



ศูนย์พุทธศาสน์ศึกษา
สถาบันไทยศึกษา
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

วารสารพุทธศาสน์ศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
Journal of Buddhist Studies Chulalongkorn University
ปีที่ 31 ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม 2567
ISSN (Online) 3057-028X

รองศาสตราจารย์ ดร.เปรม สวนสมุทร
บรรณาธิการวารสารพุทธศาสน์ศึกษา

เจ้าของ
ศูนย์พุทธศาสนศึกษา สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ที่ปรึกษา

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต),	ศาสตราจารย์ ดร. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ศาสตราจารย์พิเศษ จำนงค์ ทองประเสริฐ	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สันติ เล็กสุขุม	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ ดร.อภิชัย พันธเสน	สถาบันการจัดการเพื่อชนบทและสังคม
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพจน์ อัครวิรุฬหาร	ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

บรรณาธิการบริหาร

รองศาสตราจารย์ ดร.เปรม สวนสมุทร	สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
รองศาสตราจารย์ ดร.ปกรณ์ สิงห์สุริยา	คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล
ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน	คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร

กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ บุตรอินทร์	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ ดร.เตือน คำดี	สำนักงานราชบัณฑิตยสภา
ศาสตราจารย์ สุริชัย หวันแก้ว	ศูนย์ศึกษาสันติภาพและความขัดแย้ง จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ศาสตราจารย์ ดร.วัชร งามจิตรเจริญ	คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
ศาสตราจารย์ ดร.ศักดิ์ชัย สายสิงห์	คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

ศาสตราจารย์กิตติคุณ ดร.สุวรรณ สถาอานันท์

รองศาสตราจารย์ดนัย ปรีชาเพิ่มประสิทธิ์

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานปวิษฐ์ ทัดแก้ว

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุภัทวดี อมาตยกุล

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

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

Buddhist Exegetical Tradition: An Analytical Study on the Development of Pāli Tīkā in the Pāli Literature Tri Saputra Medhācitto	1
---	---

ความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนของวรรณกรรมเรื่องอัฐกเสฐาตุ พระมหากษัตริย์ อุดมสินประเสริฐ เจียรระโน วิฑิตกุล	43
--	----

คนอื่น คนแปลกหน้า เมตตาธรรม : การเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรม ในปัจเจกบุคคล: ดีความจาก “สุวรรณสามชาดก” ชาญณรงค์ บุญหนุน	79
--	----

บทความวิชาการ

ความหมายสองนัยของ “อโหสิกรรม” สุมาลี มหณรงค์ชัย ณัฐธัญ มณีรัตน์	120
---	-----

มูทรา : รหัสยนิยมในพระพุทธศาสนา อดิเรก โลกะนัง	154
---	-----

บทบรรณาธิการ

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ปีที่ 31 ฉบับที่ 2 นี้ ประกอบด้วยบทความวิจัย 3 บทความ บทความวิชาการ 2 บทความ รวมทั้งสิ้น 5 บทความ เกี่ยวข้องกับวรรณคดีพุทธศาสนา การตีความคำสอนหรือพุทธปรัชญา และรหัสยนิยที่ปรากฏในมูทราของพระพุทธเจ้า

บทความแรกเป็นภาษาอังกฤษ *Buddhist Exegetical Tradition: An Analytical Study on the Development of Pāli Tīkā in the Pāli Literature* ของพระ Tri Saputra Medhācitto วิทยาลัยพุทธศาสนา Syailendra, เซอมารัง ประเทศอินโดนีเซีย เป็นการศึกษาวิจัยว่าด้วยประเพณี การตีความของพุทธศาสนา ศึกษาวิเคราะห์เกี่ยวกับพัฒนาการของวรรณกรรมบาลี โดยมีการสำรวจภูมิหลังทางประวัติศาสตร์ของคำอธิบายและการพัฒนาวรรณคดี บาลี ในบทความนี้ ผู้วิจัยได้ตรวจสอบแหล่งข้อมูลหลัก เช่น พระไตรปิฎกบาลี อรรถกถา ฎีกา รวมทั้งแหล่งข้อมูลรอง เช่น วารสาร บทความ และหนังสือที่เขียน โดยนักวิชาการ เพื่อชี้ให้เห็นความสำคัญของภาษาบาลีฎีกาในฐานะประเพณี การตีความที่เสริมสร้างความเข้าใจและรักษาคำสอนของพระพุทธเจ้า ผู้วิจัยชี้ว่า บาลีฎีกาเป็นขั้นตอนสำคัญในการพัฒนาวรรณคดีบาลี

บทความที่สอง *ความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนของวรรณกรรม เรื่องอัฐกเสธธาตุ* ของพระมหากษัตริย์ อุดมสินประเสริฐ และ เจียรไน วิทิตกุล บทความนี้เป็นงานวิจัยที่ศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนวรรณกรรม เรื่องอัฐกเสธธาตุแต่ละต้นฉบับเพื่อสืบหาสาขาการคัดลอก โดยมุ่งศึกษาเฉพาะ ต้นฉบับภาษาบาลี อักษรขอม เท่าที่พบในปัจจุบัน ซึ่งมีจำนวน 12 ฉบับ ด้วยการนำ ตัวบทแต่ละฉบับ มาเปรียบเทียบกับทีละคำ เพื่อตรวจสอบหาความเหมือน ความต่าง ที่สามารถใช้ออกความเชื่อมโยงกันของต้นฉบับและแสดงความสัมพันธ์ ระหว่างต้นฉบับเป็นแผนภูมิ

บทความที่สาม **คนอื่น คนแปลกหน้า เมตตาธรรม : การเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในปัจเจกบุคคล: ดีความจาก “สุวรรณสามชาดก”** ของชาญณรงค์ บุญหนุน เป็นบทความวิจัยที่นำเสนอการตีความแนวคิดเรื่องเมตตาธรรมในพุทธศาสนา 2 ประเด็น ได้แก่ (1) อารมณ์ทางศีลธรรม (เมตตาธรรม) ประกอบด้วยอะไรบ้าง (2) เราจะพัฒนาอารมณ์ทางศีลธรรม (เมตตาธรรม) ที่มีต่อผู้อื่นอย่างไร ซึ่งประเด็นนี้จะเกี่ยวข้องกับวิธีการที่จะพัฒนาเมตตาธรรมให้เกิดขึ้นในชีวิตทางสังคมโดยเฉพาะเมื่อเผชิญหน้ากับคนอื่น คนแปลกหน้า ที่มีความแตกต่างและขัดแย้งทางวัฒนธรรม

บทความที่สี่ **ความหมายสองนัยของ “อโหสิกรรม”** ของสุมาลี มหณรงค์ชัย และณัฐธัญ มณีรัตน์ เป็นบทความวิชาการที่ศึกษาความหมายของอโหสิกรรมในสองนัย คือนัยที่เป็นความเชื่อทางสังคมและนัยที่เป็นคำสอนในพุทธศาสนาเถรวาท บทความนี้เสนอว่า อโหสิกรรมจะเป็นที่เข้าใจได้เมื่ออธิบายการรับผลของกรรมตามเวลาส่งผล กรรมใดกรรมหนึ่งซึ่งมีกำลังแห่งเจตนา รุนแรงพร้อมให้ผลทันทีในเวลานั้นสามารถเป็นอโหสิ ถ้ามีเหตุปัจจัยที่มีกำลังมากกว่าเข้ามาขัดขวางกระบวนการส่งผลของมัน และกรรมใดกรรมหนึ่งซึ่งมีกำลังแห่งเจตนา รุนแรงที่รอคอยจะให้ผลในอนาคตชาติถัดไปสามารถเป็นอโหสิ ถ้ามีเหตุปัจจัยที่มีกำลังมากกว่าเข้ามาขัดขวางกระบวนการส่งผลของมัน ส่วนเหตุปัจจัยที่มีกำลังสูงสุดซึ่งทำให้กรรมใดกรรมหนึ่งกลายเป็นอโหสิกรรมได้คือการบรรลุนิพพาน

บทความสุดท้าย **มูทรา : รหัสลับในพระพุทธศาสนา** ของอดิเรก โลกะนัง เป็นบทความทางวิชาการที่นำเสนอเกี่ยวกับรหัสลับที่แฝงอยู่ในอิริยาบถของพระพุทธเจ้า บทความจะชี้ให้เห็นว่า พระพุทธเจ้าทุกพระองค์ล้วนแสดงรหัสลับที่เรียกว่า “มูทรา” อันเป็นหนึ่งในรูปแบบในการแสดงออกโดยการใช้นิ้วมือของมนุษย์ เป็นอากัปกริยาเชิงสัญลักษณ์ที่แฝงคติธรรมที่สำคัญ การทำสัญลักษณ์ด้วยการจับนิ้วมือในลักษณะต่าง ๆ นั้น ไม่ได้เป็นเพียงคติทางศาสนาที่นำมาใช้สร้างพระพุทธปฎิมาให้เกิดสุนทรียภาพเท่านั้น แต่ยังอาจนำมาใช้ในการเจริญสติ สมาธิ และปัญญาได้ด้วย

บทความที่ตีพิมพ์ในวารสารฉบับนี้มีเนื้อหาแตกต่างแต่มีเอกภาพในแง่ที่ศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์เป็นด้านหลัก เหมาะแก่ผู้อ่านที่สนใจศึกษาคัมภีร์หรือวรรณกรรมพุทธศาสนา บรรณาธิการหวังเป็นอย่างยิ่งว่าแต่ละท่านจะได้รับประโยชน์จากบทความต่าง ๆ ที่ตีพิมพ์ในวารสารฉบับนี้ หากท่านได้อ่านบทความเหล่านี้แล้วต้องการนำเสนอข้อถกเถียงของตนหรือมีผลงานการศึกษาวิจัยเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาต่าง ๆ ที่ประสงค์จะตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยฉบับต่อไป ก็สามารถส่งมาเพื่อให้กองบรรณาธิการพิจารณาได้ตลอดเวลา ทางกองบรรณาธิการยินดีพิจารณาและจะขอบคุณอย่างยิ่งในการมีส่วนร่วมของท่าน



Buddhist Exegetical Tradition: An Analytical Study on the Development of Pāli Ṭikā in the Pāli Literature

Tri Saputra Medhācitto*

Abstract

This research aims to provide an analytical study on Pāli Ṭikā, exploring the historical background of sub-commentaries and its development in the Pāli Literature. This research is carried out with qualitative methodology using library approach, by examining the primary sources such as Pāli Canon, commentaries and sub-commentaries, as well as secondary sources such as journals, articles, and books written by scholars. This study explores the importance of Pāli Ṭikā as an exegetical tradition that enriches the understanding and preservation of the Buddha's teaching. The Ṭikā literature represents a crucial

* Lecturer of Syailendra Buddhist College, Semarang, Indonesia

Email: trisaputramedhacitto@syailendra.ac.id

Received September 10, 2024, Revised January 16, 2025,

Accepted February 14, 2025



stage in the development of Pāli Literature. Pāli Ṭīkā plays a significance role in understanding the Buddha's teaching since it provides detailed explanation and clarification to prevent misinterpretations by the next generations. The development of Ṭīkā literature can be divided into three periods, such as the early period (around 6th to 11th centuries) during the latter part of the Anuradhapura period; the medieval period from the late 11th to 15th centuries; and the modern period beginning in the 15th century until present.

Keywords: Ṭīkā, Exegetical Tradition, Development, Pāli Literature



Introduction

The Buddha's teachings were collected and classified according to its content by elder monks after the Buddha's passing away,² in order to preserve the Buddha's teachings³ and protect them from misinterpretation by next generations.⁴ Groups of educated monks and their disciples were entrusted to be *bhanakas* or reciters to preserve certain collection of Buddha's teachings. As mentioned in the *Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā*, Upāli thera and his disciples were appointed as *bhanakas* of *Vinaya Piṭaka*, Ānanda thera and his disciples were appointed as *bhanakas* of *Dīgha Nikāya*, Sariputta thera's disciples were appointed as *bhanakas* of *Majjhima Nikāya*, Mahākassapa thera and his disciples were appointed as *bhanakas* of *Samyutta Nikāya*, Anuruddha thera and his disciples were appointed as *bhanakas* of *Anguttara Nikāya*.⁵ Thus, Pāli Canon was preserved through

² In the first Buddhist council, the Buddha's teachings identified as Dhamma and Vinaya were rehearsed (*dhmmañca vinayañca saṅgāyāma*) Vin. II. 285. However, later the collection of Vinaya were classified into *Vinaya Piṭaka*, the collection of Dhamma were classified into *Sutta Piṭaka*, the collection of Abhidhamma teaching were classified into *Abhidhamma Piṭaka*.

³ Yaṃnūnāhaṃ dhmmañca vinayañca saṅgāyeyyaṃ, yathayidaṃ sāsanaṃ addhaniyaṃ assa ciraṭṭhitikaṃ. Vin.A. I. 5.

⁴ S. T. S. Medhacitto, "Konsili Buddhis Menurut Tradisi Theravada," (Yogyakarta: Insight, 2019), 13.

⁵ D.A. I. 13-14.



oral tradition from generation to generation, until it was finally committed into writing.⁶ Those monks not only preserved the Pāli Canon, but they also engaged in composing commentaries (*aṭṭhakathās*) in order to give detail explanation of the discourses and clarify difficult words that could potentially cause misunderstanding. Number of commentaries (*aṭṭhakathās*) were composed by the elders in Sinhala language.⁷ In the 5th century, Ven. Buddhaghosa came to Sri Lanka in order to translate those Sinhala commentaries into Pāli⁸ and elaborated

⁶ Pāli Canon was committed into writing for the first time in Sri Lanka during the time of King Vattagamini Abhaya. Mahāvamsa reports it with this stanza, “Piṭakattayapālīṇca, tassa aṭṭhakathampi ca; Mukhapāṭhena ānesum, pubbe bhikkhū mahāmati. Hāniṃ disvāna sattānaṃ, tadā bhikkhū samāgatā; Ciratṭhitatthaṃ dhammassa, potthakesu likhāpayuṃ.” Mhv. 33. 100-101.

⁷ Number of Sinhala Aṭṭhakathās were referred in the Pāli Aṭṭhakathās composed by Ven. Buddhaghosa Thera and others. Among them are: Mahā Aṭṭhakathā, Mahāpaccariya Aṭṭhakathā, Kurundī Aṭṭhakathā, Andhakatṭhakathā, Saṃkhepaṭṭhakathā, Vinayaṭṭhakathā, Suttantaṭṭhakathā, Āgamaṭṭhakathā, Dīghatṭhakathā, Majjhimaṭṭhakathā, Saṃyuttaṭṭhakathā, Aṅguttaraṭṭhakathā, Abhidhammaṭṭhakathā, Sīhalaṭṭhakathā etc. E. W. Adikaram, Early History of Buddhism in Ceylon. (Colombo: M. D. Gunasena, 1953), 10.

⁸ Mahāvamsa reports with this stanza, “Parivattesi sabbāpi, sīhalaṭṭhakathā tadā; sabbesaṃ mūlabhāsāya, māgadhyā niruttiyā.” (Mahāvamsa). Sāsanavamsa reports thus “Buddhaghoso nāma thero sīhalaḍipapaṃ gantvā sīhalaḍbhāsāya likhite aṭṭhakathāganthe māgadhabhāsāya parivattitvā likhi.” (Sāsanavamsa).



them with his insight and interpretation.⁹ Consequently, commentaries (*aṭṭhakathās*) became important sources to find deeper explanation on the teaching discussed in Pāli Canon. However, as time passed, the need arose to compose sub commentaries on the earlier commentaries with purpose to clarify unclear words and provide more detailed explanation on the content of the discourses. Subsequently, other texts related to Buddha's teachings were gradually developed, continuing to involve up to the present day.

Since all the texts were composed in Pāli language, therefore they are called Pāli literature, which mainly consists of four stages, namely: Pāli canon (*tipiṭaka*), commentary (*aṭṭhakathā*), sub-commentary (*ṭīkā*) and compendium

⁹ Including his masterpiece Visuddhimagga, most of commentaries on Canonical text were ascribed to him. Commentaries on Vinaya Piṭaka, Abhidhamma Piṭaka, four Nikāyas and some books of Khuddaka Nikāya of Sutta Piṭaka were composed by him. See Kanai Lal, Hazra, Studies on Pāli Commentaries. (Delhi: B.R. Publishing Corporation, 1991), 35.



(*pakaraṇas*).¹⁰ The Pāli canon contains the original teachings of the Buddha and his disciples. The commentary (*aṭṭhakathā*) provides further information and elucidates the unclear words found in the Pāli canon. Sub-commentary (*ṭīkā*) serves as further education of commentary. Compendium books provides thematic books on Buddha's doctrine. Pāli Ṭīkā stand in the third stage of Pāli literature, which generally they behave as exegetical treatises or commentaries written upon the commentaries of canonical texts. The Pāli Ṭīkā literature has been developed time to time. This research will explore the development of Pāli Ṭīkā in the Pāli literature.

¹⁰ This classification is viewed from one perspective, because there are more classifications done by various scholars to explain the content of Pāli Literature. Some scholars, based on Sri Lankan tradition, add Post Canonical and Pre-commentarial Literature as the second stage. All literature or books which were composed after the third Buddhist council (3rd Century BC) until the time of writing commentary by Ven. Buddhaghosa (5th century AD) are called as Post Canonical and Pre-commentarial Literature. Nettippakaraṇa, Petakopadesa and Milindapañha which according to Burmese tradition belong to Khuddaka Nikāya, Sutta Piṭaka, are included in Post Canonical and Pre-commentarial Literature according to Sri Lankan tradition. Chaṭṭha Saṅgāyana Tipiṭaka broadly classified the Pāli Literature into four classifications: (1) Mūla: Pāli Canon, (2) Aṭṭhakathā: commentary, (3) Ṭīkā: sub-commentary and (4) Añña: all remaining Pāli treatises.



Research Methodology

This study was carried out with a library research methodology. Library research is a type of study that is closely associated with the analysis of texts or discourses to investigate the issue to obtain the accurate facts.¹¹ It is a method of obtaining information by utilizing the facilities available in a library, such as books, magazines, documents, historical records, or pure bibliographic research related to the research subject.¹² This research is carried out by collecting data from primary sources and secondary sources. The Pali Canon, especially *Sutta Piṭaka*, commentaries, sub-commentaries and other Pāli treatises are considered as the primary sources. The secondary sources include relevant articles, journals, and books written by temporary scholars. Having examined and analyzed it, the researcher discovers the development of Pāli Ṭīkā in the Pāli Literature.

Result and Discussion

Definition of Ṭīkā

The word “*Ṭīkā*” is derived from the root *tīk* which means to explain or to make clear.¹³ In Pāli literature, it refers to

¹¹ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Malang: Literasi Nusantara, 2019), p. 7.

¹² Mahmud, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011), p. 31.

¹³ Somapala Jayawardhana, *Handbook of Pāli Literature*. (Colombo: Karunaratne and Sons Ltd, 1994), 164.



sub-commentary written on commentary of Pāli Canon.¹⁴ Pāli Ṭikā is third stage of Pāli literature dealing with exegetical explanation. It is a class of Pāli exegetical literature that came into existence after the commentaries (*aṭṭhakathā*) in order to provide further elucidation or additional information on the same points discussed in the commentaries.¹⁵ Its very function is to give elucidation of meaning of unclear words found in the commentaries and give correct interpretation. Sometimes, commentaries merely gave additional information regarding the discussions in the commentaries, e.g. more illustrative stories.¹⁶ Pāli Ṭikā stands after the commentaries, because it supports the explanation given in the commentaries. Pāli Ṭikā is identified with the term “*Atthavaṇṇanā*” (exposition of meaning).¹⁷ It is

¹⁴ K. R. Norman defined Ṭikā as a secondary commentary, i.e. a commentary upon a commentary. But the word is used occasionally of a commentary upon non-canonical texts, such as Mahāvamsa Ṭikā and Milinda Ṭikā. See. K.R. Norman, Pāli Literature. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983), 148.

¹⁵ K. Arunasiri, "Ṭikā Literature." Encyclopaedia of Buddhism 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 350.

¹⁶ G.P. Malalasekera, The Pāli Literature of Ceylon. (Colombo: M. D. Gunasena, 1958), 192.

¹⁷ Tri Saputra Medhacitto, "Tracing the Threads of Time: A Critical Study of the Evolution of Pāli Language and Literature," Smaratungga: Journal of Education and Buddhist Studies 4, no. 1 (2024): 34, <https://doi.org/10.53417/sjeb.v4i1.124>



proved that in many occasions, instead using the term *Ṭīkā*, the author of text used the term *Atthavaṇṇanā*.¹⁸ According to K. Arunasiri, the Pāli *Ṭīkā*s belong to the early period were not named *Ṭīkā*s by their authors, but *Samvaṇṇanā* or *Vaṇṇanā*. The name *Ṭīkā* found in the early *Ṭīkā*s appear to be subsequent interpolations made when the name *Ṭīkā* became vogue in the Polonnaruwa period.¹⁹

Following the explanation given by Lily de Silva in his introduction to *Dīghanikāyaṭṭhakathāṭīkā Līnatthavaṇṇanā*,²⁰

¹⁸ In the *Dīghanikāyaṭṭhakathāṭīkā Līnatthavaṇṇanā*, the sub-commentary of each Vagga of commentary of *Dīgha Nikāya* is closed with statement “*Niṭṭhitā ca terasasuttapaṭimaṇḍitassa sīlakkhandhavaggassa atthavaṇṇanāya Līnatthappakāsanāti.*” D.Ṭ. I. 525.

In the *Saddhammasaṅgaha*, the author stated “*Mayaṃ bhāsantaraṃ apanetvā paripuṇṇaṃ anākulam atthavaṇṇanaṃ kareyyāmaṃti.*” Saddhānanda, Nedimale, “*Saddhammasaṅgaho*,” *Journal of the Pali Text Society*, 4, (1890): 58.

There also found the statement “*Tadanantaraṃ suttantapiṭake dīghanikāyaṭṭhakathāya sumamgalavilāsiniyā atthavaṇṇanaṃ ārabhitvā mūlabhāsāya māgadhikāya niruttiyā paṭhama sārattamañjūsā nāma atthavaṇṇanaṃ ṭhapesuṃ.*” Ibid.

¹⁹ K. Arunasiri, “*Ṭīkā Literature.*” *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 352.

²⁰ Lily de Silva, “General Introduction,” *Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā Ṭīkā Līnatthavaṇṇanā*, (London: Pāli Text Society, 1970), xxix.



K. Arunasiri said that the etymology of the name “*Ṭīkā*” is obscure.²¹ Lily de Silva explained that though *Ṭīkā*s form part and parcel of Sanskrit, Jaina and Buddhist literature, it is strange to note that the etymology of the word *Ṭīkā* itself seems quite obscure. The Sanskrit *Dhātupāṭha* contains a root *ṭik*, “to go”, from which it may be inferred that the word is derived, but the root itself does not appear to be indigenous Sanskrit.²² It is in fact that the word *Ṭīkā* does not appear in the canonical text (*Tipiṭaka*). *Aṭṭhakathā* too seems to be not familiar with the term *Ṭīkā*. The term *Ṭīkā* is found once in the *Udāna Aṭṭhakathā* composed by Ven. Dhammapāla.²³ That is why early Pāli dictionaries such as *The Pāli Text Society’s Pāli-English Dictionary* edited by T.W. Rhys Davids and William Stede, does not describe the word *Ṭīkā*. So far as it is concerned, the word *Ṭīkā* appear in later Pāli dictionary composed by Ven. Buddhadatta in his *Concise Pāli-English Dictionary*, saying that *Ṭīkā* is sub-commentary.²⁴

²¹ K. Arunasiri, “*Ṭīkā* Literature.” *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affairs, 2008), 350.

²² Lily de Silva, “General Introduction,” *Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā Ṭīkā Līnatthavaṇṇanā*, (London: Pāli Text Society, 1970), xxix.

²³ *Vitthāro pana paṭibimbassa udāharaṇabhāvasādhanaṇḍiko antarābhavakathāvicāro kathāvatthupakaraṇassa Ṭīkāyaṃ gaḥetabbo*. Ud.A. p. 94.

²⁴ A.P. Buddhadatta, *Concise Pāli-English Dictionary*. (Colombo: The Colombo Apothecaries CO., LTD, 1968): 113.



It is also proved that in Sanskrit, the term *Ṭīkā* means commentary or sub-commentary.²⁵

There are *Ṭīkā*s composed on Sanskrit texts. The characteristic feature of Sanskrit *Ṭīkā*s is that they explain each and every word of the original text, and it is defined as “*nirantaravyākhyāṭīkā*.”²⁶ *Ṭīkā*s are also found in Jaina literature behave as exegetical works composed in Sanskrit. There, *Ṭīkā*s represent the last phase of literary development. Hemacandra defines *Ṭīkā* as “*sugamānām viṣamānām ca nirantarā vyākhyā yasyām*” which means “those literatures which explain without exception all words both easy and difficult.”²⁷

History of Pāli *Ṭīkā*

K. Arunasiri came up with the statement of Prof. N.A. Jayawickrama saying that *Ṭīkā*s are dove-tailed into

²⁵ According to *Cologne Digital Sanskrit Dictionaries: Shabda-Sagara Sanskrit-English Dictionary*, *Ṭīkā* means commentary (*ṭīkyate gamyate granthārtho'nayā*). But according to *Cologne Digital Sanskrit Dictionaries: Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*, *Ṭīkā* means commentary especially on another commentary.

²⁶ K. Arunasiri, “*Ṭīkā* Literature.” *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 351.

²⁷ Lily de Silva, “General Introduction,” *Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā Ṭīkā Līnatthavaṇṇanā*, (London: Pāli Text Society, 1970), xxviii.



the commentarial period and flourished in the Polonnaruwa period and continued almost to the last century (19th century). They served as supplementary works to Buddhaghosa's commentaries.²⁸ Although it is known that Pāli Ṭīkāś stand as the sub-commentaries written on commentaries, but the development of Pāli Ṭīkāś show that Pāli Ṭīkāś also behave as commentaries on primary texts non-canonical literature. It is proved with there are number of commentaries written on non-canonical texts with use title *Ṭīkā* in their names, such as *Visuddhimaggaṭīkā*, *Vibhāvinīṭīkā*, etc. If it is more examined, the word of *Ṭīkā* is also used as the name of commentaries written on other Pāli treatises such as chronicles and grammatical works. *Mahāvaṃsaṭīkā* is commentary on *Mahāvaṃsa* bears the name of *Ṭīkā*. *Bālāvatāraṭīkā* is the commentary on Pāli grammatical work *Bālāvatāra* using the name of *Ṭīkā*. Even the commentary on Pāli lexicon such as *Abhidhānappadīpikā*, i.e. *Abhidhānappadīpikāṭīkā*, is also categorized as *Ṭīkā* since it uses the name of *Ṭīkā*. Therefore, a commentary composed on any text other than those of the Tipiṭaka is also designated as *Ṭīkā*. Thus, the *Ṭīkā* literature consists of commentarial works written on both the *Tipiṭaka-Aṭṭhakathā* and the non-canonical compositions.²⁹

²⁸ K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 350.

²⁹ Somapala Jayawardhana, *Handbook of Pāli Literature*. (Colombo: Karunaratne and Sons Ltd, 1994), 164.



Therefore, in Pāli literature, the term “*Ṭīkā*” refers two meanings, namely: commentary and sub-commentary. It is called as commentary because it explains or gives further explanation on a certain primary text, such as *Visuddhimaggaṭīkā*, *Vibhāvintīṭīkā*, *Mahāvamsaṭīkā*, *Bālāvatāraṭīkā*, *Abhidhānappadīpikāṭīkā*, etc. It is called as sub-commentary because it gives explanation on the commentary written on a certain text, such as *Dīghanikāya-aṭṭhakathā-ṭīkā*, *Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā-ṭīkā*, etc. The *Ṭīkā* texts are divided into 4 categories, namely: 1) Interpretation of difficult section in commentary (*Linatthapakasini*), 2) Interpretation of difficult section Pakaraṇa (*Vinaya vinicchaya ṭīkā*), 3) Interpretation of difficult section in grammatical texts (*Kaccayana vāṇanā ṭīkā*), and 4) Interpretation of difficult section in poetry with *Alaṅkāra* and meters (*Vuttodaya ṭīkā* and *Subodhālaṅkāra ṭīkā*).³⁰

According to Indian tradition, a commentary means reading new meanings back into old texts according to one’s own education and outlook. It explains the words and judgments of others as accurately and faithfully as possible and this remark applies to all commentaries, Sanskrit as well as Pāli.³¹ *Pāli*

³⁰ Tri Saputra Medhacitto, "Tracing the Threads of Time: A Critical Study of the Evolution of Pāli Language and Literature," *Smaratungga: Journal of Education and Buddhist Studies* 4, no. 1 (2024): 35, <https://doi.org/10.53417/sjeb.v4i1.124>

³¹ Bimala Charan Law, *The Life and Works of Buddhaghosa*. (New Delhi: Asian Educational Services, 1997), 48.



Aṭṭhakathās and *Pāli Ṭīkā*s behave as commentaries written on older texts. They have a similar function, namely to elucidate the meaning of unclear words and give further explanation on the issues discussed in the older texts.

The development of *Pāli Ṭīkā*s shows that there had been a practice to accommodate any exegesis written to any *Pāli* work composed after the closing of the commentarial period, among the *Ṭīkā*s.³² Several *Pāli Ṭīkā*s have been composed on the same text by different authors. For instance, there exist three sub-commentaries of *Vinaya Piṭaka* composed by different authors. *Vajirabuddhiṭkā* was composed by Ven. Vajirabuddhi, *Sāratthadīpanī* by Ven. Sāriputta and *Vimativimodanī* by Ven. Coliya Kassapa.

Vajirabuddhiṭkā is a sub-commentary written on *Samantapāsādikā*, the commentary of *Vinaya Piṭaka*. The author of this sub-commentary is identified as Ven. Vajirabuddhi. As this book is referred in another sub-commentary of *Vinaya Piṭaka*, *Sāratthadīpanī* by Ven. Sāriputta, it shows that *Vajirabuddhiṭkā* was composed before *Sāratthadīpanī*.³³ It seems that Ven. Vajirabuddhi may be belonging to the early Polonnaruva

³² K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 350.

³³ There is statement, "*Sabbattha "kenaci" ti vutte "vajirabuddhiṭkākārenā" ti gahetabbaṃ.*" (Vin.Ṭ -Sāratthadīpanī).



period, that is the latter half of 11th century and the early part of 12th century.³⁴ *Sāratthadīpanī* is the second sub-commentary of *Vinaya Piṭaka*, composed by Ven. Sāriputta as request of the King Parakkamabāhu,³⁵ which belongs to the second half on the twelfth century.³⁶ *Vimativimodanī* is the third sub-commentary of *Vinaya Piṭaka*, composed by Ven. Mahākassapa of Cola country, in order to dispel the doubts of the simple bhikkhus in the discipline.³⁷ Therefore Pāli Ṭīkāś become unique and differ from *Pāli Aṭṭhakathās* since there exist more than one Ṭīkā composed on the same book by different authors. In addition to that, there are also number of *Anuṭīkāś* composed in order to give elucidation and explanation following the Pāli Ṭīkāś.³⁸ Ācariya Dhammapāla

³⁴ Somapala Jayawardhana, *Handbook of Pāli Literature*. (Colombo: Karunaratne and Sons Ltd, 1994), 172.

³⁵ *Gandhavaṃsa* reports that Ven. Sāriputta composed four books, which one of them is *Sāratthadīpanī*. It is said, “*Sāratthadīpanī nāma vinayaṭṭhakathāya ṭīkāgandho vinayasamṅgahagandho vinayasamṅgahassa ṭīkāgandho aṅguttaraṭṭhakathāya navā ṭīkāgandho’ti ime cattāro gandhā parakkamabāhunāmena laṅkādīpissarena raññā āyācitenā sāriputtācariyena kato.*” See J. Minayeff and P. Ivan, "The Gandhavaṃsa." *Journal of the Pāli Text Society* 2 (1886): 71.

³⁶ Somapala Jayawardhana, *Handbook of Pāli Literature*. (Colombo: Karunaratne and Sons Ltd, 1994), 142.

³⁷ *Vinaye vimatiṃ chetum, bhikkhūnaṃ lahuvuttinaṃ; Saṅkhepena likhissāmi, tassā līnatthavaṇṇanaṃ.* (*Vimativimodanī*).

³⁸ *Sā ca mūlaṭīkāya anuttānatthāni uttānāni saṃvaṇṇitattā anuṭīkāti vuccati.* (*Sāsanavaṃsa*)



Thero is ascribed to have composed *Anuṭṭikā*.³⁹ *Dhammasaṅgaṇī* *Anuṭṭikā* and *Pañcapakaraṇa Anuṭṭikā* are the *Anuṭṭikās* composed on Abhidhamma books. Furthermore, the development of Pāli Ṭikās is proved by the existence of different types of Pāli Ṭikās. There exists *Mūlaṭṭikā*, *Purāṇaṭṭikā*, *Mahāṭṭikā*, *Madhuṭṭikā*, *Anuṭṭikā*, *Navaṭṭikā*, *Abhinavaṭṭikā*, etc. Even some treatise on Abhidhammic compendiums are considered as Ṭikās, though do not bear the name Ṭikās. As approved by the Sixth Buddhist Council,⁴⁰ *Abhidhammāvatāra*, *Nāmarūpapariccheda* and *Abhidhammatthasaṅgaha* are included in the list of Abhidhamma Ṭikā.⁴¹

³⁹ *Anuṭṭikaṃ pana ācariyadhammapālathero. (Sāsanavaṃsa)*

⁴⁰ The Pāli Ṭikās on Abhidhamma approved by the Sixth Buddhist Council are: *Dhammasaṅgaṇī Anuṭṭikā*, *Vibhaṅga Mūlaṭṭikā*, *Pañcapakaraṇa Mūlaṭṭikā*, *Pañcapakaraṇa Anuṭṭikā*, *Abhidhammāvatāra Nāmarūpaparicchedo*, *Abhidhammatthasaṅgaho*, *Abhidhammāvatāra Purāṇaṭṭikā* and *Abhidhammamātikāpāli*.

⁴¹ However, as observed by Professor Sumanapala Galmangoda in his “Introduction to Theravada Abhidhamma”, in the medieval period, the Theravada Abhidhamma came to be presented in a series of compendiums called Saṅgaha, which the content can be understood without reference to another texts. There are nine compendiums according to Burmese tradition, such as: *Abhidhammāvatāra*, *Saccasaṅkhepa*, *Abhidhammattasaṅgaha*, *Mohavicchedani*, *Nāmarūpapariccheda*, *Nāmarūpasamāsa*, *Rūpārūpavibhanga*, *Paramatthavinicchaya* and *Nāmacārādīpani*. Here, professor does not consider *Abhidhammāvatāra*, *Nāmarūpapariccheda* and *Abhidhammatthasaṅgaha* as Pāli Ṭikās, but as compendiums. See. Sumanapala Galmangoda, *An Introduction to Theravāda Abhidhamma*. (Singapore: Buddhist Research Society, 1998), 16.



Malalasekera stated that, unlike the commentaries, *Ṭīkā*s were purely of Sri Lankan origin, compiled and written by Sri Lankan scholars.⁴² They were firstly started to compile in Sri Lanka and flourished during the Polonaruwa period (12th or 13th centuries). There is no enough evidence to prove that Pāli *Ṭīkā*s had been started to compose in India. However, exegetical works known as *Ṭīkā*s are found in Indian literature. *Ṭīkā*s are comparatively later composition and are meant for the beginners composed for any type of literature.

*Ṭīkā*s were popular among Buddhist Sanskrit writers of South India. It is proved by many evidences that there are treatises bearing name as *Ṭīkā* composed by Buddhist scholars in Sanskrit. *Prāṇyamūlasāstraṭīkā* was composed by Aryadeva, the personal disciple of Nāgarjuna (circa 200 CE). The celebrated Buddhist philosophers Asaṅga (280-360 CE) and Vasubandhu are reported to have composed number of *Ṭīkā*s.⁴³ Even though it is quite

⁴² G.P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*. (Colombo: M. D. Gunasena, 1958), 192.

⁴³ K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affairs, 2008), 351. Vasubandhu is credited with compilation of several *Ṭīkā* such as *Vīśeṣacintā Brāhmaṇaparipṛcchāsūtraṭīkā*, *Guhyasūtraṭīkā*, *Ṣaṇmukhadhāraṇīṭīkā*, *Gayāsūtraṭīkā*, *Caturdharmakaṭīkā*, *Dharmādharmatāvibhaṅgaṭīkā* and *Akṣayamatīnirdeśaṭīkā*. See Lily de Silva, "General Introduction," *Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā Ṭīkā Līnatthavaṇṇanā*, (London: Pāli Text Society, 1970), xxx.



possible that Ṭikās were popularized among Sanskrit writers, Pāli Ṭikās differ from them in the way of explaining. Nevertheless, it might be possible that Sanskrit exegetical works have influenced some aspects to Pāli Ṭikās. Sanskrit exegetical works might influence the Pāli Ṭikās primarily in their analytical, linguistic and hermeneutical methodologies. There are some similarities between the techniques used in Sanskrit exegetical works such as those on the Vedas, Upaniṣads, and Sanskrit Buddhist texts and the techniques used in the Pāli Ṭikās especially in the methodical explanation, logical categorization (*nyāya*), and reliance on etymology (*nirutti*). The grammatical analysis used in the Pāli Ṭikās are mostly rooted in *Kaccāyana* and *Moggallāna*'s Pāli grammar which are influenced by Sanskrit linguistic tradition. Furthermore, historically during the Anuradhapura and Polonnaruwa period, Sri Lankan Theravadin monks had close contact with other Buddhist traditions which might influence the style of writing Pāli Ṭikās. However, Walpola Rahula said that term Ṭikā came into vogue only during the Polonnaruwa period about 10th or 11th century CE under the Sanskrit influence.⁴⁴ Ṭikās on canonical texts were started to be composed soon after the convocation held under the patronage of King Parakramabahu with Mahākassapa as the president.⁴⁵

⁴⁴ Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*. (Dehiwala: Buddhist Cultural Centre, 1993), xxviii.

⁴⁵ G.P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*. (Colombo: M. D. Gunasena, 1958), 192.



Malalasekera with reference to *Saddhammasaṅgaha* has pointed out the background of writing Pāli Tīkāś.⁴⁶ It is reported in the *Saddhammasaṅgaha* as thus:

“After three fraternities of Ceylon monks had been reconciled and monasteries and places of learning had been built for their use, Mahākassapa, head of many thousand monks at Jetavana Vihāra, assembled there and made the following declaration: “Whatever commentaries have been compiled by teachers of old on the *Aṭṭhakathā* of the three *Piṭakas* are now of no use to monks living in the various countries. Many of them are written in Sinhalese language, and others in Māgadhi mixed with various languages (*ākulaṃ*) and unintelligible. Let us therefore remove such faults and compose exegetical commentaries, complete and clear in exposition.”⁴⁷ The Bhikkhus agreed

⁴⁶ G.P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*. (Colombo: M. D. Gunasena, 1958), 193.

⁴⁷ Yañcāvuso piṭakattayaṭṭhakathāya līnatthappakāsanattham atthavaṇṇanam porāṇehi kataṃ taṃ sabbam desantarāvāsīnam bhikkhūnam attham na sādheti. Katthaci anekesu gaṇṭhipadesu sīhalabhāsāya niruttiyā likhitañca katthaci mūlabhāsāya māgadhiḱāya bhāsantarena sammissam ākulañca katvā likhitañca. Mayam bhāsantaram apanetvā paripuṇṇam anākulam atthavaṇṇanam kareyyāmāti. Saddhānanda, Nedimale, “Saddhammasaṃgaho,” *Journal of the Pali Text Society*, 4, (1890): 58.



and requested him to obtain the royal sanction. That having secured, they reassembled in the hall built by the king, and composed *Ṭikās* (*Līnatthavaṇṇanā*) on the *Vinaya* the *Vinaya Piṭaka* (*Sāratthadīpanī*), the four chief *Nikāyas* of the *Sutta Piṭaka* (the *Sāratthamañjūsā* divided into four parts) and on the *Abhidhamma Piṭaka* (*Paramatthadīpanī* into three parts).”

Beginning of Pāli Ṭikā

The beginning period of Pāli Ṭikās was unknown. There are different arguments among scholars. According to Walpola Rahula, Pāli Ṭikās were started to compose in the Polonnaruwa period about 10th or 11th century CE. He explained that during the Anuradhapura period, there were only two forms of literature: Pāli, signifying the Texts of Tipiṭaka, and Aṭṭhakathā, embracing all the other literary work including the commentaries on Tipiṭaka and such works as *Mahābodhivaṃsaṭṭhakathā*, *Cetiyaṃsaṭṭhakathā*, *Mahācetiyaṃsaṭṭhakathā* and *Mahāvaṃsaṭṭhakathā* which were written in Sinhalese. The word *Sīhaḷaṭṭhakathā* was used to denote Sinhalese works in general. There was no form of literature known as *Ṭikā* at that time.⁴⁸ Walpola Rahula also pointed out some reasons to prove the beginning period of Pāli Ṭikās. He said that so far it is known that Ānanda’s *Mūlaṭikā*

⁴⁸ Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*. (Dehiwala: Buddhist Cultural Centre, 1993), xxviii.



was the first *Ṭīkā*. It was written about the 10th or 11th century CE. Ānanda was the teacher of Buddhappiya, the author of Pāli grammar, *Rūpasiddhi*. The author of the *Moggallāyana*, which was written about the middle of 12th century CE, knew Buddhappiya's *Rūpasiddhi*. Therefore, basing this reasons, Walpola Rahula argued that it cannot be far wrong if he placed Ānanda somewhere in the 10th or 11th century. He further stated that the beginning of the *Ṭīkā* literature can thus be roughly be assigned to a period between the 10th and 11th century. Prior to this period, all works other than the Tipiṭaka seem to have been known under the generic term *Aṭṭhakathā*.⁴⁹

Hinuber added that after an interval of uncertain length it was felt necessary by the Mahāvihāra community to add sub-commentaries (*Ṭīkā*), first of all to the Abhidhamma commentaries. Soon Suttanta sub-commentaries followed, which form a unit together with the first *anuṭṭikās* on the Abhidhamma commentaries. These successive sets were written by Ānanda and Dhammapāla respectively.⁵⁰ As stated earlier, traditionally it is believed that the first sub-commentary (*Ṭīkā*) is the sub-commentary on Abhidhamma Piṭaka known as *Abhidhammamūlaṭṭikā* written by Ven. Ānanda. This traditional view is supported by chronicle such as *Sāsanavaṃsa*, saying that Ven. Ānanda Thera composed

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Oskar Von Hinuber, *A Handbook of Pāli Literature*. (New York: Walter de Gruyter, 1996), 166.



the *Abhidhammamūlaṭṭikā* and as it was written prior to all the *Ṭṭikās*, it is called the *Mūlaṭṭikā* (*Abhidhammaṭṭikāṃ pana ānandatthero akāsi. Sā ca sabbāsaṃ ṭṭikānaṃ ādibhūtaṭṭaṃ mūlaṭṭikāti pākaṭā*).⁵¹

Lily de Silva followed the traditional view that *Abhidhammamūlaṭṭikā* as the first *Ṭṭikā*. But, she also pointed out that *Dīghanikāya Ṭṭikā* frequently refers to the *Paramatthamañjūsā* which is the name of *Visuddhimagga Ṭṭikā*.⁵² This shows that both *Abhidhammamūlaṭṭikā* and *Visuddhimagga Ṭṭikā* was composed

⁵¹ *Sāsanavaṃsa*. It is noted that another chronicle named *Cūḷaganthavaṃsa* reported that Ven. Ānanda had composed sub-commentaries on seven texts of Abhidhamma (*Ānandonāmācariyā sattābhiddhammaganthatṭhakathāya mūṭikāṃ nāma ṭṭikāṃ akāsi*). These sub-commentaries are named as *Mūṭika*. In the *Gandhavaṃsa*, it is said, “*Abhidhammatṭhakathāya mūṭikā nāma ṭṭikāgandho buddhamittanāmattherena āyācitena Ānandācariyena kato*.” See J. Minayeff and P. Ivan, “*The Gandhavaṃsa*.” *Journal of the Pāli Text Society* 2 (1886): 69.

⁵² (a). *Rāgacaritā*”*tiādīsu yaṃ vattabbaṃ, taṃ paramatṭhadīpaniyaṃ [Paramatthamañjūsāyaṃ visuddhimaggasaṃvaṇṇanāyanti bhavitaṃ – “Sā esā paramatṭhānaṃ, tattha tattha yathārahaṃ; Nidhānato paramatṭha-mañjūsā nāma nāmato”ti. (visuddhimag gamahāṭṭikāya nigamane sayameva vuttattā)]visuddhimag gasaṃvaṇṇanāyaṃ vuttanayena veditabbaṃ. D.Ṭ. II. 85.*
(b). *Idaṃ tāvettha pālīvavattṭhānaṃ, atthavicāraṃ pana icchantehi Paramatthamañjūsāyaṃ visuddhimaggasaṃvaṇṇanāyaṃ vuttanayeneva veditabbaṃ. D.Ṭ. III. 264.*



earlier than *Dīghanikāya Ṭīkā*.⁵³ Somapala Jayawardana, without hesitation declared that *Paramatthamañjūsā*, the *Visuddhimagga Ṭīkā* as the first *Ṭīkā* composed by Ācārya Dhammapāla in Badaratittha Vihāra in South India.⁵⁴ He further stated that the first *Ṭīkā*s on the *Aṭṭhakathās* of the Tipiṭaka were written in the 6th century CE long before the convocation held under the patronage of King Parakramabahu. This argument is contrast to the argument of G.P. Malalasekera who said that *Ṭīkā* on canonical texts were composed soon after the convocation held under the patronage of King Parakramabahu,⁵⁵ and it is contrary to Walpola Rahula's argument who said that the term *Ṭīkā* came into vogue only during the Polonnaruva period about 10th or 11th century CE⁵⁶

Although generally the *Abhidhammamūlaṭīkā* which is written in Parakkammabahu's time, is accepted as the first *Ṭīkā*, K. R. Norman has pointed out the evidence for the existence of *Ṭīkā*s at a much earlier date than this.⁵⁷ It is proved that in

⁵³ K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 352.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ G.P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*. (Colombo: M. D. Gunasena, 1958), 192.

⁵⁶ Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*. (Dehiwala: Buddhist Cultural Centre, 1993), xxviii.

⁵⁷ K.R. Norman, *Pāli Literature*. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983), 148.



the *Udāna Aṭṭhakathā*, Ven. Dhammapāla refers to a *Ṭīkā* upon *Kathāvatthupakaraṇa*.⁵⁸ He further said that certain portions of the same commentary are very similar to passages in other *Ṭīkā*s may mean that they existed in Dhammapāla's time and he was borrowing material from them,⁵⁹ but the possibility of later writers of *Ṭīkā*s borrowing from Dhammapāla, or the source he was following, cannot be ruled out.⁶⁰

Pāli Ṭīkā According to Time of Its Composition

Pāli Ṭīkā were written gradually. They were not written at once during one period. The project of writing Pāli Ṭīkā had been continued for several periods. The development of Pāli Ṭīkā also can be seen, since there are number of Pāli Ṭīkā composed on the same text. Different authors had tried to compose Pāli Ṭīkā on the same text in different periods. The authors of Pāli Ṭīkā are identified from different countries. The authors from Sri Lanka and Myanmar have contributed some works which enrich the Pāli Ṭīkā literature. The Pāli Ṭīkā literature developed by different authors from different country reflect the interest and geographical reasons.

⁵⁸ Vitthāro pana paṭibimbassa udāharaṇabhāvasāadhanādiko antarābhavakathāvicāro kathāvatthupakaraṇassa Ṭīkāyaṃ gahetabbo. Ud.A. p. 94.

⁵⁹ K.R. Norman, *Pāli Literature*. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983), 148.

⁶⁰ See A.K. Warder, (Ed). (1981). "Some Problem of the Later Pāli Literature", *Journal of the Pali Text Society*, XXIII (1981), 201.



Sri Lankan authors prefer to compose of Pāli Ṭīkāś on canonical texts, while many Myanmar authors concerned on Abhidhamma texts. Chronologically, the development of Pāli Ṭīkāś are divided into three phases, namely early period, medieval period and the modern period.

1) The Early Period of Pāli Ṭīkāś

The first period of development of Pāli Ṭīkāś could be tracked around 6th to 11th century, more or less of latter part of Anuradhapura period.⁶¹ *Paramatthamañjūsā*, the *Visuddhimaggaṭīkā* of Ācariya Dhammapāla is one of Pāli Ṭīkāś belonging to this early period. Ācariya Dhammapāla is considered as posterior to Ācariya Buddhaghosa. Ācariya Dhammapāla Thero is the second greatest commentator next to Ācariya Buddhaghosa Thero.⁶² He is also ascribed to be the author of the sub-commentaries written on

⁶¹ K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 352.

⁶² Toshiichi Endo, *Studies in Pāli Commentarial Literature*. (Hong Kong: Center of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, 2013): 209).



commentaries of four *nikāyas*⁶³ by Ācāriya Buddhaghosa.⁶⁴ Those sub-commentaries bear the same name *Linatthappakāsinī* and are foremost among the Pāli *Ṭīkā*s of early period.⁶⁵

Abhidhammamūlaṭṭhā which is also known as *Linatthapadavaṇṇanā* composed by Ven. Ānanda Thera

⁶³ K. Arunasiri considered Ācāriya Dhammapāla as the author of sub-commentaries written on commentaries of first three *nikāyas* (*Dīgha*, *Majjhima* and *Saṃyutta*). See K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affairs, 2008). Nevertheless G. P. Malalasekera has attributed the authorship of *Majjhima Nikāya Ṭīkā* to Ven. Sāriputta. See G.P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*. (Colombo: M. D. Gunasena, 1958), 192.

⁶⁴ Dhammapālacariyo nettippakaraṇaṭṭhakathā, itivuttakaṭṭhakathā, udānaṭṭhakathā, cariyāpiṭakaṭṭhakathā, therakathaṭṭhakathā, therīkathaṭṭhakathā, vimānavatthussa vimalavilāsini nāma aṭṭhakathā, petavatthussa vimalavilāsini nāma aṭṭhakathā, visuddhimaggassa paramatthamañjūsā nāma ṭīkā, dīghanikāyassa aṭṭhakathādīnaṃ catunnaṃ aṭṭhakathānaṃ līnatthappakāsani nāma ṭīkā, jātaṭṭhakathāya līnatthappakāsani nāma ṭīkā, nettippakaraṇaṭṭhakathāya ṭīkā, buddhavaṃsaṭṭhakathāya paramatthadīpanī nāma ṭīkā, abhidhammaṭṭhakathāyaṭṭhā līnatthavaṇṇanā nāma anuṭṭhāti ime cuddasa matte ganthe akāsi. (Cūḷaganthavaṃsa)

⁶⁵ K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affairs, 2008), 352.



which is traditionally accepted as the first Pāli *Ṭīkā*,⁶⁶ is undoubtedly belong to the early period. As reported in the *Cūḷaganthavaṃsa*, this *Ṭīkā* is supposed to cover all the Abhidhamma commentaries on seven books of Abhidhamma.⁶⁷ The *Anuṭṭikā* on the Abhidhamma commentaries attributed to Ācāriya Dhammapāla is also belong to the early period.⁶⁸ The *Mahāvaṃsaṭīkā*, *Vaṃsatthappakāsinī*, is also considered as early *Ṭīkā*. Although the author remains anonymous, the tradition assigns it to Ven. Mahānāma. Malalasekera has shown some reasons to prove that Ven. Mahānāma was a later elder who was considered to have been a contemporary of King Moggallāna II (546-566). Therefore, this work could be assigned to about the middle of the sixth century.⁶⁹

⁶⁶ Sāsanavaṃsa reports that Ven. Ānanda Thera composed the Abhidhammamūlaṭīkā and as it was written prior to all the *Ṭīkā*s, it is called the *Mūlaṭīkā* (Abhidhammaṭīkāṃ pana ānandatthero akāsi. Sā ca sabbāsaṃ ṭīkānaṃ ādibhūtattā mūlaṭīkāti pākaṭā). (Sāsanavaṃsa).

⁶⁷ It is reported that Ven. Ānanda had composed sub-commentaries on seven texts of Abhidhamma (Ānando nāmācariyā sattābhidhammaganthatṭhakathāya mūṭīkaṃ nāma ṭīkaṃ akāsi). (Cūḷaganthavaṃsa)

⁶⁸ K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 352.

⁶⁹ Somapala Jayawardhana, *Handbook of Pāli Literature*. (Colombo: Karunaratne and Sons Ltd, 1994), 172.



2) The Medieval period of Pāli Ṭikās

The medieval period of Pāli Ṭikā is considered to have commenced in the late 11th century CE and ends up in the 15th century CE⁷⁰ Though Ṭikā literature was originated during the latter part of Anuradhapura period, Ṭikā literature flourished during the Polonnaruwa period, under the patronage of Parākramabāhu I (1153-86 CE). The chronological history of the need of writing Pāli Ṭikā has been revealed in the *Saddhammasaṅgaha*.⁷¹ *Vajirabuddhiṭkā*, the sub-commentary composed on *Vinaya Piṭaka*, appears to be the foremost among Pāli Ṭikās belong to the medieval period. *Vajirabuddhiṭkā* was composed by Ven. Vajirabuddhi probably in the late 11th century.⁷²

⁷⁰ K. Arunasiri, "Ṭikā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 353.

⁷¹ Saddhānanda, Nedimale, "Saddhammasaṅgaho," *Journal of the Pali Text Society*, 4, (1890): 58.

⁷² K. Arunasiri, "Ṭikā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 353. Somapala Jayawardhana stated Ven. Vajirabuddhi must have completed his work before *Sāratthadīpanī* of Ven. Sāriputta. Therefore, he predicted that Ven. Vajirabuddhi may be belonging to the early Polonnaruwa period, that is latter half of the 11th century and early part of 12th century. See Somapala Jayawardhana, *Handbook of Pāli Literature*. (Colombo: Karunaratne and Sons Ltd, 1994), 172.



Sāratthadīpanī, another sub-commentary of *Vinaya Piṭaka* composed by Ven. Sāriputta, is another important Pāli Tīkā belong to this period. Ven. Sāriputta is also ascribed as the author of Pāli Tīkā of *Āṅguttara Nikāya*, on the invitation of King Parakramabahu I, which is named as *Sāratthamañjūsā*. Ven. Sāriputta's disciples also joined the program of writing Pāli Tīkā and produced number of important Pāli Tīkā. Ven. Saṅgharakkhita composed *Khuddakasikkhāporāṇaṭīkā*, *Susaddhasiddhi* on the *Moggallānavyākaraṇa*. Ven. Sumaṅgala composed *Abhidhammatthavikāsinī* on the *Abhidhammāvatāra*, the *Abhidhammatthavibhāvinī* on the *Abhidhammatthasaṅgaha* and *Sāratthasālinī* on *Saccasaṅkhepa*. Ven. Buddhanaṅga added *Vinayatthamañjūsā* on the *Kankhāvitaraṇī*. While Ven. Vācissara had composed several Pāli Tīkā such as *Yogaviniccaya* on the *Vinayaviniccaya*, the *Sumaṅgalappasādinī* on the *Khuddakasikkhā*, the *Moggallānavyākaraṇaṭīkā*, *Sambandhacintāṭīkā*, *Subhodhālaṅkaraṭīkā*, *Vuttodayavaṇṇanā*, *Uttaraviniccayaṭīkā*, *Khemappakaraṇaṭīkā* and the *Nāmarūpaparicchedaṭīkā*.⁷³

Ven. Mahākassapa of Chola composed the *Vimativinodanīṭīkā*, which is the third Tīkā on the

⁷³ K. Arunasiri, "Tīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 354.



Samantapāsādikā. An anonymous there at Jetavana monastery also composed the *Pālimuttakaṭṭikā* on the *Pālimuttaka Vinayaviniccaya*. Ven. Siddhattha composed a ṭikā, named *Sāratthadīpikā* for the *Rasavāhinī*. The author of *Rūpasiddhi*, Ven. Buddhappiya Dipaṅkara, also composed its ṭikā on his book. Ven. Mahābodhi which is identified as the resident of Mahāvihara, composed *Mukhamattaka*, *Paramatthaviniccaya* and *Khemappakaraṇaṭṭikā*. These all ṭikās belong to either to the 12th century or the 13th century. Therefore, it is reasonable to say that Polonnaruwa period is the golden age of Pāli Ṭikā literature in Sri Lanka.⁷⁴

Some authors who belong to the 14th and the 15th centuries CE also have contributed to the enrichment of Pāli Ṭikā literature. They composed some Pāli Ṭikās on certain text. Ven. Cūlābhaya composed the *Madhuratthappakāsinī* on the *Milindapañha*. Ven. Totagamuwe Sri Rahula composed the *Pancikāpradīpaya* on the *Moggallāna Vyākaraṇa* and the *Buddhippasādinī* on the *Padasādana*. Ven. Sadhammapāla of Burma composed the *Nettivibhāvinī* on the *Nettipakaraṇa Aṭṭhakathā*. Ven. Ariyavaṃsa from Ava of Burma had composed *Manisāramañjūsā* on the *Abhidhammattha-*

⁷⁴ K. Arunasiri, "Ṭikā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 354.



saṅgha and the *Manidīpa* on the *Atthasālinī*. Ven. Chappata or Sadhammajotipāla who was from Arimaddanapura came to Tambapaṇṇi and composed *Sankhepavaṇṇanā* on *Saccasaṅkhepa*, after returned to his motherland, he composed the *Suttaniddesa* on the *Moggallāna Vyākaraṇa*, the *Śīmālāṅkārasaṅghaṭṭikā*, the *Abhidhammatthasaṅghasankhepaṭṭikā*, the *Pātimokkhaṇḍaṇī* and the *Mātikatthadīpanī* on the Abhidhamma. Thus, the medieval period of Pāli Ṭikā had produced more than thirty-six Ṭikās, and came to an end at the close of the 15th century. However, the list of Pāli Ṭikās mentioned above are not completely mentioned.

3) The modern period of Pāli Ṭikās

The modern period of Pāli Ṭikās begun from the 15th century CE. Many of Pāli Ṭikās in this period were written by Burmese monks in Burma either on Abhidhamma or grammar books. Though, the Pāli Ṭikās in this period are insignificant when it is compared with the Pāli Ṭikās composed in the medieval period on Pāli canonical texts, the existence of these Pāli Ṭikās shows the enthusiasm of authors in academic pursuits. These Pāli Ṭikās are also should be appreciated since they provide elucidation and explanation on certain text which also enrich the Pāli Ṭikā literature. Ven. Suvaṇṇarāsi of Burma, circa 1584 wrote



the *Gandhābharanāṭikā*. Ven. Ñāṇavilāsa composed the *Linatthasūdanī* on the *Saddabindu*. Ven. Saddhammavilāsa of Pagan, Burma, composed the *Sammohavinodanī* on the *Kaccāyanasāra*. Ven. Mahānāma composed the *Madhusāratthadīpanī* on the *Linatthapadavaṇṇanā*. In the 17th century, there were several *Ṭīkās* composed on the *Kaccāyana* grammar. Ven. Mahāvijitāvin composed the *Kacchāyanavaṇṇanā* on the *Sandhi* section of the *Kaccāyana* grammar. In 1608, Ven. Ariyālāṅkāra wrote the *Sāratthavikāsinī* on *Kaccayanabheda* and Ven. Uttamasikha also composed the *Ṭīkā* on the same book named as *Kaccāyanabheda Mahāṭīkā*. Ven. Dāthānāga of Burma wrote the *Niruttisāramañjūsā* on the *Mukhamattadīpanī*. Ven. Paññāsāmi wrote the *Abhidhānappadīpikā Navaṭīkā*.

Pāli Ṭīkās on Canonical Texts

Somapala has analyzed the *Ṭīkā* literature which consists of eleven *Ṭīkās* including that one on the *Visuddhimagga*.⁷⁵ The following table gives the names of *Ṭīkās* on the canonical texts, the name of canonical commentaries and the author of *Ṭīkās*.

⁷⁵ Somapala Jayawardhana, *Handbook of Pāli Literature*, (Colombo: Karunaratne and Sons Ltd, 1994), 164.



Table 1 Pāli Ṭīkāś on Canonical Texts

Name of Ṭīkā	Canonical Commentary	Author
<i>Vajirabuddhiṭṭkā</i>	<i>Samantapāsādikā</i>	Ven. Vajirabuddhi
<i>Sāratthadīpanī</i>	<i>Samantapāsādikā</i>	Ven. Sāriputta
<i>Vimativinodanī</i>	<i>Samantapāsādikā</i>	Ven. Mahākassapa of Cola
<i>Vinayatthamañjūsā</i>	<i>Kaṅkhāvitaraṇī</i>	Ven. Buddhanāga
<i>Dīghanikāyaṭṭkā</i>	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i>	Ven. Dhammapāla
<i>Majjhimanikāyaṭṭkā</i>	<i>Papañcasūdanī</i>	Ven. Dhammapāla
<i>Samyuttanikāyaṭṭkā</i>	<i>Sāratthappakāsinī</i>	Ven. Dhammapāla
<i>Sāratthamañjūsā</i>	<i>Manorathapūraṇī</i>	Ven. Sāriputta
<i>Līnatthapadavaṇṇanā</i>	<i>Atthasālinī</i>	Ven. Ānanda Vanaratanatissa
<i>Līnatthavaṇṇanā</i>	<i>Līnatthapadavaṇṇanā</i>	Ven. Culla Dhammapāla
<i>Paramatthamañjūsā</i>	<i>Visuddhimagga</i>	Ven. Dhammapāla



The research on the Pāli Ṭikās on the Four *Nikāyas* has been well done by Primoz Pecenco.⁷⁶ He explained that the commentaries of Four *Nikāyas* have two sets of sub-commentaries, the older one (*purāṇaṭikā*), collectively called *Līnatthapakāsinī*, and the later one (*ṭikā*), collectively called *Sāratthamañjūsā*.⁷⁷

Pāli Ṭikās Based on Chattha Saṅgāyana

Pāli Ṭikās approved by the Sixth Buddhist Council (*Chattha Saṅgāyana*) are as follows:

⁷⁶ Primoz Pacenko, “The Theravāda Tradition on the Modern Pāli Scholarship: A Case of “Lost Manuscripts Mentioned in the Old Pāli Bibliographical Sources,” *Chung-Hwa Buddhist Journal*, no. 20, (Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, 2007), 349 – 378.

⁷⁷ Primoz Pacenko has given the list of old and later Pāli Ṭikās on Four *Nikāyas*. In that research, he also pointed out the different versions of Pāli Ṭikās taken from Pāli bibliographical sources, such as *Saddhammasaṅgaha*, Pagan inscription, *Gandhavaṃsa*, *Sāsanavaṃsa*, *Sāsanavaṃsadīpa*, *Piṭakat samuiṇ* and *Critical Pali Dictionary*.



Table 2 The content of Pāli Ṭīkā based on Chattha Saṅgāyana

Pāli Ṭīkāṣ on Sutta Piṭaka	
<i>Dīgha Nikāya Ṭīkā</i>	<i>Sīlakkhanahavagga Ṭīkā</i>
	<i>Mahāvagga Ṭīkā</i>
	<i>Pāthikavagga Ṭīkā</i>
	<i>Sīlakkhanahavagga Abhinavaṭīkā Vol. I</i>
	<i>Sīlakkhanahavagga Abhinavaṭīkā Vol. II</i>
<i>Majjhima Nikāya Ṭīkā</i>	<i>Mūlapaṇṇāsa Ṭīkā</i>
	<i>Majjhimapāṇṇāsa Ṭīkā</i>
	<i>Uparipaṇṇāsa Ṭīkā</i>
<i>Samyutta Nikāya Ṭīkā</i>	<i>Sagāthavagga Ṭīkā</i>
	<i>Nidānavagga Ṭīkā</i>
	<i>Khandhavagga Ṭīkā</i>
	<i>Salāyatanavagga Ṭīkā</i>
	<i>Mahāvagga Ṭīkā</i>
<i>Aṅguttara Nikāya Ṭīkā</i>	<i>Ekakanipāta Ṭīkā</i>
	<i>Duka – Tika – Catukkanipāta Ṭīkā</i>
	<i>Pañcaka – Chakka- Sattakanipāta Ṭīkā</i>
	<i>Aṭṭhakanipāta Ṭīkā</i>
<i>Khuddaka Nikāya Ṭīkā</i>	<i>Nettipakaraṇa Ṭīkā</i>
	<i>Nettivibhāvinī</i>
Pāli Ṭīkāṣ on Vinaya Piṭaka	
<i>Sāratthadīpanī Ṭīkā Vol. I</i>	
<i>Sāratthadīpanī Ṭīkā Vol. II</i>	



<i>Sāratthadīpanī Ṭīkā</i> <i>Vol. III</i>	
<i>Dvemātikāpāḷi</i>	
<i>Vinayaśaṅgaha</i> <i>Aṭṭhakathā</i>	
<i>Vajirabuddhi Ṭīkā</i>	
<i>Vimativinodanī Ṭīkā</i>	
<i>Vinayālaṅkāra Ṭīkā</i>	
<i>Kaṅkhāvitiraṇīpurāṇa</i> <i>Ṭīkā</i>	
<i>Vinayavinicchaya</i> <i>Uttaravinicchaya</i>	
<i>Vinayavinicchaya Ṭīkā</i>	
<i>Pācīyādiyojanāpāḷi</i>	
<i>Khuddasikkhā</i> <i>Mūlasikkhā</i>	
Pāli Ṭīkāś on Abhidhamma Piṭaka	
<i>Dhammasaṅgaṇī</i>	<i>Dhammasaṅgaṇī Mūlaṭīkā</i>
	<i>Dhammasaṅgaṇī Anuṭīkā</i>
<i>Vibhaṅga</i>	<i>Vibhaṅga Mūlaṭīkā</i>
<i>Pañcapakaraṇa</i>	<i>Pañcapakaraṇa Mūlaṭīkā</i>
	<i>Pañcapakaraṇa Anuṭīkā</i>
	<i>Abhidhammāvatāro</i> <i>Nāmarūpapricchedo</i>
	<i>Abhidhammatthasaṅgaho</i>
	<i>Abhidhammāvatāra Purāṇaṭīkā</i>
	<i>Abhidhammamātikāpāḷi</i>



Discussions

This study offers analytical study on Pāli Ṭīkā, exploring the historical background of sub-commentaries and its development in the Pāli Literature. This research shows that Pāli Ṭīkā play significant role in the Pāli literature, for Pāli Ṭīkā provide further elucidation and explanation on the points discussed in the commentary. The Ṭīkā literature represents a crucial stage in the development of Pāli Literature. Pāli Ṭīkā plays a significance role in understanding the Buddha's teaching since it provides detailed explanation and clarification to prevent misinterpretation by next generations. This study explores the development of Ṭīkā literature deeper than the previous researches. Even though K. Arunasiri⁷⁸ has explained about the phases of development of Pāli Ṭīkā, this study offers more information and elaboration. Pāli Ṭīkā have been developed gradually into three periods, namely: early period around 6th to 11th centuries during the latter part of Anuradhapura period; the medieval period from the late 11th century to 15th century; and modern period beginning in the 15th century until present.

This study also offers some facts on the influence of Sanskrit to the composition of Pāli Ṭīkā. As presented by Lily

⁷⁸ K. Arunasiri, "Ṭīkā Literature." *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. (Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, 2008), 352.



de Silva, several Buddhist philosophers like Asaṅga (280-360 CE) and Vasubandhu are reported to have composed number of Ṭīkāś in Sanskrit.⁷⁹ The present study offers some possibilities that Sanskrit exegetical works have influenced some aspects to the composition of Pāli Ṭīkāś. The analytical, linguistic and hermeneutical methodologies of Sanskrit exegetical works might influence the methods used in composing the Pāli Ṭīkāś, primarily in the methodical explanation, logical categorization (*nyāya*), and reliance on etymology (*nirutti*). In addition to that, the grammatical analysis used in the Pāli Ṭīkāś are mostly rooted in *Kaccāyana* and *Moggallāna*'s Pāli grammar which are influenced by Sanskrit linguistic tradition.

Conclusion

Pāli literature mainly is classified into four stages, namely: Pāli Canon (*Tipiṭaka*), Commentary (*Aṭṭhakathā*), Sub-commentary (*Ṭīkā*) and Compendium (*Pakaraṇa*). Although there are another kind of classification, but if it is seen from this classification, it is understood that Pāli Ṭīkā stands as the third stages of Pāli literature, which behaves as the sub-commentary. The word *Ṭīkā* itself is derived from the root $\sqrt{\text{tik}}$ which means to explain or to make clear. Although etymology of the name “*Ṭīkā*” is obscure, but if it is seen in the Sanskrit literature, *Ṭīkā* refers

⁷⁹ Lily de Silva, “General Introduction,” *Dīgha Nikāya Aṭṭhakathā Ṭīkā Līnatthavaṇṇanā*, (London: Pāli Text Society, 1970), xxx.



to the exegetical works. Pāli Ṭīkā is composed with intention to give further elucidation and explanation on the points discussed in the commentary. The Pāli Ṭīkā which often occurs with the term *Atthavaṇṇanā*, *Samvaṇṇanā* or *Vaṇṇanā*, shows that it gives great contribution to the exposition of meaning.

Even though it is generally Pāli Ṭīkā serve as the supplementary works to the Buddhaghosa's commentaries, the development of Pāli Ṭīkā shows that Pāli Ṭīkā also behave as commentaries on primary texts of non-canonical literature. Therefore, in Pāli literature, the term “Ṭīkā” has two meanings, namely: a commentary on primary texts non-canonical literature and sub-commentary on commentary written on certain text of canonical literature. As result of development of Pāli Ṭīkā, there exists more than one Ṭīkā on the same text composed by different authors. Generally, it is believed that Pāli Ṭīkā literature had been started to be composed after the time of Buddhaghosa, in the Polonnaruwa period about 10th or 11th century CE As reported in the *Sāsanavaṃsa*, *Cuḷagāthavaṃsa* and *Gandhavaṃsa*, the first Pāli Ṭīkā was *Abhidhammamuṭṭaṭṭīkā* written by Ven. Ānanda. The Pāli Ṭīkā had been developed gradually. According to the time of its composition, Pāli Ṭīkā are divided into three periods, namely; early period around 6th to 11th centuries during the latter part of Anuradhapura period; the medieval period from the late 11th century to 15th century; and modern period beginning in the 15th century until present. Sri Lanka and Myanmar have



contributed some authors who enriched the Pāli Tīkā literature. Each author from different countries presented unique features in the focus of study and the way of explanation.

Reference

- Adikaram, E. W. *Early History of Buddhism in Ceylon*. Colombo: M. D. Gunasena, (1953).
- Arunasiri, K. “Tīkā Literature.” *Encyclopaedia of Buddhism* 8, ed. Weeraratne W.G. 358-350. Sri Lanka: Department of Buddhist Affair, (2008).
- Buddhadatta, A.P. *Concise Pāli-English Dictionary*. Colombo: The Colombo Apothecaries CO., LTD, (1968).
- Chaṭṭha Saṅgāyanā Tipiṭaka 4.0 Version 4.0.0.15 (Pāli). Igatpuri: Vipassana Research Institute. (1995).
- Endo, Toshiichi. *Studies in Pāli Commentarial Literature*. Hong Kong: Center of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, (2013).
- Gamage, Aruna K. “Some Observations on the Exegetical Elaborations of the Pāli Canon in the Aṭṭhakathā.” *Buddhist and Pali Studies in Honour of the Venerable Professor Kakkapalliye Anuruddha*, (2000): 603-616.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Malang: Literasi Nusantara, (2019).
- Hazra, Kanai Lal. *Studies on Pāli Commentaries*. Delhi: B.R. Publishing Corporation, (1991).



- Hinuber, Oskar Von. *A Handbook of Pāli Literature*. New York: Walter de Gruyter, 1996).
- Jayawardhana, Somapala. *Handbook of Pāli Literature*. Colombo: Karunaratne and Sons Ltd, (1994).
- Law, Bimala Charan. *The Life and Works of Buddhaghosa*. New Delhi: Asian Educational Services, (1997).
- Mahmud. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia, (2011).
- Malalasekera, G.P. *The Pāli Literature of Ceylon*. Colombo: M. D. Gunasena, (1958).
- Medhacitto, S. T. S. “*Konsili Buddhis Menurut Tradisi Theravada*.” *Insight*, (2019).
- Medhacitto, Tri Saputra. “The Grammatical Interpretations in the Udāna Atthakathā by Ācariya Dhammapāla: A Critical Analysis.” *Jurnal Nyanadassana: Jurnal Penelitian Pendidikan, Sosial dan Keagamaan* 3, no. 23-15 : (2024) 1.
- Medhacitto, Tri Saputra. “Tracing the Threads of Time: A Critical Study of the Evolution of Pāli Language and Literature.” *Smaratungga: Journal of Education and Buddhist Studies* 4, no. 40-25 : (2024) 1.
- Minayeff, J., and P. Ivan. “The Gandhavamsa.” *Journal of the Pāli Text Society* 80-54 : (1886) 2.
- Nedimale Saddhānanda. “Saddhammasaṃgaho.” *Journal of the Pali Text Society, IV*. (1890): 21-90.



- Norman, K.R. *Pāli Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, (1983).
- Pacenko, Primoz. “The Theravāda Tradition on the Modern Pāli Scholarship: A Case of “Lost Manuscripts Mentioned in the Old Pāli Bibliographical Sources.” *Chung-Hwa Buddhist Journal*, no. 20. Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies, (2007). 349- 378.
- Rahula, Walpola. *History of Buddhism in Ceylon*. Dehiwala: Buddhist Cultural Centre, (1993).
- Silva, Lily de. *Dīghanikāyaṭṭhakathāṭīkā Līnatthavaṇṇanā*. London: Pāli Text Society, (1970).
- Warder, A.K. (ed). “Some Problem of the Later Pāli Literature.” *Journal of the Pali Text Society*, XXIII. (1981): 198-207.



ความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนของ วรรณกรรมเรื่องอัฐกุสธัต*

พระมหากษัตริศ อุดมสินประเสริฐ**

เจียรไน วิทิตกุล***

บทคัดย่อ

วรรณกรรมเรื่องอัฐกุสธัต มีฉบับคัดลอกตกทอดมาหลายฉบับ เป็นหลายภาษาและหลายอักษร ว่าด้วยเรื่องราวการประดิษฐานพระเกสธัตของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าจำนวน 8 เส้น ต้นฉบับตัวเขียนเหล่านี้ยังไม่มีเคยมีการศึกษาในแง่มุมใดๆ มาก่อน บทความวิจัยนี้จึงมีวัตถุประสงค์คือศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนแต่ละต้นฉบับเพื่อสืบหาสาขาการคัดลอก โดยผู้วิจัยจะมุ่งศึกษา

* บทความวิจัยนี้เป็นการศึกษาส่วนหนึ่งในวิทยานิพนธ์เรื่อง “อัฐกุสธัต : การตรวจชำระเชิงวิพากษ์”

** นิสิตอักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาบาลี-สันสกฤต และพุทธศาสนศึกษา
Email: 6480001622@student.chula.ac.th

*** อาจารย์ที่ปรึกษา, อาจารย์ประจำสาขาวิชาภาษาเอเชียใต้ ภาควิชาภาษาตะวันออก
คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

Email: jiaranai.v@chula.ac.th

วันที่รับบทความ 28 ตุลาคม 2567 วันที่แก้ไขบทความ 29 มกราคม 2568

วันที่ตอบรับบทความ 12 มีนาคม 2568



เฉพาะต้นฉบับภาษาบาลี อักษรขอม เท่าที่พบในปัจจุบัน ซึ่งมีจำนวน 12 ฉบับ ด้วยการนำตัวบทแต่ละฉบับ มาเปรียบเทียบกันทีละคำ เพื่อตรวจสอบหาความเหมือน ความต่าง ที่สามารถใช้บอกความเชื่อมโยงกันของต้นฉบับ และแสดงความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับเป็นแผนภูมิ

ผลการศึกษาพบว่า จากหลักฐานตัวบทเท่าที่พบในปัจจุบัน ต้นฉบับตัวเขียนเรื่อง อัญญุเกสชาตุ มีความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับที่อาจเป็นไปได้ 2 รูปแบบ ได้แก่ **รูปแบบที่ 1** ความสัมพันธ์ระหว่างฉบับแยกเป็น 2 สาขาหลัก ขนานกันไป และภายในสาขาหลักสามารถแบ่งสายความสัมพันธ์เป็นสาขาย่อยได้หลายสาย **รูปแบบที่ 2** มี 1 สาขาหลัก และมีสายการคัดลอกที่สืบทอดต่อกันไปเป็นลำดับ

คำสำคัญ: อัญญุเกสชาตุ ตรวจชำระ ต้นฉบับตัวเขียน สาขาการคัดลอก วรรณคดีบาลี



The relationship between the manuscripts of the Aṭṭhakesadhātu*

Phramaha Kasidis Udomsinprasert**

Jiaranai Vithidkul***

Abstract

The Aṭṭhakesadhātu, the once-known story of the installation of 8 strands of the Buddha's hair relics, has been copied and passed down in several languages and scripts used in Thailand. Despite being surveyed and mentioned in some catalogues, this literature has never been studied even in the simplest aspect. This research, therefore, focusing on all 12 survived witnesses of Aṭṭhakesadhātu in Pali language with Khom script, aims to study the relationship between each manuscript in order to investigate the recensions of the text. The text in each manuscript is carefully compared word by

* This article is based on the thesis titled “Aṭṭhakesadhātu: A Critical Edition”

** Student in Master's Degree Program in Pali-Sanskrit and Buddhist Studies, Faculty of Arts, Chulalongkorn University
Email: 6480001622@student.chula.ac.th

*** Advisor, Lecturer, South Asian Languages Section, Department of Eastern Languages, Faculty of Arts, Chulalongkorn University
Email: jiaranai.v@chula.ac.th

Received October 28, 2024, Revised January 29, 2025,

Accepted March 12, 2025



word to examine the similarities and differences which can be used for indicating the connection between each manuscript and creating the stemmas of the text.

The study finds that, according to the existing manuscripts, two stemmas of the Pali *Aṭṭhakesadhātu* texts can be assumed. The first stemma has two parallel main branches with many sub-branches underneath each of them. In contrast, the second one can be depicted as a tall tree which gradually grows and changes, with no major branch sharply divided.

Keyword: *Aṭṭhakesadhātu*, critical edition, manuscript, recension, pali literature



1. บทนำ

เรื่องอฏฐเกสธาคูเป็นวรรณกรรมบาลีเรื่องหนึ่งไม่ปรากฏปีที่ประพันธ์และผู้ประพันธ์ มีเนื้อหาผูกเดี่ยวจบ เป็นเรื่องราวของพ่อค้าสองพี่น้องนามว่าตปุสสะและภัลลิกะซึ่งได้เข้าเฝ้าพระสัมมาสัมพุทธเจ้าในขณะที่พระองค์เสวยวิมุตติสุข หลังจากตรัสรู้ ทั้งสองถวายสัตตุงและสัตตูก้อนแด่พระบรมศาสดาแล้วได้ถวายตนเป็นพุทธมามกะถึงพระพุทธรูปธรรมเป็นที่พึ่งตลอดชีวิต เป็นเทววาจิกอุบาสก¹ คู่แรกในพุทธศาสนา และได้รับพระเกศธาคูจำนวน 8 เส้นมาจากพระองค์เพื่อนำกลับไปประดิษฐานที่เมืองของตน ในระหว่างการเดินทาง มีเหตุการณ์หลายอย่างเกิดขึ้น เช่น มีพระราชอาชวพระเกศธาคู หรืออุกนาคราชลักเอาพระเกศธาคูไป แต่ในท้ายที่สุด พระเกศธาคูก็กลับมารวมกันครบทั้ง 8 เส้น สองพี่น้องสามารถประดิษฐานพระธาคูไว้ที่ยอดเขาสิงคุตรได้สำเร็จ

วรรณกรรมเรื่องอฏฐเกสธาคูมีผู้กล่าวถึงไม่มากนัก กล่าวคือ มีนักวิชาการชาวฝรั่งเศส Jacqueline Filliozat ซึ่งได้มาสำรวจต้นฉบับในโครงการค้นหาเอกสารโบราณภาษาบาลีที่หายากหรือยังไม่ได้ตีพิมพ์ที่เก็บรักษาไว้ตามพระอารามหลวงในกรุงเทพฯ Filliozat (2006: 69) กล่าวเพียงว่า พบวรรณกรรมชื่อ อฏฐเกสธาคูวงศ์ (Atthakesadhātuvamsa) ในบัญชีรายชื่อเอกสารโบราณและ อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล (2546: 513-14) กล่าวว่า พบปฐมสมโพธิภาษาบาลีสำนวนหนึ่ง ที่มีปริจเฉทที่ชื่อว่า “อฏฐเกสธาคูเถา” สันนิษฐานว่าอาจนำเนื้อเรื่องบางส่วนของเดิมไปขยายความ คือตอนวาณิช 2 คน ชื่อตปุสสะและภัททียะถวายข้าวสัตตุงและสัตตูก้อน ขอถึงพระพุทธรูปพระธรรมเป็นสรณะ และพระพุทธรเจ้าได้ประทานเกศธาคูแก่นายวาณิชทั้งสองไปบรรจุที่นาคของตน นอกจากการสำรวจและกล่าวถึงโดยคร่าวข้างต้นนี้ เรื่องอฏฐเกสธาคูยังไม่มีมีการนำตัวบทมาตรวจสอบชำระหรือแปล ทั้งยังไม่มีการตีพิมพ์วรรณกรรมเรื่องนี้สู่สาธารณะมาจนปัจจุบัน

¹ อุบาสกผู้กล่าววาทจาถึงรัตนะ 2 คือ พระพุทธรูปและพระธรรม เป็นสรณะ (พระราชธรรมเมธี, 2560: 346)



อย่างไรก็ตาม เรื่องอัฐกุสธาคูถือว่าค่อนข้างได้รับความนิยมในอดีต เนื่องจากพบต้นฉบับตัวเขียนของวรรณกรรมเรื่องนี้หลายฉบับ มีทั้งที่เป็นภาษาบาลี ภาษาบาลี-ไทย ภาษาบาลี-ไทยล้านนา และภาษาบาลี-มอญ บันทึกด้วยอักษรขอม อักษรธรรมล้านนา และอักษรมอญ ต้นฉบับตัวเขียนเหล่านี้ยังไม่เคยมีการศึกษา ในแง่มุมใด ๆ มาก่อน ในบทความวิจัยชิ้นนี้ ผู้วิจัยจึงต้องการศึกษาความสัมพันธ์ ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัฐกุสธาคูแต่ละฉบับ โดยมุ่งศึกษาเฉพาะต้นฉบับ ภาษาบาลี อักษรขอม เท่าที่พบในปัจจุบัน ซึ่งมีจำนวน 12 ฉบับ ด้วยการนำตัวบท แต่ละฉบับมาเปรียบเทียบกันทีละคำ เพื่อตรวจสอบหาความเหมือน ความต่าง ข้อผิดพลาด และรูปแบบ ที่สามารถใช้อธิบายความเชื่อมโยงกันของต้นฉบับ² และแสดงความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับเป็นแผนภูมิ

การสืบหาความสัมพันธ์ของต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัฐกุสธาคูในลักษณะนี้จะช่วยให้การตรวจชำระวรรณกรรมเรื่องนี้ในภายหน้าเป็นไปอย่างรัดกุมและถูกต้องมากที่สุด

2. ลักษณะต้นฉบับ

ต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัฐกุสธาคูฉบับภาษาบาลี อักษรขอมเท่าที่ปรากฏ ในปัจจุบันมีจำนวนรวม 12 ฉบับ เป็นคัมภีร์ใบลานทั้งหมด ทุกฉบับมีความยาว 1 ผูก โดยมากเก็บรักษาที่หอสมุดแห่งชาติ ในหมวดคัมภีร์ใบลาน อักษรขอม และมี 1 ฉบับเก็บรักษา ณ วัดอรุณราชวราราม แต่ละฉบับมีลักษณะเฉพาะดังต่อไปนี้

2.1 ต้นฉบับรหัส 334/1

ต้นฉบับรหัส 334/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่วัดอรุณราชวราราม คณะ 2 ไม่ปรากฏปีที่สร้างและผู้สร้าง ปกหน้าบอกชื่อเรื่องว่า “อัฐกุสธาคูเสานิติถิตา”

² ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Paul Maas (1958) และ ฮาร์ลด์ ฮุนดิอุส (2528)



เป็นฉบบปิดทองล่องชาด มีจำนวนลานทั้งสิ้น 24 ลาน ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบบนี้ว่า “ฉบบ A”

2.2 ต้นฉบบรหัส 2322/ข/1

ต้นฉบบรหัส 2322/ข/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไม่ปรากฏปีที่สร้าง บัตรรายการของหอสมุดแห่งชาติให้ชื่อคัมภีร์ว่า “อรรถุเทศาธุนิธาน” และระบุลักษณะต้นฉบบว่าเป็นฉบบทองน้อย รัชกาลที่ 3

ปกหน้าและปกหลังของต้นฉบบตกแต่งด้วยการปิดทองตลอดแผ่นลาน ปกหน้ามีอักษรขอมย่อเส้นขุบทมิ³ บอกชื่อเรื่องว่า “พระอรรถุเทศาธุ สมโต” ลานที่ 2 ด้านหน้า มีอักษรขอมเส้นจาร⁴ บอกชื่อเรื่องเดียวกัน ตามด้วยตัวเลข “๒๐” ซึ่งผู้วิจัยสันนิษฐานว่าเป็นจำนวนลานที่จารเนื้อหา มีจำนวนลานทั้งสิ้น 23 ลาน สันดานปิดทองที่บดตลอดสันทั้ง 4 ด้าน ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบบนี้ว่า “ฉบบ B”

2.3 ต้นฉบบรหัส 2373/ข/1

ต้นฉบบรหัส 2373/ข/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไม่ปรากฏปีที่สร้าง บัตรรายการของหอสมุดแห่งชาติให้ชื่อคัมภีร์ว่า “อรรถุเทศาธุนิธาน” และระบุลักษณะต้นฉบบว่า ฉบบรองทรง รัชกาลที่ 1

ปกหน้าของต้นฉบบมีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พระอรรถุเทศาธุ สมโต” มีจำนวนลานทั้งสิ้น 21 ลาน ตกแต่งด้วยการปิดทองรอบสันลานทั้ง 4 ด้าน สันดานด้านยาวมีชาดล่องอยู่ตรงกลาง ที่รอยต่อของทองกับชาดทั้ง

³ เส้นขุบทมิ คือเส้นอักษรที่ใช้วิธีจุ่มด้วยหมึกแล้วเขียนอักษรลงบนใบลาน (สุรสิทธิ์ ไทยรัตน์, 2556: 58)

⁴ เส้นจารคือการใช้เหล็กจารขีดลงบนใบลานทำให้เป็นร่องแล้วลงเฆมาตาม จึงเห็นเป็นลายลักษณ์อักษร (สุรสิทธิ์ ไทยรัตน์, 2556: 57)



ด้านซ้ายและด้านขวามีเส้นคั่นเป็นขอบเขียนลวดลาย ลักษณะลายเส้นคล้ายใบไม้เครือเถา ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ C”

2.4 ต้นฉบับรหัส 2373/ข/1ก

ต้นฉบับรหัส 2373/ข/1ก ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไม่ปรากฏปีที่สร้าง บัตรรายการของหอสมุดแห่งชาติให้ชื่อคัมภีร์ว่า “อรรถุเทศาธุนิธาน” และระบุลักษณะต้นฉบับว่า ฉบับรองทรง รัชกาลที่ 1

ปกหน้าของต้นฉบับ หน้าต้น มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พระอรรถุเทศาธุ จปปริปุณโณ” ตามด้วยตัวเลข “๒๐” ทางด้านขวาถัดจากชื่อคัมภีร์มีตัวเกียน⁵ เขียนด้วยหมึก ว่า “ทวนแลวปริปุณนา” ต้นฉบับมีจำนวนลานทั้งสิ้น 21 ตกแต่งด้วยการปิดทองรอบสันลานทั้ง 4 ด้าน สันลานด้านยาวมีชาดล่องอยู่ตรงกลาง ที่รอยต่อของทองกับชาดทั้งด้านซ้ายและด้านขวามีเส้นคั่นเป็นขอบเขียนลวดลาย ลักษณะลายเส้นคล้ายใบไม้เครือเถา ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ D”

2.5 ต้นฉบับรหัส 2580/ข/1

ต้นฉบับรหัส 2580/ข/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไม่ปรากฏปีที่สร้าง บัตรรายการของหอสมุดแห่งชาติให้ชื่อคัมภีร์ว่า “อรรถุเทศาธุนิธาน” และระบุลักษณะต้นฉบับว่า ฉบับรดน้ำคำเอก รัชกาลที่ 3

ปกหน้าและปกหลังของต้นฉบับตกแต่งด้วยลายรดน้ำบนพื้นรักดำ เป็นลายดอกพุดตานกับพรรณพฤกษา ที่ปกหน้าของต้นฉบับมีอักษรขอมย่อเส้นขุบหมึกบอกชื่อเรื่องว่า “พระอรรถุเทศาธุ” ลานที่ 2 ด้านหน้า มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พระอรรถุเทศาธุ จปปริปุณโณ” ตามด้วยคำว่า “๒๐” ต้นฉบับ

⁵ ข้อความที่เขียนแทรกไว้ มักไม่ใช่ตัวบทหลักของเอกสาร หากอยู่บนคัมภีร์ใบลาน ตัวเกียนมักมีขนาดเล็กกว่าปกติ



มีจำนวนลานทั้งสิ้น 23 ลาน สันลานปิดทองที่บดตลอดสันทั้ง 4 ด้าน ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ E”

2.6 ต้นฉบับรหัส 2602/ก/1

ต้นฉบับรหัส 2602/ก/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไม่ปรากฏปีที่สร้าง ปรากฏชื่อตามบัตรรายการว่า “อภฺรภูเกสธาคุนิธาน”

ปกหน้าของต้นฉบับ มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พรอภฺรภูเกสธาคุนิธาน” ตามด้วยคำว่า “๒๐ ใบ” และถัดมาทางด้านขวามีคำว่า “สมมุติอยู่จำเลง” เป็นตัวเขียนเส้นจาร ถอดเป็นอักษรไทยปัจจุบันได้ว่า “สามเณรอยู่จำลอง” ซึ่งสันนิษฐานว่าเป็นชื่อของผู้จาร ต้นฉบับมีจำนวนลานทั้งสิ้น 22 ลาน ลักษณะการตกแต่งต้นฉบับเป็นแบบปิดทองล่องชาด ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ F”

2.7 ต้นฉบับรหัส 4050/ข/1

ต้นฉบับ 4050/ข/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไม่ปรากฏปีที่สร้าง ตามบัตรรายการปรากฏชื่อผู้สร้างคือ “พระยาศรีสหเทพ (เพ็ง)” และปรากฏชื่อตามบัตรรายการว่า “อภฺรภูเกสธาคุนิธาน”

ปกหน้าของต้นฉบับ มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พรอภฺรภูเกสธาคุนิธาน” ตามด้วยคำว่า “๒๐ ” ทางด้านขวาถัดจากชื่อคัมภีร์มีตัวเขียนเขียนด้วยหมึกว่า “ทานแล้ว” และมีคำว่า “พระยาศรีสหเทพสร้าง” ถอดเป็นอักษรไทยปัจจุบันได้ว่า “พระยาศรีสหเทพสร้าง” เป็นตัวเขียนเส้นจาร ตกแต่งต้นฉบับเป็นแบบปิดทองล่องชาด ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ G”



2.8 ต้นฉบับรหัส 4715/จ/1

ต้นฉบับรหัส 4715/จ/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไม่ปรากฏปีที่สร้างและผู้สร้าง ปรากฏชื่อตามบัตรรายการว่า “อรรถุเทศาธุนิธาน”

ปกหน้าของต้นฉบับ มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พรอรรถุเทศาธุ” อยู่กึ่งกลางเป็นเส้นจาร ตามด้วยคำว่า “ผูก ๑ จปปริปัญณานิถิตา” ต้นฉบับมีจำนวนลานทั้งสิ้น 22 ลาน ตกแต่งต้นฉบับเป็นแบบฉบับทองทิพย์ ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ H”

2.9 ต้นฉบับรหัส 11554/ณ/1

ต้นฉบับรหัส 11554/ณ/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ไม่ปรากฏปีที่สร้างและผู้สร้าง ปรากฏชื่อตามบัตรรายการว่า “อรรถุเทศาธุนิธาน”

ปกหน้าของต้นฉบับ มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พรอรรถุเทศาธุ จปปริปัญณ” ต้นฉบับมีจำนวนลานทั้งสิ้น 22 ลาน ตกแต่งด้วยการปิดทองล่องชาด ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ I”

2.10 ต้นฉบับรหัส 12025/1

ต้นฉบับรหัส 12025/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ตามบัตรรายการของหอสมุดแห่งชาติระบุว่า ผู้มอบให้คือ พระราชวริยาภรณ์ วัดกลางวรวิหาร จังหวัดสมุทรปราการ ไม่ปรากฏปีที่สร้าง แต่ปรากฏผู้สร้างตามบัตรรายการคือ “หมื่นภิรมย์สมบัติ (รอด)” ซึ่งไม่ปรากฏในต้นฉบับ และปรากฏชื่อคัมภีร์ตามบัตรรายการว่า “อรรถุเทศาธุนิธาน”

ปกหน้าของต้นฉบับ มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พรอรรถุเทศาธุ” อยู่กึ่งกลาง ตามด้วยคำว่า “ผูก นึง ปริปัญโณ” ต้นฉบับมีจำนวนลาน



ทั้งสิ้น 23 ลาน ตกแต่งด้วยการปิดทองล่องชาด ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ J”

2.11 ต้นฉบับรหัส 12142/1

ต้นฉบับรหัส 12142/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ตามบันทึกรายการของหอสมุดแห่งชาติระบุว่า ผู้มอบให้คือ พระราชวริยาภรณ์ วัดกลางวรวิหาร จังหวัดสมุทรปราการ ไม่ปรากฏปีที่สร้างและผู้สร้าง ปรากฏชื่อตามบันทึกรายการว่า “อภฺธกุสธาดุณีธาน”

ปกหน้าของต้นฉบับ มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พรอภฺธกุสธาดุ” ตามด้วยคำว่า “ผูก ๑ จปปริปัญโญ” ต้นฉบับมีจำนวนลานทั้งสิ้น 22 ลาน ตกแต่งต้นฉบับเป็นแบบฉบับทองทิพย์ ผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ K”

2.12 ต้นฉบับรหัส 12332/1

ต้นฉบับรหัส 12332/1 ปัจจุบันเก็บรักษาไว้ที่หอสมุดแห่งชาติ กรุงเทพมหานคร ตามบันทึกรายการของหอสมุดแห่งชาติระบุว่า ผู้มอบให้คือ พระราชวริยาภรณ์ วัดกลางวรวิหาร จังหวัดสมุทรปราการ ไม่ปรากฏปีที่สร้างและผู้สร้าง ปรากฏชื่อตามบันทึกรายการว่า “อภฺธกุสธาดุณีธาน”

ปกหน้าของต้นฉบับ มีอักษรขอมเส้นจารบอกชื่อเรื่องว่า “พรอภฺธกุสธาดุ” ตามด้วยคำว่า “ผูก ๑ ปริปัญโญ” ต้นฉบับมีจำนวนลานทั้งสิ้น 22 ลาน ตกแต่งต้นฉบับเป็นแบบฉบับปิดทองล่องชาดผู้วิจัยจะเรียกต้นฉบับนี้ว่า “ฉบับ L”

3. ความสัมพันธ์ของต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอภฺธกุสธาดุแต่ละฉบับ

ธรรมชาติของตัวบทนิพนธ์วรรณกรรมเรื่องหนึ่ง ๆ หลังจากผู้ประพันธ์รจนาขึ้นแล้ว ก็จะมีผู้คัดลอกตัวบทนั้นสืบต่อ ๆ กันมามากบ้างน้อยบ้างตามความนิยม โดยใช้สมุดข่อย ใบลาน หรือวัสดุอื่น ๆ ตามวัฒนธรรมการคัดลอกหนังสือแต่ละถิ่น วัสดุเหล่านี้มักเป็นวัสดุที่เสื่อมสลายได้ง่าย ทำให้อาจมีการคัดลอกทดแทนหรือคัดลอกเพิ่มเติมไปมาเรื่อย ๆ เมื่อถึงสมัยปัจจุบันนี้ เราจึงมักพบต้นฉบับ



ตัวเขียนวรรณกรรมเรื่องนั้น ๆ มากกว่า 1 ฉบับคัดลอก โดยต้นฉบับดั้งเดิม (original manuscript) ของผู้ประพันธ์มักจะสาบสูญไปหรือไม่สามารถระบุได้ว่าต้นฉบับใดเป็นฉบับดั้งเดิม ทำให้คนในปัจจุบันไม่สามารถทราบได้เลยว่า ตัวบทดั้งเดิม (original text) ที่ผู้ประพันธ์งานชิ้นนี้มีข้อความอย่างไรแน่ไปด้วย

อย่างไรก็ตาม เนื่องจากวรรณกรรมเรื่องนั้น ๆ มักมีต้นฉบับต้นเขียนหลงเหลืออยู่หลายฉบับ ทำให้นักวิชาการอาสนนิจฐานตัวบทที่ใกล้เคียงกับตัวบทดั้งเดิมมากที่สุดจากหลักฐานที่เหลืออยู่ (archetype) โดยการนำต้นฉบับที่ตกทอดมาทั้งหลายเหล่านั้นมาตรวจชำระให้เป็นฉบับตรวจชำระเชิงวิชาการ (critical edition) และเพื่อให้การตรวจชำระนั้นเป็นไปอย่างถูกต้องและรัดกุมมากที่สุด การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างแต่ละต้นฉบับเพื่อสืบหาสาขาการคัดลอก (recension) จึงเป็นกระบวนการสำคัญประการหนึ่งซึ่งควรพิจารณาประกอบการตรวจชำระวรรณกรรมด้วย

วรรณกรรมเรื่องอัฐกเสธาคูยังไม่เคยมีการศึกษาวิจัยในประเด็นใดมาก่อน ผู้วิจัยจึงต้องการศึกษาหาความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนของวรรณกรรมเรื่องนี้แต่ละฉบับ อันจะเป็นข้อมูลเบื้องต้นเพื่อช่วยให้การตรวจชำระในภายภาคหน้ารัดกุมมากยิ่งขึ้น โดยผู้วิจัยได้นำตัวบทจากแต่ละต้นฉบับมาเปรียบเทียบกันทีละคำ เพื่อตรวจสอบหาความเหมือน ความต่าง ข้อผิดพลาด และรูปแบบที่สามารถใช้ออกความเชื่อมโยงของต้นฉบับ

ต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัฐกเสธาคูภาษาบาลี อักษรขอม จำนวนรวม 12 ฉบับ อาจแบ่งสาขาการสืบทอดต้นฉบับได้โดยคร่าวที่สุดเป็น 2 สาขา โดยพิจารณาจากข้อความในลานที่ 1 หน้าที่ 1 บรรทัดที่ 1 ดังต่อไปนี้



ตารางที่ 1 ลานที่ 1 หน้าที่ 1 บรรทัดที่ 1

ต้นฉบับ	ข้อความ
A	namatthu <i>satthā</i> vesākhāpunamāsu bodhipallaṅke nisinno
B	namatthu satā vesākhāpunamālu bodhipallaṅke nisinno
C	namatthu satā vesākhāpunamālu bodhipallaṅke nisinno
D	namatthu satā vesākhāpunamālu bodhipallaṅke nisinno
E	namatthu <i>satthā</i> vesākhapunamāyam bodhipallaṅke nisinno
F	namatthu satā vesākhāpunamālu bodhipallaṅke nisinno
G	namatthu satā vesākhāpunamālū bodhipallaṅke nisinno
H	namatthu <i>satthā</i> vesākhāpunamāsu bodhipallaṅke nisinno
I	namatthu <i>satthā</i> vesākhapunamāsu bodhipallaṅke nisinno
J	namatthu <i>satthā</i> vesākhāpunamāse bodhipallaṅke nisinno
K	namatthu <i>satthā</i> vesākhāpunamāsu bodhipallaṅke nisinno
L	namatthu <i>satthā</i> vesākhāpunamāsu bodhipallaṅke nisinno

ข้อความนี้ตามบริบทควรแปลว่า “พระศาสดาประทับนั่งบนโพธิบัลลังก์ในวันเพ็ญเดือนวิสาขะ” ฉบับ A, E, H, I, J, K, L สามารถแปลได้ แต่ทว่าข้อความ



ของฉบับ B, C, D, F, G ปรากฏคำว่า “satā” และคำว่า “mālu” ซึ่งทำให้ประโยคไม่สามารถแปลให้สมเหตุสมผลได้ ทั้งสองคำนี้จึงเป็นไปได้มากกว่าจะเป็นการจารผิด คือจารคำว่า “satthā” (สธฐ) ผิดเป็นคำว่า “satā” (สธฐ) และคำว่า “mālu” เป็นการจารตัว sa (ส) ผิดเป็นตัว la (ล) แต่การที่ต้นฉบับจำนวนมากถึง 5 ฉบับจารผิดลักษณะเดียวกันในตำแหน่งข้อความเดียวกันเช่นนี้ทำให้พิจารณาได้ว่า คำนี้ควรถือเป็นข้อผิดพลาดร่วม (common error) ซึ่งเกิดจากการคัดลอกต้นฉบับต่อ ๆ กัน มากกว่าจะเป็นเพียงข้อผิดพลาดทั่วไป และข้อผิดพลาดร่วมดังกล่าวทำให้ผู้วิจัยสามารถแบ่งสายการคัดลอกต้นฉบับอัฐกุสธาตุในเบื้องต้นได้เป็น 2 สาขา คือ สาขาที่ 1 ประกอบด้วยฉบับ B, C, D, F, G กับสาขาที่ 2 ประกอบด้วยฉบับ A, H, I, J, K, L

ฉบับ E แม้ว่าข้อความในประโยคข้างต้นจะแตกต่างจากต้นฉบับอื่น ๆ ทั้งสองสาขา แต่เมื่อพิจารณาจากข้อแตกต่างร่วมอื่น ๆ จะเห็นว่าต้นฉบับนี้มีความใกล้เคียงกับต้นฉบับในสาขาที่ 1 มากกว่าดังตัวอย่างในข้อความ ลานที่ 16 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 5 ว่า

ตารางที่ 2 ลานที่ 16 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 5

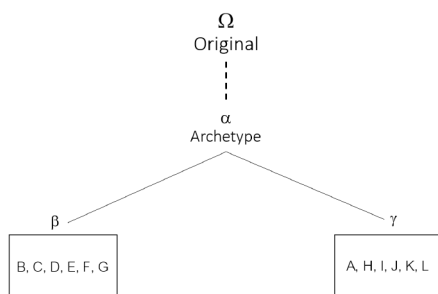
ต้นฉบับ	ข้อความ
A	katamā devatā ajagaro devaputto karanano devaputto dve devatā uṇṇabhūmmi rakkhanti
B	katamā devatā ajagaro devaputto devatā uṇṇabhūmi rakkhanti
C	katamā devatā ajagaro devaputto devatā uṇṇabhūmi rakkhanti
D	katamā devatā ajagaro devaputto devatā uṇṇabhūmi rakkhanti
E	katamā devatā ajagaro devaputto devatā uṇṇabhūmi rakkhanti



F	katamā devatā ajagaro devaputto devatā uṇṇabhūpi rakkhanti
G	katamā devatā ajataro devaputto devatā uṇṇabhūpi rakkhanti
H	katamā devatā ajājagaro devaputto karanano devaputto dve devatā uṇṇabhūmi rakkhanti
I	katamā devatā ajagaro devaputto karana devaputto dve devatā uṇṇabhūmi rakkhanti
J	katamā devatā ajjataro devaputto karaṇḍano devaputto dve devaputtā uṇṇabhūmmi rakkhanti
K	katamā devatā ajagaro devaputto karana devaputto dve devaputtā uṇṇabhūmmiṃ rakkhanti
L	katamā devatā ajagaro devaputto karanano devaputto dve devaputtā uṇṇabhūmmi rakkhanti

ตัวอย่างข้างต้นเป็นการแสดงชื่อของเทพบุตร 2 องค์ คือ อชครเทพบุตร และ กรณเทพบุตร จะเห็นได้ว่าต้นฉบับสาขาที่ 2 คือฉบับ A, H, I, J, K, L ปรากฏชื่อครบถ้วนว่า “karanano/karana devaputto dve devaputtā/devatā” เหมือน ๆ กัน ขณะที่ต้นฉบับสาขาที่ 1 ฉบับ B, C, D, F, G และต้นฉบับ E ปรากฏชื่อไม่ครบ ซึ่งผู้วิจัยพิจารณาว่าเป็นข้อผิดพลาด การผิดพลาดเช่นเดียวกันถึง 6 ฉบับ ทำให้สามารถยืนยันสาขาการคัดลอกที่แตกต่างกันระหว่างสาขาที่ 1 กับสาขาที่ 2 ได้ ขณะเดียวกันก็แสดงให้เห็นว่าต้นฉบับ E ควรนับอยู่ในสาขาที่ 1 ด้วย

ผู้วิจัยจะแสดงความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับด้วยรูปแบบแผนภูมิต้นไม้เพื่อให้เห็นภาพได้ชัดเจนขึ้น โดยจะกำหนดใช้สัญลักษณ์ Ω (Omega) แทนตัวบทดั้งเดิม สัญลักษณ์ α (Alpha) แทนตัวบทใกล้เคียงกับตัวบทเดิมเท่าที่จะสืบได้จากต้นฉบับที่ตกทอดมาในปัจจุบัน (archetype), สัญลักษณ์ β (Beta) แทนสายการคัดลอกต้นฉบับสาขาที่ 1 อันประกอบด้วยต้นฉบับ B, C, D, E, F, G และใช้สัญลักษณ์ γ (Gamma) แทนสายการคัดลอกสาขาที่ 2 ซึ่งประกอบด้วยต้นฉบับ A, H, I, J, K, L



แผนภูมิที่ 1 ต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัฐกุสธทูแบ่งเป็นสองสาขา

3.1 สาขา β

ต้นฉบับภายในสาขา β ประกอบด้วยฉบับ B, C, D, E, F, G สามารถแบ่งสายความสัมพันธ์ของต้นฉบับย่อยลงได้เป็น 2 กลุ่ม พิจารณาจากข้อความในลานที่ 5 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 3-4 สามารถยืนยันความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างฉบับ B และฉบับ C แยกกับฉบับ D, E, F, G ดังนี้

ตารางที่ 3 ลานที่ 5 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 3-4

ต้นฉบับ	ข้อความ
B	sabbe devā sādhu-kāraṃ adaṃsu mahāpūjaṃ pūjesi
C	sabbe devā sādhu-kāraṃ adaṃsu mahāpūjaṃ pūjesi
D	sabbe devā sādhu-kāraṃ mahāpūjaṃ pūjesi
E	sabbe devā sādhu-kāraṃ mahāpūjaṃ pūjesi
F	sabbe devā sādhu-kāraṃ mahāpūjaṃ pūjesi
G	sabbe devā sādhu-kāraṃ mahāpūjaṃ pūjesi



ตัวอย่างข้างต้นควรแปลว่า “เทวดาทั้งปวงได้ประทานสาธุการแล้วบูชาอย่างยิ่งใหญ่” ฉบับ B และฉบับ C ปรากฏคำว่าว่า “*adamsu*” เป็นกริยาอาชยาต ทำให้สามารถแปลข้อความได้ ขณะที่ฉบับ D, E, F, G ไม่ปรากฏคำดังกล่าว ทำให้ไม่สามารถแปลข้อความให้ครบถ้วนสมบูรณ์ได้ การไม่ปรากฏคำที่ส่งผลต่อการแปลเช่นนี้นับว่าเป็นความผิดพลาดที่มีนัยสำคัญ และการที่ต้นฉบับมากถึง 4 ฉบับ มีข้อความผิดพลาดลักษณะเดียวกันนี้ ทำให้ควรพิจารณาว่าข้อความนี้เป็นข้อผิดพลาดร่วมที่ช่วยในการพิจารณาการแยกสาขาได้

อีกจุดหนึ่งที่ยืนยันความสัมพันธ์ดังกล่าวได้ คือข้อความในลานที่ 6 หน้าที่ 2 ประมาณบรรทัดที่ 3-4 ว่า

ตารางที่ 4 ลานที่ 6 หน้าที่ 2 ประมาณบรรทัดที่ 3-4

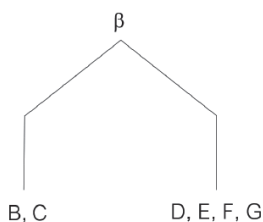
ต้นฉบับ	ข้อความ
B	jātaṃ me uttamaṃ sīsaṃ pūjissāmīti vatvā khaggaṃ agahesi
C	jātaṃ me uttamaṃ sīsaṃ pūjissāmīti vatvā khaggaṃ agahesi
D	jātaṃ me uttamaṃ <u>silam</u> pūjissāmīti vatvā khagaṃ aggahehi
E	jātaṃ me uttamaṃ <u>silam</u> pūjissāmīti vatvā khaggaṃ aggahehi
F	jātaṃ me uttamaṃ <u>silam</u> pūjissāmīti vatvā khaggaṃ aggahehi
G	jātaṃ me uttamaṃ <u>silam</u> pūjissāmīti vatvā khataṃ aggahehi

ข้อความในตารางควรแปลว่า “...กล่าวว่า เราจักบูชาศีระแล้วจึงถือพระขรรค์” ฉบับ B, C ใช้คำว่า “*sīsaṃ*” (ศีระ) ขณะที่ฉบับ D, E, F, G ใช้คำว่า “*silam*” (รูปแปรของคำว่า “*sīlam*” ศีล) ซึ่งไม่เข้ากับบริบทนี้ และ



ปรากฏมากถึง 4 ฉบับ จึงถือเป็นข้อผิดพลาดร่วม ทำให้เห็นว่าทั้งสองกลุ่มต่างกันชัดเจน

ตัวอย่างทั้งสองนี้แสดงถึงความแตกต่างของตัวบทภายในต้นฉบับสาขา β ด้วยกันเอง กล่าวคือต้นฉบับ B และฉบับ C มีความใกล้เคียงกันมาก อาจคัดลอกมาจากฉบับต้นเค้าเดียวกันหรือคัดลอกจากกันและกันเอง เนื่องจากมีประวัติต้นฉบับที่สร้างในราชสำนักทั้งคู่ แต่ต้นฉบับทั้งสองนี้มีข้อความต่างกับกลุ่มฉบับ D, E, F, G อย่างเห็นได้ชัด ผู้วิจัยจึงจะแยกต้นฉบับสาขา β ออกเป็นสาขาย่อย 2 สาขา คือสาขาย่อยของฉบับ B, C และสาขาย่อยฉบับ D, E, F, G ตามแผนภูมิต้นไม้นี้



แผนภูมิที่ 2 สาขาย่อยภายในกลุ่มต้นฉบับสาขา

นอกจากตัวอย่างข้างต้น ความสัมพันธ์ใกล้ชิดระหว่างฉบับ B, C ที่แตกต่างกับกลุ่ม D, E, F, G ยังพิจารณาได้จากข้อความในลานที่ 2 หน้าที่ 1 ประमाणบรรทัดที่ 5 ดังนี้



ตารางที่ 5 ลานที่ 2 หน้าที่ 1 ประมวลบรรทัดที่ 5

ต้นฉบับ	ข้อความ
B	tīṇi <i>māraputtāni</i> tattha rāga taṇhā arati nāmena
C	tīṇi <i>māraputtāni</i> tattha rāga taṇhā arati nāmena
D	tīṇi dhāraputtāni tattha rāga taṇhāti nāmena
E	tīṇi <i>māraputtāni</i> tattha rāga taṇhāti nāmena
F	tīṇi dhāraputtāni tattha vāga taṇhāti nāmena
G	tīṇi dhāraputtāni tattha rāga taṇhāti nāmena

ข้อความนี้เป็นการแสดงชื่ออิติปาญามารทั้งสามนางได้แก่ ตัณหา ราคา อรติ กลุ่มฉบับ B, C ปรากฏข้อความว่า “rāga taṇhā arati” เป็นชื่อของทั้ง สามนางครบถ้วน ขณะที่กลุ่มฉบับ D, E, F, G ปรากฏเพียง “rāga taṇhāti”⁶ ไม่ปรากฏคำว่า “arati” เป็นข้อผิดพลาดที่มีนัยสำคัญและพิจารณาได้ว่าเป็นข้อ ผิดพลาดร่วมจากการคัดลอกมาจากต้นเค้าเดียวกัน

นอกจากนี้ ข้อความในตารางที่ 5 ยังมีข้อความสำคัญ สามารถใช้แยกฉบับ E ออกจากกลุ่มฉบับ D, F, G ได้ด้วย คือคำว่า “māraputtāni” แปลว่า “บุตรทั้ง หลายของพญามาร” คำนี้ในฉบับ D, F, G จารเป็นคำว่า “dhāraputtāni” ผู้วิจัย พิจารณาว่าคำดังกล่าวเป็นข้อผิดพลาดอย่างมีนัยสำคัญ เพราะ “dhāraputtāni” ไม่สามารถแปลเข้ากับบริบทได้ รวมถึงอักษรขอมตัว mā (𑄌) กับ dhā (𑄎) มี ลักษณะการจารต่างกัน จึงสันนิษฐานว่าฉบับ E มีสายการคัดลอกที่แยกออกจาก กลุ่มฉบับ D, F, G แต่ยังคงมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกัน นับว่าทั้ง 4 ฉบับ ควรอยู่ใน สายการคัดลอกจากฉบับต้นเค้าเดียวกัน ในที่นี้ผู้วิจัยกำหนดให้เป็นฉบับ δ (Delta)

อีกจุดหนึ่งที่ช่วยยืนยันการแยกกลุ่มระหว่างฉบับ E กับฉบับ D, F, G คือ ข้อความจากตารางที่ 1 ฉบับ E ใช้คำว่า “vesākhapupphamāyaṃ” ขณะที่กลุ่ม

⁶ คำว่า vāga ในต้นฉบับ F สันนิษฐานว่าเป็นการจารผิด เนื่องจากอักษร ra (𑄎) กับ va (𑄎) มีลักษณะคล้ายกัน



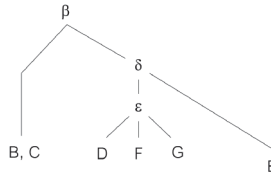
ฉบับ D, F, G ใช้คำว่า “vesākhāpunamālu”

ผู้วิจัยยังสันนิษฐานว่าต้นฉบับ D, F, G คัดลอกมาจากฉบับต้นเค้าเดียวกัน และฉบับที่เป็นต้นเค้านั้น สืบทอดสายการคัดลอกมาจากฉบับ δ เนื่องจากมีความ คล้ายคลึงกันจากหลายตัวอย่างที่แสดงก่อนหน้านี้ และไม่พบข้อผิดพลาดที่สามารถ บ่งบอกได้ว่าคัดลอกมาจากกันและกัน อีกทั้งความต่างกันของฉบับ D, F, G เป็น เพียงลักษณะการจารรูปรูปแปรของคำที่พบได้ทั่วไปเท่านั้น ดังข้อความที่ปรากฏใน ลานที่ 5 หน้าที่ 2 ประมาณบรรทัดที่ 1-2

ตารางที่ 6 ลานที่ 5 หน้าที่ 2 ประมาณบรรทัดที่ 1-2

ต้นฉบับ	ข้อความ
D	atha sakabhavanam kampi
E	atha sakassa bhavanam kampi
F	atha <i>sakkabhavatanam</i> kampi
G	atha sakabhavanam kampi

ฉบับ D, G ใช้คำสมาสว่า “sakabhavanam” ฉบับ F ใช้คำสมาสว่า “sakkabhavatanam” ขณะที่ฉบับ E ใช้คำแยกกันว่า “sakassa bhavanam” ทุกฉบับล้วนมีความหมายเดียวกันคือ “ภพของท้าวสักกะ” ข้อความนี้ยืนยันชัดว่า ฉบับ E ต่างจากฉบับอื่น และฉบับ D, F, G เป็นไปได้ที่จะมีสายการคัดลอกมาจาก ฉบับต้นเค้าเดียวกันมากกว่าที่จะคัดลอกมาจากกันและกัน ฉบับต้นเค้านั้นผู้วิจัยจะ กำหนดให้เป็นสาขาย่อย ε (Epsilon) ดังนั้นจึงสามารถสรุปความสัมพันธ์ของสาขา β เป็นแผนภูมิต้นไม้ได้ดังนี้



แผนภูมิที่ 3 สาขา β ประกอบด้วยกลุ่มฉบับ B, C และฉบับ δ
ภายใน δ แยกเป็นกลุ่มฉบับ ε และฉบับ E

3.2 สาขา γ

ต้นฉบับภายในสาขา γ ประกอบด้วยฉบับ A, H, I, J, K, L ผู้วิจัยพบว่าแต่ละฉบับภายในสาขามีข้อความที่ชี้ให้เห็นถึงความเกี่ยวเนื่องกันและสามารถแยกสายความสัมพันธ์ของต้นฉบับสาขานี้ได้หลายสาย เริ่มต้นจากข้อความในลานที่ 2 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 5 ดังนี้

ตารางที่ 7 ลานที่ 2 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 5

ต้นฉบับ	ข้อความ
A	tīṇi dārūni tattha rāga irati taṇhā nāmmena
H	tīṇi <i>dāraḥudhāni</i> tattha <i>vāga</i> irati nāmmena
I	tīṇi mārapputtāni taṇhā rāgā arati nāmena
J	tīṇi <i>dāraḥuṭṭāni</i> tattha <i>vāta</i> irati nāmena
K	tīṇi dārūni tattha rāga irati taṇhā nāmmena
L	tīṇi dāru...ni tattha rāga irati taṇhā nāmmena



ตารางด้านบนเป็นการระบุชื่อ ธิตา 3 คนของพญามาร ข้อความนี้ทำให้เห็นความสัมพันธ์ของต้นฉบับ 3 ฉบับ ได้แก่ A, K, L จากการปรากฏข้อความที่เหมือนกันคือ “dārūni/dāru...ni⁷ tattha rāga irati taṇhā” และอีก 2 ฉบับ ได้แก่ H, J ซึ่งปรากฏข้อความเหมือนกันว่า “dārakudhāni/dāraḥuṭṭāni tattha vāga irati” ส่วนฉบับ I มีข้อความที่ไม่เหมือนฉบับอื่นๆ คือ “māraputtāni taṇhā rāga arati” ผู้วิจัยจึงสันนิษฐานว่า ฉบับ A, K, L อาจจะคัดลอกมาจากฉบับต้นเค้าเดียวกัน และเป็นคนละกลุ่มกับฉบับ H, I, J

อย่างไรก็ตามผู้วิจัยพบว่าฉบับ I ปรากฏข้อความบางส่วนซึ่งคล้ายกับฉบับ H และในขณะเดียวกันความสัมพันธ์กันของฉบับ A, K, L ยิ่งชัดเจนขึ้นจากข้อความในลานที่ 13 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 1

ตารางที่ 8 ลานที่ 13 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 1

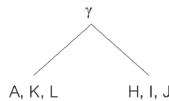
ต้นฉบับ	ข้อความ
A	sāgaro jaṅgarājā saṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
H	sāgaro saṅkami utagalohitasattanāvā kaṅkharā pāsato muñcitvā jaṅkarājā kaṅgarādānaṃ pabbākāya disvā
I	sāgaro saṅkami utakalohitasattanāvā kaṅkarā pāsato muñcitvā jaṅgarājā kaṅkarāthānaṃ patvā kāya disvā
J	sāgaro saṅgami uttagalohitasatanā jaṅgarājā kaṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
K	sāgaro jaṅgarājā saṅgarājā thānaṃ patvā kāya disvā
L	sāgaro jaṅgarājā saṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā

⁷  ข้อความของฉบับ L ลานที่ 2 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 5 ไม่ชัดเจน



ฉบับ A, K, L มีข้อความว่า “**sāgaro jaṅgarājā saṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā**” ฉบับ J มีข้อความต่อจาก sāgaro ว่า “**sāgaro saṅgami uttagalohitasatanā**” ส่วนฉบับ H, I มีข้อความต่อไปอีกว่า “**sāgaro saṅkami utakalohitasattanāvā kaṅkarā pāsato muñcitvā**” กล่าวคือ ฉบับ A, K, L มีข้อความส่วนนี้สั้นที่สุด ขณะที่ฉบับ H, I, J มีการขยายความเพิ่มจากกลุ่มฉบับ A, K, L

จากตารางที่ 7 และตารางที่ 8 ทำให้สามารถแบ่งความสัมพันธ์อย่างคร่าว ๆ ของต้นฉบับในสาขา γ เป็นสายย่อยได้ 2 สาย คือ สายฉบับ A, K, L และสายฉบับ H, I, J ดังแผนภูมินี้



แผนภูมิที่ 4 สายย่อยภายในกลุ่มต้นฉบับสาขา γ

ผู้วิจัยพบว่า ต้นฉบับแต่ละสายของสาขา γ มีข้อความที่สามารถพิจารณาความสัมพันธ์ระหว่างฉบับได้ลงไปได้อีก เริ่มต้นจากฉบับ I แม้จากตารางที่ 8 จะบ่งบอกว่าฉบับ I ควรมีความสัมพันธ์ใกล้ชิดกับฉบับ H, J แต่ฉบับ I ก็ยังมีข้อความที่แตกต่างกับฉบับอื่น ๆ อย่างมีนัยสำคัญ คือข้อความในลานที่ 1 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 2

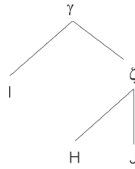


ตารางที่ 9 ลานที่ 1 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 2

ต้นฉบับ	ข้อความ
A	tessa pārami dānapāramiṃ āvajjesi dānapāramitaṃ ānubhāvena
H	tessa pāramiṃ āvajesi dhānapāramitaṃ ānubhoveṇa
I	tasmimṃ silapāramiṃ dānapāramiṃ āvajjesi dānapāramitānubhāvena
J	tessa pāramī dānapāramī āvajesi dānapāramītaṃ ānubhāvena
K	tesa mārami dānapārami āvajesi dānapārimitaṃ ānubhāvena
L	tessa pārami dānapārami āvajjesi dānapāramitaṃ ānubhāvena

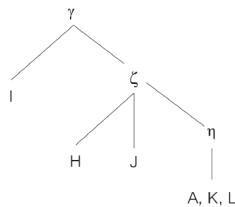
จะเห็นได้ว่าทุกฉบับในสาขา γ ปรากฏข้อความว่า “tessa/tesa paramiṃ āvajjesi/āvajesi” แปลว่า “ทรงระลึกถึงบารมีของพระองค์” ในขณะที่ฉบับ I ปรากฏข้อความว่า “tasmimṃ silapāramiṃ āvajjesi” แปลว่า “ทรงระลึกถึงบารมีคือศีลในพระองค์” ถือเป็นข้อความที่ทำให้เนื้อหาแตกต่างจากฉบับอื่น นอกจากนั้น ฉบับ I ยังมีการสมาสัต์พท์เข้าด้วยกันคือ “dānapāramitānubhāvena” ขณะที่ฉบับอื่นใช้คำว่า “dhānapāramitaṃ/dānapāramītaṃ/dānapāramitaṃ ānubhāvena” ตัวอย่างนี้ทำให้แน่ใจได้ว่าฉบับ I มีสายการคัดลอกต่างจากฉบับอื่น

ฉบับ H กับ J มีข้อความที่ปรากฏเหมือนกันตามตารางที่ 7 แต่จากตารางที่ 8 ฉบับ J กลับมีข้อความที่ตกหายไปบางส่วนไม่เหมือนฉบับ H การที่ทั้งสองฉบับไม่มีข้อความใดเหมือนกันสนิทอย่างที่ทำให้เชื่อได้ว่าคัดลอกมาจากฉบับเดียวกันโดยตรง หรือคัดลอกจากกันและกันเอง ดังนั้นจึงเป็นไปได้ว่าทั้งสองฉบับอาจคัดลอกมาจากฉบับต้นเค้าเดียวกัน ซึ่งผู้วิจัยจะกำหนดฉบับต้นเค้าเป็น ζ (Zeta) และสามารถแบ่งความสัมพันธ์ระหว่างฉบับได้ดังนี้



แผนภูมิที่ 5 สาขาย่อยของสาขา γ พิจารณาเฉพาะฉบับ H, J

ส่วนฉบับ A, K, L ตามตารางที่ 7 และตารางที่ 8 พบว่าทั้งสามฉบับมีข้อความคล้ายคลึงกัน ทำให้ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าอาจคัดลอกมาจากฉบับต้นเค้าเดียวกัน และฉบับต้นเค้าของฉบับ A, K, L นั้นเป็นไปได้ว่าคัดลอกสืบมาจากฉบับต้นเค้า ζ อีกต่อหนึ่ง เพราะเมื่อพิจารณาข้อความจากตารางที่ 9 ลึกลงไป จะพบว่าจากฉบับ H, I มีข้อความปรากฏครบ เมื่อตกทอดมาสู่ฉบับ J ข้อความกลับขาดหายไปปรากฏแค่ “sāgaro saṅgami uttagalohitasatanā” และเหลือมาสู่ฉบับ A, K, L เพียงคำว่า “sāgaro” ผู้วิจัยจึงคาดว่าฉบับต้นเค้า ζ มีอิทธิพลต่อฉบับต้นเค้าของฉบับ A, K, L ซึ่งผู้วิจัยจะกำหนดเป็นฉบับต้นเค้า η (Eta)



แผนภูมิที่ 6 สาขาย่อย η ประกอบด้วยฉบับ A, K, L

แม้ฉบับ A, K, L อาจคัดลอกมาจากฉบับต้นเค้า η ด้วยกัน แต่ฉบับ A, L นั้นมีความใกล้เคียงกันมากจนอาจคัดลอกมาจากกันและกัน ขณะที่ฉบับ K มีข้อความที่ต่างออกไป ดังนี้



ตารางที่ 10 ลานที่ 5 หน้า 2 บรรทัดที่ 1

ต้นฉบับ	ข้อความ
A	nivattetvā <อปิณคอร> hatthapahaṭṭhā
K	nivattetvā hatthapahaṭṭhā
L	nivattetvā <อปิณคอร> hatthamahaddhā

ตารางที่ 11 ลาน 8 หน้า 1 บรรทัดที่ 2

ต้นฉบับ	ข้อความ
A	anupubbenam daṭṭhāvate nāgaram paṇuṇṇimsu <pādaṭṭhāvati>
K	anupubbena daṭṭhāvate nāgaram paṇuṇṇimsu
L	anupubbena daṭṭhāvate nāgaram paṇuṇṇimsu <pāduṭṭhāvati>

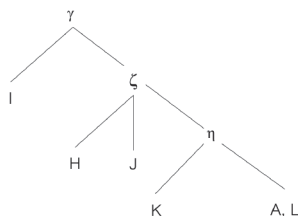
ตารางที่ 12 ลาน 14 หน้า 1 บรรทัดที่ 1

ต้นฉบับ	ข้อความ
A	dve bhādā paccusakāle vāṇijā supinaṃ passimsu
K	dve vāṇijā supinnaṃ passimsu
L	dve <kadā paccusakāle> vāṇijā supinnaṃ passimsu

เครื่องหมายวงเล็บ <___> ในตารางด้านบนนี้หมายถึงตัวเกยขึ้น และจากตารางที่ 10 และ 11 จะพบว่าฉบับ A กับ L ปรากฏตัวเกยขึ้นคำเดียวกันในตำแหน่งเดียวกันว่า <อปิณคอร> และคำว่า <pādaṭṭhāvati/ pāduṭṭhāvati> ขณะที่ฉบับ K ไม่ปรากฏตัวเกยขึ้นเลย ส่วนตารางที่ 12 ฉบับ A ปรากฏข้อความว่า bhādā paccusakāle เป็นตัวจารตัวบทหลัก ฉบับ L ปรากฏข้อความเหมือนกันแต่เป็นตัวเกยขึ้นว่า <kadā paccusakāle> ขณะที่ฉบับ K ไม่พบข้อความนั้น



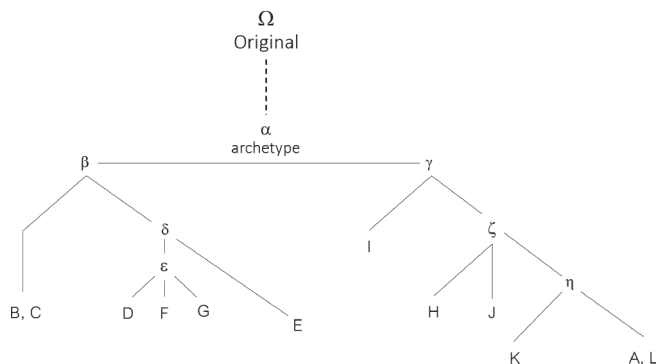
จึงบ่งชี้ว่าฉบับ A กับ L มีสาขาการคัดลอกใกล้เคียงกันมากกว่าฉบับ K จึงสรุปความสัมพันธ์ของสาขา γ เป็นแผนภูมิต้นไม้ได้ดังนี้



แผนภูมิที่ 7 สรุปความสัมพันธ์ของสาขา γ

3.4 ความสัมพันธ์ระหว่างสาขาหลักของต้นฉบับอัฐฤกษธาตุ

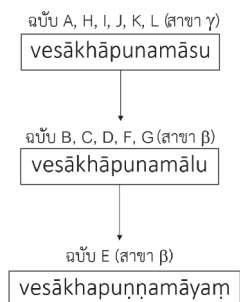
ความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับที่แสดงทั้งหมดข้างต้น ผู้วิจัยพิจารณาจากความเหมือน ความต่าง ข้อผิดพลาด และรูปแบบของตัวบท ทำให้สามารถสันนิษฐานความสัมพันธ์ของต้นฉบับทุกฉบับเป็นแผนภูมิได้ดังนี้



แผนภูมิที่ 8 สันนิษฐานความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัฐฤกษธาตุ
แต่ละฉบับ รูปแบบที่ 1



อย่างไรก็ตาม ผู้วิจัยพบความสัมพันธ์ที่อาจเป็นไปได้อีกรูปแบบ ความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับส่วนใหญ่ยังคงเดิมตามแผนภูมิที่ 8 เพียงแต่ลำดับการสืบทอดระหว่างสาขาหลักเปลี่ยนไป กล่าวคือ สาขา γ เป็นไปได้ว่าจะมีสายการคัดลอกที่เก่ากว่าสาขา β พิจารณาจากข้อความในตารางที่ 1 ซึ่งเป็นจุดหลักที่แยกความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับออกเป็นสองสาขา จะเห็นว่าข้อความของสาขา γ ล้วนเป็น *vesākhapunamāsu* ซึ่งยังสามารถแปลเข้ากับบริบทได้ สืบทอดต่อเรื่อยมาจนกลายเป็นข้อผิดพลาดในสาขา β เป็นคำว่า *vesākhāpunamālu* กระทั่งฉบับ E แก้ข้อผิดพลาดเป็น *vesākhapunamāyam* ในท้ายที่สุดดังแผนภูมินี้



แผนภูมิที่ 9 ลำดับการสืบทอดคำว่า “*vesākhapunamāsu*”

อีกจุดหนึ่งที่พอจะสังเกตลำดับการสืบทอดได้ คือลานที่ 11 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 5



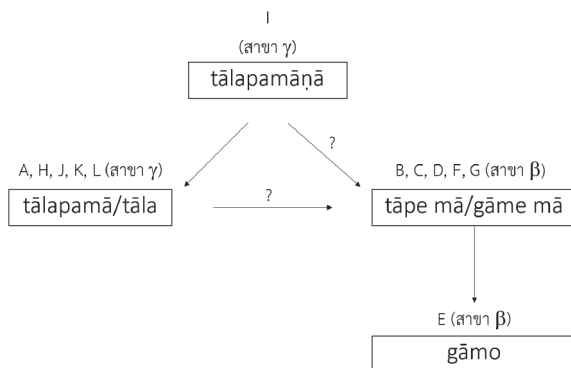
ตารางที่ 13 ลานที่ 11 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 5

ต้นฉบับ	ข้อความ
A	anantā bahūdantā rasito <i>tālapamā</i> hūtvā mahitale seti
B	anantā bahūdantā rāsito <u>tāpe mā</u> hutvā mahitale seti
C	anantā bahūdantā rāsito <u>tāpe mā</u> hutvā mahitale seti
D	anantā bahudantā rāsīto <u>tāme mā</u> hutvā mahitale seti
E	anantā bahudantā rāsito gāmo hutvā mahitale seti
F	anantā bahudantā rāsito <u>tāpe mā</u> hutvā mahitale seti
G	anantā bahudantā rāsito <u>gāme mā</u> hutvā mahitale seti
H	anantā bahūdanto rasitā tāla hutvā mahitele seti
I	anantā bahūdantā rasīto tālapamāṇā hutvā mahitale seti
J	anantā bahūdantā rasito <i>tālapamā</i> hutvā mahitale seti
K	anantā bahūdantā rasito <i>tālapamā</i> hutvā mahitale seti
L	anantā bahūdantā rasito <i>tālapamā</i> hutvā mahitale seti

ฉบับ I ซึ่งผู้วิจัยจัดอยู่ในสาขา γ ปรากฏข้อความที่แปลเข้ากับบริบทที่สุดคือ tālapamāṇā แปลว่า “กองกระดูกมากมายนับอนันต์(สูง)ประมาณเท่าต้นตาลกองอยู่ที่พื้น” และฉบับอื่นในสาขาคือ A, H, I, J, K, L ปรากฏคำว่า



“tālapamā/tāla” ซึ่งแม้ควรจะเป็นข้อผิดพลาดแต่ยังพอเข้าใจความหมายของคำได้ ขณะที่สาขา β ฉบับ B, C, D, F, G ปรากฏคำว่า “tāpe mā/tāme mā/gāme mā” และฉบับ E ปรากฏว่า “gāmo” ข้อความของสาขา β ทุกฉบับไม่สามารถแปลได้ หรือแปลไม่เข้ากับบริบทอย่างสมเหตุสมผล เมื่อเป็นเช่นนั้นจึงเป็นไปได้ว่าคำที่ถูกตัดที่สุดคือ “tālapamāṇā” ในฉบับ I จากนั้นคำนี้ผ่านการคัดลอกเรื่อยมาจนเกิดเป็นข้อผิดพลาดรูปแบบแรกตามฉบับ A, H, J, K, L ว่า “tālapamā/tāla” และเมื่อคัดลอกต่อไปก็นำไปสู่ความผิดพลาดเพิ่มขึ้น หรือการคัดลอกนั้นนำมาสู่ความผิดพลาดอีกรูปแบบหนึ่ง เป็นคำว่า “tāpe mā/tāme mā/game mā” ในฉบับ B, C, D, F, G และท้ายที่สุด ฉบับ E ซึ่งปรากฏข้อความว่าเป็นคำว่า “gāmo” คงเพราะคัดลอกสืบทอดจากกลุ่มฉบับ B, C, D, F, G แต่ผู้คัดลอกหรือผู้ชำระพิจารณาว่าตัวบทที่รับสืบทอดมาไม่สามารถแปลได้ จึงแก้เป็น gāmo ดังกล่าว



แผนภูมิที่ 10 ลำดับการสืบทอดคำว่า “tālapamāṇā”

ในกรณีที่มีความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัฐกเสฐาตุเป็นรูปแบบที่ 2 คือสาขา β เป็นต้นฉบับชั้นหลังที่สืบทอดมาจากสาขา γ อีกทีหนึ่ง ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า จุดที่สาขา β แยกออกมาจากต้นฉบับสาขา γ ฉบับอื่น ๆ น่าจะอยู่ตำแหน่งเดียวกันกับฉบับ ๕ ก่อนที่จะแยกเป็นสาขาย่อย η พิจารณาจากข้อความนี้



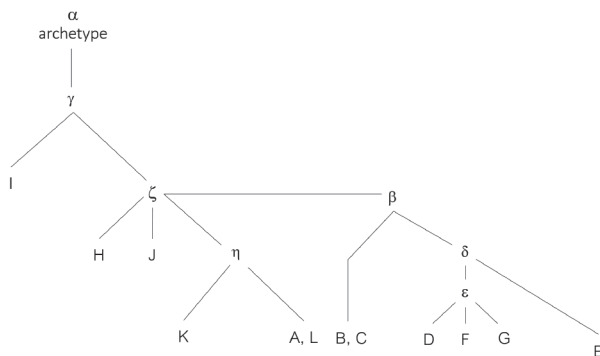
ตารางที่ 14 ลานที่ 13 หน้าที่ 1 ประมาณบรรทัดที่ 1

ต้นฉบับ	ข้อความ
A	sāgaro jaṅgarājā saṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
B	sāgaro saṅgami utakalohitasattanāvā kaṅgarā pāsato muñcitvā jaṅgarājā kaṅgarāthānaṃ patvā kāyaṃ disvā
C	sāgaro saṅgami utakalohitasattanāvā kaṅgarāpāsato muñcitvā jaṅgarājā kaṅkarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
D	sāgaro saṅgami utakalohitasattanāvā kaṅgarā pāsato muñcitvā jaṅgarājā kaṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
E	sāgaro saṅgami utakalohitasattanāvā kaṅgarā pāsato muñcitvā jaṅgarājā kaṅkarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
F	sāgaro saṅgami utakalohitasattanāvā kaṅgarā pāsato muñcitvā jaṅgarājā kaṅtarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
G	sāgaro saṅgami utakalohitasattanāvā kaṅgarā pāsato muñcitvā jaṅgarājā kaṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
H	sāgaro saṅkhami utagalohitasattanāvā kaṅkharā pāsato muñcitvā jaṅkarājā kaṅgarādānaṃ pabbākāya disvā
I	sāgaro saṅkhami utagalohitasattanāvā kaṅkarā pāsato muñcitvā jaṅgarājā kaṅkarāthānaṃ patvā kāya disvā
J	sāgaro saṅgami uttagalohitasatanā jaṅgarājā kaṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā
K	sāgaro jaṅgarājā saṅgarājā thānaṃ patvā kāya disvā
L	sāgaro jaṅgarājā saṅgarādānaṃ patvā kāyaṃ disvā



กลุ่มฉบับ ต้นเค้า ζ ได้แก่ H, J ปรากฏข้อความเต็มหรือตกหายไปบางส่วน คือ “sāgaro saṅkami utakalohitasattanāvā kaṅkarā pāsato muñcitvā/ sāgaro saṅgami uttagalohitasatanā” ขณะที่กลุ่มฉบับต้นเค้า β ได้แก่ B, C, D, E, F, G ปรากฏข้อความในส่วนนี้ครบถ้วน ส่วนกลุ่ม η คือ A, L, K ที่รับอิทธิพลการคัดลอกจากฉบับ ζ เหลือข้อความเพียง “sāgaro” เท่านั้น แสดงว่าฉบับต้นเค้า ζ เป็นไปได้ว่าจะมีข้อความดังกล่าวครบถ้วนเช่นกัน การที่กลุ่มฉบับต้นเค้า β มีข้อความครบถ้วน และฉบับ η ที่รับอิทธิพลของ ζ มานั้น มีข้อความขาดหายไป ทำให้ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าฉบับต้นเค้า β น่าจะแยกออกมาในตำแหน่งเดียวกันกับฉบับต้นเค้า ζ อีกทั้งจุดแยกที่ทำให้คำว่า “vesākhapunaṃaśu” กลายเป็น “vesākhāpunaṃaśu” น่าจะอยู่ในตำแหน่งนี้เช่นกัน

จากตัวอย่างที่กล่าวมาผู้วิจัยสันนิษฐานความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับเรื่อง อัญญเกสธาตุที่อาจเป็นไปได้อีกรูปแบบ คือต้นฉบับสาขา β เกิดขึ้นภายหลังสาขา γ และสร้างเป็นแผนภูมิได้ดังต่อไปนี้

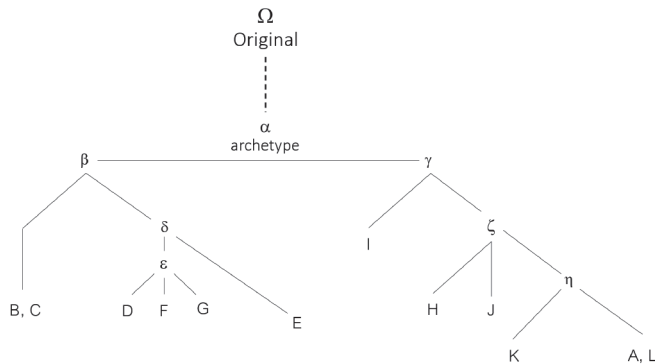


แผนภูมิที่ 11 สันนิษฐานความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัญญเกสธาตุ
แต่ละฉบับ รูปแบบที่ 2

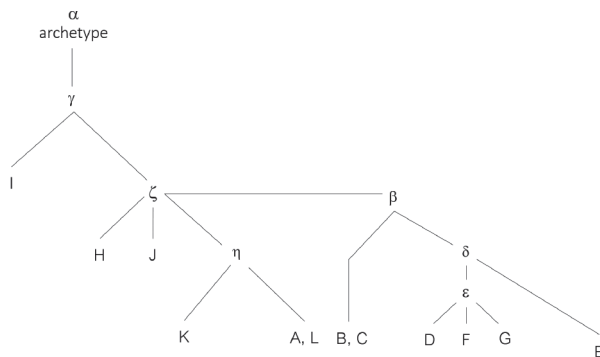


4. สรุป

จากการศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนเรื่องอัฐกุสธธาตุภาษาบาลี อักษรขอม โดยการนำตัวบทแต่ละฉบับมาเปรียบเทียบกับทีละคำเพื่อตรวจสอบหาความเหมือน ความต่าง รวมถึงข้อผิดพลาด และรูปแบบ ที่สามารถใช้บอกความเชื่อมโยงกันของต้นฉบับ ก็พบว่าต้นฉบับที่เหลือตกทอดมาในปัจจุบันสามารถสันนิษฐานความสัมพันธ์ได้เป็น 2 รูปแบบ ได้แก่



แผนภูมิที่ 12 รูปแบบที่ 1 ความสัมพันธ์ระหว่างฉบับแยกเป็น 2 สาขาหลักขนานกันไป และแบ่งสายความสัมพันธ์เป็นสาขาย่อยหลายสาย



แผนภูมิที่ 13 รูปแบบที่ 2 มี 1 สาขาหลัก และมีสายการคัดลอกที่สืบทอดต่อกันไประหว่างสาขาเป็นลำดับ



หากพบหลักฐานตัวบทเพิ่มเติมในภายหน้า ข้อเสนอฐานนี้ของผู้วิจัยก็อาจมีการเปลี่ยนแปลงหรือมีความชัดเจนยิ่งขึ้น

การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียนของวรรณกรรมเรื่องอภินิหารเกสราตุในครั้งนี้ จะช่วยให้การตรวจชำระตัวบทวรรณกรรมเรื่องนี้เป็นไปอย่างถูกต้องและรัดกุม อีกทั้งยังเป็นแนวทางเบื้องต้นสำหรับผู้ที่จะศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างต้นฉบับตัวเขียน อันเป็นขั้นตอนส่วนหนึ่งซึ่งช่วยในการตรวจชำระคัมภีร์ต้นฉบับตัวเขียน และอาจช่วยต่อยอดการศึกษาคัมภีร์ต้นฉบับในแง่มุมต่าง ๆ ต่อไป

5. บรรณานุกรม

Paul, M. (1958). *Textual Criticism* (Barbara Flower, Trans). Oxford University Press.

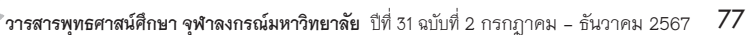
RAPPORT SUR L'ACTIVITÉ DEL 'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT 2006-2007. Année universitaire.

พระราชธรรมเมธี. (2560). *คัมภีร์ลัทธิภิกขุ : การปริวรรต การแปล และการศึกษาวิเคราะห์*. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

สุรสิทธิ์ ไทยรัตน์. (2556). *คัมภีร์ใบลานในประเทศไทย*. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

อนันต์ เหล่าเลิศวรกุล. (2546). *ปฐมสมโพธิกถาภาษาไทยฉบับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระปรมานุชิตชิโนรส : ความสัมพันธ์ด้านสารัตถะกับวรรณกรรมพุทธประวัติอื่น*. จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ฮาร์ลด์ สุนดิอุส. (2528). *พลสังฆาชาดก: ตัวอย่างการชำระวรรณคดี*. เอกสารประกอบการประชุมเชิงวิชาการ ณ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. (เอกสารไม่ตีพิมพ์)



อภิสถาปนิก (ม.ป.ป.) [ใบลาน] คัมภีร์ใบลาน (รหัส 334/1). วัดอรุณ
ราชวราราม คณะ 2, กรุงเทพมหานคร.

อุบลกุลเอสตาตุนิธาน (ม.ป.ป.) [ใบลาน]. คัมภีร์ใบลาน (รหัส 2322/ข/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อภิวุฒิสถาบัน (ม.ป.ป.) [ใบลาน] คัมภีร์ใบลาน (รหัส 2373/ข/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อภิวุฒิสมาชิก (ม.ป.ป.) [ใบลาน]. คัมภีร์ใบลาน (รหัส 2373/ข/1ก). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อภิวุฒิสถาบัน (ม.ป.ป.) [ใบลาน]. คัมภีร์ใบลาน (รหัส 2580/ข/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อภิวุฒิสถาบัน (ม.ป.ป.) [ใบลาน]. คัมภีร์ใบลาน (รหัส 2602/ก/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อภิวุฒิสถาบัน (ม.ป.ป.) [ใบลาน]. คัมภีร์ใบลาน (รหัส 4050/ข/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อภิวุฒิสถาบัน (ม.ป.ป.) [ใบลาน]. คัมภีร์ใบลาน (รหัส 4715/จ/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อภิศกเสถาตุนิธาน(ม.ป.ป.) [ไบลาน]. คัมภีร์ไบลาน (รหัส 11554/ณ/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อุรุทธเกษตรฐานิธาน (ม.ป.ป.) [ไบลาน]. คัมภีร์ไบลาน (รหัส 12025/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อภิวุฒิสมาชิก (ม.ป.ป.) [ไบลาน]. คัมภีร์ไบบลาน (รหัส 12142/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.

อุรุทธเกษตรนิธาน (ม.ป. ป.) [ไบลาน]. คัมภีร์ไบลาน (รหัส 12332/1). สำนักหอสมุด
แห่งชาติ, กรุงเทพมหานคร.





**คนอื่น คนแปลกหน้า เมตตาธรรม :
การเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในปัจเจกบุคคล
ตีความจาก “สุวรรณสามชาดก”***

ชาญณรงค์ บุญหนุน**

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้นำเสนอการตีความแนวคิดเรื่องเมตตาธรรมในพุทธศาสนา 2 ประเด็น ได้แก่ (1) อารมณ์ทางศีลธรรม (เมตตาธรรม) ประกอบด้วยอะไรบ้าง

* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของรายงานวิจัยเรื่อง “เมตตาธรรมกับความเป็นธรรมในมุมมองของพุทธศาสนา : การตีความแบบอริสโตเติลและการปรับใช้ในบริบททางสังคมการเมือง” (Mercy and Justice in Buddhism : Aristotelian Interpretation and Application in Socio-Political Context) ในโครงการ “คุณธรรมของพลเมืองในสังคมพหุวัฒนธรรม : ภารดรภาพ สิทธิ เสรีภาพและความเป็นธรรม” (Virtue of Citizens in Multicultural Society: Fraternity, Right, Freedom and Justice) มีผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน เป็นหัวหน้าโครงการ สนับสนุนโดยสำนักงานคณะกรรมการส่งเสริมวิทยาศาสตร์ วิจัยและนวัตกรรม (สก.สว) ปีงบประมาณ 2564

** ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
e-mail: cat_200123@hotmail.com

วันที่รับบทความ 1 สิงหาคม 2567 วันที่แก้ไขบทความ 14 มกราคม 2568

วันที่ตอบรับบทความ 17 กุมภาพันธ์ 2568



(2) เราจะพัฒนาอารมณ์ทางศีลธรรม (เมตตาธรรม) ที่มีต่อผู้อื่นอย่างไร ซึ่งประเด็นนี้จะเกี่ยวข้องกับวิธีการที่จะพัฒนาเมตตาธรรมให้เกิดขึ้นในชีวิตทางสังคมโดยเฉพาะเมื่อเผชิญหน้ากับคนอื่น คนแปลกหน้า ที่มีความแตกต่างและขัดแย้งทางวัฒนธรรม ประเด็นแรก ผู้วิจัยจะ วิเคราะห์ห้วงค์ประกอบของเมตตาธรรมโดยอาศัยแนวคำสอนของพุทธศาสนาและแนวคิดของมาร์ทา นุสบอม (2001) ประการที่สอง พิจารณาความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นในปัจเจกบุคคล จากเรื่องเล่าใน “สุวรรณสามชาดก” โดยใช้แนวคิดนักปรัชญาตะวันตกสมัยใหม่และนักปรัชญาจีน มาประกอบการตีความ การศึกษาพบว่าเมตตาธรรม ที่เกิดขึ้นในปัจเจกบุคคล นั้นประกอบด้วยมิติที่เป็นอารมณ์ความรู้สึกและมิติที่เป็นปัญญาหรือเหตุผล การวิเคราะห์สุวรรณสามชาดกด้วยแนวคิดทางปรัชญาพบว่า เมตตาธรรมสามารถสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในปัจเจกบุคคลได้ถ้าเขามีแรงบันดาลใจทางศีลธรรม สามารถรับรู้และเข้าใจคุณค่าความหมายของการมีคุณธรรมว่ามีความสำคัญต่อการมีชีวิตและสังคมที่ดี ส่วนการพัฒนาเมตตาธรรมในปัจเจกบุคคล นั้นมีขั้นตอนดังนี้ (1) เคารพยอมรับความเป็นอื่นตามที่เขาเป็นโดยแท้จริง (2) ทำความเข้าใจชีวิตและความทุกข์ของผู้อื่นโดยอาศัยการสนทนาแลกเปลี่ยนความทรงจำหรือประสบการณ์สุขและทุกข์ด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารี และ (3) ประเมินค่าความปรารถนาของผู้อื่นอย่างซื่อสัตย์โดยอิงกับกรอบคิดเรื่องความเป็นธรรมและความเจริญงอกงามในชีวิต ผู้วิจัยคิดว่ากระบวนการดังกล่าวนี้สามารถนำไปปรับใช้การพัฒนาการอยู่ร่วมกันสังคมพหุวัฒนธรรมได้

คำสำคัญ : สังคมพหุวัฒนธรรม เมตตาธรรม การเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรม
สุวรรณสามชาดก



Others, Strangers, and Compassion: Moral Changes in Individuals -- An Interpretation from “Suwanna Sam Jataka”*

Channarong Boonnoon**

Abstract

This research article presents an interpretation of the concept of mercy (metta) in Buddhism through two key aspects: (1) What constitutes moral emotions (mercy); and (2) How can we develop moral emotions (mercy) towards others? This involves cultivating mercy within social life, especially when encountering others and strangers, whose cultural backgrounds may be different from, and even conflicting with, ours. The article first examines components of mercy in Buddhist teachings and in the works of Martha Nussbaum

* This paper is based on my research report “Mercy and Justice in Buddhism: Aristotelian Interpretation and Application in Socio-Political Context”, which is part of the Research Project “Virtue of Citizens in Multicultural Society: Fraternity, Right, Freedom, and Justice”, directed by Channarong Boonnoon, financially supported by Thailand Science Research and Innovation (TSRI), and National Science, Research, and Innovation Fund (NSRF) (Fiscal Year 2021).

** Assistant Professor, Department of Philosophy, Silpakorn University
E-mail: cat_200123@hotmail.com

Received August 1, 2024, Revised January 14, 2025,

Accepted February 17, 2025



(2001). It then considers the moral transformation in individuals as illustrated in the story of “Suvanna Sama Jataka,” interpreted through modern Western and Chinese philosophical concepts. The study finds that mercy in individuals includes both emotional and rational dimensions. Analyzing the Suvanna Sama Jataka story through philosophical lenses reveals that mercy can effect moral change in individuals if they are morally inspired and capable of recognizing and understanding the value and significance of virtues as essential for a good life and society. The steps for developing mercy in individuals are as follows: (1) Recognizing and respecting the otherness of others; (2) Understanding the lives and sufferings of others by exchanging memories or experiences of happiness and suffering through a language of generosity; and (3) Deeply evaluating others’ desires within the framework of fairness and flourishing in life. The researcher believes this process can be applied to foster coexistence in a multicultural society.

Keywords: Multicultural society, Mercy, Moral change, Suwanna Sam Jataka.



1. บทนำ

สังคมปัจจุบันถูกขับเคลื่อนโดยโลกาภิวัตน์ รัฐบาล และเศรษฐกิจทุนนิยม ด้วยความเจริญของดิจิทัลเทคโนโลยี ผู้คนสามารถติดต่อสื่อสารกันผ่านระบบอินเทอร์เน็ต สามารถสนทนาถกเถียงโต้แย้งกันได้แบบ real time หรือรับรู้เหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นทั่วโลกผ่านการสื่อสารออนไลน์ โลกอินเทอร์เน็ตขยับให้ผู้คนใกล้ชิดกันในพื้นที่เสมือนจริง ขณะเดียวกันก็แยกพวกเขาออกจากสังคมรอบข้างหรือชุมชนมนุษย์ในโลกจริง ระบบ Social media แม้จะทำให้สามารถรับรู้ความจริงและสถานการณ์ต่าง ๆ กว้างไกลขึ้น มีมิตรภาพมากมายในโลกกว้าง แต่ก็ทำให้ผู้คนมีความเปราะบางมากขึ้น กล่าวคือมักไม่อดทนต่อความแตกต่างและเกิดขัดแย้งทางความคิดความเชื่อได้ง่าย ส่วนโลกความเป็นจริง ที่ขับเคลื่อนด้วยโลกาภิวัตน์ก็นำปัจเจกบุคคลเข้าสู่สถานการณ์ความขัดแย้งได้ตลอดเวลาเช่นกัน เนื่องจากการย้ายถิ่นฐานของประชากรเพื่อสนองตอบระบบเศรษฐกิจทุนนิยมทำให้คนแปลกหน้าที่มีอัตลักษณ์แตกต่างกันมารวมกันในพื้นที่หนึ่ง ๆ และด้วยการยึดมั่นในอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมบางอย่าง หากผู้คนไม่เปิดกว้างทางความคิดและมีการอดกลั้นน้อยต่อวิถีปฏิบัติที่แตกต่าง เมื่อเผชิญกับอัตลักษณ์ที่แตกต่างหรือความแปลกหน้าทางวัฒนธรรม พบความจริงที่ขัดแย้งกับค่านิยมที่เคยเชื่อถือก็มักจะนำไปสู่ความขัดแย้งและความรุนแรง การถกเถียงถึงการดำรงอยู่ร่วมกันภายในสังคมที่มีคนแปลกหน้าทั้งในพื้นที่จริงและพื้นที่เสมือนจริงจึงเป็นประเด็นสำคัญต่อยุคสมัย

ผู้อื่นในที่นี้ใช้หมายถึงคนอื่นที่มีความแปลกหน้าในทางวัฒนธรรม คนอื่นอาจไม่ใช่คนแปลกหน้าถ้าอยู่ในครอบครัวเดียวกัน หรืออยู่ในชุมชนสังคมเดียวกัน แต่จะมีสภาพเป็นคนแปลกหน้าเมื่อมีภูมิหลังทางวัฒนธรรมแตกต่างกัน ความเชื่อ ธรรมเนียม อุดมการณ์ทางการเมืองแตกต่างกัน ความแปลกหน้าหมายถึงสภาวะที่รู้สึกแปลกแยกแตกต่างหรืออาจถึงขั้นเป็นปฏิปักษ์ อันเนื่องมาจากการมีภูมิหลังทางวัฒนธรรม เชื้อชาติ ชาติพันธุ์ ภาษา อุดมการณ์ ความคิดความเชื่อทางศาสนา รวมทั้งเพศสภาพที่แตกต่างจากที่ยอมรับกันโดยทั่วไป เป็นธรรมชาติของมนุษย์



ที่ยึดมั่นสมานานวัณณธรรมความคิดโดยมต้องให้คุณค่าสูงส่งแก่วณณธรรมนั้น ๆ เมื่อเผชิญหน้ากับคนที่มีอัตลักษณ์แตกต่างไปจนถึงตรงกันข้ามกัน ย่อมรู้สึกว่ อัตลักษณ์หรือวิธีการดำรงอยู่ของตนถูกสั่นคลอน คุกคาม ไม่นั่นคง พุทธศาสนา ถือว่าความหวาดระแวงต่อภัยคุกคามเป็นเรื่องธรรมดาของมนุษย์มีความรักตัว และกลัวตาย การรับรู้และปฏิสัมพันธ์กับสิ่งรอบตัวด้วยอวิชา ซึ่งรับรู้สิ่งต่าง ๆ โดยมีตัวถูกของกูเป็นศูนย์กลาง เมื่อเผชิญหน้ากับความเป็นอื่นที่แตกต่างหรือคน แลกหน้า ความรู้สึกหวาดหวั่น หวาดระแวง หรือถูกคุกคามย่อมเกิดขึ้น เพียงความเห็นต่างก็สามารถสร้างความรู้สึกไม่พึงพอใจขึ้นมาได้หรือสร้างความโกรธ ได้หากความคิดที่แตกต่างนั้นมีท่าทีว่าจะลดทอนคุณค่าที่ปัจเจกบุคคลหรือสังคม นั้น ๆ ให้คุณค่าและมองว่าเป็นสาร์ตละของชีวิตหรือสังคมที่ตนเชื่อว่าเป็นสังคม ที่ดี ในบางกรณีหรือในบางคนที่ขาดความอดทนต่อความแลกหน้าหรือความ แตกต่างย่อมจะสร้างความขัดแย้งและความรุนแรงทางกายภาพขึ้นได้ การเผชิญ หน้ากับคนแลกหน้าหรือความแลกหน้าที่ไม่เป็นมิตร (ไรเมตตา) ด้ายท่าทีปรปักษ์ (ความโกรธแค้น) ย่อมอาจก่อให้เกิดขึ้นความขัดแย้งหรือนำไปสู่ความรุนแรงถึงขั้น ทำลายชีวิตได้ ดังเช่น ความขัดแย้งทางศาสนาและความเชื่อ หรือความขัดแย้งอัน เนื่องมาจากอุดมการณ์ทางการเมืองที่แตกต่างกัน ที่ปรากฏให้เห็นเป็นข่าวไป ทั่วโลกหรือแม้กรณีความขัดแย้งในสังคมไทยเอง เช่น กรณีสามจังหวัดชายแดน ภาคใต้ที่ส่งผลกระทบต่อเนื่องในเรื่องต่าง ๆ มากมาย คำถามคือเราจะอยู่ร่วมกัน อย่างไรภายในสังคมที่มีความแตกต่างและมีความขัดแย้งกันในทางวัณณธรรม เราจะสามารถพัฒนาการอยู่ร่วมกันในสังคมที่แตกต่างนี้อย่างไร

ชุดคำสอนสำคัญที่พุทธศาสนานำเสนอเพื่อใช้เป็นมาตรฐานการดำรงอยู่ ร่วมกันในสังคมคือ พรหมวิหารธรรม หรืออปปมัญญาธรรม ได้แก่ เมตตา กรุณา มุทิตา อุเบกขา นักปราชญ์ชาวพุทธทั้งพระสงฆ์และฆราวาสเสนอให้น่าหลัก เมตตาธรรม มาใช้เป็นหลักการทางสังคมการเมือง ด้วยเหตุผลที่ว่า หลักเมตตา (กรุณา) นั้นสอดคล้องกับวิธีการดำรงชีวิตตามธรรมชาติของมนุษย์และสัตว์มากกว่า หลักการเรื่องสิทธิและเสรีภาพตามแนวคิดที่มักให้ความสำคัญต่อการอ้างสิทธิ



เสรีภาพของปัจเจกบุคคลมากกว่าเรียกร้องให้มีเมตตาเกื้อกูลซึ่งกันและกัน (พุทธทาส อินทปญโญ 2538, พุทธทาสภิกขุ 2549, ปรีชา ช้างขวัญยืน 2534, สมภาร พรหมทา 2542) สถานการณ์ทางสังคมการเมืองที่ก้าวเข้าสู่สังคมพหุลักษณะ และเกิดการเผชิญหน้ากันระหว่างพลเมืองในชาติเดียวกันเพียงเพราะมีความแตกต่างทางความเชื่อ รสนิยม อุดมการณ์และแนวปฏิบัติทางศาสนา นักปรัชญาในโลกตะวันตกเริ่มมองเห็นว่า หลักการทางกฎหมาย แม้จะอิงอยู่กับหลักความเป็นธรรมที่มีเหตุผลรองรับอย่างเข้มแข็งอย่างเช่น หลักความยุติธรรมของจอห์น รอลส์ (John Rawls) ก็ยังอาจไม่พอที่จะโอบอุ้มผู้คนซึ่งมีชีวิตที่แตกต่างไว้ได้ทั้งหมด คุณธรรมแบบกรีกโบราณ เช่น แนวคิดเรื่องเมตตาธรรม (compassion) ที่พัฒนาขึ้นจากแนวคิดของอริสโตเติลและปราชญ์สโตอิก เป็นแนวคิดที่มักถูกนำมาเสนอเพื่อพิจารณาสร้างสรรค์ความเป็นธรรมและใช้เป็นหลักกำหนดนโยบายเพื่อการมีชีวิตที่ดีของพลเมืองได้อย่างครอบคลุม อย่างที่ปรากฏในงานของมาร์ธา นูสบอม (Martha Nussbaum 2001, 2006) จากแง่มุมนี้ การอยู่ร่วมกันทางสังคมไม่ได้เรียกร้องเพียงการบังคับใช้กฎหมาย แต่เรียกร้องการยอมรับกันและกันด้วยหัวใจ หากกฎหมายธรรมเป็นที่ถูกต้องยอมรับและบังคับใช้อย่างเสมอต้นเสมอปลายและถ้วนทั่ว ผู้คนอาจจะทนอยู่ร่วมกันกับคนแปลกหน้าได้ เพราะกลัวการลงโทษ แต่ผู้ที่ได้รับการศึกษาอบรมด้านคุณธรรมที่เหมาะสมนั้น อาจสามารถดำเนินชีวิตอย่างไม่ขัดแย้งกับความถูกต้องได้ ดังคำกล่าวของซ่งจื่อ ในคัมภีร์หลุนอี่ว เล่มที่ 2 บทที่ 3 ที่ว่า “ปกครองด้วยรัฐศาสตร์ เครื่องครัดด้วยราชทัณฑ์ ทวยราษฎร์ก็จักกลัวหวั่นและไม่รู้ละอาย หากปกครองด้วยคุณธรรมและเครื่องครัดด้วยจริยธรรม ไพร่ฟ้าก็จักรู้ละอายและปรับปรุงตน” (อมร ทองสุก, 2552, หน้า 126) การพัฒนาความคิดที่เหมาะสมจึงเป็นรากฐานสำคัญต่อการใช้ชีวิตร่วมกันในสังคม

บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของรายงานวิจัยเรื่อง “เมตตาธรรมกับความเป็นธรรมในมุมมองของพุทธศาสนา : การตีความแบบอริสโตเติลและการปรับใช้ในบริบททางสังคมการเมือง” มีวัตถุประสงค์หลักคือ เพื่อศึกษาและตีความแนวคิด



เรื่องเมตตาธรรมกับความเป็นธรรมในทัศนะพุทธศาสนาด้วยแนวคิดของอริสโตเติล และการปรับใช้ในสังคมพหุวัฒนธรรม ในงานวิจัยดังกล่าวนี้ ยังมีคำถามย่อยสองประการเกี่ยวกับเมตตาธรรมที่นำมาเสนอเป็นประเด็นหลักในบทความนี้ได้แก่ (1) ตามทัศนะของพุทธศาสนา เมตตาธรรมในฐานะอารมณ์ทางศีลธรรมของมนุษย์มีองค์ประกอบอะไรบ้าง? (2) เราจะพัฒนาเมตตาธรรมในฐานะอารมณ์ทางศีลธรรมให้เกิดขึ้นในปัจเจกบุคคลได้อย่างไรเมื่อเผชิญกับผู้อื่นซึ่งแปลกหน้าในเชิงวัฒนธรรม ประเด็นที่ (2) เป็นการค้นหาคะบวนการที่เป็นรูปธรรมเพื่อพัฒนาเมตตาธรรม ซึ่งจะสามารถนำไปปรับใช้ในสังคมพหุวัฒนธรรม โดยนำเรื่องเล่า “สุวรรณสามชาดก” มาเป็นกรณีศึกษา สาเหตุที่เลือกเรื่องนี้มาเป็นกรณีศึกษา เนื่องจากชาดกนี้ถูกแสดงไว้ในฐานะการบำเพ็ญเมตตาบารมีของพระพุทธเจ้า และแม้เรื่องราวของสุวรรณสามชาดกอาจจะไม่ใช่เรื่องราวความขัดแย้งระหว่างผู้มีวัฒนธรรมแตกต่างกัน แต่ก็มีนัยยะแสดงถึงความแปลกหน้าต่อกัน เล่าถึงการทำร้ายผู้อื่นจนถึงชีวิตระหว่างคนที่ไม่รู้จักกัน ส่วนที่ (1) ซึ่งศึกษาองค์ประกอบของอารมณ์ทางศีลธรรมของเมตตาธรรมจะอาศัยคำสอนของพุทธศาสนาตามคำอธิบายของพระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตโต) (สมณศักดิ์ปัจจุบันคือ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตโต) กับแนวคิดของมาร์ทา นูสบอม (Nussbaum, M. 2001) เรื่อง “ความเจริญงอกงามของชีวิต” มาวิเคราะห์ ส่วนที่ (2) จะเน้นการวิเคราะห์ “การเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรม” ได้แก่ การเปลี่ยนแปลงจากรู้สึกแปลกหน้า ไม่เป็นมิตร ไปเป็นความโอบอ้อมอารี มีเมตตาธรรม ที่เกิดขึ้นในปัจเจกบุคคล เป็นหลัก ส่วนนี้จะใช้แนวคิดของนักปรัชญาจีน (ขงจื๊อ) และนักปรัชญาตะวันตก ได้แก่ เอ็มมานูเอล เลวีนาส (Emmanuel Levinas) เรื่องจริยศาสตร์แห่งการพบหน้าค่าตา แนวคิดของชาร์ลส์ เทย์เลอร์ (Charles Taylor) เรื่องการประเมินความปรารถนาของผู้อื่นอย่างเข้มลึก แนวคิดของปอล ริเคอร์ (Paul Ricoeur) เรื่องการแลกเปลี่ยนบทสนทนาด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารี มาประกอบการวิเคราะห์สารจากเรื่องเล่าในชาดก โดยหวังว่าความรู้ที่ได้มาจะสามารถใช้เป็นกระบวนการสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมหรือพัฒนาเมตตาธรรมสำหรับการอยู่ร่วมกันภายในสังคมพหุวัฒนธรรมได้



2. องค์ประกอบของเมตตาธรรมในฐานะอารมณ์ทางศีลธรรม

ตามแนวคิดของอริสโตเติล (Aristotle, 384-322 BCE) คุณธรรมซึ่งเป็นคุณลักษณะภายในของมนุษย์นั้นไม่ใช่แค่ “อารมณ์ความรู้สึก” แต่เป็นอารมณ์ความรู้สึกที่มีการตัดสินใจอย่างมีเหตุผลเป็นส่วนประกอบ อารมณ์ความรู้สึกเกิดขึ้นโดยธรรมชาติไม่ต้องมีเหตุผลกำกับ ส่วนอารมณ์ทางศีลธรรมนั้นเป็นลักษณะธรรมชาติที่ได้รับการขัดเกลาให้ดำเนินไปในทิศทางที่ถูกต้องเหมาะสม ผู้ที่มีคุณธรรมจึงสามารถแสดงออกซึ่งอารมณ์ทางศีลธรรมในเวลาที่ถูกต้อง ต่อสิ่งที่ถูกต้อง โดยอ้างอิงวัตถุที่ถูกต้อง ต่อคนที่ถูกต้อง และด้วยแรงจูงใจที่ถูกต้อง ด้วยประการดังกล่าวนี้ คุณธรรมหรือคุณธรรมที่พัฒนาขึ้นในจิตใจของมนุษย์จึงมีองค์ประกอบสองประการคือ องค์ประกอบทางด้านอารมณ์ความรู้สึก (emotional factor) กับองค์ประกอบด้านเหตุผล (cognitive /rational factor) อันได้แก่การแสดงออกในอย่างเหมาะสมต่ออารมณ์หรือวัตถุที่ถูกต้อง ในเวลาที่ถูกต้อง ไม่ใช่แสดงออกตามแรงโน้มของความรู้สึกเพียงประการเดียว พุทธศาสนาก็มีมุมมองเกี่ยวกับอารมณ์ทางศีลธรรมหรือเมตตาธรรมในลักษณะคล้ายกันนี้ ดังในหนังสือ “พุทธธรรม” พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต) ได้อธิบายให้เห็นความแตกต่างระหว่างเมตตา กับ สีนะห์ว่า คำแปลสามัญของเมตตา คือ ความรัก ความมีไมตรี ความปรารถนาดี ความอยากให้ผู้อื่นมีความสุขและประสบแต่สิ่งที่ดี ความรักอันเป็นลักษณะของเมตตานี้เป็นความรักที่บริสุทธิ์ มีต่อเพื่อนมนุษย์และสัตว์ทั้งหลายในฐานะที่เป็นเพื่อนร่วมโลกหรือเพื่อนร่วมทุกขในสังสารวัฏ เป็นความรักอย่างเป็นกลาง ๆ อย่างเผื่อแผ่ ทำให้ใจเปิดกว้างออกไป ผ่องใสเบิกบาน ความรักแบบเมตตานี้ตรงกันข้ามกับความรักแบบเห็นแก่ตัวที่เรียกว่า สีนะห์ หรือเสนหา ซึ่งหมายถึงความรักความเยื่อใยเฉพาะบุคคล ความพอใจโปรดปรานส่วนตัวหรือความรักที่เจือด้วยความเห็นแก่ตัว ทำให้จิตใจคับแคบหมองลงหรือตื้นตันเร่าร้อน ความสำเร็จของการมีเมตตาคือการระงับความพยาบาทได้ ส่วนความล้มเหลวของเมตตาคือเกิดความสีนะห์ ความพยาบาทเป็นศัตรูห่างไกลของเมตตา ส่วนศัตรูใกล้ตัวของเมตตา คือ ราคะ (ความโกรธ) ซึ่งเป็นไวพจน์คำหนึ่งของตัณหา (พระธรรมปิฎก



(ป. อ. ปยุตฺโต), 2538, หน้า 507) สิ่งที่ใช้แบ่งแยกว่าอารมณ์ความรู้สึกแบบใดเป็นเมตตาและแบบใดเป็นสینهหะ คือการมีอัตตาเป็นศูนย์กลางหรือไม่ การรักผู้อื่น เพราะเห็นเห็นว่าคนอื่นเป็นประโยชน์ต่อการมีชีวิตที่ดีงามของตนเองนั้นไม่ใช่เมตตา ตัวอย่างเช่น ความรักความหวังดีต่อลูกของพ่อแม่ที่รักลูก หวังดีต่อลูก ยินดีในการมีชีวิตที่ดีของลูก อยากให้ชีวิตของลูกเจริญงอกงาม มีความสุข ปราศจากโรคภัย จะเป็นเมตตาอย่างแท้จริงก็ต่อเมื่อความรักความปรารถนาดีเหล่านี้ไม่ได้เป็นไปเพื่อจะคำนวณความมั่นคงชีวิตของพ่อแม่ หรือใช้ชีวิตของลูกเป็นที่สวดยสุขเวทนา (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), 2538, หน้า 509) จากคำอธิบายนี้ เราจะเห็นองค์ประกอบเชิงอารมณ์ความรู้สึกของเมตตาธรรม คือเป็นอารมณ์ชนิดที่คล้ายคลึงกับความรักใคร่ (สینهหะ) แต่เมตตาธรรมจะเป็นอารมณ์ความรู้สึกที่เกิดขึ้นโดยปราศจากความรู้สึกสำนึกที่มีตัวเองเป็นศูนย์กลาง เมตตาธรรมมีองค์ประกอบด้านปัญญา (ความเข้าใจโลกตามความเป็นจริง) เป็นพื้นฐาน

แม้เมตตาเป็นองค์ธรรมที่แตกต่างหากจากกรุณา แต่เมตตาและกรุณาจะเป็นสภาวะธรรมที่เกิดต่อเนื่องกันเป็นกระบวนการตามธรรมชาติในบุคคลที่มีปัญญาพิจารณาสภาวะการณ์ต่าง ๆ อย่างถูกต้องแยบคาย คุณธรรมพื้นฐานที่สุดของเมตตาธรรมและกรุณาธรรมจึงได้แก่ ปัญญา (พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต), 2538, หน้า 524) เมื่อพิจารณาองค์ธรรมคือ เมตตาธรรมในฐานะทางอารมณ์ทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นในมนุษย์ เมตตาธรรม (ความรัก) เป็นอารมณ์พื้นฐานให้แก่กรุณา (ความสงสาร/จิตสงสาร) แต่คุณธรรมหรือองค์ธรรมที่เป็นพื้นฐานยิ่งกว่าอารมณ์สองประการนี้คือ “ความเข้าใจอันถูกต้อง” (ปัญญา) ซึ่งเป็นเรื่องของความเข้าใจ (understanding) หรือมีลักษณะเชิงเหตุผล เมื่อเทียบกับแนวคิดของนุสบอม (Nussbaum, 2001) อารมณ์ทางศีลธรรมคือ เมตตา เกิดจากการรับรู้ การตีความ และการให้คุณค่าแก่สิ่งที่เป็นเป้าหมายของอารมณ์ความรู้สึก (object of emotion) อารมณ์เมตตาจึงสัมพันธ์กับเหตุผล ซึ่งพุทธศาสนามองว่าการรับรู้ การตีความและการให้คุณค่า มีความเป็นไปได้สองทางคือ การรับรู้ เข้าใจ ตีความและการให้คุณค่าที่มี “ปัญญา” เป็นตัวชักนำ กับที่มี “ตัณหา” เป็นตัวชักนำ เมตตากรุณาถือเป็น



อารมณ์ความรู้สึกที่เป็นผลมาจากการรับรู้ การมองเห็นความจริงของสิ่งทั้งหลาย การตีความและให้คุณค่าบนพื้นฐานของปัญญา กล่าวอีกอย่างหนึ่งว่า ปัญญาเป็นองค์ธรรมสำคัญที่จะส่งผลให้เกิดความเมตตาและกรุณาขึ้นในบุคคล

การวิเคราะห์ของพระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต) ให้มุมมองที่ชัดเจนเกี่ยวกับกระบวนการตามหลักธรรมชาติ (ปฏิเสธสมุปปาท) ของเมตตาธรรมว่า ปัญญาที่มองเห็นภาวะที่ติงามและคุณค่าของสิ่งทั้งหลายเป็นพื้นฐานสำคัญที่จะทำให้เกิดเมตตา จากนั้นก็จะตามมาด้วยกรุณา ขณะที่ความเข้าใจไม่ถูกต้อง (อวิชชา) จะเปิดช่องให้แก่งัดหนา (ความปรารถนาที่เห็นแก่ตัว) ความเข้าใจในระดับที่เรียกว่า ปัญญา แยกเป็น 2 ลักษณะได้แก่ (1) การมองเห็นความจริงของสิ่งทั้งหลายอย่างลึกซึ้งกว้างขวาง (2) การมองเห็นภาวะที่ติงามและคุณค่าของสิ่งทั้งหลาย การมองเห็นความจริงของสิ่งทั้งปวงคือการเข้าใจเงื่อนไขปัจจัยเชิงธรรมชาติ ข้อเท็จจริงหรือในเชิงปรากฏการณ์ของสิ่งที่เกิดขึ้นเกี่ยวกับชีวิตและโลก ความเข้าใจเรื่องนี้มีลักษณะเป็นภาวะวิสัย (objective) แต่การเข้าใจเรื่องคุณค่าหรือภาวะที่ติงามนั้นเป็นเรื่องของการให้คุณค่าหรือการมองเห็นคุณค่า ข้อ (1) การเข้าใจธรรมชาติ คือเงื่อนไขที่จำเป็นและเพียงพอที่จะทำให้เกิด (2) การมองเห็นภาวะที่ติงามและคุณค่าของสิ่งทั้งหลาย ความสัมพันธ์ระหว่าง (1) กับ (2) ไม่แน่ชัดว่าจะดำเนินไปในลักษณะใด เมื่อเห็นแล้วก็อาจจะหยุดแค่นั้น หรือไปต่อก็ได้ กล่าวคือ ผู้มีเมตตาเมื่อรู้ว่าอะไรคือภาวะที่ติงาม มีคุณค่า พิจารณาเห็นว่าบุคคลใดบุคคลหนึ่งยังไม่ได้บรรลุถึงภาวะที่ติงามเช่นนั้น เกิดความปรารถนาที่จะช่วยให้สัตว์หรือบุคคลนั้นบรรลุภาวะดังกล่าว จะเห็นว่า ในอารมณ์แห่งทางศีลธรรม มีกระบวนการเกิดขึ้นต่อเนื่องกันตั้งแต่การรับรู้ การเห็นคุณค่า เชื่อว่าเป็นสิ่งที่ทุกคนควรได้รับ และปรารถนาที่จะให้ทุกคนได้รับสิ่งที่ติงามและมีคุณค่านั้น มีการผสมผสานระหว่างอารมณ์ความรู้สึกและเหตุผล ในทางพุทธศาสนาเรียกภาวะติงามในตัวบุคคล หรือความปรารถนาที่เกิดขึ้นในสัตว์ บุคคล เช่นนี้ว่า ความเมตตา ฝ่ายอริธรรมจัดเมตตาไว้ในกลุ่มโสภณสาธารณเจตสิกที่เกิดพร้อมกับจิตที่ติงามทุกดวง เป็นองค์ธรรมรากฐานของความติงาม (ระวี ภาวิไล, 2548, หน้า 118-119) โดยเมตตานี้แฝงอยู่ในอโทสะ



(ความไม่โกรธ) (ระวี ภาวิไล, 2548, หน้า 124) พิจารณาจากสาระดังกล่าวนี้ อาจกล่าวได้ว่าเมตตาธรรมเป็นองค์ธรรมที่ประกอบด้วยคุณลักษณะด้านปัญญาที่หลอมสร้างอารมณ์ความรู้สึกให้ดำเนินไปในทางที่ถูกต้องดีงามคือ การเข้าใจอย่างถูกต้องเป็นกรอบคิดที่ส่งเสริมให้เกิดเป็นความรัก (เมตตา) เมื่อเมตตาเกิดขึ้นก็จะกำจัดอารมณ์ความรู้สึกฝ่ายลบคือความโกรธ มีความปรารถนาที่จะส่งเสริมให้ผู้อื่นมีชีวิตที่ดีงาม (กรุณา) เพราะเข้าใจอย่างถูกต้องตามความเป็นจริงว่าไม่มีใครต้องการมีชีวิตที่เลวร้ายและทุกชีวิตล้วนปรารถนาจะหลุดพ้นจากชีวิตที่เป็นทุกข์

ใน Rhethorics อริสโตเติลกล่าวถึงความสงสาร รวมทั้งอารมณ์อื่น ๆ เช่น ความกลัว ความโกรธ ความริษยาและความเกลียด เพื่อให้ความรู้ทางจิตวิทยาแก่ผู้ปกครอง (McKeon, 2001, pp.1316-1451) สำหรับอริสโตเติล ความสงสารไม่อาจถือเป็นคุณธรรมทางสังคมเพราะความสงสารคือความรู้สึกเจ็บปวดที่มองเห็นความชั่วร้ายที่เกิดขึ้นกับบุคคลใกล้ชิดกับเราหรือมีอะไรบางอย่างที่เหมือนเรามีตัวเองเป็นศูนย์กลางมากกว่าเป็นอารมณ์ที่คำนึงถึงสวัสดิภาพของผู้อื่น อารมณ์ที่ขับเคลื่อนความสงสาร คือความหวาดกลัวต่อสถานการณ์เมื่อจินตนาการไปถึงความเป็นไปได้ที่มันจะเกิดกับตนเองหรือคนใกล้ชิด แตกต่างจากความเมตตา สงสารที่เป็นอารมณ์ความรู้สึกที่ร่วมเจ็บปวดหรือร่วมสุขทุกข์กับผู้อื่น รวมถึงเป็นอารมณ์ที่ร่วมกังวลใจกับความรู้สึกเจ็บปวดของผู้อื่น ความรู้สึกเมตตาในคำอธิบายของอริสโตเติลมีลักษณะคล้ายกันกับ “เช้ออื่น” ในปรัชญาของเม้งจื่อ (หนึ่งในนักปรัชญาสำนักขงจื่อ) ที่ว่า “เช้ออื่น” คือความรู้สึกที่ไม่อาจทนเห็นความเจ็บปวดที่เกิดขึ้นกับผู้อื่น แต่ “เช้ออื่น” ไม่ได้เป็นอารมณ์ชนิดเดียวกันกับความสงสารหรือความสมเพชเวทนา เพราะผู้ที่มีเช้ออื่นไม่จำเป็นต้องมีสถานะเหนือกว่าผู้ที่ทุกข์เข็ญหรือตกอยู่ในความเจ็บปวดเสมอไป ไม่จำเป็นต้องมีความคิดว่าตนมีโอกาสที่จะตกไปอยู่ในสถานะเช่นเดียวกับกับผู้อื่นที่ได้รับความเจ็บปวด อารมณ์แบบ “เช้ออื่น” ไม่ใช่อารมณ์ที่มีลักษณะของการเห็นแก่ตัว หรือมีตัวเองเป็นศูนย์กลาง (ศรัญญา อรุณจรงค์ดี, 2557, หน้า 194-200) น่าสนใจว่า ไม่ว่าจะเป็นอริสโตเติลหรือเม้งจื่อ ต่างถือว่าอารมณ์ความรู้สึกที่มีฐานะเป็นคุณธรรมนั้นต้องมีจุดอ้างอิงที่ชีวิตของ



ผู้อื่น ไม่ใช่มีตัวเองเป็นศูนย์กลาง เช่นเดียวกันกับในแนวคิดของพุทธศาสนา ตามคำอธิบายของพระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต) ที่กล่าวถึงข้างต้น จิตที่ประกอบด้วย โลภ โกรธ หลง ถือว่าเป็น “อกุศลจิต” ความคิดเหล่านี้มีจุดอ้างอิงเดียวคือสำนึกแห่ง “ตัวตน” อันสืบเนื่องจากการไม่มีปัญญาพิจารณาเห็นสิ่งต่าง ๆ ตามความเป็นจริง เมตตา (ความรัก) กับสเนหะ (ความรักใคร่) แตกต่างกันอย่างหลังมีสำนึกแห่งตัวกูของกูเป็นศูนย์กลาง แต่เมตตาไม่มีความรู้สึกดังกล่าว

มาร์ทา นุสบอม (Nussbaum, 2001, pp. 297-353) นำแนวคิดเรื่อง “ความสงสาร” ของอริสโตเติล มาขยายความว่า อารมณ์สงสารประกอบด้วย ความเชื่อสามประการ ได้แก่ (1) ความเชื่อว่าความเจ็บปวดที่คนอื่นได้รับนั้นรุนแรงและสำคัญ (2) ความเชื่อว่าความเจ็บปวดนั้นไม่ได้มีสาเหตุมาจากเจ้าตัวเลือกหรือกระทำเอง (3) ความเชื่อว่ามีความเป็นไปได้ที่ผู้สงสารจะเป็นเหมือนผู้ถูกสงสาร (Nussbaum, 2001, p. 306) ตามแนวคิดของอริสโตเติล ความเมตตาเป็นอารมณ์ที่มุ่งตรงไปยังชะตากรรมอันชั่วร้ายหรือความทุกข์ของผู้อื่น นุสบอมจึงให้นิยามความหมายของเมตตาว่า “ความเมตตา คืออารมณ์ความรู้สึกอันเจ็บปวดที่เกิดขึ้นจากการตระหนักถึงชะตากรรมอันโหดร้ายที่ผู้อื่นได้รับมาโดยไม่สมควร” (Nussbaum 2001, pp. 301-306) สำหรับนุสบอม อารมณ์ความรู้สึก (emotion) เป็นการรู้คิด คือมีการรับรู้ การเห็น การตีความและการให้คุณค่าต่อวัตถุ (object) ที่สัมพันธ์กับความรู้สึกนั้น อารมณ์ความรู้สึกจึงเป็นการรู้คิดที่ไม่ได้แยกขาดจากเหตุผล (Nussbaum, 2001, pp. 26-37) เมตตาเป็นอารมณ์ความรู้สึกที่เกิดขึ้นแก่บุคคลเมื่อเขามองเห็นความหนักหนาสาหัสของความเลวร้ายหรือความเจ็บปวดของผู้อื่น ในเมตตาจึงมีองค์ประกอบสำคัญสองในสามของอารมณ์สงสารที่อริสโตเติลกล่าวไว้ ส่วนองค์ประกอบที่สามไม่จำเป็นต้องมีก็ได้ มีคำถามว่า เนื่องจาก “ความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัส” ในชีวิตของแต่ละคนไม่เหมือนกัน เราจะใช้มุมมองของใครพิจารณาตัดสินความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายกล่าวนั้น สำหรับนุสบอม ผู้ที่จะตัดสินความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายในชีวิตผู้ที่ควรได้รับความเมตตาคือผู้มีเมตตานั่นเอง (Nussbaum, 2001, pp. 307-310,



เนื่องน้อย บุญเนตร, 2557, หน้า 65-67) ณ จุดที่มีการตัดสินใจเกี่ยวกับความหนักหนาสาหัสของชีวิตที่องค์ประกอบด้านปัญญาหรือเหตุผลของเมตตาธรรมปรากฏขึ้นเพราะการตัดสินใจความถูกต้องเหมาะสม หรือไม่เหมาะสมต้องอาศัยความคิดเชิงเหตุผลซึ่งเป็นมิติเชิงปัญญา

พุทธศาสนาไม่ได้กล่าวถึงกระบวนการที่เกิดขึ้นในอารมณ์ทางศีลธรรมของผู้มีเมตตาธรรมโดยเฉพาะประเด็นที่ว่า การตัดสินใจที่มีเมตตาธรรมต่อผู้อื่นนั้นมีกระบวนการอย่างไร แนวคิดแบบอริสโตเติลที่เสริมเติมด้วยคำอธิบายของนุสบอมช่วยให้เห็นชัดเจนว่า การตัดสินใจทางศีลธรรมของผู้มีเมตตาธรรมนั้นอิงกับแนวคิดเรื่องความยุติธรรม ไม่ใช่อิงอยู่กับความกลัวที่ว่าสิ่งชั่วร้ายหรือความทุกข์ที่เกิดขึ้นกับผู้อื่นจะเกิดขึ้นกับตัวเอง และข้อพิจารณาเกี่ยวกับเป้าหมายของการมีชีวิตของปัจเจกบุคคล ตามคำอธิบายของนุสบอม สิ่งที่แผ่เจตนายู่ในอารมณ์เมตตา คือมนทัศน์เรื่องความเจริญงอกงามของมนุษย์และอุปสรรคปัญหาอันยิ่งใหญ่ของชีวิตมนุษย์ การตัดสินใจความหนักหนาสาหัสของความชั่วร้ายในชีวิตนั้นแม้จะมาจากมุมมองของผู้มีเมตตา แต่การตัดสินใจดังกล่าวจะถือเป็นส่วนหนึ่งของเมตตาได้ก็ต่อเมื่ออิงกับความเจริญงอกงามของชีวิตของผู้กำลังตกทุกข์ได้ยาก (Nussbaum, 2001, pp. 310-311) ดังนั้น แม้การตัดสินใจดังกล่าวจะมี “อติวิสัย” ของผู้มีเมตตาเป็นองค์ประกอบสำคัญ เมื่ออิงอยู่กับหลัก “ความเจริญงอกงามของชีวิต” ที่ถือว่าเป็นจุดหมายปลายทางของกิจกรรมทั้งปวงของทุกชีวิต ผู้ตัดสินก็สามารถตัด “อคติ” (สำนึกที่อิงอยู่กับตัวเองเป็นศูนย์กลาง) ออกไปได้โดยยึดความเจริญงอกงามในชีวิตของผู้อื่นที่เป็นวัตถุแห่งเมตตาเป็นตัวตั้ง (Nussbaum, 2001, pp. 31-32) ณ จุดนี้เองที่อาจจะเรียกตามภาษาของพุทธศาสนาว่า มี “ปัญญาที่มองเห็นภาวะที่ดิ้นรนและคุณค่าของสิ่งทั้งหลาย” เกิดขึ้นและเป็นพื้นฐานให้แก่เมตตาธรรม

ตามการวิเคราะห์ของนุสบอม ความเมตตาไม่จำเป็นต้องเกิดจากความกลัวว่าความทุกข์อันแสนสาหัสที่ผู้อื่นได้รับนั้นวันหนึ่งอาจจะตกมาถึงเรา ซึ่งเป็นการพิจารณาที่อิงกับตัวตนของผู้มีเมตตา เอกลักษณะสำคัญของอารมณ์เมตตาอยู่กับการตัดสินใจทางคุณค่า 3 ประการกล่าวคือ หนึ่ง ความหนักหนาสาหัสของ



ความทุกข์ที่ตัดสินโดยอิงกรอบความเจริญงอกงามของผู้อื่น สอง ความสมควรได้รับ ซึ่งเป็นการตัดสินคุณค่าในกรอบความยุติธรรม และสาม การเห็นความทุกข์และความเจริญงอกงามของผู้อื่นเป็นส่วนหนึ่งในความเจริญงอกงามของชีวิตตนเอง ความเมตตาแม้จะมีความเจริญงอกงามของตัวผู้มีเมตตาเป็นจุดอ้างอิง แต่ก็แตกต่างกันกับการมีตัวเองเป็นจุดอ้างอิงในแบบอัตนิยม ผู้ที่มีเมตตา “สำนึกรู้อย่างชัดเจนถึงความต่างระหว่างชีวิตของเขากับชีวิตของผู้ที่กำลังตกทุกข์ได้ยาก และพยายามที่จะแสวงหาสิ่งที่ดีให้แก่ผู้ที่กำลังตกทุกข์ได้ยากซึ่งเป็นคนละคนกับตนเอง แต่เป็นคนที่เราทำให้เป็นส่วนหนึ่งของโครงการที่มีเป้าหมายและจุดหมายของเธอเอง” (Nussbaum, 2001, p.336) เนื่องน้อย บุญเนตร ขยายความว่า โลกทัศน์ที่สะท้อนออกมาในการตัดสินสิ่งต่าง ๆ ในอารมณ์แห่งเมตตานี้จะน้อยจะต้องมีที่ทางให้แก่ “ความเคารพต่อเพื่อนมนุษย์และการปฏิบัติต่อเพื่อนมนุษย์ในฐานะที่เป็นจุดหมายในตัวเอง” ซึ่งรวมไปถึงการเคารพต่อผู้อื่นในฐานะที่เขาเป็นผู้กระทำทางศีลธรรม มีอิสรภาพที่จะเลือกกระทำ ทั้งให้ความสำคัญต่อผู้อื่นไม่ว่าจะอยู่ใกล้หรือไกล (เนื่องน้อย บุญเนตร, 2557, หน้า 75) นุสบอมให้เรลองจินตนาการถึงสถานการณ์ที่คนคนหนึ่งเกิดความรู้สึกสงสารหรือเกิดความเมตตาต่อผู้อื่นที่ได้รับ ความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัส ผู้มีเมตตาเมื่อพบสถานการณ์ดังกล่าวย่อมมีความรู้สึกสะเทือนไหวปั่นป่วนในอารมณ์เนื่องจากเขารู้สึกว่าสิ่งที่เกิดขึ้นเป็นความชั่วร้ายที่คนคนนั้นไม่ควรจะได้รับ ยิ่งเกิดขึ้นกับคนที่ใกล้ชิดกับเราก็ก็น่าจะมีความปั่นป่วนในความคิดมากขึ้น อารมณ์ที่เกิดขึ้นย่อมมีความเข้มข้นกว่าคนที่เราไม่รู้จัก (คนอื่นคนแปลกหน้า) และเนื่องจากเมตตาธรรมเป็นท่าทีทางศีลธรรมอย่างหนึ่ง แม้เราสามารถ “ขยายวง” ความห่วงใยต่อความทุกข์ของผู้อื่นเพื่อผู้อื่นเอง ความห่วงใยดังกล่าวต้องอาศัยความสามารถในการจินตนาการรายละเอียดที่เป็นรูปธรรมของคนเหล่านั้น ยิ่งผู้อื่นห่างไกลจากเรามากเท่าไร ทั้งในมิติการศึกษา วัฒนธรรม การเมือง สังคมรวมทั้งด้านเศรษฐกิจ ก็ยากยิ่งที่จะจินตนาการถึงรายละเอียดที่เป็นรูปธรรมเกี่ยวกับเขา ดังนั้น เราจึงจำเป็นต้องมีการศึกษาเพื่อพัฒนาอารมณ์ทางศีลธรรม ซึ่งไม่เพียงแต่ทำให้เรารู้จักระงับอารมณ์ความรู้สึกบางอย่าง เช่น



ความกลัว ความเกลียดที่ไม่มีเหตุผลเท่านั้น หากยังหมายรวมถึงการพัฒนาหรือขัดเกล่าให้มีอารมณ์อย่าง “มีเหตุผล” เหมาะสมกับวัตถุแห่งอารมณ์ เหมาะสมกับกาลเทศะ เหมาะสมกับความเข้มข้น สำหรับนุสบอม พัฒนาการของอารมณ์ทางศีลธรรม (เมตตาธรรม) คือ “การขยับให้แวดวงต่าง ๆ ไกลศูนย์กลางเข้าไปเรื่อย ๆ จนทำให้มารดาบิดาเป็นเสมือนตัวเราเอง ญาติพี่น้องเป็นเสมือนมารดาบิดาคนแปลกหน้าเป็นเสมือนญาติพี่น้อง” (Nussbaum, 2001, p.388, เนื่องน้อย บุญเนตร, 2557, หน้า 78-79)

สรุปจากแนวคิดของพุทธศาสนาที่อธิบายโดยพระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) และแนวคิดแบบอริสโตเติลที่อธิบายเพิ่มเติมโดยนุสบอม เมตตาธรรมประกอบด้วยสองส่วนคือ ส่วนที่เป็นอารมณ์ความรู้สึก ได้แก่ ความรัก ความอาทรที่บุคคลผู้มีเมตตาธรรมจะพึงมีต่อผู้อื่น แต่อารมณ์ความรู้สึกแห่งเมตตานี้มีองค์ประกอบทางปัญญาอีกสามประการคือ (1) การเข้าใจสถานะความเป็นจริงของชีวิต(และโลก) และการเข้าใจเป้าหมายของชีวิตมนุษย์ที่ว่ามนุษย์ที่เกิดมาในวัฏสงสารล้วนมีความต้องการที่จะมีชีวิตที่เจริญงอกงามหรือชีวิตที่มีความสุข (2) การพิจารณาความทุกข์อันหนักหนาสาหัสของผู้อื่นโดยไม่มีตัวตนของตนเองเป็นศูนย์กลางในการตัดสิน แต่ใช้แนวคิดเรื่องความเจริญงอกงามในชีวิตของผู้อื่นเป็นข้อพิจารณา (3) สำนึกเกี่ยวกับความยุติธรรมทางสังคมที่ว่า ผู้ที่ได้รับความทุกข์หรือความชั่วร้ายอันหนักหนาสาหัสอันไม่สมควรมันควรได้รับการช่วยเหลือเนื่องจากความทุกข์ที่เขาได้รับนั้นไม่ใช่สิ่งที่มีสาเหตุมาจากตัวเขาเอง หรือแม้สิ่งที่เขาได้รับนั้นอาจจะมาจากตัวเขาเองแต่ได้รับมากเกินไปส่วนที่ควรจะได้รับ ในที่นี้ เมตตาธรรมที่เป็นความรักที่ไม่เจือปนด้วยอิจฉาหรือตัวกูของกูตามความหมายของพุทธศาสนาสามารถเกิดขึ้นได้แม้จากบุคคลที่ไม่ได้ปราศจากกิเลสอย่างสิ้นเชิง โดยอาศัยการคิดคำนึงความเจริญงอกงามของชีวิตผู้อื่นที่ไม่ใช่ชีวิตของผู้มีเมตตาธรรม และการตัดสินใจด้วยหลักแห่งความเป็นธรรมที่มนุษย์ในสังคมหรือผู้เกิดมาในวัฏสงสารจะพึงได้รับการนำข้อพิจารณาเกี่ยวกับชีวิตของผู้อื่นและหลักความเป็นธรรมมาเป็นบริบทในการตัดสินใจเกี่ยวกับการปฏิบัติเมตตาธรรมลักษณะดังกล่าวมานี้ คือการที่ผู้มี



คุณธรรมจะนำตัวเองออกมาจากศูนย์กลางของการตัดสินใจที่เจือด้วยวิชา เพื่อที่อารมณ์ความรู้สึกทางศีลธรรมจะเกิดขึ้นอย่างเหมาะสม ต่อบุคคลที่เหมาะสม ในจังหวะเวลาที่เหมาะสม และด้วยแรงจูงใจที่เหมาะสม เมื่อพิจารณาเมตตาธรรม ในฐานะอารมณ์ทางศีลธรรมของบุคคลตามข้อเสนอของนุสบอม คุณธรรมชนิดนี้ ที่เกี่ยวข้องกับการตัดสินใจที่คำนึงถึงมนุษยธรรมคือมีมนุษยชาติเป็นเป้าหมายในการตัดสินใจใคร่ครวญ ซึ่งข้อนี้ตรงกับสิ่งที่พุทธศาสนาเรียกร่องว่าเมตตาเป็นองค์ธรรม ที่ไม่เจือด้วยตัณหาหรือความรักที่มีผลประโยชน์ของตนเองเป็นตัวตั้ง

คำถามที่ยากกว่านี้คือ การพัฒนาเมตตาธรรมให้เกิดขึ้นใน “คนอื่น” ซึ่งเป็น “คนแปลกหน้า” ในเชิงสังคมวัฒนธรรม เพราะการจะมีเมตตาธรรมได้นั้นมาจากสำนึกเกี่ยวกับความเป็นเพื่อน ความรู้สึกเป็นญาติพี่น้อง หรือกล่าวตามคำของริเกอร์คือการเป็นพวกเดียวกัน ตามแนวคิดของพุทธศาสนา เมตตาธรรมไม่มีประมาณ (ไม่มีเงื่อนไข) จะเกิดขึ้นจากจิตสำนึกที่ไม่มีการแบ่งแยกแตกต่าง ดังที่ปรากฏในพิธีกรรมแผ่เมตตาของพุทธศาสนิกชน ในที่นี้ขอเรียกกระบวนการที่ทำให้เกิดสำนึกเมตตาธรรมต่อผู้อื่นดังกล่าวนี้อีกว่า การสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมขึ้นในปัจเจกบุคคล ซึ่งเรื่องนี้จำเป็นต้องอาศัยการฝึกฝนพัฒนา พุทธศาสนามีพิธีกรรมการแผ่เมตตาอันเป็นส่วนหนึ่งในพิธีกรรมทางศาสนาโดยการกล่าวคำภาวนาหรือประโยคภาษาที่จะช่วยกำหนดรูปสำนึกแห่งการเป็นเพื่อนร่วมทุกข์ในวัฏสงสารให้เกิดในใจผู้แผ่เมตตา แต่นุสบอมเสนอหลักการที่จะพัฒนาเมตตาธรรมขึ้นในใจของผู้มีเมตตา คือ การทำให้ผู้อื่นเข้ามาอยู่ในแวดวงของความเจริญงอกงามในชีวิตของเรา (ผู้มีเมตตา) ทั้งนุสบอมและพุทธศาสนาต่างมองว่าอารมณ์ทางศีลธรรมที่มีต่อคนแปลกหน้านั้นเป็นเรื่องที่ต้องอาศัยจินตนาการ แต่การพัฒนาจินตนาการเกี่ยวกับผู้อื่นหรือคนแปลกหน้าในลักษณะที่จะก่อให้เกิดความปั่นป่วนแห่งอารมณ์ทางศีลธรรม เกิดเมตตาขึ้นในตัวเรามากพอจนสามารถโอบอุ้มเอาชีวิตผู้อื่นไว้เป็นส่วนหนึ่งของชีวิตเรานั้นไม่ใช่เรื่องง่าย ยิ่งในสังคมที่ขับเคลื่อนด้วยระบบเศรษฐกิจทุนนิยมและโลกาภิวัตน์ที่คนแปลกหน้ามาอยู่รวมกันเป็นจำนวนมาก ไร้ใจกันได้ยาก ก็ยิ่งยากที่จะสร้างเมตตาธรรมให้เกิดขึ้นระหว่างกันซึ่งเป็นคนแปลกหน้า



ได้ การมีเมตตาในสถานการณ์เช่นนี้ต้องอาศัยความเข้าใจและความรู้สึกร่วมทุกข์กับผู้อื่นค่อนข้างสูง แต่การจะจินตนาการถึงชีวิตที่เป็นทุกข์ของผู้อื่นได้นั้นเริ่มต้นจากจุดไหน อย่างไร ในวรรณกรรมพุทธศาสนา นอกจากสอนให้ผู้ปฏิบัติจินตนาการเพื่อพัฒนาเมตตาธรรมภายในบริบทของการเจริญภาวนาแล้วก็ได้กล่าวถึงกระบวนการสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมที่เป็นขั้นตอนชัดเจนสามารถนำไปใช้ในสังคมพุทธชนธรรมที่คนแปลกหน้าได้เผชิญหน้ากันแต่ประการใด ดังนั้น ถ้าพิจารณาเรื่องนี้ในบริบทของพุทธศาสนา ไม่เพียงแต่ต้องอาศัยคำสอนซึ่งมีอยู่อย่างจำกัดเท่านั้น หากต้องอาศัยข้อมูลจากแหล่งอื่นที่ไม่ใช่หลักคำสอนโดยตรงด้วย ในที่นี้ ผู้วิจัยนำเรื่องเล่าจากสุวรรณสามชาดกมาเป็นส่วนหนึ่งในการศึกษาวิเคราะห์ เพื่อจะแสดงให้เห็นพัฒนาการของเมตตาธรรม หรือ “การเปลี่ยนแปลงอารมณ์ทางศีลธรรม” ในปัจเจกบุคคลที่เป็นรูปธรรม

3. การเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในปัจเจกบุคคล : วิเคราะห์จาก สุวรรณสามชาดก

พุทธศาสนาเสนอว่า เมตตาธรรมจะนำไปสู่การอยู่ร่วมกันด้วยดีในทางสังคม และจะพบคำสอนที่ว่า เมตตาธรรมสามารถจะก่อให้เกิด “พลังทางศีลธรรม” คือสร้างความเปลี่ยนแปลงทางพฤติกรรมในผู้อื่นได้ เช่น ใน “เมตตาสูตร” (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 1-10 หน้า 20-22) มีคำสอนที่แสดงว่า การแผ่เมตตาจะช่วยกลับใจเทวดาผู้ไม่เป็นมิตรต่อภิกษุให้กลายเป็นมิตรได้ อรรถกถาเมตตาสูตรให้รายละเอียดว่า เพื่อจะกลับใจเหล่าเทวดาที่อาศัยอยู่ตามป่าไม้ไม่ให้ทำร้ายหรือหลอกหลอนภิกษุผู้ปฏิบัติธรรม ภิกษุพึงแผ่เมตตาแก่เทวดาเหล่านั้นในสองเวลาคือ เวลาเย็นและเวลาเช้า (มหามกุฏราชวิทยาลัย เล่ม 39 หน้า 335)¹ คำสอนนี้ได้กลายเป็นรูปแบบการแผ่เมตตาแก่สรรพสัตว์ซึ่งมักอยู่ในรูปของพิธีกรรมทางศาสนา กล่าวคือ เมื่อเสร็จสิ้นการประกอบพิธีสวดมนต์หรือเจริญภาวนา ทำวัตรเช้า-เย็น พุทธศาสนิกชนก็จะสวดบทแผ่เมตตา นอกจากนี้ยังปรากฏรูปแบบการแผ่เมตตา

* ปรมัตถโคตติกา, อรรถกถาพุทธทศนิกาย พุทธทศปาฐะ



ในอรรถกถาธรรมบท (เรื่องสามาวติ) คือการแผ่เมตตาในขณะที่มีอันตรายเกิดขึ้น เฉพาะหน้า โดยผู้ปฏิบัติตั้งโมตรจิตมุ่งตรงไปยังผู้กำลังมุ่งร้ายหมายชีวิตตน ทั้งสองแบบนี้มีลักษณะคล้ายกันคือการพัฒนาเมตตาให้เกิดขึ้นภายในจิตใจของตน เท่านั้นโดยเชื่อว่าพลังเมตตาที่เกิดขึ้นภายในใจตนจะมีพลังสามารถเปลี่ยนแปลงผู้อื่นได้ น่าสงสัยว่าการแผ่เมตตาเช่นนี้สามารถสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรม ในปัจเจกบุคคลได้จริงหรือไม่ การแผ่เมตตาโดยพัฒนาสำนักแห่งความไม่เบียดเบียน ภายในใจตนอย่างเดียวจะมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในผู้อื่นได้อย่างไร

คำถามอีกประการหนึ่งคือถ้าบุคคลไม่ได้เป็นผู้อบรมตนในเรื่องคุณธรรม มาก่อนเมื่อเผชิญหน้ากับผู้อื่นซึ่งเป็นคนแปลกหน้า เขาจะเกิดเมตตาแก่ผู้อื่นได้ อย่างไร ? ผู้วิจัยคิดว่า สุวรรณสามชาดก (พระไตรปิฎก เล่ม 28 ข้อ 296-420 หน้า 229-245) เป็นเรื่องเล่าที่จะช่วยให้เราเห็นเรื่องราวความเปลี่ยนแปลงทาง ศีลธรรมที่ค่อย ๆ เกิดขึ้นในผู้อื่นที่ไม่ใช่ผู้แผ่เมตตาธรรมแต่เป็นผู้รับการแผ่เมตตา ธรรม หากนำมาพิจารณาในกรอบคิดเรื่องการเกิดขึ้นของเมตตาธรรมที่नुสบอมรับ และพัฒนามาจากปรัชญาความสงสารของอริสโตเติล และนำแนวคิดทางปรัชญา ที่เกี่ยวข้องมาพิจารณาวิเคราะห์หาความหมายในเรื่องเล่า น่าจะช่วยให้เข้าใจได้ ว่าการปฏิบัติเมตตาธรรมนั้นสามารถพัฒนาขึ้นในรูปแบบอื่นที่ไม่ใช่เฉพาะใน รูปพิธีกรรมทางศาสนาเท่านั้น แนวคิดทางปรัชญาต่าง ๆ จะทำให้เราอธิบายได้ อย่างมีเหตุผลว่าการมีเมตตาธรรมจะเป็นพลังให้เกิดความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรม ในปัจเจกบุคคลได้หรือไม่เพราะอะไร และเราจะพัฒนาเมตตาให้เกิดขึ้นในผู้อื่น ซึ่งเป็นคนแปลกหน้าได้อย่างไร

3.1 ฉาก เรื่องเล่า ใน “สุวรรณสามชาดก”

สุวรรณสามชาดกมีตัวละครหลักคือ (1) ฤๅษีคู่สามีภรรยา ผู้เป็นมารดา บิดาของสุวรรณสาม (2) สุวรรณสาม (3) ปิลักษณ์ (พระราชาแห่งกาสิ) และ (4) เทพธิดา (ผู้เป็นอดีตมารดาของสุวรรณสามในชาติก่อน) จากเรื่องเล่าใน อรรถกถา ผู้วิจัยขอแบ่งเรื่องเล่าที่เกี่ยวข้องออกเป็นสองส่วน ส่วนแรกเป็นเหตุการณ์



ปัจจุบันซึ่งอรรถกถาจารย์เล่าถึงความสัมพันธ์ระหว่างภิกษุรูปหนึ่งกับครอบครัว (มารดาบิดา) ภิกษุรูปนี้เป็นบุตรของเศรษฐี เลื่อมใสในคำสอนของพระพุทธเจ้าจึง ออกบวชเป็นภิกษุ หลังจากบวชแล้ว มารดาบิดาผู้ชราก็ยากจนลงเรื่อย ๆ จนกลายเป็นคนสิ้นไร้ไม้ตอก ส่วนภิกษุผู้เป็นบุตรหลักไปปฏิบัติธรรมในต่างถิ่น ผ่านไปนานหลายปีก็ไม่บรรลุลุทธิธรรมดังปรารถนา ได้ฟังเรื่องเล่าเกี่ยวกับมารดาบิดา ของตนจากภิกษุผู้สัจจมารูปหนึ่ง เกิดความเศร้าสลดใจจึงตัดสินใจเดินทาง กลับบ้านเกิด พบมารดาบิดา เห็นสภาพตั้งขอทานจึงตัดสินใจทำหน้าที่ดูแลมารดา บิดาของตนทั้งที่ยังดำรงสมณเพศ โดยนำอาหารที่ได้จากบิณฑบาตและผ้าบังสุกุล ที่เกิดขึ้นไปให้มารดาบิดาใช้สอย ส่วนตัวเองห่มจีวรเก่าและอดอาหารในบางมื้อ จนซูบผอม พวกภิกษุทราบเรื่องจึงตำหนิท่านและนำความไปกราบทูลพระพุทธเจ้า เมื่อพระพุทธเจ้าทรงทราบ นอกจากจะไม่ทรงตำหนิแล้วทรงสาธุการและยกย่อง ภิกษุรูปนั้นด้วยการเล่า “สุวรรณสามชาดก” เพื่อชี้ว่าไม่ว่าจะอยู่ในสถานะแบบ ไหนก็ควรจะต้องดูแลมารดาบิดาให้มีความสุข (มหามกุฏราชวิทยาลัย เล่ม 63 หน้า 169-213) ขอเรียกเรื่องเล่าเกี่ยวกับภิกษุรูปนี้ว่า “เรื่องเล่าส่วนนอก” ส่วนเรื่อง รวของสุวรรณสามในขุททกนิกาย ชาดกจะเรียกว่า “เรื่องเล่าส่วนใน”

เรื่องเล่าส่วนใน สุวรรณสามชาดกเป็นเรื่องของดาบสหนุ่มชื่อ “สาม” มารดาบิดาของสามเกิดในตระกูลนายพราน แต่ไม่ชอบการฆ่าสัตว์จึงออกบวชเป็น ฤๅษีในป่าแห่งหนึ่ง เมื่อให้กำเนิดสามแล้วต่อมาก็ถูกพิษทำร้ายจนดาบอด จึงตกอยู่ ในความดูแลของสาม ทั้งสองปลูกฝังให้บุตรของตนมีเมตตาธรรมต่อสัตว์ เมตตา ธรรมของสามทำให้สัตว์ป่าไม่กลัวเขา คอยเป็นเพื่อนเล่นของเขาขณะไปหาผลไม้ หรือไปดักน้ำที่ลำธารมาให้มารดาบิดาบริโภคใช้สอย เย็นวันหนึ่ง ปิลักษณ์ ราชา แห่งกาสิออกเดินทางสู่ป่าล่าสัตว์เพียงลำพังจนถึงทำน้ำที่สุวรรณสามลงมาดักน้ำ ไปให้มารดาบิดา และได้แอบซุ่มในพุ่มไม้เพื่อจะยิงสัตว์ที่ลงมาดื่มน้ำในลำธาร แต่ เมื่อเห็นสุวรรณสามเดินลงมายังลำธารพร้อมสัตว์ป่าจำนวนมาก ปิลักษณ์เกิดความ ประหลาดใจต้องการรู้ว่าเป็นเทวดาหรือเป็นนาคกันแน่ ต้องการเอาเรื่องสัตว์ ประหลาดไปอวดอ้างกับชาวเมือง เพื่อจะจับตัวไว้จึงยิงธนูทะลุอกด้านซ้ายของ



สุวรรณสาม ก่อนสิ้นสติสุวรรณสามขอร้องให้คนที่ยังตนเองออกจากที่ซ่อน เมื่อทนอ้อนวอนไม่ไหวปิลักษณ์จึงปรากฏตัวขึ้นและต้องประหลาดใจที่ไม่เห็นความโกรธเกลียดใด ๆ ปรากฏในสุวรรณสามเลย บทสนทนาก่อนสิ้นใจ สุวรรณสามบอกเล่าถึงความเป็นมาของตนและความโศกเศร้าที่มีต่อมารดาบิดา ปิลักษณ์ก็เกิดความสะท้านใจและหวาดกลัวอย่างมาก เมื่อเขาก็ได้รับการเตือนสติจากเทพธิดา (ผู้ซึ่งเคยเป็นมารดาของสุวรรณสามในอดีตชาติ) จึงเดินทางไปยังอาศรมของสองฤๅษีสามิภรรยา หลังการสนทนาเขารู้สึกผิดและขออุทิศตนอยู่ในอาศรมเพื่อดูแลมารดาบิดาของสุวรรณสามตลอดชีวิต (พระไตรปิฎก เล่ม 28 ข้อ 296-240 หน้า 229-245) เรื่องราวนี้แสดงให้เห็นว่าปิลักษณ์เกิดความเปลี่ยนแปลงภายในตนเองไปโดยลำดับ จากผู้ที่ฆ่าผู้อื่น สู่การอุทิศตนรับใช้มารดาบิดาของคนแปลกหน้าที่ตนเพิ่งพบเห็นและเพิ่งลงมือฆ่า ขอเรียกความเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นแก่ปิลักษณ์นี้ว่า “ความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในปัจเจกบุคคล”

เพื่อตอบประเด็นว่า “ความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรม” ในปัจเจกบุคคล มีกระบวนการอย่างไรหรือสามารถพัฒนาขึ้นในปัจเจกบุคคลได้อย่างไร เราจะพิจารณาเฉพาะเรื่องเล่าส่วนนี้เป็นหลัก ได้แก่ การเผชิญหน้ากันระหว่างปิลักษณ์กับสุวรรณสาม ที่ริมธารกลางป่า นับตั้งแต่ปิลักษณ์เห็นสุวรรณสามครั้งแรก ตัดสินใจยิงธนูสังหาร เมื่อทนต่อคำเรียกร้องของสุวรรณสามไม่ได้ จึงออกจากที่ซ่อนตัวไปเผชิญหน้ากับคนที่ตนไม่รู้จักรซึ่งกำลังจะเสียชีวิต จนกระทั่งถึงช่วงตัดสินใจยอมทิ้งราชสมบัติอุทิศตนอุปัชฌ์เลี้ยงดูฤๅษีสองสามีภรรยาผู้ที่ตนไม่รู้จักรอีกเช่นกันเพื่อทดแทนความผิดที่ตนได้กระทำให้ เรื่องเล่าดังกล่าวนี้มีสาระที่ควรพิจารณาอย่างยิ่ง

โดยทั่วไป ตัวละครเอกของเรื่องคือ สุวรรณสาม (ในฐานะพระโพธิสัตว์) จะเป็นจุดศูนย์กลางของการวิเคราะห์สาระธรรมของพุทธศาสนิกชน เมื่อพิจารณาจากเรื่องเล่าที่ยึดเอาพระโพธิสัตว์เป็นศูนย์กลางในการสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในผู้อื่น ต่อคำถามที่ว่า เหตุใด ปิลักษณ์จึงกลับใจมีเมตตาต่อสุวรรณสามและครอบครัว คำตอบที่เราได้เรียบเรียงตรงไปตรงมาคือ คุณธรรมหรือบุคลิกภาพของสุวรรณสามนั่นเองมีพลังในการเปลี่ยนแปลงอารมณ์ทางศีลธรรม ทำให้



ปิลักษณ์กลับใจจากผู้ที่ทำร้ายกลายเป็นผู้พร้อมจะให้ความช่วยเหลือ คำอธิบายนี้สะท้อนความเชื่อว่าคุณธรรมมีพลังลึกลับที่สามารถกลับใจผู้อื่นได้ แต่เรื่องนี้ที่ดูลึกลับนี้สามารถอธิบายให้เห็นถึงความเป็นเหตุเป็นผลที่สามารถประจักษ์ได้ โดยใช้แนวคิดแบบขงจื๊อมาช่วยอธิบาย (ดูข้างหน้า) อย่างไรก็ตาม ในแง่วิธีการ เราจะลองพิจารณาเรื่องนี้โดยมองจากมุมมองของปิลักษณ์ในฐานะผู้ที่เกิดความเปลี่ยนแปลงทางด้านอารมณ์ทางศีลธรรม คือจากความคิดมุ่งร้ายไปสู่เมตตา การวิเคราะห์จากมุมมองนี้ช่วยให้เห็นกระบวนการอันซับซ้อนที่เมตตาธรรมค่อย ๆ พัฒนาขึ้นอย่างเป็นรูปธรรมในตัวบุคคลที่มีความแปลกหน้าต่อกัน ถ้าเรายอมรับว่าการสละตนเองของปิลักษณ์เพื่อเลี้ยงดูพ่อแม่ของสุวรรณสาม คือ การปฏิบัติเมตตาธรรม คำถามคือ อะไรทำให้ปิลักษณ์ยอมละทิ้งอำนาจราชสมบัติเพื่อรับใช้ฤาษีผู้ตาบอด อะไรทำให้ปิลักษณ์เกิดสำนึกทางจริยธรรมจนตัดสินใจขจัดเชยความผิดแก่คนแปลกหน้าอย่างสุวรรณสาม คำตอบคือ ความสะเทือนใจและความหวาดกลัวต่อความผิดซึ่งจะได้รับโทษทัณฑ์ในนรกหลังจากตายไปแล้ว ความกลัวเป็นเรื่องของอารมณ์ความรู้สึกอันมาจากการตระหนักถึงผลร้ายที่ตนเองจะได้รับตอบสนอง คำตอบนี้ดูชัดเจนอยู่แล้วในเรื่องเล่าแต่ยังไม่น่าพอใจนัก

เมื่อเทียบกับเรื่องเล่าส่วนนอก ในกรณีของพระภิกษุผู้เลี้ยงดูมารดาบิดา เป็นเรื่องที่สามารถเข้าใจได้ว่า ความรักที่มีต่อมารดาบิดาหรือความรักที่มารดาบิดามีต่อบุตรของตนนั้นเป็นความรักแท้ที่อาจทำให้บุคคลยอมละทิ้งความปรารถนาส่วนตนได้ ดังคำอธิบายของท่านพระธรรมปิฎก(ป. อ. ปยุตฺโต) หรือมองจากมุมมองของนุสบอม คนใกล้ชิดกับเราย่อมสร้างความสะเทือนใจต่ออารมณ์หรือสร้างความปั่นป่วนแก่อารมณ์ทางศีลธรรมแก่เราได้มากกว่าคนไกลหรือคนแปลกหน้า กรณีราชาปิลักษณ์กับสุวรรณสามเป็นความสัมพันธ์เชิงศีลธรรมระหว่างคนแปลกหน้า (ในความหมายที่ว่าทั้งสองคนไม่เคยรู้จัก ไม่เคยพบเห็นกันมาก่อนและมีสำนึกเชิงศีลธรรมต่อชีวิตแตกต่างกัน) ซึ่งโดยปกติ ความหนักหนาสาหัสของชีวิตที่คนแปลกหน้าเผชิญนั้นจะมีผลต่ออารมณ์ความรู้สึกหรือความปั่นป่วนทางอารมณ์ของเราได้น้อยกว่าคนที่เราใกล้ชิดสนิทซึ้ง แต่ปิลักษณ์ยอมละทิ้งชีวิตของตนเพื่อ



คนแปลกหน้าที่เพิ่งรู้จักไม่ถึงวัน แสดงว่าเหตุการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นนั้นได้สร้างความปั่นป่วนทางศีลธรรมแก่เขาเป็นอย่างมาก เราอาจเคยเห็นคนที่ชั่วร้ายจนเสียชีวิตแล้วชดเชยแก่ครอบครัว แต่เป็นไปได้ยากที่คนคนหนึ่งจะยอมละทิ้งวิถีชีวิตดั้งเดิมของตนเองทั้งชีวิตเพื่อคนแปลกหน้าได้ยกเว้นว่าจะมีคุณธรรมสูงมาก อย่างไรก็ตาม ถ้าพิจารณาโดยละเอียด เราจะเห็นว่าการเปลี่ยนแปลงด้านคุณธรรมของปิลักษณ์เริ่มขึ้นหลังจากถูกเตือนสติโดยเทพธิดาผู้มาจากเขาคันธมาทน์ และเกิดขึ้น อย่างสมบูรณ์เมื่อเขาเดินทางไปพบมารดาบิดาของสุวรรณสามและได้สนทนากัน คำเตือนสติของเทพธิดาอาจจะเป็นเสียงแห่งมโนธรรมสำนึกที่เกิดขึ้นในใจของปิลักษณ์ สำนึกด้านคุณธรรมจริยธรรมเหล่านี้เกิดขึ้นด้วยสาเหตุใด อะไรคือพลังผลักดันทางศีลธรรมที่สร้างความเปลี่ยนแปลงแก่ปิลักษณ์ คำตอบที่กล่าวถึงแล้วคือ ความเปลี่ยนแปลงเกิดขึ้นเพราะอำนาจ“เมตตาบารมี” หรือ “ความอุดมด้วยเมตตาธรรม” ของ “พระโพธิสัตว์” เมตตาอันอุดมเมื่อพัฒนาในจิตใจและแผ่ไปยังผู้อื่นที่แม้จะเคยเป็นศัตรูต่อกันก็จะมีพลังพิเศษที่ช่วยให้เกิดการกลับใจมาเป็นมิตรต่อกันได้ ตัวอย่างที่ใช้สนับสนุนคำตอบนี้ปรากฏในอรรถกถาธรรมบทหลายเรื่อง ตัวอย่างเช่น เรื่อง “พระนางสามาวดี” (สามาวดีวัตถุ) ขณะถูกพระเจ้าอุเทนจับประหารด้วยธนู ด้วยอานาภาพของเมตตาธรรมของพระนางทำให้ลูกธนูพุ่งไปแล้ววกกลับเข้าไปพระเจ้าอุเทนเสียเอง เรื่องนี้สะท้อนให้เห็นว่า เมตตาธรรม มีพลังที่จะเปลี่ยนแปลงความเลวร้ายให้กลายเป็นดีหรือมีพลังป้องกันภัยอันตรายต่าง ๆ ได้ (มหามกุฏราชวิทยาลัย เล่ม 40 หน้า 290-291) ในเมตตาสูต (ว่าด้วยอานิสงส์แห่งเมตตาเจโตวิมุตติ) พระพุทธเจ้าตรัสไว้ว่า “ภิกษุทั้งหลาย เมตตาเจโตวิมุตติที่บุคคลเสพ เจริญ ทำให้มากแล้ว ทำให้เป็นดุจยานแล้ว ทำให้เป็นที่ตั้งแล้ว ให้ตั้งมั่นแล้ว สังสมแล้ว บรรลุดีแล้วพึงหวังได้อานิสงส์ 8 ประการ” เช่น 1. หลับเป็นสุข 2. ตื่นเป็นสุข 3. ไม่ฝันร้าย 4. เป็นที่รักของมนุษย์ทั้งหลาย 5. เป็นที่รักของอมนุษย์ทั้งหลาย 6. เทวดาทั้งหลายรักษา 7. ไฟ ยาพิษ หรือศัตรูรากล้ำกรายไม่ได้ 8. เมื่อยังไม่แทงตลอดคุณวิเศษย่อมเข้าถึงพรหมโลก (พระไตรปิฎก เล่ม 23 ข้อ 1 หน้า 193-195)



พุทธพจน์ที่แสดงอานิสงส์ของการเจริญเมตตาเจโตวิมุตตินี้ ช่วยอธิบายว่าการเจริญเมตตาธรรมในสรรพสัตว์ทั้งปวงจะก่อให้เกิดอานิสงส์ต่าง ๆ เช่น จะกลายเป็นที่รักของมนุษย์และอมนุษย์ทั้งหลาย เป็นต้น เรื่องนี้แสดงให้เห็นข้อที่เมตตาธรรมจะมีผลต่อผู้เจริญเมตตาธรรมโดยตรง (เช่น การหลับเป็นสุข การตื่นเป็นสุข ไม่ฝันร้าย) อันเป็นการแสดงผลแห่งการเจริญเมตตาจะเกิดขึ้นแก่ผู้มีเมตตาเป็นหลัก ไม่ใช่มองจากมุมมองของผู้เป็นเป้าหมายของการเจริญเมตตาธรรม แต่ข้อนี้ก็แฝงแนวคิดว่า การเจริญเมตตาของปัจเจกบุคคลเป็นพลังผลักดันทางศีลธรรมหรือสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในผู้อื่นทั้งที่เป็นมนุษย์และไม่ใช่มนุษย์ เมตตาธรรมมีพลังที่จะแปรเปลี่ยนอารมณ์ความรู้สึกที่มั่งร้ายของผู้อื่นให้กลับมาตอบสนองในทางที่ดีงาม คำถามคือ เมตตาธรรมมีพลังทางศีลธรรมเช่นนี้ได้อย่างไร ผู้วิจัยคิดว่าในวรรณกรรมพุทธศาสนาและพุทธปรัชญา คำตอบที่ได้ยังไม่มีรายละเอียดชัดเจนเป็นเหตุเป็นผลมากพอ

เพื่อจะชี้ให้เห็นมิติที่ซับซ้อนของกระบวนการ ขอให้เริ่มต้นจากทำความเข้าใจว่า ถ้ายึดเอาพระบาลีเป็นหลัก มีเหตุการณ์ต่าง ๆ เกิดขึ้นตามลำดับดังนี้ (1) สุวรรณสามถูกยิงด้วยลูกธนูบาดเจ็บสาหัส เริ่มการสนทนาด้วยการถามถึงผู้ยิงธนูสังหารตนที่ซ่อนอยู่ (2) ปิลักษณ์ตัดสินใจเผชิญหน้ากับสุวรรณสาม (3) การแลกเปลี่ยนบทสนทนาจนการได้รับรู้เรื่องราวต่าง ๆ และความทุกข์ใจของสุวรรณสาม (4) ปิลักษณ์สะท้อนใจต่อความตายของเด็กหนุ่มคนหนึ่งผู้ซึ่งไร้ความผิด (5) การเตือนสติของเทพธิดาจากเขาคันทฆาตน์ (มารดาในอดีตชาติของสุวรรณสาม) เพื่อให้ปิลักษณ์สำนึกผิดและทดแทนความผิดที่ได้กระทำให้ (6) การเห็นและการได้สัมผัสกับสภาพความเป็นอยู่ของมารดาบิดาของสุวรรณสามที่อาศรมฤๅษีด้วยสถานการณ์เหล่านี้สร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในกบิลักษณ์ได้อย่างไร ผู้วิจัยจะอาศัยแนวคิดในปรัชญาจีนและปรัชญาตะวันตกมาวิเคราะห์ห็นัยสำคัญที่ปรากฏในเรื่องเล่าให้กระจ่างขึ้น



3.2 ความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในปัจเจกบุคคล: วิเคราะห์กรณี “ปิลักษณ์”

เหตุใด เมตตาศีลธรรมของสุวรรณสามจึงสามารถสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในผู้อื่น คือสามารถทำให้ปิลักษณ์กลายเป็นผู้มีเมตตาต่อตนเองและครอบครัว? ถ้าจะตอบเรื่องนี้โดยยึดมุมมองแบบมีพระโพธิสัตว์เป็นศูนย์กลางของเรื่องเล่า ผู้วิจัยคิดว่าเราสามารถเข้าใจความเป็นเหตุผลของพลังแห่งเมตตาศีลธรรมโดยอาศัยแนวอธิบายจากปรัชญาจีนโบราณมาเสริม โดยเฉพาะในปรัชญาขงจื๊อ มีแนวคิดที่เชื่อในพลังแห่งคุณธรรมตามที่บ้านทักไวโนคัมภีร์หลุนอี่ว เล่มที่ 12 บทที่ 19 ว่า เมื่อจื๊อตั้งคำถามขงจื๊อเกี่ยวกับการปกครอง “หากท่านต้องประหารคนฉ้อฉลเพื่อปกป้องผู้อยู่ในท่านองคฺลองธรรมท่านจะว่าอย่างไร” ขงจื๊อตอบว่า “เหตุใดการปกครองต้องใช้การประหารด้วยเล่า หากท่านต้องการสิ่งที่ดี ประชากรก็จะดีเอง คุณธรรมของวิญญูชนเป็นเสมือนสายลม คุณธรรมของเสี่ยวเหรินเหมือนยอดหญ้า สายลมอยู่บนยอดหญ้า ยอดหญ้าย่อมลู่ตามลม” (สุวรรณา สถาอานันท์, 2559, หน้า 65) เมื่อนำบทสนทนานี้มาพิจารณาประเด็นการสร้างการเปลี่ยนแปลงโดยวิญญูชน จะมีนัยว่าคุณธรรมของวิญญูชนเป็นพลังสำคัญที่จะโน้มน้าวผู้คนซึ่งเป็นผู้ตามหรือผู้อยู่ภายใต้การปกครองให้ปฏิบัติตามพลังสำคัญที่จะก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงแก่บริวารแวดล้อมคืออำนาจของคุณธรรมหมายความว่า “ความมีมนุษยธรรม” (เหริน/การรักในมนุษย์) และการปฏิบัติตามจารีตที่สืบทอดกันมาโดยชุมชนผู้มีอารยธรรมของวิญญูชน จะสร้างแรงบันดาลใจจำนวนไม่น้อยแก่บริวาร ผู้ตาม หรือศิษ-ยานุศิษย์ ผู้ซึ่ง “รับรู้” และ “เข้าใจ” คุณค่าของลักษณะสำคัญเหล่านั้น ทั้งในแง่บุคลิกภาพของบุคคลในอุดมคติ และคุณค่าที่ให้ “คำตอบ” ต่อยุคสมัย มีผลให้ผู้ตามยอมปฏิบัติตามแบบอย่างของผู้นำ เสมือนยอดหญ้าที่ต้องลู่ตามลม (สุวรรณา สถาอานันท์, 2559, หน้า 71-72, และ 2543, หน้า 42-51) การเชื่อในอำนาจคุณธรรมของผู้มีคุณธรรมเช่นนี้ปรากฏในคำสอนของพุทธศาสนาด้วยเช่นกัน ในอัมมิกสูตร พระพุทธเจ้าตรัสว่าคุณธรรมของผู้นำมีผลต่อผู้ใต้ปกครอง ประชากรราษฎร์ ตลอดจนสภาพแวดล้อมดินฟ้าอากาศ



(พระไตรปิฎก เล่มที่ 21 ข้อ 70 หน้า 114-116) เห็นได้ว่า คุณธรรมจะมีผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางจริยธรรมของผู้อื่นเมื่อมันได้กลายเป็นบุคลิกภาพของผู้นำและปรากฏเป็นแนวปฏิบัติที่ผู้อื่นจะสามารถ “รับรู้” “เข้าใจ” และ “เกิดแรงบันดาลใจ” ให้ถือเป็นแบบอย่างทางการปฏิบัติ มองในแง่มุมนี้ การเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคลมาจากอิทธิพลของผู้มีคุณธรรม แต่จะส่งผลให้เกิดความสะเทือนไหวทางศีลธรรมในระดับที่เปลี่ยนจิตใจได้ก็ต่อเมื่อผู้คนรับรู้ เข้าใจ และเห็นคุณค่าของคุณธรรมนั้นว่ามีความดีงามต่อชีวิตและสังคมโดยรวม นำพิจารณาว่าความแปรเปลี่ยนทางศีลธรรมในปัจเจกบุคคลตามแนวคิดนี้เกิดขึ้นเมื่อมีการประเมินค่า มีการรู้คิดด้วยเหตุผล อันเป็นลักษณะทางปัญญาตามคำสอนของพุทธศาสนานั้นเอง ในกรณีสุวรรณสาม นำพิจารณาว่า สุวรรณสามเป็นเพียงเด็กหนุ่มแปลกหน้าคนหนึ่ง ไม่ได้มีสถานะแห่งวิญญูชน แต่คุณธรรมของสุวรรณสามสามารถสร้างความเปลี่ยนแปลงในปิลักษณ์ได้ สุวรรณสามเป็นเด็กหนุ่มและมีคุณธรรมสูงส่งกว่าคนทั่วไป เหนือทั้งปิลักษณ์ผู้มีสถานะเป็นกษัตริย์แห่งกาสิ การมีคุณธรรมสูงส่งเหนือความคาดหมายนั้นสร้างผลกระทบทางจิตใจแก่ปิลักษณ์ แม้ไม่เหมือนวิญญูชนแบบขงจื้อซึ่งเป็นผู้มีชื่อเสียงที่จะได้รับการยกย่องในชุมชนผู้มีอารยธรรมงดงามเสียทีเดียว แต่ก็คล้ายกันในแง่ที่ว่า เมื่ออธิบายจากแง่มุมทางปรัชญาขงจื้อแม้สุวรรณสามจะเป็นคนที่ปิลักษณ์เพิ่งพบเห็นเป็นครั้งแรก แต่ก็เป็นคนที่มีคุณธรรมสูงส่งมากพอที่จะสร้างความสะเทือนไหวแก่อารมณ์ทางศีลธรรมแก่ปิลักษณ์ได้ อาจสรุปได้ว่า ความมีคุณธรรมของบุคคลจะส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในคนแปลกหน้าได้ ถ้าบุคคลนั้นสามารถแสดงให้เห็นได้ว่าเขามีคุณธรรมมากพอและความมีคุณธรรมดังกล่าวเป็นคุณค่าที่มีความหมายทั้งในเชิงอุดมคติและในเชิงการดำรงชีวิตในสังคมวัฒนธรรม แต่ชั่วขณะเดียว ปิลักษณ์จะรู้ได้อย่างไรว่าสุวรรณสามมีคุณธรรมสูงส่งจนทำให้รู้ว่าตัวเองมีความต่ำต้อยด้านคุณธรรม

เมื่อใช้ปิลักษณ์เป็นจุดศูนย์กลางในการวิเคราะห์เรื่องเล่า เขาคือผู้ที่สุวรรณสามแผ่เมตตาไปให้ การเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมเกิดขึ้นได้อย่างไร ในเรื่องเล่าไม่มีคำอธิบายในส่วนนี้มากนัก ต้องอาศัยคำอธิบายจากแหล่งภูมิปัญญาอื่นมา



ช่วยวิเคราะห์ทำความเข้าใจ ในที่นี้ผู้วิจัยจะอาศัยแนวคิดในปรัชญาตะวันตก มาประกอบกันขึ้นเพื่อใช้เป็นคำอธิบายที่สามารถเข้าใจและมีเหตุผลสามารถนำไป ใช้ได้ในสังคมพหุวัฒนธรรม ในปรัชญาตะวันตก มีมุมมองที่ว่า สำนักทางจริยธรรม ของมนุษย์สามารถเกิดขึ้นในห้วงขณะแห่งการเผชิญหน้ากันในสถานการณ์ เฉพาะหน้า จากการที่ตัวบุคคล (subject/self) เข้าไปอยู่ในความสัมพันธ์แบบ พบหน้าค่าตากับผู้อื่น คล้ายกับกรณีการแผ่เมตตาธรรมที่เกิดขึ้นในขณะที่กำลังเผชิญ สถานการณ์อันตรายหรือน่าหวาดหวั่นที่กล่าวถึงในวรรณกรรมพุทธศาสนา แนวคิด นี้คือจริยศาสตร์แบบพบหน้าค่าตาของเอมมานูเอล เลวีนาส ตามแนวคิดนี้ การกระทำทางศีลธรรมหรือจริยศาสตร์เกิดขึ้นภายในความสัมพันธ์ระหว่างตัวเรา กับผู้อื่น ในรูปแบบความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตา (face to face relation) ภายในความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ ตัวฉัน (self) ถูกเรียกร้องให้ตอบสนอง (respond) ต่อคำเรียกร้องนั้นอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ (คกงฤษ ไตรยวงศ์, 2559, หน้า 411) เริ่มจากการที่ตัวตน (ego) ของเราเปิดตัวไปสู่ความสัมพันธ์กับความเป็นอื่น โดยปกติเวลาที่เราเจอหน้าผู้อื่นเรามักจะเกิดความรู้สึกต่อคนอื่นว่า เขาเป็นเหมือน กับเรา ซึ่งเป็นการยึดตัวตนของเราเป็นหลักในการนิยามคนอื่น เลวีนาสมองว่า การเข้าใจคนอื่น (ที่จะมีผลกระทบในทางศีลธรรมแก่เรา) นั้นไม่ได้อยู่ในกรอบตรรกะ แบบเอกลักษณ์² (logic of identity) แต่เป็นความสัมพันธ์ในลักษณะที่ว่าเขา ผู้ซึ่งสัมพันธ์กันนั้นเป็นคนอื่นอย่างแท้จริง (คกงฤษ ไตรย-วงศ์, 2559, หน้า 416) การกระทำทางศีลธรรมที่เกิดขึ้นภายในความสัมพันธ์ดังกล่าวนี้ไม่ได้เกิดจาก การบังคับ กล่าวคือ เมื่อเราเผชิญหน้ากับผู้อื่นในสถานการณ์ทางจริยศาสตร์ “ใบหน้า” ของผู้อื่นไม่ได้มาสร้างความรุนแรงหรือจำกัดเสรีภาพของเรา หากแต่ มาเรียกร้องความรับผิดชอบในเชิงศีลธรรม จุดเริ่มต้นของความสำนึกทางศีลธรรม จึงอยู่ที่การปรากฏตัวของคนอื่นและการต้อนรับคนอื่นตามสภาพที่เขาเป็น คนอื่นปรากฏตัวในฐานะคู่สนทนา เป็นสิ่งที่เราไม่มีอำนาจเหนือและเป็นคนที่เรา ไม่อาจฆ่าได้ เขาทำให้ตัวเรารู้สึกละเอียดกับการดำรงอยู่แบบเห็นแก่ตัว ทำให้

² ใช้คำตามต้นฉบับบทความที่อ้างอิง



ตัวเรามีพันธกรณีที่จะต้องมีความรับผิดชอบและตอบสนองต่อคำร้องขอหรือเป็นอิสระกับความเป็นความตายของผู้อื่น ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตานี้เกิดขึ้นโดยไม่ได้เรียกร้องสิ่งตอบแทน หรือคาดหวังว่าเขาหรือเธอจะทำดีตอบ เพราะว่าเมื่อใดที่เราเรียกร้องตอบ เท่ากับเราไปคิดแทนคนอื่นว่าเขาควรทำเช่นนี้ ซึ่งเป็นการไม่เคารพความเป็นอื่นของคนอื่น เพราะต้องการให้คนอื่นเป็นอย่างที่เราคิด ความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตามีแรงผลักดันเชิงจริยธรรม (ethical force) ในแง่ที่จะตั้งคำถามกับเสรีภาพที่เราจะทำอะไรตามใจตนเองและทำให้ตัวเราที่ดำรงอยู่อย่างเห็นแก่ตัวกลายเป็นการดำรงอยู่เพื่อคนอื่น ซึ่งตรงกันข้ามกับแนวคิดของอิมมานูเอล คานท์ (Immanuel Kant) ที่ว่าการทำตามคำสั่งที่มาจากผู้อื่นหรือแรงผลักดันภายนอกไม่มีค่าทางจริยธรรม เนื่องจากผู้กระทำไม่ได้มีอัตตาณัติ (autonomy) แต่ของเลวีนาส ศีลธรรมไม่ได้เกิดจากอัตตาณัติแต่เกิดจากคำสั่งที่อยู่นอกตัวเราที่ไม่สามารถเพิกเฉยหรือหลีกเลี่ยงได้ (คงกฤษ ไตรยางศ์, 2559, หน้า 430-442) กล่าวโดยสรุป เมื่อตัวเราเผชิญหน้ากับผู้อื่นในสถานการณ์ทางจริยศาสตร์ “ใบหน้า” ของผู้อื่นจะกระตุ้นความตื่นในตัวเรา ทำให้เกิดความละอายแก่ใจ และตอบสนองต่อข้อเรียกร้องทางจริยธรรมโดยไม่หวังผลตอบแทนใด ๆ ผู้วิจัยคิดว่า แนวคิดของเลวีนาสดังกล่าวนี้นี้ช่วยให้เราเข้าใจได้ว่าเมื่อคู่ความสัมพันธ์ทางศีลธรรมเผชิญหน้ากันในสถานการณ์ที่เกิดขึ้นเฉพาะหน้า ดังกรณีปิลยักซ์และสุวรรณสาม เมื่อเราเปิดรับความเป็นจริงแท้ของผู้อื่น ความเป็นอื่นนั้นจะได้กระตุ้นสำนึกที่ตื่นขึ้นในตัวเรา แต่น่าสงสัยว่าลำพังการเปิดรับใบหน้าผู้อื่นจะเพียงพอทำให้รู้ว่าความเป็นอื่นที่แท้จริงของผู้อื่นหรือคนแปลกหน้าที่เราพบเห็นคืออะไร และความเป็นอื่นนั้นจะสามารถสร้างแรงกระตุ้นทางศีลธรรมในตัวเราได้จริง ดังนั้นจึงต้องใช้แนวคิดนักปรัชญาตะวันตกคนอื่น ๆ มาเสริมให้คำอธิบายชัดเจนขึ้น

นักปรัชญาตะวันตกที่สนใจเรื่องพหุวัฒนธรรมเห็นพ้องกันว่า การเคารพยอมรับ (recognition) เป็นพื้นฐานสำหรับการดำรงอยู่ร่วมกันของผู้คนในสังคมพหุวัฒนธรรม ความเคารพยอมรับนั้นต้องเป็นการยอมรับอัตลักษณ์ที่แท้จริงของ



ผู้อื่น ดังเลวีนาสมองว่า ในความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตานี้เราไม่ต้องจัดประเภทผู้อื่นเพื่อการประเมินค่าใด ๆ แต่ลำพังการยอมรับใบหน้าอันแท้จริงโดยไม่ทำอย่างอื่นนั้นไม่น่าจะพอ เราจึงอาจเพิ่มเติมโดยใช้ความคิดของชาร์ลส์ เทย์เลอร์และแนวคิดของปอล ริเกอร์ กล่าวคือ เทย์เลอร์มีความเห็นว่า การจะยอมรับผู้อื่นในแบบที่เขาเป็นได้อย่างแท้จริงนั้นต้องมีการเรียนรู้เพื่อทำความเข้าใจ ซึ่งต้องอาศัยการประเมินแบบเข้มลึก คือประเมินในเชิงคุณค่าหรือคุณภาพของความปรารถนาของผู้คนเหล่านั้นด้วย (สุวรรณา สถาอานันท์, 2565, หน้า 98) การประเมินแบบเข้มลึกนั้นเกี่ยวข้องกับการเข้าใจความหมายอันลึกซึ้งและซับซ้อน ซึ่งต้องอาศัยการสื่อสารและการแสดงออกอย่างชัดเจน การตัดสินคุณค่าการประเมินแบบเข้มลึกจึงต้องอาศัยภาษาเป็นเครื่องมือสื่อสาร การประเมินชนิดนี้ไม่มีกรอบสำเร็จรูป หากแต่บุคคลต้องพัฒนาขึ้นเอง ในการนี้ต้องมีการไตร่ตรองเกี่ยวกับความปรารถนาต่าง ๆ เพื่อประเมินค่า โดยต้องถกทอความหมายและสื่อออกมาเพื่ออธิบายว่าเหตุใดความปรารถนาหนึ่ง ๆ จึงมีคุณค่าหรือด้อยค่า (ปกรณัม สิงห์สุริยา, 2565, หน้า 327-329) และคุณค่าสูงส่งในการประเมินแบบเข้มลึกนั้นไม่ใช่จะหมายถึงเฉพาะสิ่งที่ดีสำหรับชีวิต เช่น สิทธิ เสรีภาพ ความยุติธรรม ความรักหรือเมตตาธรรมเท่านั้น หากยังหมายถึงสิ่งที่เป็นเงื่อนไขให้สิ่งสิ่งหนึ่งมีความหมายในฐานะเป็นสิ่งที่ดีสำหรับชีวิตอีกด้วย การประเมินคุณค่าจึงยึดโยงไปถึงความเข้าใจโลกและชีวิตรวมทั้งวัฒนธรรมที่เป็นภูมิหลังให้ความหมายแก่โลกและชีวิตนั้นด้วย (ปกรณัม สิงห์สุริยา, 2565, หน้า 330) หมายความว่า การจะประเมินคุณค่าความปรารถนาของผู้อื่นได้นอกจากมีภาษาเป็นเครื่องมือแล้วยังต้องทำความเข้าใจเกี่ยวกับคุณค่าอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องกับการดำรงชีวิต เช่น วัฒนธรรมศาสนา เป็นต้นด้วย ส่วนปอล ริเกอร์ มองว่า การเคารพยอมรับมีพื้นฐานอยู่บนความเป็นพวกพ้อง ผู้ที่มีอัตลักษณ์ที่แตกต่างออกไปจะไม่ได้รับการเคารพยอมรับ พื้นฐานของความเป็นพวกพ้องคือความเข้าใจที่มีร่วมกันซึ่งมีที่มาจากความปรารถนาที่จะอยู่ด้วยกัน ความเข้าใจร่วมกันของผู้คนนั้นถูกรักษาไว้ในรูปของเรื่องเล่าซึ่งมีความสัมพันธ์กับประวัติศาสตร์และวิถีชีวิตของเขา (ปกรณัม สิงห์สุริยา, 2559, หน้า 514) การเคารพยอมรับ



ผู้อื่นซึ่งเป็นคนแปลกหน้านั้นเริ่มต้นจากการต้อนรับและการสนทนาด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารี ซึ่งจะก่อให้เกิดการแปลและการแลกเปลี่ยนความทรงจำ การแปลเป็นแม่แบบของการทำความเข้าใจคนแปลกหน้าชนิดหนึ่ง ซึ่งผู้แปลต้องทำความเข้าใจผู้อื่นผ่านการทำความเข้าใจภาษาของผู้อื่นก่อนที่จะมีประสบการณ์จริงเกี่ยวกับชีวิตผู้อื่น การแปลเป็นการใช้ชีวิตอยู่กับผู้อื่นและนำผู้อื่นเข้ามาในบ้านของเราในฐานะแขก การแลกเปลี่ยนความทรงจำนั้นจะทำให้เกิดความพยายามทำความเข้าใจผู้อื่นผ่านเรื่องราวใหม่ ๆ อันจะนำไปสู่การเข้าใจตนเองและผู้อื่นทั้งในฐานะผู้กระทำและผู้ถูกกระทำจนกระทั่งเกิดความเคารพยอมรับต่อผู้อื่น (ปกรณีสิงห์สุริยา, 2559, หน้า 496-500) การสนทนากันเป็นการแลกเปลี่ยนและถักทอความหมายด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารี การสนทนาแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านเรื่องเล่าต่าง ๆ โดยเฉพาะการได้ทบทวนเรื่องราวหรือความทรงจำแห่งความทนทุกข์ทั้งของตนและผู้อื่นจะเป็นเงื่อนไขของความเป็นไปได้ในการให้อภัยแก่ผู้อื่น เรื่องนี้ต้องอาศัยจินตนาการ ความรู้สึกร่วมในทุกข์ของผู้อื่น ความเมตตา กรุณาต่อกัน (ปกรณีสิงห์สุริยา, 2559, หน้า 502 และ 514) ความคิดของริเกอร์ รับกับความคิดของนุสบอมที่เสนอว่า ในการขยับให้ชีวิตของผู้อื่นที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรมเข้ามาในแวดวงแห่งชีวิตที่เจริญงอกงามของเรাজักต้องอาศัยจินตนาการอย่างสูงถึงชีวิตและความสุขทุกข์ของผู้อื่น ซึ่งทั้งเทย์เลอร์และริเกอร์ต่างเห็นพ้องกันว่า การสนทนาสื่อสารแลกเปลี่ยนเรื่องราวของกันและกันเป็นกิจกรรมสำคัญสำหรับทำความเข้าใจผู้อื่น การสนทนาแลกเปลี่ยนความทรงจำนั้นเป็นการสื่อสารทางภาษาที่ทำให้เราสามารถจินตนาการได้ถึงความทุกข์ของผู้อื่น และเกิดความเห็นอกเห็นใจ แนวคิดของเทย์เลอร์และริเกอร์ช่วยเสริมเติมแนวคิดของเลวีนาสและชี้ให้เห็นกระบวนการอันเป็นรูปธรรมที่เราจะทำให้เรามีเมตตาธรรมต่อผู้อื่น กล่าวคือ เมื่อเผชิญหน้ากับผู้อื่นซึ่งมีความแปลกหน้าในทางวัฒนธรรม เราจะพัฒนาเมตตาธรรมให้เกิดขึ้นในใจเราได้ด้วย (1) การเปิดรับหรือทำความเข้าใจ “ใบหน้า” (อัตลักษณ์อันแท้จริง) ของผู้อื่นหรือให้ความเคารพยอมรับผู้อื่นตามที่เขาเป็น (2) มีการประเมินเข้มลึกถึงความปรารถนาของผู้อื่น จะทำได้ก็ต่อเมื่อ



มี (3) การสนทนาแลกเปลี่ยนความทรงจำผ่านเรื่องเล่าต่าง ๆ ของกันและกันด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารี ซึ่งการแลกเปลี่ยนความทรงจำหรือประสบการณ์ของกันและกันจะทำให้ได้รับรู้หรือสัมผัสถึงความรู้สึกสุขทุกข์ของผู้อื่นซึ่งเป็นคนแปลกหน้านั้น

แนวคิดของนักปรัชญาตะวันตกและตะวันออก (จีน) ช่วยขยายมุมมองให้เข้าใจเหตุการณ์ทางศีลธรรมระหว่างปิลักษณ์และสุวรรณสามในเรื่องเล่าได้ชัดเจนขึ้นว่า เมตตาศรณะที่ถักทอขึ้นในจิตใจปัจเจกบุคคลนั้นผ่านขั้นตอนอะไรบ้าง กรณีความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมของภิกษุผู้เป็นบุตรเศรษฐีนั้นอธิบายได้ว่า เมตตากรุณา (ความปรารถนาดีและการลงมือปฏิบัติเพื่อให้เกิดสิ่งที่ดีงามในชีวิตผู้อื่น) ที่อิงกับมิติทางชีววิทยานั้นเกิดขึ้นแทบจะโดยอัตโนมัติ เช่น มารดาบิดามีความรักในบุตรของตนทันทีที่รับทราบว่าตนเองตั้งครรภ์ ส่วนความรักของบุตรต่อมารดาบิดานั้นอาจเกิดขึ้นจากการได้รับความรักและการเลี้ยงดูจากมารดาบิดาตั้งแต่ลืมตาดูโลกแล้วพัฒนาขึ้นตามลำดับหรือสำนึกของความเป็นพวกเดียวกัน (ครอบครัวเดียวกัน) อาจไม่ต้องมีกระบวนการอะไรมากเพราะเป็นพวกเดียวกันอยู่แล้ว คำบอกเล่าของผู้อื่นเกี่ยวกับสถานการณ์ของมารดา บิดาบวกกับการได้เห็นสภาพของมารดาบิดาผู้ทุกข์ยาก อารมณ์ความรู้สึก “รัก” และ “สงสาร” (เมตตา-กรุณา) ได้เรียกร่องพันระทางจริยธรรมของภิกษุผู้เป็นบุตรซึ่งตัดสินใจทำหน้าที่ตอบแทนมารดาบิดาของตนโดยไม่สนใจตนเองหรือข้อครหาของผู้อื่นอีกต่อไป (มหามกุฏราชวิทยาลัย เล่ม 63 ข้อ 170-173) ในกรณีนี้ ถ้าพิจารณาจากแนวคิดของนุสบบอม พอจะคาดเดาได้ว่า “อารมณ์” หรือ “ความปั่นป่วนทางอารมณ์แห่งศีลธรรม” ที่ภิกษุมีย่อมจะเกิดขึ้นอย่างเข้มข้นเมื่อพบว่ามารดาบิดาของตนตกอยู่ใน “ความทุกข์หนักหนาสาหัส” ถ้ามองจากแง่มุมของจริยศาสตร์แบบพบหน้าค่าตา “ใบหน้า” (ความเป็นไป) ของมารดาบิดาของภิกษุได้เรียกร่องสำนึกทางศีลธรรมขึ้นในทันทีที่ได้รับความรันทศของชีวิต สิ่งที่ผลักดันอารมณ์ทางศีลธรรมในกรณีนี้เรียกว่าเป็นใบหน้าของ “ผู้อื่น” แต่ผู้อื่นที่ว่านี้มี ความใกล้ชิดกับภิกษุในฐานะคนในครอบครัวเดียวกัน สำนึกทางศีลธรรมเกิดขึ้นได้ง่ายในกลุ่มคนที่มิ



ความสัมพันธ์แบบพวกเดียวกัน

ปรัชญาสำนักขงจื๊อถือว่า ความรักระหว่างมนุษย์มีความแตกต่าง คือ เริ่มต้นจากสิ่งที่ใกล้ตัวที่สุดและขยายวงออกไปภายนอก จะลดความเข้มข้นลงเหมือนวงคลื่นในสระน้ำย่อมกระจายจากเมื่อเคลื่อนจากศูนย์กลาง ครอบครัวย่อมเป็นที่ที่ความสัมพันธ์ใกล้ชิดสนิทซึ่งจะปรากฏตัวชัดเจนที่สุด จากนั้นจึงขยายออกไปภายนอก เป็นความรักในหมู่มิตรสหายหรือบุคคลอื่น ๆ นอกครอบครัว ความรักที่เกิดขึ้นในลักษณะนี้มีความเข้มข้นแตกต่างกัน ซึ่งไม่ใช่ความผิดที่คนคนหนึ่งจะรักคนในครอบครัวมากกว่าคนนอกครอบครัว การปฏิบัติความสัมพันธ์ที่มีต่อครอบครัวอย่างถูกต้องเหมาะสมถือว่าเป็นจารีตที่ดีงามและเป็นอารยธรรมที่เป็นรากฐานของคุณธรรมต่าง ๆ ในสังคมอีกด้วย (ศรีสัญญา อรุณขจรศักดิ์, 2554, หน้า 206-216) ธรรมเนียมผู้เป็นบุตรเศรษฐีเมื่อพิจารณาในบริบทของสังคมอินเดียโบราณ สถาปนาบังคับทางวัฒนธรรม (ความรับผิดชอบต่อครอบครัว/มารดาบิดา ในฐานะบุตรของตระกูล) อาจเป็นส่วนสำคัญที่มีอิทธิพลต่อการตัดสินใจตอบสนองต่อผู้มีพระคุณของตน ตามหลักทศ 6 คหบดีบุตรต้องดำรงวงศ์สกุล บำรุงมารดาบิดาของตนให้เป็นสุข (พระไตรปิฎก เล่ม 11 ข้อ 266 หน้า 212-213) แต่เราจะเห็นจากเรื่องเล่าในอรรถกถาว่า “การรับรู้” ความทุกข์ยากในชีวิตของมารดาบิดาได้เรียกร้องการตอบสนองทางจริยธรรมในภิกษุ เช่นเดียวกับกรณีของปิลยักข์ เมื่อพิจารณาจากแนวคิดของเลวีนาส เทย์เลอร์และริเกอร์ เราจะเห็นว่าพัฒนาการทางศีลธรรมของปิลยักข์เกิดขึ้นจากการพบหน้าค่าตา (หากปิลยักข์ยังแอบซ่อนไม่ยอมออกจากที่ซ่อนมาสนทนากับสุวรรณสามขณะจะเสียชีวิต ทุกอย่างก็จะผ่านไปไปอีกลักษณะหนึ่ง) การสนทนาแลกเปลี่ยนเรื่องเล่าและความปรารถนาของกันและกันจนกระทั่งนำไปสู่การประเมินคุณค่าความปรารถนาของตนและของสุวรรณสามอย่างเข้มข้น กระบวนการเหล่านี้ทำให้ปิลยักข์รับรู้ “ความทุกข์” ของสุวรรณสาม เมื่อปิลยักข์รับรู้ความทุกข์ของผู้ที่ตนทำร้าย เห็นคุณลักษณะที่ดีงามดำรงอยู่ในบุรุษหนุ่มคนหนึ่งซึ่งใกล้จบชีวิตลงต่อหน้าของตน จึงเปลี่ยนแปลงจากความประสกร้ายกลายเป็นความต้องการรับผิดชอบต่อผู้อื่นโดยละทิ้งเป้าหมาย



ในชีวิตของตนทั้งชีวิต ข้อแตกต่างในสองกรณีนี้คือ ปิลักษณ์กับสุวรรณสาม (รวมทั้งมารดาบิดา) เป็นคนแปลกหน้าต่อกันอย่างสิ้นเชิง กรณีของภิกษุไม่ใช่ความรักความเมตตาอาทรที่เกิดขึ้นในคนแปลกหน้าแต่เกิดขึ้นในบุคคลที่มีความคุ้นหน้าคุ้นตา ทั้งสองกรณีเน้นย้ำประเด็นสำคัญที่ว่า “การรับรู้” และ “เข้าใจ” เรื่องราวความทุกข์ยากของบุคคลอื่นได้ก่อให้เกิดความสะเทือนไหวทางอารมณ์ ซึ่งนำมาสู่ความเปลี่ยนแปลงในเชิงพฤติกรรม หรือก่อให้เกิดความรู้สึกอยากตอบสนองต่อความเรียกร้องต้องการของผู้อื่นอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ แนวคิดทางจริยศาสตร์แบบพบหน้าค่าตาของเลวีนาส ของเทย์เลอร์และของริเกอร์ได้ช่วยให้เราเห็นลักษณะความเปลี่ยนแปลงในวรรณกรรมสุวรรณสามชัดเจนขึ้น กล่าวคือ “ใบหน้า” ของผู้อื่นเรียกร้องหรือกระตุ้นให้เราเมตตาธรรม เมื่อเราเปิดรับผู้อื่นตามความแท้จริงมาไว้ในฐานะคู่สนทนากับเรา การรับรู้ความทุกข์ผู้อื่นได้ปรากฏขึ้นจากการแลกเปลี่ยนความทรงจำหรือเรื่องเล่าของเรากับของผู้อื่น ใบหน้าของผู้อื่นสามารถมีพลังอำนาจขับเคลื่อนหรือสร้างความอ่อนไหวแก่อารมณ์ทางศีลธรรมของเราก็เนื่องมาจาก (1) การให้ความเคารพยอมรับอัตลักษณ์ที่แท้จริงของกันและกัน (2) การสนทนาด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารีทำให้เราได้ถักทอความหมายของชีวิตร่วมกัน (3) มีการประเมินคุณค่าความปรารถนาของกันและกันแบบเข้มลึก จนนำไปสู่ความเอื้ออาทรระหว่างกัน สามารถปล่อยวางความแค้นหรือให้อภัยซึ่งกันและกันได้ เหล่านี้คือขั้นตอนในการทำให้ชีวิตของผู้อื่นให้เข้ามาใกล้ชิดกับเราจนสามารถจะมีความรู้สึกว่าเป็นพวกเดียวกัน ดังที่พุทธศาสนาสอนให้มองสรรพสัตว์ว่าเป็นเพื่อนร่วมทุกชีวินวัฏสงสาร

ดังในกรณีปิลักษณ์ ก่อนเกิดการเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมได้มีการสนทนาระหว่างกันอยู่นานพอที่จะทำให้ปิลักษณ์เข้าใจทุกข์หรือความเจ็บปวดของ “ผู้อื่น” ที่ตนไม่เคยรู้จักมากขึ้นตามลำดับ อรรถกถาสวรรณสามชาดกให้รายละเอียดว่า ปิลักษณ์ออกจากที่ซ่อนตัวมาสอบถามความเป็นมาของสุวรรณสามเนื่องจากประหลาดใจว่าเด็กหนุ่มคนนี้แม้ถูกทำร้ายบาดเจ็บและกำลังจะตายยังสามารถควบคุมตนเองไว้ในครรลองแห่งคุณธรรมหรือเมตตาธรรม (ความไม่โกรธ)



ได้อย่างน่าอัศจรรย์ อธิบายตามแบบขงจื้อ ความเป็นผู้มีคุณธรรมของสุวรรณสาม ได้สร้างแรงบันดาลใจทางศีลธรรมแก่ปิลักษณ์ ชาดกได้แสดงให้เห็นถึงบุคลิกภาพอันสำคัญของสุวรรณสามคือความมีเมตตาธรรมอันสมบูรณ์ วินาทีสุดท้ายของชีวิต เขายังห่วงใยผู้อื่น ขณะจะสิ้นชีวิต เขายังสงบนิ่ง ไม่แสดงความโกรธ แต่เรียกร้องให้คนที่ทำร้ายปรากฏตัวออกมาเพื่อบอกเหตุผล เมื่อปิลักษณ์อ้างว่าตนเองต้องยิงสุวรรณสามเพราะทำให้สัตว์ป่าแตกตื่นเตลิดหนีไป สุวรรณสามแย้งว่านั่นคงจะไม่ใช่เหตุผลอันแท้จริง เพราะสัตว์เหล่านั้นคุ้นเคยกับเขาดีไม่มีทางที่สัตว์เหล่านั้นจะเตลิดหนีเพียงเพราะเขาปรากฏตัวขึ้นที่ริมลำธาร ปิลักษณ์ทำร้ายเขาโดยไร้เหตุผลอันสมควร เพราะเขาไม่ใช่สิ่งที่จะใช้เป็นอาหารได้และไม่ได้เป็นสาเหตุที่จะทำให้สัตว์ทั้งหลายหนีไป ปิลักษณ์จงด้วยเหตุผลจึงบอกว่าตนเองทำร้ายสุวรรณสามเพราะความโกรธที่ขวางทางล่าสัตว์ ความโกรธและความโลภเป็นเหตุทำให้เขาตัดสินใจยิงสุวรรณสาม (พระไตรปิฎก เล่มที่ 28 ข้อ 269-31 หน้า 229-231 และมหามกุฏราชวิทยาลัย เล่ม 63 หน้า 185-186) เหล่านี้คือบทสนทนาที่จะค่อย ๆ ถักทอความหมายของการดำรงชีวิตที่กระตุ้นสำนึกทางศีลธรรมของปิลักษณ์ให้เกิดขึ้น สิ่งสำคัญที่มีส่วนทำให้ปิลักษณ์เกิดความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรม คือ คุณธรรมและการพบเห็นความตายของสุวรรณสาม การเผชิญใบหน้าแห่งคุณธรรมไม่เพียงทำให้เขาดอกใจหรือสลดใจเพราะมันทำให้เขามองเห็นรูปแบบชีวิตมนุษย์ที่สามารถตายได้แม้ขณะยังหนุ่ม ทำให้เขารู้สึกว่าตนเองได้ทำความผิดมหันต์เพราะฆ่าผู้มีคุณธรรมซึ่งไร้ความผิด การฆ่าคนซึ่งไร้ความผิดนั้นเป็นความอยุติธรรม เป็นไปได้ว่า บทสนทนานี้ระหว่างคนทั้งสองทำให้ปิลักษณ์ได้ประเมินความทุกข์ของตนเองกับความทุกข์ของสุวรรณสาม ความหนาสาหัสของทุกข์ที่สุวรรณสามเผชิญอยู่เปรียบเทียบกับความทุกข์ที่เกิดขึ้นกับตนเอง (กลัวไม่ได้สัตว์ป่า) ก่อนจะเล็งธนูไปยังหัวใจของสุวรรณสามนั้นช่างแตกต่างกัน แต่ท่ามกลางความทุกข์อันหนักหนาสาหัส สุวรรณสามสามารถดำรงคุณธรรมไว้ได้ นี่จึงเป็นคุณลักษณะที่สามารถสร้างแรงบันดาลใจแก่ผู้อื่นดุจดาวเหนือที่มีรัศมีเหนือหมู่ดาวที่รายล้อม ดุจสายลมที่มีพลังเหนือยอดหญ้า เมื่อมองจากแนวคิดจริยศาสตร์แบบพบหน้าค่าตาของ



เลวีนาส แนวคิดของเทย์เลอร์และริเกอร์ ความตายของสุวรรณสามได้เรียกร้องมนุญธรรมสำนึกของปิลักษณ์ เขาู้สึกว่าตนเองได้กระทำตามอำเภอใจ การปรากฏตัวของผู้อื่นคือ สุวรรณสาม มารดาบิดาผู้ตาบอด ได้ตั้งคำถามต่อการกระทำตามอำเภอใจของปิลักษณ์ เขาประเมินค่าการกระทำของตน มองเห็นความไม่ถูกต้องที่ตนกระทำต่อผู้อื่น และรู้สึกละอายแก่ใจ ปิลักษณ์ตระหนักได้ว่าตนเองมีพันธกรณีที่จะรับผิดชอบและตอบสนองต่อคำร้องขอ เป็นอิสระกับความเป็นความตายของสุวรรณสามและครอบครัว (พระไตรปิฎก เล่ม 38 ข้อ 328-337 หน้า 234-235 และมหามกุฏราชวิทยาลัย เล่ม 63 หน้า 191-196) ณ จุดนี้ เราได้เห็นว่าสำนึกเรื่องความถูกต้องชอบธรรมได้กลายมาเป็นเหตุปัจจัยหนึ่งที่สร้างความปั่นป่วนทางอารมณ์ให้แก่ปิลักษณ์และทำให้เขาเปลี่ยนแปลงในเชิงความคิดและพฤติกรรมในที่สุด ทั้งหมดนี้จะเกิดขึ้นได้เพราะการสื่อสารสนทนาแลกเปลี่ยนความคิดและความปรารถนาด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารี ซึ่งเริ่มต้นโดยสุวรรณสามผู้ซึ่งไร้ความโกรธต่อผู้ที่ทำร้ายตนถึงเสียชีวิต

จากการวิเคราะห์สุวรรณสามขาดก สรุปได้ว่า ความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมที่จะเกิดขึ้นในปัจเจกบุคคลซึ่งแปลกหน้านั้น อาจมาจากหลายปัจจัยทั้งส่วนที่เป็นอารมณ์ความรู้สึกและส่วนที่เป็นความคิดเชิงเหตุผล ส่วนของอารมณ์ความรู้สึก ได้แก่ “ศรัทธา” จากการเห็นคุณลักษณะของผู้มีคุณธรรมและตระหนักได้ว่าคุณธรรมดังกล่าวเป็นสิ่งที่มีความค่าต่อชีวิตและสังคม “ความกลัว” ที่จะต้องรับผลอันชั่วร้ายอันเนื่องมาจากการกระทำตามอำเภอใจของตน (การตระหนักถึงผลกระทบจากความผิดที่ตนก่อขึ้นแก่ผู้อื่น) ความรู้สึกเอื้ออาทรที่เกิดขึ้นจากการมองเห็นความทุกข์หรือความหนักหนาสาหัสในชีวิตของผู้อื่นแล้วทนให้ผ่านไปไม่ได้ นอกจากนี้ เราจะเห็นว่าคุณค่าที่จะเป็นแรงบันดาลใจนั้นต้องได้รับการประเมินอย่างเข้ม ซึ่งจะทำให้ก็ต้องกลับไป ณ จุดเริ่มต้นคือการเปิดรับ “ความเป็นอื่น” ในแบบที่เขาเป็น การจะรู้ว่าเขาเป็นเช่นใดก็ต้องอาศัยการสื่อสาร การสนทนาแลกเปลี่ยนความทรงจำซึ่งอยู่ในรูปของเรื่องเล่า การประเมินค่า (ชีวิตและความปรารถนา) จึงเป็นกิจกรรมต่อเนื่องที่จะทำให้เราตระหนักรับรู้ถึงตัวตนของคนนั้น



ซึ่งรวมมิติที่เกี่ยวข้องกับชีวิตที่ดีและความทุกข์ยากของเขา เมื่อความทุกข์อันหนักหนาสาหัส (ของเราและของคนอื่น) ถูกไตร่ตรองผ่านกรอบคิดเรื่องความถูกต้องคู่ควร (ความยุติธรรม) อาการสะท้อนไหวทางอารมณ์ต่อความทุกข์ยากของผู้อื่นก็บังเกิดขึ้น ความกรุณาซึ่งแสดงออกผ่านความรับผิดชอบทางศีลธรรมต่อชีวิตผู้อื่นก็บังเกิดตามมา การประเมินค่าความทุกข์ความปรารถนาที่คนอื่นได้รับนี้เป็นมิติของการใช้เหตุผลหรือมิติทางปัญญา อย่างไรก็ตาม อาจกล่าวได้ว่า เมตตาธรรมเป็นทั้งต้นทางที่จะทำให้เราทำให้เปิดใจกว้างต้อนรับผู้อื่นในฐานะแขก ดังเช่นกรณีสุวรรณสามที่เริ่มต้นบทสนทนาอย่างโอบอ้อมอารีต่อผู้ที่ทำร้ายตน เมตตาธรรมเป็นอารมณ์ความรู้สึกที่ช่วยให้เราเปิดรับ “ความเป็นอื่น” หรือ “ความแตกต่าง” ให้เข้ามาร่วมสนทนาแลกเปลี่ยนประสบการณ์ต่าง ๆ ที่ดำรงอยู่ในรูปของเรื่องเล่าที่มีตนเองมีบทบาทสำคัญ เมื่อมีการแลกเปลี่ยนสนทนาด้วยภาษาแห่งเมตตาธรรมหรือภาษาแห่งความโอบอ้อมอารี เราก็สามารถตระหนักรู้ถึงตัวตน และคุณค่าความปรารถนาของผู้อื่นได้มากขึ้น มีความรู้สึกถึงความสุขและความทุกข์ที่แต่ละคนได้ประสบมา ซึ่งจะทำให้จิตใจของเราอ่อนโยนลงจากความรู้สึกเป็นปฏิกิริยาปรารถนาที่จะเข้าไปสู่ความโอบอ้อมอารีและให้อภัยต่อความผิดพลาดของกันและกัน ณ จุดนี้เมตตาก็ได้กลายมาเป็นปลายทางคือเป็นความรู้สึกอาทรที่พอกพูนขึ้นในใจจนสามารถให้อภัยผู้อื่นทั้งในฐานะผู้กระทำและผู้ถูกกระทำ ผู้วิจัยมองว่าคำอธิบายนี้ช่วยให้เรื่องราวสุวรรณสามขาดกมินัยสำคัญต่อการดำรงชีวิตร่วมกันของผู้คนที่มีความแตกต่างทางวัฒนธรรมและช่วยให้เราเห็นกระบวนการสร้างความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในปัจจุบันบุคคลที่มีความปรารถนาจะอยู่ร่วมกันอย่างสันติในสังคมเดียวกันอย่างน่าสนใจ

4. สรุป

เมตตาธรรมเป็นคุณธรรมที่มีองค์ประกอบด้านอารมณ์ความรู้สึกคืออาการสะท้อนไหวต่อ “ความทุกข์” หรือความชั่วร้ายอันสาหัสที่ผู้อื่นได้รับ และองค์ประกอบด้านปัญญาหรือเหตุผล ตามหลักพุทธศาสนา คือ การเข้าใจธรรมชาติ



ความเป็นจริงของชีวิต คือทุกชีวิตที่เกิดมาในวัฏสงสารล้วนต้องประสบกับความทุกข์ ดันรนแสวงหาทางหลุดพ้นจากทุกข์ เมื่อความทุกข์ของผู้อื่นพิจารณาบนฐานคติที่ว่า มนุษย์ทุกคนต้องการมีชีวิตที่เจริญงอกงาม ปราศจากความทุกข์ ต้องการหลุดพ้นจากทุกข์ และตระหนักว่าการปล่อยให้ใครคนใดคนหนึ่งประสบกับ“ความทุกข์” ที่ไม่สมควรจะได้รับเป็นเรื่องที่ไม่ถูกต้อง กล่าวอีกอย่างหนึ่งว่าเมื่อนำชีวิต “ผู้อื่น” มาเป็นศูนย์กลางในการพิจารณาภายใต้กรอบคิดเรื่องความเป็นธรรม การตระหนักรู้สถานะอันถูกต้องตามความเป็นจริงจะก่อให้เกิดคุณค่าที่ต้งามคือความเมตตากรุณาขึ้นในจิตใจของบุคคล สำหรับผู้อื่นหรือคนแปลกหน้าซึ่งห่างไกลจากเราทั้งในแง่ภูมิหลังด้านภูมิศาสตร์ ภาษา การศึกษาและวัฒนธรรมนั้น เราจะพัฒนาเมตตาธรรม (อารมณ์ทางศีลธรรม) ให้เกิดขึ้นได้ก็ต่อเมื่อเราสามารถขยายวงของความเจริญงอกงามในชีวิตของเราหรือโครงการชีวิตที่ดีของเราให้โอบอุ้มเอาคนเหล่านั้นไว้ประดุจคนใกล้ชิดสนิทซึ่งจมองเห็นความทุกข์และความปรารถนาอันเป็นคุณค่าแห่งชีวิตของเขา ข้อปฏิบัติดังกล่าวนี้ต้องอาศัยทั้งจินตนาการและพัฒนาความเข้าใจเกี่ยวกับผู้อื่นตามหลักความจริงของพุทธศาสนาที่ว่าสรรพสิ่งมีความสัมพันธ์เกี่ยวเนื่องถึงกันตามเหตุปัจจัย ทุกคนล้วนเป็นเพื่อนทุกขในวัฏสงสาร อย่างไรก็ตาม การอยู่ในสังคมพหุวัฒนธรรมที่คนแปลกหน้ามาอยู่ร่วมกันจำนวนมาก ลำพังการจินตนาการเพียงอย่างเดียวอาจไม่เพียงพอที่จะทำให้เราสามารถทำความเข้าใจ “ผู้อื่น” หรือ “คนแปลกหน้า” ได้อย่างแท้จริง เพราะแนวปฏิบัติที่พุทธศาสนาให้ไว้นั้นเป็นเพียงหลักการหรือกรอบคิดเพื่อใช้มองภาพรวมของชีวิตทั้งหมด แต่มนุษย์แต่ละคนมีรายละเอียดชีวิตที่แตกต่างกัน การทำความเข้าใจผู้อื่นอย่างแท้จริงนั้นจำเป็นต้องกระทำการพบหน้าค่าตา การต้อนรับในฐานะแขก การสนทนาและการแลกเปลี่ยนประสบการณ์ด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารีจนสามารถตระหนักเห็นความทุกข์ของผู้อื่นและเกิดเมตตาธรรม

จากกรณีศึกษา “สุวรรณสามชาดก” ถึงแม้จะมีข้อสงสัยว่า บริบทของเหตุการณ์ในเรื่องเปรียบได้กับเรื่องของคนอื่นที่มีความแปลกหน้าในเชิงวัฒนธรรม



หรือไม่ แต่เมื่อลำดับเรื่องราวเหตุการณ์ต่าง ๆ วิเคราะห์ด้วยแนวคิดทางปรัชญาจีนและปรัชญาตะวันตกตามที่นำเสนอมา พบว่าเรื่องราวดังกล่าวให้บทเรียนเกี่ยวกับการเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมของปัจเจกบุคคลหรือการเกิดเมตตาธรรมต่อผู้อื่น ได้อย่างน่าสนใจ สรุปว่าความเปลี่ยนแปลงทางศีลธรรมในปัจเจกบุคคลเป็นกระบวนการที่พัฒนาจาก (1) การทำความเข้าใจความเป็นจริงแท้ของผู้อื่น โดยการทำให้ผู้อื่นเข้ามาอยู่ในความสัมพันธ์แบบพบหน้าค่าตาโดยไม่ลดทอนเขาให้มาอยู่ในกรอบที่เราต้องการ ไม่ตัดสินความเป็นอื่นโดยยึดตัวเองเป็นศูนย์กลาง ซึ่งอิงอยู่บนหลักการเดียวกันกับพุทธศาสนาที่ถือว่า เมตตาธรรมเป็นความรักที่บริสุทธิ์มีปัญญาเป็นรากฐาน (2) การทำความเข้าใจ “ความทุกข์” และ “ความปรารถนา” ของผู้อื่นหรือคนแปลกหน้าด้วยการแลกเปลี่ยนบทสนทนาด้วยภาษาแห่งความโอบอ้อมอารี ดังสุวรรณสามเริ่มต้นบทสนทนากับปิลักษณ์ด้วยความไม่โกรธแค้นและด้วยภาษาแห่งเมตตาธรรมอื่นทำให้ปิลักษณ์เกิดความสะเทือนไหวทางอารมณ์ (3) การประเมินคุณค่าความปรารถนาของผู้อื่นอย่างซื่อสัตย์จนสามารถเข้าใจวิถีชีวิตของผู้อื่น เข้าใจคุณค่าแห่งความปรารถนาซึ่งอาจมีองค์ประกอบทางวัฒนธรรมที่เขาดำรงชีวิตอยู่เป็นบริบทร่วมกำหนดคุณค่าความหมายดังกล่าว กระบวนการดังกล่าวนี้ประกอบด้วยลักษณะเชิงอารมณ์คือความสะเทือนไหวต่อความทุกข์ของผู้อื่น และลักษณะเชิงปัญญาหรือเหตุผลคือการประเมินตัดสินความทุกข์ของผู้อื่นด้วยความเข้าใจในหลักการที่เป็นเหตุเป็นผลถูกต้องตามความเป็นจริง การพิจารณาความทุกข์อันหนักหนาสาหัสของผู้อื่นบนพื้นฐานความคิดที่ว่า ความเจริญงอกงามในชีวิตของคนอื่นเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับความเจริญงอกงามในชีวิตของเรา สอดคล้องกับคำที่พระพุทธเจ้าทรงสอนให้ภิกษุทั้งหลายเปรียบเทียบตนเองกับสัตว์ทั้งหลายว่า “สัตว์ทุกประเภท ย่อมสะดุ้งกลัวโทษทัณฑ์ สัตว์ทุกประเภท ย่อมหวาดกลัวความตาย บุคคลนำตนเข้าไปเปรียบเทียบแล้วไม่ควรฆ่าเอง ไม่ควรใช้ให้คนอื่นฆ่า” (พระไตรปิฎก เล่ม 25 ข้อ 129 หน้า 72) ซึ่งเป็นคำสอนที่กระตุ้นให้อารมณ์ทางศีลธรรมของภิกษุปันปนและรู้สึกสะเทือนไหวต่อชีวิตอื่นทั้งไกลและใกล้ด้วยการประเมินความปรารถนาตนและคนอื่น เมื่อทำได้เช่นนี้ย่อมจะมองเห็น



เหตุผลที่เราจะอยู่ร่วมกันโดยปราศจากการเบียดเบียนกันและกัน เห็นได้ว่าการพัฒนาเมตตาธรรมนั้นต้องอาศัยทั้งอารมณ์ความรู้สึกและเหตุผลเป็นเครื่องชักนำ ผู้วิจัยเห็นว่าความรู้ที่ได้จากการศึกษานี้อาจช่วยให้เราพัฒนาแบบแผนที่เป็นรูปธรรมในการปฏิบัติเมตตาธรรมต่อคนแปลกหน้าในสังคมพหุวัฒนธรรมได้

เอกสารอ้างอิง

- คงกฤษ ไตรยางศ์. (2559). ความสัมพันธ์แบบพหุหน้าค่าตาในฐานะเงื่อนไขทางจริยศาสตร์ตามทัศนะของเฮมมานูเอล ลาวินาส. ใน สุวรรณา สถาอานันท์, (บก.). *สร้างแผนที่จริยศาสตร์*. น. 411-464. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วิภาษา.
- ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2566ข). เมตตาธรรมกับความเป็นธรรมในฐานะคุณธรรมของพลเมืองในสังคมพหุวัฒนธรรมตามทัศนะของพุทธศาสนา. *Journal of Arts and Thai Studies* 45, 2. <https://doi.org/10.69598/artssu.2023.1491>.
- เนืองน้อย บุญเนตร. (2557). *ความยุติธรรมในต้นหาอาชญากรรม*. กรุงเทพฯ : โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.
- ปกรณ์ สิงห์สุริยา. (2559). ความเคารพยอมรับในปรัชญาของปอล ริเกอร์. ใน สุวรรณา สถาอานันท์, (บก.), 2559. *สร้างแผนที่จริยศาสตร์*. น. 467-526. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์วิภาษา.
- ปกรณ์ สิงห์สุริยา. (2565). ทฤษฎีพหุวัฒนธรรมนิยมของชาร์ลส์ เทย์เลอร์. ใน สุวรรณา สถาอานันท์, (บก.). *พุทธธรรมพหุนิยม เล่ม 3 รวบรวม เจมส์ ไฮเดกเกอร์ เทย์เลอร์ ริเกอร์*. น. 291-350. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเพื่อการศึกษาประชาธิปไตยและการพัฒนา โครงการจัดพิมพ์คบไฟ.
- ปรีชา ช้างขวัญยืน. (2534). *ความคิดทางการเมืองในพระไตรปิฎก*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.



- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). (2538). *พุทธธรรม ฉบับปรับปรุงและขยายความ*. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2538). *ธัมมิกสังคมนิยม*. ปทุมธานี: สำนักพิมพ์สยามประเทศ.
- พุทธทาสภิกขุ. (2549). *ธรรมกับการเมือง*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์สุขภาพใจ.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย*. เล่ม 21, 23, 25, 28. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- มหามกุฏราชวิทยาลัย ในพระบรมราชูปถัมภ์. (2543). *พระสูตรและอรรถกถา เล่ม 39, 40, 63. พิมพ์ครั้งที่ 4*. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- ระวี ภาวิไล. (2548). *อภิธรรมสำหรับคนรุ่นใหม่*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.
- ศรีญา อรุณขจรศักดิ์. (2554). *อารมณ์และคุณธรรมหลักทั้งสี่ในจริยศาสตร์เม้งจื่อ*. ใน ชาญณรงค์ บุญหนุน และสุวรรณา สถาอานันท์ (บก.). *อารมณ์กับจริยศาสตร์*. น.188-294. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์วิภาษา.
- สมภาร พรหมทา. (2542). *พุทธปรัชญา : มนุษย์ สังคมและปัญหาจริยธรรม*. กรุงเทพฯ : โครงการตำรา คณะอักษรศาสตร์จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุวรรณา สถาอานันท์ (แปลและเขียนบทนำ). (2562). *หลุนอี่วี่: ขงจื้อสนทนา*. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์ Openbooks.
- สุวรรณา สถาอานันท์. (2559). *ครอบครัว รัฐ สายลม ดาวเหนือ : ภาวะผู้นำในปรัชญาขงจื้อ*. ใน ศรีญา อรุณขจรศักดิ์และคณะ, *ดุจสายน้ำ ดังสายลม เรียนรู้ภาวะผู้นำจากนักคิดตะวันออก*. น. 29-83. นครปฐม: โครงการผู้นำแห่งอนาคต คณะวิทยาการการเรียนรู้และศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- อมร ทองสุก, ผู้แปลและเรียบเรียง. (2552). *คัมภีร์หลุนอี่วี่ คัมภีร์แห่งแดนมังกร (พิมพ์ครั้งที่ 2)*. ปทุมธานี: สำนักพิมพ์ชุมชนหัวตร.



Hughes, G. (2003). *Aristotle on Ethics*. New York: Routledge.

McKeon, R. (ed.). (2001). *The Basic Works of Aristotle*. New York: The Modern Library.

Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. USA.: Harvard University Press.

Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. New York: Cambridge University Press.



วามหมายสองนัยของ “อโหสิกรรม”

สุมาลี มหณรงค์ชัย*

ณัฐธัญ มณีรัตน์**

บทคัดย่อ

บทความนี้ศึกษาความหมายของอโหสิกรรมในสองนัย คือนัยที่เป็นความเชื่อทางสังคมและนัยที่เป็นคำสอนในพุทธศาสนาเถรวาท อโหสิกรรมในฐานะเป็นความเชื่อทางสังคมหมายถึงการขอกฎต่อความสัมพันธ์ด้านลบและสิ้นสุดเวรที่กระทำต่อกัน ส่วนอโหสิกรรมในฐานะเป็นคำสอนพุทธศาสนาอาจหมายถึงกรรมที่ส่งผลเรียบร้อยแล้วหรือกรรมที่หมดโอกาสส่งผลก็ได้ โดยกรรมที่หมดโอกาสส่งผลนั้น เมื่อพิจารณาตามคำสอนเรื่อง การรับรู้อารมณ์ของจิต 17 ขณะ และ 7 ขณวิถิจิตในพระอภิธรรม เราพบว่า อโหสิกรรมจะเป็นที่เข้าใจได้เมื่ออธิบายการรับผลของกรรมตามเวลาส่งผล กรรมใดกรรมหนึ่งซึ่งมีกำลังแห่งเจตนารุนแรงพร้อมให้ผลทันทีในเวลานั้นสามารถเป็นอโหสิ ถ้ามีเหตุปัจจัยที่มีกำลังมากกว่าเข้ามาขัดขวางกระบวนการส่งผลของมัน และกรรมใดกรรมหนึ่ง

* รองศาสตราจารย์ ดร., สาขาวิชาปรัชญา คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์,
E-mail: sumaleema2@gmail.com

** ดร., นักวิชาการอิสระ, E-mail: Buddhaseed@hotmail.com

วันที่รับบทความ 27 ตุลาคม 2567 วันที่แก้ไขบทความ 8 มกราคม 2568

วันที่ตอบรับบทความ 7 กุมภาพันธ์ 2568



ซึ่งมีกำลังแห่งเจตนารุนแรงที่รอคอยจะให้ผลในอนาคตชาติถัดไปสามารถเป็น
อโหสิ ถ้ามีเหตุปัจจัยที่มีกำลังมากกว่าเข้ามาขัดขวางกระบวนการส่งผลของมัน
ส่วนเหตุปัจจัยที่มีกำลังสูงสุดซึ่งทำให้กรรมใดกรรมหนึ่งกลายเป็นอโหสิกรรม
ได้คือการบรรลุนิพพาน

คำสำคัญ: อโหสิกรรม, เวร, ขวนจิต, วิถีจิต, นิพพาน



The Equivocal Meanings of “Defunct Action” (Ahosi-Kamma)

Sumalee Mahanarongchai*

Natthan Maneeratana**

Abstract

This article studies the equivocal senses of Defunct Action (Ahosi-Kamma) – as a social belief and as a Theravada teaching. As a social belief, a defunct action means forgiveness for negative interpersonal relationships, hence an end to hostility. As a Buddhist teaching, an intentional but defunct action may refer to an action that had already borne its fruit or lost its opportunity to bear fruit. In the case of actions that have lost opportunities to bear fruit, when Abhidhammic doctrines of the seventeen momentary minds in a flow of processing consciousness (vithi-citta) and the seven kammic-conditioning momentary minds (javana-vithi-citta) are taken into consideration, it is found that a defunct action can be explained by correlating the fruit of such action with the time of its fruit-bearing. An action with intensive intentional force bearing its corresponding fruit immediately can be defunctive if a more powerful condition

* Associate Professor Dr., Department of Philosophy, Faculty of Liberal Arts, Thammasat University, Email: sumaleema2@gmail.com

** Dr., Independent scholar, E-mail: Buddhaseed@hotmail.com

Received October 27, 2024, Revised January 8, 2025,

Accepted February 27, 2025



hinders its causal process. An action with intensive intentional force waiting to bear its corresponding fruit in the near future can also be defunctive through the same means. The most powerful condition that can make intentional actions defunctive is the attainment of Nibbana.

Key Words: Defunct action, enmity, javana-citta, vithi-citta, Nibbana



บทนำ

“อโหสิกรรม” เป็นคำศัพท์หนึ่งที่ใช้ทั่วไปในสังคมชาวพุทธไทย มาจากคำว่า “อโหสิ” หมายถึง เลิกแล้วต่อกัน หรือยกโทษให้ กับคำว่า “กรรม” หมายถึง การกระทำ อโหสิกรรมจึงหมายถึงการกระทำแบบที่ไม่มีโทษต่อกัน เลิกแล้วต่อกัน หรือกรรมเลิกให้ผลแล้ว สอดคล้องกับนิยามในทางพุทธศาสนาที่ระบุว่า “อโหสิกรรม” หมายถึงการกระทำทั้งฝ่ายกุศล (กรรมดี) และฝ่ายอกุศล (กรรมชั่ว) ที่ไม่มีผล หรือเลิกให้ผลแล้ว เหมือนพืชที่หมดอายุ่อมเพาะปลูกไม่ขึ้นอีกต่อไป (พระธรรมปิฎก, 2543, หน้า 393; ราชบัณฑิตยสถาน, 2546, หน้า 1341) ส่วนอโหสิกรรมในภาษาอังกฤษแปลว่าการให้อภัย (forgiveness) นักปราชญ์พุทธเช่นพระธรรมปิฎก (2538) แปลคำนี้ในภาษาอังกฤษเพื่ออธิบายถึงกรรมที่หยุดให้ผล (Defunct Karma – an act or thought which has no longer any potential force)

ในความเข้าใจของผู้รู้ชาวไทยพุทธบางท่าน อโหสิกรรมหมายถึงการสิ้นสุดการจองเวรผูกพยาบาท หากเมื่อใดที่เจ้ากรรมนายเวรยกโทษให้ ก็ถือว่าสองฝ่ายหมดเวรสิ้นกรรมต่อกัน บาปที่ทำไว้จะหมดไปเพราะผู้ถูกกระทำนั้นยกโทษให้ ไม่ต้องชดใช้อีก เหมือนคน ๆ หนึ่งไปกู้เงินเขามา แม้จะยังไม่ได้ใช้คืนหรือยังผ่อนคืนไม่หมด แต่หากเจ้าหนี้ยกหนี้ให้ หนี้ก้อนนี้ย่อมหมดลงทันที (อ้างทัศนะของ ดร. สอน วรอุไร ใน Secret Magazine Thailand, 2021) การเทียบเคียง “หนี้ที่ไม่ต้องชดใช้” เทากับ “กรรมที่ไม่ส่งผล” ทำให้ชาวพุทธจำนวนไม่น้อยมองว่า อโหสิกรรมคือการกระทำ (เน้นกรรมฝ่ายอกุศล) ที่ยุติการให้ผลได้แล้วอย่างสิ้นเชิง ขอเพียงแค่บุคคลผู้ประกอบอกุศลกรรมรู้จักขอขมาหรือทำให้คู่กรณีอีกฝ่ายอโหสิหรือยกโทษบาปเวรให้ วิกากรรมที่ทำไว้ก็ไม่ต้องชดใช้อีกแล้ว ประเด็นที่ควรพิจารณาคือ การเทียบเคียงดังกล่าวถูกต้องตามหลักคำสอนพุทธศาสนาหรือไม่ และกรรมที่หยุดให้ผลมีความหมายเท่ากับหนี้ที่ไม่ต้องชดใช้จริงหรือ หากเราเชื่อว่ากรรมที่ไม่ส่งผลมีความหมายเท่ากับหนี้ที่ไม่ต้องชดใช้ ความเชื่อนี้จะส่งผลกระทบต่ocal คำสอนเรื่องกรรมในพุทธศาสนาอย่างไร



อโหสิกรรมเป็นคำเข้าใจง่ายและสื่อถึงคุณธรรมหลายประการในพุทธศาสนา หากการกระทำที่กระทบกระทั่งความสัมพันธ์ระหว่างผู้คนที่ได้รับการให้อภัยเมตตาธรรมและความผาสุกย่อมบังเกิดในสังคม แต่หากอโหสิกรรมเป็นคำที่ถูกนำมาใช้เพื่อเอื้อประโยชน์ทางโลกต่อฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเท่านั้น ยกตัวอย่างเช่น นักธุรกิจคนหนึ่งต้องการผลกำไรมากที่สุดจากการประกอบกิจการโดยไม่สนใจว่าการประกอบกิจการของเขาจะสร้างความเดือดร้อนหรือเบียดเบียนใครหรือไม่ ถ้านักธุรกิจคนนี้เชื่อว่าผลของกรรมยุติได้ด้วยการอโหสิ เขาก็อาจหาช่องทางชดเชยหนี้ (กรรม) ในแบบที่ไม่ต้องชดใช้ (กรรม) หรือไม่ต้องรับผล (วิบาก) จากการกระทำนี้ กล่าวคือ แค่ทำให้ผู้ถูกเบียดเบียนพึงพอใจต่อการชดเชยและยอมยกโทษให้โดยที่การเบียดเบียนไม่ต้องสิ้นสุดลง อโหสิกรรมแบบชดเชยหนี้เช่นนี้จึงอาจไม่ต่างอะไรกับการไปทำพิธีแก้กรรมกันในภายหลังที่นิยมกระทำในสังคมไทย

บทความนี้ต้องการศึกษาความแตกต่างระหว่าง “การอโหสิเวรต่อกัน” ที่หมายถึงการไม่ผูกอาฆาตมาดร้ายต่อกันอีก กับ “อโหสิกรรม” ที่หมายถึงการกระทำด้วยเจตนาได้ยุติการให้ผลอย่างถาวร เราจะเริ่มต้นศึกษาข้อโต้แย้ง กรณียตัวอย่าง และผลกระทบที่เกิดขึ้นจากคำอธิบาย “อโหสิ” ทั้งสองนัย (คือนัยที่เป็นความเชื่อทางสังคมกับนัยที่เป็นคำสอนพุทธศาสนา) พร้อมนำเสนอว่า อโหสิกรรมในพุทธศาสนาเถรวาทควรเป็นอย่างไรผ่านการสืบค้นคัมภีร์ปฐมภูมิซึ่งได้แก่พระไตรปิฎกเถรวาท โดยจะใช้ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย และอรรถกถาที่เกี่ยวข้อง วิธีการศึกษาจะใช้การวิเคราะห์และทำความเข้าใจแนวคิดต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องตามหลักวิชาปรัชญาและศาสนา เป้าหมายคือทำความเข้าใจอโหสิกรรมให้ถูกต้องตามหลักคำสอนของพุทธศาสนาเถรวาท

ความเชื่อเกี่ยวกับอโหสิกรรมในสังคมไทย

อโหสิกรรมสามารถถูกมองในฐานะเป็นความเชื่อหนึ่งในสังคมไทยปัจจุบันที่ได้รับอิทธิพลจากคำสอนพุทธศาสนา ความเชื่อเรื่องนี้ยึดโยงอยู่กับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลและคำสอนเรื่องบาปบุญคุณโทษที่ถ่ายทอดกันในหมู่ชาวพุทธทั่วไป



โดยมีแนวคิดเรื่องเจ้ากรรมและนายเวรเข้ามาเกี่ยวข้อง อโหสิกรรมมุ่งเน้นที่การขอขมาความผิดบาปที่บุคคลหนึ่งเคยกระทำต่อบุคคลอื่นซึ่งผู้ถูกขมาบาปทงจงเวรอยู่ คำว่า “เจ้ากรรม” บ่งนัยถึงบาปที่บุคคลนั้นกระทำล่วงเกินต่อบุคคลอื่นไว้ก่อให้เกิดอกุศลวิบากที่เป็นเหมือนเงาตามติดตัวผู้กระทำ ส่วน “นายเวร” บ่งนัยถึงภัย เกราะ หรือความปองร้าย อันบุคคลอื่นซึ่งถูกล่วงเกินอยู่ในเครือข่ายความสัมพันธ์ได้ผู้ถูกขมาบาปทงอาจหาตัว เจ้ากรรมนายเวรอาจเป็นกรรมนิมิตจากอกุศลจิตของผู้กระทำบาปประทับภาพไว้เอง หรือเป็นกระแสจิตโกรธหลายกระแสที่ผูกพันกันอยู่ก็ได้ กรรมจะเป็นอโหสิก็ต่อเมื่อมีการขอขมา ขอภัย และเจ้ากรรมนายเวรยุติการพยาบาททงจงเวร (สุกัญญา โกติกาล, 2554, หน้า 78-82)

ความเชื่อเรื่องอโหสิกรรมข้างต้นมีองค์ประกอบสำคัญหลายประการ กล่าวคือ (1.) เกี่ยวข้องกับความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลตั้งแต่สองคนขึ้นไป หรือเป็นเรื่องของกรรมสัมพันธ์ระหว่างบุคคล (2.) มีการล่วงเกินเบียดเบียนเกิดขึ้นในกรรมสัมพันธ์นั้น (3.) มีความทุกข์ทรมานเกิดขึ้นในฝ่ายที่ถูกล่วงเกินแต่ไม่ได้รับการเยียวยาแก้ไข (4.) มีการผูกเวรพยาบาทจากฝ่ายที่ถูกล่วงเกิน (5.) มีการขอขมาจากฝ่ายล่วงเกิน (6.) เวรที่ผูกกันไว้คลี่คลายหรือสิ้นสุดลง

เราจะเห็นได้ว่า สิ่งที่สิ้นสุดลงจากความเชื่อเรื่องอโหสิกรรมในหมู่ชาวพุทธไทยคือเวรที่ผูกกันมาด้วยความอาฆาตพยาบาท อโหสิกรรมแบบนี้จึงเป็นการอโหสิเวรต่อกัน ซึ่งไม่สามารถเกิดขึ้นจากการกระทำของใครคนใดคนหนึ่งเพียงคนเดียวหรือฝ่ายเดียว ทว่ากรรมในทางพุทธศาสนาแสดงถึงการกระทำของปัจเจกบุคคลที่จะต้องรับผิดชอบผลลัพธ์แห่งการกระทำของตนเอง การสิ้นสุดเวรดังกล่าวจะถือเป็นการสิ้นสุดบาปกรรมของบุคคลด้วยหรือไม่ เมื่อกรรมที่เป็นเวรภัยต่อกันสิ้นสุดลงตรงการอโหสิ ผลกรรมที่เป็นอกุศลวิบากของแต่ละบุคคลจะสิ้นสุดลงด้วยหรือไม่ คำถามเหล่านี้ทำให้เราไม่สามารถมองอโหสิกรรมในฐานะเป็นความเชื่อทางสังคมของชาวพุทธไทยได้อย่างเดียว แต่ต้องศึกษาเรื่องนี้ในฐานะเป็นคำสอน (หรือแนวคิด) ในพุทธศาสนาด้วย ก่อนที่เราจะศึกษาอโหสิกรรมตามคำสอนพุทธศาสนา เราจะทำความเข้าใจการอโหสิเวรต่อกันตามความเชื่อทางสังคม



แนวคิดเรื่อง “เวร” ตัวอย่างของการผูกเวร และการระงับซึ่งการผูกเวร

คำว่า “เวร” มีความหมายตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2546) คือ ความพยาบาท ความปองร้าย หรือบาป เช่น เวรย่อมระงับด้วยการไม่จองเวร พจนานุกรมฉบับประมวลศัพท์ (พระธรรมปิฎก, 2543, 288) ให้ความหมายคำว่า “เวร” (vera) หมายถึง ความแค้นเคือง ความปองร้าย ความเป็นปฏิปักษ์หรือความเป็นศัตรูต่อกัน (enmity) การกระทำที่ไม่เป็นมิตรหรือมีเจตนาร้ายแอบแฝง (hostile action) ความเกลียดชัง (hatred) รวมทั้งการผูกพยาบาทหรือการแก้แค้น (revenge)

การผูก (หรือจอง) เวรหมายถึงการอาฆาตพยาบาทกันเป็นวงวนไม่รู้จักจบสิ้น โดยอาจเริ่มจากฝ่ายหนึ่งฝ่ายใดก่อน จากนั้นเกิดการพยาบาทจองเวรกันเรื่อยไป ซึ่งมีข้อน่าสังเกตคือ การจองเวรหรือการผูกเวรส่วนใหญ่จะเกิดจากคู่กรณีทั้งสองฝ่ายพยาบาทอาฆาตกัน แต่บางกรณีการจองเวรอาจเกิดขึ้นจากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเพียงฝ่ายเดียวก็ได้ กรณีของการผูกเวรจากคู่กรณีทั้งสองฝ่ายปรากฏตัวอย่างเช่นเรื่องของนางยักษิณีกับนางกุลธิดาที่ผูกเวรกันมาหลายภพหลายชาติ

เรื่องราวนี้เริ่มขึ้นจากกรรมพื (ชนชั้นพ่อค้าหรือช่างฝีมือ) นายหนึ่งได้รับหญิงเป็นหมั้นมาเป็นภริยา ฝ่ายมารดาของกรรมพืนั้นต้องการทายาทจึงดำริที่จะไปขอสตรีนางอื่นที่ไม่เป็นหมั้นมาเป็นภริยาของบุตรชายตน ฝ่ายภริยาที่เป็นหมั้นเกิดวิตกว่าต่อไปนางจะไม่ได้รับความสำคัญใด ๆ และอาจถูกใช้เยี่ยงทาสี นางจึงดำเนินการไปขอสตรีอื่นเพื่อให้มาแต่งงานกับสามีของตน ครั้นสตรีอื่นนั้นตั้งครรรค์ ภริยาหลวงของกรรมพืก็เกิดปริวิตกขึ้นอีกว่าทรัพย์สินทั้งหลายจะตกเป็นของภริยารองและบุตรอันเกิดจากนางคนนั้น เมื่อทราบว่ภริยารองตั้งครรรค์ ภริยาหลวงก็ใส่ยาที่ทำให้ครรรค์ตก (หรือทำให้แท้งบุตร) ลงในอาหารแล้วนำไปให้ภริยารองรับประทาน นางทำเช่นนี้ถึงสองครั้ง ต่อมาภริยารองเกิดสงสัยจึงไม่แจ้งเรื่องการตั้งครรรค์แก่ภริยาหลวง เมื่อครรรค์เริ่มแก่แล้วภริยาหลวงจึงแอบปรุงยา



อีกครั้ง คราวนี้ยาทำให้เด็กไม่สามารถคลอออกมาได้และทำให้ภริยารองเสวยทุกเขตนานาสาหส์ ก่อนจะสิ้นใจนางได้ตั้งความปรารถนาเป็นการผูกเวรว่า ขอจงเวรภริยาหลวงซึ่งทำให้ลูกของนางตายถึงสามคน โดยจะเป็นฝ่ายที่ทำให้ภริยาหลวงต้องเจ็บปวดทรมานจากการสูญเสียลูกบ้าง จากนั้นภริยารองก็ได้ไปเกิดเป็นแม่ในเรือนนั้น

เมื่อกรรมพื้ผู้เป็นสามีได้ทราบความจริงก็ได้ทุบตีภริยาหลวงจนเสียชีวิตนางได้ไปเกิดเป็นแม่ไก่ในเรือนนั้นเช่นเดียวกัน เมื่อแม่ไก่ออกไข่ แม่แมวก็กะมากินไข่ของแม่ไก่ถึงสองครั้ง จนในครั้งที่สามที่แม่แมวกะมากินไข่ของแม่ไก่ แม่ไก่จึงตั้งความปรารถนาผูกเวรขึ้นบ้างว่า แม่แมวกะมากินไข่เราถึงสามครั้งแล้ว ในชาติภพหน้าขอให้เราได้กินลูกของมันบ้าง เมื่อแม่ไก่ตายลงได้ไปเกิดเป็นแม่เสือเหลืองฝ่ายแม่แมวเมื่อสิ้นอายุขัยแล้วไปเกิดเป็นแม่เนื้อ เมื่อแม่เนื้อตกถูก แม่เสือเหลืองก็จะมาจับกินเป็นอย่างนี้ถึงสามครั้ง แม่เนื้อจึงตั้งความปรารถนาเป็นการผูกเวรต่อไปว่า มันกินลูกเราไปถึงสามครั้งแล้ว ในชาติภพหน้าขอให้ได้กินมันกับลูกของมันบ้าง

เมื่อแม่เนื้อตายลงได้ไปเกิดเป็นนางยักษิณี ส่วนแม่เสือเหลืองตายแล้วได้ไปเกิดเป็นนางกุลธิดาในเมืองสาวัตถี ต่อมานางกุลธิดาได้แต่งงานและมีบุตรคนหนึ่ง นางยักษิณีจำแลงมาทำทีว่าเป็นเพื่อนของนางกุลธิดาเพื่อมาจับบุตรของนางกินเสีย ครั้นคลอดบุตรคนที่สองแล้ว นางยักษิณียังคงใช้อุบายเดิมจับบุตรคนที่สองของนางกิน จนเมื่อนางคลอดบุตรคนที่สาม นางยักษิณีก็นำอีก นางกุลธิดารู้ทันจึงอุ้มลูกวิ่งหนีเข้าไปในเขตวันวิหารซึ่งพระพุทธเจ้ากำลังแสดงธรรมอยู่ นางได้วางบุตรน้อยไว้แทบพระบาทกราบทูลขอถวายบุตรนั้นแต่พระพุทธเจ้า นางยักษิณีตามมาแต่ถูกเทวดาที่เฝ้าซุ้มประตูวิหารขัดขวางไว้ พระพุทธเจ้าจึงตรัสบอกให้พระอานนท์ไปเรียกนางยักษิณีมาเข้าเฝ้า และตรัสสอนนางทั้งสองว่า หากมิได้พบพระองค์ ทั้งสองนางก็จะผูกจิตจองเวรกันเหมือนกับการจองเวรของงูกับพังพอน หมีกับไม้สะคร้อ และกากับนกเค้าแมว การจองเวรกันจะไม่มีจุดสิ้นสุด ซึ่งเวรจะระงับได้ด้วยการไม่จองเวร จากนั้นได้ตรัสนิคมคาถาว่า “ในกาลไหน ๆ เวรทั้งหลายในโลกนี้ ย่อมไม่ระงับด้วยเวรเลย ก็แต่ย่อมระงับได้ด้วยสติปัญญาและความไม่มีเวร ธรรมนี้เป็น



ของเก่า” (น ทิ เวเรน เวราณี สมฺมตฺธิ กุทาจนํ อเวเรน จ สมฺมตฺติ เอส ธมฺโม สมนฺตโน) เมื่อฟังธรรมบทนี้จบลง นางยักษิณีได้รับบรรลุโสดาปัตติผล และเวรกรรมที่ผูกกันไว้หลายภพชาติของสองกระแสนี้ก็สิ้นสุดลง (อรรถกถา ขุททกนิกาย ธรรมบท เล่ม 1 ข้อ 5 หน้า 46-52)

จากเรื่องเล่าในอรรถกถาธรรมบทนี้ การผูกเวรนั้นเกิดจากโทสะของคู่กรณี ทั้งสองฝ่ายที่จองเวรกันด้วยความพยาบาทอาฆาต และด้วยแรงแห่งความอาฆาต ยังให้เกิดการฆ่าชีวิตกันไปมาเป็นวัฏจักร จนเมื่อเกิดปัญญาจากการฟังโอวาทจาก พระพุทธโอรสโดยตรง การจองเวรนั้นจึงสิ้นสุดลง เมื่อคู่กรณียุติการจองเวร วัฏจักรของการเกิดมาเพื่อฆ่ากันก็จบสิ้นลง สิ่งที่ยุตกลงในกรณีนี้คือการผูกเวร แต่ชาวพุทธ ส่วนมากกลับเข้าใจว่าหมายถึงการกระทำ (กรรม) ยุติการส่งผล (วิบาก) ความเข้าใจดังกล่าวนำเอาเรื่อง “เวร” กับ “กรรม” มาปะปนกัน ในกรณีนี้เวรสิ้นสุดลง แล้ว แต่กรรมที่เกิดจากปาณาติบาตไม่ได้สิ้นสุดตามไปด้วย ดังนั้น ความเข้าใจที่ว่า หากทำกรรมไว้กับชีวิตใดชีวิตหนึ่งแล้วได้ขอโทษ ย่อมไม่มีวิบาก (หรือไม่มีผลของการกระทำ) เกิดขึ้นกับผู้กระทำจึงเป็นความเข้าใจผิด การขอโทษทำได้เพียง ระวังเวรที่ผูกพันด้วยความพยาบาทเท่านั้น มีอาจจะรับผลของกรรมหรือวิบาก ที่จะยังผลในอนาคตกาลแต่ประการใด

ตัวอย่างของกรณีที่เกิดจากการจองเวรเพียงฝ่ายเดียวก็มี (น่าสังเกตว่า เรื่องนี้ท่านใช้คำว่า “อาฆาตพินธนะ” แปลว่า การผูกอาฆาต) เช่น พระเทวทัตได้ จองเวรกับพระพุทธเจ้าต่อเนื่องยาวนานในสังสารวัฏ โดยมีมูลเหตุย้อนไปได้ถึง ห้ากัป (หรือกัลป์) จากภัทรกัปปัจจุบัน ซึ่งถือเป็นชาติแรกที่เกิดการผูกเวรขึ้น ครั้งนั้นทั้งสองท่านเกิดเป็นพ่อค้าผู้อาศัยอยู่ในเมืองเสรีวะ พ่อค้าทั้งสองได้นำสินค้า ของตนเดินทางไปแลกเปลี่ยนซื้อขายยังเมืองอัม্বরปุระ ในเมืองอัม্বরปุระมีบ้าน ของอดีตเศรษฐี แต่เวลานั้นเหลือเพียงยายกับหลานสองคน วันหนึ่งพ่อค้าคนแรก ซึ่งเป็นอดีตชาติของพระเทวทัตได้ผ่านไปยังบ้านยายกับหลานสองคนนี้ หลานสาว เห็นเครื่องประดับที่พ่อค้านำมาขายเกิดความอยากได้ จึงรีบเข้าไปในบ้านเพื่อ หาสิ่งของมาแลกกับเครื่องประดับนั้น นางได้หยิบถาดใบหนึ่งออกมาแล้วขออนุญาต



จากยายเพื่อแลกกับเครื่องประดับดังกล่าว พ่อค้ารับถาดมาพิจารณาแล้วรู้สึกถึงน้ำหนักที่มีมากกว่าถาดทั่วไป จึงเอาเข็มลองขีดหลังถาดดูจึงรู้ว่าเป็นถาดทองคำบริสุทธิ์ซึ่งมีมูลค่านับแสนหาปณะ⁵ ด้วยความโลภ พ่อค้าคนแรกจึงแสร้งบอกว่าถาดใบนี้ไม่มีราคาและโยนถาดทิ้งลงพื้นแล้วเดินจากไป ทำให้ไม่ให้อาตไบดีกล่าวเป็นที่สนใจของผู้ใด

อย่างไรก็ตาม ไม่นานนักก็มีพ่อค้าอีกคนซึ่งเป็นอดีตชาติของพระศากยมุนี พุทธเจ้าผ่านมาขายสินค้า ซึ่งยายกับหลานก็ได้ส่งถาดให้เพื่อขอแลกกับเครื่องประดับชิ้นหนึ่งเช่นกัน พอรู้ว่าถาดที่นำมาแลกเปลี่ยนเป็นถาดทองคำ พ่อค้าคนที่สองจึงบอกความจริงแก่ยายและหลานด้วยใจที่ซื่อสัตย์และเป็นธรรม อีกทั้งตกลงแลกสินค้าที่เขามีทั้งหมดรวมทั้งเงินเกือบทั้งหมดที่ติดตัวมากับถาดทองคำใบนั้น โดยขอไว้เพียงตาชั่งและเงินพอเป็นค่าเดินกลับเมืองเสรีวะเท่านั้น

ส่วนพ่อค้าคนแรก แม้ว่าจะเดินออกมาจากบ้านยายหลานมาแล้ว แต่ก็ก็ยังจ้องอยู่กับถาดทองคำใบนั้น ไม่นานเขาจึงเดินย้อนกลับไปทำที่หาว่าจะอนุเคราะห์ให้แลกเครื่องประดับกับถาดใบดังกล่าว หว่ายายกับหลานได้ทราบความจริงจากพ่อค้าคนที่สองแล้ว พวกเขาจึงกล่าวตำหนิพ่อค้าคนแรกพร้อมบอกว่าได้แลกถาดทองคำกับพ่อค้าคนที่สองไปแล้ว เมื่อได้ยินดังนั้น พ่อค้าคนแรกก็เกิดความเสียดาถาดทองคำอย่างมากจนถึงกับเป็นลมหมดสติ พอฟื้นขึ้นมาก็รีบไล่ตามพ่อค้าคนที่สองไป เมื่อตามมาถึงทำน้ำเห็นเรือออกจากท่าไปแล้วจึงร้องตะโกนให้คนแจวเรือรับจ้างย้อนกลับมารับตนไปด้วย แต่พ่อค้าคนที่สองรู้ทันจึงสั่งให้เร่งฝีพายเร็วขึ้นอีก พ่อค้าคนแรกจึงไม่สามารถทำอะไรได้นอกจากผูกจิตพยายามพ่อค้าคนที่สองไว้อย่างรุนแรง จิตที่รุ่มร้อนด้วยความเสียดาถาดทองคำและโทสะอันรุนแรงเหลือประมาณ ทำให้พ่อค้าคนแรกกระอักเลือดขาดใจดาอยู่ตรงนั้นเอง นับตั้งแต่นั้นมาหากทั้งสองกระแสนี้เกิดมาพบกันในชาติใด ไม่ว่าจะเกิดเป็นสัตว์หรือมนุษย์ จิตของพ่อค้าใจคดก็จะคอยตามล้างผลาญจิตของพ่อค้าใจซื่อตลอดมา

⁵ กหาปณะ คือ ชื่อของมาตราเงินในสมัยโบราณ โดย 1 กหาปณะมีค่าเท่ากับ 20 มาสก หรือ 4 บาท (พระธรรมปิฎก, 2543, หน้า 9)



ทุกชาติไป จนกระทั่งชาติสุดท้ายเมื่อพ่อค้าคนแรกเกิดเป็นเจ้าชายเทวทัต และพ่อค้าคนที่สองเกิดเป็นเจ้าชายสิทธัตถะ (*เสรีวณิชชาดก*, อรรถกถา ขุททกนิกาย ชาดก เล่ม 1 ข้อ 3 หน้า 175-178)⁶

ในชาติสุดท้ายที่พระโพธิสัตว์ได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าแล้ว พระเทวทัต ผู้ซึ่งผูกเวรอาฆาตไว้แต่ครั้งเป็นพ่อค้าใจคด ก็ยังคงหาวิธีทำร้ายพระพุทธเจ้าต่าง ๆ นานา เช่น การให้นายขมังธนูของพระเจ้าอชาตศัตรู 31 คนลอบใช้ธนูอาบยาพิษ เพื่อปลงพระชนม์พระพุทธเจ้าแต่ก็ไม่สำเร็จ เพราะพระพุทธเจ้าได้เทศนาโปรด นายขมังธนูเหล่านั้นจนทุกคนอุปสมบทเป็นพระภิกษุและสำเร็จเป็นพระอรหันต์ ครั้งหนึ่งพระเทวทัตวางแผนลี้ภัยก่อนศิลาขนาดใหญ่จากเขาคิณณภูมิเพื่อหวัง ลอบปลงพระชนม์ แต่ก็มีเซว่อนหินมารับเอาก่อนศิลานั้น คงมีเพียงสะเก็ดศิลา ขึ้นหนึ่งกระเด็นไปกระทบพระบาทของพระพุทธเจ้า ยังให้เกิดโลหิตุปบาท (ทำร้ายพระพุทธเจ้าจนถึงห้อพระโลหิต) อันถือเป็นอนันตริยกรรมประการหนึ่ง อีกครั้งหนึ่งที่พระเทวทัตใช้เพทุบายให้ความยุ่งยากปล่อยขังนานาผาศิริที่ดูร้ายหมายให้ มาทำร้ายพระพุทธเจ้า ทว่าพญางูข้างกลับคลายความดุร้ายจากเมตตาจิตของ พระพุทธองค์ นอกจากนี้ พระเทวทัตยังขัดขวางพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับการปกครอง หมู่สงฆ์โดยการทูลขอวัตถุห้าประการ⁷ และทำสังฆเภทอันถือเป็นอนันตริยกรรม

⁶ พระไตรปิฎกได้แสดงชาดกที่ต่อเนื่องกับการผูกพยาบาทของพ่อค้าคนแรกไว้ถึง 78 เรื่อง เริ่มจาก*เสรีวณิชชาดก*เป็นปฐมเหตุ จนมาถึง*เวสสันดรชาดก*เป็นเรื่องสุดท้าย ก่อนที่พ่อค้าผู้ซื้อสัตย์จะตรัสรู้อนุตรสัมมาสัมโพธิญาณ (ดูรายละเอียดใน พระมหา ไกรวรรณ ชินทตฺติโย (ปณฺชนธ์), 2546, หน้า 8-34)

⁷ วัตถุห้าประการที่พระเทวทัตทูลขอ ได้แก่ (หนึ่ง) ภิกษุทั้งหลายควรอยู่ป่าตลอดชีวิต ภิกษุรูปใดเข้าบ้าน ภิกษุรูปนั้นมีโทษ (สอง) ภิกษุทั้งหลายควรเที่ยวบิณฑบาตตลอดชีวิต ภิกษุรูปใดยืนตักฉันดิน ภิกษุรูปนั้นมีโทษ (สาม) ภิกษุทั้งหลายควรถือผ้าบังสุกุล ตลอดชีวิต ภิกษุรูปใดยืนตีผ้าคหบดี ภิกษุรูปนั้นมีโทษ (สี่) ภิกษุทั้งหลายควรอยู่โคนไม้ ตลอดชีวิต ภิกษุรูปใดอาศัยที่มุงที่บัง ภิกษุรูปนั้นมีโทษ และ (ห้า) ภิกษุทั้งหลายไม่ควร ฉันทปลาและเนื้อตลอดชีวิต ภิกษุรูปใดฉันทปลาและเนื้อ ภิกษุรูปนั้นมีโทษ (พระไตรปิฎก เล่ม 1 ข้อ 409 หน้า 441-442)



อีกประการหนึ่ง การกระทำทั้งหมดของพระเทวทัตเริ่มต้นจากการผูกเวรโดยอดีตพ่อค้าใจคดเพียงฝ่ายเดียว แม้ว่าในบางภพชาติพระโพธิสัตว์จะได้รับทุกขเวทนา หรือแม้แต่ถูกทำร้ายจนถึงแก่ชีวิตจากการจองเวรอยู่หลายครั้ง แต่พระองค์ก็ได้ผูกพยาบาทตอบ การผูกเวรของพระเทวทัตจึงเป็นตัวอย่างของการจองเวรเพียงฝ่ายเดียวเท่านั้น

แม้ว่าพระศากยมนีพุทธเจ้าจะไม่ถือโทษใด ๆ ต่อพระเทวทัต แต่บาปกรรมที่ได้เปื้อนเปียนพระพุทเจ้า ทำให้พระเทวทัตถูกรัศมีสุบและลงไปเกิดในอเวจีมหานรก (อรรถกถา ขุททกนิกาย ธรรมบท เล่ม 1 หน้า 187-198) ดังนั้น การขอโหสิ (หรือการขอให้อีกฝ่ายยกโทษให้) นั้นทำได้ในบริบทของเวรเท่านั้น ส่วนการกระทำก็ยังคงส่งผลหรือวิบากต่อไปตามเหตุที่ได้กระทำไว้ กล่าวอีกนัยก็คือ การผูกเวรด้วยจิตพยาบาทย่อมระงับได้เมื่อยุติความพยาบาทนั้น เวรย่อมสิ้นสุดแก่กัน แต่ผลของกรรมที่เกิดจากการทำบาปอกุศลจากการผูกเวรนั้นย่อมเป็นไปตามเหตุปัจจัยที่เหมาะสม ไม่อาจจะงับการให้ผลกรรมจากเพียงการขอโหสิต่อกัน

คำสอนเรื่องอโหสิกรรมในพุทธศาสนาเถรวาท

กรรมในพุทธศาสนาเป็นเรื่องของการกระทำที่แต่ละคนคิด (มโนกรรม) พูด (วจีกรรม) หรือลงมือกระทำเอง (กายกรรม) ซึ่งต้องมีองค์ประกอบสำคัญคือเจตนา ผู้อื่นไม่สามารถคิด พูด หรือลงมือกระทำแทน เมื่อกรรมทั้งสามทางเกิดจากกิเลสอาสวะในใจบุคคลเป็นเหตุ อโหสิกรรมในฐานะเป็นความเชื่อทางสังคมจึงอธิบายคำสอนเรื่องกรรมไม่ได้ เพราะการขอและให้อภัยในความสัมพันธ์ระหว่างบุคคลคือการยกประโยชน์หรืองดโทษให้แก่กัน ซึ่งไม่ใช่การจัดการกับกิเลสกรรมของแต่ละบุคคล อโหสิกรรมในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของคำอธิบายกรรมควรได้รับการอธิบายใหม่ให้ถูกต้องตามหลักคำสอนพุทธศาสนา

โดยรากศัพท์บาลี คำว่า “อโหสิ” เป็นคำกริยา แสดงถึงสิ่งที่ป็นอดีตหรือสิ่งที่ผ่านไปแล้ว มาจาก อ อาคมตันธาตุ + หุ ธาตุ ในความมีหรือความเป็น + อ ปัจจัย ในกัตตุวาจก + อี อัชชตติวิภัตติ พฤทธิ อุ ที่ ห ธาตุ เป็นโอ ลง ส อาคม



รัสสะ อี เป็น อี สำเร็จรูปเป็น โอโหสิ แปลว่า “ได้มีแล้วหรือได้เป็นแล้ว” หมายความว่า เรื่องหรือสภาวะนั้นได้เกิดขึ้นเรียบร้อยแล้ว เช่น คนเกิดแล้วตายแล้ว เมื่อรวมเข้ากับคำว่า กรรม จึงเป็นคำนาม หมายถึงการกระทำที่ล่วงไปแล้ว ซึ่งการกระทำที่ล่วงไปแล้วอาจตีความได้ว่ากรรมนั้นรับผลไปแล้ว หรือกรรมนั้นล่วงผ่านโอกาสที่จะให้ผล จึงหมดโอกาสที่จะให้ผลได้อีก (มูลนิธิภูมิพลโลกิขุ, 2560, หน้า 426)

โอโหสิกรรมหมายถึงกรรมที่ส่งผลไปแล้วก็ได้ หรือกรรมไม่มีโอกาสส่งผลเนื่องจากล่วงเวลาที่เหมาะสมไปแล้วก็ได้ ตรงนี้เป็นจุดสำคัญที่เราจะต้องวิเคราะห์อย่างละเอียด เพราะความหมายของโอโหสิกรรมทั้งสองนัยตามคำสอนพุทธนั้นมี ความแตกต่างกันค่อนข้างมาก “โอโหสิกรรม” โดยนัยแรกแสดงให้เห็นว่า ไม่ว่าเราทำกรรมด้วยเจตนาแบบใดก็จะต้องได้รับผลตามเจตนา นั้นไม่เป็นอื่น เมื่อรับผลแล้วกรรมก็เป็นโอโหสิ (คือการกระทำนั้นส่งวิบากต่อผู้กระทำเสร็จสิ้นแล้ว) แต่ “โอโหสิกรรม” โดยนัยที่สองแสดงให้เห็นว่า มีเหตุปัจจัยบางอย่างทำให้กรรมเสียโอกาสในการส่งผล เมื่อไม่สามารถส่งผลตามวาระโอกาสที่พึงเป็น กรรมนั้นก็ เป็นโอโหสิ (คือการกระทำได้ล่วงผ่านช่วงเวลา ที่ควรส่งผลไปแล้ว) การทำให้ความหมายของโอโหสิกรรมทั้งสองนัยไม่ขัดแย้งกัน จำเป็นที่เราจะต้องหาคำตอบว่า อะไรคือเหตุปัจจัยที่ทำให้กรรมที่ควรส่งผลแต่ไม่สามารถส่งผล โอโหสิกรรมทั้งสองนัย สอดคล้องกับคำสอนเรื่องกรรมในพุทธศาสนาเถรวาทอย่างไร และความเข้าใจ โอโหสิกรรมทั้งสองนัยสามารถไปด้วยกันได้หรือไม่

ใน *อรรถกถา ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิตามรรค* (อรรถกถา ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิตามรรค เล่ม 2 ข้อ 234 หน้า 272-275) อรรถกถาจารย์ได้อธิบาย *กรรมกถา* (พระไตรปิฎก เล่ม 31 ข้อ 234 หน้า 397-398) อันพระสารีบุตรแสดง ในส่วนที่เกี่ยวข้องกับกรรมและโอโหสิกรรมไว้น่าสนใจ ดังนี้-

1. กรรมได้มีแล้ว วิบากแห่งกรรมได้มีแล้ว (*โอโหสิ กมมํ โอโหสิ กมมวิบาโก*) หมายถึง กรรมที่ทำแล้วในอดีต ให้วิบาก (หรือผลลัพธ์) ในอดีตแล้ว



2. กรรมได้มีแล้ว วิกากแห่งกรรมไม่ได้มีแล้ว (อโหสิ กรรม นโหสิ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำแล้วในอดีต แต่มีเหตุ (เรียกว่ามีความบกพร่องของปัจจัยแห่งอดีตกรรม) ทำให้ไม่เกิดผลลัพธ์ในอดีต
3. กรรมได้มีแล้ว วิกากแห่งกรรมมีอยู่ (อโหสิ กรรม อตถิ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำแล้วในอดีต ให้ผลในปัจจุบันแล้ว
4. กรรมได้มีแล้ว วิกากแห่งกรรมไม่มีอยู่ (อโหสิ กรรม นตถิ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำแล้วในอดีต แต่มีเหตุทำให้ไม่ส่งผลในปัจจุบัน คือบุคคลนั้นสำเร็จจอร์हतผลและปรินิพพานในปัจจุบัน
5. กรรมได้มีแล้ว วิกากแห่งกรรมจักมี (อโหสิ กรรม ภวิสสติ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำแล้วในอดีต จะส่งผลในอนาคต (วิกากอันควรให้ผลด้วยความถึงพร้อมแห่งปัจจัยในภพอนาคต)
6. กรรมได้มีแล้ว วิกากแห่งกรรมจักไม่มี (อโหสิ กรรม น ภวิสสติ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำแล้วในอดีต แต่มีเหตุทำให้ไม่เกิดผลในอนาคต
7. กรรมมีอยู่ วิกากแห่งกรรมมีอยู่ (อตถิ กรรม อตถิ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำในปัจจุบัน ให้ผลลัพธ์ทันทีในปัจจุบัน (นับถึงทิวฏฐธรรมเวทนิยกรรม รายละเอียดของคำศัพท์นี้และคำศัพท์ที่เกี่ยวข้องในกลุ่มนี้จะได้กล่าวถึงในส่วนต่อไป)
8. กรรมมีอยู่ วิกากแห่งกรรมไม่มีอยู่ (อตถิ กรรม นตถิ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำในปัจจุบัน แต่มีเหตุทำให้ไม่เกิดผลในปัจจุบัน คือบุคคลนั้นสำเร็จจอร์हतผลและปรินิพพานในปัจจุบัน
9. กรรมมีอยู่ วิกากแห่งกรรมจักมี (อตถิ กรรม ภวิสสติ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำในปัจจุบัน จะให้ผลในอนาคต (นับถึง อุปปัชชเวทนิยกรรมและ อปปราปริยเวทนิยกรรม)
10. กรรมมีอยู่ วิกากแห่งกรรมจักไม่มี (อตถิ กรรม น ภวิสสติ กรรมวิปาโก) หมายถึง กรรมที่ทำในปัจจุบัน แต่มีเหตุที่ทำให้ไม่เกิดผลในอนาคต



11. กรรมจักมี วิบากแห่งกรรมจักมี (*ภวิสฺสตี กมฺมํ ภวิสฺสตี กมฺมวิปาโก*) หมายถึง กรรมที่ทำในอนาคต จะให้ผลในอนาคต
12. กรรมจักมี วิบากแห่งกรรมจักไม่มี (*ภวิสฺสตี กมฺมํ น ภวิสฺสตี กมฺมวิปาโก*) หมายถึง กรรมที่ทำในอนาคต แต่มีเหตุที่ทำให้ไม่เกิดผลในอนาคต

กรรมและอโหสิกรรมใน *กรรมกถา* อันพระสารีบุตรได้แสดงไว้และพระอรธกถาจารย์ได้อธิบายต่อเหล่านี้ได้สื่อความหมายของ “อโหสิ” ไว้ทั้งสองนัย อโหสิกรรมอาจหมายถึงกรรมที่ทำแล้วในอดีตและเกิดผลแล้วในอดีต ปัจจุบันหรืออนาคต (ตามข้อ 1., 3., 5.) หรือหมายถึงกรรมที่ทำแล้วในอดีตแต่ไม่ส่งผลในอดีต ปัจจุบัน หรืออนาคตก็ได้ (ตามข้อ 2., 4., 6.) ปัจจัยที่ทำให้กรรมอันทำแล้วส่งผลไม่ได้มักเกี่ยวข้องกับการบรรลุเป็นพระอรหันต์ของบุคคลนั้น โดยถือเป็นเหตุปัจจัยในปัจจุบันที่มีน้ำหนักมากพอจะทำให้กรรมอื่นซึ่งควรจะส่งผลแต่กลับไม่สามารถส่งผล นักปราชญ์พุทธส่วนใหญ่ในปัจจุบันเห็นว่ากรรมที่เข้าข่ายเป็นอโหสิกรรม จะมีลักษณะดังนี้:-

1. กรรมให้ผลสมควรแก่เหตุแล้ว
2. กรรมที่รอให้ผลแต่ไม่มีโอกาสให้ผลตามวาระของมัน จึงหมดกำลังที่จะให้ผลต่อไป อุปมาเหมือนพืชหมดเชื้อ ย่อมเพาะปลูกไม่ขึ้นอีก ข้อนี้มีคำอธิบายเสริมว่า เนื่องจากมีเหตุปัจจัยอื่นที่มีกำลังมากเข้ามาแทรกแซงการให้ผลของกรรมนั้น
3. กรรมไม่สามารถให้ผล เพราะบุคคลนั้นสำเร็จคุณธรรมขั้นสูงสุดหรือบรรลุนิพพานแล้ว

อโหสิกรรมตามข้อหนึ่งข้างต้นสนับสนุนกฎแห่งกรรมตามหลักคำสอนพุทธศาสนาและแสดงให้เห็นชัดเจนว่าสัตว์ทั้งหลายเป็นไปตามการกระทำของตนเอง แต่ข้อสองและข้อสามมีประเด็นที่ทำให้เราต้องพิจารณาต่อ กรรมที่หมดกำลังให้ผลตามข้อสองนั้นเกิดจากสาเหตุอะไร และอะไรคือเงื่อนไขของกรรมอื่นที่



ทำให้กรรมหนึ่ง ๆ ไม่สามารถส่งผลตามวาระของมันได้ ส่วนข้อสามนั้น เนื่องจากการบรรลุนิพพานมีสองแบบ คือ (หนึ่ง) พระอรหันต์สิ้นอาสวกิเลสแล้วแต่ยังมีชีวิตอยู่ (เรียกว่ายังดำรงขันธ หรือ สอุปาทิเสสนิพพาน – นิพพานแบบยังมีเบญจขันธ์อยู่) และ (สอง) พระอรหันต์นิพพานและละสังขารแล้ว (เรียกว่าปรินิพพาน หรืออนุปาทิเสสนิพพาน – นิพพานแบบที่เบญจขันธ์ดับหรือไม่มีเบญจขันธ์แล้ว) คำถามคือกรรมอย่างใดอย่างหนึ่งไม่สามารถส่งผลภายหลังบุคคลบรรลุหรือหัตผลแต่ยังมีชีวิตอยู่ (คือหลุดพ้นแต่ยังไม่ละสังขาร) หรือกรรมอย่างใดอย่างหนึ่งไม่สามารถส่งผลภายหลังบุคคลนั้นปรินิพพาน (คือหลุดพ้นและละสังขารแล้ว) เท่านั้น

กรรม 12 และชวนจิตในกรณีของอโหสิกรรม

อโหสิกรรม เป็นกรรมประเภทหนึ่งที่พระพุทธโฆสาจารย์ระบุไว้ในคัมภีร์ *วิสุทธิมรรค ภาค 3* (2543, หน้า 30-36) โดยถ้าเราจัดแบ่งหมวดกรรมตามเวลาที่ส่งผล จะมีกรรมอยู่สี่ประเภทที่ส่งผลในเวลาต่างกัน กล่าวคือ:-

1. ทิฏฐธรรมเวทนิยกรรม คือกรรมที่ทำแล้วส่งผลทันทีในปัจจุบันชาติ ถ้าไม่มีโอกาสให้ผลในชาติปัจจุบัน กรรมนั้นจะกลายเป็นอโหสิ ไม่ส่งผลอีกต่อไป
2. อุปัชชเวทนิยกรรม คือกรรมที่จะส่งผลในอนาคตชาติ หรือให้ผลเฉพาะในชาติที่ถัดจากชาติปัจจุบัน ถ้าไม่สบโอกาสให้ผลในชาติหน้า กรรมนั้นก็จะเป็นอโหสิ ไม่ให้ผลอีกต่อไป
3. อปรายเวทนิยกรรม คือกรรมที่ส่งผลในภพชาติต่อไปได้เรื่อย ๆ สามารถให้ผลได้เรื่อยไปในอนาคต สบโอกาสเมื่อใดก็ให้ผลเมื่อนั้น ไม่เป็นอโหสิตราบที่บุคคลยังเวียนว่ายตายเกิด ซึ่งจุดนี้มองได้ว่า แม้แต่การหลุดพ้นแบบมีเบญจขันธ์อยู่ (นับบ่งถึงพระอรหันต์ที่ยังไม่ปรินิพพาน) ก็ยังเป็นสภาพชีวิตที่ไม่หลุดออกจากวงจรสังสารวัฏอย่างสิ้นเชิง



4. อโหสิกรรม คือกรรมเลิกให้ผล ไม่มีโอกาสให้ผลในเวลาที่เหมาะสม เมื่อผ่านเวลานั้นแล้วกรรมก็จะไม่ส่งผลอีกต่อไป ซึ่งอธิบายให้สอดคล้องกับข้ออื่นได้ว่า กรรมบางอย่างส่งผลไม่ได้ในชาตินี้ก็เลิกให้ผล กรรมบางอย่างส่งผลไม่ได้ในชาติหน้าก็เลิกให้ผล แต่กรรมบางอย่างแม้จะเล็กน้อยอย่างไรก็จะให้ผลต่อไปตราบนานเท่าที่บุคคลนั้นยังไม่บรรลุนิพพาน

ในทางอภิธรรม การกระทำไม่ว่าจะเป็นทางจิต (มโนกรรม) ทางวาจา (วจีกรรม) หรือทางกาย (กายกรรม) จะเกิดขึ้นตามเงื่อนไขคือ (หนึ่ง) จิตขั้นสู่วิถีรับรู้ (สอง) เจตนาเจตสิกทำงานร่วมกับเจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศลมูล (อกุศลเจตสิก 14) หรือฝ่ายกุศลมูล (โสภณเจตสิก 25) ซึ่งในแต่ละวิถีการรับรู้อารมณ์ของชาวโลก คนใดคนหนึ่งจะประกอบไปด้วยขณะจิต 17 ดวง ทำหน้าที่รับรู้เสพ และส่งต่อกระแสพลังงานจิตอย่างสืบเนื่อง จิตที่เกิดขึ้นในวิถีรับรู้ขณะที่ 9-15 เรียกว่า “ชวนะ” ทำหน้าที่เสพรู้อารมณ์ ในกรณีของปุถุชน จิตเจ็ดดวงที่เกิดขึ้นเพื่อเสพอารมณ์ ในขณะที่ 9-15 นี้เองทำให้การกระทำสำเร็จเป็นกรรมและก่อให้เกิดวิบากสืบต่อเนื่องกัน (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2565, หน้า 15-19) ขวนวิจิตรทั้งเจ็ดขณะนี้สามารถเป็นกุศลหรืออกุศลได้ด้วยความสามารถเกิดดับสืบต่อซ้ำกันถึงเจ็ดครั้ง⁸ มโนกรรม

⁸ แม้กรรมจะเกิดในขวนวิจิตร แต่ไม่ใช่ขวนจิตทุกประเภทจะเป็นกรรมหมด แม้ขวนจิตเป็นเงื่อนไขสำคัญที่ทำให้ความคิดชุดใดชุดหนึ่งตั้งต้นเป็นมโนกรรมได้ก็จริง แต่มโนกรรมจะเกิดขึ้นภายใต้เงื่อนไขคือ เจตนาเจตสิกทำหน้าที่ร่วมกับจิตที่ถูกปรุงแต่งด้วยเจตสิกชุดจรฝ่ายอกุศล (โสภณเจตสิก) หรือฝ่ายอกุศล (อกุศลเจตสิก) และทำหน้าที่เป็น นานกขณิกัมมปัจจัย คือทำให้เกิดวิบากที่เป็นผลลัพธ์เฉพาะรวมทั้ง กัมมชรูป (คือรูปที่เกิดจากกรรม) ขวนจิตของบุคคลที่ยังไม่บรรลุมรรค ผล นิพพาน นั้นประกอบอยู่ในกระแสจิต 29 ประเภท ได้แก่ อกุศลจิต 12, กามาวจรกุศลจิต 8, รูปาวจรกุศลจิต 5 และอรุปาวจรกุศลจิต 4 ขวนกจิโนจิต 29 ประเภทนี้ทำหน้าที่เสพรู้อารมณ์และทำให้การกระทำสำเร็จเป็นกรรมขึ้นมา (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ใน พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ, 2553, หน้า 50-58; สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2565, หน้า 18-22)



ที่เป็นกุศลหรืออกุศลจึงตั้งต้นและดำเนินไปจากการสืบต่อนี้ รวมทั้งอุปนิสัยสันดานของแต่ละบุคคลก็ถูกส่งสมจากการเกิดดับสืบทอดของจิตเจตขณะนี้ที่ส่งทอดเชื้อกรรมจากวิถิจิตกระแสหนึ่งไปเรื่อย ๆ นั่นเอง (สุจินต์ บริหารวนเขตต์, 2536, หน้า 111-115)

กรณีของกรรมที่ส่งผลไม่ได้นั้น คัมภีร์ *อรรถกถาปฏิสัมภิทามรรค* ได้อธิบายไว้ว่า ขวนจิตขณะที่ 1 คือกรรมที่จะได้รับผลทันที (ทิฏฐธรรมเวทนิยกรรม) ซึ่งอาจเป็นกรรมฝ่ายกุศลหรือกรรมฝ่ายอกุศลก็ได้ กรรมที่เป็นขวนจิตขณะแรกอธิบายได้ว่า ทันทีที่จิตตัดดวงค์ขึ้นสู่ภวังค์รับรู้อารมณ์ อารมณ์ที่มีกำลังรุนแรงที่สุด (ซึ่งอาจเป็นภาพประทับใจหนักแน่นที่สุดในจิต) จะปรากฏให้จิตเสพอารมณ์นี้ก่อนและส่งผลทันทีในชาติปัจจุบัน หากมีปัจจัยที่มีกำลังมากกว่าบางอย่างขัดขวางการเสพอารมณ์นี้ กรรมนี้จะเบลอหรือไม่สามารถส่งผลได้ และเข้าข่ายเป็นกรรมในอดีตที่ส่งผลในอดีตไม่ได้ ส่งผลในปัจจุบันไม่ได้ หรือส่งผลในอนาคตก็ไม่ได้ ตาม *กรรมกถา* ข้อ 2., 4., 6. ข้างต้นนั่นเอง

ขวนจิตดวงที่ 7 ซึ่งเป็นขณะสุดท้ายของกระแสจิตรับรู้อารมณ์สายใดสายหนึ่งนั้น แสดงถึงกรรมที่จะให้ผลในชาติหน้า (อุปปัชชเวทนิยกรรม) โดยให้ผลเฉพาะในอนาคตชาติที่อยู่ถัดจากชาติปัจจุบัน ถ้าไม่มีโอกาสให้ผลในชาติหน้า กรรมนี้ก็จะเบลอหรือส่งผลไม่ได้อีก ส่วนขวนจิตดวงที่ 2-6 ในระหว่างขวนจิตดวงที่ 1 กับดวงที่ 7 นั้น ปรากฏท่านถือว่าเป็นการกระทำแบบที่ส่งผลในอนาคตไปได้เรื่อย ๆ ตราบที่บุคคลยังเวียนว่ายตายเกิดหรือยังมีเบญจขันธ์อยู่ (อุปปราปยเวทนิยกรรม) จึงไม่ต้องนับเป็นกรรมที่จะส่งผลในปัจจุบันชาติหรืออนาคตชาติถัดไปเท่านั้น

การอธิบายเรื่องอโหสิกรรมให้สัมพันธ์กับวิถิจิตเป็นเรื่องยาก แต่ถ้าทำได้ย่อมช่วยให้เราเข้าใจอโหสิกรรมตรงตามคำสอนพุทธศาสนา กรรมที่เกิดในขวนจิตตรงกลางห้าขณะนี้ตีความได้ว่าเป็นเชื้อกรรมไม่รุนแรงและมีกำลังไม่มาก ตรงนี้หมายความว่า อารมณ์ที่จิตเสพรู้ในช่วงขณะเหล่านี้ปรากฏขึ้นตามเหตุปัจจัยที่รับสืบทอดเป็นกระแสจากขวนจิตที่เกิดขึ้นก่อนหน้า ซึ่งในกรณีปกติจะไม่มีกรรมใด



มาตัดทอนหรือแทรกแซงการให้ผลของกรรมในช่วงห้าขณะนี้ หากจะมีกรรมอื่นหรือปัจจัยใดเกิดขึ้นเพื่อตัดทอนหรือแทรกแซงการให้ผลของกรรมนี้ได้ ปัจจัยนั้นจะต้องมีกำลังที่มากกว่า และจะเข้ามาตัดทอน ขัดขวาง หรือแทรกแซงการให้ผลของกรรมในปัจจุบันชาติหรืออนาคตชาติเสียก่อน กล่าวอีกนัยก็คือ อปราปรียเวทนิยกรรมโดยมากไม่เป็นโอโหสิ เพราะโอโหสิเป็นไปได้อีกต่อเมื่อมีเหตุปัจจัยที่มีกำลังมากเข้ามาทำให้ทิวฏฐธรรมเวทนิยกรรมเป็นโอโหสิไปเสียก่อน เมื่อทิวฏฐธรรมเวทนิยกรรม (กรรมส่งผลในปัจจุบันชาติ) เป็นโอโหสิแล้ว อปราปรียเวทนิยกรรม (กรรมให้ผลได้เรื่อยไป) ในขวนจิตขณะถัดไปก็จะทำหน้าที่รับช่วงสืบท่อเชื้อกรรมอื่นที่เหลืออยู่เพื่อรอส่งผลในเวลาที่เหมาะสมต่อไป

เมื่อกล่าวโดยสรุปจากการตีความเนื้อหาของอรรถกถาข้างต้น กรรมที่เล็กให้ผลจะเกิดขึ้นกับจิตซึ่งกำลังจะเสพอารมณ์ที่มีกำลังรุนแรงตามเจตนาให้เป็นมโนกรรม แต่มีเหตุปัจจัยบางอย่างที่หนักแน่นกว่าเข้ามาขัดขวางหรือตัดรอนกระแสกรรมนี้ และทำให้วิบากจากกระแสกรรมนี้ส่งผลไม่ได้อีก โดยโอโหสิกรรมจะเกิดขึ้นตามเงื่อนไขที่สัมพันธ์กับการทำงานของจิตดังนี้:-

1. จิตกำลังขึ้นสู่วิธิรับรู้อารมณ์บางอย่างในขณะที่ขณะหนึ่งที่เกิดสืบท่อกันเป็นกระแส
2. มีอารมณ์กำลังแรงที่จิตกำลังจะเสพอให้เป็นมโนกรรมและพร้อมจะให้ผลในทันที
3. มีเหตุปัจจัยที่หนักแน่นกว่าทำให้การเสพอารมณ์ในขวนจิตขณะแรกอ่อนกำลังและส่งผลไม่ได้
4. เมื่อกรรมในขวนจิตขณะแรกส่งผลไม่ได้เพราะถูกแทรกแซงโดยเหตุปัจจัยซึ่งก็คือวิบากอื่นบางอย่างที่มีกำลังมากกว่า ทำให้กระแสกรรมเปลี่ยนทิศซึ่งส่งผลกระทบต่อกรรมที่จะเกิดในอนาคตชาติและกรรมที่จะเกิดในอนาคตเรื่อยไปด้วย ทำให้วิบากกรรมหลายอย่างที่กำลังจะเกิดในชาติหน้าเป็นโอโหสิ และทำให้วิบากกรรมที่จะส่งผลต่อไปเรื่อย ๆ ในอนาคตมีกำลังแปรปรวน



5. แม้มีเหตุปัจจัยที่เป็นวิบากอื่นบางอย่างที่มีกำลังมากเข้ามาแทรกแซง ทำให้การเสพอารมณ์ในชวนจิตขณะแรกไม่อาจก่อเกิดเป็นกรรมและส่งผลในปัจจุบันไม่ได้ แต่มันก็ไม่สามารถทำให้เศษกรรมหายไปทั้งหมด

อย่างไรก็ตาม ยังมีคำถามที่สำคัญมากคือ เหตุปัจจัยซึ่งเป็นวิบากกำลังแรงที่สามารถทำให้การเสพอารมณ์ในชวนจิตขณะแรกก่อเกิดเป็นปัจจุบันกรรมไม่ได้และส่งผลต่อไปไม่ได้อีกนั่นคืออะไร ในพุทธศาสนาเถรวาท ปราชญ์ท่านอธิบายสั้น ๆ ว่า คือการที่บุคคลบรรลุนิพพานหรือสำเร็จอรหัตผล พระอรหันต์ย่อมมีนิพพานเป็นอารมณ์ ซึ่งถือว่าเป็นอารมณ์ที่หนักแน่น ยั่งยืน และแตกต่างจากอารมณ์อื่นทั้งหมด เพราะจิตที่ถือนิพพานเป็นอารมณ์สามารถปล่อยวางอารมณ์อื่นที่เหลือทั้งหมดได้อย่างสิ้นเชิง การบรรลุและถือนิพพานเป็นอารมณ์ของผู้สำเร็จอรหัตผล ทำให้การเสพอารมณ์อื่นเพื่อสร้างมโนกรรมในปัจจุบันชาติสิ้นสุดลงได้ทันที รวมทั้งจิตสิ้นสุดการทำหน้าที่เสพอารมณ์ฝ่ายโลกียะด้วย (แต่ไม่ได้สิ้นสุดการทำหน้าที่อื่น)

จากนี้ไปการกระทำของพระอรหันต์จึงเป็นเพียงกิริยา และจิตของพวกเขาท่านเป็นเพียงกิริยาจิตซึ่งจะไม่ส่งผลเป็นวิบากอีกต่อไป เมื่อกรรมในปัจจุบันเกิดขึ้นไม่ได้ วิบากที่ควรจะเกิดจากกรรมในปัจจุบันก็เป็นโมฆะ เมื่อวิบากของกรรมในชาติปัจจุบันยุติลงได้ด้วยนิพพาน วิบากของกรรมที่พึงเกิดในชาติหน้าก็ย่อมสิ้นสุดลงจากนิพพานด้วย การหยั่งถึงนิพพานจึงเป็นเงื่อนไขจำเป็นของอโหสิกรรมที่แปลว่ากรรมไม่ส่งผล คือบรรลุอรหัตผลแล้วทำให้ปัจจุบันกรรมทั้งหมดเป็นอโหสิ ไม่อาจส่งผลได้อีก เนื่องจากหลังจากบรรลุอรหัตผลแล้ว การกระทำใด ๆ ของพระอรหันต์จะเป็นเรื่องของกิริยาจิตที่ไม่ส่งผลให้เกิดวิบากใด ๆ ต่อไปอีก

หากเรามองนิพพานเป็นอารมณ์ นิพพานก็จะเป็นอารมณ์ที่มีกำลังสูงสุด เพราะสามารถตัด ละ ปล่อย หรือวางอารมณ์ทั้งหมด ส่วนการบรรลุนิพพานก็จะเป็นการกระทำที่ตัดวงจรกรรม (กิเลส กรรม วิบาก) ทั้งในปัจจุบันและอนาคต ความยิ่งใหญ่ของการบรรลุอรหัตผลก็คือ สามารถทำให้กรรมใดก็ตามที่มีกำลังรุนแรงมาก



(เรียกว่า *ครุกรรม*) จนสามารถทำหน้าที่นำไปเกิดได้ (เรียกว่า *ชนกรรม*) กลายเป็นอโหสิ ดังที่เราทราบว่าพระอรหันต์คือผู้ไม่เกิดแล้ว วงจรเวียนว่ายตายเกิดของพวกท่านสิ้นสุดลงแล้ว ไม่เกิดคือไม่มีกรรมทำหน้าที่นำไปเกิด ชนกรรมสำหรับพระอรหันต์จึงไม่มีอีกต่อไป ดังนั้น การบรรลอรหัตผลทำให้ปัจจุบันกรรมที่ทำหน้าที่นำไปเกิดนั้นสิ้นสุดลงจึงถือเป็นอโหสิได้ทันที อย่างไรก็ตาม แม้ปัจจุบันกรรมทั้งหมดของผู้บรรลอรหัตผลจะเป็นอโหสิแล้ว แต่วิบากจากอดีตกรรมบางส่วนยังถูกสั่งสมและสืบต่อ ทำให้พระอรหันต์ที่มีชีวิตยังต้องรับผลจากการกระทำในอดีตของพวกท่าน

การกล่าวเช่นนี้หมายความว่า กรรมน้ำหนักรุนแรงของบุคคลที่จะส่งผลเป็นชาติ ภพ หรือกำเนิดใหม่จะยุติการให้ผลทันทีที่ขณะจิตของบุคคลนี้สำเร็จอรหัตผล วิบากจากกรรมหนักที่พร้อมส่งให้เกิดทั้งหมดจะเป็นโมฆะ ส่วนกรรมก็เป็นอโหสิคือส่งผลไม่ได้อีก ภูษาดินี้ในวัฏสงสารของบุคคลนี้สิ้นสุดลงแล้ว อย่างไรก็ตาม แม้บุคคลนี้จะสำเร็จเป็นพระอรหันต์แล้ว แต่กระแสจิตเกิดดับต่อเนื่องที่สืบต่อเชื้อกรรมแบบอุปปราปรียเวทนิยกรรมยังทำงานอยู่ เป็นเหตุให้ถึงแม้ว่ากรรมในชาตินี้ชาติหน้าเป็นอโหสิและส่งผลไม่ได้แล้ว แต่เชื้อกรรมที่เก็บสั่งสมไว้ในภวังคจิตและสืบต่อไปในวิถิจิตยังคงส่งผลได้อยู่ กล่าวโดยง่ายก็คือ นิพพานทำให้กรรมในปัจจุบันและอนาคตสิ้นสุดการให้ผล แต่ไม่อาจยับยั้งวิบากของอดีตกรรมที่ถูกส่งต่อผ่านชวนจิตที่ 2-6 อย่างรวดเร็วในกระแสวิถิจิตหนึ่งสู่อีกกระแสวิถิจิตหนึ่งได้ (ตราบที่พระอรหันต์ท่านนั้นยังดำรงเบญจขันธ์อยู่)

ทิวฐธรรมเวทนิยกรรม (กรรมที่ทำแล้วให้ผลทันทีในชาติปัจจุบัน) และอุปัชชเวทนิยกรรม (กรรมที่จะส่งผลเฉพาะในชาติหน้าที่ถัดจากชาติปัจจุบัน) เป็นอโหสิเมื่อบุคคลสำเร็จอรหัตผลหรือบรรลุนิพพาน การบรรลุนิพพานทำให้ทิวฐธรรมเวทนิยกรรมเป็นอโหสิ เพราะกรรมใด ๆ เกิดขึ้นไม่ได้จึงส่งผลต่อไปไม่ได้ การบรรลุนิพพานทำให้อุปัชชเวทนิยกรรมเป็นอโหสิ เพราะกรรมหนักที่พร้อมเป็นชนกรรมยุติการทำหน้าที่อย่างถาวร อย่างไรก็ตาม การบรรลุนิพพานไม่สามารถทำให้อุปปราปรียเวทนิยกรรม (กรรมที่ส่งผลได้เรื่อยไปในอนาคต) เป็นอโหสิ



เนื่องจากชั้นห้าเกิดจากกรรม วิบากของอดีตกรรมที่ไม่รุนแรงจึงยังส่งผลต่อชั้นห้าของพระอรหันต์ได้อยู่

ในการตอบคำถามว่า เมื่อนิพพานมีสองแบบ คือการหลุดพ้นแบบที่ยังดำรงชั้นอยู่ (สุปปาติเสสนิพพาน) กับหลุดพ้นอย่างสิ้นเชิงไม่มีชั้นห้าอีกต่อไป – อนุปปาติเสสนิพพาน/ปรินิพพาน) อโหสิกรรมแบบที่แปลว่ากรรมไม่ส่งผลจะเกิดขึ้นกับนิพพานแบบใด ข้อนี้เราสามารถตอบในตอนนี้ได้แล้วว่า อโหสิกรรมที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการรับผลในปัจจุบัน และอโหสิกรรมที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการรับผลในชาติหน้าถัดจากชาติปัจจุบัน อโหสิกรรมทั้งสองอย่างนี้เกิดขึ้นได้ในกรณีที่พระอรหันต์ยังมีชีวิต แต่อโหสิกรรมที่เกี่ยวข้องเนื่องกับการรับผลในอนาคตเรื่อยไปจะเกิดขึ้นได้เฉพาะในกรณีที่พระอรหันต์พ้นจากวงจรการเวียนว่ายตายเกิดอย่างถาวรแล้ว แม้พระอรหันต์ที่ยังมีชีวิตอยู่จะไม่มีกิเลสและกรรม แต่พวกท่านก็ยังมิวิบากของกรรมในอดีตตามส่งผลในฐานะของอปรานิยมเวทนิยกรรมได้อยู่ อดีตกรรมและวิบากกำลังไม่รุนแรงเช่นนี้จะป็นอโหสิได้ก็ต่อเมื่อพระอรหันต์ท่านนี้ปรินิพพานแล้วเท่านั้น

ตัวอย่างการให้ผลของกรรมและอโหสิกรรมในพระอรหันต์

คำอธิบายอโหสิกรรมโดยโยงกับวิถีจิตและสามช่วงกาลข้างต้นนั้น สอดคล้องกับคำอธิบายชีวิตของพระอรหันต์สัมมาสัมพุทธเจ้ากับพระอรหันต์สาวกที่ถูกอ้างถึงในประวัติศาสตร์พุทธศาสนา พระพุทธองค์เคยเล่าถึงอดีตชาติที่พระองค์ทรงกระทำอกุศลกรรมหนักไว้หลายเรื่อง ซึ่งถ้ามองว่าเป็นกรรมที่มีกำลังรุนแรงในเวลานั้น ผลลัพธ์ก็ควรจะเป็นไปในทิศทางที่สอดคล้องกับอดีตกรรมเหล่านั้น เช่น ถ้าทำอกุศลกรรมหนัก ก็ควรที่จะได้รับอกุศลวิบากหนัก แต่หลายกรณีการทำอกุศลหนักไม่ได้ทำให้เกิดผลเป็นอกุศลวิบากหนักตามมา โดยเฉพาะเมื่ออดีตกรรมให้ผลหลังจากตรัสรู้จนตรัสมาสัมโพธิญาณแล้ว

ในอดีตชาติหนึ่ง เมื่อครั้งพระพุทธองค์ยังเป็นพระโพธิสัตว์ ทรงปรารถนาจะได้ทรัพย์ของน้องชายต่างมารดา จึงวางแผนฆ่าน้องชายโดยจัญโยนลงชอกภูเขา แล้วลี้ภัยหนีให้ตกทับ ด้วยเหตุแห่งผลกรรมนั้น ทำให้พระเทวทัตกลิ้งก้อนหิน



ลงมาหวังจะให้ตกทับพระองค์ในชาติสุดท้าย แต่อดีตกรรมนั้นส่งผลได้เพียง สะเก็ดหินจากก้อนศิลาแตกมากระทบนิ้วพระบาทจนห้อพระโลหิต ตามความเชื่อ ของชาวพุทธเถรวาท เมื่อบุคคลบรรลุนุตตรสัมมาสัมโพธิญาณตรัสรู้เป็น พระพุทธเจ้าแล้ว จักไม่มีสิ่งหนึ่งสิ่งใดทำอันตรายพระพุทธเจ้าให้ถึงแก่ชีวิตได้ ทำได้ มากที่สุดเพียงโลหิตุปบาทเท่านั้น ดังนั้น ผลจากการบรรลุพระสัมมาสัมโพธิญาณ ทำให้อกุศลกรรมหนักกลายเป็นอโหสิ แต่บาปนั้นก็ยังส่งผลเป็นเศษกรรมในชาติ ปัจจุบัน ตรงนี้มีข้อพึงสังเกตเพิ่มเติมว่า ในส่วนที่กรรมดังกล่าวควรจะส่งผลเป็น ขนกรรม (กรรมนำไปเกิด) หรือให้ผลเป็นครุกรรม (กรรมหนัก) นั้น พระโพธิสัตว์ อารยวิบาก (ผลกรรม) ดังกล่าวไปแล้วขณะที่เวียนว่ายตายเกิดอยู่ในสังสารวัฏ ซึ่งการรับวิบากดังกล่าวไปแล้วก็ถือเป็นอโหสิกรรมได้เช่นกัน

ต่อมา เมื่อครั้งเป็นพระโพธิสัตว์ในอดีตชาติหนึ่ง สมัยที่ยังเป็นเด็ก พระโพธิสัตว์เล่นอยู่กับเพื่อนที่หนทางใหญ่ เด็ก ๆ เห็นพระปัจเจกพุทธเจ้าเดินมา จึงแกล้งขวานก้อนกรวดไว้ในหนทาง ยังผลให้พระปัจเจกพุทธเจ้าผ่านไปด้วยความลำบาก ด้วยเหตุแห่งอกุศลกรรมนั้น ทำให้พระเทวทัตจำงวานนายขมังธนู 31 คนมาลอบปลงพระชนม์พระพุทธเจ้าในภพชาติสุดท้าย แต่ก็ทำไม่สำเร็จ แม้อดีตกรรมของพระโพธิสัตว์ที่กระทำต่อพระปัจเจกพุทธเจ้าถือเป็นกรรมหนัก แต่หลังจากตรัสรู้แล้ว วิบากของกรรมหนักเรื่องนี้เป็นอโหสิแล้ว เหลือแต่วิบาก ของอุปราคปริยเวทนิยกรรมที่ส่งผลเล็กน้อยต่อเนื่องอยู่

เมื่อครั้งเป็นพระโพธิสัตว์ในอดีตชาติหนึ่ง พระพุทธเจ้าเคยเสวยพระชาติ เป็นนายความช่าง ได้ไล่ช่างให้เดินไปไล่พระปัจเจกพุทธเจ้าซึ่งกำลังเดินบิณฑบาต ด้วยเหตุแห่งกรรมนั้น พระเทวทัตจึงได้ยุยงนายความช่างให้ปล่อยช่างนาฬาคีรี ที่ดูร้ายไปทำร้ายพระองค์ แต่ช่างนาฬาคีรีก็ไม่ได้ทำอันตรายใด ๆ ต่อพระพุทธองค์ อดีตกรรมข้อนี้ของพระโพธิสัตว์ก็เช่นกัน การทำชั่วต่อพระปัจเจกพุทธเจ้าถือเป็น กรรมหนัก แต่วิบากจากอดีตกรรมที่สมควรจะหนักกลับเบาบางและดูเหมือน เป็นอโหสิไป (พระไตรปิฎก เล่ม 32 ข้อ 82 หน้า 12; อรรถกถา ขุททกนิกาย อปทาน เล่ม 1 ข้อ 82 หน้า 191-192)



อโหสิกรรมที่เห็นได้ชัดในกรณีของพระอรหันตสาวกคือเรื่องราวของ พระองคุลิมาล สมัยหนึ่งพระพุทธเจ้าประทับอยู่ ณ พระเชตวัน กรุงสาวัตถี ฆาตกรชื่อหิงสกะได้สังหารประชาชนจำนวนมากแล้วตัดเอานิ้วมือร้อยเป็น พวงมาลัย (จนได้ฉายาว่าองคุลิมาล) สาเหตุที่เขาฆ่าคนเป็นจำนวนมากเกิดจาก แผนการของผู้เป็นอาจารย์ที่หลงเชื่อคำยุยงของลูกศิษย์ที่อิจฉาริษยาหิงสกะ จึงกุเรื่องกล่าวหาหิงสกะว่าเป็นชู้กับภริยาของอาจารย์ เมื่อโทสะเข้าครอบงำจิตใจ ผู้เป็นอาจารย์จึงวางแผนฆ่าหิงสกะ โดยออกอุบายว่าศิษย์ที่จะสำเร็จการศึกษา จะต้องมอบทักษิณาให้แก่ผู้เป็นอาจารย์โดยตัดนิ้วมือขวาของผู้ที่ถูกฆ่าจำนวนหนึ่ง พันนิ้ว เป็นเหตุให้หิงสกะต้องฆ่าคนจำนวนมาก ซึ่งวิธีการที่แยบยลนี้สามารถ ฆ่าหิงสกะได้โดยที่อาจารย์จะไม่ต้องมีความผิด เพราะกว่าอหิงสกะจะได้นิ้วมือ ครบทั้งหนึ่งพันคนก็คงจะถูกผู้อื่นสังหารไปแล้ว

ในเวลานั้นพระพุทธเจ้าเสด็จไปบิณฑบาตยังกรุงสาวัตถี ภายหลังเสวย พระกระยาหารเสร็จแล้ว ทรงตรวจดูสัตว์โลกด้วยพระญาณแล้วเห็นว่า องคุลิมาล นั้นมีโอกาสที่จะได้บรรลुเป็นพระอรหันต์ จึงเสด็จไปแสดงธรรมโปรดก่อนที่ องคุลิมาลจะฆ่ามารดาของตน เมื่อองคุลิมาลเห็นพระพุทธเจ้าจึงเปลี่ยนใจจากการ ไล่ฆ่ามารดาของตนมาเป็นตามฆ่าพระพุทธเจ้าแทน แต่ด้วยพุทธานุภาพทำให้ องคุลิมาลไม่อาจวิ่งตามทัน จึงร้องบอกให้พระองค์หยุด พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า “เราหยุดแล้ว แต่เธอยังไม่หยุด” องคุลิมาลสงสัยว่า เหตุใดพระพุทธองค์ซึ่งเดินอยู่ กลับตรัสว่าหยุดแล้ว พระพุทธเจ้าจึงกล่าวแก่องคุลิมาลว่า หยุดแล้วหมายถึงหยุด ฆ่าสัตว์ตัดชีวิต ส่วนไม่หยุดหมายถึงยังไม่หยุดการเบียดเบียนชีวิตผู้อื่น ครั้น องคุลิมาลได้ฟังพระพุทธวจนะแล้วก็เกิดศรัทธาเลื่อมใส ตั้งใจฟังธรรมจนได้บรรลु โสดาปัตติผลในครั้งนั้น จากนั้นก็ขออุปสมบทเป็นภิกษุ และได้บรรลุธรรมเป็น พระอรหันต์ในเวลาต่อมา

อย่างไรก็ตาม หลังจากบรรลุอรหัตผลแล้ว ทุกครั้งที่พระองคุลิมาลเที่ยว บิณฑบาตยังกรุงสาวัตถี จะมีก้อนดินหรือก้อนหินที่บุคคลทั้งหลายขว้างไปทางอื่น กลับมาตกโดนร่างกายของท่าน ท่อนไม้ที่ผู้คนขว้างไปทางอื่นก็จะพลัดตกลงมา



โดนท่าน ทำให้ท่านได้รับบาดเจ็บอยู่เนื่อง ๆ คราใดที่ออกไปบิณฑบาต พระองค์สิมมาล มักจะได้รับอุบัติเหตุจากสิ่งของต่าง ๆ ที่ผู้คนขว้างปามาโดนจนศีรษะแตก ร่างกาย เต็มไปด้วยบาดแผล และบริวารได้รับความเสียหาย เมื่อพระองค์สิมมาลเข้าไปเฝ้า พระพุทธเจ้าถึงที่ประทับ และพระองค์ได้ทอดพระเนตรเห็น ดังนั้นจึงตรัสว่า “เธอจงอดกลั้นไว้เถิดพราหมณ์ เธอจงอดกลั้นไว้เถิดพราหมณ์ เธอได้สวย วิชากรรมซึ่งเป็นเหตุให้เธอหมกหม้อยู่ในรกรหลายปี หลายร้อยปี หลายพันปี ในปัจจุบันนี้แล้ว” (อังคุลิมาลสูตร, พระไตรปิฎก เล่ม 13 ข้อ 352 หน้า 429-430)

ที่ผ่านมาผู้รู้ด้านพุทธศาสนาได้ให้คำอธิบายพระพุทธรูปนี้ไปในสอง แนวทาง แนวทางแรกคือพระองค์สิมมาลกำลังได้รับวิบากของกรรมกำลังรุนแรงที่ทำให้ ในปัจจุบันและส่งผลในชาตินี้ หรือทฤษฎีกรรมเวทนิยกรรมกำลังส่งวิบากต่ออัตภาพ ปัจจุบัน แนวทางที่สองคือพระองค์สิมมาลกำลังได้รับวิบากของกรรมกำลังไม่รุนแรง ที่ส่งผลต่อชั้นของท่าน หรืออุปปราปริยเวทนิยกรรมกำลังส่งวิบากต่อร่างกายปัจจุบัน ตราบเท่าที่ท่านยังมีชีวิต ตรงนี้เมื่อเราศึกษาชวนวิจิตรในพระอภิธรรม และ ถ้าเราเชื่อว่าการบรรลุหัตถผลคือเหตุปัจจัยที่ทำให้ปัจจุบันกรรมอันควรจะส่งผล ในปัจจุบันชาติเป็นอโหสิแล้ว ความทุกข์ที่พระองค์สิมมาลประสบทางร่างกายก่อน ที่จะเข้าสู่อนุปาติเสสนิพพานนั้น น่าจะเป็นผลลัพธ์ของอดีตกรรมที่เป็นอุปปราปริย เวทนิยกรรมกำลังให้ผลมากกว่า แต่ไม่ว่าจะตีความไปในแนวทางใดก็ไม่ได้ทำให้ พระพุทธรูปนี้เสียความหมาย⁹

⁹ คำอธิบายที่แตกต่างสองแนวทางนี้มีกมาจากการตีความตามนัยของพระสูตรกับ พระอภิธรรม ปัจจุบันกรรมให้ผลในปัจจุบันชาติตามนัยของพระสูตรบ่งถึงช่วงเวลา ต่อเนื่องของชาติกำเนิดนี้ เรากล่าวได้ว่า พระองค์สิมมาลได้รับวิบากจากกรรม (ที่ทำ ในอดีต) ของชาติกำเนิดนี้ จึงได้รับผล (ในปัจจุบัน) ของชาติกำเนิดนี้ วิบากที่เกิดขึ้น กับท่านคือเหตุและผลที่เกิดกับอัตภาพของชาติกำเนิดสุดท้ายนี้เท่านั้น ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงกรรมที่ส่งผลเรื่อยไปในอนาคต (หรืออุปปราปริยเวทนิยกรรม) เพราะ อนาคตของชาติกำเนิดหลังจากนี้ไม่มีอีกแล้ว แต่ปัจจุบันกรรมให้ผลในปัจจุบันชาติ ตามนัยของพระอภิธรรมมุ่งหมายที่สภาวะจิตในแต่ละขณะ เรากล่าวได้ว่า ภายหลัง



การฆ่าคน 999 คนโดยเจตนาในกรณีของอดีตพระองคุลิมาลจัดได้ว่าเป็นกรรมหนัก (ครุกรรม) และเป็นกรรมที่นำไปเกิดได้ (ชนกกรรม) หากเป็นฝ่ายอกุศลก็จะนำไปเกิดในอบายภูมิมีสัตว์นรกเป็นต้น ทว่าการที่พระองคุลิมาลได้บำเพ็ญวิปัสสนากรรมฐานจนบรรลุอรหัตผล ถือเป็นเหตุปัจจัยฝ่ายกุศลซึ่งทำหน้าที่เข้าไปตัดชนกกรรมฝ่ายอกุศลเพื่อไม่ให้มีโอกาสส่งผลได้ กรรมที่พร้อมเป็นอุปปัจจัยเวทนิยกรรมจึงกลายเป็นโอโสกรรม ยิ่งกว่านั้น การบรรลุอรหัตผลทำให้กรรมในปัจจุบันเป็นโอโสและวิบากจากกรรมในปัจจุบันเป็นโมฆะ กรรมที่พึงเป็นทิฏฐธรรมเวทนิยกรรมจึงเป็นโอโสกรรมด้วย อย่างไรก็ตาม แม้ปัจจุบันกรรมและชนกกรรมจะไม่ส่งผลแล้ว แต่เศษกรรมของปาณาติบาต (อปราปรียเวทนิยกรรม) ยังสามารถให้ผลได้อยู่ จึงเป็นเหตุให้พระองคุลิมาลได้รับบาดเจ็บจากก้อนหินก้อนดินที่ขว้างปามาโดนท่านอยู่เสมอ ตราบเมื่อพระองคุลิมาลเข้าสู่อนุภาติเสสนิพพาน เศษกรรมทั้งปวงที่เหลือจึงเป็นโอโสทั้งหมด เพราะไม่มีรูปขันธ์และนามขันธ์ (คือไม่มีวิบากและกัมมชรูป) มารองรับอกุศลวิบาก จัดเป็นขันธวิมุติอันไม่มีกรรมใด ๆ ส่งผลได้อีกต่อไป

หลุดพ้นแล้วพระองคุลิมาลย่อมไม่มีปัจจุบันกรรมในขณะจิตปัจจุบัน และไม่มีปัจจุบันวิบากเพราะทิฏฐธรรมเวทนิยกรรม (หรือชวนจิตขณะหนึ่ง) เป็นโอโสแล้ว แต่ท่านยังต้องรับวิบากจากกรรมในขณะอดีตที่ส่งต่อเนื่องกันมาในฐานะอปราปรียเวทนิยกรรมตราบที่ยังมีชีวิตอยู่ คำอธิบายสองชุดนี้อาจดูแตกต่างและขัดแย้งกัน แต่ถ้าเราเข้าใจว่าจุดที่แตกต่างคือมุมมองเรื่อง “เวลา” ที่ฝ่ายแรกมองกรรมและการรับผลของกรรมปัจจุบันในสามช่วงกาลของชาติกำเนิดนี้ ส่วนฝ่ายหลังมองกรรมและการรับผลของกรรมปัจจุบันโยงกับชวนจิตในกระแสจิตปัจจุบันเท่านั้น ซึ่งต่างจากกรณีของพระโมคคัลลานะที่ท่านทำอนันตริยกรรม (ข้อมาตุฆาตและปิตุฆาต) ไว้ในอดีตชาติและท่านรับวิบากส่วนใหญ่ในอเวจีมหานรกไปแล้ว เศษกรรมที่เหลือในชาติปัจจุบันจึงเป็นอปราปรียเวทนิยกรรมตามส่งผลให้ท่านถูกโจรทุบตี แม้ว่าท่านจะบรรลุอรหัตผลแล้วก็ตาม หากเข้าใจตามนี้เราก็จะประสานคำอธิบายสองชุดที่ดูเหมือนขัดแย้งแตกต่างกันได้



ผลกระทบของความเชื่อโหรากรรมที่มีต่อคำสอนโหรากรรม

ในทางกลับกัน พระเทวทัตได้ก่ออนันตริยกรรมฝ่ายอกุศลต่อพระพุทธเจ้า และพุทธศาสนาไว้หลายประการ แม้เวลาใกล้สิ้นอายุขัยได้ทูลขอมาโทษ สรรเสริญ คุณของพระพุทธเจ้า ตลอดจนถวายกระดูกคางเป็นพุทธบูชา ทำให้เวรที่ผูกไว้เพียง ฝ่ายเดียวด้วยจิตพยาบาทนานหลายชั่วกัปได้สิ้นสุดลง แต่บาปก็ไม่ได้ลดลงหรือ สูญหายไปด้วย ผลกรรมที่พระเทวทัตได้เบียดเบียนพระพุทธเจ้าทำให้ท่านถูก ธรณีสูบและต้องลงไปเกิดในอเวจีมหานรก การอโหสิเวร (ยุติความอาฆาตพยาบาท) ที่มีต่อกันจึงเป็นคนละเรื่องกับการชดใช้บาปกรรมที่ได้กระทำไปแล้วตามเหตุและ ผล และกรรมใดกรรมหนึ่งจะเป็นอโหสิกรรมได้ก็ต่อเมื่อมันส่งวิบากในชาตินี้ และชาติหน้าถัดจากชาตินี้ไม่ได้ ซึ่งเป็นไปได้แค่กรณีเดียว คือบุคคลผู้กระทำความ นั้นบรรลุนิพพานแล้วนั่นเอง

อนึ่ง กรณีของพระเจ้าอชาตศัตรูก็มีความน่าสนใจ ชาวพุทธที่ศึกษาคัมภีร์ เถรวาทส่วนใหญ่เรียนรู้ว่า ท่านได้กระทำอนันตริยกรรมฝ่ายอกุศลในข้อปิตุฆาต (คือปลงพระชนม์พระเจ้าพิมพิสาร) แต่ในช่วงชีวิตที่เหลืออยู่ พระเจ้าอชาตศัตรู รู้สึกสำนึกผิด มีโอกาสได้เข้าเฝ้าฟังธรรมจากพระพุทธเจ้า ได้กราบทูลสารภาพ ความผิดที่ทำปิตุฆาตต่อหน้าพระพักตร์ให้พระพุทธเจ้าทรงรับทราบความผิดนั้น (พระไตรปิฎก เล่ม 9 ข้อ 250-251 หน้า 85) พระองค์ได้พยายามประกอบกรรมดี ชดเชยในขณะที่ยังมีชีวิต ทั้งทรงเป็นผู้อุปถัมภ์การบำเพ็ญสังคายนา

เมื่อพระเจ้าอชาตศัตรูละสังขารจากโลกมนุษย์แล้ว ชาวพุทธจำนวน ไม่น้อยเชื่อว่ากุศลกรรมที่พระองค์ทรงทำไว้มากมายนั้นได้ทำหน้าที่ตัดรอนอกุศล กรรมหนัก ทำให้ไม่ต้องไปเกิดในอเวจีมหานรกนานชั่วกัปชั่วกัลป์ แต่ได้ไปเกิด ในขุมนรกอื่นที่มีโทษทัณฑ์เบากว่าแทน นั่นคือโลหภูมิภนรก และจะเสวยทุกข์เวทนา ในนรกขุมนั้นเพียง 60,000 ปีนรก ซึ่งถือว่าลดลงไปมากเมื่อเทียบการการต้องเกิด อยู่ยาวนานประมาณไม่ได้ในอเวจีมหานรก (อรรถกถา ทีฆนิกาย สีลขันธวรรค ข้อ 253 หน้า 316) ชาวพุทธมีความเชื่อว่ากุศลกรรมที่ทำอย่างต่อเนื่องจะช่วย



ลดทอนกำลังของอกุศลกรรมหนัก หรือเปลี่ยนถ่าน้ำหนักกรรมหนักฝ่ายตรงข้าม ให้เบาบางลง ดังกรณีของพระเจ้าอชาตศัตรูที่ควรจะได้รับโทษทุกขีในอเวจีมหานรก แต่กลับอยู่ในโลหภูมิภนรกเพียงช่วงเวลาหนึ่ง วิบากกรรมที่ทำให้เกิดในอเวจีมหานรกเป็นอโหสิแล้วเพราะกุศลกรรมทำหน้าที่เป็นอุปฆาตกรรมตัดรอนน้ำหนักของอกุศลกรรมได้

ความเชื่อลักษณะนี้ทำให้ชาวพุทธจำนวนมากในประเทศไทยปัจจุบัน มองว่ากรรมอย่างใดอย่างหนึ่งสามารถแทนที่ด้วยกรรมอีกอย่างหนึ่งได้ หรือกรรมที่ทำไปแล้วสามารถแก้ไข ชดเชย หรือเปลี่ยนถ่าน้ำหนักให้มากขึ้นหรือลดลง ได้ด้วยการแก้กรรม ดังปรากฏมีผู้พยายามอธิบายเรื่องการแก้กรรม (หรือล้างกรรม) เพื่อช่วยให้ชีวิตที่ประสบกับปัญหาต่าง ๆ บรรเทาเบาบางลง โดยอาจสร้างพิธีกรรมต่าง ๆ ขึ้นมาจากความเชื่อของหมู่คณะ เช่น การท่องมนต์บางอย่างซ้ำ ๆ การอธิษฐานขอพรต่อพระโพธิสัตว์ เทพเจ้า หรือมนุษย์ชั้นต่ำ การทำบุญที่ถูกกำหนดรูปแบบเฉพาะว่าจะต้องประกอบด้วยสิ่งของอันใดบ้างและต้องทำกับใครเท่านั้น เป็นต้น ความเชื่อเหล่านี้เกิดขึ้นมาจากความกังวลของชาวพุทธที่เชื่อเรื่องกฎแห่งกรรมแต่ยังไม่มีความเข้าใจลึกซึ้งในเรื่องดังกล่าว

เกี่ยวกับการลดทอนหรือเบี่ยงเบนวิบากกรรมนั้น มีเรื่องที่ฟังตั้งข้อสังเกตคือ ในกรณีของพระโมคคัลลานะ อัครสาวกเบื้องซ้ายของพระพุทธเจ้าผู้เป็นเอตทัคคะในด้านผู้มีฤทธิ์มาก แม้ท่านบรรลุอรหัตผลแต่ก็ยังคงได้รับวิบากกรรมให้ถูกทำร้ายถึงชีวิต เหตุเกิดจากเหล่าเดียรฉายได้ริษยาพระโมคคัลลานะที่บริบูรณ์ด้วยลาภสักการะจึงวางแผนฆ่าพระเถระ โดยรวบรวมเงินมาได้หนึ่งพันกหาปณะ เพื่อจ้างโจรกลุ่มหนึ่งไปสังหารพระเถระที่กาฬศิลา พวกโจรได้เงินแล้วจึงไปล้อมที่อยู่ของพระโมคคัลลานะไว้ พระเถระทราบข่าวพวกโจรเหล่านั้นล้อมตนอยู่จึงใช้ฤทธิ์เหาะออกจากเสนาสนะ จนล่วงเวลาจำพรรษาผ่านไปสองเดือนพวกโจรก็ยังทำอะไรพระเถระไม่ได้ ต่อมาพระโมคคัลลานะพิจารณาเห็นว่าเหตุที่เกิดขึ้นนี้มาจากอกุศลกรรมที่เคยทำไว้จึงไม่หลบหนีอีก เมื่อพวกโจรจับท่านได้ก็พากันทุบตีจนกระดูกของท่านมีขนาดเล็กเท่าเมล็ดข้าวสาร เมื่อคิดว่าพระเถระตายแล้ว



พวกโจรจึงได้ทิ้งร่างแล้วหนีไป แต่พระเถระยังไม่สิ้นชีวิต ท่านได้ใช้อำนาจอภิญญา ประสานกระดูกที่แตกหักแล้วไปเฝ้าพระพุทธเจ้าก่อนปรินิพพาน พระพุทธองค์ได้ ตรัสถึงบุญกรรมของพระโมคคัลลานะ โดยเหตุที่ทำให้ท่านถูกกลุ่มโจรประทุษร้าย นั้นเนื่องจากท่านเคยก่ออนันตริยกรรมข้อปีศาจและมาตุฆาตไว้ ด้วยอำนาจ แห่งกรรมนั้นทำให้ท่านเคยเกิดเป็นสัตว์นรกในอเวจีหลายแสนปี แม้วิบากของ กรรมหนักจะเป็นอโหสิไปแล้ว แต่เศษกรรมที่เหลือ (อปราปริยเวทนิยกรรม) ยังมีอยู่ เป็นเหตุทำให้ถูกโจรทุบตีจนกระดูกละเอียด เรื่องนี้เป็นตัวอย่างที่ดีที่แสดง ให้เห็นว่า กรรมเป็นเรื่องของกระบวนการทางจิต ซึ่งไม่สามารถแทนที่ ชดเชย หรือ แก้ไขได้ด้วยพิธีกรรมจากภายนอกเท่านั้น

เนื่องจากกรรมเป็นคำสอนพื้นฐานที่อยู่คู่กับสังคมชาวไทยพุทธมาช้านาน ถ้าชีวิตในปัจจุบันไม่ราบรื่น มีอุปสรรค หรือมีเรื่องที่ทำให้เกิดความทุกข์กายทุกข์ใจ ทำให้สูญเสียทรัพย์สินเงินทองหรือผู้คนอันเป็นที่รัก รวมทั้งเมื่อเกิดความเจ็บป่วย ทางร่างกายที่หาคำตอบไม่ได้ เหล่านี้มักถูกเชื่อว่าเป็นเกิดจากกรรมที่ทำไว้ในอดีตชาติ หรือปัจจุบันชาติกำลังส่งผลให้ต้องรับทุกข์เหล่านั้น จึงมีผู้พยายามหาวิธีลบล้าง ผลของกรรม (หรือวิบาก) เพื่อให้ปัญหาต่าง ๆ ที่ประสบอยู่นั้นหายไปหรือเบาบาง ลง โดยเฉพาะปัญหาที่เชื่อว่าเกี่ยวข้องกับเจ้ากรรมนายเวร อย่างไรก็ตาม การทำ พิธีกรรมใด ๆ ไม่สามารถจะลบล้างวิบากกรรมได้ ความเชื่อที่ว่าเราสามารถ สร้างกุศลกรรมไปหักล้างอกุศลวิบากได้นั้น เป็นสิ่งที่ต้องพิจารณาตามเงื่อนไข ปัจจุบันต่าง ๆ มากมาย ดังที่ได้นำเสนอไว้ในเนื้อหาของบทความนี้

บทสรุป

ชาวพุทธโดยทั่วไปเข้าใจโอสิกรรมในความหมายที่ว่า การให้ผลของกรรม (วิบาก) จะยุติโดยสมบูรณ์ได้จากการสำนึกผิดและขอขมา จึงมีความพยายามสร้าง เงื่อนไขแบบง่าย ๆ หรือดัดแปลงพระพุทธพจน์เพื่อทำให้สอดคล้องกับความเชื่อเรื่อง การอโหสิเวรซึ่งกัน โดยไม่เข้าใจถึงเงื่อนไขความเป็นไปได้ของโอสิกรรมที่สัมพันธ์ กับการทำงานของจิตตามหลักคำสอนพุทธศาสนา จากการศึกษาเราพบว่า เงื่อนไข



เพียงประการเดียวที่ทำให้วิบากกรรมส่งผลไม่ได้อย่างสิ้นเชิง คือการสำเร็จจอร์ทัสผล หรือบรรลุนิพพาน หากบุคคลยังไม่บรรลุนิพพาน อย่างไรเสียกรรมจากการกระทำที่ประกอบด้วยเจตนาย่อมมีอยู่และส่งผลได้ ถ้าเจตนามีกำลังรุนแรง กรรมนั้นก็อาจเป็นครุกรรม (กรรมหนัก) ที่ส่งผลในชาตินี้ได้เลย และถ้ากรรมมีกำลังรุนแรงพอที่จะก่อเป็นชนกกรรม (กรรมนำไปเกิด) มันก็จะรอส่งผลในชาติหน้า แต่ถ้าเจตนามีกำลังพอประมาณโดยไม่วิบากกรรมอื่นมาตัดรอน กรรมก็จะส่งผลไปเรื่อย ๆ ตราบที่ขันธ์ห้ายังไม่หลุดจากวงจรเวียนว่ายตายเกิดอย่างสิ้นเชิง ความเชื่อว่าการมดใดที่ทำได้สามารถทำให้เป็นอโหสิได้ แก้ไขได้ หรือปรับเปลี่ยนรูปแบบการรับผลได้ จึงไม่สะท้อนให้เห็นจุดยืนทางคำสอนของพุทธศาสนา และไม่สามารถอธิบายความเป็นเหตุเป็นผลของจิตที่สร้างและรับผลเองตามกระแสสืบต่อเนื่องกัน

อย่างไรก็ตาม คำอธิบายอโหสิกรรม (แบบกรรมยุติการส่งผล) ที่สนับสนุนการสำนึกผิดและขอขมาโทษต่อกันก็ช่วยสร้างคุณธรรมหลายชุดสำหรับการอยู่ร่วมกันในสังคม เช่น ความอ่อนโยน ความเมตตา ความอดทนอดกลั้น ความเห็นแก่ผู้อื่น การไม่หลงตัวเอง เป็นต้น หากบุคคลได้บำเพ็ญคุณธรรมเหล่านี้น่ามากขึ้น ก็อาจทำให้เกิดพหุกรรม (หรือกรรมที่ทำเป็นอาจินจนกลายเป็นความเคยชิน) ซึ่งเมื่อทำบ่อยเข้าจนกลายเป็นอุปนิสัย กรรมประเภทนี้ก็จะมีกำลังรุนแรงเพียงพอที่จะทำหน้าที่เป็นอุปปีฬกรรม (หรือกรรมปีบคั้น) คอยเบียดเบียนกำลังของกรรมหนักฝ่ายอกุศลบางอย่างที่กำลังส่งผลได้

แม้กระนั้น เรายังกล่าวไม่ได้ว่าพหุกรรมจะทำหน้าที่เป็นอุปฆาตกรรม (หรือกรรมตัดรอน) ซึ่งจะเข้ามาส่งผลแทนที่และทำให้กรรมหนักฝ่ายอกุศลบางอย่างเป็นอโหสิได้ หรือแม้แต่จะอ้างว่ามีกุศลกรรมหนักบางอย่างสามารถตัดทอนกำลังของปัจจุบันกรรมในขณะจิตขณะแรกให้เป็นอโหสิได้ทันทีก็ยิ่งระบุได้ยากกว่าคืออะไร เพราะแม้บุคคลจะสำเร็จฌานขึ้นสูงบางอย่างแต่ก็ทำได้เพียงหลบหลีกวิบากกรรมโดยอาศัยกำลังของฌานนั้น ครั้นเมื่อออกจากฌานแล้ววิบากกรรมก็ยังส่งผลต่อไปอยู่ดี



ตามคำสอนของอรรถกถาปฏิสัมภิทามรรคและพระอภิธรรมนั้น การตรองกำลังของอกุศลกรรมได้อกุศลกรรมหนึ่งให้เป็นอโหสิเป็นไปได้แน่นอน เฉพาะกรณีของผู้นิพพานแล้วเท่านั้น เพราะนิพพานทำให้ขวนจิตขณะแรกและขณะสุดท้ายของกระแสวิจิตน์ (รวมทั้งขวนจิตของกระแสวิจิตน์อื่นที่ตามมา) ไม่สามารถเสพอารมณ์ให้สำเร็จเป็นมโนกรรมและไม่สามารถทำหน้าที่เป็นชนกรรมได้นั่นเอง อโหสิกรรมจึงเกิดขึ้นได้จริงเมื่อบุคคลบรรลุนิพพานแล้ว ส่วนการแก้กรรมโดยอาศัยพิธีกรรมแปลก ๆ จากภายนอกเป็นเรื่องของจิตวิทยาที่ช่วยให้บุคคลคลายทุกข์ได้ชั่วคราวชั่วคราว แต่ไม่อาจทำให้อโหสิกรรม (ในความหมายว่ากรรมที่ไม่ส่งผลเป็นวิบาก) เกิดขึ้นได้จริง การศึกษาวิเคราะห์ความหมายของอโหสิกรรมทั้งสองนัยช่วยให้เราเกิดความรู้ความเข้าใจที่ถูกต้องเกี่ยวกับการให้ผลและการยุติการให้ผลของกรรม อันจะนำไปสู่แนวทางประพฤติปฏิบัติที่สอดคล้องกับหลักพุทธธรรมได้โดยประการฉะนี้

รายการอ้างอิง

- พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). (2538). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม*. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ป. อ. ปยุตฺโต). (2543). *พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์*. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระมหาไกรวรรณ ชินทตฺติโย (ปุ่นจันทร์). (2546). *การศึกษาวิเคราะห์บทบาทของพระเทวทัตที่ปรากฏในคัมภีร์พระพุทธศาสนา*. (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).
- พระสัทธัมมโชติกะ ธัมมาจริยะ. (2553). *ปรมัตถโชติกะ ปริเฉทที่ 1-2-6 จิต เจตสิก รูป นิพพาน*. กรุงเทพฯ: มูลนิธิสัทธัมมโชติกะ.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬา*



- ลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 1. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 9. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 13. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ ๓๑. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ ๓๒. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2552). อรรถกถาภาษาไทย ขุททกนิกาย ปฏีตัมภิตามรรค ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ ๒. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2552). อรรถกถาภาษาไทย ขุททกนิกาย อปทาน ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ ๑. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2552). อรรถกถาภาษาไทย ธรรมบท ขุททกนิกาย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ ๑. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2557). อรรถกถาภาษาไทย ทีฆนิกาย สีสันธรรค ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2536). ขุททกนิกาย ธรรมบท ภาค ๑ ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
มหามกุฏราชวิทยาลัย. (2543). วิสุทธิมรรค แปล ภาค 3 ตอนจบ ฉบับมหามกุฏราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
มูลนิธิภูมิพลโลกิขุ. (2560). พจนานุกรมบาลี-ไทย ฉบับภูมิพลโลกิขุ. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มูลนิธิภูมิพลโลกิขุ,
ราชบัณฑิตยสถาน. (2546). พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๖.



กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์.

สุกัญญา โกติกาล. (2554). *การศึกษาวิเคราะห์เรื่องอโหสิกรรมในพระพุทธศาสนาเถรวาท*. (วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธศาสนา, มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย).

สุจินต์ บริหารวนเขตต์. (2536). *ปรมัตถธรรมสังเขป จิตตสังเขป และภาคผนวก*.

กรุงเทพฯ: มูลนิธิศึกษาและเผยแพร่พระพุทธศาสนา

สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2565). “เจตนา” และ “กรรม” ในพุทธศาสนาเถรวาท. *วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย* 29(3): 1-28.

อรรถกถา ขุททกนิกาย ปิฎกัมมปิฎก มหาวรรค ๗ กรรมกถา. (ไม่ปรากฏปีพิมพ์). สืบค้นจาก <https://84000.org/tipitaka/attha/attha.php?b=31&i=523>.

Secret Magazine (Thailand). (2021). *การขอ “อโหสิกรรม” คืออะไร*. สืบค้นจาก <https://www.facebook.com/SecretThaiMag/posts...>



มูทรา : รหัสสัณนัยในพระพุทธรศาสนา

อดิเรก โลกะนัง*

บทคัดย่อ

บทความนี้มีจุดประสงค์เพื่อถอดรหัสสัณนัยที่แฝงอยู่ในอิริยาบถของพระพุทธรเจ้า พระพุทธรเจ้าทุกพระองค์ล้วนแสดงรหัสสัณนัยเอาไว้เรียกว่า “มูทรา” อันเป็นหนึ่งในรูปแบบในการแสดงออกโดยการใช้นิ้วมือของมนุษย์ เป็นอากัปกิริยาเชิงสัญลักษณ์ที่แฝงคติธรรมที่สำคัญ การทำสัญลักษณ์ด้วยการจับนิ้วมือในลักษณะต่าง ๆ ไม่ได้เป็นเพียงคติทางศาสนาที่นำมาใช้สร้างพระพุทธรูปขึ้นมาให้เกิดสุนทรียภาพเท่านั้น แต่ยังอาจนำมาใช้ในการเจริญสติ สมาธิและปัญญาได้ด้วย กล่าวกันในหมู่ชาวพุทธรว่า เมื่อฝึกสมาธิจนกลายเป็นนิสัยแล้วจะเข้าถึงวิถีจิตแห่งพุทธรที่เที่ยงแท้ บุคคลนั้นจะมีท่าทางอากัปกิริยาที่เชื่องช้าเนิบนาบ อ่อนโยน มีสติสมบูรณ์แต่ในขณะเดียวกันจะหนักแน่นมั่นคง อากัปกิริยาเคลื่อนไหวของผู้ที่เต็มไปด้วยสติสัมปชัญญะที่กล่าวนี้จะเป็นตัวกำหนดอาการของ “มูทรา” ซึ่งก็คืออากัปกิริยาของพระพุทธรเจ้าและพระสาวกของพระองค์ผู้รักษาศีล สติ สมาธิ และปัญญา จนเกิดต่อกันเป็นลูกโซ่ อากัปกิริยามูทรานี้จึงซ่อนองค์คุณที่สำคัญที่สุดไว้คือ ศีลและการฝึกสติ เพื่อให้ได้มาซึ่งสมาธิเอาไว้อย่างลึกซึ้งแนบเนียน

คำสำคัญ : มูทรา, รหัสสัณนัย, พระพุทธรศาสนา

* อาจารย์ หลักสูตรพุทธศาสตรบัณฑิต สาขาวิชาพระพุทธรศาสนา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์นครพนม

อีเมล: monkasian@gmail.com

วันที่รับบทความ 9 มิถุนายน 2567 วันที่แก้ไขบทความ 13 กันยายน 2567

วันที่ตอบรับบทความ 7 กุมภาพันธ์ 2568



Mudrā : Symbolic Gestures in Buddhism

Adirek Lokanang*

Abstract

This article aims to decode the symbolic gestures embedded in the postures of the Buddha. All Buddhas display symbolic gestures known as “Mudrā,” which is a form of expression using human fingers. These gestures are symbolic movements that convey significant spiritual meanings. The hand gestures are not only religious symbols used to create an aesthetic representation of the Buddha but can also be applied to cultivate mindfulness, concentration, and wisdom. It is said among Buddhists that when one practices meditation habitually, they can access the true mental path of the Buddha. Such a person will exhibit slow, gentle, composed movements, embodying full mindfulness, while also being stable and firm. The mindful movements of those with complete awareness form the basis of “Mudrā,” reflecting the gestures of the Buddha and his disciples, who maintain morality, mindfulness, concentration, and wisdom in an interconnected chain. These Mudrā gestures, therefore, conceal the most essential qualities: morality and the cultivation of mindfulness, leading to profound and seamless concentration.

Keywords: Mudrā, Symbolic Gestures, Buddhism

* Lecturer, Bachelor of Buddhist Studies Program, Department of Buddhist Studies, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, Nakhonphanom Campus. E-mail: monkasian@gmail.com

Received June 9, 2024, Revised September 13, 2024,

Accepted February 7, 2025



1. ความนำ

เมื่อกล่าวถึงการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ คือ “มุทรา” เพื่อปฏิบัติสมาธิ แม้จะผ่านกาลเวลาอย่างยาวนาน จนถึงปัจจุบันที่พระพุทธศาสนาเข้าสู่ยุคที่เรียกว่า “พระพุทธศาสนากึ่งเถรวาท¹ (คำแดง, 2544, หน้า 15) แล้วก็ตามแต่ก็ยังมี การปฏิบัติกันอยู่ในหมู่ผู้ปฏิบัติธรรมชั้นสูง ต้นกำเนิดของรหัสยนัยเหล่านี้ รวมถึงคติการสร้างท่าทางอันเชื่อมโยงกับการปฏิบัติสมาธิรวมถึงลักษณะเชิงสัญลักษณ์ที่ปรากฏอยู่ ล้วนมีความหมายที่แอบแฝงอยู่แทบทั้งสิ้น มุทราไม่ใช่สิ่งที่สักแต่จะทำตามความเชื่อถือของเหล่านักปฏิบัติธรรมเท่านั้น หากแต่มีความหมายเชิงพุทธปรัชญาที่ส่งผลทำให้ผู้ปฏิบัติสามารถสลับบาปอกุศล มีจิตเป็นหนึ่งเดียวกับพระพุทธเจ้า จนเข้าถึงแก่นของคำสอนของพระพุทธองค์ได้ การไม่เข้าใจถึงความหมายของ ท่าทาง การนั่งและการแสดงออกเชิงสัญลักษณ์ทางกายที่ซ่อนหลักธรรมคำสอนเอาไว้อย่างแยบยล ย่อมไม่อาจเข้าใจโลก ชีวิตและความลึกลับของจักรวาลได้

2. มุทรา คืออะไร (What is mudrā)

ตามวัฒนธรรมเวทของอินเดียโบราณโลกทั้งโลกของเราสร้างจาก ‘ห้าองค์

¹ พุทธศาสนากึ่งเถรวาท (หรือที่บางครั้งเรียกว่า “กึ่งมหายาน”) เป็นคำที่ใช้ในการอธิบายรูปแบบหรือแนวคิดของพุทธศาสนาที่อยู่ระหว่างสองนิกายหลักคือ เถรวาทและมหายาน ความหมายของคำนี้สามารถเข้าใจได้จากบริบททางประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมที่พุทธศาสนาได้พัฒนาและปรับเปลี่ยนตามยุคสมัยและภูมิภาค ตัวอย่างเช่น ในบางกรณี พุทธศาสนาในบางพื้นที่อาจมีลักษณะที่ผสมผสานระหว่างแนวคิดและการปฏิบัติของเถรวาทและมหายาน จึงทำให้ถูกเรียกว่า “กึ่งเถรวาท”

ในทางปฏิบัติ บางสำนักหรือชุมชนในพุทธศาสนาอาจจะรับเอาแนวคิดบางประการของมหายาน เช่น การเน้นไปที่ความกรุณาหรือการบูชาพระโพธิสัตว์ มาเพิ่มเติมในระบบความคิดแบบเถรวาท แต่ยังคงรักษาลักษณะพื้นฐานเช่นคำสอนของพระพุทธเจ้าในฐานะอริยสัจ 4 และมรรค 8 แบบเถรวาทไว้



ประกอบ’ เรียกว่า The Panch-Maha-Bhuta’s ธาตุทั้งห้าคือ ดิน น้ำ ไฟ ลมและอวกาศ / สุธัญญากาศ ธาตุเหล่านี้ เรียกว่า ธาตุดิน ธาตุน้ำ ธาตุไฟ ธาตุลมและธาตุนอกอากาศ มุทรา หรือ ท่าทางมือ มีบทบาทสำคัญในแนวคิดโยคะและปรัชญาอินเดีย อธิบายว่ามีความเชื่อมโยงกับธาตุของโลกและจักรวาลเหล่านี้ ความรู้นี้อาจเป็นประโยชน์กับพวกเราชาวพุทธทุกคนในการหาความหมาย เพราะมือเป็นส่วนสำคัญของสิ่งที่สะท้อนให้เห็นว่าเราเกี่ยวข้องกับชีวิตและวิธีการที่เราสัมผัสโลกอย่างไร เมื่อพลังงานของเรามีความเข้มแข็งและมีความคิดสร้างสรรค์ มือจะแสดงถึงความมีชีวิตชีวาและความใส่ใจของเราที่มีพลังและเกิดการกำกับอย่างใกล้ชิดในทิศทางบวก (Carroll, 2012, p.112)

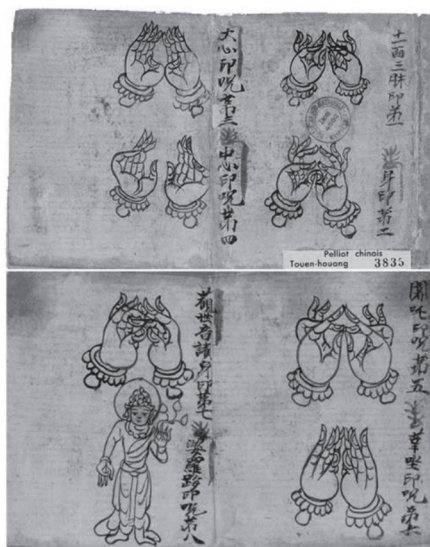
มุทรา (mudra) เป็นท่าทางแสดงสัญลักษณ์ทางพิธีกรรมในศาสนาฮินดู และศาสนาพุทธในยุคต้น (Encyclopædia Britannica., 2010) ส่วนมากเน้นที่ลักษณะมือและนิ้ว มุทราแต่ละท่าจะแฝงนัยความหมายทางจิตวิญญาณแตกต่างกันไปตามประติมานวิทยาและการฝึกจิตที่พบในศาสนาแบบอินเดีย ในพิธีกรรมของลัทธิตันตระมีมุทรากำหนดไว้ถึง 108 ท่า (Woodroffe, 1951, pp. 24-25) ในขณะที่ทางฝ่ายโยคะ มีการใช้มุทราควบคู่กับการฝึกปรายณายม (การควบคุมลมหายใจ) มุทราที่สำคัญได้แก่ ปัทมาสนะ สุขาสนะ และวัชราสนะ ซึ่งแสดงท่านั่งแตกต่างกันไปเพื่อเสริมพลังปราณในร่างกาย

ตามปกติคนเรามักจะไม่สนใจท่าทางของร่างกายตนเองเท่าใดนัก ผู้ที่ไม่ใคร่ใส่ใจกับการเคลื่อนไหวร่างกาย ก็จะกลายเป็นคนที่ไร้ลีลา จะยืน เดิน นั่ง นอน หรือขยับเขยื้อนร่างกายก็ไม่สวยงาม เป็นไปโดยปราศจากสติและสัมปชัญญะ แตกต่างจากผู้ที่มีสติสมบูรณ์ สามารถควบคุมการเคลื่อนไหวร่างกายของตนให้เป็นไปด้วยศีล สมาธิ และปัญญา ได้ ผู้นั้นย่อมมีกายอ่อนช้อยงดงาม การเดิน ยืน นั่ง และนอนของเขาก็เป็นสิ่งที่น่าดูน่าชม นอกจากนี้ในทางพุทธปรัชญาก็มีความเชื่อในเรื่องความสัมพันธ์ระหว่างร่างกายกับจิตวิญญาณอยู่ด้วย กายที่บริสุทธิ์ย่อมเกิดจากจิตที่มีศีลบริสุทธิ์ และย่อมทำให้เกิดปัญญาอันบริสุทธิ์ตามมาด้วย



ดังนั้นจึงเกิดแนวคิดเรื่อง “มุทรา” ขึ้นตั้งแต่ยุคต้นของพระพุทธศาสนาและมีการปฏิบัติเรื่อยมา

มุทรา(mudra) แบบดั้งเดิมในอินเดียมี 6 แบบ ซึ่งครอบคลุมเรื่องราวทั้งหมดในบทความนี้ ในยุคแรกเริ่ม มุทราเป็นที่รู้จักในนาม “การฝึกโยคะ” เพื่อเพิ่มพลังให้กับร่างกายและจิตใจมากขึ้น มุทรา มีบทบาทร่วมกับ อาสนะ (pranayama) มนต์ และ การทำสมาธิ ในราชโยคะ (Raja Yoga) และหัตถโยคะ (Hatha Yoga) มุทรา กลายเป็นส่วนหนึ่งของชั้นเรียนโยคะที่ต้องฝึกฝนเป็นประจำ (Carroll, 2012, pp. 64-65)



ภาพที่ 1 “มุทรา” (symbolic gestures) จากคัมภีร์พุทธโบราณ (Pelliot Chinois 3835) ที่ค้นพบที่ถ้ำตุนหวง มีอายุราวพันปี

เมื่อพระพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองขึ้นในอินเดียคำว่า “มุทรา” (symbolic gestures) ได้ถูกนำมาใช้ในความหมายว่า การแสดงท่าด้วยพระหัตถ์ว่า พระพุทธเจ้ากำลังทรงกระทำอะไร คือทั้งท่าทางของร่างกาย หรือสัญลักษณ์ของพระหัตถ์ (bodily posture or symbolic gesture) (TravelAround, 2552)



เมื่อตีความหมายในเชิงรหัสยัยในพุทธปรัชญา “มูทรา” จึงหมายถึง การแสดงมือเป็นสัญลักษณ์ต่าง ๆ ที่พระพุทธรูปเจ้าทุก ๆ พระองค์ได้ทรงแสดงไว้ เป็นความหมายถึงพระธรรมธาตุในพระโพธิสัตว์ โดยผู้ทำจะต้องใช้สมาธิจิต เป็นการ ทำความกลมกลืนให้เป็นอันหนึ่งอันเดียวกับองค์สมเด็จพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และพระโพธิสัตว์ ทวยเทพ ธรรมบาล อภิเชกตนเองสมมุติให้เป็นเทพเป็นโพธิสัตว์ ถึงเป็นพระพุทธรูป เพื่ออาราธนาคุณมาช่วยโปรดสรรพสัตว์ ซึ่งผู้ทำต้องมีสมาธิจิต สูงมาก และมีศีลสะอาดบริสุทธิ์ ด้วยปัญญาจึงจะสัมฤทธิ์ผล

กล่าวกันว่า สื่อสัญลักษณ์มูทราในพิธีโยคะตันตระของคณะสงฆ์จีนซึ่งมี พื้นฐานมาจากอนัตตตรตันตระในทิเบตที่เป็นญาณที่แปดนั้น จัดเป็นญาณรองสุดท้าย ของพุทธญาณทั้งเก้า เป็นรองเพียงอทิโยคะ เป็นญาณพิเศษของนิกายนิงมาปะ เท่านั้น² (Gethin, 1998) ซึ่งการเจริญสตินั้นห่างไกลจากการบรรลุพุทธภาวะอีก นับถนัดไม่ได้ แต่กระนั้นก็ตาม อากัปกริยามามูทราในพิธีโยคะตันตระนั้นคือ

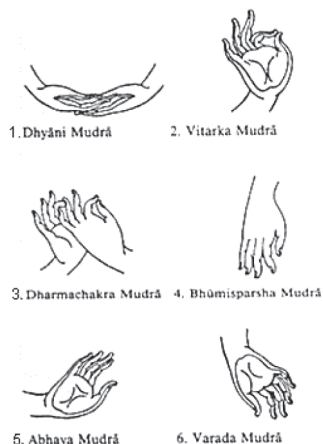
² อทิโยคะ (Ati Yoga) หรือบางครั้งเรียกว่า “ซอกเช็น” (Dzogchen) เป็นคำสอน ขั้นสูงสุดในระบบการปฏิบัติของสำนักนิงมาปะ โดยมีเป้าหมายในการเปิดเผยและ เข้าถึง “ธรรมชาติของจิต” หรือ “ญาณอันบริสุทธิ์” ซึ่งถือว่าเป็นธรรมชาติที่แท้จริง ของสรรพสิ่ง การปฏิบัติไม่ได้เน้นที่การพัฒนาหรือบรรลุสิ่งใหม่ แต่เป็นการเปิดเผย และเข้าใจธรรมชาติที่มีอยู่แล้วภายในตนเอง

อทิโยคะเป็นการปฏิบัติที่ตรงไปตรงมาในการเข้าใจถึงความจริงสูงสุด โดยไม่ต้อง อาศัยพิธีกรรมหรือการฝึกฝนในขั้นต้นเหมือนกับโยคะขั้นอื่น ๆ แต่กลับเน้นที่การ รับรู้และดำรงอยู่ในธรรมชาติที่แท้จริงอย่างสมบูรณ์ ซึ่งถูกมองว่าเป็นจุดสุดท้าย ของการฝึกฝนทั้งปวงในศาสนาพุทธวัชรยาน

ในทางปฏิบัติ อทิโยคะจะประกอบด้วยการทำสมาธิที่เน้นไปที่การยอมรับและเป็นหนึ่ง เดียวกับธรรมชาติของจิต โดยไม่ต้องใช้เครื่องมือหรือรูปแบบใด ๆ ในการฝึกฝน เช่น การใช้มนต์หรือพิธีกรรม นอกจากนี้ยังมีคำสอนที่เน้นให้ปฏิบัติตามอาจารย์ (กुरु) ที่มีความเชี่ยวชาญในทางนี้อย่างลึกซึ้ง ซึ่งจะช่วยนำทางในการปฏิบัตินี้อย่าง ถูกต้อง (Gethin, 1998, pp. 201-202) (Translations, 2023)tf6



เป็นการรวมสมาธิกระทั่งเป็นหนึ่งเดียวกับพุทธะโดยผ่านมุทราผู้เรียนรู้ฝึกฝนปฏิบัติใช้เวลาไม่เกิน 3 ชาติในการบรรลุเป็นพระพุทธเจ้า



ภาพที่ 2 มุทรา แบบต่าง ๆ

ความหมายของ มุทรา แบบต่าง ๆ 6 มุทรา ได้แก่

1. ธยานิมุทรา (Dhyani Mudra or Samadhi Mudra : gesture of meditation) แสดงโดยแขนทั้งสองข้างวางอยู่บนตัก ฝ่ามือทั้งสองหงายขึ้น โดยฝ่ามือขวาวางทับฝ่ามือซ้าย ความหมายแสดงสัญลักษณ์แทนสมาธิ การหลุดพ้นของจิตสู่นิพพาน หรือการตรัสรู้

2. วิตรรกมุทรา (Vitarka Mudra : teaching gesture The Gesture of Debate) แสดงโดยมือขวายกขึ้นระดับอก นิ้วชี้และนิ้วหัวแม่มือทำเป็นรูปวงกลม นิ้วอื่นเหยียดตรง ฝ่ามือหันออกด้านนอกสัญลักษณ์ทรงแสดงธรรม ศัพท์ใหม่ว่า ปางดีดน้ำมนต์ มุทรานี้ยังต้องประกอปกันด้วยสองหัตถ์ คือพระหัตถ์ขวาจีบยกขึ้นระดับไหล่ พระหัตถ์ซ้ายหงายห้อยลงระดับสะโพก ถ้าเป็นปางนั่งสมาธิ พระหัตถ์ซ้ายจะวางหงายบนพระเพลา



3. ธรรมจักรมูทรา (Dharmachakra Mudra : gesture of turning the wheel of the teaching) มือทั้งสองยกขึ้นระดับอก นิ้วชี้และนิ้วหัวแม่มือทำเป็นรูปวงกลม นิ้วอื่นเหยียดตรง ฝ่ามือซ้ายหันเข้าบังฝ่ามือขวาที่หันออกเป็นสัญลักษณ์ทรงแสดงปฐมเทศนา มูทราแบบนี้มีการนำไปสร้างเป็นพระพุทธรูปทั้ง 3 อริยาบถ คือยืน นั่งห้อยพระบาท และนั่งสมาธิ

4. ภูมิผัสสมูทรา (Bhumisparsha Mudra : gesture of touching the earth) มือขวาวางอยู่บนเข่าขวา ฝ่ามือคว่ำ นิ้วเหยียดตรง เป็นสัญลักษณ์ทรงพิชิตมาร หรือมารวิชัย ที่ทรงใช้พระหัตถ์ ยืนลงไปแตะพระธรณี เพื่อให้พระธรณีเป็นพยาน มูทรานี้ยังแสดงถึงความมั่นคง ไม่หวั่นไหวอีกด้วย

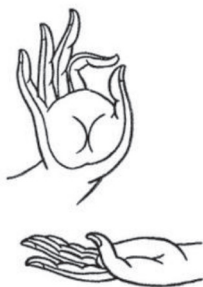
5. อภัยมูทรา ทรงประทานอภัย (Abhaya Mudra : gesture of fearlessness and granting protection or the Gesture of Renunciation) มือขวายกขึ้นระดับไหล่ นิ้วเหยียดตรง ฝ่ามือหันออกด้านนอก เป็นสัญลักษณ์แสดงพลังแห่งการปกป้องคุ้มครอง เป็นมูทราที่พระพุทธองค์ทรงกระทำภายหลังจากทรงตรัสรู้ ประทานแก่สัตว์โลกทั้งหลาย

6. วรทมูทรา ทรงประทานพร (Varada Mudra : gesture of granting wishes or The Gesture of Compassion) แขนขวาวางบนท่อนขาขวา เหยียดตรงไปข้างหน้า ฝ่ามือหงาย นิ้วเหยียดตรง เป็นสัญลักษณ์แสดงประทานพรที่ขอหรือการสละให้

นอกจากนี้ยังมีในส่วนของโยคะจะเป็น Yoga Mudra ซึ่งก็จะมีท่าที่ต่างออกไปอีกมากมาย ส่วนประเด็นปัญหาในด้านความหมายคือ ผู้ที่แสดงมูทราแต่ละแบบนี้ ควรมีความหมายถึงการแสดงตามแบบของพระพุทธเจ้าพระองค์ใด หรือถ้าเป็นพระพุทธเจ้าศากยमुनि หมายถึงพุทธประวัติในช่วงใด ซึ่งยังไม่มีเอกสารหลักฐานใด ๆ ได้กล่าวถึงไว้เลย ดังนั้นจึงมีนักวิชาการหลายท่านแสดงความเห็นที่แตกต่างกันออกไป ยกตัวอย่างเช่น “วิตตรกมูทรา” บางท่านบอกว่า “วิตตรกมูทรา” หมายถึงตอนที่พระพุทธเจ้าศากยमुनिเสด็จกลับมาจากดาวดึงส์ (ดิศกุล ศ’ , 2556, หน้า 6)



ในขณะที่บางท่านเชื่อว่าอาจหมายถึงพระพุทธรูปเจ้าอมิตาภะ ในตอนเสด็จมารับดวงวิญญาณของผู้ศรัทธาขึ้นสู่สุขาวดีพุทธเกษตร (พริยะ ไกรฤกษ์, 2528, หน้า 31-33) หรือ ธรรมจักรมูทรา ก็อาจไม่ได้เป็นมูทราที่ใช้สำหรับตอนแสดงปฐมเทศนา เพราะจากหลักฐานทางศิลปะสมัยคันธาระเล่าเรื่องพุทธประวัติตอนแสดงปฐมเทศนา กลับไม่ปรากฏพระพุทธรูปองค์ใดเลยที่แสดงธรรมจักรมูทรา ดูเหมือนว่า จะเป็นการแสดงอภัยมูทรา หรือแสดงการหมั่นธรรมจักรมากกว่า นอกจากนี้ภาพแสดงมหาปาฏิหาริย์ทุกภาพพระพุทธรูปองค์กลางล้วนแต่แสดงธรรมจักรมูทราทั้งสิ้น (ดิ้งสัญชลี, 2544, หน้า 22)



ภาพที่ 3 วิตรรกมูทรา

การแสดงวิตรรกมูทรานี้มีปรากฏขึ้นในพระพุทธรูปศาสนาทั้งสองนิกาย คือ เถรวาท และ มหายาน จึงเกิดประเด็นที่น่าสนใจต่อไปว่าการแสดงวิตรรกมูทรา นี้ควรมีความหมายว่าอย่างไร ซึ่งอาจแบ่งได้สองแนวคิดหลัก ๆ กล่าวคือ

1. แนวความคิดที่เชื่อว่าหมายถึงตอนที่พระพุทธเจ้าเสด็จลงจากดาวดึงส์ สาเหตุที่ทำให้นักวิชาการหลายท่านเชื่อว่าการแสดงวิตรรกมูทราสองพระหัตถ์ หมายถึงตอนที่พระพุทธเจ้าเสด็จลงจากดาวดึงส์นั้น เพราะมีการค้นพบพระพุทธรูป ที่แสดงวิตรรกมูทราขนาบข้างด้วยพระอินทร์และพระพรหม

2. แนวความคิดที่เชื่อว่าหมายถึงพระพุทธเจ้าอมิตาภะ สาเหตุเพราะมีการค้นพบพระพุทธรูปขนาบข้างด้วยพระโพธิสัตว์และหนึ่งในพระโพธิสัตว์นั้น



เป็นบริวารของพระพุทธเจ้าอมิตาภะ จึงทำให้สันนิษฐานว่า พระพุทธเจ้าที่แสดง
วิตรรกมูทราอยู่นั้นคือพระพุทธเจ้าอมิตาภะนั้นเอง

ผู้เขียนเห็นว่าการตีความและสรุปจากหลักฐานทั้งสองข้อข้างต้นอาศัย
ทฤษฎีการตีความใด

3. การปฏิบัติ“มูทรา” เพื่อการหลุดพ้น

จากการค้นหาความหมายอันสูงส่งของการทำ “มูทรา” ทำให้ผู้เลื่อมใส
ในการทำมูทรา และพยายามปฏิบัติตาม แต่การจะแสดงมูทราตามอย่าง
พระพุทธเจ้านั้น กล่าวกันว่าผู้ฝึกฝนจะต้องฝึกสมาธิจนกลายเป็นนิสัยจะเข้าถึงวิถิ
จิตแห่งพุทธะที่เที่ยงแท้แล้ว บุคคลเหล่านั้นจะมีท่าทางอากัปกริยาที่เชื่องช้า
เนิบนาบ อ่อนโยน มีสติแต่ในขณะเดียวกันจะหนักแน่นมั่นคงเพราะเป็นอาการ
ของคนมีสติสัมปชัญญะ อากัปกริยาเคลื่อนไหวของผู้ที่เต็มไปด้วยสติสัมปชัญญะนี้
กำหนดอาการมูทรา การเคลื่อนไหวเช่นนี้คืออากัปกริยาของพระพุทธเจ้าและ
พระสาวกของท่าน คือพระสงฆ์ผู้รักษาศีล ฝึกสติ สมาธิและปัญญา จนเกิดต่อกัน
เป็นลูกโซ่ ฉะนั้นผู้ที่ฝึกสติ สมาธิแล้วการเคลื่อนไหวของผู้นั้นจะตรงกันข้ามกับ
ผู้ไม่ได้ฝึกซึ่งมักจะมีการเร่งรีบ หยวบ กระโดดกระเดก นอกจากคนที่มีอาการ
สงบโดยธรรมชาติและนิสัยเท่านั้น อากัปกริยามูทรานี้จึงซ่อนองค์คุณที่สำคัญที่สุด
ไว้คือ เรื่องศีล เรื่องการฝึกสติ เพื่อให้ได้มาซึ่งสมาธิเอาไว้อย่างลึกซึ้ง

ในฝ่ายมหายานได้นำการฝึกสมาธิด้วยมูทราของอมิตาภะพุทธเจ้า 9 ท่า
มาใช้ฝึกสติและสมาธิอย่างกว้างขวาง เป็นเรื่องที่น่ายกย่องว่า ก็สามารถทำตามได้
เช่นเดียวกับการนั่งสมาธิที่กระทำกันได้เป็นสากล มูทรา (Mudra) จึงเปรียบเหมือน
เป็นการประทับตราซึ่งเป็นสัญลักษณ์ของพลังงานชีวิต เป็นหนึ่งในรูปแบบที่สวย
ที่สุดในการแสดงออกโดยการใช้นิ้วมือของมนุษย์ การทำมูทรา (Mudra) เป็น
การกระทำต่อประสาทและกล้ามเนื้อโดยสมัครใจ ท่าที่พลังเวทจะถูกควบคุม
และกำกับผ่านนาฏกรรม แม้ในระดับกายภาพ มูทรา ยังหมายถึงการตรา หรือ
ก่อตัวของพลัง, การประทับ, การแสดงผลท่าทางตำแหน่งของร่างกายซึ่งมี



ความสุข และความสุขซึ่งเป็นสัญลักษณ์และการดำเนินการกับการแสดงออก
บางอย่างบนใบหน้า

นอกจากนี้มูทรายังเป็นที่ยึดมั่นในฐานะท่าทางพิธีกรรมหรือสัญลักษณ์ที่มี
มากในพระพุทธศาสนาและศาสนาฮินดู มูทรา กระตุ้นให้มีการมีส่วนร่วมของ
ร่างกายทั้งหมดและจะมีการดำเนินการโดยใช้นิ้วมือทั้งสองข้างและมือได้เป็น
อย่างดีถือว่าเป็นพลังหรือ “ตราประทับที่แท้จริง” ที่ใช้ในการปฏิบัติทาง
จิตวิญญาณทางศาสนาในอินเดีย มีการอ้างอิงถึงมูทราในปรัชญาของโลกตะวันออก
และยังเป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติโยคะ

มูทรา คือ กิริยาอาการของพระพุทธเจ้า เป็นอาการเป็นอยู่ของผู้บรรลุ
ความจริงอันสูงสุดแล้ว หลุดพ้นจากอำนาจของกิเลสตัณหาแล้วอย่างสิ้นเชิง การ
แสดงออกทางกาย วาจาและใจ จึงเป็นไปติดต่อกันเป็นลูกโซ่ รูปแบบอาการกับกิริยา
การจับนิ้วทำมูทราเป็นการแสดงออกของสภาวะจิตที่เข้าถึงและร่วมเป็นหนึ่งเดียว
กับพระพุทธเจ้า เช่น ธรรมจักรมูทราอภัยปราณี, มูทรามารวิชัย, มูทรา ฯลฯ
ซึ่งเมื่อทำมูทราแล้วจะมีมนต์กำกับเฉพาะมูทรานั้น เชื่อกันว่ามีบุญญาภพ
อันไพศาลมาก ทำหนึ่งมูทราสามารถชำระบาปซึ่งสั่งสมอยู่ในสันดานเป็นเวลากว่า
30 อสงไขยแสนมหากัลป์ให้หมดสิ้นไป และยังเป็นที่ยึดมั่นของกษัตริย์ของเทวดา
อินทร์ พรหมทั้งหลาย บางท่านสงสัยว่า มูทรา เกี่ยวข้องกันกับท่าฤาษีติดตน
หรือไม่ (Carroll, 2012, หน้า 125-126) นักวิชาการบางท่านกล่าวว่ามีส่วน
เชื่อมโยงกัน ผู้เขียนคิดว่าพุทธปรัชญาไปไกลกว่า เพราะอาการกิริยาของมูทรานั้น
เป็นอันเดียวกับของพระพุทธเจ้าที่ปฏิบัติจนเกิดต่อกันเป็นลูกโซ่ เป็นอาการของ
ผู้หลุดพ้นจากอำนาจกิเลส มูทราจึงเป็นเรื่องทางอภิปรัชญาในพุทธปรัชญา
(Metaphysics in Buddhist philosophy) เป็นส่วนที่ว่าด้วยธรรมชาติของ
ความจริงและการดำรงอยู่ คือ อาการเป็นอยู่ของผู้บรรลุความจริงอันสูงสุด มิใช่
เพียงแค่ระดับโลกียะทั่ว ๆ ไป อย่างฤาษีติดตน



4. วิพากษ์มูทราในบริบททางประวัติศาสตร์และปรัชญา

หลังจากที่เราทราบความหมายของมูทราทั้ง 6 แบบแล้วต่อไปนี้เราจะมาวิพากษ์มูทรา (Mudra) ในบริบทต่างๆ อาทิ ประวัติศาสตร์ ปรัชญา ศาสนา จิตวิทยา เพราะในพระพุทธศาสนาบริบทต่างๆ เหล่านี้มีความสำคัญอย่างมาก โดยเฉพาะในเชิงปรัชญาและสัญลักษณ์ มันเป็นการแสดงออกของมือที่ถูกใช้เพื่อสื่อความหมายเชิงจิตวิญญาณ โดยการแสดงมูทราสามารถพบได้ในพระพุทธรูปและในพิธีกรรมต่างๆ ของพระพุทธศาสนา มูทราไม่ได้เป็นเพียงสัญลักษณ์ภายนอกแต่ยังมีบทบาทเชิงสัญลักษณ์ในการสื่อสารถึงแนวคิดทางปรัชญาที่ซับซ้อน เช่น ในระดับพื้นฐาน มูทราในพระพุทธศาสนามักถูกมองว่าเป็น “ภาษากาย” ที่สื่อถึงสถานะของจิตหรือการแสดงออกถึงปัญญา และวิถีทางสู่การบรรลุธรรมหรือนิพพาน ซึ่งเป็นสภาพจิตสูงสุดตามหลักคำสอนของพระพุทธศาสนา

ประวัติศาสตร์ของการใช้มูทราสามารถย้อนกลับไปยังสมัยก่อนพุทธกาลที่ในหลายวัฒนธรรมของอินเดียโบราณ การใช้ท่าทางของมือ ถือเป็นสัญลักษณ์ของการติดต่อระหว่างมนุษย์กับเทพเจ้า โดยเฉพาะในพิธีกรรมทางศาสนา ฮินดูและพระพุทธศาสนาต่างก็มีการพัฒนามูทราขึ้นมาในแนวทางที่แตกต่างกัน

ผู้เขียนพบว่า มูทรา มีความสำคัญมากเป็นพิเศษโดยเฉพาะในพระพุทธศาสนานิกายมหายานและวัชรยาน ซึ่งเน้นการใช้สัญลักษณ์และพิธีกรรมที่ซับซ้อนในการปฏิบัติเพื่อเข้าถึงธรรมะ ในบริบททางปรัชญา มูทราสะท้อนถึงพระปัญญาอันสูงสุดของพระพุทธเจ้าและวิธีการที่นำไปสู่การหลุดพ้นของพระองค์ ผู้เขียนยังพบอีกว่าในพระพุทธศาสนา มูทราแบ่งออกเป็นหลายประเภท แต่ละประเภทมีความหมายเฉพาะเจาะจงที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธเจ้าหรือสภาวะจิตของพระองค์ที่แสดงออกผ่านการใช้มูทรา ผู้เขียนจะขอยกตัวอย่างที่สำคัญของมูทราที่พบได้ทั่วไป ได้แก่

- **ภูมิสัมปชานะมูทรา (Bhumisparsa Mudra):** เป็นมูทราที่พระพุทธเจ้ายืนพระหัตถ์ขวาสัมผัสพื้นดิน เพื่อเรียก พระแม่ธรณี (แผ่นดิน) ให้เป็นพยานในการตรัสรู้ธรรมของพระองค์ ความหมาย



ของมูทราที่สะท้อนถึงการเชื่อมโยงระหว่างจิตวิญญาณกับโลกทางกายภาพ และเป็นสัญลักษณ์ของการเอาชนะกิเลสอย่างสิ้นเชิงอีกด้วย

- **ธยานะมูทรา (Dhyana Mudra):** มูทราที่ใช้ในการทำสมาธิ มือซ้ายวางอยู่บนมือขวา (หรือมือขวาทับมือซ้าย) และวางไว้บนตัก สัญลักษณ์นี้แสดงถึงความสงบ สติ และการมุ่งสู่สภาพจิตที่สมบูรณ์สูงสุด เป็นสัญลักษณ์ของการเข้าถึง สภาวะนิพพาน
- **อภัยมูทรา (Abhaya Mudra):** มูทราที่แสดงถึงความกล้าและการไม่เกรงกลัว โดยการยกมือขวาขึ้นและฝ่ามือหันไปด้านหลัง การแสดงมูทราที่สื่อถึงการปกป้อง การปลดปล่อยจากความกลัวและความมั่นคงในทางธรรม
- **ธรรมจักรมูทรา (Dharmachakra Mudra):** เป็นมูทราที่ใช้แสดงภาพพระพุทธเจ้าขณะกำลังแสดงธรรม และการหมุนวงล้อแห่งธรรม มูทราที่แสดงถึงการเริ่มต้นเผยแผ่คำสอนของพระพุทธเจ้า

กล่าวโดยสรุป มูทราเหล่านี้ไม่เพียงแต่มีความหมายเชิงสัญลักษณ์ แต่ยังสะท้อนถึงหลักธรรมและการปฏิบัติทางจิตวิญญาณที่สอดคล้องกับแนวทางการเข้าถึงความหลุดพ้นตามพุทธปรัชญานั้นเอง

5. ข้อถกเถียงเกี่ยวกับมูทราในโลกสมัยใหม่

ปัจจุบันมีข้อถกเถียงมากมายเกี่ยวกับบทบาทของมูทราในโลกสมัยใหม่ โดยเฉพาะการตีความและการใช้งานที่เปลี่ยนไปตามยุคสมัย ผู้เขียนพบว่าหลายครั้งที่มูทราถูกนำไปใช้ในบริบททางศาสนา โดยเฉพาะในวงการโยคะและการฝึกสมาธิที่ไม่เกี่ยวข้องกับศาสนา เช่น การใช้มูทราเพื่อการรักษาหรือการเพิ่มพลังจิต อาจถูกมองว่าการใช้งานเหล่านี้เป็นการบิดเบือนความหมายดั้งเดิมของมูทราซึ่งถูกสร้างขึ้นในบริบททางศาสนาหรือไม่ นอกจากนั้นยังพบอีกว่า มีการตีความมูทราที่แตกต่างกันในนิกายพระพุทธศาสนาต่างๆ อย่างชัดเจน เช่น ในนิกาย



วัชรยาน มุทรามีบทบาทที่ซับซ้อนกว่าในเถรวาท มุทราในวัชรยานไม่ได้เป็นเพียงการแสดงออกของจิตวิญญาณเท่านั้น แต่ยังเชื่อมโยงกับการปฏิบัติทางพิธีกรรมและการใช้มนต์ในระดับที่สูงกว่า

ผู้เขียนพบว่ามีการใช้มุทราในวงการอื่น ๆ อย่างแพร่หลายทำให้เกิดข้อกังขาว่า มุทราควรถูกเก็บรักษาไว้ในบริบททางศาสนาหรือสามารถปรับใช้ในวิถีชีวิตประจำวันได้ หากมุทราถูกใช้ในบริบทที่ไม่ได้เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ความหมายทางจิตวิญญาณและปรัชญาของมุทราจะถูกลดทอนลงหรือไม่? จากข้อสงสัยดังกล่าว ผู้เขียนจึงเสนอว่า จริงอยู่ที่ มุทรา เป็นท่าทางหรือท่ามือที่มีความหมายสำคัญทั้งทางจิตวิญญาณและปรัชญา โดยเฉพาะในบริบทของศาสนา เช่น พระพุทธศาสนาและฮินดู การใช้มุทราในบริบททางศาสนามักจะเกี่ยวข้องกับการเชื่อมโยงทางจิตวิญญาณ การฝึกสมาธิ และการเชื่อมต่อกับพลังจักรวาล อย่างไรก็ตาม มุทรายังสามารถถูกนำมาใช้ในด้านอื่น ๆ นอกเหนือจากศาสนาได้ เช่น ในศิลปะการเต้นรำ การแสดงละคร หรือโยคะ ซึ่งในบริบทเหล่านี้ มุทรายังคงมีบทบาทสำคัญในการสื่อสารความหมาย แต่จะไม่เน้นไปที่ความหมายทางจิตวิญญาณเชิงลึกเช่นเดียวกับในบริบทของศาสนาเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม หากมุทราถูกนำไปใช้ในบริบทที่ไม่เกี่ยวข้องกับศาสนา ความหมายทางจิตวิญญาณก็อาจถูกลดทอนลงไปนี้เป็นข้อเท็จจริง เพราะผู้ใช้ไม่ได้มุ่งเน้นในการฝึกปฏิบัติทางจิตวิญญาณหรือปรัชญา แม้ในขณะเดียวกัน มุทรายังคงสื่อสารความหมายบางอย่างและสามารถมีบทบาทสำคัญในด้านการแสดงออกทางอารมณ์ ความสวยงาม หรือวัฒนธรรมก็ตาม

สรุปได้ว่า มุทราในตัวเองไม่ได้สูญเสียความหมายทางจิตวิญญาณ แม้จะถูกใช้ในบริบทที่ไม่เกี่ยวกับศาสนา หากแต่ขึ้นอยู่กับเจตนาและความเข้าใจของผู้ใช้เป็นสำคัญ หากผู้ที่มีความเข้าใจและมีเจตนาที่ต้องการนำมุทราไปใช้ในบริบทอื่นนอกจากบริบททางศาสนา ก็อาจเป็นการขยายขอบเขตของมุทราให้มีบทบาทในหลายมิติของชีวิตมากขึ้น ไม่ติดอยู่เพียงแต่ในศาสนาเท่านั้น



6. การตีความมุทราที่แตกต่างกันในพุทธศาสนานิกายต่าง ๆ

ได้กล่าวมาแล้วว่ามุทรามีการตีความแตกต่างกันในแต่ละนิกายของพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะระหว่างเถรวาท มหายาน และวัชรยาน การตีความเหล่านี้บางครั้งอาจนำไปสู่ความขัดแย้งหรือความไม่เห็นพ้องกันระหว่างนิกาย เช่น ในวัชรยาน มุทรามีความซับซ้อนมาก เนื่องจากเชื่อมโยงกับพิธีกรรมและการปฏิบัติทางจิตวิญญาณขั้นสูง ขณะที่ในเถรวาท มุทรามักเป็นการแสดงออกถึงสัญลักษณ์เชิงจิตวิญญาณที่เรียบง่ายกว่า

นิกายเถรวาท ในนิกายเถรวาท มุทรามีบทบาทสำคัญในด้านการสื่อสารสัญลักษณ์ทางพุทธประวัติและการสื่อสารคุณธรรมของพระพุทธเจ้า ตัวอย่างเช่น มุทรา “ภุมิสัมผัส” (*Bhumisparsha Mudra*) ซึ่งเป็นท่าที่พระพุทธเจ้าเอื้อมมือแตะพื้น เป็นสัญลักษณ์ถึงการตรัสรู้ใต้ต้นโพธิ์ และการที่พระองค์เอาชนะมาร มุทราในนิกายนี้มักเกี่ยวข้องกับการเล่าเรื่องและการสื่อสารเหตุการณ์สำคัญในชีวิตของพระพุทธเจ้า ซึ่งแฝงปรัชญาการเอาชนะความทุกข์และการบรรลุนิพพาน

นิกายมหายาน นิกายมหายานมีการใช้มุทราที่หลากหลายและเชื่อมโยงกับการฝึกสมาธิและการพัฒนาจิตขั้นสูง โดยเฉพาะในแนวทางของโพธิสัตว์ที่เน้นความกรุณาและปัญญา เช่น “ธยานมุทรา” (*Dhyana Mudra*) ซึ่งเป็นมุทราของการทำสมาธิ เน้นการพัฒนาจิตให้สงบและเข้าถึงปัญญาญาณ นิกายมหายานยังใช้มุทราในบริบทของการบูชาพระพุทธเจ้าและพระโพธิสัตว์ เพื่อเป็นการเชื่อมต่อพลังจิตวิญญาณระหว่างผู้ปฏิบัติกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์

วัชรยาน (ตันตระ) ในนิกายวัชรยานหรือพุทธตันตระ มุทรามีความสำคัญมากขึ้นในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของการปฏิบัติตันตระเพื่อเข้าถึงการรู้แจ้งอย่างรวดเร็ว มุทราในบริบทนี้เป็นเครื่องมือในการเปลี่ยนพลังงานทางจิตวิญญาณและการปลุกจักระภายในร่างกาย เช่น “วัชรมุทรา” (*Vajra Mudra*) ซึ่งเกี่ยวข้องกับการปลุกพลังวัชรและการควบคุมพลังจักรวาล การฝึกมุทราพร้อมกับมนตราและมณฑล (Mandala) ช่วยให้ผู้ปฏิบัติตันตระสามารถเปลี่ยนพลังภายในและเชื่อมโยง



กับพลังอันศักดิ์สิทธิ์ในระดับที่ลึกซึ้งขึ้น

สรุปว่า การตีความมูทราในนิกายต่าง ๆ ที่แตกต่างกันนี้นำมาซึ่งข้อถกเถียงในแง่ของบทบาทและความสำคัญในทางจิตวิญญาณ ในบางนิกาย เช่น วัชรยานและตันตระ มูทราถูกมองว่าเป็นองค์ประกอบสำคัญของการบรรลุธรรมขั้นสูงและการเข้าถึงการรู้แจ้ง ในขณะที่นิกายเถรวาทและมหายานอาจมองมูทราเป็นเพียงสัญลักษณ์ที่เน้นการเล่าเรื่องและการบูชามากกว่า

อย่างไรก็ตามจากการตีความที่แตกต่างกันของนิกายในพุทธศาสนา ข้อโต้แย้งหนึ่งที่เกิดขึ้น คือ มูทราในบริบทของนิกายวัชรยานถูกตีความว่าเป็น “เทคนิค” ที่ใช้ควบคู่กับมนตราและพิธีกรรมทางตันตระ ทำให้มีความสำคัญเชิงปฏิบัติสูง ซึ่งนิกายอื่นบางนิกายมองว่าเป็นการใช้มูทราในลักษณะเชิงสัญลักษณ์ที่เข้มข้นเกินไป ผู้เขียนจึงเห็นว่า การใช้มูทราในนิกายวัชรยานนั้นอาจทำให้มูทราถูกตีความใหม่ให้มีความหมายเฉพาะตัวที่อาจเบี่ยงเบนไปจากการใช้มูทราแบบดั้งเดิมในนิกายอื่น ๆ

7. การตีความมูทราในมิติปรัชญาและจิตวิทยา

มูทราเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงออกถึงความสัมพันธ์ที่ซับซ้อนระหว่างจิตและกาย การใช้มูทราในพระพุทธศาสนานั้นไม่ได้เป็นเพียงการสื่อสารภายนอก แต่เป็นการสื่อสารระหว่างจิตกับกายเอง การแสดงท่าทางของมือผ่านมูทรา สะท้อนถึงสภาวะภายในของจิตใจของบุคคลนั้น ซึ่งเชื่อมโยงกับพุทธปรัชญาที่เน้นการรู้แจ้งและการเข้าถึงความจริงสูงสุด

ในมิติทางจิตวิทยา การแสดงมูทราอาจถูกมองว่าเป็นเครื่องมือในการบ่มเพาะสภาวะจิตใจที่สงบ สมาธิ และการควบคุมความคิด เมื่อบุคคลทำสมาธิและแสดงมูทราที่เหมาะสม ร่างกายและจิตใจจะเกิดการประสานงานกัน เพื่อสร้างความสมดุลและการตระหนักรู้ในสภาวะของตนเอง นอกจากนี้ มูทรายังมีบทบาทสำคัญในเชิงปรัชญา เนื่องจากเป็นสัญลักษณ์ของการสะท้อนถึงการเคลื่อนไหวภายในของจิตใจ ซึ่งเกี่ยวข้องกับการบรรลุปัญญาอันสูงสุด



สำหรับพระพุทธศาสนา มุทรามีบทบาทสำคัญในการสร้างความเชื่อมโยงระหว่างร่างกายกับจิตวิญญาณ แนวคิดนี้สอดคล้องกับทฤษฎีทางจิตวิทยาของ Carl Jung (Jung, 1959, pp. 250-260) ผู้ที่มองว่าการแสดงออกผ่านร่างกายหรือสัญลักษณ์ภายนอกมีผลกระทบต่อจิตสำนึกและจิตใต้สำนึก เมื่อเป็นเช่นนั้นการแสดงมุทราจึงเป็นการสร้างภาวะสมาธิที่ช่วยให้บุคคลตระหนักรู้ถึงความจริงภายใน ซึ่งจะช่วยในการพัฒนาจิตวิญญาณและความสงบภายในได้

ประเด็นต่อไป คือ มุทราในพุทธปรัชญามีความเชื่อมโยงกับการบรรลุธรรมและการฝึกปฏิบัติเพื่อหลุดพ้นจากกิเลสเหมือนปรัชญาอินเดียหรือไม่? ผู้เขียนเห็นว่า มุทราไม่ได้เป็นเพียงท่าทางที่แสดงออกเพื่อสื่อถึงปัจจัยภายนอกเท่านั้น แต่ยังสะท้อนถึงการเดินทางของจิตสู่สภาวะของความตื่นรู้ การแสดงมุทราต่าง ๆ จึงสามารถเชื่อมโยงกับการแสดงออกถึงสภาวะภายในที่เป็นขั้นตอนสำคัญในการบรรลุธรรมด้วย ดังจะเห็นได้ในบริบททางพุทธปรัชญา การแสดงมุทราของพระพุทธเจ้าเป็นการแสดงถึงขั้นตอนในกระบวนการที่จิตใจสามารถผ่านพ้นจากความไม่รู้ (อวิชชา) และก้าวเข้าสู่ความรู้แจ้ง (วิชชา) ตัวอย่างเช่น ฌานะมุทรา (มุทราแห่งสมาธิ) เป็นสัญลักษณ์ของการเข้าสู่สมาธิขั้นสูง ซึ่งนำไปสู่การเห็นแจ้งในธรรมชาติของสิ่งทั้งปวง และนำไปสู่การหลุดพ้นจากสังสารวัฏ การแสดงมุทราในพุทธศาสนาจึงเป็นทั้งสัญลักษณ์และเครื่องมือในการเดินทางไปสู่ความเป็นอิสระทางจิตวิญญาณนั่นเอง

8. มุทรากับการทำสมาธิและการควบคุมจิตใจ

เป็นที่ทราบกันดีในหมู่ชาวพุทธว่า การทำสมาธิในพระพุทธศาสนา ไม่ได้หมายถึงการนั่งสมาธิเพียงอย่างเดียว แต่เป็นการสร้างภาวะสมดุลทั้งทางกายและใจ ซึ่งการแสดงมุทราระหว่างการทำสมาธิมีบทบาทสำคัญในการควบคุมพลังงานภายในและสร้างภาวะที่เหมาะสมสำหรับการพัฒนาจิตใจ มุทราต่างๆ ที่ใช้ในสมาธิช่วยให้ผู้ฝึกปฏิบัติสามารถนำจิตใจไปสู่ความสงบและการทำงานของจิตที่เป็นหนึ่งเดียวกับกายได้



ในด้านจิตวิทยา มุทราจึงมีบทบาทในการควบคุมพฤติกรรมของจิต การใช้มุทราเฉพาะในขณะทำสมาธิจะช่วยสร้างความตั้งใจ และกำหนดเป้าหมายของการทำสมาธิ ตัวอย่างเช่น ธรรมจักรมุทรา ที่พระพุทธเจ้าใช้ในการแสดงธรรม เป็นการสร้างภาวะของการตระหนักรู้และการเผยแพร่ความรู้ ด้วยเหตุนี้ มุทราจึงเป็นการแสดงออกถึงสภาวะจิตใจที่ลึกซึ้ง และเป็นเครื่องมือที่ช่วยให้ผู้ปฏิบัติสามารถพัฒนาความรู้สึกรักและความตั้งใจภายในจิตใจ

9. มุทราในฐานะการแสดงออกของปัญญาและความจริงสูงสุด

จากมุมมองทางอภิปรายญา ได้ข้อสรุปว่า มุทราในพระพุทธศาสนาเป็นสัญลักษณ์ที่สะท้อนถึงความจริงสูงสุด (ปรมาตถธรรม) และปัญญาที่พระพุทธเจ้าทรงรู้แจ้ง การแสดงมุทราของพระพุทธเจ้าเป็นการแสดงออกถึงการรับรู้ในธรรมชาติของสิ่งทั้งปวง และการหลุดพ้นจากความยึดมั่นในตัวตน มุทราเหล่านี้ไม่ได้เป็นเพียงท่าทางของร่างกาย แต่เป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงการบรรลุธรรม และการเข้าใจในความจริงอันสูงสุดของชีวิตและจักรวาล

การใช้มุทราในการทำสมาธิและการปฏิบัติตามหลักธรรมเป็นวิธีการที่จิตวิญญาณเชื่อมโยงกับความจริงทางปรัชญา มุทราไม่เพียงแต่สื่อถึงความสงบและความมั่นคงทางจิต แต่ยังเป็นสัญลักษณ์ที่แสดงถึงกระบวนการแห่งการรู้แจ้งและการพัฒนาปัญญาในระดับสูง

10. ความสำคัญของมุทราในกระบวนการหลุดพ้น (นิพพาน)

จากการพิจารณามุทราในแง่มุมต่าง ๆ ทำให้เรามองเห็นประเด็นสำคัญ คือ มุทราในพระพุทธศาสนาได้เข้าไปมีบทบาทสำคัญในกระบวนการสู่การหลุดพ้น (นิพพาน) ในฐานะที่เป็นสัญลักษณ์ที่เชื่อมโยงระหว่างผู้ปฏิบัติธรรมกับปัญญาอันสูงสุด มุทราแสดงถึงการปลดปล่อยจากความยึดมั่นในกิเลส และการเข้าใจธรรมชาติของทุกสิ่งในโลก ในกระบวนการนี้ มุทราเป็นการแสดงออกถึงปัญญาที่พระพุทธเจ้าทรงค้นพบ ซึ่งนำไปสู่การตัดขาดจากสังสารวัฏ และการบรรลุธรรมขั้นสูงสุด



นิพพานในพระพุทธศาสนาไม่ใช่เพียงการพ้นทุกข์ แต่เป็นการปลดปล่อยจิตจากความยึดมั่นในตัวตนและการเข้าใจธรรมชาติของทุกสิ่ง มุทรา เช่น ภูมิสัมปชานะมุทรา แสดงถึงการยืนยันในการเข้าถึงปัญญาสูงสุดที่นำไปสู่การหลุดพ้นจากวงจรแห่งการเวียนว่ายตายเกิด

การแสดงมุทราในพระพุทธศาสนาเป็นการแสดงออกถึงกระบวนการของการตระหนักรู้ทั้งหมด มุทราไม่ได้เป็นเพียงท่าทางที่แสดงออกถึงสภาวะภายนอก แต่เป็นการสะท้อนถึงการพัฒนาจิตใจในเชิงลึก การแสดงมุทราต่างๆ สร้างสัญลักษณ์ที่สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องการตระหนักรู้ในสภาวะของตนเองและโลกใบนี้ มุทราแสดงถึงการเข้าถึงความรู้แจ้งในสัจธรรม และการหลุดพ้นจากความไม่รู้

การตระหนักรู้ (สติปัญญา) เป็นกระบวนการที่สำคัญในพระพุทธศาสนา และมุทราเป็นเครื่องมือที่ช่วยให้ผู้ปฏิบัติสามารถฝึกฝนการตระหนักรู้ในปัจจุบันขณะและการรับรู้ถึงสภาพของจิตใจ เมื่อบุคคลสามารถแสดงมุทราได้อย่างตั้งใจและมีสติ เขาจะสามารถเชื่อมโยงกับสภาพภายในและนำจิตใจไปสู่ความสงบและสมาธิที่สมบูรณ์



บรรณานุกรม

- Cain Carroll. (2012). *Mudras of India: A Comprehensive Guide to the Hand Gestures of Yoga and Indian Dance*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Carl Jung. (1959). *The archetypes and the collective unconscious* (R. F. C. Hull, Trans.). New Jersey USA: Princeton University Press. (Original work published 1934).
- Dakini Translations. (18 April 2023). *Tibetan Buddhist Encyclopedia*. เรียกใช้เมื่อ 4 September 2024 จาก Tibetan Buddhist Encyclopedia: https://tibetanbuddhistencyclopedia.com/en/index.php?title=Ati_Yoga
- Encyclopædia Britannica. (11 October 2010). *mudra (symbolic gestures)*. เข้าถึงได้จาก Encyclopædia Britannica.: <https://www.britannica.com/topic/mudra>
- Rupert. Gethin. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press,.
- Sir John George Woodroffe. (1951). *Shakti and Shākta: Essays and Addresses on the Shākta Tantrashāstra*. London: Ganesh.
- TravelARound. (26 สิงหาคม 2552). *bloggang.com*. เข้าถึงได้จาก <https://www.travelaround.bloggang.com> : <https://www.bloggang.com/viewblog.php?id=travelaround&date=10-04-2009&group=21&gblog=9>
- Zigcer. (5 กรกฎาคม 2561). *www.Koidoo.com*. เข้าถึงได้จาก มุทรา รหัสยนิยมที่ซ่อนความหมายขององค์คุณแห่งการเจริญมหาสติ: <https://koidoo.com/2018/07/05/>



- เชษฐัง ดิงสัญชลิ. (2544). *การวิเคราะห์การแสดงวิตถกรรมุทราสองพระหัตถ์ของ พระพุทธรูปศิลปะทวารวดี*. กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- นวัตรธรรมและคณะนักวิจัย DIRI. (2561). *สมาธิ ทางรอดวิกฤตติดถ้ำ.อยู่ในบุญ*, 20-22.
- พระพรหมบัณฑิต. (2561). *พระไตรปิฎกฉบับสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา*. พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระสมุห์อดิเรก อาทิจจพโล. (18 มิถุนายน 2560). *สุนทรียศาสตร์กับศิลปะธรรม*. เข้าถึงได้จาก Buddhist Philosophy: http://phraadirek.blogspot.com/2017/06/blog-post_8.html
- พิริยะ ไกรฤกษ์. (2528). *ประวัติศาสตร์ศิลปะในประเทศไทย ฉบับคู่มือนักศึกษา*. กรุงเทพมหานคร: อมรินทร์การพิมพ์.
- วิกิพีเดีย. (15 ตุลาคม 2018). *บทความ มุทรา*. เข้าถึงได้จาก วิกิพีเดีย สารานุกรมเสรี: <https://th.wikipedia.org/wiki/มุทรา>
- ศ.มจ.สุภัทรรติศ ดิศกุล. (2556). *ประวัติศาสตร์ศิลปะประเทศไทยใกล้เคียง*. กรุงเทพมหานคร: มติชน.
- ศิลป์ พีระศรี. (2532). *ศิลปะกับชีวิต*. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์ศิลปากร.
- สนิท คำแดง. (2544). *ปรัชญาเถรวาท*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- สุภัทรรติศ ดิศกุล. (2538). *ศิลปะในประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.
- เอกอนันต์เผยแผ่ธรรม. (ม.ป.ป.). *ไตรรัตน์: แก้ววิเศษ 3 ประการ*. Encyclopædia Britannica. (11 October 2010). *mudra (symbolic gestures)*. เข้าถึงได้จาก Encyclopædia Britannica.: <https://www.britannica.com/topic/mudra>
- Sir John George Woodroffe. (1951). *Shakti and Shākta: Essays and Addresses on the Shākta Tantrashāstra*. London: Ganesh.



- Cain Carroll. (2012). *Mudras of India: A Comprehensive Guide to the Hand Gestures of Yoga and Indian Dance*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Jung, C. G. (1959). *The archetypes and the collective unconscious* (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1934)
- Jung, C. G. (1963). *Memories, dreams, reflections* (A. Jaffé, Ed., R. & C. Winston, Trans.). Pantheon Books.
- Bharati, A. (1995). *The tantric tradition*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Bhikkhu Bodhi. (2000). *The connected discourses of the Buddha: A new translation of the Samyutta Nikaya*. Wisdom Publications.
- Coomaraswamy, A. K. (2001). *The origin of the Buddha image*. Munshiram Manoharlal Publishers.
- Snodgrass, A. (2007). *The symbolism of the stupa*. Motilal Banarsidass Publishers.



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 เซิงอรรถอธิบาย และ Quotation เกิน 3 บรรทัด ใช้ขนาด 13 กั้นขอบด้านบน 1 นิ้ว ด้านล่าง ½ นิ้ว ด้านข้าง 0.75 ทั้งสองด้าน เลขหน้าด้านบนเริ่มที่ 0.75 นิ้ว **ใช้ตัวเลขอารบิกส่งต้นฉบับทั้ง word และ pdf** (รายละเอียด ดูท้ายวารสาร)
- ระบุชื่อบทความ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) **บทคัดย่อ** (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ความยาวประมาณ 10-15 บรรทัด คำสำคัญ (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) 3-5 คำ **(ดูตัวอย่างท้ายวารสาร)**
- ระบุชื่อผู้เขียนทุกคน พร้อมตำแหน่งทางวิชาการ อีเมลของผู้เขียนหลัก และชื่อหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้า (ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ) ในกรณีของบทความจากวิทยานิพนธ์ที่มีการระบุชื่ออาจารย์ที่ปรึกษา โดยอาจารย์ที่ปรึกษามีชื่อผู้เขียนบทความ ขอให้ระบุคำว่า “อาจารย์ที่ปรึกษา” พร้อมทั้งชื่อหลักสูตรและหน่วยงานต้นสังกัดในเชิงอรรถท้ายหน้าบทความด้วย **(ดูตัวอย่างการเขียนบทคัดย่อท้ายวารสาร)**



- การอ้างอิงในบทความทำตามระบบ APA ทั้งการอ้างอิงในเนื้อหา และการอ้างอิงตอนท้าย (สามารถดูรายละเอียดได้ที่ American Psychological Association. (2010). *Publication manual of the American Psychological Association* (6th ed.) Washington, DC: Author.) ซึ่งเผยแพร่บนเว็บไซต์ <http://www.apastyle.org/learn/index.aspx>
- หรือ ดูรายละเอียดวิธีการเขียนอ้างอิงในเนื้อหา และวิธีการเขียน บรรณานุกรมที่ได้ปรับใช้ตามแบบแผนการอ้างอิงจาก *Publication manual of the American Psychological Association* (APA) ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 6 (6th ed.) จัดทำโดย ผศ.ดร.อรนุช เสวตรรัตนเสถียร และเผยแพร่บนเว็บไซต์ของภาควิชาบรรณารักษศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย (<http://www.arts.chula.ac.th/libsci/research/libraryscienceseries/referencestyle2019/>)
- ในการส่งต้นฉบับ ขอให้ระบุในจดหมายถึงบรรณาธิการว่า “ข้าพเจ้า ขอยืนยันว่าบทความนี้ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่มาก่อน ไม่ได้ส่งวารสารอื่นเพื่อพิจารณาในขณะเดียวกัน และไม่ได้มีการลักลอกหรือการละเมิดลิขสิทธิ์” (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

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

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

(สมเด็จพระวชิรญาณวโรรส, 2514, หน้า 147)

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

(พระมหาสนอง ปุโณปการี, 2550, หน้า 13-14)

(วลีษฐ์ เดชกุญชร, 2545, หน้า 6)

(ปิยนถ 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.....

เมื่อมีการอ้างอิงคัมภีร์ในบทความเป็นนิตยภัตกับที่ระบุไว้ครั้งแรก
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

(กังขาวิตรณอรรถกถา ข้อ 1 หน้า 1)

(สุมังคลวิลาสินีอรรถกถา เล่ม 2 ข้อ 1 หน้า 1)

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

(กังขาวิตรณอรรถกถา (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) ชื่อผู้ภา เล่ม (ถ้ามี) ชื่อ (ถ้ามี) หน้า เช่น

(สารัตถทีปนิฎฐิกา เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)

(ลัทธิปัณฑกาสินีฎฐิกา เล่ม 2 ชื่อ 1 หน้า 1)

3.2 (ภาษาบาลี) ชื่อผู้ภา (บาลี) เล่ม (ถ้ามี) ชื่อ (ถ้ามี) หน้า เช่น

(สารัตถทีปนิฎฐิกา (บาลี) เล่ม 1 ชื่อ 1 หน้า 1)

(ลัทธิปัณฑกาสินีฎฐิกา (บาลี) เล่ม 2 ชื่อ 1 หน้า 1)

4. การอ้างอิงปริศนและคัมภีร์อื่น ๆ (ภาษาไทย-ภาษาบาลี)

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

(วิสุทธิมรรค เล่ม 1 หน้า 1)

(อภิธัมมวาทาร ชื่อ 1 หน้า 1)

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

(วิสุทธิมรรค (บาลี) เล่ม 1 หน้า 1)

(อภิธัมมวาทาร (บาลี) ชื่อ 1 หน้า 1)

2.2 การอ้างอิงตอนท้าย (Reference Citation)

การอ้างอิงตอนท้ายงานวิชาการมีสองแบบคือ **รายการอ้างอิง (Reference)** และ **บรรณานุกรม (Bibliography)** รายการอ้างอิง หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศเฉพาะที่ใช้อ้างอิงในเนื้อความ ส่วน **บรรณานุกรม** หมายถึงรายการทรัพยากรสารสนเทศทั้งหมดที่ผู้เขียนบทความได้ใช้ประกอบการค้นคว้าในการเขียนบทความเพื่อลงพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา ผู้เขียนสามารถแสดงทั้งรายการอ้างอิงและบรรณานุกรมโดยจัดเรียงตามลำดับตามตัวอักษร **ในกรณีที่อ้างผู้แต่งคนเดิมแต่มีเอกสารสารสนเทศหลายรายการ ให้ใส่ชื่อผู้แต่งซ้ำในทุกๆรายการ และแสดงรายการเอกสารภาษาไทยก่อนรายการเอกสารภาษาอังกฤษ ดังนี้**



• หนังสือ

- วิจารณ์ พานิช. (2550). *ผู้บริหารองค์กรอัจฉริยะ ฉบับนักปฏิบัติ* กรุงเทพมหานคร: สถาบันส่งเสริมการจัดการความรู้เพื่อสังคม.
- นราศรี ไววนิชกุล, และชูศักดิ์ อุดมศรี. (2552). *ระเบียบวิธีวิจัยธุรกิจ* (พิมพ์ครั้งที่ 19). กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2543). *กรณีเงื่อนงำ: พระพุทธเจ้าปรินิพพานด้วยโรคอะไร?* กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตโต). (2545). *ภัยแห่งพระพุทธศาสนาในประเทศไทย*. กรุงเทพมหานคร: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระมหาสนอง ปจโจปการ. (2550). *ความรู้เบื้องต้นทางการบริหารรัฐกิจ*. นครปฐม: โรงพิมพ์รุ่งศิลป์การพิมพ์.
- มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). *พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่ม 1*. กรุงเทพมหานคร: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- ว.วชิรเมธี. (2554). *คมคำธรรมออนไลน์* (พิมพ์ครั้งที่ 4). นนทบุรี: ปราณ.
- อากาศดำเกิง รพีพัฒน์, ม.จ. (2553). *ละครแห่งชีวิต*. กรุงเทพมหานคร: เอพี ครีเอทีฟ.
- กระทรวงเทคโนโลยีสารสนเทศและการสื่อสาร. คณะกรรมการธุรกรรมทางอิเล็กทรอนิกส์. (2550). *กลไกออนไลน์*. กรุงเทพมหานคร: คณะกรรมการธุรกรรมทางอิเล็กทรอนิกส์.
- Moody, J. (2007). *Illegitimate theatre in London*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

• หนังสือแปล

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

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

- **บทความในหนังสือพิมพ์**

ประเวศ วะสี. (18 ตุลาคม 2554). น้ำท่วม 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.

- **บทวิจารณ์หนังสือ**

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



• วิทยานิพนธ์

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

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

• สื่ออิเล็กทรอนิกส์ (Electronic media)

สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ. คณะอนุกรรมการขับเคลื่อนเศรษฐกิจพอเพียง. (2550). *ประมวลคำในพระบรมราโชวาทพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวภูมิพลอดุลยเดช ตั้งแต่พุทธศักราช 2493-2549 ที่เกี่ยวข้องกับปรัชญาเศรษฐกิจพอเพียง*. สืบค้นจาก <http://www.sufficiencyeconomy.org/ebook/ebook202/#1>

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

• เอกสารจดหมายเหตุ

ตำราธรรมเนียมชาติ 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 เรื่องที่เล่าในครอบครัวในแต่ละลำดับดาห์

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 จัดระยะแบบกึ่งกลางหน้าหรือกลางรูปภาพ จัดเลขลำดับภาพใช้อักษรตัวเอียง (italic) ชื่อภาพใช้อักษรปกติ และระบุที่มาของภาพ (ถ้ามี) เช่น



ภาพที่ 1 ตราศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ที่มา: ศูนย์พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย



5. การแบ่งหัวข้อในบทความ

ต้นฉบับในบทความแบ่งเป็นหัวข้อหลักและหัวข้อย่อย กำกับหัวข้อหลักและหัวข้อย่อยด้วยระบบตัวเลขอารบิก ดังนี้

1. หัวข้อลำดับที่ 1

พิมพ์ด้วยอักษรตัวหนา (bold) ขนาด 14 จัดชิดซ้าย เว้นบรรทัดด้านบนและด้านล่างอย่างละ 1 บรรทัด

1.1 หัวข้อลำดับที่ 1.1

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

1.1.1 หัวข้อลำดับที่ 1.1.1

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

6. การยกข้อความจากเอกสารอื่นมาประกอบ (quotation)

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

ถ้าข้อความที่ยกมาเกิน 3 บรรทัด ให้ย่อหน้าเข้ามาด้านละ 5 ระยะ (space) ใช้ตัวอักษรขนาด 13

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

(เอกสารอ้างอิงระบบนาม-ปี)



7. การเขียนบทคัดย่อภาษาไทยและภาษาอังกฤษ

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

ชื่อเรื่องบทความภาษาไทย*

ชื่อผู้เขียนบทความคนที่ 1**

(ถ้ามี) ชื่อผู้เขียนบทความคนที่ 2***

บทคัดย่อ

เนื้อความของบทคัดย่อ

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

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

** ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน และอีเมล (ของผู้เขียนหลัก)

*** ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน (ของผู้เขียนคนที่สอง หรือ อาจารย์ที่ปรึกษาวิทยานิพนธ์)



ชื่อเรื่องบทความภาษาอังกฤษ*

Author คนที่ 1**

(ถ้ามี) Author คนที่ 2***

Abstract

Content

.....

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

* This article is a part of/revised from/based on the dissertation/thesis/research entitled “.....,” funded by.....

** Academic position, workplace, E-mail (of the first author)

*** Academic position, workplace (of the other author or thesis/dissertation advisor)



8. การเขียนบทวิจารณ์หนังสือ (ตัวอย่างหน้าแรก)

บทวิจารณ์หนังสือ (Book Review)

ชื่อเรื่องหนังสือ

ชื่อผู้วิจารณ์*

ปกหนังสือ (ภาษาไทย)
(ที่ไม่มีเลขหนังสือ
ของห้องสมุดปรากฏ)

ปกหนังสือ ภาษาอังกฤษ
ถ้าเป็นหนังสือแปล
และมีต้นฉบับ
(ที่ไม่มีเลขหนังสือ
ของห้องสมุดปรากฏ)

ชื่อหนังสือ (ภาษาไทย) :

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

ผู้เขียน:

ผู้แปล:ถ้าเป็นหนังสือแปล.....

สำนักพิมพ์: (ประเทศไทย)

สำนักพิมพ์: (ชื่อประเทศ) ถ้าเป็นหนังสือแปล

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

จำนวนหน้า:หน้า

* ตำแหน่งทางวิชาการ สังกัด/ที่ทำงาน และอีเมล (ของผู้วิจารณ์)



9. หนังสือยืนยันทางจริยธรรมการตีพิมพ์บทความ (ดูตัวอย่าง)

เรียน บรรณาธิการ วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ตามที่ ข้าพเจ้า.....

ได้ส่งบทความเรื่อง..... เพื่อตีพิมพ์ใน วารสาร
พุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และกองบรรณาธิการได้รับพิจารณา
บทความไว้แล้วนั้น

ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอรับรองว่าบทความดังกล่าว

1. เป็นผลงานของข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) จริง
2. เป็นผลงานที่จัดทำอย่างสอดคล้องกับหลักกฎหมาย (เช่น ลิขสิทธิ์)
หลักจริยธรรมวิชาการ (เช่น ปราศจากการลักลอก และระบุชื่อผู้แต่งอย่างถูกต้อง
ครบถ้วน) รวมถึงสอดคล้องกับหลักจริยธรรมการวิจัยในคน (ถ้าเกี่ยวข้อง)
3. มิได้อยู่ในกระบวนการพิจารณาหรือตอบรับของวารสารอื่น
4. มิเคยตีพิมพ์ในวารสารหรือรายงานสืบเนื่องจากการประชุมวิชาการใด
มาก่อน

ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอแสดงความยินยอม

1. ดำเนินการตามหลักเกณฑ์การพิจารณาต้นฉบับของวารสารพุทธศาสนศึกษา
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย และให้กองบรรณาธิการมีสิทธิพิจารณาตรวจแก้
ต้นฉบับได้ตามที่เห็นสมควร
2. มอบลิขสิทธิ์บทความที่ได้รับการตีพิมพ์ให้เป็นของศูนย์พุทธศาสนศึกษา
สถาบันไทยศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ทั้งนี้ข้าพเจ้าและผู้เขียนร่วม (ถ้ามี) ขอแสดงความรับผิดชอบแต่เพียง
ฝ่ายเดียว หากมีการฟ้องร้องเรื่องการละเมิดลิขสิทธิ์เกี่ยวกับ ภาพ กราฟ ข้อความ
ส่วนใดส่วนหนึ่ง หรือเนื้อหาที่ปรากฏในบทความ

หากกองบรรณาธิการวารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
ตรวจพบว่าคำรับรองดังกล่าวไม่เป็นความจริง กองบรรณาธิการวารสารฯ มีสิทธิ์



ยกเลิกบทความของผู้เขียนได้ทันทีโดยไม่ต้องแจ้งให้ทราบล่วงหน้า และผู้เขียน (ทุกคน) ขอรับรองและยินยอมปฏิบัติตามข้อตกลงดังกล่าว พร้อมทั้งลงนามรับรอง ไว้ที่ข้างท้ายของหนังสือฉบับนี้

ลงนามผู้เขียนหลัก (ชื่อที่ 1)

ลงนามผู้เขียนร่วม (ชื่อที่ 2)

.....

.....

(.....)

(.....)

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

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

หมายเหตุ

ผู้เขียนหลักและผู้เขียนร่วมลงนามให้ครบทุกคน หากมีผู้เขียน มากกว่า 2 คน สามารถเพิ่มเติมรายชื่อผู้ลงนามข้างท้ายได้ตามจำนวนผู้เขียนบทความทั้งหมด



Publication Ethics

มาตรฐานทางจริยธรรมของการตีพิมพ์

วารสารพุทธศาสนศึกษา จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

ปรับปรุงจาก COPE – COMMITTEE ON PUBLICATION ETHICS

หน้าที่และความรับผิดชอบของบรรณาธิการ

บรรณาธิการควรรับผิดชอบต่อทุกสิ่งที่มีการตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสาร

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

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้อ่าน

- ควรรับฟังความคิดเห็นจากผู้อ่านเพื่อใช้เป็นข้อมูลในการปรับปรุงวารสาร

หน้าที่ของบรรณาธิการต่อผู้เขียนบทความ

- บรรณาธิการจัดพิมพ์ข้อเสนอแนะในการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสารพุทธศาสนศึกษา 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 (ดูตัวอย่างทำวารสารฯ ข้อ 9. หนังสือยืนยันทางจริยธรรมการตีพิมพ์บทความ)
- หากผลงานของผู้มีพันธะเกี่ยวข้องกับการเก็บข้อมูลโดยใช้คนเป็นผู้ให้ข้อมูล 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 ด้านปฏิบัตินี้มีสถาบันสงฆ์ ซึ่งได้สืบทอดและเผยแผ่พุทธธรรมแก่คนทั่วไปได้อย่างดี จนนับได้ว่าประเทศไทยเป็นศูนย์กลางการปฏิบัติพุทธธรรมที่สำคัญที่สุดแห่งหนึ่งในโลก และปัจจุบันมีชาวต่างประเทศสนใจมาปฏิบัติพุทธธรรมในประเทศไทยมากขึ้นเรื่อย ๆ

อนึ่ง แม้พระพุทธศาสนาจะเป็นรากฐานของสังคมไทยมาช้านานแต่การศึกษาทางสังคมเกี่ยวกับพฤติกรรมและความเชื่อที่เกิดขึ้นจริงในหมู่ชาวพุทธยังไม่กว้างขวาง นักพฤติกรรมและความเชื่อทางศาสนาของชาวพุทธมีความสัมพันธ์กับพฤติกรรมและความเชื่อทางเศรษฐกิจ การเมือง สังคม และวัฒนธรรม แต่การศึกษาเรื่องเหล่านี้ก็ยังไม่ได้รับความสนใจเท่าที่ควร ทั้ง ๆ ที่การเข้าใจเรื่องเหล่านี้ให้ประโยชน์อย่างมากในการเข้าใจและพัฒนาสังคมไทย

ด้วยเหตุนี้จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัยจึงได้จัดตั้งศูนย์พุทธศาสนศึกษาขึ้น เพื่อส่งเสริมการศึกษาค้นคว้าวิจัยและเผยแพร่องค์ความรู้เกี่ยวกับพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการปัจจุบัน เป็นศูนย์กลางการระดมความคิดเพื่อหาทางประยุกต์พระพุทธศาสนาแก้ปัญหาของสังคมและของมวลมนุษยให้กว้างขวางและลึกซึ้งทั้งในระดับชาติและระดับสากล