “เงื่อนไข และปัจจัย” ต่าง ๆ ที่เปลี่ยนแปลงไปแต่เพียงเท่านั้น ในแง่นี้ทั้งสองสิ่งนั้นโดย “เนื้อแท้” จึงเป็นสิ่งเดียวกัน

ท่าทีของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นฝ่ายเหนือที่มุ่งให้ความสำคัญกับการ ปฏิบัติในความหมายที่เป็น “การจัดลบล้าง” หรือ “การกำจัด” ความคิดแยกแยะ เหล่านั้นสะท้อนเห็นถึง “มุมมองในเชิงทวิทัศน์” ของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น ฝ่ายเหนือ หรือการเข้าใจ (ที่ผิดพลาด) ว่า ความคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์เหล่านั้น คือ “สิ่งหนึ่ง” ซึ่ง “ปกปิด” หรือ “ครอบคลุม” และ “ขวางกั้น” การปรากฏขึ้นของ “อีกสิ่งหนึ่ง” กล่าวคือ การเข้าใจว่าการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์คือ “สิ่งหนึ่ง” ซึ่ง “ปกปิด” หรือ “ครอบคลุม” และ “ขวางกั้น” การปรากฏขึ้นของกระแสสำนึก อันบริสุทธิ์อันเป็นธรรมชาติเดิมแท้ของมนุษย์

ในทัศนะของ โบโจ จินจุ การปฏิบัติอันเป็นผลสืบเนื่องมาจากความเข้าใจ ผิดดังกล่าวดังสะท้อนถึงความผิดพลาดอันสำคัญยิ่งของพระพุทธศาสนานิกายเซ็น ฝ่ายเหนือในสองประการ กล่าวคือ ประการที่หนึ่ง การปฏิบัติในลักษณะดังกล่าว นั้นมีลักษณะที่สะท้อนถึงปัญหาเรื่อง “การยื้อแย่งในตัวเอง” กล่าวคือ การมอง ว่าการปฏิบัติคือ “วิธี” (means) หรือวิธีที่ต้องถูกใช้เพื่อ “ควบคุม” การ “กดข่ม” หรือการ “ขจัดทิ้ง” ซึ่ง “สิ่งหนึ่ง” หรือความคิดแยกแยะในลักษณะต่าง ๆ เพื่อให้ “อีกสิ่งหนึ่ง” หรือ จิตเดิมแท้ หรือกระแสสำนึกอันบริสุทธิ์ได้ปรากฏขึ้น อันเป็น เป้าหมายปลายทางของการปฏิบัติ (end) ในแง่นี้ แนวปฏิบัติในลักษณะดังกล่าว นั้นโดยตัวของมันเองคือการแสดงออกถึงแนวปฏิบัติที่วางอยู่บนฐานความคิดใน เชิงแยกแยะเสียเอง

ประการที่สอง การปฏิบัติที่ยื้อแย่งดังกล่าวย่อมส่งผลสืบเนื่องถึงปัญหา เรื่อง “ผลลัพธ์ของการปฏิบัติ” กล่าวคือ การปฏิบัติที่มุ่งขจัดลบล้างหรือทำลายทิ้ง ซึ่งการคิดแยกแยะทั้งหลายนั้นในมุมหนึ่งคือการสนับสนุนยืนยัน (substantiate)



ความมีแก่นสารสาระของการคิดแยกแยะแยะเหล่านั้นในฐานะที่เป็นสิ่งที่ปิดคลุมจิตเดิมแท้เอาไว้ ทั้งที่โดยความจริงแล้วการคิดแยกแยะเหล่านั้นเป็นเพียงปรากฏการณ์ที่ปราศจากแก่นสารสาระ (Non Substantial) ซึ่งปรากฏขึ้นและดับหายไปภายใต้เงื่อนไขและปัจจัยต่าง ๆ ที่เปลี่ยนแปลงไปแต่เพียงเท่านั้น การยืนยันสนับสนุน ความมีแก่นสารสาระของมโนทัศน์เรื่องการแยกแยะแบ่งแยกดังกล่าวนั้น จึงมิใช่การเข้าไต่ความคิดแยกแยะเหล่านั้น “ในแบบที่มันเป็น” ท่าที่ดังกล่าวคือการ *ผูกมัด* มนุษย์ปุถุชนเอาไว้กับทัศนะที่ผิดพลาด แทนที่จะเป็นการช่วย *คลายความยึดมั่น* หรือคลายอุปสรรคในการตื่นรู้ภาววิทยาเดิมแท้แห่งชีวิต

4. พระพุทธศาสนานิกายเซ็นสำนักฝ่ายใต้: การปฏิบัติอย่างฉับพลัน แนวคิดเรื่องการปฏิบัติจากมุมมองแห่งจิตเดิมแท้

นักวิชาการเช่น Shim อธิบายว่า พระพุทธศาสนานิกายเซ็นได้รับการเผยแพร่เข้าสู่คาบสมุทรเกาหลีโดยรับอิทธิพลทางความคิดมาจากแนวคิดของนิกายเซ็นในสายสกุลทางความคิดของนิกายเซ็นฝ่ายใต้เฉพาะอย่างยิ่งจากความคิดของสำนัก Hung Chou School (Shim, 1999) การขยายอิทธิพลทางความคิดของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นสำนัก Hung Chou School ในคาบสมุทรเกาหลีช่วงราวคริสต์ศตวรรษที่ 8 ดังกล่าวนั้นกลายเป็นฉนวนเหตุแห่งความขัดแย้งทางความคิดในคาบสมุทรเกาหลี ในสองประการกล่าวคือ ประการแรก ด้วยพื้นฐานแนวคิดของสำนัก Hung chou ที่มุ่งให้ความสำคัญอย่างเป็นที่สุดกับการปฏิบัติธรรมและการบรรลุถึงประสบการณ์แห่งการตื่นรู้อย่างฉับพลัน จึงนำไปสู่การต่อต้านพระพุทธศาสนาฝ่ายเน้นศึกษาคัมภีร์ (Scholastic School) ซึ่งมีคำสอนที่มุ่งให้ความสำคัญกับการวิเคราะห์พุทธธรรมคำสอนในเชิงทฤษฎีเช่น การวิเคราะห์คำสอนในเชิงอภิปรายที่ซับซ้อน ซึ่งถูกวิจารณ์จากสำนัก Hung Chou ว่า แนวทางดังกล่าวมิสามารถนำพามนุษย์ให้เข้าถึงพุทธธรรมอันแท้จริง

ความขัดแย้งประการที่สองเกิดขึ้นกับการเข้าใจความหมายของ “การปฏิบัติ” ระหว่างสำนัก Hung Chou และนิกายเซ็นฝ่ายเหนือ กล่าวคือ ในขณะที่



ที่นิกายเซ็นฝ่ายเหนือ มองว่า การปฏิบัติคือ “วิธี” หรือ “เครื่องมือ” ที่จะนำไปสู่เป้าหมายแห่งการบรรลุธรรม นิกาย Hung Chou School กลับชี้ให้เห็นถึงความหมายของสมาธิและปรัชญาในฐานะที่เป็น “ภววิทยาเดิมแท้” หรือจิตเดิมแท้ อันเป็นตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์กล่าวคือ “สมาธิ” นั้น “คือ” ภาวะแห่งการสงบนิ่งไม่ผันแปร ในขณะที่ “ปรัชญา” นั้น “คือ” ภาวะแห่งการรับรู้อันเป็นธรรมชาติเดิมแท้ การปฏิบัติที่แท้จริงจึงมิใช่ “เครื่องมือ” หรือ “วิธีที่” จะนำไปสู่สภาวะอันบริสุทธ์ แต่การปฏิบัติที่แท้จริงคือ “การเปิดเผย” สภาวะอันบริสุทธ์ซึ่งเป็นธรรมชาติเดิมแท้ให้ปรากฏขึ้นในชีวิตของมนุษย์ปุถุชนนั่นเอง

แต่อย่างไรก็ตามถึงแม้การปฏิบัติของสำนัก Hung Chou จะถือได้ว่าเป็นการปฏิบัติที่แท้จริงหรือการปฏิบัติที่ถูกต้องในทัศนะของ โบโจ จินูล หากแต่ภายใต้โจทย์ทางปรัชญาในการมุ่งแสวงหามรรควิธีแห่งการบรรลุธรรมเพื่อมนุษย์ปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์กลับเป็นเงื่อนไขที่สำคัญที่ทำให้การปฏิบัติที่ถูกต้องดังกล่าวนั้นไม่อาจจะสามารถตอบสนองและสอดคล้องไปกับ “ความเป็นจริง” ของชีวิตมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์ ในทัศนะของ โบโจ จินูล “การปฏิบัติที่ถูกต้องสมบูรณ์” คือการปฏิบัติที่วางอยู่บนการสอดคล้องประสานระหว่างความถูกต้องต่อ “ข้อเท็จจริงในเชิงหลักการ” และตอบสนองต่อ “ความเป็นจริงในชีวิต” ของมนุษย์ ในแง่นี้ความหมายของการปฏิบัติที่ “สมบูรณ์” ดังกล่าวของโบโจ จินูล ถูกอธิบายด้วยหลักการเรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” (Sudden Awaken and Gradual Cultivation)

5. วิมุติวิทยาว่าด้วยการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง : “กระบวนการ” แห่งการ “ตอบสนอง” ต่อการเกิดขึ้น ของปรากฏการณ์จากมุมมองของจิตเดิมแท้

ด้วยการตระหนักถึงคุณค่าและข้อจำกัดของแนวคิดเรื่องการปฏิบัติทั้งสองประการดังกล่าวจึงเป็นรากฐานทางความคิดที่สำคัญของ โบโจ จินูล สำหรับหลักการเรื่องการปฏิบัติที่สามารถตอบสนองต่อข้อเท็จจริงแห่งพุทธธรรมและ



ต่อเงื่อนไขของมนุษย์ปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์ ภายใต้แนวคิดเรื่อง “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” หรือ The Concept of Gradual Cultivation ในฐานะที่เป็นการเปิดเผยศักยภาพของจิตเดิมแท้ในการตอบสนองต่อสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา อันเป็นการปรับประยุกต์ “ความรู้” ที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลันในการ “ตอบสนอง” ต่อโลกเชิงประจักษ์ที่เปลี่ยนแปลงอย่างเป็นพลวัต การปฏิบัติในมิตินี้ดังกล่าวนั้นคือการ “ยืนยัน” (Reconfirm) ประสบการณ์ที่เกิดขึ้นของมนุษย์จาก “มุมมอง” ของจิตเดิมแท้ที่ต้องเกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง จนกระทั่งมุมมองดังกล่าวกลายเป็น “แบบแผน” ของชีวิตได้อย่างสมบูรณ์ โบโจ จินุล อธิบายความหมายของการปฏิบัติในลักษณะดังกล่าวด้วยบทอุปมาเรื่อง “เด็กทารกและอวัยวะ” ซึ่งปรากฏอยู่ในบทนิพนธ์เรื่อง *Secrets on Cultivating the True Mind* โดยมีใจความที่สำคัญว่า

กระบวนการดังกล่าวนี้อุปมาได้กับการกระบวนการในการเจริญเติบโตของเด็ก นับจากวันแรกที่ได้ถือกำเนิดขึ้นมาทารกเหล่านั้นจากวันแรกเกิดเด็กนั้นประกอบไปด้วยอวัยวะในทุกประการเหมือนกับทุกคน (ผู้ใหญ่ทุกคน-ผู้แปล) หากแต่ความแข็งแรงของอวัยวะเหล่านั้นยังมิได้ถูกพัฒนาขึ้น อย่างสมบูรณ์ มันจะต้องใช้เวลาหลายเดือนหลายปีซึ่งจะทำให้เด็กเหล่านั้นในท้ายที่สุดจึงได้กลายเป็น ผู้ใหญ่ที่สมบูรณ์

(Jinul, 1983c, p. 145)

ในบทอุปมาดังกล่าว โบโจ จินุล ชี้ให้เห็นว่า เด็กนั้นโดยแรกเกิดล้วน “มี” อวัยวะครบถ้วน ทุกประการเท่ากับผู้ใหญ่หากแต่สิ่งที่เด็กเหล่านั้นแตกต่างไปจากผู้ใหญ่คือ อวัยวะเหล่านั้นยังคง “ไม่สามารถ” ใช้งานได้เช่นเดียวกับที่ผู้ใหญ่สามารถทำได้ กล่าวคือเด็กทารกเหล่านั้น “มี” แขนเช่นเดียวกับผู้ใหญ่ หากแต่แขนของเด็กทารกนั้นยัง “ไม่สามารถ” ยกแห่งหินหนักได้เหมือนที่ผู้ใหญ่สามารถทำได้ เนื่องจากเพราะเหตุว่าแขนหรือกล้ามเนื้อของเด็กทารกนั้นยังมิได้ถูกพัฒนาให้แข็งแรงพอ



ประเด็นหลักที่สำคัญของบทอุปมาดังกล่าวคือ การชี้ให้เห็นว่าความแตกต่างระหว่างผู้ใหญ่และเด็กนั้นมิได้อยู่ที่เรื่องการมีหรือไม่มีอวัยวะดังกล่าว หากแต่เป็นเรื่องของ “ความสามารถ” ในการ “ใช้” อวัยวะเหล่านั้น ซึ่งยังคงต้องได้รับ “การพัฒนา” อย่างต่อเนื่องในฐานะที่เป็น “การปรับใช้” ความ “แข็งแกร่ง” ของมัดกล้ามเนื้อที่ถูกพัฒนาเพิ่มขึ้นเพื่อตอบสนองต่อน้ำหนักของแท่งหิน จนวันหนึ่งความแข็งแกร่งของมัดกล้ามเนื้อเหล่านั้นจะถูกพัฒนาขึ้นได้อย่างสมบูรณ์ “การปรับใช้” ในความหมายดังกล่าวคือ “การพัฒนา” สิ่งซึ่งมีอยู่แล้วอย่างสมำเสมอ เพื่อให้มี “คุณภาพ” ที่สมบูรณ์ขึ้น เช่น การพัฒนาฝึกฝนความเข้มแข็งของมัดกล้ามเนื้อทุกมัดที่จนสามารถตอบสนองต่อสิ่งต่าง ๆ ได้อย่างสมบูรณ์

การเข้าใจความหมายของการปฏิบัติดังที่กล่าวมาข้างต้น นำไปสู่การวิเคราะห์ความหมายของประเด็นเรื่อง “ความต่อเนื่อง” ที่มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กับหลักการเรื่องการปฏิบัติอย่างมีนัยที่สำคัญ กล่าวคือหากพิจารณาว่า การปฏิบัติในทัศนะของ โปโจ จินูล มีความหมายถึงการพัฒนาหรือการปรับใช้มุมมองแห่งจิตเดิมแท้เพื่อตอบสนองต่อโลกเชิงประจักษ์ที่เปลี่ยนแปลง ความหมายดังกล่าวย่อมสะท้อนให้เห็นว่า การปฏิบัติในทัศนะของ โปโจ จินูล มีลักษณะที่เป็น “กระบวนการ” (process) ที่ต้องเกิดขึ้น “อย่างต่อเนื่อง” ภายในชีวิตของมนุษย์ปุถุชนในโลกเชิงประจักษ์ ในแง่นี้ถึงแม้ประเด็นเรื่องความต่อเนื่องดังกล่าวนั้นโดยพื้นฐานจะสะท้อนถึงมิติในเชิงเวลา (Temporal Dimension) กล่าวคือการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องซึ่งทอดยาวผ่านระยะเวลา หากแต่การวิเคราะห์ว่าการปฏิบัติคือการปรับประยุกต์ใช้มุมมองของจิตเดิมแท้ต่อโลกปรากฏ การณ์ทำให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องความต่อเนื่องดังกล่าวนั้นได้รับการอธิบายในฐานะที่เป็น “ความสม่ำเสมอ” (regularity) ของการปฏิบัติ กล่าวคือ “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” (gradual cultivation) มีความหมายถึง “ความสม่ำเสมอของการปฏิบัติ” นั้นเอง

จากการอธิบายดังกล่าวได้ชี้ให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องของ โปโจ จินูล จึงสามารถเข้าใจได้ในฐานะที่เป็นกระบวนการในการ “จัดการ” กับความคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ที่ยังคงเกิดขึ้นในชีวิตของมนุษย์ ในฐานะ



ที่เป็นกระบวนการในการ “ปรับใช้” มุมมองแห่งจิตเดิมแท้ อันเป็นภววิทยาพื้นฐานของมนุษย์ (Ontological Condition of Human Being) ที่ยังคงดำรงอยู่ในฐานะที่เป็นกระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ในการตอบสนองต่อปรากฏการณ์ในโลกเชิงประจักษ์ที่เกิดขึ้น ในฐานะที่เป็นการ “ย้ำยืนยัน” (Reconfirm) ความหมายที่แท้จริงของการคิดแยกแยะอันปราศจากแก่นสารสาระจากมุมมองของจิตเดิมแท้ อันเป็นกระบวนการซึ่งดำเนินไปอย่าง “สม่ำเสมอ” ภายในชีวิตของมนุษย์ซึ่งยังคงถูกทำลายด้วยสถานการณ์เชิงประจักษ์ที่เปลี่ยนแปลงไป การปรับใช้และการประยุกต์ใช้มุมมองของจิตเดิมแท้หรือการตื่นรู้ที่เกิดขึ้นต่อสถานการณ์ที่ผันแปรไป เพื่อให้มุมมองดังกล่าวได้กลายมาเป็นเนื้อหาของประสบการณ์ในชีวิตของมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์นั่นเอง

ด้วยความเข้าใจเช่นนี้ “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” ในทัศนะของ โปโล จินูล จึงกลายเป็นกระบวนการในการ “ลดช่องว่างแห่งโอกาส” ของความความเป็นจริงแห่งการปฏิบัติให้มีขอบเขตที่แคบลง จนกลายเป็น “การปฏิบัติที่เป็นจริงในโลกเชิงประจักษ์” ภายใต้กระบวนการดังกล่าว “การปฏิบัติ” จึงเป็นการ “เปิดเผย” ความหมายที่แท้จริงของธรรมชาติเดิมแท้ของโลกปรากฏการณ์และธรรมชาติเดิมแท้มนุษย์ให้ปรากฏขึ้นภายในประสบการณ์ของมนุษย์ กล่าวคือ ภายใต้กระบวนการในการพัฒนาการตอบสนองของจิตเดิมแท้ที่มีต่อโลกปรากฏการณ์ที่ยังมีความเข้มแข็งมากขึ้น นั้นได้ส่งผลให้การปรากฏขึ้นของความคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ที่มนุษย์มีต่อโลกปรากฏการณ์จึงยิ่งบรรเทาเบาบางลง และในทางกลับกันภายใต้กระบวนการในการพัฒนาการตอบสนองของจิตเดิมแท้ที่มีต่อความคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ที่ยังเข้มแข็งขึ้น ย่อมทำให้ความเป็นจริงได้ของการดำเนินชีวิตที่สอดคล้องกับความจริงของโลกประจักษ์จึงยิ่งปรากฏขึ้นได้อย่างสมบูรณ์ ในแง่นี้ “ช่องว่างการรู้และการเป็นได้ดังที่รู้” จึงถูกบรรเทาลงภายใต้กระบวนการใน “การพัฒนาความเข้มแข็ง” ของจิตเดิมแท้ให้ปรากฏขึ้นโดยสอดคล้องอย่างเป็นธรรมชาติไปกับการดำเนินชีวิตในโลกเชิงประจักษ์ของมนุษย์ซึ่งเป็นความหมายของ “การปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง” ในทัศนะของ โปโล จินูล นั่นเอง



ภายใต้ข้อเท็จจริงดังกล่าวในชีวิตของมนุษย์จึงเป็นพื้นฐานทางความคิดอันสำคัญที่ทำให้ โบโจ จินูล เห็นว่า “การปฏิบัติ” จึงยังคงต้องปรากฏขึ้นในฐานะที่เป็นกระบวนการที่ยังคงต้องดำเนินไป อย่างต่อเนื่อง เพื่อ “ลด” ช่องว่างระหว่างการรู้และการปฏิบัติได้ดังที่รู้ จนในท้ายที่สุดเมื่อ “กระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์” ได้กลายมาเป็น “เนื้อหา” ของประสบการณ์ในการรับรู้โลกและสรรพสิ่งของมนุษย์ได้อย่างสมบูรณ์ กล่าวคือ จนกระทั่งเมื่อถึงจุดซึ่งมนุษย์สามารถ “เป็นอิสระจากการคิด แต่ยังคงรับรู้อยู่ตลอดเวลา” เมื่อนั้นเอง ที่ช่องว่างระหว่างการรู้และการปฏิบัติได้ดังที่รู้ได้ “ถูกถมจนเต็ม” อย่างสมบูรณ์ และการปรากฏขึ้นของสภาวะดังกล่าวเช่นนั้นคือ พื้นฐานของชีวิตที่สมบูรณ์หรือชีวิต ที่ยังคงดำรงอยู่ “ภายในโลก” โดยมีได้ “ปฏิเสธโลก” แต่ในขณะเดียวกันก็มีได้ “ถูกเหนี่ยวรั้งไปตาม โลก” เช่นกัน

ความเข้าใจดังกล่าวได้ชี้ให้เห็นว่าโลกทัศน์ของ โบโจ จินูล ที่มีต่อชีวิตของมนุษย์จึงมิใช่โลกทัศน์ใน การปฏิเสธการดำรงอยู่ของความคิดแยกแยะหรือการแปลกแยกตัวออกการดำรงอยู่ท่ามกลางโลกเชิง ประจักษ์เปลี่ยนแปลงหากแต่ในทางกลับกัน ชีวิตของมนุษย์คือการยอมรับและเข้าใจความเป็นจริง ของตัวตนโลกและสรรพสิ่งจากมุมมองของจิตเดิมแท้เพื่อเป็นการเข้าใจตัวตนโลกและสรรพสิ่ง “ในแบบที่มันเป็น” ซึ่งเป็นการสะท้อนความหมายที่แท้จริง ของสรรพสิ่งให้ปรากฏขึ้นภายในประสบการณ์แห่งการรับรู้ของมนุษย์ ในแง่นี้ตัวตนโลกและสรรพสิ่ง จึงดำรงอยู่อย่างประสานเข้ากันภายใต้ความสัมพันธ์ที่สมบูรณ์ เช่นบทกวีโบราณที่ โบโจ จินูล ได้ กล่าวถึงในบทนิพนธ์เรื่อง *Straight Talk on True Mind* ซึ่งกล่าวว่า

จิตหมุนเวียนวนไประหว่างสรรพสิ่งที่หลากหลาย ในการ
หมุนเวียนวน นั้นพลังที่แท้จริงของมันได้ถูกซ่อนแฝง ถ้ามนุษย์
ได้ดำเนินตามกระแสเหล่านั้นโดยตระหนักถึงธรรมชาติ มันจัก
ไม่มีทั้งความยินดีและทุกข์ระทม



6. บทสรุป

จากการศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องจากการตื่นรู้อย่างฉับพลัน ซึ่งเป็นประเด็นหลักของบทความวิจัยชิ้นนี้จะเห็นได้ว่า ในทัศนะของโบโจ จินูล นั้น ด้วยเหตุที่มนุษย์นั้นยังคงไม่สามารถทำให้ความเข้าใจหรือ “การตื่นรู้” ที่เกิดขึ้นนั้นกลายมาเป็น “เนื้อหา” ของประสบการณ์ในการรับรู้โลกและสรรพสิ่งได้อย่างสมบูรณ์ทันที ดังนั้นภายใต้เงื่อนไขดังกล่าว การปฏิบัติซึ่งต้องเกิดขึ้นโดยสืบเนื่องจากการตื่นรู้อย่างฉับพลันนั้นจึงเป็นสิ่งที่มีความจำเป็นในฐานะที่เป็นกระบวนการในการทำให้ความเข้าใจดังกล่าวนั้นได้กลายมาเป็นเนื้อหาแห่งประสบการณ์ในการรับรู้โลกและสรรพสิ่งได้อย่างสมบูรณ์

“การปฏิบัติ” ที่เกิดขึ้นโดยสืบเนื่องต่อจากการตื่นรู้อย่างฉับพลันที่มนุษย์มีต่อ ความหมายที่แท้จริงของจิตเดิมแท้นั้น จึงทำให้การปฏิบัติในบริบทดังกล่าวสะท้อนความหมายถึงการ “พัฒนา” ภาววิทยาเดิมแท้ของมนุษย์ในฐานะที่เป็นกระแสแห่งการรับรู้อันบริสุทธิ์ที่มีความเข้มแข็งในการตอบสนองต่อสถานการณ์ที่เปลี่ยนแปลงในโลกเชิงประจักษ์ ในฐานะที่เป็นการ “ย้ำยืนยัน” (Reconfirm/ Reaffirm) ที่มนุษย์มีต่อโลกปรากฏการณ์จากมุมมองของจิตเดิมแท้อันเป็นกระบวนการที่เกิดขึ้นอย่าง “สม่ำเสมอ” ในแง่ “ความสม่ำเสมอ” ของการปฏิบัติ จึงเป็นจุดเชื่อมโยงที่สำคัญในแนวคิดเรื่องการปฏิบัติของ โบโจ จินูล ในฐานะที่เป็นกระบวนการในการลดช่องว่างแห่ง “โอกาส” ในความความเป็นจริงได้ของการปฏิบัติให้มีขอบเขตที่แคบลงจนกระทั่งในท้ายที่สุดจึงได้ปรากฏขึ้นเป็น “การปฏิบัติที่เป็นจริงในโลกเชิงประจักษ์”

ภายใต้ ทัศนะดังกล่าวนี้จึงเห็นได้ว่าแนวคิดทางวิมุติวิทยาของโบโจ จินูล นั้นจึงวางอยู่บนการให้ความสำคัญ กับแนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันในฐานะที่เป็นพื้นฐานของการปฏิบัติที่แท้จริง และในทางกลับกัน การปฏิบัติที่แท้จริงนั้นก็คือการปรากฏขึ้นของการตื่นรู้ดังกล่าวภายในการดำรงชีวิตอยู่ในโลกเชิงประจักษ์ของมนุษย์ ความสมบูรณ์แห่งชีวิตจึงวางอยู่บนการสอดประสานกันอย่างสมบูรณ์ของวิมุติวิทยาในฐานะที่เป็นการตื่นรู้อย่างฉับพลันและการปฏิบัติอย่างต่อเนื่องนี้เอง



ในแง่ข้อเสนอทางปรัชญาของโบโจ จินูล ในการแสวงหามรรควิธีแห่งการบรรลุธรรมซึ่งสามารถ ปรากฏขึ้นจริงในชีวิตของมนุษย์ในโลกเชิงประจักษ์นั้น กลับเป็นการ “ดิ่งสติ” ของคณาจารย์ในสำนัก นิกายต่าง ๆ ให้กลับไปไตร่ตรองถึงพุทธประสงค์อันแท้จริงในการสั่งสอนและส่งมอบธรรมเพื่อประโยชน์อันจักต้องถูกทำให้บังเกิดขึ้นจริงในประสบการณ์ของมนุษย์ มิใช่เป็นเพียงเพื่อ “การถกเถียงในเชิงปัญญา” แต่เพียงเท่านั้นเอง

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

พุทธทาสภิกขุ. (2547). สุตระของเว่ยหลาง. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ สุขภาพใจ.
 สุวรรณ, ส. (2534). ภูมิปัญญาวิชาเซ็น บทวิเคราะห์คำสอนปรมาจารย์โตเกน.
 กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สยาม.

ภาษาอังกฤษ

Buswell Jr, R. E. (1983). *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*. Hawaii: University of Hawaii Press.
 Hee, S. K. (2012). *Chinul The Founder of Korean Son Tradition*. California: Jain Publisher.
 Jinul, B. (1983a). *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. (1983b). *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. (1983c). *Secrets on Cultivating the True Mind* [修心訣] (R. E. Buswell Jr, Trans.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Jinul, B. (1983d). *Straight Talk on True Mind* [真心直說] (R. E. Buswell Jr, Trans.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Price, A. F., & Lam, W. M. (1990). *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*. Boston: Shambhala Publications.
- Shim, J.-r. (1999). *Korean Buddhist Tradition and Transformation*. Seoul: Jimoondang Publish Company.



ปแบบวัดสมานรัตนารามที่ตอบสนอง ความต้องการของชุมชน*

พระมหาขวัญชัย กิตติเมธี (เหมประไพ)**

พระมหาพรชัย สิริวิโร (ศรีภักดี)***

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอรูปแบบของวัดสมานรัตนารามที่ตอบสนองความต้องการของชุมชน การศึกษานี้เป็นการศึกษาจากเอกสารและบทสัมภาษณ์ จากการศึกษาพบว่า

วัดสมานรัตนารามมีรูปแบบที่สนองความต้องการของชุมชน ผ่านการจัดรูปแบบให้เป็นวัดสร้างประโยชน์ทันตาเห็น ซึ่งชาวบ้านสามารถเข้ามาประกอบ

* บทความนี้ปรับปรุงจากงานวิจัยเรื่อง “วัดที่ตอบสนองความต้องการของชุมชน: กรณีศึกษาวัดสมานรัตนาราม” ได้รับทุนสนับสนุนจากศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย 2564

** อาจารย์ ภาควิชาศาสนาและปรัชญา คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย Email: kittimete@gmail.com

*** อาจารย์ บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Email: pomchai.sri@mcu.ac.th

วันที่รับบทความ 30 กันยายน 2564 วันที่แก้ไขบทความ 17 กรกฎาคม 2565

วันที่ตอบรับบทความ 26 กรกฎาคม 2565



อาชีพอายในวัดได้ มีการจัดสภาพแวดล้อมภายในวัดให้เป็นสถานที่พักผ่อน มีความเป็นระเบียบและสะอาด มีสร้างสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อเป็นที่ยึดมั่น และเกิดศรัทธาในคุณธรรมความดีที่ปรากฏในสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านั้น และมีการบริหารจัดการที่เป็นธรรมและก่อความสามัคคี ผ่านการบริหารจัดการของเจ้าอาวาสที่จัดการคุณภาพและราคาสินค้าที่เป็นธรรม อีกทั้งมีการการสร้างสถานที่ให้เหมาะสมสำหรับการไหว้พระ สวดมนต์ ทำบุญ และวางรูปแบบการสร้างและจัดการวัดด้วยการอนุรักษ์สถาปัตยกรรมและประวัติศาสตร์ภายในวัด สร้างสิ่งศักดิ์สิทธิ์ให้เกิดความเกี่ยวข้องกันระหว่างวัดกับชุมชน ไม่เน้นการสร้างสิ่งก่อสร้างที่ไม่เกิดประโยชน์ มีรูปแบบการสร้างและจัดการทางด้านจิตใจ ผ่านการบ่มเพาะคำสอนทางศาสนา ในเรื่องศรัทธา การให้ทานและความกตัญญู มีการพัฒนาวัดให้เป็นส่วนหนึ่งของชุมชนในแง่ของการเปิดพื้นที่ให้ชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมกับกิจกรรมต่าง ๆ ภายในวัด สุดท้ายเป็นวัดที่มีรูปแบบทางกายภาพร่มรื่น ปลอดภัย เหมาะกับคนทุกเพศ ทุกวัย และเดินทางไปมาสะดวก

วัดสมานรัตนารามและวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนามีความเหมือนกันในแง่ของความเป็นวัดทางด้านจิตใจในแง่ของความศรัทธาและการให้ทาน และมีรูปแบบการจัดการให้เป็นศูนย์กลางของชุมชน มีการส่งเสริมและสนับสนุนในการพัฒนาชุมชน เป็นที่พึ่งพิงยามยากลำบาก ส่วนความต่างกันคือ วัดสมานรัตนาราม ก่อสร้างสิ่งต่าง ๆ ในวัดตามศรัทธา และพัฒนาวัดให้ที่เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของบ้านเมือง มีวิธีการปฏิบัติที่สอดคล้องกับชุมชนนั้นอย่างแยกไม่ออก รูปแบบวัดดังกล่าวนี้จะพบในแบบวัดคามวาสีและนครวาสี โดยมีเจ้าอาวาสเป็นศูนย์กลางของการปกครองและพัฒนาวัด ขณะที่วัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนาเน้นไปที่การสร้างวัดให้เหมาะสมกับวิถีชีวิตของนักบวชหรือบรรพชิตที่เน้นความสงบ เรียบง่ายและไม่ยุ่งวุ่นวาย วัดในแบบนี้เป็นการแสวงหาสถานที่อันเหมาะสมสำหรับการเป็นอยู่ของนักบวชมากกว่าจะสร้างขึ้นใหม่ เป็นรูปแบบวัดแบบอรัญญวาสี และการสร้างหรือบูรณะวัดนั้นเป็นเรื่องของชุมชนจะดำเนินการมากกว่าจะเป็นหน้าที่ของพระภิกษุ

คำสำคัญ: รูปแบบ, วัดสมานรัตนาราม, ความต้องการของชุมชน



Wat Saman Rattanaram's Formation that Satisfies the Community's Needs*

Phramaha Khwanchai Kittimete (Hemprapai)**

Phramaha Pornchai Sirivaro (Sripakdee)***

Abstract

In this research paper, an attempt was purposely made to propose the formation of Wat Saman Rattanaram satisfying the community's needs. This study was methodologically done through the documentary study and interview. The study was considerably shown that the model that satisfies the community's demand is obviously given by Wat Saman Rattanaram through providing the immediate beneficial temple model to the community wherein people can make a living including the arrangement of environment in such a temple for relaxation where things are orderly and

* This article is developed from the research entitled “*A Temple that meets the Community's Demand: A Case Study of Wat Samanrattanaram*” funded by Chulalongkorn University (The Centre of Buddhist Studies) 2020.

** Lecturer, Department of Religion and Philosophy, Faculty of Buddhism, Mahachulalongkornrajavidyalaya university Email: kittimete@gmail.com

*** Lecturer, Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Thailand. Email: pornchai.sri@mcu.ac.th

Received September 30, 2021, Revised July 17, 2022, Accepted July 26, 2022



hygienically organized. In addition, the holy statues are also established in order to provide the adherence whereby the faith in certain virtues as appeared in those holy items could be actualized. In the temple, while dealing with the quality and price of products, the management is morally and harmoniously administered by the chief abbot. Furthermore, the establishment of places suitable for worshipping the Buddha's statues, chanting and making merit is virtually done through planning of construction based on the conservation of architecture and its history as the holy objects concerning with the temple and community are evidently built; the creation of disadvantages is not its focus. It can be said that the model on the construction and mental management is somehow transformed through the cultivation of religious faith, generosity and gratitude. The striking point is greatly emphasized on getting the temple developed as the inseparable part of a community in terms of providing the opportunity for community's participation in various activities of the temple. Finally, suffice it to say that this temple possesses the physical model of pleasantness and safety wherein the appropriateness is created for all people irrespective of their sex and age.

As far as Wat Saman Rattanaram and the ideal Buddhist temple are concerned, they hold the sameness in terms of being the mental, faithful and generous templehood whereby its management model is considerably made to be the centre of a community that promotes and support the development of community involved and thereby being regarded as the sanctuary



in the difficult time, the differences found are that the establishment of various objects in the temple is made according to faith and the development of it is to be the holy items of the country where the practices are in accordance with the community's ways of life. It can be claimed that, on the one hand, such a model of temple could be found in the formation of a town-temple and city-temple where the chief abbot of such a temple becomes the heart of administration and development, on the other hand, the ideal Buddhist temple lays special emphasis on making a temple suitable for ways of people's life whose household life is renounced or the ordained; they need tranquility, simplicity and order. The mentioned temple tries to provide suitable place for the recluse more than creation of the new one and thereby being qualified as the model of forest order. Consequently, the construction or restoration of it clearly hinges on the community's task instead, not Buddhist monks.

Keywords: Formation, Wat Saman Rattanaram, the Community's Needs



1. บทนำ

วัดถือได้ว่าเป็นสถานที่สงบทั้งในแง่สงบกายและสงบใจ เมื่อพิจารณาจากแง่คิดเหล่านี้ทำให้วัดมีลักษณะบางอย่างที่มีเอกลักษณ์เฉพาะ ดังที่นิโกลาส์ แชรแวส (2561, หน้า 175) ได้บรรยายเรื่องวัดในประเทศไทยว่า ท้าวราชอาณาจักรสยามมีวัดเป็นจำนวนมาก และนับวันก็จะมีเพิ่มมากขึ้นทุกที เพราะว่าพวกขุนนางชั้นผู้ใหญ่มักนิยมสร้างวัดกันตามใจชอบ และแข่งขันกันมากในด้านการประดับประดาให้งดงามยิ่งกว่าวัดที่คนอื่น ๆ สร้าง ส่วนพวกภิกษุแทนที่จะบูรณปฏิสังขรณ์วัดเก่า ๆ ก็กลับทอดทิ้งให้ร้างเสีย และเข้าไปประจำอยู่ในวัดอื่นต่อไป วัดเหล่านี้มิได้มีขนาดหรือความมั่งคั่งเท่าเทียมกัน บางวัดก็งดงามอย่างยิ่ง แต่บางวัดก็อนาถา แต่การจะพัฒนาให้วัดเป็นแบบนั้นได้ต้องมีการบริหารจัดการที่เหมาะสม ดังที่พระยาสุรินทรฤาชัย (2561, หน้า 112) กล่าวถึงรูปแบบวิหารเชตวันว่า ห่างจากประตูเมืองไปทางทิศใต้เป็นระยะ 1,200 ก้าว เศรษฐีสุทัตตะได้สร้างวิหารขึ้นไว้หลังหนึ่ง หันหน้าไปทางทิศใต้ และเมื่อเปิดประตูออก ภายในด้านหนึ่งมีเสาหิน มีรูปหล่ออยู่บนยอด วิหารมีสระน้ำอันใสสะอาด เต็มไปด้วยต้นไม้นานาที่บิสมอบกัน ต่างชูดอกออกช่อเป็นสีต่าง ๆ มากมายเหลือที่จะพรรณานับเป็นที่ประกอบไปด้วยสิ่งอันน่ารักเจริญตา

วัดที่ถูกสร้างขึ้นใหม่และวัดที่ถูกบูรณะให้กลับมามีสภาพที่งดงามจึงเป็นไปตามรูปแบบที่สอดคล้องกับชุมชน ซึ่งดำรงศักดิ์ มีสุนทร (2556, หน้า (3)) ได้เสนอความสัมพันธ์ระหว่างวัดกับชุมชนว่า ความสัมพันธ์ระหว่างวัดกับชุมชนโดยภาพรวมยังถือว่ามีความสัมพันธ์ที่ดีต่อกัน ด้วยตัวชุมชนเองเป็นชุมชนชนบทขนาดเล็กที่ยังมีวัฒนธรรมแตกต่างจากวัฒนธรรมแบบเมือง ชุมชนจึงมีระบบการพึ่งพาอาศัยกันในรูปแบบเครือญาติค่อนข้างสูง รวมทั้งยังมีปัจจัยอื่นที่เข้ามาสนับสนุนให้ชุมชนเกิดความสามัคคีต่อกัน เช่น ระบบความเชื่อ นิสยชุมชน บทบาทพระสงฆ์และวัด นโยบายพัฒนาชุมชนของวัดและโรงเรียนที่เป็นปัจจัยสำคัญให้เกิดปฏิสัมพันธ์ระหว่างวัดและชุมชน และยังมีงานวิจัยของอรศรี งามวิทยาพงศ์ และคณะ (2559, หน้า 86) ที่เสนอว่า ความรู้ทางพุทธศาสนาที่ส่งเสริมการบริหารจัดการ



ทั้งภายในและภายนอกวัด เพราะพุทธศาสนาต้องการให้สังคมมีหลักศีลธรรม และสามารถเข้าใจถึงธรรมชาติอันถ่องแท้ในสรรพสิ่ง โดยเฉพาะธรรมชาติของมนุษย์ และการรวมกลุ่มของมนุษย์ทุกระดับ จึงควรนำความรู้ทางด้านพุทธศาสนามาเป็นพื้นฐาน ประยุกต์รวมกับความรู้และเครื่องมือของการจัดการสมัยใหม่ เพื่อการสร้างและพัฒนาความสัมพันธ์ในระดับต่าง ๆ โดยเฉพาะระดับเครือข่ายซึ่งมีความหลากหลายสูง เพื่อให้สามารถขยายความร่วมมือและรักษาความสัมพันธ์ท่ามกลางความแตกต่างของภาคีให้มีความราบรื่นในการผลักดันบทบาทหน้าที่ของวัด

ปัจจุบันมีวัดที่โด่งดังและเป็นที่ยอมรับมักจะประกอบด้วยสิ่งก่อสร้างที่แปลกตาและการพัฒนาจนกลายเป็นที่รู้จัก ดังวัดสมานรัตนาราม จ.ฉะเชิงเทรา ที่นับเป็นวัดเก่าแก่ มีประวัติการสร้างโดยคหบดีมีฐานะ แต่เดิมวัดชื่อ “วัดขุนสมาน (จินประชา)” ก่อนที่จะปรากฏเป็นหลักฐานเมื่อปี พ.ศ. 2522 เมื่อพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ ๕ ได้เสด็จประทับที่วัดนี้ ว่า “พระบาทเสด็จพระเจ้าอยู่หัว เสด็จทางชลมารคผ่านมาได้ทรงแวะเยี่ยมวัดขุนสมานจินประชา” เมื่อผ่านไปหลายสิบปี ทางราชการได้ยุบตำบลไผ่สวกไปรวมกับตำบลบางแก้ว ทำให้คณะสงฆ์ประกอบด้วยพระเถระ ภิกษุสามเณรและชาวบ้านร่วมกันตั้งชื่อใหม่ โดยคงคำว่า “สมาน” ไว้ และเพิ่มคำว่า “รัตน” ที่แปลว่า แก้ว สื่อถึงตำบลบางแก้ว โดยใช้ชื่อใหม่ว่า วัดสมานรัตนาราม วัดมีเจ้าอาวาสหลายรูป แต่ก็อยู่กันแบบเดิมไม่ได้พัฒนาต่อ จนในปี พ.ศ. 2543 พระครูปลัดสุวัฒนพรหมจริยคุณ (ไพรัตน์ ปญญารโ) เจ้าอาวาสองค์ปัจจุบัน ได้เห็นสภาพความทรุดโทรมของวัดจึงได้ปรับแต่งวัดโดยต้องการให้วัดเป็นสถานที่พักผ่อนทั้งภายนอกและภายใน สร้างบารมีผ่านการฝึกฝนร่างกายและการฝึกฝนจิตใจจึงเริ่มด้วยการสร้างสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เช่น พระพิฆเนศ หลวงพ่อโต หลวงพ่อประทานพร พระโพธิสัตว์กวนอิม เป็นต้น เปลี่ยนทิวทัศน์ให้ร่มรื่นด้วยต้นไม้และบรรยากาศของลำน้ำบางปะกงและพัฒนาศูนย์ปฏิบัติธรรม (พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปญญารโ), 2559, หน้า 50)

จากรูปแบบของวัดสมานรัตนารามที่พัฒนาขึ้นจากวัดทรุดโทรม จนปัจจุบันเป็นที่ต้องการของชุมชนทั้งในด้านสุขภาพของชุมชน สิ่งแวดล้อมที่เอื้อต่อ



คุณภาพชีวิตการศึกษาเรียนรู้หลักธรรมทางศาสนา วัฒนธรรมที่โยงกับฐานความเชื่อของสังคม (สาคร สุขศรีวงศ์, 2560, หน้า 83) โดยจะพบว่า การพัฒนาวัดนั้นต้องอาศัยเจ้าอาวาสที่ตามพระวินัยถือว่าเป็นเสนาสนคหาปกะ (ผู้จัดการเรื่องเสนาสนะ) ภัณฑาคาริกะ (ผู้จัดการด้านของใช้) ต้องมีคุณธรรมในการดูแลรักษาและจัดการ (พระไตรปิฎก เล่ม 22 ข้อ 272-273 หน้า 400-401)¹ โดยเจ้าอาวาสได้นำหลักอิทธิบาทธรรม 4 ประการ คือ 1. ฉันทะ มีความพอใจในงานที่ทำ 2. วิริยะ มีความตั้งใจ พากเพียรในงานที่ทำ 3. จิตตะ มีความเอาใจใส่ในงานที่ทำ 4. วิมังสา มีการคิดพิจารณาทบทวนงานนั้น ๆ (วัดสมานรัตนาราม, 2554, หน้า 99) มาใช้ในการพัฒนาเปลี่ยนแปลงทรัพยากรธรรมชาติภายในวัด ทั้งในระดับกายภาพที่เน้นสถานที่ร่มรื่น สะอาด ด้านจิตใจ เช่น ส่งเสริมการทำบุญ ปฏิบัติธรรม ความเสียสละ และด้านภูมิปัญญา เช่น เป็นแหล่งเรียนรู้วัฒนธรรม อนุรักษ์ภูมิปัญญา และทำให้ชุมชนเห็นคุณค่าของสิ่งต่าง ๆ ที่วัดสร้างขึ้น จนเกิดการสนับสนุนของชาวบ้านทั้งชาวไทยและต่างประเทศที่หลั่งไหลมาชื่นชมและรวมทำบุญกับทางวัดไม่ขาดสาย

เมื่อพิจารณาจากรูปแบบของวัดดังกล่าว จะพบว่า ปัจจุบันไม่ได้มีความจำเป็นต้องสร้างวัดขึ้นใหม่เหมือนในยุคอดีต มีแต่ต้องมีการพัฒนาวัดให้เหมาะสมกับยุคสมัย จากเดิมวัดอันเป็นที่พักของพระภิกษุไปสู่วัดใช้สำหรับเป็นสถานที่การสอนศีลธรรมและการพัฒนาอาชีพของชุมชน จนกระทั่งกลายเป็นสถานที่พักผ่อนหย่อนใจ เป็นการผสมผสานระหว่างความต้องการของชุมชนในพื้นที่และชุมชนเมือง โดยวัดต้องปรับตัวเพื่อสนองความต้องการทางด้านร่างกายผ่านบรรยากาศอันร่มรื่น และพัฒนาเรื่องจิตใจด้วยความเชื่อทางด้านสังคมศาสตร์ และพัฒนาเรื่องปัญญาในการแก้ไขความทุกข์ด้วยการสร้างสถานที่สำหรับปฏิบัติธรรมจึงเป็นเรื่องน่าสนใจสำหรับการศึกษาวัดในยุคปัจจุบันที่มีการบริหารจัดการและพัฒนาวัดเพื่อตอบสนองต่อความต้องการของชุมชน อีกทั้งแนวทางดังกล่าวนี้จะช่วยขยายให้เห็นรูปแบบวัดเมื่อบริหารจัดการอย่างเป็นระบบในปัจจุบันว่าเป็นอย่างไร

¹ มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539.



มีปัญหาที่ขัดต่อกรอบแนวคิดของวัดตามวิถีชีวิตของพระภิกษุอย่างไร เพื่อพิจารณาและสร้างเป็นรูปแบบการพัฒนาวัดให้สอดคล้องกับยุคสมัย

บทความวิจัยนี้ได้นำเสนอรูปแบบของวัดสมานรัตนารามที่สนองความต้องการของชุมชน เพื่อเสนอถึงการจัดการวัดให้เป็นไปตามที่ชุมชนต้องการ โดยรูปแบบดังกล่าวอาจสะท้อนให้เห็นถึงความแตกต่างจากวัดตามอุดมคติในพระพุทธศาสนาที่มีมาแต่เดิม ในประเด็นนี้จะได้นำเสนอให้เห็นความเหมือนและความแตกต่างของวัดในปัจจุบันกับวัดในพระพุทธศาสนาที่ถูกปรับเปลี่ยนไปตามบริบทสังคม อีกทั้งยังเสนอให้เห็นเป้าหมายความเป็นวัดในอดีตที่ต้องปรับเปลี่ยนให้เหมาะสมกับสังคมปัจจุบัน

2. รูปแบบวัดสมานรัตนารามที่สนองความต้องการของชุมชน

ความต้องการของชุมชนได้ส่งผลกระทบต่อการบริหารวัดโดยจะพบว่าวัดนั้นต้องประยุกต์และปรับตัวเข้ากับสังคมให้ได้ ขณะเดียวกันก็ยังคงดำรงธรรมวินัย ขณะเดียวกันต้องเข้าใจคนในแต่ละยุคสมัย และเจ้าอาวาสต้องจัดสรรให้เกิดความเหมาะสมแก่ความต้องการนั้น (พระประชาธรรมาภ (ไพรัตน์ ปญญารโ), สัมภาษณ์, 15 มีนาคม 2563) เมื่อพิจารณาจากการบริหารวัดสมานรัตนารามจึงมีรูปแบบที่ตรงกันกับความต้องการของปัจเจกบุคคลและชุมชน ดังนี้

2.1 รูปแบบของวัดสมานรัตนารามที่สนองความต้องการของปัจเจกบุคคล

การพัฒนาทุกอย่งนั้นล้วนนำมาซึ่งประโยชน์ต่อผู้คนและสังคม เช่นเดียวกับวัดนั้นเมื่อจะพัฒนาให้เจริญยิ่งขึ้นต้องสร้างประโยชน์ โดยประโยชน์นั้นไม่ใช่แค่พิจารณาจากประโยชน์เชิงอุดมคติ คือ เพื่อสวรรค์และนิพพานเท่านั้น แต่ต้องสร้างประโยชน์ที่เป็นปัจจุบันหรือประโยชน์ทันตาเห็น (ทิฐฐธัมมิกถัตถ์) เรื่องความเป็นอยู่ทั่ว ๆ ไป ตั้งแต่ด้านเศรษฐกิจ เงินทอง การหาเลี้ยงชีพ โดยใช้ปัญญาขยันหมั่นเพียรสุจริต การมีครอบครัวที่อบอุ่นอยู่ดีผาสุก การอยู่ร่วมสังคมที่เอาใจใส่ช่วยเหลือเกื้อกูล ไม่เบียดเบียนกันด้วยเช่นกัน (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์



(ป.อ.ปยุตฺโต), 2561, หน้า 15) โดยวัดสมานรัตนารามได้สร้างขึ้นเพื่อเป็นประโยชน์ที่มาจากความต้องการของปัจเจกบุคคล ดังนี้

2.1.1 วัดสร้างประโยชน์ทันตาเห็น

วัดสมานรัตนารามให้ชาวบ้านได้เข้ามาประกอบอาชีพภายในวัด และถูกจัดสรรพื้นที่ให้เป็นสัดส่วน มีการจัดสถานที่ภายในวัดให้เป็นสัดส่วน สร้างสิ่งก่อสร้างที่คนศรัทธาและเดินทางมาชม อีกทั้งมีการจัดการให้ชาวบ้านสามารถมาตั้งร้านค้าเพื่อขายสินค้า ส่วนการเก็บค่าเช่าที่ท่านก็เก็บน้อย ซึ่งจะมาเก็บจริงก็ไม่กี่ปีมานี้ เนื่องจากว่าท่านต้องจ้างพนักงานทำความสะอาด ประกอบกับแม่ค้าก็มีรายได้ดี จึงขอเก็บนิดหนึ่งเพื่อที่จะไปจ้างคนงานทำความสะอาดห้องน้ำ ทำความบริเวณสถานที่รอบวัด เก็บขยะ (วิภาวดี กิจธนภัทร, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2563) วัดสมานรัตนารามเปิดพื้นที่ให้คนภายในชุมชนได้ค้าขาย และสร้างอาชีพอื่น ๆ ขึ้นมาภายในวัด

2.1.2 วัดจัดสภาพแวดล้อมถูกลักษณะ

วัดได้สร้างสถานที่สำหรับเป็นสถานที่พักผ่อน โดยมีการจัดสภาพแวดล้อมทางกายภาพอย่างเป็นระเบียบ อีกทั้งยังสร้างความร่มรื่นด้วยการจัดสรรสิ่งต่าง ๆ ให้ดูสะอาด และมีความเป็นสัปปายะในหลาย ๆ ด้าน เช่น มีร้านอาหาร มีตลาดนัดสินค้าของชุมชน มีสถานที่พักผ่อน มีสถานที่ทำบุญ นั่งสมาธิ ทำให้ใครก็ตามที่มาแล้วรู้สึกสบายใจ และยังส่งเสริมกิจกรรมของชุมชนได้ชุมชนได้นำสินค้าออกมาขายให้กับนักท่องเที่ยว การมาที่นั่นจึงได้ทั้งสินค้าและความสบายใจ (เจษฎา ธรรมสิทธิ์, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2563) วัดสมานรัตนารามจัดระเบียบสถานที่ให้สะอาดและสบายตาสำหรับผู้เดินทางมาเยี่ยมชมวัด ทั้งสถานที่จอดรถ ร้านอาหาร โบสถ์ สถานที่ปฏิบัติธรรม รวมถึงเสนาสนะภายในวัด



2.1.3 วัดสนองความต้องการความเจริญก้าวหน้าในชีวิต

วัดมีการจัดการพื้นที่และสร้างสิ่งก่อสร้างที่ทุกคนต้องการ โดยเฉพาะสิ่งที่จะช่วยให้คนมีความเจริญก้าวหน้าในมิติต่าง ๆ เช่น สร้างองค์พระพินเศ เพื่อให้คนที่ต้องการความสำเร็จได้มาอธิษฐานขอพร เพราะองค์พระพินเศเป็นตัวแทนของความสำเร็จ เมื่อผู้มาวัดต้องการที่พึ่งทางใจและปรารถนาที่พึงจึงหวังจะให้ตนเองเจริญรุ่งเรืองในหน้าที่การงาน ประสบผลสำเร็จในสิ่งที่ตั้งคำอธิษฐานไว้ (เมธาวิ นุชนุ่ม, นักท่องเที่ยว, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2563) วัดจึงสร้างสิ่งต่าง ๆ เพื่อเน้นให้เห็นรูปแบบของการเจริญก้าวหน้าของชีวิต แต่ความก้าวหน้าดังกล่าวนี้มาจากความรู้สึกที่เริ่มต้นจากภายในใจที่เชื่อมั่นและศรัทธาต่อสิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือในคุณธรรมความดีที่ยึดโยงกับความดีที่ปรากฏในสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านั้นด้วยเช่นกัน โดยแรงผลักดันนั้นคือแรงจูงใจที่จะช่วยให้กระทำบางอย่างซึ่งเป็นลักษณะทางจิตใจที่จะช่วยให้เขาเหล่านั้นหลุดพ้นจากสภาพความรู้สึกที่คลุมเครือ ไม่ชัดเจน ไปจนหมดสิ้น และสร้างการปฏิบัติที่ชัดเจนต่อชีวิตได้ (อคิน รพีพัฒน์, 2551, หน้า 84) วัดมีการจัดสรรพื้นที่ให้กับสถานที่ ๆ จะช่วยทำให้ผู้ประสงค์ความเจริญก้าวหน้าได้หาที่พึ่งพิงทางจิตใจรวมถึงมีการบูรณะพระพุทธรูปในพระอุโบสถ ให้มีความสงบ ร่มเย็นมากกว่าที่อื่น ๆ เพื่อให้ผู้ที่ประสงค์ความเจริญทางด้านจิตใจได้มากราบไหว้

2.1.4 วัดที่มีการบริหารจัดการที่เป็นธรรมและก่อความสามัคคี

เจ้าอาวาสผู้บริหารวัดเป็นผู้นำที่มีบารมี คือทุกคนต่างศรัทธา มีผู้คนติดตาม ฟังพอใจต่อการช่วยเหลืองาน เสียสละเพื่อผู้นำที่มีบารมี โดยผู้นำที่มีบารมีจะช่วยนำชีวิตจากชีวิตประจำวันไปสู่มีชีวิตสังคมที่ดีขึ้น (Alan Aldridge, 2013, pp.42-43) เจ้าอาวาสมีการบริหารจัดการวัดอย่างเป็นธรรม มีการส่งเสริมการค้า มีการพัฒนาในเรื่องของมาตรฐานสินค้า เน้นความสะอาด มุ่งให้ทุกคนที่นำสินค้ามาจำหน่ายเน้นไปที่คุณภาพสินค้า สร้างกฎระเบียบในปฏิบัติร่วมกันให้มั่นคงอยู่แบบเดิมหรือดีขึ้น ๆ เรื่อย ๆ ให้มาตรฐานสินค้าดีขึ้น อีกทั้งเจ้าอาวาสยัง ส่งเสริม



กิจกรรมของชุมชน ส่งเสริมการค้าขาย พัฒนาคุณภาพชีวิตของชุมชนให้มีความเป็นอยู่ที่ดีขึ้น สร้างโรงพยาบาล พัฒนาระบบสาธารณสุขชุมชน จัดโครงการรับบริจาคเลือดเพื่อช่วยเหลือเพื่อนมนุษย์ ส่งเสริมกิจกรรมการพัฒนาชุมชนด้วยการพัฒนาจิตใจ (อรรพรรณ บุญน่วม, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2563) เจ้าอาวาสจึงดำเนินการให้เกิดการยอมรับร่วมกันระหว่างวัดชุมชนและผู้มาท่องเที่ยว โดยทุกคนต่างได้รับความชอบธรรมร่วมกันเมื่อมาอยู่ในวัด จะพบว่าวัดไม่มีข้อเรียกร้องเรื่องคุณภาพสินค้า หรือราคาสินค้าไม่เป็นธรรม เนื่องจากทุกคนได้รับความชอบธรรมเสมอกัน ไม่มีใครถูกเอาเปรียบจากใคร

2.1.5 วัดมีสถานที่สำหรับจิตใจ

วัดมีการจัดสถานที่สำหรับพักผ่อนทางจิตใจ โดยจะพบจากการสร้างสถานที่ให้เหมาะสำหรับการไหว้พระ สวดมนต์ ทำบุญ มีพระพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์ มีพระพิฆเนศ มีเจ้าแม่กวนอิม และติดแม่น้ำบางปะกง เลยทำให้บรรยากาศสบายกาย สบายใจ เพราะการที่เราได้ทำบุญทำทานนั้น เข้าวัดฟังธรรมรู้สึกมีความสุขหายจากความเศร้า ความเหนื่อยจากการทำงาน ได้พักผ่อนในสถานที่ที่มีความร่มรื่น พร้อมด้วยสิ่งศักดิ์สิทธิ์ต่าง ๆ การที่ได้เดินทางมาวัดแห่งนี้ เดินทางมาไหว้พระมาขอพรพระพิฆเนศ ที่ท่านประทานพร ประกอบกับมีความศรัทธาในตัวของเจ้าอาวาสที่มีส่วนร่วมในการทำงานบุญ เช่น ได้ทำบุญสร้างพระ ได้ทำบุญสร้างโรงพยาบาล และได้สนับสนุนกิจกรรมของวัด (เจษฎา ธรรมสิทธิ์, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2563) วัดสมานรัตนารามได้จัดส่วนให้มีที่นั่งพักได้ต้นไม้ร่มรื่น และเป็นสถานที่ที่ว่างขวาง มีการจัดการ และเจ้าหน้าที่คอยบริการให้เกิดความสะดวก จึงทำให้รู้สึกได้ถึงความสะดวกสบายในใจในผู้คนที่มาชมวัด

จากข้อพิจารณารูปแบบวัดที่สนองความต้องการของปัจเจกบุคคลจะพบว่าวัดนั้นมีการปรับเปลี่ยนรูปแบบไปตามสังคมที่ขยายและซับซ้อนยิ่งขึ้นทำให้เกิดกลุ่มคนที่หลากหลายทั้งอาชีพ ประสบการณ์ การศึกษา นำไปสู่ความต้องการที่แตกต่างและหลากหลายตามไปด้วย ตอนนี้องค์กรไทยไม่ได้มีแต่เกษตรกรที่ต้องการ



ให้ฝนฟ้าตกต้องตามฤดูกาลอีกต่อไป หรือมีแต่ข้าราชการที่อยากมีตำแหน่งที่สูงขึ้น แต่หากยังมี พ่อค้าแม่ค้า นักธุรกิจ นักร้องนักแสดง สถาปนิก หนู่มสาวโรงงาน คนขายประกัน นักการเมืองที่ต้องการความสำเร็จที่แตกต่างกันไป ขณะที่ระดับความเข้าใจและรับรู้พระพุทธศาสนาผ่านวัดของแต่ละคนจึงต่างกันไป ด้วย รวมถึงความแตกต่างของสถานการณ์ชีวิตที่แตกต่างกันไปทำให้ความหวังแตกต่างกันไป อีกตามแต่ละขั้นตอน บ้างต้องการให้สอบติด บ้างต้องการให้หายเจ็บป่วย บ้างต้องการมีลูก บ้างต้องการเป็นที่ยอมรับของชุมชนและหมู่คณะ บ้างต้องการฝึกจิต บ้างต้องการรถ บ้างต้องการบ้าน บ้างต้องการครอบครัว สิ่งเหล่านี้ทำให้พระพุทธศาสนาต้องปรับตัวเปลี่ยนแปลงให้มีความหลากหลายดังจะพบได้จากนิยายทางศาสนาที่ขยายออกไป (พระไพศาล วิสาโล, 2559, หน้า 169) เมื่อมีความหลากหลายของปัจเจกบุคคลจึงกลายเป็นความหลากหลายของสิ่งก่อสร้างภายในวัด สมานรัตนารามที่ต้องการสนองตอบการของปัจเจกบุคคลทุกกลุ่ม เช่น มีสิ่งศักดิ์สิทธิ์สำหรับให้ผู้คนได้กราบไหว้ มีสวนย่อมสำหรับผู้สูงอายุที่นั่งพัก มีการ์ตูนสำหรับเด็ก ๆ เพราะการเข้าใจและยอมรับบุคคลให้มีตัวตนถือเป็นการสร้างวัฒนธรรมในการอยู่ร่วมกันบนฐานของความหลากหลายเหล่านั้น

2.2 รูปแบบของการสร้างวัดสมานรัตนารามตามความต้องการของชุมชน

การบริหารวัดบนพื้นฐานของการทำวัดให้กลับมาเป็นของชุมชนถือว่าเป็นมาตรการสำคัญและเป็นรูปธรรมที่สุดในการทำให้คณะสงฆ์กลับมาเป็นของประชาชนอีกทั้ง เนื่องจากที่ผ่านมากฎหมายและคณะสงฆ์ในปัจจุบันได้ทำให้วัดกลายเป็นของคณะสงฆ์โดยรัฐเป็นผู้กำหนด ดังจะพบได้ว่าวัดที่ชาวบ้านสร้างขึ้นต้องเป็นไปตามกฎหมายจึงจะเรียกว่าวัดหรือแม้แต่สำนักสงฆ์ต้องได้รับการอนุมัติจากรัฐ โดยความเห็นชอบของคณะสงฆ์ ในทำนองเดียวกับการแต่งตั้งเจ้าอาวาสและพระอุปัชฌาย์ ก็ไม่ได้ขึ้นอยู่กับความเห็นพ้องต้องกันของชาวบ้านอีกต่อไป (พระไพศาล วิสาโล, 2559, หน้า 347) โดยจะพบได้ว่าความต้องการของชุมชนกลายเป็นความเปลี่ยนแปลงหลักของการนำพระพุทธศาสนาจากเอกสารหรือตำราทางศาสนาไปสู่กระบวนการปฏิบัติในชีวิตจริง ฉะนั้น การที่ใช้ตำราหรือคำสอน



เป็นมาตรฐานในการวิเคราะห์ความสัมพันธ์ระหว่างระบบที่จำแนกไว้จึงไม่ใช่กลยุทธ์ที่ดีเท่าไร การเข้าใจหลักปฏิบัติทางศาสนาส่วนหนึ่งที่จะทำให้ได้ข้อมูลชัดเจนที่สุดจึงจำเป็นต้องเกิดจากการศึกษาจากการปฏิบัติหรือพิธีกรรมที่มีอยู่จริง โดยในที่นี่จะได้พิจารณาจากรายละเอียด ดังต่อไปนี้

2.2.1 รูปแบบการสร้างและจัดการวัดด้านภูมิปัญญา

วัดเป็นสถานที่สำหรับสังคมและการเรียนรู้ เป็นการศึกษาจากบริบทของสังคมรอบวัดว่ามีอะไรบ้างที่เป็นวัฒนธรรมหรือภูมิปัญญาดั้งเดิม แล้วจึงส่งเสริมให้เกิดการเรียนรู้ผ่านด้านงานศิลปะภายในวัด (พระสุริยรัตนบัณฑิต, สัมภาษณ์, 26 กันยายน 2563) โดยวัดที่พัฒนาดังแต่อดีตจนถึงปัจจุบันนี้มีรูปแบบที่แตกต่างออกไปตามพื้นที่ ซึ่งจากการศึกษาวัดสมานรัตนารามได้มีพัฒนาวัดให้มีลักษณะการอนุรักษ์รูปแบบเหล่านี้ไว้ คือ

ก. **วัดมีประวัติศาสตร์** วัดสมานรัตนารามไม่ต้องการแค่การลอกเลียนแบบแบบวัดอื่น ต้องศึกษาประวัติศาสตร์ที่มาของวัตถุหรือสิ่งก่อสร้างที่เป็นแบบของพื้นที่ของแต่ละวัด เพราะคนที่มาวัดส่วนหนึ่งมองว่า “วัดมีความน่าสนใจ มีประวัติศาสตร์เกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ คือ พระพินเศ ที่เมื่อไหว้ขอพรแล้วจะเกิดโชคลาภ และกัมาไหว้พระราหู บางทีไม่รู้เรื่องเกี่ยวกับพระภิกษุที่ท่านทำงานและพัฒนาวัดนี้ให้มีความเจริญงอกงาม แต่ก็ได้เห็นถึงความรู้ความสามารถของท่านในการสร้างศรัทธาให้กับพุทธศาสนิกชนทั่วไป” (ขวัญดา เต็มศิลป์, สัมภาษณ์, 9 มีนาคม 2563) โดยพิจารณาจากสิ่งที่สร้างขึ้นมากล่าวคือ

1) **วัดไม่มีสถูปเจดีย์** ตามอิทธิพลของวัดตั้งแต่สมัยทวารวดีเป็นต้นมา คือการสร้างพระสถูปเจดีย์ทรงกลมและทรงแปดเหลี่ยม รวมทั้งการสร้างอาคารโถงรูปสี่เหลี่ยมผืนผ้ามีเสมาปีกในตำแหน่งแปดทิศที่เรียกว่า พระอุโบสถหรือโบสถ์ ส่วนอิทธิพลของขอมสมัยลพบุรีจะสร้างวัดให้มีกำแพง ชุมประตู่ และระเบียงคตรอบศาสนสถานสำคัญ เช่น พระสถูปเจดีย์ พระวิหาร โบสถ์ และโครงสร้างอื่น ๆ เช่นมณฑปพระพุทธรูป (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2560, หน้า 66) แต่สมัยโบราณนั้น



สะท้อนให้เห็นการบรรจุสารวิริกธาตุหรือรูปแบบของการเก็บอัฐิในวัสถูป ซึ่งพระประชาธรรมนาถมองว่า การสร้างสถูปเจดีย์นั้นทำเฉพาะบุคคลสำคัญและไม่จำเป็นต้องใหญ่มาก เพราะตอนที่ท่านบูรณะวัดนั้น ท่านได้รื้อถอนเจดีย์ในวัดทั้งหมด เหลือเพียงแต่พระปรารภองค์ที่ตั้งอยู่หน้าวิหารโบสถ์เก่าเพียงองค์เดียว เพราะท่านมองว่า พระปรารภองค์นี้ตั้งอยู่หน้าวิหารโบสถ์เก่าซึ่งเป็นจุดสำคัญภายในวัด น่าจะมีความสำคัญกับวัด จึงเริ่มบูรณะพระปรารภนี้เป็นสิ่งแรก ซึ่งพระปรารภนี้คือที่บรรจุอัฐิตันตระกูลผู้สร้างวัด (พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปญญารโธ), 2559 หน้า 52) โดยท่านมองว่า การสร้างสถูปหรือเจดีย์องค์ใหญ่ไม่เหมาะสมสมัยนี้ เพราะผู้คนไม่นิยม ไม่ค่อยดึงดูดใจ และดูแลรักษายาก ดูจากเจดีย์พระปฐมเจดีย์ แม้จะดูยิ่งใหญ่แต่ที่คนไปกราบไหว้จริง ๆ คือพระพุทธรูปโดยพระปฐมเจดีย์มีพระร่วงโรจนฤทธิ์ แม้การที่สร้างเจดีย์พระธาตุดอนแขวนจำลองก็สร้างพระพุทธรูปอยู่ภายใน ชื่อปาง “พระพุทธรควัก” ซึ่งมีประวัติศาสตร์ตอนที่พระพุทธรเจ้าไปโปรดพุทธมารดาบนชั้นดาวดึงส์เมื่อเห็นพระพุทธรมาดาที่เป็นเทวบุตรเดินผ่านไปจึงควักเรียกให้มาฟังธรรม จึงเรียกปางนี้ว่า พระพุทธรควัก (พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปญญารโธ) , สัมภาษณ์, 15 มีนาคม 2563) ส่วนพระธาตุดอนแขวนจำลองก็ตั้งอยู่ได้ในรูปแบบที่จะเกิดประโยชน์ มีจุดถ่ายรูปและสามารถมองลงมาได้จากภาพมุมสูง เราจะพบว่า แม้วัดสมานรัตนารามจะไม่ได้มีประวัติศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับสิ่งต่าง ๆ ที่ถูกสร้างขึ้น แต่การสร้างสิ่งต่าง ๆ นั้นล้วนมีประวัติศาสตร์ในตัวเองตามความเชื่อของคนส่วนใหญ่เป็นสำคัญ

2) วัดมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์ วัดเป็นพื้นที่สาธารณะของความศักดิ์สิทธิ์ในชุมชนและท้องถิ่น วัดจึงไม่ใช่สถานที่โดดเดี่ยว โดยไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในชุมชนวัดจึงนับเนื่องเป็นสถาบันทางสังคมอย่างหนึ่งในความเป็นมนุษย์ (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2560, หน้า 67) พระประชาธรรมนาถได้สร้างสิ่งศักดิ์สิทธิ์คือองค์พระพิฆเนศ ตามคำอธิษฐานว่า “หากว่าเทพองค์ใดองค์หนึ่งมาช่วยสร้างโบสถ์กับบูรณะวัดสำเร็จแล้ว เราจะสร้างท่านไว้หน้าวัด” ท่านจึงระลึกถึงพระพิฆเนศกับท้าวจุลคามรามเทพขึ้นมา จึงหล่อแล้วนำเอาไปไว้ที่ต้นโพธิ์ ก็มีเหตุให้สื่อบอกว่า



ต้องสร้างพระพินเศงคีย์ใหญ่ เป็นเรื่องของเทพสังหรณ์ เป็นเหมือนเทพดลใจ ให้รับรู้เช่นนั้น (พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปญญารโห), 2559, หน้า 64) โดยการสร้างพระพินเศนี้ เจ้าอาวาสอธิบายว่า พระพุทธศาสนายอมรับในเรื่องของเทวดานาคคือ การระลึกถึงความดีของเทวดา โดยข้อพิจารณาเรื่องเทวดานั้นก็ด้วยเทวดานั้นเป็นคนมาก่อนจะปฏิบัติจนเกิดเป็นเทวดาที่ต้องมีทั้งหิริ คือ ความละอายต่อความชั่วทั้งหมด ไม่ทำความชั่วทั้งในที่ลับและที่แจ้ง มีโอตตปปะ ความเกรงกลัวผลความชั่วจะลงโทษ ไม่ยอมประพฤตชั่วทางกาย วาจา ใจ ท่านจึงได้รับผลความดีที่ท่านปฏิบัติมาแล้ว ซึ่งความดีของเทวดานั้น แม้จะยังไม่ถึงความดีในนิพพาน แต่ก็ยังเป็นสะพานสำหรับปฏิบัติเพื่อผลในนิพพานได้เป็นอย่างดี และจะเห็นได้ว่าการสร้างพระพินเศนั้นอยู่ติดกับพระพุทธรูป แต่จะสร้างแทนให้ต่ำกว่าองค์พระประธาน เพราะทางวัดต้องการยกย่องพระพุทธรูปเจ้าให้อยู่เหนือองค์เทพอยู่แล้ว พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปญญารโห), 2559, หน้า 65,70)

แม้คนที่เดินทางมาส่วนใหญ่จะมาเพราะต้องการไหว้สิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่ก็ยังสะท้อนให้เห็นความเคารพพระพุทธรูป ดังจะพบว่าบางคนเขาไหว้หลวงพ่อโสธร แล้วก็มาวัดสมานรัตนาราม เพื่อไหว้เทพ ไหว้พระโพธิสัตว์กวนอิม ไหว้พระพรหม (ศุภพันธ์ มนุญธรรมพร, สัมภาษณ์, 9 สิงหาคม 2563) ฉะนั้น การที่วัดมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์จึงสะท้อนการเรียนรู้ในมิติทางศาสนาสำหรับชุมชน คือชุมชนมีประวัติศาสตร์ทางศาสนาที่สามารถเรียนรู้ได้จากแง่มุมของความศักดิ์สิทธิ์ที่มาจากความเชื่อ และตอบสนองความต้องการของผู้เข้ามาภายในวัด เพราะต้องการที่พึ่งพิงที่ทางศาสนาที่จับต้องได้ทั้งในแง่ของวัตถุและการบูชาให้เกิดผลต่อชีวิตผ่านการศึกษาความเป็นมาของสิ่งศักดิ์สิทธิ์เหล่านั้น

ข. วัดอนุรักษ์สถาปัตยกรรม วัดสมานรัตนารามได้มีการสร้างพระอุโบสถที่มีสถาปัตยกรรมอันเป็นเอกลักษณ์โดดเด่น สะดุดตา สวยงาม เรียบง่าย หน้าต่างประยุกต์แบบจากวัดเทพศิรินทร์ มีการป้องกันนกพิราบ ส่วนหลังคาได้รับแรงบันดาลใจจากวัดพระราม 9 ใช้งบประมาณในการก่อสร้างทั้งสิ้น 15 ล้านบาทใช้เวลาเพียง 14 เดือน ได้รับพระราชานุญาตจากสมเด็จพระเทพรัตนราชสุดาฯ



ให้ประดิษฐานพระนามาภิไธย สธ. ไว้ที่หน้าบันอุโบสถ (พระประชารธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปถญฺญโร), 2559, หน้า 60) เป็นการสืบสานทางด้านภูมิปัญญาทางพระพุทธศาสนาผ่านการก่อสร้างที่มีเอกลักษณ์ แสดงให้เห็นถึงความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ที่สอดคล้องกับสิ่งแวดล้อมและแรงศรัทธาที่มีต่อสถาบันความเป็นชาติในสังคมไทย

2.2.2 รูปแบบการสร้างและจัดการวัดด้านจิตใจ

วัดมีหลักการทางพระพุทธศาสนามาเป็นเป้าหมาย ตั้งแต่การพัฒนาวัดให้ตอบสนองต่อศรัทธา และความรู้สึกที่ชุมชนมีต่อวัด จนถึงสนับสนุนชุมชนให้เกิดการปฏิบัติวิปัสสนากัมมัฏฐาน (พระสุธีรัตนบัณฑิต, สัมภาษณ์, 26 กันยายน 2563) โดยสามารถศึกษาแนวทางการสร้างและจัดการทางด้านจิตใจจากบริบทของวัดสมานรัตนารามตามหลักการเหล่านี้ คือ

ก. วัดสมานรัตนารามกับการบ่มเพาะคำสอนทางศาสนา โดยคำสอนที่ปรากฏจากสิ่งต่าง ๆ ในวัดประกอบด้วย

1) ศรัทธา วัดสมานรัตนารามนั้นได้มีพื้นที่ในการเสริมสร้างศรัทธา บางคนศรัทธาในพระพุทธเจ้า บางคนศรัทธาในพระพินเณศ บางคนศรัทธาในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่ทั้งหมดคือความศรัทธาในทางพระพุทธศาสนา คือศรัทธาในเรื่องกรรม เจ้าอาวาสจะบอกเสมอว่า “เรามาแต่ตัว คดีของตัวนี่คือ มาแต่ตัวก็ลงไปตัว แต่สิ่งที่เราจะสร้างไว้ทุกวันนี้ จะเป็นประโยชน์แก่สรรพสัตว์ที่เขามาอาศัยจะเป็นบุญ เป็นเสบียง แม้ตายไปแล้ว บุญก็จะยังส่งให้เรายู” (พระประชารธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปถญฺญโร), 2559, หน้า 100) ศรัทธาทำให้ผู้มาวัดสามารถทำบุญสร้างกรรมดีเพื่อให้เกิดผลดี โดยจะพบการทำบุญได้ทุกที่ทุกเวลาภายในวัด เพราะจะมีการสร้างตุ๊กตาสำหรับให้ร่วมบริจาคสร้างโรงพยาบาลอยู่เต็มไปหมด ซึ่งทุกคนมีอิสระที่จะทำได้ไม่ทำก็ได้ตามศรัทธา บางคนตอนแรกเข้ามาจิตใจไม่มี ชุ่มมัว แต่พอได้ไหว้พระสวดมนต์แล้วจิตปลอดโปร่ง อยากทำบุญแต่กำลังจะเดินกลับหาตู้บริจาคไม่มี จิตก็จะพลอยเศร้าหมองกลับไป แต่หากเห็นตู้บริจาคอยู่ แม้แต่



ทางที่จะกลับก็สามารถทำบุญได้ทันที ไม่ต้องทุกข์ทรมานใจ และกลับไปอย่างมีความสุขใจ

2) ทาน วัดสมานรัตนารามได้สร้างวัดขึ้นจากแนวคิดเรื่องการให้ โดยได้เปิดพื้นที่ให้ชุมชนได้เข้ามาขายของ ให้ผู้คนที่เข้ามาท่องเที่ยว จุดเด่นของวัด จะเน้นการสร้างสถานที่สำหรับสักการะ สร้างสิ่งศักดิ์สิทธิ์สำหรับผู้ยากไร้หรือ อยากบูชา ทางวัดจะจัดการให้ไหว้ได้ครบทุกรูปแบบ ทั้งไหว้ แก้วปิง สะเดาะเคราะห์ ต่อชะตา (ดัชนี ทับทิม, สัมภาษณ์, 9 สิงหาคม 2563) การสร้างสิ่งเหล่านี้เป็น กุศลบายให้คนได้นำเงินมาทำบุญ โดยเงินเหล่านั้นจะถูกนำไปบูรณปฏิสังขรณ์ วัด สร้างโรงพยาบาล และการสาธารณสงเคราะห์อื่น ๆ นอกจากนั้นยังเน้นให้เกิด การรู้จักการเสียสละของทุกคนที่มาเกี่ยวข้องกับวัด ไม่ใช่แค่เงินเท่านั้น เพราะใน ทุก 3 เดือนทุกคนจะมาร่วมบริจาคเลือดให้กับโรงพยาบาล บางครั้งก็มาร่วม ส่งเสริมกิจกรรมวันสำคัญทางพระพุทธศาสนา กิจกรรมไหว้พระสวดมนต์ ถ้ามี โอกาสคนที่อยู่ในวัดจะเข้าไปร่วมส่งเสริมในทุก ๆ กิจกรรมของวัด (แจ่มจันทร์ เสวีวัลลภ, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2563) โดยทุกกิจกรรมทางวัด จะมีผู้มาร่วม บริจาคอาหาร น้ำดื่ม ปัจจัย และสิ่งอื่น ๆ ตามโอกาสที่จะช่วยได้ (กาญจนา คัมภีร์ยาน, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2563) วัดจึงเป็นสถานที่รองรับกิจกรรมที่ แต่ละฝ่ายจะมาเข้าร่วมเพื่อให้ได้รับประโยชน์ร่วมกัน เป็นวิถีปฏิบัติแบบพึ่งพา อาศัยกันระหว่างวัดและชุมชน

3) กตัญญู วัดสมานรัตนารามเป็นสถานที่ให้ลูกพ่อแม่สามารถเข้า วัดได้อย่างพร้อมหน้ากัน เพราะมีสถานที่เหมาะสมสำหรับคนทุกวัย มีสถานที่ไหว้ เจ้าแม่กวนอิมและหลวงพ่อดัตตังโหว้ในที่แจ้ง พอไหว้แล้วก็สามารถนั่งพัก ผ่อน ได้อย่างสบายใจ มีสถานที่ปฏิบัติธรรมและยังมีการตุนสำหรับเด็ก ๆ (กัมลั ศิริพงษ์, สัมภาษณ์, 9 สิงหาคม 2563) วัดสมานรัตนารามจึงเป็นสถานที่สำหรับครอบครัว ที่พ่อแม่และลูกได้มีกิจกรรมทำได้ตามความเหมาะสมของแต่ละวัย โดยทำให้ เด็ก ๆ ไม่ห่างไกลจากวัดได้ และครอบครัวสามารถอยู่ในสถานที่เดียวกันได้ โดยที่ทุกคนไม่รู้สึกรู้สีกแตกต่างหรือห่างเหินกัน จึงทำให้เกิดความผูกพันและเข้าใจ



ถึงสถานะความเกี่ยวข้องกันระหว่างครอบครัว ชุมชนและวัดที่เชื่อมโยงกันได้ ผ่านการรู้สึกถึงบุญคุณที่มีต่อกัน เป็นการเชื่อมโยงกันระหว่างบุคคลกับบุคคล เข้าด้วยกัน ผ่านการปฏิบัติตอบสนองต่อกัน เช่นเดียวกับรูปแบบการปฏิบัติตน ระหว่างนักบวชและฆราวาส คือฆราวาสบำรุงด้วยการปฏิบัติดีด้วยกาย วาจา ใจ และปัจจัยเครื่องยังชีพ นักบวชก็อนุเคราะห์ด้วยการห้ามไม่ให้ทำชั่ว ทำแต่ความดี ช่วยเหลือ สั่งสอน อธิบายธรรม ชี้แจงทางสวรรค์ (พระไตรปิฎกเล่ม 11 ข้อ 272 หน้า 216) โดยความกตัญญูนี้เป็นการทำให้เกิดความเข้าใจที่ดีต่อกัน ระหว่างกลุ่มคนที่แตกต่างกันและเชื่อมโยงหากันด้วยความหมายของหลักปฏิบัติ ในฐานะที่คนไทยมีแนวคิดความเชื่อเรื่องความเป็นพี่เป็นน้อง

ข. วัดสมานรัตนารามกับการเป็นส่วนหนึ่งของชุมชน วัดถือเป็นส่วนหนึ่งของชุมชนในแง่ของการเปิดพื้นที่ให้เกิดการเรียนรู้ และชุมชนได้รับประโยชน์จากสิ่งที่วัดสร้าง คือ สร้างโครงการร่วมกันระหว่างบ้านและวัด ให้ชุมชนเป็นส่วนหนึ่งของสิ่งที่วัดสร้างขึ้น (พระสุธีรัตนบัณฑิต, สัมภาษณ์, 26 กันยายน 2563) โดยการทำดังกล่าวจะช่วยสร้างความเป็นอยู่ สร้างความสามัคคี ช่วยเหลือ และดูแลชุมชน มีเมตตาระหว่างกัน นำไปสู่การพัฒนาภูมิทัศน์รอบชุมชนให้น่าอยู่ เป็นที่ปรึกษา คอยแนะนำ ส่งเสริมเพื่อให้เกิดความสามัคคี ช่วยเหลือ และแบ่งปันซึ่งกันและกัน (อรรธรณ บุญน่วม, สัมภาษณ์, 22 กรกฎาคม 2563) วัดสมานรัตนารามจึงช่วยส่งเสริมและสนับสนุนในการพัฒนาชุมชน โดยจะพบลักษณะจากวัดสมานรัตนารามที่ไม่สร้างกำแพง แต่สร้างบ้านหรือชุมชนให้เป็นกำแพง (พระประชาธรรมณาล (ไพรัตน์ ปญญาธโร), สัมภาษณ์, 15 มีนาคม 2563) มีการสร้างอาชีพภายในวัด ทำให้ชุมชนเกิดความรักวัด เพราะคนส่วนใหญ่จะขายที่ไว้วัดแต่ก็ยังสามารถสร้างบ้านหรือที่พักอาศัยอยู่ในบริเวณวัด ยังมีอาชีพค้าขายในวัดได้ (จิราภรณ์ นิมสวาย, สัมภาษณ์, 15 มีนาคม 2563) ซึ่งวัดแต่เดิมไม่มีอะไรเลย พอเจ้าอาวาสเริ่มสร้างพระพิฆเนศก็ไม่มีคนเห็นด้วย แต่พอวัดอนุญาตให้คนมาค้าขายของได้ ทุกคนก็เริ่มจะไม่มีปัญหา เพราะทุกคนต่างได้ประโยชน์ร่วมกัน (จันทน์ คำศิริ, สัมภาษณ์, 15 มีนาคม 2563) และนายธนวัฒน์ ธีระตระกูล



ไวยาวัจกรและประชาสัมพันธ์ได้กล่าวเสริมว่า “แต่เดิมวัดไม่มีความสัมพันธ์กับชุมชน เพราะเป็นวัดธรรมยุตจับเงินไม่ได้ แต่พอเจ้าอาวาสองค์นี้มีาริเริ่มสร้างนั้น สร้างนี้ก็เป็นทีที่แปลกใจ และตนเองพอเห็นท่านทำก็มาร่วมบุญด้วยตั้งแต่แรก ไม่ได้ตำหนิท่าน แต่ทำเพราะคิดว่าเป็นบุญที่ทำได้ทำ” (ธนวัฒน์ ธีระ, สัมภาษณ์, 15 มีนาคม 2563)

การที่วัดให้ความสำคัญกับชุมชนเกี่ยวข้องกับอดีตที่พระพุทธศาสนา มีรากฐานอยู่ที่ชุมชน วัดจึงเป็นของชุมชน และชุมชนก็มีส่วนร่วมในกิจการของวัด และความเป็นอยู่ของพระสงฆ์ โดยจะสังเกตได้จากความร่วมมือปฏิบัติตนของพระภิกษุและเสนาสนะเป็นที่อาศัยก็จะดูให้เป็นไปตามความเหมาะสม ในทำนองเดียวกันคนที่จะเป็นอุปชฌาย์ได้ก็อยู่ที่ชุมชนว่าจะให้ความเคารพนับถือหรือไม่ พระที่มีพรรษาเกิน 10 แต่มีอาจารย์ไม่เหมาะสมหรือยังเป็นครูบาอาจารย์ไม่ได้ ชาวบ้านก็ไม่เอากลูมาไหว้บูชา กล่าวอีกนัยหนึ่ง อุปชฌาย์ก็ถูกแต่งตั้งโดยชุมชนด้วยเช่นกัน จึงเป็นเพราะความสัมพันธ์อันใกล้ชิดระหว่างวัดและชุมชน วัดจึงกลมกลืนสอดคล้องกับวิถีชีวิตความเป็นอยู่ของชุมชนมาก ซึ่งไม่ได้หมายความว่าวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์มีความกลมกลืนกับประเพณีท้องถิ่นของชุมชนเท่านั้น ยังรวมถึงการที่พระสงฆ์สามารถเกี่ยวเนื่องในด้านข้อธรรมคำสอนได้อย่างเหมาะสมกับชุมชน ตลอดจนสนองประโยชน์ด้านอื่นด้วยในฐานะเป็นผู้นำชุมชน ซึ่งข้อพิจารณานี้ทำให้เห็นว่าความเป็นชุมชนเป็นปัจจัยสำคัญในการกำหนดความเป็นไปทางด้านศาสนา โดยพระพุทธศาสนาในอดีตของไทยจึงมีลักษณะที่สอดคล้องและเกี่ยวเนื่องกับชุมชนมาก ถือว่าเป็นพระพุทธศาสนาที่มีวัดหรือชุมชนเป็นศูนย์กลางก็ได้ (พระไพศาล วิสาโล, 2559, หน้า 184-185) การที่ชุมชนมีวัดเป็นสัญลักษณ์บ่งบอกถึงอัตลักษณ์ทางพระพุทธศาสนาที่กลายเป็นอัตลักษณ์ของชุมชนเป็นการขยายต่อแนวความคิดความเป็นหนึ่งเดียวกันเชิงสังคม โดยข้อพิจารณาของสังคมที่อยู่ร่วมกันได้ต้องเกิดความเชื่อพื้นฐานที่เป็นอย่างเดียวกัน และความเชื่อนั้นต้องคล้อยตามลักษณะความเชื่อของคนส่วนใหญ่



2.2.3 รูปแบบการพัฒนาวัดด้านกายภาพ

วัดควรมีโครงสร้างภายนอกที่เห็นและสัมผัสได้ก่อนอย่างอื่น คือ มีความสะอาด ร่มรื่น โดยดูได้จากสภาพของอาคารสถานที่ ห้องน้ำ ลานจอดรถมีความเป็นระเบียบ (พระสุธีรัตนบัณฑิต, สัมภาษณ์, 26 กันยายน 2563) โดยวัดสมานรัตนารามนั้นประกอบด้วย 4 องค์ประกอบนี้ คือ

ก. วัดสมานรัตนารามมีลักษณะทางด้านภูมิภาคสมบัติ คือ มีปรับพื้นดิน พื้นถนน บริเวณ เรียบร้อย สะอาด ทั้งที่ทางต่าง ๆ ภายในวัดมีการจัดการอย่างดี สังกัดได้จากการกวาดวัด ดูแล้วดี เป็นพื้นถิ่นที่น้ำซึมซับ ชวนเดินชวนดู น่าทัศนาศนา (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2561 หน้า 31) เนื่องจากที่ตั้งวัดของวัดสมานรัตนารามนั้นตั้งอยู่ติดแม่น้ำบางปะกง และอยู่ในตำแหน่งที่เรียกว่าปากถุงเงินถุงทอง เป็นตำแหน่งที่โยงกับความเชื่อเรื่องคนที่มาขอหรือมานั่งบริเวณนั้นจะสามารถสัมผัสได้ รู้สึกจิตใจจะผ่อนคลาย อยากจะมานั่ง ซึ่งตำแหน่งนี้เขาเรียกว่า ทิศทางลม น้ำ อากาศ สมส่วนกัน เรียกว่าอยู่ตำแหน่งที่เป็นมงคล (พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปถญฺญโร), 2559 หน้า 54) จุดเด่นของวัดคือเรื่องทำเลที่ตั้ง มีแม่น้ำล้อมรอบทำให้คนอยากเข้ามาเที่ยวชมเกาะ วัดเราอยู่บนเกาะที่ระยะทางหลายกิโลเมตร สามารถล่องเรือชมแม่น้ำ คนในเมืองหาชมยาก บรรยากาศแบบนี้ สามารถมาไหว้พระ มีร้านอาหาร มาหาของกินที่หลากหลายได้ครบในที่เดียว (สำพันธ์ พิมพ์โพธิ์ธร, สัมภาษณ์, 9 มีนาคม 2563) เจ้าอาวาสได้อธิบายว่าตำแหน่งที่ตั้งของวัดมีความสำคัญ ไม่ใช่การทำแบบวัดสมานฯ แล้วจะประสบผลทุกวัด ยกตัวอย่างวัดเขาสูงแจ่มฟ้า จ.กาญจนบุรี ที่จำลองแนวคิดไปจากวัดสมานฯ แต่ด้วยการอยู่ในที่สูงมีเขาเป็นชัยภูมิหลัก ควรมีพื้นบันไดที่สามารถเดินขึ้นไปสักการะองค์พระด้านบนได้ (พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปถญฺญโร), สัมภาษณ์, 15 มีนาคม 2563)

ข. วัดสมานรัตนารามมีลักษณะทางด้านฉายาทกสมบัติ วัดที่มีสภาพแวดล้อมจะต้องประกอบไปด้วยร่มไม้ คือต้นไม้ หนุมไม้ ไพรสนธ์ และสายน้ำ คือแม่น้ำคลอง สระบึง ทะเลสาบ (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2561



หน้า 31) วัดสมานรัตนารามเน้นความสะอาดเพื่อสร้างความประทับใจแก่ผู้พบเห็น มีบรรยากาศร่มรื่น สุนัขต้องไม่มี มีความเป็นระเบียบ ตามที่คุณจ่านงค์ คำศิริ เจ้าหน้าที่หน้าพระอุโบสถวัดสมานรัตนารามเล่าว่า “หลวงพ่อก็คอยมาตรวจสอบเรื่องความสะอาดกับความเป็นระเบียบ ก็เลยเสนอหลวงพ่อกว่า หน้าโบสถ์เวลาฝนตกน้ำจะมีน้ำจำนวนมากทำให้นักท่องเที่ยวที่เป็นชาวประเทศญี่ปุ่นเขาจะไม่ชอบความสกปรกไม่กล้าเดินเข้าโบสถ์ โยมจึงเสนอให้ท่านมุงหลังคาเพื่อกันน้ำฝนเพื่อให้คนมารอเข้าโบสถ์ได้มีที่พักหลบฝนได้” เจ้าอาวาสก็จัดการให้ทันทีถ้าเป็นเรื่องความสะอาดและเป็นระเบียบของวัด (จ่านงค์ คำศิริ, สัมภาษณ์, 15 มีนาคม 2563) โดยจะมีนักท่องเที่ยวมองว่า “วัดสร้างสถานที่ร่มรื่น อยู่ริมน้ำ มีจุดชมวิว มีสถานที่สักการะที่สามารถนั่งพักได้ตลอดเวลา อีกทั้งมีหลังคาช่วยให้ไม่ร้อน” (ขวัญตา เต็มศิลป์, สัมภาษณ์, 9 มีนาคม 2563)

ค. วัดสมานรัตนารามมีลักษณะทางด้านบุคคลสมบัติ วัดจะต้องมีความเหมาะสม ความพร้อมด้านบุคคล มีบุคคลที่คอยดูแล ไม่มีบุคคลที่เป็นอันตราย มีแต่บุคคลที่สบายที่เกื้อหนุนกัน พร้อมทั้งจะช่วยเหลือ ชื่นชูจิตใจ เอื้อธรรมเอื้อปัญญา (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2561, หน้า 31) โดยวัดสมัยก่อนมีปัญหาด้านไม่สนใจชุมชน ไม่สนใจว่าชุมชนต้องการอะไร ทำให้วัดนั้นมีรูปแบบวิถีชีวิตแบบสันโดษ ไม่ซ่อมแซมสิ่งต่าง ๆ อยู่ไปตามที่มี ซึ่งเข้ากันได้กับวิถีชีวิตของพระที่อยู่แบบปล่อยวาง แต่สมัยนี้การพัฒนาวัดจะอยู่ตามลำพังและอยู่กันเองของพระไม่ได้ วัดต้องช่วยสังคมด้วยจึงต้องพัฒนาพื้นฐานของการรับรู้ว่า คนชอบอะไร ต้องตามเทคโนโลยีให้ทัน ชอบกินกาแฟก็ต้องหาร้านกาแฟมาให้ ร้อน ๆ ชอบทางไอศกรีมก็หาร้านมาให้ ส่วนเด็กและเยาวชนไม่ค่อยชอบเข้ามาวัดก็ต้องหาสิ่งดึงดูดด้วยการหาการ์ตูนเอามาตั้งไว้ คนชอบถ่ายรูปก็ต้องสร้างจุดให้เขาถ่ายรูป จนปี 2558 วัดสมานรัตนารามก็ติดยอดเช็คอนบน facebook เป็นอันดับ 2 ของประเทศ (พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปญญารโห), 2559, หน้า 64) วัดสมานรัตนารามจึงประกอบไปด้วยบุคคลที่ประกอบด้วยพระภิกษุที่เอื้อต่อการช่วยเหลือชุมชนที่เดือดร้อนและพร้อมช่วยเหลือ เป็นกำลังใจให้ในคราวที่คนเข้ามาในวัด และจัดให้คน



มาค้าขายในวัดอย่างเป็นระเบียบ พร้อมกับมีการจัดบุคลากรอำนวยความสะดวกด้านจราจรและความปลอดภัยตามลำดับ

ง. วัดสมานรัตนารามมีลักษณะทางด้านคมนาคมสมบัติ วัดมีการจัดสรรการเดินทางไปมาสะดวก การคมนาคมไม่ใกล้ไม่ไกลเกินไป เดินทางสะดวกและปลอดภัย (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2561, หน้า 31) วัดสมานรัตนารามมีถนนที่ตัดขึ้นมาใหม่ที่ทำให้เดินทางได้สะดวกยิ่งขึ้น และส่วนใหญ่คนที่มาเนื่องจากการเดินทางไม่ไกลนักจากกรุงเทพ และยังอยู่ใกล้วัดพุทธโสธรฯ จึงทำให้คนแวะเวียนผ่านมาไหว้หลวงพ่อบุญรอดแล้วก็มาขึ้นชมในกิจกรรมต่อ เช่น กิจกรรมแก้ปีชงเพราะทำให้เราสบายใจอยู่ใกล้บ้านสะดวกต่อการเดินทาง มีสถานที่เลี้ยงสัตว์ ให้อาหารปลา (เสาวลักษณ์ เจิ้งเจริญ, สัมภาษณ์, 9 สิงหาคม 2563) โดยการเดินทางนั้นมุ่งทำให้คนเดินทางกลับมาอีก คือ หากใครเดินทางมาวัดสมานรัตนารามแล้วรู้สึกว่าการเดินทางไปกลับได้สะดวก ปลอดภัย เมื่อมาแล้วได้ทำกิจกรรมหลาย ๆ อย่าง ทั้งไหว้พระ ให้อาหารปลา มาที่นี่จุดเดียวได้ทำครบทุกอย่าง ก็พร้อมจะเดินทางกลับมาอีกครั้ง

วัดสมานรัตนารามเชื่อมโยงกับองค์ประกอบที่สำคัญในการเป็นวัดที่ไม่ใช่แค่ชุมชนใกล้วัดจะรับรู้ แต่เป็นการขยายต่อจนเกิดการทำให้เป็นสากล (Universalization) ทั้งในแง่สถานที่อันรวบรวมไว้ถึงลักษณะทางกายภาพ ซึ่งในแง่ของความยอมรับนั้นมีปรากฏทั้งในส่วนที่เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ไม่ปฏิเสธความเชื่อที่พระพุทธศาสนาเองก็ยอมรับว่าส่วนหนึ่งของการมีพรหม มีเทวดาเป็นเครื่องเชื่อมโยงกับพระพุทธเจ้าในการสอนธรรมตั้งแต่ในครั้งพุทธกาล การยอมรับดังกล่าวจึงเป็นการยอมรับในแง่ของความมีอยู่ ส่วนการที่นำมาสร้างไว้ในวัดก็เพื่อขยายให้เห็นถึงความเป็นสากลในการรับรู้ผ่านคำสอนในเรื่องการเป็นกัลยาณมิตรที่ส่งเสริมสนับสนุนให้เรามีที่พึ่ง ขณะเดียวกันผู้คนที่มาวัดสามารถรวมกิจกรรมได้ทุกองค์ประกอบที่เอื้อให้เกิดรวมกันของผู้คนได้ทุกเพศ ทุกวัย ทุกช่วงอายุ โดยไม่มีความรู้สึกว่าเป็นส่วนเกินภายในวัดแห่งนี้ สร้างความไม่เก้อเขินและยอมรับความเป็นส่วนหนึ่งของวัดอย่างเป็นหนึ่งเดียวกัน



3. รูปแบบวัดสมานรัตนารามกับวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนา

การพิจารณาวัดสมานรัตนารามที่ตอบสนองต่อความต้องการของชุมชน ต้องพบกับปัญหาที่สังคมตั้งคำถามถึงความเหมาะสม โดยคำถามเหล่านี้มาจากการเปรียบเทียบวัดในสมัยพุทธกาลเรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน จึงไม่อาจปฏิเสธได้ว่า วัดในสมัยพุทธกาล วัดในประเทศไทยในสมัยต่าง ๆ จนถึงปัจจุบันนั้นมีความแตกต่างกัน แต่อย่างไรก็ตาม ความเป็นวัดนั้นยังคงเชื่อมโยงไปถึงข้อปฏิบัติบางประการที่สังคมพยายามจะหาคำตอบในแง่ของความเหมาะสมที่สังคมยอมรับได้ โดยวัดสมานรัตนารามได้เปลี่ยนจากวัดดั้งเดิมที่สงบเงียบให้กลายเป็นวัดที่มีคนรู้จักจำนวนมาก นั้นจำเป็นต้องตอบคำถามเหล่านี้ คือ

3.1 ความเหมือน

วัดสมานรัตนารามและวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนานั้นมีความเหมือนกันในแง่ของความเป็นวัดที่เกี่ยวข้องกันทางด้านจิตใจ

โดยพิจารณาจากความเหมือนของรูปแบบวัดสมานรัตนารามด้านจิตใจกับวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนา โดยมีข้อพิจารณาถึงความเหมือนกัน ดังนี้

3.1.1 วัดสมานรัตนารามกับวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนามีรูปแบบการสร้างวัดให้เป็นศูนย์รวมทางด้านจิตใจ

วัดสมานรัตนารามนั้นเน้นการเสริมสร้างศรัทธา เพราะศรัทธานั้นเป็นเบื้องต้นของการที่คนมาวัด บางคนศรัทธาในพระพุทธเจ้า บางคนศรัทธาในพระพินาศ บางคนศรัทธาในสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่ทั้งหมดคือความศรัทธาที่ต้องมีหลักในทางพระพุทธศาสนาไปด้วย คือศรัทธาในเรื่องกรรม ทุกคนจะต้องเข้าใจว่าเรา มาแต่ตัวก็จบไปแต่ตัว แต่สิ่งที่เราจะสร้างไว้ทุกวันนี้ จะเป็นประโยชน์แก่สรรพสัตว์ที่เขามาอาศัยจะเป็นบุญ เป็นเสบียง แม้ตายไปแล้ว บุญก็จะยังส่งให้เราอยู่ (พระปราชญ์ธรรมนาถ (ไพโรจน์ ปญญธโร), 2559, หน้า 100) ศรัทธาทำให้ผู้มาวัดสามารถทำบุญได้ทุกที่ทุกเวลา ดังจะพบตุ๊กตาสำหรับให้ร่วมบริจาคสร้าง



โรงพยาบาลอยู่เต็มไปหมด โดยให้ถือว่าทุกคนมีอิสระที่จะทำก็ได้ไม่ทำก็ได้ตามศรัทธา บางคนตอนแรกเข้ามาจิตใจไม่ดี ชุมนมัว แต่พอได้ไหว้พระสวดมนต์แล้วจิตใจปลอดโปร่ง อยากทำบุญแต่กำลังจะเดินกลับ หาตู้บริจาคไม่มี จิตก็จะพลอยเศร้าหมองกลับไป แต่หากเห็นตู้บริจาคอยู่ แม้แต่ทางที่จะกลับก็สามารถทำบุญได้ทันที ไม่ต้องทุกข์ทรมานใจ และกลับไปอย่างมีความสุขใจ

ขณะที่วัดในสมัยพุทธกาลมาจากผู้ถวายนั่นศรัทธาในพระพุทธเจ้า จึงปรากฏว่าวัดนั้นล้วนเป็นวัดที่พระพุทธเจ้าทรงรับเป็นส่วนใหญ่ ดังวัดที่ถวายเป็นอารามแบบที่พระเจ้าพิมพิสารถวายเพื่อเหมาะแก่การอยู่อาศัย โดยถวายอุทยานเวฬุวันนั้นแด่ภิกษุสงฆ์มีพระพุทธเจ้าเป็นประมุข (พระไตรปิฎกเล่ม 4 ข้อ 59 หน้า 71) วัดเวฬุวันเป็นวิหารแห่งแรกที่ปรากฏในพระพุทธศาสนาโดยพิจารณาจากความศรัทธาใคร่ครวญจากการที่พระเจ้าพิมพิสารประสงค์จะให้พระพุทธเจ้าทรงประทับอาศัยอยู่เป็นหลักสำคัญ ต่อมาการถวายวิหารนั้นปรากฏในการที่คหบดีได้ถวาย เช่น อนาถบิณฑิกะถวายพระเชตวันแก่สงฆ์จากทิศทั้ง ๔ ผู้มาแล้วและยังไม่มา (พระไตรปิฎกเล่ม 4 ข้อ 315 หน้า 130) รวมถึงการสร้างบุพารามของนางวิสาขา อัมพปาลีวิหารของนางอัมพปาลี อัมพวันของชีวกโกมารภัจ โดยการถวายวิหารนั้นได้รับการอนุญาตจากพระพุทธเจ้าให้เป็นอารามสำหรับอาศัย และเป็นวิหารสำหรับมีภิกษุสำหรับอยู่พำนักพร้อมภายในวิหารนั้นตามกำลังทรัพย์ของผู้ถวายและในการถวายวิหารเหล่านั้นต่างมีผู้มาร่วมให้ทานอีกเป็นจำนวนมากในการสร้างวัดแต่ละครั้ง จึงเป็นการสนับสนุนให้เกิดการทำทาน แม้แต่การสร้างวิหาร 84,000 หลังของพระเจ้าอโศกก็มาจากศรัทธาในพระพุทธศาสนา (อรรถกถาภาษาไทย พระวินัยปิฎก สมันตปาสาทิกา ภาค 1, หน้า 63) ก็เป็นแนวทางในการสร้างวัดในประเทศศรีลังกา เมื่อพระมหินทเถระปรากฏในการอัญเชิญพระบรมสารีริกธาตุเพื่อมาไว้เป็นที่พึ่ง เพราะแม้พระพุทธเจ้าจะปรินิพพานแล้วแต่พระบรมสารีริกธาตุของพระองค์ยังมีอยู่ เป็นที่มาของการสร้างเจดีย์ (อรรถกถาภาษาไทย พระวินัยปิฎก สมันตปาสาทิกา ภาค 1, หน้า 108-113) จนกลายเป็นศูนย์รวมจิตใจให้ชาวพุทธอาศัยเป็นสถานที่สำหรับสวดมนต์ ฟังธรรม



และการให้ทานนั้นก็มาจากการสร้างวัดให้เป็นศูนย์รวมทางด้านจิตใจ โดยเน้นถึงความเชื่อในพระพุทธศาสนาทั้งสิ้น

3.1.2 วัดสมานรัตนารามกับวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนามีรูปแบบการจัดการให้เป็นศูนย์กลางของชุมชน

วัดสมานรัตนารามถือกับการเป็นศูนย์รวมจิตใจชุมชนในแง่ของสิ่งก่อสร้างและความเป็นอยู่ โดยจะพบว่าการสร้างวัดนั้นมาจากความช่วยเหลือ เสียสละของชุมชน มีการส่งเสริมและสนับสนุนในการพัฒนาชุมชนไปพร้อมกัน โดยจะพบลักษณะจากวัดสมานรัตนารามที่ไม่สร้างกำแพง แต่สร้างบ้านหรือชุมชนให้เป็นการกำแพง มีเมตตาระหว่างกัน นำไปสู่การพัฒนาภูมิทัศน์รอบชุมชนให้น่าอยู่ ส่งเสริมเพื่อให้เกิดความสามัคคี ช่วยเหลือ และแบ่งปันซึ่งกันและกัน ไม่ต่างจากวัดในสมัยพุทธกาลที่เรียกว่า เจติย และเป็นสถานที่ที่ชาวบ้านสร้างขึ้นสำหรับเป็นศูนย์รวมจิตใจ ดังปรากฏว่า มีเจติยเหล่านั้นปรากฏทั่วไปในเมืองต่าง ๆ ในสมัยพุทธกาลเพราะการสร้างเจติยนั้นถือเป็นสถานที่สำหรับบูชา สักการะเกี่ยวข้องกับเทวดา เป็นที่ยึดเหนี่ยวจิตใจ “อานนท์ เธอได้ยินไหมว่า ‘พวกเจ้าวัชชี สักการะ เคารพ นับถือบูชาเจติยในแคว้นวัชชีของชาววัชชีทั้งในเมืองและนอกเมือง และไม่ละเลยการบูชาอันชอบธรรมที่เคยให้เคยกระทำต่อเจติยเหล่านั้นให้เสื่อมสูญไป’” (พระไตรปิฎกเล่ม 10 ข้อ 134 หน้า 80) การพักอาศัยในเจติยของนักบวชนั้นไม่ได้เป็นข้อห้ามในสถานที่เช่นนี้สำหรับชนทั่วไป รวมถึงนักบวชที่จะถือเอาเป็นที่พักในสมัยพุทธกาล เพราะเหมาะสมและสอดคล้องกับวิถีปฏิบัติของเหล่านักบวชทั่วไป และยังเป็นการเสนอให้เห็นความเป็นวัดที่เป็นศูนย์กลางของจิตใจนั้นได้ถูกพิจารณาควบคู่กับการเป็นที่พึ่งพิง เพราะมนุษย์นั้นต้องการที่พึ่งพิงเมื่อยามมีทุกข์ วัดจึงกลายเป็นที่พึ่งของผู้ตกทุกข์ได้ยากที่ต้องการความช่วยเหลือกระชั้นชิด เช่นต้องการอาหาร ต้องการที่พัก ขณะเดียวกันก็เป็นที่พักของผู้แสวงหาทางหลุดพ้นจากความทุกข์ เพราะบางคนก็ไม่ได้ลำบากด้วยข้าวของเครื่องใช้ แต่พยายามหาหนทางสงบให้กับชีวิตตนเอง ในส่วนของการปกครองนั้นปรากฏให้เห็นชัดเจนในยุคสมัยหลังพุทธกาล



แม้ในสมัยพุทธกาลจะปรากฏให้เห็นบ้างแต่ไม่ชัดเจนนัก เนื่องจากข้อมูลในสมัยพุทธกาลนั้นมีปรากฏแค่เพียงส่วนที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเท่านั้นจึงเป็นมุมมองเพียงด้านเดียว แต่พอได้เห็นข้อมูลทางด้านอื่น เช่น ข้อมูลจากชุมชนหรือบ้านเมืองที่มีการบันทึกทำให้เห็นว่า วัดในลักษณะดังกล่าวชัดเจนขึ้น

3.2 ความต่าง

วัดสมานรัตนารามและวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนานั้นมีความต่างกัน โดยพิจารณาจากความต่างทางด้านภูมิปัญญาและกายภาพ มีข้อพิจารณาถึงความต่างกัน ดังนี้

3.2.1 วัดสมานรัตนารามกับวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนามีรูปแบบทางด้านภูมิปัญญาที่ต่างกัน

วัดสมานรัตนารามมีการก่อสร้างสิ่งต่าง ๆ ในวัดตามศรัทธา เช่น พระพิฆเนศ สำหรับคนที่เชื่อเรื่องโชคลาง พระราหู สำหรับผู้ต้องการสะเดาะเคราะห์ ขณะเดียวกันก็ยังคงอนุรักษ์ภูมิปัญญาของพระอุโบสถที่เน้นความเป็นเอกลักษณ์ เรียบง่าย หน้าต่างประยุกต์แบบจากวัดเทพศิรินทร์ เป็นการสืบสานทางด้านภูมิปัญญาทางพระพุทธศาสนา ซึ่งรูปแบบดังนี้ยังสะท้อนให้เห็นการพัฒนาวัดให้ที่เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของบ้านเมือง มีวิธีการปฏิบัติที่สอดคล้องกับชุมชนนั้นอย่างแยกไม่ออก ดังจะพบหลักฐานทางโบราณคดีในสมัยลพบุรีลงมาว่า บริเวณทั้งหมดของชุมชนที่มีศาสนสถานเป็นศูนย์กลาง มีโครงสร้างและแผนผังทางกายภาพที่ชัดเจน (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2560, หน้า 61) จากการสร้างวัดสมานรัตนารามนี้เป็นการสร้างที่คำนึงถึงศรัทธาและความเกี่ยวข้องกับชุมชนจึงเน้นการก่อสร้างสิ่งต่าง ๆ ที่ช่วยให้เกิดประโยชน์แก่ชุมชนเป็นหลัก

การสร้างวัดสมานรัตนารามนี้จึงแตกต่างจากวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนาที่เน้นไปที่การสร้างวัดให้เหมาะสมกับนักบวชหรือบรรพชิตที่เน้นความสงบที่สอดคล้องกับรูปแบบความเป็นอยู่ในสมัยพุทธกาล โดยใช้ในความหมายของอาราม



ว่า ป่าไม้ที่เขาจัดขึ้นให้เป็นที่พักใจ เป็นที่อยู่ของนักบวชหรือบรรพชิต ถ้าห่างไกลไปจากนั้นเรียกว่า วนะหรือป่า เช่น ป่ามหาวัน เป็นป่ามากกว่าจะเป็นอาราม ภิกษุผู้อยู่ในอารามหรือในป่าที่เรียกว่า วนะหรือวัน จึงหมายถึง วนอุทยานก็ได้ แต่ไม่มีภิกษุอยู่ในเมือง (พุทธทาสภิกขุ, 2529, หน้า 70) และพบว่า วัดนั้นไม่ได้เป็นสมบัติของใครคนใดคนหนึ่ง แม้มีข้อกำหนดเรื่องวิหารว่าเป็นที่อยู่เฉพาะภิกษุรูปใดรูปหนึ่งก็ตาม แต่ไม่ได้มีการชี้ชัดว่าภิกษุรูปนั้นเป็นเจ้าของ แคเป็นที่พักเท่านั้น การไม่กำหนดเรื่องการเป็นเจ้าของนี้ทำให้ผู้มาอาศัยพิจารณาแค่เป็นสถานที่พักเพื่อปกป้องตัวเองจากสัตว์ร้ายหรือจากสภาพดินฟ้าอากาศเท่านั้น ต่อมามีการกำหนดให้มีภิกษุผู้ดูแลเสนาสนะ หรือเป็นเจ้าอาวาสเพื่อพิจารณาว่าด้วยอาวาสซึ่งเกี่ยวข้องกับพระภิกษุที่มาอยู่ร่วมกันเป็นจำนวนมาก และพิจารณาในส่วนของการขยายพื้นที่หรือซ่อมบำรุงเสนาสนะเท่านั้น ไม่ได้เกี่ยวข้องกับการสร้างเสนาสนะที่ตอบสนองความต้องการของชุมชนอย่างที่เห็นในปัจจุบัน

3.2.2 วัดสมานรัตนารามกับวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนามีรูปแบบทางด้านกายภาพที่ต่างกัน

วัดสมานรัตนารามนั้นมีการสร้าง และจัดสรรพื้นที่ต่าง ๆ เพื่อประโยชน์และตอบสนองความต้องการของชุมชน 4 ลักษณะ คือ 1. การสร้างวัดให้มีลักษณะทางด้านภูมิภาคสมบัติ วัดสมานรัตนารามมีการสร้างวัดที่เหมาะสมกับตำแหน่งของพื้นที่ทำให้กลายเป็นพื้นที่พักผ่อนผ่อนคลายเป็นทิศทางลม น้ำ อากาศ สมส่วนกัน เรียกว่าอยู่ตำแหน่งที่เป็นมงคล 2. วัดสมานรัตนาราม มีลักษณะทางด้านฉายาทกสมบัติ วัดสมานรัตนารามเน้นความสะอาด เพื่อสร้างความประทับใจแก่ผู้พบเห็น มีบรรยากาศร่มรื่น สุนัขต้องไม่มี มีความเป็นระเบียบ โดยเฉพาะสถานที่ที่มีผู้มากราบไหว้ตลอดอย่างพระอุโบสถจะมีการจัดการสร้างหลังคาสำหรับกันน้ำฝน และมีสถานที่พักสำหรับหลบแสงแดดและฝน เพื่อรักษาความสะอาดและสร้างความเป็นระเบียบให้กับพื้นที่ 3. วัดสมานรัตนารามมีลักษณะทางด้านบุคคลสมบัติ วัดสร้างสิ่งก่อสร้างที่มองว่าแต่ละบุคคลต้องการอะไร เช่น คนชอบ



ตามเทคโนโลยี ขอบกั้นกำแพงก็ต้องหาร้านกาแฟ ส่วนเด็กและเยาวชนก็ต้องหา
 สิ่งดึงดูดด้วยการหาร้านอาหารมาตั้งไว้ คนชอบถ่ายรูปก็ต้องสร้างจุดให้เขาถ่ายรูป
 4. วัดสมานรัตนารามมีลักษณะทางด้านคมนาคมขนส่ง มีถนนที่ตัดขึ้นมาใหม่ทำ
 ให้เดินทางได้สะดวกยิ่งขึ้น และส่วนใหญ่คนที่นี่มาเนื่องจากการเดินทางไม่ไกลนัก
 จากกรุงเทพ ฉะนั้น การสร้างวัดแบบให้ให้มีสมบัติพร้อมทั้ง 4 เป็นรูปแบบการ
 สร้างวัดคามวาสี คือวัดของหมู่บ้านหรือวัดประจำหมู่บ้าน และสร้างวัดนครวาสี
 เป็นวัดที่มีการสร้างพระสถูปเจดีย์ พระวิหาร พระพุทธรูป และแหล่งศาสนสถาน
 อื่น ๆ เพื่อความศักดิ์สิทธิ์ และรุ่งเรืองของเมือง วัดที่สำคัญ คือ วัดมหาธาตุ จังหวัด
 พระนครศรีอยุธยา ที่มีพระมหาสถูปที่บรรจุพระบรมธาตุไว้เป็นหลักของเมือง วัด
 พระศรีรัตนศาสดาราม ที่ประดิษฐานพระแก้วมรกต (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2560,
 หน้า 68-69)

ส่วนวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนาจากการแสวงหาวัดที่มีสมบัติ
 ทั้ง 4 นั้น ไม่ใช่การสร้างขึ้นมาเป็นรูปแบบของวัดป่าที่แยกตัวออกจากชุมชน
 จึงเป็นวัดที่มุ่งความสนใจไปที่ความเป็นสัปปายะในแง่ของพระภิกษุเป็นหลัก
 เน้นไปที่ความสะดวกในการเป็นอยู่ และมีสถานที่เหมาะสมกับการปฏิบัติสังฆกรรม
 หากประสงค์จะสร้างสิ่งใดขึ้นก็เป็นการสร้างให้เหมาะสมกับความเป็นอยู่ของ
 พระภิกษุมากกว่าจะเน้นไปที่ความต้องการของชุมชน ตามข้อความว่า “อุบาสก
 ได้สร้างวิหาร ปราสาท เรือนลั่น ถ้ำ บริเวณ ชุม โรงฉัน โรงไฟ กัปปิยกุฎี วักกุฎี
 ที่จกรม โรงจกรม บ่อน้ำ โรงบ่อน้ำ เรือนไฟ โรงเรือนไฟ สระโบกขรณี มณฑป
 อาราม อารามวัดฤๅถวายุทิศสงฆ์” (พระไตรปิฎกเล่ม 4 ข้อ 188 หน้า 295-297)
 แม้วัดที่สร้างตามยุคสมัยมีสิ่งที่สร้างนั้นทั้งโบราณสถานและโบราณวัตถุ และศิลปะ
 วัตถุในแต่ละวัดนั้นถือว่าอยู่นอกเหนือการจัดการของพระภิกษุ แต่เป็นเรื่องของ
 ชุมชนที่จะเข้าไปจัดการอนุรักษ์รักษา แม้แต่พระอุโบสถก็ได้มีแต่พระภิกษุเท่านั้น
 เป็นผู้จัดการ แต่เป็นเรื่องที่ชุมชนหรือหน่วยงานที่รับผิดชอบจะเข้าไปจัดการบูรณะ
 ซึ่งรูปแบบวัดดังกล่าวนี้จะพบได้จากวิถีชีวิตของวัดในรูปแบบเดิมที่เจ้าอาวาส
 องค์เก่า ท่านไม่เน้นสร้างหรือซ่อมแซมเสนาสนะ เนื่องจากท่านเป็นผู้เรียบง่าย



หากซ่อมแซมก็จะเป็นการรบกวนชาวบ้าน ซึ่งผิดกับวัดที่เจ้าอาวาสองค์ปัจจุบันมองว่า “วัดที่ไม่มีการซ่อมแซมมีแต่ภาพไม่เจริญตา เจริญใจ เจริญศรัทธา เพราะวัดต่างคร่ำคร่าไปตามกาลเวลา แม้แต่ชาวบ้านในละแวกนั้นก็ไม่มีใครอยากเข้าวัด พวกกันหนีไปทำบุญที่อื่นเสียหมด หรือหากจำเป็นต้องมาวัด ก็มาแบบจ่ายอม ขนาดเข้าห้องน้ำห้องสุขา ยังต้องเอามือปิดจมูก” (วัดสมานรัตนาราม, 2554, หน้า 99) จึงเกิดการบูรณะเสนาสนะ และสร้างอาคารโรงเรียนวัดสมานรัตนาราม สร้างอุโบสถสีขาวงามตาและสร้างพระประธานอุโบสถองค์ใหญ่ที่สุดในจังหวัด สร้างพระพิมพ์เนศปางนอนเสวยสุข สร้างตลาดน้ำชุมชน ศาลาริมแม่น้ำและเรือนแพ ทำเทียบเรือล่องลำน้ำบริเวณวัด สร้างโรงพยาบาลวัดสมานรัตนาราม และอาคารแพทย์แผนไทย (พระประชาธรรมนาถ (ไพรัตน์ ปญญารโห), 2559, หน้า 116-129) การสร้างนี้เป็นไปตามอำนาจของเจ้าอาวาสที่ปรากฏตามตามมาตรา 37 ว่า เจ้าอาวาสมีอำนาจบำรุงรักษา วัด จัดกิจการและศาสนสมบัติของวัดให้เป็นไปด้วยดี ซึ่งอำนาจนี้ทำให้เจ้าอาวาสมีอำนาจเบ็ดเสร็จในการจัดการวัดตามที่ต้องการและสามารถบริหารวัดบนพื้นฐานของการสร้างและปรับปรุงเสนาสนะได้อย่างเต็มที่

การเข้าใจบริบทของการสร้างวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนาจึงเป็นรูปแบบของการการสร้างวัดเชิงจาริตที่เน้นความเป็นวัดที่มีความเป็นวัดป่าหรืออรัญญวาสีมากกว่าจะเป็นวัดที่อยู่ภายใต้การสร้างพื้นที่ให้เหมาะสมแก่ชุมชนหรือสร้างประโยชน์ให้ชุมชนอันเป็นการทำลายรูปแบบวิถีชีวิตของพระภิกษุ แต่หากว่าพื้นที่วัดนั้นอยู่ภายใต้ของความเป็นวัดบ้านนั้น ได้เปลี่ยนแปลงความเป็นวัดในแง่ของจาริตของพระภิกษุที่ต้องการพัฒนาพื้นที่ มีการแบ่งเขตระหว่างพุทธาวาสและสังฆาวาส รวมถึงประโยชน์ใช้สอยอื่นให้เป็นไปตามลักษณะการจัดสรรให้เป็นระเบียบ ในส่วนนี้อาจจะต้องพัฒนาในรูปแบบของวัดในเมือง แต่ในวัดต่างจังหวัดที่ยังอาศัยความต้องการของชุมชนเป็นส่วนสำคัญในการดำเนินการ จึงอาจจะไม่สามารถบริหารจัดการได้ตามรูปแบบที่ถูกกำหนดมา อย่างไรก็ตามการพิจารณาในแง่ของความเป็นสังคมนั้น ไม่ได้วางแบบไว้ตามแบบวัดในเมืองทั้งหมด เพราะสถานที่ไม่อำนวย หรือพอมีสถานที่ขยายมากขึ้นก็อาจจะปรับปรุงให้เหมาะสมกับบริบทของสังคม



4. สรุป

รูปแบบวัดสมานรัตนารามที่สนองความต้องการของชุมชนนั้นมีรูปแบบ 2 ลักษณะ คือ 1. รูปแบบของวัดที่สนองความต้องการของปัจเจกบุคคล เป็นวัดสร้างประโยชน์ทันตาเห็น เป็นวัดสร้างประโยชน์ทันตาเห็น มีการจัดสภาพแวดล้อม ถูกลักษณะ เป็นวัดสนองความต้องการความเจริญก้าวหน้าในชีวิต มีการบริหารจัดการที่เป็นธรรมและก่อความสามัคคี มีสถานที่สำหรับจิตใจ 2. รูปแบบของการสร้างวัดตามความต้องการของชุมชน เป็นวัดที่มีรูปแบบการสร้างและจัดการวัดด้านภูมิปัญญา ผ่านการเป็นวัดที่มีประวัติศาสตร์ ไม่จำเป็นต้องสร้างเจดีย์ แต่ต้องมีสิ่งศักดิ์สิทธิ์ และเป็นวัดที่อนุรักษ์สถาปัตยกรรม มีรูปแบบการสร้างและจัดการทางด้านจิตใจ ผ่านการบ่มเพาะคำสอนทางศาสนาในเรื่องศรัทธา การให้ทานและความกตัญญู เป็นวัดที่เป็นส่วนหนึ่งของชุมชนในแง่ของการเปิดพื้นที่ให้ชุมชนเข้ามามีส่วนร่วมภายในวัด เป็นวัดที่มีรูปแบบทางกายภาพในแง่สถานที่ร่มรื่น ปลอดภัย มีบุคลากรที่เหมาะสมภายในวัดในการช่วยดูแล ช่วยเหลือ รวมถึงการเดินทางไปมาปลอดภัย

วัดสมานรัตนารามและวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนานั้นมีความเหมือนกันในแง่ของความเป็นวัดทางด้านจิตใจ คือเป็นศูนย์รวมจิตใจในแง่ของศรัทธาและการให้ทานในพระพุทธศาสนา และมีรูปแบบการจัดการให้เป็นศูนย์กลางของชุมชน เน้นความช่วยเหลือ เสียสละของชุมชน มีการส่งเสริมและสนับสนุนในการพัฒนาชุมชนไปพร้อมกัน เป็นที่พึ่งพิง เช่นต้องการอาหาร ต้องการที่พัก ขณะเดียวกันก็เป็นที่พักของผู้แสวงหาทางหลุดพ้นจากความทุกข์ เพราะบางคนก็ไม่ได้ลำบากด้วยข้าวของเครื่องใช้ แต่พยายามหาหนทางสงบให้กับชีวิตตนเอง ส่วนความต่างกัน คือ วัดสมานรัตนารามกับวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนามีรูปแบบทางด้านภูมิปัญญา คือ วัดสมานรัตนารามก่อสร้างสิ่งต่าง ๆ ในวัดตามศรัทธา และพัฒนาวัดให้ที่เป็นสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของบ้านเมือง มีวิธีการปฏิบัติที่สอดคล้องกับชุมชนนั้นอย่างแยกไม่ออก ขณะที่วัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนาเน้นไปที่การสร้างวัดให้เหมาะสมกับวิถีชีวิตของนักบวชหรือบรรพชิตที่เน้นความสงบ เรียบง่ายและ



ไม่วุ่นวาย และวัดสมานรัตนารามกับวัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนามีรูปแบบทางด้านกายภาพ โดยวัดสมานรัตนารามจะสร้างวัดให้พร้อมในทุก ๆ ด้านที่เกี่ยวข้องกับชุมชนตามรูปแบบของวัดแบบคามวาสีและนครวาสี อีกทั้งเจ้าอาวาสยังมีส่วนในการปกครองวัดอย่างสมบูรณ์แบบ ขณะที่วัดในอุดมคติทางพระพุทธศาสนา มาจากการแสวงหาวัดที่มีคุณสมบัติพร้อมมากกว่าจะสร้างขึ้น เป็นรูปแบบวัดแบบ อรัญญวาสี และการสร้างหรือบูรณะวัดนั้นเป็นเรื่องของชุมชนจะดำเนินการมากกว่า จะเป็นหน้าที่ของพระภิกษุ

บรรณานุกรม

หนังสือทั่วไป

- นิโกลาส์ แซรแวนส. (2561). *ประวัติศาสตร์ธรรมชาติและเมืองแห่งราชอาณาจักรสยาม*. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ศรีปัญญา.
- พระยาสุรินทรภาชัย. (2561). *จดหมายเหตุแห่งพุทธอาณาจักรของพระภิกษุพาเทียน*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ศรีปัญญา.
- พระไพศาล วิสาโล. (2559). *พุทธศาสนาไทยในอนาคต : แนวโน้มและทางออกจากวิกฤต*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิโกลิโมลคิมทอง.
- พระประชาธรรมนาด (ไพรัตน์ ปญญาธโร). (2559). *แนวคิด คติธรรม 19 ปีแห่งวิถีธรรม*. ฉะเชิงเทรา: เพอร์เฟค ปริ้นติ้ง แอนด์ ออฟเซต.
- พุทธทาสภิกขุ. (2529). *ฟ้าสาบระหว่าง 50 ปีที่มีสวนโมกข์ (ตอน 1)*. กรุงเทพมหานคร: สวนอุสมมูลนิธิ.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- _____. (2560). *อรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มิลินทปัญหา. (2556). *มิลินทปัญหา*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.



- วัดสมานรัตนาราม. (2554). *วัดสมานรัตนาราม*. ฉะเชิงเทรา : หนังสือธรรมทาน.
- สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2561). *ตอบเรื่อง พ.ร.บ.คณะสงฆ์*. พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพมหานคร: ผลิตัมม์.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2560). *พุทธศาสนาและความเชื่อในสังคมไทย*. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิเล็ก-ประไพ วิริยะพันธุ์.
- อรศรี งามวิทยาพงศ์ และคณะ. (2559). *พื้นวัด คีนเมือง*. กรุงเทพมหานคร: สถาบันอาศรมศิลป์.
- อคิน รพีพัฒน์. (2551). *วัฒนธรรมคือความหมาย: ทฤษฎีและวิธีการของคลิฟฟอร์ด เกียร์ซ*. กรุงเทพมหานคร: ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร.

วิทยานิพนธ์

- ดำรงศักดิ์ มีสุนทร. (2556). *ความสัมพันธ์ระหว่างวัดกับชุมชน กรณีศึกษา วัดนาสมมติกับชุมชนนามสมมติ จังหวัดกาญจนบุรี*. (วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต, สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์).

Books

- Alan Aldridge. (2013). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. 3rd Edition. Cambridge: Polity Press.
- Max Weber. (1968). *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. translated and Edited by G. Roth and C. Wittich. New York: Bedminster Press.
- _____. (2007). *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.



**ปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อ
ป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์
และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย***

ธานี สุวรรณประทีป**

วุฒินันท์ กันทะเตียน***

พงษ์พัฒน์ ใหม่จันทร์ดี****

-
- * บทความวิจัยนี้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการวิจัยเรื่อง “การสังเคราะห์องค์ความรู้เกี่ยวกับรูปแบบการสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย” โครงการวิจัยนี้ได้รับทุนอุดหนุนการวิจัยจากสถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ประจำปี พ.ศ. 2563
- ** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ สาขาวิชาศาสนาและเทววิทยา คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
E-mail: thanee_305@hotmail.com
- *** รองศาสตราจารย์ สาขาวิชาศาสนาและเทววิทยา คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
- **** ผู้ช่วยนักวิจัย โครงการการสังเคราะห์องค์ความรู้เกี่ยวกับรูปแบบการสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย
วันที่รับบทความ 20 กันยายน 2564 วันที่แก้ไขบทความ 23 มีนาคม 2565
วันที่ตอบรับบทความ 26 กรกฎาคม 2565



บทคัดย่อ

การศึกษานี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาหลักพุทธธรรมและการประยุกต์พุทธธรรมเพื่อป้องกันการติ่มเครื่องติ่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย และเพื่อเสนอรูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการติ่มเครื่องติ่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย โดยใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ประกอบด้วยการวิจัยเอกสาร (Documentary Research) และการสัมภาษณ์เชิงหยั่งลึก (In-depth Interviews) จากกลุ่มตัวอย่างที่เป็นกลุ่มเยาวชนจาก 4 ภาค จำนวน 40 คน

ผลการวิจัยพบว่า การสะท้อนแนวคิดและหลักการทางพระพุทธศาสนา ได้เน้นถึงจิตใจของมนุษย์ ซึ่งมีกระบวนการทำงานที่มีพลังเหนือกว่าส่วนที่เป็นร่างกาย การเริ่มต้นที่ “จิต” ของเยาวชนจึงเป็นเรื่องที่ควรให้ความสำคัญยิ่ง การใช้หลัก “โยนิโสมนสิการ” จะช่วยให้เยาวชนมีสติปัญญา มีการรับรู้ มีทัศนคติ มีความเชื่อที่ถูกต้อง สามารถแยกแยะสิ่งที่ดีและไม่ดีได้ การใช้หลัก “ปรโตโฆสะ/กัลยาณมิตร” จะช่วยให้เยาวชนเกิดความรักความอบอุ่น ความมั่นใจในการปฏิบัติตนให้ห่างไกลจากเหล้า-บุหรี่ จาก 2 หลักการ จึงกลายเป็นรูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธ ที่สร้างจากตัวเยาวชนเองและจากปัจจัยแวดล้อมภายนอก โดยเยาวชนนั้นสร้างจากการรับตัวแบบที่มีชีวิตคือตัวอย่างที่ดีและประสบการณ์ สะท้อนใจจากบุคคลใกล้ชิด และเสริมหนุนด้วยตัวแบบสัญลักษณ์ คือการสะท้อนจากหลักพุทธธรรมสองหลักดังกล่าว ทำให้เยาวชนเชื่อในความสามารถของตนเอง และกำกับควบคุมตนเองได้ ส่วนปัจจัยแวดล้อมภายนอก สร้างได้ด้วยการมีปฏิสัมพันธ์เชิงสร้างสรรค์ และใช้กิจกรรมเป็นฐานบนหลักการแห่งกัลยาณมิตร สำหรับข้อเสนอแนะจากการวิจัยนี้ คือ การสร้างการมีส่วนร่วมกับเยาวชนของทุกภาคส่วน และการเปิดพื้นที่ให้เยาวชนแสดงความคิดเห็นในเชิงนโยบาย

คำสำคัญ: รูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธ เครื่องติ่มแอลกอฮอล์ บุหรี่ เยาวชนไทย



A Buddhist Model for Health Promotion in Preventing Drinking and Smoking Among Thai Youth*

Thanee suwanprateep**

Wuttinan Kantatian***

Phongphat Maijandee****

Abstract

The purpose of this research is to study the application of Buddhist teachings to prevent alcohol consumption and smoking among Thai youths, and to present a Buddhist model of well-being

* This article is a part of research entitled “*The Synthesis of Body of Knowledge Related to Health Promotion Model in Buddhism for Preventing Drinking and Smoking Among Thai Youth*” funded by Buddhist Research Institute of Mahachulalongkornrajavidyalaya University (the Centre of Buddhist Studies), 2020.

** Assistant Professor, Section of Religion and Theology, Faculty of Buddhism, Mahachulalongkornrajavidyalaya University.
E-mail: thanee_305@hotmail.com

*** Associate Professor, Section of Religion and Theology, Faculty of Faculty of Social Sciences and Humanities, Mahidol University.

**** Research Assistant research entitled “*The Synthesis of Body of Knowledge Related to Health Promotion Model in Buddhism for Preventing Drinking and Smoking Among Thai Youth*”

Received September 20, 2021, Revised March 23, 2022, Accepted July 26, 2022



promotion to prevent alcohol consumption and smoking among the same group. This is achieved through qualitative research consisting of documentary research and in-depth interviews with samples of 40 youths from the four regions.

The study found that a reflection on Buddhist concepts and principles revealed an emphasis on the human mind, whose functioning process is more powerful than that of the body. Therefore, it is of utmost importance to start with the youths' "mind." The principle of "Yonisomanasikara" leads the youths to wisdom: correct perception, attitudes and beliefs, and discrimination of good and bad. The principles of "Paratoghosa/Kalyanamitra" help the youths to foster love and confidence in distancing themselves from alcohol and cigarettes. These two principles combined resulted in a Buddhist well-being promotion model based on the youths themselves and on external environmental factors. The youths can be shaped by good living models and moving experiences from close relations. This should be reinforced with a symbolic model – the reflection from the two principles of Buddhist teaching – which enables the youths to believe in their capacities to control themselves. External environmental factors can be built through constructive interpersonal interaction and Kalyanamitra-based activities. This study recommends fostering participation of the youths from all sectors and opening a forum for them to express their opinions in matters of policy.

Keywords: A Buddhist Model for Health Promotion, alcohol, tobacco, Thai Youths



1. บทนำ

องค์การอนามัยโลก (WHO) ระบุว่าทุก ๆ ปี ประชากรทั่วโลกจะเสียชีวิตราว 3 ล้านคนจากการติ่มสุรา ซึ่งมากกว่าการเสียชีวิตด้วยโรคเอดส์ ดังที่นายเทโดรส อัดฮานอม เกห์เบเรเยซุส (Tedros Adhanom Ghebreyesus) ผู้อำนวยการใหญ่องค์การอนามัยโลก ระบุว่า แอลกอฮอล์ส่งผลกระทบต่อแก่นักดื่มเอง และคนใกล้ชิดอย่างมาก อาทิ การใช้ความรุนแรง การได้รับบาดเจ็บจากอุบัติเหตุ เกิดปัญหาสุขภาพจิต ก่อให้เกิดโรคต่าง ๆ มากกว่า 200 ชนิด เช่น โรคมะเร็ง โรคตับแข็ง โรคหัวใจ โรคเอดส์ หรือ HIV โรคหลอดเลือดในสมอง (World Health Organization, 2018; วิโอเอไทย, 2561) ภาวะการณ์เช่นนี้เป็นสิ่งที่ประชาคมโลกควรใส่ใจเป็นพิเศษ และโดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อพิจารณาจากสถิติของนักดื่มและนักสูบบุหรี่ในประเทศไทย โดยเฉพาะที่เป็นเยาวชน ยังพบตัวเลขที่น่าเป็นห่วง จากการที่สำนักงานสถิติแห่งชาติ ได้สำรวจและรายงานพฤติกรรมการสูบบุหรี่ และการติ่มสุราในเยาวชนอายุ 15-19 ปี โดยสำรวจระหว่าง 17 พฤษภาคม - 31 กรกฎาคม 2560 จากครัวเรือนตัวอย่างทั้งสิ้น 46,300 ครัวเรือนทั่วประเทศ พบว่าจากจำนวนประชากร อายุ 15 ปีขึ้นไปทั้งสิ้น 55.9 ล้านคน เป็นผู้ที่สูบบุหรี่ 10.7 ล้านคน (ร้อยละ 19.1) ในขณะที่กลุ่มเยาวชน (อายุ 15-19 ปี) มีอัตราการสูบบุหรี่ร้อยละ 9.7 และมีอัตราการติ่มสุรา ร้อยละ 13.6 (กองสถิติสังคม, 2561, หน้าบทสรุปสำหรับผู้บริหาร) มีการศึกษาเทียบเคียงจากกลุ่มเยาวชนในสหรัฐอเมริกาที่ใช้ผลิตภัณฑ์ยาสูบในปี ค.ศ. 2019 (พ.ศ. 2562) พบว่า เกือบ 9 ใน 10 ของผู้ลองสูบบุหรี่ครั้งแรก จะสูบบุหรี่เมื่ออายุ 18 ปี และในปีเดียวกัน ประมาณ 12.5% ของนักเรียนโรงเรียนมัธยมต้นและ 31.2% ของนักเรียนโรงเรียนมัธยมปลาย เป็นผู้ใช้ผลิตภัณฑ์ยาสูบ และปัจจุบันวัยรุ่นมีการใช้บุหรี่หรืออิเล็กทรอนิกส์ (Electric cigarettes) หรือ E-cigarettes เพิ่มขึ้น ทั้งนี้จำแนกเป็นจำนวนนักเรียนที่โรงเรียนมัธยมต้นและมัธยมปลายได้ใช้บุหรี่หรืออิเล็กทรอนิกส์ (E-cigarettes) เพิ่มขึ้นจากจำนวน 3.6 ล้านคนในปี ค.ศ. 2018 (พ.ศ. 2561) ถึง 5.4 ล้านคนในปีค.ศ. 2019 (พ.ศ. 2562) ซึ่งมีความแตกต่างกันที่ 1.8 ล้านคนนั่นเอง (Centers for Disease



Control and Prevention, 2020) นี่คือการคาดการณ์ทั่วไปของเยาวชนในระดับโลกและระดับประเทศไทย

ปัญหาการดื่มสุราและการสูบบุหรี่ในเยาวชนในประเทศไทย เป็นสาระสำคัญหนึ่งในแผนยุทธศาสตร์ของชาติ (แผน 10 ปี : พ.ศ. 2554-2563) ซึ่งคณะรัฐมนตรี (ครม.) มีมติเห็นชอบเมื่อวันที่ 20 กรกฎาคม 2553 ได้สร้างตัวชี้วัดเพื่อดำเนินการ 4 อย่างได้แก่ (1) ควบคุมปริมาณการบริโภค ควบคุมปริมาณการบริโภค (2) ป้องกันนักดื่มหน้าใหม่ และควบคุมความชุกของผู้บริโภค (3) ลดความเสี่ยง ของการบริโภค และ (4) จำกัดและลดความรุนแรงของปัญหา (นิพนธ์ ชินานนท์เวช, 2561) นโยบายนี้มีส่วนที่ว่าด้วยการลดความชุกของผู้บริโภค ในประชากรระหว่างอายุ 15-19 ปี หรือนโยบายการป้องกันนักดื่ม นักสูบบุหรี่หน้าใหม่ (รัศมน กัลปยาศิริ และคณะ, 2562) การป้องกันนักดื่ม หรือนักสูบบุหรี่หน้าใหม่ โดยเฉพาะที่เป็นวัยรุ่นมิให้เข้าไปยุ่งเกี่ยวกับเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และบุหรี่นั้น ก็ด้วยเหตุผลที่ว่าเยาวชนหรือวัยรุ่นที่ริเริ่มแล้วอาจจะกลายเป็นักดื่ม นักสูบบุหรี่ ในอนาคตอย่างต่อเนื่อง ทำให้เกิดผลเสียต่อสุขภาพรวมถึงระบบประสาทได้จากแหล่งข้อมูลของ University of California-Los Angeles ในปี 2011 ที่ชี้ว่า หากเยาวชนที่เริ่มสูบบุหรี่ในช่วงอายุ 18 ปี ร้อยละ 80 จะกลายเป็นักสูบบุหรี่เมื่อเป็นผู้ใหญ่ และการติดสารนิโคตินในวัยรุ่นจะทำให้เกิดผลเสียต่อการทำงานของสมองส่วนหน้า ซึ่งกล่าวได้ว่ายังเสพติดสารนิโคตินในวัยรุ่นมากเท่าไร สมองส่วนหน้า (Prefrontal cortex) จะทำงานน้อยลงหรือหย่อนประสิทธิภาพ (University of California-Los Angeles, 2011) ทั้งนี้สมองส่วนหน้าหรือ Prefrontal cortex (PFC) มีหน้าที่สำคัญในด้านการใช้สมาธิ การจดจ่อ การตัดสินใจ และการใช้สติปัญญา ฯลฯ (พรจิรา ปวิชรากุล, 2559, หน้า 67) อธิบติกรมสุขภาพจิต ได้ให้ข้อมูลไว้เมื่อเดือนกุมภาพันธ์ 2563 โดยกล่าวว่า เนื่องจากปัจจัยหรือสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็ว ทั้งปัจจัยด้านการใช้ชีวิต การเรียน การทำงาน เศรษฐกิจ การเมือง ค่านิยม และวัฒนธรรม มีผลต่อสุขภาพกายและสุขภาพจิตของคนทั่วไป ผลกระทบทางสุขภาพกาย เช่น นอนไม่หลับ เบื่ออาหาร



อ่อนเพลีย ปวดศีรษะ ปวดท้อง ปวดหลัง หายใจไม่ปกติ (เกียรตินิภูมิจิต วังศรีจิต, 2563) ส่วนผลกระทบทางสุขภาพจิตได้แก่ ภาวะเครียด โดยเฉพาะเยาวชนหรือวัยรุ่นที่เมื่อไม่สามารถปรับตัวกับปัญหาต่าง ๆ อันเกิดจากสภาพสังคมที่เปลี่ยนแปลงรวดเร็ว จึงนำไปสู่การใช้สารเสพติด เช่น การดื่มสุราหรือสูบบุหรี่ ความเครียดจึงเป็นปัจจัยหนึ่งที่ทำให้เยาวชนมีพฤติกรรมเกี่ยวข้องกับการสูบบุหรี่และดื่มสุรา ปัจจัยเชิงสาเหตุเหล่านี้บ่งชี้ว่าเยาวชน ได้รับแหล่งอิทธิพลจากหลายด้านจึงทำให้เข้าไปเกี่ยวข้องกับสุรา บุหรี่ ในขณะเดียวกัน ปัจจัยป้องกันที่สำคัญก็มีส่วนเสริมสร้างให้เยาวชนห่างไกลจากสุราและบุหรี่ได้เช่นกัน

กลุ่มเป้าหมายคือเยาวชน จึงเป็นกลุ่มประชากรสำคัญยิ่ง การเร่งเครื่องเพื่อหาปัจจัยป้องกัน (protective factors) นอกจากจะเป็นการเสริมสร้างให้เยาวชนมีความเข้มแข็งแล้ว ยังส่งผลต่อสังคมส่วนใหญ่ด้วย ดังจะเห็นถึงความพยายามศึกษาถึงปัจจัยเสี่ยงและปัจจัยป้องกันการดื่มและการสูบบุหรี่ เพื่อทราบถึงสถานการณ์รวมถึงทำนายผลการมีพฤติกรรมสู่การเป็นนักดื่ม นักสูบบุหรี่ใหม่จึงเป็นสิ่งสำคัญที่จะชี้ถึงสุขภาพระดับครอบครัว สังคม และประเทศชาติ ปัจจัยด้านหนึ่งที่สำคัญในการป้องกันหรือยับยั้งการดื่มและสูบบุหรี่จึงเชื่อมโยงกับแนวทางทางศาสนาอย่างสำคัญ จากการศึกษาของ Gordon (Gordon, 2010, pp. 470-480) ซึ่งพบผลกระทบจากการตลาดแอลกอฮอล์ต่อพฤติกรรมการดื่มแอลกอฮอล์ของเยาวชน ในสหราชอาณาจักร โดยศึกษาจากกลุ่มตัวอย่างเยาวชนระหว่างอายุ 14-16 ปี จำนวน 552 คน ผลการศึกษาพบว่าการเข้าร่วมพิธีกรรมทางศาสนามีผลต่อพฤติกรรมการดื่มแอลกอฮอล์ ทั้งนี้เมื่อศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างการตลาดของแอลกอฮอล์กับความถี่ของการดื่มแสดงผลว่า ระหว่าง 513 คนที่เป็นผู้ไม่ดื่มหรือดื่มบ่อยครั้งน้อยกว่าในทุก ๆ 2 สัปดาห์ เมื่อเข้าร่วมพิธีทางศาสนาก็มีแนวโน้มในการเป็นนักดื่มทุก ๆ 2 สัปดาห์น้อยกว่าผู้ไม่ได้เข้าร่วมกิจกรรมทางศาสนา (adjusted OR=0.57, $P<0.05$) อย่างไรก็ตาม จากการศึกษาของ Pettigrew, S. & Donovan, R. (Pettigrew, 2003) ระบุว่าปัจจัยทางด้านศาสนา ไม่ได้เป็นอิทธิพลหลักของการยับยั้งการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ของเยาวชนออสเตรเลียส่วนใหญ่ แต่ก็แสดง



ให้เห็นปัจจัยทางด้านศาสนาอาจเป็นปัจจัยป้องกันซึ่งต้องร่วมกับปัจจัยหรือเงื่อนไขอื่น ในที่นี้คือปัจจัยด้านนิเวศวิทยาเชิงสังคม และด้วยเหตุที่กรอบแนวคิดนิเวศวิทยาเชิงสังคม (Socioecological framework) บ่งชี้ว่า พฤติกรรมของบุคคลนั้นมีได้เกิดจากอิทธิพลภายในตัวบุคคลที่เป็นด้านความรู้สึนึกคิดด้านในเท่านั้น แต่ยังสามารถรับอิทธิพลจากปัจจัยแวดล้อมด้านอื่น ๆ ด้วย ทั้งปัจจัยด้านในและปัจจัยแวดล้อมล้วนส่งผลต่อพฤติกรรมป้องกันการใช้สารเสพติดในวัยรุ่นได้ หรือเป็นปัจจัยร่วมทำนายพฤติกรรมป้องกันการใช้สารเสพติดได้ เช่น สัมพันธภาพกับบุคคลในครอบครัว กับเพื่อน รวมถึงโน้ตชนส่วนบุคคล (สรวิชัย เหล่าอรุณ จินห์จุฑา และคณะ, 2561) ซึ่งข้อค้นพบเหล่านี้เป็นข้อค้นพบที่น่าสนใจ ทำไมปัจจัยที่เกี่ยวข้องดังกล่าวจึงสัมพันธ์กับการป้องกันตนเองหรือนำตนเองไปสู่ความเสี่ยงได้

จากภาวะการณ์ที่ยังน่าเป็นห่วงสำหรับเยาวชนไทย ดังที่เห็นได้จากการศึกษา การวิจัย ทั้งจากภาครัฐ องค์กร หน่วยงานที่เกี่ยวข้องทั้งในประเทศและต่างประเทศ ซึ่งได้ชี้ให้เห็นว่าพฤติกรรมเสี่ยงทางสุขภาพเป็นสิ่งที่เกี่ยวข้องในหลายมิติ ดังนั้น การศึกษาปัจจัยป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทยโดยใช้ปัจจัยด้านศาสนาและปัจจัยนิเวศวิทยาเชิงสังคมร่วมกัน จึงเหมาะสมที่จะใช้เป็นกรอบในการศึกษาเพื่อเป็นองค์ความรู้ในฐานะเป็นปัจจัยป้องกัน มิให้เยาวชนเป็นนักดื่ม หรือนักสูบบุหรี่ใหม่เพิ่มขึ้น

2. วัตถุประสงค์ของการศึกษา

- 1) เพื่อศึกษาหลักพุทธธรรมเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และสูบบุหรี่
- 2) เพื่อศึกษาการประยุกต์พุทธธรรมเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย
- 3) เพื่อนำเสนอรูปแบบการเสริมสร้างสุขภาพวิถีพุทธเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย



3. วิธีดำเนินการวิจัย

เนื่องจากการวิจัยมุ่งศึกษาวรรณกรรมประกอบการแสวงหาข้อมูลเชิงพื้นที่จากกลุ่มผู้ให้ข้อมูลสำคัญ ดังนั้น จึงเลือกใช้วิธีการวิจัยเชิงคุณภาพ การรวบรวมและวิเคราะห์เนื้อหา จึงแบ่งออกเป็น 2 กลุ่มข้อมูลสำคัญ ดังนี้

3.1 การรวบรวมและวิเคราะห์ข้อมูลเชิงวรรณกรรม

การศึกษารั้งนี้ครอบคลุมเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับปัจจัยป้องกันทั้งด้านศาสนาและด้านนิเวศวิทยาเชิงสังคม ด้านศาสนานั้นได้ศึกษาหลักพุทธธรรมที่ปรากฏในคัมภีร์พระพุทธศาสนา ได้แก่ พระไตรปิฎก อรรถกถา คำสอนและทัศนะของนักปราชญ์ทางพระพุทธศาสนา และเอกสารรายงานอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง ส่วนข้อมูลด้านนิเวศวิทยาเชิงสังคมได้ทบทวนแนวคิด ทฤษฎี องค์ความรู้จากเอกสาร รายงานวิจัยของหน่วยงานภาครัฐ ภาคประชาสังคม องค์กรพระพุทธศาสนา ทั้งนี้ เพื่อรวบรวมวิเคราะห์ และสังเคราะห์องค์ความรู้เกี่ยวกับรูปแบบการสร้างสุขภาวะวิถีพุทธ เพื่อป้องกันการตีบตีบเครื่องตีบแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย โดยวิธีวิเคราะห์แบบจับประเด็นหลักพุทธธรรมที่เกี่ยวข้อง และปัจจัยนิเวศวิทยาเชิงสังคมที่มีผลต่อพฤติกรรมสุขภาพเพื่อพัฒนาเป็นกรอบแนวคิดการวิจัย

3.2 การรวบรวมและวิเคราะห์ข้อมูลเชิงพื้นที่

คณะผู้วิจัยคัดเลือกกลุ่มตัวอย่างที่เป็นเยาวชนจาก 4 ภาค ของประเทศไทย ได้แก่ 1) ภาคกลาง – โรงเรียนวัดสุทธิวาราม 2) ภาคเหนือ – สภากาชาดและเยาวชนตำบลเหมืองหม้อ อำเภอเมืองแพร่ จังหวัดแพร่ 3) ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ – เครือข่ายเยาวชนปลอดเหล้าบุหรี่และยาเสพติด จังหวัดร้อยเอ็ด 4) ภาคใต้ – ชมรมจิตอาสาศานานาสุข จังหวัดตรัง โดยได้เลือกกลุ่มผู้ให้ข้อมูลสำคัญเพื่อการสัมภาษณ์ จำนวน 40 คน โดยเป็นการเก็บข้อมูลจากการลงพื้นที่ และการสัมภาษณ์กลุ่มในระบบออนไลน์เนื่องมาจากสถานการณ์โควิด-19 ทั้งนี้ เพื่อให้ได้ข้อมูลสนับสนุนแนวคิด ทฤษฎีทั้งด้านพระพุทธศาสนาและด้านนิเวศวิทยาเชิงสังคม



แนวคำถามสัมภาษณ์ ซึ่งครอบคลุมเนื้อหาทั้งแง่หลักพุทธธรรมและแนวคิดด้านนิเวศวิทยาเชิงสังคม ประกอบด้วยชุดคำถามพื้นฐานทั่วไป เพื่อทราบสภาพการเป็นอยู่ภายในครอบครัวทั่วไป และแนวคำถามที่สัมพันธ์กับวัตถุประสงค์ ดังนี้

1. ประเด็นปัจจัยส่วนบุคคล ด้านความรู้ การตระหนักรู้ ความเชื่อมั่นทัศนคติของเด็กและเยาวชน รวมถึงมีทัศนคติต่อคำสอนในพุทธศาสนา เช่น ความอดทน ความดี ความชั่ว มีส่วนสำคัญต่อการช่วยปกป้องยับยั้งไม่ให้เยาวชนเข้าไปเกี่ยวข้องกับเหล้า-บุหรี่ หรือไม่อย่างไร โปรดให้ความเห็นตามความเหมาะสม

2. ประเด็นปัจจัยป้องกันระดับระหว่างบุคคล (ครอบครัว โรงเรียน เพื่อน เพื่อนสนิท เพื่อนร่วมงาน เพื่อนร่วมสถาบัน เพื่อนต่างวัย)

3. ประเด็นปัจจัยป้องกันระดับองค์กรหรือสถาบัน (บรรทัดฐานการปฏิบัติขององค์กร กฎระเบียบ ข้อบังคับ นโยบาย และโครงสร้างที่ไม่เป็นทางการ เช่น การจัดสภาพแวดล้อมโรงเรียน นโยบาย และการดำเนินงาน)

4. ประเด็นปัจจัยป้องกันระดับชุมชน (ภาวะผู้นำชุมชน ศักยภาพสมาชิกชุมชน ทรัพยากรที่เป็นปัจจัยเอื้อ ปัจจัยสนับสนุนในชุมชน ความสัมพันธ์ของสมาชิกในชุมชน เครือข่าย ค่านิยม หรือชนบประเพณี-วัฒนธรรม)

5. ประเด็นปัจจัยป้องกันระดับสังคม (นโยบาย กฎหมาย การเก็บภาษีหน่วยงานกำกับดูแล)

โดยแต่ละคำถาม จะรวมถึงคำถามเรื่องคำสอนในพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับปัจจัยแต่ละด้านด้วยว่ามีส่วนสำคัญต่อการช่วยปกป้องยับยั้งไม่ให้เยาวชนเข้าไปเกี่ยวข้องกับเหล้า-บุหรี่ หรือไม่อย่างไร โปรดให้ความเห็นตามความเหมาะสม และคำถามในแง่ปัญหาอุปสรรคในทัศนคติของเด็กและเยาวชนด้วย

ระยะเวลาการเก็บข้อมูลภาคสนาม ใช้ระยะเวลาตั้งแต่เดือนเมษายน พ.ศ. 2563 ถึงเดือนกรกฎาคม พ.ศ. 2564



สำหรับการวิเคราะห์ข้อมูลภาคสนาม คณะวิจัยได้ใช้วิธีการวิเคราะห์แบบสรุปเด่นตามกรอบแนวคิดนิเวศวิทยาเชิงสังคมทั้ง 5 ด้าน ผสมกับข้อมูลสะท้อนเชิงคำสอนในพุทธศาสนาเพื่อวิเคราะห์และเชื่อมโยงข้อมูลว่ามีปัจจัยใดบ้างทั้งปัจจัยในด้านหลักคำสอน และปัจจัยนิเวศวิทยาเชิงสังคมที่มีผลต่อการยับยั้ง หรือป้องกันตนเองจากการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ หรือมีเงื่อนไขร่วมอื่นใดหรือไม่ แล้วจึงจัดกลุ่มวิเคราะห์โดยใช้ธีมหรือแก่นสาระจากคำสัมภาษณ์มาตั้งเป็นประเด็นย่อยให้สอดคล้องกับปัจจัยนิเวศวิทยาเชิงสังคมแต่ละด้าน เมื่อวิเคราะห์ข้อมูลและได้ร่างวิจัยฉบับสมบูรณ์แล้ว จึงได้นำเสนอและให้ผู้ทรงคุณวุฒิจำนวน 4 คน ให้ความเห็นและข้อเสนอแนะรายงานวิจัยเพื่อปรับปรุงให้รายงานวิจัยมีความสมบูรณ์

4. ผลการวิจัย

ผลการศึกษาโดยสรุป เมื่อวิเคราะห์และแยกเป็นประเด็น สามารถสรุปได้ดังต่อไปนี้

4.1 หลักพุทธธรรมและการประยุกต์

จากการศึกษาพบว่าหลักพุทธธรรมทุกหลักในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเป็นหลักที่มีความสำคัญต่อการประพฤติปฏิบัติได้ทั้งหมด แต่ในด้านการปฏิบัติสำหรับเด็กและเยาวชน บุคคลที่ใกล้ชิด สถานศึกษา ชุมชน และภาครัฐซึ่งเป็นผู้กำกับนโยบายควรนำไปปรับใช้นั้น สามารถแยกเป็นหลักธรรมใน 2 ระดับระดับที่หนึ่ง คือ ระดับตัวบุคคล คือในตัวเด็กและเยาวชน หลักธรรมชุดนี้เรียกว่า “หลักโยนิโสมนสิการ” ซึ่งมุ่งให้เกิดการใช้สติปัญญาพิจารณาถึงคุณ—โทษทางแก้ปัญหา โดยมีหลักธรรมสนับสนุนที่สำคัญ ได้แก่ 1) หลักสติ 2) สัมปชัญญะ 3) ขรรวาสธรรม 4) วุฒิธรรม 4) อิทธิบาท 4 เป็นชุดหลักธรรมที่อาศัยการกระตุ้นให้เกิดตระหนัก ระดับที่สอง คือระดับบริบทสังคมหรือส่วนที่เป็นปัจจัยนิเวศวิทยาเชิงสังคมถัดจากตัวเยาวชน หลักพุทธธรรมชุดนี้เรียกว่า “หลักปรโตโฆสะ/กัลยาณมิตร”



โดยยึดตามพุทธปฏิบัติที่ทรงเปรียบพระองค์เองว่าเป็นกัลยาณมิตรที่พึงพึงของเหล่าสรรพสัตว์ที่ตกอยู่ในความทุกข์โศก ซึ่งเกี่ยวข้องกับปัจจัยนิเวศวิทยาเชิงสังคมแต่ละระดับ คือ 1) ในระดับบุคคลใกล้ชิด ได้แก่ ทิศ 6 พรหมวิหาร 4 วุฒิธรรม 4 ไตรสิกขา 2) ในระดับสถานศึกษา ได้แก่ สัปปายะ 7 ทิศ 6 สมာธิภาวนา สังคหัตถ์ 4 3) ในระดับชุมชน ได้แก่ สัปปายะ 7 สาราณียธรรม 6 อปริหานิยธรรม 7 เบญจศีล และ 4) ในระดับภาครัฐหรือในระดับนโยบาย ได้แก่ การวธธรรม 6 ทิศ 6

สำหรับการประยุกต์จะสอดคล้องกันไปกับปัจจัยแต่ละระดับปัจจัย ซึ่งคล้ายกันไปกับผลศึกษาวิจัยที่พบว่าแนวทางป้องกันเยาวชนจากการดื่มสุราและสูบบุหรี่ที่โดดเด่น 2 แนวทางหลัก ได้แก่ 1) การใช้สถาบันการศึกษาเป็นยุทธศาสตร์ที่รวมถึงการใช้บริบททางสังคมเป็นยุทธศาสตร์ไว้ด้วย และ 2) การใช้กิจกรรมทางศาสนาเป็นยุทธศาสตร์ ซึ่งเชื่อมโยงกับสถาบันครอบครัวและบุคลากรทางศาสนาด้วย ดังนั้น หลักพุทธธรรมที่พบจากงานวิจัยจึงมีลักษณะเป็นการเสนอเพื่อประยุกต์มากกว่า ซึ่งพบว่าเด็กและเยาวชนได้สะท้อนถึงคุณธรรมสำคัญบางประการที่กระตุ้นและสร้างความตระหนักเพื่อให้ตนเองหลีกเลี่ยงจากเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และบุหรี่ ส่วนที่เสริมสร้างการตระหนักด้านใน จะอยู่ในกลุ่มหลักคิดตามหลักโยนิโสมนสิการ และหากเป็นปัจจัยที่สนับสนุนส่งเสริมด้านแวดล้อมจึงอยู่ในกลุ่มของหลักปรโตโมสะ/กัลยาณมิตร

4.2 การสะท้อนปัจจัยป้องกันเพื่อเสนอรูปแบบการสร้างสุขภาวะวิถีพุทธ

จากการสัมภาษณ์กลุ่มตัวอย่างที่เป็นเยาวชน 4 ภาคของประเทศไทย รวมจำนวน 40 คน โดยใช้คำถามแบบยืดหยุ่นเพื่อต้องการหยั่งลึกความคิดและประสบการณ์ของเยาวชน การศึกษาครั้งนี้ จึงสรุปเป็นรูปแบบการสร้างสุขภาวะวิถีพุทธส่วนหนึ่ง และสรุปความรู้จากการศึกษาตามกรอบแนวคิดนิเวศวิทยาเชิงสังคมได้ดังนี้

1. การใช้ตัวแบบป้องกัน จากการศึกษาภาคสนาม ปัจจัยป้องกันที่สำคัญคือ “ตัวแบบ” โดยเฉพาะตัวแบบที่มีชีวิต (Live model) ซึ่งให้ตัวแบบในสองด้าน



คือตัวแบบฝ่ายลบ หมายถึงการได้รับความสะเทือนใจจากการพบเห็นบุคคลใกล้ชิดที่เป็นโรคภัยไข้เจ็บ ประสบอุบัติเหตุ และตัวแบบฝ่ายบวก หมายถึงการมีพ่อแม่ หรือคนใกล้ชิดเป็นแบบอย่างที่ดี ไม่ดื่มสุราหรือสูบบุหรี่ รวมถึงตัวเยาวชนมีความเป็นผู้นำในตนเอง มีความกล้าหาญ มีความเชื่อมั่นในความสามารถของตนเอง (self-efficacy) ที่จะละเว้นปัจจัยเสี่ยง ควบคุมตนเอง (self-regulation) รับรู้และแยกแยะสิ่งที่ดีหรือไม่ดีได้ ซึ่งดีความได้ตามหลักโยนิโสมนสิการ เป็นทางแห่งสติปัญญาอย่างหนึ่ง และเป็นไปทางความเชื่อคือการตระหนักเรื่องบาปบุญคุณโทษอย่างหนึ่ง แม้จะไม่ใช่วิธีการประยุกต์โดยตรง แต่เยาวชนได้สะท้อนว่าตนเองได้ตระหนักว่าเรื่องสุรา ยาเสพติดเป็นสิ่งบาปสำหรับตนเอง หลักศาสนาจึงเป็นหลักยึดเหนี่ยวรั้งให้เยาวชนได้ในทางหนึ่งนั่นเอง

2. การใช้คนใกล้ชิดป้องกัน รูปแบบนี้เกิดจากการให้ความสำคัญกับการปฏิสัมพันธ์ซึ่งกันและกัน ทั้งกับบุคคลในครอบครัวและคนใกล้ชิด กลุ่มเพื่อนในการทำกิจกรรม การสื่อสารกันและกันในเชิงบวกและสร้างสรรค์ โดยมีกิจกรรมเป็นตัวประสานเชื่อมโยงในกลุ่มเพื่อน เช่น กิจกรรมที่เป็นสาธารณประโยชน์ กิจกรรมจิตอาสา ในรูปแบบชมรม สมา ฯลฯ และการสะท้อนบทบาทหน้าที่ระหว่างกันและกัน เช่น พ่อแม่ มีพรหมวิหารธรรม ทำหน้าที่ตามหลักทศ 6 ลูกเชื่อฟังและทำตามคำแนะนำพร่ำสอน หรือการคบหาเพื่อนที่ดี (สัปปุริสสังเสาะ) ที่แนะนำประโยชน์ให้แกกันและกัน ปัจจัยด้านนี้มีความใกล้เคียงกับหลักพุทธธรรมในแง่ที่เป็นตัวแบบมีชีวิต คืออาศัยบุคคลใกล้ชิดที่เอาใจใส่ เลี้ยงดู พร่ำสอน หรือถึงการมีเพื่อนที่ดี (กัลยาณมิตร) มีส่วนช่วยปกป้องเยาวชนจากเหล่า-บุหรีได้

3. การใช้สถานศึกษาป้องกัน รูปแบบนี้เกิดจากการที่เยาวชนเห็นว่าสถานศึกษาที่สนับสนุนเรื่องกิจกรรม การเรียนรู้นอกห้องเรียน การจัดสภาพแวดล้อม และวางกฎกติกาอย่างเข้มข้น จะช่วยให้เกิดความเกรงกลัว และกลัวความผิด ดังนั้น สถานศึกษาโดยผู้บริหารจะต้องสร้างสภาพแวดล้อมให้เป็นสัปปายะ มีกิจกรรมเกื้อหนุน และเกื้อกูลต่อกันและกัน



4. การใช้ชุมชนป้องกัน รูปแบบนี้เกิดจากความเข้มแข็งทั้งจากผู้นำชุมชนและภาวะผู้นำในเยาวชน เพื่อไปรับมือกับสภาพชุมชนตามข้อเท็จจริงที่ยังมีวัฒนธรรมประเพณี เทศกาลที่มีปัจจัยสู่ความเสี่ยงรวมอยู่ด้วย รวมถึงการใช้กิจกรรมและความร่วมมือจากชุมชนอย่างเข้มแข็งและต่อเนื่อง คนในชุมชนและเยาวชน รวมถึงผู้นำท้องถิ่นต้องร่วมจัดร่วมสร้างสภาพแวดล้อมให้เป็นสัปปายะ ทำหน้าที่ต่อกันและกันด้วยรักไมตรี (สาราณียธรรม—อปริหานียธรรม) ยึดเบญจศีล-เบญจธรรมเป็นที่ตั้ง

5. การใช้กฎหมายป้องกัน รูปแบบนี้เป็นระดับโครงสร้างของผู้มีอำนาจ ซึ่งจะต้องกำหนดกฎหมาย และกติกามาให้เข้มข้นจริงจังและต้องวางกลยุทธ์ให้เท่าทันกับภาคอุตสาหกรรมสุรา—บุหรี เป็นไปตามลักษณะของพุทธธรรมทั้งสำหรับฝ่ายผู้วางนโยบาย และผู้ปฏิบัติตามนโยบาย โดยให้ความเคารพ หรือคารวะธรรมและหลักทศ 6

จากการวิเคราะห์ปัจจัยปกป้องเยาวชน เพื่อยับยั้งไม่ให้เยาวชนเป็นนักดื่ม นักสูบบุหรี่ใหม่ โดยนำเสนอในรูปของการสังเคราะห์ความรู้เชิงบูรณาการทั้งจากแนวคิดนิเวศวิทยาเชิงสังคมและแนวคิดที่เกี่ยวข้อง ร่วมกับหลักพุทธธรรม โดยนำปัจจัยนิเวศวิทยาเชิงสังคมมาเป็นกรอบวิเคราะห์หรือเป็นตัวตั้ง จึงพบว่ารูปแบบการสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย เป็นการสร้างทั้งจากปัจจัยภายในตัวเยาวชนเอง ซึ่งอาศัย “ตัวแบบ” เป็นหลัก และอาศัยปัจจัยร่วมอื่น ๆ เข้ามาเกี่ยวข้องตามลำดับปัจจัย โดยเรียกว่า เป็น :- 1) ความเข้มแข็งจากภายใน (=ปัจจัยระดับบุคคล) 2) การอาศัยพลังบุคคลใกล้ชิด (=ปัจจัยระดับระหว่างบุคคล) 3) การใช้กิจกรรมบูรณาการ (=ปัจจัยระดับองค์กร/สถาบัน) 4) การสร้างฐานจากผู้นำชุมชน (=ปัจจัยระดับชุมชน) และ 5) การทำกฎหมายให้เห็นผลจริง (=ปัจจัยระดับนโยบายสาธารณะ)

เมื่อนำมาวิเคราะห์เชิงภาพแผนภูมิ จะเห็นถึงความเชื่อมโยงระหว่างปัจจัยนิเวศวิทยาเชิงสังคมแต่ละด้านที่มีหลักพุทธธรรมสำคัญประกอบ ทั้งหลักพุทธธรรมที่เรียกว่า “โยนิโสมนสิการ” และ “กัลยาณมิตร” จะได้ภาพแผนภูมิดังนี้



ภาพที่ 1 แผนภูมิรูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย

เมื่อกล่าวโดยสรุปแล้ว รูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย อาจสรุปความรู้จากรูปแบบดังกล่าวว่าเป็นปัจจัยป้องกันที่มีชื่อว่า “Vaccine”-วัคซีน ซึ่งมีคุณลักษณะที่สะท้อนจากอักษรย่อแต่ละตัว ดังนี้คือ

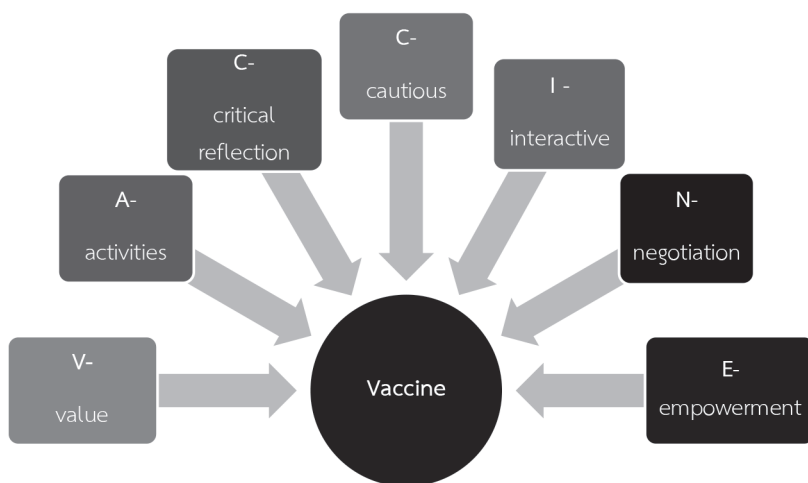


ตารางที่ 1 ปัจจัยป้องกันการตีเครื่องตีแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย “Vaccine”

ภาษาสัญลักษณ์	ความหมาย
V-value	เยาวชนต้องให้ความสำคัญกับชีวิตของตนเอง กล่าวคือ การให้คุณค่า การเห็นคุณค่าของชีวิต ไม่เป็นผู้ทำลายระบบการดำรงชีวิตของตนเองที่มีผลต่อครอบครัวและคนแวดล้อม เป็นไปตามหลักโยนิโสมนสิการ
A-activities	สถาบันการศึกษา ต้องให้ความสำคัญกับกิจกรรมที่ช่วยสร้างภูมิคุ้มกัน การใช้กิจกรรมผสมผสานการศึกษา ดูแลระบบการศึกษาอย่างครบวงจร ซึ่งเป็นไปตามหลักปรโตโฆสะ/กัลยาณมิตร
C-critical reflection	เยาวชน ต้องสามารถในการพิจารณาแยกแยะ หาทางออกอย่างถูกวิธี เป็นไปตามหลักโยนิโสมนสิการ
C-cautious	เยาวชน ต้องมีความคิดรอบคอบ ระมัดระวัง ไม่หุนหันพลันแล่น ซึ่งเป็นไปตามหลักโยนิโสมนสิการ
I-interactive	เยาวชน ต้องให้ความสำคัญกับการสื่อสาร การปฏิสัมพันธ์ระหว่างกันอย่างสร้างสรรค์ ทั้งในกลุ่มเยาวชนด้วยกันเอง และบุคคลกลุ่มคนอื่น ๆ เป็นไปตามหลักปรโตโฆสะ/กัลยาณมิตร
N-negotiation	ผู้นำชุมชน ภาครัฐ ผู้กำกับนโยบาย ต้องให้ความสำคัญกับเด็กและเยาวชนเพื่อสร้างระบบ กฎกติกาให้เข้มแข็ง และเป็นสื่อกลางการเจรจาสื่อสารระหว่างชุมชนกับรัฐ เพื่อก่อให้เกิดประโยชน์ส่วนรวม เป็นไปตามหลักกัลยาณมิตร
E-empowerment	ปัจจัยป้องกันเด็กและเยาวชนจากการตีเครื่องตีแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ ย่อมสรุปรวมที่ปัจจัยที่สร้างภูมิคุ้มกันตัวสุดท้าย คือ การสร้างพลังให้เข้มแข็งในทุกระดับ ทั้งในตนเอง บุคคลใกล้ชิด สถาบันการศึกษา ชุมชนและนโยบาย เป็นไปตามหลักโยนิโสมนสิการ และหลักปรโตโฆสะ/กัลยาณมิตรร่วมกัน



ปัจจัยคุ้มกัน หรือภูมิคุ้มกันเป็นลักษณะการป้องกันเพื่อมิให้เชื้อโรคหรือสิ่งแปลกปลอมเข้าสู่ร่างกาย ดังนั้น รูปแบบการเสริมสร้างสุขภาวะวิถีพุทธเพื่อป้องกันการดื่มเครื่องดื่มแอลกอฮอล์และการสูบบุหรี่ในเยาวชนไทย การสร้างปัจจัยคุ้มกันด้วยวัคซีนนี้ คือการผสมผสานระหว่างวัคซีนที่เป็นปัจจัยเชิงพฤติกรรมสุขภาพทั้ง 5 ระดับและวัคซีนที่เป็นปัจจัยเชิงคุณธรรม ที่ต้องมีประสิทธิภาพแท้จริงเพื่อจะส่งต่อถึงประสิทธิผลคือไม่มียกดื่ม-นักสูบหน้าใหม่ที่เป็นเยาวชนเพิ่มขึ้น ซึ่งปัจจัยคุ้มกันดังกล่าว จึงอาจเรียกว่าเป็น “วัคซีนป้องกันเยาวชนจากการเป็นนักดื่ม-นักสูบหน้าใหม่” ดังแผนภูมิต่อไปนี้



ภาพที่ 2 แผนภูมิวัคซีนป้องกันเยาวชนจากการเป็นนักดื่ม-นักสูบหน้าใหม่



5. ข้อเสนอแนะ

5.1 ข้อเสนอแนะที่ได้จากการวิจัย

ความเข้มแข็งของเยาวชนเองถือว่าเป็นปัจจัยหลัก แสดงให้เห็นถึงการป้องกันตนเองได้อย่างมีประสิทธิภาพ ดังนั้น ปัจจัยสนับสนุนให้เกิดความเข้มแข็งภายใน จึงเป็นสิ่งที่ควรสนับสนุนให้เกิดกับเยาวชนอย่างจริงจัง คือความรู้ การเรียนรู้จากตัวแบบ การมีทัศนคติเชิงลบต่อสิ่งเสพติดทุกชนิด การวาดหวังภาพอนาคตที่จะมีผลต่อตนเองและครอบครัว ซึ่งต้องอาศัยพ่อแม่ ครูอาจารย์ รวมถึงบุคลากรทางศาสนา

พ่อแม่ เพื่อน คนใกล้ชิด ครู อาจารย์ และความเป็นแบบอย่างของผู้นั้น เป็นปัจจัยร่วมที่สำคัญ ดังนั้น การสร้างความเป็นผู้นำแต่ละประเภทควรใส่ใจเป็นพิเศษ เช่น ผู้นำครอบครัว ผู้นำชุมชน นอกจากนี้การจัดสภาพแวดล้อมให้เป็นสัปปายะในสถานศึกษา ในชุมชนให้เอื้อต่อการห่างไกลสิ่งเสพติดเป็นสิ่งที่ควรให้ความสำคัญและดำเนินการอย่างต่อเนื่อง ไม่เป็นเพียงการจัดกิจกรรมตามวาระโอกาสเท่านั้น การออกแบบกิจกรรมที่เหมาะสมจึงเป็นตัวสะท้อนที่สำคัญในการป้องกันเยาวชนจากการดื่มสุราและสูบบุหรี่ ส่วนภาคนโยบายควรกำกับ ติดตาม ให้มีการปฏิบัติตามกฎหมายและปรับปรุงกฎหมายให้ทันสมัย

5.2 ข้อเสนอแนะเพื่อนำผลการวิจัยไปปรับใช้

สถานศึกษา โดยครู บุคลากรทางการศึกษา ผู้นำชุมชน หน่วยงานภาครัฐ ควรร่วมมือกับผู้ปกครองในการดูแลพฤติกรรมของเด็กและเยาวชน เพื่อจัดสภาพแวดล้อมต่าง ๆ ให้ความร่วมมือ ให้การสนับสนุน ดูแล ติดตาม โดยอาจก่อตั้งกลุ่มผู้ปกครองขึ้นมา ใช้กระบวนการที่เรียกว่า “ผู้ปกครองจิตอาสา” เพื่อให้เกิดการมีส่วนร่วมแบบใช้ความรักความเมตตาเป็นที่ตั้ง ส่วนกระบวนการลงโทษ ให้ถือว่าเป็นทางเลือกสุดท้าย



สถานศึกษา ชุมชน ควรให้ความสำคัญกับการ “เปิดพื้นที่” เพื่อให้เด็กและเยาวชนมีเวทีแสดงกิจกรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการรณรงค์ สะท้อนปัญหาให้กับผู้ที่เกี่ยวข้อง ดังนั้น สถาบันการศึกษาก็ดี ชุมชนก็ดี ควรเปิดพื้นที่ให้เวทีแก่เด็กและเยาวชน สนับสนุนให้เด็กและเยาวชนมีบทบาทต่อกรณีดังกล่าวเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง รวมถึงเปิดพื้นที่ให้เด็กและเยาวชนมีส่วนร่วมเสนอนโยบายที่เกี่ยวข้องกับเรื่องดื่มแอลกอฮอล์และยาสูบ

การรวมกลุ่ม “เยาวชนจิตอาสา” ในพื้นที่อื่น ๆ เพื่อทำกิจกรรมผ่านรูปแบบเป็นชมรม สภา เป็นต้นจากพื้นที่มีอยู่ เป็นการเพิ่มต่อหรือขยายพื้นที่มากขึ้น เพื่อกระตุ้นภาวะผู้นำในตนเอง และใช้เวลาเพื่อประโยชน์ส่วนรวม ทำให้เด็กและเยาวชนไม่ใช้เวลาไปกับสิ่งเสียดสีต่าง ๆ ทำให้เกิดการรวมพลัง “บ-ว-ร” เพื่อให้เยาวชนสามารถดำเนินการได้โดยอาศัยความร่วมมือระหว่างบ้าน-วัด-โรงเรียน เพื่อร่วมวางแผน ร่วมปฏิบัติ ร่วมสังเกต ติดตามประเมิน ทั้งนี้เพื่อให้เกิดการทำงานระหว่างชุมชน ประชาชน และเยาวชน อันจะเป็นแนวทางการแก้ปัญหาที่ยั่งยืนต่อไป

5.3 ข้อจำกัดในการวิจัย

เนื่องจากสภาวะการณืโควิด-19 ทำให้การวางแผนการลงพื้นที่จริงถูกปรับเปลี่ยนไป การลงพื้นที่จริงทำได้เพียงบางพื้นที่เท่านั้น คณะผู้วิจัยได้ใช้วิธีการสัมภาษณ์กลุ่มย่อยผ่านระบบออนไลน์แทนทำให้การปฏิสัมพันธ์ระหว่างผู้สัมภาษณ์กับผู้ให้ข้อมูลสำคัญมีช่องว่างและขาดความต่อเนื่องของสัมภาษณ์ หรือระบบสัญญาณอินเทอร์เน็ตขัดข้องในบางครั้ง



บรรณานุกรม

- กองสถิติสังคม. สำนักงานสถิติแห่งชาติ. (2561). *การสำรวจพฤติกรรมการสูบบุหรี่และการดื่มสุราของประชากร พ.ศ. 2560*. กรุงเทพฯ : บริษัท พิมพ์ดี การพิมพ์จำกัด.
- เกียรติภูมิ วงศ์รจิต. (2563). *กรมสุขภาพจิต เผยวัยรุ่นไทยปรึกษาสายด่วนสุขภาพจิต 1323 ปี 62 พบ “ปัญหาเครียด” มากสุด แนะนำเทคนิคจัดการความเครียด*. สืบค้นจาก <http://www.prdmh.com.html>.
- นิพนธ์ ชินานนท์เวช. (2561). *บทบาทภาครัฐในการควบคุม เครื่องดื่มแอลกอฮอล์. ประกอบการประชุมวิชาการสุราระดับชาติ ครั้งที่ 10*. สืบค้นจาก http://cas.or.th/cas/wp-content/uploads/2019/04/ACFrOgAfyWyxjQOc3VpqFBjXNy488Zh7KCIgyJZ7QU3HpYY5mscG5Mg8OjEkd7VvLhsBrjtop5wOHhcbQffZU5800L_SemtnQhn3IJGoc_bIExLBvykLgW37U-uhv643U_C9f5VGha1EjP3jNv2o.pdf
- พรจิรา บริวัชรากุล. (2559). *แกะรอยหัยกสมอง: มองผลกระทบของการพนัน*. กรุงเทพฯ : โครงการขับเคลื่อนสังคมและนโยบายสาธารณะเพื่อลดปัญหาจากการพนัน มูลนิธิสดศรี-สฤษดิ์วงศ์.
- รัศมน กัลปียาศิริ และคณะ. (2561). *การศึกษาระยะยาวแบบไปข้างหน้าในประเทศไทยเกี่ยวกับรูปแบบการใช้และการจัดหาเครื่องดื่มแอลกอฮอล์ บุหรี่ และสารเสพติดของผู้ปกครองในนักเรียนชั้นมัธยมศึกษา*. สืบค้นจาก <http://cas.or.th/cas/?p=6456>
- วีโอเอไทย. (2561). *องค์การอนามัยโลก เผย 1 ใน 20 คนทั่วโลกเสียชีวิตจากแอลกอฮอล์*. สืบค้นจาก <https://www.voathai.com/a/who-alcohol-responsible-for-one-in-20-deaths-worldwide/4582056.html>
- สรวิชัย เหล่าอรุณ จินห์จุฑา และคณะ. (2561). *ปัจจัยที่มีอิทธิพลต่อพฤติกรรมป้องกันการใช้สารเสพติด ในนักเรียนโรงเรียนขยายโอกาส*. *วารสารการพยาบาลและการดูแลสุขภาพ*, 36(1), 146-156.



- Centers for Disease Control and Prevention, (2020). *Smoking & tobacco use: Youth and tobacco use*[online], Retrieved from https://www.cdc.gov/tobacco/data_statistics/fact_sheets/youth_data/tobacco_use/index.html
- Gordon, R, MacKintosh, A. M. & Moodie, C. (2010). The impact of alcohol marketing on youth drinking behaviour: a two-stage cohort study. *Alcohol and Alcoholism*, 45 (5), 470–480.
- Pettigrew, S. & Donovan, R. (2003). *A literature review of the factors that influence alcohol consumption and the effectiveness of past interventions* Retrieved from <http://www2.curtin.edu.au/research/cbrcc/local/docs/031009.pdf>
- University of California-Los Angeles. (2011). *Tobacco smoking impacts teen’s brains, study shows*. *Science Daily*. Retrieved from <https://www.sciencedaily.com/releases/2011/03/110302152820.html>
- World Health Organization. (2561). *Global status report on alcohol and health 2018*. Retrieved from <https://www.who.int/publications/i/item/9789241565639>



ประเด็นปัญหาคำแปลในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตา หฤทัยสูตร

เมธี พัทธกัษิธรธรรม*

สมบัติ มั่งมีสุขศิริ**

บทคัดย่อ

ปรัชญาปารมิตาหฤทัยสูตร หรือ หฤทัยสูตร เป็นพระสูตรภาษาสันสกฤต ที่มีขนาดสั้นที่สุดในกลุ่มคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาสูตร ในประเทศไทยนอกจาก คณะสงฆ์มหานิกายแล้ว มีผู้สนใจศึกษาไม่มากนักเนื่องจากพระพุทธรูปศาสนานิกายหลักในประเทศไทยคือ นิกายเถรวาท แต่อย่างไรก็ตาม ยังมีหนังสือคำแปลหฤทัยสูตรนี้อยู่จำนวนหนึ่งให้พอนำมาศึกษาได้ แต่ก็ยังไม่มีหนังสือเล่มใดนำเสนอในลักษณะเปรียบเทียบ ดังนั้น บทความนี้ได้้นำคำแปลภาษาไทยเหล่านั้นมาศึกษาเปรียบเทียบ อีกทั้งยังศึกษาเปรียบเทียบหฤทัยสูตรฉบับต่าง ๆ ทั้งที่เป็นสันสกฤต พากย์จีน พากย์ทิเบต คำแปลภาษาญี่ปุ่น โดยตั้งเป็นประเด็นปัญหาที่น่าสนใจไว้ 3 ข้อ คือ

* ศุภนัยพุทธศาสตร์ศึกษา DCI E-mail: ptakteeradham@gmail.com

** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร., ประจำภาควิชาภาษาตะวันออก และผู้จัดการศูนย์
สันสกฤตศึกษา คณะโบราณคดี ม.ศิลปากร

วันที่รับบทความ 12 มีนาคม 2563 วันที่แก้ไขบทความ 14 มีนาคม 2564

วันที่ตอบรับบทความ 26 กรกฎาคม 2565



1. ปัญหาด้านการผสมผสานคำแปลของภาษาต่าง ๆ ซึ่งไม่มีในตัวต้นฉบับที่ใช้แปลในกรณีคำแปลไทยบางฉบับ ตัวอย่างในกรณีของคำแปลภาษาไทยจากฉบับภาษาจีนว่า *โดยสภาพ* ซึ่งในต้นฉบับที่ใช้แปลไม่มีคำศัพท์นี้ แสดงให้เห็นชัดว่าคำนี้ยืมมาและเพิ่มเติมจากคัมภีร์ต้นฉบับ

2. ปัญหาด้านการแปลและตีความต่างสายจารีต ซึ่งได้ยกตัวอย่างของคำว่า “ศูนย์ตลัลักษณะ” ที่ฝ่ายจารีตจีนและจารีตทิเบตมีความเห็นต่างกัน

3. ปัญหาการแปลและตีความคำศัพท์ในเชิงแนวคิดของสายปรัชญาปารมิตา ซึ่งได้ยกกรณีของการตีความและแปลคำว่า “สวभावศูนย์” ซึ่งนักวิชาการบางกลุ่มวิจารณ์ว่า การแปลคำนี้ว่า *มีความว่างเป็นสวภาวะ* ของนักวิชาการอีกกลุ่มหนึ่งนั้นไม่น่าจะเหมาะสม โดยเสนอว่าควรจะแปลว่า *ว่างจากสวภาวะ* แต่บทความนี้ได้สรุปในเบื้องต้นว่า กลุ่มที่แปลว่า *มีความว่างเป็นสวภาวะ* ก็ไม่น่าจะแปลผิดพลาด หากอาศัยคำว่า “อภาวสวภาวะ” เป็นหลักฐานช่วยยืนยันในแนวทางการแปลรูปแบบนี้

คำสำคัญ: ฤทธิยสูตร ปรัชญาปารมิตา ฤทธิยสูตร โดยสภาพ สวภาวะ



Translation Problems in *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*

Maythee Pitakteeradham*

Sombat Mangmeesuksiri**

Abstract

Prajñāpāramitāhṛdayasūtra or *Hṛdayasūtra* is the shortest one among the several versions of *Prajñāpāramitāsūtra*. In Thailand, apart from the Mahayanist monks, there are only small amount of scholars studying this *sūtra*, since Theravada Buddhism is predominant in Thailand. However, there are some Thai translations of this *sūtra* available but there is none of a comparative of this text. This paper, therefore, is an attempt to undertake a comparative study from several versions of *Hṛdayasūtra* i.e., Sanskrit, Chinese, Tibetan, Japanese as well as Thai translation. In this paper there are three points of discussion as follows;

1. The interpolation of some words which are available in many languages in some Thai translation, but they are not found in the original text. For instance, some Chinese-Thai translation contains a Thai word “โดยสภาพ” which is obvious that this word is borrowed and an additional to the original text.

* DCI Center for Buddhist Studies. Email: ptakteeradham@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Oriental Languages, Faculty of Archaeology, Silpakorn University. Email: sombat69@hotmail.com

Received March 12, 2020, Revised March 14, 2021, Accepted July 26, 2022



2. The differences of the translation and interpretation among the different traditions. For example, the word *śūnyatālakṣaṇā* was translated into both Chinese and Tibetan languages, but in opposite meanings due to their dissimilar interpretations and traditions.

3. The different translation and interpretation of the philosophical terms in the *Hṛdayasūtra*. The translation and interpretation of the word *svabhāvaśūnyān* is the instance to be exemplified in this case. Some scholars reject the others' translation of this word as '**(that) has the Emptiness as its own essence**', then propose their interpretation as '**(that) is empty from its own essence**'.

All in all, this paper suggests the prior conclusion that the former translation would not be wrong, if we consider the word *abhāvasvabhāva* as the semantic tool to support this translation and interpretation.

Keywords: *Hṛdayasūtra*, *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, *svabhāva*



1. บทนำ

ปรัชญาปารมิตาหุทยสูตร (ต่อไปตลอดทั้งบทความนี้ จะเรียกโดยย่อว่า *หุทยสูตร*) เป็นพระสูตรที่มีขนาดสั้นที่สุดในกลุ่มคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาสูต ใน ช่วง 2 ทศวรรษที่ผ่านมา *หุทยสูตร* ได้กลับมาปลูกกระแสการค้นคว้าคัมภีร์ของ นักวิชาการอีกครั้งโดยข้อสรุปของ Jan Nattier ที่เขย่าวงวิชาการพุทธศาสนศึกษา ให้เกิดการตื่นตัวค้นคว้า สันสะเทือนมายังฟากฝั่งนักวิชาการตะวันออก จุดประกาย การศึกษาค้นคว้าของนักวิชาการทั้งสองซีกโลกใน *หุทยสูตร* เพื่อไปให้ถึงที่สุดของ ข้อกังขาต่าง ๆ¹

ในวงวิชาการพุทธศาสนศึกษาบ้านเรา ยังพบเห็นได้น้อยในการศึกษา *หุทยสูตร* ในเชิงเปรียบเทียบคัมภีร์ ดังนั้นผู้เขียนได้รวบรวมประเด็นปัญหา หลากหลายที่สัมพันธ์กับคำแปลของ *หุทยสูตร* ในด้านต่าง ๆ ซึ่งจะเลือกนำเสนอ 3 ประเด็นตัวอย่าง ได้แก่ ปัญหาด้านการผสมผสานคำแปลของภาษาต่าง ๆ ซึ่งไม่ ปรากฏในตัวต้นฉบับที่ใช้แปลในกรณีคำแปลไทยบางฉบับ ปัญหาการแปล และตีความต่างสายจารีต และประเด็นสุดท้าย คือ ปัญหาการแปลและตีความ คำศัพท์ในเชิงแนวคิดของสายปรัชญาปารมิตา เพื่อให้ผู้ที่ศึกษาคัมภีร์เปรียบเทียบ ในรุ่นต่อไปได้เห็นภาพ เป็นกรณีตัวอย่างในการศึกษาวิจัยด้านคัมภีร์

2. คัมภีร์ปรัชญาปารมิตาหุทยสูตร

คัมภีร์ *หุทยสูตร* ที่พบในปัจจุบันสามารถแบ่งได้สองรูปแบบตามความ สั้นยาวของเนื้อหา โดยเรียกเพื่อให้เกิดความเข้าใจง่ายว่า ฉบับย่อ และฉบับขยาย² Conze (1967, p. 148) ให้ข้อมูลเพิ่มเติมว่า ฉบับย่อ มีความยาวประมาณ 14 โศลก

¹ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 1

² ทางตะวันตกเรียกฉบับย่อว่า short-text หรือ short version ส่วนฉบับขยายเรียกว่า long-text, long version ส่วนทางญี่ปุ่นเรียกฉบับย่อว่า โคซอง (小本 แปลว่า ฉบับเล็ก) และเรียกฉบับขยายว่า ไดซอง (大本 แปลว่า ฉบับใหญ่)



ส่วนฉบับขยาย มีชื่อเรียกว่า *ปัญจวิงศติกาปรัชญาปารมิตาหุทัย* หมายถึง มีความยาวประมาณ 25 โศลก (แม้ *หุทัยสูตร* จะถือเป็นร้อยแก้ว แต่การนับความสั้นยาวของเนื้อหากลับใช้การนับจำนวนโศลก ซึ่งจะเห็นวิธีการนับแบบนี้ในสายกลุ่มคัมภีร์ปรัชญาปารมิตา เพื่อแสดงให้เห็นถึงปริมาณเนื้อหาของคัมภีร์) แต่ก็มีนักวิชาการบางท่านเห็นว่าเลข 25 นี้เป็นตัวย่อของเลข 25,000 ที่มาจากคัมภีร์ *ปัญจวิงศติกาหัลลิกา ปรัชญาปารมิตา* ส่วนชื่อ *หุทัยสูตร* บางต้นฉบับก็มีคำว่า “ธารณี” ต่อท้ายโดยเฉพาะฉบับขยาย³ และบางฉบับก็ไม่มีคำว่า “หุทัย” ดังเช่นฉบับแปลของท่านกุมารชีพ⁴ ซึ่งนักวิชาการเห็นว่า ในระยะแรกอาจจะเป็นบทสวดในเชิงธารณี (คล้ายพระปริตร) ไว้คุ้มครองและขจัดภัยอันตรายมากกว่าจะเป็นพระสูตรสาธยาย⁵ หรือแนวปรัชญาลัทธิซึ่งที่บ่อยครั้งก็เข้าใจได้ยากสำหรับบุคคลทั่วไป

2.1 *หุทัยสูตร* ฉบับย่อ

ในปัจจุบันต้นฉบับคัมภีร์โบลานสันสกฤตของคัมภีร์ *หุทัยสูตร* ฉบับย่อที่เก่าที่สุด กลับพบที่ประเทศญี่ปุ่น ณ วัดโฮริว (法隆寺) หากอ้างตามคำบอกเล่าจากหลักฐาน คือ *อิเครุกะโคะจิเบงรัน* (斑鳩古事便覧) มีบันทึกว่า ญี่ปุ่นได้ส่งทูตคือ โอนะ โนะ อิโมโกะ (小野妹子) ไปยังประเทศจีนซึ่งอยู่ในยุคราชวงศ์สุย และได้รับเป็นบรรณาการอัญเชิญกลับมาในปี ค.ศ. 609 อีกทั้งยังมีเรื่องเล่าว่า ท่านโจงอน (淨嚴) ภิกษุสายชินงอนแห่งวัดเรอุน (靈雲寺) ได้ทำการคัดลอกต้นฉบับ

³ ฉบับเนปาล ตัวย่อ Ne ใช้ชื่อว่า *ปัญจ-วิงศติกา-ปรัชญาปารมิตาหุทัย-นาม-ธารณี*, ฉบับเนปาล ตัวย่อ Nm ใช้ชื่อว่า *ปัญจวิงศติกา ปรัชญาปารมิตา นาม ธารณี*, ฉบับเนปาล ตัวย่อ Nc ใช้ชื่อว่า *ปรัชญาปารมิตา-หุทัย-ธารณี ปัญจวิงศติกา* นาม ธารณี ดูรายละเอียดที่ Conze (1967, pp. 153-154), Fukui (2000, p. 174)

⁴ สำนักแปลท่านกุมารชีพใช้ชื่อคัมภีร์ว่า *摩訶般若波羅蜜大明咒經* ซึ่งไม่มีคำว่า “หุทัย”

⁵ Fukui (2000, pp. 172-174)



คัมภีร์ของวัดโฮริวในปี ค.ศ. 1694 อีกด้วย ซึ่งบันทึกอยู่ในคัมภีร์ *พูซ็อนจินจงโซ* (普通真言藏) ที่รจนาโดยท่านโจงอน⁶

เรื่องคัมภีร์ *หฤทัยสูตร* ที่ได้อัญเชิญมาจากประเทศจีนปี ค.ศ. 609 นี้ ได้ปรากฏขึ้นในวงการพุทธศาสนศึกษาโลกจากคำนำในหนังสือ *Buddhist Texts from Japan* โดย Friedrich Max Müller ที่ได้รับความช่วยเหลือด้านข้อมูลจาก นันโจ บุงยู (南条文雄) นักวิชาการชาวญี่ปุ่น ตีพิมพ์ในปี ค.ศ. 1881⁷ หลังจากนั้น ก็ได้รับการอ้างอิงต่อ ๆ กันมาอย่างเช่น ในหนังสือ *Thirty Years of Buddhist Studies Selected Essays* โดย Edward Conze⁸ เป็นต้น

นากามูระ ฮะจิเมะ (中村元) เห็นว่า เรื่องคัมภีร์ *หฤทัยสูตร* ที่ได้อัญเชิญมาจากประเทศจีนปี ค.ศ. 609 เป็นคำกล่าวที่ไม่ค่อยมีน้ำหนัก⁹ ส่วน Nattier นักวิชาการชาวตะวันตกก็ไม่เห็นด้วยในเรื่องปี ค.ศ. 609 เนื่องจากหลักฐานทาง ญี่ปุ่นที่บันทึกนี้ขาดความน่าเชื่อถือ โดยให้เหตุผลว่า แม้ว่า นันโจ บุงยู นักวิชาการชาวญี่ปุ่นจะให้ข้อมูลที่ถูกต้องจาก *อิกะรุกะโคะจิเบงรัน* ก็ตาม แต่ตัวหลักฐานที่ว่านี้ได้รวมเล่มขึ้นมาในปี ค.ศ. 1836 แล้วจะให้เชื่อถือข้อมูลได้อย่างไร ยกตัวอย่าง เช่น เรื่องที่ว่านอกจากจะได้รับคัมภีร์ *หฤทัยสูตร* ฉบับสันสกฤตแล้ว ยังได้รับผ้าจีวร และบาตรซึ่งกล่าวว่าเป็นบริวารของพระโพธิธรรม (หรือที่เรียกกันทั่วไปใน

⁶ Nakamura & Kino (1988, p. 162)

⁷ ดูรายละเอียดที่หน้า 4-5 ในหนังสือ *Buddhist Texts from Japan* โดย Max Müller และ นันโจ บุงยู อ้างอิงจาก Müller, Friedrich Max., Nanjio, Bunyiu. (1881). *Buddhist Texts from Japan*. Oxford: Clarendon Press.

⁸ Nattier (1992, เชิงอรรถที่ 39) ได้กล่าวถึงความเป็นมาเป็นไปของการอ้างอิงข้อมูล เริ่มต้นว่า Conze มีการอ้างอิงจากหนังสือ *Buddhist Texts from Japan* ที่จัดทำโดย Müller และนันโจ บุงยู แต่เธอควรระบุเป็นหน้า 154-155 มิใช่หน้า 155 เพียงหน้าเดียว อ้างอิงจาก Conze (1967, pp. 154-155)

⁹ Nakamura & Kino (1988, p. 162)



ประเทศไทยว่า พระตักม้อ) ในปีเดียวกันอีกด้วย Nattier อ้างว่า บริหารเหล่านี้ถือเป็นสิ่งสำคัญในเชิงสัญลักษณ์ของสำนักฉาน (ภาษาญี่ปุ่นเรียก เซน) ก็หลังจากสมัยของท่านเฉินฮุย (神會 ค.ศ. 684-758) กล่าวได้ว่าเรื่องเล่าที่ว่านี้อย่างรวดเร็วที่สุดก็น่าจะเกิดขึ้นราว ค.ศ. 730 ดังนั้นการที่หลักฐานญี่ปุ่นคือ *อิคะรุกะโคะจิเบงรัน* บันทึกว่า ได้อัญเชิญผ้าจีวรและบาตรซึ่งเป็นของพระโพธิธรรมมายังประเทศญี่ปุ่นในปี ค.ศ. 609 จึงเป็นเรื่องที่แต่งขึ้นอย่างแน่นอน ซึ่งก็หมายความว่า ในเรื่องการอัญเชิญคัมภีร์ *หุตยสูตร* ฉบับสันสกฤตมาจากประเทศจีน ก็คงเป็นไปในทำนองเดียวกัน เพราะความน่าเชื่อถือของตัวหลักฐานได้หมดสิ้นลงไปแล้ว อีกทั้งยังมีการอ้างอิงสรุปบางท่อนของ Johann Georg Bühler นักวิชาการชาวเยอรมันที่มีความเชี่ยวชาญด้านอักษรอินเดียโบราณว่า หากตัดข้อมูลหลักฐานในเชิงประวัติศาสตร์ทิ้งไป ไม่ว่าผู้รู้ด้านอักษรอินเดียโบราณท่านใดก็ตาม เมื่อพิจารณาตัวอักษรในใบลานเพียงอย่างเดียว คงจะสันนิษฐานว่า เป็นอักษรที่อยู่ในช่วงต้นของคริสต์ศตวรรษที่ 8 (แต่ในความเป็นจริง ดูเหมือน Bühler จะเชื่อถือตามหลักฐาน *อิคะรุกะโคะจิเบงรัน* มากกว่า โดยกล่าวสรุปว่าน่าจะเขียนขึ้นในช่วงกลางของคริสต์ศตวรรษที่ 6) ซึ่งเหตุผลของ Nattier ที่ยกขึ้นมาหักล้างเหล่านี้¹⁰ ได้มีนักวิชาการญี่ปุ่นนำเสนอก่อนหน้านี้แล้วในปี 1939 คือ ฮิกาคะ ริวโซ (干潟龍祥) นอกจากนั้น ฮิกาคะยังเห็นแตกต่างกับ Bühler ว่า อักษรที่ว่านี้ควรจะอยู่ในช่วงปลายของคริสต์ศตวรรษที่ 8¹¹

ส่วนพากย์จีนมีอยู่ 2 สำนวน¹² ได้แก่ สำนวนแปลพระเสวียนจั้ง (หรือที่เรียกกันทั่วไปในประเทศไทยว่า พระถังซำจั๋ง) และพระกุมารชีพ¹³ ซึ่งสำนวน

¹⁰ Nattier (1992, เชิงอรรถที่ 39)

¹¹ Hikata (1939, p. 57)

¹² มีการกล่าวถึงฉบับแปลของพระอิจิัง แต่ Fukui ไม่เห็นด้วย ดูรายละเอียดที่ Fukui (2000).

¹³ Nattier ไม่เชื่อว่า หุตยสูตร 摩訶般若波羅蜜大明咒經 ฉบับนี้เป็นท่านกุมารชีพแปล ดูรายละเอียดในภาคผนวก 1



แปลของท่านเสวียนจิ้งได้รับความนิยมและแพร่หลายไปในประเทศต่าง ๆ ถือเป็นตัวแทนของพากย์จีน แม้ในประเทศไทย คำแปลไทยทุกฉบับล้วนมาจากสำนวนแปลนี้ทั้งสิ้น¹⁴ ส่วนพระพุทธศาสนาญี่ปุ่น ยกเว้นนิกายโจโดะและนิกายโจโดะชิน (แนวคิตสึชาวตี) นอกนั้นแทบทุกนิกายได้ให้ความเคารพถือเป็นบทสวดและศึกษากันอย่างกว้างขวาง และอีก 1 ฉบับเป็นการถ่ายเสียงสันสกฤตเป็นอักษรจีนโดยท่านอโมฆวัชระ (不空)¹⁵

ส่วนพากย์ทิเบตของ *หฤทัยสูตร* ฉบับย่อ ไม่มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบต แต่กลับไปพบที่ต้นหวง (ขอเรียกว่า ฉบับต้นหวง) ซึ่งได้ตีพิมพ์เผยแพร่ข้อมูลนี้โดยนักวิชาการญี่ปุ่นชื่อ อุเอยามะ ไชซุน (上山大俊) ในปี ค.ศ. 1965

ส่วนต้นฉบับ *หฤทัยสูตร* ฉบับย่อที่ใช้ในบทความมีดังนี้

- ฉบับสันสกฤต

1) Edward, Conze. 1967. *The prajñāpāramitā-hṛdaya Sūtra*. In Edward Conze (Ed.), *Thirty Years of Buddhist Studies Selected Essays* (148-167). Oxford: Bruno Cassirer.

2) Nakamura, Hajime., Kino, Kazuyoshi. 1988. 般若心經 金剛般若經. 東京: 岩波書店.

- พากย์จีน

1) สำนวนแปลท่านกุมารชีพ อยู่ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 เลขที่ 250 หน้า 847 ชื่อคัมภีร์ว่า 摩訶般若波羅蜜大明咒經

2) สำนวนแปลพระถังซำจั๋ง อยู่ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 เลขที่ 251 หน้า 848 ชื่อคัมภีร์ว่า 般若波羅蜜多心經

¹⁴ ส. ศิวลักษณ์ (2545), เลียง เสถียรสุด ([ม.ป.ป])

¹⁵ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 7



3) ฉบับถ่ายเสียงโดยท่านอโมฆวัชระ อยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 เลขที่ 256 หน้า 850-852 ชื่อคัมภีร์ว่า 唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經¹⁶

- พากย์ทิเบต

1) Ueyama (อุเอยามะ), Daishun. 1965. 敦煌出土のチベット訳般若心經 *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 26, 73-77L.

2.2 หฤทัยสูตร ฉบับขยาย

ฉบับขยายที่เก่าที่สุดก็อีกเช่นกันเป็นฉบับคัดลอกของวัดชะเซ (長谷寺) โดยท่านเอะฮุโน (慧運 ซึ่งเป็นศิษย์ของท่านโคโบไดชิ 弘法大師 หรือที่รู้จักกันในนามว่า คุโค 空海) ได้ไปอัญเชิญมาจากจีนในสมัยราชวงศ์ถังปี ค.ศ.838 และเดินทางกลับญี่ปุ่นในปี ค.ศ. 847¹⁷ ส่วนฉบับโบราณสันสกฤตสายเนปาลที่ Conze นำมาเทียบเคียงชำระ หากตรวจสอบดูในจำนวนนั้นที่เก่าที่สุดจะอยู่ในราวปี ค.ศ. 1200¹⁸

พากย์จีนมีอยู่ 5 ส่วนวน ได้แก่ 1. ส่วนวนแปลท่านธรรมจันทระ (法月)¹⁹ 2. ส่วนวนแปลท่านปรัชญา (般若)²⁰ ร่วมกับท่านลีหยาน (利言) 3. ส่วนวนแปลท่านปรัชญาจักร (智慧輪)²¹ 4. ส่วนวนแปลท่านฝ่าเฉิง (法成) หรือเรียกว่า

¹⁶ ความเห็นว่า “ฉบับถ่ายเสียงโดยท่านอโมฆวัชระ” อ้างอิงตาม Fukui (2000, p.92). และฉบับนี้เป็นฉบับคุณหวงเลขที่ S.700 ซึ่งมีเขียนบันทึกระบุต่อท้ายชื่อพระสูตร แต่เป็นเลขที่เก่า ในปัจจุบันจะตรงกับเลขที่ S.2464 (Fukui, 2000, p.91).

¹⁷ Nakamura & Kino (1988, p. 164)

¹⁸ Conze (1967, p. 154)

¹⁹ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 2

²⁰ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 3

²¹ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 4



พากย์ทิเบตมีชื่อว่า [อารยะ-]ภควดี-ปรัชญาปารมิตา-หฤทัย [ฉณฺสฺ-ฯ]
 འཕགས་ལཱ་ཤུ་འདུས་སུ་ཤུ་རབ་ཀྱི་པ་ཙཱ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་སྤྲིང་པ། รวบรวมอยู่ในพระไตรปิฎกทิเบต
 ซึ่งมีปรากฏอยู่ในทั้งกลุ่มคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาและกลุ่มคัมภีร์ตันตระ โดยแต่ละ
 สายจาริตของพระไตรปิฎกทิเบตจะมีเลขที่อ้างอิงดังนี้ 1. ฉบับปักกิ่ง เลขที่ 160
 (พบอยู่ในกลุ่มคัมภีร์ตันตระ) 2. ฉบับเตก เลขที่ 21, 531 3. ฉบับนาร์ถิง เลขที่ 26,
 476 4. ฉบับโจเน เลขที่ 165 5. ฉบับลาซา เลขที่ 26, 499 มีนักวิชาการชาวตะวันตก
 ชื่อ Jonathan Silk ได้ชำระและตีพิมพ์หฤทัยสูตรสายจาริตทิเบตในปี ค.ศ. 1994²⁴

นอกจากนั้นยังมีการพบ*หุทัยสูตร*ในภาษาโบราณอื่นอีกมาก ทั้งยังมีสลักพระสูตรในศิลา ซึ่งมีนักวิชาการได้ตีพิมพ์ผลงานเหล่านี้เผยแพร่ออกมาอย่างมากมาย²⁵ แต่ในบทความนี้ ดันฉบับ*หุทัยสูตร*ฉบับขยายที่ใช้มีดังนี้

ใช้ฉบับที่ชำระโดย Edward, Conze. (1967) และ Nakamura, Hajime., Kino, Kazuyoshi. (1988) ซึ่งทั้งสองท่านนี้ได้ชำระทั้งฉบับย่อและฉบับขยายรวมอยู่ในเล่มเดียวกัน ดังนั้นรายละเอียดการอ้างอิงหนังสือเป็นเช่นเดียวกับฉบับย่อที่กล่าวมาแล้วข้างต้น

1) ส่วนวนแปลท่านธรรมจันทระ อยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8

²⁵ ดูรายละเอียดที่ Conze (1978, pp. 67-74), Fukui (2000), Nakamura & Kino (1988, pp. 167-173) Nattier (1992, เชิงอรรถที่ 1)



เลขที่ 252 หน้า 849 ชื่อคัมภีร์ว่า 普遍智藏般若波羅蜜多心經 แปลในปี ค.ศ. 738²⁶

2) สำนวนแปลท่านปรัชญาพร้อมกับท่านลีหยาน อยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 เลขที่ 253 หน้า 849-850 ชื่อคัมภีร์ว่า 般若波羅蜜多心經 แปลในปี ค.ศ. 790 หรือ 792

3) สำนวนแปลท่านปรัชญาจักรอยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 เลขที่ 254 หน้า 850 ชื่อคัมภีร์ว่า 般若波羅蜜多心經

4) สำนวนแปลท่านฝ่าเจิงหรือเรียกว่า โคเซอดูป (འཕགས་ཀྱི་ཐུག་) อยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 เลขที่ 255 หน้า 850-851 ชื่อคัมภีร์ว่า 般若波羅蜜多心經

5) สำนวนแปลท่านทานบาล อยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 เลขที่ 257 หน้า 852 ชื่อคัมภีร์ว่า 佛說聖佛母般若波羅蜜多經

- พากย์ทิเบต

Jonathan, Silk. 1994. *The Heart Sutra in Tibetan: A Critical Edition of the Two Recensions Contained in the Kanjur*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Ht. 34. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.

3. ประเด็นปัญหาคำแปลในหฤทัยสูตร

ผู้เขียนได้รวบรวมประเด็นปัญหาเบื้องต้นเกี่ยวกับคำแปลในคัมภีร์หฤทัยสูตรไว้ ในที่นี้ขอยกตัวอย่าง 3 ประเด็นที่น่าสนใจไว้เป็นกรณีศึกษาสำหรับผู้สนใจในด้านศึกษาคัมภีร์เปรียบเทียบ ดังนี้

²⁶ Watanabe (2016a, p. 9) ระบุว่าในปี ค.ศ. 739 แต่ใน Watanabe (2018, p. 5) กลับระบุว่าปี ค.ศ. 738 ส่วน Fukui (2000, p. 12) เห็นว่าแปลในปี ค.ศ. 738



3.1 ปัญหาด้านการผสมผสานคำแปลของภาษาต่าง ๆ ซึ่งไม่มีในต้นฉบับที่ใช้แปลในกรณีคำแปลไทยบางส่วน

กรณีตัวอย่าง คำแปลที่ไม่มีในต้นฉบับภาษาจีน แต่ยืมคำแปลไทยจากภาษาสันสกฤตมาผสม

ในกรณีนี้ขอยกตัวอย่างสำนวนไทยบางส่วนที่แปลจากต้นฉบับพากย์จีนซึ่งแปลโดยพระเสวียนจั้ง ในตอนที่ปัญหาท่านผู้แปลไทยได้แปลดังนี้

พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ ทรงประพาศกิจริยาในปรัชญาปารมิตาอันลึกซึ้ง ได้พิจารณาชั้นอันมีความศุญญโดยสภาพ จึงทรงข้ามพ้นซึ่งทุกข์ทั้งหลาย²⁷

คำแปลไทยดังกล่าวข้างต้นแปลจากพากย์จีนแปลโดยพระเสวียนจั้งต้นฉบับมีบันทึกไว้ ดังนี้

觀自在菩薩。行深般若波羅蜜多時。照見五蘊皆空。度一切苦厄。

เมื่อพิจารณาคำแปลไทยเทียบกับต้นฉบับพากย์จีนแล้วพบว่า ตอนที่ขีดเส้นใต้สองเส้นมีคำที่เกินมาในสำนวนแปลไทยคือคำว่า โดยสภาพ (โดยสภาวะ) ที่ขีดเส้นใต้ทับหนา ซึ่งคำว่า โดยสภาพ ไม่มีในพากย์จีน หากจะแปลท่อนดังกล่าวในพากย์จีนแบบตรงไปตรงมา จะแปลตามรูปศัพท์ได้ว่า พิจารณาเห็นชั้นอันหาทั้งหมดว่าง 照見五蘊皆空 เมื่อตรวจสอบดู มีร่องรอยที่น่าสนใจอย่างหนึ่ง คือผู้แปลไทยได้ทั้งข้อความหมายเหตุไว้ท้ายสุดของสำนวนแปลสรุปได้ว่า ผู้แปลท่านนี้ได้อาศัยคำแปลไทยที่แปลหุทัยสูตรจากต้นฉบับสันสกฤต ซึ่งเป็นฉบับขยาย โดยพระมหาบุญรอด สุชีโว (อาจารย์สุชีพ ปุญญานุภาพ) มาเทียบเคียง เมื่อตรวจสอบดูฉบับแปลของพระมหาบุญรอด จึงพบว่าท่อนดังกล่าวมีคำว่า “โดยสภาพ” อยู่จริง ซึ่งน่าจะเป็นที่มาของคำแปลไทยที่แปลเกินมาในพากย์จีน

²⁷ เลียง เสถียรสุต แปลจากต้นฉบับภาษาจีนที่แปลโดยพระเสวียนจั้ง (เลียง เสถียรสุต, [ม.ป.ป])



ดังนั้นจึงสันนิษฐานว่า สาเหตุดังกล่าวเนื่องมาจากผู้แปลไทยท่านนี้นำคำแปลไทยที่แปลจาก *หุทฺธยสูตร* ฉบับสันสกฤตเป็นตัวช่วย ทำให้แปลไม่ตรงกับสำนวนแปลจีนของพระเสวียนจั้งที่ตัวผู้แปลต้องการจะแปล แต่ไปพ้องกับคำแปลไทยที่แปลมาจากภาษาสันสกฤต เพราะในภาษาสันสกฤตท่อนนี้มีคำว่า “สวภาวะ” ที่ในคำแปลไทยแปลว่า “สภาพ” ปรากฏอยู่นั่นเอง²⁸

3.2 ปัญหาด้านการแปลและตีความต่างสายจาริต

กรณีตัวอย่าง คำแปลที่แตกต่างระหว่างฝ่ายจีนและฝ่ายทิเบตในประโยคปัญหาท่อนที่ว่า *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*

ในคัมภีร์ *หุทฺธยสูตร* ต้นฉบับภาษาสันสกฤตท่อนที่ว่า *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā* มีคำแปลที่แตกต่างระหว่างสายจาริตจีนและสายจาริตทิเบต กล่าวคือ ฝ่ายจีนไม่ว่าจะเป็นพระกุมารชีพ พระเสวียนจั้ง แปลตรงกันว่า 是諸法空相 ทั้งสองสำนวนแปล ซึ่งหากแปลเป็นไทย จะแปลไปในทิศทางที่ว่า

“ธรรมทั้งปวงมีความว่างเป็นลักษณะ²⁹”

²⁸ ในประเด็นดังกล่าวที่ฉบับจีนไม่มีคำว่า “สภาวะ” แต่ฉบับสันสกฤตมีคำว่า “สภาวะ” ก็เป็นเหตุปัจจัยหนึ่งที่ Nattier (1992) ได้เสนอว่า *หุทฺธยสูตร* กำหนดที่จีนไม่ใช่อินเดีย ฤดูกาลผนวก 1 ประกอบ

²⁹ อาจมีผู้ท้วงติงว่าในภาษาจีนไม่มีคำว่า “มี” แต่ในกรณีนี้นักวิชาการด้านคัมภีร์เปรียบเทียบได้นำฉบับจีนและสันสกฤตเทียบกันและเห็นว่าเป็นสมาสแบบพหุวิหิจึงแปลว่า “มี” เพราะเป็นรูปแบบในการแปล แม้ไม่มีคำว่า “มี” ในภาษาจีนก็ตาม เช่น Nattier แปลว่า “all dharmas [have] the mark [of] emptiness.” (Nattier, 1992, p.203 เจริญธรรมที่ 13). ซึ่งในกรณีการแปลพระสูตรจีนจำเป็นอย่างมากที่ต้องหาฉบับสันสกฤตหรือภาษาปรากฤตเทียบดู เพราะหากแปลจากภาษาจีนเพียงอย่างเดียว ความผิดพลาดจะเกิดขึ้นได้มาก ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ภาคผนวก 16



แม้ใน *หฤทัยสูตร* ฉบับขยายไม่ว่าสำนวนแปลท่านธรรมจันทระ³⁰, ท่านปรัชญา³¹, ท่านปรัชญาจักร³², ท่านฝ่าเงิง³³, ท่านทานบาล³⁴ ทั้งหมดทุกสำนวนแปลก็เช่นกัน มีทิศทางในการแปลดังเช่นสำนวนแปลที่กล่าวมาข้างต้น

ภาษาทิเบตมีสามสำนวนแปล สำนวนแปลที่ 1 เป็น *หฤทัยสูตร* ฉบับย่อเรียกว่า ฉบับตุนหวง สำนวนแปลที่ 2 และ 3 เป็นฉบับขยายที่อยู่ในพระไตรปิฎกทิเบต (ในที่นี้สำนวนแปลที่ 2 และ 3 จะใช้ฉบับที่ชำระโดย Silk) สำนวนแปลทิเบตทั้งหมดมีดังนี้

สำนวนแปลที่ 1³⁵: ཅེས་ཐམས་ཅད་རྫོང་པ་ཉིད་ཀྱི་མཚན་མ་ཞུ།

สำนวนแปลที่ 2³⁶: ཅེས་ཐམས་ཅད་རྫོང་པ་ཉིད་དེ། མཚན་ཉིད་མེད་པ་།

สำนวนแปลที่ 3³⁷: ཅེས་ཐམས་ཅད་ནི་རྫོང་པ་ཉིད་དང་། མཚན་ཉིད་མེད་པ་ཉིད་དང་།

จากข้อมูลดังกล่าวข้างต้น สำนวนแปลที่ 1 จะแปลไปในทิศทางเดียวกับสำนวนแปลจีน คือ *ธรรมทั้งปวงมีความว่างเป็นลักษณะ*³⁸ แต่สำนวนแปลที่ 2

³⁰ พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 849b2 แปลไว้ดังนี้ 是諸法空相

³¹ พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 849c8 แปลไว้ดังนี้ 是諸法空相

³² พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 850a23 แปลไว้ดังนี้ 是諸法性相空

³³ พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 850c6 แปลไว้ดังนี้ 一切法空性

³⁴ พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 852b22-23 แปลไว้ดังนี้ 此一切法如是空相

³⁵ Ueyama (1965, p. 75)

³⁶ Silk (1994, p. 122, 176)

³⁷ Silk (1994, p. 123, 177)

³⁸ โดยปกติคำว่า “ลักษณะ” จะแปลเป็นภาษาทิเบตว่า མཚན་ཉིད་ mtshan nyid แต่ฉบับตุนหวงแปลว่า མཚན་མ་ mtshan ma หากเปิดพจนานุกรมทิเบต-สันสกฤตโดย J.S. Negi คำว่า མཚན་མ་ จะใช้กับคำสันสกฤตว่า cihnam nimittam เป็นต้น แต่หากพลิกดูคำว่า མཚན་ཉིད་ ก็จะพบว่าตรงกับคำสันสกฤตคือคำว่า “ลักษณะ” แต่



และ 3 จะแปลไปในทิศทางที่ว่า ธรรมทั้งปวงเป็นความว่าง ไม่มีลักษณะ³⁹

เมื่อพิจารณารายละเอียดต้นฉบับทิเบตทั้ง 3 สำนวนแปล มีเพียง 2 และ 3 ที่อยู่ในพระไตรปิฎกทิเบต ส่วนสำนวนแปลที่ 1 แม้จะเป็นพากย์ทิเบต แต่ก็ไม่มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบต กลับไปปรากฏที่ฉบับต้นหวง เนื่องจากเหตุยัสสุตรฉบับขยายเท่านั้นที่ได้รับการรวบรวมไว้ในพระไตรปิฎกทิเบต ซึ่งในประเด็นนี้เพื่อให้เข้าใจกระจ่างชัดขึ้นไปอีกว่าฝ่ายจารีตทิเบตเลือกแนวทางการแปลแบบใด จึงต้องพิจารณาสาวลึกลงไปในรายละเอียดระดับชั้นคัมภีร์อรรถาธิบายพากย์ทิเบต โดยนำมาตรวจสอบจำนวน 8 คัมภีร์ที่มีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกทิเบต ซึ่งในแต่ละคัมภีร์มีชื่อผู้ประพันธ์ ดังนี้ 1. พระวิมลมิตร⁴⁰ 2. พระชญาณมิตร⁴¹ 3. พระวัชรปานิ⁴² 4. พระประศาสนสรเสน⁴³ 5. พระกมลศีล⁴⁴ 6. พระที่ปิงกรศรีชญาณ⁴⁵ 7. พระศรี

³⁸ (ต่อ) ทั้งสามคำศัพท์สันสกฤตดังกล่าวจะมีความหมายไปในทิศทางเดียวกัน ที่แปลเป็นภาษาอังกฤษได้ว่า mark, sign, character ในที่นี้ประเด็นที่น่าสนใจ คือ ทำไมฉบับต้นหวงใช้คำว่า མཚན་མ་ mtshan ma ซึ่งคงต้องรอผู้ที่ทำวิจัยในเรื่องนี้ในเชิงลึกกันต่อไป

³⁹ ซิลค์แปลสำนวนที่ 2 เป็นภาษาอังกฤษว่า Therefore all elements are emptiness and without characteristic marks... ดูรายละเอียดที่ Silk (1994, p. 176) และแปลสำนวนที่ 3 เป็นภาษาอังกฤษว่า Thus, all elements are emptiness, and in the state of being without characteristic marks... ดูรายละเอียดที่ Silk (1994, p. 177)

⁴⁰ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 8

⁴¹ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 9

⁴² อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 10

⁴³ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 11

⁴⁴ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 12

⁴⁵ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 13



มหาชน⁴⁶ 8. พระไวโรจนะและพระศรีสิงห์⁴⁷ ในจำนวนนี้มี 6 เล่มที่ได้รรรถาธิบายในท่อนดังกล่าวไว้โดยเห็นในตัวต้นฉบับเป็นคำว่า *ไม่มีลักษณะ* ได้แก่ รรรถาธิบายของท่านวิมลมิตร⁴⁸, ท่านชญาณมิตร⁴⁹, ท่านวัชรปาณี⁵⁰, ท่านประศาสนสรเสน⁵¹, ท่านที่ปิงกรศรีชญาณ⁵², ท่านไวโรจนะและท่านศรีสิงห์⁵³ ดังนั้นหากพิจารณาข้อมูลหลักฐานตามพากย์ทิเบตที่ได้รับการรวบรวมไว้ในพระไตรปิฎกทิเบต จะยอมรับว่าเป็นคำว่า “ไม่มีลักษณะ” มากกว่า

จากข้อมูลดังกล่าว ในเบื้องต้นสรุปได้ว่า ฝ่ายจาริตจีนทั้งหมดแปลไปในทิศทางที่ว่า *มีความว่างเป็นลักษณะ* แต่ฝ่ายทิเบตที่รวมถึงคัมภีร์รรรถาธิบายส่วนใหญ่ที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกทิเบตกลับแปลว่า *ว่าง และไม่มีลักษณะ* ยกเว้น *หฤทัยสูตร* ฉบับย่อพากย์ทิเบตที่ไม่มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบตเพียงฉบับเดียว ซึ่งแปลตามสายจาริตจีน

สาเหตุดังกล่าว เป็นไปได้ว่ามาจากคำศัพท์ว่า *sūnyatālakṣaṇā* ที่ทั้งสองสายจาริตมีความเห็นแตกต่างกัน ผู้เขียนสันนิษฐานว่า ฝ่ายจาริตจีนเห็นคำว่า *sūnyatālakṣaṇā* เป็นคำสมาสระหว่างคำว่า *sūnyatā-lakṣaṇā* แต่ฝ่ายจาริตทิเบตกลับมีมุมมองที่แตกต่าง โดยอาจตีความสมานนัว่าประกอบจากคำว่า *sūnyatā-alakṣaṇā* หรือเห็นเป็นคำว่า *sūnyatā lakṣaṇā* ก็ได้ สิ่งที่เห็นแย้งกัน

⁴⁶ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 14

⁴⁷ อ่านรายละเอียดที่ ภาคผนวก 15

⁴⁸ พระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5217 หน้า 282b ...*མཚན་ཉིད་ཅིང་པ་ཤེས་བྱ་བ་ཤུངས་པ།*

⁴⁹ พระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5218 หน้า 286c *མཚན་ཉིད་ཅིང་པ་ཤེས་བའི་རུས་མཁའ་ལ་མཚན་ཉིད་ཅིང་པ་སྤུང་ཉིན་མངས་བའི་མཚན་ཉིད་ཀྱང་ཅིང་རྩམ་བར་བྱང་བའི་མཚན་ཉིད་ཀྱང་ཅིང་བཤ།*

⁵⁰ พระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5219 หน้า 289a *མཚན་ཉིད་ཅིང་པ།*

⁵¹ พระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5220 หน้า 294e *མཚན་ཉིད་ཅིང་པ་ཤེས་བྱ་བ་ལ།*

⁵² พระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5222 หน้า 299a *མཚན་ཉིད་ཅིང་པ་...*

⁵³ พระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5840 หน้า 299a



ในประเด็นนี้คือ “มีลักษณะ” หรือ “ไม่มีลักษณะ” สาเหตุดังกล่าว อาจเกิดจาก ต้นฉบับที่ผู้แปลเห็น ซึ่งก็เป็นไปได้ว่าจารมาตามรูปแบบที่ผู้แปลเห็น หรือจารมา รูปแบบใดรูปแบบหนึ่งแต่ตัวผู้แปลตีความและแปลอีกแบบก็เป็นไปได้ และสืบทอด ต่อ ๆ กันมาตามสายจาริตนั้น อีกทั้งเป็นไปได้ว่าพระอรรถาธิบายรุ่นหลังก็อาจมีต้องใช้ต้นฉบับสันสกฤต โดยอาจทำการอรรถาธิบายจากสำนวนแปลในภาษานั้น ๆ ก็เป็นไปได้

ดังนั้น หากจะตรวจสอบในประเด็นนี้ว่าคำแปลฝ่ายจาริตใดเหมาะสม ต้องพิจารณาบริบทของ *หฤทัยสูตร* และต้องตรวจสอบกลับไปที่ต้นแหล่งคือ คัมภีร์ ในกลุ่มปรัชญาปารมิตาว่ามีสำนวนแบบนี้หรือไม่ หรือมีแนวคิดแบบนี้อยู่หรือไม่

3.3 ปัญหาการแปลและตีความคำศัพท์ในเชิงแนวคิดของสายปรัชญาปารมิตา

กรณีตัวอย่าง คำแปลระหว่าง “ว่างจากสวภาวะ” หรือ “มีความว่างเป็น สวภาวะ”

ต้นฉบับภาษาสันสกฤตก่อนที่ว่า *tāmś ca svabhāvasūnyān* คำว่า *tāmś* นั้นหมายถึง ชันธ์ 5 ส่วนคำศัพท์ที่นักวิชาการมีความเห็นขัดแย้งกันในการตีความคือคำว่า *svabhāvasūnyān* (สวภาวะสูญยาน ต่อจากนี้ไปจะใช้คำปริวรรตดังกล่าว) ทำให้มีคำแปลที่แตกต่างกันไป ยกตัวอย่างเช่น มีกลุ่มนักวิชาการญี่ปุ่นแปลไปในทำนองที่ว่า “หากพิจารณาจากสวภาวะ เป็นศูนย์”⁵⁴ หรือกล่าวให้เข้าใจได้ง่ายขึ้นคือ ว่างโดยสภาพ ว่างโดยสวภาวะ ว่างโดยเนื้อแท้

⁵⁴ สำนวนแปลญี่ปุ่นคือ *その本性からいって、空である* . ส่วนนากามูระแปลก่อนนี้ว่า เมื่อพิจารณาจากสวภาวะ เป็นสิ่งที่ไม่มีแก่นสาร(*その本性からいって、実体のないものである*) ดูรายละเอียดที่ Nakamura & Kino (1988, p. 11). วาตะนาเบะแปลก่อนดังกล่าวว่า *それらは本来、空虚である* (สิ่งทั้งหลายเหล่านี้ ว่างเปล่ามาแต่เดิม) เป็นต้น โดยที่ทาจิภาวะได้ยกตัวอย่างการแปลของนักวิชาการเหล่านี้ขึ้นมา และกล่าวไม่เห็นด้วย ดูรายละเอียดที่ Tachikawa (1994, p. 165).



ทว่า ทาจิกาวะ (立川武蔵) นักวิชาการชาวญี่ปุ่นอีกเช่นกันไม่เห็นด้วยในการแปลและตีความแบบนี้ ซึ่งน่าจะมีความหมายเป็นนัยที่บ่งบอกว่า *มีสวภาวะที่ว่าง* ดังนั้นเป็นการแสดงให้เห็นว่า นักวิชาการกลุ่มนี้ยอมรับคำว่า “สวภาวะ” ในแง่ดี แต่การตีความคำว่า “สวภาวะ” ไปในความหมายที่ตีนั้นไม่สมเหตุผลเนื่องจากคำศัพท์ดังกล่าวบ่งบอกมิตธรรมหลักของนิกายสรวาสตวาทที่กล่าวว่า *ธรรมทั้งหลายมีสวภาวะ* หมายความว่า “ธรรมทั้งหลายดำรงอยู่ได้ด้วยตนเอง มีภาวะที่แท้จริง ซึ่งแม้จะมีการเปลี่ยนไปตามกาล แต่ภาวะที่แท้ไม่เปลี่ยน เนื้อแท้ของธรรมนั้น ๆ ไม่เปลี่ยน เนื้อแท้ตัวนี้ หรือภาวะที่แท้นี้ เรียกว่า *สวภาวะ* คือ มีอยู่/เป็นอยู่ได้ด้วยตนเอง” ซึ่งคัมภีร์ปรัชญาปารมิตามีตัวอย่างในการปฏิเสธสิ่งนี้⁵⁵ และในคัมภีร์ *มูลมัธยมกการิกา* ท่านนาคราชุนก็ไม่เคยกล่าวถึงคำว่า “สวภาวะ” ในความหมายที่ดีเลย อีกทั้งเมื่อพิจารณาคำว่า “ศุญญ” ในการใช้กรณีคำสมาสจะแปลไปในทำนองที่ว่า ว่างจาก, ปราศจาก, ไม่มี ดังนั้นในกรณีของคำว่า *สวภาวะ* ศุญญาน ควรจะแปลว่า *ว่างจากสวภาวะ*⁵⁶ ซึ่งนักวิชาการรุ่นต่อมาได้ค้นคว้า *หฤทัยสูตร* เช่น ฮาราดะ (原田和宗) เห็นด้วยกับแนวทางการแปลของทาจิกาวะ⁵⁷ จึงร้อยพันเรื่องนี้ให้มีการทบทวนกันใหม่ จนทำให้มีนักวิชาการยึดแนวทางการแปลดังกล่าวเป็นแบบในการแปล

คำแปลก่อนนี้ของ *หฤทัยสูตร* ในบ้านเราก็ดูจะมีทั้งสองแบบดังกล่าวเช่นกัน⁵⁸ แต่ก็มีได้ให้เหตุผลหรือมีการวิพากษ์วิจารณ์ใด ๆ ในท่อนดังกล่าว

ในช่วงแรกที่ผู้เขียนค้นคว้าในประเด็นนี้ ผู้เขียนเห็นด้วยกับทาจิกาวะในการแปลไปในทิศทางที่ว่า *ว่างจากสวภาวะ* ซึ่งดูเหมาะสมกว่า แต่เมื่อตรวจสอบ

⁵⁵ Dutt (1934, p. 138).

⁵⁶ Tachikawa (1994).

⁵⁷ Harada (2002)

⁵⁸ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย แปลว่า “ว่างจากสวภาวะ”(มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2561, หน้า 911-912) แต่ท่านสุชีโว ภิกขุ แปลว่า “ความศุญญโดยสภาพ” (สุชีโว ภิกขุ, 2522)



คัมภีร์กลุ่มปรัชญาปารมิตาสูตรมากขึ้น กลับพบคำศัพท์ที่น่าสนใจคำหนึ่งที่ชวนให้เกิดความสงสัยและเกิดการทบทวนข้อสรุปนี้ใหม่อีกครั้งคือคำว่า abhāvasvabhāva (อภาสวภาวะ) มีปรากฏอยู่ในคัมภีร์กลุ่มนี้ ซึ่งมีความหมายไปในทิศทางที่ว่า *สวภาวะของการไม่มี* หรืออาจจะแปลได้ว่า *มีความไม่มีเป็นสวภาวะ* ซึ่งน่าจะเป็นคำแปลที่ได้รับการวิพากษ์วิจารณ์โดยทาจิกาวะดังที่กล่าวไปแล้วข้างต้น⁵⁹

เมื่อตรวจสอบเพิ่มเติมก็พบว่ามิตัวอย่างการใช้ที่ปรากฏในคัมภีร์ต้นฉบับทั้งสันสกฤตและพากย์จีน โดยเฉพาะพากย์จีนที่แปลให้เห็นชัดว่า ยอมรับคำว่า “สวภาวะ” ไปในแง่ที่ดี ดังนี้

1. abhāvasvabhāvā prajñāpāramitā⁶⁰ (ปรัชญาปารมิตา*มีความไม่มีเป็นสวภาวะ*) เทียบเคียงได้กับท่อนเดียวกันในพากย์จีนคือ般若波羅蜜多以無性爲自性⁶¹

2. sarvadharmā abhāvasvabhāvā [iti]⁶² (ธรรมทั้งปวง*มีความไม่มีเป็นสวภาวะ*) เทียบเคียงได้กับท่อนเดียวกันในพากย์จีน คือ 一切法皆用無性爲其自性⁶³

จากข้างต้น จะเห็นได้ว่าทั้ง 1 และ 2 แปลไปในความหมายที่ว่า *มีความไม่มีเป็นสวภาวะ* ส่วนในพากย์จีนจะเห็นได้อย่างเด่นชัดในกรณีนี้ในคำแปลที่ว่า 以無性爲自性, 用無性爲其自性 ซึ่งพระเสวียนจั้งได้แปลไปในทำนองดังกล่าวก็

⁵⁹ Moriyama และ Watanabe ได้ค้นคว้าเกี่ยวกับตัวอย่างใช้ของคำศัพท์นี้ ดูรายละเอียดที่ Moriyama (1978), Watanabe (1979, p. 122-123)

⁶⁰ Dutt (1934, p. 141)

⁶¹ พระไตรปิฎกโทโชชินชู เล่มที่ 7 หน้า 50c16

⁶² Dutt (1934, p. 141)

⁶³ พระไตรปิฎกโทโชชินชู เล่มที่ 7 หน้า 50c21



คือ มีความไม่มีเป็นสวภาวะ นั่นเอง⁶⁴

ดังนั้น หากเป็นเช่นกรณีดังกล่าว เท่ากับว่าในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาสูตร ก็มีการยอมรับคำว่า “สวภาวะ” ในความหมายที่ดีด้วยเช่นกัน ซึ่งแย้งกับความเห็นของทาจิกาวะ

นอกจากนั้นยังมีคำอธิบายประโยคที่คล้ายเป็นประโยคไวพจน์ของประโยคที่ว่า *sarvadharmā abhāvasvabhāva* [iti] (ธรรมทั้งปวงมีความไม่มีเป็นสวภาวะ) อยู่จำนวนหนึ่ง ซึ่งพบว่ามีการใช้คำว่า “สวภาวะ” ประกอบเป็นคำสมาสทั้งสิ้น และในจำนวนนั้นมีคำศัพท์ที่น่าสนใจ คือ *sūnyatāsvabhāva* มีรายละเอียด ดังนี้

...*sūnyatāsvabhāvāḥ sarvadharmāḥ ānimittasvabhāvāḥ sarvadharmāḥ apraṇihitasvabhāvāḥ sarvadharmā. api tu khalu subhūte tathatāsvabhāvāḥ sarvadharmāḥ bhūtakṛtsvabhāvāḥ sarvadharmāḥ dharmadhātusvabhāvāḥ sarvadharmāḥ. anenāpi subhūte paryāyeṇaivam veditavyam abhāvasvabhāvāḥ sarvadharmāḥ.*⁶⁵

จากข้างต้นคำว่า *sūnyatāsvabhāvāḥ* ควรจะแปลว่า มีความว่างเป็นสวภาวะ นอกจากนั้นยังใช้คำว่า “สวภาวะ” ประกอบในคำอื่น ๆ โดยคำว่า *tathatāsvabhāvāḥ* (มีตถตาเป็นสวภาวะ) จนถึง *dharmadhātusvabhāvāḥ* (มีธรรมธาตุเป็นสวภาวะ) มินัยไปในเชิงความจริงสูงสุด

เมื่อพิจารณาจากกรณีตัวอย่างข้างต้นแล้ว ก็พบว่า มีการใช้คำว่า “สวภาวะ” ไปในแง่ที่ดี ดังนั้นเราควรจะทำความเข้าใจอย่างไรดีกับข้อเสนอแนวทาง

⁶⁴ Moriyama (1978, pp. 134-135). ดูรายละเอียดที่ภาคผนวก 16

⁶⁵ คัมภีร์อวัชฎาตศาสตรา ปรัชญาปารมิตา ฉบับของ Conze (1962, pp. 162-163). Edward, Conze. (1962). The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā: Chapter 55 to 70 Corresponding to the 5th Abhisamaya. Roma : Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente.



การแปลของทาจิกาวะ ซึ่งไม่เห็นด้วยกับการแปลดังกล่าว⁶⁶ ในเบื้องต้นหากพิจารณาจากคำว่า “อภาวสวภาวะ” ประกอบแล้ว แม้ว่าจะยอมรับการใช้คำว่า “สวภาวะ” แต่คำว่า “สวภาวะ” ก็ถูกผูกไว้โดยคำว่า “อภาว ที่แปลว่า ไม่มี” ในที่สุดแล้วแม้จะไม่หักหาญยอมประยुคต์ยืมคำนำมาใช้แต่ก็เป็นการยืมคำเพื่อนำมาถูกปฏิเสธทางอ้อมอยู่ดีเป็นการแสดงจุดยืนเดิมแท้ยืนยันว่า “ไม่มี” ซึ่งแตกต่างกับแนวคิดของสำนักสรวาสติวาทที่ว่า สวภาวะนั้นมีตัวแก่นสวภาวะอยู่ อารงอยู่ ไม่ได้สูญหายไปไหน ซึ่งในแง่นี้เราจะเห็นได้จากความเห็นของภิกษุจารย์ของทั้งสองฝ่ายที่ให้คำนิยามในแต่ละฝ่ายชัดเจน เช่น ยโสมิตรภิกษุจารย์ ผู้รจนาคัมภีร์*สพฺพอรฺธารรณานิบา*ย คัมภีร์*อภิสรรณโกตภาษยะ* ท่านได้เรียกสำนักมหายิมิกะว่า “สรวาสติ”⁶⁷ (สิ่งทั้งปวงไม่มีอยู่เลย) ซึ่งตรงกันข้ามกับกลุ่มไวภาษิกะ คือ *สรวาสติ* (สิ่งทั้งปวงมีอยู่จริง) เป็นต้น

อีกทั้งหากนำกรณีของ *sūnyatālakṣaṇa* ที่กล่าวไปแล้วข้างต้นใน 3.2 มาพิจารณาประกอบ ซึ่งหากยึดตามรูปแบบการแปลของพากย์จีน 2 ส่วนวนที่แปลว่า *มีความว่างเป็นลักษณะ* ก็จะมีรูปแบบการแปลที่ไปในทิศทางเดียวกันกับ *มีความว่างเป็นสวภาวะ* อีกทั้งคำแปลของคำว่า *sūnyatālakṣaṇa* ตามคำแปล

⁶⁶ ในความเป็นจริงแล้ว ทาจิกาวะก็ได้พบตัวอย่างการใช้คำว่า “สวภาวะ” ในแง่ดีในคัมภีร์ชั้นนอร์ธานิบาของท่านจันทรกิริติ แต่ผู้เขียนคิดว่า ทาจิกาวะให้น้ำหนักกับท่านนาคารชุนมากกว่า ซึ่งอย่างทีกล่าวไปในเนื้อหา ในคัมภีร์มูลมัธยมกการิกา ไม่มีกล่าวถึงในแง่ดีของคำว่า “สวภาวะ” ดังนั้นจึงทำให้ทาจิกาวะมีความเห็นเช่นที่ปรากฏในเนื้อหา ผู้เขียนคิดว่าประเด็นสำคัญในกรณีนี้คือ การไม่ได้กลับไปตรวจสอบตัวอย่างการใช้ในคัมภีร์ในสายปรัชญาปารมิตา จึงเกิดการวิเคราะห์ข้อมูลไม่ครบถ้วน เป็นเหตุให้ด่วนสรุปไปเช่นนั้น ดูรายละเอียดที่ Tachikawa (1994, pp. 170-171).

⁶⁷ *ekeṣāṃ sarvanastigraha iti. madhyamakacittānam ity abhiprāyaḥ* (Wogihara, 1990, p. 710). ท่อนดังกล่าวแปลว่า “ที่กล่าวว่า “คนกลุ่มหนึ่งยึดถือ [ความเห็นว่า] ไม่มีสิ่งทั้งปวง” อภิปรายว่า [หมายถึง] คนที่มีจิตใจ [ฝึกฝน] ในมัธยมกะ”



พากย์จีน ก็มีปรากฏในคัมภีร์ปัญจวิงศตีสาทสริกาปรัชญาปารมิตาสูตริกด้วย⁶⁸ ซึ่งในท้ายที่สุดแล้วหากมีหลักฐานสนับสนุนคำแปลทั้ง 2 รูปแบบ ก็อาจกล่าวได้ว่า คงต้องเดาใจผู้แต่ง *หุทัยสูตร* ที่รจนาได้สันนิษฐานข้อแต่แฝงความหมายได้อย่างลึกซึ้งว่าต้องการสื่อถึงความหมายใด หรือต้องการสื่อทั้งสองความหมาย

โดยสรุปในเบื้องต้น เมื่อตรวจสอบกรณีของทาจิกาวะ ที่กล่าววิจารณ์งานแปลของกลุ่มนักวิชาการที่แปลคำว่า *สวภาวะศุนยาน* ไปในทำนองว่า “หากพิจารณาในแง่ของสภาวะแล้ว ว่าง” หรืออาจจะกล่าวได้อีกนัยว่า *มีความว่างเป็นสภาวะ* โดยให้เหตุผลว่า ไม่มีการใช้ “สวภาวะ” ในแง่ดี แต่จากการตรวจสอบหลักฐานในคัมภีร์กลุ่มปรัชญาปารมิตาก็มีการใช้คำว่า “สวภาวะ” ไปในความหมายที่ดีด้วยเช่นกัน โดยอาศัยคำว่า *อภาวสวภาวะ* ที่แปลว่า *มีความไม่มีเป็นสภาวะ* เป็นคำช่วยในการพิจารณาในกรณีนี้ พร้อมทั้งตรวจสอบตัวอย่างการใช้คำศัพท์นี้ประกอบด้วย ดังนั้นคำแปลของกลุ่มนักวิชาการที่ถูกวิจารณ์นั้นก็ไม่ได้ผิด สามารถแปลได้หากอาศัยคำว่า *อภาวสวภาวะ* เป็นหลักฐานในการยืนยันรูปแบบการแปลดังกล่าว

ยังมีประเด็นที่หลงเหลืออีกมากในกรณีนี้ที่ต้องพิจารณา เช่น ในแง่ของระยะเวลากับพัฒนาการของสายคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาสูตริ ที่นักวิชาการมักได้ถามว่า ส่วนไหนคือของดั้งเดิม อะไรที่ต่อเติมเพิ่มเติมเข้ามาภายหลัง⁶⁹ ควบคู่ไปกับพัฒนาการแนวคิดเรื่อง “สวภาวะ” และการใช้คำว่า “สวภาวะ” ของสำนักพุทธสรวาสตีวาท ที่ดูเป็นปฏิปักษ์ในด้านแนวคิดมิตธรรมต่อกันมาโดยตลอด พร้อมทั้งคัมภีร์จำพวก “ศาสตร” ของทั้งสองสาย ซึ่งจะเกี่ยวข้องกับการตีความในประเด็นคำแปลนี้ และคล้ายกับการทำให้จุดบางจุดในภาพวาดที่ยังไม่ชัดเจนชัดเจนมากขึ้น ซึ่งต้องอาศัยนักวิชาการที่ทำงานด้านคัมภีร์เปรียบเทียบ ทั้งด้านพุทธปรัชญาของสำนักสรวาสตีวาทและสำนักมหายมิกะ รวมถึงฝ่ายแปลคัมภีร์

⁶⁸ Kimura (1990, p. 67). Kimura (1992, p. 12).

⁶⁹ Conze (1978, p. 1)



พุทธในสายคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาที่มีจำนวนมหิมา ซึ่งต้องมาทบทวนคำแปลกันใหม่ ในจุดที่เป็นประเด็นปัญหา และค้นคว้าต่อยอดเพื่อให้ได้ข้อสรุปในแต่ละประเด็น ที่เกี่ยวเนื่องให้กระจ่างมากยิ่งขึ้น

4. บทส่งท้าย

ผู้เขียนได้รวบรวมประเด็นปัญหาคำแปลของ *พุทธยสูตร* ในด้านต่าง ๆ ซึ่งเลือกนำเสนอเพียง 3 ประเด็นตัวอย่าง ดังนี้

1. ปัญหาด้านการผสมผสานคำแปลของภาษาต่าง ๆ ซึ่งไม่มีในตัวต้นฉบับที่ใช้แปลในกรณีคำแปลไทยบางฉบับ ซึ่งได้ยกตัวอย่างในกรณีของคำแปลว่า *โดยสภาพ* ที่ไม่มีคำศัพท์นี้ในต้นฉบับที่ใช้แปล แต่ได้นำมาจากคำแปลของภาษาอื่นที่ใช้เป็นตัวช่วยเทียบเคียง

2. ปัญหาด้านการแปลและตีความต่างสายจารีต ซึ่งได้ยกตัวอย่างของคำว่า “ศูนย์ตลัทธิณะ” ที่ฝ่ายจารีตจีนและจารีตทิเบตมีความเห็นต่างกัน คำแปล

3. ปัญหาการแปลและตีความคำศัพท์ในเชิงแนวคิดของสายปรัชญาปารมิตา ซึ่งได้ยกกรณีของการตีความและแปลคำว่า *สวภาวคูนยาน* ซึ่งมีการวิจารณ์แนวทางการแปลของกลุ่มที่แปลไปในการทำงานว่า *มีความว่างเป็นสวภาวะ* โดยเสนอว่าควรจะแปลไปในการทำงานว่า *ว่างจากสวภาวะ* โดยสรุปในเบื้องต้น กลุ่มที่แปลว่า *มีความว่างเป็นสวภาวะ* ก็ไม่ได้แปลผิด หากอาศัยคำว่า *อภาวสวภาว* เป็นหลักฐานช่วยยืนยันในแนวทางการแปลรูปแบบนี้

จากข้างต้นที่กล่าวมาเป็นเพียงการเสนอประเด็นปัญหาตัวอย่าง เพื่อให้ผู้ที่ศึกษาในด้านนี้ได้เห็นเป็นแนวทางในการศึกษา ซึ่งวงวิชาการพุทธศาสนศึกษาในสายการศึกษาคัมภีร์เปรียบเทียบกับของบ้านเรายังมีให้เห็นอยู่เพียงเฉพาะกลุ่ม โดยเฉพาะคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาเถรวาท หากมีการค้นคว้าศึกษาในด้านนี้อย่างต่อเนื่อง ในอนาคตจะเป็นประโยชน์ต่อวงวิชาการทางพระพุทธศาสนาในบ้านเราโดยภาพรวม ซึ่งจะส่งทอดต่อยอดในการค้นคว้าทั้งพระพุทธศาสนาเถรวาทและพระพุทธศาสนาเถรวาทเพื่อให้เข้าใจตามหลักวิชาการไปพร้อมกัน



บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2561). *พระไตรปิฎกฉบับสากล
วิธีธรรมจากพุทธปัญญา*. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
เลียง เสถียรสุด. (ม.ป.ป.). *ปรัชญาปารมิตาหุทัยสูตร*. สืบค้นจาก https://www.facebook.com/Wat.Mangkonkamalawat.Temple/posts/685624645496489?__tn__=K-R
- ส. ศิวลักษณ์. (2545). *ความเข้าใจในเรื่องมหายาน* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: ส่องสยาม.
- สุชีโว ภิกขุ. (2522). *พระสูตรมหายาน: ปรัชญาปารมิตาหุทัยสูตรและสุชาตวิยอุห
สูตร* (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2546). *พระพุทธศาสนาหมหายาน*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม.
- สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2548). *พระนาครชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง*.
กรุงเทพฯ: ส่องสยาม.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. (2514). *ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ฉบับมุขปาฐะ ภาค 1*.
กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

ภาษาต่างประเทศ

- Bühler, Georg. (1881). Palaeographical Remarks on the Horiuzi Palm-Leaf Mss. In *The Ancient Palm Leaves containing the Pragñā-pāramitā-hridaya-sūtra and Ushnīṣha-vigaya-dhāraṇī: Anecdota Oxoniensia, Aryan Series Vol.1 part 3*. pp.63-95.
- Conze, Edward. (1967). *Thirty Years of Buddhist Studies Selected Essays*. Oxford: Bruno Cassirer.
- Conze, Edward. (1978). *The Prajñāpāramitā Literature*. 2nd ed. Tokyo: The Reiyukai (BibliographiaPhilologica Buddhica Series Major,



- I). Dutt, Nalinaksha. (1934). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* IV. London: Luzac (Calcutta Oriental Series, 28).
- Fukui, Masami. (2000). 般若心經の総合的研究—歴史・社会・資料—.Tokyo: Shunjusha.
- Gengintani, Fumiaki. (2016). シュリーマハージャナ般若心経義遍知. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成 <インド・チベット編>(pp.295-322). Chiba: Kishinshobo.
- Harada, Waso. (2002). 梵文『小本・般若心経』和訳. *Journal of Esoteric Buddhism* 209: 17-62(L).
- Harada, Waso. (2010). 般若心経成立史論. Tokyo: Daisoshuppan.
- Hikata, Ryusho.(1939). 仏頂尊勝陀羅尼経諸伝の研究.密教研究 68: 34-72.
- Kajiya, Yuichi. (1980). 大乘仏典<2>八千頌般若経I (1). 東京:中央公論社.
- Kajiya, Yuichi.,Tanji, Teruyoshi. (1980). 大乘仏典<3>八千頌般若経II (2). 東京:中央公論社.
- Kato, Junsho. (1985). 自性と自相. In 平川彰博士古稀記念会 (Ed.), *VARIOUS PROBLEMS IN BUDDHIST THOUGHT / A Collection of Articles in Honor of Professor Akira Hirakawa's Seventieth Birthday* (pp. 487-509). Tokyo: Shunjusha.
- Kimura, Takayasu. (1990). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* IV. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- Kimura, Takayasu. (1992). *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* V. Tokyo: Sankibo Busshorin.
- Lopez, Jr, Donald S. (1990). *The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*. Delhi: Sri Satguru Publications.



- Miyashita, Seiki. (1994). アビダルマにおける自性の意味: 三世実有説の再検討. *Buddhist Seminar* 59: 1-29(L).
- Miyashita, Seiki. (1997). 有部の論書における自性の用例. *Buddhist Seminar* 65: 1-16(L).
- Mochizuki, Kaie. (2016a). ジュニャーナミトラ般若心経解説. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成 <インド・チベット編> (pp.143-164). Chiba: Kishinshobo.
- Mochizuki, Kaie. (2016b). アティシャ般若心経解説. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成<インド・チベット編> (pp.203-226). Chiba: Kishinshobo.
- Moriyama, Seitetsu. (1978). 「空性思想の形成」研究序説. 仏教大学大学院研究紀要 6: 145-162.
- Moriyama, Seitetsu. (1979). 自性の考察. *Journal of Indian and Buddhist Studies* 54: 252-255.
- Müller, Max., Nanjio, Bunyiu. (1884). *The Ancient Palm Leaves containing the Pragñā-pāramitā-hridaya-sūtra and Ushnīṣa-vigaya-dhāranī: Anecdota Oxoniensia, Aryan Series Vol.1 part 3*. Oxford: Clarendon Press.
- Nakamura, Hajime., Kino, Kazuyoshi. (1988). 般若心経 金剛般若経. 東京: 岩波書店.
- Nattier, Jan. (1992). The Heart Sutra: a Chinese apocryphal text? *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15 (2): 153–223.
- Oyagi, Ryusho. (2016). ヴィマラミトラ般若心経廣大註. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成<インド・チベット編> (pp.69-122). Chiba: Kishinshobo.



- Tachikawa, Musashi. (1994). 「自性が空である」をどう解釈するか: ツォンカパ空思想研究序説. 季刊仏教 26: 164-177(R).
- Takahashi, Hisa'o. (2016a). シュリーシンハ・ヴァイローチャナ真言を開示せる般若心経註. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成<インド・チベット編>(pp.123- 142). Chiba: Kishinshobo.
- Takahashi, Hisa'o. (2016b). ヴァジュラパーニ般若心経註・義灯. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成 <インド・チベット編>(pp.165-202). Chiba: Kishinshobo.
- Ueyama, Daishun. (1990). 敦煌仏教の研究. Kyoto: Hozokan.
- Watanabe, Shogo. (1979). 「般若経」における abhāva の用法 *Journal of Indian and Buddhist Studies* 74: 121-125(L).
- Watanabe, Shogo. (2016a). 総論『般若心経』の成立と註釈への展開. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成 <インド・チベット編>(pp.3-50). Chiba: Kishinshobo.
- Watanabe, Shogo. (2016b). カマラシーラ般若心経広註. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成<インド・チベット編> (pp.51-68). Chiba: Kishinshobo.
- Watanabe, Shogo. (2016c). プラシャーストラセーナ般若心経広註. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成 <インド・チベット編> (pp.165-202). Chiba: Kishinshobo.
- Watanabe, Shogo (2018). 総論中国・日本における『般若心経』の展開と註釈. In Watanabe, Shogo., Takahashi, Hisa'o (Eds.), 般若心経注釈集成 <中国・日本編> (pp. 3-26). Chiba: Kishinshobo.
- Wogihara, Unrai. (1990). *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: The Work of Yaśomitra*. Tokyo: Sankibo Busshorin.



กิตติกรรมประกาศ

จุดเริ่มต้นของงานชิ้นนี้ ก่อนอื่นต้องขอขอบคุณ ผศ. ดร. ประทุม อังกูโรหิต ผู้อำนวยการศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาฯ ที่ได้ให้โอกาสเข้าร่วมบรรยายในหัวข้อ “ประเด็นปัญหาคำแปลในคัมภีร์ปรัชญาปารมิตาหทัยสูตร” ในโครงการสัมมนาวิชาการ ครั้งที่ 1/2563 เรื่อง “นานาชาติ ทศนาคัมภีร์ : การอ่านและการตีความ” โดยศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาฯ ร่วมกับคณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยจัดให้มีขึ้นมา เพื่อกระตุ้นและส่งเสริมการศึกษาคัมภีร์พระพุทธศาสนาอันเป็นหลักฐานประจักษ์ที่สำคัญจากหลากหลายภาษา

หลังจากนั้น ผู้เขียนได้นำเนื้อหาที่บรรยายมาปรับแก้ไขเขียนเพิ่มเติมตามผู้รู้ท่านต่าง ๆ ที่ได้เมตตาคอยชี้แนะจุดบกพร่องวิพากษ์วิจารณ์งานเขียนเพื่อให้มีคุณภาพเชิงวิชาการจนเสร็จสมบูรณ์ ที่สำคัญงานเขียนชิ้นนี้จะสำเร็จไม่ได้เลยหากขาดท่านผู้สนับสนุนเหล่านี้ ได้แก่ สามเณรอภิชา-สามเณรปิติพัฒน์, กัลยา โภษม-ธนกร-จิตาภา-ภัคกร-ชยุต-กฤตยา-เมธาพันธ์-บุชิตา แจ่มจันทร์ชนก ที่เห็นคุณค่างานวิชาการทางพระพุทธศาสนา โดยให้การสนับสนุนค่าใช้จ่ายต่าง ๆ อาทิ หนังสือตำราต่างประเทศที่มีราคาสูงยิ่งยากต่อการซื้อหา เป็นต้น

ด้วยความร่วมมือร่วมใจของหลายฝ่ายจากหลายหน่วยงานจนในที่สุดเป็นงานที่จับต้องได้ในท้ายที่สุด หวังว่า ผลงานชิ้นนี้จะเป็นประโยชน์ไม่มากนักน้อยต่อผู้อ่านที่กำลังศึกษาพุทธศาสนศึกษาในด้านคัมภีร์ เพื่อให้วงวิชาการมีความก้าวหน้าและก่อเกิดงานวิจัยชิ้นใหม่ ๆ ขึ้นมา



ภาคผนวก

1. Nattier (1992) ได้เสนอว่า *หุถุทัยสูตร* กำเนิดที่จีนไม่ใช่อินเดีย ประพันธ์เป็นภาษาจีนโบราณ แล้วมีการแปลกลับไปเป็นภาษาสันสกฤต ซึ่งมีลำดับการถ่ายโอนดังนี้ *ปรัชญาปารมิตาสूตรฉบับใหญ่* ภาษาสันสกฤต-->*ปรัชญาปารมิตาสूตรฉบับใหญ่* (大品般若經 หรือเรียกว่า 摩訶般若波羅蜜經) พากย์จีน โดยท่านกุมารชีพ-->*หุถุทัยสูตร* พากย์จีน โดยท่านเสวียนจั้ง-->*หุถุทัยสูตร* ภาษาสันสกฤต

เหตุปัจจัยประการหนึ่งที่ Nattier มีความเห็นดังข้างต้น เพราะว่าแม้ *หุถุทัยสูตร* 摩訶般若波羅蜜大明咒經 จะระบุผู้แปลว่าเป็นท่านกุมารชีพ แต่ Nattier มีความกังขาและไม่เชื่อว่าเป็นท่านกุมารชีพแปล โดยเสนอว่าเป็นผู้อื่นที่เลียนแบบสำนวน ดังนั้นจึงไม่ยอมรับว่า *หุถุทัยสูตร* ฉบับนี้เป็นท่านกุมารชีพแปล ซึ่งเธอเห็นว่าอาจเป็นผู้รู้ในยุคหลังที่สนใจสำนวนแปลท่านกุมารชีพ ท่านผู้นี้คือตัวจริงในการแปล *หุถุทัยสูตร* ฉบับท่านกุมารชีพ และเห็นว่าต้องเป็นยุคหลังพระเสวียนจั้ง ด้วยข้อสรุปที่กลับตาลปัตรเช่นนี้ ทำให้เกิดแรงสั่นสะเทือนเขย่าวงวิชาการพุทธศาสนศึกษาโลก เกิดการตื่นตัวค้นคว้า เนื่องจากการล้มครืนลงมาของทฤษฎีก่อนหน้านั้นที่เห็นว่า *หุถุทัยสูตร* ไม่ได้กำเนิดที่จีน แต่เป็นการแปลมาจากภาษาสันสกฤต ทำให้งานวิจัยที่ต่อยอดทั้งหลายต่างพังระเนระนาดหลุดไปเป็นแถบ โดยเฉพาะนักวิชาการในประเทศญี่ปุ่น ที่ไม่เห็นด้วยเป็นอันมากกับข้อสรุปนี้ ดาหน้ากระหน่ำวิจารณ์กันอย่างเผ็ดร้อนระลอกแล้วระลอกเล่า ไม่ว่าจะเป็น Fukui (2000), Harada (2002), (2010), Ishi'i Kosei (2015) ส่วนฝ่ายที่สนับสนุนข้อสรุปของ Nattier ได้แก่ นักวิชาการชาวตะวันตกชื่อว่า Attwood Jayarava ที่ตอบโต้กลับแทบทุกรายละเอียดในข้อวิจารณ์ของฝ่ายตรงข้าม ได้ตีพิมพ์งานเกี่ยวกับ *หุถุทัยสูตร* ออกมาจำนวนมาก

2. พระธรรมจันทระ แม้ในต้นฉบับ*หุถุทัยสูตร*จะมีบันทึกว่าเป็นพระสมณะแห่งแคว้นมคธก็ตาม แต่หากอ้างตามบันทึก 貞元新定釋教目錄 (พระไตรปิฎก



ไทโชชินชู เล่มที่ 55 เลขที่ 2157 หน้า 878b-879a) ได้กล่าวว่าท่านเป็นชาวอินเดีย ตะวันออก แต่เนื่องจากเดินทางไปอยู่ทีมคร จึงมีความเข้าใจว่าท่านเป็นชาวมคร ในปี ค.ศ. 732 (Watanabe เห็นว่าเป็นปี ค.ศ. 729) ได้เดินทางเข้ามายังประเทศจีน พร้อมกับศิษย์คือท่านลีหยานซึ่งอยู่ในยุคสมัยของราชวงศ์ถัง ท่านพักอยู่ที่ฉางอัน แพลคัมภีร์ แพลคัมภีร์*หุทฺธยสูตร*ในปี ค.ศ. 738 (Watanabe, 2016a ระบุว่าในปี ค.ศ. 739 แต่ใน Watanabe, 2018 กลับระบุว่าปี ค.ศ. 738) หลังจากนั้นในปี ค.ศ. 741 ตัดสินใจเดินทางกลับมาตุภูมิ ในระหว่างทางเกิดอาพาธจึงพำนักอยู่ที่วัด 金輪 (แปลภาษาไทยได้ว่า วัดจักรทอง) ประเทศโชตัน (ปัจจุบัน คือ โฮตัน ชินเจียง) ในที่สุดท่านได้มรณภาพลง ณ วัดดังกล่าวในปี ค.ศ. 743 ส่วนประเด็นเรื่องปีเกิดของท่านยังมีความเห็นไม่ตรงกัน Watanabe เห็นว่าเป็นปี ค.ศ. 668 แต่ Fukui เห็นว่าเป็นปี ค.ศ. 653 ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Fukui (2000, p. 12, pp. 144-146), Watanabe (2016a, p. 9), Watanabe (2018, p. 5)

3. พระปรีชาเป็นชาวกัศมีระ ได้ไปศึกษาที่นาลันทาวิหาร ท่องเที่ยวจาริกไปถึงเมืองกว่างโจว ประเทศจีนในปี ค.ศ. 781 ปีถัดมาเข้าสู่เมืองฉางอัน แพลคัมภีร์ และได้แปลคัมภีร์*หุทฺธยสูตร*ร่วมกับท่านลีหยานในปี ค.ศ. 790 บ้างก็ว่า ค.ศ. 792 สาเหตุของปีที่แปลไม่ลงรอยกัน เนื่องจากข้อมูลในบันทึก 貞元新定釋教目錄 และบันทึก 宋高僧傳 แตกต่างกัน โดยฝ่ายแรกบันทึกว่า “ปี 貞元 ที่ 6 (ค.ศ. 790)” แต่ฝ่ายหลังบันทึกว่า “ปี 貞元 ที่ 8 (ค.ศ. 792)” ดูรายละเอียดที่ (Fukui, 2000, p. 12), Watanabe (2018, p. 5)

4. ท่านปรีชาจักรเป็นชาวเอเชียกลาง เผยแผ่ธรรมด้านตันตระ ปีที่แปลคัมภีร์*หุทฺธยสูตร*ยังไม่ทราบชัดเจน บ้างว่า ค.ศ. 861 ด้าน Fukui ไม่ระบุเวลาที่แน่ชัด แต่กล่าวไว้ว่า กลางคริสต์ศตวรรษที่ 9 (Fukui, 2000, 12) และยังให้รายละเอียดที่น่าสนใจว่า ท่านเอ็นจั้น (円珍) หนึ่งในแปดพระสงฆ์แห่งสมัยเฮอังยุคต้น ได้อุทิศตนท่องทะเลจาริกไปยังประเทศจีนในสมัยราชวงศ์ถัง โดยหวังว่าจะนำความรู้พระพุทธศาสนาที่ร่ำเรียนมากลับไปเผยแผ่ที่ประเทศบ้านเกิด ในบันทึกของท่าน เมื่อเข้าสู่เมืองฉางอัน ได้ไปที่วัดต้าซิงชาน 大興善寺 คำนับสักการะอัฐิ

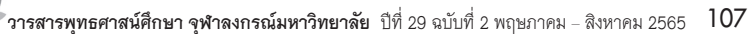


ธาตุของพระอโมหวัชระ ซึ่งเป็นบูรพาจารย์แห่งสายตันตระอีกทั้งเป็นเจ้าอาวาส ณ อารามแห่งนี้ในกาลก่อน ทนได้นั้นพลันได้เห็นศิษย์รุ่นที่ 3 คือ อาจารย์ปรัชญา จักรเข้ามาพอดี (Fukui, 2000, p. 164)

5. พระฝ่าเฉิงมีชื่อทิเบตว่า เชอดูป (ཅོ་ཤུབ) หรือ โคเชอดูป (ལོ་ཅོ་ཤུབ) ซึ่งทั้งชื่อจีนและชื่อทิเบตมีความหมายเหมือนกัน ดังนั้นเมื่อมีชื่อจารึกอยู่ทั้งสอง ภาษา จึงมีเรื่องที่ยังเป็นประเด็นถกเถียงกันในชาติกำเนิดว่า ท่านเป็นชาวจีนหรือ ชาวทิเบตนักวิชาการชาวญี่ปุ่นซึ่งเชี่ยวชาญเรื่องคัมภีร์ฉบับต้นหวงชื่ออุเอยามะ มีความเห็นที่น่าสนใจโดยกล่าวว่า แม้จะมีชื่อ เชอดูป ཅོ་ཤུབ เป็นภาษาทิเบต ก็ตาม แต่คำนำหน้าของชื่อ โค ‘go’ ในที่นี้เป็นคำที่ถอดเสียงมาจากคำว่า 呉 (เรียกว่า ง่อ หรือ อุ) ซึ่งหมายถึงถิ่นกำเนิดของท่านฝ่าเฉิงนั่นเอง ท่านฝ่าเฉิง ไม่เพียงแปลจากภาษาจีนเป็นภาษาทิเบตได้เท่านั้น ยังแปลกลับจากภาษาทิเบตเป็น ภาษาจีนได้อีกด้วย ในประเด็นปีที่แปลหทัยสูตร Watanabe เห็นว่า เป็นปี ค.ศ. 856 แต่ Fukui ไม่ได้ระบุชัดเจน ดูรายละเอียดที่ Ueyama (1990), Watanabe (2018, p. 5).

6. ท่านทานบาลเป็นชาวอินเดียแถบอุททยาน ได้เดินทางไปถึงเมืองจีน พร้อมพระเวทศานติกะที่มีพื้นเพเป็นชาวกัศมีระในปี ค.ศ. 980 อยู่ในช่วงราชวงศ์ซ่ง ได้ทำงานที่ ‘สำนักงานแปลพระคัมภีร์ 訳経院’ อยู่ทางด้านตะวันตกของวัด ไทผิงซิงกั้ว 太平興国寺 ที่จัดสร้างและตั้งหน่วยงานนี้ขึ้นโดยพระราชกั ตั้งอยู่ในเมืองเปียนจิง (ณ ปัจจุบันคือ นครไคเฟิง 開封 หรือที่บ้านเรารู้จักกันดีว่า นครไคฟง ซึ่งเป็นเมืองที่ท่านเปาบุ้นจิ้นรับราชการอยู่) มีทั้งท่านเวทศานติกะ 天息災 และท่านธรรมเทพ 法天 ทำงานในสำนักนี้ด้วย ในประเด็นปีที่แปลหทัยสูตร Watanabe เห็นว่า เป็นปี ค.ศ. 1000 ส่วน Fukui ไม่ระบุปีที่เข้ามาดินแดน จีนชัดเจน ดูรายละเอียดที่ Watanabe (2018, p. 5, 7)

7. ท่านอโมหวัชระ เป็นคนประเทศใด เรื่องนี้ยังไม่ลงรอยกัน บ้างก็ว่าเป็นชาวเอเชียกลาง อินเดียเหนือ ชาวจีน แม้กระทั่งเห็นว่าเป็นคนศรีลังกาก็มี



8. อารยปรัชญาปารมิตาหฤทัย-ฎีกา รจนาโดย วิมลมิตร มีปรากฏใน
พระไตรปิฎกทีเบตฉบับปักกิ่ง เล่มที่ 5217 ฉบับเดเก เลขที่ 3818

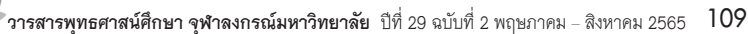
ท่านวิมลมิตรได้รจนา อารยปรัชญาปารมิตาหฤทัยฎีกา ร่วมกับพระ
 นักแปลชาวทิเบต อาทิ นัมคา (ལུ་མཁས་) เยเชฌิงโป (ཡེ་ཤེས་ལྷིང་པོ་) เพื่อเทศน์สอน
 แด่พระภิกษุแห่งวัดซางเบ่จุงเน (ཚངས་བདེ་འབྲུང་པ་ཨ་ཁ་པ་ལྷ་པོ་ལ་མཁས་) มีขนาดยาว
 ที่สุดในบรรดา 8 คัมภีร์อรรถาธิบาย หฤทัยสูตร นับได้จำนวนเกือบ 35 หน้่าลานใน
 พระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เนื้อหาเป็นการอ้างอิงหลายพระสูตร อาทิ มหาไวโรจนา



สูตร ปรัชญาปารมิตาสสูตร สันนิบาตโมกฺกสูตร ทั้งยังได้อ้างถึงงานประพันธ์ของท่าน นาคารชุน และเปรียบเทียบกับแนวคิดภายในสำนักพุทธ ได้แก่ นิกายสรวาสติวาท เสาตธานติกะ วิชญาณวาท ส่วนลัทธินิกายพุทธศาสนา ได้แก่ มีมางสา ตูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Lopez (1990, pp. 8-9), Oyagi (2016), Watanabe (2016a)

9. *อารยปรัชญาปารมิตาหฤทัย-วยาขยา* มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบต ฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5218 ฉบับเดเก เลขที่ 3819 รจนาโดย พระชญาณมิตร แต่ไม่ปรากฏชื่อผู้แปล ส่วนข้อมูลเกี่ยวกับพระชญาณมิตร ไม่ปรากฏรายละเอียดในบันทึกใด ๆ เพียงพบชื่อว่าเป็นผู้รจนาคัมภีร์อยู่ 2 คัมภีร์ คือ *อารยปรัชญาปารมิตาหฤทัย-วยาขยา* และ *อารยปรัชญาปารมิตานัยคตปัญจาตติกา-ฎีกา* (พระไตรปิฎกทิเบต ฉบับเดเก เลขที่ 2647 ฉบับปักกิ่ง 3471) แต่ทั้งพบว่า ทั้งสองคัมภีร์ข้างต้น มีปรากฏในบัญชีรายชื่อพระคัมภีร์ที่กล่าวกันว่าเป็นบัญชีรายชื่อที่เก่าที่สุดของทิเบต (ราวปี ค.ศ. 824) เรียกว่า บัญชีเทนการมะ (ཇུའུ་ཅག་ཀུ་ཤུ་ཅུ་མ་) ซึ่งก็คาดว่า ช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 9 ควรจะได้รับการแปลสู่พากย์ทิเบตแล้ว

มีปรากฏชื่อพระที่คล้ายกับท่านชญาณมิตรอยู่สองรูปในพระไตรปิฎกทิเบต ได้แก่ พระชญาณศรี และพระชญาณศรีมิตร ท่านแรกคือพระชญาณศรี มีปรากฏชื่อในคัมภีร์สายตันตระ 7 คัมภีร์ และคัมภีร์ *สูตราลังการปิมฑารณะ* ที่สรุปความของคัมภีร์ *มหายานสูตราลังการ* รจนาโดยท่านไมตรีนาถ แม้ว่าจะมีความเป็นไปได้ว่าเป็นพระรูปเดียวกัน แต่ก็ไม่มีหลักฐานที่หนักแน่นพอที่จะกล่าวได้เช่นนั้น ส่วนอีกท่านคือ พระชญาณศรีมิตร เป็นหนึ่งในหกปราชญ์แห่งวัดวิกรมศีลในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 10-11 เชี่ยวชาญในแนวคิดสาย “สาการวาทิน” ของฝ่ายวิชญาณวาท แต่ก็มีความเป็นไปได้ยากมากที่จะเป็นท่านเดียวกับพระชญาณมิตร เนื่องจากว่า เมื่อพิจารณาจากเรื่องช่วงปีที่มีชีวิตอยู่แล้ว เป็นคนละยุคสมัยกัน เนื้อหาในคัมภีร์ มีนักวิชาการตะวันตก Lopez กล่าวว่า “มีแนวโน้มไปทางสำนักโยคจาร โดยพิจารณาจากประเด็นการอธิบายคำว่า *รูปก็คือความว่าง*” แต่เมื่อพิจารณาในความเป็นจริง ก็ไม่พบเนื้อหาอะไรที่ชัดเจนพอที่จะระบุได้อย่างแน่ชัด และในที่อื่นของคำอธิบายก็ยึดแนวทางของคัมภีร์ปรัชญาปารมิตา สำหรับประเด็นนี้ เพื่อให้



10. ภควดี-อารยปรัชญาปารมิตาหฤทัย-ภิกขา-อรรณพประทับ มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5219 ฉบับเดเก เลขที่ 3820 รจนาโดย พระวัชรปาณี หากตรวจสอบในพระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่งจะไม่มีระบุชื่อ แต่ฉบับเดเกจะมีชื่อผู้รจนา คือ พระวัชรปาณีและพระนักแปลชาวทิเบต คือ เสงเคเศยลเซน (ཤང་གེ་རྒྱལ་མཚན་) หากอ้างอิงตามบันทึกที่ระบุท้ายคัมภีร์ (Colophon) ของฉบับเดเก ได้มีบันทึกข้อมูลเกี่ยวกับพระวัชรปาณี สรุปได้ว่า มีเจ้าหน้าที่แปลคัมภีร์ชาวทิเบตจำนวนหนึ่งได้ไปที่เนปาล นครเยลัง (ཡི་རང་ ลิตติครามะ หรือเรียกว่า ลิตปุระ, ปากัน) เพื่อขอให้ท่านวัชรปาณีแสดงธรรม ในที่นั้นชาวทิเบตได้สวด *หฤทัยสูตร* ทำให้ท่านวัชรปาณิสงสัยว่าสวดพระสูตรใด เมื่อทราบว่าเป็น *หฤทัยสูตร* จึงกล่าวว่า ตรงกับคำพยากรณ์ของพระพุทธองค์ที่ตรัสว่า *หฤทัยสูตร* จะได้รับการเผยแผ่ไปทั่วทิเบต ดังนั้นจึงอธิบายความหมายของคัมภีร์ *หฤทัยสูตร* และรจนาคัมภีร์ อรรถาธิบายขึ้นมา

ส่วนในคัมภีร์ประวัติศาสตร์ทิเบตเรียกว่า *ประวัติศาสตรลีฟ้า* ལྷ་མོ་རྒྱུ་བླ་རྒྱུ་ རྒྱུ་ ຈงนาโดย เคอ โสหาระ โซนนู เบ འགྲེ་ཕྱི་སྤྱོད་ཀྱི་དངུང་ ได้กล่าวว่า ท่านวัชร ปาณเป็นศิษย์ของท่านไมตรีปะ แห่งตลอดในสายต้นตระกูล โดยเฉพาะโดฮา སྤྱིང་ཕྱི་ ສັກ ອຸ່ຍູທີ່เนปาลเป็นส่วนใหญ่ เมื่อได้รับการอาราธนาจากคณะศึกษารธรรมชาวทิเบต นำโดย โดคเซเส ແລ້ວཅེ་སྐུ་ ຈິงเดินทางไปทิเบตเพื่อเผยแผ่พระธรรมในแนวทาง ที่เรียกว่า “มหามุทรา”

ในบันทึกได้อ้างว่า ท่านวัชรปาณี มีอิทธิฤทธิ์ที่แสดงได้ 8 อย่าง และได้ยกตัวอย่างประกอบ เช่น สามารถเปลี่ยนร่างได้ด้วยสมาธิที่เรียกว่า “ยฆานตะกะสมาธิ” คือ สามารถเปลี่ยนร่างเป็นยฆานตะกะ ปรากฏอยู่ในตอนที่ช่วยพระราชชาให้รอดพ้นจากพวกโจรร้าย ส่วนในเรื่องทางปริยัติ ได้ประพันธ์งานอรรถาธิบาย 7



ขึ้น และแปลคัมภีร์กว่า 29 คัมภีร์ ซึ่งในจำนวนงานอรรถาธิบาย มีเพียง *หุทัยสูตร* ที่ไม่ได้จัดอยู่ในคัมภีร์สายตันตระ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Lopez (1990, p. 10), Takahashi (2016b), Watanabe (2016a)

11. *อารยปรัชญาปารมิตาหุทัย-ภิกษา* ปรามาโดย พระประศาสน์สรณ มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5220 ฉบับเดเก เลขที่ 3821 นอกเหนือจากผลงานชิ้นนี้แล้ว ก็พบผลงานชิ้นอื่นในพระไตรปิฎกทิเบต ดูรายละเอียดที่ Lopez (1990, pp. 10-11), Watanabe (2016a) (2016c)

12. *ปรัชญาปารมิตาหุทัย-ภิกษา* มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5221 ไม่ปรากฏคัมภีร์นี้ในฉบับเดเก ปรามาโดย ท่านกมลศีล (ราว ค.ศ. 740-794) เป็นศิษย์ของท่านศานตรักษิตะ กล่าวกันว่าทั้งสองรูปนี้เป็นอาจารย์ของสำนักมหายิมิกะยุคหลัง แม้จะกล่าวเช่นนี้ก็ตามแต่เนื่องจากได้รับอิทธิพลปรัชญาแนวคิดของสำนักโยคอาจารย์ด้วย ท่านบุตรนจึงเรียกสายนี้เป็นแบบผสมว่า “สายโยคอาจารย์-มหายิมิกะ” อีกทั้งพระทั้งสองรูปนี้คล้ายมีความศรัทธาต่อสำนักมหายิมิกะในสายสวตันตริกะมากกว่า และยังได้นำแนวคิดของวิชยานาวาต มาผสมผสาน โดยเรียกว่า *นिरอาการ-วิชยานาวาต* รวมถึงแนวคิดของนิกายเสาตรานติกะอีกด้วย

ในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่ 8 ราชวงศ์ทิเบตตรึงเทเชน (ཁྲི་ཤིང་ལྷ་ཙམ་ཅན་) ได้นิมนต์ท่านกมลศีลตามคำสั่งเสียของท่านศานตรักษิตะเพื่อทำการได้วาทะกับพระจีนสายฉาน (ญี่ปุ่นเรียก เซน) นามว่า มหายาน ณ วัดสัมเย ซึ่งท่านกมลศีลมีมรรคาปฏิบัติตามแนวทางการบรรลุเป็นลำดับขั้น ส่วนท่านมหายานยึดถือแนวทางการบรรลุแบบฉับพลัน ในที่สุดท่านกมลศีลได้รับชัยชนะในการได้วาทะ ซึ่งต่อมามีอิทธิพลต่อพระพุทธศาสนาทิเบตอย่างมาก

ท่านกมลศีลได้อรรถาธิบาย *หุทัยสูตร* โดยอาศัยแนวคิดของคัมภีร์ *อภิสมยาลังการ* ซึ่งเป็นคัมภีร์อธิบาย *ปรัชญาปารมิตาสูต* ปรามาโดยท่านไมเตรยานาถ ซึ่งท่านผู้นี้ได้กล่าวกันว่าเป็นต้นสายของนิกายโยคอาจารย์ ดูรายละเอียดที่ Lopez (1990, p. 11), Watanabe (2016a) (2016b)



13. *ปรัชญาปารมิตาหุทัย-วยาख्या* มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบต ฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5222 ฉบับเดเก เลขที่ 3823 รจนาโดย พระทีปังกรศรีชญาณ หรือที่เรียกโดยทั่วไปว่า พระอดิสะ (ค.ศ.982-1054) เป็นผู้นำของวิกรมศีลมหาวิหาร พระลามะราชาแห่งทิเบตนามว่า เยเซเวอะ (ཡེ་ཤེ་ཨ་ཨ་) ทรงนิมนต์เชิญ พระอดิสะเพื่อเดินทางจาริกมาเผยแผ่ยังดินแดนพระองค์ ดังนั้นในปี ค.ศ. 1042 พระอดิสะได้เดินทางเข้าสู่ทิเบต ได้ประพันธ์คัมภีร์เพื่อพระพุทธรศาสนาทิเบต ซึ่งหนึ่งในนั้นคือคัมภีร์อรรถาธิบายนี้โดยร่วมกับพระทิเบต เมื่อสำรวจในเนื้อหา มีการอ้างถึงงานของท่านวิมลมิตรคือ อารยปรัชญาปารมิตาหุทัย-ฎีกา อยู่บ่อยครั้ง อีกทั้งยังมีการอ้างถึงคัมภีร์ของพระพุทธรศาสนาหยาหนานสำนักโยคอาจารย์ได้แก่ สันธินิรมโจนสูตร อภิสมยาลังการ และยังมีการอ้างอิงงานที่ได้รับการกล่าวว่าเป็นประพันธ์ของท่านทิกนาคะคือ 仏母般若波羅蜜多円集要義論 ซึ่งในปัจจุบันเหลือเพียงพากย์จีนและทิเบต ดูรายละเอียดที่ Lopez (1990, pp. 11-12), Mochizuki (2016b), Watanabe (2016a)

14. *ปรัชญาปารมิตาหุทัยอรรถ-ปรัชญาน* มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบต ฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5223 ฉบับเดเก เลขที่ 3822 รจนาโดย พระศรีมหาชน ไม่ค่อยมีข้อมูลเกี่ยวกับพระผู้ประพันธ์รูปนี้ แต่หากพิจารณาจากเนื้อหาของคัมภีร์นี้พบว่า ได้เข้ามาทิเบตในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 11 ดูรายละเอียดที่ Lopez (1990, p. 12), Gengintani (2016), Watanabe (2016a)

15. *มันตรวิฤต-ปรัชญาหุทัย-วฤตติ* มีปรากฏในพระไตรปิฎกทิเบต ฉบับปักกิ่ง เลขที่ 5840 ฉบับเดเก เลขที่ 4353

สำหรับผู้ประพันธ์อรรถาธิบายนี้ มีความไม่ลงรอยกันจากบันทึกในหลักฐานต้นฉบับ กล่าวคือ พระไตรปิฎกทิเบตฉบับปักกิ่งระบุว่า พระไวโรจนะเป็นผู้ประพันธ์ ส่วนพระไตรปิฎกทิเบตอีกฉบับคือ ฉบับเดเก กลับบันทึกว่า ท่านศรีสิทธิเป็นผู้ประพันธ์ แต่เมื่อพิจารณาในส่วนของบันทึกที่ระบุท้ายคัมภีร์ (Colophon) กลับอ้างชื่อ ท่านศรีสิงห์และท่านไวโรจนะ โดยสรุปได้ว่า “ท่านศรีสิงห์



เป็นผู้รณธธิบย ส่วนบทที่เป็นมนต์ท่านไวโรจนะเป็นผู้ธธิบย แล้วได้นำไปสธยยตอพระพัทตรรฐาแห่งทิเบต ตรึงเทเชนและราชกุมาร”

พระไวโรจนะ ถือเป็นพระหนึ่งในกรฐบขาทิเบตที่ไดรับการบรพชาอุปสมบทชุดแรก พระราชตรึงเทเชนทรงนิมนต์ให้ไปร่ำเรียนพระศาสนาที่อินเดียโบราณ หรืออาจกล่าวได้อีกว่า ท่านถือเป็นพระสมณะทูตในการเดินทางไปในมนต์พระพุทศุยหะ มีบางตำนานกล่าวว่า พระไวโรจนะเป็นปฏิปักษ์กับแนวคำสอนของพระพุทศศาสนาในทิเบตสมัยนั้น เนื่องจากได้เทศน์สอนเกี่ยวกับแนวทางตันตระ จึงได้ถูกเนรเทศ ไม่ได้กลับมาจนกระทั่งช่วงปลายสมัยพระราชตรึงเทเชน

ในบทปณามคาถาของ มัณตรวิวฤต-ปรัชญาหฤทัย-วฤตติ ได้กล่าวไว้ว่า สนใจบางตอนว่า “ในส่วนของการธธิบยบทมนต์ในพระสูตร พึงแสดงแก่ผู้เลิศทั้งหลาย ไม่ควรแสดงต่อผู้นิยมการวิวาทะทั้งหลาย” ซึ่งหากพิจารณาจากชื่อคัมภีร์และบทปณามคาถาประกอบ อีกทั้งผู้ประพันธ์ทั้งสองรูป แนวทางการธธิบยของคัมภีร์นี้เดินตามแนวของสายตันตระอย่างมิต้องสงสัย ดูรายละเอียดที่ Takahashi (2016a), Watanabe (2016a)

16. อาจจะมีผู้รู้ทางภาษาจีนท้วงติงว่า “ในฉบับจีนทั้งสองประโยค” ได้แก่

- 以無性爲自性 (แปลตามตัวอักษรได้ว่า “ทำอฐาเป็นสวฐา” หมายถึง ทำความไม่มีให้เป็นสวฐา)
- 用無性爲其自性 (แปลตามตัวอักษรได้ว่า “ใช้อฐาเป็นสวฐานั้น” หมายถึง ใช้อความไม่มีเป็นสวฐา)

จากประโยคข้างต้นไม่มีคำว่า ‘มี’ แม้แต่อักษรเดียว” ดังนั้นที่ผู้เขียนแปลว่า “มีความไม่มีเป็นสวฐา” เป็นคำแปลเกินเนื้อหาไปหรือไม่?

ในกรณีดังกล่าวหากพิจารณาจากการแปลภาษาจีนเพียงด้านเดียว ก็ถือว่า เป็นคำพูดที่ไม่ผิด แต่หากพิจารณาในแง่การแปลจากภาษาสันสกฤตไปสู่ภาษาจีน ซึ่งภาษาจีนไม่ใช่ภาษาต้นทาง พระนักแปลขวจินก็ต้องมีความรู้ด้านไวยากรณ์สันสกฤตประกอบ ดังนั้นหากเรามีฉบับภาษาสันสกฤตที่หลงเหลืออยู่ก็จะช่วยใน



การเข้าใจกระบวนการแปลของทางภาษาจีนมากขึ้น และอาจจำแนกได้ในรายละเอียดต่าง ๆ อาทิ ความแตกต่างของแต่ละฉบับซึ่งอาจได้ต้นฉบับสันสกฤตคนละฉบับกัน เป็นต้น ซึ่งจะเห็นรูปแบบการทำงานแนวนี้นในหมู่นักวิชาการที่เทียบคัมภีร์ข้ามสายจารีต

เมื่อย้อนกลับไปหาคำสันสกฤตที่เทียบเคียงได้ในประโยคภาษาจีนดังกล่าว คือคำว่า อภาวะ-สวภาวะ ซึ่งผู้เขียนแปลว่า “มีความไม่มีเป็นสวภาวะ” ที่แปลเช่นนี้ เนื่องจากตีความว่าเป็นสมาสที่เรียกว่า “พหุวิหิ (บาลี เรียกว่า พหุพพิหิ)” ตามหลักไวยากรณ์สันสกฤต โดยรูปแบบการแปลในสมาสดังกล่าว ในภาษาไทยมักแปลว่า “มี” นำหน้า ดังนั้นประเด็นในคำแปลภาษาจีนอยู่ที่ว่า นอกเหนือจากจะพิจารณาแต่ด้านภาษาจีนเพียงว่าแปลอย่างไรแล้ว อาจจะต้องตรวจสอบกับประโยคสันสกฤตว่าแปลมาจากคำใด หากในกรณีที่เรามีฉบับสันสกฤตที่สืบค้นได้ เพราะว่า ในกรณีดังกล่าวพระนักแปลชาวจีนอาจใช้รูปแบบการแปลสมาสดังกล่าวในการแปลภาษาจีนหรือไม่

ในประเด็นนี้ถือเป็นความโชคดีอย่างหนึ่งที่พระถังซำจั๋งแปลสองประโยคดังกล่าว เนื่องจากมีศิษย์ของพระถังซำจั๋งคือพระคุยจีได้อธิบายรูปแบบการแปลสมาสแบบพหุวิหิเป็นภาษาจีนไว้ ซึ่งรูปแบบการอธิบายเป็นไปในแนวทางเดียวกับที่พระถังซำจั๋งแปลคำว่า “อภาวะ-สวภาวะ” โดยยกตัวอย่างการวิเคราะห์ชื่อคัมภีร์ *วิชญูปติมาตรตาสัทธี* แบบพหุวิหิตั้งนี้ “ศาสตร์เล่มนี้ทำวิชญูปติมาตรตาเป็นสัทธี จึงได้ชื่อว่า *วิชญูปติมาตรตาสัทธี* [เพราะฉะนั้น] จึงเป็น [สมาสแบบ] พหุวิหิตัวเดียวกัน” (此論以唯識爲所成. 名成唯識論. 亦有財釋. พระไตรปิฎกไท่โชชินชู

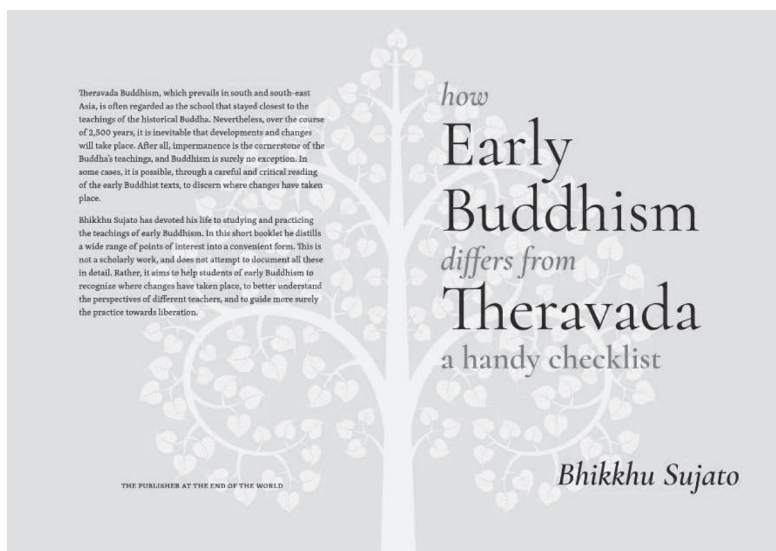
เล่มที่ 45 หน้าที่ 255b15-16) จะเห็นว่ารูปแบบการแปลตรงกับสำนวนแปลจีนของคำว่า อภาวะ-สวภาวะ 以無性爲自性 ในประโยคแรกข้างต้น และเห็นว่า 用無性爲其自性 ก็ควรจะเป็นสมาสพหุวิหิตัวเดียวกัน อนึ่งในกรณีการแปลสมาสรูปแบบนี้พระนักแปลอาจไม่ได้แปลแบบนี้เสมอไป ยกตัวอย่างเช่น 是諸法空相 ในบทความ และก็ไม่ใช่พระนักแปลทุกรูปด้วยเช่นกัน



บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

How Early Buddhism Differs from Theravada: A Handy Checklist

ปกรณ์ สิงห์สุริยา*



* อาจารย์ประจำภาควิชามนุษยศาสตร์ คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล (Lecturer in the Department of Humanities, Faculty of Social Sciences and Humanities, Mahidol University.)

Email : pagorn.sin@mahidol.ac.th



ชื่อหนังสือ: How Early Buddhism Differs from Theravada:
A Handy Checklist

ผู้เขียน: Bhikkhu Sujato

สำนักพิมพ์: The Publisher at the End of the World

พิมพ์ครั้งแรก: ค.ศ. 2022

จำนวนหน้า: 61 หน้า

ภิกขุสุชาโต หรือพระอาจารย์สุชาโต เป็นพระชาวออสเตรเลียในสาย พระป่าของพระโพธิญาณเถร (ชา สุภทฺโท) ที่ชาวพุทธรู้จักกันดีในนาม “พระ อาจารย์ชา” พระอาจารย์สุชาโตมีผลงานที่ให้ความรู้ด้านพระพุทธศาสนาเป็นอัน มาก มีข้อสังเกตในหมู่ชาวพุทธต่างประเทศว่าพระปามักไม่นิยมศึกษาคำสอนของ พระพุทธเจ้าจากอรรถกถาและพระอภิธรรม หากแต่นิยมที่จะศึกษาจากพระสูตร โดยตรง แม้ข้อสังเกตดังกล่าวยังคงต้องได้รับการสำรวจเพื่อยืนยันอีกครั้งหนึ่ง แต่ สำหรับกรณีของพระอาจารย์สุชาโตนี้ ดูจะเป็นเช่นนั้นจริง ดังเห็นได้จากการจัด ทำเว็บไซต์ SuttaCentral เพื่อสนับสนุนการศึกษาพุทธพจน์จากพระสูตรโดยตรง เช่น มีรวบรวมการแปลพระสูตรเป็นภาษาอังกฤษโดยพระภิกษุที่รู้จักกันดี ได้แก่ ภิกขุอนาลโย (Bhikkhu Analayo) ภิกขุโพธิ (Bhikkhu Bodhi) และภิกขุพรหมลลี (Bhikkhu Brahmali) เป็นต้น

จุดยืนเช่นนี้สอดคล้องกับความเคลื่อนไหวหนึ่งในพุทธศาสนศึกษาที่มุ่ง ศึกษาพระพุทธศาสนาตอนต้น (early Buddhism) บ้างก็เรียกว่าพระพุทธศาสนา ก่อนการรวบรวมคัมภีร์ (pre-canonical Buddhism) บ้างก็เรียกว่าพระพุทธศาสนา ก่อนการแตกนิกาย (pre-sectarian Buddhism) พระพุทธศาสนาช่วงนี้ ถือว่าเก่า แก่กว่านิกายเถรวาท การศึกษาพระพุทธศาสนาในแบบดังกล่าว นำสู่ข้อค้นพบที่ กล่าวได้ว่าท้าทายความเชื่อของผู้ที่ศรัทธาในนิกายเถรวาทหลายประการ ตัวอย่าง สำคัญปรากฏในหนังสือของพระอาจารย์สุชาโต เรื่อง How Early Buddhism Dif fers from Theravada: A Handy Checklist ที่นำมากล่าวถึงนี้



หนังสือดังกล่าวมีลักษณะการแบ่งเป็นหัวข้อย่อย ดังที่ผู้นิพนธ์ใช้คำว่า “บัญชีรายการ” (checklist) ซึ่งจัดเป็นหมวดหมู่ดังนี้ 1) ลักษณะทั่วไป 2) พระพุทธเจ้า 3) พระธรรม และ 4) พระสงฆ์ สำหรับหมวดหมู่แรกอันเกี่ยวกับลักษณะทั่วไป มีหัวข้อต่าง ๆ ได้แก่ การให้ความสำคัญมากเกินไปแก่คำสอนเรื่องอนัตตา ซึ่งจะสองระดับ การจัดระบบความคิดแบบอภิปรัชญา ความหายไปของบริบทความคิดแบบศาสนาพราหมณ์ และวิธีการปฏิบัติสมาธิ เป็นต้น หมวดหมู่เกี่ยวกับพระพุทธเจ้าครอบคลุมหัวข้อที่น่าสนใจ เช่น พระโพธิสัตว์ ตถาคต พระสัพพัญญู นิทานชาดก พระเจ้าสุทโธทนะ การพบเทวทูตทั้ง ๔ พระพุทธรูป และพระธาตุ หมวดหมู่เกี่ยวกับพระธรรมครอบคลุมหัวข้อ เช่น ขณะจิต นิमित กสิณ สภาวะ วิปัสสนาญาณ ผลกรรม นามรูป สังขาร จิตประภัสสร ภาวะจิตก่อนตาย ช่วงเวลาระหว่างการตายและเกิดใหม่ และการอุทิศส่วนกุศล หมวดหมู่เรื่องพระสงฆ์ประกอบด้วยหัวข้อ เช่น การใช้เงินของพระภิกษุ สมณศักดิ์ เจ้าอาวาส การบวชภิกษุณี ความบริสุทธิ์ของสงฆ์ และการเปลี่ยนระดับจิตสู่ความเป็นพระอริยบุคคล

เพื่อให้เห็นตัวอย่างของช่องว่างระหว่างพระพุทธศาสนาตอนต้นและพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท ขอยกตัวอย่างบางหัวข้อมากล่าวถึงไว้ ประการแรกเรื่องความเป็นสัพพัญญูของพระพุทธเจ้า ผู้ที่นับถือนิกายเถรวาทมักอธิบายว่าพระพุทธองค์ทรงรอบรู้สรรพสิ่ง อย่างไรก็ตาม พระอาจารย์สุชาติเห็นว่าการค้นคว้าในขอบเขตพระพุทธศาสนาตอนต้นแสดงให้เห็นว่าไม่ได้มีความเข้าใจเช่นนี้ พระพุทธองค์ทรงปฏิเสธอย่างชัดเจนว่าพระองค์มิได้ทรงรู้ทุกสรรพสิ่ง ถึงแม้พระองค์จะทรงยืนยันว่ามีความสามารถพิเศษทางจิต (เช่น การระลึกชาติ) ก็ตาม

ประเด็นเรื่องพระโพธิสัตว์ ผู้นับถือนิกายเถรวาทเข้าใจว่าพระโพธิสัตว์ คือ บุคคลใด ๆ ที่สะสมบุญบารมีเพื่อบรรลุเป็นพระพุทธเจ้า อย่างไรก็ตาม พระอาจารย์สุชาติชี้ว่าในพระพุทธศาสนาตอนต้น มิได้พบความคิดเช่นนั้น คำว่าพระโพธิสัตว์มีไว้เรียกเจ้าชายสิทธัตถะเพียงพระองค์เดียว โดยเรียกพระองค์ในช่วงเวลาที่ออกแสวงหาทางหลุดพ้น แม้มีการพบว่ามีการใช้คำดังกล่าวเรียกพระองค์ตั้งแต่ช่วงที่พระองค์ประสูติ แต่เชื่อว่าเป็นพัฒนาการภายหลัง คำว่าพระโพธิสัตว์ในพระพุทธศาสนาตอน



ดังนั้น มินัยถึงการมุ่งหลุดพ้นภายในช่วงชีวิตปัจจุบัน และความกรุณามิใช่แรงจูงใจของการมุ่งแสวงหาทางหลุดพ้นหากแต่เป็นความปรารถนาที่จะสั่งสอนธรรมหลังจากการหลุดพ้นต่างหาก

ประเด็นเรื่องการบูชาพระธาตุ พระอาจารย์สุชาโตชี้ว่าเป็นความเชื่อที่มีอิทธิพลขึ้นภายหลังในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช ซึ่งทรงจัดให้สร้างสถูปที่บรรจุพระธาตุทั่วดินแดนของพระองค์ รวมถึงทำให้มีทัศนะว่าหากมีการส่งพระธาตุไปยังดินแดนใด พระพุทธศาสนาจะได้รับการสถาปนา ณ สถานที่แห่งนั้น คำสอนเช่นนี้มิได้ปรากฏในคำสอนพระพุทธศาสนาตอนต้นแต่อย่างใด พระอาจารย์สุชาโตกล่าวว่าการศึกษาคัมภีร์ดั้งเดิมช่วยให้เห็นว่าแม้จะมีการพัฒนาความเชื่อใหม่เกี่ยวกับการบูชาพระธาตุขึ้นมา แต่มิได้มีความพยายามจะแก้ไขในตัวเนื้อหาคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาตอนต้น มีเพียงการเติมข้อความที่เห็นได้ชัดว่าต่างจากเนื้อหาเดิมไว้ เช่น ในตอนท้ายของมหาปริณิพพานสูตร

ประเด็นเรื่องนามรูป ฝ่ายเถรวาทอธิบายว่านามประกอบด้วยเวทนา สัญญา สังขารและวิญญาณ อย่างไรก็ดี พระอาจารย์สุชาโตชี้ว่าในพระพุทธศาสนาตอนต้นนั้น เมื่อเอ่ยถึงนาม ส่วนใหญ่แล้วจะได้ครอบคลุมถึงวิญญาณด้วย ประเด็นเรื่องวาระจิตก่อนตาย ในหมู่ผู้นับถือนิกายเถรวาทเชื่อว่าวาระจิตก่อนตายมีความสำคัญมาก เนื่องจากสามารถกำหนดภพภูมิของการเกิดใหม่ได้ แม้ผู้ที่ทำดีก็สามารถเกิดในอบายภูมิได้ หากมีวาระจิตก่อนตายที่คิดถึงกรรมชั่ว หรือผู้ที่กระทำชั่วมามากก็อาจจะไปเกิดบนสวรรค์ได้ ถ้ามีวาระจิตก่อนตายที่ดี พระอาจารย์สุชาโตเห็นว่าคำสอนเช่นนี้ไม่พบในพระพุทธศาสนาตอนต้น และยังขัดแย้งกับกฎแห่งกรรมอีกด้วย ตามกฎแห่งกรรม สิ่งที่น่าจะเป็นบาทบาทต่อการเกิดใหม่มิใช่ความคิดใด ๆ ที่เกิดขึ้น หรือนึกถึงก่อนตาย โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ผู้ที่ใกล้ตายมีความอ่อนแอ ความคิดที่ผุดขึ้นมาส่วนใหญ่จะมีได้มีลักษณะของเจตนาอันเป็นกุศลหรืออกุศล ในคำสอนพระพุทธศาสนาตอนต้น การเกิดใหม่จะกำหนดด้วยกระทำความกรรมที่มีนัยสำคัญ หรือเป็นกุศลหรืออกุศลที่กระทำสม่ำเสมอในชีวิต เช่น การถือศีลและปฏิบัติธรรม



ประเด็นเกี่ยวกับภิกษุณี พระอาจารย์สุชาโตตั้งข้อสังเกตว่านิกายเถรวาทเปลี่ยนแปลงพระวินัยอย่างกลับทิศทาง พระวินัยมีไว้เพื่อสนับสนุนการปฏิบัติเพื่อพ้นทุกข์ มิใช่มีไว้เพื่อกีดกันมิให้บุคคลเข้าสู่อุปการปฏิบัติดังกล่าว แต่การตีความพระวินัยในฝ่ายเถรวาทกลับส่งเสริมการกีดกันให้บุคคลเพียงกลุ่มเดียวได้เข้าถึงสถานะที่เอื้อต่อการทุ่มเทปฏิบัติธรรม นั่นคือ อนุญาตให้เฉพาะผู้ชายบวชเท่านั้น พระอาจารย์สุชาโตชี้ว่าคำสอนเรื่องครุธรรมอย่างที่เราเข้าใจกันนี้ไม่ได้มีในพระพุทธศาสนาตอนต้น สิ่งที่เป็นคำร่างของคำสอนเรื่องครุธรรมอาจจะมาจากข้อกำหนดที่พระพุทธองค์ทรงบัญญัติไว้แก่พระนางมหาปชาบดีโคตมีเถรีโดยเฉพาะเท่านั้น โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อปรามมิให้มีการถือทิฐิว่ามีความใกล้ชิดกับพระพุทธองค์มาก่อน อันเป็นแนวทางที่พระพุทธองค์ทรงใช้กับบุคคลอื่นที่มีทิฐิว่าตนเกี่ยวพันกับตระกูลศากยะ

นอกจากประเด็นที่เข้าถึงได้ง่ายข้างต้น ยังมีประเด็นอื่นที่ต้องอาศัยความรู้ภูมิหลังทางพุทธปรัชญาเพื่อให้เห็นนัยสำคัญของเนื้อหา เช่น หัวข้อเรื่องการเปลี่ยนระดับจิตสู่ความเป็นพระอริยบุคคล พระอาจารย์สุชาโตกล่าวว่าประเด็นนี้แสดงอย่างชัดเจนถึงความขัดแย้งระหว่างพระสูตรและพระอรรถกถา เป็นเหตุสำคัญที่ทำให้ตัวท่านเองตระหนักว่าไม่สามารถเชื่อในอรรถกถาได้ จึงได้ละทิ้งความเชื่อที่ที่เคยมีต่ออรรถกถาจารย์ ในเรื่องการเรื่องการเปลี่ยนสู่ความเป็นพระอริยบุคคลนี้ บรรดาผู้สนับสนุนนิกายเถรวาทมักเชื่อว่าขณะที่บรรลุดรรมเป็นพระอริยบุคคลในแต่ละขั้น จะเกิดในอาการชั่วขณะจิตเดียว พระอาจารย์สุชาโตชี้ว่าในพระพุทธศาสนาตอนต้นนั้น ไม่พบคำสอนเช่นนี้ ผู้ที่บรรลุดรรมแต่ละขั้นมิใช่จิต แต่เป็นบุคคลที่กินดินนังนอนนี้ ประเด็นที่ว่าจิตหรือบุคคลกันแน่ที่เป็นผู้บรรลุดรรมนั้น เป็นข้อถกเถียงทางปรัชญาที่สำคัญที่นักวิชาการส่วนหนึ่งเชื่อว่าสามารถแสดงถึงแรงจูงใจหนึ่งในการก่อเกิดนิกายเถรวาทได้

สรุปว่าหนังสือของพระอาจารย์สุชาโต เรื่อง How Early Buddhism Differs from Theravada: A Handy Checklist มีความน่าทำท่ายสำหรับชาวพุทธนิกายเถรวาทเป็นอันมาก มีรูปแบบการนำเสนอแบบบัญชีรายการทำให้เห็น



ประเด็นชัดเจนและอ่านได้ง่าย แต่ในขณะเดียวกัน ลักษณะเนื้อหาที่ย่นย่อ ก็อาจจะทำให้หลายหัวข้อมีลักษณะที่ยากต่อการทำความเข้าใจ หรือการเห็นนัยสำคัญของหัวข้อนั้น ถ้าผู้อ่านขาดพื้นฐานความรู้ที่เกี่ยวข้อง เช่น ความรู้เกี่ยวกับหลักธรรม หรือพุทธปรัชญา



ข้อแนะนำ (ฉบับปรับปรุง) ในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. การจัดเตรียมต้นฉบับ

- บทความที่จะเสนอวารสารพุทธศาสนศึกษา เพื่อพิจารณาตีพิมพ์ เป็นบทความวิชาการทุกประเภทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ทั้งบทความวิจัย บทความสรุปรายงานการวิจัย บทความวิชาการ งานแปลจากภาษาต่างประเทศ บทความหนังสือ และบทความประเภทอื่น ๆ
- บทความเขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ
- ความยาวของต้นฉบับประมาณ ไม่เกิน 25 หน้ากระดาษ A4 หรือ ประมาณ 35 หน้ากระดาษ A5 ใช้แบบอักษร TH Sarabun New ขนาด 16 กั้นขอบด้านละ 1 นิ้ว ใช้ตัวเลขอารบิก (รายละเอียด ดูท้ายวารสาร)
- ระบุชื่อบทความ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) บทคัดย่อ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ความยาวประมาณ 10-15 บรรทัด คำสำคัญ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) 3-5 คำ (ดูตัวอย่างท้ายวารสาร)
- ระบุชื่อผู้เขียนทุกคน พร้อมตำแหน่งทางวิชาการ อีเมลของผู้เขียนหลัก และชื่อหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้า (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ในกรณีของบทความจากวิทยานิพนธ์ที่มีการระบุชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา โดยอาจารย์ที่ปรึกษามีชื่อผู้เขียนบทความขอให้ระบุคำว่า “อาจารย์ที่ปรึกษา” พร้อมทั้งชื่อหลักสูตรและหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้าบทความด้วย (ดูตัวอย่าง การเขียนบทคัดย่อท้ายวารสาร)
- การอ้างอิงในบทความทำตามระบบ APA ทั้งการอ้างอิงในเนื้อหา และการอ้างอิงตอนท้าย (สามารถดูรายละเอียดได้ที่ American



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

- หรือ ดูรายละเอียดวิธีการเขียนอ้างอิงในเนื้อหา และวิธีการเขียนบรรณานุกรมที่ได้ปรับใช้ตามแบบแผนการอ้างอิงจาก *Publication manual of the American Psychological Association* (APA) ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 6 (6th ed.) จัดทำโดย ผศ.ดร.อรนุช เสวตรตันเสถียร และเผยแพร่บนเว็บไซต์ของภาควิชาบรรณารักษศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (<http://www.arts.chula.ac.th/libsci/research/libraryscienceseries/referencestyle2019/>)
- ในการส่งต้นฉบับ ขอให้ระบุในจดหมายถึงบรรณาธิการว่า “ข้าพเจ้าขอยืนยันว่าบทความนี้ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่มาก่อน ไม่ได้ส่งวารสารอื่นเพื่อพิจารณาในขณะเดียวกัน และไม่ได้มีการลักลอกหรือการละเมิดลิขสิทธิ์” (ผู้เขียนบทความสามารถ upload ไฟล์จดหมายได้ในขั้นตอนการ submission พร้อมกับไฟล์บทความ)
- นักวิชาการที่สนใจลงพิมพ์บทความ กรุณาส่งต้นฉบับทางเว็บไซต์ของวารสารพุทธศาสนศึกษาในระบบ Thai Journal Online ได้ที่ <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jbscu>

หากมีข้อสงสัย โปรดติดต่อสอบถามได้ที่ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อาคารบรมราชกุมารี ชั้น 13 ถนนพญาไท แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพมหานคร 10330 โทรศัพท์ 0-2218-4654, 0-2218-4656 ในเวลาทำการ
E-mail: cubs@chula.ac.th



2. การอ้างอิงและการเขียนเอกสารอ้างอิง

2.1 การอ้างอิงในเนื้อหาของบทความ

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

2.1.1 การเขียนอ้างอิงในเนื้อหาทั่วไป

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

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

(สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2514, หน้า 147)

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

(พระมหาสมณังค ปจฺโจปการี, 2550, หน้า 13-14)

(วชิรฐ์ เดชกุญชร, 2545, หน้า 6)

(เปียนนา บุนนาค, การสื่อสารส่วนบุคคล, 3 กรกฎาคม 2548)

(Currie, 2010, p. 155)

(Wolf, 2008, pp. 417-418)

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

2.1.2 การเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา

การเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาในบทความ ให้ระบุในเชิงอรรถอธิบาย ครั้งแรกที่มีการอ้างอิงคัมภีร์ว่าเป็นฉบับของที่ใด เช่น ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย หรือ ฉบับอื่น ฯลฯ และภาษาใด เช่น ภาษาไทย หรือบาลี ฯลฯ การเขียนรายละเอียดอ้างอิงคัมภีร์ในเนื้อหาใช้ตามวิธีเขียนอ้างอิงแบบนามปี



(APA) ดังตัวอย่างต่อไปนี้

1. การอ้างอิงพระไตรปิฎก (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

1.1 (ภาษาไทย) พระไตรปิฎก เล่ม ข้อ หน้า เช่น

(พระไตรปิฎก เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

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

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

2. การอ้างอิงรรถกถา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

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

(กังขาวิตรณอรรถกถา ข้อ 1 หน้า 1)

(สมังควลีลาสินีอรรถกถา เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

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

(กังขาวิตรณอรรถกถา (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

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

หมายเหตุ*

สำหรับผู้ที่ใช้คัมภีร์ฉบับของมหาวิทยาลัย ให้อ้างอิงรรถกถา เล่ม... หน้า...

3. การอ้างอิงฎีกา (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)
 (ลีนตลัปปกาสินิฎีกา (บาลี) เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

4. การอ้างอิงปริณิเทศและคัมภีร์อื่น ๆ (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

- 4.1 (ภาษาไทย) ชื่อคัมภีร์ เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
 (วิสุทธิมรรค เล่ม 1 หน้า 1)
 (อภิธัมมวาทาร ข้อ 1 หน้า 1)
- 4.2 (ภาษาบาลี) ชื่อคัมภีร์ (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ข้อ (ถ้ามี) หน้า เช่น
 (วิสุทธิมรรค (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 ปจฺโงปการ. (2550). *ความรู้เบื้องต้นทางการบริหารรัฐกิจ*. นครปฐม: โรงพิมพ์รุ่งศิลป์การพิมพ์.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 1*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ว.วชิรเมธี. (2554). *คมคำธรรมออนไลน์* (พิมพ์ครั้งที่ 4). นนทบุรี: ปราณ.
- อากาศดำเกิง ทรัพย์พัฒน์, ม.จ. (2553). *ละครแห่งชีวิต*. กรุงเทพมหานคร: เอพีครีเอทีฟ.
- กระทรวงเทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสาร. คณะกรรมการธุรกรรมทางอิเล็กทรอนิกส์. (2550). *กลไกออนไลน์*. กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการธุรกรรมทางอิเล็กทรอนิกส์.
- Moody, J. (2007). *Illegitimate theatre in London*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

• หนังสือแปล

- สตีเฟน, ดับเบิลยู. (2536). *นายอินทร์ผู้ปิดทองหลังพระ* (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดชฯ, ผู้แปล). กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.
- Badiou, A. (2005). *Handbook of inaeesthetics* (A. Toscano, Trans). Standford, CA: Standford University Press.



• บทความหรือบทในหนังสือ

อุบลรัตน์ ศิริยุวศักดิ์, และเมธา เสรีธนาวงศ์. (2547). วิทย์. ใน *สื่อสารมวลชนเบื้องต้น: สื่อมวลชน วัฒนธรรม และสังคม* (พิมพ์ครั้งที่ 4 ฉบับปรับปรุงเพิ่มเติม, หน้า 385-441). กรุงเทพมหานคร: คณะนิเทศศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

• บทความในวารสาร

ชุติมา สัจจามนต์. (2554). การพัฒนามาตรฐานการรู้สารสนเทศสำหรับนักเรียนไทย. *วารสารวิจัย สมาคมห้องสมุดแห่งประเทศไทยฯ*, 4(1), 13-22.

Mackey, T. P., & Jacobson, T. (2011). Reframing information literacy as a metaliteracy. *College & Research Libraries*, 72(1), 62-78.

• บทความในหนังสือพิมพ์

ประเวศ วะสี. (18 ตุลาคม 2554). น้ำท่วม 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 แซ่พัว. (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)

ให้ระบุหมายเลขรูปภาพและชื่อรูปภาพไว้ใต้รูปภาพ 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
ถ้าเป็นหนังสือแปล
และมีต้นฉบับ
(ที่ไม่มีเลขหนังสือ
ของห้องสมุดปรากฏ)

ชื่อหนังสือ (ภาษาไทย) :

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

ผู้เขียน:

ผู้แปล:ถ้าเป็นหนังสือแปล.....

สำนักพิมพ์: (ประเทศไทย)

สำนักพิมพ์:(ชื่อประเทศ) ถ้าเป็นหนังสือแปล

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

จำนวนหน้า:หน้า

* ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน และอีเมล (ของผู้วิจารณ์)



9. หนังสือยืนยันทางจริยธรรมการตีพิมพ์บทความ (ดูตัวอย่าง)

เรียน บรรณาธิการ วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ตามที่ ข้าพเจ้า.....

ได้ส่งบทความเรื่อง..... เพื่อตีพิมพ์ใน วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และกองบรรณาธิการได้รับพิจารณาบทความไว้แล้วนั้น

ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอรับรองว่าบทความดังกล่าว

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

ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอแสดงความยินยอม

1. ดำเนินการตามหลักเกณฑ์การพิจารณาต้นฉบับของวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และให้กองบรรณาธิการมีสิทธิพิจารณาตรวจแก้ต้นฉบับได้ตามที่เห็นสมควร
2. มอบลิขสิทธิ์บทความที่ได้รับการตีพิมพ์ให้เป็นของศูนย์ พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ทั้งนี้ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอแสดงความรับผิดชอบแต่เพียงฝ่ายเดียว หากมีการฟ้องร้องเรื่องการละเมิดลิขสิทธิ์เกี่ยวกับ ภาพ กราฟ ข้อความ ส่วนใดส่วนหนึ่ง หรือเนื้อหาที่ปรากฏในบทความ



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

ลงนามผู้เขียนหลัก (ชื่อที่ 1)

.....

(.....)

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

ลงนามผู้เขียนร่วม (ชื่อที่ 2)

.....

(.....)

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

หมายเหตุ

ผู้เขียนหลักและผู้เขียนร่วมลงนามให้ครบทุกคน หากมีผู้เขียน มากกว่า 2 คน
สามารถเพิ่มเติมรายชื่อผู้ลงนามข้างท้ายได้ตามจำนวนผู้เขียนบทความทั้งหมด



Publication Ethics

มาตรฐานทางจริยธรรมของการตีพิมพ์

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปรับปรุงจาก COPE – COMMITTEE ON PUBLICATION ETHICS หน้าที่
และความรับผิดชอบของบรรณาธิการ

บรรณาธิการควรรับผิดชอบต่อทุกสิ่งที่มีการตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสาร

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

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้อ่าน

- ควรรับฟังความคิดเห็นจากผู้อ่านเพื่อใช้เป็นข้อมูลในการปรับปรุงวารสาร

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้เขียนบทความ

- บรรณาธิการจัดพิมพ์ข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ใน วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- บรรณาธิการดำเนินการทุกอย่างเพื่อดำรงไว้ซึ่งคุณภาพของผลงานที่ได้รับการตีพิมพ์ การรับหรือปฏิเสธผลงานในการตีพิมพ์ ขึ้นอยู่กับคุณภาพ ความใหม่ ความชัดเจนของผลงาน และตรงตามวัตถุประสงค์ของวารสาร



- บรรณาธิการสามารถชี้แจงหรือให้ข้อมูลเกี่ยวกับกระบวนการตรวจสอบประเมินบทความ (peer review)

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้ประเมินบทความ

- บรรณาธิการใช้ระบบการประเมินแบบ double blind มีระบบที่ปกป้องข้อมูลส่วนตัวของผู้ประเมินบทความ และผลงานที่ส่งเข้ามาที่วารสารจะได้รับการปกปิดเป็นความลับในระหว่างขั้นตอนการพิจารณาประเมิน

การสนับสนุนความถูกต้องทางวิชาการ

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

การคุ้มครองข้อมูลส่วนบุคคล

- บรรณาธิการควรปกป้องรักษาความลับของข้อมูลส่วนบุคคล เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างผู้เขียนกับผู้ให้ข้อมูล

การรับรองความถูกต้องของผลงานทางวิชาการ

- เมื่อบรรณาธิการพบว่าบทความวิชาการที่ตีพิมพ์ไปแล้วมีปัญหาที่อาจนำไปสู่ความเข้าใจผิด หรือเป็นรายงานที่บิดเบือนข้อเท็จจริง จำเป็นต้องแก้ไขทันที ทั้งนี้ถ้าจำเป็นต้องเพิกถอนบทความนั้น ต้องให้ผู้อ่านและระบบฐานข้อมูลอื่นที่อยู่ในสายงานวิชาการประเภเดียวกันทราบด้วย



ประเด็นพิจารณาการตีพิมพ์ซ้ำ

- ในการนำผลงานเดิมมาตีพิมพ์ใหม่ต้องให้คงลักษณะเดิมทุกประการ รวมทั้งถ้ามีการปรับปรุงเพิ่มเติมแก้ไข ผู้เขียนต้องระบุไว้ในเชิงอรรถว่าเคยตีพิมพ์ที่ไหนมาก่อน

ผลประโยชน์ทับซ้อน

- บรรณาธิการควรมีระบบในการจัดการผลประโยชน์ทับซ้อนของบรรณาธิการ เจ้าหน้าที่วารสาร ผู้เขียน ผู้ประเมิน และสมาชิกกองบรรณาธิการ

กระบวนการจัดการกับข้อร้องเรียนและการอุทธรณ์ที่มีต่อบรรณาธิการ

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

บทบาทหน้าที่ของผู้เขียนบทความ

- เตรียมบทความตามข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



- ส่งหนังสือยืนยันทางจริยธรรมการตีพิมพ์ให้บรรณาธิการวารสารฯ (ดูตัวอย่างท้ายวารสารฯ ข้อ 9. หนังสือยืนยันทางจริยธรรมการตีพิมพ์บทความ)
- 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 อังกูรโรทิต

และส่งสำเนาโอนผ่านทาง Email : cubs@chula.ac.th

ลงชื่อ.....

วันที่.....

