

ธรรมธारा

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา

ฉบับที่ 1

พุทธศักราช 2558

สำนักการศึกษา

วัดพระธรรมกาย จ.ปทุมธานี

ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา

ISSN 2408-1892

พิมพ์ครั้งแรก 1 มิถุนายน พ.ศ. 2558 วันวิสาขบูชา
จำนวน 2,000 เล่ม

ลิขสิทธิ์ มูลนิธิธรรมะคุ้มครองโลก

บรรณาธิการ พระมหาสมชาย ฐานวุฑฺโฒ

ที่ปรึกษา พระมหาธนา เตชธมฺโม, พระมหาวิเชียร นาถโกโร,
พระมหาอภิชาติ ฐานสุโภ, พระมหาสมคิด ชยาภิรัตน์

ผู้ช่วยบรรณาธิการ สุทัศน์ อร่ามรัตน์, ภักธิดา แรงทน

กองบรรณาธิการ พระวัชรพันธ์ ชุตินฺธโร, พระมหาศุภเกียรติ สุกกิตติโก,
ผศ.ดร.นุจาร์ ประสิทธิ์พันธ์, สุมาลี พลราษฎร์, ทพญ.ดร.ขมาดี เจริญศรีเศรษฐ์,
ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม, ดร.บรรเจิด ขวลิตรเรืองฤทธิ์, ดร.สุชาติา ศรีเศรษฐวรกุล,
ดร.รัฐพี พัฒนธนวงศ์, นิชชาภัทร เอื้องคำใส, งามตา ธนันทนสูตร,
สุมาลี สุขอร่าม, มนรดา แก้วบุตตะ

ฝ่ายศิลปกรรม พระมหาจตุภูมิ สุนตจิตฺโต, พระมหาอนุสรณ์ สรณงโกโร, พระกานต์ ญาณภาณุโต,
พระมหาธิรพล จิตตวโร, พระพงศ์ธร กิตติพนฺโธ, สันหัด ศักดิ์สาคร

ฝ่ายสมาชิก แผนกบัณฑิตศึกษา สำนักการศึกษา
ศูนย์ภาษาเดลซี (DELC) สำนักการศึกษา
พระรุ่งวิทย์ ญาณวุฑฺโฒ, พระมหาเอกพันธ์ เขมวโส, พระทวีรัตน์ ชยวฑฺฒโน,
พระณรงค์จักร กุสลยุตฺโต, พระกวีศักดิ์ กิตติรุกโข, พระศักดิ์ดา วิชชาโกโร,
เนาวรัตน์ พันธุ์โส, สุภานุลา วิวัฒนสรณมย์, สุชาติา ทองมัลย์,
แสงทิพย์ แซ่เฮ้ง, มัชฌิมาญจน์ ดุนโคกสูง, พิมพกา ศรีกิจวิไลศักดิ์,
สิริวรรณ ศิริภาณาร, ปิยาภรณ์ ว่องวรังกูร

โรงพิมพ์ บริษัท สุขุมวิทการพิมพ์ จำกัด

จัดทำโดย สำนักการศึกษา วัดพระธรรมกาย



บทบรรณาธิการ



การศึกษาวิจัยพระพุทธศาสนาระดับสูง แบ่งได้เป็น 2 แนวใหญ่ ๆ คือ

1. การศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์ (Documentary Research) เป็นการศึกษาค้นคว้าโดยอาศัยแหล่งข้อมูลสำคัญคือ คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา อนุฎีกา ปกรณ์วิเสส รวมถึงคัมภีร์พระพุทธศาสนาของนิกายอื่น ๆ และบันทึกประวัติศาสตร์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้อง
2. การศึกษาวิจัยภาคสนาม (Field Research) เป็นการศึกษาวิจัยเชิงสังคมวิทยา โดยศึกษาความสัมพันธ์ของคำสอน หลักปฏิบัติต่าง ๆ กับการเปลี่ยนแปลงทางทัศนคติ พฤติกรรมของบุคคลหรือสังคมที่เกี่ยวข้อง มีการออกแบบสอบถามสัมภาษณ์บุคคลที่เป็นกลุ่มเป้าหมาย นำผลมาวิเคราะห์ในทางสถิติ

การศึกษาพระพุทธศาสนาในประเทศไทยสมัยก่อน จะเป็นการศึกษาตามจารีตเป็นหลัก คือ ศึกษาทำความเข้าใจคำสอนในคัมภีร์ เพื่อนำมาประพฤติปฏิบัติขัดเกลากิเลส มุ่งสู่หนทางพระนิพพาน

ส่วนการศึกษาวិชาয়พระพุทธศาสนาสมัยใหม่นั้น เพิ่งเริ่มขึ้นเมื่อไม่กี่สิบปีที่ผ่านมาในมหาวิทยาลัยต่าง ๆ โดยนักวิชาการสมัยใหม่ทั้งพระภิกษุและคฤหัสถ์ ที่ได้รับการศึกษาระเบียบวิธีวิจัยสมัยใหม่จากมหาวิทยาลัยในต่างประเทศ แนวโน้มส่วนใหญ่จะออกมาเป็นการวิจัยภาคสนาม ผลงานการศึกษาวิชาয়เชิงคัมภีร์มีค่อนข้างน้อย และมักอาศัยหลักฐานจากคัมภีร์บาลีเป็นหลักเท่านั้น มีน้อยมากที่จะใช้หลักฐานจากคัมภีร์พุทธในภาษาจีน ทิเบต สันสกฤต และภาษาอื่น ๆ ประกอบ ทั้งนี้อาจเป็นด้วยอุปสรรคทางด้านภาษา

ระเบียบวิธีวิจัยพระพุทธศาสนาสมัยใหม่นั้นบุกเบิกขึ้นโดยนักวิชาการตะวันตกเมื่อราว 200 ปีที่ผ่านมา ในช่วงที่มีการติดต่อสัมพันธ์ระหว่างยุโรปกับประเทศในเอเชีย โดยเฉพาะในยุคอาณานิคมที่อังกฤษเข้ามาปกครองอินเดีย ศรีลังกา และพม่า ซึ่งต่อมานักวิชาการตะวันออกก็ได้ไปศึกษาเรียนรู้วิธีการศึกษาวิชาয়แบบนี้จากประเทศตะวันตก

เริ่มจากญี่ปุ่นมีการส่งนักวิชาการไปศึกษาในยุโรปตั้งแต่ประมาณ 120 ปีก่อน และได้กลับมาเปิดสำนักวิจัยพระพุทธศาสนาในมหาวิทยาลัยโตเกียว สร้างนักวิชาการรุ่นใหม่อย่างเป็นระบบ มีผลงานการวิจัยที่โดดเด่นจำนวนมาก นักวิชาการจากไต้หวัน เกาหลี จีน ส่วนใหญ่ก็มาศึกษาต่อที่ญี่ปุ่น ในช่วงหลังสงครามโลกครั้งที่ 2

อินเดีย ศรีลังกา ศึกษาจากยุโรป เพราะเป็นอาณานิคม ส่วนนักวิชาการจากไทยส่วนใหญ่จะไปศึกษาจากอินเดีย ในช่วง 50 ปีที่ผ่านมา

โดยนักวิชาการจากประเทศญี่ปุ่น จีน เกาหลี จะมีข้อได้เปรียบ คือ ความสามารถในการอ่านคัมภีร์พุทธที่เป็นภาษาจีนโบราณ นักวิชาการอินเดีย ศรีลังกาจะมีข้อได้เปรียบอีกแบบหนึ่ง คือ ภาษาแม่ของตนมีรากที่มาเดียวกันกับภาษาบาลีและ

ภาษาสันสกฤต ทำให้เรียนรู้ได้ง่าย ส่วนนักวิชาการชาวไทยและประเทศเถรวาทแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้จะมีพื้นฐานการคิดวิเคราะห์หลักธรรมที่ดี หากทุ่มเทศึกษาจริงจังก็จะประสบความสำเร็จอย่างยิ่งในการค้นคว้าวิจัย ทั้งนี้อาจเนื่องมาจากการศึกษาพระพุทธศาสนาตามจารีตแบบเถรวาท (วิภังคชาติน) ซึ่งมีการคิดวิเคราะห์จำแนกธรรมเป็นปกติอยู่แล้ว ทำให้ซึมซับวิธีการเหล่านี้เข้ามาอย่างเป็นธรรมชาติ

นักวิชาการพุทธชาวตะวันตกนั้นมีจำนวนน้อย เพราะประเทศเหล่านี้ประชากรส่วนใหญ่นับถือศาสนาอื่น ผู้ที่สนใจมาศึกษาวิจัยพระพุทธศาสนาจึงมีจำนวนไม่มาก แต่ผู้ที่มาศึกษาก็มักเอาจริง ทุ่มเทค้นคว้าตลอดชีวิต ส่วนใหญ่จึงมีทักษะภาษาที่ดี รู้ภาษาคัมภีร์หลายภาษา เช่น บาลี สันสกฤต จีน ทิเบต คานธารี เป็นต้น และมีทักษะการวิจัยที่ดี ทำให้มีผลงานวิจัยที่มีคุณภาพสูง

ในสหรัฐอเมริกายุคสงครามเวียดนาม รัฐบาลได้ให้เงินอุดหนุนมหาวิทยาลัยหลายแห่งในการศึกษาวิจัยพระพุทธศาสนา เพื่อจะนำองค์ความรู้มาใช้ในการศึกษาสังคม และเพื่อเอาชนะใจประชาชนในเอเชีย เพราะรู้ว่าพระพุทธศาสนาเป็นรากฐานทางวัฒนธรรม ประเพณี ความคิดความเชื่อที่สำคัญยิ่งของชาวเอเชียโดยทั่วไป การวิจัยส่วนใหญ่จึงเป็นการวิจัยภาคสนามเชิงสังคมวิทยา

สหรัฐอเมริกาจึงเด่นในด้านการวิจัยภาคสนาม ส่วนยุโรปเด่นในด้านการวิจัยเชิงคัมภีร์

ประเทศญี่ปุ่นมีจุดเด่นคือ ประชากรส่วนใหญ่นับถือพระพุทธศาสนาและมีมาตรฐานการศึกษาสูง ปัจจุบันญี่ปุ่นมีนักวิชาการพระพุทธศาสนาจำนวนมากที่สุดในโลก มีผู้ที่ศึกษาถึงระดับปริญญาเอกทางพระพุทธศาสนากว่า 3,000 คน มีสมาคมวิชาการทางพระพุทธศาสนานับสิบแห่ง วารสารทางวิชาการพุทธบางฉบับต้องจำกัดเนื้อที่ให้นักวิจัยแต่ละคนเขียนได้ไม่เกิน 3 หน้า เพราะมีผู้ส่งบทความวิชาการปีละกว่า 300 คน แม้นักวิชาการญี่ปุ่นส่วนใหญ่จะเชี่ยวชาญพุทธมหายานและวัชรยาน แต่ผู้เชี่ยวชาญพระพุทธศาสนาเถรวาทในญี่ปุ่นก็มีจำนวนไม่น้อย ถึงขนาดสามารถ

ตั้งเป็นสมาคมวิชาการพุทธเถรวาทได้ มีการออกวารสารวิชาการพุทธเถรวาทเป็นประจำทุกปี และสามารถแปลพระไตรปิฎกบาลีทั้งหมดเป็นภาษาญี่ปุ่นเสร็จบริบูรณ์ และตีพิมพ์ออกเผยแพร่อีกตั้งแต่ก่อนสงครามโลกครั้งที่ 2 ก่อนที่ประเทศไทยจะแปลพระไตรปิฎกบาลีออกมาเป็นภาษาไทยเสียอีก

ปัจจุบันการศึกษาวิชัยพระพุทธศาสนาระดับสูงในสหรัฐอเมริกาและยุโรปซบเซาลงด้วยข้อจำกัดด้านงบประมาณสนับสนุนจากรัฐบาล จนมีผู้มองกันว่าอนาคตของการศึกษาวิชัยพระพุทธศาสนาจะอยู่ที่ประเทศพุทธ ความหวังของการศึกษาวิชัยทางพระพุทธศาสนาเถรวาทจึงเบนเข็มมาอยู่ที่ประเทศไทย

พระเจ้าพรหมมุนี เจ้าอาวาสวัดพระธรรมกาย มีวิสัยทัศน์ที่กว้างไกล ท่านได้ส่งพระภิกษุไปศึกษาวิชัยพระพุทธศาสนาสมัยใหม่ทั้งทางตะวันออกและตะวันตกมาเมื่อเกือบ 30 ปีที่แล้ว อาตมภาพก็ได้รับมอบหมายให้ไปศึกษาที่ประเทศญี่ปุ่น เมื่อจบการศึกษาระดับปริญญาโทและเข้าศึกษาต่อระดับปริญญาเอกแล้ว การเรียนลงตัวในระดับหนึ่ง จึงได้สร้างวัดไทยในญี่ปุ่นคู่ขนานไปกับการศึกษาด้วย และได้ชักชวนทั้งพระภิกษุและอุบาสกอุบาสิกา อีกหลายสิบท่านไปช่วยงานวัดและศึกษาต่อในประเทศญี่ปุ่น ไต้หวัน และประเทศจีน จนกระทั่งมีทีมงานที่ศึกษาต่อด้านพระพุทธศาสนาจนจบระดับปริญญาเอก 10 กว่าท่าน และได้ส่งให้ไปศึกษาวิชัยเพิ่มเติมในสหรัฐอเมริกาบ้าง ยุโรปบ้าง เพื่อให้เห็นภาพการศึกษาวิชัยพระพุทธศาสนาในหลาย ๆ ทวีป จะได้มีโลกทัศน์กว้างขวาง ซึ่งจะเป็นประโยชน์ต่อการนำมาพัฒนาการศึกษาวิชัยพระพุทธศาสนาระดับสูงในประเทศไทยของเรา

วารสารทางวิชาการฉบับนี้เกิดขึ้นจากผู้ที่สำเร็จการศึกษาแล้ว ได้รวมตัวกันปรึกษาหารือและนำเสนอ อาตมภาพจึงรับเป็นบรรณาธิการช่วยตรวจบทความต่าง ๆ ให้ และต้องขออนุโมทนาขอบคุณศาสตราจารย์ ดร.สมภาร พรมทา ที่ช่วยอ่านงานในส่วนของตัวเอง คณะทำงานก็ตั้งใจทุ่มเททำอย่างดีที่สุด แต่เนื่องจากเป็นฉบับแรกก็คงมีข้อบกพร่องต่าง ๆ ไม่น้อย หวังว่าท่านผู้รู้จะช่วยให้คำแนะนำ เพื่อจะ

ได้ปรับปรุงให้สมบูรณ์ขึ้นในฉบับต่อ ๆ ไป ซึ่งจะเปิดรับบทความจากนักวิชาการทุกสถาบัน

เนื้อหาในวารสารทางวิชาการฉบับนี้ จะเน้นหนักไปทางการศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์ เพื่อให้เห็นรูปแบบและประโยชน์ของการวิจัยโดยใช้ข้อมูลจากคัมภีร์ต่าง ๆ หลายแหล่ง ถือเป็นการ “โยนหินलोหยก” เพื่อท่านผู้รู้ทั้งหลายจะได้ออกมาช่วยกันชี้แนะ และนำเสนอบทความที่ดียิ่ง ๆ ขึ้นไป เป็นการพัฒนาการศึกษาวิจัยพระพุทธศาสนา ระดับสูงในประเทศไทยให้สมบูรณ์ยิ่งขึ้น ให้ประเทศไทยเป็นศูนย์กลางการศึกษาพระพุทธศาสนาเถรวาทของโลกได้จริงทั้งด้านปริยัติ ปฏิบัติ จนนำไปสู่ปฏิเวธ คือ ความสงบร่มเย็นของสังคมไทย สังคมโลก และการบรรลุพระนิพพานในที่สุด

พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ

1 มิถุนายน 2558

วันวิสาขบูชา



สารบัญ



	หน้า
บทบรรณาธิการ	3
หมวด 1 ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา	11
ลิกขาบทในพระปาฏิโมกข์เกิดขึ้นเมื่อใด	13
พระมหาสมชาย ฐานวุฑฺโฒ	
เถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร	55
บรรเจิด ชวลิตเรืองฤทธิ์	
ปีก่อตั้งกนิษกักราช	97
ษมาวดี เจริญศรีเศรษฐ์	
ครุธรรม 8 เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติหรือไม่ (1)	117
วิไลพร สุจิตธรรมกุล	

หมวด 2	ปรัชญา แนวคิด และการปฏิบัติธรรมในพระพุทธศาสนา	157
	พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฉันทสมาบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่	159
	พระมหาพงศ์ศักดิ์ จาณีโย	
	ประโยชน์ของการฝึกสมาธิแนวพุทธเซนในการพัฒนา	185
	ความฉลาดทางอารมณ์ ศีลภาครณีผู้ปฏิบัติธรรมชาวฝรั่งเศส	
	พระปวิทย์ วชิรวิสุทธิ	
	“พุทธานุสติ” และ “การเห็นพระ”	201
	ศีลภาครณีของพระปิงคิยะ พระสิงคาลมาตาเถรี พระวักกิล	
	เมธี พิทักษ์ธีระธรรม	
หมวด 3	คัมภีร์ศึกษา	259
	อิทธิพลและความสำคัญของคัมภีร์โลกปโปที่ปกสารที่มีต่อคัมภีร์	
	โลกศาสตร์บาลีในยุคหลัง: ศึกษาในกรณีของคัมภีร์จักกวาฬที่ปโป	
	และคัมภีร์โลกสัณฐานโชตรตนคัณฐี	261
	พระมหาชัยพงศ์ กตปุญโญ	
	แนวทางการสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคัมภีร์ใบลาน	
	การอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน ที่มณิกาย มหาวรรค	287
	สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล	
	อักษรย่อ	317
	บรรณานุกรม	325
	ประวัติการศึกษาผู้เขียน	341

หมวด 1

ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา



สิกขาบทในพระปาฏิโมกข์ เกิดขึ้นเมื่อใด



พระมหาสมชาย ฐานวุฑฺโฒ

บทคัดย่อ

นักวิชาการสมัยใหม่ทั้งทางตะวันตกและตะวันออกจำนวนไม่น้อย มีความเห็นว่าเนื้อหาในพระวินัยปิฎกส่วนใหญ่ค่อย ๆ ททยอยเกิดขึ้นหลังพุทธกาล โดยอ้างเหตุผลและหลักฐานสำคัญคือ พระวินัยปิฎกของนิกายต่าง ๆ ที่สืบทอดมาถึงปัจจุบันทั้ง 6 นิกาย มีจำนวนสิกขาบทของพระภิกษุในพระปาฏิโมกข์ไม่เท่ากัน ถ้าพระพุทธเจ้าทรงเป็นผู้บัญญัติสิกขาบททั้งหมด สิกขาบทของทุกนิกายก็ควรมีจำนวนเท่ากัน

แต่จากการศึกษาของผู้วิจัยพบว่า พระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงบัญญัติสิกขาบทในพระปาฏิโมกข์ ที่จำนวนสิกขาบทของนิกายต่าง ๆ มีไม่เท่ากัน มาจากสิกขาบทหมวดเสขยวัตร เนื่องจากเป็นสิกขาบทเล็กน้อย ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้สงฆ์แก้ไขได้ ทำให้สิกขาบทหมวดนี้ของนิกายต่าง ๆ แม้จะมีหัวข้อของหมวดย่อยคล้ายกัน แต่มีจำนวนสิกขาบทต่างกันมาก ทว่าเว้นจากสิกขาบทหมวดเสขยวัตร และหมวดปาจิตติย จำนวน 2 สิกขาบทแล้ว สิกขาบทที่เหลือของทุกนิกายตรงกันหมด

ปาฏิโมกข์ต่างจากพระสูตร เพราะเมื่อบัญญัติขึ้นจะส่งผลต่อวิถีการดำรงตนในสมณเพศของพระภิกษุทุกรูป ภิกษุรูปใดทำผิดก็จะต้องปรับอาบัติ ดังนั้น เว้นจากพระพุทธเจ้าแล้วจึงเป็นเรื่องยากที่ใครจะไปบัญญัติสิกขาบทขึ้นมาแล้วให้คณะสงฆ์ทั้งแผ่นดินยอมรับถือปฏิบัติตาม นอกจากนี้พระพุทธองค์ยังทรงบัญญัติให้สงฆ์ต้องประชุมกันในอุโบสถท่อนทบทวนปาฏิโมกข์ทุกกึ่งเดือน ทำให้เนื้อหาสิกขาบทในปาฏิโมกข์ได้รับการรักษามาอย่างดี จึงทำให้เนื้อหาหลักของปาฏิโมกข์ในพระวินัยปิฎกของทุกนิกายตรงกัน

นักวิชาการที่อ้างจำนวนสิกขาบทที่ต่างกันของพระปาฏิโมกข์ของนิกายต่าง ๆ มาเป็นเหตุผลว่า สิกขาบทค่อย ๆ หายไปเกิดขึ้นหลังพุทธกาล เป็นเพราะไม่ได้แยกแยะจำนวนหัวข้อสิกขาบทของหมวดเสขยวัตรออกจากหมวดอื่น ๆ และมองข้ามความสัมพันธ์ระหว่างเสขยวัตรกับสิกขาบทเล็กน้อย

คำสำคัญ: ปาฏิโมกข์, สิกขาบทเล็กน้อย, พระวินัยปิฎก

Abstract:

When Were the Rules in the Pāṭimokkha Established?

by THANAVUDDHO BHIKKHU

Many modern scholars in both the East and West share the view that most of the content in the *Vinayatipīṭaka*, the book of monastic discipline, was gradually established and developed after the time of the Lord Buddha. This claim is based on a comparative study of the different *Vinayatipīṭaka* belonging to six Buddhist sects, and which have been handed down until today: it is pointed out that, if the Buddha was the one who established all monastic rules (*sikkhāpada*), those rules of all Buddhist sects should have been consistent, whereas a number of those rules for monks in the main part, the so called *Pāṭimokkha*, are different.

However, according to my close study, I found that the Lord Buddha was the one who established the monastic rules in the *Pāṭimokkha* (which is divided into eight groups according to the seriousness of the offence). Furthermore, he also gave permission to the *saṅgha*, the Buddhist order, to amend those rules in the seventh group, the so called *Sekhiya*, as they are considered to be minor with the lightest offences. As a result, a number of the rules in this group have become considerably different among Buddhist sects, despite the similar sub-categorization of this group. All rules among Buddhist sects would become consistent, if only the rules in the *Sekhiya* group and another two rules in the *Pācittiya* group were excluded.

Unlike the *Sutta*, once any rule of the *Pāṭimokkha* has been set down, it will affect the daily life of all monks. If any monk breaks it, he must admit for his offence. Therefore, it is hard to image that there would be anyone, except the Lord Buddha, capable of establishing a new rule and then all monks in the whole *saṅgha* would accept it. On top of that, the Lord Buddha also set particular rules for the *saṅgha* to hold a fortnight assembly to orally repeat and review the *Pāṭimokkha*, which meant the content of the *Pāṭimokkha* was well preserved and handed down properly. This is the reason for the agreement of the main content of the *Pāṭimokkha* in the *Vinayapiṭaka* of all sects.

Focusing on the inconsistency of a number of rules of the *Pāṭimokkha* among different sects, scholars form the view that the monastic rules had gradually come into existence after the time of the Lord Buddha. But this view arises by not excluding the rules of the *Sekhiya* group from the other groups, and then not realizing the relationship between the *Sekhiya* group and the issue of minor rules (mentioned in the record of the first Buddhist council).

1. บทนำ

ในช่วงพรรษาแรก ๆ ภายหลังการตรัสรู้ธรรม พระลัมมาลัมพุทเธเจ้าทรงเปลี่ยนสถานที่จำพรรษาในแต่ละปี ทว่าตั้งแต่พรรษาที่ 20 ถึงพรรษาที่ 44 รวม 25 พรรษา พระพุทธรองค์ทรงจำพรรษาอยู่ ณ กรุงสาวัตถีเพียงเมืองเดียว โดยประทับที่เชตวันมหาวิหาร 19 พรรษา และบุพพารามอีก 6 พรรษา ซึ่งถือเป็นการเปลี่ยนแปลงประการสำคัญ เพราะในช่วงแรกเริ่มเผยแผ่พระศาสนาพระภิกษุส่วนใหญ่ล้วนเป็นพระอรหันต์ พระพุทเธเจ้าไม่ทรงต้องเป็นห่วงในเรื่องพระวินัยและการประทับระครองดูแลตนเอง จึงมีรับสั่งให้พระภิกษุออกเผยแผ่คำสอนโดย “ไปคนเดียวหลาย ๆ ทาง อย่าไปทางเดียวหลาย ๆ คน” แต่ต่อมาในยุคหลัง เริ่มมีกุลบุตรเข้ามาบวชเป็นพระภิกษุในพระศาสนามากขึ้น มีภิกษุที่ยังไม่หมดกิเลสและมีการทำสิ่งไม่เหมาะสม ตั้งแต่พรรษาที่ 12 เป็นต้นมา จึงเริ่มมีการบัญญัติพระวินัย และปรับเปลี่ยนรูปแบบความเป็นอยู่ของพระภิกษุมิทั้งการจาริกไปในที่ต่าง ๆ และการอยู่รวมกันในอาราม

จนกระทั่งเมื่อพรรษาที่ 20 พระสงฆ์มีจำนวนเพิ่มมากขึ้น จำนวนสมมติสงฆ์ก็เพิ่มมากขึ้นด้วย มีการบัญญัติพระวินัยเพิ่มมากขึ้นเรื่อย ๆ พระภิกษุจำนวนมากไม่เคยพบพระพุทเธเจ้า¹ ดังนั้นหากพระพุทเธองค์ยังคงจาริกและหมุนเวียนสถานที่จำพรรษาไปเรื่อย ๆ การเข้าเฝ้าพระพุทเธเจ้าจะเป็นเรื่องยากเพราะไม่รู้ว่พระพุทเธเจ้าประทับอยู่ที่ใด ดังนั้นเพื่อให้เป็นที่ทราบกันทั่วไปอย่างชัดเจน พระพุทเธองค์จึงทรงจำพรรษาในกรุงสาวัตถีตลอด 25 ปี ทำให้เป็นที่ทราบกันว่าเมื่อเข้าพรรษาแล้วพระองค์

¹ ในยุคแรกเป็นการบวชโดยวิธีเอหิภิกขุ คือ พระทุกรูปบวชโดยพระพุทเธเจ้า แต่ในยุคหลังมีผู้มาขอบวชมากขึ้น วิธีการบวชจึงปรับเปลี่ยนไปเป็นการบวชโดยพระภิกษุเพียงรูปเดียวเรียกว่า วิถีแบบติสรณคณูปสัมปทา และต่อมาเพื่อให้รัดกุมขึ้นจึงเปลี่ยนเป็นการบวชโดยคณะสงฆ์ด้วยวิธีญัตติจตุตถกรรมวาจา

จะทรงอยู่ที่นี้ พระภิกษุที่ประสงค์จะเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้า เมื่อออกพรรษาแล้วก็สามารถเดินทางมาที่กรุงสาวัตถีเพื่อเข้าเฝ้าพระองค์ได้²

ดังนั้นเขตวันมหาวิหารและบุพพาราม ณ กรุงสาวัตถีนี้เอง คือ ศูนย์กลางการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในครั้งพุทธกาล โดยในวัดพระเชตะวันเองก็มีการจัดแบ่งที่พักตามความชำนาญเฉพาะด้าน³ เช่น ภิกษุผู้เชี่ยวชาญพระสูตร ผู้เชี่ยวชาญพระวินัย พระธรรมกถึก เป็นต้น โดยพระภิกษุที่มีความชำนาญเฉพาะด้านนี้มีส่วนสำคัญต่อ

² มีการกล่าวถึงธรรมเนียมสงฆ์เมื่อออกพรรษาจะมาเฝ้าพระพุทธเจ้า ในพระวินัยปิฎก มหาวรรค ดังนี้

āciṅkham kho pan'etaṃ vassam vutthānaṃ bhikkhūnaṃ
bhagavantaṃ dassanāya upasaṃkamitum atha kho te bhikkhū vassam
vutthā temāsaccayena senāsaṇaṃ saṃsāmetvā pattacīvaraṃ ādāya
yena Sāvattī tena pakkamimsu. anupubbena yena Sāvattī Jetavanaṃ
Anāthapiṇḍikassa Arāmaṃ, yena bhagavā ten' upasaṃkamimsu,
upasaṃkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdimsu.
(Vin I: 158¹¹⁻¹⁷)

มีประเพณีอยู่ว่า เมื่อออกพรรษาแล้วภิกษุทั้งหลายจะไปเข้าเฝ้าพระผู้มีพระภาค ครั้นภิกษุเหล่านั้นจำพรรษาครบ 3 เดือนแล้ว จึงเก็บเสนาสนะถีบาตรและจีวร หลีกไปทางกรุงสาวัตถีจาริกไปโดยลำดับ ถึงกรุงสาวัตถีและพระเชตะวันอารามของอนาถปิณฑิกเศรษฐีโดยลำดับแล้ว เข้าเฝ้าพระผู้มีพระภาค ถวายบังคมนั่งอยู่ ณ ที่ควรส่วนข้างหนึ่ง

³ มีการกล่าวถึงพระทัพพมัลลบุตรจัดแบ่งที่พักสงฆ์ ในพระวินัยปิฎก ดังนี้

sammato ca panāyasmā Dabbo Mallaputto sabhāgānaṃ bhikkhūnaṃ
ekajjhaṃ senāsaṇaṃ paṭṭhāpeti. ye te bhikkhū suttantikā tesamekajjhaṃ
senāsaṇaṃ paṭṭhāpeti te aññamaññaṃ suttantaṃ saṃgāyissantīti,
ye te bhikkhū vinayadharā tesamekajjhaṃ senāsaṇaṃ paṭṭhāpeti te
aññamaññaṃ vinayaṃ vinicchissantīti, ye te bhikkhū dhammakathikā
tesamekajjhaṃ senāsaṇaṃ paṭṭhāpeti te aññamaññaṃ dhammaṃ
(ต่อหน้าถัดไป)

การจัดหมวดหมู่คำสอน และสร้างระบบการถ่ายทอดคำสอน เช่น พระวินัยซึ่งมีพระอุบาลีเป็นหัวหน้านั้น เมื่อพระพุทธเจ้าทรงบัญญัติสิกขาบทใหม่ขึ้น ก็จะรวบรวมเรียบเรียงเหตุการณ์อันเป็นต้นบัญญัติ ตัวพระบัญญัติอันเป็นเนื้อหาสิกขาบท อธิบายศัพท์และข้อความที่สำคัญในตัวสิกขาบท บอกข้อยกเว้นของภิกษุที่ไม่ต้องอาบัติ รวบรวมกรณีตัวอย่างการวินิจฉัยว่าถูกหรือผิดสิกขาบทข้อนั้น ๆ ของพระพุทธเจ้า เมื่อรวบรวมเรียบเรียงเสร็จก็ท่องบ่นทรงจำไว้เป็นอย่างดี ส่วนพระธรรมซึ่งมีพระอานนท์เป็นหัวหน้า เมื่อพระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมเรื่องใด ๆ แล้ว ก็จะเรียบเรียงให้กระชับรัดกุมอยู่ในรูปแบบที่เหมาะสมแก่การท่องจำ พระสูตรใดมีเนื้อหาหลักธรรมคล้ายกับพระสูตรอื่นที่พระพุทธเจ้าเคยทรงแสดงไว้แล้ว ก็จะใช้เนื้อหา

เชิงอรรถ 3 (ต่อ)

sākacchissantīti, ye te bhikkhū jhāyino tesam ekajjhaṃ senāsanam paṭhāpeti te aññamaññaṃ na vyābādhissantīti, ye te bhikkhū tiracchānakathikā kāyadaḥhībahulā viharanti tesam pi ekajjhaṃ senāsanam paṭhāpeti imāya p' ime āyasmantā ratiyā acchissantīti. (Vin III: 159⁹⁻²⁰)

ก็แล ท่านท้าวพมัลลบุตร ได้รับแต่งตั้งแล้ว ย่อมจัดแจงเสนาสนะรวมไว้เป็นพวก ๆ สำหรับหมู่ภิกษุผู้มีคุณสมบัติเสมอกัน คือ

ภิกษุเหล่าใดเป็นผู้ทรงพระสูตร ท่านก็จัดแจงเสนาสนะรวมภิกษุเหล่านั้นไว้แห่งหนึ่ง ด้วยประสงค์ว่า ภิกษุเหล่านั้นจักซักซ้อมพระสูตรกัน

ภิกษุเหล่าใดเป็นผู้ทรงวินัย ท่านก็จัดแจงเสนาสนะรวมภิกษุเหล่านั้นไว้แห่งหนึ่ง ด้วยประสงค์ว่า ภิกษุเหล่านั้นจักวินิจฉัยพระวินัยกัน

ภิกษุเหล่าใดเป็นพระธรรมกถึก ท่านก็จัดแจงเสนาสนะรวมภิกษุเหล่านั้นไว้แห่งหนึ่ง ด้วยประสงค์ว่า ภิกษุเหล่านั้นจักสนทนาธรรมกัน

ภิกษุเหล่าใดเป็นผู้ได้ฌาน ท่านก็จัดแจงเสนาสนะรวมภิกษุเหล่านั้นไว้แห่งหนึ่ง ด้วยประสงค์ว่า ภิกษุเหล่านั้นจักไม่รบกวนกัน

ภิกษุเหล่าใดชอบกล่าวติรัจฉานกถา ยังมีการบำรุงร่างกายอยู่มาก ท่านก็จัดแจงเสนาสนะรวมภิกษุเหล่านั้นไว้แห่งหนึ่ง ด้วยประสงค์ว่า ภิกษุเหล่านั้นจักอยู่ด้วยความพอใจ

หลักธรรมเดิมที่เรียบเรียงท่องจำไว้แล้วมาใช้เลย ทำให้ไม่ต้องท่องจำใหม่ ดังจะเห็นได้ว่าในพระสูตรต่าง ๆ จะมีเนื้อหาส่วนที่ใส่เป็น ฯฯ อยู่มาก หมายความว่าเนื้อหาในส่วนนั้นเหมือนกันกับของพระสูตรก่อนจึงไม่ซ้ำซ้ำ ให้ไปดูเนื้อหานั้นในพระสูตรก่อนหน้า

นอกจากนี้ ยังมีประเพณีที่ภิกษุที่จำพรรษาอยู่ในท้องถิ่นต่าง ๆ เมื่อออกพรรษาแล้ว จะเดินทางไปเข้าเฝ้าพระผู้มีพระภาค เพื่อจะได้ศึกษาพระสูตรที่พระองค์ทรงแสดงขึ้นใหม่ และพระวินัยที่พระองค์ทรงบัญญัติขึ้นเพิ่มเติม และภายในสถานที่ประทับของพระพุทธเจ้าซึ่งมีวัดพระเชตุวันและบุพพารามเป็นศูนย์กลางนั้น บริเวณที่พักพระภิกษุก็ถูกจัดแบ่งตามความถนัดทั้งพระธรรมจร พระวินัยจร พระธรรมกถึก เป็นต้น ภิกษุอาคันตุกะจะไปพักรวมกับภิกษุผู้เชี่ยวชาญด้านต่าง ๆ ตามที่ตนสนใจ เพื่อศึกษาพระสูตร พระวินัย การแจกแจงอธิบายธรรม เมื่อท่องบ่นทรงจำได้ดีแล้วก็จะกราบทูลลาพระพุทธเจ้าจาริกไปในท้องถิ่นต่าง ๆ พร้อมทั้งนำพระสูตร พระวินัย การอธิบายธรรมที่ตนได้ศึกษาท่องจำไปถ่ายทอดสู่ภิกษุทั้งหลายในที่นั้น ๆ ต่อ ๆ กันไป

ดังนั้นพระวินัยและพระสูตรที่เรียบเรียงไว้ดีแล้วนี้ จะถูกถ่ายทอดให้แก่ภิกษุจากที่ต่าง ๆ ที่เดินทางมาเฝ้าพระพุทธเจ้าหลังออกพรรษา และจะถูกถ่ายทอดต่อไปยังภิกษุทั้งแผ่นดิน นี่ถือเป็นระบบการสื่อสารถ่ายทอดพระวินัยและคำสอนของพระพุทธศาสนาในครั้งพุทธกาล เมื่อครั้งสังคายนาครั้งที่ 1 พระอรหันต์ 500 รูปมาประชุมกันก็ได้้นำสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงสอนและทรงบัญญัติเอาไว้ซึ่งเรียกว่าพระธรรมวินัยมาเรียบเรียงหมวดหมู่อีกครั้ง⁴ แล้วแบ่งสายทรงจำสืบทอดกันมา เช่น

⁴ เป็นการนำเอาวันวลัตถุศาสน์ (การจัดหมวดหมู่คำสอนของพระพุทธเจ้าในครั้งพุทธกาล โดยแบ่งออกเป็น 9 ส่วน) และคำสอนต่าง ๆ มารวบรวม เรียบเรียง และสรุปอีกครั้ง ซึ่งในยุคหนึ่งยังคงใช้วิธีฆาปาฐะในการสืบทอด คือ ใช้วิธีการท่องจำ ดังนั้นหากไม่มีการจัดหมวดหมู่และท่องจำแบบวันวลัตถุศาสน์มาก่อน จะเป็นเรื่องยากมากที่จะจัดหมวดหมู่คำสอนทั้งหมดของพระพุทธเจ้าในคราวสังคายนาครั้งที่ 1

พระภิกษุศิษย์สายพระอุบาลีรับหน้าที่ทรงจำพระวินัย พระภิกษุศิษย์สายพระอาณนักรับหน้าที่ทรงจำที่มนิกาย เป็นต้น

อย่างไรก็ตาม แม้ชาวพุทธเราจะเชื่อว่า เนื้อหาในพระวินัยและพระสูตรของพระไตรปิฎกมีมาตั้งแต่ครั้งพุทธกาลและมีการสืบทอดส่งต่อกันมาอย่างเป็นระบบ แต่นักวิชาการจำนวนไม่น้อยมีทัศนะว่าเนื้อหาในพระวินัยและพระสูตรส่วนใหญ่เกิดขึ้นหลังพุทธกาล โดยมีเหตุผลหลักฐานหลายประการ บทความนี้จะศึกษาว่า จริง ๆ แล้วสิกขาบทในพระปาฏิโมกข์อันมีมาในพระวินัยปิฎกเกิดขึ้นตั้งแต่เมื่อใด ซึ่งผลจากการศึกษาพบเหตุผลและหลักฐานที่ยืนยันชัดเจนว่าสิกขาบทในพระปาฏิโมกข์มีมาตั้งแต่ครั้งพุทธกาล

2. โครงสร้างพระวินัยปิฎก

พระวินัยปิฎกเถรวาทประกอบด้วย 3 ส่วนหลัก คือ สุตตวิภังค์ (Suttavibhaṅga) ขันธกะ (Khandhaka) และปริวาร (Parivāra) แม้พระวินัยปิฎกของหินยานนิกายอื่นที่สืบทอดถึงปัจจุบันจะไม่ได้แบ่งหมวดหมู่แบบเดียวกับพระวินัยเถรวาท แต่ก็มีเนื้อหาครอบคลุมคล้ายพระวินัยเถรวาททั้ง 3 ส่วน โครงสร้างโดยรวมของแต่ละส่วนสรุปได้ดังนี้

2.1 สุตตวิภังค์⁵ แบ่งเป็น “มหาวีภังค์” มีเนื้อหาเกี่ยวกับสิกขาบทของพระภิกษุและ “ภิกขุณีวิภังค์” ว่าด้วยสิกขาบทของภิกษุณี โดยลำดับเนื้อหาของสิกขาบทแต่ละข้อในสุตตวิภังค์ จะเริ่มด้วย

- ก. **ต้นบัญญัติ** ซึ่งเป็นการเล่าเรื่องราวภิกษุผู้เป็นอาทิกัมมิกะ คือ ผู้ประพฤติเสียหายในกรณีนั้นเป็นรายแรก อันเป็นเหตุให้พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติสิกขาบทขึ้น หากมีการบัญญัติเพิ่มเติมเพื่อให้รัดกุมมากขึ้น ก็จะมีการเล่าเรื่องราวอันเป็นเหตุให้บัญญัติสิกขาบทเพิ่มเติมขึ้นไว้ด้วย

⁵ Hirakawa (1999: 299-305); Sato (1963: 1-6); Tsukamoto (1980: 331-333)

- ข. **พระบัญญัติ** คือ ลิกขาบทที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้น หากมีการบัญญัติเพิ่มเติม เพื่อให้รัดกุมขึ้น เรียกว่า อนบัญญัติ พระบัญญัตินี้เองเป็นเนื้อหาหลักของสูตรตวิภังค์ คำว่าลิกขาบทในพระปาฏิโมกข์หมายถึงพระบัญญัติ และอนบัญญัตินี้เอง มีรวม 227 ลิกขาบท ซึ่งสงฆ์จะนำไปสวดในอุโบสถทุกกึ่งเดือน เรียกว่า สวดปาฏิโมกข์ คัมภีร์ที่รวมเอาเฉพาะตัวเนื้อหาลิกขาบทที่สงฆ์สวดในอุโบสถทุกกึ่งเดือนเรียกว่า คัมภีร์ปาฏิโมกข์
- ค. **ลิกขาบทวิภังค์และบทาสนี** เป็นการอธิบายความหมายของคำศัพท์และข้อความในพระบัญญัติ
- ง. **อนาปัตติวาร** เป็นการบอกข้อยกเว้นพระภิกษุที่ไม่ต้องอาบัติข้อนั้น ๆ เช่น ไม่มีเจตนา เป็นบ้า ภิกษุที่เป็นต้นบัญญัติ เป็นต้น
- จ. **วินีตวัตถุ** คือ ตัวอย่างเรื่องราวการกระทำของภิกษุในรูปแบบต่าง ๆ ที่พระพุทธเจ้าได้ทรงวินิจฉัยไว้แล้วว่า กรณีนั้น ๆ ต้องอาบัติหรือไม่ ถ้าเปรียบกับกฎหมายในปัจจุบัน ก็เป็นเหมือนคำพิพากษากฎีกา ที่ใช้เป็นมาตรฐานในการวินิจฉัยคดีใหม่ วินีตวัตถุนี้มีในลิกขาบทหมวดที่มีโทษหนัก คือ ปาราชิก สังฆาทิเสส อนิยต

ในสูตรตวิภังค์ ลิกขาบทแต่ละข้อจะถูกอธิบายขยายความแบ่งเป็น 5 ส่วนดังที่กล่าวไปแล้ว กล่าวคือ ต้นบัญญัติ, พระบัญญัติ, ลิกขาบทวิภังค์ และบทาสนี, อนาปัตติวาร, วินีตวัตถุตามลำดับ แต่อย่างไรก็ตาม บางลิกขาบทก็ไม่มีครบทั้ง 5 ส่วน ในกรณีที่ไม่ได้เป็นลิกขาบทที่สำคัญ

- 2.2 ชั้นธกะ⁶** แบ่งเป็น “มหาวรรค (Mahāvagga)” ซึ่งมี 10 ชั้นธกะ และ “จุลวรรค (Cullavagga)” ซึ่งมี 12 ชั้นธกะ เนื้อหากล่าวถึงการอุปสมบท การลงอุโบสถ การจำพรรษา การปวารณา วิธีบริหารจีวร กฐิน ยารักษาโรค

⁶ Hirakawa (2000: 179-193); Sato (1963: 12-23); Tsukamoto (1980: 333-337)

การลงนิคหกรรม (การลงโทษ) การอยู่ปริวาส การออกจากอาบัติสังฆาทิเสส วิธีระงับอธิกรณ์ ฯลฯ เนื้อหาโดยภาพรวม คือ ระเบียบปฏิบัติของพระสงฆ์ในการดำรงตนในสมณเพศ และระเบียบปฏิบัติของหมู่สงฆ์ในการอยู่ร่วมกัน เนื้อหาในชั้นกระทงทั้งหมดจะใช้วิธีการนำเรื่องราวที่เกิดขึ้นจริงมาใช้ดำเนินเรื่อง ซึ่งวิธีการดำเนินเรื่องในรูปแบบนี้ ก็มีปรากฏอยู่ในชั้นกระทงของพระวินัยปิฎก หินยานนิกายอื่น ๆ เช่นเดียวกันกับในพระวินัยเถรวาท

2.3 ปริวาร⁷ เป็นการรวบรวมเนื้อหาสำคัญของสูตรวิมังก์และชั้นกระทง แล้วนำมาจัดเป็นหัวข้อต่าง ๆ 19 หัวข้อ⁸ โดยเรียบเรียงเป็นลักษณะคำถาม-คำตอบ เพื่อเป็นการซักซ้อมความรู้ ทำความเข้าใจ และให้สะดวกในการท่องจำ เนื่องจากเนื้อหาในบทตั้ง คือ สูตรวิมังก์ และชั้นกระทงของพระวินัยปิฎกนิกายต่าง ๆ คล้ายกัน ดังนั้น คัมภีร์ปริวารของหินยานนิกายต่าง ๆ จึงมีส่วนที่เนื้อหาคล้ายคลึงกันด้วย แต่อย่างไรก็ตาม วิธีการสรุปประเด็นและการดำเนินเรื่องของคัมภีร์ปริวารของแต่ละนิกายต่างก็มีเอกลักษณ์เฉพาะตัว⁹ รวมทั้งในคัมภีร์ปริวารฉบับบาลีเองก็มีการกล่าวถึงชื่อของพระเถระในลังกาคหฬหลังพุทธกาล

⁷ Mizuno (1977: 107); Sato (1963: 23-29); Tsukamoto (1980: 337-339)

⁸ พระไตรปิฎกแต่ละฉบับจะแบ่งหัวข้อต่างกันเล็กน้อย เช่น ฉบับสยามรัฐแบ่งเป็น 21 หัวข้อ ฉบับฉัฐสสังคายนาของพม่าแบ่งเป็น 18 หัวข้อ ในที่นี้จะถือตามฉบับสมาคมบาลีปกรณ์ซึ่งแบ่งเป็น 19 หัวข้อ

⁹ Geiger (2004: 16 เชิงอรรถ 2) กล่าวเน้นในเรื่องคัมภีร์ปริวารว่าเป็นสิ่งที่มีขึ้นในภายหลังไว้ดังนี้

In all probability it (Parivāra) was originated only in Ceylon. This is certain of the introductory verses. (footnote 2 – It is said in it of Mahinda and the other messengers that they came “hereto” (idha i.e., to Ceylon), and then a number of famous Theras of the island are mentioned, including even Ariṭṭha, the nepyhe of king Devānampiyatissa, Mhv 19.66)

(ต่อหน้าถัดไป)

200 กว่าปี จึงเป็นไปได้ว่า คัมภีร์ปริวารนี้เกิดขึ้นในยุคหลังจากที่พระพุทธศาสนามีการแบ่งนิกายแล้ว¹⁰

3. ลักษณะพิเศษในการสืบทอดและรักษาพระวินัย

นักวิชาการจำนวนมากมีความเห็นว่าเนื้อหาหลักในพระวินัยเกิดขึ้นหลังพุทธกาล เนื่องจากยากที่จะเชื่อได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงบัญญัติพระวินัยขึ้นได้อย่างสมบูรณ์แบบเช่นนี้เพียงแคในช่วงเวลาสั้น ๆ คือ ในช่วงชีวิตของพระองค์เอง แต่จากการศึกษาผู้วิจัยพบว่า พระวินัยโดยเฉพาะสิกขาบทในปาฏิโมกข์มีลักษณะเด่น คือ

1. ส่งผลโดยตรงต่อสภาพชีวิตความเป็นอยู่ของภิกษุ และมีผลบังคับใช้กับพระภิกษุทุกรูป ต่างจากพระสูตร ที่ภิกษุอาจรู้พระสูตรไม่หมดทุกสูตรก็ไม่ใช่ไร่ ศึกษาและปฏิบัติตามพระสูตรที่ตนรู้จักใช้ได้ แต่พระวินัยเมื่อเกิดขึ้นแล้ว

เชิงอรรถ 9 (ต่อ)

คัมภีร์ปริวารเกิดขึ้นในลังกาท่าอย่างแน่นอน ซึ่งทราบแน่ชัดได้จากคาถาบทนา (เชิงอรรถ 2 - ในคาถาบทนากล่าวถึงพระมหินทะและธรรมทูตอื่น ๆ ว่า พวกท่านได้มายัง “ณ ที่นี้” (idha คือ ลังกา) แล้วกล่าวถึงพระเถระที่มีชื่อเสียงในเกาะลังกานั้นโดยลำดับ รวมทั้งมีพระ Aritṭha ผู้เป็นพระนัดดาของพระเจ้า Devānampiyatissa (กษัตริย์ลังกาในยุคหลังพุทธกาลราว 200 กว่าปี) รวมอยู่ด้วย (Mhv 19.66))

อย่างไรก็ตาม แม้ Hirakawa (2000: 53) จะยอมรับว่าคัมภีร์ปริวารเป็นคัมภีร์ที่เกิดขึ้นในภายหลัง แต่ในส่วนของเนื้อหาในคัมภีร์ปริวารนั้น Hirakawa ก็ได้ชี้ให้เห็นว่ามีเนื้อหาบางส่วนที่ทั้งของเถรวาทและของมหาสังฆิกะสอดคล้องตรงกันรวมอยู่ด้วย

¹⁰ เรื่องปริวารเป็นคัมภีร์รุ่นหลัง ก็มีกล่าวไว้ในหนังสือพุทธธรรม ของ พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต) (ปัจจุบัน คือ พระพรหมคุณาภรณ์) หน้า 383 (พิมพ์ครั้งที่ 7 ปี 2541) ไว้เช่นกันว่า “แม้จะมีหลักฐานแสดงว่า คัมภีร์ปริวารเป็นคัมภีร์รุ่นหลังในชั้นพระไตรปิฎกด้วยกัน”

ภิกษุทุกรูปจะต้องปฏิบัติตามนั้น จะอ้างว่าไม่รู้ไม่ได้ ดังนั้นหากมิใช่ พระพุทธเจ้าแล้ว การที่ใครจะบัญญัติพระวินัยขึ้นแล้วให้สงฆ์ทั้งมวลยอมรับ ปฏิบัติตาม เป็นสิ่งที่เป็นไปได้

2. มีการสวดทบทวนในอุโบสถทุกกึ่งเดือน ดังนั้น พระภิกษุทุกรูปจะรับทราบตรงกัน และมีความรู้ความแม่นยำในเนื้อหาของสิกขาบทว่ามีกี่ข้ออะไรบ้าง หากมีใครไปบัญญัติพระวินัยเพิ่มขึ้นจากที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติก็จะทราบทันที และเป็นไปไม่ได้ที่สงฆ์ทั้งหมดจะยอมรับ
3. หลังพุทธปรินิพพาน พระพุทธเจ้ามิได้ทรงตั้งผู้ใดเป็นผู้ปกครองสูงสุดแทน แต่ให้พระธรรมวินัยเป็นศาสดาแทนพระองค์ โดยให้สงฆ์อยู่ร่วมกันแล้วปฏิบัติตามพระธรรมวินัย ดังนั้นจึงไม่มีใครมีอำนาจสูงสุดสามารถตัดสินเพิ่มเติม ตัดทอน หรือเปลี่ยนแปลงเนื้อหาคำสอนของพระพุทธเจ้าได้ ซึ่งหากแม้มีใครคิดทำ ก็จะมีผลเฉพาะในกลุ่มของตน แต่จะไม่สามารถทำให้คณะสงฆ์ทั้งหมดซึ่งมีเป็นจำนวนมากและกระจายอยู่ในที่ต่าง ๆ ยอมรับได้

ดังนั้น การเพิ่ม ลด เปลี่ยนแปลงพระวินัยในคณะสงฆ์จึงไม่ใช่เรื่องที่เกิดขึ้นได้ง่าย และหากมีการเพิ่ม ลด เปลี่ยนแปลงพระวินัยในคณะสงฆ์แต่ละกลุ่มจริง พระวินัยของแต่ละนิกายในปัจจุบันต้องมีความแตกต่างกันมาก แต่ในความเป็นจริงแล้ว พระวินัยปิฎกของนิกายต่าง ๆ ที่สืบทอดถึงปัจจุบันมีความคล้ายคลึงกันมาก ซึ่งแสดงให้เห็นว่ามีต้นแหล่งมาจากที่เดียวกัน ซึ่งก็หมายถึง สิกขาบททั้งหลายบัญญัติขึ้นโดยพระสัมมาสัมพุทธเจ้านั่นเอง

4. พระวินัยปิฎกที่สืบทอดถึงปัจจุบัน

พระวินัยปิฎกของหินยาน¹¹ ที่ตกทอดมาถึงปัจจุบันมี 6 ฉบับ ได้แก่

1. พระวินัยบาลี¹² เป็นพระวินัยปิฎกของนิกายเถรวาท หรือที่เรียกว่า วิภจฺจวาท (分別說部, Vibhajjavādin) เนื่องจากจารึกไว้ในภาษาบาลีซึ่งเป็นภาษาที่ดั้งเดิมกว่าภาษาจีนหรือทิเบต และมีเนื้อหาครบถ้วนบริบูรณ์ จึงมีคุณค่ามาก
2. พระวินัยปิฎกของนิกายธรรมคุปต์¹³ (『四分律』, 法藏部 Dharmaguptaka) ปัจจุบันเหลือแต่ฉบับภาษาจีน ซึ่งแปลในปี ค.ศ. 410-412 อยู่ในพระไตรปิฎกจีนฉบับไท่โช เล่ม 22 หน้า 567-1014 เนื้อหาตรงกับสูตรติวัฏค์และชั้นธกะของพระวินัยบาลี แต่ไม่ได้แบ่งบทแบบบาลี มีเนื้อหาบรรยายไปเรื่อย ๆ ตามลำดับ จัดเป็นพระวินัยปิฎกฉบับที่สมบูรณ์ที่สุดในบรรดาพระวินัยปิฎกภาษาจีน
3. พระวินัยปิฎกของนิกายมหิงสาสะกะ¹⁴ (『五分律』, 化地部 Mahīśāsaka) ปัจจุบันเหลือแต่ฉบับภาษาจีน ซึ่งแปลในปี ค.ศ. 422-423 อยู่ในพระไตรปิฎกจีนฉบับไท่โช เล่ม 22 หน้า 1-194 เนื้อหาไม่มากนัก เป็นการบรรยายแบบกิ่งสรุป
4. พระวินัยปิฎกของนิกายลัทธิปัณฑิโกวาท¹⁵ ภาษาสันสกฤตเรียกสรวาสตีวาทีน (『十誦律』, 說一切有部 Sarvāstivādin) ฉบับภาษาจีนแปลในปี

¹¹ มหายานไม่มีพระวินัยปิฎกของตนเอง แต่ใช้พระวินัยของหินยาน ที่ใช้กันมากที่สุดคือพระวินัยปิฎกของนิกายธรรมคุปต์

¹² Hirakawa (1999: 67-70); Sato (1963: 73-74); Mizuno (1977: 106-108)

¹³ Mizuno (1977: 108-109); Hirakawa (1999: 138-142, 302)

¹⁴ Tsukamoto (1980: 332-334); Mizuno (1977: 109); Hirakawa (1999: 149-151, 301-302)

¹⁵ Mizuno (1977: 109-110); Tsukamoto (1980: 332-334); Hirakawa (1999: 158-161, 302)

ค.ศ. 404-409 โดยพระกุมารชีพและคณะ อยู่ในพระไตรปิฎกจีนฉบับไทโช เล่ม 23 หน้า 1-470 ไม่มีฉบับภาษาทิเบต ปัจจุบันค้นพบชิ้นส่วนใบลานภาษาสันสกฤตจำนวนมาก ลำดับเนื้อหาต่างจากพระวินัยบาฬี เนื่องจากเนื้อหาส่วนภิกขุณีวิวัฏฐังค์ไปปรากฏอยู่หลังขันธกะ และจำนวนสิกขาบทในพระวินัยปิฎกกับสิกขาบทในคัมภีร์ปาฏิโมกข์ (คัมภีร์เล่มเล็กที่รวบรวมเฉพาะสิกขาบทที่คณะสงฆ์ใช้ท่องบททวนกันในวันอุโบสถทุกกึ่งเดือน) ของนิกายนี้มีจำนวนต่างกันเล็กน้อย ทั้งนี้อาจเป็นเพราะในยุคหลังนิกายลัทธิพัตติกาทขยายไปในอินเดียและเอเชียกลางอย่างกว้างขวาง ตัวสิกขาบทในแต่ละท้องถิ่นจึงมีความแตกต่างกันบ้าง

5. พระวินัยปิฎกของนิกายมูลลัทธิพัตติกาท¹⁶ (『根本説一切有部律, Mūlasarvāstivādin) ฉบับภาษาจีน แปลโดยหลวงจีนอี้จิงในปี ค.ศ. 695-713 อยู่ในพระไตรปิฎกจีนฉบับไทโช เล่ม 23 หน้า 627-1058 และเล่ม 24 หน้า 1-659 เนื้อหามีมากแต่ไม่ครบทุกวัสถุ (vastu) ซึ่งเป็นวิธีการเรียกบทที่เทียบได้กับ “ขันธกะ” ในพระวินัยบาฬี มีสืบทอดมาเพียง 7 วัสถุจากทั้งหมด 17 วัสถุ แต่ในฉบับทิเบต (ḥdul-ba gshi) มีอยู่ครบทุกวัสถุ ซึ่งอยู่ในพระไตรปิฎกภาษาทิเบต (『影印北京版西藏大藏經』) เล่ม 41-45 นอกจากนี้ยังมีการขุดพบชิ้นส่วนตัวคัมภีร์เก่าแก่ภาษาสันสกฤตจากเอเชียกลางและกิลกิตจำนวนมาก¹⁷ เนื้อหาใกล้เคียงกับพระวินัยปิฎกของนิกายลัทธิพัตติกาท แต่เนื่องจากได้รวมเอา “อวทาน” (เรื่องเล่าสอนใจ) จำนวนมากไว้ด้วย ทำให้เนื้อหาหยาบมาก

¹⁶ Mizuno (1977: 110); Hirakawa (1999: 72-73, 154-157); Hirakawa (2000: 210-215)

¹⁷ Hirakawa (1999: 100-104)

6. พระวินัยปิฎกสายนิกายมหาสังฆิกะ¹⁸ (『摩訶僧祇律』, 大衆部 Mahāsaṃghika) ฉบับภาษาจีนแปลในปี ค.ศ. 416-418 อยู่ในพระไตรปิฎกจีนฉบับไทโช เล่ม 22 หน้า 227-549 ไม่มีฉบับที่เบตหลงเหลืออยู่ แต่ปัจจุบันมีการขุดพบชิ้นส่วนตัวคัมภีร์เก่าแก่ภาษาสันสกฤตเป็นจำนวนมาก เนื้อหาของพระวินัยปิฎกฉบับนี้สอดคล้องกับพระวินัยบาลี แต่โครงสร้างเนื้อหาไม่ค่อยเป็นระเบียบนัก

นอกจากคัมภีร์พระวินัยปิฎกดังกล่าวข้างต้นแล้ว ยังมีคัมภีร์ปาฏิโมกข์ของนิกายต่าง ๆ อีกสิบกว่าฉบับที่ตกทอดมาจนถึงปัจจุบัน ซึ่งเนื้อหาหลักของพระวินัยทุกฉบับต่างมีความสอดคล้องตรงกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อแยกเสขียวัตตรออกมาพิจารณาต่างหากแล้ว ก็ยังสอดคล้องตรงกันมากขึ้น

นักวิชาการที่มีทัศนะว่าพระวินัยถูกทยอยบัญญัติขึ้นภายหลังพุทธกาล มักจะยกเรื่องความแตกต่างกันของจำนวนหัวข้อสิกขาบทที่มีมาในพระปาฏิโมกข์ของพระวินัยแต่ละนิกายขึ้นมาเป็นเหตุผลประการสำคัญ โดยอ้างว่าถ้าสิกขาบททั้งหลายพระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงบัญญัติจริง ทำไมสิกขาบทของแต่ละนิกายจึงไม่เท่ากัน แสดงว่าต้องมีการบัญญัติสิกขาบทเพิ่มขึ้นภายหลัง นักวิชาการเหล่านี้ไม่ได้พิจารณาเปรียบเทียบจำนวนหัวข้อของปาฏิโมกข์ 7 หัวข้อ อันได้แก่ ปาราชิก, สังฆาทิเสส, อนียต, นิสสัคคียปาจิตตีย์, ปาจิตตีย์, ปาฏิเทสนียะ และอธิกรณสมณะ แยกออกจากจำนวนหัวข้อของเสขียวัตตร อีกทั้งยังไม่ได้คำนึงถึงความสัมพันธ์ระหว่างเสขียวัตตรและประเด็นปัญหาเรื่องสิกขาบทเล็กน้อย

ในหัวข้อต่อไป จะศึกษาเปรียบเทียบจำนวนสิกขาบทของปาฏิโมกข์ของพระวินัยปิฎกแต่ละนิกาย โดยพิจารณาจำนวนสิกขาบทของปาฏิโมกข์ 7 หัวข้อ แยกส่วนกับจำนวนสิกขาบทของเสขียวัตตร รวมทั้งวิเคราะห์ความสัมพันธ์ของเสขียวัตตรและสิกขาบทเล็กน้อยต่อไป

¹⁸ Mizuno (1977: 109); Hirakawa (1999: 144-147)

5. ปาฏิโมกซ์กับสิกขาบทเล็กน้อย

5.1 โครงสร้างของปาฏิโมกซ์

สิกขาบทอันมีมาในพระปาฏิโมกซ์แบ่งออกตามประเภทอาบัติเป็น 8 หมวด ดังนี้

5.1.1 ปาราชิก เป็นอาบัติหนักสุด ภิกษุใดต้องอาบัติปาราชิกแล้วจะขาดจากความเป็นพระทันที ไม่ว่าผู้อื่นจะล่วงรู้หรือไม่ก็ตาม และไม่สามารถขอบวชใหม่ได้อีก มีด้วยกัน 4 ข้อ คือ เสพเมถุน ลักทรัพย์ ผ่ามนุษย์ อวดอุตริมนุสสรธรรม เปรียบคล้ายกับโทษประหารชีวิตในทางโลก

5.1.2 สังฆาทิเสส เป็นอาบัติหนักรองลงมาจากปาราชิก ภิกษุที่ต้องอาบัติสังฆาทิเสสจะต้องไปอยู่ปริวาสเป็นจำนวนวันเท่ากับวันที่ตนปกปิดความผิดนั้น จากนั้นอยู่มาอีก 6 ราตรี แล้วจึงออกอัพภานโดยสงฆ์ 20 รูปขึ้นไป มีทั้งหมด 13 ข้อ เช่น จงใจทำให้น้ำอสุจิสลัดตก ถูต้องกายหญิง กล่าวหาภิกษุอื่นด้วยอาบัติปาราชิกไม่มีมูล เป็นต้น เปรียบคล้ายโทษจำคุกในทางโลก

5.1.3 อนียต คำว่า อนียต แปลว่า “ไม่แน่นอน” เป็นอาบัติเกี่ยวกับการอยู่ในที่ลับหู หรือที่ลับตากับหญิง หากมีบุคคลที่มีวาจาเชื่อถือได้ โจทก์ด้วยอาบัติอะไร ก็ปรับด้วยอาบัตินั้น เช่น ปาราชิก สังฆาทิเสส หรือปาจิตติยตามแต่กรณี (บุคคลที่มีวาจาเชื่อถือได้ คือ พระอริยบุคคลตั้งแต่พระโสดาบันขึ้นไป)

5.1.4 นิสัคคียปาจิตติย เป็นอาบัติที่เกิดขึ้นจากการปฏิบัติต่อจิวร อาสนะ บาตร เป็นต้น อย่างไม่ถูกต้อง การจะพ้นจากอาบัติต้องสลัดสิ่งของที่ปฏิบัติผิดนั้นก่อน แล้วปลงอาบัติกับภิกษุที่บริสุทธิ์จึงจะพ้นจากอาบัติได้ มีทั้งหมด 30 ข้อ

5.1.5 ปาจิตติย เช่น การโกหก พุดส่อเสียดภิกษุอื่น ดื่มสุรา ฆ่าสัตว์ ไล่ความ
ภิกษุอื่นด้วยอาบัติสังขาทิเสสไม่มีมูล จงใจก่อความรำคาญแก่ภิกษุอื่น
เป็นต้น ภิกษุสามารถพ้นอาบัติได้ด้วยการแสดงความผิดนั้นต่อภิกษุ
ผู้บริสุทธิ์ (เรียกว่า ปลงอาบัติ) มีทั้งหมด 92 ข้อ แต่ในพระวินัยปิฎก
ของบางนิกายมี 90 หรือ 91 ข้อ

5.1.6 ปาฏิเทสนียะ เป็นอาบัติที่เกิดจากการรับและฉันภัตตาหารที่ไม่สมควร
เช่น ไม่เป็นไข้ ไม่ได้รับนิมนต์ไว้ก่อน รับแล้วฉันของเคี้ยวของฉันใน
ตระกูลที่มีศรัทธามากเป็นพระเสขะ (พระอริยบุคคล 7 ชั้นแรก) ซึ่งเดิม
มีทรัพย์มากแล้วทำบุญบริจาคหมดสิ้น¹⁹ พ้นอาบัติได้ด้วยการปลงอาบัติ
เหมือนหมวดปาจิตติย มีทั้งหมด 4 ข้อ

5.1.7 เสขียวัตร เป็นเรื่องของมารยาทที่ภิกษุควรศึกษา เกี่ยวกับการนุ่งห่ม
การเข้าไปในละแวกบ้าน การฉันภัตตาหาร การแสดงธรรม การอุจจาระ
ปัสสาวะ และการบ้วนน้ำลาย ผู้ทำผิดต้องอาบัติทุกกฏ (แปลว่า ทำไม่ดี
ทำไม่ถูก) หรือทุพภาสิต (แปลว่า พุดไม่ดี พุดไม่ถูก) จะพ้นอาบัติได้
โดยตั้งใจเอาไว้ในใจว่าจะไม่กระทำอีก ในพระวินัยบาลี มี 75 ข้อ แต่
พระวินัยปิฎกของนิกายอื่น ๆ มีจำนวนข้อต่างกันไปมาก

5.1.8 อธิกรณสมณะ เป็นวิธีการระงับอธิกรณในหมู่สงฆ์ ถ้าปฏิบัติไม่ถูกต้อง
ต้องอาบัติทุกกฏ มีทั้งหมด 7 ข้อ

¹⁹ พระอริยบุคคลที่เป็นคฤหัสถ์ ท่านจะไม่ปฏิเสธการถวายทานแก่ภิกษุสงฆ์เลย เมื่อภาวะ
ทางเศรษฐกิจของท่านไม่พร้อม ภิกษุที่ไม่มีเหตุจำเป็นแล้วไปฉันภัตตาหารที่บ้านท่าน
โดยท่านไม่ได้นิมนต์ไว้ก่อน ถือว่าเป็นการประพฤติก่อความรำคาญ ต้องอาบัติ

การที่นักวิชาการบางคนกล่าวว่าจำนวนข้อสิกขาบทในแต่ละนิกายมีความแตกต่างกันมาก เนื่องจากพิจารณาดูเพียงแค่ “จำนวนรวม” เท่านั้น ไม่ได้แยกพิจารณาเป็นส่วน ๆ ซึ่งหากมาพิจารณาดูในแต่ละส่วนจะพบว่าจำนวนสิกขาบทในหมวดอื่น ๆ ตรงกันทั้งหมด ยกเว้นในส่วนของหมวดปาจิตติยต่างกัน 1-2 ข้อ และของหมวดเสขียวัตตรเท่านั้นที่ต่างกันมาก ดังจะแสดงดังตารางต่อไปนี้²⁰ (เพื่อความสะดวกในการวิเคราะห์ จึงขอแยกหมวดเสขียวัตตรไว้ด้านล่าง)

หมวดสิกขาบทในปาฏิโมกข์	เถรวาท	มหาสังฆิกะ	มหายาน	ธรรมยุตต์	ลัทธิทิศาปา	มูลลัทธิทิศาปา
1. ปาราชิก	4	4	4	4	4	4
2. สังฆาทิเสส	13	13	13	13	13	13
3. อนิยต	2	2	2	2	2	2
4. นิสสัคคียปาจิตติย	30	30	30	30	30	30
5. ปาจิตติย	92	92	91	90	90	90
6. ปาฏิเทศนียะ	4	4	4	4	4	4
7. อธิกรณสมณะ	7	7	7	7	7	7
รวม	152	152	151	150	150	150
8. เสขียวัตตร	75	66	100	100	107	99
รวมทั้งหมด	227	218	251	250	257	249

²⁰ ผังเปรียบเทียบปาฏิโมกข์อ้างอิงจาก Hirakawa (2000: 17-65); “ตารางเทียบเคียงปาฏิโมกข์ของนิกายต่าง ๆ” ในภาคผนวกของพระไตรปิฎกบาลีฉบับแปลญี่ปุ่น เล่ม 5 (Nanden vol.5); Pachow (1955) แม้ว่า Hirakawa (2000) จะทำการวิจัยเปรียบเทียบด้วยข้อมูลที่มากที่สุด แต่ก็มีความเห็นไม่แตกต่างจากนักวิชาการอื่น ๆ

เราจะเห็นได้อย่างชัดเจนจากตารางว่า ในสิกขาบท 7 หมวดแรก นอกจากหมวดปาจิตติย์แล้ว พระวินัยปิฎกทุกนิกายมีจำนวนสิกขาบทใน 6 หมวดที่เหลือเท่ากันหมด ส่วนหมวดปาจิตติย์ มีจำนวนสิกขาบทที่บางนิกายมีความต่างกันอยู่ 2 ข้อ คือ “ภิกษุเข้าไปสอนภิกษุณีผู้ไม่เป็นไข้ ณ ลำนำของภิกษุณีสงฆ์ต้องอาบัติปาจิตติย์” และ “ภิกษุรู้อยู่ น้อมลามที่เข่าจะถวายเป็นไปเพื่อส่วนบุคคลต้องอาบัติปาจิตติย์” โดย Hirakawa (2000: 44-48) นักวิชาการชาวญี่ปุ่น ได้วิเคราะห์ไว้อย่างชัดเจนว่า พระวินัยหมวดปาจิตติย์ที่มี 92 สิกขาบทเป็นรูปแบบดั้งเดิม

ความฟ้องตรงกันของสิกขาบททั้ง 7 หมวดดังกล่าวในพระวินัยของนิกายต่าง ๆ นั้นไม่เพียงแต่สอดคล้องกันเฉพาะจำนวนสิกขาบทเท่านั้น แม้เนื้อหาที่ตรงกันและลำดับข้อก็ตรงกันเป็นส่วนใหญ่ด้วย โดยเฉพาะหมวดปาราชิกและอนิยตนั้นมีลำดับข้อตรงกันหมดทุกนิกาย ส่วนหมวดสังฆาทิเสส แม้ว่าลำดับข้อของสิกขาบทที่ข้อ 12 และ 13 ในบางนิกายจะสลับที่กันอยู่บ้าง แต่ลำดับข้อของสิกขาบทที่ 1-11 ตรงกันหมดทุกนิกาย สำหรับหมวดนิสสัคคียปาจิตติย์ ปาฏิเทสนียะ อธิกรณสมณะ แม้จะมีสิกขาบทเรียงสลับข้อกันอยู่บ้างเล็กน้อย แต่เห็นได้อย่างชัดเจนว่าน่าจะสืบทอดมาจากต้นแหล่งเดียวกัน ยกตัวอย่างเช่น ในสิกขาบท 30 ข้อของหมวดนิสสัคคียปาจิตติย์ พระวินัยของนิกายธรรมคุปต์มีลำดับข้อตรงกับพระวินัยเถรวาท 24 ข้อ พระวินัยของนิกายมหาสังฆิกะมีลำดับข้อตรงกับพระวินัยเถรวาท 23 ข้อ ส่วนหมวดปาจิตติย์มีลำดับข้อที่ไม่ตรงกันมากที่สุด แต่ Hirakawa (2000: 37-49) ก็ได้ตรวจสอบอย่างละเอียดและพบว่าสิกขาบทในหมวดปาจิตติย์ของพระวินัยเถรวาทกับของพระวินัยนิกายธรรมคุปต์มีลำดับข้อตรงกัน 48 ข้อ และของนิกายสัพพัตติกวาท กับคัมภีร์ปาฏิโมกข์ฉบับวิมุตติ (解脱戒经) มีลำดับข้อตรงกัน 63 ข้อ และ Hirakawa ได้สรุปว่าพระวินัยหมวดปาจิตติย์เกิดขึ้นตั้งแต่ก่อนการแบ่งนิกายครั้งแรก (หลังพุทธกาล 100 ปี) ส่วนความแตกต่างของหมวดเสขยวัตรนั้น จะวิเคราะห์ในหัวข้อต่อไป

5.2 เสนิยวัตรกับลิกขาบทเล็กน้อย

ปาฏิโมกข์หมวดเสนิยวัตรของนิกายต่าง ๆ มีจำนวนลิกขาบทแตกต่างกันมาก แต่หากพิจารณาเสนิยวัตรของนิกายธรรมคุปต์ที่มีเรื่องมารยาทในการปฏิบัติต่อพระเจดีย์ 26 ข้อแยกต่างหากแล้ว ก็พบว่าเนื้อหาที่เหลือของนิกายต่าง ๆ กลับมีหมวดหมู่คล้ายกันดังที่แสดงไว้ในตารางเปรียบเทียบจำนวนลิกขาบทในหมวดเสนิยวัตรของพระวินัยปิฎกนิกายต่าง ๆ (เพื่อความสะดวกในการวิเคราะห์ จึงเพิ่มข้อมูลของคัมภีร์ปาฏิโมกข์นิกายลัทธิพัตติกาทเข้าไปในตารางด้วย)

หัวข้อมารยาท ในเสนิยวัตร	เถรวาท	มหาสังฆิกะ	ธรรมคุปต์	มหายาน	ลัทธิพัตติกา	คัมภีร์ปาฏิโมกข์ ของลัทธิพัตติกา	มูลลัทธิพัตติกา
มารยาทการนุ่งห่ม	2	2	2	10	16	16	12
มารยาทการไปในละแวกบ้าน	24	21	25	40	41	45	26
มารยาทการขบฉัน	30	24	23	30	27	27	35
มารยาทการแสดงธรรม	16	16	20	16	19	21	22
มารยาทการถ่ายอุจจาระ ปัสสาวะ บ้วนน้ำลาย	3	3	3	3	3	3	3
การไปบนต้นไม้ข้ามศีรษะคน	-	-	1	1	1	1	1
มารยาทเกี่ยวกับ พระเจดีย์และพระพุทธรูป	-	-	26	-	-	-	-
รวม	75	66	100	100	107	113	99

จะเห็นได้อย่างชัดเจนจากตารางข้างต้นว่าเสนิยวัตรที่เป็นหัวข้อมารยาทเกี่ยวกับพระเจดีย์นั้นมีปรากฏเฉพาะแต่ในพระวินัยปิฎกของนิกายธรรมคุปต์เท่านั้น ไม่ได้พบอยู่ในพระวินัยของนิกายอื่นเลย จึงมีความเป็นไปได้มากกว่าเป็นหัวข้อที่ถูกเพิ่มเข้าภายหลัง

เมื่อถึงตรงนี้ จึงเกิดประเด็นปัญหาขึ้นว่า “ทั้ง ๆ ที่สิกขาบทในปาฏิโมกข์ 7 หมวดต้นของนิกายต่าง ๆ มีเนื้อหาตรงกันมาก แต่เหตุใดจึงมีเฉพาะหมวดเสขยวัตรเท่านั้นที่มีเนื้อหาแตกต่างกันมากอย่างชัดเจนเช่นนี้” นอกจากนี้แล้ว ในชั้นธกะที่ 18 ของพระวินัยเถรวาท คือ วัตตักขันธกะ ว่าด้วยเรื่องวัตรปฏิบัติของภิกษุ ก็ได้มีการกล่าวถึงข้อควรปฏิบัติของภิกษุในกรณีต่าง ๆ เช่น ข้อควรปฏิบัติของภิกษุผู้จรมาร ภิกษุผู้อยู่ในอาวาส ภิกษุผู้เดินทาง ภิกษุผู้เที่ยวบิณฑบาต ข้อควรปฏิบัติในโรงฉัน ในเสนาสนะ ในวัจกุฎี (ห้องส้วม) เป็นต้น ซึ่งถ้าภิกษุไม่ปฏิบัติตามแล้วจะต้องอาบัติทุกกฏเหมือนกับหมวดเสขยวัตร โดยเฉพาะในเรื่องข้อควรปฏิบัติในโรงฉันที่ปรากฏอยู่ในวัตตักขันธกะนั้น มีเนื้อหาแทบจะเหมือนกับเนื้อหาสิกขาบทหัวข้อมารยาทในการขบฉันในเสขยวัตรทุกประการ เพราะเหตุใดสิกขาบทในหมวดเสขยวัตรถึงเลือกเอาเฉพาะเนื้อหาส่วนนี้บรรจุไว้ในปาฏิโมกข์ แต่ไม่บรรจุเนื้อหาข้อควรปฏิบัติอื่น ๆ ซึ่งมีอีกมากมายเข้าไปด้วย

Hirakawa (2000: 58-59) ได้ให้ความเห็นว่า เนื่องจากเนื้อหาในหมวดเสขยวัตรของพระวินัยนิกายต่าง ๆ มีหัวข้อหลักคล้ายคลึงกัน จึงเป็นไปได้ว่า เนื้อหาของเสขยวัตรได้มีขึ้นแล้วในรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งตั้งแต่ก่อนการแบ่งนิกาย และเมื่อพิจารณาจากลักษณะของสิกขาบทในเสขยวัตรแล้ว ก็พบว่า ควรจะเป็นเพียงข้อควรปฏิบัติของภิกษุเท่านั้น ไม่ควรจะถูกยกขึ้นเป็นสิกขาบท ดังจะเห็นได้จากพระบัญญัติแต่ละข้อในหมวดเสขยวัตรจะลงท้ายด้วยคำว่า “สิกขา ภิกษุ” (แปลว่า “ภิกษุพึงทำความศึกษา” เช่น ภิกษุพึงทำความศึกษาว่า เราจักไม่นั่งเท้าสะเอวในละแวกบ้าน) ไม่ได้มีการระบุโทษเหมือนในสิกขาบทหมวดอื่น ๆ เช่น “ภิกษุกล่าวเท็จทั้งที่รู้ต้องอาบัติปาจิตตีย์” และในความเป็นจริงแล้ว การกระทำผิดเสขยวัตรจะเรียกว่า ต้องอาบัติทุกกฏ ไม่จำเป็นต้องปลงอาบัติกับภิกษุอื่น เพียงแต่ตั้งเจตนาไว้ในใจว่าภายหลังจะไม่กระทำอีกก็ถือว่าพ้นอาบัติแล้ว ดังนั้นการนำเอาข้อควรปฏิบัติที่เมื่อเมื่อกระทำผิดก็สามารถพ้นได้โดยไม่ต้องเกี่ยวข้องกับภิกษุอื่น มาบรรจุลงในปาฏิโมกข์ซึ่งเป็นวินัยสำหรับร้อยรัดคณะสงฆ์ให้เป็นเอกภาพ จึงดูไม่ค่อยสมเหตุสมผล

และ Hirakawa ได้สรุปว่า คาดว่าในขณะที่ภิกษุเดินบิณฑบาตเข้าไปในละแวกบ้านได้ท่อบททอนข้อควรปฏิบัติในการเข้าไปในละแวกบ้านพร้อมกับท่อบททอนสิกขาบทในปาฏิโมกข์ไปด้วย และในยุคที่สงฆ์มีการแยกนิกายแล้ว (ตั้งแต่ 100 ปีหลังพุทธกาล) เมื่อได้มีการปรับแต่งรูปลักษณะของพระวินัยปิฎกให้กระชับรัดกุมขึ้น ข้อควรปฏิบัติในการเข้าไปในละแวกบ้านเหล่านี้ก็ได้ถูกปรับแต่งให้เป็นรูปลักษณะของสิกขาบทและถูกบรรจุเข้าในปาฏิโมกข์ด้วย

ผู้เขียนเห็นด้วยกับ Hirakawa ในประเด็นที่ว่า เสขิยวัตรเป็นข้อควรปฏิบัติในการเข้าไปในละแวกบ้านของภิกษุ²¹ แต่อย่างไรก็ตามบทสรุปของ Hirakawa ดังกล่าวข้างต้น ยังไม่สามารถตอบคำถาม 3 ข้อต่อไปนี้ได้ คือ

- ก. เมื่อพิจารณาจากลักษณะของพระบัญญัติแล้ว เสขิยวัตรไม่เหมาะสมที่จะถูกบรรจุเป็นสิกขาบทในปาฏิโมกข์ แล้วเหตุใดพระวินัยของทุกนิกายจึงได้บรรจุเสขิยวัตรลงในปาฏิโมกข์
- ข. ยิ่งกว่านั้น ทั้งที่ในชั้นธกะได้กล่าวถึงข้อควรปฏิบัติของภิกษุไว้มากมาย แต่เหตุใดพระวินัยของทุกนิกายจึงได้เลือกแต่เฉพาะเนื้อหาประเภทเดียวกันบรรจุลงในปาฏิโมกข์
- ค. ทั้งที่จำนวนหัวข้อสิกขาบทในปาฏิโมกข์ 7 หมวดอื่นในแต่ละนิกาย สอดคล้องตรงกันมาก แต่เหตุใดจึงมีเฉพาะหมวดเสขิยวัตรเท่านั้นที่มีจำนวนหัวข้อสิกขาบทของแต่ละนิกายแตกต่างกันมาก ทั้งที่ประเด็นเนื้อหาส่วนใหญ่ก็สอดคล้องตรงกัน

21 ถ้ามองหมวดหมู่สิกขาบทในเสขิยวัตรอย่างเชื่อมโยงสัมพันธ์กัน เราจะเห็นภาพเสขิยวัตรได้ชัดเจน คือ เริ่มจากมารยาทในการนุ่งห่มสบงจีวรให้เรียบร้อย จากนั้นก็เป็นมารยาทในการเข้าไปในละแวกบ้าน ญาติโยมถวายภัตตาหาร ก็ต้องมีมารยาทในการขบฉัน ฉันทสรีรก็เทศน์ จึงตามมาด้วยมารยาทในการแสดงธรรม และเมื่อเดินทางกลับก็เป็นมารยาทในการอุจจาระ ปัสสาวะ บ้วนน้ำลาย ว่าห้ามปล่อยลงในของเขียว เช่น บนหญ้า และในน้ำ ซึ่งถ้าเป็นมารยาทในการขบถ่ายในวัดแล้ว จะเป็นมารยาทในการใช้ห้องส้วมแทน เป็นอันครบวงจรตั้งแต่การนุ่งห่มสบงจีวรเตรียมออกจากวัด เดินทางเข้าบ้าน ฉันทสรีร จนกลับวัด

ผู้เขียนคิดว่าคำตอบของประเด็นปัญหาเหล่านี้อยู่ที่ความสัมพันธ์ระหว่าง เสขียวัตรกับสิกขาบทเล็กน้อย

ในพระวินัยเถรวาท ปัจจสติกขันธกะ ว่าด้วยเรื่องการทำสังคายนาครั้งที่ 1 กล่าวว่า หลังจากทำสังคายนาเสร็จ พระอานนท์ได้กล่าวกับภิกษุผู้เถระทั้งหลายว่า ดังนี้

“ท่านผู้เจริญ ในเวลาปรินิพพาน พระผู้มีพระภาคตรัสอย่างนี้ว่า อานนท์ เมื่อเราล่วงไปสงฆ์หวังอยู่ก็พึงถอนสิกขาบทเล็กน้อยได้” ²²

ถ้อยพระดำรัสของพระพุทธเจ้านี้ตรงกันกับพระดำรัสที่พระพุทธเจ้าตรัสกับพระอานนท์ในมหาปรินิพพานสูตร ²³ และพุทธานุญาตให้สงฆ์เพิกถอนสิกขาบทเล็กน้อยได้ นี้มีบันทึกไว้ในพระวินยปิฎกหีนยานของทุกนิกาย ²⁴

บทสนทนาของพระเถระกับพระอานนท์และความเห็นของพระเถระทั้งหลาย เกี่ยวกับเรื่องสิกขาบทเล็กน้อยนี้ได้ถูกบันทึกไว้ดังนี้

ภิกษุผู้เถระทั้งหลายถามว่า “ท่านอานนท์ ท่านทูลถามพระผู้มีพระภาคหรือว่า ‘พระพุทธเจ้าข้า สิกขาบทข้อไหนที่จัดว่าเป็นสิกขาบทเล็กน้อย’”

²² Bhagavā maṃ bhante parinibbānakāle evaṃ āha : ākaṅkhamāno Ānanda saṃgho maṃ’ accayena khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni samūhaneyyā ’ti. (Vin II: 287³⁰⁻³²)

²³ DN II: 154¹⁵⁻¹⁶ และเนื้อความเดียวกันนี้ยังพบในคัมภีร์ “มิลินทปัญหา” 5 แห่ง (Mil: 142^{17-18, 24-26}, 143^{1-3, 10-12, 26-28}) แต่ในมิลินทปัญหาใช้คำว่า samūhanatu แทนคำว่า samūhantu

²⁴ พระวินยนิคายมหิงสาสะกะ T22: 191b³⁻⁴; พระวินยนิคายธรรมคูปต์ T22: 967b¹¹⁻¹³; พระวินยนิคายสัพพัตติกาวท T23: 449b¹³⁻¹⁴; พระวินยนิคายมูลสัพพัตติกาวท T24: 405b³⁻⁵; พระวินยสายนิคายมหาสังฆิกะ T22: 492c ⁶⁻⁷

ท่านพระอานนท์ตอบว่า “ท่านผู้เจริญ กระผมไม่ได้ทูลถาม
พระผู้มีพระภาคว่า ‘พระพุทธเจ้าข้า สิกขาบทข้อไหน ที่จัดว่าเป็น
สิกขาบทเล็กน้อย”

ภิกษุผู้เฒ่าบางพวกกล่าวอย่างนี้ว่า “ยกเว้นปาราชิก 4 สิกขาบท
ที่เหลือจัดเป็นสิกขาบทเล็กน้อย”

ภิกษุผู้เฒ่าบางพวกกล่าวอย่างนี้ว่า “ยกเว้นปาราชิก 4 สิกขาบท
สังฆาทิเสส 13 สิกขาบท ที่เหลือจัดเป็นสิกขาบทเล็กน้อย”

ภิกษุผู้เฒ่าบางพวกกล่าวอย่างนี้ว่า “ยกเว้นปาราชิก 4 สิกขาบท
สังฆาทิเสส 13 สิกขาบท อนียต 2 สิกขาบท ที่เหลือจัดเป็นสิกขาบท
เล็กน้อย”

ภิกษุผู้เฒ่าบางพวกกล่าวอย่างนี้ว่า “ยกเว้นปาราชิก 4 สิกขาบท
สังฆาทิเสส 13 สิกขาบท อนียต 2 สิกขาบท นิสสัคคียปาจิตติย
30 สิกขาบท ที่เหลือจัดเป็นสิกขาบทเล็กน้อย”

ภิกษุผู้เฒ่าบางพวกกล่าวอย่างนี้ว่า “ยกเว้นปาราชิก 4 สิกขาบท
สังฆาทิเสส 13 สิกขาบท อนียต 2 สิกขาบท นิสสัคคียปาจิตติย
30 สิกขาบท ปาจิตติย 92 สิกขาบท ที่เหลือจัดเป็นสิกขาบทเล็กน้อย”

ภิกษุผู้เฒ่าบางพวกกล่าวอย่างนี้ว่า “ยกเว้นปาราชิก 4 สิกขาบท
สังฆาทิเสส 13 สิกขาบท อนียต 2 สิกขาบท นิสสัคคียปาจิตติย
30 สิกขาบท ปาจิตติย 92 สิกขาบท ปาฏิเทสนียะ 4 สิกขาบท ที่เหลือ
จัดเป็นสิกขาบทเล็กน้อย” ²⁵

25

pucchi pana tvam āvuso Ānanda bhagavantam : katamāni pana bhante
khuddānukhuddakāni sikkhāpadānīti. na kho ’ham bhante bhagavantam
pucchim : katamāni pana bhante khuddānukhuddakāni sikkhāpadānīti.

(ต่อหน้าถัดไป)

จะเห็นได้ว่าพระเถระทั้งหลายมีความเห็นเรื่องสิกขาบทเล็กน้อยไม่ตรงกัน พระมหากัสสปะ ประธานในการสังคายนาจึงเสนอญัตติต่อที่ประชุมสงฆ์ ดังนี้

ท่านทั้งหลาย ขอสงฆ์จงฟังข้าพเจ้า สิกขาบทของพวกเราที่รู้จักกันในหมู่ คฤหัสถ์มีอยู่ แม้พวกคฤหัสถ์ก็รู้อยู่ว่า “สิ่งนี้ควรแก่พวกพระสมณะเชื้อสาย ศากยบุตร สิ่งนี้ไม่ควร” ถ้าพวกเราจะถอนสิกขาบทเล็กน้อย ก็จะมีผู้กล่าวว่า “พระสมณโคดมบัญญัติสิกขาบทแก่พวกสาวกช่วงกาลแห่งวันไฟ สาวกพวกนี้ ศึกษาสิกขาบทอยู่ตลอดเวลาที่พระศาสดาของตนยังมีชีวิตอยู่ พอพระศาสดา ของพวกเธอปรินิพพานไปแล้ว บัดนี้พวกเธอก็ไม่ศึกษาสิกขาบท” ถ้าสงฆ์พร้อม เปรียงกันแล้วก็ไม่พึงบัญญัติสิ่งที่ไม่ได้ทรงบัญญัติ ไม่พึงถอนพระบัญญัติที่ ทรงบัญญัติไว้ พึงสมาทานประพฤติตามสิกขาบทที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว ท่านรูป ใดเห็นด้วยกับการไม่บัญญัติสิ่งที่ไม่ทรงบัญญัติ ไม่ถอนพระบัญญัติที่ทรง

เชิงอรรถ 25 (ต่อ)

ekacce therā evaṃ āhaṃsu : cattāri pārājikāni ṭhapetvā avasesāni khuddānukhuddakāni sikkhāpadānīti. ekacce therā evaṃ āhaṃsu : cattāri pārājikāni ṭhapetvā terasa saṃghādisese ṭhapetvā avasesāni khuddānukhuddakāni sikkhāpadānīti : ekacce therā evaṃ āhaṃsu : cattāri pārājikāni ṭhapetvā terasa saṃghādisese ṭhapetvā dve aniyate ṭhapetvā avasesāni khuddānukhuddakāni sikkhāpadānīti. ekacce therā evaṃ āhaṃsu : cattāri pārājikāni ṭh. terasa saṃghādisese ṭh. dve aniyate ṭh. tiṃsa nissaggiye pācittiye ṭh. avasesāni khuddānukhuddakāni sikkhāpadānīti. ekacce therā evaṃ āhaṃsu : cattāri pārājikāni ṭh. terasa saṃghādisese ṭh. dve aniyate ṭh. tiṃsa nissaggiye pācittiye ṭh. dvenavutiṃ pācittiye ṭh. avasesāni khuddānukhuddakāni sikkhāpadānīti. ekacce therā evaṃ āhaṃsu : cattāri pārājikāni ṭh. terasa saṃghādisese ṭh. dve aniyate ṭh. tiṃsa nissaggiye pācittiye ṭh. dvenavutiṃ pācittiye ṭh. cattāri pāṭidesaniye ṭh. avasesāni khuddānukhuddakāni sikkhāpadānīti. (Vin II: 287³²- 288¹⁵)

บัญญัติไว้ สมาทานประพจน์ตามสิกขาบทที่ทรงบัญญัติไว้แล้ว ท่านรูปนั้น
พึงนั่ง ท่านรูปใดไม่เห็นด้วย ท่านรูปนั้นพึงทักท้วง²⁶

และญาติของพระมหากัสสปะได้รับความเห็นชอบจากที่ประชุมสงฆ์เป็น
เอกฉันท์ สำหรับในเรื่องนี้มีความจริงอยู่ 2 ประการที่ควรพิจารณา คือ

- ก. พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตว่า หากสงฆ์หวังอยู่ก็พึงถอนสิกขาบทเล็กน้อยได้
- ข. แม้พระเถระจะมีความเห็นไม่ตรงกันว่าสิกขาบทใดเป็นสิกขาบทเล็กน้อย แต่
พระเถระทุกกลุ่มก็มีความเห็นตรงกันว่า เสดยวัตรเป็นสิกขาบทเล็กน้อย^{27, 28}

เนื่องจากที่ประชุมสงฆ์ทั้ง 500 รูปเมื่อครั้งสังคายนาครั้งที่ 1 รับรองญัตติที่
พระมหากัสสปะเสนอ คณะสงฆ์โดยรวมจึงถือปฏิบัติตามนั้น แต่คณะสงฆ์เองก็ทราบ
ความจริง 2 ประการข้างต้นด้วย ดังนั้นเมื่อเวลาผ่านไป ในบางท้องที่มีเหตุจำเป็น
จึงได้มีการปรับสิกขาบทหมวดเสดยวัตรขึ้น ดังจะเห็นได้จากในตารางว่า จำนวน
สิกขาบทหมวดเสดยวัตรของพระวินยปิฎกนิกายลัทธิพัตติกวาท กับในคัมภีร์ปาฏิโมกข์

²⁶ Vin IV: 288¹⁵⁻³⁵

²⁷ ความเห็นของพระเถระทุกกลุ่มตรงกันว่า อธิกรณสมณะก็เป็นสิกขาบทเล็กน้อยเหมือน
เสดยวัตร แต่อธิกรณสมณะเป็นวิธีในการระงับอธิกรณในหมู่สงฆ์มากกว่าเป็นสิกขาบท
โดยตรง ดังนั้นสิกขาบทเล็กน้อยที่พระเถระทุกกลุ่มเห็นตรงกันหมดก็คือ เสดยวัตร

²⁸ ในคัมภีร์มีลทินปัญหาที่เช่นกัน พระยามิลินท์ได้ถามพระนาคเสนว่า อะไรคือสิกขาบท
เล็กน้อย พระนาคเสนตอบว่า

“ดูก่อนมหาราชา ทุกกฎคือ สิกขาบทเล็กน้อย พุพาสิต คือ สิกขาบทเล็ก
น้อย อาบัติทั้งสองเหล่านี้ คือ สิกขาบทเล็กน้อย” (Mil: 144⁴⁻⁶)

สิกขาบทในหมวดเสดยวัตรนั้น หากทำผิดแล้วจะต้องอาบัติทุกกฎหรือพุพาสิต
ดังนั้นเสดยวัตรจึงถูกกล่าวถึงว่าเป็นสิกขาบทเล็กน้อยในคัมภีร์มีลทินปัญหาด้วย

ของนิกายเดียวกัน ก็ยังมีจำนวนข้อไม่เท่ากัน แสดงว่ามีการปรับเปลี่ยนตามความจำเป็นของพื้นที่ ในขณะที่ไม่มีใครกล้าแก้ไขเปลี่ยนแปลงลักษณะทหมวดอื่น ๆ เพราะไม่แน่ใจว่าเป็นลักษณะที่เล็กน้อยหรือไม่

กล่าวโดยสรุปคือ ในครั้งพุทธกาล พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาใหม่ที่เจริญรุ่งเรืองขึ้นอย่างรวดเร็ว จึงถูกจับตามองจากสังคม และถูกจ้องจับผิดโจมตีจากนักบวชศาสนาอื่นเป็นอย่างมาก ดังปรากฏมีหลักฐานหลายแห่งในพระไตรปิฎก ดังนั้นเพื่อรักษาภาพลักษณ์ที่ดีของคณะสงฆ์ ในบรรดาวัตรปฏิบัติของภิกษุที่มีอยู่จำนวนมาก วัตรปฏิบัติที่เกี่ยวข้องกับการเข้าไปในละแวกบ้านสัมผัสกับประชาชนจึงถูกเลือกขึ้นมาบรรจุลงในปาฏิโมกข์ให้สงฆ์สวดทบทวนทุกกึ่งเดือนตั้งแต่ครั้งพุทธกาล ทำให้เสขียวัตรของพระวินยิกายต่าง ๆ มีประเด็นหลักสอดคล้องกันเพราะมีที่มาจากต้นแหล่งเดียวกันนั่นเอง แต่หลังพุทธกาลเมื่อยุคสมัยเปลี่ยนไป ความจำเป็นในการปรับแก้เสขียวัตรเกิดขึ้น ประกอบกับคณะสงฆ์ทราบดีว่าเสขียวัตรเป็นลักษณะที่เล็กน้อย และพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้สงฆ์เพิกถอนลักษณะที่เล็กน้อยได้ จึงมีการปรับแก้ลักษณะทหมวดเสขียวัตรบ้าง เป็นที่มาของความแตกต่างกันของลักษณะทหมวดเสขียวัตรในพระวินยิกายต่าง ๆ ที่ตกทอดถึงปัจจุบัน

ดังนั้นการที่เสขียวัตรของนิกายต่าง ๆ มีจำนวนลักษณะที่ต่างกัน จึงไม่ได้เป็นเหตุผลว่า พระวินัยเกิดขึ้นในยุคหลังพุทธกาล

6. การเกิดขึ้นของปาฏิโมกข์

การเกิดขึ้นของปาฏิโมกข์อาจแบ่งใหญ่ ๆ ได้ 2 ทฤษฎีคือ

- ก. ทฤษฎีว่าคณะสงฆ์หลังพุทธกาลเป็นผู้ทยอยบัญญัติปาฏิโมกข์ขึ้น
- ข. ทฤษฎีว่าพระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงบัญญัติปาฏิโมกข์ขึ้น

ในหัวข้อนี้จะทำการวิเคราะห์ตรวจสอบทั้ง 2 ทฤษฎีดังกล่าว

6.1 ตรวจสอบทฤษฎีคณะสงฆ์หลังพุทธกาลเป็นผู้บัญญัติปาฏิโมกข์

นักวิชาการที่เชื่อถือทฤษฎีนี้มีเหตุผลหลัก 4 ประการ คือ

- 6.1.1 สิกขาบทในปาฏิโมกข์ของพระวินัยนิกายต่าง ๆ มีจำนวนไม่เท่ากัน
- 6.1.2 มีคำว่า “สิกขาบทเกิน 150” ในพระไตรปิฎก
- 6.1.3 เนื้อหาในปาฏิโมกข์ไม่เหมาะสมกับความยิ่งใหญ่ของพระพุทธเจ้า
- 6.1.4 ความคล้ายคลึงกันของพระวินัยนิกายต่าง ๆ ในปัจจุบันเป็นผลของการรับอิทธิพลซึ่งกันและกันของคณะสงฆ์ในยุคหลังพุทธกาลต่อไปจะได้ตรวจสอบเหตุผลข้างต้นทั้ง 4 ข้อ

6.1.1 สิกขาบทในปาฏิโมกข์ของพระวินัยนิกายต่าง ๆ มีจำนวนไม่เท่ากัน

ข้อนี้นับเป็นเหตุผลหลักของผู้ที่ยืนยันว่าปาฏิโมกข์เกิดขึ้นหลังพุทธกาล เพราะถ้าพระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงบัญญัติสิกขาบทในปาฏิโมกข์และในการสังคายนาครั้งที่ 1 คณะสงฆ์ก็มีมติว่าจะไม่เพิกถอนสิกขาบทที่พระองค์ทรงบัญญัติไว้แล้ว ปาฏิโมกข์ของทุกนิกายก็ควรจะเหมือนกัน แต่นักวิชาการทั้งตะวันออกและตะวันตกที่มีทัศนะเช่นนี้มาตลอด 100 กว่าปีที่ผ่านมาได้มองข้ามประเด็นสำคัญยิ่งไป 2 ประการ คือ

- ก. มองจำนวนสิกขาบทในปาฏิโมกข์แบบเหมารวม ไม่ได้แยกพิจารณาสิกขาบทหมวดเสขิยวัตรออกจากสิกขาบทหมวดอื่น จึงมองไม่เห็นว่แท้จริงแล้วจำนวนสิกขาบทในพระวินัยของนิกายต่าง ๆ ที่มีความแตกต่างกันมากนั้น เป็นเฉพาะหมวดเสขิยวัตรเท่านั้น ในขณะที่หมวดอื่นที่เหลือแทบจะเหมือนกันทั้งหมด
- ข. ไม่ได้เฉลียวใจถึงความสัมพันธ์ระหว่างสิกขาบทเล็กน้อยกับเสขิยวัตร

ซึ่งเรื่องนี้ได้วิเคราะห์แสดงไว้อย่างชัดเจนแล้วในหัวข้อที่ผ่านมา

6.1.2 มีคำว่า “สิกขาบทเกิน 150” ในพระไตรปิฎกบาลี

ในพระสูตรตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต วัชชีปุตตสูตร กล่าวว่ สมัยหนึ่งมีภิกษุรูปหนึ่งได้เข้าเฝ้าพระพุทธเจ้า กราบทูลว่า

“ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ สิกขาบทเกิน 150 นี้ ย่อมมาสู่ อุทเทส (คือสวดในท่ามกลางสงฆ์ทุกกึ่งเดือน) ข้าพระพุทธเจ้าไม่ อาจศึกษา (คือปฏิบัติรักษา) ในสิกขาบทมากนักได้ พระเจ้าข้า”²⁹

และต้องการจะลาสิกขา จากนั้นพระพุทธเจ้าก็ทรงแนะนำให้ศึกษา ในสิกขา 3 คือ อธิสัสสิกขา อธิจิตสิกขา อธิปัญญาสิกขา จะทำให้ละ ราคะ โทสะ โมหะได้

คำว่า “สิกขาบทเกิน 150” (sādhikam diyaḍḍhasikkhā padasatam) นี้มีปรากฏในคัมภีร์อังคุตตรนิกาย ติกนิบาต “ทุติยเสขสูตร (AN I: 231¹⁸)” “ตติยเสขสูตร (AN I: 232³³)” “จตุตถเสขสูตร (AN I: 234¹¹)” ด้วย และพระสูตรฉบับแปลจีนที่ตรงกับ 4 พระสูตรนี้ก็ปรากฏ อยู่ในคัมภีร์สังยุตตามของพระไตรปิฎกจีน³⁰ แต่ในพระสูตรแปลจีน เหล่านั้นแทนที่จะเป็นคำว่า “สิกขาบทเกิน 150” กลับบันทึกเป็น

²⁹ Sādhikam idaṃ bhante diyaḍḍhasikkhāpadasatam anvaḍḍhamāsaṃ uddesaṃ āgacchati nāhaṃ bhante ettha sakkomi sikkhituṃ ti. (AN I: 230¹⁷⁻¹⁹)

³⁰ วัชชีปุตตสูตร T2: 212c ตำแหน่งที่ระบุจำนวนสิกขาบทอยู่ที่บรรทัดที่ 11 (Hirakawa 2000: 74 เชิงบรรทัด 4) บอกว่าอยู่ที่ T2: 210c แต่จริง ๆ นั้นเป็นตำแหน่งของ ทุติยเสขสูตร ควรแก้ไข)

ทุติยเสขสูตร T2: 210c ตำแหน่งที่ระบุจำนวนสิกขาบทอยู่ที่บรรทัดที่ 14-15

จตุตถเสขสูตร T2: 210b ตำแหน่งที่ระบุจำนวนสิกขาบทอยู่ที่บรรทัดที่ 14-15

ตติยเสขสูตร อยู่ที่ T2: 210b แต่ในพระสูตรนี้ไม่ได้ระบุจำนวนสิกขาบทโดยตรง กล่าวไว้แต่เพียงว่ามีเนื้อความเหมือนที่กล่าวไว้ข้างบน (คล้าย ๆ เปฯ ในบาลี)

“สิกขาบทเกิน 250” ซึ่ง Hirakawa (2000: 67) ได้ตรวจสอบและยืนยันว่า จำนวนสิกขาบทเกิน 250 นี้มากเกินไป เนื้อหาของฉบับบาลีเก่าแก่ถูกต้องกว่า นอกจากนี้คำว่า “สิกขาบทเกิน 150” นี้ ยังมีปรากฏอยู่ในคัมภีร์มหาวิภาษา (T27: 238a)³¹ และคัมภีร์โยคอาจารย์ภูมิ (T30: 772c)

สิกขาบทในปาฏิโมกข์มีกว่า 200 ข้อ แต่ทำไมในพระสูตรตรึงนี้จึงกล่าวว่ามีเพียงเกิน 150 ข้อ ซึ่งมีทางเป็นไปได้ 3 อย่าง คือ

- ก. ในขณะที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรมพระสูตรนี้ พระวินัยเพ็งมีจำนวนสิกขาบทเพียง 150 เศษ
- ข. คำว่า “สาธิก” (เกิน) ในคำว่า “สิกขาบทเกิน 150” นี้รวมเอาสิกขาบทหมวดเสขิยวัตรไว้ด้วย³²
- ค. ในคราวสังคายนาครั้งที่ 1 สิกขาบทที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติเพ็งมีเพียง 150 เศษ

ผู้เขียนคิดว่า สมมุติฐานข้อ ก. และข้อ ข. มีโอกาสถูกต้องทั้งคู่ แต่ข้อ ค. ผิด และขอเสนอหลักฐานอื่น ๆ เพิ่มเติม ดังนี้

- A. สิกขาบทแต่ละหัวข้อในเสขิยวัตรแสดงด้วยคำว่า “สิกขากรณียา แปลว่า ภิกษุพึงทำความศึกษาว่า” ไม่ได้มีการกล่าวถึงการลงโทษใด ๆ เหมือนกับการละเมิดสิกขาบทหมวดอื่น ๆ

³¹ ในพระไตรปิฎกจีนฉบับไทโซใช้คำว่า “สิกขาบทกว่า 250” เนื่องจากพระไตรปิฎกจีนฉบับไทโซจัดทำขึ้นโดยนำข้อความตอนนีมาจากพระไตรปิฎกจีนฉบับเกาหลี แต่เนื้อหาตอนนีในพระไตรปิฎกจีนฉบับราชวงศ์ซ่ง, ฉบับราชวงศ์หยวน และฉบับราชวงศ์หมิงล้วนแต่ใช้คำว่า “สิกขาบทกว่า 150” เป็นไปได้ว่าเนื้อหาในพระไตรปิฎกจีนฉบับเกาหลี เกิดความคลาดเคลื่อนในระหว่างการจารจารึก

³² คำอธิบายนี้เสนอโดย Pachow (1955: 9-10) โดยยกตัวอย่างเรื่องกิริยามารยาทที่ถูกอธิบายไว้ในเสขิยวัตร มีตรงกันกับที่มีกล่าวถึงกระเจี้ยนกันอยู่ในพระสูตร ซึ่งหากเสขิยวัตรถูกบัญญัติขึ้นในภายหลัง ก็จะไม่สามารถอธิบายถึงข้อเท็จจริงเหล่านี้ได้

- B. แม้ว่า จะละเมิดสิกขาบทหมวดเสขียวัตตรก็มีเพียงบทลงโทษแบบเบา โดยเรียกว่า “ทุกกฏ” หรือ “ทุพภาสิต” แต่ตั้งใจว่า “ต่อจากนี้ไป จะไม่ทำอีก” ก็ถือว่าพ้นโทษ³³ ไม่มีการลงโทษหรือปรับอาบัติ เช่นสิกขาบทอื่น ๆ ภิกษุวัชชีบุตรจึงไม่มีความจำเป็นจะต้องกังวลกับสิกขาบทหมวดเสขียวัตตรถึงขนาดจะลาสิกขา
- C. สิกขาบทในหมวดอื่น ๆ เช่น ปาราชิก สังฆาทิเสส นิสสัคคีย-ปาจิตตีย์ ปาจิตตีย์ มีจำนวนสิกขาบทที่ชัดเจน แต่สิกขาบทที่เป็นมารยาทในด้านต่าง ๆ ของภิกษุ ซึ่งเมื่อทำผิดแล้วต้องอาบัติทุกกฏหรือทุพภาสิต นอกจากที่ปรากฏในหมวดเสขียวัตตรแล้วยังมีปรากฏในชั้นระอีกเป็นจำนวนมากมานับพันข้อ ดังนั้นหากจะกังวลด้วยสิกขาบทในเสขียวัตตรแล้ว จำนวนสิกขาบทที่ควรกังวลก็จะไม่ใช่ 227 ข้อ แต่เป็นพันข้อ

การบันทึกไว้เพียงว่า “สิกขาบทเกิน 150” โดยไม่ได้ระบุเป็นตัวเลขที่ชัดเจนลงไป อาจเป็นเพราะบทเสขียวัตตรถูกแยกออกมาเป็นสิกขาบทส่วนที่ถูกใส่เข้าไปในส่วนที่เรียกว่า “เกิน” เนื่องจากเสขียวัตตรมีลักษณะการบัญญัติที่แตกต่างไปจากสิกขาบทอื่น ๆ เพราะฉะนั้นการมีข้อความ “สิกขาบทเกิน 150” ปรากฏในพระไตรปิฎกจึงไม่ได้เป็นหลักฐานว่า ในขณะที่สังคายนาครั้งที่ 1 สิกขาบทเพ็ญมีจำนวน 150 เศษ แล้ว

33

แม้ว่าอธิรณสมถะจะมีระดับเป็นโทษเบาเช่นเดียวกับเสขียวัตตร แต่อธิรณสมถะเป็นข้อปฏิบัติที่ใช้ในการตัดสินความเมื่อเกิดการวิวาทในหมู่สงฆ์ จึงมีความสำคัญในการรักษาความสามัคคีในหมู่สงฆ์ มากกว่าเป็นข้อปฏิบัติที่พระภิกษุแต่ละรูปถือปฏิบัติเป็นเรื่องเฉพาะตัว ในพระวินัยเถรวาท หากตัดเสขียวัตตรออก ก็จะมีสิกขาบทเหลืออยู่ 152 ข้อ ถ้าหากตัดอธิรณสมถะออกอีก ก็จะเหลือ 145 ข้อ ซึ่งเป็นไปได้ว่า เพราะด้วยลักษณะพิเศษของอธิรณสมถะนี้เอง ทำให้ในพระสูตรจึงใช้การกล่าวแบบกว้าง ๆ โดยรวมเอาเสขียวัตตรเข้าไปด้วยและนับจำนวนสิกขาบทว่ามี “สิกขาบทเกิน 150”

คณะสงฆ์ยุคหลังพุทธกาลเป็นผู้ทยอยบัญญัติสิกขาบทเพิ่มขึ้นแต่อย่างใด

6.1.3 เนื้อหาในปาฏิโมกข์ไม่เหมาะสมกับความยิ่งใหญ่ของพระพุทธเจ้า

ประเด็นนี้ถูกหยิบยกขึ้นมาโดย Watsuji Tetsuro นักวิชาการชาวญี่ปุ่น โดยให้เหตุผลว่า เสขยวัตรเป็นเพียงส่วนรายละเอียดปลีกย่อย ไม่น่าจะใช้สิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้นโดยพระองค์เอง เพราะถือเป็นเรื่องเล็กน้อย ไม่มีความจำเป็นถึงขนาดที่จะต้องตั้งเป็นกฎโดยพระพุทธเจ้า นอกจากนี้คณะสงฆ์ในสมัยพุทธกาลน่าจะมีความมั่นคงเข้มแข็ง เพราะมาบวชด้วยศรัทธา มีความตั้งใจดีในการฝึกฝนอบรมตนเองอยู่แล้ว ไม่น่าจะต้องมีการตั้งสิกขาบทเล็กน้อยเหล่านี้มาควบคุมดูแล โดยกฎที่ยิบย่อยเหล่านี้ น่าจะเป็นสิ่งที่กำหนดขึ้นเพื่อดูแลคณะสงฆ์ที่มีสภาพอ่อนแอมากกว่า จึงไม่น่าเชื่อว่า คณะสงฆ์ในสมัยพุทธกาล จะมีสภาพความเป็นอยู่โดยมีเสขยวัตรหรือปาจิตติย์เป็นหลักในการประพฤติปฏิบัติตน³⁴

แต่ในความเป็นจริง ในสมัยพุทธกาล คณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนาเป็นที่จับตามองของสังคมในฐานะที่เป็นศาสนาที่เกิดขึ้นใหม่และมีการเจริญเติบโตอย่างรวดเร็ว ดังนั้น เพื่อป้องกันภาพลักษณ์ในทางลบเมื่อพระภิกษุต้องออกไปกิจธุระนอกวัด การสำรวมกิริยามารยาทจึงเป็นเรื่องสำคัญที่ต้องคำนึงถึง ในส่วนของสิกขาบทที่บัญญัติขึ้นเพื่อป้องกันกามกำเริบก็เป็นเรื่องที่น่าเป็นห่วงที่ดังกล่าวยังตัดกิเลสออกไปไม่หมด

34

Watsuji (1970: 56-57)

นอกจากนี้ ในประเด็นที่ว่า พระภิกษุในสมัยพุทธกาลล้วนมาบวชด้วยศรัทธา มีความตั้งใจดีในการฝึกฝนอบรมตนเองอยู่แล้ว แต่ในความเป็นจริง จิตใจของมนุษย์มีการแปรเปลี่ยนได้ง่าย ถึงแม้ว่าจะมีความตั้งใจมั่นในตอนแรก ก็ใช้ว่าจะสามารถระคับประคองตนเองให้ประพฤติตนได้อย่างถูกต้องดั่งงามไปได้จนถึงวาระสุดท้าย ด้วยเพราะไม่รู้ว่าจะกระทำความผิดหรือพ่ายแพ้แก่กิเลสไปเมื่อใด ซึ่งมีตัวอย่างของพระภิกษุผู้ละเมิดสิกขาบทปรากฏอยู่ในพระไตรปิฎกมิใช่น้อย ซึ่งเมื่อใดก็ตามที่เกิดกรณีพระภิกษุประพฤติตนไม่เหมาะสม พระพุทธองค์ก็ได้มองข้ามความผิดพลาดนั้น จะทรงเรียกประชุมสงฆ์ แล้วกำหนดสิกขาบทและข้อควรระวัง แนะนำเหล่าพระภิกษุสาวกด้วยความเมตตา สิ่งเหล่านี้ล้วนสะท้อนให้เห็นถึงพระอัจฉริยภาพในการปกครองสงฆ์ของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทั้งสิ้น

ดังนั้น จึงอาจกล่าวได้ว่าประเด็นที่ Watsuji ยกขึ้นมาี้ เป็นการตัดสินจากมุมมองที่เป็นอุดมคติมาก โดยไม่ได้พิจารณาไปตามความเป็นจริงของโลก

6.1.4 ความสอดคล้องตรงกันของปาฏิโมกข์ของนิกายต่าง ๆ เกิดจากอิทธิพลซึ่งกันและกัน

กลุ่มนักวิชาการที่ยืนยันว่าคณะสงฆ์หลังพุทธกาลเป็นผู้ทยอยบัญญัติปาฏิโมกข์ขึ้น ประสบบัญหาใหญ่ประการหนึ่งที่ตอบยากคือ ถ้าหากคณะสงฆ์กลุ่มนิกายต่าง ๆ หลังพุทธกาล เป็นผู้ทยอยบัญญัติสิกขาบทขึ้นแล้ว ทำไมสิกขาบทในปาฏิโมกข์ของนิกายต่าง ๆ จึงมีความสอดคล้องตรงกันมาก นักวิชาการเหล่านั้นจึงแก้ไขโดยให้เหตุผลว่า เกิดจากการรับอิทธิพลซึ่งกันและกันของคณะสงฆ์ในนิกายต่าง ๆ

Hirakawa ได้ชี้ให้เห็นถึงจุดอ่อนของเรื่องนี้ไว้ว่าถ้าหากพระวินัยปิฎกทั้งหมด เป็นสิ่งที่ค่อย ๆ เกิดขึ้นจากอิทธิพลระหว่างกันของคณะสงฆ์ที่บัญญัติสิกขาบทขึ้นในภายหลัง ย่อมเป็นไปได้ที่จะมีเพียงบทเสขียวัตตรที่ไม่สอดคล้องกันในทุกนิกาย ถ้าหากมีการรับอิทธิพลซึ่งกันและกันของแต่ละนิกายจริง เสขียวัตตรของนิกายต่าง ๆ ก็ควรจะสอดคล้องกันเหมือนกับสิกขาบทในหมวดอื่น ๆ เช่น ปาจิตตีย์ ด้วยหรือในทางกลับกัน หากไม่มีความสอดคล้องกันแล้ว หมวดปาจิตตีย์ซึ่งมีจำนวนสิกขาบทมากกว่าหมวดเสขียวัตตรอีก ก็ควรมีจำนวนสิกขาบทที่ไม่สอดคล้องกันในระดับเดียวกันหรือมากกว่าหมวดเสขียวัตตร³⁵

ประเด็นที่ Hirakawa ยกขึ้นมานี้มีเหตุผลน่าเชื่อถือ³⁶ เพราะเนื้อหาสิกขาบทในปาฏิโมกข์ของนิกายต่าง ๆ มีความสอดคล้องตรงกันเป็นอย่างมากเกินกว่าที่จะกล่าวได้ว่า เป็นผลมาจากอิทธิพลระหว่างกันของคณะสงฆ์ที่บัญญัติสิกขาบทขึ้นในภายหลัง

แม้หมวดเสขียวัตตรจะเป็นสิกขาบทมาแต่ดั้งเดิมเช่นเดียวกับสิกขาบทหมวดอื่น ๆ แต่ก็ยังเป็นสิกขาบทเล็กน้อยที่สงฆ์สามารถปรับเปลี่ยนได้ตามความจำเป็นตามพุทธานุญาตที่ทรงให้ไว้ หากทำความ

³⁵ Hirakawa (2000: 65-66)

もし部派が分裂した後で諸部派の間の相互影響のもとに戒經全体が漸次に成立したものであれば、衆学法のみがこのような不一致を示すはずはない。... 部派分裂以後に、諸部派間に相互影響があったとすれば、衆学法も他の波逸提法等と同様に条文の一致があつてよいはずであるし、逆に一致が得られないとすれば、衆学法と同じぐらいの数を持つ波逸提法は、もっと不一致を示すべきであろう。

³⁶ แต่ทว่า Hirakawa ได้สรุปในท้ายสุดว่า ภายหลังมีการแบ่งนิกายแล้ว แต่ละนิกายต่างก็ปรับเปลี่ยนเนื้อหาต้นเค้าดั้งเดิมของหมวดเสขียวัตตรให้เป็นสิกขาบทเป็นข้อ ๆ ส่วนสิกขาบทในหมวดอื่นได้เกิดขึ้นเรียบร้อยมาตั้งแต่ก่อนการแบ่งนิกาย

เข้าใจเรื่องเสขียวัตรเช่นนี้แล้วจะทำให้สามารถตอบประเด็นปัญหาเรื่อง
ความสอดคล้องกันของหัวข้อย่อยของหมวดเสขียวัตรในพระวินัยของ
นิกายต่าง ๆ ได้ และในขณะเดียวกันก็สามารถตอบคำถามเรื่องความ
แตกต่างกันของจำนวนหัวข้อสิกขาบทในหมวดเสขียวัตรในแต่ละนิกาย
ได้ด้วย ซึ่งเรื่องนี้ก็ได้วิเคราะห์ไปแล้วในหัวข้อที่แล้ว จึงไม่จำเป็นต้อง
กล่าวซ้ำอีกในที่นี้

เมื่อได้ทำการตรวจสอบหลักฐานและเหตุผลของทฤษฎีคณะสงฆ์
หลังพุทธกาลเป็นผู้ทยอยบัญญัติสิกขาบทขึ้น พบว่า เหตุผลทั้ง
4 ประการดังกล่าวมีจุดอ่อนและข้อขัดแย้งในตัวเองจำนวนมาก ไม่น่า
เชื่อถือ

6.2 ตรวจสอบทฤษฎีพระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงบัญญัติปาฏิโมกข์

เหตุผลสนับสนุนทฤษฎีนี้มี 4 ประการ ดังนี้

6.2.1 ความสอดคล้องตรงกันของเนื้อหาสิกขาบทในปาฏิโมกข์ของนิกาย ต่าง ๆ มีมากเกินไปที่จะเป็นเพราะการรับอิทธิพลระหว่างกันของ คณะสงฆ์ที่บัญญัติสิกขาบทขึ้นในภายหลัง

แต่หลักฐานบ่งชี้ให้เห็นว่า สิกขาบทของทุกนิกาย เกิดมาจาก
แหล่งเดียวกัน กล่าวคือ พระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงบัญญัติ

ในครั้งพุทธกาลคณะสงฆ์มีจำนวนมากและขยายตัวอย่าง
รวดเร็ว โดยเพียงในปีแรก คณะสงฆ์ได้เติบโตขึ้นจนมีจำนวนมากกว่า
1,250 รูป³⁷ และหลังจากนั้นคณะสงฆ์ยังคงเติบโตขึ้นอย่างต่อเนื่อง

³⁷ ปัญจวัคคีย์ทั้งห้า ยสกุमारกับสหาย 55 คน ภิกษุวัคคีย์ 30 คน ชฎิล 3 พี่น้องกับ
บริวารอีก 1,000 คน พระสารีบุตรและพระโมคคัลลานะ กับบริวารของสัจจชัยปริพาชก
อีก 250 คน เป็นต้น

ตลอดจนพื้นที่ที่คณะสงฆ์แผ่ไปถึงก็มีบริเวณกว้างขวาง โดย Mayeda (1964)³⁸ ได้ทำการรวบรวมสถานที่ที่พระพุทธเจ้าทรงประทับและทรงแสดงธรรมที่มีบันทึกอยู่ในพระไตรปิฎก แล้วระบุตำแหน่งลงในแผนที่อินเดีย พบว่าดินแดนที่พระพุทธองค์เสด็จไปถึงซึ่งอาจถือเป็นมณฑลในประเทศในทางพระพุทธศาสนานั้น มีขนาดกว้างใหญ่กว่าประเทศไทยเสียอีก ดังปรากฏในแผนที่ด้านล่าง

³⁸ Mayeda (1964) บรรพที่ 1 บทที่ 2 หัวข้อที่ 2

ภายหลังพุทธปรินิพพาน พระพุทธศาสนาได้แผ่ขยายออกไปกว้างขวางขึ้นอีก โดยเมื่อคราวสังคายนาครั้งที่ 2 คณะสงฆ์มีรากฐานมั่นคงแผ่ขยายไปถึงอินเดียตอนใต้ และอินเดียตะวันตก แม้คณะสงฆ์ได้แผ่ขยายไปอย่างกว้างขวาง แต่ก็ไม่มีระบบรวมศูนย์ กลุ่มสงฆ์ต่างอยู่เป็นอิสระต่อกัน และภิกษุแต่ละกลุ่มดำรงอยู่อย่างเสมอภาคกัน โดยให้ความสำคัญและปฏิบัติตามพระธรรมวินัยคำสอนของพระพุทธเจ้าภายใต้สภาวะการณ์เช่นนี้ หากปาฏิโมกข์เป็นสิ่งที่ทยอยบัญญัติขึ้นภายหลังพุทธกาล มีความเป็นไปได้น้อยมากที่สิกขาบทแต่ละข้อของแต่ละนิกายจะมีความสอดคล้องตรงกันถึงเพียงนี้

6.2.2 สิกขาบทในปาฏิโมกข์แตกต่างจากเนื้อหาในพระสูตร เพราะเมื่อบัญญัติขึ้นแล้ว มีผลบังคับต่อคณะสงฆ์ทั้งหมด

ภิกษุทุกรูปต้องปฏิบัติตาม หากละเมิดก็มีอาบัติ ดังนั้นเป็นไปได้ที่หากคณะสงฆ์สมัยหลังพุทธกาลกลุ่มใดกลุ่มหนึ่งจะบัญญัติพระวินัยขึ้น แล้วคณะสงฆ์กลุ่มอื่นจะยอมรับถือปฏิบัติตาม

6.2.3 สงฆ์จะต้องประชุมกันสวดทบทวนปาฏิโมกข์ทุกกึ่งเดือนในอุโบสถ^{39, 40}

เพราะฉะนั้นเนื้อหาจึงได้รับการรักษามาอย่างดี คณะสงฆ์ทุกกลุ่มรู้ว่า สิกขาบทที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้นมีจำนวนเท่าใด อะไรบ้าง

³⁹ ดังที่ปรากฏในพระวินัยฝ่ายเถรวาท หมวดปาจิตติยสิกขาบทที่ 72 ดังนี้

Yo pana bhikkhu pātimokkhe uddissamāne evaṃ vadeyya :
kim pan' imehi khuddānukhuddakehi sikkhāpadehi udditṭhehi,
yāvad eva kukkuccāya vihesāya vilekhāya samvattantīti,
sikkhāpadavivaṇṇake pācittiyaṃ ti. (Vin IV: 143¹⁶⁻¹⁹)

ก็ภิกษุใดเมื่อมีผู้แสดงปาฏิโมกข์อยู่ กล่าวอย่างนี้ว่า “ประโยชน์อะไรด้วย สิกขาบทเล็ก ๆ น้อย ๆ เหล่านี้ที่ยกขึ้นแสดงแล้ว ย่อมเป็นไปเพื่อความรำคาญ เพื่อความลำบาก เพื่อความยุ่งยาก” ต้องอาบัติปาจิตติย เพราะดูหมิ่นสิกขาบท (ต่อหน้าถัดไป)

นอกจากนี้ หมวดปาจิตติยสิกขาบทที่ 73 ยังกล่าวไว้ดังนี้

Yo pana bhikkhu anvaddhamāsaṃ pātimokkhe uddissamāne
evaṃ vadeyya : idān’ eva kho ahaṃ jānāmi ayam pi kira dhammo
suttāgato suttapariyāpanno anvaddhamāsaṃ uddesaṃ āgacchatīti, tañ
ce bhikkhuṃ aññe bhikkhū jāneyyumaṃ nisinnapubbamaṃ iminā
bhikkhunā dvittikkhattuṃ pātimokkhe uddissamāne ko pana vādo
bhiyyo, na ca tassa bhikkhuno aññāṇakena mutti atthi yañ ca tattha
āpattiṃ āpanno tañ ca yathā dhammo kāretabbo, uttari c’ assa moho
āropetabbo : tassa te āvuso alābhā tassa te dulladdhaṃ yaṃ tvamaṃ
pātimokkhe uddissamāne na sādhu kaṃ aṭṭhikavā manasikarosi ti.
idaṃ tasmaṃ mohanake pācittiyaṃ ti. (Vin IV: 144²³⁻³⁴)

ก็ภิกษุใด เมื่อภิกษุแสดงปาฏิโมกข์อยู่ทุกกึ่งเดือน กล่าวอย่างนี้ว่า “ผม
เพิ่งทราบบัดนี้เองว่า “ธรรมแม่นี่มาในพระสูตร เนื่องแล้วในพระสูตร มีการแสดง
ทุกกึ่งเดือน” หากภิกษุเหล่านี้จำภิกษุนั้นได้ว่า “เมื่อภิกษุแสดงปาฏิโมกข์อยู่
ภิกษุนั้นเคยนั่งอยู่ 2-3 คราวมาแล้ว ไม่จำเป็นต้องกล่าวถึงมากครั้งยิ่งกว่า” อันความ
พ้นจากอาบัติด้วยอาการที่ไม่รู้ หามีแก่ภิกษุนั้นไม่ จึงปรับอาบัติภิกษุนั้นตาม
ธรรม เพราะประพฤตินั้นไม่เหมาะสมนั้น และพึงยกโมหะไปนกรรมขึ้นมาปรับเพิ่ม
ให้ยิ่งขึ้นไปอีกว่า “ท่าน ไม่ใช่ลาภของท่าน ท่านได้ไม่ดี ที่เมื่อภิกษุแสดงปาฏิโมกข์
อยู่ ท่านไม่ใส่ใจฟังให้สำเร็จประโยชน์ด้วยดี” ต้องอาบัติปาจิตติย เพราะแสรังทำ
ผู้อื่นให้หลงนั้น

สิกขาบททั้ง 2 นี้ปรากฏในพระวินัยปิฎกของทุกนิกาย

40

ในประเทศไทย ปัจจุบันก็ยังมีการสวดปาฏิโมกข์ในทุกกึ่งเดือนในแต่ละวัด ในกรณี
ที่ห้องเร็วจะใช้เวลาประมาณ 30-40 นาที โดยในพิธีกรรมนี้ต้องมีภิกษุเข้าร่วมอย่างน้อย
4 รูป โดยภิกษุ 1 รูปจะทำการท่องปาฏิโมกข์ ภิกษุที่เหลือรับฟัง ในกรณีที่จำนวนภิกษุมี
ไม่พอ หรือ วัดที่ไม่มีพระภิกษุผู้ทรงปาฏิโมกข์ (เรียกว่า pātimokkhadhara) จะไปรวม
ทำพิธีที่วัดที่พร้อม ในขณะที่ผู้ท่องปาฏิโมกข์กล่าวท่องปาฏิโมกข์ ภิกษุรูปอื่นก็อ่านตาม
หนังสือปาฏิโมกข์ ถ้าหากมีการท่องผิด ก็จะทักท้วงให้ท่องแก้ไขใหม่ และแม้จะเป็นภิกษุ
ผู้ทรงจำปาฏิโมกข์ได้ชำนาญ ก็มักมีการท่องผิด ถูกทักท้วง จนต้องท่องใหม่หลายครั้ง
ดังนั้นแม้เราจะคิดว่าในยุคที่ยังไม่มีงานเขียน ผู้คนมีความทรงจำดีกว่ายุคปัจจุบัน แต่
การที่ลำดับหัวข้อของปาฏิโมกข์ของแต่ละนิกายต่างกันอยู่บ้าง ก็คงเป็นเพราะข้อจำกัด

(ต่อหน้าถัดไป)

หากคณะสงฆ์กลุ่มใดกลุ่มหนึ่งบัญญัติสิกขาบทขึ้นโดยพลการ สงฆ์กลุ่มอื่นก็จะรู้ทันทีและเป็นไปไม่ได้ที่สงฆ์กลุ่มอื่นที่เหลือทั้งหมดจะยอมรับถือปฏิบัติตาม

6.2.4 พระวินัยของทุกนิกายล้วนระบุว่า พระพุทธเจ้าเป็นผู้ทรงบัญญัติสิกขาบทในพระปาฏิโมกข์⁴¹

ดังนั้น เมื่อพิจารณาผลการวิเคราะห์ทั้งหมด ทั้งจากข้อมูลและเอกสารที่มีในปัจจุบัน ตลอดจนลักษณะพิเศษของปาฏิโมกข์และสภาพทางสังคมตามเหตุผลทั้ง 4 ประการข้างต้นแล้ว จึงสรุปได้อย่างชัดเจนว่า สิกขาบทในพระปาฏิโมกข์บัญญัติขึ้นในครั้งพุทธกาลโดยพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และเรียบเรียงอยู่ในรูปแบบที่ใกล้เคียงปัจจุบันอย่างยิ่ง มาตั้งแต่คราวสังคายนาครั้งที่ 1 แล้ว

เชิงอรรถ 40 (ต่อ)

ของความทรงจำและความคลาดเคลื่อนในการสืบทอด ซึ่งเมื่อพิจารณาจากความจริงว่า พระธรรมวินัยสืบทอดด้วยการท่องจำมาถึง 400 กว่าปีก่อนจะมีการจารจารึกเป็นลายลักษณ์อักษรแล้วยังสามารถรักษาเนื้อหาหลักเกือบทั้งหมดไว้ได้ตรงกัน ก็ถือเป็นเรื่องน่าอัศจรรย์ในความเพียรและความทรงจำของพระเถระผู้รักษาสืบทอดพระธรรมวินัยแล้ว

⁴¹ พระวินัยเถรวาท ดูที่ Vin II: 284-293; พระวินัยปิฎกของนิกายมหายานสังฆิกะ (『五分律』第 30 卷) ดูที่ 五百集法 T22: 190ff.; พระวินัยปิฎกของนิกายธรรมยุตต์ (『四分律』第 54 卷) ดูที่ 集法比丘五百人, T22: 966ff.; พระวินัยปิฎกของนิกายลัทธิวัชรยาน (『十誦律』第 60 卷) ดูที่ 五百比丘結集三藏品, T23: 445ff.; พระวินัยของนิกายมหาสังฆิกะ (『摩訶僧祇律』第 33 卷) ดูที่ 集比尼藏, T22: 491c-493a (อ้างอิงจาก Sato (1963: 53-54, 68 เชิงอรรถ 5)

7. บทส่งท้าย

อินเดียในอดีตเป็นสังคมที่ไม่นิยมการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร หลังพุทธกาลในช่วงแรกกว่า 400 ปี พระไตรปิฎกทั้งหมดที่เราใช้กันอยู่ปัจจุบันก็ได้รับการสืบทอดมาโดยการท่องจำ (มุขปาฐะ) หากไม่นับรวมอักษรสินธุ (Indus script)⁴² แล้ว บันทึกที่เป็นลายลักษณ์อักษรของอินเดียที่เก่าแก่ที่สุด คือ จารึกพระเจ้าอโศก (ครองราชย์ 267-230 ปีก่อนคริสตกาล หรือประมาณ 200 ปีเศษหลังพุทธกาล) ส่วนคัมภีร์พระพุทธรศาสนาที่มีการจารึกเป็นตัวอักษร มีเนื้อหาค่อนข้างสมบูรณ์และเก่าแก่ที่สุดเท่าที่มีการค้นพบในปัจจุบัน คือ คัมภีร์ธรรมบทภาษาคานธารี⁴³ ซึ่งมีอายุประมาณ 400 ปีหลังพุทธกาล การหาหลักฐานเป็นลายลักษณ์อักษรที่แสดงถึงสังคมอินเดียก่อนสมัยพระเจ้าอโศกจึงยากมาก

ดังนั้น หากสามารถสรุปได้ว่าปาฏิโมกข์ที่มีเนื้อหาใกล้เคียงอย่างยิ่งกับปาฏิโมกข์ที่เรามีอยู่ในปัจจุบันได้เกิดขึ้นแล้วตั้งแต่เมื่อคราวสังคายนาครั้งที่ 1 ก็จะทำให้ประโยชน์อย่างใหญ่หลวงในการศึกษาให้ทราบถึงสภาพสังคมอินเดียครั้งพุทธกาล เพราะเนื้อหาในปาฏิโมกข์แสดงให้เห็นถึงสภาพสังคมอินเดียในครั้งนั้นอย่างชัดเจน และปาฏิโมกข์ก็มีเนื้อหามาก หากใช้เนื้อหาปาฏิโมกข์เป็นฐานในการทำความเข้าใจปัญหาที่ค้างคาใจนักวิชาการเกี่ยวกับสภาพสังคมอินเดียในครั้งพุทธกาลแล้ว เชื่อว่าปัญหาต่าง ๆ จะได้รับการคลี่คลายไปอย่างมาก

⁴² เป็นอักษรคล้ายรูปภาพเก่าแก่มากราว 2,000-2,600 ปี ก่อนคริสตกาล พบในแหล่งอารยธรรมลุ่มแม่น้ำสินธุ แต่ยังไม่มีการถอดอักษรออก และไม่แน่ใจว่าเป็นรูปภาพหรือเป็นอักษร เราจึงยังไม่สามารถเรียนรู้เรื่องราวของสังคมอินเดียในอดีตจาก Indus script

⁴³ ดูเพิ่มเติมที่ Hara (1995: 71-76)



เถรวาทกับหินยาน ต่างกันอย่างไร



บรรเจิด ชวลิตเรืองฤทธิ์

บทคัดย่อ

“เถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร” เป็นคำถามหนึ่งที่ผู้เขียนมักถามไถ่คนรอบข้างที่อยู่ในแวดวงการศึกษาพุทธศาสตร์อยู่เสมอ หลายคนตอบด้วยความมั่นใจว่า “เหมือนกัน ไม่แตกต่างกัน แต่หินยานเป็นคำที่มหายานใช้ดูแคลนเถรวาท”

แต่แท้จริงแล้วคำตอบนี้ยังไม่ถูกต้องสมบูรณ์นัก เพราะเราอาจอนุมานใช้คำว่า “เถรวาท” และ “หินยาน” แทนกันได้บริบทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาในโลกปัจจุบันเท่านั้น หากเรายึดติดกับแนวคิดที่ว่า “เถรวาทกับหินยานเหมือนกัน” และนำมาใช้กับเหตุการณ์หรือเรื่องราวในอดีตก็อาจทำให้ความเข้าใจของเราที่มีต่อประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา รวมถึงความสัมพันธ์เชื่อมโยงระหว่างประวัติศาสตร์กับตัวเราผิดเพี้ยนไปได้ นี่เป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้เชี่ยวชาญประเด็นปัญหานี้ขึ้นมาเขียนเป็นบทความขึ้นนี้

“เถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร” คำตอบที่ถูกต้องชัดเจน คือ เถรวาทเป็นนิกายหนึ่งในพระพุทธศาสนาฝ่ายหินยาน หรืออาจตอบให้สั้นกระชับได้อีกด้วยภาษาคณิตศาสตร์ว่า “เถรวาทเป็น subset ของหินยาน”

คำสำคัญ: เถรวาท, หินยาน, มหายาน, การแบ่งนิกาย, ที่ปวงค์

Abstract:

**What Is the Difference
between Theravāda and Hīnayāna?
by Bunchird CHAOWARITHREONGLITH**

What is the difference between Theravāda and Hīnayāna? It is one of my questions that I often bring up to people around me in Buddhist Studies. Many answer me with confidence: “They are the same. No difference. Hīnayāna is just the term used by Mahāyāna to call Theravāda Buddhism in a condescending way.”

However, it is not quite a perfect answer as actually we could use “Theravāda” and “Hīnayāna” as interchangeable terms only if in the context of Buddhism of the modern world. Fixed on such a general idea that “Theravāda and Hīnayāna are the same,” we risk distorting our understanding of the history of Buddhism, and how we relate to the past. And this is a main reason that encourages me raise this issue in the present paper.

What is the difference between Theravāda and Hīnayāna? A clear-cut answer is that Theravāda is one of the sects belonging to Hīnayāna Buddhism. Or a shorter explanation in mathematical terms: “Theravāda is a subset of Hīnayāna.”

“เถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร”

เป็นคำถามหนึ่งที่ผู้เขียนมักถามไถ่คนรอบข้างที่อยู่ในแวดวงการศึกษา พุทธศาสตร์อยู่เสมอ แต่บ่อยครั้งคำตอบที่ได้รับกลับเป็นความแตกต่างกันระหว่าง พระพุทธศาสนาเถรวาทกับพระพุทธศาสนาหายน ผู้เขียนจึงมักต้องทวนคำถามซ้ำว่า “ไม่ใช่เถรวาทกับมหายาน แต่ถามว่าเถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร”

อันที่จริงจะโทษผู้ตอบฝ่ายเดียวก็คงไม่ยุติธรรมนัก เพราะผู้เขียนต่างหากที่ ล้าสมัยไปหยิบเอาคำถามเกี่ยวกับ “หินยาน” ขึ้นมาถาม ทั้งที่เป็นคำศัพท์ที่ไม่ค่อย นิยมใช้กันแล้วในสมัยนี้

เมื่อย่ำคำถามกันจนเข้าใจดีแล้ว คำตอบที่ได้รับส่วนใหญ่มักมีอยู่ 2 แนว

แนวคำตอบแรก คือ “ไม่รู้”

ไม่ผิดที่จะตอบว่าไม่รู้ แต่ก็น่าเป็นห่วงว่าคนที่ตอบว่า “ไม่รู้” มีจำนวนมากขึ้น ทุกที

ส่วนคำตอบอีกแนวหนึ่ง คือ

“เหมือนกัน ไม่แตกต่างกัน แต่หินยานเป็นคำที่มหายานใช้ดูแคลนเถรวาท”

หลายคนตอบแบบนี้ด้วยความมั่นใจว่าเป็นคำตอบที่ถูกต้อง และรู้สึกว่ามันเอง รู้ดีกว่าคนที่ตอบว่า “ไม่รู้” ซึ่งก็ไม่น่าแปลกใจ เพราะผู้เขียนเองก็เคยถูกสอนมาใน ทำนองเดียวกันเมื่อสมัยเรียนชั้นประถมและมัธยมศึกษาว่าเถรวาทกับหินยานเหมือนกัน แต่แท้จริงแล้วคำตอบนี้ยังไม่ถูกต้องสมบูรณ์นัก เพราะเราอาจอนุมานใช้คำว่า “เถรวาท” และ “หินยาน” แทนกันได้บริบทที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาในโลก ปัจจุบัน เนื่องจากเถรวาทเป็นพระพุทธศาสนาฝ่ายหินยานเพียงนิกายเดียวที่สืบทอด มาถึงปัจจุบัน¹ แต่เมื่ออยู่ในบริบทอื่นที่เชื่อมโยงไปถึงเรื่องราวในอดีต เช่น

¹ Gethin (2012: 2) กล่าวว่าหากถือเอาสายการอุปสมบทที่ยึดโยงกับพระวินัยแต่ละนิกาย เป็นเกณฑ์แล้ว อาจกล่าวได้ว่ายังคงมีนิกายธรรมคุปต์สืบทอดอยู่ในแถบเอเชียตะวันออกเฉียง (ต่อหน้าถัดไป)

ประวัติศาสตร์การแบ่งนิกายหรือการสืบทอดคัมภีร์พระพุทธศาสนาในอินเดียบ้าง ในลังกาบ้าง ความเข้าใจที่ว่า “เถรวาทกับหินยานเหมือนกัน” นี้จะทำให้เรามองต่อประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาผิดเพี้ยนไป นี่เป็นสาเหตุสำคัญที่ทำให้ผู้เขียนหยิบยกประเด็นปัญหานี้ขึ้นมาเขียนเป็นบทความ

“เถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร”

คำตอบที่ถูกต้องชัดเจน คือ เถรวาทเป็นนิกายหนึ่งในพระพุทธศาสนาฝ่ายหินยาน หรืออาจตอบให้สั้นกระชับได้อีกด้วยภาษาคณิตศาสตร์ว่า “เถรวาทเป็น subset ของหินยาน”

จุดมุ่งหมายของบทความนี้ไม่ได้อยู่ที่คำตอบสุดท้ายที่ถูกต้องสมบูรณ์เท่านั้น แต่ยังต้องการแสดงที่มาที่ไปของความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนไปว่า “เถรวาท=หินยาน” พร้อมทั้งแจกแจงให้เห็นถึงผลกระทบจากความเข้าใจคลาดเคลื่อนนี้

ในบทความนี้ ผู้เขียนจะไล่เรียงคู่คำศัพท์ที่ใช้แบ่งกลุ่มนิกายพระพุทธศาสนาตามลำดับเหตุการณ์ประวัติศาสตร์ ดังนี้

เชิงอรรถ 1 (ต่อ)

และนิกายมูลสรวาสติวาทในทิเบตและมองโกเลีย (ซึ่งหมายถึงพระพุทธศาสนามหายานและวัชรยานนั่นเอง-ผู้เขียน)

“Ordination lineages pertain to the specific tradition of monastic rule (*vinaya*) that an individual monk follows; they do not pertain to whether his goal is to become an arhat or to become a buddha. Continuing in this vein, one might point out that the Buddhist tradition itself speaks of the ancient ordination lineages in terms of eighteen ‘schools’ (*nikāya*); only three of these, however survive – the Theravādins in Sri Lanka and South East Asia, the Dharmaguptakas in East Asia, and the Mūlasarvāstivādins in Tibet and Mongolia”

1. **เถรวาท-มหาสังฆิกะ:** การแบ่งนิกายครั้งแรกในอินเดียยุคโบราณ
2. **หินยาน-มหายาน:** การแบ่งกลุ่มพระพุทธศาสนาในอินเดียจากมุมมองของมหายาน
3. **เถรวาท-มหายาน:** การแบ่งกลุ่มพระพุทธศาสนาในโลกปัจจุบัน

1. เถรวาท-มหาสังฆิกะ

หลังพุทธปรินิพพานราว 3 เดือน พระอรหันต์ 500 รูปได้มาประชุมรวมกัน ณ กรุงราชคฤห์ โดยมีพระมหากัสสปะเป็นประธาน ชักถามข้อธรรมกับพระอานนท์ และชักถามข้อวินัยกับพระอุบาลี แล้วรวบรวมจัดหมวดหมู่สวดทบทวนคำสอนของพระพุทธเจ้า การประชุมครั้งสำคัญนี้เรียกว่า “สังคายนาครั้งที่ 1” ต่อมาอีกราว 100 ปี เกิดกรณีพิพาท “วัตถุ 10 ประการ”² จนต้องจัดประชุมสงฆ์ 700 รูป เพื่อทบทวนคำสอนของพระพุทธเจ้าอีกครั้ง ณ เมืองเวสาลี การประชุมครั้งนี้เรียกว่า “สังคายนาครั้งที่ 2” จากนั้นพระพุทธศาสนาจึงแบ่งออกเป็นนิกายเถรวาทกับนิกายมหาสังฆิกะ

นี่เป็นความรู้พื้นฐานในทางพระพุทธศาสนาที่ชาวพุทธทราบกันดี อีกทั้งยังมีความเข้าใจโดยทั่วไปต่อไปอีกว่า **“การสังคายนาครั้งที่ 2 ทำให้เกิดการแบ่งนิกายออกเป็น 2 นิกาย คือ เถรวาทกับมหาสังฆิกะ”** แต่เมื่อย้อนกลับไปศึกษาไล่เรียงหลักฐานชั้นต้นที่กล่าวถึงเรื่องราวเหตุการณ์ดังกล่าวแล้ว ผลการศึกษาที่ได้อาจทำให้ไม่สามารถพูดเช่นนั้นได้อย่างเต็มปากเต็มคำนัก

² วัตถุ 10 ประการมีดังนี้ 1. การเก็บเกลือไว้ในเชิง (เขาสัตว์) ฉะนั้นควร 2. การฉันอาหารในเวลาบ่ายสององคุลีนั้นควร 3. การเข้าบ้านฉันอาหารเป็นอนัตริตตะนั้นควร 4. อาวาสมีสี่มาเดียวกัน ทำอุโบสถต่าง ๆ กันนั้นควร 5. เวลาทำสังฆกรรม ภิกษุมาไม่พร้อมกัน ทำก่อนได้ ภิกษุมาทีหลัง จึงบอกขออนุมัตินั้นควร 6. การประพฤติตามอย่าง ที่อุปัชฌาย์และอาจารย์ประพฤติมาแล้วนั้นควร 7. การฉันนมสดที่แปรแล้ว แต่ยังไม่เป็นนมส้ม นั้นควร 8. การดื่มสุราอ่อนนั้นควร 9. การใช้ผ้าสีทณะ (ผ้ารองนั่ง) ไม่มีชายนั้นควร 10. การรับทองและเงินนั้นควร.

1.1 การสังคายนาครั้งที่ 2 ทำให้เกิดการแบ่งนิกายครั้งแรก จริงหรือ

หลักฐานชั้นต้นที่เป็นคัมภีร์เก่าแก่ฝ่ายบาลีที่กล่าวถึงการสังคายนาครั้งที่ 2 และการแบ่งนิกายออกเป็นเถรวาทกับมหาสังฆิกะ มีดังนี้

1. **“สัตตสติกขันธกะ”** ซึ่งเป็นขันธกะสุดท้ายในคัมภีร์จุลวรรคของพระวินัยปิฎก³
2. คัมภีร์ **“สมันตปาสาทิกา”** ซึ่งเป็นอรรถกถาที่อธิบายความพระวินัยปิฎกอีกทอดหนึ่ง
3. คัมภีร์ **“กถาวัตถุอรรถกถา”** ซึ่งเป็นอรรถกถาที่อธิบายความคัมภีร์กถาวัตถุซึ่งเป็น 1 ใน 7 คัมภีร์ของพระอภิธรรมปิฎกอีกทอดหนึ่ง⁴
4. คัมภีร์ **“ทีปวงศ์”** ซึ่งเป็นพงศาวดารของลังกาที่บ้านทีกเป็นคาถาร้อยกรองว่าด้วยเรื่องราวประวัติพระพุทธศาสนาและการสืบทอดวงศ์กษัตริย์ลังกาจนถึงราวก่อนยุคพระพุทธโฆษาจารย์ และยังเป็นคัมภีร์บาลีที่เก่าแก่ที่สุดที่รจนาขึ้นบนเกาะลังกา⁵
5. คัมภีร์ **“มหาวงศ์”** ซึ่งเป็นพงศาวดารของลังกาที่บ้านทีกเรื่องราวประวัติพระพุทธศาสนาและการสืบทอดวงศ์กษัตริย์ลังกาไว้ละเอียดกว่าคัมภีร์ “ทีปวงศ์” กล่าวถึงวงศ์กษัตริย์ที่สืบทอดต่อกันมาถึงยุคหลัง ๆ เป็นพันปี สันนิษฐานว่ารจนาขึ้นจากข้อมูล

³ ตรงกับพระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่ม 7

⁴ ตรงกับพระไตรปิฎกบาลี ฉบับสยามรัฐ เล่มที่ 37 คัมภีร์เล่มนี้มีเนื้อหาต่างจากคัมภีร์เล่มอื่นในพระอภิธรรมปิฎก กล่าวคือ เป็นชุมนุมคำถามคำตอบที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับสภาวะธรรมภาวะแห่งจิต เป็นต้น เป็นคำถามคำตอบโต้ตอบกันระหว่างกลุ่มความคิดเห็นต่าง ๆ โดยไม่มีชื่อนิกายปรากฏอยู่ในตัวคัมภีร์เลย ดังนั้นการศึกษาคัมภีร์กถาวัตถุจึงจำเป็นต้องใช้อรรถกถามาประกอบด้วย

⁵ von Hinüber (2008: 89)

หลายแหล่ง โดยมีคัมภีร์ “ทีปวงศ์” เป็นแหล่งข้อมูลสำคัญ
คัมภีร์นี้น่าจะถูกรวบรวมขึ้นหลังยุคพระพุทธโฆษาจารย์⁶

ในบรรดาหลักฐานชั้นต้นทั้ง 5 คัมภีร์นี้ หลักฐานที่เก่าแก่ที่สุด คือ “สัตตสติก
ชั้นธกะ” เพราะเป็นคัมภีร์เดียวที่จัดอยู่ในชั้นพระไตรปิฎก ส่วน “สมันตปาสาทิกา”
และ “กถาวัตรอุรธกถา” จัดเป็นคัมภีร์ชั้นอรรถกถาที่เชื่อกันว่าพระพุทธโฆษาจารย์
แปลจากอรรถกถาเดิมภาษาสิงหลและเรียบเรียงเป็นภาษาบาลีเมื่อราวปี พ.ศ. 900
หรือหลังพุทธปรินิพพานไปแล้วราว 900 ปี ส่วน “ทีปวงศ์” และ “มหาวงศ์” จัดเป็น
พงศาวดารของลังกา แต่ก็ได้บันทึกประวัติพระพุทธศาสนาไว้ด้วย เราพบว่ามี การตั้ง
ข้อความเกี่ยวกับการแบ่งนิกายพระพุทธศาสนาจาก “ทีปวงศ์” มาอ้างอิงแสดงไว้ใน
“กถาวัตรอุรธกถา” ด้วย ข้อเท็จจริงนี้จึงทำให้เราทราบแน่ชัดว่า “ทีปวงศ์” เก่าแก่
กว่า “กถาวัตรอุรธกถา” ที่พระพุทธโฆษาจารย์เรียบเรียงขึ้น⁷ (แต่ทั้งนี้ไม่ได้
หมายความว่าคัมภีร์ “ทีปวงศ์” เก่าแก่กว่ากถาวัตรอุรธกถาฉบับเดิมที่เป็นภาษา
สิงหลแต่อย่างใด)

ต่อไปจะขอสรุปเหตุการณ์สังคายนาครั้งที่ 2 และการแบ่งนิกายครั้งแรกที่
ปรากฏอยู่ในหลักฐานต่าง ๆ ข้างต้นมาแสดงเปรียบเทียบกันเป็นตาราง ดังนี้⁸

⁶ von Hinüber (2008: 90-91)

⁷ ดู Kv-a 3.5 กับ Dīp 5.30-53 (Oldenberg 2000: 36-38) นอกจากนี้แล้วโดยทั่วไป
ยังถือว่า “ทีปวงศ์” เก่าแก่กว่าคัมภีร์ชั้นอรรถกถาอื่น ๆ ที่พระพุทธโฆษาจารย์แปลและ
เรียบเรียงด้วย (von Hinüber 2008: 89) ทั้งนี้ไม่ได้หมายความว่าเก่าแก่กว่าคัมภีร์
อรรถกถาเดิมที่เป็นภาษาสิงหลแต่อย่างใด

⁸ ตารางนี้สร้างขึ้นโดยใช้ข้อมูลจากตารางของ Tsukamoto (1980: 208-211)

ลำดับเหตุการณ์	ลำดับ ต้นเหตุ	ปัจจัย	สาเหตุ ปาล์ม	การ จัดการ	แนวทาง
พระวชิรเขตรแสดงวัตถุ 10 ประการในเมืองเวสาลี	✓	✓	✓	✓	✓
พระวชิรเขตรบอกชาวเมืองให้ถวายปัจจัย	✓		✓		✓
พระยสกากัณทกบุตรผู้จาริกมาประกาศติเตียนการรับปัจจัย	✓		✓		✓
พระยสกากัณทกบุตรบอกปฏิเสธไม่รับปัจจัยที่พระวชิรเขตร แบ่งให้	✓		✓		
พระวชิรเขตรลงอุกเขปนิยกรรมแก่พระยสกากัณทกบุตร	✓				✓
พระยสกากัณทกบุตรไปเมืองโกสัมพีรวบรวมพรรคพวก	✓				✓
พระยสกากัณทกบุตรไปพบพระสัมมุตตนาสนาสิที่โอโหคงค บรรพตเพื่อถามว่าวัตถุ 10 ประการควรหรือไม่ ซึ่งได้คำ ตอบว่าไม่ควร	✓				✓
พระอรหันต์ราว 140 รูปประชุมกัน ณ โอโหคงคบรรพต	✓				✓
ที่ประชุมเห็นควรชักชวนพระเวตะผู้พหุสูตเข้ากับฝ่ายตน	✓				✓
พวกพระยสกากัณทกบุตรตามหาพระเวตะจนพบที่เมือง สหชาตินคร	✓				✓
พระยสกากัณทกบุตรถามเรื่องวัตถุ 10 ประการกับพระเวตะ จนท่านรับคำจะช่วยเหลือกรณีเรื่องนี้ขึ้น	✓				✓
พระวชิรเขตรเดินทางไปหาพระเวตะเพื่อชักชวนเข้ากับฝ่ายตน บ้าง	✓				✓
พระวชิรเขตรเกลี้ยกล่อมให้พระอุตตระผู้เป็นอุปัฏฐากพระเวตะ ไปโน้มน้าวให้พระเวตะเข้ากับฝ่ายตน	✓				
พระเวตะตอบปฏิเสธพระอุตตระ	✓				
*** ข้อความกล่าวถึงพระเจ้ากาลาโศก		✓	✓	✓	✓
พระเวตะนำเหล่าพระเถระไประงับอธิกรณ์ ณ เมืองเวสาลี	✓				
พระเวตะสนทนารธรรมกับพระสัพพกามีผู้อาศัยอยู่ในเมือง เวสาลี ซึ่งเป็นผู้มีพรรษา 120 และเป็นลูกศิษย์พระอาณนท์	✓				
พระสัมมุตตนาสนาสิไปพบพระสัพพกามีเพื่อถามว่าวัตถุ 10 ประการควรหรือไม่ ซึ่งได้คำตอบว่าไม่ควร	✓				

ลำดับเหตุการณ์	สัตตตติก ขันธกะ	ที่ปวงค์	สมันต ปาสาทิกา	กถาวัตถุ อรรถกถา	มหาวงศ์
สงฆ์คัดเลือกภิกษุชาวปราจีน (ภูมิลำเนาที่พระวัชชีบุตรอยู่) 4 รูป และภิกษุชาวเมืองปาฐา 4 รูป (ภูมิลำเนาของพระยสกา กัณฑกบุตร) ⁹	✓	✓			✓
พระภิกษุทั้ง 8 รูปวินิจฉัยอธิกรณ์ โดยพระเรวตะถามพระ สัพพกามีว่าวัตถุ 10 ประการควรแก่พระวินัยหรือไม่ ซึ่งได้ คำตอบว่าไม่ควร	✓		✓		✓
มีมติว่าวัตถุ 10 ประการผิดพระธรรมวินัย	✓	✓	✓		✓
สงฆ์ 700 รูปสังคายนาพระวินัย	✓	✓	✓	✓	✓
*** พระวัชชีบุตรรวบรวมสงฆ์ 10,000 รูปทำสังคายนาต่างหาก		✓		(✓)*	✓
*** พระพุทธศาสนาแบ่งนิกายเป็นเถรวาทกับมหาสังฆิกะ		✓		✓	

จากตารางจะเห็นได้ว่าหัวข้อที่มีเครื่องหมายดอกจันอยู่ด้านหน้า 3 หัวข้อนั้น เป็นเรื่องราวที่หลักฐานชั้นพระไตรปิฎก คือ “สัตตตติกขันธกะ” ในพระวินัยปิฎกไม่ได้กล่าวไว้ แต่เพิ่งมาปรากฏอยู่ในคัมภีร์ชั้นหลัง ได้แก่ คัมภีร์ที่ปวงค์ คัมภีร์สมันตปาสาทิกา คัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถา และคัมภีร์มหาวงศ์ ในที่นี้ผู้เขียนขอเน้นกล่าวถึงเฉพาะ 2 หัวข้อสุดท้ายที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์การแบ่งนิกายครั้งแรกในพระพุทธศาสนา จะเห็นว่า “สัตตตติกขันธกะ” ซึ่งเป็นหลักฐานในชั้นพระไตรปิฎกได้กล่าวไว้เฉพาะเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 2 ของคณะสงฆ์ 700 รูป แต่ไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายเป็นเถรวาทกับมหาสังฆิกะไว้แต่อย่างใด ยิ่งไปกว่านั้นหากพิจารณาไปถึงหลักฐานชั้นพระไตรปิฎกที่เป็นพระวินัยปิฎกของนิกายอื่น ๆ ในฝ่าย

⁹ ภิกษุชาวปราจีน ได้แก่ พระสัพพกามี พระสาฬหะ พระอุชชโสภิตะ พระวาสภคามิกะ ภิกษุชาวเมืองปาฐา ได้แก่ พระเรวตะ พระสัมมุตตานวาสิ พระยสกากัณฑกบุตร พระสุมน

* กถาวัตถุอรรถกถาระบุว่า มีภิกษุวัชชีบุตร 10,000 รูปแยกตัวไปตั้งนิกายใหม่เป็นมหาสังฆิกะ แต่ไม่ได้ระบุชัดเจนว่ามีการจัดทำสังคายนาด้วยหรือไม่ (Kv-a: 2¹⁷⁻²⁶)

หินยานที่ถูกแปลเป็นภาษาจีนและสืบทอดมาถึงปัจจุบัน อันได้แก่ พระวินัยปิฎกของ
 นิกายมหาสังฆิกะ¹⁰ นิกายมหิงสาสะกะ¹¹ นิกายธรรมคุปต์¹² นิกายสรวาสติวาท¹³ และ
 นิกายมูลสรวาสติวาท¹⁴ รวม 5 ฉบับ 5 นิกาย ก็พบว่าทุกฉบับมีบันทึกเรื่องราวเกี่ยว
 กับการสังคายนาครั้งที่ 2 เช่นเดียวกับ “สัตตสติกขันธกะ” ของพระวินัยปิฎกบาลี
 แม้ว่ารายละเอียดปลีกย่อยที่เกี่ยวข้องกับการสังคายนาครั้งที่ 2 จะแตกต่างกันอยู่บ้าง
 แต่สิ่งหนึ่งที่พระวินัยปิฎกทั้ง 6 ฉบับสอดคล้องตรงกัน คือ ไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์
 การแบ่งนิกายเป็นเถรวาทกับมหาสังฆิกะได้เลย หากการแบ่งนิกายครั้งแรกนี้เกิดขึ้น
 เนื่องจากเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 2 หรือเกิดขึ้นต่อเนื่องหลังจากการสังคายนา
 ครั้งที่ 2 ก็ควรจะมีการกล่าวถึงบ้างในบันทึกเกี่ยวกับสังคายนาครั้งที่ 2 ของพระวินัย
 ปิฎกฉบับใดฉบับหนึ่ง โดยเฉพาะอย่างยิ่งพระวินัยปิฎกของนิกายมหาสังฆิกะ ซึ่งเป็น
 ผู้ทำมหาสังคายนาขึ้นภายหลังต่อจากการสังคายนาครั้งที่ 2 ของนิกายเถรวาท เมื่อ
 หลักฐานชั้นพระไตรปิฎกของทั้ง 6 นิกายในส่วนที่เป็นบันทึกเกี่ยวกับการสังคายนา
 ครั้งที่ 2 ไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายครั้งแรกได้เลย จึงทำให้น้ำหนักทาง
 ประวัติศาสตร์ของการแบ่งนิกายครั้งแรกนี้ลดน้อยลงไปมาก หรือหากเหตุการณ์การ

¹⁰ เรียกว่าพระวินัยมหาสังฆิกะ ซึ่งเรียกการสังคายนาครั้งที่ 2 ว่า 七百集法 บ้าง 七百結集 บ้าง (T22: 493) แต่บันทึกเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 2 ไม่ได้ถูกกล่าวถึงแยกเป็นหัวข้อ
 ต่างหากเช่นเดียวพระวินัยฉบับอื่น. อ้างจาก Hirakawa (2000: 179-183, 261-284).

¹¹ เรียกว่าพระวินัยหำภาค ส่วนที่เป็นบันทึกเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 2 เรียกว่า
 七百集法 (T22: 192-194). อ้างจาก Hirakawa (2000: 200-205, 261-284).

¹² เรียกว่าพระวินัยสีภาค ส่วนที่เป็นบันทึกเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 2 เรียกว่า
 七百集法毘尼 (T22: 968-971). อ้างจาก Hirakawa (2000: 193-200, 261-284).

¹³ เรียกว่าพระวินัยสิบบรรพ ส่วนที่เป็นบันทึกเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 2 เรียกว่า
 七百比丘集滅惡法品 (T22: 453). อ้างจาก Hirakawa (2000: 205-210, 261-284).

¹⁴ เรียกว่าพระวินัยมูลสรวาสติวาท ซึ่งเรียกการสังคายนาครั้งที่ 2 ว่า 七百結集 แต่บันทึกเรื่อง
 ราวการสังคายนาครั้งที่ 2 (T24: 407-414) ถูกกล่าวรวมไว้ส่วนที่เรียกว่า “วินัย
 กษุทรกะวัสสุ” อ้างจาก Hirakawa (2000: 210-215, 261-284).

แบ่งนิกายนี้เกิดขึ้นจริงก็น่าจะเป็นเหตุการณ์ที่ทอดเวลาออกไปหลังการสังคายนาครั้งที่ 2 อยู่พอสมควร

นอกจากนี้ยังมีข้อควรสังเกต คือ หากมูลเหตุการณ์แบ่งนิกายครั้งแรกเกิดจากการสังคายนาครั้งที่ 2 ที่มีข้อพิพาทเรื่องการรับเงินรับทองเป็นเหตุหลัก จากนั้นจึงค่อยขยายไปสู่เรื่องวัตถุ 10 ประการ เราก็ควรสันนิษฐานได้ว่า พระวินัยของนิกายมหาสังฆิกะน่าจะยกเว้นหรืออนุโลมเรื่องรับเงินรับทองและวัตถุ 10 ประการ แต่ในความเป็นจริงแล้วกลับพบว่า พระวินัยของนิกายมหาสังฆิกะมีเนื้อหาหลัก (ยกเว้นเสขียวัตถบางข้อ) ตรงกับพระวินัยของนิกายเถรวาท และยังห้ามรับเงินรับทองเหมือนกัน ด้วยเหตุนี้เองการกล่าวว่ามีมูลเหตุแห่งการแบ่งนิกายครั้งแรกเกิดจากข้อพิพาทเกี่ยวกับพระวินัยเรื่องวัตถุ 10 ประการจึงไม่สมเหตุสมผล

เมื่อหันมาพิจารณาหลักฐานชั้นรองลงไปจากพระไตรปิฎก ก็พบว่าคัมภีร์ “สมันตปาสาทิกา” ซึ่งเป็นคัมภีร์ที่อธิบายขยายความพระวินัยปิฎกและกล่าวถึงการสังคายนาตั้งแต่ครั้งที่ 1-3 ก็ไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายเป็นเถรวาทกับมหาสังฆิกะไว้เช่นกัน¹⁵

เหตุการณ์การแบ่งนิกายเป็นเถรวาทและมหาสังฆิกะเพิ่งมาถูกบันทึกเป็นครั้งแรกในคัมภีร์ทีปวงศ์ ซึ่งต่อมาภายหลังบันทึกในคัมภีร์ทีปวงศ์นี้ก็ถูกยกไปอ้างอิงต่อในคัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถา และคัมภีร์มทวาทศอีกทอดหนึ่ง คัมภีร์ทีปวงศ์จึงเป็นคัมภีร์ที่เก่าแก่ที่สุดและเป็นหลักฐานชิ้นแรกที่กล่าวถึงการแบ่งนิกายเป็นเถรวาทกับมหาสังฆิกะไว้ในลักษณะที่เป็นเหตุการณ์ต่อเนื่องโดยตรงจากการสังคายนาครั้งที่ 2 ดังนั้นต้นแหล่งความรู้ที่บอกเราว่าการสังคายนาครั้งที่ 2 ทำให้เกิดการแบ่งนิกายออกเป็นเถรวาทกับมหาสังฆิกะก็อยู่ตรงนี้เอง

¹⁵ แต่อาจเป็นไปได้ว่าผู้รจนาคัมภีร์สมันตปาสาทิกามีเจตนาต้องการเน้นกล่าวถึงการสืบทอดคำสอนทางพระพุทธศาสนาเป็นสำคัญ จึงไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายในพระพุทธศาสนาไว้ด้วย

ปกติแล้วในการศึกษาค้นคว้าเชิงประวัติศาสตร์ ผู้ศึกษาวิจัยควรพยายามค้นคว้าหาหลักฐานให้รอบด้านที่สุดเท่าที่จะทำได้ จากนั้นจึงค่อยพิจารณาหาข้อสรุปจากหลักฐานทุกด้านอย่างรอบคอบ เช่น กรณีประวัติศาสตร์ไทย-พม่า เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในประวัติศาสตร์เหตุการณ์หนึ่ง ไทยอาจบันทึกไว้แบบหนึ่ง ในขณะที่พม่าอาจบันทึกไว้อีกแบบหนึ่งตามมุมมองและทัศนะของฝ่ายตน ดังนั้นหากเหตุการณ์ใดถูกบันทึกไว้ตรงกันทั้งสองฝ่าย นำหนทางประวัติศาสตร์ของเหตุการณ์นั้นก็ย่อมมีมากขึ้น

เมื่อย้อนกลับมาดูมูลเหตุการแบ่งนิกายครั้งแรกออกเป็นเถรวาทกับมหาสังฆิกะเราพบว่านอกจากคัมภีร์ที่ปวงค์ของนิกายเถรวาทแล้ว ยังมีบันทึกมูลเหตุการแบ่งนิกายครั้งแรกปรากฏอยู่ในคัมภีร์ของนิกายอื่น ๆ ในฝ่ายหินยานด้วย แม้ต้นฉบับดั้งเดิมจะสูญหายไปแล้ว แต่ยังคงมีฉบับแปลภาษาจีนหลงเหลืออยู่ถึงปัจจุบันในชุดพระไตรปิฎกจีน การศึกษาเรื่องนี้ให้รอบด้านจากหลักฐานของทุกฝ่ายจึงจำเป็นต้องหยิบยกบันทึกของนิกายอื่น ๆ มาพิจารณาประกอบด้วย หลักฐานสำคัญที่ขอยกมาแสดงในที่นี้มี 2 คัมภีร์¹⁶ คือ

1. คัมภีร์ “สมัยเถโประจณจักร (Samayabhedoparacanacakra)”

ของนิกายสรวาสติวาทซึ่งรจนาโดยวสุมิตร ต้นฉบับเดิมได้สูญหายไปแล้ว แต่ยังมีชุดที่คัมภีร์นี้ได้ถูกแปลเป็นภาษาจีนถึง 3 ครั้ง ปัจจุบันยังคงหลงเหลืออยู่ในชุดพระไตรปิฎกจีนครบทั้ง 3 ส่วน¹⁷ ได้แก่

¹⁶ อันที่จริงแล้วยังมีบันทึกของนิกายอื่น ๆ อีกเป็นจำนวนมากที่บันทึกเหตุการณ์การแบ่งนิกายครั้งแรกรวมถึงการแบ่งนิกายย่อยลงไปเป็น 18-20 นิกาย ดูเพิ่มเติมที่ Bureau (2013: 3-23); Shizutani (1978: 3-6); Lamotte (1988: 529-546)

¹⁷ นอกจากนี้ยังมีฉบับแปลภาษาทิเบตอีก ดูเพิ่มเติมที่ Deeg (2012: 132, 138)

ก. คัมภีร์ Shibabu-lun 十八部論 โดยพระกุมารชีพ¹⁸

ข. คัมภีร์ Bu-zhiyi-lun 部執異論 โดยพระปรมาภ¹⁹

ค. คัมภีร์ Yibu-zonglun-lun 異部宗輪論 โดยพระเสวียนจั้ง²⁰

คัมภีร์สมัยเถโประจนจักรกล่าวถึงมูลเหตุการแบ่งนิกายครั้งแรกว่าเกิดจากพระมหาเถระ ในกรณีพิพาทเรื่องวัตถุ 5 ประการ²¹

2. คัมภีร์ “สาริปุตระปฤจชา (Śāriputrapṛcchā)²²” ซึ่งเชื่อกันว่าเป็นคัมภีร์ของนิกายมหาสังฆิกะ ต้นฉบับดั้งเดิมสูญหายไปแล้ว แต่ยังมีฉบับแปลภาษาจีนที่ไม่ทราบชื่อผู้แปลหลงเหลืออยู่²³ คัมภีร์นี้กล่าวถึงมูลเหตุการแบ่งนิกายครั้งแรกว่าเกิดขึ้นจากการเพิ่มเติมเนื้อหาพระวินัยของอีกฝ่ายหนึ่ง

¹⁸ T49: 17b-20a (no.2032). ชื่อผู้แปลที่ปรากฏอยู่ในตัวพระไตรปิฎกจีนคือพระปรมาภ แต่นักวิชาการหลายคนมีความเห็นว่าผู้แปลคือพระกุมารชีพมากกว่า เช่น Lamotte (1988: 530) หรือ Deeg (2012: 132) โดยอ้างอิงงานของ Paul Demiéville. 1924. “Les versions chinoises du Milindapañha.” *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* 24(1): 1-258.

¹⁹ T49: 20a-22c (no.2033). ดูเพิ่มเติมที่ Lamotte (1988: 530)

²⁰ T49: 15a-17b (no.2031). ดูเพิ่มเติมที่ Lamotte (1988: 530)

²¹ วัตถุ 5 ประการมีดังนี้ 1. พระอรหันต์อาจถูกมรย้วยวนในฝันจนนำอสุจิเคลื่อนได้ 2. พระอรหันต์อาจมีอัญญาณ คือ ความไม่รู้ในบางเรื่องได้ 3. พระอรหันต์อาจมีกังขาได้ 4. พระอรหันต์จะรู้วาทนบรรลอรุหัตผล ก็โดยการแนะนำพยากรณ์ของผู้อื่น 5. มรรคผลจะปรากฏต่อเมื่อบุคคลผู้บำเพ็ญแปลงคำว่าทุกขหนอ (อภิขัย 2551: 13)

²² อาจถอดชื่อคัมภีร์นี้ตามอย่างภาษาบาลีเป็นภาษาไทยได้ว่า “สาริปุตระปฤจชา”

²³ T24: 899c-903a (no.1465). อย่างไรก็ตามยังมีประเด็นถกเถียงอยู่ว่าคัมภีร์สาริปุตระปฤจชา อาจไม่ใช่คัมภีร์ของนิกายมหาสังฆิกะก็ได้ ดูเพิ่มเติม Sasaki (2000: 261-262)

ตามที่ได้กล่าวไปแล้วว่าพระวินัยปิฎกที่หลงเหลืออยู่ทั้ง 6 ฉบับของ 6 นิกายนั้น ไม่ได้กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายครั้งแรกได้เลย แต่มาปรากฏอยู่ในคัมภีร์ชั้นหลังของหลายนิกาย อย่างไรก็ตามคัมภีร์ชั้นหลังดังกล่าวระบุเหตุแห่งการแบ่งนิกายไว้แตกต่างกัน กล่าวคือ คัมภีร์ที่ปวงค์ของนิกายเถรวาทกล่าวว่าเป็นผลพวงต่อเนื่องจากการสังคายนาครั้งที่ 2 คัมภีร์สมัยเถรวาทของนิกายสรวาสติวาทระบุว่า เป็นผลมาจากประเด็นปัญหาเรื่องพระมหาเวทีกบวตฤ 5 ประการ ในขณะที่คัมภีร์สาริปุตระของนิกายมหายานกล่าวไปอีกทางหนึ่งว่าเป็นผลมาจากการที่เถรวาทพยายามเพิ่มเติมขยายความพระวินัย²⁴

จะเห็นได้ว่าเหตุการณ์การสังคายนาครั้งที่ 2 ถูกกล่าวไว้ในคัมภีร์พระวินัยปิฎกที่หลงเหลืออยู่ในปัจจุบันของทั้ง 6 นิกาย ส่วนเหตุการณ์การแบ่งนิกายครั้งแรกถูกบันทึกอยู่ในคัมภีร์ชั้นหลังของหลายนิกายตรงกัน จึงทำให้ทั้งสองเหตุการณ์นี้มีน้ำหนักทางประวัติศาสตร์เพิ่มขึ้นมากเพราะหลายฝ่ายยอมรับตรงกันว่า การแบ่งนิกายเกิดขึ้นจริง เพียงแต่การอ้างมูลเหตุการแบ่งนิกายนั้นแตกต่างกัน มีคัมภีร์ที่ปวงค์ที่เป็นหลักฐานของเถรวาทเพียงฝ่ายเดียวเท่านั้นที่ระบุว่า การแบ่งนิกายครั้งแรกเป็นผลมาจากการสังคายนาครั้งที่ 2 ดังนั้นจึงเกิดประเด็นปัญหาขึ้นว่า เราควรจะอธิบายความไม่ลงรอยกันของหลักฐานเหล่านี้อย่างไร

สมมุติฐานหนึ่งที่อาจอธิบายความไม่ลงรอยกันของหลักฐานเหล่านี้ได้ คือ ความเป็นไปได้ว่าการสังคายนาครั้งที่ 2 และการแบ่งนิกายครั้งแรกน่าจะเป็นเหตุการณ์ต่างกรรมต่างวาระกัน หรืออย่างน้อยก็ไม่ได้เกิดขึ้นต่อเนื่องกันทันที เรื่องนี้เป็นประเด็นทางวิชาการอีกประเด็นหนึ่งที่ต้องศึกษาค้นคว้าต่อไป²⁵

²⁴ Shizutani (1978: 4); Sasaki (2000: 261-271)

²⁵ Sasaki (2000: 391-392) ก็ตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ในลักษณะเดียวกัน

1.2 การแบ่งนิกายครั้งแรก: “เถรวาท-มหาสังฆิกะ”

ไม่ใช่ “เถรวาท-มหายาน”

เราทราบแล้วว่าคัมภีร์บาลีเก่าแก่ที่สุดที่กล่าวถึงการแบ่งนิกายครั้งแรกคือ คัมภีร์ทีปวงค์ ประเด็นปัญหาสำคัญเกี่ยวกับการแบ่งนิกายครั้งแรก คือ มีผู้เริ่มศึกษาจำนวนไม่น้อยที่นำการแบ่งนิกายครั้งนี้ไปเทียบเคียงกับการแบ่งนิกายแบบเถรวาท-มหายานในปัจจุบัน ซึ่งเป็นความเข้าใจที่ไม่ตรงกับหลักฐานที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ทีปวงค์

คัมภีร์ทีปวงค์ได้กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายครั้งแรกไว้ในปริจเจทที่ 5 คาถาที่ 26-39 ไว้ดังนี้

26. พระเถระทั้งแปดผู้ทรงอภิญญารวบรวมพรรคพวกของตน ทำลายวัตถุ 10 และกำจัดพวกที่หลงผิด 27-28. เมื่อได้กำจัดภิกษุผู้หลงผิดแล้ว ได้ทำลายคำสอนผิดแล้ว พระเถระทั้งแปดผู้ทรงอภิญญาได้เลือกพระอรหันต์ 700 รูป คัดสรรที่ดีที่สุดและทำสังคายนา เพื่อรักษาพระธรรมวินัยให้บริสุทธิ์ตั้งมั่น 29. การสังคายนาครั้งที่สองนี้สำเร็จภายในแปดเดือน ณ กุฎาคาร เมืองเวสาลีที่เป็นเลิศแห่งเมืองทั้งหลาย

30-31. ภิกษุผู้หลงผิดเหล่าวัชชีบุตรถูกพระเถระขับไล่ไปแล้ว ได้พรรคพวกหลงผิดอื่นอีก พวกอธรรมวาทีเป็นอันมากจำนวนหนึ่งหมื่นประชุมกันทำสังคายนาพระธรรม ดังนั้นจึงเรียกการสังคายนาพระธรรมนี้ว่า มหาสังคีติ

32. เหล่าภิกษุผู้กระทำมหาสังคีติได้ทำความขัดแย้งไว้ในพระศาสนา ได้ทำลายสังคายนาเดิมเสีย แล้วทำสังคายนาอื่นขึ้น 33. ภิกษุเหล่านั้นได้กระทำพระสูตรที่ถูกรวบรวมไว้ในที่หนึ่งไปอีกที่หนึ่ง ทำลายอรรถและ

ธรรมในพระวินัยและพระสูตรทั้งห้าในกาย²⁶ 34. พระภิกษุเหล่านั้นไม่ได้รู้ธรรมอันทรงแสดงไว้ทั้งในแบบที่ทรงอธิบายความและไม่ได้ทรงอธิบายความ ไม่ได้รู้ธรรมทั้งที่ทรงแนะไว้ทั้งโดยตรงและเป็นนัย 35. ภิกษุเหล่านั้นกำหนดอรรถเป็นอย่างอื่นทั้งที่ถูกกล่าวไว้อย่างหนึ่งได้ทำลายอรรถด้วยฉาหาแห่งพยัญชนะเป็นอันมาก 36. ภิกษุเหล่านั้นได้ละทิ้งพระสูตรและพระวินัยอันลึกซึ่งบางแห่งเสีย ได้แต่งพระสูตรอื่นพระวินัยอื่นให้ดูคล้ายคลึงกับของเดิม 37-38. ภิกษุเหล่านั้นได้ตัดคัมภีร์ปริวารอันเป็นบทย่อเนื้อหา (ในพระวินัย) พระอภิธรรมทั้งหกปกรณ์ ปฏิสัมภิทา นิทเทส และชาดกบางแห่งถึงเพียงนี้ แล้วแต่งขึ้นเป็นอย่างอื่นทั้งนาม ลิงค์ การจนา และรูปแบบการแต่ง 39. ภิกษุผู้ทำมหาสังคัตติได้มีวาตะแตกออกไปก่อน และได้เกิดมีวาตะแตกต่างออกไปอีกเป็นอันมากด้วยการทำตามภิกษุเหล่านั้น²⁷

²⁶ คำแปลในหนังสือของอภิชัย (2551: 20) เป็นคำแปลของเสถียร โพธิ์นันทะ โดยแปลว่า “ภิกษุเหล่านั้นได้แต่งพระสูตรอื่นจากที่ท่าน (พระเถระครั้งปฐมสังคายนา)...” กล่าวคือมองคำว่า “อณฺเฏตฺร” (ต้นฉบับของ Oldenberg ใช้คำว่า “aṅṅattha”) ในต้นฉบับเป็นคำคุณศัพท์ขยายคำว่าพระสูตร แต่ผู้เขียนเห็นว่าคำคำนี้น่าจะทำหน้าที่เป็นคำวิเศษณ์ที่แปลว่า “ที่อื่น” ตามคำแปลของ Oldenberg (2000: 140) มากกว่า อีกทั้ง Norman (1997: 143) ก็แปลว่า “another place” ด้วย

²⁷ แปลจากต้นฉบับภาษาบาลีที่ตรวจชำระโดย Oldenberg (2000: 36-37) โดยดูคำแปลภาษาอังกฤษของ Oldenberg (2000: 140-141) คำแปลภาษาไทยของอภิชัย (2551: 20-22) และฉัตรสุมาลย์ (2553: 28-29) ประกอบ

tañ ca pakkhaṃ labhivāna aṭṭha therā mahiddhikā, dasa vatthūni bhinditvā pāpe niddhamayimsu te. §26§ niddhametvā pāpabhikkhū madditvā vādapāpakam, sakavādasodhanatthāya aṭṭha therā mahiddhikā. §27§ arahantānaṃ sattasataṃ uccinitvāna bhikkhavo, varam varam gahetvāna akamsu dhammasaṃgahaṃ. §28§ Kūṭāgārasālāy’

(ต่อหน้าถัดไป)

เมื่อพิจารณาข้อความในคัมภีร์ที่ปวงศัที่ยกมาข้างต้น จะเห็นว่าประเด็นความเห็นที่แตกต่างกันระหว่างเถรวาทและมหาสังฆิกะนั้นไม่ได้เกี่ยวข้องกับเรื่องมหายานแต่อย่างใด แต่เป็นเรื่องเกี่ยวกับการจัดหมวดหมู่ และการแต่งคัมภีร์ใหม่ขึ้นทดแทน ซึ่งก็ไม่ได้ระบุไว้ว่าเป็นคัมภีร์มหายานแต่อย่างใดอีกเช่นกัน

ในที่นี้สิ่งที่ควรพิจารณา คือ ข้อความในคาถาที่ 37-38 ที่นิกายเถรวาทกล่าวติเตียนว่านิกายมหาสังฆิกะได้ตัดทอนคัมภีร์บางส่วนในพระไตรปิฎกออกไปแล้ว แต่งขึ้นใหม่

เชิงอรรถ 27 (ต่อ)

eva Vesāliyaṃ puruttame, atṭhamāsehi niṭṭhāsi dutiyo saṃgaho ayan ti. §29§ Nikkaḍḍhitvā pāpabhikkhū therehi Vajjiputtakā, aññaṃ pakkhaṃ labhitvāna adhammavādī bahū janā. §30§ dasa sahaṣṣi samāgantvā akaṃsu dhammasaṃgahaṃ, tasmāyaṃ dhammasaṃgīti Mahāsaṃgīti vuccati. §31§ Mahāsaṃgītikā bhikkhū vilomaṃ akaṃsu sāsanaṃ, bhinditvā mūlasaṃgahaṃ aññaṃ akaṃsu saṃgahaṃ. §32§ aññattha saṃgahitaṃ suttaṃ aññattha akariṃsu te, atthaṃ dhammañ ca bhandiṃsu ye nikāyesu pañcasu. §33§ pariyāyadesitañ cāpi atho nippariyāyadesitaṃ, nītatthañ c’ eva neyyatthaṃ ajānitvāna bhikkhavo. §34§ aññaṃ sandhāya bhaṇitaṃ aññatthaṃ ṭhapaṃsi te, byañjanacchāyāya te bhikkhū bahu atthaṃ vināsayuṃ. §35§ chaḍḍetvā ekadesaṃ ca suttaṃ vinayañ ca gambhīraṃ, paṭirūpaṃ suttavinayaṃ tañ ca aññaṃ kariṃsu te. §36§ parivāraṃ atthuddhāraṃ abhidhammappakaraṇaṃ, paṭisambhidañ ca niddesaṃ ekadesaṃ ca jātaṃ, ettakaṃ vissajjetvāna aññāni akariṃsu te. §37§ nāmaṃ līṅgaṃ parikkhāraṃ ākappakaraṇāni ca, pakatibhāvaṃ vijahetvā tañ ca aññaṃ akaṃsu te. §38§ pubbaṃgamā bhinnavādā Mahāsaṃgītikārakā, tesañ ca anukāreṇa bhinnavādā bahū ahū. §39§

“37-38. ภิกษุเหล่านั้นได้ตัดคัมภีร์ปริวารอันเป็นบทย่อเนื้อหา (ในพระวินัย) พระอภิธรรมทั้งหกปกรณ์ ปฏิสัมภิทา นิทเทส และชาดกบางแห่งถึงเพียงนี้ แล้วแต่งขึ้นเป็นอย่างอื่นทั้งนาม ลิงค์ การรจนา และรูปแบบการแต่ง”

แท้จริงแล้ว ชื่อคัมภีร์ที่คัมภีร์ที่ปวงค์ยกขึ้นมาเหล่านี้เป็นคัมภีร์ที่มีประเด็นปัญหาถกเถียงกันเกี่ยวกับช่วงเวลาการกำเนิดขึ้นของคัมภีร์ ปัจจุบันมีนักวิชาการเป็นจำนวนมากแสดงหลักฐานยืนยันว่าคัมภีร์ดังกล่าวไม่ได้เกิดขึ้นเมื่อคราวสังคายนาครั้งแรก แต่เกิดขึ้นมาในภายหลัง ดังนั้นจึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่แต่ละนิกายจะมีความเห็นไม่ตรงกันว่าจะยอมรับหรือไม่ยอมรับคัมภีร์เหล่านี้²⁸ ยกตัวอย่างเช่น Norman (1997: 143) ได้แสดงทัศนะเกี่ยวกับคาถาบทนี้ไว้ว่า แท้จริงแล้ว “ภิกษุเหล่านั้น” ซึ่งก็คือ นิกายมหาสังฆิกะ อาจจะได้ “ตัด” คัมภีร์เหล่านั้นออกไป เพียงแต่คัมภีร์ดังกล่าว (ยกเว้นชาดก) น่าจะไม่ได้ถูกรวบรวมอยู่ในพระไตรปิฎกที่นิกายมหาสังฆิกะสืบทอดต่อกันมาตั้งแต่แรกอยู่แล้ว เนื่องจากคัมภีร์เหล่านี้เกิดขึ้นภายหลังจากเหตุการณ์การแบ่งนิกาย

²⁸ นักวิชาการมีความเห็นเกี่ยวกับช่วงเวลาการกำเนิดคัมภีร์พระไตรปิฎกแตกต่างกันออกไป แต่โดยส่วนใหญ่ นักวิชาการชาวตะวันตกและชาวญี่ปุ่นมักมีทัศนะว่า เนื้อหาในพระไตรปิฎกส่วนใหญ่ไม่ได้เกิดขึ้นจากการสังคายนาครั้งแรก แต่ค่อย ๆ ทายอดเกิดขึ้นหลังจากนั้น แต่ Thanavuddho Bhikkhu (2003: 72-178) ได้แย้งว่าแท้จริงแล้วเนื้อหาส่วนใหญ่ในพระวินัยปิฎกและพระสุตตันตปิฎกล้วนมีมาตั้งแต่เมื่อคราวสังคายนาครั้งแรก ยกเว้นเพียงคัมภีร์บางส่วนเท่านั้น เช่น คัมภีร์ปริวารของพระวินัยปิฎก คัมภีร์บางเล่มในขุททกนิกาย

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) (2541: 383) ก็ยอมรับว่าคัมภีร์ปริวารจัดเป็นคัมภีร์ชั้นหลังเมื่อเปรียบเทียบกับคัมภีร์อื่นในพระไตรปิฎก โดยกล่าวว่า “แม้จะมีหลักฐานแสดงว่าปริวารเป็นคัมภีร์รุ่นหลังในชั้นพระไตรปิฎกด้วยกัน แต่ก็อยู่ในพระไตรปิฎกนั่นเอง คือเป็นมติของพระพุทธศาสนายุคต้น ๆ ก่อนยุคอรธกถา” นอกจากนี้ พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต) (2541: 937) ยังชี้ให้เห็นว่าตามตำนาน (หลักฐานในจาริตบาลี) แล้วถือว่าคัมภีร์นิทเทส และปฏิสัมภิตามรรคเป็นผลงานของพระสารีบุตร นี่เป็นการแสดงให้เห็นว่าแม้หลักฐานในจาริตบาลีเองก็ยังคงมองว่าคัมภีร์ทั้งสองนี้ว่ามีสถานะแตกต่างไปจากคัมภีร์อื่น ๆ ในพระไตรปิฎก

จากการพิจารณาข้อความในคัมภีร์ที่ปวงค์ดังที่แสดงไว้ข้างต้น จะพบว่าความเห็นที่แตกต่างกันระหว่างเถรวาทกับมหาสังฆิกะเป็นเรื่องของการจัดหมวดหมู่คัมภีร์ในพระไตรปิฎก และการแต่งคัมภีร์ใหม่ขึ้นทดแทน โดยเฉพาะคัมภีร์ที่ตามทัศนะของนักวิชาการแล้วน่าจะเกิดขึ้นภายหลัง เช่น คัมภีร์ปริวาร ปฏิสัมภิตามรรค นิตเทส เป็นต้น อย่างไรก็ตามประเด็นปัญหาเกี่ยวกับการกำเนิดคัมภีร์เหล่านี้เป็นเรื่องใหญ่ที่จำเป็นต้องศึกษาวิจัยต่างหากออกไป ในที่นี้ผู้เขียนต้องการเพียงชี้ให้เห็นว่าตามบันทึกของคัมภีร์ที่ปวงค์แล้ว ความเห็นที่แตกต่างกันระหว่างเถรวาทและมหาสังฆิกะไม่ได้เกี่ยวข้องกับมหายานแต่อย่างใด²⁹

1.3 การแบ่งนิกายออกเป็น 18-20 นิกาย

หลังจากการแบ่งนิกายครั้งแรกแล้ว ก็มีการแบ่งนิกายย่อยต่อไปเรื่อย ๆ มีหลักฐานหลายชิ้นที่กล่าวถึงเหตุการณ์แบ่งนิกายเหล่านี้ บ้างว่าแบ่งเป็น 18 นิกาย บ้างว่า 20 นิกาย บ้างว่ามากกว่า 20 นิกาย แต่นักวิชาการนิยมเรียกรวม ๆ ว่า “18-20 นิกาย” สำหรับคัมภีร์ที่ปวงค์ซึ่งเป็นหลักฐานของเถรวาทได้กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายออกเป็น 18 นิกายไว้ในปริจเจทที่ 5 คาถาบทที่ 39-54 ดังนี้ (คำว่า “วาทะ” ในคำแปลต่อไปนี้ หมายถึง “นิกาย”)

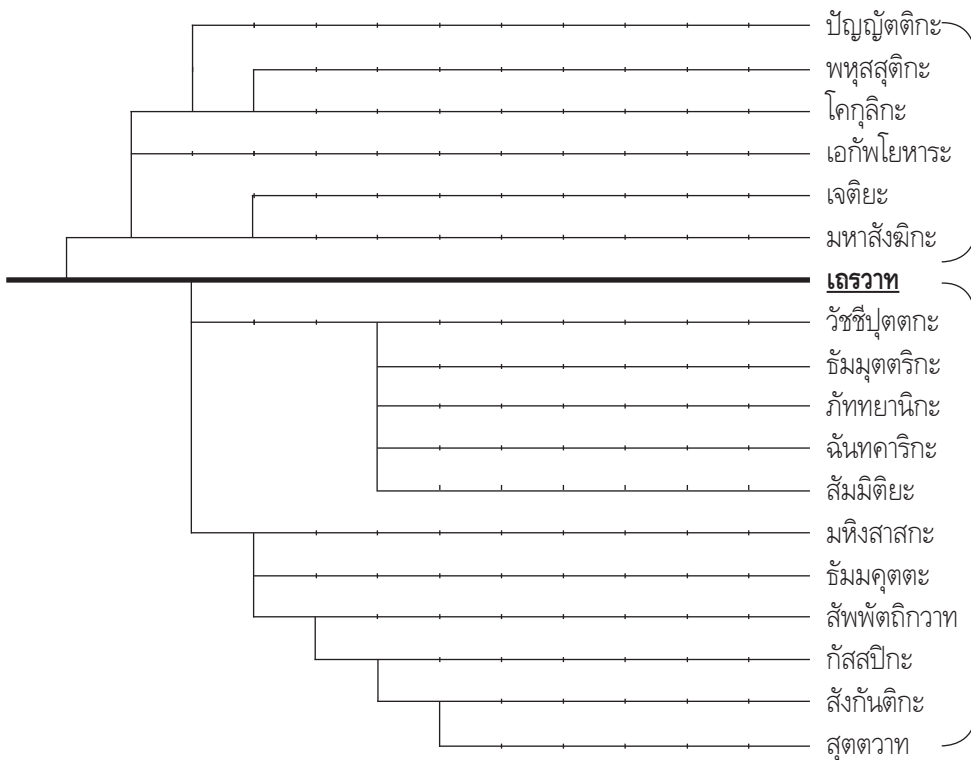
²⁹ แต่มีข้อสังเกต คือ พระไตรปิฎกบาลีฉบับฉันทะลังคายนาวงศ์ซึ่งได้รับการยกย่องและใช้อ้างอิงกันอย่างแพร่หลายได้ยกเอาคัมภีร์เนตติปกรณ์ คัมภีร์เปฏโปกุส และคัมภีร์มิลินทปัญหาซึ่งเป็นคัมภีร์ขึ้นหลังมาผนวกรวมไว้ในพระไตรปิฎก โดยใส่ไว้ในหมวดขุททกนิกายแห่งพระสูตรตันตปิฎก หมวดขุททกนิกายนี้เป็นหมวดหมู่คัมภีร์เบ็ดเตล็ดในพระไตรปิฎก มีทั้งคัมภีร์เก่าแก่และคัมภีร์ใหม่รวมกันอยู่ ดังนั้นคัมภีร์สำคัญที่เกิดขึ้นภายหลังเมื่อถูกยกขึ้นเป็นส่วนหนึ่งของพระไตรปิฎกก็มักถูกรวมไว้ในหมวดขุททกนิกายนี้เอง เช่น คัมภีร์ปฏิสัมภิตามรรคและคัมภีร์นิตเทสที่ถูกกล่าวถึงในคัมภีร์ที่ปวงค์ก็อยู่ในหมวดขุททกนิกายนี้เช่นกัน ดูเหมือนพระเถระผู้ทรงรักษาพระไตรปิฎกของนิกายเถรวาทในยุคต่อมา เมื่อเห็นคัมภีร์ใดมีความสำคัญมากๆ ก็จะยกขึ้นมาบรรจุไว้ในพระไตรปิฎก แม้จะเป็นคัมภีร์ขึ้นหลังก็ตาม

39. ภิกษุผู้ทำมหาสังคิตีได้มีวาทะแตกออกไปก่อน และได้เกิดมีวาทะแตกต่างออกไปอีกเป็นอันมากด้วยการทำตามภิกษุเหล่านั้น 40. หลังจากนั้นเกิดการแตกแยกในวาทะนั้น ภิกษุทั้งหลายแตกออกเป็นสอง คือ **โคกุลิกะ** และ **เอกัပ္พโยหาริกะ** 41. ต่อมาเกิดการแตกออกไปอีก 2 ครั้งในฝ่ายโคกุลิกะ ภิกษุทั้งหลายแตกกันเป็น **พหุสสุตติกะ** กับ **ปัญญุตติกะ** 42. กับทั้ง **เจติยะ** อีกพวกหนึ่ง ซึ่งแตกออกไปจาก **มหาสังฆิกะ** วาทะทั้งห้านี้ล้วนแตกออกมาจากมหาสังฆิกะทั้งสิ้น 43. ภิกษุเหล่านั้นทำลายทั้งอรรถและธรรม แยกหมวดหมู่บางส่วนและเนื้อหาบางส่วนออกไปแล้วแต่งเป็นอย่างอื่น 44. ภิกษุเหล่านั้นเปลี่ยนทั้งนาม ลิงค์ การรจนา และรูปแบบการแต่งแล้วแต่งเป็นอย่างอื่น

45. ในเถรวาทอันบริสุทธิ์ก็มีการแตกออกไปอีก ภิกษุทั้งหลายแตกออกเป็นสอง คือ **มหิงสาสกะ** และ **วัชชีปุตตะกะ** 46. ในวัชชีปุตตะกาวได้เกิดการแตกออกไปอีก 4 พวก คือ **ธัมมุตตริกะ** **ภัทธานิกะ** **จันตคาริกะ** และ **สัมมิตียะ** 47. ในกาลต่อมา มีการแตกออกไปอีก 2 พวกในมหิงสาสกะ ภิกษุทั้งหลายแตกออกเป็นสอง คือ **สัพพัตถิกวาท** และ **ธัมมคุตตะ** 48. พวกสัพพัตถิกวาทยังแตกเป็น **กัสสปิกะ** กัสสปิกะแตกเป็น **สังกันติกะ** ต่อมาแตกอีกเป็น **สุตตวาท** ตามลำดับ 49. วาทะทั้งสิบเอ็ดนี้แตกออกไปจากเถรวาท ภิกษุเหล่านั้นทำลายทั้งอรรถและธรรม แยกหมวดหมู่บางส่วนและเนื้อหาบางส่วนออกไปแล้วแต่งเป็นอย่างอื่น 50. ภิกษุเหล่านั้นเปลี่ยนทั้งนาม ลิงค์ การรจนา และรูปแบบการแต่งแล้วแต่งเป็นอย่างอื่น 51. วาทะที่แตกออกไป 17 วาทะ วาทะที่ไม่แตกออก 1 วาทะ รวมเป็น 18 วาทะ 52. ความประเสริฐสุดของเถรวาทซึ่งเป็นคำสอนของพระชินเจ้าที่สมบูรณ์ ไม่ขาดไม่เกินดู

ดั้งตันไทรใหญ่ ส่วนวาทะที่เหลือเป็นดุจหนามที่งอกจากบนต้นไทร³⁰

53. ในศตวรรษแรกไม่มีการแตกแยก การแตกแยกเกิดขึ้นในศตวรรษที่สองเป็น 17 วาทะในศาสนาของพระชินเจ้า 54. วาทะอื่น ๆ ที่เกิดขึ้นต่อมา คือ เหวตติกะ ราชคิริกะ สิทธัตถะ ปุพพลีเกะ อปรลีเกะ และราชคิริกะเป็นพวกที่หักได้เกิดต่อ ๆ กันมา³¹



³⁰ คำแปลของอภิชัย (2551: 23) ซึ่งเป็นคำแปลเสถียร โพธิ์นันทะใช้คำว่า “กาฬาก” แทน “หนาม” เพราะใช้ต้นฉบับที่มีคำว่า “สนุดกา” ในขณะที่ต้นฉบับของ Oldenberg (2000: 37) ใช้คำว่า “kaṇṭakā”

³¹ แปลจากต้นฉบับภาษาบาลีที่ตรวจชำระโดย Oldenberg (2000: 37-38) โดยดูคำแปลภาษาอังกฤษของ Oldenberg (2000: 141-142) คำแปลภาษาไทยของ อภิชัย (2551: 22-24) และฉัตรสุมาลย์ (2553: 29) ประกอบ

(ต่อหน้าถัดไป)

เราอาจเขียนเป็นแผนภาพแสดงการแบ่งนิกายตามที่บ้านที่กไวในทีปวงค์ได้ดัง
แผนภาพข้างต้น³² อย่างไรก็ตามแผนภาพนี้แสดงความสัมพันธ์การแบ่งนิกายก่อน-
หลังเฉพาะเป็นกิ่ง ๆ ไปเท่านั้น จะใช้มองความสัมพันธ์ก่อน-หลังข้ามกิ่งไม่ได้ เช่น
นิกายโคกุลิกะในกิ่งมหาสังฆิกะไม่ได้เกิดก่อนลัทธิพัตติกวัตในกิ่งเถรวาท

เชิงอรรถ 31 (ต่อ)

pubbamgamā bhinnavādā Mahāsaṃgītīkārakā, tesaṃ ca anukāreṇa
bhinnavādā bahū ahū. ||39|| tato aparakālamhi tasmim bhedo ajāyatha:
Gokulikā Ekabyohārā duvidhā bhijjittha bhikkhavo. ||40|| Gokulikānam dve
bhedā aparakālamhi jāyatha: Bahussutakā ca Paññatti duvidhā bhijjittha
bhikkhavo. ||41|| Cetiya ca punavādi Mahāsaṃgītībhedaṃ, pañca vādā ime
sabbe Mahāsaṃgītīmūlakā. ||42|| atthaṃ dhammaṃ ca bhindimsu ekadesaṃ ca
saṃgahaṃ, gaṇṭhiṃ ca ekadesamhi chaḍḍetvā aññaṃ akaṃsu te. ||43|| nāmaṃ
līgaṃ parikkhāraṃ ākappakaraṇāni ca, pakatibhāvaṃ vijahetvā taṃ ca aññaṃ
akaṃsu te. ||44|| visuddhatheravādamhi puna bhedo ajāyatha: Mahimsāsakā
Vajjiputtakā duvidhā bhijjittha bhikkhavo. ||45|| Vajjiputtakavādamhi catudhā
bhedo ajāyatha: Dhammuttarikā Bhaddayānikā Chandagārikā ca Sammiti.
||46|| Mahimsāsakānam dve bhedā aparakālamhi jāyatha: Sabbatthavādā
Dhammaguttā duvidhā bhijjittha bhikkhavo. ||47|| Sabbatthavādā Kassapikā
Kassapikā Saṃkantikā, Suttavādā tato añña anupubbena bhijjatha. ||48|| ime
ekādasā vādā pabhinnā theravādato, atthaṃ dhammaṃ ca bhindimsu
ekadesaṃ ca saṃgahaṃ, gaṇṭhiṃ ca ekadesamhi chaḍḍetvāna akaṃsu te. ||49||
nāmaṃ līgaṃ parikkhāraṃ ākappakaraṇāni ca, pakatibhāvaṃ vijahetvā taṃ
ca aññaṃ akaṃsu te. ||50|| sattarasa bhinnavādā eko vādo abhinnako,
sabbeva’atthārasa honti ’bhinnavādena te saha. ||51|| nigrodho va mahārukkho
theravādānam uttamo, anūnam anadhikaṃ c’ eva kevalaṃ jinasāsaṇaṃ,
kaṇṭakā viya rukkhamaṃ nibbattā vādasesakā. ||52|| paṭhame vassasate n’atthi,
dutiye vassasatantare, bhinnā sattarasa vādā uppannā jinasāsane. ||53||
Hemavatikā Rājagirikā Siddhatthā Pubbāparaselikā, aparā Rājagiriko
chaṭṭhā uppannā aparāparā. ||54||

(ต่อหน้าถัดไป)

สำนวนการเขียนในคัมภีร์ที่ปวงค์ที่ยกมาข้างต้น ทำให้เห็นถึงท่าทีที่ชัดเจนของเถรวาทที่ต้องการเน้นย้ำถึงความบริสุทธิ์ถูกต้องในการสืบทอดคำสอนของตน ทั้งนี้ อาจเนื่องด้วยเหตุผลทางภูมิศาสตร์ที่ทำให้ลังกามีความจำเป็นเป็นพิเศษที่จะต้องยืนยันความบริสุทธิ์ถูกต้องของตนที่เป็นดินแดนห่างไกลจากอินเดียตอนบนซึ่งเป็นศูนย์กลางของพระพุทธศาสนามาแต่เดิม

ตามที่ได้กล่าวไปแล้วว่า นอกจากคัมภีร์ที่ปวงค์แล้ว ยังมีหลักฐานเกี่ยวกับการแบ่งนิกายอีกหลายชิ้นที่ถูกเขียนขึ้นจากมุมมองของแต่ละนิกาย ในที่นี้จะขอยกคัมภีร์สมัยเถโพรจนจักรของนิกายสรวาสติวาทขึ้นมาพิจารณาเปรียบเทียบกับคัมภีร์ที่ปวงค์

คัมภีร์สมัยเถโพรจนจักรได้กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายไว้เป็น 21 นิกาย ในที่นี้จะขอยกเอาฉบับแปลภาษาจีนโดยพระกุมารชีพมาแสดง เนื่องจากเป็นฉบับแปลที่เก่าแก่ที่สุด

หลังพุทธปรินิพพาน 116 ปี ณ เมืองปาฏลีบุตร เมื่อพระเจ้าอโศกปกครองทั่วชมพูทวีป ในเวลานั้นสงฆ์หมู่ใหญ่แบ่งนิกายกระทำธรรมะให้แตกต่างกัน มีภิกษุพวกแรกเรียกว่าศากยะ พวกสองเรียกว่านิทานะ พวกสามเรียกพหุศรุต ผู้สั่งสอนสัตว์โลกด้วยวัตถุห้าประการ ได้แก่ อุปการะจากผู้อื่น ความไม่รู้ ความกังขา (การบรรลุ)จากการพิจารณา(ของผู้อื่น) การบรรลุมรรค(ขณะแปลง)คำพูด³² ดังนั้นพระพุทธ

เชิงอรรถ 32 (ต่อ)

³² อ้างอิงจาก Sasaki (1998) ซึ่งนำเสนอแผนภาพรูปแบบใหม่ที่สะท้อนให้เห็นจุดยืนของคัมภีร์ที่ปวงค์ได้ชัดเจนกว่าแผนภูมิต้นไม้แบบเดิมที่เห็นทั่วไปในหนังสือประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา

³³ คำแปลโดย ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม โดยแบ่งข้อความออกเป็น 5 หัวข้อคือ 1.從他饒益 2.無知 3.疑 4.由觀察 5.言說得道 ในขณะที่ Deeg (2012: 139) (ต่อหน้าถัดไป)

ศาสนาจึงเกิดเป็น 2 นิกาย นิกายแรกเรียกว่า **มหาasanghika** นิกายที่สองเรียกว่า **สถวีระ** (หมายถึง **เถรวาท**) ในช่วงร้อยปีเศษนี้ ในนิกายมหาasanghika เกิดเป็นนิกายอื่นขึ้นอีก นิกายแรก เรียกว่า **เอกยวหาริกะ** นิกายที่สอง เรียกว่า **โลโกตตรวาท** นิกายที่สาม เรียกว่า **เกากุลิกะ** และในช่วงร้อยปีเศษก็เกิดนิกายอื่นขึ้นอีกในนิกายมหาasanghika เรียกว่า **ปรัชญูปติวาท** และในช่วงสองร้อยปี มหาเทวะนักบวชนอกนิกายผู้อาศัยอยู่ ณ ใจตยไศย ได้ก่อตั้งนิกาย 3 นิกายขึ้นอีกในนิกายมหาasanghika หนึ่งเรียกว่า **จิตติกะ** สองเรียกว่า **อป(ไศละ)** สามเรียกว่า **อุตตรไศละ** ดังนั้นจึงมีการแบ่งออกเป็น 9 นิกายในมหาasanghika หนึ่งเรียกว่ามหาasanghika สองเรียกว่า เอกยวหาริกะ สามเรียกว่าโลโกตตรวาท สี่เรียกว่าเกากุลิกะ ห้าเรียกว่าพหุศรัติยะ หกเรียกว่าปรัชญูปติกะ เจ็ดเรียกว่าโยคะ³⁴ แปดเรียกว่าอป(ไศล)วาท เก้าเรียกว่าอุตตรไศลนิกาย เมื่อถึงช่วงสามร้อยปี มีการโต้แย้งในนิกายสถวีระ จนก่อให้เกิดนิกายอื่น ๆ ขึ้น หนึ่งเรียกว่า **สรวาสติ** หรือเรียกอีกอย่างว่า “เหตุวาทปุรวสทวีนิกาย” สองเรียกว่า **โหมวตนิคาย** ในช่วงสามร้อยปีนี้ มีนิกายอื่นเกิดขึ้นอีกในสรวาสตินิกายเรียกว่า **วตสีปุตริยะ** ในช่วงสามร้อยปีนี้ วตสีปุตริยะได้เกิดเป็นนิกายอื่นอีก หนึ่งเรียกว่า **ธรรโมตตริยะ** สองเรียกว่า **ภักทรยานิยะ** สามเรียกว่า **มิลิ** หรือเรียกอีกอย่างว่า **สัมมิติยะ** สี่เรียกว่า “นิกายแห่งหกนคร” (**ขันณาคริกะ**) ในช่วงสามร้อยปีนี้มีนิกายอื่นเกิดขึ้นอีกใน

เชิงอรรถ 33 (ต่อ)

แปลข้อความตอนนี้ว่า “(these should be) known that from them is achieved benefit for the ignorant ones; (and they) doubted that one can achieve enlightenment through the inspection of what was preached.” ซึ่งน่าจะไม่ต้อง

³⁴ ควรจะเป็น “จิตติกะ” แต่คาดเดาน่าจะมีปัญหาในการถอดเสียงเมื่อครั้งพระกุมารชีพแปลจากต้นฉบับเดิมมาเป็นภาษาจีน

สรวาสติเรียกว่า **มหิศาสะกะ** มีนิกายอื่นเกิดขึ้นอีกในมหิศาสะกะ เรียกว่า **ธรรมคูปตกะ** ซึ่งสืบแต่พระโมคคัลลานะผู้เป็นอาจารย์³⁵ ในช่วงสามร้อยปีนี้ มีนิกายอื่นเกิดขึ้นอีกในสรวาสติเรียกว่า **สุวรรชะกะ**?³⁶ หรือเรียกอีกอย่างว่า **กาศยปิยะ** ในช่วงสี่ร้อยปี มีนิกายอื่นเกิดขึ้นอีกในสรวาสติเรียกว่า **สังกรานตะ** ตามชื่ออาจารย์อุตตระ หรือเรียกว่า **สูตรานตวาท** ดังนั้นจึงมีการแบ่งออกเป็น 12 นิกายในสถวีรนิกาย หนึ่งในเรียกว่า **สถวีรนิกาย** สองเรียกว่า **โหมวตะ** สามเรียกว่า **สรวาสติ** สี่เรียกว่า **วาทสปีฏตริยะ** ห้าเรียกว่า **ธรรมโมตตริยะ** หกเรียกว่า **ภักทรยานิยะ** เจ็ดเรียกว่า **สัมมิติยะ** แปดเรียกว่า “**นิกายแห่งหกนคร**” เก้าเรียกว่า **มหิศาสะกะ** สิบเรียกว่า **ธรรมคูปตกะ** สิบเอ็ดเรียกว่า **กาศยปิยะ** สิบสองเรียกว่า **สูตรานตวาท**³⁷

³⁵ คำแปลโดย ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม โดยมองคำว่า 因執連 เป็นคำแปลทับศัพท์ที่เพี้ยนมาจากคำว่า 目捷連 ซึ่งเป็นชื่อของพระโมคคัลลานะ ในขณะที่ Deeg (2012: 141) แปลข้อความตอนนี้ว่า “because their leader (always) referred (to the Buddha).” ซึ่งน่าจะถูกต้อง.

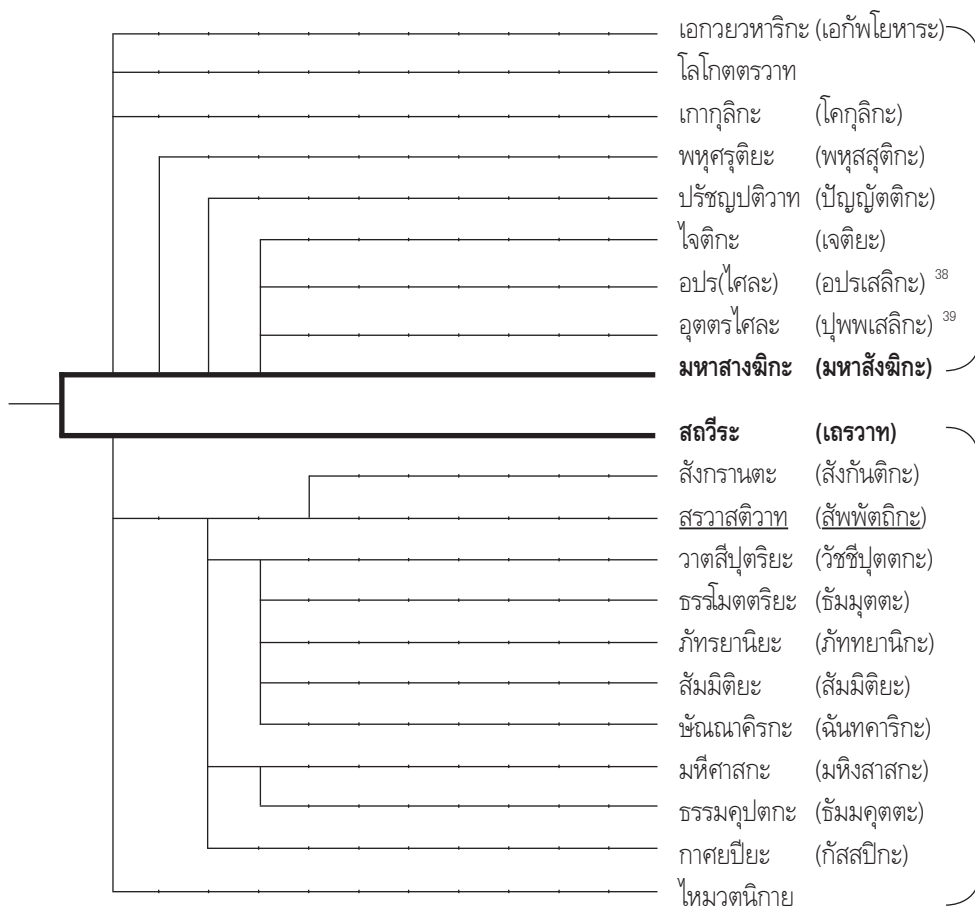
³⁶ Deeg (2012: 141) ไม่แน่ใจว่าจะแปลชื่อนิกาย 優梨沙 ว่าอย่างไร แต่ก็ให้ความเห็นไว้ในเชิงอรรถว่าชื่อนี้จะเกี่ยวข้องกับชื่อนิกายว่า “สุวรรชะกะ”.

³⁷ แปลจากต้นฉบับภาษาจีน (T49: 18a-b) ประกอบกับคำแปลภาษาอังกฤษของ Deeg (2012: 139-141)

佛滅度後百一十六年。城名巴連弗。時阿育王。王閻浮提匡於天下。爾時大僧別部異法。時有比丘。一名能。二名因緣。三名多聞。說有五處以教眾生。所謂從他饒益無知。疑由觀察言說得道。此是佛從始生二部。一謂摩訶僧祇。二謂他鞞羅 (秦言上座部也) 即此百餘年中。摩訶僧祇部。更生異部。一名一說。二名出世間說。三名窟居。又於一百餘年中。摩訶僧祇部中。復生異部。名施設論。又二百年中。摩訶提婆外道。出家住支提山。於摩訶僧祇部中復建立三部。一名支提加。二名佛婆羅。三名鬱多羅施羅。如是摩訶僧祇中分為九部。一名摩訶僧祇。二名一說。三名出世間說。

(ต่อหน้าถัดไป)

เมื่อเปรียบเทียบกับคัมภีร์ที่ปวงค์แล้ว จะเห็นได้ว่าคัมภีร์สมัยเถาโพรจนจักร กล่าวถึงเหตุการณ์การแบ่งนิกายในลักษณะที่เป็นกลาง ๆ มากกว่า และใส่ทัศนะของตนลงไปน้อยกว่า เราอาจเขียนแผนภาพแสดงการแบ่งนิกายจากบันทึกฉบับนี้ได้ ดังนี้



เชิงอรรถ 37 (ต่อ)

四名窟居。五名多聞。六名施設。七名遊迦。八名阿羅說。九名鬱多羅施羅部。至三百年中。上座部中因諍論事。立為異部。一名薩婆多。亦名因論先上座部。二名雪山部。即此三百年中。於薩婆多部中更生異部。名犢子。即此三百年中。犢子部復生異部。一名達摩鬱多梨。二名跋陀羅耶尼。三名彌離。亦言三彌底。四名六城部。即此三百年中。薩婆多中更生異部。名彌沙部。彌沙部中復生異部。

(ต่อหน้าถัดไป)

(แผนภาพนี้แสดงความสัมพันธ์การแบ่งนิกายก่อน-หลังเฉพาะเป็นกิ่ง ๆ ไปเท่านั้น จะใช้มองความสัมพันธ์ก่อน-หลังข้ามกิ่งไม่ได้ ส่วนชื่อนิกายในวงเล็บเป็นชื่อสะกดตามแบบภาษาบาลีที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ที่ปวงค์)

จากแผนภาพจะเห็นได้ว่าคัมภีร์สมัยเถรวาทปรจจนจักรซึ่งเป็นบันทึกของนิกายสรวาสติวาทมองว่านิกายของตนแยกออกมาจากนิกายเถรวาทโดยตรง (เถรวาท → สรวาสติวาท) ซึ่งไม่สอดคล้องกับข้อมูลจากคัมภีร์ที่ปวงค์ที่มองว่านิกายสรวาสติวาทเป็นนิกายที่แยกออกไปจากนิกายมหายานอีกที (เถรวาท → มหายาน → สรวาสติวาท)

นอกจากหลักฐานทั้งสองแล้ว ก็ยังมีหลักฐานอื่น ๆ ที่เกี่ยวกับการแบ่งนิกายในพระพุทธศาสนาอีกเป็นจำนวนมาก⁴⁰ แต่ในที่นี้ต้องการเพียงยกตัวอย่างแสดงให้เห็นว่าหลักฐานแต่ละชิ้นมีรายละเอียดการแบ่งนิกายที่แตกต่างกัน ซึ่งจำเป็นต้องนำมาศึกษาเทียบเคียงกันเพื่อให้ได้ข้อมูลรอบด้าน อย่างไรก็ตามหลักฐานทั้งสองชิ้นที่ยกมานี้มีสิ่งหนึ่งที่สอดคล้องตรงกัน คือ แม้ในช่วงเวลาที่พระพุทธศาสนาแบ่งแยกออกไปเป็นชื่อนิกายต่าง ๆ ถึง 18-20 นิกายแล้วก็ตาม แต่ก็ยังไม่มีกรกล่าวถึงมหายานเลย ทั้งนี้เนื่องจากมหายานเพิ่งจะเกิดขึ้นชัดเจนในยุคหลังจากนี้ไปอีกหลายร้อยปีนั่นเอง

เชิงอรรถ 37 (ต่อ)

因師主因執連名曇無德。即此三百年中。薩婆多部中更生異部。名優梨沙。亦名迦葉惟。於四百年中。薩婆多部中更生異部。因大師鬱多羅。名僧迦蘭多。亦名修多羅論。如是上座部中。分為十二部。一名上座部。二名雪山。三名薩婆多。四名犢子。五名達摩鬱多梨。六名跋陀羅耶尼。七名彌離底。八名六城部。九名彌沙塞。十名曇無德。十一名迦葉惟。十二名修多羅論部。

³⁸ นิกาย “อปรสเลก” ปรากฏชื่ออยู่ในคัมภีร์ที่ปวงค์ แต่ไม่ถูกนับอยู่ใน 18 นิกาย

³⁹ นิกาย “ปุพพสเลก” ปรากฏชื่ออยู่ในคัมภีร์ที่ปวงค์ แต่ไม่ถูกนับอยู่ใน 18 นิกาย

⁴⁰ ยังมีคัมภีร์ของนิกายอื่น ๆ อีกเป็นจำนวนมากที่บันทึกเหตุการณ์การแบ่งนิกาย 18-20 นิกายไว้ ดู Bureau (2013: 3-23); Shizutani (1978: 3-6); Lamotte (1988: 529-546)

2. หินยาน-มหายาน

ตามทัศนะของนักวิชาการโดยทั่วไปแล้วถือว่าฝ่ายมหายานถือกำเนิดขึ้นอย่างชัดเจนในช่วงราวคริสต์ศตวรรษที่ 1 แต่อย่างไรก็ตามความรู้เกี่ยวกับการกำเนิดขึ้นของฝ่ายมหายานนั้นยังไม่มีข้อสรุปตรงกันอย่างชัดเจนในหมู่นักวิชาการ ยังไม่มีใครสามารถระบุลงไปได้อย่างชัดเจนว่ามหายานเกิดขึ้นที่ไหน เมื่อใด โดยใคร และเพราะเหตุใด

2.1 การกำเนิดขึ้นของฝ่ายมหายาน ⁴¹

มีนักวิชาการศึกษาวิจัยและเสนอแนวคิดเกี่ยวกับการกำเนิดขึ้นของฝ่ายมหายานมาตั้งแต่กว่า 200 ปีที่แล้ว แนวคิดที่ได้รับการยอมรับก็พัฒนาปรับเปลี่ยนไปตามหลักฐานข้อมูลและความรู้ที่นักวิชาการค้นคว้าได้มากขึ้นตามลำดับ เราอาจแบ่งพัฒนาการแนวคิดเกี่ยวกับการกำเนิดขึ้นของฝ่ายมหายานได้เป็น 3 ระลอกใหญ่ดังนี้

- ก. แนวคิดว่าการเกิดจากนิยายมหาสังฆิกะ
- ข. แนวคิดว่าการเกิดจากกลุ่มผู้ครองเรือน (แนวคิดของฮิราการะ)
- ค. แนวคิดว่าการเกิดจากปรากฏการณ์ทางสังคม (อุดมการณ์โพธิสัตว์)

ก. แนวคิดว่าการเกิดจากนิยายมหาสังฆิกะ

นักวิชาการในยุคแรกศึกษาค้นคว้าเรื่องกำเนิดมหายานโดยนำหลักธรรมคำสอนในคัมภีร์มหายานมาเทียบเคียงกับหลักธรรมคำสอนของนิกายต่าง ๆ ใน 18-20 นิกายที่หลงเหลืออยู่ในพระไตรปิฎกบาลีบ้าง พระไตรปิฎกจีนบ้าง เป็นชิ้นส่วนคัมภีร์ภาษาสันสกฤตบ้าง เป็นต้น ซึ่งแน่นอนว่าวิธีการศึกษาค้นคว้าตามแนวนี้นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่ามหายานต้องถือกำเนิดขึ้นจากนิกายใดนิกายหนึ่งใน 18-20 นิกายที่เกิด

⁴¹ หัวข้อนี้เป็นการสรุปความและเรียบเรียงจาก Sasaki (1997a) และ Sasaki (2009)

ก่อนหน้านี้ เมื่อพบว่าหลักฐานที่ปรากฏอยู่ใน “คัมภีร์เอโกตตริกาคม”⁴² ที่เชื่อว่าเป็นของนิกายมหาสังฆิกะ มีเนื้อความบางส่วนตรงกับคำสอนในฝ่ายมหายาน การค้นพบนี้จึงกลายเป็นเหตุผลสำคัญที่นำไปสู่ข้อสรุปที่ว่ามหายานถือกำเนิดขึ้นจากนิกายมหาสังฆิกะ แนวคิดนี้ได้รับการยอมรับในหมู่นักวิชาการอย่างกว้างขวาง รวมทั้งนักวิชาการในประเทศไทยด้วย

ข. แนวคิดที่เกิดจากกลุ่มผู้ครองเรือน (แนวคิดของฮิรากาวะ)

ต่อมาเมื่อนักวิชาการชั้นแนวหน้าคนหนึ่งในประเทศญี่ปุ่นที่ทรงอิทธิพลทางความคิดในวงการศึกษาพุทธศาสตร์เป็นอย่างมากในช่วง 40-50 ปีที่ผ่านมา ชื่อว่า ฮิรากาวะ Hirakawa (1968) ได้เปิดมุมมองในการศึกษาค้นคว้าเรื่องกำเนิดมหายาน

⁴² พระไตรปิฎกของนิกายต่าง ๆ 18-20 นิกายสูญหายไปเป็นส่วนมาก มีเพียงพระไตรปิฎกบาลีเท่านั้นที่ได้รับการสืบทอดมาครบชุดทั้ง 3 ปิฎก แต่ก็ยังมีพระไตรปิฎกของนิกายอื่น ๆ ที่เป็นฝ่ายหินยานหลงเหลืออยู่บ้างเป็นส่วน ๆ ปรากฏอยู่ในชุดพระไตรปิฎกจีน เมื่อนำคัมภีร์เหล่านั้นรวมกันเข้าก็พบว่าพระไตรปิฎกที่มีโครงสร้างสอดคล้องตรงกับพระไตรปิฎกบาลีดังแสดงได้ ดังนี้

พระไตรปิฎกบาลี	พระไตรปิฎกฝ่ายหินยาน (ในชุดพระไตรปิฎกจีน)
พระวินัยปิฎก	พระวินัย 5 ฉบับของ 5 นิกาย (ดูเชิงอรรถ 10-14)
ทีฆนิกาย	ทีรฆาคม - 長阿含
มัชฌิมนิกาย	มัธยมาคม - 中阿含
สังยุตตนิกาย	สังยุตตาคม - 雜阿含 และ 別記雜阿含
อังคุตตรนิกาย	เอโกตตริกาคม - 增一阿含

รายชื่อคัมภีร์พระไตรปิฎกบาลีและชุดพระไตรปิฎกจีนที่สอดคล้องตรงกันนี้ได้ถูกรวบรวมอยู่ที่ www.suttacentral.net เว็บไซต์นี้ยังมีข้อมูลคัมภีร์ภาษาโบราณอื่น ๆ ที่สอดคล้องกับพระไตรปิฎกบาลีอีกด้วย เช่น ภาษาทิเบต ภาษาสันสกฤต ภาษาคานธรี เป็นต้น

ขึ้นใหม่โดยไม่ได้เน้นศึกษาเปรียบเทียบหลักธรรมในคัมภีร์มหายานกับคัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ 18-20 นิกายเท่านั้น แต่ฮิราคาเวะยังพยายามศึกษาสภาพสังคมของกลุ่มพุทธบริษัทมหายานในยุคแรกขณะเพิ่งเริ่มก่อตัวเป็นรูปเป็นร่างด้วย

หลังจากที่ได้ศึกษาค้นคว้าแนวคิดเดิมที่มองว่าฝ่ายมหายานถือกำเนิดจากนิกายมหาสังฆิกะโดยละเอียดแล้ว Hirakawa (2007: 260-262) ก็แสดงหลักฐานปฏิเสธแนวคิดดังกล่าว โดยแย้งว่า แม้คำสอนของฝ่ายมหายานจะมีส่วนคล้ายคลึงกับนิกายมหาสังฆิกะก็จริง แต่ในคำสอนของฝ่ายมหายานก็มีคำสอนจากนิกายสรวาสติวาท นิกายมหายานสังกัสะ นิกายธรรมคุปต์ นิกายสัมมิตียะ หรือแม้กระทั่งนิกายเถรวาทรวมอยู่ด้วย ซึ่งล้วนเป็นนิกายในสายเถรวาททั้งสิ้น ดังนั้นเราจึงไม่อาจด่วนสรุปอย่างเด็ดขาดได้ว่าฝ่ายมหายานถือกำเนิดจากนิกายมหาสังฆิกะ ยิ่งไปกว่านั้นฮิราคาเวะยังปฏิเสธความเป็นไปได้ของแนวคิดเดิมที่มองว่าฝ่ายมหายานต้องถือกำเนิดจากนิกายใดนิกายหนึ่งใน 18-20 นิกายด้วย ข้อโต้แย้งของฮิราคาเวะทำให้แนวคิดเดิมเกี่ยวกับการกำเนิดขึ้นของฝ่ายมหายานเริ่มสั่นคลอน

ฮิราคาเวะเสนอแนวคิดใหม่ขึ้นว่าฝ่ายมหายานน่าจะถือกำเนิดมาจากกลุ่มผู้ครองเรือนที่มีความเกี่ยวเนื่องกับพิธีกรรมบูชาเจดีย์ โดยไม่ได้เกิดจากพระภิกษุของนิกายใด ๆ เลย กล่าวคือ พระพุทธศาสนาแบบเดิมที่มีอยู่ถึง 18-20 นิกายมุ่งเน้นสอนให้ผู้ตั้งใจปฏิบัติออกบวชไปเป็นพระภิกษุอยู่ในวัด แต่ต่อมามีกลุ่มผู้ครองเรือนที่มีแนวคิดว่าตนเองก็สามารถปฏิบัติตามคำสอนของพระพุทธเจ้าได้โดยไม่จำเป็นต้องออกบวช และยังสามารถมีผลการปฏิบัติที่ยิ่งไปกว่าการบรรลุอรหัตต์ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนาแบบเดิมได้ด้วยการเข้าถึงความเป็นพระพุทธรเจ้า กลุ่มผู้ครองเรือนนี้ไม่ได้อาศัยอยู่ในวัด ดังนั้นจึงใช้บริเวณโดยรอบเจดีย์ซึ่งในยุคนั้นถือเป็นอาณาบริเวณนอกเขตวัดเป็นศูนย์กลางในการประกอบพิธีกรรม ต่อมาได้พัฒนาแนวคิดของตนจนเป็นรูปเป็นร่างและแต่งเป็นคัมภีร์มหายานขึ้นมา ภายหลังจึงค่อยเรียกกลุ่มของตนว่ามหายาน

การศึกษาค้นคว้าและการอ้างหลักฐานที่น่าเชื่อถือของฮิรากาเว ทำให้แนวคิดนี้เป็นที่ยอมรับในหมู่นักวิชาการอย่างกว้างขวาง นักวิชาการบางคนเรียกแนวคิดใหม่นี้ว่าแนวคิดของฮิรากาเว และถือว่าฮิรากาเวได้คลี่คลายประเด็นปัญหาเรื่องการกำเนิดขึ้นของฝ่ายมหายานให้กับวงการวิชาการแล้ว

ค. แนวคิดที่เกิดขึ้นจากปรากฏการณ์ทางสังคม (อุดมการณ์โพธิสัตว์)

อย่างไรก็ตาม ในช่วงเวลา 10 ปีที่ผ่านมาเริ่มมีเสียงวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดของฮิรากาเวเพิ่มมากขึ้นจากมุมมองต่าง ๆ กันของนักวิชาการหลายคน แม้ในขณะนี้จะยังไม่มีนักวิชาการคนใดสามารถให้คำตอบที่แน่ชัดได้ว่าฝ่ายมหายานเกิดขึ้นมาจากไหน แต่โดยภาพรวม ๆ แล้วนักวิชาการในปัจจุบันมีความเห็นไปในทิศทางที่ว่าฝ่ายมหายานน่าจะเกิดขึ้นจากปรากฏการณ์ทางสังคมที่มีจุดเริ่มต้นมาจากกลุ่มพระภิกษุ ไม่ได้มาจากกลุ่มผู้ครองเรือนตามแนวคิดของฮิรากาเว แต่อย่างไรก็ตาม นี่ไม่ได้หมายความว่าฝ่ายมหายานมีต้นกำเนิดมาจากพระภิกษุของนิกายใดนิกายหนึ่งโดยเฉพาะเหมือนกับแนวคิดเดิมในยุคแรก แต่นักวิชาการในปัจจุบันส่วนใหญ่เชื่อว่าฝ่ายมหายานถือกำเนิดขึ้นจากพระภิกษุที่มีอุดมการณ์โพธิสัตว์ คือ ไม่ได้มุ่งปฏิบัติเพื่อความหลุดพ้นเป็นพระอรหันต์เท่านั้น แต่มุ่งเน้นโปรดสัตว์โลกและปรารถนาพุทธภูมิ ประเด็นสำคัญของแนวคิดล่าสุดนี้ คือ พระภิกษุผู้มีมโนปณิธานดังกล่าวอาจอยู่ในนิกายใดนิกายหนึ่งหรือหลาย ๆ นิกายใน 18-20 นิกายก็ได้ ไม่ได้จำกัดว่าต้องอยู่ในนิกายใดนิกายหนึ่งเท่านั้น

ผู้เขียนขออธิบายแนวคิดที่มองว่าฝ่ายมหายานถือกำเนิดขึ้นจากปรากฏการณ์ทางสังคม โดยสมมุติเทียบเคียงกับการถือวัตรมั่งสวัริติ ถ้าสมมุติว่าในยุค 18-20 นิกายมีการตั้งปณิธานถือวัตรมั่งสวัริติ ซึ่งเป็นข้อปฏิบัติกลาง ๆ ที่ไม่ว่าพระภิกษุในนิกายใดก็ถือปฏิบัติได้ ต่อมาเมื่อพระภิกษุเหล่านี้ได้รวมตัวกันและพัฒนาแนวคิดคำสอนเป็นรูปเป็นร่างขึ้น จนกระทั่งแยกตัวออกไปเป็นนิกายมั่งสวัริติในที่สุด

แน่นอนว่านี่เป็นเพียงตัวอย่างสมมุติ แต่ตัวอย่างสมมุตินี้น่าจะพอเป็นแนวทางให้เห็นภาพชัดเจนขึ้นว่านักวิชาการส่วนใหญ่ในปัจจุบันไม่ได้คิดว่าฝ่ายมหายานถือกำเนิดจากนิกายมหาสังฆิกะหรือนิกายไดโนกายหนึ่งอีกต่อไปแล้ว แต่ฝ่ายมหายานน่าจะเกิดจากกลุ่มพระภิกษุในนิกายต่าง ๆ ที่ถืออุดมการณ์โพธิสัตว์รวมตัวกันขึ้น เนื้อหารายละเอียดในเรื่องนี้ก็ยังคงมีประเด็นปัญหาที่นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาให้ความสนใจและกำลังดำเนินการศึกษาวิจัยอยู่อย่างต่อเนื่อง

2.2 “หินยาน” คือใคร?

โดยทั่วไป คำว่า “หินยาน” มักจะใช้คู่กับคำว่า “มหายาน” โดย “มหายาน” แปลว่า ยานใหญ่ และ “หินยาน” แปลว่า ยานเล็ก⁴³ โดยมีนัยว่าฝ่ายมหายานเป็นยานที่ใหญ่กว่า สามารถนำพาสรรพสัตว์ให้หลุดพ้นได้มากกว่าฝ่ายหินยานที่เป็นยานที่เล็กกว่า เนื่องจากฝ่ายมหายานมีเป้าหมายเพื่อช่วยเหลือสรรพสัตว์และปรารถนาพุทธภูมิ ในขณะที่ฝ่ายหินยานมีเป้าหมายเพื่อการหลุดพ้นบรรลอรหัตตผลเฉพาะตน

อย่างไรก็ตาม คำว่า “มหายาน” และ “หินยาน” นั้นไม่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎกบาลี หรือคัมภีร์ของนิกายอื่นในฝ่ายหินยานที่หลงเหลืออยู่ในชุดพระไตรปิฎกจีน แต่เพิ่งมาเริ่มปรากฏอยู่ในชั้นพระสูตรมหายาน⁴⁴

⁴³ “หินยาน” เป็นคำสะกดเพื่อหลีกเลี่ยงคำไม่สุภาพในภาษาไทย คำสะกดที่ถูกต้องตามหลักภาษาบาลีสันสกฤต คือ “หิณยาน” (Hīnayāna) ซึ่งแปลว่า ยานที่ถูกละทิ้ง ยานด้อย ยานเลว แต่ในที่นี้เลือกใช้คำแปลว่า “ยานเล็ก” เพื่อให้สอดคล้องกับคำว่า “มหายาน” ที่แปลว่า “ยานใหญ่” ตามคำแปลในคัมภีร์จีนที่แปลคำว่า “มหายาน” เป็น “大乘” และ “หินยาน” เป็น “小乘”

⁴⁴ Kimura (1978: 117)

เมื่อฝ่ายมหายานเริ่มรวมตัวกันเป็นรูปเป็นร่างแล้ว จึงค่อยมีการบัญญัติศัพท์ เพื่อใช้เรียกกลุ่มของตนกับกลุ่มพระพุทธรศาสนาแบบเดิมขึ้น โดยใช้คู่คำศัพท์ต่าง ๆ เช่น เอกยาน-ทวิยาน โพรสิสทวยาน-สาวกยาน พุทธยาน-สาวกยาน จนกระทั่งมาสรุปลงตัวที่คำว่า มหายาน-หินยาน⁴⁵

ในพระสูตรมหายานยุคแรก ๆ เช่น ลัทธธรรมปุณฑริกสูตร บางส่วนของปรัชญา ปารมิตาสูตฺร บางส่วนของอวตังสกสูตรนั้น มีการใช้คำว่า “เอกยาน” “โพรสิสทวยาน” และ “พุทธยาน” บ่อยครั้งกว่าคำว่า “มหายาน” ที่เพิ่งเริ่มนำมาใช้ อีกทั้งในตอนเริ่มแรก คำว่า “มหายาน” ยังไม่ได้ถูกใช้ในความหมายเชิงเปรียบเทียบดูแคลนพระพุทธรศาสนาในยุคแบ่งนิกาย คำว่า “มหายาน” เพิ่งถูกนำมาใช้คู่กับคำว่าหินยานตั้งแต่สมัยของนาคารชุนเป็นต้นมา⁴⁶

เมื่อแรกเริ่มนั้น คำว่า “หินยาน” ถูกใช้เพื่อกล่าวถึงนิกายสรวาสติวาทเท่านั้น แต่ต่อมาจึงหมายรวมเอานิกายอื่นทั้ง 18-20 นิกาย ซึ่งรวมถึงนิกายมหาสังฆิกะด้วย ดังนั้นเมื่อพูดถึงคำว่า “หินยาน” จึงไม่ได้หมายถึงนิกายเถรวาทเท่านั้น แต่หมายเอากลุ่มนิกายทั้ง 18-20 นิกายรวมอยู่ด้วยกันดังจะเห็นได้จากหนังสือประวัติศาสตร์พระพุทธรศาสนาที่ว่าด้วยพระพุทธรศาสนาฝ่ายหินยานหลายเล่ม⁴⁷

ผู้เขียนขอสรุปหัวข้อนี้ที่ว่า “หินยานคืออะไร” ด้วยคำพูดของ Shizutani (1978, 3) นักวิชาการด้านพระพุทธรศาสนาชาวญี่ปุ่นผู้แต่งหนังสือเรื่อง “งานวิจัยประวัติศาสตร์พระพุทธรศาสนาหินยาน (Shōjō-bukkyōshi-no-kenkyū 小乗仏教史の研究)” ดังนี้

⁴⁵ Kimura (1978: 117-119)

⁴⁶ Kimura (1978: 141-148)

⁴⁷ Tsukamoto (1980); Hirakawa (2008: 326-30); Bareau (2013); วัชร (2552: 3) เป็นต้น

“คำว่าพระพุทธรศาสนาในยุคแบ่งนิกายนั้น หากกล่าวตามหลักเกณฑ์แล้ว ก็คือ คำที่ใช้เรียกพระพุทธรศาสนาที่เป็นนิกายต่าง ๆ ที่ต่างก็มีพระไตรปิฎกเป็นของตัวเอง มีหลักธรรมและคณะสงฆ์ของตัวเอง สำหรับจำนวนนิกายนั้น ฝ่ายอินเดียนั้นมี 18 นิกาย ฝ่ายจีนนั้นมี 20 นิกาย และตามหลักเกณฑ์แล้วไม่ว่านิกายใดก็ตามล้วนมีพระภิกษุผู้ออกบวชเป็นแกนกลางของหมู่คณะ เป้าหมายของพระภิกษุทั้งหลาย คือ การได้บรรลุอรหัตตผล การสดับฟังคำสอนของพระองค์ และปฏิบัติตามคำสอนนั้น จนกระทั่งหลุดพ้นจากวัฏสงสารบรรลุเป็นพระอรหันต์ เป็นเส้นทางของลูกศิษย์สาวกอย่างพวกตน และไม่แม้แต่จะคิดปรารถนาเป็นพระพุทธรเจ้า เพราะพระพุทธรเจ้าทรงยิ่งใหญ่อย่างหาได้ยากยิ่ง ด้วยเหตุนี้เองจึงถูกผู้คนในพระพุทธรศาสนามหายานที่เกิดขึ้นใหม่เรียกว่าหินยาน”

แม้ฝ่ายหินยานจะมีการแบ่งนิกายออกไปเป็นจำนวนมาก แต่คัมภีร์ทั้งในส่วนพระวินัยปิฎกและพระสูตรตันตปิฎกของนิกายต่าง ๆ ที่เหลืออยู่ในปัจจุบัน กลับมีเนื้อหาที่คล้ายคลึงกันมาก ซึ่งเป็นเครื่องแสดงให้เห็นได้อย่างชัดเจนว่ามาจากต้นแหล่งเดียวกัน การศึกษาเนื้อหาของคัมภีร์นิกายต่าง ๆ เปรียบเทียบกันจึงมีประโยชน์ต่อการศึกษาวิจัยหลักธรรม พระวินัย ตลอดจนประวัติศาสตร์การกำเนิดคัมภีร์ และคำสอนต่าง ๆ อย่างยิ่ง ส่วนคัมภีร์ของฝ่ายมหายานนั้นมีเนื้อหาแตกต่างจากของฝ่ายหินยานอย่างชัดเจนเพราะเป็นคัมภีร์ที่รจนาขึ้นในยุคหลัง

ต่อมา นิกายต่าง ๆ ในฝ่ายหินยานค่อย ๆ เลือนหายไปจนเหลือนิกายเถรวาทเพียงนิกายเดียว จึงทำให้ความจำเป็นในการใช้คำว่า “หินยาน” ลดน้อยลงไป อีกทั้งยังเป็นคำดูถูกดูแคลน จึงมีแนวคิดที่จะยกเลิกคำว่า “หินยาน” และนำคำว่า “เถรวาท” มาใช้แทนดังจะได้กล่าวโดยละเอียดในหัวข้อต่อไป

3. เถรวาท-มหายาน

คำว่า “หินยาน-มหายาน” เป็นคู่คำศัพท์ที่นิยมใช้ในการแบ่งนิกายพระพุทธรศาสนาเรื่อยมาจนกระทั่งฝ่ายหินยานเหลือนิกายเถรวาทเพียงนิกายเดียว และนิกายเถรวาทไม่สะดวกใจที่จะถูกเรียกว่า หินยาน จึงได้ตกลงร่วมกันที่จะใช้คำว่า “เถรวาท” แทนคำว่า “หินยาน”

3.1 จุดเริ่มต้นการใช้ “เถรวาท” แทน “หินยาน”

ธรรมเนียมนิยมในการเรียกพระพุทธรศาสนาของศรีลังกาและประเทศในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในโลกปัจจุบันว่า “เถรวาท” นั้น มีจุดเริ่มต้นอย่างเป็นทางการเมื่อองค์การพุทธศาสนิกสัมพันธ์แห่งโลกจัดประชุมนานาชาติครั้งสำคัญ ณ เมืองแคนดี้ ประเทศศรีลังกา เมื่อวันที่ 25 พฤษภาคม พ.ศ. 2493⁴⁸ โดยมีตัวแทน 129 คนจากประเทศต่าง ๆ กว่า 29 ประเทศเข้าร่วม

Walpola Rahula พระนักวิชาการชาวศรีลังกาว่าในที่ประชุมว่า

We must not confuse Hīnayāna with Theravāda because the terms are not synonymous. Theravāda Buddhism went to Sri Lanka during the 3rd Century BC when there was no Mahāyāna at all. Hīnayāna sects developed in India and had an existence independent from the form of Buddhism existing in Sri Lanka. Today there is no Hīnayāna sect in existence anywhere in the world.⁴⁹

⁴⁸ ประเทศศรีลังกาได้รับเอกราชจากประเทศอังกฤษเมื่อวันที่ 4 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2491 ดังนั้นในอีกนัยหนึ่งการจัดประชุมในครั้งนี้จึงเป็นเสมือนการแสดงความเป็นตัวตนของประเทศศรีลังกาหลังได้รับเอกราชด้วย

⁴⁹ อ้างอิงจาก Pereira (2012: 450-451) เมื่อพิจารณาคำกล่าวนั้นเราจะเห็นว่า “เถรวาท” ในทัศนะของ Walpola Rahula นั้นแตกต่างจากทัศนะทางวิชาการโดยทั่วไป กล่าวคือ Walpola Rahula มองว่าเถรวาทในลังกาไม่ได้ถูกนับรวมอยู่ในพระพุทธรศาสนาฝ่ายหินยานในอินเดีย แต่เป็นพระพุทธรศาสนาที่มาถึงลังกาตั้งแต่ศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสตกาล และสืบทอดต่อกันมาแยกต่างหากจากพระพุทธรศาสนาในอินเดีย

จากนั้นจึงมีการเสนอให้ใช้คำว่า “เถรวาท” แทนคำว่า “หินยาน” เมื่อใช้กล่าวถึงพระพุทธศาสนาที่ยังอยู่ในศรีลังกา ไทย พม่า กัมพูชา ลาว ฯลฯ ในปัจจุบัน และที่ประชุมก็เห็นชอบด้วยอย่างเป็นเอกฉันท์ ผลจากการประชุมครั้งนี้ทำให้ค่อย ๆ มีการใช้คำว่า “เถรวาท” เพิ่มมากขึ้น ในขณะที่มีการใช้คำว่า “หินยาน” ลดน้อยลงไป ดังจะเห็นได้อย่างชัดเจนจากการเลือกใช้คำในบทความวิชาการต่าง ๆ ที่อยู่ใน JSTOR ซึ่งเป็นเว็บไซต์ห้องสมุดดิจิทัลขนาดใหญ่ที่เน้นรวบรวมบทความทางวิชาการด้าน สังคมศาสตร์และมานุษยวิทยา รวมถึงศาสตร์มาตั้งแต่ปี ค.ศ. 1995 ต่อไปจะ แสดงตารางจำนวนบทความใน JSTOR ที่ใช้คำว่า “หินยาน” และ “เถรวาท”⁵⁰

ปี ค.ศ.	บทความที่ใช้คำว่า “หินยาน” (จำนวนเรื่อง)	บทความที่ใช้คำว่า “เถรวาท” (จำนวนเรื่อง)
1960	215	≈ 100
1980	≈ 100	441
2000	83	654

จากตารางจะเห็นได้ว่าผลจากการประชุมทำให้เกิดปรากฏการณ์ 2 ประการ คือ

1. มีการใช้คำว่า “เถรวาท” เพิ่มขึ้น ทั้งนี้เนื่องจากความชัดเจนจากมติที่ประชุมที่กำหนดให้ใช้คำว่า “เถรวาท” แทนคำว่า “หินยาน”
2. มีการใช้คำว่า “หินยาน” น้อยลง เนื่องจากเมื่ออ้างถึงพระพุทธศาสนาในศรีลังกาหรือเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในปัจจุบัน นักวิชาการจะหันมาใช้คำว่า “เถรวาท” แทน และเมื่อต้องการอ้างถึงพระพุทธศาสนาในกลุ่ม “หินยาน” ที่เป็นบริบทในอินเดียโบราณ ก็จะเลี่ยงไปใช้คำอื่นแทน เช่น คำว่า *Sectarian Buddhism* เป็นต้น ในปัจจุบันเริ่มมีการนำคำว่า *Mainstream Buddhism* บ้าง *Non-Mahayana Buddhism* บ้างมาใช้ในความหมายเดียวกัน

⁵⁰ ตารางนี้สร้างขึ้นจากข้อมูลและภาพกราฟของ Perreira (2012: 453-455)

3.2 ความสับสนและผลกระทบ

ในที่ประชุมระบุไว้ชัดเจนว่าให้ใช้คำว่า “เถรวาท” แทนคำว่า “หินยาน” เมื่อใช้กล่าวถึงพระพุทธศาสนาที่ยังอยู่ในศรีลังกา ไทย พม่า กัมพูชา ลาว ฯลฯ ในปัจจุบัน แต่ก็เกิดความเข้าใจผิดตามมาว่า “หินยาน” และ “เถรวาท” เป็นคำที่มีความหมายเหมือนกันและสามารถใช้แทนกันได้ทุกกรณี ซึ่งเป็นสาเหตุสำคัญทำให้ความรู้ความเข้าใจประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาผิดเพี้ยนไป

เมื่อเกิดความเข้าใจคลาดเคลื่อนไปว่าเถรวาทกับหินยานเหมือนกันแล้ว ผู้เริ่มศึกษาใหม่จึงมักมองข้ามภีร์พระพุทธศาสนาที่ไม่ใช่ภาษาบาลีว่าเป็นคำสอนนอกพระพุทธศาสนาเถรวาทและด่วนสรุปว่าเป็นคำสอนมหายานไปเสียทั้งหมดโดยเฉพาะอย่างยิ่งชุดพระไตรปิฎกจีน ทั้งที่แท้จริงแล้วชุดพระไตรปิฎกจีนก็มีคำสอนที่ไม่ใช่ฝ่ายมหายาน แต่เป็นของฝ่ายหินยานนิกายอื่น ๆ ใน 18-20 นิกายรวมอยู่ด้วย ยกตัวอย่าง เช่น พระสูตรตันตปิฎกของฝ่ายหินยานถูกรวบรวมอยู่ในชุดพระไตรปิฎกจีนฉบับไทโชโตโชเคียว เล่ม 1-2 และพระวินัยปิฎกอยู่ในเล่ม 22-24 เป็นต้น ความเข้าใจผิดข้างต้นจึงทำให้ผู้เริ่มศึกษาใหม่มองข้ามหลักฐานสำคัญของพระพุทธศาสนาฝ่ายหินยานที่เป็นของนิกายอื่น โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลักฐานจากนิกายที่แยกมาจากสายเถรวาทดังที่กล่าวถึงในคัมภีร์ทีปวงศ์และคัมภีร์สมัยเภโทปนจรจักร

ข้อเท็จจริงข้อหนึ่งที่ทุกคนเห็นพ้องตรงกันและไม่น่าจะมีใครคิดที่จะปฏิเสธ คือในปัจจุบันนิกายเถรวาทเป็นนิกายที่สมบูรณ์และใกล้เคียงกับพระพุทธศาสนาดั้งเดิมในสมัยพุทธกาลมากที่สุด แต่อย่างไรก็ตาม สำหรับวงวิชาการพระพุทธศาสนาแล้วข้อเท็จจริงข้อนี้ไม่ได้หมายความว่า “พระพุทธศาสนาเถรวาท = พระพุทธศาสนาดั้งเดิม” แต่อย่างใด ดังนั้นในทางวิชาการแล้ว การศึกษาค้นคว้าโดยใช้หลักฐานเฉพาะแต่ฝ่ายบาลี จึงเรียกว่า การศึกษาพระพุทธศาสนาเถรวาท เท่านั้น หากต้องการศึกษาย้อนกลับไปถึงพระพุทธศาสนาดั้งเดิม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในบริบทเชิงประวัติศาสตร์ ผู้ศึกษาจำเป็นต้องศึกษาค้นคว้าหลักฐานให้รอบด้าน กล่าวคือ ต้อง

ศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์บาลีที่เป็นของนิกายเถรวาทและคัมภีร์ฝ่ายหินยานของนิกายอื่น ๆ ที่หลงเหลืออยู่ทั้งในภาษาจีน ภาษาทิเบต ภาษาสันสกฤต ภาษาคานธารี หรือภาษาโบราณอื่น ๆ เพื่อให้ได้ข้อมูลและเห็นภาพจากมุมมองต่าง ๆ ของแต่ละนิกายในฝ่ายหินยาน และเพื่อให้เห็นภาพที่ชัดเจนยิ่งขึ้น มีมิติมากขึ้น และใกล้เคียงกับพระพุทธรูปศาสนาดั้งเดิมสมัยพุทธกาลให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้

3.3 สาเหตุแห่งความเข้าใจผิด

สาเหตุโดยตรงของความเข้าใจผิดว่าหินยานกับเถรวาทเหมือนกันนั้นเกิดมาจากความรู้ความเข้าใจที่คลาดเคลื่อนไปจากมติที่ประชุมองค์การพุทธศาสนิกสัมพันธ์แห่งโลก พ.ศ. 2493 มติที่ประชุมต้องการให้ใช้คำว่า “เถรวาท” แทนคำว่า “หินยาน” เมื่อใช้กล่าวถึงพระพุทธรูปศาสนาในปัจจุบันเท่านั้น

อย่างไรก็ตามยังมีสาเหตุแวดล้อมอีก 2 ประการที่ช่วยเสริมความเข้าใจผิดดังกล่าว

สาเหตุแวดล้อมประการแรก คือ การซ้อนภาพทับกันระหว่างคู่คำศัพท์ “เถรวาท-มหาสังฆิกะ” ที่ใช้เมื่อครั้งแบ่งนิกายครั้งแรก กับ “เถรวาท-มหายาน” ที่ใช้ในปัจจุบัน เนื่องจากมีผู้เริ่มศึกษาเป็นจำนวนมากที่ยังยึดติดอยู่กับทัศนะของนักวิชาการในอดีตที่มีความเห็นว่าฝ่ายมหายานมีต้นกำเนิดมาจากนิกายมหาสังฆิกะ ประกอบกับความคล้ายคลึงกันของตัวคำศัพท์ “มหาสังฆิกะ” และ “มหายาน” ที่ขึ้นต้นด้วยคำว่า “มหา-” ทั้งคู่ ทำให้เกิดการซ้อนภาพทับกันข้ามยุคสมัยและข้ามบริบทของคู่คำศัพท์ที่ใช้แบ่งกลุ่มนิกายพระพุทธรูปศาสนาในอดีตกับในปัจจุบัน

อีกทั้งเมื่อพิจารณาโดยละเอียดแล้วเนื้อหาสาระของคำว่า “เถรวาท (ในอินเดียโบราณ)” เมื่อครั้งแบ่งนิกายครั้งแรกกับคำว่า “เถรวาท” ที่เป็นพระพุทธรูปศาสนาในโลกปัจจุบันก็ไม่ได้เหมือนกันทุกประการโดยสิ้นเชิง แท้จริงแล้วคำว่า “เถรวาท” ที่มีนัยหมายถึงกลุ่มนิกายนั้นปรากฏอยู่ในคัมภีร์บาลีเก่าแก่อ่อนโยนมาก และคำว่า “เถรวาท”

เพิ่งถูกนำมาตีความใหม่ให้หมายถึงกลุ่มพระพุทธศาสนาในศรีลังกาและเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ในปัจจุบันเมื่อไม่ถึงหนึ่งร้อยปีที่ผ่านมา⁵¹

เราอาจพอยกตัวอย่างเทียบเคียงได้กับคำว่า “สุโขทัย” แน่หนอนว่าคำว่าสุโขทัยที่เป็นอาณาจักรสุโขทัยเมื่อครั้งอดีตกับคำว่าสุโขทัยที่เป็นชื่อจังหวัดของประเทศไทยในปัจจุบัน แม้จะเรียกว่า “สุโขทัย” เหมือนกัน แต่เนื้อหาสาระ บริบท และความหมายของคำว่า “สุโขทัย” ทั้งสองคำนี้มีข้อแตกต่างกัน เราไม่อาจกล่าวได้ว่า “สุโขทัย” ทั้งสองคำนี้เหมือนกันหรือเป็นสิ่งเดียวกันที่ใช้แทนกันได้ในทุกกรณี ทั้งที่สามารถกล่าวได้ว่าจังหวัดสุโขทัยก็มีต้นกำเนิดมาจากอาณาจักรสุโขทัยนั่นเอง

สาเหตุแวดล้อมประการที่สอง คือ การที่หลักฐานของนิยายอื่น ๆ ในฝ่ายหिनยานหลงเหลืออยู่ในรูปของชุดพระไตรปิฎกภาษาจีนและภาษาทิเบต สาเหตุแวดล้อมข้อนี้ยิ่งช่วยเสริมให้ผู้ที่มีความเข้าใจคลาดเคลื่อนเป็นทุนเดิมอยู่แล้วด่วนตัดสินมองเหมารวมว่าคัมภีร์ในชุดพระไตรปิฎกจีนและทิเบตเป็นคำสอนของฝ่ายมหายานไปเสียทั้งหมด ทั้งที่แท้จริงแล้วชุดพระไตรปิฎกจีนและทิเบตก็มีหลักฐานฝ่ายหिनยานรวมอยู่ด้วยไม่น้อย เมื่อเข้าใจผิดว่าหिनยานกับเถรวาทเหมือนกันเสียแล้ว ก็ย่อมทำให้เกิดทัศนคติที่คลาดเคลื่อนไปอีกโดยปริยายว่าสิ่งใดไม่ใช่เถรวาท สิ่งนั้นย่อมเป็นฝ่ายมหายาน

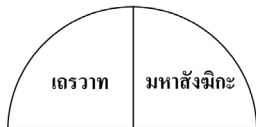
เราอาจอุปมาสภาพของหลักฐานฝ่ายหिनยานในชุดพระไตรปิฎกจีนได้เหมือนเป็นแขกอินเดียที่นุ่งห่มด้วยจีวรของพระจีน กล่าวคือ แม้รูปลักษณะที่เห็นข้างนอกจะเป็นภาษาจีน แต่เนื้อหาใจความข้างในก็คือคัมภีร์จากอินเดียที่เป็นดินแดนเกิดของพระพุทธศาสนาแล้วถูกแปลไปเป็นภาษาจีนเท่านั้น ซึ่งก็เหมือนกับการนำเอาพระไตรปิฎกบาลีฉบับสยามรัฐแปลเป็นภาษาจีนกลาง คัมภีร์ที่ถูกแปลออกมา ก็ยังคงเป็นคัมภีร์บาลีของพระพุทธศาสนาเถรวาทนั่นเอง ไม่ใช่คัมภีร์มหายานแต่อย่างใด

⁵¹

ดูเพิ่มเติมที่ Gethin (2012)

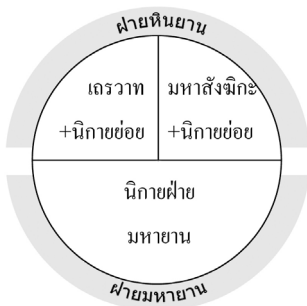
4. สรุป

ผู้เขียนขอสรุปบริบทของคู่คำศัพท์ที่ใช้แบ่งนิกายพระพุทธศาสนาตามที่ได้ อธิบายมาตลอดบทความนี้ด้วยแผนภาพดังต่อไปนี้



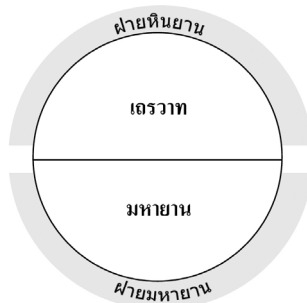
1. เถรวาท-มหาสังฆิกะ

→ ใช้กับบริบทในอดีตเมื่อแบ่งนิกายครั้งแรกใน อินเดียโบราณ



2. หินยาน-มหายาน

→ ใช้กับบริบทในประวัติศาสตร์หลังจากที่มีฝ่าย มหายานเกิดขึ้น⁵²



3. เถรวาท-มหายาน

→ ใช้กับบริบทในปัจจุบันที่ฝ่ายหินยานเหลือแต่ นิกายเถรวาท (ขอยังไม่นำพระพุทธศาสนา วัชรยานมาพิจารณาในแผนภาพนี้)

52

แผนภาพแสดงให้เห็นว่าฝ่ายหินยานและมหายานแยกขาดออกจากกันโดยเด็ดขาด เพื่อให้ง่ายต่อการทำความเข้าใจในเบื้องต้นเท่านั้น ในสถานการณ์ความเป็นจริงในยุคสมัยนั้น อาจมีบางกรณีที่ไม่อาจชี้ขาดเป็นอย่างใดอย่างหนึ่งได้ ยกตัวอย่างเช่น ในบันทึก Xiyou-ji 西遊記 ซึ่งเป็นบันทึกการเดินทางของพระเสวียนจิ้งหรือพระถังซำจั๋ง ปรากฏพบคำว่า “大乘上座部” ซึ่งแปลตรงตัวได้ว่า “นิกายเถรวาทมหายาน” ดูเพิ่มเติมที่ Deeg (2012: 150-156); Hirakawa (2007: 256), (2008: 165, 327)

ผู้เขียนขอส่งท้ายบทความด้วยอุปมาอุปไมยดังนี้ว่า เมื่อครั้งอดีต 2 พันกว่าปีที่แล้ว มีบ้านใหญ่ราว 18-20 หลังคาเรือนรวมกลุ่มกันอยู่เป็นหมู่บ้าน ต่อมาผู้เรียกชื่อหมู่บ้านแห่งนี้ว่า “หมู่บ้านหินยาน” ครั้นเวลาผ่านไป บ้านใหญ่แต่ละหลังในหมู่บ้านแห่งนี้ค่อย ๆ เลือนหายไปด้วยเหตุต่าง ๆ นานา จนกระทั่งในปัจจุบัน มีเพียงบ้านใหญ่ “เถรวาท” เพียงหลังเดียวเท่านั้นที่ยังคงรักษาสืบทอดมาได้จนถึงปัจจุบัน จึงทำให้ผู้คนในยุคหลังเกิดความสับสนระหว่าง “ชื่อบ้าน” กับ “ชื่อหมู่บ้าน” ว่าเป็นสิ่งเดียวกัน หากผู้เริ่มศึกษาประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาพอมิภาพเหล่านี้อยู่ในใจ ก็น่าจะช่วยให้ความเข้าใจคลาดเคลื่อนที่ว่า “เถรวาท=หินยาน” นั้นหมดลงไปได้



ปีก่อตั้งกนิษกักราช



ษมาวดี เจริญศรีเศรษฐ์

บทคัดย่อ

ในปีที่พระเจ้า Kanishka แห่งราชวงศ์ Kushan ขึ้นครองราชย์ พระองค์ได้ทรงก่อตั้ง “กนิษกักราช” ขึ้นเป็นปีศักราชใหม่และมีการใช้อย่างเป็นทางการต่อเนื่องยาวนานในอาณาจักรที่ครอบครอง การทราบตัวเลขปีก่อตั้งกนิษกักราชนี้จะช่วยเป็นกุญแจดอกสำคัญที่เชื่อมโยงเหตุการณ์ต่าง ๆ ในอินเดียโดยเฉพาะช่วงกำเนิดพระพุทธศาสนาหายานได้เป็นอย่างดี แต่จากอดีตถึงปัจจุบันยังไม่มีหลักฐานใดที่ระบุแน่ชัดทำให้ยังไม่มีข้อสรุปตัวเลขปีที่ชัดเจน บทความนี้จึงได้นำเอาหลักฐานใหม่ที่มีรายงานการขุดค้นพบเพิ่มเติมรวมถึงหลักฐานทั้งหมดที่เกี่ยวข้องอันได้แก่ หลักฐานทางศิลาจารึก หลักฐานทางบันทึกประวัติศาสตร์จีน และหลักฐานอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง รวบรวมนำมาวิเคราะห์หาตัวเลขปีก่อตั้งศักราชนี้ใหม่ซึ่งได้ข้อสรุปว่า ปีที่น่าจะมีความเป็นไปได้มากที่สุดคือ

ปี ค.ศ.134 = ปีกนิษกักราชที่ 1

คำสำคัญ: พระเจ้ากนิษกะ, ศิลาจารึก, Rabatak

Abstract:

The Date of Kanishka Era

by Samawadee CHAROENSRISET

In the year that King *Kanishka* of the *Kushan* dynasty ascended his throne, he established the new *Kanishka* era and enforced it to be officially used in his empire for a long time. Knowing an accurate date of the *Kanishka* era is an important key to arrange and link many events in Indian history, especially in the early period of Mahāyāna Buddhism. However, there is no clear evidence or conclusion to determine the accurate date of this era. In this article, I have restudied this issue by raising and investigating additional evidence which is newly discovered e.g. inscriptions, Chinese history records, and other relevant evidence. According to the investigation of this evidence, I have reached the conclusion that the year of 134 C.E. should be the most possible date for the *Kanishka* era.

บทนำ

ราชวงศ์ Kushan เป็นอดีตชนเผ่าเร่ร่อนที่เข้าบุกรุกและขยายอาณาจักรครอบครองอินเดียอย่างกว้างขวางในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 1 - 3 พระเจ้า Kanishka เป็นกษัตริย์พระองค์หนึ่งที่สืบเชื้อสายราชวงศ์ Kushan นี้ พระองค์ได้ทรงทะนุบำรุงพระพุทธศาสนาให้กลับมาเจริญรุ่งเรือง อีกทั้งเป็นผู้มีส่วนสำคัญในการเผยแพร่พระพุทธศาสนาในรูปแบบต่าง ๆ จนกล่าวได้ว่าพระพุทธศาสนาหายานได้กำเนิดและพัฒนาขึ้นในยุคนี้

ในปีที่พระเจ้า Kanishka ขึ้นครองราชย์ พระองค์ได้ทรงประกาศศักดานุภาพโดยก่อตั้ง “กนิษกักราช” เป็นปีศักราชใหม่แห่งการขึ้นครองราชย์ของพระองค์เอง และได้มีคำสั่งให้ประกาศใช้อย่างเป็นทางการในอาณาจักรที่ครอบครอง กนิษกักราชนี้ได้ถูกใช้ต่อเนื่องเรื่อยมาในยุคของกษัตริย์ผู้สืบทอดราชวงศ์ อันได้แก่ ยุคของกษัตริย์ Vasishka, กษัตริย์ Huvishka, และกษัตริย์ Vasudeva เป็นพระองค์สุดท้าย ซึ่งกนิษกักราชได้สิ้นสุดลงในปีศักราชที่ 98 ในรัชสมัยของกษัตริย์ Vasudeva จากการถูกล้มล้างโดยราชวงศ์ Sasan อย่างไรก็ตามไม่มีหลักฐานระบุแน่ชัดว่ากนิษกักราชหรือปีแห่งการขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka นี้ตรงกับปีคริสต์ศักราชใด

การทราบปีก่อตั้งกนิษกักราชว่าตรงกับปีคริสต์ศักราชใดจะเป็นกุญแจดอกสำคัญที่ทำให้ทราบช่วงเวลาแห่งการกำเนิดพระพุทธศาสนาหายาน และสามารถระบุเวลาของเหตุการณ์ต่าง ๆ ในยุค Kushan ได้ แต่เนื่องจากจำนวนหลักฐานที่หลงเหลือในยุคนี้มีอยู่น้อยและไม่มีหลักฐานใดยืนยันระบุได้แน่ชัด จึงไม่สามารถทราบได้ว่า กนิษกักราชนี้ถูกก่อตั้งขึ้นในปีคริสต์ศักราชใด

ในช่วงปี ค.ศ. 1910 - 1960 มีนักวิชาการตีพิมพ์บทความวิจัยและมีการถกเถียงเกี่ยวกับปัญหาปีก่อตั้งศักราชนี้กันอย่างกว้างขวาง แต่แม้กระทั่งปัจจุบันก็ยังไม่มีข้อสรุปชัดเจนเป็นที่ยอมรับ ซึ่งตัวเลขปีที่นักวิชาการจากประเทศต่าง ๆ ได้เสนอความเห็นนั้นมีความแตกต่างกันหลากหลายและถือเป็นช่วงตัวเลขที่กว้างมากคือ ตั้งแต่

ก่อนคริสต์ศตวรรษที่ 1 ถึง หลังคริสต์ศตวรรษที่ 3 เช่น ปีก่อน ค.ศ. 58¹, ค.ศ. 78², ค.ศ. 115³, ค.ศ. 128⁴, ค.ศ. 134⁵, ค.ศ. 144⁶ และ ค.ศ. 278⁷

ในการเสนอบทความในปี ค.ศ. 1995/6 ของ Sims-Williams and Cribbs มีรายงานการอ่านข้อความที่จารึกบนศิลาจารึกยุค Kushan ที่ขุดพบปี ค.ศ. 1993 ที่ Rabatak ซึ่งอยู่ตอนบนของประเทศอัฟกานิสถาน ศิลาจารึกนี้ถูกบันทึกด้วยอักษร Greek เป็นภาษา Bactria ข้อความจารึกมีทั้งหมด 23 บรรทัด โดยในบรรทัดที่ 12 - 14 มีเนื้อหาว่า

[พระเจ้า Kanishka ได้มีคำสั่งให้สร้างรูปปั้นเพื่อกษัตริย์ Kujula Kadphises ผู้เป็นทวด, เพื่อกษัตริย์ Wima Taktu ผู้เป็นปู่, เพื่อกษัตริย์ Wima Kadphises ผู้เป็นพ่อ และเพื่อพระเจ้า Kanishka ตัวพระองค์เอง]⁸

¹ Fleet (1903); Kennedy (1912)

² Oldenberg (1881); Basham (1957); Eggermont (1968); Mukherjee (2004)

³ Narian (1960)

⁴ Konow and Vanwijk (1927); Hadani (1933); Nakamura (1997)

⁵ Harmatta (1994)

⁶ Ghirshman (1943/5); Rowland (1953); Odani (1996)

⁷ Bhandarkar (1902); Zeimal (1974)

⁸ [[12] he gave orders to make (them) for these kings: for King Kujula Kadphises (his) great

[13] grandfather, and for King Wima Taktu, (his) grandfather, and for King Wima Kadphises

[14] (his) father, and *also for himself, King Kanishka. Then, as the king of kings, the devaputra] Sims-William and Cribbs (1995/6: 75-142)

ถือเป็นการเปลี่ยนแปลงประวัติศาสตร์อินเดียอีกครั้งจากการทราบถึงการมีตัวตนและการครองราชย์ของกษัตริย์ชื่อ “Wima Taktu” แห่งราชวงศ์ Kushan เพิ่มอีกพระองค์หนึ่ง ดังแผนภาพด้านล่าง ซึ่งจากอดีตมีการทราบลำดับเพียงกษัตริย์ Kujula Kadphises แล้วต่อกับกษัตริย์ Wima Kadphises โดยไม่มีการกล่าวถึงกษัตริย์ Wima Taktu มาก่อน

Kujula Kadphises



Wima Taktu



Wima Kadphises



Kanishka

การมีหลักฐานใหม่เพิ่มเติมและการทราบถึงช่วงเวลาในการครองราชย์ของกษัตริย์เพิ่มอีกพระองค์หนึ่งจึงน่าจะเป็นข้อมูลสำคัญในการนำมาวิเคราะห์ปีก่อตั้งกนิษกักราชใหม่ ดังนั้นในการค้นคว้าวิจัยครั้งนี้จึงทำการรวบรวมหลักฐานทั้งหมดที่มีผลต่อการวิเคราะห์รวมถึงศิลาจารึก Rabatak นี้ แล้วนำมาวิเคราะห์หาปีก่อตั้งกนิษกักราชหรือปีที่พระเจ้า Kanishka ขึ้นครองราชย์ โดยในที่นี้ได้จัดแบ่งหลักฐานที่กล่าวถึงกษัตริย์ในราชวงศ์ Kushan เป็น 3 กลุ่มใหญ่คือ

1. กลุ่มหลักฐานทางศิลาจารึก
2. กลุ่มหลักฐานทางบันทึกประวัติศาสตร์จีน
3. กลุ่มหลักฐานอื่น ๆ

แล้วทำการวิเคราะห์หาปีก่อตั้งกนิษกักราชจากกลุ่มหลักฐานดังกล่าวตามลำดับ

การวิเคราะห์

1. การวิเคราะห์จากกลุ่มหลักฐานทางศิลาจารึก

ในจำนวนศิลาจารึกทางพระพุทธศาสนาทั่วประเทศอินเดียและตอนบนของประเทศปากีสถานที่ค้นพบทั้งหมด 4,000 กว่าชิ้น ผู้วิจัยได้ทำการคัดเลือกศิลาจารึกของยุค Kushan มาได้ 100 กว่าชิ้น และในจำนวนนี้มีศิลาจารึก 9 ชิ้นที่มีชื่อกษัตริย์หรือปีศักราชที่สามารถนำมาวิเคราะห์หาปีก่อตั้งกนิษกัศกราชได้ ซึ่งมีรายละเอียดดังนี้

1.1 ศิลาจารึก Rabatak

ศิลาจารึกนี้ถูกค้นพบที่ตอนบนของประเทศอัฟกานิสถาน ถูกบันทึกด้วยอักษร Greek เป็นภาษา Bactria มีบางตอนบันทึกไว้ว่า

[พระเจ้า Kanishka แห่ง Kushan ผู้ทรงธรรม ได้ก่อตั้งศักราชขึ้นใหม่ด้วยโองการแห่งทวยเทพ ได้ทรงรับสั่งให้จารึกเป็นภาษาอารยันด้วยอักษรกรีก และป่าวประกาศไปทั่วอินเดีย...] ⁹

⁹ [[1] . . . of the great salvation, Kanishka the Kushan, the righteous, the just, the autocrat, the god
[2] worthy of worship, who has obtained the kingship from Nana and from all the gods, who has inaugurated the year one
[3] as the gods pleased. And he *issued a Greek *edict (and) then he put it into Aryan.
[4] In the year one it has been proclaimed unto India, unto the *whole of the realm of the *kshatriyas, that (as for)
[5] them - both the (city of) . . . and the (city of) Saketa, and the (city of) Kausambi, and the (city of) Pataliputra, as far as the (city of) Sri-Campa
[6] - whatever rulers and other *important persons (they might have) he had submitted to (his) will, and he had submitted all
[7] India to (his) will.] Sims-william and Cribbs (1995/6: 75-142)

จะเห็นว่าศิลาจารึกนี้เป็นการกล่าวถึงการประกาศก่อตั้งกษัตริย์ราชขึ้นใหม่เป็นปีที่ 1 และประกาศใช้ในอาณาจักรที่ปกครอง

ต่อจากนี้จะสมมุติให้ปีก่อตั้งกษัตริย์ราชเป็น X

1.2 ศิลาจารึก Takhti Bahi

ศิลาจารึกนี้ถูกค้นพบที่ประเทศอัฟกานิสถาน ข้อความถูกบันทึกด้วยอักษร Kharoṣṭhī เป็นภาษา Prākṛit มีบางตอนบันทึกไว้ว่า

[ปี Azes ที่ 103... Kujula Kadphises] ¹⁰

จากข้อความบ่งบอกได้ว่าในปี Azes ที่ 103 กษัตริย์ Kujula Kadphises ครองราชย์อยู่ ปีบันทึกในศิลาจารึกนี้ถูกจารึกด้วยปี Azes ซึ่งเป็นปีศักราช Azes หรือ Vikrama ¹¹ ที่ถูกก่อตั้งโดยกษัตริย์ Azes ที่ 1 แห่งชนเผ่า Saka ในปีก่อน ค.ศ. 58 ดังนั้นจึงทำให้ทราบว่าปี Azes ที่ 103 หรือปีคริสต์ศักราชที่ 45 (ค.ศ. 45) กษัตริย์ Kujula Kadphises ได้ทรงครองราชย์ในพื้นที่นี้ ดังนั้นปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka จะต้องอยู่หลังปี ค.ศ. 45 แน่แน่นอน

ค.ศ. 45 < X

1.3 ศิลาจารึก Panjtār

ศิลาจารึกนี้ถูกค้นพบที่ตอนบนของประเทศอินเดีย ข้อความถูกบันทึกด้วยอักษร Kharoṣṭhī เป็นภาษา Prākṛit มีบางตอนบันทึกไว้ว่า

¹⁰ [Azes103..erjhuna Kape] Konow (1929: 57-62)

¹¹ ปีศักราชแห่งกษัตริย์ Azes หรือเรียกอีกชื่อว่า ปีศักราช Vikrama ได้ถูกก่อตั้งในปีก่อน ค.ศ. 58 โดยกษัตริย์ Azes ที่ 1 แห่งชนเผ่า Saka เพื่อเป็นการประกาศชัยชนะที่มีต่อกษัตริย์ Vikramaditya ซึ่งศักราชนี้ได้ถูกใช้อย่างกว้างขวางในตอนบนของอินเดียในยุคที่ชนเผ่า Saka เข้าครอบครอง แต่ในภายหลัง ราวคริสต์ศตวรรษที่ 1 ชนเผ่า Saka นี้ได้แพ้สงครามและถูกราชาวงศ์ Kushan ขับไล่ออกไปอยู่ฝั่งตะวันตกของอินเดีย

[ปี Azes ที่ 122... มหาราชา Kushan]¹²

ข้อความจารึกนี้บ่งบอกได้ว่าในปีศักราช Azes ที่ 122 หรือปีคริสต์ศักราชที่ 64 (ค.ศ. 64) เป็นช่วงครองราชย์ของกษัตริย์ Kujula Kadphises¹³ และปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka จะต้องอยู่หลังปี ค.ศ. 64 แน่แน่นอน

ค.ศ. 64 < X

1.4 ศิลจารึก Taxila

ศิลจารึกนี้ถูกค้นพบที่ตอนบนของประเทศอินเดีย ข้อความถูกบันทึกด้วยอักษร Kharoṣṭhī เป็นภาษา Prākṛit มีบางตอนบันทึกไว้ว่า

[ปี Azes ที่ 136... มหาราชา ราชแห่งปวงราชา เทวบุตร Kushan]¹⁴

ข้อความจารึกนี้บ่งบอกได้ว่าในปีศักราช Azes ที่ 136 หรือปีคริสต์ศักราชที่ 78 (ค.ศ. 78) เป็นช่วงครองราชย์ของกษัตริย์ Kujula Kadphises¹⁵ ดังนั้น ปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka จะต้องอยู่หลังปี ค.ศ. 78 แน่แน่นอน

ค.ศ. 78 < X

¹² [Azes122...maharaya Gusana] Konow (1929: 67-70)

¹³ เหรียญและศิลจารึกบางส่วนของกษัตริย์ Kujula Kadphises ผู้ก่อตั้งราชวงศ์จะถูกบันทึกในนามของ [กษัตริย์ (หรือราชา) แห่งราชวงศ์ Kushan] เป็นการประกาศให้ทราบถึงการก่อตั้งราชวงศ์ใหม่ โดยไม่มีการบันทึกชื่อของกษัตริย์

¹⁴ [Azes136...maharaja rajatiraja devaputra Khusana] Konow (1929: 70-71), Cribbs (1999: 190)

¹⁵ ในการขุดค้นหลักฐานที่ Taxila มีการพบเหรียญและศิลจารึกของกษัตริย์ Kujula Kadphises จำนวนมาก บ่งบอกถึงการเข้ารุกรานและครอบครองเมือง Taxila เหรียญและศิลจารึกส่วนใหญ่มีการจารึกชื่อกษัตริย์และบางส่วนจารึกในนามของ [กษัตริย์ (หรือราชา) แห่งราชวงศ์]

1.5 ศิลจารึก Dashte Nawur

ศิลจารึกนี้ถูกค้นพบที่ประเทศอัฟกานิสถาน ข้อความถูกบันทึกด้วยอักษร Greek เป็นภาษา Bactria มีบางตอนบันทึกไว้ว่า

[ปี 279 วันที่ 15 เดือน Gorpaios ราชแห่งปวงราชาผู้สูงศักดิ์ พระราชา Wima Tak... ผู้ยิ่งใหญ่]¹⁶

ในอดีตนักวิชาการจะตีความ [Ooemo] หรือ [Wima] ที่ปรากฏทั้งหมดหมายถึงกษัตริย์ Wima Kadphises แต่จากการค้นพบการมีอยู่ของกษัตริย์ Wima Taktu ผู้เป็นโอรสของกษัตริย์ Kujula Kadphises ในที่นี้จึงทำการตีความใหม่เป็นกษัตริย์ Wima Taktu แทน ข้อความจารึกนี้จึงตีความได้ว่า ในปี 279 เป็นช่วงครองราชย์ของกษัตริย์ Wima Taktu

แต่เนื่องจากปีบันทึก [279] ที่จารึกนี้ไม่ได้ระบุว่าจะนับจากปีใดจึงต้องศึกษาต่อว่า ศิลจารึกนี้น่าจะใช้ปีใดในการนับปี ซึ่งนอกจากศิลจารึกนี้แล้วยังมีศิลจารึกอีก 2 ชิ้นในยุคของกษัตริย์ Wima Kadphises ที่บันทึกปี [284/7] และปี [299] โดยไม่ได้ระบุปีใดที่ใช้ จากการค้นคว้าพบว่า ปีใดที่เกี่ยวกับเชื้อสาย Greek-Bactria ที่มีความสอดคล้องเกี่ยวเนื่องตรงกับช่วงเวลาของยุคนี้ คือ ปีใดที่ Eucratide¹⁷ ซึ่งถูกก่อตั้งในปีก่อน ค.ศ. 166 โดยกษัตริย์ Eucratide แห่งชนเผ่า Greek-Bactria¹⁸

¹⁶ [279, 15th Gorpaios, King of King, the noble, great Ooemo Tak..o,...] Harmatta (1994: 422-424); Cribbs (1999: 182-183); Fussman (1974: 22 pl.XXV II)

¹⁷ ปีใดที่ Eucratide ได้ถูกก่อตั้งโดยกษัตริย์ Eucratide แห่งชนเผ่า Greek-Bactria ในปีก่อน ค.ศ. 166 (Harmatta 1994: 422-424) ชนเผ่า Greek-Bactria นี้ได้สืบเชื้อสายต่อเนื่องมาจากพระเจ้าอเล็กซานเดอร์มหาราช โดยผู้สืบเชื้อสายได้ครอบครองอินเดียเป็นระยะเวลายาวนาน ซึ่งภายหลังได้ถูกล้มล้างลงโดยราชวงศ์ Kushan ในยุคของกษัตริย์องค์สุดท้ายชื่อ Hermaios

(ต่อหน้าถัดไป)

ดังนั้น จากศิลาจารึกนี้จึงบ่งบอกได้ว่าในปีศักราช Eucratide ที่ 279 หรือคิดเป็นปีคริสต์ศักราชที่ 113 (ค.ศ. 113) เป็นช่วงครองราชย์ของกษัตริย์ Wima Taktu ดังนั้นปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka จะต้องอยู่หลังปี ค.ศ. 113 แน่แน่นอน

$$\text{ค.ศ. 113} < X$$

1.6 ศิลาจารึก Khalatse

ศิลาจารึกนี้ถูกค้นพบที่ตอนบนของประเทศอินเดีย ข้อความถูกบันทึกด้วยอักษร Kharoṣṭhī เป็นภาษา Prakrit มีบางตอนบันทึกไว้ว่า

[ปีที่ 284/7..มหาราชา Wima Kadphises]¹⁹

ข้อความจารึกนี้บ่งบอกว่าในปีที่ 284/7 ไม่ระบุปีศักราช กษัตริย์ Wima Kadphises กำลังครองราชย์ ซึ่งจากการศึกษาก่อนหน้านี้ทำให้ทราบว่าศิลาจารึกในยุคกษัตริย์ Wima Kadphises นี้น่าจะใช้ปีศักราช Eucratide (ปีก่อตั้งคือปีก่อน ค.ศ. 166) ในการนับปี ดังนั้นศิลาจารึกนี้จึงทำให้ทราบว่า ปี Eucratide ที่ 284/7

เชิงอรรถ 18 (ต่อ)

¹⁸ จากการศึกษาศิลาจารึกที่อยู่ในช่วงยุคนี้ได้แก่ ปีศักราช Arsacid แห่ง Bactro-Parthain (ก่อตั้งในปีก่อน ค.ศ. 247), ปีศักราช Eucratide แห่ง Greek-Bactria (ก่อตั้งในปีก่อน ค.ศ. 166), ปีศักราช Menander แห่ง Indo-Greek (ก่อตั้งในปีก่อน ค.ศ. 155), ปีศักราช Azes แห่ง Indo-Scythia (ก่อตั้งในปี ค.ศ. 78) เมื่อ นำปีบันทึกในศิลาจารึกของกษัตริย์ Wima Taktu และกษัตริย์ Wima Kadphises ปี [279], [284/7], [299] มาคำนวณ พบว่า ปีศักราชที่ตรงกับช่วงเวลาของราชวงศ์ Kushan ที่สุดคือ ปีศักราช Eucratide

¹⁹ [284/7..maharaja UvimaKavthisa] ในปี ค.ศ. 1929 Konow ได้อ่านปีบันทึกเป็น 184/7 (ตัวเลขสุดท้ายไม่ชัดเจนทำให้ไม่สามารถระบุได้ว่าเป็นเลข 4 หรือเลข 7) แต่ในปี ค.ศ. 1999 Cribbs ได้อ่านใหม่เป็นปี 284/7. Konow (1929: 79-81); Cribbs (1999: 182-183)

หรือคิดเป็นปีคริสต์ศักราชที่ 118/121 (ค.ศ. 118/121) เป็นช่วงครองราชย์ของ กษัตริย์ Wima Kadphises ดังนั้นปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka จะต้องอยู่ หลังปี ค.ศ. 118/121 แน่แน่นอน

$$\text{ค.ศ. 118/121} < X$$

1.7 ศิลจารึก Surkh Kotal

ศิลจารึกนี้ถูกค้นพบที่ประเทศอัฟกานิสถาน ข้อความถูกบันทึกด้วย อักษร Greek เป็นภาษา Bactria มีบางตอนบันทึกไว้ว่า

[ปีที่ 299 วันที่ 9 เดือน Dios ราชาแห่งราชา Wima...] ²⁰

ข้อความจารึกบ่งบอกว่าในปี 299 ไม่ระบุปีศักราช กษัตริย์ Wima Kadphises กำลังครองราชย์ ซึ่งจากการศึกษาก่อนหน้านี้ทำให้ทราบว่า ศิลจารึกนี้น่าจะเป็นปีศักราช Eucratide (ปีก่อนตั้งคือปีก่อน ค.ศ. 166) ดังนั้นศิลจารึกนี้จึงตีความว่า ปี Eucratide ที่ 299 หรือคิดเป็นปีคริสต์ศักราชที่ 133 (ค.ศ. 133) เป็นช่วงครองราชย์ของกษัตริย์ Wima Kadphises

จากข้อมูลศิลจารึกที่ 1.2 - 1.7 ข้างต้นจะเห็นว่า ลำดับการครองราชย์ของกษัตริย์ Kujula Kadphises - กษัตริย์ Wima Taktu - กษัตริย์ Wima Kadphises มีการครองราชย์ถึงอย่างน้อยปี ค.ศ. 133 ดังนั้นปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka จะต้องอยู่หลังปี ค.ศ. 133 แน่แน่นอน

$$\text{ค.ศ. 133} < X$$

²⁰ [299, 9th Dios, King of King , Ooemo ...] Harmatta (1994: 427-428)

1.8 คีลาจารึก Tochi

คีลาจารึกนี้ถูกค้นพบที่ประเทศปากีสถาน ข้อความถูกบันทึกด้วยอักษร Greek เป็นภาษา Bactria ข้อความจารึกได้กล่าวถึงการก่อตั้งจักรราชใหม่แห่งราชวงศ์ Sasan ซึ่ง จักรราช Sasan นี้ได้ถูกก่อตั้งขึ้นในปี ค.ศ. 232²¹ เนื่องจากราชวงศ์ Sasan เป็นราชวงศ์ที่ล้มล้างราชวงศ์ Kushan ดังนั้นในปีของการก่อตั้งจักรราช Sasan ใหม่จึงควรใกล้เคียงกับปีสุดท้ายของกนิษกัศจักรราชหรือปีสุดท้ายของการครองราชย์ของกษัตริย์ Vasudeva อันหมายถึงกนิษกัศจักรราชปีที่ 98 ดังนั้น หากใช้ปีก่อตั้งจักรราช Sasan หรือปี ค.ศ. 232 ในการคำนวณย้อนหลัง (ค.ศ. 232 - 97 = ค.ศ. 135) จะพบว่า ปีกนิษกัศจักรราชที่ 1 จะอยู่ใกล้เคียงหรือก่อนปี ค.ศ. 135

$$X \leq \text{ค.ศ. 135}$$

1.9 คีลาจารึก Zeda

คีลาจารึกนี้ถูกค้นพบที่ประเทศปากีสถาน ข้อความถูกบันทึกด้วยอักษร Kharoṣṭhī เป็นภาษา Prākṛit มีบางตอนบันทึกไว้ว่า

[ปีที่ 11 วันที่ 20 เดือน Asadha ณ Uttaraphalguna...] ²²

เป็นข้อความจารึกที่ระบุปีบันทึกปีที่ 11 ของกนิษกัศจักรราช ในปี 1925 Konow & Vanwijk ได้ใช้ตำราทางดาราศาสตร์ (Suryasiddhanta) ในการคำนวณวันที่ 20 เดือน Asadha ของปีกนิษกัศจักรราชที่ 11 แล้วคำนวณย้อนหาปีที่ 1 ของกนิษกัศจักรราชว่า มีแนวโน้มตรงกับเลขปีคริสต์ศักราชที่ 79, 117 หรือ 134²³

$$X = \text{ค.ศ. 79} / \text{ค.ศ. 117} / \text{ค.ศ. 134}$$

²¹ Cribbs (1999: 186)

²² [11, Uttaraphalguna, 20th Asadha...] Konow and Vanwijk (1929: 142-145)

²³ Konow and Vanwijk (1925)

2. การวิเคราะห์จากกลุ่มหลักฐานทางบันทึกประวัติศาสตร์จีน

บันทึกประวัติศาสตร์จีนที่บันทึกช่วงเวลาและเรื่องราวเกี่ยวกับราชวงศ์ Kushan นั้นมีอยู่น้อย ในที่นี้ได้นำเอาบันทึกที่มีเนื้อหาเหตุการณ์ต่าง ๆ ของราชวงศ์ Kushan ที่สามารถนำมาวิเคราะห์หาปีที่ก่อตั้งกษัตริย์ราชได้ ซึ่งพบใน Da Tang Xiyu Ji (大唐西域記, บันทึกพระถังซำจั๋ง) และใน Hou Han Shu (後漢書, บันทึกราชวงศ์ฮั่นตะวันออก) และ San Guo Zhi (三国志, สามก๊ก) ดังนี้

2.1 Da Tang Xiyu Ji

บันทึกพระถังซำจั๋งนี้เป็นที่รู้จักกันอย่างกว้างขวางว่าเป็นบันทึกการเดินทางเยือนอินเดียของพระภิกษุ Xuanzang (พระถังซำจั๋ง) ในปี ค.ศ. 629 - 645 ซึ่งมีข้อความบางตอนที่บันทึกคำบอกเล่าถึงการบังเกิดของพระเจ้า Kanishka ว่า

[พระเจ้า Kanishka จะบังเกิดขึ้นหลังปีพุทธปรินิพพานที่ 400]²⁴

หากใช้ทฤษฎีปีพุทธปรินิพพานเท่ากับปีก่อน ค.ศ. 386²⁵ ในการคำนวณ จะหมายถึงพระเจ้า Kanishka เกิดขึ้นในปีก่อน ค.ศ. $386+399 = \text{ค.ศ. } 13$ ซึ่งถือว่าเป็นตัวเลขที่อยู่ห่างจากทฤษฎีอื่น ๆ ที่มีหลักฐานระบุแน่ชัดกว่ามาก ตัวอย่างเช่น จากศิลาจารึก Taxila พบว่าปี ค.ศ. 78 กษัตริย์ Kujula Kadphises ได้ครองราชย์อยู่ ดังนั้นจึงไม่มีความเป็นไปได้ที่พระเจ้า Kanishka ซึ่งเป็นเหลนของกษัตริย์ Kujula Kadphises จะเกิดก่อนในปี ค.ศ. 13 อีกทั้งบันทึกนี้เป็นเพียงคำบอกกล่าว

²⁴ [迦膩色迦王如來涅槃之後第四百年。君臨膺運統膺部洲。不信罪福輕毀佛法。]

『大唐西域記』大正新脩大藏經 T51: 882a. Nakano (1978: 333-334)

²⁵ เกี่ยวกับปีดับขันธปรินิพพาน นักวิชาการทั่วโลกได้มีการอ้างอิงหลักฐานในการคำนวณที่แตกต่างกัน เอกสารทางสายใต้ฝ่ายเถรวาทจะคำนวณได้ปี BC. 483, BC. 484, BC. 485 เป็นต้น ส่วนเอกสารทางเหนือฝ่ายมหายานจะคำนวณได้ปี BC.383, BC. 386 เป็นต้น ซึ่งมีความแตกต่างกันราว 100 ปี ทั้งนี้ยังไม่มีข้อสรุปเป็นที่ยอมรับชัดเจน

เล่าต่อโดยการประมาณการณั้ช่วงเวลา จึงไม่สามารถนำมาใช้เป็นหลักฐานในการอ้างอิงระบุปีแน่ชัดได้

2.2 Hou Han Shu

เป็นบันทึกประวัติศาสตร์ของจีนที่บอกเล่าเรื่องราวของจีนรวมถึงประเทศทางฝั่งตะวันตกของจีนในยุค Hou Han (ค.ศ. 25 - 220) ในที่นี้ได้หยิบยกบันทึกเหตุการณ์ที่บรรยายถึง Yuezhi (月氏) หรือราชวงศ์ Kushan มา 5 ตำแหน่งดังนี้

2.2.1 [ปี JianChu ที่ 3 (建初三年, ค.ศ. 78) ... Yuezhi ได้ร่วมมือกับเมืองต่าง ๆ เพื่อล้อมล้างเมือง QiuCi (龜茲, Kucha)]²⁶

2.2.2 [ปี JianChu ที่ 9 (建初九年, ค.ศ. 84) ... Yuezhi ได้อภิเษกสมรสและมีสัมพันธ์ไมตรีอันดีกับเมือง KangJu (康居)]²⁷

2.2.3 [ปี ZhangHe ที่ 1 (章和元年, ค.ศ. 88) ... Yuezhi ได้ทูลขอพระราชธิดาเพื่ออภิเษกสมรสจาก HouHan (後漢) แต่ถูกปฏิเสธ จึงมีความโกรธแค้น]²⁸

²⁶ [建初三年，…今拘彌，莎車，疏勒，月氏，烏孫，康居複願歸附，欲共並力破滅龜茲，平通漢道。]『後漢書』卷四十七，班梁列傳第三十七. Song et al. (1997: 1575-1596)

²⁷ [建初九年，…是時，月氏新與康居婚，相親，超乃使使多齎錦帛遺月氏王，令曉示康居王，康居王乃罷兵，執忠以歸其國，烏即城遂降於超。]『後漢書』卷四十七，班梁列傳第三十七. Song et al. (1997: 1575-1596)

²⁸ [章和元年初，月氏嘗助漢擊車師有功，是歲貢奉珍寶、符拔、師子，因求漢公主。超拒還其使，由是怨恨。]『後漢書』卷四十七，班梁列傳第三十七. Song et al. (1997: 1575-1596)

2.2.4 [ปี YongYuan ที่ 2 (永元二年, ค.ศ. 90)... มหาอุปราช Xie (謝) แห่ง Yuezhi ต้องส่งบรรณาการให้เมือง HouHan หลังแพ้การสู้รบต่อ BanChao (班超)]²⁹

จากบันทึกข้างต้นจะเห็นว่าใน Hou Han Shu ได้กล่าวถึงกษัตริย์ Kujula Kadphises ผู้ก่อตั้งราชวงศ์ Kushan ในนามของ [Yuezhi] หรือ [กษัตริย์แห่ง Kushan] จึงบ่งบอกได้ว่าในปี ค.ศ. 78, ค.ศ. 84, ค.ศ. 88 เป็นปีแห่งการครองราชย์ของกษัตริย์ Kujula Kadphises³⁰

และในปี Yongyuan ที่ 2 (永元二年) หรือปี ค.ศ. 90 ได้กล่าวถึงมหาอุปราช Xie (謝) แห่ง Yuezhi จึงคาดการณ์ได้ว่า น่าจะหมายถึงโอรสของกษัตริย์ Kujula Kadphises หรือ มหาอุปราช Wima Taktu ทำให้กล่าวได้ว่ามหาอุปราช Wima Taktu ได้ปรากฏในปี ค.ศ. 90 นี้³¹

²⁹ [永元二年，月氏遣其副王謝將兵七萬攻超。超眾少，皆大恐。超譬軍士曰：「月氏兵雖多，然數千里逾蔥嶺來，非有運輸，何足憂邪。但當收穀堅守，彼饑窮自降，不過數十日決矣。」謝遂前攻超，不下，又抄掠無所得。超度其糧將盡，必從龜茲求救，乃遣兵數百於東界要之。謝果遣騎齎金銀珠玉以賂龜茲。超伏兵庶擊，盡殺之，持其使首以示謝。謝大驚，即遣使請罪，願得生歸。超縱遣之。月氏由是大震，歲奉貢獻。]『後漢書』卷四十七、班梁列傳第三十七. Song et al. (1997: 1575-1596)

³⁰ ในบันทึกประวัติศาสตร์จีนมีการบันทึกชื่อกษัตริย์ Kujula Kadphises ด้วยนาม [丘就卻] ในตอนกล่าวถึงการก่อตั้งราชวงศ์เพียงเหตุการณ์เดียวเท่านั้น ส่วนในเหตุการณ์อื่น ๆ ยังคงเรียกราชวงศ์ Kushan ด้วยชื่อเดิมของชนเผ่าในนาม [Yuezhi (月氏)] หรือ [DaYuezhi (大月氏)] และบันทึกชื่อกษัตริย์ Kujula Kadphises ด้วยนาม [กษัตริย์แห่ง Yuezhi (月氏)]

³¹ จากศิลาจารึก Rabatak ระบุว่า โอรสและกษัตริย์ผู้สืบเชื้อสายราชวงศ์ของกษัตริย์ Kujula Kadphises คือ Wima Taktu จึงอาจเป็นไปได้ว่า มหาอุปราช Xie คือ Wima Taktu แต่เนื่องจากไม่มีการระบุชัดเจนจึงเป็นประเด็นน่าสนใจที่ต้องทำการ (ต่อหน้าถัดไป)

ดังนั้นพระเจ้า Kanishka ผู้เป็นหลานของกษัตริย์ Kujula Kadphises และเป็นหลานของกษัตริย์ Wima Taktu จะต้องขึ้นครองราชย์ภายหลังปี ค.ศ. 90 อย่างแน่นอน จึงสรุปได้ว่า

$$\text{ค.ศ. } 90 < X$$

2.3 San Guo Zhi

เป็นบันทึกประวัติศาสตร์ของจีนในยุค San Guo (ค.ศ. 220 - 280) มีบันทึกตอนหนึ่งกล่าวไว้ว่า

[ปี TaiHe ที่ 3 (太和三年, ค.ศ. 230)... กษัตริย์ Botiao (波調) แห่ง DaYueZhi (大月氏) ได้ส่งทูตไปขอความช่วยเหลือจากเมือง Wei (魏)]³²

จากข้อความนี้บ่งบอกว่าในปี ค.ศ. 230 กษัตริย์ Botiao หรือกษัตริย์ Vasudeva แห่ง DaYueZhi หรือราชวงศ์ Kushan ยังครองราชย์อยู่และในปีนี้ กษัตริย์ Vasudeva ได้ส่งทูตไปขอกำลังความช่วยเหลือในการทำสงคราม ซึ่งคาดการณ์ได้ว่า ปี ค.ศ. 230 น่าจะเป็นช่วงเวลาใกล้เคียงกับปีที่ราชวงศ์ล่มสลายหรือปีสุดท้ายของกนิษกักราชที่ 98 เมื่อลองนำข้อมูลมาคำนวณย้อนกลับจะพบว่า (ค.ศ. 230 - 97 = 133) ปีกนิษกักราชที่ 1 จะเท่ากับหรืออยู่หลังจากปี ค.ศ. 133 เป็นต้นไป กล่าวคือ

$$\text{ค.ศ. } 133 \leq X$$

เชิงอรรถ 31 (ต่อ)

ค้นคว้าต่อไปว่ามหาอุปราช Xie คือ Wima Taktu ใช่หรือไม่ อย่างไรก็ตาม การที่มหาอุปราชเริ่มมีบทบาทในการนำทัพสงครามใหญ่ จึงมีความเป็นไปได้มากที่กษัตริย์ Kujula Kadphises เริ่มเข้าสู่วัยชรา และพระโอรส Wima Taktu เองได้ปรากฏและมีตัวตนในปีนั้นแล้ว

³² [太和三年 大月氏王波調遣使奉獻，以調為親魏大月氏王]『三國志』魏書三，明帝紀第三. Jin et al. (1997: 92-97)

3. การวิเคราะห์จากกลุ่มหลักฐานอื่นๆ

3.1 การขุดพบเหรียญของพระนาง Sabina ผู้เป็นมเหสีของกษัตริย์ Hadrianus³³, เหรียญของกษัตริย์ Wima Kadphises และเหรียญของพระเจ้า Kanishka ในการขุดค้นที่ Jalalabad³⁴

จากหลักฐานนี้ทำให้ทราบว่า กษัตริย์ทั้งสามพระองค์อยู่ในช่วงเวลาใกล้เคียงกัน กษัตริย์ Hadrianus ได้ครองราชย์ในช่วงระหว่างรอยต่อของกษัตริย์ Wima Kadphises และพระเจ้า Kanishka ซึ่งช่วงการครองราชย์ของกษัตริย์ Hadrianus คือปี ค.ศ. 117 - 138 ดังนั้นปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka จึงควรอยู่ก่อนหรือเท่ากับปี ค.ศ. 138 กล่าวคือ

$$X \leq \text{ค.ศ. 138}$$

3.2 บันทึกการทำสงครามระหว่างกษัตริย์ Ardashir ที่ 1 กับกษัตริย์ Vehsadjan (Vasudeva) ในบันทึกประวัติศาสตร์ของอาร์เมเนีย³⁵

จากหลักฐานนี้ทำให้ทราบว่ากษัตริย์ Vehsadjan (Vasudeva) อยู่ในช่วงที่กษัตริย์ Ardashir ที่ 1 ครองราชย์ ซึ่งปีที่กษัตริย์ Ardashir ที่ 1 ครองราชย์คือระหว่างปี ค.ศ. 226 - 241 และเมื่อนำปีครองราชย์ปีสุดท้ายของกษัตริย์ Vasudeva หรือปีกนิษกักราชที่ 98 นำมาคำนวณย้อนกลับจะเท่ากับ (ค.ศ. 226/241) - 97 = (ค.ศ. 129/144) ดังนั้นปีกนิษกักราชที่ 1 จะควรอยู่ในช่วงระหว่างปี ค.ศ. 129 - 144

$$\text{ค.ศ. 129} < X < \text{ค.ศ. 144}$$

³³ กษัตริย์ Hardrianus เป็นกษัตริย์แห่งอาณาจักรโรมัน ขึ้นครองราชย์ในปี ค.ศ. 117-138 มีมเหสีชื่อ Sabina

³⁴ Gobl (1968 : 103-138)

³⁵ Ghirshman (1943/5); Kurisu (1973)

บทสรุป

เมื่อนำข้อมูลจากหลักฐานทั้งหมดมาเรียบเรียงเป็นตาราง ระบุหลักฐานที่ใช้ อ้างอิง, ปีคริสต์ศักราช, กษัตริย์ที่ครองราชย์ และความเป็นไปได้ของปีก่อนตั้ง กนิษกักราช (X) จะได้ตาราง ดังนี้

หลักฐาน	ปี ค.ศ.	กษัตริย์	ปีก่อนตั้งกนิษกักราช (X)
1.2 ศิลาวาจิ Takhti Bahi	ค.ศ. 45	Kujula Kadphises	ค.ศ. 45<X
1.3 ศิลาวาจิ Panjtar	ค.ศ. 64	Kujula Kadphises	ค.ศ. 64<X
1.4 ศิลาวาจิ Taxila	ค.ศ. 78	Kujula Kadphises	ค.ศ. 78<X
2.2.1 บันทึก Hou Han Shu	ค.ศ. 78	Kujula Kadphises	ค.ศ. 78<X
2.2.2 บันทึก Hou Han Shu	ค.ศ. 84	Kujula Kadphises	ค.ศ. 84<X
2.2.3 บันทึก Hou Han Shu	ค.ศ. 88	Kujula Kadphises	ค.ศ. 88<X
2.2.4 บันทึก Hou Han Shu	ค.ศ. 90	Kujula Kadphises /Wima Taktu	ค.ศ. 90<X
1.5 ศิลาวาจิ Dashte Nawur	ค.ศ. 113	Wima Taktu	ค.ศ. 113<X
1.6 ศิลาวาจิ Khalatse	ค.ศ. 118/121	Wima Kadphises	ค.ศ. 118/121<X
1.7 ศิลาวาจิ Surkh Kotal	ค.ศ. 133	Wima Kadphises	ค.ศ. 133<X
1.1 ศิลาวาจิ Rabatak	X	Kanishka	
3.1 เหรียญ Sabina	ค.ศ. 117-138	Hadrianus	$X \leq$ ค.ศ. 138
1.9 ศิลาวาจิ Zeda		Kanishka	$X =$ ค.ศ. 79/117/134
3.2 บันทึก อาร์เมเนีย	ค.ศ. 226-241	Ardashir I	ค.ศ. 129<X<AD.144
2.3 บันทึก San Guo Zhi	ค.ศ. 230	Vasudeva	ค.ศ. 133 $\leq$ X
1.8 ศิลาวาจิ Tochi	ค.ศ. 232	Sasan/Vasudeva	$X \leq$ ค.ศ. 135

เมื่อประมวลข้อมูลจากหลักฐานทั้งหมดตามตารางข้างต้น จะเห็นว่าความเป็นไปได้ของปีก่อตั้งกนิษคักราช (X) จะเท่ากับ

$$\text{ค.ศ. } 133 < X \leq \text{ค.ศ. } 135$$

หมายถึง ปีกนิษคักราชที่ 1 จะอยู่หลังปี ค.ศ. 133 และอยู่ก่อนหรือเท่ากับปี ค.ศ. 135 ดังนั้นตัวเลขปีที่เป็นไปได้คือ ปี ค.ศ. 134 และปี ค.ศ. 135

และหากอ้างอิงตัวเลขปีก่อตั้งกนิษคักราชที่มีความเป็นไปได้ที่เกิดจากการคำนวณปีบันทึกของศิลาจารึก Zeda ตามหลักดาราศาสตร์ของ Konow and Vanwijk อันได้แก่ตัวเลขปี [ค.ศ. 79/ ค.ศ. 117/ ค.ศ. 134] แล้ว จะเห็นว่าตัวเลขปีจากการวิจัยที่ตรงตามหลักดาราศาสตร์นี้คือ ปี ค.ศ. 134 ดังนั้นในการวิจัยนี้จึงได้ข้อสรุปว่า ปีแห่งการขึ้นครองราชย์ของพระเจ้า Kanishka หรือปีของการก่อตั้งกนิษคักราช คือ ปี ค.ศ. 134

$$X = \text{ค.ศ. } 134$$

นอกจากนี้ จากการศึกษาข้างต้นที่พบว่า ปีกนิษคักราชที่ 1 มีแนวโน้มเท่ากับปี ค.ศ. 134 และปี ค.ศ. 135 จึงอาจสันนิษฐานต่อได้อีกว่า ช่วงต้นปีของการก่อตั้งและเริ่มใช้ กนิษคักราชอยู่ในช่วงปี ค.ศ. 134 ส่วนช่วงปลายของปีกนิษคักราชที่ 1 อยู่ในช่วงปี ค.ศ. 135 อย่างไรก็ตามยังต้องการหลักฐานและข้อมูลในการค้นคว้าวิจัยเพิ่มเติมเพื่อสรุปความถูกต้องของสันนิษฐานนี้ต่อไปในอนาคต



ครุธรรม 8

เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติหรือไม่ (1)¹



วิไลพร สุจริตธรรมกุล

บทคัดย่อ

จากเหตุการณ์ขบวนการฉีกครุธรรม ในปี พ.ศ. 2544 ณ ไต้หวัน ทำให้นักวิชาการและชาวพุทธทั่วไปเริ่มสงสัยว่าครุธรรมไม่ใช่พุทธบัญญัติ และเป็นเหตุให้เกิดความไม่เสมอภาคทางเพศในพุทธศาสนาหรือไม่ เพราะฉะนั้นบทความฉบับนี้จะวิเคราะห์ในประเด็นของครุธรรมเป็นพุทธบัญญัติหรือไม่ โดยใช้หลักฐานจากคัมภีร์บาลีของเถรวาทเป็นหลัก และเน้นเกี่ยวกับการพิสูจน์ข้อสงสัยในครุธรรมแต่ละข้อ

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการนำเสนอวิทยานิพนธ์ ในงานสัมมนาวิชาการนานาชาติ ศาสนาศาสตร์ประจำปี ค.ศ. 2007 แห่งไต้หวัน ในวันที่ 2 กรกฎาคม ค.ศ. 2007 ณ มหาวิทยาลัยเจินหลี่ ไต้หวัน และเป็นส่วนขยายของบทความ ที่ตีพิมพ์แล้วใน SUCHARITTHAMMAKUL, Wilaiporn (2008), “ On Gender Discourse Theravāda Buddhism: From the Interpretation of Original Buddhist Texts to the Contemporary Meaning on Equality, *Collection of Articles on Buddhism By Postgraduate Students No.18*, Taiwan R.O.C., 502-575. และด้วยความจำกัดของหน้ากระดาษ สำหรับฉบับนี้จึงขอเสนอเพียง 4 ข้อ

ในบทความนี้จะนำเสนอและวิเคราะห์ครุธรรมข้อ 1 ถึง 4 ก่อน เริ่มจากนำข้อกล่าวหาหรือความเห็นของผู้ที่ไม่เห็นด้วยว่าครุธรรมเป็นพุทธบัญญัติมาเป็นโจทย์ จากนั้นจึงอาศัยข้อมูลทั้งในพระสูตร พระวินัย และอรรถกถาของบาลีมาวิเคราะห์พิจารณา จากการวิจัยพบว่า ยังมีความเข้าใจผิดในด้านคำแปลของครุธรรม การเข้าใจผิดในเรื่องการนำธรรมเนียมปฏิบัติของพวกนอกหลักมาใช้ในพระพุทธศาสนา และความสงสัยในความจำเป็นของการขอโอวาทและปวารณา (ครุธรรมบางข้อ) ที่ฝ่ายภิกษุณีต้องเกี่ยวข้องกับภิกษุ ซึ่งผู้วิจัยได้ยกหลักฐานทางบาลีมาประกอบการวิเคราะห์เพื่อให้เห็นนิยามและความหมายของครุธรรมแต่ละข้อชัดเจน รวมไปถึงการยกตัวอย่างการปฏิบัติและมุมมองของพระพุทธเจ้าในเรื่องการลงปาฏิโมกข์และการปวารณา

หลังจากวิเคราะห์พุทธบัญญัติแล้ว ในเบื้องต้นได้พิจารณาว่า ครุธรรมเป็นเหตุให้เกิดความไม่เสมอภาคจริงหรือไม่ในขั้นตอนต่อไป และเนื่องด้วยครุธรรมเป็นแม่แบบของวิถีชีวิตนักบวชหญิง ไม่ใช่แม่แบบการใช้ชีวิตของฆราวาส ดังนั้นในการวิเคราะห์เรื่องนี้จึงจำเป็นต้องเอาข้อบัญญัติของนักบวชเข้ามาเป็นส่วนสำคัญในการพิจารณา เพื่อเอามาตรฐานของนักบวชมาวัดนักบวช

คำสำคัญ: ครุธรรม เสมอภาค พุทธบัญญัติ

Abstract:

Garudhamma 8, What did the Lord Buddha Establish?

by Wilaiporn SUCHARITTHAMMAKUL

This paper deals with the Buddhist outlook on gender issues. Contemporary feminists have extrapolated modern ideas of gender equality to make conclusions about the gender values of early Buddhism. The centre of the heated gender equality debate for scholars and laypeople has been the validity of the eight *garudhamma* – with a movement started on April 1, 2001 for their abolition, under the premise that they are not believed to be the authentic teachings of the Buddha.

Therefore, this paper will first consider whether the eight *garudhamma* are the authentic teachings of the Buddha, then consider them in terms of gender equality. According to the limit of the paper I discuss the first four of the eight *garudhamma*.

In each item of the eight *garudhamma*, I will discuss the evidence that supports the idea that they are not authentic teachings of the Buddha considering also from *sutta*, *vinaya* and commentaries of the *Pāli* canon. Finally, whether they are the authentic teachings of the Buddha are considered.

According to my research, I found that the above idea was based on some improper interpretations of the definition and translation of some items in the eight *garudhamma*, a misunderstanding about how the Buddha applied non-Buddhist norms with the Buddhist community, and

a misplaced doubt about the rule that a nun must be given advice (*ovāda*) and pointed out her bad behaviors (*pavāraṇā*) by a monk. Based on the evidence in the Pāli canon, I make a clearer definition and objection of each item in *garudhamma*, and also explain a practice and view of the Buddha regarding how to hold an assembly for *pāṭimokkha* and *pavāraṇā*.

The paper concludes that according to the texts, the eight *garudhamma* were laid down as norms for the sacred conduct of Buddhist nuns rather than merely customs, and therefore are rules that deserve to transcend feminist standards (which would be more appropriately applied to social customs). Discussion is also made of the likely reasons for the growth of the contemporary movement for Buddhist gender equality despite lack of scriptural support – with citation of the Buddha’s *Ovādapāṭimokkha* teaching to put gender issues in the broader perspective of the true goals of Buddhist practice.

บทนำ

เนื่องจากอิทธิพลของนักลัทธิสโตรี ทำให้นักวิชาการปัจจุบันจำนวนไม่น้อยได้ใช้ทฤษฎีของนักลัทธิสโตรีที่มีมากมายหลายค่ายซึ่งจริง ๆ ก็ยังหาข้อสรุปไม่ได้มาเป็นมาตรฐานในการวัดหรือมองพระพุทธรูปศาสนา ทำให้เกิดเหตุการณ์เฉกเช่นขบวนการฉีกครุธรรม ในวันที่ 1 เดือนเมษายน พ.ศ. 2544 ณ ไต้หวัน เหตุการณ์นี้ทำให้นักวิชาการพระพุทธรูปศาสนาและชาวพุทธทั่วไปบางส่วนเริ่มสงสัยว่า ครุธรรมคือสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติจริงหรือไม่ หลังจากนั้นในวงการพระพุทธรูปศาสนาได้มีการอภิปรายในเรื่องครุธรรมกับความเสมอภาคทางเพศหรือความเท่าเทียมกันทางเพศมากขึ้น ดังนั้นผู้เขียนจึงทำงานวิจัยชิ้นนี้โดยอาศัยหลักฐานจากคัมภีร์บาลีดั้งเดิมมาเป็นหลักในการวินิจฉัยว่า ครุธรรมเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าตรัสจริงหรือไม่ เพราะถ้าหากครุธรรมไม่ใช่สิ่งที่พระพุทธเจ้าบัญญัติก็คงไม่จำเป็นที่จะต้องวิเคราะห์ต่อว่าพระพุทธรูปศาสนามีความเสมอภาคทางเพศหรือไม่

ความสงสัยในเรื่องครุธรรมนั้นประกอบด้วย 2 ประเด็นใหญ่ คือ

1. ครุธรรมเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติหรือไม่
2. ครุธรรมเป็นเหตุทำให้เกิดความไม่เสมอภาคทางเพศจริงหรือไม่

ซึ่งในบทความนี้จะนำข้อสงสัยที่เกี่ยวกับครุธรรม 8 ประการ 4 ข้อแรก มาวิเคราะห์ตามลำดับ ส่วนข้อสงสัยที่เกี่ยวข้องกับครุธรรมข้ออื่น ๆ และข้อสงสัยที่นอกเหนือจากครุธรรม รวมไปถึงการวิเคราะห์ถึงความเสมอภาคทางเพศของครุธรรม 8 จักนำเสนอในโอกาสต่อไป

ข้อบัญญัติเรื่องครุธรรม 8 ปรากฏในพระวินัยทั้งสิ้น 6 ฉบับ ของนิกายต่าง ๆ คือ ฉบับบาลีของเถรวาท นอกจากนี้ยังมีพระวินัยปิฎกอีก 5 ฉบับที่ปรากฏในพระไตรปิฎกภาษาจีนเล่มที่ 22 - 24 ซึ่งประกอบด้วยพระวินัยปิฎกของนิกายมหาสังฆิกะ (僧祇律) และนิกายย่อยของสายเถรวาท เช่น ธรรมคูปต์ (四分律) มหีศาสกะ (五分律) สรวาสติวาท (十誦律) และมูลสรวาสติวาท (根本說一切有律) อีกทั้งยังมี

คัมภีร์ย่อยด้านพระวินัยของนิกายสัมมัตติยะ (明了律) การที่พระวินัยของมหาสังฆิกะและ เถรวาทรวมทั้งนิกายย่อยที่แตกจากสายเถรวาทรวม 6 นิกายต่างก็มีข้อบัญญัติของครุธรรม 8 เช่นกัน ทำให้เราสามารถยืนยันได้ว่า ครุธรรม 8 มีมาตั้งแต่สมัยก่อนการแตกนิกายระหว่างเถรวาทและมหาสังฆิกะ

บทความของท่านภิกษุณีชื่อเจินกวาน (釋真觀) เรื่อง “จากฐานะสังคมสตรีในอินเดียสู่นิยามแห่งครุธรรม 8” ท่านได้นำครุธรรมทั้ง 6 ฉบับที่ไม่รวมฉบับบาลีมาเทียบกันและได้ให้ความเห็นว่าเนื้อหาของครุธรรมจากพระวินัยทั้ง 7 ฉบับนั้นมีการเรียงข้อที่ต่างกัน และในแต่ละข้อยังมีข้อความที่ต่างกันบ้าง กอรปกับปัญหาครุธรรมในปัจจุบันค่อนข้างซับซ้อน ดังนั้นในการที่จะศึกษาวิเคราะห์ครุธรรม 8 จึงจำเป็นต้องอาศัยครุธรรมฉบับใดฉบับหนึ่งมาวิเคราะห์² สำหรับบทวิสัยนี้จึงนำพระวินัยฉบับบาลีมาเป็นหลักฐานหลักในการวิเคราะห์ ในบรรดาครุธรรมทั้ง 8 ข้อ ของพระวินัยนิกายต่าง ๆ ข้อที่มีความต่างอย่างเห็นได้ชัดกับฉบับบาลี ก็มีเพียงข้อสุดท้าย กล่าวคือ ฉบับอื่นจะกล่าวว่าภิกษุณีมีอาจตามหรือกล่าวความผิดของภิกษุได้ แต่ฉบับบาลีกล่าวว่า ภิกษุณีมีอาจสอนพระภิกษุได้ ครุธรรม 8 ตามฉบับบาลีมีเนื้อหาดังนี้

1. ภิกษุณีอุปสมบทแล้ว 100 ปี ต้องกราบไหว้ ลูกรับ ทำอัญชลีกรรม สามิจิกรรม แก่ภิกษุที่อุปสมบทในวันนั้น ธรรมแม่นี้ ภิกษุณีต้องลักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่ละเมิดตลอดชีวิต.
2. ภิกษุณีไม่พึงอยู่จำพรรษาในอาวาสที่ไม่มีภิกษุ ธรรมแม่นี้...
3. ภิกษุณีต้องหวังธรรม 2 ประการ คือ ถามวันอุโบสถ 1 เข้าไปฟังคำสั่งสอน 1 จากภิกษุสงฆ์ทุกกึ่งเดือน ธรรมแม่นี้...
4. ภิกษุณีอยู่จำพรรษาแล้ว ต้องปวารณาในสงฆ์ 2 ฝ่าย โดยสถานทั้ง 3 คือ โดยได้เห็น โดยได้ยิน หรือโดยรังเกียจ ธรรมแม่นี้...
5. ภิกษุณีต้องธรรมที่หนักแล้ว ต้องประพฤติดักขมานัตในสงฆ์ 2 ฝ่าย ธรรมแม่นี้ ...

² Shi, Zhenguan (1996: 41- 59)

6. ภิกษุณีต้องแสวงหาอุปสัมปทาในสงฆ์ 2 ฝ่าย เพื่อศึกษาหาผู้มีสิกขาอันศึกษาแล้วในธรรม 6 ประการ ธรรมเหล่านี้...
7. ภิกษุณีไม่พึงดำ บริภาษ ภิกษุโดยปริยายอย่างใดอย่างหนึ่ง ธรรมเหล่านี้...
8. ตั้งแต่วันนี้เป็นต้นไป ปิดทางไม่ให้ภิกษุณีทั้งหลายสอนภิกษุ เปิดทางให้ภิกษุทั้งหลายสอนภิกษุณี ธรรมเหล่านี้ ภิกษุณีต้องสักการะเคารพ นบถือ บูชา ไม่ละเมิดตลอดชีวิต.

ครุธรรมแต่ละข้อด้านท้ายมักจะต่อกันด้วย “อยมปิ ธมโม สกุกตวา ครุกตวา มาเนตวา ปุชเชตวา ยาวชีว อนตักกมนิโย ฯ”³ มีความหมายว่า “ธรรมเหล่านี้อันภิกษุณีต้องสักการะ เคารพ นบถือ บูชา ไม่ล่วงละเมิดตลอดชีวิต”⁴

ครุธรรม ในภาษาบาลีคือ “ครุฑเมหิ” ซึ่งในอรรถกถาได้อธิบายไว้ว่า บทว่า ครุฑเมหิ คือด้วยธรรมอันหนัก. จริงอยู่ธรรมเหล่านั้นพระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสเรียกว่า ครุธรรม เพราะเป็นธรรมอันภิกษุณีทั้งหลายพึงกระทำความเคารพรับรอง.⁵ คำว่า “ครุ” มีนัยยะ ของการเน้นหนัก การให้ความสำคัญ และในหนังสือมงคลชีวิตที่ พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ ได้อธิบายถึง “ครุ” ว่าหมายถึงการที่ตระหนักหรือมองเห็นคุณค่าของคนและสิ่งของที่เราเห็น นอกจากนี้ผู้ที่รู้ถึงประโยชน์ข้อดีของสิ่งเหล่านี้คือผู้ที่ฉลาดพอ เพราะฉะนั้นคนที่มีปัญญาที่ฉลาดจึงสามารถ “ครุ” คือตระหนักมองเห็นคุณค่าประโยชน์ข้อดีของคนอื่น หรือสิ่งอื่นที่พบเห็นแล้วนำคุณค่าของสิ่งเหล่านั้นมาใช้หรือน้อมนำคุณธรรมของผู้นั้นมาใช้⁶ หรืออาจจะพูดได้ว่าผู้ที่มีครุหรือความเคารพเป็นผู้ที่มีปัญญา ดังนั้นด้วยหลักตรรกะนี้ ผู้ที่ถือครุธรรม หรือมีครุธรรม

³ Vin IV: 52

⁴ วิ.มทา. 4/410/363⁷-364⁹ (แปล.มมร)

⁵ วิ.มทา.อ. 4/377¹⁹⁻²¹ (แปล.มมร)

⁶ พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ (2005: 194)

หรือเห็นคุณค่าของศีลธรรมจึงเป็นผู้ที่มีปัญญา ส่วนความตั้งใจปรารถนาของพระศาสดาที่กำหนดศีลธรรมให้กับนักบวชหญิงที่จะเป็นต้นแบบให้กับสตรีต่อไปนั้น จำต้องมีการปฏิบัติตัวกับภิกษุอย่างไร จักกล่าวในศีลธรรมแต่ละข้อ โดยอาศัยการศึกษาจากพระสูตร พระวินัย อรรถกถา และผลการวิจัยของนักวิชาการปัจจุบัน

ในพระไตรปิฎกมีเนื้อหาเกี่ยวกับศีลธรรม 8 อยู่ 3 แห่ง คือ มหาวิภังค์และจุลวรรคในพระวินัยปิฎก และ โคตมีสูตร ในพระสุตตันตปิฎก อังคุตตรนิกาย อัฏฐกนิบาต และมีเนื้อหาที่เกี่ยวข้องในอรรถกถาอีก 2 แห่งที่จะทำให้เราเข้าใจศีลธรรมได้มากขึ้น คือ อรรถกถาของมหาวิภังค์และโคตมีสูตร

การวิเคราะห์ศีลธรรม ข้อที่ 1

เนื้อหา : *vassasatupasampannāya bhikkhuniyā tadahupasampannassa bhikkhuno abhivādanam paccutṭhānam añjalikammaṃ sāmīcikkammaṃ kātabbam ayaṃ pi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo*⁷
ภิกษุณีอุปสมบทแล้วได้ 100 พรรษา ต้องทำการกราบไหว้ การต้อนรับ
อัญชลีกรรม สามิจิกรรม แก่ภิกษุผู้อุปสมบทแล้วในวันนั้น ธรรมแม้
อันภิกษุณีต้องสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่ล่วงละเมิดตลอดชีวิต.⁸

ผู้ที่ไม่เห็นด้วยกับบัญญัติศีลธรรมข้อที่ 1 นั้น มีในหนังสือพันธันติกข์ของนของภิกษุณีจาวหุ้ย (釋昭慧) ได้กล่าวว่า การที่ให้ภิกษุณีที่มีอายุพรรษาแม้ 100 ปี ต้องทำความเคารพพระบวชใหม่ สิ่งนี้ยากที่จะโน้มน้าวให้ยอมรับ ยิ่งไปกว่านั้นยังหันหลังให้กับหลักเสมอภาคทางเพศอีก อย่างเช่น ในนวนิยายหงหลงม่ง ถ้าเปาฮู้ออกบวชตอนอายุ 30 ปี แต่ต้องยอมรับการกราบของคุณย่าภิกษุณีอายุ 70 แบบนี้

⁷ Vin IV: 52

⁸ วิ.มทา. 4/410/363⁸⁻¹¹ (แปล.มมร)

จะเรียกว่ามีจริยธรรมได้อย่างไร⁹ นอกจากนี้ไม่ว่าจะเป็น Lorna Devaraja, Susan Murcott, Dharmacharini Sanghadevi¹⁰ ก็ล้วนแต่มีความเห็นตรงกันกับภิกษุณีจาวหุ่ยว่าครุธรรมข้อที่ 1 ทำให้ฐานะทางสังคมของภิกษุณีต่ำกว่าภิกษุ 1 ระดับ

มีการชี้ให้เห็นว่าพระนางปชาบดีโคตมีเถรีได้ขอให้ภิกษุณีกราบภิกษุตามอายุพรรษา แต่พระพุทธรองค์กลับปฏิเสธ และอ้างว่าแม้พวกนอกหลักก็ยังไม่ทำเลย ซึ่งโดยปกติพระพุทธรองค์จะทรงบัญญัติอะไรนั้นมักอาศัยประโยชน์ 10 แต่คราวนี้โยกลับเอาเรื่องพวกนอกหลักที่ไม่อยู่ในหัวข้อประโยชน์ 10 มาเป็นข้ออ้างเล่า¹¹ ภิกษุณีจาวหุ่ยได้ให้ความเห็นในเรื่องนี้ว่าในช่วงแรกของการมีภิกษุณี พระพุทธรองค์ได้มอบหมายให้ภิกษุเป็นครูให้แก่ภิกษุณี ซึ่งทำให้เกิดจริยธรรมในด้านครูกับศิษย์ แต่สิ่งที่พระนางขอนั้นเป็นเรื่องอนาคต หรือว่าเดินเร็วไปก้าวหนึ่งสำหรับการขอ ซึ่งเห็นได้ว่าการปฏิเสธของพระพุทธรองค์น่าจะมาจากแรงกดดันของคณะภิกษุในสมัยนั้น

จากด้านบนสามารถสรุปประเด็นของผู้ที่ไม่เห็นด้วย 3 ประเด็นคือ

1. การที่พระพุทธรเจ้าอาศัยธรรมเนียมปฏิบัติของพวกนอกหลักมาอ้างในการปฏิเสธการยกเลิกครุธรรมข้อที่ 1
2. ความไม่สมเหตุสมผลทางจริยธรรม จึงไม่น่าจะเป็นสิ่งที่พระพุทธรเจ้าบัญญัติ
3. การปฏิเสธของพระพุทธรองค์มาจากแรงกดดันจากคณะภิกษุสงฆ์

ก่อนที่จะวิเคราะห์ปัญหาทั้ง 3 ประเด็น จะขอยกเนื้อความที่พระนางปชาบดีโคตมีเถรีได้ทูลขออนุญาตให้ภิกษุณีกราบไหว้ภิกษุตามกันแต่ หรืออายุการบวชแทน ในครั้งนั้น

⁹ Shi, Zhaohui (2001: 210)

¹⁰ Chung (1999: footnote 227-229)

¹¹ เมตตานนุโก ภิกขุ (2002: 110-111)

“พระผู้มีพระภาคตรัสว่า ดูกรอานนท์ ข้อที่ตถาคตจะอนุญาตการกราบไหว้ การลูกรับ การทำอัญชลีกรรม สามิจิกรรม แก่มาตุคามนั้น มิใช่ฐานะ มิใช่โอกาส เพราะพวกอัญญเดียรถีย์ที่มีธรรมอันกล่าวไม่ดีแล้วเหล่านี้ ยังไม่กระทำ การกราบไหว้ การลูกรับ อัญชลีกรรม สามิจิกรรมแก่มาตุคาม ก็ไหนเล่า ตถาคตจักอนุญาตการกราบไหว้ การลูกรับ อัญชลีกรรม สามิจิกรรมแก่มาตุคาม

ครั้งนั้น พระผู้มีพระภาคทรงทำธรรมิกถา ในเพราะเหตุเป็นเค้ามูลนั้น ในเพราะเหตุแรกเกิดนั้น แล้วรับสั่งกะภิกษุทั้งหลายว่า

ดูกรภิกษุทั้งหลาย ภิกษุไม่พึงทำการกราบไหว้ การลูกรับ อัญชลีกรรม สามิจิกรรม แก่มาตุคาม รูปใดทำ ต้องอาบัติทุกกฏ ฯ”¹²

1. พระพุทธเจ้ากับเหตุผลนอกลัทธิ

เรื่องที่ว่าวิสัยของพระพุทธเจ้าไม่น่าจะเอาธรรมเนียมปฏิบัติของพวกนอกลัทธิมาอ้าง หากเราดูมูลเหตุที่ทำให้มีการลงอุโบสถ สวดปาฏิโมกข์กันทุกกึ่งเดือนของภิกษุสงฆ์ ก็มีเหตุเกิดจากการที่พระเจ้าพิมพิสารเห็นการประชุมทุกกึ่งเดือนของพวกปริพาชกอัญญเดียรถีย์ แล้วกราบทูลขออนุญาตพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าก็ทรงเห็นด้วยและอนุญาต¹³ และการให้พรของพระภิกษุสงฆ์ในปัจจุบัน ก็มีมูลเหตุจากธรรมเนียมปฏิบัติของเหล่าบุคคลนอกพระพุทธศาสนาเช่นเดียวกัน¹⁴ จะเห็นได้ว่าพระพุทธเจ้าไม่ได้ปฏิเสธธรรมเนียมปฏิบัติของพวกนอกลัทธิเสียทั้งหมด หากมีธรรมเนียมปฏิบัติใดที่เป็นประโยชน์พระองค์ก็ทรงนำมาปรับใช้กับคณะสงฆ์

¹² Vin II: 257; วิ.จ. 7/521/212¹⁰⁻¹⁹ (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/521/450¹⁻¹⁰ (แปล.มมร)

¹³ Vin II: 101; วิ.ม. 6/147/377¹⁻³⁷⁸¹⁴ (แปล.หลวง); วิ.ม. 4/147/166¹⁻¹⁶⁷⁶ (แปล.มมร)

¹⁴ วิ.จ. 9/186/67⁴⁻¹⁰ (แปล.มมร)

การปฏิเสธของพระองค์ในกรณีข้างต้นนี้ พระพุทธเจ้าใช้คำว่า “อฏฺฐานเมตฺถ์ อานนฺท อนวกาโส” ซึ่งหมายถึงไม่ใช่ฐานะ ไม่ใช่โอกาส ซึ่งคำนี้ “อฏฺฐานเมตฺถ์ อนวกาโส” มักจะใช้ในบริบทที่แปลว่าเป็นไปไม่ได้ เช่น การบังเกิดของพระพุทธเจ้าสองพระองค์ในเวลาเดียวกัน หรือการปรินิพพานของพระพุทธเจ้าโดยการทำร้ายของผู้อื่น¹⁵ ซึ่งต่างจากการปฏิเสธการมีภิกษุณี ซึ่งพระพุทธเจ้าจะปฏิเสธพระอานนทว่า “อลํ อานนฺท มา เต รุจฺจิ”¹⁶ อย่าเลย (พอเถอะ) อย่าพอใจ ซึ่งเป็นการปฏิเสธที่ยังไม่เด็ดขาด ยังมีโอกาสที่จะทูลขออนุญาตให้มีภิกษุณีได้ แต่สำหรับกรณีภิกษุราบริกษุณีนั่น ไม่ใช่ฐานะ ไม่ใช่โอกาส เป็นการปิดโอกาส และปฏิเสธโดยเด็ดขาด ส่วนเหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงอธิบายอาจจะง่ายต่อความเข้าใจของคนสมัยนั้น ทำให้พระนางปชาบดีโคตมีเถรีและคณะรับได้ แต่อาจจะยากต่อการทำความเข้าใจของคนในสังคมยุคปัจจุบัน เนื่องจากบริบททางสังคมมีการเปลี่ยนแปลงไปมาก

ในหนังสือกุลสตรีบนทางพระโพธิสัตว์ ได้ให้เหตุผลว่า อาจจะเป็นได้ว่ายุคนั้นในอินเดียมีการกดขี่ทางเพศมาก เพื่อให้ภิกษุณีในพระพุทธศาสนาไม่แปลกแยกจากสังคมไปมากนัก จึงทำตามธรรมเนียมปฏิบัติเดิม ๆ หรืออาจจะเป็นไปได้ว่าภิกษุณีกลุ่มแรกในพระพุทธศาสนาเป็นคนชั้นสูง เพื่อที่จะให้ท่านเหล่านั้นลดทิวาณะลง

¹⁵ ดัง Vin II: 19; วิ.จ. 9/372/294⁷⁵ (แปล.มมร) มีคำที่เหมือนกันว่า *aṭṭhānam anavakāso* ซึ่งหมายถึงว่าเป็นไปไม่ได้ จากเนื้อความว่า มีฐานะ มีโอกาส เพราะพระเถระคัดทั้งหลายย่อมไม่ปรินิพพานด้วยความพยายามของผู้อื่น ในมัชฌิมนิกาย MN II: 65; ม.อ. 22/245/295²¹-296²¹ (แปล.มมร) ผู้มีสัมมาทิฐิปลงชีวิตมารดา บิดา พระอรหันต์พึงทำโลหิตแห่งตถาคตให้ห่อขึ้น ทำลายสงฆ์ให้แตกแยก นั้นไม่ใช่ฐานะ ไม่ใช่โอกาส (*aṭṭhānam anavakāso*) แต่สำหรับปุถุชนมีโอกาสเกิดขึ้นได้ ใช้คำว่า *thānametam* มาอธิบายถึงความเป็นไปไม่ได้ นอกจากนี้ (*aṭṭhānam anavakāso*) ยังใช้อีกหลายที่ เช่น พระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า 2 พระองค์ พึงเสด็จอุบัติในโลกธาตุเดียวกัน ไม่ก่อน ไม่หลังกัน สตรีพึงเป็นพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า

¹⁶ วิ.จ. 7/515/322⁸⁻⁹ (หลวง): อลํ อานนฺท มา เต รุจฺจิ มาตุคามสฺส ตถาคตปฺปเวทิตะมมวินเย อคาริสฺมา อนคาริยํ ปพฺพชฺชาติ ฯ

พระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงอนุญาตให้ภิกษุณีกราบไหว้ภิกษุตามอายุพรรษา และอีกประการหนึ่งเพื่อให้ภิกษุผู้เป็นผู้บวชก่อนได้ทำหน้าที่เป็นครู หรือพระพี่เลี้ยงได้สะดวกในเบื้องต้น¹⁷ ซึ่งก็ตรงกับคำอธิบายในอรรถกถา ที่ว่า ครุธรรม คือ ธรรมอันภิกษุณีพึงเคารพ เพื่อพัฒนาตนเอง นอกจากนี้การบวชด้วยครุธรรม ถือได้ว่าเป็นการทำทายเป็นอย่างหนึ่ง เพื่อพิสูจน์ความตั้งใจจริงที่จะเข้ามาบวชเป็นภิกษุณีในพระพุทธศาสนา

2. พุทธบัญญัติกับหลักจริยธรรม

จากข้อความในพระสูตรด้านบนได้ยืนยันแล้วว่าครุธรรมข้อที่ 1 เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติให้ภิกษุณีถือปฏิบัติ และมีบัญญัติต่อภิกษุด้วยว่า หากกราบไหว้ อัญชลีภิกษุณีต้องอาบัติทุกกฏ นอกจากนี้ยังยืนยันได้อีกว่าครุธรรมได้ถูกกำหนดไว้หรือมีไว้ก่อนแล้ว จึงทำให้พระนางปชาบดีโคตมีเถรี ขออนุญาตที่จะไม่ทำตามข้อที่ 1 ส่วนเหตุผลที่พระนางปชาบดีโคตมีเถรี ผู้ที่ปฏิญาณรับครุธรรมไปตลอดชีวิตแล้วทำไมถึงไปขอยกเว้นจากพระพุทธเจ้าอีก ในกรณีนี้ รังษี (2548) ในหนังสือการวิเคราะห์คัมภีร์ กรณีภิกษุณีสงฆ์ ได้ยกฎีกามาอธิบายว่า เป็นเพราะพระนางเกรงว่าต่อไปในภายหลังกมีภิกษุณีกล่าวหาว่าครุธรรมเกิดจากพระนางเป็นเหตุที่กำเนิดในตระกูลสูงเลยทำให้พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติครุธรรมข้อที่ 1¹⁸ แต่การที่พระนางไปยืนยันถามอีกครั้งเป็นการแก้ข้อครหา ว่าพระพุทธเจ้าทรงบัญญัติครุธรรมข้อนี้มีใช้เพราะพระนางเป็นเหตุ หรือใช้เฉพาะกับกลุ่มพระนางกลุ่มแรก แต่ใช้กับภิกษุณีสงฆ์ทั้งหมด ซึ่งในเบื้องต้นพระพุทธเจ้ายังไม่ทรงกำหนดโทษกับผู้ที่ไม่กระทำตามครุธรรม แต่หลังจากนั้นหากเข้าไปดูในสิกขาบทของภิกษุณีจะเห็นว่า มีบางสิกขาบทมีเนื้อหาซ้ำกันเหมือนกับครุธรรม ทำให้เห็นวิชาการบางท่านตั้งข้อสงสัยในครุธรรมว่ามีจริงหรือทำไมจึงซ้ำกับภิกษุณีวินัย ซึ่งตรงนี้สามารถตอบในเบื้องต้นได้ว่า เนื่องจากในช่วงแรก

¹⁷ Shi, Hengqin 釋恆清 (1995: 12)

¹⁸ รังษี (2548: 41-42)

ยังไม่มีใครละเมิดกรรม จึงไม่มีการบัญญัติพระวินัย เมื่อมีการละเมิดจึงมีการบัญญัติ และตรึงนี้เองก็เป็นเครื่องยืนยันได้อีกว่า กรรมมีขึ้นมานานก่อนวินัย ภิกษุณี หากไม่มีข้อกำหนดนี้ก่อน เมื่อกระทำจะรู้ได้อย่างไรว่าละเมิด และตั้งเป็นวินัย การมีความซ้ำกันแห่งกรรมและสิกขาบทของภิกษุณีจึงเป็นการตอกย้ำยืนยันการมีอยู่ของกรรมตั้งแต่เริ่มแรก

จากความปรารถนาอันแรงกล้าของพระนางปชาบดีโคตมีเถรีในการที่จะบวชนั้น ทำให้ตีความไปได้ว่าไม่เป็นการยากเลยที่ท่านจะรับและเคารพกรรม เพราะท่านรักเพศสมณะยิ่งกว่า แต่การที่ท่านทูลขอพระพุทธเจ้านั้นกลับแสดงให้เห็นว่าท่านทำเพื่อคนรุ่นหลัง เพราะหลังจากท่านบวชแล้วท่านก็ปรารถนาจะให้ลูกสาวและพระญาติมาบวชด้วย แต่กฎเหล็กข้อแรกอาจจะทำให้ยากต่อการตัดสินใจเข้ามาบวช ซึ่งก็เป็นความประสงค์ของพระพุทธเจ้าที่จะทดสอบความตั้งใจผู้ที่จะมาเป็นนักบวชหญิงทุกคน

ในเรื่องของผู้ใหญ่กราบไหว้ อัณชลิผู้มีอายุน้อยกว่านั้น เนื่องจากในสังคมสงฆ์ในพระพุทธศาสนานั้นไม่ได้เอาอายุ ระดับการศึกษา หรือระดับทรัพย์มาเป็นลำดับชั้นในการเคารพ หากแต่ยึดอายุพรรษาในการเคารพ เช่น ลูกชายบวชก่อน พ่อบวชภายหลัง พ่อผู้บวชใหม่ก็ต้องกราบพระลูกชาย และก็เหมือนกับที่พระนางปชาบดีโคตมีผู้เป็นพระน้าเป็นผู้ดูแลเลี้ยงดูพระพุทธเจ้าในสมัยยังทรงพระเยาว์ดุจพระมารดา ก็ต้องมากราบพระพุทธเจ้าผู้มีอายุน้อยกว่า หรือกล่าวได้ว่าอายุนรุ่นลูก ซึ่งจะเห็นได้ว่าหลักจริยธรรมในสังคมทางโลก กับสังคมสงฆ์นั้นต่างกัน มีอาจจะเอาจริยธรรมของทางโลกมาวัดจริยธรรมของทางสงฆ์ได้ นอกจากนี้หากจะให้เคารพกันตามสภาวะธรรมก็ยากที่จะเดาได้ว่าใครเข้าถึงสภาวะธรรมใด จึงอาศัยอายุการเข้าเป็นสมาชิกในคณะสงฆ์เป็นเกณฑ์ในการเคารพ

ในกรณีนี้บอกว่าหากภิกษุอายุ 30 ปี ต้องรับไหว้ภิกษุณีรุ่นย่าที่มีอายุ 70 ปี ไม่ขัดกับหลักจริยธรรมหรือ ตอบได้ว่าไม่ขัดกับหลักจริยธรรมทางพระพุทธศาสนา แห่งคณะสงฆ์ดังได้ยกตัวอย่างและชี้ให้เห็นแล้วข้างต้น นอกจากนี้ก็ยังมีตัวอย่างที่ เห็นได้ชัดในสังคมพระพุทธศาสนาเถรวาทที่เมื่อตอนเป็นนาค นาคนั้นกราบขอขมา บิดามารดา แต่เมื่อนาคบวชเป็นพระภิกษุแล้ว บิดามารดากลับเป็นฝ่ายที่กราบไหว้ พระลูกชาย ซึ่งสำหรับธรรมเนียมวัฒนธรรมจีนอาจจะรับได้ยาก แต่กลับเป็นเรื่องที่ เข้าใจง่ายสำหรับวัฒนธรรมพุทธเถรวาท ยิ่งไปกว่านั้นกรณีนี้กับบวชหญิงที่มีคุณธรรม และเชี่ยวชาญธรรมปฏิบัติอย่างเช่นคุณยายอาจารย์มหารัตนอุบาสิกาจันทร์ ขนนกยูง ผู้เป็นครูอาจารย์ของภิกษุสงฆ์ของวัดพระธรรมกาย เมื่อคราวที่ลูกศิษย์ท่านอุปสมบท เป็นพระภิกษุแล้ว คุณยายอาจารย์ฯ กลับนอบน้อมกราบไหว้ ภิกษุลูกศิษย์ผู้บวชใหม่ ได้อย่างสนิทใจ ภาพเหล่านี้ต่างหากที่สะท้อนให้เห็นคุณธรรมที่สูงยิ่งของนักบวชหญิง หาใช่ผู้ก้มกราบกราบเป็นผู้ด้อย หากแต่เป็นผู้ที่เต็มเปี่ยมไปด้วยคุณธรรมความ อ่อนน้อม อันน่าสรรเสริญยิ่ง

นอกจากนี้ครุธรรมข้อที่ 1 ยังเป็นเหมือนธรรมเนียมปฏิบัติให้ภิกษุณีได้เริ่ม ทักทายภิกษุสงฆ์ก่อน ในฐานะที่ท่านเป็นครูเป็นภิกษุ ตรงนี้ก็คงมีคำถามว่าแล้วทำไม ต้องให้ภิกษุณีเริ่มก่อน หากเรามองภาพรวมของครุธรรม (เช่น กรณีห้ามอยู่ในที่ที่ ไม่มีภิกษุอยู่ ต้องบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่ายเป็นต้น) เราต้องยอมรับก่อนว่าเพศหญิงเป็น เพศที่อ่อนแอมีสิทธิถูกร่ำร้ายหรือถูกข่มขืนได้หากไม่ได้อยู่ในการดูแลของบุรุษ ยิ่งใน สังคมอินเดียสมัยก่อนหรือแม้แต่สมัยนี้ก็หาความปลอดภัยสำหรับหญิงยาก จึงจำเป็น อย่างยิ่งที่ภิกษุณีต้องอ่อนน้อมทักทายเพื่อให้ภิกษุรู้จัก เ็นดู และรู้สึกว่ภิกษุเองต้อง เป็นผู้ดูแลปกป้องภิกษุณี แต่ขณะเดียวกันก็มีเส้นคันบาง ๆ เพื่อไม่ให้เกิดความใกล้ชิด ในทำนองชั่วสาว

3. การห้ามภิกษุกราบไหว้อัญชลีภิกษุณีตามพรชาเกิดจากแรงกดดันของภิกษุสงฆ์หรือไม่

ที่มีบางท่านมองว่าการที่พระพุทธเจ้าทรงปฏิเสธไม่ให้ภิกษุภิกษุณีกราบไหว้วกันตามอายุพรรษานั้น เกิดจากแรงกดดันของภิกษุสงฆ์ เมื่อตรวจสอบดูจากหลักฐานในพระวินัยปิฎกกลับพบว่า ไม่เคยมีเหตุการณ์ที่ภิกษุไปกราบทูลพระพุทธเจ้าว่าภิกษุณีไม่มากราบไหว้ตน แล้วทำให้พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติเป็นสิกขาบทของภิกษุณีและกำหนดบทลงโทษขึ้นมา จึงเห็นได้ว่าภิกษุแม่ไม่อนุญาตให้กราบไหว้ภิกษุณี แต่ก็ได้หมายความว่าภิกษุไม่เกรงใจ ไม่ให้เกียรติภิกษุณี หรือกดขี่ภิกษุณี หรืออยากให้ภิกษุณีมากราบไหว้ตน ยิ่งไปกว่านั้นมิใช่เฉพาะภิกษุณีผู้เป็นเพศหญิงเท่านั้น แม้อุบาสกที่เป็นเพศชาย ภิกษุก็กราบไหว้ไม่ได้ดังที่กำหนดในพระวินัยจุลวรรค¹⁹ และหากมีกรณีกดขี่หรือไม่ให้เกียรติหรือถือโอกาสไปหาภิกษุณี คือ ให้ภิกษุณีซักจิวให้²⁰ ให้ภิกษุณี

¹⁹ Vin II: 162; วิ.จุ. 7/264/75¹⁷-76² (แปล.หลวง); วิ.จุ. 9/264/136²⁰-7¹⁰ (แปล.มมร)

[264] ดูกรภิกษุทั้งหลาย บุคคล 10 จำพวกนี้ อัมภิกษุไม่ควรไหว้คือ อัมภิกษุผู้อุปสมบทก่อนไม่ควรไหว้ภิกษุผู้อุปสมบทภายหลัง 1 ไม่ควรไหว้อุบาสก 1 ไม่ควรไหว้ภิกษุนานาสังวาสผู้แก่กว่า แต่ไม่ใช่ธรรมาที 1 ไม่ควรไหว้มาตุคาม 1 ไม่ควรไหว้บัณฑิต 1 ไม่ควรไหว้ภิกษุผู้ยู่ปริวาส 1 ไม่ควรไหว้ ภิกษุผู้ควรชักเข้าหาอาบัติเดิม 1 ไม่ควรไหว้ภิกษุผู้ควรมานัต 1 ไม่ควรไหว้ภิกษุผู้ประพติมานัต 1 ไม่ควรไหว้ภิกษุผู้ควรอัปทาน 1 บุคคล 10 จำพวกนี้แล อัมภิกษุไม่ควรไหว้ ฯ

ดูกรภิกษุทั้งหลาย บุคคล 3 จำพวกนี้ ภิกษุควรไหว้ คือภิกษุผู้อุปสมบทภายหลัง ควรไหว้ภิกษุผู้อุปสมบทก่อน 1 ควรไหว้ภิกษุนานาสังวาสผู้แก่กว่า แต่เป็นธรรมาที 1 ควรไหว้ ตถาคตผู้อรหันต์ตรัสรู้เองโดยชอบ ในโลกทั้งเทวโลก มารโลก พรหมโลก ในหมู่สัตว์พร้อมทั้ง สมณพราหมณ์ เทวดาและมนุษย์ บุคคล 3 จำพวกนี้แล ภิกษุควรไหว้ ฯ

²⁰ วิ.มหา. 2/42-43/24¹-26³ (แปล.หลวง); วิ.มหา. 3/42-43/767¹⁵-70¹⁰ (แปล.มมร) เกิดจากนางภิกษุณีอดีตภรรยาพระอุทายีเอาผ้าจีวรของพระอุทายีที่เปื้อนน้ำอสุจิไปซัก ซึ่งนางดูตส่วนหนึ่งและใส่ไปในองค์ก่าเนตทำให้ตั้งครรภ์ จึงเป็นเหตุข้อบัญญัติไม่ให้ภิกษุณีที่มีสัญญาติ ซัก ย้อม ทูบผ้าจีวรเก่า

ซักผ้าขนเจียม²¹ ภิกษุผู้ที่ไม่ใช่ผู้ให้โอวาทไปยังสำนักภิกษุณีไปให้โอวาท ภิกษุณีในเวลาวิกาล หรือไปยังภิกษุณีสถานในเวลาวิกาล²² กรณีเหล่านี้พระพุทธเจ้าก็ทรงบัญญัติสิกขาบทห้ามภิกษุมิให้ปฏิบัติเพื่อเป็นการปกป้องภิกษุณี

ส่วนประเด็นว่าทำไมพระพุทธเจ้าต้องริบบัญญัติมิให้ภิกษุกราบไหว้ อัญชลี ภิกษุณี ตั้งแต่ยังไม่ทันเกิดเหตุการณ์เช่นนั้น เพราะครุธรรม 8 ไม่ใช่สิกขาบทโดยตรง แต่เป็นเงื่อนไขที่พระพุทธองค์ตั้งไว้ว่า หากสตรีผู้ปรารถนาอุปสมบทพร้อมรับพระองค์ก็จะทรงประทานอนุญาตการอุปสมบทให้เป็นภิกษุณี และอาจจะเป็นไปได้ว่าทันทีที่ภิกษุณีกราบภิกษุ ภิกษุอาจจะก่อกวนแล้วทำการกราบไหว้กลับ หรือภิกษุบวชใหม่ไม่ทราบธรรมเนียมและอาจจะทำการกราบไหว้ภิกษุณี จึงทำให้พระพุทธองค์ทรงบัญญัติก่อน นอกจากนี้จากการที่พระนางปชาบดีโคตมีเถรีทูลขอพระพุทธเจ้าเพื่อภิกษุณีรุ่นหลัง สามารถอนุমানได้ว่าโดยปกติของหญิงแล้วมีทูลมานะ ซึ่งถ้าเป็นอย่างนั้นเพื่อเป็นการฝึกภิกษุณี จึงห้ามภิกษุกราบไหว้ภิกษุณีและให้ภิกษุณีเพียงฝ่ายเดียวกราบไหว้ภิกษุ

นอกจากนี้หากพิจารณาตามพิธีกรรมสงฆ์ จะสังเกตว่าจะเรียงตามภันเต (อาวุโสในการบวชก่อนหลัง) หากนำภิกษุและภิกษุณีสงฆ์เรียงตามภันเตในการทำสังฆกรรม ภิกษุกับภิกษุณีก็อาจจะยืนหรือนั่งสลับระหว่างกันซึ่งดูไม่เหมาะสม เพื่อให้เป็นการแยกสงฆ์อย่างชัดเจน หากภิกษุณีเคารพภิกษุสงฆ์ ในพิธีกรรมสงฆ์จะแยกภิกษุณีสงฆ์ไปอยู่ด้านซ้ายหรือขวา หรืออยู่ด้านหลังภิกษุสงฆ์ ซึ่งจะเป็นภาพแยกกันที่ชัดในกรณีที่ต้องทำสังฆกรรมร่วมกัน

²¹ วิ.มทา. 2/101/100¹-101²⁰ (แปล.หลวง); วิ.มทา. 3/101/926¹⁶-7¹⁶ (แปล.มมร) ภิกษุ จันทคดียใช้ภิกษุณีให้ซัก ให้ย้อม ให้สาងขนเจียม จนเสียการเรียน

²² Vin IV: 49-54; วิ.มทา 2/406-410/383-389 (แปล.หลวง); วิ.มทา 4/406-410/356¹-360²⁰ (แปล.มมร)

4. คุณค่าของครุธรรมข้อแรก

ครุธรรมข้อแรกช่วยเรื่องการละมานะทิลุ ซึ่งป็นเรื่องสำคัญ มิใช่แค่ภิกษุณีที่ต้องละเท่านั้น แม้ภิกษุก็ต้องละ หากจะหวังพระนิพพานหรือผลแล้ว ในอังคุตตรนิกาย²³ ได้กล่าวไว้ว่าจะบรรลุหรือผลได้นั้นจำต้องละมานะทิลุถึง 6 ชนิด²⁴ ซึ่งมีตัวอย่างของการปรารถนาละมานะของภิกษุ 7 รูป คือพระเจ้าภัททิยศากยะ อนุรุทธะ อานนท์ ภัคคุ กิมพิละ เทวทัต และ อุบาสีด้วยการที่เจ้าศากยะทั้ง 6 พระองค์ขอบวชภายหลังเพื่อจักได้กราบไหว้อุบาสี ซึ่งเดิมเป็นช่างตัดผมที่บวชก่อนปรากฏในพระวินัย จุลวรรคดังนี้

[343] ลำดับนั้น ศากยกุมารเหล่านั้น พาอุบาสีผู้เป็นภุชามาลาเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค ครั้นแล้วถวายบังคมประทับนั่ง ณ ที่ควรส่วนข้างหนึ่ง แล้ว กราบทูลว่า พระพุทธเจ้าข้า พวกหม่อมฉันเป็นเจ้าศากยะยังมีมานะ อุบาสีผู้เป็นภุชามาลานี้เป็นผู้รับใช้ของหม่อมฉันมานาน ขอพระผู้มีพระภาคจงให้อุบาสีผู้เป็นภุชามาลานี้บวชก่อนเถิด พวกหม่อมฉันจักทำการอภิเวท การลูกรับ อัญชลีกรรม สามีจิกรรมแก่อุบาสีผู้เป็นภุชามาลานี้ เมื่อเป็นอย่างนี้ ความถือตัวว่าเป็นศากยะของพวกหม่อมฉันผู้เป็นศากยะจักเสื่อมคลายลง ลำดับนั้น พระผู้มีพระภาคทรงโปรดให้อุบาสีผู้เป็นภุชามาลาบวชก่อน ให้ศากยกุมารเหล่านั้น พนชต่อภายหลัง ฯ²⁵

²³ AN III: 430; อภ.จก. 22/347/384 (แปล.หลวง); อภ.จก. 36/347/800 (แปล.มจร)

²⁴ มานะ ความถือตัว 1 โอมานะ ความสำคัญว่าเลวกว่าเขา 1 อติมานะ ความเย่อหยิ่ง 1 อธิมานะ ความเข้าใจผิด 1 ถัมมะ ความหัวดี 1 อตินิปาตะ ความดูหมิ่นตนเองว่าเป็นคนเลว 1

²⁵ Vin II: 183; วิ.จ. 7/337-343/104-107 (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/337-343/267¹-271¹⁹ (แปล.มจร)

ซึ่งจากการกระทำของเจ้าชายทั้ง 6 พระองค์ที่ให้ช่างตัดผมบวชก่อนเพื่อเป็นอุบายในการลดทิวี่ฐิมาณะ เป็นการกระทำที่น่าสรรเสริญยิ่ง เป็นทางมาแห่งพระนิพพาน

นอกจากนี้มิใช่เพียงแคให้ภิกษุณีกราบภิกษุโดยไม่พิจารณา สำหรับภิกษุที่ผิดศีล²⁶ พระพุทธเจ้าก็ไม่ทรงอนุญาตภิกษุณีให้กราบไหว้ และแม้แต่สามเณรซึ่งเป็นเพศชาย ภิกษุณีก็มีพึงไหว้ดังในอรรถกถาที่กล่าวว่า “ภิกษุ นั้น อันภิกษุณีแม้เห็นแล้วไม่พึงไหว้ อย่างที่เห็นสามเณรแล้วไม่ไหว้จะนั้น”²⁷ ยิ่งมิต้องกล่าวถึงอุบาสกหรือฆราวาสที่เป็นเพศชาย ภิกษุณีไม่พึงกราบไหว้เช่นกัน เพราะฉะนั้นจะเห็นได้ว่าครุธรรมข้อที่ 1 นั้นมิได้ถูกกำหนดบนพื้นฐานของการกีดกันหรือกดขี่ทางเพศ ที่จะให้เพศหญิงกราบเพศชาย แต่เป็นการกำหนดเพื่อแยกหมู่สงฆ์ มีเพียงภิกษุผู้ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบเท่านั้นที่ภิกษุณีพึงกราบไหว้ ทางหนึ่งเป็นอุบายในการลดทิวี่ฐิมาณะ อีกทางหนึ่งก็เพื่อสร้างความสัมพันธ์อันดีอันจักทำให้ภิกษุผู้มีใจช่วยเหลือเมื่อภิกษุณีมีภัย

จากลำดับการเรียงของพุทธบริษัท 4 ก็พอจะเห็นว่ามีการเหลื่อมกันเล็กน้อยมิได้เสมอภาค²⁸ กัน 100 เปอร์เซ็นต์ แต่ความเหลื่อมกันเล็กน้อยกลับเป็นความสมบูรณ์แบบ เป็นการเหลื่อมที่นำไปสู่ความสุขแห่งพรหมจรรย์ แห่งการอยู่ร่วมกันอย่างสันติในหมู่สงฆ์ และเป็นช่องทางในการปฏิบัติสู่ฝั่งพระนิพพาน

²⁶ Vin II: 262; วิ.จ. 7/533/216 (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/533/455¹⁸⁻⁴⁵⁶⁷ (แปล.มมร)

²⁷ วิ.จ.อ. 9/501⁴⁻⁵ (แปล.มมร)

²⁸ ความเสมอภาค มิใช่ที่สุดแห่งความสมบูรณ์ แต่ความเหมาะสมต่างหากที่เป็นที่สุดแห่งความสมบูรณ์ เช่น หญิงไม่จำเป็นต้องเสมอภาคในการกินเท่ากับชาย ชายกิน 2 จาน การกิน 2 จานแบบเสมอภาค ใ้ช้ว่าเป็นผลดีสำหรับหญิงเสมอไป ดังนั้นการยอมรับความแตกต่าง แล้วหาจุดที่ลงตัวและเหมาะสมจึงเป็นความสมบูรณ์ที่ยั่งยืนยิ่งกว่า ซึ่งเป็นแนวคิดของสตรีนิยมในยุคหลัง

การวิเคราะห์ครุธรรมข้อ 2

เนื้อหา : *na bhikkuniyā abhikkhuke āvāse vassaṃ vasiṭabbam ayaṃ pi dhammo (sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvam) anatikkamanīyo*²⁹ ภิกษุณีไม่พึงอยู่จำพรรษาในอาวาสที่ไม่มีภิกษุ ธรรมแบบนี้ อันภิกษุณีต้องสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่ล่วงละเมิดตลอดชีวิต.³⁰

1. ความหมายที่แท้จริงของการอยู่จำพรรษาในอาวาสที่มีภิกษุอยู่

ภิกษุณีจาวหุ้ยได้กล่าวว่า ปัจจุบันภิกษุณีสามารถอยู่เพียงลำพังได้ ดังนั้นการจำพรรษา จำเป็นหรือไม่ต้องอยู่ในที่มีภิกษุอยู่ เวลาออกพรรษาจำเป็นหรือไม่ที่ต้องไปปวารณากับภิกษุสงฆ์ จำเป็นหรือไม่ที่ทุกกึ่งเดือนต้องขอโอวาท ต้องไปประพัตติปักขมานัตในสงฆ์สองฝ่าย ทั้งหมดน่านำมาพิจารณาใหม่³¹ ภิกษุณีจาวหุ้ยไม่เห็นถึงความจำเป็นของกิจกรรมระหว่างสงฆ์ 2 ฝ่าย หรือมีความเห็นว่าการแยกตัวของภิกษุณีในปัจจุบันก็เป็นกันอยู่แล้ว สำหรับเรื่องนี้จักอภิปรายไปตามลำดับ

การจำพรรษาอยู่ในที่มีภิกษุสงฆ์อยู่ มิได้หมายความว่าทั้งภิกษุณีและภิกษุอยู่ในวัดเดียวกัน หรืออยู่ด้วยกัน ซึ่งในพระวินัยของภิกษุก็ได้กล่าวไว้ว่า ห้ามภิกษุสอนภิกษุณีตั้งแต่พระอาทิตย์ตกแล้ว เพราะเมื่อประตูเมืองปิดแล้ว เหล่าภิกษุณีได้พากันพักแรมอยู่นอกเมือง รุ่งสายจึงเข้าเมืองได้ ประชาชนพากัน เพ่งโทษ ตีเตียนโทษนะว่า ภิกษุณีพวกนี้เหมือนไม่ใช่สตรีผู้ประพัตติพรหมจรรย์ พักแรมอยู่กับพวกภิกษุในอารามแล้ว เพิ่งจะพากันกลับเข้าเมืองเดี๋ยวนี้³² จากหลักฐานตรงนี้จะเห็นได้ว่าสำนัก

²⁹ Vin IV: 52

³⁰ วิ.มทา. 2/410/388 (แปล.หลวง); วิ.มทา. 4/410/363¹²⁻¹³ (แปล.มมร)

³¹ Shi, Zhaohui (2001: 30)

³² Vin IV: 54-55; วิ.มทา. 2/424-5/393-4 (แปล.หลวง); วิ.มทา. 4/424-5/394¹⁻⁵¹⁶ (แปล.มมร) พระจุฬินภิกษุสงฆ์แต่แบบเดิมจนภิกษุณีกระชับกระชาบ ท่านจึงแสดงปาฏิหาริย์และเทศนาธรรมขยายจนค่ำ แล้วจึงให้ภิกษุณีกลับ

ภิกษุกับสำนักภิกษุณีนี้น้อยห่างกันพอสมควร ในเมืองกับนอกเมืองมีประตูเมืองทาง
กัน อีกประการหนึ่งในพระวินัยปิฎก จุลวรรค พระพุทธเจ้าได้อนุญาตให้ผู้บวชเป็น
ภิกษุณี มีเหตุไปขอบวชในภิกษุสงฆ์ได้ ในกรณีที่ระหว่างทางมีอันตรายกับนางที่จะ
บวช เพราะมีพวกนักเลงแอบซุ่มเพื่อนาง (อัชฌกาสี)³³ จากเหตุการณ์นี้จะสังเกตได้
ว่าสำนักภิกษุณีกับสำนักภิกษุมีระยะห่างกัน ถึงขั้นระหว่างทางมีนักเลงแอบซุ่มได้

นอกจากนี้ *abhikkhuke āvāse* การไม่อยู่จำพรรษาในอาวาสที่ไม่มีภิกษุอยู่ ใน
อรรถกถาของอังคุตตรนิกายได้หมายเอาที่ไม่มีภิกษุผู้ให้โอวาท³⁴ ในอรรถกถา
พระวินัยให้ขยายเพิ่มเติมว่าเป็นที่สถานที่ที่ห่างจากสำนักภิกษุมากกว่า 8 กิโลเมตร
ยากที่จะเดินเท้าถึง หรือน้อยกว่า 8 กิโลเมตรแต่ยากต่อการเดินทางและอันตราย ซึ่ง
ทำให้ภิกษุณีอาจให้โอวาทภิกษุณีได้

จึงเห็นได้ว่าครุธรรมข้อนี้มุ่งเน้นให้สงฆ์สองสำนักอยู่แยกจากกัน ไม่ได้อยู่ในที่
เดียวกัน แต่ต้องมีระยะไม่ห่างกันจนเกินไปพอที่จะไปมาหาสู่ได้ โดยที่ภิกษุณีสามารถ
ไปถามวันอุโบสถ ปวารณาในเขตของสำนักภิกษุสงฆ์ได้ และภิกษุที่ได้รับการสมมติ
จากคณะสงฆ์ไปให้โอวาทกับภิกษุณีสงฆ์ได้ (คุณสมบัติของภิกษุผู้ได้รับสมมติให้โอ
วาทภิกษุณีจักกล่าวในหัวข้อต่อไป)

2. ระยะที่เหมาะสมเพื่อลดข้อครหา

ในสมัยแรกของการมีภิกษุณี ภิกษุณีจำต้องศึกษากิจวัตรกิจกรรมของสงฆ์จาก
ภิกษุ หรือมีภิกษุคอยเป็นพี่เลี้ยงหรือต้นแบบ ในพระวินัยมีเหตุการณ์หลายเหตุการณ์
ที่ทำให้พระพุทธเจ้าต้องทรงบัญญัติวินัยเพิ่มเติมเพื่อไม่ให้ข้อครหา ระหว่างการมี
อยู่แห่งภิกษุและภิกษุณีสงฆ์ในพระศาสนา ดังจะเห็นได้จากวินัยปิฎก จุลวรรค ที่
ภิกษุทั้งหลายไปถึงสำนักภิกษุณีแล้วแสดงปาฏิโมกข์แก่ภิกษุณีทั้งหลาย แต่เนื่องจาก

³³ Vin II: 277-8; วิ.จ. 7/595/237 (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/595/485¹⁹-8¹⁶ (แปล.มมร)

³⁴ อ.อ.อ.อ. 37/552⁴⁻⁷ (แปล.มมร)

ประชาชนโพชนทนะว่าภิกษุณีเหล่านี้เป็นเมีย เป็นขู้ของภิกษุ ภิกษุเหล่านี้จักอภิมยกับภิกษุณีเหล่านี้ ภายหลังพระพุทธเจ้าจึงทรงห้ามภิกษุไปแสดงปาฏิโมกข์ในสำนักภิกษุณี และอนุญาตให้ภิกษุณีลงปาฏิโมกข์กันเอง³⁵ การปลงอาบัติก็เช่นกันในสมัยแรกภิกษุณีต้องปลงอาบัติกับภิกษุแต่ด้วยว่าภิกษุณีไปปัญหาตพบภิกษุที่ถนนหรือตรอก แล้วประคองอัญชลีให้ภิกษุอดโทษพลางตั้งใจว่าจะไม่ทำอย่างนั้นอีก ชาวบ้านเพ่งโทษโพชนทนะว่า ภิกษุณีเหล่านี้เป็นเมีย เป็นขู้ของภิกษุพวกนี้ ภิกษุณีเหล่านี้ล่วงเกินในราตรี บัดนี้มาขอขมา พระพุทธเจ้าจึงทรงอนุญาตให้ภิกษุณีปลงอาบัติกันเอง แต่เมื่อมีเหตุทะเลาะวิวาทในหมู่ภิกษุณี พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ภิกษุช่วยระงับอิทธิกรรของภิกษุณีได้ และด้วยเหตุที่ภิกษุณีอันเตวาสินีของภิกษุณีอุบลวรรณาติดตามพระพุทธเจ้าในการเรียนพระวินัย 7 ปี แล้วสติพ่นเพื่อนวินัยที่เรียนไว้ก็เลอะเลือนจะตามเสด็จไปกับพระพุทธเจ้าก็ไม่สะดวก ด้วยเหตุนี้พระพุทธเจ้าจึงอนุญาตให้ภิกษุสงฆ์สอนวินัยภิกษุณีได้³⁶

จากตัวอย่างด้านบนให้เราทำพให้เห็นว่าพระพุทธเจ้าทรงระมัดระวังข้อครหาของชาวบ้านหรือประชาชน อันเป็นเหตุนำมาซึ่งความเสื่อมศรัทธาจึงมีการปรับรูปแบบการปฏิสัมพันธ์ระหว่างภิกษุกับภิกษุณีสงฆ์เป็นระยะ ไม่ให้ห่างเกิน และไม่ให้ชิดเกิน ห่างเกินก็ยากต่อการดูแล ยากต่อการปกป้อง ชิดเกินก็จะเป็นข้อครหา เพราะฉะนั้นระยะห่างที่พอเหมาะของสงฆ์สองฝ่ายจึงมีความสำคัญมาก เพราะต่างยังต้องถ้อยทีถ้อยอาศัย เพื่อให้พุทธบริษัท 4 ดำรงเป็นปึกแผ่นด้วยกัน

3. คุณค่าของครุธรรมข้อนี้

แม้แต่ภิกษุณีจำพวกหุ้ยเองก็ยอมรับว่าโดยสภาพร่างกายของหญิงนั้นไม่อาจเทียบเท่าชาย การที่จะประพฤติพรหมจรรย์ด้วยการอยู่ตามลำพังนั้นไม่ใช่เรื่องง่าย ส่วนการ

³⁵ Vin II: 259; วิ.จ. 7/525/214 (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/525/452¹⁻¹⁶ (แปล.มมร)

³⁶ Vin II: 259-260; วิ.จ. 7/528-532/215-216 (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/528-532/453⁷⁻⁴⁵⁵¹⁶ (แปล.มมร)

ที่มีกิจกรรมที่ต้องทำร่วมกับภิกษุสงฆ์เพิ่มเติมก็เพื่อปกป้องสตรีเพศ ไม่ใช่การกดขี่แต่อย่างใด³⁷ พระมหาเถระอื่นชุนก็ได้กล่าวในหนังสือ “จุดเริ่มต้นการพัฒนาของพระพุทธศาสนาสยาม” และ “หนังสือการก่อตัวของคัมภีร์พระพุทธศาสนาดั้งเดิม” ว่า ครุธรรมข้อ 2,3,4,6 เป็นธรรมที่เคารพ หมายถึงในขณะนั้นสังคมตระหนักดีถึงความอ่อนแอของหญิง และเห็นว่าการศึกษามีความสำคัญกว่าชนชั้น ดังนั้นจึงเป็นหน้าที่รับผิดชอบของภิกษุที่ต้องให้ความรู้และทำให้สงฆ์อยู่ได้อย่างบริสุทธิ์³⁸

ภิกษุณีจาวหุยและพระมหาเถระอื่นชุนต่างก็มีความเห็นตรงกันกับอรรถกถา ที่ครุธรรมข้อนี้ได้สร้างระยะห่างอย่างพอเหมาะ เพื่อความปลอดภัยในการศึกษาและเรียนรู้ธรรมะของภิกษุณี ไม่ว่าจะทั้งภายนอกหรือภายในหมู่สงฆ์ โดยเฉพาะอย่างยิ่งภัยจากภายนอกที่อาจจะมาทำอันตรายภิกษุณีได้ ซึ่งก็มีตัวอย่างไม่น้อยที่ภิกษุณีถูกข่มขืน การที่มีภิกษุอยู่ในระยะที่พอจะช่วยเหลือกันได้เป็นสิ่งที่ดี เพียงแต่อาจจะมีความคิดว่า แล้วในยุคสมัยปัจจุบันที่มีความเจริญและความปลอดภัยพอสมควร ครุธรรมข้อนี้ยังมีความจำเป็นอยู่หรือไม่ อาจจะอดีตหรือปัจจุบันไม่ว่าที่ไหนก็อาจจะรับประกันได้ว่าจะไม่มีเหตุร้ายสำหรับหญิง

แม้ปัจจุบันจะมีการเดินทางไปเที่ยวของเพื่อนหญิงด้วยกัน แต่ในบางสถานที่ก็จำเป็นต้องมีบุรุษไปด้วย เพราะฉะนั้นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติพระองค์ได้ตระหนักถึงความปลอดภัยของภิกษุณีในภาพรวม

จากด้านบนจึงเห็นได้ว่าข้อห้ามที่ไม่ให้ภิกษุณีจำพรรษาในที่ที่ไม่มีภิกษุอยู่นั้น ไม่ได้เสริมสร้างแสนยานุภาพ อำนาจให้กับภิกษุ และก็ได้จะให้ภิกษุณีอาศัยภิกษุแต่เพียงฝ่ายเดียว หากแต่เป็นไปเพื่อความปลอดภัยของภิกษุณีสงฆ์ และความสะดวกในการให้ธรรมะ โดยต่างฝ่ายต่างอยู่ในสำนักของตนที่ไม่ไกลกันเกินไป อยู่ในระยะที่เดินถึงกันได้ ใน 1 เดือนมีกิจกรรมร่วมกัน 2 ครั้งในการไปรับโอวาทจากภิกษุที่สงฆ์

³⁷ Shi, Zhaohui (2001: 60)

³⁸ เรื่องเดียวกัน: 62

สมมติ จึงกล่าวได้ว่าคุณค่าของครุธรรมข้อนี้อยู่ที่การได้รับการดูแลทั้งทางความ
ปลอดภัยทางกาย และความรู้ทางธรรมจากภิกษุสงฆ์

การวิเคราะห์ครุธรรมข้อที่ 3

เนื้อหา : *anvaddhamāsaṃ bhikkuniyā bhikkhusaṃghato
dve dhammā paccāsiṃsitabbā uposathapucchakañca
ovādupasaṃ- kamañca ayaṃpi dhammo (sakkatvā garukatvā
mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ) anatikkamanīyo*³⁹

ภิกษุณีต้องหวังธรรม 2 ประการ คือ ถามอุโบสถ 1 ไปรับโอวาท
1 จากภิกษุสงฆ์ ทุกกึ่งเดือน ธรรมแม่นี้ อันภิกษุณีต้องสักการะ เคารพ
นับถือ บูชา ไม่ล่วงละเมิดตลอดชีวิต.⁴⁰

ภิกษุณีจ่าวัยเข้าใจดีว่าการรวมตัวของสงฆ์ทุกครึ่งเดือนเป็นการดีที่จะให้มีการ
ทบทวนศีลและปลงอาบัติ ส่วนกฎครุธรรมนั้นภิกษุณีไปถามวันอุโบสถ คือรายงานว่
ศีลภิกษุณีทั้งหลายบริสุทธิ์ การขอโอวาท คือนิมนต์ภิกษุที่ได้รับการคัดเลือกมาให้
โอวาทภิกษุณีที่สำนักภิกษุณี⁴¹ แต่ท่านมีความเห็นกับครุธรรมข้อนี้ว่าทำไมภิกษุณี
ต้องไปขอโอวาทภิกษุ ไม่จำเป็นจะต้องเดินทางไกลเพื่อไปขอโอวาท นั้นเป็นแค่
พิธีกรรม เพราะไม่เข้าใจจึงต้องไปขอโอวาท ถ้าเข้าใจแล้วทำไมต้องมายึดติดกับ
พิธีรีตองแบบนี้⁴² จากประเด็นที่ภิกษุณีจ่าวัยตั้งคำถามมี 2 ประการ คือ ถาม
อุโบสถ มีนัยยะคือการรายงานความบริสุทธิ์แห่งศีลของภิกษุณีหรือ อีกประการหนึ่ง
คือ ทำไมต้องไปขอโอวาทภิกษุอีก ในเมื่อภิกษุณีก็ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบเข้าใจธรรมะดี
อยู่แล้ว

³⁹ Vin IV: 52

⁴⁰ วิ.มทา. 2/410/388 (แปล.หลวง); วิ.มทา. 4/410/363¹⁴⁻¹⁶ (แปล.มมร)

⁴¹ Shi, Zhaohui (2001: 21)

⁴² เรื่องเดียวกัน: 30

1. นัยยะของการถามอุโบสถ

สำหรับเรื่องการถามอุโบสถ แม้แต่ภิกษุบางรูปก็ไม่ทราบ ดังมีหลักฐานปรากฏในพระวินัย⁴³ เพราะการปฏิบัติจนทรุดตานั้นในสมัยก่อนต้องมีความรู้เรื่องเดือนดาว ไม่มีปฏิทินอย่างปัจจุบัน ภิกษุณีหรือสตรีเพศในสมัยก่อนไม่มีโอกาสได้ร่ำเรียน การที่จะนับวันจันทร์ได้เป็นเรื่องยากจึงต้องไปถามจากภิกษุ แต่จากด้านบนได้เคยกล่าวมาแล้วว่า ภายหลังที่ภิกษุณีนอกจากจะถามวันอุโบสถแล้วยังไปนิมนต์ภิกษุเพื่อลงปาฏิโมกข์ หรือลงอุโบสถเพื่อทบทวนศีลแล้ว กลับมีข้อครหา ทำให้พระพุทธรูปเจ้าทรงอนุญาตให้ภิกษุณีลงอุโบสถ สวดปาฏิโมกข์กันเอง แต่ให้มีภิกษุคอยให้คำแนะนำในเบื้องต้นได้⁴⁴

ในกรณีของการถามอุโบสถนั้น ภิกษุณีจางหฺยฺเข้าใจว่าคือการรายงานความบริสุทธิ์แห่งศีลของภิกษุณีกับภิกษุ แต่จริง ๆ แล้ว ในอรรถกถาพระวินัยได้ชี้แจงว่า (uposathapucchakam) เป็นการถามว่าวันใดเป็นวันอุโบสถศีล วันอุโบสถศีลได้แก่ ขึ้น 15 ค่ำและแรมสิบสี่ค่ำหรือสิบห้าค่ำของทุกเดือน กำหนดวันขึ้นและแรมหนึ่งค่ำเป็นต้นไปเป็นวันรับโอวาท เพื่อให้สะดวกในการฟังธรรมของภิกษุณี⁴⁵ ซึ่งความเข้าใจผิดของท่านภิกษุณีจางหฺยฺเข้าอาจจะเกิดจากความผิดพลาดในการแปล. เพราะใช้คำทับศัพท์จึงไม่ทราบความหมายที่แท้จริง ประกอบกับได้วันเองก็ไม่มีธรรมเนียมปฏิบัติลงอุโบสถ สวดปาฏิโมกข์ จึงทำให้เกิดความเข้าใจผิดพลาดได้

⁴³ Vol II: 217; วิ.จ. 7/428/1.54 (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/428/350¹⁸⁻²⁰ (แปล.มมร)

⁴⁴ Vin II: 259-260; วิ.จ. 7/528-532/215-216 (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/528-532/452⁸⁻¹⁷ (แปล.มมร)

⁴⁵ วิ.มท.อ. 4/382²⁰-383¹² (แปล.มมร)

⁴⁶ เนื่องจากหมู่ภิกษุณีเข้าไปในสำนักสงฆ์เพื่อรับโอวาทแล้ว ชาวบ้านครหา แม้ 4-5 รูป ไปยังสำนักสงฆ์ ชาวบ้านก็ยังเพ่งโทษ ดิเสียน โพนทะนาว่า ภิกษุณีเหล่านี้เป็นเมียของภิกษุพวกนี้ ภิกษุณีเหล่านี้ เป็นขู้ของภิกษุพวกนี้ บัดนี้ภิกษุเหล่านี้จักขึ้นชมกับภิกษุณีเหล่านี้ พระพุทธรูปเจ้าจึงทรงอนุญาต ภิกษุณี 2-3 รูป เป็นตัวแทนไปนิมนต์ภิกษุมาให้โอวาทแทน

2. ข้อปฏิบัติในการขอและให้โอวาทระหว่างภิกษุณีและภิกษุ

ก่อนที่จะได้อภิปรายในเรื่องการขอและให้โอวาท เพื่อความเข้าใจที่ชัดเจนยิ่งขึ้น ในเรื่องการปฏิบัติระหว่างภิกษุและภิกษุณีจึงขอแนะนำข้อปฏิบัติในการขอและให้โอวาทใน ภิกษุณีชั้นธะในจุลวรรคและศีลภิกษุมากล่าว ในจุลวรรคกล่าวถึงวิธีการรับโอวาทว่า กระทำโดยภิกษุณี 2-3 รูป⁴⁶ ไปยังสำนักภิกษุเพื่อนิมนต์ภิกษุผู้เหมาะสมมาให้อโอวาท ซึ่งภิกษุผู้แสดงปาฏิโมกข์จักถามคณะสงฆ์ถึงผู้ที่เหมาะสมอาจสอนภิกษุณีได้ ซึ่งต้องมี คุณสมบัติ 8 ประการ แล้วประกาศในที่ประชุมสงฆ์ให้ภิกษุชื่อนี้ เป็นผู้ให้อโอวาท ภิกษุณี หากไม่มีผู้เหมาะสม ภิกษุณีสงฆ์พึงยังอาการอันน่าเลื่อมใสให้ถึงพร้อมเถิด.⁴⁷ หลังจากให้อโอวาทแล้วภิกษุผู้ถูกสมมติต้องกลับมาแจ้งแก่ภิกษุผู้ทรงปาฏิโมกข์ด้วย⁴⁸ นอกจากนี้ยังมีข้อที่ความตรงกันแต่มีรายละเอียดมากขึ้นในมหาวิภังค์ด้วย⁴⁹ ในที่นี้จะ ขอยกเฉพาะส่วนคุณสมบัติ 8 ประการของภิกษุหรือองค์คุณ 8 ของภิกษุผู้กล่าวสอน ภิกษุณีซึ่งมีดังนี้

1. เป็นผู้มืศีล คือสำรวมด้วยปาฏิโมกข์สังวรศีล สมบูรณ์ด้วยอาจารย์และ โคจรอยู่ มีปกติเห็นภัยในโทษแม้เพียงเล็กน้อย สมาทานศึกษาอยู่ใน ลิกขาบททั้งหลาย
2. เป็นพหูสูต คือทรงสุตะ เป็นผู้สั่งสมสุตะ ธรรมเหล่านั้นใด งามใน เบื้องต้น งามในท่ามกลาง งามในที่สุด ประกาศพรหมจรรย์ พร้อมทั้ง อรรถทั้งพยัญชนะครบบริบูรณ์บริสุทธิ์ ธรรมเห็นปานนั้น อันภิกษุนั้นได้ สดับมาก ทรงจำไว้ได้ คล่องปากขึ้นใจ แทงตลอดด้วยปัญญา

⁴⁷ Vin II: 264; วิ.จุ. 7/544/218-219 (แปล.หลวง); วิ.จุ. 9/544/459¹⁶-460⁹ (แปล.มมร)

⁴⁸ Vin II: 265; วิ.จุ. 7/551/220 (แปล.หลวง); วิ.จุ. 9/551/462³⁻⁶ (แปล.มมร)

⁴⁹ Vin IV: 49-50; วิ.มหา. 2/406/383-384 (แปล.หลวง); วิ.มหา. 4/406/356¹-359⁴ (แปล.มมร)

3. พระปาฏิโมกข์ทั้งสองมาแล้วด้วยดีโดยพิสดารแก่ภิกษุเหล่านั้น คือ ภิกษุเหล่านั้น
จำแนกได้ดี คล่องแคล่วดี วินิจฉัยได้เรียบร้อยโดยสูตร โดย
อนุพยัญชนะ
4. เป็นผู้มีความฉลาดเฉลียว ชัดเจน
5. เป็นที่นิยมชมชอบของภิกษุณีโดยมาก
6. เป็นผู้สามารถกล่าวสอนภิกษุณีได้
7. เป็นผู้ไม่เคยล่วงละเมิดกับสตรีผู้ครองผ้ากาสายะซึ่งบวชเฉพาะพระผู้มี
พระภาคพระองค์นี้ และ
8. มีพรรษาได้ 20 หรือเกิน 20

ดูกรภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้สมมติภิกษุผู้ประกอบด้วยองค์คุณ 8 ประการ
นี้ ให้เป็นผู้กล่าวสอนภิกษุณีได้.⁵⁰

จากคุณสมบัติด้านบนจะเห็นได้ว่าไม่ใช่ภิกษุรูปใดก็สามารถให้โอวาทภิกษุณีได้
นอกจากนี้ในการให้โอวาทยังมีรายละเอียดอีกดังนี้ ภิกษุผู้ได้สมมติแล้วนั้น พึงกวาด
บริเวณ ตั้งน้ำฉัน น้ำใช้ ปูอาสนะไว้ แล้วชวนเพื่อนภิกษุไปนั่งอยู่ด้วย.

ภิกษุณีทั้งหลายพึงไป ณ ที่นั้น อภิวัตภิกษุเหล่านั้นแล้ว นั่ง ณ ที่สมควรส่วน
ข้างหนึ่ง

ภิกษุผู้ได้รับสมมติแล้วนั้นพึงถามว่า พวกเธอพร้อมเพรียงกันแล้วหรือน
้องหญิงทั้งหลาย

ถ้าพวกนางตอบว่า พวกดิฉันพร้อมเพรียงกันแล้ว จึงถามถึงสถานการณ์
ครุธรรมของภิกษุณี จากนั้นกล่าวสอน กล่าวสอน หมายความว่า ภิกษุกล่าวสอนด้วย
ครุธรรม 8 ประการ⁵¹

⁵⁰ Vin IV: 51; วิ.มหา. 2/407/387 (แปล.หลวง); วิ.มหา. 4/407/361⁵⁻²¹
(แปล.มมร)

(ต่อหน้าถัดไป)

นอกจากนี้ในส่วนของการจัดเตรียมพื้นที่ในการให้อาหารของภิกษุเหล่านั้น ยังมีรายละเอียดเพิ่มเติมในอรรถกถาอีกด้วย ซึ่งในอรรถกถาได้กล่าวไว้ว่า

บทว่า ปริเวณ สมมุชชิตวา มีความว่า ถ้าบริเวณไม่เตียนหรือแม้เตียนแล้วในเวลาเช้า กลับรกเพราะหญ้า และใบไม้เป็นต้น และเกิดมีทรายกระจุยกระจาย เพราะถูกเท้าเหยียบย่ำ, ภิกษุผู้ได้รับสมมติพึงกวาด. จริงอยู่ ภิกษุทั้งหลายเหล่านั้น เห็นบริเวณนั้นไม่เตียน พึงเป็นเหมือนผู้ไม่ยอมยกฟาง ด้วยสำคัญว่า พระผู้เป็นเจ้าไม่ชักนำ แม้พวกภิกษุหนุ่มผู้เป็นนิตยของตนในวัตรปฏิบัติ ดีแต่แสดงธรรมอย่างเดียว เพราะเหตุนี้พระผู้มีพระภาคเจ้า จึงตรัสว่า ปริเวณ สมมุชชิตวา

ก็ภิกษุทั้งหลาย เดินมาจากภายในบ้าน ย่อมกระหายน้ำและเหน็ดเหนื่อย ภิกษุเหล่านั้น จึงหวังเฉพาะอยู่ซึ่งน้ำดื่ม และการกระทำให้มือเท้าและหน้าเย็น. และเมื่อน้ำนั้นไม่มี ภิกษุเหล่านั้น เกิดความไม่เคารพโดยนัยก่อนนั้นแล แล้วเป็นผู้ไม่ประสงค์จะฟังธรรมก็ได้. เพราะเหตุนี้พระผู้มีพระภาคเจ้าจึงตรัสคำว่า ปาณียปริโภชนีย อุกฺกุฏเปตวา.

บทว่า อาสน มีความว่า ก็ภิกษุผู้ได้รับสมมตินั้น พึงจัดตั้งที่นั่งมีชนิดตั่งเล็ก ตั่งแผ่นกระดาน เลื่ออ่อน และเลื่อลำแพนเป็นต้น โดยที่สุดแม้กิ่งไม้พอจะหักได้ ด้วยคิดอย่างนี้ว่า นี่ จักเป็นที่นั่งของภิกษุเหล่านั้นแล้วพึงปรารถนาบุรุษผู้รู้เพียงสาเป็นเพื่อน เพื่อเปลื้องอาบัติในเพราะการแสดงธรรม เพราะเหตุนี้ พระผู้มีพระภาคเจ้าจึงตรัสว่า ทูตีย คเหตุวา ดังนี้. บทว่า นิสิตตพฺพ มีความว่า ไม่พึงนั่งในที่ที่สุดแดนวิหาร โดยที่แท้ พึงนั่งในสถานชุมนุมแห่งคนทั่วไป ใกล้ประตูแห่งโรงอุโบสถหรือโรงฉันในท่ามกลางวิหาร.⁵²

เชิงอรรถ 51 (ต่อ)

⁵¹ Vin IV: 52; วิ.มทา. 2/409-410/387-388 (แปล.หลวง); วิ.มทา. 4/409-410/362¹¹⁻¹³ (แปล.มมร)

⁵² วิ.มทา.อ. 4/378⁵-379³ (แปล.มมร)

3. เหตุผลสำคัญที่ต้องมีการขอโอวาท

ในสมัยแรก ๆ ภิกษุไม่ยอมไปให้โอวาทภิกษุณี พระพุทธเจ้าจึงต้องมีข้อบัญญัติหากไม่ไปให้โอวาทต้องอาบัติทุกกฏ⁵³ ซึ่งจะเห็นได้ว่าภิกษุมีใฝ่อยากจะไปแสดงอำนาจการปกครองหรือสั่งสอนภิกษุณีแต่อย่างใด ด้วยสภาพแห่งนักบวชแล้ว ภิกษุก็ยินดีในความสงัดและอยากใช้เวลาส่วนใหญ่ในการประพฤติปฏิบัติธรรม นอกจากนั้นเมื่อสงฆ์สมมติให้ภิกษุใดให้โอวาทภิกษุณีแล้ว ภิกษุนั้นยังต้องเตรียมสถานที่ทำความสะอาด และเตรียมเสื่อที่หนึ่ง น้ำกิน น้ำใช้ ให้กับภิกษุณีเพื่อให้ภิกษุณีมีใจยินดีฟังโอวาท นอกจากพระพุทธเจ้าจะให้ภิกษุได้แสดงผลของการฝึกตัว และแสดงความเคารพในการปฏิสังขารแล้ว ยังให้ภิกษุนิมนต์ภิกษุอีกรูปหรือหาบวชผู้รู้เพียงสาแล้วไปเป็นเพื่อน เพื่อหลีกเลี่ยงอาบัติ⁵⁴ และคำครหาอันจักเกิดได้อีกด้วย จึงเห็นได้ว่าการมีสงฆ์สองเพศมีความเสี่ยงต่อข้อครหา ตีเตียน นำมาซึ่งความเสื่อมแห่งพระศาสนาได้โดยง่าย แต่ด้วยความเมตตาของพระพุทธองค์ ได้ทรงพยายามหาความพอดีและลงตัวของสงฆ์สองฝ่าย เพื่อไม่ให้ถูกครหาตีเตียนจากชาวบ้านและก็สามารถฝึกสงฆ์ให้ได้มาตรฐานเดียวกันพร้อม ๆ กันไปด้วย

ยิ่งไปกว่านั้นจากพระวินัยเรายังเห็นถึงบทบาทต่อภิกษุณีที่พระพุทธองค์ให้กับภิกษุอีกด้วย กล่าวคือ ก่อนที่จะให้โอวาทนั้น ภิกษุต้องรอให้ภิกษุณีทุกรูปมาพร้อมเพรียงกันเสียก่อน ตรงจุดนี้ทำให้เห็นได้ชัดว่าเป็นการให้เกียรติภิกษุณีทุกรูปอย่างเท่าเทียมกันที่ภิกษุพึงกระทำ และจากพระวินัยข้อปาจิตติย์ของภิกษุอีก 3 ข้อ 21⁵⁵, 23⁵⁶ และ 24⁵⁷ ที่เกี่ยวกับการให้โอวาท โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อมิให้

⁵³ Vin II: 263; วิ.จ. 7/538/217-218 (แปล.หลวง); วิ.จ. 9/538/459¹⁻³ (แปล.มมร)

⁵⁴ Vin IV: 20-23 ห้ามแสดงธรรมสองต่อสองกับผู้หญิง

⁵⁵ Vin IV: 49-54 ห้ามสอนนางภิกษุณีเมื่อมิได้รับมอบหมาย โดยผู้ที่ให้โอวาทได้ต้องมีคุณสมบัติ 8

⁵⁶ Vin IV: 55-57 ห้ามไปสอนนางภิกษุณีถึงที่อยู่

⁵⁷ Vin IV: 57-58 ห้ามตีเตียนภิกษุอื่นว่าสอนนางภิกษุณีเพราะลาม

ภิกษุผู้ไม่มีคุณสมบัติพร้อมไปให้โอวาท และเตือนภิกษุกลาย ๆ ว่าอย่าไปให้โอวาท เพราะเห็นแก่ลาภสักการะ รวมไปถึงการให้เกียรติ รักษาพรหมจรรย์และความปลอดภัยของภิกษุณีด้วยการไม่ให้ภิกษุเข้าไปในเขตของภิกษุณีสงฆ์ ไม่ว่ากรณีใด ๆ แม้แต่การไปให้โอวาทก็ไม่ได้

จะเห็นได้ว่าเป้าหมายหลักของการกำหนดครุธรรมของพระพุทธเจ้านั้นเป็นไปด้วยกุศล มิได้มีเจตนาจะกดขี่ให้ต่ำหรือรังแกภิกษุณี ตรงกันข้าม พระพุทธเจ้าได้ทรงให้บทบาทที่สำคัญแก่ภิกษุผู้มีความสามารถ คือการเป็นพระอาจารย์แก่ภิกษุณี แต่หน้าที่ของพระอาจารย์นอกจากจะสอนแล้ว ยังต้องเตรียมสถานที่ ที่นั่ง น้ำดื่ม น้ำใช้ ให้กับลูกศิษย์ด้วยตัวเอง ซึ่งอาจจะกล่าวได้ว่านอกจากครุธรรมจะลดมานะทิฐิของภิกษุณีแล้ว ยังลดมานะทิฐิของภิกษุด้วยการให้เกียรติภิกษุณีอีกด้วย ซึ่งจะเห็นได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงบัญญัติครุธรรมและพระธรรมวินัยให้มีการเอื้อเฟื้อซึ่งกันและกันของสงฆ์ทั้งสองฝ่าย

4. วิเคราะห์และอภิปรายการให้รับโอวาทและการลงอุโบสถ

ในอรรถกถาพระวินัย ได้อธิบายเพิ่มเติมเกี่ยวกับการให้โอวาทไว้ว่า⁵⁸ พระพุทธเจ้าได้ทรงอนุญาตให้ภิกษุไปให้โอวาทหรือสอนภิกษุณีได้เฉพาะในวันอุโบสถเท่านั้น จะเห็นได้ว่าท่านไม่อนุญาตให้ภิกษุและภิกษุณีได้มีสังฆกรรมและกิจกรรมอื่นร่วมกันอีก ตัดโอกาสที่จะติดต่อกันกัน ถ้าย้อนไปสมัยพุทธกาลที่ฝ่ายหญิงยังไม่ค่อยมีโอกาสได้เรียน การที่ภิกษุผู้มีความสามารถไปให้โอวาทแก่ภิกษุณีถือเป็นสิ่งที่เพิ่มพูนความรู้ให้กับภิกษุณี ยิ่งไปกว่านั้นจากคำกล่าวของภิกษุณีอุบลวรรณา⁵⁹ ที่แสดงให้เห็นว่ามีความจำเป็นที่ภิกษุณีเรียนวินัยจากภิกษุ

⁵⁸ วิ.มท.อ. 4/382²⁰-383¹² (แปล.มมร)

⁵⁹ Vin II: 259-260; วิ.จู. 7/528-532/215-216 (แปล.หลวง); วิ.จู. 9/532/455⁸⁻¹⁶ (แปล.มมร)

นอกจากนี้ในจุลวรรค ภิกขุชั้นธกะ⁶⁰ มีเนื้อหาที่น่าสนใจเกี่ยวกับข้อปฏิบัติของสงฆ์สองฝ่าย อีกประเด็น คือ วิธีการลงโทษ โดยทำให้อีกฝ่ายไม่ยอมรับ กล่าวคือหากภิกษุทำผิดพระวินัย ก็จะถูกลงโทษโดยห้ามไม่ให้ภิกษุณีกราบไหว้ ส่วนหากภิกษุณีทำผิดพระวินัยก็จะถูกลงโทษโดยดโอวาท คือ มีอาจเข้าสู่สงฆ์ จักไม่ได้รับการดูแลจากภิกษุผู้มีความสามารถ จึงเห็นได้ว่าครุธรรมนอกจากจะเป็นข้อปฏิบัติที่รักษาอายุพระวินัยแล้ว ยังมีนัยแห่งการยอมรับและการควบคุมซึ่งกันและกันอยู่ ซึ่งทำให้เห็นภาพชัดว่าครุธรรมเป็นธรรมที่สร้างความสมดุลให้เกิดขึ้นในการอยู่ร่วมกันของสงฆ์สองฝ่าย

การกำหนดครุธรรม 8 มีความสำคัญและความจำเป็นในสมัยพุทธกาล แต่ประเด็นที่ว่าครุธรรมเหมาะสมกับสภาพสังคมปัจจุบันหรือไม่ ยังเป็นสิ่งที่ต้องมาพิจารณา เพราะอาจจะเหมาะในบางประเทศ ซึ่งก็ได้หมายความว่าเหมาะกับทุกประเทศหรือทุกท้องถิ่นที่เช่นกัน หรือบางพื้นที่ทำไม่ได้ ก็ได้หมายความว่าท้องถิ่นอื่นหรือประเทศอื่นจะไม่สามารถประพฤติปฏิบัติได้ ยกตัวอย่างเช่น การบิณฑบาต อาจเห็นได้ว่าประเทศแถบตะวันออกเฉียงใต้ได้สืบทอดขนบธรรมเนียมการบิณฑบาตมาอย่างช้านาน และเป็นที่ยอมรับของประชาชน แต่สำหรับในประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนานิกายมหายานแล้ว การบิณฑบาตดูเป็นเรื่องแปลก อาจจะกล่าวได้ว่าหาความต่างได้ยากเมื่อเทียบกับขอทาน จึงทำให้ไม่มีการบิณฑบาตในท้องถิ่นนั้น ๆ ดังนั้นสิ่งที่จะยึดเป็นหลักในการพิจารณาคือ ต้องดูบริบททางสังคมของแต่ละท้องถิ่น หากไม่ขัดกับวิถีชีวิตมากจนเกินไป ก็ควรปฏิบัติ

การรับโอวาทก็มีความคล้ายคลึงกับธรรมเนียมการรับศีล 5 และ ศีล 8 ที่ทุกครั้งทีขออาราธนาศีล ก็เป็นการตอกย้ำความตั้งใจที่จะรักษาศีล การรับครุธรรมของภิกษุณีก็เป็นการตอกย้ำความเป็นภิกษุณี เพราะครุธรรมเป็นเหมือนบันไดขั้นแรก

⁶⁰ Vin II: 261; วิ.จุ. 7/533/216 (แปล.หลวง); วิ.จุ. 9/533-541/455¹⁷⁻⁴⁵⁸²¹ (แปล.มมร)

หรือประตูด่านแรกที่จะก้าวข้ามความเป็นฆราวาสไปสู่เพศภาวะบรรพชิตของหญิง
ทำไมถึงกล่าวเช่นนั้น หากสตรีที่จากเรือนออกบวชประพฤติตามศีลภิกษุณี แต่หากไม่
ถือหรือรักษาครุธรรม 8 แล้วก็ยากที่จะทำให้ศีลบริบูรณ์เพราะมีศีลอยู่หลายข้อที่มี
ความเกี่ยวเนื่องกับครุธรรม 8 ยิ่งไปกว่านั้นการที่จะนับว่าเป็นภิกษุณีหรือไม่ต้องเริ่ม
จากการฝึกเป็นสิกขมานา 2 ปี ซึ่งก่อนที่จะบวชก็ต้องทำตามกฎของครุธรรม 8 แล้ว
จึงเป็นการยากที่จะเป็นภิกษุณีที่ถูกต้องโดยข้ามครุธรรม 8 ไป นอกจากนี้จากการ
ศึกษาวิเคราะห์เนื้อหาที่เกี่ยวกับครุธรรม 8 ในพระสูตรสามารถแสดงประโยชน์ของ
การรับครุธรรม 8 ดังนี้

1. ในทุกครั้งที่ได้รับครุธรรม 8 ก็จะได้หวนระลึกถึงพระมหากุณาของ
พระพุทธเจ้าที่อนุญาตให้สตรีเพศบวช ได้ให้อโวกาและครุธรรม เมื่อ
พระพุทธเจ้าปรินิพพานไปแล้วก็มีภิกษุเป็นตัวแทนในการรักษา
ธรรมเนียมที่พระพุทธองค์ตั้งไว้
2. ทำให้ระลึกถึงคุณของพระนางปชาบดีโคตมีเถรี ซึ่งเป็นผู้ที่ได้ข้ามบท
พิสูจน์ที่แสนยากเป็นต้นแบบให้ภิกษุณีรุ่นหลังได้ปฏิบัติตาม
3. ทุกครั้งที่ตัดสินใจไปรับอโวกาหรือครุธรรม เป็นการลดมานะทิฐิ
4. เมื่อรับอโวกาก็เป็นการทบทวนครุธรรมไปด้วยทุกครั้งว่าตนมีความเป็น
ภิกษุณีสมบูรณ์แบบหรือไม่
5. มีโอกาสที่จะได้ฟังธรรมะจากพระมหาเถระ ทำให้ได้เพิ่มพูนคุณธรรม
ของตนและหลักในการฝึกตัว
6. เป็นแบบอย่างให้กับภิกษุณีรุ่นหลัง เป็นต้นแบบและรักษามาตรฐาน
ความเป็นภิกษุณีของพระศาสนาสืบไป
7. การที่อยู่เ็นหมู่ของภิกษุณีด้วยกันเองจะมีแต่ข้อดีเสีย แต่การมีมุมมอง
ของภิกษุผู้มีความสามารถ ชื่นชมหรือให้คำแนะนำถือว่าเป็นภาวีสัย ที่
จักนำไปสู่การพัฒนาตัวของภิกษุณีมากขึ้น เป็นโอกาสอันดีของภิกษุณี
โดยแท้

ในส่วนที่ภิกษุณีจาวหุ้ยได้กล่าวว่ามีคามจำเป็นอย่างไรที่ต้องยึดติดกับพิธีกรรม ในเมื่อเข้าใจแล้วทำไมต้องไปรับโอวาทอีก⁶¹ สำหรับประเด็นนี้ได้มีตัวอย่างของพระอรหันต์ชื่อพระกัปปิณะ ผู้ที่ไม่ทำอุโบสถ ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ให้นิยามดังพระวินัยด้านล่าง

ดูก่อนกัปปิณะ เธอไปในที่สงัดหลีกเร้นอยู่ ได้มีความปริวิตกแห่งจิตเกิดขึ้นอย่างนี้ว่า เราควรไปทำอุโบสถ หรือไม่ควรไป ควรไปทำสังฆกรรม หรือไม่ควรไป โดยที่แท้ เราเป็นผู้หมดจดแล้วด้วยความหมดจดอย่างยิ่ง ดังนี้ มิใช่หรือ.

ท่านพระมหากัปปิณะทูลรับว่า เป็นอย่างนั้น พระพุทธเจ้าข้า.

พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า ดูก่อนพราหมณ์ทั้งหลาย ถ้าพวกเธอไม่สักการะ ไม่เคารพ ไม่นับถือ ไม่บูชา ซึ่งอุโบสถ เมื่อเป็นเช่นนี้ ใครเล่าจักสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ซึ่งอุโบสถ ดูก่อนพราหมณ์ เธอจงไปทำอุโบสถ จะไม่ไปไม่ได้ จงไปทำสังฆกรรม จะไม่ไปไม่ได้⁶²

แม้พระอรหันต์ผู้ที่ไม่มิกิเลสแล้ว พระพุทธเจ้ายังทรงให้ไปร่วมสังฆกรรมเพื่อเป็นต้นแบบ ภิกษุภิกษุณีที่ยังไม่บรรลุนิพพาน ยังต้องตระหนักและให้ความสำคัญกับการไปทำอุโบสถยิ่งกว่า การกำหนดพระวินัยหรือการลงอุโบสถก็ได้เป็นเฉพาะพิธีต้อง หรือสิ่งที่พระพุทธเจ้ากำหนดมาอย่างไม่มีเหตุผล พระพุทธเจ้าได้เคยตรัสกับพระสารีบุตรว่า เมื่อใดที่สงฆ์ยังไม่ได้กระทำการอะไรพลาดจักไม่บัญญัติพระวินัย⁶³ แม้ว่าพระวินัยจะเป็นคุณเครื่องช่วยรักษาให้สังฆกรรมคงอยู่ยาวนานก็ตาม ในยุคแรก ๆ นั้นคณะสงฆ์มีแต่ผู้ที่มีคุณธรรมสูง จึงไม่มีการทำอะไรที่ทำให้การคณะสงฆ์ซบมัว แต่เมื่อผู้ที่มาบวชหลากหลายมากขึ้น ได้กระทำความผิดพลาดขึ้น พระพุทธเจ้าจึงทรง

⁶¹ Shi, Zhaohui (2001: 30)

⁶² Vin I: 105; วิ.ม. 4/153/171-172 (แปล.หลวง); วิ.ม. 6/153/384¹⁵-385¹⁹ (แปล.มมร)

⁶³ Vin III: 9-10; วิ.มหา. 1/8/11 (แปล.หลวง); วิ.มหา. 1/8/16²⁻¹⁷ (แปล.มมร)

บัญญัติสิกขาบทเพื่อให้ได้พบทวนศีลกัน จึงเป็นสิ่งจำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องทำสังฆกรรม
ลงอุโบสถเพื่อความพร้อมเพรียงแห่งสงฆ์และความยั่งยืนของพระศาสนา ดังนั้นไม่ว่า
จะเป็นอริยสาวกหรือไม่ก็ล้วนแต่ต้องไปร่วมสังฆกรรม มิใช่เป็นการยึดติดกับ
พิธีรีตองแต่เป็นการสืบสานขนบธรรมเนียมอันดีงามแห่งการคณะสงฆ์

จากด้านบนจะเห็นได้ว่า การลงอุโบสถและการขอโอวาทเป็นสิ่งที่กำหนดเพื่อ
ประโยชน์แห่งภิกษุณีสงฆ์ และมีใช้แค่เพียงประโยชน์ต่อภิกษุณีในสมัยพุทธกาล
เท่านั้น แต่เป็นประโยชน์ต่อภิกษุณีในยุคหลังด้วย หรืออาจจะกล่าวได้ว่าการลง
อุโบสถและการขอโอวาทเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้นเพื่อเพิ่มพูนมาตรฐานการ
ใช้ชีวิตของภิกษุณีสงฆ์ให้บริบูรณ์ยิ่งขึ้น

การวิเคราะห์ครุธรรมข้อที่ 4

เนื้อหา : *vassaṃ vutthāya bhikkhuniyā ubhato saṃghe tīhi
tānehi pavāretabbam diṭṭhena vā sutena vā parisankāya vā
ayaṃ pi dhammo (sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā
yāvajīvaṃ) anatikkamanīyo*⁶⁴ ภิกษุณีผู้จำพรรษาแล้ว ต้องปวารณา
ในสงฆ์ 2 ฝ่ายโดยสถานทั้ง 3 คือ ด้วยได้เห็น 1 ด้วยได้ฟัง 1 ด้วย
รังเกียจ 1 ธรรมแม่นี้ อันภิกษุณีต้องสักการะ เคารพ นับถือ บูชาไม่
ล่วงละเมิดตลอดชีวิต.⁶⁵

อรรถกถาอังคุตตรนิกายอธิบายเพิ่มเติม บทว่า ทิฏฺฐเณ แปลว่า โดยเห็นด้วยตา.
บทว่า สุตเณ แปลว่า โดยได้ฟังด้วยหู. บทว่า ปริสํกาย แปลว่า โดยรังเกียจด้วยการ
เห็นและการฟัง.⁶⁶ ส่วนอรรถกถาพระวินัยได้ขยายความว่าในคำว่า อุภโตสงฺฆเ

⁶⁴ Vin IV: 52

⁶⁵ วิ.มทา. 2/410/388 (แปล.หลวง); วิ.มทา. 4/410/363¹⁷⁻¹⁹ (แปล.มมร)

⁶⁶ อง.อภฺจฺก.อ. 37/552⁹⁻¹⁰ (แปล.มมร)

ตีหิ ฐาเนหิ ปวาเรตพุพ ึนี้ มีวินิจฉัยว่าภิกษุณีทั้งหลาย ปวารถาด้วยตนเองในวัน 14 ค่ำแล้ว ฟังปวารถาในภิกษุสงฆ์ในวันอุโบสถ. สมจริงดังคำที่พระผู้มีพระภาคเจ้า ตรัสไว้ว่า ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ! เราอนุญาตให้ (ภิกษุณีทั้งหลาย) ปวารถาในวันนี้ แล้ว ฟังปวารถากะภิกษุสงฆ์ในวันรุ่งขึ้นอีก ดังนี้.⁶⁷

1. วิธีการปวารถา

ภิกษุณีจาวหุ้ยได้กล่าวเกี่ยวกับครุธรรมข้อนี้ไว้ว่า เมื่อออกพรรษาแล้ว พระวินัยกำหนดให้มีการปวารถา การปวารถาก็คือการให้ผู้อื่นกล่าวสิ่งที่ตนทำผิดพลาดได้อย่างเต็มที่ (โดยไม่ต้องเกรงใจ) เพื่อมุ่งหวังที่จะได้ขอขมาเพื่อความบริสุทธิ์ นอกจากจะปวารถาในหมู่ภิกษุณีสงฆ์แล้ว ในวันรุ่งขึ้นต้องไปปวารถากับภิกษุสงฆ์อีก เพื่อให้ภิกษุได้ชี้แนะแก้ไขข้อบกพร่อง⁶⁸ ในมุมมองของนักสตรีนิยมทั้งหลายคงจะสงสัยว่าทำไมภิกษุณี ต้องฟังปาอาตัยภิกษุสงฆ์มาก การปวารถาน่าจะทำในหมู่ภิกษุณีก็เพียงพอ การไปปวารถาที่ฝ่ายภิกษุ จะเป็นการไปรับข้อตักเตือนวิพากษ์วิจารณ์หรือไม่ ก่อนที่จะไปศึกษานัยยะถึงความสำคัญและความจำเป็นของการปวารถาสงฆ์สองฝ่ายของภิกษุณี จักขอยกเอาวิธีการปวารถาในอรรถกถามาชี้แจงก่อน

พระผู้มีพระภาคเจ้าจึงตรัสว่า ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ! เราอนุญาตให้สมมติภิกษุณีรูปหนึ่ง ผู้ฉลาด สามารถ ให้ปวารถากะภิกษุสงฆ์ เพื่อประโยชน์แก่ภิกษุณีสงฆ์. ภิกษุทั้งหลาย ! ก็แลภิกษุณีสงฆ์พึงสมมติอย่างนี้ : คือภิกษุณีสงฆ์ ฟังขอร้องภิกษุณีรูปหนึ่งก่อน. ครั้นขอร้องแล้ว ภิกษุณีผู้ฉลาดสามารถ ฟังเผด็จสงฆ์ว่า ข้าแต่แม่เจ้า ! ขอสงฆ์จงฟังข้าพเจ้า ถ้าความพร้อมพรั่งของสงฆ์ถึงที่แล้ว, สงฆ์พึงสมมติภิกษุณีชื่อนี้ให้ปวารถาภิกษุสงฆ์เพื่อประโยชน์แก่ภิกษุณีสงฆ์, นี่เป็นคำญัตติ.

⁶⁷ วิ.มท.อ. 4/389⁵⁻⁹ (แปล.มมร)

⁶⁸ Shi, Zhaohui (2001: 22)

ข้าแต่แม่เจ้า ! ขอสงฆ์จงฟังข้าพเจ้า, สงฆ์สมมติภิกษุณีชื่อนี้ ให้ปวารณา
ภิกษุสงฆ์ เพื่อประโยชน์แก่ภิกษุณีสงฆ์...ภิกษุณีที่สงฆ์สมมตินั้น
พาภิกษุณีสงฆ์เข้าไปหาภิกษุสงฆ์แล้ว ทำผ้าอุตราสงค์เฉวียงบ่าข้างหนึ่ง
ประคองอัญชลี ฟังกล่าวอย่างนี้ว่า ข้าแต่พระผู้เป็นเจ้า ! ภิกษุณีสงฆ์
ย่อมปวารณาภิกษุสงฆ์ ด้วยได้เห็นก็ดี ด้วยได้ฟังก็ดี ด้วยรังเกียจ
ก็ดี, ข้าแต่พระผู้เป็นเจ้า ! ขอภิกษุสงฆ์จงอาศัยความอนุเคราะห์ว่ากล่าว
ภิกษุณีสงฆ์, ภิกษุณีสงฆ์เห็นอยู่จักกระทำคิน, ข้าแต่พระผู้เป็นเจ้า !
แม้ครั้งที่ 2... ข้าแต่พระผู้เป็นเจ้า ! แม้ครั้งที่ 3 ภิกษุณีสงฆ์ ฯลฯ
จักทำคิน ดังนี้.⁶⁹

เหตุที่มีข้อกำหนดข้างต้นก็เพราะว่า การปวารณาของภิกษุณีกับภิกษุในเมืองต้น
นั้นเกิดความโกลาหล พระพุทธเจ้าจึงทรงกำหนดให้ภิกษุณีผู้ได้รับสมมติพากัน
ภิกษุณีไปเพื่อการปวารณาทีเดียว และจะเห็นได้ว่า การปวารณาเป็นพิธีกรรมอย่าง
หนึ่ง ถ้าไม่มีเรื่องที่ต้องตักเตือนอย่างหนักเป็นพิเศษจริง ๆ การปวารณาถือว่าเป็น
ขนบธรรมเนียมอันดีงามที่แต่ละคนจะได้แสดงความจำนงค์ที่พร้อมจะปรับปรุงตนเอง
ส่วนหากมีเรื่องที่ภิกษุสงฆ์เห็นว่าสมควรที่ภิกษุณีสงฆ์ต้องปรับปรุง เพื่อความเหมาะ
สมและไม่ต่างพร้อย ก็จะเป็นโอกาสที่จะได้ปฏิสัมพันธ์และว่ากล่าวตักเตือนได้
อย่างไม่ตะขิดตะขวงใจ โดยเหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติครุธรรมข้อนี้ก็เป็น
โอกาส เพราะการตักเตือนเป็นเรื่องละเอียดอ่อน พระพุทธองค์ไม่ได้ทรงประสงค์จะ
ให้เป็นโอกาสที่ภิกษุจะไปวิพากษ์วิจารณ์ภิกษุณี แต่เป็นเพื่อการปรับปรุงแก้ไขเพื่อให้
ภาพรวมของพระศาสนาเป็นที่เลื่อมใส ซึ่งเราจะสังเกตได้ว่าไม่มีพระวินัยข้อที่ห้าม
ภิกษุตำหนิภิกษุณี เพราะภิกษุไม่เคยทำสิ่งนั้นนั่นเอง และจากการวิเคราะห์
ครุธรรม ข้อที่ 3 จะเห็นได้ว่าภิกษุที่จะกล่าวสอนหรือเตือนภิกษุณีนั้น ต้องเป็นผู้ที่ได้
รับสมมติ มีความสามารถ เพราะฉะนั้นจึงกล่าวได้ยากว่าภิกษุจะสามารถตักเตือน

⁶⁹ วิ.มท.อ. 4/389¹⁴-391¹² (แปล.มมร)

ภิกษุณีได้อย่างตามอำเภอใจหรือไร้เหตุผล ดังนั้นการให้ภิกษุณีไปปวารณาในฝ่าย ภิกษุสงฆ์นั้น จึงไม่มีเจตนาที่จะให้ภิกษุใช้คำพูดควบคุม วิพากษ์วิจารณ์ หรือกดขี่ ภิกษุณีแต่อย่างใด

2. ความสำคัญของการปวารณา

ภิกษุณีจำพวกผู้หญิงเองก็มีใช้จะไม่เข้าใจความตั้งใจเดิมอันดีงามของพระพุทธเจ้า ท่านเองก็ให้เหตุผลที่ดีเกี่ยวกับการปวารณาไว้ว่า ในข้อบัญญัติเรื่องของการเข้าพรรษา ปวารณา ขอรับโอวาท การบวชและทำมานัตในสงฆ์สองฝ่ายนั้น เป็นเพราะในช่วงแรก ที่มีการก่อตั้งภิกษุณีสงฆ์ มีความจำเป็นอย่างยิ่งที่ต้องมีภิกษุช่วยเหลือสนับสนุน จึง ทำให้มีข้อบัญญัติเหล่านั้นเกิดขึ้น ซึ่งก็ไม่ได้เป็นการเน้นหรือยกสิทธิพิเศษแก่ภิกษุ แต่เป็นหน้าที่ที่ภิกษุผู้ที่ได้อุปสมบทมาก่อนสมควรจะทำ ลองคิดดูว่า กลุ่มภิกษุณีสงฆ์ เพิ่งก่อตั้ง อะไรก็ยังไม่ทราบไม่เข้าใจ พระพุทธเจ้าเองก็อาจจะคอยอยู่สั่งสอนภิกษุณี ได้อย่างใกล้ชิดตลอดเวลา ดังนั้นหน้าที่การอบรมภิกษุณีสงฆ์ จึงตกเป็นภาระของ ภิกษุ เพื่อที่จะยกระดับมาตรฐาน ศีล สมาธิ ปัญญาให้เกิดขึ้นในภิกษุณีสงฆ์ ภิกษุณี จึงต้องไปขอโอวาททุก ๆ กึ่งเดือนในวันอุโบสถ และรวมไปถึงการปวารณาด้วย⁷⁰ การปวารณาเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าได้ให้ความสำคัญ แม้แต่พระองค์เองทรงปวารณา พระองค์ ทรงเปิดโอกาสให้ภิกษุตำหนิในการกระทำของพระองค์ในวันอุโบสถ ท่ามกลางพระอรหันต์ 500 รูป ซึ่งในขณะนั้นทรงเห็นภิกษุสงฆ์หนึ่งอยู่ จึงตรัสว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บัดนี้ เราปวารณาแก่ท่านทั้งหลาย ท่านทั้งหลายจะไม่ตำหนิการ กระทำใด ๆ ทางกายหรือทางวาจาของเราบ้างหรือ” จากนั้นพระสารีบุตรและ พระวัคชีสละสรเสริญพระพุทธเจ้า⁷¹ จะเห็นได้ว่าแม้พระพุทธเจ้าเองหรือแม้แต่ พระอรหันต์ทั้ง 500 รูปที่มีความบริสุทธิ์ บริบูรณ์ยังมาปวารณาในวันอุโบสถ เพื่อ แสดงความบริสุทธิ์และความปรารถนาแห่งความบริสุทธิ์ ดังนั้นจึงไม่เป็นการเสียหาย

⁷⁰ Shi, Zhaohui (2001: 25-26)

⁷¹ ส.ส. 15/744/232-234 (แปล.หลวง); ส.ส. 15/744/325¹-327²⁰ (แปล.มมร)

หรือไม่เป็นการเกินจำเป็นที่จะพิจารณาอีกแม้จะบริสุทธิ์แล้ว แต่สำหรับในยุคปัจจุบัน วิกฤตสังคมยังคงมีความจำเป็นที่จะไปพิจารณาที่ฝ่ายวิกฤตสังคมอีกหรือไม่นั้น ผู้เขียนทำได้เพียงแค่การวิเคราะห์เพื่อความในพระวินัยแล้วนำมาเสนอถึงความสำคัญ และประโยชน์ของการพิจารณาสองฝ่าย ดังนี้

1. การพิจารณาในวันออกพรรษา เป็นการเปิดโอกาสให้คนอื่นชี้บอข้อบกพร่องของตนและเป็นการให้โอกาสตนเองในการปรับปรุงแก้ไขและฝึกตน เพื่อความบริสุทธิ์บริบูรณ์ยิ่ง ๆ ขึ้นไป พิจารณาสองฝ่ายก็เป็นการเปิดโอกาสที่มากขึ้น
2. การพิจารณาถือเป็นการแลกเปลี่ยนในการตักเตือนเพื่อปรับปรุงให้ดีขึ้น ในขณะที่เรามองข้อบกพร่องของตนเองไม่ชัด การอาศัยกัลยาณมิตรช่วยชี้แนะถือว่าเป็นรางวัล เป็นตัวช่วยของผู้ประพฤติพรหมจรรย์ ดังที่ในคัมภีร์อาคม (Āgama) และบาลีกล่าวไว้ว่า พระพุทธเจ้าได้ตรัสว่า เราอาศัยกัลยาณมิตรในการหลุดพ้นการเกิดตาย ดังนั้นพึงทราบเถอะว่า กัลยาณมิตรเป็นทั้งหมดของพรหมจรรย์⁷²
3. เป็นการดีที่วิกฤตสังคมผู้ที่อยู่ในฐานะพระอาจารย์ หรือฐานะของเพื่อนสหธรรมิกเป็นอีกส่วนที่จะช่วยดูแล และให้คำแนะนำเพิ่มเติมแต่วิกฤตสังคม เพราะด้วยความเป็นหญิงจะมีนิสัยบางอย่างที่ติดมา การได้รับคำแนะนำจากอีกเพศจึงเป็นการดี

72

[7] ดูกรอานนท์ ข้าว่า ความเป็นผู้มีมิตรดี มีสหายดี มีเพื่อนดี เป็นพรหมจรรย์ทั้งสิ้นทีเดียวนั้น พึงทราบโดยปริยายแม่นี้ ด้วยว่าเหล่าสัตว์ผู้มีชาติเป็นธรรมดา ย่อมพ้นไปจากชาติ ผู้มีชราเป็นธรรมดา ย่อมพ้นไปจากชรา ผู้มีภรรยาคือธรรมดา ย่อมพ้นไปจากภรรยา ผู้มี โสกะ ปรีทเว ทุกข์ โทมนัส และอุปายาส เป็นธรรมดา ย่อมพ้นไปจากโสกะ ปรีทเว ทุกข์ โทมนัส และอุปายาส เพราะอาศัยเราผู้เป็นกัลยาณมิตร ดูกรอานนท์ ข้าว่า ความเป็นผู้มีมิตรดี มีสหายดี มีเพื่อนดี เป็นพรหมจรรย์ทั้งสิ้นทีเดียวนั้น พึงทราบโดยปริยายนี้แล. ส.ม. 19/4-7/2⁶-3⁴ (แปล.หลวง); ส.ม. 30/7/7⁶-8¹⁰ (แปล.มจร); *Bieyi ZaAhanjing* 《別譯雜阿含經》T02: 396a.

การที่มีคนให้คำแนะนำมาก ๆ นั้นหมายความว่าประโยชน์จักเกิดขึ้นกับผู้ถูกเตือนมาก เหมือนมีผู้ที่ชี้ขุมทรัพย์ให้หลาย ๆ ขุม ตรงข้ามหากไม่มีใครเตือนได้เหมือนพระฉันทะ⁷³ กลับกลายเป็นการเสียประโยชน์และถือเป็นการลงโทษ เพราะหมั่นคอยไม่ยอมรับ กลายเป็นผู้เสมือนถูกฆ่าตายในการสร้างบารมี ไม่มีโอกาสที่จะพัฒนาปรับปรุงตนเองอีกต่อไป หหมดโอกาสที่จะทำให้อกุศลที่ยังไม่บังเกิดขึ้นให้ไม่เกิดขึ้น อกุศลที่เกิดขึ้นแล้วให้ดับไป กุศลที่ยังไม่เกิดให้เกิดขึ้นและกุศลที่บังเกิดขึ้นแล้วให้เจริญยิ่ง ๆ ขึ้นไป แม้ว่าภิกษุไม่จำเป็นต้องไปพวารณาภิษุณี แต่ก็มีได้ห้ามมิให้ภิกษุณีกล่าวความผิดพลาดของภิกษุ แต่ห้ามมิให้ภิกษุณีสั่งสอนภิกษุซึ่งจักกล่าวในรายละเอียดในคฤธรรมข้อที่ 8

สรุป

จากการวิเคราะห์คฤธรรมทั้ง 4 ข้อในเบื้องต้น จะเห็นได้ว่า ข้อขัดแย้งต่าง ๆ ที่ได้ถูกแสดงมา ผู้เขียนได้ให้หลักฐานทางบาลีรองรับในการมีอยู่จริงของคฤธรรม และยืนยันในเบื้องต้นว่าเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติ นอกจากนี้ยังแสดงให้เห็นว่า แต่ละข้อของการบัญญัติคฤธรรมนั้นมีที่มา มีเหตุผลรองรับ ไม่ว่าจะทรงบัญญัติเพื่อเป็นบททดสอบความตั้งใจจริงของหญิงในการมาบวช หรือการลดทูลิฆมานะของทั้งภิกษุและภิกษุณี การให้ระยะห่างที่เหมาะสมในการปฏิสัมพันธ์กันระหว่างสงฆ์สอง

⁷³ เมื่อท่านพระอานนท์ทูลถาม ในเวลาจวนจะเสด็จปรินิพพานว่า” พระเจ้าข้า อันพวกข้าพระองค์จะพึงปฏิบัติในพระฉันทะกระอย่างใด? จึงตรัสบังคับว่า “อานนท์ พวกเธอพึงลงพรหมทัณฑ์แก่นันภิกษุเถิด. “พระฉันทะนั้น เมื่อพระศาสดาเสด็จปรินิพพานแล้ว ได้พึงพรหมทัณฑ์ ที่พระอานนท์เถระยกขึ้นแล้ว มีทุกข์ เสียใจ ล้มสลบถึง 3 ครั้ง แล้ววิงวอนว่า “ข้าแต่ท่านผู้เจริญ ขอท่านอย่าให้กระผมฉิบหายเลย” ดังนี้แล้ว บำเพ็ญวัตรอยู่โดยชอบ ต่อกาลไม่นานนักก็บรรลุพระอรหัต พร้อมด้วยปฏิสัมภิทาทั้งหลายแล้ว ดังนี้แล. ขุ.ธ.อ. 41/297¹⁸-298⁵ (แปล.มมร) *Chang Ahan Youxingjing* 《長阿含遊行經》 T1: 26a

ฝ่าย หรือการให้บทบาทชัดเจนของภิกษุในการเป็นครูสอน และคุ้มครองดูแลภิกษุนี้
สงฆ์ หรือ การกระทำที่เป็นระเบียบแบบแผนให้กับนักบวชรุ่นหลัง เช่น การลงอุโบสถ
และปวารณา ยิ่งไปกว่านั้น คุรุธรรมในแต่ละข้อ หากมองอย่างผิวเผินจากสายตาของ
นักเรียกร้องสิทธิสตรี อาจรู้สึกว่า คุรุธรรมช่างไม่ยุติธรรมไม่เสมอภาค แต่หากศึกษา
เนื้อแท้ของความเสมอภาค จักเข้าใจดีว่า นัยยะสำคัญที่แท้จริงของความเสมอภาค
มิใช่การทำทุกอย่างได้เหมือนกันเท่าเทียมกันหมดทั้งที่มีเพศต่างกัน สรีระต่างกัน
หากแต่อยู่ที่การไม่ได้กดขี่ ไม่ทำร้ายหรือให้เกิดกีดกันต่างหาก หากเรามองตรงจุดนี้ใน
ทุก ๆ ข้อข้างต้นของคุรุธรรมแปดประการ เราจะพบว่า ไม่มีข้อใดที่พระพุทธเจ้าทรงมี
เจตจำนงที่จะให้ภิกษุกดขี่หรือให้เกิดกีดกันภิกษุณีเลย เพราะฉะนั้นในการวิเคราะห์
คุรุธรรม 4 ข้อในเบื้องต้น จึงกล่าวได้ว่าคุรุธรรมมิได้นำมาซึ่งความไม่เสมอภาค หาก
แต่นำมาเพื่อความบริสุทธิ์แห่งพรหมจรรย์ของสงฆ์สองฝ่าย สำหรับคุรุธรรมในข้ออื่น
และเหตุการณ์ที่สืบเนื่องกับคุรุธรรมจะนำเสนอในโอกาสต่อไป เช่น การอ้างว่าการมี
สตรีในพระพุทธศาสนา จะทำให้พระศาสนาเสื่อม ทำให้พระศาสนาอยู่ได้แค่ 500 ปี
ตอนนี้ก็ชัดเจนว่าอยู่ได้ถึง 2,500 กว่าปี สิ่งนี้ไม่น่าจะเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าตรัสเพื่อให้
ภิกษุณีถือคุรุธรรม พระพุทธองค์ผู้มีพระมหากรุณาทำไมถึงกล่าวคำไม่สุภาพเปรียบ
เทียบสตรีว่า “เปรียบเหมือนหนอนขยอกที่ลงในนาข้าวสาธิตที่สมบูรณ์ นาข้าวสาธิตนั้น
ย่อมไม่ตั้งอยู่ได้นาน อีกประการหนึ่ง เปรียบเหมือนเปลี้ยที่ลงในไร่อ้อยที่สมบูรณ์”

หรือมีนักวิชาการบางท่านอ้างพุทธพจน์ที่ว่า “บุรุษกันคันสระใหญ่ไว้ก่อน เพื่อ
ไม่ให้น้ำไหลออก แม้ฉันใด เราบัญญัติคุรุธรรม 8 ประการ ไม่ให้ภิกษุณีก้าวล่วง
ตลอดชีวิตเสียก่อน ฉันนั้นเหมือนกัน” คำกล่าวข้างต้นแสดงว่าคุรุธรรมต้องมีก่อนมี
ภิกษุณี เหมือนการกันคันสระป้องกันน้ำไม่ให้ไหลออก เพราะฉะนั้นคุรุธรรมจะมาภายหลัง
ไม่ได้ ต้องมาก่อนที่จะมีภิกษุณี

ยังมีข้อสงสัยมากมายที่เกี่ยวข้องกับคุรุธรรมที่นักเรียกร้องสิทธิสตรีได้ตั้งไว้
เพื่อรอกการพิสูจน์ความเป็นพุทธบัญญัติของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ซึ่งผู้เขียนจักได้นำ
เสนอในโอกาสต่อไป

หมวด 2

ปรัชญาแนวคิด และการปฏิบัติธรรม
ในพระพุทธศาสนา



พระอรหันต์ปัญญาวิมุต ต้องอาศัยฌานสมาบัติ ในการบรรลุธรรมหรือไม่¹



พระมหาพงศ์คักดิ์ จานิโย

บทคัดย่อ

ในบทความนี้ ผู้เขียนได้ยกประเด็นคำถามที่ว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฌานสมาบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่” โดยมีวัตถุประสงค์ในการวิจัยเพื่อให้ทราบถึง หลักคำสอนในเรื่องความสัมพันธ์ของพระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” และ “ฌานสมาบัติ” ในคัมภีร์ “ยุคตัน” โดยอาศัยหลักฐานคัมภีร์พระสูตรต้นตปิฎกบาลี ผลจากการวิจัยได้คำตอบอย่างชัดเจนว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฌานสมาบัติในการบรรลุธรรม” หากแต่สมาบัตินี้อยู่ในระดับของรูปฌานเท่านั้น ไม่ถึงในระดับของอรูปฌาน สำหรับสมาบัติระดับของอรูปฌานนั้น เป็นสมาบัติที่จำเป็นสำหรับพระอรหันต์อุกโกฏวิมุต

คำสำคัญ: อุกโกฏวิมุต, ปัญญาวิมุต, เจโตวิมุตติ, ปัญญาวิมุตติ, ฌานสมาบัติ

¹ บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัย “Egedatsusha-wa-shizen-o-hitsuyō-to-shinai-no-ka 慧解脱者は四禅を必要としないのか (พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฌานหรือไม่)” (ต่อหน้าถัดไป)

Abstract:

Does One Called *Paññāvimutta* Need *Jhāna*?

by Phramaha Pongsak THANIYO

In this article, “Does one called *Paññāvimutta* need *Jhāna*?,” I have studied the relation between *paññāvimutta* and *jhāna* from the early Pāli Canon (*Nikāyas*) point of view, and I have reached to the following conclusions. This clarifies that *samādhi* was needed by *paññāvimutta*. However, *samādhi* mentioned here is only a stage of *jhāna* for the attainment of *cetovimutti*, not yet attaining the stage of *ārūpa* (*arūpa*). In short, one called *paññāvimutta* needs *jhāna*.

เชิงอรรถ 1 (ต่อ)

ไม่ต้องอาศัยฌาน 4 ในการบรรลุธรรมจริงหรือ)” ในงานประชุมสัมมนาวิชาการครั้งที่ 26 ของสมาคม Society for the Study of Pali and Buddhist Culture (*Pārigaku bukkyō bunka gakkai* パーリ学仏教文化学会) วันที่ 26 พฤษภาคม พ.ศ. 2555 ณ มหาวิทยาลัย Ryukoku ประเทศญี่ปุ่น โดยได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจาก สถาบันวิจัย Research Center for Buddhist Cultures in Asia (BARC) ประจำปี พ.ศ. 2555 (Phrapongsak 2012)

จุดเริ่มต้นของการแสวงหาคำตอบ

จากคำถามที่ว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุต² ต้องอาศัยฉานสมาบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่” นั้น เป็นคำถามที่เกิดขึ้นในขณะที่ผู้เขียนมีโอกาสพูดคุยสนทนาแลกเปลี่ยนทัศนะกับเพื่อนสหธรรมิกผู้ประพฤติปฏิบัติธรรม รวมถึงนักวิชาการทางพระพุทธศาสนา ซึ่งหลายท่านมีความเห็นว่า “ไม่มีความจำเป็นที่จะต้องอาศัยฉานสมาบัติ” เพราะในเมื่อเป็นพระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” ย่อมหมายเอาพระอรหันต์ผู้ที่บรรลุอรหัตผลด้วย “ปัญญาวิมุตติ”³ คือหลุดพ้นด้วยปัญญาอยู่แล้ว จึงไม่ต้องอาศัย “ฉานสมาบัติ” อีก แต่หากจะกล่าวว่ามี ความจำเป็นที่จะต้องอาศัยสมาธินั้น คงเป็นเพียงสมาธิในระดับเท่าที่จำเป็น คือ เป็นเพียงสมาธิชั่วขณะที่เรียกว่า “ขณิกสมาธิ” ก็คงจะเพียงพอ...จากที่นำเสนอมาข้างต้น ในทัศนะของท่านผู้อ่าน มีความเห็นในเรื่องนี้อย่างไร⁴

² มาจากคำในภาษาบาลีว่า paññāvimutta ซึ่งอาจเขียนได้ว่า “ปัญญาวิมุตต์” แต่ในที่นี้ ผู้เขียนขอใช้ว่า “ปัญญาวิมุต” โดยอนุโลมตามคำในภาษาไทยที่ปรากฏอยู่ใน “พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2525” หน้า 757

³ มาจากคำในภาษาบาลีว่า paññāvimutti

⁴ สำหรับงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับเรื่อง “วิมุตติ” ที่หมายเอาสภาวะแห่งความหลุดพ้น และ “วิมุต” ที่หมายเอาบุคคลผู้หลุดพ้นจากกิเลสอาสวะในระดับต่าง ๆ ได้มีการนำเสนอผลงานมาตั้งแต่อดีต เช่น Funabashi (1952); De Silva (1978); Kumoi (1982); Watanabe (1982); Tamaki (1984) (1985); Hirakawa (1991); Fujita (1994) แต่เท่าที่ศึกษายังไม่พบงานวิจัยที่มุ่งเน้นเพื่อหาคำตอบในเรื่องความสัมพันธ์ของพระอรหันต์ปัญญาวิมุตกับฉานสมาบัติ “โดยที่ไม่มีการนำคัมภีร์ชั้นรองลงไปมาตีความ” ซึ่งมุ่งหมายเพื่อให้เข้าใจหลักคำสอนในคัมภีร์ “ยุคต้น”

ที่มาของปัญหา

เป็นที่ทราบกันเป็นอย่างดีแล้วว่า การสลัดตนให้พ้นจากกองทุกข์และกระทำพระนิพพานให้แจ้งจนกระทั่งบรรลอรหัตตผลเป็นพระอรหันต์นั้น เป็นเป้าหมายสูงสุดในพระพุทธศาสนา แต่ในความเหมือนกันในเรื่องของการหมดสิ้นอาสวกิเลสของพระอรหันต์นั้น กลับมีคุณสมบัติบางประการที่ต่างกันในกลุ่มของพระอรหันต์

ใน SN.8.1 *Pavāraṇā*⁵ พระผู้มีพระภาคเจ้าได้ตรัสถึงพระอรหันต์ไว้ 4 ประเภท ได้แก่ พระอรหันต์เทวิชชะ (tevijja) พระอรหันต์ฉฬภิญโญ (chalabhiñña) พระอรหันต์อุกโตภาควิมุต (ubhatobhāgavimutta) และพระอรหันต์ปัญญาวิมุต (paññāvimutta)⁶ เมื่อได้พิจารณาจาก “รูปศัพท์” และ “คำจำกัดความ” ในพระสุตตันตปิฎกแล้วพบว่า ในพระอรหันต์ทั้ง 4 ประเภทนี้ พระอรหันต์เทวิชชะและพระอรหันต์ฉฬภิญโญ คือ พระอรหันต์ผู้ถึงพร้อมด้วยวิชา 3 และพระอรหันต์ผู้ถึงพร้อมด้วยอภิญญา 6 แต่สำหรับพระอรหันต์อุกโตภาควิมุตและพระอรหันต์ปัญญาวิมุตนั้น เมื่อพิจารณาโดย “รูปศัพท์” แล้วคำว่า “อุกโตภาควิมุต” แปลว่า “ผู้หลุดพ้นโดยสองส่วน”⁷ ส่วน “ปัญญาวิมุต” แปลว่า “ผู้หลุดด้วยปัญญา”⁸ และนอกจากคำว่า “อุกโตภาควิมุต-ปัญญาวิมุต” ซึ่งหมายเอาตัวบุคคลแล้วนั้น ยังปรากฏคำว่า

⁵ SN I: 190²¹-192⁶

⁶ Imesam hi khvāhaṃ Sāriputta pañcannaṃ bhikkhusatānaṃ na kiñci garahāmi kāyikaṃ vā vācasikaṃ vā || imesam pi Sāriputta pañcannaṃ bhikkhusatānaṃ satthi bhikkhū tevijjā satthi bhikkhū chalabhiññā satthi bhikkhū ubhato bhāgavimuttā atha itare paññāvimuttā ti || (SN I: 191²⁰⁻²⁴)

ดูก่อนสารีบุตร เรา [ตถาคต] ไม่ติเตียนกรรมอะไร ๆ อันเป็นไปทางกายหรือทางวาจาของภิกษุ 500 รูปแม้เหล่านี้ ดูก่อนสารีบุตร บรรดาภิกษุ 500 รูปเหล่านี้ ภิกษุ 60 รูปเป็นเทวิชชะ ภิกษุ 60 รูปเป็นฉฬภิญโญ ภิกษุ 60 รูปเป็นอุกโตภาควิมุต ส่วนที่เหลือเป็นปัญญาวิมุต

⁷ PTSD: 154 ได้ให้ความหมายของคำว่า ubhatobhāgavimutta ไว้ว่า one who is emancipated in two ways. (ต่อหน้าถัดไป)

“เจโตวิมุตติ (cetovimutti) - ปัญญาวิมุตติ (paññāvimutti)” ที่หมายเอาสภาวะธรรมแห่งความหลุดพ้นอีกด้วย หากพิจารณาจากรูปศัพท์แล้ว “อุกโตภาควิมุต” อาจหมายเอาพระอรหันต์ผู้หลุดพ้นโดย 2 ส่วน กล่าวคือ “เจโตวิมุตติ” และ “ปัญญาวิมุตติ” สำหรับ “ปัญญาวิมุต” อาจหมายเอาพระอรหันต์ผู้หลุดพ้นด้วยปัญญา กล่าวคือ “ปัญญาวิมุตติ” เพียงอย่างเดียวก็เป็นได้ นี่คือผลที่เกิดขึ้นจากการพิจารณาโดย “รูปศัพท์” ที่ปรากฏ และนอกจากนี้ ยังมีการกล่าวขานกันในหมู่นักปฏิบัติธรรมว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุต” นี้ คือ “พระอรหันต์สุขวิปัสสกะ” หรือพระอรหันต์ที่ไม่ต้องอาศัย “ฌานสมาบัติ” ในการบรรลุธรรม โดยอ้างถึงพระสูตรที่กล่าวถึง ผลของ “สมณะ” นำไปสู่ “เจโตวิมุตติ” และ “วิปัสสนา” นำไปสู่ “ปัญญาวิมุตติ”⁹

แต่เมื่อสืบค้นให้ลึกลงไปกลับพบว่า “คำจำกัดความ” ที่ปรากฏอยู่ในพระสูตรต้นตอปัญหานี้ได้ให้ความหมายของ “อุกโตภาควิมุต-ปัญญาวิมุต” ที่แตกต่างกันออกไปในแต่ละแห่ง เราควรทำความเข้าใจในเรื่องนี้อย่างไร นอกจากนี้ยังมีข้อสังเกตที่น่าสนใจว่า หากพระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” เป็นผู้หลุดพ้นด้วยปัญญาเพียงอย่างเดียว เหตุใดบริบทที่กล่าวถึง “เจโตวิมุตติ-ปัญญาวิมุตติที่ปรากฏคู่กัน” จึงมีมาก แต่บริบทของ “ปัญญาวิมุตติที่ปรากฏโดยลำพัง” กลับแทบจะไม่ปรากฏเลย¹⁰

เชิงอรรถ 8 (ต่อ)

⁸ PTSD: 390 ได้ให้ความหมายของคำว่า paññāvimutta ไว้ว่า [one who is] freed by reason.

⁹ AN 2.3 Bāla-vagga 10 (AN I: 61⁴⁻¹⁴)

¹⁰ บริบทที่กล่าวถึง “เจโตวิมุตติ-ปัญญาวิมุตติ” (สภาวะความหลุดพ้น) ในคัมภีร์พระพุทธศาสนายุคต้นอย่างพระสูตรต้นตอปัญหานี้ สามารถแบ่งออกได้ 2 รูปแบบ คือ 1. “เจโตวิมุตติและปัญญาวิมุตติที่ปรากฏคู่กัน” เป็นบริบทที่พบมากที่สุด ซึ่งเป็นสำนวนที่มีรูปแบบคำเหมือนกัน หรือที่เรียกว่า “stock phrase” (ดูเชิงอรรถที่ 30, 31, 32) 2. “เจโตวิมุตติที่ปรากฏโดยลำพัง” เป็นบริบทที่มักจะมีวิเสสนะขยายอยู่หน้าคำว่า “เจโตวิมุตติ” เช่น อปฺปมาณา- (appamāṇā-) อากิณฺณญฺญา- (ākiṇṇaṇṇā-) สุญฺญตา- (ต่อหน้าถัดไป)

ซึ่งข้อสงสัยต่าง ๆ เหล่านี้เป็นสิ่งที่ต้องทำให้เกิดความกระจ่าง และเมื่อเกิดความกระจ่างแล้ว คำตอบของคำถามที่ว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฌานสมาบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่” ก็จะปรากฏชัดออกมาในที่สุด

รูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์

แต่ก่อนที่เราจะเข้าไปค้นหาคำตอบของคำถามดังกล่าว เรามาทำความรู้จักกับรูปแบบ “การวิจัยเชิงคัมภีร์” โดยสังเขปกันก่อน เพื่อให้ท่านผู้อ่านได้ทราบว่าผู้เขียนอาศัยหลักการและรูปแบบใดในงานวิจัยชิ้นนี้

การวิจัยเชิงคัมภีร์นั้น สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 รูปแบบใหญ่ ๆ คือ

1. การวิจัยในแนวดิ่ง (vertical) คือ การวิจัยคัมภีร์ตามลำดับชั้นของการกำเนิด โดยลำดับตั้งแต่ชั้นพระไตรปิฎก ชั้นอรรถกถา ชั้นฎีกา ชั้นอนุฎีกา กล่าวคือ เมื่อคัมภีร์ชั้นพระไตรปิฎกมีการกล่าวถึงสิ่งใดที่คนในยุคหลังทำความเข้าใจได้ยาก พระอรรถกถาจารย์จึงได้รจนาคัมภีร์ขึ้นมาเพื่ออธิบาย คัมภีร์เหล่านี้เรียกว่า “อรรถกถา” และโดยนัยเดียวกัน “ฎีกา” ทำหน้าที่อธิบายคัมภีร์ชั้นอรรถกถา “อนุฎีกา” ทำหน้าที่อธิบายคัมภีร์ชั้นฎีกา ซึ่งการวิจัยในแนวดิ่งนี้เป็นวิธีที่เรา

เชิงอรรถ 10 (ต่อ)

(suññatā-) อนิมิตตา- (animittā-) เป็นต้น ซึ่งเป็น “เจโตวิมุตติ” ที่ยังไม่บรรลุถึงจุดสูงสุด และเรียก “เจโตวิมุตติ” ที่บรรลุถึงจุดสูงสุดว่า “อกุปปา เจโตวิมุตติ” (akuppa cetovimutti) (SN IV: 295³²-297³²; MN I: 296²⁴-298²⁵ เป็นต้น) โดยบริบทของ “อกุปปา เจโตวิมุตติ” ที่พบมากที่สุด คือ สำนวนที่มีรูปแบบคำเหมือนกันที่กล่าวว่า *ñāṇaṇca pana me dassanam udapādi akuppā me cetovumutti ayam antimā jāti natthidāni punabbhavo ti*. “ญาณทัสนะเกิดขึ้นแก่เราว่า เจโตวิมุตติของเราไม่กำเริบ ชาตินี้เป็นชาติสุดท้าย บัดนี้ภพใหม่ย่อมไม่มี” (SN III: 29²⁹⁻³¹; SN IV: 9³⁰⁻³¹; SN V: 423⁹⁻¹¹; AN IV: 56¹⁵⁻¹⁷, 305³⁻⁵ เป็นต้น) สำหรับบริบท “ปัญญาวิมุตติที่ปรากฏโดยลำพัง” เท่าที่ได้ศึกษายังไม่พบ (Phrapongsak 2010: 14-17)

คุ้นเคยและพบเห็นได้มาก¹¹ และการวิจัยในแนวตั้งนี้ หากจะแบ่ง “ยุคของคัมภีร์” ยังสามารถแบ่งแยกย่อยลงไปได้อีกรวมทั้งหมด 6 ยุค¹² โดยมีลำดับดังต่อไปนี้

1. ยุคต้น ได้แก่ พระสูตรตันตปิฎก¹³ และพระวินัยปิฎก¹⁴
2. ยุครอยต่อระหว่างยุคต้นกับยุคอภิธรรม ได้แก่ ปฏิสัมภิทามรรค (Paṭisambhidāmagga) และนิทเทส (Niddesa)
3. ยุคอภิธรรม ได้แก่ พระอภิธรรมปิฎก
4. ยุครอยต่อระหว่างยุคอภิธรรมกับยุคอรรถกถา ได้แก่ เปฏโกปเทส (Peṭakopadesa) เนตติปกรณ์ (Nettipakaraṇa) มิลินทปัญหา (Milindapañha)
5. ยุคอรรถกถา ได้แก่ คัมภีร์อรรถกถา วิสุทธิมรรค (Visuddhimagga)¹⁵ และ
6. ยุคฎีกา ได้แก่ คัมภีร์ฎีกา อนุฎีกา และปกรณ์วิเสส

¹¹ ดูตัวอย่างของคัมภีร์ในระดับต่าง ๆ ได้จากบทนำพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

¹² Mizuno (1964: 17-40)

¹³ โดยหมายเอาพระสูตรตันตปิฎก 4 นิกาย กล่าวคือ ทีฆนิกาย (Dīghanikāya) มัชฌิมนิกาย (Majjhimanikāya) สังยุตตนิกาย (Saṃyuttanikāya) อังคุตตรนิกาย (Aṅguttaranikāya) และบางคัมภีร์ในขุททกนิกาย (Khuddakanikāya) เช่น สุตตนิบาต (Suttanipāta) ธรรมบท (Dhammapada) ชาดก (Jātaka) เถรคาถา (Theragāthā) เถรีคาถา (Therīgāthā) เป็นต้น ซึ่ง Thanavuddho (2003: 72-178) ได้ให้ทัศนะเกี่ยวกับคัมภีร์ยุคต้นไว้ว่าเนื้อหาส่วนใหญ่ในพระวินัยปิฎกและพระสูตรตันตปิฎก ล้วนเกิดขึ้นตั้งแต่เมื่อคราวสังคายนาครั้งแรก ยกเว้นเพียงคัมภีร์บางส่วนเท่านั้น ซึ่งได้แก่คัมภีร์ปริวารของพระวินัยปิฎก คัมภีร์บางเล่มในขุททกนิกาย

¹⁴ เว้นคัมภีร์ปริวาร (Parivāra)

¹⁵ พระพุทธโฆสะได้รจนาคัมภีร์วิสุทธิมรรคขึ้นมา โดยอาศัยคัมภีร์อรรถกถาชั้นเก่าที่บันทึกด้วยภาษาสิงหล รวมถึงคัมภีร์วิมุตติมรรค (Vimuttimaggā) ในสมัยนั้น เมื่อผลงานเป็นที่ยอมรับของคณะสงฆ์ศรีลังกาฝ่ายมหาวีหารแล้ว จากนั้นท่านจึงได้รับมอบหมายให้แปลและเรียบเรียงคัมภีร์อรรถกถาจากภาษาสิงหลเป็นภาษาบาลี (Mori 1984: 92-104; Baba 2008: 14-15) ดังนั้น นักวิชาการจึงได้จัดคัมภีร์วิสุทธิมรรคไว้ในชั้นอรรถกถา

2. การวิจัยในแนวนอน (horizontal) คือ การวิจัยคัมภีร์โดยยึดถือเอาคัมภีร์ในระดับชั้นเดียวกัน กล่าวคือ เมื่อสิ่งที่เราต้องการศึกษานั้นเกิดความไม่ชัดเจนในที่แห่งหนึ่ง เราอาศัยบริบทแวดล้อมในการศึกษาเทียบเคียงกับคัมภีร์ชั้นเดียวกัน แทนที่จะหาคำตอบจากคัมภีร์ชั้นที่รองลงไป ซึ่งการวิจัยในแนวนอนนี้ อาจกินความกว้างไปถึงการเทียบเคียงกันระหว่างนิกายด้วย กล่าวคือ หากทำการวิจัยในระดับคัมภีร์ชั้น “พระไตรปิฎก” โดยมุ่งเน้นไปที่คัมภีร์พระสูตรตันตปิฎก เราจะพบว่า มีคัมภีร์ในชั้นนี้อยู่ 2 ฝ่ายใหญ่ ๆ คือ คัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของเถรวาท และคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของนิกายอื่นที่นอกเหนือจากเถรวาท ซึ่งคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของเถรวาท ได้แก่ คัมภีร์ที่ถูกบันทึกด้วยภาษาบาลี ประกอบด้วย ทิมนิกาย มัชฌิมนิกาย สังยุตตนิกาย อังคุตตรนิกาย และขุททกนิกาย สำหรับคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของนิกายอื่นที่นอกเหนือจากเถรวาท ได้แก่ คัมภีร์ที่ถูกบันทึกด้วยภาษาสันสกฤต แต่ที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบันมีเพียงส่วนน้อย ส่วนฉบับที่ค่อนข้างจะสมบูรณ์นั้นเป็นฉบับที่ถูกแปลเป็นภาษาจีนโบราณ¹⁶ ประกอบด้วย ทิรมอาคม มัชฌมอาคม สังยุตตอาคม และเอโกตตรอาคม ซึ่งนักวิชาการมักเรียกคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของเถรวาทว่า “นิกาย” (Nikāya) และเรียกคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของนิกายอื่นที่นอกเหนือจากเถรวาทว่า “อาคม” (Āgama) เพราะเหตุแห่งคำลงท้ายคัมภีร์¹⁷ และโดยนัยเดียวกันคัมภีร์พระวินัยปิฎกก็มีการศึกษาเทียบเคียงกับของนิกายอื่นที่ไม่ใช่เถรวาท

¹⁶ เมื่อกล่าวมาถึงตรงนี้ท่านผู้อ่านพึงอย่าสับสนกับคำว่า “คัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของนิกายอื่นที่นอกเหนือจากเถรวาท” นั้น หมายถึงคัมภีร์ของฝ่าย “มหายาน” เพราะตามประวัติศาสตร์ พระพุทธศาสนาฝ่ายมหายานนั้นกำเนิดขึ้นราวพุทธศตวรรษที่ 6 (คริสต์ศตวรรษที่ 1) นั้นหมายความว่า คัมภีร์ของฝ่ายมหายานเกิดขึ้นหลังจากพุทธปรินิพพานกว่า 500-600 ปี ซึ่งเป็นไปไม่ได้ว่าจะเป็นคัมภีร์ที่เกิดขึ้นในยุคเดียวกับคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของเถรวาท ดังนั้นคำว่า “คัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของนิกายอื่นที่นอกเหนือจากเถรวาท” ในที่นี้จึงหมายถึงคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของฝ่ายหินยานนิกายอื่นในยุคที่มีการแบ่งนิกายออกเป็น 18-20 นิกายที่นอกเหนือจากเถรวาท ซึ่งเกิดในช่วงตั้งแต่ราว 100 ปีหลังพุทธกาลเป็นต้นมา

(ต่อหน้าถัดไป)

เช่นเดียวกัน ซึ่งคัมภีร์พระวินัยปิฎกของนิกายอื่นที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบันมีอยู่ถึง 5 ฉบับ¹⁸ รูปแบบการศึกษาคัมภีร์ในชั้นนี้จะนำไปสู่หลักคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคต้นได้¹⁹ นี้เรียกว่า การวิจัยในแนวระนาบ

การวิจัยทั้ง 2 รูปแบบนี้ ได้ให้ผลลัพธ์ที่ตอบโจทย์กันคนละด้าน กล่าวคือ การวิจัยในแนวตั้งให้ผลลัพธ์ในเชิง “วิวัฒนาการของหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา” และการวิจัยในแนวระนาบให้ผลลัพธ์ในเชิง “หลักคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคต้น ๆ” ซึ่งการวิจัยทั้ง 2 รูปแบบนี้ต่างมีความสำคัญ ขึ้นกับผู้วิจัยว่ามีวัตถุประสงค์ในการวิจัยเป็นไปในรูปแบบหรือทิศทางใด

¹⁷ ตารางเปรียบเทียบคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของเถรวาทและของนิกายอื่น ๆ

พระสูตรตันตปิฎกเถรวาท	พระสูตรตันตปิฎกนิกายอื่น ๆ
ทีฆนิกาย (<i>Dīghanikāya</i>)	ทีฆอาคม (<i>Dirgha-āgama</i>) 長阿含經
มัชฌิมนิกาย (<i>Majjhimanikāya</i>)	มัธยมอาคม (<i>Madhyama-āgama</i>) 中阿含經
สังยุตตนิกาย (<i>Samyuttanikāya</i>)	สังยุกตอาคม (<i>Samyukta-āgama</i>) 雜阿含經*
อังคุตตรนิกาย (<i>Aṅguttaranikāya</i>)	เอโกตตรอาคม (<i>Ekottara-āgama</i>) 增壹阿含經
ขุททกนิกาย (<i>Khuddakanikāya</i>)	

* สำหรับ “สังยุกตอาคม” นอกจาก 雜阿含經 ยังมีการแปลอีกสำนวนหนึ่ง คือ 別譯雜阿含經

¹⁸ ตารางเปรียบเทียบคัมภีร์พระวินัยปิฎกทั้ง 6 ฉบับ

นิกาย	พระวินัยปิฎก	จำนวนสิกขาบท
เถรวาท	<i>Theravāda Vinaya</i>	227 สิกขาบท
มหาสังฆิกะ	<i>Mahāsāṃghika Vinaya</i> (摩訶僧祇律)	218 สิกขาบท
สรวาสติวาท	<i>Sarvāstivāda Vinaya</i> (十誦律)	257 สิกขาบท
มทีศาสนิกะ	<i>Mahīśāsaka Vinaya</i> (五分律)	251 สิกขาบท
ธรรมคุปตะกะ	<i>Dharmaguptaka Vinaya</i> (四分律)	250 สิกขาบท
มูลสรวาสติวาท	<i>Mūlasarvāstivāda Vinaya</i> (根本說一切有部)	249 สิกขาบท

¹⁹ ในการวิจัยเชิงคัมภีร์เพื่อสืบค้นถึงหลักคำสอนพระพุทธศาสนาในยุคต้น นักวิชาการจะใช้วิธีการสืบค้นโดยการเปรียบเทียบคัมภีร์ทั้ง 2 ฝ่าย ดังที่ปรากฏในเชิงอรรถที่ 17 และ 18

สำหรับประเด็นของคำถามที่ว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฉานสมาบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่” นั้น ผู้เขียนมีวัตถุประสงค์ในการวิจัยเพื่อให้ทราบถึงหลักคำสอนในเรื่องความสัมพันธ์ของพระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” และ “ฉานสมาบัติ” โดยมีแนวทางในการวิจัย ดังนี้

1. เริ่มต้นที่คัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของเถรวาท (Nikāya) ซึ่งจากการศึกษาในจุดนี้จะทำให้ทราบถึงหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคต้น และหากจะกล่าวละเอียดลงไปคือ ทำให้เราได้ทราบถึงทัศนะในเรื่องดังกล่าวของเถรวาทยุคต้น นี่เป็น “การวิจัยในแนวระนาบ”

2. จากนั้นจะขยายขอบเขตการวิจัยออกไปถึงคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของนิกายอื่นที่นอกเหนือจากเถรวาท (Āgama) ทำให้ทราบถึงทัศนะในเรื่องดังกล่าวของนิกายอื่น ๆ ในยุค 18-20 นิกาย²⁰ และเมื่อนำมาศึกษาเปรียบเทียบกับผลวิจัยในข้อที่ 1 อาจทำให้เราได้ทราบถึงหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคต้น นี่เป็น “การวิจัยในแนวระนาบ” เช่นเดียวกัน

3. ศึกษาถึงคัมภีร์ชั้นรองลงไป กล่าวคือ คัมภีร์ตั้งแต่ยุครอยต่อระหว่างยุคต้นกับยุคอภิธรรม, ยุคอภิธรรมลงไปถึงยุคอรรถกถา แล้วนำมาศึกษาเปรียบเทียบกับผลวิจัยในข้อที่ 1 และข้อที่ 2 ที่ผ่านมา ซึ่งการศึกษาลักษณะนี้จะทำให้เราทราบถึงวิวัฒนาการของหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา นี่เป็น “การวิจัยในแนวตั้ง”

สำหรับบทความ “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฉานสมาบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่” นั้น ผู้เขียนขอเริ่มต้นที่หัวข้อที่ 1 คือ คัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของเถรวาท (Nikāya) ก่อน สำหรับหัวข้อที่ 2 และ 3 นั้น ผู้เขียนขอเสนอในโอกาสต่อไป ดังนั้นคัมภีร์ที่จะนำมาอ้างอิงหรือกล่าวถึงจะมีเพียงคัมภีร์ “ยุคต้น” หรือพระ

²⁰ ศึกษาเพิ่มเติมเกี่ยวกับฝ่ายหินยาน 18-20 นิกายได้ในบทความเรื่อง “เถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร” ของ ดร.บรรเจิด ชวลิตเรืองฤทธิ์ ในวารสารฉบับนี้

สูตรต้นตปิฎกบาลีเท่านั้น โดยไม่มีการนำคัมภีร์ชั้นรองลงไปมาอ้างอิงเพื่อค้นหาคำตอบ หากจะมีก็เป็นเพียงการกล่าวถึงเพื่อให้เห็นว่า สิ่งที่กำลังกล่าวอยู่นี้ไม่ปรากฏในคัมภีร์ “ยุคต้น” และสำหรับพระไตรปิฎกบาลีที่ใช้ในการอ้างอิง ผู้เขียนใช้ฉบับของสมาคม บาลีปกรณ์ (Pali Text Society: PTS) ที่บันทึกด้วยอักษรโรมัน

ความเหมือนและความแตกต่างของพระอรหันต์

“อุกโตภาควิมุต” และ “ปัญญาวิมุต”

ในพระสูตรต้นตปิฎก MN 70 *Kīṭāgiri-sutta*²¹ มีการกล่าวถึงพระอริยบุคคล 7 จำพวก²² ซึ่งในจำนวนนั้นมีพระอรหันต์อยู่ 2 ประเภท คือ พระอรหันต์ “อุกโตภาควิมุต” และ “ปัญญาวิมุต” โดยมีการอธิบายถึงลักษณะของอรหันต์ทั้ง 2 ประเภทไว้ใจความดังต่อไปนี้

Katamo ca bhikkhave puggalo ubhatobhāgavimutto: Idha bhikkhave ekacco puggalo ye te santā vimokhā atikkamma rūpe āruppā te kāyena phassitvā viharati, paññāya c’ assa disvā āsavā parikkhīṇā honti.

²¹ MN I: 473⁷-481¹¹

²² ในคัมภีร์พระสูตรต้นตปิฎกมีการกล่าวถึงพระอริยบุคคลไว้ใน 2 ลักษณะ คือ “อริยบุคคล 7 จำพวก” ได้แก่ 1. อุกโตภาควิมุต 2. ปัญญาวิมุต 3. กายสักขี 4. ทิฏฐุปัตตะ 5. สัทธาวิมุต 6. รัจฉานุสสารี 7. สัทธานุสสารี (DN III: 105²⁵⁻³⁰, 253²⁷-254²; MN I: 439²⁵-440² เป็นต้น) และ “อริยบุคคล 8 จำพวก” ได้แก่ 1. โสดาบัน 2. ผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งซึ่งโสดาปัตติผล 3. สกทาคามี 4. ผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งซึ่งสกทาคามีผล 5. อนาคามี 6. ผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งซึ่งอนาคามีผล 7. อรหันต์ 8. ผู้ปฏิบัติเพื่อทำให้แจ้งซึ่งอรหัตผล (DN III: 255³⁻⁶ เป็นต้น)

Katamo ca bhikkhave puggalo paññāvimutto: Idha bhikkhave ekacco puggalo ye te santā vimokhā atikkamma rūpe āruppā te na kāyena phassitvā viharati, paññāya c’ assa disvā āsavā parikkhīṇā honti. (MN I: 477²⁵⁻³⁶)

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลผู้เป็นอุภโตภาควิมุต เป็นอย่างไร ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลบางคนใน[โลก]นี้ ได้สัมผัสสันตวิโมกข์ อันก้าวล่วงรูป[ฌาน] สู่รูป[ฌาน]ทั้งหลายด้วยกายอยู่ และอาสวะทั้งหลายของผู้นั้นสิ้นไป เพราะเห็นด้วยปัญญา

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลผู้เป็นปัญญาวิมุต เป็นอย่างไร ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลบางคนใน[โลก]นี้ ไม่ได้สัมผัสสันตวิโมกข์ อันก้าวล่วงรูป[ฌาน] สู่รูป[ฌาน]ทั้งหลายด้วยกายอยู่ และอาสวะทั้งหลายของผู้นั้นสิ้นไป เพราะเห็นด้วยปัญญา

ใจความในพระสูตรนี้กล่าวถึงความเหมือนกันของ “อุภโตภาควิมุต” และ “ปัญญาวิมุต” ตรงที่ “อาสวะทั้งหลายของผู้นั้นสิ้นไปเพราะเห็นด้วยปัญญา” กล่าวคือ เป็นพระอรหันต์ผู้หมดกิเลสทั้งคู่ สำหรับส่วนที่มีความแตกต่างกันคือ พระอรหันต์ “อุภโตภาควิมุต” นั้น “ได้สัมผัสสันตวิโมกข์ อันก้าวล่วงรูปฌานสู่รูปฌานทั้งหลาย” แต่พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” ไม่ได้คุณสมบัติข้อนี้ ดังนั้นสำหรับพระอรหันต์ “อุภโตภาควิมุต” เป็นผู้ที่เข้าถึงสมาบัติชั้น “อรุปฌาน”²³ อย่างไม่ต้องสงสัย และเช่นกันพระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” เป็นผู้ที่ไม่ได้เข้าถึง “อรุปฌาน” อย่างแน่นอน แต่ทว่าจากข้อความในพระสูตรข้างต้น อาจตีความได้ถึง 2 รูปแบบ คือ 1. พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” ไม่ได้เข้าถึง “รูปฌาน” ในระดับใดเลย หรือ 2. แม้ไม่ได้เข้าถึงในระดับ

²³ บางแห่งใช้ว่า āruppa (MN I: 477³⁵ เป็นต้น) บางแห่งใช้ว่า arūpa (DN III: 224¹⁰, 240²² เป็นต้น)

“อรุปรมาณ” แต่ได้เข้าถึง “รูปมาณ”

	รูปมาณ	อรุปรมาณ
พระอรหันต์ “อุกโกตภาควิมุต”	○	○
พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต”	?	X

นอกจากพระสูตรดังกล่าวแล้ว DN 15 *Mahāniddāna-suttanta*²⁴ ยังได้กล่าวถึงความแตกต่างของพระอรหันต์ “อุกโกตภาควิมุต” และ “ปัญญาวิมุต” ไว้ดังนี้

Yato kho Ānanda bhikkhu imāsañ ca sattannaṃ viññāṇaṭṭhitināṃ imesañ ca dvinnaṃ āyatanānaṃ samudayañ ca atthaṅgamañ ca assādañ ca ādīnavañ ca nissaraṇaṃ ca yathābhūtaṃ veditvā anupādā vimutto hoti, ayaṃ vuccati Ānanda bhikkhu paññā-vimutto.

Yato kho Ānanda bhikkhu ime attha vimokhe anulomam pi samāpajjati, paṭilomam pi samāpajjati, anuloma-paṭilomam pi samāpajjati, yatth’ icchakaṃ yad icchakaṃ yāvad icchakaṃ samāpajjati pi vuṭṭhāti pi, āsavānañ ca khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññā-vimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayamañ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati, ayaṃ vuccati Ānanda bhikkhu ubhato-bhāga-vimutto, imāya ca Ānanda ubhato-bhāga-vimuttiyā aññā ubhato-bhāga-vimutti uttaritarā vā paṇītatarā vā n’ atthīti. (DN II: 70²³-71²⁷)

ดูก่อนอานนทฺ ภิกษุผู้รู้ถึงความเกิด ความดับ คุณ โทษ และอุปายสลัดออกจากวิญญาณฐิติ 7 และอายตนะ 2 นี้ตามความเป็นจริง ย่อมหลุดพ้น เพราะไม่ถือมั่น ดูก่อนอานนทฺ ภิกษุนี้เราเรียกว่า ผู้เป็นปัญญาวิมุต

²⁴

DN II: 55¹-71³⁰

ดูก่อนอานนท์ ภิกษุผู้เข้าวิโมกข์ 8 ประการนี้ โดยอนุโลมบ้าง โดยปฏิโลมบ้าง ทั้งโดยอนุโลมและปฏิโลมบ้าง เข้าหรือออกได้ตามโอกาสที่ต้องการตามชนิดสมบัติที่ต้องการ และตามระยะเวลาที่ต้องการ ทำให้แจ้งเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ อันไม่มีอาสวะเพราะอาสวะสิ้นไป ด้วยปัญญาอันยิ่งเองเข้าถึงอยู่ในปัจจุบัน ดูก่อนอานนท์ ภิกษุนี้เราเรียกว่า ผู้เป็นอุกโตภาควิมุต ดูก่อนอานนท์ อุกโตภาควิมุตตเป็นอย่างอื่นที่ดีกว่าหรือประณีตกว่าอุกโตภาควิมุตตนี้ไม่มี

ในที่นี้ พระอรหันต์ “อุกโตภาควิมุต” เป็นผู้เข้าถึง “วิโมกข์ 8” และทำให้แจ้ง “เจโตวิมุตติ-ปัญญาวิมุตติ” ซึ่งเนื้อหาของ “วิโมกข์ 8” ทั้งในพระสูตรนี้และพระสูตรอื่น ๆ นั่นคือ “สมบัติในขั้นรูปฌานและอรุพฌาน” รวมถึง “สัญญาเวทยนิโรธ-สมบัติ” นั้นเอง²⁵ และ “อุกโตภาควิมุต” ในพระสูตรนี้ ยังหมายถึงผู้ที่ถึงพร้อมด้วย “เจโตวิมุตติ” และ “ปัญญาวิมุตติ” อีกด้วย แต่สำหรับพระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” นั้น

²⁵ วิโมกข์ 8 (attha vimokhā) ได้แก่ 1. ผู้มีรูป มองเห็นรูปทั้งหลาย (rūpī rūpāni passati) 2. ผู้มีอรุพสัญญาภายใน มองเห็นรูปทั้งหลายภายนอก (ajjhataṃ arūpa-saṅgī eko bahiddhā rūpāni passati) 3. ผู้น้อมใจดังไปว่า “งาม” (“subhan” t’ eva adhimutto hoti) 4. ผู้ล่วงเสียซึ่งรูปสัญญาโดยประการทั้งปวง ผู้ดับปฏิสมสัญญา ผู้ไม่ใส่ใจงานตตสัญญา เข้าถึงอากาศนัญญายตนะ โดยมนสิการว่า “อากาศหาที่สุดมิได้” (sabbaso rūpa-saṅgīānaṃ samatikkamā, paṭigha-saṅgīānaṃ atthagamā, nānatta-saṅgīānaṃ amanasikārā “ananto ākāso” ti ākāśānañcāyatanam upasampajja viharati) 5. ผู้ล่วงเสียซึ่งอากาศนัญญายตนะโดยประการทั้งปวง เข้าถึงวิญญาณัญญายตนะ โดยมนสิการว่า “วิญญาณหาที่สุดมิได้” (sabbaso ākāśānañcāyatanam samatikkamma “anantaṃ viññāṇān” ti viññāṇañcāyatanam upasampajja viharati) 6. ผู้ล่วงเสียซึ่งวิญญาณัญญายตนะโดยประการทั้งปวง เข้าถึงอากิญจัญญายตนะ โดยมนสิการว่า “ไม่มีอะไรเลย” (sabbaso viññāṇañcāyatanam samatikkamma “n’ atthi kiñcīti” ākiñcaññāyatanam upasampajja viharati) 7. ผู้ล่วงเสียซึ่งอากิญจัญญายตนะโดยประการทั้งปวง เข้าถึงเนวสัญญานาสัญญายตนะอยู่ (sabbaso ākiñcaññāyatanam samatikkamma nevasaṅgī-nāsaṅgīāyatanam (ต่อหน้าถัดไป)

ในพระสูตรนี้กล่าวว่า เป็นผู้ที่ “รู้ถึงความเกิด ความดับ คุณ โทษ และอุบายสลัดออก จากวิญญาณฐิติ 7²⁶ และอายตนะ 2²⁷ นี้ตามความเป็นจริง” แต่ไม่ได้เอ่ยถึงว่า “เป็นผู้ที่ได้เจโตวิมุตติและ/ หรือปัญญาวิมุตติหรือไม่”

เชิงอรรถ 25 (ต่อ)

upasampajja viharati) 8. ผู้ล่วงเสียซึ่งเนวสัณญานาสัณญายตนะโดยประการทั้งปวง เข้าถึงสัณญาเวทียตนิโรธอยู่ (sabbaso nevasaññā-nāsaññāyatanam samatikkamma saññā-vedayita-nirodham upasampajja viharati) (DN II: 70²⁸-71¹⁷, 111³³-112²⁰; DN III: 261³⁴-262¹⁵; AN IV: 306¹¹⁻³¹ เป็นต้น)

²⁶ วิญญาณฐิติ 7 (satta viññāṇatthitiyo) ได้แก่ 1. สัตว์ทั้งหลาย ผู้มีกายต่างกัน มี สัณญาต่างกัน กล่าวคือ มนุษย์ เทพบางเหล่า วินิปาติกะบางเหล่า (santā sattā nānatta-kāyā nānatta-saññino, seyyathā pi manussā ekacce ca devā ekacce ca vinipātikā) 2. สัตว์ทั้งหลาย ผู้มีกายต่างกัน แต่มีสัณญาอย่างเดียวกัน กล่าวคือ เหล่าเทพจำพวกพรหม ผู้เกิดในภูมิของปฐมฌาน (santā sattā nānatta-kāyā ekatta-saññino, seyyathā pi devā brahma-kāyikā pathamābhiniḍḍatā) 3. สัตว์ทั้งหลาย ผู้มีกายอย่างเดียวกัน แต่มีสัณญาต่างกัน กล่าวคือ เหล่าเทพชั้นอาภัสสระ (santā sattā ekatta-kāyā nānatta-saññino, seyyathā pi devā ābhassarā) 4. สัตว์ทั้งหลาย ผู้มีกายอย่างเดียวกัน มีสัณญาอย่างเดียวกัน เช่น เหล่าเทพชั้นสุภกิณห์ (santā sattā ekatta-kāyā ekatta-saññino, seyyathā pi devā subhakiṇhā) 5. สัตว์ทั้งหลาย ผู้ล่วงเสียซึ่งรูปสัณญาโดยประการทั้งปวง ผู้ดับปฐักสัณญา ผู้ไม่ใส่ใจ นานัตตสัณญา เข้าถึงอากาศานัญจายตนะ โดยมนสิการว่า “อากาศหาที่สุดมิได้” (santā sattā sabbaso rūpa-saññānaṃ samatikkamā, paṭigha-saññānaṃ atthagamā, nānatta-saññānaṃ amanasikārā, “anato ākāso ti” ākāsaññāyatanūpagā) 6. สัตว์ทั้งหลาย ผู้ล่วงเสียซึ่งอากาศานัญจายตนะโดยประการทั้งปวง เข้าถึงวิญญาณัญจายตนะ โดยมนสิการว่า “วิญญาณหาที่สุดมิได้” (santā sattā sabbaso ākāsaññāyatanam samatikkamma “anantaṃ viññāṇaṃ ti” viññāṇaññāyatanūpagā) 7. สัตว์ทั้งหลาย ผู้ล่วงเสียซึ่งวิญญาณัญจายตนะโดยประการทั้งปวง เข้าถึงอากิญจัญญายตนะ โดยมนสิการว่า “ไม่มีอะไรเลย” (santā sattā sabbaso viññāṇaññāyatanam samatikkamma “n’ atthi kiñcīti” ākiñcaññāyatanūpagā) (DN II: 68²⁵-69²⁰; DN III: 253⁹⁻²⁶; AN IV: 39¹⁶-40²⁰ เป็นต้น)

²⁷ อายตนะ 2 (dve āyatanāni) ได้แก่ 1. อายตนะของสัตว์ผู้ไม่มีสัณญา (asaññāsattāyatanam) 2. อายตนะของสัตว์ผู้ที่มีสัณญาก็มิใช่ ไม่มีสัณญาก็มิใช่ (nevasaññā-nāsaññāyatanam) (DN II: 69²¹⁻²² เป็นต้น)

ใน SN 12.70 *Susīmo*²⁸ ท่านสุสิมะได้ถามปัญหาในเรื่องของการเข้าถึง “อภิญญา 5” และ “สันตวิโมกข์” กับพระภิกษุผู้ซึ่งประกาศตนว่าเป็นอรหันต์ แต่พระภิกษุเหล่านั้นได้ปฏิเสธการได้คุณวิเศษทั้งหลายเหล่านั้น พร้อมทั้งกล่าวว่า “ดูก่อนสุสิมะผู้อาวุโส พวกเราเป็นปัญญาวิมุต” (*paññāvimuttā kho mayam āvuso susīmo*) จากคำตอบที่ได้มานี้ ทำให้ท่านสุสิมะเกิดความกังขาในการบรรลुरुทธของพระภิกษุทั้งหลายเหล่านั้น จึงได้นำความกังขานี้ไปกราบทูลต่อพระผู้มีพระภาคเจ้า ซึ่งพระพุทธองค์ได้ทรงกล่าวรับรองอรรถผลของพระภิกษุทั้งหลายเหล่านั้น

จากสิ่งที่ปรากฏในข้างต้นทำให้เราเห็นว่า

1. พระอรหันต์ “อุกโตภาควิมุต” เป็นผู้เข้าถึง “สันตวิโมกข์” และ “วิโมกข์ 8” ซึ่ง “สันตวิโมกข์” เป็นระดับของสมัตติที่ก้าวล่วงรูปฌานเข้าถึง “อรูปฌาน” สำหรับ “วิโมกข์ 8” เป็นระดับของสมัตติที่มีขีดขั้นสูงสุดที่ “สัญญาเวทยิตนิโรธสมัตติ” ซึ่งก้าวล่วง “รูปฌาน” และ “อรูปฌาน” และเมื่อกล่าวถึงสภาวะความหลุดพ้น พระอรหันต์ “อุกโตภาควิมุต” เป็นผู้ถึงพร้อมทั้ง “เจโตวิมุตติ” และ “ปัญญาวิมุตติ” ครบถ้วนทั้ง 2 ประการ

2. ส่วนพระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” เป็นผู้ที่ไม่ได้เข้าถึงทั้ง “สันตวิโมกข์” และ “วิโมกข์ 8” รวมถึง “อภิญญา 5” แต่ทว่าตรงนี้มีจุดที่ต้องระมัดระวังเป็นพิเศษ คือ “สันตวิโมกข์” และ “วิโมกข์ 8” หมายถึงสมัตติในขั้น “อรูปฌาน” ซึ่งอาจนับรวมถึง “สัญญาเวทยิตนิโรธสมัตติ” นั้นหมายความว่าอาจตีความได้ถึง 2 รูปแบบ คือ 1. ไม่ได้เข้าถึงโดยประการทั้งปวง คือ ไม่ได้ทั้ง “รูปฌาน” ด้วย 2. แม้จะไม่ได้เข้าถึงในระดับ “อรูปฌาน” แต่ได้เข้าถึง “รูปฌาน” ตรงนี้ยังเป็นสิ่งที่ยังไม่ชัดเจน และเมื่อกล่าวถึงสภาวะความหลุดพ้น พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” เป็นผู้ถึงพร้อมด้วย “เจโตวิมุตติ” และ/ หรือ “ปัญญาวิมุตติ” หรือไม่นั้น ก็ยังไม่ได้มีการกล่าวอย่างชัดเจน แต่หากจะกล่าวว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตเป็นผู้ที่ไม่ถึงพร้อมด้วย

²⁸

SN II: 119¹⁶-128²⁶

ปัญญาวิมุตติ” เสียแล้ว ดูจะกระไรอยู่ แต่มีประเด็นที่ต้องให้ความสนใจเป็นพิเศษ คือ ได้เข้าถึง “เจโตวิมุตติ” หรือไม่ เพราะเนื่องด้วยใจความใน AN 2.3 *Bāla-vagga* 10 ที่ว่า

Dve ’me bhikkhave dhammā vijjābhāgiyā.

Katame dve?

Samatho ca vipassanā ca. Samatho ca bhikkhave bhāvito kam attham anubhoti? Cittaṃ bhāvīyati. Cittaṃ bhāvitaṃ kam attham anubhoti? Yo rāgo so pahīyati.

Vipassanā bhikkhave bhāvitā kam attham anubhoti? Paññā bhāvīyati. Paññā bhāvitā kam attham anubhoti? Yā avijjā sā pahīyati: rāgupakkiliṭṭhaṃ vā bhikkhave cittaṃ na vimuccati avijjupakkiliṭṭhā vā paññā na bhāvīyati. Imā kho bhikkhave rāgavirāgā cetovimutti avijjāvirāgā paññāvimuttī ti. (AN I: 61⁴⁻¹⁴)

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ธรรม 2 ประการนี้เป็นไปในฝ่ายวิชา

[ธรรม] 2 ประการ มีอะไรบ้าง

สมถะและวิปัสสนา ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย สมถะ [อัมมกคฺค] เจริญแล้ว ย่อมให้สำเร็จประโยชน์อะไร? ย่อมให้จิตเจริญ จิตที่เจริญแล้วย่อมให้สำเร็จประโยชน์อะไร? ย่อมละราคะได้

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย วิปัสสนา [อัมมกคฺค] เจริญแล้วย่อมให้สำเร็จประโยชน์อะไร? ย่อมให้ปัญญาเจริญ ปัญญาที่เจริญแล้วย่อมให้สำเร็จประโยชน์อะไร? ย่อมละอวิชชาได้ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย จิตที่เศร้าหมองด้วยราคะ ย่อมไม่หลุดพ้น ปัญญาที่เศร้าหมองด้วยอวิชชา ย่อมไม่เจริญ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เพราะล้ารอกราคะจึงมีเจโตวิมุตติ เพราะล้ารอกอวิชชา จึงมีปัญญาวิมุตติ

กล่าวคือ “สมณะ”²⁹ เป็นเครื่องยัง “เจโตวิมุตติ” ให้บังเกิดขึ้น และ “วิปัสสนา” เป็นเครื่องยัง “ปัญญาวิมุตติ” ให้บังเกิดขึ้น หากเราสามารถพิสูจน์ได้ว่า “พระอรหันต์ ปัญญาวิมุตเป็นผู้ที่ถึงพร้อมด้วยเจโตวิมุตติด้วยหรือไม่” แล้ว ในประเด็นนี้จะนำไปสู่คำตอบของคำถามที่ว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฉานสมบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่”

	รูปฉาน	อรุณฉาน	เจโตวิมุตติ	ปัญญาวิมุตติ
พระอรหันต์ “อุกโกฏกาคิณุต”	○	○	○	○
พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต”	?	X	?	○

²⁹ คำว่า “สมณะ” นี้ในคัมภีร์ “ยุคตัน” ไม่ได้ให้ความหมายหรือคำจำกัดความเอาไว้แต่อย่างใด ทว่าคำว่า “สมณะ” นี้ เริ่มถูกให้ความหมายหรือคำจำกัดความใน “ยุครอยต่อระหว่าง ยุคตันกับยุคอภิธรรม” ที่ปรากฏในคัมภีร์ปฏิสัมภิทามรรคว่า “ความตั้งมั่น” (ekaggatā; Paṭis I: 97³³-98⁵; Paṭis II: 172⁴⁻¹⁰, 176³⁰⁻³¹) “ความไม่ซัดส่าย” (avikkhepa; Paṭis I: 16⁴, 21³¹⁻³², 74²⁷⁻²⁸; Paṭis II: 85⁷, 90³², 119¹⁴, 143¹²⁻¹³, 161²⁴⁻²⁶) และ “ยุคอภิธรรม” ที่ปรากฏในพระอภิธรรมปิฎกธัมมสังคณีว่า “สัมมาสมาธิ” (sammāsamādhi: Dhs 1355) (Phrapongsak 2009: 52) แต่ถึงกระนั้นก็ไม่ได้หมายความว่า เราไม่อาจที่จะทราบความหมายหรือคำจำกัดความของ “สมณะ” เพราะเมื่อสืบค้นจากบริบทแล้วทำให้ทราบว่า “สมณะ” นี้คือ “อริจิตตสิกขา” (adhicittasikkhā) (Mori 1995: 644) และเมื่อกล่าวถึง “อริจิตตสิกขา” นี้ ได้มีการอธิบายถึง “ฉาน 4” ด้วยใจความใน AN 3.9 *Samāṇa-vagga* 88 ที่ว่า

Katamā ca bhikkhave adhicittasikkhā?

Idha bhikkhave bhikkhu vivicc’ eva kāmehi ...pe... catutthajhānaṃ* upasampajja viharati. Ayaṃ vuccati bhikkhave adhicittasikkhā. (AN I: 235²¹⁻²⁴)

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย อริจิตตสิกขา เป็นอย่างไร?

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ภิกษุใน [พระธรรมวินัย] นี้สัจจจากามทั้งหลาย ฯลฯ บรรลุจตุตถฉาน ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย นี้เรียกว่า อริจิตตสิกขา (* แก่ไขจาก catuttha- เป็น catuttha-)

ความสัมพันธ์ของ “อุกโตภาควิมุต-ปัญญาวิมุต” กับ “เจโตวิมุตติ-ปัญญาวิมุตติ”

ในบริบทที่ “เจโตวิมุตติ” มาคู่กับ “ปัญญาวิมุตติ” เป็นบริบทที่ปรากฏมากที่สุด ซึ่งเป็นสำนวนที่มีรูปแบบคำเหมือนกัน หรือที่เรียกว่า “stock phrase” มีใจความดังต่อไปนี้

āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe
va dhamme sayama abhiññāya sacchikatvā upasampajja viharati.³⁰

ทำให้แจ้งเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ อันไม่มีอาสวะ เพราะอาสวะสิ้นไป
ด้วยปัญญาอันยิ่งเองเข้าถึงอยู่ในปัจจุบัน

สำนวนนี้มักจะปรากฏอยู่ใน “อัสวัชยญาณ” ซึ่งเป็นญาณสุดท้ายของ
“วิชา 3”³¹ และ “อภิญญา 6”³² สำหรับในขั้นตอนของ “อัสวัชยญาณ” นี้มีอีก
สำนวนหนึ่งที่ปรากฏอยู่ และเพื่อให้ทราบถึงรายละเอียดของ “เจโตวิมุตติ-ปัญญาวิมุตติ” เราจะมาดูในสำนวนที่ปรากฏอยู่นั้น

³⁰ DN I: 156²⁴⁻²⁶, 167²⁰⁻²²; DN II: 92¹²⁻¹⁴, 251²⁶-252¹; DN III: 78²⁴⁻²⁶, 102¹⁵⁻¹⁷, 108¹⁶⁻¹⁸; MN I: 35³⁶-36¹, 74¹⁻³; MN II: 22²⁻⁴; SN II: 214¹⁹⁻²¹, 222⁶⁻⁸; SN V: 203¹¹⁻¹³, 220¹⁷⁻¹⁹; AN I: 107¹²⁻¹⁴, 220¹⁵⁻¹⁷; AN II: 6¹⁻³, 146²⁻⁴; AN III: 131¹³⁻¹⁵, 301⁶⁻⁸; AN IV: 13⁴⁻⁶, 400⁹⁻¹¹; AN V: 10¹⁹⁻²¹, 340²⁴⁻²⁶ เป็นต้น

³¹ MN I: 71¹⁰⁻¹², 358²²⁻²⁴, 367¹⁹⁻²¹, 482³⁴⁻³⁶; SN V: 305²³-306²; AN IV: 141¹³⁻¹⁵, 291⁸⁻⁹; AN V: 36⁷⁻⁹, 69¹⁶⁻¹⁸, 341²⁵⁻²⁶ เป็นต้น

³² MN I: 35³⁶-36¹; MN II: 22²⁻⁴; SN II: 214¹⁹⁻²¹; AN I: 256²⁵⁻²⁷; AN III: 19¹⁸⁻²⁰, 426²⁴⁻²⁵; AN IV: 422⁴⁻⁵; AN V: 200²⁷⁻²⁹ เป็นต้น

So evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe
vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite ānejjappatte āsavānaṃ
khayaññāya cittaṃ abhininnāmesim. So: idaṃ dukkhan-ti
yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ
abbhaññāsim. ayaṃ dukkhanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim. ayaṃ
dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim; ime āsavā
ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ āsavasamudayo ti yathābhūtaṃ
abbhaññāsim, ayaṃ āsavanirodho ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim, ayaṃ
āsavanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ abbhaññāsim. Tassa me
evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccittha. bhavāsavā
pi cittaṃ vimuccittha. avijjāsavā pi cittaṃ vimuccittha, vimuttasmiṃ
vimuttam-iti ñāṇaṃ ahosi; khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ
karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāyāti abbhaññāsim. (MN I: 23¹¹⁻²⁵)³³

เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธิ์ผุดผ่อง ไม่มีกิเลสเพียงดั่งเนิน ปราศจากความ
เศร้าหมอง นุ่มนวล ควรแก่การใช้งาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหวอย่างนี้ เรา
[ตถาคต]นั้น น้อมจิตไปเพื่ออัสวักขยญาณ รู้ชัดตามความเป็นจริงว่า “นี้ทุกข์
นี้ทุกข์สมุทัย นี้ทุกข์นิโรธ นี้ทุกข์นิโรธคามินีปฏิปทา นี้อาสวะ นี้อาสวสมุทัย นี้อาสวนิโรธ
นี้อาสวนิโรธคามินีปฏิปทา” เมื่อเรารู้เห็นอย่างนี้ จิตย่อมหลุด
พ้นจากกามาสวะ ภวาสวะ และอวิชชาสวะ เมื่อจิตหลุดพ้นแล้วก็รู้ว่า “หลุดพ้น
แล้ว” รู้ชัดว่า “ชาติสิ้นแล้ว อยู่จบพรหมจรรย์แล้ว ทำกิจที่ควรทำเสร็จแล้ว
ไม่มีกิจอื่นเพื่อความเป็นอย่างนี้อีกต่อไป”

³³ นอกจากพระสูตรนี้ ยังมีปรากฏใน DN I: 83³³-84¹²; MN I: 183²³-184⁴, 249⁴⁻¹⁸, 279¹⁹⁻³², 348²¹⁻³⁴, 522²¹⁻³⁰; MN II: 38³¹-39⁷, 227¹⁻²; AN I: 165⁹⁻²⁰; AN II: 211¹⁰⁻²²; AN III: 93⁴⁻¹⁹, 100¹⁵⁻¹⁹; AN IV: 178²⁵-179⁸ เป็นต้น

จากข้อความดังกล่าว “เมื่อจิตเป็นสมาธิ บริสุทธิ์ผุดผ่อง ไม่มีกิเลสเพียงดังเนิน ปราศจากความเศร้าหมอง นุ่มนวล ควรแก่การใช้งาน ตั้งมั่น ไม่หวั่นไหว” เราสามารถแบ่งกระบวนการในการบรรลุธรรมต่อจากนี้ได้อีก 3 ขั้นตอน คือ

1. รู้ชัดตามความเป็นจริงว่า นี่ทุกข์ นี่ทุกข์สมุทัย นี่ทุกข์นิโรธ นี่ทุกข์นิโรธคามินีปฏิปทา น้อาสวะ น้อาสวสมุทัย น้อาสวนิโรธ น้อาสวนิโรธคามินีปฏิปทา กล่าวคือ “รู้ชัดตามความเป็นจริงในอริยสัจ 4”

2. เมื่อรู้เห็นอย่างนี้ “จิตย่อมหลุดพ้น” (*cittam vimuccittha*) จากอาสวะทั้งหลาย กล่าวคือ “เจโตวิมุตติ” (*cetovimutti*)

3. เมื่อจิตหลุดพ้นแล้วก็รู้ว่าหลุดพ้นแล้ว กล่าวคือ “วิมุตติญาณทัสนะ”

แล้ว “ปัญญาวิมุตติ” อยู่ในขั้นตอนใดใน 3 ขั้นตอนนี้ สำหรับในเรื่องนี้ได้มีนักวิชาการบางท่านกล่าวว่า “ปัญญาวิมุตติ” อยู่ในขั้นตอนที่ 3³⁴ แต่เมื่อสืบค้นต่อไป ทำให้พบว่าอยู่ในขั้นตอนที่ 2 ดังข้อความในสูตรนิบาตที่ว่า

Ye ca dukkhaṃ pajānanti atho dukkhassa sambhavaṃ,

yattha ca sabbaso dukkhaṃ asesam uparujjhati,

tañ ca maggaṃ pajānanti dukkhūpasamagāminam,

cetovimuttisampannā atho paññāvimuttiyā

bhabbā te antakiriyāya, na te jātijarūpagā-ti. (Sn 726-727)³⁵

[บุคคล]เหล่าใดรู้จักทุกข์ เหตุเกิดทุกข์

ธรรมชาติเป็นที่ดับทุกข์ลงได้สิ้นเชิง

และรู้จักทางปฏิบัติให้ถึงความดับทุกข์

³⁴ Fujita (1994: 576)

³⁵ นอกจากนี้ยังปรากฏใน SN V: 433¹⁰⁻¹⁴; It: 106¹⁻¹⁰ เป็นต้น

[บุคคล] เหล่านั้นเป็นผู้ถึงพร้อมด้วยเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ
เป็นผู้ควรเพื่อจะทำที่สุดแห่งทุกข์ได้ เป็นผู้ไม่เข้าถึงชาติและชรา

เมื่อมาถึงตรงนี้ทำให้เราทราบว่ เมื่อรู้ชัดตามความเป็นจริงในอริยสัจ 4 ย่อม
ทำให้เข้าถึง “เจโตวิมุตติ-ปัญญาวิมุตติ” ในขั้นตอนสุดท้ายของ “อัสวัคชญาณ”

นอกจากนี้ AN 4.9 *Macala-vagga* 87³⁶ ยังได้กล่าวถึงสมณะ 4 จำพวก
ได้แก่ สมณะผู้ไม่หวั่นไหว (*samaṇamacala*) สมณะผู้เสมือนดอกบัวขาว (*samaṇa-
pundarīka*) สมณะผู้เสมือนดอกบัวหลวง (*samaṇapaduma*) สมณะผู้ละเอียด
อ่อนในหมู่สมณะ (*samaṇesu samaṇasukhumāla*) ในจำนวนนี้ “สมณะผู้ไม่
หวั่นไหว” คือ พระเสขบุคคล และ “สมณะผู้ละเอียดอ่อนในหมู่สมณะ” คือ
พระสัมมาสัมพุทธเจ้า ในที่นี้ “สมณะผู้เสมือนดอกบัวขาว” และ “สมณะผู้เสมือน
ดอกบัวหลวง” คือใคร เรามาพิจารณาไปพร้อมกัน

Kathaṇ ca bhikkhave puggalo samaṇapundarīko hoti?

Idha bhikkhave bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ
paññāvimuttiṃ diṭṭh’ eva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā
upasampajja viharati, no ca kho aṭṭha vimokhe kāyena phassitvā
viharati. Evaṃ kho bhikkhave puggalo samaṇapundarīko hoti.

Kathaṇ ca bhikkhave puggalo samaṇapadumo hoti?

Idha bhikkhave bhikkhu āsavānaṃ khayā upasampajja
viharati, aṭṭha ca vimokhe kāyena phassitvā viharati. Evaṃ kho
bhikkhave puggalo samaṇapadumo hoti. (AN II: 87⁶⁻¹⁵)

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลผู้เป็นสมณะ[เสมือน]ดอกบัวขาว เป็นอย่างไร?

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ภิกษุใน[พระธรรมวินัย]นี้ทำให้แจ้งเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติอันไม่มีอาสวะ เพราะอาสวะสิ้นไปด้วยปัญญาอันยิ่งเอง เข้าถึงอยู่ในปัจจุบัน แต่ไม่ได้สัมผัสวิโมกข์ 8 ด้วยกาย ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลผู้เป็นสมณะ [เสมือน]ดอกบัวขาว เป็นอย่างนี้

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลผู้เป็นสมณะ[เสมือน]ดอกบัวหลวง เป็นอย่างไร?

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ภิกษุใน[พระธรรมวินัย]นี้ทำให้แจ้งเจโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติอันไม่มีอาสวะเพราะอาสวะสิ้นไปด้วยปัญญาอันยิ่งเองเข้าถึงอยู่ในปัจจุบัน และได้สัมผัสวิโมกข์ 8 ด้วยกาย ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย บุคคลผู้เป็นสมณะ[เสมือน]ดอกบัวหลวง เป็นอย่างนี้

ในที่นี้ ทั้ง “สมณะผู้เสมือนดอกบัวขาว” และ “สมณะผู้เสมือนดอกบัวหลวง” เป็นผู้ถึงพร้อมด้วย “เจโตวิมุตติ” และ “ปัญญาวิมุตติ” กล่าวคือ สมณะทั้ง 2 จำพวกนี้เป็นพระอรหันต์ผู้หมดกิเลส ต่างกันตรงที่ “สมณะผู้เสมือนดอกบัวขาว” เป็นผู้ที่ไม่ได้ “วิโมกข์ 8” แต่ “สมณะผู้เสมือนดอกบัวหลวง” เป็นผู้ที่ได้ “วิโมกข์ 8” เมื่อพิจารณาจากบริบทนี้แล้ว สามารถกล่าวได้ว่า “สมณะผู้เสมือนดอกบัวขาว” คือ พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” และ “สมณะผู้เสมือนดอกบัวหลวง” คือ พระอรหันต์ “อุกโทภาควิมุต”

จากสิ่งที่กล่าวไว้ในหัวข้อก่อนที่ว่า พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” เป็นผู้ที่ไม่ได้เข้าถึงทั้ง “สันตวิโมกข์” และ “วิโมกข์ 8” รวมถึง “อภิญญา 5” โดยเฉพาะเรื่องของ “อภิญญา” แม้ว่าจะไม่ถึงพร้อมด้วย “อภิญญา 5” ก็ตาม แต่ด้วยความเป็นพระอรหันต์ คุณพิเศษที่ขาดไปเสียมิได้ คือ อภิญญาที่ 6 “อัสวักขยญาณ” เมื่อเป็นเช่นนี้ พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” ไม่เป็นเพียงผู้ถึงพร้อมด้วย “ปัญญาวิมุตติ”

แต่เป็นผู้ที่ถึงพร้อมทั้ง “เจโตวิมุตติ” และ “ปัญญาวิมุตติ” และด้วยใจความใน AN 2.3 *Bāla-vagga* 10 ดังที่ได้กล่าวไว้แล้วในข้างต้นว่า “สมณะ” เป็นเครื่องยัง “เจโตวิมุตติ” ให้บังเกิดขึ้น ดังนั้น “สมณะ” จึงเป็นสิ่งที่พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” จำเป็นจะต้องอาศัย หากแต่ “สมณะ” ที่อาศัยนี้เป็นสมบัติในระดับของ “รูปฌาน” ซึ่งยังไม่ได้ก้าวล่วงไปยังระดับของ “อรูปฌาน” ดังที่ปรากฏในรูปแบบของ “สันตวิโมกข์” หรือ “วิโมกข์ 8” ที่สมบุรณ์ดังคุณสมบัติของพระอรหันต์ “อุกโกตภาควิมุต”

ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่า “ฌานสมบัติ” เป็นสิ่งที่มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อการบรรลุมรรคผลนิพพาน และนี่สมดังพระพุทธภาษิตที่มากในขุททกนิกาย คาถาธรรมบท ความว่า

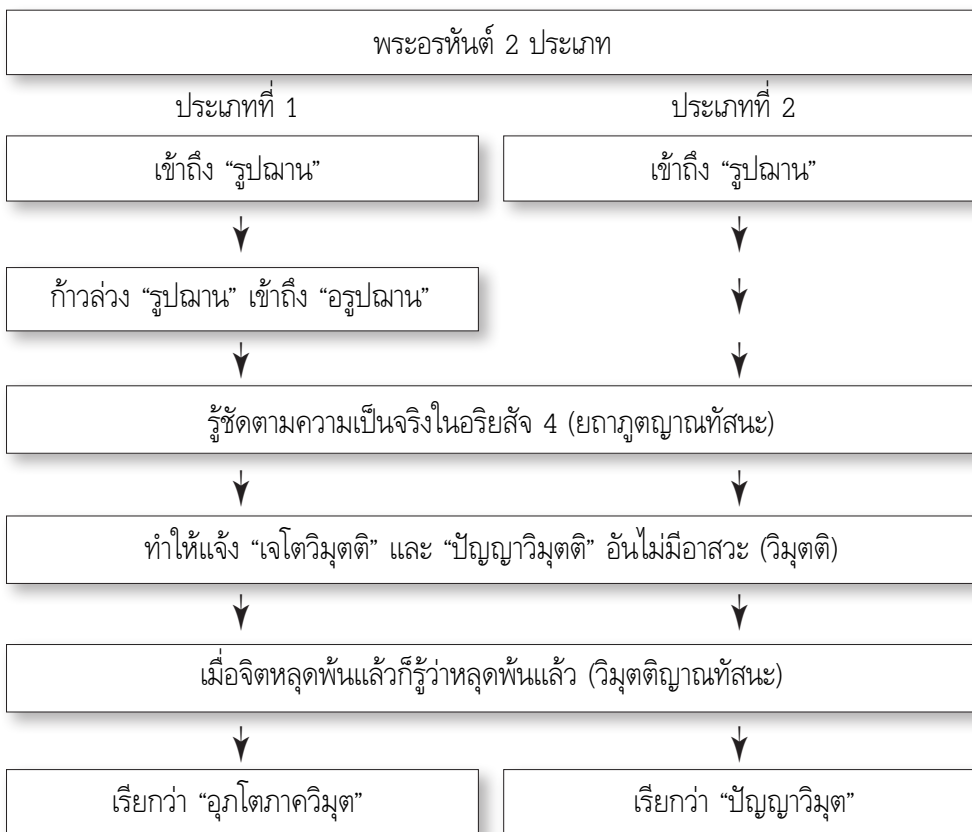
n' atthi jhānam apaññassa paññā n' atthi ajhāyato,

yamhi jhānañ ca paññā ca sa ve nibbānasantike. (Dhp 372)

ฌานย่อมไม่ปรากฏแก่ผู้ไม่มีปัญญา ปัญญาย่อมไม่ปรากฏแก่ผู้ไม่มีฌาน

ผู้ประกอบด้วยฌานและปัญญานั้นแล จึงนับว่าอยู่ใกล้นิพพาน

	รูปฌาน	อรูปฌาน	เจโตวิมุตติ	ปัญญาวิมุตติ
พระอรหันต์ “อุกโกตภาควิมุต”	○	○	○	○
พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต”	○	X	○	○



บทสรุปและแนวทางในการวิจัยต่อไป

ในบทความนี้ ผู้เขียนได้ยกประเด็นคำถามที่ว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฌานสมาบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่” โดยมีวัตถุประสงค์ในการวิจัยเพื่อให้ทราบถึง หลักคำสอนในเรื่องความสัมพันธ์ของพระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” และ “ฌานสมาบัติ” ในคัมภีร์ “ยุคตัน”

โดยมีแนวทางในการวิจัยเป็น “การวิจัยในแนวนอน” (horizontal) โดยอาศัยหลักฐานจากคัมภีร์พระสุตตันตปิฎกบาลีของเถรวาท ทำให้ได้คำตอบอย่างชัดเจนว่า “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฌานสมาบัติในการบรรลุธรรม” หากแต่สมาบัตินี้อยู่ในระดับของ “รูปฌาน” เท่านั้น ไม่ถึงในระดับของ “อรูปฌาน” สำหรับสมาบัติระดับของอรูปฌานนั้น เป็นสมาบัติที่จำเป็นสำหรับพระอรหันต์อุกโตภาควิมุต

จะเห็นได้ว่า เมื่อพิจารณาเพียง “รูปศัพท์” โดยลำพังแล้ว อาจจะทำให้เราเข้าใจไปว่า พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” เป็นผู้ที่ได้เพียง “ปัญญาวิมุตติ” เท่านั้น และอาจจะนำไปสู่ความเข้าใจที่ว่า พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” ไม่มีความจำเป็นที่จะต้องอาศัยสมบัติใดเลยในการปฏิบัติ ซึ่งเป็นความเข้าใจที่ไม่ถูกต้อง เพราะในความเป็นจริงดังที่ปรากฏในคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎก เมื่อสืบค้นเข้าไปกลับพบว่า พระอรหันต์ “ปัญญาวิมุต” ไม่เป็นเพียงผู้ที่ได้ “ปัญญาวิมุตติ” เท่านั้น หากแต่เป็นผู้ที่ถึงพร้อมด้วย “เจโตวิมุตติ” และ “ปัญญาวิมุตติ” ควบคู่กัน และมีความจำเป็นต้องอาศัยสมบัติระดับ “รูปฌาน” ในการปฏิบัติดังที่กล่าวไปแล้ว

แต่ทว่าหากจะมีผู้ที่กล่าวแย้งว่า “จริงอยู่ แม้พระอรหันต์ปัญญาวิมุต นอกจากจะเป็นผู้ที่ถึงพร้อมด้วยปัญญาวิมุตติแล้ว ยังถึงพร้อมด้วยเจโตวิมุตติ คือ จำเป็นต้องอาศัยสมณะหรือสมาธิในการปฏิบัติก็ตาม แต่นั่นเป็นเพียงในระดับเท่าที่จำเป็น กล่าวคือ เป็นเพียงสมาธิชั่วขณะที่เรียกว่า “ขณิกสมาธิ” ก็คงจะเพียงพอแล้ว ซึ่งพระอรหันต์ปัญญาวิมุตนี้ คือ พระอรหันต์สุกขวิปัสสกะ หรือพระอรหันต์ผู้ที่ไม่ต้องอาศัยฌานสมาบัติในการบรรลุนิพพาน” ความจริงคือคำว่า “ขณิกสมาธิ” ก็คือ “สุกขวิปัสสกะ” ก็ดี ไม่ปรากฏในคัมภีร์ยุคตัน คำเหล่านี้ล้วนเป็นคำที่ปรากฏในคัมภีร์ยุคหลังทั้งสิ้น ในหลักฐานของคัมภีร์ยุคตันอย่างคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎก ไม่ปรากฏความขัดแย้งนี้ แต่ทว่าความขัดแย้งนี้เป็นเรื่องของความเข้าใจผิด หรือว่าเป็นเรื่องของ การนำหลักคำสอนในคัมภีร์ยุคหลังมาอ้างอิง เป็นสิ่งที่ต้องค้นหาคำตอบต่อไป โดยขยายขอบเขตการวิจัยออกไปถึงคัมภีร์พระสูตรตันตปิฎกของนิกายอื่นที่นอกเหนือจากเถรวาท (Āgama) แล้วนำมาศึกษาเปรียบเทียบกับผลวิจัยในบทความฉบับนี้ และศึกษาถึงคัมภีร์ชั้นรองลงไป คือ คัมภีร์ตั้งแต่ “ยุครอยต่อระหว่างยุคตันกับยุคอภิธรรม” “ยุคอภิธรรม” ลงไปถึง “ยุคอรรถกถา” แล้วนำมาศึกษาเปรียบเทียบกับผลวิจัยที่เกิดขึ้น ซึ่งการศึกษาลักษณะนี้จะนำไปสู่คำตอบของคำถามดังกล่าว และจะทำให้เราทราบถึงวิวัฒนาการของหลักคำสอนในเรื่องนี้อีกด้วย ซึ่งผู้เขียนจะนำมาเสนอในโอกาสต่อไป



ประโยชน์ของการฝึกสมาธิแนวพุทธเซน ในการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ ศึกษากรณีผู้ปฏิบัติธรรมชาวฝรั่งเศส



พระปวิทย์ วชิรวิสุทธิ

บทคัดย่อ

ปัจจุบันมีชาวฝรั่งเศสจำนวนมากที่ให้ความสนใจศึกษา และปฏิบัติตามหลักธรรมของพระพุทธศาสนา การศึกษานี้ต้องการหาความสัมพันธ์ระหว่างการฝึกสมาธิแนวพุทธเซนในประเทศฝรั่งเศสกับการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ (EQ) ผลการวิจัยพบว่า การฝึกสมาธิเป็นประโยชน์อย่างมากต่อการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ โดยผู้ที่เข้าร่วมโครงการประเมินค่าความสำคัญของสมาธิต่อการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ 4 อย่าง ได้แก่ การค้นพบตัวเอง การควบคุมตนเอง ความเข้าใจผู้อื่น และการสื่อสารกับผู้อื่นในระดับสูงถึงสูงมาก

คำสำคัญ: สมาธิ, ความฉลาดทางอารมณ์ (EQ), ฝรั่งเศส, ปฏิบัติธรรม

Abstract:

**Benefits of Zen Meditation for EQ Development:
the Study of France Practitioners
by Phra Pawithai VAJIRAVIJJO**

Nowadays, there are many Frenchmen who are interested to study and practice Buddhism. This study is to find relation between Zen Buddhist meditation practice in France and Emotional Intelligent Development. We found that meditation is very beneficial to develop Emotional Intelligence. Participants of this study evaluate the importance of meditation as an activity which develops high or very high level of four groups of Emotional Intelligence: Self-discovery, Self-control, Understanding the others and Communication with others.

พระพุทธศาสนาในประเทศฝรั่งเศส

ปัจจุบันเป็นที่ยอมรับกันว่าชาวตะวันตกมีความสนใจศึกษาพระพุทธศาสนาเพิ่มขึ้นอย่างต่อเนื่อง ฝรั่งเศสเป็นประเทศหนึ่งที่มีชาวพุทธและผู้สนใจพระพุทธศาสนาเพิ่มจำนวนมากขึ้นเช่นกัน สหภาพชาวพุทธแห่งประเทศไทย (L'Union Bouddhiste de France - l'UBF) ประเมินว่ามีชาวฝรั่งเศสที่นับถือพระพุทธศาสนาอยู่ประมาณ 600,000 คน ในจำนวนนี้เป็นชาวเอเชียที่อพยพเข้าไปพำนักอาศัยในฝรั่งเศสประมาณ 450,000 คน และเป็นชาวฝรั่งเศสโดยกำเนิดประมาณ 150,000 คน แต่ข้อมูลจากกระทรวงมหาดไทย ประเทศฝรั่งเศส คาดว่าจำนวนชาวพุทธในประเทศฝรั่งเศสมีไม่เกิน 400,000 คน ในจำนวนนี้เป็นชาวฝรั่งเศสโดยกำเนิดแล้วเปลี่ยนมานับถือพระพุทธศาสนาราว 50,000 คน ส่วนบริษัทสำรวจข้อมูล TNS - Sofrès ได้ตีพิมพ์งานสำรวจเมื่อปี พ.ศ. 2550 ที่ผ่านมาระบุว่ามีชาวพุทธอยู่ในประเทศฝรั่งเศสจำนวน 500,000 คนในกลุ่มประชากรอายุมากกว่า 15 ปี คิดเป็น 1% ของประชากรในช่วงอายุเดียวกัน

ชาวฝรั่งเศสเริ่มรู้จักพระพุทธศาสนาตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 16 แล้ว ในยุคนั้นชาวยุโรปเริ่มเดินทางมายังทวีปเอเชีย โดยผ่านเส้นทางสายไหม และเส้นทางเรือ นักปรัชญาชาวเยอรมัน อาเธอร์ โชเพินฮาว์ (Arthur Schopenhauer) และ นิทซ์เช่ (Nietzsche) มีบทบาทสำคัญในการนำเสนอแนวคิดของพระพุทธศาสนาในโลกตะวันตกรวมทั้งประเทศฝรั่งเศส อเล็กซานดรา ดาวิด นิล (Alexandra David Neel) นักสำรวจชาวฝรั่งเศส ถือว่าเป็นหญิงชาวตะวันตกคนแรกที่เดินทางไปถึงนครลาซา ทิเบต เธอใช้เวลาท่องเที่ยวในประเทศอินเดีย ทิเบต ญี่ปุ่น และจีน เป็นเวลาถึง 16 ปี และได้เขียนหนังสือชื่อ พระพุทธศาสนาของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ในปี พ.ศ. 2454

พระพุทธศาสนาได้หยั่งรากลงในประเทศฝรั่งเศสอย่างจริงจังในช่วงครึ่งหลังของศตวรรษที่ 20 ที่ผ่านมา ในช่วงปี 1960 หมู่สาวชาวตะวันตกอยู่ในช่วงการแสวงหาวัฒนธรรมที่รับกับค่านิยมสมัยใหม่ ที่ต้องการความเป็นตัวของตัวเองมากขึ้น พวกเขาได้พบว่าคำสอนของพระพุทธศาสนาตอบรับกับแนวคิดใหม่ได้ เพราะมีพื้นฐานที่เน้นการปฏิบัติ และสอนให้ค้นหาความรู้และตัวตนจากภายใน ชาวตะวันตกส่วนหนึ่งถึงกับกล่าวว่าพระพุทธศาสนาก็คือวิทยาศาสตร์แห่งจิตใจนั่นเอง

ในช่วงที่เกิดสงครามเย็นระหว่างโลกเสรีและโลกคอมมิวนิสต์ มีผู้อพยพชาวเอเชียจำนวนมากหลั่งไหลสู่ประเทศตะวันตก สำหรับประเทศฝรั่งเศสนั้น ผู้ลี้ภัยชาวเอเชียส่วนใหญ่มาจากอินโดจีน คือ เวียดนาม ลาว และกัมพูชา ในจำนวนผู้ลี้ภัยชาวเอเชียเหล่านี้ มีพระภิกษุเดินทางมาด้วยหลายท่าน ซึ่งมีจำนวนไม่น้อยที่ตั้งใจอุทิศตนมุ่งรักษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนาในแผ่นดินใหม่ บุคคลสำคัญ ๆ หลายท่านที่นำพระพุทธศาสนาเผยแผ่เข้าสู่โลกตะวันตกได้เดินทางมาในช่วงนี้ ได้แก่ องค์ทะไลลามะ ชาวทิเบต ท่านติช นัท ฮันห์ (Thich Nhat Hanh) ชาวเวียดนาม สำหรับอาจารย์ไทเซน เดะชิมารุ (Taisen Deshimaru: 泰仙弟子丸) ชาวญี่ปุ่นที่จะกล่าวต่อไป ก็ได้มีโอกาสเดินทางไปทวีปยุโรปในช่วงเวลานี้ด้วย

ชาวพุทธเซนในประเทศฝรั่งเศส

สมาคมเซนนานาชาติ (AZI - Association Zen International) ได้รับการก่อตั้งใน ปี พ.ศ. 2513 โดยนักบวชชาวญี่ปุ่นนิกายเซน สายโซโต (Sōtō Zen: 曹洞禅) ชื่อ อาจารย์ไทเซน เดะชิมารุ ท่านเดะชิมารุได้ศึกษาสมาธิตั้งแต่อายุ 22 ปีกับอาจารย์โกโด ซาวากิ (Kōdō Sawaki: 興道 沢木) ซึ่งถือเป็นหนึ่งในอาจารย์ที่มีชื่อเสียงของประเทศญี่ปุ่นในยุคนั้น ในปี พ.ศ. 2508 ท่านได้รับอนุญาตจากอาจารย์โกโด ซาวากิ ให้เข้าพิธีบวชเป็นพระภิกษุตามแนวพระพุทธศาสนาของประเทศญี่ปุ่น ครั้งนั้นอาจารย์ซาวากิขอให้ท่านนำคำสอนทางพระพุทธศาสนาไปเผยแผ่ยังโลกตะวันตก สองปีต่อมาหลังจากอาจารย์ของท่านมรณภาพ ท่านจึงได้

โอกาสเดินทางไปยังทวีปยุโรป ด้วยรถไฟสายทรานไซบีเรีย ผ่านประเทศรัสเซีย มุ่งสู่ประเทศฝรั่งเศส เมื่อไปถึงประเทศฝรั่งเศส ท่านจึงเริ่มถ่ายทอดคำสอนทางพระพุทธศาสนา โดยเฉพาะการแนะนำสมาธิแบบเซน ท่านเริ่มกิจกรรมครั้งแรกที่เมืองเกรโนบ (Grenoble) จากนั้นจึงมีโอกาสเปิดศูนย์สมาธิที่กรุงปารีส และได้จดทะเบียนเป็นสมาคมเซนนานาชาติที่เมืองนี้ เมื่อมีชาวท้องถิ่นสนใจเป็นจำนวนมากขึ้น สมาคมเซนนานาชาติ จึงได้ขยายสาขาไปยังเมืองต่าง ๆ มากมาย ปัจจุบันมีสาขา (Dōjō: 道場) อยู่มากกว่า 200 แห่งทั่วโลก โดยประมาณครึ่งหนึ่งตั้งอยู่ในประเทศฝรั่งเศส กล่าวได้ว่าสมาคมเซนนานาชาติเป็นสมาคมพุทธเซนที่เก่าแก่ที่สุด และใหญ่ที่สุดในทวีปยุโรป

เป็นที่น่าสนใจว่าสมาคมเซนนานาชาติเป็นสมาคมพุทธที่ดำเนินการโดยชาวตะวันตกทั้งหมด คณะกรรมการบริหารของสมาคมมีจำนวน 24 คน ซึ่งล้วนเป็นลูกศิษย์ของท่านเดะชิมารุ่นแรก ๆ แม้ท่านเดะชิมารมณภาพไปแล้วตั้งแต่ปี พ.ศ. 2525 แล้วก็ตาม กิจกรรมต่าง ๆ ที่มีอยู่ก็ยังคงดำเนินไปอย่างต่อเนื่อง กิจกรรมหลัก ๆ ที่สมาคมดำเนินการอยู่ มีทั้งการจัดปฏิบัติธรรมรายวันที่เรียกว่าซาเซ็น (Zazen: 坐禅) การปฏิบัติธรรมสุดสัปดาห์ 2-3 วันเรียกว่าเซสชิน (Sesshin: 摂心) และในช่วงฤดูร้อนมีการจัดปฏิบัติธรรมแบบ 7-10 วันด้วย การจัดปฏิบัติธรรมซาเซ็นจะจัดขึ้นในทุกศูนย์สมาธิ 1-3 เวลาต่อวัน การจัดปฏิบัติธรรมเซสชิน และปฏิบัติธรรมช่วงยาวจะจัด ณ ศูนย์สมาธิที่สามารถรองรับการพักค้างได้

ความฉลาดทางอารมณ์

ในระยะ 20 กว่าปีที่ผ่านมานักจิตวิทยาชาวตะวันตกมีความสนใจศึกษาปัจจัยหรือทักษะที่บ่งชี้โอกาสการประสบความสำเร็จในชีวิตและการทำงาน ที่นอกเหนือไปจากการใช้ทักษะการทำความเข้าใจ (Cognitive) และร่วมกันบัญญัติคำที่แสดงความสามารถนี้ว่า ความฉลาดทางอารมณ์ (Emotional Intelligence) ดังนั้น คำว่าความฉลาดทางอารมณ์จึงไม่เกี่ยวข้องกับความรู้สึกกลัว เศร้า โกรธ ดีใจ เสียใจ

ฯลฯ แต่เป็นเรื่องของทักษะที่เกี่ยวข้องกับความสามารถในการรับรู้และควบคุมอารมณ์ ซึ่งมีผลต่อคุณภาพการใช้ชีวิต และการสร้างความสำเร็จในชีวิต กล่าวกันว่าความสามารถในการปรับตัวในสังคมนั้น บุคคลจะต้องมีทั้งความฉลาดทางการคิดหรือไอคิว (Intelligence Quotient) และความฉลาดทางอารมณ์หรืออีคิว (Emotional Intelligence Quotient) ควบคู่กันไป

ในปี พ.ศ. 2533 จอห์น ดี เมเยอร์ (John D. Mayer) และ ปีเตอร์ ซาลโวเว (Peter Salovey) ร่วมกันให้คำจำกัดความความฉลาดทางอารมณ์ว่าเป็น “รูปแบบของความฉลาดที่สนับสนุนความสามารถในการควบคุมอารมณ์ของตนเองและผู้อื่น เพื่อแยกแยะอารมณ์ทั้งหลาย และใช้ข้อมูลเหล่านี้ในการคิดและการกระทำ” 7 ปีต่อมาบุคคลทั้งสองได้ปรับความหมายให้เป็น “ความสามารถในการรับรู้และแสดงอารมณ์ ทั้งที่เป็นของตนเองและผู้อื่น” แนวคิดนี้ได้พัฒนาขึ้นเพื่อใช้ควบคู่กับค่าไอคิว โดยมุ่งหวังให้สามารถประเมินเป็นค่าความสามารถในการปรับตัว การวัดค่าความฉลาดทางอารมณ์ในช่วงต้นแบ่งเป็น 4 ด้าน คือ การรับรู้ด้านอารมณ์ การปรับใช้อารมณ์ ความเข้าใจอารมณ์ และการบริหารอารมณ์

ต่อมาในปี พ.ศ. 2538 ดาเนียล โกลแมน (Daniel Goleman) นักจิตวิทยาชาวอเมริกันได้ตีพิมพ์หนังสือชื่อ “ความฉลาดทางอารมณ์: ทำไมสิ่งนี้มีความหมายมากกว่าไอคิว” ผลงานนี้ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวางในประเทศสหรัฐอเมริกาและทั่วโลก และทำให้คำว่าความฉลาดทางอารมณ์กลายเป็นคำที่ได้รับการยอมรับและใช้งานอย่างกว้างขวาง¹ ครั้งนั้นเขาจัดหมวดหมู่ทักษะต่าง ๆ ที่เกี่ยวกับอารมณ์ออกเป็น 2 กลุ่ม คือ ความสามารถด้านอารมณ์ส่วนตัว และความสามารถด้านอารมณ์ที่เกี่ยวข้องกับสังคม หมวดความสามารถส่วนตัวสามารถแบ่งย่อยเป็น 3 ด้าน คือ การมีสติของตนเอง การควบคุมตนเอง และการมีแรงจูงใจ สำหรับความสามารถที่เกี่ยวข้องกับสังคมสามารถแบ่งย่อยเป็น 2 ด้าน คือ ความรู้จักเห็นอกเห็นใจ และทักษะทางสังคม

¹ หนังสือ Emotional Intelligence : Why It Can Matter More than IQ ได้รับการตีพิมพ์มากกว่า 3 ล้านเล่มทั่วโลก และแปลเป็นภาษาต่าง ๆ มากกว่า 30 ภาษา

3 ปีหลังจากนั้น ดาเนียล โกลแมนได้จัดกลุ่มความฉลาดทางอารมณ์ใหม่อีกครั้ง เพื่อมุ่งใช้ในการพัฒนาศักยภาพในการทำงาน ครั้งนี้เขาจัดให้เหลือ 4 กลุ่มคือ 1) ความเข้าใจตน หมายถึง ความสามารถในการทำความเข้าใจอารมณ์ของตน รับรู้อิทธิพลของอารมณ์ และการใช้ความสามารถนี้ในการตัดสินใจต่าง ๆ 2) การบริหารตน หมายถึง ความสามารถในการควบคุมอารมณ์ และแรงผลักดันทางอารมณ์ การรู้จักปรับตัวให้เข้ากับสิ่งแวดล้อม 3) ความเข้าใจสังคม คือ ความสามารถในการรับรู้และเข้าใจอารมณ์ของผู้อื่นและรองรับอารมณ์เหล่านี้ได้ และ 4) การจัดการความสัมพันธ์ คือ ความสามารถในการบริหารความสัมพันธ์ที่เกี่ยวข้องกับการสร้างแรงบันดาลใจ การมีอิทธิพลอยู่เหนือผู้อื่น รวมทั้งความสามารถในการพัฒนาผู้อื่น และการจัดการกับความขัดแย้ง โดยสามารถจัดความสามารถทางอารมณ์ทั้ง 4 กลุ่มเป็นตารางได้ดังนี้

	ความเข้าใจ	การจัดการ
ตนเอง	ความเข้าใจตนเอง	การบริหารตน หรือการควบคุมตนเอง
ทักษะส่วนตัว	ความเข้าใจอารมณ์ตน ความภูมิใจในตน ความมั่นใจในตนเอง	ความมั่นใจ การปรับตัว แรงจูงใจ ความคิดริเริ่ม
ผู้อื่น	ความเข้าใจสังคม	การจัดการความสัมพันธ์
ทักษะสังคม	ความเห็นอกเห็นใจ การให้บริการผู้อื่น ความเข้าใจองค์กร	การช่วยผู้อื่นให้พัฒนา การมีอิทธิพล การสื่อสาร การบริหารความขัดแย้ง ความเป็นผู้นำ การริเริ่มการเปลี่ยนแปลง การสร้างความสัมพันธ์ การทำงานเป็นทีม

ความสำคัญของการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์

ดาเนียล โกลแมน พบว่าความฉลาดทางอารมณ์สามารถพยากรณ์ความสำเร็จในการศึกษาและการประกอบอาชีพได้มากกว่าไอคิว การศึกษาหนึ่งในประเทศสหรัฐอเมริกาที่สนใจศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างพนักงานร้านอาหารจานด่วน พบว่าความฉลาดทางอารมณ์เกี่ยวข้องในเชิงบวกกับความพอใจในการทำงาน และความสามารถ² และอีกการศึกษาหนึ่งที่ประเทศออสเตรเลียแสดงว่า ค่าความฉลาดทางอารมณ์ที่สูงจะสัมพันธ์กับค่าความพอใจในชีวิต ความสามารถในการแก้ปัญหา และความสามารถในการจัดการความกังวลที่น้อยลง อย่างไรก็ตามการศึกษานี้พบว่าไม่มีความสัมพันธ์กันระหว่างความฉลาดทางอารมณ์และการประสบความสำเร็จในการเล่าเรียน

นอกจากนี้ ดาเนียล โกลแมน ริชาร์ด บอยซ์ซีส (Richard Boyatzis) และแอนนี มากี (Annie MaKee) ได้แสดงผลการศึกษาที่พบว่า ขวัญกำลังใจของทีมที่ดี จะทำให้ทีมทำงานร่วมกันได้เป็นอย่างดี นั่นหมายถึง ค่าความฉลาดแบบไอคิวของกลุ่ม หรือค่าที่เกิดจากการรวมความสามารถของแต่ละคนแล้วใช้ออกไปให้ได้มากที่สุด จะขึ้นตรงกับค่าความฉลาดทางอารมณ์ของกลุ่ม เรียงง่าย ๆ คือ กลุ่มงานใดที่ผู้ทำงานเข้าใจกัน ถ้อยทีถ้อยอาศัยกัน ก็จะสามารถสร้างความสำเร็จร่วมกันได้ กลุ่มงานใดที่แม้จะมีแต่คนเก่ง แต่หากไม่รู้จักรับฟัง ทำความเข้าใจ และให้การช่วยเหลือกัน ก็ยากจะประสบความสำเร็จในการทำงานร่วมกันได้

ทั้งสามท่านยังระบุด้วยว่า ความฉลาดทางอารมณ์มีความสำคัญมากต่อการเป็นผู้นำ ผู้นำจะต้องมีความสามารถในการจัดการ และการประสานงาน เพื่อรักษาคุณภาพการทำงานร่วมกันของกลุ่ม ทั้งยังต้องสามารถตัดสินใจในนามกลุ่ม ผู้นำนี้จะ

² ที ซี (T. Sy) เอส แทรม (S. Tram) และแอล เอ โอ ฮารา (L.A. O'Hara) ได้ร่วมกันนำเสนอบทความเรื่อง ความสัมพันธ์ของความฉลาดทางอารมณ์ของพนักงานและผู้จัดการ ต่อความพึงพอใจในงานและผลการปฏิบัติงานที่ ในวารสาร Journal of Vocational Behavior, ฉบับที่ 68 (2006) หน้า 461-473

ต้องสามารถสร้างโอกาสให้กลุ่มใช้ศักยภาพร่วมกันในการทำงานที่ได้รับมอบหมาย สามารถสร้างบรรยากาศที่เป็นธรรมชาติ แต่ขณะเดียวกันก็ยังคงประสิทธิภาพ เพื่อรักษาแรงจูงใจในการทำงานของสมาชิกทุกคน

การฝึกสมาธิและความฉลาดทางอารมณ์

การศึกษาผลของสมาธิกับการควบคุมอารมณ์ยังมีการตีพิมพ์ไม่มาก งานชิ้นหนึ่งศึกษาโดย โทริ คริสโตเฟอร์ (Tori Christopher) การศึกษานี้ดำเนินการในประเทศไทย โทริสนใจศึกษาผลการเปลี่ยนแปลงทางจิตใจ ที่เกิดจากการอบรมของสองศาสนาหลัก การอบรมหนึ่งจัดโดยชาวคริสต์คาทอลิกในประเทศไทย ซึ่งมีกิจกรรมการสวดสรรเสริญพระเจ้า การอธิษฐาน การเทศน์สอน และการประชุมกลุ่ม ส่วนการอบรมอีกแห่งหนึ่งนั้นจัดขึ้นตามแนวทางพระพุทธศาสนา โดยมีกิจกรรมการนั่งสมาธิ การเดินจงกรม ซึ่งอยู่ในสิ่งแวดล้อมที่เงียบสงบ และมีการสวดมนต์ด้วย พบว่า กิจกรรมของทั้งสองศาสนามีผลต่อการเปลี่ยนแปลงทางอารมณ์ในทางที่ดีขึ้น เมื่อเปรียบเทียบกับกลุ่มควบคุม กลุ่มที่อบรมตามแนวทางพระพุทธศาสนามีการพัฒนาความสมบูรณ์ในการควบคุมอารมณ์ ประทับใจในบรรยากาศที่อบอุ่น และเป็นกันเองมากกว่ากลุ่มอบรมแบบคาทอลิก สำหรับกลุ่มอบรมแบบคริสต์คาทอลิกนั้น พบว่า อารมณ์ความสำเร็จจะมีมากกว่าการอบรมตามแนวทางของชาวพุทธ³

ทารา เบนเนท-โกลแมน (Tare Bennette Goleman) ภรรยาของดาเนียล โกลแมน กล่าวในหนังสือการเล่นแร่แปรธาตุของอารมณ์ (L'alchimie des emotions) ว่า การทำสมาธิด้วยการฝึกสติที่เธอกำลังปฏิบัติอยู่ ทำให้สามารถกลั่นกรองหาสภาวะปัจจุบันด้วยการรับรู้ที่ละเอียดอ่อน และลึกซึ้งกว่าการมีสติธรรมดา การปฏิบัตินี้ทำให้เธอสามารถรับรู้อารมณ์ทางลบได้ และทำให้สามารถรักษาอารมณ์ให้สงบอย่างต่อเนื่องได้

³ โทริ คริสโตเฟอร์ ดี (TORI Christopher D.) ได้ศึกษาการเปลี่ยนแปลงค่าทางจิตใจ ที่สืบเนื่องมาจากการอบรมจิตใจตามแนวทางพระพุทธศาสนา และโรมันคาทอลิก

การศึกษาการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ที่เกิดจากสมาธิ

ผู้เขียนมีความสนใจศึกษาประโยชน์ของการฝึกสมาธิกับการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ ซึ่งการศึกษานี้ได้ดำเนินการในประเทศฝรั่งเศส จึงเลือกสมาคมเซนนาชชาติเป็นกลุ่มตัวอย่างของชาวพุทธในประเทศฝรั่งเศส การศึกษารั้งนี้เป็นการเก็บข้อมูลจากแบบสอบถาม จึงได้จัดส่งแบบสอบถามไปยังสมาคมเซนนาชชาติที่ตั้งในเขตต่าง ๆ ของประเทศฝรั่งเศส มีจำนวนทั้งหมด 103 ศูนย์ใหญ่ และ 12 ศูนย์ย่อย

ในการศึกษาความสัมพันธ์ของสมาธิกับความฉลาดทางอารมณ์นั้น กำหนดระเบียบวิธีศึกษาไว้ 2 รูปแบบ คือ 1) ให้ผู้กรอกแบบสอบถามประเมินความสำคัญของการฝึกสมาธิต่อการค้นพบตนเอง การควบคุมตนเอง ความเข้าใจผู้อื่น และการสื่อสารกับผู้อื่น โดยเลือกจากบาทบนแห่งจำลองค่าความสำคัญ หากประเมินค่าความสำคัญมากที่สุดจะเท่ากับ 10 และใช้ค่า 0 สำหรับความสำคัญที่น้อยที่สุด 2) ให้ผู้กรอกแบบสอบถามระบุถึงประโยชน์ของการฝึกสมาธิที่เกี่ยวกับการทำงาน ครอบครัว และชีวิตส่วนตัว ข้อมูลที่ผู้กรอกแบบสอบถามตอบมานั้น จะได้รับการวิเคราะห์เพื่อหาคำหรือประโยคที่เกี่ยวข้องกับความฉลาดทางอารมณ์ ตามทัศนะของดาเนียล โกลแมน

ผลการศึกษา

จากแบบสอบถามจำนวน 534 ฉบับที่ส่งไปยังศูนย์สมาธิเซน 115 แห่งทั่วประเทศฝรั่งเศส มีแบบสอบถามที่ได้รับการส่งกลับมา และสามารถวิเคราะห์ในการศึกษารั้งนี้ได้จำนวน 113 ฉบับ โดยได้รับจาก 19 เขต จาก 22 เขตของประเทศฝรั่งเศส เขตที่ส่งมามากเป็นอันดับต้น ๆ คือ เขตโปรแวงส์ เอลป์ โกดาซัวร์ (Provence-Alpes-Côte d'Azur) ซึ่งอยู่ทางภาคใต้ของประเทศฝรั่งเศส ติดทะเลเมดิเตอร์เรเนียนมีจำนวน 25 ฉบับ จากเขตปารีสและปริมณฑล (Ile-de-

France) และเขตอิกแตน (Ile-de-France) ซึ่งตั้งอยู่ทางตะวันตกเฉียงใต้ จำนวนเขตละ 11 ฉบับ

สำหรับความสม่ำเสมอของการปฏิบัติธรรม และระยะเวลาที่รู้จักการปฏิบัติธรรมแบบเช่นนั้น พบว่าผู้ตอบแบบสอบถามประมาณ 40% ปฏิบัติธรรมกับศูนย์เซน 2-8 ปี อีก 40% ปฏิบัติมานานกว่า 8 ปี การประเมินความสม่ำเสมอของการปฏิบัติธรรม พบว่าผู้ปฏิบัติธรรมที่เดินทางไปปฏิบัติธรรมที่ศูนย์สมาธิเซนทุกวันมีจำนวนถึง 42.5% และผู้ปฏิบัติธรรมสัปดาห์ละ 1 ครั้งมีจำนวน 53.1%

สำหรับการศึกษาความสำคัญของการฝึกสมาธิกับการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ ซึ่งวัดเป็นค่าที่ได้จากการประเมินของผู้ตอบแบบสอบถามนั้นพบว่า ค่าความสำคัญของการฝึกสมาธิต่อการค้นพบตนเองมีค่าเท่ากับ 8.9 (1.7) ต่อการควบคุมตนเองมีค่าเท่ากับ 7.7 (2.9) ต่อความเข้าใจผู้อื่นมีค่าเท่ากับ 8.6 (2.0) และต่อการสื่อสารกับผู้อื่นมีค่าเท่ากับ 8.3 (2.3) จึงกล่าวได้ว่า ผู้ปฏิบัติธรรมชาวฝรั่งเศสที่ร่วมตอบแบบสอบถามให้ค่าความสำคัญของการฝึกสมาธิต่อการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ในระดับที่สูงถึงสูงมาก

ในการศึกษาที่เป็นคำถามเปิดนั้น มีผู้ตอบจำนวน 97 ท่าน การวิเคราะห์ครั้งแรกเป็นการหาคำหรือข้อความที่เกี่ยวข้องกับความฉลาดทางอารมณ์ 4 หมวด คือ ความเข้าใจตน การบริหารตน ความสัมพันธ์กับผู้อื่น และการบริหารความสัมพันธ์ จากนั้นจึงนับเป็นจำนวนคนที่ระบุถึงความฉลาดทางอารมณ์ทั้ง 4 หมวด และคิดเป็นร้อยละของผู้ตอบแบบถามทั้งหมด

หมวดความเข้าใจตนเอง มีผู้ระบุประโยชน์จำนวน 58 คน หรือ 59.8% ได้แก่

ความสงบ (27.8%) เช่น ความสงบเงียบ, ความสงบภายใน, ความเงียบภายใน, สงบมากขึ้น, สงบสติอารมณ์มากขึ้น, สงบสุขขึ้น, สงบเงียบและใจใส, ความโดดเดี่ยวที่ฉันพอใจ, ผ่อนคลายขึ้น ฯลฯ

การมีชีวิตร่วมกับปัจจุบัน (19.6%) เช่น คุณภาพของปัจจุบัน, การรักษาสติไว้ได้, การมีโอกาสได้เฝ้ามองตนเอง, ความคาดหวังความสมบูรณ์ลดลง, ไม่หลีกเลี่ยงหนีไปจากความเป็นจริง, ใช้ชีวิตที่ดีกว่าในภาวะปัจจุบัน ฯลฯ

การรับรู้และการยอมรับตนเอง (18.6%) เช่น การรับรู้ตนเอง, การมองเห็นผู้อื่นและตนเอง, การปราศจากการคิดนำ, ความเคารพในข้อจำกัดของตน, เข้าใจตัวตน (ego) ของตนมากขึ้น, มองสิ่งต่าง ๆ จากการมองภาพรวมมากขึ้น ฯลฯ

ความมั่นใจในตนเอง (12.4%) เช่น มั่นใจในตนเองมากขึ้น, ยอมรับตนเอง ฯลฯ

ความสุข (7.2%) เช่น สุขและความปีติยินดี, ปีติยินดีมากขึ้น, ยิ้ม, อารมณ์ขัน ฯลฯ

ศรัทธา, ความร่ำรวยจากภายใน (5.2%) เช่น มีศรัทธามากขึ้น, ความร่ำรวยจากภายใน, การล้างใจ, การทำความสะอาดภายใน

หมวดการบริหารตน มีผู้ระบุประโยชน์จำนวน 65 คน หรือ 67% ได้แก่

การมีใจจดจ่อ (33%) เช่น จดจ่อเพิ่มขึ้น, มีใจจดจ่อในการทำงาน, อยู่กับปัจจุบัน ฯลฯ

ความเครียดลดลง วิตกกังวลลดลง โกรธลดลง (29.92%) เช่น เข้าใจความกังวลมากขึ้น, กังวลลดลง, บริหารความเครียดดีขึ้น, ไม่หงุดหงิด, ช่วยลดความเครียด, โกรธเร็ว หายเร็ว, ลดความรุนแรง ฯลฯ

การตัดสินใจดีขึ้น, ประสิทธิภาพ (17.5%) เช่น การจัดการลำดับความสำคัญดีขึ้น, แสดงออกได้เร็วและมีประสิทธิภาพขึ้น, ตัดสินใจได้เร็วขึ้น, ทศนคติในการตัดสินใจดีขึ้น, ตอบรับกับเหตุการณ์ปัจจุบันได้ดีขึ้น, แก้ปัญหาปัจจุบันได้ดี, บริหารงานดีขึ้น, การทำงานมีความแม่นยำมากขึ้น ฯลฯ

ความตื่นตัว, ความสมดุล (11.3%) เช่น พลังงานชีวิต, ปราศจากความเหนื่อยชา, มีพลังงานมากขึ้น, มีความสนใจทำงาน, รับรู้รสชาติชีวิต, มีแรงจูงใจเพิ่มขึ้น, มีพลังงานเพียงพอ ฯลฯ

ภูมิปัญญา (8.2%) เช่น มีปัญญามากขึ้น, เข้าใจสถานการณ์, วิเคราะห์ดีขึ้น, รู้จักพิจารณาและเข้าไปสู่สาระสำคัญ ฯลฯ

วินัยในตัวเอง (7.2%) เช่น เป็นระเบียบขึ้น, ควบคุมตนเองดีขึ้น, ผลานสิ่งที่อยู่ใกล้กับการกระทำได้, การบริหารดีขึ้น ฯลฯ

การปรับตัว, ความยืดหยุ่น (7.2%) เช่น ยืดหยุ่นดีขึ้น และปรับตัวได้กับทุกสถานการณ์, ต่อด้านการเปลี่ยนแปลงลดลง, ยืดหยุ่น และมีความสามารถเพิ่มขึ้น ฯลฯ

มีความอดทนต่อความยากลำบากเพิ่มขึ้น (7.2%) เช่น เหนื่อยน้อยลง, อดทนต่อการทำงาน, อดทนในสถานการณ์ที่ยากลำบาก, รักษาความสงบกับเหตุการณ์ไม่คาดคิด ฯลฯ

การจัดการทางอารมณ์ (6.2%) เช่น เป็นอิสระจากภาวะอารมณ์, บริหารอารมณ์ได้ดีขึ้น, ละทิ้งสิ่งที่อยากได้, ใช้อารมณ์ลดลง ฯลฯ

หมวดความสัมพันธ์ต่อผู้อื่น มีผู้ระบุประโยชน์จำนวน 56 คน หรือ 57.8% ได้แก่

การฟัง (26.8%) เช่น รับฟัง, พร้อมรับฟังได้ดีขึ้น

ความปรารถนาดี, เห็นอกเห็นใจ และมีความกรุณา (24.7%) เช่น มีความเห็นอกเห็นใจต่อผู้อื่นเพิ่มขึ้น, ยอมรับผู้อื่นมากขึ้น, ยอมรับความอ่อนแอของผู้อื่นง่ายขึ้น, เคารพในพื้นที่ของผู้อื่น, เชื่อมั่นในผู้อื่น, ปรารถนาดี, เคารพผู้อื่น, มีความกรุณาช่วยผู้อื่นได้ง่ายขึ้น, ยอมรับสิ่งต่าง ๆ ตามที่เป็น ฯลฯ

ความเข้าใจ (22.7%) เช่น ความเข้าใจลึกซึ้งขึ้น, เข้าใจ และยอมรับผู้อื่นได้ดีขึ้น, ฉลาด, เข้าใจธรรมชาติของคน และสิ่งของต่าง ๆ ฯลฯ

ความอดทน (17.5%) เช่น อดทน, อดทนเพิ่มขึ้น

การเปิดกว้าง (12.4%) เช่น การรับรู้ผู้อื่นและตนเอง, การเปิดใจ, สนใจบุคคลรอบข้างมากขึ้น, มีความพร้อมช่วยเหลือ ฯลฯ

หมวดการบริหารความสัมพันธ์ มีผู้ระบุประโยชน์จำนวนถึง 72 คน หรือ 74.2% ได้แก่

การปรับตัว การรักษาระยะ (34%) เช่น เข้าสู่ประเด็นได้ทันที, ปรับตัวกับสถานการณ์, การแยกแยะความสัมพันธ์ง่ายขึ้น, การปรับตัวดีขึ้นในการทำงานด้านเจรจา, ยอมรับเส้นทางที่ไม่เหมือนกัน ฯลฯ

สนใจต่อผู้อื่น (12.4%) เช่น ความรู้ที่เกี่ยวกับความสัมพันธ์เรียบง่ายขึ้น, สงบขึ้นเมื่อเผชิญกับแรงกดดัน, ลดความขัดแย้ง, สนใจผู้อื่นเพิ่มขึ้น, คาดหวังลดลง ฯลฯ

ความอดทน (11.3%) เช่น อดทนมากขึ้น, ยอมรับความไม่พึงพอใจ ฯลฯ

การสื่อสาร (7.2%) เช่น สื่อสารด้วยความกลัวลดลง, มีความชัดเจนขึ้น เพราะความคิดเห็นที่เป็นส่วนตัวลดลง, การแสดงออกมีความละเอียดขึ้น, มีความสามารถในการนำเสนอดีขึ้น ฯลฯ

การแบ่งปัน (7.2%) เช่น การแบ่งปัน, การให้, การทำประโยชน์ให้แก่ผู้อื่น ฯลฯ

ความพร้อมช่วยเหลือ (7.2%) เช่น ความพร้อมช่วยเหลือ, รู้สึกว่าเป็นคนที่ผู้อื่นพึงได้

การปล่อยวาง (7.2%)

ความกลมกลืนกัน (7.2%) เช่น กลมกลืนมากขึ้น เป็นกันเองขึ้นกับเพื่อนร่วมงาน

การตัดสินใจตามความคิดตนเอง (5.2%) เช่น การสรุปเอาแต่ความคิดของตนเอง, ไม่ด่วนตัดสินใจ

สามารถแสดงความฉลาดทางอารมณ์ที่เกิดจากการปฏิบัติธรรมในการศึกษาครั้งนี้ ตามแนวคิดของดาเนียล โกลแมนได้ดังนี้

	ความเข้าใจ	การจัดการ
ตนเอง	ความเข้าใจตนเอง (59.8%)	การบริหารตน หรือการควบคุมตนเอง (67%)
ทักษะส่วนตัว	ความสงบ (27.8%) มีชีวิตอยู่กับปัจจุบัน (19.6%) การรับรู้ และยอมรับตนเอง (18.6%) ความมั่นใจในตนเอง (12.4%) ความสุข ความเบิกบานใจ (7.2%) ศรัทธา, ความร่าเริงภายใน (5.2%)	ความจดจ่อมีสมาธิ (33%) ความเครียดลดลง วิตกกังวลลดลง โกรธลดลง (29.92%) การตัดสินใจดีขึ้น, ประสิทธิภาพ (17.5%) ความตื่นตัว, ความสมดุล (11.3%) ภูมิปัญญา (8.2%) วินัยในตน (7.2%) มีความอดทนต่อความยากลำบาก เพิ่มขึ้น (7.2%) การจัดการทางอารมณ์ (6.2%)

	ความเข้าใจ	การจัดการ
ผู้อื่น	ความเข้าใจสังคม (57.8%)	การจัดการความสัมพันธ์ (54.2%)
ทักษะสังคม	การฟัง (26.8%) ปรารถนาดี, เห็นอกเห็นใจ และมีความกรุณา (24.7%) ความเข้าใจ (22.7%) ความอดทน (17.5%) การเปิดกว้าง (12.4%)	การปรับตัว การรักษาระยะ (34%) สนใจต่อผู้อื่น (12.4%) ความอดทน (11.3%) การสื่อสาร (7.2%) การแบ่งปัน (7.2%) ความพร้อมช่วยเหลือ (7.2%) ปลอ่ยกวาง (7.2%) ความกลมกลืนกัน (7.2%) การตัดสินใจสรุปตามความคิดเห็น ลดลง (5.2%)

จะเห็นได้ว่ามากกว่าครึ่งหนึ่งของผู้กรอกแบบสอบถามชาวฝรั่งเศส (57.8% - 74.2%) ต่างระบุประโยชน์จากการฝึกสมาธิที่เกี่ยวข้องกับความฉลาดทางอารมณ์ทั้งสี่กลุ่ม คือ ความเข้าใจตนเอง การบริหารตน ความเข้าใจสังคม และการจัดการความสัมพันธ์

บทสรุป

จากการศึกษาประโยชน์ของการฝึกสมาธิแนวพุทธเซนของผู้ปฏิบัติธรรมชาวฝรั่งเศส ในการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ครั้งนี้พบว่า การฝึกสมาธิให้ประโยชน์เป็นอย่างมากในการสร้างความฉลาดทางอารมณ์ โดยผู้ที่ร่วมโครงการประเมินค่าความสำคัญต่อความฉลาดทางอารมณ์ 4 หมวด คือ การค้นพบตนเอง การควบคุมตนเอง ความเข้าใจผู้อื่น และการสื่อสารกับผู้อื่น ในระดับที่สูงถึงสูงมาก นอกจากนี้คำถามเปิดเกี่ยวกับประโยชน์ของสมาธิ ทำให้ทราบว่าสมาธิมีส่วนช่วยพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ทุก ๆ ด้าน โดยในทุก ๆ หมวด มีผู้กล่าวถึงประโยชน์ในแต่ละหมวดมากกว่าครึ่งหนึ่งของผู้เข้าร่วมโครงการทั้งหมด

การศึกษานี้ ทำให้สามารถอธิบายสาเหตุของการเติบโตของพระพุทธศาสนาในโลกตะวันตกอย่างรวดเร็วโดยเฉพาะในประเทศฝรั่งเศส เพราะการฝึกสมาธิถือเป็นหัวใจของพระพุทธศาสนา ชาวพุทธฝรั่งเศสที่ร่วมโครงการและปฏิบัติตามแนวพุทธเซนได้แสดงถึงประโยชน์ที่เกิดจากสมาธิในการพัฒนาความฉลาดทางอารมณ์ หากความฉลาดทางอารมณ์ถือเป็นเรื่องหนึ่งที่กำลังได้รับความสนใจ จากวงการศึกษาศึกษาจิตวิทยาและวิทยาศาสตร์การทำงาน บทบาทของสมาธิในการพัฒนาศักยภาพและคุณภาพชีวิตก็ย่อมจะกลายเป็นเรื่องที่ชาวตะวันตกให้ความสนใจมากขึ้นด้วย ชาวตะวันตกถือว่าพระพุทธศาสนากับสมาธิต้องไปด้วยกัน หากสนใจพระพุทธศาสนาก็ต้องนั่งสมาธิ หากจะนั่งสมาธิควรศึกษาวิธีฝึกสมาธิตามแนวทางพระพุทธศาสนา หากสามารถทำให้โลกเห็นความสำคัญของการฝึกสมาธิและมีผู้ฝึกสมาธิเพิ่มขึ้นแล้ว ก็ย่อมจะเป็นหนทางสำคัญในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาไปสู่ทั่วโลกได้



“พุทธานุสติ” และ “การเห็นพระ”

ศึกษากรณีของ พระปิงคิยะ พระสังคาลมาตาเถรี พระวักกलि



เมธี พัทธวัชรธรรม

บทคัดย่อ

บทความนี้เริ่มต้นจากความช่างสงสัยในตัวข้าพเจ้ากระตุ้นความกระหายใคร่รู้เกี่ยวกับการเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” ซึ่งในคัมภีร์ปกรณ์วิเสสชั้นหลัง เช่น **วิสุทธิมรรค** ได้นำการปฏิบัตินี้มาจัดไว้ในการฝึกสมาธิ โดยนำเสนอเนื้อหาของไตรปิฎกถึง “พระพุทธรูป” แต่อีกด้านหนึ่งใน **ขุททกนิาย** ซึ่งอยู่ในพระสุตตันตปิฎกก็มีกรณียาณา “พุทธานุสติ” อีกรูปแบบหนึ่งที่เป็นกรณียาณาถึง “พระพุทธรูป” ซึ่งการเจริญภาวนาแบบนี้สามารถทำให้ไป “เห็น” พระพุทธรูปได้ในสมาธิ และพบเห็นอย่างเด่นชัดในพระฝ่าย “ศรัทธาวิมุตตะ”

คำสำคัญ: พุทธานุสติ, การเห็นพระ, ปฏิบัติธรรม, พระปิงคิยะ, พระสังคาลมาตาเถรี, พระวักกलि

Abstract:

**“Buddhānussati” and “Visualization of the Buddha”:
the Case Study of Piṅgiya, Siṅgālamātātherī and Vakkali
by Maythee PITAKTEERADHAM**

My own curiosity urged me to start writing this article. I wish to know about *buddhānussati* which is categorized as one of the meditation methods in later Buddhist texts e.g. *Visuddhimagga*, where it is described as a way of setting one’s intention on “*buddhagūṇa*,” the Buddha’s virtue. On the other hand, the *Khuddakanikāya* of the *Suttantapiṭaka* mentions *buddhānussati* in a different way: setting one’s intention on “the Buddha himself,” which enable one to “see” the Buddha in his/her mind during meditation, particularly for monks who are called “*saddhādhimutta*.”

1. บทนำ

พุทธานุสสติ(Buddhānussati) จัดเป็นหนึ่งในอนุสสติ(anussati) ⁶¹ และ อนุสสติ 10 ² ถ้าแปลตามรูปศัพท์คือ การตามตรikirะลึกถึงสมเด็จพระผู้มีพระภาคเจ้า โดยทั่วไปเป็นการตรikirะลึกถึงพระพุทธรูป 9 ประการ³ สามารถพบใน

¹ อนุสสติ 6 ได้แก่ 1. พุทธานุสสติ 2. ธัมมานุสสติ 3. สังฆานุสสติ 4. สีลानุสสติ 5. จาคานุสสติ 6. เทวตานุสสติ (ดู DN III: 250¹¹⁻¹³)

² อนุสสติ 10 คือ การเพิ่ม 7. มรณสสติ 8. กายคตาสติ 9. อานาปานสสติ 10. อุปสมานุสสติ เข้าไปใน อนุสสติ 6 (ดู AN I: 30⁶⁻¹⁶)

³ Ee, Se: idha Mahānāma ariyasāvako (1) Tathāgataṃ anussarati: iti pi so (*2) bhagavā (3) araham (4) sammāsambuddho (5) vijjācaraṇasampanno (6) sugato (7) lokavidū (8) anuttaro (9) purisadammasārathi (10) satthā devamanussānam (11) buddho (*2) bhagavā ti (AN III: 285³⁻⁶).

แปล: มหทานามะ พระอริยสาวกที่อยู่ในกรณีนี้ (ผู้ได้บรรลุลผลแล้ว รู้ชัดศาสนาแล้ว) ย่อมระลึกถึงตถาคตว่า “แม้เพราะเหตุนี้ พระผู้มีพระภาคเจ้าพระองค์นั้นเป็นพระอรหันต์ ตรัสรู้ด้วยพระองค์เองโดยชอบ ทรงเพียบพร้อมไปด้วยวิชาและจรณะเสด็จไปได้แล้ว รู้แจ้งโลก anuttaro purisadammasārathi เป็นศาสดาของเทวดาและมนุษย์ทั้งหลาย เป็นผู้ตื่น เป็นผู้รู้ เป็นผู้รู้พระผู้มีพระภาค”

ในการแบ่งพระพุทธรูปนั้นมีหลากหลายวิธี ถ้านับตามตัวเลขข้างต้นจะมีทั้งหมด 11 แต่ในหนังสือสวดมนต์แปลทั่วไปคล้ายจะแบ่งพระพุทธรูปออกเป็น 9 ประการตามสายจารีตที่สืบทอดกันมา กล่าวคือ ไม่นับ (1) Tathāgata, แปลรวม (8) anuttaro และ (9) purisadammasārathi เข้าด้วยกัน เช่น ในฉบับแปล มจร แปลว่า “เป็นสารถิณีผู้ผู้ที่ควรฝึกได้อย่างยอดเยี่ยม” (อง.จก. 22/10/421 แปล.มจร)

แต่ในฉบับแปล มจร.2537, 2555 แปลแตกต่างจากฉบับแปล มจร โดยแปล “แยก” คำ กล่าวคือ “เป็นสารถิณีผู้ผู้ที่ควรฝึก ไม่มีผู้อื่นยิ่งกว่า” (อง.จก. 36/281/529 แปล.มจร.2537; อง.จก. 36/281/521 แปล.มจร.2555)

ในประเด็นนี้คัมภีร์ **วิสุทธิมรรค** ได้มีการกล่าวถึงไว้ ผู้วิจัยสรุปได้ใจความว่า แปลได้ทั้งสองแบบ แต่อรรถกถาจารย์อธิบายนัยการแปลแบบ ฉบับแปล มจร.2537, 2555 ขึ้นเป็นลำดับแรก หลังจากนั้นจึงอธิบายการแปล “เป็นสารถิณีผู้ผู้ที่ควรฝึกได้อย่างยอดเยี่ยม” เป็นนัยต่อมา (วิสุทธิ. 2/138/308-310 ฉบับภูมิพโลภิกขุ)

(ต่อหน้าถัดไป)

พระสูตรตันตปิฎก และในคัมภีร์ปกรณ์วิเสสชั้นหลัง เช่น **วิสุทธิมรรค** ระบุว่าโดยพระพุทโธสภาจารย์⁴ ซึ่งท่านได้นำการปฏิบัตินี้มาจัดไว้ในการฝึกสมาธิ โดยกล่าวไว้เพียงน้อยเดียวคือ การระลึกถึง “พระพุทโธคุณ”

แต่อีกด้านหนึ่งใน **ขุททกนิกาย** ซึ่งอยู่ในพระสูตรตันตปิฎกอีกเช่นกันก็มีการเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” อีกรูปแบบหนึ่งซึ่งเป็นการตรึงระลึกนึกถึง “พระพุทโธองค์” และด้วยการปฏิบัติแบบนี้สามารถไป “เห็น” พระพุทโธองค์ในสมาธิ ในบทความนี้ผู้วิจัยจะขอศึกษาโดยมุ่งประเด็นไปที่การเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” แบบตามตรึงระลึกถึง “พระพุทโธองค์” พร้อมกับนำเสนอกรณีของผู้ปฏิบัติภาวนาในรูปแบบนี้

2. “พุทธานุสติ” ตามนัยของคัมภีร์วิสุทธิมรรค

การปฏิบัติ “พุทธานุสติ” ตามนัยของ **วิสุทธิมรรค** คือ การระลึกถึง “คุณ” ของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ในปัจจุบันจะอยู่ในบทสวดมนต์ที่เป็นบทระลึกถึงพระพุทโธคุณ กล่าวคือ

iti pi so bhagavā araham sammāsambuddho vijjācaranasampanno
sugato lokavidū anuttaro purisadhammasārathi satthā
devamanussānam buddho bhagavā ti.

เชิงอรรถ 3 (ต่อ)

หนึ่งใน Iwanami-bukkyō-jiten 岩波仏教辞典 (พจนานุกรมพุทธศาสนานับอิวานามิ) เรียกว่า 如来十号 ซึ่งแบ่งพุทโธคุณเป็น 10 ประการ โดยทางพุทธศาสนาฝ่ายเหนือได้รวมนัยของ (8), (9) เข้าด้วยกัน (Iwanami 1989: 642L)

⁴ ผู้วิจัยมีความชอบเป็นส่วนตัวในการใช้คำของพระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) ในที่นี้ จึงขอให้คำว่า พระพุทโธสภาจารย์ ซึ่งเป็นการเขียนแบบภาษาบาลี ไม่ใช่ พระพุทโธสภาจารย์ ซึ่งเป็นการเขียนอิงภาษาสันสกฤต

จากด้านบนพระพุทธโฆสาจารย์ได้พรรณนา “คุณ” ของพระพุทธเจ้าทั้งเก้า ประการเป็นลำดับ เช่น ยกคำว่า araham และพรรณนาพระพุทธคุณ ดังนี้

พระโยคีย์อมระลึกเนื่อง ๆ ว่า พระผู้มีพระภาคพระองค์นั้น ทรงเป็น พระอรหันต์ ... เพราะความเป็นผู้ไกลกิเลส เพราะทรงกำจัดอริ(ข้าศึก) และเพราะทรงทำลายอระ(ซึ่ง)กำได้ เพราะทรงเป็นผู้ควรต่อทักขินาวัตถุ ทั้งหลายมีปัจจัยเป็นต้น⁵

“พุทธานุสติ” ที่กล่าวไว้ใน **วิสุทธิมรรค** คล้ายกับมีเฉพาะนัยนี้ กล่าวคือ การ ระลึกถึง “คุณ” เพียงเท่านั้น ทางคัมภีร์ **วิมุตติมรรค**⁶ (Vimuttimaggā, 解脱道論) ระบุว่าโดยพระอุปติสสเถระซึ่งนักวิชาการส่วนใหญ่เห็นพ้องต้องกันว่า **วิมุตติมรรค** ถูกรจนาขึ้นมาก่อนคัมภีร์ **วิสุทธิมรรค**⁷ ก็ให้ข้อมูลไปในทิศทางเดียวกัน⁸

พระพุทธโฆสาจารย์กล่าวอย่างน่าสนใจว่า เมื่อปฏิบัติ “พุทธานุสติ” โดย การตรikirระลึกถึง “คุณ” ของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า จะได้สมาธิในขั้น “อุปจาระ

⁵ วิสุทธิ. 2/125/274-275 (ฉบับภูมิพโลภิกขุ)

⁶ คัมภีร์ **วิมุตติมรรค** เป็นวรรณคดีบาลีประเภทปกรณวิเสส ที่อธิบายไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ ปัญญา ซึ่งเป็นทางแห่งความหลุดพ้น (วิมุตติมรรค) โดยถูกรจนาขึ้นก่อนคัมภีร์ที่มีชื่อคล้ายกันคือ คัมภีร์ **วิสุทธิมรรค** ของพระพุทธโฆสาจารย์ซึ่งรจนาตามแนวทางของสำนักมทวิหารของลังกา แต่เป็นที่น่าเสียดายว่า คัมภีร์ **วิมุตติมรรค** ฉบับภาษาบาลีได้สูญหายไป ยังคงหลงเหลือแต่ฉบับภาษาจีน (T32 no.1648) ซึ่งได้รับการแปลออกมาเป็นภาษาอังกฤษ ภาษาญี่ปุ่น ส่วนในภาษาไทย พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตโต) ได้ทำการแปลออกมาจากฉบับภาษาอังกฤษ (ดูเพิ่มเติม พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตโต) 2554: 8-11)

⁷ พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตโต) (2554: 8-11)

⁸ ดูเหมือนว่าใน **วิมุตติมรรค** ฉบับแปลของท่าน Ehara et al. (1961:141) จะนำเสนอการแปลที่มีความเกี่ยวข้องกับพระพุทธรูปในการเจริญภาวนาพุทธานุสติ

(ต่อหน้าถัดไป)

(upacāra)” กล่าวอีกนัยหนึ่ง คือ การเจริญพุทธานุสตินั้นไม่สามารถบรรลุฌาน
ขั้นที่ 1 ได้?⁹ ส่วนคัมภีร์ **วิมุตติมรรค** ก็ให้ข้อมูลไม่แตกต่างกัน¹⁰

เชิงอรรถ 8 (ต่อ)

วิมุตติมรรค (解脱道論)

如說修多羅涅槃底里句。若人欲念佛。其可恭敬如佛像處 (T32: 426c⁶⁻⁸)

According to the netti Sutta, if a man wishes to meditate on the
Buddha, he should worship Buddha images and such other objects.

(Ehara et al. 1961: 141)

Harrison (1992: 219) ก็แปลตามสำนวนด้านบน แต่เมื่อเปรียบเทียบกับ
วิสุทธิมรรค แล้ว ดูเหมือนการแปลประโยคนี้ตรงส่วนที่ขีดเส้นใต้ ควรจะอ่านอย่างที่
Yamabe (1999: 132) เสนอแนะดังต่อไปนี้

...c’assa sarīsam pi cetiyagharam iva pūjārahamaṃ hoti... [可恭敬=
pūjārahamaṃ (มีค่าควรแก่การบูชา) 如=iva (เปรียบเหมือน) 佛像處=
cetiyaṃgharam (สถานที่ของพระพุทธรูป หรือ สถานที่ที่มีพระพุทธรูป
ประดิษฐานอยู่?)]

ดังนั้นควรจะแปลประโยคที่ขีดเส้นใต้ใหม่ ดังนี้

若人欲念佛。其可恭敬如佛像處

แปล: ถ้าผู้ใดปรารถนา[เจริญ]พุทธานุสติ ผู้นั้นมีค่าควรแก่การเคารพบูชาเปรียบ
ดังเป็นสถานที่ซึ่งพระพุทธรูป[ถูกประดิษฐานไว้]

ดูเพิ่มเติม Sasaki (1997b: 219)

⁹ buddhaguṇānaṃ pana gambhīratāya nānappakāraguṇānussaraṇādhimuttatāya
vā appanaṃ appatvā, upacārappattam eva jhānaṃ hoti (Vism: 212²⁹⁻³¹).

¹⁰ 彼坐禪人以此門此行。已此功德現念如來。其心成信。以信自在。以念自在心常不亂。
若心不亂。滅蓋禪分起內行禪成住。問何故念佛起內行非安。答佛功德者。於第一義
深智行處。第一義事於深智行處。心不得安。以細微故。復次當念不一功德。若坐禪
人憶念不一功德。心種種緣作意共起。心成不安。是相為一切外行行處。問若念不一
功德。心既不一。外行禪不當成。若專一心。外行禪成住。答若念如來功德。及念佛
成一心。是故無過。(T32: 428a¹⁷⁻²⁷)

(ต่อหน้าถัดไป)

ใน **อรรถกถาชาดก** ถ้าพิจารณาตามสายจารีตแล้ว อรรถกถาจารย์คือ พระพุทธโฆษาจารย์ ซึ่งเป็นคนเดียวกับที่รจนา **วิสุทธิมรรค** ท่านได้กล่าวเกี่ยวกับผลของการปฏิบัติภาวนา “อนุสติ” 3 ได้แก่ พุทธานุสติ, ธัมมานุสติ และสังฆานุสติไว้ว่า สามารถบรรลุตั้งแต่ โสตาปัตติมรรคจนถึงอรหัตผล¹¹

เชิงอรรถ 10 (ต่อ)

Ehara (1961: 148): That yogin recollects him who comes and goes in the same way, thus: Through these ways and these virtues, he arouses confidence in his mind. Being full of confidence and being easy in the recollection, his mind is always undisturbed. Because of his mind being undisturbed, he attains to access-meditation.

Question: How is it that one who meditates on the Buddha attains to access and not to fixed meditation, jhāna?

Answer: In the highest sense, the virtue of the Buddha is a subject of profound wisdom. In this sense the yogin cannot attain to fixed meditation, jhāna, owing to abstruseness. And again, he has to recollect not merely one virtue. When he thinks on many virtues he cannot attain to fixed meditation, jhāna. This is a subject of meditation of all access-concentration.

Question: Access is attained through concentration on a single object. If he thinks on many virtues, his mind is not concentrated. How then does he gain access?

Answer: If he recollects the virtues of him who comes and goes in the same way and of the Enlightened One, the yogin's mind becomes concentrated. Therefore, he is untroubled.

¹¹ Ja I: 97¹³⁻¹⁷. ดูเพิ่มเติม Shaw (2006: 113). สำหรับประเด็นนี้ อาจจะทำให้เกิดคำถามขึ้นได้ว่า “พระอริยบุคคลต้องได้ฌานหรือไม่” เช่น กรณีของพระอรหันต์ประเภท สุขวิปัสสโก (พระอรหันต์ปัญญาวิมุต) ศึกษาเพิ่มเติมในบทความ “พระอรหันต์ปัญญาวิมุตต้องอาศัยฌานสมบัติในการบรรลุธรรมหรือไม่” โดยพระมหาพงศ์ศักดิ์ จาณีโย ในวารสารเล่มนี้

ใน **วิมุตติมรรค** แม้จะกล่าวเช่นเดียวกับ **วิสุทธิมรรค** ว่าได้สมาธิแค่ชั้น “อุปปจาระ” แต่ก็มีคำแนะนำข้อมูลอื่นที่กล่าวถึงผลของการเจริญ “พุทธานุสติ” ทำให้เกิดฌาน 4 ถึงแม้จะเขียนแนะนำเพียงสั้น ๆ ก็ตาม¹²

หนึ่งในสกุฎิเถราปทานที่อยู่ในคัมภีร์ **อปทาน** ได้กล่าวถึงประวัติในอดีตชาติของพระสกุฎิเถระ มีจุดที่น่าสนใจเกี่ยวกับการเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” ว่า “พุทธานุสติ” เป็นการเจริญภาวนาที่ยอดเยียมกว่าการเจริญภาวนาทั้งหลาย¹³

¹² 復說以念佛四禪亦起(念佛已竟) (T32: 428a²⁷).cf. AN III: 285⁶⁻¹⁸ Ee: yasmim Mahānāma samaye ariyasāvako Tathāgatam anussarati, nev’ assa tasmim samaye rāgapariyuṭṭhitam cittam hoti, na dosapariyuṭṭhitam cittam hoti, na mohapariyuṭṭhitam cittam hoti, ujugatam ev’ assa tasmim samaye cittam hoti Tathāgatam ārabha. Ujugatacitto kho pana Mahānāma ariyasāvako labhati atthavedaṃ, labhati dhammavedaṃ, labhati dhammūpasamhitam pāmujaṃ, pamuditassa pīti jāyati, pītimanassa kāyo passambhati, passaddhakāyo sukhaṃ vediyati, sukhino cittam samādhiyati...dhammasotaṃ samāpanno buddhānussatiṃ bhāveti ผู้เข้าถึงกระแสธรรม[=พระโสดาบัน]ย่อมเจริญพุทธานุสติ).

อรรถกถา Ee: *pamuditassā* ti duvidhena pītipāmojjena pamuditassa; *pīti jāyatī* ti pañcavidhā pīti nibbattati; *kāyo passambhatī* ti nāmakāyo ca karajakāyo ca darathapaṭippassaddhiyā paṭippassambhati; *sukhan* ti kāyikacetasiṃ sukhaṃ; *samādhiyati* ti ārammaṇe sammā ṭhapitaṃ hoti... *dhammasotasamāpanno* ti vipassanāsamkhātaṃ dhammasotaṃ samāpanno; *buddhānussatiṃ bhāveti* ti buddhānussatikammaṭṭhānaṃ brūheti vaḍḍheti...iti mahānāmo sotāpannassa nissayavihāraṃ pucchi: satthā pi ‘ssa tam eva kathesi (Mp III: 337¹⁵-338²).

¹³ Ee: bhavehi buddhānussatiṃ bhāvanānaṃ anuttaraṃ (Ap I 21.36)

แปล: ในบรรดาการเจริญภาวนาทั้งหลาย เธอจงเจริญภาวนา พุทธานุสติ ที่ยอดเยี่ยม [กว่าการเจริญภาวนาทั้งหลาย]

เมื่อพิจารณา “พุทธานุสติ” ในสกุฎิเถราปทาน ดูเหมือนจะมีนัยว่า เป็นพุทธานุสติที่ระลึกถึง “พระพุทธรองค์”

3. พุทธานุสติที่ระลึกถึง “พระพุทธรองค์”

Sakurabe (1976), Harrison (1992), Yamabe (1999) ได้ศึกษาวิจัยเกี่ยวกับการเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” ทางสายบาลี แต่ก็เป็นเพียงมุมมองเดิม ๆ กับ “พุทธานุสติ” ที่ตรึงระลึกถึง “พระพุทธรุคุณ” ในสายคัมภีร์บาลี

จนกระทั่ง Shaw (2006: 116-118), Williams (2009: 209-212) ได้พบข้อมูลที่น่าสนใจ และนำเสนอเกี่ยวกับการเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” ในอีกรูปแบบหนึ่ง ซึ่งอยู่ใน **สูตรนิบาต** (Suttanipāṭa=Sn) จุดเด่นของการเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” แบบนี้คือ ทำการตรึงระลึกถึง “พระพุทธรองค์” กล่าวอีกนัยหนึ่งคือนึก “รูป” ของพระพุทธรองค์ในการปฏิบัติภาวนา ผู้ปฏิบัติในรูปแบบนี้ คือ พระปิงคิยะ ซึ่งเดิมทีเป็นหนึ่งในศิษย์ของพราหมณ์พาวรี

ผู้วิจัยได้ค้นคว้าต่อยอดพบว่า ใน Sn 1146 พระปิงคิยะได้รับการจัดอยู่ในกลุ่มเดียวกับพระวัคกลี, พระภัทราวุธ และพระอาฬวโคตมะ เมื่อพิจารณาพระกลุ่มนี้พบว่า พระวัคกลีได้รับการยกย่องให้เป็นเลิศในฝ่าย “ศรัทธาธิมุตตะ”

ด้วยร่องรอยนี้เป็นจุดเริ่มต้น ทำให้ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า พระฝ่าย “ศรัทธาธิมุตตะ” และการเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” แบบตรึงระลึกถึง “พระพุทธรองค์” ควรจะมีความสัมพันธ์กัน ในลำดับถัดไปผู้วิจัยจะขอกล่าวถึงพระเถระและพระเถรีที่มีคุณสมบัติดังกล่าวนี้

4. ศรัทธาธิมุตตะ

เรามาพิจารณาคำว่า “ศรัทธาธิมุตตะ” กันก่อนเป็นลำดับแรก ภาษาบาลี คือ คำว่า saddhādhimutta มาจากคำสมาสของคำว่า saddhā (Skt.śraddhā) และ adhimutta (Skt.adhimukta (อธิมุตตะ) < ta ปัจจัย (pp.) ของ adhi √muc) หมายถึง มุ่งมั่นในศรัทธา, ตั้งมั่นในศรัทธา, ไน้มลงในศรัทธา สำหรับตัวอย่างการใช้

เกี่ยวกับคำศัพท์นี้สามารถศึกษาได้จาก Fujita (1992) และ Murakami et al. (1989)

Sakurabe (1975) ได้รวบรวมความหมายของคำว่า *adhimukti* (Pāli: *adhimutti*, Chi: 信解) ผู้วิจัยขอสรุปและเรียบเรียงความหมายที่ Sakurabe รวบรวมไว้ดังต่อไปนี้

1. มีความหมายว่า มีความมุ่งมั่นต่อสิ่ง ๆ หนึ่ง หรือมีความรักปรารถนาต่อสิ่ง ๆ หนึ่งอย่างแรงกล้า
2. มีความหมายว่า ไม่มีความกังขา, มีความตั้งมั่น
3. มีความหมายเท่ากับ หลุดพ้น (Skt: *vimukti*, Pāli: *vimutti*)
4. มีความหมายเท่ากับ การหลุดพ้นอย่างยิ่ง *adhimukti*= *adhikā vimuktiḥ*

Fujita (1992) ได้ยกตัวอย่างการใช้ที่น่าสนใจจากพระสูตร มีความหมายคล้ายกับความหมายที่ 2 คือ

*tathāgate saddhā nivīṭṭhā hoti mūlajātā patitṭhitā*¹⁴

แปล: ศรัทธาที่ตั้งมั่นแล้ว มีรากที่เกิดแล้ว ตั้งอยู่ในพระตถาคต

ถ้าพิจารณาจากพระวัคคิ, พระปิงคิยะ และพระสิงคาลมาตาเถรีที่จะกล่าวในลำดับต่อไปนั้น จะทราบว่า ท่านเหล่านี้เป็นผู้มีความศรัทธาอย่างแรงกล้าต่อพระพุทธรองค์ ด้วยผลจากการค้นคว้าทั้งทางด้านความหมายของคำ และลักษณะนิสัยที่โดดเด่นของพระเถระและพระเถรีในสายศรัทธาธิมุตตะนี ทำให้ผู้วิจัยประจักษ์ว่า “ศรัทธาธิมุตตะ” หมายถึง ผู้ตั้งมั่นในศรัทธา[ที่มีต่อพระพุทธรองค์]

¹⁴

MN I: 320¹⁷⁻¹⁸

5. พระเถระและพระเถรีในสายศรัทธาธิมุตตะ

กรณีของพระเถระและพระเถรีในสายศรัทธาธิมุตตะที่ผู้วิจัยจะศึกษามีดังนี้คือ

1. พระวักกलिเถระ ผู้เป็นเลิศทางด้านศรัทธาธิมุตตะในกลุ่มภิกษุทั้งหลาย
2. พระสิงคาลมาตาเถรี ผู้เป็นเลิศทางด้านศรัทธาธิมุตตะในกลุ่มภิกษุณีทั้งหลาย
3. พระปิงคิยะเถระ

ในสามท่านนี้ สองท่านแรกเป็น “เอตทัคคะ” กล่าวคือ ผู้เป็นเลิศที่สุดในกลุ่มนี้ ในฝ่ายพระเถระ และฝ่ายพระเถรี ส่วนท่านสุดท้าย คือ พระปิงคิยะเป็นบุคคลสำคัญ เพราะท่านทำให้เราสามารถทราบวิธีการเจริญภาวนา “พุทธานุสสติ” แบบตรีกระลึกถึง “พระพุทธองค์” โดยละเอียด ยิ่งไปกว่านั้นทำให้เราสามารถทราบว่าท่านเองเป็นพระที่อยู่ในสายเดียวกับพระวักกलि อีกทั้งยังเป็นเหมือนกระจกส่องสะท้อนให้เห็นถึงวิธีการเจริญภาวนาของพระสิงคาลมาตาเถรี และพระวักกलि ได้ชัดเจนยิ่งขึ้น ดังนั้นเพื่อสะดวกในการทำความเข้าใจ ผู้วิจัยจะขอศึกษาแต่ละท่านเรียงตามลำดับดังนี้

1. พระปิงคิยะเถระ
2. พระสิงคาลมาตาเถรี
3. พระวักกलिเถระ

6. กรณีศึกษา

6.1 พระปิงคิยะ

ท่านปิงคิยะมีความชรา สังขารร่างกายมีความเสื่อมถอย ได้ทูลถามปัญหาต่อสมเด็จพระผู้มีพระภาคเจ้าเกี่ยวกับธรรมอันใดที่สามารถกำจัดชาติและชรา พระพุทธองค์ตรัสตอบว่า คนที่ประมาทถูกทำลายด้วยรูปทั้งหลาย คนที่ไม่ประมาท

ควรละรูปเหล่านี้เสีย¹⁵ การตรัสตอบแบบนี้สามารถพิจารณาได้ว่า ท่านปิงคียะมีการ
ยึดติดในรูปภายนอกและไม่ปรารถนาความแก่ชรา¹⁶

ในที่สุดท่านปิงคียะบรรลุปะเป็นพระอนาคามี¹⁷ เดินทางกลับไปหาพราหมณ์พาวรี
ซึ่งเป็นทั้งอาจารย์และเป็นทั้งลุงของท่าน อีกทั้งเป็นผู้ส่งท่านมาถามปัญหา

¹⁵ Ee: jinno 'ham asmi abalo vītaṇṇo, icc-āyasmā Piṅgiyo nettā na suddhā, savanaṃ na phāsu, māhaṃ nassaṃ momuho antarāya, ācikkha dhammaṃ, yam ahaṃ vijaññaṃ jātijarāya idha vippahānaṃ. (Sn 1120)
disvāna rūpesu vihaññaṃāne, Piṅgiyā ti Bhagavā ruppanti rūpesu janā pamattā, tasmā tuvaṃ Piṅgiya appamatto jahassu rūpaṃ apunabbhavāya. (Sn 1121)

แปล: **ผู้มีอายุปิงคียะ[กล่าว]ว่า**

ข้าพระองค์ชราแล้ว ไม่มีเรี่ยวแรง ผิวพรรณก็เหี่ยวหมอง ดวงตา[ทั้ง
สอง]ก็[มอง]ไม่ชัดเจน หู[ก็]ฟังไม่ชัดเจน ขอข้าพระองค์อย่าได้ตายในระหว่างนี้ ในขณะที่
เป็นผู้หลงอยู่เลย ขอพระองค์จงตรัสบอกธรรม [ซึ่งเป็นธรรมที่สามารถ]ละทิ้งชาติและ
ชราในที่นี้ได้ ข้าพระองค์ปรารถนาจะทราบ[ธรรม]นี้

พระพุทธเจ้า[ตรัส]ว่า

ปิงคียะ ชนทั้งหลายเห็น[ชนอื่นที่กำลัง]ถูกทำลายเพราะรูปทั้งหลาย [ก็ยังเป็น]
ผู้มีความประมาท ย่อมถูกทำให้ย่อยยับเพราะรูปทั้งหลาย[นั้น] เพราะฉะนั้น ปิงคียะ
เธอผู้ไม่มีความประมาท จงละรูปเสียเพื่อไม่มีภพ[ที่จะหวนกลับมาเกิด]อีกครั้ง

¹⁶ Ee: idāni, yasmā Piṅgiyo kāye sāpekkhatāya “jinno 'ham asmi” ti ādim āha, ten 'assa Bhagavā kāye sinehappahānatthaṃ disvāna rūpesu vihaññaṃāne ti gātham āha (Pj II: 603⁶⁻⁹).

แปล: ในขณะนั้น เนื่องจาก ท่านปิงคียะกล่าว[คาถา]ว่า *jinno 'ham asmi* (ข้าพระองค์
ชราแล้ว) เป็นต้น เพราะยังมีความปรารถนาในกายอยู่ ด้วยเหตุนี้ พระผู้มีพระภาค
จึงตรัสคาถาว่า *disvāna rūpesu vihaññaṃāne* (เห็น[ชนอื่นที่กำลัง]ถูกทำลายเพราะ
รูปทั้งหลาย) [เป็นต้น] เพื่อให้ท่านปิงคียะละความเสนาหาในกาย

ดูเชิงอรรถด้านบนประกอบ

¹⁷ ท่านปิงคียะบรรลุนาคามีผลตามอรรถกถาจารย์ที่ได้อธิบายไว้ในประโยคต่อไปนี้
Ee: Piṅgiyo anāgāmiphale patitthāsi (Pj II: 603²⁰⁻²¹).

พระพุทธองค์พร้อมด้วยคณะศิษย์ของพราหมณ์พาวรี ในลำดับต่อจากนี้ไปจะเป็น
บทสนทนากันระหว่างท่านปิงคิยะและพราหมณ์พาวรี

eko tamanud' āsīno¹⁸ jutimā¹⁹ so pabhaṅkaro²⁰

Gotamo bhūripaṅṅhāṇo Gotamo bhūrimedhaso. (Sn 1136)

[พระปิงคิยะกล่าวว่า]

[พระโคตมะ] ทรงเป็นเอก, ประทับนั่งทำลายความมืด, มีความ
สว่างไสว²¹, ทรงกระทำ[ให้เกิด]แสงสว่าง (ทรงเปล่งรัศมี) พระโคตมะ
ผู้มีปัญญาประจักษ์แผ่นดิน²² พระโคตมะผู้มีความรู้ประจักษ์แผ่นดิน²³

kiṃ nu²⁴ tamhā vippavasasi muhuttam api Piṅgiya

Gotamā bhūripaṅṅhāṇā Gotamā bhūrimedhasā. (Sn 1138)

¹⁸ Ee, Se: āsīno; Be: āsino

¹⁹ Se, Be: jutimā ; Ee: jātīmā

²⁰ Se, Be: pabhaṅkaro; Ee: pabhaṅkaro

²¹ ใน Ee เป็น jātīmā ซึ่งคงเป็นสาเหตุทำให้มีการสับสนหนึ่งแปลออกมา เป็น ชาตดี, เกิดในตระกูลที่สูง เช่น Nakamura (2000), Murakami et al. (1989) เป็นต้น แต่เมื่อพิจารณาจากฉบับ Se, Be ใช้คำว่า jutimā และ Ee ก็มีคำว่า jutimā เป็นอีกคำอ่านหนึ่งที่อยู่ในเชิงอรรถ และเมื่อพิจารณาจากเนื้อความของ Sn 1136 ประกอบ เช่น tamanudo (ผู้ทำลายความมืด), pabhaṅkaro (ผู้ทำให้เกิดแสงสว่าง) เป็นการกล่าวสรรเสริญพระพุทธองค์ที่มีนัยเกี่ยวกับความสว่าง ทำให้ผู้วิจัยคิดว่า jutimā เป็นตัวเลือกที่ดีที่สุด จึงได้แปลออกมาเช่นนี้

²² Norman (2006: 137): Gotama of great understanding. Ee: *bhūripaṅṅhāṇo ti nāṇaddhajo* (Pj II: 605²³).

²³ Norman (2006: 137): Gotama of great intelligence. Ee: *bhūrimedhaso ti vipulapaṅṅho* (Pj II: 605²⁴).

²⁴ Be: kiṃ nu; Se, Ee: kin nu

yo te dhammam adesesi sandiṭṭhikam akālikam taṇhakkhayam
anītikam yassa n' atthi upamā kvaci. (Sn 1139)

[พราหมณ์พาวรี²⁵ กล่าวว่า]

25

ข้อมูลเกี่ยวกับ พราหมณ์พาวรีและปิงคียะ ในคัมภีร์ต่าง ๆ

1. ขึ้นส่วนคัมภีร์สันสกฤต

คณะสำรวจชาวเยอรมัน (Turfan-Expedition 1913-1914) ได้ขุดพบชิ้นส่วนของพระสูตร pārayāna-sūtra ซึ่งถูกรวบรวมไว้ใน Lore Sander u. Ernst Waldschmidt, *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden Reil IV* (Wolfgang Voigt, *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland* Band X, 4) Wiesbaden 1980: 236-237 ได้พบว่ามีหลักฐานในใบลานที่สอดคล้องกับข้อมูลฝ่ายบาลีที่เกี่ยวกับชื่อของพราหมณ์ Bāvari ดังนี้

- 1.1 drṣṭva ca bavarī buddham prhrṣṭo mas-ābhava เพราะได้เห็นพระพุทธเจ้า พาวรีได้มีความปีติใจ[อย่างขนลุก]ชู้้น (ผู้วิจัยเห็นด้วยการอ่านของ Murakami: prahrṣṭo manasābhavat?)
- 1.2 Bāvarīm dvipadaśreṣṭho brāh[m]a..... ผู้ที่เป็นเลิศที่สุดในหมู่สัตว์สองเท้า (=พระพุทธเจ้า?) ...พราห...พาวรี

2. คัมภีร์จีน

賢愚經 波婆離品 (三 : 波婆梨) T4: 432b¹³-436c⁶

3. Abhidharmakośabhāṣya (AKBh)

AKBh มีการกล่าวถึงพราหมณ์ที่ชื่อ Badari โดยอ้างอิงมาจาก Kṣudraka-āgama [ซึ่ง Sakurabe (1960) ให้ความเห็นว่าจะเทียบเคียงได้กับ ขุททกนิกาย ของบาลี] และในฎีกาของ AKBh ที่ชื่อว่า *Upāyikā* ซึ่งในปัจจุบันหลงเหลือเพียงแค่ฉบับทิเบต ได้มีการกล่าวถึงบุคคลที่ชื่อ ปิงโก [de nas ping go stan las langs... แปล: หลังจากนั้น ปิงโกได้ลูกจากที่นั่น] ซึ่งน่าจะสนใจว่าพราหมณ์ Badari และ ปิงโก คือพราหมณ์พาวรี และ ท่านปิงคียะ ในขุททกนิกายของบาลีหรือไม่

Honjō (1983) ไม่ได้กล่าวอะไรเกี่ยวกับเรื่องนี้ไว้ เนื่องจากประเด็นนี้น่าจะมีการถกกันค่อนข้างยาวและละเอียดซึ่งน่าจะเขียนเป็นบทความอีกชิ้นขึ้นมาได้เลย ผู้วิจัยจึงขอกล่าวเฉพาะประเด็นเรื่องชื่อของ พราหมณ์ Badari ที่อยู่ใน AKBh ที่ไม่สอดคล้องกันเมื่อเปรียบเทียบทั้งสามฉบับพากซ์ คือ สันสกฤต จีน และทิเบต ผู้วิจัยขอพิจารณาจากฉบับสันสกฤตของ AKBh เป็นลำดับแรก

(ต่อหน้าถัดไป)

1. Kṣudrake'pi cāgame Daridra-brāhmaṇam adhiṣṭyoktam.
(AKBh: 466⁵) แปล: อีกทั้ง ใน Kṣudraka-āgama ก็เช่นกัน มีการกล่าวถึงพราหมณ์ชื่อ Daridra

2. tvam svādare (Lee, ผู้วิจัย tvamṣ vādare, AKBh: 466⁶)
แต่ฉบับจีนและทิเบตพูดถึงชื่อของพราหมณ์ที่อยู่ในประโยคสันสกฤตคู่ขนานด้าน
บนมีความไม่สอดคล้องกัน

- ฉบับจีนของพระปรมาภรณ์ (真谛): 1.波遮利婆羅門, 2.波遮利
- ฉบับจีนของพระเสวียนจั้ง (玄奘): 1.婆羅門婆陀利 (Bādari), 2.婆陀利
- ฉบับทิเบต: rgya shug gi bu

จากข้างต้น ฉบับสันสกฤตอ่านว่า Daridra และ Vādari แต่ Honjō (1984) และ Ejima (1987) ได้เปรียบเทียบฉบับสันสกฤต, ฉบับพากษ์จีน 2 ฉบับ และทิเบตแล้วชำระเป็น Bādari ซึ่งแน่นอนฉบับของจีนและทิเบตมองทั้ง Daridra และ Vādari เป็นคน ๆ เดียวกัน และเมื่อพิจารณาเนื้อความในฉบับสันสกฤตเอง ก็พบว่าควรที่จะเป็น คน ๆ เดียวกัน แต่อาจจะมีการผิดพลาดจากการจารหรือการอ่านระหว่างการสืบทายคัมภีร์ ทำให้ชื่อไม่สอดคล้องกัน

ยังมีประเด็นที่น่ากังขาในฉบับของพระปรมาภรณ์ ซึ่งถอดเสียงอ่านได้ว่า 波遮利ทาง Ejima (1987) และ Lee (2005) ถอดเสียงมาเป็น vakkali? โดยใช้เครื่องหมายคำถามไว้ เพราะไม่แน่ใจ แต่ผู้วิจัยคิดว่าไม่ควรเป็นคำที่ถอดเสียงมาจาก vakkali ถ้าเรามาดูการใช้อักษร 遮 ในฉบับเฉพาะของพระปรมาภรณ์ ในที่อื่น ๆ ของ AKBh แล้ว ดูเหมือนจะถอดเสียงคำว่า cā และ va ดังตัวอย่างต่อไปนี้จาก IAKBh

- กรณิของ cā เช่น 遮摩羅 cāmara, 遮婁=cāru (IAKBh I: 156)
- กรณิของ va เช่น 遮摩羅遮羅=cāmarāvara [ดูเหมือนว่าจะมี 遮 ทั้งสองทีในคำนี้ตัวแรกอ่าน cā แต่ตัวหลังอ่าน va เมื่อเทียบเคียงกับคำอ่านคู่ขนานในฉบับ Skt. ของ AKBh] (IAKBh I: 156)

ฉะนั้นควรจะอ่านได้ทั้ง cā และ va แต่ไม่ควรอ่านว่า ka ในกรณีฉบับจีนของพระปรมาภรณ์

สำหรับคำว่า 波 โดยส่วนใหญ่ในฉบับของพระปรมาภรณ์ จะใช้ถอดเสียงคำว่า pa, pā, pra (IAKBh II: 384) เป็นส่วนใหญ่ แต่ถ้าดูใน KBD จะพบว่ามีทั้งเสียง pa, pra, ba, va ซึ่งก็มีทั้งกรณีเสียงสั้นและเสียงยาวคละกันไป (波婆=pāvā,

(ต่อหน้าถัดไป)

ปิงคียะ [พระโคตมะ]พระองค์ใดได้แสดงธรรม ที่สามารถเห็นได้ด้วย
ตนเอง, ไม่มีกาล, ดับต้นหา, ไม่มีอันตราย หาทิเปรียบเทียบที่ไหน ๆ มิได้
แก่เธอ ²⁶ เพราะเหตุไรหนอ เธอจึงอยู่ปราศจาก[พระโคตมะ]พระองค์นั้น

เชิงอรรถ 25 (ต่อ)

波闍波提=prajā-pati, 波樓那=varuṇa, 波敷=bāṣpa เป็นต้น) ซึ่งอาจจะเกิดจากการ
อ่านอักษรที่เขียนใกล้เคียงกันทำให้เกิดความสับสน หรือมีเสียงของท้องถิ่นต่าง ๆ มา
ทำให้เสียงมาตรฐานเปลี่ยนไป เป็นต้น และถ้าดูจากอักษรจีนจะบ่งบอกได้ยากกว่าเป็น
เสียงสั้นหรือเสียงยาว

แต่ก็น่าเสียดายที่ใน KBD ไม่ได้ระบุชื่อคนแปลในแต่ละที่ไว้ ซึ่งถ้าดูแต่
IAKBh II ในฉบับของพระปรมาภรณ์ จะพบว่าคำว่า 波 เป็นแค่เสียง pa, pā, pra เท่านั้น
[และผู้วิจัยสันนิษฐานว่าตัวอย่างใน KBD ของอักษร 波 ที่ตรงกับ IAKBh II ก็คือ
ข้อมูลชุดเดียวกัน เพราะว่า ผู้ทำก็เป็นคนคนเดียวกัน คือ Prof. Hirakawa] ยกเว้น
เพียงแต่คำว่า 波遮利 ซึ่งใน IAKBh II ยังคงรูปเดิม คือ ภาษาสันสกฤตที่อยู่ใน
AKBh ที่กล่าวไว้ข้างต้น คือ Daridra และ Vādari

ถ้าพิจารณาจากตัวอย่างการถอดเสียงของฉบับพระปรมาภรณ์ ใน AKBh ผู้วิจัย
สันนิษฐานว่าเป็นไปได้ที่พระปรมาภรณ์ ได้ทำการถอดเสียงต้นฉบับ คำว่า Pāvāri หรือ
Pāvāri เป็น 波遮利 มากกว่า Vakkali ที่ทั้ง Ejima และ Lee ได้สันนิษฐานไว้

ฉะนั้น คำว่า 波遮利 ซึ่งถอดเสียงโดยท่านพระปรมาภรณ์ ที่ทั้ง Ejima และ Lee
สันนิษฐานแบบตั้งคำถามว่าเป็นคำว่า Vakkali นั้น ผู้วิจัยคิดว่ามีโอกาสความเป็นไปได้
น้อยมาก ด้วยเหตุผลที่กล่าวมาทั้งหมดข้างต้น

ประเด็นเรื่องเสียงสั้นยาวของชื่อพราหมณ์พาวรีที่ลงท้ายด้วย i, ī และ variant
reading อื่น ๆ ดูเพิ่มเติมที่ Sn; Pj; Mp I: 334 (เชิงอรรถ Pāvāriko) ; Th-a II: 73
(เชิงอรรถ Pāvāriya)

ดูข้อมูลเพิ่มเติมเกี่ยวกับ พราหมณ์พาวรีและท่านปิงคียะ ใน *Abhidharmakośa-
ṭīkopāyikā* P118: 269c³-270e⁵ (no.5595 Thu 128b⁴-129b⁷); D no.4094 ṅu
82b²-83b²; Honjō (1983); Williams (1989: 217-218); Shaw (2006: 116-118);
Lamotte(1988: 346-347, 699-700, 704)

26

yo ... dhammam adesesi sandiṭṭhikam akālikam taṇhakkhayam anītikam
yassa n' atthi upamā kvaci. Sn 1137, 1139, 1141 สำหรับประโยค yassa n'
atthi upamā kvaci ก็มีใน Sn 1149

(ต่อหน้าถัดไป)

พระโคตมะผู้มีปัญญาประดุจแผ่นดิน พระโคตมะผู้มีความรู้ประดุจ
แผ่นดิน แม้เพียงเวลาชั่วครู่ละ

nāhaṃ tamhā vippavasāmi muhuttam api brāhmaṇa

Gotamā bhūripaṇṇāṇā Gotamā bhūrimedhasā. (Sn 1140)

yo me dhammam adesesi sandiṭṭhikam akālikam taṇhakkhayam
anītikam yassa n’ atthi upamā kvaci. (Sn 1141)

[ปึงคิยะกล่าวว่า]

ท่านพราหมณ์ [พระโคตมะ] พระองค์ใดได้แสดงธรรม ที่สามารถเห็นได้
ด้วยตนเอง, ไม่มีกาล, ดับตัณหา, ไม่มีอันตราย หาที่เปรียบในที่ไหน ๆ
มิได้แก่ข้าพเจ้า ข้าพเจ้าไม่ได้ห่างจาก[พระโคตมะ] พระองค์นั้น
พระโคตมะผู้มีปัญญาประดุจแผ่นดิน พระโคตมะผู้มีความรู้ประดุจ
แผ่นดิน แม้เพียงเวลาชั่วครู่

เชิงอรรถ 26 (ต่อ)

- คำว่า yassa ใน yassa n’ atthi upamā kvaci มีสำนวนการแปล ดังนี้
1. แปลว่า พระพุทธเจ้า เช่น Nakamura (2000); Murakami et al. (1989)
 2. แปลว่า คำสอน Norman (2006); Shaw (2006) 3. แปลว่า “ธรรมใด” ในฉบับ มจร
ใน Pj ไม่ได้กล่าวอธิบายคำว่า yassa ไว้ แต่ใน Nidd II ได้อธิบายคำว่า yassa
ว่าเป็น นิพพาน Se: yassāti nibbānassa (ขุ.จ. 30/613/298¹²)
- จุดที่น่าสนใจ
ถ้าพิจารณาโดยภาพรวมที่ Nidd II อธิบายคำว่า dhammam ในบทนี้ อาจแบ่ง
ได้เป็น 2 ประเภท
1. “dhammam” ที่เป็นทางไปสู่พระนิพพาน ได้แก่ sandiṭṭhikam, akālikam
ที่เป็นคำขยายคำว่า dhammam
 2. “dhammam” คือ นิพพาน ได้แก่ คำว่า taṇhakkhayam anītikam
(Se:...amataṃ nibbānanti taṇhakkhayam anītikam (ขุ.จ.
30/602/295¹⁷⁻¹⁸) และคำว่า yassa

passāmi naṃ manasā cakkhunā va
rattindivaṃ brāhmaṇa appamatto
namassamāno vivasemi²⁷ rattim
ten’ eva maññāmi avippavāsaṃ. (Sn 1142)

ท่านพรหมณ์ ข้าพเจ้าเห็นพระองค์ท่าน(พระพุทเจ้า)ด้วยใจ
เหมือน[เห็นพระองค์ท่าน]ด้วยตา ๒ ไม่มีความประมาททั้งกลางวันและ
กลางคืน นอบน้อม[พระองค์]อยู่ตลอดราตรี
ข้าพเจ้าเข้าใจความไม่อยู่ปราศจากพระองค์ท่านนั้น²⁸

saddhā ca pīti²⁹ ca mano sati³⁰ ca
nāpenti me³¹ Gotamasāsanamhā
yaṃ yaṃ disaṃ vajati bhūripaṇṇo
sa tena ten’ eva nato ’ham asmi. (Sn 1143)

²⁷ Be, Ee: vivasemi; Se: vivasāmi

²⁸ ใน Nidd II มองว่า เป็นการปฏิบัติพุทธานุสสติ Se: ten’ eva maññāmi avippavāsanti tāya buddhānussatiyā bhāvento avippavāsoti taṃ maññāmi (ขุ.จ. 30/628/302¹²⁻¹³) แปล: อาตมาอบรมด้วยพุทธานุสตินั้น จึงสำคัญพุทธานุสตินั้นว่า เป็นการไม่อยู่ปราศ... (ขุ.จ. 67/628/430-431 แปล.มมร.2552).

Norman (2006: 405) ได้ให้ความเห็นว่า avippavāso ควรจะเป็นคำสมาสแบบ bahuvrīhi “not possessing absence” = “not being absent” แต่ใน Pj ไม่ได้อธิบายรายละเอียดไว้

²⁹ Be, Se: pīti; Ee: pītī

³⁰ Be, Se: sati; Ee: satī

³¹ Be, Ee: nāpenti me; Se: nāmenti me; มจร: nāpentime. Nidd II Be: nāpentime; Se, มจร: nāmentime

ศรัทธา ปิติ มนะ และสติของข้าพเจ้าไม่ได้ห่างจากคำสอนของ
พระโคตมะ³²

[พระโคตมะ]ผู้มีปัญญาประดุจแผ่นดิน เสด็จไปสู่ทิศใด ๆ

ข้าพเจ้าก็นอบน้อม[พระองค์ท่านที่เสด็จ]ไปทางทิศนั้น ๆ นั่นแล

32

สำนวนการแปลในที่อื่น ๆ มีดังนี้

1. มจร: ศรัทธา ปิติ มนะ และสติของอาตมา “ยอมน้อมไป” ในคำสั่งสอน
ของพระพุทธเจ้าผู้โคตม (ขุ.สุ. 47/443/965 แปล.มจร.2537; 47/443/
787 แปล.มจร.2552)
2. มจร: ธรรมเหล่านี้คือ สัทธา ปิติ มนะ และสติ ย่อมไม่หายไปจากศาสนาของ
พระโคตมพุทธเจ้า (ขุ.สุ. 25/1150/778 แปล.มจร)
3. Norman (2006: 138): My faith and reapture, [and] mind, and
mindfulness do not go away from the teaching of Gotama.
4. Murakami et al. (1989: 165): 私の信と喜びと意と念とはゴータマの教え
から離れません。

ประเด็นคือ 1. *nāpenti* หรือ *nāmenti* 2. *me* หรือ *ime*

ในประเด็นแรก มจร แปลจาก *nāmenti* ส่วนฉบับอื่น ๆ แปลจาก
nāpenti สาเหตุที่ฉบับ มจร แปลอย่างนั้น เพราะที่ใช้ฉบับ Se เป็นต้นฉบับ
ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า “ยอมน้อมไป” คือ *nāmenti* มาจาก *√namu* (Skt. *√nam*)
Caus. (เหตุกัตตฺวาจก) แต่ไว้ใน Nidd II คาถาเดียวกัน *nāmenti* ‘*me*
Gotamasāsanamhā มจร แปลว่า ธรรมเหล่านี้... “ยอมไม่หายไป” จากศาสนา
ของพระโคตม (ขุ.จุ. 67/629/431 แปล.มจร.2552) สาเหตุสืบเนื่องจากคำ
อธิบายของ Nidd II Se: *nāmenti nāgacchanti* [? ผู้วิจัย: *na gacchanti*?]
na vijahanti na vināsenatīti nāmenti... (ขุ.จุ. 30/631/303¹⁵⁻¹⁶; cf. มจร:
nāmenti na gacchanti na vijahanti na vināsenatīti nāmenti... (ขุ.จุ. 30/
114/229⁶⁻⁷ มจร) ทางพระไตรปิฎกฉบับ มจร ใช้คำว่า *nāpenti* ใน
สูตรนี้มาแต่ใน Nidd II ใช้คำว่า *nāmentime* ซึ่งทั้งสองประโยคนี้ใช้การแปล
เหมือนกันคือ “ยอมไม่หายไป”

ฉะนั้น ถ้าดูจากการอธิบายความของ Nidd II คำว่า “*nāpenti*” น่าจะมี
ความหมายใกล้เคียงกับ *na gacchanti na vijahanti na vināsenati* มากกว่า
ซึ่งผู้วิจัยสันนิษฐานว่า นี่อาจจะเกิดจากการสับสนในการอ่านอักษรที่คล้ายกันซึ่ง
(ต่อหน้าถัดไป)

jiṇṇassa me dubbalathāmakassa

ten' eva kāyo na paleti³³ tattha

เชิงอรธ 32 (ต่อ)

ในกรณีนี้ ผู้วิจัยคาดว่าเป็นความคล้ายคลึงกันระหว่างพยัญชนะตัว p และ m ของอักษรขอม

ประเด็นต่อมาคือ me หรือ ime ในฉบับของ PTS และฉบับ Se อ่านว่า me เพราะว่าแยกคำอย่างชัดเจน และผู้สนับสนุนการอ่านแบบนี้คือ Norman, Murakami และ มจร แต่ฉบับแปล มจร แปลว่า “ธรรมเหล่านี้” ซึ่งน่าจะแปลมาจากคำว่า ime ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าทาง มจร อาจจะใช้ Nidd II ประกอบในการแปล กล่าวคือ Se: ime cattaro dhammā gotamasāsanā... (ขุ.จ. 30/631/303¹³⁻¹⁴; ขุ.จ. 30/114/229⁵ มจร)

สำหรับประเด็นนี้ผู้วิจัยคิดว่า การแปลจากคำว่า me ที่ทั้ง มจร, Norman และ Murakami แปลนั้น ดูจะมีความต่อเนื่องและสอดคล้องกับเนื้อความมากกว่า คือ ตัวท่านปึงคียะไม่ได้อยู่ปราศจากพระโคตมะ ฉะนั้นศรัทธา ปิติ มนะ และสติของท่านจึงไม่ได้ห่างจากคำสอนของพระโคตมะ

³³ Ee Ckb: palereti. Ee: ten' eva kāyo na *paretī* ti ten' eva dubbalathāmakattena kāyo na gacchati, yena vā buddho tena na gacchati; *na paletī ti pi pāṭho*, so ev' attho (Pj II: 606⁶⁻⁸). Be: ten' eva kāyo na *paletī* ti ten' eva dubbalathāmakattena kāyo na gacchati, yena vā buddho tena na gacchati; *na paretī ti pi pāṭho*, so ev' attho (Pj: 321²³⁻²⁵ Be)

ประเด็นที่น่าสนใจ คือ การให้ความสำคัญของการเรียงลำดับก่อนหลังของ คำว่า paleti และ paretī ที่อยู่ในอรรถกถาของฉบับพม่า และฉบับ Ee ที่ใช้ฉบับศรีลังกา เป็นฉบับหลักและใช้ฉบับพม่าเทียบเคียง ฉบับ Ee อ่าน paretī เป็นลำดับแรก แล้วค่อยกล่าวถึง paleti ซึ่งเป็นการยึดคำอ่านตามใบลานศรีลังกา แต่ทางฉบับพม่ากลับมองตรงกันข้าม คือ อ่าน paleti เป็นลำดับแรก แล้วค่อยกล่าวถึง paretī ประเด็นที่ผู้วิจัยสงสัย คือ ในขณะที่ “อรรถกถาจารย์” เขียนอรรถกถาอธิบายคำนี้ใน Pj

- ท่านเขียนอธิบายแบบสายจารีตพม่า?
- หรือเขียนอธิบายเหมือนฉบับของ Ee?
- หรืออรรถกถาจารย์เขียนทั้งสองแบบ?

ปัญหาเรื่อง l และ r อาจเกิดจากความผิดพลาดขณะคัดลอกหรือถ่ายทอดกันมา แต่ในขณะอรรถกถาจารย์เขียนอธิบายคำนี้ใน Pj ท่านต้องเขียนเป็นแบบใดแบบหนึ่ง ไม่น่าเขียนออกมาตรงข้ามกันดังตัวอย่างที่เราเห็นอยู่ทั้งสองสายจารีต

saṃkappayattāya³⁴ vajāmi niccam

mano hi me brāhmaṇa tena yutto. (Sn 1144)

ร่างกายของข้าพเจ้าชราแล้ว ทั้งกำลังและเรี่ยวแรงไม่ดี

เพราะเหตุนั้น ข้าพเจ้าจึงไม่สามารถไปในที่[พระผู้มีพระภาคประทับ
อยู่]นั้นได้

[แต่] ท่านพรหมณ์ ข้าพเจ้าไปเฝ้า[พระองค์]ด้วยการไป³⁵ คือความ

³⁴ Ee: saṃkappayattāya; Be: saṃkappayantāya; Se: saṃkappayantāya

³⁵ Ee: saṃkappayattāyā ti tena saṃkappagamanena (Pj II: 6069-10); Se: saṃkappayantāya vajāmi niccanti saṃkappagamanena vitakkagamanena... vajāmi (ขุ.จ. 30/637/305¹⁻³)

คำว่า yatta เป็นคำอ่านของทางศรีลังกา แต่ทางไทยและพม่าอ่านว่า yanta อรรถกถาจารย์ได้อธิบายคำว่า yatta หรือ yanta ว่า มีความหมายเท่ากับคำว่า gamana แปลว่า การไป

PTSD อธิบายคำว่า yatta ว่า มาจาก √yat yatati หมายถึง เพียรพยายาม และ lead out ที่ใส่ ta ปัจจัย (pp.) เข้าไป แต่ความหมายที่ PTSD กล่าวไว้ ไม่สอดคล้องกับบริบทของเนื้อความในคานา

ถ้าพิจารณาตามความหมายของอรรถกถาจารย์ที่ให้ไว้ คือ คำว่า gamana แปลว่า การไป คำว่า yatta อาจจะมาจาก √yā อย่างที่ Norman (2006: 406) ได้แนะนำไว้ คือ yatta=yātrā “journey” ซึ่งดูมีเหตุผลมากกว่า แต่ความหมายนี้ไม่ปรากฏอยู่ใน PTSD

สำหรับคำว่า yanta PTSD อธิบายว่า yanta (Vedic: yaṃtra, yantra) มาจาก √yam (to hold) หมายถึง วิธีหนึ่งสำหรับถือ, สิ่งที่เกิดขึ้น, อุบาย, เครื่องมือ, เครื่องยนต์, กลไก และเมื่อพิจารณาดูคำว่า yanta พบว่ามีความเป็นไปได้ในการแปลในคานาที่มากกว่า yatta ในกรณีที่มาจาก √yat ดังนี้

แปล: “ข้าพเจ้าไปสู่[พระองค์]ด้วยเครื่องยนตร์คือความดำริตลอดเวลา”

Cf. PTSD ได้ให้ความหมายของคำว่า yantita โดยยกตัวอย่างที่เกี่ยวข้องกับคำว่า yanta ดังนี้ [Ee:] evāyaṃ vattati [ในต้นฉบับเป็น ī] kāyo kammayantena yantito. PTSD แปลว่า “impelled by the machinery of Karma”; มจร: ร่างกายนี้ (ต่อหน้าถัดไป)

ดำริ³⁶ ตลอดเวลา

เพราะว่า ใจของข้าพเจ้ารวมเป็นหนึ่งเดียวกับพระองค์³⁷

เชิงอรรถ 35 (ต่อ)

ถูกเครื่องหมุ่นคือกรรมให้หมุ่นไป จึงหมุ่นไปอย่างนี้ (ขุ.เถร. 18/574/439 แปล.มจร);
มมร: หมุ่นไปอยู่ด้วยเครื่องหมุ่น คือ กรรม... (ขุ.เถร. 52/374/383 แปล.มมร.2536)

เพียงแต่ในกรณีนี้ไม่สอดคล้องกับอรรถกถาจารย์ที่ให้ความหมายเท่ากับคำว่า gamana (การไป)

ถ้าพิจารณาความหมายจากอรรถกถาและการวิเคราะห์ของ Norman ผู้วิจัยคิดว่า yatta ที่มีความหมายเท่ากับ yātrā “journey” ตามที่ Norman เสนอแนะควรจะเป็นตัวเลือกที่เหมาะสมสำหรับในคาถาบทนี้ ยิ่งไปกว่านั้น ถ้าคำว่า yatta เป็นคำที่ถูกต้องจริงอย่างที่เรากำลังสมมติฐาน ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า คำว่า yanta ของทางพม่าและไทย อาจจะเปลี่ยนรูปมาจากคำว่า yatta เนื่องจากความใกล้เคียงกันของอักษรสิงหลที่เป็นพยัญชนะ t และ n ซึ่งอาจจะทำให้เกิดความคลาดเคลื่อนในการจารึบทอดต่อกันมา

ถึงแม้จะใช้คำว่า samkappa ใน Sn 1144 ที่แปลว่า ความดำริ, ความตรึก แต่ใน Nidd II ได้อธิบายไว้ใน Sn 1142 ว่า การปฏิบัติแบบนี้ คือ การเจริญ “พุทธานุสติ” (ขุ.จุ. 30/628/302¹²⁻¹³) คำศัพท์ samkappa และ anussati แม้จะแตกต่างกัน แต่ดูเหมือนจะไม่มี ความแตกต่างกันอย่างมีนัยที่สำคัญในการปฏิบัติ ประเด็นที่หลงเหลือ คือ เราไม่ทราบแน่ชัดว่าอรรถกถาจารย์หมายถึงไตรภวะถึง “คุณ” ของพระพุทธรองค์ หรือ “พระพุทธรองค์” หรือว่า ทั้งสองนัย

สำนวนการแปลมีดังต่อไปนี้

1. มมร.2537: เพราะว่าใจของอาตมาประกอบแล้วด้วยพระพุทธรเจ้านั้น (ขุ.สุ. 47/443/787 แปล.มมร.2537)
2. มมร.2552: เพราะว่าใจของอาตมาประกอบแล้ว ด้วยสถานที่ที่พระพุทธรเจ้าประทับอยู่นั้น (ขุ.สุ. 47/443/787 แปล.มมร.2552)
3. มจร: เพราะว่าใจของอาตมาภาพเกาะเกี่ยวอยู่กับสถานที่ที่พระผู้มีพระภาคประทับอยู่นั้น (ขุ.สุ. 25/1151/779 แปล.มจร)
4. Norman (2006: 138): for my mind, brahman, is joined to him.
5. Shaw (2006: 118): for my mind, brahmin, is joined to him.
6. Nakamura (2000: 240): わたくしの心、かれと結びついているのです。
7. Murakami et al. (1989: 165): 私の意は、バラモンよ。その方とむすばれているのです。

(ต่อหน้าถัดไป)

paṃke³⁸ sayāno pariphandamāno

dīpā dīpaṃ upaplavim

ath' addasāsipaṃ sambuddhaṃ oghatiṇṇaṃ anāsavaṃ. (Sn 1145)

ในขณะที่ที่เดินไปเป็นวงรอบพร้อม[ทั้ง]อาศัย³⁹ อยู่ในโคลนตม

ข้าพเจ้าได้ลอยจากเกาะหนึ่ง เข้าไปใกล้อีกเกาะหนึ่ง

เชิงอรรถ 37 (ต่อ)

จากจำนวนการแปลข้างต้น สามารถแบ่งได้ 2 กลุ่ม ดังนี้

1. ใจประกอบด้วยพระพุทธเจ้า ได้แก่ มจร.2537, Norman, Shaw, Nakamura, Murakami
2. ใจประกอบด้วยสถานที่ที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ ได้แก่ มจร.2552, มจร

คำแปลกลุ่มที่ 2 ที่แปลว่า สถานที่ที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า อ้างอิงมาจากอรรถกถา Ee: tena yuto ti, yena buddho tena yutto payutto anuyutto ti dasseti (Pj II: 606¹⁰⁻¹¹). Se: ...tena yutto ti mano mama yena buddho tena yutto... (ขุ.จ. 30/638/305⁷)

แต่เมื่อพิจารณาจากเนื้อความ Sn 1142 “เห็นพระองค์ท่าน(พระพุทธเจ้า)ด้วยใจ เหมือน[เห็นพระองค์ท่าน]ด้วยตา ไม่มีความประมาททั้งกลางวันและกลางคืน นอนน้อม[พระองค์]อยู่ตลอดราตรี” อีกทั้ง Nidd II เอง ก็มองว่าเป็นการเจริญภาวนา พุทธานุสติ ฉะนั้น เป้าหมายที่มุ่งตรงของใจของผู้ปฏิบัติ คือ **พระพุทธเจ้า** มากกว่า สถานที่

เมื่อเป็นเช่นนี้การแปลบท *mano hi me brāhmaṇa tena yutto* ผู้วิจัยจึงเห็น ด้วยกับคำแปลกลุ่มที่ 1 ที่แปลออกมาในลักษณะที่ว่า ใจประกอบด้วยพระพุทธเจ้า มากกว่าการแปลในลักษณะที่ว่า ใจประกอบด้วยสถานที่ที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่

³⁸ Ee: paṃke; Be, Se: paṅke

³⁹ Nidd II Se: paṅge sayāno ti... semāno avasemāno parisemānoti (ขุ.จ. 30/640/305¹⁷⁻¹⁹); Be: paṅge sayāno ti... semāno sayamāno vasamāno āvasamāno parivasamāno (Nidd II: 221¹⁻⁴). ใน Nidd II ของฉบับ Se ให้ คำอธิบาย semāno avasemāno parisemāno ทั้งหมดมาจากธาตุตัวเดียวกัน คือ √si (Skt.√ sī) แปลว่า เอน, นอน แต่ฉบับ Be อธิบายแบ่งเป็น ธาตุ 2 ตัว คือ √si (Skt.√ sī), √vas ซึ่งในฉบับแปลของ มจร ได้แปลเหมือนกับฉบับ Be

ต่อมา ข้าพเจ้าได้เห็นพระพุทธรเจ้า ผู้ซึ่งข้ามห้วงน้ำได้แล้ว⁴⁰ ปราศจาก
อาสวะ⁴¹

yathā ahū⁴² Vakkali muttasaddho

Bhadrāvudho Āḷavi-Gotamo ca

evam eva⁴³ tvam pi pamuñcassu saddham

gamissasi tvam Piṅgiya maccudheyyapāram⁴⁴. (Sn 1146)

⁴⁰ cf. Ee: pahāya sabbam taṇham pariññāya anāsavāse te ve narā oghatiṇṇā ti brūmi. (Sn 1082)

⁴¹ Pāli, Pkt.: āsava; Skt.: āsrava; BHS: āsrava, āśrava; Chi.: 漏; Tib.: zag pa คำว่า āsava มาจาก ā/su (Skt. ā/sru) ถ้าแปลความหมายตามรูปศัพท์จะแปลว่า ไหลไปทั่ว, ไหลเข้ามา, ไหลออกไป แต่ในกรณีนี้ควรจะหมายถึง การไหลเข้ามาของน้ำ กล่าวคือ เหมือนน้ำในห้วงน้ำคือกิเลสไม่สามารถไหลเข้ามาเปโรอะเปื่อนพระองค์ท่าน เราพบคำเปรียบเทียบกับเรือและการไหลเข้ามาของน้ำในห้วงน้ำ ดังนี้

tato nam dukkham anveti nāvam bhinnam ivodakam. (Sn 770)

แปล: ด้วยเหตุนี้ ทุกข์จะติดตามเขาไป เปรียบเหมือน น้ำไหลซึมตามรอยรั่วของเรือ กรณีที่น่าสนใจเกี่ยวกับการอุปมาเรือที่มีการไหลซึมเข้ามาของน้ำและการวิดน้ำ ออกไป

siñca bhikkhu imam nāvam sittā te lahum essati

chetvā rāgañ ca dosañ ca tato nibbānam ehisi. (Dhp 369)

แปล: ภิกขุ วิดเรือ[ที่มีน้ำ]นี้ เรือที่ถูกวิดแล้วโดยเธอจักแล่นเร็ว

หลังจากตัดราคะและโทสะได้แล้ว ต่อจากนั้น จักบรรลุนิพพาน

⁴² Be: Ee: ahū; Se: ahu

⁴³ Ee, Se: evam eva; Be: evam evam

⁴⁴ Ee: maccudheyyapāram; Be, Se: maccudheyyassa pāram; Pj Ee: maccudheyyassa pāram (Pj II: 607²)

[พระพุทธเจ้าเปล่งรัศมีมาปรากฏแล้วตรัสดังนี้⁴⁵]

วักกलि, ภัทรารุ, อาฬวิโคตมะ เป็นผู้มึศรัทธาที่ถูกปลดปล่อยแล้วฉันใด
เธอเอง จงปลดปล่อยศรัทธาให้เป็นเช่นเดียวกัน[กับวักกलि ภัทรารุ
อาฬวิโคตมะ]⁴⁶

45 เมื่อจบคาถาที่ 1145 ในอรรถกถาได้กล่าวว่า พระพุทธเจ้าทราบถึงความแก่กล้าแห่ง
อินทรีย์ของพระปิงคิยะแล้ว ทรงเปล่งรัศมีไปยังที่ที่ท่านปิงคิยะและพราหมณ์พาวรียู
ท่านปิงคิยะได้เห็นพระผู้มีพระภาคเจ้าทรงเปล่งรัศมีมาหาจุดพระพุทธรูปองค์ทรงประทับอยู่
ที่หน้าตน จึงกล่าวกับพราหมณ์พาวรียูว่า พระพุทธเจ้าเสด็จมาแล้ว (Pj II: 606¹⁶⁻²² Ee)

46 ผู้วิจัยขอแนะนำประเด็นที่น่าสนใจเกี่ยวกับแปล *pamuñcassu saddham* ของ
นักวิชาการพุทธศาสตร์ โดยสรุปแล้วมี 2 กลุ่ม คือ 1. ปลอยศรัทธา ที่หมายถึงมี
ศรัทธา, มีศรัทธาต่อพระพุทธเจ้า 2. ปลอยศรัทธา ที่หมายถึงปลอยทิ้งศรัทธา ผู้วิจัย
ขอยกตัวอย่างการแปลบางสำนวนมาเพื่อให้พิจารณาในคานานี้

กลุ่มที่ 1 มีศรัทธาและปลอยศรัทธาไปยังพระพุทธเจ้า, แสดงศรัทธา

- Murakami et al. (1989: 166-167): 信を寄せていた (*muttasaddho*)
ように...君も〔仏に〕信を寄せよ (*pamuñcassu saddham*)。
- Norman (2006: 138): declared his faith (*muttasaddho*)....declare your
faith (*pamuñcassu saddham*).

กลุ่มที่ 2 ปลอยทิ้งศรัทธา

- Nakamura (2000: 241): 信仰を捨て去った (*muttasaddho*)
ように、そのように汝もまた信仰を捨て去れ (*pamuñcassu saddham*)

ในคาถาอื่น ๆ

กลุ่มที่ 1 มีศรัทธาและปลอยศรัทธาไป

- Rhys Davids and Oldenberg (1881: 88): let then send forth to meet it.

กลุ่มที่ 2 ปลอยทิ้งศรัทธา

- Rhys Davids, T.W. and C.A.F. (1910: 33): renounce their empty
faith.

เมื่อผู้วิจัยพิจารณาพบว่าประเด็นปัญหา คือ คัมภีร์คำว่า *pamuñcassu* สามารถ
แปลได้สองนัยที่เป็นประเด็นกันอยู่ ทำให้มีการแปลที่แตกต่างกัน ฉะนั้นเราลองมา

(ต่อหน้าถัดไป)

พิจารณาคำคำนี้และตัวอย่างการใช้ ซึ่งผู้วิจัยขอสรุปจาก Murakami (1993) และเทียบเคียงกับ PW, Apte และ Bonwa ได้ดังนี้

ธาตุ muc (muñcati, muñcate)

1. ปล่อย, ทำให้เป็นอิสระ เช่น ปล่อยวัว, ปล่อยนก
2. ปล่อย, คลาย เช่น คลายมวยผม, คลายสายธนูจากคันธนู
3. ปล่อย, หลุดพ้น, ทำให้เป็นอิสระ เช่น ทำให้คนหลุดพ้นจาก นรก, ภัย, ความแก่, ความตาย, พันธนาการ
4. ปล่อย, ทอดทิ้ง เช่น ชีวิต, ปรารถ, ร่างกาย, มานะ, ทรัพย์, อาหาร, โภคะ
5. พ้น, ห่าง, ไกล เช่น เตียง, ทิศทาง, ความทุกข์,
6. ปล่อย, ระบาย, ถ่าย เช่น มูตร
7. ปล่อย, ยิง เช่น ศร, วัชระ
8. ปล่อย, เกิด เช่น ไฟ, กลิ่น
9. ปล่อย, ไหล, ร่วง เช่น น้ำตา
10. ปล่อย, เปล่ง เช่น วาจา, หัวเราะ, เสียงที่มีพลังอย่างราชสีห์

ความหมายของธาตุ muc จาก PTSD

1. to release, deliver
2. to send off, let loose, drop, give
3. to let out of the yoke, to unharness, set free
4. to let go, emit, send forth
5. to send forth (sound), to utter
6. to undertake, to bestow, send forth, let loose
7. to abandon, give up

ตัวอย่างการใช้ pra √muc จาก PW (ยกมาเพียงบางส่วน)

1. dhanvano jyām ปล่อยสายธนู
2. abhinahanam แก้วผ้าพัน[ตา]
3. pāsāt ปลดปล่อยจากพันธนาการ
4. bhīmaṃ samarāt pramoktum เพื่อปลดปล่อย ภูมิภาค จากการต่อสู้
5. sītā tvāya pramuktā สี่ดาถูกทิ้ง(ปล่อยทิ้ง)โดยท่าน

(ต่อหน้าถัดไป)

6. sarvaṃ pāpaṃ pramokṣyasi ท่านขจัดบาปทั้งปวง
7. dhūmaṃ pramumuce vindhyaḥ [ภูเข] Vindhya ได้ปล่อยควัน
8. hāhākaraṃ pramuñcantah เขาทั้งหลายได้เปล่งเสียงร้องไห้
9. vīṇāḥ pramumucuḥ svarān พิณทั้งหลายเกิดเสียงแล้ว
10. bhīṣmeṇa mahāstrāṇi pramuñcatā ภิษมะได้ปล่อย(=ยิง)ศรอันใหญ่ทั้งหลาย
11. kṣutaṃ pramuktām เปล่ง(=เกิด)การจาม
12. pramuñcan mānuṣīr bhiyaḥ ปลดปล่อย(ขจัด)ความกลัวของมนุษย์ทั้งหลาย (pass.)
13. pra vanaspatīnām phalāni mucyante ผลของต้นไม้ทั้งหลายถูกปล่อย(ร่วง)
14. pāpāt หลุดพ้นจากบาป
15. rogāt พ้นจากการป่วย
16. candra iva rāhor mukhāt pramucya เหมือนกับพระจันทร์หลุดพ้นจากปากของราหู
17. mṛtyumukhāt pramuktam หลุดพ้นจากปากของเทพเจ้าแห่งความตาย
18. narakāt หลุดพ้นจากนรก
19. sarvapāpaiḥ pramucyate หลุดพ้นจากบาปทั้งปวง
20. yad rātrau kurute pāpaṃ - mahābhāratam ākhyāya pūrvāṃ saṃdhyāṃ pramucyate (sc.tasmāt) แม้จะทำบาปใดในยามค่ำคืน หากได้อ่านมหาภารตะในยามเริ่มต้นสนธยา ก็จะไม่หลุดพ้น(จากบาปทั้งปวงนี้)

จากข้างต้นคำว่า “ปล่อย” มีใช้ในกรณีทั้ง “ปล่อยทิ้ง” และ “ปล่อยเป็นอิสระ”

เราลองมาพิจารณาความหมายและตัวอย่างของ pa√muc จาก PTSD

1. to let loose, give out, emit Sn 973 vācam
2. to shake off, give up (PTSD ได้อธิบายในกรณีของการปล่อยศรัทธาว่าจัดอยู่ในความหมายนี้ to renounce one's faith แต่ก็ยังมีข้อกังขาในการแปลนี้จาก Morris)
3. to deliver, free Sn 1063 kathan kathāhi=mocehi uddhara Nidd II 407, 1146

จากข้างบนถ้าพิจารณาดูแล้วจะพบว่า pa√muc ใน PTSD ข้อที่ 2 จะตรงกับประเด็นที่เป็นปัญหาอยู่ และก็มีส่วนวิชาการที่มีข้อกังขากับการให้ความหมายในกรณีนี้

(ต่อหน้าถัดไป)

ทำให้ผู้วิจัยคิดว่าความหมายและตัวอย่างการใช้จากทั้ง PW และ PTSD ก็ยังไม่สามารถให้ความชัดเจนกับกรณีที่เรากำลังพูดถึงอยู่ ดังนั้น เราควรพิจารณาข้อมูลแหล่งอื่นที่สามารถช่วยให้ความกระจ่างกับเรามากขึ้น ซึ่งผู้วิจัยคิดว่า อรรถกถา คือ แหล่งข้อมูลที่น่าจะช่วยให้เราได้ในกรณีนี้ เราลองมาพิจารณากันว่าอรรถกถามีการกล่าวอธิบายไว้อย่างไร

■ อรรถกถา

ในอรรถกถาดูคล้ายกับการอธิบายไว้หลายนัย เราลองมาพิจารณาการให้ความหมายกัน

1. ความหมายในกลุ่มที่ 1 มีศรัทธา

Ee: *evaṃ eva tvam pi pamuñcassu saddham ti iminā bhagavato ovādena attani saddham uppādetvā saddhādhuren' eva ca vimuccitvā taṃ saddhādhimuttataṃ pakāseto Bhagavantam āha: evaṃ maṃ dhārethā ti* (Pj II: 607¹⁸⁻²²).

คำแปลเฉพาะข้อความที่ขีดเส้นใต้: เกิดศรัทธาขึ้นในตนเองด้วยคำสอนพระผู้มีพระภาคเจ้า

Se: *evaṃ eva tvam pi pamuñcassu saddham ti evam eva tvam saddham muñcassu pamuñcassu sampamuñcassu adhimuñcassu okappehi...* (พ.จ. 30/646/309⁴⁻⁵).

2. ความหมายที่สามารถเป็นได้ทั้งสองกลุ่ม

ในบทอื่น อรรถกถาจารย์ได้ให้คำอธิบาย *pamuñcantu* ว่ามีความหมายเท่ากับ *vissajjantu, vissajjentu* ใน PTSD ได้ให้ความหมายไว้หลากหลายคือ *to give up, to answer, to send, to let loose, to dismiss, to give away, to bestow, to get rid of* ซึ่งก็มีความหมายที่ใกล้เคียงกับ *paṇṇam* ที่เป็นประเด็นอยู่ในขณะนี้ คือ จะแปลว่า “ทิ้งศรัทธา” ก็ได้, “ส่งหรือปล่อยศรัทธา” ก็ได้ ดังตัวอย่างต่อไปนี้

Ee: *apārutā tesam amatassa dvārā ye sotavantu pamuñcantu saddham vihiṃsa-saṅgīti paguṇaṃ na 'bhāsim dhammaṃ paṇītaṃ manujesu Brahme ti.* (Vin I: 7⁴⁻⁷; DN II: 39²¹⁻²⁴; MN I: 169²⁴⁻²⁷; SN I: 138²²⁻²⁵)

Ee: *pamuñcantu saddham ti sabbe attano saddham pamuñcantu, vissajjantu....* (Sp V: 963¹⁸⁻¹⁹; Sv II: 471¹⁰⁻¹¹; Ps II: 181²³⁻²⁴; Spk I: 203⁶⁻⁷) [Sv II: *saddham muñcantu*; Sv II, Ps II: *vissajjentu*]

(ต่อหน้าถัดไป)

■ คำเกี่ยวเนื่องอื่นที่เกี่ยวข้อง *pamuñcassu saddham*

ในการอธิบาย *pamuñcassu saddham* มีความเกี่ยวข้องกับคำอื่นในคานานี้ด้วย เช่น *muttasaddho*, *saddhādhimutto*

ในกรณีของ *muttasaddho*

- Nidd II, Se: *yathā ahū Vakkali muttasaddho Bhadrāvudho Āḷavi-Gotamo cāti yathā Vakkali muttasaddho saddhāgaruko saddhāpubbaṅgamo saddhādhimutto saddhāhipateyyo arahattappatto*, *yathā Bhadrāvudho muttasaddho saddhāgaruko saddhāpubbaṅgamo saddhādhimutto saddhāhipateyyo arahattappatto*, *yathā Āḷavigotamo muttasaddho saddhāgaruko saddhāpubbaṅgamo saddhādhimutto saddhāhipateyyo arahattappatto ti yathā ahū Vakkali muttasaddho Bhadrāvudho Āḷavi-Gotamo ca.* (ช.จ. 30/640/308¹⁶-309³)

- *okappehīti bahumānaṃ uppādehi* (ช.จ.อ. 1/92¹¹ มจร)

จากข้างต้นเป็นข้อมูลที่น่าสนใจว่า ไม่ใช่ปล่อยศรัทธาทิ้ง แต่มีศรัทธานำ หนักไปในทางศรัทธา มีศรัทธาเป็นใหญ่ ตั้งมั่นในศรัทธา

ในกรณีของคำว่า *saddhādhimutto*

1. มีศรัทธานำและได้บรรลุเป็นพระอรหันต์

Ee: yathā Vakkalithero saddhādhimutto ahosi saddhādhurena ca arahattaṃ pāpuṇi, *yathā ca soḷasannaṃ eko Bhadrāvudho nāma*, *yathā...* (Pj II: 606²⁶⁻²⁸).

บรรลุอรหัต[ผล] ด้วยเอกคือศรัทธา

2. หลุดพ้นด้วยศรัทธาฐานะ

Ee: saddhādhuren' eva ca vimuccitvā taṃ saddhādhimuttataṃ pakāsento Bhagavantaṃ āha: evaṃ maṃ dhārethā ti (Pj II: 607²⁰⁻²²).

3. การลดศรัทธาลง ซึ่งดูเหมือนจะขัดแย้งกับ 1, 2

ใน Mp อรรถกถาจารย์อธิบายเกี่ยวกับ พระวัคคลีที่เป็นเลิศทางสายศรัทธาธิมุตตะ ดังนี้

(ต่อหน้าถัดไป)

ปิงคียะ เธอจะถึงฝั่งโน้น (ฝั่งตรงข้าม)ของแดนแห่งมัจจุราช⁴⁷

esa bhiyyo pasīdāmi sutvāna munino vaco

vivaṭṭacchaddo⁴⁸ sambuddho akhilo paṭibhānavā⁴⁹. (Sn 1147)

[พระปิงคียะกล่าวว่า]

ข้าพระองค์ได้ฟังพระดำรัสของพระมุนี [เกิดความ]เลื่อมใสทัพบัว

เชิงอรรถ 46 (ต่อ)

dasame saddhādhimuttānaṃ ti saddhāya adhimuttānaṃ
balavasaddhānaṃ bhikkhūnaṃ Vakkalitthero aggo ti dasseti.
Aññesaṃ hi saddhā vaḍḍhetabbā hoti, therassa pana hāpetabbā jātā.
tasmā so saddhādhimuttānaṃ aggo to vutto. (Mp I: 248²¹⁻²⁴)

แปล: ใน[พระสูตร]ลำดับที่ 10 คำว่า saddhādhimuttānaṃ ให้การอธิบายว่า พระวัคคิเถระเป็นเลิศในภิกษุทั้งหลายที่ ตั้งมั่นในศรัทธา [คือ] มีศรัทธาแรงกล้า สำหรับคนอื่น ความศรัทธาควรถูกทำให้มากขึ้น แต่สำหรับพระวัคคิเถระควรจะลดลง ด้วยเหตุนี้ ท่านจึงถูกกล่าวว่าเป็นเลิศในภิกษุทั้งหลายฝ่ายศรัทธาธิมุตตะ

จากข้างต้นจะเห็นได้ว่าการให้ความหมายใน Mp ดูไม่ลงรอยกับ Pj, Nidd II, Nidd-a II และเมื่อพิจารณาจากข้อมูลแล้ว ผู้วิจัยมีความเห็นว่า คำว่า pamuñcassu saddham, muttasaddho ในกรณีของพระปิงคียะและกลุ่มของสายศรัทธาธิมุตตะ ควรหมายถึง การมีศรัทธา, มีศรัทธาเป็นตัวนำ และทำให้ศรัทธานั้นมีพลังถึงขีดสุด ซึ่งศรัทธานี้คือศรัทธาที่มีต่อพระพุทธรองค์ ไม่ควรจะมีความหมายในการ “ปล่อยทิ้ง” เพราะว่า การปล่อยทิ้งศรัทธา ไม่เข้ากับลักษณะและการเจริญภาวนาของท่านปิงคียะ ซึ่งถ้าพิจารณาเฉพาะคาถา Sn 1142 จะพบว่าเป้าหมายของใจที่ทำให้เกิดศรัทธา คือ สมเด็จพระผู้มีพระภาคเจ้า และได้เจริญภาวนาพุทธานุสติตลอดเวลา การปล่อยทิ้งศรัทธาจึงไม่สมเหตุสมผลในกรณีนี้ ยิ่งถ้าพิจารณากรณีของพระสิงคาลมาตาเถรี (6.2) ประกอบด้วย ก็จะทำให้มีความชัดเจนมากขึ้นไปอีก

⁴⁷ อรรถกถาจารย์อธิบายว่า คือ นิพพาน Ee: maccudheyyassa pāraṃ nibbānaṃ ... (Pj II: 607²)

⁴⁸ Be: vivaṭṭacchaddo; Ee: vivattacchaddo; Se: vivaṭacchaddo

⁴⁹ Be, Ee: paṭibhānavā; Se: paṭibhānavā

พระสัมพุทธะผู้มีเครื่องปิดบังอันเปิดแล้ว⁵⁰ เป็นผู้มีไม่มีตะปู[ที่ตรึง
ศรัทธา]⁵¹ เป็นผู้มีปฏิกิริยา

⁵⁰ Norman (1979) ได้กล่าวว่า vivattachadda เป็นคำที่มีพัฒนาการมาจากคำว่า vighuṣṭaśabda ใน Buddhist Hybrid Sanskrit (BHS) ดังนั้น ในการแปลครั้งแรกของ Norman จึงแปลว่า of widespread fame

von Hinüber (1981) มีความกังวลต่อการตีความคำนี้ของ Norman ซึ่งคำนี้ควรจะมีความหมาย คือ “he who has removed the veil [of ignorance]” (vivatācchadda (Skt. vivṛtachadman) [von Hinüber ให้ข้อสังเกตคำว่า vivatta, vivata และ vivatta ว่า vivatta เป็นคำที่ใช้ในสายจารีตศรีลังกา แต่คำว่า vivata ถูกใช้ในสายจารีตพม่าโบราณ และ vivatta ถูกใช้ในสายจารีตพม่าสมัยใหม่]) คำว่า -chaddo ควรจะมาจาก -chaddā ซึ่งท่าน Aggavaṃsa ผู้รจนาคัมภีร์ไวยากรณ์ Saddanīti ได้เขียนไว้ว่า vivatācchaddā เป็น n-stem

ในที่สุด Norman (1985), (2007) ได้ยอมรับข้อสรุปใน Norman (1979) ว่า มีข้อผิดพลาด เพราะไม่ได้ตรวจสอบคำนี้อย่างถ่วงถ่วงในภาษาปรากฏ คือ คำว่า viyattachauma และได้ยอมรับแนวทางการแปลตาม von Hinüber (1981) สุดท้ายได้สรุปใหม่อีกครั้งโดยตรงกันข้ามกับข้อสรุปใน Norman (1979) ว่า vighuṣṭaśabda ที่อยู่ใน BHS ควรจะมีพัฒนาการมาจาก vivattachadda ของบาลี และ vivattachadda ควรจะแปลว่า whose deceit has been removed

⁵¹ เมื่อพิจารณาบทพจนานุกรมถึงประโยคก่อนหน้านี้ คือ pamuñcassu saddham และตัวอย่างการใช้ paṃmuc ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า khila คงหมายถึงตะปูหรือหลักที่ตรึง “ศรัทธา” ไว้ และยังมีเครื่องปิดบังหรือเครื่องมุงบัง (=หลังคา?) อีกชั้น คล้ายกับกักขัง “ศรัทธา” ไว้อยู่ในที่คุมขัง ไม่ให้มีอิสระ ซึ่งถ้าดูกันตามความหมายตรงนี้ก็จะมีผลสอดคล้องกับบริบทก่อนหน้านี้เกี่ยวกับ การปลดปล่อยศรัทธาให้เป็นอิสระ

ถ้าข้อสันนิษฐานของผู้วิจัยเป็นไปตามที่กล่าวไว้ข้างต้น คำว่าที่กล่าวว่า vivatācchaddo sambuddho akhilo... ซึ่งถึงแม้จะกล่าวสรรเสริญ sambuddho และมีคำคุณศัพท์ที่ขยาย sambuddho คือ vivatācchaddo, akhilo... แต่ถ้าพิจารณาอย่างรอบคอบแล้วคล้ายกับว่า ท่านปึงคียะกำลังพูดถึง ศรัทธาของ “ตัวเอง” และการบรรลุนิพพานของ “ตัวเอง” ไปด้วยในขณะเดียวกัน ฉะนั้น sambuddho คำนี้ ควรจะหมายถึง sambuddho ที่ใจของท่านปึงคียะรวมเป็นหนึ่งภายในสมาธิ ตามที่ได้กล่าวไว้ใน Sn 1142 และ Sn 1144 มิใช่รูปกายเนื้อของพระพุทธองค์ในฐานะที่เป็นบุคคลทาง (ต่อหน้าถัดไป)

asamhīraṃ⁵² asaṃkuppam yassa n' atthi upamā kvaci

addhā gamissāmi na m'ettha kaṅkhā⁵³

evaṃ maṃ dhārehi adhimuttacittan ti. (Sn 1149)

ใดที่ไม่มีอะไรเปรียบได้, ไม่มีการเคลื่อนย้าย, ไม่มีการเคลื่อนไหว

ข้าพระองค์จะไปถึงอย่างแน่นอน

ความกังวลที่นี้ไม่มีแล้วต่อข้าพระองค์

ขอพระองค์โปรดทรงจำข้าพระองค์ว่า

เป็นผู้มีจิตที่ตั้งมั่นแล้วในศรัทธาที่มีต่อพระพุทธองค์⁵⁴

จากข้างต้นผู้วิจัยขอเรียบเรียงในส่วนที่เกี่ยวข้องกับเนื้อหาของ การปฏิบัติธรรม
ของท่านปิงคิยะ ดังต่อไปนี้

เชิงอรรถ 51 (ต่อ)

ประวัติศาสตร์ และความหมายของการปลดปล่อยศรัทธานี้ควรจะหมายถึง การมีศรัทธา
แล้วทำให้ศรัทธาของตัวเองมีพลังเต็มที่มากกว่าการปล่อยทิ้งศรัทธาดังที่กล่าวมาแล้วใน
เชิงอรรถก่อนหน้านี้

⁵² Be, Ee: asamhīraṃ Se: asaṃhiram

⁵³ Be, Se: kaṅkhā; Ee: kaṃkhā

⁵⁴ Lamotte (1988: 700) กล่าวเกี่ยวกับการบรรลุธรรมของพราหมณ์พาวรีและ
พระปิงคิยะไว้ ดังนี้

According to the commentary,... Bāvarī became an Arhat and
Piṅgiya in anāgāmin.

แต่ในอรรถถกกล่าวไว้ดังนี้

Ee: desanāpariyosāne Piṅgiyo arahatte, Bāvarī anāgāmiphale
patiṭṭhahi (Pj II: 607³⁻⁴).

ดูเหมือนว่า Lamotte จะเขียนสลับกันระหว่างการบรรลุธรรมของพราหมณ์พาวรี
และพระปิงคิยะ

1. ท่านปิงคียะกล่าวสรรเสริญพระพุทธองค์ที่มีความสว่าง มีรัศมี มีปัญญา
2. ท่านปิงคียะ “เห็น” พระพุทธองค์ด้วยใจเหมือนเห็นด้วยตา ทำการนมัสการพระองค์ท่านตลอดคืน ทำให้ท่านปิงคียะอยู่กับพระองค์ท่านตลอดเวลา (Sn 1142)
3. เนื่องจากร่างกายของท่านปิงคียะชราภาพ ไม่สามารถไปหาพระพุทธองค์ถึงที่พระองค์ประทับได้ เพราะเหตุนี้ท่านจึงไปหาพระพุทธองค์ด้วยใจ โดยการดำริอยู่ตลอดเวลา เพราะว่าใจของท่านปิงคียะได้รวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระพุทธองค์ (Sn 1144)
4. พระพุทธองค์ได้กล่าวให้ท่านปิงคียะปลดปล่อยศรัทธา เหมือนกับพระวักกलिเถระ และพระเถระอื่น ๆ ที่ได้ทำการปลดปล่อยศรัทธา ซึ่งในที่นี้มีความหมายว่า มีศรัทธาและทำให้ศรัทธามีพลังเต็มที่ ซึ่งถ้าทำสำเร็จก็จะได้อยู่ฝั่งที่เป็นฝั่งตรงกันข้ามกับดินแดนแห่งความตาย
5. ท่านปิงคียะกล่าวว่า ท่านไม่มีความกังวลต่อที่นี้ (=ฝั่งโน้น=นิพพาน) และจะเดินทางไปถึงที่นี้อย่างแน่นอน และขอพระพุทธองค์โปรดจำท่านว่าเป็น ผู้มีจิตที่ตั้งมั่นในศรัทธาที่มีต่อพระพุทธองค์

สรุปกรณีของพระปิงคียะ

ถ้าเราพิจารณาตามท่านปิงคียะพูดใน Sn วิธีการเจริญภาวนาของท่าน คือ การตรึงระลึกถึง “พระพุทธองค์” ซึ่งมีความสว่างไสว มีรัศมี และด้วยการเจริญภาวนานี้ท่านสามารถ “เห็นพระพุทธองค์” ได้ด้วยใจเหมือนเห็นด้วยตา ซึ่งการ “เห็นพระพุทธองค์” ที่กล่าวนี้ คงไม่ใช่พระพุทธองค์ที่เป็นบุคคลทางประวัติศาสตร์ แต่ควรจะเป็นพระพุทธองค์ที่อยู่ในสมาธิ สามารถ “เห็น” ได้ด้วยประสบการณ์ในการเจริญภาวนา ยิ่งไปกว่านั้นสามารถบรรลุถึงฝั่งนิพพานได้ ซึ่งถ้ากล่าวถึงในแง่มุมมองของคุณวิเศษในตัวท่านคือ ท่านสามารถบรรลุหรือตัดผลด้วยวิธีการเจริญภาวนาแบบนี้

6.2 พระสังคาลมาตาเถรี

[พระสังคาลมาตาเถรีกล่าวว่า]

tadā taṃ⁵⁵ parisam gantvā sutvā sugatabhāsitaṃ

sotāpattiphalaṃ pattā⁵⁶ pabbajim anagāriyaṃ. (Ap II 34.20)

ครั้งนั้น หม่อมฉันได้ไปยังที่ประชุมนั้น ฟังภาษิตของพระองค์ผู้เสด็จไป
ดีแล้ว ได้บรรลุโสดาปัตติผล ท่องไปข้างหน้า(ออกบวช) ไม่มีเรื่อน

na ciren'⁵⁷ eva kālena buddhadassanalāsa⁵⁸

anussatiṃ taṃ bhāvetvā arahattaṃ apāpuṇim. (Ap II 34.21)

⁵⁵ Ee, Se: tadā taṃ; Be: tadāhaṃ

⁵⁶ Ee, Be: pattā; Se: patvā ฉบับ Se ใช้คำว่า patvā ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า มาจาก paṇḍap (Skt. pravāp) ที่ลงท้ายด้วย -tvā ปัจจัย หรือที่เรียกว่า Absolutive (Abs.) แต่ Ee, Be ใช้คำว่า pattā ซึ่งคล้ายมาจาก paṇḍap แต่ลงท้ายด้วย -tā, -ttā ปัจจัย ซึ่งอาจจะสันนิษฐานว่าเป็น past passive participle (pp.)

von Hinüber (1982) ได้วิเคราะห์ปัจจัย -ttā และ -tvā ในด้านต่าง ๆ ทั้งด้านตัวอักษร, ไวยากรณ์ และอื่น ๆ ประเด็นสำคัญที่ได้สันนิษฐานคือ -ttā เป็น Abs. ที่รูปศัพท์เก่าแก่รูปหนึ่งที่ยังคงหลงเหลืออยู่ในพระไตรปิฎก โดยนำหลักฐานมาจากอรรถกถาที่ได้กล่าวอธิบายพระวินัยไว้ดังนี้

sarasi tvam Dabba evarūpaṃ kattā. (Vin III: 162³⁰)

อรรถกถาได้อธิบายคำว่า kattā ไว้ดังนี้ ye pana katvā ti paṭhanti tesam ujukam eva แปล: “แต่พวกเขาเหล่านั้นผู้ที่อ่านว่า katvā [เพราะคิดว่าเป็นรูปที่ถูกต้อง]” (Sp III: 581⁷⁻⁸ cf. Be Vimativinodanī I: 281¹⁴⁻¹⁸)

ถ้าพิจารณาจากข้อมูลของ von Hinüber ผู้วิจัยสันนิษฐานว่าในกรณีของ Ee, Be: pattā ในคาถานี้ ควรจะเป็น Abs. ที่ลงท้ายด้วย -tā, -ttā เนื่องจากมีความสอดคล้องกับ Se: patvā โดยที่ Se มองเป็นรูป Abs. เช่นเดียวกัน เพียงแต่แตกต่างกันที่ตัวลงท้าย โดย Se ใช้เป็น -tvā ปัจจัย

⁵⁷ Se, Be: ciren-; Ee: cīren-

⁵⁸ Be, Ee: -lālasā; Se: -sālayā

หม่อมฉันผู้ปรารถนาอย่างแรงกล้าซึ่งการเห็นพระพุทธรเจ้า⁵⁹ เจริญการ
ตามตรีกะลิกนี้(เจริญพุทธานุสติ)⁶⁰ อยู่ไม่นาน ก็ได้บรรลุอรหัต[ผล]

dassanattāya buddhassa sabbadā ca vajām’ aham⁶¹

atittā-y-eva passāmi rūpaṃ nayanānandanam⁶². (Ap II 34.22)

⁵⁹ เมื่อพิจารณาคำว่า *lālasa* ในศัพท์สันสกฤต และใน BHS ก็คือคำว่า *lālasa* เช่นกัน แปลว่า ต้องการ, ปรารถนา MW ได้กล่าวว่า *lālasa* มาจาก *√las* แต่ *√las* มีความหมายว่า *to shine, to appear, to play, to sport, to dance etc.* แต่ไม่ปรากฏความหมายว่า “ปรารถนา” ซึ่งในความจริง ชาติที่มีความหมายว่า ปรารถนา, ต้องการ คือ *√laṣ* มีความแตกต่างกันแค่เพียงอักษรตัวสุดท้ายคือ -s

ในประเด็นนี้ Whitney (2003: 147) ให้ความเห็นว่า ถึงแม้คำว่า *lālasa* ในภาษาสันสกฤตถูกจัดอยู่ใน *√las* แต่ถ้าพิจารณาจากความหมายแล้ว กลายไปอยู่กับชาติอีกตัว คือ *√laṣ* Whitney จึงสันนิษฐานว่า มีความเป็นไปได้ว่า โดยดั้งเดิมแล้วสองชาตินี้เป็นชาติเดียวกัน

อนึ่ง ในฉบับ Se ใช้คำว่า *sālaya* ซึ่งผู้วิจัยวิเคราะห์ว่าเป็น *sa+ālaya (ā+√lī)* แปลว่า มีความอยาก, มีความปรารถนา ถ้าพิจารณาจากความหมายของคำว่า *buddhadassanālāsa* หรือ *buddhadassanasālayā* แล้วไม่ต่างกัน เพียงแต่ใช้คำที่แตกต่างกันเท่านั้นเอง แต่ในประเด็นเรื่องความดั้งเดิมระหว่างคำว่า *lālasa* และ *sālaya* และความแตกต่างของการเลือกคำคำนี้ในแต่ละจารีตนั้น คงจะต้องค้นคว้าวิจัยและนำเสนอในโอกาสต่อไป

⁶⁰ ในสำนวนแปลสามฉบับของภาษาไทยมองว่าเป็นการเจริญพุทธานุสติ (ขุ.อป. 33/101/533 แปล.มจร; ขุ.อป. 72/174/680 แปล.มมร.2537; ขุ.อป. 72/185/619 แปล.มมร.2555) ผู้วิจัยเห็นด้วยว่า การปฏิบัติภาวนาของพระสังคัลมาตาเถรีเป็น “การเจริญภาวนาพุทธานุสติ” แต่ผู้วิจัยชื่นชอบการแปลตามพยัญชนะจึงขอรักษาแนวทางนี้ไว้ และใส่ความเห็นของผู้วิจัย คือ “เจริญพุทธานุสติ” ในเครื่องหมายวงเล็บ

⁶¹ Be, Se: *sabbadā ca vajām’ aham*; Ee: *sabbadā ev’ ajām’ aham*

⁶² Be, Se: *rūpaṃ nayanānandanam*; Ee: *yena ’va nandanam*

เพื่อต้องการเห็นพระพุทธรเจ้า ดังนั้นหม่อมฉันไปเฝ้า[พระองค์ท่านด้วย
เจริญการตามตริกระลี้กนี้]ตลอดเวลา เห็นพระรูปซึ่งเป็นที่เพลินตา
ไม่มีเบื่อเลย

sabbapāramisambhūtaṃ lakkhīnilayanam varam⁶³

rūpaṃ sabbasubhākiṇṇaṃ atittā viharāṃ' ahaṃ⁶⁴. (Ap II 34.23)

หม่อมฉันมิได้เบื่อ ดำรงอยู่ในการเห็นรูป⁶⁵ที่ประเสริฐ⁶⁶ เกิดจากบารมี
ทั้งปวง เป็นเรือนแห่งสิริ พรั่งพร้อมไปด้วยความงามทุกอย่าง^{67 68}

⁶³ Be: lakkhīnilayanam varam; Ee: lakkhinayanam varam; Se: lakkhinilayanam param

⁶⁴ Se: viharāṃ' ahaṃ; Ee: bhayāṃ ahaṃ

⁶⁵ ประโยคนี้มีทางเลือกในการแปลอีกแบบคือ “อยู่ในรูป” (rūpaṃ viharāmi) ทำให้ผู้วิจัย
คิดไปถึงกรณีของพระปิงคียะ ที่ท่านเจริญพุทธานุสติ และรวมเป็นหนึ่งในเดียวกับ
พระพุทธรองค์ในสมาธิ

⁶⁶ ฉบับแปลไทยของ มจร แปลดังนี้ “เป็นที่อยู่อาศัยแห่งสิริที่ประเสริฐ” (ขุ.อป. 33/103/
533 แปล.มจร) แต่พระไตรปิฎกบาลีฉบับ มจร ใช้คำว่า “lakkhīnilayanam param”
(ขุ.อป. 33/103/419¹ มจร) เมื่อพิจารณาจากคำแปลคล้ายกับว่าทาง มจร แปลมาจาก
คำว่า varam (ประเสริฐ) มากกว่า param (สูงส่ง) เพียงแต่ในต้นฉบับบาลีของ มจร
ใช้คำว่า param

ทางด้าน มมร.2537 ไม่ได้แปลคำว่า param (ขุ.อป. 72/174/680
แปล.มมร.2537) แต่ มมร.2555 แปลดังนี้ “เป็นที่อยู่อาศัยแห่งสิริที่ประเสริฐ” (ขุ.อป.
72/185/619 แปล.มมร.2555) ซึ่งเหมือนกับแปลจากคำว่า varam ทั้ง ๆ ที่ในฉบับ Se
ใช้คำว่า param

⁶⁷ Cf. Ee: sabbapāramisambhūtaṃ nīlakkhinayanam param rūpaṃ
sabbasubhākiṇṇaṃ atitto pihayāṃ' ahaṃ (Ap II 529.25). Se:
sabbapāramisambhūtaṃ nīlakkhinayanam varam rūpaṃ sabbam subhākiṇṇaṃ
atitto viharāṃ' ahaṃ (ขุ.อป. 33/122/184¹¹⁻¹²). Ap-a Ee: nīlakkhinayanam
(ต่อหน้าถัดไป)

param puññasambhārajauttamanīla-akkhivantam. sabbasubhākiṇṇam
sabbena subhena vaṇṇena saṇṭhānena “ākiṇṇam” gahaṇabhūtam (Ap-a:
495⁴⁻⁶). *nīlakkinayanam varam puññasambhārajam uttamanīla-akkhivantam.*
sabbasubhākiṇṇam sabbena subhena vaṇṇena saṇṭhānena “ākiṇṇam” gahaṇ
bhūtam (ช.อป.อ. 2/269²⁻³ มจร).

ประเด็นที่น่าสนใจคือ จะแปล *sabbasubhākiṇṇam* ว่าอย่างไร คำนี้ที่อยู่ใน
พระวัฏกเถราปทานซึ่งมีคำพูดที่คล้ายกับพระสังคาลมาตาเถรี แต่การแปลคำนี้ในทั้ง
สองที่ กล่าวคือ พระวัฏกเถราปทานและพระสังคาลมาตาเถรีापทานในฉบับไทยแปล
ไม่เหมือนกัน

sabbasubhākiṇṇam ที่อยู่ในพระวัฏกเถราปทาน

มจร: มีผิวพรรณสัณฐานงดงาม (ช.อป. 33/52/244 แปล.มจร)

มจร.2537: เคลื่อนกล่นไปด้วยวรรณสัณฐานอันงดงาม (ช.อป. 72/122/222
แปล.มจร.2537)

มจร.2555: มีความงามพร้อมทุกอย่าง (ช.อป. 72/122/230 แปล.มจร.2555)

sabbasubhākiṇṇam ที่อยู่ในพระสังคาลมาตาเถรีापทาน

มจร: พรั่งพร้อมด้วยความงามทุกอย่าง (ช.อป. 33/103/533 แปล.มจร)

มจร.2537: มีพระลักษณะงามทั่วไป (ช.อป. 72/174/680 แปล.มจร.2537; ในฉบับ
แปล.มจร.2555 ก็แปลเหมือนกับฉบับแปล มจร.2537)

ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า อรรถกถาได้อธิบายความเฉพาะส่วนของพระวัฏกเถราปทาน
เท่านั้น จึงทำให้การแปลพระวัฏกเถราปทานเป็นดังที่เห็นข้างต้น แต่ในส่วนของ
พระสังคาลมาตาเถรีापทานไม่ได้มีการอธิบายอยู่ในอรรถกถา ดังนั้นจึงทำให้การแปลอยู่
ในรูปแบบที่ไม่มีการพึงพิงอรรถกถา

คำว่า *ākiṇṇam* ใน *sabbasubhākiṇṇam* = “มีลักษณะงามทั่วไป” ของ มจร
ที่ไม่มีอรรถกถาอธิบายในคาถาของพระสังคาลมาตาเถรีापทานนั้น ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า
มาจาก *ā+kiṇṇam[-ta* ปัจจัย (pp.) ของ *kirati √kir*] ซึ่งคำอุปสรรค *ā* ในที่นี้อาจจะ
แปลว่า “ทั่วไป” จากการแปลนี้ทำให้ผู้วิจัยคิดไปถึงคำว่า *subhakiṇṇa* (*subha-kiṇṇa*)
หรือ *subhakiṇha* ที่เป็นชื่อ “รูปพรหม” ชั้นที่ 9 ซึ่งในพจนานุกรม มคอ-ไทย ที่
รวบรวมโดย พันตรี ป.หลงสมบุญ ให้ความหมายคำว่า *subhakiṇha* ว่า “ผู้มีรัศมี
สวยงามตลอดทั่วทั้งร่างกาย” ตรงกับคำศัพท์ในภาษาสันสกฤต คือ *śubhakṛtsna*
(遍淨) ซึ่งคำว่า *kṛtsna* ตรงกับคำว่า *kaśina* ในบาลีที่แปลว่า ทั้งหมด, ทั้งสิ้น, ล้วน

(ต่อหน้าถัดไป)

von Hinüber (2001) ได้ศึกษาพัฒนาการศัพท์ในตระกูล Middle Indo Aryan (MIA) เช่น ภาษาบาลี เป็นต้น และนำมาเปรียบเทียบกับศัพท์ในภาษาสันสกฤต ได้สันนิษฐานว่า “kr̥tsna” มีพัฒนาการ ดังนี้

Skt. kr̥tsna: kr̥t-sna > * kr̥ṣ-ṣṇa (> ผู้วิจัย kr̥ṣṇa) > MIA: kasiṇa

คำว่า kr̥ṣṇa ในภาษาสันสกฤต มีความหมายว่า “ดำ” ตรงกับคำว่า kasiṇa ในภาษา Ardhamāgadhī (Amg.), ตรงกับคำว่า kaṇha ในภาษาบาลี และ śaurasenī (ś.), หรือคำว่า kasaṇa(ś.) และ kiṇha ในภาษาบาลี (Ec: kiṇhā ti kaṇhā. Sv I: 254²⁴)

เราจะเห็นว่า คำในตระกูล MIA kasiṇa, kiṇha, kaṇha ตรงกับคำว่า “kr̥tsna=ทั้งหมด, ทั้งสิ้น” ก็ได้ “kr̥ṣṇa=ดำ” ก็ได้ ในภาษาสันสกฤต ฉะนั้นในกรณีนี้คำศัพท์เหล่านี้จะเป็นคำพ้องรูป แต่มีความหมายแตกต่างกัน

ในบางกรณีความแตกต่างของเสียงสั้นและเสียงยาวในคาถาเพียงแค่นี้ให้สอดคล้องกับฉันทลักษณ์ แต่ในบางครั้งก็ทำให้ความหมายของคำมีความแตกต่างกันออกไป เช่น ในกรณีนี้ คือ subhākiṇṇa และ subhakiṇṇa

แต่ในที่นี้คำว่า sabbasubhākiṇṇaṃ ในคาถาของพระสังคัลมาตาเถรียาปทาน ผู้วิจัยสันนิษฐานว่ามาจาก ā+kiṇṇaṃ [ta บัจัย (pp.) ของ kirati √kir] ดังนั้น จึงขอใช้คำแปลของผู้วิจัยทาง มจร เป็นแบบแผนในการแปลคำนี้ในพระสังคัลมาตาเถรียาปทาน

68 มจร: หม่อมฉันไม่เบื่อพระรูปที่เกิดจากบารมีทั้งปวง เป็นที่อยู่อาศัยแห่งสิริที่ ประเสริฐ พรั่งพร้อมด้วยความงามทุกอย่าง (ขุ.อป. 33/103/533 แปล.มจร)

มจร.2537: ดิฉันได้เห็นพระพุทเจ้าอยู่รำไป มิได้เบื่อ ชมพระรูปเป็นที่เพลินตา เป็นพระรูปที่เกิดแต่พระบารมีทั้งปวง เป็นดังว่าเรือนหลวงที่ประกอบด้วยสิริ มีพระลักษณะงามทั่วไป (ขุ.อป. 72/174/680 แปล.มจร.2537)

มจร.2555: หม่อมฉันไม่เบื่อพระรูปที่เกิดแต่พระบารมีทั้งปวง เป็นที่อยู่อาศัยแห่งสิริ อันประเสริฐ มีพระลักษณะงามทั่วไป (ขุ.อป. 72/174/619 แปล.มจร.2555)

จากข้างต้น การแปลของฉบับ มจร.2537 คล้ายกับนำ Ap II 34.22 มารวมกับ Ap II 34.23 ส่วนฉบับแปล มจร.2555 และฉบับแปล มจร มีสำนวนการแปลไปในทิศทางเดียวกัน

jino tasmim guṇe tuṭṭho etadagge ṭhapesi maṃ

siṅgālakassa⁶⁹ yā mātā aggā saddhādhimuttikā⁷⁰. (Ap II 34.24)

พระองค์ผู้ทรงชนะแล้ว พอพระทัยในคุณสมบัตินั้น[ของหม่อมฉัน]ได้
แต่งตั้งหม่อมฉันไว้ใน[ตำแหน่ง]เอตทัคคะ [ว่า] “สิ่งกาลมาตาเป็น
ผู้เลิศ[กว่าภิกษุทั้งหลาย]ฝ่ายศรัทธาธิมุตตะ”

iddhīsu ca vasī homi dibbāya sotadhātuyā

cetopariyaññassa vasī homi mahāmuni. (Ap II 34.25)

ข้าแต่พระมหามุนี หม่อมฉันเป็นผู้มีความชำนาญในฤทธิ์ทั้งหลาย หูทิพย์
และเจโตปริยญาณ

pubbenivāsaṃ jānāmi dibbacakkhuṃ visodhitam

sabbāsavaparikkhīṇā⁷¹ n’ atthi dāni punabbhavo. (Ap II 34.26)

หม่อมฉันรู้ถึงการอยู่ในอดีต[ชาติ] ตาทิพย์ก็ถูกทำให้สะอาดหมดจดแล้ว
อาสวะทั้งปวงถูกทำลายสิ้นไปโดยรอบแล้ว⁷² บัดนี้ภพใหม่ไม่มี

⁶⁹ Be, Se: siṅgālakassa; Ee: sigālakassa

⁷⁰ Be, Se: saddhādhimuttikā; Ee: saṅgavimuttikā

⁷¹ Be: sabbāsavaparikkhīṇā; Ee: sabbāsavā parikkhīṇā; Se: sabbāsave
pariññāya

คำว่า sabbāsavaparikkhīṇā เป็นคำกล่าวที่ถูกกล่าวซ้ำ ๆ อยู่คาถาท้าย ๆ ของ
พระเถรบางรูป ฉบับ Ee จะใช้คำว่า sabbāsavā parikkhīṇā ส่วนฉบับ Be และ Se
ใช้คำว่า sabbāsavaparikkhīṇā เช่น พระสุกกเถรียาปทาน, พระอภิรูปนันทา-
เถรียาปทาน, พระอชฏมกาสีเถรียาปทาน และที่อื่น ๆ

แต่ในคาถานี้ กล่าวคือ คาถาในพระสิ่งกาลมาตาเถรียาปทานของฉบับ Se ใช้คำ
ว่า sabbāsave pariññāya ซึ่งดูเหมือนมีความแตกต่างออกไปจากที่อื่น ๆ แต่อาจจะ
พิจารณาว่าเป็นความตั้งใจถ่ายทอดสืบทอดกันมาก็ได้

⁷² ฉบับแปลของ มจร แปลว่า “อาสวะทั้งปวงก็สิ้นไป” (ขุ.อป. 33/106/533 แปล.มจร)

(ต่อหน้าถัดไป)

atthadhammaniruttīsu paṭibhāṇe tath’ eva ca

ñāṇaṃ mama mahāvīra uppannaṃ tava santike. (Ap II 34.27)

ข้าแต่พระมหาวิระ ญาณที่เกี่ยวข้อกับอรรถ, ธรรม, นิรุตติ และ
ปฏิภาณของหม่อมฉันเกิดขึ้นแล้วต่อหน้าพระพักตร์ของพระองค์

จากคาถาข้างต้น ผู้วิจัยขอเรียบเรียงเรื่องราวการปฏิบัติภาวนาของ
พระสังคัลมาตาเถรี ดังนี้

1. หลังจากฟังคำสอนของพระพุทธองค์ นางสังคัลมาตาได้บรรลุโสดา-
ปัตติผล และออกบวชเป็นภิกษุณี
2. พระเถรีได้มีความปรารถนาอย่างมากที่จะเห็นพระพุทธองค์
(buddhadassana¹lāsa) ดังนั้น จึงได้เจริญภาวนาด้วยการตามตรีก
ระลึกถึง “พระพุทธองค์” (=พุทธานุสติ) ในที่สุดก็ได้บรรลุอรหัตผล
3. เพื่อต้องการเห็นพระพุทธเจ้า พระเถรีได้ไปเฝ้าพระองค์ท่านตลอดเวลา
(sabbadā ca vajāṃ’ ahaṃ) แต่ประเด็นคือ

“การไปเฝ้าพระองค์ท่าน” หมายความว่าอย่างไร? ไปด้วยกายของ
พระเถรีที่เป็นบุคคลทางประวัติศาสตร์ใช่ไหม?

เชิงอรรถ 72 (ต่อ)

แต่ข้อความในพระไตรปิฎกบาลีฉบับ มจร เป็น sabbāsava pariññāya (ขุ.อป.
33/106/419⁸ มจร) ถ้าพิจารณาจากความหมายของฉบับแปล มจร คล้ายเป็นการแปล
มาจากคำว่า parikkhīṇa (ถูกทำลายสิ้นไปโดยรอบแล้ว, ถูกทำลายสิ้นไปหมดแล้ว
ที่มาจาก pari√khi, khī; Skt. pari√kṣi, kṣī ในรูปของ pp.) มากกว่า pariññāya
(รู้โดยรอบ, รู้อย่างสิ้นเชิง มาจาก pari√ññā; Skt. pari√jñā ในรูปของ Abs.)

ทางด้าน มจร.2537 แปลว่า “กำหนดรู้อาสวะทั้งปวงแล้ว” (ขุ.อป. 72/174/681
แปล.มจร.2537) แต่ใน มจร.2555 แปลว่า “อาสวะทั้งปวงก็สิ้นไปแล้ว” (ขุ.อป. 72/
185/620 แปล.มจร.2555) ซึ่ง มจร.2537 จะแปลตรงกับฉบับ Se มากกว่า
มจร.2555

ถ้าไปด้วยกายของพระเถรีที่เป็นบุคคลทางประวัติศาสตร์ จะทำให้เกิดคำถามต่อไป คือ ท่านสามารถไปเฝ้าพระพุทธองค์ได้ตลอดเวลาหรือไม่?

เราจะพบว่า การไปเฝ้าพระองค์ท่านตลอดเวลาด้วยตัวพระเถรีเองที่เป็นบุคคลทางประวัติศาสตร์ ดูไม่สมเหตุสมผล เพราะการไปเฝ้าพระพุทธองค์ตลอดเวลาอันเป็นสิ่งที่เป็นไปได้

เมื่อเทียบเคียงกับกรณีของพระปิงคิยะที่ท่านมีความซราไม่สามารถไปเฝ้าพระพุทธองค์ได้ด้วยกาย แต่ไปเฝ้าพระพุทธองค์ได้ด้วยการเจริญภาวนาตรีกะลึกถึง “พระพุทธองค์” ประกอบกับนำข้อมูลของข้อ 2. มาพิจารณา คำตอบที่ควรจะได้รับ คือ พระเถรีไปเฝ้าพระพุทธองค์ได้ด้วยการปฏิบัติภาวนา คือ เจริญพุทธานุสติแบบตรีกะลึกถึง “พระพุทธองค์”

มีข้อที่น่าสังเกต คือ แม้จะบรรลุอรหัตผลแล้วก็ตาม พระเถรีก็ยังสามารถ “เห็นพระพุทธองค์” ได้ โดยวิธีการปฏิบัติภาวนาแบบนี้ และเมื่อพิจารณาประกอบกับกรณีการ “เห็นพระพุทธองค์” ของพระปิงคิยะซึ่งกล่าวหลังจากที่เป็นพระอนาคามี ทำให้พบว่า “การเห็นพระพุทธองค์” คล้ายกับมีระดับขึ้นในการเห็น

4. เมื่อปฏิบัติภาวนาพุทธานุสติแบบตรีกะลึกถึง “พระพุทธองค์” ด้วยการปฏิบัติภาวนานี้ทำให้พระเถรี “เห็นพระพุทธองค์” และพระเถรีก็ดำรงอยู่ (viharāmi) ในการเห็นนี้ โดยดูรูปของพระพุทธองค์อย่างไม่รู้เบื่อ เป็นที่เพลิดเพลินนัยน์ตา ซึ่งในกรณีนี้คงไม่ได้หมายถึง ดวงตาของมนุษย์ที่มองกายที่มีเนื้อหนังมังสาอย่างแน่นอน เพราะว่าพระพุทธองค์ไม่ทรงสรรเสริญ เนื่องจากว่ากายของมนุษย์นั้นมีความเน่าเปื่อย (ดูกรณีพระวักกิลีประกอบใน 6.3) ซึ่งในกรณีของพระเถรีนี้ควรจะเหมือนกับกรณีของพระปิงคิยะที่กล่าวว่า เห็นท่านด้วยใจเหมือนเห็นด้วยตา

(Sn 1142) แล้ว “พระพุทธรองค์” ที่เห็นในประสบการณ์ของการเจริญภาวนามีลักษณะอย่างไร? พระเถรีได้อธิบายไว้คือ

“เป็นรูปที่ประเสริฐเกิดจากการมีทั้งปวง เป็นเรือนแห่งสิริ
พร้อมไปด้วยความงามทุกอย่าง ไม่มีเมื่อในการเห็น”

5. พระพุทธรองค์ทรงชื่นชมในคุณสมบัติของพระเถรีคือ ดำรงอยู่ในการเห็นพระพุทธรองค์ที่มีรูปอันประเสริฐ ด้วยเหตุนี้จึงแต่งตั้งพระเถรีให้เป็นเลิศในฝ่ายศรัทธาธิมุตตะ
6. พระเถรีได้บรรลุคุณวิเศษต่าง ๆ ทั้งหุทิพย์, ตาทิพย์, การทำลายกิเลสจนสิ้นแล้ว เป็นต้น เพราะว่าสิ่งเหล่านี้ได้เกิดขึ้นต่อหน้าพระพุทธรองค์

สรุปกรณีของพระสิงคาลมาตาเถรี

พระสิงคาลมาตาเถรีเจริญภาวนาพุทธานุสติแบบตรีภักดิ์ถึง “พระพุทธรองค์” และอีกทั้งเมื่อเจริญภาวนาแล้ว สามารถ “เห็นพระพุทธรองค์” ได้ ซึ่งแม้ท่านจะบรรลุอรหัตผลแล้วก็ตาม ก็ยัง “เห็นพระพุทธรองค์” อยู่เช่นเดิม ซึ่งการเห็นนี้เป็นการ “เห็นพระพุทธรองค์” ในสมาธิ มิใช่พระพุทธรองค์ในฐานะที่เป็นบุคคลทางประวัติศาสตร์ และยิ่งไปกว่านั้น “พระพุทธรองค์” ในสมาธิก็มีพระรูป ซึ่งถูกพรรณนาว่า เป็นพระรูปที่เกิดจากการมีทั้งปวง เป็นรูปที่ประเสริฐ พร้อมไปด้วยความงดงาม

6.3 พระวัคคลี

ในอังคุตรนิกายบันทึกไว้ว่า พระวัคคลีเป็นพระภิกษุผู้เลิศกว่าภิกษุใดในสายของศรัทธาธิมุตตะ⁷³ แต่ข้อมูลเกี่ยวกับการบรรลุธรรมของพระวัคคลีจะมีรายละเอียดแตกต่างกันออกไป ผู้วิจัยขอเรียบเรียงเป็น 3 เรื่อง ดังนี้

⁷³ AN I: 24¹⁵. Cf. 得信解脫意無猶豫。所謂婆迦利比丘是 (增壹阿含經, T2: 557c²⁰⁻²¹); 復有聲聞能於佛法信解第一。末揭哩苾芻是 (佛說阿羅漢具德經, T2: 831b⁵⁻⁶).

■ การบรรลุธรรมแบบที่ 1

พระวักกलिคิดว่าจะไปเฝ้าพระพุทธเจ้า คือ ปราธนาจะไปชมพระรูปกาย แต่ในขณะนั้นตัวท่านเองได้อาพาหนะ จึงไม่ได้ไปเฝ้าเป็นเวลานาน พระวักกलिมีความปรารถนาต้องการให้พระผู้มีพระภาคเจ้าเสด็จมาที่ของตน ซึ่งความปรารถนาอันล้นพ้นนี้ พระผู้มีพระภาคเจ้าได้เสด็จมาแล้วตรัส ดังนี้

cirapaṭikāhaṃ bhante Bhagavantam dassanāya
upasaṅkamitukāmo natthi ca me kāyasmim tāvaticā balamattā.
yāvātāhaṃ⁷⁴ Bhagavantam dassanāya upasaṅkameyyan ti.

alam Vakkali kiṃ te iminā pūṭikāyena diṭṭhena. yo kho Vakkali
dhammam passati so mam passati. yo maṃ passati so dhammam
passati. dhammaṃ hi Vakkali passanto maṃ passati maṃ passanto
dhammaṃ passati⁷⁵.

[พระวักกलिกล่าวว่า]

ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์ผู้ปรารถนาที่จะเดินทางไปเพื่อ
เห็น(เฝ้า)พระผู้มีพระภาคเจ้านานแล้ว แต่ร่างกายของข้าพระองค์ไม่มี
เรี่ยวแรงพอที่จะไปเห็น(เฝ้า)พระผู้มีพระภาคเจ้าได้

[พระพุทธเจ้าตรัสว่า]

อย่าเลย วักกलि จะมีประโยชน์อะไรกับร่างกายอันเน่าเปื่อยที่เธอเห็น
อยู่ที่นี่?

วักกलि ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา, ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นเห็นธรรม
เพราะว่าในขณะที่เห็นธรรม ผู้นั้นมองเห็นเรา, ในขณะที่เห็นเรา ผู้นั้น
มองเห็นธรรม วักกलि

⁷⁴ yāyāhaṃ (SN III: 120²⁵Ee)

⁷⁵ SN III: 120²³⁻³¹

หลังจากที่ตรัสจบแล้ว ได้สอนเกี่ยวกับขันธห้าว่าไม่เที่ยง เป็นทุกข์ ไม่ใช่ตัวตนของเรา ต่อมาพระวัคคิทำการฆ่าตัวตาย แต่พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า พระวัคคิได้ปรินิพพานไปแล้ว⁷⁶

■ การบรรลุธรรมแบบที่ 2

พระวัคคิมีแต่ความปรารถนาที่จะดูเพียงรูปกายของพระผู้มีพระภาคเจ้า โดยมิได้สนใจปฏิบัติภาวนา พระผู้มีพระภาคเจ้าได้เรียกมาแล้วตรัสว่า “อย่าเลย วัคคิ จะมีประโยชน์อะไรกับร่างกายอันเน่าเปื่อยที่เธอเห็นอยู่นี้⁷⁷” แต่พระวัคคิก็ได้สนใจยังประพฤติดนเช่นเดิม คือ ไม่ใส่ใจในการปฏิบัติภาวนา เอาแต่ดูพระรูปกาย จึงถูกพระผู้มีพระภาคเจ้าเนรเทศ ดังนั้นพระวัคคิจึงคิดฆ่าตัวตายโดยการไปกระโดดลงจากภูผา เพื่อปลอบใจพระวัคคิ พระผู้มีพระภาคเจ้าได้แปลงพระรัศมีไปในที่พระวัคคิอยู่ ตรัสพระคาถาในธรรมบทดังต่อไปนี้

pamojjabahulo⁷⁸ bhikkhu passanno buddhasāsane

adhigacche padaṃ santam saṃkhārūpasamaṃ. sukhaṃ. (Dhp 381)⁷⁹

ภิกษุผู้มีมโนคติมาก [ศรัทธา] เลื่อมใสในคำสอนของพระพุทธองค์

พึงบรรลุถึงทางแห่งความสงบซึ่งเป็นความสุขที่ตามดับสังขาร

⁷⁶ SN III: 119⁸-124¹³

⁷⁷ เนื้อความใน SN คือ Vakkali kiṃ te... แต่ใน Mp, Dhp-a, Ap-a, Th-a จัดเรียงลำดับคำสลับกันดังนี้ kiṃ te Vakkali

⁷⁸ pāmujjabahulo (Th 11a).

⁷⁹ Dhp 381; Dhp-a IV 119; Dhp 59acd=Th 11acd; bcd=Dhp 368bcd.; 法句：喜在仏教可以多喜至到寂寞行滅永安.; Uv XXXII maitrāvīhārī yo bhikṣuḥ prasanno buddhaśāsane adhigacchet padaṃ śāntam saṃskāropaśamaṃ sukhaṃ.; GDhp 72a pramoja-baholu yo bhikkhu=Dhp 381a, 70bcd: prasanu budha-śāsāṇe paḍiviju pada śada sagharavośamu suha, 72c: adhikachi pada śada.

และเหยียดพระหัตถ์ประทานแก่พระวักกลี แล้วตรัสว่า

“ehi Vakkali mā bhāyi olokehi tathāgataṃ
aham taṃ uddharissāmi paṅke sannaṃ va kuṇḍjaraṃ.
ehi Vakkali mā bhāyi olokehi tathāgataṃ
aham taṃ mocayissāmi rāhuggahaṃ va sūriyaṃ.
ehi Vakkali mā bhāyi olokehi tathāgataṃ
aham taṃ mocayissāmi rāhuggahaṃ va candimaṇ”ti⁸⁰.

มาเถิด วักกลี อย่ากลัว จงมองดูตถาคต
ตถาคตจักยกเธอขึ้น เปรียบเหมือน[ยก]ช้างซึ่งจมอยู่ในโคลนขึ้นมา
มาเถิด วักกลี อย่ากลัว จงมองดูตถาคต
ตถาคตจักปลดปล่อยเธอ เปรียบเหมือน[ปลดปล่อย]พระจันทร์[ให้เป็น]
อิสระ]จากการจับของราหู
มาเถิด วักกลี อย่ากลัว จงมองดูตถาคต
ตถาคตจักปลดปล่อยเธอ เปรียบเหมือน[ปลดปล่อย]พระอาทิตย์
[ให้เป็นอิสระ]จากการจับของราหู

พระวักกลีเกิดปีติอย่างแรงกล้าที่ได้รับคำตรัสเรียก “มาเถิด” แล้วกล่าวว่า
“เราได้เห็นพระทศพลแล้ว” แต่ไม่รู้ว่าจะไปหาพระพุทธเจ้าทางไหนดี จึงได้กระโจนไป
ในอากาศในที่เฉพาะพระพักตร์ของพระพุทธเจ้า เมื่อเท้าแรกเหยียบภูเขา ระลึกถึง
พระคาถาที่พระองค์ตรัส⁸¹ ช่มปีติในอากาศ ในที่สุดก็บรรลุปะเป็นพระอรหันต์พร้อม

⁸⁰ Dhp-a II Be: 381²⁰⁻²⁵. Cf. Ee: ‘ehi Vakkali mā bhāyi olokento tathāgataṃ
aham taṃ uddharissāmi paṅke sannaṃ va kuṇḍjaraṃ....pe... rāhugahitaṃ va
candimaṇ’ti...(Dhp-a IV: 119¹⁰⁻¹²).

⁸¹ เกี่ยวกับการระลึกถึงพระคาถาที่พระผู้มีพระภาคตรัส อรรถกถาจารย์ไม่ได้ระบุชัดว่าเป็น
คาถาที่ขึ้นต้นด้วยประโยคที่ว่า “ภิกษุผู้มีความยินดีมาก...” หรือ “มาเถิด วักกลี...” หรือ
ทั้งสองคาถาที่กล่าวมาข้างต้น

ด้วยปฏิสัมพันธ์ ในเวลาต่อมาพระผู้มีพระภาคเจ้าทรงตั้งให้เป็นเอตทัคคะฝ่ายศรัทธา-
ธิมุตตะ⁸²

■ การบรรลุธรรมแบบที่ 3⁸³

พระวักกलिมีแต่ความปรารถนาที่จะดูเพียงรูปกายของพระผู้มีพระภาคเจ้า โดย
ไม่ได้สนใจปฏิบัติภาวนา พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงตำหนิว่า “วักกलि เธอดูร่างกายที่มี
แต่ความเน่าเปื่อยนี้เพียงพอหรือยัง?”⁸⁴ จึงทำให้พระวักกलिต้องไปปฏิบัติภาวนาอยู่บน
เขาคิชฌกูฏ ต่อมาพระวักกलिเกิดอาพาธ พระผู้มีพระภาคเจ้าได้เสด็จมา แล้วตรัสว่า

vātarogābhinīto tvam viharam kānane vane

paviddhagocare⁸⁵ lūkhe katham bhikkhu karissasi. (Th 350)

⁸² Dhp-a IV: 117²⁰-119²¹. ใน Mp I: 248²⁰-251⁴ ก็กล่าวในลักษณะเดียวกัน เพียงแต่
ไม่มีการกล่าวถึงคาถาในรูปแบบเต็มเหมือนในคาถา “ehi Vakkali mā bhāyi...” ของ
Dhp-a ส่วนใน Ap ก็มีกล่าวไว้เป็นไปในทิศทางเดียวกัน เพียงแต่จะมีรายละเอียด
แตกต่างกันบ้าง ทางด้านอรรถถาของ Ap (คือ Ap-a) ได้กล่าวถึงการบรรลุธรรมแบบ
ที่ 2 เหมือนกับ Mp และ Dhp-a ต่อมาก็ได้กล่าวถึงเรื่องราวการบรรลุธรรมอีกแบบ
คือ แบบที่ 3 ซึ่งอยู่ใน Th และอรรถถาของ Th (คือ Th-a) อรรถถาจารย์ได้กล่าว
ไว้ใน Ap-a ว่า

“...ti Aṅguttaraṭṭhakathāyaṃ Dhammapadavaṇṇanāyaṃ ca āgatam.
idha pana evaṃ veditabbam...” (Ap-a: 493³⁻⁵ Ee)

แปล: “...[เรื่องที่กำลังกล่าวมานี้] ถูกถ่ายทอดอยู่ใน อรรถถาของอังคุตตร[นิกาย]
และในอรรถถาของธรรมบท แต่ในที่นี้ (อรรถถาของอปทาน= Ap-a) ควรจะทราบ
อย่างนี้ว่า...”

จากข้อมูลด้านบน อรรถถาจารย์ต้องการบอกว่า ข้อมูลพระวักกलिที่อยู่ใน Ap-a
ให้เข้าใจเหมือนกับ Th-a

⁸³ การบรรลุธรรมแบบนี้มีที่มาจาก Th 350-354

⁸⁴ ดูเชิงอรรถที่ 77

⁸⁵ Ee: paviddhagocare; Be, Se: pavitthagocare

[พระผู้มีพระภาคได้ตรัสถามว่า]

ภิกษุ เมื่อเธออยู่ในป่าใหญ่ ปราศจากโคจร เป็นที่เฝ้าระหมอง ถูก
โรคลมรบกวน จักทำอย่างไร

pītisukhena vipulena pharamāno samussayaṃ

lūkham pi abhisambhonto viharissāmi kānane. (Th 351)

bhāvento satipaṭṭhāne indriyāni balāni ca

bojjhaṅgāni ca bhāvento viharissāmi kānane. (Th 352)

āraddhaviriye⁸⁶ pahitatte niccaṃ daḥaparakkame

samagge sahite disvā viharissāmi kānane. (Th 353)

anussaranto sambuddhaṃ aggadantaṃ⁸⁷ samāhitaṃ

atandito rattindivaṃ⁸⁸ viharissāmi kānane ti. (Th 354)

[พระวักกกลิกล่าวว้]

ข้าพระองค์จักแผ่ปีติและความสุขอันไพญูลย์ไปทั่วร่างกาย [และอีก
ทั้ง]ครอบงำปัจจัยที่เฝ้าระหมอง จักอยู่ในป่าใหญ่

จักเจริญสติปัฏฐาน [4] อินทรีย์ [5] พละ [5] โพฌฌงค์ [7] อยู่ในป่าใหญ่

ข้าพระองค์เห็น⁸⁹ [เพื่อนพรหมจารีทั้งหลาย] ผู้มีความเพียร มีใจเด็ด
เดี่ยว มีความบากบั่นมั่นเป็นนิตย์ ผู้มีความสามัคคี มีความเป็นหนึ่ง
เดียวกัน จึงจักอยู่ในป่าใหญ่

⁸⁶ Ee, Se: āradhaviṛiye; Be: āradhaviṛiye

⁸⁷ Ee: aggadantaṃ; Be: aggaṃ dantaṃ; Se: attadandaṃ

⁸⁸ Be, Se: rattindivaṃ; Ee: rattidivaṃ. Th-a II Ee: rattindivaṃ (Th-a II=Pd V II: 148²⁴, 149²⁸).

⁸⁹ 1. มจร: ข้าพระองค์พอได้เห็น...จึงจักอยู่ในป่าใหญ่ (ขุ.เถร. 18/353/399
แปล.มจร)
(ต่อหน้าถัดไป)

ในขณะที่ตามระลึกถึงพระพุทธรองค์ ผู้ตั้งมั่น[อยู่ในสมาธิอันยิ่ง]⁹⁰
[และ]ฝึก[พระองค์มาอย่าง]เป็นเลิศแล้ว⁹¹ จักเป็นผู้ไม่เกียจคร้านทั้ง
กลางคืนและกลางวัน อยู่ในป่าใหญ่

เชิงอรรถ 89 (ต่อ)

2. มมร.2536: เพราะได้เห็น...ข้าพระองค์จึงจักอยู่ในป่าใหญ่ (ขุ.เถร. 52/342/107
แปล.มมร.2536)
3. มมร.2555: เพราะได้เห็น...ข้าพระองค์จึงจักอยู่ในป่าใหญ่ (ขุ.เถร. 52/342/106
แปล.มมร.2555)
4. Norman (1969: 39) Having seen...I shall dwell in the grove.

จากข้างต้น สำนวนแปลที่โดดเด่นคือ มมร.2536, 2555 แปลคำว่า *disvā* “เพราะได้เห็น” เมื่อวิเคราะห์ดูพบว่าตรงกับกฎการใช้ *-tvā* บังคับในสัททนต์ปิฎก สุตตมालา 1155. ลักษณะ เหตุอาทิบัญญัติ เจ (สทท 3: 386⁴⁻⁶ ฉบับภูมิพลโลกิย) แต่ ถ้าพิจารณาจากประโยคคำถามของพระพุทธรองค์ คล้ายกับพระพุทธรองค์ต้องการถาม “วิธีการ” (จักทำอะไร) การตอบของพระวัคกลีคล้ายกับแสดง “วิธีการต่าง ๆ” เมื่ออยู่ในป่าใหญ่ซึ่งเป็นสถานที่ลำบาก ด้วยเหตุผลนี้ ผู้วิจัยมีมุมมองว่า การใช้คำว่า “เพราะ” ไม่เหมาะสม เพราะแสดงถึงเหตุ ไม่ใช่ “วิธีการ” แต่ผู้วิจัยไม่ทราบแน่ชัดในกรณีนี้ที่แสดง “เครื่องมือหรือวิธีการ” อยู่ในสัททนต์ปิฎก สุตตมालา 1155. หรือไม่ เพราะมีคำว่า “อาทิ” ปรากฏอยู่ต่อท้าย ซึ่งอาจจะละกรณีต่าง ๆ ที่ใกล้เคียงกันได้

⁹⁰ Ec: *anuttara-samādhinā samāhitam* (Th-a II: 149²⁷)

⁹¹ ใน Th ฉบับ Se ใช้คำว่า อตตทนต์ (*attadandam*) ซึ่งฉบับแปลของ มมร แปลว่า “ผู้มีพระองค์อันฝึกแล้ว” เกี่ยวกับการแปลคำว่า อตตทนต์ ผู้วิจัยจะขอกล่าวถึง 2 ประเด็น คือ 1. คำว่า ทนต์ (*dandam*) ในฉบับ Se 2. คำว่า *atta-* ในอรรถถา

ประเด็นแรก เกี่ยวกับคำว่า -ทนต์ (*-dandam*) ในฉบับ Se และพระไตรปิฎก ฉบับ มจร ใช้คำว่า -ทนต์ (*-dantam*, ขุ.เถร. 18/354/325¹⁷ มจร) ถ้าพิจารณา “คำศัพท์” ผู้วิจัยพบคำว่า *danta* (*-ta* บังคับของ *√dam*) ที่แปลว่า “ฝึกแล้ว” ปรากฏใน พจนานุกรมบาลี แต่ไม่พบความหมายนี้ในคำว่า “ทนต์” ถึงแม้ว่าอย่างนั้นก็ตามฉบับ Se ก็ได้ใส่คำอ่านอื่นที่แตกต่างในเชิงอรรถ คือคำว่า -ทนต์[ไป, ยุ, ม.] (ขุ.เถร. 26/342/321 เชิงอรรถที่ 5) แสดงให้เห็นว่า ทราบว่ามีคำอ่านอื่นที่แตกต่าง แต่คล้ายกับตั้งใจต้องการรักษาคำอ่านเดิมไว้? ในขณะที่ผู้วิจัยยังไม่สามารถหาคำตอบที่สมเหตุผลได้ ประกอบกับ *-ta* บังคับของ *√dam* ควรจะเป็น *damta>danta* อีกทั้งยังมีคำอ่านในฉบับอื่น ๆ

(ต่อหน้าถัดไป)

จากข้างต้น เรื่องราวของพระวัคกลีมีความแตกต่างกันในการถ่ายทอดมาซึ่งแม้กระทั่งอรรถกถาจารย์เองก็กล่าวข้อมูลที่มีความแตกต่างกัน แต่มีสิ่งที่น่าสนใจอยู่ คือ ไม่ว่าจะให้การอธิบายแตกต่างกันในเรื่องราวอย่างไรก็ตาม อรรถกถาจารย์คล้ายกับพิจารณาว่าเป็นพระวัคกลีรูปเดียวกันกับที่ถูกพระพุทธองค์ทรงตำหนิไว้ เพราะในแต่ละที่ที่อธิบายในอรรถกถาจะพูดถึงประโยคนั้นก่อน คือ

เชิงอรรถ 91 (ต่อ)

รองรับ จึงเลือกคำว่า -ทนฺต (-dantam)

2. เกี่ยวกับคำว่า *atta-* ในอรรถกถา

ถึงแม้พระสูตรฉบับแปลของ มมร จะแปลคำว่า อดตทนฺต (*attadandam*) แต่อรรถกถาฉบับแปลของ มมร.2536, 2555 ในคานานี้กลับพบคำแปล “ผู้เลิศ” (=agga) แต่ไม่พบคำแปลที่หมายถึง *atta-* อีกทั้งเมื่อพิจารณาอรรถกถาฉบับอื่นก็ไม่ปรากฏเช่นเดียวกัน เช่น

Ee: sabba-satt’uttamatāya *aggam*. *uttamena damathena dantam* (Th-a II: 149²⁶⁻²⁷).

แปล: [ผู้]เลิศ เพราะเป็นผู้สูงสุดกว่าสรรพสัตว์ [ผู้]ฝึก[ตน]แล้วด้วยการฝึกอันสูงสุด.

การอธิบายนี้คล้ายกับ อรรถกถาจารย์แปลแยกคำว่า *aggadantam* เป็น *aggam dantam* เมื่อพิจารณาการอธิบายของอรรถกถาจารย์ต่อคำว่า *agga-* (Se: *atta-*) คล้ายกับอธิบายคำว่า *agga-* มากกว่า *atta-* คือ -*uttamatāya*. ยิ่งไปกว่านั้น ผู้วิจัยสันนิษฐานว่า *uttamena* ใน *uttamena damathena dantam* คล้ายอธิบายคำว่า *agga* เป็นนัย ๆ

อีกด้านหนึ่งก็พบคำศัพท์ *attadanta* เช่นกัน

1. *manussabhūtam sambuddham attadantam samāhitam*... (Th 689ab)

2. *isim sunettam addakkhi attadantam samāhitam*...(Pv 755ab).

จากที่กล่าวมาข้างต้นมีศัพท์ทั้งคำว่า *aggadanta* และ *attadanta* ที่พบในขุททกนิกาย ซึ่งอรรถกถาจารย์อธิบายความหมายแตกต่างกันในแต่ละที่

แต่ในที่นี้ จากการวิเคราะห์ที่กล่าวมาข้างต้น ผู้วิจัยขอยึดตามที่อรรถกถาจารย์มองเป็นคำว่า *aggadantam* ในคานาของ Th 354

อนึ่งพยัญชนะ g และ t ในอักษรขอมโบราณมีความคล้ายคลึงกันมาก จึงมีความเป็นไปได้ที่จะเกิดความคลาดเคลื่อนในขณะจารจารึกสืบต่อ ๆ กันมา

alam Vakkali kim te ⁹² iminā pūtikāyena diṭṭhena. yo kho Vakkali dhammam passati so mam passati. yo maṃ passati so dhammam passati. dhammaṃ hi Vakkali passanto maṃ passati maṃ passanto dhammaṃ passati.

[พระพุทธรเจ้าตรัสว่า]

อย่าเลย วักกลี จะมีประโยชน์อะไรกับร่างกายอันเน่าเปื่อยที่เธอเห็น
อยู่นี้? วักกลี ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา, ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นเห็นธรรม
เพราะว่าในขณะที่เห็นธรรม ผู้นั้นมองเห็นเรา, ในขณะที่เห็นเรา ผู้นั้น
มองเห็นธรรม วักกลี

และก็ตามด้วยเรื่องราวของการบรรลุธรรมที่แตกต่างกันออกไปของพระวักกลี
ถ้าพิจารณาจากการบรรลุทั้งหมดที่กล่าวมา ในการบรรลุธรรมแบบที่ 3 มีคำว่า
“พุทธานุสติ” ปรากฏให้เห็นซึ่งคงไม่ใช่เรื่องบังเอิญเป็นแน่ในสายของศรัทธาธิมุตตะ
เพราะว่าทั้งท่านปิงคียะ พระสังคาลมาตาเถรีใช้วิธีการเจริญภาวนาเช่นนี้เหมือนกัน ถ้า
เราใช้กรณีของสองท่านนี้เป็นกระจกเงาส่องย้อนในกรณีของพระวักกลี และถ้า
พระวักกลีเป็นเลิศทางด้านศรัทธาธิมุตตะดังที่ปรากฏอยู่ใน AN การเจริญภาวนา
“พุทธานุสติ” นี้ ก็ควรจะเป็น “พุทธานุสติ” แบบตรีกระลึกถึง “พระพุทธรองค์” อย่างมิ
ต้องสงสัย และเมื่อเจริญภาวนาด้วย “พุทธานุสติ” แบบตรีกระลึกถึง “พระพุทธรองค์”
ก็ควรจะมีประสบการณ์ที่คล้ายกับพระปิงคียะและพระสังคาลมาตาเถรี คือ “การเห็น
พระ” ถ้าพิจารณาดูในการบรรลุธรรมแบบที่ 2 ดูเหมือนจะบอกเป็นนัย ๆ เกี่ยวกับการเห็น

มาเถิด วักกสิ อย่ากลัว จงมองดูตถาคต

ตถาคตจักยกเธอขึ้น เปรียบเหมือน[ยก]ช้างซึ่งจมอยู่ในโคลนขึ้นมา

มาเถิด วักกสิ อย่ากลัว จงมองดูตถาคต

ตถาคตจักปลดปล่อยเธอ เปรียบเหมือน[ปลดปล่อย]พระจันทร์ให้เป็นอิสระ]จากการจับของราหู

มาเถิด วักกสิ อย่ากลัว จงมองดูตถาคต

ตถาคตจักปลดปล่อยเธอ เปรียบเหมือน[ปลดปล่อย]พระอาทิตย์ให้เป็นอิสระ]จากการจับของราหู

ถ้าพิจารณาจากภาสิตของพระพุทธองค์จากคาถาข้างต้น คล้ายกับพระพุทธองค์ทรงชี้แนะว่าให้ดูตัวท่านไปเรื่อย ๆ ท่านสามารถช่วยพระวักกสิให้หลุดพ้นได้ กล่าวคือ พระวักกสิสามารถบรรลุเป็นพระอรหันต์ แต่ถ้าพิจารณาจากจุดเริ่มต้นที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงกับพระวักกสิ คือ ประโยคสนทนาระหว่างพระพุทธองค์และพระวักกสิ จะพบเห็นคำว่า “เห็นพระพุทธองค์” ปรากฏอยู่ ถ้าพระวักกสิได้เจริญภาวนาก็ต้อง “เห็นพระพุทธองค์” ตามพระดำรัสอย่างแน่นอน แต่ “การเห็นพระพุทธองค์” ที่ท่านตรัสถึงหมายความว่าอย่างไร? เรามาพิจารณากันในหัวข้อถัดไป

6.3.1 ความหมายในการ “เห็นพระพุทธองค์”

จากจุดเริ่มต้นที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงกับพระวักกสิ คือ ประโยคสนทนาระหว่างพระวักกสิและพระพุทธองค์ ซึ่งพบเห็นคำว่า “เห็นพระพุทธองค์” ปรากฏอยู่ ดังนี้

“cirapaṭikāhaṃ bhante Bhagavantam dassanāya
upasaṅkamitukāmo natthi ca me kāyasmim tāvatikā balamattā.
yāvatahaṃ Bhagavantam dassanāya upasaṅkameyyan ti. alam

Vakkali kim te iminā pūtikāyena diṭṭhena. yo kho Vakkali dhammam passati so mam passati. yo mam passati so dhammam passati. dhammam hi Vakkali passanto mam passati mam passanto dhammam passati”

[พระวัคคาลีกล่าวว่า]

ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระองค์ปรารถนาที่จะเดินทางไปเพื่อเห็น(เฝ้า)พระผู้มีพระภาคเจ้านานแล้ว แต่ร่างกายของข้าพระองค์ไม่มีเรี่ยวแรงพอที่จะไปเห็น(เฝ้า)พระผู้มีพระภาคเจ้าได้

[พระพุทธานุญาตว่า]

อย่าเลย วัคคาลิ จะมีประโยชน์อะไรกับร่างกายอันเน่าเปื่อยที่เธอเห็นอยู่นี้?

วัคคาลิ ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา, ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นเห็นธรรม

เพราะว่าในขณะที่เห็นธรรม ผู้นั้นมองเห็นเรา, ในขณะที่เห็นเรา ผู้นั้นมองเห็นธรรม วัคคาลิ

จากประโยคสนทนาข้างต้น คล้ายกับบอกว่ามี การ “เห็นพระพุทธรองค์” อยู่สองแบบ

1. การ “เห็นพระพุทธรองค์” ในความหมายของพระวัคคาลิ
2. การ “เห็นพระพุทธรองค์” ในความหมายของพระพุทธรองค์

แน่นอนความหมายของการ “เห็นพระพุทธรองค์” ของพระวัคคาลิไม่ใช่สิ่งที่พระพุทธรองค์ปรารถนา อย่างที่ปรากฏอยู่ในข้อความข้างต้น ซึ่งพระองค์ตรัสถึงการ “เห็นพระพุทธรองค์” ของพระวัคคาลิ ว่าเป็นการ “เห็นกายที่มีแต่ความเน่าเปื่อย” (pūtikāyena diṭṭhena) จากนั้นจึงเป็นการบอกว่า “การเห็นพระพุทธรองค์” อย่างไม่ถึงจะเรียกว่า “เห็นพระพุทธรองค์” ที่พระองค์ทรงต้องการให้พระวัคคาลิเห็น เรามาลอง

พิจารณาถึงประเด็นนี้กัน

“ผู้ใดเห็นธรรม ผู้นั้นเห็นเรา(=พระพุทธองค์) ผู้ใดเห็นเรา ผู้นั้นเห็นธรรม เพราะว่า ในขณะที่เห็นธรรม ผู้นั้นมองเห็นเรา, ในขณะที่เห็นเรา ผู้นั้นมองเห็นธรรม วักกิลิ”

คำกล่าวจากข้างต้นนี้มีการอ้างถึงกันมาก ซึ่งบางครั้งก็มีการเข้าใจไปว่า ผู้ใดที่เข้าใจคำสอนก็เปรียบเหมือนเห็นพระพุทธเจ้า(=เรา) คล้ายกับคำว่า “เรา =พระพุทธองค์” เป็นบุคลาธิษฐานไป และการเห็นก็หมายถึง “ความเข้าใจ”

จากประเด็นดังกล่าวนี้ ผู้วิจัยจะขอนำสิ่งเหล่านี้มาทบทวนใหม่ และนำข้อมูลของสายศรัทธาธิมุตตะมาพิจารณาประกอบ โดยเรียบเรียงได้ตามประเด็นดังต่อไปนี้

1. คำว่า “เรา=พระพุทธองค์” ในที่นี้

ถ้าพิจารณาข้อมูลการสนทนาระหว่างพระพุทธองค์กับพระวักกิลิ คำว่า “เรา=พระพุทธองค์” ไม่สามารถเป็นพระพุทธองค์ที่มีรูปกายในฐานะที่เป็นบุคลทางประวัติศาสตร์ได้อย่างแน่นอน เพราะรูปกายนี้เป็นของที่เน่าเปื่อย และเมื่อพิจารณาจากกรณีของพระปิงคียะและพระสิงคาลมาตาเถรีที่อยู่ในสายศรัทธาธิมุตตะแล้ว ด้วยความปรารถนาที่ต้องการ “เห็นพระพุทธองค์” จึงปฏิบัติภาวนาพุทธานุสติแบบตริภังค์ถึง “พระพุทธองค์” และในที่สุดทั้งสองท่านนี้ก็สามารถ “เห็นพระพุทธองค์” ได้ ซึ่งเป็นมิตติของการปฏิบัติภาวนา คล้ายกับการแบ่งระหว่างรูปของพระพุทธองค์ที่อยู่ในสมาธิ สามารถไปเห็นได้ด้วยการปฏิบัติภาวนา และพระพุทธองค์ที่มีรูปกายในฐานะที่เป็นบุคลทางประวัติศาสตร์

ฉะนั้นถ้าเราพิจารณาจากพระเถระและพระเถรีในสายศรัทธาธิมุตตะที่เปรียบเป็นกระจกส่องสะท้อนในกรณีพระวักกิลิผู้ซึ่งเป็นเลิศทางสายศรัทธาธิมุตตะ คำว่า “เรา=พระพุทธองค์” ควรจะเป็นพระพุทธองค์ที่สามารถถูก “เห็น” ได้ด้วยการปฏิบัติ

ภาวนาคือ พุทธานุสติแบบไตรภวะถึง “พระพุทธรูป” ซึ่งพระพุทธรูปไม่สามารถเป็นอนุภาวนาหรือคำเปรียบเปรยได้ และการ “เห็น” ก็ไม่ใช่การเข้าใจ แต่เป็นการ “เห็น” พระพุทธรูปจริง ๆ อย่างที่ท่านปิงคียะและพระสิงคาลมาตาเถรีกล่าวไว้

2. คำว่า “เห็นธรรม”

คำว่า “ธรรม” นั้นมีหลายความหมาย และหลากหลายการใช้ ในบริบทนี้ตามที่กล่าวไปข้างต้น มีแนวโน้มเข้าใจกันไปว่า คำว่า “ธรรม” หมายถึง “คำสอน”

แต่เมื่อพิจารณาการสนทนาระหว่างพระพุทธรูปและพระวัคคลี คำว่า “ธรรม” ในบริบทนี้ควรจะหมายถึงพระพุทธรูป ซึ่งดูเหมือนมีการแบ่งแยกระหว่าง pūṭikāya และ “ธรรม” กล่าวคือ คำว่า pūṭikāya คือรูปกายที่เป็นบุคคลทางประวัติศาสตร์ที่เข้าถึงได้โดยการไปเฝ้าและเห็นได้ด้วยดวงตามนุษย์ แต่คำว่า “ธรรม” คือ “พระพุทธรูป” สามารถถูก “เห็น” ได้ด้วยการปฏิบัติภาวนาที่ถูกต้องตามที่พระพุทธรูปทรงให้การชี้แนะ

6.3.2 สาเหตุที่ถูกตำหนิ, การละรูปและการเห็นรูป คำสอนของพระพุทธรูปมีความไม่สอดคล้องกันหรือไม่?

ถ้าพิจารณาจากข้อมูลแล้ว พระวัคคลีท่านคงจะเอาแต่ดวงตามนุษย์เฝ้าติดตามดูแต่รูปของพระพุทธรูปที่เป็นบุคคลทางประวัติศาสตร์เพียงอย่างเดียว ไม่ได้คิดจะปฏิบัติภาวนา ถ้าเป็นเช่นนั้นมรรคผลนิพพานคงจะไม่เกิดเป็นแน่ กรณีของพระปิงคียะก็คล้ายกับพระวัคคลีซึ่งยึดติดในรูป สามารถพิจารณาได้จากคำตอบของพระพุทธรูปในการตอบคำถามต่อท่านปิงคียะ คือ ตรัสสอนให้ท่านละรูปทั้งหลาย เพียงแต่ในประเด็นนี้มีข้อสังเกต คือ หลังจากท่านปิงคียะบรรลุปะนาทานาคามี และได้เดินทางกลับไปหาพราหมณ์พาวรี เมื่อได้พบกันจึงสนทนากล่าวคาถาชักถามซึ่งกันและกัน จากบทสนทนาของท่านปิงคียะและพราหมณ์พาวรี เราพบว่า ท่านปิงคียะก็ยัง ตรีกะถ์ถึงรูป คือ “พระพุทธรูป” อยู่ และด้วยวิธีเจริญภาวนาพุทธานุสติแบบไตรภ

ระลึกถึง “พระพุทธรองค์” นี้ จึงทำให้สามารถ “เห็นพระพุทธรองค์” ได้ ถึงแม้ท่านจะเป็นพระอนาคามีแล้วก็ตาม ก็ยังเจริญภาวนาด้วยวิธีการแบบนี้อยู่เช่นเดิม

หรือแม้ในกรณีของพระสังคาลมาตาเถรี ก็มีภาพที่ปรากฏชัดในคุณสมบัติของท่าน กล่าวคือ พระเถรีดำรงอยู่ (viharāmi) ในการ “เห็นพระพุทธรองค์” ในสมาธิตลอดเวลาแม้กระทั่งบรรลุนิพพานแล้วก็ตาม โดยการเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” แบบตามตรัสระลึกถึง “พระพุทธรองค์” เพราะคุณสมบัตินี้เองทำให้ได้รับการยกย่องว่าเป็นเลิศทางด้านศรัทธาวิมุติ

จากข้างต้น

เราจะทำความเข้าใจอย่างไรในการสอนเรื่อง “ละรูป” และการ “เห็นรูป” เป็นคำสอนที่ขัดแย้งกันเอง หรือว่า มีความสอดคล้องกัน?

ถ้าพิจารณาจากพระปิงคิยะและพระวัคคลี การละรูป ควรจะหมายถึง การไม่ไปยึดติดกับรูป ซึ่งหมายถึง ร่างกายของมนุษย์ที่มีเนื้อหนังมังสาซึ่งมีความเน่าเปื่อย มีความเสื่อมไป การยึดติดกับร่างกายมนุษย์นี้อาจจะทำให้ละเลยกับการเจริญภาวนาเป็นสิ่งที่ไม่ควรทำสำหรับผู้แสวงหาความหลุดพ้น เหมือนกับที่พระพุทธรองค์ทรงสอนพระวัคคลี แต่ในทางตรงกันข้าม ถ้านำรูปนั้นมาเป็นที่ตั้งในการเจริญภาวนา โดยเอาดวงใจมาเกาะเกี่ยวให้มีสมาธิ เช่น ในกรณีของทั้งสามท่านนี้ นำรูปพระพุทธรองค์มาเป็นที่ตั้งในการเจริญภาวนา และปฏิบัติภาวนาให้ถูกต้องตามวิธีที่พระพุทธรองค์ตรัสสอน ผลก็คือจะสามารถ “เห็นรูป” หมายถึง “เห็นพระพุทธรองค์ในสมาธิ” และยิ่งไปกว่านั้นเมื่อพิจารณาในกรณีของพระปิงคิยะพบว่า ไม่เพียงแต่เห็นเท่านั้น ใจของผู้เจริญภาวนาได้รวมเป็นหนึ่งเดียวกับพระพุทธรองค์ในสมาธิด้วย และการดำรงอยู่ในการเห็นพระพุทธรองค์ในการเจริญภาวนาอย่างในกรณีของพระสังคาลมาตาเถรี พระพุทธรองค์ก็ทรงสรรเสริญ

ฉะนั้นคำสอนของพระพุทธองค์โดยภาพรวมมิได้ขัดแย้งกันเอง แต่มีลำดับขั้นตอนในการปฏิบัติและผลที่ได้รับ

7. สรุป

จากการวิจัยวิธีเจริญภาวนา “พุทธานุสติ” แบบตามตรีกะลิกถึง “พระพุทธรูป” ศึกษาจากกรณีของพระปิงคิยะ พระสิงคาลมาตาเถรีและพระวัคคิ ผู้วิจัยขอสรุปและเรียบเรียงได้ ดังนี้

1. “พุทธานุสติ” แบบตามตรีกะลิกถึง “พระพุทธรูป” ที่มีความสว่างไสว และรัศมี มีมาตั้งแต่สมัยพระพุทธองค์ทรงมีพระชนม์ชีพอยู่
2. “พุทธานุสติ” แบบตามตรีกะลิกถึง “พระพุทธรูป” สามารถทำให้ “เห็นพระพุทธรูป” ที่มีความงดงาม ที่ปรากฏขึ้นในสมาธิ ยิ่งไปกว่านั้นไม่ใช่แค่เพียงแค่เห็นเท่านั้น แต่ใจสามารถรวมเป็นอันหนึ่งอันเดียวกับพระพุทธรูปนั้นได้
3. “พุทธานุสติ” แบบตามตรีกะลิกถึง “พระพุทธรูป” ทำให้สามารถ “เห็นพระพุทธรูป” ในสมาธิภาวนา ด้วยการปฏิบัติแบบนี้สามารถบรรลุอรหัตผลได้
4. พระพุทธรูปทรงสรรเสริญการดำรงอยู่ในการ “เห็นพระพุทธรูป” ในสมาธิภาวนา
5. “พุทธานุสติ” แบบตามตรีกะลิกถึง “พระพุทธรูป” ทำให้สามารถ “เห็นพระพุทธรูป” ในสมาธิภาวนา เป็นวิธีเจริญภาวนาที่พบในพระเถระและพระเถรีฝ่ายศรัทธาธิมุตตะ

บุรุษอาชาไนยหาได้ยาก
เพราะว่าท่านไม่เกิดในที่ทั่วไป
ท่านเป็นนักปราชญ์ เกิดในตระกูลใด
ตระกูลนั้นย่อมมีแต่ความสุข

(พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 193)

ทูลลโ โปริสาชฌโณ
น โส สัพพตฺถ ชายตี
ยตฺถ โส ชายตี ธีโร
ตํ กุลํ สุขเมตฺติ ฯ

(บาลี: ชุ.ธ. 25/24/41³⁻⁴)

明人難值
亦不比有
其所生處
族親蒙慶

(จีน: T4: 567b¹³⁻¹⁴)

durlabhaḥ puruṣo jātyo
nāsau sarvatra jāyate,
yatrāsau jāyate vīras
tat kulaṃ sukham edhate.
(สันสกฤต: Uv 30.27)

skyes bu cañ śes dkon pa ste ||
de dag kun du 'byuñ ma yin ||
brtan pa rnams dañ 'grog pa dag ||
gñen dañ phrad pa lta bur bde ||
gañ du brtan pa de skyes pa ||
de yi rigs kyis bde ba 'thob ||

(ทิเบต: Uv 30.29)

หมวด 3

คัมภีร์ศึกษา



อิทธิพลและความสำคัญของ คัมภีร์โลกกัปที่ปกสารที่มีต่อ คัมภีร์โลกศาสตร์บาลีในยุคหลัง:

ศึกษาในกรณีของ

คัมภีร์จกกวาททีปนีและคัมภีร์โลกสัจฐานโชตรตนคัณฐี



พระมหาชัยพงศ์ กตปุญโญ

บทคัดย่อ

คัมภีร์โลกกัปที่ปกสาร เป็นคัมภีร์ที่พระสังฆราชเมธีจักรของพม่า ผู้เป็นอาจารย์ของพระมหาธรรมราชาลิไทได้รจนาขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 19 โดยมีเนื้อหาอธิบายความเกี่ยวกับโลก 3 คือ สังขารโลก สัตว์โลก และโอกาสโลก (เกี่ยวกับโครงสร้างของโลกธาตุหรือจักรวาล การก่อตัว และการพินาศของจักรวาล เป็นต้น) เนื้อหาในคัมภีร์ฉบับนี้ครอบคลุมเรื่องราวของภพภูมิ นรก สวรรค์

และจักรวาลวิทยาตามแนวคำสอนในพระพุทธศาสนานิกายเถรวาท อีกทั้งคัมภีร์ฉบับนี้ยังได้รับการอ้างอิงถึงในคัมภีร์ยุคต่อมาอยู่บ่อยครั้ง โดยเฉพาะในคัมภีร์จักกวาฬทีปนีนั้น มีการอ้างอิงถึงคัมภีร์โลกัปปทีปิกสารอยู่เป็นจำนวนมาก, ในคัมภีร์จันทสุริยคติทีปนี และในคัมภีร์โอกาสโลกทีปนี มีการอ้างอิงถึงโลกัปปทีปิกสารคัมภีร์ละ 1 แห่ง และในคัมภีร์โลกัณฐานโชตรตนคัณฐีแม้จะไม่ได้อ้างอิงถึงโลกัปปทีปิกสารเลย แต่เมื่อศึกษาเนื้อหาแล้วก็พบว่ามียุ่หลายส่วนที่มีความสอดคล้องกัน และมีความเป็นไปได้ที่คัมภีร์ฉบับนี้ได้รับอิทธิพลมาจากโลกัปปทีปิกสารอยู่ไม่น้อย ในบทความที่เขียนขึ้น ผู้วิจัยจึงมุ่งเน้นศึกษาและวิเคราะห์เพื่อหาความกระจ่างว่าคัมภีร์โลกัปปทีปิกสารมีความสำคัญและมีอิทธิพลต่อการรจนาคัมภีร์โลกาศาสตร์บาลีในยุคหลังอย่างไร โดยได้ทำการศึกษาในกรณีของคัมภีร์จักกวาฬทีปนี และคัมภีร์โลกัณฐานโชตรตนคัณฐีเป็นหลัก

คำสำคัญ: คัมภีร์โลกาศาสตร์, โลกัปปทีปิกสาร, ภพภูมิ, จักรวาลวิทยา, นรกสวรรค์

Abstract:

**Influence of *Lokappadīpakasāra*
on the Pāli Buddhism in Later Period:
Based on Quotations of the *Lokappadīpakasāra* in the
Cakkavāḷadīpanī and *Lokasaṇṭhānajatatanagaṇṭhī*
by Phramaha Chatpong KATAPUNYO**

The present paper is the study of the influence of the *Lokappadīpakasāra* (14th century) on the *Cakkavāḷadīpanī* (1520) and the *Lokasaṇṭhānajatatanagaṇṭhī* (1520-1747), two Pāli texts of a later period which mention cosmology.

In both texts, the fact that the largest number of the quotations are from the *Lokappadīpakasāra* gives us evidence that the *Lokappadīpakasāra* had a great influence on them. That is also confirmed by the intention of the author of the *Cakkavāḷadīpanī* to have used quotations from the *Lokappadīpakasāra* in spite of knowing the *existence* of 16 quotations from other texts. Among the quotations in both texts from the *Lokappadīpakasāra*, the largest number of those is from the seventh chapter “The explanation of the cosmos” (*Okāsalokaniddesa*). It is also obvious that the structure of the *Cakkavāḷadīpanī* follows the model of the seventh chapter in the *Lokappadīpakasāra*. This shows us that the importance of the *Lokappadīpakasāra*, especially its seventh chapter.

1. บทนำ

เมื่อกล่าวถึงคัมภีร์หรือวรรณกรรมที่บรรยายเกี่ยวกับภพภูมิ นรก สวรรค์และการเวียนว่ายตายเกิด คนไทยส่วนใหญ่ก็มักจะนึกถึงวรรณกรรมไทยที่ชื่อ “ไตรภูมิพระร่วง” หรือ “ไตรภูมิิกถา” เพราะเป็นพระราชนิพนธ์ของพระมหาธรรมราชาลิไท พระมหากษัตริย์ของไทยในสมัยสุโขทัย (ครองราชย์ พ.ศ. 1897 - พ.ศ. 1919) ที่ประพันธ์ด้วยภาษาไทยและมีอิทธิพลปลูกฝังความเชื่อในเรื่องกฎแห่งกรรมให้กับคนไทยมาช้านาน ซึ่งในปัจจุบันก็เป็นที่รู้จักกันอย่างแพร่หลายไม่เพียงเฉพาะในหมู่คนไทยแต่รวมไปถึงนักวิชาการชาวต่างชาติอีกด้วย ซึ่งเป็นที่ทราบกันในบรรดาผู้ศึกษาว่า ไตรภูมิิกถานั้นเป็นวรรณกรรมทางพระพุทธศาสนาที่ผู้รจนาได้รวบรวมและเรียบเรียงวรรณกรรมฉบับนี้โดยอาศัยแหล่งข้อมูลอ้างอิงจากคัมภีร์ในพระพุทธศาสนา อันได้แก่ พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา และปกรณ์วิเสสต่าง ๆ นั้นเอง¹

แต่เมื่อกล่าวถึงปกรณ์วิเสสหรือคัมภีร์บาลีที่รวบรวมเรื่องราวในทำนองเดียวกับไตรภูมิิกถา ซึ่งเราเรียกคัมภีร์เหล่านี้ว่า “คัมภีร์โลกศาสตร์”² คนไทยส่วนใหญ่ก็อาจจะรู้สึกไม่คุ้นหูเท่าใดนัก ซึ่งก็เป็นเรื่องที่ไม่น่าแปลกใจ เพราะคัมภีร์เหล่านี้อยู่ในรูปแบบของภาษาบาลีและบางฉบับก็เพิ่งมีการค้นคว้าวิจัยรวมทั้งมีการแปลเป็นภาษาไทย และจัดพิมพ์เผยแพร่ในช่วงระยะ 30 - 40 ปี มานี้เอง และแม้ว่าคัมภีร์เหล่านี้จะไม่ใช่ที่รู้จักแพร่หลายในหมู่คนไทย แต่ก็เป็นที่รู้จักในแวดวงของนักวิชาการและผู้สนใจศึกษาพระพุทธศาสนา ซึ่งหลาย ๆ ฉบับได้รับการรจนาก่อนไตรภูมิิกถา และอาจเรียกว่าเป็นต้นแบบของการประพันธ์ไตรภูมิิกถาเลยก็ได้ ด้วยเหตุนี้คัมภีร์โลกศาสตร์บาลีเหล่านี้จึงล้วนมีคุณค่าในเชิงจริยธรรมเพื่อการปลูกฝังสัมมาทิฐิ อีกทั้งคุณค่าในเชิงวิชาการเพื่อการศึกษาค้นคว้ามาก จากการศึกษาในปัจจุบันพบ

¹ ทราบได้จากบานแผนกของคัมภีร์ (พญาลิไท 2506: 11-12), และในภายหลังมีผู้ศึกษาวิจัยโดยละเอียด (นิยะดา 2538: 11)

² นอกจากคัมภีร์โลกศาสตร์บาลีแล้ว คัมภีร์ที่อยู่ในรูปแบบของภาษาสันสกฤต, คัมภีร์ที่ถูกแปลเป็นภาษาจีนโบราณ และภาษาทิเบตก็ยังมีปรากฏอยู่อีกเช่นกัน

คัมภีร์โลกศาสตร์บาลีจำนวน 12 ฉบับ³ เรียงลำดับตามสมัยที่รจนาได้ดังนี้

- ก. โลกบัญญัติ (คาดว่า รจนาในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16⁴)
- ข. โลกุปัตติ (คาดว่า รจนาราว พ.ศ. 1716⁵)
- ค. จคตทีปนี (คาดว่า รจนาในช่วงพุทธศตวรรษที่ 16-17⁶)
- ง. ปัญจคตทีปนี (คาดว่า รจนาในช่วงพุทธศตวรรษที่ 17-19⁷)
- จ. อรุณวตีสูต (คาดว่า รจนาในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 18 ถึงครั้งแรกของพุทธศตวรรษที่ 19⁸)
- ฉ. โลกัปทิกสาร หรือ โลกทีปสาร (รจนาในช่วงพุทธศตวรรษที่ 19 โดยพระสังฆราชเมธีกรของพม่า ผู้เป็นอาจารย์ของพระมหาธรรมราชาลิไท)
- ช. มหากัปโลกสันฐานบัญญัติ (คาดว่า รจนาก่อนพุทธศตวรรษที่ 19)

³ แม่ชีวิมุตติยา (2554: 8) ระบุว่าได้นำคัมภีร์โลกศาสตร์บาลี 9 ฉบับมาศึกษา ได้แก่ 1. โลกบัญญัติปกรณ์ 2. ชินาลังการฎีกา 3. อรุณวตีสูต 4. โลกุปัตติ 5. จันทสุริยคตทีปนี 6. โอกาสโลกทีปนี 7. โลกทีปสาร 8. จักกวาฬทีปนี 9. โลกสันฐานโชตรตนคณฐี ซึ่งหมายความว่า แม่ชีวิมุตติยาได้จัดคัมภีร์ชินาลังการฎีกาเข้าในคัมภีร์โลกศาสตร์ด้วย แม้คัมภีร์ชินาลังการฎีกาจะมีเนื้อความที่เกี่ยวกับโลกศาสตร์อยู่มาก แต่จุดประสงค์ของผู้รจนานั้นเพื่ออธิบายขยายความคัมภีร์ชินาลังการซึ่งเป็นคัมภีร์ที่สรรเสริญคุณของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าเป็นหลัก เช่นเดียวกับคัมภีร์สารัตถทีปนี (ฎีกาพระวินัย) และคัมภีร์สารสังคหะ ที่แม่ชีมีเรื่องราวเกี่ยวกับโลกศาสตร์เป็นส่วนหนึ่งอยู่ด้วย แต่ก็ล้วนแล้วแต่แต่งด้วยจุดประสงค์อื่น ด้วยเหตุนี้ผู้วิจัยจึงมีความเห็นว่าจะการจัดคัมภีร์เหล่านี้เข้าในคัมภีร์โลกศาสตร์โดยตรง แต่อาจสามารถเรียกว่า “คัมภีร์ที่มีเนื้อหาบางส่วนเกี่ยวกับโลกศาสตร์” ได้

⁴ แม่ชีวิมุตติยา (2554: 8)

⁵ แม่ชีวิมุตติยา (2554: 174)

⁶ Mus (1939: IX-XX)

⁷ Phramahachatpong (2013: 824)

⁸ รุ่งโรจน์ (2549: 185)

- ช. โอกาสโลกที่ปนี (รจนาในราวพุทธศตวรรษที่ 20 โดยพระสังฆราชปตุจีของพม่า⁹)
- ฉ. โลกที่ปนี (รจนาในราวพุทธศตวรรษที่ 20 โดยพระสังฆราชปตุจีของพม่า)
- ญ. จันทรสุริยคติที่ปนี (รจนาในช่วงระหว่างปลายพุทธศตวรรษที่ 19 ถึงต้นพุทธศตวรรษที่ 20¹⁰)
- ฎ. จักรวาทที่ปนี¹¹ (รจนาในปี พ.ศ. 2063 โดยพระสิริมังคลาจารย์)
- ฏ. โลกสถณฐานโชตรตนคณฐี (คาดว่ารจนาในช่วงปี พ.ศ. 2063 - 2290¹²)

ในบรรดาคัมภีร์ดังกล่าวข้างต้น คัมภีร์ที่บรรยายถึงภพภูมิและการเวียนว่ายตายเกิดอย่างเดียว โดยไม่ได้นำเสนอแนวความคิดเกี่ยวเรื่องโครงสร้างของจักรวาลไว้ คือ นคตที่ปนี และปัญจคตที่ปนี

บางคัมภีร์ก็บรรยายเกี่ยวกับรูปพรรณสัณฐานของโลกและจักรวาล การโคจรของพระจันทร์ พระอาทิตย์ และดวงดาวต่าง ๆ รวมทั้งการเกิดขึ้น และเสื่อมสลายของจักรวาล แต่ไม่ได้กล่าวถึงเรื่องภพภูมิต่าง ๆ ไว้ ได้แก่ โลกุปัตติ มหากัปโลกสถณฐานบัญญัติ จันทรสุริยคติที่ปนี และโอกาสโลกที่ปนี เป็นต้น

ส่วนคัมภีร์ที่บรรยายทั้งเรื่องราวของจักรวาลวิทยา และครอบคลุมถึงเรื่องราวของภพภูมิต่าง ๆ ไว้ ได้แก่ โลกบัญญัติ โลกัปที่ปกสาร อรุณวตีสสูตร จักรวาทที่ปนี และโลกสถณฐานโชตรตนคณฐี

⁹ แม่ชีวิมุตติยา (2554: 377)

¹⁰ แม่ชีวิมุตติยา (2554: 370)

¹¹ ในกรณีของชื่อคัมภีร์ฉบับนี้ ผู้วิจัยคงต้องสะกดตามภาษาบาลีคือ “จักรวาท” แต่ในการใช้คำว่า “จักรวาล” ที่นอกเหนือจากชื่อคัมภีร์ ผู้วิจัยยึดตามหลักการเขียนในภาษาไทย

¹² สุภาพรรณ (2529: 543)

แน่นอนว่าเนื้อหาส่วนใหญ่ของคัมภีร์เหล่านี้มีแหล่งข้อมูลจากพระไตรปิฎก อรรถกถา ภิกขา รวมถึงปกรณ์วิเสสเล่มอื่นที่รจนามาก่อน¹³ แต่คัมภีร์เหล่านี้ต่างก็มีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกันและกันเอง โดยผู้รจนางานได้อ้างถึงคัมภีร์ที่เก่าแก่กว่า ซึ่งก็เป็นหลักฐานหนึ่งที่ทำให้ทราบลำดับก่อนหลังของการรจนาคัมภีร์ รวมทั้งสามารถกำหนดอายุคร่าว ๆ ของคัมภีร์บางคัมภีร์ในกรณีที่ไม่มีข้อมูลของผู้ประพันธ์และปีที่ประพันธ์ของคัมภีร์นั้น ๆ ได้ด้วย และแน่นอนว่าคัมภีร์ใดที่ได้รับการอ้างถึงหรือใช้ในการอ้างอิงในการรจนาคัมภีร์ในยุคหลัง ย่อมหมายความว่า คัมภีร์นั้นเป็นที่รู้จักในหมู่ผู้ศึกษาและมีอิทธิพลต่อการประพันธ์คัมภีร์ในยุคต่อ ๆ มานั้นเอง

จากการที่ผู้วิจัยได้ศึกษาและค้นคว้าคัมภีร์โลกศาสตร์หลาย ๆ ฉบับ ได้พบว่า คัมภีร์โลกปทีปกสาร นอกจากจะมีเนื้อหาที่ครอบคลุมเรื่องราวของจักรวาลวิทยาตามแนวคำสอนในพระพุทธศาสนาเถรวาทแล้ว ยังได้รับการอ้างอิงในคัมภีร์ยุคต่อมาอยู่บ่อยครั้ง โดยเฉพาะในคัมภีร์จักกวัตทีปนีนั้นมีการอ้างถึงคัมภีร์โลกปทีปกสารอยู่หลายแห่ง ในคัมภีร์จันทสุริยคติทีปนี และในคัมภีร์โอกาสโลกทีปนีมีการอ้างถึงคัมภีร์โลกปทีปกสารคัมภีร์ละ 1 แห่ง และในคัมภีร์โลกสันฐานโชตรตนคณฐีแม่จะไม่ได้อ้างถึงคัมภีร์โลกปทีปกสารเลย แต่เมื่อศึกษาเนื้อหาแล้วก็พบว่ามีอยู่หลายส่วน

¹³ ยกเว้นคัมภีร์โลกบัญญัติและคัมภีร์มหากัปโลกสันฐานบัญญัติ ซึ่งในส่วนของคัมภีร์โลกบัญญัติ Mus (1943: 124-130) ทำการค้นคว้าและนำเสนอว่าคัมภีร์นี้มีต้นฉบับเป็นภาษาสันสกฤต ซึ่งมีคัมภีร์อภิธรรมของจีนชื่อ คัมภีร์ Ryose-abhidonron 『立世阿毘曇論』 (โลกอุฏฐาน อภิธรรมศาสตร์) ก็ถูกแปลจากต้นฉบับสันสกฤตอันเดียวกัน ในภายหลัง Okano (1988: 57-60) ได้ค้นคว้าและนำเสนอว่าคัมภีร์ต้นฉบับนี้เป็นคัมภีร์ของนิกายสัมมัตติยะ ซึ่งผู้วิจัยได้ทำการเทียบเคียงข้อมูลหลาย ๆ ส่วนของคัมภีร์นี้กับโลกปทีปกสารและในส่วนของพระไตรปิฎก อรรถกถา และภิกขา พบว่ามีข้อมูลหลายประการที่แตกต่างจากแนวคำสอนของสายนิกายเถรวาทจริง และในคัมภีร์มหากัปโลกสันฐานบัญญัติ ก็มีข้อมูลที่แตกต่างจากแนวคำสอนของนิกายเถรวาทเช่นเดียวกัน โดยเฉพาะเรื่องลักษณะของจักรวาลและทวีปต่าง ๆ ซึ่งคัมภีร์นี้ระบุว่ามียุคทั้งหมด 8 ทวีป คาดว่าน่าจะได้รับอิทธิพลจากคัมภีร์ของศาสนาฮินดู ซึ่งจะต้องศึกษาในรายละเอียดต่อไป

ที่มีความสอดคล้องกัน และมีความเป็นไปได้ที่คัมภีร์ฉบับนี้ได้รับอิทธิพลมาจากคัมภีร์โลกปทีปที่ปกสารอยู่ไม่น้อย ดังนั้น ในบทความนี้ผู้วิจัยจึงมุ่งเน้นศึกษาและวิเคราะห์เพื่อหาความกระจ่างว่า คัมภีร์โลกปทีปที่ปกสารมีความสำคัญและมีอิทธิพลต่อการรจนาคัมภีร์โลกศาสตร์บาลีในยุคหลังอย่างไร โดยจะทำการศึกษาในกรณีของคัมภีร์จักกวาฬทีปนี และคัมภีร์โลกสันฐานโชตรตนคัณฐี

2. เนื้อหาโดยย่อของคัมภีร์โลกปทีปที่ปกสาร

คัมภีร์โลกปทีปที่ปกสาร เป็นคัมภีร์ที่พระสังฆราชเมธังกรของพม่า ผู้เป็นอาจารย์ของพระมหาธรรมราชาลิไทได้รจนาขึ้นในราวพุทธศตวรรษที่ 19 โดยวัตถุประสงค์ในการรจนาคัมภีร์นี้ก็เพื่ออธิบายขยายความเกี่ยวกับโลก 3 คือ สังขารโลก สัตว์โลก และโอกาสโลก (เกี่ยวกับโครงสร้างของโลกธาตุหรือจักรวาล, การก่อตัวและพินาศของจักรวาล) เพื่อให้ผู้อ่านเกิดความเลื่อมใส ประกอบคุณงามความดี และเกิดความสังเวชใจจนละเว้นจากความชั่วตามที่ได้บังชั้ไว้ในตอนท้ายของทุกปริเฉท คัมภีร์นี้มีทั้งหมด 8 ปริเฉท แต่ละปริเฉทประพันธ์ในลักษณะของฉันท์และร้อยกรอง มีเนื้อหาสาระพอสรุปได้ดังนี้

ปริเฉทที่ 1 สงขารโลกนิทุเทส พรรณนาเกี่ยวกับสังขารโลก โดยอ้างอิงคำอธิบายจากวิสุทธิมรรคและปรมัตถมัณฺยุสา (คัมภีร์ฎีกาของวิสุทธิมรรค) และสารัตถทีปนี (ฎีกาพระวินัย) ซึ่งมีทั้งฉันท์และร้อยกรองสลับกันไป

ปริเฉทที่ 2-6 พรรณนาคติทั้ง 5 ได้แก่ นรก, เปต, สัตว์เดรัจฉาน, มนุษย์, และโลกสวรรค์ตามลำดับ กล่าวคือ

- ปริเฉทที่ 2 นิรยคตินิทุเทส รจนาในลักษณะของฉันท์ทั้งหมด 147 บท พรรณนามหานรกทั้ง 8 ชุมรวมทั้งชุมบริวาร, อายุของสัตว์นรกในชุมต่าง ๆ และอกุศลกรรมที่ทำให้ไปเกิดเป็นสัตว์นรก

- ปริณิเทศที่ 3 เปตคตินิกุเทศ รจนาด้วยฉันท์ทั้งหมด 346 บท อธิบายเรื่องเปรตประเภทต่าง ๆ และความทุกข์ของเปรต, และเรื่องราวของเปรต 7 เรื่องโดยอ้างอิงจากคัมภีร์เปตวัตถุวรรคกถา และคัมภีร์สืลลวัตถุปกรณ์
- ปริณิเทศที่ 4 ตีรจฉานคตินิกุเทศ รจนาด้วยฉันท์ทั้งหมด 146 บท อธิบายความทุกข์โดยพื้นฐานของสัตว์เดรัจฉาน, สัตว์ประเสริฐประเภทต่าง ๆ เช่น นาค, ครุฑ, ม้า และช้างอาชาไนย
- ปริณิเทศที่ 5 มนุสสุตคตินิกุเทศ เป็นปริณิเทศที่มีความยาวมากที่สุด เพราะรจนาด้วยฉันท์ทั้งหมดจำนวน 1,452 บท พรรณนาประเภทของมนุษย์ และเน้นเล่าเรื่องราวของวงศ์กษัตริย์ตามนัยยะของคัมภีร์มหาวงศ์ และมีเรื่องราวบางส่วนที่นำมาจากคัมภีร์สืลลวัตถุปกรณ์
- ปริณิเทศที่ 6 สคคโลกนิกุเทศ รจนาด้วยฉันท์ทั้งหมด 232 บท พรรณนาถึงเทวดาประเภทต่าง ๆ, บุญกรรมที่ทำให้ไปบังเกิดบนสวรรค์ และพรหมในชั้นต่าง ๆ, อายุของเทวดาในสวรรค์ชั้นกามาวจรทั้ง 6 ชั้น, รูปพรหม 16 จำพวก และอรุปรหม 4 ชั้น
- ปริณิเทศที่ 7 โอกาสโลกนิกุเทศ พรรณนาเกี่ยวกับลักษณะของจักรวาลที่มีเขาสีเนรุเป็นศูนย์กลางและล้อมรอบด้วยเขจักรวาล, การเกิดและการเสื่อมสลายของจักรวาล, การโคจรของพระจันทร์ พระอาทิตย์และดวงดาวต่าง ๆ , ทวีปทั้ง 4, หน่วยวัดในทางพระพุทธศาสนาและระยะห่างของสวรรค์แต่ละชั้นจนถึงอรุปรภพ โดยพรรณนาในลักษณะของฉันท์และร้อยกรองสลับกัน เนื้อหาโดยส่วนใหญ่อ้างอิงจากพระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา เช่น สารัตถทีปนีฎีกาของพระวินัย และปกรณ์วิเสสต่าง ๆ เช่น ชินาลังการฎีกา, สาระสังคหะ เป็นต้น

ปริณิเทศที่ 8 ปกิณณกนยสารนิเทศ งดงามด้วยฉันท 898 บท อธิบายหลัก
ธรรมเบ็ดเตล็ดตามจำนวนหัวข้อของหลักธรรมตั้งแต่ 2 - 12
หัวข้อหลักธรรม ซึ่งเป็นไปตามแนววิธีการจัดเรียงหัวข้อธรรมะ
ในอังคุตตรนิกาย แต่เป็นการยกหัวข้อธรรมมาเพียงบางส่วน
และนำเรื่องราวประเพณีทำนมาประกอบ โดยนำข้อมูลจาก
พระไตรปิฎก อรรถกถา มลีนหปัญหา และสารสังคหะมาเรียบ
เรียงเป็นคาถาตามฉันทลักษณ์ในรูปแบบต่าง ๆ

3. เนื้อหาโดยย่อของคัมภีร์จกกวาฬที่ปนี

คัมภีร์จกกวาฬที่ปนีรจนาโดย พระสิริมังคลาจารย์ ในปี พ.ศ. 2063 พระสิริ-
มังคลาจารย์เป็นพระสงฆ์ผู้ทรงพระไตรปิฎกที่มีชื่อเสียงและมีบทบาทสำคัญในยุค
ล้านนา ได้รจนาคัมภีร์สำคัญทั้งหมด 4 ฉบับ¹⁴ ซึ่ง 1 ในนั้นก็คือ คัมภีร์จกกวาฬที่ปนี
นั่นเอง จุดมุ่งหมายที่พระสิริมังคลาจารย์รจนาคัมภีร์นี้ก็เพื่ออธิบายเรื่องราวทั้งหมด
เกี่ยวกับจักรวาลตามที่มีปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา อнуฎีกา
และปกรณ์วิเสสต่าง ๆ ซึ่งผู้รจนาได้อ้างอิงถึงแหล่งที่มาไว้อย่างชัดเจนตลอดทั้งคัมภีร์
ประมาณ 1,089 แห่ง¹⁵ อีกทั้งแสดงมติของผู้รจนาไว้ในหลาย ๆ แห่งด้วย เนื้อหา
ทั้งหมด 6 กัณฑ์ ได้แก่

กัณฑ์ที่ 1 จกกวาฬสรูปาหินิเทศ อธิบายเรื่องเกี่ยวกับโครงสร้าง และขนาด
ของจักรวาลที่มีภูเขจักรวาลล้อมรอบ

¹⁴ คัมภีร์ 4 ฉบับ ได้แก่ 1. เวสสันดรที่ปนี 2. จกกวาฬที่ปนี 3. สังขยาปกาฬฎีกา
5. มังคลัตถที่ปนี

¹⁵ แมชีวิมุตติยา (2554: 179)

- กัณฑ์ที่ 2 ปพฺพตนินิเทศ พรรณนาเรื่องภูเข เช่น เขาช้างบาล, เขาสีเนรุ, เขาบรีวารทั้ง 7 ที่อยู่ล้อมรอบ, เขาคิณนิพานต์ รวมทั้งขนาดและลักษณะของภูเขแต่ละลูก, สระอโนดาตและภูเขาทั้ง 5 ที่แวดล้อมสระ คือ สุทฺถสณฺณภูฏ จิตตภูฏ กาศิภูฏ คันธมาทณฺณภูฏ และเกลาสภูฏ
- กัณฑ์ที่ 3 ชลาสนินิเทศ อธิบายเรื่องแหล่งน้ำ อันได้แก่ มหาสมุทร เช่น สีสสมุทร และอสีสสมุทร, สระ คือ สระเล็ก และสระใหญ่ 7 สระ มีสระอโนดาต เป็นต้น
- กัณฑ์ที่ 4 ทิปนินิเทศ อธิบายเรื่องของทวีปทั้ง 4 อันได้แก่ ชมพูทวีป อุตตรกัฐทวีป อปรโคยานทวีป และปฺพพิเทหทวีป แต่เน้นอธิบายเกี่ยวกับชมพูทวีป ซึ่งมีมหานครต่าง ๆ และเรื่องราวของอุตตรกัฐทวีปที่มีปรากฏในอรรถกถา และฎีกาของอาฎานาฎิยสูตรเป็นหลัก
- กัณฑ์ที่ 5 ภูมิณินิเทศ อธิบายเรื่องภพภูมิต่าง ๆ ตามคติทั้ง 5 เริ่มจากอบายภูมิ คือ นิรยภูมิ (มหานรกและนรกขุมบริวาร), เตร็จจณณภูมิ, เปตวิสัย และเทวภูมิ คือ กามาวจรเทพ 6 ชั้น, รูปาวจรเทพ 16 จำพวก, และอรูปาวจรเทพ 4 จำพวก และได้สอดแทรกอธิบายเรื่องการกำเนิดของภพอสุร และเทวดาชั้นดาวดึงส์มีทำวสักกะ เป็นต้น
- กัณฑ์ที่ 6 ปกิณณกวินิจจย อธิบายเรื่องปกิณณกะต่าง ๆ ได้แก่ เรื่องอายุของมนุษย์, เทวดาในสวรรค์ชั้นต่าง ๆ และอายุของสัตว์นรก, เรื่องอาหาร, เรื่องการคำนวณระยะห่างระหว่างภูมิต่าง ๆ, เรื่องต้นไม้ใหญ่ในทวีปต่าง ๆ, เรื่องโลกและโลกธาตุ, เรื่องความไม่มีที่สุด เป็นต้น

4. การอ้างอิงถึงคัมภีร์โลกปทีปภสารในคัมภีร์จักกวาฬที่ปนี

ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในข้างต้นว่า ผู้ประพันธ์จักกวาฬที่ปนีนั้น ได้กล่าวถึงแหล่งที่มาของคัมภีร์ที่ตนได้ใช้อ้างอิงไว้อย่างชัดเจน และอ้างอิงคัมภีร์โลกปทีปภสารเป็นจำนวนถึง 36 ครั้ง¹⁶ และในจำนวน 36 ครั้งนี้ พระสิริมังคลาจารย์ได้ยกข้อความจากในคัมภีร์โลกปทีปภสารมาประกอบไปด้วยจำนวนถึง 30 แห่งทีเดียว ส่วนการอ้างอิงถึงคัมภีร์โลกศาสตร์อื่น ๆ นั้น มีเพียงการกล่าวถึงคัมภีร์โลกบัญญัติ 8 ครั้ง และคัมภีร์โลกุปตติเพียง 1 ครั้ง ส่วนคัมภีร์โลกศาสตร์อื่นไม่ปรากฏการกล่าวถึงเลย¹⁷ แน่หน่อนว่าการอ้างอิงถึงคัมภีร์ในชั้นของพระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา และคัมภีร์อื่น ๆ นั้นมีตลอดทั้งคัมภีร์ดังที่ได้กล่าวมาแล้ว แต่ในบรรดาคัมภีร์โลกศาสตร์บาลีที่ประพันธ์มาก่อนจักกวาฬที่ปนีนั้น เห็นได้ชัดเจนว่าพระสิริมังคลาจารย์ได้อ้างอิงถึงคัมภีร์โลกปทีปภสารมากที่สุด ซึ่งรายละเอียดการอ้างอิงที่ยกข้อความของโลกปทีปภสารมาด้วย 30 แห่ง ดังตารางในหน้าถัดไป

ลำดับ ที่	ข้อความในจักกวาฬที่ปนีที่อ้างอิง โลกปทีปภสาร	แหล่งที่มาใน โลกปทีปภสาร	แหล่งที่มาที่ปรากฏใน คัมภีร์อื่น
1	กัณฑ์ที่ 1 ว่าด้วยลักษณะของจักรวาล - อธิบายภาพรวมของจักรวาล หน้า 1	ปริเฉทที่ 7 หน้า 513	ชินฺฎี. 58 ¹⁻²
2	- ขนาดของภูเขาจักรวาล หน้า 2 (1 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 513	Vism: 205 ²³⁻²⁴ , Dhs-a: 298 ³³⁻³⁴ , Sp I: 119 ³⁻⁴
3	- พื้นดินที่รองรับภูเขาจักรวาล หน้า 3 กัณฑ์ที่ 2 ว่าด้วยเรื่องภูเขา	ปริเฉทที่ 7 หน้า 515	ชินฺฎี. 58 ³⁻⁸
4	- ลักษณะกลมของเขาสิเนรุ หน้า 7 (2 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 516	ชินฺฎี. 58 ¹⁶⁻¹⁷
5	- เขา 3 ลูกที่รองรับเขาสิเนรุ หน้า 9	ปริเฉทที่ 7 หน้า 515	ชินฺฎี. 58 ¹⁸⁻²⁰
6	- ลำดับของเขทั้ง 7 ที่ล้อมรอบเขาสิเนรุ หน้า 17 (8 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 517-518	ชินฺฎี. 62 ⁷⁻⁸

¹⁶ แมชีวิมุตติยา (2554: 178, 384)

¹⁷ มีการอ้างอิงถึงคัมภีร์ชินาลังการฎีกาซึ่งมีเนื้อหาบางส่วนที่เกี่ยวกับโลกศาสตร์ จำนวน 24 ครั้ง

ลำดับ ที่	ข้อความในจักกวัตถีที่ป็นที่อ้างถึง โลกปทีปกสาร	แหล่งที่มาใน โลกปทีปกสาร	แหล่งที่มาที่ปรากฏใน คัมภีร์อื่น
7	- ขนาดของภูเขาจักรวาล หน้า 25 กัณฑ์ที่ 3 ว่าด้วยเรื่องแหล่งน้ำ	ปริเฉทที่ 7 หน้า 520	ชินฎี. 65 ³⁻⁵
8	- ความลึกของมหานทีสีทันดร หน้า 27 (3 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 518	ชินฎี. 63 ¹ -64 ²⁶
9	- ความลึกของอสีทสมุทร หน้า 29	ปริเฉทที่ 7 หน้า 520	ชินฎี. 63 ¹⁴⁻¹⁶
10	- รสของน้ำในมหาสมุทร หน้า 36 (6 คาถา)	ปริเฉทที่ 8 หน้า 583	Mil: 85 ³¹ -86 ⁷
11	- เรื่องมหาสมุทรวพวามุข หน้า 37 (5 คาถา)	ปริเฉทที่ 8 หน้า 580	Ja IV: 141 ²⁰⁻²⁵
12	- คลื่นในมหาสมุทร หน้า 39-40 (8 คาถา)	ปริเฉทที่ 8 หน้า 580-581	Nidd-a: I 3953 ¹⁻³⁴ , Vibh-a: 502 ²⁴⁻²⁵
	กัณฑ์ที่ 4 ว่าด้วยเรื่องทวีป		
13	- ที่ตั้งของทวีปทั้ง 4 และทวีปบริวาร หน้า 54	ปริเฉทที่ 7 หน้า 521	ชินฎี. 63 ²⁰⁻²¹
14	- ขนาดและหลักฐานของทวีปทั้ง 4 หน้า 55 กัณฑ์ที่ 5 ว่าด้วยเรื่องภูมิ	ปริเฉทที่ 7 หน้า 524	
15	- เรื่องกาลัญชิกะอสูร หน้า 95	ปริเฉทที่ 2 หน้า 324	Ud-a: 140 ¹⁴⁻¹⁷
16	- ขนาดของนรก หน้า 101 (5 คาถา)	ปริเฉทที่ 2 หน้า 324-325	MN-a IV: 234 ²³ -235 ¹²
17	- ชื่อของมหานรกทั้ง 8 หน้า 102 (1 คาถา)	ปริเฉทที่ 2 หน้า 324	Ja V: 266 ¹³⁻¹⁵
18	- มาตลีเทพบุตรพาพระเจ้าเนมิราชชมนรก หน้า 107 (1 คาถา)	ปริเฉทที่ 2 หน้า 326	Ja VI: 125 ¹³⁻¹⁶
19	- เกี่ยวกับนรกขุมบริวาร หน้า 110 (2 คาถา)	ปริเฉทที่ 2 หน้า 326	MN III: 184 ³¹ -185 ³²
20	- เกี่ยวกับยมโลก หน้า 113 (7 คาถา)	ปริเฉทที่ 2 หน้า 325	
21	- ที่ตั้งของสวรรค์ชั้นดาวดึงส์และภพอสูร หน้า 146 (1 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 541	
22	- เกี่ยวกับภพอสูร หน้า 151	ปริเฉทที่ 7 หน้า 536	Sn: 126 ⁸⁻²⁵ , Sn-a: 476 ²³⁻²⁷
23	- อายุของสัตว์นรก หน้า 194 (10 คาถา)	ปริเฉทที่ 2 หน้า 328-329	
	กัณฑ์ที่ 6 ว่าด้วยเรื่องภิกษุณะ		
24	- ระยะห่างระหว่างสวรรค์ชั้นดาวดึงส์กับภพอสูร หน้า 202 (1 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 541	
25	- ระยะห่างของสวรรค์ชั้นกามาวจรแต่ละชั้น หน้า 203-204 (5 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 545	
26	- ระยะห่างจากพื้นดินถึงพรหมชั้นปาริฉัชา หน้า 204-205 (5 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 545-546	
27	- การคำนวณระยะห่างระหว่างพรหมแต่ละชั้น หน้า 205-207 (19 คาถา)	ปริเฉทที่ 7 หน้า 546-547	

ลำดับ ที่	ข้อความในจกกวฟที่ปนีที่อ้างถึง โลกปที่ปกสาร	แหล่งที่มาใน โลกปที่ปกสาร	แหล่งที่มาที่ปรากฏใน คัมภีร์อื่น
28	- ระยะห่างระหว่างพรหมแต่ละชั้น หน้า 206-207 (13 คาทา)	ปริเนทที่ 7 หน้า 542- 543	
29	- เกี่ยวกับโยชน หน้า 207-208 (9 คาทา)	ปริเนทที่ 7 หน้า 544	
30	- หน่วยวัดเวลา หน้า 208 (2 คาทา)	ปริเนทที่ 7 หน้า 546	

- หมายเหตุ: 1) เลขหน้าของโลกปที่ปกสาร นำมาจากพระสังฆราชเมธีกร. 2529. **โลกที่ปกสาร**. ศ.นาวา-
อากาศเอก (พิเศษ) แย้ม ประพัฒน์ทอง, แปล. กรุงเทพฯ: สหประชาพาณิษฐ์
- 2) เลขหน้าของจกกวฟที่ปนี นำมาจากพระสิริมังคลาจารย์. 2523. **จกกวฟที่ปนี**. ทินกร
ทองเสวต, แปล. กรุงเทพฯ: เซนทรัลเอ็กซ์เพรสศึกษาการพิมพ์.
- 3) ในส่วนของแหล่งที่มาจากพระไตรปิฎก และอรรถกถา ผู้วิจัยใช้คัมภีร์ฉบับ PTS (Pali
Text Society) และอักษรย่อชื่อคัมภีร์เป็นตัวโรมัน

จากตารางด้านบน ทำให้ทราบว่ามีการอ้างถึงคัมภีร์โลกปที่ปกสารในทุกกัณฑ์
ของคัมภีร์จกกวฟที่ปนี ลักษณะการอ้างอิงนั้นมีทั้งนำส่วนที่เป็นร้อยแก้วและส่วน
ที่เป็นคาถา แต่โดยส่วนใหญ่จะนำคาถาที่มีปรากฏในคัมภีร์โลกปที่ปกสารมาแสดง
มีตั้งแต่ 1 คาทา ไปจนถึงสูงสุดคือ 19 คาทา และส่วนที่ได้รับการอ้างอิงมากที่สุดคือ
ปริเนทที่ 7 ของคัมภีร์โลกปที่ปกสาร เพราะเป็นปริเนทที่พรรณนาเกี่ยวกับโอกาส
โลกหรือจักรวาลโดยตรง

นอกจากนี้ยังมีประเด็นที่น่าจะนำมาวิเคราะห์อีกคือ เนื้อความที่อ้างอิงจาก
คัมภีร์โลกปที่ปกสารหลายแห่งมีแหล่งที่มาที่เก่าแก่กว่าคัมภีร์โลกปที่ปกสารเสียอีก
เหตุใดพระสิริมังคลาจารย์ผู้ทรงพระไตรปิฎกและแตกฉานในคัมภีร์ จึงไม่อ้างอิง
คัมภีร์เหล่านั้นโดยตรงเลย เช่น ในอ้างอิงลำดับที่ 1, 3 - 9, 13 ซึ่งมีแหล่งที่มาอยู่ใน
คัมภีร์ชินาลังการฎีกา ทั้งที่ในคัมภีร์จกกวฟที่ปนีเองก็มีการอ้างอิงถึงคัมภีร์ชินาลัง
การฎีกาอยู่ถึง 24 แห่ง จึงมีความเป็นไปได้ไม่น้อยอย่างมากที่พระสิริมังคลาจารย์จะ
ไม่รู้เนื้อความในคัมภีร์ชินาลังการฎีกานั้นทั้งหมด นอกจากนี้ ในอ้างอิงลำดับที่ 10, 11,
18 จะยังเห็นถึงการให้ความสำคัญกับโลกปที่ปกสารได้ชัดเจนมากขึ้น โดยจะนำ
ข้อความในอ้างอิงดังกล่าวมาวิเคราะห์ในลำดับต่อไป

อ้างอิงลำดับที่ 10

โลกที่ปกสาร¹⁸

ภนฺเต มหาสมุทเทปิ	อุทกํเยว โหติ จ
ตํ สพฺพํ อิติ วุตฺเต ตุ	อาม มหาราชาติ อพฺรวิ
อุทกญฺจาห กสฺมาว	สมุทฺโทติ ปวฺจจติ
ยตฺตํ หิ มหาราช	อุทกํ ตตฺตมปิ จ
ลวณํ ยตฺตํ โลณํ	ตตฺตํ อุทกมปิ จ
กสฺมา ภนฺเต <u>นาคเสน</u>	สมุทฺโท เอกเมว จ
โลณรโส จ สยฺชาโต	อิติ วุตฺเต ตทพฺรวิ
มหาราช อุทกสฺส	จิรภูจติกตาย ตุ
โลณรโสว สยฺชาโต	อิติ วุตฺเต ตทา ปน
ราชา ตฺมุจฺ จ ตํ เถรํ	ภนฺเต ปญฺเห ตฺวํ ปน
สมฺมาวิสฺซชนฺตถาย	กลฺโลสีติ จ อพฺรวิติ

อ้างอิงลำดับที่ 11

โลกที่ปกสาร

มหาสมุทฺเต อุทกํ	สพฺพธา สพฺพโต ทิสฺวา
ปภฺชนฺทิตฺวา ยถาจาเน	ปตฺติ สตตมปิ จ
อวภูฏํ วีย หุตฺวาน	กตฺวา สทฺทมปิ เภรวํ
หทยํ ทาลยฺนตํ	มหาสทฺทํ ชเนติ จ
ยสฺสาสนฺนมปิ สมฺปตฺตา	นาวาโยปิ จ สพฺพธา
นิวเรตฺ อสฺสโกนฺตา	ปาปฺพนฺติ วินาสนํ

¹⁸ ผู้ประพันธ์จกกวาทิปนี ใช้คำเรียกคัมภีร์โลกปที่ปกสารว่า “โลกที่ปกสาร” ในการอ้างอิงทุกแห่ง

สุปปรากปนฺนิตฺตสฺส

นาวา นิวตฺตติ ตมฺหา

ตํ จานญฺเวยว สพฺเพหิ

สจฺจกิริยาพเลน ตุ

อญฺญํ จานํ นิวตฺตติ

วพฺพามฺขมฺมูริตนฺติ

อ้างอิงลำดับที่ 18

วุตฺตญฺหิ โลกทีปกฺสาเร

มาตฺลิตฺเทวปฺพุตฺเตน

ปพฺพตํ นิริยญฺจาติ

เนมฺมิรญฺโอบ ปทสฺสิตํ

สญฺชีวสฺส สมีปกนฺติ

จากอ้างอิงลำดับที่ 10 ด้านบน เป็นคาถาที่มีเนื้อความเกี่ยวกับการถาม-ตอบระหว่างพระราชากับพระนาคเสน ซึ่งทำให้สามารถสันนิษฐานได้ไม่ยากว่าแหล่งที่มาของเนื้อความนี้มาจากคัมภีร์มิลินทปัญหอย่างแน่นอน และเมื่อตรวจสอบในคัมภีร์มิลินทปัญหาก็พบเนื้อความนี้จริง (Mil: 85³¹-86⁷) เพียงแต่เนื้อความนั้นอยู่ในลักษณะของร้อยกรอง ผู้รจนาโลกัปปทีปกสาร คือ พระสังฆราชเมธังกรได้นำเนื้อความนั้นมาเรียบเรียงเป็นฉันทตามรูปแบบการเรียบเรียงคัมภีร์ของท่านนั่นเอง

ส่วนในอ้างอิงลำดับที่ 11 และ 18 ก็มี คำสำคัญ (keyword) คือ สุปปรากปนฺนิตฺต, มาตฺลิตฺเทวปฺพุตฺร และเนมฺมิราช ซึ่งผู้ศึกษาคัมภีร์ก็จะทราบดีว่าเรื่องราวของบุคคลทั้ง 3 ท่านนี้ปรากฏอยู่ในสุปปรากชาดกและเนมิชาดก (แม้ในอ้างอิงลำดับที่ 2, 12, 15, 23 ก็ล้วนแล้วแต่มีคำสำคัญในท่านองเดียวกัน)

พระสิริมังคลาจารย์เป็นผู้แตกฉานในคัมภีร์พระพุทธานุสา ย่อมรู้จักมิลินทปัญหาและชาดกดังกล่าว เพราะในคัมภีร์จักกวาฬทีปนีก็ได้มีการอ้างอิงถึงคัมภีร์ทั้งสองนี้อยู่เช่นกัน แม้กระนั้นก็ตาม พระสิริมังคลาจารย์ก็ยังให้ความสำคัญกับคัมภีร์โลกัปปทีปกสารโดยจำเพาะเจาะจงระบุถึงแหล่งที่มาว่ามาจากคัมภีร์

โลกัปที่ปกสารอย่างชัดเจน เมื่อพิจารณาจากจุดนี้รวมทั้งจำนวนการอ้างถึงดังกล่าวแล้วในข้างต้น จึงเป็นสิ่งที่บ่งบอกได้ว่าคัมภีร์โลกัปที่ปกสารเป็นที่รู้จักในยุคนั้น และมีอิทธิพลต่อการประพันธ์คัมภีร์จักกวาฬที่ปนีไม่น้อยเลยทีเดียว

5. ความสำคัญของคัมภีร์โลกัปที่ปกสารที่มีต่อคัมภีร์โลก สัณฐานโชตรตนคัณฐี

โลกัณฐานโชตรตนคัณฐีเป็นคัมภีร์โลกศาสตร์บาลีที่นักวิชาการสันนิษฐานกันว่าได้รับการประพันธ์ในยุคหลังที่สุด โดยสุภาพรรณ (2529: 484) ได้นำเสนอว่าเป็นคัมภีร์ที่น่าจะได้รับการประพันธ์ในช่วงปี พ.ศ. 2063-2290 เพราะเนื้อความบางส่วนนำมาจากคัมภีร์จักกวาฬที่ปนี (รจนาในปี พ.ศ. 2063) และจารึกใบลานคัมภีร์โลกัณฐานโชตรตนคัณฐีที่เก่าแก่ที่สุดเท่าที่ค้นพบในหอสมุดแห่งชาติ จารในปี พ.ศ. 2290

เนื้อหาของคัมภีร์ฉบับนี้ แบ่งเป็น 5 ปริเฉท ได้แก่

- ปริเฉทที่ 1 กปปฏุกุญจนินทุเทศ อธิบายเรื่องการตั้งขึ้นของกัป
- ปริเฉทที่ 2 จกุกวาฬสินธุรณณนา อธิบายเรื่องเขาจักรวาลและเขาสินธุ
- ปริเฉทที่ 3 ทิปหิมานุตที่ปนี อธิบายเรื่องทวีปและหิมวันต์
- ปริเฉทที่ 4 จนุทสุริยที่ปนี อธิบายเรื่องพระจันทร์และพระอาทิตย์
- ปริเฉทที่ 5 มนุสสุเทวตาทิคติ ว่าด้วยคติของมนุษย์และเทวดาเป็นต้น

แมชีวิมุตติยา (2554: 180) ได้ทำการวิเคราะห์การอ้างอิงที่ปรากฏในคัมภีร์นี้ ซึ่งมีการกล่าวอ้างถึงแบบไม่ระบุที่มาและระบุที่มาชัดเจน รวมกันทั้งสิ้น 58 แห่ง แต่เมื่อทำการเปรียบเทียบหัวข้อย่อยในแต่ละปริเฉทกับเนื้อหาในปริเฉทที่ 7 ของคัมภีร์โลกัปที่ปกสาร ก็พบว่ามีความสอดคล้องในส่วนของการจัดเรียงเนื้อหาเป็นอย่างมาก ดังรายละเอียดตารางเปรียบเทียบในด้านล่าง

เนื้อหาในคัมภีร์โลกสัจฐานโชตรตนคัณฐี	เนื้อหาในปริเภทที่ 7 ของคัมภีร์โลกัปปทีปกสาร
ปริเภทที่ 1 อธิบายเรื่องการตั้งขึ้นของกัป - อสงเขยกถา ว่าด้วยเรื่องอสงไขย - กปุปกถา ว่าด้วยเรื่องกัป - สงวภูฏวิภูฏกถา ว่าด้วยเรื่องการพินาศและตั้งขึ้นของกัป - กปุปวินาสกถา ว่าด้วยเรื่องกัปพินาศ - สตตสุริยกถา ว่าด้วยเรื่องพระอาทิตย์ 7 ดวง ปริเภทที่ 2 อธิบายเรื่องเขาจักรวาลและเขาสินธุ - จกุกวาฬกถา ว่าด้วยเรื่องเขาจักรวาล - สินธุรูกถา ว่าด้วยเรื่องเขาสินธุ ปริเภทที่ 3 อธิบายเรื่องทวีปและหิมวันต์ - จตุมหาทีปกถา ว่าด้วยเรื่องทวีปใหญ่ทั้ง 4 - ชมพูทีปกถา ว่าด้วยเรื่องชมพูทวีป - อุตตรกรูทีปกถา ว่าด้วยเรื่องอุตตรกรูทวีป - หิมวันตกถา ว่าด้วยเรื่องปาหิมวันต์ ปริเภทที่ 4 อธิบายเรื่องพระจันทร์และพระอาทิตย์ - จนทิมสุริยคติกถา ว่าด้วยเรื่องการโคจรของพระจันทร์และพระอาทิตย์ ปริเภทที่ 5 ว่าด้วยคติของมนุษย์และเทวดาเป็นต้น - สคคกถา ว่าด้วยเรื่องสวรรค์ - นรยกถา ว่าด้วยเรื่องนรก - เปตวิสยกถา ว่าด้วยเรื่องเปรตวิสัย - ตีรจฺจนกถา ว่าด้วยเรื่องสัตว์เดรัจฉาน - ปกิณณกถา ว่าด้วยเรื่องปกิณณะ	- อสงไขยกัปทั้ง 4 - การแตกทำลายของกัปด้วยไฟบรรลัยกัลป์ - การตั้งขึ้นของกัป - การแตกทำลายของกัปด้วยน้ำบรรลัยกัลป์และการตั้งขึ้นใหม่ของกัป - การแตกทำลายของกัปด้วยลมบรรลัยกัลป์และการตั้งขึ้นใหม่ของกัป - อธิบายเรื่องเขาจักรวาลและเขาสินธุ - เรื่องชมพูทวีป - เรื่องขนาดและสัจฐานของทวีปทั้ง 4 - เรื่องการโคจรของพระจันทร์และพระอาทิตย์ - เรื่องเทวดาสวรรค์ชั้นดาวดึงส์และอสุร - ระยะทางระหว่างสวรรค์แต่ละชั้น - หน่วยวัดระยะทาง

จากตารางเปรียบเทียบในด้านบนจะเห็นได้ชัดเจนว่าการจัดเรียงหัวข้อเนื้อหาโดยส่วนใหญ่ของคัมภีร์โลกสัจฐานโชตรตนคัณฐีสอดคล้องกับเนื้อหาในปริเภทที่ 7 ของโลกัปปทีปกสาร แต่เมื่อเปรียบเทียบเนื้อหาในรายละเอียดก็พบว่า มีส่วนที่

แตกต่างกันอยู่ไม่น้อย เช่น เนื้อหาที่แตกต่างกัน การเพิ่มเติมและการจัดเรียงลำดับ เนื้อหาที่แตกต่างกัน แม้กระนั้นก็ตาม ส่วนที่มีความสอดคล้องกันของเนื้อความนั้นก็มีปรากฏอยู่มากเช่นกัน

แต่ก่อนที่จะทำการวิเคราะห์และสรุปว่าคัมภีร์โลกปทีปกสารมีอิทธิพลต่อ คัมภีร์โลกสันฐานโชตรตนคณฐ้อย่างไรนั้น ผู้วิจัยต้องการให้อ่านทำความเข้าใจในเรื่องหนึ่งก่อนว่า ในความเป็นจริงนั้น เนื้อความในปริเฉทที่ 7 ของโลกปทีปกสารเองก็มีแหล่งที่มาจากคัมภีร์ที่เก่าแก่กว่า ซึ่งผู้วิจัยได้เคยนำเสนอผลงานนี้ไปแล้ว¹⁹ โดยได้ทำการค้นหาแหล่งที่มาและได้ข้อสรุปว่า นอกจากพระไตรปิฎกและคัมภีร์ อรรถกถาแล้ว คัมภีร์หลัก ๆ ที่พระสังฆราชเมธังกรใช้เป็นแหล่งข้อมูลในการเรียบเรียงโลกปทีปกสารปริเฉทที่ 7 ได้แก่

- ก. คัมภีร์สารัตถทีปนี (ฎีกาพระวินัย, รจนาในพุทธศตวรรษที่ 17²⁰)
- ข. คัมภีร์ชินาลังการฎีกา (รจนาในพุทธศตวรรษที่ 17²¹)
- ค. คัมภีร์สารสังคหะ (คาดว่าประพันธ์ในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 17 ถึง ต้นพุทธศตวรรษที่ 18²²)

โดยเฉพาะในส่วนของเนื้อหาที่อธิบายเกี่ยวกับมูลเหตุของการพินาชของโลก ผู้รจนาคัมภีร์โลกปทีปกสารได้ใช้คัมภีร์สารัตถทีปนี และคัมภีร์สารสังคหะในการอ้างอิงเป็นหลัก (แต่พระสังฆราชเมธังกรไม่ได้ระบุแหล่งที่มา) ซึ่งในความเป็นจริงแล้ว ผู้รจนาคัมภีร์ทั้ง 2 ฉบับนี้ ต่างก็ได้นำข้อมูลมาจากแหล่งเดียวกัน คือคัมภีร์วิสุทธิมรรคและคัมภีร์ปรมัตถมัญชุสา มาเรียบเรียงรจนาคัมภีร์ แต่ทว่าแต่ละคัมภีร์ต่างก็มีการเรียบเรียงเนื้อหาในรูปแบบของตนเอง ซึ่งหากนำมาเทียบกันดูแล้วจะเห็นความ

¹⁹ Phrachatpong (2009: 41-55)

²⁰ Somāpala (1994: 142); von Hinüber (1996: 172)

²¹ Kitsudo (1977: 26)

²² Yoshimoto (1995: 125)

แตกต่างกันอย่างชัดเจน และเมื่อนำเนื้อหาของทั้งสองคัมภีร์มาเทียบเคียงกับเนื้อหาของคัมภีร์โลกปทัปปิกสารก็ทำให้ทราบว่า ผู้ประพันธ์โลกปทัปปิกสารได้ใช้คัมภีร์ทั้ง 2 ฉบับในการอ้างอิงอย่างไร ดังนั้น เมื่อนำเนื้อความแต่ละคัมภีร์มาเปรียบเทียบกับคัมภีร์ที่ประพันธ์ในยุคหลัง ก็จะทำให้ง่ายต่อการหาบทสรุปที่แน่ชัดว่า ผู้ประพันธ์คัมภีร์ในยุคหลังอย่างเช่น “โลกสันฐานโชตรตนคัณฐี” ใช้คัมภีร์ใดเป็นแหล่งอ้างอิงบ้าง จึงขอยกตัวอย่างเนื้อความของแต่ละคัมภีร์บางส่วน เพื่อเปรียบเทียบให้เห็นภาพชัดเจนมากขึ้นและจะได้วิเคราะห์เพื่อหาบทสรุปต่อไป

ตัวอย่างที่ 1 เป็นเนื้อหาส่วนที่กล่าวถึงเหตุแห่งการพิณาศของโลก (กัป) ด้วยเหตุ คือ อุกุศลมูลทั้ง 3 ได้แก่ ราคะ โทสะ และโมหะ

เนื้อความในคัมภีร์สารัตถทีปนี (หน้า 1/324)	เนื้อความในคัมภีร์สารสังคหะ (หน้า 314)
ตตถ ราเค อุตฺตสนฺนตเร อคฺคินา วินสฺสติ, โทเส อุตฺตสนฺนตเร อุกฺกเณ วินสฺสติ, โทเส หิ อุตฺตสนฺนตเร อธิกตเรณโทเสน วีย ติกฺขตเรณ ขารุทฺเทณ วินาโส ยุตฺโต. เกจิ ปณ โทเส อุตฺตสนฺนตเร อคฺคินา, ราเค อุตฺตสนฺนตเร อุกฺกเณติ วทนฺติ เตสํ กิร อยมธิปฺปาโย. ปากฺกสฺตตฺตฺสทิสฺสสฺส โทสสฺส อคฺคิสทิสฺสา อปากฺกสฺตตฺตฺสทิสฺสสฺส รากฺสฺส ขารุทฺทสทิสฺสา จ ยุตฺตาติ. โมเห อุตฺตสนฺนตเร วาเตน วินสฺสติ.เอวํ วินสฺสนฺโตปิ นีรฺนตฺรเมว สตฺตวาเร อคฺคินา วินสฺสติ. อฏฺฐเม วาเร อุกฺกเณ, ปุณฺ สตฺตวาเร อคฺคินา อฏฺฐเม อุกฺกเณติ. เอวํ อฏฺฐเม อฏฺฐเม วาเร วินสฺสนฺโต สตฺตกฺขตฺตํ อุกฺกเณ วินสฺสิตฺวา ปุณฺ สตฺตวาเร อคฺคินา นสฺสติ. เอตฺตาวตา เตสฺสจฺจิกปฺปา อตีตา โหนฺติ. เอตฺถนตฺเร อุกฺกเณ นสฺสนวาร์ สมฺ ปตฺตมฺปิ ปฏฺวิพาหิตฺวา ลทฺโธกาโส วาโต ปริปฺพณฺจตฺตฺสจฺจิกปฺปาเย สุกฺกิณฺเห วิทฺธฺเสนฺโต โลกํ วินาเสติ.	ตตถ ราเค อุตฺตสนฺนตเร อคฺคินา วินสฺสติ, โทเส อุตฺตสนฺนตเร อุกฺกเณ วินสฺสติ, <u>โมเห อุตฺตสนฺนตเร วาเตน วินสฺสติ.</u> เอวํ วินสฺสนฺโตปิ จ นีรฺนตฺรเมว สตฺตวาเร อคฺคินา นสฺสติ. อฏฺฐเม วาเร อุกฺกเณ, ปุณฺ สตฺตวาเร อคฺคินา, อฏฺฐเม วาเร อุกฺกเณติ เอวํ อฏฺฐเม อฏฺฐเม วาเร วินสฺสนฺโต สตฺตกฺกขตฺตํ อุกฺกเณ วินสฺสิตฺวา ปุณฺ สตฺต วาเร อคฺคินา นสฺสติ. เอตฺตาวตา เตสฺสจฺจิกปฺปา อตีตา โหนฺติ. เอตฺถนตฺเร อุกฺกเณ นสฺสนวาร์ สมฺปตฺตํ ปิ ปฏฺวิพาหิตฺวา ลทฺโธกาโส วาโต ปริปฺพณฺจตฺตฺสจฺจิกปฺปาเย สุกฺกิณฺเห <u>วิทฺธฺเสนฺโต</u> โลกํ วินาเสติ. เอตถ ปณฺ ราโค สตฺตานํ พหุลํ <u>ปวตฺตตฺตีติ</u> รากวเสน พหุโส โลกวินาโส เวทิตพฺโพ. เตนาหุ โปราณา

เอตถ ปน ราโค สดตทานํ พหุลํ ปวตตตีติ รากวเสน
พหุโส โลวิกนาโส เวทิตพโพ.

อิตี เอวํ อิมหิ การณเหติ วินสลิตวา สณฺจนฺตํ...

เนื้อความในคัมภีร์โลกปทีปการ (หน้า 512-513)

ตตถ รากะ อุตฺสนนฺตเร อคฺคินา วินสฺสตี, โทเส
อุตฺสนนฺตเร อุกฺกณ วินสฺสตี, โทเส ปิ อุตฺสนนฺตเร
อธิตฺเรนโทเสน วิย อธิตฺเรน ขารุกฺกณ วินาโส
ยุตฺโตติ. เกจิ ปน โทเส อุตฺสนนฺตเร อคฺคินา, รากะ
อุตฺสนนฺตเร อุกฺกณนาติ วทนฺติ.

เตสํ กิร อยมธิปฺปาโย. ปากฺกสฺสตฺตฺสทิสฺสสฺส โทส
สฺส อคฺคิสทิสตา อปากฺกสฺสตฺตฺสทิสฺสสฺส รากสฺส ขารุ
ทกสทิสตา จ ยุตฺตาติ. โมเห ปน อุตฺสนนฺตเร วา
เตน วินสฺสตี. เอวํ วินสฺสนฺโตปิ นินฺนฺตรเมว สดฺตวา
เร อคฺคินา วินสฺสตี. อฏฺฐเม วาเร วินสฺสนฺโต
สทฺตกขตฺตํ อุกฺกณ วินสลิตวา ปน สดฺตวาเร อคฺคินา
วินสฺสตี. เอตฺตาวตา เตสฺสฏฺฐิกปฺปา อตีตา โหนฺติ. เอ
ตฺถนฺตเร อุกฺกณ นสฺสนวาร์ สมฺปตฺตํ ปิ ปฏฺวิพาทิต
วา ลทฺโฆกาโส วาโต ปริปฺพณฺณจตฺสฏฺฐิกปฺปาเยเก สุก
กิณฺเห วิทฺธฺเสนโต โลกํ วินาเสตี. เอตถ ปน ราโค
สดตฺตานํ พหุลํ วตฺตตีติ รากวเสน พหุโส โลวิกนาโส
เวทิตพโพ.เตนาหุ ปฺราธนา

สทฺตสทฺตคฺคินา วารา อฏฺฐเม อฏฺฐโมทกา
จตฺสฏฺฐิจิ ยทา ปุณฺณมา เอโก วายูโร ลียา
อคฺคินาภสฺสรา เหมจฺจา อาเปน สุกฺกิณฺทโต
เวทปฺพลโต วาเตน เอวํ โลโก วินสฺสตีติ
เอวํ อิมหิ การณเหติ นสฺลิตวา...

สทฺตสทฺตคฺคินา วารา อฏฺฐเม อฏฺฐโมทกา
จตฺสฏฺฐิจิ ยทา ปุณฺณมา เอโก วายูโร ลียา
อคฺคินาภสฺสรา เหมจฺจา อาเปน สุกฺกิณฺทกา
เวทปฺพลโต วาเตน เอวํ โลโก วินสฺสตีติ
เอวํ อิมหิ ตีหิ การณเหติ...

เนื้อความในคัมภีร์โลกสันฐานโชตรตนคัมภีร์ (หน้า 156)

ตตถ รากะ อุตฺสนนฺตเร อคฺคินา วินสฺสตี, โทเส
อุตฺสนนฺตเร อุกฺกณ วินสฺสตี, โมเห อุตฺสนนฺตเร วา
เตน วินสฺสตี. อถปิ อฏฺสลมฺลเสสฺส ทิ อุตฺสนนฺสฺ เอวํ
โลโก วินสฺสตี. โส จ โข รากะ อุตฺสนนฺตเร อคฺคินา
วินสฺสตี, โทเส อุตฺสนนฺตเร วา อคฺคินา วินสฺสตี, อถ
โทเส อุตฺสนนฺตเร อุกฺกณ วินสฺสตี. เกจิ ปน โทเส
อุตฺสนนฺตเร อคฺคินา, รากะ อุตฺสนนฺตเร อุกฺกณ วิน
สฺสตี, โมเห อุตฺสนนฺตเร วาเตน วินสฺสตีติ วทนฺติ.

เตสํ กิร อยมธิปฺปาโย. ปากฺกผลสทิสฺสสฺส โทส
สฺส อคฺคิสทิสตา ปากฺกผลสทิสฺสสฺส รากสฺส ขารุก
กสทิสตา จ ยุตฺตาติ. เอวํ วินสฺสนฺโตปิ นินฺนฺตรเมว
สดฺตวาเร อคฺคินา วินสฺสตี. อฏฺฐเม วาเร วินสฺสนฺโต
สทฺตกขตฺตํ อุกฺกณ วินสลิตวา ปน สดฺตวาเร อคฺคินา
วินสฺสตี. เอตฺตาวตา เตสฺสฏฺฐิกปฺปา อตีตา โหนฺติ.
เอตฺถนฺตเร อุกฺกณ นสฺสนวาร์ สมฺปตฺตํ ปิ
ปฏฺวิพาทิตวา ลทฺโฆกาโส วาโต ปริปฺพณฺณจตฺสฏฺฐิกป
ปาเยเก สุกฺกิณฺเห วิทฺธฺเสนโต โลกํ วินาเสตี. เอตถ
ปน ราโค สดตฺตานํ พหุลํ ปวตตตีติ รากวเสน พหุโส
โลวิกนาโส เวทิตพโพ. เตนาหุ ปฺราธนา

สทฺตสทฺตคฺคินา วารา อฏฺฐเม อฏฺฐโมทกา
จตฺสฏฺฐิจิ ยทา ปุณฺณมา เอโก วายูโร ลียา
อคฺคินาภสฺสรา เหมจฺจา อาเปน สุกฺกิณฺทกา
เวทปฺพลโต วาเตน เอวํ โลโก วินสฺสตีติ
เอตถปิ สพฺพจตฺสสุ อลํเขยยกปฺเปสฺสุ
วิวฏฺฐจายิอลํเขยยกปฺเปสฺมี...

จากเนื้อความในส่วนของการพิณาศของโลกดด้วยมูลเหตุต่าง ๆ ของแต่ละคัมภีร์ เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับกันจะเห็นได้ชัดว่า ในแต่ละคัมภีร์ก็มีเนื้อความส่วนที่เหมือน และต่างกันในเรื่องละเอียดและรูปแบบการเรียบเรียง

- ในส่วนของเนื้อหาที่เป็นร้อยกรอง ผู้รจนาสารัตถที่ปนีได้อ้างอิงเนื้อความ ส่วนนี้ทั้งจากคัมภีร์วิสุทธิมรรค (Vism: 421²⁹-422⁵) และปรมัตถมัญชุสา (ปรมตถ. 2.324) แต่เรียบเรียงด้วยร้อยกรองอย่างเดียว ไม่นำคาถามา ใช้ในการอธิบาย
- ในขณะที่สารสังคหะนั้นอ้างอิงจากวิสุทธิมรรคมาอย่างเดียว²³ แต่ได้นำ คาถาจากคัมภีร์อภิธัมมัตถสังคหะ (Abhs: 140) มาเชื่อมต่อกับเนื้อหา ส่วนที่เป็นร้อยกรอง เพื่อประมวลความเนื้อหาทั้งหมดในรูปแบบของคาถา
- พระสังฆราชเมธังกรผู้ประพันธ์คัมภีร์โลกปทีปกสารได้นำส่วนที่เป็นร้อย กรองของคัมภีร์สารัตถที่ปนี (มีการเปลี่ยนคำศัพท์อยู่บ้างหรืออาจเกิดจาก การจารใบลานที่ผิดพลาด) และส่วนที่เป็นคาถามาเชื่อมต่อตามรูปแบบ การรจนาในคัมภีร์สารสังคหะ (ซึ่งกรณีเช่นนี้มีอีกหลายแห่งในปริเฉท ที่ 7)
- คัมภีร์โลกัณฐานโชตรตนคัณฐีมีรูปแบบการรจนาเหมือนกับคัมภีร์ สารสังคหะและคัมภีร์โลกปทีปกสาร คือ มีร้อยกรองและคาถา แม้ว่าใน ส่วนของร้อยกรองเห็นได้ชัดว่ามีการเพิ่มเติมเนื้อความเข้าไปบ้าง แต่ เนื้อหาโดยรวมมีความใกล้เคียงกับโลกปทีปกสารมากกว่า ลักษณะความ ใกล้เคียงกันของเนื้อความเช่นนี้พบในเนื้อความทุกปริเฉทของโลกัณฐาน โชตรตนคัณฐี ดังนั้น การที่ผู้รจนาคัมภีร์โลกัณฐานโชตรตนคัณฐีนั้น ใช้ คัมภีร์โลกปทีปกสารเป็นแหล่งอ้างอิงที่สำคัญฉบับหนึ่ง แล้วเพิ่มเติมและ เรียบเรียงเนื้อหาใหม่ในภายหลัง จึงเป็นข้อสันนิษฐานที่มีความเป็นไปได้ อย่างมาก เนื้อความที่จะนำมาหยิบยกเป็นตัวอย่างในหน้าถัดไปจะทำให้ เห็นถึงความถูกต้องของข้อสันนิษฐานดังกล่าวได้ชัดเจนยิ่งขึ้น

²³ แต่เนื้อหาที่อ้างอิงจากปรมัตถมัญชุสาก็มีปรากฏในส่วนอื่น

ตัวอย่างที่ 2 เป็นเนื้อหาที่อธิบายเกี่ยวกับลักษณะของเขาสีเนรุซึ่งอยู่ในรูปของคาถา

เนื้อหาในคัมภีร์ชินาลังการฎีกา (หน้า 59) <table> <tr><td>จตุราสีตีสหสฺสานิ</td><td>อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว</td></tr> <tr><td>อจฺจุคฺคโต ตาว</td><td>เทวสีเนรูปพฺพุตฺตโม</td></tr> <tr><td>จตุราสีตีสหสฺสานิ</td><td>เอกเมกาย ปสฺสาย</td></tr> <tr><td>อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ</td><td>สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต</td></tr> <tr><td>ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ</td><td>ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ</td></tr> <tr><td>ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ</td><td>อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ</td></tr> </table>	จตุราสีตีสหสฺสานิ	อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว	อจฺจุคฺคโต ตาว	เทวสีเนรูปพฺพุตฺตโม	จตุราสีตีสหสฺสานิ	เอกเมกาย ปสฺสาย	อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ	สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต	ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ	ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ	ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ	อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ	เนื้อหาในคัมภีร์สารสังคหะ (Ss: 322-323) <table> <tr><td>จตุราสีตีสหสฺสานิ</td><td>อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว</td></tr> <tr><td>อจฺจุคฺคโต ตาว</td><td>เทวสีเนรูปพฺพุตฺตโม</td></tr> <tr><td>จตุราสีตีสหสฺสานิ</td><td>เอกเมกาย ปสฺสาย</td></tr> <tr><td>อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ</td><td>สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต</td></tr> <tr><td>ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ</td><td>ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ</td></tr> <tr><td>ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ</td><td>อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ</td></tr> </table> ตโต อฺุปทฐฺพทฺเธน ปมาเณน ยถากฺกมํ อชฺโหมกาพุคฺคตา ทิพฺพา นานารตนจิตฺติตา ยฺคุณฺธโร อีสฺสโร กรวิโก สุทฺสฺสโน เนมิณฺธโร วินตโก อสฺสกณฺโณ คิริ พฺรหา มหาราชานํ อาวาสา เทวยฺกฺขนิสฺสวิตาฯ	จตุราสีตีสหสฺสานิ	อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว	อจฺจุคฺคโต ตาว	เทวสีเนรูปพฺพุตฺตโม	จตุราสีตีสหสฺสานิ	เอกเมกาย ปสฺสาย	อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ	สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต	ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ	ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ	ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ	อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ								
จตุราสีตีสหสฺสานิ	อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว																																
อจฺจุคฺคโต ตาว	เทวสีเนรูปพฺพุตฺตโม																																
จตุราสีตีสหสฺสานิ	เอกเมกาย ปสฺสาย																																
อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ	สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต																																
ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ	ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ																																
ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ	อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ																																
จตุราสีตีสหสฺสานิ	อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว																																
อจฺจุคฺคโต ตาว	เทวสีเนรูปพฺพุตฺตโม																																
จตุราสีตีสหสฺสานิ	เอกเมกาย ปสฺสาย																																
อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ	สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต																																
ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ	ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ																																
ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ	อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ																																
เนื้อหาในคัมภีร์โลกปทีปกสาร (หน้า 516-517) <table> <tr><td>จตุราสีตีสหสฺสานิ</td><td>อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว</td></tr> <tr><td>อจฺจุคฺคโต ตาวเทว</td><td>สีเนรูปพฺพุตฺตโม</td></tr> <tr><td>จตุราสีตีสหสฺสานิ</td><td>เอกเมกาย ปสฺสาย</td></tr> <tr><td>อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ</td><td>สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต</td></tr> <tr><td>ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ</td><td>ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ</td></tr> <tr><td>ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ</td><td>อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ</td></tr> </table>	จตุราสีตีสหสฺสานิ	อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว	อจฺจุคฺคโต ตาวเทว	สีเนรูปพฺพุตฺตโม	จตุราสีตีสหสฺสานิ	เอกเมกาย ปสฺสาย	อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ	สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต	ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ	ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ	ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ	อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ	เนื้อหาในคัมภีร์โลกสัณฐานโชตรตนคัณฐี (หน้า 162-163) <table> <tr><td>จตุราสีตีสหสฺสานิ</td><td>อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว</td></tr> <tr><td>อจฺจุคฺคโต ตาวเทว</td><td>สีเนรูปพฺพุตฺตโม</td></tr> <tr><td>จตุราสีตีสหสฺสานิ</td><td>เอกเมกาย ปสฺสาย</td></tr> <tr><td>อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ</td><td>สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต</td></tr> <tr><td>ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ</td><td>ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ</td></tr> <tr><td>ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ</td><td>อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ</td></tr> </table>	จตุราสีตีสหสฺสานิ	อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว	อจฺจุคฺคโต ตาวเทว	สีเนรูปพฺพุตฺตโม	จตุราสีตีสหสฺสานิ	เอกเมกาย ปสฺสาย	อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ	สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต	ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ	ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ	ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ	อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ								
จตุราสีตีสหสฺสานิ	อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว																																
อจฺจุคฺคโต ตาวเทว	สีเนรูปพฺพุตฺตโม																																
จตุราสีตีสหสฺสานิ	เอกเมกาย ปสฺสาย																																
อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ	สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต																																
ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ	ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ																																
ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ	อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ																																
จตุราสีตีสหสฺสานิ	อชฺโหมคาพุโห มหณฺณว																																
อจฺจุคฺคโต ตาวเทว	สีเนรูปพฺพุตฺตโม																																
จตุราสีตีสหสฺสานิ	เอกเมกาย ปสฺสาย																																
อญฺจสญฺจิสหสฺสานิ	สฺตตสฺสสฺสณฺจ อฺจฺจโต																																
ปาจินปสฺสํ รัชฺชํ	ทกฺขิณํ อินฺทนีลํ																																
ปจฺฉิมผลิกํ ปสฺสํ	อฺุตฺตรณฺจ กายณฺจนมยํ																																
<table> <tr><td>วฏฺฏโฆ มุทฺธิงคณฺณจฺาโน</td><td>สีเนรูปพฺพทฺรราชา นคฺคตฺตโม</td></tr> <tr><td>เหฏฺฐา อฺุปริ วิตฺถาโร</td><td>ทสฺสทสฺสโยชฺโน</td></tr> <tr><td>ปฺพุพทกฺขิณปสฺสเสหิ</td><td>นิกฺขนฺตา ตสฺส รํสีโย</td></tr> <tr><td>คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน</td><td>จกฺกฺวาฬมฺหิ ติฏฺฐเร</td></tr> <tr><td>ทกฺขิณปจฺฉิมโตปิ</td><td>ปจฺฉิมฺมตฺตรโตปิ</td></tr> <tr><td>อฺุตฺตรปฺพุพปสฺสเสหิ</td><td>นิกฺขนฺตา รํสีโยปิ จ</td></tr> <tr><td>คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน</td><td>จกฺกฺวาฬลิลฺลนฺธุ</td></tr> <tr><td>ตาสํ รํสีมฺนฺตเร</td><td>จตฺตาริ สาครา อาหุฯ</td></tr> </table>	วฏฺฏโฆ มุทฺธิงคณฺณจฺาโน	สีเนรูปพฺพทฺรราชา นคฺคตฺตโม	เหฏฺฐา อฺุปริ วิตฺถาโร	ทสฺสทสฺสโยชฺโน	ปฺพุพทกฺขิณปสฺสเสหิ	นิกฺขนฺตา ตสฺส รํสีโย	คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน	จกฺกฺวาฬมฺหิ ติฏฺฐเร	ทกฺขิณปจฺฉิมโตปิ	ปจฺฉิมฺมตฺตรโตปิ	อฺุตฺตรปฺพุพปสฺสเสหิ	นิกฺขนฺตา รํสีโยปิ จ	คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน	จกฺกฺวาฬลิลฺลนฺธุ	ตาสํ รํสีมฺนฺตเร	จตฺตาริ สาครา อาหุฯ	<table> <tr><td>วฏฺฏโฆ มุทฺธิงคณฺณจฺาโน</td><td>สีเนรูปพฺพทฺรราชา นคฺคตฺตโม</td></tr> <tr><td>เหฏฺฐา อฺุปริ วิตฺถาโร</td><td>ทสฺสทสฺสโยชฺโน</td></tr> <tr><td>ปฺพุพทกฺขิณปสฺสเสหิ</td><td>นิกฺขนฺตา ตสฺส รํสีโย</td></tr> <tr><td>คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน</td><td>จกฺกฺวาฬมฺหิ ติฏฺฐเร</td></tr> <tr><td>ทกฺขิณปจฺฉิมโตปิ</td><td>ปจฺฉิมฺมตฺตรโตปิ</td></tr> <tr><td>อฺุตฺตรปฺพุพปสฺสเสหิ</td><td>นิกฺขนฺตา รํสีโยปิ จ</td></tr> <tr><td>คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน</td><td>จกฺกฺวาฬลิลฺลนฺธุ</td></tr> <tr><td>ตาสํ รํสีมฺนฺตเร</td><td>จตฺตาริ สาครา อาหุฯ</td></tr> </table>	วฏฺฏโฆ มุทฺธิงคณฺณจฺาโน	สีเนรูปพฺพทฺรราชา นคฺคตฺตโม	เหฏฺฐา อฺุปริ วิตฺถาโร	ทสฺสทสฺสโยชฺโน	ปฺพุพทกฺขิณปสฺสเสหิ	นิกฺขนฺตา ตสฺส รํสีโย	คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน	จกฺกฺวาฬมฺหิ ติฏฺฐเร	ทกฺขิณปจฺฉิมโตปิ	ปจฺฉิมฺมตฺตรโตปิ	อฺุตฺตรปฺพุพปสฺสเสหิ	นิกฺขนฺตา รํสีโยปิ จ	คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน	จกฺกฺวาฬลิลฺลนฺธุ	ตาสํ รํสีมฺนฺตเร	จตฺตาริ สาครา อาหุฯ
วฏฺฏโฆ มุทฺธิงคณฺณจฺาโน	สีเนรูปพฺพทฺรราชา นคฺคตฺตโม																																
เหฏฺฐา อฺุปริ วิตฺถาโร	ทสฺสทสฺสโยชฺโน																																
ปฺพุพทกฺขิณปสฺสเสหิ	นิกฺขนฺตา ตสฺส รํสีโย																																
คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน	จกฺกฺวาฬมฺหิ ติฏฺฐเร																																
ทกฺขิณปจฺฉิมโตปิ	ปจฺฉิมฺมตฺตรโตปิ																																
อฺุตฺตรปฺพุพปสฺสเสหิ	นิกฺขนฺตา รํสีโยปิ จ																																
คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน	จกฺกฺวาฬลิลฺลนฺธุ																																
ตาสํ รํสีมฺนฺตเร	จตฺตาริ สาครา อาหุฯ																																
วฏฺฏโฆ มุทฺธิงคณฺณจฺาโน	สีเนรูปพฺพทฺรราชา นคฺคตฺตโม																																
เหฏฺฐา อฺุปริ วิตฺถาโร	ทสฺสทสฺสโยชฺโน																																
ปฺพุพทกฺขิณปสฺสเสหิ	นิกฺขนฺตา ตสฺส รํสีโย																																
คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน	จกฺกฺวาฬมฺหิ ติฏฺฐเร																																
ทกฺขิณปจฺฉิมโตปิ	ปจฺฉิมฺมตฺตรโตปิ																																
อฺุตฺตรปฺพุพปสฺสเสหิ	นิกฺขนฺตา รํสีโยปิ จ																																
คณฺดฺวา สมฺพุทฺธิปฺปิฏฺเจน	จกฺกฺวาฬลิลฺลนฺธุ																																
ตาสํ รํสีมฺนฺตเร	จตฺตาริ สาครา อาหุฯ																																

เนื้อความของคาถาที่ยกมานั้นเป็นการอธิบาย ขนาดและลักษณะทางกายภาพของเขาสีเนรุ คาถาแรกมีที่มาจากคัมภีร์อรรถกถาและปกรณ์วิเสสในหลายแห่ง (Sp I: 119³⁻⁴, Sn-a II: 441²⁹-442¹, Vism: 205²³⁻²⁴, Dhs-a: 298³³⁻³⁴) ส่วนคาถาที่ 2 - 3 พบในคัมภีร์ที่เก่าแก่ที่สุดคือ ชินาลังการฎีกา นั้นเอง จึงเห็นได้ว่าการอ้างอิงต่อ ๆ กันจนมาถึงคัมภีร์โลกสันฐานโชตรตนคัณฐี ทว่าตั้งแต่คาถาที่ 4 เป็นต้นไปนั้น ผู้รจนาคัมภีร์สารสังคหะนำมาจากแหล่งที่มาเดียวกันกับคาถาที่ 1 ซึ่งแตกต่างจากคัมภีร์อื่น ๆ ส่วนคัมภีร์โลกปทีปกสารนั้น คาถาตั้งแต่คาถาที่ 4 เป็นต้นไป เท่าที่ผู้วิจัยได้สืบค้น คาถาเหล่านี้ไม่มีปรากฏในคัมภีร์ที่เก่าแก่กว่าโลกปทีปกสาร ดังนั้นแม้ว่าในส่วนของเนื้อหาจะมีแหล่งที่มาที่เก่าแก่กว่าคัมภีร์โลกปทีปกสารก็ตาม แต่ก็สามารถกล่าวได้ว่าคาถาเหล่านี้พระสังฆราชเมธังกรได้ประพันธ์ขึ้นเอง ซึ่งกรณีของการที่เนื้อหาในคัมภีร์โลกสันฐานโชตรตนคัณฐีพ้องตรงกันกับเนื้อหาในคัมภีร์โลกปทีปกสารเช่นนี้ ยังพบอีกในปริเฉทที่ 2 (คาถาในหน้า 159-161 จำนวน 13 บท, คาถาในหน้า 166-167 จำนวน 19 บท) และในปริเฉทที่ 4 (คาถาในหน้า 169 จำนวน 2 บท) สิ่งนี้ย่อมเป็นหลักฐานหนึ่งที่สามารถยืนยันความถูกต้องของข้อสันนิษฐานของผู้วิจัยได้เป็นอย่างดีและย่อมสามารถนำไปสู่บทสรุปที่แน่ชัดได้ว่า คัมภีร์โลกสันฐานโชตรตนคัณฐีได้ใช้คัมภีร์โลกปทีปกสารเป็นแหล่งอ้างอิงสำคัญเล่มหนึ่งอย่างแน่นอน

6. บทสรุปและแนวทางวิจัยต่อไป

ผู้วิจัยได้ทำการวิเคราะห์อิทธิพลและความสำคัญของคัมภีร์โลกปทีปกสารที่มีต่อคัมภีร์โลกศาสตร์บาลีในยุคหลัง 2 คัมภีร์ คือ คัมภีร์จกกวาฬทีปนี และคัมภีร์โลกสันฐานโชตรตนคัณฐี โดยได้บทสรุปดังนี้

1) หลักฐานที่ทำให้ทราบว่าคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมีอิทธิพลในการประพันธ์คัมภีร์จักกวาฬที่ปนีเป็นอย่างมาก คือ พระสิริมังคลาจารย์ได้อ้างถึงคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมเป็นจำนวนถึง 36 ครั้ง โดยมีการอ้างอิงในทุกกัณฑ์ของคัมภีร์ ซึ่งหากเทียบกับคัมภีร์โลกศาสตร์ฉบับอื่นก็ถือได้ว่าการอ้างอิงถึงคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมากที่สุด และในการอ้างอิงทั้ง 36 ครั้งนั้น ได้ยกข้อความจากคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมาถึง 30 แห่ง และแม้ว่าพระสิริมังคลาจารย์จะทราบถึงแหล่งที่มาที่เก่าแก่กว่าคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมก็ตาม แต่ก็ยังให้ความสำคัญกับคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมเป็นอย่างมาก โดยในการอ้างอิงไม่น้อยกว่า 16 ครั้ง ได้ระบุอย่างชัดเจนว่าเป็นเนื้อความที่อ้างอิงจากคัมภีร์โลกปที่ปฏสรม

2) ผู้รจนาคัมภีร์โลกสัณฐานโชตรตนคัณฐีได้ใช้คัมภีร์โลกปที่ปฏสรมเป็นแหล่งอ้างอิงสำคัญเล่มหนึ่งในการรจนาคัมภีร์ โดยสังเกตได้จากการจัดเรียงของเนื้อหาโดยส่วนใหญ่ซึ่งสอดคล้องกับเนื้อหาในปริเฉทที่ 7 ของคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมอย่างมาก นอกจากนี้ผู้รจนาคัมภีร์นี้ยังได้อ้างอิงเนื้อความจากโลกปที่ปฏสรมทั้งในส่วนที่เป็นคาถาและร้อยกรองเป็นจำนวนมาก แม้จะไม่ได้บอกแหล่งที่อ้างอิงอย่างชัดเจนก็ตาม

จากบทสรุปดังกล่าว ทำให้เห็นได้ว่าคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมนั้นมีอิทธิพลต่อการประพันธ์คัมภีร์โลกศาสตร์บาลีในยุคหลังเป็นอย่างมาก และดังที่ได้กล่าวไว้ในบทนำว่าในคัมภีร์จันทสุริยคตที่ปนีและในคัมภีร์โอกาสโลกที่ปนี ก็ได้มีการอ้างอิงถึงคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมเช่นเดียวกัน ซึ่งคัมภีร์แต่ละฉบับได้อ้างอิงหรือได้รับอิทธิพลจากคัมภีร์โลกปที่ปฏสรมอย่างใดนั้นเป็นสิ่งที่น่าศึกษาค้นคว้าต่อไป นอกจากนี้ ในการค้นคว้าวิจัยคัมภีร์โลกศาสตร์ก็ยังมีประเด็นให้ค้นคว้าวิจัยอยู่อีกมาก เพราะมีบางคัมภีร์ที่ยังอยู่ในรูปแบบของใบลาน ยังไม่ได้รับการปริวรรตหรือศึกษาค้นคว้าและแปลเป็นภาษาไทยเลย อีกประการหนึ่ง คัมภีร์ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับโลกศาสตร์ที่ยังมีปรากฏอยู่ในโลกก็มีได้มีแต่คัมภีร์ที่รจนาด้วยภาษาบาลีเท่านั้น แต่ยังมีคัมภีร์ที่อยู่ใน

รูปแบบของภาษาสันสกฤต, คัมภีร์ที่ถูกแปลเป็นภาษาจีนโบราณและภาษาทิเบต²⁴ ซึ่งบางคัมภีร์มีความเก่าแก่กว่าคัมภีร์โลกศาสตร์บาลีหลายร้อยปีหรือถึงพันปีเลยทีเดียว การสืบค้นหาแหล่งที่มาและความเชื่อมโยงของแต่ละคัมภีร์จึงเป็นหัวข้อวิจัยที่มีความน่าสนใจอยู่มากน้อย รอคอยการค้นคว้าและการพิสูจน์ต่อไป

²⁴ ยกตัวอย่างเช่น 1. คัมภีร์อภิธรรมฝ่ายเหนือ ชื่อ *Prajñaptiśāstra* ในส่วนของ *Lokaprajñapti* ซึ่งหลงเหลือแต่คัมภีร์แปลภาษาทิเบต 2. คัมภีร์อภิธรรมฝ่ายเหนือ ชื่อ *Abhidharmakośabhāṣya* ในส่วนของ *Lokanirdeśa-kośa-sthāna* ซึ่งมีคัมภีร์ที่ได้รับการแปลเป็นภาษาจีนและทิเบตด้วย นอกจากนี้ยังมีคัมภีร์อรรถาธิบายเป็นภาษาสันสกฤตชื่อ *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, อรรถาธิบายชื่อ *Tattvārthā bhidharmkośa* ซึ่งหลงเหลือแต่คัมภีร์ที่ถูกแปลเป็นภาษาจีนและภาษาทิเบต, คัมภีร์อรรถาธิบายชื่อ *Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī* และ *Abhidharmakośa-vṛttiimarmadīpa* ซึ่งหลงเหลือแต่คัมภีร์แปลภาษาทิเบต 3. พระสูตรที่ถูกแปลเป็นภาษาจีนชื่อ *Seikikyo* 『世記經』, *Dairotankyo* 『大樓炭經』, *Kisekyo* 『起世經』, *Kiseinhonkyo* 『起世因本經』 ซึ่งนักวิชาการสันนิษฐานกันว่าแปลมาจากต้นฉบับเดียวกัน 4. คัมภีร์จีนชื่อ *Ryose-abhidonron* 『立世阿毘曇論』 ซึ่งต้นฉบับเป็นภาษาสันสกฤตแต่สูญหายไป เหลือแต่คำแปลภาษาจีนและภาษาบาลีคือ โลกบัญญัติ (ดูเชิงอรรถที่ 13) 5. คัมภีร์สันสกฤตชื่อ *Mahāsaṃvartanīkathā* เป็นต้น

** บทความวิจัยนี้ เป็นส่วนหนึ่งของผลงานวิจัยในฐานะนักศึกษาคณะของ สถาบัน Toyo University The Inoue Enryo Memorial Center ประเทศญี่ปุ่น ประจำปี พ.ศ. 2553 และเป็นส่วนหนึ่งของวิทยานิพนธ์ระดับปริญญาเอกที่ยื่นเสนอต่อ Toyo University ประเทศญี่ปุ่น ในปี พ.ศ. 2555 และส่วนหนึ่งของบทความวิจัยนี้ได้เคยตีพิมพ์เป็นภาษาญี่ปุ่นในวารสาร *Journal of Indian and Buddhist studies* เล่มที่ 59 (2), หน้า 899 - 902, ปี 2011 แต่ในการตีพิมพ์เป็นภาษาไทยครั้งนี้ได้เพิ่มเติมเนื้อหา และบทวิเคราะห์เพื่อนำไปสู่บทสรุปที่ชัดเจนมากยิ่งขึ้น



แนวทางการสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลี จากคัมภีร์ใบลาน

การอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน ที่มณิกาย มหาวรรค



สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล

บทคัดย่อ

คัมภีร์ใบลานพระไตรปิฎกบาลีเป็นเอกสารชั้นปฐมภูมิที่รวบรวมเนื้อหาพระไตรปิฎกที่สืบทอดกันมายาวนาน เป็นหลักฐานที่มีคุณค่ามากทั้งในทางพระพุทธศาสนาและวงการวิชาการ แต่คัมภีร์ใบลานจำนวนมากยังคงไม่ได้รับการอนุรักษ์และเก็บบันทึกข้อมูลไว้อย่างเหมาะสม สะดวกต่อการนำไปใช้ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการนำเอาเนื้อความที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานมาสร้างเป็นฐานข้อมูลถือว่าเป็นเรื่องใหม่ในวงการการศึกษาคัมภีร์ใบลาน

บทความเรื่อง “แนวทางการสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคัมภีร์ไบลาน” เป็นองค์ความรู้ที่ได้จากประสบการณ์ในปฏิบัติงานจริง โดยรวบรวมและเรียบเรียงข้อมูลที่เกี่ยวข้อง ปัญหาที่พบ แนวทางการแก้ปัญหา และประเด็นที่น่าสนใจ จากการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ไบลาน ที่มณิกาย มหาวรรค ในส่วนของคัมภีร์ไบลานสายอักษรขอมและอักษรธรรมซึ่งเป็นชุดคัมภีร์ไบลานที่สืบทอดในประเทศไทย

“แนวทางการสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคัมภีร์ไบลาน” เป็นการรวบรวมองค์ความรู้ที่ได้จากการปฏิบัติงานจริงในการนำเอาเนื้อความที่ปรากฏในคัมภีร์ไบลานมาสร้างเป็นฐานข้อมูล ถือว่าเป็นเรื่องใหม่ที่ควรให้ความสำคัญในการศึกษาวิจัยต่อไป

คำสำคัญ: คัมภีร์ไบลาน, ฐานข้อมูล, พระไตรปิฎก, อักษรขอม, อักษรธรรม, ที่มณิกาย

Abstract:

**Database Creation of Palm-leaf Manuscripts
of the Pāli Canon : Reading and Data Entry
of the Mahāvagga of the Dīghanikāya
by Suchada SRISSETTHAWORAKUL**

Palm-leaf manuscripts have been primary means of preserving the content of the Pāli Canon for a long time, and are valuable materials within Buddhism and Buddhist Studies. However, a large number of manuscripts are not physically well preserved and are not recorded in a convenient mean for study or usage. Against to a long history of Pāli studies by modern scholars, the creation of a database for palm-leaf manuscripts of the Pāli Canon based has never systematically done, and is still a new area in the study of Buddhism and Pāli.

This article explains the knowledge acquired through actual working on database creation, based on collecting relevant information, interesting issues or problems, and those solutions during the tasks of reading and doing data entry of the *Mahāvagga* of the *Dīghanikāya*, and utilizing Khom and Tham manuscripts preserved in Thailand.

1. บทนำ

ภาษาบาลี เป็นภาษาในกลุ่มภาษาปรากฤตที่นักวิชาการด้านภาษาศาสตร์จัดให้อยู่ในกลุ่มภาษาอินโดอารยันยุคกลาง (Middle Indo-Aryan) ซึ่งเป็นกลุ่มภาษาอินเดียโบราณที่นิยมใช้กันมากทางตอนเหนือของอินเดีย เนื่องจากภาษาบาลีเป็นภาษาที่ไม่มีชุดตัวอักษรเป็นของตัวเอง¹ ดังนั้น เราจึงพบเห็นคัมภีร์ภาษาบาลีซึ่งรวมถึงคัมภีร์พระไตรปิฎกบาลีได้รับการสืบทอดรักษามาจนถึงปัจจุบันด้วยชุดอักษรที่แตกต่างกันไปตามความนิยมในท้องถิ่นนั้น เช่น ประเทศเมียนมาร์นิยมใช้อักษรพม่า ประเทศศรีลังกานิยมใช้อักษรสิงหล ประเทศไทยนิยมใช้อักษรไทยหรืออักษรขอม เป็นต้น²

¹ เนื่องจากคำว่า “ภาษา” และ “อักษร” มีความเกี่ยวข้องกันอย่างใกล้ชิด และมักจะถูกกล่าวถึงไปพร้อม ๆ กันตลอดเวลา ทำให้มีคนจำนวนไม่น้อยที่ใช้คำว่า “อักษร” และ “ภาษา” สลับกันอยู่ เพราะไม่เข้าใจว่าคำทั้งสองคำนี้มีความหมายแตกต่างกันอย่างไร ในที่นี้จึงขอขยายความในเรื่องนี้ให้ชัดเจนมากขึ้น

พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถานให้คำจำกัดความของคำว่า “ภาษา” ไว้ว่า เป็นถ้อยคำที่ใช้พูดหรือเขียนเพื่อสื่อความของชนกลุ่มใดกลุ่มหนึ่ง กล่าวคือ ภาษาเป็นเครื่องมือที่ใช้ในการสื่อสาร โดยเน้นการสื่อสารระหว่างมนุษย์กับมนุษย์ และโดยทั่วไปจะเริ่มต้นจากการสื่อสารโดยใช้เสียงเป็นหลักก่อน ในขณะที่ตัวอักษรเป็นสัญลักษณ์หรือเครื่องหมายสำหรับใช้แทนหน่วยเสียงในภาษา โดยใช้ในการสื่อสารผ่านการเขียนและการอ่าน

ดังนั้นเสียงในภาษาหนึ่ง ๆ จึงอาจถูกเขียนออกมาด้วยตัวอักษรที่แตกต่างกัน เช่น คำที่มีความหมายว่า “ผู้ชาย” ในภาษาอังกฤษที่อ่านออกเสียงว่า “แมน” ก็สามารถเขียนได้ด้วยตัวอักษรหลายรูปแบบ จะเขียนด้วยตัวอักษรโรมันว่า “man” หรือเขียนด้วยอักษรไทยว่า “แมน” ก็ได้ เป็นต้น

นอกจากนี้ตัวอักษรชุดเดียวกันก็อาจถูกนำไปใช้ได้หลาย ๆ ภาษา เช่น ตัวอักษรโรมันถูกนำไปปรับใช้ในภาษาอังกฤษ ภาษาฝรั่งเศส และภาษาของประเทศแถบยุโรป เป็นต้น แต่เนื่องจากระบบภาษาโดยทั่วไปมักมีการพัฒนาชุดตัวอักษรเฉพาะสำหรับภาษาของตนเองขึ้นมาด้วย จึงทำให้แต่ละภาษามักจะมีชุดอักษรที่เป็นของตนเอง และนิยมใช้ชุดอักษรนั้นเป็นหลัก เช่น ภาษาไทยใช้อักษรไทย ภาษาจีนใช้อักษรจีน ภาษาฮินดีใช้อักษรเทวนาครี เป็นต้น

(ต่อหน้าถัดไป)

สำหรับคัมภีร์ไบลานพระไตรปิฎกบาลีที่ตกทอดมาถึงในปัจจุบันนั้น อาจแบ่งกลุ่มตามตัวอักษรที่ใช้จารกันมาแต่โบราณหรือที่เรียกว่าสายจาริตได้เป็น 4 สายหลัก คือ สายอักษรสิงหล สายอักษรพม่า (และมอญ) สายอักษรขอม³ และสายอักษรธรรม (แบ่งเป็น 2 สาย คือ ธรรมล้านนา และธรรมอีสาน) ต่อมาเมื่อเทคโนโลยีการตีพิมพ์มีความเจริญก้าวหน้ามากขึ้นประกอบกับทั้งพัฒนาการด้านภาษาศาสตร์และอักษรศาสตร์ในโลกตะวันตก การสืบทอดเนื้อหาพระไตรปิฎกบาลีจึงถูกถ่ายโอนจากหน้าไบลานสู่หน้ากระดาษหนังสือกลายเป็นพระไตรปิฎกฉบับพิมพ์ในรูปแบบหนังสือเล่มด้วยเหตุนี้ ในปัจจุบันจึงมีพระไตรปิฎกบาลีฉบับพิมพ์ที่สำคัญอยู่หลายฉบับ เช่น พระไตรปิฎกบาลีฉบับสมาคมบาลีปกรณ์ (Pali Text Society) ประเทศอังกฤษ หรือที่นิยมเรียกว่าฉบับ PTS (อักษรโรมัน), พระไตรปิฎกบาลีฉบับสยามรัฐ (อักษรไทย), พระไตรปิฎกบาลีฉบับจุฬาลงกรณ์ (อักษรพม่า), พระไตรปิฎกบาลีฉบับพุทธชนันตี (อักษรสิงหล) เป็นต้น จะสังเกตเห็นได้ว่าเมื่อเข้าสู่ยุคสมัยที่เป็นพระไตรปิฎกฉบับพิมพ์แล้ว พระไตรปิฎกบาลีก็ได้รับการถ่ายทอดบันทึกไว้ด้วยอักษรอื่น ๆ เพิ่มเติมมากยิ่งขึ้นไปอีก เช่น อักษรโรมัน อักษรไทย เป็นต้น อย่างไรก็ตาม ในด้านเนื้อหาความ

เชิงอรรถ 2 (ต่อ)

² นอกจากลักษณะพิเศษของภาษาบาลีที่ไม่มีชุดอักษรเฉพาะเป็นของตนเอง และสามารถเขียนแทนได้ด้วยชุดอักษรที่หลากหลายแล้ว ภาษาบาลียังมีลักษณะพิเศษอีกประการหนึ่ง คือ หลักการสัณยพยัญชนะ หรือการควบกล้ำเสียงพยัญชนะ การเขียนพยัญชนะที่สัณยกันอยู่นั้นจะเขียนพยัญชนะ 2 ตัวเชื่อมกันบ้าง ซ้อนกันบ้างโดยไม่มีสระมาคั่นกลาง หลักการสัณยพยัญชนะซึ่งจัดเป็นหลักไวยากรณ์ที่สำคัญอย่างหนึ่งในภาษาบาลีมีกฎเกณฑ์กำหนดไว้อย่างชัดเจนดังนี้

พยัญชนะตัวที่ 1 ซ้อนหน้าพยัญชนะตัวที่ 1 และ 2 ในวรรคของตนได้
 พยัญชนะตัวที่ 3 ซ้อนหน้าพยัญชนะตัวที่ 3 และ 4 ในวรรคของตนได้
 พยัญชนะตัวที่ 5 ซ้อนหน้าพยัญชนะในวรรคของตนได้ทุกตัวยกเว้น ง จะไม่ซ้อนหน้าตนเอง

³ คัมภีร์ไบลานพระไตรปิฎกบาลี รวมถึงอรรถกถา ฎีกา ในไทยส่วนใหญ่จะจารด้วยอักษรขอม

นั้น ต้นฉบับในการจัดทำพระไตรปิฎกบาลีฉบับพิมพ์เหล่านี้ ก็คือ คัมภีร์พระไตรปิฎกไบลานในสายจาริตของคนที่ได้รับการสืบทอดต่อกันมานั่นเอง⁴

เมื่อเข้าสู่ยุคดิจิทัล จึงได้มีการพิมพ์ข้อมูลพระไตรปิฎกฉบับพิมพ์เข้าสู่ระบบคอมพิวเตอร์ และจัดสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกฉบับอิเล็กทรอนิกส์ขึ้น ปัจจุบันจึงมีฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีที่ผู้สนใจศึกษาสามารถเลือกใช้อ้างอิงได้หลายฉบับหลายเวอร์ชัน แต่ฐานข้อมูลดังกล่าวทั้งหมดล้วนจัดทำขึ้นมาจากพระไตรปิฎกฉบับพิมพ์ทั้งสิ้น แม้พระไตรปิฎกฉบับพิมพ์จะอ้างอิงต่อมาจากคัมภีร์พระไตรปิฎกไบลานสายอักษรต่าง ๆ อีกทอดหนึ่ง แต่จัดทำขึ้นนานมาแล้ว โดยในยุคนั้นการคมนาคมไม่สะดวกและเทคโนโลยีต่าง ๆ ยังไม่เจริญก้าวหน้า การเข้าถึงแหล่งข้อมูลและกระบวนการจัดทำจึงยังมีข้อจำกัดอยู่หลายประการ ทำให้ผู้ที่สนใจศึกษาสืบทอดกันไปดูข้อความดั้งเดิมที่ปรากฏในต้นฉบับคัมภีร์ไบลานได้ยาก

ปัจจุบันความพร้อมด้านเทคโนโลยีมีมากขึ้น และยังอยู่ในช่วงเวลาที่คัมภีร์พระไตรปิฎกไบลานรุ่นก่อน ๆ ยังคงหลงเหลืออยู่พอที่จะสืบหามาเป็นต้นฉบับได้ ดังนั้นเวลานี้จึงถือเป็นช่วงเวลาที่เหมาะสมอย่างยิ่งที่จะต้องช่วยกันสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกขึ้นมาจากตัวคัมภีร์ไบลานโดยตรง โดยใช้วิธีอ่านเนื้อความจากคัมภีร์ไบลานโดยตรงแล้วพิมพ์ป้อนเก็บในรูปแบบของฐานข้อมูลคอมพิวเตอร์

ขณะนี้โครงการพระไตรปิฎก ฉบับวิชาการ กำลังดำเนินการจัดทำพระไตรปิฎกฉบับวิชาการ โดยส่งทีมสำรวจรวบรวมคัมภีร์ไบลานเดินทางไปบันทึกภาพคัมภีร์ไบลานจากทุกสายจาริตเท่าที่สามารถจะหาได้ เป็นไฟล์ภาพดิจิทัล แล้วนำไฟล์ภาพดิจิทัลนี้มาศึกษา สร้างฐานข้อมูลคัมภีร์ไบลานโดยการอ่านและพิมพ์ป้อนเนื้อความในคัมภีร์ไบลานทั้ง 4 สายจาริตเป็นฐานข้อมูลคอมพิวเตอร์ จากนั้นจึงนำฐานข้อมูล

⁴ ยกเว้นพระไตรปิฎกฉบับสมาคมบาลีปกรณ์ หรือ ฉบับ PTS ที่ใช้หลักวิชาการสมัยใหม่เข้ามาประกอบการจัดทำ โดยใช้คัมภีร์ไบลานพระไตรปิฎกสายอักษรสิงหล และสายอักษรพม่าเทียบเคียงกัน และใช้คัมภีร์ไบลานสายอักษรขอมมาเทียบเคียงประกอบในบางคัมภีร์

ของคัมภีร์ไบเบิลทุกฉบับมาศึกษาเปรียบเทียบกันด้วยโปรแกรมคอมพิวเตอร์เพื่อ “ป้ายแถบสี” คำที่แต่ละสายจารีตใช้ไม่เหมือนกัน ก่อนที่จะส่งต่อไปให้นักวิชาการ ศึกษาวิจัยเนื้อความของพระไตรปิฎกแต่ละสายจารีตต่อไป โดยเมื่อพระไตรปิฎก ฉบับวิชาการจัดทำเสร็จ ผู้สนใจศึกษาค้นคว้าพระไตรปิฎกก็จะได้รับความสะดวกมาก หากสนใจเนื้อหาตอนใดและต้องการดูภาพถ่ายไบเบิลของสายจารีตใด ๆ ของเนื้อหา ตอนนั้นก็สามารถเรียกมาดูได้ทันที ดังนั้นผู้ใช้จะสามารถนำเนื้อหาที่ปรากฏในคัมภีร์ ไบเบิลในทุกสายจารีตไปศึกษาวิเคราะห์ได้อย่างสะดวก รวดเร็ว และถูกต้องแม่นยำ

การจัดทำพระไตรปิฎกฉบับวิชาการนี้ มีรายละเอียดกระบวนการทำงานใน แต่ละขั้นตอนมาก โดยเฉพาะอย่างยิ่งขั้นตอนการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ไบเบิล เข้าสู่ระบบคอมพิวเตอร์เพื่อสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎก ขั้นตอนนี้นับเป็นขั้นตอน สำคัญที่มีรายละเอียดมากอีกขั้นตอนหนึ่ง เพราะจะต้องอ่านคัมภีร์ไบเบิลอย่าง ละเอียด และเก็บข้อมูลจากคัมภีร์ไบเบิลทีละหน้า ทีละบรรทัด ทุกตัวอักษร เพื่อให้ ทราบถึงข้อมูลที่มาของคัมภีร์ไบเบิลทั้งในเชิงประวัติศาสตร์และวิวัฒนาการของตัว อักษร ตลอดจนต้องมีการกำหนดหลักการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ไบเบิลให้เป็น มาตรฐานเดียวกันเพื่อให้ถูกต้องแม่นยำ เป็นที่ยอมรับทางวิชาการ และง่ายต่อการนำ ไปศึกษาวิเคราะห์ต่อไป

บทความนี้จึงต้องการนำเสนอข้อมูลที่เกี่ยวข้อง ปัญหาที่พบ แนวทางการ แก้ปัญหา และประเด็นที่น่าสนใจ ตลอดจนองค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากการอ่านและป้อน เนื้อความคัมภีร์ไบเบิลที่มณิกาย มหาวรรค โดยจะกล่าวถึงเฉพาะกรณีของคัมภีร์ ไบเบิลสายอักษรขอมและอักษรธรรมเนื่องจากเป็นชุดคัมภีร์ไบเบิลที่สืบทอดใน ประเทศไทย

ข้อมูลที่จะนำเสนอต่อไปนี้เป็นองค์ความรู้ที่ได้จากประสบการณ์ในการปฏิบัติงานจริง เพื่อประโยชน์ต่อผู้สนใจศึกษาคัมภีร์ไบเบิลหรือเอกสารโบราณ

2. ข้อมูลทั่วไปเกี่ยวกับคัมภีร์ไบเบิล

ในหัวข้อนี้จะขอเสนอข้อมูลทั่วไปเกี่ยวกับคัมภีร์ไบเบิล เพื่อจะได้เป็นพื้นฐานความรู้ในการทำความเข้าใจแนวทางการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ไบเบิลที่สนิทยต่อไป

โดยทั่วไปมีการกล่าวกันว่า คนไทยรู้จักและใช้คัมภีร์ไบเบิลอักษรธรรมล้านนา⁵ กันมาตั้งแต่สมัยสุโขทัย แต่ปัจจุบันยังไม่มี การค้นพบตัวคัมภีร์ไบเบิลที่สร้างขึ้นในสมัยสุโขทัย คัมภีร์ไบเบิลที่จารด้วยอักษรธรรมล้านนาที่เก่าแก่ที่สุดที่ค้นพบในปัจจุบัน มีเนื้อความเป็นภาษาบาลีชื่อเรื่อง “ติงสนิปาต” ถูกจารขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 214 ในรัชสมัยพระเจ้าติโลกราชแห่งอาณาจักรล้านนา ซึ่งตรงกับรัชสมัยสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถแห่งกรุงศรีอยุธยา ปัจจุบันถูกเก็บรักษาอยู่ที่วัดโหล่หินหลวง จังหวัดลำปาง ส่วนคัมภีร์ไบเบิลที่จารด้วยอักษรขอมที่เก่าแก่ที่สุดที่ค้นพบในขณะนี้ มีเนื้อความเป็นภาษาบาลี ชื่อเรื่องคัมภีร์ “คัมภีร์สมนตปาสาทิกา วินยฎจกถา (ทุติย) ปาจิตติยวณณา” เป็นฉบับขาดทียบ จารเมื่อปี พ.ศ. 2158 ในรัชสมัยพระเจ้าเอกาทศรถ แห่งกรุงศรีอยุธยา ปัจจุบันถูกเก็บรักษาอยู่ที่หอสมุดแห่งชาติ

ตามหลักฐานที่ปรากฏ พระพุทธศาสนามีความเจริญรุ่งเรืองมาอย่างต่อเนื่องควบคู่กับอาณาจักรไทย ดังนั้น จึงมีคตินิยมในการจารคัมภีร์ไบเบิลพระไตรปิฎกเพื่อสืบทอดอายุพระพุทธศาสนา เพราะเชื่อว่าเป็นการสร้างบุญใหญ่และมีอานิสงส์มาก ทำให้มีการจัดสร้างโดยการคัดลอกจารคัมภีร์ไบเบิลพระไตรปิฎกซ้ำแล้วซ้ำอีกเป็นจำนวนมาก คัมภีร์ไบเบิลที่สำรวจพบมากในปัจจุบัน ส่วนใหญ่เป็นคัมภีร์ไบเบิลในสมัยรัตนโกสินทร์ ส่วนที่พบเป็นสมัยอยุธยา นั้นมีจำนวนน้อย เนื้อหาในคัมภีร์ไบเบิลที่พบส่วนใหญ่จะเกี่ยวเนื่องกับพระพุทธศาสนา คัมภีร์ไบเบิลในแต่ละ

⁵ อักษรธรรมเป็นกลุ่มอักษรที่มีแบบอักษรปลีกย่อยลงไปอีกหลายแบบ แบบอักษรที่สำคัญและพบมากในคัมภีร์ไบเบิลในแถบประเทศไทย พม่า และลาวนั้น ได้แก่ ธรรมล้านนา ธรรมอีสาน

ยุคสมัยจะมีลักษณะโดดเด่นแตกต่างกัน เช่น เนื้อใบลาน, ขนาดของใบลาน, การแบ่งบรรทัด, ขนาดตัวอักษร, ชนิดรูปแบบตัวอักษร เป็นต้น⁶

องค์ประกอบของคัมภีร์ใบลาน 1 มัด

โดยทั่วไปแล้ว คัมภีร์ใบลานหนึ่งมัดจะประกอบด้วยส่วนต่าง ๆ ดังนี้

“ผ้าห่อคัมภีร์ใบลาน” ใช้ห่อคัมภีร์ใบลานเพื่อเก็บรักษาคัมภีร์ใบลาน โดยอาจมี **“ฉลากหนังสือใบลาน”** หรือส่วนที่บอกรายละเอียดเกี่ยวกับคัมภีร์ใบลานนั้น ๆ แนบไปด้วย เช่น บอกว่าเป็นคัมภีร์อะไร ใครเป็นผู้สร้าง สร้างที่ใด เมื่อปีใด เป็นต้น

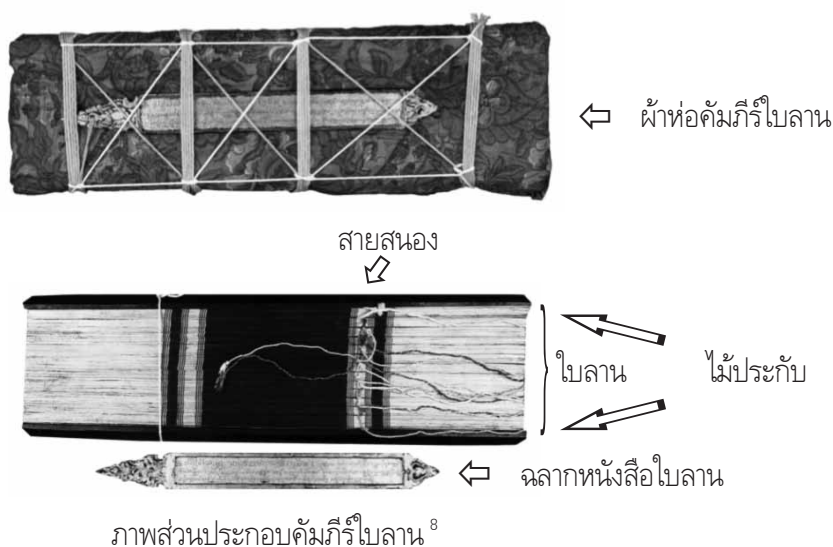
ภายในคัมภีร์ใบลานแต่ละมัด ใบลานจะถูกร้อยรวมกันเป็นปึกย่อย ๆ ซึ่งนิยมเรียกว่า **“ผูก”** โดยทั่วไปแล้วในแต่ละผูกจะมีใบลาน 24 ใบผูกรวมกันอยู่ด้วย **“สายสนองหรือสายสยอง”** ที่เป็นไหมบ้าง ด้ายบ้าง หรือเชือกบ้าง โดยปลายด้านหนึ่งจะถูกขมวดทำเป็นหูร้อย สายสนองจะถูกใช้ร้อยตัวคัมภีร์ใบลานตามช่องที่เจาะไว้ โดยจะร้อยเฉพาะรูด้านซ้ายเพียงด้านเดียว ปล่อยรูด้านขวาให้ว่างไว้เพื่อความสะดวกในการเปิดพลิกหน้าใบลาน เมื่อจารเนื้อหาครบชุดมีหลาย ๆ ผูก รวมเข้าเป็นคัมภีร์หนึ่งมัด เวลาจัดเก็บจะใช้ไม้ขนาด 2 ข้างด้านบนและด้านล่างมัดคัมภีร์ใบลานนี้เรียกว่า **“ไม้ประกบ”** ซึ่งมีมากมายหลายประเภท⁷

คัมภีร์ใบลานในแต่ละผูก โดยทั่วไปจะแบ่งออกเป็น 5 ส่วนตามลำดับ คือ ปกหน้า ไบรองปกหน้า เนื้อเรื่อง ไบรองปกหลัง และปกหลัง

“ปกหน้า” คือ หน้าแรกที่จารชื่อเรื่องของคัมภีร์ใบลาน ถัดมาจะมีใบลานเปล่าจำนวน 2 - 5 ลาน แทรกอยู่ระหว่างปกหน้ากับเนื้อเรื่อง และเนื้อเรื่องกับปกหลังเป็น **“ไบรองปกหน้า”** และ **“ไบรองปกหลัง”** ตามลำดับ โดยใส่ไว้เพื่อป้องกันไม่ให้ใบลานส่วนที่จารเป็นเนื้อเรื่องได้รับความเสียหายเวลาคลี่ผูกหรือพลิกหน้าลานไปมา

⁶ ก่องแก้ว (2545: 28-30, 77-78, 148-152)

⁷ ก่องแก้ว และวิรัตน์ (2546: 9-11)



ภาพส่วนประกอบคัมภีร์ใบลาน^๘

“เนื้อเรื่อง” คือ เป็นส่วนที่จารเนื้อหา โดยในใบลานที่เป็นส่วนของเนื้อเรื่องในแต่ละใบจะมีการจารเครื่องหมายบอกลำดับหน้าใบลานที่เรียกว่า “เลขangka” ไว้ที่กึ่งกลางใบลานริมซ้ายด้านหลังของใบลาน

เลขangka

อักษรบอกเลขangkaโดยทั่วไปจะเป็นพยัญชนะในภาษาบาลี ซึ่งมีอยู่ 33 ตัว คือ ก ข ค ฌ ง จ ฉ ช ฌ ญ ฎ ฐ ฑ ฒ ณ ต ถ ท ธ น ป ผ พ ภ ม ย ร ล ว ส ห ฟ อ ตามลำดับ โดยทั่วไปแล้วพยัญชนะ 1 ตัว จะใช้ประสมกับสระต่าง ๆ กลายเป็นเลขangka 12 ตัว เช่น ก, กา, กิ, กึ, กุ, กู, เก, ไก, โก, เกา, กั, กะ เมื่อประสมกับสระครบแล้ว ก็จะใช้พยัญชนะตัวถัดไปมาประสมนับต่อไปเรื่อย ๆ เช่น ...ข, ขา, ขิ, ขึ... เป็นต้น จนกระทั่งจบเนื้อหาคัมภีร์ใบลาน และใบลานใบท้ายสุด คือ “ปกหลัง” ซึ่งส่วนใหญ่เป็นใบลานเปล่า แต่ก็มีบางคัมภีร์ที่มีการจารชื่อเรื่อง ข้อความเกี่ยวกับปกหน้าไว้ด้วย^๙

^๘ ภาพจากโครงการพระไตรปิฎก ฉบับวิชาการ

^๙ ก่องแก้ว (2545: 153-154, 170-176), ก่องแก้ว และวิรัตน์ (2546: 7-8)

เสียงอ่าน	ก	กา	กิ	กี	กุ	คู	เก	ไก	โก	เกา	กั	กะ
ขอม	ក	កា	កិ	កី	កុ	កូ	កេ	កៃ	កោ	កៅ	កំ	កះ
ธรรม	๓	๓๑	๓๒	๓๓	๓๔	๓๕	๓๖	๓๗	๓๘	๓๙	๓๐	๓๑

ภาพตัวอย่างเลขฮังกาที่ใช้ในคัมภีร์ไบเบิล¹⁰

เครื่องหมายอื่น ๆ

นอกจากนี้ ยังพบเครื่องหมายอื่น ๆ ที่ถูกใช้ในคัมภีร์ไบเบิลอีกหลาย
เครื่องหมาย ซึ่งจะใช้ในหน้าที่และอยู่ในตำแหน่งที่ต่างกันไป ยกตัวอย่างเช่น

ฟองมัน “๐” เป็นเครื่องหมายขึ้นต้นข้อความ

เปยยาล “๑” เป็นเครื่องหมายละข้อความหรือประโยค มีใช้หลายรูปแบบ ที่
พบมาก คือ เครื่องหมาย “๑ เป ๑” บ้าง “๑ ป ๑” บ้าง หรือ
“๑ ล ๑” บ้าง

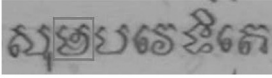
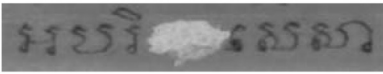
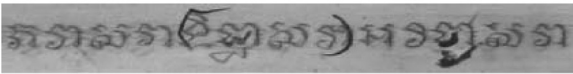
โคมูตร “Cw” เป็นเครื่องหมายจบข้อความ ใช้บอกจบข้อความหรือจบเรื่องแล้ว

สำหรับ “เครื่องหมายละสุด” ที่นิยมใช้ในไบเบิลมีสองแบบ คือ “๖” และ “๑”
ใช้เขียนไว้ที่ท้ายสุดของบรรทัดทางด้านขวาเฉพาะบรรทัดที่มีข้อความไม่เต็มริมสุด
บรรทัด เพื่อตัวหนังสือที่จารแลดูเป็นแนวเสมอกันทั้งด้านซ้ายและขวา

ส่วนเครื่องหมายลบคำที่เขียนผิด ทั่วไปมีใช้อยู่ด้วยกัน 4 แบบหลัก ๆ คือ
ใช้น้ำหรดาล¹¹ แต่มปิดคำที่ผิดไว้ หรือเขียนรูปวงกลมขนาดเล็กไว้กลางตัวอักษรที่ผิด
หรือภาพตัวอย่างเลขฮังกาที่ใช้ในคัมภีร์ไบเบิล ชีดเส้นทับตัวอักษรที่ผิดหรือเขียนเส้น
วงกลมล้อมรอบตัวอักษรที่ผิด

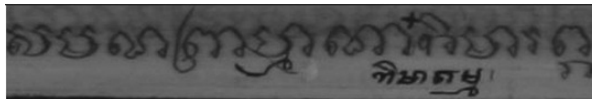
¹⁰ ภาพจาก “คู่มือการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ไบเบิล” โครงการพระไตรปิฎก
ฉบับวิชาการ

¹¹ แร่ชนิดหนึ่ง ประกอบด้วยธาตุสารหนูและกำมะถัน

เขียนรูปวงกลมขนาดเล็กไว้กลางตัวอักษร	
นำหრดาลแต้มปิดคำที่ผิดไว้	
เขียนเส้นวงกลม/วงเล็บล้อมรอบตัวที่ผิด	

ภาพตัวอย่างการลบคำที่ใช้ในคัมภีร์ไบเบิล

เครื่องหมายบอกคำเขียนตก นิยมใช้เครื่องหมายกากบาทเขียนไว้บนหรือล่างบรรทัดตรงกับจุดที่เขียนตก เป็นต้น¹²



ภาพตัวอย่างการเขียนคำตกที่ใช้ในคัมภีร์ไบเบิล¹³

ความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับตัวคัมภีร์ไบเบิล เช่น ส่วนประกอบ โครงสร้างของคัมภีร์ไบเบิล ตลอดจนเครื่องหมายที่ปรากฏในคัมภีร์ไบเบิลเหล่านี้ ล้วนเป็นข้อมูลพื้นฐานประกอบการตัดสินใจ และมีความสำคัญต่อการอ่านและป้อนข้อมูลคัมภีร์ไบเบิลเป็นอย่างมาก

3. หลักการคัดเลือกคัมภีร์ไบเบิลเพื่อสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลี

ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้นว่า พระพุทธศาสนามีความเจริญรุ่งเรืองคู่กับราชอาณาจักรไทยมาโดยตลอด การสร้างบุญด้วยการจารคัมภีร์ไบเบิลพระไตรปิฎกเป็นที่นิยมอย่างแพร่หลาย จึงทำให้มีการจัดสร้างโดยการคัดลอกจารคัมภีร์ไบเบิล

¹² ก่องแก้ว (2545: 154-158)

¹³ ภาพจาก “คู่มือการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ไบเบิล” โครงการพระไตรปิฎกฉบับวิชาการ

พระไตรปิฎกซ้ำ ๆ กันหลายฉบับ และได้รับการรักษาสืบทอดมาจนถึงปัจจุบันเป็นจำนวนไม่น้อย แต่การนำคัมภีร์ใบลานเท่าที่ยังเหลืออยู่ในปัจจุบันทั้งหมดมาอ่านและป้อนเนื้อความสร้างเป็นฐานข้อมูลคัมภีร์ใบลานพระไตรปิฎกบาลีนั้น เป็นเรื่องที่ทำได้ยากเพราะมีข้อมูลจำนวนมหาศาล และเป็นการใช้ทรัพยากรมากเกินไปจนความจำเป็นเนื่องจากการศึกษาพบว่ามียุคคัมภีร์ใบลานพระไตรปิฎกหลายฉบับคัดลอกจากต้นฉบับฉบับเดียวกัน คัมภีร์ใบลานที่คัดลอกจากต้นฉบับเดียวกันก็จะมีเนื้อหาและรายละเอียดต่าง ๆ คล้ายกัน ดังนั้นขั้นตอนที่สำคัญและจำเป็นก่อนที่จะเริ่มต้นอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน คือ การนำคัมภีร์ใบลานพระไตรปิฎกเรื่องเดียวกันที่มีซ้ำกันอยู่หลายฉบับมาศึกษาตรวจสอบ พร้อมทั้งจัดแบ่งสายการสืบทอดคัมภีร์ และคัดเลือกตัวแทนของแต่ละสายคัมภีร์มาใช้อ่านและป้อนเนื้อความสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีขึ้น

หลักการที่ใช้ในการคัดเลือกคัมภีร์ใบลานนั้น โดยทั่วไปแล้วจะเริ่มต้นด้วยการพิจารณาจากลักษณะทางกายภาพก่อน เช่น ความสมบูรณ์ของคัมภีร์ใบลาน, มีเนื้อหาครบถ้วนหรือไม่, อายุเก่าแก่เพียงใด เป็นต้น หากพบว่าคัมภีร์ใบลานฉบับใดสมบูรณ์ดี มีเนื้อหาครบถ้วนมีความเก่าแก่พอสมควร จึงค่อยถ่ายภาพคัมภีร์ใบลานเก็บไว้เป็นไฟล์ภาพดิจิทัล

จากนั้นจึงนำไฟล์ภาพคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับที่ถ่ายภาพเก็บไว้มาพิจารณาศึกษาข้อมูลทั่วไปอย่างละเอียดอีกครั้ง เพื่อหาข้อมูลในการจัดแบ่งสายการสืบทอดคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับโดยจะทำการอ่านและเก็บข้อมูลที่ปรากฏในฉลากใบลานแต่ละฉบับ เช่น ปีที่จาร, อายุใบลาน, ผู้จาร, ผู้บริจาค, สถานที่จาร นอกจากนี้จะพิจารณาจากส่วนประกอบย่อยที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับ เช่น ตำแหน่งและรูปแบบการใช้ เครื่องหมายละข้อความหรือประโยค หรือรูปเครื่องหมาย ๆ เปฯ, ๆปฯ, หรือ ฯลฯ, จุดสิ้นสุดและประโยคจบของแต่ละพระสูตร, ประโยคอุทาน หรือประโยคจบเล่มหรือจบมัต และการเลือกเนื้อหาในคัมภีร์ใบลานฉบับนั้น ๆ บางส่วนขึ้นมาแล้วนำมาอ่านและป้อนเนื้อความลงในคอมพิวเตอร์ เพื่อนำไปเทียบเคียงกับเนื้อหาในคัมภีร์ใบลานฉบับอื่น ๆ เป็นต้น

การเก็บข้อมูลที่ใช้ในการคัดเลือกคัมภีร์ไบเบิลแต่ละฉบับ¹⁴ อาจสรุปได้ดังนี้ (โดยในที่นี้จะขอยกตัวอย่างการคัดเลือกคัมภีร์ไบเบิลที่มิกาย ปาฏิหาริย์)

1. เก็บข้อมูลที่ปรากฏในฉลากไบเบิลแต่ละฉบับ ได้แก่ ปีที่จาร, อายุไบเบิล, ผู้จาร, ผู้บริจาค, สถานที่จาร, ความครบถ้วนของหน้าไบเบิลตลอดจนเนื้อหาที่ในฉลากไบเบิล
2. บันทึกตำแหน่งและลักษณะการใช้เครื่องหมายละข้อความ/ประโยค (ฯลฯ, ฯลฯ, ฯลฯ) ลงในตารางด้านล่าง กรณีที่มีเนื้อหาความไม่ตรงกับข้อความตั้งต้นก็จะบันทึกรายละเอียดไว้ด้วย ตารางตัวอย่างด้านล่าง คือตัวอย่างแบบฟอร์มที่ใช้บันทึกตำแหน่ง-ลักษณะการใช้เครื่องหมายละข้อความในคัมภีร์ไบเบิลแต่ละฉบับ เพื่อนำมาเปรียบเทียบกันในภายหลัง

ลำดับ	ย่อหน้าที่ปรากฏในข้อความตั้งต้น ¹⁵	ตำแหน่งที่ปรากฏในคัมภีร์ไบเบิลพระสูตรแรก (ผูก/หน้า/บรรทัด)	รูปแบบที่ปรากฏในคัมภีร์ไบเบิล
1.	ย่อหน้าที่ 22		
2.	ย่อหน้าที่ 24		
3.	ย่อหน้าที่ 26		
4.	ย่อหน้าที่ 42		
5.	ย่อหน้าที่ 44		

3. เลือกเนื้อหาบางตอนในคัมภีร์ไบเบิลขึ้นมา เพื่อนำมาอ่านและป้อนเนื้อหาความลงในคอมพิวเตอร์ จากนั้นจึงนำเนื้อหาที่ปรากฏในคัมภีร์ไบเบิลฉบับอื่นมาเทียบเคียงกัน
4. หาจุดสิ้นสุดและประโยคจบของแต่ละพระสูตร รวมทั้งประโยคอุทานหรือประโยคจบเล่มหรือจบมัด

¹⁴ รูปแบบการเก็บข้อมูลในการคัดเลือกคัมภีร์ไบเบิลเพื่อสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีนี้เป็นแนวทางที่ใช้ในโครงการพระไตรปิฎก ฉบับวิชาการ โดยเป็นการทำงานร่วมกันระหว่างนักวิชาการกับเจ้าหน้าที่อ่านและป้อนเนื้อหาความคัมภีร์ไบเบิล

¹⁵ “ข้อความตั้งต้น” หรือ base text ใช้เนื้อหาจากพระไตรปิฎกบาลีฉบับฉันทะสังคีติ อักษรพิมพ์ จากนั้นอ่านเนื้อหาจากคัมภีร์ไบเบิล หากมีข้อความใดที่ไม่ตรงกับฉบับฉันทะสังคีติ ก็ปรับแก้ข้อความในฉบับฉันทะสังคีติ ให้ตรงกับข้อความในคัมภีร์ไบเบิล ด้วยวิธีนี้เราก็จะได้เนื้อหาในฐานข้อมูลเป็นข้อมูลของคัมภีร์ไบเบิลแต่ละฉบับ

พระสูตร	จุดสิ้นสุดพระสูตรในใบลาน (ผูก/หน้า/บรรทัด)	ประโยคจบพระสูตรในใบลาน (ตัวขอม)
1. ปาฏิกสูตร		
2. อุทุมพริกสูตร		
3. จักกวัตติสูตร		
4. อัคคัณณสูตร		
5. สัมปสาทนิยสูตร		
6. ปาสาทิกสูตร		
7. ลักษณะสูตร		
8. สิงคาลกสูตร		
9. อาภานาณิยสูตร		
10. สังคีติสูตร		
11. ทสุตตรสูตร		
ประโยคจบเล่มปาฏิภวรรค		

ตารางตัวอย่างที่ใช้บันทึกลักษณะเนื้อความของคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับ

เมื่อรวบรวมข้อมูลต่าง ๆ ที่ได้จากคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับเรียบร้อยแล้ว จึงค่อยนำข้อมูลทั้งหมดมาวิเคราะห์เพื่อจัดแบ่งสายการสืบทอดของคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับ โดยพิจารณาเปรียบเทียบทั้งความเหมือนและความต่างในประเด็นต่าง ๆ ตลอดจนลักษณะพิเศษ หรือลักษณะเฉพาะ เช่น การแบ่งพระสูตรเหมือนหรือต่างกันอย่างไร รูปแบบและตำแหน่งการใช้ตัวละครข้อความเหมือนหรือต่างกันอย่างไร จำนวนผูก ตำแหน่ง และรูปแบบความผิดพลาดในการจาร เป็นต้น รวมทั้งวิเคราะห์จากคำศัพท์¹⁶ เมื่อสรุปได้แล้วว่า คัมภีร์ใบลานฉบับใดควรอยู่ในกลุ่มสายใด จึงทำการคัดเลือกตัวแทนคัมภีร์ใบลานที่ดีที่สุดของแต่ละสายขึ้นมา โดยคัดเลือกมาสายจารีตละ 5 ฉบับ และนำไปอ่านและบ่อนเนื้อความเพื่อสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีต่อไป

¹⁶ ในคัมภีร์ใบลานฉบับต่าง ๆ เปรียบเทียบกัน ศัพท์บางคำในคัมภีร์ใบลานแต่ละชุดใช้ไม่เหมือนกัน คัมภีร์ใบลานใดใช้คำเหมือน ๆ กัน ก็ถือว่าเป็น่าจะมาจากต้นแหล่งเดียวกัน เมื่อตรวจสอบคำศัพท์หลาย ๆ คำ ก็จะทำให้สามารถจัดสายของคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับได้

4. คัมภีร์ไบลานที่นำมาใช้สร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลี ที่มณิกาย มหาวรรค

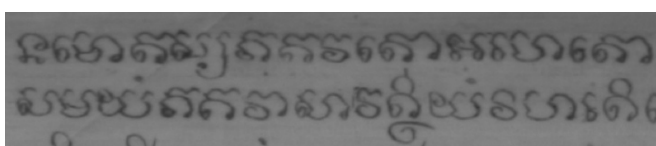
เมื่อคัดเลือกคัมภีร์ไบลานที่จะนำมาใช้สร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีได้แล้ว ข้อมูลเบื้องต้นของคัมภีร์ไบลานที่ถูกคัดเลือกมาใช้แต่ละฉบับ จะถูกนำมาใช้เป็นข้อมูลพื้นฐานในการอ่านและป้อนเนื้อหาความคัมภีร์ไบลานด้วย โดยคัมภีร์ไบลานที่นำมาใช้สร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลี ที่มณิกาย มหาวรรค มีข้อมูลเบื้องต้นสรุปได้ดังตารางต่อไปนี้

รหัสคัมภีร์ไบลาน	แหล่งที่มา	ปีที่จาร พ.ศ.	จำนวน ผูก	จำนวน หน้า	อักษรที่ใช้ จาร	ตัวอักษร/ บรรทัด
TH_05_01_007_00	หอสมุดแห่งชาติ	2324	17	768	ขอม	70 - 90
TH_05_01_012_00	หอสมุดแห่งชาติ	ไม่ระบุ	11	527	ขอม	80 - 95
TH_05_01_008_00	หอสมุดแห่งชาติ	ไม่ระบุ	12	646	ขอม	70 - 90
TH_05_01_009_00	หอสมุดแห่งชาติ	ไม่ระบุ	12	622	ขอม	70 - 90
TH_05_01_011_00	หอสมุดแห่งชาติ	ไม่ระบุ	12	594	ขอม	85 - 100
TH_01_01_006_00	วัดสูงเม่น	2379	12	638	ธรรมอีสาน	

ตารางสรุปข้อมูลเบื้องต้นของคัมภีร์ไบลานพระไตรปิฎกบาลี ที่มณิกาย มหาวรรค

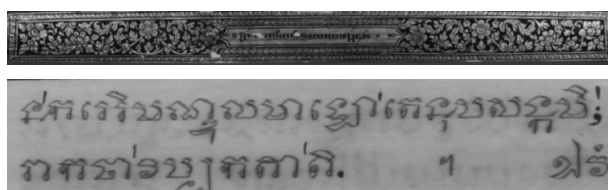
จากตารางข้างต้น เราจะเห็นได้ว่าชุดคัมภีร์ไบลานพระไตรปิฎกบาลี ที่มณิกาย มหาวรรค อักษรธรรมอีสาน จารเมื่อปี พ.ศ. 2379 ที่หลวงพระบางโดยครูบาทัญจนอรัญญลี ปัจจุบันถูกเก็บรักษาอยู่ที่วัดสูงเม่น จังหวัดแพร่ ส่วนคัมภีร์ไบลานพระไตรปิฎกบาลีอักษรขอมส่วนใหญ่ที่เลือกมาใช้เป็นคัมภีร์ไบลานจากหอสมุดแห่งชาติ ซึ่งมีทั้งคัมภีร์ไบลานในช่วงสมัยอยุธยา ธนบุรี และรัตนโกสินทร์ โดยคัมภีร์ไบลานฉบับ TH_05_01_007_00 จารเมื่อราวปี พ.ศ. 2324 ตรงกับปลายรัชสมัยของพระเจ้าตากสินมหาราช แต่คัมภีร์ไบลานอีก 4 ฉบับไม่มีปีที่จารระบุไว้ชัดเจน แต่หากพิจารณาจากข้อมูลแวดล้อม เช่น ลักษณะปกคัมภีร์ไบลาน ลักษณะตัวอักษร ก็พอจะสามารถคาดคะเนอายุของคัมภีร์ไบลานแต่ละฉบับได้ เช่น

คัมภีร์ใบลานฉบับ TH_05_01_012_00 จารด้วยตัวอักษรขอมที่มีลักษณะเป็นเส้นโค้งมนจนเกือบกลม หัวอักษรมีขนาดค่อนข้างใหญ่ นอกจากนี้ขนาดใบลานยังกว้าง 52 เซนติเมตร และสูง 5 เซนติเมตร ซึ่งถือว่ามียุคเล็กกว่าคัมภีร์ใบลานฉบับอื่น ซึ่งลักษณะทั้งหมดที่กล่าวมานี้ล้วนเป็นลักษณะพิเศษที่มักจะพบในคัมภีร์ใบลานสมัยอยุธยา¹⁷ ดังนั้นมีความเป็นไปได้ว่า คัมภีร์ใบลานฉบับนี้น่าจะถูกจารขึ้นตั้งแต่สมัยอยุธยา



ตัวอักษรในคัมภีร์ใบลานฉบับ TH_05_01_012_00

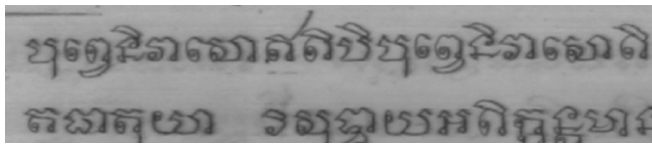
สำหรับคัมภีร์ใบลานฉบับ TH_05_01_008_00 เมื่อพิจารณาใบปกหน้าที่มีลวดลายตกแต่งเป็นลายรดน้ำดำ ตลอดจนมีขนาดกว้าง 58 เซนติเมตร สูง 5 เซนติเมตร ตัวอักษรที่ใช้จารมีลักษณะเป็นเหลี่ยมชัดเจน จึงมีความเป็นไปได้ว่าน่าจะเป็นคัมภีร์ใบลานในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น



ปกหน้าและตัวอักษรในคัมภีร์ใบลานฉบับ TH_05_01_008_00

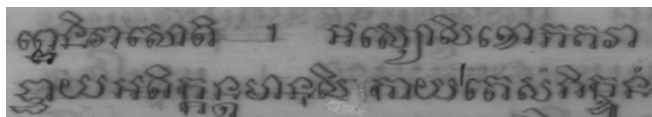
ส่วนคัมภีร์ใบลานฉบับ TH_05_01_009_00 มีขนาดกว้าง 58 เซนติเมตร สูง 5 เซนติเมตร ตัวอักษรที่ใช้จารก็มีลักษณะเป็นเหลี่ยมชัดเจน จึงมีความเป็นไปได้เช่นกันว่าเป็นคัมภีร์ใบลานที่จารขึ้นในสมัยรัตนโกสินทร์

¹⁷ ข้อมูลเรื่องลักษณะเฉพาะของคัมภีร์ใบลานสมัยอยุธยามีกล่าวไว้ใน ก่องแก้ว (2545: 123-152)



ตัวอักษรในคัมภีร์ใบลานฉบับ TH_05_01_009_00

สำหรับคัมภีร์ใบลานฉบับสุดท้าย คือ TH_05_01_011_00 มีขนาดกว้าง 53 เซนติเมตร ยาว 5 เซนติเมตร ถือเป็นขนาดที่ค่อนข้างสั้น แต่มีใบปกหน้าทาสีทองลงอักษรดำ ตัวอักษรที่ใช้จารมีลักษณะค่อนข้างเหลี่ยม ไม่สามารถระบุได้ว่าเป็นใบลานที่จารขึ้นในสมัยใด โดยมีความเป็นไปได้ทั้งเป็นคัมภีร์ใบลานที่จารขึ้นในปลายสมัยอยุธยา หรือต้นสมัยรัตนโกสินทร์



ตัวอักษรในคัมภีร์ใบลานฉบับ TH_05_01_011_00

นับเป็นเรื่องที่สำคัญมากในการทราบถึงรายละเอียดเบื้องต้นของคัมภีร์ใบลานที่นำมาอ่านและป้อนเนื้อความ เพราะเมื่อเกิดปัญหาในการอ่านตัวอักษรที่ปรากฏอยู่บนคัมภีร์ใบลาน ข้อมูลแวดล้อมที่เกี่ยวข้องกับคัมภีร์ใบลานฉบับนั้น ๆ เช่น แหล่งที่มา ปีที่จาร ลักษณะการแบ่งผูก เป็นต้น จะช่วยทำให้การวินิจฉัยปัญหาเป็นไปได้อย่างถูกต้องและแม่นยำมากขึ้น

นอกจากนี้ โดยทั่วไปก่อนเริ่มต้นอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลานเจ้าหน้าที่จะหาตำแหน่งจุดสิ้นสุดของพระสูตรแต่ละพระสูตรก่อน โดยระบุตำแหน่งของ “ผูก/หน้าใบลาน/บรรทัด” เอาไว้เป็นข้อมูลเพิ่มเติมของคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับเพื่อความสะดวกในการดำเนินการจัดการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน และนักวิชาการจะได้นำข้อมูลของคัมภีร์ใบลานทุกฉบับไปวิเคราะห์เปรียบเทียบในเชิงลึกต่อไป โดยเมื่อทำการหาตำแหน่งจุดสิ้นสุดของแต่ละพระสูตรของแต่ละชุดคัมภีร์ใบลานพระไตรปิฎกบาลี “ทีฆนิกาย มหาวรรค” แล้วได้ผลดังนี้

อักษรขอม	พระสูตร ที่ 1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
TH_05_01 _007_00 ¹⁸	1/4/2 3/44/4-	3/44/4- 4/40/4	4/40/4- 9/42/2	9/42/2- 11/21/2	11/21/2- 12/21/2	12/21/2- 13/46/1	-	-	-	16/23/5- 17/68/3
TH_05_01 _012_00	1/4/1- 2/47/3	2/47/3- 3/27/5	3/28/1- 6/35/4	6/35/4- 7/33/1	7/33/1- 8/14/5	8/14/5- 9/11/2	9/11/2- 9/21/2	9/21/2- 10/4/1	10/4/1- 10/38/3	10/38/3- 11/50/4
TH_05_01 _008_00	1/6/1- 3/7/4	3/7/4- 3/37/2	3/37/2- 7/15/3	7/15/3- 8/21/5	8/21/5- 9/9/3	9/9/3- 10/16/5	10/16/5- 10/28/5	10/28/5- 11/17/5	11/17/5- 12/8/5	12/8/5- 12/74/5
TH_05_01 _009_00	1/4/2- 3/5/4	3/5/4- 3/36/2	3/36/2- 7/13/3	7/13/3- 8/19/5	8/19/5- 9/7/3	9/7/3- 10/14/5	10/14/5- 10/26/5	10/26/5- 11/15/5	11/15/5- 12/6/5	12/6/5- 12/72/5
TH_05_01 _011_00	1/6/1- 3/7/4	3/7/4- 3/37/2	3/37/2- 7/15/3	7/15/3- 8/21/5	8/21/5- 9/9/3	9/9/3- 10/16/5	10/16/5- 10/28/5	10/28/5- 11/17/5	11/17/5- 12/6/5	12/6/5- 12/72/5
อักษรธรรม	พระสูตร ที่ 1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
TH_01_01 _006_00	1/3/1- 3/9/5	3/10/1- 3/41/4	3/41/4- 7/33/3	7/33/3- 8/3/4	8/3/4- 9/18/4	9/18/4- 10/19/2	10/19/2- 10/31/5	10/31/5- 11/14/2	11/14/2- 11/43/5	11/43/5- 12/56/4

ตารางบันทึกตำแหน่งจุดสิ้นสุดของแต่ละพระสูตรของคัมภีร์ทีฆนิกาย

มหาวรรคที่ปรากฏในคัมภีร์ไบลานแต่ละฉบับ

จุดมุ่งหมายของการหาตำแหน่งจุดสิ้นสุดของแต่ละพระสูตรในคัมภีร์ไบลานแต่ละฉบับนั้น แต่เดิมมุ่งเน้นเรื่องความสะดวกในการบริหารจัดการงานเป็นสำคัญ แต่เมื่อได้พิจารณาโดยรายละเอียดแล้วพบว่า ข้อมูลในตารางข้างต้นนี้ยังมีประโยชน์ช่วยในการวินิจฉัยเชิงวิชาการได้อีกด้วย หากพิจารณาดูตารางข้างบนจะเห็นว่า ตำแหน่งการแบ่งพระสูตรของคัมภีร์ไบลานฉบับ TH_05_01_008_00 เหมือนกันกับคัมภีร์ไบลานฉบับ TH_05_01_011_00 เกือบทุกประการยกเว้นไบลานผูกสุดท้ายเท่านั้น ดังนั้นจึงมีความเป็นไปได้ว่าคัมภีร์ไบลาน 2 ฉบับนี้น่าจะถูกคัดลอกมาจากต้นฉบับสายเดียวกัน ด้วยเหตุนี้ เราจึงอาจสรุปได้ว่า ตำแหน่งจุดสิ้นสุดพระสูตร ในคัมภีร์ไบลานแต่ละฉบับ กล่าวคือ ตำแหน่งผูก/หน้าไบลาน/บรรทัด ก็เป็นข้อมูลสำคัญอีกข้อมูลหนึ่งที่ควรนำมาพิจารณาประกอบการจัดสายการสืบทอดคัมภีร์ไบลานด้วย¹⁹

¹⁸ ในคัมภีร์ไบลานชุดนี้ มีการขาดหายของเนื้อหาพระสูตรที่ 7, 8, 9 (ไม่มีผูกที่ 14, 15)

¹⁹ ในการพิจารณาคัดเลือกคัมภีร์ไบลานเรื่องทีฆนิกาย มหาวรรคนี้ ไม่ได้นำข้อมูลในส่วนนี้มาช่วยพิจารณา เนื่องจากในชุดคัมภีร์ไบลานสายอักษรสิงหล และอักษรพม่า (ต่อหน้าถัดไป)

ดังนั้น การศึกษาข้อมูลเบื้องต้นของคัมภีร์ไบเบิลแต่ละฉบับที่จะนำมาใช้สร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีนี้ นอกจากจะมีประโยชน์ในเรื่องการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ไบเบิลแล้ว ยังมีความสำคัญในขั้นตอนการนำฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีไปศึกษาวิเคราะห์ตามกระบวนการทางวิชาการอีกด้วย

5. อักษรโบราณและการปริวรรต

ตัวอักษรที่พบในจารึกและเอกสารโบราณประเภทต่าง ๆ ของไทยในปัจจุบัน พบว่ามีการใช้ตัวอักษรโบราณมากถึง 7 แบบ คือ อักษรขอมไทย อักษรธรรมล้านนา อักษรธรรมอีสาน อักษรไทย อักษรฝักขาม อักษรไทยนิเทศ และอักษรไทยน้อย โดยอักษรทั้ง 7 แบบนี้สามารถแบ่งเป็น 2 ประเภทใหญ่ ๆ ตามลักษณะทางรูปแบบอักษรวิธี คือ อักษรและอักษรวิธีที่เหมาะสมกับการบันทึกภาษาไทย ได้แก่ อักษรไทย อักษรฝักขาม อักษรไทยนิเทศ และอักษรไทยน้อย อักษรและอักษรวิธีที่เหมาะสมกับการบันทึกภาษาบาลี ได้แก่ อักษรขอมไทย อักษรธรรมล้านนา และอักษรธรรมอีสาน โดยอักษรโบราณทั้ง 3 แบบหลังนี้ นิยมนำมาใช้บันทึกหลักธรรมทางพระพุทธศาสนา มาตั้งแต่ราวพุทธศตวรรษที่ 20 และใช้สืบต่อมาจนถึงราวพุทธศตวรรษที่ 24²⁰

โดยธรรมเนียมนิยมแล้ว คัมภีร์ไบเบิลจะใช้บันทึกเฉพาะหลักธรรมในทางพระพุทธศาสนาหรือคัมภีร์พระไตรปิฎกที่ถือว่ามีความสำคัญและศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้นจึงพบว่าเนื้อหาที่ปรากฏในคัมภีร์ไบเบิลส่วนใหญ่ จะเป็นเนื้อหาพระไตรปิฎกหรือหลักธรรมต่าง ๆ ที่เป็นภาษาบาลีที่จารด้วยอักษรขอมไทย อักษรธรรมล้านนา และอักษรธรรมอีสาน ดังนั้นหากต้องการอ่าน ถ่ายถอด หรือปริวรรตภาษาบาลีที่จารในไบเบิลด้วยตัวอักษรแบบหนึ่ง ไปเป็นตัวอักษรอีกแบบหนึ่ง จึงจำเป็นต้องมีความรู้เรื่องตัวอักษรและหลักการพื้นฐานของการปริวรรตถ่ายถอดด้วย

เชิงอรรถ 19 (ต่อ)

ชุดคัมภีร์ไบเบิลไม่มีธรรมเนียมการแบ่งไบเบิลออกเป็นผูกย่อย ๆ แต่สายอักษรขอมและอักษรธรรมมีการแบ่งเป็นผูกย่อย เมื่อนำมาหาตำแหน่งจุดสิ้นสุดพระสูตรในไบเบิล และพบว่ามีความน่าสนใจ จึงได้เพิ่มข้อมูลส่วนนี้ลงไปประกอบการพิจารณาคัดเลือกคัมภีร์ไบเบิลด้วย

20

กรรณิการ์ (2554: 1)

Different characters for writing the Pali language.

Thai	อ	า	ิ	ี	อุ	ู	เ	ไ		า	า	ง	า	า	เ	เ	อ
Khmer	អា	អា	ឥ	ឺ	ឺ	ឺ	ឺ	ឺ		វ	វ	វ	ា	ា	េ	េ	េ
Burmese	အ	အ	ဣ	ဣ	ဣ	ဣ	ဣ	ဣ		ဝ	ဝ	ဝ	ါ	ါ	ေ	ေ	ေ
Mon	ဘ	ဘ	ဣ	ဣ	ဣ	ဣ	ဣ	ဣ		ဝ	ဝ	ဝ	ါ	ါ	ေ	ေ	ေ
Lao	ກ	ກ	ຸ	ຸ	ຸ	ຸ	ຸ	ຸ		ວ	ວ	ວ	າ	າ	ເ	ເ	ເ
Sinhalese	අ	ආ	ඉ	ඊ	උ	ඌ	ඍ	ඎ		ව	ඳ	ඳ	ඳ	ඳ	ඳ	ඳ	ඳ
Roman	A	Ā	I	Ī	U	Ū	E	O		Ā	I	Ī	U	Ū	E	O	M/
Thai	ก	ก	ก	ก	ก	ก	ก	ก		ก	ก	ก	ก	ก	ก	ก	ก
Khmer	ក	ក	ក	ក	ក	ក	ក	ក		ក	ក	ក	ក	ក	ក	ក	ក
Burmese	က	က	က	က	က	က	က	က		က	က	က	က	က	က	က	က
Mon	က	က	က	က	က	က	က	က		က	က	က	က	က	က	က	က
Lao	ກ	ກ	ກ	ກ	ກ	ກ	ກ	ກ		ກ	ກ	ກ	ກ	ກ	ກ	ກ	ກ
Sinhalese	ක	ක	ක	ක	ක	ක	ක	ක		ක	ක	ක	ක	ක	ක	ක	ක
Roman	K	KH	G	GH	N	C	CH	J		N	I	TH	D	PH	N		
	T	TH	D	DH	N	P	PH	B		M	Y	R	L	V	S	H	AM

ตัวอักษรในแต่ละสายอักษร²¹

21

ภาพจากหอสมุดแห่งชาติ (กรุงเทพฯ)

การปริวรรตเอกสารโบราณ หมายถึง การแปรหรือเปลี่ยนแปลงเอกสารโบราณ กล่าวคือ การเปลี่ยนอักษรที่บันทึกในเอกสารโบราณให้เป็นอักษรอื่น ๆ หรือเป็น อักษรในรูปแบบปัจจุบัน โดยอาจมีการปรับให้เป็นภาษาปัจจุบันด้วย โดยทั่วไปนิยม ปริวรรตแบบการถ่ายทอดเอกสารโบราณแบบถอดตามตัวอักษร เพราะสามารถเก็บ รายละเอียดของรูปและเสียงตามแบบเดิมที่ปรากฏบนใบลานไว้ได้ทั้งหมด โดยมักจะ แบ่งเป็นสองขั้นตอน คือ ถ่ายถอดตามที่ปรากฏบนเอกสารโบราณทุกประการเพื่อเป็น ข้อมูลในการค้นคว้าเชิงภาษาศาสตร์ แล้วจึงค่อยถ่ายถอดเป็นรูปแบบของภาษาที่ ปรากฏในใบลานนั้น ๆ ในรูปแบบปัจจุบัน²² ในการสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลี จากคัมภีร์ใบลานนั้นก็อ้างอิงในหลักการนี้เช่นกัน โดยในส่วนของการอ่านและป้อน เนื้อความคัมภีร์ใบลานพระไตรปิฎกบาลี จะใช้หลักการถ่ายถอดแบบขั้นตอนแรก คือ เก็บรายละเอียดทั้งหมดที่ปรากฏบนคัมภีร์ใบลาน แล้วจึงส่งต่อข้อมูลที่ได้นี้ให้ นักวิชาการศึกษาวิเคราะห์ จนได้ผลสรุปออกมาเป็นภาษาบาลีในรูปแบบปัจจุบัน

ขั้นตอนการอ่านและป้อนเนื้อความจากคัมภีร์ใบลานพระไตรปิฎกบาลีค่อนข้าง มีความซับซ้อน ต้องอาศัยความละเอียดรอบคอบเป็นอย่างมากในการปริวรรต ถ่ายถอดอักษรจากคัมภีร์ใบลานลงสู่ระบบคอมพิวเตอร์ ถึงแม้ทางโครงการจะพัฒนา โปรแกรมคอมพิวเตอร์เข้ามาช่วยให้เจ้าหน้าที่สามารถเทียบเคียงข้อมูลในการอ่านและ ป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลานด้วยรูปอักษรแบบเดียวกับที่ปรากฏอยู่บนคัมภีร์ใบลาน แต่รูปอักษรในคัมภีร์ใบลานไม่ได้คงที่เหมือนเดิมทุกครั้ง เนื่องจากเป็นลายมือเขียน รูปอักษรในคัมภีร์ใบลานจึงแตกต่างกันตามลักษณะเฉพาะของลายมือผู้จารแต่ละคน หรือแม้จะถูกจารโดยผู้จารเพียงคนเดียว ในบางครั้งเส้นลายมือที่จารลงไปใบลานก็ อาจจะไม่เหมือนกันเสมอไปได้เช่นกัน ดังนั้นเมื่ออ่านคัมภีร์ใบลานแล้ว ไม่แน่ใจว่า เป็นตัวอักษรใด เนื่องจากการเขียนตัวอักษรไม่ชัดเจน นอกจากจะใช้การเทียบหลัก ไวยากรณ์บาลีในเนื้อหาแล้ว ยังต้องย้อนกลับไปดูรูปอักษรนั้น ๆ ที่เคยปรากฏอยู่ใน

22

อ้างอิงข้อมูลบางส่วนจาก ณรงค์ศักดิ์ (2554: 68-70)

ตำแหน่งอื่น ๆ ในคัมภีร์ใบลานฉบับเดียวกันด้วย เพื่อเทียบเคียงว่าเป็นอักษรตัวใด
กันแน่ การเก็บข้อมูลรูปอักษรที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับไปในระหว่างที่อ่าน
และป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน จึงเป็นประโยชน์อย่างมากในการใช้อ้างอิงวินิจฉัย
ปัญหาในการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลานเองในระหว่างที่ดำเนินการสร้างฐาน
ข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคัมภีร์ใบลาน ที่มณิกาย มหาวรรค เจ้าหน้าที่ก็ได้เก็บ
รวบรวมข้อมูลรูปอักษรที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับไว้ด้วย โดยเก็บรวบรวม
รูปอักษรที่ปรากฏทั้งตัวเต็มและตัวเชิง ตัวอักษรที่น่าสนใจ ตลอดจนตัวอักษรที่เป็น
ปัญหาในคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับ ขณะนี้ทางโครงการกำลังพัฒนารูปแบบการ
เก็บข้อมูลรูปอักษรให้สะดวกในการใช้งานและเก็บข้อมูลได้ครอบคลุม ครบถ้วน และ
สมบูรณ์มากขึ้น โดยมีเป้าหมายที่จะเก็บข้อมูลชุดอักษรเหล่านี้จากคัมภีร์ใบลานที่นำ
มาสร้างเป็นฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีให้ได้มากที่สุด เพื่อเป็นข้อมูลอ้างอิงในการ
ศึกษาวิจัยวิวัฒนาการและลักษณะพิเศษของอักษรโบราณต่อไป²³

23

ข้อมูลรูปอักษรที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานแต่ละฉบับ จะถูกเก็บรวบรวมโดยเจ้าหน้าที่ฝ่าย
อ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน

ก ka																					
คัมภีร์ใบ ลานชุด KN1	ตัวเต็ม	ผูก 7/3/3		ผูก 1/4/3		ผูก 2/16/3, 7/41/4		ผูก 10/9/4		ผูก 2/21/1		ผูก 7/11/1		ผูก 1/7/5		ผูก 3/29/5		ผูก 7/3/3, 12/39/5		ผูก 6/24/3	
		ผูก 1/4/4	[ka][ก]	[kǎi][กา]	ผูก 1/44/2	[kai][กี]	ผูก 9/P.50/L.3	[kǎi][กี]	[kāt][กั]	[ku][ก]	[kū][กู]	[ke][เก]	ผูก 12/P.39/L.1	[ko][โก]	ผูก 12/P.39/L.4	[kam][ก]	[kum][ก]	ผูก 12/P.39/L.2	ผูก/P./L.	[kum][ก]	
	ตัวเชิง							-				-								-	
		ผูก 1/P.4/L.2	[kka][กก]	[kkǎi][กกา]	[kki][กกี]	ผูก 1/P.27/L.5	[kkǎi][กกี]	ผูก 1/P.15/L.5	[kkāt][กัก]	[kku][กก]	[kū][กูก]	[kke][กเก]	ผูก 10/P.4/L.1	[kko][กโก]	ผูก 1/P.7/L.4	[kkam][กก]	[kkim][ก]	ผูก 1/P.18/L.5			
คัมภีร์ใบ ลานชุด KN2	ตัวเต็ม																				
		ผูก 10/P.4/L.1	[ka][ก]	[kǎi][กา]	ผูก 1/P.30/L.5	[kai][กี]	ผูก 3/P.47/L.4	[kāt][กั]	ผูก/P./L.	[ku][ก]	[kū][กู]	[ke][เก]	ผูก/P./L.	ผูก 2/P.3/L.4	ผูก 4/P.21/L.3	[kam][ก]	[kim][ก]	ผูก/P./L.			
	ตัวเชิง							-				-								-	
		ผูก 1/P.9/L.2	[kk][กก]	[kkǎi][กกา]	[kki][กกี]	ผูก 2/P.10/L.3	[kkǎi][กกี]	ผูก 2/P.12/L.3	[kkāt][กัก]	[kku][กก]	[kū][กูก]	[kke][กเก]	ผูก 2/P.18/L.3	[kko][กโก]	ผูก 2/P.24/L.3	[kkam][กก]	[kkim][ก]	ผูก 1/P.18/L.2			
คัมภีร์ใบ ลานชุด KN3	ตัวเต็ม																				
		ผูก 1/P.27/L.5	[ka][ก]	[kǎi][กา]	ผูก 1/P.34/L.5	[kai][กี]	ผูก 4/P.10/L.3	[kāt][กั]	ผูก/P./L.	[ku][ก]	[kū][กู]	[ke][เก]	ผูก 10/P.16/L.5	[ko][โก]	ผูก 9/P.23/L.3	[kam][ก]	[kim][ก]	ผูก 2/P.28/L.5	ผูก/P./L.		
	ตัวเชิง							-												-	

ตัวอย่างรูปอักษรที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลาน “ทีฆนิกาย มหาวรรค”

6. ปัญหาในการอ่านและป้อนข้อมูลจากคัมภีร์ใบลาน พระไตรปิฎกบาลี ที่มณีกาย มหาวรรค

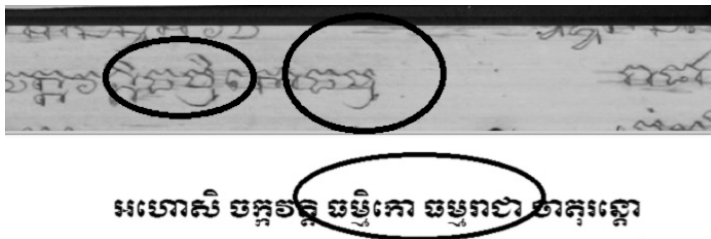
ดังที่กล่าวมาแล้วว่า การอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน นับเป็นขั้นตอนที่สำคัญและมีรายละเอียดมากขึ้นตอนหนึ่งในการสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคัมภีร์ใบลาน เพราะต้องอ่านและเก็บข้อมูลจากใบลานทุกตัวอักษร ในหัวข้อนี้จะนำเสนอปัญหาที่พบเห็นได้บ่อย โดยขอยกกรณีตัวอย่างในขั้นตอนการอ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน “ที่มณีกายมหาวรรค” ที่จารด้วยอักษรขอมและอักษรธรรม

แม้คัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานของทั้ง 4 สายจารีตจะเป็นคัมภีร์บาลีในพระพุทธศาสนาเถรวาท และเนื้อหาสอดคล้องตรงกันเป็นส่วนใหญ่ แต่ก็มีลักษณะบางประการที่แตกต่างกันอยู่เช่นกัน ซึ่งอาจเกิดขึ้นได้จากสาเหตุต่าง ๆ กัน เช่น ลำเนียงการออกเสียงของแต่ละชนชาติที่มีความแตกต่างกัน การรับวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน เช่น วัฒนธรรมภาษาบาลีหรือสันสกฤต ความแตกต่างกันของธรรมเนียมนิยมในการขึ้นต้นหรือลงท้ายงานเขียน ตลอดจนการละข้อความของแต่ละวัฒนธรรมแต่ละยุคสมัย เป็นต้น แต่อย่างไรก็ตาม คัมภีร์ใบลานทุกสายจารีตต่างก็มีความยากในกระบวนการอ่านที่คล้ายคลึงกัน เนื่องจากคัมภีร์ใบลานมีลักษณะพิเศษ เช่น

- ตัวอักษรที่ปรากฏบนคัมภีร์ใบลานเป็นลายมือเขียน จึงทำให้มีรายละเอียดที่แตกต่างกันไปตามตัวผู้จาร ยุคสมัยที่จาร อีกทั้งในคัมภีร์ใบลานฉบับเดียวกันก็อาจมีผู้จารมากกว่าหนึ่งคนก็ได้ ซึ่งจะยิ่งทำให้ลายมือที่ปรากฏแตกต่างกันยิ่งขึ้นไปอีก รวมถึงความผิดพลาดโดยไม่เจตนาในขณะที่จารคัดลอกก็เกิดขึ้นได้ตลอดเวลา
- คัมภีร์ใบลานที่สืบทอดมาจนถึงปัจจุบันส่วนใหญ่ มีความเก่าแก่พอสมควร ดังนั้น จึงมักไม่ได้อยู่ในสภาพสมบูรณ์นัก นอกจากนี้ในการอ่านคัมภีร์ใบลานก็เป็นการอ่านจากไฟล์ภาพดิจิทัล ไม่ได้อ่านจากใบลานของจริงโดยตรง ดังนั้นในกรณีที่คุณภาพของไฟล์หรือภาพที่ถ่ายมาไม่

ชัดเจนเนื่องจากสภาพไม่สมบูรณ์ของเนื้อใบลาน เช่นบางครั้งมีรอยเปื้อน รอยแตกของใบลาน การลงหมึกไม่ชัด ทำให้เกิดความเข้าใจผิดในการ อ่านได้ เป็นต้น

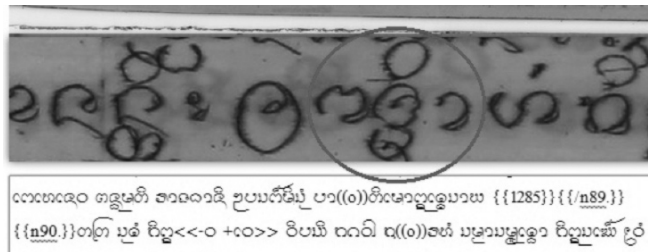
ปัญหาที่มักพบเห็นในการอ่านคัมภีร์ใบลาน คือ ปัญหาเรื่องตัวอักษรไม่ชัดเจน เช่น ตัวอักษรกำกวม ตัวซ้อนหรือตัวพยัญชนะสังโยค เป็นต้น เช่น กรณีกัษร “ม” และ “ป” ในชุดอักษรขอมที่มีความคล้ายคลึงกัน โดยทั่วไปจะนำหลักไวยากรณ์บาลี มาช่วยในการตัดสินปัญหา เช่น ในกรณีตัวซ้อนตัวเชิงไม่ชัดเจนก็จะยึดเอาตามหลัก พยัญชนะสังโยค เป็นต้น



ตัวอย่างปัญหาตัวอักษรกำกวมในคัมภีร์ใบลานอักษรขอม²⁴

จากภาพข้างต้นจะเห็นว่าตัวอักษรขอม “ม” ที่ปรากฏในใบลานชุดนี้ มีความไม่ คงที่กล่าวคือ ตัว “ม” ตัวแรกมีฐานขีดเดียว ทำให้มองดูคล้ายตัว “ป” ในขณะที่ตัว “ม” ตัวถัดมามีฐานสองขีดซึ่งเป็นลักษณะเป็นตัว “ม” ที่ชัดเจน แต่เมื่อพิจารณาตาม รูปศัพท์บาลีแล้วควรต้องอ่านเป็นตัว “ม” ทั้งสองตัว คือ “ธมฺมิโก” และ “ธมฺมราชา” ตามลำดับ

²⁴ ตัวอย่างปัญหาจากคัมภีร์ใบลาน “ทีมนิกาย มหาวรรค” TH_05_01_007_00 รวบรวม โดย ณิชภา ทรงเป็นนิจ เจ้าหน้าที่อ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน ศูนย์ศึกษา คัมภีร์ใบลาน โครงการพระไตรปิฎก ฉบับวิชาการ



ตัวอย่างปัญหาอักษรตัวซ้อนในคัมภีร์ใบลานอักษรธรรม²⁵

ตัวพยัญชนะสังโยคที่ปรากฏอยู่ในวงกลมของคัมภีร์ใบลานนี้ หากอ่านตามเกณฑ์ปกติคือ เรียงลำดับตามอักษรที่ปรากฏ อาจจะอ่านว่า “เอกทิมาห” หรือ “เอกทามิห” อย่างใดอย่างหนึ่ง แต่อย่างไรก็ตามก็มีข้อสังเกตว่าผู้จารจารตัว “ม” เป็นตัวเต็ม ทั้งที่เป็นตำแหน่งที่ควรจะจารเป็นตัวเชิง ประกอบกับเมื่อพิจารณาจากความบาลีแล้ว พบว่าควรจะอ่านว่า “เอกมิทาห” มากกว่า กรณีนี้จึงมีความเป็นไปได้สูงว่าเป็นความผิดพลาดโดยไม่ตั้งใจของตัวผู้จารเอง

อย่างไรก็ตาม การใช้หลักไวยากรณ์บาลีเป็นหลักในการตัดสินปัญหาที่ไม่สามารถใช้ได้ทุกกรณี ในกรณีที่ไม่สามารถตัดสินปัญหาได้ ก็จะบันทึกข้อมูลอ่านคัมภีร์ใบลานตามที่ปรากฏจริง โดยระบุเครื่องหมายคำถาม (?) ไว้ เพื่อส่งต่อให้คณานักวิชาการวินิจฉัยปัญหาต่อไป

นอกจากนี้แล้ว ในการสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคัมภีร์ใบลาน ทางโครงการได้พัฒนาโปรแกรมคอมพิวเตอร์²⁶ ขึ้นมาช่วยในการปริวรรต จัดเก็บข้อมูล

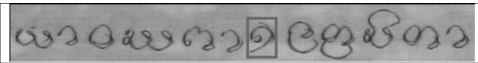
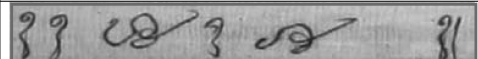
²⁵ ตัวอย่างปัญหาจากคัมภีร์ใบลาน “ทีฆนิกาย มหาวรรค” TH_01_01_006_00 รวบรวมโดย เพ็ญประภา สุรินทะ เจ้าหน้าที่อ่านและป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน ศูนย์ศึกษาคัมภีร์ใบลาน โครงการพระไตรปิฎก ฉบับวิชาการ

²⁶ โปรแกรมเรียกว่า Online Data Entry System of Manuscripts ซึ่งเรียกย่อ ๆ ว่า ODEM เป็นระบบโปรแกรมที่รองรับการทำงานป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลานผ่านระบบอินเทอร์เน็ต อีกทั้งยังมีฟังก์ชันในการเปรียบเทียบเนื้อความของเจ้าหน้าที่ 2 คนที่ป้อนเนื้อความใบลานหน้าเดียวกัน ซึ่งเนื้อความใดที่ไม่ตรงกัน โปรแกรมก็จะแสดงให้เห็นเพื่อการตรวจสอบอีกครั้ง ช่วยลดความผิดพลาดในการป้อนเนื้อความ และเพิ่มความแม่นยำถูกต้องให้กับฐานข้อมูลได้อย่างมีประสิทธิภาพ

รายละเอียดจากการอ่านคัมภีร์ใบลาน ตลอดจนการเก็บค่าทางสถิติต่าง ๆ ของ
 เนื้อความในคัมภีร์ใบลาน โดยกำหนดสัญลักษณ์ และเงื่อนไขค่าสัญลักษณ์ต่าง ๆ ให้
 เป็นมาตรฐานเดียวกันไว้อย่างละเอียด เช่น

กรณีตัวอักษรไม่ชัดเจน หรือไม่แน่ใจ ก็จะใส่สัญลักษณ์ดังนี้

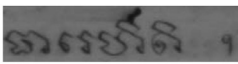
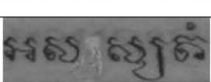
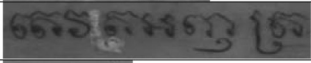
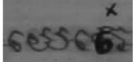
<<? >> หรือ <<? พยางค์ที่เป็นไปได้ >>

	yāvassatā <<?>> etthasitā
	<<?>>

ภาพตัวอย่างการใส่สัญลักษณ์การอ่านตัวอักษรไม่ชัดเจน หรือไม่แน่ใจ²⁷

กรณีมีการแก้ไขตัวอักษรในใบลาน ก็จะใส่สัญลักษณ์ดังนี้

<<- พยางค์ที่ถูกลบ + พยางค์ที่ถูกเพิ่ม/แก้ไขใหม่>> เป็นต้น

<<-aaa +bbb>>		dhāre((-hi +hī))ti
		a<<-ssa +sa>>ssatam
		te va<<-tra +ta>> aññatira
<<-aaa +bbb>>		ye((-? +te))

ภาพตัวอย่างการใส่สัญลักษณ์การแก้ไขตัวอักษรในใบลาน²⁸

²⁷ ภาพจาก “คู่มือการอ่านและบ่อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน” โครงการพระไตรปิฎกฉบับวิชาการ

²⁸ ภาพจาก “คู่มือการอ่านและบ่อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน” โครงการพระไตรปิฎกฉบับวิชาการ

7. สรุป

คัมภีร์พระไตรปิฎกโบราณเป็นเอกสารชั้นปฐมภูมิที่รวบรวมเนื้อหาพระไตรปิฎกที่สืบทอดกันมายาวนาน จึงนับเป็นหลักฐานที่มีคุณค่ามากทั้งในวงการวิชาการและในวงการพระพุทธศาสนา ปัจจุบันแม้จะมีการสำรวจ รวบรวม จัดทำบัญชีรายชื่อ และเก็บรักษาคัมภีร์โบราณต่าง ๆ ที่มีอยู่ทั่วประเทศโดยหน่วยงานทั้งภาครัฐและเอกชนหลายแห่ง แต่ก็ยังถือว่ามีคนทำงานอยู่น้อยมากเมื่อเทียบกับจำนวนคัมภีร์โบราณที่กระจายอยู่ตามท้องที่ต่าง ๆ ทั่วประเทศไทย คัมภีร์โบราณจำนวนมากยังคงไม่ได้รับการอนุรักษ์และเก็บบันทึกข้อมูลไว้อย่างถูกต้องเหมาะสม ได้แต่รอวันที่จะเสื่อมสลายสูญหายไปตามกาลเวลาอย่างน่าเสียดาย

นอกจากนี้ หน่วยงานที่ทำงานเก็บบันทึกข้อมูลคัมภีร์โบราณเหล่านี้อย่างจริงจังด้วยการถ่ายภาพในรูปแบบไฟล์ภาพดิจิทัลก็มีอยู่ไม่มาก ยิ่งเป็นงานศึกษาวิจัยเชิงลึกที่นำเอาเนื้อความที่ปรากฏในคัมภีร์โบราณมาสร้างเป็นฐานข้อมูลด้วยแล้ว หน่วยงานดังกล่าวก็ยิ่งน้อยลงไปอีกเพราะต้องใช้ทั้งความตั้งใจทุ่มเท ทั้งเวลา กำลังคน และทรัพยากรเป็นจำนวนมาก ตลอดจนยังต้องใช้เวลาในการสังสมทักษะและองค์ความรู้ ซึ่งถือว่าเป็นเรื่องใหม่ในวงการการศึกษาคัมภีร์โบราณ

โครงการพระไตรปิฎก ฉบับวิชาการ ได้ดำเนินงานด้วยความจริงจังเข้มข้นในการรวบรวม อนุรักษ์คัมภีร์โบราณ โดยเฉพาะอย่างยิ่งคัมภีร์ในทางพระพุทธศาสนา ซึ่งถือเป็นมรดกธรรมอันล้ำค่าของชาวโลก เพื่อนำมาสร้างเป็นฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคัมภีร์โบราณ ซึ่งอาจกล่าวสรุปเป็นขั้นตอนได้ดังนี้

- สำรวจและรวบรวมคัมภีร์พระไตรปิฎกโบราณในแต่ละสายจารีตให้ได้จำนวนฉบับมากที่สุด แล้วนำมาถ่ายภาพเป็นไฟล์ดิจิทัล
- จากนั้นจึงคัดเลือกตัวแทนคัมภีร์โบราณจากแต่ละสายจารีต สายจารีตละประมาณ 5 ฉบับ

- นำคำภีร์ไบเบิลที่คัดเลือกแล้วมาอ่านและป้อนเนื้อความของคำภีร์ไบเบิลลงในระบบคอมพิวเตอร์เพื่อสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกไบเบิล โดยถ่ายถอดตัวอักษรตามที่ปรากฏบนไบเบิล
- นำข้อมูลจากฐานข้อมูลพระไตรปิฎกไบเบิลทั้งหมดมาศึกษาเปรียบเทียบ วิเคราะห์หาข้อสรุปด้วยกระบวนการทางวิชาการตามหลักวิชาคำภีร์ไบเบิล
- เมื่อได้ผลสรุปแล้วจึงนำมาตีพิมพ์เผยแพร่ โดยมีเป้าหมายหลัก คือ การสร้างพระไตรปิฎกฉบับวิชาการที่เป็นฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคำภีร์ไบเบิลที่ผู้อ่านสามารถเข้าถึงข้อมูลการวิเคราะห์ศัพท์แต่ละตัว และดูภาพถ่ายคำภีร์ไบเบิลของทุกสายจารีตได้ด้วยตนเองโดยตรง

แม้ขั้นตอนแต่ละขั้นตอนในการสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคำภีร์ไบเบิลจะมีรายละเอียดเฉพาะส่วนที่แตกต่างกันออกไป แต่รายละเอียดข้อมูลทุกขั้นตอนมีความเชื่อมโยงเกี่ยวเนื่องกันทั้งหมด ประสบการณ์ในการดำเนินงานแต่ละส่วนที่นำมารวบรวมเรียงเรียบไว้ก็ถือเป็นองค์ความรู้สำคัญที่สามารถนำมาประยุกต์ปรับใช้ในการพัฒนางานสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกบาลีจากคำภีร์ไบเบิลให้ถูกต้อง มีประสิทธิภาพ และสมบูรณ์ยิ่ง ๆ ขึ้นไป และแน่นอนว่าองค์ความรู้เหล่านี้ย่อมจะเป็นประโยชน์ต่อวงการการศึกษาที่เกี่ยวข้องกับคำภีร์ไบเบิลอีกด้วย



อักษรย่อ



อักษรย่อคัมภีร์

- Abhs *Abhidhammatthasaṅgaha*
- AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu. 1967. Tibetan Sanskrit Works Series vol.VIII. edited by P.Pradhan. Patna: K.P.Jayaswal Research Institute.
- AN *Āṅguttaranikāya vol.I*. 1989. edited by R.Morris. revised by A.K.Warder. London: PTS. (first printed. 1885)
Āṅguttaranikāya vol.II. 1995. edited by R.Morris. London: PTS. (first printed. 1888)
Āṅguttaranikāya vol.III-V. 1976-1979. edited by E.Hardy. London: PTS. (first printed. 1897-1900)
- Ap *Apadāna*. 2006. edited by Mary E.Lilley. Lancaster: PTS. (first printed. 1925 (part I), 1927 (part II). combined reprint. 2000)
- Ap-a *Apadānaṭṭhakathā (Visuddhajanavilāsinī)*. 2008. edited by C.E.Godakumbura. Oxford: PTS. (first printed. 1954)
- Be Burmese edition. พระไตรปิฎกบาลีอักษรพม่า ฉบับฉန္ดูลังคิตี. 1997. Yangon. (first printed. 1952-1955)
- Ce Ceylon edition. พระไตรปิฎกบาลีอักษรสิงหล ฉบับพุทธชยันตี. 1957-1989. Colombo.

- D *The Tibetan Tripitaka, Taipei Edition*. 1991. 72 vols. edited by A.W.Barber. Taipei: SMC Publishing. (Derge edition)
- Dhp *Dhammapada*. 2003. edited by Oskar von Hinüber and K.R.Norman. Oxford: PTS. (first printed. 1994)
- Dhp-a *Dhammapada-aṭṭhakathā*
Dhammapadaṭṭhakathā vol.IV. 1992. edited by H.C.Norman. Oxford: PTS. (first printed. 1906)
- Dhs *Dhammasaṅgaṇi*. 1978. edited by E.Müller. London: PTS. (first printed. 1885)
- Dhs-a *Dhammasaṅgaṇi-aṭṭhakathā*
- Dīp *Dīpavaṃsa: An Ancient Buddhist Historical Record*. 2000. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1879)
- DN *Dīghanikāya vol.I-II*. 1995. edited by T.W.Rhys Davids and J.E.Carpenter. London: PTS. (first printed. 1889-1903)
Dīghanikāya vol.III. 1992. edited by J.E.Carpenter. London: PTS. (first printed. 1911)
- Ee European edition (=PTS). พระไตรปิฎกบาลีอักษรโรมัน ฉบับสมาคมบาลีปกรณ์. 1974-1998. UK: PTS. (first printed. 1881-1992)
- GDhp *Gāndhārī Dharmapada*. 2001. edited by John Brough. Delhi: Motilal Banarsidass.
- It *Itivuttaka*. 1975. edited by E.Windisch. London: PTS. (first printed. 1889)
- J *Jātaka*
- Ja *Jātaka with Commentary*
Jātaka vol.I. 1962. edited by V. Fausbøll. London: PTS. (first printed. 1877 (vol. IV), 1891 (vol. V))
Jātaka vol.V. 2008. edited by V. Fausbøll. Oxford: PTS. (first printed. 1891)
Jātaka vol.VI. 2004. edited by V. Fausbøll. Oxford: PTS. (first printed. 1896)

- Kv *Kathāvatthu*. 1999. edited by Arnold C.Taylor. Oxford: PTS. (first printed. 1894 (part I), 1897 (part II). combined reprint. 1979)
- Kv-a *Kathāvatthu-aṭṭhakathā*. 1979. edited by N.A.Jayawickrama. London: PTS.
- Mhv *Mahāvamsa*. 2007. edited by Wilhelm Geiger. Lancaster: PTS. (first printed. 1908)
- Mil *Milindapañho*. 1997. edited by V.Trenckner. Oxford: PTS. (first printed. 1880. London: Williams and Norgate)
- MN *Majjhimanikāya vol.I*. 1993. edited by V.Trenckner. London: PTS. (first printed. 1888)
- Majjhimanikāya vol.II-III*. 1993-1994. edited by R.Chalmers. London: PTS. (first printed. 1896-1899)
- MN-a *Majjhimanikāya-aṭṭhakathā (Papañcasūdanī, ๑ Ps)*
- Mp *Manorathapūraṇī (Āṅguttaranikāya-aṭṭhakathā)*
- Manorathapūraṇī vol.I*. 2009. edited by Max Walleser. Oxford: PTS. (first printed. 1924)
- Manorathapūraṇī vol.III*. 1998. edited by Hermann Kopp. Oxford: PTS. (first printed. 1938)
- Nanden *Nanden-daizōkyō* 南伝大蔵経 (พระไตรปิฎกบาลีแปลญี่ปุ่น ฉบับนมเดนไดโซเคียว). 1935-1941. Tokyo: Daizōshuppansha.
- Nidd II *Cullaniddesa* (จูฬนิทเทส)
- Nidd-a II *Saddhammapajjotikā (Cullaniddesa-aṭṭhakathā)* (จูฬนิทเทสอฏฐกถา)
- P *The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition kept in the Library of Otani University, Kyoto*. 1955-61. 168 vols. edited by D.T.Suzuki. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute.
- Paṭis *Paṭisambhidāmagga*. 1979. edited by A.C.Taylor. London: PTS. (first printed. 1905 (vol. I), 1907 (vol. II), combined reprint. 1979)
- Pd *Paramatthadīpanī*
- Pj *Paramatthajotikā (Suttanipāta-aṭṭhakathā)*
- Paramatthajotikā vol.II*. 1989. edited by Helmer Smith. Oxford: PTS. (first printed. 1917)

- Ps *Papañcasūdanī (Majjhimanikāya-aṭṭhakathā)*
Papañcasūdanī vol.II. 1979. edited by J.H.Woods and D.Kosambi.
 London: PTS. (first printed. 1928)
- Pv *Petavatthu.* 1999. edited by N.A.Jayawickrama. Oxford: PTS.
- Se Siamese edition. พระไตรปิฎกบาลีอักษรไทย ฉบับสยามรัฐ. 2538.
 Bangkok. (first printed. 2469-2471)
- SN *Samyuttanikāya vol.I.* 1999. edited by G.A.Somaratne. Oxford: PTS.
Samyuttanikāya vol.II-V. 1976-1994. edited by L.Feer. London: PTS.
 (first printed. 1888-1898)
- Sn *Suttanipāta.* 2010. edited by Dines Anderson and Helmer Smith.
 Oxford: PTS. (first printed. 1913)
- Sn-a *Suttanipāta-aṭṭhakathā* (ดู Pj)
- Sp *Samantapāsādikā (Vinaya-aṭṭhakathā)*
Samantapāsādikā vol.III. 1999. edited by J.Takakusu and Makoto
 Nagai. Oxford: PTS. (first printed. 1930)
Samantapāsādikā vol.V. 1998. edited by J.Takakusu and Makoto
 Nagai. Oxford: PTS. (first printed. 1936)
- Spk *Sāratthappakāsinī (Samyuttanikāya-aṭṭhakathā)*
Sāratthappakāsinī vol.I. 2013. edited by F.L.Woodward. Bristol: PTS.
 (first printed. 1929)
- Ss *Sārasaṅgaha*
- Sv *Sumaṅgalavilāsinī (Dīghanikāya-aṭṭhakathā)*
Sumaṅgalavilāsinī vol.I. 1968. edited by T.W.Rhys Davids and J.Estlin
 Carpenter. London: PTS. (first printed. 1886)
Sumaṅgalavilāsinī vol.II. 1971. edited by W.Stede. London: PTS. (first
 printed. 1931.)
- T *Taishō-shinshū-daizōkyō* 大正新脩大藏經 (พระไตรปิฎกจีน ฉบับไทโชชินชู
 ไตโซเคียว). 1924-1934. Tokyo: Daizōshuppansha. (นิยมเรียกสั้น ๆ ว่า
 ฉบับไทโซ)
- Th *Theragāthā.* 2006. edited by Hermann Oldenberg and Richard Pischel.
 Lancaster: PTS. (first printed. 1883)

Th-a	<i>Theragāthā-aṭṭhakathā</i> <i>Theragāthā-aṭṭhakathā vol.II.</i> 2013. edited by F.L.Woodward. Bristol: PTS. (first printed. 1952)	
Ud-a	<i>Udāna-aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī)</i>	
Uv	<i>Udānavarga</i>	
Vibh	<i>Vibhaṅga</i>	
Vibh-a	<i>Sammohavinodanī (Vibhaṅga-aṭṭhakathā)</i>	
Vin	<i>Vinayapiṭaka vol.I.</i> 1997. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1879. London: Williams and Norgate) <i>Vinayapiṭaka vol.II.</i> 1995. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1880) <i>Vinayapiṭaka vol.III.</i> 2005. edited by Hermann Oldenberg. Lancaster: PTS. (first printed. 1881) <i>Vinayapiṭaka vol.IV.</i> 2001. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1882)	
Vism	<i>Visuddhimagga.</i> 1975. C.A.F.Rhys Davids. London: PTS. (first printed. 1920 (vol.I), 1921 (vol.II). combined reprint. 1975)	
ขุ.เณร.	ขุททกนิกาย	เณรคาถาปาฬิ
ขุ.ธ.อ.	ขุททกนิกาย	ธมมปทอฏฐกถา
ขุ.สุ.	ขุททกนิกาย	สุตตนิปาตปาฬิ
ขุ.อป.	ขุททกนิกาย	อปทานปาฬิ
ชินฐี.	ชินาลงการฎีกา	
ปรมตถ.	ปรมตถมณชฺสา	วิสุทฺธิมคฺคมหาฎีกา
ม.อุ.	มชฺฌนิมิกาย	อุปปริพนฺธนาสกปาฬิ
วิ.จู.	วินยปิฎก	จูฬวคฺคปาฬิ
วิ.จู.อ.	วินยปิฎก	จูฬวคฺคคฺคอฏฐกถา (=สมนฺตปาสาทิกา)
วิ.ม.	วินยปิฎก	มหาวคฺคปาฬิ
วิ.มหา.	วินยปิฎก	มหาวิภงฺคปาฬิ
วิ.มหา.อ.	วินยปิฎก	มหาวิภงฺคคฺคอฏฐกถา (=สมนฺตปาสาทิกา)
วิสุทฺธิ.	วิสุทฺธิมคฺคปกรณ	
สทท	สททนีติปกรณ	

ส.ม.	สํยตฺตนิกาย	มหาวรรคคฺคปาลี
ส.ส.	สํยตฺตนิกาย	สคาวคฺคปาลี
อง.ฅก.	องคฺตฺตนิกาย	ฅกนิปาทปาลี
อง.อฏฺฐก.	องคฺตฺตนิกาย	อฏฺฐกนิปาทปาลี
อง.อฏฺฐก.อ.	องคฺตฺตนิกาย	อฏฺฐกนิปาทอฏฺฐกถา (=มโนรณปุรณิ - ปณจกาทินิปาทอฏฺฐกถา)

อักษรย่ออื่น ๆ

Abs	Absolutive
Amg	Ardhamāgadhī (ภาษาอรรธมาคธ)
Apte	<i>The Practical Sanskrit-English Dictionary (Revised and enlarged edition)</i> . 1986. Vaman Shivaram Apte. Kyoto: Rinzen Book.
BHS	<i>Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary</i> . vol.2. 1998. Franklin Edgerton. Delhi: Motilal Banardidass.
Bonwa	<i>Kanyakutaishō: Bonwa-daijiten</i> 漢訳対照: 梵和大辞典 (พจนานุกรมสันสกฤต-ญี่ปุ่น). 1994. Wogihara Unrai 荻原雲来. Tokyo: Kōdansha.
Caus.	Causative (เหตุกัตตฺวาจก)
Chi.	Chinese (ภาษาจีน)
HOS	<i>Harvard Oriental Series</i>
IAKBh I	<i>Index to the Abhidharmakośabhāṣya (P.Pradhan Edition) Part I Sanskrit-Tibetan-Chinese</i> . 1973. Hirakawa Akira 平川彰. Tokyo: Daizōshuppansha.
IAKBh II	<i>Index to the Abhidharmakośabhāṣya (P.Pradhan Edition) Part II Sanskrit-Tibetan-Chinese</i> . 1977. Hirakawa Akira 平川彰. Tokyo: Daizōshuppansha.
Iwanami	<i>Iwanami-bukkyō-jiten</i> 岩波仏教辞典 (พจนานุกรมพุทธศาสนาฉบับอิวานามิ). 1989. Tokyo: Iwanamishoten.
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society</i>
KBD	<i>A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary. Bukkyō-Kanbon-daijiten</i> 佛教漢梵大辞典. 1997. Hirakawa Akira 平川彰. Tokyo: Reiyūkai.
MIA	Middle Indo-Aryan

MW	<i>A Sanskrit-English Dictionary</i> . 1986. Tokyo: Meicho-fukyukai. (first printed. 1899. Oxford: Clarendon Press)
pass.	passive (กรรมวาจก)
Pkt	Prakrit (ภาษาปรากฤต)
pp.	past passive participle (ต ปัจจัย)
PTS	Pali Text Society (สมาคมบาลีปกรณ์)
PTSD	<i>The Pali Text Society's Pali-English Dictionary</i> . 1986. T.W.Rhys Davids and William Stede. London: PTS. (first printed. 1921-1925)
PW	<i>Sanskrit-Wörterbuch</i> . 1855-1875. 7 vols. Otto Böhtlingk and Rudolph Roth. St.Petersburg.
Skt.	Sanskrit (ภาษาสันสกฤต)
Tib.	Tibetan (ภาษาทิเบต)
มจร	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
มมร	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
หลวง	ฉบับสยามรัฐ



บรรณานุกรม



หลักฐานคัมภีร์

ชินาลงการฎีกา. 2545. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

วิมุตติมรรค. 2554. รจนาโดย พระอุปัชฌาย์. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: ศยาม.

ปรมุตตมญชสา วิสัทธิคมคคมหาฎีกา. 2537. กรุงเทพฯ: มูลนิธิภูมิพลโลกิขุ.

ปรมัตตมญชสา วิสัทธิมรรคคคมหาฎีกา (บาลี-ไทย). 2539. กรุงเทพฯ: มูลนิธิภูมิพลโลกิขุ.

สารัตถทีปนีฎีกา ปฐมภาค. 2538. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

หลักฐานอื่น ๆ

BABA, Norihisa (馬場紀寿).

2008 *Jōzabu-bukkyō-no-shisō-keisei: Budda-kara-Buddagōsa-e*

上座部仏教の思想形成 —ブツダからブツダゴーサへ (รูปแบบแนวคิด
พระพุทธรศาสนาเถรวาท - จากยุคพุทธกาลถึงยุคพระพุทธรโสภาจารย์). Tokyo:
Shunjūsha.

BAREAU, André.

2013 *The Buddhist Schools of the Small Vehicle*. translated by Sara Boin-
Webb. edited by Andrew Skilton. London: Buddhist Society Trust.

- BASHAM, Arthur Llewellyn.
 1957 “The Succession of the Line of Kanishka.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 20(1): 77-88.
- BASTIAN, Veneta A., Nicholas R. BURNS., and Ted NETTELBECK.
 2005 “Emotional intelligence predicts life skills, but not as well as personality and cognitive abilities.” *Personality and Individual Differences* 39: 1135-1145.
- BENNETT-GOLEMAN, Tara.
 2002 *L'alchimie des émotions S'affranchir des émotions négatives pour retrouver une paix intérieure durable*. Paris: Pocket.
- BHANDARKAR, Devadatta Ramakrishna.
 1902 “A Kushana Stone Inscription and the Question about the Origin of the Saka Era.” *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 20: 269-302.
- CHUNG, In Young.
 1999 “A Buddhist View of Women: A Comparative Study of the Rules for Bhikṣuṇīs and Bhikṣus Based on the Chinese Prātimokṣa.” *Journal of Buddhist Ethics* 6: 29-105.
- CRIBBS, Joe.
 1990 “Numismatic evidence for Kushano-Sasanian Chronology.” *Studia Iranica* 19.
 1999 “The Early Kushan Kings.” *Coins, Art and Chronology*. edited by M.Alam and D.Klimburg-Salter. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- DE SILVA, Lily.
 1978 “Cetovimutti, Pannavimutti and Ubhatobhagavimutti.” *Pali Buddhist Review* 3(3): 118-145.
- DEEG, Max.
 2012 “Sthavira, Thera and ‘*Sthaviravāda’ in Chinese Buddhist Sources.” *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*: 129-162, edited by Peter Skilling, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza, and Santi Pakdeekham. Chiang Mai: Silkworm Books.

EGGERMONT, Pierre Herman Leonard.

1968 “The Śaka Era and the Kaniṣka Era.” *Papers on the Date of Kaniṣka*.
edited by A.L.Basham. Leiden.

EHARA, N.R.M., SOMA THERA., and KHEMINDA THERA, trans.

1961 *The Path of Freedom*. Colombo: D.Roland D. Weerasuria.

EJIMA, Yasunori.

1987 “Textcritical Remarks of the Ninth Chapter of the Abhidharmakośa-
bhāṣya.” *Bukkyō-bunka* 仏教文化 20: 1-40.

FLEET, John Faithfull.

1903 “A Hitherto Unrecognised Kushan King.” *Journal of the Royal Asiatic
Society* 35(2): 325-335.

FUJITA, Kōtatsu (藤田宏達).

1992 “Genshi-bukkyō-ni-okeru-shin 原始仏教における信 (ศรัทธาในพระพุทธ
ศาสนายุคดั้งเดิม).” *Bukkyō-shisō* 仏教思想 11: 91-142.

FUJITA, Masahiro (藤田正浩).

1994 “Shingedatsu-to-egedatsu 心解脱と慧解脱 (เจโตวิมุตติและปัญญาวิมุตติ).”
Indogaku-bukkyōgaku-kenkyū 印度学仏教学研究 42(2): 574-578.

FUNABASHI, Issai (舟橋一哉).

1952 *Genshi-bukkyō-shisō-no-kenkyū: Engi-no-kōzō-to-sono-jissen*
原始仏教思想の研究—縁起の構造とその実践 (งานวิจัยแนวคิดของพระพุทธ
ศาสนายุคดั้งเดิม - โครงสร้างและการปฏิบัติปฏิบัติจสมุปบาท). Kyoto: Hozokan.

GEIGER, W.

1996 *Pāli Literature and Language*. translated into English by B.Ghosh.
Calcutta: Munshiram Manoharlal. (German original. 1916)

GETHIN, Rupert.

2012 “Was Buddhaghosa a Theravādin? Buddhist Identity in the Pali
Commentaries and Chronicles.” *How Theravāda is Theravāda?
Exploring Buddhist Identities*. edited by Peter Skilling, Jason A. Carbine,
Claudio Cicuzza, and Santi Pakdeekham. Chiang Mai: Silkworm
Books.

GHIRSHMAN, Roman.

1943/5 “Fouilles de Begram.” *Journal Asiatique* 234: 59-71.

GOBL, Robert.

- 1968 “Numismatic Evidence Relating to the Date of Kaniska.” *Papers on the Date of Kaniska*. edited by A.L.Basham. Leiden.

GOLEMAN, Daniel.

- 1997 *L'intelligence émotionnelle Accepter ses émotions pour développer une intelligence nouvelle*. Paris: Éditions Robert Laffont.

GOLEMAN, Daniel., Richard BOYATZIS., and Annie MCKEE.

- 2005 *L'intelligence émotionnelle au travail*. Paris: Pearson Education France.

GUPTA, K. Manohar.

- 2003 *Linguistics in Pali*. New Delhi: Sundeep Prakashan.

HADANI, Ryotai (羽溪了諦).

- 1933 “Kanishka-ō-mondai-no-kaiketsu 迦膩色迦王問題の解決 (การไขปัญหาเกี่ยวกับพระเจ้ากนิษกะ).” *Ryūkoku-gakuhō* 龍谷学報 305: 31-62.

HARA, M.

- 1995 “Review of von Hinüber (1989).” *Indo-Iranian Journal* 38: 71-76.

HARMATTA, Janos.

- 1965 “Minor Bactrian Inscriptions.” *Acta Ant. Hung.* 13(1-2): 149-205.
1994 “Languages and literature in the Kushan Empire.” *History of Civilizations of Central Asia*. France: Unesco.

HARRISON, Paul.

- 1992 “Commemoration and Identification in Buddhānusmṛti.” *The Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*: 215-38. edited by Janet Gyatso. Albany: State University of New York Press.

von HINÜBER, Oskar.

- 1981 “The Development of the Clusters -tm-, -dm-, and -sm- in Middle and New Indo-Aryan.” *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 40: 61-71. (=Selected Papers on Pāli Studies 2005: 162-172)
1982 “Pāli as an Artificial Language.” *Indologica Taurinensia* 10: 133-140.
1996 *A Handbook of Pāli Literature*. Indian Philology and South Asian studies 2. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

- 2001 *Das ältere Mittelindisch im Überblick*. Vienna.
- 2008 *A Handbook of Pāli Literature*. 3rd Indian ed. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- von HINÜBER, Oskar., and K.R.NORMAN, eds.
- 1994 *Dhammapada*. Oxford: PTS.
- HIRAKAWA, Akira (平川彰).
- 1968 *Shoki-daijō-bukkyō-no-kenkyū* 初期大乘仏教の研究 vol.1 (งานวิจัยพระพุทธศาสนาหายานยุคต้น เล่ม 1). Tokyo: Shunjūsha.
- 1991 “Shingedatsu-yori-shingedatsu-e-no-tenkai 信解脱より心解脱への展開 (พัฒนาการจากสัทธาวิมุตติสู่ใจโตวิมุตติ).” *Genshi-bukkyō-to-abidaruma-bukkyō* 原始仏教とアビダルマ仏教 (พระพุทธศาสนายุคดั้งเดิมและยุคอภิธรรม): 345-361. Tokyo: Shunjūsha.
- 1997 *Bukkyō-Kanbon-daijiten* 佛教漢梵大辞典 (*A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*). Tokyo: Reiyūkai.
- 1999 *Ritsuzō-no-kenkyū vol.1 Hirakawa-Akira-chosakushū #9* 律蔵の研究 I ・平川彰著作集 #9 (งานวิจัยพระวินัยปิฎก เล่ม 1 – รวมผลงานเขียนของอิราการะ ลำดับที่ 9). Tokyo: Shunjūsha
- 2000 *Ritsuzō-no-kenkyū vol.2 Hirakawa-Akira-chosakushū #10* 律蔵の研究 II ・平川彰著作集 #10 (งานวิจัยพระวินัยปิฎก เล่ม 2 – รวมผลงานเขียนของอิราการะ ลำดับที่ 10). Tokyo: Shunjūsha.
- 2007 *A History of Indian Buddhism*. translated by Paul Groner. 2nd Indian ed. Delhi: Motilal Banarsidass.
- 2008 *Indo-bukkyōshi* インド仏教史 vol.1 (ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาอินเดีย เล่ม 1). 17th ed. Tokyo: Shunjūsha.
- HONJŌ, Yoshifumi (本庄良文).
- 1983 “Shamatadēva-no-tsutaeru-agon-shiryō-hagahonchū シャマタデーヴァの伝える阿含資料破我品註 (การอ้างอิงข้อมูล “อาคม” โดย Śamathadeva: อภิธรรมโกชปาโยกา บทที่ 9).” *Bukkyō-kenkyū* 仏教研究 13: 55-70.
- 1984 *Kusharon-shoe-agon-zenpyō* 俱舍論所依阿含全表 I (ตารางข้อมูล “อาคม” ที่ถูกอ้างอิงในอภิธรรมโกศภาษยะ เล่มที่ 1). Kyoto: Shikahan.

INTERNATIONAL ZEN ASSOCIATION.

- 2013 “Presentation of the IZA.” Accessed October 25, <http://www.zen-azi.org/en/node/168>.

JAIN, Danesh., and George CARDONA.

- 2007 *The Indo-Aryan Languages*. New York: Routledge.

JIN, Chenshou et al. (晋陳寿撰).

- 1997 *Nijūyonshi: San-guo-zhi* 二十四史: 三国志 3 (บันทึก 24 ประวัติศาสตร์: ยุคสามก๊ก 3). Chūkashokyoku.

KATZ, Nathan.

- 1980 “Some Methodological Comments on the Use of the Term ‘Hīnayāna’ in the Study of Buddhism.” *Religious Traditions* 3(1): 52-58.

KENNEDY, J.

- 1912 “The Secret of Kaniṣka.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 44(3-4): 665-688, 981-1019.

KIERSTEAD, James.

- 1999 “Tendances et difficulté dans le domaine des ressources humaines: l’intelligence émotionnelle (IE) dans le milieu de travail.” *Le réseau du leadership*. Agences de la fonction publique du Canada. http://www.psagency-agencefp.gc.ca/research/personnel/ei_f.asp.

KIMURA, Ryukan.

- 1978 *A Historical Study of the terms Hinayāna and Mahāyāna and the Origin of Mahāyāna Buddhism*. New Delhi: Gayatri Offset.

KITSUDO, Masahiro.

- 1977 *Suriranka-no-parigo-bunken* スリランカのパーリ語文献 (Pali Texts Printed in Sri Lanka in Sinhalese Characters). Tokyo: Sankibōbusshorin.

KONOW, Sten.

- 1929 *Corpus Inscriptionum Indicarum*. Calcutta.

KONOW, Sten., and VANWIJK.

- 1925 “The Era in the Indian Kharoṣṭhī Inscription.” *Acta Orientalia* 3.
1927 “The Zeda inscription of the year 11.” *Epigraphia Indica* 19.

KUMOI, Shozen (雲井昭善).

- 1982 “Genshi-bukkyō-ni-okeru-gedatsu 原始仏教における解脱 (วิมุตติในพระพุทธศาสนายุคดั้งเดิม).” *Bukkyōshisō 8: Gedatsu* 仏教思想8・解脱 (แนวคิดพระพุทธศาสนา เล่มที่ 8: วิมุตติ): 81-116. Kyoto: Heirakujishoten.

KURISU, Michio (栗須礼夫).

- 1973 “Kanishuka 278 nen-setsu-nitsuite カニシユカ二七八年説について (ทฤษฎี 278 ปีของพระเจ้ากนิษกะ).” *Indogaku-bukkyōgaku-kenkyū* 印度学仏教学研究 42: 339-342.

LAMOTTE, Étienne.

- 1988 *History of Indian Buddhism*. translated by Sara Boin-Webb. France: Peeters Publishers.

LEE, Jong Choel

- 2005 *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu Chapter IX: ātmavādāprati-ṣedha*. Tokyo: Sankibōbusshorin.

LENOIR, Frédéric.

- 1999 *Le bouddhisme en France*. Paris: Fayard.

MARSHALL, John.

- 1951 *Taxila I*. London: Cambridge.

MATSUNAGA, Reihō (増永靈鳳).

- 1944 *Zenjō-shisō-shi* 禅定思想史 (ประวัติปรัชญาสมาธิเซ็น). Tokyo: Nihonhyōronsha.
- 1958 “Shijūgosho-nitsuite 四十業処について (ว่าด้วยกรรมฐาน 40 วิธี).” *Nihon-bukkyō-gakai-nenpō* 日本仏教学会年報 23: 227-242.

MAYEDA, Egaku (前田恵学).

- 1964 *Genshi-bukkyō-seiten-no-seiritsu-shi-kenkyū* 原始仏教聖典の成立史研究 (งานวิจัยประวัติการกำเนิดคัมภีร์พระไตรปิฎกยุคดั้งเดิม). Tokyo: Sankibōbusshorin.

MIZUNO, Kogen (水野弘元).

- 1964 *Pāri-bukkyō-wo-chūshin-toshita-bukkyō-no-shinshikiron* パーリ仏教を中心とした仏教の心識論 (จิตในพระพุทธศาสนา กรณีศึกษาพระพุทธศาสนาสายบาลี). Tokyo: Sankibōbusshorin.

MIZUNO, Kogen et al. (水野弘元他).

1977 *Butten-kaidai-jiten* 仏典解題事典 (สารานุกรมคัมภีร์พระพุทธศาสนา). 2nd ed.
Tokyo: Shunjūsha.

MORI, Shoji (森章司).

1995 *Genshi-bukkyō-kara-abidatsuma-e-no-bukkyō-kyōri-no-kenkyū*
原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究 (งานวิจัยแนวคำสอนของพระพุทธ
ศาสนายุคดั้งเดิมถึงยุคอภิธรรม). Tokyo: Tōkyōdōshuppan.

MORI, Sodo (森祖道).

1984 *Pāri-bukkyō-chūshaku-bunken-no-kenkyū* パーリ 仏教註釈文献の研究
(งานวิจัยคัมภีร์อรรถกถาในพระพุทธศาสนาสายบาลี). Tokyo: Sankibō
busshorin.

MUKHERJEE, Bratindra Nath.

2004 *Kushan Studies*. Kolkata.

MURAKAMI, Masataka (村上昌孝).

1992 “Chūgoku-shiryū-yori-mata-kushānachō-no-nendai
中国史料よりまたクシャナ朝の年代 (ยุคสมัยของราชวงศ์กุษาณะจาก
เอกสารจีน.” *Tōkai-bukkyō* 東海仏教 37: 39-49.

MURAKAMI, Shinkan (村上真完).

1993 “Shin-wo-okose-saikō 「信を起こせ」再考 (การพิจารณาบทพจน์คำศัพท์
“จงปลดปล่อยศรัทธา).” *Bukkyō-kenkyū* 仏教研究 22: 115-150.

MURAKAMI, Shinkan., and Shinkai OIKAWA (村上真完, 及川真介).

1989 *Butsu-no-kotoba-chū (shi) Paramattajōtikā* 仏のことば註 (四)
パラマッタ・ジョーテイカー (อรรถกถาสุตตนิบาต (4) ปรมัตถโชติกา). Tokyo:
Shunjūsha.

MUS, Paul.

1939 *La Lumière sur les Six Voies*. Paris.

NAKAMURA, Hajime (中村元).

1992 *Gōtama-Budda* ゴータマ・ブッダ II (พระโคตมพุทธเจ้า เล่ม 2). Tokyo:
Shunjūsha.

1997 *Indoshi* インド史 III (ประวัติศาสตร์อินเดีย เล่ม 3). Tokyo: Shunjūsha.

- 1999 *Budda-no-shinri-no-kotoba-kankyō-no-kotoba* ブッダの真理のことば感興のことば (ธรรมบทและอุทานวรรค). Iwanami bunko 岩波文庫 33-302-1. Tokyo: Iwanamishoten.
- 2000 *Budda-no-kotoba-suttanipāta* ブッダのことばสuttaนิပါတ (สุตตันนิပါတ). Iwanami bunko 岩波文庫 33-301-1. Tokyo: Iwanamishoten.
- 2001 *Butsu-deshi-no-kokuhaku-tēragātā* 仏弟子の告白テラガーター (ภาษิตพุทธสาวก: เถรคาถา). Iwanami bunko 岩波文庫 33-327-1. Tokyo: Iwanamishoten.
- NARIAN, Awadh Kishore.
- 1960 “The Date of Kaniṣka.” *Papers on the Date of Kaniṣka*. edited by A.L.Basham. Leiden.
- 1990 “Indo-Europeans in Inner Asia.” *The Cambridge History of Early Inner Asia*. Cambridge.
- NORMAN, K.R.
- 1969 *The Elders’ Verses I (Theragāthā)*. Pali Text Society Translation Series No.45. London: PTS.
- 1979 “Two Pali Etymologies.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42: 321-328. (=Collected Papers II. 2007: 71-83. reprint 1991)
- 1985 “The Influence of the Pāli Commentators and Grammarians upon the Theravādin Tradition.” *Bukkyō-kenkyū* 仏教研究15: 109-123. (=Collected Papers III. 2008: 95-107. reprint 1992)
- 1987 “Notes on the Sutta-nipāta.” *Sri Lanka Journal of Buddhist Studies* 1: 1-33. (=Collected Papers III. 2008. reprint 1992)
- 1997 “Buddhism and Canonicity.” *A Philological Approach to Buddhism*: 131-148. London: University of London (SOAS).
- 2006 *The Group of Discourses (SUTTA-NIPĀTA)*. Pali Text Society Translation Series No.45. Lancaster: PTS.
- 2007 “Translation Problems in Early Buddhist Literature.” *Collected Papers VIII*: 261-280. Lancaster: PTS.
- ODANI Nakao (小谷仲男).
- 1996 *Gandāra-bijutsu-to-kushan-ōchō* กันดาร์ลา美術とクシャン王朝 (ศิลปะคันธาระและราชวงศ์กุษาณะ). Kyoto: Dōhōshashuppan.

OKANO, Kiyoshi (岡野潔).

- 1998 “Indo-shōryōbu-no-cosmology-bunken, Risse-abidonron
インド正量部のコスモロジー文献、立世阿毘曇論 (คัมภีร์โลกศาสตร์ของนิกาย
สัมมัตติยะในอินเดีย, โลกอุภูฏฐานอภิธรรมศาสตร์).” *Chyu-ō-gakujyutsu-*
kenkyujo-kiyō 中央学術研究所紀要 27: 55-91.

OLDENBERG, Hermann.

- 1881 *Zeitschrift für Numismatik* 8.
2000 *Dīpavaṃsa – An Ancient Buddhist Historical Record*. Oxford: PTS. (first
printed. 1879)

PACHOW, W.

- 1955 *A Comparative Study of the Prātimokṣa*. Santiniketan.

PERREIRA, Todd LeRoy.

- 2012 “Whence Theravāda? The Modern Genealogy of an Ancient Term.” *How
Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*. edited by Peter
Skilling, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza, and Santi Pakdeekham.
Chiang Mai: Silkworm Books.

Phramahachatpong CHAITONGDI.

- 2009 “The Formation of *Lokappadīpakasāra*: Focusing on the Seventh
Chapter: The Explanation of the Cosmos (*Okāsalokaniddeśa*) [in
Japanese].” *Journal of Pali and Buddhist Studies* 23: 41-55.
2013 “A Study on the Sources of *Lokappadīpakasāra* [in Japanese].” *Journal
of Indian and Buddhist Studies* 61(2): 828-824.

Phrapongsak K. (プラボンサック).

- 2009 “Kōdai-pāri-bunken-ni-okeru-shikan 後代パーリ文献における止観 (สมถ
วิปัสสนาในคัมภีร์พระพุทธานุศาสนายบาฬียุคหลัง).” *Bukkyōgaku-kenkyū*
仏教学研究 65: 51-77.
2010 “Nikāya-ni-okeru-shikan-no-kenkyū: Shikan-to-shingedatsu-egedatsu-
wo-chūshin-toshite Nikāya における止観の研究—止観と心解脱・慧解脱を中心として
(การวิจัยสมถวิปัสสนาในคัมภีร์พระสูตรต้นตอปิฎกของเถรวาท - กรณีศึกษา
สมถวิปัสสนากับเจตวิมุตติ-ปัญญาวิมุตติ).” *Ryūkoku-daigaku-bukkyōgaku*
kenkyūshitsu-nenpō 龍谷大学仏教学研究室年報 15: 1-20.

- 2012 “Egedatsu-sha-wa-shizen-wo-hitsuyō-toshinai-no-ka
 慧解脱者は四禪を必要としないのか (พระอรหันต์ปัญญาวิมุตไม่ต้องอาศัยฌาน 4
 ในการบรรลุธรรมจริงหรือ).” *Pārigaku-bukkyō-bunkagaku* パーリ学仏教文化学
 26: 1-13.
- Prapod ASSAVAVIRULHAKARN.
- 2010 *The Ascendancy of Theravāda Buddhism in Southeast Asia*. Chiang Mai:
 Silkworm Books.
- RHYS DAVIDS, T.W., and C.A.F RHYS DAVIDS, trans.
- 1910 *Dialogues of the Buddha II*. London: PTS.
- RHYS DAVIDS, T.W., and Hermann OLDENBERG, trans.
- 1881 *The Sacred Books of the East XIII*. Oxford: Clarendon Press.
- ROWLAND, Benjamin.
- 1953 *The Art and Architecture of India*. London.
- SAKURABE, Ken. (櫻部健).
- 1975 “Shōge-adhimukti-ni-tsuite 勝解 adhimukti について (การศึกษาเกี่ยวกับ
 “อธิมุกติ”).” *Bukkyōgo-no-kenkyū* 仏教語の研究: 34-39. Kyoto:
 Buneidōshoten.
- 1976 “Nenbutsu-to-sammai 念仏と三昧 (พุทธานุสติและสมาธิ).” *Bukkyō-shisō-
 ronshū: Okuda-Jio-sensei-kiju-kinen* 仏教思想論集: 奥田慈応先生喜寿記念:
 889-896. Kyoto: Heirakujishoten.
- SASAKI, Genjun (佐々木現順).
- 1960 *Bukkyō-shinrigaku-no-kenkyū* 仏教心理学の研究 (งานวิจัยเรื่องจิตวิทยาใน
 พระพุทธศาสนา). Tokyo: Nihongakujutsu-shinkōkai.
- SASAKI, Shizuka (佐々木閑).
- 1997a “A Study on the Origin of Mahāyāna Buddhism.” *The Eastern Buddhist*
 30(1): 79-113.
- 1997b “Visuddhimagga and Samantapāsādikā (1).” *Bukkyō-daigaku-sōgō-
 kenkyūjo-kiyō* 佛教大学総合研究所紀要 4: 35-63.
- 1998 “Buha-bunpazu-no-hyōki-hōhō 部派分派図の表記方法 (วิธีเขียนแผนภาพ
 การแบ่งนิกาย).” *Indogaku-bukkyōgaku-kenkyū* 印度学仏教学研究 47(1):
 385-377.

- 2000 *Indo-bukkyō-hen 'i-ron* インド仏教変移論 (ทฤษฎีการปรับตัวของพระพุทธศาสนาอินเดีย). Tokyo: Daizōshuppansha.
- 2009 “A Basic Approach for Research on the Origins of Mahāyāna Buddhism.” *Acta Asiatica* 96: 25-46.
- SATO, Mitsuo (佐藤密雄).
- 1963 *Genshi-bukkyō-kyōdan-no-kenkyū* 原始仏教教団の研究. (งานวิจัยคณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนายุคดั้งเดิม). Tokyo: Sankibōbusshorin.
- SCHOPENHAUER, Arthur.
- 1966 *Le Monde Comme Volonté et comme Représentation*. Paris: P.U.F.
- SHAW, Sarah.
- 2006 *Buddhist Meditation: An Anthology of Texts from the Pāli Canon*. Oxon: Routledge.
- SHI, Hengqin (釋恆清).
- 1995 *Puti-daoshang-de-nuren* 菩提道上的女人 (สตรีบนเส้นทางโพธิ์). Taipei: Dongda.
- SHI, Zhaohui (釋昭慧).
- 2001 *Qianzaichenyin — xinshiji-de-fojiao-nuxing-siwei* 千載沉吟 — 新世紀的佛教女性思維 (พันบั้นทีกข์ของน-แนวคิดเกี่ยวกับสตรีของพระพุทธศาสนาในศตวรรษใหม่). Taiwan: Fajie.
- SHI, Zhenguan (釋真觀).
- 1996 “Cong-yindu-de-funu-shehui-diwei-kan “bajingfa” zhiding-zhi-yiyi 從印度的婦女社會地位看「八敬法」制定之意義 (จุดประสงค์ของการบัญญัติ “ครุธรรม 8” จากสถานภาพทางสังคมของสตรีอินเดีย).” *Hù sēng* 護僧 3(3). *Gāoxióng: Zhōnghuá fójiào hù sēng xiéhuì*.
- SHIZUTANI, Masao (静谷正雄).
- 1978 *Shōjō-bukkyōshi-no-kenkyū* 小乗仏教史の研究 (งานวิจัยประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาหินยาน). Kyoto: Hyakka'en.
- SIMS-WILLIAMS, Nicholas., and Joe CRIBBS.
- 1995/6 “A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great.” *Silk Road Art and Archeology* 4: 75-142.

SOMAPĀLA, J.

1994 *Handbook of Pāli Literature*. Sri Lanka: Kurunaratne & Sons Ltd.

TAMAKI, Koshiro (玉城康四郎).

1984 “Gedatsu-ni-kansuru-kōsatsu: Gedatsu-e-no-bukkyōgaku-teki-hōhō-wo-fukumete 解脱に関する考察 — 解脱への仏教学的方法を含めて (การศึกษาเรื่องความหลุดพ้น - วิธีปฏิบัติเพื่อให้หลุดพ้นในพระพุทธศาสนา).” *Indogaku-bukkyōgaku-kenkyū* 印度学仏教学研究 33(1): 39-46.

1985 “Shingedatsu-egedatsu-ni-kansuru-kōsatsu 心解脱・慧解脱に関する考察 (การศึกษาเกี่ยวกับเจโตวิมุตติและปัญญาวิมุตติ).” *Bukkyō-no-rekishī-to-shisō : Mibutaishunhakushishōjukinen* 仏教の歴史と思想・壬生台舜博士頌寿記念 (ประวัติศาสตร์และแนวคิดพระพุทธศาสนา: จัดพิมพ์เพื่อเป็นเกียรติแก่ ดร.ไทซุน มิบู): 295-371. Tokyo: Daizōshuppansha.

THANAVUDDHO BHIKKHU.

2003 “Shoki-bukkyō-ni-okeru-seiten-seiritsu-to-shugyō-taiki 初期仏教における聖典成立と修行体系 (กำเนิดพระไตรปิฎกและแนวปฏิบัติสู่การตรัสรู้ธรรมในพระพุทธศาสนายุคดั้งเดิม).” PhD diss., University of Tokyo.

TSUKAMOTO, Keishō (塚本啓祥).

1980 *Shoki-bukkyō-kyōdanshi-no-kenkyū* 初期仏教教団史の研究 (งานวิจัยประวัติศาสตร์คณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนายุคต้น). 2nd ed. Kyoto: Heirakujishōten.

1996 *Indo-bukkyō-himei-no-kenkyū* インド仏教碑銘の研究 1 (งานวิจัยจารึกพระพุทธรูปอินเดียน 1), Kyoto: Heirakujishoten .

1998 *Indo-bukkyō-himei-no-kenkyū* インド仏教碑銘の研究 2 (งานวิจัยจารึกพระพุทธรูปอินเดียน 2), Kyoto: Heirakujishoten.

2003 *Indo-bukkyō-himei-no-kenkyū* インド仏教碑銘の研究 3 (งานวิจัยจารึกพระพุทธรูปอินเดียน 3), Kyoto: Heirakujishoten.

VASUBANDHU, P.Pradhan.

1967 *Abhidharmakośabhāṣya*. Tibetan Sanskrit Works Series vol.VIII. K.P. Patna: Jayaswal Research Institute.

WATANABE, Fumimaro (渡辺文麿).

1982 “Pāri-bukkyō-ni-okeru-gedatsu-shisō パーリ仏教における解脱思想 (แนวคิดเรื่องวิมุตติในพระพุทธศาสนาเถรวาท).” *Bukkyō-shisō8: Gedatsu* 仏教思想 8・解脱 (แนวคิดพระพุทธศาสนา เล่มที่ 8 - วิมุตติ): 117-147. Kyoto: Heirakujishoten.

WATSUJI, Tetsuro (和辻哲郎).

- 1970 *Genshi-bukkyō-no-jissen-tetsugaku* 原始仏教の実践哲学 (ปรัชญาการปฏิบัติของพระพุทธศาสนายุคดั้งเดิม). Tokyo: Iwanamishoten. (original version. 1927).

WHITNEY, D.

- 2003 *The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Delhi: Motilal Banarsidass.

WIKIPEDIA.

- 2013 “Bouddhisme.” Accessed October 25, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Bouddhisme>.

WILLIAMS, Paul.

- 2009 *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. The Library of Religious Beliefs and Practices. 2nd ed. London and New York: Routledge.

WOOLNER, Alfred C.

- 1928 *Introduction to Prakrit*. New Delhi: Shri Jainendra.

WYNNE, Alexander.

- 2007 *The Origin of Buddhist Meditation*. London: Routledge.

XIAO, Zhenzhen (蕭貞貞).

- 2008 “Shangzuobu-fojiao-de-liangxing-lunshu — cong-yuanshi-fodian-de-jiedu-dao-dangdai ‘pingdeng’ yiti 上座部佛教的兩性論述 — 從原始佛典的解讀到當代「平等」議題 (อภิปรายเรื่องเพศในพระพุทธศาสนาเถรวาทตั้งแต่การตีความคัมภีร์พุทธยุคดั้งเดิมจนถึงปัญหา “ความเสมอภาค” ในปัจจุบัน).” Master’s thesis, Fujen University.

YAMABE, Nobuyoshi.

- 1999 *The Sūtra on the Ocean-like Samādhi of the Visualization of the Buddha: The Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as Reflected in a Fifth Century Apocryphal Sūtra*. US: UMI.

YOSHIMOTO, Shingyo (吉元信行).

- 1994 “Pāli-bukkyō-kyōgi-shūsei ‘Sārasaṅgaha’ ni-tsuite パーリ仏教教義集成『サーラサンガハ』について (“สารสังคหะ” ชุมชุมหลักธรรมพระพุทธศาสนาฝ่ายบาลี).” *Bukkyō-kenkyū* 仏教研究 24: 125-146.

ZEIMAL, Ella Vladislavovna.

1974 *Central Asia in the Kushana Period 1*. Moscow.

กรรณิการ์ วัฒนเกษม.

2554 **ตำราเรียนอักษรไทยโบราณ: อักษรขอมไทย, อักษรธรรมล้านนา, อักษรธรรมอีสาน**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.

ก่องแก้ว วีระประจักษ์.

2545 **สารนิเทศจากคัมภีร์ไบเบิลสมัยอยุธยา**. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

ก่องแก้ว วีระประจักษ์ และวิรัตน์ อุณหาทรรวรางกูร.

2546 **คัมภีร์ไบเบิลฉบับหลวงในสมัยรัตนโกสินทร์**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

เกษม ศิริรัตน์พิริยะ.

2548 **ตัวเมือง: การเรียนภาษาล้านนาผ่านโครงสร้างคำ**. นนทบุรี: มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ภิกษุณีธัมมกันหา), แปล.

2553 **คัมภีร์ทีปวงศ์**. นครปฐม: มูลนิธิพุทธสาวิกา. (แปลจากฉบับแปลภาษาอังกฤษ Hermann Oldenberg, trans. 2001. *Dipavamsa: Ancient Buddhist Historical Record*. 3rd ed. New Delhi: Asian Educational Services.)

ณรงค์ศักดิ์ ราวะรินทร์.

2554 “เอกสารโบราณ: การอนุรักษ์เพื่อใช้ประโยชน์ และเอกสารสำคัญ เอกลักษณ์ทางภาษาและการฟื้นฟูภูมิปัญญาท้องถิ่น.” **บทความวิชาการ อนุรักษ์ ฟื้นฟู บูรณการ**. มหาสารคาม: โครงการอนุรักษ์โบราณวัตถุวันออกเฉียงเหนือ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม.

ทองย้อย แสงสินชัย, ตรวจชำระเรียบเรียง.

2523 **จกกวาทิปนี**. รัตนโดย พระสิริมังคลาจารย์. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

ทินกร ทองเสวต, แปล.

2523 **จกกวาทิปนี**. รัตนโดย พระสิริมังคลาจารย์. กรุงเทพฯ: เซนทรัลเอ็กซ์เพรสศึกษาการพิมพ์.

นิยะดา เหล่าสุนทร.

2538 **การศึกษาที่มาไตรภูมิพระร่วง**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แม่คำผาง.

บุญเลิศ เสนานนท์, แปล.

2543 **โลกทัศน์ฐานโชตรตนคณฐี**. รัตนโดย พระสิริมังคลาจารย์. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

พระญาติไทย.

2506 **ไตรภูมิพระร่วง**. กรุงเทพฯ: ศึกษารัณต์พาณิชัย.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต).

2541 **พุทธธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ 7.

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), แปล.

2554 **วิมุตติมรรค**. พิมพ์ครั้งที่ 6. กรุงเทพฯ: ศยาม.

พระมหาสมชาย ฐานวุฑฺโฒ.

2548 **มงคลชีวิต ฉบับทางก้าวหน้า**. พิมพ์ครั้งที่ 23. กรุงเทพฯ: ธนปรีนทร์ตั้ง.

เมตตาคุณโท ภิกขุ.

2543 **เหตุเกิด พ.ศ. 1 ไชยปริศนาต้องห้าม กรณีภิกษุณีสงฆ์ ชุด 2 เล่ม**. พิมพ์ครั้งที่ 2.

กรุงเทพฯ: แปลนปรีนทร์ตั้งและเอสพีเอสพรีนทร์ตั้ง.

แม่ชีวิมุตติยา (สุภาพรรณ ณ บางช้าง).

2554 **จักรกาศพิภินิ: ลักษณะเด่น ภูมิปัญญา และคุณค่า**. กรุงเทพฯ: สำนักงานกองทุนสนับสนุนงานวิจัย.

แย้ม ประพัฒน์ทอง, ศ.นาวาอากาศเอก(พิเศษ), แปล.

2529 **โลกที่ปกสาร**. รจนาโดย พระสังฆราชเมธีกร. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

รังษี สุทนต์.

2548 **การวิเคราะห์คัมภีร์พระพุทธศาสนา: กรณีภิกษุณีสงฆ์**. กรุงเทพฯ: สถาบันวิจัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

รุ่งโรจน์ ภิรมอนุกุล.

2549 “แหล่งที่มาและการกำหนดอายุคัมภีร์อรุณวตีสสูตร.” **ดำรงวิชาการ**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.

วัชร งามจิตรเจริญ.

2552 “บทนำ.” **พุทธศาสนาเถรวาท: 1-37**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์.

สุภาพรรณ ณ บางช้าง.

2529 **วิวัฒนาการงานเขียนภาษาบาลีในประเทศไทย: จารึก ตำนาน พงศาวดาร สำนึกประกาศ**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์.

2551 **พระพุทธศาสนามหายาน**. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.



ประวัติการศึกษาผู้เขียน



1. พระมหาสมชาย ฐานวุฑฺโฒ

- แพทยศาสตรบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
 - อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
 - อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์)
- มหาวิทยาลัยโตเกียว (University of Tokyo) ประเทศญี่ปุ่น

2. พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย

- อักษรศาสตรบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
 - อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
 - อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์)
- มหาวิทยาลัยริวกู (Ryukoku University) ประเทศญี่ปุ่น

3. พระมหาชัยพงศ์ กตปุญฺโญ

- อักษรศาสตรบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
 - อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
 - อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์)
- มหาวิทยาลัยโตโย (Toyo University) ประเทศญี่ปุ่น

4. พระปวิทย์ วชิรวิโช

- แพทยศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
- ศึกษาศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยแซนต์เรอเน เดการ์ต (Saint Ren Descartes University) ประเทศฝรั่งเศส
- ศึกษาศาสตรมหาบัณฑิต, อาชีวศาสตรมหาบัณฑิต, ปรัชญาดุขฎิบัณฑิต (วิทยาศาสตร์การแพทย์) มหาวิทยาลัยหลุยส์ ปาสเตอร์ (Louis Pasteur University) ประเทศฝรั่งเศส

5. ดร.บรรเจิต ขวลิตเรืองฤทธิ์

- วิศวกรรมศาสตรบัณฑิต (อิเล็กทรอนิกส์และโทรคมนาคม) มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีพระจอมเกล้าเจ้ารนนบุรี
- ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- ศิลปศาสตรดุขฎิบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยโอตานิ (Otani University) ประเทศญี่ปุ่น

6. ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

- นิเทศศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยรังสิต
- พุทธศาสตรบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยริชโช (Rissho University) ประเทศญี่ปุ่น
- ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- ศิลปศาสตรดุขฎิบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยโอตานิ (Otani University) ประเทศญี่ปุ่น

7. ดร.วิไลพร สุจิตธรรมกุล

- บัณฑิตบัณฑิต (วิชาการบัญชี) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- พุทธศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์อินเดีย) สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ และวัฒนธรรมฟากวง (The Faguang Institute of Buddhist Culture) ไต้หวัน
- สังคมและวิทยาศาสตร์มหาบัณฑิต (ศาสนศาสตร์) มหาวิทยาลัยฟู่เหิน (Fu Jen Catholic University) ไต้หวัน
- มนุษยศาสตร์ดุษฎีบัณฑิต (ปรัชญาและศาสนศาสตร์) มหาวิทยาลัยปักกิ่ง (Peking University, Beijing) ประเทศจีน

8. ทพญ.ดร.ษมาวดี เจริญศรีเศรษฐ์

- ทันตแพทยศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยขอนแก่น
- พุทธศาสตรบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยริชโช (Rissho University) ประเทศญี่ปุ่น

9. ดร.สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล

- วิทยาศาสตร์บัณฑิต (วิทยาการคอมพิวเตอร์) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
- ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- ศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยโอทานิ (Otani University) ประเทศญี่ปุ่น

บุคคลผู้สมบูรณ์ด้วยศีลและทัสสนะ
ดำรงอยู่ในธรรม กล่าวคำสัตย์
ทำหน้าที่ของตนสมบูรณ์
ย่อมเป็นที่รักของมหาชน

(พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 217)

สীลทสฺสนสมฺปนฺนํ ธมฺมฏฺฐํ ํจฺจวาทินํ อตฺตโน ํมมกฺกพฺพานํ ตณฺขโน ํรุตฺเต ปิยํ ํ (บาลี: พุ.ธ. 25/26/44 ⁴⁻⁵)	貪法戒成 至誠知慚 行身近道 爲衆所愛 (จีน: T4: 567c ²²⁻²³)
dharmasthaṃ śīlasaṃpannaṃ hrīmantam satyavādinam, ātmanah kārakaṃ santaṃ taṃ janaḥ kurute priyam. (สันสกฤต: Uv 5.24)	chos gnas tshul khrimś phun sum tshogs ño tsha śes śiñ bden par smra rañ gi bya ba byed pa la skye bo gzan rnams dga' bar byed (ทิเบต: Uv 5.24)



สัพพทานํ ธมมทานํ ชินาติ การให้ธรรมทาน ชนะการให้ทั้งปวง



น้อมบูชาธรรม

พระมงคลเทพมุนี (สด จนฺทสโร: หลวงปู่วัดปากน้ำ ภาษีเจริญ)

พระเทพญาณมหามุนี (หลวงปู่ธัมมชโย)

พระราชภาวนาจารย์ (หลวงปู่ทวดตื้อ)

คุณยายอาจารย์มหารัตนอุบาสิกาจันทร์ ชนนกยูง

เจ้าภาพกิตติมศักดิ์พิเศษ

คุณพ่อสกล-คุณแม่เอาเตียง-คุณสอง วัชรศรีโรจน์

คุณณรงค์-คุณวรรณ-คุณวงศ์ อุดมผล

คุณสุภาศิษฐ์-คุณมนเฑียร-คุณนัฐธารพัชร จักรวาลธรรม

คุณสันต์จุฑา-คุณวรพัทธ์-คุณสิริยา วิชชาวุธ

คุณมลิวลัย-วัชร-สุพรทิพย์-สุสิพร ช่างรังษี

เจ้าภาพกิตติมศักดิ์

- วัดพระธรรมกายกุ่มมะ
- วัดพระธรรมกายนางาโน
- วัดพระธรรมกายโอซาก้า
- วัดพระธรรมกายเวสเทิร์นออสเตรเลีย
- พระภิกษุ ตนตวิฑูโธ และญาติมิตร
- คุณสุริยะ-สุริสา-ศาดนันท์ จีรุงเรืองกิจ
- นพ.ฉัตรชัย ศรีบัณฑิต
- คุณพัชรินทร์ วุฒิวิวัฒนานนท์
- คุณยงยุทธ-อริกา นิมสุวรรณ
- พ.ต.อ.หญิง สุพัตรา ชัยนะกุล
- ครอบครัวสุจริตรธรรมกุล
- คุณกฤษกร-พรพิชชา-กฤษดา รัตนาสิน, วิชา พนาสันติภาพ
- Huang Jing Jiu

เจ้าภาพกิตติมเสริม

- พระนพดล สิริวิโส
- คณะสงฆ์-อุบาสก-อุบาสิกา-กัลยาณมิตร วัดพระธรรมกายโตเกียว
- โรงเรียนเตรียมพุทธศาสตร์ ศูนย์การศึกษาเขาแก้วเสด็จ
- ศูนย์ปฏิบัติธรรมปิ่น ประเทศมาเลเซีย
- คุณนวรรตน์ ฤทธิพัฒน์พงศ์
- รศ.ดร.ภิรมย์ จันทาร
- คุณจักรกฤษณ์-ปาปอ สติรเสถียร
- คุณเฉลิมพร-ธีระพล-อุบล-สุทัศน์ เถระพันธ์
- คุณธนพัฒน์-อัญญา-จินทร-จิตติกร-ธีรภัท บวรณานนท์
- คุณสมชาย-นิภาพรรณ-อภิชาติ-นงกรณ์ จิวจันราญกุล และญาติมิตร
- บริษัท รุ่งศิลป์การพิมพ์ (1977) จำกัด
- นิสิตระดับมหาดบัณฑิต รุ่นที่ 10 สำนักการศึกษา

เจ้าภาพกิตติมสุข

- วัดพระธรรมกายไทยเป้ ไต้หวัน
- พระสุรสิทธิ์ สุรสิทธิ์
- พระอนันต์ ตโมหนุโธ และครอบครัวพิศาลไพโรจน์
- พระถาวร ถาวโร
- พระสุรพรชัย สมจิตโต-พระไพฑูริ วิชชุปญโญ
- พระวิฑูรย์ มนวิโร และคณะญาติมิตร
- พระมหาศักดา มหะสุโข
- พระมหาพนธ์ชัย อภิชาโน และครอบครัวศรีเทพ
- พระขจรพงศ์ เขมวโส
- พระทวีรัตน์ ชยวฑุฒโน
- พระสุทธิศักดิ์ วิฑูรย์ปญโญ และคณะญาติมิตร
- พระภิกษุรุ่น 25 “คว่ำธงชัย”
- ดร.อรทัย-ดร.สุวิทย์ มูลคำ
- คุณกอบแก้ว อินทพันธ์
- คุณชลิตา ปริวรรตน์ ทาเคดะ และครอบครัว
- คุณธนรรฐศร-วรณุช-เจษฎา ช่อทองหลาง

- คุณนที-ชนบทพันธุ์ เอี่ยมโสภาส
- คุณนพวัฒน์ ภัฏจนสิริเพชร และครอบครัวธนาวัตต์
- คุณนิกร-จันท์ กันธะอุดม
- คุณบุญจวรรณ เจริญชัยจีระกุล และครอบครัว
- คุณปรีชา-ฉวีวรรณ วัฒนวิเชียร
- คุณพ่อประจวบ-แมวินัย อ่างศิลา
- คุณพีร์-สมถวิล ไตรทิพย์ ฉัตรกันภัย
- นพ.วุฒิศักดิ์ ลิ้มพานิช
- คุณศรีวรรณ อินตะพันธ์
- คุณสรพศักดิ์-ไพเพาว-กุลธิดา รักษ์ศิลป์พันธ์
- คุณอรุณรัตน์ ไสสุข และครอบครัว
- นิสิตระดับมหาวิทยาลัย รุ่นที่ 12 สำนักการศึกษา
- สหพันธ์ครูพุทธศาสตร์สากล
- Peace Revolution

เจ้าภาพกิตติมไส

- มหาปูชนียาจารย์
พุทธธรรมโดย พระศุภการณ สุภรตโน
และครอบครัว-คณะญาติมิตร ทิศ 6
- มหาปูชนียาจารย์
พุทธธรรมโดย พระสุธีร์ อภิธิโร
และคณะญาติมิตร
- มหาปูชนียาจารย์ พุทธธรรมโดย C-COM
- มหาปูชนียาจารย์
พุทธธรรมโดย อริสรา กลิ่นเกสร
- พระเทพญาณมหามุนี
พุทธธรรมโดย พระภิกษุอาศรมพุทธบุตรแก้ว
- วัดพระธรรมกายเถาหยวน
- วัดพุทธสตอกโฮล์ม
- พระการุณ การุญโก และญาติมิตร
- พระเกียรติศักดิ์ กิตติสกุโก
- พระมหาจตุรงค์ จตุตมโล
- พระมหาจิรายุทธ จิรวโส
- พระนิตราชัย มณิโร
- พระมหาชฎพงศ์ กตปุญโย (Ph.D.)
และครอบครัวฉายทองดี
- พระมหาชัยฟ้า ธนญกุล (Ph.D.)
- พระชัชวาล ทิตตมมงคล
และครอบครัวอุดมโชคมงคล
- พระชัยนัฐ สุทธิธาดา,
คุณแม่ทวี ขาวสุวรรณ และครอบครัว
- พระชัยยศ สามตฤโก
- พระชาญชัย ปิยธมโม
- พระชาญณรงค์ กตทีโป และหมู่คณะ
- พระครูสมุห์ณรงค์ ทนตจิตโต
- พระมหาณัฐพงศ์ มณิสุโข
- พระณรงค์ กิตติปาโล และครอบครัววิจิตรมาพงศ์
- พระณัฐดนัย โชติปุญโย พร้อมคณะญาติมิตร
(บริษัท ทีแอนด์ซี การ์ด จำกัด)
- พระณัฐวุฒิ วุฒินนโท และคณะญาติมิตร
- พระณัฐวุฒิ อคควาพัฒนา
- พระณัทร สุวณโณ
- พระมหาศพร ปุณณงุโก
- พระธนาพันธ์ รตนนุโท และญาติมิตร
- พระธนิตศักดิ์ สกฤธมโม,
คุณพ่อมานพ-คุณแม่บุญรัตน์ ประโลมรัมย์
- พระธรรมรงค์ศักดิ์ วรสุโก
- พระธวัชชัย ธชชโย

- พระธีรพล พลธโร
- พระธีระ อุตตพฺทโน
- พระมหาธานินทร์ คณาธารี และสาธุชนคนใจบุญ
- พระมหาธีรธรรม ธมฺมธีโร
- พระมหาธีรพงษ์ จานวีโร
- พระมหานิกธ สุธธปสนโน-พ่อชั้น-แม่ช่วย-แม่นาง ชนโรสง
- พระนคร โกวิทโรโส, วราภรณ์ ต้นสอน
- พระนครินทร์ อินทจโก และครอบครัวจักรเพ็ชร-รักไ
- พระมหาบันเจตร ธิวจิตโต และคณะญาติ
- พระมหาบุญเอื้อน ปุณฺณสาโร
- พระบุญส่ง ปุณฺณพล
- พระประครอง อุทัย
- พระประธาน คุณวีโร และครอบครัวโชติอรณนิต
- พระประสิทธิ์ เวปุลโล
- พระประสิทธิ์ อนนฺตโกณ และครอบครัวลวชัยโยธิน
- พระปรัชญกมล คุตตปญฺโญ
- พระปริดา ธิรกุโล และครอบครัวจันทรธีระกุล
- พระปอเหมา ธมฺมจิตโต
- พระครูโสธธิธรรมวิเทศ (ปรัชญา โสธธิชฌโย)
- พระมหาประสาร วชิรชโย
- พระมหาประเสริฐกิจ สุเมโธ และกลุ่มบุญอัครวัยอนันตกาล
- พระมหาพงศ์ศักดิ์ จานโย (Ph.D.) และครอบครัววงคารตันรักษ์
- พระพิทักษ์ คุณนารุโข และกลุ่มปฏิบัติธรรมเพชรตะวัน จ.กำแพงเพชร
- พระพงษ์สันต์ จิตคุโณ
- พระพิรภัฏ จานวสุโธ
- พระภาค รวิวงฺโณ และครอบครัวดวงสร้อยทอง
- พระภาณุวัฒน์ ธนณฺชโย และคณะญาติมิตร
- พระสมุห์ภาธร อาภาธโร
- พระมงคล อภิมงฺคโล
- พระมหาธนะ จิตฺตโน
- พระรชต สมพล และครอบครัว
- พระรชต สมพล และพระภิกษุรุ่น 27 "เพชรน้ำเอก"
- พระรณภพ โชติลาโม
- พระรัศมี รัลธมฺโม และญาติมิตร
- พระครูภาวนาวีเทศ (วิรัตน์ มณิกนฺโต)
- พระวุฒิชัย ปญฺญาวุฒโธ
- พระมหาวุฒิชัย วุฑฺฒิชโย และคณะญาติมิตร
- พระวิจัย อธิโก-พระวิทย์ วชิรวิฑฺโธ (Ph.D.)
- พระวิเทศธรรมภรณ์ (บัณฑิต วรรณโย)
- พระวิทยา ธมฺมทินโน
- พระวีรพงษ์ สงฺขโร และครอบครัว
- พระมหาศตวรรษ ธมฺมวิโส-พระสุภณ โสภณจิตฺโต-ขวัญเรือน ร่วมสกุล และญาติมิตร
- พระมหาศรายุทธ จิตคุโณ และญาติมิตร
- พระศรัณย์ ภาทรวงฺโณ และคณะทีมงาน
- พระศักดิ์ วิชากรโร และทีมงาน C-COM
- พระเศรษฐวิฑฺฒ์ เสฏฺฐวิฑฺฒ์ และครอบครัวธีระศรุตานันท์
- พระมหาสรพงษ์ สมวิโส และครอบครัว
- พระมหาสาธิต สมจาโร, พระถาวร ธมฺมจาโร และครอบครัวนันทวนิช
- พระมหาสุทธิชัย สุทธิชโย
- พระมหาโสพล สุพล
- พระสนทวงศ์ วุฑฺฒิวิโส
- พระสมชาย อคฺคชฌโย
- พระสมบัติ รกฺขิตจิตฺโต และด.ช. หมูตู้
- พระสรชัย นาคชโย และคณะเพิ่มพูนบุญบารมี
- พระสิริ คุณนากโร
- พระสุจินต์ สุจิตฺโต

- พระสุพรรณ มหาสกโก และครอบครัววงศ์พิพัฒน์
- พระสุรเดช ปุสฺสธมฺโม
- พระเสกสรรค์ อุตตทโม
- พระหิรัญ ปญญาโก
และครอบครัว หมู่ญาติ ผู้มีคุณ บริวาร
- พระมหาอภิชาติ ญาณสุโก
- พระมหาอภิเชษฐ มุฑฺจิตฺโต
- พระมหาเอก จนฺตูปโม และคณะญาติมิตร
- พระอติเทพ ธมฺมนาโถ
- พระอนุชา ทานิสฺสโร
- พระอเล็กซ์ ธมฺมวีโร
และครอบครัวพร้อมญาติมิตรชม
- พระอารีพงศ์ ธมฺมิโก
และศูนย์อบรมสมุทรปราการ
- พระอำนาจ วีรธมฺโม และคณะญาติมิตร
- พระอุกฤษณ์ วสฺสโร
- พระโอภาส ปญญาโก
และครอบครัวธรรมวิเศษศักดิ์
- พระภิกษุรุ่น 14
- พระภิกษุรุ่น 20
- พระภิกษุรุ่น 24 We Are One
- พระภิกษุรุ่น 17 "สำเร็จวิชา"
- พระภิกษุหมู่ภุภุระ 4
- สามเณรปิยะวัฒน์ แปลงดี,
คุณสาวพัสดร์ แปลงดี
- สามเณรอภิชา-โกษม-ธนากร-จิตาภา-ภักดร-ชยุต-
กฤตยา-ปิตพัฒน์-บุชิตา แจ่มจันทร์ชนก
- คุณกนกรัตน์ เกียรติพันธุ์สดีไส
- คุณกรรณวรท-จักรพันธ์ ทองแก้ว
- คุณกฤษณ์ท เอื้ออังกูร
- คุณกัญญกร รุ่งรัศมี และครอบครัว
- คุณกัญญ์วิธิน-นรินทร์ยา ตาลสิทธิ์สกุล
- คุณกัญญาณัฐ-นภัสนันท์-พิสิษฐ์ พูลทรัพย์
- คุณกัญญาภัก ปิตุเตชะ และครอบครัว
- คุณกาญจนา บำรุงชีพ
- คุณกานดา-สุนัย-สง่า แสงทองพินิจ
- คุณกิจชัย-สุรัตน์-มารวี โชคคุณะวัฒนา
และครอบครัว
- คุณกิตติชัย-สารินี-จิรวุฒน์ ศิริสุขชัยวุฒิ
- คุณกุลกานต์ เอาฟ้า
- คุณกุลประวีณ์ วรสิทธิพัฒน์
- คุณเกษรชิต์ หาญเหลี่ยมเพชร
- ด.ต.เกรียงศักดิ์ ทองสมบัติ
- คุณเกรียงศักดิ์-ศิริพร-นิรมล เตียงพิทยาการ
- คุณเกียง ศรีสวนนท์
- คุณเกียรติเตชะ ทองสมบัติ
- คุณแก้วตา สุมิตะ, วงศ์เดียน วงศ์ภักดี
- คุณแม่เกาะ-บังอร ปาตาล
- ดร.เขมิกา จันทรสุขสวัสดิ์
- คุณคมธัช รัตนวรภัทร,
อัจฉราวดี-ธัญณนันท์ รุ่งเจริญไพศาล
- ร.ท.คณิศร-ณัฐธิดา-อุสรี-รุ่งทิพย์ จันทรสติธัย
- คุณแม่จำปูน แซ่ฮึง-คุณพ่อไฉ่เซี่ยะ แซ่เตีย
- คุณยายจันทิพย์ ศรีทอง
- คุณจรรยา โหมคิระพันธ์
- คุณจรัญญา-สุพัตรา นาสา
- คุณจรัญ-รัชณี-นภัสชล-อภิขญา มีสุนทร,
สุนทนี กุลนใจ
- คุณจักรกฤษณ์ ทะธารมย์
- คุณจันทร์ทรง-พันธะลา หงส์โตสวัสดิ์
- คุณจันทรเพ็ญ ขาวงษ์
- คุณจิตติมา-ด.ช.วรจิต มานะไชยรักษ์
- คุณจิตติมา-นพ.ณัฐพงศ์ ณ นคร และครอบครัว
- คุณจินดารัตน์-ทาภาอะกิ ซาซากาวา,
Tokyo Business Forum
- คุณจิรสิทธิ์ โตสวัสดิ์ และครอบครัว

- คุณจิระวัฒน์ ประดุจกาญจน และครอบครัว, นิตยา สุขราช และครอบครัวศิลปินกนกเลิศ
- คุณจุฑามณี-จุฑาทิพย์ โคมาศิ
- คุณเจริญศรี ทองพิทักษ์ชัย
- คุณฉลวย คลินตัน
- คุณชนิษฐา เล็กคำด้วง
- คุณชฎารัตน์ คาโต้
- คุณชนัญญา ธีรวัฒนเศรษฐ์ และครอบครัว
- ชมรมปากช่องร่มเย็น
- คุณชวลิต กิจสวัสดิ์ไพศาล และครอบครัว
- คุณชัยยุทธ-จรรยา เอื้อบำรุงจิต และครอบครัว
- ครูชัชชนันท์พล พิสุทธิรัตน์ และลูกศิษย์โรงเรียนเทพสถิต
- ศ.นพ.ชัยรัตน์-สมัย-พร้อมจิตร์-ศิริพร นิรันดร์รัตน์
- คุณชิสณพงศ์ สิวลีพร-ณัฐธิดา ทองมณี
- คุณชุติกานต์ เพียรอรธสาร
- คุณชูจิต วรรณศิริ และครอบครัว
- คุณณัฐพรพนันท์ แจ่มประจักษ์ และครอบครัว
- คุณณัฐชานันท์ สุนทรวรเศรษฐ์ และครอบครัว
- คุณณัฐพัฒน์ รัตนขจรศักดิ์
- คุณณัฐภัตสร อัครชวลวัฒน์
- คุณณัทชุตินา ซาโตะ และครอบครัว
- คุณดมิคา พิธิษฐานิช
- พ.อ.ทวี-น้อย-วันหนี่ วุฒยานันท์
- คุณทยาภร-นริดา จิตติภูวต
- คุณทองใส บุษดี และคณะ
- คุณทัศนัย-ปริทัศน์ ชัยเจริญวรรณ
- คุณทัศนดา ไยปางแก้ว, พรชัย ยงธนากาญจนะ
- คุณทัศนีย์ โคตรสมุทร
- คุณทินกร บุญทักษ์
- คุณทิพวรรณ วงศ์ศิริธร
- คุณทิพวัลย์ เล้าโสภามาภิรมย์
- คุณทิพอาภา แสงมุกดา และครอบครัว
- คุณธนพล ต่อสิทธิเดชกุล และครอบครัว
- คุณธนีสร์ ทรัพย์สิน และครอบครัว
- คุณธัช จันทรรักษ์มัทตต์
- คุณธิดารัตน์ ศิริสุทธีรนนท์
- คุณธีระพัฒน์ ภูวรรณรัตน์
- คุณธีระวัฒน์-วรรณ-รัตนวรรณ-วรพล-ชนันท์ อรุณธัญญะ
- รศ.ดร.ธงสรวง อิศรางกูร ณ อยุธยา-การ แก้วยะ
- ผศ.ดร.นุจรี ประสิทธิ์พันธ์
- พญ.นฤมล-ดญ.อชิระ จินตพัฒน์นากิจ, ธีรเมธ เทพวิชัยศิลปกุล
- คุณนงนุช-สุชัยพร-ติณณภาพ-จินณวัตร-วิณทัช-ขวัญใจ นพนนทกุล
- คุณนพรัตน์-บันลือ-ด.ช.ลัทธพล-ด.ช.รัชชานนท์ พลพันธ์
- คุณนภัสสรณ์ เหมะสุคนธมาศ และเกียรติพงศ์-พีรยจันทร์ น้อยใจบุญ
- คุณนฤพนธ์-เมย์-ศษา-ชญา-ชนา เตชะวัฒนวรรณ
- คุณนฤมล สิมมา และครอบครัว
- คุณนฤมล-ชวลิต เนียมสุวรรณ
- คุณนวลรัตน์ ศรีจิตติวงศ์ และครอบครัว
- คุณน้อมจิต-วิสิทธิ์-บุญศรี-สิรินทร์ กิตติโชติพาณิชย์
- คุณนิตยา เป้าบ้านเช่า
- คุณนิลเนตร อ่อนชาติ และครอบครัว
- คุณเนาวรัตน์ พันธุ์โล
- คุณบังอร Michio Taisuke Yasuko Yanagawa
- คุณบัวจันทร์ จันศิลา
- คุณบุญ-กิ่งดาว วิทาโน, ศาษุณี ศรีสุวรรณ
- คุณเบญจวรรณ ไลแมน

- คุณเบญจวรรณ วิชัยดิษฐ์ และครอบครัว
- น.ต.ประหยัด-บุปผา-อารยะ สองพล
- คุณแม่ปวงคำ-คำเมือง-ปรีดา มาชีบารา
- คุณประดับวงศ์ ณ พัทลุง
- คุณประทีก-เล็ก-ฉาณิกา-ชยานันต์-
ธัญเทพ พิภูลกานตเลิศ
- คุณประภัสสร คำภีโร, ใจทิพย์ ภัทรวีเชียร
- คุณประภาส-วิไลลักษณ์-
นพ.ฉัตรชัย คูวัชนไพศาล
- คุณประยูร-พีระพรรณ-ปิ่นรัฐ-พิชญา กาญสอาด
- คุณปรัชญา สัพพัญญูวิทย์-
อุดมศักดิ์ ชาติวีระธรรม
- คุณปราณี สมบัติแก้ว
- คุณปราธนา-รจนา-รักศักดิ์-ศุภรัช-
อะซาน-คัมภีร์ วัฒนาอรัญญกุล
- คุณปรีชา-สายใจ-สุจิรา บัวสงค์
- คุณปาลิตา-ปัญญา กุลรุ่งโรจน์ และครอบครัว
- คุณปิยะ ปิตุเตชะ-มณฑา รอดอำพันธุ์
- คุณบุญชรัศม์ รัตนบวรเศรษฐ์
- คุณผุสดี พันธุ์พัก
- คุณเพชร-จิตติพร ตันติสุรีย์พร
- คุณพนานุช-Chinatsu-Toru Kawakami
- คุณพรเพ็ญ ขุฑตะกะพันธ์
- นพ.พรชัย พิญญพงษ์
- คุณพรวิไล-สมเจตน์-ด.ช.สุวิจักขณ์-
ด.ญ.ปุณยวีร์ จงอุดมทรัพย์
- คุณพิมพ์ภา-ด.ช.ณัฐชนน ศรีกิจวิไลศักดิ์
- คุณพิศาล จิระวัฒนศักดิ์ และครอบครัว
- คุณพิษณุ-นุชรา มานัด และครอบครัว
- คุณพิสมัย พยู่หะ
- คุณเพชรฯ พูนทองพันธ์
- คุณเพ็ญประภา เดชะ และครอบครัว
- คุณเพิ่มศักดิ์-มังกร พรชัยนันท์
- คุณไพโรจน์-จันทร์-กาญจนา ศรีสวัสดิ์
- คุณไพศาล-กัลยา กุลมงคลรัตน์ และครอบครัว
- คุณภรณ์ มณีเพชร
- คุณภัคกร แจ่มจันทร์ชนก
- คุณภาวิตา ฤกษ์สมิต, ณชิตา หิรัญพิชา
- คุณภาวนิดา บุญทักษ์
- ดร.มูทิตา ปิ่นสุนทร-สุพัตรา จันทร์โรจน์
- คุณมณีนรัตน์ ปัทมดิลก และครอบครัว
- คุณมานิตย์ เอี่ยมอ่า
- คุณมุกดา-Ai-Masahiro ชูชุกิ
- คุณมูทิตา อรรถกสิกิจ
- คุณเมธิณี มณีภาค
- คุณยงยุทธ-นวรรตน์-นิชาภา-
ณัฐรดา ไตรทิพย์พานิชย์
- คุณยุพดี ตุงควิจิตรวัฒน์
- คุณยุพยงจิรัง ชวโนทัย
- คุณยุพิน บุญมาน
- คุณรจิต-รังสรรค์-ทักษิณา รังษิณารณ
และครอบครัว
- คุณรัฐวดี ชาวสุทธิ และครอบครัว
- คุณรัตติยากร-พ่อนาย-ยายทอง-พิน-สังวาล-
วิทัศน์ย์ และครอบครัวสุขจิตต์
- คุณรัตนารณณ์ ลิมนาม
- คุณเรวัต-มณฑาทันต์-ปณณทัต บุญทอง
- คุณพ่อล้อย-คุณแม่วรรณ-จ.อ.เอนก ศรีสุข
- คุณวรรณ นิลวงศ์
- คุณวไลพร หาญธรรมรักษ์
- คุณวสุกาญจน์-ไดลีเกะ-ริวโนะสึเกะ-ริสะ-ฟูจิกิ
และครอบครัว
- คุณวันนีย์ เขมะภะตะพันธ์, เคนอิจิ โฮชิโน,
เคียวบัน แซ่เฮง, ชิวเอ็ง แซ่เอี้ย
และหมู่ญาติ ครอบครัวทุกคน
- คุณวันชัย-ทิพวรรณ-สุพัตรา สุภิกิตย์

- คุณวันวิสา-คณากร คำชู
- ดร.วิฑิต พรจะเด็ด
- คุณวิชชุดา แซ่ห่วน และครอบครัว
- คุณวิฑูรย์ ไทยลา และครอบครัว
- คุณวิรัชพัชร ธนส์ถัยศิริ
- คุณวิลาวลัย อูรพีพัฒน์พงศ์
- คุณวิวัฒน์-กัลยา-ทิพย์วรรณ อัครวานิช และครอบครัว
- คุณแหววลี่ ศรีวิไล และครอบครัว
- คุณศศิมาภรณ์ สุขศิริ และครอบครัวกองทอง
- คุณศิริจันทร์ ผาติบัณฑิต
- คุณศิริถาวร เป้งหอม
- คุณศิริเพ็ญ-ดร.เอกพล เมธารมณ
- คุณศิวาพร กลิ่นมัลลย์ และครอบครัว
- คุณศุภกิจ-พิชิตติภรณ์-พิชาวีร์-พงศ์ธัช พัทธราภรณ์ และครอบครัวคุณจักร
- คุณศุภชาติ-ยิ่งเชษฐ-ชนิสา ตันตีสริยพร
- คุณศุภรัฏฐา วิวัฒนสรายุรมย์ และคณะ
- คุณศุภสินี รัตตะคุ
- ว่าที่ร้อยตรี สุวิทัศน์-ณัฐวรรณ ไตรวิจิตรคุณ และครอบครัว อุทิศให้คุณแม่ทองเกลียว มณีจิระสุนทร
- ดร.สันต์-ญาณิกา-ด.ช.ธีรภัทร รัฐวิบูลย์
- พญ.โสรัจณีเย์ กาญจนประภาส
- ทพญ.สุภา ตันตินิรามย์ และครอบครัวตันตินิรามย์
- คุณสมชาติ-อรพิน ทองแก้ว
- คุณสมพงษ์-ยุพเยาว์-สายใย-สระ-กวี สระแก้ว
- คุณสมศักดิ์-สุกานัน พัทธกิจกุล
- คุณสลวย ภักดีบาง และครอบครัว
- คุณสันติพัฒน์-นาค-ณัฐวิกร-กฤษา ทรรษาพันธุ์
- คุณสัมภรณ์ วาตะ และครอบครัว
- คุณสามารถ-ดวงพร-ดร.ธีราวุฒิ-ชิน-บุคณี ภู่อันติสัมพันธ์
- คุณสายพิน-พิมพ์ใจ-ฝนทิพย์-ทรงวุฒิ-รุจิรา ชูชื่น
- คุณสัญญาภรณ์-สัญญาดา สอนิคุณ
- คุณสิรินทร์ ติยานนท์
- คุณสิริวรรณ ศิริศาถาวร และครอบครัว
- คุณสุกัญญา ช่างสลัก
- คุณสุตาพร Tsuda และครอบครัว
- คุณสุทิน-พูลสุข-ธนอมรัตน์ หัสชัย
- คุณสุพัฒน์ ภัทรวรกุลวงศ์, ประภาภัทร รุจิระชนลักษณะ
- คุณสุพัตยา ดาษพีชน
- คุณสุภัสสา ภูจิรพันธ์ และครอบครัว
- คุณสุเมธญา-สุเมิตรา-วัลลภ หาญสุขวรพาณิช
- คุณสุเมิตรา-ผอ.อารัญ สุตวิสัย
- คุณสุริยะ พระอาทิตย์
- คุณสุรีย์ วรรณกิจ และครอบครัว
- คุณสุรีย์ลักษณะ วัธนาญาณ์นนท์ และครอบครัว
- คุณสุวรรณา-เฮงลิ้ม แซ่ตั้ง, สุพัตรา แซ่เอี้ยบ
- คุณเสถียร-สุนทรี ประเสริฐ และครอบครัว
- คุณเสริมชัย-ภัทรนิษฐ์-พันธุ์ธัช-พัทธนันท์-นันท์นภัส ปัทมดิลก
- คุณเสาวณี เปี่ยมลัมฤทธิ์
- คุณแสงทิพย์ แซ่เฮ้ง และผู้มีพระคุณ
- คุณหทัย รุ่งรัมย์ และครอบครัว
- คุณหทัยรัตน์-บุญชื่น-พงษ์รัตน์-พัชร-ไพโรจน์ วิทญญางค์
- คุณอดิศักดิ์-วันเพ็ญ-วรพจน์ วรรณสิน
- ดร.อรุณี ยูวะนิยม
- ศ.ดร.อณณพ-เรวดี ปาลวัฒน์ไชย
- คุณอนุรักษ์-เกศแก้ว การุณยวนิช

- คุณอมรรัตน์ ดาวประสงค์ และครอบครัว
- คุณอริสรารัตน์ จันทน์นุ้ม
- คุณอรุณี นล่องจิตต์ชัย
- คุณอัศรเดช วัฒนากา
- คุณอชชาวุฒิ-อรรณณ กิตติพินังกุล และครอบครัว
- คุณอาทิตย์ ศรีทอง และครอบครัว
- คุณอารยา ปิ่นทองน้อย
- คุณอุกฤษฏ์ ศิริสุทธีวรรณ
- คุณอุกฤษฏ์ สุจริตพงศ์
- คุณอุไร-ทากุจิ-มิกะ อิชิตะ
- คุณอุไรวรรณ โคตะระ และครอบครัว
- กลุ่ม Love Peace ม.ราม
- กลุ่มบุญต่อเนื่องทับทิม
- กลุ่มปฏิบัติธรรมบ้านเรือนแก้ว
- กองทุนรายทุกวัน โดยบรมเศรษฐีจะเชิงเทรา-บุญบันเทิง
- กองทุนอิมสุข
- กองพัฒนาไอทีเพื่องานเผยแผ่ (RGT)
- กองรักษามรรยาภาศ
- กัลยาณมิตรอำเภอสัตหีบ
- ครอบครัวกาญจนาพรหม
- ครอบครัวเกียรติชนะเสวี
- ครอบครัวงามประภัสสม-ทิพย์มณี-โกสีย์ศิริกุล
- ครอบครัวไตรวิเชียร
- ครอบครัวทองมัลย์
- ครอบครัวมงคลบรรทัด
- ครอบครัวมธุรสพาที, ครอบครัวต้นไชยศรีนคร
- ครอบครัวมีชูอรธ
- ครอบครัวรามแก้ว
- ครอบครัวเรืองสุวรรณ
- ครอบครัวโรจน์รุ่งเรือง
- ครอบครัวโรจน์ศิริ
- ครอบครัวหวัง
- ครอบครัวหอมเดชะกุล
- ครอบครัวอรณพ ณ อยู่ชยา
- ครอบครัวอุทยานิน
- โครงการบัณฑิตแก้ว
- โครงการบัณฑิตอาสาฟื้นฟูศีลธรรมโลก
- โครงการอาสาพันธุ์ตะวัน
- บจ.จักรวาลกฤตยะ
- ชมรม MIT กองอินเทอร์เนต
- ชมรมปากช่องร่มเย็น
- นิสิตระดับมหาดบัณฑิต รุ่นที่ 11 สำนักการศึกษา
- บุคลากรรุ่น 16 "ไม่ตกกันดาร"
- ผู้ประสานงานและผู้นำบุญปากเกร็ดภาค 5
- แผนกบุคคลครูอาสา
- มหาพรหมรวมใจ
- มหาวิทยาลัยธรรมกาย แคลิฟอร์เนีย (DOU)
- ศูนย์กัลยาณมิตร อ.สัตหีบ
- ศูนย์บริหารงานอาสาสมัคร สำนักศรัทธาภิบาล
- ศูนย์ปฏิบัติธรรมจอร์แดน และครอบครัวคงปาน
- ศูนย์ภาษาเดลีซี
- ศูนย์อบรมเยาวชนลพบุรี (ทุ่งธารตะวัน)
- อาสาสมัครแผนกยูวชนต้อนรับระดับโลก
- Khammy-Mone Vongsamphanh
- Mr. Yoshihiro Maeda - Mr. Daisuke Yamada
- Panor Holloway
- Sherly Kurn Jaiyip Shuityi
- Thawanrat - Roger Owen

กลิ่นกฤษณาหรือกลิ่นจันทน์นี้
หอมเพียงเล็กน้อย
แต่กลิ่นของท่านผู้ทรงศีล หอมมากที่สุด
หอมฟุ้งไปทั่วทั้งเทวโลกและมนุษยโลก
(พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 56)

อปปมตฺโต อยํ คณฺโธ ยุวายํ ตครจฺนฺทนี โย จ สีลวตํ คณฺโธ วาทิ เทเวสุ อุตฺตโม ๑ (บาลี: ชุ.ธ. 25/14/22 ¹¹⁻¹²)	華香氣微 不可謂眞 持戒之香 到天殊勝 (จีน: T4: 563b ¹¹⁻¹²)
alpamātro hy ayam gandho yo 'yam tagaracandanāt, yas tu śīlavantām gandho vāti deveṣv apīha saḥ. (สันสกฤต: Uv 6.18)	rgya spos tsan dan gaṇ yin pa'i dri bsuṅ 'di ni chuṅ ṇu na tshul khrims ldan pa'i dri bsuṅ gaṇ des ni 'di daṅ mtho ris khyab (ทิเบต: Uv 6.18)

