

มหาไวปุลย พุทธาวตังสกะสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท:
บทแปลพากย์ไทยเชิงปรัชญา และกรอบใหม่
ในการเข้าใจอวตังสกะ

*Huayanjing jinshizizhang: A Philosophical
Translation in Thai and New Approach
to Understanding Avatamsaka*

นิพนธ์ ศศิภานุเดช

Nipon SASIPANUDEJ

คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

Faculty of Liberal Arts, Thammasat University, Thailand

ตอบรับบทความ (Received) : 28 พ.ย. 2566

รับบทความตีพิมพ์ (Accepted) : 23 มิ.ย. 2567

เริ่มแก้ไขบทความ (Revised) : 17 พ.ค. 2567

เผยแพร่ออนไลน์ (Available Online) : 31 ก.ค. 2567

บทคัดย่อ

บทความนี้ (รวมถึงภาคถัด ๆ ไป) มีวัตถุประสงค์ คือ (1) แปล มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท (大方廣佛華嚴經金師子章) จากต้นฉบับภาษาจีนโบราณออกมาเป็นภาษาไทย ผ่านการแปลโดยอรรถที่ให้ความสำคัญต่อ 3 ด้านของความหมาย (sense) ได้แก่ (ก) เนื้อหา (content) (ข) สลีลา (style) และ (ค) ผลกระทบ (effect) ผสานกับการแปลโดยพยัญชนะซึ่งใช้วิธีการ “สับรหัส” (code-switching) ระหว่างภาษา (2) ทำอรรถาธิบายต่อต้นฉบับที่ได้ชื่อว่า “อ่านยาก” อันจะเป็นประโยชน์ต่อการศึกษาในเชิงลึกต่อไป รวมทั้งพิจารณาปัญหาอันเกิดจากการแปล และทางออกที่ผู้แปลเลือกใช้ เพื่อชี้ให้เห็นว่า “การแปลคือการตัดสินใจ” (3) วิเคราะห์แนวคิดทางปรัชญาใน มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท โดยจัดวางปริเฉทดังกล่าวเข้าไปในบริบทของอวตังสกุสตร ศาสตรา และภาษาขะต่าง ๆ ของสำนักอวตังสกะ (4) วิพากษ์ความเข้าใจแบบเหมารวมที่มีต่อ “ศูนยตา” ของอวตังสกะในวงปัญญาชนเถรวาทของประเทศไทย

บทแปลเชิงปรัชญาดังกล่าวจะไขปริศนาที่ว่า เหตุใดในสายตาของชาวอวตังสกะจึงเห็นว่า สวากยานเป็นยานที่ไม่บรรลุ “ศูนยตา” อย่างสมบูรณ์ นอกจากนี้ ผู้วิจัยเสนอว่า (ก) เราไม่ควรใช้ “อนัตตลักษณะ” (แห่งเบญจขันธ์) ซึ่งเป็นแนวคิด และคำของเถรวาทไปเข้าใจอวตังสกะ เพราะอวตังสกะเข้าถึง “อสมภาว/อสมภาวธรรม” (無自性法) ด้วย “ธาตุ” (性) เรียกว่า “ธาตุสมุปบาท” (性起) ใน “เอกธรรมธาตุ” (唯一法界) ในอาการของ “รูปและสสารเป็นอนันตรายะ/แทรกซึมเป็นหนึ่งเดียว” (事理無礙) และ “(ระหว่าง) รูปและรูปเป็นอนันตรายะ/แทรกซึมเป็นหนึ่งเดียว” (事事無礙) (ข) เราไม่ควรทึกทักว่า “อลักษณะธรรม” (無相法) ของนาคารชุนกับอวตังสกะเหมือนกันโดยหลักการ เพราะ “สมุปบาท” (起) ในแบบของนาคารชุนเป็น “โลกธาตุ” ในแนวราบผ่าน “ปัจจัยการ” และ

ไม่เท่ากับ “ปรินิษป็นนะ สวภาวะ” ที่ผसानทั้ง “โลกธาตุ” ในแนวดิ่ง (รูปและสาระ) และแนวนราบ (ระหว่างรูปและรูป) ผ่าน “ตถาคตปริชาน/ฌาน” (如來智慧) ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของ “ภูตตถตา/พุทตถตา/ตถตา/ตถาคตครรรพ์ปฏิจจสมุปบาท” (真如/如來藏緣起) และ (ค) ด้วยวิภาษวิธีที่แปลกไปจากปกติ เราควรใช้คำเชิงยืนยันของอวตังสกะเพื่อเข้าใจอวตังสกะ

คำสำคัญ: มหาไวปุลย พุทธาวตังสกะสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท อวตังสกะ
ธรรมธาตุ ปฏิจจสมุปบาท ปรินิษป็นนะ สวภาวะ

Abstract

This article (along with its upcoming series) firstly aims to translate *Huayanjing jinshizizhang* from the original in Classical Chinese into Thai. My translation is based on the three facets of “sense,” that is, (a) “content” (b) “style” and (c) “effect” in conjunction with “transcodage” or code-switching between languages. Secondly, the aim is to annotate the original in Classical Chinese, which is considered “abstruse,” for further research. When translating the text with more than one meaning, my reasonings are given as to why they should be translated as such, to demonstrate that “translation is decision-making.” Thirdly, the aim is to analyze philosophical concepts in *Huayanjing jinshizizhang* by locating the text into the contexts of *Avataṃsaka Sutra*, *śāstra*, and *bhāṣya* of the Avataṃsaka School. Lastly, the study criticizes the stereotypical views of Theravāda literati in Thailand on Śūnyatā by Avataṃsaka.

The translation will shed new light on why Śrāvakayāna (the Vehicle of the Hearers), from the perspective of Avataṃsaka Buddhists, does not attain Śūnyatā in its full potential. I argue that: (a) we should not apply “anattalakkhaṇa” (of five skandhas) as a Theravāda-based-meaning to apprehend Avataṃsaka, for the Avataṃsaka School attains “asvābhāva dharma” (無自性法) via “nature” (性) called “Nature Origination” (性起) within “weiyifajie” (唯一法界) in the operations of “Phenomena and Principle without Hindrances” (事理無礙) and “Phenomenon and Phenomenon without Hindrances” (事事無礙) (b) We should not assume that “non-characteristics dharma” (無相法) by Nāgārjuna is akin to Avataṃsaka’s in principle, since “samutpāda” (起) by Nāgārjuna is “loka-dhātu” on horizontal axis via “pratyaya-kāra,” and not tantamount to “pariṇiṣpanna-svabhāva” (圓成實性) which combines “loka-dhātu” on vertical axis (phenomena and principle) to horizontal axis (between phenomenon and phenomenon) by virtue of “tathāgata-parijñāna/jñāna” (如來智慧) which is in part of “bhūtatathatā/tathatā/tathagata-garbha-pratītya-samutpāda” (真如/如來藏緣起). (c) Due to its unique dialectics, we should utilize the affirmative terms of Avataṃsaka to understand the Avataṃsaka School.

Keywords: *The Flower Ornament Golden Lion Treatise, Avataṃsaka, Dharmadhātu, Pratītyasamutpāda, Pariṇiṣpanna-svabhāva*

“การแปลภาษาสันสกฤตเป็นภาษาจีน เหมือนเคี้ยวข้าว
ป้อนผู้อื่น ทำให้คนรู้สึกพะอืดพะอม แม้จะเป็นเช่นนี้ มิใช่ว่า
แปลไม่ได้ แต่ (อรรถรส) เบาบางลง”¹ (พระกุมารชีพ ค.ศ. 344-413)

“หากว่าสิ่งที่ข้าพเจ้าแปลมาไม่ผิดพลาด หลังปลงศพ ขอให้
ลิ้นไม่มอดไหม้ด้วยเพลิง”² (พระกุมารชีพ)

“พระสูตรกล่าวว่า: ‘จากอปฏิสถาน ธรรมทั้งปวงบังเกิด’ ”³
(ท่านเฉิงเซียน ประมาณ ค.ศ. 997-1022)

¹ 譯梵為秦，如嚼食與人，令人嘔噦，據此似如，非不可翻，但薄淡也。《法華玄義釋
籤》(สัทธรรมปุณฑริกะหัตถ์สนัย อรรถกถา), T33.930a4-5 (no.1717) อีกบันทึกหนึ่งก็ม
ความหมายใกล้เคียงกัน ความว่า: “การแปลภาษาสันสกฤตเป็นภาษาจีน (ภาษาจีนในรัฐฉิน
หลังคริสต์ศตวรรษที่ 5) (ยอม) สูญเสียความวิจิตร ถึงจะได้ความหมายโดยรวม แต่รูปแบบ
สำนวนภาษาแตกต่างกัน อุปมาเหมือนเคี้ยวข้าวป้อนผู้อื่น มิเพียงเสียรส แม้กระทั่งทำให้
อยากจะอาเจียน” (改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體，有似嚼飯與人，非徒失味，
乃令嘔噦也。)《高僧傳》(บันทึกสมณะชั้นสูง) (ฉบับเหลียง), T50.332b27-29 (no.2059)
และอีกแห่งที่คล้ายกันโดยเปลี่ยนจาก “ถึงจะได้ความหมายโดยรวม แต่รูปแบบสำนวน
ภาษาแตกต่างกัน” เป็น “(ได้แต่) ถ่ายทอดความหมายโดยรวม ฝากไว้แต่คนรุ่นหลัง”
(傳譯大意，以詔後世)《禪林象器箋》，B19.602b1-3 (no.103)

² 若所傳無謬者，當使焚身之後，舌不焦爛。มีบันทึกว่า ข้อความดังกล่าวเป็น
คำอธิษฐานที่พระกุมารชีพในวัย 70 พรรษาซึ่งกำลังจะละสังขารได้กล่าวต่อสานุศิษย์
หลังปรินิพพาน และถวายเพลิง สรีระส่วนอื่น ๆ มอดไหม้เป็นผุยผง เว้นแต่ลิ้นของท่าน
จึงมีคำกล่าวว่า “ชีวาหสรีระ” (舌舍利) คำว่า “สรีระ” (舍利) ณ ที่นี้ หมายถึง ซากหรือส่วน
ที่หลงเหลือ (ที่ยังคงรูป) ที่มาจากการฃาปนกิจ บันทึกดังกล่าวมาจาก 《神僧傳》(บันทึก
ทิพยสมณะ, ผูกที่ 2), T50.958b1-2 (no.2064) ข้อความดังกล่าวยังปรากฏอยู่ใน 《高僧
傳》(บันทึกสมณะชั้นสูง) (ฉบับเหลียง) ที่เก่ากว่าด้วย, T50.333a2-3 (no.2059)

³ 經雲：從無住本立一切法。《華嚴經金師子章注》(อวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท
อรรถกถา), T45. 668c5-6 (no.1881)

ข้อตกลงเบื้องต้น

(1) งานวิจัยนี้ใช้ฐานข้อมูลคัมภีร์จีนจาก CBETA (Taiwan, ROC) เขียนตามหลักเกณฑ์การอ้างอิงของ วารสารธรรมธารา อย่างครบถ้วน และมีบางข้อมูลที่ไม่ครบถ้วน เช่น ปรากฏเพียงหมายเลขของเล่ม หน้า แถว บรรทัด (ขาดหมายเลขพระสูตร) เพราะเป็นการอ้างต่อมาจากแหล่งอื่น ในกรณีที่กล่าวถึงชื่อคัมภีร์โดยไม่จำเป็นต้องอ้างอิงข้อความในคัมภีร์ ผู้วิจัยจะใส่: เล่มและหมายเลขพระสูตร เพื่อให้ผู้ที่สนใจสามารถสืบค้นต่อไป เช่น

- T50.958b1-2 (no.2064) หมายถึง พระมหาปิฎกไทโซเล่มที่ 50 หน้าที่ 958 แถว b บรรทัดที่ 1-2 (หมายเลขพระสูตรที่ 2064)

- T45.672c7-8 หมายถึง พระมหาปิฎกไทโซเล่มที่ 45 หน้าที่ 672 แถว c บรรทัดที่ 7-8 (ขาดหมายเลขพระสูตร)

- T45. (no.1881) หมายถึง พระมหาปิฎกไทโซเล่มที่ 45 หมายเลขพระสูตรที่ 1881 (ในกรณีที่อ้างอิงพระสูตร แต่ไม่ได้อ้างอิงข้อความในพระสูตร)

(2) ในบทแปลพากย์ไทย ข้อความที่ไม่ปรากฏในคัมภีร์ต้นฉบับ ผู้แปลจะใส่ () คร่อมไว้

(3) ในกรณีที่คำในภาษาจีนโบราณเป็นคำที่ไม่ได้แปลมาจากภาษาสันสกฤต แต่ถูกสังเคราะห์ขึ้นมาใหม่โดยชาวอวตังสกะ ผู้แปลจะเสนอคำแปลในภาษาไทย สำหรับคำที่แปลมาจากภาษาสันสกฤต แต่ต้นฉบับสาบสูญ ผู้แปลจะสืบสร้าง (reconstruct) คำในภาษาสันสกฤต (หรือบาลี) ขึ้นมาบนฐานแห่งความน่าจะเป็นเพื่อให้เห็นร่องรอยของคำเดิมที่ส่งอิทธิพลทางแนวคิดมาสู่สำนักอวตังสกะ

1. บทนำ: การส่งผ่านตัวบท และการแปลข้ามวัฒนธรรม สันสกฤต-ฮั่น

ตัวบทที่เรียกว่า มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท (大方廣佛華嚴經金師子章) มิได้เป็นตัวบทดั้งเดิมที่อยู่ใน มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสูตร (เรียกย่อ ๆ ว่า อวตังสกุสูตร) แต่เป็นตัวบทที่แต่งขึ้นภายหลังโดย สมณะฝ่าจ้าง (法藏 ค.ศ. 643-712) แห่งราชวงศ์ถัง การส่งผ่านตัวบทดังกล่าว มีพัฒนาการที่ยาวนาน และซับซ้อน กล่าวคือ (1) ท่านเฉิงเซียน (承遷 ค.ศ. 997-1022) แห่งราชวงศ์ซ่ง (ซึ่งอยู่ห่างจากยุคของท่านฝ่าจ้างราว 300 ปี) เป็นผู้เรียบเรียงอรรถกถาชื่อว่า อวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท อรรถกถา (華嚴經金師子章註) (T45.668a6-16) โดยได้รวบรวมคำอธิบายของท่านฝ่าจ้างไว้ใน คัมภีร์นี้ (2) ท่านจิงหยวน (淨源 ค.ศ. 1011-1088) เป็นศิษย์ของท่านเฉิงเซียน และเป็นผู้รจนาคัมภีร์ชื่อว่า หมวดอรรถกถาว่าด้วยสุวรรณสิงห์ปริเฉท⁴ (金師子章雲間類解) (T45.663a5-7) อันเป็นเสมือน “ฎีกา”⁵ ของ มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท (大方廣佛華嚴經金師子章) ทั้งนี้ ตัวบท มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท ที่เรียกอย่างล้าลองในชื่อว่า อวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท (華嚴經金獅子章) เป็นส่วนที่ผู้วิจัยได้มาจากการสกัดเอาข้อความดั้งเดิมซึ่งท่านเฉิงเซียนและท่านจิงหยวนได้ทำอรรถกถาอธิบายไว้

⁴ 《金師子章雲間類解》(หมวดอรรถกถาว่าด้วยสุวรรณสิงห์ปริเฉท), T45. (no.1880) ของท่านเฉิงเซียน (ประมาณ ค.ศ. 997-1022) เรียงก่อนหน้าอรรถกถาที่มีชื่อว่า 《華嚴經金師子章註》(อวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท อรรถกถา), T45. (no.1881) ของท่านจิงหยวน (ค.ศ. 1011-1088) การเรียงดังกล่าวปรากฏผ่านฐานข้อมูลคัมภีร์พุทธจีน (CBETA) โดยอรรถกถาจารย์ทั้งสอง ต่างก็มีช่วงอายุคาบเกี่ยวกัน

⁵ ตามที่มีบันทึกใน 《晉水法師碑》(แผ่นจารึกของภิกษุจิ้นสุ่ย), GA20.151a2-3 (no.17) ความว่า: “(ใน) (มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสูตร) สุวรรณสิงห์ปริเฉท ก็มี หมวดอรรถกถาว่าด้วยสุวรรณสิงห์ปริเฉท (...) เป็นบันทึกด้วยมือ (อยู่ภายใน)” (《金師子章》則有《雲間類解》; ……，皆其手述也。)

การกรองข้อความดั้งเดิมที่ถูกทำอรรถกถาก็ทำได้ไม่ยาก เนื่องจากในชนบ
การทำอรรถกถา (註) หรือฎีกา (疏) ของจินโบราณ ผู้แต่งจะหยิกยกนิเทศพจน์
ของผู้กล่าวขึ้นมาก่อน และตามด้วยอรรถกถา สลับกันเช่นนี้เรื่อยไปจนจบ การระบุ
เครื่องหมายวรรคโดยนักวิชาการสมัยใหม่จึงมีความสำคัญมากในการแยกแยะ
ว่า ตำแหน่งใดคือนิเทศพจน์ดั้งเดิม และตำแหน่งใดคืออรรถกถาของบูรพาจารย์
การระบุนิเทศพจน์ดั้งเดิมได้ภายหลังผ่านชั้นอรรถกถา (เพราะนิเทศพจน์ดั้งเดิม
อาจจะสาบสูญหรือถูกส่งผ่านมาในรูปมุขปาฐะ และนำมาบันทึกเป็นตัวบท
ลายลักษณ์ภายหลัง) ทำให้ (จารีตทางตัวบทของ) มหายานยก “อรรถกถา” ให้เป็น
ส่วนหนึ่งของ “คำสอน” (canon) ที่ไม่ถือว่าบิดเบือน ดังที่ท่านจะได้อ่านบทแปล
มหาไวยุสย พุทธาวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท ในบทความภาคถัด ๆ ไป

มีบันทึกว่า ท่านฝ่าจางรับนิมนต์เข้าไปในวังเพื่ออธิบายธรรมให้แก่
จักรพรรดินีอู่เจ๋อเทียน⁶ (ค.ศ. 624-750) เมื่อพระนางไม่กระจ่างว่า “ธรรมธาตุ”
คืออะไร ท่านฝ่าจางจึงชี้ไปที่พระราชลัญจกรในรูปสิงโตทอง และสาธยายว่า
“ธรรมธาตุ” ก็เป็นดังพระราชลัญจกรในรูปสิงโตทองนี้ กล่าวได้ว่า ตัวบทกำเนิด

⁶ แนวคิดของมหายานที่ว่า “สรรพชีวิตล้วนมีพุทธภาวะ” (衆生悉有佛性) หรือ
“พุทธธาตุ” ในสายตาคคตรรักษ์ (如來藏) กระตุ้นความไม่รู้จักของพระนางในด้านพระพุทธร
ศาสนาพุทธเป็นอย่างมาก เพราะเป็นเหตุผลที่ช่วยพระนางในอันที่จะสถาปนาความ
เท่าเทียมทางเพศในการครองแผ่นดิน นอกจากนี้ แนวคิดที่ว่าด้วย “พระเจ้าผู้ช่วยให้รอด”
หรือ “การไถ่ชีวิต” (贖命) ของพระศรีอารียเมตไตรยผ่าน “โพธิสัตว์ภาวะ” ของมหายาน
ก็มีส่วนทำให้พระนางสนใจในพระพุทธรศาสนาพุทธเป็นอย่างมาก แนวคิดที่ว่าด้วย
“มนุษย์พุทธะ” หรือความเป็นพุทธะในร่างมนุษย์ยังแพร่ไปถึงกัมพูชาในสมัยพระเจ้า
ชัยวรมันที่ 7 เช่นกัน ปรากฏการณ์ที่สตรีสูงศักดิ์ฝังใฝ่ในมหายาน และอิทธิพลของมหายาน
ที่มีต่อการปกครองของพระเจ้าชัยวรมันที่ 7 (ดูที่ นิพัทธ์ แยมเดช และ จิรพัฒน์ ประพันธ์
วิทยา, “จารึกปราสาทพินามอากาศของพระนางศรีอินทราเทวี: สารัตถะและความสำคัญ
ในการสดุดีพระเกียรติพระเจ้าชัยวรมันที่ 7,” วารสารไทยคดีศึกษา, ปีที่ 15, ฉบับที่ 2,
(กรกฎาคม - ธันวาคม 2561): 92-142.)

ขึ้นมาภายใต้บริบทแห่งการสอนธรรมให้แก่เจ้าผู้ปกครองในฐานะครู⁷ นี่เป็นเหตุผลที่ทำให้ผู้แปลบางท่านเลือกที่จะแปลคำว่า 章 ในชื่อบทว่า “ลัญจกร” หรือ “สุวรรณสิงห์ราชลัญจกร” แทนที่จะแปลว่า “สุวรรณสิงห์ปริเฉท” การแปลเช่นนี้ก็มาจากฐานคิดที่ว่า ชื่อบทควรแปลให้เข้ากับบริบทที่ตัวบทหนึ่งบังเกิด อย่างไรก็ตามในภาษาจีนโบราณ คำว่า 章 นอกจากมีความหมายว่า 印章 ซึ่งแปลว่า “ตราประทับ” แล้ว ยังแปลว่า “ปริเฉท” ได้ด้วย ความกำกวมดังกล่าวจะหมดไปเมื่อไปสอบทานกับ *อวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท อรรถกถา* (華嚴經金師子章註) ของท่านเจียงเซียน (ประมาณ ค.ศ. 997-1022) แห่งราชวงศ์ซ่ง ก็จะพบชื่อเต็มว่า 大方廣佛華嚴經金師子章 ชื่อเต็มดังกล่าวสื่อโดยนัยยะว่า ท่านเจียงเซียนจัดเอาการสาธยายธรรมในภายหลังของท่านฝ่าจางเข้าไปเป็นส่วนหนึ่งของพระสูตรฉบับเต็มในหมวด “ไวปุลยะ” ด้วย⁸ ด้วยเหตุนี้ จึงควรแปลว่า *มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท* ซึ่งมีขนาดย่อมกว่า “วรรค/ปริวรรต” (品) (ที่มาเรียงต่อกันในพระสูตรเป็นบท ๆ) เพื่อทำหน้าที่ “ขยายความ” หรือ “เติมเต็ม” สาร

⁷ ท่านฝ่าจางได้รับยกย่องเป็นราชครูจากพระนางด้วย เรื่องเล่าดังกล่าวถูกบันทึกอยู่ใน 《宋高僧傳》 (บันทึกสมณะชั้นสูงฉบับซ่ง), T50.732a17-b1 (no.2061) และถูกนำมาเล่าใหม่ใน (Garma Chang, *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1971), 22-24.)

⁸ 《華嚴經金師子章註》 (อวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท อรรถกถา), T45. (no. 1881) การกระทำดังกล่าวด้านหนึ่งนับเป็นความอหังการ แต่ด้านหนึ่งก็นับเป็นนวัตกรรมในความหมายที่ว่า สำนักอวตังสกะมิใช่แนวคิดที่มาจากอินเดียโดยบริสุทธิ์ แต่เป็นการสังเคราะห์แนวคิดของอินเดียขึ้นมาใหม่ผ่านปรัชญาจีนโบราณ แนวคิดแบบจีนโบราณใดบ้างที่ทำให้สำนักอวตังสกะเป็นเอกเทศจากมหายานแบบอินเดีย (ดูที่ Whalen Lai, “Chinese Buddhist Causation Theories: An Analysis of the Sinitic Mahāyāna Understanding of Pratitya-samutpāda,” *Philosophy East and West*, Vol. 27, No. 3 (July, 1997): 247.)

ในพระสูตรให้มีความสมบูรณ์รอบด้านนั่นเอง⁹ ความเยียบคมของอรรถกถาของสังฆราชในสำนักหฺวาเหียนทำให้อรรถกถามีสถานะไม่ยิ่งหย่อนไปกว่าพระสูตร เพราะนอกจากจะอธิบายรายละเอียดที่ไม่กระจ่างในพระสูตรแล้ว ยังยกสิ่งที่พระสูตรนำเสนอสู่ชั้นทฤษฎีจนกลายเป็นศาสตร์หรือภาษาด้วย เช่น มหาไพบูลย์ พุทธาวตังสกุตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท ดังที่ท่านจะได้อ่านในพากย์ไทย (หัวข้อที่ 4 ในบทความภาคถัด ๆ ไป)

การจัดอรรถกถาของท่านฝ่าจางโดยสมณะเจิ้งเซี่ยน (ประมาณ ค.ศ. 997-1022) ให้อยู่ในหมวด “ไพบูลยะ” มีความหมายสำคัญในจารีตของมหายาน ประเภทของคำสอนแบ่งออกเป็น 12 องค์¹⁰ คำว่า “องค์” หรือ “องค์ะ” แปลว่า “กิ่งก้าน” หรือ

⁹ “ปริเฉท” คือ ข้อความที่ถูกนำมารวมเป็นย่อหน้า (อาจจะหลายย่อหน้า) อย่างมีเอกภาพเพื่ออธิบายแก่นเรื่องใดแก่นเรื่องหนึ่ง และถูกจัดเป็นส่วน ๆ ในตัวบทเล่มใหญ่ มีขนาดย่อมกว่าวรรค/ปริวรรต เช่น นิทานปริเฉท ปฏิบัติปริเฉท ปราศรัยปริเฉท และทัศนปริเฉท ในคัมภีร์เล่มหนึ่ง อาจจะมีหรือไม่มีชื่อปริเฉทก็ได้ เช่น พระอภิธัมมัตถสังคหะ ปริเฉทที่ 8 ปัจจยสังคหวิภาค (พระอนุรุทธะ และพระสุมังคละ, อภิธัมมัตถสังคหปาฐียาสห อภิธัมมัตถวิภาวินี นาม อภิธัมมัตถสังคหวิภา (กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2542), 1, 7, 14, 19, 25, 33, 39, 45, 51.) ตอนเริ่มเนื้อหาในแต่ละปริเฉท อาจจะไม่มีการแสดงชื่อปริเฉทไว้ แต่ตอนท้ายของแต่ละปริเฉทจะมีชื่อบอกไว้ เช่น ท้ายปริเฉทที่ 8 มีข้อความว่า: “ปัจจยสังคหวิภาโค นาม อภฺฐโม ปริจเฉโท” (ปริเฉทที่ 8 ชื่อว่า ปัจจยสังคหวิภาค) เป็นต้น

¹⁰ ในจารีตของมหายาน ประเภทของคำสอนแบ่งออกเป็น 12 องค์ (1) สุตตะ (หรือสูตระ) ซึ่งถือเป็นหลักฐานขั้นต้นที่เชื่อกันว่าพระสมณโคตมตรัสไว้ คำว่า “สูตระ” ใช้ตามแบบบาลี ส่วน “สูตระ” ใช้ตามแบบสันสกฤต (2) เคยยะ (3) วยากรณ์ (หรือพยากรณ์) เนื่องจากหน่วยเสียง “ว” กับ “พ” แผลงกันได้ เช่น พุทธพยากรณ์ (4) คาถา (5) อุทาน (6) นิทาน (7) อวทาน (8) อิติวุตตกะ (9) ชาตกะ (10) ไพบูลยะ (11) อัပ္พภูตธรรม และ (12) อุปเทศ สรุปความจาก “Fo Guang Dacidian 佛光大辭典 (The Fo Guang Dictionary of Buddhism),” *Fo Guang Shan quanqiu zixunwang* 佛光山全球資訊網 (Fo Guang Shan Online Service), Accessed September 18, 2022, <https://www.fgs.org.tw/>

“แขนขา” องค์ที่ 10 เรียกว่า “ไวปุละยะ” หรือ 方等 ซึ่งแปลว่า “เที่ยงตรงและถูกต้อง” บางทีก็ใช้คำว่า 方廣 ซึ่งแปลว่า “เที่ยงตรงและกว้างขวาง” คำว่า “กว้างขวาง” แปลว่า “ลึกลับ” ก็ได้ผ่านคำว่า 廣深 ซึ่งเป็นคำประสม อาจเติมคำว่า “มหา” ลงไปเป็นคำหน้า เช่น “มหาไวปุละยะ” ที่มาจากรากคำสันสกฤตว่า “วิปุละ” ที่แปลว่า “กว้างใหญ่ไพศาล” การนำคำว่า 方 ซึ่งมีความหมายตามตัวว่า “กรอบสี่เหลี่ยม” มาแปลคำว่า “ไวปุละยะ” มีนัยยะแห่งการสังเคราะห์แนวคิดแบบจีนลงไปใน การแปลเป็นอย่างมาก คำว่า 方 สะท้อนแนวคิดของจินโบราณ ซึ่งมาปรากฏเด่นชัดในสมัยปลายราชวงศ์สุย (ค.ศ. 581-618) นักคิดสกุลหลู¹¹

fgs_book/fgs_drser.aspx, s.v. “方等”. ใน 《大般若波羅蜜多經》(มหาปรัชญาปารมิตาสูตร), T6.547b1-4 (no. 220) บันทึกว่า แบ่งเป็น 12 องค์ ความว่า: 能說法者專樂廣知十二分教次第法義, 所謂契經、應頌、記別、諷頌、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、論議。

นอกจากนี้ในหินยานบางนิกายก็บันทึกว่ามี 12 องค์ เช่น 《別譯雜阿含經》(สังยุตตามคแปลเอกเทศ), T2.415a29-b3 (no. 100) ความว่า: 修多羅、祇夜、授記、說偈、優他那、尼他那、伊帝目多伽、本生、毘佛略、未曾有、優波提舍、本事是十二部。ในพระอภิธรรมของสำนักสรวาสตีวาท ก็มีการจัดหมวดคำสอนเป็น 12 องค์ เช่น 《阿毘曇毘婆沙論》(อภิธรรมวิภาชาสาสตร์), T28.2b1-5 (no.1546) ความว่า: 佛亦如是為饒益他說十二部經: 一修多羅、二祇夜、三婆伽羅那、四伽他、五優陀那、六尼陀那、七阿波陀那、八伊帝目多伽、九闍陀伽、十毘佛略、十一阿浮陀達摩、十二優婆提舍。

ขณะที่ในจารีตของเถรวาท (อาจจะเฉพาะในประเทศไทย ?) และมหาasanghika แบ่งออกเป็น 9 องค์ตามการจัดหมวดหมู่แบบดั้งเดิม ได้แก่ (1) สุตตะ (2) เคยยะ (3) วยากรณ์ (4) คาถา (5) อุทาน (6) อิติวุตตกะ (7) ชาดก (8) อปัฏทธรรม และ (9) เวทัลลการแบ่งเป็น 9 องค์ดังกล่าวมาจาก นวังกส์ตฤศาสน์ (สรุปความจาก สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), พจนานุกรมพุทธศาสน์ (ฉบับประมวลศัพท์), พุทธศักราช 2564, พิมพ์ครั้งที่ 35. อ้างคำว่า “นวังกส์ตฤศาสน์.”) การจัดหมวดหมู่ที่ไม่เหมือนกันระหว่างหินยานกับมหายานมีนัยยะสำคัญต่อการพัฒนาการทางนิกายในพระพุทธศาสนา

¹¹ คำว่า “หลู” (儒) เป็นคำเรียกโดยรวมของนักคิดสำนักขงจื้อ ก็นความตั้งแต่นักคิดสมัยก่อนฉิน เรื่อยมาจนถึงราชวงศ์ซิง ในยุคเว่ยจิ้น (ค.ศ. 220-420) แม้ความคิดแบบ “หลู”

(儒) ซึ่งได้รับอิทธิพลจากนักคิดเสวียนเสวีย (玄學家) เชื่อว่า จักรวาลแบ่งออกเป็น 方内 กับ 方外 จักรวาลที่สัมพันธ์กับโลกธาตุ (ภายใน) เรียกว่า 方内 ซึ่งแปลตรงตามตัวว่า “ภายในกรอบสี่เหลี่ยม” ส่วนจักรวาลที่สัมพันธ์กับจริยศาสตร์ ภายในของปัจเจกบุคคล เรียกว่า 方外 ซึ่งแปลตรงตามตัวว่า “ภายในกรอบสี่เหลี่ยม” ทั้งสองส่วน (方内 และ 方外) ในทางอุดมคติต้องสอดคล้องประสานเป็นหนึ่งเดียวกัน ปฏิสัมพันธ์ระหว่างทั้งสองถือเป็นจุดเริ่มต้นของจักรวาลวิทยาเชิงจริยศาสตร์ในความหมายที่ว่า มหาจักรวาล (อันไร้ขอบเขตซึ่งแทนด้วยสัญลักษณ์แห่งวงกลมผ่านโลกธาตุ) เชื่อมโยงกับจุลจักรวาล (อันมีขอบเขตภายในซึ่งแทนด้วยสัญลักษณ์แห่งสี่เหลี่ยมผ่านจริยศาสตร์ของมนุษย์) ดังคำกล่าวที่ว่า 八圓内方 หมายถึง ให้วางตนเหมือนวงกลมในอันที่จะสัมพันธ์กับโลกธาตุภายนอก ขณะเดียวกันก็เก็บ/สงวนไว้ซึ่งจริยศาสตร์ภายในของปัจเจกบุคคล 八圓 แปลตรงตัวว่า “กลมรวมกับทิศทั้ง 8” 内方 แปลตรงตัวว่า “สี่เหลี่ยมภายใน”

ข้อถกเถียงว่าด้วยความเหลื่อมกับความกลมรุ่งเรืองมากในสมัยเว่ยจิ้น (ค.ศ. 220-420) และราชวงศ์เหนือใต้ (ค.ศ. 420-589) และถูกทำให้เป็นทฤษฎีทางจริยศาสตร์โดยเหอเยี่ยน (何晏 ค.ศ. 196-249) ที่นำเสนอว่า “ปราชญ์ไร้ซึ่งอาเวค”¹²

จะได้รับอิทธิพลจากปรัชญาเต๋า ก็ยังเรียกตนเองว่า “หฺรู”

¹² แนวคิดที่ว่าด้วยความกลมและความเหลื่อมในเชิงจริยศาสตร์ถูกสังเคราะห์จนกระทั่งบรรลุจุดสูงสุดโดยเหอเยี่ยน (何晏 ค.ศ. 196-249) หนึ่งในนักคิดเสวียนเสวียคนสำคัญ เขาเสนออุดมคติของการเป็นปราชญ์ที่เรียกว่า 外儒内聖 ซึ่งหมายถึงภายนอกให้วางตนเหมือนบัณฑิตหฺรู แต่ภายในให้รักษาไว้ซึ่งความเป็นอริยะหรือความเป็นปราชญ์ (ที่หลุดพ้นจากโลกียวิสัย) แนวคิดดังกล่าวนำไปสู่ข้อเสนอของเขาที่ว่า “ปราชญ์ที่แท้ไร้ซึ่งอาเวค” (聖人無情說) ในความหมายที่ว่า ปราชญ์ที่แท้ไร้ซึ่งความปิติ ความโกรธ ความเศร้า และความสุข (無喜怒哀樂) ซึ่งเขาได้รับอิทธิพลจากทั้งเหลาจื๊อและจวงจื๊อผ่านแนวคิดที่เรียกว่า 以理化情 (สลายอารมณ์ทั้งมวลด้วยการหยั่งเห็นกฎเกณฑ์อันเป็นอนันตะ) และพยายามผสมผสานองค์ประกอบของปรัชญาเต๋าให้เป็นหนึ่งเดียวกับลัทธิหฺรู ความพยายามที่จะหลอมรวมปรัชญาหฺรูและเต๋าให้เป็นหนึ่งเดียวเพื่อกลับไปสู่จูลัทธิหฺรูกลายมาเป็นส่วนหนึ่งของกระแสเสวียนเสวีย นั่นคือ การสถาปนาแนวคิดที่เรียกว่า “นามและจารีต

(聖人無情) และยังถูกวิพากษ์ต่อไปโดยหวังปี้ (王弼 ค.ศ. 226-249) นักคิดเสวียนเสวียน คนสำคัญที่อยู่ร่วมสมัยกับเขา หวังปี้เห็นต่างจากเหอเยียน เขาเห็นว่า “ปราชญ์ที่แท้เต็มเปี่ยมไปด้วยอาเวค” (聖人有情) แต่ไม่ถูก “อาเวค” ทำร้าย ดังคำกล่าวที่ว่า “ปราชญ์ได้ตอบสนองสิ่งเร้าต่าง ๆ โดยไม่ถูก (อาเวค) ครอบงำ”¹³ (聖人應物

ล้วนบังเกิดจากสภาวะ (ตาม) ธรรมชาติ” (名教出於自然) ซึ่งสลายช่องว่างระหว่างลัทธิหรือกับเต๋าให้เป็นหนึ่งเดียว

ข้อถกเถียงของเหอเยียนมาจากความเห็นเชิงอภิปรายญาที่ว่า ฟาไร้ซึ่งอาเวคทั้งปวง เมื่อวิถีแห่งฟาไร้ซึ่งอคติ บุคคล เช่น ขงจื้อ เมื่อเป็นเอกภาวะกับฟา ก็น่าจะปลอดจากอาเวคด้วย ข้อถกเถียงของเขาไปไกลจาก คัมภีร์จริยธรรม ของขงจื้อมาก แต่ก็เริ่มจุดเริ่มต้นที่สำคัญของอภิปรายญาจีน เมื่อศึกษาปรากฏการณ์ทางอารมณ์ (affective phenomena) ทั่วโลกก็พบแนวคิดที่ว่า “ปราชญ์ไร้ซึ่งอาเวค” ปรากฏอยู่ในเกือบทุกวัฒนธรรม เช่น ในคริสต์ศาสนา ความปลอดอาเวคของสงฆ์ (ในอาราม) นักบุญหรือเทวทูต (angel) เรียกว่า “ความปลอดอารมณ์อันศักดิ์สิทธิ์” (divine impassivity) และพวกหินยานก็ให้ความสำคัญต่อการปลอดจาก “กิเลส” เพื่อเข้าถึง “นิพพาน” ของพระพุทธเจ้าหรือสาวกเหนือเหล่าปุถุชนทั่วไปเช่นกัน

¹³ ข้อความในต้นฉบับภาษาจีนโบราณบันทึกว่า: “เหอเยียนคิดว่า ปราชญ์ปลอดจากความปิติ ความโกรธ ความเศร้า และความสุข ข้อถกเถียงของเหอเยียนนั้นพิเศษ จงฮุยและท่านอื่น ๆ สาธยายต่อไป ทว่าหวังปี้เห็นต่างจากเหอเยียน (เขา) เห็นว่า สิ่งที่ปราชญ์มี รุ่มรวยกว่าปุถุชน คือ ปัญญาญาณ แต่สิ่งที่ปราชญ์เหมือนกับปุถุชน คือ อาเวคทั้งห้า เมื่อเปี่ยมด้วยปัญญาญาณ จึงหยั่งรู้ในเอกภาวะ และเป็นหนึ่งเดียวกับภาวะแห่งความไร้ อาเวคทั้งห้าที่เหมือนกันทำให้ปราชญ์ไม่อาจโต้ตอบต่อสิ่งเร้าโดยปราศจากความเศร้าและความสุข แต่กระนั้นปราชญ์ก็โต้ตอบต่อสิ่งเร้าต่าง ๆ (รอบตัว) โดยไม่ถูก (อาเวคทั้งห้า) ครอบงำ บัดนี้ พุดแต่ความปลอดอาเวค แต่ไม่พุดถึงการตอบสนอง (ของปราชญ์) ที่มีต่อสิ่งเร้า ถือเป็นการผิดพลาดใหญ่หลวง” (การเน้นเป็นของผู้วิจัย) (何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，神明茂故能體沖和以通無，五情同故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。) 《三國志·魏書二十八·鍾會傳》，ย่อหน้า 13. He Yan (何晏), “Zhonghui zhuan 鍾會傳 (Record on Zhonghui),” *Zhongguo zhexueshu dianzihua*

而無累) แนวคิดดังกล่าวเป็นฐานให้ชาวจีนเข้าใจจริยศาสตร์แบบมหายานที่ว่า พระโพธิสัตว์ “ผูกพัน” กับโลก (ย) ขณะเดียวกันก็ “พ้น” โลก (ย) ไปด้วย¹⁴ กล่าวได้ว่า สมบูรณ์ทั้งภายในที่เหลี่ยมแห่งจริยศาสตร์ของมนุษย์ และถึงพร้อมด้วยความกลมแห่งโลกธาตุภายนอกกราวกับคุณวิเศษ (妙) ดังนั้นคำว่า 方ใน 大方 ใน มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสตร จึงสะท้อนองค์ประกอบแบบจีน และการตกผลึกทางความคิดผ่านการแปลข้ามวัฒนธรรม

มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท ระบุว่าผ่านคำประพันธ์ประเภทหนึ่งที่เรียกว่า “คำประพันธ์แบบสี่ (หรือ) หกคำ” (四六文) ซึ่งเป็นที่นิยมในยุคเว่ยจิน (ค.ศ. 220-420) และราชวงศ์เหนือใต้ (ค.ศ. 420-589) และสืบต่อมาจนถึงสมัยสุย (ค.ศ. 581-618) คำประพันธ์ประเภทนี้มีลักษณะพิเศษ นั่นคือ ความเป็นร้อยแก้วที่สมมาตร แต่ไม่อาจนับเป็นกวีนิพนธ์ซึ่งใช้การลงเสียงแบบครูและลู่ และไม่อาจนับเป็นลำนำแบบ คัมภีร์กวีนิพนธ์ ของขงจื้อ ซึ่งใช้สร้อยเป็นฉันทลักษณ์¹⁵ ความเป็นร้อยแก้วที่สมมาตรทำให้ข้อความลง

jihua 中國哲學書電子化計劃 (Chinese Text Project), accessed on September 18, 2022, <https://ctext.org/zh>.

¹⁴ แนวคิดที่ว่า พระโพธิสัตว์ดำรงตนอยู่ในสังสารโดยไม่ต้องมลทิน กล่าวคือ มีการกระทำที่เกี่ยวข้องกับสังสาร แต่ไม่มัวหมองผ่านกรุณาที่หนักแน่น และอหังการที่มั่นคง ขณะเดียวกันก็ไม่ปรารถนาจะบรรลุนิรวาณหรือเข้าสู่พุทธภูมิ สอดคล้องกับสัตว์ประเภทที่ 3 ใน รัตนโคตรวิภาค (ปริเฉทที่ 1) นั่นคือ “สัตว์ผู้ไม่ปรารถนาทั้งสองอย่าง” ได้แก่ สังสารและนิรวาณ สัตว์ประเภทดังกล่าวต้องมีอินทรีย์ที่แก่กล้า จึงจะกระทำได้ สัตว์ 3 ประเภท ได้แก่ (1) สัตว์ผู้ยึดติดในโลก (2) สัตว์ผู้แสวงหาความหลุดพ้นทางโลก (3) สัตว์ผู้ไม่ปรารถนาทั้งสองอย่าง (ละอองดาว นนทะสร, “การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์ รัตนโคตรวิภาค มหายนัตตรตันตรศาสตร์,” (วิทยานิพนธ์ปริญญาโทศึกษาศาสตร์, สาขาวิชาสันตศึกษา ภาควิชาภาษาตะวันออก, มหาวิทยาลัยศิลปากร) (กรุงเทพมหานคร: มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2561), 231.)

¹⁵ คัมภีร์กวีนิพนธ์ (詩經) ของขงจื้อใช้สร้อยเป็นฉันทลักษณ์ กล่าวคือ กลุ่มของสร้อยที่มี 4 บาทที่มีฉันทลักษณ์เดียวกันจะเวียนกลับมาซ้ำอีกครั้งโดยใช้คำที่ต่างออกไป

พยางค์ได้สี่หรือหกพอดี อาจมีพยางค์ที่เกินมาบ้างในบางประโยค (แต่น้อยมาก) ความพิเศษก็คือประโยคที่มีพยางค์ที่เกินมาเป็นห้าในประโยคถัดไปก็จะพบคุณลักษณะทางเสียงด้วยห้าพยางค์เช่นกัน เป็นเช่นนี้เรื่อยไปจนจบ นับตัวอักษรจีนได้ 1,500 ตัว ถือเป็นศาสตร์ที่กระชับมาก และเป็นมูลบทที่จะชักนำสหธรรมิกเข้าสู่ทฤษฎีพื้นฐานของสำนักอวตังสกะ ได้แก่ (1) “ปัญจวาทะ”¹⁶ (五教) (2) “ทศรหัสยทวาร”¹⁷ (十玄門) และ (3) “ลักษณะหก” (六相)

ในฉันทลักษณ์เดิม

¹⁶ คำว่า 教 แปลว่า “คำสอน” หรือ “เทศนา” ณ ที่นี้มีความหมายเหมือนกับคำว่า 論 แปลว่า “ศาสตร์” เช่น 俱舍論 (อภิธรรมโกศศาสตร์) ของสรวาทสตีวาท (說一切有部) 成實論 (สัตยสิทธิศาสตร์) ของเสาตรานติกะ (經量部) 三論 (ตรีศาสตร์ อันประกอบด้วย มายมิกศาสตร์ ทวาทศนิกายศาสตร์ และศตศาสตร์) ของมายมิกะ เป็นต้น คำว่า “วาท” มาจากคำว่า “วาทะ” ความหมายดั้งเดิมแปลว่า “ถ้อยคำ” มีความหมายใกล้เคียงกับคำว่า “logos” ในภาษากรีก (ในตระกูลภาษาอินโด-ยูโรเปียนแบบดั้งเดิม) หากเขียนด้วยตัวพิมพ์ใหญ่ (Logos) หมายถึงความจริง ในยุคกลาง พระผู้เป็นเจ้าถูกยกกว่าเป็น “สัจจะ” (Logos) ผ่านสิ่งที่เรียกว่า “วจนะ” (logos) ร่องรอยของความหมายดังกล่าวยังปรากฏผ่านคำที่ชาวพุทธคุ้นเคย เช่น “วจนะ” หรือ “พระวจนะ” ด้วยเห็นว่า ถ้อยคำโดยตัวมันเองคือ ความจริง ดังนั้นจึงอาจแปลว่า “ปัญจวจนะ” ก็ได้ แต่ผู้แปลไม่เลือกใช้

¹⁷ ความยากในการทำความเข้าใจสำนักอวตังสกะ คือ ไม่ใช่ทุกคำหรือข้อเขียนแปลโดยตรงมาจากภาษาสันสกฤต แต่มาจากการสังเคราะห์องค์ประกอบแบบจีนลงไป ใน “ปฏิจจสมุปบาท” ซึ่งรับมาจากอินเดียเพื่อสร้างทฤษฎีใหม่ คำว่า 玄 ก็เป็นผลผลิตดังกล่าว การสังเคราะห์ทางทฤษฎีระหว่างสำนักทางความคิดทำให้สำนักอวตังสกะค่อย ๆ เป็นเอกเทศจากมหายานในอินเดีย การผสมผสานองค์ประกอบแบบจีนลงไปในพุทธปรัชญาเพื่อถ่ายทอดอัตลักษณ์ของพระพุทธศาสนาที่มีรากมาจากอินเดียก่อให้เกิดนวัตกรรมทางความคิดที่ไม่สามารถจะจัดสำนักอวตังสกะเข้าไปในมหายานแบบอินเดียได้เต็มรูปแบบ ขณะเดียวกันก็ไม่สามารถจะจัดสำนักอวตังสกะให้อยู่ใต้ร่มเงาของปรัชญาจีนได้เต็มรูปแบบเช่นกัน ด้วยเหตุว่า ปรัชญาจีน เช่น ลัทธิเต๋า เสวียนเสวีย (玄學) และอื่น ๆ มีเป้าหมายแตกต่างจากสำนักอวตังสกะอย่างสิ้นเชิง กล่าวได้ว่า สำนักอวตังสกะเป็นผลผลิตของมหายานแบบจีนซึ่งหลอมรวมปรัชญามากมายเข้าไปภายในเพื่อสร้างทฤษฎี “ปฏิจจ-

สมุปบาท” ที่ไม่เคยปรากฏมาก่อนในอินเดีย นั่นคือ “ปรินิษปันนะ สวภาวะ” (圓成實性) แห่ง “การแทรกซึมอยู่ระหว่างกัน” (即相即入) ภายใน “ธรรมธาตุ” เรียกว่า “ธรรมธาตุ ปฏิจจนสมุปบาท” ซึ่งเป็นพัฒนาที่ก้าวกระโดดมาจาก “ภูตตถตา/พุทธตถตา/ตถตา/ตถาคต ครรภ์ปฏิจจนสมุปบาท” (真如/如來藏緣起) “อาลยปฏิจจนสมุปบาท” (賴耶緣起) “กรรมปฏิจจนสมุปบาท” (業感緣起) และ “ปฏิจจนสมุปบาท” (緣起) ตามลำดับ ในนัยยะนี้ องค์ประกอบแบบจีนเป็นทั้ง “วิธีการ” และ “อุปายเกาศัลยะ” ของสำนัก

คำว่า 玄 ปรากฏครั้งแรกใน เหลาจื่อ (บทที่ 1) มาจากคำว่า 玄之又玄 แปลว่า “ลึกลับยิ่งกว่าลึกลับ” เหลาจื่อ (老子 571-471 ก่อนคริสตกาล) ใช้คำคำนี้เพื่ออธิบายรหัสลับของเต๋าอันเป็น “ปรมาณู” ในความหมายที่ว่า สรรพสิ่งเกิดขึ้นโดยเต๋า และดับลงภายในเต๋า คำว่า 玄 ยังถูกใช้ต่อมาโดยจวงจื่อ (莊子 369-286 ก่อนคริสตกาล) และถูกให้ความหมายใหม่ว่า สรรพสิ่งล้วนดำรงอยู่ใน “สัมพัทธภาวะ” “สัมพัทธภาวะ” ของจวงจื่อก็ยังติดอยู่ในบ่วงที่ว่า “ธรรมเป็นสวภาวะ” หรือ “สวธรรม” เพราะไม่มีสิ่งใดที่ไม่ “สัมพัทธะ” ในความหมายที่ว่า ทุกสิ่งอยู่ในสภาวะแบบ “สัมพัทธะ” ทั้งหมด แต่ “สัมพัทธภาวะ” เองกลับไม่ “สัมพัทธะ” กับสิ่งใดเลย “สัมพัทธภาวะ” จึงกลายเป็น “ธาตุภาวะ” ที่หลุดพ้นจากปัจจัยทั้งหมด และกลายเป็น “อาร์มภเวท” (วาทะที่อ้างว่า สิ่งหนึ่ง ๆ ดำรงอยู่ได้โดยไม่ต้องพึ่งพาสิ่งใด) จึงกล่าวไม่ได้ว่า สำนักอวตังสกะเป็นพระพุทธรศาสนาในรูปแบบของลัทธิเต๋า และก็กล่าวไม่ได้ว่า เป็นลัทธิเต๋าในรูปแบบของพระพุทธรศาสนาอย่างที่นักวิชาการไทยเข้าใจ แต่กล่าวได้ว่า สำนักอวตังสกะเป็นพระพุทธรศาสนา แต่ไม่ใช้ในแบบอินเดีย ท่านฝางจางแค่ยืมคำจากปรัชญาจีนจากสำนักต่าง ๆ มาสังเคราะห์แนวคิดด้วย “ปฏิจจนสมุปบาท” (ที่แพร่มาจากอินเดีย) ให้กลายเป็นทฤษฎีใหม่ ปฏิบัติการดังกล่าวในทางปรัชญาเรียกว่า “การสังเคราะห์แนวคิดให้เป็นหนึ่งเดียว” (ideo-syncretism) และการสังเคราะห์ดังกล่าวของท่านฝางจางค้อย ๆ เข้าไป “แทนที่” และ “ยึดกุม” ความหมายที่ได้ชื่อ “อ่านยาก” ใน อวตังสกุตร ในเวลาต่อมา

อนึ่ง คำว่า “สัมพัทธะ” ไม่ได้แปลว่า “สัมพันธ” เท่านั้น แต่ยังหมายถึงความสัมพันธ์ในเชิงเปรียบเทียบหรือแตกต่างระหว่างสองสิ่งหรือหลายสิ่งในเรื่องเดียวกัน เช่น ความสูงเป็น “สัมพัทธะ” (ความสูงก็กลายเป็นความเตี้ยได้ อะไรที่สูงที่สุดหรือเตี้ยที่สุดในจักรวาลจึงมีอยู่ในคติหรือจิตเท่านั้น) หรือความดีเป็น “สัมพัทธะ” เป็นต้น “สัมพัทธภาวะ” เป็นแก่นที่จวงจื่อเน้นมากในบทที่ 1 ที่ว่าด้วย “ดุลยภาพแห่งสรรพสิ่ง” (齊物論) เมื่อทุกสิ่ง

เมื่อสืบสาวพัฒนาการเชิงรูปแบบการประพันธ์ “คำประพันธ์แบบสี่ (หรือ) หกคำ” เป็นพัฒนาการที่ต่อเนื่องมาจากคำประพันธ์อีกประเภทที่เรียกว่า “ฟู” (賦) ซึ่งเป็นที่นิยมในการรจนาหรือแปลพระสูตรมากมาย กลิ่นอายของ “ฟู” จึงมีอยู่ทั่วไปในพระสูตรมหายาน การเลือกคำประพันธ์ดังกล่าวก็สอดคล้องกับทฤษฎีวรรณคดีของลูจี (陸機 ค.ศ. 261-303) อย่างน่าประหลาด ลูจิกล่าวว่า: “‘ซือ’ ใช้ถ่ายทอดอาเวค (ถ้อยคำ) จึงงามวิจิตร แต่ ‘ฟู’ ใช้สาธยายวัตถุ (ตรรกะ) จึงกระจ่างแจ่มใส”¹⁸

“สัมพัทธะ” จึงควรสงบอยู่ใน “สัมบูรณ์ภาวะ” แห่ง “เต๋า” ที่พ้นจากการเปรียบเทียบ การใช้คำว่า 玄 ของท่านฝ่าจ้างในอรรถกถา *《華嚴經探玄記》* (บันทึกว่าด้วยรหัสยนิยแห่งอวตังสกุสูตร), T35, no. 1733. การใช้คำว่า 玄 ของท่านเฉิงกวาน (澄觀 ค.ศ. 738-838) ดู *《華嚴法界玄鏡》* (อวตังสกะธรรมธาตุรหัสยคั่นฉ่อง) (ผูกที่ 1), T45.672c7-8 (no.1883)

¹⁸ *《文賦》* (ย่อหน้า 9): 詩緣情而綺靡，賦體物而瀏亮。Luji (陸機), “Wenfu 文賦 (Essay on Literature),” *Zhongguo zhexueshu dianzihua jihua* 中國哲學書電子化計劃 (Chinese Text Project), accessed on September 18, 2022, <https://ctext.org/zh>. คำว่า “วัตถุ” ในที่นี้ก็คือพระราชาลัญจกรในรูปสิ่งใดทองนั่นเอง คำว่า “วัตถุ” (物) ของลูจี นอกจากหมายถึงปรากฏการณ์ภายนอกที่ผู้แต่งต้องการถ่ายทอดออกมา ยังหมายถึงปรากฏการณ์ภายนอกที่ผสมผสานไปกับเจตคติของผู้แต่ง

“ซือ” (詩) หมายถึงกวีนิพนธ์ และ “ฟู” (賦) หมายถึงคำประพันธ์แบบร้อยแก้ว ร้อยแก้วดังกล่าวมีสัมผัสภายในผ่านคำ 4 หรือ 6 พยางค์ที่ผสมผสานไปกับพยางค์ที่เกินมามากบ้างน้อยมาก แต่ยังคงรักษาสัมผัสภายในผ่านคำ 4 หรือ 6 พยางค์ไว้ และเป็นเช่นนี้เรื่อยไปจนจบบท พัฒนาการขั้นสูงสุดของ “ฟู” คือคำประพันธ์แบบ 4 และ 6 พยางค์ที่เรียกว่า 四六文 ซึ่งถูกทำให้เป็นแบบฉบับ และกลายเป็นทฤษฎีโดยหลิวเสี (劉綏 ประมาณ ค.ศ. 465-520)

2. ฝ่าจ้างในประวัติพระพุทศศาสนาของจีน

ท่านฝ่าจ้างเป็นสังฆราชขององค์ที่ 3 แห่งสำนักอวตังสกะในประวัติพระพุทศศาสนาของจีน บรรพบุรุษของท่านมาจากซามาร์กันต์ (แห่งอุซเบกิสถาน) ซึ่งแต่เดิมเป็นรัฐโบราณในเอเชียกลาง ต่อมาปู้ย้ายไปที่ฉางอัน (長安) เมืองหลวงแห่งราชวงศ์ถังที่เชื่อกันว่า อยู่แล้วจะได้พบกับความสงบไปตลอดกาล รวากับชื่อของมัน ท่านฝ่าจ้างในวัย 20 ปี ได้เรียน *อวตังสกุสูตร* (เรียกโดยย่อ) จากท่านจื่อเหยียน (智儼 ค.ศ. 602-668) สังฆราชขององค์ที่ 2 แห่งสำนักอวตังสกะ ขณะที่ครองสมณะเพศ ท่านฝ่าจ้างมีสายสัมพันธ์กับราชสำนักอย่างใกล้ชิดในรัชสมัยของพระนางอู่เจ๋อเทียน และราชสำนักเองก็ช่วยท่านเผยแผ่ธรรมของสำนักอวตังสกะมาจนสิ้นอายุขัย

ท่านฝ่าจ้างอุทิศชีวิตส่วนใหญ่ให้แก่การเผยแผ่ธรรมของสำนักอวตังสกะ ท่านทำอรรถกถาไว้มากมาย เหนือสิ่งอื่นใด ท่านสังเคราะห์งานเขียนของสังฆราชองค์ก่อน ๆ ได้แก่ ท่านตู้ซุ่น (杜順 ค.ศ. 557-640 ปฐมสังฆราช) และท่านจื่อเหยียน และยกระดับให้กลายเป็นทฤษฎี นวัตกรรมทางความคิดของท่านทำให้คนรุ่นต่อ ๆ มาเห็นว่า หากจะกล่าวหาว่า ผู้ใดคือผู้ก่อตั้งที่แท้จริงแห่งสำนักอวตังสกะ ก็ควรจะยกตำแหน่งดังกล่าวให้แก่ท่านฝ่าจ้าง แนวคิดของท่านมหัศจรรย์และพันลึก จนกระทั่งได้สมัญญาว่า “ภัทรศีระ” (賢首) จากพระนางอู่เจ๋อเทียน¹⁹ นอกจากสอนทฤษฎีแบบหฺวาเหยียน (華嚴) แล้ว²⁰ ท่านยังมีส่วนในการแปล *มหาไวปุลย*

¹⁹ อาจแปลว่า “ภัทรภู” หมายถึง ยอดหรือเศียรแห่งปราชญ์ อนึ่ง ภัทรศีรวรรคเป็นวรรคที่สิบสองในผูกที่สิบสี่ใน *มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสูตร* การนำชื่อวรรคในพระสูตรมาเป็นสมัญญาของท่านฝ่าจ้างมีนัยยะสำคัญมาก รวากับว่า หัวใจแห่งอวตังสกะถูกสังเคราะห์อย่างตถกถาโดยท่านฝ่าจ้าง

²⁰ คำว่า “หฺวาเหยียน” (華嚴) เป็นคำในภาษาจีนโบราณที่แปลมาจากคำว่า “อวตังสกะ” ในภาษาสันสกฤต แต่เมื่อแปลออกมาแล้ว กลับมีนัยยะที่กว้างขวางกว่าคำในภาษาสันสกฤต คำว่า “อวตังสกะ” ในภาษาสันสกฤตในความหมายระดับพื้นผิวที่สุดหมายถึง “พวงหรีด” หากเป็นคำกริยาหมายถึง “ตบแต่ง” เมื่อแปลออกมาเป็นภาษา

จินโบราณ คำว่า 華 พ้องเสียงกับคำว่า 花 แปลว่า “บุปผา” หากเป็นคำกริยา ก็แปลว่า “ตกแต่ง” ซึ่งเป็นการแปลที่ตีเอี่ยม เพราะพวงหรีดถูกใช้สอยเพื่อตกแต่งในพิธีกรรมตามศาสนสถานต่าง ๆ ต่อไปนี้ หากเป็นพระสูตรชั้นต้นในภาษาสันสกฤต ผู้แปลจะใช้คำว่า “อวดงสะกะ” ซึ่งเป็นทั้งชื่อคัมภีร์และชื่อสำนัก หากเป็นศาสตรา อรรถกถาหรือ “รหস্যนัย” (玄義) ที่แต่งขึ้นภายหลัง มหาไวยุลย พุทธาวตังสกุสูตร จะขอเรียกว่า “หฺวาเหียน” นามแรกในภาษาสันสกฤตเป็นนามดั้งเดิม นามหลังในภาษาจีนเป็นนามแปลภายหลัง

ความหมายที่ลึกซึ้งไปในภาษาสันสกฤต คำว่า “อวดงสะกะ” แปลว่า “เหลือคณนา” หรือ “มากล้น” มาจากคำว่า “อวะ” บวกกับ “ตังสะกะ” ในรูปเพศชาย ในรูปเพศหญิง อ่านว่า “อวดงสีกา” ปัญหาที่น่าสนใจคือชื่อสำนักในภาษาจีนโบราณไม่ได้เก็บความหมายของคำว่า “เหลือคณนา” หรือ “มากล้น” อย่างตรงไปตรงมา แต่เลือกที่จะแปลว่า “เหียน” (嚴) ซึ่งมาจากคำว่า 莊嚴 หมายถึง “อลังการภาวะ” อันเป็นการแสดงออกแห่ง “ไวโรจนะภาวะ” ใน “เอกธรรมธาตุ” (唯一法界) และกลายเป็น “มติธรรม” ด้วยชื่อสำนักของตนเอง และโดยปกติชื่อของสำนักก็ตั้งตาม “มติธรรม” อยู่แล้ว เช่น สรวาสติวาท เป็นต้น

“ไวโรจนะภาวะ” ที่ปรากฏผ่านนัยยะของนามแปลในภาษาจีนโบราณถูกให้อรรถาธิบายโดยท่านเฉิงกวานอย่างพิสดารด้วยการนำแนวคิดที่ว่าด้วย “เอกจิต” ในสภาวะเดียวกับ “ไวโรจนะ” อันเป็น “ประกฤติประภัสสร” (自性清淨) อันจะได้มาผ่าน “สมณะ” (止) และ “วิปัสสนา” (觀) ที่ไม่ใช่ความหมายแบบเถรวาท แต่หมายถึง “การพินิจจิตในไวโรจนะจนนิโรธ และ ‘การพินิจกิจแห่งนิโรธในไวโรจนะ’ ในความหมายแบบอวดงสะกะ ท่านเฉิงกวานกล่าวว่า ‘อันว่า ‘อวดงสะกะ คือ การภาวนาจนหยั่งเห็นจิต’ สมณะ คือ การพินิจจิตในไวโรจนะจนนิโรธ และวิปัสสนาคือการพินิจกิจแห่งนิโรธในไวโรจนะ” (觀心起行即華嚴者，觀體照而即寂，止也；觀用寂而常照，觀也。) อนึ่ง คำว่า “ภาวนา” ในที่นี้ แปลว่า “ปฏิบัติ” หรือ “ฝึกฝน” ไม่ใช่ “สวด” หรือ “อ้อนวอน” ท่านเฉิงกวานสร้างทฤษฎีว่าด้วยสมณวิปัสสนา (止觀) ขึ้นมาใหม่เพื่อมิให้ผู้ภาวนาเน้นหนักไปทางใดทางหนึ่ง เนื่องจากสมณะบางพวกก็เน้นพินิจ “ธรรมธาตุ” ด้วยเห็นว่า “ธรรมธาตุ” เป็นโลกธาตุที่อยู่ภายนอกจนละทิ้งการพินิจภายในหรือ “กรรมฐาน” (多棄內而外求) ขณะที่สมณะสายธยานะ (習禪之者) ก็เน้น “กรรมฐาน” อันเป็นภาวะที่อยู่ภายในจนละทิ้งการพินิจ (ธรรมธาตุ) ปฏิกิจสมุပ္บาท (好亡緣而內照) โดยท่านเฉิงกวานสังเคราะห์แนวคิดที่ว่าด้วย “วิสัย” “จิต” และ “ธรรมธาตุ” ให้เป็นหนึ่งเดียวผ่าน “เอกจิต” หรือ “เอกจิตตภาคต”

พุทธาวตังสกุตร (ฉบับ 80 ผูก) ร่วมกับท่านสิกขนนทะ (ค.ศ. 652-710) ซึ่งเป็นองค์ประธานในการแปล *อวตังสกุตร* แห่งรัชสมัยของพระนางอุ๋เจ๋อเทียนด้วย²¹

(唯心如來)《大方廣佛華嚴經疏》(มหาไวปุลยพุทธาวตังสกุตรฎีกา) (ผูกที่ 3): 然今學法之者，多棄內而外求；習禪之者，好亡緣而內照。T35.526b20-21 (no.1735)

สำหรับนัยยะดั้งเดิมของคำว่า “สมณะ” และ “วิปัสสนา” ในความสัมพันธ์กับ “กรรมฐาน” กล่าวคือ “สมถกรรมฐาน” อันแบ่งเป็น “อสุภะ” กับ “อานาปานสติ” และ “วิปัสสนากรรมฐาน” ได้แก่ “สติปัฏฐาน” (ดูที่ พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย, “สมถวิปัสสนา ในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท,” *วารสารธรรมธारा*, ปีที่ 3, ฉบับที่ 1 (ฉบับรวมที่ 4), (มกราคม - มิถุนายน 2560): 194-230.)

คำกล่าวเชิงสรุปของท่านเจิงกวาน เช่น “หลอมรวมกลับคืนสู่เอกจิต” (攝歸一心) “ทวารทั้งหลาย (แม้) ไร้ที่สิ้นสุด ล้วนไม่ต่างจาก ‘เอกจิต’ ‘เอกจิต’ นั้นเองคือ ‘ธรรมธาตุ’” (上來諸門，乃至無盡，不離一心，一心即法界故。) “หยิ่งเห็นธรรมทั้งปวง หมายถึง (หยิ่งเห็น) จิตประภคิตภาวะ” (知一切法即心自性) และชื่อสำนักที่ถูกให้อรรถาธิบาย โดยท่านเจิงกวานก็กลายเป็น “มติธรรม” ของสำนักตนเอง (ดูที่ Lin Yicheng 林益丞, “Zhanzhuang yu juanshe——yi Huayanjingguanmai yiji yu Huayanjingshu wei bijiao 展轉與卷攝——以《華嚴經關脈義記》與澄觀《華嚴經疏》為比較 (พัฒนาและหลอมรวม——การศึกษาเปรียบเทียบระหว่าง บันทึกว่าด้วยพัฒนาการทางความหมายแห่ง *อวตังสกุตร* และ *อวตังสกุตรฎีกา* ของเจิงกวาน),” *Zhonghua foxue yanjiu* 中華佛學研究 (Chung Hwa Buddhist Journal), 22 (2021): 58-59.

²¹ ในโลกโบราณ การแปลพระสูตรส่วนใหญ่มิได้ทำคนเดียว ในกรณีของ *อวตังสกุตร* สมณะสิกขนนทะซึ่งเป็นชาวโชตันนำพระสูตรต้นฉบับมาจากอินเดีย และมาร่วมแปล โดยสอบทานกับสมณะหลายรูปซึ่งมีทั้งสมณะที่เป็นจีน และไม่ใช่อิน พระนางอุ๋เจ๋อเทียนให้ความสำคัญต่อการแปลครั้งนี้โดยรับคณะแปลของท่านสิกขนนทะไว้ในราชินูปถัมภ์ และทรงเข้าร่วมสังเกตการณ์ด้วย การแปลทำโดยการให้ท่านโพธิฐิจิ (菩提流支 ประมาณศตวรรษที่ 6) กับท่านอี้จิ้ง (義淨 ค.ศ. 635-713) อ่านต้นฉบับภาษาสันสกฤตพร้อมกัน และให้สมณะจีนดังต่อไปนี้สอบทานความหมาย หนึ่งในนั้นมีท่านฝ่าจางอยู่ด้วย ได้แก่ ท่านหงจิ้ง (弘景 ค.ศ. 634-713) ท่านหยวนเซ่อ (圓測 ค.ศ. 613-696) ท่านเสินอิง (神英 ?-) ท่านฝ่าเป่า (法寶 ?-) ท่านฝ่าจาง (法藏 ค.ศ. 643-712) และอื่น ๆ การแปลเริ่มปี ค.ศ. 695 จนถึงปี

การที่สำนักอวตังสกะเห็นว่า ตนมีพระสูตรหรือ “คัมภีร์” เป็นของตนเองในการอ้างอิงความหมาย ก็ยิ่งทำให้เป็นเอกเทศจากสำนักอื่น ๆ เช่น สัทธรรมปุณฑริกะ ญาณะ สุขาวดี เป็นต้น

3. ทฤษฎีแบบหว่าเหียนใน มหาไวปุลย พุทธาวตังสกะสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท

มหาไวปุลย พุทธาวตังสกะสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท แบ่งออกเป็นบทนำ 1 ส่วน และเนื้อหา 10 ส่วน โดยผู้วิจัยจะวิเคราะห์โดยจัดวางปริเฉทดังกล่าวเข้าไปในบริบทของ อวตังสกะสูตร ศาสดรา และภาษาของสำนักหว่าเหียนดังนี้:

เนื้อหาส่วนที่ 1: “ปฏิจจสมุปบาท” (緣起) แนวคิดอันเป็นหัวใจของพระพุทธศาสนา นั่นคือ “ปฏิจจสมุปบาท” ในภาษาแบบอวตังสกะ เรียกว่า “ธรรมธาตุปฏิจจสมุปบาท” (法界緣起) คำว่า “ธรรมธาตุปฏิจจสมุปบาท” ในบริบทของ มหาไวปุลย พุทธาวตังสกะสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท สื่อถึงภาวะแห่ง “อนันตรายะ”²² (無礙) ระหว่าง “สาระ” (理) ซึ่งเป็นคำที่ท่านฝ่าจางยืมมาจากปรัชญาจีนโบราณ นั่นคือ คัมภีร์แห่งความเปลี่ยนแปลง (周易) เพื่อสื่อถึง “ภาวะเหนือรูป” (形上) (หมายถึง ภาวะที่อยู่เหนือรูปขึ้นไป) กับ “รูป” หรือ “รูปกาย/ปรากฏ” (事) อันเป็น “ภาวะใต้รูป” (形下) (หมายถึง ภาวะที่อยู่ใต้รูปลงมา) ปฏิสัมพันธ์ระหว่าง “สาระ” และ “รูป” เป็นกระบวนการภายใน “ธรรมธาตุ

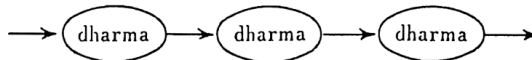
ค.ศ. 699 จึงจะแล้วเสร็จ ข้อมูลดังกล่าวเป็นข้อมูลทั่วไปที่สามารถอ่านได้ในสารานุกรมของพระพุทธศาสนา มหายาน สำหรับภาพรวม “ประวัติการแปลคัมภีร์พุทธในจีน” (ดูที่ อุษา โลหะจรรณ, พระถังซำจั๋ง ชีวิตจริงไม่อิงนิยาย (กรุงเทพมหานคร: สุขภาพใจ, 2551), 69-81.)

²² “อนันตรายะ” (anantarāya) แปลตรงตัวว่า “ไร้สิ่งกีดขวาง” (無礙) จึงทะลุหรือแทรกซึมเป็นหนึ่งเดียว

ปฏิจจสมุปบาท” กล่าวคือ ทองเป็นอสมภาวะ เพราะถูกขึ้น “รูป” ด้วยช่างฝีมือ ครั้นแล้ว “สิ่งลักษณะ” จึงบังเกิด หมายความว่า ทองบังเกิดโดยอาศัยลักษณะ แห่งสิ่งที่เป็นเหตุ หากไม่มี “สิ่งลักษณะ” แล้วไซ้ ทองก็ปรากฏออกมาเป็น รูปไม่ได้ และระบุไม่ได้ว่า นี่คือทอง ทองจึงเป็นทั้ง “สาระ” และ “รูป” ในเวลา เดียวกันในความหมายที่ว่า ไม่มีช่องว่างทางพื้นที่และเวลา (คั่นอยู่) (無間) เพราะ แทรกซึมเป็นเนื้อเดียวกัน²³ นี้แลเรียกว่า “ปรินิชปันนะ สวภาวะ” (สวภาวะแห่ง องค์รวม) หรือ “ธรรมธาตุ” ในความหมายที่ว่า ทั้ง “ธาตุ” (性) และ “ธรรม” (法) เป็นหนึ่งเดียวกัน “ธรรมธาตุปฏิจจสมุปบาท” เป็นยิ่งกว่า “ศูนยตา” ของท่าน นาคารชุน ศูนยตาผ่าน “ปฏิจจสมุปบาท” ของนาคารชุนเป็นโลกระนาบเดียว ที่ธรรมหนึ่งสัมพันธ์กับธรรมอื่น ๆ ในลักษณะพึ่งพิงพึ่งพา²⁴ จึงไม่สามารถยืนยัน

²³ แนวคิดที่ว่าด้วย 理 กับ 事 ก็ตรงกับคำในภาษาไทยพอดี เช่น คำว่า “สารรูป”

²⁴ “ปัจจัยการ” ในความสัมพันธ์แบบระนาบเดียว (one plane) และแบบแนวนอน (horizontal plane) ของท่านนาคารชุนสอดคล้องกับแผนภูมิของ Matsumoto (Matsumoto Shiro, Engi to kii-Nyoraizii shisii hihan [Causality and emptiness—A critique of tathagata-garbha thought], cited in Paul L. Swanson, “Zen is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature,” Numen, Vol. 40 (1993): 121.) ฉบับภาษาญี่ปุ่นถูกแปลเป็นภาษาจีนในชื่อว่า (Matsumoto Shiro 松本史郎, Yuanqi yu kong 緣起與空 (ปฏิจจสมุปบาทและศูนยตา), translated by Shao Ping 肖平, Yang Jinping 楊金萍 (Beijing: Zhongguo renmin daxue shubanshe 中國人民大學出版社, 2006, 21-22.)



สำหรับปัจจัยที่ถูกตีความโดยท่านจันทรกีรติและภาวิเวกะมี 4 แบบ ได้แก่ (1) เหตุปัจจัย (2) อาศัยพณปัจจัย (3) อนันตรปัจจัย และ (4) อาธิปไตยปัจจัย ปัจจัยการทั้ง 4 แบบ (ดูที่ เมธิ พัทธกัษธีระธรรม และ สมบัติ มั่งมีสุขศิริ, “คัมภีร์มูลมัยมกการิกา: คำแปล โสลกที่ 1.1-1.2 และคำแปลอรรถาธิบายของคัมภีร์ประสันนปทา,” วารสารปรัชญาและ ศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น, ปีที่ 5, ฉบับที่ 2, (กรกฎาคม - ธันวาคม 2563): 52-54.) คำว่า “ระนาบเดียว” (one plane) เป็นคำที่ผู้แปลคิดค้นขึ้นเพื่อให้แตกต่างจาก “สอง

(ในแบบปริณามเวทที่ว่า สรรพสิ่งย่อมเกิดแต่เหตุ) และไม่สามารถปฏิเสธ (ในความหมายของอุกเฉทวาตินที่ว่า สรรพสิ่งมีอยู่โดยไม่มีเหตุ) เนื่องจากเหตุหนึ่ง (ของธรรมหนึ่ง) ถูกผนวก และกลายเป็นเหตุอื่น (ของธรรมอื่น) ด้วย ผลก็เช่นกัน (ดู ตารางที่ 2 พัฒนาการของปฏิเสธสมุปบาท ในหน้าถัด ๆ ไป)

อย่างไรก็ตาม สิ่งใดที่ฟังผ่านเหตุปัจจัย มิได้หมายความว่า สิ่งนั้นคือ “สภาวะแห่งองค์รวม” ทั้งหมดภายใน “เอกธรรมาตุ” ซึ่ง (ในท้ายที่สุด) จะกลายเป็น “ธาตุสมุปบาท”²⁵ (性起) โดยจะถูกยกระดับจาก “(ระหว่าง) รูปและรูป

ระนาบ” (two planes) ได้แก่ “ระนาบในแนวนอน” (horizontal plane) และ “ระนาบในแนวตั้ง” (vertical plane)

ความสัมพันธ์ทางปัจจัยของท่านนาคราชุนได้มาด้วยวิภาษวิธีเชิงปฏิเสธที่เรียกว่า “ปราสังคิยะ” ขณะที่ความสัมพันธ์ทางปัจจัยของชาวอวตังสกะได้มาด้วยวิภาษวิธีเชิงยืนยันที่เรียกว่า “ธาตุสมุปบาท” ผ่าน “ตลาคโตตปัตติสัมภวะ” ดู (5) “ธรรมาตุปฏิเสธสมุปบาท” (法界緣起) (ในบทความภาคถัดไป)

²⁵ นอกจากหมายความว่าปรากฏการณ์ในโลกธาตุอันเป็น “อนันตรายะ” ยังกินความว่า ไม่มีความแตกต่างระหว่าง “ปุณฺณวิสัย” กับ “ตลาคตปริชาน” อีกต่อไป คำว่า “ธาตุ/โคตรสมุปบาท” เป็นแค่คำแปลแบบสืบสร้าง (ในภาษาไทย) การสืบสร้างของคำเดิมในภาษาสันสกฤตใน *อวตังสกะสูตร* ซึ่งหลายส่วนสาบสูญ คงเหลือไว้แต่สำนวนแปลภาษาจีนและทิเบต เป็นปรากฏการณ์ปกติในการศึกษานิกายอวตังสกะ

เดิมทีคำว่า 性起 เป็นคำชื่อของพระโพธิสัตว์องค์หนึ่งใน *อวตังสกะสูตร* นามว่า 如來性起妙德 ในสำนวนของท่านพุทธภักโระ และสิกขนนทะ ตามลำดับ เมื่อนำสำนวนของท่านสิกขนนทะมาเทียบกับสำนวนทิเบต สันนิษฐานว่า มาจากคำประสมที่สืบสร้างคำเดิมในภาษาสันสกฤตว่า “โคตร/กุล-สัมภุต” (gotra/kula-sambhūta) (Takasaki Jikidō (高崎直道), “The Tathāgatōtpattisambhava-nirdeśa of the Avatamsaka and the Ratnagotravibhā - with Special Reference to the Term of ‘tathāgata-gotra-sambhava’,” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, Vol. 7, no. 1 (1958): 348-343.) คำว่า “ธาตุ” “โคตร” และ “กุล” จึงมีลักษณะแห่งไวพจน์ร่วมกัน

ใน *อวตังสกะสูตร* พระโพธิสัตว์องค์ดังกล่าวบูชาพระสมันตภัทรโพธิสัตว์ว่า “ธาตุสมุปบาท” คืออะไร พระสมันตภัทรโพธิสัตว์วิชันาออกมาเป็น “ทศลักษณะ”

เป็นอนันตรายะ/แทรกซึมเป็นหนึ่งเดียว” (事事無礙) ไปสู่ “รูปและสสารเป็นอนันตรายะ/แทรกซึมเป็นหนึ่งเดียว” (事理無礙) อันหมายความว่า ไม่มีความแตกต่างโดย “ภาวะ” / “ธาตุ” (性) กับปรากฏการณ์ (事) ของสิ่งต่าง ๆ อีกต่อไป รวากับว่า ภาชนะที่มีรูปทรงหลากหลายถูกสร้างมาจากปฐวีธาตุเดียวกัน และภาชนะที่มี “เอกลักษณ์” ก็ไม่แตกต่างจากภาชนะที่มี “พหุลักษณะ” ที่เหลือ

แห่ง “ธาตุสมุปบาท” เช่น “ตถาคตวิรรณ” “ตถาคตกาย” “ตถาคตโฆษ” “ตถาคตจิต” “ตถาคตธาตุ” “ตถาคตจริยา” เป็นต้น “ธาตุสมุปบาท” ใน “ตถาคตจิต” จัดเป็น “ตถาคต-ปริชาน” (如來智慧) ที่สถิตอยู่ในเหล่าสัตว์อย่างเท่าเทียม แต่ไม่ตื่นรู้ เพราะ “วิกัลปะ” (妄想) เป็นอุปสรรค (復次佛子，如來智慧無處不至，何以故？無一衆生，而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著，而不證得。) T.10.272c4-7 (no.279) อรรถของทั้งสองสำนวนแปลตรงกัน จะพบได้ว่า คำว่า “พุทธะ” ที่เรียกอย่างล้าลองผ่านคำว่า “พุทธธาตุ” “พุทธภาวะ” หรือ “พุทธจิต” สำหรับชาวอวตังสกะ ไม่ได้มีความหมายแค่ความเป็นไปได้อันแฝงเร้นเท่านั้น แต่กินความถึง “ตถาคตปัตติสัมภวะ” (Tathāgatôtpattisambhava อ่านว่า ตะถาคะโตต-ปัตติ-สัมภวะ) ซึ่งหมายถึง การอุบัติขึ้นแห่งภาวะอันเนื่องด้วยเหตุปัจจัยของ “ตถาคต” มาจากคำว่า “ตถาคต” รวมกับ “อุตปัตติ” “อะ” ที่ตามด้วย “อุ” จะกลายเป็น “โอ” และ “สมภวะ” / “สมภพ” เป็นปริชานรูปแบบหนึ่ง นี่เป็นเหตุผลที่ว่า หาก “นิรวาณ” หรือ “ศูนยตา” มิได้เป็นความรู้ก่อนประสบการณ์หรือ “มูลโพธิ” (本覺) แล้วไซ้ ท่านจะหยั่งรู้และยืนยัน (สิ่งนั้น) ได้อย่างไร ความรอดหรือ “นิรมลภาวะ” จึงเป็นภาวะที่เหล่าสัตว์ตื่นรู้มาก่อน แต่ด้วย “วิกัลปะ” บดบังไว้

อนึ่ง คำว่า “สวภาวะแห่งองค์รวม” เป็นแค่คำแปลในภาษาไทยที่เข้าใจง่าย ๆ มาจากภาษาสันสกฤต “ปรินิชปันนะ สวภาวะ” (圓成實性) ที่มีความหมายจำเพาะในแบบอวตังสกะว่า “ไตรสวภาวะ เอกธาตุ” (三性一際) ดูเนื้อหาส่วนที่ 3: “ไตรสวภาวะ” (三性/三自性) อีกครั้งในบทความภาคถัด ๆ ไป

ทั้งหมด²⁶ และเมื่อการรับรู้ทางประติมานวิทยา²⁷ (iconographic perceiving) ถูกรองรับไว้ด้วย “อาลยวิญญูญาณ” “อาลยวิญญูญาณ” จึงกลายเป็น “ตถาคตปริชาน” (如來智慧) แบบหนึ่งใน “ธรรมธาตุปัจจุสมุปบาท” (ดู ด้านกลับของ “อาลยวิญญูญาณ” ก็คือ “ตถาคตครรร” ในบทความภาคถัดไป เนื้อหาส่วนที่ 1 ข้อ (5) “ธรรมธาตุปัจจุสมุปบาท” และเนื้อหาส่วนที่ 3: “ไตรสวภาวะ”)

ความสัมพันธ์ระหว่าง “สาระ” และ “รูป” จึงเป็นโลกสองระนาบ กล่าวคือ ระนาบในแนวตั้ง/ดิ่ง²⁸ (จากเบื้องล่างสู่เบื้องบนหรือเบื้องบนสู่เบื้องล่าง) และ ระนาบในแนวนอน/ราบ (ระหว่างเบื้องล่างด้วยกัน) ระนาบในแนวตั้งหมายถึง

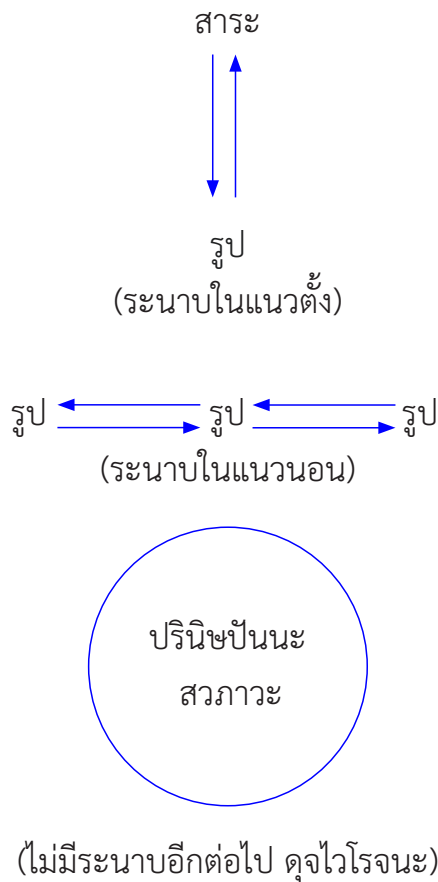
²⁶ อุปมาของปฐวีธาตุอันเป็น “เอกลักษณะ” ซึ่งสถิต และแทรกซึมอยู่ใน “พหุลักษณะ” แห่งภวขณะดินเผาทั้งปวงมาจาก มหายานศรัทธาโตปาทศาสตร์ ความว่า: “ดูกรโพธิ (覺) และอนาวโพธิ (不覺) มีทวิลักษณะ ได้แก่ หนึ่ง: ‘เอกลักษณะ’ สอง: ‘พหุลักษณะ’ อันว่า ‘เอกลักษณะ’ ประหนึ่งนานาภวขณะดินเผาย่อมเกิดจากปฐวีลักษณะ (土相) เดียวกัน เช่นเดียวกับมายาภาพต่าง ๆ ของ ‘อนาสวะ’ และ ‘อวิทยา’ อันมี ‘เอกลักษณะ’ (ร่วมกัน) ด้วยเหตุฉะนั้น พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า ‘เหล่าสัตว์ทั้งหลายล้วนบรรลุนิรวาณอยู่แล้วตั้งแต่อนาทิกาล’ (復次覺與不覺有二種相，一同相、二異相。言同相者，如種種瓦器皆同土相，如是無漏無明種種幻用皆同真相。是故佛說：一切眾生無始已來常入涅槃。)(สำนวนของท่านสิกขันนทะ) T32.585c15-18 (no.1667)

²⁷ “การรับรู้ทางประติมานวิทยา” เป็นคำศัพท์ในปรัชญาสมัยใหม่ (Modern Philosophy) หมายถึง การตีความ รูป รส กลิ่น เสียง สัมผัส จากวัตถุภายนอกออกมาเป็นถ้อยคำหรือ “ตัวบท” ในมหายานก็คือ “การรับรู้ทางอายตนะ” คำว่า “อายตนะ” ในภาษาจีนโบราณ แปลว่า “ทางเข้า” (入) หรือ “ฐาน/ที่มั่น” (根/處) เช่น “จักขุอายตนะ” (眼根) “โสตอายตนะ” (耳根) “ฆานอายตนะ” (嗅根) เป็นต้น เท่ากับ “สพายตนะ” ในภาษาบาลี และเท่ากับ “ชทายตนะ” ในภาษาสันสกฤต

²⁸ เหตุที่ต้องรักษาการอธิบายเชิงพื้นที่ (จากบนสู่ล่างหรือล่างสู่บน) ไว้ เพราะคำว่า “สาระ” (理) ที่ถูกใช้โดยท่านฝางจางสะท้อนปรัชญาจีนที่แบ่ง “โลกธาตุ” ออกเป็น “เบื้องบน” (形上) และ “เบื้องล่าง” (形下) นั่นเอง การแบ่งเชิงพื้นที่ดังกล่าวแรกเริ่มมาจาก คัมภีร์แห่งการเปลี่ยนแปลง (周易 ในยุคต่อมาเรียก 易經) และถูกทำให้มีนัยยะของคำว่า “สาระ” โดยนักคิดเสวียนเสวียนในยุคเว่ยจั้นภายหลัง

³⁰ การสืบสายทางจาริตของหฺวาเหยียนมาจากภูเขาคันคังดีสี่ทิศสองลูกในจีน ได้แก่ อู่ไถซาน (五台山) และจงหนานซาน (終南山) สายอู่ไถซานเน้น “รูปและสาระ

คำว่า “เหตุปัจจัย” ของธรรมต่าง ๆ ซึ่งเป็นความสัมพันธ์ในแนวนอนในระนาบเดียวของท่านนาคราชถูก “ปรับเปลี่ยน” และ “ยกระดับ” เป็น “ปรินิษปันนะสวภาวะ” (圓成實性) ที่มีความหมายจำเพาะในแบบอวตังสกะว่า “ไตรสวภาวะเอกธาตุ” (三性一際) (ดูเนื้อหาส่วนที่ 3: “ไตรสวภาวะ” (三性/三自性) อีกครั้งในบทความภาคถัด ๆ ไป) ดังแผนภูมิ:



เป็นอนันตรายะ/แทรกซึมเป็นหนึ่งเดียว” ขณะที่สายจงหนานซานซึ่งเป็นสายของท่านฝ่าจางและเฉิงกวานที่สืบมาจากท่านจื่อเหยียนเน้น “(ระหว่าง) รูปและรูปเป็นอนันตรายะ/แทรกซึมเป็นหนึ่งเดียว” ท่านเฉิงกวานซึ่งใช้เวลาทั้งชีวิตอยู่บนขุนเขาทั้งสองลูกจึงรวบรวมทั้งสองจาริตเข้าไว้ด้วยกัน กลายเป็น “จตุธรรมธาตุ” ได้แก่ (1) “รูปธรรมธาตุ” (事法界) (2) “สาระธรรมธาตุ” (理四界) (3) “อนันตรายธรรมธาตุระหว่างสาระและรูป” (理事無礙法界) และ (4) “อนันตรายธรรมธาตุระหว่างรูปและรูป” (事事無礙法界)

ตารางที่ 1 ระดับของจตุธรรมธาตุ

จตุธรรมธาตุ (四種法界)	(1) “รูปธรรมธาตุ” (事法界)
	(2) “สสารธรรมธาตุ” (理四界)
	(3) “อนันตรายธรรมธาตุระหว่างสสารและรูป” (理事無礙法界)
	(4) “อนันตรายธรรมธาตุระหว่างรูป” (事事無礙法界)

ในเชิงปริชาน แม้ไม่ใช่ “สิ่งลักษณะ” หรือ “สิ่งรูป” ทองก็ยังคงอาศัย การกินที่และเวลาในอันที่จะปรากฏออกมาเป็น “รูป” อยู่ดี เรียกสภาวะดังกล่าว ในภาษาแบบค่านท์ (Kant ค.ศ. 1724-1804) ว่า “transcendental logic” อัน หมายความว่า การกินที่และเวลาอันมี “สภาวะ” ถูกถ่ายโอนเข้าไปฝังอยู่ภายใน สำนักของมนุษย์ ที่น่าสนใจคือการกินที่และเวลาที่สัมพันธ์กับสำนักที่รองรับ สภาวะดังกล่าว สำนักอวตังสกะกลับเรียกว่า “เอกจิต” บ้าง “ตถาคตครรภจิต” บ้างใน “เอกธรรมธาตุ” ขณะที่ค่านท์เห็นว่า เงื่อนไขดังกล่าวเป็น “ข้อจำกัด” ของสิ่งสูงสุด (Supreme Being) ที่ถูกปลูกถ่ายเข้าไปยังสำนักของมนุษย์ “ข้อ จำกัด” ดังกล่าวเมื่อถูกอธิบายออกมาในรูปของ “transcendental logic” กลับ กลายเป็น “เจตจำนงเสรี” (free will) ของมนุษย์ในอันที่จะทำให้มนุษย์พบกับ “อิสรภาพ” ภายในพรมแดนที่จำกัดอีกคำรบหนึ่ง นับเป็นอัจฉริยภาพของทั้ง ค่านท์และฝ่าจาง ท่านหนึ่งอธิบาย “สภาวะ” ของทุกสิ่งผ่าน “transcendental logic” ในสภาวะที่มนุษย์สัมพันธ์กับสิ่งสูงสุดเพื่อหล่อเลี้ยงคริสตเทววิทยาไว้³¹

³¹ ในความเห็นของผู้วิจัย คำที่มาจากกรีกของค่านท์สองคำที่อาจแปลแนวคิด ว่าด้วย “สสาร” และ “รูป” ของท่านฝ่าจางในระดับหนึ่งคือ “noumena” และ “pheno- mena” แต่ด้วยเหตุที่ทั้งสองถูก “โอบล้อม” ไว้ในพรมแดนของ “transcendental logic” ที่มี “สภาวะ” ในจิตของ “สิ่งสูงสุด” จึงไม่สามารถนำสองคำนี้ไปแปลแนวคิดด้วย “สสาร” และ “รูป” ใน “ธรรมธาตุปัจจุสมุปบาท” ของท่านฝ่าจางได้ทั้งหมด จึงจำเป็นต้องพิจารณา

ขณะที่อีกท่านก็อธิบาย “สวภาวะ” ของทุกสิ่งผ่านความสัมพันธ์ภายใน “ธรรมธาตุ ปฏิจจสมุปบาท” จนกลายเป็น “อลักษณะธรรม” (無相法) เพื่อเจริญ “มหายาน ศรัทธาโตปะทชะ” เช่นกัน นี่เป็นเหตุผลที่ว่า เราสามารถเข้าใจ “ศูนยตาธรรม” ผ่าน “สวภาวะ” อันปรากฏผ่าน “รูป” ในลักษณะของ “อนันตริยะ/การแทรกซึม เป็นหนึ่งเดียว” (無礙) ก็ได้โดยไม่ต้องปฏิเสธว่า “รูป” เป็นอนัตตาลักษณะตั้งแต่ ต้นผ่านหลักแห่ง “ไตรลักษณ์” เหมือนชาวหินยาน (ที่เห็นว่า “รูป” ไม่มีลักษณะ หรือภาวะ)

ความแตกต่างทางแนวคิดดังกล่าวกลายเป็นจุดที่แยกขาดระหว่างเถรวาท กับชาวอวตังสกะโดยปริยาย กล่าวคือ (1) ชาวอวตังสกะแยกขาดจากสำนักสัตย สิทติ (成實宗) ของเสาตรานติกะ (經量部) ที่เห็นว่า “รูป” ไม่มี “สวภาวะ” ตั้งแต่ต้น แต่เป็นแค่การมาประชุมของกองหรือเบญจขันธ์ (2) ชาวอวตังสกะแยกขาดจาก สำนักกถิธรรมโกสะ (俱舍宗) ของสรวาสตีวาท (說一切有部) ที่เห็นว่า วิบากใน “ตริภูมิ” อันเกิดจากอุปาทาน (อันเกิดจากเบญจขันธ์ที่ดำรงอยู่ในอนัตตาลักษณะ/ สันตติลักษณะ) ถูกรองรับได้ด้วยตริกาล (อดีต ปัจจุบัน และอนาคต) ที่มีอยู่อย่าง

เป็นกรณี ๆ ไป

ผู้วิจัยยังนึกถึงอีกคำที่อาจจะแปลแนวคิดด้วย “สาระ” และ “รูป” ของท่าน ฝ่าจางในระดับหนึ่ง คือ คำว่า “Idea” หรือ “Ideal” ที่อาจจะแปลว่า “รูปแบบ” (Form) ในความหมายที่เป็นสากลกับ “contents” ที่อาจจะแปลว่า “รูปต่าง ๆ” หรือ “รูปปรากฏ” ที่อยู่ภายใน “รูปแบบ” อันเป็นสากลของเพลโต (Plato ประมาณ 428/427-348/347 ก่อน คริสตกาล) เช่น ภาชนะต่าง ๆ ที่กลมเป็นแค่ “พหุลักษณะ” ที่ปรากฏใน “รูปแบบ” หรือ “Ideal” ของความกลม “Ideal” คือ 理 และ “contents” คือ 事 แต่ก็ดูเหมือนว่า จะใช้ไม่ได้ทุกกรณี เพราะเพลโตโดยกโลกแห่ง “Ideal” ไว้อยู่เหนือ “โลกปรากฏ” และกดทับ “โลกปรากฏ” ไว้โลกแห่ง “Ideal” จึงมีสถานะที่สูงกว่า “โลกปรากฏ” ในจิตนิยม ขณะที่ สถานะของ 理 และ 事 เท่าเทียมกันใน “ธรรมธาตุปฏิจจสมุปบาท” ดังนั้นไม่ว่าจะใช้คำ ของค่ายไหนก็ดูจะเป็นปัญหาในการอธิบายแนวคิดของท่านฝ่าจาง เนื่องจากคำในแต่ละ ค่ายไม่สามารถอธิบายไปได้ตลอดรอดฝั่ง

ถาวร³² และรูปที่เกิดดับในอนัตตลักษณะ/สันตติลักษณะก็ย่อมถูกรองรับไว้ด้วย
สามกาลที่ถาวรเช่นกัน³³ ขณะที่ชาวอวตังสกะเห็นว่า “ตรีภูมิ” เป็น (เพียง) “จิต
(สร้าง)” (ดูในข้อ (2) “กรรมปฏิจสมุปบาท” ในหน้าถัด ๆ ไป) และทำให้นิกาย
อวตังสกะเป็นเอกเทศทางแนวคิดจากนิกายอื่น ๆ ในมหายาน เช่น โยคาจารย์
ดังจะอธิบายในหัวข้อย่อยถัด ๆ ไป

ตัวอย่างข้างต้นคือหนึ่งใน “ธรรมธาตุปฏิจสมุปบาท” (法界緣起) “ธรรมธาตุ
ปฏิจสมุปบาท” เป็นพัฒนาการที่ต่อเนื่องมาจาก “ภูตตถตา/พุทธตถตา/ตถตา/

³² ในคัมภีร์ มหาวิภาชา ของนิกายสรวาสตีวาทเองก็กล่าวถึงวิวิาทะเกี่ยวกับ
แนวคิดสรรพสิ่งที่มิอยู่ในไตรกาลโดยซักถามว่า “หากไตรกาลไม่มีอยู่จริงในขณะที่วิบากเหตุ
ปรากฏขึ้น ณ ปัจจุบัน จะได้รับวิบากผลในกาลใด” เป็นต้น (T27.393a)

³³ รูปที่เกิดดับในอนัตตลักษณะ/สันตติลักษณะมีอยู่จริงในสามกาล ส่วนชั้น 5
อายตนะ 12 ธาตุ 18 อินทรีย์ 22 ก็มีสภาวะ มาจาก อปรีนิปผันนกลา ใน กลาวัตถุอรธรรค
ดังนี้

“มีความเห็นของพวกอุตตราปณะ (พวกที่อยู่ทางด้านเหนือ)
บางพวกและพวกเหตุวาททั้งหลายที่ว่า ‘ทุกข์เท่านั้นเป็นปรีนิปผันนนะ
(สำเร็จมาจากเหตุ) ส่วนธรรมที่เหลือ คือ ชั้น 5 อายตนะ ธาตุ อินทรีย์
เป็นอปรีนิปผันนนะ (ไม่สำเร็จจากเหตุ) เพราะอาศัยคำ (ที่ผู้เป็นศาสดา
ในปาฐะ) ว่า

‘ก็ทุกข์เท่านั้นย่อมเกิดขึ้น ทุกข์เท่านั้นย่อมตั้งอยู่ และย่อมดับไป
นอกจากทุกข์ไม่มีอะไรเกิด นอกจากทุกข์ไม่มีอะไรดับ’

... (สกวาทิ) ได้กล่าว (สอบถามไป) ว่า ‘รูปไม่ใช่ไม่เที่ยง
(ใช่ไหม)’ เป็นต้น เพื่อท้วงว่า หากรูปเป็นอปรีนิปผันนนะ คงไม่มีสภาวะ
ที่เรียกว่า ‘ไม่เที่ยง’ เป็นต้น”

ข้อความข้างต้นชี้ว่า นอกจากทุกข์ที่เป็น “ปรีนิปผันนนะ” แล้ว สิ่งอื่น ๆ ที่เหลือ
ทั้งหมดเป็น “อปรีนิปผันนนะ” (มิโตะโมะ เคนโย, “กำเนิดนิกายสรวาสตีวาท (2),” แปลโดย
เมธี พัทธกษิธีธรรม, วารสารธรรมธารา, ปีที่ 3, ฉบับที่ 2 (ฉบับรวมที่ 5), (กรกฎาคม -
ธันวาคม 2560): 57.)

ตถาคตครรภปัจจุสมุปบาท”³⁴ (真如/如來藏緣起) และ “ภูตตถตา/พุทธตถตา/

³⁴ คำว่า “ภูตตถตา” (真如) เป็นคำภาษาสันสกฤตที่ชาวไทยไม่คุ้น ในสังคมไทยยังปรากฏคำว่า “พุทธตา” แต่คำว่า “พุทธตา” (buddhata) มิได้มีความหมายเหมือนกับ “ภูตตถตา” / “ตถตา” (真如) แต่มีความหมายว่า “พุทธกาย” (佛體) หรือ “พุทธภาวะ” (佛體性) เช่น “เอก-พุทธตา” (eka-buddhata/一佛) แปลว่า “พุทธภาวะอันเป็นเอกัตถะ” ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า อาจจะมาจากคำว่า “พุทธะ” สมาสกับ “ตถตา” กลายเป็น “พุทธตา” อย่างไรก็ตาม เมื่อสืบลึกเข้าไปในระดับของการแปลข้ามวัฒนธรรม คำว่า “พุทธตา” (แบบเต็มคำ) ปรากฏน้อยในคัมภีร์ฝ่ายมหายานฉบับภาษาสันสกฤต เพราะมักจะลดรูปเป็นคำอื่น เช่น “พุทธत्व” (buddhatvam) “พุทธวะ” (buddhatva) เป็นต้น

คำว่า “พุทธตถตา” ไม่ปรากฏในคัมภีร์ฝ่ายมหายานฉบับภาษาสันสกฤต ในคัมภีร์ฝ่ายมหายานฉบับภาษาสันสกฤต ใช้คำว่า “ภูตตถตา” “ตถตา” หรือ “ตถาคต” เมื่อนำมาแปลผ่านภาษาจีนโบราณ สมณจีนแปลว่า 真如 บ้าง 如實 บ้าง 如來 บ้าง คำแปลทั้งสามมีนัยยะที่ต่างกันเล็กน้อย คำว่า “พุทธตถตา” ยังเป็นการสมาสที่พอจะอ่านได้เข้าใจ ใน *อวตังสกุสูตร* ใช้คำว่า “ตถาคตปริชาน” (如來智慧) แต่ใน *มหายานศรัทธาปาฐศาสตร์* ใช้คำว่า “พุทธปริชาน” (佛智) คำว่า “ตถาคต” กับ “พุทธะ” จึงมีความหมายที่ทะลุถึงกันและกัน ต่างแสดงความหมายของ “ตถาคตโตตปัตติสัมภวะ” อันเป็นภาวะสัมปันนะระหว่างเหล่าสัตว์กับพระพุทธเจ้าผ่าน “ตถาคตปริชาน” (如來智) ในอันที่จะตื่นรู้ใน “นิรลักษณะ” (แห่งสรรพสิ่ง) ผ่าน “พุทธธาตุ”

สำหรับคำว่า “ภูต” ใน “ภูตตถตา” ก็มี 2 นัยยะ: (1) “ความเป็นจริง” (實) นัยยะนี้เป็นนัยยะที่พบบ่อยที่สุด เช่น คำว่า “ยถาภูตัม” (如實) แปลว่า “ปรากฏตามความเป็นจริง” เช่น “ยถาภูต-ปริชาน” (yathābhūta-parijāna) แปลว่า “ปริชานที่หยั่งเห็น (เช่นนั้น) ตามความเป็นจริง” คำว่า 如實 ในภาษาจีนโบราณตรงกับความหมายนี้ที่สุด ขณะที่ 真如 และ 如來 มีความหมายที่ลอยห่างออกไปเล็กน้อย (2) “การเผย” / “การปรากฏ” ไกลเคียงกับคำว่า “วิวรรณ์” (顯) แต่มีการใช้คนละแบบ ความหมายนี้เข้าใจได้ผ่านภาษาไทยบางคำ เช่น “ภูตพราย” หรือ “ภูตผี” ในพระไตรปิฎกฉบับภาษาบาลี ก็ปรากฏคำว่า “ภูตรูป” หรือ “ภูตกลีณ 4” ได้แก่ ปฐวี อาโป เตโช และวาโย (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต), *พจนานุกรมพุทธศาสตร์* (ฉบับประมวลศัพท์), พุทธศักราช 2564, พิมพ์ครั้งที่ 35. อ้างคำว่า “ภูตรูป, ภูตกลีณ.”)

ตถตา/ตถาคตครรรภ์ปฏิจสมุปบาท” ก็เป็นพัฒนาการที่ต่อเนื่องมาจาก “อาลยปฏิจสมุปบาท” (賴耶緣起) และ “อาลยปฏิจสมุปบาท” ก็เป็นพัฒนาการที่ต่อเนื่องมาจาก “กรรมปฏิจสมุปบาท” (業感緣起) และ “กรรมปฏิจสมุปบาท” ก็เป็นพัฒนาการที่ต่อเนื่องมาจาก “ปฏิจสมุปบาท” (緣起) อีกที่ เขียนเป็นลำดับได้ดังนี้: (1) “ปฏิจสมุปบาท” (2) “อาลยปฏิจสมุปบาท” (3) “กรรมปฏิจสมุปบาท” (4) “ภูตตถตา/พุทตถตา/ตถตา/ตถาคตครรรภ์ปฏิจสมุปบาท” และ (5) “ธรรมธาตูปฏิจสมุปบาท” พัฒนาการที่ยาวนาน และซับซ้อนของทั้งห้าไม่ใช่หัวใจของบทความนี้ ผู้แปลจะสรุปอย่างกระชับ และอธิบาย “ปฏิจสมุปบาท” ประเภทต่าง ๆ ในส่วนที่เกี่ยวกับสำนักอวตังสกะเท่านั้น

ตารางที่ 2 พัฒนาการของปฏิจสมุปบาท

พัฒนาการของปฏิจสมุปบาท	(1) “ปฏิจสมุปบาท” (緣起)
	(2) “กรรมปฏิจสมุปบาท” (業感緣起)
	(3) “อาลยปฏิจสมุปบาท” (賴耶緣起)
	(4) “ภูตตถตา/พุทตถตา/ตถตา/ตถาคตครรรภ์ปฏิจสมุปบาท” (真如/如來藏緣起)
	(5) “ธรรมธาตูปฏิจสมุปบาท” (法界緣起)

(1) “ปฏิจสมุปบาท” (緣起) เป็นผลมาจากความพยายามที่จะออกจากแนวคิดแบบฮินดู 2 ประการ นั่นคือ (ก) “ปรินามเวท” ที่เห็นว่า สิ่งหรือปรากฏการณ์ต่าง ๆ (ที่มีอยู่ในปัจจุบัน) ย่อมวิวัฒนามาจาก “เหตุ” อันเป็น “ภววิสัย” และ (ข) “อาร์ัมภเวท”³⁵ ที่เห็นว่า สิ่งหรือปรากฏการณ์ต่าง ๆ สามารถมี/ดำรง

³⁵ คำว่า “อาร์ัมภะ” แปลว่า “ก่อน” หรือ “มีอยู่ก่อน” ในความหมายที่ว่า มีอยู่ก่อนหน้าโดยไม่ต้องอาศัยเหตุ บางทีก็เรียกว่า “อเหตุ” แนวคิดแบบ “อาร์ัมภะ” ไม่ได้มีอยู่

อยู่ได้ด้วยตัวมันเองโดยไม่ต้องมี “เหตุ” แบบแรกในสารบบของฮินดู เรียกว่า “เวทานตะ” หรือ “สาขยะ”³⁶ แบบที่สอง เรียกว่า “อุจเฉทวาทีน” ตามลำดับ “ปฏิจจสมุปบาท” ในความหมายของพระพุทธเจ้าไม่ใช่ทั้งสองแบบในความหมายอันเป็นนวัตกรรณที่ว่า ทุกสิ่งดำรงอยู่ภายในเงื่อนไขหรือที่เรียกว่า “เหตุ-ปัจจัย”³⁷ แนวคิดที่ว่าด้วย “เหตุ-ปัจจัย” ทำให้ทั้ง “ปริณามเวท” และทั้ง

แต่ในสารบบแบบฮินดูเท่านั้น แม้แต่นักคิดในจินโบราณ เช่น กัวเซียง (郭象 ค.ศ. 252-312) ซึ่งเป็นนักอรรถาธิบายคัมภีร์ จวงจื๊อ ก็เห็นว่า สรรพสิ่งปรากฏออกมาเป็นเช่นนั้น โดยไม่ต้องมีเหตุ เรียกว่า 自生 ซึ่งแปลตรงตัวว่า “เกิดเอง” กัวเซียงเรียกปรากฏการณ์ดังกล่าวว่า “ธรรมชาติ” (自然) ผ่านความหมายตามตัวอักษรว่า “เป็นเช่นนั้นโดยตัวมันเอง” คำว่า 自 ณ ที่นี้ เป็นคำวิเศษณ์ แปลว่า “โดยตนเอง” หรือ “ด้วยตนเอง” คำว่า 然 ณ ที่นี้ เป็นคำกริยา แปลว่า “เป็นเช่นนั้น” (ดูที่ Zai Lianzhang 載璉璋, “Guo Xiang de zishengshuo yu xuanminglun 郭象的自生說與玄冥論 (ว่าด้วยทุกสิ่งเกิดเองและแนวคิดแบบเสวียนหมิงของกัวเซียง),” *Zhongguowenzheyanjiu jikan* 中國文哲研究集刊 (Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy), 9, (September 1995): 42.) กัวเซียงกล่าวว่า: “สรรพสิ่งล้วนเกิดเอง ไม่มีที่มาจากแหล่งใด” (物各自生而無所出焉) “สิ่งที่สร้างสรรพสิ่งไร้ผู้สร้าง กระนั้นสรรพสิ่งล้วนเกิดได้ด้วยตัวมันเอง” (造物者無主，而物各自造) อรรถกถาของกัวเซียงเป็นการโต้กลับสองแนวคิดที่แพร่หลายอยู่ในขณะนั้น นั่นคือ (1) “เชิดชูความมี ดูแคลนความไร้” (貴有濺無) และ (2) “เชิดชูความไร้ ดูแคลนความมี” (貴無濺有)

³⁶ คำว่า “สาขยะ” แปลว่า “นับ” ในความหมายที่ว่า ทุกสิ่งนับได้ เพราะมี “มูลเหตุ”

³⁷ คำว่า “เหตุผล” (因果) ในแนวคิดแบบ “ปฏิจจสมุปบาท” มิได้มีความหมายว่า มีผลอันเกิดจากเหตุ (อันเที่ยงแท้) หรือมีเหตุ (อันเที่ยงแท้) ที่สร้างผล แต่หมายความว่า ทั้งเหตุ (ที่เป็นประธานของประโยค) และผล (ที่เป็นกรรมของประโยค) ต่างอยู่ภายในเงื่อนไขอันเป็น “มณฑล” ที่ “โอบล้อม” และ “หล่อเลี้ยง” ความสัมพันธ์ระหว่าง “เหตุ” และ “ผล” ไว้ ดังแผนภูมิ: เหตุ (因) — ปัจจัย (緣) — ผล (果) ดังนั้นจึงหยาบเกินไปที่พูดว่า พระพุทธศาสนาเสนอแนวคิดที่ว่าด้วย “เหตุผล” แต่ควรพูดว่า พระพุทธศาสนาเสนอแนวคิดที่ว่าด้วย “เหตุปัจจัย”

“อาร์มภเวท” ตั้งอยู่ไม่ได้ในทางทฤษฎี กล่าวคือ จะว่ามีเหตุอันเป็นสากลภาวะอันเป็นอนันตะ (ซึ่งผลิตสิ่งที่ตามมาทั้งปวงโดยที่ตัวมันหลุดออกจากเหตุ) ก็มีใช้ แต่จะว่า ไม่มีเหตุใด ๆ ทั้งปวงมารองรับปรากฏการณ์ต่าง ๆ (ที่มีอยู่) ก็มีใช้อีกเช่นกัน ทางสายกลางดังกล่าวสะท้อนผ่านคำว่า “ปัจจยาการ” ซึ่งหมายถึงอาการที่ทุกสิ่งดำรงอยู่ภายในเงื่อนไข ความเป็นเงื่อนไขดังกล่าวทำให้ “ปฏิจจสมุปบาท” หลุดจากกับดักอันเกิดจากเหตุนิยมและอเหตุนิยม³⁸ และกลายเป็น “อนัตตา” (ในคำของเถรวาท)

ต่อมา “ปฏิจจสมุปบาท” ที่แต่เดิมมีความหมายอย่างเรียบง่ายข้างต้นถูกให้ อรรถาธิบายผ่านนิยายต่าง ๆ อย่างสลับซับซ้อน และยาวนานหลายร้อยปี ชาวอวตัสกะจัดกลุ่มแนวคิดที่เป็นพัฒนาการต่อมาว่า “กรรมปฏิจจสมุปบาท”

³⁸ การที่ “เหตุนิยม” เห็นว่า ผลต่าง ๆ ย่อมเกิดจากเหตุ (ที่แท้) ก่อให้เกิดศาสนาเอกเทวนิยมในเวลาต่อมา และทำให้ความรอดแบบเอกเทวนิยมถูกอธิบายว่า ภายใน “ผล” มี “เหตุ” แฝงอยู่ เรียกว่า “อันตะ” (telos) ในสภาพที่เรียกว่า “แทรกซึมอยู่ระหว่างกัน” (immanence) “เหตุ” จึงกลายเป็นเป้าหมายภายในตัวเองผ่าน “เทศะจลนะ” (locomotive) เช่น ผลของมะม่วงย่อมดำรงอยู่ภายในเมล็ดของมะม่วงในอันที่จะวิวัฒน์เป็นมะม่วงอย่างสมบูรณ์ ความเห็นที่ว่า ภายใน “เหตุ” มี “ผล” และภายใน “ผล” ย่อมแสดง “เหตุ” ส่งผลทำให้ความรอดในแบบเอกเทวนิยมเป็น “ปรินามเวท” แบบหนึ่ง นั่นคือ การกลับไปหา “เหตุ” และ “เทศะจลนะ” ที่ชาวพุทธเห็นว่าเป็น “อนิจจังภาวะ” ที่เป็น “สภาพธรรมชาติ” ก็ถูกมองใหม่ว่าเป็น “คำสาป” (curse) การกลับไปหา และเป็นหนึ่งเดียวกับ “เหตุ” คือ การหลุดพ้นจาก “คำสาป”

สำหรับ “อเหตุนิยม” เช่นที่กัวเซียงนำเสนอในเชิงอรรถก่อน ๆ หน้าที่ว่า สรรพสิ่งเกิดเองโดยไม่ต้องมีเหตุ และการไม่มีเหตุคือสภาวะตามธรรมชาติที่เรียกว่า “เต๋า” (道) ก็สัมพันธ์กับจริยศาสตร์อย่างแน่นแฟ้น กล่าวคือ เมื่อทุกสิ่งเป็นเช่นนั้นโดยตัวมันเอง มนุษย์ควรจะรักษาไว้ซึ่งจิตอันไร้ซึ่งความทะยานอยาก (無心) เพื่อจะได้พบกับอิสราภาพ (逍遙) อันเป็นหนึ่งเดียวกับเต๋า (ดูที่ Zai Lianzhang 載璉璋, “Guo Xiang de zishengshuo yu xuanminglun 郭象的自生說與玄冥論 (ว่าด้วยทุกสิ่งเกิดเองและแนวคิดแบบเสวียนหมิงของกัวเซียง),”: 62-72.)

หมายเหตุ: เพื่อให้ผู้อ่านเห็นโครงสร้างการนำเสนอในภาคแรก และถัด ๆ ไปอย่าง
สมบูรณ์ และเพื่อให้สื่บค้นภายหลังอย่างง่ายดาย ผู้วิจัยใส่ลำดับหัวข้อทั้งหมด
ของบทความไว้ในภาคผนวก

บรรณานุกรม

• ภาษาไทย

1. หนังสือ

พระอนุรุธะ และพระสุมังคละ. *อภิธัมมตถสงคหปาลิยา สห อภิธัมมตถวิภาวินี นาม อภิธัมมตถสงคหฎีกา*. กรุงเทพมหานคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย, 2542.

อุชา โลหะจรรณ. *พระถังซำจั๋ง ชีวิตจริงไม่อิงนิยาย*. กรุงเทพมหานคร: สุขภาพใจ, 2551.

2. พจนานุกรม

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต). *พจนานุกรมพุทธศาสน์* (ฉบับประมวลศัพท์). พิมพ์ครั้งที่ 35. ม.ป.ท.; ม.ป.พ., 2564.

<http://www.watnyanaves.net/uploads/File/books/pdf/268-Buddhist-Dictionary-Buddhist-Terms-Pr.35.pdf>.

3. บทความ

นิพัทธ์ แยมเดช และ จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา. “จารึกปราสาทพิมานอากาศของ พระนางศรีอินทรเทวี: สารัตถะและความสำคัญในการสดุดีพระเกียรติ พระเจ้าชัยวรมันที่ 7.” *วารสารไทยคดีศึกษา*, ปีที่ 15, ฉบับที่ 2, (กรกฎาคม - ธันวาคม 2561): 92-142.

พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย. “สมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท,” *วารสารธรรมธารา*, ปีที่ 3, ฉบับที่ 1 (ฉบับรวมที่ 4), (กรกฎาคม - ธันวาคม 2560): 194-230.

มิโตะโมะ เคนโย. “กำเนิดนิกายสรวาสติวาท (2),” แปลโดย เมธี พัทธกษิระธรรม. *วารสารธรรมธารา*, ปีที่ 3, ฉบับที่ 2 (ฉบับรวมที่ 5), (มกราคม - มิถุนายน 2560): 48-76.

เมธี พัทธกัษิระธรรม และ สมบัติ มั่งมีสุขศิริ. “คัมภีร์มูลมัยมกการิกา: คำแปล
โคลงที่ 1.1-1.2 และคำแปลอรรถาธิบายของคัมภีร์ประสันนปทา,” *วารสาร
ปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น*, ปีที่ 5 ฉบับที่ 2, (กรกฎาคม -
ธันวาคม 2563): 43-60.

4. วิทยานิพนธ์

ละอองดาว นนทะสร. “การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์ รัตนโคตรวิภาค มหยาโนตตร
ตันตรศาสตร์.” วิทยานิพนธ์ปริญญาดุขฎิบัณฑิต, สาขาวิชาสันตฤตศึกษา
ภาควิชาภาษาตะวันออก มหาวิทยาลัยศิลปากร, 2561.

• ภาษาต่างประเทศ

ภาษาจีน

1. หนังสือ

MATSUMOTO, Shiro 松本史郎. *Yuanqi yu kong* 緣起與空 (ปฏิจจสมุปปาทและ
ศูนยตา). Translated by Shao Ping 肖平, Yang Jinping 楊金萍. Beijing:
Zhongguo renmin daxue shubanshe 中國人民大學出版社, 2006.

2. บทความ

LIN, Yicheng 林益丞. “Zhanzhuan yu juanshe—yi *Huayanjingguanmai yiji*
yu *Huayanjingshu wei bijiao* 展轉與卷攝——以《華嚴經關脈義記》與澄觀
《華嚴經疏》為比較 (พัฒนาและหลอมรวม——การศึกษาเปรียบเทียบ
ระหว่าง บันทึกว่าด้วยการพัฒนาการทางความหมายแห่ง อวตังสฤตฤตร และ
อวตังสฤตฤตฤฎิกา ของเจิงกวาน).” *Zhonghua foxue yanjiu* 中華佛學研究
(Chung Hwa Buddhist Journal), 22, (2021): 31-66.

ZAI, Lianzhang 載琿璋. “Guo Xiang de zishengshuo yu xuanminglun 郭象的自生說與玄冥論 (ว่าด้วยทุกสิ่งเกิดเองและแนวคิดแบบเสวียนหมิงของกัวเซี่ยง).” *Zhongguowenzheyangjiu jikan* 中國文哲研究集刊 (Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy), 9, (September 1995): 39-78.

3. พจนานุกรม

Fo Guang Shan quanqiu zixunwang 佛光山全球資訊網 (Fo Guang Shan Online Service). “Fo Guang Dacidian 佛光大辭典 (The Fo Guang Dictionary of Buddhism).” Accessed September 18, 2022. https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx.

4. ข้อมูลจากเว็บไซต์

Fojiao dianzi fodian jijinhui 佛教電子佛典基金會 (Comprehensive Buddhist Electronic Text Archive Foundation). *CBETA Online* (ฐานข้อมูลคัมภีร์พุทธจีน). Accessed on September 18, 2022. <https://cbeta-online.dila.edu.tw/zh/>. (permanent link)

Zhongguo zhexueshu dianzihua jihua 中國哲學書電子化計劃 (Chinese Text Project). Accessed on September 18, 2022, <https://ctext.org/zh>. (permanent link)

ภาษาอังกฤษ

1. หนังสือ

CHANG, Garma. *The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1971.

2. บทความ

- LAI, Whalen. "Chinese Buddhist Causation Theories: An Analysis of the Sinitic Mahāyāna Understanding of Pratitya-samutpāda." *Philosophy East and West*, Vol. 27, no. 3, (July, 1997): 241-264.
- SWANSON, Paul L.. "Zen is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature." *Numen*, Vol. 40, (1993): 115-149.
- TAKASAKI, Jikidō (高崎直道). "The Tathāgatōtpattisambhava-nirdeśa of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhā - with Special Reference to the Term of 'tathāgata-gotra-sambhava'." *Indoguku Bukkyōgaku Kenkyū*, Vol. 7, no. 1, (1958).

ภาคผนวก

ลำดับหัวข้อ

1. บทนำ: การส่งผ่านตัวบท และการแปลข้ามวัฒนธรรมสันสกฤต-ฮั่น
2. ฝ่าจางในประวัติพระพุทธศาสนาของจีน
3. ทฤษฎีแบบหว่าเหยียนใน มหาไวปุลย พุทธาวตังสกุสูตร สุวรรณสิงห์ปริเฉท
 เนื้อหาส่วนที่ 1: ปฏิจจสมุปบาท (緣起)
 - (1) “ปฏิจจสมุปบาท” (緣起)
 - (2) “กรรมปฏิจจสมุปบาท” (業感緣起)
 - (3) “อาลยวิญญานปฏิจจสมุปบาท” (賴耶緣起)
 - (4) “ภูตตถตา/พุทธตถตา/ตถตา/ตถาคตครรภ์ปฏิจจสมุปบาท” (真如/如來藏緣起)
 - (5) “ธรรมธาดุปฏิจจสมุปบาท” (法界緣起)
- เนื้อหาส่วนที่ 2: รูปศูนยตา (色空) หรือศูนยตาแห่งรูป
- เนื้อหาส่วนที่ 3: ไตรสวภาวะ (三性/三自性)
 - (1) ปริกัลปิเต สวภาวะ (遍計所執性)

(2) ปรัตันตระ สวภาวะ (依他起性)

(3) ปรินิชปันนะ สวภาวะ (圓成實性)

เนื้อหาส่วนที่ 4: นิรลักษณ์ (無相)

เนื้อหาส่วนที่ 5: อชาติกะ (無生)

เนื้อหาส่วนที่ 6: ปัญจวาทะ (五教)

(1) “อวิชาธรรมสาวกวาทะ” (愚法聲聞教)

(2) “มหายานปฐมวาทะ” (大乘始教)

(3) “มหายานอันติมวาทะ” (大乘終教)

(4) “มหายานโพธิวาทะ” (大乘頓教)

(5) “เอกยานสัมบูรณ์วาทะ” (一乘圓教)

เนื้อหาส่วนที่ 7: ทศรหัสย (十玄)

(1) “สมกาลบริบูรณ์สหสัมพันธ์ทวาร” (同時具足相應門)

(2) “สรรพคุณเอกพหุบริบูรณ์คุณทวาร” (諸藏純雜具德門)

(3) “เอกพหุสัมภาวะอเนกัตถทวาร” (一多相容不同門)

(4) “สรรพธรรมอนันตรายอิสระทวาร” (諸法相即自在門)

(5) “รหัสยศักยวิวรรณ์บริบูรณ์ทวาร” (祕密隱顯俱成門)

(6) “อณูสัมภาวะปฏิสถานทวาร” (微細相容安立門)

(7) “อินทรรัตนขาละวิสัยทวาร” (因陀羅網境界門)

(8) “อุทาหรณ์วิวรรณ์ธรรมวิมุกติทวาร” (託事顯法生解門)

(9) “ทศโลกธาตุธรรมอเนกัตถสัมปันนะทวาร” (十世隔法異成門)

(10) “เอกจิตปวีรรัตนสุยวัสละทวาร” (唯心迴轉善成門)

เนื้อหาส่วนที่ 8: ลักษณะหก (六相)

เนื้อหาส่วนที่ 9: จำเรญโพธิ (成菩提)

เนื้อหาส่วนที่ 10: สุนิรวาณ (入涅槃)

4. บทแปลพากย์ไทย

5. สรุป