



ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

JOURNAL OF BUDDHIST STUDIES CHULALONGKORN UNIVERSITY

ปีที่ 30 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2566

ISSN (Print) 0858-8325

ISSN (Online) 2651-219X

ปีที่ 30 ฉบับที่ 1 มกราคม-เมษายน 2566

ปก: วัดมหาธาตุ สุโขทัย
ภาพ: ศักดิ์ชัย สายสิงห์



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 30 ฉบับที่ 1 มกราคม – เมษายน 2566
ISSN (Print) 0858-8325 ISSN (Online) 2651-219X

บรรณาธิการ
ปกรณ์ สิงห์สุรียา

เจ้าของ
ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ที่ปรึกษา

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ศาสตราจารย์ ดร.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ศาสตราจารย์พิเศษ จำนงค์ ทองประเสริฐ

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สันติ เล็กสุขุม

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ ดร.อภิชาติ พันธเสน

สถาบันการจัดการเพื่อชนบทและสังคม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพจน์ อัครวิรุฬหการ

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการบริหาร

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประทุม อังกูโรหิต

ศูนย์พุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการประจำฉบับ

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรณัฐ สิงห์สุริยา

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหิดล

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์ สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ ดร.เดือน คำดี

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา

ศาสตราจารย์ สุริชัย หวันแก้ว

ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตรเจริญ

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ศาสตราจารย์ ดร.ศักดิ์ชัย สายสิงห์

คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุวรรณา สถาอานันท์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุรียา

คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหิดล

รองศาสตราจารย์ดนัย ปรีชาเพิ่มประสิทธิ์

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน

คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานปวีช ทัตแก้ว

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล

IULM University Via Carlo Bo, 1

Milan, Italy

ฝ่ายจัดการ

อาจารย์ชาติรี วงษ์แก้ว นางไพรินทร์ แยมศรวล

ฝ่ายประสานงานและสมาชิก

นางรุ่งรัตน์ อ่วมจินดา นางสาวศิริพร บุสุวะ

ติดต่อสื่อสารได้ที่

ฝ่ายสมาชิก สำนักงานวารสารพุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อาคารบรมราชกุมารี ชั้น 13

ถนนพญาไท แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพฯ 10330

โทรศัพท์ 02 218 4651 , 4 Email : cubs@chula.ac.th

สารบัญ

หน้า

บทบรรณาธิการ

บทความวิจัย

พุทธศาสนิกชนไทยในกระแสสังคมพหุวัฒนธรรม 1

ชาญณรงค์ บุญหนุน

หลักการบริหารจัดการเงินสำหรับวัด : การศึกษาวิเคราะห์และสังเคราะห์
จากพระวินัยและหลักธรรมาภิบาล 38

สมพรนุช ตันศรีสุข

Nyi ma'i mdo และ Zla ba'i mdo กับ สूरियปริตร และ จันทปริตร:
การศึกษาเปรียบเทียบ 75

สุกัญญา เจริญวีรกุล ชานบีวิช ทัดแก้ว

บทความวิชาการ

ถึงไท่จงถาม ถึงซั่มจั้งตอบ: วัชรจเฉทิกาปรัชญาปารมิตา หมายถึงอะไร ? 114
เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

งานแปล

องค์ใดพระสัมพุทธ 154
ชานบีวิช ทัดแก้ว

บทวิจารณ์หนังสือ

Chinul : The Founder of the Korean Son Tradition 170
ธำปกรณ กำนัดศิริ

บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ฉบับปีที่ 30 ฉบับที่ 1 (มกราคม-เมษายน 2566) ประกอบด้วยบทความที่น่าสนใจ มีเนื้อหาครอบคลุมกว้างขวางตั้งแต่พระพุทธศาสนาในสังคมไทย ไปจนกระทั่งพระสูตรทิเบตและพระสูตรมหายาน รวมถึงพระพุทธศาสนา นิยายเซ็นแห่งสาธารณรัฐเกาหลี

บทความวิจัยเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาในสังคมไทย ประกอบด้วยบทความวิจัยของ ชาญณรงค์ บุญหนุน เรื่อง “พุทธศาสนิกชนไทยในกระแสสังคมพหุวัฒนธรรม” ซึ่งศึกษาประเด็นเรื่องการอยู่ร่วมกันกับผู้ที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรมในทัศนะของพุทธศาสนิกชนไทย ผลการวิจัยแสดงว่าถึงแม้พุทธศาสนิกชนไทยจะตระหนักถึงภาวะพหุวัฒนธรรมแต่ยังมีความพร้อมไม่เพียงพอที่จะเปิดกว้างต่อความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรม

อีกบทความวิจัยหนึ่งเป็นของ สมพรนุช ต้นศรีสุข เรื่อง “หลักการบริหารจัดการเงินสำหรับวัด : การศึกษาวิเคราะห์และสังเคราะห์จากพระวินัยและหลักธรรมาภิบาล” ซึ่งชี้ว่าการบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดตามกฎหมายนั้นมีข้อควรตีความเพิ่มเติมด้วยจารีตประเพณี พระธรรมวินัย เพื่อให้สามารถมีบทบาทสนับสนุนให้เจ้าอาวาสบริหารงานของตามกฎหมายได้อย่างมีประสิทธิภาพมากขึ้น

บทความวิจัยเกี่ยวกับพระสูตรทิเบตคือเรื่อง “*Nyi ma'i mdo* และ *Zla ba'i mdo* กับ *สุริยปริตร* และ *จันทปริตร*: การศึกษาเปรียบเทียบ” ซึ่งพัฒนามาจากวิทยานิพนธ์ของ สุกัญญา เจริญวิรุฬ โดยมี ผศ.ดร.ชานบวิชัย ทัดแก้ว เป็นอาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์ เนื้อหาเป็นการเปรียบเทียบระหว่างพระสูตร *Nyi ma'i mdo* (*Sūrya-sūtra*) และ *Zla ba'i mdo* (*Candra-sūtra*) ในภาษาทิเบตกับ พระปริตรบาลี อันได้แก่ *สุริยปริตตะ* และ *จันทปริตตะ* ในจุฎาณวารของศรีลังกา ผลการศึกษาชี้ถึงความพ้องกันระหว่างพระสูตรภาษาทิเบตและบาลีเหล่านี้

ผลงานอีกเรื่องหนึ่งเกี่ยวกับพระสูตรเช่นกัน ได้แก่ บทความวิชาการของ เมธี พัทธกษิระธรรม เรื่อง “ถึงไต่จงถาม ถึงข้มจ้งตอบ: วัชรจเฉทิกาปรัชญา

ปารมิตา หมายถึงอะไร?” ซึ่งมุ่งอธิบายว่าชื่อพระสูตร วัชรจิตตภา ปรัชญาปารมิตา สุตร มีความหมายว่าอย่างไร โดยอิงความเห็นของพระถังซำจั๋ง

เนื้อหาเกี่ยวกับพระพุทธศาสนา นิยายเซ็นแห่งสาธารณรัฐเกาหลี ปรากฏในบทวิจารณ์หนังสือเรื่อง “Chinul : The Founder of the Korean Son Tradition” โดย ถาปกรณ์ กำเนิดศิริ รายละเอียดที่น่าสนใจในบทวิจารณ์ดังกล่าว ช่วยให้เห็นแนวคิดหลักทางปรัชญาเซนเกาหลีของท่านโบโจ จินุล ซึ่งเป็นนักบวช นิยายเซ็นในสมัยราชวงศ์โครยอ

นอกจากนี้ วารสารฉบับนี้ยังมีบทความแปลเรื่อง “องค์ใดพระสัมพุทธ” ของ ชานปวีชส์ ทัดแก้ว อันเป็นบทความที่มีประโยชน์อย่างยิ่ง และมีผู้สนใจติดตามอ่านอย่างต่อเนื่อง

กองบรรณาธิการขอแสดงความขอบคุณทุกท่านที่ส่งบทความอันมีคุณค่าทางวิชาการเพื่อเผยแพร่ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และขอแสดงความขอบคุณผู้ที่ติดตามวารสารฉบับนี้ทุกท่าน หากมีข้อเสนอแนะใดในการดำเนินการ กองบรรณาธิการยินดีรับฟังเพื่อพัฒนาให้ดียิ่งขึ้นต่อไป



พุทธศาสนิกชนไทยในกระแสสังคม พหุวัฒนธรรม*

ชาญณรงค์ บุญหนุน**

บทคัดย่อ

บทความนี้ปรับปรุงจากรายงานการวิจัย “การปฏิรูปตนเองเพื่ออยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมหลากหลายวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนไทย” ที่ศึกษาทัศนะของพุทธศาสนิกชนไทยเกี่ยวกับการอยู่ร่วมกันกับผู้อื่นที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรมจากเอกสารทางวิชาการและการสัมภาษณ์เชิงลึก การสนทนากลุ่ม และแบบสัมภาษณ์ทางออนไลน์ บทความนี้ศึกษาวิเคราะห์การตระหนักรู้ความเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรมของสังคมไทย มุมมองเกี่ยวกับตนเอง และทัศนะของพุทธศาสนิกชนที่มีต่อการอยู่ร่วมกับผู้อื่นที่มีความเชื่อทางศาสนาแตกต่างกัน การศึกษาพบว่าพุทธศาสนิกชนไทยที่ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่ตระหนักรู้ความเป็นพหุวัฒนธรรมของ

* ปรับปรุงจากรายงานวิจัยฉบับสมบูรณ์เรื่อง “การปฏิรูปตนเองเพื่ออยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมหลากหลายวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนไทย” ทูลสนับสนุนจากกองทุนวิจัย กองทุนรัชดาภิเษกสมโภช จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีงบประมาณ 2562 ผ่านศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย จึงขอขอบคุณไว้ ณ ที่นี้

** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประจักษ์ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ ม.ศิลปากร
อีเมล: cat_200123@hotmail.com

วันที่รับบทความ 24 กันยายน 2565 วันที่แก้ไขบทความ 17 มีนาคม 2566

วันที่ตอบรับบทความ 20 มีนาคม 2566



สังคมไทย แต่นิยามตนเองด้วยแนวคิดชาตินิยมไทย จึงไม่พร้อมเปิดรับพหุนิยมทางวัฒนธรรมอย่างเต็มที่ ในการอภิปรายผลการศึกษา ผู้วิจัยใช้แนวคิดเรื่อง “อัตลักษณ์และความรุนแรง” ของอมารตยา เซ็น (2557) กับการวิเคราะห์ปฏิสัมพันธ์ของพลังทางวัฒนธรรมกับการทบทวนตนเองของปัจเจกบุคคลภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ในระนาบต่าง ๆ ของโรแลนด์ โรเบิร์ตสัน ในหนังสือของอภิญญา เฟื่องฟูสกุล (2561) เป็นกรอบการวิเคราะห์

คำสำคัญ: พุทธศาสนิกชนไทย พุทธศาสนา พหุนิยมทางวัฒนธรรม



Thai Buddhists in Multicultural Society*

Channarong Boonnoon**

Abstract

This research paper is developed from the research project “Thai Buddhist’s self-reform for being with others in a multicultural society” which aims to study Thai Buddhists’ views on multicultural issues and coexistence with “others” in a multicultural society; based on the surveys of documents, in-depth interview, group of discussion, and online interview via the google form. The main point of this paper is to study Thai Buddhists’ awareness of cultural plurality in Thai society, self-awareness in a multicultural society, and the view on being with others in a multicultural society. The study found that most of the Thai Buddhists interviewed were aware of the multiculturalism of Thai society and defined themselves with the idea of Thai nationalism, so they are not yet ready to fully embrace cultural pluralism. In discussing the results of this study, the concept

* This article is developed from a full research report “*Thai Buddhist’s Self-reform for Being with Others in a Multicultural Society.*” supported by Ratchadapiseksompoch Fund, Chulalongkorn University (2019) via Buddhist Studies Center Chulalongkorn University.

** Assistant Professor, Department of Philosophy, Silpakorn University.
Email: cat_200123@hotmail.com

Received September 24, 2022, Revised March 17, 2023,

Accepted March 20, 2023



of “Identity and Sen (2006) and Roberson’s analysis of the reaction of cultural force and individual self-retrospection under globalization in Fuengfusakul (2019) are applied.

Keywords: Thai Buddhist, Buddhism, Multiculturalism.



ความนำ: ความเป็นมาของการศึกษาวิจัย

คำว่า Multiculturalism ในภาษาอังกฤษ เป็นแนวคิดทางรัฐศาสตร์และปรัชญาการเมืองที่เกิดจากปัจจัยเงื่อนไขเฉพาะทางประวัติศาสตร์ ก่อตัวขึ้นเมื่อต้นทศวรรษ 2510 ในประเทศแคนาดา ออสเตรเลียและอเมริกา ท่ามกลางบรรยากาศของความขัดแย้งและการถกเถียงเกี่ยวกับนโยบายของรัฐต่อชาวพื้นเมืองเดิมและผู้อพยพใหม่ นโยบายดังกล่าวนำไปสู่ปัญหาการเหยียดเชื้อชาติและการกีดกันทางวัฒนธรรม เช่น ความไม่เท่าเทียมกันในการแสดงออกทางด้านภาษาและวัฒนธรรม และการไม่เคารพต่อสิทธิเสรีภาพในการดำเนินชีวิตตามหลักความเชื่อทางศาสนาของผู้อพยพใหม่หรือชาวพื้นเมืองเดิม ในบริบทดังกล่าวนี้ แก่นแนวคิดเรื่อง Multiculturalism คือการตระหนักถึงการดำรงอยู่ของความหลากหลายทางเชื้อชาติ ศาสนาและวัฒนธรรมในสังคม และการเรียกร้องให้รัฐบาลยอมรับสิทธิความเท่าเทียมกันทั้งทางกฎหมายและทางปฏิบัติของชนกลุ่มน้อยต่าง ๆ เพื่อให้สามารถดำรงรักษาไว้ซึ่งเอกลักษณ์ ความเชื่อและขนบธรรมเนียมประเพณีของกลุ่มในปัจจุบัน แนวคิดเรื่อง พหุวัฒนธรรม ได้แพร่หลายไปยังประเทศต่าง ๆ ทั่วโลก (วิศรุต พึงสุนทร, 2561, หน้า 258-259) ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช ชี้ว่า มโนทัศน์เรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรมหรือพหุวัฒนธรรม (Multiculturalism) ไม่ใช่มนทัศน์ที่ดำรงอยู่ลอย ๆ แต่เป็นมนทัศน์ที่เสนอขึ้นมาในฐานะคู่ตรงข้ามกับมนทัศน์อีกชุดหนึ่ง ประเด็นความหลากหลายทางวัฒนธรรม เป็นส่วนหนึ่งของการตอบโต้กระแสโลกาภิวัตน์ (globalization) ซึ่งถือได้ว่าเป็นกระแสหลักของโลก ในช่วงเวลาหลายสิบปีที่ผ่านมา กระแสโลกาภิวัตน์ได้ก่อให้เกิดปรากฏการณ์สำคัญ 2 ประการคือ (1) ทุนผูกขาดข้ามชาติ ไร้รัฐ ไร้พรมแดน (2) วัฒนธรรมผูกขาดข้ามชาติไร้พรมแดน ที่เรียกว่า McDonaldization ปรากฏการณ์ดังกล่าวนี้ก่อให้เกิดปฏิกิริยาโต้ตอบจากประเทศที่กลายเป็น “เหยื่อ” ของกระแสโลกาภิวัตน์ ทำให้เกิดกระแส “ท้องถิ่นนิยม” ที่ลุกขึ้นมาปกป้องวัฒนธรรมแห่งชาติและผลประโยชน์แห่งชาติ ในขณะที่เดียวกันก็มีการรณรงค์ให้เกิดความรักชาติหวงแหนวัฒนธรรมชาติ กระแสชาตินิยมและท้องถิ่นนิยมได้สร้างความชอบธรรมให้กับข้อเรียกร้องของ



ตนเองโดยหยิบยืมโน้ตสนธิ์เรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรมมาเป็นหลักการในการต่อสู้ ต่อรองและต่อต้านกระแสโลกาภิวัตน์ อย่างไรก็ตาม โน้ตสนธิ์เรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้รับการนำไปต่อสู้ในเวทีระดับประเทศด้วยกลุ่มตัวแทนวัฒนธรรมต่าง ๆ ภายในประเทศได้ลุกขึ้นมาเรียกร้องให้รัฐยอมรับและนำหลักการเรื่องความหลากหลายทางวัฒนธรรมมาเป็นหลักพื้นฐานในการปกครองและกำหนดนโยบายสาธารณะ เพราะประเทศหรือชาติหนึ่ง ๆ นั้นไม่ได้ประกอบขึ้นด้วยชาติพันธุ์ เพศสถานะ และชนชั้นเพียงหนึ่งเดียวแต่ประกอบขึ้นจากวัฒนธรรมอันหลากหลาย (ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิช, 2552, หน้า 17-18)

คำว่า “พหุวัฒนธรรมนิยม” หรือ “Multiculturalism ถูกใช้ใน 2 ความหมาย คือ (1) แสดงข้อเท็จจริงทางสังคมว่าสังคมนั้นมีความหลากหลายทางวัฒนธรรม (Cultural Diversity) คำว่า “ความหลากหลายทางวัฒนธรรม” (Cultural diversity) คำนี้มีความหมายในเชิงพรรณนาข้อเท็จจริง ซึ่งจะหมายถึงความหลากหลายชาติพันธุ์ เพศสภาพ สีผิว ภาษา อุดมการณ์ทางการเมืองและลัทธิความเชื่อทางศาสนาที่ดำรงอยู่ในพื้นที่ใดพื้นที่หนึ่ง ณ เวลาใดเวลาหนึ่ง สังคมที่มีความหลากหลายวัฒนธรรมหรือสังคมพหุวัฒนธรรม (Multicultural society) ได้แก่ สังคมที่ประกอบด้วยกลุ่มคนที่มีความแตกต่างกันตามลักษณะดังกล่าว ความหลากหลายในที่นี้หมายถึงทั้งความหลากหลายในเชิงข้อเท็จจริงและความหลากหลายในเชิงคุณภาพ ความหลากหลายทางวัฒนธรรมในปรัชญาการเมืองร่วมสมัยบางครั้งมักใช้อธิบายเงื่อนไขทางสังคมหรือกล่าวให้ชัดกว่านั้นเป็นคำที่ใช้เพื่อหมายถึงสังคมใดสังคมหนึ่งที่มีวัฒนธรรมแตกต่างหลากหลายดำรงอยู่ร่วมกัน นักทฤษฎีการเมืองร่วมสมัยเรียกปรากฏการณ์ของการดำรงอยู่ร่วมกันของวัฒนธรรมที่แตกต่างกันในพื้นที่ทางภูมิศาสตร์เดียวกันว่า ความหลากหลายทางวัฒนธรรม (Multiculturalism) ความหมายแรกของคำนี้จึงเป็นมโนทัศน์ที่ใช้สำหรับพรรณนาสภาพการณ์หรือความเป็นไปของสังคม (Multiculturalism as a Describing for Society) ไม่ใช่เรื่องการประเมินค่า (Rodrigues, 2014) ความหมายที่ (2) แนวความคิดที่สนับสนุนให้สังคมใดสังคมหนึ่งเป็นสังคมที่คนซึ่ง



มีความแตกต่างหลากหลายทางวัฒนธรรมจนถึงอาจตรงกันข้ามสามารถอยู่ร่วมกันได้ โดยได้รับการรับรองสิทธิเสรีภาพการดำเนินชีวิตจากรัฐ เรียกแนวคิดนี้ว่า พหุนิยมทางวัฒนธรรม มองจากแง่มุมของรัฐ คำว่า Multiculturalism ในที่นี้หมายถึงนโยบายที่มุ่งปกป้องความหลากหลายทางวัฒนธรรม (Multiculturalism as a Policy) ซึ่งนโยบายดังกล่าวนี้มีสองลักษณะได้แก่

(1) นโยบายด้านความหลากหลายทางวัฒนธรรมนี้ตรงข้ามกับนโยบายด้านความเป็นธรรมตรงที่นโยบายด้านความหลากหลายทางวัฒนธรรมหรือพหุนิยมทางวัฒนธรรมในเชิงนโยบายไม่เกี่ยวข้องกับประเด็นความยุติธรรมในการกระจายทรัพยากรที่ทุกคนควรจะได้ใช้ประโยชน์ร่วมกัน นโยบายด้านความหลากหลายทางวัฒนธรรมต้องการปกป้องปัจเจกบุคคลไม่ให้สูญเสียผลประโยชน์อันเนื่องมาจากการมีอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมที่แตกต่างคนกลุ่มใหญ่ นโยบายนี้อาจมีจุดมุ่งหมายเพื่อแก้ไขความเสียหายอันอาจมาจากการเป็นสมาชิกของศาสนาใดศาสนาหนึ่ง เช่น ชาวมุสลิมที่อยู่ในประเทศที่คนส่วนใหญ่นับถือศาสนาคริสต์ย่อมต้องการวันหยุดทางศาสนาที่แตกต่างจากชาวคริสต์ วันหยุดทางศาสนาในประเทศที่นับถืออิสลามชาวคริสต์ก็ไม่ได้ประโยชน์จากนโยบายเกี่ยวกับวันหยุดทางศาสนาของรัฐที่กำหนดไว้แก่ชาวมุสลิม นโยบายความหลากหลายทางวัฒนธรรมดังกล่าวนี้ต้องคำนึงถึงผลประโยชน์ของคนกลุ่มน้อยที่อาจเสียหายจากการไม่ได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมจากกฎหมายหรือนโยบายของรัฐที่บัญญัติโดยคนกลุ่มใหญ่

(2) นโยบายด้านความหลากหลายทางวัฒนธรรมมุ่งให้ปัจเจกบุคคลที่สังกัดกลุ่มต่าง ๆ สามารถแสวงหาความแตกต่างทางวัฒนธรรมของตนเอง นโยบายแบบนี้มุ่งให้กลุ่มต่าง ๆ สามารถธำรงรักษาและแสดงออกถึงความแตกต่างระหว่างกลุ่มได้ เรื่องนี้ไม่ใช่แค่ว่ายอมอนุญาตให้แต่ละกลุ่มสามารถแสดงความแตกต่างของกลุ่มได้แต่สุดท้ายยังต้องยอมเป็นส่วนหนึ่งของคนกลุ่มใหญ่ หรืออนุญาตให้แสวงหาจุดร่วมกันระหว่างวัฒนธรรมที่แตกต่างหลากหลาย แนวคิดนี้พหุนิยมทางวัฒนธรรมถือว่าพลเมืองแต่ละคนมีวิถีชีวิตที่ต่างกันไป รัฐไม่ควรสลายกลุ่มต่าง ๆ เพื่อหลอมรวมเป็นส่วนหนึ่งของชนกลุ่มใหญ่ที่มีอิทธิพลต่อรัฐเพียง



เพราะว่าในแง่ประวัติศาสตร์ พวกเขาคือคนกลุ่มหลักที่สร้างรัฐขึ้นมาโดยอาศัย ภาษาและวัฒนธรรมของตนเป็นเครื่องมือ แต่รัฐควรให้คนกลุ่มน้อยมีเครื่องมือ ในการแสวงหาวิถีดำรงชีวิตและวิถีทางวัฒนธรรมของตนเอง จุดหมายของนโยบาย แบบนี้จึงไม่ใช่การสร้างมาตรฐานทางวัฒนธรรม (Standardization of culture form) หรือกำหนดเอกรูปทางวัฒนธรรม หรือสร้างอำนาจนำทางวัฒนธรรมใด ๆ (Any form of uniformity and homogeneity) แต่อนุญาตให้ทุกกลุ่มธำรงรักษา และแสวงหาความแตกต่างตามวิถีวัฒนธรรมของตนเอง (Rodrigues, 2014)

ผู้สนับสนุนแนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรมปฏิเสธแนวคิดแบบ “การละลายทางวัฒนธรรม” (Melting pot) ที่สมาชิกของคนกลุ่มน้อยถูกคาดหวังให้ ต้องหลอมละลายตัวเองไปเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมหลัก และผู้สนับสนุนแนวคิด ที่อนุญาตให้ชนกลุ่มน้อยสามารถดำรงอัตลักษณ์และแนวปฏิบัติอันแตกต่างของ กลุ่มตนเองไว้ ผู้สนับสนุนแนวคิดนี้ไม่ได้ต่อต้านการที่คนกลุ่มน้อยจะปรับตัวเข้ากับ สังคมส่วนใหญ่ แต่ต้องการให้การปรับตัวหรือการบูรณาการชีวิตความเป็นอยู่ของ ชนกลุ่มน้อยกับชนกลุ่มใหญ่ดำเนินไปอย่างยุติธรรม ผู้สนับสนุนแนวคิดพหุนิยม ทางวัฒนธรรมถือว่าวัฒนธรรมและกลุ่มทางวัฒนธรรมพึงได้รับการเคารพยอมรับ ซึ่งรวมเรื่องสิทธิในการนับถือศาสนา ภาษา ความชาติพันธุ์ ความเป็นชาติ และ เผ่าพันธุ์ สิทธิแห่งการเคารพยอมรับนั้นไม่ใช่เพียงเรื่องการรับรู้ว่ามีวัฒนธรรมของ กลุ่มต่าง ๆ ดำรงอยู่เท่านั้น แต่รวมถึงตระหนักรับรู้ประวัติศาสตร์ความเป็นมา และ ประสบการณ์แห่งการกดขี่ของพวกเขาด้วย (Song, 2010) นักปรัชญาที่สนับสนุน แนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรมได้เสนอว่ารัฐต้องมีหน้าที่สนับสนุนกฎหมายที่ปกป้อง สิทธิตามกฎหมาย สิทธิพลเมืองและสิทธิทางการเมืองของประชาชน รัฐต้องมี ส่วนร่วมในการสร้างคุณลักษณะทางวัฒนธรรมอันเป็นบรรทัดฐานของสังคม รัฐต้องสนับสนุนเพื่อให้เกิดความเข้มแข็งทางวัฒนธรรมอย่างเพียงพอที่จะอำนวย ประโยชน์ต่อปัจเจกบุคคล มีนโยบายที่ค้ำจุนหรืออ่อนไหวต่อความแตกต่าง ทางวัฒนธรรมหรือความหลากหลายทางวัฒนธรรม นักปรัชญาคนสำคัญที่สนับสนุน นโยบายความแตกต่างทางวัฒนธรรม หรือแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยม ได้แก่



Charles Taylor (1994) Will Kymlicka (2011)

แนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรมเป็นนโยบายสำคัญระดับชาติของประเทศไทยในช่วงต้นทศวรรษ 2540 กล่าวคือ เมื่อปี พ.ศ. 2541 สำนักงานสภาพัฒนาการเศรษฐกิจแห่งชาติต้องพิจารณาทบทวนนโยบายความมั่นคงสำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้เพื่อจัดทำร่างนโยบายฉบับใหม่ คือ ฉบับ พ.ศ. 2542–พ.ศ. 2546 ในการทบทวนสามฉบับแรก พบว่าแต่เดิมนั้น นโยบายทั้งสามฉบับเน้นการสร้าง ความมั่นคงในพื้นที่ชายแดนภาคใต้ บนพื้นฐานความเชื่อว่า เงื่อนไขเพียงพอของ ความมั่นคงในพื้นที่คือ การพัฒนาเศรษฐกิจ การดูแลไม่ให้อิทธิพลทางความคิด รุนแรงจากภายนอกประเทศเข้ามามีส่วนในพื้นที่ และการกำจัดกองกำลังแบ่งแยก ดินแดน แต่จากการประเมินผลครั้งนั้นพบว่า ไม่ว่าจะปฏิบัติตามเงื่อนไขทั้ง 3 นี้ อย่างไร ก็ยังมีความรุนแรงปรากฏขึ้นเป็นช่วง ๆ อย่างสม่ำเสมอ ดังนั้น ในการเตรียม การสำหรับร่างนโยบายฉบับที่ 4 หน่วยงานด้านความมั่นคงของชาติจึงพยายาม หากระบวนการใหม่ เพื่อที่จะค้นหาคำตอบว่า ทำไมความขัดแย้งยังมีอยู่ วิธีการ ใหม่ที่ใช้ คือ ฝ่ายรัฐประชุมร่วมกับผู้แทนของพลเมืองในพื้นที่กลุ่มต่าง ๆ เพื่อจะร่าง นโยบายความมั่นคงสำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้ด้วยกัน แทนที่จะเป็นการร่าง จากส่วนกลางดังฉบับก่อน ๆ โดยในกระบวนการใหม่นี้มีการเริ่มต้นที่ความเข้าใจ ร่วมกันว่า ความมั่นคงที่เราต้องการสร้างนี้ หมายถึง ความมั่นคงในการดำเนินชีวิต ทั้งทางกายและทางใจ ซึ่งเป็นมโนทัศน์ความมั่นคงแห่งชาติที่ถือเอาการรักษา คุณค่าและวิถีชีวิตของพลเมืองมาเป็นเป้าหมายหลัก หน่วยงานความมั่นคงฯ พบว่า เงื่อนไข 3 ข้อ ที่เคยเข้าใจว่าเป็นเงื่อนไขเพียงพอสำหรับนำความมั่นคงมาสู่ พื้นที่นั้น แท้จริงแล้วเป็นเพียงเงื่อนไขจำเป็น แต่ไม่เพียงพอ สิ่งที่ยังขาดอยู่คือการ ที่ประชาชนในพื้นที่นั้นมีความรู้สึกว่าสามารถดำเนินชีวิตในฐานะพลเมืองไทยได้ โดยไม่ต้องปฏิเสธความเชื่อศรัทธาต่าง ๆ ที่คือคุณค่าของชีวิต และให้การดำเนินชีวิต แบบนี้เป็นที่ยอมรับของสังคมไทยโดยรวมด้วย ในที่สุดจึงเกิดนโยบายความ มั่นคงแห่งชาติสำหรับจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ. 2542–พ.ศ. 2546) ขึ้น ส่วนต้น ของนโยบายที่กล่าวถึงวิสัยทัศน์ของนโยบายนั้นได้เขียนไว้ว่า ความมั่นคงจะเกิดขึ้น



ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ ถ้าทุกคนในพื้นที่ที่มีการดำรงชีวิตที่สามารถอยู่ได้อย่างมีความสุข บนเอกลักษณ์เฉพาะของศาสนาและวัฒนธรรม โดยเฉพาะการที่ชาวไทยมุสลิมสามารถอยู่อย่างมุสลิมได้ในสังคมไทยในฐานะที่เป็นพลเมืองไทย และอยู่ร่วมกับเพื่อนร่วมชาติอย่างมีความสามัคคีร่วมกัน ทุกคนเห็นคุณค่าของความหลากหลายทางวัฒนธรรม ซึ่งเป็นพลังและปัญญาที่ช่วยให้เกิดความมั่นคง สันติสุข และการพัฒนาที่ยั่งยืน ประชาชนในพื้นที่ที่มีโอกาส และบทบาทในการมีส่วนร่วมในกระบวนการแก้ปัญหาและการพัฒนา และการทำงานร่วมกันของทุกฝ่ายในสังคม

อย่างไรก็ตาม ท่าทีแบบพหุนิยมทางวัฒนธรรมที่ปรากฏในนโยบายของหน่วยงานความมั่นคงแห่งชาติยังมีข้อจำกัดบางประการอยู่ ดังที่ มาร์ค ตามไท นักวิชาการด้านปรัชญาที่ทำงานด้านสันติวิธีในชายแดนใต้ได้ตั้งข้อสังเกตว่า แนวนโยบายของหน่วยงานความมั่นคงแห่งชาติที่ว่านี้ไม่แน่ว่าจะแก้ไขปัญหาความขัดแย้งในจังหวัดชายแดนภาคใต้ได้อย่างยั่งยืนเรียบร้อย เพราะแก่นนโยบายฉบับนี้จะได้เจาะลงไปในรากเหง้าหนึ่งของความขัดแย้ง คือ การที่ประชาชนหลายส่วน คิดมาตลอดเวลาว่าไม่สามารถอยู่เป็นส่วนหนึ่งของประเทศไทยได้อย่างมีเกียรติ และเป็นที่ยอมรับของส่วนอื่นของสังคม และนโยบายได้พยายามแก้ไขจุดนี้โดยชี้ให้เห็นว่าประเทศไทยรับความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้ ไม่ใช่เพียงระดับความงดงามของสิ่งผิวเผิน แต่ในระดับความงดงามของส่วนลึกที่เกี่ยวกับระบบคุณค่าต่าง ๆ แต่เมื่อพิจารณาในรอบด้านแล้ว สิ่งที่ทำกันมาจนถึงวันนี้ แม้จะเป็นก้าวที่สำคัญซึ่งจะนำไปสู่จุดหมายปลายทางจริง แต่ก็ยัง “ขาด” อะไรอยู่อีกอย่างหนึ่ง กล่าวคือ คนเราสามารถจะอยู่ร่วมกับคนอื่น ซึ่งอาจต่างวัฒนธรรมได้โดยที่เขาเหล่านั้นให้ความเคารพเราทั้งในความคิดและการกระทำ แต่ขณะเดียวกันก็ยังมองเราว่าเป็น “คนละพวก” เพียงแต่เป็น “คนละพวก” ที่ได้รับการเคารพ มาร์ค ตามไทชี้ว่า ถ้าเรายังมองกลุ่มพลเมืองที่ต่างจากกลุ่มใหญ่ในลักษณะนี้อยู่ สันติสุขก็จะยังไม่เกิดขึ้นในสังคมเนื่องจากว่า คนกลุ่มต่าง ๆ เหล่านี้ก็ยังรู้สึกว่าเป็น “คนอื่น” ยังรู้สึกว่าจะอาศัยแผ่นดินคนอื่นอยู่ ไม่รู้สึกว่าเป็นหนึ่งในบรรดาเจ้าของประเทศ เพราะสิ่งนี้เองจึงจำเป็นต้องพัฒนาความคิดเกี่ยวกับการเมืองการปกครอง



ในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้เกินจากนโยบายความมั่นคงแห่งชาติเกี่ยวกับจังหวัดชายแดนภาคใต้ (พ.ศ. 2542 – พ.ศ. 2546) ไปอีกขั้นหนึ่ง มารค ตามไท จึงเสนอว่า **สิ่งที่ประเทศไทยต้องการในขณะนี้ คือ จินตนาการใหม่เกี่ยวกับความเป็นไทย** จินตนาการใหม่นี้ ต้องเป็นจินตนาการเกี่ยวกับความเป็นไทยซึ่งทำให้พลเมืองของประเทศไทยทุกส่วน (ไม่ใช่เฉพาะประชาชนในพื้นที่จังหวัดชายแดนภาคใต้ แต่รวมถึงกลุ่มอื่น ๆ เช่น ชาวเขาทางภาคเหนือฯ) สามารถเห็นตัวเองเป็นส่วนหนึ่งของจินตนาการนี้ได้โดยไม่จำเป็นต้อง ปีบ ยัด ภาพลักษณ์ที่มีเกี่ยวกับตัวเองให้เข้ากับจินตนาการ แต่ภาพลักษณ์จะต้องสามารถเทียบสนิทกับจินตนาการได้อย่างกลมกลืนกัน และไม่ต้องออกแรงพิเศษ การแสวงหาจินตนาการใหม่เกี่ยวกับความเป็นไทยนี้เอง คือ บททดสอบปัญญาทางการเมืองการปกครองของประเทศไทยในยุคปัจจุบัน (มารค ตามไท, 2551, หน้า 236-242)

ข้อเสนอเรื่อง“จินตนาการใหม่เกี่ยวกับความเป็นไทย” ของมารค ตามไท แม้น่าสนใจแต่ไม่ได้รับการตอบสนองจากส่วนต่าง ๆ ของสังคมไทยมากนัก แต่อย่างน้อยข้อเสนอดังกล่าวนี้ก็สะท้อนให้เห็นว่ามีความคิดเห็นในเรื่องความเป็นชาติไทยที่แตกต่างออกไป ซึ่งไม่เพียงตั้งอยู่บนพื้นฐานแห่งการตระหนักถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมในสังคมไทย หากแต่ยังต้องการให้สังคมไทยไปถึงการไม่แบ่งแยกความเป็นอื่นเพียงเพราะมีวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน เช่น ไม่มีชาวพุทธที่เป็นไทยมากกว่าคนอื่นในสังคมนี้ ข้อเสนอของมารค ตามไท มุ่งไปที่ปรับเปลี่ยนความหมายของความเป็นไทยใหม่ ความเป็นไทยที่ไม่ตกอยู่ภายใต้โครงสร้างความเป็นไทยที่ถูกนิยามโดยคนส่วนใหญ่ของประเทศ ซึ่งภายใต้คำนิยามดังกล่าวนี้ คนที่มีวัฒนธรรมที่แตกต่างออกไปจากคนส่วนใหญ่แม้จะได้รับความเคารพในความแตกต่าง แต่ไม่มีความเท่าเทียมในฐานะความเป็นไทย เนื่องจากมีอัตลักษณ์ที่แตกต่างจากชาวพุทธซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่ของประเทศ

ขณะที่นักประวัติศาสตร์ นักมานุษยวิทยาและนักวิชาการด้านสันติศึกษาได้พยายามสร้างความตระหนักรู้เรื่องสังคมหลากหลายวัฒนธรรม โดยเชื่อว่าจะนำไปสู่การแก้ปัญหาความขัดแย้งตลอดหลายปีที่ผ่านมาในสังคมไทย เช่น ปัญหา



3 จังหวัดชายแดนภาคใต้ แต่ลักษณะที่ต้องการเชิดชูวัฒนธรรมไทยกระแสหลักขึ้นเป็นอุดมการณ์หลักของสังคม กลับปรากฏขึ้นอย่างน่าสนใจในกลุ่มชาวพุทธประเทศไทยและประเทศเพื่อนบ้าน ชาวพุทธในประเทศเมียนมาร์มีแรงต่อต้านชาวโรฮีนจาจนเกิดความขัดแย้งอย่างรุนแรงถึงชีวิต และชนกลุ่มน้อยเสียชีวิตไปเป็นจำนวนมาก ส่วนในประเทศไทยเกิดการกระแสต่อต้านมุสลิมขึ้นในกลุ่มชาวพุทธนับตั้งแต่ปี พ.ศ. 2547 เป็นต้นมา แต่แสดงออกอย่างชัดเจนในปี พ.ศ. 2558-2561 และมีความพยายามรณรงค์ให้บัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญเรื่อยมา ตั้งแต่มีการร่างรัฐธรรมนูญ ฉบับ พ.ศ. 2540 ฉบับ พ.ศ. 2550 และ พ.ศ. 2560 ปัจจุบัน กระแสด้านมุสลิมดำรงอยู่ทั่วไปในสังคมพุทธ นั้นหมายความว่า พุทธศาสนิกชนหรือชาวพุทธที่เป็นคนส่วนใหญ่ของประเทศกำลังเดินสวนทางกับคตินิยมใหม่ของสังคมร่วมสมัย คือต้องการรัฐยกเอาวัฒนธรรมของชาวพุทธขึ้นเหนือวัฒนธรรมอื่น ๆ ในสังคมไทย ปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในสมัยปัจจุบัน เช่น การต่อต้านการก่อสร้างมัสยิดของชาวมุสลิมที่เกิดขึ้นทั่วประเทศ การห้ามไม่ให้เยาวชนมุสลิมสวมฮิญาบไปโรงเรียนรัฐที่ตั้งอยู่ในเขตวัดพุทธในจังหวัดปัตตานี เป็นต้น ล้วนแสดงลักษณะตรงกันข้ามกับสิ่งที่มารค ตามไทคาดหวังให้เกิดขึ้นในสังคมไทย

สถาบันพระพุทธศาสนาและพุทธศาสนิกชนชาวไทยในปัจจุบัน เผชิญกับข้อกล่าวหาที่ว่าพระพุทธศาสนาในประเทศไทยเป็นปฏิบัติต่อระบอบประชาธิปไตย พุทธศาสนิกชนไทยไม่ยอมปรับตัวเข้าสู่โลกยุคใหม่ ไม่เคารพความแตกต่างทางวัฒนธรรม ขณะที่เครื่องบ่งชี้ว่าชาวไทยและชาวพุทธจำนวนมากไม่เห็นว่าการที่พุทธศาสนาต้องถอยออกจากรัฐ รัฐต้องปลดปล่อยพุทธศาสนาให้เป็นเรื่องของเอกชนตามหลักการของประชาธิปไตย พื้นที่สาธารณะต้องเป็นพื้นที่ที่ปราศจากอิทธิพลของศาสนาของศาสนาใดศาสนาหนึ่ง รัฐต้องเป็นกลางทางศาสนา แต่ชาวพุทธจำนวนมากกลับมีความคิดศาสนนิยมและชาตินิยมที่ต้องการให้พระพุทธศาสนากับรัฐรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน พร้อมกับพยายามสร้างความเป็นอันเอกศาสนิกชนต่างศาสนาที่เป็นสมาชิกของชาติเดียวกัน จึงมีคำถามว่า พุทธศาสนิกชน



ชาวไทย โดยเฉพาะพระสงฆ์และผู้มีบทบาทนำทางภูมิปัญญาของสังคมพุทธรับรู้ความหลากหลายทางวัฒนธรรมในสังคมไทยมาน้อยเพียงใด และมีทัศนคติต่อการอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมพหุวัฒนธรรม โดยเฉพาะการอยู่ร่วมกับศาสนิกชนที่มีความเชื่อแตกต่างกันในสังคมไทยอย่างไรบ้าง เหล่านี้คือปัญหาการอยู่ร่วมกันกับผู้อื่นในสังคมพหุวัฒนธรรมอันเป็นที่มาของการศึกษาวิจัย บทความนี้ศึกษาการตระหนักรู้ความเป็นพหุลักษณะของสังคมไทย มุมมองที่พุทธศาสนิกชนไทยมีต่อตนเอง การทบทวนตนเองท่ามกลางกระแสพหุนิยมทางวัฒนธรรม และทัศนคติต่อการอยู่ร่วมกันกับผู้อื่นที่มีความเชื่อแตกต่างกัน

การทบทวนเอกสารและผลงานวิจัย

การสำรวจเอกสารเฉพาะประเด็นพุทธศาสนากับประเด็นการอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมไทยสามารถแบ่งเป็น 3 กลุ่มคือ 1) กลุ่มพุทธศาสนาหรือพุทธปัญหามชนกระแสหลัก 2) วรรณกรรมของกลุ่มพุทธศาสนากระแสรอง 3) กลุ่มงานวิจัยเพื่อแก้ปัญหาคัดแย้งระหว่างศาสนิกชนต่างศาสนา ที่จะกล่าวถึงมีดังนี้

1) จากการสำรวจวรรณกรรมของพุทธปัญญาชนกระแสหลักของสังคมไทย พบแนวคิดที่น่าสนใจหลายประการ ได้แก่ แนวคิดแบบพุทธชาตินิยม ซึ่งปรากฏอยู่ในงานเขียนของพุทธศาสนิกชนไทยที่เป็นปัญญาชนแถวหน้าของสังคมไทยจำนวนมาก หรือกล่าวให้ชัดเจนคือ ปัญญาชนพุทธรุ่นเก่าจำนวนมากมีแนวคิดไปในทิศทางเดียวกันคือ การเชื่อว่าสังคมไทยพัฒนาควบคู่มาพร้อมกับพุทธศาสนา เพราะมีพุทธศาสนาเป็นแกนกลางทางวัฒนธรรมจึงทำให้สังคมไทยดำรงอยู่อย่างมั่นคง เช่น จานงค์ ทองประเสริฐ, (บก.), (2527) และคนอื่น ๆ ในหนังสือ “พระพุทธศาสนา ศาสนาประจำชาติไทย” ที่จัดพิมพ์เนื่องในงานสัปดาห์ส่งเสริมพระพุทธศาสนาเพื่อเฉลิมฉลองวิสาขบูชา ระหว่างวันที่ 11-17 พฤษภาคม พ.ศ. 2527 โดยอ้างอิงประวัติศาสตร์ของชนชาติไทยไว้ว่า “... พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่บรรพบุรุษของเราได้ยอมรับนับถือว่าเป็น “ศาสนาประจำชาติไทย” สืบเนื่องมาแต่โบราณกาลเกือบ 2000 ปีแล้ว” (จานงค์ ทองประเสริฐ, (บก.), 2527, “คำนำ”)



บทความหรือวรรณกรรมต่าง ๆ ที่รวบรวมไว้ในหนังสือเล่มนี้ดำเนินไปในทิศทางเดียวกันคือ (1) แสดงให้เห็นด้วยหลักฐานต่าง ๆ ว่าประเทศไทยเป็นเมืองแห่งพระพุทธศาสนามาตั้งแต่กำเนิด (2) มีความจำเป็นที่ต้องยกพุทธศาสนาขึ้นเป็นศาสนาประจำชาติ (3) เพราะในปัจจุบัน ศาสนาอื่นที่เข้ามาในประเทศไทยภายหลัง โดยเฉพาะคริสต์ศาสนาเป็นภัยคุกคามซึ่งจะมีผลต่อความมั่นคงของชาติด้วย ข้ออ้างสำคัญที่ปรากฏในหนังสือรวมบทความนี้เป็นไปในทำนองเดียวกันกับงานคหองประเสริฐ คืออ้างความสัมพันธ์ระหว่างสถาบันพระมหากษัตริย์กับพุทธศาสนาที่มีมายาวนานนับตั้งแต่อดีตการก่อตั้งชาติไทยจนกระทั่งสมัยปัจจุบัน ศาสนาอื่น (ในบทความต่าง ๆ มุ่งไปที่วิจารณ์ศาสนาคริสต์เป็นหลัก) คือศัตรูสำคัญของการดำรงอยู่อย่างมั่นคงของพุทธศาสนาและชาวพุทธในสังคมไทย นำสังเกตว่าการศึกษาความเป็นศาสนาประจำชาติของสังคมไทย เกิดขึ้นภายใต้กรอบความคิดทางประวัติศาสตร์แบบราชาชาตินิยม ซึ่งเป็นกระแสความคิดหลักของสังคมไทยมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 6 เป็นต้นมา กล่าวคือมีการผูกความเป็นชาติไทย ความเป็นไทย เข้ากับ 3 สถาบัน ได้แก่ สถาบันชาติ สถาบัน (พุทธ) ศาสนาและสถาบันพระมหากษัตริย์ อันปรากฏเป็นสัญลักษณ์ในธงไตรรงค์ของไทยในปัจจุบัน ความสัมพันธ์ระหว่างพระมหากษัตริย์ไทยกับพุทธศาสนาเป็นเรื่องราวที่เน้นย้ำทั้งฝ่ายพระสงฆ์และฝ่ายบ้านเมือง มีตัวอย่างสำคัญ ได้แก่ หนังสือ “พระมหากษัตริย์ไทยกับพระพุทธศาสนา” ที่เรียบเรียงโดยดิณาร์ บุญธรรม (2555) จัดพิมพ์โดยสำนักงานทรัพย์สินส่วนพระมหากษัตริย์ ธนาคารพาณิชย์สำคัญของไทยและบริษัทเอกชนใหญ่ ๆ หลายบริษัท หนังสือเล่มนี้ได้เน้นบทบาทในการอุปถัมภ์บำรุงพุทธศาสนาต่าง ๆ ได้แก่ การบำรุงศาสนธรรม การอุปถัมภ์คณะสงฆ์ การสร้างสรรค์ศาสนวัตถุ และการกำหนดรูปแบบและสืบสานศาสนาประเพณีและพิธีกรรม เพื่อจะสื่อสารว่า ความรุ่งเรืองของพุทธศาสนาเถรวาทในประเทศไทยนั้น สัมพันธ์โดยตรงกับบทบาทการอุปถัมภ์บำรุงของพระมหากษัตริย์ไทยซึ่งแสดงพระองค์ในฐานะ “พุทธกษัตริย์” ข้อนี้นตอกย้ำความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันระหว่างพุทธศาสนากับสถาบันชาติที่มีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์กลาง



อาจกล่าวได้ว่า ความคิดที่ปรากฏในวรรณกรรมหรือข้อเขียนงานวิชาการทางพุทธศาสนาต่าง ๆ ล้วนเป็นฐานคติสำคัญที่ทำให้พุทธศาสนิกชนไทยเชื่อว่าพุทธศาสนากับรัฐไทยมีความสัมพันธ์แนบสนิทกันมาโดยตลอด การเป็นไทยหมายถึงการเป็นชาวพุทธ พุทธศาสนาเป็นสถาบันคู่ชาติไทย (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) 2550, หน้า 4) ประเทศไทยเป็นดินแดนของพุทธศาสนานิกายเถรวาทและควรจะเป็นดินแดนที่พุทธศาสนาเข้าไปมีบทบาทสำคัญในการจัดการศึกษาของรัฐและอื่น ๆ เช่นเดียวกับในอดีตที่พุทธศาสนาโดยสถาบันสงฆ์ได้ทำหน้าที่ในการอบรมสั่งสอนพลเมืองของชาติให้เป็นผู้มีจริยธรรมอันดีงาม ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันได้อย่างมีความสุข ตัวพุทธศาสนาเองก็มีบทบาทสำคัญในการหล่อหลอมให้ผู้ปกครองประเทศมีทศพิธราชธรรม เป็นธรรมราชาปกครองบ้านเมืองโดยอาศัยธรรมทางพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือ เมื่อว่าโดยความสัมพันธ์ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐไทย ทั้งสองสถาบันมีความสัมพันธ์อันดีต่อกันตลอดมา “โยมโอยทาน พระโอยธรรม” เป็นวลีสำคัญแสดงให้เห็นความสัมพันธ์ดังกล่าว ดังนั้น ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐไทยกับพุทธศาสนาในลักษณะที่พุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาตินั้น เป็นสิ่งที่ต้องดำรงอยู่ในสังคมไทยสืบไป แม้เมื่อบ้านเมืองเปลี่ยนแปลงไปสู่ระบบการปกครองในระบอบประชาธิปไตยแล้ว ผู้ปกครองของไทยที่ยึดเอาหน้าที่การบริหารบ้านเมืองของกษัตริย์มาก็ควรต้องสืบสานปณิธานของพระมหากษัตริย์ในการทำนุบำรุงพุทธศาสนาต่อไป แนวคิดดังกล่าวนี้ปรากฏในบทความเรื่อง “ศาสนาประจำชาติไทย” ของพระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) (2550) และบทความเรื่อง “ถึงเวลาแล้วละครับ” ของเสฐียรพงษ์ วรรณปก (2550) ซึ่งเผยแพร่ออกมาในห้วงเวลาที่มีการรณรงค์ให้บัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญ (ฉบับ พ.ศ.2550)

2) วรรณกรรมกระแสต้านหรือแนวคิดพุทธศาสนากระแสรอง ที่มีความโดดเด่นในช่วงเวลาที่มีการศึกษา (2562-2564) ได้แก่ งานเขียนที่มีลักษณะวิพากษ์แนวคิดของพุทธเถรวาทกระแสหลักในสังคมไทยรวมทั้งสังคมอื่น ๆ เช่น วิจักขณ์ พานิช (2558) “วิกฤตพุทธศาสนาในอุษาคเนย์ (1) ลัทธิยึดมั่นศรัทธาสุดขั้ว” ในหนังสือ รัฐ-ธรรม-นวั. กล่าวถึงท่าทีต่อความรุนแรงของพุทธศาสนาว่าโดย



หลักการพื้นฐานของคำสอนแล้ว พุทธศาสนามีเป้าหมายที่ความสงบสันติภายในหรือนิพพาน อันสะท้อนถึงความดีงามพื้นฐานที่สามารถพัฒนาขึ้นภายในใจของมนุษย์ทุกคน หัวใจแห่ง “พุทธะ” เป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามกับความรุนแรง สงคราม การฆ่าฟันและการทำลายล้าง แต่ในระยะ 2-3 ปีที่ผ่านมา ในภูมิภาคอุษาคเนย์กลับมีเค้าแห่งความรุนแรงเกิดขึ้น อย่างเช่น ศรีลังกา เมียนมา และไทย ซึ่งมีพุทธศาสนาเป็นศูนย์กลางแห่งความรุนแรงนั้นเป็นสิ่งที่ไม่น่าเชื่อ วิจัยขณให้ข้อสังเกตว่า ในสามประเทศซึ่งความรุนแรงพัฒนาขึ้นจนถึงทำลายล้างชีวิตกลุ่มชาติพันธุ์และชนกลุ่มน้อยทางศาสนานั้น มีลักษณะเหมือนกันคือ เป็นประเทศที่นับถือพุทธศาสนาเถรวาท ซึ่งนับถือศรัทธาโดยกษัตริย์ ชนชั้นปกครอง และประชาชนส่วนใหญ่ของประเทศมาเป็นเวลายาวนาน จนกลายเป็นส่วนสำคัญของจารีตประเพณีและโครงสร้างทางวัฒนธรรมที่ผูกพันอยู่กับความดีทางศาสนา เมื่อรัฐชาติสมัยใหม่ถือกำเนิดขึ้น พุทธศาสนาเถรวาทก็ถูกยกและพัฒนาขึ้นเป็นพุทธศาสนาแบบสถาบันหรือศาสนาของรัฐ สร้างอัตลักษณ์แห่งความเป็นรัฐกับอัตลักษณ์แห่งความเป็นพุทธที่ไม่อาจแยกออกจากกันได้ ผลคืออำนาจการเมืองและอำนาจศาสนาต่างค้ำจุนและสมประโยชน์ซึ่งกันและกัน จนกล่าวได้ว่าพุทธศาสนาเถรวาทที่มีสถานะเป็นศาสนาแห่งรัฐในปัจจุบันนี้มีความเป็นการเมืองอย่างยิ่ง ปัจจุบันแนวคิดแบบสุดโต่ง (Fundamentalism) ได้เข้าครอบงำพุทธศาสนาในอุษาคเนย์ทำให้พุทธศาสนาที่มีความผูกพันอยู่กับการเป็นศาสนาแห่งรัฐสูญเสียพลังทางสติปัญญาของประชาชนหมดความสำคัญลงไปจนกลายเป็นโครงสร้างความรุนแรงที่กดขี่ ลิดรอน และสะกดจิตให้ผู้คนทำอะไรตามกันอย่างเชื่อง ๆ พุทธศาสนาในรูปแบบดังกล่าวนี้เป็นอุปสรรคสำคัญต่อการพัฒนาการเมืองตามระบอบประชาธิปไตย ไร้เมตตาธรรม ไร้สัมปชัญญะ ซ้ำยังสามารถปลุกผู้คนให้ลุกขึ้นมาเช่นฆ่าเพื่อการปกป้องพิทักษ์คุ้มครองศรัทธาอย่างบ้าคลั่ง

นอกจากนี้ยังมีนักวิชาการประวัติศาสตร์และด้านพุทธศาสนาจำนวนหนึ่งมองว่า สังคมไทยปัจจุบันได้เคลื่อนไปสู่ยุคฆราวาสวิสัยที่ต้องแยกตัวออกจากศาสนาหรือแยกศาสนาออกจากรัฐ จึงมีการนำเสนอข้อวิพากษ์เกี่ยวกับความสัมพันธ์



ระหว่างพุทธศาสนากับรัฐแบบที่เคยเป็นมาและผลักดันแนวคิดเรื่องการแยก พุทธศาสนาออกจากรัฐให้กลายเป็นประเด็นสาธารณะมากขึ้น ดังใน “รัฐกับศาสนา” ของพิพัฒน์ พสุธารชาติ ที่ตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2545 หนังสือเรื่อง “รัฐ-ธรรม- นว” ของวิจักขณ์ พานิช (2558) และหนังสือ “จากพุทธศาสนาแห่งรัฐสู่พุทธศาสนา ที่เป็นอิสระจากรัฐ” (สุรพศ ทวีศักดิ์ 2560) กับหนังสือ “รัฐกับศาสนา : ศีลธรรม อำนาจและอิสรภาพ” (2561) ของสุรพศ ทวีศักดิ์ แนวคิดเรื่องนี้เป็นแนวคิดสำคัญ ของนักการเมืองรุ่นใหม่คือ ธนาธร จึงรุ่งเรืองกิจ (อดีตหัวหน้าพรรคอนาคตใหม่) ที่ประกาศเข้าสู่สนามเลือกตั้งในปี พ.ศ. 2562 แสดงให้เห็นว่าแนวโน้มการแยก รัฐออกจากศาสนานั้นได้กลายเป็นประเด็นสาธารณะในสังคมไทย ซึ่งปัจจุบัน มีงานเขียนของนักวิชาการรุ่นใหม่ ๆ นำเสนอประเด็นเหล่านี้มากขึ้นดังที่ปรากฏใน บทความจำนวนมากที่ตีพิมพ์ในวารสารออนไลน์ “มานุษยวิทยาศาสนา”

3) วรรณกรรมที่ศึกษาเกี่ยวกับการอยู่ร่วมกันระหว่างชาวพุทธกับ ศาสนิกชนอื่นในสังคมไทย ปัจจุบัน วรรณกรรมหรือเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง กับการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรมมีมากขึ้น แต่ในช่วงเวลาที่สำรวจเพื่อ ศึกษาวิจัยเรื่องนี้ ยังมีไม่มากนัก ตัวอย่างงานที่สำรวจพบ ได้แก่ อรรถพร หงส์ประสา (2556) วิทยานิพนธ์เรื่อง “ศึกษาหลักการอยู่ร่วมกันของชุมชนที่นับถือ ศาสนาพุทธ คริสต์ อิสลาม ชุมชนวัดกัลยาณมิตร ชุมชนกุฎีจีน ชุมชนกุฎีขาว เขตธนบุรี กรุงเทพมหานคร” ศึกษาหลักการอยู่ร่วมกันของชุมชนที่นับถือศาสนา พุทธ คริสต์ อิสลาม ชุมชนวัดกัลยาณมิตร ชุมชนกุฎีจีน และชุมชนกุฎีขาว เขตธนบุรี กรุงเทพมหานคร ผลการวิจัยพบว่า ชุมชนทั้งสามที่มีความหลากหลายชาติพันธุ์ มีความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรม ขนบธรรมเนียม ประเพณี แต่ภายใน ความแตกต่างนั้นกลับเป็นการหลอมรวมและผสมผสาน ประชาชนในชุมชนทั้งสาม ศาสนาได้ปฏิบัติตามหลักศาสนาที่ตนเองนับถือ มีการผสมผสานยอมรับวัฒนธรรม ทางศาสนาซึ่งกันและกัน มีการปรับตัวเข้าหากัน ช่วยเหลือเกื้อกูลกันและได้รักษา ขนบธรรมเนียมประเพณีต่าง ๆ ของชุมชนไว้ มีการทำโครงการและกิจกรรมร่วมกัน ซึ่งก่อให้เกิดความสามัคคี ไม่มีการแบ่งแยกศาสนาทำให้ชุมชนอยู่ร่วมกันอย่าง



สันติสุข คณะกรรมการชุมชนมีส่วนสำคัญในการผลักดันให้เกิดวิถีปฏิบัติแห่งการอยู่ร่วมกันของชาวพุทธ ชาวคริสต์ ชาวอิสลามในชุมชนวัดกัลยาณมิตร ชุมชนกุฎีจีน และชุมชนกุฎีขาว นั้นมีความแตกต่างกันทางด้านวัฒนธรรม ขนบธรรมเนียม จารีตประเพณี พิธีกรรม และความเชื่อของแต่ละศาสนา โดยศาสนิกชนของชุมชนทั้งสามศาสนา ต่างมีความภาคภูมิใจในศาสนาของตนและในขณะเดียวกัน ต่างก็ยกย่องให้เกียรติศาสนิกชนของศาสนาอื่น มีกลุ่มผู้นำของศาสนิกชนทั้งสามศาสนาที่ยึดมั่นในความเชื่อและหลักปฏิบัติของทั้งสามศาสนาที่มีความแตกต่างกัน แต่ในความแตกต่างของศาสนานั้นกลับมีคำสอนที่สอดคล้องกันโดยหลักคำสอนของทุกศาสนาล้วนสอนให้คนเป็นคนดี สอนให้มนุษย์รักกันช่วยเหลือเกื้อกูลกันไม่ให้เบียดเบียนกัน เคารพกฎเกณฑ์ในการอยู่ร่วมกัน มีความรักและความเข้าใจกัน ให้อภัยซึ่งกันและกัน มีความเอื้ออาทร มีน้ำใจไมตรีต่อกัน มีความเมตตากรุณาเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่กัน มีความเห็นอกเห็นใจ ทำให้ชุมชนแห่งนี้อยู่ร่วมกันได้อย่างสันติสุข งานวิจัยนี้แสดงให้เห็นว่า ชุมชนที่แตกต่างทางวัฒนธรรมสามารถดำรงอยู่ร่วมกันได้อย่างดี นอกจากนี้ มีงานวิชาการจากนักวิชาการด้านอิสลามศึกษา เอกรินทร์ ต่วนศิริ และอันวาร์ กอมะ (2562) ที่พยายามเสนอภาพความขัดแย้งระหว่างชาวพุทธและชาวมุสลิมในประเทศไทยซึ่งมีความสัมพันธ์กับกระแสโลกาภิวัตน์ กระแสความหวาดกลัวอิสลาม และแนวคิดเกี่ยวกับโครงสร้างของความเป็นไทยที่กลายเป็นแนวคิดหลักของไทยมาตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 6 พร้อมทั้งนำเสนอแนวทางแก้ปัญหาความสัมพันธ์ที่เปราะบางระหว่างชาวพุทธไทยกับชาวมุสลิม โดยเฉพาะในสามจังหวัดชายแดนใต้

งานวิจัยของอรวรรณ หงประชา เอกรินทร์ ต่วนศิริและอันวาร์ กอมะ เป็นกรณีศึกษาที่น่าสนใจ แต่เมื่อพิจารณาจากภาพรวมของสังคมไทยผ่านกรณีการเรียกร้องให้มีการบัญญัติพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญและเรื่องอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นเป็นปรากฏการณ์ทางศาสนาในสังคมไทย พระสงฆ์และพุทธศาสนิกชนส่วนมากยังมีความคิดว่าจำเป็นต้องรักษาสถานภาพที่เหนือกว่าของชนกลุ่มใหญ่ทางวัฒนธรรมของสังคมไทยไว้โดยอำนาจรัฐ ทั้งนี้เพราะยังมีความเชื่อว่าชนกลุ่ม



น้อยทางศาสนาในประเทศไทยโดยเฉพาะชาวมุสลิมหรือศาสนาอิสลามเป็นปัญหาต่อความมั่นคงของพระพุทธศาสนาในประเทศไทย การต่อต้านชาวมุสลิมยังเกิดขึ้นทั้งในที่ลับและที่แจ้ง ตัวอย่างเช่น วัดไม่อนุญาตให้นักเรียนมุสลิมสวมฮิญาบมาโรงเรียนอนุบาลปัตตานี ทั้งที่โรงเรียนดังกล่าวเป็นของรัฐที่ควรเป็นกลางทางศาสนา เมื่อกระทรวงศึกษาธิการเข้ามาแก้ปัญหา ก็ได้ออกระเบียบกระทรวงศึกษาธิการเรื่องรูปแบบในโรงเรียนความตอนหนึ่งระบุว่า “สถานศึกษาที่ขอใช้พื้นที่วัดหรือที่ธรณีสงฆ์เป็นที่ตั้งของสถานศึกษา การแต่งเครื่องแบบนักเรียนให้เป็นไปตามสัญญาหรือข้อตกลงระหว่างวัดกับสถานศึกษา” (BBC News ไทย [online] 11 มิถุนายน 2018) ซึ่งเป็นการแก้ปัญหาที่ไม่คำนึงถึงความแตกต่างทางวัฒนธรรม ไม่ได้มีข้อคำนึงเกี่ยวกับประเด็นสิทธิเสรีภาพ สิทธิมนุษยชนและประชาธิปไตย ในส่วนนี้พึงสังเกตด้วยว่า กระแสการต่อต้านชาวพุทธของชาวมุสลิมที่เกิดขึ้นในกรณีการสร้างรูปปั้นเจ้าแม่กวนอิมขนาดใหญ่ในพื้นที่สามจังหวัดภาคใต้ก็เป็นปัญหาหนึ่งที่มีผลต่อการรับรู้ของชาวพุทธไทยทั่วไป ในแง่ที่จะเพิ่มความเปราะบางให้แก่ความสัมพันธ์ที่เปราะบางอยู่แล้ว แม้กระทั่งการเรียกร้องให้ร้านเชว่นอีเลว่นแยกสินค้าที่มีตราฮาลาลออกจากสินค้าที่ไม่มีตราฮาลาล ก็อาจถือว่าเป็นสถานการณ์อันสืบเนื่องมาจากความสัมพันธ์ที่เปราะบางระหว่างพุทธศาสนิกชนกับชาวมุสลิมที่ผุดออกมาได้เสมอตราบเท่าที่ทั้งสองฝ่ายยังไม่ตระหนกอย่างจริงจังถึงการอยู่ร่วมกันภายใต้แนวคิดสังคมพหุวัฒนธรรม งานวิชาการที่เกี่ยวข้องกับประเด็นปัญหาความสัมพันธ์ระหว่างชาวพุทธกับศาสนิกชนอื่นที่มีลักษณะวิพากษ์วิจารณ์ตนเองอย่างตรงไปตรงมาจากฝ่ายต่าง ๆ ในกรณีเช่นนี้ยังไม่มีให้เห็นมากนัก

วัตถุประสงค์ ขอบเขต และวิธีการดำเนินการวิจัย

สาระสำคัญของบทความนี้พัฒนาจากรายงานผลการวิจัย “การปฏิรูปตนเองเพื่อการอยู่ร่วมกันกับผู้อื่นในสังคมหลากหลายวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนไทย” ที่ศึกษาทัศนคติและประเมินความคิดของพุทธศาสนิกชนไทยในปัจจุบันเกี่ยวกับปัญหาความขัดแย้งระหว่างชนกลุ่มใหญ่ (พุทธศาสนิกชนไทย) กับชนกลุ่มน้อย



อันเนื่องมาจากความเป็นพหุวัฒนธรรมของสังคมไทย รวมทั้งแนวคิดและแนวทางในการปฏิรูปตนเองเพื่อเข้าสู่สังคมประชาธิปไตยและอยู่ร่วมกันด้วยดีกับผู้อื่นในสังคมหลากหลายวัฒนธรรม โดยผสมผสานระหว่างการศึกษาเอกสารวิชาการกับการสำรวจความคิดเห็นโดยการสัมภาษณ์เชิงลึกและการประชุมกลุ่มย่อย

การศึกษาวินิจฉัยนี้อาศัยข้อมูลจากการสัมภาษณ์เชิงลึกและการสนทนากลุ่มย่อย ประชากร 4 กลุ่มด้วยกัน รวมทั้งสิ้น 65 รูป/คน เลือกตัวอย่างโดยใช้หลักความไม่น่าจะเป็น (Non-probability sampling) การเลือกแบบเฉพาะเจาะจงและสมัครใจ ประชากรทั้ง 4 กลุ่ม ได้แก่

1) นักวิชาการและบุคคลภายนอก ประกอบด้วยนักวิชาการด้านปรัชญา-ศาสนา นักวิชาการด้านสังคมวิทยา นักวิชาการด้านรัฐศาสตร์ นักวิชาการด้านศาสนศึกษา นักวิชาการด้านสิทธิมนุษยชนและสันติวิธี ศาสตริกชนอื่น ๆ และผู้นับถือศาสนา จำนวน 10 คน ในจำนวนนี้มีศาสนิกชนต่างศาสนาเข้าร่วม จำนวน 6 ท่าน ทั้งในฐานะนักวิชาการผู้ทรงคุณวุฒิ

2) พุทธศาสนิกชนไทย ฝ่ายบรรพชิต จำนวนทั้งสิ้น 23 รูป ประกอบด้วย (ก) ภิกษุณีจำนวน 2 รูป (ข) พระสงฆ์ จำนวน 21 ประกอบด้วย (ก) ผู้บริหารมหาวิทยาลัยสงฆ์ 2 แห่ง จำนวน 6 รูป (ข) พระสังฆาธิการ (ระดับเจ้าอาวาส เจ้าคณะอำเภอและเจ้าคณะภาค) จำนวน 6 รูป (ค) อาจารย์ประจำหลักสูตรมหาวิทยาลัยสงฆ์ 2 แห่ง จำนวน 3 รูป (ง) พระนิสิต จำนวน 3 รูป (จ) ภิกษุทั่วไป (พระลูกวัด) จำนวน 3 รูป

3) พุทธศาสนิกชนไทย ฝ่ายฆราวาส จำนวนทั้งสิ้น 31 คน ประกอบด้วย (ก) นักวิชาการ ผู้เชี่ยวชาญด้านพุทธปรัชญา พุทธศาสนาและวัฒนธรรม จำนวน 22 คน (จากมหาวิทยาลัยสงฆ์ 5 คน มหาวิทยาลัยรัฐ 16 คน นักวิชาการอิสระ 1 คน) (ข) ประชาชนทั่วไป 6 คน (ค) นักศึกษาระดับปริญญาตรี โทและเอก จำนวน 3 คน 4) ประชาชนทั่วไปที่เป็นศาสนิกชนต่างศาสนา จำนวน 1 คน (เมื่อนับรวมผู้ทรงคุณวุฒิ มีศาสนิกชนต่างศาสนาที่ให้สัมภาษณ์ รวม 7 คน)



นอกจากนี้ ยังมีการสำรวจความคิดเห็นจากประชาชนทั่วไปทางสื่อออนไลน์ (Facebook) โดยมีผู้เข้าไปตอบแบบสอบถามด้วยความสมัครใจจำนวนทั้งสิ้น 69 ราย (ไม่จำแนกสถานภาพบรรพชิต-คฤหัสถ์) นับรวมผู้ให้ข้อมูลทั้งสิ้น 134 รูป/คน การศึกษาดังกล่าวนี้นี้แม้ได้รับยกเว้นไม่ต้องผ่านการตรวจสอบของคณะกรรมการจริยธรรมวิจัยในมนุษย์ตามประกาศของหน่วยงานสังกัดของผู้ให้ทุนสนับสนุนการวิจัย แต่ได้มีความระมัดระวังเป็นพิเศษโดยการขอคำแนะนำของผู้ทรงคุณวุฒิที่เชี่ยวชาญด้านจริยธรรมวิจัยในมนุษย์มาเป็นกรอบในการพัฒนาเครื่องมือสำรวจความคิดเห็นและดำเนินการวิจัยที่ไม่ขัดต่อหลักจริยธรรมการวิจัยในมนุษย์

ข้อค้นพบในประเด็นการปฏิรูปตนเองเพื่อการอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมหลากหลายวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนนั้น มีข้อเสนอจากพุทธศาสนิกชนไทย 2 แนวทางที่แตกต่างกัน คือ (1) การปรับแนวปฏิบัติของพุทธศาสนิกชนและองค์กรทางพุทธศาสนาในสังคมไทยในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาและวัฒนธรรมเสียใหม่ให้สอดคล้องกับการเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมในอนาคต โดยการทบทวนการตีความคำสอนและแนวปฏิบัติของตนให้ถูกต้องตามหลักคำสอนในพระไตรปิฎก และการทำความเข้าใจอันดีระหว่างศาสนาด้วยการสานเสวนาระหว่างศาสนา ซึ่งมีกิจกรรมหรือโครงการบำเพ็ญสาธารณประโยชน์โดยไม่แบ่งแยกกลุ่มทางศาสนาเป็นแกนกลางในการร่วมมือ (2) การปฏิรูปในระดับโครงสร้างของรัฐ-ศาสนา ให้สอดคล้องกับสังคมเสรีประชาธิปไตยและความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรม คือ ต้องแยกศาสนาออกจากรัฐ รัฐต้องเป็นกลางระหว่างศาสนา ไม่สนับสนุนศาสนาใดศาสนาหนึ่งเป็นการเฉพาะ นอกจากนี้ ต้องรื้อสร้างอัตลักษณ์ไทยหรือนิยามความเป็นไทยใหม่ที่ไมอิงอยู่กับอัตลักษณ์ทางศาสนาของคนส่วนใหญ่ คือ พุทธศาสนาหรือความเป็นพุทธศาสนิกชน

เฉพาะประเด็นที่จะนำเสนอในบทความนี้ ได้แก่ การรับรู้ความเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรมของสังคมไทยของพุทธศาสนิกชนไทย ทศนะที่มีต่อตนเอง และต่อการอยู่ร่วมกับผู้อื่นที่มีความเชื่อทางศาสนาแตกต่างกัน การศึกษาเรื่องนี้



จะแสดงให้เห็นถึงการตระหนักรู้ทางวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนไทย การทบทวนตนเองและการจัดระดับความสัมพันธ์ระหว่างตนเองกับผู้อื่นท่ามกลางกระแสสังคมพหุวัฒนธรรม ในการอภิปรายผลการศึกษาผู้วิจัยใช้แนวคิด “อัตลักษณ์และความรุนแรง” ของอมรตยา เซ็น (2557) และแนวคิดเรื่องปฏิสัมพันธ์ของพลังทางวัฒนธรรมกับการทบทวนตนเองของปัจเจกบุคคลภายใต้กระแสโลกาภิวัตน์ในระนาบต่าง ๆ ของโรแลนด์ โรเบิร์ตสัน ในหนังสือของอภิญญา เฟื่องฟูสกุล (2561) เป็นกรอบการอภิปราย

ผลการศึกษา

ข้อมูลหลักที่ใช้ประกอบการนำเสนอในที่นี้มาจากการสัมภาษณ์พุทธศาสนิกชนจำนวน 54 รูป/คนและผู้ทรงคุณวุฒิที่เป็นพุทธศาสนิกชนอีก 4 รูป/คน รวม 58 รูป/คน ข้อมูลจากแบบสอบถามออนไลน์จะใช้เป็นส่วนเสริมในบางประเด็นเท่านั้น ไม่ได้นำมาเป็นข้อมูลหลักในการวิเคราะห์ ส่วนข้อมูลจากนักวิชาการภายนอกและศาสนิกชนอื่นจะใช้เสริมการวิเคราะห์เพื่อให้เห็นแนวคิดของกลุ่มประชากรหลักชัดเจนขึ้นเท่านั้น ทั้งหมดเป็นการศึกษาวิเคราะห์ในเชิงปรากฏการณ์เป็นหลักเนื่องจากแนวการวิเคราะห์นี้จะช่วยให้เรามองเห็นปรากฏการณ์เกี่ยวกับพุทธศาสนิกชนได้อย่างเป็นกาวีสัยและเที่ยงธรรมที่สุดที่จะเป็นไปได้ ผู้วิจัยใช้วิธีการนำเสนอรูปแบบการพรรณนาวิเคราะห์โดยประมวลความเห็นที่ได้มาบูรณาการตอบประเด็นตามวัตถุประสงค์ ไม่ได้มีการวิเคราะห์เชิงสถิติและไม่มีการนำเสนอเป็นในรูปแบบตารางความคิดเห็น

ความคิดเห็นได้จากสำรวจเอกสาร การสัมภาษณ์เชิงลึกและสนทนากลุ่มมาวิเคราะห์ประมวลผลใน 2 ประเด็นหลัก ได้แก่ (1) การรับรู้ของพุทธศาสนิกชนเกี่ยวกับความเป็นพหุลักษณะของสังคมไทยในปัจจุบันและอนาคต (2) ท่าทีต่อสังคมพหุวัฒนธรรม การมองหรือการทบทวนตนเองของพุทธศาสนิกชนที่แสดงออกผ่านความคิดเห็นเกี่ยวกับสถานะของพุทธศาสนาในสังคมไทยและหลักการอยู่ร่วมกับผู้อื่นในสังคมพหุวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนไทย



การศึกษาทั้งในเชิงเอกสาร การสนทนากลุ่ม สัมภาษณ์เชิงลึกและการสัมภาษณ์ออนไลน์ด้วยแบบสอบถาม พบว่า พุทธศาสนิกชนมีแนวคิดแบ่งเป็น 2 ฝ่ายอย่างชัดเจนในประเด็นที่ศึกษา โดยยึดการจำแนกและนิยามที่วิจักขณ์ พานิช ให้ความไว้ใน “รัฐ-ธรรม-นิว” ว่า ชาวพุทธอนุรักษ์นิยม “ให้ความสำคัญกับศรัทธาต่อความดีงามตามหลักศาสนา การรักษาประเพณีวัฒนธรรมอันดีงามสมบูรณ์ ซึ่งผูกโยงอยู่อย่างแนบแน่นกับศีลธรรมศาสนาและสถานะก่อนเก่า (status quo) ไม่เห็นความสำคัญของการปรับเปลี่ยนหรือการเผชิญหน้ากับความเปลี่ยนแปลง เพราะวัฒนธรรมไทย ความเป็นพุทธศาสนาเถรวาทและการมีพระมหากษัตริย์เป็นศูนย์รวมจิตใจนั้นประเสริฐสมบูรณ์อยู่แล้ว” และ ชาวพุทธเสรีนิยม “ให้ความสำคัญกับสติปัญญาและความเป็นเหตุเป็นผล...เคารพหลักสิทธิ เสรีภาพ และความเสมอภาค ในฐานะรากฐานจิตวิญญาณสมัยใหม่...เห็นถึงความสำคัญของการอยู่ร่วมกันบนวัฒนธรรมที่ส่งเสริมความหลากหลาย โดยไม่ยกความเชื่อใดความเชื่อหนึ่งให้มีความเหนือหรืออิทธิพลเหนือความเชื่ออื่น” (วิจักขณ์ พานิช, 2558, หน้า 143-144) จึงขอเรียกฝ่ายแรกว่า *กลุ่มอนุรักษ์นิยม* เรียกฝ่ายหลังว่า *กลุ่มเสรีนิยม* พุทธศาสนิกชนกลุ่มใหญ่ (จำนวน 47 รูป/คน คิดเป็นร้อยละ 70.69) ที่ให้สัมภาษณ์มีแนวคิดแบบอนุรักษ์นิยม ในกลุ่มนี้รวมพุทธศาสนิกชนจำนวน 16 รูป/คน (คิดเป็นร้อยละ 27.58 ของผู้ให้สัมภาษณ์ทั้งหมด 58 รูป/คน หรือคิดเป็นร้อยละ 34.04 ของผู้มีแนวคิดแบบอนุรักษ์นิยม) ไปด้วย เพราะที่แม้กลุ่มนี้ดูจะมีแนวคิดสายกลาง แต่เมื่อพิจารณาแนวคิดเกี่ยวกับประเด็นอัตลักษณ์ของสังคมไทย (ศาสนานิยมผสมกับชาตินิยม) สิทธิอันเสมอภาคทางวัฒนธรรม (ศาสนา) และการแยกศาสนาออกจากรัฐ (แนวคิดเรื่องบัญญัติศาสนาประจำชาติ) ก็พบว่ากลุ่มนี้มีแนวโน้มไปทางอนุรักษ์นิยมมากกว่าเสรีนิยมจึงจำแนกไว้ในกลุ่มใหญ่ ส่วนกลุ่มเสรีนิยมมีจำนวนน้อยกว่ามาก (จำนวน 17 รูป/คน ร้อยละ 29.31) ส่วนมากเป็นคนรุ่นใหม่ โดยผลการศึกษาจะสรุปเป็น 3 ประเด็น ดังนี้



1) การรับรู้ความเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรมของสังคมไทย

จากการสัมภาษณ์ (โดยการสนทนากลุ่ม การสัมภาษณ์เชิงลึก) พุทธศาสนิกชนทุกกลุ่มประชากรที่ให้สัมภาษณ์โดยตรงทั้งหมดมีความเห็นว่า สภาพสังคมไทยเป็นมีความเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรม ลักษณะสำคัญที่กล่าวถึงมากที่สุดเมื่อพิจารณาถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมในสังคมไทยคือ ความหลากหลายทางความเชื่อ ศาสนา ภาษาและชาติพันธุ์ สังคมไทยประกอบด้วยคนหลายชาติพันธุ์ หลายชนเผ่า มีหลากหลายภาษา มีวัฒนธรรมการแต่งกายและอาหารแตกต่างกันไปตามแต่ละภูมิภาค ข้อมูลจากการสัมภาษณ์บ่งชี้ไปในทิศทางเดียวกันคือ เกือบทั้งหมดเข้าใจความหมาย (คำนิยาม) ของสังคมพหุวัฒนธรรมค่อนข้างชัดเจน โดยระบุว่า ตัวบ่งชี้ที่แสดงถึงความหลากหลายทางวัฒนธรรมในสังคมไทย คือ (1) ความหลากหลายทางด้านวิถีชีวิต (2) ความหลากหลายทางการแสดงออกทางเพศ (3) ความหลากหลายทางด้านศาสนาและความเชื่อ แต่ไม่ค่อยพูดถึงเรื่องชนกลุ่มน้อย เพศสภาพ รสนิยมทางเพศ และอุดมการณ์ทางการเมืองที่แตกต่างกัน เรื่องชนกลุ่มน้อยทางวัฒนธรรม ความหลากหลายภายในพระพุทธศาสนาไทยเองก็ไม่ค่อยมีใครพูดถึงมากนัก มีพุทธศาสนิกชนบางคนเท่านั้น (และศาสนิกชนต่างศาสนาบางคน) ที่กล่าวถึงความแตกต่างภายในพระพุทธศาสนาในฐานะตัวอย่างของความหลากหลายทางวัฒนธรรมอันสะท้อนให้เห็นว่าการตระหนักรู้เกี่ยวกับพหุลักษณะทางวัฒนธรรมยังจำกัด เมื่อไม่ถาม ผู้ให้สัมภาษณ์ไม่พูดถึงทั้งที่เรื่องนี้ประเด็นใหญ่ในสังคมพุทธไทย

ผู้ตอบแบบสอบถามออนไลน์ส่วนใหญ่ (จำนวน 59/69 คน คิดเป็นร้อยละ 85.50) เห็นคล้ายกันว่า สังคมไทยมีลักษณะเป็นพหุวัฒนธรรม โดยให้เหตุผลว่าสังคมไทยเป็นสังคมที่มีคนหลายเชื้อชาติ ศาสนา วัฒนธรรม ความเชื่อ ศรัทธา หลากหลายภาษามาตั้งแต่โบราณ บางคนให้เหตุผลว่าสังคมไทยมีความหลากหลายทางศาสนาและเชื้อชาติ แม้มีการเหยียดชาติพันธุ์ แต่ส่วนใหญ่ก็อยู่ร่วมกันได้ เป็นสังคมที่ไม่ได้จำกัดพื้นที่ทางวัฒนธรรม พื้นที่สาธารณะเป็นของแทบทุกวัฒนธรรม อัตราการฆ่ากันระหว่างวัฒนธรรมไม่สูง แม้ว่าทั้งหมดนี้จะ



ไม่อยู่ในระดับที่พึงประสงค์ แต่ถือว่าดีกว่าหลายประเทศ ผลการสำรวจออนไลน์ สอดคล้องกันกับข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์เชิงลึกพุทธศาสนิกชน แม้กระทั่งในกลุ่มนักวิชาการภายนอกและศาสนิกชนอื่น ๆ (ชาวคริสต์ มุสลิม ฮินดู) ต่างมองไปในทิศทางเดียวกันว่า โดยข้อเท็จจริงทางกายภาพ สังคมไทยมีความหลากหลายทางวัฒนธรรม นักวิชาการด้านพุทธปรัชญาท่านหนึ่งชี้ว่า เมื่อเปรียบเทียบกับสังคมอื่น เช่น สังคมอินเดีย สังคมไทยโดยสภาพทางกายภาพมีลักษณะสังคมพหุวัฒนธรรม น้อยกว่าสังคมอินเดียมาก แต่ก็นับว่าเป็นสังคมที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม (สนทนากลุ่ม 13 ตุลาคม 2562)

จากการสัมภาษณ์ทุกกลุ่มมีความเห็นร่วมกันว่าสังคมไทยกำลังขับเคลื่อนไปในทิศทางที่ยอมรับแนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรม แต่มีพุทธศาสนิกชนที่ให้สัมภาษณ์โดยตรงเพียงหนึ่งรายที่เห็นว่าพหุนิยมทางวัฒนธรรมเป็นอันตรายต่อสังคม เป็นอันตรายต่อความเป็นไทยซึ่งเป็นวัฒนธรรมอันดีงามของชาติ ทั้งหมดนี้สะท้อนให้เห็นว่าพุทธศาสนิกชนส่วนใหญ่ที่ให้สัมภาษณ์รับรู้ถึงความเป็นพหุลักษณะทางวัฒนธรรมของสังคมไทยเป็นอย่างดี (สัมภาษณ์ 28 ตุลาคม 2562)

2) มุมมองเกี่ยวกับตนเอง พระพุทธศาสนา และศาสนาอื่น ๆ ในสังคมไทย

พุทธศาสนิกชนไทยที่ให้สัมภาษณ์เชิงลึกและเข้าร่วมการสนทนากลุ่มส่วนมาก มีความเห็นคล้ายกันว่า พระพุทธศาสนาเป็นรากฐานของสังคมไทย เนื่องจากเป็นศาสนาที่มีประวัติความเป็นมาควบคู่กับสังคมไทย มีอิทธิพลต่อวัฒนธรรมไทยในทุกด้าน รวมทั้งการช่วยให้สังคมไทยมีความโดดเด่นในเรื่องความมีใจกว้างในทางศาสนานับแต่อดีตจนปัจจุบัน จึงเป็นการเหมาะสมที่พระพุทธศาสนาจะเป็นส่วนหนึ่งที่ขาดไม่ได้ของชาติไทยและความเป็นไทย การมีพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยไม่เพียงแต่ช่วยให้คนไทยและสังคมไทยอยู่ร่วมกันกับศาสนิกชนในศาสนาอื่นอย่างสันติเท่านั้น หากยังเป็นโอกาสที่โลกจะได้ประโยชน์จากการมีพระพุทธศาสนาดำรงอยู่เป็นส่วนหนึ่งของอารยธรรมไทยด้วย โดยเชื่อมโยง



การดำรงอยู่ของพระพุทธศาสนา พุทธศาสนิกชน เข้ากับประวัติศาสตร์ชาติและความเป็นไทยเช่นนี้ ทำให้ชาวพุทธกลุ่มนี้มองศาสนิกชนอื่นว่าเป็นผู้อาศัย หรือผู้มาทีหลัง มีความเป็นรองในทางวัฒนธรรมและสิทธิเสรีภาพบางประการ ชาวพุทธส่วนใหญ่แม้จะมองว่าตนเองได้รับมรดกทางความคิดจากพระพุทธศาสนา คือ ความมีใจกว้างทางวัฒนธรรม การเคารพวัฒนธรรมที่แตกต่าง การยอมรับสิทธิเสรีภาพ แต่ก็ไม่สามารถยอมรับความเป็นไทยของพลเมืองที่นับถือศาสนาอื่นได้อย่างเต็มที่ แม้ว่าคนเหล่านั้นมีสัญชาติไทยและเกิดบนแผ่นดินไทยเช่นเดียวกันกับชาวพุทธในปัจจุบัน ก็ยังเห็นว่าคนเหล่านั้นมีความเป็นไทยหรือรักความเป็นไทยน้อยกว่าชาวพุทธ

ความเห็นของพุทธศาสนิกชนไทยส่วนใหญ่ในปัจจุบันกับในอดีตไม่แตกต่างกัน ในแง่ที่ชาวพุทธในอดีตและปัจจุบันยังเชื่อว่า พระพุทธศาสนามีสูงส่งกว่าศาสนาอื่น ๆ ทั้งในแง่หลักธรรม และมีขั้นตอนธรรมทางศาสนา สมควรยกไว้เป็นศาสนาประจำชาติ คุณค่าของพระพุทธศาสนาในเชิงวัฒนธรรมอยู่ที่การไม่บีบบังคับให้ผู้อื่นต้องละทิ้งความเชื่อของตนแม้เมื่อเข้าอยู่ร่วมในสังคมเดียวกันกับชาวพุทธ พระพุทธศาสนานอกจากเสนอ “ความจริง” ที่แตกต่างจากศาสนาอื่นแล้ว ยังสูงส่งกว่าศาสนาอื่น ๆ ในสังคมไทยทั้งในแง่คุณูปการด้านชีวิตความเป็นอยู่ของพลเมือง คือช่วยให้สังคมไทยไม่มีความขัดแย้งทางศาสนา นี่เป็นคุณค่าที่พุทธศาสนามีเหนือศาสนาอื่น ๆ ในประวัติศาสตร์ศาสนาโลก ในทางกลับกัน พุทธศาสนิกชนจำนวนมากมีความเห็นว่า ศาสนิกชนในศาสนาอื่นมักไม่เคารพและมีการวิพากษ์วิจารณ์เพื่อทำลายพระพุทธศาสนาเรื่อยมา เหตุการณ์ต่าง ๆ ในช่วงสองทศวรรษที่ผ่านมา ทำให้ชาวพุทธเชื่อว่า ในปัจจุบัน พุทธศาสนาในประเทศไทยก็ยังคงมีภัยคุกคามอยู่ แต่คู่ปรปักษ์เปลี่ยนหน้าไปจากอีกศาสนาหนึ่งเป็นอีกศาสนาหนึ่งที่สร้างความหวาดกลัวยิ่งกว่าเดิม ในช่วงต้นทศวรรษ 2500-2520 พุทธศาสนิกชนไทยเผชิญหน้ากับชาวคริสต์อย่างหวาดวิตก แต่นับตั้งแต่ทศวรรษ 2540 เป็นต้นมา พุทธศาสนิกชนไทยเริ่มรู้สึกถึงภัยคุกคามจากชาวมุสลิม ชาวพุทธส่วนใหญ่เชื่อเสมอว่าศาสนาอื่นต้องการเข้าไปมีส่วนร่วมในอำนาจรัฐและรัฐปัจจุบันก็สนับสนุนหรือ



มีแนวโน้มที่จะให้ความสำคัญต่อชาวมุสลิมมากกว่าชาวพุทธ จึงเห็นว่ารัฐปฏิบัติอย่างไม่ยุติธรรมต่อชาวพุทธในฐานะที่เป็นคนส่วนใหญ่ของประเทศ สำหรับคู่ขัดแย้งเดิมคือ ศาสนาคริสต์ที่ปะทุขึ้นในช่วงก่อนและต้นพุทธศักราช 2500 แม้จะสงบลงแต่พุทธศาสนิกชนบางท่าน (ซึ่งมีบทบาททางปัญญาของชาวพุทธ) ก็มองว่ายังเป็นภัยคุกคามได้อยู่ ควรต้องไม่ลืมที่จะนำมาคิดพิจารณาเพื่อเรียนรู้ภัยคุกคามดังกล่าว

พุทธศาสนิกชนที่ให้สัมภาษณ์จำนวนน้อยและเป็นคนรุ่นใหม่ได้รับการศึกษาทั้งจากมหาวิทยาลัยสงฆ์และนอคมหาวิทยาลัยสงฆ์ เป็นกลุ่มที่เปิดกว้างและมีหัวก้าวหน้าทางวัฒนธรรมมากที่สุด กลุ่มนี้ตระหนักดีว่าพระพุทธศาสนานั้นมีคุณลักษณะสำคัญคือ ยอมรับเสรีภาพด้านการนับถือลัทธิความเชื่อหรือศาสนาใด ๆ ก็ตาม มีเมตตาธรรมต่อผู้อื่น และมีขันติธรรมต่อความแตกต่างทางศาสนา แต่มองว่าเราจำเป็นต้องแยกความเป็นไทยออกจากความเป็นพุทธศาสนิกชน อัตลักษณ์ทางศาสนาไม่ควรจะผูกติดกับอัตลักษณ์ของชาติ เพราะขัดต่อสังคัมพหุวัฒนธรรมและเป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาประชาธิปไตย กลุ่มนี้จึงไม่เห็นความสำคัญหรือไม่เห็นด้วยกับการยกพระพุทธศาสนาขึ้นเป็นศาสนาประจำชาติไทยในรัฐธรรมนูญ เพราะรัฐไทยเองคือผู้สร้างปัญหาและทำให้พระพุทธศาสนาเกิดความอ่อนแอ ไม่ใช่ผู้ที่ทำให้เกิดความมั่นคงดังที่เชื่อกันมา รัฐไทยใช้พระพุทธศาสนาเป็นเครื่องมือในการปกครอง และทำให้พระพุทธศาสนาขาดความหลากหลายในการศึกษาและตีความธรรมให้เข้ากับสังคมร่วมสมัย เป็นอุปสรรคต่อการพัฒนาสังคมประชาธิปไตย การสนับสนุนจากรัฐ ไม่ว่าจะเป็นวิทยากร หรือสมณศักดิ์ ล้วนทำให้พุทธศาสนิกชน ผู้นำทางศาสนา ต้องตีความพุทธศาสนาเพื่อตอบสนองความต้องการของรัฐเท่านั้น การตีความคำสอนเพื่อสนับสนุนความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรม แม้กระทั่งเพื่อสนับสนุนความแตกต่างหลากหลายภายในพระพุทธศาสนาเอง เช่น เรื่องภิกษุณี หรือที่เกี่ยวข้องพระพุทธศาสนารูปแบบอื่น ก็มักไม่ได้รับความสำคัญจากสถาบันพระพุทธศาสนาไทย สะท้อนให้เห็นถึงการกำหนดและนิยามตนเองท่ามกลางสังคัมพหุวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนที่ให้สัมภาษณ์จำนวนมากนั้นยังเป็นไปตามจารีตความคิดของพุทธศาสนิกชนส่วนใหญ่ที่เป็นกระแสความคิดหลักของสังคมไทย



3) การยอมรับแนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรม

การสำรวจเอกสารและการสัมภาษณ์ทำให้ได้เห็นภาพสะท้อนโน้มนำนึกเรื่อง “ความหลากหลายวัฒนธรรม” ของพุทธศาสนิกชนไทยชัดเจนขึ้นว่า ชาวพุทธซึ่งเป็นคนส่วนใหญ่เป็นผู้ตระหนักถึงการดำรงอยู่ของผู้คนที่มีความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรม และเป็นผู้มีใจกว้างและมีขันติธรรมในทางศาสนา สำนึกดังกล่าวจึงสอดคล้องกับแนวคิดของพระพุทธศาสนาที่อยู่ในพระไตรปิฎก กระนั้น พุทธศาสนิกชนไทยส่วนใหญ่ที่ให้สัมภาษณ์ตรงกันไม่ได้เป็นหรือไม่ได้ยอมรับพหุนิยมทางวัฒนธรรมอย่างเต็มที่ ชนชั้นนำและปัญญาชนชาวพุทธระดับแนวหน้าของไทยทุกยุคสมัยมองว่าสังคมไทยเป็นสังคมพุทธ พระพุทธศาสนามีคุณูปการที่มีต่อสังคมไทยนับแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน วัฒนธรรมอื่น ๆ มีความสำคัญเป็นรองจากพระพุทธศาสนา พระพุทธศาสนาเป็นองค์ประกอบหนึ่งในโครงสร้างของความเป็นไทย (ชาติ ศาสนา พระมหากษัตริย์) แนวคิดเรื่องพหุนิยมทางวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนไทยเกิดขึ้นบนพื้นฐานแนวคิดทางศาสนาแบบรวมเข้า (Religious inclusivism) ที่เห็นว่าทุกศาสนามีความจริง มีความดีงาม แต่พระพุทธศาสนาเป็นเลิศกว่าศาสนาอื่นทั้งหมด เมื่อผสมรวมกับแนวคิดชาตินิยมไทย จึงทำให้พุทธศาสนิกชนส่วนใหญ่ (ทั้งที่ปรากฏในเอกสารและการสัมภาษณ์) ไม่เปิดรับความเท่าเทียมกันทางศาสนาในสังคมไทยหรือเปิดรับความคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรมอย่างจำกัด คือไม่ยอมรับให้วัฒนธรรมต่าง ๆ ที่เกี่ยวเนื่องกับศาสนาอื่น ๆ ได้รับการปฏิบัติอย่างเท่าเทียมกันกับพระพุทธศาสนา พุทธศาสนิกชนจำนวนมากมีแนวคิด “พุทธศาสนนิยม” ที่เชื่อว่า “อัตลักษณ์” ของชาติไทยผูกโยงสนิทแน่นกับพระพุทธศาสนา ศาสนาอื่น ๆ หรือผู้ที่นับถือศาสนาอื่นมีสถานภาพเป็นอื่น แม้ศาสนิกชนเหล่านั้นจะเกิดบนผืนแผ่นดินไทยก็ตาม ความคิดพื้นฐานที่ว่า “พระพุทธศาสนาเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความเป็นไทย” เป็นกรอบคิดสำคัญที่ทำให้พุทธศาสนิกชนไทยส่วนใหญ่มองว่า การเรียกร้องสิทธิอื่นจะพึงได้ของศาสนิกชนต่างศาสนาในช่วงเวลาที่ผ่านมาเป็นภัยคุกคามต่อพุทธศาสนาและชาติไทย ดังนั้น เพื่อปกป้องภัยคุกคามต่อพระพุทธศาสนา พุทธศาสนิกชนไทยจึงต้องการผูกพระพุทธศาสนาเข้าเป็น



อันหนึ่งอันเดียวกับรัฐให้ชัดเจนขึ้นและมีผลในทางนิตินัย การผูกพระพุทธรูปศาสนาไว้กับรัฐ โดยมีกฎหมายรองรับอย่างเป็นลายลักษณ์อักษรจะทำให้พระพุทธรูปศาสนามั่นคงและดำรงอยู่กับสังคมไทยตลอดไป การใช้อัตลักษณ์ทางพุทธศาสนาเป็นเงื่อนไขแสดงถึง “ความเป็นคนไทย” และ “แผ่นดินไทย” ทำให้พุทธศาสนิกชนส่วนใหญ่ถือว่าการเรียกร้องให้พระพุทธรูปศาสนาต้องได้รับการอุปถัมภ์คุ้มครองเป็นพิเศษจากรัฐมีความชอบธรรม การยกพระพุทธรูปขึ้นเป็นศาสนาประจำชาติไทยในทางกฎหมายเป็นเรื่องสำคัญ

อภิปรายผลการศึกษา

จากข้อสรุปที่ผ่านมาเราได้เห็นนัยสำคัญเกี่ยวกับการทบทวน หรือ “การกำหนดสถานะตนเอง” ท่ามกลางสังคมพหุวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชนไทยเป็นสองแนวทางจากสองกลุ่มที่จำแนกไว้ ประเด็นที่เด่นชัดคือทุกกลุ่มมองลักษณะของพุทธศาสนิกชนว่ามีท่าทีที่เปิดกว้างต่อเสรีภาพ โดยเฉพาะเสรีภาพในการนับถือศาสนา การไม่เบียดเบียน และการมีขันติธรรมในการอยู่ร่วมกับผู้อื่น แต่น่าสนใจว่าเมื่อพุทธศาสนิกชน (กลุ่มใหญ่) มองตนเองในฐานะคนไทยก็也将มีความเห็นต่อไปว่าอัตลักษณ์ของคนไทยคือการนับถือพุทธศาสนา ด้วยการยึดอยู่กับอัตลักษณ์ความเป็นไทยดังกล่าวนี้ ทำให้ไม่สามารรถเปิดรับแนวคิดพหุนิยมทางวัฒนธรรมที่พลเมืองทุกคนที่แม้จะมีความเชื่อทางศาสนาแตกต่างกันก็ต้องมีสถานภาพเท่าเทียมกันภายในรัฐ ในเรื่องนี้ผู้วิจัยมีข้อพิจารณาและข้ออภิปรายดังต่อไปนี้

ประการที่หนึ่ง การมองตนเองในฐานะที่เกี่ยวข้องสัมพันธ์กับพระพุทธรูปศาสนาโดยตรง พุทธศาสนิกชนโดยรวมแล้วมองว่า ชาวพุทธเป็นผู้มีคุณธรรมที่สำคัญที่จะช่วยให้สังคมไทยแม้จะมีความหลากหลายทางศาสนาจะสามารถอยู่ร่วมกันด้วยดี ไม่เกิดความรุนแรงมากนัก คุณธรรมดังกล่าว ได้แก่ เมตตาธรรม ขันติธรรม และการให้เสรีภาพในการดำเนินชีวิตตามวิถีทางที่ตนเองปรารถนา พุทธศาสนิกชนทั้งหมดที่ให้สัมภาษณ์มีความเห็นตรงกันว่า พระพุทธรูปศาสนาและพุทธศาสนิกชนมีความโดดเด่นในคุณธรรมเหล่านี้มาโดยตลอด ความมีใจดีหรือความเปิดกว้างทางความ



คิดที่มีต่อศาสนาอื่นมีหลักฐานรองรับในทางประวัติศาสตร์และสอดคล้องกับภาพลักษณ์ของชาวพุทธในสายงานวิชาการด้านสันติวิธีระดับโลก เช่น ในงานของโยฮัน กัลตุง เรื่อง “พุทธสันติวิธี : ทฤษฎีเชิงโครงสร้าง” ที่ชี้ว่า พุทธศาสนิกชนมีความโดดเด่นในแง่ที่สามารถอยู่ร่วมกับผู้อื่นโดยไม่สร้างความรุนแรง เนื่องจากพระพุทธศาสนามีความเป็นพหุนิยมที่เปิดให้ระบบความเชื่ออื่นดำรงอยู่ร่วมกันอย่างสันติ” (กัลตุง, 2537, หน้า 15-32) ประเด็นการรับรู้และการนิยามตนเองในฐานะพุทธศาสนิกชนนี้ นับว่าพุทธศาสนิกชนที่ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่จะมองตนเองว่ามีวิถีความคิดและการดำรงชีวิตตามหลักศาสนา

ประการที่สอง การมองตนเองในฐานะที่เป็นพลเมืองของประเทศไทย ชาวพุทธส่วนใหญ่ที่ให้สัมภาษณ์ และที่พบจากการศึกษาเอกสารต่าง ๆ มองว่าพระพุทธศาสนามีส่วนสำคัญในการสร้างความสงบร่มเย็นให้แก่สังคมไทย การที่ศาสนาอื่น ๆ หรือคนกลุ่มอื่นสามารถอยู่ในสังคมไทยอย่างสงบสุขนั้น ก็ด้วยเหตุที่ว่า สังคมไทยมีแรงบันดาลใจจากพระพุทธศาสนา เมื่อมองตนเองท่ามกลางสังคมพหุวัฒนธรรม พุทธศาสนิกชนกลุ่มใหญ่ที่ให้สัมภาษณ์มองว่า “อัตลักษณ์” ของชาติ คือ “ความเป็นไทย” นั้นไม่อาจแยกจากพระพุทธศาสนา การกำหนดและนิยามอัตลักษณ์ความเป็นชาติ “ความเป็นไทย” ไว้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับ “พระพุทธศาสนา” หรือ “ความเป็นพุทธศาสนิกชน” นี้เอง นำไปสู่ความพยายามทำให้ “ชาติไทย” เป็นของพุทธศาสนิกชน โดยการบัญญัติพระพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญ การมองตนเองในแง่ที่สัมพันธ์กับชาติและสังคมดังกล่าวนี้ได้รับการวิเคราะห์ว่าเป็น “เนื้อดิน” ให้แก่ความขัดแย้งทางวัฒนธรรมในสังคมไทย (และสังคมอื่น ๆ เช่น ลังกา พม่า) ดังที่ปรากฏในงานของเอกรินทร์ ต่วนศิริ และอันวาร์ กอมะ (2019/2560) และข้อวิพากษ์วิจารณ์ของมารค ตามไท (2551) ซึ่งชี้ให้เห็นถึงปัญหาของการนิยามอัตลักษณ์ความเป็นไทยไว้อย่างคับแคบ และเสนอให้ “นิยาม” ความเป็นไทยใหม่ที่เปิดกว้างต่อพลเมืองกลุ่มอื่นที่ไม่ใช่ชาวพุทธ อันจะเป็นการแก้ปัญหาความขัดแย้งในสังคมไทยอย่างยั่งยืน



ประการที่สาม การตระหนักรู้ถึงความขัดแย้งทางวัฒนธรรมอันเนื่องมาจากการยึดอัตลักษณ์เดียวทางวัฒนธรรมของพุทธศาสนิกชน ปัจจุบัน อัตลักษณ์ไทยแบบเชิงเดี่ยวที่โยงกับพระพุทธศาสนาจะได้รับการวิพากษ์จากพุทธศาสนิกชนกลุ่มเสรีนิยม ชาวพุทธที่ให้สัมภาษณ์ส่วนใหญ่มองว่าความเป็นไทยจำเป็นต้องมีรากฐานที่เป็นตัวบ่งชี้อัตลักษณ์ และพระพุทธศาสนาคือรากฐานสำคัญทางวัฒนธรรมที่ทำให้ความเป็นไทยแตกต่างจากความเป็นอื่น สำหรับคนกลุ่มใหญ่ที่มีแนวคิดแบบอนุรักษนิยมค่อนข้างเข้มข้น และชาวพุทธกลุ่มอื่นที่มีท่าทีอนุรักษนิยมอย่างอ่อน การนิยามอัตลักษณ์ไทยด้วยพระพุทธศาสนาไม่ใช่ปัญหาแต่เป็นคุณต่อการพัฒนาสังคมพุทธวัฒนธรรมเสียด้วยซ้ำไป

ประการที่สี่ เมื่อมองจากข้อสังเกตของผู้ทรงคุณวุฒิท่านหนึ่ง พบว่าการขยายตัวอย่างเข้มข้นของแนวคิดแบบศาสนนิยมนั้นเกิดขึ้นในทุกกลุ่มศาสนาในสังคมไทยไม่ใช่เฉพาะในกลุ่มชาวพุทธกลุ่มนี้เท่านั้น (สัมภาษณ์ 25 ตุลาคม 2562) นักสังคมวิทยาอธิบายว่า ความพยายามที่จะดำรงอัตลักษณ์ของกลุ่มศาสนิกชนกลุ่มต่าง ๆ โดยหันไปเชิดชูความเหนือกว่าทางศาสนาของตนนี้เป็นกระแสท้องถิ่นนิยมที่ต่อต้านกระแสโลกาภิวัตน์ ในกรณีพุทธศาสนิกชนไทย กระแสหวาดกลัวอิสลามที่มาพร้อมกับโลกาภิวัตน์เป็นเหตุปัจจัยสำคัญอย่างหนึ่งที่ทำให้พุทธศาสนิกชนจำนวนมากต้องการรักษาและปกป้องความมั่นคงของพระพุทธศาสนาไว้ด้วยแนวคิดเรื่อง “อัตลักษณ์ความเป็นไทย” ดังเช่น การรณรงค์ให้บัญญัติพระพุทธศาสนาประจำชาติไทยไว้ในรัฐธรรมนูญ เหตุผลประการสำคัญอย่างหนึ่งก็เพื่อป้องกันภัยคุกคามจากศาสนาอื่น น่าสนใจว่าเหตุใดพุทธศาสนิกชนไทยกลุ่มหนึ่งจึงกลับไปสมานทานแนวทางแบบศาสนนิยมและชาตินิยมไทยอย่างเข้มข้น ตามการวิเคราะห์ของโรลันด์ โรเบิร์ตสัน (Roland Robertson 1992) กระแสโลกาภิวัตน์ (และทุนนิยม) เป็นแรงผลักดันสำคัญที่จะทำให้ปัจเจกบุคคลทบทวนและตระหนักรู้อย่างแหลมคมเกี่ยวกับตำแหน่งแห่งที่ของตัวเองในโลกปัจจุบัน ซึ่งมีพื้นที่แห่งการตระหนักรู้หรือจิตสำนึกเกี่ยวกับตัวตน 4 ระนาบทับซ้อนกันและกันอยู่ได้แก่ (1) การตระหนักรู้หรือการมองตัวเองในฐานะปัจเจกบุคคลที่มีลักษณะ



เฉพาะตัวฉัน (2) การตระหนักรู้ตัวเองในฐานะที่เป็นสมาชิกของชาติ (3) การตระหนักรู้ตนเองในฐานะสมาชิกของประชาคมโลก และ (4) การตระหนักรู้ตัวเองในฐานะสมาชิกของมนุษยชาติ อภิญา เฟื่องฟูสกุล เสริมว่า การตระหนักรู้ตนเองโดยสัมพันธ์กับพื้นที่ 4 ระนาบนี้เกิดขึ้นในชีวิตประจำวันของเราทุกคน (อภิญา เฟื่องฟูสกุล, 2561, หน้า 98-99)

จิตสำนึกทางศาสนาก็มีปฏิสัมพันธ์กับระนาบต่าง ๆ ดังกล่าวนี้นี้เช่นกัน ศรัทธาทางศาสนาสามารถกระตุ้นความสำนึกในระดับสากล ทำให้คำนึงถึงความ เป็นมนุษย์ที่ถูกบีบคั้นกดขี่ กรณีเช่นนี้ช่วยอธิบายถึงขบวนการที่ศาสนาถูกนำมา ปรับใช้เพื่อปลดปล่อยผู้ที่ถูกกดขี่จากรัฐ แต่ในบางกรณีอาจเป็นไปในทางตรงกันข้าม คือศรัทธาสามารถผนึกรวมกับจิตสำนึกชาตินิยม กลายเป็นเครื่องมือกลไกของ รัฐในการต่อต้านระบบโลก ดังเช่น อาจทำให้เกิดขบวนการทางศาสนาหัวรุนแรง (Fundamentalism) เป็นต้น ซึ่งเมื่อกระแสชาตินิยมได้กลายเป็นหนึ่งเดียวกับ ศาสนาธรรมนั้นมักมีลักษณะที่เรียกว่า “going native” คือเชิดชูศาสนาและ วัฒนธรรมของตนโดยโจมตีวัฒนธรรมอื่น ๆ ว่าเป็นภัยคุกคาม (อภิญา เฟื่องฟูสกุล, 2541, หน้า 8-9) แม้กรอบคำอธิบายดังกล่าวนี้สามารถใช้เป็นข้อวิพากษ์ศาสนา ได้อย่างเต็มที่ที่จะยกเอาความเชื่อของตนเองไปวิพากษ์ตัดสินวัฒนธรรมอื่น ๆ รวมทั้ง กีดกันชีวิตทางสังคมแบบอื่นออกจากพื้นที่ของตนในนามศรัทธาแห่งศาสนาได้ แต่เมื่อพิจารณาเฉพาะในมุมที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนิกชนไทย เราอาจกล่าวได้ว่า พุทธศาสนิกชนทั้งในอดีตและปัจจุบันก็ตกอยู่ภายใต้ลักษณะ “going native” อย่างที่ปรากฏเห็นได้ชัด นักสังคมวิทยาชี้ว่า การนิยามตนเองของปัจเจกบุคคลโดย สัมพันธ์กับระนาบต่าง ๆ จะก่อให้เกิดผลในเชิงพฤติกรรมแตกต่างกัน เช่น จิตสำนึก ที่นิยามตนเองกับรัฐชาติมักจะทำให้ผู้นิยามตนเองเช่นนั้นมองผลประโยชน์จาก แง่มุมเดียวกับชาติที่ตนสังกัด ถึงขั้นยอมตนเป็นส่วนหนึ่งของกลไกอำนาจรัฐ ขณะที่การนิยามตนเองกับมนุษยชาติในบางกรณีจะสร้างความขัดแย้งต่อผล ประโยชน์ของรัฐชาติ เมื่อผลประโยชน์ของรัฐชาติขัดแย้งกับผลประโยชน์โดยรวม ของมนุษยชาติ (อภิญา เฟื่องฟูสกุล, 2561, หน้า 99) นอกจากการนิยามตนเอง



ของปัจเจกบุคคลเป็นไปตามระนาบดังกล่าวแล้ว เมื่อพิจารณาจากองค์ประกอบภายในสังคมวัฒนธรรมที่แวดล้อมปัจเจกบุคคลนั่นเอง ก็จะพบว่าการนิยามตนเองยังเป็นปฏิสัมพันธ์ภายในประสบการณ์ระดับชีวิตของปัจเจก ครอบครัว ชุมชน ชนชั้น และรัฐชาติอีกด้วย (เรื่องเดียวกัน, หน้า 99-100) การทบทวนหรือนิยามตนเองในประสบการณ์ชีวิตระดับต่าง ๆ เหล่านี้ก่อให้เกิดจิตสำนึกหรือการนิยามตำแหน่งที่ของตนในบริบทของครอบครัว ชุมชน พื้นถิ่น วัฒนธรรมชุมชน วัฒนธรรมของชนชาติ ซึ่งเมื่อนำแนวคิดนี้มาวิเคราะห์สำนึกเกี่ยวกับตัวเองของพุทธศาสนิกชนไทย จะเห็นว่า ในฐานะปัจเจกบุคคล ชาวพุทธนิยามตนเองโดยสัมพันธ์กับพระพุทธศาสนา หรือสถาบันพระพุทธศาสนา (เป็นชาวพุทธ/ชุมชนพุทธบริษัท) อันเป็นชุมชนทางวัฒนธรรม และบุคคลของรัฐชาติ (เป็นชนชาติไทย) เข้มข้นกว่าการนิยามตำแหน่งแห่งที่ตนเองในฐานะพลเมืองโลก และการเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันกับมนุษยชาติซึ่งแตกต่างหลากหลายวัฒนธรรม ผลจากการศึกษาในบทความนี้บ่งชี้ว่าพุทธศาสนิกชนไทยส่วนใหญ่กำหนดนิยามสถานะตนเองและพุทธศาสนาไว้ในพื้นที่จำกัดคือ ความเป็นชาติไทยและความเป็นพุทธซึ่งยากต่อการเปิดรับแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมอย่างเต็มที่ กล่าวอย่างตรงไปตรงมา ชาวพุทธส่วนมากที่ให้สัมภาษณ์ ในฐานะปัจเจกบุคคลดูเหมือนจะไม่รู้สึกถึงความแตกต่างและความเป็นอื่นของศาสนิกชนต่างศาสนา แต่เมื่อพิจารณาสถานะของตนเองในบริบทที่สัมพันธ์กับแนวคิดเรื่องชาติไทยและสถาบันพระพุทธศาสนา ความรู้สึกแปลกแยกแตกต่างอันเนื่องมาจากการไม่ไว้วางใจต่อผู้อื่นที่มีความเชื่อแตกต่างกันนั้นยังมีอยู่อย่างมีนัยสำคัญ

สรุป

การกำหนดตนเองท่ามกลางกระแสพหุวัฒนธรรมในฐานะบุคคลของศาสนาและบุคคลของชาติของพุทธศาสนิกชนไทยนั้น เมื่อพิจารณาภายในกรอบคิดความเป็นเหตุปัจจัย (อิทัปปัจจยตา) ของพุทธศาสนาเอง อาจกล่าวได้ว่า ลักษณะชาตินิยมและพุทธศาสนนิยมของพุทธศาสนิกชนไทย คือปฏิบัติที่มีต่อกระแสโลกาภิวัตน์ ดังที่นักวิชาการด้านวัฒนธรรมศึกษาและสังคมวิทยาชี้ไว้ แต่นำพิจารณา



ด้วยว่า การปรับตัวเพื่อต่อสู้กับกระแสโลกาภิวัตน์ด้วยการทบทวนตัวเองของพุทธศาสนิกชนไทยอยู่ส่วนใหญ่ยังจัดอยู่ในระนาบที่หนึ่งและระนาบที่สองเท่านั้น แม้โดยลักษณะสำคัญแล้ว พระพุทธศาสนาสามารถกำหนดนิยามตนเองให้เป็นผู้ร่วมทุกข์กับมนุษยชาติทั้งมวล แต่พุทธศาสนิกชนไม่อาจพัฒนาทบทวนตนเองและยกระดับสำนึกขึ้นสู่ระนาบที่สามและสี่ได้ ส่วนหนึ่งก็อาจจะเป็นด้วยเหตุที่พุทธศาสนาไทยตกอยู่ภายใต้กรอบโครงสร้างของความเป็นไทยที่รัฐไทยสร้างขึ้นตั้งแต่สมัยรัชกาลที่ 6 และแนวการศึกษาพุทธศาสนาในสังคมไทยไม่ถูกปรับให้สอดคล้องกับสังคมสมัยใหม่ที่ยอมรับสิทธิ เสรีภาพ ความเสมอภาค และความหลากหลายทางวัฒนธรรม ดังที่นักวิชาการผู้ทรงคุณวุฒิและพุทธศาสนิกชนฝ่ายเสรีนิยมตั้งข้อสังเกตไว้นั่นเอง

บรรณานุกรม

เอกสารภาษาไทย

- กัลตุง, โยฮัน. (2538). *พุทธสันติวิธี: ทฤษฎีเชิงโครงสร้าง*. แปลโดย สมชัย เย็นสบาย. กรุงเทพฯ: เรือนแก้วการพิมพ์.
- จำนงค์ ทองประเสริฐ, (บก.). (2527). *พระพุทธศาสนา ศาสนาประจำชาติไทย*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์การพิมพ์.
- ชูศักดิ์ ภัทรกุลวณิชย์. (2552). ความหลากหลายทางวัฒนธรรม จากหลอมรวมเป็นหนึ่ง สู่ผสมผสานพันทาง. ใน เกษม เพ็ญภินันท์, (บก.). *ความหลากหลายทางสังคมวัฒนธรรมในมนุษยศาสตร์* (หน้า 17-30). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา.
- เซ็น, อมาตยา. (2555). *อัตลักษณ์และความรุนแรง ภาพลวงของชะตาชีวิต*. แปลโดย ศิโรตม์ คล้ามไพบูลย์. นครปฐม: สถาบันสิทธิมนุษยชนและสันติศึกษา.
- ตินาร์ บุญธรรม. (2555). *พุทธศาสนากับพระมหากษัตริย์*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่ง.



- ธนาพล ลิ้มอภิชาติ. (2561). บทสังเคราะห์ “ความหลากหลายทางวัฒนธรรม”: การอ่านและวิพากษ์ทงมนุษยศาสตร์. ใน เสาวนิต จุลวงศ์, (บก.). *ถกเถียงเรื่องคุณค่า 2 ว่าด้วยความหลากหลายทางวัฒนธรรม*(หน้า 11-41). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ วิชาการ.
- มารค ตามไท. (2551). จังหวัดชายแดนภาคใต้ บททดสอบปัญญาทางการเมือง การปกครองของประเทศไทย. *มารคแห่งปัญญา มารคของมารค ตามไท รวมบทความของมารค ตามไท ระหว่าง พ.ศ. 2521-2547* (หน้า. 236-242). เชียงใหม่: สำนักพิมพ์จุฑพร.
- วิจักขณ์ พานิช. (2558). *รัฐ-ธรรม-นิว*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.
- วิศรุต พิงสุทร. (2561). จินตภาพอารยธรรมสยาม: จากงานนพมาศถึงพระราชพิธีสิบสองเดือน” ใน เสาวนิต จุลวงศ์, (บก.). *ถกเถียงเรื่องคุณค่า 2 ว่าด้วยความหลากหลายทางวัฒนธรรม*(หน้า 207-242). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ วิชาการ.
- สำนักงานสถิติแห่งชาติ กระทรวงเทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสาร. (2555). *สรุปผลที่สำคัญการสำรวจสถานะทางสังคมและวัฒนธรรม พ.ศ. 2554*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์คณะรัฐมนตรีและราชกิจจานุเบกษา.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2560). *จากพุทธศาสนาแห่งรัฐสู่พุทธศาสนาที่เป็นอิสระจากรัฐ*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- สุรพศ ทวีศักดิ์. (2561). *รัฐกับศาสนา: ศีลธรรม อำนาจและอิสรภาพ*. กรุงเทพฯ: สยามปริทัศน์.
- เสฐียรพงษ์ วรรณปก. (22 เมษายน 2550). “ถึงเวลาแล้วละครับ”. *มติชน*, 6.
- อภิญา เพื่องฟูสกุล. (2541). ศาสนทัศน์ของชุมชนเมืองสมัยใหม่ ศึกษากรณี วัดพระธรรมกาย. *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย* 5, 1 (มกราคม-เมษายน), 4-88.
- อภิญา เพื่องฟูสกุล. (2561). *อัตลักษณ์ การทบทวนทฤษฎีและกรอบความคิด* (พิมพ์ครั้งที่ 2). เชียงใหม่: ภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยเชียงใหม่



อรวรรณ หงส์ประชา, (ว่าที่ร้อยตรีหญิง). (2556). *ศึกษาหลักการอยู่ร่วมกันของชุมชนที่นับถือ ศาสนาพุทธ คริสต์ อิสลาม ชุมชนวัดกัลยาณมิตร ชุมชนกุฎีจีน ชุมชนกุฎีขาว เขตธนบุรี กรุงเทพมหานคร. (วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาพระพุทธศาสนา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).*

ออดี้, โรเบิร์ต. (2554). การแยกศาสนจักรออกจากรัฐ. ใน อุกฤษฏ์ แพทย์น้อย, บก. *ปรัชญากับอนาคตของประชาธิปไตย*(หน้า 347-373). กรุงเทพฯ: โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.

เอกรินทร์ ส่วนศิริและอันวาร์ กอมะ. (2019). ความสัมพันธ์ที่เปราะบางระหว่างชาวพุทธและมุสลิมในสังคมไทย. *Journal of Islamic Studies*, Vol.10 No.2 (July - December 2019), 14-26.

เอกรินทร์ ส่วนศิริ และ อันวาร์ กอมะ. (2562). กระแสความหวาดกลัวอิสลามในประเทศไทย. ใน ปรีดี หงษ์สตัน และ อัมพร หมายเด็น, (บก.). *ศาสนาและความรุนแรง* (หน้า 364-398). กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ Illuminations Editions.

เอกสารภาษาอังกฤษ

Kymlicka, W. and Cohen-Almagor, R. (2000). Ethnolcultural Minorities in Liberal Democracies. in Baghrmian, M. and Ingram, A. *Pluralism The Philosophy and Politics of Diversity*. (pp. 228-262). U.S.A., Routledge.

Taylor, C. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Edited and introduced by Amy Gutmann. U.K.: Princeton University Press.

UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity. (2001). Adopted by The 31st Session of The General Conference of UNESCO Paris 2 November.



สื่ออิเล็กทรอนิกส์

ชาตินิยมกับพหุวัฒนธรรม สายชล สัตยานุรักษ์ อภิปราย “ชาตินิยม วัฒนธรรมและความขัดแย้ง”. *ประชาไท* (25/12/2008) สืบค้นจาก <http://www.prachathai.com>

ห้ามนักเรียน “สวมฮิญาบ” รักษาพื้นที่ชาวพุทธหรือไม่เคารพมุสลิม. *BBC News ไทย*. สืบค้นจาก <https://www.bbc.com/thai/thailand-44494889>

พระธรรมโกศาจารย์ (ประยูร ธมฺมจิตฺโต). (2550). *ศาสนาประจำชาติไทย*. สืบค้นจาก http://www.mcu.ac.th/site/articlecontent_desc.php?article_id=593&articlegroup_id=21

Song, S. (2010). Multiculturalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved From <https://plato.stanford.edu/entries/multiculturalism/>.

Rodrigues, L. C. (2014). Multiculturalism. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://www.iep.utm.edu/multicul/>.



หลักการบริหารจัดการเงินสำหรับวัด :

การศึกษาวิเคราะห์และสังเคราะห์จากพระวินัย
และหลักธรรมาภิบาล*

สมพรนุช ตันศรีสุข**

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์หลักการจัดการทรัพย์สินที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตในพระวินัยร่วมกับหลักธรรมาภิบาลเพื่อนำมาสังเคราะห์เป็นหลักการบริหารจัดการเงินสำหรับวัด เพื่อศึกษาในประเด็นผู้รับผิดชอบ การจัดหารายได้ การดำเนินการ และการเก็บรักษาเงิน ผลการศึกษาพบว่า ข้อกำหนดเกี่ยวกับเจ้าอาวาสซึ่งเป็นผู้แทนของวัดและมีอำนาจในการบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดตามกฎหมายมีช่องว่างที่ควรตีความเพิ่มเติมด้วยจารีตประเพณีอันได้แก่ สิกขาบทของพระสงฆ์และระเบียบปฏิบัติในการบริหารงานสงฆ์ตาม

* บทความจากงานวิจัยเรื่อง “หลักการบริหารจัดการเงินสำหรับวัด : การศึกษาวิเคราะห์และสังเคราะห์จากพระวินัยและหลักธรรมาภิบาล” ได้รับทุนสนับสนุนจากศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

** ผู้ช่วยศาสตราจารย์, สาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย อีเมล: Sompornnuch.T@chula.ac.th
วันที่รับบทความ 12 กันยายน 2565 วันที่แก้ไขบทความ 9 มกราคม 2566
วันที่ตอบรับบทความ 16 กุมภาพันธ์ 2566



พระวินัย ผู้รับผิดชอบการเงินวัดต้องประกอบด้วยคฤหัสถ์เป็นส่วนหนึ่ง มีลักษณะเป็นหมู่คณะของบุคคลที่มีส่วนได้เสียกับวัด การจัดหารายได้ควรเป็นไปตามมีตามได้ มีหลักฐานการรับและจ่าย ใช้จ่ายของวัดต้องคุ้มค่า ตรงตามวัตถุประสงค์ของผู้บริจาค การเก็บรักษาเงินเป็นไปตามข้อตกลงของคณะกรรมการ และมีการจัดสรรเงินส่วนหนึ่งเพื่อกองทุนซึ่งเป็นประโยชน์สำหรับวัดที่อาจขาดแคลน จากการศึกษาทำให้เห็นว่าสิกขาบทและธรรมาภิบาลในพระวินัยมีส่วนช่วยสนับสนุนให้การบริหารงานของเจ้าอาวาสตามกฎหมายมีประสิทธิภาพมากขึ้น

คำสำคัญ: เงินวัด พระวินัย ธรรมาภิบาล



Principles of Financial Management for Buddhist Monasteries: An Analysis and Synthesis from Vinaya and Good Governance*

Sompornnuch Tansrisook**

Abstract

The research aims to analyze the principles of property management given in the Vinaya and the good governance to synthesize the principles of financial management for Buddhist monasteries in the aspects of responsible person, revenue, payments, and savings. The research finds that regulations concerning the abbot, who is the legal representative of the monastery and the authoritative person regarding its property, should be supplemented with certain traditions, i.e., monastic rules and Sangha governance in the Vinaya. The people in charge of financial management should form a committee of monastery or foundation members, which consists

* This article is based on the research titled “Principles of Financial Management for Buddhist Monasteries: An Analysis and Synthesis from Vinaya and Good Governance” funded by Centre for Buddhist Studies Chulalongkorn University

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

Email : Sompornnuch.T@chula.ac.th

Received September 12, 2022, Revised January 9, 2023,

Accepted February 16, 2023



partly of donors. Revenue should be based on documented donations according to the monastery's capacity. Expenses should be for worthwhile causes and should correspond to the donor's will. Management of the savings should follow parameters set up by the committee, and a part of the savings should be set aside as fund for monasteries in need. The study clearly shows that the monastic rules and the Sangha governance in the Vinaya will help to make the abbot's executive work more effective and transparent.

Keywords: Buddhist monastery money Vinaya Good governance



1. บทนำ

การเปลี่ยนแปลงของเศรษฐกิจวัดตามยุคสมัยเพื่อความดำรงอยู่ของวัดในปัจจุบันทำให้พระภิกษุและพระสงฆ์หลีกเลี่ยงไม่ได้ที่จะเกี่ยวข้องกับเงินทอง ตลอดจนทรัพย์สินมีค่าต่าง ๆ ที่ได้รับถวายจากพุทธศาสนิกชนผู้มีศรัทธา กฎหมายจัดการทรัพย์สินของวัดจึงเป็นสิ่งที่ขาดไม่ได้ แต่การปรับปรุงกฎหมายจำเป็นต้องมีการศึกษาองค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องอย่างเหมาะสม เพราะวัดเป็นสถานที่พำนักของพระภิกษุสงฆ์ซึ่งต้องยึดถือพระวินัย มีลักษณะเฉพาะแตกต่างจากส่วนราชการหรือเอกชน การที่วัดเป็นนิติบุคคลที่ไม่ได้มุ่งแสวงหากำไรจึงไม่ได้หมายความว่าวัดจะสามารถสะสมเงินและทรัพย์สินต่าง ๆ หรือลงทุนในกิจการต่าง ๆ ตามหลักการทางบัญชีเพื่อความมั่นคงในอนาคตได้ ปัจจุบันการบริหารจัดการเงินของวัดขึ้นอยู่กับวิสัยทัศน์ของเจ้าอาวาสเพียงรูปเดียวที่จะให้ดำเนินการอย่างไรตามกรอบของกฎหมายที่เกี่ยวข้องคือ กฎกระทรวง การดูแลรักษาและจัดการศาสนสมบัติของวัด พ.ศ. 2564¹ ออกตามความในพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505

มีงานวิจัยเกี่ยวกับเงินวัดหลายเรื่อง จำแนกเป็น 3 ประเด็น ได้แก่ รายได้ของวัด กฎหมายที่เกี่ยวข้องกับการบริหารจัดการเงินวัด และวิธีจัดการบริหารเงินวัด ที่เกี่ยวกับวิธีบริหารจัดการเงินวัดมีอยู่ 4 เรื่อง ได้แก่ วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิตของวไลยกุล เวชุนเคราะห์ (2532) เรื่อง ระบบการเงินของสงฆ์ งานวิจัยของภิรมย์ จันทวาร (2544) เรื่อง ยุทธศาสตร์การจัดการการเงินของวัด งานวิจัยของ ณา จันทรสม (2554) เรื่อง การบริหารการเงินของวัดในประเทศไทย และ วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิตของกฤติน จันทรสนธิมา (2557) เรื่อง การบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีเงินบริจาค

¹ กฎกระทรวงนี้ออกเมื่อวันที่ 20 พฤษภาคม 2564 ในหลักการยังคงอิงกับกฎกระทรวงฉบับที่ 2 (พ.ศ. 2511) ที่ใช้อยู่เดิม เปลี่ยนแปลงจำนวนเงินที่เก็บไว้ที่วัดจาก 3,000 บาทเป็น 100,000 บาท และเพิ่มเติมเรื่องการเข้าที่วัดเป็นทางเข้าออกและจดทะเบียนเป็นภาระจำยอม



งานวิจัยเหล่านี้ศึกษาสภาพการจัดการเงินวัดในขณะนั้นตลอดจนกฎหมายที่เกี่ยวข้อง แล้วให้ข้อเสนอแนะเพื่อแก้ปัญหาที่เกิดขึ้น หรือเพื่อเพิ่มประสิทธิภาพในการบริหารจัดการเงินวัดโดยพิจารณาจากวัดต้นแบบหรือองค์กรของศาสนาอื่นซึ่งมีลักษณะเด่นหรือใช้รูปแบบการบริหารที่สร้างสรรค์ เป็นที่น่าสังเกตว่างานวิจัยเหล่านี้มองเห็นปัญหาการใช้อำนาจของเจ้าอาวาสตามกฎหมาย จึงพยายามลดทอน ถ่วงดุล หรือสร้างกลไกการตรวจสอบอันเป็นแนวทางที่เรียกว่า*ธรรมาภิบาล*ไม่แตกต่างกัน กล่าวคือ ผู้มีอำนาจดำเนินการหรือผู้เกี่ยวข้องควรเป็น คณะบุคคลที่มีส่วนได้เสียกับการกำหนดทิศทางการนั้น เป็นผู้มีความรู้และวิสัยทัศน์ในการกำหนดทิศทางวัด พุทธศาสนิกชนที่อยู่ในชุมชนรอบวัดควรรับรู้ข้อมูลหรือมีส่วนร่วมในการตัดสินใจ การมีส่วนได้เสียจะทำให้เกิดการโต้แย้งเพื่อหาจุดยืนที่เหมาะสมในการดำเนินการนั้น อันเป็นการถ่วงดุลและทำให้เกิดความโปร่งใส

อย่างไรก็ตาม ข้อเสนอแนะในงานวิจัยก็ผันแปรไปตามต้นแบบที่ผู้วิจัยเห็นว่าเหมาะสมซึ่งมาจากการศึกษาและประสบการณ์ วัลลัคน์เป็นนักมานุษยวิทยา ที่เน้นการจัดสรรเงินในลักษณะของสวัสดิการแก่พระภิกษุภายในวัด ส่วนที่เหลือจากนั้นสมทบเข้ากองทุนกลางเพื่อประโยชน์ของวัดอื่นที่มีความจำเป็น ภิรมย์ซึ่งเป็นนักเศรษฐศาสตร์ มุ่งหวังความมั่นคงทางการเงินในระยะยาว โดยให้วัดเป็นสถานที่สำหรับการศึกษาอบรมตามหลักพระศาสนาและได้รับความสนับสนุนจากชาวพุทธที่มาใช้บริการ ชาวพุทธจึงควรมีส่วนร่วมในการบริหารวัด ฦดาซึ่งเป็นนักบัญชีบริหารมุ่งประโยชน์ของการทำรายงานการเงินวัดซึ่งจะช่วยให้การจัดการเงินวัดมีความโปร่งใส ตรวจสอบได้ และเป็นข้อมูลสำหรับการวางแผน ควบคุม ตัดสินใจ ตลอดจนกำหนดนโยบายการเงินในอนาคต ในขณะที่กฤตินซึ่งเป็นนักกฎหมาย ก็จะเน้นการปรับปรุงกฎหมายที่มีอยู่เดิมให้มีประสิทธิภาพมากขึ้น อดุชองว้างต่าง ๆ ที่อาจทำให้เกิดปัญหา โดยยึดหลักธรรมาภิบาลซึ่งเป็นหลักการที่ได้รับการยอมรับในการบริหารงานสาธารณะซึ่งเกี่ยวข้องกับผู้มีส่วนได้เสียหลายฝ่าย ตามความเห็นของผู้วิจัย แนวทางเหล่านี้ไม่มีถูกหรือผิด แต่จะเหมาะสมกับพระสงฆ์หรือไม่เพียงใดควรย้อนกลับไปพิจารณาหลักการครอบครองและบริหาร



ปัจจัย 4 ในพระวินัยซึ่งจะทำให้เห็นเจตนารมณ์ดั้งเดิมของการที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้คณะสงฆ์รับ ครอบครองและใช้ประโยชน์จากปัจจัย 4 ซึ่งเป็นทรัพย์สินของพระสงฆ์

การให้อำนาจแก่เจ้าอาวาสอย่างเต็มที่ในการจัดการเงินวัดเป็นผลจากกฎหมายคือพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 แก้ไขเพิ่มเติมโดยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2535 ซึ่งวิวัฒน์ต่อเนื่องจากพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ. 121 และ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2484 การจะแก้ไขปรับปรุงการบริหารจัดการเงินจึงต้องพิจารณาถึงภูมิหลังและหลักการบริหารราชการแผ่นดินสยามในครั้งนั้น ตลอดจนบริบททางวัฒนธรรมที่ทำให้เกิดเป็นแนวคิดของกฎหมายฉบับปัจจุบัน ประกอบกับหลักการที่เหมาะสมที่สามารถนำมาสังเคราะห์หรือบูรณาการกับกฎหมาย ได้แก่ หลักการเกี่ยวกับใช้ปัจจัย 4 ของพระภิกษุ คณะสงฆ์ และหลักธรรมาภิบาลซึ่งเป็นหลักการปกครองและบริหารงานที่ได้รับการยอมรับในปัจจุบัน

การวิจัยนี้จึงมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาวิเคราะห์หลักการจัดการทรัพย์สินที่พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตในพระวินัย และหลักธรรมาภิบาล แล้วนำมาสังเคราะห์เป็นหลักการบริหารจัดการการเงินของพระสงฆ์ที่เหมาะสมในปัจจุบัน เป็นส่วนหนึ่งของความพยายามในการหาทางออกจากปัญหาพระสงฆ์กับทรัพย์สิน โดยยอมรับว่าเงินและทรัพย์สินเป็นปัจจัยสำคัญสำหรับการดำเนินงานของคณะสงฆ์และวัดในปัจจุบัน โดยใช้วิถีทางซึ่งเป็นที่ยอมรับของทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้อง ตลอดจนพุทธศาสนิกชน บุคคลภายนอกที่รู้เห็นทราบเรื่อง เพื่อการพัฒนาองค์ความรู้และระเบียบปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับเรื่องนี้ต่อไปในอนาคต

2. การจัดการเงินวัดตามกฎหมายปัจจุบัน

วัดเป็นนิติบุคคลตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 แก้ไขเพิ่มเติมโดยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2535 โดยมีเจ้าอาวาสเป็นผู้แทนนิติบุคคลของวัด มีอำนาจในการแสดงเจตนาในการทำนิติกรรมใด ๆ ของวัด เช่น



ทำสัญญาในนามของวัด มีอำนาจติดตามทวงถามฟ้องร้องเกี่ยวกับทรัพย์สินและผลประโยชน์ของวัดตามประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์มาตรา 70 วรรค 2 (ปลื้ม โชติธัญยากร 2553, หน้า 148) จึงเห็นได้ว่ากฎหมายให้อำนาจเจ้าอาวาสในการจัดการทรัพย์สินของวัด โดยที่ไม่ได้กล่าวถึงคณะสงฆ์ซึ่งเป็นกลุ่มบุคคลภายในวัดซึ่งเป็นองค์ประกอบสำคัญของนิติบุคคลและข้อกำหนดในการดำเนินการ

2.1 การเกิดขึ้นและวิวัฒนาการของพระราชบัญญัติคณะสงฆ์

พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 แก้ไขเพิ่มเติมโดยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2535 เกิดขึ้นโดยอาศัยพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ.121 เป็นต้นแบบ (ชาญณรงค์ บุญหนุน, 2548, หน้า 10) พระราชบัญญัติลักษณะปกครองสงฆ์ ร.ศ.121 เป็นพระราชบัญญัติปกครองสงฆ์ฉบับแรกซึ่งประกาศใช้ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เพื่อให้วัดซึ่งเป็นกิจการของคณะสงฆ์อยู่ภายใต้การดำเนินนโยบายของราชอาณาจักร (สุนทร มณีสวัสดิ์, 2531, หน้า 94) แม้ว่าพระราชบัญญัติดังกล่าวจะถูกยกเลิกโดยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2484 แต่เนื้อหาสำคัญก็ถูกนำกลับมาประกาศใช้ใหม่ในพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 สะท้อนแนวคิดที่จะใช้พระพุทธศาสนา ช่วยในการปกครองบ้านเมืองซึ่งปรากฏชัดเจนตั้งแต่ในสมัยกรุงธนบุรีและรัตนโกสินทร์ พระมหากษัตริย์ผู้เป็นปฐมรัชกาลต้องแสดงความสามารถและบุญบารมีให้ประจักษ์เป็นที่ยอมรับของเหล่าข้าราชการบริพารและประชาชนโดยแสดงให้เห็นว่าพระองค์ทรงเป็นพระมหากษัตริย์ที่ทรงภูมิปัญญาและภูมิธรรม ดำรงตนตามอุดมคติของพระพุทธศาสนา (นภนาท อนุพงศ์พัฒน์, 2546, หน้า 11) ด้วยการสนับสนุนกิจการของพระศาสนา ได้แก่ การสร้างและปฏิสังขรณ์วัด การสนับสนุนการสังคายนาและการศึกษาพระธรรมวินัย รวมถึงการออกกฎหมายควบคุมพระสงฆ์เพื่อให้พระพุทธรศาสนามีความเจริญรุ่งเรืองในรัชสมัยของพระองค์

การปกครองสงฆ์โดยพระมหากษัตริย์ไทยปรากฏเป็นรูปธรรมชัดเจนขึ้นในการปฏิรูปการปกครองแผ่นดินให้เป็นรัฐสมัยใหม่ที่มีการรวมอำนาจเข้าสู่ศูนย์กลาง



ในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระพุทธศาสนามีบทบาทสำคัญในการสร้างรัฐที่มีเอกภาพ เนื่องจากพระสงฆ์และวัดมีบทบาทสำคัญทางด้านเศรษฐกิจ สังคม และความคิดความเชื่อของชุมชน โดยเฉพาะในท้องถิ่นที่อำนาจและกลไกการบริหารรัฐเข้าไปไม่ถึง พระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ.121 ซึ่งเป็นกฎหมายที่ใช้ปกครองคณะสงฆ์อยู่ภายใต้แนวคิดเดียวกันกับพระราชบัญญัติลักษณะปกครองท้องที่ และ ข้อบังคับปกครองหัวเมือง โดยเฉพาะโครงสร้างการจัดลำดับการบังคับบัญชาแบบเทศาภิบาล และแนวการจัดการปกครองท้องถิ่น² (นันทา อนุพงศ์พัฒน์, 2546, หน้า 39) วัดเป็นองค์กรปกครองทางพระพุทธศาสนาที่เล็กที่สุด เจ้าอาวาสอยู่ภายใต้อำนาจของพระสังฆาธิการระดับต่าง ๆ³ มีมหาเถรสมาคมเป็นคณะกรรมการที่มีอำนาจสูงสุด (แสวง อุดมศรี, 2559, หน้า 29) เจ้าอาวาสของวัดนอกจากจะมีคุณวุฒิและวิญญูติเหมาะสมซึ่งได้รับเลือกจากคณะสงฆ์และอุบาสกอุบาสิกาในชุมชน ยังต้องได้รับการรับรองจากทางราชการด้วยเพื่อความสะดวกในการปกครอง ทำให้นโยบายของรัฐที่ขอให้ทางองค์กรพระพุทธศาสนาดำเนินการสามารถส่งการผ่านทางมหาเถรสมาคมลงมายังวัด ซึ่งกระจายตัวในท้องถิ่นต่าง ๆ ทั่วประเทศ

พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ทุกฉบับตั้งแต่พระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ.121 เป็นต้นมาให้อำนาจมากแก่เจ้าอาวาสในการปกครองและบริหารวัด โดยกำหนดภารกิจและอำนาจหน้าที่ของเจ้าอาวาสเพียงกว้าง ๆ เพื่อให้ทราบ

² เทศาภิบาลและการปกครองท้องถิ่นมีการเลือกตั้งและการรับรองจากทางการเลือกตั้งเพื่อให้ท้องถิ่นเลือกผู้นำที่ผู้คนในท้องถิ่นยอมรับ เพราะทางการอาจไม่รู้จักผู้นำในท้องถิ่นที่ทางการไว้วางใจได้ ส่วนการรับรองจากทางราชการเพื่อเป็นโอกาสตรวจสอบว่า บุคคลที่ได้รับเลือกมีคุณสมบัติเหมาะสม ไม่เป็นปฏิปักษ์กับทางการ

³ ได้แก่ เจ้าคณะใหญ่ เจ้าคณะภาค เจ้าคณะจังหวัด เจ้าคณะอำเภอ เจ้าคณะตำบล ภาคในที่นี้คือ มณฑล เดิมตามพระราชบัญญัติลักษณะปกครองสงฆ์ ร.ศ.121 ซึ่งแบ่งการปกครองเป็น 18 มณฑล



ถึงความมุ่งหมายและทิศทางของการดำเนินงานของวัดเพื่อให้เกิดประโยชน์แก่สังคมและประเทศชาติตามนโยบายของรัฐ แม้โดยจารีตประเพณี พระมหากษัตริย์ ขุนนาง และชาวบ้านจะสนับสนุนกิจการต่าง ๆ ของวัดโดยที่ไม่ให้พระสงฆ์ต้องข้องเกี่ยวกับเรื่องทรัพย์สิน แต่ความเปลี่ยนแปลงในสังคมไทยตั้งแต่รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้นมา ทำให้ความสนับสนุนต่าง ๆ ที่เคยได้รับลดน้อยลง โดยเฉพาะอย่างยิ่งจากพระมหากษัตริย์และขุนนาง จึงกลายเป็นว่าเจ้าอาวาสซึ่งเป็นผู้นำวัดต้องบริหารทรัพย์สินต่าง ๆ ที่วัดมีเพื่อความอยู่รอด (อุทิศ จินนิพนธ์สกุล, 2525, หน้า 202) เจ้าอาวาสจึงจำเป็นต้องมีอำนาจตามกฎหมายในการบริหารทรัพย์สินของวัด ปรากฏเป็นครั้งแรกในอำนาจหน้าที่ของเจ้าอาวาสในพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2484 มาตรา 43 อนุมาตรา (1) กำหนดให้เจ้าอาวาสเป็นผู้บริหารจัดการการเงินของวัด โดยกรมการศาสนา เป็นผู้ออกกฎกระทรวงควบคุมดูแล ซึ่งปัจจุบันเป็นหน้าที่ของสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ การเป็นผู้ปกครองและบริหารงานพระศาสนาของเจ้าอาวาสตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ไม่สามารถเปรียบเทียบกับ การปกครองและการบริหารงานของเจ้าหน้าที่ของรัฐตามกฎหมายมหาชนอื่น ๆ ได้ จากการศึกษาพบว่า ไม่มีการกำหนดแบบแผนหรือมาตรฐานในการดำเนินงานของเจ้าอาวาส (สมบุรณ์ วชิรบุรณ์สุข, 2551, หน้า 67) ไม่ปรากฏวิธีการควบคุมตรวจสอบ (พิสิษฐ์ นภธนาสกุล, 2551, ออนไลน์) การบริหารงานที่บกพร่องของเจ้าอาวาสไม่ถือเป็นการปฏิบัติโดยมิชอบซึ่งถือเป็นการผิดทางอาญาเหมือนเจ้าพนักงานของรัฐอื่น (สมบุรณ์ วชิรบุรณ์สุข, 2551, หน้า 68) วัดไม่เป็นนิติบุคคลมหาชนที่ถูกควบคุมด้วยศาลปกครอง ตามคำสั่งศาลปกครองสูงสุดที่ 1/2545, 4/2545 กลไกเหล่านี้ ซึ่งปกติมีในกฎหมายมหาชน แต่ไม่ปรากฏในพระราชบัญญัติคณะสงฆ์แสดงให้เห็นเจตนารมณ์ของผู้บัญญัติกฎหมายอย่างชัดเจนว่าการปกครองและบริหารงานในวัดให้เจ้าอาวาสยึดพระธรรมวินัยตลอดจนจารีตประเพณีในการปกครองวัดที่มีมาแต่โบราณ (สมพรนุช ต้นศรีสุข, 2564, หน้า 175)



2.2 วัดและเจ้าอาวาสตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์

ปัจจุบันมีวัดในพระพุทธศาสนาที่มีพระภิกษุจำพรรษา (รวมจีนิกายและอนันนิกาย) 43,162 วัด เป็นวัดที่ได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมา 26,206 วัด เป็นวัดที่ยังไม่ได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมา 16,956 วัด พระอารามหลวงทั่วประเทศมี 310 วัด วัดราชวร 42,852 วัด⁴ (สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ, ออนไลน์) พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 แก้ไขเพิ่มเติมโดยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2535 มาตรา 15 ตรี ข้อ (1) และ (3) และข้อ (5) แห่งกฎหมายเถรสมาคม ฉบับที่ 23 (พ.ศ. 2541) ว่าด้วยระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ กล่าวถึง “การ” 5 ข้อ ซึ่งเป็นการกิจของมหาเถรสมาคม (ณดา จันทรสม, 2555, หน้า 29) ได้แก่ การปกครอง, การศาสนศึกษา, การเผยแผ่, การสาธารณูปการ และการสาธารณะสงเคราะห์ อย่างไรก็ตาม สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ (2554) ได้เพิ่ม การศึกษาสงเคราะห์ เข้าไปในการกิจขององค์การทางศาสนา รวมเป็น 6 การกิจ ดังนี้

1. การปกครอง คือ การสอดส่อง ดูแล รักษาความเรียบร้อยดีงาม เพื่อให้พระภิกษุสามเณรที่อยู่ในวัด หรือในปกครองปฏิบัติตามพระธรรมวินัย และระเบียบปฏิบัติต่าง ๆ ตามกฎหมาย

2. การศาสนศึกษา คือ การจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมของคณะสงฆ์ แผนกธรรม-บาลี แผนกสามัญ การศึกษาระดับอุดมศึกษาในมหาวิทยาลัยสงฆ์

⁴ สถิติเพิ่มขึ้นจากวันที่ 15 กรกฎาคม 2564 ที่ผู้วิจัยบันทึกในรายงานการวิจัย วัดในพระพุทธศาสนาที่มีพระภิกษุจำพรรษา (รวมจีนิกายและอนันนิกาย) 42,658 วัด เป็นวัดที่ได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมา 25,939 วัด เป็นวัดที่ยังไม่ได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมา 16,719 วัด พระอารามหลวงทั่วประเทศมี 310 วัด วัดราชวร 42,348 วัด ผลต่างแสดงให้เห็นว่ามีวัดราชวรเพิ่มขึ้นจำนวน 504 วัด ซึ่งเป็นวัดที่ได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมา 267 วัด และยังไม่ได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมา 237 วัด สถิติที่แตกต่างกันข้างต้นในเวลาไม่ถึง 1 ปี แสดงให้เห็นการเพิ่มจำนวนของวัดอย่างมีนัยสำคัญ ทั้งที่อัตราการเกิดของประชากรและจำนวนพระภิกษุลดลง



โดยการทำหน้าที่เป็นครูสอน จัดสอบ บริหารสำนักเรียน รวมถึงการส่งเสริม การศึกษาพระปริยัติธรรม เช่น มอบทุนการศึกษา จัดตั้งกองทุนเพื่อการศึกษา พระปริยัติธรรม

3. การเผยแผ่ คือ การดำเนินการประกาศพระพุทธศาสนาให้ประชาชน ได้รับทราบ โดยมุ่งให้ประชาชนได้มีความรู้ความเข้าใจหลักธรรมแล้วน้อมนำไป ปฏิบัติในชีวิตประจำวัน

4. การสาธารณูปการ คือ การดำเนินการเกี่ยวกับการพัฒนาวัด ด้านอาคาร สถานที่และสิ่งแวดล้อม การบูรณปฏิสังขรณ์ การบำรุงดูแลรักษาถาวรวัตถุ จัดทำ บัญชีเสนาสนะและศาสนสมบัติของวัด เป็นต้น

5. การสาธารณสงเคราะห์ คือ การช่วยเหลือสังคมเพื่อประโยชน์และ ความสุขของประชาชน ได้แก่ การสงเคราะห์พระภิกษุสามเณรและวัดที่ประสบภัย และขาดแคลน การให้วัดเป็นสถานที่ประกอบกรกุศลเกี่ยวกับเรื่องเกิด แก่ เจ็บ ตาย

6. การศึกษาสงเคราะห์ คือ การดำเนินการจัดการศึกษาที่เน้นการ ปลูกฝัง คุณธรรมจริยธรรมแก่เด็กและเยาวชน ให้มีความรู้ความเข้าใจหลักธรรม ทางพระพุทธศาสนา เพื่อสามารถดำรงตนและดำเนินชีวิตในสังคมได้อย่างมีความสุข และเป็นพลเมืองที่มีความรู้คู่คุณธรรมของประเทศ 4 ลักษณะ คือ (1) การจัดการ ศึกษาเป็นโรงเรียนตามแผนการศึกษาแห่งชาติ (2) การสงเคราะห์ให้เด็กและ ประชาชนได้รับการศึกษาในสถานศึกษาของรัฐหรือเอกชน ตามแผนการศึกษา แห่งชาติ (3) การสอนศีลธรรมแก่นักเรียน (4) การสงเคราะห์เกื้อกูลในด้าน การศึกษาแก่โรงเรียนหรือนักเรียน

โดยสรุป วัดมีภารกิจทางปกครองพระภิกษุสามเณร ให้การศึกษาพระภิกษุ สามเณร เผยแผ่ศาสนาแก่ประชาชน และให้การช่วยเหลือสังคม ตลอดจนการพัฒนา เยาวชนด้วยจริยธรรมและการสนับสนุนการศึกษา ทั้งนี้ต้องเป็นภารกิจที่ไม่ขัดต่อ พระธรรมวินัย



เจ้าอาวาสในฐานะผู้บริหารวัดจึงมีบทบาทสำคัญในการผลักดันภารกิจเหล่านี้ให้สำเร็จ พระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 แก้ไขเพิ่มเติมโดยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2535 มาตรา 37 กำหนดให้เจ้าอาวาสมีหน้าที่ (1) บำรุงรักษา จัดการวัดและสมบัติของวัดให้เป็นไปตามสังฆานัติ กติกาสงฆ์ กฎองค์กร กฎหมาย ข้อบังคับ และระเบียบ (2) ปกครองและสอดส่องให้บรรพชิตและคฤหัสถ์ที่มีถิ่นที่อยู่หรือพำนักอาศัยอยู่ในวัดนั้นปฏิบัติตามพระธรรมวินัย สังฆานัติ กติกาสงฆ์ กฎองค์กร กฎหมาย ข้อบังคับและระเบียบ (3) เป็นธุระในการศึกษาอบรมและสั่งสอนพระธรรมวินัยแก่บรรพชิตและคฤหัสถ์ และ (4) ให้ความสะดวกตามสมควรในการบำเพ็ญกุศล และมาตรา 38 ให้เจ้าอาวาสมีอำนาจ 3 ประการ คือ (1) ห้ามบรรพชิตและคฤหัสถ์ซึ่งมิได้รับอนุญาตของเจ้าอาวาสเข้าไปอยู่อาศัยในวัด (2) สั่งให้บรรพชิตและคฤหัสถ์ซึ่งไม่อยู่ในโอวาทของเจ้าอาวาสออกไปเสียจากวัด (3) สั่งให้บรรพชิตและคฤหัสถ์ที่มีที่อยู่หรือพำนักอาศัยในวัดทำงานภายในวัด หรือให้ทำทัณฑ์บน หรือให้ขอขมาโทษ ในเมื่อบรรพชิตหรือคฤหัสถ์ในวัดนั้นประพฤติผิดคำสั่งเจ้าอาวาส ซึ่งได้สั่งโดยชอบด้วยพระธรรมวินัย กฎมหาเถรสมาคม ข้อบังคับ ระเบียบ หรือคำสั่งของมหาเถรสมาคม เจ้าอาวาสมีอำนาจในการใช้ทรัพยากรของวัดทั้งบุคคลและทรัพย์สินเพื่อดำเนินตามภารกิจ 6 ด้านที่ได้รับมอบหมายจากรัฐ

2.3 กิจกรรมการเงินของวัด

การจัดการเงินวัดเป็นส่วนหนึ่งของการจัดการศาสนสมบัติของวัด ซึ่งมาตรา 40 วรรค 3 แห่งพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ บัญญัติว่า การดูแลรักษาและจัดการศาสนสมบัติของวัดให้เป็นไปตามวิธีการที่กำหนดในกฎกระทรวง ซึ่งกำหนดวิธีการจัดการทรัพย์สินวัด แยกพิจารณาได้ 4 อย่าง ได้แก่ (1) การทำทะเบียนทรัพย์สินและเอกสารสำคัญ (ข้อ 3) (2) การจัดหาผลประโยชน์จากที่ดินและอาคาร (ข้อ 4-6) (3) การเก็บรักษาเงินวัด (ข้อ 7-8, 10) (4) ข้อปฏิบัติเมื่อถูกฟ้อง และถูกเรียกเข้าเป็นโจทก์หรือจำเลยร่วมในคดีทางศาล (ข้อ 9) ในฐานะผู้แทนวัด



เจ้าอาวาสมีอำนาจตามกฎหมายในการเป็นผู้จัดการเงินวัด และสามารถแต่งตั้ง
ไวยาวัจกรซึ่งเป็นคฤหัสถ์ชาย มีคุณสมบัติตามกฎหมายเถรสมาคมฉบับที่ 8 (2506)
เป็นตัวแทนให้ดำเนินการเกี่ยวกับผลประโยชน์ของวัด

เงินของวัดเป็นเพียงส่วนหนึ่งของทรัพย์สินของวัดซึ่งประกอบไปด้วย ที่ดิน
สิ่งก่อสร้างซึ่งเป็นส่วนควบของที่ดินวัด อันได้แก่ ศาสนสถานอันเป็นส่วนหนึ่งของวัด
ที่จอดรถ และ อาคารพาณิชย์ที่วัดให้เช่าซึ่งสามารถออกดอกผลเป็นเงินได้ ศาสน
วัตถุอันได้แก่ พระพุทธรูป หรือ โบราณวัตถุอื่นอันมีราคาซึ่งเก็บรักษาภายในวัด
ตลอดจนครุภัณฑ์ เครื่องใช้ไฟฟ้า อุปกรณ์เครื่องใช้สอย ต่าง ๆ ซึ่งเป็นสมบัติที่ใช้ร่วม
กันภายในวัด ทรัพย์สินเหล่านี้แต่ละวัดมีไม่เท่ากัน วัดที่มีฐานะการเงินมาก เป็นที่ตั้ง
ของโบราณสถานทางศาสนาหรือโบราณวัตถุอันล้ำค่า เช่น สถูปเจดีย์ หรือ
พระพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์ เป็นที่เคารพบูชา ย่อมเป็นศูนย์กลางทางเศรษฐกิจที่มี
ประชาชนจำนวนมากมาศาลเดินทางมาเคารพสักการะ มีพ่อค้าแม่ค้ามาตั้งร้านค้า
เป็นรายได้แก่ทางวัดอีกทาง ในทำนองเดียวกัน วัดซึ่งมีเจ้าอาวาสเป็นพระนักเทศน์
หรือนักปฏิบัติธรรมก็จะมีชาวพุทธหลังไหลจากทุกสารทิศเพื่อมาฟังธรรมหรือ
ปฏิบัติธรรมที่วัดนั้น มีเงินบริจาคที่ช่วยอุดหนุนกิจการของวัด ทรัพย์สินที่ได้มานี้
ถูกใช้ในการดำเนินการกิจของวัดในสัดส่วนที่เหมาะสมตามดุลพินิจของเจ้าอาวาส
ซึ่งเป็นผู้บริหารทรัพย์สินของวัดตามกฎหมาย

กฎหมายอนุญาตให้วัดรับบริจาคภายในวัดอันเป็นสถานที่ประกอบ
ศาสนกิจ โดยเฉพาะการบริจาคเพื่อการบูรณะปฏิสังขรณ์เป็นรายได้ที่วัดได้รับมาก
เป็นพิเศษ (ณดา จันทรสม, 2555, หน้า 81) นอกจากนั้น หากวัดมีที่ดินวัดหรือที่
ธรณีสงฆ์ ก็สามารถหารายได้จากการให้เช่าที่ดิน หากเป็นที่ดินวัด วัดจะต้องกันที่ดิน
เพื่อจัดหาประโยชน์ออกจากส่วนที่ใช้เป็นพุทธาวาสหรือสังฆาวาส เพื่อขอความเห็น
ชอบจากสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ เพื่อให้พิจารณาว่าการจัดหาประโยชน์
จะไม่เป็นผลเสียต่อวัดและพระภิกษุสงฆ์ และวัดได้ผลตอบแทนคัมค่า (ปลัม
โซติชฐายกูร 2553, หน้า 164) หากเป็นที่ธรณีสงฆ์ ที่กลบนา ซึ่งอาจเป็นที่ดินเปล่า
หรืออาคารพาณิชย์ วัดโดยไวยาวัจกรสามารถทำสัญญาให้เช่าในนามวัดแทน



เจ้าอาวาสได้ ทั้งนี้การเช่าต้องไม่เกิน 3 ปี หากเกินกว่า 3 ปี ต้องได้รับความเห็นชอบจากหน่วยงานของรัฐ หากวัดมีโครงการก่อสร้างหรือบูรณะปฏิสังขรณ์ ก็สามารถขอประมาณจากรัฐเพื่อสนับสนุนค่าใช้จ่ายได้ เจ้าอาวาสเป็นผู้รับผิดชอบในการดำเนินกิจการต่าง ๆ ของวัด วัดต้องมีบัญชีเงินของวัดซึ่งมีผู้เบิกจ่ายอย่างน้อย 2 คน เจ้าอาวาสต้องให้ไวยาวัจกรจัดทำบัญชีรายรับรายจ่ายและเงินคงเหลือเป็นหลักฐานและส่งให้หน่วยงานของรัฐตรวจสอบทุกปี การรับเงินบริจาคทุกครั้งต้องออกใบอนุโมทนาบัตร เงินสดที่ได้รับมาให้เก็บไว้ที่วัดได้ไม่เกิน 100,000 บาท ส่วนที่เหลือจากนั้น ให้ฝากไว้ที่หน่วยงานของรัฐ จังหวัด อำเภอ ธนาคาร หรือ นิติบุคคลที่หน่วยงานของรัฐให้ความเห็นชอบ เงินการกุศลที่มีผู้บริจาคให้ดูแลจัดการตามความประสงค์ของผู้บริจาค

จะเห็นได้ว่า แนวทางการจัดการเงินตามกฎหมายเป็นเพียงกรอบการดำเนินการกว้าง ๆ เพื่อความยืดหยุ่นในการบริหารจัดการ แม้ว่ากฎหมายจะกำหนดให้เจ้าอาวาสดำเนินการเกี่ยวกับทรัพย์สิน ในทางปฏิบัติอาจแนวปฏิบัติที่แตกต่างกันตามระดับของรายได้ หรือตามที่เจ้าอาวาสเห็นว่าเหมาะสมก็ได้ โดยทั่วไป วัดที่มีรายได้หรือทรัพย์สินมากอาจมีมูลนิธิที่ดูแลจัดการทรัพย์สิน มีรจากธนาคารมารับเงินที่วัดเป็นประจำ มีการจ้างบริษัทเอกชนหรือบุคลากรเพื่อทำบัญชีวัด ส่วนวัดที่มีรายได้ไม่มาก เจ้าอาวาสอาจจัดการด้วยตัวเองทั้งหมด หรือมีไวยาวัจกร หรือ คณะกรรมการวัดช่วยเหลือ

3. หลักการจัดการเงินสังเคราะห์จากพระไตรปิฎก

พระพุทธเจ้าทรงประกาศพระศาสนาด้วยการแสดงธรรม มีผู้ฟังที่เลื่อมใส พระองค์หรือเข้าใจคำสอนที่พระองค์ทรงแสดงสละชีวิตทางโลก⁵เข้ามาขอบวชเป็น

⁵ ชีวิตทางโลก คือ การมีครอบครัว ทรัพย์สิน วัฒนธรรมการดำรงชีวิตแบบคฤหัสถ์ อาชีพ การงานตามวาระ ตลอดจนสิทธิหน้าที่ความเป็นพลเมืองของรัฐนั้น ๆ



พระภิกษุเพื่อศึกษาปฏิบัติธรรมของพระองค์เป็นจำนวนมาก เกิดเป็นคณะสงฆ์ การกิจของคณะสงฆ์ตามพระวินัย คือการรวมตัวที่ทำให้ภิกษุซึ่งไม่ได้เลี้ยงชีพทางโลกสามารถอยู่ร่วมกันได้พร้อม ๆ กับการฝึกตนตามคำสอนของพระพุทธเจ้า

3.1 การปกครองและบริหารคณะสงฆ์

พระพุทธเจ้าในฐานะพระศาสดาของพระสงฆ์ทรงสั่งสอนพระภิกษุ ทรงเป็นผู้ปกครองและสั่งการคณะสงฆ์ในทุก ๆ ด้าน ทรงบัญญัติสิกขาบทในท่ามกลางสงฆ์ เมื่อมีพระภิกษุที่กระทำไม่เหมาะสมเพื่อป้องกันไม่ให้พระภิกษุรูปอื่นกระทำเช่นนั้นอีก (พระไตรปิฎก เล่ม 1 ข้อ 20 หน้า 25-27) ทรงกำหนดให้มีระเบียบปฏิบัติต่าง ๆ ในคณะสงฆ์ เช่น การทำอุโบสถทุก 14 หรือ 15 คำ (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 151 หน้า 171) การจำพรรษาในช่วงฤดูฝน ตั้งวันแรม 1 คำ เดือน 8 จนถึงวันขึ้น 15 คำ เดือน 11 (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 205 หน้า 224) เป็นต้น ภายหลังเมื่อคณะสงฆ์มีจำนวนพระภิกษุมากขึ้น พระพุทธเจ้าได้มอบอำนาจในการบริหารงานบางอย่างแก่คณะสงฆ์ ได้แก่ การอุปสมบทพระภิกษุ (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 85 หน้า 77) การบริหารจัดการปัจจัย 4 ที่ได้มาในนามสงฆ์ (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 277 หน้า 80) ปัจจัย 4 เหล่านี้ก็คือทรัพย์สินของพระภิกษุสงฆ์ เป็นสิ่งที่มีค่าสำหรับพระภิกษุ ซึ่งมีชีวิตอยู่ด้วยการขอและมีทรัพย์สินส่วนตัวจำกัด หลักพระวินัยจึงมีความสำคัญมากในการอยู่ร่วมกันของพระภิกษุ เพื่อความเป็นระเบียบเรียบร้อยและความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในคณะสงฆ์ ถึงแม้บริบทจะเปลี่ยนแปลงไป พระวินัยก็ยังคงเป็นกฎเกณฑ์ในการดำรงชีวิตที่พระภิกษุสงฆ์ควรยึดถือต่อไปเพื่อเป็นการสืบทอดพระศาสนา

3.2 ทรัพย์สินของพระภิกษุและข้อปฏิบัติเกี่ยวกับทรัพย์สินในสิกขาบทของพระภิกษุ

คำว่า “ภิกษุ” มาจากภาษาบาลีว่า ภิกขุ ตามรูปศัพท์แปลว่า ผู้ขอ ใช้เรียก



สมณะที่บวชตามคำสอนของพระพุทธเจ้า⁶ การใช้คำว่า ภิกษุ สะท้อนมโนทัศน์ของการเป็นผู้ไม่มีอาชีพ ไม่มีทรัพย์สินเป็นของตนเอง ต้องเลี้ยงชีพด้วยการขอ มาจากวัฒนธรรมในสมัยนั้น ที่มึนนักบวชสมณะออกจากการใช้ชีวิตในระบบวรรณะ เพื่อแสวงหาสัจธรรม จึงได้ละทิ้งครอบครัว ประเพณีของตระกูล และทรัพย์สินสมบัติ มาใช้ชีวิตเรียบง่าย ฉันทาหารที่ชาวบ้านให้เป็นทาน นุ่งห่มผ้าที่หาเก็บได้จากซากศพ นำมาตัดเย็บและย้อมน้ำฝาด บางพวกนุ่งผ้าเปลือกไม้ หนั่งสัตว์ หรือเปลือยจาริกไปตามที่ต่าง ๆ พักอาศัยตามโคนไม้ รักษาโรคด้วยน้ำปัสสาวะหรือสมุนไพรอย่างง่าย (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 87 หน้า 80-81) ใช้เวลาในแต่ละวันในการเจริญภาวนาและสนทนารธรรม เพื่อแสวงหาสัจธรรมและมุ่งหวังความพ้นทุกข์ พระพุทธเจ้าทรงรับเอาวิถีชีวิตเหล่านี้มาปฏิบัติตามที่เห็นว่าเหมาะสมและให้สมณะที่เป็นสาวกหรือศิษย์ของพระองค์ปฏิบัติตามด้วย

ในระยะแรก พระภิกษุจึงมีเพียงบาตรและจีวรเป็นเครื่องใช้ในการดำรงชีวิต ผู้ที่จะขอบวชเป็นพระภิกษุต้องมีบาตรและจีวรก่อนจึงจะขอบวชได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 142 หน้า 154) และจะต้องเก็บไว้กับตัว (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 10 หน้า 8-9) เพราะพระภิกษุจะดำรงชีวิตโดยไม่มีบาตรหรือจีวรไม่ได้ การไม่มีบาตรหรือจีวรติดตัวในระหว่างเดินทางอาจจะทำให้พระภิกษุมิภาพลักษณะเป็นนักบวชที่ไม่มีวินัย ในสมัยนั้น นักบวชบางกลุ่มอาจบริโภคอาหารที่กองกับพื้นเหมือนสัตว์ นุ่งห่มผ้าที่ทำจากผมมนุษย์ หรือเปลือยกาย (พระไตรปิฎก เล่ม 5, ข้อ 183-185 หน้า 26-27; เล่ม 7, ข้อ 51-53 หน้า 14-15) ต่อมาเครื่องใช้จำเป็นได้เพิ่มขึ้นเป็น 8 อย่าง ที่เรียกว่า อัฐบริวาร ซึ่งได้แก่ สบง(ผ้านุ่ง) จีวร(ผ้าห่ม) สังฆาฏิ (ผ้าพาดบ่า) บาตร มีดโกน เข็ม ประคดเอน และธมกรก (กระบอกกรองน้ำ) (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2561, หน้า 192) พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตของอย่างอื่นที่ช่วยในการใช้และเก็บรักษาบริวารเหล่านี้ด้วย เช่น สายโยงบาตร

⁶ คำว่า ภิกษุ ยังมีอีกหลายความหมาย ดูการวิเคราะห์ศัพท์เพิ่มเติมในสิกขาบทวิภังค์ แห่งสิกขาบทข้อที่ 1 พระไตรปิฎกฉบับหลวง เล่ม 1, ข้อ 26, หน้า 31-32



อุปัชฌาย์ บังเวียนรองบตร เชิงรองบตร (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 41, 44 หน้า 13) กล่องเก็บเข็ม (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 58 หน้า 16) เป็นต้น บริหารเหล่านี้ต้องทำจากวัสดุธรรมดา จะทำด้วยของมีค่า เช่น ทองคำ เงิน โลหะมีค่าอื่น หรือ รัตนชาติไม่ได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 7, ข้อ 34, 36 หน้า 31- 32) จะมีสีสันฉูดฉาดหรือสีที่ไม่สมควรแก่สมณะก็ไม่ได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 5, ข้อ 169, หน้า 185) และหากมีได้ ก็ต้องจำกัดจำนวน ไม่ให้เกินกว่าที่ทรงกำหนด (พระไตรปิฎก เล่ม 2, ข้อ 1-2, หน้า 1-3) หากพระภิกษุได้รับสิ่งของที่ไม่เหมาะสมมา หรือได้รับมามากเกินกำหนด จะถือว่าเป็นอาบัติดินสัคคียปาจิตตีย์ คือ เป็นอาบัติปาจิตตีย์ที่ต้องสลະของที่รับมาโดยไม่ถูกต้องให้เป็นของสงฆ์ด้วย เช่น การครอบครองบาตรมากกว่า 1 ใบ (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 117 หน้า 124-125) การเปลี่ยนบาตรใหม่โดยที่บาตรเก่ามีจุดที่ชำรุดไม่ถึง 5 จุด (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 130 หน้า 133) การรับจีวรเพิ่มอีกผืนหนึ่งโดยที่เก็บจีวรนั้นเกิน 1 เดือน (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1-3) กรณีที่พระภิกษุได้รับของใช้อย่างหนึ่งมาเกินจำนวนที่รับได้ พระภิกษุอาจแก้ไขได้ด้วย “วิกัป” หรือทำให้เป็นเจ้าของร่วมกันกับพระภิกษุรูปอื่น (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2561, หน้า 394) โดยสรุป พระภิกษุไม่สามารถครอบครองบริวารที่จำเป็นสำหรับการดำรงชีวิตหรือทรัพย์สินใด ๆ ซึ่งเกินกว่าที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้

คุณธรรมสำคัญสำหรับพระภิกษุที่เกี่ยวกับทรัพย์สินคือความสำรวมและสุจริตในการรับและใช้ปัจจัย 4 พระพุทธเจ้าทรงห้ามการกระทำหรือคำพูดที่แสดงถึงการฝ่าฝืนคุณธรรมทั้งสองนี้ด้วยการบัญญัติเป็นสิกขาบท ปรับการกระทำความผิดเป็นอาบัติ เพื่อเป็นการลงโทษและให้พระภิกษุสำรวมระวังในโอกาสต่อไปให้มากขึ้น พระภิกษุต้องร่วมกันรักษาของสงฆ์ซึ่งเป็นประโยชน์ที่พระภิกษุทั้งหลายใช้ร่วมกัน พระภิกษุที่ลักหรือทำลายของสงฆ์ไม่อาจได้รับการยอมรับให้อยู่เป็นสมาชิกของสงฆ์ต่อไปได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 1, ข้อ 142 หน้า 269, ข้อ 167-169 หน้า 283-285) การรับปัจจัย 4 ควรรับแต่พอสมควร เท่าที่กำหนดให้บริโภคหรือใช้สอย บริหารส่วนที่เหลือให้สละเป็นของสงฆ์ ซึ่งเป็นส่วนกลางเพื่อจะได้



เป็นประโยชน์สำหรับสมาชิกทุกรูป พระภิกษุเมื่อใช้ประโยชน์จากเสนาสนะของสงฆ์แล้วต้องเก็บเข้าที่เพื่อแบ่งปันแก่ผู้อื่น พระพุทธเจ้าทรงมุ่งหวังให้พระสงฆ์ใช้ชีวิตดุจดั่งกมร หรือแมลงภู่ที่ดำรงชีวิตอยู่ได้จากน้ำหวานของดอกไม้โดยไม่ทำให้ดอกไม้ชอกช้ำ (พระไตรปิฎก เล่ม 25, ข้อ 14 หน้า 16) พระภิกษุจึงจำเป็นต้องรักษาประโยชน์ของพุทธบริษัทด้วยกันด้วยการนำใจเข้ามาใส่ใจเรา ต้องรู้เท่าทันและช่วยป้องกันปัญหาใด ๆ ที่อาจเกิดขึ้นแก่พุทธบริษัททั้งในแง่ของความยากลำบาก เหตุอันตรายหรือข้อครหา จากการถวายให้หรือรับปัจจัย 4 จากพระภิกษุ คุณธรรมเหล่านี้กระจายอยู่สลับขาบทสำหรับพระภิกษุ เป็นอาบัติเบาไปจนถึงอาบัติหนักขึ้นปาราชิก

3.3 ทรัพย์สินของพระสงฆ์และการจัดการ

ข้าวของอื่น ๆ นอกเหนือจากบริวารของพระภิกษุล้วนแต่เป็นสมบัติของสงฆ์ สงฆ์ในที่นี้พระพุทธเจ้าทรงกำหนดครั้งแรกเมื่อมีคฤหัสถ์ถวายพระอารามแก่พระสงฆ์ซึ่งหมายความว่า “สงฆ์ในทิศทั้ง 4 ผู้มาแล้วและยังไม่มีมา” (พระไตรปิฎก เล่ม 5, ข้อ 167 หน้า 181) ของสงฆ์คือของส่วนกลางที่พระภิกษุสงฆ์ได้ใช้ร่วมกัน เพื่อให้ความเป็นอยู่เป็นสปปายะ เอื้อต่อการศึกษาปฏิบัติธรรม จะเป็นของพระภิกษุรูปใดรูปหนึ่งมิได้ การอยู่ร่วมกันในเสนาสนะของพระสงฆ์นี้ต้องถือตามลำดับพรรชา (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 263 หน้า 75) จากการศึกษาพระวินัยปิฎกของผู้วิจัย พบว่า ทรัพย์สินอาจตกเป็นของพระสงฆ์ใน 3 ลักษณะ ได้แก่ จากการบริจาค ของบังสุกุล(ของที่เก็บมาใช้ประโยชน์) และ การสละของพระภิกษุที่ปลงอาบัติสินสัคคียปาจิตติย แม้ของที่ตกแก่สงฆ์จะมีส่วนที่หุรหฺรา พระพุทธเจ้าทรงสั่งให้ตัดออกเหลือเฉพาะส่วนที่ใช้ประโยชน์จริง ๆ พรมหรือผ้าที่ได้รับมาใช้เป็นเครื่องลาด (พระไตรปิฎก เล่ม 7, ข้อ 291 หน้า 84) ผ้าขนสัตว์ซึ่งมีขนาดเล็กก็ใช้เป็นผ้าเช็ดเท้า ผ้าเช็ดธูลี (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 314-316 หน้า 93) ผ้าที่มีค่ามากไม่เหมาะสำหรับพระสงฆ์ก็สามารถนำไปแลกเปลี่ยนเป็นเสนาสนะอื่นก็ได้แต่ต้องมีราคาไม่น้อยกว่าทรัพย์สินเดิม (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 312, หน้า 313)



การอำนวยการก่อสร้าง รวมทั้งการเก็บรักษา แจกจ่ายหรือใช้สอยทรัพย์สิน หรือสมมติพระภิกษุเพื่อทำหน้าที่เหล่านี้ในนามของคณะสงฆ์ต้องทำเป็นสังฆกรรม ที่เรียกว่า ญัตติทุติยกรรม คือ กรรมมีวาจาครบ 2 ได้แก่ การตั้งญัตติครั้งหนึ่ง และการสวดซ้ำหรืออนุสาวนาอีก 1 ครั้ง เพื่อเป็นการทบทวนญัตติเดิม ให้สงฆ์ได้ พิจารณาอีกครั้ง หลังจากนั้น พระภิกษุที่เห็นชอบกับญัตติต้องแสดงออกด้วยการนิง หากรูปใดคัดค้านก็จะเท่ากับเป็นการโต้แย้งหรือไม่เห็นชอบกับญัตติที่ได้เสนอ การที่พระสงฆ์ทั้งปวงแสดงความนิงจึงเป็นการแสดงถึงความเห็นชอบ วิธีการ ดังกล่าวนี้นำมาใช้ในทุกการจัดการปัจจัย 4 ของพระสงฆ์ (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 278 หน้า 81) ซึ่งต้องมีการตกลงกันในคณะสงฆ์ เช่น การดำเนินการแลกเปลี่ยน ของสงฆ์เป็นของอื่นซึ่งเรียกว่า ฆาติกรรม การแต่งตั้งผู้รับผิดชอบในการเก็บรักษา ของสงฆ์และแจกจ่ายแก่พระภิกษุอย่างยุติธรรม หรือหากเป็นของหรือการดำเนินการ ที่ไม่เหมาะสมสำหรับพระภิกษุจะจัดการ ก็จะให้ฆราวาสที่เรียกว่าไวยวัจกร (ผู้กระทำการชวนขายรับใช้) หรือกับปิยการก (ผู้กระทำของให้สมควร) ซึ่ง พระสงฆ์ตกลงเป็นสังฆกรรมสมมติให้ทำหน้าที่แทน

หน้าที่การรักษาสีของของสงฆ์เป็นของพระภิกษุสงฆ์ทั้งปวง ในการใช้เสนาสนะต่าง ๆ พระภิกษุต้องรักษาความสะอาด ห้ามถ่มน้ำลายลงเสนาสนะ (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 321-320 หน้า 94) หากจะใช้จำเป็นต้องมีปลอกหรือผ้ารองเพื่อไม่ให้เสนาสนะเปรอะเปื้อน (ข้อ 323 หน้า 95) จะเดินเหยียบย่ำบนเสนาสนะ



โดยที่สวมรองเท้า เท้าไม่สะอาด หรือมีเท้าเปื้อกไม่ได้ (ข้อ 317-319 หน้า 94) เสนาสนะที่สะอาด พื้นหรือฝาผนังที่ทำความสะอาดแล้ว ต้องใช้ผ้าปูลาด หรือนำผ้าพันขาตั้งหรือเตียงเพื่อไม่ให้ครูดพื้น (ข้อ 321-322 หน้า 94) และเมื่อนำออกมาใช้แล้วต้องเก็บให้เป็นระเบียบเรียบร้อย เสนาสนะที่ตกลงใช้ในทีหนึ่ง ๆ ต้องเก็บรักษาในสถานที่นั้น ไม่ควรนำไปเก็บไว้ที่อื่น (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 309 หน้า 92-93) ของสงฆ์ส่วนกลาง พระภิกษุรูปหนึ่ง ๆ สามารถยืมนำไปใช้ได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 310 หน้า 93) หากอาคารของสงฆ์ทรุดโทรมทำให้เสนาสนะเสียหาย พระภิกษุต้องช่วยกันนำเสนาสนะต่าง ๆ ออกไปเก็บรักษาไว้ในที่ที่เหมาะสม (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 311 หน้า 93) พระพุทธเจ้าทรงปรบราบัติพระภิกษุที่ไม่ทำตามวิธีปฏิบัติเกี่ยวกับเสนาสนะของสงฆ์ที่ทรงบัญญัตินี้

3.4 หลักการจัดการเงินวัดสังเคราะห์จากหลักการจัดการทรัพย์สินในพระวินัย

จากหลักการจัดการทรัพย์สินในพระวินัยข้างต้นทำให้มีปัญหว่า เงินเป็นวัตถุต้องห้ามสำหรับพระสงฆ์หรือไม่ จากการศึกษาพบว่า ในยามที่ขาดแคลน พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้พระสงฆ์รับเงินที่ชาวบ้านถวายสำหรับแลกเปลี่ยนเป็นเสบียงอาหารโดยมีกบปียการก ซึ่งเป็นคฤหัสถ์ทำหน้าที่เป็นผู้รับเงินจากชาวบ้าน และนำเงินไปซื้อหาอาหารแห้งต่าง ๆ ที่จำเป็นมาถวายพระสงฆ์ (พระไตรปิฎก เล่ม 5 ข้อ 85 หน้า 96) อีกกรณีหนึ่ง เงินอาจเป็นลาภของสงฆ์ได้จากการสละเงินทองของมีค่าของพระภิกษุที่ต้องอาบัตินิสสัคคียปาจิตตีย์ จึงกล่าวได้ว่าเงินอาจตกเป็นของส่วนกลางแก่คณะสงฆ์ กรณีนี้อาจเปรียบเทียบกับคัมภีระกรรม การแลกผ้ามีค่ามากซึ่งคณะสงฆ์รับมาและไม่สามารถใช้ได้ทันที ต้องเก็บไว้ก่อน เมื่อจะใช้ก็ให้แลกกับเสนาสนะอื่นที่มีประโยชน์แก่สงฆ์ในราคาที่สูงซึ่งได้เปรียบ (พระไตรปิฎก เล่ม 7 ข้อ 312-313 หน้า 93) หากพิจารณาเช่นนี้ ก็จะเห็นว่าเงินอาจตกเป็นของพระสงฆ์ มีสถานะเป็นทรัพย์สินซึ่งใช้แลกเปลี่ยนเป็นปัจจัย 4 ที่สมควรได้ แต่การเก็บรักษาและแลกเปลี่ยนเงินนั้นต้องเป็นหน้าที่ของกบปียการกเสมอ เป็นที่น่า



สังเกตว่าพระสงฆ์จะไม่เก็บเงินที่ได้รับมาไว้เลย แต่จะให้แลกเปลี่ยนเป็นปัจจัย 4 อื่นที่สมควรแก่พระสงฆ์แทนที่ (พระไตรปิฎก เล่ม 2 ข้อ 106 หน้า 111) ดังนั้น สิ่งที่ได้รับมาจากการแลกเปลี่ยนจะอยู่ในรูปของวัตถุสิ่งของ ไม่ใช่เงิน ถ้าหากไม่มี คุฎุหฺสฺสที่สามารฺถดาเนนการในเรื่งนี้ได้ โดยเฉพาะเงินที่สละจากอาบิณิสสคฺคิยปาจิตติย ก็ให้พระสงฆ์ตกลงเป็นสังฆกรรมสมมติพระภิกษุที่ทำหน้าที่หิงเงินนั้น⁷ (พระไตรปิฎก เล่ม 2, ข้อ 106 หน้า 111) ซึ่งหมายความว่า **เงินนั้นหากเก็บไว้ก็ไม่มีประโยชน์อันใดสำหรับพระสงฆ์ และพระสงฆ์จะไม่ปล่อยให้เรื่องเงินค้างคายุ่ยาวนาน เป็นการแก่พระสงฆ์ซึ่งจะต้องเก็บรักษาในระหว่างที่ต้องรอให้ กับปียการมาจัดการแลกเปลี่ยน** แต่หากเป็นสถานการณ์ในปัจจุบันที่มีธนาคารซึ่งเป็นสถานประกอบการรับฝากเงินโดยเฉพาะ การฝากเงินของพระสงฆ์ในธนาคาร ก็พอจะเป็นไปได้

เงินเป็นทรัพย์สิ้นเปลือง คือใช้แล้วหมดไป เช่นเดียวกับอาหาร หรือเสื้อผ้าที่บริโภคแล้วย่อมหมดไป แต่เงินสามารถเก็บไว้ได้นานโดยไม่บูดเน่า เงินเป็นทรัพย์สิ้นที่คล่องตัวสามารถแปรเปลี่ยนเป็นปัจจัย 4 ที่ต้องการได้ง่าย เมื่อมีความจำเป็น พระภิกษุหรือพระสงฆ์ที่มีเงินก็ไม่จำเป็นต้องรบกวนอุบาสกอุบาสิกาที่ปวารณาช่วยเหลือรับใช้ สามารถนำเงินนั้นมาแปรเปลี่ยนเป็นปัจจัย 4 ที่ต้องการได้ทันที โดยนัยนี้ จะเห็นได้ว่าอันตรายของเงินสำหรับพระภิกษุหรือพระสงฆ์คือการที่เงินนั้นสามารถแปรเปลี่ยนเป็นวัตถุตามที่เจ้าของเงินที่ต้องการ ซึ่งขัดกับวิถีชีวิตของพระสงฆ์สาวกของพระพุทธเจ้าซึ่งใช้ชีวิตตามมิตามได้ หรือใช้ปัจจัย 4 เท่าที่จำเป็นต่อการมีชีวิตอยู่ ดังนั้น หากลาภที่เป็นเงินตกแก่พระสงฆ์ เงินนั้นต้องใช้ในการซื้อหาปัจจัย 4 ที่สมควรสำหรับพระสงฆ์เท่านั้น ซึ่งจะทำให้มีปัญหาอีกว่า

⁷ พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ฝากผ้าที่จะถวายเจาะจงแก่พระภิกษุรูปหนึ่งแก่คุฎุหฺสฺส ซึ่งเรียกว่าไวยวัจจกร ถึงกระนั้น ก็ยังมีความเสี่ยงที่จะถูกไวยวัจจกรยกออกไปได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 2, ข้อ 70 หน้า 63-66) ดังนั้น การฝากเงินของสงฆ์ซึ่งเป็นทรัพย์มีราคาไว้ที่บุคคลใดบุคคลหนึ่งเช่นนี้ไม่น่าจะเป็นไปได้เลย เพราะเสี่ยงที่จะสูญหายได้มาก เงินที่ตกแก่สงฆ์โดยที่ไม่มีกับปียการช่วยแลกเปลี่ยนปัจจัย 4 จึงต้องทิ้งเสีย



ปัจจัย 4 ที่พระสงฆ์ต้องการจัดหานั้นเป็นสิ่งที่จำเป็นจริง ๆ หรือไม่ เพราะชีวิตของพระสงฆ์ตามที่พระพุทธเจ้าทรงวางหลักไว้เป็นชีวิตที่เรียบง่ายมาก กินใช้เท่าที่หาได้ ดังนั้นตราบเท่าที่พระภิกษุสงฆ์สามารถหาปัจจัย 4 ได้ตามปกติและเพียงพอ จึงเห็นได้ว่าไม่มีเหตุผลใดที่พระสงฆ์ต้องมีเงินเลย เพราะไม่มีความจำเป็นที่เงินจะแปรเปลี่ยนไปเป็นปัจจัย 4 ที่จำเป็น อย่างไรก็ตาม พระสงฆ์ส่วนใหญ่ในประเทศไทยรับเงินเป็นปกติและใช้เงินในการบริหารวัด โดยมีเจ้าอาวาสเป็นผู้ได้รับแต่งตั้งให้รับผิดชอบในการดำเนินการตามกฎหมาย การใช้อำนาจตามกฎหมายซึ่งมีช่องว่างมากมายนั้นจึงจำเป็นต้องมีแนวทางที่สอดคล้องกับพระวินัย

4. หลักธรรมาภิบาลกับการบริหารจัดการเงินวัด

การบริหารงานที่เรียกว่าธรรมาภิบาลเป็นการปกครองและบริหารความสัมพันธ์ระหว่างผู้มีส่วนได้เสียหลายฝ่ายซึ่งอาจมีผลประโยชน์ที่อาจจะขัดแย้งกัน ด้วยการยอมรับความเห็นและประนีประนอมซึ่งกันและกัน เพื่อผสานจุดมุ่งหมายของการปกครองและบริหารงานนั้นเข้ากับประโยชน์ของทุกฝ่ายที่เกี่ยวข้อง ธรรมาภิบาลมีนิยามที่หลากหลายและคลุมเครือจากมุมมองขององค์การฝ่ายตน สมศักดิ์ สามัคคีธรรม (2565) จึงพยายามศึกษานิยามและองค์ประกอบของธรรมาภิบาลที่มีอยู่จำนวนมากนั้น และสรุปว่า “ธรรมาภิบาล คือการจัดระเบียบของระบอบการเมืองและการบริหารจัดการสาธารณะภายใต้ระบอบประชาธิปไตยแบบเสรีนิยมที่ให้ความสำคัญกับการถ่วงดุลอำนาจและการตรวจสอบ เพื่อก่อให้เกิดการกระจายความยุติธรรมและความร่วมมือระหว่างผู้มีส่วนได้เสียหรือภาคี” (สมศักดิ์ สามัคคีธรรม 2565, 109) ธรรมาภิบาลตามความหมายนี้ให้ความสำคัญกับกระบวนการตัดสินใจซึ่งภาคีต่าง ๆ มีส่วนร่วมอย่างเสมอภาค ก่อนที่จะนำผลการตัดสินใจไปดำเนินการ สะท้อนคุณลักษณะที่เป็นสาระสำคัญของหลักธรรมาภิบาล 4 ข้อ ได้แก่ (1) ความสำนึกรับผิดชอบ (2) ความโปร่งใสและเปิดเผยข้อมูล (3) การมีส่วนร่วมสาธารณะ และ (4) หลักนิติรัฐ/นิติธรรม



ในประเทศไทย รัฐบาลได้ประกาศระเบียบสำนักนายกรัฐมนตรีว่าด้วยการสร้างระบบบริหารกิจการบ้านเมืองที่ดี พ.ศ. 2542 ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของการวางรากฐานสำคัญเพื่อพลิกฟื้นศักยภาพและความสามารถของประเทศชาติในการพัฒนาด้านเศรษฐกิจ สังคม และการเมือง (สถาบันพัฒนาข้าราชการพลเรือน, หน้า 4) ระเบียบดังกล่าวนี้กำหนดให้หน่วยงานของรัฐปรับปรุงการทำงานให้สอดคล้องกับหลักการพื้นฐาน 6 ประการได้แก่ (1) หลักนิติธรรม (2) หลักคุณธรรม (3) หลักความโปร่งใส (4) หลักการมีส่วนร่วม (5) หลักความรับผิดชอบ และ (6) หลักความคุ้มค่า ในปี 2560 สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาระบบราชการ (ก.พ.ร.) เข้ามามีบทบาทในการเสนอแนะมหาเถรสมาคมเพื่อแก้ปัญหาเกี่ยวกับการบริหารวัดได้นำหลักธรรมาภิบาลนี้ผ่านข้อเสนอในการทำบัญชีวัดของเจ้าอาวาสเพื่อความโปร่งใสตรวจสอบได้ และประกาศเป็นมติมหาเถรสมาคมครั้งที่ 18/2558 หลักธรรมาภิบาลซึ่งเป็นหลักการบริหารงานของรัฐจึงได้เข้ามาในวัดเพื่อคุณลักษณะที่พึงประสงค์ในการดำเนินการกิจเกี่ยวกับศาสนา

อย่างไรก็ตาม การนำหลักธรรมาภิบาลที่ใช้ในองค์กรราชการหรือเอกชนทั่วไปไปในการบริหารวัดเป็นเรื่องที่ไม่ชอบด้วยพระธรรมวินัย เพราะเหตุว่าเจ้าอาวาสไม่ใช่ผู้บริหารในความหมายเดียวกับผู้บริหารองค์กรเหล่านั้นซึ่งสามารถปกครองหรือบริหารงานโดยอาศัยกลไกแบ่งแยกอำนาจและถ่วงดุลตรวจสอบตามระบอบประชาธิปไตย เจ้าอาวาสเป็นพระภิกษุรูปหนึ่งซึ่งมีพรรษามาก อยู่ในฐานะเป็นที่เคารพนับถือในฐานะอุปัชฌาย์อาจารย์ของพระภิกษุทั้งหลายภายในวัด และชุมชนได้รับยกย่องให้เป็นผู้นำของวัด หากพิจารณาหลักการจัดการปัจจัย 4 ในคณะสงฆ์ เจ้าอาวาสเป็นเพียงพระภิกษุรูปหนึ่งที่มีหนึ่งเสียงเช่นเดียวกับพระภิกษุรูปอื่น ๆ ซึ่งไม่อาจก้าวทักทายการมีสิทธิมีเสียงหรือความเห็นของสมาชิกในคณะสงฆ์ โดยนัยนี้หากพิจารณาบทบาทหน้าที่ของเจ้าอาวาสตามกฎหมายให้ถูกต้องตามพระธรรมวินัย เจ้าอาวาสเป็นเพียงผู้ดูแลจัดการหรือให้คำแนะนำให้มีการบริหารงานของวัดอย่างถูกต้องโดยเคารพต่อมติของคณะสงฆ์ เมื่อได้มติของสงฆ์อย่างไรแล้ว เจ้าอาวาสจึงแสดงออกต่อบุคคลภายนอกในฐานะเป็นตัวแทนของวัด (สมพรนุช ดันศรีสุข, 2564, หน้า 173)



คุณลักษณะของธรรมาภิบาลจึงมีอยู่เป็นปกติในการปกครองและบริหารงานของคณะสงฆ์จากระบบการปกครองของคณะสงฆ์ที่สมาชิกของสงฆ์เท่าเทียมกันและการบริหารงานสงฆ์ที่ต้องกระทำอย่างเปิดเผยและต้องการเสียงของสมาชิกอย่างเอกฉันท์ ซึ่งจะเห็นได้ว่าแตกต่างจากธรรมาภิบาลตามมโนทัศน์ของรัฐประชาธิปไตยแบบตะวันตกเป็นอย่างมาก กล่าวคือ การปกครองและการบริหารงานด้วยประชาธิปไตยในปัจจุบันใช้หลักการแบ่งแยกอำนาจเพื่อถ่วงดุลซึ่งกันและกัน ในขณะที่ในพระวินัย สมาชิกของสงฆ์ทุกรูปต้องมีบทบาทในการรับรู้และตัดสินใจ ผู้วิจัยจึงได้วิเคราะห์คุณลักษณะหลักธรรมาภิบาลแล้วนำมาสังเคราะห์เป็น**ธรรมาภิบาลสำหรับพระสงฆ์** โดยจำเป็นต้องเริ่มต้นที่ (1) การยึดหลักพระธรรมวินัยเป็นอันดับแรก ตามมาด้วย (2) ความสำนึกรับผิดชอบและพร้อมรับผิด (3) การมีส่วนร่วมสาธารณะและความโปร่งใสเปิดเผยข้อมูล และสุดท้าย (4) ความคุ้มค่า⁸

(1) การยึดหลักพระธรรมวินัย

คุณลักษณะข้อแรกของธรรมาภิบาลในการบริหารงานของคณะสงฆ์ที่เห็นได้อย่างชัดเจน คือ การยึดหลักพระธรรมวินัยที่พระพุทธเจ้าทรงมอบไว้ให้เป็นศาสนาของพระสงฆ์ พระพุทธเจ้าจึงมิได้ทรงแต่งตั้งผู้ใดให้เป็นศาสนาแทนพระองค์ภายหลังปรินิพพาน (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 141 หน้า 123) พระธรรมวินัยในที่นี่มีความหมายกว้างขวางมาก หมายถึงทั้งพระธรรมและพระวินัย พระธรรมคือคำสอนที่พระองค์ทรงแสดงเพื่อประโยชน์แห่งความพ้นทุกข์ ซึ่งรวบรวมอยู่ในวงศศตฺถุศาสน์ หรือพระไตรปิฎก และยังหมายถึงหลักการที่สอดคล้องกับคำสอนด้วย ส่วนพระวินัย คือ สิกขาบทของพระภิกษุ พระภิกษุณี ซึ่งเป็นข้อระวางทางจริยธรรมส่วนบุคคล รวมไปถึงอภิสมาจาร ซึ่งประกอบด้วยสิกขาบทของพระภิกษุ พระภิกษุณี และระเบียบปฏิบัติในการดำเนินการต่าง ๆ ของคณะสงฆ์ ดังนั้น

⁸ ความคุ้มค่า เป็นองค์ประกอบของธรรมาภิบาลที่สมศักดิ์ สามัคคีธรรม (2565) ไม่ได้อ้างถึงในองค์ประกอบที่เป็นสาระสำคัญ 4 ข้อของธรรมาภิบาล แต่ก็เป็นคุณลักษณะหนึ่งใน “ระบบบริหารกิจการบ้านเมืองและสังคมที่ดี” อันเป็นธรรมาภิบาลสำหรับหน่วยงานราชการไทย



คำว่าธรรมวินัยจึงครอบคลุมคำสอนคำสั่งที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงและบัญญัติแก่พระสงฆ์ กุลเกณท์ใด ๆ หากจะบัญญัติขึ้นสำหรับพระสงฆ์ในปัจจุบันก็ควรให้สอดคล้องหรือนำหลักการในพระธรรมวินัยมาร่วมบูรณาการด้วย

(2) ความสำนึกรับผิดชอบและพร้อมรับผิดชอบ

ความสำนึกเป็นการตระหนักในบทบาทหน้าที่ของตนเองที่มีต่อผู้อื่นและสังคม โดยเฉพาะตามสายการบังคับบัญชาหรือกฎหมายที่ให้อำนาจหน้าที่ไว้ ซึ่งเป็นแรงผลักดันให้รับผิดชอบในทำหน้าที่ของตนอย่างดี และพร้อมที่จะให้ตรวจสอบทั้งภายในและภายนอก แม้ความเป็นสมาชิกของสงฆ์จะไม่ถูกบีบบังคับด้วยสายการบังคับบัญชาหรือกฎหมายให้ทำตามตำแหน่งหน้าที่อย่างเคร่งครัดเหมือนการปฏิบัติงานในองค์กร แต่พระภิกษุ พระภิกษุณีก็เป็นสมณะซึ่งอยู่ภายใต้พระธรรมวินัยของพระพุทธเจ้า ก็ต้องทำหน้าที่ในฐานะสมาชิกสงฆ์ตามที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติไว้ หน้าที่อย่างหนึ่งคือการทำอุโบสถทุก 15 คำ (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 151 หน้า 171) เพราะเป็นช่วงเวลาสำคัญที่พระภิกษุได้ปลงอาบัติ ชำระตนให้บริสุทธิ์ พบปะกับสหธรรมิกรูปอื่น ทำอุโบสถหรือสังฆกรรมร่วมกัน เสนอญัตติต่อสงฆ์เพื่อขอมติจากสงฆ์ในการดำเนินการต่าง ๆ ระวังอธิกรณ์ เมื่อมีความขัดแย้งในคณะสงฆ์ พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติให้พระภิกษุทุกรูปต้องปฏิบัติมิฉะนั้นจะต้องอาบัติทุกกฏ หากไปไม่ได้เพราะติดกิจธุระ หรืออาพาธ ก็จำเป็นต้องมอบปาริสุทธิและฉันทะให้แก่ภิกษุรูปหนึ่งนำมาแจ้งแก่สงฆ์ เพื่อยืนยันแก่สงฆ์ว่าท่านเป็นผู้ปราศจากอาบัติและมีคุณสมบัติพร้อมที่จะทำอุโบสถหรือสังฆกรรมอื่น ๆ แต่ไม่สามารถเดินทางมาร่วมได้ (พระไตรปิฎก เล่ม 4 ข้อ 181 หน้า 194) การประชุมสงฆ์จึงเป็นหน้าที่ความรับผิดชอบต่อสมาชิกทุกรูป เช่นเดียวกับการงานต่าง ๆ ที่พระสงฆ์มอบหมายแก่พระภิกษุรูปหนึ่งเป็นสิ่งที่ต้องจัดการให้สำเร็จเรียบร้อยเพื่อประโยชน์ของสงฆ์



(3) การมีส่วนร่วมสาธารณะและความโปร่งใสเปิดเผยข้อมูล

การมีส่วนร่วมสาธารณะมีส่วนสำคัญที่ทำให้เกิดความโปร่งใส เพราะสังคมทุกอย่างต้องกระทำอย่างเปิดเผยในที่ประชุมสงฆ์ ในการขอมติจากที่ประชุมสงฆ์ ข้อมูลต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องจะต้องนำเสนอในที่ประชุมสำหรับประกอบการพิจารณา ทั้งผู้ที่เกี่ยวข้องจะต้องอยู่ในที่นั้นด้วยเพื่อตอบคำถามต่าง ๆ ที่ถูกสงสัย สมาชิกทุกรูปที่อยู่ในคณะสงฆ์จึงทราบความเป็นไปต่าง ๆ เกี่ยวกับสมาชิกของสงฆ์ด้วยกัน ในการบริหารงาน การแต่งตั้งสมาชิกที่มีคุณสมบัติเหมาะสมเพื่อดำเนินกิจการของพระสงฆ์ อีกนัยหนึ่งเป็นการเปิดเผยผลการดำเนินงานให้ผู้มีส่วนร่วมรับทราบ (สมศักดิ์ สามัคคีธรรม 2565, หน้า 179) ในแง่นี้ สมาชิกรูปหนึ่ง ๆ จะได้รับสมมติให้ทำหน้าที่ในคณะสงฆ์ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่างานที่ท่านได้รับมอบหมายนั้นเป็นสิทธิขาดของท่านอย่างเดียว สมาชิกรูปนั้นควรทำหน้าที่ตามขอบเขตของงานที่ได้รับมอบหมาย ไม่ควรทำเกินหน้าที่โดยไม่จำเป็นซึ่งเป็นการทำนอกคำสั่งและอาจทำให้เกิดความเสียหาย หากมีปัญหาในการดำเนินงานก็ควรนำปัญหามาปรึกษาในที่ประชุมคณะสงฆ์เพื่อขอมติในการแก้ปัญหา

(4) ความคุ้มค่า

ความคุ้มค่าเป็นเรื่องของการบริหารทรัพยากรเพื่อให้การปกครองและบริหารงานคณะสงฆ์บรรลุผลตามเป้าหมาย ซึ่งในที่นี้คือ ปัจจัย 4 ที่พระภิกษุได้รับถวายมาบริโภคว่าใช้สอยเพื่อการดำรงชีวิตอยู่ พระพุทธเจ้าทรงกำหนดวิธีการบริโภคและใช้สอย ตลอดจนการรับและเก็บรักษาปัจจัย 4 สำหรับพระภิกษุและพระสงฆ์ข้อกำหนดเหล่านี้เป็นไปเพื่อให้พระภิกษุสามารถดำรงชีวิตได้พอสมควร ไม่ยากลำบากจนเกินไปและไม่ทำตามความต้องการส่วนบุคคลจนเป็นเหตุให้เกิดกิเลส ส่วนปัจจัย 4 ที่เป็นส่วนเกิน โดยเฉพาะเสนาสนะ เป็นทรัพย์สินของพระสงฆ์ซึ่งจะเก็บไว้สำหรับพระภิกษุได้ใช้ร่วมกัน และไม่จำกัดว่าต้องเป็นของพระภิกษุในพระอารามเท่านั้น เป็นหน้าที่ของพระภิกษุทุกรูปจะต้องช่วยกันรักษาความสะอาด และรักษาสภาพของเสนาสนะให้ใช้ได้ยาวนาน



5. การจัดการเงินที่สอดคล้องกับหลักพระวินัยและธรรมาภิบาล

เมื่อนำหลักการจัดการเงินที่สังเคราะห์จากหลักการจัดการทรัพย์สินและหลักธรรมาภิบาลมาสังเคราะห์ร่วมกับกฎหมายในปัจจุบัน ข้อเสนอแนะในการจัดการเงินตามกฎหมายของผู้วิจัยเน้นที่การจัดการเงินของแต่ละวัดซึ่งมีความแตกต่างกันในแง่ของทุนของวัด ศักยภาพของเจ้าอาวาสและพระภิกษุในวัด และความพร้อมของคฤหัสถ์ผู้สนับสนุนวัด มากกว่าที่จะมุ่งให้วัดทุกวัดนำเงินมารวมกันแล้วจัดสรรปันส่วนแก่วัดต่าง ๆ เพราะวัดแต่ละแห่งมีความแตกต่างกัน การบริหารปัจจัย 4 ของวัด ซึ่งรวมถึงเงินจึงควรมีความเป็นปัจเจกขึ้นอยู่กับสถานะทางเศรษฐกิจของวัดนั้น ๆ แต่ก็ต้องตั้งอยู่บนหลักการของธรรมาภิบาลสงฆ์ ได้แก่ (1) การยึดหลักพระธรรมวินัย (2) ความสำนึกรับผิดชอบและพร้อมรับผิดชอบ (3) การมีส่วนร่วมสาธารณะและความโปร่งใสเปิดเผยข้อมูล และ (4) ความคุ้มค่ามุ่งประโยชน์เพื่อคณะสงฆ์ทั้งที่อยู่ในวัดและอาจมาใช้ประโยชน์ที่วัดนั้น

5.1 ผู้รับผิดชอบ

ผู้รับผิดชอบเป็นปัจจัยที่สำคัญที่สุดในการจัดการเงินวัด ผู้รับผิดชอบที่มีความรู้และซื่อสัตย์สุจริตจะทำให้การบริหารจัดการเงินวัดทุกขั้นตอนมีประสิทธิภาพ ผู้รับผิดชอบควรอยู่ในรูปของหมู่คณะ ประกอบด้วยฝ่ายพระภิกษุและคฤหัสถ์ คฤหัสถ์จำเป็นเข้ามาเกี่ยวข้องในเรื่องนี้ด้วยเพื่อเป็นผู้ช่วยของเจ้าอาวาส เจ้าอาวาสอาจบริหารจัดการด้วยตัวเองคู่กับคฤหัสถ์ไวยาวัจกรหรือมีคณะบุคคล ซึ่งประกอบด้วยพระภิกษุภายในวัด ไวยาวัจกร และฆราวาสซึ่งเป็นผู้สนับสนุนกิจการของวัด อาจเป็นผู้อุปถัมภ์วัด หรือกำนันผู้ใหญ่บ้านหรือบุคคลซึ่งเป็นผู้ที่ได้รับความเคารพนับถือในหมู่บ้าน มีทั้งกรรมการโดยตำแหน่ง และกรรมการชั่วคราวที่ดำรงตำแหน่งตามวาระ มีการตกลงประชุมเป็นประจำเพื่อปรึกษาและติดตามงานที่ได้รับมอบหมาย หากเป็นงานใหญ่ซึ่งมีการระดมเงินจำนวนมาก เช่น งานทอดกฐินประจำปี หรือเจ้าภาพที่บูรณะปฏิสังขรณ์ ควรให้เจ้าภาพซึ่งเป็นผู้สนับสนุนหลักมีส่วนร่วมในการประชุมด้วย



วัดอาจบริหารจัดการในรูปของมูลนิธิตามประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อจัดการผลประโยชน์ของวัด โดยมีเจ้าอาวาสเป็นประธานมูลนิธิ หรือประธานคณะกรรมการ กรรมการมาจากบุคคลหลายฝ่ายทั้งจากภายในวัด ชุมชนที่มีส่วนในการอุปถัมภ์วัด ตัวแทนของผู้ที่เช่าทรัพย์สินของวัด เพื่อให้มีการตรวจสอบถ่วงดุลกัน ตามมาตรา 129 กรณีที่กรรมการของมูลนิธิดำเนินการกิจการของมูลนิธิผิดพลาดเสื่อมเสียต่อมูลนิธิ หรือฝ่าฝืนกฎหมายหรือข้อบังคับของมูลนิธิ หรือกลายเป็นผู้มีฐานะหรือความประพฤติไม่เหมาะสมในการดำเนินการตามวัตถุประสงค์ของมูลนิธิ นายทะเบียน หรือผู้ที่เกี่ยวข้องอาจร้องขอต่อศาลขอให้มีคำสั่งถอดถอนกรรมการของมูลนิธินั้นได้ กรรมการฝ่ายฆราวาสมีวาระจำกัดจำนวนปี เมื่ออยู่ในรูปของมูลนิธิ ก็จะต้องมีการบริหารจัดการตามกฎหมาย เช่น มีการตรวจตราและควบคุมดูแลการดำเนินการกิจการของมูลนิธิให้เป็นไปตามกฎหมายและข้อบังคับของมูลนิธิ มีการตรวจสอบบัญชีประจำปีเช่นเดียวกับนิติบุคคล วัดที่มีมูลนิธิบริหารจัดการเงินวัดต้องเป็นวัดที่มีศักยภาพด้านบุคลากรที่มีความรู้และอุทิศเวลามาช่วยในกิจการของวัด

ไม่ว่าผู้บริหารจัดการเงินของวัดจะอยู่ในรูปของหมู่คณะแบบใด เจ้าอาวาสซึ่งเป็นผู้แทนวัดจำเป็นต้องมีความรู้ด้านกฎหมายและมีวิสัยทัศน์ในการบริหารจัดการ การศึกษาทางโลกจึงเป็นคุณสมบัติที่จำเป็น (พิสิษฐ์ นภานาสกุล, 2551, ออนไลน์) อย่างน้อยที่สุดต้องเป็นผู้อ่านออกเขียนได้คล่องแคล่ว มีความเป็นผู้นำรู้เท่าทันคน มีความกล้าหาญและมีจิตสำนึกในการทำหน้าที่เป็นผู้รักษาสถาปัตยกรรมของวัดซึ่งเป็นของพระศาสนาและชาวพุทธ ได้รับการยอมรับจากพระสงฆ์ในวัดในการประสานประโยชน์ของพระสงฆ์และพุทธศาสนิกชน

5.2 การจัดการรายได้

รายได้ของวัดควรเป็นรายได้ที่ได้มาด้วยความเหมาะสม เช่น เป็นเงินบริจาคค่าน้ำ ค่าไฟ หรือสาธารณูปโภคของวัด หรือเป็นเงินบริจาคเพื่อการบูรณะปฏิสังขรณ์วัด หรือเป็นเงินที่ได้มาจากค่าเช่าที่ดิน การบำเพ็ญกุศลศพ จากการให้



บริการดอกไม้ธูปเทียนหรือของที่ระลึก หากเป็นรายได้จากการสร้างวัดมุงคล ก็ต้องมีวัตถุประสงค์ในการสร้างชัดเจน เช่น นำเงินที่ได้จากการเข้าบูชาไปบูรณะปฏิสังขรณ์ศาลาการเปรียญหรือเมรุเผาศพ เงินเหล่านี้ควรแยกออกเป็นบัญชีต่าง ๆ ตามวัตถุประสงค์เพื่อให้เห็นว่ามีรายรับจากส่วนใดจำนวนเท่าใด ทุกครั้งที่ได้รับเงินบริจาคจะต้องออกเป็นใบอนุโมทนาบัตรเพื่อเป็นหลักฐานในการรับเงินและวัดมีหลักฐานให้ตรวจสอบกรณีที่ผู้บริคนำใบอนุโมทนาบัตรไปขอคืนภาษีเงินได้ หรือใช้การบริจาคด้วยพร้อมเพย์ซึ่งเงินบริจาคเข้าบัญชีโดยตรงและมีหลักฐานในการรับเงินในทำนองเดียวกัน เงินรายได้ต้องมีการออกใบรับเงินซึ่งสามารถตรวจสอบได้ว่าเป็นรายได้ที่เหมาะสม ไม่เอื้อประโยชน์แก่ผู้หนึ่งผู้ใดจนทำให้วัดต้องเสียประโยชน์

รายได้อื่น ๆ จากกิจการแสวงหากำไรนอกเหนือกิจการทางศาสนาซึ่งไม่เข้าไปตามขอวัตถุประสงค์หรือภารกิจของวัด ผู้รับผิดชอบการเงินวัดควรพิจารณาเป็นกรณี ๆ ตามความเหมาะสม เช่น รายได้จากค่าเช่าที่จอดรถแก่ชุมชนรอบข้าง ซึ่งคิดค่าเช่าเป็นรายเดือน รายได้จากค่าเช่าซึ่งบุคคลภายนอกนำสินค้ามาขายในวัด รายได้จากเงินกินเปล่าเพื่อเช่าทรัพย์สินของวัดที่ต้องจ่ายเพิ่มเติมจากค่าเช่า และรายได้จากการประกอบพิธีกรรมให้สัตว์เลี้ยงที่ตายแล้ว บางอย่างควรอนุโลมตามความจำเป็น บางอย่างไม่ควรให้มีการดำเนินการ ทั้งนี้ควรมิประกาศจากมหาเถรสมาคมเพื่อให้แนวปฏิบัติเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

5.3 การดำเนินการ

ค่าใช้จ่ายต่าง ๆ ของวัดควรเป็นไปตามวัตถุประสงค์ของการบริจาค และเป็นไปตามขอวัตถุประสงค์ของวัด ควรเน้นค่าใช้จ่ายประจำของวัดก่อน ได้แก่ ค่าใช้จ่ายด้านสาธารณูปโภค โครงการด้านการศึกษาพระปริยัติธรรม-การเผยแผ่ธรรมที่วัดดำเนินการเป็นปกติ หากมีเพียงพอจึงใช้จ่ายด้านการสาธารณสงเคราะห์ เช่นการสนับสนุนทุนการศึกษาแก่นักเรียน ยกเว้นจะมีเงินบริจาคด้านการสาธารณสงเคราะห์โดยเฉพาะ หรือหากวัดบริหารจัดการด้วยมูลนิธิก็จะสามารถระดมเงินบริจาคด้านการสาธารณสงเคราะห์ได้สะดวกกว่า



โครงการก่อสร้างและปฏิสังขรณ์วัดควรจะเริ่มต้นจากการประเมินว่าเป็นโครงการที่มีประโยชน์หรือเป็นการปฏิสังขรณ์ที่สมเหตุผลหรือไม่ ควรซ่อมแซมหรือปรับปรุงเท่าที่จำเป็นเพื่อไม่เป็นการรบกวนเงินของผู้บริจาค เว้นแต่มีเจ้าภาพที่สนับสนุนโครงการก่อสร้าง แม้เจ้าอาวาส คณะกรรมการวัด หรือมูลนิธิเห็นชอบกับการก่อสร้างและมีอำนาจในการดำเนินการ ก็ควรมีการหยั่งเชิง สอบถามความคิดเห็นของชุมชนรอบข้างและพุทธศาสนิกชนที่มาทำบุญที่วัดด้วยการบอกกล่าวหรือทำประกาศให้ทราบ หรืออย่างน้อยให้ได้รับรู้ว่าวัดกำลังจะดำเนินการอะไร เพราะเป็นผู้มีส่วนได้เสียเกี่ยวกับภูมิทัศน์ ความคิดเห็นต่อวัด ตลอดจนการสนับสนุนค่าใช้จ่ายของวัด เพราะโครงการก่อสร้างใช้เวลานานอาจมีผลกระทบในเรื่องของมลพิษทางเสียงหรือฝุ่นละออง ทั้งยังต้องขอรับการสนับสนุนเป็นเงินบริจาค

5.4 การเก็บรักษาเงิน

วัดควรมีเงินสดสำรองที่วัดไว้จำนวนหนึ่งสำหรับใช้จ่ายประจำ เช่น เป็นค่าคณงาน ค่าซ่อมแซมหรือค่าใช้จ่ายจีปาละ ตามกฎหมายที่กำหนดไว้ที่ไม่เกิน 100,000 บาท แต่โดยทั่วไป วัดมีรายได้จากคนที่มาไหว้พระทำบุญทุกวันทำให้วัดมีเงินสำรองจำนวนมากกว่านั้น ยิ่งเป็นวัดที่มีคนมาทำบุญมาก ก็จะมีธนาการมารับเงินที่วัดเป็นประจำ ผู้รับผิดชอบวัดควรร่วมกันตกลงจำนวนเงินที่เหมาะสมสำหรับวัดตลอดจนวางแผนการดำเนินงาน ตรวจนับเงิน จ่ายเงินประจำวัน และนำฝากส่วนที่เหลือในธนาการในชื่อบัญชีของวัด

การจัดตั้งธนาการหรือกองทุนการเงินของวัดในพระพุทธศาสนาอย่างที่มีนักวิจัยหลายคนเสนอเป็นแนวคิดที่ช่วยทำให้เกิดความโปร่งใส เพราะเงินวัดต่าง ๆ จะถูกนำมารวมไว้ในที่เดียวกัน โดยที่แสดงว่าแต่ละวัดมีเงินเท่าใด เป็นการป้องกันการแสวงหาผลประโยชน์จากเงินวัดจากการมีอำนาจในการบริหารจัดการเงินของวัด นอกจากนั้น ยังควรมีการจัดสรรเงินบางส่วนเพื่อเข้ากองทุนกลางในวัดพระพุทธศาสนาเพื่อให้เงินบริจาคที่ได้มานั้นเป็นประโยชน์แก่พระสงฆ์ซึ่งพำนักอยู่ในวัดอื่นซึ่งอาจจะขาดแคลนเนื่องจากวัดตั้งอยู่ในพื้นที่ชนบทห่างไกล หรือประสบ



กับปัญหาใด ๆ ที่ทำให้ไม่ได้รับความสนับสนุนจากประชาชนในท้องถิ่นเพียงพอ เช่น ปัญหาชายแดนใต้ ภัยธรรมชาติ ฯลฯ เพราะพระภิกษุคือผู้สืบทอดพระศาสนา ซึ่งศึกษาปฏิบัติธรรมพำนักอยู่ในต่างที่ ในขณะที่วัดต่าง ๆ ที่ได้รับเงินบริจาคเพราะความเป็นผู้สืบทอดพระศาสนาของพระพุทธเจ้าไม่แตกต่างกัน ทั้งยังสอดคล้องกับการบริหารปัจจัย 4 ของสงฆ์ ที่ทรัพย์สินของสงฆ์ควรเป็นประโยชน์ร่วมกัน ช่วยลดความกระตือรือร้นในการแสวงหารายได้จากกิจการทางศาสนา

5.5 การตรวจสอบ

หากวัดมีผู้รับผิดชอบซึ่งประกอบด้วยเจ้าอาวาส ไวยาวัจกร หรือคณะกรรมการที่มีคุณภาพ จะทำให้มีการตรวจสอบถ่วงดุลในทุกกระบวนการของการบริหารจัดการ มีการจัดทำบัญชีที่ถูกต้อง จะทำให้การจัดการเงินรายได้เป็นไปอย่างโปร่งใส และเป็นผลดีต่อทุกฝ่าย ทำให้การทุจริตเงินวัดเกิดขึ้นได้ยาก นอกจากนั้นควรให้ประกาศรายรับรายจ่ายประจำเดือนและมีงานประจำปี การให้ชุมชนรอบข้างและพุทธศาสนิกชนที่มาวัดทราบข้อมูลการเงินของวัดตลอดจนการบริหารจัดการก็จะเป็นการตรวจสอบที่ดีทางหนึ่ง ในขณะที่การทำบัญชีวัดเป็นระเบียบที่สำนักงานพระพุทธศาสนากำหนดอยู่แล้ว สำนักงานพระพุทธศาสนาควรมีอำนาจในการตรวจสอบบัญชีวัดกรณีที่มีการร้องเรียนหรือพบข้อมูลที่ไม่ตรงกับหน่วยงานราชการอื่น เช่น กรมสรรพากร ควรมีมาตรการทางกฎหมายลงโทษผู้ที่รับผิดชอบเรื่องเงินวัดอย่างจริงจัง

หากเป็นวัดที่มีมูลนิธิจัดการรายได้และมีจำนวนเงินหมุนเวียนสูง จำเป็นต้องมีการตรวจสอบบัญชีจากผู้ตรวจสอบบัญชีที่มีใบอนุญาต เพื่อตรวจสอบความถูกต้องและความปกติของการบริหารจัดการเงินเช่นเดียวกับนิติบุคคลตามประมวลกฎหมายแพ่งและพาณิชย์

6. บทสรุปและข้อเสนอแนะ

วัดซึ่งเป็นที่พักของคณะสงฆ์ที่ได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมาเป็น



นิติบุคคลตามพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 แก้ไขเพิ่มเติมโดยพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ (ฉบับที่ 2) พ.ศ. 2535 โดยมีเจ้าอาวาสเป็นผู้มีอำนาจในการบริหารจัดการและแสดงเจตนาแทน อย่างไรก็ตาม กฎหมายให้อำนาจแก่เจ้าอาวาสอย่างเต็มที่ในการใช้ดุลพินิจในการบริหารจัดการตามสมควร โดยปราศจากการถ่วงดุลและการตรวจสอบจากภายในและภายนอก การบริหารจัดการเงินวัดตามกฎหมายจึงเกิดปัญหาในกรณีที่เจ้าอาวาสจัดการเงินแต่เพียงผู้เดียว จากสภาพปัญหาดังกล่าวผู้วิจัยจึงได้ศึกษาหลักการจัดการเงินวัดที่เหมาะสม โดยใช้หลักการจัดการทรัพย์สินในพระวินัย และธรรมาภิบาลซึ่งผู้วิจัยได้ทำการวิเคราะห์สังเคราะห์จากพระวินัยปิฎกเข้ามามีบูรณาการกับกฎหมายปัจจุบัน

หลักการบริหารจัดการเงินที่สอดคล้องกับพระธรรมวินัยและธรรมาภิบาล ได้แก่ ผู้รับผิดชอบ คือ เจ้าอาวาสต้องเป็นผู้นำคณะสงฆ์และชาวพุทธในการดำเนินการให้ถูกต้องตามพระธรรมวินัย หมู่คณะที่ดูแลจัดการเงินร่วมกับเจ้าอาวาสต้องมีส่วนได้เสียกับวัด เป็นสมาชิกสงฆ์ในวัด ชาวพุทธในชุมชน และผู้บริจาค โดยเข้ามาเป็นกรรมการวัดหรือกรรมการมูลนิธิ มีตำแหน่งถาวรและชั่วคราว มีข้อกำหนดการประชุมที่ชัดเจน มีการประกาศข่าวสารของวัดและสอบถามความคิดเห็นเกี่ยวกับโครงการของวัด ในเรื่องจัดหารายได้ ให้อินติในลาตามมีตามได้ รายได้มีที่มาและแสดงตัวเลขชัดเจน มีการทำใบรับเงิน ใบอนุโมทนา การใช้จ่ายเงินวัด คຸ່ມคำ ตรงตามวัตถุประสงค์ของผู้บริจาค เน้นค่าใช้จ่ายประจำของวัดที่เกี่ยวกับการศึกษาและเผยแผ่ศาสนา การเก็บรักษาเงินสดเป็นไปตามข้อตกลงของคณะกรรมการ เงินของวัดควรเก็บรักษาในรูปของธนาคารหรือกองทุนกลางและมีการจัดสรรเงินส่วนหนึ่งเพื่อเป็นประโยชน์สำหรับวัดที่ขาดแคลน วัดที่บริหารเงินด้วยมูลนิธิ หรือวัดมีเงินหมุนเวียนในแต่ละวันมากจำเป็นต้องมีการตรวจสอบทางบัญชี แต่สำหรับวัดทั่วไป หากมีคณะกรรมการวัดหรือมูลนิธิที่เข้มแข็ง การบริหารจัดการเกี่ยวกับการเงินย่อมโปร่งใส ตรวจสอบได้

โดยสรุป ผู้วิจัยเห็นว่ากฎหมายที่ใช้อยู่ในปัจจุบันมีประสิทธิภาพเพียงพอ มีความยืดหยุ่นให้วัดแต่ละแห่งสามารถบริหารจัดการเงินได้ตามความ



เหมาะสม **สำคัญที่สุดยพินิจของผู้รับผิดชอบ** ซึ่งจะต้องยึดหลักพระวินัยในการดำเนินงาน ตระหนักว่าเงินวัดคือเงินของสงฆ์ เป็นของส่วนรวมซึ่งทุกคนในท้องถิ่นมีส่วนร่วม

สิ่งสำคัญอีกประการหนึ่งคือการสร้างวัฒนธรรมความคิดที่ถูกต้องแก่ อุบาสกอุบาสิกาซึ่งเป็นประชากรส่วนใหญ่ของสังคมไทย ควรมีการเผยแพร่ความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับหลักการบริหารจัดการเงินวัด ซึ่งมีอยู่สามประการ ดังนี้

ประการแรก การถวายทรัพย์สินแก่พระ ไม่ว่าจะเป็นเจาะจงพระภิกษุผู้รับหรือพระสงฆ์ ของถวายอยู่ในรูปของอาหาร ไทยทานที่จำเป็นแก่การดำรงชีวิตของพระภิกษุ หรือเงินสดซึ่งสามารถใช้ซื้อปัจจัย 4 ด้วยวัตถุประสงค์ต่าง ๆ ทั้งที่เป็นการทำบุญตามประเพณี การสะเดาะเคราะห์ต่อชะตา หรืออุดหนุนสินค้าบริการของวัดควรเป็นไปเพื่อกิจการของพระศาสนา ทรัพย์สินที่ได้มาควรเป็นประโยชน์แก่การดำรงชีวิตของพระภิกษุ ตลอดจนการศึกษาปฏิบัติธรรมของพุทธบริษัทในภาพรวม การดำเนินการของวัดจึงมีเป้าหมายเพื่อกิจการของพระศาสนาอย่างแท้จริง อีกทั้งต้องโปร่งใส และเหมาะสม

ประการที่สอง การจัดการทรัพย์สินเหล่านั้น ตลอดจนเงินของวัดมิใช่อำนาจหน้าที่ของพระภิกษุรูปใดรูปหนึ่ง เพราะทรัพย์สินนั้นเป็นของสงฆ์ ของส่วนรวม ของพระศาสนา ซึ่งพระสงฆ์ต้องจัดการร่วมกัน การใช้ประโยชน์ควรเป็นไปตามความประสงค์ของเจ้าของทรัพย์สิน และหากเป็นทรัพย์สินเป็นเงิน จะต้องมิอุบาสก อุบาสิการ่วมจัดการด้วยเพราะไม่ใช่ภารกิจที่พระภิกษุหรือพระสงฆ์จะจัดการตามลำพัง

ประการสุดท้าย อุบาสกอุบาสิกาควรรู้จักพระวินัยของพระภิกษุเพื่อทราบว่พระภิกษุต้องวางตนอย่างไร การติดตาม ไม่เพิกเฉยต่อทรัพย์สินที่ตนได้บริจาค ทรัพย์สินของสงฆ์ตลอดจนสอดส่องพฤติกรรมของพระสงฆ์ ช่วยให้วัดทุกที่ตนบริจาค่นั้นมีประสิทธิภาพสูงสุด เป็นผลดีต่อพระศาสนา เป็นการป้องกันการทุจริตซึ่งอาจเกิดขึ้นได้ในขั้นตอนของการบริหารจัดการ



สิ่งเล็ก ๆ น้อย ๆ ที่อุบาสกอุบาสิกาช่วยป้องกันการทุจริตได้เช่น การขอโอนมอบนาบัตรเมื่อบริจาคเงินแก่วัด การถวายเงินทำบุญแก่วัดโดยโอนเข้าบัญชีของวัดโดยตรงแทนการถวายเป็นเงินสด หรือโอนเงินเข้าบัญชีของเจ้าอาวาส เพราะเมื่อเงินเข้าบัญชีวัดแล้ว การบริหารจัดการเงินวัดจะต้องผ่านคณะกรรมการผู้รับผิดชอบจึงจะนำเงินนั้นออกมาใช้ได้ การมีเครือข่ายชาวพุทธที่ธรรมาภิบาลให้ความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้อง และตีแผ่ความโปร่งใสหรือไม่โปร่งใสต่าง ๆ ช่วยให้ชาวพุทธมีความตื่นตัวและให้ความสำคัญกับที่มาที่ไปของเงินบริจาคมากขึ้น ทำให้ผู้ที่รับผิดชอบต้องให้ความสำคัญกับการจัดการทรัพย์สินอย่างมีธรรมาภิบาลมากขึ้น

ความรู้ความเข้าใจดังกล่าวเป็นสามัญสำนึกเบื้องต้นที่อุบาสกอุบาสิกาต้องช่วยกันดำเนินการเพื่อให้เกิดเป็นความเคยชิน จนเป็นวัฒนธรรมของชาวพุทธในสังคมไทย ความรู้ความเข้าใจเป็นพื้นฐานของการจัดการเงินวัดอย่างถูกต้องจะช่วยลดแรงต้านจากกลุ่มผู้มีส่วนได้เสียเดิม ส่วนกฎหมายที่จะบังคับใช้สามารถดำเนินการภายหลังได้ เมื่อวัฒนธรรมความคิดนี้แข็งแกร่งดีแล้ว เพราะจะมีพุทธศาสนิกชนที่สามารถร่วมเป็นคณะกรรมการที่ร่วมบริหารจัดการ หรือช่วยกันตรวจสอบการบริหารจัดการเงินวัดให้โปร่งใสได้

การศึกษาวิจัยนี้ทำให้เห็นว่าหากยึดพระธรรมวินัยเป็นหลักในการบริหารจัดการเงินวัด เจ้าอาวาสซึ่งเป็นผู้มีอำนาจตามกฎหมายแท้จริงแล้วจำเป็นต้องอยู่ในบรรทัดฐานของจารีตประเพณี ประการแรกคือ การยึดสิกขาบทซึ่งเป็นกฎเกณฑ์ของพระภิกษุในฐานะที่เจ้าอาวาสเป็นพระภิกษุ ประการที่ 2 การดำรงตนในฐานะเป็นผู้มีพรพราหมณ์ มีความรู้และประสบการณ์เป็นที่ยอมรับของคณะสงฆ์ซึ่งเป็นผู้บริหารจัดการปัจจัย 4 ของวัดที่แท้จริง เจ้าอาวาสเป็นเพียงผู้ประสานงานภายในคณะสงฆ์เพื่อให้กิจการของวัดดำเนินไปด้วยความเรียบร้อย และเป็นตัวแทนของคณะสงฆ์หรือวัดในการสื่อสารกับรัฐหรือชุมชนภายนอก ตลอดจนทำนิติกรรมต่าง ๆ ตามกฎหมาย และประการสุดท้ายคือการดำรงตนให้เป็นที่ยอมรับจากภายนอกคณะสงฆ์ ซึ่งเป็นอุบาสกอุบาสิกาที่อยู่ในชุมชนรอบวัด บรรทัดฐานของจารีตประเพณีนี้ทำให้กฎหมายที่รับรองอำนาจของเจ้าอาวาสในการบริหารจัดการเงินวัดมีประสิทธิภาพมากขึ้น



บรรณานุกรม

- พระไตรปิฎกฉบับหลวง สืบค้นจากโปรแกรม E-Tipitaka 3.1.3
- กฤติน จันทรสนธิมา. (2557). *การบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัดในพระพุทธศาสนา : ศึกษาเฉพาะกรณีเงินบริจาค*. (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์)
- เกริกเกียรติ ไพบูลย์ศิลป. (2557). *พุทธศาสนากับพระมหากษัตริย์ไทย พ.ศ. 2310-2394*. (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2548). “กฎพระสงฆ์ในกฎหมายตราสามดวง” ใน *พระพุทธศาสนาและสถาบันสงฆ์กับสังคมไทย*. รายงานการวิจัย จัดพิมพ์เฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลกมหาราช และพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ภูมิพลอดุลยเดช. สำนักงานกองทุนสนับสนุนการวิจัย, 1-152.
- ณดา จันทรสม. (2555). *การบริหารการเงินของวัดในประเทศไทย*. รายงานการวิจัย สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- นภนาท อนุพงศ์พัฒน์. (2546). *ผลกระทบของพระราชบัญญัติลักษณะปกครองคณะสงฆ์ ร.ศ.121ต่อการปกครองคณะสงฆ์ไทย*. (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).
- ปลื้ม โชติขจรยางกูร. (2550). *คำบรรยายกฎหมายคณะสงฆ์*. (พิมพ์ครั้งที่ 1) กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พิสิษฐ์ ภาชนะสกุล. (2551). ปัญหาข้อกฎหมายในการบริหารจัดการศาสนสมบัติของวัด. สำนักงานคณะกรรมการกฤษฎีกา สืบค้นจาก <http://www.openbase.in.th/http%3A/%252Fwww.panyathai.or.th/wiki/index.php/ปัญหาข้อกฎหมายในการบริหาร%25>.
- ภิรมย์ จันถาวร. (2544). *ยุทธศาสตร์การจัดการการเงินของวัด*. รายงานการวิจัย สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.



- วไลลักษณ์ เวชุนุเคราะห์. (2534). *ระบบการเงินของสงฆ์*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์).
- สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2561). *พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์*. สืบค้นจาก <https://www.watnyanaves.net/th/book_detail/268>
- สมบุญ วชิรบุญสุข. (2551). การควบคุมการใช้อำนาจตามพระราชบัญญัติ คณะสงฆ์ พ.ศ. 2505 โดยศาลปกครอง. วิทยานิพนธ์นิติศาสตรมหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- สมพรนุช ตันศรีสุข. (2564). “การควบคุมการใช้อำนาจบริหารงานของเจ้าอาวาส โดยจารีตประเพณี,” หน้า 161-178 ใน *รายงานสืบเนื่องการประชุมวิชาการระดับชาติ “ธรรมศาสตร์ – นิติพัฒน์” ครั้งที่ 6 คณะนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์*
- สมศักดิ์ สามัคคีธรรม. (2565) *ธรรมาภิบาลและความรับผิดชอบทางสังคม*. (พิมพ์ครั้งที่ 2) กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์สถาบันบัณฑิตพัฒนบริหารศาสตร์.
- สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. *คู่มือพระสังฆาธิการ*. (พิมพ์ครั้งที่ 2) กรุงเทพมหานคร: สถาบันพระสังฆาธิการ สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ.
- สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ. ระบบทะเบียนวัด. <<http://binfo.onab.go.th/Temple/Dashboard.aspx>> สืบค้นเมื่อ 26 สิงหาคม 2565.
- สุนทร มณีสวัสดิ์. (2531). *สถานะทางกฎหมายของวัดไทย*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์).
- อุทิศ จิงนิพนธ์สกุล. (2525). *เศรษฐกิจวัดในกรุงเทพมหานคร (พ.ศ. 2325-2453)*. (วิทยานิพนธ์ปริญญา มหาบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).



Nyi ma'i mdo และ Zla ba'i mdo กับ สूरียปริตร และ จันทปริตร: การศึกษาเปรียบเทียบ*

สุกัญญา เจริญวีรกุล**

ผศ.ดร.ชานปวิชช์ ทัดแก้ว***

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาโครงสร้างและสาระัตถะของพระสูตร
Nyi ma'i mdo (Sūrya-sūtra) และ *Zla ba'i mdo* (Candra-sūtra) ในภาษาทิเบต

- * บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์เรื่อง “พระสูตร 9 เรื่องใน BKA' 'GYUR และ พระปริตรบาลี : การศึกษาเปรียบเทียบ” ตามหลักสูตรอักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาบาลี-สันสกฤตและพุทธศาสนศึกษา ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ได้รับทุนสนับสนุนจาก ทุนการศึกษา หลักสูตรดุษฎีบัณฑิต 100 ปีจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และ ทุน 90 ปี จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย กองทุนรัชดาภิเษกสมโภช
- ** นิสิตระดับปริญญาดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาภาษาบาลี-สันสกฤตและพุทธศาสนศึกษา สาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
อีเมล: JnanaTara_PaliTU@hotmail.com
- *** (อาจารย์ที่ปรึกษา) ผู้ช่วยศาสตราจารย์, สาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
อีเมล: Chanwit.t@chula.ac.th
วันที่รับบทความ 17 ตุลาคม 2565 วันที่แก้ไขบทความ 31 มกราคม 2566
วันที่ตอบรับบทความ 17 มีนาคม 2566



กับ พระปริตรบาลี กล่าวคือ *สุริยปริตตะ (Suriya-paritta)* และ *จันทปริตตะ (Canda-paritta)* ในจตุภณวาร ซึ่งเป็นชุมนุมพระปริตรของศรีลังกา พร้อมทั้งพระสูตรที่เกี่ยวข้อง โดยศึกษาเปรียบเทียบกับพระสูตรที่เกี่ยวข้อง ผลการวิจัยพบว่าพระสูตร *Nyi ma'i mdo* และ *Zla ba'i mdo* มีโครงสร้างและสาระแตกต่างจากพระสูตรที่เทียบเคียงกันได้ ในภาษาสันสกฤตกับพระสูตรฉบับแปลก่อนหน้านี้ ในภาษาทิเบต และพ้องกับ *สุริยปริตตะ (Suriya-paritta)* *จันทปริตตะ (Canda-paritta)* ในจตุภณวาร และ *สุริยสูตร (Suriya-sutta)* *จันทิมสูตร (Candima-sutta)* ในพระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สคาถวรรค อย่างชัดเจน กระนั้น แม้จะพ้องกัน แต่ก็พบว่ามีข้อแตกต่างบางประการ ซึ่งเกิดจากความสับสนเรื่องเสียงและไวยากรณ์ จึงเป็นไปได้อย่างยิ่งว่า *Nyi ma'i mdo* และ *Zla ba'i mdo* เป็นพระสูตรที่แปลโดยตรงจากสำนวนบาลี

คำสำคัญ: พระปริตร, พระสูตรทิเบต, สุริยปริตร, จันทปริตร



Nyi ma'i mdo and Zla ba'i mdo with Suriya Paritta and Canda Paritta: A comparative study*

Sukanya Charoenwerakul**

Chanwit Tudkeao***

Abstract

This article aims to study the structure and content of the *Nyi ma'i mdo* and *Zla ba'i mdo*, Tibetan sūtras of the sun and the moon, and of *Suriya-paritta* and *Canda-paritta* in Catubhāṇavāra, the collection of parittas in Sri Lanka, along with other parallel sutras. The study found that the structure and content of *Nyi ma'i mdo*

* This article is a part of the doctoral thesis entitled “9 SUTRAS IN BKA' GYUR AND PALI PARITTAS: A COMPARATIVE STUDY”, Pali-Sanskrit and Buddhist Studies Program, South Asian Languages Section, Department of Eastern Languages, Faculty of Arts, Chulalongkorn University, funded by the 100th Anniversary Chulalongkorn University Fund for Doctoral Scholarship and The 90th anniversary of Chulalongkorn University Fund (Ratchadaphiseksomphot Endowment Fund).

** Ph.D. candidate, Pali-Sanskrit and Buddhist Studies Program, South Asian Languages Section, Department of Eastern Languages, Faculty of Arts, Chulalongkorn University. Email: JnanaTara_PaliTU@hotmail.com

*** (Advisor) Asst.Prof. Dr., South Asian Languages Section, Department of Eastern Languages, Faculty of Arts, Chulalongkorn University.

Email: chanwit.t@chula.ac.th

Received October 17, 2022, Revised January 31, 2023,

Accepted March 17, 2023



and *Zla ba'i mdo* differ from the Sanskrit parallel and the previously translated Tibetan sūtras. It is very similar to that of *Suriya-paritta* and *Canda-paritta* in *Catubhāṇavāra*, and *Suriya-sutta* and *Candima-sutta* in *Sagātha-vagga* in the *Samyukta Nikāya* of *Suttanta Piṭaka*. There are, however, some slight differences due to mispronunciation and misconception on the Pāli grammar. Therefore, there is a strong possibility that *Nyi ma'i mdo* and *Zla ba'i mdo* were directly translated from the Pāli recension.

Keywords: Paritta, Tibetan sūtra, *Nyi ma'i mdo*, *Zla ba'i mdo*



1. บทนำ

Nyi ma'i mdo (D034) “สุริยสูตร” และ *Zla ba'i mdo* (D034) “จันทรสูตร” เป็นพระสูตรลำดับที่ 11 และ 12 ในกลุ่มพระสูตร 13 เรื่อง (*mDo tshan bcu gsum po*)¹ ที่พระศากยภิกษุ *Nyi ma rgyal mtshan*² ชาวทิเบต แปลเป็นภาษาทิเบตร่วมกับพระภิกษุอาณันทศรี ชาวศรีลังกา ในคริสต์ศตวรรษที่ 14 ณ วิหาร *Thar pa gling* ในทิเบตภาคกลาง

พระศากยภิกษุ *Nyi ma rgyal mtshan* หรือ *Thar pa lo tsa ba* “นักแปลแห่งวิหาร *Thar pa gling*” (ค.ศ. 1260-1330) (Séan Gaffney, 2018) เป็นพระภิกษุในนิกาย *Sa skya* “ดินเทา” อันเป็นนิกายที่มีความสัมพันธ์ในระบอบ “นักบวช-ผู้อุปถัมภ์” (*mChod yon*) กับอาณาจักรมองโกลตั้งแต่กลางคริสต์ศตวรรษที่ 12 ทำให้ผู้นำของนิกายมีอำนาจปกครองทิเบต ก่อนที่จะเสื่อมอำนาจลงตามอาณาจักรมองโกลราวกลางคริสต์ศตวรรษที่ 14 การเป็นพระสำคัญในนิกายที่รุ่งเรืองในช่วงนั้นทำให้พระภิกษุ *Nyi ma rgyal mtshan* มีโอกาสทางการศึกษาที่ดี มีครูบาอาจารย์จากที่ต่างๆ ในอนุทวีปอินเดียและอาณาจักรทิเบต และได้

¹ *Chos kyi 'khor lo rab tu bskor ba'i mdo* (Dharmacakra-pravartana-sutra), *sKyes pa rabs kyi gleng gzhi* (Jātakanidāna), *lCang lo can gyi pho brang gi mdo* (Āṭanāṭīyasūtra), *'Dus pa chen po'i mdo* (Mahāsamayasūtra), *Byams pa'i mDo* (Māitṛisūtra), *Byams pa bsgom pa'i mdo* (Māitṛibhāvanāsūtra), *bsLab pa lnga'i phan yon gyi mDo* (Pañcaśikṣānuśāṃsasūtra), *Ri'i kun dga' bo'i mdo* (Giriānandasūtra), *KLu'i rgyal bo dga' bo nyer dga' 'dul ba'i mDo* (Nandopanandanāgarājadamanasūtra), *'Od srung chen po'i mdo* (Mahākāśyapa-sūtra), *Nyi ma'i mdo* (Sūryasūtra), *Zla ba'i mdo* (Candrasūtra) และ *bKra shis chen po'i mdo* (Mahāmaṅgala-sūtra)

² นามเต็ม: พระศากยภิกษุ *Nyi ma rgyal mtshan dpal bzang po* Wylie: *Śākya'i dge slong nyi ma rgyal mtshan dpal bzang po* ต้นฉบับสะกดเป็นคำสันสกฤต “*Śākya*” (ศากย) มิได้สะกดเป็นชื่อนิกายภาษาทิเบตว่า “*sa-skya*”



เดินทางไปศึกษาต่อที่เนปาล *BDRC's Buddhist Digital Archives (BUDA)* ระบุ
นามอาจารย์ท่านว่า บัณฑิตเคาตมภัทระแห่งแคว้นมคธ บัณฑิตปุรุโชตตมะแห่ง
พาราณสี บัณฑิตเชตกรรณะ นักไวยากรณ์ผู้ยิ่งใหญ่ อาจารย์พุทธศรีชฌานะ
(*sLop dpon sangs rgyas dpal ye shes*) และ *Go lung pa gzhon nu dpal*
นอกจากนี้ *Peter Skilling* (1993, p.92) ระบุนามอาจารย์ที่พระภิกษุ *Nyi ma*
rgyal mtshan ได้ร่วมงานเพิ่มเติม เช่น บัณฑิตมัญชุศรี บัณฑิตพุทธศรีแห่งอินเดีย
ตะวันออก ฯลฯ

หนังสือ *Sa skya'i chos 'byung gces bsdus* (vol.4, p.270)
“รวมประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาของนิกาย *Sa skya*” กล่าวถึงท่าน
Nyi ma rgyal mtshan ไว้ว่า “*Thar pa lo tsa ba nyi ma rgyal mtshan dpal*
bzang po เรียนอยู่ที่เนปาล 14 ปี อัญเชิญบัณฑิตอานันทศรีมาแปลพระสูตร
ราว 13 พระสูตร เช่น *Ri'i kun dga'i mdo*”³

หนังสือ *Deb ther sngon po* “จดหมายเหตุสินน้ำเงิน” งานเขียนของ
'Gos lo tsa ba gzhon nu dpal (ค.ศ. 1392-1481) ระบุว่า *Thar pa lo tsa*
ba คือผู้แปล *gSang snying rgyud* (Guhya-garbha-tantra) ทั้งฉบับเดิมและ
ฉบับใหม่⁴ ท่านแปลพระสูตร พระตันตระ และคัมภีร์พระพุทธศาสนาประเภท
ต่าง ๆ จากภาษาสันสกฤตเป็นทิเบตไว้มาก ชื่อคัมภีร์ที่ท่านแปลรวมทั้งคำลงท้าย
พระสูตรปรากฏอยู่ในหนังสือ *Gangs ljongs skad gnyis smra ba du ma'i*
'gyur byang blo gsal dga' skyed “พุทธปัญญาอันกระจ่างและสร้างปิติ :
คำลงท้ายพระสูตรของผู้รู้สองภาษา (นักแปล) ในอาณาจักรทิเบต”

³ *thar pa lo tsā ba nyi ma rgyal mtshan dpal bzang pos bal por lo bcu*
bzhi sbyangs pa mdzad / ri kun dga'i mdo la sogs la sogs bcu gsum tsam
pandita ānanda śrī spyān drangs te bsgyur ro

⁴ *slad kyis thar pa lo tsā bas sngon ma byung ba'i gsang mying rgyud*
phyi ma dang bcas pa la 'gyur mdzad



ดังนั้น ท่านจึงเป็นพระภิกษุที่มีความรู้ภาษาสันสกฤตและภาษาท้องถิ่นต่าง ๆ ของอินเดียเป็นอย่างดี แต่ไม่ปรากฏหลักฐานว่าท่านผ่านการเรียนภาษาบาลีมาหรือไม่ นอกจากนี้ ท่านเป็นอาจารย์ของ *Bu ston rin chen grub* เจ้าอาวาสวัด *Zhwa lu* รูปที่ 11 ผู้รวบรวมคัมภีร์ *bKa' 'gyur* “พระพุทธรูปแปล” หรือพระพุทธรูปปิฎกของทิเบตในปี ค.ศ. 1334 หลังจากที่ท่าน *Nyi ma rgyal mtshan* แปลงานชุดนี้ราว 2-3 ทศวรรษ ข้อนี้อาจเป็นเหตุให้งานแปลของท่านได้รับการรวบรวมในคัมภีร์ *bKa' 'gyur*

ส่วนเรื่องประวัติของพระภิกษุท่านนั้นทศรินันไม่ปรากฏ มีเพียงข้อความสั้น ๆ ในคำลงท้ายพระสูตรที่ท่านแปลเท่านั้น *Peter Skilling* กล่าวถึงคำลงท้ายพระสูตร ‘*Phags pa byams pa'i mdo* (*Ārya-māitṛī-sūtra*) ที่พระภิกษุท่านนั้นทศรินันแปลร่วมกับพระ *Kun dga' rgyal mtshan thub bstan dpal bzang po* นิกาย *Sa skya* ว่า “มหาบัณฑิตท่านนั้นทศรินันผู้มีคุณสมบัติ ผู้อาศัยอยู่ที่พุทธคยา ศิษย์ของพระที่ปึงกร ประธานแห่งพระสงฆ์จำนวนมากหลายพันหลายหมื่นทั้งหมดของสี่หลทวีป ผู้ประกอบด้วยคุณสมบัติ เป็นพระภิกษุผู้มีธรรมจักษุ ชำนาญในทั้งสอง (คุณสมบัติและธรรมจักษุ) มีความปรารถนาอันดีเพื่อทำประโยชน์แก่พระศาสนา”⁵ งานแปลพระสูตรนี้จบลง “เมื่อพระศาสดาปรินิพพานได้ 1,850 ปี 10 เดือน”⁶ เท่ากับ ค.ศ. 1307 (*Peter Skilling*, 1993, p.92) อนึ่ง เมื่อพิจารณาอีกข้อความหนึ่งต่อมา “เมื่อข้างขึ้น เดือนแรกของฤดูหนาว (เดือนสิบ ปีมะแม ธาตุไฟ)”⁷ ปีมะแม ธาตุไฟ ในระบบศักราช *Rab byung* ของทิเบตในช่วงนั้นตรงกับ

⁵ *yon tan dang ldan singe gling yul gyi/ /stong phrag mang po'i dge 'dun kun gyi gtso/ /mar me mdzad slob rdo rje gdan bzhugs pa/ /pan chen ānanda śrī yon tan can/ /dge stong chos kyī spyān can mkhas gnyis mkhas/ /bstan la phan 'dod bzang po de nyid dang (PDM076-864)*

⁶ *ston pa 'das nas lo stong brgyad brgya dang / /lga bcu lhag pa'i zla ba bcu 'das dus/ / (PDM076-864)*

⁷ *Me lug dgun zla ra ba'i yar ngo la (PDM076-865)*



ค.ศ. 1307 และคำลงท้ายพระสูตรของกลุ่มพระสูตร 13 เรื่อง กล่าวถึงพระภิกษุอานันทศรีไว้ว่า “เบื้องหน้าบัณฑิตอานันทศรี ชาวสิทธทวีป ผู้ออกบรรพชาอุปสมบทจากวรรณะพราหมณ์ ผู้ทรงจำพระไตรปิฎกถูกถ่วงในหทัย”⁸ ดังนั้นพระภิกษุอานันทศรีน่าจะแปลพระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) และ *Zla ba'i mdo* (D034) อยู่ในทิเบตเมื่อราวทศวรรษแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 14

พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) ปรากฏพระสูตรที่เทียบเคียงกันได้
ในภาษาบาลีและสันสกฤต ได้แก่

1) *สุริยสูตร (Suriya-sutta)* ภาษาบาลี ในพระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สคาถวรรค

2) *สุริยปริตตะ (Suriya-paritta)* ภาษาบาลี พระปริตรที่ 15 ปฐมภาณวาร ในจุฎภาณวารกับหนังสือสวดมนต์ในสายการสืบทอดของจุฎภาณวาร

พระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) และพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072) ปรากฏพระสูตรที่เทียบเคียงกันได้
ในภาษาบาลีและสันสกฤต ได้แก่

1) *จันทิมสูตร (Candima-sutta)* ภาษาบาลี ในพระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สคาถวรรค

2) *จันทปริตตะ (Canda-paritta)* ภาษาบาลี พระปริตรที่ 14 ปฐมภาณวาร ในจุฎภาณวารกับหนังสือสวดมนต์ในสายการสืบทอดของจุฎภาณวาร

3) *จันทรสูตร (Candra-sūtra)* ภาษาสันสกฤต ฉบับที่ Klaus Willie ปิรวรรตและชำระ ใน “*Neue Fragmente des Candrasūtra*”

⁸ *siṅgha gling pa bram ze'i rigs las legs par rab tu byung zhing bsnyen par rdzogs pa sde snod gsum la thugs legs par byang ba'i paṇḍita ānanda śrī'i zhal snga nas/* (D034-284a)



4) **จันทรสูตร (Candra-sūtra)** ภาษาสันสกฤต ฉบับที่ Ernst Waldschmidt பிரவரตและสืบสร้างขึ้นมา

พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) ปัจจุบันยังไม่พบฉบับอื่นในภาษาทิเบต แต่พระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) ปรากฏพระสูตรภาษาทิเบตอีกฉบับหนึ่ง ชื่อเดียวกัน แต่จัดเก็บอยู่ในอีกเล่มหนึ่ง คือพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072) ไม่ปรากฏผู้แปลและยุคสมัยที่แปล

พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) พระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) และพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072) ปรากฏในคัมภีร์ *bKa' 'gyur* “พระพุทฺธพจน์แปล” หรือ “พระพุทฺธพจน์ปิฎก” คัมภีร์ *bKa' 'gyur* จัดเป็น 2 สายการสืบทอด คือ สาย *Tshal pa* และสาย *Them spangs ma* งานวิจัยนี้ใช้คัมภีร์ *bKa' 'gyur* 3 ฉบับ จากทั้ง 2 สาย ได้แก่ ฉบับ *sDe dge* ฉบับ *dPe bsdur ma* จากสาย *Tshal pa* และฉบับ *sTog pho brang bris ma* จากสาย *Them spangs ma* ปรากฏตำแหน่งจัดเก็บดังนี้



ตารางที่ 1 ตำแหน่งจัดเก็บของพระสูตร พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034)
พระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) และพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072)
ในคัมภีร์ *bka' 'gyur*

คัมภีร์ <i>bKa' 'gyur</i> สาย <i>Tshal pa</i>				
1. ฉบับ <i>sde dge</i>				
พระสูตร	เล่ม	หมวด	ลำดับ	หน้า
<i>Nyi ma'i mdo</i> (D034)	34	<i>Sher phyin</i> “ปรัชญาปารมิตา”	D41	D034-282a - D034-282b
<i>Zla ba'i mdo</i> (D034)	34	<i>Sher phyin</i>	D42	D034-282b - D034-283a
<i>Zla ba'i mdo</i> (D072)	72	<i>mDo sde</i> “สูตรต้นตะ”	D331	D072-259b -D072-260a
2. ฉบับ <i>dpe bsdur ma</i>				
<i>Nyi ma'i mdo</i> (D034)	34	<i>sNa tshogs</i> “นানা”	A58	832-833
<i>Zla ba'i mdo</i> (D034)	34	<i>sNa tshogs</i>	A59	836-837
<i>Zla ba'i mdo</i> (D072)	72	<i>mDo sde</i>	A349	743-744
คัมภีร์ <i>bKa' 'gyur</i> สาย <i>Them spang ma</i>				
3. ฉบับ <i>sTog pho drang bris ma</i>				
<i>Nyi ma'i mdo</i> (D034)	87	<i>mDo sde</i>	S305	S087-215b – S087-216a
<i>Zla ba'i mdo</i> (D034)	87	<i>mDo sde</i>	S306	S087-216a – S087-217a
<i>Zla ba'i mdo</i> (D072)	57	<i>mDo sde</i>	S63	S057-265a – S057-265b



พระสูตร 13 เรื่อง (*mDo tshan bcu gsum po*) ข้างต้นส่วนใหญ่ตรงกันกับพระปริตรบาลีและไม่ปรากฏบทบาทสำคัญในพระพุทธานุสสาแบบทิเบต แต่พระสูตร *Nyi ma'i mdo* และ *Zla ba'i mdo* กลับปรากฏบทบาทใน *gZungs bsodus* (คัมภีร์รวมบทสวดสำหรับคัมภีร์ครอง) ของทิเบต และเป็นพระสูตรที่พุทธศาสนิกชนชาวทิเบตนิยมสวดกันจนถึงปัจจุบัน

คัมภีร์ *gZungs bsodus* “รวมธารณี” เป็นคัมภีร์ที่รวบรวมพระสูตรและบทสวดสำหรับคัมภีร์ครองป้องกันในพระพุทธานุสสาแบบทิเบต คำว่า “ธารณี” ในภาษาสันสกฤต มาจากรากกริยา *dhr* (ทรงไว้) คือ “คัมภีร์มนตร์ มักจะรวมพยางค์ที่ไม่มีความหมายไว้ด้วยกัน” Moriz Winternitz (1993, pp.380-381) กล่าวถึงธารณีว่า “พุทธศาสนิกชนในศรีลังกาใช้พระสูตรอันงดงามเป็นพระปริตรหรือปรีตอย่างไร พุทธศาสนิกชน-มหายานในอินเดียก็เปลี่ยนบางพระสูตรให้เป็นพระสูตรมนตร์เช่นเดียวกัน” ผู้รวบรวม *gZungs bsodus* คือท่านตารนาถ (ค.ศ. 1575-1634/5) แต่ไม่ได้หมายความว่าท่านตารนาถจะเป็นผู้แก้ไขและจัดพิมพ์ *gZungs bsodus* ทั้งหมด ท่านเพียงแต่รวบรวมบทสวดธารณีที่สำคัญของบทสวดชุดนี้ไว้เท่านั้น (A.V.Zorin, 2014) สมัยต่อมา มีผู้บรรจบทสวดอื่นเพิ่มเติม และปรับปรุงสืบทอดกันมาเป็น *gZungs bsodus* ในปัจจุบัน *gZungs bsodus* รวมพระสูตรจำนวนมากราวหนึ่งพันกว่าหน้า พุทธศาสนิกชนทิเบตนิยมสวดคัมภีร์ *gZungs bsodus* ให้ได้ครบทุกพระสูตรในหนึ่งวัน เมื่อชีวิตเผชิญกับอุปสรรคและสวดในวาระโอกาสสำคัญเพื่อขจัดอุปสรรค ทำให้ความปรารถนาสัมฤทธิ์ผลทั้งในระดับโลกียะและโลกุตระ

gZungs bsodus จัดเป็น 2 เล่ม ได้แก่

1) *Dang po rgyud du gtogs pa'i gzungs mdo skor*

เล่มที่ 1 พระสูตรธารณีที่เกี่ยวข้องด้วยต้นตระกูล

2) *gNyi pa mdo phran skor* เล่มที่ 2 พระสูตรเบ็ดเตล็ด

พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) และพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) จัดอยู่ในเล่มที่ 2 พระสูตรเบ็ดเตล็ด (*gNyi pa mdo phran skor*) ในหมวดอักษร



tu เรียง *Nyi ma'i mdo* ไว้ก่อน *Zla ba'i mdo* ดังสารบัญญ (*dKar chag*) ว่า (*tu*)
pa la nyi ma'i mdo zla ba'i mdo

อีกกรณีหนึ่ง *gZungs bsodus* จัดเป็น *Pod e pa* “เล่มที่ 1 เอ” และ *Pod waM pa* “เล่มที่ 2 วม” กรณีนี้ พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) และพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) จัดอยู่ในเล่มที่ 2 วม

ส่วนพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072) มีข้อความซ้ำกับพระสูตร *gSang sngags chen po rjes su 'dzin pa'i mdo* (D090-153b) ในชุดปัญจจริกา จำนวน 26 บาทคาถา ตั้งแต่ ‘*jig rten dgra bcom bde gshegs la* จนถึง *brjod na sgra gcan zla ba gtong* (D072-259b – D072-260a) จึงปรากฏบทบาทในการสวดเฉพาะข้อความที่ซ้ำกันนั้น ไม่ได้นิยมสวดทั้งพระสูตร

เมื่อพิจารณาพระสูตรที่เทียบเคียงกันได้ในภาษาบาลีและสันสกฤต พระสูตรที่มีบทบาทเป็นที่นิยมสวด คือ *สุริยสูตร* และ *จันทิมสูตร* ภาษาบาลี *สุริยสูตร* และ *จันทิมสูตร* จัดเป็นพระปริตรที่ 15 และ 14 ตามลำดับ ของปฐมภาณวาร ในจุตภาณวาร (ชุดหนังสือพระปริตรของศรีลังกา) เรียกว่า *สุริยปริตตะ* และ *จันทปริตตะ* หรือ *สุริยปริต* (*Suriya-pirit*) และ *จันทปริต* (*Canda-pirit*) และเป็นที่ยอมรับสวดแพร่หลายในประเทศภูมิภาคเอเชียตะวันออกเฉียงใต้โดยเฉพาะเมื่อเกิดสุริยคราสและจันทรคราส *สุริยสูตร* และ *จันทิมสูตร* ปรากฏในหนังสือสวดมนต์ฉบับหลวงของไทย และได้รับความนิยมสวดมานาน หนังสือ *มหาทิพมนต์* อันเป็นมนต์บทเดียวที่มีการแปลเป็นร้อยกรองภาษาไทย (กรมศิลปากร, 2562, หน้า 34) ดังที่ *Jaini, Padmanabh S* (1965, p.75) ระบุว่า

“โคลกที่ 27-37 เป็นส่วนหนึ่งจาก *จันทิมสูตร* และ *สุริยสูตร* แห่งสังยุตตนิกาย พระสูตรทั้งสองนี้รวมอยู่ในจุตภาณวาร หนังสือสวดพระปริตรตามจารีต เหตุผลที่เลือกพระสูตรทั้งสองจากบรรดาพระปริตรเป็นอันมาก คือพระสูตรทั้งสองนี้เกี่ยวข้อง กับตำนานจันทรคราสและสุริยคราส ที่ราหูผู้เป็นเจ้าแห่งอสูร กลืนกินพระจันทร์และพระอาทิตย์”



สุริยสูตรและจันทิมสูตรเป็นส่วนหนึ่งในบทสวดเจริญพระพุทธรูปมนต์นพเคราะห์และโหราศาสตร์ไทยภาคพิธีกรรมในบางตำรา เช่น *ตำรับพระครูอรุณธรรมรังษี (เอี่ยม สิริวัฒนโณ)* กำหนดว่า “ผู้เกิดวันราหู ให้สวดจันทปริตตคาถา และสุริยปริตตคาถา 12 จบ (ราหุมืออิทธิพลต่อผู้ที่เกิดในวันพุธกลางคืน)” (ชัยวัฒน์ สดชื่น, 2561, หน้า 49) นอกจากนี้ ข้อความบางตอนของทั้ง 2 พระสูตร เช่น โสโลกที่ขึ้นต้นด้วยบาท *kinnu santaramāno va* ยังปรากฏเป็นคาถาบูชาพระราหูตามความเชื่อของคนไทยอีกด้วย

สุริยสูตรและจันทิมสูตรเป็นพระสูตรที่คนไทยนิยมสวดเมื่อเกิดสุริยคราสและจันทรคราส แต่พระสูตร *Nyi ma'i mdo (D034)* และพระสูตร *Zla ba'i mdo (D034)* ไม่ปรากฏบทบาทการสวดเมื่อเกิดคราส ชาวทิเบตนิยมสวดบทสวดมนต์ฝ่ายวัชรยาน เช่น สมันตภัทรปณิธาน (*Kun bzang smon lam*) ข้อนี้เป็นความนิยมที่แตกต่างกันตามวัฒนธรรม

จากข้อมูลดังกล่าวมานี้ เป็นที่น่ากังขาว่า พระสูตร *Nyi ma'i mdo (D034)* พระสูตร *Zla ba'i mdo (D034)* พระสูตร *Zla ba'i mdo (D072)* สุริยสูตร กับจันทิมสูตร ภาษาบาลี และ จันทรสูตร ในภาษาสันสกฤต มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างไร ประกอบกับพระสูตร *Nyi ma'i mdo (D034)* พระสูตร *Zla ba'i mdo (D034)* มีผู้ร่วมแปลเป็นพระภิกษุชาวศรีลังกา บทความวิจัยนี้จึงต้องการศึกษาโครงสร้างและสาระัตถะของพระสูตร *Nyi ma'i mdo (D034)* และ พระสูตร *Zla ba'i mdo (D034)* ภาษาทิเบต เปรียบเทียบกับ สุริยปริตตะ และ จันทปริตตะ พร้อมทั้งพระสูตร *Zla ba'i mdo (D072)* และ จันทรสูตร ในภาษาสันสกฤต

2. โครงสร้างสาระัตถะของพระสูตร *Nyi ma'i mdo (D034)* และ *Zla ba'i mdo (D034)* กับพระสูตรที่เทียบเคียงกันได้

หัวข้อนี้เป็นการเปรียบเทียบโครงสร้างของพระสูตร *Nyi ma'i mdo (D034)* และ *Zla ba'i mdo (D034)* กับพระสูตรที่เทียบเคียงกันได้เพื่อให้เห็นถึงเรื่องสายการสืบทอด



2.1 โครงสร้างสารัตถะของ *Nyi ma'i mdo* (D034) และพระสูตรที่เทียบเคียงกันได้

โครงสร้างสารัตถะของ *Nyi ma'i mdo* (D034) และ สूरียสูตร สามารถเปรียบเทียบได้ดังนี้

ตารางที่ 2 โครงสร้างสารัตถะของ *Nyi ma'i mdo* (D034) และ สूरียสูตร

	สूरียสูตร	<i>Nyi ma'i mdo</i> (D034)
สूरียเทพบุตรถูกราหุจับ ระลึกถึงพระผู้มีพระภาคเจ้า	✓	✓
คาถาที่สूरียเทพบุตรถึงพระผู้มีพระภาคเจ้าเป็นสรณะ	✓	✓
พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสสั่งราหุให้ปล่อยสूरียเทพบุตร	✓	✓
ราหุรีบปล่อยสूरียเทพบุตร ตกใจกลัวไปเข้าเฝ้าท้าวเวปจิตตือสุรินทร์	✓	✓
ท้าวเวปจิตตือกล่าวคาถาถามถึงเหตุที่ราหุหวาดกลัว	✓	✓
ราหุกล่าวคาถาตอบ	✓	✓

ตารางโครงสร้างนี้แสดงให้เห็นว่า *Nyi ma'i mdo* (D034) มีโครงสร้างเดียวกับ สूरียสูตร และ สूरียปริตตะ ทุกประการ

ควรสังเกตว่าสถานที่ตรัสพระสูตรใน *Nyi ma'i mdo* (D034) ระบุว่า *mnyan yod⁹ rgyal byed tshal mgon med zas sbyin gyi kun dga' ra ba na* (D034-282a) “ณ พระเชตวันอันเป็นอารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐีใกล้เมือง

⁹ S: +na



สาวัดถิ” ตรงกับใน สूरियปริตตะ ว่า *sāvatthiyam viharati jetavane anāthapindikassa ārame* (S. vol. I, p.51) “ประทับอยู่ ณ พระเชตวันอันเป็นอารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐี ใกล้เมืองสาวัดถิ” และแตกต่างจาก สूरียสูตร ภาษาบาลี ไม่มีข้อความระบุสถานที่

2.2 โครงสร้างสารัตถะของ Zla ba'i mdo และพระสูตรที่เทียบเคียงกันได้

ตารางที่ 3 การเปรียบเทียบโครงสร้างสารัตถะของ จันทิมสูตร ภาษาบาลี Zla ba'i mdo (D034) จันทรสูตร ภาษาสันสกฤต 2 ฉบับ และ Zla ba'i mdo (D072)

	จันทิมสูตร	Zla ba'i mdo (D034)	จันทรสูตร (Klaus Willie)	จันทรสูตร (Ernst Waldschmidt)	Zla ba'i mdo (D072)
จันทรเทพบุตรถูกราहु จับ	✓	✓	✓	✓	✓
จันทรเทพบุตรระลึกถึงพระผู้มีพระภาคเจ้า	✓	✓	-	-	-
จันทรเทพบุตรหวาดกลัว เข้าเฝ้าพระผู้มีพระภาคเจ้า	-	-	✓	✓	✓
พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสคาถาปรารภจันทรเทพบุตร	-	-	✓	✓	✓



ตารางที่ 3 การเปรียบเทียบโครงสร้างสารถะของ จันทิมสูตร ภาษาบาลี Zla ba'i mdo (D034) จันทรสูตร ภาษาสันสกฤต 2 ฉบับ และ Zla ba'i mdo (D072) (ต่อ)

	จันทิมสูตร	Zla ba'i mdo (D034)	จันทรสูตร (Klaus Willie)	จันทรสูตร (Ernst Wald- schmidt)	Zla ba'i mdo (D072)
โคลกที่จันทรเทพบุตร ถึงพระผู้มีพระภาค เจ้าเป็นสรณะ	✓	✓	✓	✓	✓
โคลกที่พระผู้มีพระ ภาคเจ้าตรัสสั่งราหูให้ ปล่อยจันทรเทพบุตร	✓	✓	✓	✓	✓
ราหูรีบปล่อยจันทร เทพบุตร เข้าไปเฝ้า ท้าวเวปจิตตอิสรินทร์	✓	✓	-	-	-
พระพุทธานุญาตห้าม กลืนกินพระจันทร์อัน เป็นประทีปแห่งปวง ประชา	-	-	✓	✓	✓
โคลก ราหูปล่อย พระจันทร์	-	-	✓	✓	✓
คาถาถามถึงเหตุที่ ราหูหวาดกลัว	✓	✓	✓	✓	✓
ราหูกล่าวคาถาตอบ	✓	✓	✓	✓	✓



สถานที่ตรัสพระสูตรในพระสูตรทั้ง 5 นี้ จัดได้เป็น 2 กลุ่ม คือ

1) เมืองสาวัตถี ได้แก่

- **จันทิมสูตร ภาษาบาลี:** *Savatthiyam viharati* (S. vol. I, p.50)
“ณ เมืองสาวัตถี”

- **Zla ba'i mdo (D034):** *mnyan yod rgyal byed tshal mgon med zas sbyin gyi kun dga' ra ba na*

“ณ พระเชตะวันอันเป็นอารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐี ใกล้เมืองสาวัตถี”

- **จันทปริตตะ:** *sāvatthiyam viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme*

“ณ พระเชตะวันอันเป็นอารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐี ใกล้เมืองสาวัตถี”

- **จันทรสูตร ภาษาสันสกฤต ฉบับ Klaus Willie:** *śrāvastyām viharati jetavana anāthapiṇḍadārāme*

“ณ พระเชตะวันอันเป็นอารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐี ใกล้เมืองสาวัตถี”

2) เมืองจัมปา ได้แก่

- **Zla ba'i mdo (D072):** *yul tsam pa can na 'gro ba po'i rdzing bu'i 'gram na* “ณ ริมสระ 'gro ba po'i rdzing bu (สระปุชการิณีของผู้เดินทาง) เมือง tsam pa can (จัมปา)”

- **จันทรสูตร ภาษาสันสกฤต ฉบับ Ernst Waldschmidt:** *(campāyām viharati gargarapuṣkarīnyās) t(i)re* “ณ ริมฝั่ง สระครครปุชการิณี เมืองจัมปา”

เมื่อพิจารณาโครงสร้างสารัตถะส่วนใหญ่ดังตารางข้างต้น พบว่าพระสูตร *Zla ba'i mdo (D034)* มีโครงสร้างสารัตถะเดียวกับ *จันทิมสูตร ภาษาบาลี* และ *จันทปริตตะ* ทุกประการ และแตกต่างจาก *Zla ba'i mdo (D072)* กับ *จันทรสูตร ภาษาสันสกฤต* ทั้ง 2 ฉบับ จึงสามารถจัดพระสูตรทั้ง 5 นี้เป็น 2 กลุ่ม ได้แก่



1) พระสูตรกลุ่มบาลี (สันนิษฐานว่าฉบับภาษาทิเบตสัมพันธ์กับฉบับภาษาบาลี)

- *Zla ba'i mdo (D034)* ภาษาทิเบต
- จันทิมสูตร และ จันทปริตตะ ภาษาบาลี

2) พระสูตรกลุ่ม(มูล)สรรพาสติวาท (สันนิษฐานว่าฉบับภาษาทิเบตสัมพันธ์กับฉบับภาษาสันสกฤต)

- *Zla ba'i mdo (D072)* ภาษาทิเบต
- จันทรสูตร ภาษาสันสกฤต ฉบับ *Klaus Willie*
- จันทรสูตร ภาษาสันสกฤต ฉบับ *Ernst Waldschmidt*

2.3 โครงสร้างที่แตกต่างกันระหว่าง *Nyi ma'i mdo (D034)* กับ *Zla ba'i mdo (D034)*

ข้อความใน *Nyi ma'i mdo (D034)* กับ *Zla ba'i mdo (D034)* แทบจะเป็นข้อความเดียวกันทั้งหมด มีข้อแตกต่างกันเพียงเล็กน้อย ได้แก่ เมื่อจบโคลงที่พระพุทธเจ้าตรัสสั่งราหูให้ปล่อยสุริยเทพบุตรและจันทรเทพบุตร คือ โคลงที่ขึ้นต้นด้วยภาษาทิเบตว่า *sangs rgyas 'jig rten la brtse*¹⁰ *bas* “ด้วยพระพุทธเจ้าทรงกรุณาต่อโลก” นั้น *Nyi ma'i mdo* ปรากฏโคลงที่ไม่มีใน *Zla ba'i mdo* ดังนี้

*gang zhiḡ mun pa*¹¹ *snang bas gsal*¹² *bar byed* //
rnam snang drag po'i gzi brjid dkyil 'khor can //
*nam mkha'i nyi ma sgra gcan sgrib ma*¹³ *byed* //

¹⁰ YP: rtse

¹¹ YP: par

¹² C: bsal

¹³ C: pa



nyi ma 'di'¹⁴ ni sgra gcan gyis thong¹⁵ shig¹⁶ // (D034-282b)¹⁷

สุริยะใดส่องสว่างแจ่มแจ้งในที่มืดมนอนธการ

ไพโรจน์ มีเดชแรงกล้า มีสัณฐานเป็นวง

ราหู เจ้าจอย่าบดบังสุริยะแห่งห้วงหาว

ราหู เจ้าจงบ่อยสุริยะนี้เกิด ฯ

ตรงกับข้อความในสุริยสูตร ดังนี้:

Yo andhakāre tamasi pabhamkaro¹⁸ ||

verocano maṇḍalī uggatejo ||

mā Rāhu gilī caram antalikkhe ||

pajam mama¹⁹ Rāhu pamuñca suriyan ti || || (S. vol. I, p.51)²⁰

2.4 โครงสร้างที่แตกต่างระหว่าง Zla ba'i mdo (D034) กับ Zla ba'i mdo (D072)

Zla ba'i mdo (D034) และ Zla ba'i mdo (D072) ปรากฏข้อความตามโครงสร้างไม่เท่ากัน บางข้อความปรากฏเฉพาะใน Zla ba'i mdo (D034) ส่วนบางข้อความปรากฏเฉพาะใน Zla ba'i mdo (D072)

¹⁴ C: 'od

¹⁵ Z: thongs

¹⁶ S: zhig

¹⁷ อ้างอิง bka' 'gyur ภาษาทิเบต ฉบับ sDe dge เล่ม 34 หน้า 282b

¹⁸ PTS : 2 SS. tamasī; B. pabhākaro.

¹⁹ PTS : 3 B. mamam.

²⁰ อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับ Pali Text Society สังยุตตนิกาย เล่ม 1 ชำระโดย L. Feer ค.ศ. 1884



2.4.1 ข้อความที่ปรากฏเฉพาะใน *Zla ba'i mdo* (D034)

ข้อความที่ปรากฏเฉพาะใน *Zla ba'i mdo* (D034) ไม่ปรากฏใน *Zla ba'i mdo* (D072) ได้แก่

ก) ข้อความที่จันทรเทพบุตรระลึกถึงพระผู้มีพระภาคเจ้า

“*de nas lha'i bu zla bas bcom ldan 'das rjes su dran pa yid la byaste'*²¹*de'idus sutshigs subcadpa 'digsolto/*” (D034-282b–D034-283a)
 “ครั้งนั้น จันทรเทพบุตรระลึกถึงพระผู้มีพระภาคเจ้าในใจแล้ว กราบทูลคาถาในเวลานั้น”

ตรงกับข้อความในจันทิมสูตรและจันทปริตตะ ดังนี้:

“*Atha kho Candimā devaputto Bhagavantam anussaramāno tāyaṃ velāyaṃ imaṃ gātham abhāsi*” (S. vol. I, p.50)

- ข้อความที่พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสคาถาปรารภจันทรเทพบุตร

“*de nas bcom ldan 'das kyis lha'i bu zla ba'i ched du'*²²*lha ma yin gyi dbang po sgra gcan'*²³*'dzin la tshigs su bcad pa bka' stsal pa/*” (D034-283a)

“ครั้งนั้น พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสคาถาปรารภจันทรเทพบุตร กะอสุรินทราหู”
 ตรงกับข้อความในจันทิมสูตรและจันทปริตตะ ดังนี้:

“*Atha kho Bhagavā Candimaṃ devaputtam ārabha rāhum asurindaṃ gāthāya ajjhabhāsi*” (S. vol. I, p.50)

²¹ S: te -/

²² S: du/

²³ Y: can



ข) ข้อความที่ร่ำหุรีบปล่อยจันทรเทพบุตร เข้าไปเฝ้าท้าวเวปจิตติอสูรินทร์

“de nas lha²⁴ ma yin gyi dbang po sgra gcan²⁵ ‘dzin
gyis/²⁶ lha’i bu zla ba grol bar byas nas/ sngar gyi gzugs
bzhin du gang su zhig gis lha ma yin gyi dbang po thags
bzangs²⁷ ris kyi²⁸ drung du song zhing song nas/ sems
mi dga’ zhing yi mug pas ba spu langs par gyur pas
phyogs gcig tu ‘dug go/ /” (D034-283a)

“ครั้งนั้น อสูรินทรหุรีบปล่อยจันทรเทพบุตรแล้ว มีรูปกายเร่รังริบ เข้าไปเฝ้าท้าวเว-
จิตติ มีใจสดคร่ำ ขนลุกชัน ยืนอยู่ข้างหนึ่ง”

ตรงกับข้อความในจันทิมสูตรและจันทปริตตะ ดังนี้:

“Atha kho Rāhu asurindo Candimam devaputtam
muñcivā taramānarūpo yena Vepacitti asur-
indo ten-upasaṅkami || upasaṅkamitvā samviggo
lomahaṭṭhajāto ekam antam aṭṭhāsi ||” (S. vol. I, p.50)

2.4.2 ข้อความที่ปรากฏเฉพาะใน Zla ba’i mdo (D072)

ข้อความที่ปรากฏเฉพาะใน Zla ba’i mdo (D072) ไม่ปรากฏใน Zla
ba’i mdo (D034) ได้แก่ ข้อความตอนที่จันทรเทพบุตรหวาดกลัวและเข้าเฝ้า
พระผู้มีพระภาคเจ้า พระพุทธศาถาห้ามกลืนกินพระจันทร์อันเป็นประทีปแห่ง
ปวงประชา ไศลภราหุปล่อยพระจันทร์ และไศลภของมหาไวโรจนบุตร

²⁴ YP: lha’i

²⁵ Y: can

²⁶ S: gyis -/

²⁷ S: bzang

²⁸ YLPC: bzang ris kyi NZ: bzang ris kyis



ก) ข้อความที่จันทรเทพบุตรหวาดกลัวและเข้าเฝ้าพระผู้มีพระภาคเจ้า

“de nas zla ba’i dkyil ‘khor na gnas pa’i lha gang yin
pa de skrag cing dngangs la mi dga’ bar gyur nas/ bcom
ldan ‘das ga la ba der song ste phyin nas/ bcom ldan
‘das kyi zhabs la mgo bos phyag ‘tshal te phyogs gcig
tu ‘dug go/ /phyogs gcig tu ‘dug nas lha des de’i tshes
tshigs su bcad de gsol pa/” (D072-259b)

“ขณะนั้น เทวดาผู้สถิต ณ จันทรมณฑลนั้นเกิดหวาดกลัว ตกใจ และหวั่นใจ จึงเข้าไป
เฝ้าพระผู้มีพระภาคเจ้าถึงที่ประทับ น้อมเศียรกราบแทบพระยุคลบาทของพระผู้มี-
พระภาคเจ้าแล้วนั่งอยู่ ณ ส่วนข้างหนึ่ง ครั้นนั่งลง ณ ส่วนข้างหนึ่งแล้ว เทวดานั้น
ก็กราบทูลคาถาในขณะนั้น”

ข) พระพุทธคาถาห้ามกลืนกินพระจันทร์อันเป็นประทีปแห่งปวงประชา

“bcom ldan ‘das kyis bka’ stsal pa/ /
sgra gcan zla ba mun sel ba/ /
nam mkha’ dag la ‘od byed cing / /
lam mer ‘dug la dkar ba dang /
rnam par dag pa’i ‘od ldan pa/ /
bar snang dag la ma bzung bar/ /
skye dgu’i sgron de myur du thong / /”

(D072-259b – D072-260a)

“พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า ราหูเอ๋ย พระจันทร์ทำลายความมืดมิด ส่องทอแสงฟ้า
บริสุทธิ์ให้สว่าง สถิตแจ่มขาวกระจ่าง และมีรัศมีบริสุทธิ์ อย่าจับพระจันทร์ไว้ใน
ห้วงหาวเลย จงปล่อยประทีปแห่งปวงประชาดวงนั้นโดยพลันเถิด”



ค) โศลกกราหุปล่อยพระจันทร

“*de nas rings bzhin sgra gcan de/ /*
lus kyang rngul cing skrag gyur la/ /
nad pa bzhin du brtad pa yis/ /
zla ba mam par gtong bar byed/ /” (D072-260a)

“ครั้งนั้น ราหูกระหิ่ดกระหอบเห่จืดก หวาดกลัว รีบร้อนเหมือนคนป่วย (อาตุร) คายพระจันทรออกมา”

ง) โศลกของมหาไวโรจนบุตร

“*nam par snang byed kyi bu chen pos smras pa/*
kye ma bden pa gzigs pa yi/ /
sangs rgyas rnam ni ‘byung ba rmad/ /
de dag gis ni tshigs su bcad/ /
brjod na sgra gcan zla ba gtong / /” (D072-260a)

“มหาไวโรจนบุตรกล่าวว่า

โอโห เหล่าพระพุทธเจ้าผู้มองเห็นความจริง เกิดขึ้นได้น่าอัศจรรย์นัก
 หากพวกท่านกล่าวคาถาแล้วไซ้ ราหูก็จงปล่อยพระจันทรเถิด”

ข้อความ พระพุทธคาถาห้ำมกลืนกินพระจันทรอันเป็นประทีปแห่ง
 ปวงประชา โศลกกราหุปล่อยพระจันทร และโศลกของมหาไวโรจนบุตรนี้ ตรงกันกับ
 พระสูตร *gsang sngags chen po rjes su ‘dzin pa’i mdo* (D090-153b) ภาษา
 ทิเบต ที่แปลจากพระสูตร *Mahāmantrānudharāṇi* หรือ *Mahāmantrānusārinī*
 ภาษาสันสกฤต อันเป็นพระสูตรในชุดปัญจรักษา ที่บัณฑิตศรีเลนทรโพธิ
 (Śrīlendrābodhi) ชญานสิทธิ (Jñānasiddhi) ศากยปรภวะ (Śākya-prabhava)
 และนักแปล *ban de ye shes sde* แปลเป็นภาษาทิเบต ราวคริสต์ศตวรรษที่ 8-9
 แก้ไขตามการปฏิรูปภาษาทิเบตในภายหลัง



Zla ba'i mdo (D072) นี้ไม่ระบุผู้แปล จึงทำให้ไม่ทราบยุคสมัยที่แปล และไม่ปรากฏว่าระหว่าง *Zla ba'i mdo* (D072) กับ *gsang sngags chen po rjes su 'dzin pa'i mdo* พระสูตรใดได้รับการแปลเป็นภาษาทิเบตก่อน เพียงแต่ตั้งเป็นข้อสังเกตไว้ว่าข้อความส่วนนี้ตรงกันทั้งสองพระสูตร และไม่ปรากฏใน *Zla ba'i mdo* (D034) เท่านั้น

3. สारัตถะของ *Nyi ma'i mdo* และ *Zla ba'i mdo* กับสุริย-ปริตตะและจันทปริตตะ

3.1 สारัตถะที่คล้ายกันและแตกต่างกัน

สารัตถะส่วนใหญ่ในพระสูตร *Nyi ma'i mdo* คล้ายกันกับ *สุริยสูตร* และ *สุริยปริตตะ* เพียงแต่มีที่แตกต่างกันอยู่บ้างเพราะคำแปลที่เป็นปัญหาเท่านั้น สารัตถะส่วนใหญ่ใน *Zla ba'i mdo* (D034) ก็คล้ายกันกับ *จันทิมสูตร* และ *จันทปริตตะ* เช่นเดียวกัน และแตกต่างไปจาก *Zla ba'i mdo* (D072) กับ *จันทรสูตร* ภาษาสันสกฤตทั้ง 2 ฉบับ

ในที่นี้ จะเปรียบเทียบข้อความที่ราหูกลืนสุริยเทพบุตรและจันทรเทพบุตร โศลกที่สุริยเทพบุตรและจันทรเทพบุตรถึงพระพุทธเจ้าเป็นสรณะ กับโศลกที่พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสสั่งราหูให้ปล่อยสุริยเทพบุตรและจันทรเทพบุตร

ก) ข้อความที่ราหูกลืนสุริยเทพบุตรและจันทรเทพบุตร

Nyi ma'i mdo และ *Zla ba'i mdo* (D034)

“de'i tshe lha'i bu nyi ma/ lha ma yin gyi dbang po sgra gcan 'dzin gyis bzung ngo/ /” (D034-282a, *Nyi ma'i mdo*)

“ในสมัยนั้น สุริยเทพบุตรถูกอสุรินทราหูจับแล้ว”



“de nas de’i tshe lha’i bu zla ba²⁹ lha ma yin gyi dbang
po sgra gcan³⁰ ‘dzin gyis bzung nas/” (D34-282b, Zla ba’i mdo)

“ในสมัยนั้น จันทรเทพบุตรถูกอสุรินทรหุบจับแล้ว”

สุริยสูตร และ จันทิมสูตร

“Tena kho pana samayena Suriyo devaputto Rāhuna
asurindena gahito hoti ||” (S. vol. I, p.51)

“ก็ในสมัยนั้นแล สุริยเทพบุตรเป็นผู้ถูกอสุรินทรหุบจับแล้ว”

“Tena kho pana samayena Candimā devaputto Rāhuna
asurindena gahito hoti ||” (S. vol. I, p.50)

“ก็ในสมัยนั้นแล จันทรเทพบุตรเป็นผู้ถูกอสุรินทรหุบจับแล้ว”

Zla ba’i mdo (D072)

“de’i tshe lha ma yin gyi dbang po sgra gcan gyis zla ba’i
dkyil ‘khor thams cad ‘od kyis bkab par gyur to/ /” (D72-259b)³¹

“สมัยนั้น วงจันทรมณฑลทั้งสิ้นถูกอสุรินทรหุบดบังไว้ด้วยรัศมี”

จันทรสูตร (Candra-sūtra) ฉบับ Klaus Willie

“tena khalu samayena rāhuna asurendrena sarvaṃ
candramaṇḍalam āvṛtam*”

“ไฉนว่า ในสมัยนั้น วงจันทรมณฑลทั้งสิ้นถูกอสุรินทรหุบดบังแล้ว”

จันทรสูตร (Candra-sūtra) ฉบับ Ernst Waldschmidt

tena khalu samayena rāhuna asurendrena sarvaṃ
candramaṇḍala(m) āvṛtaṃ |

²⁹ S: ba -/ YP: +dang

³⁰ YP: can

³¹ อ้างอิง bka' 'gyur ภาษาทิเบต ฉบับ sDe dge เล่ม 34 หน้า 282b



“ได้ยินว่า ในสมัยนั้น วงจันทรฆณทลทั้งสิ้นถูกอสุรินทราหูบดบังแล้ว”

พระสูตรกลุ่มบาลี ใช้คำภาษาทิเบตว่า *bzung* และคำภาษาบาลีว่า *gahito* (จากรากกริยา √grh) “ถูกจับแล้ว” แต่พระสูตรกลุ่ม(มูล)สรวาสติวาท ใช้คำภาษาทิเบตว่า ‘*od kyis bkab pa* “ถูกบดบังด้วยรัศมี” และคำภาษาสันสกฤตว่า *avṛtam* (จากหน่วยคำเติมหน้า *a* และรากกริยา √vr) “ถูกบดบังแล้ว”

ข) โศลกที่พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสสั่งราหูให้ปล่อยสุริยเทพบุตรและจันทรเทพบุตร

Nyi ma'i mdo (D034) และ Zla ba'i mdo (D034)

“*sangs rgyas 'jig rten la brtse*³²*bas/ / dgra bcom de bzhin gshegs pa la/ /nyi ma skyabs su song bas na/ / sgra gcan*³³ ‘*dzin gyis nyi ma thong*³⁴ / /” (D034-282b)

“ด้วยพระพุทธเจ้าทรงรักใคร่ (ชาว) โลก สุริยะได้ถึงพระอรหันต์ตถาคต เข้าว่าเป็นสรณะ ดังนั้น ราหู เจ้าจงปล่อยสุริยะเสียเถิด”

“*sangs rgyas 'jig rten la brtse bas/ / dgra bcom de bzhin gshegs pa la/ / zla ba skyabs su song bas na/ / sgra gcan*³⁵ ‘*dzin gyis zla ba thong* / /”³⁶ (D034-283a)

“ด้วยพระพุทธเจ้าทรงรักใคร่ (ชาว) โลก จันทระได้ถึงพระอรหันต์ตถาคต เข้าว่าเป็นสรณะ ดังนั้น ราหู เจ้าจงปล่อยจันทระเสียเถิด”

³² YP: rtse

³³ YP: can

³⁴ Z: thongs

³⁵ YP: sgra can Kh: sgra gcan

³⁶ Z: thongs Nyi ma'i mdo: thong



สุริยสูตร และ จันทิมสูตร

“Tathāgatam arahantam || suriyo saraṇaṃ gato ||
Rāhu pamuñca suriyaṃ || buddhā lokānukampakāti ||”

(S. vol. I, p.51)

“สุริยะขอถึงพระตถาคตอรหันต์เจ้าว่าเป็นสรณะ ราชู เจ้าจงปล่อยสุริยะ
เสีย พระพุทธเจ้าทั้งหลายย่อมเป็นผู้กรุณาต่อโลก”

“Tathāgatam arahantaṃ || Candimā saraṇaṃ gato ||
Rāhu candaṃ pamuñcassu || buddhā lokānukampakāti ||”

(S. vol. I, p.50)

“จันทิมาขอถึงพระตถาคตอรหันต์เจ้าว่าเป็นสรณะ ราชู เจ้าจงปล่อย
จันทิมาเสีย พระพุทธเจ้าทั้งหลายย่อมเป็นผู้กรุณาต่อโลก”

Zla ba'i mdo (D072)

“ ‘jig rten dgra bcom bde gshegs la/ /
zla ba skyabs su mchi lags kyis/ /
sangś rgyas ‘jig rten thugs brtse mams/ /
zla ba thar mdzod sgra gcan las/ /” (D72-259b)

“จันทรขอถึงพระอรหันต์สุดเจ้าย เป็นสรณะในโลก พระพุทธเจ้าทรงมี
พระหฤทัยรักใคร่ (ชาว) โลก โปรดปล่อยจันทรมาจากราหูเกิด”

จันทรสูตร (Candra-sūtra) ฉบับ Klaus Willie

“arhantaṃ sugataṃ loka candramāḥ śaraṇaṃ gataḥ
rāhoś candramasaṃ muñca buddhā lokānukampakāḥ //”

“จันทรมาขอถึงพระอรหันต์สุดเจ้ายในโลกเป็นสรณะ โปรดปล่อยจันทร-
มาจากราหูเกิด พระพุทธเจ้าทรงเป็นผู้อนุเคราะห์โลก”



จันทรสูตร (Candra-sūtra) ฉบับ Ernst Waldschmidt

“(loke sugatam arhantam candramāḥ śaraṇam gataḥ |
rāhoś candra)masam muñca buddhā lokan(u)kampakāḥ ||”

“จันทรมาขอถึงพระอรหันต์ผู้คตเจ้าในโลกเป็นสรณะ โปรดปล่อยจันทร
มาจากราหูเถิด พระพุทธเจ้าทรงเป็นผู้อนุเคราะห์โลก”

พระสูตรกลุ่มบาลี ใช้คำภาษาทิเบตว่า *de bzhin* และคำบาลีว่า *Tathāgatam* “พระตถาคตเจ้า” แต่พระสูตรกลุ่ม(มูล)สรรพาสติวาท ใช้คำภาษา
ทิเบตว่า *bde gshegs* และคำภาษาสันสกฤตว่า *sugatam* “พระสุคตเจ้า”

ค) โศลกที่สุริยเทพบุตรและจันทรเทพบุตรถึงพระพุทธเจ้าเป็นสรณะ

Nyi ma'i mdo และ *Zla ba'i mdo* (D034)

“sangs rgyas dpa' bo de la 'dud// thams cad myur du grol bar gyis//³⁷
bdag 'di'i kha ru bcug pas na//³⁸ bdag ni khyedla³⁹ skyabs su 'gro//”
(D034-282b) และ (D034-283a)

“ขอนอบน้อมแด่พระพุทธเจ้าผู้กล้าหาญพระองค์นั้น ผู้หลุดพ้นทุกสถานโดยพลัน
ข้าพระองค์ถึงปากแห่งราหูนี้แล้ว ข้าพระองค์จึงขอถึงพระองค์เป็นสรณะ ฯ”

สุริยสูตร และ จันทิมสูตร

“Namo te buddha vīr-atthu|| vippamutto si sabbabhi ||
sambādhapaṭippanno-smi || tassa me saraṇam bhavāti || ||”

(S. vol. I, p.50) และ (S. vol. I, p.51)

³⁷ YP: mdzod

³⁸ Y: cug pas ni P: bcug pas ni

³⁹ S: khyod



“ข้าแต่พระพุทธเจ้าผู้กล้าหาญ ข้าพระองค์ขอนอบน้อมแด่พระองค์ พระองค์ทรงเป็นผู้หลุดพ้นแล้วทุกสถาน ข้าพระองค์ถึงที่คับขันเสียแล้ว ขอพระองค์จงเป็นสรณะของข้าพระองค์เถิด”

Zla ba'i mdo (D072)

“kun las mam par rab grol ba'i/ / sangs rgyas dpa' bo khyod phyag
'tshal//

gnod pa dag dang phrad gyur pa/ / bdag gi skyabs ni mdzad par gsol//”
(D72-259b)

“ขอนอบน้อมแด่พระองค์ พระพุทธเจ้าผู้กล้าหาญ ผู้ทรงหลุดพ้นจากทุกสิ่ง
ข้าพระองค์ประสพอันตราย ขอโปรดทรงเป็นที่พึ่งของข้าพระองค์เถิด”

จันทรสูตร (Candra-sūtra) ฉบับ Klaus Willie

“buddhavīra namas te 'stu vipramuktāya sarvataḥ
saṃbādhapratipannāsmi tasya me śaraṇaṃ bhava”

จันทรสูตร (Candra-sūtra) ฉบับ Ernst Waldschmidt

“(namas te buddha vīrā)stu vipramuktāya sarvataḥ |
saṃbādhapratī(panno 'smi tasya me śaraṇaṃ bhava ||)”

“ข้าแต่พระพุทธเจ้าผู้กล้าหาญ ข้าพระองค์ขอนอบน้อมแด่พระองค์ พระองค์ทรงหลุดพ้นโดยประการทั้งปวง ข้าพระองค์ถึงที่คับขันเสียแล้ว ขอพระองค์ทรงเป็นที่พึ่งของข้าพระองค์นั้นเถิด”

Nyi ma'i mdo และ Zla ba'i mdo (D034) ใช้คำว่า de “พระองค์นั้น” แต่ Zla ba'i mdo (D072) ใช้คำว่า khyod “แต่พระองค์” ส่วน สूरียสูตร จันทิมสูตร กลุ่มบาลี และ จันทรสูตร (Candra-sūtra) กลุ่ม(มูล)สรรพาสติวาท ทั้ง 2 ฉบับ ใช้คำว่า te “แต่พระองค์” นี้มิใช่ความแตกต่างเพราะฉบับการสืบทอด



แต่เป็นความสับสนที่เกิดจากการแปล (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมในหัวข้อ 3.2 คำแปลที่เป็นปัญหา)

3.2 คำแปลที่เป็นปัญหา

พระสูตร *Nyi ma'i mdo* และ *Zla ba'i mdo* (D034) มีคำที่แปลที่ไม่ตรงกับ *สุริยสูตร* และ *จันทิมสูตร* อยู่บ้าง ได้แก่

ก) *Te “แต่พระองค์” – de “พระองค์นั้น”*

“sangs rgyas dpa' bo de la 'dud/ /” (D034-282b) และ (D034-283a)

ขอนอบน้อมแด่พระพุทธเจ้าผู้อาจหาญ พระองค์นั้น

“Namo te buddha vīra-tthu” (S. vol. I, p.50) และ (S. vol. I, p.51)

ขอนอบน้อมแด่พระองค์ พระพุทธเจ้าผู้อาจหาญ

คำว่า *te* ในภาษาบาลี มาจาก *tumha* ศัพท์ (คุณ, ท่าน) แจกรูปเป็นวิภัตติที่ 4 เอกพจน์ (Dative Singular) แปลว่า “แต่ท่าน” หรือ “แต่พระองค์” ส่วนคำว่า *de* ในภาษาทิเบต แปลว่า “นั้น”

การแปลว่า *de* ในพระสูตร *Nyi ma'i mdo* และ *Zla ba'i mdo* (D034) อาจเกิดขึ้นเพราะความสับสน เนื่องจากคำว่า *te* เป็นได้ทั้ง *tumha* ศัพท์ ปุริสสัพพนาม (ท่าน/คุณ) วิภัตติที่ 4 เอกพจน์ (Dative Singular) แปลว่า “แต่พระองค์” และ *ta* ศัพท์ ปุริสสัพพนาม “พวกเขา” หรือ วิเสสนสัพพนาม (นั้น) วิภัตติที่ 1 พหูพจน์ (Nominative Plural) “นั้น”

คำว่า “*khyod*” ในภาษาทิเบตกลุ่ม(มูล)สรราวาสติวาท ก็แปลว่า “ท่าน” หรือ “พระองค์” เช่นเดียวกันกับคำว่า *te* ในภาษาบาลีและสันสกฤต

พระสูตรเดียวทุกฉบับในที่นี้ ทั้งภาษาบาลี ภาษาสันสกฤตฝ่าย(มูล)สรราวาสติวาททั้งสองฉบับ และภาษาทิเบตฝ่าย(มูล)สรราวาสติวาท ล้วนแต่แปลว่า “ขอนอบน้อมแด่พระองค์ พระพุทธเจ้าผู้อาจหาญ” ทั้งสิ้น ยกเว้นเพียงฉบับภาษา



ทิเบตกลุ่มบาลี ทั้งที่มีสารัตถะตรงตามบาลีแทบทุกประการ ดังนั้น ความแตกต่างนี้ น่าจะเกิดขึ้นเพราะความสับสนทางเสียงหรือความสับสนทางไวยากรณ์

ข) *tiṭṭhasi* “ยืนอยู่” – ‘*di ru lhags* “มา ณ ที่นี้”

“*kinnu bhīto tiṭṭhasi*” (*S. vol. I, p.50*) และ (*S. vol. I, p.51*)

เพราะอะไรหนอ ท่านจึง...ตื่นกลัว ยืนอยู่

“*ci phyir ‘jigs pas ‘di ru lhags*” (*D034-282b*) และ (*D034-283a*)

เพราะอะไรหนอ ท่านจึงมา ณ ที่นี้ด้วยความกลัว

คำว่า *tiṭṭhasi* ดัดบทเป็น *tiṭṭhasi* (*√sthā*) “ยืนอยู่” และ *iti* “ดังนี้” พระสูตรชุดนี้แปลว่า ‘*di ru* “ณ ที่นี้” และ *lhags* “มา”

คำว่า ‘*di ru* “ณ ที่นี้” มาจากคำสรรพนาม ‘*di* “นี้” และ *ru* หน่วยคำบอกสถานที่ เป็นคำสรรพนามที่ผันรูปเพื่อบอกสถานที่เช่นเดียวกับคำบาลีว่า *tattha* “ณ ที่นั้น” ส่วนคำว่า *lhags* “มา” ตรงกับรากกริยา *vaś* “มา” ดังนั้น จึงเป็นไปได้ว่าผู้แปลจะดัดบทคำว่า *tiṭṭhasi* เป็น *tiṭṭha* กับ *asi* และสับสนเป็นคำว่า *tattha* “ณ ที่นั้น” กับ *asi* จาก *vaś* “มา” เพราะความสับสนเรื่องเสียง

ค) *Santaramāno* “รีบเร่ง” – *yid ni skrag par gyur* “มีใจหวาดกลัว”

“*Kinnu santaramāno va*” (*S. vol. I, p.50*) และ (*S. vol. I, p.51*)

เพราะอะไรหนอ จึงรีบเร่งยิ่งนัก

“*ci phyir yid ni skrag par gyur*” (*D034-282b*) และ (*D034-283a*)

เพราะอะไรหนอ จึงมีใจหวาดกลัว

คำบาลีว่า *santaramāno* มาจาก *saṃ-vtvar* “รีบเร่งยิ่ง” ลง *māna* ปัจจัย เป็นกริยาากิर्त्त ปัจจุบันกาล พระสูตรชุดนี้แปลว่า *yid ni skrag par gyur* “มีใจหวาดกลัว” เนื่องจากผู้แปลอาจสับสนคำว่า *santara* “รีบเร่งยิ่ง” เป็น *santasa* ที่มาจาก *saṃ-vtras* “หวาดกลัว” และสับสน *māna* ปัจจัย กับคำว่า *mana* “ใจ”



Taramānarūpo “มีรูปเร่ร่อน” – *sngar gyi gzugs bzhin du* “มีรูปดั้งเดิม”
“taramānarūpo” (S. vol. I, p.50) และ (S. vol. I, p.51)
 มีรูปเร่ร่อน
“sngar gyi gzugs bzhin du” (D034-282b) และ (D034-283a)
 มีรูปดั้งเดิม

คำว่า *taramāna* มาจากรากกริยา *√tvar* “เร่ร่อน” แปลว่า “เร่ร่อนอยู่” ดังนั้น *taramānarūpo* จึงแปลว่า “มีรูปเร่ร่อน/มีท่าทางเร่ร่อน” พระสูตรชุดนี้ใช้คำว่า *sngar gyi gzugs bzhin du* “มีรูปดั้งเดิม/รูปเมื่อก่อน” ผู้แปลอาจแปลเป็นคำว่า *sngar* “ก่อน” เพราะสับสนว่า *tara* ในคำว่า *taramāna* เป็นคำบาลี *tāva* หรือคำสันสกฤต *tāvat* “เพียงนั้น/บัดนี้/ก่อน” และตีความ *māna* ซึ่งเป็นปัจจัยในกิริยาภิตก์ ปัจจุบันกาล ว่าเป็นคำนามที่แปลว่า “ดัง/เพียงดัง” แทนที่จะมองว่าเป็นปัจจัยในทางไวยากรณ์

สารัตถะที่แตกต่างกันระหว่างพระสูตร *Nyi ma’i mdo* (D034) และ *Zla ba’i mdo* (D034) กับ *สุริยสูตร* และ *จันทิมสูตร* นี้ ล้วนแต่ น่าจะเกิดจากปัญหาในการแปล เช่น ความสับสนเรื่องเสียง ความสับสนเรื่องไวยากรณ์ ควรสังเกตว่าไม่ปรากฏหลักฐานว่ามีการเรียนการสอนภาษาบาลีในทิเบตในสมัยที่แปล และผู้แปลทั้งสองท่าน คือ พระศากยภิกษุ *Nyi ma rgyal mtshan dpal bzang po* ชาวทิเบต เป็นผู้รู้ภาษาสันสกฤตกับภาษาท้องถิ่นของอินเดียหลายภาษา แต่อาจไม่รู้ภาษาบาลี และพระภิกษุอาณันทศรี ชาวศรีลังกา ก็อาจไม่รู้ภาษาทิเบต เพียงแต่ปรากฏว่าได้ร่วมงานแปล 2 ชุด ในทิเบตราวปี ค.ศ.1307 เท่านั้น

ข้อที่ผู้วิจัยพบในการเปรียบเทียบพระสูตรเหล่านี้สอดคล้องกับผลการศึกษาของ *Peter Skilling* (1993, p.135) ว่า

“การแปลผิดอาจเกิดขึ้นเพราะต้นฉบับผิด หรือเกิดจากความผิดพลาดในการแปลก็ได้ ในกรณีนี้ สันนิษฐานว่าต้นฉบับเป็นภาษาบาลี อักษรสิงหล พระอาณันทศรีไม่รู้ภาษาทิเบต และพระ *Nyi ma rgyal mtshan*



ไม่รู้ภาษาบาลีหรืออักษรลึงหล พวกท่านอาจจะสื่อสารกันด้วยภาษา
สันสกฤตและภาษากลางของฝ่ายอินเดียเหนือในสมัยนั้น เพราะพระ
Nyi ma rgyal mtshan เคยอยู่ที่เนปาล 14 ปี และพระอานันทศรีเคย
อยู่ที่พุทธคยา (ท่านน่าจะเดินทางผ่านอินเดียเหนือและอาจจะผ่าน
เนปาลไปสู่ทิเบต) ข้อนี้อาจเป็นสาเหตุที่ทำให้แปลผิดและใช้คำเป็น
รูปคำสันสกฤต”

4. สรุปผลและอภิปรายผลการวิจัย

พระสูตร *Nyi ma'i mdo* และพระสูตร *Zla ba'i mdo* ปรากฏฉบับ
และบทบาทยุติไม่เท่ากัน คือ ปรากฏพระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) ฉบับเดียว
เท่านั้นและจัดอยู่ในกลุ่มบาลี ไม่มีฉบับกลุ่ม(มูล)สรรวาสติวาท ในขณะที่พระสูตร
Zla ba'i mdo ปรากฏถึง 3 แห่ง คือ 1) พระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) ใน
กลุ่มบาลี 2) พระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072) ในกลุ่ม(มูล)สรรวาสติวาท และ
3) ข้อความ 26 บรรทัด ในพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072) ที่ปรากฏในพระสูตร
gSang sngags chen po rjes su 'dzin pa'i mdo ชุดปัญญาจักร

เมื่อพิจารณาเรื่องโครงสร้างในสายการสืบทอดเดียวกัน ในพระสูตรกลุ่ม
บาลี พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) และ *Zla ba'i mdo* (D034) ซึ่งน่าจะแปล
มาจากพระปริตรบาลี มีโครงสร้างต่างกันเพียงโคลกเดียวเท่านั้น คือ พระสูตร
Nyi ma'i mdo (034) มีโคลกหนึ่งที่ไม่ปรากฏในพระสูตร *Zla ba'i mdo* (034)
ส่วนในพระสูตรกลุ่ม(มูล)สรรวาสติวาท *จันทรสูตร* (*Candra-sūtra*) ภาษาสันสกฤต
ทั้ง 2 ฉบับมีโครงสร้างและเนื้อหาเดียวกัน แต่ใช้คำแตกต่างกันและระบุสถานที่แปล
แตกต่างกัน เนื่องจากมีที่มาแตกต่างกัน ฉบับหนึ่ง Klaus Willie ปิรวรรตและชำระ
ส่วนอีกฉบับหนึ่ง Ernst Waldschmidt ปิรวรรตและสืบสร้างขึ้นมาจากการเทียบ
พระสูตรภาษาต่างๆ ที่เทียบเคียงกันได้ เหตุที่ฉบับของ Ernst Waldschmidt
ระบุสถานที่ต่างไปนั้น คงเป็นด้วยเหลือข้อความระบุสถานที่ปรากฏเพียง “t.re”
และผู้ปิรวรรตอาจเห็นว่าใกล้เคียงกับคำว่า *tire* “ณ ริมฝั่ง” จึงเทียบเคียงกับ



พระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072) สืบสร้างขึ้นใหม่ ต่างไปจากฉบับของ *Klaus Willie* ที่ระบุสถานที่แบบเดียวกันกับในสายการสืบทอดบาลี (แต่โครงสร้างแตกต่างกัน)

พระสูตร *Nyi ma'i mdo* และ *Zla ba'i mdo* มีโครงสร้างและสารัตถะส่วนใหญ่ตรงกันกับ *สุริยสูตร* และ *จันทิมสูตร* ภาษาบาลี เป็นไปได้อย่างยิ่งว่าจะเป็นพระสูตรที่แปลจากสายการสืบทอดบาลีโดยตรงและมีความสัมพันธ์กับพระปริตรบาลี เนื่องจากปรากฏร่องรอยอิทธิพลจากจดหมายเหตุของศรีลังกาอย่างชัดเจน เช่น การระบุสถานที่ตรัสพระสูตรตาม *สุริยปริตตะ* และ *จันทปริตตะ* ในจดหมายเหตุ ทั้งที่ไม่ปรากฏใน *สุริยสูตร* และ *จันทิมสูตร* ในพระไตรปิฎก สารัตถะที่แตกต่างจากบาลีนั้นมีข้อพิสูจน์ที่เป็นไปได้อย่างสูงว่าเกิดขึ้นจากปัญหาทางการแปล

อนึ่ง พระสูตร *Zla ba'i mdo* ในภาษาทิเบตทั้ง 2 ฉบับมีบทบาทแตกต่างกัน พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) และพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) ที่มีสารัตถะตรงกับพระปริตรบาลีจัดอยู่ในชุด *gZungs bsdus* และได้รับการสวดในฐานะคัมภีร์รักษาทั้งพระสูตร ส่วนพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D072) ในฝ่าย(มูล)สรรพาสติวาทได้รับการสวดในฐานะคัมภีร์รักษาเพียง 26 พรรคที่ซ้ำกันกับพระสูตรในชุดปัญจรักษาเท่านั้น ข้อนี้อาจเป็นด้วยพระสูตร *Zla ba'i mdo* (D034) มีพระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) เป็นคู่กัน ในขณะที่ *Zla ba'i mdo* (D072) ฝ่าย(มูล)สรรพาสติวาทไม่ปรากฏพระสูตรภาษาทิเบตที่เป็นคู่ชุดเดียวกัน

ดังนั้น พระสูตร *Nyi ma'i mdo* (D034) และ *Zla ba'i mdo* (D034) จึงน่าจะเป็นพระสูตรที่แปลจากสายการสืบทอดบาลี มีความสัมพันธ์กับพระปริตรบาลี และน่าจะเป็นมรดกพระปริตรฝ่ายเถรวาทที่ได้รับการสืบทอดต่อมาและยังคงมีชีวิตในคัมภีร์ฝ่ายทิเบตจนถึงปัจจุบัน



คำย่อ (Abbreviations)

C – Co ne bka’ ‘gyur

D – sDe dge bka’ ‘gyur

L – Li thang bka’ ‘gyur

N – sNar thang bka’ ‘gyur

P – Pe cin bka’ ‘gyur

PDM – dPe bsdur ma bka’ ‘gyur

S (ในอ้างอิงภาษาบาลี) - Saṃyutta-nikāya

S (ในอ้างอิงภาษาทิเบต) – stog pho drang bris ma bka’ ‘gyur

Y – g.Yung lo bka’ ‘gyur

Z – Zhol bka’ ‘gyur

คำชี้แจงการอ้างอิง

1. การอ้างอิงพระสูตรภาษาบาลี

ตำแหน่งจัดเก็บ. ลำดับเล่ม. เลขหน้า

ตัวอย่าง S. vol. I, p.51 หมายถึง สังยุตตนิกาย เล่มที่ 1 หน้า 51

2. การอ้างอิงพระสูตรภาษาทิเบต

ฉบับ ลำดับเล่ม – เลขหน้า หน้า/หลัง

ตัวอย่างที่ 1 D072-276a

หมายถึง bKa’ ‘gyur ฉบับ sDe dge เล่มที่ 72 หน้า 276 ด้านหน้า

ตัวอย่าง 2 D034-282b

หมายถึง bKa’ ‘gyur ฉบับ sDe dge เล่มที่ 34 หน้า 282 ด้านหลัง



รายการอ้างอิงภาษาไทย

- กรมศิลปากร. (2562). *มหาทิพมนต์ : ความสืบเนื่องของบทพระพุทธรูปธรรมดัตถ์ในสังคมไทย*. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- ธนิต อยู่โพธิ์. (2535). *อานุภาพพระปริตต์*. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์-มหาวิทยาลัยจุฬาลงกรณ์ราชวิทยาลัย.
- ชัยวัฒน์ สดชื่น. (2561). *คู่มือพิธีเจริญพระพุทธมนต์นพเคราะห์ฉบับสมบูรณ์*. กรุงเทพฯ: นิโอ ดิจิตอล.

รายการอ้างอิงภาษาอังกฤษ

- A.V.Zorin. *Lines of development of the Tibetan editions of gzungs bsdus collection first printed in the rtag brtan monastery founded by Taranatha*. [Online]. (2014). Available from: http://www.orientalstudies.ru/eng/images/pdf/a_zorin_2014.pdf [2019, September 28]
- De Silva, L. (1981). *Paritta: a historical and religious study of the Buddhist ceremony for peace and prosperity in Sri Lanka*.
- Gaffney, S. (2018). *SKyes pa rabs kyi glen gzi (Jātakanidāna): a critical edition based on six editions of the Tibetan bKa'gyur*. Indica et Buddhica Publishers.
- Jo nang rje btsun tāranātha (Ed.). (n.d.). *gZungs bsdus* (Vol. 1–1). Retrieved June 9, 2022, from <http://purl.bdrc.io/resource/MW3CN2447> [BDRC bdr:MW3CN2447]
- Powers, J., & Templeman, D. (2012). *Historical dictionary of Tibet*. Scarecrow Press.
- Skilling, P. (1992). The Rakṣa literature of the Śrāvakayāna. *Journal of the Pali Text Society*, 16, 109-182.



Skilling, P. (1993). Theravādin literature in Tibetan translation. *Journal of the Pali Text Society*, 19, 69-201.

The Buddhist Digital Archives by the Buddhist Digital Resource Center. *jo nang rje btsun tA ra nA tha*. [Online]. Available from : <https://library.bdrc.io/show/bdr:P1428>. [accessed 9 June 2022].

The Buddhist Digital Archives by the Buddhist Digital Resource Center. *Nyi ma rgyal mtshan*. [Online]. Available from : <https://library.bdrc.io/show/bdr:P2147>. [accessed 9 June 2022].

Waldschmidt, E. (1970). Buddha frees the disc of the moon (Candrasūtra). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33(1), 179-183.

Winternitz, M. (1983). A history of Indian literature/2 Buddhist literature and Jaina literature. *A history of Indian literature*.

รายการอ้างอิงภาษาฝรั่งเศส

Feer, L. (1883). *Fragments extraits du Kandjour traduits du tibetain*.

รายการอ้างอิงภาษาบาลี

Feer, L. (1884). *The Saṃyutta-Nikaya of the Sutta-piṭaka*. Part I. Sagatha Vagga. London: Pali Text Society.

รายการอ้างอิงภาษาทิเบต

bKa' 'gyur (dpe bsdur ma) (Par gzhi dang po par thengs dang po, Vol. 1–109). (2006–2009). Krung go'i bod rig pa'i dpe skrun khang. <http://purl.bdrc.io/resource/MW1PD96682> [BDRC bdr: MW1PD96682]



- bKa' 'gyur (sde dge) (Vol. 1–103). (200 C.E.). [sDe dge par khang chen mo].* <http://purl.bdrc.io/resource/MW30532> [BDRC bdr: MW30532]
- bKa' 'gyur (stog pho brang bris ma) (Vol. 1–109). (1975–1980). Smanrtsis Shesrig Dpemzod.* <http://purl.bdrc.io/resource/MW22083> [BDRC bdr:MW22083]
- 'Gos lo tsā ba gzhon nu dpal. (n.d.). Deb ther sngon po (Vol. 1–2). gSer thang bla rung lnga rig nang bstan slob gling.* Retrieved June 15, 2022, from <http://purl.bdrc.io/resource/MW3CN3380> [BDRC bdr:MW3CN3380]
- Jo nang rje btsun tāra nātha (Ed.). (n.d.). gZungs bsdus (Vol. 1–1). Retrieved June 15, 2022, from* <http://purl.bdrc.io/resource/MW3CN2447> [BDRC bdr:MW3CN2447]
- 'Phags pa byams pa'i mdo zhes bya ba. (2006–2009). In Kun dga' rgyal mtshan (Trans.), bKa' 'gyur (dpe bsdur ma) (Par gzhi dang po par thengs dang po, Vol. 76, pp. 866–883). Krung go'i bod rig pa'i dpe skrun khang.* http://purl.bdrc.io/resource/MW1PD96682_0383 [BDRC bdr:MW1PD96682_0383]
- Nyi ma'i mdo. (200 C.E.). In bKa' 'gyur (sde dge) (Vol. 34, pp. 566–567). [sDe dge par khang chen mo].* http://purl.bdrc.io/resource/MW30532_0041 [BDRC bdr:MW30532_0041]
- Sa skya yongs 'dzin ngag dbang chos grags, Ngor mkhan chen 25 sangs rgyas phun tshogs, 'Gro mgon chos rgyal 'phags pa, gSer mdog paṇ chen shākya mchog ldan, bLa ma dam pa bsod nams rgyal mtshan, rTa nag mkhan po chos rnam rgyal, sTag tshang pa dpal 'byor bzang po, Ngor mkhan chen 10 dkon mchog



lhun grub, rJe btsun grags pa rgyal mtshan, Mang thos klu
sgrub rgya mtsho, mkhyen brtse'i dbang po, Bu ston rin chen
grub, & Sa skya paṇḍi ta kun dga' rgyal mtshan. (2009).
Sa skya'i chos 'byung gces bsdus (Par gzhi dang po, Vol. 1–6).
Krungr go'i bod rig pa dpe skrun khang. [http://purl.bdrc.io/
resource/MW1PD90704](http://purl.bdrc.io/resource/MW1PD90704) [BDRC bdr:MW1PD90704]

gSang sngags chen po rjes su 'dzin pa'i mdo. (200 C.E.). In sNa nam
btsun pa ye shes sde (Trans.), bKa' 'gyur (sde dge) (Vol. 90,
pp. 302–313). [sDe dge par khang chen mo]. [http://purl.bdrc.
io/resource/MW30532_0563](http://purl.bdrc.io/resource/MW30532_0563) [BDRC bdr:MW30532_0563]

Zla ba'i mdo. (200 C.E.). In bKa' 'gyur (sde dge) (Vol. 34, pp. 567–568).
[sDe dge par khang chen mo]. [http://purl.bdrc.io/resource/
MW30532_0042](http://purl.bdrc.io/resource/MW30532_0042) [BDRC bdr:MW30532_0042]

Zla ba'i mdo. (200 C.E.). In bKa' 'gyur (sde dge) (Vol. 72, pp. 523–524).
[sDe dge par khang chen mo]. [http://purl.bdrc.io/resource/
MW30532_0331](http://purl.bdrc.io/resource/MW30532_0331) [BDRC bdr:MW30532_0331]



ถ้า ไท่จงถาม ถึงซั่มจั้งตอบ: วัชรเจตिकाปรัชญา ปารมิตา หมายถึงอะไร ?*

เมธี พิทักษ์ธีระธรรม**

บทคัดย่อ

บทความนี้เกิดจากความสงสัยใคร่รู้ต่อการอธิบายความหมายของชื่อพระสูตร วัชรเจตिका ปรัชญาปารมิตา ที่ปรากฏใน “บทนำ” ของ วัชรเจตिका ปรัชญาปารมิตาสูตฺร สำนวนแปลไทยฉบับใหม่ ปี 2565 ซึ่งอ้างความเห็นของพระถังซำจั๋งที่ถวายเป็นวิสัชนาแด่จักรพรรดิถังไท่จง ในการอธิบายความหมายของพระสูตรเป็นไปในทำนองว่า “ปรัชญา (ปัญญา) หรือ ปรัชญาปารมิตาเป็นประดุจวัชระตัดทำลายกิเลส” แต่เมื่อได้ตรวจสอบแล้วกลับพบว่า พระถังซำจั๋งไม่ได้กล่าวเช่นนั้น ตรงกันข้ามท่านให้ความเห็นว่า “กิเลสเปรียบดังวัชระ” มิใช่ “ปัญญาเป็นดังวัชระ” ดังนั้นความหมายของพระสูตรนี้ตามความเห็นของถังซำจั๋งหมายถึง ปรัชญา (ปัญญา) หรือ ปรัชญาปารมิตาตัดทำลายกิเลสที่แข็งแกร่งปานวัชระ หรืออาจ

* บทความนี้ได้นำเสนอในการประชุมวิชาการระดับชาติ ครั้งที่ 4 และตีพิมพ์เป็นรายงานการประชุมวิชาการระดับชาติครั้งดังกล่าว ของคณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย และได้ปรับปรุงเป็นบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษาจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

** นักวิจัย ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา DCI อีเมล: ptakteeradham@gmail.com
วันที่รับบทความ 9 มกราคม 2566 วันที่แก้ไขบทความ 30 มีนาคม 2566
วันที่ตอบรับบทความ 10 เมษายน 2566



กล่าวได้ว่า “ตัดเพชรซึ่งเป็นมายา” มิใช่ “เพชรตัดทำลายมายา” ดังที่ตั้งเดิมเข้าใจกัน

นอกจากนั้น เมื่อสำรวจเอกสารอื่น เช่น *วัชรเจติกาปรัชญาปารมิตาสูต* วิจารณ์โดยท่านกมลศีลและเอกสารทางโชตัน ทั้งคู่ได้มีการตีความสอดคล้องกับการตีความของท่านถึงขั้นจิ้งอีกด้วย

คำสำคัญ: *วัชรเจติกาปรัชญาปารมิตาสูต* พระถังซำจั๋ง กิเลส วัชร



Emperor Taizong of Tang's Question and Xuánzàng's Reply: What is the meaning of *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*?*

Maythee Pitakteeradham**

Abstract

In this article I am curious about the explanation of the meaning of the name of the *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, which appears in the “introduction” to the new Thai translation of *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra* 2022 when referring to the Xuanzang's opinions of the sūtra which he expresses to the Emperor Taizong of Tang. Here his opinions have been wrongly cited saying that “wisdom or perfection of wisdom is like a *vajra* to destroy defilement”. On the contrary, Xuanzang interprets *vajra* as defilement, not wisdom, defilement which is as hard as *vajra*. This is like referring to a *vajra* as an illusion which is cut, as opposed to using a *vajra* to cut and shatter illusions as it was understood in the past.

* This article was presented at the 4th National Conference of the Faculty of Religion and Philosophy, Mahamakut Buddhist University, and published as a proceeding. For this time, It has been updated for publication in the Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University.

** Researcher DCI Center for Buddhist Studies.

Email: ptakteeradham@gmail.com

Received January 9, 2023, Revised March 30, 2023,

Accepted April 10, 2023



Moreover, Khotanese version of *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra* and Kamalaśīla's commentary of *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* follow Xuánzàng's interpretation.

Keywords: *Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*, Xuánzàng, defilement, vajra



1. บทนำ

หากกล่าวถึงพระสูตรมหายานที่ได้รับความนิยมในบ้านเรา หนึ่งในพระสูตรที่มักได้รับการแปลเป็นภาษาไทยไม่ว่าจะเป็นจากต้นฉบับสันสกฤตพากย์จีน แม้สำนวนแปลภาษาอังกฤษก็ตามที่ บางสำนวนได้แปล “ชื่อพระสูตร” และตั้งชื่อหนังสือเป็นภาษาไทยได้อย่างไพเราะและกินความอย่างลึกซึ้งว่า *เพชรตัดทำลายมายา*¹ เชื้อชวนให้ศึกษาในเนื้อหา จนเป็นที่คุ้นเคยสำหรับกลุ่มผู้ศึกษาพระพุทธศาสนา มหายาน พระสูตรดังกล่าวนี้ก็คือ *วัชรปรัชญาปารมิตาสูต* หรือเรียกสั้น ๆ ว่า *วัชรสูตร*²

กรณีที่แปลมาจากสำนวนแปลจีน ต้นฉบับที่ใช้ในวงการแปลพระสูตรมหายานในสังคมไทยล้วนเป็นสำนวนแปลของท่านกุมารชีพ³ ทั้งที่ในความจริงแล้ว

¹ สดใส ชันติวรพงศ์ ได้แปลงานของท่านดิช นัท ฮันท์ (2554) โดยตั้งชื่อเป็นภาษาไทยว่า *เพชรตัดทำลายมายา อรรถาธิบายวัชรเจตทิกรปรัชญาปารมิตาสูต* อีกทั้ง ส.ศิริรักษ์ ยังได้แนะนำงานแปลของสดใส ชันติวรพงศ์ เขียนลงในคำนำของ *วัชรเจตทิกรปรัชญาปารมิตาสูต* ฉบับแปลโดยธัมมมัทธา สามเณรี (2545) ซึ่งท่านธัมมมัทธาแปลจากต้นฉบับภาษาอังกฤษของอุบาสกภูคังงานยู (ชาร์ลส ลูค) ส่วนลูคังงานยูแปลจากสำนวนจีนของท่านกุมารชีพเป็นภาษาอังกฤษ

² อมร ทองสุก. (2562, หน้า 6)

³ เสถียร โพธิ์นันทะ (2540), ธัมมมัทธา สามเณรี (ผู้แปล). (2545), ดิช นัท ฮันท์. (2554), ส่วนของ อมร ทองสุก (2562) มีสองส่วน ได้แก่ 1. ตัวพระสูตรพากย์จีนของท่านกุมารชีพและคำแปล 2. ตัวคัมภีร์อรรถาธิบายและคำแปล และก็มีอีกหลายท่านที่ได้แปลไว้ แต่ฉบับแปลใหม่ล่าสุดคือ พระมหาอานนท์ อานนโท (2564) ซึ่งได้ให้ข้อมูลเกี่ยวกับสำนวนแปลภาษาไทยฉบับต่าง ๆ ไว้เป็นอย่างดี



มีหลากหลายสำนวน⁴ แต่มักจะกล่าวว่าสำนวนแปลของท่านกุมารชีพมีความสละสลวยเข้าใจง่าย ชื่อพระสูตรดังกล่าวที่เรียกว่า *วัชรปรัชญาปารมิตาสูต* ร์ก็มาจากสำนวนแปลของท่านกุมารชีพ⁵ ที่ผู้รู้มักอธิบายความหมายไปในทำนองว่า *ปรัชญา (ปัญญา) หรือ ปรัชญาปารมิตาเป็นประจักษ์ชัดทำลายกิเลส*⁶

ในปีนี้ (ปีที่ผู้เขียนได้เขียนบทความ) ได้มีการตีพิมพ์ *วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตาสูต* สำนวนแปลไทยฉบับใหม่ของพระสูตรดังกล่าว (จะเรียกย่อว่า *วัชรเจติกา* ปี 2565 ตลอดจนบทความ) โดยนำเอาสำนวนแปลของท่านถึงซัมจิง มาเทียบเคียงกับสำนวนแปลท่านกุมารชีพในพระสูตรเดียวกันและนำเสนอสำนวนแปลไทยที่แปลจากต้นฉบับสันสกฤตที่ชำระโดย P.L.Vaidya พร้อมทั้งปริวรรตเป็นอักษรไทย โดยวางเทียบสอบทานกันระหว่างสองภาษาโบราณและสามสำนวนแปล อีกทั้งยังมีเชิงอรรถอธิบายใส่ไว้ในภาคผนวก⁷ แม้จะดูยากสำหรับผู้อ่านทั่วไปที่บาง

⁴ นอกจากสำนวนแปลของท่านกุมารชีพแล้ว ก็ยังมีสำนวนแปลของท่านอื่นอีก ได้แก่ ท่านโพธิธิฐิแปล ท่านปรมัตถะแปล ท่านธรรมคุปตะแปล ท่านถึงซัมจิงแปล ท่านอิจิงแปล ซึ่งรายละเอียดดังกล่าว ทั้ง พระมหาอนันท์ อานนโท (2564) และสุชิน ทองหยวก (2565) ได้แนะนำไว้อย่างละเอียดดังปรากฏในบทนำ แต่ก็ยังมีประเด็นปัญหาในเรื่องตัวคัมภีร์พากย์จีนบางฉบับที่ปรากฏอยู่ในปัจจุบัน เช่น ฉบับแปลของท่านโพธิธิฐิ ฉบับแปลของท่านธรรมคุปตะ (อ่านรายละเอียดในภาคผนวก 2) นอกจากนั้น สุชิน ทองหยวก (2565) ได้อธิบายถึงประวัติความเป็นมาของต้นฉบับต่าง ๆ ไม่เพียงแต่พากย์จีน และยังได้นำ “อาร์มภกถา” ของอาจารย์เสถียร โพธิ์นันทะ มาอ้างอิงประกอบเพื่ออธิบายภาพรวมก่อนเข้าสู่บทนำอีกด้วย อ่านรายละเอียดที่สุชิน ทองหยวก (2565, (16-20), (22-36))

⁵ สุชิน ทองหยวก (2565, (27))

⁶ อมร ทองสุก. (2562, หน้า 14), สุชิน ทองหยวก (2565, (21)), ดิษ นัท ฮันท์. (2554, (7-8)).

⁷ สุชิน ทองหยวก. (2565). *วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตา 漢梵泰金剛經*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่งจำกัด.



ครั้งไม่เข้าใจภาษาโบราณ แต่สำหรับผู้ศึกษาพระพุทธศาสนาด้านคัมภีร์รวมถึงด้านการแปลพระสูตรเปรียบเทียบแล้ว ถือว่าเป็นความก้าวหน้ายกระดับในการแปลคัมภีร์พุทธ อีกทั้งมีความสะดวกในการสอบทานเป็นอย่างมาก

ในบทนำของ *วัชรเจติกา* ปี 2565 นี้ได้ให้ความเห็นเพิ่มเติมที่น่าสนใจเกี่ยวกับความหมายของ “ชื่อพระสูตร” กล่าวคือ *วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตาสูต* มีความหมายว่าอย่างไร โดยอ้างความเห็นของท่านถึงซัมจังที่ได้ถวายเป็นวิสัชนาแต่จักรพรรดิถังไท่จง และข้อมูลดังกล่าวนี้เป็นข้อมูลใหม่ที่ไม่เคยปรากฏในส่วนการอธิบายแห่งใดของสำนวนแปลไทยฉบับอื่นเลย เนื่องจากไม่เคยมีท่านใดนำสำนวนแปลของท่านถัมซัมจังมาพิจารณา เนื้อหามี่ดังนี้ (เครื่องหมาย [] หมายถึงเป็นข้อความที่ตัวผู้เขียนบทความใส่เพิ่มเข้ามาเอง เพื่อเสริมความให้เข้าใจง่ายขึ้น)

“*[วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตาสูต]...ตามมติของท่าน
ตรีปิฎกอาจารย์เสียนจัง....อธิบายว่า หมายถึง เพชรแห่งปัญญา
อันสามารถตัดอาสวกิเลสได้ เนื่องจากความแข็งแกร่งของกิเลส
อวิชชาที่ครอบงำสรรพสัตว์ไว้...หรืออีกนัยหนึ่ง ได้แก่ ความ
สมบูรณ์แห่งปัญญามีอุปมาเหมือนสายฟ้าที่ตัดสรรพกิเลส...”*⁸

โดยสรุป ความเห็นของท่านถึงซัมจังข้างต้นตามที่ *วัชรเจติกา* ปี 2565 ได้อ้างมาก็ไม่ได้แตกต่างกับแนวทางดั้งเดิมที่ดีความไว้ว่า “ปรัชญา (ปัญญา) หรือ ปรัชญาปารมิตาเป็นประจักษ์ระตัตทำลายกิเลส”

แม้ข้อมูลข้างต้นจะไม่ได้ระบุว่าจะนำมาจากแหล่งใดก็ตาม แต่เมื่อตรวจสอบหลักฐานที่กล่าวเกี่ยวกับเนื้อหาดังกล่าว พบว่า มีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไท่โชชินซูซึ่งสันนิษฐานว่าน่าจะเป็นท่อนเดียวกัน

แต่ได้เกิด “ปัญหา” ขึ้นว่า

⁸ สุชิน ทองหยวก. (2565, (21)). อุชา โลหะจัญญ (2551, หน้า 95) คล้ายจะกล่าวถึงบทปุจฉาวิสัชนาดังกล่าวด้วยเช่นกัน



พระถังซัมจั๋งอธิบายความเช่นเดียวกับที่ในบทนำของ *วัชรจักร*
ฉัตติกา ปี 2565 อ้างไว้ข้างต้นหรือไม่?

โดยดั้งเดิมตามที่ *วัชรจักรฉัตติกา* ปี 2565 อธิบายไว้ เป็นไปในทำนองว่า พระถังซัมจั๋งเห็นว่า “ปัญญาเป็นดังวัชร” ทว่าเมื่อได้สำรวจตรวจสอบข้อมูล ปฐมภูมิที่สันนิษฐานว่าเป็นเพื่อนเดียวกัน พระถังซัมจั๋งไม่ได้กล่าวเช่นนั้น แต่กลับเห็นว่า “กิเลสเปรียบดังวัชร” สวนทางกับดั้งเดิมที่เราเข้าใจให้ความพลิกกลับ ตาลปัตรโดยสิ้นเชิง ดังนั้นหากอ้างตามท่านถังซัมจั๋ง ควรเรียกพระสูตรนี้ว่า “ตัดเพชรซึ่งเป็นมายา” มิใช่ “เพชรตัดทำลายมายา”⁹ ซึ่งประเด็นดังกล่าวนี้ เกิดจากการอ่านข้อมูลปฐมภูมิและตีความข้อมูลก่อนที่เป็นปัญหาว่าเป็นไปใน ทิศทางใด

ดังนั้น ในบทความนี้มุ่งตรวจสอบข้อมูลปฐมภูมิในประเด็นดังกล่าวเพื่อให้เกิดความกระจ่างชัดเกี่ยวกับการตีความของพระถังซัมจั๋งในความหมายของ *วัชรจักรฉัตติกา* *ปรัชญาปารมิตาสูต* ที่ปรากฏอยู่ในการบูชา-วิชันาระหว่าง จักรพรรดิถังไท่จงและพระถังซัมจั๋ง ซึ่งนอกเหนือจากท่านถังซัมจั๋งแล้ว ยังสำรวจ เอกสารข้อมูลปฐมภูมิอื่นว่ามีผู้ใดเสนอความเห็นสอดคล้องกับการตีความของท่าน ถังซัมจั๋งหรือไม่ โดยจะกล่าวถึงรายละเอียดเป็นลำดับถัดไป

⁹ Conze (1974, p. 8) ได้มีการอธิบายความหมายของพระสูตรว่าตีความได้ 2 นัย ได้แก่ 1. The perfection of wisdom which cuts like the thunderbolt 2. The perfection of wisdom which could cut even a thunderbolt แต่ในการตีความนัยที่ 2 ไม่ได้ยกหลักฐานหรือคำกล่าวอ้างของพระรูปใดขึ้นมาสันนิษฐาน การตีความดังกล่าว ซึ่ง Conze อาจคิดว่ามีโอกาสเป็นไปได้น้อย (ใช้คำว่า less probably) ดังนั้นจึงอาจไม่ได้ให้ความใส่ใจตรงนัยที่ 2 มาก และการตีความนัยดังกล่าว สันนิษฐานว่าอาศัยเพียงหลักไวยากรณ์สันสกฤตในการวิเคราะห์ หากพิจารณาจากการตีความเข้าข่ายสมาสที่เรียกว่า Tatpuruṣa หรือทางบาลีเรียกว่า ตปปุริสสมาส



2. ถึงไท่จงถาม ถึงซัมจิ้งตอบ: วัชรจิตภา ปรัชญาปารมิตา หมายถึงอะไร ?

“ถึงซัมจิ้ง” ชื่อพระรูปนี้คงไม่ต้องอธิบายกันให้ทราบว่าเป็นผู้ใด เนื่องจากในวงวิชาการพุทธศาสนศึกษาทราบดีถึงฝีมือและผลงานในการแปลพระสูตรพุทธศาสนาสู่พากย์จีน หากนับในอดีตที่ผ่านมา หรือคาคำนวณจากอนาคตข้างหน้าที่กำลังจะมาถึง คงจะหาได้ยากยิ่งซึ่งผู้ใดที่จะสามารถทำงานแปลได้จำนวนมหาศาลขนาดนั้นด้วยการใช้เวลาเพียงแค่หนึ่งช่วงอายุคน ถึงแม้จะมีฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยมองว่าพระถึงซัมจิ้งมีทีมงานจำนวนมากที่ช่วยในการแปลก็ตามที แต่อย่างไรก็ตาม ปัจจัยทั้งหลายในการทำงานก็ไม่ได้เกิดขึ้นมาง่าย ๆ ซึ่งผู้ทำงานแปลทั้งหลายทั้งในปัจจุบันหรืออดีตก็ตาม ต่างทราบกันเป็นอย่างดี ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของการมีพระสูตรต้นฉบับ-โอกาส-เวลา-ผู้มีใจทำงานที่มีฝีมือทั้งหลายทั้งพระและโยม-ผู้ให้การสนับสนุนทั้งภาครัฐและเอกชน โดยปัจจัยทั้งหลายเหล่านี้ได้รวมประสานกันขึ้นในยุคนั้น ก่อกำเนิดการผลิตงานแปลคัมภีร์พุทธศาสนา หากกล่าวว่าเป็นยุคทองแห่งวงการแปลคัมภีร์พุทธและการเผยแผ่พุทธศาสน์ ก็ถือว่ามิได้เป็นการอวดอ้างเกินจริง

หลังจากที่ท่านถึงซัมจิ้งได้กลับมาจากชมพูทวีปและทำงานแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนา จักรพรรดิถึงไท่จงทรงได้ถามถึงวัชรปรัชญาปารมิตาสูตตราว่า การแปลของคนรุ่นก่อนมีเนื้อหาครบถ้วนสมบูรณ์หรือไม่ ท่านถึงซัมจิ้งไม่เพียงอธิบายตั้งแต่ชื่อพระสูตรว่าที่ถูกต้องควรเรียกชื่ออย่างไร อีกทั้งยังวิจารณ์ถึงงานแปลรุ่นเก่า ทำให้เห็นถึงสภาพของต้นฉบับได้ และในที่นี้จะนำเสนอบทแปลพร้อมทั้งวิเคราะห์เพื่อให้กระจ่างชัดว่าพระสูตรนี้ควรได้ชื่อว่า “ตัดเพชรซึ่งเป็นมายา” หรือ “เพชรตัดทำลายมายา” ตามความเห็นท่านถึงซัมจิ้ง

2.1 บทแปล

บทแปลปุจฉา-วิสัชนาระหว่างถึงไท่จงและถึงซัมจิ้งเป็นการถอดความและเรียบเรียงจากต้นฉบับปฐมภูมิซึ่งอยู่ในหมวดประวัติศาตร์ของพระไตรปิฎกฉบับ



ไทโชชินชู เล่มที่ 50 (大唐大慈恩寺三藏法師傳, เลขที่ 2053 หน้า 259a13-25) อีกทั้งได้ชำระต้นฉบับพากย์จีนดังกล่าวแยกใส่ไว้ใน ภาคผนวก 1. บทปุจฉา-วิสัชนาระหว่างจักรพรรดิถังไท่จงและพระถังซัมจั๋ง เพื่อให้ผู้อ่านสามารถตรวจสอบทานระหว่างบทแปลและต้นฉบับพากย์จีนได้

ในที่นี้ เพื่ออำนวยความสะดวกให้แก่ผู้อ่านได้เข้าใจเนื้อหามากยิ่งขึ้น จึงขออธิบายเครื่องหมายต่าง ๆ ที่ใช้ในบทแปล ดังนี้

[] เป็นเครื่องหมายที่ผู้เขียนเสริมความเข้ามา ไม่มีอยู่ในต้นฉบับ

() เป็นเครื่องหมายแสดงถึง คำอธิบายความหมาย, คำศัพท์เดียวกันแต่ต่างภาษา, คำที่ปริวรรต เป็นต้น

ถังไท่จงถาม ถังซัมจั๋งตอบ:

วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตา หมายถึงอะไร ?

■ จักรพรรดิ [ถังไท่จง] ตรัสถามว่า

“วัชรปรัชญาปารมิตาสูต เป็นต้นกำเนิดของพระพุทธเจ้าทั้งหลาย¹⁰ [หากผู้ใด] ฟังและไม่กล่าวด้วยคำ¹¹ [พระสูตร] จะมีอานิสงส์แห่งบุญมากกว่าการ

¹⁰ พระดำรัสดังกล่าวของจักรพรรดิถังไท่จงท่อนนี้ เมื่อย้อนกลับไปตรวจสอบใน วัชรปรัชญาปารมิตาสูต สำนวนแปลของท่านกุมารชีพ พบว่า สามารถเทียบเคียงใจความดังกล่าวซึ่งอาจจะไม่ได้ตรงกันแบบคำต่อคำได้ดังนี้ 一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法 皆從此經出... (พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 749b23-24)

¹¹ พระดำรัสดังกล่าวของจักรพรรดิถังไท่จงท่อนนี้ เมื่อย้อนกลับไปตรวจสอบใน วัชรปรัชญาปารมิตาสูต สำนวนแปลของท่านกุมารชีพ พบว่า สามารถเทียบเคียงใจความดังกล่าวซึ่งอาจจะไม่ได้ตรงกันแบบคำต่อคำได้ดังนี้ 若復有人聞此經典信心不逆... (พระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 750c10-11)



บริจาคทานด้วยการสละชีวิตและร่างกาย¹² [หรือในกรณีนี้] แม้จะสละทานด้วย รัตนะที่เลอค่าหาได้ยาก (รัตนะทั้ง 7) [อันมีปริมาณ] ดังเช่นเม็ดทรายในคงคา มหานที [ที่ไม่มีประมาณ ด้วยอาณิสสแห่งบุญดังกล่าวนี้] ก็ไม่สามารถเทียบได้¹³

ยิ่งกว่านั้น ด้วยหลักการที่ลึกซึ้งแต่ใช้คำที่เรียบง่าย ทำให้นักปราชญ์ผู้รู้ทั้งหลายรักและสืบทอดรักษากันต่อมา ไม่ทราบว่ามีผู้แปลในกาลก่อนได้ถ่ายทอด เนื้อความและความหมายได้ครบถ้วนหรือไม่”

■ พระธรรมอาจารย์ (พระธัมมจัก) ตอบว่า

“อาณิสสแห่งบุญของพระสูตรนี้ตามที่มหาบพิตรได้ตรัสไว้นั้นถูกและ ชาวอาณาจักรตะวันตกทั้งหลายล้วนรักและศรัทธา [พระสูตรดังกล่าว] เมื่อพิจารณา งานแปลของพระสูตรนี้ที่ผ่านมา ณ ปัจจุบันก็พบว่า มี [คำที่] ตกหล่นบ้าง หากอ้างอิง ตามฉบับภาษาสันสกฤต จะเรียกชื่อเต็มว่า *วัชรเจทิกา ปรัชญา[ปารมิตา]* ทว่างาน แปลเก่าเรียกชื่อพระสูตรแต่เพียงว่า *วัชรปรัชญา[ปารมิตา]*

[ตัวพระสูตร] บรรณาณาแสดงให้เห็น ชัดว่า ในทัศนะของพระโพธิสัตว์ เห็นว่า ตัววิภังค์คือกิเลส และความแข็งแกร่งแห่งมายุ [ซึ่งเกิดจากอำนาจ] ของ

¹² พระดำรัสดังกล่าวของจักรพรรดิถังไท่จงท่อนนี้ เมื่อย้อนกลับไปตรวจสอบใน *วัชรปรัชญาปารมิตาสูต* สำนวนแปลของท่านกุมารชิพ พบว่า สามารถเทียบเคียงใจความดังกล่าวซึ่งอาจจะไม่ได้ตรงกันแบบคำต่อคำได้ดังนี้ 須菩提。若有善男子 善女人。以恒河沙等身命布施。若復有人於此經中乃至受持四句偈等。爲他人說其福甚多 (พระไตรปิฎกไทยชินชู เล่มที่ 8 หน้า 750a24-a26)

¹³ พระดำรัสดังกล่าวของจักรพรรดิถังไท่จงท่อนนี้ เมื่อย้อนกลับไปตรวจสอบใน *วัชรปรัชญาปารมิตาสูต* สำนวนแปลของท่านกุมารชิพ พบว่า สามารถเทียบเคียงใจความ ดังกล่าวซึ่งอาจจะไม่ได้ตรงกันแบบคำต่อคำได้ดังนี้ 須菩提。若三千大千世界中 所有諸須彌山王。如是等七寶聚有人持用布施。若人以此般若波羅蜜經 乃至四句偈等。受持讀誦爲他人說。於前福德百分不及一。百千萬億分 乃至算數譬喻所不能及。 (พระไตรปิฎกไทยชินชู เล่มที่ 8 หน้า 751c29-752a4)



วิกัลปะเปรียบประดู่วัชร [เพราะฉะนั้น] พระสูตรนี้ [จึงมุ่งหมาย] อธิบายว่ามีเพียง “นิรวิกัลปะชญาณ (ความรู้ที่ปราศจากวิกัลปะ)” เท่านั้น ที่สามารถตัด [วิกัลปะที่มีความแข็งปานวัชร] ลงได้ ด้วยเหตุนี้จึงได้ชื่อว่า วัชรจิตฺตภา ปรัชญา [ปารมิตา] (หมายความว่า ปรัชญาปารมิตาเป็นเครื่องตัดวิกัลปะที่แข็งปานวัชร)

เพราะฉะนั้น [จากที่กล่าวมาข้างต้น] จึงทำให้ทราบว่ พระสูตรฉบับเก่า [ในส่วนชื่อพระสูตร] มีการตกหล่นไป 2 ตัวอักษร ได้แก่ เหนิงตัวน (能斷) ที่ตรงกับคำว่า เฉทิกา นอกจากนั้นยังมี [สิ่งที่แปลขาดตกบกพร่องไป] ในเนื้อหา ดังนี้

- [1] มีการถาม-ตอบอยู่ 3 ประเด็น แต่ตกไปหนึ่ง
- [2] ในเนื้อหา มี 2 โสลก แต่หายไปหนึ่ง
- [3] ในคำอุปมา [ส่วนท้าย] มี 9 แต่ตกไป 3 เป็นต้น

[อนึ่ง] ธรรมจารย์กุมารชีพแปล [คำว่า “ศรวาสตี (สาวัตถิ)” กลาย] เป็น 舍衛 และท่านโพธิธิฐแปล [คำว่า “ภควันต์” กลาย] เป็น 婆伽婆 [แม้จะไม่ถูกต้องสักทีเดียว¹⁴ แต่ก็] พออนุมานได้”¹⁵

¹⁴ ในกรณีนี้ ท่านถั่งซัมจั้งแปลคำว่า “ศรวาสตี” เป็น 室羅筏 และแปลคำว่า “ภควันต์” เป็น 薄伽梵 ซึ่งเมื่อพิจารณาจากภาพรวมของการแปลทั้งสามท่าน ได้แก่ ท่านกุมารชีพ ท่านโพธิธิฐ และท่านถั่งซัมจั้ง ทั้งหมดเป็นการแปลแบบถอดเสียงคำศัพท์ หากวิเคราะห์เปรียบเทียบคำแปลทั้งสามท่าน และย้อนกลับมาดูข้อวิจารณ์ของท่านถั่งซัมจั้งในกรณีนี้ อีกครั้ง ผู้เขียนสันนิษฐานว่า ท่านถั่งซัมจั้งแปลใกล้เคียงเสียงสันสกฤตแบบแผน แต่ของท่านอื่นคล้ายเป็นภาษาปรากฏต เช่น คำว่า ศรวาสตี ตามที่ท่านถั่งซัมจั้งถอดเสียงมีอักษร 羅 อยู่ อักษรนี้ น่าจะแสดงคำว่า “รา” ใน ศรวาสตี ซึ่งไม่มีในคำแปลของท่านอื่น และอักษร 梵 ที่เทียบได้กับคำว่า “วันต์” ใน ภควันต์ ดังนั้น ในกรณีที่ท่านถั่งซัมจั้งกล่าวในทำนองว่า “แม้ไม่ถูกต้องสักทีเดียว แต่ก็พออนุมานได้” คงมุ่งหมายที่จะสื่อว่า “หากยึดตามเสียงสันสกฤตแบบแผน การถอดเสียงของทั้งสองท่าน (กุมารชีพและโพธิธิฐ) แม้ไม่ถูกต้องตรงตามเสียงสันสกฤตแบบแผนเสียทีเดียว แต่ก็พออนุมานให้ใช้ได้”

¹⁵ ดูเทียบเนื้อหาต้นฉบับพากย์จีนได้ที่ ภาคผนวก 1 บทพู่ฉา-วิสัยนาระหว่างจักรพรรดิถังไท่จงและพระถั่งซัมจั้ง



2.2 วิเคราะห์บทแปล: “ตัดเพชรซึ่งเป็นมายา” หรือ “เพชรตัดทำลายมายา” ตามความเห็นท่านถังซัมจั๋ง

จากบทแปลการบูชา-วิสันนาระหว่างจักรพรรดิถังไท่จงและพระถังซัมจั๋งข้างต้น จะเห็นว่าพระถังซัมจั๋งได้ให้ความเห็นอยู่หลายประเด็น ในที่นี้จะนำมาเรียบเรียงใหม่และนำเสนอเป็นข้อ ๆ ไล่เรียงเป็นลำดับดังนี้

2.2.1 ชื่อพระสูตร: วัชรปรัชญาปารมิตา หรือ วัชรเจตिका ปรัชญาปารมิตา

ในความเห็นท่านถังซัมจั๋ง หากอ้างอิงฉบับสันสกฤต ที่ถูกต้องควรจะเรียกพระสูตรดังกล่าวว่า วัชรเจตिका ปรัชญาปารมิตา (วัชรเจตिका เป็นศัพท์ที่ประกอบจากคำศัพท์สองคำ ได้แก่ วัชร และเจตिका หากเขียนให้เข้าใจง่ายขึ้นในการประกอบรูปคำสมาสจะได้ดังนี้ วัชร-จ-เจตिका > วัชรเจตिका ส่วนอักษร -จ- ที่เพิ่มเข้ามาเป็นเพียงตัวเชื่อมตามกฎของสนธิในคำสมาส ไม่มีผลต่อความหมาย) มิใช่เรียกเพียง วัชรปรัชญาปารมิตา ตามฉบับแปลเก่าที่ตกคำว่า “เจตिका” ดังนั้นจะเห็นได้ว่างานแปลพากย์จีนฉบับเก่าได้แปลตกไปสองตัวอักษรจีนคือ हेमज्झ ซึ่งตรงกับคำสันสกฤตว่า “เจตिका” ตามที่ได้ปรากฏในบทแปลข้างต้นดังนี้

...เมื่อพิจารณางานแปลพระสูตรนี้ที่ผ่านมา ณ ปัจจุบัน ก็พบว่า มี [คำที่] ตกหล่นบ้าง หากอ้างตามฉบับภาษาสันสกฤต จะเรียกชื่อเต็มว่า วัชรเจตिका ปรัชญา[ปารมิตา] ทั่วงานแปลเก่าเรียกชื่อพระสูตรแต่เพียงว่า วัชรปรัชญา[ปารมิตา]...

...เพราะฉะนั้น [จากที่กล่าวมาข้างต้น] จึงทำให้ทราบว่า พระสูตรฉบับเก่า [ในส่วนชื่อพระสูตร] มีการตกหล่นไป 2 ตัวอักษร [ได้แก่ हेमज्झ ที่ตรงกับคำว่า เจตिका]...

ส่วนสำนวนแปลจีนเก่าที่ท่านถังซัมจั๋งได้อ้างถึงข้างต้นโดยวิจารณ์เรื่องการแปลตกคำว่า “เจตिका” ในกรณีนี้เพื่อให้ชัดเจนขึ้น จึงได้ตรวจสอบไล่ลำดับ



ย้อนกลับไปก่อนหน้าท่านถึงซัมจั้ง พบว่ามีหลักฐานที่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก ไทโชชินชู สรุปได้ว่า มีผลงานแปลพระสูตรเดียวกันนี้ก่อนหน้าท่านถึงซัมจั้ง ซึ่งมีผู้แปลอยู่ 4 ท่าน ได้แก่

1. ท่านกุมารชีพ ชื่อพระสูตร: วัชรปรัชญาปารมิตา 金剛般若波羅蜜
2. ท่านโพธิรุจิ ชื่อพระสูตร: วัชรปรัชญาปารมิตา 金剛般若波羅蜜
3. ท่านปรมัตตะ¹⁶ ชื่อพระสูตร: วัชรปรัชญาปารมิตา 金剛般若波羅蜜
4. ท่านธรรมคุปตะ ชื่อพระสูตร: วัชรจเฉทิกา ปรัชญาปารมิตา 金剛能斷般若波羅蜜

หากพิจารณาจากข้อมูลข้างต้น สามท่านแรก ใช้ชื่อว่า วัชรปรัชญาปารมิตา 金剛般若波羅蜜 มีเพียงท่านธรรมคุปตะใช้ชื่อว่า วัชรจเฉทิกา ปรัชญาปารมิตา 金剛能斷般若波羅蜜 (เดิมที่ชื่อภาษาจีนคือ 金剛斷割般若波羅蜜 ซึ่งแปลว่า วัชรจเฉทิกา ปรัชญาปารมิตา เช่นเดียวกัน ต่างกันเพียงใช้คำว่า “เหิงต้วน 能斷” และ “ต้วนเกอ 斷割” ที่ตรงกับคำว่า “เฉทิกา”) แม้ฉบับท่านธรรมคุปตะจะมีคำว่า “เฉทิกา” ก็ตาม แต่เนื่องจากเกิดการกบฏโดยหวังชื่อขง ก่อให้เกิดความวุ่นวาย ทำให้งานแปลไม่เสร็จสมบูรณ์ (ดูภาคผนวก 2 ประกอบ) ด้วยเหตุนี้จึงคาดว่า เป็นเหตุให้ท่านถึงซัมจั้งไม่อ้างอิงฉบับดังกล่าวเลย

ดังนั้นสามสำนวนแรกอาจเป็นงานแปลที่ท่านถึงซัมจั้งได้วิจารณ์ถึงหรือไม่ แต่หากพิจารณาสอบทานกับในบทแปลปุจฉา-วิสัชนาของจักรพรรดิถังไท่จงและถึงซัมจั้ง มีเพียงสองท่านที่ท่านถึงซัมจั้งเอ่ยชื่อ ได้แก่ ท่านกุมารชีพและโพธิรุจิ

¹⁶ พระปรมัตตะ ได้เขียนแบบอิงบาลี เนื่องจากสะดวกในการออกเสียง หากเขียนตามสันสกฤตคือ “ปรมารตะ”



เท่านั้น¹⁷ อีกทั้งเมื่อได้ตรวจสอบในเนื้อหา แม้จะไม่ได้เอ่ยชื่อ แต่ประเด็นที่วิจารณ์ส่วนใหญ่ปรากฏอยู่ในสำนวนแปลท่านกุมารชีพ (ดูหัวข้อ 2.2.3 ประกอบ) ด้วยตัวหลักฐานเหล่านี้ อย่างน้อยสุดก็แสดงให้เห็นว่า งานแปล*วัชรปรัชญาปารมิตาสูต*รฉบับของกุมารชีพและโพธิธิจทั้งสองท่านนี้ พระถังซัมจั๋งต้องเคยอ่านผ่านตาแล้วอย่างแน่นอน

สรุป ตามความเห็นท่านถังซัมจั๋ง ชื่อที่ถูกตั้งคือ *วัชรจเฉทิกา ปรัชญาปารมิตา* ไม่ใช่ *วัชรปรัชญาปารมิตา* ซึ่งความเห็นดังกล่าวเกี่ยวข้องกับการตีความพระสูตรโดยจะอธิบายในหัวข้อถัดไป

2.2.2 “วัชรจเฉทิกา” หมายถึงอะไร: เพชรตัดทำลายมายา หรือ ตัดเพชรซึ่งเป็นมายา

ในหัวข้อนี้คือประเด็นสำคัญที่ทำให้เกิดบทความนี้ โดย *วัชรจเฉทิกา* ปี 2565 เป็นฝ่ายที่กล่าวว่า ในการถวายนวสิขนาแดจักรพรรดิถังไท่จง พระถังซัมจั๋งกล่าวไปในทำนองว่า “ปัญญาเป็นดังวัชระ ที่สามารถตัดกิเลสซึ่งมีความแข็งแรงแรงได้” แต่เมื่อพิจารณาจากตัวบทของการถวายนวสิขนาดังกล่าว พระถังซัมจั๋งไม่ได้กล่าวเช่นนั้น โดยข้อความท่อนดังกล่าวมีดังนี้

¹⁷ มีการกล่าวถึงเรื่องนี้ในที่อื่นๆ พระถังซัมจั๋งได้อ่านงานทั้งสามท่านได้แก่ กุมารชีพ โพธิธิจ และปรมัตถะ โดยพระคฺยจีซึ่งเป็นศิษย์ของพระถังซัมจั๋งในคัมภีร์ชื่อว่า *金剛般若經贊述* (พระมหาอนันท์ อานนโท, 2564, หน้า 38 และเชิงอรรถที่ 28) แต่ Kajiyoshi (1941) เห็นคล้อยตาม Ui Hakuju ว่า คัมภีร์ดังกล่าวนี้ ยังมีข้อกังขาจากหมื่นกวีวิชาการว่า อาจไม่ใช่เป็นงานประพันธ์ของท่านคฺยจี แต่คาดว่าเป็นคนยุคหลังเขียนขึ้นมาแทน

อย่างไรก็ตาม เมื่อตรวจสอบคัมภีร์อื่นที่รจนาโดยท่านคฺยจีอีกเช่นกันซึ่งได้รับการยอมรับจากนักวิชาการคือ คัมภีร์ *金剛般若論會釋* ก็มีการกล่าวถึงฉบับท่านปรมัตถะด้วยเช่นกัน ดังนั้น หากเชื่อตามท่านคฺยจีในการพิจารณาสำนวนแปลต่าง ๆ คาดว่า พระถังซัมจั๋งได้อ่านงานทั้งสามท่านนี้ประกอบในการแปล (ดูเชิงอรรถที่ 43 ประกอบ)



[ตัวพระสูตร] प्रारब्धनाแสดงให้ [เห็น] ชัดว่า ในทัศนะ
ของพระโพธิสัตว์ ตัววิกลปะคือกิเลส และความแข็งแรงแห่ง
มายา [ซึ่งเกิดจากอำนาจ] ของวิกลปะเปรียบประดุจวัชระ
[เพราะฉะนั้น] พระสูตรนี้ [จึงมุ่งหมาย] อธิบายว่า มีเพียง
“นิรวิกัลปชญาณ (ความรู้ที่ปราศจากวิกลปะ)” เท่านั้น ที่สามารถ
ตัด [วิกลปะที่มีความแข็งแรงปานวัชระ] ลงได้ ด้วยเหตุนี้จึงได้ชื่อว่า
วัชระเจทิกา ปรัชญา[ปารมิตา] (หมายถึง ปรัชญา[ปารมิตา]
เป็นเครื่องตัด [วิกลปะที่แข็งแรงปาน] วัชระ)

จากคำกล่าวของพระถังซำจั๋งข้างต้น จะเห็นประโยคที่ขีดเส้นใต้สองเส้น
ที่กล่าวว่า ความแข็งแรงแห่งมายา [ซึ่งเกิดจากอำนาจ] ของวิกลปะเปรียบประดุจ
วัชระ (而分別之惑堅類金剛) ถือเป็นหลักฐานที่ชัดเจนว่า ท่านถังซำจั๋งไม่ได้
อธิบายว่า “ปัญญาเป็นดั่งวัชระ” แต่ตรงกันข้ามกลายเป็น “กิเลสเปรียบดั่งวัชระ”

นอกจากนั้น เมื่อพิจารณาการตีความในความหมายของชื่อพระสูตร
วัชระเจทิกา ปรัชญาปารมิตา ตามความเห็นท่านถังซำจั๋งแล้ว จะหมายถึง ปรัชญา
(ปัญญา) หรือปรัชญาปารมิตาเป็นเครื่องตัดซึ่งวัชระ โดยอธิบายว่า วัชระนี้
หมายถึง ตัววิกลปะซึ่งเป็นกิเลสมีความแข็งแรง หากจะหาจุดตรงข้ามที่จะกำจัด
ตัดความแข็งนี้ได้ก็คือ นิรวิกัลปชญาณ หมายถึง ความรู้ที่ไม่มีวิกลปะเข้ามาเจือปน
เท่ากับว่า ปรัชญาปารมิตาในที่นี้หมายเอานัยของนิรวิกัลปชญาณ ถือเป็นหัวใจ
สำคัญที่พระสูตรดังกล่าวมุ่งหมายจะแสดง

ดังนั้น หากกล่าวโดยสรุปในความหมายของชื่อพระสูตร วัชระเจทิกา
ตามความเห็นท่านถังซำจั๋งก็คือ ตัดเพชรซึ่งเป็นมายา¹⁸ มิใช่ เพชรตัดทำลายมายา

¹⁸ ประเด็นนี้ ผู้เขียนตั้งข้อสังเกตว่า อาจจะเกี่ยวข้องกับการที่ท่านถังซำจั๋งแปลชื่อ
พระสูตรดังกล่าวเป็นภาษาจีนว่า 能斷金剛 หรือ能斷金剛般若波羅蜜多經
(มีการกล่าวถึงการแปลพระสูตรดังกล่าว 2 ครั้ง ดูรายละเอียดที่ภาคผนวก 2 ในส่วน
พระถังซำจั๋ง) โดยนำคำว่า “เหินฉ้วน 能斷” ไปไว้ข้างหน้าสุด ซึ่งแปลตามรูปศัพท์
ว่า “สามารถตัดวัชระ 能斷金剛”



อย่างที่ตั้งใจเดิมเข้าใจกัน

2.2.3 วิจารณ์งานแปลวัชรปรัชญาปารมิตาของท่านกุมารชีพ

ท่านถึงซัมจังได้วิจารณ์งานแปลวัชรปรัชญาปารมิตาสูตราบกย์จีนสำนวนแปลเก่า โดยกล่าวถึงจุดที่ขาดตกบกพร่องในการแปลพระสูตร หากอ้างอิงจากบทแปล 2.1 มีดังนี้

[1] มีถาม-ตอบอยู่ 3 ประเด็น แต่ตกไปหนึ่ง

[2] ในเนื้อหามี 2 โศลก แต่หายไปหนึ่ง

[3] ในคำอุปมา [ส่วนท้าย] มี 9 แต่ตกไป 3 เป็นต้น

จากข้อวิจารณ์ของท่านถึงซัมจังข้างต้น จะเห็นว่าเป็นสิ่งที่ยากต่อการคาดเดา นอกจากจะตรวจสอบสำนวนแปลจีนฉบับเก่าทั้งหมด และเทียบเคียงในแต่ละฉบับแปลจีนว่าอยู่แห่งใดในพระสูตร ดังนั้นจึงมีคำถามที่ผูกไว้เป็นปมปัญหามัธยมพ่วงไปกับกระบวนการตรวจสอบและเทียบเคียงดังกล่าวอยู่ 2 ประการ ดังนี้

1. ข้อวิจารณ์ทั้งสามข้ออยู่ที่ใดในพระสูตร

2. ข้อวิจารณ์ทั้งสามข้อที่ท่านถึงซัมจังวิจารณ์เป็นสำนวนแปลเก่าของท่านใดบ้าง

เมื่อได้ตรวจสอบสำนวนแปลจีนเก่าที่อยู่ก่อนหน้าท่านถึงซัมจังทั้งหมดแล้วไม่ว่าจะเป็นสำนวนแปลท่านกุมารชีพ ท่านโพธิธิ จิ ท่านปรมัตถะ พบว่า ข้อวิจารณ์ทั้งสามข้อปรากฏอยู่ครบถ้วนเฉพาะในสำนวนแปลท่านกุมารชีพเพียงฉบับเดียว มีดังนี้

• ข้อวิจารณ์ของพระถึงซัมจัง-- มีถาม-ตอบอยู่ 3 ประเด็น แต่ตกไปหนึ่ง



ที่ตกไปหนึ่ง คือ คำถามที่ว่า “ควรจะปฏิบัติอย่างไร”(云何修行)¹⁹

• ข้อวิจารณ์ของพระถังซำจั๋ง-- ในเนื้อหามี่ 2 โศลก แต่หายไปหนึ่ง
ที่หายไปหนึ่งโศลก คือ พึงเห็นพุทธะในฐานะที่เป็นธรรมตา(法性)²⁰

¹⁹ เพื่อชี้ให้เห็นข้อวิจารณ์ของท่านถังซำจั๋งอย่างชัดเจน จึงยกฉบับท่านกุมารชีพขึ้นแสดง
เปรียบเทียบกับฉบับท่านถังซำจั๋ง โดยขีดเส้นใต้ในส่วนที่ท่านกุมารชีพแปลตกไป ซึ่ง
ไม่มีประโยคดังกล่าวในฉบับท่านกุมารชีพ แต่จะปรากฏอยู่ในฉบับท่านถังซำจั๋งแทน
ดังนี้

กุมารชีพ 云何住? 云何降伏其心?

พระถังซำจั๋ง 云何住? 云何修行? 云何攝伏其心?

ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ สุชิน ทองหยวก (2565, หน้า 6-7).

²⁰ ประเด็นปัญหาในที่นี้คือความต่างกันในการใช้ศัพท์ระหว่างคำว่า “ธรรม” และ
“ธรรมตา”

ฉบับสันสกฤตเห็นเป็นคำว่า “ธรรม” โดยอ่านว่า “ธรมโต” แปลว่า โดยธรรม ใน
ฐานะที่เป็นธรรม ตรงกับพากย์จีนสำนวนแปลท่านปรมัตถะว่า由法 (การแปลของ
ท่านปรมัตถะจะเข้ากับสำนวนแปลท่านโพธิธิจฉบับที่ 2 ซึ่งไม่ใช่สำนวนแปลของท่าน
โพธิธิจ อ่านรายละเอียดได้ที่ภาคผนวก 2)

ส่วนสำนวนแปลท่านถังซำจั๋งและอิจิงแปลว่า 法性 ซึ่งจะตรงกับพากย์ทิเบตคำว่า
chos nyid ཅོས་ལྷིད་ ที่หมายถึง “ธรรมตา”

แต่อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบันเท่าที่พบฉบับสันสกฤตที่ชำระแล้วโดยนักวิชาการ
หลายท่านไม่ว่าจะเป็น Conze, Vaidya, Schopen ยังไม่มีปรากฏพบฉบับใดเลยใช้
คำว่า “ธรรมตา” แม้กระทั่งคัมภีร์อธิบายรุ่นหลังที่อ้างถึงโศลกดังกล่าวล้วนเห็น
ต้นฉบับเป็นคำว่า “ธรรม” ไม่ใช่ “ธรรมตา” เช่น คัมภีร์ ประสันนปทา โดยท่าน
จันทรกิริติ คัมภีร์ โพธิจริยาวตาร-ปัญจิกา โดย ท่านปรัชญากรรมติ (Watanabe,
2009, p. 80)

ดังนั้น มีความเป็นไปได้ว่า เป็นการตีความของผู้แปลเองซึ่งก็คือท่านถังซำจั๋ง และ
น่าจะเกี่ยวข้องกับคำว่า “ธรรมตา 法性” ในบาทที่ 3 ของโศลกเดียวกันนี้ โดยเห็น
ว่ามียุติเดียวกัน

ส่วนประเด็นที่เหลือในบาทแรกของโศลกสันสกฤตนี้มี 2 ข้อ ได้แก่ 1) การเรียงคำศัพท์
ในบาทแรกไม่เหมือนกัน 2) คำว่า “พุทธะ” เป็นเอกพจน์หรือพหูพจน์ ซึ่งหากมีโอกาส
จะได้ค้นคว้าต่อยอดในอนาคตต่อไป



กล่าวคือ [พุทธะคือ] ครูผู้ชี้้นำ (นายก*)²¹ มีธรรมเป็นกาย ธรรมตา
ไม่พึงรับรู้ได้ [โดยประสาทสัมผัส]

ดังนั้น [ธรรมตา] นั้น ไม่สามารถรับรู้ได้ [โดยคนผู้เห็นเราโดยรูป ตามเรา
โดยเสียง]

(應觀佛法性 即導師法身 法性非所識 故彼不能了)²²

²¹ ฉบับสันสกฤตของกิลกิตใช้คำว่า “ตถาคต” (Schopen, 1989, p. 105 Folio 11a) โดยแปลว่า ตถาคตมีธรรมเป็นกาย หรือ ตถาคตคือธรรมกาย สอดรับกับพากย์จีนสำนวนแปลท่านธรรมคุปตะที่แปลว่า “ตถาคต如來” ส่วนท่านโพธิธิจฉินบ้างแรก (ดูภาคผนวก 2 ประกอบ เรื่องท่านโพธิธิจฉิน 2 สำนวนแปล) ก็คล้ายจะเห็นเป็นคำว่า “ตถาคต如來” แต่ไม่ได้แปลตรงกับบาทที่ 2 นี้ กลับอยู่ในบาทแรกแทน สลับกับคำว่า “พุทธะ” (彼如來妙體 即法身諸佛)

ส่วนฉบับสันสกฤตชำระโดย Conze, Vaidya และ สุชิน ทองหยวก (ใช้ฉบับ Vaidya เป็นต้นฉบับ) ใช้คำว่า “นายก” สอดรับกับพากย์ทิเบตและพากย์จีนสำนวนแปลท่านปรมาตมะ ถึงซัมจั้ง อี้จิง โดยแปลว่า “ᠠᠳᠤᠴᠤᠰ” “調御” “導師” ตามลำดับ

²² เพื่อชี้ให้เห็นข้อวิจารณ์ของท่านถึงซัมจั้งอย่างชัดเจน จึงยกฉบับท่านกุมารชิฟขึ้นแสดงเปรียบเทียบกับฉบับท่านถึงซัมจั้ง โดยขีดเส้นได้ในส่วนที่ท่านกุมารชิฟแปลตกไป ซึ่งไม่มีประโยคดังกล่าวในฉบับท่านกุมารชิฟ แต่จะปรากฏอยู่ในฉบับท่านถึงซัมจั้งแทนดังนี้

กุมารชิฟ	若以色見我 以音聲求我 是人行邪道 不能見如來
พระถึงซัมจั้ง	諸以色觀我 以音聲尋我 彼生履邪斷 不能當見我
	<u>應觀佛法性 即導師法身 法性非所識 故彼不能了</u>

ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ สุชิน ทองหยวก (2565, หน้า 166-167).



- ข้อวิจารณ์ของพระถังซำจั๋ง-- ในคำอุปมา [ส่วนท้าย] มี 9 แต่ตกไป 3 ที่ตกไป 3 ได้แก่ 1. ดวงดารา 2. ความฝ้าฟาง 3. ประทีป (星, 翳, 燈)²³

²³ เพื่อชี้ให้เห็นข้อวิจารณ์ของท่านถังซำจั๋งอย่างชัดเจน จึงยกฉบับท่านกุมารชีพขึ้นแสดง เปรียบเทียบกับฉบับท่านถังซำจั๋ง โดยขีดเส้นใต้ในส่วนที่ท่านกุมารชีพแปลตกไป ซึ่งไม่มีประโยคดังกล่าวในฉบับท่านกุมารชีพ แต่จะปรากฏอยู่ในฉบับท่านถังซำจั๋งแทน ดังนี้

กุมารชีพ 一切有為法 如夢幻泡影 如露亦如電 應作如是觀

พระถังซำจั๋ง 諸和合所為 如星翳燈幻 露泡夢電雲 應作如是觀

ข้อสังเกตจากคำแปลโคลงข้างต้นอีกอย่างคือ ความแตกต่างกันของการแปลในคำว่า ฉายา 影 ในฉบับท่านกุมารชีพแต่ท่านถังซำจั๋งแปลว่า เมฆ 雲 ซึ่งปัญหาดังกล่าว เป็น ที่น่าแปลกใจว่า เพราะเหตุใดท่านถังซำจั๋งไม่ได้กล่าวไว้

ในกรณีนี้หากพิจารณาโดยภาพรวม สันนิษฐานว่า เกิดจากต้นฉบับที่แปลของแต่ละ ท่าน เมื่อพิจารณาถึงรายละเอียดพบว่า คำว่า abhram ca อาจเป็นสาเหตุของการ แปลที่ต่างดังนี้ โดยท่านถังซำจั๋งและฉบับแปลที่เหลืออีก 4 สำนวน ไม่ว่าจะ เป็น โพธิธิ จี ปรมัตถะ ธรรมคุปตะ อี้จิง ทั้งหมดล้วนแปลว่า “เมฆ” มีแต่เพียงกุมาร ชีพท่านเดียวแปลไปในทำนองว่า “ฉายา, เงา”

ในกรณีดังกล่าวนี้ เป็นที่น่าสนใจให้ควรแก่การไต่ถามว่า เพราะเหตุใดท่านกุมารชีพ ถึงเลือกแปลว่า ฉายา, เงา เมื่อได้ตรวจสอบหลักฐานต้นฉบับเท่าที่มีอยู่ในปัจจุบัน ก็พบว่า มีคำที่คล้าย ๆ กันที่แปลว่า ฉายา, เงา ในภาษาสันสกฤตก็คือคำว่า abhāsa ซึ่งหากเป็นอย่างที่สันนิษฐานข้างต้น อาจเกิดการกลายคำแล้วเพี้ยนกันเป็น ทอด ๆ ตามแบบดังนี้ abhramśca > abhramsa > abhrasa > abhasa และ คำที่เห็นนี้อาจจะไม่ใช่ภาษาสันสกฤตแบบแผน ทำให้ท่านกุมารชีพแปลออกมา เช่นนั้น หรือ หากคิดในแง่ต้นฉบับที่ท่านกุมารชีพเห็นนั้นเป็นยุคเก่า แต่ต่อมา ภายหลังเกิดการเปลี่ยนแปลงขึ้น และเพิ่มเติมคำขึ้นมาใหม่ดังฉบับพระถังซำจั๋ง แต่อย่างไรก็ตาม หากสรุปในเบื้องต้นของกรณีนี้ สันนิษฐานว่า ต้นฉบับที่ท่านกุมาร ชีพเห็นนั้นไม่น่าจะใช้ภาษาสันสกฤตแบบแผน ควรจะเป็นภาษาปรากฤต

อนึ่งปรมัตถะแปลคำว่า ดาวราวา เป็น ความมืดมิด 暗 แต่ท่านถังซำจั๋งและสำนวน แปลที่เหลือแปลว่า ดวงดารา星

ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ สุชิน ทองหยวก (2565, หน้า 186-187).



จากข้อมูลข้างต้นแสดงให้เห็นว่า ในการวิจารณ์งานแปลเก่าของพระถังซัมจั๋งทั้ง 3 ประเด็น แม้ไม่ได้เอ่ยชื่ออย่างชัดเจนว่าเป็นผู้ใดแปล แต่เมื่อสำรวจตรวจสอบข้อวิจารณ์ทั้งหมดแล้ว ล้วนตกอยู่ในสำนวนแปลของท่านกุมารชีพ ไม่มีสำนวนแปลท่านอื่นปะปนเลย ในที่นี้เพื่อให้เห็นภาพชัดเจนขอสรุปเป็นตาราง และแสดงงานแปลเก่าก่อนหน้าท่านถึงซัมจั๋งเปรียบเทียบให้เห็นความแตกต่าง (ยกเว้นฉบับท่านธรรมคุปตะ ที่ท่านถึงซัมจั๋งไม่ได้กล่าวถึง แต่อย่างไรก็ตาม แม้ฉบับท่านธรรมคุปตะเอง²⁴เมื่อได้ตรวจสอบแล้วก็พบว่ามีความวนซ้ำกับสำนวนแปลของท่านถึงซัมจั๋ง โพธิ์จิจิ ปรมัตถะ เช่นเดียวกัน) ดังนี้

ตารางที่ 1 ข้อวิจารณ์ของถึงซัมจั๋งหมายถึงนักแปลเก่าท่านใด: กุมารชีพ ?

ผู้แปล ข้อวิจารณ์ของถึงซัมจั๋ง	กุมารชีพ	โพธิ์จิจิ	ปรมัตถะ	ถึงซัมจั๋ง
3 ประเด็น ถ้ามองตอบตกไป 1	มีเพียง 2 ประเด็น	ครบ 3 ²⁵	ครบ 3 ²⁶	ครบ 3
2 โสลก ตกไป 1	มีเพียง 1 โสลก	ครบ 2 ²⁷	ครบ 2 ²⁸	ครบ 2
9 อุปมา ตกไป 3	มีเพียง 6 อุปมา	ครบ 9 ²⁹	ครบ 9 ³⁰	ครบ 9

กุมารชีพ



เป้าหมาย
ของ
ถึงซัมจั๋ง

²⁴ ฉบับท่านธรรมคุปตะมีจำนวนข้อไม่แตกต่างจากสำนวนแปลของท่านถึงซัมจั๋ง โพธิ์จิจิ ปรมัตถะ ดังนี้ 1. ถ้ามองตอบมี 3 ประเด็น (พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 767) 2. โสลกมี 2 (พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 771) 3. อุปมามี 9 (พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 771)

²⁵ พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 752

²⁶ พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 762

²⁷ พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 756

²⁸ พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 766

²⁹ พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 757

³⁰ พระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 766



ดังนั้น หากพิจารณาโดยรวมแล้ว การวิจารณ์ทั้งสามประเด็นดังกล่าว ข้างต้นที่มุ่งหมายไปยังสำนวนแปลท่านกุมารชีพ อาจมีนัยแฝงเกี่ยวโยงกับข้อ 2.2.1 และ 2.2.2 เนื่องจากผู้ที่เริ่มต้นแปลพระสูตรนี้คือ ท่านกุมารชีพ ไม่ว่าจะเป็นเรื่อง ชื่อพระสูตรที่ท่านกุมารชีพใช้ชื่อว่า *วัชรปรัชญาปารมิตา* แต่ท่านถึงล้มจิ้งกลับไม่เห็นด้วยในเรื่องชื่อพระสูตร โดยแย้งว่า แท้ที่จริงแล้ว ชื่อพระสูตรเรียกว่า *วัชรเจตिका ปรัชญาปารมิตา* ดังนั้น ในชื่อพระสูตรฉบับท่านกุมารชีพมีแปลตกหล่นไปสองอักษรจีน จึงเหลือชื่อเพียงว่า *วัชรปรัชญาปารมิตา* เท่านั้น

ส่วนเรื่องการตีความชื่อพระสูตรว่า “เพชรตัดทำลายมายา” ซึ่งอุปมาว่า “ปัญญาเป็นดังวัชระ” แม้จะไม่เอย่ว่าเป็นผู้ใดโดยตรง แต่ก็มีความหมายว่าอาจเป็นการตีความของท่านกุมารชีพหรือไม่ และหากเป็นจริงดังที่สันนิษฐาน ก็จะทำให้เรื่องราวทั้งหมดสมเหตุสมผลมีน้ำหนักมากขึ้น สามารถปะติดปะต่อเป็นภาพรวมได้ว่า ต้องมีความเห็นดั้งเดิมที่เข้าใจความหมายไปคนละอย่างกับท่านถึงล้มจิ้ง ซึ่งท่านผู้นั้นจะเป็นใครไปเสียมิได้นอกจากท่านกุมารชีพ เนื่องจากตกเป็นเป้าวิจารณ์มากที่สุดในการแปลคัมภีร์ดังกล่าวปรากฏอยู่ในบทปุจฉา-วิสัชนาระหว่างพระเจ้าถังไท่จงและท่านถึงล้มจิ้ง

โดยสรุปท่านถึงล้มจิ้งกล่าวว่า “กิเลสเปรียบดังวัชระ” ดังนั้น ชื่อพระสูตรนี้หมายถึง “ตัดเพชรซึ่งเป็นมายา” มิใช่ “เพชรตัดทำลายมายา” ตามที่ดั้งเดิมเข้าใจกันว่า “ปัญญาเป็นดังวัชระ”

ในลำดับถัดไป จะสำรวจเกี่ยวกับประเด็นว่า มีพระอรรถาธิบายท่านใดหรือเอกสารคัมภีร์ใดยอมรับการตีความในแบบของพระถึงล้มจิ้งบ้างหรือไม่

3. เอกสารหลักฐานอื่น: *วัชรเจตिका ปรัชญาปารมิตา* หมายถึงอะไร ?

เมื่อได้สำรวจเอกสารข้อมูลอื่นเพื่อค้นหามีใครหรือคัมภีร์ใดบ้างที่ตีความไปตามแนวทางของท่านถึงล้มจิ้ง ผลปรากฏว่า เท่าที่สำรวจได้ในตอนนี้ พบใน



เอกสารของโชตานฉบับหนึ่งและคัมภีร์อรรถาธิบาย *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตา* *ฎีกา* หนาโดยพระกมลศีล โดยจะเสนอตามลำดับดังนี้

3.1 *วัชรเจติกา* ฉบับโชตาน

ในเอกสารคัมภีร์โชตานพบว่ามีคัมภีร์ *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตาสูตรา* ตีพิมพ์เผยแพร่โดย Sten Konow ในปี ค.ศ.1916 หัวข้อคือ *The Vajracchedika in the old Khotanese version of Eastern Turkestan*.

สิ่งที่น่าสนใจใน*วัชรเจติกา* ฉบับนี้ก็คือ การตีความชื่อของ *วัชรเจติกา* ซึ่งเป็นไปในแนวทางเดียวกับท่านถังซัมจั๋ง โดยกล่าวไปในทำนองว่า

“เพราะตัดซึ่งอาวรณ์และกรรมทั้งหมดที่เปรียบประดุจวัชระ
ดังนั้นจึงได้ชื่อว่า *วัชรเจติกา*”³¹

3.2 *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตาฎีกา* ฉบับพระกมลศีล

พระกมลศีลได้หนาคัมภีร์ *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตาฎีกา* เป็นคัมภีร์อรรถาธิบายของ *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตาสูตรา* ในปัจจุบันพบแต่เพียงพากย์ทิเบต³² เมื่อสำรวจคัมภีร์ดังกล่าวพบว่า พระกมลศีลมีการอธิบายความหมายของคำว่า “*วัชรเจติกา*” อยู่สองรูปแบบ ได้แก่

1. อธิบายไปในทิศทางเดียวกับท่านถังซัมจั๋ง เป็นความหมายแรก

³¹ Sten (1916, p. 276), Ito (1954, pp. 207-208), Nakamura & Kino (1950, pp. 192-193)

³² Azuma ได้มีการสำรวจเบื้องต้นในเรื่องนี้ไว้ ดูรายละเอียดได้ที่ Azuma (1999). บางท่านอาจพบเจอ *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตาฎีกา* ของท่านกมลศีลในภาษาสันสกฤต แต่นั้นเป็นเพียงการถอดประโยชน์จากพากย์ทิเบตที่ชำระแล้วกลับไปเป็นสันสกฤต (Critically edited the Tibetan version and restored into Sanskrit) โดย Tenzin (1994).



2. อธิบายว่า เครื่องตัดอุปมาจุรูปลักษณะของวัชร ที่มีความบางตรงกลางและมีความหนาตรงส่วนปลายทั้งสองด้าน ด้วยรูปลักษณะดังกล่าวคล้ายกับคุณลักษณะแห่งภูมิทั้ง 3 ของพระโพธิสัตว์เจ้า โดยความหมายนี้จัดอยู่ในนัยที่ว่าปรัชญา (ปัญญา) เป็นเครื่องตัดเปรียบประดุจวัชรซึ่งจะแตกต่างกับความเห็นของท่านถังซัมจั๋ง อีกทั้งมีการอธิบายรายละเอียดที่พิสดารกว่าเดิม

จากการอธิบายความหมายสองรูปแบบข้างต้น หนึ่งในนั้นก็ปรากฏว่าการอธิบายไปในทิศทางเดียวกับท่านถังซัมจั๋งอยู่จริง ซึ่งจัดอยู่ในการอธิบายแรกสุด และถือความหมายดังกล่าวเป็นเป้าหมายของพระสูตร ในที่นี้จะแสดงการอธิบายนั้นของท่านกมลศีล เพื่อศึกษาเทียบเคียงกับการอธิบายความของท่านถังซัมจั๋ง โดยนำเสนอความเห็นของท่านกมลศีลซึ่งได้อธิบายความหมายของ วัชรจเฉทิกา ปรัชญาปารมิตา ดังนี้

ในที่นี้ โดยตัวชื่อของพระสูตรเองคือ “วัชรจเฉทิกา” แสดงให้เห็นถึง [1] สิ่งที่มีงมหมาย และ [2] วัตถุประสงค์ [ของพระสูตร]

ดังนั้น [จะได้แสดงการอธิบายนัยของ] วัชรจเฉทิกา ตามหัวข้อทั้ง 2 ข้างต้นดังนี้

[1.] สิ่งที่ [พระสูตร] มุ่งหมายคือ [ปรัชญาปารมิตา (ปัญญาปารมิตี) ซึ่งเป็นเครื่องตัด (เฉทิกา) ถือ] เป็นเครื่องประหารอาวรณ์ทั้งสองชนิด

[กล่าวคือ คำว่า “เฉทิกา” หมายถึง] เป็นเครื่องตัดซึ่งอาวรณ์ [ที่ครอบปิดบังไว้ ได้แก่] กิเลส-อาวรณ์ และ เชญยะ-อาวรณ์ ซึ่งอยู่ในระดับที่ละเอียด [เห็นได้ยาก อีกทั้งมีความ



มายา” ปรากฏอยู่ในการปลุกฉา-วิสันนาระหว่างจักรพรรดิถังไท่จงและถังซัมจั๋ง

แต่เมื่อได้ตรวจสอบแล้วพบว่า ท่านถังซัมจั๋งมิได้กล่าวไว้เช่นนั้น กลับอธิบายความตรงกันข้าม สรุปได้ว่า *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตา* ตามความเห็นของท่านถังซัมจั๋ง มีดังนี้

- “กิเลสเปรียบประดุจวัชระ” มิใช่กล่าวว่า “ปัญญาเป็นดังวัชระ”
- ความหมายของพระสูตรคือ ปัญญา หรือ ปรัชญาปารมิตาสามารถตัดทำลายกิเลสที่แข็งแกร่งปานวัชระ กล่าวคือ “ตัดเพชรซึ่งเป็นมายา” มิใช่ “เพชรตัดทำลายมายา” ดังดั้งเดิมที่เข้าใจกัน
- ชื่อของพระสูตรที่ถูกต้องคือ *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตา* ไม่ใช่ *วัชรปรัชญาปารมิตา* ตามที่สำนวนแปลจีนฉบับก่อนหน้าท่านถังซัมจั๋งใช้กัน

นอกจากนั้น *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตา* ฉบับโชตัน และคัมภีร์ *วัชรเจติกา* *ปรัชญาปารมิตาฎีกา* ธิเบตของท่านกมลศีล ได้ให้ความหมายไว้นัยหนึ่ง ซึ่งสอดคล้องกับที่ท่านถังซัมจั๋งได้ตีความไว้ อีกทั้งพระทั้งสองรูปนี้ก็เคยไปศึกษาที่นาถันตามหาวิหาร ทั้งคู่ด้วยเช่นกัน

อย่างไรก็ตาม แม้ทราบแล้วว่าท่านถังซัมจั๋งมีการตีความดังกล่าวข้างต้น แต่การค้นคว้าก็ยังไม่ก้าวข้ามไปถึงขั้นที่จะสามารถแสดงความคิดเห็นต่อการตีความของท่านถังซัมจั๋งว่าผู้เขียนเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วยแต่ประการใด ในบทความนี้เป็นเพียงการแสดงให้เห็นถึงตัวหลักฐานว่าท่านถังซัมจั๋งคิดอย่างไร และมีใครที่คิดเห็นเหมือนท่านบ้าง เพื่อคลายต่อข้อสงสัยว่าเป็นจริงตามที่บทนาของ*วัชรเจติกา* ปี 2565 กล่าวอ้างไว้หรือไม่ ซึ่งเป็นจุดเริ่มต้นของบทความนี้

การสำรวจก็ถือว่าโชคดียิ่งไม่ใช่น้อยในเรื่องการค้นคว้าเอกสารพากย์จีนฉบับต่าง ๆ ซึ่งท่านถังซัมจั๋งทั้งได้อ่านผ่านตาและกล่าววิจารณ์อ้างถึง แม้ ณ ปัจจุบันจะผ่านมาเป็นพันกว่าปีแล้วก็ตาม แต่ดูคล้ายกับว่า ท่านถังซัมจั๋งเห็นอย่างไร เราก็เห็นเช่นนั้น จะเรียกว่าเป็นเรื่องที่น่าตกใจอยู่ไม่น้อยก็ได้ อย่างไรก็ตามในมุมกลับกันก็แสดงให้เห็นถึงคุณค่าของเอกสารโบราณกลุ่มนี้ที่ได้รับการรักษาสืบทอด



ต่อกันมาเป็นอย่างดี

ส่วนประเด็นที่หลงเหลือคือ ความเห็นและการตีความของท่านถังซัมจิ้งต่อความหมายของ *วัชรเจตिका* *ปรัชญาปารมิตา* ได้รับอิทธิพลมาจากแนวความคิดปรัชญาใดหรือจากใคร ในกรณีดังกล่าวหากตีความว่ากิเลสแข็งแกร่งประดุจวัชระแล้ว ปัญญาจะเทียบกับการอุปมาใด และมีแหล่งเอกสารข้อมูลที่สามารถสาวไปถึงได้หรือไม่

ส่วนในแง่การวิจารณ์งานแปลของท่านถังซัมจิ้งต่อผู้แปลท่านอื่น เป็นเรื่องที่น่าสนใจในด้านประวัติศาสตร์งานแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนาจีนโบราณว่า มีฝ่ายเห็นด้วยหรือไม่เห็นด้วยบ้างหรือไม่ และในวงการแปลคัมภีร์ของคณะสงฆ์จีนสมัยก่อนหน้าท่านถังซัมจิ้งมีการวิจารณ์อย่างไร ถือเป็นประเด็นที่ต้องศึกษาค้นคว้ากันต่อไป

บรรณานุกรม

ภาษาไทย

- ดิช นัท ฮันท์. (2554). *เพชรตัดทำลายมายา อรรถาธิบายวัชรเจตिकाปรัชญาปารมิตาสูต* (สดไส ชันติวรพงศ์, ผู้แปล) (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม
- ธัมมนันทา สามเณรี (ผู้แปล). (2545). *วัชรเจตिकाปรัชญาปารมิตาสูต* แปลจาก *สันสกฤตเป็นจีน: พระกุมารชีวะ*, แปลจากจีนเป็นอังกฤษ: *อุบาสกกุณฑานยู (ชาร์ลส ลูค)*, แปลจากอังกฤษเป็นไทย: *ธัมมนันทา สามเณรี*. กรุงเทพฯ: ศูนย์ไทยธิเบต
- พระมหาอานนท์ อานนโท. (2564). *วัชรปรัชญาปารมิตาสูต*. กรุงเทพฯ : ศูนย์การแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนาตร์ ไทย-จีน มูลนิธิพุทธรังษี.
- สุชิน ทองหยวก. (2565). *วัชรเจตिका ปรัชญาปารมิตา 漢梵泰金剛經*. กรุงเทพฯ: อมรินทร์พริ้นติ้งแอนด์พับลิชชิ่งจำกัด.



เสถียร โพธิ์นันทะ. (2540). *วัชรปรัชญาปารมิตาสูตฺร* (พิมพ์ครั้งที่ 7). กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

อมร ทองสุก. (2562). *วัชรปรัชญาปารมิตาสูตฺร พระสงฆ์จีกัณฐธรรมาธิบาย* (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพฯ: ชุณหวัตร

อุษา โลหะจรรณ. (2551). *พระถังซัมจั๋ง ชีวิตจริงไม่อิงนิยาย*. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ

ภาษาต่างประเทศ

Azuma, Chigaku. (1999). カマラシーラ (Kamalaśīla) 造『金剛般若經広註』の研究1. In Abe Jion (Ed.), *金剛般若經の思想的研究* (pp.211-229(R)). Tokyo: Shunjunsha.

Conze, Edward. (1974). *Vajracchedika Prajñāparamita: Edited and Translated with Introduction and Glossary 2nd Edition, with Corrections and Additions*. Serie Orientale Roma XIII. Roma: Is. M. E. O.

Harrison, Paul. (2006). *Vajracchedika Prajñāparamita: A new English Translation of the sanskrit text based on two manuscripts from greater Gandhara*. In Jens Braarvig (Ed.), *Buddhist Manuscripts Volume III* (pp.133-159). Oslo: Hermes Publishing.

Ito, Yuishin. (1954). ウテン文金剛般若經に於ける二三の問題. *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 4, 207-209.

Kajiyoshi Ko'un. (1941). 金剛般若經に就いて. *Journal of Esoteric Buddhism*, 76, pp.75-91.

Konow, Sten. (1916). The Vajracchedika in the old Khotanese version of Eastern Turkestan. In A.F. Rudolf Hoernle (Ed.), *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan Facsimiles with Transcripts Translation and Notes Volume I:*



Part I and Part II Manuscripts in Sanskrit Khotanese Kuchean Tibetan and Chinese with Twenty-Two Plates (pp. 214-288.).
Oxford: Clarendon Press.

Nakamura, Hajime., & Kino, Kazuyoshi. (1950). 般若心經 / 金剛般若經.
Tokyo: Iwanamishoten.

Schopen, Gregory. (1989). The manuscript of the Vajracchedikā Found at Gilgit. In L. O. Gómez and J. A. Silk (Eds.), *Studies in the Literature of the Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts* (pp. 89-139). Michigan Studies in Buddhist Literature, no. 1. Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan.

Tenzin, Pema. (1994). *Prajñāpāramitāvajracchedikāsūtram*, with *Prajñāpāramitāvajracchedikāṭīkā* of Acārya Kamalaśīla. Bibliotheca Indo-Tibetica, 29. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.

Watanabe, Shogo. (2009). 金剛般若經の研究. Tokyo: Iwanamishoten.

Zacchetti, Stefano. (1996). Dharmagupta's Unfinished Translation of the Diamond-Cleaver (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā-sūtra*). *T'oung Pao* 82(1-3): 137-152.

กิตติกรรมประกาศ

บทความนี้ไม่สามารถสำเร็จลงได้อย่างแน่นอน หากปราศจากความช่วยเหลือเกื้อกูลจากเหล่าภักตยานมิตรผู้ใจดีทั้งหลาย เนื่องจากตลอดเส้นทางที่ก้าวผ่านมาหาใช้ทางที่ราบเรียบไม่ ลำพังผู้เขียนคนเดียวคงไม่สามารถรับมือกับอุปสรรคและการขาดแคลนปัจจัยต่าง ๆ ได้ทั้งหมด



ด้วยความอนุเคราะห์จาก คุณคะจิ โยอิจิ, โอตะ ฟูกิโกะ, สมบัติ มั่งมีสุข
ศิริ, ประพัฒน์ จำปาไทย, Susan Jones, ปิยาภรณ์ ว่องวรังกูร, พรพิมล ศรีหมอก,
วิไลพร ใจหมั่น จึงขอกล่าวแสดงความขอบคุณทุกท่านในที่แห่งนี้



ภาคผนวก

1. บทปุจฉา-วิสัชนาระหว่างจักรพรรดิถังไท่จงและพระถังซำจั๋ง

เอกสารอยู่ในหมวดประวัติศาสตร์ของพระไตรปิฎกฉบับไทโชชินชู เล่มที่ 50 (大唐大慈恩寺三藏法師傳, เลขที่ 2053 หน้า 259a13-25) เนื้อหา มีดังนี้

■ 帝又問。

金剛般若經一切諸佛之所從生。聞而不謗。功逾身命之施。非恒沙珍寶所及。加以理微言約。故賢達君子多愛受持。未知先代所翻文義具不。

■ 法師對曰。

此經功德。實如聖旨。西方之人。咸同愛敬。今觀舊經。亦微有遺漏。據梵本具云能斷金剛般若。舊經直云金剛般若。欲明菩薩以分別爲煩惱。而分別之惑堅類金剛。唯此經所詮無分別慧³⁴。乃能除斷。故曰能斷金剛般若。故知舊經失上二字³⁵。又如下文。

三問闕一。

二頌闕一。

九喻闕三。如是等。

什法師所翻舍衛國也。留支所翻婆伽婆者少可。

2. วัชรปรัชญาปารมิตา และ วัชรขเจติกา ปรัชญาปารมิตา พากย์จีน

วัชรปรัชญาปารมิตา และ วัชรขเจติกา ปรัชญาปารมิตา มีสำนวนแปลจีนที่หลงเหลือมา ณ ปัจจุบันรวมทั้งหมด 6 สำนวน ในที่นี้จะแสดงแหล่งที่มาของ

³⁴ ขำระจาก 唯此經所詮。無分別慧乃能除斷。เป็น 唯此經所詮無分別慧。乃能除斷。ดังข้างต้น

³⁵ ขำระจาก故知。舊經失上二字。เป็น 故知舊經失上二字。ดังข้างต้น



ต้นฉบับปฐมภูมิทั้งหมด 6 สำนวน แต่จะเลือกสำรวจเพียงบางสำนวนที่มีประเด็นปัญหา ดังนี้

1. ท่านกุมารชีฟแปล

ชื่อพระสูตร: *วัชรปรัชญาปารมิตา* 金剛般若波羅蜜

แปลในปี ค.ศ. 402 ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8

หน้า 748-752

2. ท่านโพธิธิจแปล

ชื่อพระสูตร: *วัชรปรัชญาปารมิตา* 金剛般若波羅蜜 แปลในปี ค.ศ.

509 พบว่ามี 2 ฉบับ ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู

■ ฉบับแรก ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 752-757

■ ฉบับสอง ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 757-761

ในหัวข้อ 2. ข้างต้นซึ่งเป็นฉบับแปลของท่านโพธิธิจ มีประเด็นที่น่าสนใจในตัวเองสารคัมภีร์ คือ เมื่อสำรวจพระไตรปิฎกไทโชชินชูในฉบับแปล*วัชรปรัชญาปารมิตา*ของท่านโพธิธิจ ปรากฏว่ามีถึงสองฉบับด้วยกัน จึงเกิดคำถามว่า เพราะเหตุใดจึงมีถึงสองฉบับ เมื่อตรวจสอบประเด็นดังกล่าวในเอกสารงานแปล*วัชรปรัชญาปารมิตาสูต*รในพากย์ไทยแต่ละสำนวน พบว่าไม่ได้อธิบายในเรื่องนี้ไว้อย่างชัดเจน

Harrison (2006, p. 135) นักวิชาการชาวตะวันตกได้มีการอธิบายไว้พอสังเขปว่า ฉบับสองคล้ายเป็นงานแปลของท่านปรมัตถะซึ่งเป็นฉบับแปลถัดไปอยู่ในหัวข้อที่ 3 แต่เรื่องนี้ยังกระจ่างชัดขึ้นไปอีกเมื่อ Kajiyoshi (1941, pp. 77-78) ได้ชี้ให้เห็นก่อนหน้านี้แล้วว่า มีการกล่าวอธิบายในประเด็นที่ว่าเพราะเหตุใดถึงมีฉบับแปลดังกล่าวถึงสองฉบับในพระไตรปิฎกไทโชชินชู สาเหตุเนื่องมาจากฉบับแปลของท่านโพธิธิจได้สูญหายไปแล้ว ดังนั้น ในงานแปลฉบับแรกจึงไปดึงเพียงส่วนคำแปลของพระสูตรกลับมาจากตัวคัมภีร์*อรรถาธิบายวัชรปรัชญาปารมิตา* 金剛般若波羅蜜經論 ซึ่งเป็นงานแปลของท่านโพธิธิจเช่นเดียวกันอยู่ใน



พระไตรปิฎกไทโซชินชูเล่มที่ 25 เลขที่ 1511 โดยคัมภีร์อรรถาธิบายวัชรปรัชญาปารมิตา เป็นคัมภีร์ที่อธิบายวัชรปรัชญาปารมิตาสูตร มีโครงสร้างประกอบไปด้วยสามส่วนได้แก่ 1. ส่วนโคลก 2. ตัวพระสูตร และ 3. อรรถาธิบาย

ส่วนฉบับสองนั้นไม่ใช่งานแปลของท่านโพธิรุจิ แต่ไปหยิบงานแปลของท่านปรมัตถะมาใส่ไว้แทนที่³⁶

³⁶ ข้อมูลดังกล่าวอยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชูเล่มที่ 8 หน้า 757a14-19 มีดังนี้
金剛般若前後六翻。按開元錄此第二譯。思溪經本竟失其傳。誤將陳朝眞諦三藏者重出。標作魏朝留支所譯。大有逕庭。今於留支三藏所翻論中。錄出經本刊版流通。庶期披閱知有源矣。時至元辛巳冬孟望日南山普寧經局謹記。

ถอดความเฉพาะประโยคที่ขีดเส้นใต้

“วัชรปรัชญาปารมิตามีฉบับแปลอยู่ 6 สำนวน หากอ้างอิงจากบันทึกสารบัญรายชื่อคัมภีร์ไคเยฮวียน[ชื่อเจียว] ซึ่งมีการจดบันทึกไว้เกี่ยวกับฉบับแปลของท่านโพธิรุจิในสำนวนแปลที่ 2 ว่า [เนื่องจาก] พระไตรปิฎกฉบับชื่อซีได้เกิดความผิดพลาดในการถ่ายทอดโดยเข้าใจผิดนำเอาฉบับแปลของท่านปรมัตถะแห่งยุคสมัยจีนมาใส่ซ้ำอีกครั้ง และเขียนกำกับไว้ว่าเป็นสำนวนแปลของท่าน [โพธิ] รุจิ (留支) แห่งยุคเว่ย [เมื่อพิจารณา] ดูระหว่างสองสำนวนแปลดังกล่าว จะพบว่า มีความแตกต่างกันอย่างมาก ส่วนใน [สำนวนแปลที่ 1 ของท่านโพธิรุจิ] นี้ ได้ไปดึง [เอาเฉพาะส่วนแปลพระสูตรกลับ] มาจากคัมภีร์อรรถาธิบายวัชรปรัชญาปารมิตาสูตร [ที่มีโครงสร้างประกอบไปด้วยสามส่วนได้แก่ 1.ตัวโคลก 2.พระสูตร 3.อรรถาธิบาย] ซึ่งเป็นงานแปลของท่านโพธิรุจิเช่นเดียวกัน โดยพิมพ์เผยแพร่เฉพาะตัวแปลของ [2.] พระสูตรที่บันทึกไว้ใน [คัมภีร์ดังกล่าวเท่านั้น] โดยหวังไว้ว่า ให้ [ผู้อ่าน] ได้รู้สึกเหมือนเปิดอ่าน [ฉบับแปลวัชรปรัชญาปารมิตาสูตรของท่านโพธิรุจิ] ดังเดิม”

ในประเด็นดังกล่าวอ่านเพิ่มเติมได้ที่ Watanabe (2009, p. 7, pp. 252-253)



3. ท่านปรมัตถะแปล

ชื่อพระสูตร: *วัชรปรัชญาปารมิตา* 金剛般若波羅蜜

ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 762-766

4. ท่านธรรมคุปตะแปล

ชื่อพระสูตร: *วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตา* 金剛能斷般若波羅蜜

ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 8 หน้า 766-772

ฉบับแปลนี้มีประเด็นปัญหาอยู่พอสมควร เนื่องจากในปัจจุบันหากสำรวจในพระไตรปิฎกไทโซชินชูหมวด *วัชรปรัชญาปารมิตาสูต* หรือ *วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตาสูต* แม้จะพบว่ามียุคท่านธรรมคุปตะเป็นหนึ่งในทั้งหมด 6 สำนักแปลก็ตาม แต่ก็น่าแปลกใจว่า สารบัญที่บันทึกรายชื่อคัมภีร์ในช่วงสมัยใกล้เคียงท่านกลับไม่ได้กล่าวถึงสำนักแปลของท่านธรรมคุปตะในรายชื่อผู้แปลคัมภีร์ดังกล่าวเลย ไม่ว่าจะเป็น

- *ต้าถิงเนย์เตียนลู่* (大唐內典錄) รจนาโดยท่านเต้าเซวียน (道宣)
- *จิงจิงมู่ลู่* (衆經目錄) รจนาโดยท่านจิ่งไท่ (靜泰)
- *กุจิงอจิงจี้* (古今譯經圖紀) รจนาโดยท่านจิ่งไม่ (靖邁)
- *ไคเยหวียนชือเจียวลู่* (開元釋教錄) รจนาโดยท่านจื่อเซิง (智昇)

โดยทั้งหมดได้แต่ระบุผู้แปลไว้เพียงสี่ท่าน ได้แก่ 1. ท่านกุมารชิพ 2. โพธิธูจิ 3. ปรมัตถะ 4. ถังซังจิ้ง³⁷ ซึ่งหากพิจารณาตามช่วงเวลาแล้วท่านธรรมคุปตะควรจะเป็นลำดับที่ 4 และท่านถังซังจิ้งควรจะเป็นลำดับที่ 5

³⁷ ดูรายละเอียดได้ที่ *ต้าถิงเนย์เตียนลู่* พระไตรปิฎกไทโซชินชูเล่มที่ 55 หน้า 292c15-21, *จิงจิงมู่ลู่* พระไตรปิฎกไทโซชินชูเล่มที่ 55 หน้า 192c19-23, *กุจิงอจิงจี้* พระไตรปิฎกไทโซชินชูเล่มที่ 55 หน้า 359a28-29, 364a4, 364c23, 367b13, *ไคเยหวียนชือเจียวลู่* พระไตรปิฎกไทโซชินชูเล่มที่ 55 หน้า 555c1-2



อีกทั้งเมื่อนำฉบับท่านธรรมคุปตะเทียบกับฉบับสันสกฤตแบบผ่านตา อาจคิดไปได้ว่า ส่วนแปลของท่านธรรมคุปตะเป็นการแปลแบบพยัญชนะ และ เรียงรูปแบบคำตามไวยากรณ์สันสกฤตที่ดูแปลกตาจากฉบับแปลจีนทั่วไป

จากข้อสงสัยข้างต้นที่ดูคล้ายเป็นเรื่องที่ไม่สงสัยก็ไม่น่าแปลกใจอะไร แต่เมื่อสำรวจบันทึกต่าง ๆ กลับพบข้อมูลที่น่าสนใจจาก *โคเบียวินซือเจียวลู*³⁸ โดยท่านจื่อเซิง สามารถสรุปใจความได้ว่า

- ส่วนแปลท่านธรรมคุปตะเป็นฉบับแปลที่ยังไม่เสร็จสมบูรณ์ เนื่องจากมีเหตุการณ์วุ่นวายของบ้านเมืองโดยขุนนางหวังซื้อชังได้ ยึดอำนาจจากจักรพรรดิสุยกง (หยาง ตัง) แห่งราชวงศ์สุยและบีบบังคับ ให้สละราชบัลลังก์ในที่สุดหวังซื้อชังก็ได้ตั้งตนเป็นจักรพรรดิสถาปนา แคว้นเจิ้งจิ้นมา³⁸ (คนไทยอาจจะคุ้นเคยกับเนื้อเรื่องดังกล่าวในซีรีส์ ฮองกงสมัยก่อนชื่อ ศีกลำน้าเลือด)
- เดิมทีชื่อพระสูตรไม่ได้ใช้ชื่อภาษาจีนว่า 金剛能斷般若波羅蜜 แต่เป็น 金剛斷割般若波羅蜜³⁹ ดังนั้นจึงคาดว่าต้องมีคนรุ่นหลังมาทำการ ปรับชื่อใหม่จาก “ต้วนเกอ斷割” → “เหิงต้วน能斷”

³⁸ ข้อมูลดังกล่าวอยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชูเล่มที่ 55 หน้า 552b26-28 มีดังนี้
初笈多翻金剛斷割般若波羅蜜經一卷及普樂經一十五卷。未及練覆值
偽鄭淪廢不暇重修。今卷部在京。

ถอดความได้ว่า

“เดิมที ธรรมคุปตะได้แปล *วัชรเจติกาปรัชญปารมิตา* 1 ผูก และลลิตวิสตระ 15 ผูก แต่ยังไม่ได้ขีดเลาเรียบเรียงคำให้เป็นประโยคตามภาษาจีน [เนื่องจาก] ช่วงนั้นได้ ประสบกับ [เหตุการณ์วุ่นวายของบ้านเมืองใน] การสร้างแคว้นเจิ้งลัมล่าง [ราชวงศ์สุย โดยหวังซื้อชัง] จึงไม่มีเวลามากพอในการตรวจชำระแก้ไข ในขณะนี้มี [คัมภีร์ เหล่านี้] หลายผูกอยู่ในเมืองหลวง”

³⁹ ดูเชิงอรรถก่อนหน้าประกอบในคำว่า 金剛斷割般若波羅蜜經 ที่ขีดเส้นได้กำกับไว้



หากพิจารณาในเชิงความหมายอาจไม่ได้แตกต่างแต่อย่างใด เนื่องจากไม่ว่าจะเป็นศัพท์จีนคำว่า “ตัวนเกอ斷割” หรือ “เหิงตัวน能斷” ก็แปลมาจากศัพท์สันสกฤตคำว่า “เนติกา” ทั้งสิ้น แต่หากพิจารณาในแง่ประวัติศาสตร์การแปลคัมภีร์ จะมีคุณค่าอย่างมากในการแสดงให้เห็นถึงร่องรอยในกระบวนการแก้ไข ถือเป็นกุญแจดอกสำคัญในการไขปริศนา

Zacchetti (1996) นักวิชาการชาวตะวันตกได้เสนอว่า สำนวนแปลของท่านธรรมคุปตะเป็นฉบับแปลที่ยังไม่เสร็จสมบูรณ์ เนื่องจากในการแปลคัมภีร์พุทธศาสนาไปสู่ภาษาจีนมีขั้นตอนอยู่ สันนิษฐานว่าในฉบับแปล*วัชรเจติกาปรัชญาปารมิตา* สำนวนแปลท่านธรรมคุปตะยังอยู่ในกระบวนการแปลขั้นที่ 5 ซึ่งเป็นขั้นตอนในการแปลจากภาษาต้นทางไปสู่ภาษาปลายทาง แต่ยังไม่ได้ขัดเกลาสำนวน โดยยังเรียงคำแปลแต่ละคำวางไว้เหมือนรูปประโยคภาษาต้นทางหมายความว่า หากฉบับของท่านธรรมคุปตะเป็นฉบับสันสกฤต ภาษาต้นทางคือภาษาสันสกฤต เมื่อเวลาแปลไปสู่ภาษาจีนซึ่งเป็นภาษาปลายทางยังอยู่ในขั้นตอนที่เพียงนำคำศัพท์สันสกฤตที่แปลเป็นภาษาจีนไปแล้ววางเรียงไว้ตามประโยคสันสกฤต แต่ยังมีได้ตกแต่งขัดเกลาให้เป็นประโยคภาษาจีนที่เข้าใจได้⁴⁰ โดย Zacchetti ได้

⁴⁰ จะขอยกตัวอย่างประกอบในกรณีสำนวนแปลท่านธรรมคุปตะที่กล่าวว่ายังอยู่ในขั้นตอนที่เพียงแต่นำคำศัพท์สันสกฤตที่แปลเป็นภาษาจีนไปแล้ววางเรียงไว้ตามประโยคสันสกฤต แต่ยังมีได้ตกแต่งขัดเกลาให้เป็นประโยคภาษาจีนที่เข้าใจได้ ดังนี้

ประโยคที่ 1 *atha khalu bhagavān pūrvāhṇa-kāla-samaye nivāsyā pātracīvaram ādāya |*

ประโยคที่ 2 *śrāvastīm mahānagarīm piṇḍāya praviśat |*

จะตรงกับสำนวนแปลท่านธรรมคุปตะพากย์จีน

ประโยคที่ 1 爾時世尊前分時上裙著已器上給衣持

ประโยคที่ 2 聞者大城搏為入



ยกตัวอย่างขั้นตอนในการแปล *ปรัชญาปารมิตาหทยสูตร* จากหลักฐานที่บันทึกเกี่ยวกับกระบวนการแปลเพื่อแสดงให้เห็นว่ามีกี่ขั้นตอนและแต่ละขั้นตอนมีหน้าที่ในสนามแปลอย่างไรบ้าง

จากข้างต้นประเด็นที่เกี่ยวข้องเกี่ยวกับบทความนี้คือเรื่อง “ชื่อคัมภีร์” เนื่องจากทั้ง ๆ ที่ในฉบับแปลของท่านธรรมคุปตะ มีคำว่า “ฉติกา” ในชื่อคัมภีร์ *วัชรฉติกา ปรัชญาปารมิตา* แต่เพราะเหตุใดพระถังซัมจั๋งจึงกล่าวว่า *สำนวนแปลฉบับเก่าก่อนหน้าท่านตกคำว่า “ฉติกา”* อีกทั้งจากหลักฐานก็มีการวิจารณ์ถึงผู้แปลก่อนหน้าท่านถึงซัมจั๋ง เช่น กุมารชีพ โพธิรุจิ (ดูข้อ 2.1, 2.2.1, 2.2.3 ประกอบ) หรือบางแห่งก็มีระบุไว้เพิ่มขึ้นมาอีกท่านคือ ปรมัตถะ⁴¹ แต่อย่างไรก็ตามก็มีได้กล่าวถึงสำนวนแปลของท่านธรรมคุปตะไว้เลย

ดังนั้น ข้อมูลจาก *ไคเยหวิยนชื่อเจียวลู่* โดยท่านจื่อเชิง และ ข้อเสนอของ Zacchetti อาจเป็นคำตอบต่อข้อคำถามว่า เพราะเหตุใดพระถังซัมจั๋งจึงไม่เอ่ยถึงงานของท่านธรรมคุปตะทั้ง ๆ ที่ชื่อคัมภีร์ตามที่ท่านแปลมีคำว่า “ฉติกา” ปรากฏ

เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับกันจะเห็นอย่างชัดเจนว่าเป็นเพียงนำคำศัพท์ที่แปลมาวางเรียงกันตามประโยคสันสกฤตเท่านั้น โดยยังมิได้เรียบเรียงขัดเกลาให้เป็นภาษาจีนที่อ่านเข้าใจได้ ดังตารางคำแปลเปรียบเทียบที่แสดงนี้

ตารางที่ 1 คำแปลเทียบประโยคที่ 1

爾	時	世尊	前	分	時	上裙著已	器	上給衣	持
atha	khalu	bhagavan	pūrva	ahṇa	kālasamaye	nivāsya	patra	civaram	adaya

ตารางที่ 2 คำแปลเทียบประโยคที่ 2

聞者	大城	搏為	入
śrāvastīm	mahanagarīm	piṇḍaya	praviśat

⁴¹ บางแห่งก็มีระบุไว้เพิ่มขึ้นมาอีกท่านคือ ปรมัตถะ ดูเชิงอรรถที่ 17 และ 43 ประกอบ



ให้เห็นอยู่

ในที่นี้จึงสรุปในเบื้องต้นได้ว่า สำนวนแปลของท่านธรรมคุปตะเป็นงานแปลที่ยังไม่เสร็จสมบูรณ์ จึงเป็นสาเหตุทำให้ท่านถึงขั้นยังไม่ได้กล่าวอ้างถึงฉบับท่านธรรมคุปตะไว้เลย

5. ท่านถึงขั้นจึงแปล

ชื่อพระสูตร: มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร บทที่ 9 ภาควัชรเจติกา

大般若波羅蜜多經第九 能斷金剛分

ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู เล่มที่ 7 หน้า 985-987

ฉบับแปลของท่านถึงขั้นจึงกล่าวกันว่ามีย่อ 2 สำนวน อีกสำนวนชื่อว่า *วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตาสูตฺร* แต่ไม่ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไทโซชินชู Watanabe นักวิชาการชาวญี่ปุ่นมีความเห็นคล้ายกับว่า ทั้งคู่เป็นสำนวนเดียวกัน เพียงแต่นำ *วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตาสูตฺร* ที่เป็นสำนวนแปลก่อนหน้ามาบันทึกใหม่ใส่แทรกลงไปใน *มหาปรัชญาปารมิตาสูตฺร* ซึ่งเป็นกลุ่มคัมภีร์ *ปรัชญาปารมิตาสูตฺร* ที่พระถึงขั้นจึงทำการรวบรวมและนำมาแปลเป็นซีริส โดยเปลี่ยนจากชื่อ *วัชรเจติกา ปรัชญาปารมิตา* เป็น *บทที่ 9 ภาควัชรเจติกา*

Watanabe อ้างว่า ในพระไตรปิฎกฉบับ “ไดนิปอนโซคุโซเคียว (หรือเรียกว่า “มังโซคุโซเคียว”)⁴² มีปรากฏสองสำนวนแปลดังกล่าวของท่านถึงขั้นจึงถูกรวบรวมไว้ แต่เมื่อนำทั้งสองฉบับแปลมาตรวจสอบเทียบดูแล้ว พบว่า ต่างกันเพียงแต่ชื่อคัมภีร์เท่านั้น เนื้อหาสำนวนแปลไม่ต่างกันเลย ดังนั้นคณะกรรมการที่จัดทำพระไตรปิฎกไทโซชินชูจึงเลือกมาเพียงฉบับเดียวคือ *บทที่ 9 ภาควัชรเจติกา*

แม้ว่าในปัจจุบันเราจะเห็นว่า ทั้งสองสำนวนแปลที่คล้ายเป็นฉบับเดียวกันก็ตาม แต่เมื่อสำรวจบันทึกต่าง ๆ พบว่า “การแปลพระสูตรดังกล่าวถึงสองครั้งของ

⁴² เป็นพระไตรปิฎกที่จัดทำขึ้นโดยชาวญี่ปุ่นในสมัยเมจิ



พระถังซำจั๋ง” เป็นที่ยอมรับของนักบันทึกในสมัยโบราณ ดังนั้น เป็นไปได้ไหมว่า อาจมีสำนวนแปลหนึ่งหายไป Kajiyoshi (1941) ได้นำเสนอข้อมูลที่น่าสนใจใน ประเด็นดังกล่าวที่พอจะแสดงให้เห็นว่า มีการแปลสองครั้ง ซึ่งหลักฐานสำคัญคือ การกล่าวถึงความแตกต่างระหว่างสำนวนแปลฉบับแรกกับสำนวนแปลฉบับหลัง โดยพระคุยจี สรุปใจความได้ดังนี้

ในการแปลฉบับแรกของท่านถังซำจั๋งจะมีสัญญาอยู่ 8
อย่าง ซึ่งดูสิ่งยี่ซึ่งทำหน้าที่เป็นปีโซว (筆受) เรียกว่า ฉบับขยาย
แต่ในการแปลครั้งหลังจะมีสัญญาปรากฏเพียง 4 อย่าง เรียก
ฉบับนี้ว่า ฉบับย่อ⁴³

ดังนั้น ฉบับปัจจุบันที่เห็นคือฉบับขยายหรือฉบับแปลครั้งแรกที่ปรากฏ
อยู่ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู ชื่อว่า มหาปรัชญาปารมิตาสสูตร บทที่ 9 ภาควัชรัง

⁴³ พระไตรปิฎกไทโชชินชูเล่มที่ 40 หน้า 30a20-30b5 และพระไตรปิฎกไทโชชินชูเล่ม
ที่ 55 หน้า 555c1-2 รายละเอียดเนื้อความตามที่ขีดเส้นใต้ไว้มีดังนี้
此本及流支說三。謂衆生命人。羅什本四。增我。能斷說八。唯說三者。但
說所化別有三世三界等異。他三界身三世身多異故。不說自我。說有四
者。順上下文。自他總別通說故。四說有八者。依貞觀年中玉華所譯。杜行
顗本說有八故。後顯慶年。於玉華寺所翻大般若。勘四梵本。皆唯說四。
然瑜伽論攝釋分中亦解經八。以此准知。經本自有廣略中異。*杜顗廣
本。能斷文是略。于闐本羅什文同。中者是天竺本。與真諦流支本同。玉華
更譯。文亦相似。今於慈恩梵經臺。具有諸本。但以前帝勅行能斷。未容
闡飾已所於代。恐更極謬。遂後隱於玉華復譯。所以諸本增減不同。學者知
矣。

พระไตรปิฎกไทโชชินชูเล่มที่ 40 หน้า 30a20-30b5

能斷金剛般若波羅蜜多經一卷，見內典錄，第四出，與姚秦羅什等出者
同本，貞觀二十二年十月一日於坊州宜君縣玉華宮弘法臺譯直中書杜行
顗筆受。

พระไตรปิฎกไทโชชินชูเล่มที่ 55 หน้า 555c1-2



ฉันทิกา ส่วนฉบับย่อหรือฉบับแปลครั้งหลังไม่ทราบว่าจะสูญหายไป ณ เวลาใด และยังไม่พบในปัจจุบัน

6. ท่านอึ้งจิงแปล

ชื่อพระสูตร: วัชรวัจฉันทิกา ปรัชญาปารมิตา能斷金剛般若波羅多
ปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกไทโชชินชู เล่มที่ 8 หน้า 772-775



๒ องค์ใดพระสัมพุทธ (7)*

พุทิตะ ทากามิจิ (ผู้เขียน)**

ชานปรีชช์ ทัดแก้ว (ผู้แปล)***

บทที่ 7 การเริ่มเผยแผ่พระศาสนา (3)

พระปฐมธรรมเทศนา (2)

อริยสัจ 4

ในพระธรรมคำสอน ซึ่งกระทำให้มีเอกลักษณ์พิเศษ เป็น “การแสดงพระธรรมเทศนาครั้งแรก” มีธรรมะอันเป็นรากฐานของพุทธศาสนาเล่าสืบทอดอยู่ ผู้เขียนจะลองพิจารณา “อริยสัจ 4” ต่อจาก “มัชฌิมาปฎิปปทา” และ “อริยมรรคมีองค์ 8” ตามลำดับใน “พระปฐมเทศนา”

“อริยสัจ 4” (四聖諦 s hishōtai) นี้ มักแปลเป็นภาษา (ญี่ปุ่น) ปัจจุบันว่า “ความจริงอันประเสริฐ 4 ประการ” (四つの聖なる真理 yottsu no sei

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

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

*** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ชานปรีชช์ ทัดแก้ว อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

อีเมล: ctudkeao@gmail.com



naru shinri) แต่ทว่า ในพุทธศาสนา คำซึ่งหมายถึง “ความจริง” นั้นมีมากเกินไป ไม่อาจที่จะแบ่งแยกชัดเจนได้ คำภาษาสันสกฤต หรือ คำภาษาบาลี ซึ่งตรงกับ คำแปลภาษาจีนว่า “shí tai” อันแปลว่า “ความจริง” ที่ว่านี้ เดิมทีมีความหมายว่า “ความเป็นจริง เรื่องจริง ปรากฏการณ์จริง” เป็นการมุ่งอธิบายโลกแห่งความเป็นจริง ซึ่ง “ดำรงอยู่จริงอย่างนั้นเสมอมา” แต่ไหนแต่ไร และคำว่า “...อันประเสริฐ ...อริยะ” เช่นเดียวกับกรณีของ “มรรคมีองค์ 8” ที่ตีความว่า “สำหรับผู้ประเสริฐ” ก็ถูกต้องดี ดังนั้นแล้ว (คำนี้) จึงหมายความว่า “ความจริง 4 ประการสำหรับผู้ประเสริฐ” ความจริงลำดับที่หนึ่งนั้น คือ “ทุกข์สัง”

ความจริงว่าด้วย“ทุกข์”

ก่อนอื่น เราลองมาพิจารณาดู “พระปฐมเทศนา” กัน

“ดูกรภิกษุทั้งหลาย ยิ่งกว่านั้น สิ่งนี้ คือ ความจริงสำหรับผู้ประเสริฐ ซึ่งเรียกว่า “ทุกข์” โดยแท้ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ไม่สบายก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ การประสบกับสิ่งที่เกลียดชังก็เป็นทุกข์ การพลัดพรากจากสิ่งที่รักที่พอใจก็เป็นทุกข์ การไม่ได้สิ่งที่ปรารถนา ก็เป็นทุกข์ กล่าวโดยสรุป คือ การยึดติดกับขันธ 5 เป็นทุกข์”

(พระวินัยปิฎกบาลี มหาวรรค 1.6.19)¹

¹ ผู้แปล: แปลตามต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น ข้อความในพระวินัยปิฎกบาลี มีดังนี้
อิหฺ โข ปน ภิกขเว ทุกฺขํ อริยสจฺจํ ชาตปิ ทุกฺขา ชราปิ ทุกฺขา พยาธิปิ ทุกฺขา มรณมปิ
ทุกฺขํ อปฺปิเยหิ สมฺปิโยโค ทุกฺโข ปิเยหิ วิปปโยโค ทุกฺโข ยมฺปิจณฺณ ลภติ ตมฺปิ ทุกฺขํ สงฺขิต
เตน ปญฺจุปาทานกฺขนธา ทุกฺขา

(พระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่ม 4 ข้อ 14 หน้า 18)

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้แลเป็นทุกข์อริยสัจ คือ ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่เป็นทุกข์ ความเจ็บไข้ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความประจวบด้วยสิ่งที่ไม่เป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ความพลัดพรากจากสิ่งเป็นที่รักก็เป็นทุกข์ ปรารถนาสิ่งใดไม่ได้สิ่งนั้นก็เป็นทุกข์ โดยย่ออุปาทานขันธ ๕ เป็นทุกข์

(คำแปลจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง)



ในที่นี่ มีการกล่าวถึง ความทุกข์ 8 ประการ ในบรรดาความทุกข์เหล่านั้น ทุกข์ 4 ประการแรก อันได้แก่ ความเกิด ความแก่ ความเจ็บไข้ ความตาย เรียกว่า ทุกข์ใหญ่ 4 ประการ หมายถึง ความเป็นจริงที่พวกเราไม่อาจหลีกเลี่ยงได้เลยแม้แต่น้อย ในบรรดาทุกข์ใหญ่ 4 ประการนี้เกี่ยวกับความแก่ ความเจ็บไข้ และความตาย มีปรากฏในตอน “การเสด็จประพาสโดยออกทางประตูทั้ง 4” อันเป็นเรื่องเล่าแสดงถึงแรงบันดาลใจในการเสด็จออกผนวช ที่ได้เคยกล่าวถึงมาแล้วก่อนหน้านี้ ในเรื่องเล่านั้น พระโพธิสัตว์ได้เสด็จออกประพาสอุทยานด้วยการแนะนำของพระราชบิดา เมื่อเสด็จออกทางประตู (พระนคร) ทิศตะวันออก ก็ทรงพบกับคนแก่ ในทำนองเดียวกัน เมื่อเสด็จออกทางประตูทิศใต้ ก็ทรงพบกับ “คนเจ็บ” เมื่อเสด็จออกทางประตูทิศตะวันตก ก็พบ “คนตาย” เป็นการประสบกับความแก่ ความเจ็บไข้ ความตาย ต่อหน้าต่อตา ดังนั้นแล้ว พระศากยมนิจจึงเสด็จออกผนวช เพื่อที่จะหลุดพ้นจากความทุกข์เหล่านั้น

แน่นอน หลังจากที่คำสอนเรื่องทุกข์สั่งมันคงแล้ว เรื่องเล่านี้เองก็เช่นกัน เป็นสิ่งที่ผนวกเอาคำสอนนั้นเข้าไว้และถูกเรียบเรียงขึ้นมา เหล่าผู้เรียบเรียงคัมภีร์พุทธประวัติ ได้พรรณนาพระโพธิสัตว์ ผู้ทรงอ่อนเยาว์ ซึ่งไม่ทรงรู้จักความเป็นจริงที่พวกเรามีและไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ ด้วยวิธีการพรรณนาที่ชวนให้เราขบขัน ที่ทรงเพิ่งเคยพบเห็นคนแก่ คนเจ็บ คนตายเป็นครั้งแรก ทว่า ในเรื่องนี้ ได้บรรยายภาพของพวกเราเองที่คิดว่า เรื่องความแก่ ความเจ็บไข้ไม่สบาย เป็นสิ่ง “ธรรมดาสามัญ” ในหัวคิดเรา แต่เมื่อถึงตาของเราเองเข้าวันหนึ่ง กลับไม่อาจยอมรับได้ ไม่อาจกล่าวได้ว่าได้เข้าใจอย่างถ่องแท้ การไม่อาจยอมรับ(สิ่งเหล่านี้) อย่างที่เป็นจริงนั้นละ จึงคงอยู่ในฐานะ “ทุกข์” นั่นเอง

การประสบกับสิ่งที่เกลียดชังก็ดี การพลัดพรากจากสิ่งอันเป็นที่รักก็ดี และการไม่ได้สิ่งที่ปรารถนาที่ดี เมื่อเปรียบเทียบกับทุกข์ใหญ่ 4 ประการแล้ว แม้จะมีระดับที่ต่างกันก็จริง แต่ก็ทุกข์ที่ประสบในชีวิตประจำวันได้มากกว่า เนื่องจากเมื่ออ่านแล้ว ความหมาย (ของมัน) ก็เป็นไปตามตัวอักษร คิดว่าไม่จำเป็นต้องอธิบายเลย แต่ทว่า “การไม่ได้สิ่งที่ปรารถนา” เป็นสิ่งที่ไม่มีความเป็นรูปธรรมเป็นพิเศษ



หมายถึงความทุกข์อื่น ๆ ทั้งหมด ซึ่งเกิดขึ้นจากการที่เมื่อต้องการ แต่ไม่ได้รับ (สิ่งนั้น) นอกเหนือไปจากทุกข์ใหญ่ 4 ประการ การประสบกับสิ่งที่เกลียดชัง และการพลัดพรากจากสิ่งที่รัก

ทุกข์คือความยึดมั่นถือมั่นในขั้น 5 (ปัญจกัณฺธานุปาทานทุกข์)

ในเวลาที่พวกเราลำบากตรากตรำเป็นพิเศษ เรามักจะใช้ถ้อยคำสำนวนว่า “shiku hakku suru” (ประสบทุกข์ 4 ประการ 8 ประการ)² อันที่จริงแล้วเดิมทีถ้อยคำสำนวนนี้ มีที่มาจากคำสอนเรื่อง “ทุกข์สัจ” ทุกข์ใหญ่ อันได้แก่ ความเกิดความแก่ ความเจ็บ ความตาย และความทุกข์อื่นนอกเหนือจากนั้น รวมกันเป็นความทุกข์ 8 ประการนั่นเอง ทว่า ในความเป็นจริงแล้ว คำสอน ซึ่งถ่ายทอดด้วยเรื่อง “ทุกข์สัจ” นั้น ดังที่เห็นได้จาก “การแสดงธัมมจักกัปปวัตตน(สูตร)” ข้างต้น ประกอบด้วยความทุกข์ 7 ประการ และ “ความทุกข์ในการยึดติดกับขั้น 5” (ปัญจกัณฺธานุปาทานทุกข์) ซึ่งสรุป(ความทุกข์)เหล่านั้น (นับเป็นอย่างที่ 8)

ขั้น 5 ที่ว่านี้ คือ สิ่ง 5 ประการ อันได้แก่ รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ ซึ่งเป็นสิ่งที่ได้ยินบ่อย ใน “ปรัชญาปารมิตาสูต” เป็นต้น ต่อไปนี้ลองมาดูเรื่องนี้ทีละข้อกัน

ก่อนอื่น “รูป” หมายถึง สสารวัตถุ ในความหมายนัยกว้าง กล่าวถึง สิ่งที่เป็นสสาร ซึ่งอยู่ภายนอกร่างกายของพวกเรา เป็นวัตถุธาตุทั้งหมดซึ่งก่อตัวเป็นรูปเป็นร่าง เช่น โต๊ะ เก้าอี้ หนังสือ เป็นต้น แต่ในความหมายนัยแคบ เมื่อพิจารณาในบริบทของมนุษย์แล้ว สสารวัตถุ กลายเป็นเรื่องที่หมายถึง ร่างกาย(ของเรา) อันเป็นสิ่งที่ตรงข้ามกับเรื่องของจิตใจ

² ผู้แปล: 四苦八苦する(shiku hakku suru) แปลตรงตัวว่า กระทำ/ประสบทุกข์ 4 ประการ 8 ประการ หมายความว่า ตกอยู่ในสถานการณ์ลำบาก ประสบความทุกข์อย่างแสนสาหัส



“เวทนา” นั้นเดิมทีแล้ว หมายถึง กระบวนการรับรู้อารมณ์ความรู้สึก ซึ่งรับรู้วัตถุของโลกภายนอก (รูป) ผ่านทางประสาทสัมผัส ในการอธิบายขยายความ ซึ่งกระทำในสมัยหลังจากนั้นเพียงเล็กน้อย มองว่าเป็น ความสุข-ทุกข์ ซึ่งรับรู้ได้ ทางกายและความรู้สึกสุข-ทุกข์ ซึ่งรับรู้ได้ทางจิตใจ เป็นต้น กล่าวคือ เป็นสิ่งที่ หมายถึงกระบวนการรับรู้ความรู้สึกนั่นเอง

“สัญญา” หมายถึง กระบวนการในการพรรณนารูปลักษณะนั้น ซึ่ง “เวทนา” ได้รับรู้มา และยังหมายถึง รูปลักษณะนั้นเองด้วย

“สังขาร” เป็นกระบวนการในการเชื่อมต่อ จัดการวงจร กับสิ่งที่บ่มเพาะ มาในประสบการณ์ หรือ ความรู้ในอดีต และสร้างเกณฑ์มาตรฐานตัดสิน เพื่อที่จะ ตัดสินรูปลักษณะ ซึ่งพรรณนาออกมาจาก “สัญญา”

“วิญญาน” สามารถมองได้ว่าเป็นกระบวนการการสำนึกในขั้นสุดท้าย อันเกิดจากสิ่งที่เป็เกณฑ์มาตรฐานตัดสิน ซึ่งจัดแจงโดย “สังขาร”

การที่มีการทำงานของสิ่งต่าง ๆ อันเป็นโครงสร้างของสมองซีกซ้าย ซึ่ง ใกล้เคียงกับขั้น 5 นั้น แม้นักเขียน Jill Bolte Taylor เอง ซึ่งผู้เขียนได้เอ่ยถึงไว้ ในบทที่ 6 แล้วนั้น ก็ได้เขียนถึงเรื่องนี้ไว้ ด้วยอาการเส้นโลหิตในสมองแตก ในขณะที่ การทำงานของสมองซีกซ้ายกำลังอ่อนแรง เธอได้แยกแยะระหว่างการทำงาน ของร่างกาย ซึ่งใช้เพื่อที่จะร้องขอความช่วยเหลือกับการทำงานของสมองในเวลานั้น

ก่อนอื่น เธอพยายามค้นหาหมายเลขโทรศัพท์เพื่อติดต่อแพทย์ที่รู้จัก ใน ที่สุดก็เจอนามบัตร ทว่า ตัวเลขที่อยู่บนนามบัตรนั้น มองเห็นแค่เพียงเป็นเส้นสาย ของจุดสีดำเพียงเท่านั้น ในสมองมีเพียงส่วนประสาทการมองเห็นที่ยังทำงาน ต่อเนื่องอยู่ แต่ไม่บรรลุถึงขั้นที่เข้าใจ ในกรณีนี้ สามารถพิจารณาได้ว่า นามบัตร เป็นสารวัตถุของโลกภายนอก (รูป) ส่วนประสาทการมองเห็น เป็น “เวทนา” และยิ่งมองไปเรื่อย ๆ บางครั้งก็เริ่มเห็นจุดเหล่านั้นเป็นรูปเป็นร่างขึ้นด้วยกลไกของ สมองส่วนอื่น ซึ่งทำงานอยู่ แต่ทว่าไม่อาจจะเข้าใจถึงขั้นความหมายที่สิ่งเหล่านั้น มีได้ สภาวะนี้ตรงกับ “สัญญา” และเมื่อมองต่อไปอีกเรื่อย ๆ สามารถเข้าใจ



ความหมายของรูปร่างนั้นว่าเป็นตัวเลขได้ด้วยกลไกของสมองอีกส่วน ตามที่เธอได้กล่าวไว้มองได้ว่าส่วนประสาทด้านภาษายังทำงานอยู่ และได้เชื่อมต่อกับความรู้ของสิ่งที่มาถึงขั้นนั้น สิ่งนี้ตรงกับ “สังขาร” พอดี จากนั้น ได้บรรลุการตัดสินใจและสามารถโทรศัพท์ได้ในที่สุด เป็นการลุล่วงมาถึงปฏิบัติการของ “วิญญาน” อย่างแท้จริง

หากเป็นคนทั่วไป สิ่งนี้เป็นเหตุการณ์ที่เกิดชั่วพริบตา แต่สำหรับเธอ ซึ่งสมองซีกซ้ายหยุดทำงานแล้ว เธอกล่าวว่า ใช้เวลาถึง 4 ชั่วโมงครึ่ง แต่ต้องขอบคุณเรื่องนี้ ที่ทำให้เราได้เข้าใจการใช้ส่วนต่าง ๆ ของสมองเพื่อบรรลุถึงการรับรู้สารวัตถุของโลกภายนอก เราไม่อาจซ่อนความประหลาดใจได้เลยถึงสิ่งที่ตรงกับผลการวิเคราะห์นี้เกือบทุกประการ ว่าเป็นสิ่งที่ถูกเล่าสืบทอดในฐานะของการตรัสรู้ของพระพุทธเจ้ามาก่อนแล้วตั้งแต่ว่าสองพันปี

ข้างต้นเป็นการอธิบายเรื่องขั้น 5 อย่างคร่าว ๆ ความหมายซึ่งขั้น 5 มีอยู่จะจบลงด้วยการตีความเรื่อง “รูป” ดังที่ได้แตะเรื่องนี้แล้วด้วยคำอธิบายเรื่อง “รูป” หากจะตีความนัยกว้าง “รูป” หมายถึง วัตถุโดยทั่วไป ใช้เรียกสารวัตถุของโลกภายนอก (สิ่งที่ถูกรับรู้ object) ที่แวดล้อมตัวเรา กรณีนี้ เมื่อเดิม (รูป) นั้นเข้าไปในอีก 4 ประการที่เหลือ อันได้แก่ “เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาน” ก็จะกลายเป็นการบ่งชี้ถึงตัวเรา (ผู้รับรู้ subject) ซึ่งรับรู้ขั้น 5 จึงเป็นสิ่งที่เป็นอย่างองค์รวม ซึ่งเกิดขึ้นด้วยความสัมพันธ์ระหว่างวัตถุและตัวตนผู้รับรู้ อีกด้านหนึ่งในกรณีที่ดีความ “รูป” ในความหมายนัยแคบ จะกลายเป็นว่า วัตถุนั้น คือ การบ่งชี้ด้านกายภาพ ซึ่งตรงกันข้ามกับด้านจิตใจ ที่เรียกว่า “เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาน” ขั้น 5 จึงเป็นคำเรียก ซึ่งอธิบายการดำรงอยู่ของมนุษย์ในรูปของร่างกาย และจิตใจ

ไม่ว่าเราจะถือการตีความนัยใดก็ตาม สรรพสิ่ง ซึ่งรวมมนุษย์เข้าไปด้วยถูกวิเคราะห์ให้อยู่ในขั้น 5 นั่นเอง เนื่องจากสิ่งเหล่านี้ผูกโยงกันโดยสมมติ ก่อกำเนิดสรรพสิ่งแต่ละครั้งขึ้นเป็นรูปเป็นร่าง ดังนั้น จึงไม่มีความสมบูรณ์ซึ่งไม่แปรเปลี่ยนเป็นนิรันดร์ ในสิ่งเหล่านั้น



ร่างกาย { รูป (สสารวัตถุ) }		} สิ่งที่ถูกรับรู้	
จิตใจ {	เวทนา (กลไกในการรู้สึก)		}
	สัญญา (กลไกในการแสดงรูปลักษณ์)		
	สังขาร (กลไกในการก่อรูปร่าง) ผู้รับรู้		
	วิญญาน (กลไกในการรับรู้)		
มนุษย์		ธรรมทั้งปวง	
แผนภาพ ชั้นที่ 5			

แผนภาพ ชั้นที่ 5

การที่อุปาทานชั้นที่ 5 เป็นทุกข์ กลายเป็นการสังเขปทุกข์สังขนั้น เป็นเพราะกำลังเปิดเผยความจริงให้แจ่มแจ้ง ว่าคนเราหลงผิด เห็นสิ่งที่ไม่มีตัวตนด้วยความไม่เที่ยงดังกล่าวนั้นว่าเป็นสิ่งที่เที่ยงแท้ แล้วยึดติดกับความคิดตามอำเภอใจของเราเอง ทำให้ปวงทุกข์ทั้งหลายเกิดขึ้น หาใช่เพราะเหตุผลอื่นไม่

กระทำให้กระจ่าง

เช่นนี้ “ทุกข์สังข” นั้น แม้พวกเราจะเข้าใจด้วยการใช้หวัคคิดก็ตาม แต่ด้วยความหมายอันแท้จริง เป็นการแยกแยะความเป็นจริง, ความจริง ซึ่งเราไม่อาจรู้ได้อย่างที่มันควรจะเป็น การแยกแยะความเป็นจริง, ความจริง อย่างที่มันควรจะเป็น นั้น ในภาษาจีนแปลว่า “識” (tai) ในความหมาย “กระทำอย่างละเอียดถี่ถ้วน” พวกเรามักพูดว่า “ล้มเลิก” (識める akirameru) ทว่า ความหมายที่แท้จริงซึ่งคำว่า “識” มีนั้น ไม่ใช่สิ่งที่เป็นแง่ลบเลยแม้แต่น้อย หากแต่ เป็นความเข้าใจความเป็นจริงที่ถูกต้อง ซึ่งหมายถึงว่า “กระทำให้กระจ่าง” (明らめる akirameru) นั่นเอง



พระปฐมเทศนา (3)

ความจริงว่าด้วยสาเหตุแห่งทุกข์ (ทุกข์สมุทัยอริยสัจ)

ลำดับต่อไป คิดว่าจะกล่าวถึง “ทุกข์สมุทัยสัจ” ตัวอักษร “集” (jitsu) ในคำว่า “苦集諦” (kujittai “ทุกข์สมุทัยสัจ”) ที่แปลเป็นภาษาจีนนั้น ในภาษาสันสกฤตหรือภาษาบาลี เป็นคำที่มีความหมายว่า “สิ่งอันร่วมกันก่อให้เกิด” ต้องเข้าใจว่าหมายถึง “มูลเหตุ-สาเหตุ” ดังนั้นแล้ว “苦集諦” (ทุกข์สมุทัยสัจ) จึงมีความหมายว่า “ความจริงว่าด้วยสาเหตุแห่งทุกข์” ก่อนอื่นเราลองดู “ฉัมมจักกัปปวัตตนสูตร” กัน

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ยิ่งไปกว่านั้น สิ่งนี้เป็นสัจธรรมสำหรับอริยบุคคล โดยแท้ ที่ว่า “มูลเหตุแห่งทุกข์” สิ่งเหล่านั้นเป็นสิ่งที่ก่อให้เกิดอีก ประกอบไปด้วยความเพิลิตเพลินและความอยาก คือ “ตัณหา” ซึ่งทำให้ปีติยินดีในแต่ละครา”

(พระวินัยปิฎกบาลี มหาวรรค 1.6.20)³

ในคำสอนนี้ “渴愛” (katsu-ai ตัณหา) ซึ่งถูกแนะนำว่าเป็นมูลเหตุแห่งทุกข์นั้น คือ “欲” (yoku ความอยาก) นั่นเอง เนื่องจากใน (พระไตรปิฎก)

³ ผู้แปล : แปลตามต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น ข้อความในพระไตรปิฎกบาลีมีดังนี้

อิทฺ ไซ ปน ภิกฺขเว ทุกฺขสมุทฺโย อริยสจฺจํ ยายฺย ตณฺหา โปโนพฺภวิกา นนฺทิราค สหคคา ตตฺร ตตฺราภินฺนํ ธิเน เสยฺยถิํ กามตณฺหา ภวตณฺหา วิภวตณฺหา

(พระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่ม 4 ข้อ 14 หน้า 18)

“ดูกรภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้แลเป็นทุกข์สมุทัยอริยสัจ คือตัณหาอันทำให้เกิดอีก ประกอบด้วยความกำหนดด้วยอำนาจความเพิลิน มีปกติเพิลิตเพลินในอารมณ์นั้นๆ คือ กามตัณหา ภวตัณหา วิภวตัณหา”

(คำแปลจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง)

ในต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น ดูเหมือนผู้เขียนไม่ได้แยกประเภทของตัณหาเป็น 3 ประเภท ดังพระสูตรบาลี ใช้เพียง “渴愛” (katsu-ai) ซึ่งปกติ แปลว่า “ตัณหา” เท่านั้น



พากย์จีน มีการแสดงถ้อยคำด้วยอักษร “愛” (ai) เพียงตัวเดียวก็มี ดังนั้น เราจึงเห็นผู้ที่ตีความผิดเป็นความหมายว่าความรัก ซึ่งเราใช้ในชีวิตประจำวัน และเข้าใจผิดราวกับว่าพุทธศาสนากำลังปฏิเสธความรัก แต่ทว่า ที่มา (ของคำนี้) เป็นคำที่มาจากคำกริยาว่า “กระหายน้ำ” มีความหมายว่า “ปรารถนา” ซึ่งคนเรียกร้องเหมือนกับตอนที่คอแห้งแล้วต้องการน้ำ ควรต้องเข้าใจในความหมายว่า “ความอยาก” “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” สอนอยู่ว่า “ตัณหา” เช่นนี้เป็นสาเหตุของความทุกข์นั่นเอง

ความปรารถนาไม่สมหวังเป็นทุกข์

แล้วทำไม “ตัณหา” จึงเป็นสาเหตุของ “ความทุกข์” กันเล่า “ทุกข์สัง” ที่ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” สอนนั้น ดังที่ได้อธิบายแล้วข้างต้น ได้ผนวกการประสบสิ่งที่ไม่ชอบเป็นทุกข์ การพลัดพรากจากสิ่งที่เป็นที่รัก และการไม่ได้สิ่งที่ตนปรารถนาเป็นทุกข์ 3 ประการนี้เข้ากับทุกข์ใหญ่ 4 ประการ ได้แก่ ความเกิดความแก่ ความเจ็บไข้ ความตาย และสังขสสิ่งเหล่านั้นเป็นโครงสร้างว่า อุปทานชั้น 5 เป็นทุกข์ (ดูแผนภาพชั้น 5 ประกอบ) เมื่อเราพิจารณาจากโครงสร้างนั้น “ทุกข์สมุทัยสัง” ซึ่งให้สาเหตุของสิ่งเหล่านั้น คือ “ตัณหา” เป็นสิ่งที่เข้าใจยาก แต่ทว่า เมื่อเราดูตำนานเก่าที่สืบทอดเรื่องอริยสัง 4 แม้ภายใน “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” เราสามารถเข้าใจความสัมพันธ์ของสิ่งเหล่านั้นได้ดี

เราลองมาดูคำสอนเรื่อง “ทุกข์สัง” ที่เก่าแก่กว่า ซึ่งคงเหลือใน “มหาหัตถิปโทปมสูตร” ในพระไตรปิฎกบาลีกัน

“ดูก่อนสหาย สิ่งใดคือความจริงสำหรับพระอริยบุคคล ที่เรียกว่า “ทุกข์” ความเกิดก็เป็นทุกข์ ความแก่ก็เป็นทุกข์ ความตายก็เป็นทุกข์ ความโศกเศร้า ความอาลัยอาวรณ์ ความเจ็บปวด ความทุกข์ใจ ความทรมานใจก็เป็นทุกข์ แม้ความไม่ได้สิ่งที่ตน



ปรารณาก็เป็นทุกข์ โดยย่อ อุปาทานขันธ 5 เป็นทุกข์”

(มหาหัตถิปโทปมสูตร บาลิมัชฌมินิกาย 28)⁴

ในพระสูตรนี้ ก่อนอื่น ได้กล่าวถึงทุกข์ใหญ่ 3 ประการ ได้แก่ ความเกิดความแก่ ความตาย ยกเว้น “ความเจ็บไข้” จากนั้น กล่าวถึงความทุกข์อื่น ๆ ซึ่งอธิบายว่า คือ ความกังวลใจ ความโศกเศร้ารำพัน ความเจ็บปวด ความทุกข์ใจ ความทรมานใจ ที่ควรจับตามอง คือ การที่ไม่มีเรื่อง การประสบสิ่งที่ไม่ชอบเป็นทุกข์ และการพลัดพรากจากสิ่งที่เป็นที่รัก แต่มีการสืบทอดเรื่อง “ความไม่ได้สิ่งที่ตนปรารถนาเป็นทุกข์” แล้ว เรามักจะเชื่อว่าในทุกข์สัง ทุกข์ใหญ่ 4 ประการนั้น ได้เป็นรูปเป็นร่างขึ้นมาเก่าแก่มากที่สุด แต่ทว่า เท่าที่ดูจากการสืบทอดนี้ทำให้ทราบได้ว่า “ความปรารถนาไม่สมหวังเป็นทุกข์” ก็ถูกสืบทอดมาตั้งเนิ่นนานแล้ว พร้อมกับ “ความเกิด - ความแก่ - ความตายเป็นทุกข์”

แล้ว “ความปรารถนาไม่สมหวังเป็นทุกข์” นี้ เติมที่ต้องการจะกล่าวถึงอะไรกัน พจนานุกรมทั่ว ๆ ไปก็ดี หรือหนังสือแนะนำเบื้องต้นกล่าว ดังที่ได้อธิบายไปข้างต้นว่า “นอกเหนือจากทุกข์ใหญ่ 4 ประการ การประสบกับสิ่งที่เกลียดชังก็เป็นทุกข์ และการพลัดพรากจากสิ่งที่รักที่พอใจก็เป็นทุกข์ นี่เป็นสิ่งที่หมายถึงทุกข์

⁴ ผู้แปล : แปลตามต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น ข้อความในพระไตรปิฎกบาลิมังคังนี้

กตมณฺหาจุโส ทุกฺขํ อริยสจฺจํ ชาตปิ ทุกฺขา ชราปิ ทุกฺขา มรณปิ ทุกฺขํ โสภปริเทวทุกฺขโทมนสสุปายาสาปิ ทุกฺขา ยมปิจณฺ น ลภติ ตมปิ ทุกฺขํ สงฺขิตเตน ปจฺจุปาทานกฺขนธาทุกฺขา

(พระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่ม 12 หน้า 349 ข้อ 341)

“ดูกรท่านผู้มีอายุทั้งหลาย ก็ทุกข์อริยสัจเป็นไฉน? คือ แม้ความเกิดเป็นทุกข์ แม้ความแก่เป็นทุกข์ แม้ความตายเป็นทุกข์ แม้ความโศก ความรำพัน ความทุกข์กาย ความทุกข์ใจ ความคับแค้นใจ ก็เป็นทุกข์ แม้ความที่ไม่ได้สิ่งที่ตนอยากได้ ก็เป็นทุกข์ โดยย่อ อุปาทานขันธ 5 เป็นทุกข์”

(คำแปลจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง)



อื่นโดยทั่วไป ซึ่งก็คือ แม้จะปรารถนาก็ตาม แต่ไม่อาจจะได้รับ หากแต่ เมื่อเราค้นคว้าคำอธิบายตามการกล่าวสืบทอดเก่าแก่ใน “อาคม-นิกาย” ความว่า

“สิ่งที่ว่า “แม้ความปรารถนาไม่อาจบรรลุได้ก็เป็นทุกข์” เป็นไฉน
 ดูก่อนสหาย ความปรารถนาดังต่อไปนี้ย่อมเกิดขึ้นแก่สิ่งมีชีวิต
 ผู้มีกฏธรรมดา (ต้อง) เกิดมา ว่า “โอ้อ้อความเกิดจงอย่ามาถึงเรา”
 แต่ว่า สิ่งนี้ ถึงแม้จะปรารถนาที่ไม่อาจบรรลุได้ สิ่งนี้เอง คือ
 สิ่งที่เราเรียกว่า “แม้ความปรารถนาไม่อาจบรรลุได้ก็เป็นทุกข์”
 (ต่อจากนี้ ข้อความจะซ้ำว่า ... แก่สิ่งมีชีวิตผู้มีกฏธรรมดา (ต้อง)
 แก่, ... แก่สิ่งมีชีวิตผู้มีกฏธรรมดา (ต้อง) ตาย, ... สิ่งมีชีวิต
 ผู้มีกฏธรรมดา (ต้อง) โศกเศร้า อาลัยอาวรณ์ เจ็บปวด ทุกข์ใจ
 ทรมาณใจ)”

(สังจวิกังคสูตร บาลัมขณินิกาย 141)⁵

⁵ ผู้แปล : แปลตามต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น ข้อความในพระไตรปิฎกบาลีมีดังนี้

กตมถฺยจฺวโร โยมปิ จณฺโณ ลภติ ตมปิ ทุกฺขํ ชาตธมฺมานํ อวฺวโส สตฺตานํ เอวํ อิจฺฉา
 อปฺปชฺชติ อโห วต มยํ ชาตธมฺมา อสสาม น จ วต โน ชาติ อากฺขณฺเอยติ น โข ปนตํ
 อิจฺฉาย ปตฺตพฺพํ อิทมปิ โยมปิ จณฺโณ ลภติ ตมปิ ทุกฺขํ ชราธมฺมานํ อวฺวโส สตฺตานํ ... พยาธิ
 ธมฺมานํ อวฺวโส สตฺตานํ ... มรณธมฺมานํ อวฺวโส สตฺตานํ ... โสภปริเทวทุกฺขโทมนสฺส
 ปายาสมฺมานํ อวฺวโส สตฺตานํ เอวํ อิจฺฉา อปฺปชฺชติ อโห วต มยํ โสภปริเทวทุกฺขโทมนสฺส
 ปายาสมฺมา อสสาม น จ วต โน โสภปริเทวทุกฺขโทมนสฺส ปายาสา อากฺขณฺเอยติ น โข
 ปนตํ อิจฺฉาย ปตฺตพฺพํ อิทมปิ โยมปิ จณฺโณ ลภติ ตมปิ ทุกฺขํ

(พระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่ม 14 ข้อ 701 หน้า 451-2)

“ดูกรท่านผู้มีอายุทั้งหลาย ก็ความไม่ได้สมปรารถนาเป็นทุกข์เป็นไฉน ได้แก่
 สัตว์ทั้งหลายผู้มีความเกิดเป็นธรรมดา เกิดความปรารถนาขึ้นอย่างนี้ว่า โอหนอ ขอเรา
 อย่าต้องเกิดเป็นธรรมดา และความเกิดอย่าพึงมาถึงเราเลย อัน ข้อนี้ ใคร ๆ จะสำเร็จ
 ตามความปรารถนาไม่ได้เลย แม้ที่ชื่อว่า ความไม่ได้สมปรารถนาเป็นทุกข์ สัตว์ทั้งหลาย
 ผู้มีความแก่เป็นธรรมดา ... สัตว์ทั้งหลายผู้มีความเจ็บไข้เป็นธรรมดา ... สัตว์ทั้งหลาย

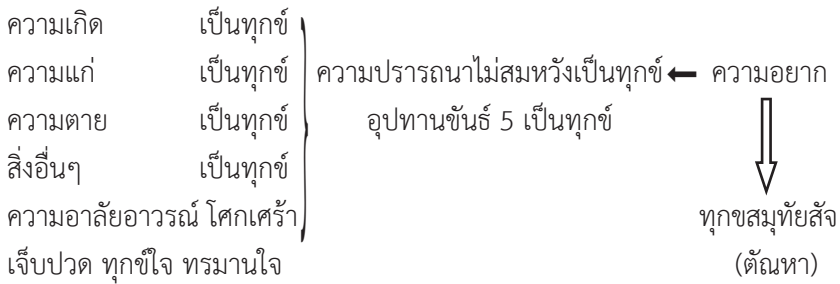


“ความปรารถนาไม่สมหวังเป็นทุกข์” แตกต่างจากความเข้าใจทั่วไป ญูกยกขึ้นมากล่าวในฐานะสิ่งที่สังเขปการมีอยู่ของความทุกข์ มีความเกิด ความแก่ ความตาย เป็นต้น และเป็นสิ่งที่ต่อต้านกฎธรรมดา อันได้แก่ ความเกิด ความแก่ ความตาย เป็นต้น และเป็นการกำลังอธิบายว่า “ความอยาก” อันเป็นความปรารถนาสิ่งที่ไม่เป็นอย่างนั้น เป็นสาเหตุ ซึ่งก่อกำเนิดความทุกข์นั่นเอง

เมื่อเห็น “ความปรารถนาไม่สมหวังเป็นทุกข์” อย่างนี้แล้ว “ทุกข์สมุทัยสัจ” เป็นการกำหนดให้ “ตัณหา” เป็นสาเหตุของทุกข์จึงเป็นสิ่งที่เข้าใจได้ กล่าวคือ “ทุกข์สมุทัยสัจ” เป็นการแสดงออกสิ่งที่ต่อต้านกฎธรรมดาแห่งความเป็นจริง หรือเรียกอีกอย่างว่า “การมีอยู่ของสิ่งต่าง ๆ” และ “ความอยากได้” ในสิ่งที่ไม่ได้เป็น อย่างนั้นว่า “ตัณหา” ซึ่งเป็นการปรารถนาอันเหมือนกับความอยากที่เกิดจากความ กระหาย(น้ำ) นั่นเอง แท้จริงเป็น “ตัณหา” อันเกิดจากความปรารถนา และ “ความ เห็นแก่ตัว” ซึ่งไม่ยอมรับความเป็นจริงอย่างที่มีนควรจะเป็นนั่นเอง ผู้เขียนไม่รู่ว่านี่ จะเป็นการเปรียบเทียบที่ใช่ได้หรือเปล่า คิดว่าให้ลองมองว่าเป็นการแอบซุ่มติดตาม ก็คงได้ สิ่งนั้นอาจกล่าวได้ว่าเป็นรูปลักษณะของตัณหานั่นเอง ซึ่งต่อต้าน “การมีอยู่ ของสิ่งต่าง ๆ” และเฝ้าหวังตามอำเภอใจตนเอง โดยที่ไม่ยอมรับความจริงตามที่มีน ควรจะเป็น ที่ว่า “การพลัดพรากจากสิ่งที่เป็นที่รักเป็นทุกข์”

ผู้มีชีวิตตายเป็นธรรมดา ... สัตว์ทั้งหลายผู้มีโสกะ ปรีเทวะ ทุกขะ โทมนัส และ อุปายาสเป็นธรรมดา ... อันข้อนี้ ใคร ๆ จะสำเร็จตามความปรารถนาไม่ได้เลย แม้ นี้ ก็ชื่อว่า ความไม่ได้สมปรารถนาเป็นทุกข์”

(คำแปลจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง)



แผนภาพ ทุกขสัง 2

ความจริงว่าด้วยความดับแห่งทุกข์ (ทุกข์นิโรธอริยสัง)

ต่อไป “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” อธิบาย “ความจริงว่าด้วยความดับแห่งทุกข์” สิ่งนี้คือ “ทุกข์นิโรธสัง” ความว่า

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ยิ่งไปกว่านั้น สิ่งนี้เป็นความจริงสำหรับพระอริยเจ้าที่เรียกว่า “ความดับแห่งทุกข์” โดยแท้ สิ่งนั้นเพียงเป็นความดับ ซึ่งออกห่างอย่างสมบูรณ์ไม่มีเหลือจากต้นหานั้น เป็นการละทิ้ง เป็นการขจัด เป็นการหลุดพ้น เป็นการไม่ถูกครอบงำ”

(วินัยปิฎกบาลี มหาวรรค 1.6.21)⁶

⁶ ผู้แปล : แปลตามต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น ข้อความในพระไตรปิฎกบาลีมีดังนี้

อิทฺ โข ปน ภิกฺขเว ทุกฺขนิโรธํ อริยสัจจํ โย ตสฺสาเยว ตณฺหาเยว อสเสส
วิราคณิ โรธํ จาโค ปญฺนิสฺสคโค มุตติ อนาลโย

(พระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่ม 4 ข้อ 14 หน้า 18)

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้แลเป็นทุกข์นิโรธอริยสัง คือ ตณหานั่นแลดับ โดย
ไม่เหลือด้วยมรรคคือวิราคะ สละ สละคืน ปล่อยไป ไม่พัวพัน

(คำแปลจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง)



ในที่นี้ เมื่อความดับแห่ง “ตัณหา” ซึ่งถูกแนะนำในฐานะที่เป็นสาเหตุแห่งทุกข์ก่อนหน้านี้เป็น “ความดับแห่งทุกข์” เป็นเพียงการกล่าวถึงสิ่งธรรมดาสามัญก็เท่านั้น พอเราอ่านโดยคาดหวังลำดับขั้นของสิ่งที่ใหม่แตกต่างออกไป ก็อาจจะรู้สึกผิดหวังได้ แต่ทว่า สิ่งนั้นเป็นประเด็นสำคัญของ “ทุกข์นิโรธสัง” สิ่งที่ “ทุกข์นิโรธสัง” แนะนำในที่นี้ หาใช่โลกที่แตกต่าง ตัดขาดจาก “ทุกข์สัง” แต่อย่างใดไม่ หากแต่เป็นความจริงเดียวกันที่มีด้านหน้าด้านหลังในโลกใบเดียวกันกับ “ทุกข์สัง” ซึ่งถูกแนะนำด้วยการรู้ถึง “ทุกข์สมุทัยสัง”

“ทุกข์สัง” อธิบายความจริงที่ว่า “ทุกข์” มีความเกิด ความแก่ ความเจ็บไข้ ความตาย มีอยู่ในที่นั้น ความเป็นจริง ซึ่งเราอาจจะใช้สมองไตร่ตรองได้ แต่ไม่อาจเข้าใจได้เมื่อเวลานั้นมาถึง ได้ถูกแสดงไว้แล้ว กล่าวอีกอย่างก็คือ “ทุกข์สัง” เป็นสิ่งที่สอนเรื่อง “โลกแห่งความเป็นจริงซึ่งเราไม่ตระหนักรู้” และด้วย “ทุกข์สมุทัยสัง” ซึ่งได้เสาะหาสาเหตุแห่งทุกข์นั้น “สาเหตุที่ทำให้เกิดโลกแห่งความจริงซึ่งเราไม่ตระหนักรู้” ได้ถูกกระทำให้กระจ่างแจ้ง ด้วยการรู้สาเหตุของสิ่งนั้น ในเวลาเดียวกัน “ทุกข์นิโรธสัง” ก็จะบังเกิดขึ้น หากทราบสาเหตุแห่งความทุกข์ สืบเนื่องในขณะเดียวกัน ก็สามารถที่จะดับทุกข์ได้นั่นเอง เปรียบประดุจ ในยามค่ำคืน เกิดมีเสียงแกรกรากที่ข้างหน้าต่าง ทำให้เกิดความหวาดกลัว แต่ในชั่วพริบตาที่รู้ว่าลมเป็นสาเหตุ ความกลัวนั้นก็ถูกจัดไป ในทำนองเดียวกัน “ทุกข์นิโรธสัง” เองด้วย ก็เป็นการแสดง “โลกแห่งความเป็นจริงซึ่งเราตระหนักรู้” อันบรรลุอย่างฉับพลันทันใด ด้วยความเข้าใจ “ทุกข์สมุทัยสัง”

“โลกแห่งความเป็นจริงซึ่งเราไม่ตระหนักรู้” ที่ “ทุกข์สัง” อธิบายและ “โลกแห่งความเป็นจริงซึ่งเราตระหนักรู้” ซึ่ง “ทุกข์นิโรธสัง” แสดงนั้น เป็นเพียงสิ่งเดียวกันด้านหน้าและด้านหลังว่า “ไม่รู้” หรือ “รู้” เรื่อง “ทุกข์สมุทัยสัง” อันเป็นสาเหตุหรือไม่ก็เท่านั้น พระพุทธเจ้าตรัสรู้สิ่งเหล่านั้นแล้ว ดังนั้น สำหรับพระพุทธเจ้า “ทุกข์นิโรธสัง” คือ การตรัสรู้ แต่ทว่า สำหรับพวกเราซึ่งแม้จะเข้าใจด้วยหวิคคิตตามแต่ไม่อาจเข้าใจสิ่งนั้นได้ นี่เป็นจุดเริ่มต้นที่เราจะเริ่มออกเดินทางไปสู่จุดหมายอันไกลโพ้นที่เรียกว่า “รู้” นั่นเอง และการกระทำเพื่อที่จะ “รู้”



สิ่งเหล่านั้น คือ “ทุกขนิโรธสัง” ซึ่งจะอธิบายในลำดับต่อไป

ความจริงว่าด้วยวิธีการที่นำไปสู่ความดับแห่งทุกข์ (ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัง)

ในลำดับสุดท้าย “อัมมจักกัปปวัตตนสูตร” อธิบายเรื่อง “ความจริงว่าด้วยวิธีการที่นำไปสู่ความดับแห่งทุกข์” สิ่งนี้ คือ “ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัง”⁷ ความว่า

“ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ยิ่งไปกว่านั้น สิ่งนี้เป็นความจริงสำหรับพระอริยเจ้าที่เรียกว่า “วิธีการที่นำไปสู่ความดับแห่งทุกข์” โดยแท้ สิ่งนั้น คือ “อริยมรรค มีองค์ 8” อันได้แก่ ความเห็นที่ถูกต้อง (สัมมาทิฐิ), ความคิดที่ถูกต้อง (สัมมาสังกัปปะ), คำพูดที่ถูกต้อง (สัมมาวาจา), การกระทำที่ถูกต้อง (สัมมากรรมันตะ), การดำรงชีพที่ถูกต้อง (สัมมาอาชีวะ), ความพยายามที่ถูกต้อง (สัมมาวายามะ), ความระลึกที่ถูกต้อง (สัมมาสติ), ความตั้งใจที่ถูกต้อง (สัมมาสมาธิ) นั้นแล”

(วินัยปิฎกบาลี มหาวรรค 1.6.22)⁸

⁷ ผู้แปล : ภาษาญี่ปุ่นใช้ว่า 苦滅道諦 (kumetsudōtai) แปลว่า ความจริงว่าด้วยหนทางแห่งการปฏิบัติที่นำไปสู่ความดับแห่งทุกข์

⁸ ผู้แปล : แปลตามต้นฉบับภาษาญี่ปุ่น ข้อความในพระไตรปิฎกบาลีมีดังนี้

อิทฺ ไซ ปน ภิกฺขเว ทุกฺขนิโรธคามินีปฏิปทา อริยสัจจํ อยเมว อริโย อญฺญสฺสคิโก มคฺโค เสยฺยติทฺ สมฺมาทิฏฺฐิ ๗เปฯ สมฺมาสมาธิ

(พระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่ม 4 ข้อ 14 หน้า 18)

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ข้อนี้แลเป็นทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัง คือ อริยมรรคมีองค์ 8 นี้แหละ คือ ปัญญาเห็นชอบ 1 ... ตั้งจิตชอบ 1

(คำแปลจากพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับหลวง)



เช่นนี้ “วิธีการที่นำไปสู่ความดับแห่งทุกข์” ซึ่งน่าจะเป็นคำสอนเรื่อง “อริยมรรคมีองค์ 8” ซึ่งได้อธิบายไว้แล้วในช่วงต้น และเชื่อมโยงคำสอนทั้งหมด ดังที่ได้กล่าวแล้ว “ความถูกต้อง” ที่ว่าในที่นี้ ถือว่า “ความถูกต้องของพระพุทธเจ้า” ในฐานะที่เป็นสิ่งสูงสุด สิ่งนั้นเป็นความถูกต้องอันสูงสุดซึ่ง “บุคคลผู้รู้แล้ว” หรือ พระพุทธเจ้านั้นทรงตื่นรู้ และกลายเป็นตัวอย่างให้พวกเรา พุทธศาสนิกชนให้พวกเรา เห็นปากทางซึ่งสามารถเข้าใจด้วยหัวใจ และได้แสดงรูปลักษณะของพระพุทธเจ้า ผู้ “รู้” สิ่งนั้นอย่างถ่องแท้ไว้ในฐานะ “แบบอย่าง” ณ ปลายทางที่อยู่อีกไกล พวกเราจึงต้องศึกษาแบบอย่างนั้น และมุ่งเป้าสู่ “ความถูกต้องของพระพุทธเจ้า” โดยเริ่มจากระดับของ “ความถูกต้อง” ที่ฝากไว้ในจริยธรรม ศีลธรรมทางสังคม ซึ่งเราควรเรียนรู้เป็นประสบการณ์นั่นเอง

ทุกขสัจ

(โลกแห่งความจริงซึ่งไม่ตระหนักรู้)

ไม่รู้

ทุกขสมุทัยสัจ

(สาเหตุที่ทำให้เกิดโลกแห่งความจริงซึ่งไม่ตระหนักรู้)

รู้

ทุกขนิโรธสัจ

(โลกแห่งความจริงซึ่งตระหนักรู้)

ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา

(วิธีการที่จะบรรลุถึงโลกแห่งความจริงซึ่งตระหนักรู้)

แบบอย่าง การทวนระลึกถึง

แผนภาพอริยสัจ 4

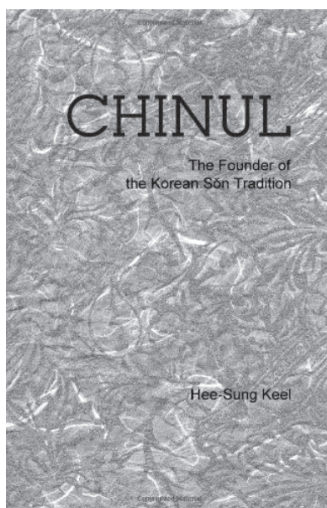
(โปรดติดตามบทที่ 8 ในฉบับต่อไป)



บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

Chinul : The Founder of the Korean Son Tradition

ธำปกรณ กำนัดศิริ*



-
- * อ.ดร. ประจำสาขาเกาหลีศึกษา หน่วยวิชาศึกษาทั่วไปและวิชาเชิงบูรณาการ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ผู้ช่วยผู้อำนวยการสถาบันเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ศึกษา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

(Lecturer in Korean Studies , Unit of General Education and Integrated subjects, Faculty of Liberal Arts Thammasat University.)

(Assistance Director of Institute of East Asia Institute, Thammasat University)

Email: dr.tony.tao@hotmail.com



ชื่อหนังสือ : Chinul : The Founder of the Korean Son Tradition
ผู้เขียน : Hee Sung Keel
สำนักพิมพ์: Jain Publishing Company
พิมพ์ครั้งแรก: กันยายน ปี ค.ศ. 1984
จำนวนหน้า: 211 หน้า

หนังสือเรื่อง **Chinul : The Founder of the Korean Son Tradition**¹ แต่งโดย ศาสตราจารย์ Hee – Sung Keel, ศาสตราจารย์กิตติคุณ ด้านพุทธศาสนศึกษาและศาสนาเปรียบเทียบแห่งมหาวิทยาลัยซอกกัง สาธารณรัฐเกาหลี สำเร็จการศึกษาในระดับปริญญาเอกจาก มหาวิทยาลัยฮาร์วาร์ด ด้วยผลงานวิทยานิพนธ์ทางด้านปรัชญาเซ็นเกาหลี ศาสตราจารย์ Hee – Sung Keel เป็นผู้มีความรู้ทางวิชาการทางด้านปรัชญาและศาสนาเกาหลีรวมถึงผลงานในเชิงศาสนาเปรียบเทียบที่โดดเด่นทั้งในภาษาอังกฤษและภาษาเกาหลี ซึ่งเป็นที่ยอมรับอย่างกว้างขวางจากวงวิชาการด้านปรัชญา ศาสนาและเกาหลีศึกษาในปัจจุบัน

ในหนังสือเล่มนี้ผู้แต่งได้แบ่งเนื้อหาออกเป็นสามบทหลัก กล่าวคือ บทที่หนึ่งผู้แต่งได้กล่าวถึงอัตตชีวะประวัติและเหตุการณ์ที่สำคัญในชีวิตของ โบโจ จินุล (Bojo Jinul, 1158-1210) นักบวชนิกายเซ็นคนสำคัญในสมัยราชวงศ์โครยอ (1392-1910) โดยเริ่มต้นจากการอธิบายชีวประวัติส่วนตัวของจินุลในฐานะที่เป็นนักบวชหนุ่มในนิกายเซ็น ที่มีความต้องการในการปรับปรุงบทบาทของคณะสงฆ์ในช่วงเวลาดังกล่าวให้หลุดพ้นออกจากจากความยุ่งเกี่ยวกับเรื่องราวทางโลก เช่น ลากยศ สรรเสริญ ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำให้พุทธธรรมคำสอนของพระพุทธศาสนาเกิดความบิดเบี้ยวและผิดพลาดไปจากมรรคาที่ถูกต้อง ในแง่นี้ผู้แต่งได้เสนอให้เห็นถึงการจัด

¹ ในบทวิจารณ์นี้จะใช้การสะกดชื่อโบโจ จินุล ในภาษาอังกฤษด้วยคำว่า Bojo Jinul เนื่องด้วยเป็นการเทียบเสียงที่ได้รับความนิยมในวงวิชาการเกาหลีปัจจุบัน แต่ในหัวเรื่องของบทวิจารณ์นั้นผู้วิจารณ์คงใช้ภาษาอังกฤษด้วยคำว่า Chinul เพื่อให้ตรงกับชื่อของหนังสือที่นำมาวิจารณ์



ตั้งสมาคมแห่งสมาธิและปรัชญา (The Society of Samadhi and Prajna) และสมาคมแห่งการปฏิบัติเซ็น (The Society for the Cultivation of Zen) ของจิณฺลซึ่งเป็นความพยายามในการแสวงหาสถานที่แห่งการศึกษาและปฏิบัติที่ดำเนินไปอย่างถูกต้องภายใต้แนวคำสอนที่แท้จริงของพระพุทธศาสนาจนท้ายที่สุดได้กลายมาเป็นอาราม ซองกวงซา (Songgwangsa Temple) หนึ่งในสามอารามที่สำคัญของพระพุทธศาสนาเกาหลีในปัจจุบัน

ในบทที่สอง เนื้อหาหลักของบทความอยู่บนการอภิปรายและการวิเคราะห์แนวคิดและคำสอนทางปรัชญาของจิณฺล โดยเนื้อหาในบทนี้ได้แบ่งออกเป็นสี่ส่วนหลักคือ

ส่วนที่หนึ่ง ผู้เขียนอธิบายเนื้อหาเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องจิตเดิมแท้ (True Mind) ในสองมิติที่สำคัญคือมีติญาณวิทยา กล่าวคือการอธิบายจิตเดิมแท้ในฐานะที่เป็น “กระแสแห่งการรับรู้โลกและสรรพสิ่งก่อนการแบ่งแยกในเชิงมโนทัศน์” ซึ่งเป็นการรับรู้ที่ตรงกับความเป็นจริงที่สรรพสิ่งเป็น กล่าวคือการที่สรรพสิ่งทั้งหลายดำรงอยู่โดยสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างกันและกันโดยปราศจากซึ่งการแบ่งแยก กระแสการรับรู้ของมนุษย์ที่ปราศจากแบ่งแยกในลักษณะดังกล่าวนี้เองที่ถือได้ว่าเป็นธรรมชาติเดิมแท้ หรือเป็นตัวตนที่แท้ของมนุษย์ในทัศนะของพระพุทธศาสนา นิกายเซ็น และสองการอธิบายจิตเดิมแท้ในมิติทางภววิทยา กล่าวคือการอธิบายว่าจิตเดิมแท้หรือกระแสแห่งการรับรู้ที่เกิดขึ้นก่อนการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์ นั้นเป็นธรรมชาติเดิมแท้ของมนุษย์โดยนัยคือการยืนยันว่าจิตเดิมแท้ นั้นเองที่เป็น “เนื้อแท้” (essence) หรือเป็นตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์ในทัศนะของพระพุทธศาสนา นิกายเซ็น ผู้แต่งได้ชี้ให้เห็นว่า การเข้าใจความหมายของเนื้อแท้ในลักษณะดังกล่าวคือการยืนยันถึงแนวคิดเรื่องการปราศจากแก่นสารสารถะแห่งตัวตน (Self) ซึ่งเป็นคำสอนหลักของพระพุทธศาสนา

ส่วนที่สอง มีเนื้อหาเกี่ยวกับแนวคิดเชิงวิมุติวิทยา (Soteriology) หรือแนวคิดในเรื่องของวิถีแห่งการบรรลุธรรมในทัศนะของจิณฺล ซึ่งถูกอธิบายภายใต้



หลักการที่สำคัญสองประการคือ หลักการเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลัน (Sudden Awakening) และสอง หลักการเรื่องการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง (Gradual Cultivation) ในส่วนที่สองนี้ผู้แต่งได้อธิบายความหมายของประเด็นเรื่อง “การตื่นรู้อย่างฉับพลัน” โดยได้ชี้ให้เห็นว่า ในทัศนะของจิณฺลน การตื่นรู้อย่างฉับพลันมีความหมายถึง ความเข้าใจที่มนุษย์มีต่อความหมายที่แท้จริงของตัวตนอันเป็นปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลัน กล่าวคือการเข้าใจว่ากระแสแห่งการรับรู้อันปราศจากการแบ่งแยกนั้นคือธรรมชาติพื้นฐานแห่งการรับรู้โลกและสรรพสิ่งของมนุษย์ รวมถึงการตื่นรู้รู้ความหมายที่แท้จริงของ “ความคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์” (Thought, Ch.念:nian, Kr. 思:nyom) ในฐานะที่เป็นกิจกรรมทางจิตในแง่การแยกแยะ (Discriminative Thought) ซึ่งในจาริตของปรัชญาเซนสายเกาหลีครอบคลุมความหมายของกิจกรรมการแยกแยะในลักษณะต่าง ๆ ซึ่งอาจเป็นการยืนยันหรือปฏิเสธ การให้คุณค่า หรืออารมณ์ ความปรารถนาหรือความเกลียดกลัว ที่มนุษย์มีต่อสิ่งต่างๆ ซึ่งปรากฏขึ้นภายใต้เงื่อนไขปัจจัยต่าง ๆ ที่หมุนเวียนเปลี่ยนผ่าน การเปลี่ยนแปลงไปอย่างเป็นพลวัตตามเงื่อนไขที่เปลี่ยนแปลงไปของความคิดแยกแยะดังกล่าวจึงทำให้ในทัศนะของพุทธปรัชญาเซนเกาหลีนั้น ความคิดแยกแยะจึงเป็นปรากฏการณ์ซึ่งปราศจากแก่นสาร (Non Substantial)

นอกจากนั้นในส่วนที่สองนี้ ผู้แต่งยังคงชี้ให้เห็นว่าแนวคิดเรื่องการตื่นรู้อย่างฉับพลันในทัศนะของจิณฺล ได้รวมเอาแนวคิดเรื่อง “ศรัทธา” อันเป็นคำสอนของพระพุทธศาสนานิกายอวตัมสกะเข้ามาเป็นหนึ่งในการอธิบายแนวคิดเรื่องการตื่นรู้ดังกล่าวโดยอธิบายว่าหลักการเรื่องความศรัทธาที่ปรากฏอยู่ในอวตัมสกะมีความหมายถึงการตระหนักรู้ในตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์ หรือการเข้าใจในความหมายที่แท้จริงของตัวตน (Self Understanding) ซึ่งความหมายของความศรัทธาในลักษณะดังกล่าวมีศักยภาพที่สามารถสนับสนุนแนวคิดเชิงวิมุติวิทยาของพระพุทธศาสนานิกายเซ็นได้เป็นอย่างดี ดังนั้นการประสานรวมแนวคิดเรื่องความศรัทธาเข้ามาเป็นส่วนหนึ่งของการตื่นรู้อย่างฉับพลันจึงมีเป้าหมายสำคัญเพื่อ ทั้งสองประการดังกล่าว ชี้ให้เห็นว่าการตื่นรู้อย่างฉับพลันคือการตระหนักถึงความหมาย



ที่แท้จริงของปรากฏการณ์ทางจิตทั้งสองประการของมนุษย์นั่นเอง

ในส่วนที่สาม ผู้แต่งได้อธิบายถึงแนวคิดเรื่องการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง (Gradual Cultivation) ซึ่งเป็นการปฏิบัติที่ยังคงเกิดขึ้นภายหลังจากการตื่นรู้อย่างฉับพลัน ในแง่นี้ด้วยพื้นฐานจากการมีความเข้าใจที่ถูกต้องที่มนุษย์มีต่อธรรมชาติเดิมแท้หรือจิตเดิมแท้ ซึ่งทำให้มนุษย์ตระหนักได้ถึงความหมายที่แท้จริงของกิจกรรมทางจิตในเชิงแยกแยะต่าง ๆ อันเป็นเพียงการแสดงตัวของจิตเดิมแท้ภายใต้เงื่อนไขต่าง ๆ ที่ยังคงเกิดขึ้นภายในชีวิตของมนุษย์ปุถุชน ด้วยเหตุนี้ความหมายของ “การปฏิบัติ” ในทัศนะของจินลุดังกล่าวจึงมิใช่การมุ่งขจัดลบ หรือมุ่งทำลายล้างความคิดในเชิงแยกแยะต่าง ๆ ให้หมดไปหากแต่เป็นกระบวนการที่ มนุษย์นั้นต้องเรียนรู้ที่จะประยุกต์ความเข้าใจที่เกิดขึ้นนั้นให้สามารถปรากฏขึ้นได้ในโลกแห่งความเป็นจริงและเปลี่ยนผ่านความรู้ เหล่านั้นไปสู่การประพฤติปฏิบัติที่เหมาะสมได้อย่างสมบูรณ์ การพัฒนาความเข้าใจที่ปรากฏขึ้นดังกล่าวให้สามารถผสมผสานมา เป็นส่วนหนึ่งของระบบความเข้าใจที่มนุษย์มีต่อโลกและสรรพสิ่ง

พิจารณาในมุมนี้การประยุกต์ความเข้าใจดังกล่าวนั้นโดยนัยก็คือการเปิดเผย (disclose) ธรรมชาติ พื้นฐานแห่งการรับรู้ของมนุษย์ให้ปรากฏขึ้นอย่างสมบูรณ์ภายในชีวิตที่ยังคงดำเนินอยู่ภายใต้โลกแห่ง สังสารวัฏ ด้วยการตอบสนอง (Respond) ที่มีต่อโลกเชิงประจักษ์ของจิตเดิมแท้หรือการย้ำยืนยัน (Reconfirm) การเกิดขึ้นของโลกปรากฏการณ์จากมุมมองของจิตเดิมแท้ ในแง่นี้การตื่นรู้สู่ความหมายที่แท้จริงของธรรมชาติเดิมแท้ในฐานะที่เป็นกระแสการรับรู้อันบริสุทธิ์ ซึ่งปราศจากการคิดแยกแยะในเชิงมโนทัศน์คือปรากฏการณ์ที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลัน และเป็นพื้นฐานที่สำคัญของกระบวนการในการปฏิบัติในฐานะที่เป็นการ “เปิดเผย” ธรรมชาติเดิมแท้แห่งการรับรู้ดังกล่าวให้สามารถปรากฏขึ้นและกลายมาเป็นกระบวนการที่ดำเนินต่อเนื่องไป “อย่างเป็นธรรมชาติ” ภายใต้บริบทของความ เป็นมนุษย์ปุถุชนนั่นเอง

ในส่วนที่สี่ ผู้แต่งยังคงได้กล่าวถึงแนวการปฏิบัติอีกประการหนึ่งซึ่งถูกอธิบายในฐานะที่เป็นการปฏิบัติอย่างฉับพลัน (Sudden Cultivation) ซึ่งเป็นสิ่งที่



เกิดขึ้นทันทีเมื่อเกิดการตื่นรู้อย่างฉับพลัน กล่าวคือกระบวนการที่การตื่นรู้และการปฏิบัติที่ตั้งรู้กลายเป็นส่วนหนึ่งของกันและกันได้อย่างสมบูรณ์ อุปมาดังการพินกลุ่มด้ายด้วยมิตคมซึ่งทำให้กลุ่มด้ายนั้นขาดสะบั้นออกจากกันโดยทันที หรือเปรียบได้กับการจุ่มเส้นด้ายลงในสี ซึ่งทำให้ด้ายทั้งกลุ่มนั้นเปลี่ยนเป็นสีดังกล่าว ในฉับพลันทันที ในแง่การตื่นรู้อย่างฉับพลันที่เกิดขึ้นได้กลายไปเป็นแก่นแกนของการปฏิบัติของมนุษย์และในทางกลับกัน การปฏิบัติของมนุษย์ก็คือพฤติกรรมที่แสดงออกถึงการตระหนักรู้ที่เกิดขึ้นอย่างฉับพลันนั่นเอง บุคคลผู้ซึ่งสามารถดำเนินตามมรรควิธีนี้ได้ จึงไม่มีความจำเป็นต้องมีการปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง แต่กระนั้นก็ตาม จินลอุบายว่ามรรควิธีแห่งการปฏิบัติอย่างฉับพลันดังกล่าวจะเกิดขึ้นได้กับบุคคลที่มีความสามารถสูงหรือมีศักยภาพสูง (High Capacity) หรือผู้ที่มีกิเลสสะสมบางเบาเท่านั้น ดังนั้นมรรควิธีดังกล่าวจึงไม่ได้เป็นวิธีที่ จินล สนับสนุนสำหรับปุถุชนทั่วไปซึ่งยังคงเหมาะสมกับแนวปฏิบัติอย่างต่อเนื่อง (Gradual Cultivation) มากกว่า

ในบทที่สาม ผู้แต่งได้กล่าวถึงบทบาทของจินล ในมิติทางสังคมภายใต้บทบาทแห่งการพัฒนาสมาคมแห่งการปฏิบัติธรรม (Susonsa) ซึ่งเป็นเป้าหมายที่สำคัญของจินล ในการนำพาเหล่าสงฆ์ รวมถึงปุถุชนให้กลับเข้าสู่มรรควิธีที่ถูกต้องแท้จริงของพระพุทธศาสนาอันสะท้อนถึงปัญหาของพระพุทธศาสนาในช่วงปลายอาณาจักรโครยอที่เอนเอียงไปสู่การยึดติดผูกมัดกับเรื่องราวทางโลก (โลกุตระธรรม) จนหลงลืมพุทธประสงค์ที่แท้จริงที่ทรงต้องการให้พระพุทธศาสนาเป็นวิถีแห่งการปล่อยวางและการตระหนักรู้สู่ความหมายที่แท้จริงของชีวิตและตัวตน นอกจากนั้นผู้แต่งยังได้อภิปรายถึงบทบาทของพระพุทธศาสนาและอำนาจการปกครองของราชวงศ์โชซอน ซึ่งสะท้อนให้เห็นถึงปัญหาของพระพุทธศาสนาที่เกิดขึ้นภายใต้รูปแบบความสัมพันธ์ที่เปลี่ยนไประหว่างราชสำนักและพระพุทธศาสนาซึ่งเกิดขึ้นภายใต้ข้อปัญหาเรื่องบทบาทของพระพุทธศาสนาภายใต้ความสัมพันธ์กับแนวคิดขงจื้อใหม่ (Neo Confucianism) ซึ่งเป็นอุดมการณ์แห่งรัฐ (State Ideology) หลักของราชสำนักโชซอนนับตั้งแต่ช่วงปลาย



คริสต์ศตวรรษที่ 14 เป็นต้นมาและในช่วงท้ายของบทที่สี่ ผู้แต่งยังได้กล่าวถึงบทบาทของจินุล ที่มีต่อพระพุทธศาสนานิกายโชกเย (Chogye) ซึ่งเป็นพระพุทธศาสนากระแสหลักของเกาหลีในยุคปัจจุบัน โดยมุ่งอภิปรายในมิติทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนานิกายโชกเย และการชี้ให้เห็นถึงพัฒนาการของนิกายดังกล่าวในคาบสมุทรเกาหลีในสมัยอาณาจักรโชซอนจนกระทั่งถึงในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20

หลังจากพิจารณาเนื้อหาของหนังสือ **Chinul : The Founder of the Korean Son Tradition** ผู้วิจารณ์มีความเห็นว่าหนังสือเล่มนี้มีทั้งจุดเด่น และจุดที่น่าจะได้รับการปรับปรุงเพิ่มเติมในบางประการ กล่าวคือ ในส่วนของจุดเด่นของหนังสือ ผู้วิจารณ์มองว่า ถึงแม้แนวคิดทางปรัชญาเซนเกาหลีซึ่งมีความซับซ้อนและเป็นแนวคิดที่เกิดจากการประสานรวมทศนะทางพุทธปรัชญาจากหลายสำนัก แต่หนังสือเล่มนี้สามารถอธิบายภาพรวมของแนวคิดดังกล่าวได้อย่างกระชับ ด้วยการใช้ภาษาที่ง่ายต่อการเข้าใจรวมถึงการใช้บทอุปมาที่ทำให้ผู้อ่านสามารถคิดหรือจินตนาการเพื่อเทียบเคียงความหมายของคำสอนของปรัชญาเซนเกาหลีอันนำไปสู่ความเข้าใจของผู้อ่าน นอกจากนี้หนังสือเล่มนี้ยังวางโครงสร้างในการอธิบายปรัชญาเซนเกาหลีโดยเริ่มต้นจากมิติทางประวัติศาสตร์ของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลีซึ่งมีส่วนช่วยผู้อ่านที่ไม่คุ้นเคยกับปรัชญาเกาหลีได้มองเห็นถึงพัฒนาการและการก่อตัวของปัญหาทางปรัชญาในคาบสมุทรเกาหลี จนนำมาสู่การเสนอแนวคิดทางปรัชญาของจินุลเพื่อหาทางออกให้กับข้อโต้แย้งทางปรัชญาของพระพุทธศาสนาเกาหลีดังกล่าว อีกทั้งในหลายส่วนของหนังสือเล่มนี้ ผู้แต่งได้เริ่มต้นการนำเสนอประเด็นทางปรัชญาเซนเกาหลีด้วยการตั้งคำถามที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดทางปรัชญาดังกล่าว เพื่อให้ผู้อ่านได้ถูกคิดและตั้งข้อสงสัยในทศนะของปรัชญาเซนเกาหลีซึ่งนำไปสู่ความสนใจใฝ่รู้ในการศึกษาเนื้อหาที่ปรากฏอยู่ในหนังสือเล่มนี้ ตัวอย่างเช่น การตั้งคำถามเบื้องต้นว่า หากจินุลเสนอว่า การปฏิบัติยังคงเป็นสิ่งที่จำเป็นภายหลังจากการตื่นรู้ ดังนั้นแล้วการตื่นรู้หรือการบรรลุธรรมที่วานี้ก็ย่อมมิได้เป็นการตื่นรู้ที่แท้จริงหรือไม่ และหากเป็นเช่นนั้นความหมายของการตื่นรู้ดังกล่าว



คือสิ่งใด ซึ่งทำที่ดังกล่าวจึงกลายเป็นแรงกระตุ้นที่สำคัญแก่ผู้อ่านสำหรับการศึกษาเนื้อหาของหนังสือเล่มนี้

ในขณะที่ส่วนที่ผู้วิจารณ์คิดว่าหนังสือเล่มนี้น่าจะได้รับการเพิ่มเติมคือ ด้วยเหตุที่หนังสือเล่มนี้ได้กล่าวถึงบทบาทของพระพุทธศาสนาในสมัยอาณาจักรโชซอนซึ่งยังคงได้รับอิทธิพลทางความคิดทางวิมุติวิทยาจาก จินจุล ดังนั้นผู้วิจารณ์มองว่า หนังสือเล่มนี้น่าจะมีการอธิบายเพิ่มเติมเกี่ยวกับแนวคิดทางศาสนาในสมัยโชซอน โดยเฉพาะอย่างยิ่งแนวคิดของลัทธิซงจื่อใหม่เกาหลี ซึ่งมีความสัมพันธ์ทั้งในเชิงสนับสนุนและเชิงต่อต้านต่อพระพุทธศาสนาเกาหลี การอธิบายในประเด็นดังกล่าวเพิ่มเติมอาจจะทำให้ผู้อ่านได้มองเห็นถึงข้อวิจารณ์ที่มาจากพื้นฐานแนวคิดที่แตกต่างไปจากพระพุทธศาสนา ที่ท้าทายต่อแนวคิดของปรัชญาเซนเกาหลี ซึ่งอาจจะเป็นพื้นฐานที่สำคัญที่ทำให้ผู้อ่านได้มองเห็นถึงจุดแข็งหรือจุดอ่อนของปรัชญาเซนเกาหลีได้มากขึ้นนอกเหนือไปจากจุดแข็งหรือจุดอ่อนที่ปรัชญาเซนเกาหลีที่เกิดขึ้นจากข้อวิจารณ์ของพระพุทธศาสนาสำนักอื่นในคาบสมุทรเกาหลี

โดยสรุป หนังสือเล่มนี้จัดอยู่ในกลุ่มของหนังสือทางวิชาการที่สามารถชี้ให้เห็นถึงพัฒนาการทางปรัชญาศาสนาภายในบริบทของสังคมเกาหลีนับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน รวมถึงการชี้ให้เห็นถึงบทบาทและสถานะของพระพุทธศาสนาภายในโครงสร้างทางสังคมการเมืองในประวัติศาสตร์เกาหลี นอกจากนั้นหนังสือเล่มนี้ยังสามารถชี้ให้เห็นถึงความหมายและข้อโต้แย้งทางพุทธปรัชญาที่สำคัญของพระพุทธศาสนาในคาบสมุทรเกาหลี ซึ่งเป็นรากฐานที่สำคัญในการเข้าใจถึงบทบาทและความสำคัญของพระพุทธศาสนาที่มีต่อประวัติศาสตร์ สังคมและ การเมืองของคาบสมุทรเกาหลีในภาพรวมได้อย่างมีนัยที่สำคัญ



ข้อแนะนำ (A5 ปรับปรุง ครั้งที่ 2) ในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. การจัดเตรียมต้นฉบับ

- บทความที่จะเสนอวารสารพุทธศาสนศึกษาเพื่อพิจารณาตีพิมพ์ เป็นบทความวิชาการทุกประเภทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ทั้งบทความวิจัย บทความสรุปรายงานการวิจัย บทความวิชาการ งานแปลจากภาษาต่างประเทศ บทความหนังสือ และบทความประเภทอื่น ๆ
- บทความเขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ
- ความยาวของต้นฉบับประมาณ **ไม่เกิน 40 หน้ากระดาษ A5 รวม บรรณานุกรม และภาคผนวก (ถ้ามี)** ใช้แบบอักษร TH Sarabun New ขนาด 14 เซนติเมตร อธิบาย และ Quotation เกิน 3 บรรทัด ใช้ขนาด 13 กั้นขอบด้านบน 1 นิ้ว ด้านล่าง ½ นิ้ว ด้านข้าง 0.75 นิ้ว ทั้งสองด้าน เลขหน้าด้านบนเริ่มที่ 0.75 นิ้ว **ใช้ตัวเลขอารบิกส่งต้นฉบับทั้ง word และ pdf** (รายละเอียด ดูท้ายวารสาร)
- ระบุชื่อบทความ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) **บทคัดย่อ** (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ความยาวประมาณ 10-15 บรรทัด คำสำคัญ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) 3-5 คำ (ดูตัวอย่างท้ายวารสาร)
- ระบุชื่อผู้เขียนทุกคน พร้อมตำแหน่งทางวิชาการ อีเมลของผู้เขียนหลัก และชื่อหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้า (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ในกรณีของบทความจากวิทยานิพนธ์ที่มีการระบุชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา โดยอาจารย์ที่ปรึกษามีชื่อผู้เขียนบทความ ขอให้ระบุคำว่า “อาจารย์ที่ปรึกษา” พร้อมทั้งชื่อหลักสูตรและหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้าบทความด้วย (ดูตัวอย่างการเขียนบทคัดย่อท้ายวารสาร)



- การอ้างอิงในบทความทำตามระบบ APA ทั้งการอ้างอิงในเนื้อหา และการอ้างอิงตอนท้าย (สามารถดูรายละเอียดได้ที่ American Psychological Association. (2010). *Publication manual of the American Psychological Association* (6th ed.) Washington, DC: Author.) ซึ่งเผยแพร่บนเว็บไซต์ <http://www.apastyle.org/learn/index.aspx>
- หรือ ดูรายละเอียดวิธีการเขียนอ้างอิงในเนื้อหา และวิธีการเขียนบรรณานุกรมที่ได้ปรับใช้ตามแบบแผนการอ้างอิงจาก *Publication manual of the American Psychological Association* (APA) ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 6 (6th ed.) จัดทำโดย ผศ.ดร.อรนุช เสวตรตันเสถียร และเผยแพร่บนเว็บไซต์ของภาควิชาบรรณารักษศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (<http://www.arts.chula.ac.th/libsci/research/libraryscienceseries/referencestyle2019/>)
- ในการส่งต้นฉบับ ขอให้ระบุในจดหมายถึงบรรณาธิการว่า “ข้าพเจ้าขอยืนยันว่าบทความนี้ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่มาก่อน ไม่ได้ส่งวารสารอื่นเพื่อพิจารณาในขณะเดียวกัน และไม่ได้มีการลักลอกหรือการละเมิดลิขสิทธิ์” (ผู้เขียนบทความสามารถ upload ไฟล์จดหมายได้ในขั้นตอนการ submission พร้อมกับไฟล์บทความ)
- นักวิชาการที่สนใจลงพิมพ์บทความ กรุณาส่งต้นฉบับทางเว็บไซต์ของวารสารพุทธศาสนศึกษาในระบบ Thai Journal Online ได้ที่ <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jbscu>

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



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)

(พระมหาสมณังคะ ปจฺโจปการี, 2550, หน้า 13-14)

(วชิรฐ์ เดชกุญชร, 2545, หน้า 6)

(ปิยนดา 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 ครั้งแรกที่มีการอ้างอิงคัมภีร์ ให้ทำเชิงอรรถอธิบายท้ายหน้าระบุว่าเป็น ภาษาใด ฉบับใด (ฉบับของสถาบันใด) ปีที่พิมพ์ ดังตัวอย่างต่อไปนี้



อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ....

อ้างอิงพระไตรปิฎกและอรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
พ.ศ.....

เมื่อมีการอ้างอิงคัมภีร์ในบทความเป็นครั้งแรกฉบับที่ระบุไว้ครั้งแรก
ให้ทำเชิงอรรถอธิบายระบุไว้เช่นเดียวกัน

ส่วนการเขียนรายละเอียดของการอ้างอิงคัมภีร์ในเนื้อหาใช้ตามวิธีเขียน
อ้างอิงแบบนามปี (APA) ดังตัวอย่างต่อไปนี้

1. การอ้างอิงพระไตรปิฎก (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

1.1 (ภาษาไทย) พระไตรปิฎก เล่ม ข้อ หน้า เช่น

(พระไตรปิฎก เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

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

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

2. การอ้างอิงอรรถกถา (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

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

(กังขาวิตรณีย์อรรถกถา ข้อ 1 หน้า 1)

(สมังควลีสานีอรรถกถา เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

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

(กังขาวิตรณีย์อรรถกถา (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

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

หมายเหตุ*

สำหรับผู้ที่ใช้คัมภีร์ฉบับของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ให้อ้างอิงอรรถกถาเล่ม...
หน้า...



3. การอ้างอิง (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

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

(สารัตถทีปนีฎีกา เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

(ลีนตลัปปกาสินีฎีกา เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

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

(สารัตถทีปนีฎีกา (บาลี) เล่ม 1 ข้อ 1 หน้า 1)

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

4. การอ้างอิงปริณิเทศและคัมภีร์อื่น ๆ (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

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

(วิสุทธีมรรค เล่ม 1 หน้า 1)

(อภิธัมมวาทาร ข้อ 1 หน้า 1)

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

(วิสุทธีมรรค (บาลี) เล่ม 1 หน้า 1)

(อภิธัมมวาทาร (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

2.2 การอ้างอิงตอนท้าย (Reference Citation)

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



• หนังสือ

- วิจารณ์ พานิช. (2550). *ผู้บริหารองค์กรอัจฉริยะ 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 ปรุจโปการ. (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 inaesthetics* (A. Toscano, Trans). Standford, CA: Standford University Press.

• บทความหรือบทในหนังสือ

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

• บทความในวารสาร

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

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

• บทความในหนังสือพิมพ์

ประเวศ วะสี. (18 ตุลาคม 2554). น้ำท่วม รวมน้ำใจ ไทยพัน วิบัติ. *ไทยโพสต์*, หน้า 4.

Sachs, A. (2016, October 2). In L.A., a grown-up show and tell of unhappy endings: Museum displays bittersweet artifacts of broken hearts and dreams, while anonymity is paramount. *The Nation*, p. 12.

• 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 แซ่ฟัว. (2555). *บทบาทการเกี่ยวในการแสดงโขนเรื่องรามเกียรติ์* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหารศิลป์, 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). *ประมวลคำในพระบรมราโชวาท พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช ตั้งแต่พุทธศักราช 2493-2549 ที่เกี่ยวข้องกับปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียง*. สืบค้นจาก <http://www.sufficiencyeconomy.org/ebook/ebook202/#1>

Zafarani, R., Abbasi, M. A., & Liu, H. (2014). *Social media mining: An introduction*. Retrieved from <http://dmml.asu.edu/smm/>

• เอกสารจดหมายเหตุ

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

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

• การสัมภาษณ์

ให้อ้างอิงในเนื้อหา แต่ไม่ต้องเขียนรายการบรรณานุกรมสำหรับการอ้างอิงตอนท้าย



3. การนำเสนอข้อมูลด้วยตาราง (table)

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

ตารางที่ 2 ชื่อเรื่องนิทานชาดก 20 เรื่องที่เล่าในครอบครัวในแต่ละสัปดาห์

ลำดับเรื่อง	เรื่องเล่าในนิบาตชาดก	ชื่อเรื่องนิทาน ตั้งขึ้นในงานวิจัย
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 จัดระยะแบบกลางหน้าหรือกลางรูปภาพ จัดเลขลำดับภาพใช้อักษรตัวเอียง (italic) ชื่อภาพใช้อักษรปกติ และระบุที่มาของภาพ (ถ้ามี) เช่น



ภาพที่ 1 ตราศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ที่มา: ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



5. การแบ่งหัวข้อในบทความ

ต้นฉบับในบทความแบ่งเป็นหัวข้อหลักและหัวข้อย่อย กำกับหัวข้อหลักและหัวข้อย่อยด้วยระบบตัวเลขอารบิก ดังนี้

1. หัวข้อลำดับที่ 1

พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 14 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบนและด้านล่างอย่างละ 1 บรรทัด

1.1 หัวข้อลำดับที่ 1.1

หัวข้อลำดับที่ 1.1 พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 14 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบนและด้านล่างอย่างละ 1 บรรทัด

1.1.1 หัวข้อลำดับที่ 1.1.1

หัวข้อลำดับที่ 1.1.1 พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 14 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบน 1 บรรทัด ส่วนบรรทัดด้านล่างพิมพ์ตามด้วยเนื้อความทันที

6. การยกข้อความจากเอกสารอื่นมาประกอบ (quotation)

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

ถ้าข้อความที่ยกมาเกิน 3 บรรทัด ให้ย่อหน้าเข้ามาด้านละ 5 ระยะ (space) ใช้ตัวอักษรขนาด 13

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

(เอกสารอ้างอิงระบบนาม-ปี)



7. การเขียนบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

ชื่อเรื่องพิมพ์ด้วยอักษร TH Sarabun New ตัวหนา (bold) ขนาด 16 (บรรณาธิการจะปรับขนาดตัวหนังสืออีกครั้งให้เหมาะสมกับหน้ากระดาษวารสารฯ) เนื้อหาตัวอักษรขนาด 14 เียงอรรถตัวอักษรขนาด 13 ความยาวของบทคัดย่อประมาณ 10-15 บรรทัด คำสำคัญ 3-5 คำ ภาษาไทยเว้น 2 ระยะ ไม่ใส่เครื่องหมาย 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 หรือ อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์)



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 or thesis/dissertation advisor)



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 พร้อมทั้งลงนามรับรองไว้ที่ข้างท้ายของหนังสือฉบับนี้

ลงนามผู้เขียนหลัก (ชื่อที่ 1)

ลงนามผู้เขียนร่วม (ชื่อที่ 2)

.....

.....

(.....)

(.....)

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

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

หมายเหตุ

ผู้เขียนหลักและผู้เขียนร่วมลงนามให้ครบทุกคน หากมีผู้เขียน มากกว่า 2 คน สามารถเพิ่มเติมรายชื่อผู้ลงนามข้างท้ายได้ตามจำนวนผู้เขียนบทความทั้งหมด



Publication Ethics

มาตรฐานทางจริยธรรมของการตีพิมพ์

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปรับปรุงจาก COPE – COMMITTEE ON PUBLICATION ETHICS

หน้าที่และความรับผิดชอบของบรรณาธิการ

บรรณาธิการควรรับผิดชอบทุกสิ่งที่มีการตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสาร

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

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้อ่าน

- ควรรับฟังความคิดเห็นจากผู้อ่านเพื่อใช้เป็นข้อมูลในการปรับปรุงวารสาร

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้เขียนบทความ

- บรรณาธิการจัดพิมพ์ข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา 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 ผู้เขียนต้องระบุไว้ในเชิงอรรถว่า เคยตีพิมพ์ที่ไหนมาก่อน

ผลประโยชน์ทับซ้อน

- บรรณาธิการควรมีระบบในการจัดการผลประโยชน์ทับซ้อนของ บรรณาธิการ เจ้าหน้าที่วารสาร ผู้เขียน ผู้ประเมิน และสมาชิกกอง บรรณาธิการ

กระบวนการจัดการกับข้อร้องเรียนและการอุทธรณ์ที่มีต่อบรรณาธิการ

- ผู้เขียนสามารถร้องเรียนเป็นลายลักษณ์อักษรต่อกองบรรณาธิการ วารสารฯ โดยตรงก่อนในขั้นแรกเกี่ยวกับขั้นตอนการพิจารณาบทความ หรือข้อวิจารณ์เกี่ยวกับเนื้อหาในบทความบรรณาธิการเท่านั้น ไม่สามารถ ร้องเรียนเรื่องอื่น ๆ
- หากข้อร้องเรียนต่อกองบรรณาธิการยังไม่ได้รับการแก้ไขเป็นที่น่าพอใจ ก็สามารถยื่นอุทธรณ์ต่อคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ซึ่งเป็นต้นสังกัดของบรรณาธิการได้ใน ขั้นตอนสุดท้าย
- การตัดสินใจการอุทธรณ์โดยคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์พุทธ ศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ถือเป็นเด็ดขาด

บทบาทหน้าที่ของผู้เขียนบทความ

- เตรียมบทความตามข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ใน วารสารพุทธศาสนศึกษา 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 และปัจจุบันมีชาวต่างประเทศสนใจมาปฏิบัติพุทธธรรมในประเทศไทยมากขึ้นเรื่อย ๆ

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

ด้วยเหตุนี้จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยจึงได้จัดตั้งศูนย์พุทธศาสนศึกษาขึ้น เพื่อส่งเสริมการศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนา ในเชิงวิชาการปัจจุบัน เป็นศูนย์กลางการระดมความคิดเพื่อหาทางประยุกต์พระพุทธศาสนาแก้ปัญหาของสังคมและของมวลมนุษยให้กว้างขวางและลึกซึ้ง ทั้งในระดับชาติและระดับสากล