



ศูนย์พุทธศาสนศึกษา
สถาบันไทยศึกษา
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 31 ฉบับที่ 1 มกราคม – มิถุนายน 2567
ISSN (Online) 2651-219X

รองศาสตราจารย์ ดร.เปรม สวนสมุทร
บรรณาธิการวารสารพุทธศาสนศึกษา

เจ้าของ
ศูนย์พุทธศาสนศึกษา สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ที่ปรึกษา

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต),	ศาสตราจารย์ ดร. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ศาสตราจารย์พิเศษ จำนงค์ ทองประเสริฐ	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สันติ เล็กสุขุม	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ ดร.อภิชาติ พันธเสน	สถาบันการจัดการเพื่อชนบทและสังคม
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬหการ	ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการบริหาร

รองศาสตราจารย์ ดร.เปรม สวนสมุทร	สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
---------------------------------	--------------------------------------

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ ดร.เตือน คำดี	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ สุริชัย หวันแก้ว	ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตรเจริญ	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ศาสตราจารย์ ดร.ศักดิ์ชัย สายสิงห์	คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร
ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุวรรณ สถาอานันท์	คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
รองศาสตราจารย์ ดร.ปรกรณ์ สิงห์สุริยา	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

นางไพรินทร์ แยมศรวล
นางรุ่งรัตน์ อ่วมจินดา
นางสาวศิริพร บุสุวะ

ติดต่อวารสารพุทธศาสนศึกษา

จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ศูนย์พุทธศาสนศึกษา สถาบันไทยศึกษา
ชั้น 9 อาคารประชาธิปไตย-รำไพพรรณี
แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพมหานคร 10330
โทรศัพท์ 02 218 4651 Email : cubs@chula.ac.th

สารบัญ

หน้า

บทบรรณาธิการ

บทความวิจัย

เปรียบเทียบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนากับจริยศาสตร์ของอิมมานูเอล คานต์ 1
สมภาร พรหมทา

ความสัมพันธ์ระหว่างอุเบกขากับมรรคมีองค์ 8 59
อัญชลี ปิยปัญญาวงศ์

แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท 103
อภิญวัฒน์ โพธิ์सान

การศึกษาเปรียบเทียบและวิเคราะห์ปฐมสมโพธิ 2 เล่ม 131
พระนิพนธ์ของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว)
พระมหาอุทัย ปัดดาพิมพ์ สมพรนุช ต้นศรีสุข

บทความวิชาการ

ปรัชญา วิทยาศาสตร์ และพุทธศาสนา 171
ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์

บทวิจารณ์หนังสือ

พระนาคราชขุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง 193
อดิเรก โลกะนัง

บทบรรณาธิการ

ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ฉบับปีที่ 31 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2567) นี้ ประกอบด้วยบทความวิจัยและบทความวิชาการที่มีความหลากหลายและน่าสนใจ หัวข้อของบทความวิจัยครอบคลุมการศึกษาวิเคราะห์คำสอนทางพระพุทธศาสนาและการศึกษาคัมภีร์ บทความวิจัยในส่วนแรกประกอบด้วยบทความวิจัยเรื่อง “เปรียบเทียบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนากับจริยศาสตร์ของอิมมานูเอล คานต์” โดย สมภาร พรหมทา ซึ่งเสนอว่าระบบจริยศาสตร์ทั้งสองมีความแตกต่างและความคล้ายคลึงกัน ตัวอย่างเช่นระบบจริยศาสตร์ทั้งสองเห็นว่าความดีความชั่วเป็นสิ่งตายตัว อย่างไรก็ตามจริยศาสตร์ของคานต์ไม่มีส่วนที่เป็นจริยศาสตร์คุณธรรม ขณะที่ระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามีทั้งส่วนที่เป็นจริยศาสตร์คุณธรรมและจริยศาสตร์แบบที่เสนอเกณฑ์ตัดสินความดีความชั่ว บทความวิจัยที่วิเคราะห์คำสอนอีกเรื่องหนึ่ง ได้แก่ บทความวิจัยเรื่อง “ความสัมพันธ์ระหว่างอุเบกขากับมรรคมีองค์ 8” โดย อัญชลี ปิยปัญญาวงศ์ งานวิจัยเรื่องนี้มุ่งเสนอว่าบุคคลจะมีปัญญาจักขุ มองเห็นอุเบกขาได้ ต้องอาศัยมรรคมีองค์ 8 เนื่องจากการปฏิบัติภาวนาที่ทำให้มรรคทั้งแปดองค์เกิดขึ้นนั้นจะประหารกิเลส ทำให้ความเป็นกลางของจิตและปัญญา

บทความวิจัยอีกส่วนหนึ่งเน้นด้านการศึกษาคัมภีร์ ได้แก่ บทความวิจัยเรื่อง “แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท” โดย อภิญญวัฒน์ โพธิ์สาน ซึ่งวิเคราะห์เรื่องเล่าสัญลักษณ์และเทวทูตัตถุในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท และชี้ให้เห็นแนวคิดของคู่คนหนุนเสริมให้ก้าวไปสู่สิ่งดีกว่าเดิมร่วมกัน หรือหนุนเสริมฝ่ายที่ไม่ดีให้ได้ดี โดยใช้กรณีของอุปติสสะกับโกสิตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะ และระหว่างพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัตเป็นแม่แบบการวิเคราะห์ บทความวิจัยอีกเรื่องหนึ่งคือ “การศึกษาเปรียบเทียบและวิเคราะห์ปฐมสมโพธิ 2 เล่ม พระนิพนธ์ของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว)” โดยพระมหาอุทัย ปัดดาพิมพ์ และ สมพรนุช

ตันศรีสุข งานวิจัยเรื่องนี้สะท้อนให้เห็นว่าพระองค์ผู้निพนธ์มีแนวคิดแบบเหตุผลนิยมและมีความเชื่อในประสบการณ์ชีวิต เช่น มีการคงเนื้อหาที่เกี่ยวกับลักษณะพิเศษของพระพุทธเจ้าและนิมิตในการบรรลุสัมมาสัมโพธิญาณ แต่ตัดเนื้อหาที่เกี่ยวกับมนุษย์ผู้มีบทบาทในการตัดสินใจพระทัยของพระพุทธเจ้า ซึ่งทำให้พระพุทธปัญญามีความเด่นชัดมากขึ้น

บทความวิชาการที่ตีพิมพ์ในวารสารฉบับนี้กล่าวถึงประเด็นร่วมสมัยที่น่าสนใจ บทความวิชาการเรื่อง “ปรัชญา วิทยาศาสตร์ และพุทธศาสนา” โดย ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวินน์ เสนอการไตร่ตรองเกี่ยวกับแนวคิดสำคัญเรื่องจิตและอนัตตาในพระพุทธศาสนาโดยพิจารณาผ่านประเด็นเรื่องความปรารถนาของมนุษย์ในการเป็นอมตะ ประเด็นจากความรู้ในสาขาฟิสิกส์ของนิวตันและควอนตัมฟิสิกส์ รวมถึงแนวคิดทางปรัชญาที่สำคัญ ได้แก่ จิตนิยม สสารนิยม และธรรมชาตินิยม และท้ายที่สุด วารสารฉบับนี้นำเสนอ บทความวิจารณ์หนังสือ เรื่อง “พระนาคาชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง” ในบทความนี้ อติเรก โลเกนัง ได้แสดงสังเขปเนื้อหาของหนังสือ รวมถึงค้นคว้าเพื่อให้คำอธิบายเพิ่มเติม ทำให้ผู้อ่านได้เห็นภาพรวมของหนังสือได้เป็นอย่างดี

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ขอขอบพระคุณผู้เขียนที่กรุณาส่งบทความวิจัยและบทความวิชาการอันมีคุณภาพมายังวารสารเพื่อพิจารณาลงตีพิมพ์ รวมถึงผู้ทรงคุณวุฒิทุกท่านที่กรุณาสละเวลาอันมีค่า รับเชิญเป็นผู้ตรวจคุณภาพบทความและให้ข้อเสนอแนะที่เป็นประโยชน์ต่อผู้เขียน ทำให้มีผลงานที่เป็นประโยชน์ต่อวงการวิชาการและผู้อื่น สุดท้ายนี้ทางวารสารฯ ใคร่ขอเชิญชวนผู้ที่มีความประสงค์ในการเผยแพร่ผลงานทางวิชาการ ส่งผลงานมายังวารสารฯ เพื่อพิจารณาตีพิมพ์เผยแพร่ โดยผลงานดังกล่าวอาจจะเป็นบทความวิจัยหรือบทความวิชาการก็ได้

รองศาสตราจารย์ ดร.เปรม สวนสมุทร
บรรณาธิการวารสารพุทธศาสนศึกษา



๒

เปรียบเทียบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนากับ จริยศาสตร์ของอิมมานูเอล คานต์

สมภาร พรหมทา¹

บทคัดย่อ

ผู้ที่ศึกษาจริยศาสตร์ของคานต์กับจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามักมองเห็นความคล้ายคลึงกันของระบบจริยศาสตร์ทั้งสองนี้ งานวิจัยนี้ต้องการศึกษาในรายละเอียดว่าระบบจริยศาสตร์ของคานต์และพุทธศาสนามีความคล้ายคลึงและแตกต่างกันอย่างไรบ้าง ผลการศึกษาพบว่า มีความแตกต่างและความคล้ายคลึงกันในระบบจริยศาสตร์ทั้งสอง

ส่วนที่แตกต่างกันคือ ระบบจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามีทั้งส่วนที่เป็นจริยศาสตร์คุณธรรมและจริยศาสตร์แบบที่เสนอเกณฑ์ตัดสินความดีความชั่ว ส่วนจริยศาสตร์ของคานต์ไม่มีส่วนที่เป็นจริยศาสตร์คุณธรรม มีเพียงส่วนที่เป็นจริยศาสตร์ที่เสนอเกณฑ์ตัดสินความดีความชั่วเท่านั้น

¹ ศาสตราจารย์และผู้อำนวยการศูนย์ศึกษาพุทธปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อีเมล: somparn.p@chula.ac.th

วันที่รับบทความ 19 กรกฎาคม 2567 วันที่แก้ไขบทความ 14 สิงหาคม 2567

วันที่ตอบรับบทความ 15 สิงหาคม 2567



ส่วนที่เหมือนกันคือ ระบบจริยศาสตร์ทั้งสองเชื่อว่าความดีความชั่ว เป็นเรื่องตายตัว ไม่ขึ้นกับสถานการณ์ ไม่ขึ้นกับการนำไปสู่ประโยชน์ในชีวิตของ บุคคลหรือสังคมหรือไม่ จะอย่างไรก็ตาม รากฐานของความดีในระบบจริยศาสตร์ ทั้งสองนี้ก็ต่างกัน รากฐานของความดีในจริยศาสตร์ของคานต์คือกฎศีลัตถ์ ส่วนรากฐานของความดีในจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาคือกุศลมูล



A Comparison between the Ethics of Buddhism and the Ethics of Immanuel Kant

Somparn Promta²

Abstract

Those who study the ethics of Immanuel Kant and the ethics of Buddhism have usually found the similarities between these two ethical systems. This research needs to deeply study the differences and the similarities between these two ethical systems. And it has been found that there are both similarities and differences between the ethics of Buddhism and the ethics of Kant.

The differences lie in that in Buddhism there are both the virtue ethics and the ethics which gives the definitions for the moral terms, while in the ethics of Kant there is only the second kind of ethics.

The similarities between these two ethical systems lie in that both of them believe that the good is fixed and does not depend on human and social conditions. However, there are the different views concerning the foundation of goodness in both systems. The foundation of goodness in Kant's ethics is the good will, and the foundation of goodness in Buddhist ethics is the kusalamula (the root of goodness.)

² Professor and Director of MCU Center for the Study of Buddhist Philosophy
E-mail: somparn.p@chula.ac.th



ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

อิมมานูเอล คานต์ เป็นนักปรัชญาที่มีชื่อเสียงหลายด้าน ชื่อเสียงด้านหนึ่งของเขาคือความเป็นนัก จริยศาสตร์ที่เสนอทฤษฎีทางด้านจริยศาสตร์ที่สำคัญ คานต์คิดว่า เราอาจสร้างทฤษฎีทางด้านจริยศาสตร์ขึ้นได้จากรากฐานต่าง ๆ เช่นอารมณ์ความรู้สึก เหตุผล จินตนาการ เป็นต้น แต่ในทัศนะของเขา เราอาจพิจารณาสถานะของจริยศาสตร์ได้หลายอย่าง และการกำหนดว่าอะไรคือสถานะของจริยศาสตร์ย่อมจะมีผลโดยตรงต่อการออกแบบเนื้อหาและเหตุผลสนับสนุนเนื้อหานั้น

คำว่า “สถานะของจริยศาสตร์” มีความหมายว่าดังนี้ ในโลกเรานั้นมีหลักวิชาอยู่จำนวนหนึ่งเช่นวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์ สถานะของวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์คือเป็น “หลักวิชา” ที่มีหลักการและเหตุผล ตลอดจนวัตถุดิบประสงค์ที่แน่นอน เป็นแบบฉบับของตนเอง วิทยาศาสตร์ต้องการศึกษาโลกกายภาพในรูปของการค้นคว้า อะไรคือความสัมพันธ์ในเชิงสาเหตุและผลของสิ่งต่าง ๆ วิทยาศาสตร์เข้าใจว่า ความเข้าใจโลกหมายถึงความเข้าใจว่ามีกฎเกณฑ์ธรรมชาติอะไรบางอย่างที่เชื่อมโยงสิ่งต่าง ๆ ในจักรวาลเข้าด้วยกัน เมื่อมนุษย์เราเข้าใจความเชื่อมโยงเหล่านี้แล้ว มนุษย์ก็จะสามารถใช้ประโยชน์จากความรู้เหล่านี้ในทางต่าง ๆ เช่นอำนวยความสะดวกให้เกิดแก่ชีวิตของคนเรา เป็นต้น โลกปัจจุบันก้าวหน้าในทางวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีมากขึ้นเรื่อย ๆ เมื่อวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีก้าวหน้ามากขึ้น ความก้าวหน้าทางด้านการรักษาโรคภัยไข้เจ็บของมนุษย์ เป็นต้น ก็ก้าวหน้ามากขึ้น นี่คือนิยามของประโยชน์ที่มนุษย์เราจะพึงได้รับเมื่อเรามีความรู้ว่าสิ่งต่าง ๆ ในโลกมีความสัมพันธ์ในเชิงสาเหตุและผลอย่างไร (เช่นเราพบว่า การสูบบุหรี่เป็นนิสัยมีผลต่อการเป็นมะเร็งปอด เป็นต้น) วิชาการอื่น ๆ เช่น คณิตศาสตร์ก็เช่นเดียวกัน ย่อมวางอยู่บนหลักการทางความคิดบางอย่าง และคณิตศาสตร์ก็สามารถอำนวยความสะดวกแก่มนุษย์ได้เท่าเทียมกับวิทยาศาสตร์

ปกติ “วิชาการ” ต่าง ๆ เช่นวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์จะไม่พูดถึงสิ่งที่เรียกว่าคุณค่า เช่นความงาม ความดี เป็นต้น เมื่อคานต์จะเสนอแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ ซึ่งจำเป็นต้องมีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับการบอกว่าอะไรคือ



ความดีอะไรคือความชั่ว ก็เกิดปัญหาอย่างหนึ่งขึ้นในใจของเขา และเขาจำเป็นต้องตัดสินใจว่าจะเอาอย่างไรแน่ ปัญหาที่ว่านั้นคือ (๑) เขาต้องการให้ทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของเขามีสถานะเป็นวิชาการอย่างหนึ่งหรือไม่ (๒) หากต้องการเขาต้องแสดงให้เห็นว่า หลักการทางจริยศาสตร์ของเขาก็มีลักษณะเหมือนกับวิชาการอื่น ๆ เช่นคณิตศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์ตรงที่ เป็นความรู้ที่ไม่ขึ้นกับความรู้สึกส่วนตัวของคนเรา วิชาการต่าง ๆ นั้นจะมีลักษณะประการหนึ่งที่ทางปรัชญาเรียกว่า “เป็นความรู้แบบภววิสัย” (objective knowledge) ความรู้แบบนี้ไม่ขึ้นกับว่าคนที่ศึกษาเป็นใคร นักวิทยาศาสตร์ที่เป็นคนไทย อเมริกัน เขมร จีน เป็นต้น เมื่อทดลองเอาไฮโดรเจนกับออกซิเจนมาผสมกันก็ย่อมจะได้น้ำเหมือนกัน เพราะความรู้ทางด้านวิทยาศาสตร์เป็นความรู้แบบภววิสัยเป็นอย่างไรวัดจะเป็นอย่างนั้น โดยไม่ขึ้นกับปัจจัยว่าคนที่ศึกษาทดลองจะเป็นใคร เราจะพบเห็นลักษณะดังกล่าวนี้ในวิชาคณิตศาสตร์เช่นกัน สองบวกสองย่อมเป็นสี่โดยไม่ขึ้นกับปัจจัยว่าคนบวกเป็นไทย พม่า ลังกา หรือฝรั่งเศส

คานต์คิดว่า จริยศาสตร์ควรมีสถานะเป็นหลักวิชาเช่นเดียวกับวิทยาศาสตร์หรือคณิตศาสตร์ เป็นต้น นั่นคือ จริยศาสตร์จะต้องเป็นความรู้ที่มีลักษณะไม่ขึ้นกับความคิดของคน หมายความว่า ความรู้ที่ได้จากทฤษฎีจริยศาสตร์จะต้องเป็นความรู้ในเชิงภววิสัย เมื่อเราใช้ทฤษฎีทางจริยศาสตร์ที่มีลักษณะดังกล่าวนี้ในการวินิจฉัยปรากฏการณ์ทางจริยธรรม ไม่ว่าใครจะเป็นคนวินิจฉัย ผลที่ออกมา ก็ย่อมจะตรงกัน ไม่ต่างจากการที่สองบวกสองย่อมเป็นสี่ ซึ่งไม่เกี่ยวกับว่าคนที่บวกเป็นใคร

เรื่องต่อมาที่คานต์คิดคือ ในตัวมนุษย์ มีอะไรบ้างที่ธรรมชาติสร้างมาเพื่อให้พลังขับเคลื่อนชีวิตของคนเรา คานต์คิดว่ามีสองสิ่งคือ *อารมณ์ความรู้สึก* กับ *เหตุผล* สองอย่างนี้ อารมณ์ความรู้สึกเป็นเรื่องเฉพาะบุคคล คนสองคนอาจมีอารมณ์ความรู้สึกต่อเรื่องเดียวกันแตกต่างกันได้ ด้วยเหตุนี้ อารมณ์ความรู้สึกจึงไม่เหมาะที่จะใช้เป็นรากฐานของแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ ส่วนเหตุผลนั้นคานต์คิดว่าเป็นเครื่องมือสากลที่ธรรมชาติติดตั้งเอาไว้ให้แก่คนทุกคนเสมอ



เหมือนกัน เหตุผลในคนทุกคนทำงานเหมือนกัน ดังจะเห็นจากการที่เราเอาสองบวกกันสองย่อมเท่ากับสี่โดยไม่ขึ้นกับปัจจัยว่าคนที่บวกนั้นเป็นใคร เมื่อเหตุผลเป็นเครื่องมือสากล คานต์จึงเห็นว่า เหตุผลควรใช้เป็นฐานของการคิดในเชิงจริยธรรม ทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์เป็นทฤษฎีที่ใช้เหตุผลเป็นรากฐาน

ในส่วนของพุทธศาสนา แนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ของพุทธศาสนามีฐานความคิดอันเป็นที่มาแตกต่างจากจริยศาสตร์ของคานต์ พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงออกบวชเพื่อแสวงหาทฤษฎีทางจริยศาสตร์ แต่ทรงออกบวชเพื่อแสวงหาหนทางดับทุกข์ในชีวิตของพระองค์และเพื่อนมนุษย์ เมื่อทรงมั่นใจว่าได้พบวิถีทางแห่งการดับทุกข์นั้นแล้ว ก็ทรงท่องเที่ยวไปสอนผู้คนว่าหากประสงค์จะให้ความทุกข์ในชีวิตของพวกเขาดับมอดลงก็จงปฏิบัติดังต่อไปนี้

สิ่งที่ทรงสอนนั้นหากจะเรียกชื่อให้ตรงที่สุดก็คือหลักปฏิบัติสู่การดับทุกข์ (นิโรธคามินีปฏิปทา) จะอย่างไรก็ตาม หลักปฏิบัติดังกล่าวนั้น ประกอบด้วยเนื้อหาอันเป็นการจำแนกแยกแยะว่าอะไรคือความดีอันจะนำไปสู่การพ้นทุกข์ และ อะไรคือความเลวอันจะนำไปสู่ทุกข์ สิ่งที่ทรงสอนนี้ต่อมานักคิดในทางจริยศาสตร์ในโลกก็เห็นว่าเข้าข่ายเป็นทฤษฎีทางจริยศาสตร์ได้ เราอาจเรียกทฤษฎีทางจริยศาสตร์นี้ว่าทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของพุทธศาสนา ในโลกวิชาการทางด้านจริยศาสตร์ (อันเป็นแขนงหนึ่งของวิชาปรัชญา) มีการศึกษาทฤษฎีทางด้านจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ที่สำคัญสำนักหนึ่งของปรัชญาตะวันออก

เมื่อมีการศึกษาแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ของคานต์และพุทธศาสนาในเชิงเปรียบเทียบ ก็มีคนไม่น้อยเห็นว่าสองสำนักนี้ได้เสนอหลักการทางความคิดบางอย่างที่ตรงกันตามประวัตินั้น คานต์รู้จักพุทธศาสนา และเคยกล่าวถึงพุทธศาสนาในไทยและพม่าเป็นต้น³ การที่คานต์รู้จักพุทธศาสนาไม่ใช่เรื่องแปลก เพราะในเยอรมนีในสมัยที่คานต์มีชีวิตอยู่นั้น มีการศึกษาพุทธศาสนากันอย่าง

³ ดู Heinrich Detering, Maren Ermisch, and Pornsan Watanangura (2014)



แพร่หลาย อนึ่ง การทำงานทางปรัชญานั้นเราทราบกันดีว่าไม่เคยเป็นอิสระจากการรู้จักคุ้นเคยกับแนวคิดต่าง ๆ หากคานต์จะได้รับแรงบันดาลใจจากพุทธศาสนา ก็ถือเป็นเรื่องปกติ มีนักคิดและศิลปินเยอรมันจำนวนไม่น้อยที่ได้รับแรงบันดาลใจจากพุทธศาสนาเช่น เฮสเส มานน์ นิทเช่ โซเพนฮาวเออร์ วากเนอร์ เป็นต้น⁴

นักคิดและศิลปินตะวันตกที่ได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนานั้น เราแทบจะมองไม่ออกว่าอิทธิพลของพุทธศาสนาในตัวงานของคนเหล่านี้อยู่ที่ไหน การได้รับอิทธิพลจึงไม่ใช่เรื่องเดียวกับการเลื่อมใสในพุทธศาสนาแล้วเอาเนื้อหาของพุทธศาสนามาเผยแพร่ต่อในงานของตน อิทธิพลในทางความคิดที่คนหนึ่งมีต่ออีกคนในโลกของปรัชญานั้นเราพิจารณาจากการที่แนวคิดเก่าได้รับการตีความใหม่แล้วความคิดใหม่ที่เกิดขึ้นนั้นก็ถือได้ว่าเป็นการสร้างสรรคอย่างเป็นอิสระของนักคิดคนใหม่ เราอาจดูตัวอย่างอิทธิพลความคิดของเฮเกลที่มีต่อมาร์กซ์ก็ได้ มาร์กซ์เป็นศิษย์ของเฮเกล อาจกล่าวได้ว่าหากไม่มีเฮเกล ก็อาจไม่มีลัทธิคอมมิวนิสต์ที่สร้างสรรค์ขึ้นโดยมาร์กซ์ เราจะมองไม่เห็นแนวคิดมาแบบคอมมิวนิสต์ในงานเขียนของเฮเกลโดยตรง นั่นก็เป็นเพราะว่าแนวคิดของเฮเกลผู้เป็นอาจารย์ได้รับการ ‘ย่อยสลาย’ โดยมาร์กซ์ผู้เป็นศิษย์ แล้วสังเคราะห์ขึ้นเป็นแนวคิดใหม่ สมมติว่าเรายอมรับว่าคานต์อ่านพุทธศาสนา และได้รับอิทธิพลจากพุทธศาสนา สิ่งที่เราจะไม่พบในงานเขียนของคานต์ก็คือตัวหลักธรรมตรง ๆ ของพุทธศาสนา เพราะสิ่งเหล่านี้ได้รับการย่อยสลายแล้วทำให้กลายเป็นแนวคิดอย่างใหม่โดยคานต์นั่นเอง

จุดที่คนซึ่งศึกษาแนวคิดของคานต์และพุทธศาสนาเห็นว่าเป็นจุดร่วมของแนวคิดทั้งสองนี้คือการที่ทั้งคู่เห็นว่า คุณค่าทางจริยธรรมอันได้แก่ความดี ความชั่ว เป็นเรื่องที่วางอยู่บนหลักเกณฑ์ที่ตายตัว กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ ทั้งคานต์และพุทธศาสนาเห็นตรงกัน (ตามทัศนะของผู้ที่ศึกษาพุทธศาสนาและคานต์เหล่านี้) ว่าหลักเกณฑ์ทางด้านศีลธรรมจะต้องเป็นภาววิสัย ไม่ขึ้นกับผู้วิวินิจฉัย

⁴ ดูหนังสือเล่มที่กล่าวถึงข้างต้น



ในการทำงานเกี่ยวกับความรู้ทางวิชาการต่าง ๆ เช่นคณิตศาสตร์และวิทยาศาสตร์ เป็นต้น

ปัญหาว่า ระหว่างหลักจริยศาสตร์ของคานต์และของพุทธศาสนา มีอะไรที่ตรงกันหรือแตกต่างกันมากนักน้อยเพียงใด เป็นปัญหาสำคัญ หากเราคิดว่าการศึกษาเปรียบเทียบระหว่างแนวคิดทางปรัชญาสองสำนักเป็นสิ่งที่ให้คุณประโยชน์ในทางวิชาการ ผู้วิจัยทำงานวิจัยเรื่องนี้บนพื้นฐานทางความคิดว่า สมควรจะมีการวิจัยในระดับลึกที่สุดเท่าที่จะลึกได้ว่า อะไรคือลักษณะร่วมกันและลักษณะที่แตกต่างกันระหว่างแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ของคานต์และแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ของพุทธศาสนา มีหนังสือและวิทยานิพนธ์ทั้งในไทยและต่างประเทศที่ศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดของพุทธศาสนาและคานต์ในทางจริยศาสตร์อยู่แล้วพอสมควร แต่ผู้วิจัยก็เห็นว่า ยังสมควรที่จะมีงานศึกษาเปรียบเทียบระหว่างสองสำนักนี้ที่ลึกซึ้งและละเอียดลออลงไปเท่าที่ผู้ศึกษาคนใหม่ ๆ จะสามารถทำได้ งานวิจัยนี้ตั้งอยู่บนเหตุผลตามที่กล่าวมานั้น

ทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของอิมมานูเอล คานต์⁵

คานต์มีความคิดในเบื้องต้นว่า ทฤษฎีทางจริยศาสตร์ต้องให้ความรู้ที่แน่นอน และคนที่ต่างความคิดกันก็สามารถวินิจฉัยคุณค่าทางจริยธรรมได้ตรงกันผ่านทางทฤษฎีทางจริยศาสตร์ที่ให้ความรู้ที่แน่นอนนั้น ตัวอย่างความรู้ที่แน่นอนและไม่ขึ้นอยู่กับทัศนะส่วนตัวของบุคคลในสังคมก็เช่น คณิตศาสตร์ สองบวกสองย่อมเท่ากับสี่เสมอ ไม่ว่าจะให้ใครคำนวณ ผลก็จะออกมาเช่นเดิม คานต์คิดว่าทฤษฎีทางจริยศาสตร์ที่ดีจะต้องคล้าย ๆ กับคณิตศาสตร์ คือเมื่อเราเอาไปใช้ในการวินิจฉัยค่าทางจริยธรรม ไม่ว่าคนที่วินิจฉัยนั้นจะเป็นใคร ผลของการวินิจฉัยต้องออกมาเหมือนกัน ทัศนะของคานต์เรื่องนี้เป็นเรื่องที่เรอาจสงสัยได้ แต่ในเบื้องต้นนี้เราควรทราบว่าเป็นแนวคิดเบื้องต้นของนักปรัชญาท่านนี้เกี่ยวกับสิ่ง

⁵ เนื้อหาทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของคานต์ในงานวิจัยนี้มาจาก Immanuel Kant (2002)



ที่เราเรียกว่าทฤษฎีทางจริยศาสตร์ แรงจูงใจเบื้องต้นในการสร้างสรรค์ทฤษฎีทางจริยศาสตร์นี้เป็นเรื่องที่เราอาจสงสัยได้มาก คนในโลกล้วนแตกต่างกันตามชาติกำเนิด ภาษา การศึกษา เพศ และอื่น ๆ ความแตกต่างเหล่านี้นำไปสู่ความเห็นที่แตกต่างกันเกี่ยวกับคุณค่าทางจริยธรรม หมายความว่า การกระทำอย่างเดียวกัน คนต่างสังคมอาจมองว่าดีชั่วแตกต่างกัน การทำสงครามเพื่อป้องกันชาตินั้นศาสนาพุทธกับศาสนาฮินดูก็มองต่างกัน พุทธศาสนามองว่าการทำสงครามทำให้คนเข่นฆ่ากัน แม้จะเป็นการฆ่าเพื่อป้องกันชาติ แต่นั่นก็ไม่ได้หมายความว่าเราที่เป็นคนลงมือฆ่าเพื่อนมนุษย์จะรอดพ้น จากการทำความชั่ว พุทธศาสนา (ตามที่เข้าใจกันทั่วไปในประเทศไทย พม่า และลังกาเป็นต้น) มองว่าการฆ่าเป็นความชั่วเสมอ ไม่ว่าจะฆ่าเพราะเหตุผลใดก็ตาม แต่ในทัศนะของศาสนาฮินดู หากการฆ่านั้นเกิดตามหน้าที่ เช่นเป็นทหารต้องออกรบเพื่อปกป้องชาติ และจำเป็นที่จะต้องฆ่าศัตรู การฆ่าที่เกิดตามหน้าที่นี้ไม่จัดว่าเป็นความชั่ว นอกจากจะไม่เป็นความชั่ว การฆ่านั้นยังเป็นเรื่องดีด้วย เพราะเป็นการกระทำตามหน้าที่

พุทธศาสนากับศาสนาฮินดูว่าไปแล้วก็เป็นศาสนาร่วมสังคมเดียวกัน แต่เรายังเห็นความคิดเห็นที่ต่างกันระหว่างสองศาสนา นี้พิจารณาจากจุดนี้ ดูเหมือนจุดเริ่มต้นในการสร้างสรรค์ทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของคานต์จะเป็นสิ่งที่ยากลำบากยิ่ง เพราะเขากำลังคิดว่า ทฤษฎีทางจริยศาสตร์ที่ดีจะต้องอยู่เหนือความขัดแย้งระหว่างมหาชนในสังคม ปัญหาที่สำคัญมีว่า คานต์จะหาทฤษฎีอันประกอบด้วยหลักการที่อยู่เหนือความขัดแย้งของคนเราได้อย่างไร คานต์คิดว่า ความขัดแย้งทางความคิดของคนในสังคมเกิดจากการไม่ได้ใช้สิ่งหนึ่งในการวินิจฉัยปรากฏการณ์ต่าง ๆ สิ่งนี้คือเหตุผล คานต์เป็นนักคิดที่เชื่อมั่นในพลังของเหตุผลมาก เขาคิดว่าเหตุผลเป็นคุณสมบัติสากลที่มีอยู่ในคนทุกคน จะอย่างไรก็ตาม แม้ว่าเหตุผลจะมีอยู่แล้วในชีวิตของคนทั้งหลาย แต่คนที่รู้จักใช้เหตุผลในการพิจารณาและวินิจฉัยสิ่งต่าง ๆ ในชีวิตก็มีไม่มาก แต่ที่สุดแล้วแล้ว มนุษย์ก็คือสัตว์ที่มีเหตุผล หากเราใช้เหตุผลเป็นรากฐานของทฤษฎีทางจริยศาสตร์ ทฤษฎีนั้นจะทำให้เราทั้งหลายที่เกิดมาแตกต่างกันก้าวข้ามอคติส่วนตัว และมองเห็นบางสิ่งบางอย่าง



ที่เป็นคุณค่าทางจริยธรรมได้ตรงกัน

(ก) *กิวติลลีนฐานะคุณค่าตั้งต้นของระบบจริยศาสตร์*

คานต์เสนอว่า เมื่อเราคิดจะสร้างสรรค์ระบบจริยศาสตร์ที่ให้ความรู้ อันเป็นสากลและทุกคนสามารถเข้าถึงได้เหมือนกัน เราต้องเริ่มต้นที่อะไรสักอย่าง ที่ดีอย่างที่เราไม่อาจสงสัยได้ ถามว่าในชีวิตของคนเรามีอะไรไหมในชีวิตที่เราสามารถ กล่าวได้ว่า นี่เองคือจุดเริ่มต้นของความดีที่เราจะพบในชีวิตของคนทั้งหลาย เราจะลองใช้พื้นที่ตรงนี้เพื่ออภิปรายหาสิ่งที่กล่าวมานั้น

ความรัก... สมมติเราจะเริ่มด้วยสิ่งที่เรียกว่าความรัก ถามว่า หากเราทำอะไรลงไปบนพื้นฐานของความรัก เป็นไปได้ไหมที่การกระทำของเราจะเรียกได้ว่าเป็นการกระทำที่ดี เราดูตัวอย่างสักสองสามตัวอย่างก็ได้ กรณีแรก แม่รักลูก แม่ที่เรากำลังกล่าวถึงอยู่นี้หมายถึงแม่โดยทั่ว ๆ ไป ความรักลูกที่แม่แสดงออก อาจแตกต่างกัน แต่ที่เหมือนกันอย่างหนึ่งก็คือ เวลาที่แม่ทำอะไรบางอย่างกับลูกแล้วแม่บอกตัวเองว่าเรากำลังทำสิ่งนี้เพราะความรักที่เรามีต่อลูก สิ่งที่จะเกิด แก่ลูกจำเป็นไหมว่าจะต้องดีกับลูกเสมอไป ผู้อ่านบางท่านอาจบอกว่าไม่ มีแม่จำนวนไม่น้อยในโลกที่ทุ่มเทหาสิ่งต่าง ๆ มาใส่ลงไปในชีวิตลูก เช่นซื้อสิ่งที่ลูก ต้องการ จัดการหาการศึกษาที่ดีให้แก่ลูก ไม่ให้ลูกทำงานบ้าน (เพราะมีเงินจ้าง คนใช้ให้ทำแทน) การที่แม่ปรนเปรอลูกอย่างนี้บ้าง ครั่งก็ส่งผลเสียทำให้ลูกเป็นเด็กที่ไม่รู้จักเติบโตด้วยตนเอง ที่กล่าวมานี้ก็แปลความได้ว่า การกระทำที่มาจากความรักของแม่ไม่จำเป็นว่าจะจะเป็นความดีแก่ลูก อาจมีลูกบางคนที่ได้ดีเพราะความรักของแม่ แต่นั่นก็เป็นกรณีเฉพาะ สิ่งที่เรากำลังถามหาอยู่เวลานี้คืออะไรสัก อย่างที่เมื่อเป็นรากฐานทางจริยศาสตร์แล้ว จะอำนวยผลให้เกิดแต่สิ่งที่ดีเท่านั้น

จากการอภิปรายเรื่องความรักข้างต้น เราพบเพียงว่า เป็นไปได้ที่ความรัก ที่แม่เป็นต้นแสดงออกกับลูกบางคนยังผลให้ลูกเป็นคนดี ประสบความสำเร็จใน ชีวิต แต่เราไม่พบว่า ทุกกรณีที่มาจากความรักจะยังผลที่ดีให้เกิดเสมอ ดังนั้น ตามทัศนะของคานต์ ความรักไม่ใช่คุณค่าตั้งต้นของระบบจริยศาสตร์ที่เขาแสวงหา



นอกจากความรักที่พ่อแม่มีต่อลูก ก็อาจมีความรักในกรณีอื่น ๆ เช่นความรักระหว่างคู่รัก และความรักระหว่างมิตรสหาย ถ้ามว่าความรักเหล่านี้สามารถใช้เป็นคุณค่าตั้งต้นของระบบจริยศาสตร์อย่างที่สามารถต้องการแสวงหาหรือไม่ คำตอบคือไม่ ความรักระหว่างคู่นั้นค่อนข้างเป็นสิ่งเปราะบาง อาจมีบางกรณีที่คนรักบางคนสามารถทำทุกอย่างก็ได้เพื่อคนที่ตนรักรวมถึงการตายแทนได้ ในทัศนะของคานต์ คุณค่าทางจริยธรรมจะต้องมีนัยของความเป็นสิ่งประเสริฐในตัวเอง ความรักระหว่างคู่นั้นจำนวนมากแสดงออกในรูปของความเห็นแก่ตัว หมายความว่าที่บอกว่ารักกันนั้นก็เพื่อเรียกร้องบางสิ่งบางอย่างจากอีกฝ่ายเสมอ ในแง่นี้ ความรักระหว่างมิตรหรือที่เราเรียกว่ามิตรภาพนั้นยังจะฟังดูว่าแฝงด้วยความเห็นแก่ตัวน้อยกว่า แต่ที่สุดเราก็เห็นว่าเพื่อนที่รักเพื่อนมาก ๆ บางคนนั้นสามารถโกหกเพื่อให้เพื่อนพ้นผิดก็ได้ ดังนั้น ความรักจึงไม่จำเป็น คุณค่าตั้งต้นของทฤษฎีจริยธรรมอย่างที่สามารถต้องการได้

ความสงสาร... ความสงสารเป็นสิ่งที่คนจำนวนมากเชื่อว่าเป็นจุดตั้งต้นของการกระทำที่ดี แต่ในทัศนะของคานต์ ความสงสารเป็นอารมณ์ความรู้สึกอย่างหนึ่ง ไม่ใช่เหตุผล หากเรารับว่าวิทยาการต่าง ๆ เช่นวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์ต้องวางอยู่บนพื้นฐานของเหตุผล ไม่มีวิทยาการแม้แต่แขนงเดียวในโลกที่วางอยู่บนพื้นฐานของอารมณ์ความรู้สึก เราก็ต้องรับว่า ความสงสารที่เป็นอารมณ์ความรู้สึกแบบหนึ่งนั้นไม่สามารถเป็นพื้นฐานของทฤษฎีทางด้านจริยศาสตร์แบบที่สามารถต้องการได้ สำหรับคานต์ ทฤษฎีทางด้านจริยศาสตร์ต้องถือว่าเป็นวิทยาการอย่างหนึ่ง ไม่ต่างจากวิทยาศาสตร์หรือคณิตศาสตร์ เมื่อเป็นเช่นนี้ รากฐานของจริยศาสตร์ก็ต้องไม่ใช่อารมณ์ความรู้สึกเช่นความสงสาร ท่านผู้อ่านบางท่านอาจเถียงอยู่ในใจว่า เพราะเราสงสารวัวที่เขากำลังนำเข้าสู่โรงเชือดไม่ใช่หรือที่ทำให้เราช่วยกันบริจาคเงินเพื่อซื้อวัวนั้นจากโรงฆ่าสัตว์แล้วเอามากลายเป็นวัววัด เพื่อให้ชาวบ้านยืมไปใช้งานส่วนตัวโดยมีข้อผูกมัดกับวัดเช่นจะไม่ดื่มสุรา และเล่นการพนัน เป็นต้น นี่ไม่ใช่ความดีหรือหรือ เรื่องนี้อาจตอบได้ว่า เป็นความจริงที่ว่า ในหลายสถานการณ์ ความสงสารนำไปสู่การ



กระทำที่ดี แต่ถ้าถามว่า ความสงสารจะนำไปสู่การกระทำที่ถูกต้องเสมอไปหรือไม่ คำตอบคือไม่แน่ ในบางสถานการณ์ ความสงสารอาจทำให้เกิดอคติ (อันได้แก่การกระทำที่ไม่ได้ตั้งอยู่บนพื้นฐานของเหตุผล) แล้วคตินั้นก็สร้างปัญหาบางอย่างให้เกิด ยกตัวอย่างเช่น ชาวบ้านที่ไปทำบุญที่วัดเห็นเขาจับปลามาเพื่อให้สาธุชนได้ชีวิต แล้วนำไปปล่อยลงในแหล่งน้ำธรรมชาติ ความสงสารทำให้อาชีพที่วางนี้แพร่หลาย มีปลาเป็นจำนวนมากที่ที่สาธุชนได้ชีวิตมาแล้วนำไปปล่อยลงแหล่งน้ำสาธารณะเช่นแม่น้ำ ลำคลอง แล้วสร้างความเสียหายให้แก่ระบบนิเวศ เช่นปลาที่ปล่อยลงไปไปเที่ยวกินปลาตามธรรมชาติ ทำให้ระบบธรรมชาติเสียความสมดุล เป็นต้น

หลังจากที่พิจารณาว่าอารมณ์ความรู้สึกทั้งหลายไม่สามารถที่จะเป็นรากฐานให้แก่ระบบจริยศาสตร์ได้ คานต์ก็มาพิจารณาถึงสิ่งที่ธรรมชาติบรรจุไว้ในชีวิตของมนุษย์เราแล้วทุกคนและสิ่งนี้ไม่ใช่อารมณ์ความรู้สึก คานต์เรียกสิ่งนี้ว่ากุติวลล์ (good will) เราจะไม่แปลคำนี้เป็นภาษาไทย ผู้วิจัยคิดว่าการใช้คำแบบทับศัพท์ไปเลยจะช่วยให้เราเข้าใจแนวคิดของคานต์ดีกว่าการแปลสิ่งที่เรียกว่ากุติวลล์นี้คานต์นำเสนอในฐานะสิ่งที่เขาคิดว่าเป็นสิ่งที่ดีในตัวเอง หลักจริยศาสตร์ในทัศนะของคานต์คือความพยายามในการแสวงหาสิ่งที่มีค่าในตัวเองที่ธรรมชาติบรรจุไว้ให้แล้วในชีวิตของเรา สิ่งนี้ ‘มีค่า’ หรือ ‘ดี’ ในตัวเอง และเป็นสิ่งสากลในความหมายว่าเราสามารถพบสิ่งนี้ได้ในคนทุกคน เพื่อให้เข้าใจว่ากุติวลล์ดีในตัวเองอย่างไร เราจะลองพิจารณาบางสิ่งในชีวิตเราที่ธรรมชาติติดตั้งไว้ให้เรียบร้อยแล้ว แล้วถามว่า สิ่งเหล่านั้นมีค่าในตัวเองหรือไม่

ขอเริ่มต้นที่ความรักที่เราได้พิจารณาผ่านมาแล้วข้างต้น ถามว่า ความรักเป็นสิ่งที่ดีงามหรือมีค่าในตัวเอง หรือว่าสิ่งนี้เรากลัวว่าดีงามเพราะมันนำไปสู่สิ่งอื่น สมมติเราเข้าใจว่า ตัวความรักไม่ได้มีค่าในตัวเอง แต่มันมีค่าเพราะเมื่อเรารักใครหรือสิ่งใดแล้ว ความรักนั้นจะทำให้เราทำดีต่อสิ่งที่เรารัก หากมีความหมายเช่นนี้ ความรักก็ไม่ใช่อะไรที่มีค่าในตัวเอง ท่านผู้อ่านบางท่านอาจเถียงว่า สำหรับท่านความรักเป็นสิ่งที่มีความหมายในตัวเอง เวลาที่เรารักอะไร เรารู้ว่าความรักของ



เราที่มีต่อสิ่งนั้นเป็นสิ่งที่มีความหมาย สมมติเรารักใคร่สักคน ไม่สำคัญและว่าเจ้าตัวเขาจะรู้หรือไม่ว่าเรารักเขา ความรักที่เรามีต่อคนที่เขาไม่เคยรู้เลยว่าเรารักเขา ย่อมเป็นสิ่งที่เรารู้สึกได้เองว่าเป็นสิ่งที่มีความหมาย ประเด็นนี้น่าสนใจ แต่คนบางคนคิดว่าความรักเป็นหนึ่งของอารมณ์ความรู้สึก ที่ธรรมชาติติดตั้งอารมณ์ความรู้สึกไว้ให้แก่เราทุกคนก็เพื่อว่าอารมณ์ความรู้สึกนั้นจะนำไปสู่อะไรบางอย่างที่ดี เช่น พ่อแม่รักลูก ตัวความรักนั้นไม่ได้มีค่าในตัวมันเอง แต่มีค่าเมื่อมันนำคนที่เป็นอย่างพ่อแม่ไปสู่การกระทำบางอย่างที่ดีกับลูก เช่นเมื่อรักลูกแล้ว ก็พยายามดูแลชีวิตของลูกให้ดี เลี้ยงลูกให้เป็นคนที่รู้จักคิด พึ่งพาตนเองได้ เป็นต้น ตัวอย่างที่แสดงว่าความรักไม่ใช่สิ่งที่มีความหมายในตัวมันเองก็เช่น ในบางกรณีความรักนำไปสู่ผลที่ดีตามตัวอย่างเรื่องที่พ่อแม่รักลูก ที่กล่าวข้างต้น แต่ในบางกรณีความรัก (ที่มีต่อบุคคล) ของพ่อแม่ก็นำไปสู่ความวิบัติในชีวิตของลูกได้ เมื่อความรักสามารถนำไปสู่คุณก็ได้ นำไปสู่โทษก็ได้ ก็แปลว่า ความรักไม่ใช่สิ่งที่ดี หรือมีคุณค่าในตัวมันเอง

ผู้วิจัยคิดว่าเราสามารถวิเคราะห์อารมณ์ความรู้สึกอื่น ๆ เช่นความสงสารแบบเดียวกับที่เราวิเคราะห์ความรักตามที่แสดงมานี้ สรุปความว่า อารมณ์ความรู้สึกทั้งหลายที่คนจำนวนไม่น้อยเข้าใจว่าเป็นสิ่งที่ดีในตัวมันเอง คนบางคนคิดว่าไม่ แต่เขาก็เสนอว่า มีสิ่งหนึ่งที่แสดงตัวออกในรูปของความคิด คล้าย ๆ อารมณ์ความรู้สึก แต่สิ่งนี้แตกต่างจากสิ่งที่เราพิจารณาข้างต้นคือเป็นสิ่งที่พูดได้ว่าดีหรือมีค่าในตัวเอง คนที่เรียกสิ่งนี้ว่ากัฏฐิวิเลส ต่อไปนี้คือตัวอย่างที่ผู้วิจัยสมมติขึ้น เพื่อใช้เป็นตัวอย่างสำหรับบอกว่า สิ่งที่เราเรียกว่ากัฏฐิวิเลสในทฤษฎีทาง จริยศาสตร์ของคนผู้วิจัยเข้าใจว่าอย่างไร

กรณีที่หนึ่ง เราอาศัยอยู่ในคอนโดมิเนียมแห่งหนึ่ง ข้างห้องเราเป็นห้องของเพื่อน ค่ะหนึ่ง (เด็กมากแล้ว) มีเสียงเพื่อนเคาะประตูห้องเรา เมื่อเปิดประตูเพื่อนก็บอกว่าปวดหัวมาก มียาแก้ปวดหัวหรือเปล่า เราบอกว่ามี พร้อมกับเดินไปที่ตู้ยา หยิบยาให้เพื่อน แล้วเราก็เข้านอนต่อ หลายวันต่อมา เราทราบจากการบอกเล่าของเพื่อน (ในเชิงซ้ำ ๆ) ว่า ยาที่เราให้เขาไปกินนั้น ไม่ใช่ยาแก้ปวดหัว แต่เป็นยาถ่าย ผลคือเพื่อนท้องเสียทั้งวัน ต้องหยุดงาน



ตามทัศนะของคานต์ เราหิบบยาให้เพื่อนเพราะเรารู้สึกเป็นปกติธรรมดาว่าเรื่องเช่นนี้เป็นเรื่องสามัญธรรมดาที่มนุษย์ในโลกเขาปฏิบัติกัน การช่วยเหลือกันแบบนี้เป็นสิ่งที่เป็นไปตามมนุษยธรรม การกระทำที่ดำเนินไปตามมโนธรรมในฐานะที่เป็นมนุษย์นี้คานต์กล่าวว่าเกิดจากกฏิวิลล์ เราหิบบยาส่งให้เพื่อนไม่ใช่เพราะเรารักเพื่อนหรือสงสารเพื่อน ต่อให้เป็นคนอื่นที่อาศัยร่วมคอนโดมิเนียมเดียวกันมาขอ เราก็ตอบให้ เนื่องจากกฏิวิลล์เป็นสิ่งที่ดีในตัวเอง ดังนั้นไม่ว่าผลที่จะเกิดตามมาจากการหิบบยาให้นั้นจะเป็นอย่างไร การกระทำนี้ก็ถือว่าสิ้นสุดลงแล้ว และเป็นการกระทำที่ดี

เราจะพิจารณาอีกตัวอย่างหนึ่ง เรื่องนี้เป็นเรื่องที่ผู้วิจัยสมมติขึ้น (ผู้วิจัยเคยอ่านพบข่าวเรื่องนี้นานแล้วในหนังสือพิมพ์ แต่จะไม่ขอยืนยันว่าเป็นเรื่องจริง เป็นเรื่องที่เกิดในต่างประเทศ) มีลูกกับป้าคนหนึ่งเป็นชาวชนบท วันหนึ่งทั้งสองคนขับรถออกจากบ้านจะไปทำธุระ ระหว่างทางพบรถยนต์คันหนึ่งประสบอุบัติเหตุ คนขับรถบาดเจ็บสาหัส นอนหมดสติอยู่ในรถ ลุงและป้าสองคนนี้ได้หยุดรถและอุ้มคนเจ็บไปส่งโรงพยาบาล ผลปรากฏว่าชายคนนั้นรอดตาย แต่ต้องพิการเพราะการอุ้มเขาส่งโรงพยาบาลไม่ถูกวิธี เนื่องจากลุงและป้าทั้งสองนั้นเป็นชาวบ้านธรรมดา ไม่มีความรู้ทางการแพทย์ว่าด้วยการเคลื่อนย้ายคนเจ็บจากอุบัติเหตุ ชายคนที่รอดชีวิตและพิการนั้นฟ้องศาลเรียกค่าเสียหายจากลุงและป้าสองคนนั้น คำถามที่ผู้วิจัยอยากถามท่านผู้อ่านคือ หากท่านเป็นผู้พิพากษา มีอำนาจในการวินิจฉัยว่าลุงและป้าสองคนนี้สมควรจ่ายค่าเสียหายแก่ชายคนนั้นหรือไม่ ท่านจะพิพากษาว่าอย่างไร

เรื่องนี้หากเราพิจารณาจากแนวคิดเรื่องกฏิวิลล์ของคานต์ สมมติว่าตอนที่สองลุงป้าตัดสินใจพาชายคนนั้นไปส่งโรงพยาบาล สิ่งที่พวกเขาคิดในใจคือต้องช่วย ไม่ได้คิดอะไรเกินไปกว่านั้น การตัดสินใจนั้นก็มาจากกฏิวิลล์ เมื่อมาจากกฏิวิลล์ การกระทำนี้ก็ดีในตัวเอง ไม่ว่าผลที่จะเกิดตามมาจะเป็นอย่างไร ก็ไม่มีผลลบถึงความดีของการกระทำนี้ ซึ่งเป็นการกระทำที่ดีและจบสิ้นลงแล้ว หากเราเห็นต่อไปว่า คนเราไม่ควรรับผิดชอบ (ในทางเสียหาย) แก่การกระทำ



ที่ดี เราก็ต้องพิพากษาให้ป่าและลูกสองคนนี้ไม่ต้องจ่ายค่าเสียหายให้แก่ชายคนที่ร้องขอจากศาลนั้น

คานต์อธิบายในหนังสือของเขาว่า กู๊ดวิลล์คือความคิดที่ดำเนินไปตามกฎธรรมชาติ คำกล่าวของคานต์ตรงนี้ต้องการคำอธิบาย คานต์คิดว่า ในการใช้ชีวิตของคนเราซึ่งเป็นสัตว์ที่มีเหตุผลนั้น เราย่อมรู้โดยสามัญสำนึกว่าอะไรควรไม่ควรอยู่แล้วตามกฎธรรมชาติ สมมติเราไม่สบายไปหาหมอ หมอวินิจฉัยว่าความเจ็บป่วยของเรานั้นมาจากการที่เราไม่ค่อยกินอาหารที่ถูกสุขอนามัย หมออธิบายให้เราฟังว่าเป็นกฎธรรมชาติที่ว่า เมื่อคนเรากินอาหารที่ไม่มีคุณค่าทางโภชนาการ ร่างกายของเขาย่อมอ่อนแอ ตรงกันข้าม หากคนเรากินอาหารที่มีคุณค่าทางโภชนาการ ร่างกายของเขาย่อมแข็งแรง แม้หมอจะไม่แนะนำว่าเราควรกินอาหารแบบไหนระหว่างสองแบบนี้ เราก็ย่อมรู้ด้วยปัญญาว่า เราควรกินอาหารที่มีคุณค่าทางโภชนาการ ความรู้นี้ เกิดเอง ไม่มีใครบอก นอกจากปัญญาในการรู้ว่าจะไรควรไม่ควรในเรื่องที่ไม่เกี่ยวข้องกับความดีความชั่ว คานต์คิดว่าธรรมชาติก็สร้างปัญญาให้มนุษย์รู้ว่าอะไรควรไม่ควรในทางจริยศาสตร์เช่นเดียวกัน

เมื่อลูกป่าสองคนนั้นเห็นชายคนนั้นนอนหมดสติอยู่ในรถ ทั้งสองก็รู้ด้วยปัญญาว่าต้องช่วย ความคิดที่จะช่วยนี้เกิดเองตามกฎธรรมชาติ คล้าย ๆ เรื่องที่เรารู้ว่าควรกินอาหารแบบไหนเพื่อให้ร่างกายของเราแข็งแรง ความรู้ที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาตินี้คือสิ่งที่คานต์เรียกว่ากู๊ดวิลล์ เป็นสิ่งที่ถูกต้องดีงามในตัวเอง ปัญหาในการทำความเข้าใจทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของคานต์เกี่ยวกับกู๊ดวิลล์นี้อยู่ที่ว่า เมื่อคานต์กล่าวว่ากู๊ดวิลล์คือความคิดที่ดำเนินตามกฎธรรมชาติ เราจะรู้ได้อย่างไรว่าการกระทำแบบไหนดำเนินตามกฎธรรมชาติ เรื่องการเลือกกินอาหารนั้นชัดเจนว่าการเลือกกินของที่มีคุณค่าทางโภชนาการคือการเลือกเดินตามกฎธรรมชาติ แต่การที่เราเห็นคนเจ็บจากอุบัติเหตุ บางคนอาจไม่แน่ใจ ว่าอะไรคือการดำเนินตามกฎธรรมชาติระหว่างการพาเขาไปส่งโรงพยาบาล หรือการผ่านไปเลย โดยเข้าใจว่าคงมีใครสักคนเห็นเหตุการณ์นี้แล้วพาคนเจ็บไปส่งโรงพยาบาล หรือไม่ก็แจ้งให้ตำรวจทราบ ตำรวจจะได้เรียกรถพยาบาลมารับตัวคนเจ็บอีกทีหนึ่ง การไม่



ช่วยเหลือด้วยตนเองเพราะคิดว่าจะมีคนอื่นช่วยเหลือนี้ไม่น่าจะถึงขั้นว่าเป็นการไม่ปฏิบัติตามกฎธรรมชาติ บางทีเราอาจอธิบายให้ตนเองเข้าใจว่าที่เราไม่ช่วยเหลือเองนั้นเพราะเราไม่มีความรู้เรื่องการย้ายคนเจ็บ เราเกรงว่าอาจมีปัญหาตามมา ถ้ามองว่าการคิดเช่นนี้ไม่เป็นไปตามกฎธรรมชาติที่ตรงไหน เรื่องนี้ผู้วิจัยคิดว่าไม่ง่ายที่คานต์จะตอบ

ในบางที คานต์เรียกภูติวิธล์ว่าคือความคิดที่บอกเจ้าตัวว่านี่คือการทำหน้าที่ จริยศาสตร์ของคานต์พูดเสมอว่าการกระทำที่ดีไม่ใช่การกระทำที่มาจากความคิดถึงผลบางอย่าง ไม่ใช่การกระทำที่มาจากอารมณ์ความรู้สึกเช่นความรัก ความสงสาร เป็นต้น แต่เป็นการกระทำที่มาจากความคิดว่านี่คือหน้าที่ คำว่าหน้าที่มีความหมายสองความหมาย อย่างแรกคือหน้าที่ตามธรรมชาติ เช่นหน้าที่ของคนเราที่จะพึงกินอาหารที่เป็นประโยชน์แก่ร่างกาย อย่างที่สองคือหน้าที่ตามคำสั่งคมกำหนด เช่น หน้าที่ของผู้พิพากษาคือการวินิจฉัยคดี หน้าที่ของตำรวจคือการรักษาความสงบเรียบร้อยให้แก่ประชาชนในชุมชน ดูเหมือนว่าหน้าที่สองอย่างนี้ คานต์หมายเอาหน้าที่อย่างแรกคือหน้าที่ตามธรรมชาติ สมมติว่าเราเดินไปในทุ่งนา เห็นกบตัวหนึ่งกำลังถูกงูกิน ถ้ามองว่าอะไรคือหน้าที่ตามธรรมชาติของเราในเรื่องนี้ เราควรตั้งใจให้ตายเพื่อช่วยกบ และที่ต่อให้ตั้งใจให้ตายก็เพื่อไม่ให้งูตัวนั้นไปกินกบหรือสัตว์ชนิดอื่นอีกต่อไป หรือว่าเราควรจะตีเพียงเพื่อจะแยกกูกับกบออกจากกัน ไม่ถึงขั้นให้งูตาย เพราะการฆ่าให้ตายอาจเป็นความผิดได้ หรือว่า เราไม่ควรทำอะไรทั้งนั้น เนื่องจากเข้าใจว่างูนั้นกำลังจะกินอาหารของมัน ช่วยไม่ได้ที่ธรรมชาติสร้างให้มันต้องกินอาหาร อันได้แก่ชีวิตของสัตว์อื่น เมื่อคิดเช่นนี้เราก็เพียงแค่เดินหนีมาเสียเฉย ๆ ถ้ามองระหว่างทางเลือกเหล่านี้ ทางเลือกไหนที่คานต์เห็นว่าเป็นการทำตามหน้าที่ ผู้วิจัยคิดว่าปัญหานี้ ยากเหมือนกันที่คานต์จะตอบได้

จะอย่างไรก็ตาม แนวคิดเรื่องภูติวิธล์ของคานต์ก็เป็นเรื่องที่เราสามารถเข้าใจได้กว้าง ๆ ในแง่ที่เป็นแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์แบบหนึ่ง คานต์คิดว่า เกณฑ์สำหรับบอกว่าอะไรผิด อะไรถูก ต้องเป็นเรื่องตายตัว การฆ่าคนเป็นความผิดเสมอ



เราสามารถยกตัวอย่างจำนวนหนึ่ง เพื่ออธิบายว่าที่บอกว่าการฆ่าคนเป็นความผิดเสมอหมายความว่าอย่างไร แต่ก็จะมีตัวอย่างอีกเป็นจำนวนไม่น้อยที่เราสามารถยกมาเพื่อถามคานต์ว่า ท่านคิดว่าการฆ่าคนในกรณีต่อไปนี้ เป็นความผิดเพราะเป็นการกระทำที่ไม่ได้มาจากกุตวิลล์หรือไม่ หมอที่ช่วยให้คนไข้ที่เจ็บหนักรักษาไม่หาย รอเพียงว่าจะตายวันใดเท่านั้น ได้ตายไปอย่างสงบ อาจบอกตัวเองว่าเรากำลังทำตามหน้าที่ หรือเรากำลังทำตามกุตวิลล์อันได้แก่ความคิดที่ว่านี่คือสิ่งที่เราสมควรทำในฐานะที่เป็นหมอ ผู้พิพากษาที่ลงนาม ในคำสั่งประหารชีวิตนักโทษคนหนึ่งไม่ได้รู้จักนักโทษนั้นเป็นส่วนตัวยเลย ที่ลงนามเพราะกระบวนการยุติธรรมดำเนินมาถึงขั้นที่เขาต้องพิพากษาประหารชีวิตนักโทษ เพราะกฎหมายบัญญัติไว้อย่างนั้น เราจะเรียกได้ไหมว่าการกระทำของผู้พิพากษามีผิด เพราะไม่ดำเนินตามกุตวิลล์ หรือว่าตรงกันข้าม การตัดสินใจของผู้พิพากษารั้งนี้คือสิ่งที่ถูกต้องแล้ว เพราะเป็นการตัดสินใจตามหน้าที่ ซึ่งก็คือการตัดสินใจบนพื้นฐานของกุตวิลล์นั่นเอง

วิธีเข้าใจแนวคิดเรื่องกุตวิลล์ของคานต์อาจทำได้ง่าย ๆ ด้วยการจินตนาการว่า สมมติว่า มีงานวัดและทางวัดกำลังป่าวประกาศขอบริจาคเงินเพื่อซื้อกระเบื้องสำหรับมุงหลังคาโบสถ์หลังใหม่ บางคนอาจบริจาคเงินเพราะเชื่อว่าผลของการบริจาค่นั้นจะช่วยให้ตนได้ไปเกิดในสวรรค์ หากบริจาคอย่างนี้ก็ไม่ถือว่าทำตามกุตวิลล์ บางคนอาจบริจาคเพราะเกรงใจเจ้าอาวาสเนื่องจากรู้จักกันเป็นส่วนตัว การบริจาคอย่างนี้ก็ไม่ถือว่าทำตามกุตวิลล์ บางคนอาจบริจาคเพราะคิดว่าเมื่อช่วยเหลือกันได้ก็ช่วย วัดเป็นศูนย์กลางของชุมชน การช่วยทางวัดก็เป็นเรื่องมีเหตุผลในตัว การบริจาคแบบนี้ ไม่ใช่เพราะอารมณ์ความรู้สึกใด และไม่ใช่ว่าหวังผลอะไร การบริจาค่นี้เป็นไปตามเหตุผล ที่ว่าเมื่อช่วยเหลือกันได้ก็ต้องช่วยกันเพราะเราอยู่ในชุมชน การสนับสนุนวัดก็คือการสนับสนุนชุมชนนั่นเอง ดูเหมือนว่าการบริจาคด้วยเหตุผลเช่นนี้ คานต์จะถือว่าเป็นไปตามอำนาจของกุตวิลล์



(ข) การเอาใจเขามาใส่ใจเรา

นอกจากแนวคิดเรื่องกัฏติลล คานต์ยังเสนอแนวคิดอื่น ๆ เพื่อเสริมให้แนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ของเขาเป็นที่เข้าใจได้มากขึ้น แนวคิดที่สองที่เรา กำลังพิจารณาอยู่นี้คานต์ไม่ได้เรียกว่าแนวคิดเรื่องเอาใจเขามาใส่ใจเรา แต่ผู้วิจัย คิดว่า หากกล่าวกันที่เนื้อหา เราพูดได้ว่าแนวคิดที่สองของคานต์นี้ก็คือแนวคิด ที่คนไทยเราค้นเคยตีในนามการเอาใจเขามาใส่ใจเรา ว่าโดยใจความดั้งเดิม คานต์กล่าวว่า หากเราสงสัยว่าสิ่งที่เรากำลังตัดสินใจทำนั้นถูกต้องหรือไม่ ก็ให้ เราลองคิดเรื่องนั้นเป็นข้อความ (maxim) ขึ้น แล้วตั้งคำถามว่า ข้อความที่ว่านั้น สามารถที่จะเป็นข้อความสากลได้หรือไม่

ยกตัวอย่างเช่น เรายืมเงินเพื่อนมานานพอสมควรแล้ว ได้เวลาสมควรคืน แต่เราก็คิดว่าตนเองมีความจำเป็นบางอย่างที่จะต้องใช้เงินที่มีอยู่ก่อน และอีกอย่าง หนึ่ง เพื่อนคนนี้ก็ไม่เคยทวงเงินที่เรายืมมาด้วย เราเลยคิดว่าจะยังไม่คืนเงิน รอให้ เขาทวงก่อนจึงจะคืน คานต์บอกว่า หากเราสงสัยว่า เรื่องที่เราคิดนั้นถูกต้องหรือไม่ ก็ให้เขียน (หรือพูด) สิ่ง ที่เราคิดนั้นออกมาเป็นข้อความ ก็จะได้ความว่า “คนเรา หากยืมเงินเพื่อนมาแล้วเพื่อนยังไม่ทวง ก็ไม่จำเป็นต้องคืนก็ได้” เมื่อได้ข้อความนี้ มาแล้ว ขั้นตอนต่อไปก็ถือถามว่า คนโดยทั่วไปจะสามารถรับข้อความนี้ในฐานะที่เป็น ข้อความสากลหรือไม่ คำว่าข้อความสากลตามทฤษฎีของคานต์หมายถึงเอาข้อความ ที่ใคร ๆ เมื่อได้ยินแล้วก็รับรองว่าถูกต้องด้วยกันทั้งหมดทั้งสิ้น ไม่มีใครเลยที่จะ เห็นว่าข้อความนี้ผิด

คำถามมีว่า ข้อความที่บอกว่า คนเราหากยืมเงินเพื่อนมาแล้วเพื่อนยังไม่ ทวงก็ไม่ต้องคืน สามารถเป็นข้อความสากลในความหมายตามที่กล่าวข้างต้นได้ หรือไม่ ผู้วิจัยคิดว่า ท่านผู้อ่านคงสามารถตอบคำถามนี้ได้ด้วยตนเอง โดยไม่ต้อง มีคนบอก แม้แต่คนที่เป็นเจ้าของข้อความนี้ หากคิดว่ามีเพื่อนมาขอยืมเงินตน แล้วเพื่อนคนนี้ก็คิดแบบเดียวกันนี้แหละ เขาก็คงไม่สามารถที่จะรับได้ เมื่อข้อความที่กล่าวมานี้ไม่สามารถเป็นข้อความสากลได้ การยืมเงินเพื่อนมาแล้ว ก็ไม่ยอมคืนเสียทีเดียวเหตุผลว่าเพื่อนยังไม่ทวงก็เป็นความไม่ได้



จากตัวอย่างที่กล่าวมาข้างต้นนั้น เราจะเห็นว่าสาระของกฎจริยธรรมข้อนี้ของคานต์ก็อยู่ที่การคิดโดยเอาใจเขามาใส่ใจเรา หมายความว่า หากเราไม่แน่ใจว่าสิ่งที่เราจะทำลงไปในนั้นเป็นความดีหรือชั่ว ก็ให้เราลองคิดว่า หากคนอื่นจะทำเรื่องเดียวกันนี้กับเรา เราจะมีรู้สึกอย่างไร หากเราไม่ชอบ ก็แปลว่าการกระทำนั้นผิด หากเราชอบ ก็แปลว่าการกระทำนั้นถูกต้อง เราจะลองสมมติตัวอย่างขึ้นเพื่อพิจารณาแนวคิดข้อนี้ของคานต์สักสองสามตัวอย่าง

ตัวอย่างแรก เด็กคนหนึ่งกำลังอยู่ในระหว่างสอบ เขาทำข้อสอบไม่ได้ เพื่อนของเขาบางคนทำท่าว่าทำข้อสอบได้ เขาก็เลยคิดในใจว่า น่าจะเป็นการดีนะหากเพื่อนที่ทำข้อสอบได้ จะให้เขาลอกข้อสอบ สมมติว่าเขาเอาสิ่งที่เขาคิดอยู่ในใจมาเขียนเป็นข้อความ ก็จะได้ว่า “คนที่ทำข้อสอบได้ควรให้เพื่อนลอกข้อสอบ” ถามว่า ข้อความนี้สามารถที่จะเป็นกฎสากลได้หรือไม่ ผู้อ่านบางท่านอาจกล่าวว่า หากคนที่จะต้องตอบปัญหานี้เป็นเด็กที่เรียนหนังสือไม่เก่ง พวกเขาคงเห็นด้วยว่าข้อความนี้สามารถที่จะเป็นข้อความสากล แต่ปัญหามีว่า คนในโลกนั้นมีทั้งคนเก่งและคนไม่เก่ง คนเก่งอาจเห็นว่าข้อความนี้ไม่สามารถที่จะเป็นข้อความสากลได้ เพราะหากอนุญาตให้มีการลอกข้อสอบกันได้ มาตรฐานทางการศึกษาก็จะไม่มี หากมีคนแค่เพียงคนเดียวเห็นว่าข้อความนั้นไม่สามารถที่จะเป็นข้อความสากลได้ การทำตามข้อความนั้นก็ถือว่าผิดตามทัศนะของคานต์

ตัวอย่างที่สอง ชายคนหนึ่งเป็นเศรษฐี เขาคิดว่าทรัพย์สินจำนวนมากของเขาไม่ควรที่จะตกเป็นของทนายทเขาเท่านั้น แต่ควรตกเป็นสมบัติสาธารณะด้วย สมมติชายคนนี้ถามตัวเองว่าการตัดสินใจเช่นนั้นผิดหรือถูก คำตอบจากคานต์ก็คือลองถามว่าข้อความดังกล่าวนั้น (คนที่เป็นเศรษฐีไม่ควรยกทรัพย์สินให้แก่ทนายทเท่านั้น แต่ควรยกให้แก่สาธารณะด้วย) จะสามารถเป็นกฎสากลได้หรือไม่ ท่านผู้อ่านบางท่านอาจตอบว่า เศรษฐีมีหลายประเภท บางประเภทใจบุญ แต่บางประเภทขี้เหนียว สำหรับคนที่ขี้เหนียว เขาคงไม่รับว่าข้อความนี้จะเป็นข้อความสากลได้ เราจะพิจารณาเรื่องนี้อย่างไร



ก่อนอื่นนั้น ผู้วิจัยคิดว่ามีความคิดเบื้องต้นของคานต์บางอย่างที่เราสมควรทราบเอาไว้ก่อน ไม่เช่นนั้นเราอาจจะไม่เข้าใจแนวคิดทั้งหมดของเขาก็เป็นได้ แนวคิดของคานต์นี้มีว่า มนุษย์ทุกคนเป็นสัตว์ที่มีเหตุผล เพราะฉะนั้น เขาจึงเสนอให้ใช้เหตุผลเป็นเครื่องมือหลักในการพิจารณาเรื่องต่าง ๆ ในโลก รวมทั้งแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ของเขา หรือของใครก็ตามแต่ เศรษฐีชี้เหนียนั้นใช้ความรู้สึก (ความชี้เหนียว) ในการพิจารณาว่า ข้อความที่ว่า “คนมีเงินไม่ควรยกรัถรพ์ทั้งหมดของตนให้แก่ทนายทนายนั้น แต่ควรยกส่วนหนึ่งเพื่อให้เป็นประโยชน์แก่สาธารณชนด้วย” สมควรที่จะเป็นข้อความสากลหรือไม่ เมื่อเขาไม่ได้ใช้เหตุผล การวินิจฉัยของเขาก็ไม่ถือเป็นประมาณ ดังนั้น สิ่งที่เราจะพิจารณาเกี่ยวกับข้อความนี้ก็คือ เป็นไปได้หรือไม่ที่ข้อความข้างต้นนี้จะเป็ข้อความสากลสำหรับผู้รู้จักใช้เหตุผล หากเราตอบว่าคนมีเหตุผลทุกคนย่อมเห็นด้วยกับข้อความนี้ ก็แปลว่า การที่จะมีเศรษฐียกรัถรพ์ส่วนหนึ่งของตนเพื่อเป็นประโยชน์สาธารณะ ก็ย่อมต้องนับว่าเป็นความดี

ตัวอย่างที่สาม ชายคนหนึ่งป่วยหนัก ด้วยโรคที่ไม่มีทางรักษา สิ่งที่เหมาะสมกระทำต่อเขามีเพียงให้ยาประคองชีวิตไป หมอเองก็ไม่ทราบว่าเขาจะตายเมื่อใด ชายคนนั้นคิดว่า น่าจะเป็นการดีแก่เขาหากหมอจะช่วยทำให้เขาตายไปอย่างสงบ แทนที่จะทรมานโดยไม่รู้ว่าจะตายเมื่อใด สมมติชายคนนั้นเอาจริงที่เขาคิดมาเป็นข้อความว่า “คนเราสมควรได้รับการดูแลโดยแพทย์เพื่อให้เขาตายอย่างสงบ หากว่าโรคร้ายที่คุกคามชีวิตเขายู่่นั้นทำให้เขาทรมานมาก และไม่รู้ว่าเขาจะตายเมื่อใด” ถ้ามว่า ข้อความนี้สามารถที่จะเป็นข้อความสากลตามทฤษฎีของคานต์หรือไม่

ท่านผู้อ่านบางท่านอาจคิดว่าข้อความนี้มีเหตุผล และสามารถใช้ได้กับคนทุกคน เราไม่ทราบว่าตนเองจะป่วยด้วยโรคร้ายที่ไม่มีทางรักษาให้หายเหมือนชายคนนั้นหรือไม่ เราทุกคนน่าจะเห็นตรงกันว่า หากตนเองอยู่ในภาวะเช่นเดียวกันนี้ เราก็คงต้องการให้แพทย์ทำให้เราตายอย่างสงบ หากเห็นเช่นนั้น ก็อาจหมายความว่าข้อความข้างต้นนี้สามารถที่จะเป็นข้อความสากลได้



จะอย่างไรก็ตาม เราทราบกันดีว่า การช่วยให้ผู้ป่วยที่ทุกข์ทรมานได้จบชีวิตลงตามที่กล่าวนี้มีศาสนาอย่างน้อยก็หนึ่งศาสนาคือศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกไม่เห็นด้วย ศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกให้เหตุผลว่า ชีวิตเป็นสิ่งที่มีความค่า แม้ในยามที่ชีวิตนั้นกำลังประสบความทุกข์อย่างหนัก ชีวิตก็ยังมีค่า ค่าของชีวิตที่ว่านี้อาจเป็นสิ่งที่คนที่ไม่เชื่อในเรื่องศาสนาไม่เข้าใจ แต่สำหรับคนที่เชื่อในศาสนาอย่างแน่นแฟ้น เขาจะเห็นด้วยปัญญาของเขาเองว่าในท่ามกลางความทุกข์ของชีวิตที่ต้องต่อสู้กับความเจ็บปวดอันเนื่องมาจากโรคร้ายนั้นยังมีสิ่งดี ๆ ที่ชีวิตอาจเปิดเผยให้เห็นหากว่าเราไม่คิดที่จะยุติชีวิต

ทัศนะของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกตามที่กล่าวมานี้คนจำนวนมาก (โดยเฉพาะคนที่ไม่ได้นับถือศาสนา) อาจไม่เข้าใจ แต่นั่นก็ไม่ใช่ปัญหาประเด็นที่เรากำลังพิจารณากันอยู่นี้คือ การที่ข้อความที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้สามารถที่จะเป็นข้อความสากลได้หรือไม่ หากมีคนแม้เพียงคนเดียวแย้งว่าข้อความดังกล่าวนี้ไม่สามารถที่จะเป็นข้อความสากลได้ (ด้วยเหตุผล ไม่ใช่พูดด้วยอารมณ์ความรู้สึก) คานต์ก็จะถือว่าข้อความดังกล่าวไม่สามารถเป็นข้อความสากล ซึ่งก็หมายความว่า เราไม่สามารถพูดได้ว่าการยุติชีวิตคนไข้ที่ทุกข์ทรมานด้วยโรคร้ายที่ไม่มีทางรักษาเป็นสิ่งที่ถูกต้องตามทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของคานต์ ผู้วิจัยคิดว่าเรื่องข้างต้นนี้อาจอภิปรายกันต่อไปได้ว่าทัศนะของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกที่ไม่เห็นด้วยกับการยุติชีวิตคนไข้เพื่อให้พวกเขาพ้นไปจากความทุกข์ทรมานเป็นสิ่งที่มาจากเหตุผลหรือไม่ หากมาจากเหตุผล ก็เข้าข่ายว่าเป็นสิ่งที่คัดค้านความเป็นข้อความสากลของข้อความนี้ที่ถูกต้องตามทฤษฎีของคานต์ แต่ถ้าเราพิจารณาว่าข้อความนี้มาจากสิ่งที่ไม่ใช่เหตุผล การใช้แนวคิดของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกคัดค้านความเป็นกฎสากลของข้อความนี้ก็ไม่ชอบด้วยทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์ ปัญหาที่ว่าเราจะรู้ได้อย่างไรว่าทัศนะของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกตามที่กล่าวมานี้มาจากเหตุผลหรือมาจากสิ่งที่ไม่ใช่เหตุผล เช่นอารมณ์ความรู้สึก หรือความศรัทธา เป็นต้น



ผู้วิจัยรับว่าไม่ยากที่เราจะพิจารณาว่าทัศนะของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกตามที่กล่าวมานี้มาจากเหตุผลหรือสิ่งที่ไม่ใช่เหตุผล ผู้อ่านบางท่านอาจวิจารณ์ว่าทัศนะของศาสนาโดยทั่วไปมักอิงอยู่กับศรัทธา ดังนั้นเป็นไปได้ที่เราจะพิจารณาว่าความเห็นที่คัดค้านการยุติชีวิตคนไข้เพื่อให้พวกเขาพ้นจากความทุกข์ทรมานโดยศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกนั้น มาจากศรัทธาในศาสนา มากกว่าเหตุผล จะอย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยคิดว่า อาจมีบางคนในหมู่ชาวคริสต์ที่พิจารณาเรื่องนี้ด้วยเหตุผลและเห็นว่าที่ศาสนาของตนให้ความเห็นไว้นั้นถูกต้องแล้ว คนเราราบเท่าที่ยังมีชีวิตอยู่ โอกาสที่จะมีประสบการณ์บางอย่างที่มหัศจรรย์ย่อมเป็นไปได้เสมอ เราจะรู้ได้อย่างไรว่า การที่เราขอให้หมอทำให้เราตายเพื่อจะได้พ้นจากความทุกข์ทรมานจะไม่ใช่การปิดกั้นโอกาสที่เราจะมีประสบการณ์พิเศษบางอย่างในทางจิตวิญญาณ ในช่วงสุดท้ายของชีวิต อาจเกิดบางอย่างขึ้นกับจิตใจของเรา และสิ่งนั้นมีค่ามาก ผู้วิจัยคิดว่าความคิดนี้มีเหตุผล เพราะเป็นคำคัดค้านที่มาจากเหตุผล การคัดค้านนี้ก็ชอบด้วยทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของคานต์ สรุปความว่าการตีความแนวคิดของศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกอย่างละเอียด เป็นไปได้ที่จะนำเราไปสู่ข้อสรุปที่ว่า การที่คนไข้ขอให้หมอยุติชีวิตที่ทุกข์ทรมานด้วยโรคร้ายที่ไม่มีทางรักษา ไม่ใช่ความคิดที่เป็นสากล

ตัวอย่างสุดท้ายที่เราจะพิจารณาคือ หมอคนหนึ่งกำลังรักษาคนไข้คนหนึ่ง ลูกของคนไข้บอกหมอว่าหากหมอพบว่าคนไข้ป่วยด้วยโรคที่ร้ายแรง อย่าได้บอกคนไข้ ให้มาบอกลูกของคนไข้แทน หมอถามว่าทำไม ลูกของคนไข้บอกว่าพ่อของเขาเป็นคนจิตใจอ่อนแอ หากทราบความจริง ว่าตนเองป่วยด้วยโรคที่ร้ายแรง ก็จะทำใจไม่ได้ แล้วอาการป่วยก็จะทรุดหนัก หมอตรวจพบว่า เขาป่วยด้วยโรคที่ร้ายแรงโรคหนึ่ง ปัญหาที่ว่า หมอควรจะบอกคนไข้ หรือว่าไม่ควรบอกตามคำแนะนำของลูกคนไข้ สมมติหมอเอาสิ่งที่ตนคิดมาแปลงเป็นข้อความ ก็จะได้ว่า “หมอสามารถที่จะไม่บอกความจริงแก่คนไข้ได้ หากว่าการไม่บอกความจริงนั้นจะเป็นประโยชน์แก่คนไข้เอง” คำถามมีว่า ข้อความดังกล่าวนี้สามารถที่จะเป็นข้อความสากลตามทฤษฎีของคานต์ได้หรือไม่



ในทัศนะของผู้วิจัย ตัวอย่างนี้อาจเป็นตัวอย่างหนึ่งที่แสดงว่าทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์ไม่ง่ายเลย เราอาจตีความเรื่องที่หมอกล่าวว่า “หมอสวมรถจักรยานจะไม่บอกความจริงแก่คนไข้ได้ หากว่าการไม่บอกความจริงนั้นจะเป็นประโยชน์แก่คนไข้เอง” ได้สองกรณี กรณีที่หนึ่ง ข้อความนี้ไม่อาจเป็นข้อความสากลได้ เพราะตามทัศนะของคานต์ หากสิ่งใดก็ตามจะจัดว่าเป็นความดี สิ่งนั้นต้องดีในตัวเอง ไม่ใช่ดีเพราะสิ่งนั้นนำไปหาบางสิ่งที่ดี มีทฤษฎีทางจริยศาสตร์อยู่ทฤษฎีหนึ่งที่แตกต่างจากทฤษฎีของคานต์ ทฤษฎีที่ว่านี้คือทฤษฎีประโยชน์นิยมของจอห์น สจ๊วต มิลล์ ตามทฤษฎีของมิลล์ หากการกระทำใดนำไปสู่ประโยชน์ การกระทำนั้นถือว่าดี หากใช้แนวคิดของมิลล์ ที่หมอมไม่บอกความจริงแก่คนไข้ หากการไม่บอกนั้นจะเป็นประโยชน์แก่คนไข้เอง ก็ถือว่าการโกหกของหมอเป็นการกระทำที่ดี แต่ในทัศนะของคานต์ การกระทำที่ดีไม่ได้วัดจากการที่ว่าการกระทำนั้นนำไปสู่ผลที่ดี การกระทำที่ดีในทัศนะของคานต์มาจากกฎศีล (ที่เราพิจารณาผ่านมาแล้ว) คำถามมีว่า การที่หมอมโกหกคนไข้ เพราะหวังดีนี้ เป็นการกระทำที่มาจากกฎศีลหรือไม่ ผู้วิจัยคิดว่าปัญหานี้ตอบไม่ได้ง่ายเลย

จะอย่างไรก็ตาม เราจำเป็นต้องตอบปัญหานี้ หากเราต้องการใช้แนวคิดของคานต์วินิจฉัยว่าการโกหกของหมอมคานต์คิดอย่างไร ดูเหมือนมีแนวโน้มไปในทางที่เราจะเห็นว่าการโกหกของหมอมนี้ไม่ได้มาจากกฎศีล หมอมกำลังทำตัวเป็นผู้ตัดสินใจแทนคนไข้ ดังนั้นเป็นไปได้ว่าอาจมีหมอมคนอื่น ๆ ในโลกที่เห็นวามหมอมจะทำตัวเป็นคนตัดสินใจแทนคนไข้ไม่ได้ เมื่อมีหมอมคนอื่นแม้เพียงหนึ่งคนในโลกปฏิเสธว่าข้อความนี้ไม่สามารถเป็นข้อความสากลได้ การโกหกของหมอมตามที่เรากำลังพิจารณาอยู่นี้ก็ไม่สามารถเป็นความดีได้

กรณีที่สอง เราอาจตีความว่ากฎศีลแปลว่าปรารถนาดี หวังดี หรือคิดในทางที่เห็นว่าดีแก่ผู้อื่น การที่หมอมโกหกคนไข่นั้นก็เพราะเห็นว่าจะจะเป็นประโยชน์แก่คนไข้ นี่คือการคิดในทางที่ดีแก่ผู้อื่น หากเรตีความอย่างนี้ การโกหกของหมอมนี้ก็จัดว่าเป็นความดี จะอย่างไรก็ตาม ผู้ที่ศึกษาทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของคานต์โดยทั่วไปย่อมทราบวาม การตีความกฎศีลนั้นบางครั้งอาจคลุมเครือ วิธี



แก๊ก็คือให้อาหลักการอื่น ๆ เช่นหลักการเรื่องความเป็นข้อความสากลที่คานต์ที่เสนอมาพิจารณาพร้อมด้วย ผู้วิจัยคิดว่า หากเราไปถามหมอสักสิบคนว่า ท่านเห็นด้วยหรือไม่ว่า “หากจะเป็นประโยชน์แก่คนไข้ หมอสามารถที่จะโกหกได้” น่าจะเป็นไปได้สูงที่จะมีหมอจำนวนหนึ่งไม่เห็นด้วยกับข้อความนี้ หมอเหล่านี้อาจเห็นว่าเราไม่มีทางแน่ใจได้เลยว่าที่หมอ โกหกจะเป็นประโยชน์แก่คนไข้เอง คนไข้ที่เราเห็นว่าใจอ่อนในบางครั้งอาจต้องการความจริง ในกรณีนี้ก็เป็นได้ ไม่มีใครรู้ ดังนั้น ทางที่ดีที่สุดก็คือหมอต้องบอกความจริงแก่คนไข้ ส่วนเมื่อบอกแล้วหมอจะหาวิธีปลอบใจคนไข้อย่างไรก็เป็นเรื่องที่หมอสามารถทำได้

(ค) การไม่ใช้เพื่อนมนุษย์เป็นเครื่องมือ

นอกจากเกณฑ์สองประการที่เราพิจารณามาแล้ว ยังมีเกณฑ์อีกประการหนึ่ง (ซึ่งเป็นประการสุดท้ายที่เราจะพิจารณาในงานวิจัยนี้) ที่คานต์เสนอเอาไว้ในฐานะเกณฑ์ร่วม (กับสองเกณฑ์ที่เราพิจารณาผ่านมาแล้ว) ในการวินิจฉัยปัญหาจริยธรรม เกณฑ์ที่สองนี้ดูจะมีเนื้อหาที่คนทั่วไปเข้าใจได้ง่ายกว่าสองเกณฑ์ที่ผ่านมา เกณฑ์ที่สามนี้มีใจความว่า หากเราต้องการทราบว่าการกระทำนั้นดีหรือชั่ว ให้เราถามว่า การกระทำนั้นเป็นการใช้เพื่อนมนุษย์เป็นเครื่องมือ เพื่อให้ตนเองได้รับผลประโยชน์หรือไม่ เราจะพิจารณาตัวอย่างจำนวนหนึ่งเพื่อประกอบการอภิปรายเกณฑ์ข้อที่สามของคานต์ ดังต่อไปนี้

ตัวอย่างแรก พ่อค้าคนหนึ่งซื้อข้าวจากชาวนาด้วยความคิดว่า “เราจะต้องกดราคาให้ต่ำที่สุดเท่าที่จะทำได้ ชาวนาเหล่านี้ไม่มีทางเลือก ดังนั้น เราจะกดราคาอย่างไรก็ได้” ตามทัศนะของคานต์ ในความคิดนี้ชาวนาได้รับการปฏิบัติเหมือนไม่ใช่คน ดังนั้น การกระทำของพ่อค้าคนนี้ก็ถือว่าชั่วร้าย ถ้ามองว่า เราจะดูอย่างไรจึงจะเห็นว่าชาวนาถูกปฏิบัติเหมือนไม่ใช่คน คำตอบจะเห็นได้ไม่ยาก ชาวนานั้นก็เป็นมนุษย์เหมือนกับพ่อค้า ความเป็นมนุษย์ในชาวนาไม่ได้ด้อยกว่าความเป็นมนุษย์ในพ่อค้า ในฐานะที่เป็นมนุษย์เหมือนกัน อะไรที่เป็นความหวังในชีวิตของพ่อค้า สิ่งเหล่านั้นก็ย่อมเป็นความหวังของชาวนาด้วย พ่อค้าต้องการ



กำไรในการซื้อขายข้าว ชาวนาก็ต้องการสิ่งเดียวกันนี้ แต่ชาวนาไม่มีอะไรเป็นเครื่องต่อรองในชีวิต ผิดกับพ่อค้าที่มีเงินเป็นเครื่องต่อรอง (หมายความว่าชาวนาต้องรับขายข้าวเพราะไม่มีเงินเก็บไว้ในครอบครัวยาวแล้ว แต่พ่อค้าสามารถที่จะประวิงเวลาเพื่อกดดันให้ชาวนาต้องขายข้าวตามราคาที่กำหนดโดยพ่อค้า) เพราะอาศัยโอกาสนี้ พ่อค้าจึงกดราคาข้าวได้ตามที่ต้องการ การกดราคานี้คือการไม่ยอมรับว่าชาวนาเป็นเพื่อนมนุษย์ของตนเอง เพราะหากเห็นว่าชาวนาเป็นเพื่อนมนุษย์ของตนเอง พ่อค้าก็จะไม่อาศัยโอกาสที่ชาวนาไม่มีทางเลือกกดราคาข้าวเช่นนั้น นี่คือการใช้เพื่อนมนุษย์เป็นเครื่องมือแสวงหาประโยชน์ให้แก่ตนเอง อันเป็นการกระทำที่ผิดในทัศนะของคานต์

ตัวอย่างที่สอง ครูคนหนึ่งคิดว่าตนเองจะต้องดูเป็นคนมีมาตรฐานสูงในทางวิชาการในสายตาของนักเรียนและเพื่อนร่วมงาน ดังนั้น เขาจะไม่ยอมให้คะแนนแก่นักเรียนได้ง่าย ๆ ครั้งหนึ่ง เขาตรวจข้อสอบของนักเรียน มีคนหนึ่งที่ต้องข้อสอบดีมาก สมควรได้ร้อยละคะแนนเต็ม ครูคนนี้คิดว่า หากตนเองให้ร้อยละคะแนนเต็ม มาตรฐานทางวิชาการของตนก็จะได้รับผลกระทบ จึงลดคะแนนของนักเรียนคนนั้นลงจากร้อยเป็นเก้าสิบสี่ จะอย่างไรก็ตาม เมื่อตัดเกรด นักเรียนคนนี้ก็ได้อี (ซึ่งเป็นเพียงคนเดียวเท่านั้นในห้องที่ได้เอ) ถามว่า การกระทำของครูคนนี้ผิดหรือถูกอย่างไรตามทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์

เรื่องนี้ท่านผู้อ่านคงวินิจฉัยได้ไม่ยาก ครูคนนี้คิดแต่เรื่องของตนว่าตนเองจะต้องดูเป็นคนมีมาตรฐานทางวิชาการสูง แทนที่จะพิจารณาผลงานของลูกศิษย์ไปตามคุณภาพของงาน ก็พิจารณาโดยเอามาตรฐานที่ตนตั้งไว้เป็นหลัก และมาตรฐานที่ว่่านั้นก็เป็นเรื่องที่เป็นไปเพื่อประโยชน์ของตนเท่านั้น ดังนั้น การกระทำของครูคนนี้ก็ถือว่าผิดตามทฤษฎีของคานต์

เราจะพิจารณาตัวอย่างสุดท้าย ชายคนหนึ่งเป็นคนรวย ครั้งหนึ่งเขาไปทำวัด (มีงานบางอย่างที่วัดจัดขึ้น เป็นงานประจำปี) ระหว่างที่อยู่ต่อหน้าคนทั้งหลาย หลวงพ่อเจ้าอาวาส ก็กล่าวขึ้นว่า ปีนี้ทางวัดของเรามีภาระต้องจ่ายเงินเพื่อเป็น



คำมุงกระเบื้องหลังคาโบสถ์จำนวนมาก แล้วหลวงพ่อก็กล่าวว่า วันนี้โชคดีที่โยมสมชาย (สมมติว่าเขาชื่อสมชาย) มาที่วัด หลวงพ่อเชื่อว่าเมื่อทราบวาทางวัดเดือตร้อน โยมสมชายคงคิดหาทางช่วยเหลืออย่างใดอย่างหนึ่งแน่นอน นายสมชายเมื่อได้ยินหลวงพ่อบุญต่อหน้าคนจำนวนมากอย่างนั้น ก็เลยต้องจำใจกล่าวขึ้นท่ามกลางคนทั้งหลายว่า “ผมเพิ่งทราบว่าทางวัดเดือตร้อน ต้องขอภัยหลวงพ่อบ้าง ๆ ผมเป็นคนที่มีร้วดของเรามากเสมอมา ดังนั้น ผมยินดีที่จะบริจาคเงินห้าล้านบาทเพื่อช่วยหลวงพ่อบุญหลังคาโบสถ์หลังใหม่ของพวกเรา”

คำถามมีว่า การกระทำของหลวงพ่อบุญผิดไหมตามหลักจริยศาสตร์ของคานต์ และการกระทำของนายสมชายถูกต้องหรือไม่ตามหลักจริยศาสตร์ของคานต์ กรณีหลวงพ่อบุญ ท่านผู้อ่านบางท่านอาจวินิจฉัยว่าต้องการใช้มหาชนเป็นเครื่องมือสำหรับบีบบังคับนายสมชายบริจาคเงิน การกระทำนี้ถือว่าเป็นการใช้เพื่อนมนุษย์เป็นเครื่องมือเพื่อให้ตนเอง (วัด) ได้ประโยชน์ ส่วนการกระทำของนายสมชาย (การบริจาคเงินห้าล้านบาท) เป็นเรื่องที่เราต้องวิเคราะห์กันให้ดี ก่อนที่เราจะวินิจฉัยได้ว่าการกระทำนี้ดีหรือไม่ ในทัศนะของมิลล์ การกระทำของนายสมชายนี้ดีแน่นอนเพราะเป็นประโยชน์แก่ทางวัด (ตลอดจนชาวบ้านที่มาวัดที่จะมีพระอุโบสถหลังใหม่) แต่ในทัศนะของคานต์ เราถามได้ว่าการกระทำนี้มาจากกฏีตวิธหรือไม่ ดูเหมือนคำตอบจะออกมาในทำนองว่า การกระทำนี้ไม่ได้มาจากกฏีตวิธ เพราะเป็นการกระทำที่คิดถึงผลของการกระทำ นายสมชายเห็นว่า หากตนไม่บริจาคเงิน ตนก็จะถูกมองโดยชาวบ้านว่าเป็นเศรษฐีขี้เหนียว ดังนั้น การบริจาคเงินของเขาคงนี้ไม่ถือว่าเป็นไปตามอำนาจของกฏีตวิธ อีกทั้งยังเป็นการกระทำที่อาจตีความได้ว่าได้ใช้เพื่อนมนุษย์ (คือชาวบ้านทั้งหลาย) เป็นเครื่องมือ เพื่อให้ตนบรรลุเป้าหมายบางอย่าง อันได้แก่การเป็นคนที่ดีที่ชาวบ้านจะสรรเสริญว่าเป็นเศรษฐีใจบุญ



ทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมของพุทธศาสนา

ในงานวิจัยนี้ เราจะพิจารณาทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของพุทธศาสนาทั้งสองแง่ คือ (ก) ในแง่ที่เป็นจริยศาสตร์คุณธรรม และ (2) ในแง่ที่เป็นจริยศาสตร์ที่พยายามหาคำนิยาม สำหรับคุณค่าทางจริยศาสตร์เช่นคำว่าดีเป็นต้น เราจะเริ่มต้นด้วยการพิจารณาทฤษฎีจริยศาสตร์คุณธรรมในพุทธศาสนา ก่อน จากนั้นจึงจะพิจารณา จริยศาสตร์แบบแสวงหาเกณฑ์เพื่อวัดว่าอะไรดี อะไรชั่ว ตามทัศนะของพุทธศาสนาต่อไป

(ก) ชีวิตคืออะไร

จริยศาสตร์คุณธรรมของพุทธศาสนาเริ่มต้นด้วยการตั้งคำถามว่าชีวิตคืออะไร เหตุที่เราต้องเริ่มต้นที่คำถามนี้ก็เพราะว่าเนื้อหาของจริยศาสตร์คุณธรรมของพุทธศาสนา (และของนักปรัชญาคนใดก็ตามแต่) จะมีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับการนำเสนอว่าอะไรคือชีวิตที่ประเสริฐ ก่อนเราจะทราบชีวิตที่ประเสริฐเป็นอย่างไร เราต้องถามกันก่อนว่าชีวิตตามที่ธรรมชาติมอบให้มานี้เป็นอย่างไร โดยทั่วไป จริยศาสตร์คุณธรรมมักเชื่อว่าชีวิตตามที่ธรรมชาติมอบให้มา ยังไม่เป็นชีวิตที่ประเสริฐ ตรงกันข้าม หากเราต้องการชีวิตที่ประเสริฐ เราต้องจัดการดัดแปลงชีวิตตามที่ธรรมชาติมอบให้มา เพื่อให้เป็นชีวิตที่ดีตามที่เรต้องการ

เนื้อหาของพุทธธรรมในพระไตรปิฎกนั้นเกี่ยวข้องกับชีวิตตามที่ธรรมชาติมอบให้มาก่อน และตามทัศนะของพุทธศาสนานั้นเราอาจพูดได้รวม ๆ ว่าชีวิตมนุษย์นั้นหาใช่อะไรไม่หากแต่คือทุกข์ ข้อความที่บอกว่าชีวิตมนุษย์หาใช่อะไรไม่ หากแต่คือทุกข์นี้อาจชวนให้เข้าใจผิดได้ (ชาวตะวันตกจำนวนไม่น้อยเมื่อได้ยินพุทธศาสนากล่าวว่าชีวิตนี้เป็นทุกข์ก็เข้าใจไปว่าพุทธศาสนาสอนให้มองชีวิตในทางลบ) ดังนั้น เราจำเป็นต้องเริ่มต้นด้วยความหมายของการที่พุทธศาสนา กล่าวว่าชีวิตหาใช่อะไรไม่หากแต่คือความทุกข์เสียก่อน

แรกทีเดียวนั้น เราควรเข้าใจว่า ข้อความที่บอกว่าชีวิตคือความทุกข์ เป็นข้อความที่แสดงข้อเท็จจริง ไม่ใช่ข้อความที่แสดงคุณค่า หมายความว่า ที่เรา



กล่าวว่าชีวิตเป็นทุกขนั้น ก็เหมือนกับการกล่าวว่าดอกกุหลาบสีแดง ข้อความเช่นนี้เป็นข้อความที่บรรยายสภาพของสิ่งต่าง ๆ ในโลกว่าเป็นอย่างไร ไม่ใช่ข้อความที่บรรยายว่าเรารู้สึกหรือควรรู้สึกว่าเป็นอย่างไร ในโลกเป็นอย่างไร การที่พุทธศาสนามีทัศนะว่าชีวิตนี้เป็นทุกขก็คือการที่พุทธศาสนามีทัศนะพื้นฐานเกี่ยวกับความจริงของชีวิตแบบหนึ่ง พุทธศาสนามีเหตุผลบางประการ (ตามที่เราจะได้กล่าวถึงต่อไป) ในการที่จะบอกว่า เพราะเหตุผลตามที่กล่าวมานี้แหละ เราจึงเห็นว่าชีวิตมนุษย์หาใช่อะไรไม่ หากแต่คือความทุกข์นั่นเอง

ขอให้เราลองพิจารณาความจริงของชีวิตตามที่ปรากฏแก่การรับรู้ของเราทุกคน ผู้วิจัยขอยกตัวอย่างครอบครัวที่น่าจะเป็นกลาง ๆ มาสักหนึ่งครอบครัว ครอบครัวนี้มีพ่อแม่และลูกสองคน ลูกสองคนเรียนจบมหาวิทยาลัยทั้งคู่ และเวลานี้ก็มีงานประจำทำทั้งคู่ด้วย ส่วนพ่อที่ตอนนี้จวนเกษียณอายุราชการแล้วยังทำงานตามปกติ ครอบครัวนี้ในทัศนะของท่านผู้อ่านโดยทั่วไปน่าจะเป็นครอบครัวที่มีความสุข หลายครอบครัวในโลกไม่ได้มีความสุขอย่างนี้ จะอย่างไรก็ตาม ตามทัศนะของพุทธศาสนา ชีวิตมนุษย์คือความทุกข์ในความหมายเดียวกันคือ เมื่อถึงวันหนึ่งเราจะรู้ได้ด้วยตัวเราเองว่าชีวิตคือความโดดเดี่ยว วันหนึ่ง พ่อก็เกษียณอายุราชการ ส่วนลูกสองคนก็แต่งงานและย้ายออกจากบ้านไปตั้งครอบครัวของพวกเขาเอง พ่ออยู่กับแม่ เป็นสองคนชราที่อยู่ด้วยกัน แล้ววันหนึ่งภรรยาของเขาก็จากไปก่อนตอนนี้ผู้เป็นพ่อเหลือเพียงตัวคนเดียว แม้นาน ๆ ลูกสองคนพร้อมหลานจะแวะเวียนมาเยี่ยมบ้าง แต่ความรู้สึกว่าชีวิตโดดเดี่ยวเพราะภรรยาจากไปก็ยังครอบงำความรู้สึกของชายผู้เป็นบิดาอยู่

ท่านผู้อ่านคงจินตนาการต่อไปได้เองว่า วันหนึ่ง ชายชราคนนี้ก็ต้องจากโลกนี้ไป ในวันที่เขาตาย เขายังโชคดีกว่าชายชราจำนวนมากในโลกตรงที่มีลูกและหลานของเขามายืนเรียงรายรอบเตียง คนชราจำนวนมากในโลกตายไปอย่างโดดเดี่ยว ปราศจากคนรู้จักมายืนเพื่อส่งลา สภาพชีวิตตามที่กล่าวมานี้เกิดกับทุกคน ไม่เว้นแม้แต่พระพุทธเจ้าที่เป็นพระศาสดาของศาสนาเรา ในวันปรินิพพาน (ตาย) มีพระสาวกแวดล้อมพระพุทธเจ้ามากมาย เราไม่ทราบว่ามี



ในครอบครัวของพระพุทธเจ้าเองคือภรรยาและบุตรของท่าน (ที่ตอนนั้นได้บวชเป็นภิกษุ และภิกษุณี) ได้มาปรากฏต่อสายตาของพระพุทธเจ้าก่อนที่จะพระองค์จะสิ้นลมหายใจหรือไม่ แต่นั่นก็ไม่ใช่ประเด็น ประเด็นสำคัญที่พระพุทธเจ้าสอนพวกเราคือเมื่อถึงวันหนึ่ง ชีวิตของเราทุกคนจะแสดงความโดดเด่นของตัวเองออกมาเต็มที่ เมื่อเราจะตาย จะมีเพียงเราเท่านั้นที่กำลังจะอำลาจากโลกนี้ไปสู่ที่ไหนสักแห่งที่เราไม่รู้ว่าเป็นอะไร คนที่เรารู้จักทุกคน ไม่ว่าจะเป็นคนที่เรารักหรือคนที่ตั้งตนเป็นศัตรูกับเรา ก็หนีไม่พ้นสภาวะของชีวิตที่โดดเด่นเช่นนี้

อาจเป็นไปได้ที่จะมีบุคคลบางประเภทเช่นพระพุทธเจ้าหรือพระสาวกที่เป็นพระอรหันต์ของพระพุทธเจ้าที่ไม่ได้รู้สึกว่าชีวิตนี้โดดเด่น แม้ในเวลาที่คนเหล่านี้แก่ชราและกำลังจะตาย แต่สำหรับคนโดยทั่วไป พุทธศาสนามีทัศนะวาทความโดดเด่นคือปรากฏการณ์สากลที่จะปรากฏแก่คนโดยทั่วไป การที่พุทธศาสนากล่าวถึงความโดดเด่นของชีวิตเช่นนี้ก็เพราะพุทธศาสนามีวัตถุประสงค์จะให้เราทุกคนได้เตรียมตัวเตรียมใจเพื่อรับมือกับสภาพความเป็นจริงของชีวิตที่จะเกิดขึ้นนี้

ท่านผู้อ่านบางท่านอาจตั้งข้อสังเกตว่า ทำไมเมื่อกล่าวถึงชีวิต ผู้วิจัยจึงไม่กล่าวถึงชีวิตทั้งหมด แต่เลือกที่จะกล่าวถึงชีวิตในช่วงชราวัยใกล้ต่อความตายเท่านั้น สำหรับคนจำนวนมาก ชีวิตโดยรวมไม่ใช่ทุกข์ ในวัยหนุ่มสาว เรามีความมุ่งหวังในชีวิตที่หลากหลาย และเมื่อความมุ่งหวังเหล่านี้บรรลุผล นั้นไม่เรียกว่าความสุขของชีวิตดอกหรือ และหากจะว่าไปแล้ว แม้เราจะปฏิเสธไม่ได้ว่าความแก่ชรา ความเจ็บป่วย และความตายเป็นทุกข์ แต่สิ่งเหล่านี้ก็เกิดแก่ชีวิตของเราเพียงในบางช่วงเวลาเท่านั้น อาจมีบางคนที่โชคร้ายหน่อยที่ก่อนตายต้องล้มหมอนนอนเสื่ออยู่เป็นเวลานาน แต่ธรรมชาติก็ไม่ได้โหดร้ายกับชีวิตของเขามากจนเกินที่เราจะเข้าใจ คนเช่นนี้ย่อมเคยมีอดีตชีวิตที่ผ่านช่วงวัยแห่งความสุขและการดิ้นรนเพื่อให้พบความสุข มาไม่มากนักน้อย ซึ่งเมื่อคิดโดยรวมแล้วประสบการณ์ต่าง ๆ ที่เขาได้ผ่านมาก็น่าจะเรียกได้ว่า เป็นสิ่งที่มีความค่าแก่เขา ดังนั้นชีวิตตามที่เป็นก็ถือว่ามีความค่าแก่เขา ส่วนในบั้นปลายชีวิตเขาจะป่วยติดเตียง และ



ต่อมาก็ตายในสภาพของคนไข้ที่ต้องนอนอยู่บนเตียงแห่งความตายนั้นอยู่หลายปี ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ก็ไม่ได้หมายความว่าชีวิตจะเลวร้ายแก่เขาเพียงอย่างเดียว โดยรวมเขาเอง (หากเป็นคนรู้จักคิด) ก็ย่อมจะพบว่าบางแง่มุมของชีวิตมีค่า การได้เกิดมาเป็นคนจึงไม่ใช่สภาพที่ถูกไล่ส่งมาโดยธรรมชาติ เพื่อให้ชีวิต ประสบการลงทัณฑ์แต่เพียงอย่างเดียว

ข้อสังเกตตามที่กล่าวข้างต้นมีเหตุผล มีคนจำนวนมากเข้าใจว่าพุทธศาสนา เป็นศาสนาที่สอนให้เรามองโลกในแง่ร้าย ความเข้าใจนี้ไม่ใช่ว่าจะไม่มีรากฐาน ที่มา การที่พุทธศาสนาสอนว่าชีวิตหาใช่อะไรไม่หากแต่คือทุกข์นั้นหมิ่นเหม่ต่อการ ที่คนทั้งหลายจะเข้าใจว่าพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่สอนให้มองโลกในแง่ร้าย อันที่จริง เมื่อพุทธศาสนากล่าวถึงชีวิตมนุษย์ก็ได้กล่าวอย่างที่จะครอบคลุมชีวิตทั้งหมด ทั้งปวงอยู่แล้ว และในการกล่าวถึงชีวิตอย่างครอบคลุมนั่นเองที่พุทธศาสนาย่อม เห็นว่า ตัวชีวิตเองไม่ได้ตกอยู่ภายใต้แต่ความทุกข์อันเนื่องมาจากความแก่ ความเจ็บ และ ความตายเท่านั้น พุทธศาสนายังกล่าวถึงชีวิตในความหมายของการดิ้นรนเพื่อให้ได้บางสิ่งบางอย่างมาครอบครอง และความดิ้นรนตามที่กล่าวมานั้นเองก็เป็นแง่หนึ่งของความเป็นทุกข์ของชีวิต มีข้อที่น่าสังเกตว่า ในช่วงวัยหนุ่มสาวไปจนถึงวัยผู้ใหญ่ที่ยังไม่ได้ล่วงเข้าสู่วัยชรา คนโดยทั่วไปจะรู้สึกเหมือนกันว่ามีอะไรหลายอย่างในชีวิตนี้ที่เราสมควรจะไขว่คว้าเพื่อให้ได้มาครอบครอง ทั้งหลายทั้งปวงนี้ก็ถูกรวมเข้าสู่สภาพของชีวิตที่พุทธศาสนาเรียกว่าทุกข์เช่นกัน เป็นทุกข์ในความหมายของการดิ้นรนเพื่อไขว่คว้าบางสิ่งบางอย่าง หลายครั้งเราประสบความสำเร็จในการได้มาซึ่งสิ่งที่ต้องการนั้น เราเป็นสุข ชีวิตมีความหมายต่อเรา แต่ที่สุดสภาพเช่นนั้นก็ถูกมองโดยพุทธศาสนาว่าเป็นทุกข์ ในความหมายว่าที่สุดแล้วชีวิตในบั้นปลายก็จะวนกลับไปหาสภาพที่เราไม่สามารถครอบครองสิ่งที่เราได้มาสมประสงค์นั้นได้ตลอดไป

(ข) ชีวิตกับความดิ้นรน

ชีวิตโดยพื้นฐานนั้นถูกสร้างมาโดยธรรมชาติให้เป็นสภาพที่ต้องดิ้นรน อยู่เสมอ ตั้งแต่วินาทีแรกที่เราเกิดไปจนถึงวินาทีสุดท้ายที่เราตาย มีสามสิ่งหลัก



ด้านการดิ้นรนของคนเรา คือ (1) ความอยากได้ (2) ความอยากเป็น และ (3) ความอยากไม่เป็น สภาสามประการนี้พุทธศาสนาเรียกว่าตัณหา ในทัศนะของผู้วิจัย คำว่าตัณหาที่เราใช้ในภาษาไทยมีความหมายไม่ค่อยตรงกับความหมายดั้งเดิมที่ใช้ในภาษาบาลี (อันเป็นภาษาที่บันทึกคำสอนของพระพุทธเจ้าที่เก่าแก่ที่สุด) ตามที่ผู้วิจัยเข้าใจ คำว่าตัณหาควรแปลว่าพลังผลักดันชีวิต มีนักปรัชญาตะวันตกหลายคนเช่นนิทเช่ และโซเป็นฮาวเออร์ที่กล่าวถึงพลังผลักดันชีวิตในทำนองเดียวกับที่พุทธศาสนากล่าวถึงนี้ ตัณหาเป็นคำกลาง ๆ ไม่ได้มีความหมายในทางดีหรือชั่ว แต่ตัณหาสามารถนำไปสู่การกระทำที่ดีก็ได้ ที่ชั่วก็ได้ ดังเราจะได้พิจารณาข้างหน้า

เราจะเริ่มต้นด้วยการพิจารณาตัณหาตัวแรกที่เรียกว่าความอยากได้ ขอให้สังเกตชีวิตของเราเอง เราจะเห็นว่า ในแต่ละวัน เราจะทำนั่นทำนี่อยู่ตลอดเวลา การกระทำของคนเราอาจแบ่งออกได้เป็นสองอย่างคือการกระทำที่ไม่ได้ถูกชักนำด้วยความรู้สึกอยากได้ ตัวอย่างของการกระทำเช่นนี้ก็เป็นการหายใจ การนอน การกิน การเดินทางไปทำงาน การทำงาน เป็นต้น การกระทำอีกอย่างหนึ่งคือการกระทำที่มีพื้นฐานมาจากการชักนำของความคิดที่ว่าเราอยากได้บางสิ่งบางอย่าง ตัวอย่างของการกระทำที่วานี้ก็เช่น เราทำงานพิเศษเพื่อหารายได้ นอกเหนือจากรายได้ตามปกติในหน้าที่การงานของเรา เพราะเราอยากได้รถจักรยานเพื่อปั่นออกกำลังกาย ท่านผู้อ่านบางท่านอาจมีความเห็นว่า การกระทำต่าง ๆ ของมนุษย์ล้วนแล้วแต่ได้รับการชักนำด้วยพลังชีวิตที่เรียกว่าตัณหาทั้งสิ้น แม้การกระทำนั้นจะไม่ได้แสดงออกอย่างชัดเจนว่ามาจากความปรารถนาสามประการอันได้แก่ปรารถนาที่จะได้ ปรารถนาที่จะเป็น และ ปรารถนาที่จะไม่เป็น เราจะตีความอย่างนั้นก็ได้ ยกตัวอย่างเช่นเราหายใจ เราอาจไม่รู้สีกว่าที่เราหายใจเพราะเราอยากอะไร แต่เมื่อใดก็ตามที่เราหายใจไม่ออก (เช่นเวลาที่คนเราจะตาย) เราจะพยายามเต็มที่จะหายใจ นั่นย่อมแสดงว่าทุกวันที่เราหายใจก็เพราะเราปรารถนาที่จะมีชีวิตอยู่

ตัณหาสามประการมีคำเรียกในภาษาบาลีดังนี้คือ อยากได้ภาษาบาลีเรียกว่ากามตัณหา อยากเป็นภาษาบาลีเรียกว่าภวตัณหา และอยากไม่เป็นภาษา



บาลีเรียกว่าวิภวตัณหา⁶ เราอาจเข้าใจบทบาทของตัณหาทั้งสามประการนี้ได้อย่างแยกออกจากกันก็ได้ หรือจะเข้าใจในแง่ที่ตัณหาทั้งสามทำงานเกี่ยวเนื่องกันก็ได้ ในที่นี้ ผู้วิจัยขอพิจารณาการทำงานของตัณหาทั้งสามนี้ในแง่ที่เป็นพลังขับเคลื่อนชีวิตที่เริ่มต้นจากเรื่องที่เป็นพื้นฐานที่สุดไปหาเรื่องที่ละเอียดอ่อนขึ้นตามลำดับ เราเข้าใจว่าในบรรดาตัณหาทั้งสามประการนี้ ตัณหาประการแรกคือกามตัณหา เป็นพลังผลักดันชีวิตที่เป็นพื้นฐานที่สุด และสามารถพบได้ในสิ่งที่มีชีวิตอื่นคือ พืชและสัตว์ กามตัณหานี้เป็นพลังผลักดันชีวิตให้เราแสวงหาปัจจัยในการดำรงชีวิตอันได้แก่ อาหาร เครื่องนุ่งห่ม ที่อยู่อาศัย และยารักษาโรค คนทั้งโลกเมื่อเกิดมาแล้วก็ใช้ชีวิตคล้าย ๆ กันคือ หากเป็นเด็กก็ต้องเล่าเรียนหนังสือ เมื่อจบมาแล้วก็ทำงาน สร้างครอบครัว สร้างฐานะครอบครัวให้มั่นคง มีลูกมีหลาน จากนั้นก็จะตายไป ส่วนลูกหลานของเราก็จะทำสิ่งเดียวกับที่เราทำเรื่อยไป ไม่มีที่สิ้นสุด ถ้ามองว่าเราทำอย่างนั้นทำไม คำตอบคือก็เพื่อหาเงินมาซื้อหาปัจจัยสำหรับการดำรงชีพ ที่เด็ก ๆ ต้องเรียนหนังสือนั้นก็เพื่อว่าเขาจะได้มีอาชีพเมื่อเขาเรียนจบมาแล้ว และอาชีพนั้นก็ไม่ใช่อะไร หากแต่คือช่องทางในการได้มาซึ่งเงินเพื่อเอามาซื้อหาปัจจัยสำหรับดำรงชีพตามที่กล่าวมาแล้วนั้นแหละ

กามตัณหา มีบทบาทสองแบบในชีวิตของคนเรา บทบาทที่หนึ่งคือบทบาทตามปกติธรรมดา กับอีกบทบาทหนึ่งอันได้แก่บทบาทที่เข้มข้น โดยทั่วไป กามตัณหาแสดงบทบาทออกมาในรูปปกติธรรมดา คือทำงานอยู่เบื้องหลังการประกอบอาชีพของคนเราเพื่อที่จะมีเงินมาซื้อหาปัจจัยสำหรับการดำรงชีพ แต่ในบางสถานการณ์ คนบางคนอาจมีสิ่งที่ต้องการจะได้นอกเหนือไปจากสิ่งที่จำเป็นต้องมีในชีวิตประจำวัน ในกรณีที่มีความต้องการพิเศษ กามตัณหา มักแสดงออกอย่างเข้มข้น และสามารถก่อความทุกข์ให้เกิดแก่ชีวิตของคนเราได้มากกว่ากามตัณหาที่ทำงานในระดับปกติธรรมดา ยกตัวอย่างเช่น นายสมชายเป็นพนักงานชั้นผู้น้อยในบริษัทเอกชน เขาเป็นคนทะเยอทะยานมาตั้งแต่เกิด เขามักแสดงให้คนทั้งหลายรวมทั้ง

⁶ ดู พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่มที่ 22 ข้อที่ 377



เพื่อนร่วมงานเห็นว่าเขาเป็นคนที่ใช้ของแพงหรูหรา เดิมนั้นเขาขับรถยนต์ญี่ปุ่น ต่อมาวันหนึ่งเพื่อนร่วมงานก็เห็นเขาขับรถยุโรปราคาแพง การที่สมชายทำตัวแบบนี้ก็เพราะเขาคิดว่าชีวิตของเขาในฐานะพนักงานชั้นผู้น้อยในบริษัทเอกชนธรรมดา ๆ ไม่สามารถทำให้เขาอึดอ้อมใจได้ เขาจะต้องใช้ของแพงเพื่อที่จะทำให้ตัวเองรู้สึกดีกับชีวิต แน่نون การใช้ของแพงสวนทางกับรายได้ของเขา เขาต้องเป็นหนี้มาเพื่อซื้อของราคาแพง ทุกข้ออย่างหนึ่งของเขาก็คือต้องคอยหลบหลีกเจ้าหนี้ และในกรณีที่หลบหลีกไม่ได้ เขาก็ต้องหาทางเพื่อแก้ปัญหาเฉพาะหน้าเป็นคราว ๆ ไป แต่แม้ว่าจะรู้สึกว่าเป็นทุกข้ออย่างไร สมชายก็ยินดีที่จะใช้ชีวิตเช่นนั้น เขาทนไม่ได้ที่จะถูกใครมองว่าเป็นคนไม่มีความหมายอะไร สมชายใช้ชีวิตเป็นพนักงานอยู่ระยะหนึ่ง เขาก็พบช่องทางที่จะรวยโดยบังเอิญ เรียกว่าโอกาสมาถึงเขาอย่างที่ไม่คาดคิด เขาสามารถหาเงินอย่างสุจริตได้มหาศาล เขาลาออกจากบริษัทเดิมเพื่อมาตั้งบริษัทใหม่ แล้วฐานะการเงินของเขาก็ดีขึ้นตามลำดับ กล่าวได้ว่าในช่วงเวลาดังกล่าวนี้อะไรที่เขายากได้ไม่ว่าจะจะเป็นสิ่งสำหรับไขว่ดวงสถานะความร่ำรวยต่าง ๆ ของเขา เขาสามารถหาสิ่งเหล่านี้มาครอบครองทั้งหมด ไม่ว่าจะเป็นรถยนต์ยุโรปราคาแพง เครื่องบินส่วนตัว เขาเข้าใจว่า ณ จุดนี้ของชีวิตเขามีความสุขเป็นอันมาก สมชายมีความสุขกับการมีเงินทองอยู่ระยะหนึ่ง และแล้วเขาก็มีความรู้สึกที่ชีวิตของเขายังไม่อึดเต็ม มันยังมีความพร่องบางอย่างที่เขา รู้สึกได้ ช่วงเวลาดังกล่าวนี้นะเราอาจพิจารณาได้ว่ากามตัณหาอันได้แก่ความอยากได้ ได้ดำเนินมาถึงสภาพที่เต็มอึดของมันแล้ว

สมชายเริ่มรู้สึกเฉย ๆ กับเงินทองที่เพิ่มพูนขึ้นทุกวัน เงินทองเหล่านี้ไม่ช่วยให้เขาเกิดความรู้สึกเต็มอึดกับชีวิต เขาคิดว่าทรัพย์สินเงินทองที่สุดแล้วก็เพียงพอ นอกกายเขา ณ เวลานั้น เขาต้องการที่จะเป็นอะไรสักอย่างหนึ่งที่มีความหมาย ในสายตาของคนทั้งหลายรวมทั้งตัวเขาเองด้วย และด้วยความรู้สึกดังกล่าวนั้น เขาคิดว่าเขาควรหันมาเล่นการเมือง เขารู้ว่าเงินเดือนจากการเป็นนักการเมือง (ผู้แทนราษฎร รัฐมนตรี นายกรัฐมนตรี เป็นต้น) น้อยกว่าเงินที่เขาสามารถหาได้จากการเป็นนักธุรกิจ แต่สิ่งที่เขาปรารถนา ณ เวลานั้นของชีวิตไม่ใช่เงินทอง ซึ่งเป็นของ



นอกตัว สิ่งที่เขาต้องการคือการที่ตนเองจะ “กลายเป็น” อะไรบางอย่างที่มีความหมายในสายตาของคนทั่วไปรวมทั้งตัวเขาเองด้วย

แล้วสมชายก็กลายมาเป็นนักการเมือง เขาเป็นรัฐมนตรีอยู่สองสามสมัย เป็นรองนายกรัฐมนตรีอยู่สองสามสมัยเช่นเดียวกัน แต่เขาไม่สามารถที่จะเป็นนายกรัฐมนตรีได้ด้วยคุณสมบัติส่วนตัวบางอย่างของเขาเป็นอุปสรรค แต่ทั้งหมดที่กล่าวมานี้ก็ทำให้สมชายรู้สึกติดกับชีวิต เขามีเงิน มีเกียรติ เขาคิดว่าชีวิตตามที่เป็นมานั้นน่าจะเพียงพอที่จะช่วยให้เขาเต็มอ้อมกับชีวิต แต่แล้ววันหนึ่งเขาก็เริ่มรู้สึกว่า การเป็นเศรษฐี เป็นนักการเมือง เป็นรัฐมนตรี เป็นรองนายกรัฐมนตรี เป็นต้นก็เท่านั้นเอง เขาเริ่มเบื่อเงินทองและสถานะที่ตนเองเป็นอยู่ เรื่องนี้ พุทธศาสนาอธิบายว่า เมื่อยังไม่มีเงิน กามตัณหาในชีวิตของสมชายก็เรียกร้องให้เขาแสวงหาเงิน เมื่อรวยมาก ๆ เขาก็มีความรู้สึกเป็นสุขกับความร่ำรวยนั้น แต่แล้วกามตัณหาก็กินจุตอ้อมตัว เขาจึงหันเหชีวิตมาเป็นนักการเมือง การเป็นนักการเมืองเป็นไปตามอำนาจของกามตัณหา ที่เราแปลว่าความปรารถนาที่จะเป็น เมื่อได้เป็นนักการเมือง เป็นรัฐมนตรี เป็นรองนายกรัฐมนตรี แล้ว เขาก็รู้สึกว่าชีวิตมีความหมาย เพราะเขาสามารถเป็นอะไรบางอย่างที่อยากจะเป็น

จะอย่างไรก็ตาม เมื่อได้เป็นสิ่งที่อยากจะเป็นแล้วสักระยะหนึ่ง สมชายก็เริ่มรู้สึกเบื่อการเป็นสิ่งนั้น เขาไม่ทราบว่าจะทำไมจึงเบื่อ ความเบื่อนี้แสดงออกในรูปของความรู้สึกเฉย ๆ กับการเป็นสิ่งเหล่านี้ อยากขยับขยายไปเป็นอย่างอื่น ซึ่งก็ไม่ใช่เหมือนกันว่าคืออะไร วงจรของสิ่งที่เกิดภายในใจของสมชายนี้พุทธศาสนาอธิบายว่าเป็นไปตามแรงผลักดันของตัณหาสามประการ อันได้แก่ความอยากมี (เช่นอยากมีเงิน) ความอยากเป็น (เช่นอยากเป็นนักการเมือง) และ ความอยากไม่เป็น (เช่นอยากเป็นอะไรสักอย่างที่ต่างไปจากที่กำลังเป็นอยู่ หรือไม่อยากเป็นสิ่งที่กำลังเป็นอยู่) วงจรชีวิตเช่นนี้เราอาจพบได้ในคนบาง ที่เงื่อนไขชีวิตเอื้ออำนวยให้เขาสามารถมีและเป็นตลอดจนไม่เป็นสิ่งต่าง ๆ ตามที่เขาต้องการ แต่ในคนจำนวนมาก ตัณหาอาจแสดงออกในรูปความปรารถนาสิ่งที่เป็นพื้นฐานของชีวิตในเบื้องต้นเท่านั้น คือต้องการเพียงเงินเพื่อมาจับจ่ายซื้อหาสิ่งที่จะช่วยหล่อเลี้ยง



ชีวิตประจำวันเช่นอาหาร ที่อยู่อาศัย เครื่องนุ่งห่ม และยารักษาโรคเป็นต้น เท่านั้น ไม่ได้ต้องการที่จะเป็นอะไร (เช่นเป็นนักการเมือง) เพราะแค่เพียงต้องการสิ่งพื้นฐานในชีวิตก็แทบจะหาไม่ได้อยู่แล้ว

ค้นหาในทัศนะของพุทธศาสนาคือสิ่งที่เราไม่สามารถหาอะไรมาเติมเพื่อให้มันเต็มอึดได้ ด้วยเหตุนี้ ชีวิตของคนเราอย่างเช่นนายสมชายตามตัวอย่างที่เราพิจารณามาแล้วข้างต้นจึงเป็นชีวิตที่ไม่สามารถหาอะไรมาเติมลงไปเพื่อให้เต็มได้ ชีวิตมนุษย์จึงต้องดิ้นรนเรื่อยไปไม่มีที่สิ้นสุด มีข้อที่น่าพิจารณาว่า ณ จุดหนึ่งของชีวิต เมื่อเราพยายามหาสิ่งต่าง ๆ มาเติมลงไปให้แก่ชีวิตอยู่ชั่วระยะเวลาหนึ่ง เราจะรู้สึกเองตามธรรมชาติว่าชีวิตก็เท่านี้เอง ผู้วิจัยเคยอ่านคำให้สัมภาษณ์ของ เศรษฐีของโลกบางคนทีกล่าวว่า เมื่อถึงจุดหนึ่งเงินทองความมั่งคั่งก็ไม่มีความหมายกับชีวิตของพวกเขาเลย แต่พวกเขาก็ไม่รู้อะไรจะทำอะไรกับชีวิตดี ที่สุดแล้วชีวิตก็มาถึงทางตันเมื่อคนเรามีและเป็นสิ่งที่อยากมีและเป็นมาเพียงพอแล้ว จากคำให้สัมภาษณ์เหล่านี้ แม้เจ้าตัวจะไม่บอกว่าพวกเขารู้สึกเป็นทุกข์กับชีวิต แต่ตามทัศนะของพุทธศาสนา นี่คือการอย่างหนึ่งของสิ่งที่เราเรียกว่าทุกข์ คนยากจนก็มีทุกข์แบบหนึ่ง คือทุกข์จากความพยายามดิ้นรน เพื่อให้ตนเองและครอบครัวมีสิ่งพื้นฐานที่จำเป็นต่อการดำรงชีพ ส่วนคนรวยก็มีทุกข์อีกแบบหนึ่ง อันได้แก่ทุกข์ที่เนื่องมาจากการที่ชีวิตหาอะไรมาเติมลงไปแล้วมันก็ไม่มีความรู้สึกที่ชีวิตคนรวยจำนวนมากในโลกเป็นชีวิตที่ว่างเปล่า ไม่มีความสุขสัก ๆ กับทรัพย์สินและเกียรติยศชื่อเสียงที่สังคมมอบให้ คนรวยบางคนที่เป็นคนมีชื่อเสียง (เช่นดารา นักร้อง เป็นต้น) ขาดตัวตาย เพราะทนต่อสภาพชีวิตที่ว่างเปล่าไม่ได้ การขาดตัวตายของบุคคลเหล่านี้สร้างความสงสัยให้เกิดแก่ชาวบ้านธรรมดาที่เป็นคนดิ้นรนหาเข้ากันค่า ในทางพุทธศาสนา ชีวิตของคนรวยเหล่านี้เป็นชีวิตที่ถูกผลกัสมายเป็นขั้น ๆ ตามอำนาจของตัณหาที่เป็นพลังผลักดันชีวิตให้ดิ้นรนเพื่อก้าวไปข้างหน้าอย่างไม่มีวันที่จะหยุดพัก ชีวิตพวกเขาเริ่มต้นด้วยการแสวงหาเพื่อที่จะมี เมื่อมีทรัพย์สินนอกกายมากเพียงพอแล้ว ความปรารถนาเพื่อที่จะมีก็จะอยู่ในอาการอึดอัด ความปรารถนาอย่างใหม่อันได้แก่ความปรารถนาเพื่อที่จะเป็นก็จะเข้ามาทำหน้าที่



ปลุกเร้าชีวิตให้ตื่นรนแสวงหา เพื่อที่จะเป็นอะไรสักอย่าง เมื่อได้เป็น (คนมีชื่อเสียง คนที่คนทั่วไปให้ความสำคัญ) เพียงพอ แล้ว ความปรารถนาที่จะเป็นนั้นก็อ่อนกำลังลงเช่นเดียวกับความปรารถนาที่จะมีที่เคยแสดงบทบาทมาก่อนหน้านั้น เมื่อความปรารถนาที่จะไม่เป็นเข้ามาทำหน้าที่ บุคคลจะรู้สึก่วาชีวิตนี้ก็เท่านั้นเอง ไม่มีอะไรที่เป็นแก่นสารสาระในชีวิตนี้เลย พวกเขาอยากหนีไปให้พ้นจากสภาพที่น่าเบื่อหน่ายของชีวิตนั้น แต่ก็ไม่รู้จะหนีไปหาอะไร เมื่อความรู้สึกว่าชีวิตนี้ช่างว่างเปล่าไร้แก่นสารพัฒนามากขึ้นเต็มที่ บางคนในหมู่พวกเขา ก็หาทางออกด้วยการฆ่าตัวตาย

ที่กล่าวมาทั้งหมดนี้คือสภาวะของชีวิตที่พุทธศาสนาเรียกว่าความทุกข์ ความทุกข์ไม่ได้แปลว่าความเจ็บปวดทรมาน (ดังเช่นเวลาที่เราทำมีดบาดมือเป็นต้น) แต่หมายถึงสภาพชีวิตที่ถูกผลักดันให้ตื่นรนต่อสู้เพื่อที่จะมี จะเป็น และไม่เป็น นี่คือนิยามที่พุทธศาสนาเรียกว่าความทุกข์ ความทุกข์ของชีวิตในทัศนะของพุทธศาสนานี้ อาจเปรียบเทียบเพื่อให้เข้าใจมากขึ้นด้วยตำนานชีวิตของบุคคลผู้หนึ่งที่ชื่อซีซีฟัสตามที่อัลแบร์ กามูส์ เขียนเอาไว้ในหนังสือบางเล่มของเขา เรื่องเล่าว่า ชายคนหนึ่งชื่อซีซีฟัสทำให้เทพเจ้าไกรธ เทพเจ้าทั้งหลายปรึกษากันว่าจะลงโทษชายคนนี้อย่างไรจึงจะเจ็บปวดทรมานมากกว่าการทำให้เขาตาย มีเทพบางองค์เสนอให้ลงโทษเขาด้วยการสาปให้เขาต้องทำงานหนักที่ไม่มีทางบรรลุผลอยู่ชั่วชีวิต เขาถูกสาปให้เข็นก้อนหินหนักขึ้นไปบนยอดเขา และเมื่อใดก็ตามที่เขาเข็นก้อนหินขึ้นไปถึงยอดเขาด้วยความเหน็ดเหนื่อยอย่างแสนสาหัสแล้ว หินนั้นจะกลิ้งลงมาข้างล่าง และเขาต้องลงมาเข็นหินนั้นขึ้นไปบนยอดเขาใหม่ อยู่อย่างนี้ วันแล้ววันเล่า ไม่มีวันสิ้นสุด นี่คือการทุกข์ทรมานที่ยิ่งเสียกว่าการตาย

ว่าไปแล้ว แนวคิดเรื่องทุกข์ในพุทธศาสนาก็คล้ายคลึงแนวคิดเรื่องทุกข์ในตำนานของซีซีฟัสตามที่กล่าวมานี้ ทุกข์หมายถึงการถูกระงับการกระทำบางสิ่งบางอย่างที่ไม่มีวันบรรลุผล ตัณหาอันได้แก่แรงผลักดันให้คนเราทำสิ่งต่าง ๆ ในชีวิตนั้น พุทธศาสนาอธิบายว่าเป็นพลังตามธรรมชาติที่จะผลักดันชีวิตของคนเราให้ทำนั่นทำนี่อยู่ตลอดเวลา คนจนก็ถูกความปรารถนาที่จะมีบงการให้ทำงานหนักเพียงเพื่อจะมีปัจจัยในการดำรงชีพ เพียงเท่านั้น คนเหล่านี้ก็ต้องอุทิศชีวิตทั้งชีวิตเพื่อการทำงาน



ที่หนักและเหนื่อย พวกเขาต้องทำงานไปจนตาย ส่วนบางคนก็ประสบความสำเร็จในการหาเงินเพื่อซื้อหาปัจจัยพื้นฐานในการดำรงชีพ กลายเป็นคนร่ำรวย ก็ก้าวไปแสวงหาอย่างอื่นเพื่อเป็นนั่นเป็นนี่ตามที่ตนต้องการ เมื่อได้เป็นอย่างดีที่ปรารถนาแล้ว ต่อไปชีวิตของพวกเขา ก็จะค่อย ๆ เรียนรู้ด้วยตัวของมันเองว่า ประดาสิ่งที่ทั้งหลายที่ตนเองต้องการมีและเป็นนั้นเอาเข้าจริงก็เปรียบไปไม่ต่างจากสายลมที่ไม่มีใครไขว่คว้าเพื่อให้มาเป็นของตนได้ตลอดไป ชีวิตจะค่อย ๆ เรียนรู้ในตัวเองว่า ที่สุดแล้วทุกสิ่งก็คือความว่างเปล่า ไม่มีใครได้หรือเป็นอะไรได้จริง

ชีวิตของพระพุทธเจ้าและพระสาวกของพระองค์อาจใช้เพื่อเป็นตัวอย่างของผู้ที่ผ่านประสบการณ์ในชีวิตมาแล้วว่าไม่มีใครได้หรือเป็นอะไรได้จริง ทรงเป็นเจ้าชาย สาวกของพระองค์โดยพื้นฐานก็เป็นคนชั้นสูงหรือไม่ก็เป็นคนจากตระกูลที่ร่ำรวยที่สุด คนเหล่านี้รู้สึกว่าการมีพร่อง แต่ก็ไม่ทราบว่าจะเติมความพร่องของชีวิตนั้นด้วยอะไร ที่สุดคนเหล่านี้ก็พบว่ามีหนทางที่จะทำให้ความรู้สึกว่าชีวิตนั้นพร่องได้เต็มอ้อมกับบางสิ่งบางอย่างที่ไม่ใช่ด้วยแนวทางของการแสวงหาสิ่งทั้งหลายมาเติมลงไปในชีวิตด้วยอำนาจของตัณหา พระพุทธเจ้าทรงเรียกวิธีการที่ว่านี้ว่าการเอาชนะตน ซึ่งในความเป็นจริง การเอาชนะตนนั้นก็คือการเอาชนะตัณหาสามประการ ที่ผลักดันชีวิตมนุษย์ให้เป็นไปต่าง ๆ นานา ตามที่เราพิจารณาแล้วข้างบนนั่นเอง

เกณฑ์ตัดสินความดีในพุทธศาสนา

ในวงการจริยศาสตร์ นอกเหนือจากจริยศาสตร์คุณธรรม ยังมีจริยศาสตร์อีกแบบหนึ่ง ที่ไม่ได้สนใจแสวงหาว่าอะไรคือความหมายของชีวิตที่ดี แต่สนใจวิเคราะห์ว่า เมื่อคนเราพูดว่า ชายคนนี้เป็นดี หญิงคนนั้นดี การกระทำนี้ดี การกระทำนี้ชั่ว อะไรคือความหมายของคำว่าดีหรือชั่ว ในปรัชญาตะวันตก มีแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์แบบนี้อยู่จำนวนหนึ่ง แต่ที่มักนิยมนำมาศึกษาในห้องเรียนในมหาวิทยาลัยมีอยู่สองทฤษฎีคือ (1) ทฤษฎีจริยศาสตร์ของคานต์ (2) ทฤษฎีจริยศาสตร์ของจอห์น สจ๊วต มิลล์ ลักษณะเด่นของแนวคิดทั้งสองคือ ทฤษฎีของคานต์เชื่อว่าดีชั่วมีความหมายที่เป็นสากล แน่นนอน ตายตัว แต่แนวคิด



ของมิลล์เชื่อว่าดีชั่วไม่ได้มีความหมายสากล ดีชั่วขึ้นกับการกำหนดของสังคม แต่ละแห่งที่ไม่จำเป็นต้องเหมือนกัน คานต์เสนอว่า ดี หมายถึงการกระทำที่มาจาก กุศลวิถีส (ที่เราพิจารณาผ่านมาแล้วในตอนต้น) ส่วนมิลล์เสนอว่า ดี หมายถึง การกระทำที่เป็นประโยชน์มากที่สุดแก่คนจำนวนมากที่สุด

โดยใจความสำคัญ ความแตกต่างระหว่างทฤษฎีของคานต์และของ มิลล์อยู่ที่ว่า สำหรับคานต์ การกระทำของคนเราจะดีหรือชั่วขึ้นกับว่าตอนที่เขาทำ สิ่งนั้น เขาคิดอะไร บางทีเพื่อให้เข้าใจแนวคิดของคานต์ง่ายขึ้น เราก็ตอบ (กันอย่าง ไม่เคร่งครัดนัก) ว่า การกระทำของคนเราจะดีหรือชั่วตามทัศนะของคานต์ขึ้นกับ เงื่อนไขว่าตอนที่ทำสิ่งนั้น เขามี “เจตนา” อะไร หากมีเจตนาดี การกระทำนั้น ก็ดี และความดีนี้ไม่เกี่ยวกับว่าผลที่จะเกิดจากการกระทำที่มาจากเจตนาที่ดีนั้น จะเป็นอย่างไร

มิลล์คิดว่าสภาพจิตใจของคนอื่นเราไม่ทราบ เมื่อนายเขียวให้เงินขอกทาน เราไม่รู้ว่าเป็นจริง ๆ นายเขียวคิดอย่างไร อาจเป็นไปได้ว่าเขาสงสารขอกทาน หรือไม่ก็ ให้เพราะคิดว่าช่วงนี้ทำอะไรก็ล้มเหลว ให้เงินขอกทานถือว่าการฟาดเคราะห์ ไป หรือไม่เขาก็อาจคิดว่า การที่ตนให้เงินขอกทาน ตนจะดูดีในสายตาของคนอื่น (โดยเฉพาะคนที่รู้จักเขาที่อาจเดินมาแถวนี้ก็ได้) สรุปคือ เราไม่มีทางรู้ว่านายเขียว คิดหรือมีเจตนาอะไรตอนที่เขาให้เงินขอกทาน แต่ถ้าเราถามคำถามใหม่ว่า การให้ เงินขอกทานของนายเขียวส่งผลให้เกิดอะไร เราก็จะตอบได้ว่าส่งผลให้ขอกทาน มีเงิน ถ้ามองว่าการที่ขอกทานได้เงินจากนายเขียวจะทำให้เกิดอะไร คำตอบก็คือ ขอกทานก็ สามารถใช้เงินนั้นซื้อของที่ต้องการได้ สรุปคือการให้เงินของนายเขียว เป็นประโยชน์แก่ขอกทาน สำหรับมิลล์ การกระทำที่เป็นประโยชน์ทั้งแก่ตนและผู้อื่น (กรณีนี้นายเขียวก็ได้ประโยชน์บางอย่าง ตามความคิดของเขาที่เราพิจารณาข้างต้น ซึ่งเราไม่รู้ว่าเขาคิดแบบไหน แต่ไม่ว่าจะคิดแบบไหน เขาก็ได้ประโยชน์จากการ ให้เงินขอกทานนั้นแน่นอน ส่วนขอกทานไม่มีปัญหา เขาได้ประโยชน์จากการให้เงิน ของนายเขียวแน่นอน) ถือว่าเป็นการกระทำที่ดี



(ก) พุทธศาสนากับมิลล์

ในพระไตรปิฎก พระพุทธเจ้าบางครั้งก็ตรัสว่า การกระทำนั้นดีเพราะเป็นประโยชน์ ทั้งแก่ตนและผู้อื่น คำถามมีว่านี่แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงเห็นด้วยกับแนวคิดแบบประโยชน์นิยม ใช่หรือไม่

เพื่อให้การอภิปรายปัญหาข้างต้นนี้ละเอียดที่สุดเท่าที่จะทำได้ ขอให้เรามาพิจารณา ตัวอย่างต่อไปนี้ สมมติมีคนสองคน คนแรกชื่อนายขาว คนที่สองชื่อนายดำ นายขาวเป็นคนใจบุญ ใส่บาตรพระอยู่เสมอ เขาเปิดร้านขายของ ไม่เคยกตริราคาของที่ขาย (คือไม่ได้ขายแพงอย่างไม่มีเหตุผล) บางครั้งมีคนมาซื้อของแล้วไม่มีเงินจ่าย เขาก็อ努โลมให้ติดหนี้ได้ นายขาวตายไปเกิดเป็นเทวดาในสวรรค์ ส่วนนายดำเป็นคนไม่ดี ไม่ประกอบอาชีพ อยู่ได้ด้วยการขโมยของชาวบ้าน เขาไม่มีความเมตตาต่อสัตว์ ชอบทำร้ายกลั่นแกล้งสัตว์เช่นหมา เมื่อตายไปแล้วนายดำไปเกิดในนรก

ความเชื่อเรื่องนรกสวรรค์เป็นความเชื่อพื้นฐานอย่างหนึ่งของพุทธศาสนา และตัวอย่างที่เราสมมติขึ้นมาเกี่ยวกับชายสองคนนั้นก็พบเห็นได้เสมอในคัมภีร์พุทธศาสนา การกระทำของนายขาวส่งผลให้เขาไปเกิดในสวรรค์ ส่วนการกระทำของนายดำส่งผลให้เขาไปเกิดในนรก สวรรค์คือสิ่งที่ดี ส่วนนรกคือสิ่งที่ไม่ดี สิ่งที่เราสามารถกล่าวได้จากสองกรณีนี้คือการกระทำของนายขาวนำผลดีมาสู่ชีวิตเขา ส่วนการกระทำของนายดำนำสิ่งที่ชั่วร้ายมาสู่ชีวิตของเขา น่าสังเกตว่าการกระทำของนายขาวนั้นพุทธศาสนาเรียกว่าบุญหรือความดี ส่วนการกระทำของนายดำ พุทธศาสนาเรียกว่าบาปหรือความชั่ว เราจะเห็นว่าความดีที่เราพิจารณาจากคัมภีร์พุทธศาสนาข้างต้น คือการกระทำที่นำไปหาผลดี ตรงกันข้าม ความชั่วคือการกระทำที่นำไปหาผลที่ชั่ว น่าคิดว่าแนวคิดของพุทธศาสนาตามที่กล่าวมานี้สอดคล้องกับแนวคิดของมิลล์หรือไม่ อย่างไร

ผู้วิจัยคิดว่า หากพิจารณาผิวเผิน อาจดูเหมือนว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบประโยชน์นิยม แต่หากพิจารณาอย่างละเอียดจะเห็นว่ามีความแตกต่างกันระหว่าง



ประโยชน์นิยมแบบของมิลล์และประโยชน์นิยมแบบของพุทธศาสนา (สมมติว่าเรา
รับว่าพุทธศาสนามีแนวคิดแบบประโยชน์นิยม แต่ เป็นคนละแบบกับของมิลล์)
ความแตกต่างกันอย่างแรกเลยคือ แนวคิดประโยชน์นิยมของมิลล์มีลักษณะเป็น
สัมพัทธนิยม หมายความว่า ในทัศนะของมิลล์เป็นไปได้ที่การกระทำอย่างเดียวกัน
อาจผิดในบางยุคแต่ถูกในบางยุค ขึ้นกับการกระทำนั้นเป็นประโยชน์หรือไม่
ยกตัวอย่างเช่น สมมติเราถามว่าตามทัศนะของมิลล์ การอนุญาตให้เปิดบ่อน
การพนันในสังคมถือว่าเป็นความดีหรือความชั่ว มิลล์จะไม่มีคำตอบที่แน่นอน
ให้ เขาจะพูดเพียงว่า หากการเปิดบ่อนทำให้สังคมไทยได้ประโยชน์ เรื่องนี้ก็ถือว่า
ถูกต้อง เป็นไปได้ที่ในบางยุค การเปิดบ่อนเป็นประโยชน์ต่อสังคมไทย เพราะสภาพ
แวดล้อมเอื้ออำนวยให้เป็นอย่างนั้น แต่ก็เป็นไปได้ที่ในบางยุคการเปิดบ่อนเป็นโทษ
ต่อสังคมไทย เพราะสภาพแวดล้อมเอื้ออำนวยให้เป็นเช่นนั้นเช่นกัน ดังนั้นในกรณี
หลัง การเปิดบ่อนก็ผิดเพราะเป็นโทษแก่สังคม จากที่กล่าวมานี้เราจะเห็นว่า แนวคิด
ประโยชน์นิยมของมิลล์ไม่เคยรับประกันว่า การกระทำอย่างเดียวกันจะต้องเป็น
ประโยชน์หรือเป็นโทษแก่สังคมเท่านั้น ดังนั้น เราถามคำถามลอย ๆ เช่น การเปิด
บ่อนการพนันอย่างถูกกฎหมายดีหรือชั่วตามทัศนะของมิลล์ ไม่ได้ เราต้องถาม
โดยระบุสภาพแวดล้อมที่แน่นอนอย่างใดอย่างหนึ่งลงไป ในบางประเทศ มีการ
ยกเลิกโทษประหาร ชีวิตเพราะคิดว่าไม่เป็นประโยชน์ต่อสังคม แต่ภายหลังก็กลับมา
ใช้โทษประหารชีวิตอีกครั้งเพราะคิดว่าเมื่อสภาพสังคมเปลี่ยนไป การมีโทษประหาร
ชีวิตจะเป็นประโยชน์แก่สังคมมากกว่า

แต่ประโยชน์นิยมของพุทธศาสนาวางอยู่บนหลักการบางอย่างที่แน่นอน
หมายความว่า การกระทำที่เป็นประโยชน์ในทัศนะของพุทธศาสนาจะเป็น
การกระทำที่เป็นประโยชน์เสมอไป ส่วนการกระทำที่เป็นโทษก็จะเป็นการกระทำ
ที่เป็นโทษเสมอไป ที่เป็นเช่นนั้นเพราะความเป็นประโยชน์หรือเป็นโทษในการ
กระทำตามทัศนะของพุทธศาสนาขึ้นอยู่กับธรรมชาติ ไม่ได้ขึ้นอยู่กับมนุษย์

เมื่อถึงตอนนี้เราอาจกล่าวได้ว่ามีแนวคิดแบบประโยชน์นิยมอยู่สองแบบ
แบบแรกคือ ประโยชน์นิยมที่สร้างโดยมนุษย์ แบบที่สองคือประโยชน์นิยมที่สร้าง



โดยธรรมชาติ (หรือโดยกฎธรรมชาติ) การอนุญาตให้เปิดบ่อนอย่างถูกกฎหมายเป็นตัวอย่างของการกระทำของมนุษย์ด้วยความคิดว่าสิ่งนี้จะเป็นประโยชน์แก่มนุษย์ เราว่าการคาดการณ์ของมนุษย์สามารถผิดได้ เช่นในบางสถานการณ์การเปิดบ่อนเสรีเป็นประโยชน์แกสังคมมนุษย์ แต่ในบางสถานการณ์เรื่องเดียวกันนี้เป็นโทษแกสังคมมนุษย์เดียวกันนั้น ด้วยเหตุนี้ ประโยชน์นิยมของมิลล์ (อันเป็นประโยชน์นิยมที่สร้างโดยมนุษย์) จึงไม่สามารถวางอยู่บนหลักการที่ว่า การกระทำอย่างใดอย่างหนึ่งจะเป็นประโยชน์หรือโทษเสมอ ทั้งหมดขึ้นอยู่กับสถานการณ์

แต่ความเป็นประโยชน์หรือโทษตามทัศนะของพุทธศาสนาเป็นสิ่งที่เคยเป็นอย่างไร ก็จะเป็นอย่างนั้นตลอดไป ที่เป็นเช่นนั้นก็เพราะผู้ที่กำหนดว่าสิ่งนี้สิ่งนั้นจะเป็นประโยชน์หรือโทษแก่ชีวิตหรือสังคมมนุษย์คือกฎธรรมชาติ ไม่ใช่มนุษย์ ยกตัวอย่างเช่น มีอาหารสองชนิด ชนิดหนึ่ง กินแล้วช่วยให้สุขภาพของคนเราแข็งแรง อีกชนิดหนึ่งกินแล้วทำลายสุขภาพ การที่อาหารสองชนิดนี้เป็นประโยชน์หรือโทษตามที่กล่าวมานั้นไม่ได้มาจากการกำหนดของมนุษย์ แต่มาจากการกำหนดของธรรมชาติ พุทธศาสนาเชื่อว่า อาหารที่เป็นประโยชน์ (ซึ่งก็คืออาหารที่ดี) ก็จะเป็นประโยชน์อย่างนั้นเรื่อยไป ไม่เกี่ยวกับสถานการณ์ ส่วนอาหารที่เป็นโทษก็จะเป็นโทษอย่างนั้นเรื่อยไป ไม่เกี่ยวกับกาลเวลาที่เปลี่ยนไป พุทธศาสนาเชื่อว่า ธรรมชาติ (กฎแห่งกรรม) มีระบบจัดจำแนกการกระทำของมนุษย์เอาไว้แล้วอย่างละเอียดทุกเรื่อง และมนุษย์ก็ไม่จำเป็นต้องรู้และหยั่งเห็นระบบการจัดจำแนกการกระทำของมนุษย์โดยธรรมชาติที่ว่านี้อย่างละเอียดถี่ถ้วน การจัดจำแนกการกระทำของมนุษย์โดยธรรมชาตินี้จะแบ่งการกระทำของมนุษย์ออกเป็นสองส่วนคือการกระทำที่เป็นประโยชน์แก่มนุษย์ เราเรียกการกระทำนี้ว่าการกระทำที่ดีหรือกรรมดี กับการกระทำที่เป็นโทษแก่มนุษย์ เราเรียกการกระทำนี้ว่าการกระทำที่เลว หรือกรรมชั่ว กรรมดีกรรมชั่วตามทัศนะของพุทธศาสนาเป็นเรื่องตายตัว การกระทำที่ชั่วจะชั่วเสมอไป ส่วนการกระทำที่ดีก็จะดีเสมอไป ไม่มีวันเปลี่ยนแปลงเป็นอย่างอื่น เป็นที่น่าสังเกตว่า การกระทำที่ดีนั้นจะเป็นประโยชน์แก่มนุษย์ (ทั้งประโยชน์ตนและประโยชน์แกผู้อื่น) เสมอ ส่วนการกระทำที่ชั่วก็จะเป็นโทษ (ทั้งแก่ตนเองและผู้อื่น) เสมอ ด้วยเช่นกัน



(ข) ความเห็นของวิญญูชน

ในปรัชญาอินเดีย ปรัชญาบางระบบของอินเดียเช่นปรัชญาฮินดูเชื่อว่าแหล่งที่มาของความรู้หลัก ๆ ของคนเรามีอยู่ 4 อย่างคือ (1) ประสบาสัมผัส (2) การอนุมาน (การใช้เหตุผล โดยไม่ต้องอาศัยประสบการณ์สัมผัส) (3) การเปรียบเทียบ และ (4) ความเห็นของบุคคลที่น่าเชื่อถือ ในพระไตรปิฎก มีข้อความที่พระพุทธเจ้าตรัสว่า เราสามารถใช้ความเห็นของวิญญูชนเพื่อบอกว่าการกระทำไหนดี การกระทำไหนชั่ว ในคัมภีร์กล่าวว่า การกระทำที่ได้นอกจากจะเป็นประโยชน์แก่ตนและผู้อื่นแล้ว การกระทำนั้นยังเป็นสิ่งที่วิญญูชนสรรเสริญด้วย ตรงกันข้าม การกระทำที่ชั่วจะเป็นการกระทำที่เป็นโทษ และวิญญูชนก็จะประณามการกระทำนั้นด้วย⁷

ตอนที่เรากำลังพิจารณาทฤษฎีทางจริยศาสตร์ของคานต์ในส่วนที่ผ่านมา เราได้พิจารณาไปแล้วว่าเกณฑ์อย่างหนึ่งที่คานต์เสนอว่าเราสามารถใช้เพื่อเป็นหลักในการพิจารณาการกระทำของเรา ว่าเป็นสิ่งที่ดีหรือไม่ก็คือ ให้ถามว่าคนอื่นจะเห็นด้วยกับความคิดของเราหรือไม่ พุทธศาสนาเห็นด้วยกับการถามความเห็นของผู้อื่น แต่ผู้อื่นในที่นี้พุทธศาสนาหมายเอาวิญญูชนเท่านั้น ไม่ได้หมายเอาใครก็ได้ เพราะเป็นไปได้ที่คำตอบที่ได้จากคนที่ไม่ใช่วิญญูชนจะประกอบด้วยอคติ

คำถามมีว่าใครคือวิญญูชนในทัศนะของพุทธศาสนา คำตอบคือคนที่มียุติเยี่ยงธรรม เข้าใจกฎธรรมชาติ และรู้ว่ามีมนุษย์มีจุดอ่อนในการทำสมาธิเข้าใจเรื่องต่าง ๆ ที่เกิดรอบตัว กล่าวให้เจาะจงลงไปกว่านั้นคือ พระอรหันต์คือวิญญูชน โดยอนุโลมนับพระอริยบุคคลที่ต่ำกว่านั้นลงมาด้วยก็ได้ คานต์เชื่อว่ามนุษย์เกิดมาพร้อมความสามารถที่จะมีเหตุผลและใช้เหตุผลที่ว่านั้นในการทำสมาธิเข้าใจปรากฏการณ์ทางศีลธรรม พุทธศาสนาก็เชื่อในเรื่องของเหตุผลเช่นเดียวกันนั้นต่างเพียงว่าในทางปฏิบัติ พุทธศาสนาเห็นว่าคนมีปัญญาบางคนเท่านั้นที่มอง

⁷ การใช้เกณฑ์เรื่องวิญญูชนตำหนิหรือสรรเสริญนี้ดูใน “กาลามสูตร” เป็นต้น



ปรากฏการณ์ทางศีลธรรมอย่างทะลุปรุโปร่ง ส่วนคนจำนวนมากไม่สามารถมอง
อย่างนั้นได้ แม้ว่าเราจะเชื่อว่าเขาเกิดมาพร้อมปัญญาหรือเหตุผลแล้วก็ตาม
ความต่างกันระหว่างคานต์กับพุทธศาสนาอยู่ที่พุทธศาสนาเชื่อว่ามีคนเพียงบางคน
เท่านั้นที่สามารถพัฒนาปัญญาของตนให้เป็นคนที่สามารถเข้าใจโลกและชีวิต
ได้อย่างทะลุปรุโปร่ง และคนประเภทนี้แหละที่เราเรียกกันว่าวิญญูชน ซึ่งเป็นคน
ที่เราสามารถถามความเห็นเขาได้ว่า เรื่องทางจริยธรรมต่อไปนี้ท่านมีความเห็นว่
อย่างไร

ท่านผู้อ่านบางท่านอาจสงสัยว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่จะมีความเห็นต่างกัน
ในหมู่วิญญูชน หากเป็นไปได้ เราจะแก้ไขปัญหานี้อย่างไร เพราะเรื่องเดียวกัน
วิญญูชนต่างคนก็อาจเห็นต่างกันได้ ความสงสัยนี้มีเหตุผล และดูเหมือนว่าจะเคย
เกิดเหตุการณ์ที่วิญญูชนเห็นต่างกันปรากฏในพระไตรปิฎก เรื่องเล่าว่า เมื่อคราว
สังคายนาครั้งแรก ท่านพระมหากัสสปะได้ตั้งญัตติเพื่อให้สงฆ์อภิปรายแล้ว
ลงความเห็น พระมหากัสสปะกล่าวว่าก่อนจะปรินิพพาน พระพุทธเจ้าได้กำชับ
ว่า ในอนาคต หากสงฆ์เห็นความจำเป็นที่จะถอนสิกขาบทเล็กน้อยก็สามารถทำได้
พระมหากัสสปะได้ถามที่ประชุมว่า อะไรคือสิกขาบทเล็กน้อย ปรากฏว่ามีคำตอบ
ที่แตกต่างกันมากมาย ที่สุดพระมหากัสสปะก็เสนอว่า เราคงไม่สามารถถอน
สิกขาบทเล็กน้อยได้ เพราะที่ประชุมไม่ทราบ ว่าสิกขาบทเล็กน้อยคืออะไร มีข้อ
ที่น่าสังเกตว่า ที่ประชุมที่ไม่สามารถให้นิยามว่าสิกขาบทเล็กน้อยคืออะไรนี้เป็นที่
ประชุมของวิญญูชนตามหลักพุทธศาสนาแน่ ๆ เลย

ผู้วิจัยคิดว่าเรื่องนี้เรามีแง่คิดสำหรับการพิจารณาได้เป็นสองแง่คือ ประการ
แรก ประเด็นที่เป็นความเห็นต่างของคนเราสามารถแบ่งออกเป็นสองแบบคือ
ความเห็นต่างในเรื่องข้อเท็จจริงซึ่งธรรมดา ๆ ที่ไม่เกี่ยวกับเรื่องจริยธรรม ประการ
ที่สอง ข้อเท็จจริงที่เกี่ยวข้องกับจริยธรรม จากตัวอย่างเรื่องการสังคายนานั้น
ความเห็นต่างของพระอรหันต์เกี่ยวกับสิกขาบทเล็กน้อยเป็นความเห็นต่างในเรื่อง
ข้อเท็จจริงที่ไม่เกี่ยวกับจริยธรรม และจากตัวอย่างนี้ เราจะเห็นว่าวิญญูชนสามารถ
ที่จะเห็นต่างกันได้ในเรื่องข้อเท็จจริงเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ ในโลก ยกตัวอย่างเช่น



วิญญูชนสองคน อาจเห็นต่างกันในเรื่องประสิทธิภาพของยาสองชนิดที่ใช้ในการรักษาโรคอย่างเดียวกัน และที่เป็นเช่นนั้นก็มาจากการที่วิญญูชนสองคนนี้มีประสบการณ์ที่ต่างกันเกี่ยวกับยาที่ใช้รักษาโรคชนิดเดียวกันนั้น (หมายความว่าสองคนนี้เคยใช้ยาสองอย่างนี้เหมือนกัน แต่ยาตัวหนึ่งได้ผลดีสำหรับคนหนึ่ง แต่ยาอีกตัวหนึ่งได้ผลดีกับอีกคนหนึ่ง) แต่ความขัดแย้งแบบนี้ก็เป็นสิ่งที่เราสามารถหาข้อยุติได้ด้วยการพิจารณาข้อเท็จจริง เช่นเราอาจถามวิญญูชนจำนวนมากว่า นั่นเกี่ยวกับประสิทธิภาพของยาที่กล่าวนั้น

ประการที่สอง สมมติว่ามีความขัดแย้งกันระหว่างวิญญูชนสองคนเกี่ยวกับเรื่องจริยธรรม เรื่องนี้เราจะพิจารณาอย่างไร ดูเหมือนคำตอบจากพุทธศาสนาคือ จะไม่เกิดความขัดแย้งแบบนี้แน่นอน เพราะนิยามของความเป็นวิญญูชนคือคนที่เข้าใจเหตุปัจจัยที่เกี่ยวข้องกับเรื่องจริยธรรมมากที่สุด สมมติเราถามพระอรหันต์ที่อยู่ในการสังคายนาว่า ท่านคิดว่าอะไรคือสาเหตุของทุกข์ในชีวิตมนุษย์และเราจะดับสิ่งนั้นได้อย่างไร เชื่อว่าพระอรหันต์ทุกรูปจะตอบเป็นเสียงเดียวกันว่า สาเหตุของทุกข์คือตัณหาสามประการ และวิธีในการดับตัณหาก็คือ ปฏิบัติตามหลักไตรสิกขาอันได้แก่ศีล สมาธิ และปัญญา

ความเชื่อที่ว่าวิญญูชนตามทัศนะของพุทธศาสนาคือคนที่จะไม่เห็นต่างกันในเรื่องจริยธรรมนี้ส่วนหนึ่งเกี่ยวข้องกับจริยศาสตร์แบบคุณธรรมของพุทธศาสนาเองด้วย ในระบบจริยศาสตร์คุณธรรมใด ๆ ก็ตามแต่ บุคคลที่เป็นผลผลิตขั้นสูงของระบบจริยศาสตร์นั้นจะเป็นบุคคลที่เชื่อกันว่าจะมีความรู้ที่สมบูรณ์ที่สุดเกี่ยวกับ จริยศาสตร์ที่ตนเชื่อถือและปฏิบัติตามอยู่ ดังนั้นคนเหล่านี้จะไม่เห็นต่างกันในเรื่องเกี่ยวกับความดีความชั่วในระบบจริยศาสตร์นั้นแน่นอน จะอย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยคิดว่า นี่ก็เป็นเพียงความเชื่อเท่านั้น ในความเป็นจริง สาธุศิษย์ของพระพุทธเจ้าหรืออาริสโตเติลที่ได้ชื่อว่าเข้าใจจริยศาสตร์คุณธรรมของพระพุทธเจ้าและอาริสโตเติลมากที่สุดนั้นก็อาจเห็นต่างกันประเด็นที่เกี่ยวกับปัญหาจริยศาสตร์ที่ซับซ้อนมาก ๆ เช่น สังคมควรอนุญาตให้แพทย์ทำให้อคนไข้ที่รักษาไม่หายและต้องทุกข์ทรมานได้จบชีวิตลงอย่างสงบหรือไม่ ผู้วิจัยคิดว่าเมื่อเราถามคำถามนี้กับ



พระอรหันต์จำนวนหนึ่ง เป็นไปได้ที่เราจะได้คำตอบที่แตกต่างกัน

จะอย่างไรก็ตาม การได้คำตอบจากวิญญูชนเกี่ยวกับปัญหาจริยธรรมที่ยาก ๆ อย่างแตกต่างกันนั้น เราอาจพิจารณาในแง่ดีได้ ที่สุดแล้วมนุษย์ก็คือนุษย์ เราอาจฝันถึงระบบการกล่อมเกลือบรมใ้มนุษย์บรรลุความสมบูรณ์บางอย่างในทางจริยธรรม แต่ที่สุดแล้ว เราก็ต้องรับว่าเราอาจไม่สามารถที่จะสร้างวิญญูชนขึ้นในระบบจริยธรรมอย่างใดอย่างหนึ่ง โดยที่วิญญูชนเหล่านี้จะมีความเห็นตรงกันทุกเรื่องในทางจริยธรรม ในแง่นี้ เราอาจพิจารณาได้ว่าเป็นความสวยงามของระบบจริยศาสตร์นั้น ๆ เราคงไม่ต้องการที่จะเห็นว่าผู้รู้ทางด้านพุทธศาสนาจะต้องเห็นตรงกันทุกเรื่องในทางธรรม เราคงสามารถวินิจฉัยปัญหาทางจริยธรรมได้ด้วยข้อเท็จจริงที่ว่า ผู้รู้ในทางพุทธศาสนาส่วนใหญ่เห็นว่าเรื่องนี้เราควรเข้าใจอย่างนั้น อย่างนี้ เท่านั้นก็จะเพียงพอแล้ว

(ค) กุศลเจตนา กับ กุศลเจตนา

ในตำราเกี่ยวกับพุทธจริยศาสตร์ (โดยเฉพาะอย่างยิ่งพุทธจริยศาสตร์อย่างเถรวาท) เราจะพบว่า เมื่อผู้เขียนเขียนว่าพุทธศาสนามีเกณฑ์อะไรบางอย่างในการตัดสินว่านี่คือความดี นี่คือความชั่ว ผู้ที่เขียนหนังสือเหล่านี้มักตอบว่า พุทธศาสนามีหลักเกณฑ์ที่แน่นอนมากในการกำหนดว่า อะไรคือความดี อะไรคือความชั่ว เกณฑ์ที่ว่านั้นประกอบด้วยข้อความต่อไปนี้

(1) ประการแรกที่สุด การกระทำที่มีค่าทางจริยธรรม (คือสามารถบอกได้ว่าดี หรือชั่ว) ในทัศนะของพระพุทธเจ้าคือการกระทำที่ประกอบด้วยเจตนา (มีพระพุทธพจน์ตรัสว่า “เจตนาหิ ภิกขเว กम्मิ วทามิ” แปลว่า “ภิกษุทั้งหลาย เรากล่าวว่เจตนาคือกรรม”) การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาในพุทธศาสนาเรียกว่ากรรม และความหมายของกรรมก็คือการกระทำที่เราสามารถพูดได้ว่าดี หรือชั่ว

(2) แต่ลำพังเจตนาอย่างเดียวไม่เพียงพอให้เราวินิจฉัยได้ว่าการกระทำนั้น ดีหรือชั่ว เจตนาจะต้องประกอบด้วยความคิดที่ดีหรือไม่ดี ความคิดที่ไม่ดีคือความ



คิดที่เจือด้วยความโลภ ความโกรธ และความหลง ส่วนความคิดที่ดีคือความคิดที่เจือด้วยความไม่โลภ ไม่โกรธ ไม่หลง ในพระสูตรบางพระสูตรเช่น “กาลามสูตร” พระพุทธเจ้าตรัสว่า เมื่อใดก็ตามที่บุคคลทำกรรมด้วยความคิดที่เจือด้วยความโลภ ความโกรธ หรือความหลง เมื่อนั้น การกระทำนั้นก็เป็นความชั่ว ตรงกันข้าม หากบุคคลกระทำกรรมด้วยความคิดที่เจือด้วยความไม่โลภ ไม่โกรธ หรือไม่หลง การกระทำของเขานั้นย่อมถือว่าเป็นความดี

จากที่กล่าวมาข้างต้นนี้ เราจะเห็นความคล้ายคลึงกันระหว่างแนวคิดทางจริยศาสตร์ของพุทธศาสนากับแนวคิดทางจริยศาสตร์ของคานต์ ในแง่ที่ว่า สองแนวคิดนี้ถือว่า มนุษย์ถูกระบบชาติสร้างมาให้มีอะไรบางอย่างในใจ และสิ่งที่อยู่ในใจของมนุษย์นั้นบางอย่างทำให้เกิดความดี บางอย่างทำให้เกิดความชั่ว ดีชั่วในทัศนะของปรัชญาสองระบบนี้เป็นเรื่องตายตัว ไม่ขึ้นกับการวินิจฉัยของคน คานต์กล่าวว่ากฏวิมลดีในตัวเอง เมื่อบุคคลทำอะไรก็ตามจากกฏวิมลดี การกระทำนั้นจะดีเสมอ ในทำนองเดียวกัน พระพุทธเจ้าตรัสว่า ความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง เป็นสิ่งที่ดีในตัวเอง เมื่อบุคคลกระทำกรรมด้วยความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง การกระทำนั้นย่อมเป็นความดี เช่นเดียวกัน ความโลภ ความโกรธ และความหลง เป็นสิ่งที่ชั่วในตัวเอง เมื่อบุคคลกระทำกรรมด้วยความโลภ ความโกรธ หรือความหลง เขาย่อมเป็นคนชั่ว

ความโลภตามทัศนะของพุทธศาสนาหมายถึงความคิดที่มุ่งให้ตนเองได้ ความโกรธ หมายถึงความคิดที่มุ่งให้สิ่งที่ตนไม่ชอบแตกสลาย ทำลาย หรือสูญหายไป ส่วนความหลงคือความไม่รู้เท่าทันความจริงของชีวิต ไม่รู้ว่าอะไรคือแก่นสารของชีวิต ไม่รู้ว่าอะไรคือสิ่งที่จะช่วยชีวิตของมนุษย์เรามีความหมาย ความไม่โลภ มีความหมายตรงกันข้ามกับความโลภ จะอย่างไรก็ตาม เราควรเข้าใจว่าความคิดที่เรียกว่าความไม่โลภนั้นนอกจากจะหมายเอาสภาพทางใจที่ปราศจากความโลภแล้วยังหมายเอาสภาพทางใจที่พร้อมจะเสียสละสิ่งที่ตนเองมีหรือครอบครองอยู่เพื่อประโยชน์แก่ผู้อื่น ยกตัวอย่างเช่น เราเดินไป พบขอทานนั่งอยู่ เราควักเงินจากกระเป๋าให้ การกระทำนี้มาจากความไม่โลภ โปรดสังเกตว่าความไม่โลภในกรณีนี้



แสดงตนออกในรูปของการไม่หวงแหนทรัพย์ที่ตนมีอยู่และพร้อมที่จะมอบทรัพย์ของตนนั้นให้แก่คนที่ไม่มีทรัพย์ หรือกำลังเดือดร้อนเพราะเรื่องทรัพย์

ความไม่โกรธก็หมายถึงเอาสภาพทางจิตที่ตรงกันข้ามกับความโกรธ เช่นเดียวกับความไม่โลภ ความไม่โกรธสามารถแสดงตัวออกในรูปอะไรสักอย่างที่ไม่ใช่เพียงว่าเราไม่โมโหเท่านั้น ยกตัวอย่างเช่น เราเดินไปตามคันนา เห็นปลาหมอตัวหนึ่งกระโดดขึ้นมาจากน้ำและติดอยู่ที่แอ่งหลังคันนา เราเอามันไปปล่อยลงในน้ำตามเดิม การกระทำนี้พุทธศาสนาอธิบายว่า มาจากความไม่โกรธ จากตัวอย่างนี้เราจะเห็นว่า ไม่โกรธไม่ได้หมายความว่าเพียงไม่ปล่อยให้ความโกรธลุกลามขึ้นในใจเมื่อมีคนด่าเรา เราหักห้ามใจได้ นี่คือการไม่โกรธ แต่ ความไม่โกรธไม่ได้มีความหมายเพียงเท่านั้น การช่วยเหลือคนอื่นเท่าที่จะช่วยได้ก็เป็นสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกว่าความไม่โกรธ

ความไม่หลงก็มีความหมายเช่นเดียวกัน คือเป็นสภาพทางใจที่อยู่ตรงกันข้ามกับความหลง แต่ความไม่หลงก็มีความหมายมากกว่าการทำตนไม่ให้ตกอยู่ในอำนาจของความหลงเป็นต้น ชายคนหนึ่งเชื่อว่าพระเครื่องที่เขาห้อยคอจะช่วยให้เราขับรถอย่างปลอดภัย ภายหลังเขาประสบอุบัติเหตุทั้งที่ยังห้อยพระอยู่ที่คอ เขามาอุทิศคิดว่า อะไรสำคัญกว่ากันระหว่างการห้อยพระ กับการขับรถอย่างมีสติ นับจากวันนั้นมา เขาก็เลิกห้อยพระ หันมาสนใจเรื่องการขับรถอย่างมีสติและอย่างเคารพกฎจราจรแทน นี่คือการกระทำที่มาจากความไม่หลง

แต่ความไม่หลงก็ไม่ได้มีความหมายเพียงแต่การไม่ตกอยู่ในอำนาจของความหลงเท่านั้น แต่หมายรวมเอาการรู้จักใช้ปัญญาในการไตร่ตรองสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดในชีวิตด้วย การเกิดขึ้นของปัญญาพุทธศาสนาก็เรียกว่าความไม่หลงด้วย ยกตัวอย่างเช่น เมื่อออกผนวชใหม่ ๆ พระพุทธเจ้าทรงทดลองทรงมานกาย ทรงทรงมานกายอยู่เป็นช่วงระยะเวลาหนึ่ง ภายหลังก็ทรงคิดว่า ความทุกข์เป็นปัญหาทางใจ เมื่อจะแก้ทุกข์ก็ควรสนใจแก้ ปัญหาที่เกิดขึ้นภายในใจ ทรงเห็นว่าการที่ทรงมีทุกข์ แต่กลับแก้ปัญหาด้วยการทรงมานกายเป็นสิ่งที่ไม่มีเหตุผล เมื่อคิดได้เช่นนั้นก็ทรง



เลิกทรมานตน ที่สุดการกระทำนั้นก็นำพระองค์ไปสู่การตรัสรู้ การกระทำของ พระพุทธเจ้า นับจากเลิกทรมานตนมาจนบรรลุนิพพานเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้าคือ การเกิดขึ้นของความไม่หลง หรือที่เรียกอีกอย่างหนึ่งว่าปัญญา

จากที่กล่าวมาทั้งหมด เราจะเห็นว่า การกระทำที่ดีในทัศนะของพุทธศาสนา คือ การกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาที่เจือด้วยความคิดที่ดีสามประการอันได้แก่ ความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง ส่วนการกระทำที่ไม่ดีก็คือการกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาอันเจือด้วยความโลภ ความโกรธ และความหลง ผู้อ่านบางท่านอาจสงสัยว่า ทำไมการกระทำที่มาจากความโลภ ความโกรธ และความหลงจึงจัดว่าเป็น ความชั่ว ส่วนการกระทำที่มาจากความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลงจึงเป็นความดี คำตอบจากพระพุทธเจ้า (ตามที่ปรากฏใน “กาลามสูตร” เป็นต้น) คือ เพราะมันเป็นเช่นนั้น กล่าวอีกอย่างหนึ่งคือ ตามทัศนะของพุทธศาสนา มีบางสิ่งในใจของคนเรา ที่ดีหรือชั่วในตัวเอง สิ่งที่ดีในตัวเองก็คือความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง ส่วนสิ่งที่ชั่วใน ตัวเองก็คือความโลภ ความโกรธ และความหลง ถามว่าทำไมสองสิ่งนี้ (โลภ โกรธ หลง ท่านรวมเรียกว่าอกุศลมูล ส่วนความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง ท่านรวมเรียกว่ากุศลมูล สรุปคือเมื่อกล่าวถึงสิ่งที่ดีหรือชั่วในตัวเองที่อยู่ในใจของคนเรา พุทธศาสนาแบ่งกล่าวเป็นสองส่วน คืออกุศลมูลกับอกุศลมูล) จึงดีหรือชั่วในตัวเอง คำตอบจากพระพุทธเจ้าคือ เพราะมันเป็นของมันอย่างนั้น ท่านผู้อ่านอาจเปรียบเทียบกับคำถามว่าทำไมน้ำตาลจึงหวานส่วนเกลือนั้นเค็ม เราจะเห็นว่า คำตอบก็คือ เพราะมันเป็นของมันอย่างนั้นเอง

ชีวิตกับปัญหาความดีความชั่ว

พุทธศาสนาเสนอทฤษฎีเรื่องความดีความชั่วบนพื้นฐานที่แตกต่างกับ คานต์ คานต์เป็นนักปรัชญา งานของเขาคืองานเสนอความคิดทางปัญญา ไม่ต่างจาก นักคณิตศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์ คานต์คิดว่าจริยศาสตร์ควรมีสถานะเป็นศาสตร์ ไม่ต่างจากศาสตร์อื่น ๆ เช่นคณิตศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์ พระพุทธเจ้าทรงเป็น พระศาสดาในศาสนา ไม่ใช่แค่คิดในความหมายที่เราเข้าใจทั่วไป พระพุทธเจ้า



ทรงออกบวชเพื่อแสวงหาทางพ้นทุกข์ และเมื่อพบหนทางที่ทรงมั่นใจว่าจะช่วยให้ผู้คนพ้นจากความทุกข์ ก็ทรงรอนแรมไปในที่ต่าง ๆ เพื่อบอกกล่าวสิ่งที่จะช่วยให้พวกเขาพ้นทุกข์นั้น คานต์สอนหนังสือเหมือนกับที่ผู้วิจัยสอน (คือเราต่างก็เป็นอาจารย์มหาวิทยาลัย) แต่พระพุทธเจ้าไม่ได้สอนหนังสือ ทรงสอนคน การสอนหนังสือกับการสอนคนมีความหมายคนละอย่าง มีประโยชน์คนละอย่าง และเนื่องจากเป็นกิจกรรมที่ต่างกัน เนื้อหาของพุทธธรรมกับเนื้อหาของสิ่งที่คานต์เสนอในทฤษฎีจริยศาสตร์ของเขาย่อมไม่เหมือนกัน

เนื้อหาพื้นฐานของทฤษฎีจริยศาสตร์ใด ๆ ก็ตามแต่เกี่ยวข้องกับการตั้งคำถามว่าดีชั่วคืออะไร เนื้อหาพื้นฐานของพุทธศาสนาก็เกี่ยวข้องกับการตั้งคำถามนี้เช่นกัน ในทัศนะของคานต์ ก่อนที่เราจะตอบได้ว่าดีชั่วคืออะไร เราต้องตั้งคำถามกันเสียก่อนว่าเราจะเอาแนวคิดเรื่องที่ดีชื่อนี้ไปทำอะไร คานต์ตอบว่า เมื่อเราจะใช้คณิตศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์ เราย่อมเข้าใจล่วงหน้าก่อนแล้วว่าศาสตร์เหล่านี้มีขึ้นเพื่ออะไร วิทยาศาสตร์เป็นศาสตร์ที่ประสงค์ให้เราเข้าใจว่าความจริงในทางวิทยาศาสตร์เกี่ยวกับจักรวาลเป็นอย่างไร เช่นเดียวกัน คณิตศาสตร์ก็มีวัตถุประสงค์จะให้เรายังเห็นว่าความจริงในทางคณิตศาสตร์ของสิ่งต่าง ๆ ในจักรวาลเป็นอย่างไร เมื่อเรายังเห็นหรือเข้าใจความจริงในทางวิทยาศาสตร์และคณิตศาสตร์แล้ว ชีวิตของเราย่อมได้ประโยชน์บางอย่าง ตัวอย่างของประโยชน์ในทางคณิตศาสตร์ก็เช่นเราสามารถใช้อนุคณิตศาสตร์ในการคำนวณ สิ่งต่าง ๆ ในโลก ชาวไร่สามารถใช้คณิตศาสตร์ในการนับวัวควายที่เขาเลี้ยงไว้ ตลอดจนใช้คำนวณราคาของพืชพันธุ์ที่เขาเอาไปขายในตลาดได้ ตัวอย่างของประโยชน์ในทางวิทยาศาสตร์ก็เช่นทำให้เรารู้ว่าอาหารที่เรากินเข้าไปบางอย่างไม่มีประโยชน์ บางอย่างมีประโยชน์ บางอย่างมีประโยชน์ที่สุดในบรรดาอาหารราคาเท่ากัน ในทำนองเดียวกัน คานต์คิดว่า จริยศาสตร์ก็มีประโยชน์ตรงที่ช่วยให้เราเข้าใจว่าดีคืออะไร ชั่วคืออะไร อะไรคือสิ่งที่เราพึงกระทำ ส่วนอะไรคือสิ่งที่เราไม่พึงกระทำ ในทัศนะของคานต์ประโยชน์ของจริยศาสตร์อย่างน้อยก็ไม่ได้ยิ่งไปกว่าประโยชน์ที่เราจะพึงได้จากศาสตร์ต่าง ๆ เช่นคณิตศาสตร์หรือวิทยาศาสตร์



พุทธธรรมในทัศนะของพระพุทธเจ้าตามความเป็นจริงนั้นไม่ใช่ศาสนาแต่เป็นศาสนา จะอย่างไรก็ตาม ในบรรดาศาสนาทั้งหลายในโลก ดูเหมือนพุทธศาสนาจะมีความเป็นศาสนาน้อยที่สุด ความเป็นศาสนาที่เรากำลังกล่าวถึงอยู่นี้หมายความว่าความเป็นบางสิ่งบางอย่างที่เกี่ยวข้องกับชีวิตมนุษย์ในด้านที่ต้องอาศัยความศรัทธาเพื่อเป็นสื่อกลางในการที่คนเราและศาสนามีปฏิสัมพันธ์กัน การที่เราจะเป็นชาวคริสต์ได้เรียกร้องว่าเราต้องเชื่อว่าพระเยซูเกิดในครรภ์ของมารดาท่านที่เป็นสาวพรหมจรรย์ด้วยอำนาจของพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของ การที่เราจะเป็นมุสลิมได้เรียกร้องการที่เราจะต้องเชื่อว่าพระเจ้าที่ศาสนาเรานับถือมีจริงและพระเจ้านั้นทรงเป็นผู้วางแผนการณ์ต่าง ๆ ในชีวิตของเราเพื่อให้เราได้เข้าถึงสิ่งที่ดีในชีวิต นี่คือตัวอย่างความเป็นศาสนาในศาสนาเทวนิยมสองศาสนาคือคริสต์และอิสลาม แต่ความเป็นศาสนาแบบนี้พบได้น้อยมากในพุทธศาสนา การเป็นชาวพุทธไม่เรียกร้องว่าเราจะต้องเชื่อว่าพระพุทธเจ้าเป็นบุคคลพิเศษที่ได้รับคัดเลือกมาโดยพระเจ้าเพื่อให้มาเป็นพระศาสดาเพื่อป่าวประกาศคำสอนของพระเจ้าผู้เป็นเจ้าของ ชาวพุทธสามารถเข้าใจว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็นมนุษย์ธรรมดาเหมือนพวกเราในแง่หนึ่ง แต่ทรงเป็นมนุษย์ที่ฝึกฝนตนอย่างดีที่สุดแล้ว โดยที่การฝึกฝนอย่างนี้ที่พระพุทธเจ้าทรงกระทำเราทุกคนก็สามารถทำได้หากมีใจเด็ดเดี่ยวมั่นคงเพียงพอ

ในพระไตรปิฎก พระพุทธเจ้าทรงสอนสาธุศิษย์ในรูปการสนทนา แลกเปลี่ยนความคิด ทรงกระตุ้นให้สาธุศิษย์คิดโต้แย้งท่านในกรณีที่ไม่เห็นด้วยกับสิ่งที่ทรงเสนอไป จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงเป็นพระศาสดาที่มีความเป็นนักคิดสูงมาก การเป็นชาวพุทธไม่ค่อยเรียกร้องศรัทธา ตรงกันข้าม การเป็นชาวพุทธเรียกร้องความเป็นคนมีเหตุผล เป็นตัวของตัวเอง ไม่เชื่อใครหรืออะไรง่าย ๆ แม้แต่พระศาสดาก็ไม่ใช่คนที่ชาวพุทธจะต้องเชื่อว่าพูดถูกต้องเสมอ เมื่อลักษณะของพุทธศาสนาเป็นเช่นนี้ พุทธธรรมที่เสนอโดยพระพุทธเจ้าจึงมีลักษณะที่อาจเรียกได้ว่าเป็น “ศาสนา” หรือ “หลักวิชา” ได้ค่อนข้างสูง พิจารณาจากแง่หนึ่ง พุทธจริยศาสตร์กับจริยศาสตร์ที่เราเรียนและสอนกันอยู่ในมหาวิทยาลัยก็มีระยะห่างจากกันไม่มาก อย่างน้อยที่สุด ถ้าเราเรียนจริยศาสตร์ของคานต์หรือ



ของมิลล์แล้ว เราพบว่าระบบความคิดเหล่านี้อนุญาตให้เราโต้แย้งด้วยเหตุผลได้ เราก็สามารถใช้ทำที่ดังกล่าวนี้นับกับจริยศาสตร์ของพระพุทธเจ้าได้เลย หมายความว่า ทฤษฎีว่าด้วยความดีความชั่วที่เสนอโดยพระพุทธเจ้าเป็นสิ่งที่เรา (ซึ่งก็เป็นชาวพุทธในความหมายว่าเป็นศิษย์ของพระพุทธเจ้า) สามารถวิพากษ์วิจารณ์หรือแม้แต่แสดงความไม่เห็นด้วยก็ได้

คานต์เสนอว่า การที่จริยศาสตร์จะเป็นศาสตร์ว่าด้วยความดีความชั่วจะต้องวางอยู่บนอะไรบางอย่างที่หนักแน่น ปัญหาหลักที่จริยศาสตร์ต้องตอบในทัศนะของคานต์คือ สิ่งที่เราเรียกว่าความดีนั้นหมายความว่าอย่างไร เรื่องนี้ฟังดูเหมือนง่าย แต่เอาเข้าจริงไม่ง่าย ในบทสนทนาของโสกราตีสกับคนอื่น ๆ โสกราตีสเคยถามว่าอะไรคือความเที่ยงธรรม มีคนพยายามตอบโสกราตีสหลายคน ทุกคำตอบล้วนมีปัญหาหมด⁸ เช่นเดียวกัน การที่เราถามว่า สิ่งที่เราเรียกว่าความดีควรหมายความว่าอย่างไรฟังดูเหมือนง่าย แต่การตอบคำถามนี้ไม่ง่ายเลย หากเราจะลองค่อย ๆ คิดแล้วก็ถามตัวเองลงไปเรื่อย ๆ

คานต์เสนอว่า ความดีคือการกระทำที่วางอยู่บนพื้นฐานของกฎวิสัย แนวคิดเรื่อง กฎวิสัยของคานต์น่าสนใจตรงที่เขาบอกว่า ในตัวมนุษย์นี้มีอะไรหลายอย่างที่อาจพิจารณาได้ว่าเป็นความดี แต่เอาเข้าจริงก็มีเพียงกฎวิสัยเท่านั้นที่อาจเรียกได้ว่าเป็นรากเหง้าของความดี เราจะลองอภิปรายบางเรื่องที่ผู้วิจัยคิดว่าท่านผู้อ่านอาจเห็นว่าสิ่งนี้แหละคือรากเหง้าของความดี ผู้วิจัยขอเสนอสิ่งที่เราเรียกกันว่าความสงสาร ถามว่าทำไมคานต์จึงไม่คิดว่าความสงสารจะเป็นรากเหง้าของความดีได้เหมือนกับกฎวิสัย เรื่องนี้เราจะตอบว่าอย่างไร

แรกทีเดียว เราต้องเข้าใจก่อนว่า สิ่งที่คานต์คิดว่าจะจะเป็นรากเหง้าของความดีได้ สิ่งนั้นต้องต้องอย่างไม่มีทางที่จะโต้แย้งได้ สิ่งที่โต้แย้งไม่ได้ก็คือดีในตัวเอง เหมือนน้ำตาลที่หวานในตัวมันเองอย่างที่เราจะโต้แย้งไม่ได้ เราลองตั้งคำถามดูว่าความสงสารเป็นสิ่งที่ดีในตัวเองอย่างที่ไม่อาจจะโต้แย้งได้หรือไม่

⁸ ดู Plato (2007)



เพื่อที่จะตอบคำถามนี้ เราจะลองพิจารณาตัวอย่างต่อไปนี้

ตัวอย่างแรก ผู้พิพากษากำลังพิจารณาคดีหนึ่ง ผู้ต้องหาเป็นหญิง มีลูกสามคน เธอถูกกล่าวหาว่าขโมยอาหารจากร้านขายของชำ ในการพิจารณาคดี เธอยอมรับว่าได้ขโมยอาหารจริง แต่เพื่อเอาไปเลี้ยงลูกสามคนซึ่งล้วนแต่ยังเป็นเด็กจากการพิจารณาคดีนั้นและที่ผู้พิพากษาได้ทราบว่ามีของผู้หญิงคนนี้ได้ไปทำงานที่กรุงเทพ แล้วก็หายไป ไม่ได้ติดต่อกลับมาหาเธอ เธออยู่บ้าน ไม่มีอาชีพอาศัยรับจ้างเขาบ้างเท่าที่จะพอทำได้ ต่อมาเธอก็ไม่มีงาน ลูกหิว เธอสงสารลูกจึงขโมยอาหารจากร้านชำแล้วถูกจับ

ผู้พิพากษาเกิดความสงสัยว่า ความสงสัยที่เกิดขึ้นในใจของผู้พิพากษาเป็นสิ่งที่ดีหรือไม่ เรื่องนี้เรายังตอบไม่ได้ ต้องดูต่อไปว่าจากความสงสัยนั้นอะไรคือสิ่งที่ผู้พิพากษากะทำ กฎหมายเขียนไว้ว่าคนที่ขโมยของเขาไม่ว่าจะด้วยเหตุผลใดก็ตามแต่จะต้องถูกจำคุก สมมติว่า กรณีนี้ผู้พิพากษาตรวจดูกฎหมายแล้วเขาให้ลงโทษขั้นต่ำหนึ่งปี ก็แปลความได้ว่าโดยหน้าที่ผู้พิพากษาจะต้องตัดสินลงโทษผู้หญิงคนนี้ให้ต้องจำคุกอย่างน้อยหนึ่งปี สมมติด้วยความสงสัย ผู้พิพากษาได้ตัดสินลงโทษเธอให้จำคุกสามเดือน โดยที่กฎหมายไม่ได้เปิดช่องให้ผู้พิพากษาทำได้อย่างนั้น (คือกฎหมายไม่ได้เขียนไว้ว่าผู้พิพากษาสามารถใช้ดุลยพินิจได้ ในกรณีที่เห็นว่าจำเลยกระทำการลงไปเพราะความจำเป็นบีบบังคับ) เราจะพิจารณาการกระทำของผู้พิพากษาตามที่กล่าวมานี้อย่างไร ในทัศนะของคานต์ การตัดสินของผู้พิพากษาตามที่กล่าวข้างต้นมาจากอารมณ์ความรู้สึก ดังนั้นจึงเป็นการกระทำที่ไม่ได้มาจากกฎศีล เมื่อไม่ได้มาจากกฎศีล การกระทำนี้ก็ผิด คานต์คงวิจารณ์ว่าผู้พิพากษามีหน้าที่รักษากฎหมาย ดังนั้น เมื่อกฎหมายกำหนดว่าจะต้องลงโทษผู้หญิงคนนี้อย่างน้อยหนึ่งปี ผู้พิพากษาก็ต้องวินิจฉัยไปตามนั้น

บางครั้ง มีผู้วิจารณ์จริยศาสตร์ของคานต์ว่าเป็นจริยศาสตร์ที่สอนให้คนเป็นหุ่นยนต์ที่ปราศจากน้ำใจ ผู้วิจัยคิดว่าคำวิจารณ์นี้ฟังได้ แต่คานต์ก็มีเหตุผลในการเสนอว่าการกระทำที่ดีคือการกระทำตามหน้าที่ว่า หากเราทำตามหน้าที่ กระบวนการทั้งหมดก็จะจบสิ้นลง ไม่สร้างปัญหาอย่างอื่นให้ตามมา สมมติว่า



ผู้พิพากษาลงโทษเธอเพียงสามเดือน ต่อไปอาจมีคนร้องเรียนการกระทำอันนี้ของผู้พิพากษาได้ ทำให้เรื่องราวไม่จบในตัวกระบวนการเอง คานต์รับว่า การทำตามกฏวิธืลบางครั้งก็ทำให้เราดูเป็นคนที่ไร้น้ำใจ ในหนังสือที่เขียนเกี่ยวกับจริยศาสตร์ของคานต์ บางทีผู้เขียนบางคนก็ยกตัวอย่างว่า สมมติว่าลูกคนหนึ่งมีแม่ที่ป่วยด้วยโรคติดต่อย่ำแรง เขาไปเยี่ยมแม่ แต่หมอให้อยู่นอกห้องเพื่อป้องกันไม่ให้เขาติดเชื้อโรคร้ายแรงนั้นจากแม่ แม่รู้ว่าตนเองกำลังจะตาย อยากจะกอดลูกเป็นการสั่งลา คำถามคือลูกควรจะไปในห้องเพื่อให้แม่กอดหรือไม่ ตามทฤษฎีของคานต์ ลูกมีหน้าที่ในการปกป้องตนเองให้ปลอดภัย ดังนั้นลูกไม่ควรเข้าไปในห้อง แต่ถ้าลูกทำอย่างนั้น ลูกก็จะดูเป็นคนไร้น้ำใจ นี่คืตัวอย่างประเด็นที่มีคนวิจารณ์ว่า เป็นจุดอ่อนในระบบจริยศาสตร์ของคานต์

กรณีของผู้พิพากษาเราใช้แนวคิดเรื่องความสงสารเพื่อเป็นกรณีอภิปรายว่าสิ่งนี้สามารถใช้เป็นตัวอย่างของสิ่งที่ดีในตัวเองได้หรือไม่ กรณีของลูกที่กล่าวข้างต้นเราใช้ความกตัญญูเป็นตัวอย่างอภิปรายว่าสิ่งนี้สามารถใช้เป็นตัวอย่างของสิ่งที่ดีในตัวเองได้หรือไม่ ทั้งสองกรณีดูเหมือนจะบอกเราว่าไม่ เพราะสงสารผู้พิพากษาจึงลงโทษหญิงคนนั้นให้จำคุกเพียงสามเดือน อันนี้คานต์คิดว่าผิด เช่นเดียวกัน ลูกคิดว่าอย่างไรเสียความกตัญญูก็เป็นคุณสมบัติที่สำคัญที่สุดของลูก จึงเข้าไปในห้องแล้วให้แม่กอด ผลคือตนเองติดโรคจากแม่ และตายเช่นเดียวกับแม่ นี่ก็ผิด

ประเด็นของคานต์ไม่ได้อยู่ที่ว่าความสงสารหรือความกตัญญูเป็นสิ่งที่ผิด แต่อยู่ที่ว่า บางครั้ง การกระทำที่มาจากสิ่งเหล่านี้สามารถพิจารณาว่าไม่ถูกต้องได้ ในบางกรณี เราจะเห็นว่ากรกระทำที่มาจากความสงสารถูกต้องแน่นอน เช่นมีคนมากู้เงินเราจำนวนหนึ่ง เขาพยายามที่จะใช้หนี้ แต่ก็ใช้ไม่ได้สักที เราว่าเขาพยายามแล้ว เราเลยยกหนี้ให้เพราะความสงสาร การยกหนี้ให้คานต์ถือว่าถูกต้อง เพราะเป็นการกระทำที่มาจากกฏวิธืล เรามีหน้าที่ดูแลชีวิตเราให้อยู่ดีมีสุข ฐานะการเงินของเราเวลานั้นก็มั่นคง การยกหนี้ให้เขาไม่กระทบต่อฐานะการเงินของเรา อีกทั้งการกระทำนี้อาจพิจารณาได้ว่าเป็นการช่วยส่งเสริมความเป็นคนมีน้ำใจ



ของเราอันเป็นการพัฒนาคุณภาพชีวิตอีกประการหนึ่ง ในเรื่องความกตัญญูก็เช่นกัน สมมติว่าลูกคนหนึ่งเห็นเพื่อนไปสมัครเป็นทหารก็คิดจะไปสมัครด้วย แต่เขามาคิดอีกทีก็เห็นว่า หากตนต้องไปเป็นทหาร ก็ต้องทิ้งแม่ที่แก่ชราไว้ในหมู่บ้าน เขาคิดว่าระหว่างการเป็นทหารกับการอยู่บ้านดูแลแม่ในวัยชรา อย่างหลังดีกว่า เขาเลยตัดสินใจไม่ไปสมัครเป็นทหาร ความกตัญญูในกรณีนี้ในทัศนะของคานต์เป็นสิ่งที่ถูก เพราะเป็นความกตัญญูที่วางอยู่บนพื้นฐานของกฏวิสัยอันได้แก่การรู้ว่าตนมีหน้าที่ในการดูแลแม่ที่แก่ชรา

ผู้วิจัยขอแนะนำให้ท่านที่อ่านงานวิจัยนี้สมมติกรณีต่าง ๆ ให้มากที่สุดเท่าที่จะมากได้แล้วตั้งคำถามว่า สิ่งเหล่านี้คานต์จะวิจารณ์ว่าอย่างไร เพื่อให้ความเป็นธรรมแก่คานต์ ผู้วิจัยคิดว่าเมื่อถามคานต์ว่าคิดอย่างไรแล้ว เราอย่าลืมที่จะถามพุทธศาสนาด้วยว่าคิดอย่างไร เราจะลองใช้กรณีผู้พิพากษากับลูกที่แม่ป่วยข้างต้น (ที่เราใช้เป็นกรณีถามคานต์) มาถามพุทธศาสนาบ้าง ดูว่าผลจะออกมาเป็นอย่างไร

การที่ผู้พิพากษาลงโทษหญิงที่ขโมยอาหารมาให้ลูกเพียงสามเดือนจากหนึ่งปีชาวพุทธบางท่านอาจบอกว่ามาจากความเมตตา กรุณา ผู้วิจัยคิดว่าเราอาจตีความอย่างนั้นได้ แต่ประเด็นไม่ได้อยู่ที่ว่าเรื่องนี้มีมาจากอะไรในใจของผู้พิพากษา แต่ประเด็นอยู่ที่ว่า สมมติว่าผู้พิพากษามีเมตตาและกรุณาหญิงคนนั้นจริง ๆ (คือผู้พิพากษารู้สึกอย่างนั้นจริง ๆ) การกระทำที่มาจากความเมตตาและกรุณาครั้งนี้ เราคิดว่าถูกต้องหรือไม่ (กฎหมายไม่ได้เปิดช่องให้ใช้ดุลยพินิจได้ ผู้พิพากษาคัดสินเอง ด้วยความเมตตาและกรุณาของผู้พิพากษาเอง)

ที่ผ่านมา เราได้พิจารณาไปแล้วว่าความต่างที่สำคัญประการหนึ่งของระบบจริยศาสตร์ของคานต์และของพุทธศาสนา คือ คานต์ใช้เหตุผลเพียงอย่างเดียวในการนำเสนอแนวคิดทางด้านจริยศาสตร์ แต่พุทธศาสนาใช้ทั้งอารมณ์ความรู้สึกและเหตุผล ความเมตตา สงสาร นั้นเป็นตัวอย่างของการใช้อารมณ์ความรู้สึก และการใช้สิ่งเหล่านี้พุทธศาสนาก็ไม่มีปัญหาในการรับว่าการกระทำที่มาจากความเมตตา สงสาร เป็นสิ่งที่ดี (คือคานต์ไม่รับว่าการกระทำที่มาจากความเมตตา สงสาร เป็นการ



กระทำที่ดี แต่พุทธศาสนารับ) จะอย่างไรก็ตาม ในกรณีนี้อาจมีปัญหว่า ลำพังความเมตตาสงสารเพียงอย่างเดียวอาจทำให้การกระทำของเราอ่อนเหตุผล พระพุทธเจ้าก็แนะนำให้เราใช้ปัญญากำกับอีกทีหนึ่ง คือให้ทบทวนเรื่องนั้นด้วยปัญญาแล้วตั้งคำถามว่าสมควรที่จะเมตตาสงสารอย่างนั้นหรือไม่

ยกตัวอย่างเช่น เราไปที่วัด เขาจับปลามาให้คนซื้อไปปล่อยเพื่อทำบุญ เราเห็นปลาที่เขาจับมาก็เกิดความสงสาร มีนักนิเวศวิทยาเตือนว่าปลาที่เขาจับมานั้นเป็นปลาเลี้ยง เมื่อปล่อยลงแม่น้ำลำคลองแล้ว ปลาพวกนี้จะไปทำลายความสมดุลทางนิเวศวิทยา ปลาที่เราปล่อยลงไปเพราะความสงสารเหล่านี้จะไปกินปลาตามธรรมชาติ ข้อมูลทางนิเวศวิทยาเหล่านี้ พุทธศาสนาคิดว่าเป็นเรื่องที่เราจะต้องเอามาคิดด้วย ถือเป็นการเอาปัญญามาทำกับอารมณ์ความรู้สึกอันได้แก่ความเมตตาสงสารอีกทีหนึ่ง

ท่านผู้อ่านบางท่านอาจสงสัยว่า สมมติว่าเราเอาปัญญามาทำกับอารมณ์ความรู้สึก แล้วก็เกิดความขัดแย้งกัน เราจะตัดสินใจอะไร จากกรณีการปล่อยปลา เราจะเห็นว่า หากใช้ความรู้สึก (สงสาร) เราก็ควรปล่อยปลา แต่ถ้าใช้ปัญญา (พิจารณาข้อมูลทางด้านนิเวศวิทยา) เราก็ไม่ควรปล่อย เราจะตัดสินใจอย่างไร ในกรณีที่อารมณ์ความรู้สึกและปัญญาขัดแย้งกัน พุทธศาสนาแนะนำให้ฟังปัญญา สมมติว่าผู้พิพากษาคิดสองอย่างที่ขัดแย้งกันคือ (1) ความสงสารแนะว่าให้ลงโทษสามเดือน แต่ (2) ปัญญาแนะว่าเรามีหน้าที่ตามที่กฎหมายกำหนด อะไรที่กฎหมายไม่ได้กำหนด เราทำไม่ได้ ถือว่าทำเกินหน้าที่ ดังนั้น เมื่อกฎหมายบอกว่าต้องลงโทษจำคุกอย่างน้อยหนึ่งปี เรามีหน้าที่ต้องทำตามนั้น คำแนะนำจากพุทธศาสนา คือให้ฟังคำแนะนำจากปัญญา

จากที่กล่าวมาข้างต้น เราอาจสรุปประเด็นหลัก ๆ ที่เป็นความแตกต่างระหว่างจริยศาสตร์ของคานต์กับของพุทธศาสนาได้ว่า

(ก) คานต์ใช้เหตุผลเท่านั้นสำหรับเป็นเกณฑ์ในการวินิจฉัยความดี ความชั่ว การกระทำที่ดีในทัศนะของคานต์ต้องมาจากเหตุผลเท่านั้น การกระทำ



ที่มาจากอารมณ์ความรู้สึกไม่ถือว่ามีค่าทางจริยธรรม (คือพูดไม่ได้ว่าดี เช่นการให้เงินขอทานเพราะสงสาร)

ข) พุทธศาสนาซึ่งทั้งอารมณ์ความรู้สึกและเหตุผล (ที่พุทธศาสนาชอบเรียกว่าปัญญา) สำหรับเป็นฐานของแนวคิดทางจริยศาสตร์ การกระทำที่ดีในทัศนะของพุทธศาสนาคือการกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาที่ผสมผสานกับความไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลง ส่วนการกระทำที่ชั่วคือการกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาที่ผสมผสานกับความโลภ ความโกรธ และความหลง จะเห็นว่ารากเหง้าของความดีสามประการคือไม่โลภ ไม่โกรธ และไม่หลงนั้น แบ่งเป็นอารมณ์ความรู้สึกสองอย่างคือไม่โลภและไม่โกรธ และแบ่งเป็นเหตุผลหนึ่งอย่างคือไม่หลง (ปัญญา) โดยทั่วไป พุทธศาสนาคิดว่าอารมณ์ความรู้สึกสามารถเป็นที่มาของความดีได้ด้วยตัวของมันเอง เช่นเราให้เงินขอทานเพราะสงสาร การกระทำนี้มาจากอารมณ์ความรู้สึกที่เรียกว่าความไม่โลภ (ไม่หวงแหนทรัพย์สินของตน พร้อมจะแบ่งปันแก่คนที่เราเห็นว่าควรแบ่งปัน ความไม่หวงแหนทรัพย์สินนี้จะแสดงออกในรูปความเมตตาสงสารพร้อมที่จะช่วยเหลือ) หรือเราช่วยปลาที่กระโดดขึ้นมาบนบก ให้กลับลงไปในน้ำ การกระทำนี้มาจากความไม่โกรธ ซึ่งแสดงตัวออกในรูปความรักความเมตตา พร้อมที่จะช่วยคนหรือสัตว์ที่เรารู้สึกว่ามันสมควรช่วย ความไม่โกรธนี้จะแสดงตัวออกในรูปความรู้สึกเมตตาสงสาร พร้อมที่จะช่วยเหลือผู้อื่น

ในบางกรณี อารมณ์ความรู้สึกอาจขัดแย้งกับปัญญา ดังกรณีผู้พิพากษาหรือลูกที่มีแม่ที่ป่วยด้วยโรคติดต่อย่ำแรงที่เราพิจารณาผ่านมาข้างต้น พุทธศาสนาจะมีหลักการว่า ให้ฟังเสียงของปัญญาเป็นหลัก พิจารณาจากจุดนี้ เราจะเห็นว่าท้ายที่สุดแล้ว เกณฑ์ตัดสินความดีความชั่วของคานต์และพุทธศาสนาก็มีจุดร่วมกันบางอย่าง คือเห็นว่าที่สุดแล้วเหตุผลหรือปัญญาจะเป็นตัวตัดสินคุณค่าทางจริยธรรม ในบางเรื่องพุทธศาสนาอาจเห็นด้วยว่าอารมณ์ความรู้สึกคือที่มาของการกระทำที่ดี แต่ในกรณีที่มีการวินิจฉัยความดีความชั่วโดยใช้อารมณ์ความรู้สึกขัดแย้งกับเหตุผล พุทธศาสนาก็มีหลักการที่แน่นอน คือให้ฟังเสียงแนะนำจากฝ่ายปัญญา



บรรณานุกรม

เอกสารภาษาบาลี

- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2523). *พระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ*. 45 เล่ม. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2520). *วิสุทธิมรรค ภาษาบาลี*. 3 เล่ม. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2520). *อรรถกถาพระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับสยามรัฐ*. 48 เล่ม. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2564). *อรรถกถาธรรมบท ภาษาบาลี*. 8 เล่ม. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

เอกสารภาษาไทย

- พระพรหมคุณาภรณ์. (2552). *พุทธธรรม*. มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พุทธทาสภิกขุ. (2522). *อิทัปปัจจยตา*. ธรรมทานมูลนิธิ.
- วิทย์ วิศทเวทย์. (2532). *จริยศาสตร์เบื้องต้น: มนุษย์กับปัญหาจริยธรรม*. อักษรเจริญทัศน์.
- สมภาร พรหมทา. (2548). *พุทธปรัชญา: มนุษย์ สังคม และปัญหาจริยธรรม*. สำนักพิมพ์สยาม.

เอกสารภาษาอังกฤษ

- Detering, Heinrich, Ermisch, Maren, & Watanangura, Pornsan (Eds.). (2014). *Der Buddha in der deutschen Dichtung: Zur Rezeption des Buddhismus in der frühen Moderne*. Wallstein Verlag.
- Garfield, Jay L. (2021). *Buddhist Ethics: Philosophical Exploration*. Oxford University Press.



- Gethin, Rupert. (1988). *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Harvey, Peter. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*. Cambridge University Press.
- Harvey, Peter. (2004). *Selfless Mind: Personality, Consciousness, and Nirvana in Early Buddhism*. Routledge Curzon.
- Harvey, Peter. (2012). *An Introduction to Buddhism: Teachings, History, and Practices*. Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. (2002). *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (Allen W. Wood, Trans. & Ed.). Yale University Press.
- Keown, Damien. (1992). *The Nature of Buddhist Ethics*. Macmillan.
- Plato. (2007). *The Republic*. Penguin Classics.
- Promta, Somparn. (2017). *An Essay Concerning Buddhist Ethics*. Wisdom Magazine Publishing House.
- Promta, Somparn. (2022). *Empty but Beautiful: A Concept of Being in Buddhist Philosophy*. Wisdom Magazine Publishing House.
- Saddhatissa, Hammalawa. (1997). *Buddhist Ethics*. Wisdom Publications.
- Strong, John. (2001). *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*. Wadsworth.
- Strong, John. (2015). *Buddhisms: An Introduction*. Oneworld Publications.
- Williams, Paul, Tribe, Anthony, & Wynne, Alexander. (2013). *Buddhist Thought*. Routledge.



ค ความสัมพันธ์ระหว่างอุเบกขากับมรรคมืองค์ 8*

อัญชลี ปิยปัญญาวงศ์**

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์หัตถ์เกี่ยวกับอุเบกขาและความสัมพันธ์ระหว่างอุเบกขากับมรรคมืองค์ 8 ในการภาวนา ผลการวิจัยพบว่าอุเบกขา หมายถึง เจตสิกที่เห็นจิตเข้าใกล้หรือเข้าถึงความเป็นกลาง (มัชฌิมา) ซึ่งการเห็นของอุเบกขาเป็นการเห็นด้วยตาปัญญา (ปัญญาจักขุ) เพราะเกิดจากการประหารกิเลสของมรรคมืองค์ 8 ด้วยเหตุนี้ การประหารกิเลสของมรรคมืองค์ 8 นำมาซึ่งความเป็นกลางของจิตและปัญญา เป็นปัจจัยสำคัญต่อการเกิดขึ้นของอุเบกขา ทั้งนี้ กระบวนการสำคัญประการหนึ่งที่ทำให้มรรคทั้งแปดองค์เกิดขึ้นอย่างพร้อมเพรียงกันก็คือ การบริกรรมอย่างมีประสิทธิภาพ อันประกอบไปด้วยบริกรรมนิมิต บริกรรมภาวนา อุคคหนิมิต และปฏิภาคนิมิต ในขณะที่มรรค

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัย เรื่อง “พุทธจริยธรรมแห่งการวางอุเบกขา” ได้รับทุนสนับสนุนจากศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

** ตำแหน่งผู้ช่วยศาสตราจารย์ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลธัญบุรี
อีเมล: anchalee_p@rmutt.ac.th

วันที่รับบทความ 18 ธันวาคม 2566 วันที่แก้ไขบทความ 19 มิถุนายน 2567

วันที่ตอบรับบทความ 7 สิงหาคม 2567



มีองค์ 8 เกิดขึ้น การประหารกิเลสและอุเบกขาก็เกิดขึ้นพร้อม ดังนั้น การปฏิบัติภาวนาแนวทางใดไม่สามารถทำให้มรรคทั้งแปดองค์เกิดขึ้น อุเบกขาย่อมไม่อาจเกิดขึ้นได้เช่นกัน

คำสำคัญ: ความสัมพันธ์ อุเบกขา มรรคมีองค์ 8



The Relationship between Upekkhā and the Noble Eightfold Path*

Anchalee Piyapanyawong**

Abstract

The research paper aims to analyze the concept of Upekkhā and the relationship between Upekkhā and the Noble Eightfold Path in mental development (Bhāvanā). The research finds that Upekkhā is the mental factor (Cetasika) that sees the mind approaching or reaching neutrality (Majjhimā). The seeing of Upekkhā is seeing with the eye of wisdom (Paññā-cakkhu) because this seeing results from the elimination of defilements of the Noble Eightfold Path. For this reason, eliminating the defilements of the Noble Eightfold Path is an important factor in the emergence of Upekkhā because it brings about neutrality of the mind and wisdom. One important process that allows all eight paths to occur together is the effective meditation comprising Parikamma-nimitta, Parikamma-bhāvanā, Uggaha-nimitta, and Paṭibhāga-nimitta. As the Noble Eightfold Path arises, elimination

* This article is a part of research entitled “The Buddhist Ethics of Upekkhā,” funded by Chulalongkorn University Centre for Buddhist Studies

** Assistant Professor, Faculty of Liberal Arts, Rajamangala University of Technology Thanyaburi, E-mail: anchalee_p@rmutt.ac.th

Received December 18, 2023, Revised June 19, 2024,

Accepted August 7, 2024



of defilements and Upekkhā occur simultaneously. Therefore, any kind of mental development that cannot make all eight paths arise will not bring about Upekkhā either.

Keywords: Development, Upekkhā, Buddhist Ethics



1. บทนำ

เมื่อกล่าวถึงอุเบกขา คนส่วนใหญ่มักนึกถึงหลักธรรมข้อหนึ่งในพรหมวิหาร 4 ซึ่งเป็นหลักธรรมที่ใช้ในการดำเนินชีวิตทางสังคมโดยทั่วไป เช่นเดียวกับความหมายของคำว่า “อุเบกขา” ซึ่งปรากฏในพจนานุกรมไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน ปี พ.ศ. 2554 ที่ว่า “ความวางใจเฉยอยู่ ความเที่ยงธรรม ความวางตัวเป็นกลาง เป็นหลักธรรมข้อหนึ่งในพรหมวิหาร 4 คือ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา” (สำนักงานราชบัณฑิตยสภา, 2556) ในทำนองเดียวกัน ผู้คนจำนวนมากก็มักจะใช้คำนี้ในความหมายว่า วางเฉย หรือวางใจเป็นกลาง ดังจะเห็นได้จากคำกล่าวของหลวงปู่เทสก์ เทสรังสี ที่ว่า “อุเบกขา ต้องประกอบด้วยปัญญา คนที่จะวางเฉยได้ต้องมีปัญญา ประกอบด้วยปัญญา พิจารณาถึงบุญกรรมบาปเวร บุญวาสนาบาปมีของมนุษย์สัตว์ทั่วไปว่า มนุษย์สัตว์ทั้งหลายเกิดมามีกรรมเป็นของของตนนั้นแหละเป็นผู้ได้รับผลของกรรม คนอื่นจะรับแทนไม่ได้” (หลวงปู่เทสก์ เทสรังสี, 2564) และคำกล่าวของพระพุทธทาส อินทปัญโญ ที่ว่า “อุเบกขานี้แหละ คือมีใจที่เป็นกลาง เป็นกลางได้ก็เพราะว่าปลงลงไปในกรรมได้ ไม่รักเสียจนไม่รู้ผิดไม่รู้ถูก ซึ่งความรักเช่นนั้นไม่ใช่เป็นความรักที่เป็นเมตตา” (พระพุทธทาส อินทปัญโญ, 2556)

จากคำกล่าวของทั้งสองท่านข้างต้นแสดงให้เห็นว่า การวางเฉยที่เรียกว่าอุเบกขานั้นต้องประกอบไปด้วยปัญญา และบุคคลจะวางใจเป็นกลางได้ต้องมีพื้นฐานความเชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรมเป็นสำคัญ ในขณะที่ ชินสกลเถระ⁵ ได้กล่าวว่า ถ้าตรวจสอบอย่างรอบคอบแล้ว ความหมายว่าวางเฉยหรืออยู่เฉย ๆ ไม่มีความ

⁵ ชินสกลเถระ หรือ พระครูภาวนาวิสุทธิคุณ วิ. (ชัชวาล ชินสโร) ปัจจุบันดำรงตำแหน่งเป็นประธานกัมมัญฐานาจริยะ แห่งพุทธวิหาร ศูนย์กลางการศึกษาวิปัสสนาธุระ วัดพระธรรมจักร จ.นครนายก ซึ่งกรุณาเขียนเกี่ยวกับภาวะอุเบกขาในการปฏิบัติภาวนาลงในบทความอุปมัญญาพรหมวิหาร เพื่อให้ผู้วิจัยและผู้สนใจทำการศึกษา ค้นคว้าได้สะดวกมากยิ่งขึ้น



เกี่ยวข้องกับอุเบกขาเลย หากแต่จิตทำงานหนักอย่างยิ่งยวดในภาวะอุเบกขา (ชินสกเถระ, 2566) ซึ่งเป็นไปได้ว่าการวางอุเบกขากับการวางเฉยเป็นคนละอย่างกัน และการทำให้อุเบกขาเกิดขึ้นนั้นจิตทำงานอย่างหนักหน่วง ไม่ใช่เพียงความเชื่อ เรื่องกฎแห่งกรรม ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่ามนต์ศน์เรื่องอุเบกขานั้นยังไม่ค่อย ชัดเจนทั้งในส่วนของความหมายและการเกิดขึ้นของอุเบกขา โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เมื่อบุคคลพยายามใช้คำที่กำกวมมาอธิบาย เช่น คำว่า “วางเฉย” ซึ่งไม่ปรากฏว่าเป็นคำศัพท์ในพจนานุกรมไทยฉบับใด ๆ เลย

ทั้งนี้ ในพระไตรปิฎกได้มีการกล่าวถึงอุเบกขาในหลักธรรมพรหมวิหาร 4 เท่านั้น หากแต่มีการกล่าวถึงอุเบกขาที่เกิดขึ้นในการภาวนาอยู่เป็นจำนวนมาก ตัวอย่างเช่น คำกล่าวของพระสารีบุตรดังปรากฏในอุเปกขาสูตร ในพระสูตรตันตปิฎก สังยุตตนิกาย ชันธวารวรรค ความว่า “เราเข้าถึงตถุถมอันไม่มีทุกข์ ไม่มีสุข เพราะละสุขละทุกข์และดับโสมนัสโทมนัสก่อน ๆ ได้ มีอุเบกขาเป็นเหตุให้สติ บริสุทธิ์อยู่” (พระไตรปิฎก เล่ม 27 ข้อ 512 หน้า 546) และ คำอธิบายของ พระอรรถกถาจารย์ ดังปรากฏในอรรถกถาปุริสคตีสูตร ในพระสูตรตันตปิฎก อังคุตรนิกาย สัตตก-อัฐก-นวกนิบาต ความว่า “บทว่า ตัม ปชหามิติ อุเปกขัม ปฏิลลภติ ความว่า ย่อมได้อุเบกขาอันสัมปยุตด้วยวิปัสสนาญาณ ว่าเราจะละ เบญจขันธ์นั้น ด้วยการละฉันทราคะในเบญจขันธ์นั้นเสีย” (ปุริสคตีสูตรอรรถกถา เล่ม 37 ข้อ 52 หน้า 165) ซึ่งดูเหมือนว่าอุเบกขาจะสามารถเกิดขึ้นได้ทั้งจาก สมถภาวนาและวิปัสสนาภาวนา เพราะเกี่ยวข้องกับภาวะที่สงบ (ฉาน) เป็นกลาง (ไม่สุขไม่ทุกข์) ทั้งยังมีความเชื่อมโยงกับปัญญา (ญาณ) อีกด้วย ดังนั้น ผู้เขียนจึง เริ่มสังเกตเห็นว่าอุเบกขาตามพจนานุกรมดังกล่าวข้างต้นกับอุเบกขาที่เกิดขึ้น ในการภาวนามีส่วนที่แตกต่างกันทั้งในเรื่องของความหมายและองค์ประกอบของ อุเบกขา เช่น ความเป็นกลางในอุเปกขาสูตรจะหมายถึงภาวะไม่สุขไม่ทุกข์ ในขณะที่ ความเป็นกลางที่พระพุทธทาส อินทปัญโญ กล่าวข้างต้นนั้นหมายถึงความเชื่อ ในกฎแห่งกรรม เป็นต้น



อย่างไรก็ตาม การภาวนายังเป็นกระบวนการสำคัญของการปฏิบัติตนตามหลักพุทธจริยธรรมขั้นสูง ตามการแบ่งระดับพุทธจริยธรรมของสุชีฟ ปุญญานุภาพ ซึ่งได้แบ่งพุทธจริยธรรมออกเป็น 3 ระดับ กล่าวคือ 1) จริยธรรมขั้นต้น ได้แก่ เบญจศีล และเบญจธรรม 2) จริยธรรมชั้นกลาง ได้แก่ กุศลกรรมบถ 10 และ 3) จริยธรรมขั้นสูง ได้แก่ มรรคมิองค์ 8 (สุชีฟ ปุญญานุภาพ, 2540, หน้า 94-97) ในขณะที่ พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์ ได้ให้ความหมายไว้ว่า “จริยธรรม” หมายถึง ธรรมคือความประพฤติ, ธรรมคือการดำเนินชีวิต, หลักความประพฤติ, หลักการดำเนินชีวิต; โดยคำว่า “จริยธรรม” นี้ นักปราชญ์ในประเทศไทยได้บัญญัติให้ใช้สำหรับคำภาษาอังกฤษว่า ethics หมายถึง ธรรมที่เป็นข้อประพฤติปฏิบัติ ศีลธรรม หรือกฎศีลธรรม; จริยะ (หรือ จริยธรรม) อันประเสริฐ เรียกว่า พรหมจริยะ (พรหมจริยธรรม หรือพรหมจรรย์) แปลว่า “ความประพฤติอันประเสริฐ” หรือทางดำเนินชีวิตอย่างประเสริฐ หมายถึง มรรคมิองค์ 8 หรือศีล สมาธิ ปัญญา; เทียบ ศีลธรรม (สมเด็จพระสังฆราชเจ้าพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2559, หน้า 57)

จากความหมายของจริยธรรมดังกล่าวข้างต้น แสดงให้เห็นว่า สำหรับพระพุทธศาสนาแล้ว คำว่า “พรหมจริยธรรม” หรือ “พุทธจริยธรรมขั้นสูง” ต่างก็หมายถึง การปฏิบัติตนตามหลักมรรคมิองค์ 8 เช่นเดียวกัน ซึ่งเป็นหนทางที่มุ่งสู่ความดับทุกข์อันเป็นเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา ดังที่พระอรรถกถาจารย์อธิบายว่า “ที่ชื่อว่ามรรค เพราะอรรถว่าอะไร. เพราะอรรถว่า เป็นเครื่องเดินไปสู่พระนิพพานอย่างหนึ่ง เพราะอรรถว่า อันผู้ต้องการพระนิพพานพึงค้นหาอย่างหนึ่ง” (มหาสติปัฏฐานสูตรอรรถกถา เล่ม 14 ข้อ 299 หน้า 265) ดังนั้น ผู้เขียนจึงสนใจที่จะศึกษาว่าอุเบกขาที่เกิดขึ้นจากการปฏิบัติตามหลักพุทธจริยธรรมขั้นสูงนั้นมีความหมายว่าอย่างไร และผู้ปฏิบัติจะทำให้อุเบกขาเกิดขึ้นได้อย่างไร



2. ความหมายและการเกิดขึ้นของอุเบกขา

ในพจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์ ได้กล่าวถึงความหมายของคำว่า “อุเบกขา” ไว้ 2 ความหมาย ดังนี้

อุเบกขา หมายถึง 1. ความวางใจเป็นกลาง ไม่เอนเอียงด้วยชอบหรือชัง ความวางใจเฉยได้ ไม่ยินดียินร้าย เมื่อใช้ปัญญาพิจารณาเห็นผลอันเกิดขึ้นโดยสมควรแก่เหตุ และรู้ว่าพึงปฏิบัติต่อไปตามธรรม หรือตามควรแก่เหตุ นั้น ความรู้จักวางใจเฉยดู เมื่อเห็นเขารับผิดชอบตนเองได้ หรือในเมื่อเขาควรต้องได้รับผลอันสมควรแก่ความรับผิดชอบของเขาเอง ความวางที่เฉยคอยดูอยู่ในเมื่อคนนั้น ๆ สิ่งนั้น ๆ ดำรงอยู่หรือดำเนินไปตามควรของเขาตามควรของมัน ไม่เข้าข้างไม่ตกเป็นฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ไม่สอดแทรก ไม่จู้จี้ส่าระแน ไม่ก้าวก่ายแทรกแซง และ 2. ความรู้สึกเฉย ๆ ไม่สุขไม่ทุกข์ เรียกเต็มว่า อุเบกขาเวทนา (อุทุกขมสุข) (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต, 2559, หน้า 569-570)

ความหมายดังกล่าว ทำให้เห็นภาพชัดเจนมากขึ้นว่า “อุเบกขา” เป็นเรื่องของจิต คือ ความวางใจเฉย ความวางใจเป็นกลาง และความรู้สึกเฉย ๆ ไม่สุขไม่ทุกข์ ดังนั้น อุเบกขา จึงมิใช่การวางตัวนิ่งเฉย หรือไม่พูดไม่ทำอะไรสิ่งใด ๆ อย่างที่หลายคนเข้าใจ ซึ่งจากการสืบค้นในพระไตรปิฎก⁶ พบว่า การวางตัวนิ่งเฉย หรือไม่แสดงออกทางกายและทางวาจานั้นตรงกับคำว่า “ตุนทีกาเว” ดังปรากฏหลักฐานในอรรถกถาสติสูตร ในพระสูตรตันตปิฎก สังยุตตนิกาย มหาวรรค ความว่า “บทว่า ตุนทีกาเว คือในการไม่พูด” (สติสูตรอรรถกถา เล่ม 30 ข้อ 682 หน้า 377) และในอรรถกถาจุฬาลงกสูตร ในพระสูตรตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ ความว่า “บทว่า อธิวาเสสิ ภควา ตุนทีกาเวน มีอธิบายว่า พระผู้มีพระภาคเจ้า ไม่ทรงให้อวัยวะส่วนพระกายและพระวาจาให้หวั่นไหว ทรงยับยั้งอยู่ไว้เฉพาะภายใน

⁶ พระไตรปิฎกและอรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาราชวิทยาลัย พ.ศ. 2556



ทรงรับแล้วด้วยดัชนีภาพ” (จุฬาสัจจกสูตรอรรถกถา เล่ม 19 ข้อ 395 หน้า 106) ดังนั้น การที่บุคคลวางตัวนิ่งเฉยจึงอาจจะมิได้เป็นผลมาจากการมีอุเบกขาเกิดขึ้นในใจเสมอไป

ในเชิงนิรุกติศาสตร์ คำว่า “อุเบกขา” มาจากคำว่า “อุป” (อุปสรรค) หมายถึง ที่ใกล้ เข้าไปใกล้ มัน ส่วนคำว่า “อิทฺธ” (ธาตุ) หมายถึง เห็น ดู ฟัง ดังนั้น “อุเบกขา” จึงหมายถึง ความมีใจเป็นกลาง ความวางเฉย (พระอุตรคณาธิการ (ชวินทร์ สระคำ) และจำลอง สารพัตนิก, 2538, หน้า 94, 107, 116) ซึ่งทองย้อย แสงสินชัย ได้อธิบายโดยละเอียด ดังนี้

“อุเบกขา” คำบาลีว่า “อุเบกขา” (อุ-เปก-ขา) มีรากศัพท์ดังนี้ “อุป” (เข้าไป, ใกล้) + “อิทฺธ” (การเสวยอารมณ์) แผลง อิ เป็น เอ : อุป + อิทฺธ = อุปิทฺธ > อุเปกขา แปลตามศัพท์ว่า “กิริยาที่เสวยอารมณ์ที่เป็นไปใกล้เวทนาสองอย่างคือสุขและทุกข์” หรือ “กิริยาที่เสวยอารมณ์ที่เข้าไปใกล้สุขและทุกข์” (หมายถึงอยู่ตรงกลางระหว่างสุขและทุกข์ = ไม่สุขไม่ทุกข์) และคำว่า “อิทฺธ” (ธาตุ = ดู, เห็น, กิน, เสวย) + อ ปัจจัย, แผลง อิ เป็น เอ + อา ปัจจัยเครื่องหมายอดีตถิลिङ् : อุป + อิทฺธ = อุปิทฺธ > อุเปกข + อา = อุเปกขา แปลตามศัพท์ได้ 3 นัย กล่าวคือ 1) กิริยาที่เพ่งโดยเป็นกลาง 2) กิริยาที่เสวยอารมณ์โดยสมควร และ 3) กิริยาที่ดูโดยอุบัติ คือเห็นเสมอภาคกันไม่ตกเป็นฝ่ายไหน (ทองย้อย แสงสินชัย, 2561)

จากความหมายดังกล่าวสอดคล้องกับอรรถกถาอัฐสาฬหิ (มาติกาบุพพท) ในพระอภิธรรมปิฎก ธรรมสังคณี ความว่า อุเบกขา เพราะว่า อุเบกขานั้นเข้าไปเพ่งเฉยอยู่ซึ่งความเป็นไปแห่งอาการของสุขและทุกข์ คือ ไม่ให้เป็นไปอยู่ตามอาการแห่งสุขและทุกข์นั้น จึงชื่อว่าอุเบกขา เพราะความดำรงอยู่โดยอาการแห่งความเป็นกลาง (อัฐสาฬหิอัฐสาฬหา เล่ม 75 ข้อ 1 หน้า 161) ซึ่งทำให้ทราบ ว่า อุเบกขา คือ กิริยาที่เข้าไปเสวยอารมณ์ที่ไม่สุขไม่ทุกข์ (อุทกขมสุขเวทนา) หรือ



ความรู้สึกเฉย ๆ ไม่สุขไม่ทุกข์ ซึ่งถือเป็นเวทนาเจตสิกประการหนึ่ง กับอีกนัยหนึ่ง อุเบกขา คือ กิริยาที่เห็นโดยเป็นกลาง หรือ ความวางใจเป็นกลาง ไม่เอนเอียงไปทางฝ่ายใดฝ่ายหนึ่ง ซึ่งถือเป็นตัตรมฺชฌัตตตาเจตสิก ดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ในอรรถกถาจิตตูปาทกัณฑ์ พระอภิธรรมปิฎก ธรรมสังคณี ดังนี้

ความเป็นกลางในธรรมเหล่านั้น ชื่อว่า ตัตรมฺชฌัตตตา ตัตรมฺชฌัตตตา นั้น มีการทรงไว้ซึ่งจิตและเจตสิกให้เสมอกันเป็นลักษณะ มีการห้ามจิตและเจตสิกไม่ให้ยิ่งและหย่อนเป็นรส หรือมีการตัดขาดจากการตกไปในฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเป็นรส ความเป็นกลางเป็นปัจจุภูมฺฐาน ด้วยอำนาจแห่งความวางเฉยต่อจิตและเจตสิก (และมีสัมปยุตตธรรมเป็นปทัฏฐาน) ตัตรมฺชฌัตตตานี้พึงเห็นเหมือนสารถิผู้วางเฉยต่อม้าอาชาไนยทั้งหลายที่วิ่งไปเรียบร้อย ฉะนั้น (จิตตูปาทกัณฑ์อฏฺฐกถา เล่ม 75 ข้อ 16 หน้า 351)

จากการวิเคราะห์ความหมายทั้งสองนัยดังกล่าวข้างต้น อาจดูเหมือนว่า ตัตรมฺชฌัตตตาเจตสิกและเวทนาเจตสิกเป็นเจตสิกคนละประเภทกัน กล่าวคือ อทุกขมสุขเวทนา เป็นเวทนาเจตสิก ในขณะที่ ความวางใจเป็นกลาง ถือเป็น ตัตรมฺชฌัตตตาเจตสิก แต่ทั้งนี้ สังเกตเห็นว่าอทุกขมสุขเวทนา ก็มีลักษณะของ “ความเป็นกลาง” อยู่ด้วยเช่นเดียวกัน กล่าวคือ ความเป็นกลางทางความรู้สึก ไม่ใช่ทั้งความรู้สึกสุขหรือความรู้สึกทุกข์ ซึ่งบุคคลทั่วไปมักจะใช้คำว่า “รู้สึกเฉย ๆ” ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่า “ความเป็นกลาง” เป็นลักษณะสำคัญของอุเบกขา เมื่อเกิดร่วมกับธรรมใด ธรรมนั้นก็จะมีความเป็นกลาง เช่น วิริยเบกขา ซึ่งหมายถึงความเพียรในระดับกลาง ๆ ไม่ตึงหรือหย่อนจนเกินไป เป็นต้น นอกจากนี้ ชินสกละระ ได้ให้ความหมายคำว่า “อุเบกขา” พร้อมทั้งอธิบายกระบวนการเกิดขึ้นของอุเบกขาและความเป็นกลางดังกล่าวไว้ ดังนี้



อุเบกขา หรือภาษาไทยเรียกว่า อุเบกขา มีรากศัพท์มาจากภาษาบาลี 2 คำ กล่าวคือ อุป (อุ+ปะ) เป็นอุปสรรค มีความหมายว่า เข้าไป, ไกล, มั่น และ อิกข (อิก+ขะ) มีความหมายว่า เห็น, การเห็น ดังนั้น อุเบกขา ควรจะมีความหมาย 2 ประการ คือ 1) อุเบกขาโดยเหตุ มีความหมายว่า เห็นการเข้าไปใกล้หรือเข้าใกล้ เห็นการเข้าไปใกล้หรือเห็นการเข้าใกล้อะไร ถ้าเห็นจิตพึงอยู่ ย่อมเห็นการเข้าไปใกล้ความสงบของจิต ถ้าเห็นจิตสกปรกอยู่ ย่อมเห็นการเข้าไปใกล้ความสะอาด ความบริสุทธิ์ ผุดผ่องของจิต เป็นต้น ซึ่งจะเกิดพร้อมกับมรรคมีองค์ 8 เป็นอุเบกขาที่ต้องใช้ความเพียรอย่างยิ่งยวด และ 2) อุเบกขาโดยผล มีความหมายว่า เห็นความตั้งมั่นหรือเห็นความมั่นคงของจิตเมื่อเข้าถึงความสงบหรือเข้าถึงความบริสุทธิ์ผุดผ่องของจิตแล้ว เกาะติดมั่นคงอยู่กับความสงบหรือความบริสุทธิ์นั้นไม่ขยับไม่คลอนแคลนไม่หวั่นไหวอีก นั่นคือต้องทำความเพียรอย่างสูงสุดในการทำให้มีมรรคมีองค์ 8 เกิดอย่างต่อเนื่องเพื่อรักษาความเป็นอุเบกขาของจิตนั้นไว้ (ชินสกละระ, 2566)

จากคำอธิบายของชินสกละระ ทำให้เห็นว่าเมื่อวิเคราะห์รากศัพท์ของคำว่า “อุเบกขา” แล้วทำให้พบว่า อุเบกขามีสองความหมาย กล่าวคือ เห็นจิตเข้าใกล้ความบริสุทธิ์ และเห็นการดำรงอยู่ของจิตที่บริสุทธิ์ ซึ่งจิตที่บริสุทธิ์ดังกล่าวก็คือจิตที่ปราศจากกิเลสนั่นเอง ทั้งนี้ คำอธิบายของชินสกละระ ยังแสดงให้เห็นถึงกระบวนการเกิดขึ้นของอุเบกขาอีกด้วย กล่าวคือ อุเบกขาโดยเหตุจะเกิดขึ้นเมื่อจิตเข้าไปใกล้ความสงบหรือความบริสุทธิ์ของจิตอันเกิดจากการประหารกิเลสของมรรคมีองค์ 8 เมื่อกิเลสลดลง ๆ จิตก็ย่อมเข้าใกล้ความบริสุทธิ์มากขึ้น ๆ ตามมา อุเบกขาจึงเป็นเจตสิกที่เกิดขึ้นพร้อมกับการที่จิตเข้าใกล้ความบริสุทธิ์นั่นเอง แต่เมื่อบำเพ็ญเพียรทางจิตอย่างยิ่งยวดและต่อเนื่องมากขึ้นจนจิตเข้าสู่ความบริสุทธิ์ ปราศจากกิเลสใด ๆ แล้ว อุเบกขาโดยผลจึงเกิดขึ้น นั่นคือ การเห็นความสงบตั้งมั่นของจิตที่บริสุทธิ์อันเกิดขึ้นพร้อมกับมรรคมีองค์ 8 ซึ่งมีหน้าที่ต่างไปจากเดิม ดังที่ชินสกละระกล่าวเพิ่มเติมว่า เมื่อจิตบริสุทธิ์ผ่องใส ไร้กิเลส



แล้ว มรรคมิองค์ 8 จะมีได้มีหน้าที่ประหารกิเลสอีกต่อไป หากแต่ทำหน้าที่ป้องกันกิเลสใหม่มิให้เข้ามาในจิตได้อีก เพื่อดำรงความสงบตั้งมั่นนั้นไว้นานที่สุด ดังที่ชินสกละระกล่าวไว้ ความว่า “เมื่อจิตไม่มีอกุศลแล้ว อาศัยทองเที่ยวอยู่ จะเป็นรูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ หรือธรรมใดก็ตาม มรรคมิองค์ 8 จะทำหน้าที่ป้องกันอกุศลทั้งปวงไม่ให้เกิดขึ้น พร้อมกับพัฒนากุศลที่เกิดขึ้นแล้วให้เจริญยิ่งขึ้น” (ชินสกละระ, 2558) ดังนั้น จะเห็นได้ว่า การเกิดขึ้นของอุเบกขานั้นมิใช่เรื่องง่าย เพราะจิตต้องทำความเพียรให้ถึงพร้อมและต่อเนื่องในการทำให้มรรคมิองค์ 8 เกิดขึ้น ถ้าบุคคลไม่สามารถทำให้มรรคมิองค์ 8 เกิดขึ้นอย่างต่อเนื่อง กิเลสก็จะแทรกซึมเข้ามาทำลายความสงบของจิต และทำให้จิตเข้าสู่ความไม่บริสุทธิ์อีกครั้ง อุเบกขาที่จะมีอาจเกิดขึ้นได้ในขณะจิตนั้น

นอกจากนี้ จะเห็นได้ว่ากิริยาที่สำคัญของอุเบกขา คือ การเห็น ซึ่งสอดคล้องกับความหมายของอุเบกขาในเชิงนุรุกติศาสตร์ที่ทองย้อย แสงสินชัย ได้กล่าวไว้อีกด้วย ในขณะที่ ความหมายโดยทั่วไปจากพจนานุกรมต่าง ๆ ดังกล่าวข้างต้นมักกล่าวถึง “ความวางใจเป็นกลาง” ซึ่งเป็นกิริยาอาการของจิต อีกทั้งยังถือเป็นความหมายที่ค่อนข้างแคบและเจาะจงถึงจิตที่เข้าถึงความเป็นกลางหรือความบริสุทธิ์แล้ว อุเบกขาที่เกิดขึ้นจึงหมายถึงอุเบกขาโดยผลเท่านั้น ทั้งที่ในความเป็นจริงอุเบกขา (โดยเหตุ) เริ่มเกิดขึ้นตั้งแต่จิตเข้าใกล้ (อุป) ความเป็นกลางแล้ว หรืออาจกล่าวได้อีกอย่างหนึ่งว่า ทันทีที่มรรคมิองค์ 8 เกิดขึ้นและเริ่มประหารกิเลส จิตก็เริ่มเข้าใกล้ความเป็นกลาง ทำให้อุเบกขาโดยเหตุเกิดขึ้นในขณะนั้น

ความหมายของอุเบกขาทั้งสองข้อที่ชินสกละระได้อธิบายไว้สอดคล้องกับคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ดังปรากฏในอรรถกถาสาริปุตตนีเทศ ในพระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย จุฬนิตยเทศ ความว่า “บทว่า อุเบกขา ความเพิกเฉย คือตัดตรมผัสตอุเบกขานั้นเกิดขึ้นในจิตตถณาน. บทว่า อุเบกขา เป็นบทแสดงสภาวะ. บทว่า อุเบกขนา กิริยาที่เพิกเฉย คืออาการเห็นแต่การเข้าถึง. บทว่า อหมุเปกขนา กิริยาเพิกเฉยยิ่ง คือเห็นเป็นอย่างยิ่ง. บทว่าจิตตสมตทา ความที่จิตสงบคือความที่จิตเสมอเว้นความหย่อนและความมากเกินไป” (สาริปุตตนีเทศอรรถกถา เล่ม 66



ข้อ 892 หน้าที่ 677) จะเห็นได้ว่าในการบำเพ็ญเพียรทางจิตนั้น เมื่อจิตเข้าถึงความสงบเพราะมรรคมืองค์ 8 สามารถกำจัดกิเลสต่าง ๆ ได้แล้ว อุเบกขาจึงเห็นการเข้าถึงความสงบดังกล่าว แต่ทั้งนี้ถ้ามรรคมืองค์ 8 ประหารกิเลสได้บางส่วนแล้ว อุเบกขาก็เกิดขึ้นได้เช่นเดียวกันเพียงแต่เป็นอุเบกขาโดยเหตุซึ่งยังไม่บริสุทธ์เท่าอุเบกขาโดยผล ดังคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ ในพระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย มหานิเทศ ความว่า

ในมานเหล่านี้ อุเบกขานี้มีอยู่ในมานทั้ง 3 หลัง ๆ กันจริง ก็เหมือนอย่างว่า ดวง จันทรถึงมีอยู่ในกลางวัน ก็ไม่บริสุทธ์ผ่องใส เพราะถูกรังสีดวงอาทิตย์ครอบงำ และเพราะไม่ได้ราตรี ซึ่งเป็นสภาวะกันโดยความเป็นดวงจันทร์ หรือโดยเป็นอุปการะแก่ตน ฉันท ดวงจันทร์ คือ ตัตรมฉนัตตูปะกขานี้ก็ฉันทัน ถึงมีอยู่ก็ไม่บริสุทธ์ ในประเภทแห่งปฐมมานเป็นต้น เพราะถูกเดชแห่งธรรมที่เป็นข้าศึกมีวิตกเป็นต้นครอบงำและเพราะไม่ได้ราตรี คืออุเบกขาเวทนาซึ่งเป็นสภาวะกัน (คุหฺนฏฐกสูตรนิตเทสอฏฐกถา เล่ม 65 ข้อ 46 หน้า 325-326)

อรรถกถาข้างต้นแสดงให้เห็นว่า ระดับของอุเบกขาขึ้นอยู่กับความสามารถในการประหารกิเลสของมรรคมืองค์ 8 ตัวอย่างเช่น ถ้ามรรคมืองค์ 8 สามารถกำจัดโทสะและโลภะได้แล้ว แต่ยังมีโมหะอยู่ โมหะดังกล่าวก็เปรียบได้กับดวงอาทิตย์ที่เป็นเหตุให้แสงของดวงจันทร์ (อุปมาได้กับอุเบกขา) ไม่บริสุทธ์ผ่องใสอย่างเต็มทีนั่นเอง นอกจากนี้ คำอธิบายของชินสกละระดังกล่าวข้างต้นยังแสดงให้เห็นว่ามรรคมืองค์ 8 เป็นปัจจัยสำคัญที่ทำให้อุเบกขาเกิดขึ้นเพราะเป็นวิถีทางแห่งการประหารกิเลสและนำมาซึ่งความบริสุทธ์ของจิต ซึ่งสอดคล้องกับอรรถกถาธรรมทายาทสูตร ในพระสูตรตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก ความว่า

ข้อนี้สมด้วย พระพุทธดำรัสที่ตรัสไว้ว่ามรรค (ทาง) สายนี้เท่านั้น ไม่มีมรรคอื่น เพื่อความบริสุทธ์แห่งทัสสนะ ความหมายของมรรค มรรคนั้น ชื่อว่า อริยะ เพราะทำกิเลสให้อยู่ห่างไกลบ้าง เพราะเป็นไปพร้อมเพื่อละข้าศึก



(กิเลส) บ้าง เพราะเป็นมรรคที่พระอริยะแสดงไว้บ้าง เพราะเป็นไปพร้อม เพื่อให้ได้ความเป็นพระอริยะบ้าง... ฉะนั้น ที่ชื่อว่ามรรค เพราะหมายความว่า ขำกิเลสทั้งหลายไปบ้าง ดำเนินไปสู่นิพพานบ้าง อันบุคคลผู้ต้องการนิพพานแสวงหาบ้าง อันบุคคลผู้ต้องการนิพพานเหล่านั้นดำเนินไป คือ ปฏิบัติบ้าง (ธรรมทายาทสูตรอรรถกถา เล่ม 17 ข้อ 26 หน้า 249-250)

จากอรรถกถาข้างต้น จะเห็นได้ว่าเมื่อมรรคมืองค์ 8 ประการกิเลสจนหมดสิ้นแล้ว ความเป็นกลางของจิตย่อมเกิดขึ้น อุเบกขาเจตสิกจึงเห็นความเป็นกลางดังกล่าว ซึ่งความเป็นกลางนั้น คือ มัชฌิมา ดังที่ชินสกลเถระ ได้อธิบายไว้ว่า “มัชฌิมา แปลว่า เป็นกลาง โดยการจะทำให้มัชฌิมาเกิดได้นั้น ต้องอาศัยปัสสัทธิ การระงับฟุ้งของจิตจากกิเลสทั้งหลายที่ทำให้จิตสกปรกและไร้ความสงบ แต่หลายคนอาจจะเข้าใจผิดและเรียกความเป็นกลางว่า “เฉย” หรือ “อยู่เฉย ๆ ” (ชินสกลเถระ, 2565) คำอธิบายนี้ทำให้ชัดเจนขึ้นว่า “ความเป็นกลาง” แตกต่างจากความรู้สึกเฉย ๆ หรืออยู่เฉย ๆ ตรงที่ความเป็นกลางของจิตนั้นเกิดจากการสงบกิเลส ดังนั้น อุเบกขา ซึ่งเกิดขึ้นพร้อมจิตสงบจึงหมายถึงความเป็นกลาง มิใช่ความเฉย อันสอดคล้องกับคำกล่าวของพระอรรถกถาจารย์ ในอรรถกถาสมุคคตสูตร ในพระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต ความว่า “บพฺว่า อุเบกขา เป็นชื่อของมัชฌัตตภาวะ (ความที่จิตเป็นกลาง)” (สมุคคตสูตรอรรถกถา เล่ม 34 ข้อ 542 หน้า 508) เมื่อ มัชฌิมาคือจิตที่สงบ บริสุทธิ์ หรือปราศจากกิเลส จึงอาจกล่าวได้ว่าอุเบกขาโดยเหตุ ก็คือ เห็นการเข้าไปใกล้มัชฌิมาของจิต ส่วนอุเบกขาโดยผล ก็คือ เห็นความมั่นคงของมัชฌิมาที่เกิดกับจิต นั้นเอง

ในทำนองเดียวกัน พระอรรถกถาจารย์ได้กล่าวไว้ในพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย จุฬนทเทส ความว่า บพฺว่า มชฺชตตฺตา จิตฺตสฺส ความที่จิตเป็นกลาง อธิบายว่า ความที่จิตไม่ใช่สัตว์ไม่ใช่บุคคล เป็นกลาง. ว่า จตฺตเถ ฌานเณ อุเบกฺขํ อารพฺก ปรรกฺขอุเบกขาในจตุตถฌาน คืออาศัยัตตรมัชฌัตตอุเบกขา อันเกิดขึ้นในจตุตถฌาน” (สาริปุตตนทเทสอรรถกถา เล่ม 66 ข้อ 892 หน้า 677) ดังนั้น เมื่อจิตเข้าถึงความเป็นกลางหรือมัชฌิมาจึงเป็นเหตุให้เกิดอุเบกขา แต่ทั้งนี้ต้องย่อย



แสงสินชัย ได้กล่าวว่า

ผู้คนโดยทั่วไปมักเข้าใจผิดว่า “มัชฌิมา” และ “มัชฌิมาปฏิปทา” คือสิ่งเดียวกัน แต่อันที่จริง คำว่า “มัชฌิมา” เขียนแบบบาลีเป็น “มชฌิมา” อ่านว่า มัด-ชี-มา ในบาลีรูปคำเดิมเป็น “มชฌ” (มัด-ชะ) ใช้ในความหมายว่า ตรงกลาง, กลาง ๆ , สามัญ, มัชฌม, สายกลาง ซึ่งแปลความว่าทำอะไรแต่พอดี ไม่มากเกินไปไม่น้อยเกินไป ในขณะที่ “มัชฌิมาปฏิปทา” (มัด-ชี-มา ปะ-ติ-ปะ-ทา) มีความหมายเฉพาะ คือ หมายถึง “มรรคมีองค์แปด” โดย “มรรค” นี้ท่านใช้คำบาลีเต็ม ๆ ว่า “อริโย อฏฺฐังคิโก มคฺโค” (อะ-ริ-โย อัถ-ถัง-คิ-โก มัค-โค) ผู้รู้ทางภาษาแปลงเป็นรูปสันสกฤตเขียนแบบไทยว่า “อารยอัชฏางคิกมรรค” แปลว่า “มรรคมืองค์แปดอันประเสริฐ” นั่นก็คือข้อปฏิบัติ 8 ข้อ มีสัมมาทิฐิเป็นข้อแรก มีสัมมาสมาธิเป็นข้อสุดท้าย จึงเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” (ทองย้อย แสงสินชัย, 2564)

คำอธิบายของทองย้อย แสงสินชัย ข้างต้นนั้นสอดคล้องกับคำกล่าวของชินสเถระ ที่ได้อธิบายไว้ว่า “มชฌิมาปฏิปทา การทำให้เกิดความเป็นกลาง ปฏิปทา การปฏิบัติหรือการกระทำเพื่อให้เกิด มชฌิมา ความเป็นกลาง คือให้ทางฝ่ายที่เป็นกามนั้นออกไป ทางฝ่ายพยาบาทออกไป จะเข้ามาถึงวิถีจิตก็ตามให้ออกไปให้หมด ฝ่ายที่เป็นอัตตาคือการเพ่ง เกร็ง บังคับนั้น ไม่ว่าจะเป็ฝ่ายอภิขณาหรือโถมันส์ก็ให้ออกไป ด้วยการใช้มรรคประหาร” (ชินสเถระ, 2559, หน้า 35) ซึ่งทำให้ชัดเจนขึ้นว่า มัชฌิมาปฏิปทา คือ แนวทางการปฏิบัติเพื่อให้จิตเป็นกลาง ไม่ตกอยู่ในอำนาจของทั้งสุขและทุกข์ อีกทั้งยังสอดคล้องกับ พจนานุกรมพุทธศาสน์ ฉบับประมวลศัพท์ ซึ่งได้ให้ความหมายที่แตกต่างกันอย่างชัดเจนไว้กล่าวคือ

คำว่า “มัชฌิมา” คือ ท่ามกลาง, กลาง ส่วนคำว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” คือ ทางสายกลาง, ข้อปฏิบัติเป็นกลาง ๆ ไม่หย่อนจนเกินไป และไม่ตึงจนเกินไป



ไปไม่ข้องแวะที่สุด 2 อย่างคือ กามสุขัลลิกานุโยค และ อตตกิลมณานุโยค, ทางแห่งปัญญา (เริ่มด้วยปัญญา, ดำเนินด้วยปัญญา นำไปสู่ปัญญา) อันพอดีที่จะให้ถึงจุดหมาย คือ ความดับกิเลสและความทุกข์ หรือ ความหลุดพ้นเป็นอิสระสิ้นเชิง ได้แก่มรรคมืองค์ 8 มีสัมมาทิฐิ เป็นต้น สัมมาสมาธิเป็นที่สุด (สมเด็จพระพุทธโกษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2559, หน้า 312)

ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่า มัชฌิมา คือ ความเป็นกลาง และมัชฌิมา ปฏิปทา คือ ข้อปฏิบัติที่จะทำให้จิตเข้าถึงความเป็นกลาง นั่นเอง นอกจากนี้ ในธรรมทนายาสูต ในพระสูตรตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปณณาสก์ เล่ม 17 ข้อ 26 หน้า 209 (มัชฌิมาปฏิปทา) ยังอธิบายไว้ ความว่า

ดูก่อนท่านผู้มีอายุทั้งหลาย บรรดาธรรมดังกล่าวแล้วนั้น โลภะ และ โทสะ เป็นธรรมลามก แต่มัชฌิมาปฏิปทา เพื่อละโลภะ และโทสะ มีอยู่ เป็น ธรรมทำให้เกิดดวงตา ทำให้เกิดญาณ ย่อมเป็นไปเพื่อความสงบระงับ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ เพื่อพระนิพพาน. ดูก่อนท่านผู้มีอายุทั้งหลาย ก็ มัชฌิมาปฏิปทานั้น ที่เป็นธรรมทำให้มีดวงตาทำให้เกิดญาณ ย่อมเป็นไป เพื่อความสงบระงับ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ เพื่อพระนิพพาน คืออะไร ? คืออริยมรรคมืองค์ 8 นี้เอง ได้แก่ความเห็นชอบ ความดำริชอบ การเจรจา ชอบ การงานชอบ การเลี้ยงชีพชอบ ความพยายามชอบ ความระลึกรู้ชอบ ความตั้งใจชอบ. ดูก่อนท่านผู้มีอายุทั้งหลาย มัชฌิมาปฏิปทานั้นแล เป็น ธรรมทำให้เกิดดวงตา ทำให้เกิดญาณ เป็นไปเพื่อความสงบระงับ เพื่อ ความรู้ยิ่ง เพื่อตรัสรู้ เพื่อพระนิพพาน (พระไตรปิฎก เล่ม 17 ข้อ 26 หน้า 209)

จากพระสูตรดังกล่าว ทำให้เห็นภาพชัดเจนยิ่งขึ้นถึงความสำคัญของการทำให้มรรคมืองค์ 8 เกิด เพราะเป็นทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา ที่เป็นไป เพื่อดับกิเลสต่าง ๆ ดังนั้น ทางสายกลางดังกล่าวจึงเป็นทางแห่งปัญญาหรือ



การพันทุกข้ออย่างแท้จริง ด้วยเหตุนี้ นอกจากมรรคมืองค์ 8 จะเป็นปัจจัยให้เกิดอุเบกขาแล้ว ยังเป็นไปเพื่อความหลุดพ้นหรือนิพพานอีกด้วย ซึ่งสอดคล้องกับหลักฐานในพระสูตรตันตปิฎก ทีฆนิกาย มหาวรรค ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ทรงตรัสกับสุภัททปริพาชก ความว่า “ดูก่อนสุภัททะ อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ 8 หาได้ในธรรมวินัยใด แม้สมณะที่ 1 ที่ 2 ที่ 3 ที่ 4 หาได้ในธรรมวินัยนั้น... ก็ภิกษุเหล่านี้พึงอยู่โดยชอบ โลกจะไม่พึงว่างจากพระอรหันต์ทั้งหลาย” (พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 138 หน้าที่ 318) ด้วยเหตุนี้ มรรคมืองค์ 8 เป็นลักษณะเด่นหรือสัญลักษณ์ของพระพุทธศาสนาที่ต่างจากลัทธิหรือศาสนาอื่น ๆ อันนำมาซึ่งการเข้าถึงความเป็นสมณะและความหลุดพ้นจากทุกข์ได้อย่างแท้จริง ทั้งนี้สมณะทั้งสี่กลุ่มดังกล่าวนี้ พระพุทธเจ้ายังทรงตรัสขยายความไว้ในสมณสูตร ในคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย จตุกกนิบาต ดังนี้

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมณะที่ 1 มีในธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 2 มีในธรรมวินัยนี้ สมณะที่ 3 มีในธรรมวินัยนี้ สมณะที่ 4 มีในธรรมวินัยนี้ ลัทธิอื่นว่างจากสมณะทั้ง 4 เธอทั้งหลายจงบันลือสืบทอดโดยชอบอย่างนี้เถิด. ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะที่ 1 เป็นไหน ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เพราะสิ้นสังโยชน์ 3 เป็นพระโสดาบัน มีอันไม่ตกต่ำเป็นธรรมดา เป็นผู้เที่ยงที่จะตรัสรู้ในเบื้องหน้า นี่สมณะที่ 1. ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะที่ 2 เป็นไหน ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เพราะสิ้นสังโยชน์ 3 และเพราะระคายโทสะ โมหะเบาบาง เป็นพระสกทาคามี มาสู่โลกนี้คราวเดียวเท่านั้นแล้วกระทำที่สุดทุกข์ได้ นี่สมณะที่ 2. ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะที่ 3 เป็นไหน ภิกษุในธรรมวินัยนี้ เพราะโอรัมภาคิยสังโยชน์ 5 สิ้นไป เป็นอุปปาติกะ (เป็นพระอนาคามี) จักปรินิพพานในภพนั้น มีอันไม่กลับมาจากโลกนั้นเป็นธรรมดา นี่สมณะที่ 3. ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ก็สมณะเป็นไหน ภิกษุในธรรมวินัยนี้ กระทำให้แจ้งในเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ อันหาอาสวะมิได้ เพราะอาสวะทั้งหลายสิ้นไป ด้วยปัญญาอันยิ่งเองในปัจจุบันเข้าถึงอยู่ นี่สมณะที่ 4. ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมณะที่ 1 มีใน



ธรรมวินัยนี้เท่านั้น สมณะที่ 2 ที่ 3 และที่ 4 มีในธรรมวินัยนี้ ลัทธิอื่นว่า
จากสมณะทั้ง 4 เธอทั้งหลายจงบันลือสีหนาทโดยชอบอย่างนี้เถิด
(พระไตรปิฎก เล่ม 35 ข้อ 241 หน้า 596-597)

จากสมณสูตรดังกล่าวข้างต้น ทำให้เห็นว่าการที่บุคคลจะบรรลุธรรมเป็น
พระอริยบุคคลในระดับที่ 1 ถึง 4 ดังกล่าว หรือเข้าสู่นิพพานอันเป็นเป้าหมายสูงสุด
ของพระพุทธศาสนานั้นจำเป็นที่จะทำให้อุเบกขาเกิดขึ้นก่อนโดยอาศัยการกำจัด
กิเลสอย่างต่อเนื่องของมรรคมืองค์ 8 ดังที่ชินสเถระได้กล่าวไว้ ความว่า “เมื่อมรรค
8 สะกตกิเลสทั้งหลายให้ดับได้แล้ว อุเบกขาย่อมเห็นมัจฉิมัคคมันเนินนาน
ไม่หวั่นไหว สมาธิความสงบวิสุทธิ ความสะอาดหมดจดผุดผ่องในพื้นที่ของจิต
ทำให้ผาน วิปัสสนาญาณ อินทรีย์ 5 โพชฌงค์ 7 เจริญแก่กล้าถึงขีดสุดจนมรรคผล
นิพพานเกิดขึ้นได้” (ชินสเถระ, 2566) ด้วยเหตุนี้ การเกิดขึ้นและดำรงอยู่อย่าง
ต่อเนื่องของอุเบกขาจึงถือเป็นขั้นตอนสำคัญ ในการบำเพ็ญเพียรทางจิตเพื่อให้
บรรลุเป้าหมายสูงสุดในพระพุทธศาสนา

จากที่กล่าวมาข้างต้น จึงเห็นได้ว่าอุเบกขามีใช้การวางเฉยแบบสบาย ๆ
อย่างที่คนทั่วไปเข้าใจ หากแต่เป็นสภาพธรรมที่ตั้งอยู่บนความเพียรอย่างยิ่งยวดใน
การทำให้มรรคมืองค์ 8 เกิดขึ้น เพื่อประหารกิเลสจนจิตเข้าใกล้มัจฉิมาและเข้าถึง
มัจฉิมาในที่สุด อุเบกขาจึงจะเกิดขึ้นได้ นอกจากนี้ อุเบกขา ถือเป็นปัญญาเจตสิก
ซึ่งเกิดขึ้นพร้อมกับการกำจัดกิเลสของมรรคมืองค์ 8 ดังปรากฏที่พระอรรถกถา
จารย์ได้อธิบายไว้ในอรรถกถาโวทานญาณนิกาย ในพระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย
ปฏิสัมภิตามรรค (อานาปานกถา) ความว่า

เพราะญาณปรากฏด้วยสามารถแห่งอุเบกขา สมดังที่พระสารีบุตรเถระ
กล่าวไว้ว่า จิตประคองไว้แล้วอย่างนั้น ย่อมวางเฉยด้วยดี ปัญญาปริยมี
ประมาณยิ่ง ด้วยสามารถแห่งปัญญา ด้วยอำนาจแห่งอุเบกขา จิตย่อม
หลุดพ้นจากกิเลสต่าง ๆ ด้วยสามารถแห่งอุเบกขา ปัญญาปริยมีประมาณ
ยิ่ง ด้วยสามารถแห่งปัญญา ด้วยอำนาจแห่งความหลุดพ้น ธรรมเหล่านั้น



ย่อมมีกิจเป็นอันเดียวกัน เพราะความที่จิตเป็นธรรมชาติหลุดพ้นแล้ว ปัญญาตรียัมมีประมาณยิ่ง ด้วยสามารถแห่งปัญญา ด้วยอำนาจแห่งภาวา เพราะอรรถว่าเป็นธรรมมีกิจเป็นอันเดียวกัน ฉะนั้นท่านจึงกล่าวว่า ความร่าเริง อันเป็นกิจของญาณเป็นที่สุด (โวทานญาณนิเทศอรรถกถา เล่ม 69 ข้อ 422 หน้า 154)

จากอรรถกถาข้างต้น จะเห็นได้ว่าเมื่อมรรคมองค์ 8 ประหารกิเลสจนหมดสิ้นแล้ว จิตจะมีความเป็นกลาง (อุเบกขา) และปัญญา (ญาณ) ก็เกิดขึ้นพร้อมกันขณะนั้นด้วย ยิ่งจิตบริสุทธิ์มากขึ้นเท่าใด ก็แสดงว่าปัญญาบริสุทธิ์มากยิ่งขึ้นเท่านั้น อย่างไรก็ตาม “ปัญญาเจตสิกนั้นมีเพียงดวงเดียว คือ ปัญญาตรียัมเจตสิก ซึ่งจัดอยู่ในกลุ่มโสภณเจตสิก คือ เจตสิกฝ่ายดีงาม” (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2559, หน้า 471) นอกจากนี้ “ปัญญาตรียัมเจตสิก (ปัญญาตรียัม หรือ อโมหะ) ก็คือ ความรู้เข้าใจไม่หลง นั่นเอง” (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2553, หน้า 280) ซึ่งสอดคล้องกับที่พระอนุรุทธาจารย์ ได้รจนาไว้ในพระอภิธัมมัตถสังคหะ ปริจเฉทที่ 2 ความว่า

ปัญญาเจตสิก คือ ความรู้ในเหตุผลแห่งความจริงของสภาวะธรรมและทำลายความเห็นผิด หรือเป็นเจตสิกที่มีความรู้เป็นใหญ่ ปกครองซึ่งสหชาตธรรมทั้งปวง มีลักษณะที่ดังต่อไปนี้ 1) ธมมสภาวะปฏิเวธลักษณะ มีความรู้แจ้งซึ่งสภาวะธรรมเป็นลักษณะ 2) โมหนธการวิทิสสรสา มีการกำจัดมืดเป็นกิจ 3) อสมโมหปจจุปฏฐานา มีความไม่หลงผิดหรือไม่เห็นผิดเป็นผล 4) สมာธิปฏฐานา มีสมาธิเป็นเหตุใกล้ (พระอนุรุทธาจารย์, 2556)

จากคำอธิบายข้างต้น ทำให้สังเกตเห็นว่า การจะทำให้เกิดปัญญาขึ้นนั้น มรรคมองค์ 8 จำเป็นต้องกำจัดโมหะ หรือความหลง เป็นสำคัญเพราะโมหะเป็นพื้นฐานของกิเลสอื่น ๆ ดังปรากฏหลักฐานในอรรถกถาโมหสูตรในพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย อิติวุตตก ความว่า



บพว่า โมห่ได้แก่ความไม่รู้. จริงอยู่ความไม่รู้นั้นมีประเภทหลายอย่าง โดยวิภาคโดยนัยเป็นต้นว่า ความไม่รู้ในทุกข์ ความไม่รู้ในเหตุให้เกิดทุกข์ ความไม่รู้ในการดับทุกข์ ความไม่รู้ในข้อปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์ท่านกล่าวว่า โมหะ เพราะอรรถว่า เป็นเหตุให้หลง หรือหลงไปเอง หรือเป็นเพียงความหลงเท่านั้น. พึงเห็นว่า โมหะนั้นมีความที่จิตมืดเป็นลักษณะหรือมีความไม่รู้เป็นลักษณะ มีความไม่แทงตลอดเป็นรส หรือมีความปกปิดสภาพอารมณ์เป็นรส มีการปฏิบัติหลงลืมเป็นอาการปรากฏ หรือปรากฏมีตัวเป็นอาการปรากฏ มีการไม่ใส่ใจเป็นปทัสฐาน เป็นรากแห่งอกุศลทั้งหมด... ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย อวิชชาเป็นส่วนเบื้องต้นของการเข้าถึงอกุศลกรรมสัตว์โลกถูกโมหะรัตรึงไว้ ปรากฏดูสิ่งน่าพอใจโมหะเป็นเหตุเพื่อให้เกิดกรรมทั้งหลาย เธอทั้งหลายจงพิจารณาโทษในโมหะ... จงละโมหะอันเป็นเอกของโลภะและโทสะตามที่กล่าวแล้ว โดยสมุจเฉทด้วยตติยมรรค (โมหสูตรอัฐกถา เล่ม 45 ข้อ 181 หน้า 83-85)

จากอรรถกถาโมหสูตรดังกล่าวข้างต้น ทำให้เห็นว่าโมหะ คือ ความไม่รู้ในในหลาย ๆ อย่าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งความไม่รู้ในอริยสัจสี่ อันได้แก่ ทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรค นั่นเอง หรืออาจกล่าวได้ว่าเป็นความไม่รู้ในสัจธรรมความจริงของสิ่งทั้งหลาย จึงทำให้ลุ่มหลงมัวเมาในการใช้ชีวิต และมักก่อให้เกิดกิเลสอื่น ๆ ตามมา อันได้แก่ โทสะ และโลภะ เป็นต้น แม้กระทั่งผู้ที่บำเพ็ญเพียรทางจิตเพื่อดับกิเลส แต่เมื่อพบกับสภาวะจิตที่มีปิติสฺส ก็ยังอยากให้สภาวะจิตเช่นนั้นอยู่กับตนนาน ๆ (โลภะ) จึงพยายามประคองไว้ เมื่อสภาวะจิตนั้นหายไปก็เกิดความรู้สึกไม่พอใจ (โทสะ) จะเห็นได้ว่าทั้งความอยากและความไม่พ้อใจดังกล่าวนี้ล้วนเกิดจากความไม่รู้หรือความหลง (โมหะ) เพราะหลงคิดไปว่าปิติสฺสเป็นสภาวะจิตที่พึงปรารถนา และจะยังคงอยู่กับตนตลอดไป ผู้ปฏิบัติจำนวนไม่น้อยจึงมักติดอยู่ในปิติสฺสนี้ และไม่อาจเข้าสู่วิถีแห่งมรรคผลนิพพานได้ในที่สุด เนื่องจาก อย่างที่กล่าวแล้วในตอนต้นว่า อุเบกขา คือ เจตสิกที่เกิดขึ้นพร้อมกับเคลื่อนเข้าสู่ความเป็นกลางของจิต ดังนั้น ถ้าจิตยังเกาะอยู่กับปิติสฺส ความเป็นกลางของจิตย่อมเกิดขึ้นไม่ได้ อุเบกขา



ก็มีอาจเกิดขึ้นได้เช่นกัน

นอกจากนี้ คำว่า “เห็น” การเข้าใจหรือการเข้าถึงความเป็นกลางของจิต ดังปรากฏในความหมายของคำว่า “อุเบกขา” นั้น มิใช่เป็นการเห็นด้วยตาเนื้อ (มังสะจักษุ) หากแต่เป็นการเห็นด้วยตาปัญญา (ปัญญาจักษุ) ดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ในอรรถกถาทีปฐกสูตร ในพระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย อิติวุตตก ความว่า “ก็เทวดาและมนุษย์ผู้มีปัญญาจักษุด้วยความแก่กล้าของญาณ แห่งการถึงพร้อมด้วยการประกอบในเบื้องต้น ไม่อาศัยที่สุดทั้งสอง คือ ความเที่ยงและความขาดสูญด้วยปัญญาจักษุนั้นแล กระทำให้ประจักษ์ด้วยการเห็นข้อปฏิบัติสายกลาง” (ทีปฐกสูตรอรรถกถา เล่ม 45 ข้อ 227 หน้า 333) จึงจะเห็นว่า ปัญญาจักษุจะเกิดขึ้นเมื่อจิตเข้าสู่ความเป็นกลาง อันเกิดจากข้อปฏิบัติสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา ซึ่งก็คือมรรคมงคล 8 ดังที่กล่าวข้างต้น หรืออาจกล่าวโดยลำดับได้ว่า เมื่อมรรคมงคล 8 ทำให้กิเลสสงบลงเรื่อย ๆ จิตจะเข้าสู่ความเป็นกลางมากขึ้น ๆ ปัญญาจักษุจึงเห็นการเข้าสู่ความเป็นกลางนั้น จึงเป็นการยืนยันที่ชัดเจนมากขึ้นว่ากระบวนการเกิดขึ้นของอุเบกขาเป็นกระบวนการพัฒนาปัญญา นั่นเอง

จากที่กล่าวมาข้างต้นอาจกล่าวได้ว่า อุเบกขาโดยเหตุและอุเบกขาโดยผลนั้น เกิดพร้อมจิตที่เข้าใจความเป็นกลางและปัญญา หรืออาจเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ญาณอุเบกขา ดังเช่นที่สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาปริณายก ตรัสไว้ว่า “ญาณอุเบกขา คือ อุเบกขาที่เป็นธรรมปฏิบัติซึ่งประกอบด้วยความรู้ โดยอาศัยอุเบกขาที่มีอยู่เป็นธรรมชาตินี้เองอบรมให้เป็นธรรมปฏิบัติขึ้น” (สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาปริณายก, 2549, หน้า 274-275) ในทำนองเดียวกัน สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต) ทรงอธิบายไว้ ความว่า “วางใจเฉย แบบที่เป็นกุศลธรรม เป็นสภาพจิตที่ดีงาม คือเฉยด้วยความรู้ โดยวางใจเป็นกลางในสิ่งต่าง ๆ เพราะรู้จังหวะหรือความพอดีที่จะปฏิบัติต่อบุคคล สิ่งของ เรื่องราว หรือสถานการณ์นั้น ๆ เป็นอุเบกขาแท้ ๆ เป็นอุเบกขาที่บริสุทธิ์ เป็นเรื่องของกรวางท่าทีที่ถูกต้อง” (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2563) ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าอุเบกขาโดยเหตุ และอุเบกขาโดยผล



ดังกล่าวข้างต้น ถือเป็นญาณอุเบกขาเพราะประกอบด้วยปัญญาอันเกิดจากมรรคมีองค์ 8 ประหารกิเลสจนจิตเข้าใกล้หรือเข้าถึงมัชฌิมา ซึ่งเป็นอุเบกขาที่พึงประสงค์และเอื้อต่อการบรรลุเป้าหมายสูงสุดของพุทธศาสนา แต่ทั้งนี้ จากการสืบค้นในพระไตรปิฎกทำให้พบว่า มีการกล่าวถึงอุเบกขาอีกแบบหนึ่งที่พึงระมัดระวังมิให้เกิดขึ้นดังปรากฏหลักฐานในสมุคคตสูตร ในพระสุตตันตปิฎก อังคุตรนิกายติกนิบาต เล่ม 34 ข้อ 542 หน้า 505-506 (ว่าด้วยนิมิต 3) ดังนี้

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย. ภิกษุผู้ประกอบอธิจิต ควรมนสิการนิมิต 3 ตามกาลอันควร คือ มนสิการสมาธินิมิต (ข่มจิตใจให้ตั้งมั่นอยู่ในอารมณ์เดียว) ตามกาลอันควร มนสิการปัสสัณณิมิต (ทำความเข้าใจเพียรยกจิตให้อาจหาญเข้มแข็งขึ้น) ตามกาลอันควร มนสิการอุเบกขานิมิต (เพ่งดูเฉยอยู่ ไม่ข่ม ไม่ยก เมื่อจิตเรียบร้อยแล้ว) ตามกาลอันควรถ้าภิกษุผู้ประกอบอธิจิตจะพึงมนสิการแต่สมาธินิมิตส่วนเดียวไซ้ เป็นฐานะอยู่ที่จิตจะพึงเป็นไปทางใกล้ชะ (ความเกียจคร้านความซึมเซื่อง) ถ้าจะพึงมนสิการแต่ปัสสัณณิมิตส่วนเดียวเล่า ก็เป็นฐานะอยู่ที่จิตจะเป็นไปทางอุทัจจะ (ความฟุ้งซ่าน) ถ้าจะพึงมนสิการแต่อุเบกขานิมิตโดยส่วนเดียวไซ้ก็เป็นฐานะอยู่ที่จิตจะไม่พึงตั้งมั่นเพื่อความสิ้นอาสวะ เมื่อใดภิกษุผู้ประกอบอธิจิต มนสิการสมาธินิมิตตามกาลอันควรมนสิการปัสสัณณิมิตตามกาลอันควร มนสิการอุเบกขานิมิตตามกาลอันควร เมื่อนั้นจิตนั้นจึงจะเป็นจิตอันควรแก่การงาน เป็นจิตผุดผ่อง และมันแน่วแน่เป็นอย่างดีเพื่อความสิ้นอาสวะ (พระไตรปิฎก เล่ม 34 ข้อ 542 หน้า 505-506)

จากสมุคคตสูตรข้างต้น ทำให้เห็นว่าถ้าอุเบกขาเกิดขึ้นตามลำพัง โดยไม่มีการกำจัดกิเลสใด ๆ ปัญญาก็จะไม่เกิดร่วมด้วย จึงไม่อาจเรียกได้ว่าญาณอุเบกขาซึ่งชินสกเถระ ได้อธิบายขยายความว่า

อุเบกขาอีกประเภทหนึ่ง คือ เห็นการเข้าไปใกล้เฉย นั่นคือ เห็นความเพียรทางจิตที่ทำให้มรรคมีองค์ 8 เกิดถูกถีนมิทธะ ความเกียจคร้านของจิต



ครอบงำ ทำให้กำลังมรรค 8 อ่อนลง ๆ หมดกำลังเฉยนิ่งพลังของมัชฌิมา หมดไป เห็นเพียงจิตที่เกาะอารมณ์เฉยอยู่ ในที่สุดถึงนิมิตระ ความ เกียจคร้านครอบงำมากเกินไป จิตหมดพลังยึดเกาะปล่อยหลุดจากอารมณ์ เข้าเหนียวโมหะ เข้าสู่ความมืดมนอนธการ ความรู้สึกดับไปพร้อมจิต หลุดจากอารมณ์ วูบไป หลับไป ไม่รู้ตัว บางท่านเข้าใจว่าดับแบบนี้ เข้า สู่มรรคผลนิพพานบ้าง เข้าฌานบ้าง เข้าถึงขั้นสูงบ้าง เป็นต้น (ชินสก เถระ, 2566)

คำอธิบายดังกล่าวแสดงให้เห็นว่า อุเบกขาที่เป็นการเข้าใกล้เฉยนั้น ถูกครอบงำด้วยกิเลสอันมีถิ่นมิตระเป็นต้น จึงต่างจากอุเบกขาที่เป็นการเห็น การเข้าใกล้มัชฌิมาซึ่งเกิดจากการประหารกิเลสของมรรคมีองค์ 8 ดังนั้น ถึงแม้ อุเบกขาที่ไม่ประกอบด้วยปัญญา จะเรียกว่าเป็นอุเบกขาเช่นเดียวกัน แต่หมายถึง อัญญาณอุเบกขา หรือ อัญญาณูเบกขา ดังที่สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ได้ทรงตรัสไว้ ความว่า

วางเฉยแบบที่เป็นอกุศล เป็นบาป ควรกำจัด เป็นสิ่งที่ไม่ถูกต้อง เรียกว่า “อัญญาณูเบกขา” มาจากคำว่า อัญญาณ โดย “ญาณ” แปลว่า ความรู้, “อัญญาณ” คือ ความไม่รู้แล้วไปบวกกับ อุเบกขา ที่เรียกว่า ความวางเฉย ก็แปลว่า วางเฉยโดยไม่รู้ เรียกตามภาษาไทยง่าย ๆ ก็คือ เฉยโง่ เฉยเลลา เฉยไม่รู้เรื่อง คนจำนวนมากเฉยเพราะไม่รู้เรื่องราว เมื่อไม่รู้อะไรเลยเฉย (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), 2563)

จากคำอธิบายของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต) ข้างต้น ทำให้ชัดเจนขึ้นว่า อัญญาณูเบกขามีใช่อุเบกขาที่ควรพัฒนาให้เกิดขึ้นแต่อย่างใด หรืออาจกล่าวอีกอย่างหนึ่งว่าเป็นอุเบกขาที่ไม่พึงประสงค์ เพราะไม่นำไปสู่ ความพ้นทุกข์อย่างแท้จริง เนื่องจากไม่ประกอบด้วยความรู้หรือปัญญา ซึ่งสอดคล้อง กับที่สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาปรินายก ทรงตรัสไว้ว่า



อัญญาณอุเบกขา คือ อุเบกขาธรรมชาติ ซึ่งเป็นอุเบกขาที่ไม่ประกอบด้วยความรู้ ปกติแล้วบุคคลมีอุเบกขาประเภทนี้โดยธรรมชาติอยู่แล้ว เป็นพื้นของจิตใจ เป็นภาวะพักของใจ มีความวางเฉย แต่เมื่อมีอารมณ์ที่น่ายินดี หรือไม่น่ายินดีมากระทบ จิตจึงสูญเสียอุเบกขาไปเพราะหวั่นไหวไปตามอารมณ์เหล่านั้น ครั้นเมื่อความยินดียินร้ายสงบลง จิตก็กลับเป็นอุเบกขา (สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาปริณายก, 2549, หน้า 274-275)

จากคำอธิบายข้างต้น แสดงให้เห็นว่าในภาวะปกติที่ไม่มีอารมณ์ยินดียินร้ายมากระทบ จิตของคนเราย่อมตกอยู่ในอัญญาณอุเบกขาเสมือนเป็นพื้นฐานของจิตซึ่งยังขาดปัญญา ดังนั้น ถ้าบุคคลต้องการพัฒนาจิตของตนจากอัญญาณอุเบกขาให้เป็นอุเบกขา (ญาณอุเบกขา) บุคคลก็จำเป็นต้องพัฒนาปัญญาโดยการกำจัดกิเลสต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นการพัฒนาอุเบกขาในระหว่างการเจริญวิปัสสนากรรมฐาน หรือในการดำเนินชีวิตประจำวันโดยทั่วไป

กล่าวโดยสรุป อุเบกขาเป็นเจตสิกที่เกิดพร้อมกับจิตที่กำลังเข้าใกล้หรือเข้าถึงความเป็นกลาง (มัชฌิมา) และกิริยาของอุเบกขา คือ การเห็น (ปัญญาจักขุ) ถ้าจิตเข้าใกล้หรือเข้าถึงความเป็นกลาง อุเบกขาก็เห็นเช่นนั้น ทั้งนี้ โดยทั่วไปคำว่า “อุเบกขา” จะหมายถึงญาณอุเบกขา (อุเบกขาที่ประกอบด้วยปัญญา) อันเป็นสภาพธรรมที่ตรงข้ามกับอัญญาณอุเบกขา (อุเบกขาที่ไม่ประกอบด้วยปัญญา) ซึ่งเกิดพร้อมจิตที่นิ่งเฉย แต่ไม่ได้เกิดการสงบกิเลสแต่อย่างใด ดังนั้น การที่จิตนิ่งเฉยหรือการแสดงออกที่เฉย ๆ ทั้งทางกายและทางวาจาจึงไม่ใช่สิ่งที่ยืนยันว่าบุคคลนั้นมีอุเบกขาเกิดขึ้นในจิตอย่างที่เราหลายคนเข้าใจ นอกจากนี้ องค์ประกอบสำคัญที่ทำให้เกิดอุเบกขาก็คือ จิตที่มีความเป็นกลางและมีปัญญา อันเกิดจากการกำจัดกิเลสของมรรคมงคล 8 ถ้าในระหว่างการภาวนาอยู่นั้น จิตเข้าสู่ความเป็นกลางเพราะอำนาจของกิเลส เช่น ถีนมิทธะ ซึ่งไม่มีการกำจัดกิเลสแต่อย่างใด ย่อมได้เพียงอัญญาณอุเบกขา ด้วยเหตุนี้ กระบวนการทำให้จิตเข้าสู่ความเป็นกลางจึงเป็นปัจจัยสำคัญที่สุดของการเกิดอุเบกขา ซึ่งจะกล่าวในรายละเอียดต่อไป



3. การพัฒนาจิตสู่ความเป็นกลางในพุทธจริยธรรมขั้นสูง

จากที่กล่าวมาข้างต้น ในการพัฒนาให้อุเบกขาเกิดขึ้นนั้น บุคคลจำเป็นต้องทำให้จิตเข้าสู่ความเป็นกลางโดยการปฏิบัติตนตามหลักพุทธจริยธรรมขั้นสูง หรือ มรรคมืองค์ 8 ซึ่งพระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต) ได้กล่าวถึงมรรคมืองค์ 8 ไว้ ดังนี้

มรรคมืองค์ 8 หรือ อัญ्ञฐคิกมรรค (เรียกเต็มว่า อริยอัญ्ञฐคิกมรรค แปลว่า ทางมืองค์ 8 ประการ อันประเสริฐ); องค์ 8 ของมรรค (มัคคังคะ) มีดังนี้

1. สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ ได้แก่ ความรู้ริยสัจ 4 หรือ เห็นไตรลักษณ์ หรือ รู้กุศลและอกุศลมูลกับกุศลและกุศลมูล หรือเห็นปฏิจสมุปบาท)
2. สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ ได้แก่ เนกขัมมสังกัปป อพยาบาทสังกัปป อวิหิงสาสังกัปป)
3. สัมมาวาจา (เจรจาชอบ ได้แก่ วชิสุจิริต 4)
4. สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ ได้แก่ กายสุจิริต 3)
5. สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ ได้แก่ เว้นมิฉฉาชีพ ประกอบสัมมาชีพ)
6. สัมมาวายามะ (พยายามชอบ ได้แก่ ปธาน หรือ สัมมปปธาน 4)
7. สัมมาสติ (ระลึกชอบ ได้แก่ สติปัญฐาน 4)
8. สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ ได้แก่ ฌาน 4)

องค์ 8 ของมรรค จัดเข้าในธรรมชั้น 3 ข้อต้น คือ มรรคข้อที่ 3-5 เป็นศีล มรรคข้อที่ 6-8 เป็น สมาธิ และมรรคข้อที่ 1-2 เป็น ปัญญา โดยมีมรรคมืองค์ 8 นี้ได้ชื่อว่า มัชฌิมาปฏิปทา แปลว่า ทางสายกลาง เพราะเป็นข้อปฏิบัติอันพอดีที่จะนำไปสู่จุดหมายแห่งความหลุดพ้น เป็นอิสระ ดับทุกข์ ปลอดปัญหา ไม่ติดข้องในที่สุดทั้งสอง คือ กามสุขัลลิกานุโยค และอัตตกิลมณานุโยค (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2553, หน้า 215)



จากคำกล่าวของพระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ข้างต้น จะเห็นได้ว่า ข้อประพฤติปฏิบัติตามมรรคมืองค์ 8 นั้นครอบคลุมธรรมชั้นทั้งสามส่วน กล่าวคือ ศีลชั้น สสมาธิชั้น และปัญญาชั้น ซึ่งสอดคล้องกับที่ภิกษุณีธรรมทินนาได้กล่าว แก่นางวิสาขะ ดังปรากฏในจุฬเวทลลสูตร ในพระสุตตันตปิฎก มัชฌิมนิกาย มูลปัณณาสก์ ความว่า

ชั้นทั้ง 3 พระผู้มีพระภาคเจ้าจะได้ทรงสงเคราะห์ด้วยอริยมรรคมืองค์ 8 หามิได้ ก็แลอริยมรรคมืองค์ 8 พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงสงเคราะห์ด้วยชั้นทั้ง 3 ต่างหาก คุณวิสาขะ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ 1 สัมมาอาชีวะ 1 ธรรมเหล่านี้ พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงสงเคราะห์ด้วยกองศีล. สัมมาวาายมะ 1 สัมมาสติ 1 สัมมาสมาธิ 1 ธรรมเหล่านี้ พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงสงเคราะห์ด้วยกองสมาธิ. สัมมาทิฐิ 1 สัมมาสังกัปปะ 1 ธรรมเหล่านี้ พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงสงเคราะห์ด้วยกองปัญญา (พระไตรปิฎก เล่ม 19 ข้อ 508 หน้า 327)

จากจุฬเวทลลสูตรข้างต้น จะเห็นว่าเมื่อพิจารณาอย่างผิวเผินอาจเข้าใจว่ามรรคมืองค์ 8 แต่ละข้อโดยเฉพาะในส่วนของศีล (สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะ) เป็นการแสดงออกทางกายและทางวาจาที่ใช้ในการปฏิสัมพันธ์ทางสังคมกับผู้อื่นดังเช่นการอธิบายดังต่อไปนี้

สัมมาวาจา คือ การไม่พูดเท็จบิดเบือนความจริงให้ผู้อื่นเข้าใจผิด ไม่พูดสอดเสียดยุ่งให้แตกความสามัคคีในหมู่คณะ ไม่พูดคำหยาบ ไม่สุภาพ ไม่ไพเราะหูคนฟัง... สัมมากัมมันตะ คือ ไม่ฆ่าไม่เบียดเบียนสัตว์ ไม่ละเมิดกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินของคนอื่น... สัมมาอาชีวะ คือ ไม่ประกอบอาชีพที่ผิดกฎหมาย เช่น ค้าขายมนุษย์ เลี้ยงสัตว์ไว้ฆ่า การปล้น และการยกยอก... (พระมหานันทภรณ ปิยภาณี, 2560, หน้า 89; พระอนันตชัย อภินโนโท (ขันโพร้น้อย), 2560, หน้า 55)



ในการทำงานเดียวกัน ในปฐมมัคคสูตร และในทุตยมัคคสูตร พระสุตตันตปิฎก อังคุตรนิกาย จตุคณินบาต พระพุทธเจ้าทรงกล่าวไว้ ความว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลประกอบด้วยธรรม 4 ประการ เหมือนถูกเชื้อมาประดิษฐานไว้ในสวรรค์ ฯลฯ คือ บุคคลเป็นผู้มีความเห็นชอบ มีความดำริชอบ เจรจาชอบ ทำการงานชอบ” (พระไตรปิฎก เล่ม 35 ข้อ 215-216 หน้า 568-569) อีกทั้ง มรรคข้อสัมมาทิฐิ ซึ่งจัดอยู่ในปัญญาขั้นที่ ๓ ก็ยังมีการกล่าวถึงแนวทางการแสดงออกทางกายและวาจาอีกด้วย ดังปรากฏหลักฐานในสัมมาทิฐิสูตร พระสุตตันตปิฎก ขุททกนิกาย อิติวุตตก เล่ม 45 ข้อ 249 หน้า 424 ความว่า “จริงอยู่ พระสูตรนี้พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสแล้ว เพราะเหตุนั้น ข้าพเจ้าได้สดับมาแล้วว่า ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เราตถาคตเห็นสัตว์ผู้ประกอบด้วยกายสุจริต วาจาสุจริต มโนสุจริต ไม่ติเตียน พระอริยเจ้า เป็นสัมมาทิฐิถือนั่นการกระทำด้วยอำนาจสัมมาทิฐิ เมื่อตายไป เขาเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์” (พระไตรปิฎก เล่ม 45 ข้อ 249 หน้า 424) ดังนั้น จากพระสูตรข้างต้น จึงแสดงให้เห็นว่าถึงแม้บุคคลจะประพฤติปฏิบัติตนตามหลักมรรคมองค์ 8 ดังกล่าวก็มีได้หลุดพ้นจากทุกข์หรือเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดทางพระพุทธศาสนาได้ เพราะยังเวียนว่ายตายเกิดในสังสารวัฏอยู่

ในทางตรงกันข้าม พระพุทธเจ้าทรงตรัสไว้ในทุติยภิกขุสูตร ในพระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค ความว่า ดูก่อนภิกษุ ความสิ้นราคะ ความสิ้นโทสะ ความสิ้นโมหะ นี้เรียกว่าอมตะ อริยมรรคอันประกอบด้วยองค์ 8 คือ สัมมาทิฐิ ฯลฯ สัมมาสมาธิ นี้แลเรียกว่าทางที่จะให้ถึงอมตะ (พระไตรปิฎก เล่ม 30 ข้อ 32 หน้า 23) ซึ่งพระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ในอรรถกถาทุติยภิกขุสูตร ในพระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค ความว่า “บทว่า นิพพานธาดุยา โข เอตํ ภิกขุ อธิวณฺ ความว่า นั่นเป็นชื่อแห่งนิพพานธาดุอันปัจฉัยปรุงแต่งไม่ได้ เป็นอมตะ. บทว่า อาสวานํ ขโย เตน วุจฺจติ ท่านแสดงว่า อีกอย่างหนึ่งเรียกว่า ธรรมเป็นที่สิ้นอาสวะเพราะความกำจัดราคะเป็นต้นนั้นเสียได้” (ทุติยภิกขุสูตรอรรถกถา เล่ม 30 ข้อ 32 หน้า 23) ซึ่งแสดงให้เห็นว่า มรรคมองค์ 8 นี้สามารถทำให้ผู้ประพฤติปฏิบัติตามหลุดพ้นจากความทุกข์ได้อย่างแท้จริง และไม่ต้องกลับมาเวียนว่าย



ตายเกิดอีก ดังนั้น ความขัดแย้งกันของพระสูตรดังกล่าวจึงแสดงนัยว่าการปฏิบัติตนตามหลักธรรมมรรคมีองค์ 8 มีหลายระดับ และมีอานิสงส์ระดับต่ำสุดคือการมีชีวิตที่ปกติสุขในชาติปัจจุบัน อานิสงส์ระดับกลางคือการไปสู่สุคติในชาติหน้า จนถึงอานิสงส์ระดับสูงสุดคือการบรรลุนิพพาน นั่นเอง จึงอาจกล่าวได้ว่า การปฏิบัติตามหลักมรรคมีองค์ 8 นี้สามารถทำให้บุคคลที่ประพฤติดุกปฏิบัติบรรลุเป้าหมายสูงสุดทางพระพุทธศาสนาได้ นั่นเอง

นอกจากนี้ การปฏิบัติตนตามหลักมรรคมีองค์ 8 จะเน้นที่การพัฒนาจิตที่เกิดขึ้นระหว่างการปฏิบัติเพื่อความดับทุกข์เป็นสำคัญ แม้กระทั่งในส่วนของศีลขันธ อันได้แก่ สัมมาวาจา สัมมากัมมันตะ และสัมมาอาชีวะ ก็เป็นศีลทางจิตด้วย ตัวอย่างเช่น สัมมาวาจา ซึ่งชินสเถระได้อธิบายไว้ว่า “สัมมาวาจา ใช้คำภาวนา (บริกรรมภาวนา) ถูกต้อง... ปรีคคหฺภูเฐน เพราะการกำหนด สัมมาวาจาชื่อว่าวาจาถูกต้อง มคโค สยขยติ มรรคจึงจะเกิดมาพร้อม” (ชินสเถระ, 2559, หน้า 41 และ 136) จะเห็นได้ว่า การกำหนดเพื่อให้เกิดสัมมาวาจานั้นมิใช่การพูดออกมาจากปาก หากแต่เป็นการนึกภาวนาในใจ ซึ่งสอดคล้องกับที่พระอรรถกถาจารย์ได้กล่าวไว้ในอรรถกถาพุทธายาณวาร ในพระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค ความว่า “พระสารีบุตรได้ชี้แจงถึงการวิสีขนา 31 ข้อ มี ปรีคคหฺภูโร สภาพแห่งธรรมที่ควรกำหนดถือเอา เป็นต้น ด้วยขณะแห่งอริยมรรค... บทว่า สัมมาวาจา เพราะพูดชอบ, หรือพูดด้วยวาจานั้นชอบ, หรือวาจาประเสริฐดี บทนี้เป็นชื่อของการเว้นจากมิจฉาวาจา. บทว่า ปรีคคหฺภูโร สภาพที่กำหนด ได้แก่ กำหนดสำรวมวาจา 4 อย่าง” (สังฆธรรมปาสิกาสินีอรรถกถา เล่ม 68 ข้อ 34-35 หน้า 276 และ 281) ซึ่งมีฉาวาจาที่ควรละเว้นนั้นมีการกล่าวถึงในมัคคสังนิทเทส ในพระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค ความว่า ในอริยมรรคมีองค์ 8 นั้น สัมมาวาจาเป็น โฉน เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการพูดเท็จ เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการพูดส่อเสียด เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการพูดคำหยาบ เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นจากการพูดเพ้อเจ้อ นี่ท่านกล่าวว่า สัมมาวาจา (พระไตรปิฎก เล่ม 68 ข้อ 85 หน้า 458) ในทางปฏิบัตินั้น ชินสเถระได้ยกตัวอย่างการเกิดมิจฉาวาจาไว้ ความว่า



ถ้าใช้คำภาวนาไม่ตรงกับอารมณ์ที่เกิดขึ้นจริงก็จะถือว่าเป็นการพูดเท็จ ถ้าในขณะที่เดินจงกรมได้ยินเสียง แต่มีเจตนาไม่กำหนดว่า “ได้ยินหนอ” มัวสนใจแต่การย่างเท้าเดิน จะถือว่าเป็นวาทาที่ส่อเสียด แต่ในกรณีที่ถ้า ผู้ปฏิบัติมีอาการปวดเกิดขึ้น แล้วกำหนดว่า “ปวดหนอ” แต่คำกำหนด พยายามเน้นหนักที่คำว่าปวดไปด้วย เพื่อกดข่มให้อาการปวดเบาลง จะ ถือว่าเป็นการพูดคำหยาบ และถ้าผู้ปฏิบัติกล่าวคำกำหนดที่ไม่ได้เกิดขึ้น จริง หรือเพียงแต่ท่องจำมาจากที่ครูผู้สอน การกำหนดดังกล่าวก็ถือ เป็นการพูดเพ้อเจ้อ เป็นต้น ซึ่งไม่สามารถทำให้มรรค 8 เกิดขึ้นได้ (ชินสกละ, 2559, หน้า 162-171)

ยิ่งไปกว่านั้น ชินสกละยังอธิบายองค์ประกอบของการกำหนดที่จะทำ ให้มรรคมองค์ 8 เกิดขึ้นได้ในเวลาปฏิบัติกรรมฐาน ดังนี้

การกำหนดที่ถือเป็นสัมมาวาจา นั้นต้องมีองค์ประกอบ 4 ประการ คือ 1) ปริกรรมนิมิต คือ เครื่องหมายที่ใช้ในการบริกรรมตาม คือ อารมณ์ต่าง ๆ อันได้แก่ รูปารมณณ์ วา สัททารมณณ์ วา คนทารมณณ์ วา รสอารมณณ์ วา โสณัฐพารมณณ์ วา ธรรมารมณณ์ วา 2) ปริกรรมภาวนา คือ คำที่ใช้บริกรรมหรือคำภาวนาที่ต้องตรงกับนิมิตที่สังกัดปะตามรู้อยู่ หรือตรงตามที่วัตถุภังค์ 3) อุคคหนิมิต คือ ปริกรรมนิมิตที่เกิดขึ้นในปัจจุบันขณะ และ 4) ปฏิภาคนิมิต คือ การภาวนาต้องให้เริ่มและสิ้นสุดพอดีกับ ปริกรรมนิมิตที่เกิดขึ้น (ชินสกละ, 2559, หน้า 137-151)

คำอธิบายดังกล่าว แสดงให้เห็นว่าการกำหนดเพื่อให้เกิดสัมมาวาจา นั้นมิใช่เรื่องง่าย และต้องอาศัยการฝึกฝนอย่างจริงจัง เพื่อให้สติสามารถรู้เท่าทัน อารมณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้น และกำหนดอารมณ์เหล่านั้นให้ทันตั้งต้นจนจบ ดังนั้น การบริกรรมด้วยคำอื่น ๆ ที่มีใจอารมณ์ที่เกิดขึ้น ณ ปัจจุบันขณะ และการบริกรรมด้วย คำที่ตรงข้ามกับอารมณ์ที่เกิดขึ้นอย่าง ที่หลายสำนักถือปฏิบัติกันอยู่นั้นไม่สามารถ ทำให้เกิดสัมมาวาจาได้ รวมทั้งการสอนของบางสำนักที่ให้ผู้ปฏิบัติเพียงแต่รับรู้



อารมณ์ของตนที่เกิดในแต่ละขณะโดยไม่กำหนดคำบริกรรมใด ๆ ก็ไม่อาจทำให้สัมมาวาจาเกิดขึ้นได้เช่นกัน ในทำนองเดียวกัน การทำให้เกิดสัมมากรรมันตะก็เป็นทั้งศีลทางจิตและศีลทางกาย คือ การปฏิบัติการอย่างถูกต้อง ได้แก่ การงดเว้นจากปาณาติบาต อทินนาทาน และกาเมสุมิจฉาจาร (อพรหมจรรย์) ดังชินสกเถระได้อธิบายพร้อมยกตัวอย่างไว้ ความว่า

ปาณาติปาตา เวรมณี เว้นจากเจตนาฆ่า เช่น เมื่อมีอาการปวดเข้ามา เราไม่พอใจ จึงเพ่ง เกร็ง บังคับให้หายปวด... อทินนาทานา เวรมณี งดเว้นทานที่ไม่ได้ให้ คือเขาไม่ได้ให้แต่เราฉวยโอกาสยึดมาเอง เช่น การกำหนดที่ข้าหรือไวกว่าอารมณ์ที่เกิดขึ้น ซึ่งไม่ทาบกันสนิท คือเป็นการกำหนดที่ไม่เป็นปฏิภาคนิมิต นั่นเอง... กาเมสุมิจฉาจารา เวรมณี เว้นจากการประพฤติดิฉิตในกาม กามคือกามตัณหา ความพอใจ ชอบใจ อันเป็นเหตุให้เกิดภวตัณหา คือความอยากได้ อยากเป็น จึงทำให้เกิดการประคับประคองหรือสร้างอารมณ์ที่ชอบนั้นขึ้น แต่เมื่อไม่ได้ตามต้องการก็เกิดภวตัณหาแทนที่ คือ อยากให้หาย อยากทำลาย ซึ่งเป็นปาณาติบาต เป็นต้น (ชินสกเถระ, 2559, หน้า 172-180)

จากการอธิบายของชินสกเถระข้างต้น ทำให้เห็นได้ว่า การปฏิบัติอย่างถูกต้องนั้น คือ การปล่อยให้อารมณ์ต่าง ๆ เกิดขึ้นอย่างเป็นตามธรรมชาติ ผู้ปฏิบัติเป็นเพียงผู้รับรู้และกำหนดตาม โดยไม่เข้าไปจัดการประคับประคองอารมณ์ที่ชอบหรือไม่ไปพยายามกำจัดอารมณ์ที่ไม่ชอบต่าง ๆ นั่นเองสำหรับสัมมาอาชีวะซึ่งแปลว่า อาชีพถูกต้อง นั้น ก็เป็นมรรคข้อหนึ่งมักถูกเข้าใจว่าเป็นเพียงการประกอบสัมมาอาชีวะในการใช้ชีวิตทางโลกเท่านั้น หากแต่แท้จริงแล้วสัมมาอาชีวะมีความหมายที่ลึกซึ้งกว่านั้น ดังที่ชินสกเถระได้นิยามและอธิบายไว้ ความว่า

สัมมาอาชีวะ คือ เลี่ยงความมีชีวิตให้ดำเนินไปอยู่ด้วยการดำรงความบริสุทธิ์... สัมมาอาชีวะ ประกอบด้วยการละเว้นการทำงานที่ไม่ถูกต้อง หรือมิฉาสงักปะ อันได้แก่ กามสังกัปะ พยาบาทสังกัปะ และวิหิงสา



สังกัปปะ ประกอบกับการงดเว้นมิจฉาวจา กับมิจฉากัมมันตะ... พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงตรัสสอนไว้ว่า มิจฉาอาชีวี ปหาย สมมาอาชีเวน ชีวิกั กปเปติ วิธิสะมิจฉาชีพ ความขุ่นมัวเศร้าหมอง สู่การดำรงสมมาอาชีพ ความสะอาดบริสุทธิ์ที่ทรงแนะนำไว้ คือ การกำหนด นั่นเอง (ชินสกเถระ, 2559, หน้า 182-183)

คำกล่าวของชินสกเถระดังกล่าวสอดคล้องกับที่ปรากฏในอรรถกถาสัจจวิภังค์ วรรณนาสูตรต้นตภาขณีย์ ในพระอภิธรรมปิฎก วิภังค์ ความว่า “อนึ่ง เจตนา เป็นเครื่องงดเว้นมิจฉาวจา ที่สัมปยุตด้วยสัมมาสังกัปปะนั้นแหละ ถอนขึ้นซึ่งวจีทุจริต 4 อย่าง ของบุคคลผู้เห็นอยู่และตรียอยู่ เป็น สัมมาวาจา... เจตนาเป็นเครื่องงดเว้นมิจฉาอาชีวะ ที่เป็นธรรมชาติผ่องแผ้วของสัมมาวาจาและกัมมันตะ” (สังจวิภังคอรรถกถา เล่ม 77 ข้อ 167 หน้า 372) จะเห็นได้ว่า การดำรงชีวิตที่ผ่องแผ้วบริสุทธิ์นั้นต้องอาศัยการทำให้สัมมาสังกัปปะ สัมมาวาจา และสัมมา กัมมันตะ เกิดขึ้นเป็นสำคัญ และปฏิบัติการที่สำคัญอันจะนำมาซึ่งสัมมาอาชีวะ ก็คือ การกำหนดอย่างถูกวิธีดังกล่าว นั่นเอง

อย่างไรก็ตาม มรรคมองค์ 8 นั้น คือ วิถีทางที่พระพุทธเจ้าได้ทรงชี้แนะให้ แก่ผู้แสวงหาทางพ้นทุกข์ และถ้าผู้ใดดำเนินรอยตามพระองค์ก็จะได้เห็นหรือรู้ธรรมอันเดียวกันกับที่พระองค์ทรงตรัสรู้ นั่นก็คือ อริยสัจ 4 ซึ่งเป็นธรรมที่เข้าใจได้ ยากยิ่งดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้กล่าวไว้ในอรรถกถาวิภังคสูตร ในพระสูตรต้นตปิฎก สังยุตตนิกาย มหาวารวรรค ความว่า “ในสัจจะ 4 ชื่อว่า เป็นธรรมลุ่มลึก เพราะเห็นได้ยาก และชื่อว่า เป็นธรรมเห็นได้ยาก เพราะเป็นธรรมลุ่มลึก ด้วยประการดังนี้” (วิภังคสูตรอรรถกถา เล่ม 30 ข้อ 34 หน้า 28) ซึ่งการเห็นอริยสัจ 4 นั้นมิได้ เห็นได้ด้วยตาเนื้อ หากแต่เป็นตาปัญญา (ปัญญาจักขุ) ดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้กล่าวไว้ในอรรถกถาคุหฺณฐกสูตรต้นตปิฎก ในพระสูตรต้นตปิฎก ขุททกนิกาย มหานิทเทส ความว่า บทว่า โอโละเกตฺวา ความว่า “ตรวจดูอริยสัจ 4 ด้วยปัญญาจักขุ” (คุหฺณฐกสูตรต้นตปิฎกอรรถกถา เล่ม 65 ข้อ 60 หน้า 350) ดังนั้น การอธิบายอริยสัจ 4 โดยกล่าวถึงปรากฏการณ์ทางวัตถุอย่างที่ปรากฏในงานเขียนทางวิชาการ



ในหลาย ๆ ครั้งคงมิได้สื่อถึงอริยสัจ 4 ที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้ ตัวอย่างเช่น การยกตัวอย่างการแก้ปัญหาด้วยหลักอริยสัจ 4 ความว่า “ถ้าวันหนึ่งบุคคลพบว่ามีไฟล์ข้อมูลบางไฟล์ได้หายไปจากคอมพิวเตอร์ (ทุกข์) สาเหตุเพราะลืมว่าบันทึกไว้ที่ใด (สมุทัย) จึงแก้ปัญหาโดยการค้นหาไฟล์ตามที่ตั้งต่าง ๆ (มรรค) เพื่อให้พบไฟล์ดังกล่าว (นิโรธ)” (แมนเหมือน สิทธิศักดิ์, 2561, หน้า 60)

จากตัวอย่างข้างต้น จะเห็นได้ว่าเหตุการณ์ดังกล่าวเป็นปัญหาหรือทุกข์ที่เกิดขึ้นโดยทั่วไป และการแก้ปัญหาก็เป็นไปตามแบบธรรมดาที่ไม่ใช่การแก้ไขตามหลักอริยสัจ 4 เนื่องจากสาเหตุของทุกข์ (สมุทัย) ในอริยสัจ 4 คือ ตัณหา ดังปรากฏใน อรรถกถาสัจจวิงค์ วรรณนาสูตรต้นตภาขณีย์ พระอภิธรรมปิฎก วิงค์ ความว่า “ตํ วินา นานญโต ทุกขํ น โหติ น จ ตํ ตโต ทุกขเหตุนิยามน อิติ สจจํ วิสตติกา เว้นจากตัณหานั้นแล้วทุกข์ย่อมไม่มีแต่เหตุอื่น และทุกข์นั้นย่อมไม่มีจากตัณหา” (สังจวิงค์อรรถกถา เล่ม 77 ข้อ 158 หน้า 298) ด้วยเหตุนี้ สาเหตุที่แท้จริงของตัวอย่างดังกล่าว ก็คือ ความอยากพบไฟล์ที่หายไป ไม่ใช่การลืม ส่วนไฟล์ข้อมูลที่หายไปนั้นก็เพียงปรากฏการณ์ แต่ทุกข์ที่แท้จริง คือ ความรู้สึกสูญเสีย หรือความรู้สึกอยากได้แต่ไม่ได้ในสิ่งที่ต้องการ ซึ่งเป็นลักษณะของทุกข์ประการหนึ่ง ดังนั้น ถ้าต้องการดับทุกข์ดังกล่าวก็ต้องดับที่สาเหตุหรือความอยากจะพบไฟล์ที่หายไป เปรียบเสมือนเวลาเรารู้สึกร้อนเพราะเปลวไฟ แต่ถ้าต้องการดับความร้อนจากเปลวไฟดังกล่าว เราต้องดับโดยการนำน้ำไปรดที่ท่อน้ำซึ่งเป็นต้นกำเนิดของเปลวไฟ นั่นเอง

นอกจากนี้ ด้วยการที่มรรคมีองค์ 8 เป็นเครื่องมือที่ใช้ในการประหารกิเลส ดังนั้น ถ้าต้องการนำหลักอริยสัจ 4 ไปใช้แก้ปัญหาลงโลกทั่วไปก็ควรพิจารณาที่กระบวนการดับกิเลสในใจของตนเองเป็นสำคัญ เพื่อให้จิตเข้าถึงความสงบผ่องใส (นิโรธ) ตัวอย่างเช่น นาย ก. รู้สึกทุกข์เพราะได้ในสิ่งที่ไม่อยากจะ คือ จัปได้ใบแดงแล้วต้องไปเป็นทหารเกณฑ์ สมุทัยก็คือความไม่อยากจะไปทหารเกณฑ์ (วิเวกตัณหา) การแก้ปัญหาลงโลกด้วยหลักอริยสัจ 4 ก็คือหาวิธีในการกำจัดความไม่อยากจะดังกล่าว เช่น พูดคุยกับญาติที่รู้สึกดีกับการเป็นทหาร เป็นต้น แต่ถ้านาย ก. เลือกใช้วิธีการอื่น



เช่น หาใบรับรองแพทย์ปลอมมาอ้างว่าตนเองเจ็บป่วยหนักจนเป็นทหารไม่ได้ ก็ถือเป็นการแก้ปัญหาโดยทั่วไป ไม่ใช่เป็นไปตามหลักอริยสัจ 4 เพราะวิธีการที่ไข่มได้ส่งเสริมให้ชายคนนั้นมีกิเลส (ความไม่อยากเป็น) ลดลงหรือหมดไปแต่อย่างใด ทั้งนี้ ชินสกลเถระได้กล่าวถึงการเห็นอริยสัจ 4 ในกระบวนการฝึกวิปัสสนากรรมฐาน ไว้ดังนี้

ในขณะที่ภาวนาอยู่นั้น เมื่อเรารู้สึกหงุดหงิด พอกำหนด “หงุดหงิดหนอ” แล้วเห็นอาการหงุดหงิดดับลงพร้อมกับมรรคเกิด แสดงว่าขณะที่เรากำหนด “หงุดหงิดหนอ” ครั้งหนึ่ง เห็นความรู้สึกหงุดหงิดซึ่งเป็นทุกข์ กับอาการหงุดหงิดซึ่งเป็นเหตุแห่งทุกข์ ดับลงพร้อมกัน ขณะนั้นแสดงว่าได้เห็นการทำให้มรรคเกิดพร้อมกับเห็นนิโรธปรากฏขึ้น ดังนั้น มรรคมีองค์ 8 และอริยสัจ 4 จึงเกิดขึ้นพร้อมกันในขณะจิตเดียว (ชินสกลเถระ, 2559, หน้า 284)

จากคำอธิบายของชินสกลเถระดังกล่าว ทำให้เห็นว่า แท้จริงแล้วอริยสัจ 4 มิได้ทยอยเกิดขึ้นทีละอย่าง หากแต่เกิดขึ้นพร้อมกันทันทีที่จิตรับรู้ความรู้สึกหงุดหงิดแล้วกำหนด (ภาวนาในใจ) ว่า “หงุดหงิดหนอ” ซึ่งเป็นสัมมาวาจา แต่ทั้งนี้ ในขณะที่สัมมาวาจาเกิดขึ้นนั้น มรรคองค์อื่น ๆ ก็เกิดขึ้นอย่างครบถ้วน ดังคำอธิบายเกี่ยวกับคำว่า “มัคคสมังคี” ของชินสกลเถระ ดังต่อไปนี้

ในขณะที่กำหนดจะเห็นด้วยปัญญาว่า มรรคทั้งหมดจะเข้ามาพร้อมกัน เช่น เมื่อความรู้สึกหงุดหงิดเกิดขึ้น ญาณก็จะเห็นทุกข์ดังกล่าว ในขณะเดียวกันนั้น สังกัปะก็เห็นอาการหงุดหงิด ซึ่งเป็นเหตุแห่งทุกข์ หงุดหงิดนั้นเป็นโทสะ ซึ่งอยู่ในกลุ่มพยาบาท สังกัปะเกิด ถึงแม้จะเป็นมิจฉาสังกัปะก็เป็นปัจจัยบ่งชี้ให้รู้วาจาแล้ว วาจาที่ใช้คือ “หงุดหงิดหนอ” พอกำหนดวาจาดังกล่าวก็เป็นสัมมาวาจา ตรงกับที่สังกัปะสั่ง

ถ้ากัมมันตะเราไม่เพ่ง ไม่เกร็ง ไม่บังคับ หรือไม่ประกอบความรู้สึกหงุดหงิดดังกล่าว กำหนดตั้งแต่เริ่มเกิดความรู้สึกหงุดหงิดจนหงุดหงิดหายไป อทินนาทานไม่สามารถเข้าได้ ก็เป็น สัมมากัมมันตะ



เวลาที่เรากำหนดหงุดหงิดหนอ หงุดหงิดกุกกวมรรค 8 ประหารดับลง จิตที่สกปรกเพราะพยาบาทก็หายไป การดำรงความสะอาดของจิตในขณะนั้นเป็น สัมมาอาชีวะ

ความเพียรในขณะนั้น เป็นความเพียรประหารอกุศล จึงเป็น สัมมาวายามะ ความเพียรถูกต้องแล้ว อกุศลหายไป กุศลขึ้นมาแทนที่

สติเห็นหงุดหงิดยุบลง ยุบลง หายไปทุกครั้งที่กำหนด เป็น สัมมาสติ สติถูกต้อง เมื่อหงุดหงิดยุบลง ยุบลง จนดับไป ความฟุ้งเพราะหงุดหงิดก็ดับลง ความสงบจึงเข้ามาแทนที่ เป็น สัมมาสมาธิ ในขณะนั้น (ชินสภเถระ, 2559, หน้า 282-284)

จากคำอธิบายข้างต้น ทำให้ชัดเจนขึ้นว่ามรรคมีองค์ 8 เกิดขึ้นพร้อมกัน และเกิดขึ้นพร้อมกับอริยสัจ 3 ข้อที่เหลือ ทั้งนี้ หลายคนอาจสงสัยว่าเพราะเหตุใดพระพุทธเจ้าจึงทรงเรียงลำดับข้อธรรมในอริยสัจ 4 โดยจัดให้ “ทุกข์” เป็นข้อแรก ข้อสงสัยนี้พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ในอรรถกถาสัจปิกณกะ ในพระสูตรต้นตอ ปิฎก ขุททกนิกาย ปฏิสัมภีทามรรค ความว่า

อนึ่ง ในอริยสัจนี้ท่านกล่าว ทุกขสัจ เป็นข้อที่ 1 เพราะทุกขสัจ รู้ได้ง่าย เพราะเป็นของหยาบ และเพราะเป็นของทั่วไปแก่สัตว์ทั้งปวง. เพื่อแสวงถึงเหตุแห่งทุกขสัจนั้น ท่านจึงกล่าว สมุทยสัจในลำดับต่อไป, เพื่อให้รู้ว่าการดับผลได้ เพราะดับเหตุ จึงกล่าวนิโรธสัจ ต่อจากนั้น, เพื่อแสดงอุบายให้บรรลุนิโรธสัจ นั้น จึงกล่าว มรรคสัจ ในที่สุด. อีกอย่างหนึ่ง ท่านกล่าวถึงทุกขสัจ ก่อนเพื่อให้เกิดความสังเวชแก่สัตว์ทั้งหลายผู้ถูกมัดด้วยความพอใจ ความสุขในภพ ทุกข์นั้นบุคคลไม่ทำแล้วย่อมไม่มาถึง, ย่อมไม่มีโดยไม่ถือตัวว่าเป็นใหญ่เป็นต้น, แต่ย่อมมิได้ด้วยเหตุนี้ เพื่อให้รู้ดังนี้ ท่านจึงกล่าวสมุทยสัจ ในลำดับจากทุกขสัจนั้น เพื่อให้เกิดความปลอดโปร่งใจ. ด้วยการเห็นอุบายสลัดออกของผู้แสวงหาอุบายสลัดออกจากทุกข์ มีความสลดใจ เพราะถูกทุกข์พร้อมด้วยเหตุครอบงำ ท่านจึงกล่าวนิโรธ



สัง ต่อจากนั้น, จากนั้นเพื่อบรรลุนิโรธท่านจึงกล่าว มรรคอันให้ถึงนิโรธ
นี้เป็นลำดับของอริยสัจเหล่านั้น ด้วยประการฉะนี้. อนึ่ง ในอริยสัจเหล่านี้
ควรเห็นทุกขสัง จดเป็นภาระ, ควรเห็น สมุทยสัง จดแบกภาระ, ควรเห็น
นิโรธสัง จดการวางภาระ, ควรเห็น มรรคสัง จดอุบายวางภาระ
(สังปิณฑกอุฎฐกถา เล่ม 68 ข้อ 85 หน้า 532-533)

จากคำอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ดังกล่าวข้างต้น เมื่อนำมาประยุกต์
ใช้ในการอธิบายตัวอย่างความหงุดหงิด จะอธิบายได้ว่า สิ่งแรกที่ทิวฐิเห็นก็คือ
ทุกข์ นั่นคือความรู้สึกหงุดหงิด ซึ่งเกิดจากการที่จิตของเราไปจับอาการหงุดหงิด
เพราะถ้าจิตเราไม่ไปจับอาการใด เราก็ไม่สามารถรับรู้การมีอยู่ของอาการนั้น ๆ
ได้ ดังนั้น ถ้าเรารู้สึกหงุดหงิด ก็แสดงนัยว่ามีอาการหงุดหงิดเป็นสาเหตุ (สมุทัย)
เมื่อเรากำหนด “หงุดหงิดหนอ” แล้วความรู้สึกหงุดหงิดหายไป จิตกลับสู่
ความสะอาด นิโรธก็เกิดขึ้น ในขณะนั้นเองที่มรรคเกิดครบทั้ง 8 องค์และประหาร
กิเลส คือ อาการหงุดหงิด หรือ โทสะ ซึ่งเป็นเหตุแห่งทุกข์นั่นเอง ดังปรากฏหลัก
ฐานในอรรถกถาอนุปปาพกิสสมยกถา ในพระอภิธรรมปิฎก ยมก ความว่า “คำถาม
ของปรมาทพว่า เมื่อเห็นทุกข์แล้ว สังจะทั้ง 4 ก็เป็นอันได้เห็นแล้วหรือ? สกวาที
ตอบรับรอง ด้วยความสามารถแห่งการตรัสรู้สังจะทั้ง 4 นั้นพร้อมกัน” (อนุปปาพ
กิสสมยอุฎฐกถา เล่ม 80 ข้อ 668 หน้า 558) นอกจากนี้ การเห็นทุกข์หรือความ
รู้สึกหงุดหงิดดับลงนั้นยังนำมาซึ่งการเห็นไตรลักษณ์ อันได้แก่ อนิจจัง ทุกขัง และ
อนัตตา ซึ่งเป็นปัญญาประเภทหนึ่งดังปรากฏหลักฐานในอรรถกถาหาปัญญากถา
ในปัญญาวรรค พระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค ความว่า

พึงทราบวินิจฉัยในอนุปัสสนาเหล่านั้น ดังต่อไปนี้. เพราะอนิจจานุปัสสนา
(การพิจารณาเห็นเป็นของไม่เที่ยง) เล่นไปในสังขารที่เห็นแล้วโดยความ
ไม่เที่ยง โดยความเป็นทุกข์ว่า สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์และโดยความ
เป็นอนัตตาว่า สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา ฉะนั้น อนิจจานุปัสสนานั้น
ที่บุคคลเจริญแล้ว ทำให้มากแล้ว ย่อมยังชวนปัญญา (ปัญญาเล่นไป)
ให้บริบูรณ์ จริงอยู่ ปัญญานั้นชื่อว่า ชวนา เพราะเล่นไปในวิสัยของตน



ชื่อว่า ขวนปัญญา เพราะปัญญานั้นแล่นไป. ทุกขานุปัสสนา (การพิจารณาเห็นเป็นทุกข์) มีกำลังเพราะอาศัยสมาธิบริย ย่อมชำแรก ย่อมทำลายปณิธิ เพราะฉะนั้น ทุกขานุปัสสนาย่อมยังนิพเพธิกาปัญญา (ปัญญาทำลายกิเลส) ให้บริบูรณ์. จจริงอยู่ ปัญญานั้นชื่อว่า นิพเพธิกา เพราะทำลายกิเลสชื่อว่า นิพเพธิกา เพราะปัญญานั้นทำลายกิเลส. อนัตตานุปัสสนา (การพิจารณาเห็นว่าเป็นอนัตตา) ย่อมยังมหาปัญญาให้บริบูรณ์ เพราะการถึงความเจริญด้วยเห็นความเป็นของสูญเป็นการถึงความยิ่งใหญ่. จจริงอยู่ปัญญานั้นชื่อว่า มหาปัญญา ปัญญาใหญ่เพราะถึงความเจริญ (มหาปัญญา อภิรัฐกา เล่ม 69 ข้อ 659 หน้า 676-677)

จากอรรถกถาดังกล่าวข้างต้น จะเห็นว่าการเกิดขึ้นของปัญญาแต่ละประเภทนั้นเกิดจากการเห็นไตรลักษณ์แต่ละข้อ อันได้แก่ ขวนปัญญา นิพเพธิกาปัญญา และมหาปัญญา แต่ทั้งนี้พระโสภณมหาเถระ (มหาสีสยาตอ) ได้รจนาไว้ ความว่า เห็นอนิจจังก็เท่ากับเห็นทุกขังและอนัตตา เนื่องจากนักปฏิบัติผู้ที่เห็นอนิจจลักษณะอย่างแท้จริงแล้วย่อมไม่เกิดความสำคัญผิดในสิ่งที่ตนเห็นว่าไม่เที่ยงนั้นว่าเป็นสิ่งที่มีความสุขหรือเป็นตัวตนของเราไปอย่างแน่นนอน แต่ที่จริงแล้วเมื่อท่านเหล่านั้นนำเอาธรรมที่ตนเห็นแจ้งในความไม่เที่ยงมาพิจารณาดูก็จะสามารถตัดสินได้เด็ดขาดว่า “เมื่อเป็นธรรมที่ไม่เที่ยงย่อมเป็นทุกข์ธรรมดา ไม่ใช่เป็นสิ่งที่พึงพอใจ แต่เป็นสิ่งที่ใคร ๆ ก็ไม่สามารถบังคับควบคุมให้อยู่ในอำนาจได้” ดังนั้นเป็นต้น การเห็นทุกข์และอนัตตาด้วยการพิจารณา อย่างนี้ก็ถือว่าได้รู้ประจักษ์แจ้งเช่นเดียวกัน (พระโสภณมหาเถระ (มหาสีสยาตอ), 2564, หน้า 673) ซึ่งสอดคล้องกับหลักฐานที่ปรากฏในเมฆียสูตร ในพระสูตรตันตปิฎก ขุททกนิกาย อุทาน ความว่า พึงเจริญนิจสัจญาเพื่อเพิกถอนอัสมิมานะ ดูก่อนเมฆิยะ อนัตตสัจญาย่อมปรากฏแก่ภิกษุผู้ได้นิจสัจญา ผู้ที่ได้อนัตตสัจญาย่อมบรรลุนิพพานอันเป็นที่เพิกถอนเสียได้ซึ่งอัสมิมานะในปัจจุบันเทียว (พระไตรปิฎก เล่ม 44 ข้อ 89 หน้า 381)



ด้วยเหตุนี้ การทำให้มรรคมงคล 8 เกิดขึ้นได้ ย่อมนำมาซึ่งการเห็นอริยสัจ 4 และไตรลักษณ์ อย่างพร้อมเพรียงกัน อีกทั้งยังเกิดปัญญาต่าง ๆ ดังอรรถกถาข้างต้น จึงจะเห็นได้ว่ากระบวนการประหารกิเลสของมรรคมงคล 8 ถือเป็นกระบวนการแห่งปัญญาโดยแท้ หากแต่ต้องมีการพัฒนาจากโลกิยมรรคไปเป็นโลกุตรมรรคจึงจะสามารถกำจัดกิเลสได้อย่างถาวร ดังที่ชินสภเถระกล่าวไว้ ดังนี้

วิธีจิตที่จะเข้าสู่มรรคผลนิพพาน จะเกิดขึ้นตามลำดับ ตั้งแต่อนุโลมจิตหรืออนุโลมญาณ จะกำจัด โลภะ โทสะ โมหะ กิเลสหยาบทั้งปวง จิตจึงเป็นอโลภะ โหติ ไม่มีโลภ อโทสะ โหติ ไม่มีโทสะ อโมหะ โหติ ไม่มีโมหะ จิตเข้าถึงความสะอาดสูงสุด อุปนิโรธและโลกิยาริยสัจจึงชัดเจนถึงที่สุด ดังนี้ ไตรลักษณ์มีพลังเข้มแข็งถึงขีดสุด พร้อมเข้าสู่ประตุนิพพาน... ขณะจิตต่อไปเป็นโลกุตรมรรคจิตหรือโลกุตรมรรคญาณ มีโสตาปัตติมรรคญาณเป็นต้น เกิดขึ้นพร้อมกับประหารกิเลส เมื่อประหารกิเลสได้แล้ว กิเลสนั้นจะไม่เกิดอีก (ชินสภเถระ, 2558, หน้า 238-239)

จากคำกล่าวของชินสภเถระข้างต้น จะเห็นได้ว่าการปฏิบัติช่วงแรก ๆ มรรคที่เกิดขึ้นจะเป็นโลกิยมรรคซึ่งประหารกิเลสอย่างหยาบทั้งหลาย รวมทั้งโลภะ โทสะ โมหะ ซึ่งเป็นอกุศลมูลของกิเลสหยาบอื่น ๆ แต่ทั้งนี้กิเลสเหล่านั้นอาจเกิดขึ้นมาอีกได้ ดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้กล่าวไว้ในอรรถกถากสิสูตร พระสุตตันตปิฎก สังยุตตนิกาย สคาถวรรค ความว่า “อีกอย่างหนึ่ง เพราะกิเลสที่เราละได้ด้วยมรรคนั้น ๆ ไม่จำต้องละร่ำไป เหมือนหญ้าที่ตัดด้วยไถของท่าน จำต้องตัดในเวลาต่อมาอีก” (กสิสูตรอรรถกถา เล่ม 25 ข้อ 674 หน้า 264) จนกระทั่งเมื่อจิตเข้าสู่โลกุตรมรรค เช่น โสตาปัตติมรรคเป็นต้น โลกุตรมรรคดังกล่าวจึงจะสามารถกำจัดอนุสัยกิเลส ที่นอนเนื่องอยู่ในจิตของคนเราได้อย่างถอนรากถอนโคน ไม่กลับมาทำให้จิตใจชุ่มมัวได้อีก

ทั้งนี้ อนุสัยกิเลส 7 ประการนั้น พระพุทธเจ้าทรงจำแนกไว้ดังปรากฏใน สัตตกนิทเทส พระอภิธรรมปิฎก วิจารณ์ว่า “ในสัตตกมาติกาลเหล่านั้น อนุสัย



7 เป็นไฉน ? กามราคานุสัย ปฏิฆานุสัย มานานุสัย ทิฏฐานุสัย วิจิกิจฉานุสัย ภวราคานุสัย อวิชขานุสัย เหล่านี้เรียกว่า อนุสัย 7” (พระไตรปิฎก เล่ม 78 ข้อ 1005 หน้า 823-824) ซึ่งอนุสัยกิเลสเหล่านี้ พระอริยบุคคล (พระโสดาบัน เป็นต้น) แต่ละระดับจะละอนุสัยข้อใดได้บ้าง พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ในอรรถกถา อนุสยยมก ธาตุวารกถา พระอภิธรรมปิฎก ยมก ดังนี้

บัณฑิตพึงทราบ ธาตุวาระ ก่อนว่า กติ อนุสยา อนุเสนติ ได้แก่ อนุสัยเท่าไร ที่เป็นสภาพไปตามสันดานแล้วอาศัยอยู่. คำว่า กติ อนุสยา นานุเสนติ อนุสัยเท่าไรไม่ไปตามสันดานแล้วอาศัยอยู่. คำว่า กติ อนุสยา ภงคา ความว่า บัณฑิตพึงจำแนกอย่างนี้ว่า อนุสัยเท่าไรย่อมนอนเนื่อง อนุสัยเท่าไรย่อมไม่นอนเนื่อง ดังนี้... คำว่า กสสจจิ ปญจ นี้ ท่านกล่าวไว้ด้วยสามารถแห่งพระโสดาบันและพระสกทาคามี. จริงอยู่ ทิฏฐานุสัย และวิจิกิจฉานุสัย อันท่านเหล่านั้นละได้แล้ว เพราะเหตุนั้น อนุสัยทั้ง 5 เท่านั้นจึงนอนเนื่อง ดังนี้... คำว่า รูปธาตุ อุปปชฺชนตสส กสสจจิ ตโย นี้ ตรัสไว้ด้วยสามารถแห่งพระอนาคามี. จริงอยู่ กามราคะ ปฏิฆะ ทิฏฐิ และวิจิกิจฉานุสัยแม้ทั้ง 4 ท่านละได้แล้วโดยไม่เหลือ อนุสัย 3 นอกนั้นก็ยังไม่ละไม่ได้ ด้วยเหตุนี้ พระผู้มีพระภาคเจ้าจึงตรัสว่า กสสจจิ ตโย อนุสยา อนุเสนติ แปลว่า อนุสัย 3 ย่อมนอนเนื่องแก่ใคร ดังนี้ (อนุสยยมกอรรถกถา เล่ม 83 ข้อ 1564 หน้า 778-780)

จากการอธิบายของพระอรรถกถาจารย์ข้างต้น แสดงให้เห็นว่า พระอริยบุคคลในระดับโสดาบันและพระสกทาคามี จะสามารถละอนุสัยกิเลสได้ 2 ข้อ คือ ทิฏฐานุสัย และวิจิกิจฉานุสัย ในขณะที่พระอนาคามีจะละอนุสัยกิเลสได้ 4 ข้อ กล่าวคือ กามราคานุสัย ปฏิฆานุสัย ทิฏฐานุสัย และวิจิกิจฉานุสัย สำหรับพระอรหันต์ย่อมสามารถละอนุสัยกิเลสทั้ง 7 ข้อได้ดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ในอรรถกถา มานวิภังค์ พระอภิธรรมปิฎก วิภังค์ ความว่า

ก็พระอรหันต์ ชื่อว่า ภิกขุ เพราะละกิเลสโดยไม่จำเพาะส่วน. จริงอยู่ ท่านละกิเลสไปโดยไม่จำเพาะส่วนด้วยมรรค 4 หาใช้ละไปด้วยเขตแดน



แห่งมรรคเดียวไม่. อนึ่ง ในกิเลสที่พึงละท่านละไปโดยไม่มีส่วนเหลือเลย เพราะ ว่า แดนแห่งกิเลสแม้สักอย่างหนึ่ง เชื่อว่าตั้งอยู่มิได้มี. แม้ในส่วนทั้งสอง นั้น พระอรหันต์ เชื่อว่า ภิกษุ เพราะละกิเลสทั้งหลายไปโดยไม่จำเพาะส่วน ดังพรรณนามาฉะนี้ (ฌานวิภังคอรรถฎีกา เล่ม 78 ข้อ 601 หน้า 352)

จากพระอรรถกถาข้างต้น จะเห็นได้ว่าพระอรหันต์ คือ ผู้ที่สามารถละกิเลสทั้งหลายได้หมดสิ้น มิใช่ละได้เพียงบางส่วนเหมือนพระอริยบุคคลระดับอื่น ๆ แต่ทั้งนี้อรรถกถาดังกล่าวยังแสดงให้เห็นอีกว่าการบรรลุอรหันต์มิได้ใช้เพียงอหัตมรรคเท่านั้น หากแต่ใช้โลกุตรมรรคทั้ง 4 ตามลำดับ โดยเริ่มจากการเกิดโสดาปัตติมรรค สกทาคามิมรรค อนาคามิมรรค และอหัตมรรค นั่นเอง ดังนั้น การได้อ่านหรือได้ยินได้ฟังว่ามีบุคคลจำนวนมากที่บรรลุอรหันต์เพียงเพราะได้ฟังธรรมจากพระพุทธเจ้าเพียงครั้งเดียวนั้น มิใช่เพราะบุคคลเหล่านั้นเกิดอหัตมรรคขึ้นทันทีทันใดแล้วบรรลุอรหันต์ หากแต่มีการเกิดขึ้นของโลกุตรมรรคในระดับต้น ๆ ตามลำดับดังที่กล่าวมา

นอกจากนี้ จิตที่บริสุทธิ์หมดจดของพระอรหันต์ ทำให้เกิดอุเบกขาที่มีชื่อว่า “ฉฬังคุเบกขา” ซึ่งพระอรรถกถาจารย์ได้อธิบายไว้ในพระสูตรต้นตปฏิก ขุททกนิกาย มหานิเทศ ความว่า “บรรดาอุเบกขาเหล่านั้นอุเบกขาที่มีภาวะปกติคือบริสุทธิ์เป็นอาการละคล่องแห่งอารมณ์ 6 ทั้งที่นำปรารภและไม่นำปรารภในทวาร 6 ของพระชินาสพ มาในบาลีอาคตสถานอย่างนี้ว่า ภิกษุผู้มีชินาสพในศาสนานี้ เห็นรูปด้วยจักขุแล้ว ไม่ติใจ ไม่เสียใจ เป็นผู้มื่อเบกขา มีสติสัมปชัญญะอยู่ดังนี้ นี้ชื่อว่า ฉฬังคุเบกขา” (คุหฺมฺภุฏฐสุตตนิเทศอรรถฎีกา เล่ม 65 ข้อ 46 หน้า 315) ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่า ฉฬังคุเบกขา เป็นอุเบกขาของพระอรหันต์ทั้งหลาย ซึ่งเป็นผู้มีสติสัมปชัญญะอยู่ตลอดเวลา ไม่ว่าจะอยู่ท่ามกลางอารมณ์ที่น่าพอใจหรือไม่ที่น่าพอใจก็ตาม พระอรหันต์เหล่านั้นก็ได้มีอาภาวจิตใจหรือเสียใจต่ออารมณ์เหล่านั้น ซึ่งสอดคล้องกับบทสรุปของพระเทพรัตนสุธี (สมศักดิ์ โชติณฺธโร) ที่กล่าวว่า “ฉฬังคุเบกขา คือ อุเบกขาของพระอรหันต์เท่านั้น ไม่ใช่อุเบกขาทั่วไป ที่แสดงออกถึงคุณลักษณะของพระอรหันต์ที่ไม่ยินดียินร้ายในอารมณ์



ที่เกิดกับจิตของท่านในขณะที่รับรู้อารมณ์ที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน ที่เป็นอุเบกขาปัญญาแท้ ๆ หรืออุเบกขาบารมีที่สมบูรณ์” (พระเทพรัตนสุธี (สมศักดิ์ โชติณฺธโร), 2557, หน้า 68)

ยิ่งไปกว่านั้น การดำรงชีวิตตามหลักมรรคมีองค์ 8 นั้น มิใช่แต่ทำในขณะที่นั่งภาวนาและเดินจงกรมเท่านั้น หากแต่ทำอย่างต่อเนื่องตลอดเวลา ตั้งแต่ตื่นนอนจนถึงเข้านอน ซึ่งในหลาย ๆ ศูนยปฏิบัติธรรม เช่น พุทธวิหาร ศูนย์กลางการศึกษาวิปัสสนาธุระ วัดพระธรรมจักร จังหวัดนครนายก จะเรียกว่า “การกำหนดอิริยาบถย่อย” คือ การกำหนดอาการทางกายและอารมณ์ต่าง ๆ ที่เกิด ณ ปัจจุบันขณะในการทำสิ่งต่าง ๆ เช่น ในขณะที่ยืนรับประทานอาหาร ก็ต้องกำหนดหรือภาวนาในใจว่า ตักหนอ เคี้ยวหนอ กลืนหนอ ได้กลืนหนอ รู้รสหนอ ฯลฯ ทั้งนี้ เป็นไปเพื่อให้เกิดความต่อเนื่องและความก้าวหน้าของวิปัสสนาญาณ ดังนั้น การบรรลุธรรมจึงสามารถเกิดได้ทุกขณะจิต ดังตัวอย่างที่ชัดเจนของพระอานนท์ ซึ่งท่านบรรลุอรหัตตผลในขณะที่กำลังจะล้มตัวลงนอน ตามหลักฐานที่ปรากฏในอรรถกถาสุมังคลวิลาสินี ในพระสูตรตันตปิฎก ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค ความว่า “ในเวลาใกล้รุ่งของราตรีกีฬงจากที่จงกรมเข้าวิหาร เอนกายลงหมายจะนอน. เท้าทั้งสองพ้นจากพื้นแล้ว แต่ศีรษะยังไม่ทันถึงหมอน ในระหว่างนี้จิตพ้นจากอาสวะทั้งหลาย ไม่ถือนั่นด้วยอุปาทาน” (สุมังคลวิลาสินีอรรถกถา เล่ม 11 ข้อ 90 หน้า 82)

จากที่กล่าวมาจะเห็นว่า การทำให้เกิดอุเบกขาขึ้นนั้นมีเรื่องที่คุณคนจะประพฤติปฏิบัติได้โดยง่ายเนื่องจากต้องอาศัยการปฏิบัติภาวนาอย่างจริงจังและถูกวิธี ดังนั้น ชาวพุทธโดยทั่วไปที่แม้จะทำบุญทำทาน รักษาศีล อยู่เนืองนิตย์ แต่ถ้าขาดการปฏิบัติภาวนา จิตของพวกเขาจะไม่สามารถเข้าถึงอุเบกขาที่แท้จริงได้ นอกจากนี้ ขั้นตอนสำคัญของการปฏิบัติภาวนา ก็คือ การกำหนดเพื่อให้เกิดสัมมาวาจาอันจะนำมาซึ่งการเกิดขึ้นของมรรคทั้ง 8 องค์อย่างพร้อมเพรียงกัน และทันทีที่มรรคมีองค์ 8 เกิดขึ้นกิเลสจะค่อย ๆ ถูกกำจัดออกไปโดยเริ่มจากกิเลสหายาไปจนถึงอนุสัยกิเลส จิตก็จะเข้าใกล้ความเป็นกลางมากขึ้น ๆ อุเบกขาโดยเหตุและ



อุเบกขาโดยผลจึงเกิดขึ้นได้ตามลำดับ ทั้งนี้ การกำหนดเพื่อให้เกิดสัมมาวาจาที่มีประสิทธิภาพนั้นต้องประกอบไปด้วย บริกรรมนิมิต บริกรรมภาวนา อุคคหนิมิต และปฏิภาคนิมิต ซึ่งจะขาดข้อใดข้อหนึ่งไปไม่ได้

อย่างไรก็ตาม ในประเทศไทยของเรามีแนวทางปฏิบัติภาวนาที่หลากหลาย จึงอาจเป็นไปได้ที่จะมีผู้สงสัยว่าการภาวนาแบบใดจึงจะทำให้อุเบกขาเกิดขึ้นได้ ซึ่งจากการอธิบายข้างต้นอาจทำให้พอสรุปได้ว่า สิ่งสำคัญที่ทำให้จิตมุ่งสู่ความเป็นกลางก็คือ การทำให้มรรคมองค์ 8 เกิดขึ้นเพื่อประหารกิเลส ดังนั้น ไม่ว่าบุคคลจะปฏิบัติภาวนาแนวทางใด ถ้าสามารถทำให้มรรคทั้งแปดองค์เกิดขึ้นได้ จิตย่อมเข้าสู่ความเป็นกลางและอุเบกขาย่อมเกิดขึ้นได้ อีกทั้ง ในการปฏิบัติภาวนาที่ถูกต้องตามหลักของพระพุทธศาสนานั้น สมถภาวนาและวิปัสสนาภาวนาจำเป็นต้องเกิดขึ้นควบคู่กันไป ดังที่พระอรรถกถาจารย์ได้กล่าวไว้ในอรรถกถาปฏิสัมภิทามรรค พระสูตรต้นตปิฎก ขุททกนิกาย ความว่า สภาพที่ไม่พึงชานแห่งสมถะ สภาพที่พิจารณาเห็นแห่งวิปัสสนา สภาพที่มีกิจเสมอกันแห่งสมถะและวิปัสสนา สภาพมิได้ล่วงกันแห่งธรรมที่เป็นคู่... สภาพที่แทงตลอดอริยมรรคอันประเสริฐสภาพที่ตรัสรู้สัจจะ สภาพที่ให้อัตถิตั้งอยู่เฉพาะในนิโรธ ควรรู้ยิ่งทุกอย่าง. (สัทธรรมปาสนี อัญญกถา เล่ม 68 ข้อ 31 หน้า 268)

นอกจากนี้ พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ยังอธิบายว่า สมถภาวนาเป็นการฝึกให้จิตเกิดสมาธิ ในขณะที่วิปัสสนาภาวนาเป็นการฝึกให้จิตเกิดปัญญา รู้แจ้งตามความเป็นจริง (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2553, หน้า 70) ซึ่งในการเจริญวิปัสสนากรรมฐานดังกล่าวข้างต้น เมื่อผู้ปฏิบัติกำหนดตามอารมณ์ปัจจุบันอย่างต่อเนื่อง สมาธิย่อมเกิดขึ้น ด้วยเหตุนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่าสมถะและวิปัสสนาเกิดควบคู่กันไป แต่ถ้าปฏิบัติสมถภาวนาเพียงอย่างเดียว เช่น เพ่งกสิณ เป็นต้น ถึงแม้จะทำให้จิตสงบ เป็นสมาธิ แต่ไม่สามารถทำให้มรรคมองค์ 8 เกิดขึ้นได้ จิตจึงมิได้เข้าสู่ความเป็นกลางอันจากการกำจัดกิเลสแต่อย่างใด จึงทำให้เกิดเพียงอัญญาอุเบกขาเท่านั้น



5. สรุป

กล่าวโดยสรุป อุเบกขา คือ เจตสิกที่เห็นจิตเข้าใกล้หรือเข้าถึงความเป็นกลาง อันเกิดจากการประหารกิเลสมรรคมองค์ 8 จึงอาจกล่าวได้ว่าการเกิดขึ้นของมรรคมองค์ 8 นั้น ถือเป็นปัจจัยสำคัญยิ่งต่อการทำให้จิตมุ่งสู่ความเป็นกลาง และเกิดปัญญา ทั้งนี้การปฏิบัติที่สำคัญและนำมาซึ่งการเกิดขึ้นอย่างพร้อมเพรียงกันของมรรคมองค์ 8 ก็คือ การกำหนดหรือการบริกรรมในใจอย่างมีประสิทธิภาพ อันประกอบไปด้วย บริกรรมนิมิต บริกรรมภาวนา อุดคคหนิมิต และปฏิกษณนิมิต ในขณะที่มรรคมองค์ 8 เกิดขึ้น การประหารกิเลสและอุเบกขาก็เกิดขึ้นพร้อม ในขณะจิตนั้น ดังนั้น การปฏิบัติแนวทางใดก็ตามที่ไม่สามารถทำให้มรรคมองค์ 8 เกิดขึ้น การปฏิบัติดังกล่าวย่อมไม่สามารถทำให้อุเบกขาเกิดขึ้นได้ อีกทั้งยังไม่นำไปสู่การบรรลุเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนาอีกด้วย

รายการอ้างอิง

- ชินสกละระ. (2558). พระนิพพานนั้นไม่ไกล ถ้าไปให้ถูกทาง. นครนายก: โรงพิมพ์อักษรสัมพันธ์ (1987).
- ชินสกละระ. (2559). พระธรรมจักรเทศนาฎีกา. นครนายก: โรงพิมพ์อักษรสัมพันธ์ (1987).
- ชินสกละระ. (2566). อัปมัณฺญาพรหมวิหาร. สืบค้นจาก <http://www.buvec.org/home/pdfs/%E0%B8%AD%E0%B8%B1%E0%B8%9B%E0%B8%9B%E0%B8%A1%E0%B8%B1%E0%B8%8D%E0%B8%8D%E0%B8%B2%E0%B8%9E%E0%B8%A3%E0%B8%AB%E0%B8%A1%E0%B8%A7%E0%B8%B4%E0%B8%AB%E0%B8%B2%E0%B8%A3-1.pdf>
- มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2556). พระไตรปิฎกและอรรถกถาแปล ชุด 91 เล่ม ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย (เล่มสีน้ำเงิน). สืบค้นจาก <http://www.tripitaka91.com/>.



- แม่น้ำเหมือน สิทธิศักดิ์. (2561). การประยุกต์หลักอริยสัจ 4 สำหรับการพัฒนาตน และพัฒนางาน. วารสารวิชาการ สถาบันพัฒนาพระวิทยากร, 1(1), 54-66.
- ทองย้อย แสงสินชัย. (2561). หัดแผ่อุเบกขากันให้มาก ๆ. สืบค้นจาก <http://dhamma.serichon.us/2018/02/02/%E0%B8%AB%E0%B8%B1%E0%B8%94%E0%B9%81%E0%B8%9C%E0%B9%88%E0%B8%AD%E0%B8%B8%E0%B9%80%E0%B8%9A%E0%B8%81%E0%B8%82%E0%B8%B2%E0%B8%81%E0%B8%B1%E0%B8%99%E0%B9%83%E0%B8%AB%E0%B9%89%E0%B8%A1%E0%B8%B2%E0%B8%81/>
- ทองย้อย แสงสินชัย. (2564). Admin (เรียบเรียง). มัชฌิมา คือ ตรงกลาง | แต่ “มัชฌิมาปฏิปทา” ไม่ได้หมายถึง ทำอะไรแต่พอดี ๆ . สืบค้นจาก <http://www.madchima.org/forum/index.php?topic=29905.0;wap2>
- พระเทพรัตนสุธี (สมศักดิ์ โชติณฺโธโร). (2557). การปล่อยวางบนเส้นทางแห่งพระพุทธศาสนา. JOURNAL OF NAKHONRATCHASIMA COLLEGE, 8(1), 65-73.
- พระมหานันทภรณ์ ปิยภาณี. (2560). อัตวินิบาตกรรม: แนวทางการแก้ปัญหาการฆ่าตัวตายของคนในสังคมไทยตามหลักพุทธจริยธรรม. (รายงานการวิจัย, วิทยาลัยพุทธศาสตร์นานาชาติ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป. อ. ปยุตฺโต). (2553). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. พิมพ์ครั้งที่ 18. นนทบุรี : โรงพิมพ์เพิ่มทรัพย์การพิมพ์.
- พระพุทธทาส อินทปัญโญ. (2556). อุเบกขา. สืบค้นจาก https://www.youtube.com/watch?v=eaOUYx_wrhQ
- พระโสภณมหาเถระ (มหาสีสยาตอ) (รจนา) และ จำรูญ ธรรมดา (แปล). (2564). วิปัสสนาธุระ หลักการปฏิบัติภาวนา (ฉบับสมบูรณ์). พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพมหานคร : ประยูรสาส์นไทย การพิมพ์.



พระอนันตชัย อภินนโท (ขันโพธิ์น้อย). (2560). ความทุกข์ในอริยสัจ 4. วารสารพุทธจิตวิทยา, 2(2), 45-58.

พระอนุรุธอาจารย์. (2556). คู่มือพระอภิธรรมมัตถสังคหะ. สืบค้นจาก <https://www.thepathofpurity.com/%E0%B8%9E%E0%B8%A3%E0%B8%B0%E0%B8%AD%E0%B8%A0-%E0%B8%98%E0%B8%A3%E0%B8%A3%E0%B8%A1/>

พระอุตรคณาธิการ (ชวินทร์ สรรค์ดำ) (ผู้รวบรวมและเรียบเรียง) และจำลองสารพัตนิก (ผู้รวบรวมและเรียบเรียงร่วม). (2538). พจนานุกรม บาลี - ไทย สำหรับนักศึกษาฉบับปรับปรุงใหม่. กรุงเทพมหานคร : บริษัท ประยูรวงศ์พรินท์ติ้ง.

สมเด็จพระญาณสังวร สมเด็จพระสังฆราช สกลมหาสังฆปริณายก. (2549). ทศบารมี ทศพิธราชธรรม. ขอนแก่น : หจก. ขอนแก่นการพิมพ์.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต). (2559). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์. พิมพ์ครั้งที่ 27. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์พระพุทธศาสนาของธรรมสภา.

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2563). ท.ส. ปัญญาจุฑาโฒ (โพสท์). ปฏิบัติธรรม ให้ถูกทาง โดย สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ธรรมบรรยาย 9 ก.พ. 2532. สืบค้นจาก <https://www.youtube.com/watch?v=NjubVERQO80>

สุชีพ ปุญญานุภาพ. (2540). ศาสนาเปรียบเทียบ. พิมพ์ครั้งที่ 8. กรุงเทพมหานคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย

สำนักงานราชบัณฑิตยสภา. (2556). พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554. สืบค้นจาก <https://dictionary.orst.go.th/>.

หลวงปู่เทสก์ เทสรังสี. (2564). อุเบกขาต้องประกอบด้วยปัญญา. สืบค้นจาก <http://www.dhammathai.org/monktalk/dbview.php?No=2388>.



๒๒ แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่ง อรรถกถาธรรมบท*

อภิวัฒน์ โพธิ์सान**

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท รูปแบบวิจัยเป็นการวิจัยเชิงเอกสาร โดยใช้วิธีการรวบรวมข้อมูลจากเรื่องเล่าสัจยปริพาชก (สญชยตถุ) และเรื่องเล่าพระเทวทัต (เทวตตตถุ) ในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท และเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง แล้วนำมาวิเคราะห์และตีความข้อมูล จากนั้นนำเสนอประเด็นตามวัตถุประสงค์ในรูปแบบพรรณนาเชิงวิเคราะห์ ผลการศึกษาพบว่า คู่แห่งคนหนุนเสริมกัน สื่อถึงคนที่ตรงข้ามกันสองฝ่ายที่หนุนเสริมกันในการคิด มอง หรือกระทำ เพื่อก้าวไปสู่สิ่งที่ดีกว่าเดิมร่วมกัน หรือแตกต่างจากอีกฝ่ายหนึ่งในแง่หนึ่งแง่ใด แต่ทำสิ่งที่ทำนั้นไป

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัย เรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดคู่ตรงข้ามในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท” มีผู้เขียนเป็นผู้วิจัยหลัก และใช้ทุนส่วนตัวผู้เขียนเอง ในการดำเนินการวิจัย

** รองศาสตราจารย์ ดร. สังกัดภาควิชาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม อีเมล: apinphos@gmail.com
วันที่รับบทความ 6 กันยายน 2566 วันที่แก้ไขบทความ 26 มกราคม 2567
วันที่ตอบรับบทความ 7 สิงหาคม 2567



หนุนเสริมให้อีกฝ่ายที่ดีกว่าในคุณธรรม คิดช่วย คิดคำสอน คิดแนวทางกระทำการ หรือว่าไปหนุนเสริมฝ่ายที่ไม่ดีให้ได้ดี คิดกลับตัว คิดขอมาโทษ คิดบูชา จนก่อให้เกิดผลตามมาที่ยิ่งใหญ่ในที่สุด แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันปรากฏเป็นมโนทัศน์อยู่ในเรื่องเล่าสัญลักษณ์วัตถุและเทพัตตวัตถุในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบทระหว่างอุปติสสะกับโกติตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะ และระหว่างพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต

คำสำคัญ: แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกัน ยมกวรรค อรรถกถาธรรมบท



The Mutually-Supporting Pair in the Chapter of Pairs of the Dhammapada Commentary*

Apinyawat Phosan**

Abstract

This article seeks to study the concept of the mutually-supporting pair in the Chapter of Pairs of the Dhammapada Commentary. It is a qualitative research that collects data from two stories in the Chapter of Pairs of the Dhammapada Commentary – Sanjayaparipajaka (Sanjayavatthu) and Devadatta (Devadattavatthu) – as well as related research works, then analyzes and interprets them, and presents the findings in an analytical descriptive form. The research finds that the concept of the mutually-supporting pair refers to two persons who are opposite in their thinking, seeing, or acting, yet support and encourage each other to move forward to something better, either in the complimentary ways or in contrasting

* This article is part of the research work entitled “An Analytical Study of the Concept of Opposite Pairs in the Pairs Chapter of Dhammapada Commentary”, of which the author is the main investigator.

** Associate Professor Dr., Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Humanities and Social Sciences, Mahasarakham University, E-mail: apinphos@gmail.com.

Received September 6, 2023, Revised January 26, 2024,

Accepted August 7, 2024



ways. The actions are to encourage the one superior in virtue to help, teach, and guide the less virtuous counterpart, or to support the less virtuous counterpart to do better, repent, seek forgiveness, engage in worship, leading to great consequences.

The mutually-supporting pairs in the stories of Sanjayapariṇipāṇa (Sanjayavāṭṭhu) and Devadatta (Devadattavāṭṭhu) in the Chapter of Pairs of the Dhammapada Commentary are Upatissa and Kolita (or Sariputta and Mahamoggallāna), and the Buddha and Devadatta.

Keywords: Mutually-supporting pair, Pairs Chapter, Dhammapada Commentary



1. ความนำ

อรรถกถาธรรมบท แต่งเรียบเรียงขึ้นโดยพระพุทธโฆสาจารย์ นักปราชญ์พุทธเถรวาทฝ่ายนิยมนิกายผู้ยิ่งใหญ่ (อภิญญวัฒน์ โพธิ์สาน, 2564, หน้า 30, 80) เป็นคัมภีร์ที่มีเนื้อหาจัดเป็นวรรค ๆ จำนวน 26 วรรค เพื่ออธิบายขยายความพระคาถาธรรมบท ที่เป็นธรรมภาษิตถุภันทิกเป็นบทกวีหรือคาถา (คำร้อยกรองบาลี) อยู่ในพระไตรปิฎก เล่มที่ 25 ซึ่งพระพุทธเจ้าตรัสไว้เพียงสั้น ๆ ไม่มีเรื่องราวที่เป็นร้อยแก้วประกอบอยู่เลย แต่ทว่าธรรมภาษิตถัน ๆ ก็มีเนื้อหาที่ “กินใจ สั้น ลุ่มลึก คมคาย” (สมิทธิพล เนตรนิมิตร, 2559, หน้า 37) ในจำนวน 26 วรรคดังกล่าวแล้ว วรรคแรกของอรรถกถาธรรมบท เรียกว่า “ยมกวรรค” เป็นวรรคที่พูดถึงคนคู่กันหรือสิ่งคู่กันเอาไว้ โดยจำนวนเรื่องเล่าในยมกวรรคนั้นมีอยู่จำนวน 14 เรื่อง แต่ก็มีเรื่องเล่าอยู่เพียง 2 เรื่องเท่านั้น คือ สัณขยัตถุ (เรื่องเล่าสัณขยปริพาชก) และเทวทัตตัตถุ (เรื่องเล่าพระเทวทัต) จากจำนวนเรื่องเล่า 14 เรื่องนั้น ได้พูดถึงสาระสะท้อนถึงแนวคิดด้วย “คู่แห่งคนหนุนเสริมกัน” ระหว่างบุคคลที่ถูกเล่าเรื่องถึง คือ อุปติสสะกับโกสิตตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะ และพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต

พระพุทธศาสนามีหลักการอยู่ว่า “บุคคลคบหาคนเช่นใด...ก็ย่อมตกไปสู่อำนาจ (ชักนำ) ของคนที่คบหากันเช่นนั้นได้แล บุคคลคบหาคนเช่นใดให้เป็นมิตรสหายและเสพสนนิตชิดเชื่อกับคนเช่นใด เขาก็ย่อมเป็นเหมือนคนเช่นนั้นแล เพราะการคบหากันย่อมเป็นเช่นนั้นได้” (มงคลดลทีปนี, ภาคที่ 1, ข้อ 23, หน้า 18) และหลักการที่ว่า “บุคคลพึงเอาขณะคนไม่ดีด้วยความดี” (พระไตรปิฎกภาษาไทย, เล่มที่ 25, ข้อ 223, หน้า 102) ด้วยเหตุนี้ การศึกษาวิจัยเรื่องเล่าทั้ง 2 เรื่องนั้นโดยตรง บนพื้นฐานของหลักการตามแนวพระพุทธศาสนาดังที่กล่าว ย่อมจะทำให้มองเห็นแนวคิดได้ชัดเจนว่า คู่แห่งคนหนุนเสริมกันที่ปรากฏอยู่ในเรื่องเล่าทั้ง 2 นั้นมีความหมายอย่างไร และสะท้อนถึงแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันตามแนวพระพุทธศาสนาอย่างไร จึงนับว่าเป็นเรื่องที่น่าสนใจที่จะทำการศึกษาให้เห็นประเด็นและเขียนเป็นบทความวิจัยขึ้นเพื่อสื่อนัยออกมา อันจะทำให้ได้แนวคิดแนวปฏิบัติ



ในการหนุนเสริมกันของคนดีด้วยกันที่คบหากัน และในการช่วยเหลือและกระทำการอย่างอดทนของฝ่ายดีทางคุณความดีในการสร้างบารมีเพื่อให้ฝ่ายไม่ดีนั้นกลับตัวเป็นคนดีได้ในที่สุด

ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงมีความสนใจจะศึกษาวิเคราะห์ “แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกัน” ตามที่ปรากฏในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท (ธัมมปทัฏฐกถา) เพื่อค้นหาความหมายและแนวคิดของคู่ประเภตินี้ในเชิงมนทัศน์ จากนั้นจึงเขียนนำเสนอผลการศึกษาออกมาเป็นบทความวิจัยอย่างเป็นระบบ อันจะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาวិชาธรรมบทศึกษาในอนาคตต่อไปได้

2. วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อศึกษาวิเคราะห์แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท

3. ขอบเขตของการวิจัย

ขอบเขตการศึกษาวิจัย ประกอบด้วย 2 ขอบเขตสำคัญ คือ : 1) **ขอบเขตด้านเอกสาร** เป็นการศึกษาวิจัยเชิงเอกสาร (documentary research) ที่มีขอบเขตด้านเอกสารหลักจำกัดอยู่เฉพาะในยมกวรรคของอรรถกถาธรรมบทเท่านั้น ซึ่งได้เล่าเรื่องทำนองชาดกถึงคู่แห่งคนสนับสนุนกัน จำนวน 2 เรื่อง ประกอบด้วย (1) เรื่องเล่าสัณขัยปริพาชก (สณขยวตถุ) ซึ่งพูดถึงอุปนิสัยสะกิดกับโกลิตะ และ (2) เรื่องเล่าพระเทวทัต (เทวตตวตถุ) ซึ่งพูดถึงพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต โดยในการอ้างอิงที่มาของข้อมูลหลัก คัมภีร์ “ธัมมปทัฏฐกถา (ปฐโม ภาค)” ของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย จะถูกนำมาใช้เป็นหลักฐานอ้างอิง และใช้ “พระธัมมปทัฏฐกถาแปล ภาค 1” ของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ประกอบการแปลบาลีเป็นภาษาไทย และ 2) **ขอบเขตด้านเนื้อหา** เน้นไปที่แนวคิดตรงข้ามในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท แต่ในการนำเสนอเป็นบทความวิจัย จะเน้นไปที่ “แนวคิดทางพระพุทธศาสนาว่าด้วยคู่แห่งคนหนุนเสริมกัน” ที่เป็นคู่แนวคิดแบบหนึ่ง



ซึ่งอาจิวิเคราะห์และตีความได้จากเรื่องเล่า 2 เรื่องตามที่ปรากฏในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบทดังกล่าวแล้วนั้น เรื่องเล่าอื่น ๆ ที่มีอยู่ในยมกวรรคอีก 12 เรื่อง มีได้สื่อถึงแนวคิดที่ว่าด้วยคู่แห่งคนหนุนเสริมกัน จึงมิได้ถูกนำมาศึกษาประกอบร่วมด้วย

4. วิธีดำเนินการวิจัย

การศึกษาวิจัย “แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท” เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยฉบับเต็ม เรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดคู่ตรงข้ามในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท” เป็นการวิจัยประเภทวิจัยเชิงเอกสาร (Documentary Research) ที่เป็นการสำรวจและวิเคราะห์ตัวบทที่เป็นเรื่องเล่าในยมกวรรคของอรรถกถาธรรมบท มีวิธีดำเนินการวิจัยที่แยกได้เป็น 3 ขั้นตอน ดังนี้ : 1) **ขั้นรวบรวมข้อมูล** เป็นการรวบรวมข้อมูลโดยการอ่านข้อมูลปฐมภูมิ คือ เรื่องเล่าในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท จำนวน 14 เรื่อง แต่เรื่องเล่าที่สื่อถึงแนวคิดคนหนุนเสริมกันจะมีอยู่ 2 เรื่องเล่า ทั้งนี้เพื่อหาประเด็นแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกัน และการอ่านข้อมูลทุติยภูมิ คือ หนังสือ ตำรา งานวิจัย และบทความที่เกี่ยวข้อง เพื่อนำข้อมูลมาช่วยสนับสนุนและตีความแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันให้มีรายละเอียดและมีเหตุผลยิ่งขึ้นไป 2) **ขั้นวิเคราะห์ข้อมูล** เป็นการจัดระบบข้อมูลที่ได้จากการอ่านสำรวจเอกสารดังที่กล่าวแล้วนั้น มาทำการแยกประเภทตามเนื้อหาที่ได้กำหนดเป็นประเด็นเอาไว้ และทำการวิเคราะห์และตีความข้อมูล โดยเฉพาะประเด็นว่าด้วยแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกัน ตามที่ปรากฏในเรื่องเล่าทั้ง 2 เรื่อง คือ สัตถุขัตถุและเทวทัตตัตถุในยมกวรรคของอรรถกถาธรรมบท และ 3) **ขั้นนำเสนอข้อมูล** เป็นนำเสนอผลการศึกษาวิจัยมาเขียนเป็นข้อค้นพบในรูปแบบพรรณนาเชิงวิเคราะห์ โดยใช้ข้อมูลที่ได้จากการอ่านสำรวจเชิงวิเคราะห์ประเด็นในยมกวรรคของอรรถกถาธรรมบทเป็นหลัก ใช้ข้อมูลจากเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องมาช่วยสนับสนุนและตีความประเด็นนำเสนอเท่าที่จำเป็น



5. ผลการวิจัย

จากการศึกษาวิจัย “แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท” ผู้เขียนได้พบแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในแง่เป็นมโนทัศน์เชิงพุทธ ดังมีแนวคิดพร้อมตัวอย่างที่อาจแสดงให้เห็นได้ ดังนี้

5.1 ความหมายของ “คู่แห่งคนหนุนเสริมกัน”

“คู่แห่งคนหนุนเสริมกัน” เป็นแนวคิดที่ปรากฏในเนื้อหาเรื่องเล่าสัจยชัยปริพาชก (สัจยชยตถุ) และเรื่องเล่าพระเทวทัต (เทวตตตถุ) ในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท พระคาถาธรรมบทอันเป็นที่มาของเรื่องเล่าที่อธิบายขยายความให้เห็นแนวคิดนี้ ได้สะท้อนให้เห็นแนวคิดได้ โดยเริ่มต้นกล่าวเป็นข้อความท่อนหนึ่งโดยสาระว่า ผู้ที่คิดเห็นสิ่งที่เป็นสาระว่าเป็นสาระและสิ่งที่ไม่เป็นสาระว่าไม่เป็นสาระ มีความคิดเห็นถูกต้องประจักษ์ ย่อม (สามารถ) ประสบสิ่งที่เป็นสาระได้ (ธมมปทภูฏกถา, ภาค 1, หน้า 104)¹ และกล่าวไว้อีกโดยสาระว่า คนที่มักทำบาปย่อมเป็นทุกข์-เดือดร้อนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า โดยเดือดร้อนว่า ตนทำบาปเอาไว้ ยิ่งเมื่อไปสู่ทุกคติ ก็จะเป็นทุกข์-เดือดร้อนใจยิ่งขึ้น (ธมมปทภูฏกถา, ภาค 1, หน้า 140) ทั้งนี้ก็เพื่อเป็นนัยสื่อแสดงความหมายสำคัญให้เห็นเป็นมโนทัศน์ได้ว่า :

1) คนที่จะประสบกับสิ่งที่เป็นสาระได้นั้น นอกจากจะเริ่มด้วยการมีความคิดเห็นถูกต้อง (สัมมาทิฐิ) ในสิ่งที่เห็นว่าเป็นสาระว่าเป็นสาระและสิ่งที่ไม่เป็นสาระว่าไม่เป็นสาระเป็นจุดเริ่มต้นของปฏิบัติก่อนแล้ว ก็ควรได้คนหนุนเสริมในฐานะเป็นกัลยาณมิตรต่อกันและกันมาช่วยหนุนเสริมให้บุคคลผู้มีสัมมาทิฐิในตนแล้วนั้น ๆ ได้ประสบกับสิ่งที่เห็นเป็นสาระได้ง่ายยิ่งขึ้น

2) คนดีผู้มั่นคงอยู่ในการกระทำความดีหรือเป็นบุญ เมื่อได้พิจารณาเห็นคนชั่วที่ชอบทำชั่วหรือบาปแล้ว ก็ไม่ควรคิดหลีกเลี่ยงและไม่คิดที่จะคบหาสมาคม

¹ อังอิงคัมภีร์อรรถกถาชื่อว่าธมมปทภูฏกถา ภาษาบาลี ภาคที่ 1 (ปฐโม ภาค) ฉบับมหาจุฬาราชวิทยาลัย พ.ศ. 2541.



กับคนชั่วนั้น ๆ เสียเลย แต่ให้ถือเป็นโอกาสดีในการจะได้บำเพ็ญบุญบารมีของตนให้ยิ่งขึ้นไป และคิดหาทางปิดช่องของการทำความชั่วอย่างนั้น ๆ ของคนไม่ดีหรือชั่วนั้นให้ได้ ด้วยการให้ความเมตตาแห่งตนเอาชนะและใช้ความอดทนอดกลั้นเข้าสู่อย่างถึงที่สุด เพื่อการช่วยเหลือคนชั่วหรือคนไม่ดีนั้น ๆ ผู้ที่ได้รับความเดือดร้อนจากบาปกรรมที่เขาได้กระทำแล้วในโลกนี้ให้ได้สำนึกตน จะได้มีโอกาสทำความดีและได้รับผลที่ดีแม้เพียงน้อยนิดหนึ่งในอนาคตได้บ้าง กันบว้างดี ซึ่งถือเป็นสิ่งที่คนดีที่มีคุณธรรมสูงและมีจิตมั่นคงสมควรจะกระทำเป็นอย่างยิ่งโดยแท้

คู่แห่งคนหนุนเสริมกันตามนัยแห่งยมกวรรคในอรรถกถาธรรมบท จะมีลักษณะที่สื่อถึงบุคคลสองฝ่ายที่ก้าวไปสู่สิ่งที่ดีกว่าในด้านการคิด การมอง การกระทำ ที่ต่างฝ่ายสนับสนุนและส่งเสริมกันก้าวไปสู่สิ่งที่ดีกว่าเดิมร่วมกัน หรือว่าแต่ละฝ่ายกระทำแตกต่างจากอีกฝ่ายหนึ่ง แต่สิ่งที่กระทำแตกต่างกันมีส่วนไปหนุนเสริมอีกฝ่ายหนึ่งโดยตรงหรือโดยอ้อม โดยลักษณะที่หนุนเสริมกันของคู่แห่งคนหนุนเสริมกันดังกล่าวนี้ สามารถแยกได้เป็น 2 แบบ คือ 1) แบบที่ทั้ง 2 ฝ่ายเป็นคู่ที่คิด มอง หรือกระทำดีร่วมกันเพื่อสิ่งดีงามยิ่งขึ้นไปร่วมกัน ซึ่งลักษณะที่หนุนเสริมกันแบบนี้จะเห็นได้ในคู่ของอุปติสสะกับโกลิตะที่ต่างก็หนุนเสริมร่วมกัน และ 2) แบบที่ทั้ง 2 ฝ่ายเป็นคู่ที่คิด มอง หรือกระทำต่างกัน แต่ว่าสิ่งที่กระทำต่างกันนั้น ๆ ไปหนุนเสริมให้ฝ่ายหนึ่งที่ดีกว่าในทางคุณธรรม มีการคิด มอง หรือกระทำสิ่งดีต่างจากอีกฝ่ายหนึ่ง จนฝ่ายที่ดีกว่าในทางคุณธรรม เห็นดีในสิ่งที่อีกฝ่ายหนึ่งได้กระทำและกลับตัวเป็นคนดีได้ในที่สุด ซึ่งลักษณะที่หนุนเสริมกันแบบนี้จะเห็นได้ในคู่ของพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต ที่ต่างก็หนุนเสริมให้ฝ่ายหนึ่งกระทำสิ่งที่ต่างกันและส่งผลดีหรือทำให้เกิดสิ่งดีขึ้นกับอีกฝ่ายหนึ่งได้ ลักษณะที่หนุนเสริมกันของบุคคล 2 แบบดังที่กล่าว สะท้อนแนวคิดได้ว่า ถ้าเป็นคู่ของคนหนุนเสริมกันในฐานะเป็นเพื่อนแท้ระหว่างกัน ควรประพฤติเป็นอย่างดี “คู่ของอุปติสสะกับโกลิตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะ” เพื่อการสร้างเสริมสิ่งดีงามยิ่งขึ้นไปร่วมกัน แต่ถ้าเป็นคู่ของคนหนุนเสริมกันที่มีการคิด การมอง หรือการกระทำต่างกัน ซึ่งฝ่ายหนึ่งดี มีคุณธรรมสูง และมีจิตมั่นคง กับ



อีกฝ่ายหนึ่งเป็นคนไม่ดี มีจิตคิดมั่งร้ายและเป็นศัตรู บุคคลที่คุณธรรมสูงและมีจิตใจมั่นคง ควรปฏิบัติตนเหมือนอย่าง “คู่ของพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต” ทั้งนี้เพื่อหนุนเสริมให้กระทำความดี ที่แม้ว่าทำต่างกัน แต่ว่าก่อเกิดผลดีกับอีกฝ่ายหนึ่งที่มีคุณธรรมด้อยกว่าและมีจิตใจไม่มั่นคงให้กลับตัวเป็นคนดีและได้ดีได้ในที่สุด

จากที่กล่าวแล้วข้างต้น จึงสรุปได้ว่า คู่แห่งคนหนุนเสริมกัน ก็คือคนที่อาจเป็น “เพื่อนกับเพื่อน” หรือ “คนดีกับคนไม่ดี” ที่มีส่วนในการหนุนเสริมกันให้ได้ดีหรือให้ทำความดีในเชิงมนโฑศน์พุทธขึ้นได้ ซึ่งก็คือว่า การเป็นคนหนุนเสริมกันนั้น อาจมีได้สองลักษณะ ได้แก่ คนที่เป็นมิตรสหายกัน (อุปติสสะกับโกลิตะ) ที่ต่างหนุนเสริมกันที่เห็นและเข้าใจได้ง่าย แต่คนหนุนเสริมกันประเภทที่ 2 คือ พระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต ต่างจากประเภทที่หนึ่ง ซึ่งฝ่ายหนึ่งตั้งตนเป็นเป็นศัตรูและมีความรังเกียจ แต่อีกฝ่ายหนึ่งกลับยังเห็นใจและคิดหนุนเสริมให้พ้นไปจากความชั่วหรือไม่ดีอย่างอดทนอดกลั้น คู่แห่งคนหนุนเสริมกันประเภทหลังนี้จะเข้าใจได้ยาก แต่กรณีพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัตก็เป็นคู่ที่น่าสนใจในทัศนะของพระพุทธศาสนา อันคนหนุนเสริมกันที่เป็นคู่ต่างส่งผลทางการปฏิบัติให้ได้รับ “ผลดี” ตามมาจากการหนุนเสริมกันในทางแนวคิดและแนวปฏิบัติได้ คู่ที่ว่ำนี ้ได้รับการอธิบายให้เห็นเป็นรูปธรรมผ่านการเล่าเรื่องของอุปติสสะกับโกลิตะและพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต ที่ได้กระทำต่อกันในเชิงหนุนเสริมกันและกันโดยตรงหรือโดยอ้อม ซึ่งสามารถแสดงแนวคิดที่อาจวิเคราะห์และตีความให้เห็นภาพออกมาได้

5.2 แนวคิดว่าด้วยคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท

เมื่อวิเคราะห์และตีความเรื่องเล่าจำนวน 2 เรื่องในยมกวรรคของอรรถกถาธรรมบท คือ สัณขยัตถุ ในส่วนที่ว่ำนด้วยอุปติสสะและโกลิตะ และเทวทัตัตถุ ในส่วนที่ว่ำนด้วยพระเทวทัตกับพระพุทธเจ้า ก็จะพบคู่แห่งคนหนุนเสริมกันปรากฏให้เห็นเป็นแนวคิดได้ ดังมีแนวคิดที่อาจแสดงให้เห็นได้ ดังนี้



5.2.1 คู่แห่งคนหนุ่มเสริมกันระหว่างอุปติสสะกับโกธิตะ

อุปติสสะกับโกธิตะเป็นเพื่อนกัน ทั้งคู่เป็นลูกชายของหัวหน้าหมู่บ้านพราหมณ์ (ผู้ใหญ่บ้าน) 2 หมู่บ้าน คือ อุปติสสะคามและโกธิตคาม ซึ่งก็เป็นเพื่อนกันที่หนุ่มเสริมกันมาของ 2 ตระกูลและ 2 หมู่บ้าน เขาทั้ง 2 เคยเรียนหนังสือมาด้วยกันแบบคนหนุ่มเสริมกันในการเรียนรู้ในสำนักอาจารย์คนเดียวกัน ครั้นเรียนจบแล้ว ก็เป็นหนุ่มเจ้าสำราญที่ชอบไปเที่ยวด้วยกันเสมอ ๆ แบบคู่หนุ่มเสริมกัน โดยเฉพาะไปเที่ยวดูมหรสพบนยอดเขาด้วยกันแบบไปด้วยกันในฐานะสหายสนิท ย่อมหัวเราะในที่ควรหัวเราะ เศร้าสลดในที่ควรเศร้าสลด และให้รางวัลแก่ผู้แสดงโชว์ที่ตนชอบใจ แต่ว่าวันหนึ่งเขาทั้ง 2 ไปเที่ยวดูมหรสพบนยอดเขาเมืองราชคฤห์ด้วยกันแล้ว ให้มีความรู้สึกไม่สนุกเหมือนดังเช่นที่เคยมีมาก่อน ต่างก็นั่งนิ่งใช้ความคิดกันอยู่คล้ายกัน โกธิตะจึงได้สอบถามอุปติสสะดู อุปติสสะก็ได้ตอบว่า “เพื่อน จะมีอะไรที่น่าดูในการแสดงมหรสพที่ชมกันนี้เล่า คนเรานั้นไม่ถึง 100 ปีก็จะจกตายกันหมด เราทั้ง 2 น่าจะออกไปแสวงหาโมกขธรรมกันดีกว่า” ซึ่งโกธิตะก็บอกหนุ่มเสริมอุปติสสะในแนวทางเดียวกันว่า “เพื่อน เราก็คิดเห็นเหมือนกันว่า ในการดูนักแสดงเหล่านี้แสดงโชว์ต่าง ๆ หาสาระมิได้ ไม่มีประโยชน์อะไร (ในทางปฏิบัติ) เลย เราควรออกไปแสวงหาโมกขธรรมที่มีสาระ มีประโยชน์มากกว่าการดูการแสดงโชว์เช่นนี้เพื่อตนกันดีกว่า”

จากความคิดเห็นข้างต้นเป็นจุดเริ่มต้น ทั้ง 2 สหายจึงตกลงใจร่วมกันแบบหนุ่มเสริมกันต่อมาว่า ทั้งสองจะออกไปแสวงหาสิ่งที่ป็นสาระ (โมกขธรรม) ด้วยกัน โดยใช้วิธีไปขอเป็นบริพาชกอยู่ในสำนักของอาจารย์สัญญาชัยปริพาชกและเรียนรู้เกี่ยวกับลัทธิอมราวิกเขปวาท² ของท่าน โดยทั้ง 2 ก็ตั้งใจศึกษาเรียนรู้จนกระทั่ง

² พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 9 ข้อ 179-189 หน้า 59 แสดงไว้ว่า อมราวิกเขปวาท ตามนัยลัทธิของอาจารย์สัญญาชัยปริพาชก ถือว่าเป็น “ลัทธิที่หลบเลี่ยงไม่แน่นอน” โดยมีวาทะในเชิงตรรกะที่กล่าวออกมาต่อคนอื่น ๆ ให้รับรู้หรือเห็นได้นั้นดูที่วาล์วเส้นไหลจับได้ยากคล้ายดังปลาไหลในเชิงมนทัศน์ ตามแนวนัยแห่งความเห็นที่ว่า “อย่างนี้ก็มีใช่ อย่างนั้นก็มีใช่ อย่างอื่นก็มีใช่ จะว่าไม่ใช่มิใช่ จะว่ามีใช่ไม่มีใช่ก็มีใช่”



เจนจบในลัทธิสมัยของอาจารย์สัญญาชัยปริพาชกนั้นเหมือนกันในเวลาเพียง 2-3 วันเท่านั้น ก็ได้มีความเห็นร่วมกันแบบหนุนเสริมกันว่า “อยู่ประพฤติพรหมจรรย์ในสำนักอาจารย์ สัญชัยปริพาชกนี้ไม่มีประโยชน์” จึงได้ตกลงใจกันแบบหนุนเสริมกันอีกว่า จะออกไปแสวงหาสิ่งเป็นสาระภายนอกสำนักอาจารย์ เดินทางไปทั่วชมพูทวีปตามหมู่บ้าน (คาม) ตำบล (นิคม) อำเภอ (ชนบท) และเมืองหลวง (ราชธานี) ซึ่งในบรรดาสหายทั้ง 2 คน ใครได้พบสาร์ธรรมก่อน ก็ให้กลับมาบอกกับอีกคนหนึ่งแบบหนุนเสริมกันด้วย จนวันหนึ่งอุปติสสะได้พบพระอัสสชิ พระบวชใหม่ในพุทธศาสนาในระหว่างทาง ขณะท่านกำลังออกบิณฑบาตอยู่ จึงรอโอกาสเข้าไปถามท่านดู จนได้ฟังธรรมโดยย่อจากท่าน มีใจความว่าด้วยเหตุและผลในพุทธศาสนา ก็เกิดการรู้แจ้งในสาร์ธรรมจนบรรลุธรรมเป็นโสดาบัน จากนั้นจึงกลับไปบอกสาร์ธรรมที่ค้นพบแล้วแก่โกลิตะให้ได้รับฟังในเชิงหนุนเสริมกันด้วย จนโกลิตะได้เข้าใจสาร์ธรรมจนบรรลุธรรมเป็นโสดาบันได้เช่นกัน ทั้ง 2 สหายนั้นได้คิดมุ่งหมายที่จะไปหนุนเสริมอาจารย์สัญญาชัยปริพาชกโดยชักชวนให้ท่านไปเฝ้าพระพุทธเจ้าด้วยกัน แต่ก็ไม่สำเร็จ จึงชักชวนกันไปเฝ้าพระพุทธเจ้าที่วัดเวฬุวันกันเอง และได้ทูลขอบวชเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนากับพระพุทธองค์ ครั้นบวชแล้ว ไม่นานนักก็ได้บรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์เหมือนกัน เมื่อบรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์แล้ว พระพุทธเจ้าก็ได้ประชุมสงฆ์แต่งตั้งพระอุปติสสะ (สารีบุตร) เป็นพระอัครสาวกเบื้องขวาผู้มีปัญญามาก และแต่งตั้งโกลิตะ (มหาโมคคัลลานะ) เป็นพระอัครสาวกเบื้องซ้ายผู้มีฤทธิ์มากในฐานะคู่แห่งอัครสาวกที่ทำงานหนุนเสริมกันในการทำงานเผยแผร์พุทธศาสนาในอินเดียสมัยพุทธกาล (ธมมปทฎกเถรา, ภาค 1, หน้า 180)

ทั้งพระสารีบุตร (อุปติสสะ) และพระมหาโมคคัลลานะ (โกลิตะ) ถือเป็นคู่แห่งพระอัครสาวกเบื้องขวาและเบื้องซ้ายของพระพุทธองค์ ผู้คอยทำหน้าที่ในแนวทางของตน ๆ อย่างหนุนเสริมกันแบบเข้ากันได้ดี จึงทำให้การเผยแผร์พุทธศาสนาในสมัยพุทธกาลประสบผลสำเร็จและทำให้พุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองเป็นอย่างมาก การเป็น “คู่แห่งคนหนุนเสริมกัน” ที่ทำงานเผยแผร์พุทธศาสนาอย่างได้ผลระหว่างพระสารีบุตรและพระมหาโมคคัลลานะเช่นนั้น เห็นได้ชัดจากกรณี



ที่พระเทพทัตได้ตั้งองค์กระสงฆ์ใหม่และทำลายสงฆ์เดิมของพระพุทธเจ้าให้แตกกัน โดยวิธีโน้มน้าวจิตใจของพระภิกษุบวชใหม่ 500 รูปให้เลื่อมใสในวัตถุ 5 ประการที่ตนได้นำเสนอ จากนั้นก็จึงทำลายสงฆ์ให้แตกกันโดยการทำอุโบสถและสังฆกรรม แยกจากพระพุทธเจ้าและภิกษุสงฆ์ของพระองค์ รวมทั้งยังพาพวกภิกษุใหม่ไปอยู่ที่คยาสีสะ พระพุทธเจ้าได้ทรงจัดส่งพระอัครสาวกทั้ง 2 ให้เดินทางไปทักขาสีสนั้น เพื่อให้หาวิธีการนำภิกษุบวชใหม่ 500 รูปนั้นกลับมายังกรุงราชคฤห์ให้ได้ ซึ่งพระอัครสาวกทั้ง 2 ก็ได้เดินทางไปที่นั่น ได้ใช้วิธีการทางจิตวิทยาและการพร่ำสอน ทั้งเนื่องด้วยอาเทศนาปาฏิหาริย์และเนื่องด้วยอิทธิปาฏิหาริย์ ให้ภิกษุใหม่นั้น ๆ เลื่อมใสในพวกท่านทั้ง 2 จนได้แล้ว ก็ได้พาพวกพระภิกษุบวชใหม่นั้นทั้งหมดกลับมาเป็นฝ่ายของพระพุทธเจ้าได้ตั้งเดิมอีกครั้ง (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 131-133)

จากที่กล่าวข้างต้น จะเห็นได้ว่า คู่แห่งคนหนุนเสริมกันระหว่างอุปติสสะกับ โกลิตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะ ก็คือท่านทั้งสองเป็นเพื่อนแท้ระหว่างกัน เรียนด้วยกัน เทียวด้วยกัน คิดในแนวทางที่ตีร่วมกัน ออกแสวงหาโมกขธรรมในแนวทางที่ตกลงร่วมกัน คนหนึ่งได้ค้นพบโมกขธรรมแล้วก็มาหนุนเสริมเพื่อนให้เข้าใจธรรมตามตนด้วย และทั้ง 2 เมื่อบวชเข้ามาในพุทธศาสนาแล้ว ก็ได้รับการแต่งตั้งไว้ในตำแหน่งเป็นพระอัครสาวกเบื้องขวา ผู้มีปัญญามาก กับตำแหน่งพระอัครสาวกเบื้องซ้าย ผู้มีฤทธิ์มาก ที่ต่างก็ทำงานพระพุทธศาสนาร่วมกันอย่างเข้ากันได้ดี และต่างหนุนเสริมกันในการเผยแพรศาสนา จนทำให้พระพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองอย่างมาก ๆ ในช่วงที่ท่านทั้ง 2 ยังมีชีวิตอยู่ คู่แห่งคนหนุนเสริมกันระหว่างอุปติสสะกับโกลิตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะคู่นี้ ยังน่าสนใจมาก ๆ ตรงที่ท่านทั้ง 2 ต่างเป็นเพื่อนที่หนุนเสริมกัน ที่ต่างก็ถือคติว่า ออกแสวงหาแล้วจะต้องได้พบเจอสิ่งที่แสวงหาได้ในที่สุด ถือคำสั่งยัสัญญาในการบอกกล่าวสิ่งที่รู้จริงแก่กัน และเป็นเพื่อนที่มีความรู้ใน พราหมณวิทยาที่เป็นความรู้ในตระกูลพราหมณ์ ซึ่งจะถูกสอนให้แก่คนที่เป็นลูกศิษย์เท่านั้นมาเป็นอย่างดี และยังเป็นผู้เชี่ยวชาญในการถกเถียงได้ว่าทะเลซึ่งตรงกระตามแนวลัทธิอมราวิกเขปว่า



ของอาจารย์สัญญาชัยปริพาชกที่ได้เคยเรียนรู้มาก่อนบวชเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนา ด้วย จึงได้รับการแต่งตั้งให้เป็นคู่แห่งพระอัครสาวกเบื้องขวาและเบื้องซ้าย ที่ทำงานประกาศพระพุทธศาสนาอย่างสอดประสานกันดีในการช่วยทำให้พุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองอย่างมาก ๆ ในสมัยพุทธกาล

5.2.2 คู่แห่งคนหนุนเสริมกันระหว่างพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต

ในมโนทัศน์แนวพุทธศาสนาเถรวาท พระพุทธเจ้าถือว่าเป็นตัวแทนของคนดี ขณะที่พระเทวทัตถือว่าเป็นตัวแทนของคนไม่ดี ซึ่งแนวคิดนี้สามารถเห็นได้ชัดเจนในความเป็นคู่กันทางความคิดในเรื่องเล่าพระเทวทัต (เทวทูตตถตถ) ในนิมิตวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท แต่กระนั้นพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัตก็จัดเป็น “คู่แห่งคนหนุนเสริมกัน” ได้เหมือนอย่างความเป็น “พระเอก” กับ “ตัวโกง” ในการแสดงละครหรือภาพยนตร์ ที่สื่อแง่ว่า บทบาทของตัวโกงย่อมหนุนเสริมบทบาทของพระเอกให้เด่นขึ้นในบางแง่มุมของการแสดง และบทบาทของพระเอกก็ย่อมหนุนเสริมบทบาทของตัวโกงในบางแง่มุมของการแสดงได้เช่นกัน ดังนั้น พระพุทธเจ้าในฐานะตัวแทนคนดีกับพระเทวทัตในฐานะตัวแทนคนชั่วจึงหนุนเสริมกันตามแนวคิดพระพุทธศาสนาได้ ดังมโนทัศน์อาจถูกแสดงให้เห็นได้ด้านล่างต่อไป

1) ความชั่วของพระเทวทัตหนุนเสริมความดีของพระพุทธเจ้าให้เด่นขึ้นในบางแง่มุมได้ ดังนี้ :

(1) ความชั่วของเทวทัตที่ว่า “ถ้าพระเทวทัตนั้นจักไม่ได้บวชไซร์ เป็นคฤหัสถ์จักได้ทำกรรมหนัก จักไม่อาจทำปัจจยแห่งภพต่อไปได้ ก็แลครั้งบวชแล้ว จักทำกรรมหนักก็จริง (ถึงกระนั้น) ก็จะสามารถทำปัจจยแห่งภพต่อไปได้” ดังนี้ (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 137) เป็นแง่ที่ได้หนุนเสริมพระพุทธเจ้าให้เด่นขึ้นในการทรงคิดช่วยพระเทวทัตให้ได้ดีในทางธรรม โดยวิธีทรงให้อิถาสท่านได้บวช



เข้ามาในพระพุทธศาสนา และมีโอกาสปฏิบัติธรรมจนได้บรรลุฤทธิ์อย่างปुณชนได้³ และในการทรงใช้วิธีการต่าง ๆ เพื่อทรงเอาชนะความชั่วร้ายต่าง ๆ ที่ท่านได้กระทำต่อพระองค์ขณะบวชอยู่นั้น ด้วยความดีของพระพุทธองค์ผู้ทรงให้อภัยท่านตลอด ไม่ทรงคิดผูกอาฆาตตอบต่อท่านผู้ได้กระทำผิดต่อพระองค์แม้แต่น้อยนิด แต่กลับทรงมีน้ำพระทัยที่เปี่ยมด้วยพระเมตตาต่อท่านเสมอ ๆ (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 136)

(2) ความชั่วของพระเทวทัตที่ว่า ท่านกล่าวอ้างพระพุทธเจ้าว่าทรงแก่เฒ่าชราภาพแล้ว จึงขอให้ทรงมอบคณะสงฆ์ให้แก่ท่าน เพื่อที่ว่าท่านจะได้บริหารกิจการคณะสงฆ์แทนพระพุทธองค์เอง จึงถูกพระพุทธเจ้าทรงรุกรานท่านด้วยเขาสีกาวา⁴ ห้ามเสีย จนทำให้พระเทวทัตนั้นรู้สึกไม่พอใจและคิดผูกอาฆาตพระพุทธองค์เป็นครั้งแรกขึ้นตั้งนั้น (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 130) เป็นแง่ที่ได้หนุนเสริมให้พระพุทธเจ้าได้ทรงรับสั่งให้คณะสงฆ์ทำปาตศนียกรรม⁵ แก่พระเทวทัต เพื่อให้คณะสงฆ์ในกรุงราชคฤห์นั้นได้รับรู้ทั่วกันถึงความชั่วที่ท่านได้กระทำแล้ว ทั้งนี้ก็เพื่อมุ่งหมายให้ท่านเกิดความละอายใจและหยุดคิดชั่ว ที่คิดจะปกครองคณะสงฆ์

³ คัมภีร์ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 128-129 กล่าวไว้ว่า พระเทวทัตบวชแล้วปฏิบัติธรรมจนได้บรรลุฤทธิ์อย่างปุณชน (ปุณฺชนิกํ อิทธิํ ปโตโต) และด้วยความโลภในลาภสักการะ จึงไปแสดงฤทธิ์นั้นแก่พระราชากุมารอาตศัตถุ โดยวิธีเนรมิตเพศเป็นกุมารน้อย พันอสรพิษ 4 ตัวที่มือและเท้า โดยตัวหนึ่งอยู่ที่คอ ตัวหนึ่งทำเป็นเทริดอยู่บนศีรษะ อีกตัวหนึ่งทำเอวียงบ่า ลงจากอากาศมาด้วยสังวาลง นั่งลงบนพระเพลาของพระราชากุมาร เพื่อหวังให้พระราชากุมารกลัวและเลื่อมใสตน จะได้อุปถัมภ์ท่านด้วยลาภสักการะ

⁴ เขาสีกาวา คือวาทะว่าเป็นผู้บริโภคน้ำลายที่ถ่มแล้ว คำ ๆ นี้เป็นคำด่าหาญ โดยเปรียบลาภสักการะว่าเป็นเหมือนกับน้ำลาย (เขฬะ) ที่พระอริยเจ้าทั้งหลายคายหรือถ่ม คือไม่ยึดติดแล้ว แต่พระเทวทัตยังพอใจในสิ่งนี้อยู่ จึงมาขอปกครองคณะสงฆ์แทนพระพุทธองค์อย่างนั้น

⁵ ปาตศนียกรรม คือกรรมอันสงฆ์ควรประกาศให้รับรู้กันโดยทั่วไปเกี่ยวกับสิ่งที่ไม่ดีที่พระเทวทัตได้กระทำแล้วนั้น



แทนพระพุทธเจ้า ในเมื่อรู้ว่าคณะสงฆ์ในกรุงราชคฤห์ได้รู้ความคิดชั่วร้ายของท่านแล้ว เป็นการกระทำเพื่อปราบพระเวททัตโดยนัย แต่กระนั้นก็ไม่อาจมีผลที่ทำให้ท่านเกิดความละอายแก่ใจและหยุดคิดชั่วได้ กลับทำให้ท่านคิดชั่วยิ่งขึ้นไปอีกในการกระทำตามมา

(3) ความชั่วของพระเวททัต ที่เริ่มต้นแต่ไม่พอใจต่อพระพุทธองค์ที่ทรงรุกรานท่านด้วยเขาสีกาวที่ห้ามเสียในการมาทูลขอบริหารคณะสงฆ์แทนพระองค์แล้ว จึงผูกอาฆาตพระพุทธองค์เป็นครั้งแรก มาถึงการวางแผนให้อาชาศัตรูราชกุมารปลงพระชนม์พระราชบิดาเพื่อขึ้นครองราชย์แทน การวางแผนปลงพระชนม์พระพุทธเจ้าเพื่อหวังเป็นพระพุทธเจ้าแทนพระพุทธองค์ โดยวิธีการส่งนายขมังธนูไปเพื่อหมายรอบปลงพระชนม์พระพุทธเจ้า การขึ้นภูเขาคิชมภูแล้วลี้ภัยหนีไปเพื่อหมายจะปลงพระชนม์พระพุทธเจ้าจนสะกิดหिनกลิ้งตกลงมาถูกพระบาทของพระพุทธองค์ถึงกับทำให้หื้อพระโลหิตขึ้น และการให้ปล่อยช้างนาฬาคีรีไปเพื่อหมายจะให้เหยียบพระพุทธเจ้าจนถึงแก่การสิ้นพระชนม์ให้ได้ แต่แผนการทั้งหมดนั้น ๆ ก็ไม่สำเร็จตามที่ท่านตั้งใจไว้ มาจนถึงการทำลายสงฆ์ให้แตกกันโดยวิธีทำสังกรรมแยกจากพระพุทธเจ้าและหมู่สงฆ์ของพระพุทธองค์นั้น ๆ (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 131-132) เป็นแ่งที่ได้หนุนเสริมให้พระคุณของพระพุทธเจ้าสูงเด่นยิ่งขึ้นไป โดยพระพุทธองค์ทรงให้อภัยต่อความผิดบาปของพระเวททัต ไม่ทรงผูกโกรธอาฆาตต่อพระเวททัตนั้นเลย แต่กลับมีจิตเมตตาต่อท่านเสมอ และการทรงพยายามเอาชนะความชั่วร้ายต่าง ๆ ของพระเวททัตด้วยความดีมีอย่างต่าง ๆ ของพระพุทธองค์ (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 136) ดังที่พระมหาไกรวรรณชินทตติโย (ปุณฺณันธ) ได้กล่าวไว้ว่า “พระพุทธเจ้าได้อุบัติมาเพื่อเป็นประโยชน์แก่มหาชน พระเวททัตก็ได้เกิดมาเพื่อพยายามขัดขวางและก่อสิ่งที่เป็นโทษแก่พระองค์ แต่ก็ไม่สามารถทำอันตรายอะไรพระองค์ได้ กลับทำให้พระคุณของพระองค์ยิ่งปรากฏทวีมากยิ่งขึ้น ซึ่งก็เหมือนกับมีสีดำทำให้สีขาวให้สว่างมากขึ้น ฉะนั้น” (พระมหาไกรวรรณ ชินทตติโย (ปุณฺณันธ), 2546, หน้า บทคัดย่อ)



(4) ความชั่วของพระเทวทัตที่ว่า ท่านให้ปล่อยช้างนาฬาคีรีไปเพื่อ
หมายให้เหยียบพระพุทธเจ้าจนสิ้นพระชนม์ การพยายามแสดงธรรมด้วยพุทธลีลา
การประพุดิตนเป็นคนอกตัญญู เป็นต้นนั้น ๆ ก็เป็นแง่ที่ได้หนุนเสริมให้พระพุทธเจ้า
ทรงมีโอกาสตรัสชาดกต่าง ๆ ไว้หลายชาดก เช่น จุลหังสชาดก มหาหังสชาดก
กั๊กกุกกชาดก นทีจรกชาดก เพื่อพร่ำสอนธรรมแก่พระภิกษุและผู้คนทั้งหลาย
(ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 130-135) และทรงเปล่งพระอุทานไว้ เป็นต้นว่า
“กรรมดี คนดีทำได้ง่าย กรรมดี คนชั่วทำได้ยาก กรรมชั่ว คนชั่วทำได้ง่าย กรรมชั่ว
พระอริยเจ้าทั้งหลายทำได้ยาก” (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 133) ทั้งนี้ก็เพราะ
ว่าพระเทวทัตถือเป็นเยี่ยงอย่างที่ไม่ดีในฐานะเป็นคนที่ทำไม่ดี เป็นคนอกตัญญู
และคนที่ทำตนให้เดือดร้อนทั้งในโลกนี้และโลกหน้า จึงเป็นบุคคลที่อนุชนรุ่นหลัง
ทั้งหลายไม่พึงประพุดิตปฏิบัติให้เป็นเยี่ยงอย่างตามท่าน

(5) ความชั่วของพระเทวทัตที่ได้กระทำแล้วตั้งแต่ที่เข้าไปทูลขอวัตถุ
5 ประการกับพระพุทธเจ้าเป็นต้นมาจนถึงการทำลายสงฆ์ให้แตกกัน เป็นเหตุผล
สำคัญที่ทำให้ท่านจะไม่ได้โอกาสพบเห็นพระพุทธเจ้าในมีชีวิตได้อีกนั้น เป็นแง่
ที่ได้หนุนเสริมให้พระพุทธเจ้าทรงมีโอกาสพิสูจน์พระพุทธานุภาพของพระองค์ให้เป็น
ที่แน่นอนได้ว่า เป็นจริง มีความเป็นหนึ่ง ไม่มีสอง ที่ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เทวทัตนั้น
จักไม่ได้เห็นเราด้วยอัตภาพนั้น” (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 136) ซึ่งก็เป็นจริง
ตามนี้ เพราะเมื่อลูกศิษย์หามพระเทวทัตมานั้นก็ช่วยกันพาท่านมาเพื่อหมายจะ
เข้าเฝ้าพระพุทธเจ้า และก็ได้วางเตียงหามท่านมานั้นไว้ที่ริมสระโบกขรณี
ณ สถานที่ใกล้กับวัดเชตวัน แล้วต่างก็ลงไปสรงน้ำในสระโบกขรณินั้นเพื่อคลายร้อน
กันก่อน พระเทวทัตลุกจากเตียงวางเท้าทั้ง 2 ลงบนพื้นดิน พลันทันใดนั้นเองเท้า
ทั้ง 2 ข้างของท่านก็ถูกดูดจมแผ่นดินลงไป ตั้งแต่ข้อเท้า เข้า เหว นม ไปจนถึงคอ
และในเวลาที่ถูกดูดค้างของท่านจดถึงพื้นดินนั้น ท่านก็ได้คิดกล่าวคำขอร้อง
พระพุทธเจ้าว่าเป็นสรณะ และขอบูชาพระพุทธรองค์ด้วยกระดูกคางพร้อมลมหายใจ
สุดท้ายของท่านอย่างนี้ว่า “ข้าพระองค์ขอร้องพระพุทธเจ้าพระองค์นั้น ผู้เป็นบุคคล
ผู้เลิศ เป็นเทพยิ่งกว่าเทพ เป็นสารถิณีคนรชน มีพระจักรุรอบคอบ มีพระลักษณะ



(แต่ละอย่าง) เกิดด้วยบุญตั้งร้อย ว่าเป็นสรณะ (ที่พึ่ง/ที่ระลึก) ด้วยกระตุกคางเหล่านี้ พร้อมด้วยลมหายใจ” แล้วก็จมมิดแผ่นดินลงไปบังเกิดในอเวจีมหานรกในทันที (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 137)

2) ความดีของพระพุทธเจ้าหนุนเสริมความชั่วของพระเทวทัตให้ลดลงจนกลับตัวและสร้างความดีอันเป็นปัจจัยแห่งภพได้ในที่สุด ดังนี้ :

(1) ความดีของพระพุทธเจ้าที่ว่า พระองค์ทรงเป็นยอดของคนดี ผู้เป็นนายสารถิณีคนรชน (นรทมนสารถิ) ได้อย่างยอดเยี่ยม (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 137) จึงไม่ทรงคิดหลีกเลี่ยงและเพิกเฉยต่อการคบหาสมาคมกับคนชั่ว ผู้ที่พอจะฝึกได้อยู่บ้าง เช่นพระเทวทัต ด้วยทรงเล็งเห็นคติอันดีของท่านด้วยพระสัพพัญญุตญาณ อันประกอบด้วยพระกรุณา (พระธรรมมหาวิราญัตร์, 2530, หน้า 169-170) เช่นนี้นั้น เป็นแง่ที่ได้หนุนเสริมให้พระเทวทัตได้รับการอนุญาติให้เข้ามาบวชเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนาเพื่อประกอบสร้างความคิดและได้รับผลที่ดีบางอย่างขึ้นแก่ตนได้ในที่สุด จากที่ได้กระทำความชั่วมามากต่อพระพุทธเจ้าและพระพุทธศาสนา ดังที่อรรถกถาธรรมบทกล่าวไว้ว่า

ถ้าพระเทวทัตนั้นจักไม่ได้บวชไซ้ เป็นคฤหัสถ์ จักได้ทำกรรมหนัก จักไม่อาจทำปัจจัยแห่งภพต่อไปได้ ก็แลครั้นได้บวชแล้ว จักทำกรรมหนักก็จริง (ถึงกระนั้น) ก็จะสามารถทำปัจจัยแห่งภพต่อไปได้ (คือตกอเวจีมหานรกก่อนแล้ว จากนั้นก็จักได้มาบังเกิดเป็นมนุษย์ แล้วก็จะได้ตรัสรู้เป็นพระปัจเจกพุทธเจ้านามว่าอัญญิสสระ เพราะผลแห่งความดีที่ได้ทำไว้ขณะบวชเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนา) เพราะเหตุนี้ พระศาสดาจึงโปรดให้เธอได้บวช (เพื่อให้มีโอกาสทำดีในช่วงท้ายของชีวิตเพื่อผลแห่งความดี อย่างนั้นได้)

(ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 137;

พระธรรมมหาวิราญัตร์, 2530, หน้า 169-170)



(2) ความดีของพระพุทธเจ้า ที่ทรงอนุญาตให้พระเทวทัตผู้มีพฤติกรรมไม่ดีมาตั้งแต่องค์เป็นศกฤทธแล้วนั้น ได้เข้ามาบวชในพุทธศาสนา และที่ทรงเล็งเห็นคติอันดีบางประการด้วยพระสัพพัญญุตญาณว่า ท่านบวชแล้ว แม้ว่าจะทำกรรมหนักในพระศาสนาก็จริงอยู่ แต่ก็ทำความดีบางอย่างทางศาสนาจนสามารถแสดงฤทธิ์อย่างปुชุนได้ จึงทรงให้ท่านได้มีโอกาสบวชเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนา พร้อมกับเจ้าชายอนรุทธะ เจ้าชายอาณันทะ เจ้าชายภค เจ้าชายกิมพิละ และช่างกลบชื้อว่าอุบาลีเช่นนั้น (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 137, 127-128) เป็นแ่งที่ได้หนุนเสริมให้พระเทวทัตนั้นได้มีโอกาสปฏิบัติธรรมตามแนวทางพุทธศาสนา จนสามารถได้รับรฤฤทธิ์อย่างปุชุนได้ (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 128) และสามารถแสดงฤทธิ์ของตนในรูปแบบต่าง ๆ เพื่อทำให้อาชาตศัตรูราชกุมารทรงเลื่อมใส จนทำให้พระราชกุมารทรงให้การอุปถัมภ์บำรุงท่านด้วยดี จนมีลาภสักการะเกิดขึ้นแก่ท่านอย่างเหลือเฟือ ในช่วงที่พระราชกุมารยังทรงเลื่อมใสต่อตัวท่านด้วยดีอยู่ (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 129-130)

(3) ความดีของพระพุทธเจ้า ที่ไม่ทรงมีความอาฆาตท่านผู้มีจิตคิดผูกอาฆาตในพระองค์แม้แต่เพียงเล็กน้อยเท่าปลายเส้นผม แต่กลับทรงมีน้ำพระทัยเมตตาอย่างเปี่ยมล้นต่อท่านอยู่เสมอ เท่าเทียมกับที่ทรงมีในนายขมังธนู โอรสของคูลีมาล ช้างธนบาล และพระราหุล เช่นนี้นั้น (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 136) เป็นแ่งที่ได้หนุนเสริมให้พระเทวทัต ผู้ที่แม้ว่าได้กระทำความชั่วร้ายมีอย่างต่าง ๆ ก็จริง แต่ก็กลับใจได้ในที่สุด คือ พระเทวทัตนี้กระทำความชั่วไว้ตั้งแต่ผูกโกรธไม่พอใจต่อพระพุทธองค์ที่ทรงรุกรานท่านด้วยเขาสากว่าห้ามเสียในการเข้ามาทูลขอปกครองคณะสงฆ์แทนพระองค์ จึงผูกอาฆาตพระพุทธองค์เป็นครั้งแรก การวางแผนให้อาชาตศัตรูราชกุมารปลงพระชนม์พระราชบิดาเพื่อขึ้นครองราชย์แทน การวางแผนชั่วร้ายเพื่อรบบปลงพระชนม์พระพุทธเจ้าหลายวิธีการเพื่อเป็นพระพุทธเจ้าแทนพระพุทธองค์ แต่ว่าแผนการทั้งหมดก็ล้มเหลว จนมาถึงการทำลายสงฆ์ให้แตกกันในท้ายที่สุด ดังนั้น (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 130-132) เป็นแ่งที่ไม่ดีมีอย่างต่าง ๆ ที่ซึ่งได้มีส่วนทำให้พระเทวทัตคิดสำนึกตนได้ในที่สุดว่า



ท่านได้กระทำความผิดอย่างร้ายแรงต่อพุทธเจ้า แต่พระพุทธองค์ก็ทรงใช้ความไม่โกรธเอาชนะความโกรธของท่าน ทรงมีพระเมตตาให้อภัยท่านเสมอ และทรงไม่เคยคิดผูกโกรธอาฆาตให้แก่ท่านแม้แต่หนึ่งน้อยนิด ท่านจึงคิดจะไปขอมาโทษพระพุทธเจ้าต่อหน้าพระพักตร์ จึงได้ขอให้ลูกศิษย์ที่เหลืออยู่กับท่านในเวลานั้นได้ช่วยกันห้ามท่านที่เจ็บป่วยอยู่นานถึง 9 เดือนไปด้วยเตียงน้อย เพื่อให้มีโอกาสดำเนินเข้าเฝ้าพระพุทธองค์ที่วัดเชตวัน เมืองสาวัตถี แต่ด้วยความตั้งใจของท่านก็ไม่สำเร็จ ผลตามที่ท่านได้ตั้งใจได้ เหตุว่าท่านถูกแผ่นดินสูบอยู่ที่หน้าวัดเชตวัน จนจมดินมิดหายไปบังเกิดในอเวจีมหานรกเสียก่อน (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 136-137)

(4) ความดีของพระพุทธเจ้า ผู้ทรงมีพระเมตตาให้อภัย ไม่เคยคิดผูกอาฆาตต่อพระเทวทัต ผู้ที่ได้กระทำความผิดต่อพระองค์ไว้มากมาหลายปี แม้แต่เพียงเล็กน้อยนั้น ซึ่งได้ทำให้ท่านรู้สึกประทับใจต่อพระองค์อย่างมาก ๆ แม้ว่าจะเป็นช่วงท้ายสุดของชีวิตท่านก็ตาม ถือเป็นแง่ที่ได้หนุนเสริมให้พระเทวทัตนั้นมีการน้อมจิตอ้างถึงพระพุทธเจ้าพระองค์นั้น “ผู้เป็นบุคคลผู้เลิศ เป็นเทพยิ่งกว่าเทพ เป็นสารถิ์ ฝีกนรชน มีพระจักขุรอบคอบ มีพระลักษณะ (แต่ละอย่าง) เกิดด้วยบุญตั้งร้อยว่าเป็นสรณะ (ที่พึ่ง/ที่ระลึก)” และมีการน้อมจิตบูชาพระพุทธองค์ด้วย “กระดุกคาง” พร้อมด้วย “ลมหายใจสุดท้าย” ของตนแม้ในเสียวิวนาที่สุดท้ายของชีวิต ก่อนที่ตนจะเสียชีวิตลงในที่สุด เพราะเหตุถูกแผ่นดินสูบจนจมมิดร่างจมหายลงไป ในแผ่นดิน โดยไปบังเกิดเป็นสัตว์นรกอยู่ในมหานรกอเวจีในทันทีและเสวยทุกข์อยู่จนกระทั่งถึงปัจจุบันนี้ (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 137-138) และเป็นแง่ที่ได้มีส่วนหนุนเสริมให้พระเทวทัตนั้นได้สร้างปัจจัยแห่งภพต่อไปได้ คือการได้กลับมาบังเกิดเป็นมนุษย์อีกครั้งในอนาคตอันยาวไกล จากนั้นก็จะได้ออกบวชและเจริญจิตภาวนาตามแนวทางศาสนา จนได้ตรัสรู้ธรรมเป็นพระปัจเจกพุทธเจ้านามว่า อัญญิสสระได้เป็นที่สุด อีกแสนกัปนับแต่กัปนี้ไป หลังจากที่ท่านพ้นจากภาวะเป็นสัตว์นรกที่ได้เสวยทุกข์-ทรมานอยู่นานมาก ๆ ในอเวจีมหานรกมาได้แล้ว (ธมมปทฎฐกถา, ภาค 1, หน้า 137-138)



การกระทำที่ชั่วร้ายทั้งหมดของพระเทวทัตต่อพระพุทธเจ้าดังที่กล่าวแล้วข้างต้น มักถูกดูหมิ่นในพุทธศาสนาเถรวาท โดยมองท่านว่าเป็นผู้มักใหญ่ใฝ่สูงที่คิดจะปกครองคณะสงฆ์แทนพระพุทธเจ้า เป็นผู้กตัญญูที่คิดวางแผนปลงพระชนม์พระพุทธเจ้า และเป็นผู้มีบาปหนักในเพราะทำโลหิตุพบาทและทำสังฆเภท ท่านพอจะได้ดีเป็นปัจจัยแห่งภพต่อไปอยู่บ้าง ก็เพราะความดีของพระพุทธเจ้าได้ทรงช่วยเหลือท่านด้วยความอดทนอดกลั้นเป็นที่สุด แต่พุทธศาสนamahayanกลับมองพระเทวทัตแตกต่างตามนัยแห่งสังฆธรรมปุณทริกสูตรในแง่ว่า พระเทวทัตเป็นพระโพธิสัตว์ท่านหนึ่ง จึงเปรียบเทียบการทำความชั่วร้ายทั้งหมดของพระเทวทัตว่าเป็น “อุบายโกศล”⁶ ที่เป็นดั่งมายาหรือละครฉากหนึ่ง ที่สร้างทำให้เห็นได้ทั้งหมดเพื่อให้สัตว์ทั้งหลายเห็นโทษของวิภวจะจนถอนตนออกจากวิภวได้ และเปรียบเป็นมารที่เข้ามาผจญเพื่อให้พระบารมีของพระพุทธเจ้าถูกทำให้เต็มได้ในที่สุด ดังนั้นพระเทวทัตจึงเป็นดั่งมิตรสหายที่หนุนเสริมพระพุทธเจ้าในหลายสิ่งในการคบหากับพระเทวทัต ดังที่มีข้อความในสังฆธรรมปุณทริกสูตรกล่าวไว้ว่า

ภิกษุทั้งหลาย พระเทวทัตเป็นสหายที่ดีของตถาคต ด้วยความช่วยเหลือ (หนุนเสริมในทางร้าย ซึ่งทำให้ได้โอกาสบำเพ็ญบารมีให้เต็มเปี่ยมได้) ตถาคตจึงสามารถบรรลุในบารมี 6 ประการ ถึงพร้อมด้วยเมตตา กรุณา มุทิตา และอุเบกขา ... ทรงทศพล ไม่มีความหวั่นไหว 4 ประการ คือ เวสารัชชกรณธรรม พร้อมในสังคหวัตถุ 4 ... สามารถช่วยเหลือสรรพสัตว์ได้ทั่วทุกทิศ ได้ถึงพร้อมในสิ่งทั้งหลายเหล่านี้ เมื่อมาคบกับพระเทวทัต ตถาคตขอประกาศแก่ภิกษุทั้งหลายว่า พระเทวทัตภิกษุผู้นี้ ในอนาคตหลายกัลป์จนมีอาจนับได้ จะได้สำเร็จเป็นพระตถาคตเจ้าทรงพระนามว่า เทวราชอรหันต์เจ้าในเทวโสพานโลกธาตุ...

(สังฆธรรมปุณทริกสูตร, บทที่ 11, หน้า 198)

⁶ อุบายโกศลคือความฉลาดในอุบายวิธีสอนที่ไม่มีขอบเขตและไม่จำกัดวิธีการ ซึ่งพระโพธิสัตว์หรือท่านผู้ฉลาดในศาสนานำมาใช้เพื่อมุ่งหมายให้บุคคลที่สอนเข้าถึงศาสนาได้ในที่สุด



จากเรื่องเล่าของอุปติสสะกับโกลิตะและพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัตที่สะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันข้างต้นนั้น ทำให้เห็นแนวคิดได้ชัดเจนว่า อุปติสสะกับโกลิตะ และพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต นั้น แม้ว่าจะเป็นคู่ตรงข้ามกันในเชิงมโนทัศน์ แต่ก็เป็คู่ที่ต่างหนุนเสริมกันเ็นทางความคิดและการกระทำบางประการได้ ดังนี้

1) อุปติสสะกับโกลิตะ เป็นคู่ที่ต่างหนุนเสริมกันเ็นการเป็นสหายกัน การไปดุ่มพรสพด้วยกัน การคิดเห็นร่วมกันว่า การดูนกแสดงที่ได้แสดงโชว์ศิลปะให้ดูนั้น ๆ เป็นมายาภาพที่หาสาระประโยชน์อะไรได้เ็นเชิงปฏิบัติ ทำให้คิดออกไปแสดงหาโมกขธรรมร่วมกัน ไปเรียนลัทธิสมัยของอาจารย์สัณขัฏฐิปริพาชกด้วยกัน รวมทั้งทำกติการ่วมกันว่า จะออกไปแสวงหาโมกขธรรมนอกสำนักอาจารย์สัณขัฏฐิปริพาชก ใครได้พบโมกขธรรมก่อน ก็ให้กลับมาบอกอีกคนหนึ่งด้วย เมื่ออุปติสสะได้พบโมกขธรรมเบื้องต้นจากพระอัสสชิแล้ว ก็กลับมาช่วยบอกหนุนเสริมโกลิตะให้ได้พบโมกขธรรมตามตนด้วย ทั้งสองสหายได้เป็นพระสาวกของพระพุทธเจ้าร่วมกัน และได้บรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์เหมือนกัน จากนั้นก็ได้รับการแต่งตั้งจากพระพุทธเจ้าให้ดำรงตำแหน่งเป็นพระอัครสาวกเบื้องขวาผู้มีปัญญามากและพระอัครสาวกเบื้องซ้ายผู้มีฤทธิ์มากคู่กัน ซึ่งต่างก็ทำงานหนุนเสริมกันเ็นทางเผยแพรศาสนาาร่วมกันตลอดชีวิตของพวกท่านทั้งสอง

2) พระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต เป็นคู่ที่ต่างกัหนุนเสริมกันเ็นการสร้างแง่มุมต่าง ที่ซึ่งก่อเกิดผลตามมาน่าสนใจ โดยเริ่มจากพระเทวทัตได้โอกาสบวชเข้ามาเ็นพุทธศาสนา ได้มีโอกาสปฏิบัติธรรมจนได้บรรลุฤทธิ์อย่างปูลุขนและสามารถแสดงฤทธิ์มื่ออย่างต่าง ๆ ให้ขอชาติศัตุรราชกุมารได้ทรงเลื่อมใสและถวายตัวเป็นผู้อุปถัมภ์ให้เป็นผู้เลืศด้วยลาภสักการะได้ ได้มีโอกาสคิดจะไปขอมาพระพุทธเจ้าเ็นความผิดต่าง ๆ ที่ได้เคยกระทำผิดมาก่อนได้ และได้โอกาสสนอ้มจิตขอถึงพระพุทธเจ้าว่า เป็นสรรณะ (ที่พึ่ง/ที่ระลึก) และน้อมบูชาพระพุทธองค์ด้วยกระตูกคางและลมหายใจสุดท้ายของตน ก่อนที่จะถูกแผ่นดินสูบจมมิดหายไปเ็นแผ่นดิน อันทำให้ได้ปัจจัยแห่งภพต่อไปเ็นอนาคตอันยาวไกลได้ดังกล่าว ก็เพราะพระพุทธเจ้าทรงคิดหวังดี



ให้โอกาสท่านได้บวชเข้ามาในพระพุทธศาสนาและทรงใช้ความอดทนอดกลั้นเอาขณะท่านผู้ที่มีจิตโกรธคิดอาฆาตด้วยความไม่โกรธ การทรงให้อภัยท่านตลอดและความทรงมีพระเมตตาต่อท่านเสมอ พระพุทธเจ้าเองก็ทรงได้มีโอกาสแสดงพระบารมีธรรมให้ปรากฏเด่นชัดยิ่งขึ้นในเรื่องพระเมตตาบารมีและขันติบารมีและมีโอกาสได้บัญญัติพระวินัยและแสดงชาดกต่าง ๆ ไว้ในพุทธศาสนาเพื่อสอนธรรมะแก่พุทธบริษัท 4 ได้ ก็เพราะอาศัยความซื่อสัตย์และไม่ดั่งใจต่าง ๆ ของพระเทวทัตขณะบวชเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนา โดยทรงแสดงพระเมตตาให้ปรากฏว่า พระองค์ทรงหวังดีต่อท่านในฐานะเป็นพระศาสดาของพุทธศาสนา ทรงอดทนทำดีเพื่อให้ท่านได้เห็นความดีของพระองค์และสามารถกลับเนื้อกลับตนเสียใหม่จนได้ และทรงนำเอาพฤติกรรมไม่ดั่งใจมีอย่างต่าง ๆ ของท่านให้เป็นเยี่ยงอย่างในการตรัสสอนธรรมะเป็นชาดกต่าง ๆ หลายชาดกไว้ในพุทธศาสนาได้

ดังนั้น คู่แห่งแนวคิดระหว่างอุปติสสะกับโกลิตะและพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัตในมโนทัศน์เชิงกระทำต่อกันและหนุนเสริมสร้างสิ่งดีให้ปรากฏออกมาได้ตามที่กล่าวมาแล้วนั้น ๆ จึงสะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในการเป็นแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันตามแนวพระพุทธศาสนาดังกล่าวมาแล้วได้

6. การอภิปรายผล

การศึกษาวิจัย “แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท” มีประเด็นข้อค้นพบที่ผู้เขียนจะนำมาอภิปรายผล 2 ประเด็นได้ ดังนี้

1) การศึกษาวิจัยพบว่า คู่ของอุปติสสะกับโกลิตะต่างคบหากันเป็นเพื่อนสนิท จึงทำสิ่งที่ต่างหนุนเสริมกันโดยตลอดในประวัติของคนที่ 2 จนได้ดวงตาเห็นธรรมระดับโสดาบันและออกบวชเป็นพระภิกษุในพระพุทธศาสนาพร้อมกัน และทำตนให้บรรลุธรรมเป็นพระอรหันต์ด้วยกัน จนเป็นคู่แห่งพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะที่ได้รับการแต่งตั้งเป็นคู่พระอัครสาวกขวา-ซ้ายของพระพุทธเจ้า ที่ต่างทำงานเผยแผ่พุทธศาสนาในสมัยพุทธกาลอย่างเข้ากันได้ดี อันลักษณะของท่านทั้ง 2 ดังกล่าว เป็นไปตามหลักการของพระพุทธศาสนา



ที่ว่า “บุคคลคบหาคนเช่นใด...ก็ย่อมตกไปสู่อำนาจ (ชักนำ) ของคนที่คบหากัน เช่นนั้นได้แล บุคคลคบหาคนเช่นใดให้เป็นมิตรสหายและเสพสนทิตชิดเชื่อกับคน เช่นใด เขาก็ย่อมเป็นเหมือนคนเช่นนั้นแล เพราะการคบหากันย่อมเป็นเช่นนั้นได้” (มงคลตถทีปนี, ภาคที่ 1, ข้อ 23, หน้า 18) เป็นแห่งที่สอดคล้องกับพระสิริมงคลอาจารย์ ในคัมภีร์มิ่งคลตถทีปนี (ภาคที่ 2, ข้อ 25, หน้า 19-20) ซึ่งได้เล่าเรื่องลูกนกแขกเต้า 2 ตัวที่เกิดจากพ่อแม่เดียวกัน แต่ว่าได้ถูกลมพายุพัดไปตกในคน 2 กลุ่ม ที่ซึ่ง ได้เลี้ยงลูกนกทั้งสองไว้ให้เต็มโตขึ้น คือ นกสัตติกุมพะ ตัวที่ ตกไปในหมู่โจร จึงถูก หนูนเสริมให้มีลักษณะเป็นดังโจรทั้งในท่าทางและคำพูด แต่วานกบุปผกะ ตัวน้อง ตกไปในหมู่ฤาษี จึงถูกพวกฤาษีหนูนเสริมให้มีลักษณะดีในทางกิริยาท่าทางและ คำพูดมีปฏิสันถารน่าพอใจ เหมือนกับพวกฤาษีกระทำต่อผู้คนที่เข้ามาหา

2) การศึกษาวิจัย พบว่า พระพุทธเจ้ากับพระเทวทัตต่างหนูนเสริมกันใน แนวทางต่างกัน แต่ผลที่เกิดขึ้นต่างหนูนเสริมกัน โดยพระพุทธเจ้านั้นเป็นตัวแทน ของฝ่ายความดีและผู้มีคุณฝ่ายดีในพระองค์มากกว่า ทรงเห็นด้วยอนาคตังสญาณว่า พระเทวทัตผู้เป็นตัวแทนฝ่ายความไม่ดีและผู้มีคุณไม่ดีในตนน้อยในคติฝ่ายพุทธ ศาสนาเถรวาทและเป็นมารในคติฝ่ายพุทธศาสนามหายาน จะเป็นผู้ที่สามารถทำ ปัจจยแห่งภพของตนต่อไปได้ จึงทรงให้โอกาสท่านได้เข้ามาบวชในพุทธศาสนา เพื่อได้สิ่งที่ดี ซึ่งถือว่าเป็นการทรงสร้างพระบารมีและทำความดีต่อท่านเพื่อการ “เอาชนะคนไม่ดีด้วยความดี” ตามหลักการเชิงพุทธ (พระไตรปิฎกภาษาไทย, เล่มที่ 25, ข้อ 223, หน้า 102) ด้วยความอดทนอดกลั้น จนทำให้พระเทวทัตนั้น แม้ว่าจะทำความไม่ดีมากต่อพระพุทธองค์ แต่ก็ถูกความดีของพระพุทธเจ้าเอาชนะ ท่าน ผู้ที่ในท้ายที่สุดสามารถทำปัจจยแห่งภพแห่งตนต่อไปได้ภายหลังพ้นจาก อเวจิมหานรกมาได้แล้ว ลักษณะของความเป็นไปในเชิงมนทัศน์เช่นนี้ ย่อม สอดคล้องกับแง่มุมที่ อภิญวัณน์ โพธิ์สาน (2556 : 60-81) ผู้ได้ศึกษาประเด็น “องคุลิมาล : ศึกษาชีวิต สื่อแนวคิด สะท้อนปัญญา” ได้กล่าวไว้ว่า พระพุทธเจ้า เป็นตัวแทนฝ่ายความดี ขณะที่องคุลิมาลเป็นตัวแทนฝ่ายความชั่ว เมื่อทรงเห็นด้วย อนาคตังสญาณว่า องคุลิมาลจะฆ่ามารดาของตนที่ถือว่าเป็นกระทำความผิดเป็น



อนันตริยกรรม จะทำให้หมดโอกาสได้บรรลุนิพพานเป็นพระอรหันต์ พระพุทธองค์ จึงทรงเสี่ยงชีวิตเข้าไปสอนองคุลิมาลเพื่อให้หยุดจากการฆ่า และให้โอกาสท่าน เข้ามาบวชเป็นพระภิกษุในพุทธศาสนาเพื่อทำความดีสู่การบรรลุเป็นพระอรหันต์ ได้ในที่สุด ซึ่งถือว่า สิ่งที่ทรงกระทำต่อองคุลิมาลนั้นเป็นการสร้างพระบารมีแห่ง ความเป็นพุทธะให้โดดเด่น จนองคุลิมาลโจรร้ายก็สามารถถูกเอาชนะได้ด้วย ความดี ของพระพุทธเจ้า ผู้สอนให้ท่านหยุดจากการฆ่าได้สำเร็จ แต่ว่าท่านก็ต้องทำสิ่งดี ใหม่ให้ผู้คนได้เห็นแทนการฆ่าอย่างเดิมด้วย ซึ่งในที่สุดองคุลิมาลผู้บวชเข้ามาใน พุทธศาสนาแล้วนั้น ก็สามารถทำความดีเพื่อเอาชนะใจชาวบ้านบ้านทั้งหลายและ ทำตนให้เป็นพระอรหันต์ได้

7. สรุป

แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกัน สื่อความหมายในแง่ว่า ทั้งสองฝ่ายของคน คู่หนุนเสริมกัน ต่างก้าวไปสู่สิ่งที่ดีกว่าในด้านการคิด การมอง หรือการกระทำ ในมโนทัศน์เชิงสนับสนุนและส่งเสริมกันเพื่อการก้าวไปสู่สิ่งที่ดีร่วมกัน หรือว่า กระทำต่างไปจากอีกฝ่ายในแง่หนึ่งแง่ใด โดยสิ่งที่กระทำที่แตกต่างกันนั้นไปหนุน เสริมกันและกันในเชิงมโนทัศน์ แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันสามารถแบ่งออกเป็น 2 ลักษณะ คือ ลักษณะที่ทั้ง 2 ฝ่าย ผู้ซึ่งเป็นคู่กันนั้น มีการคิด มอง หรือกระทำดี ร่วมกัน เพื่อสิ่งดีงามที่ยิ่งขึ้นไปร่วมกัน และลักษณะที่ทั้ง 2 ฝ่าย ผู้ซึ่งเป็นคู่กัน มีการคิด การมอง หรือการกระทำต่างกัน แต่สิ่งที่ทำต่างกันนั้นต่างไปหนุนเสริม ให้อีกฝ่ายหนึ่งที่ดีกว่าในคุณความดีนั้น มีการคิด มอง หรือกระทำสิ่งต่างกันได้ดีขึ้น กว่าอีกฝ่ายหนึ่ง หรือไปหนุนเสริมอีกฝ่ายหนึ่งที่ไม่ดีนั้นให้ได้ดีขึ้นหรือกลับใจได้ ในที่สุด

คู่แห่งคนหนุนเสริมกันปรากฏให้เห็นเป็นมโนทัศน์อยู่ในเรื่องเล่าสัณขย วัตถุและเทวทัตดัตถุในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท แม้ว่าจะเป็นคู่เชิง มโนทัศน์ระหว่างอุปนิสัยสะกัปโกธิตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะ และ ระหว่างพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต แต่ว่าเนื้อหาตามเรื่องเล่าทั้งสอง ก็สื่อสะท้อน



ให้เห็นถึงแนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกัน ที่ต่างหนุนเสริมกันในการเรียนรู้ด้วยกัน การคิดในทางสร้างสรรค์สิ่งดีงามร่วมกัน การแสวงหาเป้าหมายและช่วยให้อีกคนหนึ่งถึงเป้าหมายด้วยกัน และการทำงานอย่างเข้ากันดี หนุนเสริมกัน เพื่อให้งานที่ทำนั้น ๆ เป็นไปในทางสำเร็จด้วยดีและได้ดีด้วยกัน นี่กล่าวในกรณีเป็นเพื่อนกัน หรือผู้ทำงานร่วมกัน เหมือนอย่างคู่ของอุปติสสะกับโกลิตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะ ที่ต่างก็หนุนเสริมกันเป็นไป แต่ถ้ากรณีเป็นฝ่ายดีกับฝ่ายไม่ดี ในเชิงมโนทัศน์ เหมือนอย่างคู่ของพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต ฝ่ายดีที่มีภาวะจิตความรู้ และภูมิธรรมเหนือกว่าหรือสูงส่งกว่าฝ่ายไม่ดี ก็ควรให้โอกาสฝ่ายไม่ดีที่อ่อนด้อยกว่าในภาวะจิต ความรู้ และภูมิธรรม โดยวิธีอดทนอดกลั้น ใช้วิธีเอาชนะความชั่วด้วยความดี มีหลักให้อภัยไม่ถือโทษโกรธตอบอยู่ในจิตใจ และมุ่งสร้างบารมีธรรมให้ยิ่งขึ้นไป โดยวิธีนำตัวอย่างของฝ่ายชั่วนั้นมาสอนให้เห็นถึงสิ่งดีงามที่ตรงข้ามกัน เพื่อหนุนเสริมช่วยฝ่ายไม่ดีให้ได้รับสิ่งดีงามขึ้นในตนได้บ้างในที่สุดให้ได้ แม้ว่าจะน้อยนิดและเป็นท้ายที่สุดของชีวิตของฝ่ายไม่ดีนั้น ก็นับว่ายังดีโดยแท้ เหมือนอย่างที่พระพุทธเจ้ากับพระเทวทัตต่างหนุนเสริมกันในบางแง่มุม และพระพุทธเจ้าได้ทรงพยายามช่วยยกระดับจิตใจของพระเทวทัตให้สูงส่งขึ้นในท้ายที่สุดของชีวิตท่านได้ในที่สุด ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้น

องค์ความรู้ของการศึกษา ได้ให้แง่คิดสะท้อนปัญญาในแง่ว่า แนวคิดคู่แห่งคนหนุนเสริมกันในยมกวรรคแห่งอรรถกถาธรรมบท เป็นมโนทัศน์ที่สนับสนุนและส่งเสริมกันในการคิด มอง หรือกระทำเพื่อสิ่งที่ดีที่สุด แม้มีความตรงข้ามกันในมโนทัศน์ระหว่างตัวละครหลัก แต่มีการหนุนเสริมกันเพื่อการพัฒนาที่ดีขึ้น และเป้าหมายที่ต่างกันนั่นเองทำให้มีการหนุนเสริมกันได้ จึงทำให้คิดว่า ถ้าเป็นคู่ของคนหนุนเสริมกันในฐานะเป็นเพื่อนแตรหว่างกัน ควรประพุดติตนเป็นแบบ “คู่ของอุปติสสะกับโกลิตะหรือพระสารีบุตรกับพระมหาโมคคัลลานะ” ที่ต่างหนุนเสริมกันเพื่อการสร้างเสริมสิ่งดีงามยิ่งขึ้นไปร่วมกันได้ แต่ถ้าเป็นคู่ของคนหนุนเสริมกันที่มีการคิด การมอง หรือการกระทำต่างกัน ก็ควรประพุดติหรือปฏิบัติอย่างคู่ของคนหนุนเสริมกันอย่าง “คู่ของพระพุทธเจ้ากับพระเทวทัต” ที่พระพุทธที่เป็นตัวแทน



ฝ่ายดีหรือฝ่ายที่มีภาวะจิต ความรู้ และคุณธรรมเหนือกว่าฝ่ายไม่ดี ได้ช่วยหนุนเสริมให้อีกฝ่ายหนึ่งที่ไม่ดีที่กระทำสิ่งที่ต่างกัน ให้ได้ก่อเกิดผลดีขึ้นกับตนได้ เป็นเหมือนอย่างที่ว่าพระพุทธเจ้าทรงได้โอกาส สร้างบารมี และทรงช่วยหนุนเสริมพระเทวทัตที่เป็นฝ่ายชั่วร้ายหรือไม่ดีให้คิดได้ ประพตกลับตัวเสียใหม่ คิดขอขมาโทษต่อพระพุทธเจ้า คิดอ้างถึงพระพุทธเจ้าว่าเป็นสโรจ และขออน้อมถวายกระดุกคางพร้อมลมหายใจสุดท้ายบูชาแด่พระพุทธเจ้า จนก่อเกิดผลดีงามในสัมปรายภพ หรือปัจจัยแห่งภพต่อไปในอนาคตแก่ท่านได้ในแง่ว่า ท่านจะได้กลับมาเกิดเป็นมนุษย์ที่ปฏิบัติธรรมจนได้ตรัสรู้เป็นพระปัจเจกพุทธเจ้านามว่า อัญญิสสระ หลังจากได้ผ่านพ้นจากการตกอเวจีมหานรกที่ยาวนานมาแล้ว

เอกสารอ้างอิง

- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ผู้แปล). (2543). *สังฆธรรมปุนตริกสูตร*. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : ศูนย์ไทยธิเบต.
- พระธรรมมหาราชานวัตร. (2530). *มิลินทปัญหา ฉบับพร้อมด้วยอรรถกถา ฎีกา*. กรุงเทพฯ : ส.ธรรมภักดี.
- พระพุทธโฆสาจารย์. (2541). *ธมมปทฎฐกถา (ปฐโม ภาค)*. พิมพ์ครั้งที่ 21. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- พระมหาไกรวรรณ ชินทตติโย (ปุ่นพันธ์). (2546). *การศึกษาวิเคราะห์บทบาทของพระเทวทัตที่ปรากฏในคัมภีร์พระพุทธศาสนา (วิทยานิพนธ์ปริญญาพุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)*.
- พระสิริมังคลาจารย์. (2530). *มงคลตถปิณี (ปฐโม ภาค)*. พระนคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 9, 25*. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.



มหาวิทยาลัย. (2541). พระธัมมปทัฏฐกถาแปล ภาค 1. พิมพ์ครั้งที่ 17.

กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัย.

สมิทธิพล เนตรนิมิตร. (2559). อรรถกถาธรรมบทในสังคมไทย. วารสารมหาจุฬา

วิชาการ. 3 (1), 36-51.

อภิญวัฒน์ โพธิ์सान. (2556). ศึกษาชีวิต สืบความคิด สะท้อนปัญญา (จุฬกเศษฐี

กบองคูลีมาล). พิมพ์ครั้งที่ 5. มหาสารคาม : อภิชาดการพิมพ์.

อภิญวัฒน์ โพธิ์सान. (2564). ชีวิตและผลงานนักปราชญ์พุทธ. พิมพ์ครั้งที่ 3

ปรับปรุงใหม่. กรุงเทพฯ : พิมพ์ทันใจ.



การศึกษาเปรียบเทียบและวิเคราะห์ปฐมสมโพธิ
2 เล่ม พระนิพนธ์ของสมเด็จพระสังฆราช
(สา ปุสฺสเทโว)*

พระมหาอุทัย ปัดถาพิมพ์**

สมพรนุช ดันศรีสุข***

บทคัดย่อ

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) วัดราชประดิษฐสถิตมหาสีมาราม
ทรงนิพนธ์ปฐมสมโพธิสองเล่ม ได้แก่ ฉบับหนังสือเทศน์ และฉบับธรรมสมบัติ ใน
สมัยรัชกาลที่ 4 และสมัยรัชกาลที่ 5 ตามลำดับ บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์
เพื่อศึกษาเปรียบเทียบและวิเคราะห์เนื้อหาของปฐมสมโพธิ พระนิพนธ์สมเด็จพระ
สังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทั้งสองเล่ม และวิเคราะห์สาเหตุหรือปัจจัยที่มีผล

* บทความวิจัยนี้เป็นผลจากการศึกษาในวิทยานิพนธ์เรื่อง “พระพุทธเจ้าในวรรณกรรม
ของธรรมยุติกนิกาย พ.ศ. 2368-2455”

** นิสิตอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาบาลี-สันสกฤต และพุทธศาสนศึกษา
Email: 6480037222@student.chula.ac.th

*** อาจารย์ที่ปรึกษา, ผู้ช่วยศาสตราจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษา
ตะวันออก คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วันที่รับบทความ 23 มกราคม 2567 วันที่แก้ไขบทความ 13 พฤษภาคม 2567

วันที่ตอบรับบทความ 7 สิงหาคม 2567



ต่อการปรับเปลี่ยนเนื้อหาของพุทธประวัติในทั้งสองช่วงเวลา ผลการศึกษาพบว่า ปฐมสมโพธิทั้งสองเล่มเป็นฉบับเดียวกันโดยฉบับหนังสือเทศน์เป็นฉบับย่อ ในขณะที่ฉบับธรรมสมบัตินิยายความจากฉบับหนังสือเทศน์ มีการแทรกคำอธิบายซึ่งแตกต่างจากอรรถกถาและปฐมสมโพธิของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม สะท้อนให้เห็นว่า พระองค์ท่านเชื่อในประสบการณ์ชีวิต มีแนวคิดแบบเหตุผลนิยม เนื้อหาที่เกี่ยวกับลักษณะพิเศษของพระพุทธเจ้าและนิมิตในการที่จะบรรลุสัมมาสัมโพธิญาณตลอดถึงเรื่องอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์ยังคงไว้ตามที่มิในพระไตรปิฎก แต่เนื้อหาที่เกี่ยวกับบอมนุชย์ผู้มีบทบาทต่อการตัดสินใจของพระพุทธเจ้าถูกตัดออก เพื่อให้พระพุทธปัญญาเด่นมากขึ้น ประเด็นนี้ชัดเจนมากในฉบับธรรมสมบัตินิยายเนื้อหาสำคัญตามพระไตรปิฎก โดยเพิ่มพุทธประวัติที่เกี่ยวกับมาร 2 ตอน คือ มารเข้าคุกคามหลังจากที่ส่งพระสาวกไปประกาศศาสนา และมารอาราธนาให้ปลงอายุสังขาร แต่ยังคงตัดตอนที่พราหมณ์อาราธนาพระพุทธเจ้าให้แสดงธรรมซึ่งมีอยู่ในพระไตรปิฎก เช่นเดิม กล่าวได้ว่า แม้ในสมัยรัชกาลที่ 5 ซึ่งมีแนวคิดรักษาคัมภีร์พระไตรปิฎก แต่สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ยังคงยึดมั่นในแนวคิดเกี่ยวกับคุณลักษณะของพระพุทธเจ้าตามแนวทางของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว หรือวชิรญาณภิกขุ ผู้สถาปนาธรรมยุติกนิกาย

คำสำคัญ: ปฐมสมโพธิ ธรรมยุติกนิกาย สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว)



A Comparative and Analytical Study of the two Versions of Paṭṭhamasambodhi by His Holiness the Supreme Patriarch (Sā Pussadevo)*

Phramaha Uthai Padthapim**

Sompornnuch Tansrisook***

Abstract

In the reigns of King Rama IV and V, His Holiness the Supreme Patriarch (Sā Pussadevo) from Wat Ratchapradit Sathit Mahasimaram authored two distinct versions of Paṭṭhamasambodhi: the preaching version and the Dhammasombat version. This article undertakes a comparative and analytical study of these two texts, examining the influences that shaped each version during their respective periods. Both versions are fundamentally similar; however, the preaching version is more concise, while the Dhammasombat version provides extensive detail. Notably, the interpretations in

* This article is based on the thesis titled “The Buddha in Literary Works of Thammayut Sect between 1825-1912”

** Student in Master’s Degree Program in Pali-Sanskrit and Buddhist Studies, Faculty of Arts, Chulalongkorn University

Email: 6480037222@student.chula.ac.th

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

Received January 23, 2024, Revised May 13, 2024,

Accepted August 7, 2024



these texts diverge from those in the traditional Pali commentary and the widely recognized Paṭhamasambodhi by Supreme Patriarch H.R.H. Prince Paramanujitajinorasa of Wat Phra Chetuphon Wimon Mangkhalaram, illustrating the empirical and rationalist tendencies of the era. The analysis highlights how both versions preserve the Buddha's humanistic attributes, such as his wisdom and insights, as described in the Pali canon, while omitting supernatural assistance in his enlightenment. The Dhammasombat version further includes two segments on Mara: one depicting Mara's challenges to the Buddha after sending his followers on their mission, and another during the Buddha's contemplation of entering Nirvana, both closely aligning with the Pali canon narrative. Notably, the segment where Brahma requests the Buddha to preach remains omitted. Despite King Rama V's promotion of religious texts adhering to the Pali canon, the Supreme Patriarch maintained a depiction of the Buddha that resonates with the human-focused philosophy of King Rama IV or Vajiranana Bhikkhu, the founder of the Dhammayuttika sect.

Keywords: Paṭhamasambodhi, Dhammayuttika sect, The Supreme Patriarch (Sā Pussadevo)



1. บทนำ

ปฐมสมโพธิเป็นชื่อของวรรณกรรมพุทธประวัติซึ่งแสดงความเป็นมาของพระพุทธเจ้าตั้งแต่สมัยพระเจ้าโอกกากราชตั้งราชวงศ์อันเป็นต้นวงศ์ศากยะ จนถึงพระศาสนาอันตรธาน การแต่งวรรณกรรมดังกล่าวเป็นที่นิยมแพร่หลายในประเทศไทย ฉบับเก่าแก่ที่สุด ได้แก่ ปฐมสมโพธิภาษาบาลี สำนวนล้านนา ฉบับวัดไหล่หิน จังหวัดลำปาง แต่งขึ้นราวพุทธศตวรรษที่ 21 (อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล, 2546, หน้า 478) เนื้อหาเต็มเน้นประวัติของพระสิทธัตถโฬสีสัตว์ ภายหลังกลายเป็นประวัติของพระสมณโคดม และประวัติของพระพุทธศาสนาตามลำดับ (อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล, 2546, หน้า 500-523) ปฐมสมโพธิฉบับที่มีชื่อเสียงที่สุดเป็นพระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส วัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม โดยทรงชำระและดัดเติม เมื่อ พ.ศ. 2388 (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส, 2478, คำแถลง) นักวิชาการหลายท่าน เช่น ศักดิ์ศรี แยมน์ดดา,¹ สุภาพรณ ฌ บางช้าง,² เป็นต้น ยกย่องปฐมสมโพธิฉบับนี้ว่าเป็นวรรณกรรมที่มีเนื้อหาสมบูรณ์และมีภาษาที่งดงาม อย่างไรก็ตาม หลังจากนั้นเพียงประมาณ 13 ปี พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงอาราธนาสมเด็จพระสังฆราช

¹ ศักดิ์ศรี แยมน์ดดาได้กล่าวยกย่องว่าเป็นวรรณคดีร้อยแก้วที่ “ไพเราะงดงามด้วยลีลาการแต่งที่ประณีตและสมบูรณ์ด้วยเนื้อหา ยากจะหาวรรณคดีร้อยแก้วเรื่องใด ๆ ในสมัยรัตนโกสินทร์มาเทียบเคียงได้” และยังกล่าวไว้อีกว่า ปฐมสมโพธิเถาไม่ใช่ประวัติศาสตร์และไม่ใช่นิยาย หนังสือเล่มนี้เป็นผลงานการประพันธ์อันงดงามถึงขั้นวรรณคดีและเป็นวรรณคดีชั้นยอดเยี่ยมหนึ่งในจักรวาลวรรณกรรมพุทธศาสนา” (ศักดิ์ศรี แยมน์ดดา, 2534, หน้า 146-147).

² สุภาพรณ ฌ บางช้างได้กล่าวยกย่องไว้ว่า “ปฐมสมโพธิฉบับภาษาไทยเป็นงานแปลภาษาบาลีเป็นภาษาไทยที่ดีเยี่ยมที่สุด” (สุภาพรณ ฌ บางช้าง, 2533, หน้า 164).



(สา ปุสฺสเทโว) วัดราชประดิษฐสถิตมหาสีมารามให้ทรงนิพนธ์ปฐมสมโพธิขึ้นใหม่³

ปฐมสมโพธิฉบับนี้แตกต่างจากปฐมสมโพธิฉบับเดิมของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส ตรงที่เนื้อหาหลายส่วนถูกตัดออก อาทิ เทวทูตทั้งสี่ พระอินทร์ตีดพิณสามสาย พรหมอาราธนาให้แสดงธรรม และมารทูลให้ปลงอายุสังขาร เป็นต้น หลังจากนั้น ในปี 2419⁴ รัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงนิพนธ์ปฐมสมโพธิอีกฉบับหนึ่ง โดยเพิ่มเติมจำนวนกัณฑ์จากเดิม 4 กัณฑ์เป็น 10 กัณฑ์ อีกทั้งเพิ่มเนื้อหาบางส่วนซึ่งถูกตัดออก ในฉบับแรกกลับคืนเข้ามา ปฐมสมโพธิฉบับหลังนี้ต่อมาได้ใช้เป็นแบบเรียนในหลักสูตรมัธยมศึกษา และธรรมศึกษาชั้นตรีโทและเอกมาจนถึงปัจจุบันนี้ กล่าวได้ว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงนิพนธ์ปฐมสมโพธิ 2 ฉบับภายในเวลา 18 ปี ในรัชสมัยของพระมหากษัตริย์ 2 พระองค์

จากการดัดแปลงเนื้อหาพุทธประวัติในพระนิพนธ์ดังกล่าว บทความวิจัยนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาเปรียบเทียบและวิเคราะห์เนื้อหาของปฐมสมโพธิพระนิพนธ์สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทั้งสองเล่ม และวิเคราะห์สาเหตุหรือปัจจัยที่มีผลต่อการปรับเปลี่ยนเนื้อหาของพุทธประวัติในทั้งสองช่วงเวลาเบื้องต้น ผู้วิจัยเห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) เป็นหนึ่งในพระมหาเถระ 10 รูปผู้เป็นศิษย์ใกล้ชิดของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4

³ ปฐมสมโพธิฉบับนี้ สมเด็จพระสังฆราช (สา) ทรงนิพนธ์ขึ้นในรัชกาลที่ 4 สำหรับเทศน์ถวายในพระราชพิธีวิสาขบูชา ไม่ปรากฏว่าทรงนิพนธ์ขึ้นในปีใด แต่สันนิษฐานว่า น่าจะหลังจากที่พระองค์ได้รับแต่งตั้งให้เป็นพระศาสนโสภณ ในปี พ.ศ.2401 เนื่องจากเป็นพระราชพิธี พระเถระที่เป็นองค์แสดงธรรมกล่า จึงควรเป็นพระราชาคณะ

⁴ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส เมื่อทรงชำระปฐมสมโพธิของสมเด็จพระสังฆราช (สา) ทรงเขียนไว้ในคำนำว่า “หนังสือที่ข้าพเจ้าใช้สอบอยู่ 2 ฉบับ ๆ หนึ่ง พุทธศักราช 2419 อีกฉบับหนึ่ง 2445” จึงสันนิษฐานว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา) อาจจะทรงนิพนธ์ปฐมสมโพธิฉบับ 10 กัณฑ์ขึ้นในปี พ.ศ. 2419



และเป็นพระมหาเถระที่ได้รับความเคารพนับถือเป็นอย่างสูงจากพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 5 งานนิพนธ์พุทธประวัติของพระองค์ท่านได้รับอิทธิพลจากพระราชดำริเกี่ยวกับวิชาการพระศาสนาของพระมหากษัตริย์ทั้งสองพระองค์นี้อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงมีพระอัจฉริยภาพในด้านพระธรรมวินัยและภาษาบาลี ทรงมีพระวิจารณ์ญาณในการพระศาสนา ซึ่งรวมถึงพุทธประวัติ ในขณะที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงชื่นชมส่งเสริมสนับสนุนขยายและพัฒนาการศึกษาพระศาสนาจากพระคัมภีร์หลักคือพระไตรปิฎกภาษาบาลีโดยมีรากฐานบนความถูกต้องและการใช้เหตุผล ประกอบกับบรรยากาศการศึกษาศาสนาในสมัยนั้น ที่ต้องมีเหตุผลมากขึ้น อิทธิพลจากพระราชดำรินี้มีผลทำให้ปฐมสมโพธิที่ทรงนิพนธ์ มีเนื้อหาแตกต่างกัน

การทบทวนวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง ประกอบด้วยงานวิจัย 2 กลุ่ม ได้แก่ กลุ่มงานที่ศึกษาแนวคิดของธรรมยุติกนิกาย และกลุ่มงานที่ศึกษาวรรณกรรมปฐมสมโพธิ

กลุ่มงานที่ศึกษาวิเคราะห์ความคิดของธรรมยุติกนิกาย ตลอดจนเหตุปัจจัยต่าง ๆ ที่เอื้อต่อการสถาปนาคณะธรรมยุติกนิกาย โดยเฉพาะที่สำคัญและเกี่ยวข้องกับบทความวิจัยนี้มีวิทยานิพนธ์เรื่อง “*ความเปลี่ยนแปลงของคณะสงฆ์: ศึกษากรณีธรรมยุติกนิกาย (พ.ศ. 2368 - 2464)*” ของศรีสุพร ช่วงสกุล (2530) ศรีสุพรได้ศึกษาธรรมยุติกนิกายในบริบททางประวัติศาสตร์โดยวิเคราะห์ปัจจัยที่มีผลต่อการสถาปนาหลักการ ความเปลี่ยนแปลงทางความคิด และความเปลี่ยนแปลงด้านบทบาทของธรรมยุติกนิกายตั้งแต่การก่อตั้งจนถึงปีที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสสิ้นพระชนม์ ผลจากการวิจัย พบว่า การสถาปนาธรรมยุติกนิกายมิได้เกิดจากปัจจัยทางการเมืองเท่านั้น แต่เกิดจากลักษณะทางอัตวิสัยของผู้ทรงสถาปนานิกายด้วย ผู้นำของธรรมยุติกนิกายมีความคิดเป็นมนุษยนิยม เหตุผลนิยม และสังคมนิยม เน้นกรรมและผลของกรรมในชาตินี้ แนวความคิดเกี่ยวกับมนุษย์มุ่งเน้นให้เห็นศักยภาพของมนุษย์ด้วยการอธิบายอย่างเป็นเหตุเป็นผล ส่วนเป้าหมายของชีวิตเปลี่ยน จากนิพพานมาเป็นการเน้นให้ประพฤติดีเพื่อประโยชน์ในชาตินี้



บทบาทของธรรมยุติกนิกายที่มีต่อคณะสงฆ์ สังคมและรัฐมีมากขึ้นตามลำดับตามสถานะของธรรมยุติกนิกายที่เปลี่ยนจาก “สำนัก” มาเป็น “คณะ” และความสัมพันธ์กับพัฒนาการของรัฐสมบูรณาญาสิทธิราชย์

ส่วนงานวิจัยที่สำคัญในกลุ่มงานที่ศึกษาปฐมสมโพธิ คือ วิทยานิพนธ์เรื่อง “ปฐมสมโพธิกถาภาษาไทยฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส : ความสัมพันธ์ด้านสารัตถะกับวรรณกรรมพุทธประวัติอื่น” ของอนันต์ เหล่าเลิศวรกุล (2546) เป็นงานวิจัยที่ศึกษาความสัมพันธ์ทางสารัตถะระหว่างปฐมสมโพธิกถาภาษาไทยสำนวนสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรสกับปฐมสมโพธิกถาสำนวนต่างถิ่นและต่างภาษา พร้อมทั้งศึกษาความคิดในการใช้ชื่อ “ปฐมสมโพธิ” หรือ “ปฐมสมโพธิกถา” ผลการศึกษาพบว่า ชื่อปฐมสมโพธินั้นใช้เรียกงานนิพนธ์พุทธประวัติในประเทศไทยและดินแดนอื่นที่มีความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมกับอาณาจักรไทย แม้ว่าจะมีการขยายความจนยาวกว่าเดิมถึง 1 เท่าตัวแต่เนื้อเรื่องของปฐมสมโพธิภาษาบาลีสำนวนล้านนาซึ่งเป็นฉบับที่เก่าที่สุดยังคงเป็นแกนของปฐมสมโพธิทุกฉบับ ในขณะที่ชื่อเรื่องเดิมยังคงใช้ต่อกันเรื่อยมา เนื้อเรื่องส่วนใหญ่ของปฐมสมโพธิภาษาบาลีและปฐมสมโพธิกถาภาษาไทยพระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส สอดคล้องกับปฐมสมโพธิฉบับอื่น ๆ มีเฉพาะรายละเอียดของเรื่องและลำดับเรื่องในตอนพระพุทธเจ้าผจญธิดาพญามารเท่านั้นที่แตกต่างจากปฐมสมโพธิฉบับอื่น ๆ เพราะทรงชำระให้ต้องตามเนื้อเรื่องที่มีมาในพระบาลีและอรรถกถาภาษาบาลี

งานวิเคราะห์พระนิพนธ์พุทธประวัติของคณะธรรมยุติกนิกายมีปรากฏอยู่ในบทความเรื่อง “พระปฐมสมโพธิกถากับความเคลื่อนไหวทางศาสนาในต้นรัตนโกสินทร์” ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของหนังสือ ปากไก่และใบเรือ : ว่าด้วยการศึกษาประวัติศาสตร์-วรรณกรรมต้นรัตนโกสินทร์ ของนิธิ เอียวศรีวงศ์ (2538) วิเคราะห์วรรณกรรมพุทธประวัติ 3 ฉบับที่นิพนธ์ขึ้นในช่วงต้นรัตนโกสินทร์ ได้แก่ ปฐมสมโพธิกถาฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส ปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) และพุทธประวัติฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า



กรมพระยาวชิรญาณวโรรส นิธิแสดงให้เห็นพัฒนาการของการบันทึกเรื่องราวของ พระพุทธเจ้าเชิงชีวประวัติว่า แนวคิดที่มองพระพุทธเจ้าในฐานะเป็นมนุษย์ เริ่มมีปรากฏตั้งแต่ในปฐมสมโพธิกถาสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส เพราะเนื้อเรื่องเริ่มจากการสืบทอดของพระโพธิสัตว์ นับตั้งแต่กษัตริย์องค์แรกจนมาถึงพระเจ้าสุทโธทนะ ซึ่งเป็นเรื่องของโลกแท้ ๆ มิใช่เรื่องอดีตชาติ แต่เนื้อหาในปฐมสมโพธิกถายังอาศัยข้อมูลจากพุทธประวัติแบบเก่าเป็นส่วนใหญ่ ส่วนปฐมสมโพธิฉบับของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) เป็นพุทธประวัติในเชิง “ชีวประวัติ” เขียนโดยอาศัยเนื้อหาจากพระไตรปิฎกเป็นหลัก ละทิ้งเนื้อหาในอรรถกถา ทั้งนี้ เมื่อเปรียบเทียบกับปฐมสมโพธิกถาของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส พบว่าสิ่งที่จะอธิบายและแนวของการอธิบายแตกต่างกัน สุดท้าย พุทธประวัติของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส เป็นหนังสือที่พยายามบรรจุเรื่องราวพระพุทธเจ้าลงไปในบริบททางประวัติศาสตร์ ทำให้พระพุทธเจ้ากลายเป็นบุคคลในประวัติศาสตร์โดยสมบูรณ์ นิธิเห็นว่า ความคิดดังกล่าวเป็นผลจากความเคลื่อนไหวทางศาสนาของหมู่ชนชั้นนำตั้งแต่ต้นรัตนโกสินทร์ เช่น การกลับไปสู่พระไตรปิฎก แม้จะเป็นแนวคิดหลักของวชิรญาณภิกขุ แต่ที่แท้ก็เป็นส่วนหนึ่งของความเคลื่อนไหวทางศาสนาซึ่งมีปรากฏในรัชกาลที่ 1 เป็นต้นมา ความสนใจในพระไตรปิฎกนี้เองทำให้เกิดแนวคิดที่เรียกกว้าง ๆ ว่า “เหตุผลนิยม” แนวคิดเช่นนี้เห็นได้ชัดเจนโดยเฉพาะในพระสูตรซึ่งอาจเป็นแรงบันดาลใจต่อการขยายแนวคิดเหตุผลนิยมในกลุ่มปัญญาชน มากกว่าแนวคิดจากตะวันตกซึ่งยังไม่แพร่หลายในต้นรัตนโกสินทร์

จากการทบทวนวรรณกรรมทำให้ผู้วิจัยทราบถึงหลักการ แนวความคิด ของธรรมยุติกนิกาย วิวัฒนาการของคัมภีร์ปฐมสมโพธิ และความแตกต่างระหว่าง ปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรสกับฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ในด้านการเลือกเก็บข้อมูลของเนื้อหาและการให้คำอธิบายในพุทธประวัติบางตอน อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยเห็นว่า ในการศึกษาปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) นิธิ เอียวศรีวงศ์เลือกศึกษา



เฉพาะฉบับธรรมสมบัติที่ใช้ในหลักสูตรนักธรรมเท่านั้น ไม่ได้ศึกษาฉบับที่ใช้เป็นเทศนา ทำให้ไม่เห็นลักษณะเด่นของงานนิพนธ์ของพระองค์ท่านที่ต่อเนื่องมาจากฉบับหนังสือเทศน์ และไม่ได้วิจารณ์พุทธประวัติตอนที่ถูกต้องออกไปโดยเฉพาะอย่างยิ่งตอนพรหมอาราธนาให้แสดงธรรมซึ่งเป็นตอนสำคัญที่มีอยู่ในพระไตรปิฎก และเป็นที่รับรู้อย่างกว้างขวางในสังคมไทย แต่ไม่ปรากฏในปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทั้งสองฉบับ นอกจากนี้ พระพุทธเจ้าแม้มีความเป็นมนุษย์มากขึ้นแต่ก็ยังคงมีคุณลักษณะพิเศษที่แตกต่างจากมนุษย์ทั่วไปและมีเรื่องอมนุษย์และอภินิหารปรากฏอยู่ ดังนั้น ผู้วิจัยจึงจะศึกษางานนิพนธ์พุทธประวัติสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ซ้ำอีกครั้งเพื่อแสดงให้เห็นถึงลักษณะเฉพาะของปฐมสมโพธิทั้งสองเล่มและเข้าใจแนวคิดเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าในงานนิพนธ์มากขึ้น

ผู้วิจัยเริ่มต้นด้วยการศึกษาภูมิหลังของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ลักษณะการนิพนธ์ และเปรียบเทียบปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทั้งสองฉบับเพื่อให้ทราบว่า มีพุทธประวัติตอนใดบ้างที่มีเนื้อหาสอดคล้องกัน แตกต่างกัน ตัดออก และขยายเพิ่มเติม หลังจากนั้น จึงนำผลการศึกษามาวิเคราะห์และอภิปรายเพื่อให้เห็นจุดประสงค์การนิพนธ์ การขยายความเพิ่มเติมและลักษณะเฉพาะของปฐมสมโพธิที่นิพนธ์โดยสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทั้งสองเล่ม

2. ภูมิหลังของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว)

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) มีพระนามเดิมว่าสา ประสูติ ในวันพฤหัสบดี แรม 8 ค่ำ เดือน 9 ปีระกา เบญจศก จุลศักราช 1175 ตรงกับวันที่ 19 สิงหาคม พ.ศ.2356 พระชนกชื่อจัน เคยบวชเป็นภิกษุ มีความเชี่ยวชาญในการเทศน์ พระชนนีชื่อสุข อาศัยอยู่ที่ตำบลคลองบางไผ่ใหญ่ แขวงเมืองนนทบุรี ทรงบรรพชาเป็นสามเณรอยู่ที่วัดใหม่ (ปัจจุบัน คือ วัดนครอินทร์ จังหวัดนนทบุรี) ริมคลองบางขุนเทียน แขวงเมืองนนทบุรี ทรงศึกษาความรู้เบื้องต้นเกี่ยวกับศาสนากับบิดา บิดาของท่านพอแปลได้ ภายหลัง ท่านจึงทรงย้ายมาอยู่ที่วัดสังเวชวิศยาราม



กทม. เพื่อเรียนพระปริยัติธรรมในสำนักนายอ่อนผู้เป็นอาจารย์

พระองค์ทรงมีความสามารถในการศึกษาและสำเร็จเปรียญธรรม 9 ประโยคตั้งแต่ทรงเป็นสามเณร ซึ่งเป็นรูปแรกในกรุงรัตนโกสินทร์ ทรงเข้าสอบแปลพระปริยัติธรรมเป็นครั้งแรก ขณะที่ทรงมีพระชนมายุ 14 พรรษา ทรงสอบได้ 2 ประโยค ตกประโยค 3 จึงเป็นเปรียญวังหน้า⁵ ต่อมาพระองค์ได้ถวายตัวและเรียนพระปริยัติธรรมในสำนักของวชิรญาณภิกขุหรือพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ซึ่งในขณะนั้นผนวชอยู่ที่วัดสมอราย หรือวัดราชาธิวาส และเข้าสอบไล่พระปริยัติธรรม ทรงแปลได้ 9 ประโยคในขณะที่มีอายุเพียง 18 ปี เมื่อพระชันษาครบอุปสมบท จึงทรงอุปสมบท ณ วัดราชาธิวาส มีฉายาว่า ปุสฺโส ไม่ปรากฏนามอุปัชฌาย์และพระกรรมวาจาจารย์ แต่สันนิษฐานว่า น่าจะมีพระสุเมธอาจารย์ (เกิด) ซึ่งพระสงฆ์ธรรมยุต ในสมัยนั้น เป็นพระอุปัชฌาย์ และมีพระวชิรญาณภิกขุเป็นพระกรรมวาจาจารย์ (สุขาวุฬ พLOYขุม และธ.ธรรมรักษ์, 2552, หน้า 129) หลังจากทรงอุปสมบทได้ 6 พรรษา พระองค์ได้รับพระกรุณาโปรดแต่งตั้งเป็นพระราชาคณะที่ พระอมรโมลี ทรงติดตามพระวชิรญาณภิกขุมาจำพรรษาที่วัดบวรนิเวศวิหาร แต่ในท้ายรัชกาลที่ 3 ทรงลาสิกขาเนื่องจากทรงหลีกเลี่ยงปัจจัยไทยธรรมและเงินติดก้นท์เทศน์เป็นจำนวนมากถึง 10 ชั่งในงานฉลองวัดพระเชตุพนวิมลมังคลาราม (นนทพร อยู่มั่งมี, 2558, หน้า 21) ทรงใช้ชีวิตฆราวาสระยะเวลานึง

พระองค์ทรงกลับมาอุปสมบทอีกครั้งหลังเปลี่ยนรัชกาล พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวโปรดเกล้าให้สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) กลับมา

⁵ ในสมัยนั้น ผู้ที่เข้าสอบครั้งแรกต้องแปลพระธรรมบทให้ได้ครบ 3 ประโยค จึงนับว่าเป็นเปรียญ ถ้าสอบได้ไม่ครบ เมื่อเข้ามาสอบครั้งต่อไป ต้องเริ่มแปลที่ประโยค 1 ใหม่ กรมพระราชวังบวร มหาศคดิพลเสพ ได้ทรงอุปการะแก่พระภิกษุสามเณรที่แปลได้ 2 ประโยค จนกว่าจะเข้าสอบแปลใหม่เป็นเปรียญ พระภิกษุสามเณรที่ได้รับพระราชทานอุปการะเหล่านี้ เรียกกันว่า เปรียญวังหน้า



อุปสมบทใหม่ โดยมีสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาปวเรศวริยาลงกรณ์ เมื่อครั้งดำรงพระอิสริยยศเป็นกรมหมื่นบวรรั้งสีสุริยพันธ์ เป็นพระอุปัชฌาย์ และ พระศรีวิสุทธิวงศ์ (ฟัก) เป็นพระกรรมวาจาจารย์ ในการอุปสมบทครั้งที่ 2 นี้ทรงได้รับฉายาว่า *ปุสฺสเทโว* ทรงเข้าสอบแปลพระปริยัติธรรมใหม่ และสอบได้ 9 ประโยคอีกครั้ง เป็นเหตุให้พระองค์เป็นที่รู้จักในนามว่า “พระมหาสา 18 ประโยค” เมื่อทรงอุปสมบทได้ 7 พรรษา พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงตั้งให้เป็นพระราชาคณะที่ พระสาสนโสภณ ในปี พ.ศ. 2401 ทรงสถาปนาวัดราชประดิษฐสถิตมหาสีมารามในปี พ.ศ. 2408 และโปรดให้อารธนาพระองค์ไปเป็นเจ้าอาวาส

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงได้รับความไว้วางพระราชหฤทัย อย่างมากจากพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงสนทนาแลกเปลี่ยนแนวคิดกันสม่ำเสมอ สาเหตุหนึ่งมาจากระยะทางระหว่างพระบรมมหาราชวังกับวัดราชประดิษฐสถิตมหาสีมารามที่ไม่ไกลกันนัก สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงเล่าไว้ว่า เมื่อพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงว่างจากพระราชกรณียกิจ จะเสด็จไปยังวัดราชประดิษฐ์ เพื่อประทับสนทนาธรรมกับสมเด็จพระสังฆราชอยู่ที่ตำหนักเป็นเวลานานจนบางครั้งมาถึงกับลงบรรทมคว่ำสนทนากัน (วัดราชประดิษฐสถิตมหาสีมารามราชวรวิหาร, 2507, หน้า 34) ทรงเป็นศิษย์หลวงในพระองค์มาแต่แรก ได้รับยกย่องว่าแต่งเทศน์ดี ถึงกับเป็นที่ทราบกันว่า ถ้าพระราชาคณะหรือเปรียญจะถวายเทศน์ ต้องขอให้ทรงตรวจเสียก่อน ถ้าใครไม่ชำนาญในการแต่งเทศน์ ก็ทรงแต่งให้

หลังจากที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงขึ้นครองราชสมบัติได้เพียง 4 ปี สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ได้เลื่อนสมณศักดิ์เป็นพระธรรมวโรดม ทำหน้าที่เจ้าคณะรองฝ่ายใต้ ได้ทรงปฏิบัติหน้าที่เป็นพระกรรมวาจาจารย์ในคราวที่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงผนวชเมื่อปี พ.ศ. 2416 (สุเขาว์ พลอยชุม และ ธ.ธรรมรักษ์, 2552, หน้า 129) ภายหลังพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว แม้ทรงลาผนวชแล้ว ก็ยังเสด็จไปวัด



ราชประดิษฐสถิตมหาสีมารามเพื่อบำเพ็ญพระราชกุศลแต่ในเทศกาลสำคัญ
ตรัสกับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) คราวละ 40 นาทีจนถึงเป็นชั่วโมง
(นันทพร อยู่มั่งมี, 2558, หน้า 61-62) ทรงระลึกถึงในฐานะที่สมเด็จพระสังฆราช
(สา ปุสฺสเทโว) ทรงเป็นพระกรรมวาจาจารย์และเป็นพระอาจารย์ที่ถวายข้อธรรม
ในระหว่างที่ทรงผนวช ดังข้อความจากคำประกาศถวายอิสริยยศว่า

ได้เป็นพระกรรมวาจาจารย์ให้สำเร็จอุปสมบทกิจการพระราชกุศลส่วน
ผนวชในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว ทั้งได้เรียบเรียงหนังสือธรรมวินัย
ถวายให้ทรงศึกษาในข้อปฏิบัติต่าง ๆ เปนอันมาก แลพระสงฆ์ที่จะได้เป็น
กรรมวาจาจารย์ในพระบาทสมเด็จพระเจ้าแผ่นดินเช่นนี้มีได้มีมาก
(พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระสมมตอมรพันธุ์, 2545, หน้า 107-109)

ใน พ.ศ. 2434 สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาปวเรศวริยาลงกรณ์
สมเด็จพระสังฆราชในขณะนั้นสิ้นพระชนม์ด้วยพระโรคชรา พระบาทสมเด็จพระ
จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวจึงทรงพระกรุณาโปรดสถาปนาพระองค์ขึ้นเป็นสมเด็จพระ
พระอริยวงศาคตญาณ (สา ปุสฺสเทโว) เป็นสมเด็จพระสังฆราชองค์ที่ 9 แห่ง
กรุงรัตนโกสินทร์ (พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระสมมตอมรพันธุ์, 2545, หน้า
109-111)

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงเป็นผู้มีพระปรีชาสามารถเป็น
อย่างมาก จึงเป็นโปรดปรานและเป็นที่ไว้วางพระทัยของพระบาทสมเด็จพระ
พระเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ดังจะเห็นได้จากการที่พระองค์ได้รับมอบ
หมายให้ปฏิบัติหน้าที่สำคัญ ทรงเป็นผู้ถวายพระมงคลวิเสสสภา⁶ มาตั้งแต่รัชกาล
ที่ 4 และได้ถวายต่อมาในรัชกาลที่ 5 จนตลอดพระชนม์ชีพ ทรงรวบรวมพระสูตร
และพระปริตรต่าง ๆ จัดทำเป็นหนังสือสวดมนต์ตามพระบรมราชโองการพระบาท

⁶ เทศนาพระมงคลวิเสสสภา เป็นเทศนาพิเศษอย่างหนึ่ง ซึ่งพรรณนาพระราชจรรยาของ
พระเจ้าแผ่นดินเพื่อจะได้ทรงพิจารณา เกิดพระปิติปรโมทัยแล้ว ทรงบำเพ็ญราชธรรม
นั้นยิ่งขึ้นไปเป็นการอุปถัมภ์พระราชจรรยาให้ถาวรไพูลย์



สมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และได้รับหน้าที่เป็นรองอธิบดีในการตรวจชำระ และจัดพิมพ์พระไตรปิฎกเป็นอักษรสยาม พ.ศ. 2431

จากการศึกษาข้างต้น ทำให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงมีความคุ้นเคยกับพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวทั้งสองรัชกาล ดังจะเห็นจากการที่ทรงสนทนาแลกเปลี่ยนแนวคิดกันคราวละนาน ๆ เป็นต้น พระองค์ทรงมีความรู้ความสามารถแตกฉานในพระไตรปิฎก เมื่อพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวมีพระราชดำริเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาไปในทิศทางใด พระองค์ก็ทรงมีส่วนร่วมในการทำสิ่งนั้นให้สำเร็จตามพระราชประสงค์ จึงเป็นที่โปรดปรานและเป็นที่ไว้วางพระหฤทัยอย่างมาก

3. พระนิพนธ์ปฐมสมโพธิของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว)

พระนิพนธ์ปฐมสมโพธิของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) มี 2 ฉบับ ฉบับที่ 1 ชื่อว่า **หนังสือเทศน์ พระปฐมสมโพธิ** ทรงนิพนธ์ขึ้นในรัชกาลที่ 4 สำหรับเทศน์ถวายในพระราชพิธีวิสาขบูชา⁷ แบ่งเป็นเทศนา 4 กัณฑ์ สำหรับเทศน์ในเดือน 6 ขึ้น 14 ค่ำ ขึ้น 15 ค่ำ แรม 8 ค่ำ และในวันแรม 15 ค่ำ รวม 4 วัน ในรัชสมัยต่อมา ได้มีการแกะเรียบพระราชพิธีวิสาขบูชาให้ทำแต่วันขึ้น 15 ค่ำวันเดียว ตีพิมพ์ครั้งแรก เมื่อ พ.ศ. 2446 แต่พิมพ์เพียง 3 กัณฑ์ ขาดกัณฑ์ธาดูวิชฌนถกกรมพระยาดำรงราชานุภาพได้ตีพิมพ์ให้ครบทั้ง 4 กัณฑ์ใน พ.ศ. 2460 ส่วนฉบับที่ 2 ชื่อว่า **ปฐมสมโพธิ** หรือเรียกอีกชื่อหนึ่งว่า **ธรรมสมบัติ หมวดที่ 1 พระปฐมสมโพธิ แบบธรรมยุตต์** เป็นหนังสือที่ใช้เป็นหลักสูตรนิกธรรม และ ธรรมศึกษา ชั้นตรี-เอก และวัดธรรมยุติกนิกายใช้เทศนาในพิธีวิสาขบูชา สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงเป็นผู้รจนาไว้ แต่ไม่ทราบปีที่ทรงนิพนธ์ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า

⁷ พระราชพิธีวิสาขบูชา เริ่มมีปรากฏมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย แต่ได้เว้นว่างมาจนถึง พ.ศ. 2360 พระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาลัยมีพระราชดำริให้มีการฟื้นฟูพระราชพิธีวิสาขบูชาขึ้นใหม่ และคงมีอยู่จนถึงปัจจุบัน



กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงชำระใน พ.ศ. 2448 เพื่อใช้เป็นหลักสูตรเรียนนักธรรม ในคำนำของหนังสือระบุไว้ว่า “หนังสือที่ข้าพเจ้าใช้สอบอยู่ 2 ฉบับ ๆ หนึ่ง พุทธศักราช 2419 อีกฉบับหนึ่ง 2445” ดังนั้น จึงสันนิษฐานว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) อาจจะทรงนิพนธ์หนังสือปฐมสมโพธิฉบับนี้ขึ้นราว พ.ศ. 2419

ในบทความวิจัยนี้ ผู้วิจัยจะเรียกปฐมสมโพธิของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ฉบับที่ 1 ว่า “ปฐมสมโพธิ ฉบับหนังสือเทศน์” และฉบับที่ 2 ว่า “ปฐมสมโพธิ ฉบับธรรมสมบัติ” ต่อไปจะได้ศึกษาปฐมสมโพธิทั้ง 2 ฉบับในด้านโครงสร้าง ลักษณะการนิพนธ์ตลอดไปถึงเนื้อหาตามลำดับ

3.1 ลักษณะการนิพนธ์และโครงสร้าง

ปฐมสมโพธิฉบับหนังสือเทศน์ นิพนธ์ด้วยภาษาร้อยแก้วมีสัมผัสในบางประโยค ทำให้เกิดความไพเราะในเวลาใช้เทศนา เนื้อหาแบ่งออกเป็น 4 กัณฑ์ คือ ขาทิกถา อภิสังมโพธิกถา ปรินิพพานกถา ธาตุวิวัชชนกถา โดยแต่ละกัณฑ์จะแบ่งโครงสร้างออกเป็น 4 ส่วน คือ 1) **อารัมภกถา** ยกบทบาลีขึ้นต้นเกริ่นนำแล้วจึงปรารภขอบเขตเนื้อหาที่จะแสดง 2) **นิทเทศ** อธิบายขยายเนื้อหาภายในขอบเขตตามที่กำหนดไว้ 3) **ปฏินิทเทศ** แสดงเนื้อหาส่วนจบของพระธรรมเทศนา 4) **นิคมกถา** แสดงเนื้อหาส่วนสรุปของพระธรรมเทศนาประกอบด้วยการขอพรและอำนวยการ ลักษณะการนิพนธ์เป็นแบบนิสสัยคือการยกคำบาลีขึ้นมาเป็นตัวบทแล้วจึงแปลความเป็นสำนวนโวหาร บางแห่งมีการอธิบายเสริมเนื้อความเพื่อให้ชัดเจนยิ่งขึ้น⁸ (พระมหาจักรพันธ์ สุรเตโช และวิโรจน์ อินทนนท์, 2564, หน้า 100) ใช้บรรยายโวหารเล่าเรื่องราวของพระพุทธเจ้าไปตามลำดับเหตุการณ์ และในส่วน

⁸ เช่นตัวอย่างในฉบับหนังสือเทศน์ ปฐมสมโพธิว่า “**อันธฤตัสมี โลกัสมี** เมื่อสัตว์โลกเป็นผู้บอดไม่มีญาณจักสุขอันจะเห็นอริยสัจเลย หมู่สัตว์ไปแล้วในอวิชชาโมหความหลง หุ้มห่อรังรัดอยู่โดยรอบแล้ว เปนปานกะเปาะฟองฉนั้น เป็นต้น (สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว), 2466, หน้า 10)



ท้าย มีการใช้เทศนาโวหารสั่งสอนเพื่อให้ผู้ฟังหรือผู้อ่านจดจำสัมปทา 3 ประการ คือ เหตุสัมปทา ผลสัมปทา สัตตูปการสัมปทา และให้ระลึกถึงพระรัตนตรัย คือ พระพุทฺธ พระธรรม และพระสงฆ์

ส่วน ปฐมสมโพธิฉบับธรรมสมบัติ มีภาษาและสำนวนโวหารในลักษณะเดียวกันกับฉบับหนังสือเทศน์ แต่เนื้อหาจำแนกเป็น 10 กัณฑ์ โดยกัณฑ์ที่ 1 ที่ 2 และกัณฑ์ที่ 10 จะมีชื่อกัณฑ์และขอบเขตเนื้อหาที่ตรงกันกับฉบับหนังสือเทศน์ แต่กัณฑ์ที่ 3-9 มีขอบเขตเนื้อหาที่ตรงกับกัณฑ์ที่ 3 ของฉบับหนังสือเทศน์ คือ ปรินิพพานกถา ถูกแต่งขยายเพิ่มเติมแยกออกเป็น 7 กัณฑ์ คือ ธัมมเทศนาธิฏฐานกถา ธรรมจักกัปปวัตตนสูตร อนัตตลักขณสูตร จาริกกัณฑ์ ราชคฤห์กัณฑ์ พุทธกิจจกถา มหาปรินิพพานสูตร กัณฑ์ที่ 2 ที่ 9 และที่ 10 มีโครงสร้างแบ่งออกเป็น 4 ส่วน เหมือนฉบับหนังสือเทศน์ แต่กัณฑ์ที่เหลือมีโครงสร้างไม่ครบ (ดูตารางที่ 1 ด้านล่าง)

3.2 เนื้อหา

ปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทั้งสองเล่มมีเนื้อหาที่สอดคล้องกันและแตกต่างกัน ดังนี้

ชาติกถา เริ่มต้นเนื้อหาด้วยตอนที่พระโพธิสัตว์จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิต ได้รับคำพยากรณ์จากพวกพราหมณ์ผู้รู้ไตรเพท บรรลุปฐมฌานในวันงานพิธีแรกนาขวัญ เสด็จประทับอยู่ในปราสาท 3 ฤดู ถูกบำเรอด้วยกามคุณทั้ง 5 ดำรงอยู่ในขรรวาสสมบัติตลอดจนพระชนมายุ 29 พรรษา

อภิสังข์โพธิกถา ทรงถึงความสลดสังเวชเนื่องจากทรงพิจารณาถึงความแก่ เจ็บ ตาย จึงเสด็จออกผนวช เข้าศึกษาลัทธิสมัยในสำนักอาฬารดาบสและอุทกดาบส ทรงบำเพ็ญทุกริกิริยา หลังจากนั้น ทรงหันมาลิ้มกินอาหารหยาบ บำเพ็ญเพียรทางจิตจนสามารถบรรลุพุทฺเพนิวาสนุสสติญาณ จุตูปปาตญาณ และอาสวัชยญาณเป็นที่สุด



ปรีณิพพานกถา พระองค์เสวยวิมุตติสุข 4 สัปดาห์ หลังจากนั้น จิตของพระองค์ก็อ่อนโยนไปเพื่อความเป็นผู้ช่วยขวยน้อย แต่ทรงอาศัยพระกรุณา จึงตั้งพระทัยจะเทศนาธรรม เสด็จไปโปรดปัญจวัคคีย์ ยศกุลบุตรพร้อมกับเหล่าสหาย พวกภททวัคคีย์กุมาร ชฎิล 3 พี่น้อง พระเจ้าพิมพิสารกับราชบริวาร 11 นหุต พระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะ ตามลำดับ ในพรรษาที่ 45 ทรงปลงอายุสังขาร กระทำกัตถกิจด้วยมังสะสุกรอ่อน⁹ ของนายจุนทะ แต่นั่นก็ทรงพระประชวรลง พระโลหิต เสด็จถึงกุสินาราระเทศบรรทมไสยา โปรดสุภททปริพาชก ประทานปัจฉิโมวาทแก่พระภิกษุสงฆ์ แล้วเสด็จดับขันธปรินิพพาน ในฉับธรรมสมบัติ มีการให้รายละเอียดของเนื้อหาตั้งแต่พระพุทธเจ้าเสวยวิมุตติสุขจนถึงเสด็จดับขันธปรินิพพานเพิ่มเติมจากปฐมสมโพธิฉบับหนังสือเทศน์ จึงได้จำแนกเนื้อหาออกเป็นกัณฑ์ย่อย 7 กัณฑ์

ธาตุวิภังชนกถา เจ้ามัลลกะตรีย้เชิญพระพุทธสรีระไปถวายพระเพลิง ณ มกุฏพันธเจดีย์ แต่ถวายพระเพลิงไม่ได้ ต่อเมื่อพระมหากัสสปะทำประทักษิณ จิตกาธานก็ลุกโผลงขึ้นเองด้วยเพลิงทิพย์ เจ้าพระนคร 7 พระองค์ส่งทูตไปขอส่วนพระสารีริกธาตุ แต่เจ้ามัลละไม่ยอมแบ่ง โทณพราหมณ์พูดไกล่เกลี่ยชักนำให้ตั้งอยู่ในสามัคคีธรรม และแบ่งพระสารีริกธาตุออกเป็น 8 ส่วนแจกให้ทูตทั้ง 7 ในส่วนท้าย ได้มีพรรณนาถึงประเภทแห่งสัมพุทธเจดีย์ และกล่าวถึงความเป็นมาแห่งพระธรรมวินัย

⁹ “มังสะสุกรอ่อน” เป็นสำนวนตามปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ในภาษาบาลี คือคำว่า “สุกรมัททวะ” ซึ่งในทางวิชาการยังหาข้อสรุปไม่ได้ว่าเป็นอาหารประเภทใด, ดูข้อถกเถียงและอ่านเพิ่มเติมได้ในหนังสือของเมตตานันโท ภิกขุ (2548) เรื่อง เหตุเกิด พ.ศ. 1 หน้า 66-80.



ตารางที่ 1 เปรียบเทียบโครงสร้างปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพะสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว)

ปฐมสมโพธิ ฉบับหนังสือเทศน์	ปฐมสมโพธิ ฉบับธรรมสมบัติ
ชาดิกถา กัณฑ์ที่ 1	ชาดิกถา กัณฑ์ที่ 1
อภิธรรมโพธิกถา กัณฑ์ที่ 2	อภิธรรมโพธิกถา กัณฑ์ที่ 2
ปรินิพพานกถา กัณฑ์ที่ 3	ธัมมเทสนาธิฐฐานกถา กัณฑ์ที่ 3
	ธรรมจักกัปปวัตตนสูตร กัณฑ์ที่ 4
	อนัตตลักขณสูตร กัณฑ์ที่ 5
	จาริกกัณฑ์ กัณฑ์ที่ 6
	ราชคหกัณฑ์ กัณฑ์ที่ 7
	พุทธกิจจกถา กัณฑ์ที่ 8
	มหาปรินิพพานสูตร กัณฑ์ที่ 9
ธาตุวิภาษนกถา กัณฑ์ที่ 4	ธาตุวิภาษนกถา กัณฑ์ที่ 10

จากตารางข้างต้นทำให้เห็นว่า ปฐมโพธิทั้ง 2 ฉบับเป็นเหมือนฉบับเดียวกัน แต่ฉบับธรรมสมบัตินั้นเป็นฉบับที่ขยายความจากฉบับหนังสือเทศน์ เนื้อหาที่กล่าวไว้โดยย่อในฉบับหนังสือเทศน์ก็จะกล่าวเพิ่มเติมในฉบับธรรมสมบัติเพื่อให้มีรายละเอียดมากขึ้น ในด้านขอบเขตเนื้อหา สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงนิพนธ์ ปฐมสมโพธิโดยมุ่งเน้นเนื้อหาส่วนประสูติ ตรัสรู้ ปรินิพพาน และตอนแบ่ง พระสารีริกธาตุ ในเนื้อหาส่วนบำเพ็ญพุทธกิจ พระองค์คงไว้เฉพาะตอนที่เสด็จไปโปรดปัญจวัคคีย์จนถึงตอนที่โปรดพระอัครสาวกเท่านั้น ส่วนเนื้อหาตอนบำเพ็ญพุทธกิจ ที่เหลือถูกตัดออกไป แต่เนื้อหาในส่วนการเทศนาธรรม คือ ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร อนัตตลักขณสูตร และอาทิตตปริยายสูตรจะมีรายละเอียดเป็นอย่างมาก ลักษณะดังกล่าวสอดคล้องกับวัตถุประสงค์ในการนิพนธ์ที่มุ่งเพื่อใช้เป็นเทศนาในพระราชพิธี วิสาขบูชา



ในทั้งสองฉบับ สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงดัดบทบาทของ เทวดาออกโดยเฉพาะตอนที่เกี่ยวกับการตัดสินพระทัยของพระพุทธเจ้าซึ่งทำให้ พระองค์ทรงมีลักษณะเด่นด้านปัญญามากขึ้น แต่ยังคงรักษาบทบาทอื่น ๆ ของ เทวดาไว้ ดังนี้คือ ดูแลรักษาและรับพระโพธิสัตว์หลังจากที่ประสูติ ติดตาม พระโพธิสัตว์ในเวลาที่ทรงบำเพ็ญ ทุรกิรียา ถวายบาตรศิลาตอนที่พระพุทธเจ้า จะโปรดพ่อค้า 2 พี่น้อง บอกแจ้งเรื่องอาภารดาบสและอุกทดาบสตายแล้ว ให้พระพุทธเจ้าทรงทราบ บันลือกึกก้องจนไปถึงพรหมโลกหลังจากที่พระพุทธเจ้า ทรงแสดงธรรมจักกัปปวัตตนสูตร แสดงความสังเวช กระทำพุทธบูชา กำหนด เส้นทางในการเชิญพระพุทธสรริระไปทิมกุกุพันธเจดีย์ กำหนดเวลาในการถวาย พระเพลิง และทำหน้าที่ถวายพระเพลิงทิพย์หลังจากที่พระพุทธเจ้าเสด็จดับขันธ ปรินิพพาน บทบาทของเทวดาดังกล่าวแม้จะไม่ใช่ว่าสำคัญ แต่ก็ทำให้เนื้อเรื่อง ดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง ทั้งนี้ ยังแสดงให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงเลือกที่จะปรับเนื้อหาที่เกี่ยวกับการตัดสินพระทัยของพระพุทธเจ้าเท่านั้น แต่เนื้อหาส่วนอื่นยังคงไว้ตามเดิมไม่เปลี่ยนแปลง

ความเหมือนกันอีกอย่างหนึ่ง คือ การที่สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงแทรกคำอธิบายไว้ในพุทธประวัติบางตอน ซึ่งไม่ปรากฏในอรรถกถา ดังนี้

1) การที่พระโพธิสัตว์ทรงมีมหาปุริสลักษณะและบริบูรณ์ด้วยสุขสมบัติ เพื่อเป็นประโยชน์ในเวลาที่ทรงสั่งสอนสัตว์ จะสามารถอ้างได้ว่า พระองค์เคย เสพกามารมณ์ทั้งหลายมาแล้ว แตกต่างจากสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระ ประมานุชิตชินโรสที่ทรงอธิบายว่า เหตุที่พระโพธิสัตว์ทรงมีมหาปุริสลักษณะเพราะ ทรงละอกุศลและบำเพ็ญกุศลไว้ในอดีต

2) การที่พระโพธิสัตว์ทรงมีพระเทวีและพระโอรสก่อนจะทรงผนวช เพื่อป้องกันการครหาว่า พระองค์ทรงเป็นบัณฑิต

3) การที่พระโพธิสัตว์ทรงบำเพ็ญตุรกิรียาจนถึงที่สุด เพื่อเป็นประโยชน์ ในเวลาที่ทรงกล่าวสอนสัตว์ที่เลื่อมใสในการบำเพ็ญตุรกิรียาว่า พระองค์ได้บำเพ็ญ



มาแล้ว ไม่มีใครบำเพ็ญได้ยิ่งเท่าพระองค์

4) การที่ปัญจวัคคีย์อยู่ปฏิบัติพระพุทเจ้าในเวลาที่บำเพ็ญทุกรกิริยาเพื่อให้เป็นสักขีพยาน แต่หลีกเลี่ยงไปในเวลาที่ทรงบำเพ็ญเพียรทางจิตเพราะไม่สามารถเป็นพยานรู้เห็นได้

5) การที่พระพุทธเจ้าทรงปรินิพพานที่เมืองกุสินารา เพราะกุสินาราเป็นเมืองเล็กและพวกมัลลक्षัตริย์ปกครองกันโดยสังฆคณานุศาสนตามสามัคคีธรรม จึงสามารถที่จะแบ่งส่วนพระสารีริกธาตุ ป้องกันไม่ให้เกิดสงครามได้ แต่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรสทรงแสดงแนวคิดไว้ว่า เพราะหากไม่เสด็จไปเมืองกุสินารา จะไม่ได้แสดงมหาสุทสนสูตร สุกัททปริพาชกจะไม่โอกาสเข้าเฝ้าบรรลุปัจฉิมสาวก และถ้าปรินิพพานที่เมืองอื่นก็จะเกิดสงครามแย่งพระธาตุ

6) การที่พวกมัลลक्षัตริย์ประกาศไม่ยอมแบ่งพระธาตุ เพราะพิจารณาว่าหากมีเหตุมาขอแล้วรีบแบ่งให้ไป ไม่นานพระธาตุก็จะหมด แต่การขอพระธาตุจะมีมาเรื่อย ๆ จึงเก็บพระธาตุไว้ก่อนเพื่อไม่ให้เกิดภัยพิบัติแก่พระนคร ไม่ใช่คิดที่จะไม่แบ่ง เพราะเชื่อในพระบรมสารีริกธาตุ ส่วนสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรสทรงมองว่า เพราะมั่นใจในพระบรมสารีริกธาตุ ด้วยว่าจะมีเวดามายูชาพระบรมสารีริกธาตุเป็นจำนวนมาก แม้จะมีข้าศึกโจมตี ชาวกุสินาราก็จะมีชัยชนะด้วยอานุภาพเวดามายูชา

จากคำอธิบายที่กล่าวมาข้างต้น ทำให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงให้น้ำหนักเกี่ยวกับประสบการณ์ชีวิตที่ส่งอิทธิพลต่อแนวคิดของพระสิทธัตถะโพธิสัตว์ การที่พระองค์ทรงพร่ำพร้อมไปด้วยสุขสมบัติถูกบำเรอด้วยกามคุณ 5 ตลอด 29 ปีนับเป็นประสบการณ์ชีวิตในส่วนที่เป็นกามสุขัลลิกานุโยคคือการหมกมุ่นอยู่ในกามสุข การที่ทรงบำเพ็ญทุกรกิริยาจนถึงที่สุดเป็นประสบการณ์ชีวิตในส่วนอัตตกิลมณานุโยคคือการทรมานตนให้เกิดความลำบาก นอกจากนี้ยังปรากฏแนวคิดแบบเหตุผลนิยม ดังจะเห็นได้จากการที่สมเด็จพระสังฆราชทรงมองปัญจวัคคีย์ในฐานะผู้เป็นสักขีพยานในการบำเพ็ญทุกรกิริยาของพระโพธิสัตว์



เพราะถ้าไม่มีปัญจวัคคีย์เป็นสักขีพยาน พระโพธิสัตว์แม้จะทรงบำเพ็ญทุกรกิริยาอย่างถึงที่สุด แต่ในภายหลังก็ไม่สามารถที่จะกล่าวให้ผู้อื่นคล้อยตามได้ ทั้งยังเห็นได้จากพุทธประวัติตอนที่จิตของพระพุทธเจ้าโน้มไปเพื่อความเป็นผู้ช่วยขายน้อย และตอนเสด็จดับขันธปรินิพพานที่เมืองกุสินารา ซึ่งสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงแสดงให้เห็นถึงความเป็นเหตุเป็นผลมากกว่าจะทรงเชื่อในสิ่งที่เหนือธรรมชาติ เหมือนดังแนวคิดของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส อย่างไรก็ตาม แนวคิดของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ดังกล่าวได้ส่งอิทธิพลต่อแนวคิดของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสผู้นำธรรมยุติกนิกายในยุคต่อมา

ข้อที่ปัญจวัคคีย์ได้มาอยู่ปฏิบัติจากพระมหาบรูซ ในเวลาทรงบำเพ็ญทุกรกิริยา, ดูเหมือนจะมาเป็นพยานของพระองค์ในเวลาที่ได้ตรัสรู้แล้วไป ถ้าพระองค์จะทรงแสดงธรรมสั่งสอนใคร ๆ ให้ละอรรถกิลมณฺเอยโค คือการประกอบความลำบากแก่ตนเปล่า ก็จะได้แนะนำให้สิ้นสงสัยว่า ‘อรรถกิลมณฺเอยคนั้น เราได้เคยประพฤติมาแล้วไม่มีใครจะประพฤติได้อยิ่งไปกว่าเรา, แม้เช่นนั้น ก็ไม่เป็นทางที่จะให้รู้ธรรมพิเศษอย่างใดอย่างหนึ่ง’ ผู้นั้นก็จะได้ละความนิยมนับถือในอรรถกิลมณฺเอยคนั้น แล้วปฏิบัติตามคำสั่งสอนของพระองค์เพื่อบรรลุประโยชน์ตามสมควร (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2557, หน้า 40)

จากตัวอย่างนี้ สะท้อนให้เห็นว่า สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงมีแนวคิดเช่นเดียวกับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) คือ ทรงมองปัญจวัคคีย์ว่าเป็นสักขีพยานในการบำเพ็ญทุกรกิริยา และมองว่าการบำเพ็ญทุกรกิริยาเป็นประสบการณ์ชีวิตของพระสิทธัตถโพธิสัตว์ในด้านอรรถกิลมณฺเอยคนั้นเป็นแนวทางสุดโต่ง การบำเพ็ญทุกรกิริยานี้จะก่อให้เกิดประโยชน์แก่มหาบรูซในภายหลัง คือพระองค์สามารถที่อ้างถึงและแนะนำสั่งสอนผู้อื่นให้ประพฤติตามพระองค์ได้ง่าย



4. การศึกษาเปรียบเทียบและบทวิเคราะห์

การศึกษาเปรียบเทียบประเด็นเนื้อหาปฐมสมโพธิสองฉบับทำให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงตัดเนื้อหาสำคัญออกไปหลายส่วน ส่วนใหญ่เป็นเนื้อหาที่เป็นที่รู้จักกันดีในวัฒนธรรมไทย เช่น พุทธประวัติ ตอนมารวิชัยซึ่งนิยมนำมาสร้างเป็นพระพุทธรูป ประติมากรรม และเขียนเป็นภาพจิตรกรรมอย่างแพร่หลาย พุทธประวัติ ตอนเสด็จลงจากสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ซึ่งเป็นมูลเหตุให้เกิดประเพณีตักบาตรเทโว เป็นต้น การจัดประเด็นเนื้อหาใหม่ในปฐมสมโพธิฉบับธรรมสมบัติแต่งขึ้นเพื่อเป็นแบบเรียน แสดงถึงความคิดในการสร้างความรับรู้เกี่ยวกับพระสัมมาสัมพุทธเจ้าแบบใหม่ในสังคม ซึ่งเริ่มก่อตัวขึ้นในคณะธรรมยุติกนิกาย สามารถแยกพิจารณาได้ ดังนี้

ตารางที่ 2 เปรียบเทียบเนื้อหาพุทธประวัติตอนสำคัญในปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว)

ที่	เนื้อหา	ปฐมสมโพธิ ฉบับหนังสือเทศน์	ปฐมสมโพธิ ฉบับธรรมสมบัติ
	รับเชิญจากสวรรค์ชั้นดุสิต	-	-
	ภาพเทวิลดาบสเข้าเฝ้า	-	-
	ทอดพระเนตรเห็นเทวทูต 4	-	-
	เสด็จหนีออกผนวช	-	-
	พระอินทร์ตีตีพิณสามสาย	-	-
	ลอยลาดเสียงทนาย	-	-
	มารวิชัย	-	-
	ธิดามารล่อลวงพระพุทธเจ้า	-	-
	ท้าวสหัมบดีพรหมอาราธนา	-	-
	มารเข้าคุกคาม	-	✓



	แสดงยมกปาฏิหาริย์	-	-
	โปรดพระพุทธรูปมารดา	-	-
	เสด็จลงจากสวรรค์ชั้นดาวดึงส์	-	-
	มารทูลอาราธนาให้ปลงอายุสังขาร	-	✓

4.1 ตอนที่ถูกต้องออกไปจากทั้งสองฉบับ

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงตัดพุทธประวัติตอนสำคัญ ๆ ที่ตรงกันทั้งสองฉบับ 12 ตอน โดยเป็นตอนที่มิได้อยู่ทั้งในพระไตรปิฎกและอรรถกถา 2 ตอน ที่มีอยู่เฉพาะในอรรถกถา 9 ตอน และที่มีอยู่ในหลักฐานชั้นหลังอรรถกถาอีก 1 ตอน ดังนี้

- 1) พระโพธิสัตว์รับเชิญจากสวรรค์ชั้นดุสิต
- 2) ภาพเทวิลดาบสเข้าเฝ้าคุกเข่าทำอัญชลี
- 3) เสด็จประพาสพระนคร ทอดพระเนตรเห็นเทวทูต 4
- 4) เสด็จหนีออกผนวช
- 5) พระอินทร์ติดผืนสามสาย
- 6) ลอยถาดเสี่ยงทาย
- 7) มารวิชัย
- 8) ธิติมารทั้งสามล่อลวงพระพุทธเจ้า
- 9) ท้าวสหัมบดีพรหมอาราธนาให้พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรม
- 10) แสดงยมกปาฏิหาริย์
- 11) โปรดพระพุทธรูปมารดา
- 12) เสด็จลงจากสวรรค์ชั้นดาวดึงส์

การตัดตอนสำคัญข้างต้นทำให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงไม่เห็นด้วยกับเนื้อหาพุทธประวัติในอรรถกถา สอดคล้องกับแนวคิดของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวผู้ก่อตั้งกรมยุดิกนิกายซึ่งมองว่า คำสอน



ของพระพุทธเจ้าถูกเจือปนด้วยคำของพระโบราณจารย์ คัมภีร์ที่แต่งขึ้นในภายหลัง เช่น คัมภีร์อรรถกถา เป็นต้น อาจจะมีคามผิดพลาดคลาดเคลื่อนจากคำสอนซึ่งเป็นพุทธภาษิตที่แท้จริง

ถ้อยคำจำพวกนี้ พระอรรถกถาจารย์กล่าวให้พ้นเพื่อนไปไม่ตรงตามเดิม ชื่อว่า หาเคารพแก่พระพุทธานุญาตไม่...แท้จริงบพบาลีอันใด ที่สมเด็จพระผู้มีพระภาคทรงบัญญัติตั้งไว้ ให้เป็นวาจาสำเร็จวิธีธรรมวินัยกรรม บพบาลีนั้นชื่อว่าบริบูรณ์แล้วด้วยประการทั้งปวงจะพึงนำออกก็ดี จะพึงเติมเข้าก็ดีเห็นไม่ควรหาได้...เมื่อใครเอาถ้อยคำของตนเข้าแทรกใส่ให้สับสน บุคคลผู้นั้นก็ชื่อว่าหาเคารพมิได้

(พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (ภาษาไทย), 2547, หน้า 156)

พระราชวิจารณ์ที่ยกมาข้างต้นยืนยันว่า วชิรญาณภิกขุเห็นว่าการเลือกใช้ข้อมูลจากคัมภีร์อรรถกถาที่เป็นหลักฐานชั้นหลังพระไตรปิฎกอาจทำให้พุทธพจน์บางส่วนคลาดเคลื่อน แม้อรรถกถาจะมีความสำคัญในฐานะเป็นงานอรรถาธิบายพุทธพจน์โดยตรง แต่เมื่อมีข้อมูลบางส่วนย้อนแย้งไม่ตรงกับพระไตรปิฎก ก็อาจทำให้ผู้ศึกษาในยุคหลังเกิดความสับสนและเกิดความเสียหายต่อการตีความพุทธพจน์ได้

ผู้วิจัยยังเห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงนิพนธ์ปฐมสมโพธิขึ้นใหม่ โดยอ้างอิงข้อมูลจากพระไตรปิฎกเป็นหลัก เช่น พุทธประวัติตอนเสด็จออกผนวช พระพุทธเจ้าทรงปลงพระเกศาและพระมัสสุออกผนวช เมื่อพระประยูรญาติไม่ยอมอนุญาติให้บรรพชาทรงพระกันแสงอยู่ ซึ่งไม่มีการระบุอย่างชัดเจนว่าเป็นการออกผนวชต่อหน้าพระประยูรญาติหรือเสด็จหนีออกผนวช ตรงกับเนื้อหาในพระไตรปิฎก (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 9 ข้อ 182 หน้า 146-147)¹⁰ ไม่ตรงกับเนื้อหาในอรรถกถาที่พระพุทธเจ้าเสด็จหนีจากพระนคร แล้วจึงเสด็จออกผนวช

¹⁰ อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาบาลี ฉบับมหาจุฬาราชวิทยาลัย พ.ศ. 2538



(วิสุทธชนวิลาสีนีอัฐรฐกา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 114)¹¹ หรือตอนที่ปัญจวัคคีย์บรรลुธรรม พระโกณฑัญญะบรรลุโสดาปัตติผลเป็นคนแรก ต่อมา พระวัปปะและพระภัททิยะบรรลु หลังจากนั้น พระมหานามและพระอัสสชิจึงบรรลु สอดคล้องกับเนื้อหาในพระไตรปิฎก (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 4 ข้อ 18-19 หน้า 23-24) แต่แตกต่างจากเนื้อหาในอรรถกถาที่ปัญจวัคคีย์จะบรรลุเป็นพระโสดาบันเพียงวันละ 1 รูป ไม่ได้บรรลุเป็นคู่ (วิสุทธชนวิลาสีนีอัฐรฐกา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 151-152)

แม้จะทรงนิพนธ์ปฐมสมโพธิขึ้นใหม่โดยยึดเนื้อหาตามที่มีปรากฏในพระไตรปิฎกเป็นหลัก แต่ก็ไม่ได้คล้อยตามทั้งหมด พระองค์ทรงตัดพุทธประวัติที่มีอยู่ในพระไตรปิฎก 2 ตอน คือ ตอนธิดามาร 3 นางมาล่อลวงพระพุทธเจ้าและตอนท้าวสัทหมบตีพรหมทรงอาราธนาให้พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรม ซึ่งแสดงให้เห็นว่า แม้จะเป็นหลักฐานชั้นพระไตรปิฎก พระองค์ก็ไม่ทรงคล้อยตามทั้งหมด แต่ทรงพิจารณาและเลือกคงไว้เฉพาะส่วนที่เป็นแก่นสาร ข้อนี้นี้เป็นไปตามแนวคิดของวชิรญาณภิกขุที่มุ่งจะทรงศึกษาคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยใช้ปัญญาพิจารณาด้วยเหตุผลเพื่อให้รู้ว่าเป็นพุทธภาษิตที่แท้จริง ดังที่ทรงนิพนธ์ในคาถาสรรเสริญพระธรรมวินัยว่า

พระสูตรที่เป็นพุทธภาษิต เป็นคำของพระพุทธเจ้าแท้...มีอยู่มากมิใช่น้อย...
ผู้มีปัญญาพึงใช้ปัญญาฐานานุกรณิกญาณอันรู้ว่า นี้ พอเป็นได้เข้าสังเกต
กำหนด บาทบทบาลี แลอุทาหรณ์ เข้าเทียบเคียง พิจารณาให้ถ้วนถี่ทุก
อย่าง อาศัยพระบาลีเทียวเป็นที่ตั้ง พึงทำวินิจฉัย ตัดสินข้อธรรมที่ชอบที่
เป็นประโยชน์แก่นสารจริง นั้นเถิด (พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้า
อยู่หัว (ภาษาบาลี) 2547, หน้า 76)

ตัวอย่างข้างต้นแสดงให้เห็นว่า วชิรญาณภิกขุแม้จะให้ความสำคัญกับตัวบทบาลีกล่าวคือพระไตรปิฎกเป็นอันดับแรก แต่ก็ไม่ได้เชื่อหรือคล้อยตามทั้งหมด พระองค์แนะนำให้ใช้ปัญญาพิจารณาในประเด็นต่าง ๆ และเลือกถือเอาเฉพาะ

¹¹ อังอิงอรรถกถาภาษาบาลี ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย พ.ศ.2535



เนื้อหาที่เป็นแก่นสารจริง ๆ ทำให้แนวทางการอธิบายพุทธประวัติในวรรณกรรม พุทธศาสนาของคณะธรรมยุติกนิกายแม้ส่วนใหญ่จะสอดคล้องกับเนื้อหาใน พระไตรปิฎก แต่ก็มีเนื้อหาบางส่วนที่ถูกตัดออก ทั้งนี้ เมื่อพิจารณาพุทธประวัติ ตอนสำคัญที่สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงตัดออก ทำให้ผู้วิจัยสามารถ แบ่งตอนพุทธประวัติเหล่านี้นออกเป็น 4 กลุ่ม คือ

1) **กลุ่มที่เกี่ยวกับมนุษย** ซึ่งมีบทบาทต่อการตัดสินใจตัดสินใจพระทัยของ พระพุทธเจ้า ได้แก่ พุทธประวัติตอนรับเชิญจากภพดุสิต ท้าวสหัมบดีพรหม อาราธนาให้แสดงธรรม เทวทูต 4 และพระอินทร์ตีพิณสามสาย¹² การตัดตอน สำคัญเหล่านี้ทำให้พระพุทธเจ้าทรงมีลักษณะเป็นบุคคลที่ทรงมีพระปัญญา มาก เมื่อจะทรงกระทำการสิ่งใด ก็ทรงสามารถพิจารณาและตัดสินใจด้วยพระองค์เอง ไม่ต้องอาศัยการชี้แนะจากบุคคลอื่น แตกต่างจากเดิมที่เมื่อจะทรงตัดสินใจพระทัย ทำอะไร ไม่ว่าจะเป็นการจากสวรรค์ชั้นดุสิต การเสด็จออกผนวช การเลิกบำเพ็ญ ทุกรกิริยา หรือการตัดสินใจในการแสดงพระธรรมโปรดสัตว์ อมนุษย์ก็จะ ทำการอาราธนาหรือทำนิมิตบางอย่างซึ่งมีผลต่อการตัดสินใจของพระพุทธองค์ การลดบทบาทของอมนุษย์ซึ่งทำให้พระพุทธเจ้าทรงมีพระปัญญาเด่นมากขึ้นกว่า เดิมสอดคล้องกับแนวคิดของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงมอง พระพุทธเจ้าว่าทรงเป็นมนุษย์ธรรมดา มีสถานที่เกิดที่ระบุได้แน่นอน มีชาติตระกูล เช่นเดียวกับมนุษย์คนอื่น ต่างเพียงแต่พระองค์ทรงมีพระปัญญาพิจารณาเห็น ตามความเป็นจริง (พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (ภาษาไทย), 2547, หน้า 307 - 310)

2) **กลุ่มที่เกี่ยวข้องกับมาร เทพบุตรผู้เป็นอุปสรรคขัดขวางในเหตุการณ์ สำคัญต่าง ๆ** ได้แก่ ตอนเสด็จออกมหาภิเนษกรรม มารวิชัย และธิดามาร ซึ่ง สามารถพิจารณาได้ดังนี้

¹² พุทธประวัติตอนนี้ เริ่มมีปรากฏในปฐมสมโพธิอันเป็นคัมภีร์ชั้นหลังอรรถกถา ตูรายละเอียดเพิ่มเติมในบทความของอนันต์ เหล่าเลิศวรกุล (2545) เรื่องพระอินทร์ กับพิณ 3 สายและการละทิ้งทุกกรกิริยาของพระโพธิสัตว์ หน้า 71 - 111.



ตอนมารเข้าทูลพระโพธิสัตว์ให้อยู่ครองเรือนหลอกล่อด้วยความเป็น
พระเจ้าจักรพรรดิเพื่อไม่ให้เสด็จออกผนวช แต่พระองค์ไม่ทรงไยดีเสด็จ
หลีกไป (วิสุทธิชนวิลาสนิอัฐฎกถา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 117) มารในที่นี้
เป็นบุคลาธิษฐานของกิเลสคือความอยากได้ความเป็นพระเจ้าจักรพรรดิ

ตอนมารยกกำลังพลมาขับไล่พระโพธิสัตว์ให้ลุกจากโพธิบัลลังก์เพื่อขวาง
ไม่ให้พระองค์ตรัสรู้ แต่ก็ต้องพ่ายแพ้เพราะบารมี 30 ทศ (วิสุทธิชนวิลาสนิ
อัฐฎกถา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 132-140) สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรม
พระยาวชิรญาณวโรรส ทรงวิจารณ์พุทธประวัติตอนนี้ไว้ว่า เป็นเรื่องที่
แสดงน้ำพระทัยของมหาบุรุษโดยบุคลาธิษฐาน กิเลสถามเปรียบด้วย
มาร กิเลสอันเป็นฝ่ายเดียวกันเปรียบด้วยเสนามาร กิเลสที่ท่องเที่ยวอยู่ใน
จิตของมหาบุรุษให้นึกถึงความเสวยสุขในปางหลังเปรียบด้วยพระยามาร
ยกพลเสนามารมาผจญการที่พระมหาบุรุษบำเพ็ญบารมี 10 ทศ และมา
นึกถึงทำให้พระทัยหนักแน่นเปรียบด้วยการตั้งมหาปฐพีไว้ในที่เป็นพยาน
การเอาคุณสมบัติเห็นปานนี้มาหักพระทัยห้ามความคิดกลับหลังเสียได้
เป็นเด็ดขาดเปรียบด้วยเสียงพระบารมีผจญมารได้ชัยชนะเรื่องนี้ได้
ถอดใจความแสดงโดยธัมมาธิษฐานกล่าวตามภาพ (สมเด็จพระมหาสมณ
เจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2557, หน้า 45-46)

ตอนธิดามารติดตามยั่ววนพระพุทเจ้าเพื่อให้ตกอยู่ในอำนาจของตน
แต่ไม่สำเร็จ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 15 ข้อ 505-521 หน้า 181-186) ธิดามาร
ในที่นี้เป็นบุคลาธิษฐานของกิเลสคือ ตัณหา อรติ และราคะ

จากที่กล่าวมาข้างต้น ทำให้เห็นว่ามารในพุทธประวัติที่ถูกตัดออกมี
ลักษณะที่เหมือนกัน คือ เป็นเทวบุตรมารที่ถูกแสดงโดยความเป็นบุคลาธิษฐาน
ของสิ่งต่าง ๆ ที่เป็นอุปสรรคคอยขัดขวางพระพุทเจ้าไม่ให้ดำเนินไปตามความ
ปรารถนาได้สะดวก และมีส่วนในการช่วยเสริมบารมีให้กับพระพุทเจ้า เพราะ
เรื่องราวของพระพุทเจ้าที่ต้องใช้ความพยายามฝ่าฟันอุปสรรคต่าง ๆ ตั้งแต่ก่อน



เสด็จออกผนวช จนบรรลุปะเป็นพระพุทเจ้า และหลังจากที่ตรัสรู้ ย่อมเป็นที่ตั้งแห่งศรัทธาและเป็นที่นิยมชมชื่นของชาวโลกเป็นอย่างมาก อย่างไรก็ตาม การตัดพุทธประวัติตอนที่เกี่ยวข้องกับการออกไปนี้ทำให้เรื่องราวของพระพุทเจ้าเรียบง่ายขึ้นมีความเป็นมนุษย์ธรรมดามากขึ้น

ในปฐมสมโพธิฉบับหนังสือเทศน์ พุทธประวัติเกี่ยวกับการถูกตัดออกทั้งหมด การที่สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงนิพนธ์พุทธประวัติขึ้นโดยไม่กล่าวถึงมารแสดงให้เห็นถึงแนวคิดของพระองค์ที่ทรงมองมารว่าเป็นบุคลาธิษฐานของกิเลสความชั่วร้ายซึ่งเป็นสิ่งที่พระพุทองค์ทรงต่อสู้และสามารถชนะได้ภายในจิตใจ ไม่ใช่สิ่งที่มีตัวตน ดังนั้น จึงทรงไม่ปรารถนาที่จะแสดงมารในแง่เป็นตัวตนหรือเทพเจ้าที่ติดตามคอยขัดขวางพระพุทเจ้าในเหตุการณ์สำคัญต่าง ๆ สอดคล้องกับแนวคิดของรัชกาลที่ 4 ที่ทรงพิจารณามารในฐานะที่เป็นบุคลาธิษฐานและธรรมาธิษฐาน

อันว่าสมเด็จพระผู้มีพระภาค เมื่อยังมีได้ตรัสรู้แก่โพธิญาณ เสด็จอยู่เหนือบัลลังก์รัตนายใต้ต้นไม้พระศรีมหาโพธิ เป็นท่าม กลางสะดือดิน พระองค์มาผจญเสียแล้วซึ่งมารทั้งห้าให้พ่ายแพ้แล้ว (พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (ภาษาไทย), 2547, หน้า 265)

ในพุทธศาสนา มามี 5 ประเภท ได้แก่ 1) กิเลสมาร มารคือความรู้สึกรหรือความคิดที่ชั่วร้าย เช่น โลภะ เป็นต้น 2) ชนธมาร มารคือรูป เวทนา สัญญา สังขาร และวิญญาณ อันเป็นสภาพที่ปัจจัยปรุงแต่ง มีความแปรปรวน เสื่อมโทรมไปเพราะชราพยาธิ เป็นต้น 3) เทวบุตรมาร มารคือเทวดาชั้นกามาวจร ผู้คอยขัดขวางเหนี่ยวรั้งบุคคลไว้มิให้ล่วงพ้นจากอำนาจของตน รวมถึงพญาวสวัตติมาร 4) อภิสังขารมาร มารคือสภาพปรุงแต่งอันเป็นผลแห่งกรรมทำให้เกิดชาติชรา เป็นต้น 5) มัจจุมาร มารคือความตายอันเป็นตัวการตัดโอกาสที่จะก้าวหน้าต่อไป ในคุณความดีทั้งหลาย (ธนพล จุลกะเศียน, 2555, หน้า 11-28) เทวบุตรมารจัดเป็นบุคลาธิษฐานของสิ่งชั่วร้าย ส่วนมารทั้ง 4 ที่เหลือจัดเป็นธรรมาธิษฐาน



เพราะเป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่ภายในร่างกายและจิตใจของมนุษย์ การที่วิชรญาณภิกขุเล่าเรื่องราวของพระพุทธเจ้าโดยปรับเนื้อหาให้พระพุทธเจ้าทรงเป็นผู้ชนะมารทั้ง 5 จึงเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงมุมมองของพระองค์ที่มีต่อมารในฐานะที่เป็นบุคลาธิษฐานและธรรมาธิษฐาน ไม่ใช่มารที่เป็นตัวตน

3) กลุ่มที่แสดงให้เห็นถึงลักษณะพิเศษและนิมิตในการบรรลุพุทธภาวะ ได้แก่ ตอนภาพเทวิลดาบสเข้าเฝ้า พุทธประวัติตอนนี้เริ่มจากการที่ภาพเทวิลดาบสได้ฟังข่าวเกี่ยวพระโอรสของพระเจ้าสุทโธทนะจากเทวดาชั้นดาวดึงส์ จึงไปยังพระราชนิเวศน์ เห็นพระบาททั้งสองของพระโพธิสัตว์ประดิษฐานบนชฎาปรากฏเป็นเหตุอัศจรรย์จึงไหว้ และระลึกไปในอนาคตเห็นว่า พระโพธิสัตว์จักได้บรรลุเป็นพระพุทธเจ้า จึงยืมแยมแสดงถึงความดีใจและร้องไห้เมื่อทราบวา ตนจักตายเสียก่อน อยู่ไม่ทันได้เห็น (วิสุทธชนวิลาสีนีอัฐฎกเถา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 100-101) ตอนลอยถาดเสี่ยงทาย พระโพธิสัตว์ครั้งเสวยข้าวมธุปายาสของนางสุชาดา ทรงถือนถาดแล้วตรัสว่า ถ้าจักได้เป็นพระพุทธเจ้า ขอให้ถาดลอยทวนกระแสน้ำ แต่ถ้าไม่ได้เป็นจกลอยไปตามกระแสน้ำ แล้วจึงลอยถาดเสี่ยงทาย ถาดลอยทวนกระแสน้ำจกลงไปกระทบถาดของพระพุทธเจ้าสามพระองค์ 3 ก่อน (วิสุทธชนวิลาสีนีอัฐฎกเถา (บาลี) เล่ม 1 หน้า 129-130) ทั้ง 2 ตอนนี้มีปรากฏในหลักฐานชั้นอรรถกถา ทั้งนี้พบว่า ลักษณะอันเป็นธรรมดาของพระโพธิสัตว์ 16 ประการ และมหาปุริสลักษณะ 32 ประการ ซึ่งแสดงถึงคติ 2 ได้แก่ ถ้าอยู่ครองเรือนจะได้เป็นพระเจ้าจักรพรรดิ ถ้าออกบวชจะได้บรรลุสัมมาสัมโพธิญาณ ยังมีอยู่ไม่ถูกตัดออก ทำให้เห็นว่า ในเนื้อหาที่เกี่ยวกับลักษณะพิเศษและนิมิตในการบรรลุพุทธภาวะ สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงเลือกที่จะคงเนื้อหาตามที่ปรากฏเฉพาะในพระไตรปิฎก และตัดเนื้อหาที่ปรากฏในอรรถกถา

4) กลุ่มที่เกี่ยวกับการแสดงเหตุการณ์อัศจรรย์ ได้แก่ ตอนทรงแสดงยมกปาฏิหาริย์เพื่อปราบเดียรฉัตร จนถึงตอนเสด็จลงจากสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ (ธัมมปฏิกฎกเถา (บาลี) เล่ม 2 หน้า 224 - 236) พุทธประวัติตอนนี้แสดงให้เห็นถึงการทรงใช้อิทธิฤทธิ์การปราบผู้ที่มีทิฐิมานะ โดยเฉพาะผู้ที่เป็นเจ้าของลัทธิ และ



เสริมสร้างความเลื่อมใสให้เกิดขึ้นแก่ผู้พบเห็น แต่การที่ตัดพุทธประวัติตอนดังกล่าวออกไปก็ไม่ได้สะท้อนให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ไม่ทรงเชื่อในอิทธิปาฏิหาริย์ เพราะในปฐมสมโพธิทั้ง 2 ฉบับ ยังปรากฏเหตุการณ์อัศจรรย์ คือ ท่อน้ำที่ไหลลงจากอากาศในตอนประสูติและปรินิพพาน หมั่นโลกธาตุนั้นไว้ในตอนถือปฏิสนธิประสูติตรัสรู้แสดงปฐมเทศนาปลงอายุสังขารและปรินิพพาน หรือตอนใช้อิทธิฤทธิ์เพื่อโปรดยสกุลบุตรและขุณฺโณ 3 พี่น้อง

จกกล่าวเหตุการณ์ทั้งหลายในความเกิดและความเป็นไป แห่งพระอรหันต์ สัมมาสัมพุทธเจ้าพระองค์นั้น ข้อความที่ไม่ได้เห็นในพระบาฬีแล้ว ก็จะถูกกล่าวแต่โดยย่อตามอธิบายของบูรพาจารย์ เพื่อให้ประชุมชนเลื่อมใส มั่นในพระบรมศาสดาสัมมาสัมพุทธเจ้านั้น (สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว), 2466, หน้า 5)

ข้อความที่ยกมาข้างต้นมีอยู่ในปฐมสมโพธิทั้ง 2 ฉบับ สะท้อนให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ไม่ได้ทรงปฏิเสธเรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ในพุทธประวัติ แต่ยังคงไว้โดยย่อเพื่อที่จะรักษาศรัทธาของผู้เลื่อมใสพระพุทธเจ้าในฐานะผู้เป็นบุคคลวิเศษยิ่งกว่ามนุษย์สามัญชนทั่วไป ทั้งนี้ พบว่า ปาฏิหาริย์ที่ยังคงมีเหลืออยู่นั้น ล้วนปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎก ทำให้เห็นถึงหลักการในการเลือกเก็บข้อมูลเกี่ยวกับ เรื่องอภินิหารของสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ที่ทรงยึดเนื้อหาตามที่มีในพระไตรปิฎกเป็นหลัก

4.2 ตอนที่มีอยู่ในฉบับหนังสือเทศน์ แต่ไม่มีในฉบับธรรมสมบัติ

พุทธประวัติในปฐมสมโพธิฉบับหนังสือเทศน์บางตอน มีเนื้อหาที่แตกต่างจากปฐมสมโพธิฉบับธรรมสมบัติ ได้แก่ ตอนที่พระพุทธเจ้าทรงส่งพระสาวกไปประกาศศาสนา

เมื่อพระโลกนารถตรัสเทศนาเวยายากรณ์นี้ พระผู้เป็นเจ้า ทั้ง 5 เพ็ญเพียร โดยแยกคายอุบายวิเศษ ก็ทำให้แจ้งพระอรหัตผลเกิดองค์พระอรหันต์ขึ้น ณ โลก หกองค์กับทั้งพระโลกนารถด้วยประการนี้ แต่นั้นพระองค์



ส่งเบญจวัคคีย์ให้เที่ยวไปในทิศเพื่อจะแสดงธรรมประกาศพรหมจรรย์ (สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว), 2466, หน้า 74)

จากข้อความที่ยกมาข้างต้น ทำให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงปรับเนื้อหาให้พระพุทธเจ้าส่งพระปัญจวัคคีย์ไปประกาศศาสนาทันทีหลังจากที่ตรัสรู้ ไม่ได้ทรงรอให้มีสาวกครบทั้ง 60 องค์ก่อนแล้วจึงส่งไปเหมือนในฉบับธรรมสมบัติ พุทธประวัติตอนนี้ ในพระไตรปิฎกเล่าว่า พระพุทธเจ้าทรงส่งสาวกไปประกาศศาสนาหลังจากที่ยศกุลบุตรและสหายได้ตรัสรู้แล้ว (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 4 ข้อ 31-32 หน้า 38-40) แสดงว่า พระสาวกที่ทรงส่งไปมีทั้งหมด 60 องค์ จึงเป็นที่น่าสนใจว่า เหตุใดสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) จึงปรับเนื้อหาให้พระพุทธเจ้าส่งปัญจวัคคีย์ไปประกาศศาสนาทันที แล้วจึงส่งพระยศกุลบุตรพร้อมทั้งสหายไปในภายหลัง เบื้องต้นผู้วิจัยเห็นว่า บทบาทของปัญจวัคคีย์ในช่วงที่ยศกุลบุตรมาเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้าตลอดถึงตอนสหายของพระยศกุลบุตรมาขอบวชไม่มีปรากฏปรากฏอีกครั้งก็ตอนอัศรสาวกบรรพชา ดังนั้น สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) อาจจะทรงพิจารณาเนื้อหาส่วนนี้แล้วเห็นว่า ปัญจวัคคีย์ไม่ได้มีบทบาทอะไรในตอนยศกุลบุตรมาเข้าเฝ้า จึงทรงปรับเนื้อหาใหม่ ทำให้ปัญจวัคคีย์เป็นผู้มีบทบาทสำคัญมากขึ้นในฐานะผู้เป็นพระสาวกที่ได้ไปเผยแผ่ศาสนาเป็นชุดแรก

4.3 ตอนที่มียุอยู่ในฉบับธรรมสมบัติ แต่ไม่มีในฉบับหนังสือเทศน์

กล่าวได้ว่าเป็นพุทธประวัติ 2 ตอนที่พระองค์เพิ่มเติมเข้ามาในฉบับธรรมสมบัติ ดังนี้

1) ตอนหลังจากที่พระพุทธเจ้าทรงส่งพระสาวกให้เที่ยวไปประกาศศาสนา มารเข้าเฝ้าพระพุทธองค์กล่าวสนทนาโต้ตอบ แต่พ่ายแพ้หายไปจากที่นั้น

ท่านเป็นบุคคลอันบ่วงทั้งหลายที่เป็นของทิพย์และของมนุษย์ผูกไว้แล้ว ท่านเป็นผู้อันเครื่องผูกใหญ่ผูกไว้แล้ว ข้าแต่สมณะ ท่านจะไม่พ้นแต่เราได้



เราพ้นแล้วจากบ่วงทั้งหลายที่เป็นของทิพย์และของมนุษย์ทั้งปวงเราเป็นผู้พ้นแล้วจากเครื่องผูกอันใหญ่ ดูก่อนมารผู้ลามกตัวท่านเป็นบุคคลอันเรากำจัดเสียแล้วให้สิ้นอำนาจ

บ่วงอันใดนี้ เทียวไปในอากาศเป็นของมีในจิตสัญญาอยู่ เราจักผูกท่านด้วยบ่วง คือ ราคะความกำหนัดนั้น ข้าแต่สมณะ ท่านจักไม่พ้นแต่เราได้

อารมณ์ทั้งหลาย คือ รูป เสียง กลิ่น รส และส่วนที่จะพึงถูกต้อง เป็นที่ยินดีรื่นเริงแห่งจิต ฉันทะความปรารถนาพึงใจแห่งเราในอารมณ์เหล่านั้น ไปปราศจากแล้ว ดูก่อนมารผู้ลามก ตัวท่านเป็นบุคคลอันเรากำจัดเสียแล้ว ให้พ้นวิสัยสามารถ ไม่ผูกเราด้วยราคปาสะได้ (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 4 ข้อ 33 หน้า 40)

จากบทสนทนาข้างต้นทำให้ผู้วิจัยเห็นว่า พระพุทธเจ้าแม้จะตรัสรู้สามารถเทศนาสั่งสอนโปรดเวไนยสัตว์ให้รู้ตามและส่งไปประกาศศาสนาแล้ว แต่ก็ยังต้องประสบกับมารคือกามคุณ 5 ได้แก่ รูป เสียง กลิ่น รส โภกฐัพพะ ซึ่งเป็นสิ่งที่ล่อลวงสัตว์ทำให้เกิดความยึดถือ เมื่อพระองค์ทรงประกาศความเป็นผู้หลุดพ้นจากบ่วงมารแล้ว ย่อมทำให้พระองค์ทรงเป็นผู้มั่นคงแน่วแน่ มารในที่นี้เป็นสิ่งที่ปรากฏเป็นตัวตน แต่เป็นบุคลาธิษฐานของกามคุณ 5 กล่าวคือกิเลสสมารภายในจิตใจ

2) ตอนหลังจากที่พระอานนท์หลีกออกจากที่ประทับของพระพุทธเจ้า มารเข้าเผ่ายกเนื้อความแต่ครั้งได้ตรัสรู้อภิสมโพธิญาณเป็นนัยที่บ่งบอกว่าสิ่งที่พระพุทธองค์ทรงปรารถนาสำเร็จทุกประการแล้วทูลอาราธนาให้ปลงอายุสังขาร พระองค์ทรงรับคำของมาร และจักปรินิพพานหลังจากผ่านไป 3 เดือน (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 10 ข้อ 95 หน้า 121-125) มารในที่นี้ปรากฏเป็นตัวตนทำหน้าที่เป็นบุคลาธิษฐานของขันธมาร มารคือขันธ 5 ซึ่งไม่คงทนมีความแปรปรวนไปเพราะความชราและพยาธิเป็นต้น ดังจะเห็นได้จากอาพาธที่เกิดแก่พระวรกายของพระพุทธเจ้าซึ่งสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงนิพนธ์ในปฐมสมโพธิทั้งสองฉบับ คือ ตอนก่อนที่พระพุทธเจ้าจะทรงปลงอายุสังขาร พระองค์ทรง



พระประจวบเกิดทุกข์เวทนาอย่างแรงกล้าใกล้มรณะ แต่ทรงพิจารณาว่ายังไม่ควรที่จะปรินิพพาน จึงทรงบำบอดอาพาธด้วยอิทธิบาทภาวนา และตอนหลังจากที่ทรงเสวยมังสะสุกรอ่อน ก็ทรงพระประจวบลงพระโลหิต เกิดเวทนาใกล้ใกล้แต่มรณะมารในพุทธประวัติทั้ง 2 ตอนนี้ มีลักษณะที่เหมือนกัน คือเป็นมารที่มีตัวตน การที่สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงเพิ่มพุทธประวัติตอนดังกล่าวกลับคืนมา จึงเป็นการแสดงให้เห็นถึงการยอมรับมารในฐานะผู้เป็นเทพบุตรที่มีตัวตนไม่ใช่เป็นเพียงบุคลาธิษฐานของกิเลส และเป็นการรักษาตัวละครคือ พรหม มาร และเทวดาตามที่มีปรากฏในพระไตรปิฎกให้ครบทั้งหมด ซึ่งแม้จะถูกลดบทบาทแต่ยังมีความสำคัญในฐานะเป็นตัวละครหนึ่งในพุทธประวัติ

อีกประการหนึ่ง การเพิ่มพุทธประวัติโดยเฉพาะตอนมารทูลให้ปลงอายุสังขาร ซึ่งลดทอนลักษณะเด่นทางพระพุทธปัญญา บ่งบอกถึงเจตนาที่จะยึดเนื้อหาพุทธประวัติตามที่มิในพระไตรปิฎกมากขึ้น แต่ผู้วิจัยไม่สามารถกล่าวได้ว่าเป็นการยึดเนื้อหาตามที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเป็นหลัก เนื่องจากสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ไม่ได้เพิ่มเติมพุทธประวัติอีก 1 ตอนซึ่งมีความสำคัญเป็นอย่างมาก คือ ตอนพรหมอาราธนาให้พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมซึ่งเป็นที่มาของการอาราธนาให้พระภิกษุแสดงธรรมในสังคมไทย ทั้งนี้ เมื่อพิจารณาพุทธประวัติทั้ง 2 ตอนจะเห็นได้ว่ามีปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกเช่นเดียวกัน แต่มีผลกระทบต่อบุคคลพระปัญญาแตกต่างกัน มารในพุทธประวัติตอนปลงอายุสังขารได้นำเอาพระวาทะที่พระพุทธเจ้าตรัสกับตนในคราวแรกตรัสรู้มากล่าวทูล พระพุทธเจ้าทรงพิจารณาเห็นว่าสำเร็จดังที่ทรงปรารถนาทุกประการแล้วจึงทรงปลงอายุสังขาร มารในที่นี้มีหน้าที่เพียงเตือนให้ระลึกถึงเป้าหมายที่เคยตั้งไว้เท่านั้น ไม่ได้มีผลกระทบต่อบุคคลพระปัญญาเนื่องจากเป็นสิ่งที่ทรงตั้งพระทัยไว้ตั้งแต่แรกแล้วว่า จะทรงดำรงพระชนมอยู่จนกว่าบริษัท 4 และพรหมจรรย์จะมั่นคง แต่ในพุทธประวัติตอนอาราธนาให้แสดงธรรมพระพุทธเจ้าทรงปริวิตกว่า ธรรมเป็นสิ่งที่ลึกซึ้งยากเกินกว่าที่ผู้มีกิเลสจะตรัสรู้ตาม พรหมเข้าเฝ้ากราบทูลว่า ผู้ที่มีกิเลสน้อยพอที่จะตรัสรู้ตามยังมีอยู่ นอกจากนี้ยังได้กราบทูลเป็นนิคมคณาไว้ว่า



ขอพระองค์ผู้มีพระปัญญาดี มีพระจักษุโดยรอบ มีความโศกอันปราศจาก แล้ว จงเสด็จขึ้นสู่ปราสาทอันสำเร็จด้วยธรรม จงพิจารณาชุมชนผู้จมอยู่ในความโศก ถูกชาติและชราครอบงำแล้ว อุปมาเหมือนบุคคลผู้อยู่บนยอดภูเขาอันล้วนด้วยศิลา จะพึงเห็นชุมชนโดยรอบฉะนั้น (พระไตรปิฎก (บาลี) เล่ม 15 ข้อ 556 หน้า 201-202)

คำข้างต้นนี้เป็นไปในลักษณะของการกราบทูลพระพุทธเจ้าให้ทรงพิจารณาดูสัตว์โลก หลังจากนั้น พระพุทธองค์ทรงตรวจดูแล้วทรงเห็นลักษณะอุปนิสัยที่แตกต่างของหมู่สัตว์จึงทรงปรารภที่จะแสดงธรรม เห็นได้ว่า พรหมในที่นี้มีบทบาทในฐานะเป็นผู้แนะนำพระพุทธเจ้าซึ่งทำให้ลักษณะเด่นทางพุทธปัญญาน้อยลง ดังนั้น การที่สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ไม่ทรงเพิ่มพุทธประวัติตอนนี้นำเข้ามาในฉบับธรรมสมบัติ จึงเป็นการยืนยันแนวคิดเดิมที่ทรงเชื่อมั่นในพระปัญญาของพระพุทธเจ้า

แม้พุทธประวัติตอนนี้จะไม่เพิ่มเข้ามาในฉบับธรรมสมบัติ แต่พระองค์ก็ได้ทรงนิพนธ์เป็นพระธรรมเทศนาฉบับหนึ่งซึ่งภายหลังมีผู้นำนามาพิมพ์เป็นหนังสือใช้ชื่อว่า อายาจนสูตร มีเนื้อหาตรงตามอายาจนสูตรในพระไตรปิฎกคือมีพรหมมาอาราธนาพระพุทธเจ้าให้ทรงแสดงธรรมเพื่อให้เกิดความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับพุทธประวัติที่ถูกต้องในสังคม ในหนังสืออายาจนสูตร สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงนำเนื้อหาในอรรถกถามากกล่าวเสริมความต่อจากเนื้อหาในพระไตรปิฎก โดยเนื้อหา ในพระไตรปิฎกจะใช้คำขึ้นต้นว่า พระบาลี ส่วนเนื้อหาในอรรถกถาก็จะใช้คำว่า อรรถกถา หรืออรรถกถาจารย์ ขึ้นต้น เพื่อแยกกันให้ชัดเจน และมีการแทรกคำอธิบายในการที่จิตของพระพุทธเจ้าน้อมไปเพื่อความเป็นผู้ชวนชวายน้อย เป็นเพราะเหตุดังต่อไปนี้

1) เพราะพิจารณาเห็นว่า สัตว์ทั้งหลายเต็มไปด้วยกิเลส ธรรมก็เป็นสิ่งที่ลึกซึ้งพระองค์แม้ทรงมีพระปัญญามากก็ตรัสรู้ได้ยาก แล้วโลกิชนจะตรัสรู้ตามได้อย่างไร(สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว), 2461, หน้า 9-11)



2) เพราะต้องการให้พรหมมาอาราธนาซึ่งตรงกับแนวคิดของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส, 2478, หน้า 210) แต่ก็มีส่วนที่แตกต่าง คือ สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงอธิบายเสริมอีกว่า การที่พรหมมาอาราธนาเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นถึงการที่พรหมยอมรับในคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า ดังนั้น ผู้ที่เคารพและศรัทธาในพรหมก็จะยอมรับฟังคำสั่งสอนของพระพุทธองค์โดยง่าย (สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว), 2461, หน้า 11-12)

3) เพราะพระองค์เสวยวิมุตติสุขถึง 4 สัปดาหฺ จิตจึงยินดีในวิเวก¹³ (สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว), 2461, หน้า 12)

จากคำอธิบายทั้ง 3 ประการข้างต้นทำให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงมองพุทธประวัติตอนพรหมอาราธนาอย่างมีเหตุผล โดยการชี้ให้เห็นมูลเหตุที่ทำให้เกิดความท้อถอยและประโยชน์ที่ได้รับจากการที่มีพรหมมาอาราธนา อย่างไรก็ตาม การนิพนธ์พุทธประวัติตอนนี้โดยยกเนื้อหามาจากพระไตรปิฎกและอรรถกถาพร้อมทั้งมีการตั้งคำถาม การวิพากษ์วิจารณ์ และการตีความใหม่ซึ่งสามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผลนี้เป็นไปในแนวทางเดียวกันกับงานนิพนธ์พุทธประวัติที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสทรงนิพนธ์ให้เข้ากับวิทยาศาสตร์ซึ่งเป็นศาสตร์ยุคใหม่ที่กำลังรุ่งเรืองมากที่สุดในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (สยาม ราชวัตร, 2555, หน้า 51-59) แนวทางในการสร้างความเข้าใจต่อบทในระดับชั้นต่าง ๆ สอดคล้องกับพระราชมติของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวที่ทรงพยายามจะรักษาพระไตรปิฎกไม่ให้ผิดเพี้ยน

การพระพุทธศาสนายังเจริญมั่นคงถาวรอยู่แต่ในประเทศไทยนี้ประเทศเดียว จึงเป็นเวลาที่เหมาะสมที่จะสอบสวนพระไตรปิฎก ให้ถูกต้องบริบูรณ์

¹³ คำอธิบายนี้ สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงระบุไว้ในคำต้นว่า “พุทธศาสนิกบัณฑิตแสดงเหตุในข้อนั้น” เป็นนัยที่บ่งบอกว่าไม่ใช่คำอธิบายของพระองค์



แล้วสร้างขึ้นไว้ให้มากฉบับแพร่หลาย จะได้เป็นหลักฐานเชื้อสายของ
ศาสนาธรรมคำสั่งสอนแห่งพระพุทธเจ้าสืบไปภายหน้า....จึงได้คิดจัดการ
ครั้งนี้ เพื่อจะรักษาพระไตรปิฎกมิให้วิปริตผิดผัน เป็นการยกย่องบำรุง
พระพุทธศาสนาให้ตั้งมั่นถาวรสืบไป (พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า
เจ้าอยู่หัว, 2470, หน้า 3-6)

พระราชดำริข้างต้น สะท้อนให้เห็นว่า พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า
เจ้าอยู่หัวทรงให้ความสำคัญกับคัมภีร์พระไตรปิฎกเป็นอย่างมาก จึงได้อาราธนา
พระมหาเถระภายในประเทศให้มาตรวจสอบพระไตรปิฎกให้ถูกต้องเพื่อเป็นหลัก
ในการรักษาและสืบทอดพระพุทธศาสนา ในขณะที่การศึกษาพระศาสนาก็ควร
ยึดคัมภีร์ที่ถูกต้องนี้เป็นหลัก โดยสร้างความเข้าใจที่มีเหตุผลตามความเป็นจริงรับ
ฟังได้ประกอบด้วย

5. สรุป

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงเป็นพระมหาเถระผู้มีพระปรีชา
สามารถเป็นอย่างมากและทรงแตกฉานในพระไตรปิฎก ทำให้เป็นที่ยอมรับและ
ไว้วางพระราชหฤทัยของพระมหากษัตริย์ทั้ง 2 พระองค์ คือ พระบาทสมเด็จพระ
จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาลที่ 4 ทั้งในสมัยที่ทรงผนวชเป็นพระวชิรญาณภิกขุ
และทรงลาจากผนวชแล้ว และพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว รัชกาล
ที่ 5 บทความวิจัยนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาเปรียบเทียบและวิเคราะห์เนื้อหา
ของปฐมสมโพธิ พระนิพนธ์สมเด็จพระสังฆราช (สาปุสฺสเทโว) ทั้งสองเล่ม และ
วิเคราะห์สาเหตุหรือปัจจัยที่มีผลต่อการปรับเปลี่ยนเนื้อหาของพุทธประวัติใน
ทั้งสองช่วงเวลา จากการศึกษาพบว่า ปฐมสมโพธิทั้ง 2 ฉบับเป็นเหมือนฉบับเดียวกัน
แต่ฉบับธรรมสมมติเป็นฉบับที่ขยายความจากฉบับหนังสือเทศน์ เนื้อหาที่กล่าวไว้
โดยย่อในฉบับหนังสือเทศน์โดยเฉพาะพุทธประวัติตอนที่พระพุทธเจ้าเสวยวิมุตติ
สุขตลอดถึงเสด็จโปรดเวไนยสัตว์จะกล่าวขยายเพิ่มเติมให้มีรายละเอียดมากขึ้น
จนสามารถแยกกันที่ย่อยออกเป็น 7 กัณฑ์จากเดิมที่มีเพียง 1 กัณฑ์ นอกจากนี้



ยังปรากฏคำอธิบายในพุทธประวัติบางตอนซึ่งสะท้อนให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงมีแนวคิดเป็นเหตุเป็นผล ทรงเชื่อในประสบการณ์ชีวิตแตกต่างจากแนวคิดในปฐมสมโพธิกถาของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรสที่สะท้อนความเหนือจริง และการยึดมั่นในเรื่องราวปรัมปราที่สืบต่อกันมาในประเพณี โดยเฉพาะความเป็นพระสัมมาสัมพุทธเจ้า

ลักษณะเฉพาะของปฐมสมโพธิฉบับสมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) คือ การที่พระองค์ทรงตัดพุทธประวัติตอนที่มนุษย์มีบทบาทต่อการตัดสินใจของพระพุทธเจ้า คือ ตอนรับเชิญให้จุติจากสวรรค์ชั้นดุสิต ทอดพระเนตรเห็นเทวทูต 4 พระอินทร์ติดพิณสามสาย ท้าวสัทัมบดีพรหมทรงอาราธนาให้ทรงแสดงธรรม และมารทูลอาราธนาให้ปลงอายุสังขาร พระพุทธเจ้าจึงมีลักษณะเด่นทางพระปัญญามากขึ้น สอดคล้องกับแนวคิดของรัชกาลที่ 4 ที่ทรงมองพระพุทธองค์ในฐานะเป็นมนุษย์ที่พิเศษกว่าผู้อื่นตรงที่ทรงมีพระปัญญามาก พุทธประวัติตอนที่เกี่ยวกับลักษณะพิเศษและนิมิตในการบรรลุตลอดจนถึงเหตุอัศจรรย์ต่าง ๆ สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงเลือกคงไว้ตามที่มิในพระไตรปิฎกเท่านั้น แต่จะตัดส่วนที่ปรากฏในหลักฐานชั้นหลังออกทั้งหมด แม้จะมีการเพิ่มเติมพุทธประวัติบางตอนในฉบับธรรมสมบัติเพื่อให้สอดคล้องกับพระไตรปิฎกมากขึ้น แต่ในเนื้อหาที่เกี่ยวกับการตัดสินใจก็ทรงเพิ่มเฉพาะตอนมารทูลให้ปลงอายุสังขารเท่านั้น ทรงไม่เพิ่มตอนพรหมอาราธนาพระพุทธเจ้าให้แสดงธรรม

จากการศึกษา ทำให้เห็นว่า สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว) ทรงเคารพในวชิรญาณภิกขุ ผู้เป็นพระอาจารย์ของพระองค์ท่านเป็นอย่างมาก จึงทรงรักษาแนวคิดดั้งเดิมเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าของคณะธรรมยุติกนิกายไว้ในพระนิพนธ์ปฐมสมโพธิทั้งสองฉบับ แต่ก็ทรงยอมรับเรื่องพรหมอาราธนาให้พระพุทธเจ้าแสดงธรรมโดยน้อมานิพนธ์เป็นหนังสืออีกเล่มหนึ่ง เพื่อให้สอดคล้องกับนโยบายการพระศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 5 ที่ต้องการจะทรงรักษาคัมภีร์พระไตรปิฎกเอาไว้และทรงจัดพิมพ์เผยแพร่ ในกาลต่อมา



บรรณานุกรม

- กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า. (2557). *พุทธประวัติ เล่ม 1* (พิมพ์ครั้งที่ 56). กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. (2547). *ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาไทย ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. กรุงเทพมหานคร: สำนักงาน พระพุทธศาสนาแห่งชาติ.
- จอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. (2547). *ประชุมพระราชนิพนธ์ภาษาบาลี ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว*. กรุงเทพมหานคร: สำนักงาน พระพุทธศาสนาแห่งชาติ.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. (2470). *พระบรมราโชวาทใน พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว: คัดจากพระราชดำรัสในที่ สภาคมต่าง ๆ*. พระนคร: โสภณพิพรรฒธนากร.
- จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว, พระบาทสมเด็จพระ. (2496). *พระราชพิธีสิบสองเดือน*. พระนคร: พระจันทร์.
- ชนพล จุลกะเศียน. (2555). *การศึกษาเพื่อการสร้างสรรค์ : ความเชื่อเรื่องมารที่ ส่งผลต่อแนวคิดของมนุษย์* (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทบริหาร บัณฑิต, มหาวิทยาลัย ศรีนครินทรวิโรฒ).
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2555). พระปฐมสมโพธิกถากับความเคลื่อนไหวทางศาสนาใน ต้นรัตนโกสินทร์. ใน *ปากไก่และใบเรือ* (พิมพ์ครั้งที่ 4, หน้า 327-365). นนทบุรี: ฟาเดียวกัน.
- ปรมาณูชิตชีโนรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระ. (2478). *ปฐมสมโพธิกถา*. พระนคร: โสภณพิพรรฒธนากร.
- พระยาอุปทิศศิลปสาร. (2511). *หลักภาษาไทย*. พระนคร: ห้างหุ้นส่วนสามัญ นิติบุคคล ไทยวัฒนาพานิช.
- พระมหาจักรพันธ์ สุรเดโช, และวิโรจน์ อินทนนท์. (2564). อภิธัมมาสำนวนล้านนา: การปริวรรต ตรวจชำระและการศึกษาวิเคราะห์. *วารสารพุทธศาสตร์*



ศึกษา, 12(1), 100-113.

มหาวิทยาลัย. (2538). พระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ. กรุงเทพมหานคร:
มหาวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัย. (2535). วิสุทธิชนวิลาสินี นาม ขุททกนิกายสุตตะกถา อปท
นนวนณนา. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย.

มหาวิทยาลัย. (2535). ธัมมปทสุตตะกถา อปปมาท-จิตตวคฺคณณนา.
กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย.

เมตตานโนโท ภิกขุ. (2548). เหตุเกิด พ.ศ. 1 (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพมหานคร:
บริษัท แปลนพริ้นติ้ง จำกัด.

วัดราชประดิษฐสถิตมหาสีมารามราชวรวิหาร. (2507). อนุสรณ์วัดราชประดิษฐ์
สถิตมหาสีมารามราชวรวิหาร ครบ 100 ปี 26 พฤศจิกายน 2407 - 26
พฤศจิกายน 2507. พระนคร: โรงพิมพ์ส่วนท้องถิ่น.

ศรีสุพร ช่วงสกุล. (2530). ความเปลี่ยนแปลงของคณะสงฆ์ : ศึกษากรณี
ธรรมยุติกนิกาย (พ.ศ. 2368 - พ.ศ. 2464) (วิทยานิพนธ์ปริญญาอักษร
ศาสตรมหาบัณฑิต, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย).

ศักดิ์ศรี แยมันดดา. (2534). ปิรทรรศน์แห่งปฐมสมโพธิ. ใน วรรณวิทยา (หน้า
146-154). กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สยาม ราชวัตร. (2555). การศึกษาวิเคราะห์การตีความพุทธประวัติของสมเด็จพระ
มหาเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส (รายงานการวิจัย, มหาวิทยาลัย
เชียงใหม่).

สมมตอมรพันธุ์, พระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระ. (2545). เรื่องตั้งพระราช
คณะผู้ใหญ่ ในกรุงรัตนโกสินทร์ เล่ม 1. กรุงเทพมหานคร: กรมศิลปากร.

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว). (2461). อายาจนสูตร. ม.ป.พ..

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว). (2466). หนังสือเทศน์ ปฐมสมโพธิ. พระนคร:
โสภณพิพรรฒธนากร.

สมเด็จพระสังฆราช (สา ปุสฺสเทโว). (2559). ปฐมสมโพธิ ธรรมสมบัติ หมวดที่ 1
(พิมพ์ครั้งที่ 28). กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัย.



- สุภาพรณ ฦ บางช้าง. (2533). *วิวัฒนาการวรรณคดีบาลีสายพระสุตตันตปิฎกที่แต่งในประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุเชาว์ พลอยชุม, และธ.ธรรมรักษ์. (2552). *พระเกียรติคุณ 19 สมเด็จพระสังฆราชแห่งกรุงรัตนโกสินทร์*. กรุงเทพมหานคร: บัณฑิตปริทัศน์.
- นนทพร อยู่มั่งมี. (2558). *พระประวัติ สมเด็จพระอริยวงศาคตญาณ (สา ปุสฺสเทโว) สมเด็จพระสังฆราช (พิมพ์ครั้งที่ 3)*. นนทบุรี: มติชนปากเกร็ด.
- อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล. (2546). *ปฐมสมโพธิกถาภาษาไทยฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส : ความสัมพันธ์ด้านสารัตถะกับวรรณกรรมพุทธประวัติอื่น (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์, จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)*.
- อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล. (2545). พระอินทร์กับพิน 3 สายและการละทิ้งทุกกรกิริยาของพระโพธิสัตว์. *วารสารภาษาและวรรณคดีไทย*, 19(2), 71-111.



ป รัชญา วิทยาศาสตร์ และพุทธศาสนา

ทวิวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์¹

บทคัดย่อ

ในบทความนี้ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ทวิวัฒน์ ปุณฺทริกวิวัฒน์ นักวิชาการด้านพุทธศาสนาที่มีชื่อเสียงท่านหนึ่งของประเทศไทย ได้เสนอบทไตร่ตรองเกี่ยวกับแนวคิดสำคัญของพุทธศาสนาเรื่องจิตและอนัตตา บนพื้นฐานของความทรงจำและการตกผลึกทางความคิด บทไตร่ตรองดังกล่าวอยู่ในรูปการเสวนากับปรากฏการณ์อันเนื่องมาจากความปรารถนาในความเป็นอมตะของมนุษย์ ความก้าวหน้าทางวิทยาศาสตร์ ได้แก่ ฟิสิกส์ของนิวตันและควอนตัมฟิสิกส์ เป็นต้น รวมถึง แนวคิดทางปรัชญาที่สำคัญ ได้แก่ จิตนิยม สสารนิยม และธรรมชาตินิยม บทไตร่ตรองนี้มีปฏิสัมพันธ์กับความเคลื่อนไหวในสังคม ทำให้มีความน่าสนใจและกระตุ้นให้เกิดการไตร่ตรองสืบเนื่องเกี่ยวกับแนวคิดของพุทธศาสนาในโลกปัจจุบัน

คำสำคัญ: พุทธศาสนา ปัญหাজิต-กาย จิตนิยม สสารนิยม ธรรมชาตินิยม ฟิสิกส์

¹ อดีตผู้อำนวยการ สถาบันวิจัยและพัฒนา มหาวิทยาลัยพระพุทธรักษาแห่งโลก อดีตประธานหลักสูตรศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ มหาวิทยาลัยมหิดล และปัจจุบัน

นักวิชาการอิสระด้านศาสนาและปรัชญา อีเมล: tavivat01@gmail.com

วันที่รับบทความ 24 กรกฎาคม 2567 วันที่แก้ไขบทความ 9 สิงหาคม 2567

วันที่ตอบรับบทความ 9 สิงหาคม 2567



Philosophy, Science and Buddhism

Tavivat Puntarigivat¹

Abstract

In this article, Assistant Professor Dr. Tavivat Puntarigivat, one of the renowned Buddhist scholars in Thailand, offers a reflection on the key Buddhist concepts of mind and anatta (non-self) based on his recollection and insights. In this reflection, he engages with phenomena related to human desires for immortality, scientific advancements such as Newtonian physics and quantum physics, and significant philosophical ideas, including idealism, materialism, and naturalism. This reflection interacts with societal movements, making it interesting and prompting ongoing contemplation about Buddhist concepts in the modern world.

Keywords: Buddhism, mind-body problem, idealism, materialism, naturalism, physics

² Former Director of the Research and Development Institute, World Buddhist University; former Chairperson of the MA Program in Comparative Religion at Mahidol University, and currently an independent scholar in religion and philosophy

E-mail: tavivat01@gmail.com

Received July 24, 2024, Revised August 9, 2024,

Accepted August 9, 2024



1. การแสวงหา “ความเป็นอมตะ” ของมนุษย์: มัมมี่ ยาอายุวัฒนะ และ “จิตอมตะ”

มนุษย์ทุกยุคทุกสมัย ในทุกหนทุกแห่ง และทุกอารยธรรม ล้วนรักตัวกลัวตาย ไม่อยากตาย ต่างแสวงหา “ความเป็นอมตะ” (Immortality) ด้วยกันทั้งสิ้น มนุษย์แสวงหา “ความเป็นอมตะ” ด้วยวิธีการที่แตกต่างกันไป ชาวอียิปต์โบราณแสวงหาความเป็นอมตะด้วยการทำมัมมี่ โดยมีความเชื่อว่าคนที่ตายไปแล้วหากรักษาสภาพร่างกายไว้ให้ดี ก็อาจจะมีโอกาสฟื้นกลับคืนชีพขึ้นมาใหม่ได้อีก ชาวอียิปต์โบราณจึงได้สร้าง “วัฒนธรรมมัมมี่” ขึ้นมา ด้วยวิธีการดองศพและพันห่อทั่วทั้งร่างกายด้วยผ้าขาว แล้วนำไปบรรจุลงในโลงศพ เก็บรักษาไว้ภายใต้ปิรามิด ขนขึ้นสูงในสมัยนั้นโดยเฉพาะอย่างยิ่งเหล่ากษัตริย์ฟาโรห์ บรรดาขุนนาง และผู้มั่งคั่งทั้งหลาย ต่างเสาะแสวงหาความเป็นอมตะด้วยการทำมัมมี่แทบทั้งสิ้น เทคโนโลยีการทำมัมมี่ของอียิปต์นับว่าก้าวหน้าเป็นที่เลื่องลือ เพราะสามารถรักษาสภาพศพมิให้เน่าเปื่อยมาได้นับหลายพันปี

ปัจจุบันนักวิทยาศาสตร์สามารถค้นพบตัวยาสมุนไพร และเทคนิควิธีการทำมัมมี่ของชาวอียิปต์โบราณได้สำเร็จ นอกจากนี้ยังสามารถตรวจสอบวินิจฉัยสภาพร่างกายของมัมมี่ด้วยเทคโนโลยีปัจจุบันได้อย่างแม่นยำ ว่ามัมมี่เหล่านั้นก่อนตายป่วยด้วยโรคอะไร และตายด้วยสาเหตุใด เช่น มัมมี่บางตนไขข้ออักเสบก็ยังสามารถพบได้ และมัมมี่บางตนถูกฆาตกรรมด้วยวิธีใดก็บอกได้ เป็นต้น มีการนำเทคโนโลยีการสืบสวนสอบสวนในยุคปัจจุบัน ไปสืบหาตัวคนร้ายในคดีฆาตกรรมที่เกิดขึ้นในอียิปต์เมื่อหลายพันปีก่อน โดยอาศัยร่องรอยที่ทิ้งไว้ในมัมมี่ได้สำเร็จ เป็นที่ฮือฮาในวงการอาชญวิทยาเป็นอย่างยิ่ง

ในสหรัฐอเมริกาบริษัทเอกชนแห่งหนึ่ง ได้ใช้ความต้องการที่จะเป็นอมตะของมนุษย์ทำธุรกิจที่สร้างกำไรอย่างมหาศาล โดยอิงอาศัยข้อเท็จจริงที่ว่า ปัจจุบันวิทยาศาสตร์และเทคโนโลยีก้าวหน้าไปอย่างรวดเร็ว มนุษย์จะมีความรู้เพิ่มขึ้น 1 เท่าตัวในทุก ๆ 4 ปี ด้วยอัตราความเร็วของความรู้ที่เพิ่มขึ้นนี้ บริษัทแห่งนี้



ประมาณการว่า ในอีก 100 ถึง 200 ปีข้างหน้า มนุษย์จะสามารถค้นพบเทคโนโลยีที่จะปลุกชีวิตให้ตื่นขึ้นจากความตายได้ บริษัทจึงเสนอตัวที่จะเป็นผู้เก็บรักษาร่างกายของผู้ที่ถึงแก่ความตายในปัจจุบัน ด้วยแนวคิดแบบอียิปต์โบราณ แต่ด้วยเทคโนโลยีสมัยใหม่คือ เก็บรักษาร่างกายของคนตายในแคปซูลที่ควบคุมความเย็น แล้วนำไปเก็บไว้ในห้องเย็นใต้ดิน รอวันเวลาที่นักวิทยาศาสตร์ในอนาคตจะค้นพบความรู้ในการปลุกชีวิตให้ตื่นขึ้นจากความตาย ปรากฏว่ามหาเศรษฐี นักการเมือง ดาราฮอลลีวูด และชาวอเมริกันผู้มั่งคั่งอื่น ๆ แท้กันมาใช้บริการอย่างคับคั่ง โดยยินดีจ่ายเบี้ยประกันราคาแพงให้กับบริษัท เพื่อตอบสนองต่อความต้องการในส่วนลึกของจิตใจที่อยากจะเป็นอมตะของตน

จีนในสมัยโบราณแสวงหาความมีอายุยืน (Longevity) และความไม่ตาย ด้วยวัฒนธรรม “ยาอายุวัฒนะ” โดยการเสาะหาตัวยาสุมุไพรที่หาได้ยาก มาเล่นแร่แปรธาตุเพื่อให้เป็นยาอายุวัฒนะ โดยเชื่อว่าเมื่อดื่มกินเข้าไปหรือดูดซึมเข้าสู่ร่างกายแล้วจะทำให้ร่างกายอยู่อย่างคงกระพัน ชาวจีนโบราณทำได้สำเร็จอย่างมากก็เพียงทำให้อายุยืนยาวขึ้นเท่านั้น ด้วยกายบริหารแบบ “ไทเก็ก” และการหลีกเลี่ยงการกินเนื้อสัตว์และอาหารบางประเภท อันเป็นที่มาของเทศกาลกิน “เจ” แต่ก็ไม่สามารถเอาชนะความตายไปได้

ปัจจุบันนักวิทยาศาสตร์ในยุโรปตะวันตกพยายามค้นหา “ยาอายุวัฒนะ” ด้วยแนวคิดแบบจีนโบราณ แต่ด้วยเทคโนโลยีสมัยใหม่ นักวิทยาศาสตร์เหล่านั้นได้ทำการวิจัยถึงเหตุปัจจัยที่ทำให้คนมีอายุยืน โดยการสัมภาษณ์คนที่มีอายุยืนที่สุดในโลกจำนวนหนึ่ง การวิจัยนี้พบว่า สาเหตุที่ทำให้คนมีอายุยืนนั้น การรักษาสุขภาพ และการอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่ดีเป็นเพียงปัจจัยประกอบเท่านั้น ปัจจัยหลักอยู่ที่การมี “ยืนอายุยืน” ในตัวของบุคคลเหล่านั้น นักวิทยาศาสตร์จึงนำ Yin ของบุคคลเหล่านั้นมาวิจัยในห้องทดลอง เพื่อศึกษาถึงองค์ประกอบของยืนอายุยืน โดยหวังว่าเมื่อค้นพบแล้วจะสามารถสกัดองค์ประกอบสำคัญนั้น มาเพาะขยายในห้องทดลอง แล้วบรรจุลงในรูปของแคปซูลหรือยาฉีดหรือการปลูกถ่าย แล้วนำออกจำหน่ายเป็น “ยาอายุวัฒนะ” เมื่อผู้คนบริโภคเข้าไปแล้ว จะไปทำให้ Yin ของตนกลายเป็น



“ยืนอายุยืน” ดังเช่นยืนต้นแบบ หากนักวิทยาศาสตร์ทำได้สำเร็จ จะทำให้บริษัท ยาสร้างกำไรได้มหาศาล

ชาวอินเดียโบราณก็แสวงหาความเป็นอมตะเช่นเดียวกับชนชาติอื่น แต่ชาวอินเดียกลับเห็นว่ามนุษย์ไม่มีทางที่จะเอาชนะความตายทางร่างกายได้ อินเดียโบราณจึงมุ่งไปยังการสร้างปรัชญาที่ลึกซึ้งขึ้นมาทดแทน พวกพราหมณ์ในอินเดียได้เสนอทฤษฎี “จิตอมตะ” (อาตมัน) ขึ้นมา โดยอธิบายว่าร่างกายยังมีใช้ตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์ “จิต” ต่างหากที่เป็นตัวตนที่แท้จริง เมื่อร่างกายตายลง “จิต” หาได้ตายตามไม่ “จิต” จะล่องลอยไปหาร่างกายใหม่ เพื่อที่จะมีชีวิตอยู่ต่อไป ทฤษฎีนี้เป็นที่มาของความเชื่อในเรื่องการกลับชาติมาเกิดใหม่ ทฤษฎี “จิตอมตะ” จะเป็นจริงหรือไม่เป็นเรื่องหนึ่ง แต่ทฤษฎีนี้สามารถตอบสนองต่อความต้องการในส่วนลึกของจิตใจที่อยากจะเป็นอมตะของมนุษย์ได้ จึงเป็นที่นิยมเชื่อถือกันอย่างกว้างขวางทั้งในอินเดียและประเทศที่ได้รับอิทธิพลจากอารยธรรมอินเดีย

ศาสนาที่เกิดในคาบสมุทรอารเบีย หรือที่เรียกกันว่า “ศาสนาตะวันตก” อันได้แก่ ศาสนายูดาห์ (ยิว) ศาสนาคริสต์ และศาสนาอิสลาม เป็นต้นนั้น ก็เชื่อในเรื่อง “จิตอมตะ” เช่นเดียวกัน แต่ทฤษฎี “จิตอมตะ” ของศาสนาที่เชื่อพระเจ้าองค์เดียว (Monotheism) เหล่านี้กลับอธิบายว่า เมื่อร่างกายตายลง “จิต” จะไม่แวะเวียนไปที่ไหน แต่จะตรงดิ่งไปยังสถานที่ซึ่งพระเจ้ากำหนดให้ และรออยู่ที่นั่นจนกว่าจะถึงวันสิ้นโลก แล้วพระเจ้าจึงจะลงมาพิพากษา ในทางดาราศาสตร์ดวงอาทิตย์จะมิเชื่อเพลิงเผาผลาญตัวเองไปอีกประมาณ 5,000 ล้านปี ถ้า “วันสิ้นโลก” คือวันที่สุริยจักรวาลถึงกาลแตกดับ “จิต” ของคนตายจะต้องรอแถวอยู่นานโซ่ทีเดียวกว่าจะถูกพิพากษา นับเป็นความเชื่อที่แปลกไปจาก “ศาสนาตะวันออก” มากทีเดียว

ถ้าชีวิตหลังความตายคือ “การกลับชาติมาเกิดใหม่” เป็น “ข้อเท็จจริง” (fact) มนุษย์ไม่ว่าชาติใดภาษาใดหรือศาสนาใด ก็ต้องกลับชาติมาเกิดใหม่เสมอ ไม่มียกเว้น แต่ถ้าชีวิตหลังความตายคือ “การรอคอยวันสิ้นโลก” เป็น “ข้อเท็จจริง”



มนุษย์ไม่ว่าจะมีความเชื่ออย่างไรก็ต้องเป็นไปตามนั้น เพราะ “ความเชื่อ” เป็นเรื่องหนึ่งและ “ข้อเท็จจริง” เป็นอีกเรื่องหนึ่ง ถ้าเราย้อนหลังไปเพียง 500 ปี มนุษย์ทุกคนในโลกนี้ต่างก็เชื่อว่า “โลกแบน” แต่ความเชื่อของคนส่วนใหญ่ไม่สามารถเปลี่ยนข้อเท็จจริงที่ว่า “โลกกลม” ได้ฉันใด “ความเชื่อ” ในเรื่องชีวิตหลังความตายก็ไม่สามารถเปลี่ยนแปลง “ข้อเท็จจริง” เกี่ยวกับชีวิตหลังความตายได้ฉันนั้น เพียงแต่ว่ามนุษย์จะเสาะหา “ข้อเท็จจริง” เกี่ยวกับชีวิตและความตาย หรือเพียงแต่เชื่อตาม “ความเชื่อ” ของคนส่วนใหญ่ที่สืบทอดมาแต่โบราณเท่านั้น

2. พุทธศาสนากับ “จิตนิยม”

“จิตนิยม” (Idealism) เป็นแนวคิดทางปรัชญาที่มีมาแต่โบราณ เชื่อกันว่าเกิดขึ้นตั้งแต่สมัยที่มนุษย์ค้นพบไฟ สามารถขับไล่สัตว์ใหญ่ให้ออกจากถ้ำ และยึดเอาถ้ำเป็นที่อยู่อาศัยโดยก่อไฟไว้ที่ปากถ้ำ ทำให้มนุษย์รู้สึกปลอดภัยและนอนหลับได้สนิท เมื่อนอนหลับสนิทมนุษย์ก็เห็นความฝันชัดเจน จึงเข้าใจเอาเองว่า “จิต” หรือ “วิญญาณ” ของตนออกไปท่องเที่ยวขณะที่ตนเองนอนหลับ

แนวคิดเรื่อง “จิตนิยม” ได้รับการพัฒนาต่อมาโดยนักปรัชญาทั้งในกรีซและอินเดีย และต่อมาได้มีอิทธิพลต่อศาสนาทั้งในตะวันตกและตะวันออก “จิตนิยม” เริ่มต้นจากแนวความคิดที่ว่า “สิ่งที่เป็นจริงจะต้องแน่นอนตายตัวเที่ยงแท้ นิรันดร์ ตลอดกาล สิ่งที่ไม่เที่ยงแท้แน่นอนเป็นสิ่งที่ไม่จริง” เมื่อเป็นเช่นนี้โลกที่เราอาศัยอยู่ทุกวันนี้จึงเป็นโลกที่ไม่จริงแท้ เพราะเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา

โลกที่จริงแท้จะต้องเป็น “โลกแห่งนามธรรม” เท่านั้น เพราะ “นามธรรม” อยู่เหนือกฎเกณฑ์ทั้งปวงของวิชาฟิสิกส์ ทันทิที่เป็นรูปธรรมทุกสิ่งจะต้องตกอยู่ภายใต้กฎเกณฑ์ของฟิสิกส์ทั้งสิ้น ซึ่งเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงตลอดเวลา “โลกแห่งนามธรรม” นี้ เพลโต (Plato) นักปรัชญากรีกเรียกว่า “โลกแห่งแบบ (Form)” ศาสนาพราหมณ์หรือฮินดูเรียกว่า “พรหมัน” หรือ “ปารมาตมัน” ส่วนศาสนาที่เชื่อเรื่องพระเจ้าเรียกว่า “อาณาจักรของพระเจ้า”



ตามทฤษฎีของ “จิตนิยม” ชีวิตมนุษย์แบ่งออกเป็น 2 ส่วนคือ ร่างกาย และจิตใจ ร่างกายเป็นสมาชิกของโลกแห่งสสารวัตถุ ส่วนจิตใจเป็นสมาชิกของโลกแห่งนามธรรม จิตใจทำหน้าที่ควบคุมบังคับบัญชาร่างกายให้แสดงพฤติกรรมต่าง ๆ ไปตามที่จิตใจต้องการ ดังคำกล่าวที่ว่า “จิตเป็นนาย กายเป็นบ่าว” เมื่อร่างกายตายลง “จิต” หาได้ตายตามไม่ “จิต” ซึ่งเป็นตัวตนที่แท้จริงของมนุษย์จะเป็นอิสระจากร่างกาย และออกจากร่างกายซึ่งเสื่อมสลายไป

ปัญหาต่อมาก็คือว่าเมื่อออกจากร่างกายแล้ว “จิต” จะไปที่ไหน “จิตนิยมตะวันตก” เช่น ศาสนาที่เชื่อพระเจ้าองค์เดียว (Monotheism) ทั้งหลาย อธิบายว่า “จิต” จะตรงดิ่งไปยังที่ที่พระเจ้ากำหนดไว้ และรออยู่ที่นั่นจนกว่าจะถึง “วันสิ้นโลก” แล้วพระเจ้าจะทรงลงมาตัดสิน ใครทำดีก็ขึ้นสวรรค์ ใครทำชั่วก็ลงนรก ในทางดาราศาสตร์แล้ว ดวงอาทิตย์จะมีเชื้อเพลิงเผาไหม้ตัวเองไปอีกประมาณ 5,000 ล้านปีก็จะดับ เมื่อถึงเวลานั้นโลกก็จะถึงกาลอวสาน ถ้าหาก “วันสิ้นโลก” หมายถึงวันดังกล่าวแล้ว “จิต” ของคนตายจะต้องรอแถวอยู่นานโขทีเดียวกว่าจะได้รับการพิพากษา

ส่วน “จิตนิยมตะวันออก” เช่น ศาสนาพราหมณ์หรือฮินดู อธิบายว่า “จิต” จะล่องลอยไปหาร่างกายใหม่ (โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเวลากลางคืนที่มีการปฏิสนธิ “จิต” จะวิ่งตรงเข้าสวมร่างกายใหม่นั้นทันที) พวกพราหมณ์เปรียบร่างกายเหมือนกับเสื้อผ้า เมื่อเราใส่จนเก่าขาดแล้วก็ทิ้งไป และหาเสื้อผ้าใหม่มาสวมใส่แทน แนวคิดเช่นนี้เรียกว่าทฤษฎี “จิตอมตะ” (อาตมัน) และเป็นที่มาของทฤษฎี “การกลับชาติมาเกิดใหม่” (rebirth) โดยต้นตอของทฤษฎีเกิดที่อินเดียก่อน แล้วต่อมาก็แพร่หลายไปยังดินแดนที่ได้รับอิทธิพลจากอารยธรรมอินเดีย เช่น เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ รวมทั้งประเทศไทย เป็นต้น

เมื่อพุทธศาสนาเกิดขึ้นในอินเดีย พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทฤษฎี “จิตอมตะ” ของพวกพราหมณ์ โดยชี้ให้เห็นว่าทฤษฎีดังกล่าวไม่สอดคล้องกับความเป็นจริงในธรรมชาติ และเสนอทฤษฎี “อนัตตา” ขึ้นมาแทน โดยทรงอธิบายว่า ร่างกาย



ไม่สามารถตั้งอยู่ได้โดยปราศจากจิตใจ และจิตใจก็ไม่สามารถตั้งอยู่ได้โดยปราศจากร่างกาย ทั้งร่างกายและจิตใจนั้นสัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก พุทธศาสนายอมรับว่า จิตนั้นมีอยู่ แต่มีอยู่อย่างไม่เป็นตัวไม่เป็นตน เป็น “อนัตตา” (ความไม่มีตัวตนที่แท้จริง) ดังนั้นพุทธศาสนาจึงมิใช่ “จิตนิยม” ในความหมายที่กล่าวมาทั้งหมด

3. พุทธศาสนากับ “สสารนิยม”

“สสารนิยม” (Materialism) เป็นแนวคิดทางปรัชญาที่มีมาตั้งแต่สมัยโบราณ เนื่องจากมนุษย์ได้สัมผัสกับสสารวัตถุอยู่ทุกเมื่อเชื่อวัน ต่อมาแนวคิดนี้ได้รับการพัฒนาอย่างเป็นระบบทั้งในจีน อินเดีย และกรีก โดยปรัชญา “สสารนิยม” ของจีนเห็นพ้องกับปรัชญา “สสารนิยม” (จากรวาก) ของอินเดีย ที่ว่า โลกแห่งสสารวัตถุที่เราอาศัยอยู่ทุกวันนี้เป็นโลกที่จริงแท้เพียงโลกเดียว

ส่วนปรัชญา “สสารนิยม” ของกรีกนั้น มุ่งแสวงหาสิ่งที่เรียกว่า “ปฐมธาตุ” (first element) กล่าวคือ ตัวร่วมของสรรพสิ่งทั้งหลายในจักรวาล ทาเลส (Thales) บิดาแห่งปรัชญากรีก เห็นว่า “น้ำ คือปฐมธาตุ เพราะสามารถดำรงอยู่ได้ทั้งสถานะที่เป็นของแข็ง ของเหลว และก๊าซ” นักปรัชญากรีกท่านอื่น ๆ เห็นว่า ปฐมธาตุคือดิน บ้าง ลม บ้าง ไฟ บ้าง หรือ ดิน น้ำ ลม ไฟ รวมกันบ้าง แต่นักปรัชญากรีกที่สำคัญอีกท่านหนึ่งคือ เดโมครีตัส (Democretus) เห็นว่า “ปฐมธาตุคือ อะตอม (atom)” ซึ่งเป็นสิ่งที่ไม่สามารถแยกย่อยต่อไปได้อีก แต่ทรงสนะเรื่อง “สสารนิยม” ก็ไม่อาจไปไกลได้มากกว่านี้นานนับสหัสวรรษ เนื่องจากความรู้ทางวิทยาศาสตร์ของมนุษย์ยังมีอยู่อย่างจำกัด

หลังยุค “การฟื้นฟูศิลปวิทยาการ” (Renaissance) และ “การปฏิวัติอุตสาหกรรม” ในยุโรป นับตั้งแต่การค้นพบ “กฎแห่งแรงโน้มถ่วง” ของนิวตัน (Newton) เป็นต้นมา วิทยาศาสตร์ได้เจริญรุดหน้าไปอย่างรวดเร็ว ทำให้ปรัชญา “สสารนิยม” เจริญรุ่งเรืองขึ้น แต่ก็ยังอยู่ในกรอบของ “ฟิสิกส์แบบนิวตัน” (Newtonian Physics) กล่าวคือ เชื่อว่าอะตอมเป็นสิ่งที่แข็งตันและหยุดนิ่งอยู่กับที่ อะตอมและสิ่งประกอบขึ้นด้วยอะตอมจะเคลื่อนที่ไปที่ใดเมื่อมีแรงภายนอก



มากระทบมันเท่านั้น (Determinism) สรรพสิ่งเคลื่อนไหวไปอย่างเป็นระบบจักรกล (Mechanism) และสรรพสิ่งสามารถทอนลงเป็นหน่วยย่อยได้ (Reductionism) ปรัชญา “สสารนิยม” ดังกล่าวนี้อิทธิพลต่อวิชาการด้านวิทยาศาสตร์ประยุกต์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การแพทย์และสาธารณสุข และต่อวิชาการด้านสังคมศาสตร์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง เศรษฐศาสตร์ แม้กระทั่งในปัจจุบัน

“สสารนิยม” ตั้งต้นจากพรตนะที่ว่า “สิ่งที่เป็นจริงจะต้องสามารถสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้ง 5 คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย สิ่งใดที่ ตา หู จมูก ลิ้น กาย ไม่สามารถสัมผัสได้เป็นสิ่งที่ไม่จริง” เมื่อเป็นเช่นนั้นโลกที่เราอาศัยอยู่ทุกวันนี้จึงเป็นโลกที่จริงแท้เพียงโลกเดียว โลกแห่งนามธรรมมีเพียงในความคิดหรือความฝันของมนุษย์เท่านั้น มันจึงไม่มีอยู่จริง ชีวิตของมนุษย์มีเพียงความจริงทางด้านสรีรร่างกายเท่านั้น สิ่งที่เราเรียกว่า “จิต” ไม่มีอยู่จริง จิตเป็นเพียงปฏิกิริยาทางชีวเคมีที่เกิดจากความสลับซับซ้อนของร่างกายเท่านั้น สรีรร่างกายของมนุษย์ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง โครงสร้างทางสมอง มีความละเอียดอ่อนและสลับซับซ้อนมาก มันซับซ้อนมากจนกระทั่งเราคิดว่าเรามี “จิต” แต่จิตก็หาไม่มีอยู่จริงไม่ ความจริงของมนุษย์ก็คือความจริงทางด้านร่างกายเท่านั้น ดังนั้นในแง่นี้มนุษย์จึงเป็นหุ่นยนต์ชนิดหนึ่ง แต่เป็นหุ่นยนต์ทางชีวเคมี ซึ่งอาจผ่าตัดเปลี่ยน “อะไหล่” ได้

แม้ว่าพุทธศาสนาจะมีทฤษฎีความรู้ (Epistemology) ที่ใกล้เคียงกับ ปรัชญา “สสารนิยม” กล่าวคือ พุทธศาสนายอมรับว่า มนุษย์สัมผัสและรับรู้โลกภายนอกโดยผ่านทางประสาทสัมผัส (หรือ “อายตนะ”) คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย (ที่รับรู้รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส) แต่พุทธศาสนากียอมรับอีกเช่นกันว่ามนุษย์มีอายตนะที่ 6 คือ “ใจ” (ที่รับรู้ “ความรู้สึกลึกซึ้ง”) และ “ใจ” ของมนุษย์นั้นเป็นสิ่งที่สามารถพัฒนาให้สูงส่งได้ จนกระทั่งสามารถพ้นทุกข์ได้

หลัก “ไตรลักษณ์” ของพุทธศาสนาข้อหนึ่งคือ อนิจจัง (ความไม่เที่ยง) นับเป็นการปฏิเสธทฤษฎี “ฟิสิกส์แบบนิวตัน” โดยสิ้นเชิง ในโลกทัศน์ของพุทธศาสนาทุกสิ่งเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงอยู่ตลอดเวลา ไม่หยุดนิ่งอยู่กับที่เหมือน



“อะตอม” ของนิวตันซึ่งจะเคลื่อนไหวก็ต่อเมื่อมีแรงผลักดันจากภายนอกเท่านั้น ทุกสิ่งจึงมิได้เคลื่อนที่ไปอย่างเป็นจักรกล (Non-Mechanism) มิได้เคลื่อนที่ไปเมื่อเกิดแรงกระทบจากภายนอกแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น (Non-Determinism) แต่อาจเคลื่อนที่ไปจากการเคลื่อนไหวภายในหรือจากแรงจูงใจของ “จิตใจ” ได้ ดังนั้น “จิตใจ” จึงไม่สามารถทอนลงเป็นวัตถุหรือร่างกายได้ (Non-Reductionism) ดังนั้นพุทธศาสนาจึงแตกต่างไปจากปรัชญา “สสารนิยม” อย่างเด่นชัด

4. เจ้าชายนิทรา: ปัญหาเรื่อง “สมอง” กับ “จิต”

ข่าวคราวของนักร้องนักแสดงที่ประสบอุบัติเหตุ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง รายที่ได้รับความกระทบกระเทือนทางสมองอย่างรุนแรง จนเกิดภาวะ “สมองตาย” (brain death) กลายเป็น “เจ้าชายนิทรา” ไป หรือเกิดภาวะผิดปกติทางสมอง อันทำให้ “วุฒิภาวะทางจิตใจ” เปลี่ยนแปลงไป เหตุการณ์ในเชิงประจักษ์นี้้นำไปสู่ ประเด็นปัญหาอภิปรัชญาที่ว่า “สมอง” (หรือ “กาย”) กับ “จิต” มีความเกี่ยวข้องสัมพันธ์กันอย่างไร

เมื่อ 40 กว่าปีที่แล้ว คุณอนเฮาว์ ยอดบุตร ประสบอุบัติเหตุที่จังหวัด เชียงใหม่ ขณะเดินทางกลับจากการถ่ายทำภาพยนตร์ “สมอง” ได้รับความกระทบกระเทือนอย่างรุนแรง เกิดภาวะ “สมองตาย” กลายเป็น “เจ้าชายนิทรา” ไป แพทย์ลงความเห็นว่าไม่อาจฟื้นกลับคืนมาได้อีกแล้ว แต่คุณแม่รักคุณอนเฮาว์มาก จึงได้นำลูกชายกลับบ้านที่บ้าน ดัดแปลงห้องนอนให้เป็นห้องไอซียู แล้วคอยปรนนิบัติดูแลคุณอนเฮาว์ ทั้งเรื่องสารอาหาร ระบบหายใจและระบบขับถ่าย อยู่อย่างนั้น ตลอดระยะเวลากว่า 20 ปี แสดงให้เห็นถึงความรักอันยิ่งใหญ่ที่แม่มีต่อลูก ขณะประสบอุบัติเหตุที่คุณอนเฮาว์มีอายุ 20 ปีเศษ เวลาผ่านไปหลายทศวรรษ ใบหน้าของคุณอนเฮาว์ได้ค่อย ๆ เปลี่ยนแปลงจากเด็กหนุ่ม กลายมาเป็นชายวัยกลางคน ผมและเล็บก็งอกออกมาตามปกติต้องคอยหมั่นตัดให้



ในประเด็นปัญหาอภิปรายที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่าง “กาย” กับ “จิต” นั้น ถ้าหาก “จิต” เป็นสิ่งที่เที่ยงแท้ อมตะ ดังคำอธิบายของปรัชญา “จิตนิยม” (Idealism) แล้ว คำถามที่ติดตามมาก็คือว่า ถ้าเช่นนั้น “จิตอมตะ” ของคุณอโนเชวรหายไปไหน ทำไมจึงไม่กลับคืนมาสู่ร่างของคุณอโนเชวรในเมื่อร่างกายของคุณอโนเชวรก็ได้รับการดูแลรักษาอย่างดี

กรณีที่สอง คุณคริส เบญจกุล ประสบอุบัติเหตุรถจักรยานยนต์เฉี่ยวล้มลง ขณะกำลังทำหน้าที่พลเมืองดีเพื่อช่วยเหลือผู้อื่นอยู่ ศีรษะของคุณคริสกระแทกกับพื้น ได้รับความกระทบกระเทือนอย่างรุนแรง แพทย์ต้องทำการผ่าตัดสมองให้ คุณคริสโชคดีที่คุณอโนเชวรตรงที่ว่า ภายหลังการผ่าตัดแล้วคุณคริสได้ฟื้นขึ้นมา และหลังจากการพักรักษาตัวในโรงพยาบาลที่ยาวนานและการทำกายภาพบำบัดแล้ว คุณคริสก็สามารถออกจากโรงพยาบาลและใช้ชีวิตในสังคมร่วมกับคนอื่นได้ แต่สภาพ “จิตใจ” ของคุณคริสก็ยังมีไม่เหมือนเดิมก่อนเกิดอุบัติเหตุ “วุฒิภาวะทางจิตใจ” ของคุณคริสได้เสื่อมถอยลงจากเดิม แม้ว่าจะพยายามฟื้นฟูด้วยวิธีการต่าง ๆ ก็ตาม

หาก “จิตอมตะ” ของปรัชญา “จิตนิยม” เป็นจริง ในเมื่อคุณคริสฟื้นขึ้นมาแล้วและก็ได้รับ “จิต” ของตัวเองกลับคืนมาด้วย แต่ทำไม “คุณภาพ” ของ “จิต” ของคุณคริสจึงไม่เหมือนเดิม คุณภาพของ “จิต” ของคุณคริสด้อยลงตามสัดส่วนของ “เนื้อสมอง” ที่ถูกผ่าตัดออกไป หาก “จิต” เที่ยงแท้เป็นอมตะและเป็นอิสระจากร่างกายจริงแล้ว “จิต” ของคุณคริสก็ควรจะต้องเหมือนเดิมเสมอ คุณภาพของจิตไม่น่าจะเปลี่ยนแปลงไปตามปริมาณของเนื้อสมองที่ยังใช้การได้อยู่

กรณีที่สาม คุณอภิเชษฐ์ กิตติกรเจริญ หรือ “บ๊ิก ดีทูปี” ประสบอุบัติเหตุรถยนต์ส่วนตัวตกลงไปในคูน้ำข้างถนน และได้รับการช่วยเหลือออกมาจากรถได้แต่คุณบ๊ิกสำลักรู้ว่าคร่าข้างถนนซึ่งมีเชื้อราปนเปื้อนอยู่ด้วย หลังจากการตรวจร่างกายครั้งแรกแล้วคุณบ๊ิกก็กลับบ้านได้ แต่ต่อมาคุณบ๊ิกเริ่มมีอาการปวดศีรษะอย่างรุนแรงจนกระทั่งครั้งสุดท้ายได้หมดสติไป ต้องอยู่ในห้องไอซียูภายใต้การดูแลของแพทย์



อย่างใกล้ชิด แพทย์พบว่าเชื้อราได้เข้าไปอยู่ในสมองของคุณบิก ทำให้เกิดฝีในสมองเป็นจำนวนมาก แพทย์พยายามรักษาฝีในสมองของคุณบิก ด้วยความหวังว่าเมื่อฝีหายแล้วคุณบิกจะกลับฟื้นขึ้นมาใช้ชีวิตได้ตามปรกติ แต่ความหวังนั้นก็ดูเลือนลางในที่สุดคุณบิกได้เสียชีวิตลง

ข้อวิพากษ์ปรัชญา “จิตนิยม” อีกครั้งหนึ่งก็คือ ถ้าหาก “จิต” เป็นสิ่งที่เที่ยงแท้ อมตะ และเป็นอิสระจากร่างกายจริงแล้ว ทำไมความเจ็บป่วยทางร่างกาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งความผิดปกติทางสมอง จึงมีส่วนสัมพันธ์กับการปรากฏหรือการไม่ปรากฏของสิ่งที่เรียกว่า “จิต” เช่น ในกรณีของคุณบิก ทำไมการเกิดฝีขึ้นในสมองจึงส่งผลให้ “จิต” ของคุณบิกพลอยอันตรายจนหายวับไปด้วย

คำถามเหล่านี้จะไม่เกิดขึ้น ถ้าหากเรามองความสัมพันธ์ระหว่าง “กาย” (หรือ “สมอง”) กับ “จิต” ด้วยทฤษฎีของปรัชญา “ธรรมชาตินิยม” (Naturalism) ซึ่งเชื่อในทฤษฎี “วิวัฒนาการแบบก้าวกระโดด” (Emergent Evolution) ที่ว่า ในวิวัฒนาการของจักรวาลและโลกนี้ ได้เกิด “วิวัฒนาการแบบก้าวกระโดด” ครั้งสำคัญอย่างน้อยที่สุด 4 ครั้งใหญ่ ๆ ด้วยกันคือ จาก “การระเบิดครั้งใหญ่” หรือ “มหากัมปนาท” (Big Bang) เกิด “มวลสาร” (matter) ปริมาณมหาศาล จากมวลสารก่อให้เกิด “น้ำ” (water) จากน้ำก่อให้เกิด “ชีวิต” (life) และจากชีวิตก่อให้เกิดปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “จิตใจ” (mind) ขึ้น “จิตใจ” ของมนุษย์จึงเป็นสุดยอดของวิวัฒนาการของจักรวาลนี้

“จิตใจ” จึงเป็น “ปรากฏการณ์” (phenomenon) ที่เชื่อมโยงกับ “ร่างกาย” โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “โครงสร้างทางสมอง” อย่างแยกไม่ออก โครงสร้างทางสมองของมนุษย์นับเป็นโครงสร้างที่ซับซ้อนที่สุดในจักรวาลนี้ ไม่มีอะไรอีกแล้วที่จะซับซ้อนยิ่งไปกว่าโครงสร้างทางสมองของมนุษย์ ดังนั้นความผิดปกติที่เกิดขึ้นกับโครงสร้างทางสมองจึงส่งผลโดยตรงต่อปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “จิตใจ” อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้



5. พุทธศาสนากับ “ธรรมชาตินิยม”

“ธรรมชาตินิยม” (Naturalism) เป็นแนวคิดทางปรัชญาที่เพิ่งเกิดขึ้นเมื่อไม่นานมานี้เอง ภายหลังจากการค้นพบทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ที่สำคัญ 3 ทฤษฎี กล่าวคือ ทฤษฎี “มหากัมปนาท” (Big Bang Theory) ของเอ็ดวิน ฮับเบิล (Edwin Hubbles) ทฤษฎี “วิวัฒนาการ” (Evolution Theory) ของชาร์ลส์ ดาร์วิน (Charles Darwin) และทฤษฎี “ควอนตัมฟิสิกส์” (Quantum Physics) ของนีลส์ โบห์ร (Neils Bohr) นับเป็นการปรับเปลี่ยนกระบวนทัศน์ (Paradigm Shift) ครั้งสำคัญทั้งในโลกของปรัชญาและวิทยาศาสตร์

ปรัชญา “ธรรมชาตินิยม” ตั้งต้นจากทัศนะที่ว่า “สิ่งที่เป็นจริงซึ่งเรียกว่า *สิ่งธรรมชาติ* (natural object) จะต้องอยู่ภายใต้ *อวกาศและเวลา* (space and time) เกิดขึ้นและดับลงโดยมีสาเหตุ และสาเหตุนั้นจะต้องเป็น *สิ่งธรรมชาติ* ด้วย” หมายความว่า นอกจากสสารแล้ว สิ่งที่มีใช้สสาร เช่น ปรากฏการณ์ (phenomenon) ที่เรียกว่า “จิต” ของมนุษย์ หากอยู่ภายใต้ระบบอวกาศและเวลาแล้ว ก็ถือว่าเป็นสิ่งที่เป็นจริงด้วย นับเป็นการทะลายข้อจำกัดของปรัชญา “สสารนิยม” (Materialism) ซึ่งยอมรับแต่เพียง “สสาร” (matter) ที่สัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัสทั้ง 5 คือ ตา หู จมูก ลิ้น กาย เท่านั้น

ตามทฤษฎี “มหากัมปนาท” (Big Bang) ต้นกำเนิดของจักรวาลเกิดจากการระเบิดครั้งใหญ่ เมื่อประมาณ 15,000 ล้านปีที่แล้ว อันก่อให้เกิดปฏิกิริยาลูกโซ่ กลายเป็น “มวลสาร” (matter) ปริมาณมหาศาล แรงระเบิดได้ก่อให้เกิด “ช่องว่าง” หรือ “อวกาศ” (space) ขึ้น มวลสาร อวกาศ และความเร็ว ได้ก่อให้เกิด “เวลา” (time) ขึ้น จักรวาลได้ขยายตัวออกกลายเป็น “กาแลคซี” (Galaxy) ซึ่งมีจำนวนกว่า 1 ล้านล้านกาแลคซี แต่ละกาแลคซี ประกอบด้วยดาวฤกษ์ (เช่น ดวงอาทิตย์) จำนวนกว่า 1 ล้านล้านดวง “สุริยระบบ” (Solar System) ของเรายู่ชายขอบ “กาแลคซีทางช้างเผือก” (Milky Way Galaxy) ซึ่งอยู่ชายขอบของจักรวาลใหญ่อีกทีหนึ่ง เราจึงมิได้เป็นศูนย์กลางของจักรวาลไม่ว่าในความหมายใด



ตามทฤษฎี “วิวัฒนาการ” หลังจากโลกได้เย็นตัวลงแล้ว ปฏิกริยาทางเคมีบนผิวโลกทำให้เกิดไอน้ำ ไอน้ำที่ลอยขึ้นสูงถูกแรงดึงดูดของโลกดูดไว้ ก่อให้เกิดชั้นบรรยากาศและเมฆขึ้น ในที่สุดเมฆก็ตกลงมาเป็นฝน ทำให้เกิดลำคลอง แม่น้ำ ทะเล และมหาสมุทร เมื่ออนินทรีย์สาร (non-organic matter) ทำปฏิกริยากับน้ำ ปริมาณมหาศาลในเวลาที่ยาวนานเพียงพอ สิ่งมีชีวิตแรกคือ อินทรีย์สาร (organic matter) หรือ “ชีวิต” (life) ก็เกิดขึ้น จากโครงสร้างที่เรียบง่าย (เช่น สัตว์เซลล์เดียว) ชีวิตได้วิวัฒนาการสู่ความสลับซับซ้อนยิ่งขึ้น โดยแยกเป็นทั้งอาณาจักรพืชและอาณาจักรสัตว์

ในอาณาจักรสัตว์ชีวิตได้วิวัฒนาการจากหอนทะเล มาเป็นปลา สัตว์ครึ่งบกครึ่งน้ำ สัตว์บก กระทั่งสัตว์เลี้ยงลูกด้วยนมในที่สุด เมื่อชีวิตมีวิวัฒนาการที่ยาวนานเพียงพอ สิ่งมีชีวิตยิ่งกว่านั้นคือ “จิต” (mind) ก็เกิดขึ้น นักชีววิทยาสังเกตว่า รูปแบบของชีวิตนับตั้งแต่ปลาเป็นต้นมาล้วนแต่มีปรากฏการณ์ที่เรียกว่า “จิต” เกิดขึ้นแล้วทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเป็นปลาโลมาที่สามารถฝึกได้ สุนัขที่ซื่อสัตย์ต่อเจ้าของ สิ่งที่เราเริ่มเรียนรู้การใช้เครื่องมือ และที่สำคัญที่สุดก็คือมนุษย์ “จิต” ของมนุษย์จึงเป็นสุดยอดของวิวัฒนาการของจักรวาลนี้ จากการคำนวณของนักธรณีวิทยา โลกมีอายุประมาณ 5,000 ล้านปี สิ่งมีชีวิตมีอยู่ในโลกนี้ประมาณ 500 ล้านปี และมนุษย์เพิ่งเกิดขึ้นเมื่อ 2 ล้านปีมานี้เอง

ทฤษฎี “วิวัฒนาการแบบก้าวกระโดด” (Emergent Evolution) บ่งบอกว่า เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงด้านปริมาณมาถึงจุดหนึ่ง จะเกิดการเปลี่ยนแปลงด้านคุณภาพขึ้นอย่างฉับพลัน และในวิวัฒนาการของจักรวาลและโลก ได้เกิดวิวัฒนาการแบบก้าวกระโดดขึ้นอย่างน้อยที่สุด 4 ครั้งใหญ่ ๆ คือ การเกิดขึ้นของมวลสาร น้ำ ชีวิต และ “จิตใจ” พุทธศาสนาเห็นพ้องกับปรัชญา “ธรรมชาตินิยม” ที่ว่า “จิตใจ” ของมนุษย์มีอยู่ แต่มีใช้ “สิ่ง” (object) แต่เป็น “ปรากฏการณ์” (phenomenon) ที่ไม่เป็นตัวไม่เป็นตน เป็น “อนัตตา” (non-self) ร่างกายกับจิตใจจึงเป็นเหตุปัจจัยซึ่งกันและกัน และอิงอาศัยกันอย่างแยกไม่ออก



ตามทฤษฎี “ควอนตัมฟิสิกส์” หน่วยที่เล็กที่สุดที่เรียกว่า “อะตอม” (atom) นั้นมิใช่สิ่งที่แข็งตันและหยุดนิ่งอยู่กับที่ ดังคำอธิบายของ “ฟิสิกส์แบบนิวตัน” (Newtonian Physics) แต่กลับประกอบด้วยโปรตอน นิวตรอน อิเล็กตรอน และช่องว่างมหาศาลระหว่างประจุไฟฟ้าเหล่านั้น และอิเล็กตรอนก็วิ่งรอบนิวตรอนด้วยความเร็วสูง ทุกสิ่งจึงเคลื่อนที่เปลี่ยนแปลงตลอดเวลา ไม่มีสิ่งใดหยุดนิ่งอยู่กับที่ สรรพสิ่งจึงเคลื่อนไหวเปลี่ยนแปลงด้วยตัวของมันเองได้ ไม่จำเป็นต้องเกิดจากแรงผลักดันจากภายนอกแต่เพียงอย่างเดียวเท่านั้น

ทรรศนะนี้นับเป็นการทะลายข้อจำกัดของปรัชญา “สสารนิยม” ที่ตั้งอยู่บนพื้นฐานของ “ฟิสิกส์แบบนิวตัน” ซึ่งมองว่า สรรพสิ่งอยู่ภายใต้ระบบจักรกล (Mechanism) จะเคลื่อนไหวก็ต่อเมื่อมีแรงผลักดันจากภายนอกเท่านั้น (Determinism) และทุกสิ่งสามารถทอนลงเป็นหน่วยย่อยได้ (Reductionism) “สสารนิยม” จึงปฏิเสธการมีอยู่ของ “จิต” ว่าเป็นเพียงปฏิกิริยาทางชีวเคมีของร่างกายเท่านั้น มนุษย์จึงไม่แตกต่างไปจากหุ่นยนต์ นับเป็นข้อจำกัดของปรัชญา “สสารนิยม” ที่นำเอาระบบกลไกทางฟิสิกส์ มาใช้อธิบายเรื่องของชีวิตซึ่งเป็นข้อเท็จจริงที่ละเอียดอ่อนทางชีววิทยา

การเกิดขึ้นของปรัชญา “ธรรมชาตินิยม” จึงทำให้ความรู้ทางปรัชญาและวิทยาศาสตร์ธรรมชาติ มาประสานสอดคล้องเข้ากับพุทธศาสนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งทฤษฎี “อนิจจัง” และ “อนัตตา” อย่างน่าอัศจรรย์

6. ทฤษฎี “มหากัมปนาท” กับ “อนัตตา”

ทฤษฎี “มหากัมปนาท” (Big Bang Theory) เป็นทฤษฎีทางดาราศาสตร์ที่กล่าวถึงประวัติศาสตร์ความเป็นมาของจักรวาล ปัจจุบันเป็นทฤษฎีที่เป็นที่เชื่อถือและยอมรับมากที่สุด ทฤษฎี “มหากัมปนาท” เกิดขึ้นจากการสังเกตของนักดาราศาสตร์ที่ว่า ขณะนี้จักรวาลกำลังขยายตัว ดวงดาวต่าง ๆ บนท้องฟ้ากำลังวิ่งห่างออกจากกันทุกที เมื่อย้อนกลับไปสู่อดีตดวงดาวต่าง ๆ จะต้องอยู่ใกล้กันมากกว่านี้ และเมื่อนักดาราศาสตร์คำนวณอัตราความเร็วของการขยายตัว ทำให้ทราบถึง



อายุของจักรวาลและการคลี่คลายตัวของจักรวาล รวมทั้งสร้างทฤษฎีการกำเนิดของจักรวาลขึ้นอีกด้วย

ตามทฤษฎี “มหากัมปนาท” จักรวาลกำเนิดขึ้นเมื่อประมาณ 13,700 ล้านปีที่แล้ว ก่อนการเกิดของจักรวาลไม่มีมวลสาร ช่องว่าง หรือกาลเวลา จักรวาลเป็นเพียงจุดที่เล็กยิ่งกว่าอะตอมเท่านั้น และด้วยเหตุใดยังไม่ปรากฏแน่ชัด จักรวาลที่เล็กที่สุดนี้ได้ระเบิดออกอย่างรุนแรงและรวดเร็วในเวลาเพียงเศษเสี้ยววินาที (Inflationary period) แรเงระเบิดก่อให้เกิดหมอกธาตุซึ่งแสงไม่สามารถทะลุผ่านได้ (Plasma period) ต่อมาจักรวาลที่กำลังขยายตัวเริ่มเย็นลง หมอกธาตุเริ่มรวมตัวกันเป็น อะตอม จักรวาลเริ่มโปร่งแสง ในทางทฤษฎีแล้วพื้นที่บางแห่งจะมีมวลหนาแน่นกว่า ร้อนกว่า และเปล่งแสงออกมามากกว่า ซึ่งต่อมาพื้นที่เหล่านี้ได้ก่อตัวเป็นกลุ่มหมอกคว้นอันใหญ่โตมหึมา และภายใต้กฎของแรงโน้มถ่วง กลุ่มหมอกคว้นอันมหึมานี้ได้ค่อย ๆ แยกออก จนเป็นโครงสร้างของ “กาแล็กซี” (galaxy) ดวงดาวต่าง ๆ ได้ก่อตัวขึ้นในกาแล็กซี และจักรวาลขยายตัวออกอย่างต่อเนื่อง จนถึงปัจจุบัน

นักดาราศาสตร์คำนวณว่าจักรวาลประกอบไปด้วยกาแล็กซีประมาณ 1 แสนล้านกาแล็กซี และแต่ละกาแล็กซีมีดาวฤกษ์อย่างเช่นดวงอาทิตย์อยู่ประมาณ 1 แสนล้านดวง และสุริยจักรวาลของเราอยู่ปลายขอบของกาแล็กซีที่เรียกว่า “ทางช้างเผือก” (Milky Way Galaxy) และกาแล็กซีทางช้างเผือกก็อยู่ปลายขอบของจักรวาลใหญ่ทั้งหมด เราจึงมิได้เป็นศูนย์กลางของจักรวาลเลยไม่ว่าในความหมายใด

ในปี พ.ศ. 2535 ดาวเทียม “โคบี” (COBE) ขององค์การนาซ่าแห่งสหรัฐอเมริกา ซึ่งถูกส่งขึ้นไปเพื่อศึกษาประวัติศาสตร์ของจักรวาลโดยเฉพาะ ได้ค้นพบรังสีโบราณซึ่งบ่งบอกถึงโครงสร้างของจักรวาลขณะเมื่อจักรวาลมีอายุเพียง 300,000 ปี นับเป็นการค้นพบครั้งสำคัญที่ยืนยันว่า จักรวาลกำเนิดขึ้นจากจุดเริ่มต้นของการระเบิด และคลี่คลายตัวตามคำอธิบายในทฤษฎี “มหากัมปนาท” จริง



เมื่อได้ทฤษฎีการกำเนิดจักรวาลแล้ว นักดาราศาสตร์ก็สนใจว่าจักรวาลจะสิ้นสุดลงอย่างไร มีทฤษฎีที่อธิบายเรื่องนี้อยู่ 3 ทฤษฎี ทฤษฎีแรกกล่าวว่าเมื่อแรงระเบิดสิ้นสุดลง มวลอันมหึมาของกาแล็กซีต่าง ๆ จะดึงดูดซึ่งกันและกันทำให้จักรวาลหดตัวกลับจนกระทั่งถึงกาลอวสาน ทฤษฎีที่สองอธิบายว่า จักรวาลจะขยายตัวในอัตราที่ช้าลงและมวลจะกระจายตัวเบาบางลง และเนื่องจากมวลทั้งหมดมีเพียงประมาณ 4% ของจักรวาล นักดาราศาสตร์จึงเชื่อว่าน่าจะมี “มวลดำ” (dark matter) ที่เรายังไม่รู้จักรปริมาณมหึมาคอยยึดโยงจักรวาลไว้ จักรวาลจะขยายตัวไปเรื่อย ๆ จนยากแก่การสืบค้น และทฤษฎีที่สาม สตีเฟน ฮอว์กิง (Stephen Hawking) ได้เสนอว่า จักรวาลจะขยายตัวในอัตราความเร็วที่เพิ่มขึ้นอย่างไม่มีที่สิ้นสุด

ทฤษฎี “มหากัมปนาท” นั้นได้รับการเชื่อมต่อด้วยทฤษฎีวิวัฒนาการ (Evolution Theory) ของ ชาร์ลส์ ดาร์วิน (Charles Darwin) เมื่อโลกเย็นตัวลงนั้นปฏิกิริยาเคมีจากมวลสารในโลกในที่สุดแล้วก่อให้เกิดไอน้ำ และไอน้ำก่อให้เกิดเมฆและเมฆก็ตกลงมาเป็นฝน ทำให้เกิดแม่น้ำ ลำธาร ทะเล และมหาสมุทร วิวัฒนาการนี้มีลักษณะแบบ “ก้าวกระโดด” (Emergent Evolution) เมื่อมีสารอนินทรีย์และน้ำปริมาณมหาศาลเป็นเวลาที่ยาวนาน ในที่สุดคุณภาพใหม่คือ “ชีวิต” ก็เกิดขึ้นจากโครงสร้างของเซลล์ ๆ เดียว ชีวิตได้วิวัฒนาการซับซ้อนยิ่งขึ้นจนเป็นอาณาจักรพืชและสัตว์ การต่อสู้กับสิ่งแวดล้อมในโลกธรรมชาติ ทำให้ชีวิตวิวัฒนาการแบบก้าวกระโดด จากสัตว์น้ำ เช่น หนอนทะเล และปลา มาสู่สัตว์ครึ่งบกครึ่งน้ำ เช่น ปลาตีน กบ และสัตว์เลื้อยคลาน มาสู่สัตว์บก เช่น สิ่งสสารสัตว์ มาสู่สัตว์เลี้ยงลูกด้วยนม เช่น ลิง และมนุษย์ ทั้งหมดนี้กินเวลาหลายร้อยล้านปี

ในวิวัฒนาการแบบก้าวกระโดดของจักรวาลและโลกนี้ มีคุณภาพใหม่ที่สำคัญเกิดขึ้นอย่างน้อยที่สุด 4 ประการคือ มวลสาร น้ำ ชีวิต และ “จิตใจ” (mind) นักชีววิทยาสังเกตว่า รูปแบบของชีวิตที่ซับซ้อนนับตั้งแต่ปลาขึ้นมา ล้วนมีสิ่ง queเรียกว่า “จิตใจ” เกิดขึ้นแล้ว เช่น ปลาโลมา แมว สุนัข และลิง แต่ที่มีคุณภาพสูงสุดได้แก่ “จิตใจ” ของมนุษย์ “จิตใจ” จึงเป็นปรากฏการณ์ (phenomenon)



ที่เป็นผลผลิตของวิวัฒนาการ และ “จิตใจ” ของมนุษย์เป็นสุดยอดของวิวัฒนาการของจักรวาลนี้ กล่าวคือ เป็นจิตใจที่เฝ้าหาความรู้ความเข้าใจในตัวเอง มีความอัจฉริยญา ขณะเดียวกันก็มีความเมตตากรุณา และเป็นจิตใจที่เฝ้าหาคุณธรรมและสัจธรรม

พุทธศาสนายอมรับการมีอยู่ของ “จิตใจ” แต่ปฏิเสธทฤษฎี “จิตอมตะ” (อาตมัน) ของศาสนาพราหมณ์ และนำเสนอทฤษฎี “อนัตตา” ขึ้นมาแทน โดยอธิบายว่า ร่างกายและจิตใจนั้น อิงอาศัยซึ่งกันและกันอย่างแยกไม่ออก จิตนั้นมีอยู่ แต่มีอยู่อย่างไม่เป็นตัวไม่เป็นตน เป็น “อนัตตา” (ความไม่มีตัวตนที่แท้จริง) ทฤษฎี “มหากัมปนาท” และทฤษฎีวิวัฒนาการ จึงมายืนยันทฤษฎี “อนัตตา” อันเป็นแก่นสารสาระของพุทธศาสนาอย่างน่าอัศจรรย์

7. ทฤษฎี “การกลับชาติมาเกิดใหม่” กับการแสวงหาของมนุษย์

ตลอดประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ มนุษย์แสวงหา “ความมีอายุยืน” (Longevity) และ “ความไม่ตาย” (Immortality) มาโดยตลอด ชาวจีนแสวงหาความมีอายุยืนด้วยการงดเว้นการกินเนื้อสัตว์ อันเป็นที่มาของวัฒนธรรมการกิน “เจ” และการออกกำลังกายโดยเลียนแบบท่าทางของสัตว์ในธรรมชาติ ซึ่งพัฒนาต่อมาในรูปของการรำมวย “ไทเก๊ก” ที่เป็นทั้งการทำสมาธิไปในตัว และแสวงหาความไม่ตายด้วยการแสวงหา “ยาอายุวัฒนะ” (Elizir for Immortality) ชาวอียิปต์โบราณแสวงหาความไม่ตายด้วยการสร้าง “วัฒนธรรมมัมมี่” (Mummy Culture) ขึ้นมา โดยเชื่อว่าร่างกายของคนตายที่ถูกเก็บรักษาไว้อย่างดีในรูปของ “มัมมี่” นั้น อาจจะฟื้นคืนชีพขึ้นมาอีกครั้งหนึ่งก็เป็นได้ ส่วนชาวอินเดียเมื่อไม่สามารถเอาชนะความตายทางร่างกายได้ ก็พยายามที่จะเอาชนะความตายในทางอภิปรัญญา

ทฤษฎี “การกลับชาติมาเกิดใหม่” (Reincarnation Theory) เป็นทฤษฎีที่เกิดขึ้นในอินเดีย โดยพราหมณ์เป็นผู้นำเสนอ ศาสนาพราหมณ์หรือฮินดูเป็นศาสนาประเภท “จิตนิยม” (Idealism) ที่เชื่อว่า มนุษย์มีทั้งร่างกายและจิตใจที่อาจแยกออกจากกันได้ ร่างกายเป็นสมาชิกของโลกแห่งสสารวัตถุที่เคลื่อนไหว



เปลี่ยนแปลง จึงมีเกิดแก่เจ็บและตาย ส่วน “จิต” หรือ “วิญญาณ” เป็นสมาชิกของโลกแห่งนามธรรมที่เที่ยงแท้ถาวรนิรันดร์ จึงเป็นอมตะไม่แตกดับไปตามร่างกาย แต่จะออกจากร่างกายไปแสวงหาร่างกายใหม่ ทฤษฎี “จิตอมตะ” (หรือ “อาตมัน” Atman) จึงเป็นที่มาของทฤษฎี “การกลับชาติมาเกิดใหม่”

พราหมณ์ในอินเดียนำเสนอว่า ร่างกายเปรียบเหมือนกับเสื้อผ้า เมื่อใช้ไปนานวันก็เก่าและขาด และมาถึงจุดหนึ่งก็ใช้การต่อไปอีกไม่ได้ เราก็เพียงแต่ทิ้งเสื้อผ้าเก่านั้นไป และหาเสื้อผ้าตัวใหม่มาสวมใส่แทน ฉะนั้นฉันนั้น ร่างกายของมนุษย์เมื่ออยู่ไปโดยเฉลี่ย ๘๐ ปี (อย่างเก่งไม่น่าจะเกิน ๑๐๐ ปี) ร่างกายก็จะทรุดโทรมและใช้การต่อไปอีกไม่ได้ ส่วน “จิต” ซึ่งเป็นอมตะก็จะทิ้งร่างกายที่กำลังเน่าเปื่อยผุพังนั้นไป และไปแสวงหาร่างกายใหม่ (โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเวลากลางคืนในสถานที่ที่มีการ “ปฏิสนธิ” เกิดขึ้น) เราก็จะกลับมาเกิดใหม่อีก เช่นนี้แล้ว ๆ เล่า ๆ ทฤษฎี “การกลับชาติมาเกิดใหม่” นี้จะเป็นจริงหรือไม่ เป็นเรื่องหนึ่ง แต่เมื่อมีการนำเสนอออกมาแล้ว สามารถตอบสนองต่อความต้องการในส่วนลึกของจิตใฝ่มนุษย์ได้ (โดยส่วนลึกในจิตใจแล้วมนุษย์อยากจะมี “อายุยืน” และถ้าเป็นไปได้ก็อยากจะมีชีวิตที่เป็น “อมตะ”) จึงเป็นที่เชื่อถือกันอย่างกว้างขวางในอินเดีย และต่อมาในดินแดนที่ได้รับอิทธิพลจากวัฒนธรรมอินเดีย รวมทั้งประเทศไทยด้วย

พราหมณ์เป็นวรรณะที่สูงสุดและได้รับประโยชน์มากที่สุดจากระบบวรรณะทั้ง 4 ในอินเดีย (อันได้แก่ พราหมณ์ กษัตริย์ แพศย์ และศูทร ส่วนลูกที่เกิดจากการแต่งงานข้ามวรรณะเรียกว่า จัณฑาล) วรรณะพราหมณ์ไม่ต้องทำการผลิต เพียงแต่ประกอบพิธีกรรมทางศาสนาเท่านั้น ก็มีผู้นำอาหารและปัจจัยการดำรงชีพมาให้ พราหมณ์จึงมีชีวิตที่สุขสบาย และเห็นว่าการแสวงหาความสุขในชีวิตเพียง 80 ปี (ในอดีตอายุเฉลี่ยน้อยกว่านี้มาก) นั้นสั้นเกินไป พราหมณ์อยากจะมีชีวิตเพื่อแสวงหาความสุขให้ยาวนานมากที่สุด แต่เมื่อไม่สามารถมีชีวิตที่เป็นอมตะทางร่างกายได้ จึงได้นำเสนอทฤษฎี “การกลับชาติมาเกิดใหม่” หรือ “การเกิดใหม่ทางอภิปรัชญา” (Metaphysical Reincarnation) ขึ้นมาแทน



เมื่อพระพุทธเจ้าอุบัติขึ้นในอินเดีย ในฐานะโอรสของกษัตริย์เจ้าชาย สิทธัตถะทรงเชี่ยวชาญในศิลปวิทยาการทั้งปวงและได้รับการศึกษาสูงสุดใน มาตรฐานสมัยนั้น เมื่อเสด็จหนีออกจากวังเพื่อแสวงหาโมกขธรรม พระองค์ ทรงแสวงหาจากสำนักหนึ่งไปยังอีกสำนักหนึ่ง และได้ศึกษากับสุดยอดฝีมือของ พราหมณ์คือ อาฬารดาบส และอุทกดาบส ผู้ซึ่งสอนทฤษฎี “จิตอมตะ” (อาตมัน) จนสิ้นความรู้ของอาจารย์ เมื่อเห็นว่าไม่สอดคล้องกับความจริงในธรรมชาติและมีใช้ทางพ้นทุกข์ เจ้าชายสิทธัตถะจึงทรงผละหนีจากอาจารย์และทรงแสวงหา ความจริงด้วยพระองค์เอง จนกระทั่งได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า หลังจากที่ได้สั่งสอน ประชาชนแล้ว พระพุทธเจ้าได้ทรงนำเสนอทฤษฎี “อนัตตา” (Anatta) ซึ่งเป็น ทฤษฎีที่ออกมาแก้ทฤษฎี “จิตอมตะ” (Atman) โดยตรง

พระพุทธเจ้าตรัสถึงทฤษฎี “อนัตตา” ว่า “มนุษย์ประกอบด้วยร่างกาย กับจิตใจ แต่ร่างกายกับจิตใจนั้นไม่อาจแยกออกจากกันได้ ไม่มีร่างกายใดตั้งอยู่ได้ โดยปราศจากจิต และไม่มีจิตใดตั้งอยู่ได้โดยปราศจากร่างกาย ร่างกายกับจิตใจ เป็นเหตุปัจจัยซึ่งกันและกัน” และพระองค์ทรงย้ำว่า “จิตนี้มีอยู่ แต่มีอยู่อย่าง ไม่เป็นตัวไม่เป็นตน เป็นอนัตตา” เมื่อพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธทฤษฎี “จิตอมตะ” หรือ “อาตมัน” แล้ว ก็เท่ากับเป็นการปฏิเสธทฤษฎี “การกลับชาติมาเกิดใหม่” ของพราหมณ์ด้วย ถ้าเช่นนั้นก็มาถึงปัญหาที่มนุษย์สงสัยกันมาช้านานแล้วว่า “คนเราตายแล้วเกิด หรือตายแล้วสูญ”

เมื่อมีผู้มาทูลถามปัญหาอภิปรายข้อนี้ พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธที่จะตอบ โดยตรง โดยทรงชี้ว่าเป็น “อภัยตกปัญหา” (หรือปัญหาโลกแตก) ที่ถกเถียงกัน ไม่มีที่สิ้นสุดและไม่เป็นไปเพื่อความพ้นทุกข์ และทรงเตือนว่าผู้ที่หมกมุ่นกับปัญหา ประเภทนี้ “พึงมีส่วนแห่งความเป็นบ้า” พระพุทธเจ้าทรงสอนให้มนุษย์สนใจใน “อริยสัจ ๔” (ทุกข์ สมุทัย นิโรธ และมรรค) มากกว่า โดยทรงอุปมาเรื่อง “ชายที่ ถูกลูกศรยิง” ว่าควรจะถอนศรนั้นและเยียวยาความทุกข์ที่เกิดจากศรนั้นเสียก่อน ก่อนที่จะสนใจเรื่องอื่นหรือปัญหาอื่น ในบางโอกาสพระพุทธเจ้าตรัสว่า ความเชื่อ ที่ว่า “ตายแล้วเกิด” ถือเป็น “สัสตทิฏฐิ” (ความยึดมั่นในตัวตน) ซึ่งเป็นมิจฉาทิฏฐิ



(ความเห็นที่ผิด) รูปแบบหนึ่ง และความเชื่อที่ว่า “ตายแล้วสูญ” ก็ถือเป็น “อุจเฉททิฏฐิ” (ความขาดสูญ) ซึ่งเป็นมิจฉาทิฏฐิอีกรูปแบบหนึ่ง

คำตรัสของพระพุทธเจ้านี้ดูเหมือนว่าจะเป็น “ข้อความที่ขัดแย้งกันอยู่ในตัว” (paradox) แต่ถ้าเราตีความด้วยความรู้ทางวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ก็จะเข้าใจได้ไม่ยากนัก ความเชื่อที่ว่า “ตายแล้วเกิด” ถือเป็นความเชื่อที่ผิด เพราะไปเข้ากับทฤษฎี “จิตอมตะ” (อาตมัน) ของพราหมณ์ ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธ ส่วนความเชื่อที่ว่า “ตายแล้วสูญ” ก็ไม่ตรงกับข้อเท็จจริงนัก เพราะมนุษย์ส่วนใหญ่มาก่อนที่จะตายได้สืบทอดพันธุกรรมไปสู่อีกชั่วคนหนึ่ง ลักษณะเด่นทางพันธุกรรม (รวมทั้ง “ตัวตน” ของเรา) ได้ถูกถ่ายทอดลงสู่รุ่นลูก พ่อแม่ทุกคนจึงรักลูกมาก เป็นความรักที่ลึกซึ้งลงไปถึงระดับยีน (gene) และดีเอ็นเอ (DNA) เลยทีเดียว โดยส่วนลึกของจิตใจแล้วพ่อแม่ทุกคนรู้ว่า “ลูกจะเป็นตัวแทนของเราที่จะอยู่ดูโลกนี้ต่อไป ในยามที่เราต้องจากโลกนี้ไป”

ในบริบทของการแสวงหา “ความเป็นอมตะ” ของมนุษย์แล้ว ชาวอียิปต์โบราณได้พยายามค้นคว้าวิจัยและทดลองทฤษฎี “การเกิดใหม่ทางกายภาพ” (Physical Reincarnation) หรือ “การฟื้นคืนชีพ” ในวัฒนธรรมมีมมี แต่ก็ไม่ประสบความสำเร็จ (เพราะไม่มีมีมมีตนใดฟื้นคืนชีพขึ้นมาได้จริง) ชาวอินเดียโบราณเมื่อไม่อาจมีชีวิตที่เป็นอมตะได้ ก็ได้เสนอทฤษฎี “การกลับชาติมาเกิดใหม่” หรือ “การเกิดใหม่ทางอภิปรัชญา” (Metaphysical Reincarnation) ขึ้นมาทดแทน ส่วนพุทธศาสนานั้นปฏิเสธทั้งสองทฤษฎีดังกล่าวข้างต้น โดยนำเสนอทฤษฎี “อนัตตา” (ความไม่มีตัวตนที่แท้จริง) อันอาจตีความไปสู่ทฤษฎี “การเกิดใหม่ทางชีววิทยา” (Biological Reincarnation) ในบริบทวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในพุทธศาสนานิกายเถรวาท (เช่น) ดังบทกวีเพื่อการภาวนาของ พระติช นัท ฮันห์ (Thich Nhat Hanh) พระภิกษุชาวเวียดนาม ที่ว่า



“มองเห็นคุณพ่อในตัวฉัน
ฉันหายใจเข้า
ยิ้มให้กับคุณพ่อในตัวฉัน
ฉันหายใจออก
เข้าใจความยากลำบากที่คุณพ่อในตัวฉันประสบ
ฉันหายใจเข้า
มุ่งมั่นทำงานเพื่อการปลดปล่อยทั้งคุณพ่อและตัวฉัน
ฉันหายใจออก”



บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)
เรื่อง “พระนาคราชขุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง”
เขียนโดย สุมาลิ มหณรงค์ชัย

อดิเรก โลกะนัง¹



ชื่อหนังสือ: พระนาคราชขุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง
ชื่อผู้แต่ง: สุมาลิ มหณรงค์ชัย
สำนักพิมพ์: สำนักพิมพ์สยาม
ปีที่พิมพ์: 2548

¹ นักวิชาการอิสระด้านปรัชญา E-mail: monkasian@gmail.com



1. บทนำ

ความว่าง ทางสายกลาง และการอิงอาศัยกันมีอยู่ของสรรพสิ่ง ถือว่าเป็นหลักคำสอนที่พระพุทธศาสนาทุกนิกายต่างก็นำมาตีความให้ความหมายและถกเถียงกันไปตามมติของคณาจารย์ในแต่ละสำนักอย่างกว้างขวาง ทั้งนี้เพราะพระพุทธศาสนาภายหลังสมัยพระเจ้าอโศกมหาราชเป็นต้นมา ต่างก็ได้รับอิทธิพลจากคำสอนเรื่องดังกล่าว ด้วยกันแทบทั้งสิ้น สาเหตุที่เป็นเช่นนั้นเพราะสำนักพุทธในยุคหลังโดยมากจะพัฒนาหลักคำสอนในเชิงปรัชญา ซึ่งทำให้มีการถกเถียงกันถึงความหมายของคำว่า ความว่าง ทางสายกลาง ว่าหมายถึงอะไร สำนักที่มีชื่อเสียงที่สุดที่พยายามแก้ปัญหาที่กำลังถกเถียงกันอยู่นี้คือ สำนักมหายิมะ ผู้วางรากฐานคำสอนคือ ท่านนาคาชุนะ มหายิมะแปลว่าผู้นับถือคำสอนเรื่องทางสายกลาง มหายิมะมีชื่อเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ศูนย์ตวาท หมายถึงคำสอนที่ประกาศความว่างของสิ่งทั้งหลายเป็นเรื่องสำคัญที่แสดงให้เห็นทางสายกลางตามแนวทางที่สำนักนี้สอน แต่ก็เป็นที่ประเด็นที่สร้างปัญหาในการอธิบายคำสอนของสำนักนี้ด้วย

คำสอนมหายิมะ เกิดขึ้นท่ามกลางกระแสความขัดแย้งทางความคิด มีการถกเถียงแลกเปลี่ยนความคิดเพื่อสร้างเหตุผลที่ดีที่สุด สำนักพุทธใหญ่ ๆ ที่ได้รับการยอมรับในเวลานั้นส่วนใหญ่จะมีความอธิบายที่ต่างกันในเรื่องนี้ และนั่นนำไปสู่ความขัดแย้งในสังคมสงฆ์ สภาพสังคมชาวพุทธในอินเดียเวลานั้นมีความวุ่นวายสาเหตุเพราะพระภิกษุที่เป็นนักคิดมักจะมีความเห็นที่แตกต่างกัน และตีความพระธรรมวินัยไปตามจริตของแต่ละคน ทำให้ความเชื่อเป็นไปคนละทิศละทางหาทางปรองดองกันไม่ได้ ซึ่งเป็นสาเหตุสำคัญที่ชาวพุทธผู้ที่ต้องการแสวงหาที่สุดแห่งความเชื่อหันหลังให้กับศรัทธาที่เคยมีต่อพระธรรมและพระสงฆ์ ทวนเข็มนาไปสู่การศึกษาเรื่องราวของพระพุทธเจ้ากันใหม่



2. สรุปสาระสำคัญของเนื้อหา

หนังสือเรื่อง นาคารชุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง บทสรุปของหลักการแห่งความเป็นผู้รู้ ผู้ตื่น และผู้เบิกบานอย่างแท้จริง เป็นผลงานของ รองศาสตราจารย์ ดร.สุมาลี มหณรงค์ชัย หัวหน้าภาควิชาปรัชญา มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ สรุปสาระสำคัญของเนื้อหาแบ่งเป็นสามภาค ดังนี้

สาระสำคัญภาคที่หนึ่ง ชี้ให้เห็นสภาพแวดล้อมและหลักคำสอนในยุคก่อนกำเนิดสำนักมหายมิกะ โดยเริ่มจาก ความเป็นมาของสำนักมหายมิกะ ซึ่งเป็นกลุ่มชาวพุทธที่ยอมรับคำสอนว่าด้วยเรื่องของความว่าง ทางสายกลาง และการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ของสรรพสิ่ง ความเป็นมาของสำนักนี้สามารถสืบย้อนขึ้นไปนับแต่สมัยของพระเจ้าอโศกมหาราช (ประมาณ 250 ปี หลังพุทธปรินิพพาน) เหตุที่ดลใจให้ปฐมจารยของสำนักคือท่านนาคารชุนะ (150-250 ปีหลังคริสต์กาล) เขียนงานอธิบายคำสอนว่าด้วยหลักการทางสายกลาง เกิดจากทั้งปัจจัยภายนอกและปัจจัยภายใน ปัจจัยภายนอกได้แก่แนวคิดของสำนักฮินดูโบราณเช่นสาขายะ เรื่อยไปจนถึงอิทธิพลของพระสูตรชั้นสำคัญ ที่ได้รับการกล่าวอ้างว่าค้นพบโดยท่านนาคารชุนะเอง พระสูตรนั้นก็คือ มหาปรัชญาปารมิตาสูตร ปัจจัยภายในได้แก่ ความขัดแย้งในการตีความหลักธรรมของพระพุทธเจ้า การให้ความสำคัญกับพระพุทธเจ้าแทนที่พระธรรมและคำสอนที่เบี่ยงเบนออกจากพระพุทธประสงค์ เหล่านี้นำไปสู่การแสวงหาทางสายกลางในพระพุทธศาสนา เป็นที่น่าสังเกตว่าปัจจัยภายในคือแรงผลักดันอันแท้จริงที่นำไปสู่การเกิดขึ้นของสำนักมหายมิกะปัจจัยภายนอกเป็นเพียงแรงเสริมเท่านั้น (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 3-4)

ความสนใจในเรื่องราวของพระพุทธเจ้าทำให้ชาวพุทธบางส่วนหันกลับมาขบคิดในสิ่งที่ดูเหมือนตอบไม่ได้ก่อนหน้านี้ โดยเฉพาะการตีความอาการนิ่งของพระพุทธองค์ นักปราชญ์หลายท่านเชื่อว่า มายมิกะ หรือมัธยมิกะเกิดจากการอธิบายท่าทีของพระพุทธองค์ที่ไม่ทรงตอบคำถามบางอย่าง ซึ่งเป็นที่ทราบกันดีว่า มีความเห็นมากมายเผยแพร่อยู่นับตั้งแต่ครั้งพุทธกาล พรหมชาลสูตร



กล่าวถึงทิลุ (คือความเห็น) ทั้งหลายที่นักคิดสอนกันมีจำนวนมากถึง 62 แนวคิด ในบรรดาเหล่านี้เกี่ยวข้องกับปัญหาบางข้อที่มีผู้ถามพระพุทธเจ้าแต่ไม่ได้รับคำตอบใด พระพุทธเจ้าจะทรงนิ่งไม่ทรงตอบคำถามเหล่านั้น เรียกคำถามเหล่านั้นว่า ปัญหาอัปยากฤต (พหุมาสสูตร, ที.สี. 9/1-149/1-47.)

อาการนิ่งของพระพุทธเจ้าก่อให้เกิดความเข้าใจผิดมากมายในสายตาของคนนอก พระพุทธองค์ทรงถูกวิพากษ์วิจารณ์ว่าไม่รู้จริงบ้าง หรือไม่ก็รู้แต่ไม่มีความสามารถในการแสดงเหตุผลออกมาให้ประจักษ์ แต่ในสายตาของชาวพุทธส่วนใหญ่มองว่าพระองค์ทรงทราบคำตอบดีแต่ไม่ประสงค์จะชี้แจง เหตุผลของการไม่ชี้แจงเป็นเรื่องที่ชาวพุทธฝ่ายเดิมไม่สนใจ แต่สงฆ์หมู่ใหญ่บางกลุ่มซึ่งต้องการศึกษาเรื่องราวของพระพุทธเจ้าอย่างจริงจังจึงเห็นว่าประเด็นนี้มองข้ามไม่ได้ พวกเขาเชื่อในความเป็นผู้รู้ทุกอย่างของพระองค์ เชื่อว่าพระพุทธองค์รู้ทุกอย่าง ในขณะที่คนทั่วไปรู้ได้เพียงบางอย่าง (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 7)

ความขัดแย้งในธรรมก็มีส่วนสำคัญที่ผลักดันให้เกิดคำสอนแบบมัธยมกะ เนื่องจากพระพุทธพจน์ในหลายแห่งระบุว่า “ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา” พระพุทธพจน์นี้ก่อให้เกิดความใคร่รู้ว่าจะต้องเห็นธรรมแบบใดจึงหยั่งถึงพระพุทธเจ้าได้ ยิ่งกว่านั้น พระพุทธโอวาทในช่วงท้ายของพระชนม์ชีพระบุไว้ชัดถึงกาลภายหลังว่า ภิกษุจะมีพระธรรมและพระวินัยเป็นศาสดาสืบต่อจากพระองค์ (มหาปริณิพพานสูตร, ที.ม. 10/216/164.) ทำให้ชาวพุทธในยุคต้นมหายานพยายามขบคิดว่า “ธรรม” ที่พระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญเทียบเท่าพระองค์นั้นหมายถึงอะไร ทั้งหมดนี้คือตัวแปรสำคัญที่ก่อให้เกิดคำสอนแบบมัธยมกะ ปัจจัยภายนอกที่เข้ามาเกี่ยวข้องกับการเกิดขึ้นของสำนักนี้คงไม่มีอะไรโดดเด่นกว่าคำสอนปรัชญาปารมิตากับสำนักหินดูที่มีชื่อเสียงในเวลานั้น ซึ่งก็คือสำนักกลางขยะ

ปรัชญาปารมิตา (หรือที่ภาษาชาวบ้านเข้าใจง่าย ว่า ปัญญาบารมี) เป็นคัมภีร์เก่าแก่ของชาวพุทธที่ไม่ปรากฏผู้แต่ง ดำเนินฝ่ายมหายานเชื่อว่า นาคารพุนะได้รับพระสูตรนี้จากดินแดนของนาค แม้จะไม่ทราบผู้แต่ง แต่ก็เป็นที่



ยอมรับกันในฝ่ายมหายานว่า พระสูตรนี้เป็นบทรวบรวมคำสอนของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า เป็นคำสอนที่ลึกซึ้งซึ่งจะได้รับการค้นพบโดยบุคคลผู้มีปัญญาเมื่อถึงเวลาอันเหมาะสม ไม่ว่าข้อเท็จจริงจะเป็นอย่างไร พระสูตรความยาวหนึ่งแสนโคลงนี้ก็ได้อธิบายว่าเป็นสื่อแห่งปัญญาของชาวพุทธโดยแท้

ส่วนสำนักasanghye นั้นได้ชื่อว่าเก่าแก่ที่สุดในบรรดาสำนักปรัชญาฮินดู ไม่นับถือพระเจ้า อีกทั้งมีคำสอนเชิงปรัชญาชั้นสูงคล้ายคลึงกับที่นักปราชญ์พุทธสอนอยู่หลายประการ ทำให้เราไม่อาจมองข้ามความสำคัญ ปัญหาที่สำนักasanghye ประสบก็เป็นปัญหาเดียวกับที่ท่านนาคารชุนะชี้ให้เห็นในฝั่งของพุทธศาสนา เพียงแต่หน้าที่ในการวิพากษ์สำนักนอกพุทธส่วนใหญ่จะตกอยู่ที่ท่านอารยทเวะ ซึ่งเป็นศิษย์เอกและผู้นำหลักการสายกลางร่วมกับพระนาคารชุนะ กล่าวโดยสรุปมูลเหตุที่ก่อให้เกิดคำสอนมัธยมกะได้แก่ สำนักพุทธที่มีคำสอนสนับสนุนความจริงที่สุด แบ่งย่อยออกได้อีกสองกลุ่มคือ

กลุ่มแรกเน้นความจริงที่อยู่นอกเหนือจากการรับรู้ของจิตเรียกว่า สำนักฝ่ายอภิธรรมหรือพวกสังนิยม สำคัญ ๆ คือ สรวาสติวาทะ กับ เสตตรานติกะ

กลุ่มที่สองเน้นความจริงที่อยู่พ้นการรับรู้ของจิต เรียกว่าพวกโลโกตตรวาทะ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของสงฆ์ใหญ่หรือ มหาสังฆิกะ

ทั้งสามกลุ่มล้วนเป็นรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งของการทำให้คำสอนพุทธเป็นสัมบูรณ์นิยม (Absolutism) (Ramanan, 1987, pp. 53-69)

ด้วยเหตุว่ามัธยมกะเป็นคำสอนที่มุ่งแก้ไขความเห็นผิดอันเป็นทางสุดโต่งทั้งหมดนักปราชญ์หลายท่านจึงยกย่องให้คำสอนของสำนักนี้ (โดยเฉพาะของท่านนาคารชุนะ) เป็นหัวใจของพุทธปรัชญา ท่านมีคุณูปการยิ่งใหญ่ต่อพุทธศาสนา เพราะช่วยล้างความอ่อนแอ (แก่ความเข้าใจผิด) ให้กับรากแก้วทางปัญญาสองกระแสหลักของอินเดีย คำสอนของท่านคือทางสายกลางที่พ้นไปจากทางสุดโต่งของทั้งอัตตาและอนัตตา ศูนย์ตาคือการหลุดพ้นจากกรอบของข้อสุดโต่งทั้งสองทาง (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 18)



โดยทั่วไปท่านผู้รู้ทั้งหลายจะแบ่งระยะของการพัฒนาคำสอนมัธยมกะออกเป็นสามช่วง โดยวัดจากบุคคลและเหตุการณ์สำคัญ ๆ แต่บางท่านจัดให้มีสี่ระยะ โดยเพิ่มช่วงของการผสมผสานแนวคิดมัธยมกะเข้ากับคำสอนของสำนักพุทธอื่น ดังนี้

1. ช่วงของการวางหลักการและประกาศคำสอนศูนย์ตามำโดยท่านนาคาร ชุนะและอารยเทวะ
2. ช่วงของการแตกสำนักออกเป็นสองสาขาย่อยคือ ปราสังคิกะ (Prāsaṅgika) กับ สวาตันตริกะ (Svātantrika) นำโดยท่านวิเวกะ
3. ช่วงของการยืนยันคำสอนแบบปราสังคิกะ นำโดยท่านจันทรกีรติ
4. ช่วงของการผสมผสานคำสอนมัธยมกะเข้ากับแนวคิดเรื่องจิตเดียวของ โยคาจารย์ รวมถึงการวางรากฐานคำสอนมัธยมกะที่ทิเบต นำโดยท่านศานตรักชี ตะและกมลศีลละ

หากพัฒนาการตามประวัติศาสตร์ดำเนินไปตามนี้ ช่วงกาลกำเนิดและดำรงอยู่ของสำนักมัธยมกะจะกินเวลารวมกันประมาณเจ็ดร้อยปี สำนักนี้ได้รับการก่อตั้งขึ้นในช่วงปลายคริสต์ศตวรรษที่หนึ่ง(รวมพุทธศตวรรษที่เจ็ด) จนถึงปีคริสต์ศักราชที่แปดร้อย (รวมพุทธศตวรรษที่สิบสาม) จากนั้นก็ค่อย ๆ เสื่อมและสูญหายไปจากอินเดียพร้อมกับสำนักพุทธอื่น ๆ ในราวคริสต์ศตวรรษที่สิบเอ็ด (หรือพุทธศตวรรษที่สิบหก)

พระนาคารชุนและสำนักมัธยมกะได้รับการยอมรับว่าเป็นจุดเริ่มต้นของแนวคิดแบบมหายาน ซึ่งมีอิทธิพลต่อความคิดของชาวพุทธนับตั้งแต่พุทธศตวรรษที่เจ็ดเป็นต้นมา ความสำคัญของแนวคิดแบบมหายานไม่ได้ดำรงอยู่แต่ในประเทศอินเดียเท่านั้น แต่ยังแผ่ขยายไปยังประเทศแถบตะวันออกไกลเช่น จีน ทิเบต เกาหลี และญี่ปุ่นด้วย หากยอมรับด้วยใจที่เป็นกลาง คำสอนมหายานได้สร้างศรัทธาให้กับผู้คนเรื่อยมาจนทำให้พุทธศาสนามีคนนับถือมากติดอันดับโลกในปัจจุบัน ในขณะที่คำสอนของสำนักพุทธฝ่ายเดิมค่อย ๆ สูญเสียอิทธิพลจากอินเดียตั้งแต่หลังการทำสังคายนาครั้งที่สาม



หากมองในแง่บุคคลที่ได้รับยกย่องและให้เกียรติเป็นหนึ่งในคณาจารย์ผู้วางรากฐานให้กับมหาวิทยาลัย แม้แต่สำนักสีขาววดีที่ไม่สนใจเรื่องปรัชญา ก็ยังมีคณาจารย์บางท่านยกย่องคำสอนโดยอ้างถึงพระนาคราชขุนด้วย ยิ่งกว่านั้น หากมองในแง่ของหลักสูตร หลักศูนยตาและทางสายกลางของท่านกลายเป็นรากฐานให้กับคำสอนของมหาวิทยาลัย ทุกสำนักจะพัฒนาคำสอนของตนโดยใช้หลักศูนยตาเป็นฐานทั้งสิ้น ไม่ว่าจะเห็นด้วยหรือขัดแย้ง หลักศูนยตาคือจุดเริ่มต้น เป็นวิถีทาง หรือแม้แต่เป็นจุดหมายของคำสอนมหาวิทยาลัยทั้งหมด เป็นไปไม่ได้เลยที่เราจะเข้าใจคำสอนของมหาวิทยาลัยโดยไม่ผ่านหลักการนี้ และค่อนข้างอันตรายที่จะศึกษามหาวิทยาลัยโดยไม่พิจารณาความคิดของพระนาคราชขุน ไม่ว่าจะโดยตั้งใจหรือไม่ เมื่อศึกษาพุทธศาสนาลงรายละเอียดก็จะพบกับหลักความว่าง ดังนั้น ความสำคัญของคำสอนมัธยมก็จะเป็นที่ยอมรับทั่วไป นักปราชญ์พุทธส่วนใหญ่จะศึกษาพุทธปรัชญาของสำนักนี้ในฐานะเป็นจุดเริ่มต้นหรือจุดสุดท้ายของคำสอนพุทธ (สายมหาวิทยาลัย) เสมอ (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 19-20)

สาระสำคัญภาคที่สอง สุมาลี มหณรงค์ชัยชี้ให้เห็นหลักคำสอนสำคัญ ๆ ของพระนาคราชขุนไว้พิจารณา 5 ประเด็นคือ (1) วิชาวิธี (2) การอิงอาศัยกัน มีอยู่กับความว่าง (3) ความจริงสองระดับกับความว่าง (4) ความจริงสองระดับกับทางสายกลาง และ (5) อิทธิพลคำสอนของพระนาคราชขุน

ประเด็นที่ 1 วิชาวิธี (Dialectic) คำว่า วิชาวิธี หมายถึงการดำเนินการอภิปรายหรือโต้แย้งที่เป็นกระบวนการทางความคิดที่นำไปสู่การตระหนักรู้อย่างแจ่มแจ้งถึงข้อจำกัดของเหตุผล โดยทั่วไปการเคลื่อนไหวทางความคิดในลักษณะนี้มักจะดำเนินไปในสองรูปแบบ กล่าวคือ (หนึ่ง) เพื่อปฏิเสธหรือวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดอื่นเป็นหลัก วิชาวิธีถูกนำมาใช้เป็นอุปกรณ์เพื่ออภิปรายหรือโต้แย้งความคิดผู้อื่น วิธีการเป็นไปในเชิงปฏิเสธหรือหักล้าง (negative/destructive dialectic) (สอง) เพื่อแสดงจุดยืนทางความคิดของผู้นำเสนอ โดยพยายามหาบทสรุปหรือเป้าหมายที่เป็นสัจธรรม ในแง่นี้วิชาวิธีเป็นเครื่องมือที่ใช้ปลูกปัญญาทำให้ยังเห็นความจริงในท้ายที่สุด วิธีการจึงเป็นไปในเชิงสร้างสรรค์กว่าแบบแรก



(constructive dialectic) (Singh, 1978, p. 16)

ในทางปรัชญา วิชาวิธี สามารถถูกมองทั้งในขอบเขตของทฤษฎีความรู้ และอภิปรัชญา ในแง่ของทฤษฎีความรู้ วิชาวิธีเป็นวิธีการที่ใช้ในการถกเถียง โดยบุคคลที่มีชื่อเสียงในการใช้วิธีการเช่นนี้ในทางตะวันตกคือโสกราตีส (Socrates) ขั้นตอนประกอบไปด้วยการทำตัวเป็นผู้ขอความรู้ พยายามตะล่อมถามให้คู่สนทนา นิยามหรือแสดงข้อคิดเห็นของเขาออกมาให้ชัดเจน จากนั้นก็ทำให้เห็นว่า จะต้อง มีข้อสรุปบางอย่างเกิดขึ้นจากการแสดงความคิดเห็นนั้น ต่อมาก็ชี้ให้เห็นว่าข้อสรุป ที่เกิดขึ้นนั้นขัดแย้งกับข้อเท็จจริง สามัญสำนึก หรือข้อความที่ยอมรับกันอยู่ก่อน เป้าหมายก็เพื่อให้ข้อคิดเห็นของคู่สนทนาไร้น้ำหนัก ขาดความน่าเชื่อถือ

ในแง่ของอภิปรัชญา วิชาวิธีเป็นทัศนะที่เชื่อว่า ความจริงเป็นสิ่งที่ เปลี่ยนแปลงไม่หยุดนิ่ง การเปลี่ยนแปลงก่อให้เกิดพัฒนาการที่วางพื้นฐานอยู่บน ความขัดแย้งภายใน เริ่มต้นจากความเชื่อว่าทุกสิ่งมีความขัดแย้งภายในเป็น พื้นฐาน ความขัดแย้งนี้ดำเนินไปในสามภาวะคือ ภาวะพื้นฐาน (thesis) ภาวะแย้ง (antithesis) จนก่อให้เกิดสภาพใหม่ที่เรียกว่าภาวะสังเคราะห์ (synthesis) พัฒนาการของสิ่งทั้งหลายเกิดจากความขัดแย้งแบบนี้ ถ้าไม่มีความขัดแย้งก็ไม่มีสิ่ง ภาวะ หรือคุณภาพใหม่ใด ๆ เกิดขึ้น

ยิ่งกว่านั้นวิชาวิธียังเกิดจากการยังเห็นวาระบบความคิดทั้งหลาย เป็นสิ่งที่มนุษย์สร้างขึ้นความคิดเป็นปรากฏการณ์หรือมายาภาพ ไม่ใช่ประสบการณ์ ที่ได้จากการประจักษ์ตรง ทฤษฎีทั้งหลายในโลกเป็นความจริงที่สร้างขึ้นมาบนฐาน ของความคิด แม้จะดูน่าเชื่อถือหรือหนักแน่นเพียงไรมันก็ยังเป็นเรื่องของการใช้ เหตุผลสืบสาวหาข้อสรุป (ที่เรียกว่าการอนุมาน) ซึ่งพวกเราส่วนใหญ่ไปยึดถือ เป็นจริงเป็นจัง (Singh, 1978, p.110) ในการที่จะทำให้บุคคลตระหนักรู้ถึง ข้อจำกัดของเหตุผล เบื้องต้นจะนำความเห็นหรือทฤษฎีที่เราต้องการตรวจสอบ มาจัดกลุ่มก่อนความคิดหนึ่ง ๆ ของมนุษย์ไม่ว่าจะเป็นเรื่องอะไร เมื่อนำมาตีแผ่ จะตกลงไปในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งในสี่รูปแบบดังนี้คือ ยินยอม ปฏิเสธ ทั้งยินยอม



และปฏิเสธ และไม่ใช้ทั้งยืนยันหรือปฏิเสธ ท่านนาการขุนะจัดระบบการตรวจสอบ เหตุผลออกมาเป็นชุด เรียกว่า จตุสโกฏี ตำราบางเล่มเขียนว่า จตุสโกณะ หรือ จตุกโกฏี ก็มี แปลง่าย ๆ ว่าสี่มุม (หรือสี่ขั้วความคิดหนึ่ง ๆ ของเราอาจตกอยู่ใน หลายมุมพร้อม ๆ กันก็ได้ เช่นเวลาที่เรายืนยันความคิดบางอย่างเราก็อาจจะปฏิเสธ ความคิดอีกอย่างไปโดยปริยาย) ท่านก็จะแสดงให้เห็นต่อไปว่า ไม่ว่าจะใช้เหตุผล ไปในทางยืนยันหรือปฏิเสธ ความคิดของบุคคลนั้นก็จะเป็นไปสู่ภาวะที่ขัดแย้งตัวเอง ต้องประสบกับความไร้สาระ (absurdity) ของเหตุผลในท้ายที่สุด

ในเวลานั้น เรียกวิธีการเช่นนี้ว่า ประสงค์ (prasanga – reduction ad absurdum) การชี้ให้เห็นข้อบกพร่องทางเหตุผลของความคิด ไม่จำเป็นที่ผู้ใช้ภาษา วิธีจะต้องนำเสนอความคิดแตกต่างอะไรออกมา เพียงแค่ชี้ให้คู่กรณีเห็นข้อบกพร่อง ในทฤษฎีของเขา ให้เหตุผลของพวกเขาเพื่อตรวจสอบและลดทอนความน่าเชื่อถือ ของพวกเขาเอง ผู้ใช้ภาษาวิธีไม่จำเป็นต้องพิสูจน์ทฤษฎีของตนเอง และที่สำคัญ ภาษาวิธี เป็นเครื่องมือตรวจสอบเหตุผล ไม่ได้เป็นทฤษฎีหรือทศนะที่จะต้องถูกปกป้อง แต่อย่างใด หน้าที่ของเครื่องมือนี้คือทำลายความน่าเชื่อถือของความเห็นทั้งหลาย ทำให้บุคคลที่ติดอยู่ในความเชื่อต่าง ๆ ต้องจำนนและยอมปลดปล่อยตัวเองจาก ความเชื่อนั้น (Singh, 1978, p.112)

เนื่องจากภาษาวิธีเป็นเครื่องมือตรวจสอบความคิด จุดอ่อนของมันอยู่ที่ ไม่สามารถแสดงจุดยืนของผู้ใช้ออกมาให้เป็นทศนะหรือทฤษฎีการยืนยันทศนะ อะไรก็ตามออกมาภายหลังใช้ภาษาวิธีตรวจสอบแล้วเป็นเรื่องที่ขัดแย้งตัวเอง เป็นอย่างยิ่ง เพราะการยืนยันทศนะเป็นขั้วหนึ่งของความคิด (ที่สนับสนุนแก่นสาร ภาวะ) ไม่ว่าจะรู้ตัวหรือไม่ กระนั้นข้อดีของภาษาวิธีก็มีอยู่ คือมันทำให้เรารู้ว่าไม่มี ความคิดใดสมบูรณ์แบบ อะไรก็ตามที่เป็นสิ่งสร้างจากความคิดล้วนไม่ใช่ความจริง ท่านนาการขุนะนำเสนอภาษาวิธีไว้ในฐานะเป็นสื่อ ไม่ใช่เป็นความจริงที่มีเนื้อหา ในตัวเอง ภาษาวิธีเป็นอุปกรณ์ที่มีไว้ให้ใช้ หากใช้เป็นอุปกรณ์นี้จะช่วยให้คนเกิด สติปัญญา อีกทั้งสามารถเป็นมิตรต่อกันได้ เนื่องจากภาษาวิธีทำให้เราตระหนักว่า “ระบบความคิดทุกระบบที่มีอยู่ (รวมทั้งพุทธศาสนาด้วย) เมื่อวิเคราะห์จนถึงที่สุด



แล้วย่อมวางอยู่บนพื้นฐานของความเชื่อบางประการที่ไม่อาจตรวจสอบได้ทั้งสิ้น เราไม่ควรทงนงตนว่าระบบความคิดของเราถูกต้อง ในขณะที่เดียวกันก็เหยียบย่ำระบบความคิดอื่นที่ต่างไปจากความคิดของเราว่าเป็นแนวคิดที่ผิด วิธีไดอะแลกติก (dialectic) ของท่านนาคารซุนบอกเราว่า ไม่มีใครสามารถอ้างเช่นนั้นได้ ใครก็ตามที่อ้างว่าตนเองเข้าถึงความจริง ความคิดของตนเองถูกส่วนความคิดของผู้อื่นที่ไม่เหมือนตนผิด คนนั้นเข้าใจผิด วิธีไดอะแลกติกจะทำให้เรามีความถ่อมตนและมีท่าทีที่เป็นมิตรต่อกันและกัน เมื่อเราทุกคนตระหนักว่าระบบความคิดทุกอย่างสามารถทอนลงเป็นความเชื่อได้หมดสิ้น เราย่อมมองไม่เห็นเหตุผลที่จะสรุปว่าความเชื่อเช่นนี้ดีกว่าความเชื่อเช่นนั้น ความเชื่อก็คือความเชื่อ ความเชื่อทุกอย่างที่มีอยู่ในโลกไม่มีความเชื่อใดมีฐานะเหนือความเชื่ออื่น” (สมภาร พรมทา, 2540, หน้า 90)

ประเด็นที่ 2 การอิงอาศัยกันมีอยู่กับความว่าง ประเด็นนี้สุมาลี มหณรงค์ชัยได้ยกข้อความในคัมภีร์ มูลมัชฌมกการิกา ตอนหนึ่งที่ถูกอ้างถึงบ่อยครั้ง ดังนี้ “เราประกาศว่า อะไรก็ตามที่เป็นการอิงอาศัยกันและกันเกิดขึ้นมาอยู่ (ปรตติยสมุตปาทะ) นั่นคือความว่าง นั่นเกิดจากการบัญญัติ และนั่นคือทางสายกลาง” ข้อความนี้นักคิดส่วนใหญ่เห็นร่วมกันว่า เป็นบทสรุปหลักการสำคัญทางพุทธศาสนาที่ท่านนาคารซุนชี้ไว้ งานเขียนชิ้นสำคัญของท่านนาคารซุนคือ มูลมัชฌมกการิกา เติบโตด้วยข้อความที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นไปไม่ได้ที่จะแสดงความจริงแบบที่สุด (นัยยะคือความจริงภววิทยา) ในคำสอนของพระพุทธเจ้า โดยไม่ผ่านความคิดปรุงแต่ง เป็นไปไม่ได้ที่จะคิดว่าคำสอนของพระพุทธเจ้าเกี่ยวข้องกับแก่นสารบางอย่างที่ดำรงอยู่ได้ด้วยตัวเอง ยิ่งยืนยันมากเท่าใดก็ยิ่งเป็นการตอกย้ำว่าบุคคลนั้นกำลังสรุปความจริงจากความคิด ซึ่งส่วนใหญ่ของความคิดก็มาจากจินตภาพที่จัดสร้างขึ้นจากความเข้าใจและประสบการณ์แบบชาวโลก (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 141)

สุมาลี มหณรงค์ชัยชี้ให้เห็นว่าการจะอธิบายหลักการของพระนาคารซุนไม่ใช่เรื่องง่าย เพราะจะต้องระมัดระวังเรื่องแก่นสารภาวะที่ท่านปฏิเสธเป็นอย่างมาก ทศณะของบุคคลและกลุ่มชนในระดับโลกียะทั้งหมดล้วนสนับสนุนแก่นสาร



(สวภาวะ) บางอย่างที่สามารถจัดลงในจิตฺตฺสโกฏฐิขโธขโธหนึ่งได้ทั้งสิน ทำให้ไม่มี ทัศนคติเป็นที่ยอมรับหรือเรียกได้ว่าถูกต้อง ปัญหาคือถ้าไม่มีทัศนคติเรียกได้ว่า ถูกต้อง ทุกทัศนคติต่างก็เป็นมิจฉาธิฐิในแง่ที่ไม่เอื้อต่อความพ้นทุกข์ แล้วสิ่งที่ พระพุทธเจ้าบัญญัติว่าเป็นสัมมาธิฐินั้นควรจะถูกเข้าใจว่าอย่างไร เราจะอธิบาย สัมมาธิฐิโดยไม่ทำให้มันกลายเป็นทัศนคติที่สนับสนุนสวภาวะได้หรือไม่ เพื่อที่จะไม่ ทำให้คำสอนของท่านนาครชุนะประสบปัญหาขัดแย้งตัวเอง สัมมาธิฐิจะต้องไม่ใช่ ทัศนคติในแบบที่ชาวโลกเข้าใจ อาการนิ่งเฉยของพระองค์ในแง่หนึ่งดีความได้ว่ เป็นการแสดงจุดยืนว่าความเข้าใจของพระองค์ไม่ใช่อย่างเดียวกับนักคิดทั้งหลาย เพราะถ้าใช่ พระพุทธเจ้าคงจะตอบปัญหาของพวกเขาเพื่อสร้างความกระจ่างร่วม กันไปนานแล้ว

ท่านนาครชุนะสื่อคำว่า “ทัศนคติ” (view) ออกมาในลักษณะเป็น ความเชื่อที่เชื่อมโยงกับความจริงที่สุดบางอย่าง ความจริงเหล่านั้นมีอยู่เอง ดำรงสภาพของตัวเองจึงเรียกว่ามีแก่นสาร ไม่ว่าจะเป็นทัศนคติเกี่ยวกับคุณธรรม สากล ความจริงสูงสุด พระเจ้า หรือปฐมธาตุ เหล่านี้เป็นความเชื่อที่วางรากฐาน อยู่บนการให้ค่าความจริงบางอย่างที่พิสูจน์ไม่ได้ด้วยประสบการณ์ การยืนยัน (รวมทั้งการปฏิเสธ) ความจริงมูลฐานเหล่านั้นเกิดจากความเชื่อแบบแยกส่วนพินิจ พิเคราะห์ด้วยตรรกะแล้วนำมาสรุปผลเป็นทฤษฎี ทัศนคติชั้นเลิศทั้งหลายในโลกนี้ เกิดขึ้นจากกระบวนการที่ว่านี้ทั้งสิ้น ทัศนคติจึงมีค่าเท่ากับความคิด ขั้นตอนการ ก่อเกิดทัศนคติหนึ่ง ๆ จึงเป็นกระบวนการทางความคิด ถ้าเขียนออกมาในรูปตรรกะ ง่าย จะได้ว่า ความเห็น (ธิฐิ/ทัศนคติ- view)=กระบวนการทางความคิด (thought process/construction)ถ้าเข้าใจตามนี้ สัมมาธิฐิของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าก็จะ ไม่ใช่ทัศนคติในแบบที่เป็นระบบความคิด เพราะความเห็นที่ถูกต้องในพุทธศาสนา ไม่ได้เชื่อมโยงอยู่กับความจริงที่สุดอะไร แต่เป็นการรู้หรือประจักษ์แจ้งในปัจจุบัน ทั้งหลายตามธรรมชาติ ความรู้แจ้งนี้สามารถก่อให้เกิดความสุขความเจริญ ในทุกระดับชีวิต ยังประโยชน์ให้เกิดขึ้นในปัจจุบันและอนาคต อีกทั้งมีความพ้นทุกข์ เป็นเป้าหมาย โดยย่อที่สุดคือความรู้ทุกข์ สาเหตุแห่งทุกข์ ความดับทุกข์และหนทาง



ที่จะนำไปสู่ความดับทุกข์ เรียกว่า สัมมาทิฐิก็เพราะรู้ชัดในอริยสัจสี่ แม้จะยังไม่หลุดพ้นแต่ก็เรียกว่าเกิดปัญญาในจุดเริ่มต้น สัมมาทิฐิคือการมีความเห็นตรงในเรื่องอริยสัจสี่ และความเห็นตรงดังกล่าวได้รับการอธิบายอย่างละเอียดในหมวดธรรมว่าด้วยการอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ (ปรติตยสมุตปาทะ) เราไม่อาจจะเข้าใจหลักการศูนย์ตาของท่านนาคารชุนะโดยไม่ผ่านการศึกษารื่องนี้ กล่าวได้ว่า ปรติตยสมุตปาทะเป็นเรื่องหนึ่งที่ท่านนาคารชุนะสอนด้วย

ความว่าง (ศูนย์ตา/สูญญตา) การหยั่งรู้แจ้งจรปรติตยสมุตปาทะก็ดี หรือการใช้ภาษาวิธีที่ดีเกิดจากการหยั่งเห็นความว่างในสรรพสิ่ง เพราะฉะนั้น ศูนย์ตาจึงเป็นหลักการเชื่อมโยงสัมพันธ์กับข้อธรรมอื่น บ่อยครั้งที่คำเหล่านี้จะถูกใช้ในฐานะเป็นโวพจน์ของกันและกัน แต่บางครั้งนักปราชญ์ก็นิยมใช้คำว่า “ศูนย์ตา” เพื่อแสดงให้เห็นที่สุดของความจริง เป็นการเน้นให้เห็นคำสอนพุทธในเชิงเป้าหมาย การแสดงความว่างในแบบที่เป็นจุดหมายทำให้ดูเหมือนว่า หลายท่านจะให้คำคำ ๆ นี้ในเชิงอภิปราย อธิบายความว่างในระดับโลกุตระจนศูนย์ตาเป็นเหมือนภาวะบางอย่างที่พ้นจากเงื่อนไขทางโลกทั้งหมด การอธิบายความว่างในเชิงอภิปรายนี้ เป็นเรื่องยากและเสี่ยงต่อการถูกโจมตีว่ากำลังมองศูนย์ตาในแง่ที่เป็นความจริงที่สุดในตัวเองไม่ต่างจากแนวคิดอื่น ถ้าศูนย์ตาเป็นภาวะที่สุดบางอย่าง มันก็จะกลายเป็นทิวทัศน์หนึ่งที่ขัดแย้งตัวเอง จำต้องถูกจัดลงจัดขุขภูมิข้อใดข้อหนึ่งเพื่อปฏิเสธเช่นกัน

ประเด็นที่ 3 ความจริงสองระดับกับความว่าง สุมาลี มหณรงค์ชัยชี้ให้เห็นว่า สำหรับชาวพุทธไม่ว่าจะอยู่ฝ่ายใด ส่วนใหญ่จะคุ้นเคยกับคำสอนในเรื่องความจริงสองระดับคือสมมติกับปรมาตม์ บางคนก็นิยมเรียกความจริงโลกียะกับความจริงโลกุตระ ความจริงสมมติเป็นเรื่องของการสร้างความรู้ความเข้าใจแบบชาวบ้าน มีการบัญญัติชื่อเรียกสิ่งที่ประสาธน์สัมผัสรับรู้เช่น โต๊ะ สุนัข หรือชายหญิง ส่วนความจริงปรมาตม์เป็นความจริงเหนือโลก ข้างพ้นบัญญัติ แต่ปฏิเสธไม่ได้ว่าความเข้าใจทำนองนี้นำไปสู่ความเชื่อว่าการความจริงสองระดับดำรงอยู่แยกขาดจากกัน ในการก้าวสู่ความพ้นทุกข์บุคคลจะต้องแยกโลกียวิถียกจากโลกุตรวินัยอย่าง



เด็ดขาด เนื่องจากโลกเป็นที่รวมแห่งความทุกข์ ความจริงเกี่ยวกับโลกย่อมดำเนินไปตามกฎไตรลักษณ์ว่าความสามารถในการก้าวพ้นความจริงสมมติไปสู่ระดับปรมาัตถ์ต้องอาศัยปัญญา หากต้องการเข้าสู่ความหลุดพ้นซึ่งเป็นความจริงปรมาัตถ์จำเป็นที่คนจะต้องละทิ้งหรือปล่อยวางความจริงสมมติทุกอย่าง

สุมาลี มหณรงค์ชัยชี้ให้เห็นว่า หากมองเพียงผิวเผิน ความเชื่อข้างต้นไม่ถือว่าผิดหลักพุทธศาสนา ภาพที่ได้จากความเข้าใจ ก็บอกชัดเจนว่าความจริงสองระดับแตกต่างกันแต่ความแตกต่างที่ดูเหมือนตรงข้ามกันนี้เราจำเป็นต้องพิจารณาให้รอบคอบ แม้ชาวพุทธทั่วไปจะเชื่อว่าความจริงสมมติไม่ใช่สิ่งที่มีอยู่จริง ๆ เป็นเพียงนามหรือจินตนาการใช้อธิบายเพื่อสร้างความเข้าใจร่วมกัน กระนั้นความเข้าใจที่เกิดจากบัญญัติก็ย่อมเป็นความจริงในระดับสมมติเท่านั้น ถ้าสมมติแปลว่าไม่จริงต้องถูกปล่อยทิ้ง ความรู้ทุกอย่างของคนไม่เว้นแม้แต่เรื่องของความจริงปรมาัตถ์ก็ย่อมไม่จริงต้องถูกปล่อยวางหมด (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 139-140)

ประเด็นที่ 4 ความจริงสองระดับกับทางสายกลาง สุมาลี มหณรงค์ชัยได้สรุปปัญหาที่เกิดขึ้นกับความเข้าใจปรมาตถธรรมในพุทธศาสนาเกิดจากการยอมรับแก่นสาร (ที่เรียกว่า สวภาวะ) ไม่ว่าจะโดยรู้ตัวหรือไม่ก็ตาม การยอมรับแก่นสารไม่ว่าจะเป็นไปในเชิงยืนยันหรือปฏิเสธล้วนนำไปสู่ความเชื่อที่เกี่ยวข้องกับความมีอยู่หรือไม่มีอยู่ (ที่เรียกว่า ภาวะ/อภาวะ) ความโน้มเอียงไปสู่ชั่วใดชั่วหนึ่งในสี่มุม (จตุชโกฏี) เป็นธรรมชาติของปุถุชน ผู้ยึดถือทัศนคติตามชั่วใด ชั่วหนึ่งก็จะกลายเป็นหลักการและเป้าหมายสำหรับพวกเขา ซึ่งวิธีการหรือหนทางสู่เป้าหมายจะได้รับการพัฒนาต่อจากความเชื่อตรงนั้น กรณีดังกล่าวไม่ได้เกิดขึ้นกับคำสอนของลัทธิอื่นนอกพุทธศาสนาเท่านั้น แม้ภายในกรอบของพุทธศาสนาเราเองความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนจนนำไปสู่การยึดถือทัศนคติก็เป็นเรื่องที่พบเห็นได้ทั่วไป ข้อดีของคำสอนที่อิงอยู่กับความมีอยู่หรือความไม่มีอยู่คือเข้าใจหรือคิดตามได้ง่าย แต่ข้อเสียคือไม่เอื้อต่อการพ้นทุกข์ เพราะความพ้นทุกข์เป็นเรื่องของการปลดปล่อยพ้นจากการทุกอย่าง และพ้นจากการที่ซับซ้อนและน่ากลัวที่สุด



อันหนึ่ง ก็คือความคิดที่เกี่ยวข้องกับความมีอยู่หรือไม่มีอยู่ของอะไรบางอย่างหนึ่ง (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 210)

สุมาลี มหณรงค์ชัยชี้ให้เราเห็นว่า การจะอธิบายทางสายกลางไม่ใช่เรื่องง่าย อันที่จริงเป็นเรื่องยากมาก ๆ และต้องระมัดระวังการสื่อภาษาเป็นอย่างยิ่ง แม้ความเข้าใจผิดเพียงเล็กน้อยก็อาจนำไปสู่การสนับสนุนแก่นสารภาวะได้แล้ว ความมีกับความไม่มี ในพระสูตรเป็นประเด็นสำคัญที่นักคิดส่วนใหญ่พยายามทำความเข้าใจ ในบางแห่งทั้งคู่จะถูกอธิบายว่าหมายถึงทัศนะที่ยอมรับความเที่ยงแท้ถาวร(สัสตติฐิ)กับทัศนะว่าทุกอย่างสิ้นสูญ(อุจเฉทฐิ) สัสตติฐิคือความเห็นที่โลกและอัตตาเที่ยงอุจเฉทฐิคือความเห็นที่ตายแล้วขาดสูญไม่ยอมรับการเวียนว่ายตายเกิดจึงปฏิเสธหลักกรรม พระอรุณกถาจารย์อธิบายเสริมว่า อุจเฉทฐิเป็นแนวคิดเชิงวัตถุนิยมทำให้คนหมกมุ่นในกามสุข ทั้งสองความเห็นเป็นส่วนหนึ่งของทัศนะมากมายที่เผยแพร่อยู่ในสมัยพุทธกาล (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 216)

ยิ่งกว่านั้นแม้ความคิดเกี่ยวกับทางสายกลางก็ต้องถูกปล่อยวาง สำหรับผู้ที่หลุดพ้นแล้ว ท่านจะอยู่พ้นจากทิฐิทุกอย่าง ไม่เว้นกระทั่งทิฐิว่าด้วยทางสายกลาง เพราะในการหยั่งเห็นทางสายกลาง ทวิภาวะทั้งหลายจะสูญเสียความหมายเรียกว่าไม่หลงเหลือความสำคัญก็ได้ ความจริงสมมติที่เคยมองว่าเป็นแท้ เป็นเพียงนามหรือชื่อใช้เรียกสิ่งที่ไม่มีอยู่จริง มันจะกลายเป็นหนทาง แทนที่ภาวะ โดยเป็นหนทางที่นำไปสู่ความหลุดพ้น ในทางสายกลางไม่มีความคิดแบบ “ราวกับว่า” (as if) คือไม่ใช่ว่าสิ่งทั้งหลายดูราวกับว่ามีหรือไม่มี ไม่มีเรื่องของเปลือกหรือแก่นอะไรทั้งสิ้นเพราะข้ามพ้นทวิภาวะและการแบ่งแยกทุกประการแล้ว ทางสายกลางไม่ใช่ทางซึ่งจะได้มาซึ่งความรู้ แต่เป็นจุดที่ซึ่งความรู้ทุกอย่างได้รับการปล่อยวางหรือคลี่คลาย มันไม่ใช่วิถีสู่ความจริง ไม่ใช่บรรทัดวิธีปฏิบัติทางจิต ไม่ใช่การกระทำอีกทั้งไม่ใช่วิธีการจัดการกับสิ่งต่าง ๆ (the way of dealing with things) แต่ทางสายกลางเป็นสภาพที่สิ่งทั้งหลายเป็นอย่างที่มันเป็น (the way things really are) และเราหยั่งรู้สภาพที่วุ่นนี้โดยไม่ปรุงแต่งจิต ความจริงที่เรียกว่า



ทางสายกลางจึงเรียบง่าย เป็นความหลุดพ้น หรือเป็นความจริงเช่นนั้นเอง (tattvam suchness) (สมาธิ มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 220-221)

อิทธิพลคำสอนของพระนาคราช

อดีตที่ผ่านมา นักปราชญ์และนักคิดจำนวนมากให้ความสนใจวิเคราะห์งานของท่านนาคราช โดยเฉพาะคัมภีร์มูลมัจฉกการิกาคำสอนของท่านมีอิทธิพลอย่างกว้างขวางต่อนักพุทธ (เน้นสายมหายาน) ส่วนใหญ่นับจากยุคของท่าน อรรถกถาธิบายคัมภีร์ของท่านก่อให้เกิดคณาจารย์มาสมัยผู้ทรงคุณวุฒิมากมาย ซึ่งส่วนใหญ่เป็นคนที่ได้รับการยอมรับนับถือ มีชื่อเสียงแพร่หลาย และมีลูกศิษย์ลูกหาจำนวนมาก อาทิ ภาววิเวกะ จันทรกิริติ ศานติเทวะ เรื่อยไปถึง ศาสนตรักษิตะ และกมลศีละ ในประเทศจีนคำสอนของท่านก็ส่งอิทธิพลต่อการเกิดขึ้นของสำนักสังฆธรรมปุนทริกะ อวตังสกะ และชยานะ คณาจารย์คนสำคัญ ๆ ของสำนักดังกล่าวต่างคุ้นเคยกับหลักการความว่างและทางสายกลางของท่านนาคราช คำสอนของท่านยากแต่ก็ท้าทายนักคิดทุกยุคสมัย

สมาธิ มหณรงค์ชัยได้แสดงความรู้สึกที่มีต่อท่านนาคราชไว้ว่า บางครั้งผู้เขียนก็สนใจไม่น้อยที่ขอเขียนยาก ๆ ในอดีตจำนวนหนึ่งสามารถท้าทายกลุ่มคนที่มีศักยภาพให้ทุ่มเทชีวิตค้นหาความหมายของมัน ผลงานของคน ๆ หนึ่งที่มีประวัติคลุมเครือแต่กลับจุดประกายความคิดและส่งต่อภูมิปัญญาให้กับคนรุ่นลูกหลานไม่รู้จกจบสิ้น ที่สำคัญคือบุคคลที่รับมอบคบไฟแห่งภูมิปัญญานั้น โดยมากจะเป็นปราชญ์และผู้เชี่ยวชาญในการใช้เหตุผลเป็นอย่างดี หากแยกเรื่องความรู้สึกออกไปเหตุผลที่ทำให้ท่านนาคราชได้รับความสำคัญอยู่ในอันดับต้น ๆ เป็นเพราะคำสอนของท่านเป็นความจริงที่ไม่อาจโต้แย้ง ที่ผ่านมามีคนมองท่านต่าง ๆ นานา บ้างก็ว่าท่านเป็นพวกที่ปฏิเสธเหตุผลบ้าง เป็นนักบวชลึกลับที่มีคำสอนสูงส่งเกินเข้าใจบ้าง หากไม่ก็เป็นพวกที่เอาแต่วิพากษ์วิจารณ์คนอื่นแต่ตัวเองกลับไม่กล้าพอที่จะนำเสนอความคิดอะไรออกมา ข้อโต้แย้งเหล่านี้ได้รับการอธิบายเรื่อยมา ยิ่งพยายามปกป้องงานของท่านมากเท่าใดก็ยังมีคนวิพากษ์



วิจารณ์มากขึ้นเท่านั้น ในทางกลับกันยิ่งวิพากษ์งานของท่านมากเท่าใดก็ยิ่งมีคนปกป้องมากขึ้นเท่านั้น (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2548, หน้า 232)

คำสอนว่าด้วยทางสายกลางกับการแตกสำนักย่อย

เมื่อมีผู้รู้และนักคิดตะวันตกจำนวนมากหันมาสนใจพุทธศาสนาคณาจารย์ทิเบตที่ยกย่อง พระจันทรกิริติ ว่าเป็นผู้ที่ประกาศคำสอนตามแนวทางของพระนาคราชุนะ จันทรกิริติเป็นตัวแทนของสำนักปราชญ์คิกะอันเป็นสาขาหนึ่งของสำนักมารยมิกะ ท่านได้รับความนับถือมากในสำนักมารยมิกะและทิเบตงานเขียนของท่านได้รับการตีพิมพ์และอ่านอย่างแพร่หลายในหมู่นักศึกษาพุทธศาสนามหายานในปัจจุบัน แต่เนื่องจากงานเขียนชิ้นนี้มุ่งศึกษาคำสอนของท่านนาคราชุนะ เราจึงกล่าวถึงท่านจันทรกิริติและสำนักย่อยทั้งสองเพียงเฉพาะที่เป็นภาพรวมและเห็นว่าเกี่ยวข้องสำคัญเท่านั้น

ปราชญ์คิกะ หมายถึง ผู้เห็นว่าเหตุผล มีข้อผิดพลาดอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้คณาจารย์ฝ่ายนี้ถือว่าความจริงปรมาตม์ยังถึงไม่ได้ด้วยภาษาและความคิดแบบชาวโลก พวกเขาเห็นว่าพระนาคราชุนะไม่ได้ประกาศคำสอนที่เป็นทศนะในแบบเดียวกับนักคิดทั้งหลายในยุคนั้น ถ้าจะให้ดีต้องบอกว่าคำสอนของท่านนาคราชุนะรวมทั้งชาวมารยมิกะทั้งหมดเป็นกระบวนการหรือวิธีการที่ใช้ดับทิลุของ คน ไม่ได้มีเนื้อหาความคิดในตัวเอง แต่เป็นการปลดปล่อยความพยายามที่จะอธิบายหรือขยายความ(ความจริง)ต่อด้วยซ้ำ จุดเด่นของปราชญ์คิกะคือชี้ให้เห็นจุดอ่อนในคำอธิบายความจริง จุดอ่อนที่เป็นข้อขัดแย้งตัวเองในทศนะของผู้อื่นโดยที่ตัวเองไม่จำเป็นต้องประกาศจุดยืนใด ๆ ออกมา วิธีการของปราชญ์คิกะดูเหมือนเป็นการถอนรากถอนโคนความคิดมากกว่าจะนำเสนออะไรใหม่ ซึ่งนั่นทำให้บางท่านสรุปว่าปราชญ์คิกะเป็นกลุ่มนักอภิปรายที่มุ่งล้มล้างถ้าเทียบกับอีกฝ่ายหนึ่งหรือสวดตันตริกะที่ดูแล้วยึดหยุ่นกว่า

ในอีกด้านหนึ่ง สวดตันตริกะ เป็นกลุ่มของมารยมิกะที่เชื่อว่าความจริง (หรือความว่าง) พิสูจน์ได้ด้วยวิธีการทางเหตุผล พวกเขาพยายามสร้างหลักการ



ลงความเห็นที่เป็นอิสระภายใต้สมมติฐานที่ว่า คำสอนของท่านนาคราชุนะไม่ได้มีบทบาทเป็นเพียงแค่ชุดเหตุผลที่ใช้ปฏิเสธทัศนะ หากแต่ยังประกอบไปด้วยการตระหนักรู้ในความเป็นไปได้ที่จะแสดงเหตุผลที่แท้และเป็นสากล (คือ ยอมรับร่วมกันทั้งฝ่ายนำเสนอและฝ่ายโต้แย้ง) เหตุผลในการปฏิเสธสามารถนำมาเป็นเหตุผลที่ใช้สนับสนุน(นัยยะคือมองในเชิงบวก) หลักการบางอย่างได้ เนื่องจากกลุ่มนี้ยังแยกย่อยออกไปอีกอย่างน้อยสองกิ่งสาขาย่อย กลุ่มที่ถูกโจมตีมากคือ สวาดันตริกะแบบเสาดรานติกะ ซึ่งมีท่านภาววิเวกะเป็นบุคคลสำคัญ ผู้รู้หลายท่านเชื่อว่าภาววิเวกะได้รับอิทธิพลความคิดมาจากท่านทิตนาคะ ซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญในการใช้เหตุผลอย่างเป็นระบบ ส่วนอีกกลุ่มคือสวาดันตริกะแบบโยคจาระ ซึ่งมีปราชญ์คนสำคัญในยุคหลังหลายท่าน อาทิ ศานตวัชรกษิตะ กมลศีละ และ ชญาณนครกะ

เนื่องจากทั้งสองฝ่ายพยายามปกป้องคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง โดยพื้นฐานแล้วพวกท่านยอมรับหลักการของท่านนาคราชุนะแต่วิธีการหรือจุดเน้นของพวกท่านแตกต่างกัน จุดร่วมของสวาดันตริกะคือให้ความสำคัญกับความจริงอิสระและใช้ได้อย่างเป็นสากล แต่ความจริงอิสระของท่านเป็นสิ่งที่ได้รับการตีความแตกต่างกันมากมาย บางท่านเห็นว่าวิธีการของสวาดันตริกะไม่ได้สนับสนุนแก่นสารภาวะ แต่บางท่านก็เห็นคล้อยตามท่านจันทรกิริติว่า วิธีการของสวาดันตริกะสนับสนุนอะไรบางอย่างที่มีอยู่ได้เองแม้บางอย่างนั้นจะเป็นความจริงในระดับสมมติก็ตาม

สาระสำคัญภาคที่ 3 เป็นการนำเสนอประวัติคณาจารย์คนสำคัญของสำนักมหายมิกะ ในหนังสือพระนาคราชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลางเล่มนี้ สุมาลี มหณรงค์ชัย ยังได้นำเสนอพัฒนาการของสำนักมหายมิกะออกเป็นสี่ช่วง ได้แก่

1. ยุคของท่านนาคราชุนะและศิษย์สายตรงคือท่านอารยเทวะ
2. ยุคของการแตกความคิดและเกิดสำนักย่อยที่นำโดยท่านภาววิเวกะ
3. ยุคของท่านจันทรกิริติ



4. ยุคของการผสานคำสอนมายมิกะเข้ากับโยคอาจารย์ของท่านศานตริกษิตะและศิษย์

หากใช้บุคคลเป็นเกณฑ์ พัฒนาการของสำนักนี้จะดำเนินไปตามนี้ สำนัก (หรือสาขา) สองแห่งของมายมิกะคือสวตันตริกะกับปราสังคิกะเกิดขึ้นในยุคที่สอง ถ้านับเป็นเวลาก็ราวสี่ร้อยปีภายหลังการจากไปของปฐมจารย์ (ประมาณคริสต์ศตวรรษที่หก) ความแตกต่างทางความคิดเกิดจากการตีความคำสอนของท่านนาครขุนะไม่เหมือนกัน แต่โดยหลักการแล้วทั้งสองฝ่ายต่างเห็นด้วยในจุดยืนเดียวกันคือ ทุกสิ่งอิงอาศัยกันและกันมีอยู่จึงว่าง ความว่างบ่งถึงการไร้แก่นสาร (หรือที่เรียกว่าไม่มีสวภาวะ) สวภาวะเป็นเรื่องของความคิดที่หาไม่พบในประสบการณ์ เมื่อสิ่งทั้งหลายว่าง ความจริงสองระดับย่อมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันในระดับปรมาตม์ ยิ่งเห็นสัจธรรมนี้ย่อมได้ชื่อว่ามีสัมมาทิฐิ ยิ่งรู้ทางสายกลางตามแนวทางของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า

ในยุคที่ท่านนาครขุนะประกาศคำสอนว่าด้วยทางสายกลางจุดหมายของท่านคือต้องการวิพากษ์หรือชี้ให้เห็นจุดบกพร่องของความเห็น (ทิฐิ) ที่มีอยู่ในเวลานั้น ต่อมาเมื่อนักปราชญ์ชาวพุทธได้อ่านงานของท่านแล้วยอมรับในหลักการความเป็นสำนักที่เรียกว่า “มายมิกะ” จึงตามมา ช่วงเวลาของแต่ละยุคห่างกันมากกว่าอายุขัยเฉลี่ยของคนเพราะฉะนั้น ผู้เขียนยังได้เตือนว่า ผู้อ่านต้องตระหนักอยู่เสมอว่า ลักษณะเด่นอันหนึ่งของคำสอนพุทธ (ซึ่งอาจจะรวมปรัชญาตะวันออกสายอื่นด้วย) อยู่ตรงที่ศาสดาและครูบาอาจารย์ทั้งหลายในยุคเริ่มแรก ท่านเหล่านั้นสั่งสอนโดยไม่ได้ประกาศความเป็นศาสนา (หรือสำนัก) ไม่ได้วางกรอบใด ๆ ล่วงหน้าเพื่อชี้จุดยืนของตนเป็นเอกเทศจากผู้อื่น จุดร่วมต่าง ๆ เช่นศาสนา นิกาย ลัทธิ สำนัก ตลอดจนกลุ่มความเชื่อที่ก่อให้เกิดความแตกแยกเป็นเรื่องของศรัทธาในภายหลังทั้งนี้ทั้งนั้น ครูบาอาจารย์ที่อ้างถึงตรงนี้หมายถึงนักปราชญ์ผู้หยั่งรู้ในสัจธรรม มิใช่ผู้หวังลาภสักการะ ตรงนี้เป็นจุดหนึ่งที่เราสามารถนำมาใช้พิจารณาดูความน่าเชื่อถือของชาวพุทธที่ภายนอกได้รับยกย่องว่าเป็นครูบาอาจารย์ด้วย ในกรณีของสำนักมายมิกะ ผู้รู้ส่วนใหญ่เห็นว่าท่านนาครขุนะประกาศคำสอนว่าด้วยทาง



สายกลางเรียกว่า “มัธยมกะ” ส่วนมัธยมิกะเป็นชื่อเรียกกลุ่มของชาวพุทธที่เห็นชอบตามหลักการของท่าน นาคารชุนะ (นาคารชุน-Nāgārjuna)

ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์ นาคารชุนะมีชีวิตอยู่ในราวคริสต์ศตวรรษที่สอง (ประมาณ 150-250 ปีหลังคริสตกาล) ท่านถือกำเนิดในตระกูลของพราหมณ์ที่เมืองวิหารกะ (ปัจจุบันเรียกว่า เพرارะอยู่ในแคว้นมหาโกศละ)ซึ่งอยู่ทางตอนใต้ของประเทศอินเดีย มีชีวิตอยู่ร่วมสมัยเดียวกับพระเจ้า ยัชญศรี เคาตมิปุตรหรือ โคตรมิปุตร/โคตมิปุตร)แห่งราชวงศ์ อาณธระ (ตำราของอาจารย์อภิชัยเขียนว่า ศาตวาหนะ) หลักฐานฝ่ายจีนกล่าวว่าท่านมีชีวิตอยู่ร่วมสมัยเดียวกับพระเจ้ากนิษกะ และพระอัสวโฆสะ (Asvaghosa) โดยท่านมีอายุน้อยกว่าพระอัสวโฆสะ พระอัสวโฆสะเป็นพระสหายใกล้ชิดกับพระเจ้ากนิษกะ และพระวสุมิติระ (Vasumitra) ซึ่งเป็นอาจารย์คนสำคัญของนิกายสรวาสติวาทะ

3. ข้อวิจารณ์

ผู้วิจารณ์มีข้อวิจารณ์ 2 ข้อ คือ 1) รูปแบบการนำเสนอเนื้อหา และ 2) การนำเสนอประเด็นปัญหาในหนังสือ “นาคารชุนะกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง” ดังนี้

ข้อ 1) รูปแบบการนำเสนอเนื้อหา หนังสือเล่มนี้มีจุดเด่นด้านกลวิธีการเทียบเคียงประเด็นปัญหาทางพุทธปรัชญาและการอภิปรายแต่ละประเด็นด้วยหลักตรรกะ ซึ่งมีการอ้างอิงหลักฐานสนับสนุนการอภิปราย เช่น ข้อความในหนังสือต้นฉบับ ทำให้ข้อมูลมีความน่าเชื่อถือมากยิ่งขึ้น

อย่างไรก็ดีเมื่อพิจารณาการเทียบเคียงประเด็นปัญหาทางปรัชญาในหนังสือเล่มนี้ ผู้วิจารณ์เห็นว่า ผู้เขียนเทียบเคียงประเด็นปัญหาทางพุทธปรัชญาของสำนักมัธยมิกะกับสำนักสงขยะของอินเดียโดยมิได้บิดเบือนสาระสำคัญของแต่ละทัศนะ จึงทำให้ข้อมูลมีเหตุมีผลและมีความน่าเชื่อถือ อันเป็นประโยชน์ต่อผู้อ่านในการคิดและวิเคราะห์สาระของหนังสือเล่มนี้ อย่างไรก็ตามการใช้กลวิธี



เทียบเคียงเช่นนี้จะต้องใช้ความระมัดระวังเป็นอย่างยิ่งผู้เทียบเคียงจะต้องมีความเชี่ยวชาญในปรัชญาทั้งสองและต้องมีใจเป็นกลางในการเทียบเคียงในแต่ละประเด็น เพราะแนวคิดทั้งสองมีภูมิหลังทางวัฒนธรรมและภาษาต่างกัน สอดคล้องกับทัศนะของศาสตราจารย์สมภาร พรหมทาว่า ความเหมาะสมของเครื่องมือที่มนุษย์สร้างขึ้นย่อมขึ้นอยู่กับเงื่อนไขว่าเรากำลังใช้สิ่งนั้นกับอะไร ศาสนาแบบเชื่อถือพระเจ้า อาจเหมาะกับคนในสังคมหนึ่งซึ่งต้องเผชิญกับปัญหาชีวิตแบบหนึ่งในขณะที่ศาสนาแบบไม่เชื่อถือพระเจ้าก็อาจเหมาะสมกับคนในอีกสังคมหนึ่งที่มีปัญหาชีวิตที่แตกต่างไปจากผู้คนในสังคมที่นับถือศาสนาแบบเชื่อถือพระเจ้าศาสนาสองประเภทนี้มีลักษณะเฉพาะที่ไม่อาจนำไปเปรียบเทียบกัน ทุกศาสนามีเหตุผลในการถือกำเนิดขึ้นเป็นพิเศษเฉพาะของตนเอง (ปริชา ช้างขวัญยืน และ สมภาร พรหมทา, 2542, หน้า 216)

สมภาร พรหมทา ยังให้ข้อสังเกตในการใช้วิธีการเปรียบเทียบหลักทางปรัชญาของศาสนาไว้อีกว่า สิ่งแรกที่สุดที่เราควรเข้าใจก็คือ โดยธรรมชาติของสิ่งที่เรียกว่าศาสนานั้นจะมีคำสอนจำนวนหนึ่งในทุกศาสนาที่ไม่สามารถตรวจสอบด้วยวิธีการแบบเดียวกับที่ใช้ในวิทยาศาสตร์กล่าวคือตรวจสอบด้วยประสาทสัมผัสและคำสอนของศาสนาต่าง ๆ ที่ขัดแย้งกันก็มักจะได้แก่คำสอนส่วนที่ไม่สามารถพิสูจน์ได้นี้เมื่อไม่สามารถพิสูจน์ได้เราก็ควรยอมรับว่าคำสอนที่ตรงกันข้ามเหล่านี้มีฐานะเท่าเทียมกันในแง่ที่ต่างก็ไม่สามารถพิสูจน์ว่าสิ่งที่ตนเชื่อจริง มองจากแง่นี้เนื้อหาของศาสนาที่ตรงกันข้ามหรือขัดแย้งกันเหล่านี้ย่อมมีฐานะเป็นเพียงความเชื่อเท่านั้น (ปริชา ช้างขวัญยืน และ สมภาร พรหมทา, 2542, หน้า 217)

ข้อที่ 2) การนำเสนอประเด็นปัญหาในหนังสือ “นาคารชุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง” ผู้วิจารณ์มีทัศนะว่า การนำเสนอประเด็นปัญหาทางปรัชญาโดยการนำหลักพุทธธรรมของสรวาสติวาทะสำนักเสถาตันตริกาวาทะ และโลโกตตระวาทะบางหลักมาวิเคราะห์ทางปรัชญา และใช้วิธีเทียบเคียงทัศนะของสำนักสงขยะของฮินดู



สำหรับประเด็นเนื้อหาที่ผู้วิจารณ์ประสงค์จะแสดงความคิดเห็นมีด้วยกัน 3 ประเด็นคือ 1) ความเป็นมาของสำนักมหายิมิกะ 2) หลักทางสายกลางในคัมภีร์มหายิมิกะศาสตร์ และ 3) ประวัติท่านนาคารขุน ซึ่งเป็นเนื้อหาในสำคัญ ดังนี้

ประเด็นที่ 1) ความเป็นมาของสำนักมหายิมิกะผู้วิจารณ์มีความคิดเห็นว่าการนำเสนอมูลเหตุและอิทธิพลที่ก่อให้เกิดคำสอนมหายิมิกะตามที่คุณเขียนกล่าวไว้นั้นยังขาดข้อมูลที่จำเป็นบางอย่าง เช่น ประวัติของนิกายตรีศาสตร์ ซึ่งนิกายนี้อาศัยศาสตร์ 3 ประการ คือ มายิมิกะศาสตร์ ศตศาสตร์ และทวาทศนิกายศาสตร์ รวมกันเป็นชื่อของนิกาย โดยมีท่านนาคารขุนเป็นปฐมอาจารย์แห่งนิกายนี้ ท่านเป็นผู้ตั้งทฤษฎีสุนยตาพิน อรรถาธิบายหลักปัจจัยการและอนัตตาของพระพุทธองค์โดยวิธีใหม่ คัมภีร์ที่ท่านรจนามีเป็นจำนวนมาก แต่ที่มีชื่อเสียงที่สุดก็คือ มายิมิกะศาสตร์ นอกจากประกาศแนวทฤษฎีสุนยตาแล้ว ยังได้วิพากษ์นามมติของประธานิกายในพระพุทธศาสนาและมติของปรัชญาฮินดูและเซนได้ด้วย (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2522, หน้า 71) เช่น ความเชื่อในศาสนาฮินดูเรื่องพหุเทวนิยมเกี่ยวกับผู้สร้าง ผู้รักษา ผู้ทำลาย โดยเทพเจ้าต่าง ๆ มากมายเช่นพระพรหม พระศิวะ พระวิษณุ เป็นต้น ซึ่งมีมานานก่อนมีนาคารขุน สามารถย้อนไปถึงศาสนาพราหมณ์ ซึ่งเกิดขึ้นก่อนพุทธศาสนาอีก นอกจากนี้ยังมีความเชื่อตามปรัชญาอณูพหุนิยม (Atomic Pluralism) ในปรัชญานายาเยที่ถือว่า อณูของดิน น้ำ ไฟ ลม เป็นมูลเหตุของโลกและสรรพสิ่งในโลก ทิศณะต่าง ๆ เหล่านี้ทำให้นาคารขุนเสนอแนวคิดเรื่องปฏิจสุมุปาต เพื่ออธิบายการเกิดดับของสิ่งทั้งหลาย และใช้สุนยตาเป็นตัวเดินเรื่องพร้อมขยายความด้วยระบบตรรกะ เมื่อนาคารขุนใช้สุนยตาในการอธิบายและตอบโต้กับลัทธิต่าง ๆ แน่แน่นอนว่าย่อมมีการตีความสุนยตาไปต่าง ๆ นานา ดังนั้นจึงควรตระหนักไว้ว่าเพื่อไม่ให้สุนยตาธรรมเกิดความคลาดเคลื่อนไปโดยประการต่าง ๆ จึงรจนาคัมภีร์มหายิมิกะศาสตร์ขึ้นมา อรรถกถาของศาสตร์นี้มีผู้แต่งกันไว้มาก ฉบับที่แปลสุภากษ์จีนมี 2 ฉบับเป็นของนิลเนตรและของภาววิเวก ส่วนคัมภีร์ศตศาสตร์นั้นเป็นของอาจารย์เทวะ เป็นหนังสือวิพากษ์ปรัชญาฮินดูทั้งเวทानตะ สางขยะ ไวเศษิกะ นยายะ โยคะ และเซน ไว้อย่าง



ถึงพริกถึงขิง เผยให้เห็นความเลิศจนของพระพุทธธรรม (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2522, หน้า 72)

อย่างไรก็ตามผู้วิจารณ์ไม่พบว่าผู้เขียนได้กล่าวถึงความเสื่อมของแนวคิดศูนยตวาทินในยุคราชวงศ์ถัง เมื่อท่านปิฎกธรรมาจารย์เฮียงจิง ประกาศปรัชญาวิชญาณตวาทินอยู่ เลยทำให้รัศมีฝ่ายศูนยตวาทินอับลงตราบเท่าทุกวันนี้ (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2522, หน้า 73)

ประเด็นที่ 2) ปัญหาที่เกิดขึ้นกับคำสอนของสำนักต่าง ๆ ผู้วิจารณ์เห็นว่าผู้เขียนนอกจากจะยกเอาทัศนะของสำนักต่าง ๆ เช่น สำนักสรวาสติวาทะ สำนักเสถตันตริกะ สำนักโลโกตตระภาวะ และสำนักasangyasa มาเขียนอธิบายไว้แล้วยังได้วิเคราะห์ให้เห็นปัญหาที่เกิดขึ้นกับคำสอนของสำนักต่าง ๆ เอาไว้ด้วย ซึ่งแต่ละสำนักก็มักจะมีการยืนยันแก่นสารภาวะและมักจะมีปัญหาเกิดขึ้นหลายประการ ปัญหาเหล่านี้ซึ่งผู้เขียนมีการอธิบายเอาไว้ในตอนของหลักธรรมสำคัญของสำนักมามิกะเพื่อแก้ไขข้อผิดพลาดเหล่านั้น สุมาลี มหณรงค์ชัยชี้ให้เห็นหลักคำสอนสำคัญ ๆ ของพระนาคราชขุนะไว้พิจารณา คือ วิภาววิธี การอิงอาศัยกันมีอยู่กับความว่าง ความจริงสองระดับกับความว่าง ความจริงสองระดับกับทางสายกลาง ซึ่งในแต่ละประเด็นก็ได้รับการอธิบายชี้แจงและเสนอแนะทางออกให้กับปัญหาเหล่านั้นเอาไว้ได้อย่างชัดเจน

ประเด็นที่ 3) เรื่องประวัติของท่านนาคราชขุนะ ที่ผู้เขียนได้นำเสนอในหนังสือยังไม่สามารถยอมรับได้ว่าถูกต้อง เพราะยังมีอีกหลายทัศนะที่กล่าวถึงประวัติของท่านไม่เหมือนกัน ดังเช่น ประวัติของท่านนาคราชขุนะในบันทึกกุมารชีพ (ค.ศ. 344-413) ได้กล่าวไว้ว่า ชีวิตในวัยเยาว์ ท่านนาคราชขุนะเป็นชาวอินเดียใต้เกิดในสกุลพราหมณ์ มีความจำเป็นเลิศ จดจำสิ่งต่าง ๆ ได้อย่างรวดเร็ว แดกฉานในศาสตร์หลายสาขา เช่น ดาราศาสตร์ ภูมิศาสตร์ เป็นต้น ส่วนสาเหตุการบวช เกิดจากการนำวิชาอาคมไปใช้ในทางที่ผิด ละเมิดสมณางใน ถูกพระราชารับสั่งไล่ฆ่าจนเพื่อนเสียชีวิตไป 3 คน ส่วนท่านรอดชีวิตเพราะยืนแอบอยู่ด้านหลังพระราชา และตั้งจิตอธิษฐานออกบวชเพราะเห็นภัยในโลกีย์



ลงสู่สนามฉะเชิงเทรา บ้านพี่กตอนันต์มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับอิทธิฤทธิ์ปาฏิหาริย์
ระบุนานาคได้นำท่านสู่สนามฉะเชิงเทรา เปิดคลังแก้วมณีและหนังสือต่าง ๆ ให้ท่าน
อ่าน ภายหลังกลับคืนสู่อินเดียได้เผยแผ่คำสอนมหายานไปทั่วอินเดีย ชื่อเรียก
“นาคราช” แม่ท่านให้กำเนิดท่านที่ต้นไม้ชื่อ “อรชุน” และ “นาค” นำท่านไป
พบความสำเร็จ จึงได้นามว่า “นาคราช”

นาคารชุนในบันทึก เสวียนจิ้ง ค.ศ. 602-664 ความสามารถในการแพทย์ ทำนาคารชุนเชี่ยวชาญในการปรุงยาอายุวัฒนะ มีอายุยืนยาวร่วมกับพระเจ้า สาดวาทะ จนเป็นเหตุให้พระราชาอรอสขึ้นครองราชย์ไม่ได้

นอกจากนี้ยังมีประวัติของนาครชนในบันทึกปฐุตัน (ค.ศ.1290-1364) ที่เห็นไม่เหมือนกันว่า ชีวิตวัยเยาว์ บิดามารดาทำยัญพิธีขอบุตร ต่อมาได้รับคำทำนายว่าท่านมีชีวิตอยู่ได้เพียง 7 วัน 7 เดือน และ 7 ปี ตามลำดับ จนในที่สุดได้ออกบวชเป็นสามเณรที่วัดนาลันทา จึงรอดพ้นจากความตาย ส่วนชีวิตหลังบวชของท่านนาครชน ท่านได้ไปศึกษากับอาจารย์สรหะและอุปสมบทเป็นภิกษุชื่อศรีมาน มีท่านราหุลภัทรเป็นพระอุปัชฌาย์ ต่อมาใช้วิชาเสกทองคำเป็นค่าภัตตาหารในช่วงทุพภิกขภัย ถูกลงโทษโดยให้ไปบูรณปฏิสังขรณ์อาราม สร้างเจดีย์ ประเด็นมรณภาพของท่านก็เกี่ยวข้องกับปัญหาการเมือง โดยพระราชโอรสได้รับคำแนะนำจากพระราชมารดาให้ไปขอประทานสิริษะนาครชนเพื่อบริจาคเป็นทาน มุ่งสำเร็จในพุทธผล ท่านได้ทำอัฐินิบาตกรรมด้วยการใช้ทองคำเช็ดคอ มอบสิริษะให้พระราชกุมาร เมื่อท่านมรณภาพ พระราชบิดาก็สิ้นพระชนม์ด้วย



ส่วนที่มาของชื่อนาคารชุนะ มีสองนัยคือ สร้างเจดีย์สำเร็จได้เพราะ การช่วยเหลือของนาค จึงได้ชื่อว่าอรชุน อีกประการหนึ่ง นาคะ หมายถึงการกำเนิด ในโลกแห่งธรรม ไม่สุดโต่ง (ในสัสสตะและอุทเทชะ) ทำลายมิฉชาติฐิได้ มีความ สำเร็จในการปกครอง อารักขาและบริหารประเทศแห่งพระสัทธรรม จึงได้ชื่อว่า “นาคารชุน” ประเด็นมรณภาพ อันนี้มาจากปัญหาการเมืองเช่นเดียวกับบันทึก เสวียนจั้ง แต่มีต่างกันว่าพระโอรสนามว่าศักติมานเป็นผู้ใช้หญาศาลงมือสังหาร

ผู้วิจารณ์เห็นว่าในประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้ผู้เขียนควรที่จะค้นคว้าและนำมา เขียนเพิ่มเติมเอาไว้ด้วยเพราะมีความสำคัญพอ ๆ กับหลักทางสายกลางของท่าน เพราะหากประวัติของท่านนาคารชุนะยังคลุมเครือ การที่ผู้เขียนใช้ชื่อหนังสือว่า นาคารชุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง ก็ย่อมไม่สมบูรณ์ตามไปด้วย แม้ใน ส่วนของหลักธรรมสำคัญต่าง ๆ จะได้รับการอธิบายอย่างละเอียดแล้วก็ตาม

๔. สรุปและคำแนะนำ

กล่าวโดยสรุป หนังสือ “นาคารชุนะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง” เล่มนี้ สุมาลี มหณรงค์ชัย นำเสนอเนื้อหาโดยการเปรียบเทียบประเด็นปัญหาทาง ปรัชญากับทศนะสุดโต่งทั้งสองสาย แบ่งเนื้อหาเป็น 2 ส่วนคือ ภาคที่ 1 สภาพแวดล้อมและหลักคำสอนในยุคก่อนกำเนิดสำนักมหายมิกะ และภาคที่ 2 หลักคำสอนสำคัญ ๆ ของพระนาคารชุนะ แบ่งเป็น 5 ประเด็นคือ (1) วิภาชวิธี (2) การอิงอาศัยกันมีอยู่กับความว่าง (3) ความจริงสองระดับกับความว่าง (4) ความจริงสองระดับกับทางสายกลาง และ (5) อิทธิพลคำสอนของพระนาคาร ชุนะ โดยมีจุดมุ่งหมายเพื่อให้ผู้อ่านเข้าใจแนวคิดของพุทธศาสนาชัดเจนขึ้น หนังสือเล่มนี้ จึงมีคุณค่าต่อการศึกษาประเด็นปัญหาทางพุทธปรัชญาสำหรับนิสิต นักศึกษาและผู้สนใจในพุทธปรัชญาและปรัชญามายมิกะของท่านนาคารชุนะ เพราะเนื้อหาในหนังสือให้ทั้งแง่คิด มุมมอง และสาระที่เป็นประโยชน์ต่อการนำไป ขบคิดและวิเคราะห์



ทั้งนี้ผู้วิจารณ์ได้แสดงความคิดเห็นต่อประเด็นเนื้อหาในหนังสือเล่มนี้ 3 ประเด็นคือ 1) ความเป็นมาของสำนักมหายานิกะ 2) ปัญหาที่เกิดกับคำสอนของสำนักต่าง ๆ และ 3) ประวัติของท่านนาคคารุณะ เพราะผู้วิจารณ์เห็นว่า ในประเด็นต่าง ๆ นี้ควรจะได้รับการขยายความ และเพิ่มเติมเนื้อหาให้มีความน่าเชื่อถือมากขึ้นโดยเฉพาะประวัติของท่านนาคคารุณะที่ต้องอ้างอิงจากหลักฐานทางประวัติศาสตร์และทัศนะของนักวิชาการทางพุทธศาสนา ผู้วิจารณ์เห็นด้วยกับผู้เขียนที่กล่าวว่า การจะอธิบายหลักการของพระนาคคารุณะไม่ใช่เรื่องง่าย เพราะจะต้องระมัดระวังเรื่องแก่นสารภาวะที่ท่านปฏิเสธเป็นอย่างมาก โดยชี้ให้เห็นว่าทัศนะของบุคคลและกลุ่มชนในระดับโลกียะทั้งหมดล้วนสนับสนุนแก่นสาร (สภาวะ) บางอย่างที่สามารถจัดลงในจตุสโกฏฐข้อใดข้อหนึ่งได้ทั้งสิ้น ทำให้ไม่มีทัศนะใดเป็นที่ยอมรับหรือเรียกได้ว่าถูกต้อง

หนังสือ “นาคคารุณะ กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง บทสรุปของหลักการแห่งความเป็นผู้รู้ ผู้ตื่น และเบิกบานอย่างแท้จริง” เล่มนี้ จึงมีความเหมาะสมสำหรับคณาจารย์ นิสิตนักศึกษาด้านปรัชญาที่ควรอ่านหนังสือเล่มนี้ เพราะหนังสือเล่มนี้นำเสนอไว้ทั้งอภิปรัชญา ญาณวิทยา จริยศาสตร์ และที่สำคัญคือ หนังสือเล่มนี้ได้แสดงให้เห็นหลักตรรกวิทยา ที่เป็นประโยชน์ต่อการเรียนรู้ มุมมองเชิงปรัชญา อันจะทำให้นิสิตนักศึกษาเข้าใจหลักคิดและประเด็นปัญหาทางปรัชญาหรือสิ่งที่ตนเองสนใจ เพื่อต่อยอดความสนใจนั้นไปสู่การวิเคราะห์ วิจารณ์ปัญหาเฉพาะเรื่องได้มากยิ่งขึ้น

นอกจากนี้ หากนิสิตนักศึกษาและผู้สนใจทั่วไปประสงค์จะเข้าใจประเด็นปัญหาแต่ละส่วนให้ลึกซึ้งยิ่งขึ้น ควรทำความเข้าใจหลักการของสำนักภายในพระพุทธศาสนา เช่น สรวาสตวาทะ สำนักเสถตันตริกะ สำนักโลโกตรภาวะและสำนักในปรัชญาอินเดีย เช่น สางขยะ และ สำนักนยายะ รวมถึงสำนักปรัชญาอินเดียร่วมสมัยอื่น ๆ เพิ่มเติมสำหรับการทำความเข้าใจหลักธรรมของพุทธศาสนา มหายาน ควรอ่านงานของ เสถียร โพธิ์นันทะ เรื่อง “พุทธปรัชญามหายาน” “กำเนิดและพัฒนาการของปรัชญามหายาน” พระศรีคัมภีร์ญาณ เรื่อง “พุทธปรัชญา”



เพื่อเปิดมุมมองของการศึกษาและทำความเข้าใจประเด็นปัญหาเชิงปรัชญาให้มากขึ้นอันจะนำไปสู่ความเจริญทางสติปัญญา และเป็นประโยชน์ต่อทั้งตนเองและสังคมประเทศชาติต่อไป

บรรณานุกรม

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

เสถียร โพธิ์นันทะ. (2522). *ปรัชญามหายาน* (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์บรรณาคาร.

ปรีชา ช้างขวัญยืน และ สมภาร พรหมทา. (2542). *มนุษย์กับศาสนา* (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพมหานคร: คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สมภาร พรหมทา. (2540). *พุทธศาสนมหายาน: นิกายหลัก*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2548). *พระนาคราชกับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง*. กรุงเทพมหานคร: ศยาม.

Singh, J. (1978). *An Introduction to Madhyamaka philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Ramanan, K. V. (1987). *Nāgārjuna's Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.



ข้อแนะนำ (A5 ปรับปรุง ครั้งที่ 3) ในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

1. การจัดเตรียมต้นฉบับ

- บทความที่จะเสนอวารสารพุทธศาสนศึกษาเพื่อพิจารณาตีพิมพ์เป็นบทความวิชาการทุกประเภทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ทั้งบทความวิจัย บทความสรุปรายงานการวิจัย บทความวิชาการ งานแปลจากภาษาต่างประเทศ บทวิจารณ์หนังสือ และบทความประเภทอื่น ๆ
- บทความเขียนเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ
- ความยาวของต้นฉบับประมาณ **ไม่เกิน 35 หน้ากระดาษ A5 รวมบรรณานุกรม 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 และชื่อหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงบรรณทนายหน้า (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ในกรณีของบทความจากวิทยานิพนธ์ที่มีการระบุชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา โดยอาจารย์ที่ปรึกษามิใช่ผู้เขียนบทความ ขอให้ระบุคำว่า “อาจารย์ที่ปรึกษา” พร้อมทั้งชื่อหลักสูตรและหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงบรรณทนายหน้าบทความด้วย (**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 และวิธีการเขียน บรรณานุกรมที่ได้ปรับใช้ตามแบบแผนการอ้างอิงจาก *Publication manual of the American Psychological Association* (APA) ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 6 (6th ed.) จัดทำโดย ผศ.ดร.อรนุช เสวตรัตนเสถียร และเผยแพร่บนเว็บไซต์ของภาควิชาบรรณารักษศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (<http://www.arts.chula.ac.th/libsci/research/libraryscienceseries/referencestyle2019/>)
- ในการส่งต้นฉบับ ขอให้ระบุในจดหมายถึงบรรณาธิการว่า “ข้าพเจ้า ขอยืนยันว่าบทความนี้ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่มาก่อน ไม่ได้ส่งวารสารอื่นเพื่อพิจารณาในขณะเดียวกัน และไม่ได้มีการลักลอกหรือการละเมิด ลิขสิทธิ์” (ผู้เขียนบทความสามารถ upload ไฟล์จดหมายได้ในขั้นตอน การ submission พร้อมกับไฟล์บทความ)
- นักวิชาการที่สนใจลงพิมพ์บทความ กรุณาส่งต้นฉบับทางเว็บไซต์ของ วารสารพุทธศาสนศึกษาในระบบ Thai Journal Online ได้ที่ <https://www.tci-thaijo.org/index.php/jbscu>

หากมีข้อสงสัย โปรดติดต่อสอบถามได้ที่ศูนย์พุทธศาสนศึกษา สถาบัน ไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ชั้น 9 อาคารประชาธิปไตย-รำไพพรรณี แขวงวังใหม่ เขตปทุมวัน กรุงเทพมหานคร 10330 โทรศัพท์ 0-2218-4651 ในเวลาทำการ E-mail: cubs@chula.ac.th



2. การอ้างอิงและการเขียนเอกสารอ้างอิง

2.1 การอ้างอิงในเนื้อหาของบทความ

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

2.1.1 การเขียนอ้างอิงในเนื้อหาทั่วไป

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

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

(สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์, 2514, หน้า 147)

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

(พระมหาสมณังค ปภังคาริก, 2550, หน้า 13-14)

(วชิรฐ์ เดชกุญชร, 2545, หน้า 6)

(เปียนถิก บุนนาค, การสื่อสารส่วนบุคคล, 3 กรกฎาคม 2548)

(Currie, 2010, p. 155)

(Wolf, 2008, pp. 417-418)

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

2.1.2 การเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา

การเขียนอ้างอิงคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาในบทความ ครั้งแรกที่มีการอ้างอิงคัมภีร์ ให้ทำเชิงอรรถอธิบายท้ายหน้าระบุว่าเป็น ภาษาใด ฉบับใด (ฉบับของสถาบันใด) ปีที่พิมพ์ ดังตัวอย่างต่อไปนี้



อ้างอิงพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ....

อ้างอิงพระไตรปิฎกและอรรถกถาภาษาไทย ฉบับมหา มกุฏราชวิทยาลัย
พ.ศ.....

เมื่อมีการอ้างอิงคัมภีร์ในบทความเป็นคนละฉบับกับที่ระบุไว้ครั้งแรก
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

(กังขาวิตรณีอรรถกถา ข้อ 1 หน้า 1)

(สุมังคลวิลาสินีอรรถกถา เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

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

(กังขาวิตรณีอรรถกถา (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

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

หมายเหตุ*

สำหรับผู้ที่ใช้คัมภีร์ฉบับของมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ให้อ้างอิงอรรถกถา เล่ม...
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

(วิสุทธิมรรค เล่ม 1 หน้า 1)

(อภิธัมมวาทาร ข้อ 1 หน้า 1)

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

(วิสุทธิมรรค (บาลี) เล่ม 1 หน้า 1)

(อภิธัมมวาทาร (บาลี) ข้อ 1 หน้า 1)

2.2 การอ้างอิงตอนท้าย (Reference Citation)

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



• หนังสือ

- วิจารณ์ พานิช. (2550). *ผู้บริหารองค์กรอัจฉริยะ ฉบับนักปฏิบัติ* กรุงเทพมหานคร: สถาบันส่งเสริมการจัดการความรู้เพื่อสังคม.
- นราศรี ไวนิชกุล, และชูศักดิ์ อุดมศรี. (2552). *ระเบียบวิธีวิจัยธุรกิจ* (พิมพ์ครั้งที่ 19). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2543). *กรณีเงื่อนงำ: พระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร?* กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). (2545). *ภัยแห่งพระพุทธศาสนาในประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระมหาสนอง ปุจฉาการ. (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). Stanford, CA: Stanford 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 สัจจามันท์. (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 รมน้ำใจ ไทยพันวิบัติ. *ไทยโพสต์*, หน้า 4.

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

• บทความหนังสือ

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



• วิทยานิพนธ์

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

Walker, D. (2015). *Towards the collaborative museum?: Social media, participation, disciplinary experts and the public in the contemporary museum* (Ph.D. dissertation, University of Cambridge, England).

• สื่ออิเล็กทรอนิกส์ (Electronic media)

สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ. คณะอนุกรรมการขับเคลื่อนเศรษฐกิจพอเพียง. (2550). *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 เงินดำ, เงินขาว, ทอง, นาก. (ม.ป.ป.). [ใบลาน]. หนังสือสมุดไทย (เลขทะเบียน 55). สำนักหอสมุดแห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

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

• การสัมภาษณ์

ให้อ้างอิงในเนื้อหา แต่ไม่ต้องเขียนรายการบรรณานุกรมสำหรับการอ้างอิงตอนท้าย



3. การนำเสนอข้อมูลด้วยตาราง (table)

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

ตารางที่ 2 ชื่อเรื่องนิทานชาดก 20 เรื่องที่เล่าในครอบครัวในแต่ละสัปดาห์

ลำดับเรื่อง	เรื่องเล่าในนิบาตชาดก	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 เชิงอรรถตัวอักษรขนาด 13 ความยาวของบทคัดย่อ ประมาณ 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/มีฐานความคิดจากวิทยานิพนธ์
ปริญญาเอก/วิทยานิพนธ์ปริญญาโท/งานวิจัย เรื่อง “.....” ได้รับทุน
สนับสนุนจาก.....

** ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน และอีเมล (ของผู้เขียนหลัก)

*** ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน (ของผู้เขียนคนที่สอง หรือ อาจารย์
ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์)



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. มอบลิขสิทธิ์บทความที่ได้รับการตีพิมพ์ให้เป็นของศูนย์พุทธศาสนศึกษา สถาบันไทยศึกษา 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

บรรณาธิการควรรับผิดชอบต่อทุกสิ่งที่มีการตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสาร

- 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 หรือข้อวิจารณ์เกี่ยวกับเนื้อหาในบทบรรณาธิการเท่านั้น ไม่สามารถ ร้องเรียนเรื่องอื่น ๆ
- หากข้อร้องเรียนต่อกองบรรณาธิการยังไม่ได้รับการแก้ไขเป็นที่น่าพอใจ ก็สามารถยื่นอุทธรณ์ต่อคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ซึ่งเป็นต้นสังกัดของบรรณาธิการได้ใน ขั้นตอนสุดท้าย
- การตัดสินใจการอุทธรณ์โดยคณะกรรมการดำเนินงานศูนย์ พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ถือเป็นเด็ดขาด

บทบาทหน้าที่ของผู้เขียนบทความ

- เตรียมบทความตามข้อแนะนำในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ใน วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



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

บทบาทหน้าที่ของผู้ทรงคุณวุฒิประเมินบทความ

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



อ้างอิงจาก

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

THAIJO
JOURNAL INFORMATION





ศูนย์พุทธศาสนศึกษา สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาประจำชาติไทยมาช้านาน มีอิทธิพลต่อวิถีชีวิต วัฒนธรรม และความรู้สึกนึกคิดของคนไทยอย่างแนบแน่นและลึกซึ้ง เรามองพระพุทธศาสนาได้ 2 ด้าน คือ ด้านหลักวิชา และด้านปฏิบัติ ด้านปฏิบัตินั้นมีสถาบันสงฆ์ ซึ่งได้สืบทอดและเผยแผ่พุทธธรรมแก่คนทั่วไปได้อย่างดี จนนับได้ว่าประเทศไทยเป็นศูนย์กลางการปฏิบัติพุทธธรรมที่สำคัญที่สุดแห่งหนึ่งในโลก และปัจจุบันมีชาวต่างประเทศสนใจมาปฏิบัติพุทธธรรมในประเทศไทยมากขึ้นเรื่อย ๆ

อนึ่ง แม้พระพุทธศาสนาจะเป็นรากฐานของสังคมไทยมาช้านานแต่การศึกษาทางสังคมเกี่ยวกับพฤติกรรมและความเชื่อที่เกิดขึ้นจริงในหมู่ชาวพุทธยังไม่กว้างขวาง นักพฤติกรรมและความเชื่อทางศาสนาของชาวพุทธมีความสัมพันธ์กับพฤติกรรมและความเชื่อทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคม และวัฒนธรรม แต่การศึกษาเรื่องเหล่านี้ก็ยังไม่ได้รับความสนใจเท่าที่ควร ทั้ง ๆ ที่การเข้าใจเรื่องเหล่านี้ให้ประโยชน์อย่างมากในการเข้าใจและพัฒนาสังคมไทย

ด้วยเหตุนี้จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยจึงได้จัดตั้งศูนย์พุทธศาสนศึกษาขึ้น เพื่อส่งเสริมการศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการปัจจุบัน เป็นศูนย์กลางการระดมความคิดเพื่อหาทางประยุกต์พระพุทธศาสนา来解决ปัญหาของสังคมและของมวลมนุษยให้กว้างขวางและลึกซึ้งทั้งในระดับชาติและระดับสากล