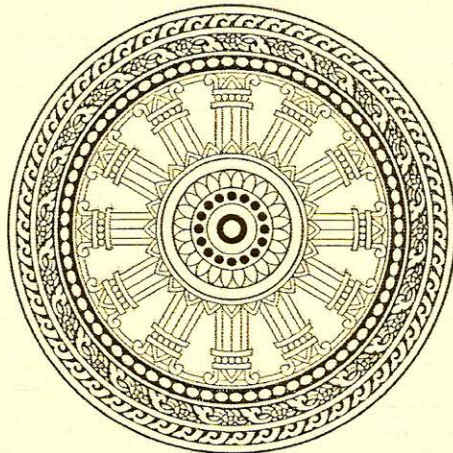


# ธรรมธารา

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา



ปีที่ 2 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน พ.ศ. 2559

สำนักการศึกษา วัดพระธรรมกาย

ISSN 2408-1892

ธรรมนูญ  
วารสารวิชาการ  
ทางพระพุทธศาสนา

ปีที่ 2 ฉบับที่ 1 (ฉบับรวมที่ 2)

# ธรรมธारा

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา



## กองบรรณาธิการภายนอก

พระมหาสมบุญรณ์ วุฑฒิกโร, ดร.

(มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)

พระมหาพงศ์ศักดิ์ จานियो, ดร.

(มหาวิทยาลัยวิริยโคขู, เกียวโต, ประเทศญี่ปุ่น)

ศาสตราจารย์ ดร.สมภาร พรมทา

(จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

รองศาสตราจารย์ ดร.ประเวศ อินทองปาน

(มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์)

รองศาสตราจารย์ ดร.ประเทือง ทินรัตน์

(มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์)

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ดวงกมล ขาดิประเสริฐ

(จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.นุจารี ประสิทธิ์พันธ์

(อาจารย์ผู้ทรงวุฒิ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์)

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานปีวิชท์ ทัดแก้ว

(จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)

ดร.ฉะอับ พวงน้อย (มหาวิทยาลัยเทคโนโลยี-

พระจอมเกล้าพระนครเหนือ)

ดร.อำนาจ บัวศิริ (อาจารย์พิเศษ มหาวิทยาลัย

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)

ดร.อุทัย สติมัน (มหาวิทยาลัยสวนดุสิต)

ดร.พิบูลย์ ชุมพลไพศาล

(มหาวิทยาลัยคิงส์คอลเลจ, ลอนดอน,

ประเทศอังกฤษ)

## ที่ปรึกษาเกิตติมศักดิ์

พระมหาโพธิวงศาจารย์ (ทองดี สุรเตโช)

พระราชภาวนาจารย์ (เผด็จ ทัตตชีโว)

พระสุธีธรรมานวัตร (เทียบ สิริญาโณ/มาลัย), ผศ.ดร.

พระเมธาวิสัยรส (สุเทพ ปสิวิโก), ผศ.ดร.

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพนธ์ อัครวิรุฬหการ

## บรรณาธิการ

พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ (สมชาย ฐานวุฑโฒ), พ.บ.,ดร.

## กรรมการที่ปรึกษา

พระมหาธนา เตชธมฺโม, พระมหาสมคิด ชยาภโรโต,

พระมหาวรท กิตติปาโล, พระมหามนต์ชัย อภิชาโน

## ผู้ช่วยบรรณาธิการฝ่ายวิชาการ

ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

## ผู้ช่วยบรรณาธิการฝ่ายประสานงาน

นางสาวภักธิดา แรงทน

## กองบรรณาธิการภายใน

พระมหาชฎาพงศ์ กตปุญโญ, ดร., พระปวิทย์ วชิรวิฑูโช, พ.บ.,ดร.,

ดร.บรรเจิด ขวลิตเรืองฤทธิ์, ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม,

ดร.รัฐพี พัฒน์ธนวงศ์, ดร.สุชาติ ศรีเศรษฐสุวรรณ,

ดร.ศันสนีย์ ชุมพลบุญชู

## ฝ่ายประชาสัมพันธ์และเผยแพร่

สุทัศน์ อร่ามรัตน์, สุภาพร ปรงนิยม, พรพิมล ศรีหมอก

## ฝ่ายศิลปกรรม

พระมหาอนุสรณ์ สรณนุจร, ศิริลักษณ์ อมาตยกุล,

ปวีร์ ใจซื่อกุล

## ฝ่ายสมาชิก

แผนกบัณฑิตศึกษา DCI, แผนกบัณฑิตถาวร, ศูนย์ภาษาเดลชี,

กองพระไตรปิฎก, ศูนย์ประสานงานโซนใต้บน,

สำนักงานเลขานุการ และสมาชิกสำนักการศึกษา



## บทบรรณาธิการ



วารสาร “ธรรมธारा” ฉบับแรกออกมาสู่บรรณพิภพเมื่อวันที่ 1 มิถุนายน 2558 ตรงกับวันวิสาขบูชา ได้รับการตอบรับจากพระเถรานุเถระและนักวิชาการในแวดวงพระพุทธศาสนาอย่างยิ่ง มีทั้งคำชื่นชมและคำแนะนำมากมาย ซึ่งทางทีมงานได้น้อมรับมาปรับปรุง วารสาร “ธรรมธारा” ฉบับที่ 2 นี้ จึงมีการเปลี่ยนแปลงหลายประการ อาทิ

1. เปลี่ยนจากวารสารรายปีเป็นวารสารราย 6 เดือน
2. ได้เรียนเชิญนักวิชาการจากสถาบันต่าง ๆ ส่งบทความมาลงตีพิมพ์ด้วย
3. ได้เรียนเชิญคณาจารย์ผู้ทรงคุณวุฒิจากมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ร่วมเป็นกองบรรณาธิการและคณะผู้ประเมินบทความ (Peer Review) เพื่อควบคุมคุณภาพให้ตรงตามเกณฑ์มาตรฐานของวารสารวิชาการ

คณะบรรณาธิการรู้สึกซาบซึ้งในน้ำจิตน้ำใจ และขอขอบคณาจารย์ทุกท่านเป็นอย่างสูงมา ณ โอกาสนี้

โลกวิชาการไร้พรมแดน สัมผัสได้ถึงความงดงามแห่งน้ำใจของคณาจารย์  
ทุกท่าน ที่มุ่งหวังต้องการเห็นความก้าวหน้าทางวิชาการของวงการพระพุทธ-  
ศาสนาในประเทศไทย จึงได้กรุณาสละเวลาอันมีค่ามาช่วยเขียนช่วยตรวจ  
บทความในวารสาร “ธรรมธारा” นี้

นอกจากนี้ ขออนุโมทนาขอบคุณท่านสาธุชนเจ้าภาพผู้มีบุญจำนวนมาก  
ที่ได้มีจิตศรัทธาให้การสนับสนุนทุนในการดำเนินงานอย่างดียิ่ง

คณะบรรณาธิการจะตั้งใจทำงานอย่างดีที่สุดเพื่อให้วารสาร “ธรรมธारा”  
เป็นประทีปธรรมดวงน้อย ๆ อีกดวงหนึ่งที่จะช่วยส่องสว่างนำแสงแห่งปัญญา  
สู่วงการพระพุทธศาสนาและสังคมไทย หวังว่าจะได้รับคำแนะนำและสนับสนุน  
จากทุกท่านต่อไป

พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ

( สมชาย จานวุฑฺโฒ )

2 มิถุนายน 2559

# สารบัญ

บทบรรณาธิการ.....	ก
การวิจัยเชิงคัมภีร์: กรณีศึกษา “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” .....	1
พระมหาพงศ์ศักดิ์ จานินโย	
ภาษาคน ภาษาธรรมของพระนาคารชุนในคัมภีร์	
“มูลมัตถยมกการิกา” .....	35
สมบัติ มั่งมีสุขศิริ	
<b>Samayabhedoparacanacakra:</b>	
คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (1).....	67
เมธี พิทักษ์ธีระธรรม	
ครุธรรม 8 เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติหรือไม่ (2).....	105
วิไลพร สุจริตธรรมกุล	
อุรังคนิทาน: ตำนานพระธาตุทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ.....	189
จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา	
ประวัติการศึกษาของบรรณาธิการและผู้เขียน.....	209



การวิจัยเชิงคุณภาพ  
กรณีศึกษา  
“ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร”

พระมหาพงศ์ศักดิ์ จานियो



## การวิจัยเชิงคัมภีร์:

# กรณีศึกษา “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร”

พระมหาพงศ์ศักดิ์ จานินโย\*

### บทคัดย่อ

“ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” นับเป็นพระสูตรที่สำคัญต่อพระพุทธศาสนาและพุทธศาสนิกชน เพราะแม้จะเกิดความเห็นที่ไม่ตรงกันในการสังคายนาพระธรรมวินัย จนเกิดการแบ่งแยกออกเป็นนิกายต่าง ๆ ถึง 18-20 นิกายก็ตาม แต่พระสูตรนี้ยังคงสืบทอดต่อกันมาในคัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ จนถึงปัจจุบัน โดยนักวิชาการสามารถรวบรวมได้ถึง 23 คัมภีร์

สำหรับบทความนี้ ได้นำเสนอรูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์ 2 รูปแบบใหญ่ ๆ คือ การวิจัยในแนวดิ่ง (Vertical) และการวิจัยในแนวระนาบ (Horizontal) โดยผ่านงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ซึ่งนำไปสู่ข้อสรุปเบื้องต้น 2 ประการดังต่อไปนี้

- เมื่อพิจารณาถึง “ภาพรวม” แล้ว “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ปรากฏใน “คัมภีร์ยุคต้น” ของแต่ละนิกาย ไม่ได้จำเพาะเจาะจงเฉพาะนิกายใดนิกายหนึ่ง จึงอาจกล่าวได้ว่า “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” นี้เกิดขึ้นตั้งแต่สมัยพุทธกาลในฐานะของพระปฐมเทศนา
- เมื่อพิจารณาถึง “โครงสร้างเนื้อหา” จะเห็นได้ว่า มีเพียง “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ในสายของนิกาย “สรวาสติวาท” เท่านั้นที่มีอัตลักษณ์เฉพาะ โดยอนุโลมตามคำสอนในเรื่อง “มรรค 3” (ทรรค มรรค, ภาวนามรรค, อไศกขยมรรค) ซึ่งถูกปรับเปลี่ยนในภายหลัง

**คำสำคัญ:** การวิจัยเชิงคัมภีร์, ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร, สรวาสติวาท

\* ดร., อาจารย์พิเศษ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยริวกู (Ryukoku University), คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยบุคเคียว (Bukkyo University), นักวิจัยพิเศษ สถาบันวิจัยวัฒนธรรมทางพระพุทธศาสนา (Research Institute for Buddhist Culture; RIBC) ประเทศญี่ปุ่น

# The Document Research Methods

## Case Study: The *Dhammacakkappavattana Sutta*

Phramaha Pongsak THANIYO

### Abstract

*Dhammacakkappavattana Sutta* (Sanskrit: *Dharmacakrapravartana Sūtra*) is regarded as one of the most important and influential Buddhist Sutras. However, within a few hundred years of the Buddha's passing, there arose a number of different schools or sects. Although all of these schools claimed to have preserved the original teachings of the Buddha, the fact that there are 23 versions of this Sutta raises doubts about which version might be authentic.

This article applies vertical and horizontal methods of text-critical research to the *Dhammacakkappavattana Sutta* and its various versions. This research suggests two basic conclusions:

1. In general, it seems that the *Dhammacakkappavattana Sutta* originated during the early Buddhist period, as a record of the Buddha's first teaching; given the widespread agreement between the different versions of the Sutta, it would seem to have belonged to a pre-sectarian Buddhist canon.

2. Considering the structure and content, the Sarvastivāda version of the Sūtra, with its adjusted sections on the *darśana-mārga*, *bhāvanā-mārga*, and *aśaikṣa-mārga*, seems to be a later revision of the early tradition.

**Keywords:** Document research method, *Dhammacakkappavattana Sutta*, Sarvāstivāda.

## บทนำ

“ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” เป็นพระสูตรที่เราคุ้นกันเป็นอย่างดีในฐานะของพระปฐมเทศนาที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงแสดงแก่พระปัญจวัคคีย์ และในภายหลังแห่งการแสดงธัมมจักกัปปวัตตนสูตรนี้ พระอัญญาโกณฑัญญะมีดวงตาเห็นธรรมและทูลขออุปสมบท เป็นผลให้สังฆรัตนะบังเกิดขึ้นในโลก

“ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” นับเป็นพระสูตรที่สำคัญต่อพระพุทธศาสนาและพุทธศาสนิกชน เพราะแม้จะเกิดความเห็นที่ไม่ตรงกันในการสังคายนาพระธรรมวินัย จนเกิดการแบ่งแยกออกเป็นนิกายต่าง ๆ ถึง 18-20 นิกายในช่วงตั้งแต่วราว 100 ปีหลังพุทธกาลเป็นต้นมาก็ตาม แต่พระสูตรนี้ยังคงสืบทอดต่อกันมาในคัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ จนถึงในปัจจุบัน โดยนักวิชาการสามารถรวบรวมได้ถึง 23 คัมภีร์<sup>1</sup> ซึ่งแต่ละคัมภีร์มีเนื้อหาที่แตกต่างกันออกไปบ้าง และในจำนวนนี้มีคัมภีร์ในฝ่ายของเถรวาทที่บันทึกด้วยภาษาบาลีปรากฏอยู่ 3 คัมภีร์ โดยรายละเอียดต่าง ๆ จะกล่าวในลำดับต่อไป

บทความนี้ ไม่มีวัตถุประสงค์เพื่อหาบทสรุปหรือผลการวิจัยใหม่ หากแต่ผู้เขียนมีความปรารถนาในการนำเสนอรูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์ โดยหยิบยกเอางานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่ผ่านไปในอดีต เป็นแนวทางนำเสนอวงวิชาการพระพุทธศาสนาในประเทศไทยถึงรูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์อีกรูปแบบหนึ่งที่ปรากฏอยู่ในวงวิชาการพระพุทธศาสนาของโลก

<sup>1</sup> Mizuno (1996: 243-273)

## รูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์

ในการศึกษาวิจัยทั้งสายวิทยาศาสตร์และศิลปศาสตร์นั้น เมื่อแบ่งตามประโยชน์ของการวิจัยแล้ว สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 รูปแบบใหญ่ ๆ<sup>2</sup> คือ

1. การวิจัยพื้นฐาน (Basic Research) หรือการวิจัยบริสุทธิ์ (Pure Research) เป็นการวิจัยที่มีจุดมุ่งหมายในการหาทฤษฎี สูตร และความรู้ใหม่ เพื่อเป็นพื้นฐานในการขยายความรู้ทางวิชาการในการศึกษาเรื่องอื่น ๆ ต่อไป หรือตรวจสอบทฤษฎีเดิมที่มีอยู่แล้ว

2. การวิจัยประยุกต์ (Applied Research) เป็นการวิจัยที่มุ่งเน้นในการค้นหาความรู้ เพื่อนำความรู้ที่ได้ไปใช้ในการแก้ปัญหาต่าง ๆ หรือใช้ในการกำหนดนโยบาย และตัดสินใจ กล่าวคือ เป็นการวิจัยเพื่อมุ่งเน้นในการนำผลวิจัยไปใช้ประโยชน์ในทางปฏิบัติเป็นสำคัญ

สำหรับการวิจัยทางพระพุทธศาสนา หากอาศัยรูปแบบการวิจัยดังกล่าว สามารถแบ่งออกได้เป็น 2 รูปแบบ ดังนี้

1. การศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์ (Document Research) เป็นการศึกษาค้นคว้าโดยอาศัยแหล่งข้อมูลสำคัญ คือ คัมภีร์พระไตรปิฎก อรรถกถา ฎีกา อнуฎีกา ปกรณวิเสสรวมถึงคัมภีร์พระพุทธศาสนาของนิกายต่าง ๆ ที่บันทึกด้วยภาษาสันสกฤต จีนโบราณ<sup>3</sup>

<sup>2</sup> ภัทรา (2544: 11-13) ได้กำหนดเกณฑ์ในการจำแนกและประเภทของการวิจัยออกเป็นรูปแบบต่าง ๆ ในจำนวนนั้นมี “การจำแนกตามประโยชน์ของการวิจัย” โดยแบ่งประเภทของการวิจัยออกเป็น 3 รูปแบบ คือ 1. การวิจัยบริสุทธิ์ (Pure Research) 2. การวิจัยประยุกต์ (Applied Research) 3. การวิจัยเชิงปฏิบัติการ (Action Research) แต่สำหรับรูปแบบที่ 3 นี้ ผู้เขียนเห็นว่าสามารถสงเคราะห์เข้าในรูปแบบที่ 2 ได้ จึงกล่าวไว้ในที่นี้เพียง 2 รูปแบบเท่านั้น

<sup>3</sup> สำหรับฉบับภาษาจีนโบราณนี้ เป็นฉบับที่แปลมาจากต้นฉบับที่เป็นภาษาสันสกฤต โดยทั่วไปมักเรียกว่า ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ (Chinese translations of Buddhist scriptures) และฉบับที่ได้รับความนิยมอย่างแพร่หลาย คือ *Taishō-shinshū-daizōkyō* 大正新脩大藏經.

ทิเบต<sup>4</sup> เป็นต้น และบันทึกประวัติศาสตร์ต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องเพื่อให้รู้ถึงความจริงที่ซ่อนอยู่ อาทิ ความหมายที่แท้จริงของหลักธรรมต่าง ๆ หรือเหตุการณ์เรื่องราวต่าง ๆ ที่รู้ได้ด้วยการเชื่อมโยงข้อมูลในคัมภีร์ เป็นต้น การวิจัยในลักษณะนี้ค่อนข้างไปทางด้าน “การวิจัยพื้นฐาน” หรือ “การวิจัยบริสุทธิ์”

แต่อย่างไรก็ตาม การศึกษาวิจัยพระพุทธศาสนาในเชิงคัมภีร์นี้ มีความแตกต่างกับการวิจัยพื้นฐานของทางวิทยาศาสตร์และศิลปศาสตร์โดยทั่วไป เพราะเป็นการศึกษาคำสอนของพระพุทธเจ้าผ่านการบันทึกที่มีปรากฏในคัมภีร์ที่ยังคงหลงเหลืออยู่เท่านั้น และที่กล่าวว่า มีการค้นพบ “ความรู้ใหม่” นั้น ไม่ได้หมายความว่า เป็นสิ่งใหม่ที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงเทศน์สอนไว้ แต่หากเป็นการค้นพบสิ่งที่ซ่อนเร้นอยู่ภายใต้ตัวอักษร และเรียบเรียงออกมาให้แจ่มแจ้งชัดเจนเท่านั้น

2. การศึกษาวิจัยภาคสนาม (Field Research) เป็นการศึกษาวิจัยเชิงสังคมวิทยา โดยศึกษาความสัมพันธ์ของคำสอน หลักปฏิบัติต่าง ๆ กับการเปลี่ยนแปลงทางทัศนคติ พฤติกรรมของบุคคลหรือสังคมที่เกี่ยวข้อง และนอกจากการศึกษาวิจัยเชิงสังคมวิทยาแล้ว ยังมีการศึกษาวิจัยเชิงพุทธศิลป์ ซึ่งเป็นการวิจัยอีกรูปแบบหนึ่งที่มีความนิยม โดยนำหลักการศึกษาวิจัยเชิงโบราณคดี (โบราณสถาน, โบราณวัตถุ) มาศึกษาหาความสัมพันธ์กับสิ่งที่ปรากฏในคัมภีร์ เพื่อค้นหาความหมายที่ปรากฏอยู่ในโบราณสถาน โบราณวัตถุ การวิจัยในลักษณะนี้ค่อนข้างไปทางด้าน “การวิจัยประยุกต์”

ในการศึกษาวิจัยพระพุทธศาสนาโดยนักวิชาการสมัยใหม่ในประเทศไทยนั้น มี

1924-1934. Tokyo: Daizōshuppansha.

<sup>4</sup> สำหรับฉบับภาษาทิเบตนี้ โดยส่วนใหญ่เป็นฉบับที่แปลมาจากต้นฉบับที่เป็นภาษาสันสกฤต และมีอยู่บ้างบางส่วนที่แปลมาจากต้นฉบับที่เป็นภาษาบาลีของเถรวาท โดยทั่วไปมักเรียกว่า ฉบับแปลภาษาทิเบต และฉบับที่ได้รับความนิยมมีอยู่ 2 ฉบับ คือ *The Tibetan Tripitaka, Taipei Edition*. 1991. 72 vols. Taipei: SMC Publishing. และ *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition kept in the Library of Otani University, Kyoto*. 1955-61. 168 vols. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute.

แนวโน้มส่วนใหญ่ออกมาเป็นการวิจัยภาคสนาม โดยมุ่งเน้นไปที่การวิจัยเชิงสังคัมภีร์วิทยา แต่ผลงานการศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์ค่อนข้างมีน้อย และส่วนใหญ่มักอาศัยหลักฐานจากคัมภีร์บาลีเป็นหลักเท่านั้น มีน้อยมากที่จะใช้หลักฐานจากคัมภีร์พระพุทธศาสนาในภาษาสันสกฤต จีนโบราณ ทิเบต และภาษาอื่น ๆ ประกอบ<sup>5</sup>

สำหรับการวิจัยเชิงคัมภีร์นั้น สามารถแบ่งออกได้อีก 2 รูปแบบใหญ่ ๆ คือ

1. การวิจัยในแนวดิ่ง (Vertical) คือ การวิจัยคัมภีร์ตามลำดับชั้นของการกำเนิด โดยลำดับตั้งแต่ชั้นพระไตรปิฎก ชั้นอรรถกถา ชั้นฎีกา ชั้นอนุฎีกา กล่าวคือ เมื่อคัมภีร์ชั้นพระไตรปิฎกมีการกล่าวถึงสิ่งใดที่คนในยุคหลังทำความเข้าใจได้ยาก พระอรรถกถาจารย์จึงได้รจนาคัมภีร์ขึ้นมาเพื่ออธิบาย คัมภีร์เหล่านี้เรียกว่า “อรรถกถา” และโดยนัยเดียวกัน “ฎีกา” ทำหน้าที่อธิบายคัมภีร์ชั้นอรรถกถา หรือชั้นพระไตรปิฎก บางครั้งมีความเห็นแย้งกับอรรถกถา “อนุฎีกา” ทำหน้าที่อธิบายคัมภีร์ชั้นฎีกา หรือคัมภีร์ชั้นที่สูงกว่า ซึ่งในการวิจัยในแนวดิ่งนี้เป็นวิธีที่เราคุ้นเคยและพบเห็นโดยทั่วไป

การวิจัยในแนวดิ่งนี้ หากจะแบ่ง “ยุคของคัมภีร์” ยังสามารถแบ่งแยกย่อยลงไปได้อีกทั้งหมด 6 ยุค<sup>6</sup> โดยมีลำดับดังต่อไปนี้

ก. ยุคต้น ได้แก่ พระสุตตันตปิฎก 4 นิกาย อันได้แก่ ทีฆนิกาย มัชฌิมนิกาย สังยุตตนิกาย อังคุตตรนิกาย และบางคัมภีร์ในขุททกนิกาย เช่น สุตตนิบาต ธรรมบท ชาดก เป็นต้น<sup>7</sup> และพระวินัยปิฎก (เว้นคัมภีร์ปริวาร)

ข. ยุครอยต่อระหว่างยุคต้นกับยุคคอกิธรรม ได้แก่ ปฏิสัมภีทามรรค และ

<sup>5</sup> ศึกษารายละเอียดเพิ่มเติมที่ พระมหาสมชาย ฐานวุฑฺโฒ (2558: 3-7)

<sup>6</sup> Mizuno (1964: 17-40)

<sup>7</sup> คัมภีร์ในขุททกนิกายนั้น นักวิชาการได้กล่าวถึงความเก่าใหม่ของคัมภีร์ในชั้นนี้ โดยระบุถึง คัมภีร์ธรรมบท อุทาน อิติวุตตกะ สุตตนิบาต ชาดก เถรคาถา เถรีคาถา ว่ามีความเก่าแก่เมื่อเทียบกับคัมภีร์อื่น ๆ ในขุททกนิกาย (Mayeda 2001: 61-62)

นิทเทศ

ค. ยุคอภิธรรม ได้แก่ พระอภิธรรมปิฎก

ง. ยุครอยต่อระหว่างยุคอภิธรรมกับยุคอรรถกถา ได้แก่ เปฏุโกปเทศ  
เนตติปกรณ์ มลินทปัญหา

จ. ยุคอรรถกถา ได้แก่ คัมภีร์อรรถกถา และคัมภีร์วิสุทธิมรรค<sup>๘</sup>

ฉ. ยุคฎีกา ได้แก่ คัมภีร์ฎีกา อนุฎีกา และปกรณ์วิเสส

2. การวิจัยในแนวระนาบ (Horizontal) คือ การวิจัยคัมภีร์โดยยึดถือเอาคัมภีร์ในระดับชั้นเดียวกัน กล่าวคือ เมื่อสิ่งที่เราต้องการศึกษานั้นเกิดความไม่ชัดเจนในคัมภีร์ที่จารึกไว้ในภาษาหนึ่ง เราอาศัยบริบทแวดล้อมในการศึกษาเทียบเคียงกับคัมภีร์ชั้นเดียวกันที่จารึกไว้ในภาษาอื่น แทนที่จะหาคำตอบจากคัมภีร์ชั้นที่รองลงไป ซึ่งการวิจัยในแนวระนาบนี้ อาจกินความกว้างไปถึงการเทียบเคียงกันระหว่างคัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ ในพระพุทธศาสนาด้วย อาทิ หากทำการวิจัยในระดับคัมภีร์ชั้น “พระไตรปิฎก” โดยมุ่งเน้นไปที่คัมภีร์พระสุตตันตปิฎกของฝ่ายหินยาน เราจะพบว่ามียุคคัมภีร์ในชั้นนี้อยู่ 2 ฝ่ายใหญ่ ๆ คือ คัมภีร์พระสุตตันตปิฎกของฝ่ายเถรวาท ที่เรียกว่า “นิกาย” (Nikāya) และคัมภีร์พระสุตตันตปิฎกของนิกายอื่นในพระพุทธศานานอกเหนือจากเถรวาท ที่เรียกว่า “อาคม” (Āgama)<sup>๙</sup> และโดยนัยเดียวกันนี้ คัมภีร์พระวินัยปิฎกของเถรวาทก็มี

<sup>๘</sup> สำหรับคัมภีร์วิสุทธิมรรค พระพุทธโฆสะได้รจนาขึ้นโดยอาศัยคัมภีร์อรรถกถาชั้นเก่าที่ถูกรับที่กด้วยภาษาสิงหลรวมถึงคัมภีร์วิมุตติมรรค เมื่อผลงานเป็นที่ยอมรับของคณะสงฆ์ศรีลังกา ฝ่ายมหาวิหารแล้ว จากนั้นท่านจึงได้รับมอบหมายให้แปลและเรียบเรียงคัมภีร์อรรถกถาจากภาษาสิงหลเป็นภาษาบาลี (Mori 1984: 92-104, Baba 2008: 14-15) ดังนั้น นักวิชาการจึงได้จัดคัมภีร์วิสุทธิมรรคไว้ในชั้นอรรถกถา

<sup>๙</sup> พระสุตตันตปิฎกนิกายอื่น 4 อาคม ได้แก่ 1. ทิรชอาคม (Dīrgha-āgama) 長阿含經 เทียบเคียงได้กับ “ทีฆนิกาย” ของเถรวาท 2. มัชฌิมอาคม (Madhyama-āgama) 中阿含經 เทียบเคียงได้กับ “มัชฌิมนิกาย” 3. สังยุตตอาคม (Samyukta-āgama) 雜阿含經 (ฉบับแปลอีก

การศึกษาเทียบเคียงกับของนิกายอื่นสืบทอดมาถึงปัจจุบันอีก 5 ฉบับ<sup>10</sup> การศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์ในชั้นพระไตรปิฎกนี้ เนื้อหาที่มิกกล่าวถึงในคัมภีร์พระไตรปิฎกต่างนิกายกัน มีความเป็นไปได้สูงที่เกิดขึ้นก่อนการแตกนิกายทั้ง 2 นั้น และการศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ จำนวนมากอาจนำไปสู่การค้นพบยืนยันหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคเก่าแก่ที่สุดได้

แม้ว่าการวิจัยในแนวระนาบ โดยเฉพาะอย่างยิ่งในการวิจัย “คัมภีร์ยุคต้น” นี้จะยึดถือเอาคัมภีร์ในระดับชั้นเดียวกันก็ตาม แต่เนื่องจากคัมภีร์ยุคต้นที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบัน เว้นเสียแต่ของ “เถรวาท” แล้วมีอยู่จำนวนไม่มาก นอกจากนี้ยังเป็นฉบับแปลภาษาจีนโบราณที่ไม่ใช่ต้นฉบับสันสกฤตอีกด้วย ดังนั้น การวิจัยในแนวระนาบนี้จึงสามารถแบ่งลำดับชั้นของ “ความเก่าแก่ของคัมภีร์ยุคต้น” ออกเป็น 3 ระดับได้ดังนี้

- ลำดับชั้นที่ 1 เนื้อหาที่ปรากฏทั้งใน “คัมภีร์บาลี” และ “ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ”

- ลำดับชั้นที่ 2 เนื้อหาที่ปรากฏเฉพาะใน “คัมภีร์บาลี” เท่านั้น

- ลำดับชั้นที่ 3 เนื้อหาที่ปรากฏเฉพาะใน “ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ” เท่านั้น สำหรับเนื้อหาที่ปรากฏทั้งใน “คัมภีร์บาลี” และ “ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ” นั้น ในทางทฤษฎีถือว่ามีความเป็นไปได้สูงที่จะเกิดขึ้นตั้งแต่สมัยพุทธกาล เพราะมีปรากฏอยู่ในคัมภีร์ทั้ง 2 ฝ่าย ดังนั้นเมื่อพิจารณาถึงลำดับชั้นของ “ความเก่าแก่ของคัมภีร์ยุคต้น” จึงกล่าวได้ว่า จัดอยู่ในลำดับชั้นที่ 1 สำหรับเนื้อหาที่มีปรากฏเฉพาะใน “คัมภีร์บาลี”

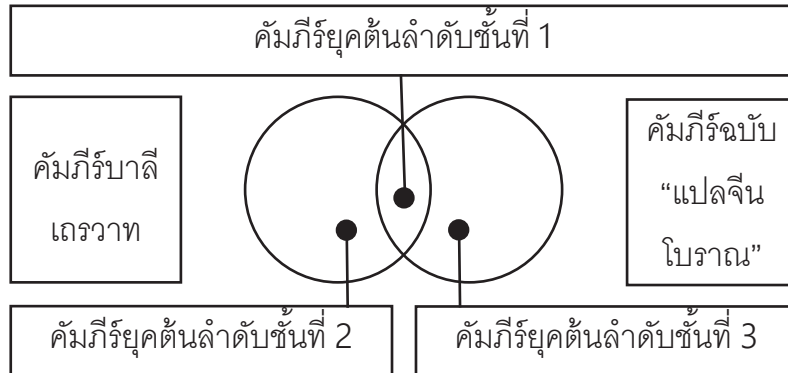
---

สำนวน 別譯雜阿含經) เทียบเคียงได้กับ “สังยุตตนิกาย” 4. เอกโกตตรอาคม (*Ekottara-āgama*) 增壹阿含經 เทียบเคียงได้กับ “อังคุตตรนิกาย”

<sup>10</sup> พระวินัยปิฎกนิกายอื่น 5 ฉบับ ได้แก่ 1. มหาสงฆิกวินัย (*Mahāsāṃghika Vinaya*) 摩訶僧祇律 2. สรวาสติวาทวินัย (*Sarvāstivāda Vinaya*) 十誦律 3. มหีศาสดิกวินัย (*Mahīśāsaka Vinaya*) 五分律 4. ธรรมคุปติกวินัย (*Dharmaguptaka Vinaya*) 四分律 5. มุลสรวาสติวาทวินัย (*Mūlasarvāstivāda Vinaya*) 根本說一切有部



เท่านั้น เนื่องจากคัมภีร์บาลีได้ยอมรับว่าเก่าแก่ และเก็บรักษาเนื้อหาที่ดีที่สุด จึงจัดเนื้อหาที่ปรากฏเฉพาะใน “คัมภีร์บาลี” อยู่ในลำดับขั้นที่ 2 และจัดเนื้อหาที่ปรากฏเฉพาะใน “ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ” เป็นลำดับขั้นที่ 3



การวิจัยในแนวดิ่งและแนวระนาบทั้ง 2 รูปแบบนี้ ให้ผลลัพธ์ที่ตอบใจต่อกัน คนละด้าน กล่าวคือ การวิจัยในแนวดิ่งให้ผลลัพธ์ในเชิง “วิวัฒนาการของการตีความหลักคำสอนในพระพุทธศาสนา” และการวิจัยในแนวระนาบ ให้ผลลัพธ์ในเชิง “การเข้าใจความหมาย และช่วงเวลาการเกิดขึ้นของหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคหนึ่ง ๆ” ซึ่งการวิจัยทั้ง 2 รูปแบบนี้ต่างมีความสำคัญ ขึ้นอยู่กับผู้วิจัยว่า มีวัตถุประสงค์ประสงค์ในการวิจัยให้เป็นไปในรูปแบบหรือทิศทางใด

สำหรับบทความ “การวิจัยเชิงคัมภีร์ กรณีศึกษาธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” นี้ จะอาศัยรูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์ทั้ง 2 รูปแบบดังกล่าว โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “การวิจัยในแนวระนาบ” และดังที่ได้กล่าวมาแล้วในข้างต้น สำหรับบทความนี้ไม่มีวัตถุประสงค์มุ่งหาบทสรุปหรือผลการวิจัยใหม่ หากแต่ผู้เขียนมีความปรารถนาในการนำเสนอรูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์ โดยหยิบยกเอางานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่ผ่านมาในอดีต เพื่อนำเสนอต่อวงวิชาการพระพุทธศาสนาของไทยเป็นแนวทางในการนำไปสู่รูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์อีกรูปแบบหนึ่งที่ปรากฏอยู่ในวงวิชาการทางพระพุทธศาสนาของโลก

## โครงสร้างของ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร”

“ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ซึ่งปรากฏในสังยุตตนิกาย SN 56.11 *Tathāgatena vutta* 1 (SN V: 420-424) ของพระไตรปิฎกบาลี มีโครงสร้างหลัก ดังนี้

1. การเว้นห่างจากหนทางสุดโต่ง 2 ทาง คือ การประกอบตนให้อยู่ในความสุขด้วยกาม (กามสุขัลลิกานุโยค) และการประกอบตนให้ลำบาก (อัตตakilมณานุโยค) โดยหันมาปฏิบัติตามหนทางสายกลางที่เรียกว่า “มัชฌิมาปฏิปทา”

2. กล่าวถึง “อริยสัจ 4” โดยมีรายละเอียด คือ

2.1 การอธิบายถึง “คำจำกัดความ” ของอริยสัจ 4

2.2 การอธิบายถึง “รอบ 3 อากาโร 12” ของอริยสัจ 4

และในที่สุดแห่งพระธรรมเทศนา ท่านโกณฑัญญะได้มีดวงตาเห็นธรรม บรรลุธรรมเป็นพระโสดาบันท่านแรกในพระพุทธศาสนา อันเป็นเหตุให้ท่านได้รับการขนานนามว่า “อัญญาโกณฑัญญะ”

นี่คือโครงสร้างหลัก ๆ ของ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” เราพบเห็นกันโดยทั่วไป แต่สำหรับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ทั้ง 23 คัมภีร์ดังที่จะกล่าวต่อไปนี้ ไม่ได้มีโครงสร้างดังนี้ทั้งหมด ซึ่งรายละเอียดจะกล่าวในลำดับต่อไป

## งานวิจัยที่ผ่านมาของ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร”

งานวิจัยที่เกี่ยวกับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่ได้รับการยอมรับและถูกหยิบยกขึ้นมาอ้างอิงในวงวิชาการทางพระพุทธศาสนาบ่อย ๆ ได้แก่

1. Prof. Enga Teramoto ได้หยิบยก “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ภาษาทิเบตที่แปลมาจากต้นฉบับภาษาสันสกฤตและภาษาบาลี นำมาศึกษาเปรียบเทียบกับฉบับแปลภาษาจีนโบราณ นับเป็นงานวิจัยชิ้นต้น ๆ ของการศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์เดียวกันที่มี

การบันทึกด้วยภาษาที่แตกต่างกัน<sup>11</sup>

2. Prof. Kyōtsui Oka ได้ศึกษาคัมภีร์พระสูตรต้นตปิฎกของหินยานนิกายอื่น (Āgama) ที่ถูกจารจารึกบนใบลานด้วยภาษาสันสกฤตที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบัน พร้อมทั้งศึกษาเปรียบเทียบกับคัมภีร์ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ โดยในคัมภีร์พระสูตรต้นตปิฎกของนิกายอื่นนี้มี “ธัมมจักกัปปวัตตสูตร” (*Dharmacakrapravartana-sūtra*) ปรากฏอยู่ด้วย<sup>12</sup>

3. Prof. Shōson Miyamoto ได้ทำการวิเคราะห์ถึงโครงสร้างเนื้อหาของ “ธัมมจักกัปปวัตตสูตร” ที่ปรากฏในคัมภีร์ต่าง ๆ โดยมีการแบ่งโครงสร้างเนื้อหาออกเป็น 2 รูปแบบ คือ (1) โครงสร้างดั้งเดิม ได้แก่ คัมภีร์ที่ประกอบด้วย “การเว้นห่างจากหนทางสุดโต่ง 2 ทาง ปฏิบัติตามหนทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา)” ตามด้วยเนื้อหาของ “อริยสัจ 4” และ (2) โครงสร้างใหม่ ได้แก่ คัมภีร์ที่ปรากฏเพียง “อริยสัจ 4” เท่านั้น<sup>13</sup>

4. Prof. Kōgen Mizuno ได้ศึกษา “ธัมมจักกัปปวัตตสูตร” โดยการรวบรวมพระสูตรนี้จากคัมภีร์ต่าง ๆ ที่ปรากฏและสืบทอดมาถึงปัจจุบัน จำนวน 23 คัมภีร์ ซึ่งบันทึกด้วยภาษาบาลี สันสกฤต จีนโบราณ ทิเบต และนำมาศึกษาเปรียบเทียบ พร้อมทั้งจัดกลุ่มคัมภีร์ทั้ง 23 ฉบับนี้ โดยแบ่งออกเป็น 5 กลุ่ม ตาม “ประเภทของคัมภีร์” ซึ่งจะกล่าวในรายละเอียดต่อไป<sup>14</sup>

5. Prof. Shōji Mori ได้ทำการรวบรวมเรื่องราวเกี่ยวกับพุทธประวัติ ที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระพุทธานุศาสตร์ต่าง ๆ ทั้งของเถรวาท และหินยานนิกายอื่น ๆ ที่นอกเหนือจากเถรวาท รวมถึงมหายาน โดยแบ่งออกเป็นเหตุการณ์ต่าง ๆ ตามลำดับ ซึ่งแน่นอนว่า เนื้อหาของ “ธัมมจักกัปปวัตตสูตร” นี้ ปรากฏอยู่ในการแสดงพระปฐมเทศนาแก่

<sup>11</sup> Teramoto (1925: 11-34)

<sup>12</sup> Oka (1927: 30-60)

<sup>13</sup> Miyamoto (1943: 204-207)

<sup>14</sup> Mizuno (1996: 243-273)

พระปัญญาวัคคีย์<sup>15</sup>

งานวิจัยที่เกี่ยวกับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ดังที่หยิบยกมานี้ สำหรับงานวิจัยของท่านที่ 1 และ 2 เป็นงานวิจัยขั้นต้น ๆ ที่มีการศึกษาถึงพระสูตรนี้โดยการเปรียบเทียบชั้นของคัมภีร์ที่ถือว่าอยู่ในยุคเดียวกันในแง่ของยุคคัมภีร์ สำหรับงานวิจัยของท่านที่ 3 และ 4 เป็นงานวิจัยที่ต่อเนื่องมาจากงานวิจัยของท่านที่ 1 และ 2 โดยขยายขอบข่ายของจำนวนคัมภีร์ที่ศึกษาให้มากขึ้น จนสามารถได้ข้อสรุปออกมาเป็น “โครงสร้างดั้งเดิม” และ “โครงสร้างใหม่”

ในงานวิจัยของท่านที่ 3 และท่านที่ 4 จัดกลุ่มคัมภีร์ทั้ง 23 ฉบับ ออกเป็น 5 กลุ่มตาม “ประเภทของคัมภีร์”

สำหรับงานวิจัยของท่านที่ 5 เป็นผลงานรวบรวมเรื่องราวเกี่ยวกับพุทธประวัตินี้มีคัมภีร์ที่งานวิจัยอื่น ๆ ข้างต้นไม่ได้กล่าวถึงอีกหลายคัมภีร์ และเนื่องจากเป็นผลงานด้านการรวบรวมเอกสาร จึงยังไม่ได้มีการศึกษาเปรียบเทียบและสรุปออกมาเป็นผลงานวิจัยดังที่ปรากฏใน 4 ชิ้นแรก แต่มีคุณค่ายังต่อการศึกษาวิจัยต่อไป

สำหรับบทความนี้ ผู้เขียนขอยกตัวอย่างการวิจัย “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” เพื่อเป็นแนวทางเบื้องต้นในการศึกษา “วิธีวิจัยเชิงคัมภีร์” โดยอาศัยทั้ง 23 คัมภีร์ที่ปรากฏในงานวิจัยของ Prof. Kōgen Mizuno

### “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” 5 กลุ่ม 23 คัมภีร์

ดังที่กล่าวในข้างต้น Prof. Kōgen Mizuno ได้รวบรวม “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่ปรากฏและสืบทอดมาถึงปัจจุบันได้ 23 คัมภีร์ และเมื่อจัดกลุ่มคัมภีร์ดังกล่าวตาม “ประเภทของคัมภีร์” สามารถแบ่งออกได้เป็น 5 กลุ่ม คือ

<sup>15</sup> Mori (2000: 113-124)

กลุ่ม A คัมภีร์พระสูตรต้นตปิฎกของเถรวาท (Nikāya) และหินยานนิกายอื่น ๆ ในพระพุทธศาสนา (Āgama) รวม 3 คัมภีร์ ได้แก่

1. สังยุตตนิกาย SN 56.11 *Tathāgatena vutta* 1 (SN V: 420-424) ของพระไตรปิฎกบาลีเป็น “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่รู้จักกันโดยทั่วไป เช่นเดียวกับที่พบในพระวินัยปิฎก มหาวรรค (C1) และฉบับแปลภาษาทิเบต (B4)

2. สังยุตตอาคม *Tsa a han ching* (雜阿含經) 379 (T2: 103c-104b) เป็น “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของนิกายสรวาสติวาท และนอกจากนี้ยังมีที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ที่ปรากฏเป็น “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ซึ่งเป็นพระสูตรเดี่ยว ๆ (B2) และคัมภีร์ยุคที่ถัดจากพระสูตรต้นตปิฎกและพระวินัยปิฎก (E2) รวมถึงฉบับแปลภาษาทิเบต (B5) ก็เป็นของนิกายสรวาสติวาท

3. เถกิตตอาคม *Tsen i a han ching* (增壹阿含經) 14 (T2: 618c-619b) สำหรับเนื้อหาของพระสูตรในที่นี่ มีความพิเศษจากพระสูตรที่ปรากฏในคัมภีร์ข้างต้นคือ มีลักษณะของโครงสร้างเนื้อหาเป็นเรื่องราวที่ต่อเนื่องคล้ายคลึงกับที่ปรากฏในคัมภีร์พระวินัยปิฎกและคัมภีร์ที่กล่าวถึงพุทธประวัติ

กลุ่ม B คัมภีร์ที่ปรากฏเป็น “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” พระสูตรเดี่ยว ๆ รวม 5 คัมภีร์ในจำนวนนี้ประกอบด้วยฉบับแปลภาษาจีนโบราณ 2 ฉบับ ฉบับภาษาสันสกฤต 1 ฉบับ และฉบับแปลภาษาทิเบต 2 ฉบับ ได้แก่

1. *Chuan fa lun ching* (轉法輪經) แปลโดยท่าน อานชือกาว (安世高 fl. ca.148-180)<sup>16</sup> (T2: 503b-c) ซึ่ง “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ฉบับแปลภาษาจีนโบราณนี้นับเป็นงานแปลที่มีอายุเก่าแก่ชิ้นหนึ่ง เพียงแต่มีเนื้อหาที่ยังไม่สมบูรณ์นัก นอกจากนี้ยังมีจุดที่น่าสนใจ คือ งานแปลของท่านอานชือกาว นั้นมีต้นฉบับจากคัมภีร์ของ

<sup>16</sup> เนื่องจากหลักฐานที่แสดงถึงประวัติของท่าน อานชือกาว (安世高) ไม่มีที่ใดระบุถึงช่วงปีที่ท่านมีชีวิตอยู่อย่างชัดเจน แต่จากหลักฐานต่าง ๆ ที่เท่าที่พอจะรวบรวมได้นั้น สันนิษฐานว่าท่านมีชีวิตอยู่ในช่วง ค.ศ. 148-180 (Buswell Jr. and Lopez Jr. 2014: 49)

นิกายสรวาสตีวาทเป็นหลัก ดังนั้น “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ฉบับแปลภาษาจีนโบราณนี้ จึงมีความเป็นไปได้สูงว่าเป็นคัมภีร์ของนิกายสรวาสตีวาท แต่ทว่าเมื่อเทียบเคียงกับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ฉบับอื่น ๆ ของนิกายสรวาสตีวาทแล้ว กลับมีเนื้อหาที่แตกต่าง กันมาก

2. *San chuan fa lun ching* (三轉法輪經) แปลโดยท่าน อี้จิ้ง (義淨 635-713) สำหรับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ฉบับแปลภาษาจีนโบราณนี้ เป็นของนิกาย สรวาสตีวาท ซึ่งมีเนื้อหาส่วนใหญ่ที่คล้ายคลึงกับที่พบในสังยุตตอาคม (A2) และมีเนื้อหา เหมือนกับที่พบในมุลสรวาสตีวาทวินัย (C5) ซึ่งเป็นผลงานแปลของท่านอี้จิ้งเช่นกัน ด้วย เหตุนี้จึงมีความเป็นไปได้สูงว่า “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ฉบับนี้ นำมาจากเนื้อหาในมุล สรวาสตีวาทวินัย (C5) ดังกล่าว

3. “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” (*Dharmacakrapravartana-sūtra*) ฉบับภาษา สันสกฤต<sup>17</sup> สำหรับพระสูตรฉบับนี้ มีเนื้อหาส่วนหลัก ๆ ที่ขาดหายไป ซึ่ง Prof. Kyōtsui Oka ได้นำเนื้อความของพระสูตรนี้ตีพิมพ์เผยแพร่<sup>18</sup> และกล่าวไว้ว่ามีความคล้ายคลึง กับฉบับแปลของท่านอานชือกาว (B1) ในช่วงต้น<sup>19</sup> แต่ในเรื่องนี้ Prof. Kōgen Mizuno กลับมีความเห็นว่า พระสูตรนี้มีเนื้อหาส่วนใหญ่ที่คล้ายคลึงกับที่พบในคัมภีร์ลลิตวิสตระ *Lalita Vistara* (D2) มากกว่า<sup>20</sup>

4. “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ฉบับแปลภาษาทิเบต *Chos-kyi-ḥkhor-lo rab-tu bskor-baḥi mdo* (Taipei Edition No.31 = Peking Edition No.447) สำหรับฉบับแปล ภาษาทิเบตนี้ เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับที่ปรากฏในสังยุตตนิกาย (A1) พบว่ามีเนื้อหา

<sup>17</sup> *Dharmacakrapravartana-sūtra* by Léon Feer, Paris, 15 Quai Voltaire, 1870 (Oka 1927: 39-43)

<sup>18</sup> Oka (1927: 337-340)

<sup>19</sup> Oka (1927: 336)

<sup>20</sup> Mizuno (1996: 274)

เหมือนกัน จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นฉบับที่แปลมาจากพระสูตรต้นตอปิฎกของฝ่ายเถรวาท<sup>21</sup>

5. “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ฉบับแปลภาษาทิเบต *Chos-kyi-hkhor-lohi mdo* (Taipei Edition No.337 = Peking Edition No.1003) สำหรับฉบับแปลภาษาทิเบตนี้ เมื่อนำมาเปรียบเทียบกับที่ปรากฏในสังยุตตอาคม (A2) พบว่ามีเนื้อหาเหมือนกัน ดังนั้นจึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นฉบับที่แปลมาจากพระสูตรต้นตอปิฎกของนิกายสรวาสติวาท<sup>22</sup>

กลุ่ม C คัมภีร์พระวินัยปิฎกของฝ่ายเถรวาทและนิกายอื่น ๆ รวม 6 คัมภีร์ ได้แก่

1. พระวินัยปิฎก มหาวรรค (Vin I: 10-14) เป็น “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่มีเนื้อหาเหมือนกับที่ปรากฏในสังยุตตนิคาย (A1) แต่แตกต่างกันตรงที่เนื้อหาในพระวินัยปิฎก มหาวรรคนั้น มีส่วนของเนื้อหาที่อยู่ใน “อนัตตลักขณสูตร” SN 22.59 *Pañca* (SN III: 66-68) เพิ่มเติมเข้ามาด้วย

2. มหีศาสดกวินัย *Wu fen lü* (五分律) 15 (T22: 104b-105a)

3. ธรรมคูปตกวินัย *Ssu fen lü* (四分律) 32 (T22: 788a-789b)

4. สรวาสติวาทวินัย *Shih sung lü* (十誦律) 60 (T23: 448b-449a) สำหรับเนื้อหาที่ปรากฏในที่นี้ เริ่มต้นจากพระอานนทกล่าวว่าพระสูตรนี้เป็นพระปฐมเทศนาของพระผู้มีพระภาคเจ้า จากนั้นก็เป็นเนื้อหาที่คล้ายกับเนื้อหาที่ปรากฏอยู่ในสังยุตตอาคม (A2) คือ ปรากฏเพียงเนื้อหาในส่วนของ “รอบ 3 อากาโร 12 ในอริยสัจ 4” เท่านั้น

5. มูลสรวาสติวาทวินัย *Ken pen shuo i ch'ieh yu pu p'i na yeh tsa shih* (根本說一切有部毘那耶雜事) 19 (T24: 292a-c) เนื้อหาที่พบในที่นี้ ก็มีเพียงเนื้อหาในส่วนของ “รอบ 3 อากาโร 12 ของอริยสัจ 4” เท่านั้น และมีเนื้อหาที่เหมือนกับ *San chuan fa lun ching* (三轉法輪經) (B2) ที่แปลโดยบุคคลเดียวกัน คือ ท่านอึ้งจิ้ง

6. มูลสรวาสติวาทวินัย *Ken pen shuo i ch'ieh yu pu p'i na yeh p'o seng*

<sup>21</sup> Teramoto (1925: 15)

<sup>22</sup> Teramoto (1925: 15)

*shih* (根本説一切有部毘那耶破僧事) 6 (T24: 127b-128c) เนื้อหาที่ปรากฏในที่นี้มีลักษณะโครงสร้างเนื้อหาที่คล้ายกับพระวินัยปิฎกของเถรวาท (C1) มหีศาสนา (C2) ธรรมคูปตกะ (C3) คือ มีส่วนของเนื้อหาที่อยู่ใน “อนัตตลักขณสูตร” ปรากฏอยู่ด้วย

กลุ่ม D คัมภีร์ที่กล่าวถึงพุทธประวัติ ซึ่งคัมภีร์ในส่วนนี้นักวิชาการสันนิษฐานว่าเป็นส่วนที่แต่ละนิกายนั้นดึงออกมาจากส่วนที่ปรากฏอยู่ในพระวินัยปิฎก เนื่องจากมีเนื้อหาใกล้เคียงกันมาก รวม 6 คัมภีร์ ได้แก่

1. คัมภีร์มหาวัสตุ *Mahāvastu*<sup>23</sup> (MVIII: 331-340)

2. คัมภีร์ลลิตวิสตระ *Lalita Vistara*<sup>24</sup> (LV: 416-418) เนื้อหาที่ปรากฏในที่นี้มีเพียง “การเว้นห่างจากหนทางสุดโต่ง 2 ทาง ปฏิบัติตามหนทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา)” และ “รอบ 3 อากาโร 12 ของอริยสัจ 4” เท่านั้น ไม่มีเนื้อหาของ “อนัตตลักขณสูตร” และเป็นเนื้อหาเดียวกันกับฉบับแปลภาษาจีนโบราณ *Fang kuang ta chuang yen ching* (方廣大莊嚴經) (D4)

3. *Fo pen hsing chi ching* (佛本行集經) 34 (T3: 811a-813c) มีเนื้อหาที่ค่อนข้างใกล้เคียงกับคัมภีร์มหาวัสตุ *Mahāvastu* (D1) ในข้างต้น แต่มีในส่วนของรายละเอียดที่แตกต่างกันอยู่

4. *Fang kuang ta chuang yen ching* (方廣大莊嚴經) 11 (T3: 607b-608b)

<sup>23</sup> *Le Mahāvastu vol.I-III*. 1882-1897. edited by É. Senart. Paris: Imprimerie nationale. สำหรับคัมภีร์มหาวัสตุนั้นถือว่าเป็นคัมภีร์ที่นำเนื้อหามาจากพระวินัยปิฎกของนิกายโลโกตตรวาท (Lokottaravāda) ซึ่งในคัมภีร์สมัยเกโทปรจนจักร (*Samayabhedo-paracanacakra*) ที่เป็นคัมภีร์ของนิกายสรวาสตีวาท มีฉบับแปลภาษาจีนโบราณ (異部宗輪論) โดยท่านเสวียนจั้ง (玄奘) ได้กล่าวถึงนิกาย “โลโกตตรวาท” ว่าเป็นนิกายที่แยกออกมาจาก “มหาสาณิกกะ” (T49: 15b<sup>5-6</sup>) แต่เนื้อหาดังกล่าวไม่มีปรากฏในคัมภีร์ที่ประสงค์ที่ถือเป็นคัมภีร์ของฝ่ายเถรวาท

<sup>24</sup> *Lalita Vistara: Leben und Lehre des Śākya-Buddha vol.I-II*. 1902-1908. edited by S. Lefmann. Halle: Verlag Der Buchhandlung Des Waisenhauses.



เป็นฉบับแปลภาษาจีนโบราณของคัมภีร์ลลิตวิสตระ (D2) ดังที่กล่าวไป

5. *Kuo ch'ü hsien tsai yin kuo ching* (過去現在因果經) 3 (T3: 644b-645a) เนื้อหาที่ปรากฏในที่นี้ ไม่มีเนื้อหาในส่วนของ “การเว้นห่างจากหนทางสุดโต่ง 2 ทาง ปฏิบัติตามหนทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา)” มีเพียง “รอบ 3 อากาโร 12 ของอริยสัจ 4” ตามด้วยเนื้อหาของ “อนัตตลักขณสูตร”

6. *Chung hsü mo ho ti ching* (眾許摩訶帝經) 7 (T3: 954a-b) เป็นเนื้อหาที่ปรากฏครบถ้วนทั้ง “การเว้นห่างจากหนทางสุดโต่ง 2 ทาง ปฏิบัติตามหนทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา)” และ “รอบ 3 อากาโร 12 ของอริยสัจ 4” รวมถึงเนื้อหาในส่วนของ “อนัตตลักขณสูตร” ด้วย

กลุ่ม E คัมภีร์ยุคที่ถัดจากคัมภีร์ยุคต้น รวม 3 คัมภีร์ ได้แก่

1. ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามรรค Paṭiṣ 2.7 *Dhammacakka-kathā* (Paṭiṣ II: 147-150) เป็นเนื้อหาที่นำมาจาก “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ในสังยุตตนิกาย (A1)

2. พระอภิธรรมปิฎกของนิกายสรวาสติวาท *Fa yün tsu lun* (法蘊足論) 6 (T26: 479b-480a) เป็นเนื้อหาที่นำมาจาก “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ในสังยุตตอาคม (A2)

3. คัมภีร์อภิธรรมโกศวยาख्या *Abhidharmakośavyākhyā*<sup>25</sup> (AKVy: 579-580) เป็นเนื้อหาที่นำมาจาก “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของนิกายสรวาสติวาท

“ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ทั้ง 5 กลุ่ม 23 คัมภีร์ที่ได้กล่าวมาทั้งหมดนั้น เมื่อนำมาจัดกลุ่มใหม่ตาม “นิกายและเนื้อหา” สามารถแบ่งออกได้เป็น 8 กลุ่ม ซึ่งใน 5 กลุ่มแรกนั้นสามารถบ่งบอกได้อย่างชัดเจนว่าเป็น “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของนิกายใด แต่ใน 3 กลุ่มที่เหลือนั้นยังไม่อาจจะระบุได้อย่างชัดเจน ดังนี้

<sup>25</sup> *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. 1971. edited by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Press. (first printed. 1932-1936. Tokyo: Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā)

กลุ่มที่ 1 “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของฝ่ายเถรวาท ได้แก่ A1, B4, C1 และ E1 รวม 4 คัมภีร์ เพียงแต่เนื้อหาใน A1, B4 และ E1 นั้นประกอบด้วย “การเว้นห่างจากหนทางสุดโต่ง 2 ทาง ปฏิบัติตามหนทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา)” และ “รอบ 3 อากาโร 12 ของอริยสัจ 4” เพียง 2 ส่วน มีเพียง C1 เท่านั้นที่มีเนื้อหาในส่วนของ “อนัตตลักขณสูตร” เพิ่มเข้าไปด้วย

กลุ่มที่ 2 “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของนิกายมหายาน ได้แก่ C2

กลุ่มที่ 3 “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของนิกายมหาasanghika ได้แก่ C3

กลุ่มที่ 4 “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของนิกายสรวาสตีวาท ได้แก่ A2, B2, B5, C4, C5, C6, E2 และ E3 รวม 8 คัมภีร์ ซึ่งเนื้อหาส่วนใหญ่ปรากฏเพียง “รอบ 3 อากาโร 12 ของอริยสัจ 4” เท่านั้น มีเพียง C6 เท่านั้นที่มีเนื้อหาครบถ้วนทั้ง 3 ส่วน

กลุ่มที่ 5 “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่ปรากฏในคัมภีร์มหาวัสตุ *Mahāvastu* ซึ่งเป็นของนิกายโลโกตตรวาท ได้แก่ D1 นอกจากนี้ยังมี D3 ที่สามารถจัดเข้าในกลุ่มนี้ได้

กลุ่มที่ 6 “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่ปรากฏในคัมภีร์ลลิตวิสตระ *Lalita Vistara* ได้แก่ D2 นอกจากนี้ยังมี B3 และ D4 ที่มีเนื้อหาและโครงสร้างแบบเดียวกัน แต่สำหรับประเด็นเรื่องเป็นของนิกายใดนั้น ยังไม่อาจจะระบุได้อย่างชัดเจน

กลุ่มที่ 7 “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของเอโกตตรอาคม *Tsen i a han ching* (增壹阿含經) ได้แก่ A3<sup>26</sup>

กลุ่มที่ 8 อื่น ๆ กล่าวคือ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของ *Kuo ch'ü hsien tsai yin kuo ching* (過去現在因果經) (D5) ซึ่งไม่อาจจะระบุนิกายได้อย่างชัดเจน แต่มีแนวโน้มว่า อาจเป็นของนิกายสรวาสตีวาท นอกจากนี้ยังมี *Chung hsü mo ho ti ching* (眾許摩訶帝經) (D6) และ *Chuan fa lun ching* (轉法輪經) แปลโดยท่าน อานชือกาว (安世高) (B1) ที่ยากต่อการระบุนิกาย

<sup>26</sup> เกี่ยวกับประเด็นของคัมภีร์ “เอโกตตรอาคม” ว่าเป็นของนิกายใดนั้น นักวิชาการด้านคัมภีร์ยุคต้นมีมติหลากหลาย บ้างกล่าวว่าเป็นของนิกาย “มหาasanghika” (Mori 1999: 69) บ้างกล่าวว่าเป็นของนิกาย “ธรรมคุปตะกะ” (Warder 2004: 6)

ตารางแสดง “ธัมมจักกัปปวัตนสูตร” 5 กลุ่ม 23 คัมภีร์

โดยแบ่งตาม “ประเภทของคัมภีร์”

กลุ่ม A พระสูตรตันตปิฎก	1	สังยุตตนิกาย SN.56.11 <i>Tathāgatena vutta</i> 1
	2	สังยุตตอาคัม <i>Tsa a han ching</i> (雜阿含經) 379
	3	เอโกตตรอาคัม <i>Tsen i a han ching</i> (增壹阿含經)
กลุ่ม B “ธัมมจักกัปปวัตนสูตร” พระสูตรเดี่ยว ๆ	1	<i>Chuan fa lun ching</i> (轉法輪經) แปลโดยท่านอานชือกาว (安世高)
	2	<i>San chuan fa lun ching</i> (三轉法輪經) แปลโดยท่านอี้จิ้ง (義淨)
	3	ฉบับภาษาสันสกฤต <i>Dharmacakrapravartana-sūtra</i>
	4	ฉบับแปลภาษาทิเบต <i>Chos-kyi-hkhor-lo rab-tu bskor-baḥi mdo</i>
	5	ฉบับแปลภาษาทิเบต <i>Chos-kyi-hkhor-loḥi mdo</i>
กลุ่ม C พระวินัยปิฎก	1	มหาวรรค <i>Mahāvastu</i>
	2	<i>Wu fen lü</i> (五分律) 15
	3	<i>Ssu fen lü</i> (四分律) 32
	4	<i>Shih sung lü</i> (十誦律) 60
	5	<i>Ken pen shuo i ch'ieh yu pu p'i na yeh tsa shih</i> (根本說一切有部毘那耶雜事) 19
	6	<i>Ken pen shuo i ch'ieh yu pu p'i na yeh p'o seng shih</i> (根本說一切有部毘那耶破僧事) 6
กลุ่ม D คัมภีร์ที่กล่าวถึง พุทธประวัติ	1	คัมภีร์มหาวัสตุ ( <i>Mahāvastu</i> )
	2	คัมภีร์ลลิตวิสตระ ( <i>Lalita Vistara</i> )
	3	<i>Fo pen hsing chi ching</i> (佛本行集經) 34
	4	<i>Fang kuang ta chuang yen ching</i> (方廣大莊嚴經) 11
	5	<i>Kuo ch'ü hsien tsai yin kuo ching</i> (過去現在因果經) 3
	6	<i>Chung hsü mo ho ti ching</i> (眾許摩訶帝經) 7
กลุ่ม E คัมภีร์ยุกถัตตมา	1	ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิทามวรรค Paṭi 2.7 <i>Dhammacakka-kathā</i>
	2	<i>A p'i ta mo fa yün tsu lun</i> (阿毘達磨法蘊足論) 6
	3	คัมภีร์อภิธรรมโกศยาชยา ( <i>Abhidharmakośavyākhyā</i> )

ตารางแสดง “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” 5 กลุ่ม 23 คัมภีร์  
โดยแบ่งตาม “นิกายและเนื้อหา”

กลุ่มที่ 1 คัมภีร์เถรวาท	A1	สังยุตตนิกาย SN.56.11 <i>Tathāgatena vutta</i> 1
	B4	ฉบับแปลภาษาทิเบต <i>Chos-kyi-ḥkhor-lo rab-tu bskor-baḥi mdo</i>
	C1	มหาวรรค <i>Mahāvastu</i>
	E1	ขุททกนิกาย ปฏิสัมภิตามวรรค Paṭi 2.7 <i>Dhammacakka-kathā</i>
กลุ่มที่ 2 คัมภีร์นิกายมหายาน	C2	<i>Wu fen lü</i> (五分律) 15
กลุ่มที่ 3 คัมภีร์นิกายมหาasanghika	C3	<i>Ssu fen lü</i> (四分律) 32
กลุ่มที่ 4 คัมภีร์นิกาย สรวาสตีวาท	A2	สังยุตตอาคัม <i>Tsa a han ching</i> (雜阿含經) 379
	B2	<i>San chuan fa lun ching</i> (三轉法輪經) แปลโดยท่านอี้จิง (義淨)
	B5	ฉบับแปลภาษาทิเบต <i>Chos-kyi-ḥkhor-loḥi mdo</i>
	C4	<i>Shih sung lü</i> (十誦律) 60
	C5	<i>Ken pen shuo i ch'ieh yu pu p'i na yeh tsa shih</i> (根本說一切有部毘那耶雜事) 19
	C6	<i>Ken pen shuo i ch'ieh yu pu p'i na yeh p'o seng shih</i> (根本說一切有部毘那耶破僧事) 6
	E2	<i>A p'i ta mo fa yün tsu lun</i> (阿毘達磨法蘊足論) 6
	E3	คัมภีร์อภิธรรมโกศยชาขยา ( <i>Abhidharmakośavyākhyā</i> )
กลุ่มที่ 5 คัมภีร์ “มหาวัสตุ”	D1	คัมภีร์มหาวัสตุ ( <i>Mahāvastu</i> )
	D3	<i>Fo pen hsing chi ching</i> (佛本行集經) 34
กลุ่มที่ 6 คัมภีร์ “ลลิตวิสตระ”	D2	คัมภีร์ลลิตวิสตระ ( <i>Lalita Vistara</i> )
	B3	ฉบับภาษาสันสกฤต <i>Dharmacakrapravartana-sūtra</i>
	D4	<i>Fang kuang ta chuang yen ching</i> (方廣大莊嚴經) 11
กลุ่มที่ 7 คัมภีร์ “เอโกตตรอาคัม”	A3	เอโกตตรอาคัม <i>Tsen i a han ching</i> (增壹阿含經)
กลุ่มที่ 8 อื่น ๆ	B1	<i>Chuan fa lun ching</i> (轉法輪經) แปลโดยท่านอานชี่อากว (安世高)
	D5	<i>Kuo ch'ü hsien tsai yin kuo ching</i> (過去現在因果經) 3
	D6	<i>Chung hsü mo ho ti ching</i> (眾許摩訶帝經) 7

## โครงสร้าง “รอบ 3 อากา 12 ของอริยสัจ 4” 2 รูปแบบ

เมื่อพิจารณาโครงสร้างเนื้อหาของ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่ปรากฏในคัมภีร์ต่าง ๆ ทั้ง 23 คัมภีร์ดังที่ได้กล่าวมาในเบื้องต้น หากนำมาแบ่งโครงสร้างเนื้อหาตามที่ Prof. Shōson Miyamoto ได้ทำการวิเคราะห์ไว้ สามารถแบ่งโครงสร้างเนื้อหาออกเป็น 2 รูปแบบ คือ

1. โครงสร้างดั้งเดิม ได้แก่ คัมภีร์ที่ประกอบด้วย “การเว้นห่างจากหนทางสุดโต่ง 2 ทาง ปฏิบัติตามหนทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา)” และ “อริยสัจ 4” กล่าวคือ A1, B1, B3, B4, C1, C2, C3, C6, D1, D2, D3, D4, D5, D6, E1

2. โครงสร้างใหม่ ได้แก่ คัมภีร์ที่ปรากฏเพียง “อริยสัจ 4” เท่านั้น กล่าวคือ A2, A3, B2, B5, C4, C5, E2, E3

ซึ่งทั้งโครงสร้างดั้งเดิมและโครงสร้างใหม่นั้นมีสิ่งที่เหมือนกัน คือ เนื้อหาในส่วนของ “อริยสัจ 4” โดยเฉพาะในส่วนของ “รอบ 3 อากา 12” (*tiparivattam dvādasākāram*) แต่ทว่าเนื้อหาที่ปรากฏใน “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ทั้ง 23 คัมภีร์ กลับมีโครงสร้างของ “ลำดับเนื้อหา” ในส่วนนี้อยู่ 2 รูปแบบ ได้แก่

1. เรียงลำดับเนื้อหาตาม “ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค”

2. เรียงลำดับเนื้อหาตาม “ญาณ 3 ในอริยสัจ 4” กล่าวคือ “สัจจญาณ กิจจญาณ กตญาณ”

สำหรับโครงสร้างรูปแบบที่ 1 ที่มีลำดับเนื้อหาตาม “ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค” นั้น ปรากฏใน “คัมภีร์ยุคต้น” ซึ่งเป็นคัมภีร์พระสูตรต้นตอปิฎก (A1, B4) และพระวินัยปิฎก (C1) ของเถรวาท รวมถึงพระวินัยปิฎกของนิกายมหายาน (C2) และมหาasanghika (C3) โดยมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

Idaṃ dukkham ariyasaccan ti me bhikkhave pubbe ananus-  
sutesu dhammesu cakkhum udapādi ñāṇam udapādi paññā udapā-  
di vijjā udapādi āloko udapādi. Taṃ kho panidaṃ dukkham ariyasa-  
ccam pariññeyyan ti me bhikkhave ..... pariññātan ti me bhikkhave  
..... Idaṃ dukkhasamudayam ariyasaccan ti me bhikkhave ..... Taṃ  
kho panidaṃ dukkhasamudayam ariyasaccam pahātabban ti me  
bhikkhave ..... pahīnan ti me bhikkhave ..... Idaṃ dukkhanirodham  
ariyasaccan ti me bhikkhave ..... Taṃ kho panidaṃ dukkhanirodham  
ariyasaccam sacchikātabban ti me bhikkhave ..... sacchikatan ti me  
bhikkhave ..... Idaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccan ti  
me bhikkhave ..... Taṃ kho panidaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadā  
ariyasaccam bhāvetabban ti me bhikkhave ..... bhāvitān ti me bhik-  
khave pubbe ananus-sutesu dhammesu cakkhum udapādi ñāṇam  
udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi. (SN V: 42<sup>23-30</sup>)<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> คัมภีร์เทียบเคียง ได้แก่ 『五分律』 15 ( C2 ) : 是苦聖諦。是苦聖諦應知。是苦  
 聖諦已知。我先未聞眼生乃至慧生。是苦集聖諦。是苦集聖諦應斷。是苦集聖諦已斷。  
 。。。是苦滅聖諦。是苦滅聖諦應證。是苦滅聖諦已證。。。。是苦滅道聖諦。是苦滅道  
 聖諦應修。是苦滅道聖諦已修。我先未聞眼生乃至慧生。(T22: 104c<sup>9-16</sup>) , 『四分律』 32  
 ( C3 ) : 苦聖諦本未聞法。智生眼生覺生明生通生慧生得證。復次當知此苦聖諦本所未  
 聞法。。。。復次我已知苦聖諦本未聞法。。。。此苦集聖諦本未聞法。。。。復次當滅此  
 苦集聖諦本未聞法。。。。復次我已滅此苦集聖諦本未聞法。。。。此苦盡聖諦本所未聞  
 法。。。。復次此苦盡聖諦應作證本未聞法。。。。復次此苦盡聖諦我已作證本未聞法。  
 。。。。此苦出要聖諦本未聞法。。。。復次當修苦出要聖諦本未聞法。。。。復次我已修  
 此苦出要聖諦本未聞法。智生乃至慧生。(T22: 788a<sup>30</sup>-b<sup>14</sup>) เป็นต้น

ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ว วิชชาเกิดขึ้นแล้ว แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วแก่เราในธรรมทั้งหลายอันไม่เคยได้ฟังมาก่อนว่า ‘นี้ทุกขอริยสัจ’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘ทุกขอริยสัจนี้ควรกำหนดรู้’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘ทุกขอริยสัจนี้เราได้กำหนดรู้แล้ว’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘นี้ทุกขสมุททยอริยสัจ’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘ทุกขสมุททยอริยสัจนี้ควรละ’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘ทุกขสมุททยอริยสัจนี้เราได้ละแล้ว’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘นี้ทุกขนิโรธอริยสัจ’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘ทุกขนิโรธอริยสัจนี้ควรทำให้แจ้ง’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘ทุกขนิโรธอริยสัจนี้เราได้ทำให้แจ้งแล้ว’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘นี้ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจ’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย ..... ‘ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจนี้ควรทำให้เจริญ’ ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย จักขุเกิดขึ้นแล้ว ญาณเกิดขึ้นแล้ว ปัญญาเกิดขึ้นแล้ว วิชชาเกิดขึ้นแล้ว แสงสว่างเกิดขึ้นแล้วแก่เราในธรรมทั้งหลายอันไม่เคยได้ฟังมาก่อนว่า “ทุกขนิโรธคามินีปฏิปทาอริยสัจนี้เราได้ทำให้เจริญแล้ว”

สำหรับโครงสร้างรูปแบบที่ 2 ที่มีลำดับเนื้อหาตาม “ญาณ 3 ในอริยสัจ 4” กล่าวคือ “สัจจญาณ กิจจญาณ กตญาณ” นั้น ปราภฏใน “คัมภีร์ยุคต้น” ซึ่งเป็นคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก (A2, B5) พระวินัยปิฎก (C4, C5, C6) และคัมภีร์ชั้นรองลงไป (B2, E2, E3) ของนิกายสรวาสติวาท รวมถึงคัมภีร์มหาเวสตุ (D1, D3) คัมภีร์ลลิตวิสตระ (D2, B3, B4) โดยมีรายละเอียดดังต่อไปนี้

爾時世尊告五比丘。此苦聖諦。本所未曾聞法。當正思惟。時生眼智明覺。此苦集。此苦滅。此苦滅道跡聖諦。本所未曾聞法。當正思惟。時生眼智明覺。復次苦聖諦智當復知。 . . . 苦集聖諦已知當斷。 . . . 復次苦集滅此苦滅聖諦已知當知作證。 . . . 復以此苦滅道跡聖諦已知當修。 . . . 此苦聖諦已知知已出。 . . . 復次此苦集聖諦已知已斷出。 . . . 復次苦滅聖

諦已知已作證出。 . . . 復次苦滅道跡聖諦已知已修出。所未曾聞法。當正  
思惟。時生眼智明覺。(T2: 103c<sup>14</sup>-104a<sup>2</sup>)<sup>28</sup>

สมัยหนึ่งพระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสกับภิกษุปัญจวัคคีย์ว่า จักขุ ญาณ วิชชา โภธิ  
เกิดขึ้นแล้วในยามที่ความดำริชอบนี้ ในสิ่งอันไม่เคยได้ฟังมาก่อนว่า ‘นี้ทุกข-  
อริยสัจ’ จักขุ ญาณ วิชชา โภธิเกิดขึ้นแล้วในยามที่ความดำริชอบนี้ ในสิ่งอันไม่  
เคยได้ฟังมาก่อนว่า ‘นี้ทุกขสมุททย[อริยสัจ]’ ‘นี้ทุกขนิโรธ[อริยสัจ]’ ‘นี้ทุกข-  
นิโรธคามินีอริยสัจ’ . . . . . ‘ญาณในทุกขอริยสัจควรรู้’ . . . . . ‘ทุกขสมุททยอริยสัจ  
แล้วว่าควรละ’ . . . . . ‘ทุกขนิโรธอริยสัจนี้รู้แล้วว่าควรทำให้แจ้ง’ . . . . . ‘ทุกขนิโรธ-  
คามินีอริยสัจนี้รู้แล้วว่าควรเจริญ’ . . . . . ‘ทุกขอริยสัจนี้รู้แล้วว่าได้รู้แล้ว’ . . . . .  
‘ทุกขสมุททยอริยสัจนี้รู้แล้วว่าได้ละแล้ว’ . . . . . ‘ทุกขนิโรธอริยสัจรู้แล้วว่าได้ทำให้  
แจ้งแล้ว’ จักขุ ญาณ วิชชา โภธิเกิดขึ้นแล้วในยามที่ความดำริชอบนี้ ในสิ่งอัน  
ไม่เคยได้ฟังมาก่อนว่า ‘ทุกขนิโรธคามินีอริยสัจนี้รู้แล้วว่าควรเจริญ’

<sup>28</sup> คัมภีร์เทียบเคียงได้แก่ 『十誦律』 60 (C4): 是苦聖諦。我先不從他聞法。中正  
憶念時。於諸法中。生眼生智生明生覺。是集聖諦。是盡聖諦。是道聖諦。我先不從他  
聞法。中正憶念時。於諸法中。生眼生智生明生覺。諸比丘是苦聖諦知故應知。 . . . 是  
苦集聖諦知已應斷。是苦滅聖諦知已應證。是苦滅道聖諦知已應修。 . . . 諸比丘是苦  
聖諦知故知已。 . . . 是苦集聖諦知故斷已。是苦滅聖諦知故證已。是苦滅道聖諦知故  
修已。我先不從他聞法。中正憶念時。於諸法中。生眼生智生明生覺。(T23: 448b<sup>19</sup>-c<sup>4</sup>),  
『根本說一切有部毘奈耶雜事』 19 (C5): 此苦聖諦於所聞法。如理作意。能生眼智明  
覺。汝等苾芻。此苦集苦滅順苦滅道聖諦之法。 . . . 此苦聖諦。是所了法。如是應知。  
. . . 此苦集聖諦。是所了法。如是應斷。 . . . 此苦滅聖諦。是所了法。如是應證。 . . .  
. 此順苦滅道聖諦。是所了法。如是應修。 . . . 此苦聖諦。是所了法。如是已知。 . . .  
此苦集聖諦。是所了法。如是已斷。 . . . 此苦滅聖諦。是所了法。如是已證。 . . . 此順  
苦滅道聖諦。是所了法。如是已修。於所聞法如理作意。能生眼智明覺。(T24: 292b<sup>1-20</sup>)  
เป็นต้น



สำหรับความเห็นเกี่ยวกับเรื่องโครงสร้างลำดับเนื้อหาของ “รอบ 3 อากา 12 ของอริยสัจ 4” ทั้ง 2 รูปแบบดังกล่าว ได้มีการกล่าวถึง “โครงสร้างดั้งเดิม” และ “โครงสร้างใหม่” เช่นเดียวกัน กล่าวคือ โครงสร้างรูปแบบที่ 1 ที่มีลำดับเนื้อหาตาม “ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค” นั้นเป็น “โครงสร้างดั้งเดิม” และโครงสร้างรูปแบบที่ 2 ที่มีลำดับเนื้อหาตาม “ญาณ 3 ในอริยสัจ 4” นั้นเป็น “โครงสร้างใหม่”

ตรงนี้มีประเด็นที่น่าสนใจคือ เมื่อกกล่าวถึง “คัมภีร์ยุคต้น” อย่างพระสุตตันตปิฎก และพระวินัยปิฎก รูปแบบที่เรียงลำดับตาม “ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค” ปรากฏในฝ่ายของ “เถรวาท” (A1, B4, C1) “มहींศาสนา” (C2) และ “มหาสาณิกะ” (C3) แต่รูปแบบที่เรียงลำดับเนื้อหาตาม “ญาณ 3 ในอริยสัจ 4” กล่าวคือ “สัจจญาณ กิจจญาณ กตญาณ” นั้นปรากฏอยู่ในเฉพาะฝ่ายของ “สรวาสตีวาท” เท่านั้น และไม่เพียงแต่คัมภีร์ยุคต้นเท่านั้น คัมภีร์ในยุคถัดมาของ “สรวาสตีวาท” ก็มีลักษณะโครงสร้างเช่นนี้เหมือนกัน

ด้วยเหตุนี้ เมื่อพิจารณาถึงโครงสร้างและคำสอนที่เป็นลักษณะเฉพาะแล้ว มีความเป็นไปได้ว่า โครงสร้างรูปแบบที่ 2 ที่มีลำดับเนื้อหาตาม “ญาณ 3 ในอริยสัจ 4” นี้ได้รับการปรับจากโครงสร้างรูปแบบที่ 1 ที่มีลำดับเนื้อหาตาม “ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค” เพราะโครงสร้างนี้สอดคล้องกับคำสอนในเรื่อง “ทรรคณมรรค (*darśana-mārga*) ภาวนามรรค (*bhāvanā-mārga*) อโศกษยมรรค (*asāikṣya-mārga*)” ซึ่งเป็นคำสอนที่ปรากฏอยู่เฉพาะในนิกาย “สรวาสตีวาท” กล่าวคือ “สัจจญาณ กิจจญาณ กตญาณ” ในอริยสัจ 4 นั้นจัดอยู่ใน “ทรรคณมรรค ภาวนามรรค อโศกษยมรรค” ตามลำดับ จึงมีความเป็นไปได้ว่า โครงสร้างรูปแบบที่ 2 ที่มีลำดับเนื้อหาตาม “ญาณ 3 ในอริยสัจ 4” นี้ได้รับการปรับจากโครงสร้างรูปแบบที่ 1 ที่มีลำดับเนื้อหาตาม “ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค”<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Hirakawa (1988: 250-251)

## บทสรุปและแนวทางในการวิจัยต่อไป

จาก “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ทั้ง 23 คัมภีร์ที่ปรากฏในปัจจุบันและงานวิจัยที่ผ่านมา นำมาสู่ข้อสรุปเบื้องต้น 2 ประการ ดังต่อไปนี้

1. เมื่อพิจารณาถึง “ภาพรวม” แล้ว “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ปรากฏในคัมภีร์พระสุตตันตปิฎก (A) และพระวินัยปิฎก (C) ทั้งใน “คัมภีร์บาลี” และ “ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ” ซึ่งถือว่าเป็น “คัมภีร์ยุคต้น” รวมถึง “ฉบับแปลภาษาทิเบต” 2 ฉบับ (B4, B5) รวม 11 คัมภีร์จาก 23 คัมภีร์ ดังนั้นเมื่อพิจารณาถึงลำดับชั้นของ “ความเก่าแก่ของคัมภีร์ยุคต้น 3 ระดับ” แล้ว “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” นี้จัดอยู่ใน “คัมภีร์ยุคต้นที่มีความเก่าแก่ลำดับชั้นที่ 1” จึงอาจกล่าวได้ว่า “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” นี้เกิดขึ้นตั้งแต่ยุคก่อนมีการแตกนิกาย และมีความเป็นไปได้สูงที่จะเกิดในสมัยพุทธกาลในฐานะของพระปฐมเทศนา

2. เมื่อพิจารณาถึง “โครงสร้างเนื้อหา” คือ (1) โครงสร้างดั้งเดิม ได้แก่ คัมภีร์ที่ประกอบด้วย “การเว้นห่างจากหนทางสุดโต่ง 2 ทาง ปฏิบัติตามหนทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา)” และ “อริยสัจ 4” โดยเฉพาะในส่วนของ “ลำดับเนื้อหา” ตาม “ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค” และ (2) โครงสร้างใหม่ ได้แก่ คัมภีร์ที่ปรากฏเพียง “อริยสัจ 4” และปรากฏ “ลำดับเนื้อหา” ตาม “สังขญาณ กิจจญาณ กตญาณ” ในอริยสัจ 4 แล้ว คัมภีร์ที่มี “โครงสร้างดั้งเดิม” ปรากฏใน “คัมภีร์ยุคต้น” ของ “เถรวาท มหีศาสนา มหาasanghika” ทั้งใน “คัมภีร์บาลี” และ “ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ” (A1, C1, C2, C3)

ดังนั้น เมื่อพิจารณาถึงลำดับชั้นของ “ความเก่าแก่ของคัมภีร์ยุคต้น 3 ระดับ” แล้วอาจกล่าวได้ว่า “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ในชุดนี้จัดอยู่ใน “คัมภีร์ยุคต้นที่มีความเก่าแก่ลำดับชั้นที่ 1” และสำหรับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ที่จัดอยู่ใน “โครงสร้างใหม่” มีปรากฏเฉพาะใน “คัมภีร์ยุคต้น” ของ “สงฆวาสติวาท” และนอกจากนี้ยังปรากฏเพียง “ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ” (A2, C4, C5) เท่านั้น ดังนั้น “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ของ “สงฆวาสติวาท” ในชุดนี้จึงจัดอยู่ใน “คัมภีร์ยุคต้นที่มีความเก่าแก่ลำดับชั้นที่ 3” และมี

ความเป็นไปได้ว่า มีการปรับโครงสร้างเนื้อหาจากเดิม เพื่ออนุโลมตามคำสอนในเรื่อง “มรรค 3” (ทรรคนมรรค, ภาวนามรรค, อโศกษยมรรค) อันเป็นคำสอนเฉพาะในนิกาย “สรวาสตีวาท” เท่านั้น

ที่กล่าวมานี้ คือ รูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์ โดยหยิบยกเอากรณีศึกษาของ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” ซึ่งจัดกระจายอยู่ในคัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ รวม 23 คัมภีร์ ซึ่งผู้เขียนมีความปรารถนานำเสนอสู่วงวิชาการพระพุทธศาสนาของประเทศไทย เพื่อเป็นแนวทางในการวิจัยเชิงคัมภีร์อีกรูปแบบหนึ่งที่ปรากฏอยู่ในวงวิชาการทางพระพุทธศาสนาของโลก จึงหวังเป็นอย่างยิ่งว่าท่านผู้อ่านจะได้รับประโยชน์จากการศึกษาบทความนี้ และเป็นแรงบันดาลใจในการศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์สืบต่อไป

อีกประการหนึ่ง “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร” นี้ นับว่าเป็นพระสูตรสำคัญที่รู้จักกันเป็นอย่างดีในฐานะของพระปฐมเทศนา โดยเฉพาะอย่างยิ่งหลักธรรมในเรื่อง “อริยสัจ 4” และ “อริยมรรคมีองค์ 8” ที่ปรากฏอยู่ในนั้น เป็นหลักคำสอนที่มีความสำคัญและสมบูรณ์อยู่ในตัว<sup>31</sup> สำหรับหลักธรรมอื่น ๆ นั้นถือเป็นบทขยายผลของ “อริยสัจ 4” และ “อริยมรรคมีองค์ 8” ทั้งสิ้น ประดุจพระราชบัญญัติหรือประมวลกฎหมายที่เป็นบทขยายผลของกฎหมายรัฐธรรมนูญ จึงควรที่พุทธศาสนิกชนพึงให้ความสำคัญในการศึกษาทั้งภาคปริยัติและลงมือปฏิบัติอย่างจริงจัง เพื่อให้บังเกิดประโยชน์สูงสุดในการศึกษาอย่างแท้จริง

---

<sup>31</sup> นักวิชาการบางท่านมีความเห็นว่า “อริยมรรคมีองค์ 8” นั้นยังมีความไม่สมบูรณ์อยู่ซึ่งไม่เหมือนกับ “อเสขธรรม 10” ซึ่งประกอบด้วยสัมมาทิฐิถึงสัมมาสมาธิใน “อริยมรรคมีองค์ 8” ตามด้วย “สัมมาญาณ” และ “สัมมาวิมุตติ” (Bucknell 1984: 8-10) แต่ในเรื่องนี้ พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ (สมชาย ฐานวุฑโฒ) ได้ให้ความเห็นไว้ว่า “อริยมรรคมีองค์ 8” และ “อเสขธรรม 10” ไม่ได้มีความสัมพันธ์กันในแง่ “ความสมบูรณ์หรือไม่สมบูรณ์” หากแต่มีความสัมพันธ์กันในแง่ของ “การปฏิบัติและผลของการปฏิบัติ” กล่าวคือ “อริยมรรคมีองค์ 8” เป็น “การปฏิบัติ” และ “อเสขธรรม 10” เป็น “ผลของการปฏิบัติ” (Thanavuddho 2003: 184)

## อักษรย่อและบรรณานุกรม

### อักษรย่อคัมภีร์

- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. 1971. edited by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Press. (first printed. 1932-1936. Tokyo: Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā)
- LV *Lalita Vistara: Leben und Lehre des Śākya-Buddha vol.I-II*. 1902-1908. edited by S. Lefmann. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- MV *Le Mahāvastu vol.I-III*. 1882-1897. edited by É. Senart. Paris: Imprimerie nationale.
- Paṭis *Paṭisambhidāmagga*. 1979. edited by A.C. Taylor. London: PTS. (first printed. 1905 (vol.I), 1907 (vol.II), combined reprint. 1979)
- 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)
- T *Taishō-shinshū-daizōkyō* 大正新脩大藏經. 1924-1934. Tokyo: Daizōshuppansha.
- Vin *Vinayapiṭaka vol.I*. 1997. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1879. London: Williams and Norgate) *Vinayapiṭaka vol.II*. 1995. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1880) *Vinayapiṭaka vol.III*. 2005. edited by Hermann Oldenberg. Lancaster: PTS. (first printed. 1881)

*Vinayaṭṭaka vol.IV.* 2001. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1882)

*Vinayaṭṭaka vol.V.* 2006. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1883)

### อักษรย่ออื่น ๆ

PTS Pali Text Society

### 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 (รูปแบบแนวคิดพระพุทธ-  
 ศาสนาเถรวาท: จากยุคพุทธกาลถึงยุคพระพุทธโฆษาจารย์).

Tokyo: Shunjūsha.

BUCKNELL, R.S.

1984 "The Buddhist Path to Liberation: An Analysis of the Listing of  
 Stages," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 7(2): 7-40.

Buswell Jr, Robert E., and Donald S. LOPEZ Jr.

2014 *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton  
 University Press.

HIRAKAWA, Akira (平川彰).

1988 *Hō-to-engi* 法と縁起 (ธรรมและปฏิจลสมุปบาท). Tokyo: Shunjūsha.

MAYEDA, Sengaku (前田專學).

2001 “Agonkyō 阿含經 (คัมภีร์พระสุตตันปิฎก).” *Butten-kaidai-jiten 仏典解題事典* (สารานุกรมอธิบายคัมภีร์พระพุทธศาสนา): 60-62. Tokyo: Shunjūsha. (first printed. 1966)

MIYAMOTO, Shōson (宮本正尊).

1943 *Konpon-chū-to-kū 根本中と空* (มัชฌิมาปฏิปทาในยุคต้นและสุญตา). Tokyo: Dai'ichi-shobo.

MIZUNO, Kōgen (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.

1987 *Buddhist Sutras: Origin, Development, Transmission*. Tokyo: Kosei Publishing. (first printed. 1982)

1996 “Tenbōrinkyō-ni-tsuite 『転法輪經』について (เกี่ยวกับ “ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร”).” *Bukkyō-bunken-kenkyū: Mizuno-kōgen-chosaku-senshū 仏教文献研究: 水野弘元著作選集1* (งานวิจัยคัมภีร์พระพุทธศาสนา: รวมผลงานเขียนของมิซุโนะ เล่ม 1). Tokyo: Shunjūsha.

MORI, Shōji (森章司).

1999 “Genshi-bukkyō-seiten-shiryō-ni-yoru-shakusonden-no-kenkyū-no- mokuteki-to-hōhōron 「原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究」の目的と方法論 (วัตถุประสงค์และวิธีวิจัยพุทธประวัติจากหลักฐานคัมภีร์พระพุทธานุยุคต้น).” *Genshi-bukkyō-seiten-shiryō-ni-yoru-shakusonden-no-kenkyū 原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究 1* (งานวิจัยพุทธประวัติจากหลักฐานคัมภีร์พระพุทธานุยุคต้น เล่ม 1).

Tokyo: Chūō-gakujutsu-kenkyūjo.

2000 *Genshi-bukkyō-seiten-shiryō-ni-yoru-shakusonden-no-kenkyū*  
原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究3 (การวิจัยพุทธประวัติจาก  
หลักฐานคัมภีร์พระพุทธรศาสนายุคต้น เล่ม 3). Tokyo: Chūō-gakujutsu-  
kenkyūjo.

MORI, Sodō (森祖道).

1984 *Pāri-bukkyō-chūshaku-bunken-no-kenkyū* パーリ仏教註釈文献の  
研究 (งานวิจัยคัมภีร์อรรถกถาในพระพุทธรศาสนาสายบาลี). Tokyo:  
Sankibō-busshorin.

OKA, Kyōtsui (岡教遼).

1927 “Bongo-no-agonkyō-to-kanyaku-genpon-no-kōsatsu 梵語の阿  
含經と漢訳原本の考察 (วิเคราะห์คัมภีร์อาคมในภาษาสันสกฤตและคัมภีร์  
ฉบับแปลภาษาจีนโบราณ).” *Tetsugaku-zasshi* 哲学雑誌 482: 30-60.

TERAMOTO, Enga (寺本婉雅).

1925 “Chibettoden-no-agonkyō-ni-tsuite 西蔵伝の阿含經に就て  
(เกี่ยวกับคัมภีร์พระสูตรต้นตปิฎกในคัมภีร์สายทิเบต).” *Shūkyō-kenkyū*  
宗教研究 2-4: 11-34.

THANAVUDDHO Bhikkhu.

2003 “Shoki-bukkyō-ni-okeru-seiten-seiritsu-to-shugyō-taikei 初期仏  
教における聖典成立と修行体系 (กำเนิดพระไตรปิฎกและแนวปฏิบัติสู่  
การตรัสรู้ธรรมในพระพุทธรศาสนายุคดั้งเดิม).” PhD diss., University  
of Tokyo.

WARDER, A.K.

2004 *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. (first printed. 1970)

พระมหาสมชาย ฐานวุฑฺโฒ.

2558 “บทบรรณาธิการ.” *ธรรมธारा วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา* 1(1): 3-7. กรุงเทพฯ: สุขุมวิทการพิมพ์ จำกัด.

ภัทรา นิคมานนท์.

2544 *ความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับการวิจัย*. กรุงเทพฯ: อักษราพัฒนา.





ภาษาคน ภาษาธรรม  
ของพระนาคราช  
ในคัมภีร์ “มูลมัตถยมกการิกา”

สมบัติ มั่งมีสุขศิริ

## ภาษาคน ภาษาธรรมของพระนาคราช ในคัมภีร์ “มูลมถยมกการิกา”

สมบัติ มั่งมีสุขศิริ\*

### บทคัดย่อ

พระนาคราช เป็นนักปรัชญาคนสำคัญของพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน คัมภีร์ชิ้นเอกที่เป็นผลงานของท่านที่นิยมศึกษากันมากที่สุดในหมู่นักปราชญ์ด้านพุทธศาสนา มหายาน ก็คือ “คัมภีร์มูลมถยมกการิกา” ในคัมภีร์ ท่านนาคราชได้อธิบายแนวคิดทางปรัชญาฝ่ายมหายานไว้อย่างลึกซึ้งซึ่งชาวบ้านสามัญชนคนธรรมดาเข้าใจได้ยาก โดยเฉพาะคำสอนเรื่อง ศูนย์ตา (ภาษาบาลี คือ สุญญตา) และปัจจุสมุปบาท (ภาษาสันสกฤต คือ ประตีตยะสะมุตปาตะ) เมื่อพิจารณาจากรูปแบบการประพันธ์และวัตถุประสงค์ของคัมภีร์จะพบว่าคัมภีร์มูลมถยมกการิกานี้มุ่งให้เป็นคู่มือสำหรับพระสงฆ์เพื่อการได้วาทีกับสำนักปรัชญาอื่นทั้งที่เป็นพุทธและฮินดู เน้นที่แนวภาษาธรรม คือ เน้นความลึกซึ้ง ต้องอาศัยความรู้ ความเข้าใจทางพุทธศาสนาที่ลึกซึ้ง หลากหลาย แต่หากพิจารณาให้ลึกถึงเป้าหมายที่แท้จริงของพระนาคราช จะพบว่าท่านต้องการให้ละทิ้งหรือทฤษฎีทั้งหมดที่เป็นแนวการสอนแบบภาษาธรรม แล้วกลับไปสู่แนวทางภาษาคน คือ การกลับไปสู่แนวทางการปฏิบัติคำสอนดั้งเดิมของพระพุทธเจ้าซึ่งทรงสอนตามการพิจารณาบุคคล สถานที่ สถานการณ์ซึ่งมีเป้าหมายคือ คนส่วนใหญ่หรือชาวบ้านทั่วไปเป็นหลัก

บทความนี้ มุ่งวิเคราะห์คัมภีร์มูลมถยมกการิกาของพระนาคราชตามกรอบแนวคิดเรื่อง ภาษาคน ภาษาธรรม ที่พุทธทาสภิกขุเป็นผู้เริ่มใช้และทำให้แพร่หลายในประเทศไทย โดยมีวัตถุประสงค์คือ เพื่อหามุมมองใหม่ โดยอาศัยกรอบความคิด ทฤษฎี หลากหลายจากนักปราชญ์ นักวิชาการผู้รู้ด้านพุทธศาสนา โดยจะเน้นที่นักปราชญ์ชาวไทยเป็นหลัก เพื่อให้ทราบมุมมองและแนวคิดที่จะเป็นประโยชน์และสามารถนำมาประยุกต์ใช้กับการดำเนินชีวิตตามแนววิถีพุทธสำหรับคนไทยในปัจจุบัน

**คำสำคัญ:** ภาษาคน ภาษาธรรม, นาคราช, มูลมถยมกการิกา

\* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร., ประจำศูนย์สันสกฤตศึกษาและภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

## The Conventional and Canonical Language in *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*

Sombat MANGMEESUKSIRI

### Abstract

*Nāgārjuna* is the most well-known philosopher within the Mahāyāna Buddhist tradition. His epoch-making work, widely studied by both Eastern and Western scholars, is a Sanskrit text called *Mūlamadhyamakakārikā* : 'Fundamental Verses on the Middle Way'. This text deals with several significant Buddha's doctrines, most notably *Śūnyatā* and *Pratītyasamutpāda*, in a terse manner which is quite difficult to understand. Considering the form and the aim of the text, it is obvious that the text is for the intellectual elite within the monastic tradition of Indian Buddhism, in particular monks who have to debate profound philosophical topics with different opponents, both Buddhists and Hindus. Most of chapters of the text focus on 'canonical language', the understanding of which requires profound knowledge and insight, but when considering *Nāgārjuna's* 'true aim', it seems that he would like all human beings to discard all theories which are in the form of 'canonical language' and instead use 'worldly or conventional language' which was alternatively employed in public by the Buddha in accordance with persons, occasions and places.

The paper is a humble attempt to analyze *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* with a special emphasis on 'conventional and canonical language' or '*Pha Sa Khon Pha Sa Tham*' in Thai language, a concept which monk *Buddhadasa*, the Thai eminent Buddhist scholar, first used and popularized. Other scholars' concepts and theories, especially Thai scholars', will be utilized in order to form a new idea of the past which can be applied to the contemporary practice of Buddhism.

**Keywords:** Conventional and canonical language, *Nāgārjuna*, *Mūlamadhyamakakārikā*.

## 1. บทนำ

ภาษาทำให้มนุษย์ต่างจากสัตว์ทั้งหลายในโลกนี้ มนุษย์สามารถพัฒนาเผ่าพันธุ์ของตนเองจนกลายเป็นผู้ครอบครองโลกนี้เหนือกว่าสัตว์อื่น ๆ ได้ก็เพราะภาษา ภาษาเป็นเครื่องมือสื่อสารของมนุษย์ที่ทรงพลังและมีประสิทธิภาพมาก สามารถก่อให้เกิดสงครามก็ได้ เกิดสันติภาพก็ได้ตามแต่มนุษย์จะใช้ภาษาเพื่อวัตถุประสงค์ที่ตนต้องการ แนวคิดที่กล่าวมานี้เป็นที่ยอมรับกันทั่วไป แม้ในระหว่างมนุษย์ด้วยกันเอง สังคมมนุษย์ที่มีภาษาสลับซับซ้อนกว่า ย่อมมีอิทธิพลมากกว่าหรือสามารถครอบงำอีกสังคมหนึ่งที่มีภาษาที่สลับซับซ้อนน้อยกว่า ข้อนี้หมายความว่ารวมถึงภาษาที่ใช้สื่อแนวคิดทางปรัชญาและศาสนาในแต่ละสังคมด้วย

พุทธศาสนาถือกำเนิดในดินแดนชมพูทวีป หรือประเทศอินเดียในปัจจุบันเมื่อ 2600 กว่าปีมาแล้ว โดยพระพุทธเจ้า หรือเดิมคือ เจ้าชายสิทธัตถะ ได้รับการยอมรับนับถืออย่างแพร่หลายจากอินเดียไปสู่ภูมิภาคต่าง ๆ ผ่านเส้นทางทิศเหนือแล้วผ่านเอเชียกลางไปยังพื้นที่ที่เป็นประเทศจีน เกาหลี และญี่ปุ่นในปัจจุบัน ส่วนเส้นทางทิศใต้ก็แผ่อิทธิพลไปยังประเทศศรีลังกา ด้านทิศตะวันออกเฉียงใต้ ก็ได้รับการยอมรับนับถืออย่างสูงในประเทศพม่า ไทย ลาว กัมพูชา และชวาหรืออินโดนีเซีย ดังปรากฏหลักฐานทางโบราณคดีทั้งจารึกบนแผ่นหินและประติมากรรมรูปเคารพในพุทธศาสนาที่ปัจจุบันมีการขุดค้นพบเป็นจำนวนมาก

คำสอนทางพุทธศาสนาที่แพร่หลายไปในภูมิภาคที่กล่าวมาแล้ว อยู่ในรูปของภาษาอันเป็นเครื่องมือประกาศศาสนาที่ทรงประสิทธิภาพมากที่สุดของมนุษย์ เป็นที่รู้จักกันทั่วไปในหมู่นักวิชาการด้านพุทธศาสนศึกษา<sup>1</sup> ว่า พุทธศาสนาที่แพร่หลายจากอินเดีย

<sup>1</sup> Bapat (1997: 53-74).

ผ่านเอเชียกลางเข้าไปสู่จีนและเลยไปถึงญี่ปุ่นนั้น ส่วนใหญ่บันทึกคำสอนด้วยภาษาสันสกฤต พุทธศาสนาสายนี้มีอุดมการณ์ที่จะช่วยเหลือผู้อื่นทุกคนให้ได้เข้าถึงจุดหมายของชีวิตอย่างเต็มที่ โดยตนเองพร้อมจะเป็นคนสุดท้ายที่จะไปสู่จุดหมายและเรียกกลุ่มของตนเองที่มีแนวคิดเช่นนี้ว่า มหายาน จากหลักฐานทางโบราณคดีที่ค้นพบในภูมิภาคต่าง ๆ พระสูตรสำคัญของพุทธศาสนาสายนี้ ล้วนแต่บันทึกด้วยภาษาสันสกฤตทั้งสิ้น ต่อมาได้รับการแปลออกไปเป็นภาษาจีน และภาษาทิเบต แม้พระสูตรบางสูตรต้นฉบับภาษาสันสกฤตจะหายไปตามกาลเวลา แต่ฉบับแปลบางส่วนยังคงอยู่ ทั้งยังสามารถสืบค้นและแปลจากภาษาจีนหรือทิเบตกลับไปเป็นภาษาสันสกฤตได้อีกครั้งหนึ่ง

ส่วนพุทธศาสนาอีกสายหนึ่ง มีอุดมการณ์คือ การดำเนินวิถีปฏิบัติตามที่พระพุทธรเจ้าทรงวางแนวทางไว้ตั้งแต่พระองค์ยังทรงพระชนม์อยู่ ไม่เปลี่ยนแปลงคำสอนทางพุทธศาสนาที่เชื่อกันว่าดั้งเดิมที่สุดที่บันทึกด้วยภาษาตระกูลอินเดียนยุโรปยุคกลางที่เรียกว่า ภาษาปรากฤต ซึ่งมีลักษณะคล้ายคลึงกับภาษาถิ่นของอินเดีย เช่น ภาษาไปศาจี ภาษาวันตีและภาษามาคธี ปัจจุบันนักวิชาการไทยนิยมเรียกว่า ภาษาบาลี<sup>2</sup> คำสอนที่สำคัญที่สุดของพุทธศาสนาสายนี้ได้รับการรวบรวมและผ่านการการสังคายนาหรือการร้อยเรียงให้เป็นหมวดหมู่อย่างเป็นระบบ จนมีการบันทึกเป็นลายลักษณ์อักษร เราเรียกว่า พระไตรปิฎก การสังคายนาหรือจัดหมวดหมู่คำสอนทางพุทธศาสนาจัดทำครั้งแรกหลังจากที่พระพุทธรเจ้าปรินิพพานได้เพียง 3 เดือน ตามมติของพระเถระคนสำคัญหลายท่าน ดังนั้น พุทธศาสนาฝ่ายนี้จึงได้ชื่อว่า เถรวาท แต่กลุ่มพุทธศาสนา มหายานกลับเรียกชาวพุทธกลุ่มหลังนี้ที่นับถือพระไตรปิฎกภาษาบาลีและให้

---

<sup>2</sup> คำว่า “บาลี” ไม่ใช่ชื่อของ “ภาษา” แต่เป็นความเข้าใจผิดของนักวิชาการชาวตะวันตกในช่วงคริสต์ศตวรรษ 18-19 ที่เข้าใจ “พระไตรปิฎกบาลี - Pali Cannon” ซึ่งในตอนต้นเราเรียกด้วยชื่อว่า “ธรรมวินัย” ได้รับการจดจำ บันทึกและสาธยายด้วยภาษาถิ่นของอินเดียตอนเหนือ และต่อมาก็ปรับเปลี่ยนมาเป็นภาษาที่เราเรียกว่า “บาลี” ในปัจจุบันนี้ ดูรายละเอียดใน Porter (1999: 28) .

ความสำคัญกับ “ความเป็นพระอรหันต์” ด้วยคำว่า “หีนยาน” แปลว่า ยานที่คับแคบ หรือยานลำเล็ก ตรงข้ามกับ “มหายาน” ของพวกเขาที่กว้างใหญ่สามารถช่วยเหลือผู้อื่น ได้มากกว่า<sup>3</sup>

การเผยแผ่พุทธศาสนาทั้งฝ่ายเถรวาทและฝ่ายมหายาน ต่างก็ต้องอาศัยสื่อที่สำคัญที่สุดของมนุษย์ นั่นคือ ภาษา ประเด็นที่น่าสนใจก็คือ ทั้งสองสายสื่อสารเรื่องเดียวกัน คือ คำสอนของพระพุทธเจ้าแต่ใช้ภาษาต่างกัน แม้จะเป็นที่ยอมรับกันในแวดวงวิชาการด้านภาษาศาสตร์ว่า ภาษาสันสกฤตและภาษาบาลี คือ ภาษาตระกูลเดียวกัน ศัพท์และความหมายก็คล้ายกัน รวมถึงกฎเกณฑ์ทางไวยากรณ์ก็มีส่วนที่เหมือนกันหรือคล้ายกันเป็นส่วนมาก คำถามที่น่าสนใจในเรื่องของภาษาที่ใช้เผยแผ่พุทธศาสนา ก็คือ ทั้งสองภาษาที่คล้ายคลึงกันนี้สื่อถึงคำสอนของพระพุทธเจ้าได้ตรงกันหรือไม่ ศาสนิกที่ยอมรับนับถือคำสอนนั้นๆ เข้าใจความหมายของภาษาที่ใช้ตรงกันหรือต่างกันอย่างไร คำตอบเรื่องนี้ ไม่อาจตอบได้อย่างเด็ดขาด ชัดเจนว่า ทั้งสองฝ่ายเข้าใจคำสอนของพระพุทธเจ้าและตีความคำสอนนั้นต่างกัน แม้ว่าเราจะเห็นความแตกต่างกันของแนวคิดของทั้งสองฝ่ายอย่างชัดเจนในบางประเด็น เช่น ฝ่ายเถรวาทเน้นการปฏิบัติเพื่อให้ตนเองหลุดพ้นจากทุกข์ นั่นคือ เข้าถึงนิพพานให้เร็วที่สุด แต่ฝ่ายมหายานกลับเน้นที่การตั้งปณิธานมอบกายถวายชีวิตของตนเองเพื่อช่วยเหลือผู้อื่นก่อน และเข้าถึงนิพพานให้ช้าที่สุด แต่เมื่อกล่าวโดยภาพรวม ทั้งสองฝ่ายก็ยังคงรักษาแนวปฏิบัติตามหลักการของพุทธศาสนา นั่นคือ การช่วยเหลือผู้อื่น หรือ กรุณา และความเข้าใจแจ่มแจ้ง หรือ ปัญญา ดังนั้น เราจึงไม่อาจสรุปว่าทั้งสองฝ่ายแตกต่างกันอย่างสิ้นเชิง

---

<sup>3</sup> แนวคิดนี้ปรากฏชัดเจนที่สุดใน บทที่ 2 และ บทที่ 3 ของ “สังฆธรรมปุณทริกสูตร” อันเป็นคัมภีร์ของฝ่ายมหายานที่เน้น “ศรัทธา” ให้ชาวบ้านหรือคนทั่วไปสามารถเข้าใจและปฏิบัติตามแนวคิดของมหายานได้อย่างง่าย อ่านเพิ่มเติมได้ที่ Kubo and Yuyama (2007: 104-105).

หากพิจารณาให้ลึกกลงไปถึงแนวทางการเผยแผ่คำสอนของพุทธศาสนาและผลลัพธ์ที่เกิดกับผู้นับถือของทั้งฝ่ายมหายานและฝ่ายเถรวาท มีข้อมูลที่น่าสนใจอย่างยิ่ง ก็คือ ทั้งสองฝ่ายต่างใช้แนวทางการเผยแผ่แบ่งเป็น 2 แบบคล้ายกัน คือ แบบที่หนึ่ง ได้แก่ การเผยแผ่พุทธศาสนาด้วยศัพท์และภาษาของชาวบ้าน คนธรรมดาสามัญ เพื่อให้มหาชนส่วนใหญ่เข้าใจ เข้าถึงและปฏิบัติได้ง่าย สะดวก ไม่ซับซ้อน แนวทางนี้จึงเป็นต้นแบบของพุทธศาสนาเพื่อมหาชน เน้นความง่าย ไม่เน้นความลึกซึ้ง เน้นศรัทธาไม่เน้นปัญญา ผู้เขียนขอเรียกแนวทางนี้ว่า การเผยแผ่พุทธศาสนาด้วย “ภาษาคน” แบบที่สอง ได้แก่ การเผยแผ่พุทธศาสนาโดยอาศัยคำสอนที่ต้องใช้ปัญญาของผู้นับถือในการขบคิดอย่างลึกซึ้ง ศัพท์และภาษาที่ใช้ไม่ใช่ของชาวบ้านธรรมดาทั่วไป แต่ผู้ศึกษาต้องอาศัยความรู้ด้านภาษาและศึกษาพุทธศาสนามาเป็นอย่างดี จึงจะสามารถเข้าใจได้ ผู้เขียนขอเรียกแนวทางนี้ว่า การเผยแผ่พุทธศาสนาด้วย “ภาษาธรรม” ผลที่ตามมาจากการใช้แนวทางการเผยแผ่พุทธศาสนาทั้งสองแบบนี้ ก็คือ ศาสนิกที่นับถือส่วนใหญ่ของทั้งสองฝ่ายต่างชื่นชมนิยมนับถือพุทธศาสนาผ่านการสอนแบบชาวบ้านทั่วไป หรือ แบบภาษาคน มีนักปราชญ์จำนวนหนึ่งเท่านั้นที่นิยมแนวทางการสอนที่ต้องใช้ปัญญาขบคิดอย่างลึกซึ้ง หรือแบบภาษาธรรม

เป็นที่ยอมรับกันทั่วไปว่า ในพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน นักปราชญ์ที่สำคัญที่สุดคือ พระนาครชน หรือบางท่านอาจเรียกชื่อเป็นภาษาสันสกฤตว่า นาครชุนะ ได้ใช้แนวทางการเผยแผ่พุทธศาสนาแบบที่สอง คือ เน้นภาษาธรรม ตำนานฝ่ายทิเบตกล่าวไว้ว่า ท่านได้ประพันธ์คัมภีร์ไว้หลายเล่มล้วนแต่ลึกซึ้ง ซึ่งชาวบ้านสามัญชนคนธรรมดาเข้าใจได้ยาก คัมภีร์ชิ้นเอกที่สำคัญที่สุดและนิยมศึกษากันมากที่สุดในหมู่นักปราชญ์ด้านพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน ก็คือ “คัมภีร์มูลมถยมกการิกา” (อ่านว่า มู-ละ-มัด-ทะ-ยะ-มะ-กะ-กา-ริ-กา ต่อไปนี้เพื่อให้จดจำได้ง่าย ผู้เขียนขอใช้รูปศัพท์ว่า “มูลมถยมกการิกา” ตลอดทั้งบทความนี้) เนื้อหาหลักของคัมภีร์นี้กล่าวถึงแนวคิดทางปรัชญาฝ่ายมหายานไว้อย่างลึกซึ้ง โดยเฉพาะคำสอนเรื่อง ศูนย์ตา (ภาษาบาลี คือ สุญญตา) และปัจจุจ-



สมบูรณ์ (ภาษาสันสกฤต คือ ประตีตยะสะมุตปาตะ) หากมองเพียงผิวเผิน เราอาจจะเข้าใจว่าคัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกานี้เป็นแนวภาษาศาสตร์ คือ เน้นความลึกซึ้ง ต้องอาศัยความรู้ ความเข้าใจทางพุทธศาสนาที่ลึกซึ้ง หลากหลาย แต่ผู้เขียนได้มีโอกาสศึกษาและสอนแนวคิดนี้ในสถาบันการศึกษากลับรู้สึกว่ เป้าหมายที่แท้จริงของพระนาคารชุนไม่ใช่แนวการสอนแบบภาษาศาสตร์ แต่ท่านต้องการให้ละแนวการสอนแบบภาษาศาสตร์ แม้ท่านจะไม่บอกตรง ๆ ว่า เมื่อละแนวทางนี้แล้วจะกลับไปสู่วางทางภาษาคน คือ สอนแบบง่าย ๆ หรือไม่ แต่ที่ปรากฏชัดเจนนก็คือ ท่านชี้แนะว่า เราควรกลับไปสู่วางทางการปฏิบัติคำสอนดั้งเดิมของพระพุทธเจ้า คือ พระองค์จะทรงสอนตามการพิจารณาบุคคลสถานที่ สถานการณ์เป็นหลัก ซึ่งก็อาจหมายรวมถึง แนวทางการสอนแบบภาษาคนได้เช่นกัน

บทความนี้ เป็นการศึกษาวិเคราะห์คัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกาของท่านนาคารชุนตามกรอบแนวคิดเรื่อง ภาษาคน ภาษาศาสตร์ ที่พุทธทาสภิกขุเป็นผู้เริ่มใช้และทำให้แพร่หลายในประเทศไทย โดยมีวัตถุประสงค์คือ เพื่อหามุมมองใหม่จากคัมภีร์ดังกล่าวที่นักปราชญ์ส่วนใหญ่มองว่าเป็นการสอนแนวภาษาศาสตร์ แต่ผู้เขียนมองเห็นแนวทางการสอนแบบภาษาคนซึ่งบางส่วนปรากฏอยู่ในคัมภีร์สำคัญเล่มนี้ด้วย แม้ในทัศนะของนักปรัชญาทั่วไปมองว่า ด้านภาษาและวิธีการในคัมภีร์นี้ที่ความโดดเด่นที่สุด คือ “วิภาษวิธี” (Dialectic) ได้แก่ วิธีการถกเถียงทางปรัชญาที่แย้งความคิดของฝ่ายตรงข้ามเพื่อแสดงให้เห็นว่าคนที่ถูกแย้งนั้นไม่รู้สิ่งที่ตนอ้างว่ารู้จริง<sup>4</sup> แต่เนื่องจากมีผู้ศึกษาเรื่องดังกล่าวนี้ไว้แล้วเป็นจำนวนมาก ดังนั้น บทความนี้จะเน้นศึกษาวิเคราะห์ด้าน “ภาษาที่ใช้” ในคัมภีร์ “มูลมัจฉยมกการิกา” เป็นหลัก โดยผู้เขียนจะขอเริ่มต้นด้วยการนิยามความหมายของคำว่า “ภาษาคน ภาษาศาสตร์” ต่อมาจะนำเสนอประวัติของพระนาคารชุนที่มีแหล่งที่มาจากตำนานเป็นส่วนใหญ่ ต่อจากนั้นจะเป็นเนื้อหาสรุป

<sup>4</sup> สมภาร (2540: 88).

ของคัมภีร์มูลมัจฉกการิกาแล้วจึงเข้าสู่ประเด็นหลัก คือ การวิเคราะห์คำสอนในคัมภีร์มูลมัจฉกการิกา ตามแนวทางการสอนแบบภาษาคน ภาษาธรรม โดยอาศัยกรอบความคิด ทฤษฎีหลากหลายจากนักปราชญ์ นักวิชาการผู้รู้ด้านพุทธศาสนาหรือได้เขียนผลงานด้านนี้ไว้ โดยจะเน้นที่นักปราชญ์ชาวไทยเป็นหลัก เพื่อให้ทราบมุมมองและแนวคิดที่จะเป็นประโยชน์และสามารถนำมาประยุกต์ใช้กับการดำเนินชีวิตตามแนววิถีพุทธสำหรับคนไทยในปัจจุบันได้บ้างในบางมิติ

## 2. คำนิยาม “ภาษาคน ภาษาธรรม”

ดังได้กล่าวแล้วในเบื้องต้นว่า ผู้เขียนได้สรุปแนวทางการเผยแผ่พุทธศาสนาไว้ 2 แบบ คือ แบบภาษาคนกับแบบภาษาธรรม ในแวดวงการศึกษาพุทธศาสนาในประเทศไทย ผู้ที่ใช้และทำให้คำว่า “ภาษาคน ภาษาธรรม” ปრაภฏชัดและเป็นที่ยอมรับกันทั่วไป คือ พุทธทาสภิกขุ ท่านเป็นบุคคลที่บัญญัติเรียกภาษาสองระดับว่า “ภาษาคน” กับ “ภาษาธรรม”<sup>5</sup> ในการบรรยายธรรม เมื่อวันที่ 9 ตุลาคม พ.ศ.2509 พุทธทาสภิกขุได้กล่าวว่

“จงกำหนดจดจำไว้ให้ดีว่า ภาษาคนนั้นเป็นอย่างหนึ่ง ภาษาธรรมะนั้นเป็นอีกอย่างหนึ่ง ภาษาคนก็คือ ภาษาโลก ๆ ภาษาของคนที่ไม่รู้ธรรมะพูดกันอยู่ตามประสาคนที่ไม่รู้ธรรมะ นี้เรียกว่า ภาษาคน ส่วนภาษาธรรมะนั้นเป็นภาษาคนเหมือนกัน แต่ว่าได้เห็นธรรมะในส่วนลึก หรือเห็นธรรมะที่แท้จริงแล้วพูดไปด้วยความรู้สึกอันนั้น จึงเกิดเป็นธรรมะขึ้นมา ไม่เหมือนภาษาคนนี้เรียกว่า ภาษาธรรมะ

---

<sup>5</sup> สุมาลี (2550: 18).

ภาษาจึงมีอยู่สองภาษา คือ ภาษาธรรมะอย่างหนึ่ง ภาษาคน อย่างหนึ่ง ภาษาคนนั้นเอาไปตามทางของวัตถุ ตามทางที่รู้สึกได้ตามคนธรรมดาผู้รู้สึก และอาศัยวัตถุเป็นพื้นฐาน ไม่ได้อาศัยธรรมะเป็นพื้นฐาน จึงพูดแต่เรื่องวัตถุ พูดแต่เรื่องโลก พูดแต่เรื่องที่ได้เห็นได้ด้วยตาตามธรรมดาสามัญชน ส่วนภาษาธรรมะนั้น เป็นไปในทางนามธรรมที่ไม่เห็นตัว ไม่เนื่องด้วยวัตถุ ต้องมีปัญญาเห็นนามธรรมเหล่านั้นแล้ว จึงจะพูดเป็นและให้ความหมายเป็น จึงพูดกันอยู่แต่ในหมู่ผู้เห็นธรรม นี่เป็นภาษาธรรมะ ภาษานามธรรมที่เหนือไปจากวัตถุ<sup>6</sup>

ท่านพุทธทาสยังได้นำคำที่ใช้ในกรอบความคิดเรื่อง “ภาษาคน ภาษาธรรม” มาอธิบายเพิ่มเติม โดยท่านได้ยกตัวอย่างคำว่า “ความเกิด” หรือ “ชาติ” ไว้ว่า ความเกิด หรือชาติ ในภาษาคน หมายถึง การคลอดออกจากท้องแม่ ซึ่งมนุษย์แต่ละคนเกิดได้ครั้งเดียว จนกว่าจะตายแล้วจึงจะไปเกิดใหม่ได้ แต่ ความเกิด ในภาษาธรรม หมายถึง การเกิดแห่งความรู้สึกว่า “ตัวฉัน” หรือ “ตัวกู” ในจิตใจของคนเราในแต่ละวัน ถ้าเป็นปุถุชนคนธรรมดา ความรู้สึกว่าเป็นตัวตนที่เรียกว่า ความเกิด หรือ ชาตินี้ เกิดขึ้นได้บ่อยครั้ง ส่วนพระอรหันต์นั้นในแต่ละวันเกิดน้อยครั้งหรือกระทั่งไม่เกิดเลย

สุมาลี มหณรงค์ชัย<sup>7</sup> ได้ยกย่องพุทธทาสว่าเป็นผู้ริเริ่มใช้คำว่า “ภาษาคน ภาษาธรรม” จนทำให้คำนี้แพร่หลายในแวดวงการศึกษาพุทธศาสนาและในสังคมไทยโดยรวม สุมาลีมีความเห็นแตกต่างจากพุทธทาสคือ ขณะที่ท่านพุทธทาสเน้นที่ผู้ใช้ภาษา คือ ชาวบ้านกับผู้ใช้ธรรมะเป็นหลัก แต่สุมาลีเน้นอธิบายเป้าหมายที่แตกต่างกันของภาษาทั้งสองแบบ โดยกล่าวว่า

<sup>6</sup> พังเสียงบรรยาย พุทธทาส (2556) และดูเพิ่มเติมที่ พุทธทาสภิกขุ. 2537. ภาษาคน ภาษาธรรม/เรามา “กิน” เวลากันเกิด: 10-11. กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.

<sup>7</sup> สุมาลี (2550: 18-19).

“ภาษาคน..หมายถึงกรอบความเข้าใจแบบชาวบ้าน ซึ่งอาจเป็นปุถุชนหรือพระสงฆ์ที่ยังไม่ได้บรรลุอริยสมบัติใด ๆ พวกท่านสื่อสารคำต่าง ๆ ออกมาโดยมีวัตถุประสงค์เพื่อใช้บรรลุเป้าหมายบางอย่างในทางโลก ภาษาคนอาจชี้ถึงบางอย่างที่เกินเลยประสาทสัมผัสก็ได้ แต่ความเข้าใจภาษาคนเป็นเรื่องของชาวโลก เป้าหมายยังอยู่ในระดับโลกียวิถีสวนภาษาธรรม...เป็นภาษาที่สื่อออกมาโดยมีความหลุดพ้นจากกองทุกข์เป็นเป้าหมาย บุคคลที่สื่อภาษาธรรมอาจเป็นปุถุชนหรือพระสงฆ์ธรรมดาก็ได้...สรุปง่าย ๆ ก็คือ ภาษาคนเกี่ยวข้องกับความเชื่อของบุคคล ภาษาธรรมเกี่ยวข้องกับความหลุดพ้นจากทุกข์ จะบอกว่าภาษาคนสื่อให้เห็นสมมติหรือเป็นโลกียบัญญัติก็ได้ จะบอกว่าภาษาธรรมสื่อให้เห็นปรมาตม์หรือเป็นบัญญัติเพื่อพ้นโลกก็ไม่น่าจะผิด”

อนึ่ง เมื่อท่านพุทธทาสกล่าวถึง ภาษาคน ภาษาธรรม ข้อแตกต่างระหว่างสองอย่างนี้ที่เด่นชัด ก็คือ ภาษาคนเกี่ยวข้องกับเรื่องวัตถุ สามารถเห็นด้วยตาหรือสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัสต่าง ๆ เช่น หู จมูก ลิ้น เป็นต้น ส่วนภาษาธรรมมุ่งถึงเรื่องที่เป็นนามธรรม ไม่สามารถเห็นหรือสัมผัสได้ด้วยประสาทสัมผัสทั่วไปของมนุษย์ ต้องรับรู้ด้วยปัญญาในหมู่ชนผู้มีประสบการณ์อย่างเดียวกัน คือ ผู้บรรลุหรือผู้เห็นธรรมเท่านั้น การตีความเช่นนี้เป็นทัศนะที่ตรงกันข้ามกับแนวคิดเรื่อง “ปรัชญาและภาษา” ของกลุ่มนักปรัชญาตะวันตกกลุ่มหนึ่ง คือ สำนักประสบการณ์นิยม (Empiricist) ที่มีแนวคิดที่ว่าภาษาที่มีความหมายอย่างแท้จริงต้องสื่อถึง “สิ่ง” ที่สามารถรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัสเท่านั้น หากตีความตามทฤษฎีนี้ นามธรรมต่าง ๆ ทางพุทธศาสนาที่มีชื่อสื่อออกมาด้วยภาษา เช่น นิพพาน ความว่าง ก็เป็นคำที่ “ไร้ความหมาย” เพราะไม่อาจรับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส นามธรรมเหล่านี้ถือกันเพียง “ภาษาทางอภิปรัชญา” ที่ไม่มี “สิ่ง” หรือความจริงทางประสาทสัมผัสรองรับ

สมภาร พรหมทา<sup>8</sup> เห็นด้วยกับนักปรัชญาภาษาสำนักประสบการณ์นิยมในบางแง่มุม นั่นคือภาษาที่สามารถสื่อถึงสิ่งที่รับรู้ได้ด้วยประสาทสัมผัส จึงเป็นภาษาที่มีความหมาย แต่ได้เห็นแตกต่างออกไปว่า ภาษาที่เป็นนามธรรม เช่น นิพพาน ความว่าง เป็นต้น ไม่ได้ “ไร้ความหมาย” ดังที่นักปรัชญากลุ่มนี้กล่าวไว้ ในทัศนะของสมภาร พรหมทา เราต้องมองภาษานามธรรมทางศาสนาเหล่านี้ แยกเป็นสองส่วน คือ ความเชื่อทางอภิปรัชญา กับการประพฤติปฏิบัติตามหลักศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อทางอภิปรัชญานั้น ๆ แม้ความเชื่อทางอภิปรัชญาจะไม่สามารถพิสูจน์ได้ด้วยประสบการณ์ทางประสาทสัมผัส แต่สามารถส่งเสริมให้เราปฏิบัติตามหลักศีลธรรมได้ และการประพฤติตามหลักศีลธรรมที่เป็นผลมาจากความเชื่อทางอภิปรัชญาเอง สามารถรับรู้ด้วยประสาทสัมผัสได้จริง

สมภาร พรหมทา ยังได้กล่าวถึงการวาง “ท่าที” ต่อความเชื่อทางอภิปรัชญา กับการประพฤติตามหลักศีลธรรมที่เกี่ยวข้องกับความเชื่อทางอภิปรัชญาว่าเราต้องเพิกเฉยต่อภาษาที่สื่อถึงแนวคิดทางอภิปรัชญาเสีย และยังได้ยกย่องพุทธทาสว่าเป็นพระสงฆ์ที่มีชื่อเสียงด้านการสอนแนวภาษาธรรมของประเทศไทย โดยกล่าวว่า ท่านพุทธทาสเข้าใจว่า ภาษาทางอภิปรัชญาในคัมภีร์พุทธศาสนาเป็นเรื่องจินตนาการ (Fiction) ทั้งสิ้น คำว่า “จินตนาการ” ในที่นี้หมายถึง “จินตภาพที่สื่อผ่านถ้อยคำ แต่ไม่อาจเข้าใจตรงตามตัวอักษรได้” เช่น เรื่องการเกิด การตกนรก หรือ การขึ้นสวรรค์ พุทธทาสไม่ได้หมายถึง การเกิดใหม่ข้ามภพข้ามชาติ แต่กลับหมายถึง การเกิดในนรก หรือ สวรรค์ที่เห็นได้ในชีวิตนี้ คือ ถ้าบุคคลรู้สึกโกรธ เกลียด ก็ตกนรกแล้ว แต่หากเขามีความรัก ก็ได้ขึ้นสวรรค์ทันทีในชีวิตปัจจุบันนี้เลย พุทธทาสภิกขุ นับเป็นพระสงฆ์ไทยรูปแรกๆ ที่นำนามธรรมที่ชาวพุทธแบบชาวบ้านทั่วไปเข้าใจว่าอยู่ไกลเกินความสามารถที่จะรับรู้ได้ในชีวิตนี้ มาแสดงให้เห็นและสัมผัสได้ในชีวิตปัจจุบัน “ที่นี่และเดี๋ยวนี้” โดย

<sup>8</sup> สมภาร (2554).

ผ่านการปฏิบัติตามหลักศีลธรรม แม้สมภาร พรหมทา จะตีค่าของภาษาทางอภิปรัชญาว่าเป็นเพียงจินตนาการเช่นเดียวกับภาพยนตร์แนวแฟนตาซีหรือจินตนาการ เช่น แฮร์รี่ พอตเตอร์ หรือ ลอร์ด ออฟ เดอะ ริง แต่ก็ได้ชี้ให้เห็นความแตกต่างของจินตนาการทั้งสองอย่างว่า ภาษาจินตนาการแนวอภิปรัชญา เช่น คำว่า นิพพาน หรือ พระเจ้า สื่อถึง “ศรัทธา” ของบุคคล แต่จินตนาการที่นำมาสร้างเป็นภาพยนตร์หามีลักษณะเช่นนั้นไม่

ในการศึกษาวิเคราะห์เนื้อหาคัมภีร์มูลมัตถยมกการิกาของท่านนาคาชุน ผู้เขียนจะอาศัยกรอบแนวคิดเรื่อง “ภาษาคน ภาษาธรรม” ของพุทธทาสและสุมาลี มหณรงค์ชัย เป็นแนวทางในการจัดหมวดหมู่ แยกแยะว่านาคาชุนรจนาคัมภีร์นี้โดยใช้ภาษาคนหรือภาษาธรรมเป็นหลัก มีวัตถุประสงค์ในการรจนาอย่างไร พร้อมทั้งนำกรอบแนวคิดเรื่อง “ปรัชญาและภาษา” ของสมภาร พรหมทา มาเป็นกรอบในการวิเคราะห์เนื้อหาของคัมภีร์และชี้ให้เห็นถึงภาษาที่สื่อถึงแนวคิดทางอภิปรัชญาที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ว่า “มีความหมาย” ตามกรอบแนวคิดของสมภารหรือไม่

### 3. พระนาคาชุนในตำนาน คือ พระพุทธเจ้าองค์ที่สอง

พระนาคาชุน เป็นนักปรัชญาฝ่ายพุทธศาสนมหายานที่มีชื่อเสียงที่สุด ท่านได้วิพากษ์แนวคิดทางปรัชญาของสำนักปรัชญาอื่น ๆ ทุกสำนักรวมถึงสำนักพุทธปรัชญาที่สำคัญสองแห่ง คือ สำนักสรวาสตีวาท กับสำนักเสถรวานติกะวาท นักวิชาการบางคนมองท่านว่าเป็น พวกช่างสงสัย หรือ นักวิมตินิยม (Skeptic) แต่บางคนกลับมองท่านว่าเป็นพวกอุจเฉทวาท คือ มองเห็นแต่ความขาดสูญ (Nihilist) และบางคนก็จัดให้ท่านที่เห็นว่าทุกสิ่งคือความว่างเป็น นักสัมบูรณ์นิยม (Absolutist) อย่างไรก็ตามในทัศนะของชาวพุทธฝ่ายมหายานท่านนาคาชุนถือว่าเป็นสุดยอดนักปรัชญาฝ่ายพุทธเป็นรองแต่พระพุทธเจ้าเท่านั้น<sup>9</sup> ดาวิด เจ. กะลุปะหะนะ (David J. Kalupahana) นักปราชญ์ด้าน

<sup>9</sup> Porter (1999: 13).

พุทธศาสนาชาวศรีลังกา กล่าวว่า นาคารชุนถือว่าเป็น “พระพุทธเจ้าองค์ที่สอง” และถือว่าเป็นสิ่งขมบริณายกในลำดับที่สองของเก็อบทุกนิกายในฝ่ายมหายาน<sup>10</sup>

ประวัติของพระนาคารชุนไม่ปรากฏหลักฐานชัดเจนแน่นอน มีแต่เพียงตำนานเล่าเรื่องราวประวัติของท่านอย่างพิสดารและเหลือเชื่อ โดยเฉพาะชื่อของท่าน คือนาคารชุน ได้มาจากการที่ท่านได้ลงไปศึกษา “ไวปุถุยะมหายานสูตร” ที่เมืองบาดาลของ “มหานาค” หรือ พญานาคที่เป็นเจ้าแห่งภพบาดาล เหตุการณ์นี้ได้รับการถ่ายทอดมาเป็นภาพเขียนสีอย่างมากมายในงานของพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน ปัจจุบันนี้ภาพเหล่านี้สามารถพบได้ทั่วไปในวัดมหายาน แต่อย่างไรก็ตาม หลักฐานและความเห็นของผู้ศึกษาประวัติของท่านส่วนใหญ่เห็นตรงกันว่า พระนาคารชุนเป็นบุคคลในประวัติศาสตร์พุทธศาสนาที่มีตัวตนจริงและมีชีวิตอยู่ในราวพุทธศตวรรษที่ 7-8 ในรัฐอาณานิคมของประเทศอินเดียปัจจุบัน มีแหล่งโบราณคดีที่สำคัญแห่งหนึ่งซึ่งเชื่อกันว่าสร้างขึ้นเพื่อเป็นอนุสรณ์แด่ท่านนาคารชุน เรียกว่า นาคารชุนโกณฑะ นับว่าเป็นหลักฐานทางโบราณคดีที่ยืนยันว่าท่านเป็นบุคคลที่มีอยู่จริงในประวัติศาสตร์ แต่อย่างไรก็ตาม ในบทความนี้ ผู้เขียนได้นำประวัติของท่านนาคารชุนจากหลักฐานฝ่ายทิเบตที่เป็น “ตำนาน”<sup>11</sup> มานำเสนอโดยย่อ ดังนี้

ท่านอาจารย์ “นาคารชุน” เป็นหนึ่งในบรรดานักปรัชญาชาวพุทธที่มีชื่อเสียงที่สุดและมีบุคลิกลักษณะที่ลึกลับที่สุดเช่นเดียวกัน อดีตชีวิตประวัติของท่านมีมากมายหลากหลายและมักเป็นที่ถกเถียงกันอยู่เสมอ ตามความเห็นของนักประวัติศาสตร์ชาวทิเบต ท่านบรมครูนาคารชุนเกิดในตระกูลพราหมณ์ ในอินเดียตอนใต้ ณ สถานที่ซึ่งเรียกว่า “ไวทรกะ” แม้ว่าท่านจะมีบุคลิกลักษณะที่เป็นศรีมีมงคล แต่โหราจารย์ก็ทำนายว่า ท่าน

<sup>10</sup> Kalupahana (1999: 2).

<sup>11</sup> Zangmo and Dechen (1997: xv-xvii).

จะมีอายุสั้นอยู่ได้เพียง 7 วันเท่านั้น หากต้องการให้กุมารน้อยอายุยืนยาวไปอีก 7 เดือน ก็ต้องถวายทานแก่พราหมณ์หนึ่งร้อยคน หากต้องการให้กุมารน้อยอายุยืนยาวไปอีก 7 ปี ก็ต้องถวายทานแก่พระภิกษุถึง 1,000 รูป และต่อจากนั้นบิดามารดาและญาติ ๆ ก็ไม่สามารถยืดอายุของท่านต่อไปได้อีก ดังนั้นบิดามารดาของท่านจึงทำตามคำแนะนำของโหราจารย์

ในตอนใกล้จะสิ้นสุตปีที่ 7 ของอายุกุมารน้อย บิดามารดาไม่อาจทนดูลูกน้อยของตนรอความตายได้จึงได้ส่งกุมารออกเดินทางไกลไปพร้อมกับคนรับใช้คนหนึ่ง ระหว่างทางกุมารน้อยได้พบกับ “ขสรปณี (ผู้ล่องลอยไปในท้องฟ้า) หรือ พระอวโลกิเตศวรโพธิสัตว์ และได้เดินทางถึง “นาลันทา” และกุมารน้อยก็ได้ร่ายมนตร์ระในพระเวทภายในวัดในเมืองนาลันทานั้นเอง ท่านเจ้าอธิการวัดในนาลันทา ชื่อ สรหะ (อีกชื่อหนึ่ง คือ ราหุลภัทร) ได้ฟังก็ประทับใจในสติปัญญาของเด็กน้อย จึงได้เรียกมาถามถึงสาเหตุการเดินทางมาที่นาลันทา กุมารน้อยจึงได้เล่าเรื่องทั้งหมดให้ฟัง ท่านสรหะแนะนำว่า หากกุมารน้อยอยากมีชีวิตอยู่ต่อ ต้องสละชีวิตแบบชาวบ้านบวชในพุทธศาสนา และต้องสวดบทธารณีมนตร์ตลอดทั้งปี ต่อมาได้ศึกษาคำสอนใน “คุหยสมาชตันตระ” รวมถึงตันตระอื่น ๆ อีกด้วย เมื่อเจริญวัยขึ้น ท่านก็ได้บวชเป็นพระภิกษุเป็นศิษย์ของท่านราหุลภัทร โดยได้รับการตั้งชื่อว่า “ภิกษุศรี”

ขณะที่ท่านนาคาชุน เป็นพระผู้จัดแจงในโรงฉันอยู่ที่วัดในเมืองนาลันทานั้น ได้เกิดทุกข์ภัยขึ้นและวัดเองก็ไม่มีภัตตาหารฉัน เพื่อช่วยเหลือชาวบ้านและวัด ท่านจึงได้เรียนวิชาเล่นแร่แปรธาตุ ด้วยการใช้น้ำอมฤต ท่านสามารถผลิตทองคำและนำไปเป็นค่าใช้จ่ายของวัดในเมืองนาลันทาอยู่ถึง 12 ปี ผู้คนถือว่าเป็นการดำรงชีวิตของพระที่ผิดพระวินัย ดังนั้น ท่านจึงถูกขับออกจากวัดและชุมชนเพื่อเป็นการลงโทษ และเพื่อไถ่โทษ ท่านต้องสร้างสถูปและวัดจำนวนถึงหนึ่งแสนแห่ง



ตลอดชั่วชีวิต ท่านนาคารชุนได้สอนคำสอนขนาดยาวที่สำคัญ 3 ครั้ง และได้ใ้วาที่มีชัยเหนือฝ่ายตรงข้ามจำนวนมากมาย ในจำนวนศิษย์มากมายของท่าน มีหญิงสาว 2 คนที่เข้ามาฟังเทศนาของท่านเป็นประจำ เมื่อนางทั้งสองเข้ามา สถานที่แสดงธรรมก็บอวลไปด้วยกลิ่นจันทน์หอม แต่เมื่อพวกนางกลับออกไป กลิ่นหอมของจันทน์ก็จางหายไป เมื่อเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นบ่อยครั้ง ท่านนาคารชุนสงสัยและสอบถามได้ความว่า นางทั้งสองเป็นธิดาของนาคราช พวกนางต้องชะโลมจันทน์หอมเพื่อป้องกันการแปดเปื้อนกับเหล่ามนุษย์ซึ่งไม่สะอาด ท่านนาคารชุนได้ฟังก็ปรารถนาจะได้จันทน์หอมบ้าง ธิดาพญานาคจึงอาราธนาท่านลงไปยังเมืองบาดาล ท่านนาคารชุนจึงดำลงไปยังบาดาลของนาคราชและได้แสดงธรรมเป็นอันมากแก่นาคราช เหล่านาคได้อาราธนาให้ท่านนาคารชุนอยู่ต่อ แต่ท่านได้กล่าวว่า แท้จริงแล้วท่านลงมานี้ก็เพื่อจะมานำคัมภีร์ปรัชญาปารมิตา จำนวนแสนโคลกกับดินโคลนจำนวนหนึ่งเพื่อไปสร้างพระสถูปบนโลกมนุษย์ แต่จะกลับมายังเมืองบาดาลอีกครั้งในภายหลัง พวกนาคจึงได้เก็บส่วนหนึ่งของคัมภีร์ไว้เพื่อเป็นหลักฐานสัญญาว่าท่านจะกลับมาอีก ท่านนาคารชุนได้สร้างรั้วพระสถูปและวัดจำนวนมากทั่วทั้งประเทศอินเดีย รวมถึงรั้วที่ล้อมรอบวัดมหาโพธิที่พุทธคยา เนื่องจากท่านได้รับความช่วยเหลือจากเหล่านาคให้สร้างพระสถูปได้ ท่านจึงได้ชื่อว่า **นาคารชุน** ตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา

ท่านนาคารชุน ได้ใช้ชีวิตในบั้นปลายส่วนใหญ่อยู่ที่เชิงเขาศรีบรรพตในอินเดียตอนใต้ ช่วงอายุของท่านก็เป็นอีกเรื่องหนึ่งที่ยังคงเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ บางคนเชื่อว่าท่านนาคารชุนมีอายุถึง 600 ปี บางคนเชื่อว่าท่านมีอายุ 300 ปีก็พอสมควรแล้ว ขณะที่บางคนเชื่อว่า ผู้ที่ชื่อว่า นาคารชุน อาจจะมีถึง 3-4 คน แม้ว่าจะกำหนดระยะเวลาเป็นปีที่แน่นอนของอายุท่านเราไม่อาจทราบได้ แต่ที่แน่นอนคือ ท่านนาคารชุนมีอายุยืนมาก

ท่านนาคารชุน และพระเจ้าอันติวาทนะ (หรือที่นักวิชาการสมัยใหม่กล่าวว่า อาจเป็นองค์เดียวกันกับพระเจ้าสาตวาทนะ แห่งอาณาจักรประเทศ) ได้ผูกชีวิตติดกันจนตราប់ชั่วชีวิตจะหาไม่ เพราะน้ำอมฤตที่ท่านทั้งสองได้ดื่มร่วมกัน กล่าวกันว่า พระราชินีของพระเจ้าอันติวาทนะได้มอบเสื้อเกราะให้กับพระราชโอรสของพระนางซึ่งดำรงตำแหน่ง

ยุพราช พระโอรสกล่าวว่า ขอให้แม่จงเก็บเสื้อเกราะไว้จนกว่าลูกจะได้ขึ้นครองราชย์ แต่พระราชินีตอบว่า ลูกเอ๋ย เจ้าจะไม่มีทางได้ราชบัลลังก์หรอก เพราะพ่อของเจ้าไม่มีวันตาย พ่อได้ฟังดังนั้น พระโอรสก็ทรงกรรแสง พระราชินีเมื่อไม่สามารถทนเห็นพระโอรสเป็นทุกข์มากจึงกล่าวว่า ลูกเอ๋ย อย่าร้องไห้ไปเลย ยังมีทางที่เจ้าจะได้เป็นพระเจ้าแผ่นดิน พ่อของเจ้าและท่านนาคาชุนได้ผูกชีวิตติดกันไว้ พระมหาโพธิสัตว์ท่านนี้จะไม่มีทางปฏิเสธหากเจ้าจะขอศีรชะของท่าน ดังนั้น พระราชโอรสซึ่งต้องการขึ้นครองราชย์จึงเดินทางไปยังเชิงเขาศรีบรรพตเพื่อขอศีรชะของท่านนาคาชุน ด้วยเหตุที่ท่านเป็นพระโพธิสัตว์ที่เปี่ยมด้วยมหากรุณา ท่านนาคาชุนจึงยินยอมให้ศีรชะแก่พระยุพราชอย่างเต็มใจ แต่ไม่มีอาวุธใดจะสามารถตัดศีรชะท่านได้ มีเพียงใบหญ้าคาเท่านั้นที่จะสามารถตัดศีรชะท่านได้ เพราะว่าในอดีตชาติท่านได้เคยแผลงขมาแมลงตัวหนึ่งด้วยใบหญ้าคาโดยไม่ได้เจตนา คำพูดสุดท้ายของท่านนาคาชุน คือ “จากนี้เราจะไปสู่แดนสุขาวดี แต่เราจะกลับมาสู่ร่างนี้อีกครั้ง” ต่อมาเจ้าชายยุพราชจึงได้แยกศีรชะของท่านนาคาชุนให้ไกลจากร่าง ทั้งศีรชะและร่างกายของท่านนาคาชุน ไม่มีการเสื่อมสลายและได้มารวมกันทุก ๆ ปี และในท้ายที่สุดจะได้มารวมกันเพื่อรับใช้สรรพสัตว์อีกครั้งหนึ่ง นี่คือการดำรงชีพของพระนาคาชุน

ท่านนาคาชุนได้รจนางานเขียนที่เกี่ยวข้องกับทุกศาสตร์ ซึ่งอาจแบ่งได้เป็นประเภทกว้าง ๆ ดังนี้

1. คัมภีร์ที่เกี่ยวกับภารวิพากษ์สำนักปรัชญาอื่น ๆ โดยเฉพาะเรื่องธาตุของสำนักสรวาสตีวาท ที่สำคัญได้แก่ (1) มถยมะกะศาสตร์ (มูลมถยมกการิกา) (2) วิครหะวยาอะรติณี (3) ศูนยตาสะปตะติ (4) ไวทลยะประภรณ
2. คัมภีร์อรรถกถา (อธิบายแนวคิด) ที่สำคัญ ได้แก่ (1) ประติตยะสะมุตปาทะหฤทัยศาสตร์, (2) ยุกติษัฎฐิกา หนังสือขนาดสั้นรวบรวมคำสอนพื้นฐานของมหายาน (3) ธรรมสังเคราะห์ เป็นคำอธิบายสั้น ๆ เกี่ยวกับศัพท์ทางพุทธศาสนา
3. บันทึกคำสอน (อุปเทศ) ที่สำคัญได้แก่ (1) มะหาปรัชญาปาระมิตาศาสตร์ (2) ทะสะภูมิวิภาษศาสตร์

4. งานทางจริยศาสตร์ (แนวปฏิบัติ) ได้แก่ (1) รัตนาวะลี (2) สุธฤตเลขะ

#### 4. “มูลมัทธมกการิกา” คัมภีร์ที่สำคัญที่สุดของพระนาคคารชุน

แม้นักวิชาการด้านพุทธศาสนamahayanจะเห็นว่า ประวัติของพระนาคคารชุนจะเป็นเพียงตำนาน ไม่น่าเชื่อถือ แต่ทุกคนยอมรับตรงกันว่า ผลงานชิ้นเอกที่สำคัญที่สุดและโดดเด่นที่สุดของท่านนาคคารชุน คือ “คัมภีร์มูลมัทธมกการิกา” ซึ่งชื่อนี้มาจากการประสมกันของคำ 3 คำ คือ (1) มูล หมายถึง แรกเริ่มหรือพื้นฐาน (2) มัทธมกะ แปลว่า ที่อยู่ตรงกลาง หรือทางสายกลาง และ (3) กการิกา หมายถึง คัมภีร์ที่รจนาขึ้นในรูปแบบฉันทลักษณ์ ใช้ถ้อยคำน้อยสั้น ๆ แต่มีความหมายลึกซึ้ง ใช้เรียกคัมภีร์ทางปรัชญาที่นิยมถกเถียงโต้ว่าที่กันมากในสมัยของท่านนาคคารชุน คัมภีร์นี้บางครั้งก็เรียกชื่อต่างกันหลากหลาย เช่น มารยะมะกะศาสตร์ มุละมารยะมิกะการิกา แต่ก็คือ คัมภีร์ฉบับเดียวกันนี้เอง

เนื้อหาของคัมภีร์มูลมัทธมกการิกา อยู่ในรูปภาษาสันสกฤตแบบแผน หรือคลาสสิก (Classical Sanskrit) อันแสดงให้เห็นถึงความรู้ด้านภาษาและไวยากรณ์อันยอดเยี่ยมของท่านนาคคารชุน เนื้อหาอยู่ในลักษณะฉันทลักษณ์ที่เรียกว่า โศลก (ภาษาบาลีเรียกว่า คาถา) จำนวน 450 โศลก แบ่งเป็น 27 บท แต่ละบทเรียกว่า ปะริกษา แปลว่า การตรวจสอบ ผู้เขียนขอแนะนำเสนอโครงสร้างและเนื้อหาของคัมภีร์ตามลำดับบท ทั้งนี้ และขอคงชื่อบทที่เป็นภาษาสันสกฤตและความหมายของชื่อบทเพื่อความเข้าใจเนื้อหาได้ดียิ่งขึ้น ดังนี้

บทที่	ชื่อบท	เนื้อหาว่าด้วยการตรวจสอบ เรื่อง	จำนวนโคลก
	มังคลาจรณัม	โคลกไหว้ครู	2
1	ปรัตยยะยะ-ปะริกษา	ปัจจุัย	14
2	คะตาคะตะ-ปะริกษา	สิ่งที่เคลื่อนไหวและไม่เคลื่อนไหว	25
3	จักษุราทีนทะริยะะ-ปะริกษา	อินทรีย์มีจักษุ เป็นต้น	9
4	สกันณะ-ปะริกษา	ขันธิ์	9
5	ธาดุ-ปะริกษา	ธาดุ	8
6	ราคะรักตะ-ปะริกษา	ความกำหนดและผู้กำหนด	10
7	สัมสกฤตะ-ปะริกษา	สังขตธรรม (สิ่งที่ถูกสร้างขึ้น)	34
8	กรรมะการะกะ-ปะริกษา	การกระทำและผู้กระทำ	13
9	ปุรวะ-ปะริกษา	เบื้องต้น (บุพพ, บุรพ)	12
10	อัคเนินณะนะ-ปะริกษา	ไฟและเชื้อไฟ	16
11	ปุรวาปะระโกฎิ-ปะริกษา	จุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุด	8
12	ทุชะชะ-ปะริกษา	ความทุกข์	10
13	สังสุการะ-ปะริกษา	สังขาร (การคิดปรุงแต่ง)	8
14	สังสรรคะ-ปะริกษา	การบรรจบพบกัน	8
15	สวะภาวะะ-ปะริกษา	สวะภาวะ (แก่น, เนื้อแท้)	11
16	พันณะนะโมกษะ-ปะริกษา	การขังติดและการหลุดพ้น	10
17	กรรมะผละ-ปะริกษา	กรรมและผลของกรรม	33
18	อาตมัน-ปะริกษา	อัตตา (ตัวตน)	12
19	กาละ-ปะริกษา	กาล เวลา	6
20	สามัคคี-ปะริกษา	การรวมกันได้	24
21	สัมภะวะวิภะวะ-ปะริกษา	การกลายเป็นมีและการกลายเป็นไม่มี	21
22	ตะถาคะตะ-ปะริกษา	พระตถาคต	16
23	วิปรยาสะ-ปะริกษา	ความเข้าใจผิด	25
24	อารยะสตัยะ-ปะริกษา	อริยสัจ	40
25	นิรวาณะ-ปะริกษา	นิพพาน	24
26	ทวาตะตางคะ-ปะริกษา	องค์ (แห่งปัจจุจปสมุปปาท) 12	12
27	ทฤษฏี-ปะริกษา	ทฤษฏี (ความเห็น, ทรรศนะ)	30

จากข้อบทแต่ละบทข้างต้น เราจะเห็นว่าเนื้อหาของคัมภีร์นี้เน้นหนักในเรื่อง “ภาษาธรรม” มากกว่า “ภาษาคน” เพราะทั้งหมดเกี่ยวข้องกับเรื่องธรรมะชั้นสูง หรือ “อภิธรรม” ไม่มีเรื่องแนวทางการประพฤติหรือหลักศีลธรรมสำหรับชาวบ้านเลย ทั้งนี้ เพราะวัตถุประสงค์ของการรจนาคัมภีร์นี้ก็เพื่อเป็นคู่มือการได้วาทีและอธิบายธรรมะชั้นสูงสำหรับ “พระ” เป็นหลัก<sup>12</sup> ข้อสังเกตอีกประการหนึ่งก็คือ การจัดลำดับบทที่หาหลักการและเหตุผลในการเรียงลำดับเช่นนี้ได้ลำบากมาก แต่นักวิชาการตะวันตกบางท่านกล่าวว่า การเรียงลำดับเช่นนี้เป็นไปได้แก่นักอภิธรรมหรือนักไวยาสิกะ ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของนิกายสรวาสติวาทและได้รับการนับถืออย่างมากในสมัยนั้น

สำหรับเค้าโครงเนื้อหาของคัมภีร์มูลมัจจิมกการิกาในภาพรวมทั้งหมด 27 บท ดาวิด เจ. กะลุปะหะนะ (David J. Kalupahana) แบ่งออกเป็น 4 กลุ่ม ดังนี้ กลุ่มที่ 1 ประกอบด้วย 2 บท คือ บทที่ 1 และ 2 กลุ่มที่ 2 ประกอบด้วย 13 บท คือ บทที่ 3 ถึง 15 กลุ่มที่ 3 ประกอบด้วย 11 บท คือ บทที่ 16 ถึง 26 และกลุ่มที่ 4 ประกอบด้วย 1 บท คือ บทที่ 27<sup>13</sup> แต่นักภารตวิทยาและสันสกฤตศึกษาชาวเดนมาร์กที่มีชื่อเสียงในแวดวงการศึกษาพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน คือ คริสเตียน ลินด์ต์เนอร์ (Christian Lindtner) ได้แบ่งเนื้อหาของคัมภีร์มูลมัจจิมกการิกาออกเป็น 8 กลุ่ม ซึ่งผู้เขียนเห็นว่าน่าสนใจและมีรายละเอียดมากกว่าการแบ่งของกะลุปะหะนะ จึงนำมาเสนอไว้ ดังนี้

กลุ่มที่ 1 ประกอบด้วยบทตอนต้นจำนวน 7 บท คือ บทที่ 1–7 โดยเริ่มต้นด้วย บทที่ 1–2 ท่านนาคารชุนได้โจมตีทัศนะทางภววิทยา (Ontology) ของสำนักพุทธปรัชญาที่มีผู้นับถือมากในยุคนั้น คือ สำนักสรวาสติวาท ในเรื่องปัจจัยและการเคลื่อนไหวของ “ธรรมะ” ต่อมาบทที่ 3–5 เป็นการโต้แย้งในเรื่องขันธ์ 5 ธาตุ 6 และธาตุ 18 โดยเฉพาะในบทที่ 4 ท่านนาคารชุนได้ใช้ศัพท์ว่า “ศูนย์ตา” เป็นครั้งแรกในคัมภีร์นี้ บทที่ 6 เป็นการตรวจสอบความสัมพันธ์ระหว่าง “ความกำหนด” กับ “ผู้กำหนด” ซึ่งดูเหมือนจะเป็นเพียง

<sup>12</sup> Porter (1999: 103).

<sup>13</sup> Kalupahana (1999: 27-31).

วาทกรรม แต่เนื้อหาจริง ๆ คือ การบอกว่า “สรวภาวะ” หรือแก่นแท้ที่มีอยู่จริงของสำนัก สรวาสติวาทไม่ได้มีอยู่จริงเลย บทที่ 7 ว่าด้วยเรื่องลักษณะ 3 อย่าง คือ การเกิดขึ้น การ ดำรงอยู่และการดับไปที่ไม่อาจแยกออกจาก “สังขตธรรม” ส่วนที่สำคัญที่สุดสำหรับ กลุ่มที่ 1 นี้ คือ บทที่ 7 โศลกที่ 34 อันเป็นส่วนสรุปของบทที่ 1-7 ว่า “สรวพลังเป็นสาย ธารแห่งปัจจุจสมุปบาท (การเกิดขึ้นโดยอาศัยกันและกัน) เปรียบดูจมายา ความฝัน และเมืองคนธรรพ์”

กลุ่มที่ 2 มี 3 บท คือ บทที่ 8-10 ท่านนาคราชได้โต้แย้งแนวคิดทางอภิปรัชญา ของสำนักวาตสีปุตริยะ (บาลีว่า วัชชีปุตตกะ) ซึ่งเชื่อว่ามีสภาวะหนึ่งๆ ที่เรียกว่า “ปุทคะละ” หรือ “บุคคล” ของแต่ละคนได้เวียนว่ายตายเกิดอยู่ใน “สังสาร” หรือ ที่ ชาวพุทธเถรวาทในประเทศไทยนิยมเรียกว่า “วัฏสงสาร” ท่านได้พิสูจน์ให้เห็นว่า “บุคคล” ทางอภิปรัชญาไม่ได้มีอยู่จริง

กลุ่มที่ 3 ประกอบด้วยบทที่ 11-13 แม้เนื้อหาจะสั้นแต่ก็สำคัญมากท่านนาคราช ชูชี้ให้เห็นความหมายที่กว้างที่สุดของคำว่า “สิ่ง” คือ ท่านกล่าวถึง “สังสาร” ว่าไร้ข้อ จำกัดทั้งด้านกาลและอวกาศ ฉะนั้นทุกอย่างที่อยู่ใน “สังสาร” นี้ รวมถึง “ความทุกข์” ก็ย่อมไร้ขีดจำกัดไปด้วย เพราะทุกอย่าง “ไร้จุดกำเนิด” และท่านก็ไม่ได้ปฏิเสธโลกแบบ ที่เราสัมผัสอยู่ทุกวันนี้ ที่แม้แต่คนฉลาดน้อยก็ยังต้องยอมรับ แต่เมื่อตรวจสอบ โดยเหตุผลทางตรรกะของท่านเองที่เรียกว่า “จตุษโกฏี” แล้ว “การแปรเป็นสิ่งอื่น” (อัน ยะถาภาวะ) เป็นสิ่งที่เป็นไปได้เลย

กลุ่มที่ 4 ประกอบด้วยบทที่ 14-17 ท่านนาคราชได้โต้แย้งแนวคิดของสำนัก สรวาสติวาทที่เชื่อว่า “สรวภาวะ” คงที่ไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ใช่คำสอนของพระพุทธเจ้าและ ไม่สมเหตุผล ในบทที่ 16 ท่านได้กล่าวว่า ไม่มี “สังสาร” เพราะไม่มี “ขันธ” และ “อาตมัน หรือ อัตตา” เวียนว่ายตายเกิดเลย เมื่อไม่มี “สังสาร” ก็ไม่มี “นิรวาณ หรือ นิพพาน” ซึ่งจะเกี่ยวเนื่องกับเรื่อง ความจริง (สัตยะ หรือ สัจยะ) 2 แบบ คือ แบบสมมุติ และแบบปรมาตย์ ส่วนบทที่ 17 เป็นการถาม-ตอบเรื่อง “กรรม และผลกรรม” ซึ่งมีใน ความจริงระดับสมมุติ แต่ระดับปรมาตย์ไม่มีสิ่งๆ ที่เรียกว่า “กรรม”

กลุ่มที่ 5 มีบทเดียวคือ บทที่ 18 ว่าด้วยการตรวจสอบเรื่อง “อาตมัน” หรือ “อัตตา” บทนี้แสดงให้เห็นถึง “แก่นหลัก” ของแนวคิดทางปรัชญาของท่านนาคารชุนได้ดีกว่าบทอื่น ๆ ท่านได้กล่าวว่า “ศูนยตา” เป็น “อาวฐ” ที่กำจัด “โลกที่เราประสบอยู่ หรือ โลกแห่งปรากฏการณ์” ซึ่งภาษาสันสกฤตใช้ศัพท์ทางวิชาการเฉพาะว่า “ประปัญจะ” สรุปจบด้วยลักษณะคำสอนของพระพุทธเจ้า คือ ทุกสิ่งอาศัยกันและกันเกิดขึ้นหรือปฏิจจสมุปบาท ไม่เป็นทั้งสัสสตทิจฺฐิและอุจเจททิจฺฐิ

กลุ่มที่ 6 ประกอบด้วยบทที่ 19-21 ในบทที่ 19 ท่านนาคารชุนได้โต้แย้งเรื่อง “กาลทั้งสาม” คือ อดีต ปัจจุบัน และอนาคต ที่สำนักสรวาสติวาทยึดถือว่ามี “ชั้น” ที่มี “สภาวะ” อยู่ทั้งสามกาล แต่ท่านได้ชี้ให้เห็นว่า ความคิดดังกล่าวเป็นเพียง “แนวคิดทางอภิปรัชญา” บทนี้ ลินดต์เนอร์ ถือว่าเป็นบทขยายความของบทที่ 1 เช่นเดียวกับบทที่ 20 ว่าด้วยเรื่อง “การมารวมกัน” หรือ “สามัคคี” และบทที่ 21 ที่ว่าด้วยเรื่อง “การกลายเป็นมีและการกลายเป็นไม่มี” ซึ่งเมื่อพิสูจน์ตามหลักการของท่านนาคารชุน ถือว่าไม่สมเหตุสมผล

กลุ่มที่ 7 ประกอบด้วยบทที่ 22-25 ท่านนาคารชุนได้กลับมาวาง “ท่าที” แบบธรรมดาสามัญ หรือ ปกติมาก ๆ ต่อ “สิ่งศักดิ์สิทธิ์ หรือ สิ่งที่ชาวพุทธเคารพสูงสุด” ได้แก่ พระตถาคต อริยสัจ 4 และนิพพาน ท่านไม่ได้ยกสิ่งเหล่านี้ไว้อยู่ในฐานะ “สิ่งศักดิ์สิทธิ์สูงสุด” แบบชาวพุทธบางกลุ่มในสมัยนั้น โดยท่านได้เน้นย้ำแนวคิดเรื่อง “ศูนยตา” ว่า เป็นไปเพื่อ “ดับทฤษฎี” หรือแนวคิดทางปรัชญาทั้งหมดของนักคิดสำนักต่าง ๆ ในยุคนั้น

กลุ่มที่ 8 กลุ่มสุดท้ายประกอบด้วยบทที่ 26 และ 27 ถือว่าเป็นบทสรุปของคัมภีร์นี้ ที่น่าประหลาดใจก็คือ ทั้งสองบทนี้ไม่ได้เป็นการโต้เถียงทางปรัชญา แม้จะกล่าวถึงเรื่อง “ปฏิจจสมุปบาท” และ เรื่อง “ทฤษฎี” หรือ ทศนะที่เกี่ยวกับอภิปรัชญาหลายรูปแบบ แต่ท่านนาคารชุนกลับหวนกลับมาสู่โลกแห่งความเป็นจริง หรือโลกแห่งปรากฏการณ์อีกครั้ง ซึ่งช่วยให้เราเข้าใจท่านนาคารชุนได้ดียิ่งขึ้นว่า ท่านเป็นชาวพุทธที่ดี เป้าหมายของทั้งสองบทนี้ก็เพื่อให้ “พระ” ที่เรียนคัมภีร์นี้มั่นใจได้ว่าแนวคำสอนของท่านนาคารชุนในคัมภีร์นี้ไม่ได้อยู่เกินเลยขอบเขตคำสอนของพระพุทธเจ้าแต่อย่างใด

ข้อสังเกตที่น่าสนใจเกี่ยวกับเนื้อหาของคัมภีร์ “มูลมัจฉยมกการิกา” ในภาพรวมของผู้เขียนเอง ก็คือ เป็นที่ยอมรับกันทั่วไปในหมู่นักวิชาการที่ศึกษางานของท่านนาคราชุนว่า ท่านใช้คำสอนเรื่อง “ศุณยตา” หรือ “ความว่าง” เป็นหลักในการโต้แย้งแนวคิดทางปรัชญาของสำนักปรัชญาร่วมสมัยกับท่าน ซึ่งนักวิชาการส่วนใหญ่ถือว่า มีลักษณะ “ทำลาย” มากกว่า “การสร้างสรรค์” แต่ในขณะเดียวกัน ท่านนาคราชุนก็นิยมใช้คำสอนที่สำคัญที่สุดของพระพุทธเจ้า นั่นคือ “ปัจจุจสมุปบาท หรือ ประตีตยะสะมุตปาตะ” ในการยืนยันว่าท่านเป็น “ชาวพุทธที่ดี” ที่ดำเนินตามแนวทางที่พระพุทธเจ้าทรงสั่งสอนไว้ แนวทางนี้ถือว่าเป็นคำสอน “เชิงสร้างสรรค์ หรือเชิงบวก” มากกว่าแนวทางแห่ง “ศุณยตา” แต่เมื่อตรวจสอบด้วยสถิติแล้ว มีตัวเลขที่น่าสนใจเกี่ยวกับคำว่า “ศุณยะและศุณยตา” และ “ปัจจุจสมุปบาท” ที่ท่านนาคราชุนใช้ในคัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกา ก็คือ ศัพท์ว่า “ศุณยะ และ ศุณยตา” ปรากฏอยู่เพียง 8 บท จากทั้งหมด 27 บท จำนวน 30 ครั้ง คือ บทที่ 4, 13, 17, 18, 21, 24, 25 และ 27 ส่วนศัพท์ว่า “ประตีตยะสะมุตปาตะ หรือ ปัจจุจสมุปบาท” นอกจากบทไหว้ครูในตอนต้นแล้ว ปรากฏอยู่เพียงบทเดียว คือ บทที่ 24 แต่ก็ปรากฏร่องรอยแนวคิดเรื่อง “การอิงอาศัยกันมีขึ้น” ที่ใช้ศัพท์ว่า “ประตีตยะ” อยู่กระจายตามบทต่าง ๆ เพื่อแสดงว่าเรื่องการเมืองแบบอิงอาศัยกันเป็นแนวคิดหลักที่ท่านนาคราชุนนำเสนอ จากสถิตินี้แสดงให้เห็นว่าท่านนาคราชุนใช้ “อาวุธ” หลัก คือ ศุณยตา เพื่อโต้แย้งแนวคิดสำนักปรัชญาอื่น ๆ มากกว่าที่จะอธิบายหรือกล่าวถึงคำสอนหลักของพระพุทธเจ้า นั่นคือ “ปัจจุจสมุปบาท” เหตุผลสำหรับแนวโน้มนี้ น่าจะเป็นเพราะวัตถุประสงค์หลักของการรจนาคัมภีร์นี้ที่ต้องการชี้ให้เห็นจุดอ่อนของ “แนวคิดหรือทฤษฎี” ของทุกสำนักปรัชญาในสมัยนั้นว่าไม่อาจทนทานต่อการตรวจสอบด้วย “ศุณยตา” ของท่านได้เลย

สำหรับการแปลคัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกา มีสำนวนแปลหลายสำนวนที่น่าสนใจ ส่วนใหญ่เป็นภาษาอังกฤษ มีภาษาไทยเพียงฉบับเดียว ขอนำเสนอตามลำดับปีที่พิมพ์ดังนี้



1. **Frederick J. Streng** หนังสือชื่อ **Emptiness: A study in Religious Meaning**. พิมพ์ที่/สำนักพิมพ์/ปีที่พิมพ์ คือ Nashville: Abingdon Press, 1967.
2. **Kenneth K. Inada**, หนังสือชื่อ **Nāgārjuna: A Translation of his Mālamadhyamakakārikā with an Introductory Essay**. พิมพ์ที่/สำนักพิมพ์/ปีที่พิมพ์ คือ Tokyo : Hokuseido Press, 1970.
3. **David J. Kalupahana**, หนังสือชื่อ **Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way**. พิมพ์ที่/สำนักพิมพ์/ปีที่พิมพ์ คือ Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
4. **Jay L. Garfield**, หนังสือชื่อ **The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā**. พิมพ์ที่/สำนักพิมพ์/ปีที่พิมพ์ คือ New York : Oxford University Press, 1995.

ส่วนเล่มที่แปลเป็นภาษาไทย เป็นการแปลจากภาษาอังกฤษอีกทอดหนึ่ง มีอยู่เพียงฉบับเดียว ผู้แปลคือ **โสรัจจ์ หงส์ลดารมภ์**. ชื่อหนังสือ คือ **โศลกมูลฐานว่าด้วยทางสายกลาง**. พิมพ์ที่/สำนักพิมพ์/ปีที่พิมพ์ คือ กรุงเทพฯ : โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, 2551. จำนวนการแปลเหล่านี้มีข้อแตกต่างกันไปตามมุมมองที่มาจากพื้นฐานแนวคิดเดิมของแต่ละท่าน แต่พอจะสรุปได้เป็น 3 มุมมอง คือ 1. มุมมองแบบนักปรัชญาตะวันตก มีสองสำนวนคือ **Frederick J. Streng** และ **Jay L. Garfield** แต่สำนวนของ Garfield ได้อาศัยแนวทางหนังสือภาษาทิเบตมาช่วยเสริมการแปลด้วย 2. มุมมองแบบพุทธศาสนamahayan โดยเฉพาะแนวนิกายเซน คือ จำนวนแปลของ **Kenneth K. Inada** ส่วนแบบสุดท้าย แบบที่ 3. คือ มุมมองแบบพุทธศาสนาเถรวาท ได้แก่ **David J. Kalupahana**

สำหรับหนังสือที่กล่าวถึงแนวคิดของท่านนาคารชุนในภาพรวมอย่างละเอียด มีการวิเคราะห์และนำเสนอความเห็นต่อแนวคิดของสำนักมาธยมิกะได้อย่างน่าสนใจ ซึ่งปัจจุบันนี้ยังเป็นหนังสือภาษาไทยเพียงเล่มเดียวที่นำเสนอแนวทางนี้ นั่นคือ หนังสือ

“พระนาครชน” กับคำสอนว่าด้วยทางสายกลาง เขียนโดย สุมาลี มหณรงค์ชัย  
จัดพิมพ์โดยสำนักพิมพ์สยามเผยแพร่มื่อ พ.ศ. 2548

## 5. วิเคราะห์ “ภาษาคน ภาษาธรรม” ในคัมภีร์ “มูลมัจฉยมกการิกา”

ก่อนจะวิเคราะห์เนื้อหาของคัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกาของท่านนาครชน เราในฐานะคนรุ่นหลังผู้ศึกษาแนวคิดของท่านซึ่งมีอายุนับได้เกือบสองพันปีผ่านภาษาโบราณต้องระลึกไว้ในใจเสมอว่า ภาษาสันสกฤต มีลักษณะเฉพาะเหมือนภาษาอื่น ๆ คือ เมื่อแปลไปเป็นภาษาอื่น เช่น ภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษแล้ว การสื่อความหมายบางอย่างย่อมตกหล่นแม้ผู้แปลจะไม่ตั้งใจก็ตาม แม้การศึกษาจากภาษาสันสกฤตเอง ก็ไม่แน่ว่าเราจะเข้าใจเนื้อหาตรงกับที่ผู้รจนาดำเนินการสื่อสารหรือไม่ ทั้งนี้ เพราะยุคสมัยที่ห่างกันมากกว่า 1,700 ปี แม้ไม่ต้องศึกษาหรือวิจัยให้ลึกซึ้ง คนทั่วไปก็ย่อมรู้ดีว่า ภาษาย่อมไม่เหมือนเดิม ความหมายของศัพท์ที่ใช้ก็เปลี่ยนแปลงไปตามกาลเวลา ตามสภาพสังคม เศรษฐกิจและการเมือง โดยเฉพาะความหมายทางศาสนา

การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเรื่อง “ภาษาคน ภาษาธรรม” ในคัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกาของท่านนาครชนในหัวข้อนี้ ผู้เขียนอาศัยกรอบการนิยามของพุทธทาสและสุมาลี มหณรงค์ชัย วิเคราะห์แยกแยะว่า นาครชนรจนาคัมภีร์นี้โดยใช้ภาษาคนหรือภาษาธรรมเป็นหลัก มีวัตถุประสงค์อะไรในการประพันธ์งานนี้ และผลของการใช้ภาษาดังกล่าวเป็นอย่างไร และจะพิจารณาตามกรอบแนวคิดของ สมภาร พรหมทา ที่แนะนำให้วางท่าทีเฉยเมยต่อภาษาที่สื่อแนวคิดทาง “อภิปรัชญาแนวจินตนาการ” เสียแต่ยังเห็นว่า “แนวคิดนามธรรมทางอภิปรัชญาที่ไม่ใช่แนวจินตนาการ” ส่งผลให้มีการประพฤติตามหลักศีลธรรมนั้น ถือว่ามีประโยชน์และสัมผัสได้

ประเด็นวิเคราะห์สำคัญ คือ ในคัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกา ท่านนาครชนใช้ “ภาษาคน หรือ ภาษาธรรม” คำตอบชัดเจนมากก็คือ ท่านใช้ “ภาษาธรรม” เป็นหลัก แต่ก็ไม่ใช่

แยกจาก “ภาษาคน” ดังได้กล่าวไว้แล้วว่า วัตถุประสงค์หลักของคัมภีร์เล่มนี้ก็คือ เพื่อเป็นคู่มือสำหรับ “พระ” แนวคิดหลักในคัมภีร์จึงเป็นเรื่องทาง “ภาษาธรรม” ที่พระจะต้องรู้และเข้าใจอย่างลึกซึ้งก่อนจะไป “โต้แย้ง หรือ โต้วาที” กับสำนักปรัชญาอื่น ๆ ที่นิยมถกเถียงแนวคิด “ด้านปรัชญา” กันมากในสมัยนั้น ดังนั้น เมื่อเราพิจารณาข้อบททั้ง 27 บทตามคำนิยามของท่านพุทธทาสแล้วจะเห็นได้ชัดว่า ท่านนาคคารชุนใช้ “ภาษาธรรม” เพื่อสื่อสารกับกลุ่มผู้เห็นธรรมะที่ลึกซึ้ง และเมื่อพิจารณาจากกรอบแนวคิดของสุมาลี มหณรงค์ชัย ที่เน้น “เป้าหมาย” เป็นหลัก คัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกาของท่านนาคคารชุนนี้ก็ยังคงใช้ “ภาษาธรรม” มากกว่า “ภาษาคน” อยู่ดี เพราะมีเป้าหมายคือ “เพื่อความหลุดพ้น” ไม่ใช่เป้าหมายระดับ “โลกียวิถิ” คือ การมุ่งอยู่แบบคนทั่วไปส่วนใหญ่ที่ติดอยู่กับโลกแห่งปรากฏการณ์ที่คนส่วนใหญ่เห็นว่าเป็นจริง แต่ท่านนาคคารชุนกลับเห็นว่า เป็นดุจ “มายา” หรือ “ภาพลวงตา” ส่วนเมื่อพิจารณาตามกรอบแนวคิดของ สมภาร พรหมทาแล้ว ท่านนาคคารชุนไม่ได้ใช้ “นามธรรมแนวจินตนาการ” แต่ได้ใช้ “ประสบการณ์จริงสื่อถึงนามธรรม” ด้วยภาษาที่ตรงไปตรงมา แต่ผู้คนที่ยังไม่สามารถทะลุแนวคิดที่เรียกว่า “ทฤษฎี” หรือ “ทิจู” ของตนเองได้ อาจจะเข้าใจภาษาที่ท่านสื่อออกมาผิดไปจาก “ความหมาย” ที่ท่านเองต้องการ

แต่อย่างไรก็ตาม เมื่อพิจารณาให้ลึกลงไปในเรื่องในบางบทที่ท่านนาคคารชุนได้กล่าวถึง “ภาษาคน” หรือ ภาษาชาวบ้านไว้โดยตรง โดยใช้ศัพท์ภาษาสันสกฤตว่า “วฺยวหาระ” เราจะเห็นว่าท่านไม่ได้แยกภาษาออกเป็นสองระดับอย่างเด็ดขาด แต่ท่านเห็นว่า “ภาษาคนและภาษาธรรม” ต้องไปด้วยกัน อิงอาศัยกันและกันจึงจะเผยแผ่คำสอนของพระพุทธเจ้าได้อย่างถูกต้องและมีประสิทธิภาพ ดังข้อความในคัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกา บทที่ 24 โศลกที่ 10 ท่านนาคคารชุนกล่าวไว้ว่า

วฺยวหารมนาศฺริตฺย

ปรมารุโถ น เทศฺยเต /

ปรมารุถมนาคมฺย

นิรุวณํ นาธิคมฺยเต // 10

แปล: (พระพุทธเจ้า)จะไม่ทรงแสดงปรมาตต์(ความจริงแท้) โดยไม่อิงอาศัย ภาษาแบบชาวบ้าน ฯ เมื่อไม่บรรลุปรมาตต์ก็จะไม่บรรลุพระนิพพาน ฯ<sup>14</sup>

หากพิจารณาจากโคลกที่ยกมา ผู้เขียนเห็นด้วยกับข้อสรุปที่ว่า “การแยกภาษาออกเป็นสองระดับไม่ได้แปลว่ามีภาษาสองชุดที่แตกต่างกัน อันที่จริงไม่ว่าต้องการสื่อความหมายระดับใด คำที่ใช้ก็คือคำเดียวกัน เพียงแต่ความเข้าใจที่มีต่อคำจะแตกต่างกัน ความหมายในสองระดับเป็นคนละอย่าง”<sup>15</sup> “ถ้าเราไม่มองแยกส่วนระหว่างความจริงสมมติกับปรมาตต์ ไม่มองอุบายธรรมเป็นขั้วตรงกันข้ามกับสัจธรรม เราจะเห็นว่าอุบายธรรมกับสัจธรรมไม่อาจแยกขาดจากกันเป็นสองส่วน ไม่มีอุบายก็แปลว่า ไม่มีการใช้คำสอน เมื่อไม่มีการใช้คำสอน ผลลัพธ์ก็ไม่ปรากฏ เมื่อผลลัพธ์ไม่ปรากฏเราก็ไม่รู้จักรว่าอะไรคือสัจธรรม เมื่อไม่รู้ว่าจะอะไรคือสัจธรรม อุบายธรรมก็ไม่ปรากฏ กระบวนการดำเนินไปอย่างต่อเนื่องเป็นลูกโซ่ เพราะฉะนั้น การมีอยู่ของอุบายธรรมจึงอาศัยการมีอยู่ของสัจธรรม และในทำนองเดียวกัน การมีอยู่ของสัจธรรมก็ขึ้นอยู่กับการมีอยู่ของอุบายธรรม คำสอนเรื่องนี้ก็คือ ปฏิจจสมุปบาท หรือ ประติตยะสมุตปาทะ หมายถึง การอิงอาศัยกันและกันมีอยู่ทุกภาวะ ตลอดจนอะไรก็ตามในโลกนี้ คำสอนนี้ลึกซึ้งเป็นหัวใจของพุทธศาสนา ทั้งเป็นเรื่องที่พระนาครชนะซึ่งได้รับยกย่องว่าเป็นปฐมาจารย์แห่งมหายานเน้นย้ำเป็นอย่างยิ่งด้วย”<sup>16</sup>

อนึ่ง เมื่อพิจารณาจาก “เป้าหมาย” หรือวัตถุประสงค์ของ “คำสอนของพระพุทธเจ้า” แม้ท่านนาครชนจะเน้นย้ำคำสอนเรื่อง “ศูนยตา” หรือ “ความว่าง” แต่ท่านก็สื่อให้เห็นว่า “ศูนยตา” ไม่ใช่ “ความเห็น หรือ ทฤษฎี” แต่เป็นเพียง “วิธีการ” ที่ต้องนำมาใช้ในตอนต้นเพื่อละวาง “ทิฐิ หรือ ทฤษฎี” ทั้งหมด เมื่อใช้แล้วก็ให้ละวางเสีย

<sup>14</sup> สมบัติ (2559).

<sup>15</sup> สุมาลี (2550: 17-18).

<sup>16</sup> สุมาลี (2550: 68-69).

เพื่อไปสู่เป้าหมายคือ หลุดพ้นจากทิวหรือทฤษฎีทั้งปวง และอยู่ในโลกนี้เพื่อช่วยเหลือผู้อื่นต่อไป ดังที่ท่านกล่าวไว้ในคัมภีร์มูลมัจฉมกการิกาบทที่ 13 โศลกที่ 8 ว่า

ศุณฺยตา สรวทฤษฎีนำ            ปุโรกตา นิระสรณ ชีโนะ /

เยนฺชา ตุ ศุณฺยตา ทฤษฎีส            ตานสาธยานุ พภาซิเร // 8

แปล: ศุณฺยตา (ความว่าง) พระชินเจ้าทรงสอนไว้ว่า คือ การสลัดทิ้งความเห็น (ทฤษฎี) ทั้งหมด ๆ แต่สำหรับนักปรัชญากลุ่มใด ศุณฺยตา เป็นความเห็น (ทฤษฎี) พระชินเจ้าตรัสเรียกนักปรัชญาเหล่านั้นว่า อบรมสั่งสอนไม่ได้ <sup>17</sup>

ในตอนท้ายสุดของคัมภีร์ ท่านนาคราชุนยังได้เน้นย้ำถึง “เป้าหมาย” ของ “ภาษาคนและภาษารธรรม” ที่ท่านใช้ว่า “เพื่อการละทิว ดับความเห็น” ที่เป็นแนว “อภิปรัชญา” หรือดังที่สมภาร พรหมทา เรียกว่า “อภิปรัชญาแนวจินตนาการ” นั่นเอง บทสุดท้ายของคัมภีร์ คือ บทที่ 27 ท่านได้แสดงให้เห็นถึง “ทิว หรือ ทฤษฎี” คือ แนวคิดของนักปรัชญาร่วมสมัยของท่านทั้งที่เป็นสำนักพุทธปรัชญาและสำนักปรัชญาฮินดู ว่ามี “แนวคิด” อย่างเป็นบ้าง และสรุปจบผลงานของท่าน ด้วย 2 โศลกสุดท้ายของคัมภีร์มูลมัจฉมกการิกา<sup>18</sup> ไว้ว่า

อถวา สรวภาวนา            ศุณฺยตฺวาจฺจาศฺวตาทยะ /

กฺว กสฺย กตมาะ กสฺมาตฺ-            สํวิษฺยนฺติ ทฤษฎีเย // 29

แปล: หนึ่ง เพราะว่าภาวะ(สิ่ง)ทั้งปวงว่าง ทฤษฎีทั้งหลายเป็นต้นว่า “สิ่งคงที่เที่ยงแท้” จะเกิดมี ณ ที่ใด เป็นของใคร เป็นอย่างไร (และ) เพราะเหตุใด ๆ

<sup>17</sup> สมบัติ (2559).

<sup>18</sup> สมบัติ (2559).

สรวทฤษฎีปรุหาณาย

ยะ สทธรรมเทศยตุ /

อนุกมฺปาโมปาทาย

ตุ นมสุยามิ เคาตมมฺ // 30

แปล: ข้าฯ ขอนบ้น้อมพระพุทโศคคอดม ผู้ทรงอาศัยพระมหากุณณาอนุเคราะห์ ทรงแสดงพระสัทธิธรรมเพือละทฤษฎีทั้งมวล ฯ

## 6. สรุป

เมื่อเราศึกษาวิเคราะห์ “ภาษา” ที่ท่านนาคารชุนใช้ในคัมภีร์ “มุลมัตถยมกการิกา” โดยกรอบแนวคิดเรื่อง “ภาษาคน ภาษาธรรม” ของนักปราชญ์และผู้รู้หลายท่าน ผลปรากฏว่า ภาษาที่ท่านใช้แม้ดูเหมือนจะเป็น “ภาษาธรรม” เกือบทั้งหมด แต่ท่านนาคารชุนได้ยืนยันเองว่า พระพุทโศคเจ้าทรงสอนความจริงด้วยภาษาชาวบ้าน เป็นไปไม่ได้ที่จะรู้ความจริงโดยไม่ใช้ “ภาษาคน” แต่ภาษาทั้งสองแบบก็เป็นสิ่งที่ต้องระวังและละวางในท้ายที่สุด คือ ระวังในการใช้เพื่อไม่ให้เกิด “จินตนาการเป็นทิจิ” แม้แต่คำว่า “ศูนยตา” เองก็ต้องใช้อย่างระมัดระวัง เพราะถ้าเข้าใจผิดว่าเป็น “ทิจิ หรือ ทฤษฎี” แล้วยึดถือก็จะเป็นผู้ “สั่งสอนไม่ได้” เพราะแนวคิดก็ตาม ภาษาก็ตามไม่ใช่ “เป้าหมาย” เป็นแต่เพียง “วิธีการ” ที่ต้องละวางเมื่อถึงเป้าหมายแล้วนั่นเอง

## บรรณานุกรม

BAPAT, P.V.

1997 *2500 Years of Buddhism*. 6<sup>th</sup> ed. New Delhi: Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

KALUPAHANA, David J.

1999 *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass.

KUBO, Tsugunari, and Akira YUYAMA.

2007 *The Lotus Sutra (Taishō Volume 9, Number 262), Translated from the Chinese of Kumārajīva*. BKD English Tripiṭaka 13-1. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

PORTER, Karl H., ed.

1999 *Encyclopedia of Indian Philosophy: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Volume VIII*. Delhi: Motilal Banarsidass.

ZANGMO, Tashi, and Chime DECHEN, trans.

1997 *Dharmasaṃgrahaḥ (Excellent Collection of Doctrine) of Nāgārjuna: Bibliotheca Indo-Tibetica Series – XXVII*. Varanasi : Central Institute of Higher Tibetan Studies.

สมบัติ มั่งมีสุขศิริ.

2559 การศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์มูลมัจฉยมการิกาของพระนาคคารชุน. เอกสาร-

อัดสำเนา. กรุงเทพฯ: ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร.

สมภาร พรหมทา.

2540 **พุทธศาสนมหายาน นิกายหลัก**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุมาลี มหณรงค์ชัย.

2550 **มหายาน ภาษาคน ภาษาธรรม**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์อัมรินทร์.

## ข้อมูลออนไลน์

พุทธทาสภิกขุ.

2556 **ภาษาคน ภาษาธรรม**. เข้าถึงเมื่อวันที่ 2 เมษายน 2559, <https://www.youtube.com/watch?v=jPg0kib7qBY>.

สมภาร พรหมทา.

2554 *Philosophy and Language*. Chapter VI: 75-79. เข้าถึงเมื่อวันที่ 25 มีนาคม 2559, <http://www.stc.arts.chula.ac.th/wisdommag>.





Samayabhedo-  
paracanacakra

คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (1)

เมธี พัทธ์กษัตริ์ระธรรม

## Samayabhedoparacanacakra:

### คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (1)

เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

#### บทคัดย่อ

คัมภีร์ “สมยเภทปรจนจักร” ได้รับการรจนาโดยพระวสุมิตรผู้เป็นพระเถระในนิกายสรวาสติวาทิน ในปัจจุบันไม่พบต้นฉบับภาษาสันสกฤตหลงเหลือเพียงฉบับแปลภาษาทิเบต และฉบับแปลภาษาจีนอีกสามฉบับ ทางด้านเนื้อหาในคัมภีร์จะกล่าวถึงปีแห่งพุทธปรินิพพาน มูลเหตุแห่งการแตกนิกาย และมติธรรมของนิกายต่าง ๆ คัมภีร์นี้มักจะถูกอ้างเสมอเมื่อมีการถกถึงประเด็นดังกล่าวข้างต้น หากมีการอ้างอิงคัมภีร์ที่ประสงค์ คัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถาที่เป็นคัมภีร์ตัวแทนของฝ่ายทักษิณนิกายเมื่อใด คัมภีร์ “สมยเภทปรจนจักร” ก็เป็นคัมภีร์ตัวแทนของฝ่ายอุตตรนิกายเสมอ

เนื่องจากแวดวงวิชาการพุทธศาสตร์ในประเทศไทยยังขาดงานแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนาที่อยู่ในชั้นปฐมภูมิจากภาษาโบราณต่าง ๆ ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนจึงเล็งเห็นความสำคัญในการแปลคัมภีร์ “สมยเภทปรจนจักร” จากต้นฉบับภาษาทิเบต เป็นภาษาไทย และแสดงเชิงอรรถวิเคราะห์ประกอบ พร้อมเปรียบเทียบกับฉบับแปลจีนอีกสามฉบับ เพื่อให้แวดวงวิชาการพุทธศาสตร์ของบ้านเราได้นำข้อมูลจากฝ่ายอื่นมาค้นคว้าวิจัยอย่างรอบด้าน และพิจารณาเปรียบเทียบอย่างรอบคอบในประเด็นต่าง ๆ เพื่อพัฒนาการค้นคว้าวิจัย และยกระดับวงการพุทธศาสตร์ของบ้านเราสู่ระดับสากล

สำหรับบทความฉบับนี้ ผู้เขียนแปลถึง “มูลเหตุแห่งการแตกนิกาย” กล่าวคือสาเหตุในการแตกเป็น นิกายสถวิระ และนิกายมหาสังฆิกะ สำหรับหัวข้ออื่นที่เหลือนั้นจะนำเสนอในโอกาสถัดไป

**คำสำคัญ:** สมยเภทปรจนจักร, วสุมิตร, ปีแห่งพุทธปรินิพพาน, มูลเหตุแห่งการแตกนิกาย

# An Annotated Translation of the *Samayabhedoparacanacakra* into Thai (1)

Maythee PITAKTEERADHAM

## Abstract

The *Samayabhedoparacanacakra*, composed by the *Sarvāstivādin* elder *Vasumitra*, exists today in three Chinese and one Tibetan translations.

This text reports important traditions on the date of the Buddha's *Parinirvāṇa*, the date of the first schism and its causes, the different Buddhist sects and their doctrinal principles. If the *Dīpavaṃsa* and *Kathāvattu-aṭṭhakathā* represent the historical tradition of Southern Buddhism, the *Samayabhedoparacanacakra*, certainly, represents a similar tradition within Northern Buddhism.

Buddhist Studies in Thailand lacks primary sources preserved in Tibetan, Chinese and Sanskrit translation. The present article is the first part of a Thai translation of the *Samayabhedoparacanacakra*, based primarily on the Tibetan version but also in conjunction with a careful comparison of the three Chinese translations. Annotated footnotes are included to help readers understand the text. I hope this series of translations will encourage Thai Buddhist scholars to do their research from a broader perspective, and so hopefully raise the standard their academic work.

In this paper, I translate from the beginning of the text up until the first schism and its causes, i.e. the five points submitted to the Buddhist monastic community by *Mahādeva*, who is criticized, albeit at the cost of splitting the community into two groups, i.e. the *Sthaviras* and *Mahāsāṃghikas*.

**Keywords:** *Samayabhedoparacanacakra*, *Vasumitra*, Date of the Buddha's *Parinirvāṇa*, First schism.

## 1. ที่มา

Samayabhedoparacanacakra (สมยเภทโพรจนจักร: SBh)<sup>1</sup> เป็นคัมภีร์ที่ได้รับการรจนาโดย พระวสุมิตร มีเนื้อหาเกี่ยวกับมูลเหตุแห่งการแตกนิกาย และมติธรรมของนิกายต่าง ๆ ซึ่งนักวิชาการได้นำมาเป็นบรรทัดฐานอ้างอิงสำหรับการศึกษาเพื่อให้ได้ทราบข้อมูลในประเด็นต่าง ๆ เช่น

ก. ปีแห่งพุทธปรินิพพาน<sup>2</sup>

ข. มูลเหตุแห่งการแตกนิกาย<sup>3</sup>, และการแตกกิ่งนิกาย

ค. มติธรรมในนิกายนั้น ๆ<sup>4</sup>

แต่ในปัจจุบันสำหรับการศึกษาค้นคว้าประเด็นต่าง ๆ เหล่านี้ในคัมภีร์ SBh ยังมีความไม่สะดวก เนื่องจากยังไม่ได้รับการแปลเป็นภาษาไทย ดังนั้นเพื่อประโยชน์สำหรับการศึกษาพุทธศาสตร์ในรุ่นต่อ ๆ ไป ผู้เขียนจึงมีความสนใจที่จะดำเนินการแปลคัมภีร์ SBh เป็นภาษาไทย โดยใช้ต้นฉบับภาษาทิเบตเป็นหลัก และนำต้นฉบับภาษาจีนมาประกอบการพิจารณาด้วย พร้อมทั้งใส่เชิงอรรถวิเคราะห์สำหรับผู้กระหายใคร่รู้ในการศึกษาค้นคว้าและวิจัย เพื่อให้มีการพัฒนาต่อยอดจากงานชิ้นนี้ อีกทั้งยังเป็นการเปิดทางและกระตุ้นให้มีการศึกษาค้นคว้าเปรียบเทียบคัมภีร์ชั้นปฐมภูมิในจารีตต่าง ๆ ให้มากยิ่งขึ้น

ในขณะที่แปลคัมภีร์ SBh ผู้เขียนได้เรียนรู้อย่างมากจากนักวิชาการที่เป็นผู้บุกเบิกในการแปลคัมภีร์นี้ และรู้สึกขอบคุณท่านเหล่านั้นสำหรับความรู้ที่ทำให้ผู้เขียน

<sup>1</sup> อาจารย์เสถียร โภธินันท์เรียกชื่อคัมภีร์นี้ว่า “เภทธรรมมติจักรศาสตร์” ซึ่งผู้เขียนสันนิษฐานว่า แปลตามชื่อคัมภีร์ “異部宗輪論” (Yi bu zong lun lun) ฉบับจีนของพระเสถียรจั้ง (พระถังซำจั๋ง). ดูเพิ่มเติม เสถียร (2544:110) (2543: 133, 229), สิริวัฒน์ (2545: 68).

<sup>2</sup> Berchert (1995), Yamasaki (2002), Thavavuddho (2003).

<sup>3</sup> เสถียร (2544:110-113) (2543: 133-137), สิริวัฒน์ (2545: 68-72).

<sup>4</sup> เสถียร (2543: 228-385) (2544:193-326).

ได้เห็นมาตรฐานของนักวิชาการรุ่นก่อนที่ได้สร้างไว้ ทั้ง ๆ ที่ในอดีตนั้น เครื่องไม้เครื่องมือที่ช่วยในการค้นคว้ายังมีได้มีความก้าวหน้าดังยุคปัจจุบัน หากงานที่ผู้เขียนกำลังทำอยู่จะมีประโยชน์กับท่านใด ผู้เขียนก็ขอยกคุณความดีทั้งหลายให้กับ “นักวิชาการที่เป็นผู้บุกเบิกเหล่านั้น” ส่วนความผิดพลาดใดที่มีอยู่ในงานชิ้นนี้ ผู้เขียนขออ้อมรับไว้พร้อมคำชี้แนะ เพื่อปรับปรุงให้มีคุณภาพยิ่งขึ้นไป

## 2. คัมภีร์ SBh

สำหรับต้นฉบับเดิมของคัมภีร์ SBh นั้น นักวิชาการสันนิษฐานว่า น่าจะสูญหายไปแล้ว และในปัจจุบันก็ยังไม่สามารถค้นพบฉบับคัดลอกที่เป็นภาษาอินเดียเดิมได้ แต่ยังมีโชคดีที่ในสมัยก่อนมีผู้แปลคัมภีร์ SBh ออกมาเป็นฉบับภาษาจีนถึง 3 ส่วน และยังมีฉบับภาษาทิเบตที่หลงเหลือมาถึงปัจจุบันอีกด้วย กล่าวคือ

### ฉบับภาษาจีน

1. ชื่อภาษาจีน 異部宗輪論 (*Yi bu zong lun lun*) แปลโดยพระเสวียนจั้ง (玄奘)<sup>5</sup>
2. ชื่อภาษาจีน 部執異論 (*Bu zhi yi lun*)<sup>6</sup> แปลโดยพระปรมาภค (Paramārtha, 真諦)

<sup>5</sup> 異部宗輪論一卷見翻經圖世友造第三出與十八部論部異執論並同本龍朔二年七月十四日於玉華寺慶福殿譯沙門大乘基筆受 (T55: 0557b<sup>5-6</sup>).

แปลเฉพาะที่ขีดเส้นใต้

異部宗輪論 หนึ่งผูก เข้าใจ[ว่า]เป็นงานแปลคัมภีร์ [SBh] ที่รจนาโดยพระวสุมิตรออกมา[เป็นภาษาจีนมีชื่อคัมภีร์ว่า “異部宗輪論” เป็นส่วนแรก]ลำดับที่ 3 ต่อจาก[คัมภีร์] 十八部論 [ที่เป็นส่วนแรก และคัมภีร์] 部執異論 [ที่เป็นส่วนแรกลำดับที่สอง โดยทั้งหมดเป็นงานแปล] คัมภีร์ [SBh] เช่นเดียวกัน ณ วันที่ 14 เดือน 7 ปีที่ 2 ของ Lung Shuo (龍朔) (ราชวงศ์ถัง, 2 กันยายน ค.ศ. 662?) ที่วัด Yu hua (玉華寺).....

<sup>6</sup> ชื่อของคัมภีร์ 部執異論 เกิดความสับสนในการบันทึกเป็นอย่างมาก กล่าวคือ มีทั้ง

### 3. ชื่อภาษาจีน 十八部論 (*Shiba bu lun*)

สำหรับคัมภีร์ 十八部論 (*Shiba bu lun*) นี้มีข้อกังขาอยู่มาก ตามพระไตรปิฎกจีนชื่อผู้แปลคือ พระปรมารณะ แต่นักวิชาการหลายท่านกลับมีความเห็นแย้งว่า “ผู้แปลคือท่านกุมารชีพ”<sup>7</sup>

Masuda (1925: 5-6) ได้ปฏิเสธความเห็นทั้งสองฝ่ายข้างต้น โดยกล่าวว่า ไม่ใช่ทั้งพระปรมารณะและท่านกุมารชีพ และเสนอคำตอบที่เป็นทางเลือกใหม่คือ คัมภีร์นี้

ชื่อ 執部異論, 執異部論 และ 部異執論 แต่ผู้เขียนขอใช้ชื่อคัมภีร์ 部執異論 ตามฉบับไทโชชินชูโตโชเคียว(ถัดจากนี้ไป จะขอใช้อักษรย่อคือ T)

นอกเหนือจากนี้ ยังมีรายละเอียดเกี่ยวกับสถานที่ที่ทำการแปลดังนี้ Jingmai (靖邁) กล่าวว่าได้ทำการแปลที่วัด Zhizhi (制旨寺. T55:364c<sup>19</sup>-365a<sup>5</sup>) และ Minquan (明詮) กล่าวว่าได้ทำการแปลที่วัด Zhizhi และวัด Wangyuan (王園寺. T55: 435b<sup>20-21</sup>) ดูรายละเอียดเพิ่มเติมใน Radich (2012: 43-44, 75)

<sup>7</sup> Lamotte (1988: 275) กล่าวว่า เป็นงานแปลของท่านกุมารชีพ แต่คล้ายว่า ยังมีข้อกังขาอยู่ โดยมีการใส่เครื่องหมายคำถามกำกับไว้ และใน Lamotte (1988: 530) อีกเช่นเดียวกัน ได้อ้างถึงบทความของ Demiéville (1924: 48 เซิงอรรถลำดับที่ 1) ที่กล่าวว่า เป็นงานแปลของท่านกุมารชีพ. แม้ Deeg (2012: 138) ก็มีความคิดเห็นไม่แตกต่างจาก Lamotte และคล้ายอ้างมาจาก Demiéville (1973: 81(15)) อีกทั้งยังพบว่า มี Demiéville (1924) ในบรรณานุกรมด้วยเช่นกัน อนึ่ง ในส่วนท้ายคัมภีร์ 十八部論 (*Shiba bu lun*) มีบทวิจารณ์เกี่ยวกับเรื่องผู้รจนาคัมภีร์อยู่ดังนี้

按此論者宋藏中錯重寫。彼部異執論。名爲十八部論故今取此國本爲正。開元錄云右十八部論群錄並云。梁代三藏眞諦所譯。今詳眞諦三藏已譯十八部論。不合更譯部異執論。其十八部論初首引文殊問 經分別部品。後次云羅什法師集後方是論。若是羅什所翻。秦時未有文殊問經。不合引之置於初也。或可準別錄中文殊問經編爲失譯。秦時引證此亦無疑。若是眞諦再譯。論中子注不合有秦言之字。詳其文理多是秦時羅什譯出。諸錄脫編致有疑焉。其眞諦十八部疏。即部異執疏是雖有斯理未敢指南。後諸博聞請求實錄。(T49: 19c<sup>16-28</sup>)

ได้รับการแปลในสมัยราชวงศ์จิ้นตะวันออก แต่ไม่ปรากฏชื่อผู้แปล<sup>8</sup>

ไม่เพียงแค่นั้น ประเด็นมีความซับซ้อนมากขึ้นไปอีก เมื่อคัมภีร์อรรถาธิบาย SBh ถูกระบุว่า เป็นงานประพันธ์ของพระปรมารณะ กล่าวคือ

ก. คัมภีร์ 十八部論疏 (*Shiba bu lun shu*) ที่คล้ายเป็นคัมภีร์อรรถาธิบาย 十八部論<sup>9</sup> แต่ว่าได้สูญหายไป<sup>10</sup>

ข. คัมภีร์ 部執論疏 (*Buzhi lun lun*) ที่คล้ายเป็นคัมภีร์อรรถาธิบายคัมภีร์ 部執異論 ถูกระบุว่าเป็นของพระปรมารณะ<sup>11</sup> แต่ว่าได้สูญหายไป

ในประเด็นของเรื่องคัมภีร์อรรถาธิบาย SBh ทั้งสองนี้ Funayama (2005)(2008) กล่าวไว้คล้ายกับเป็นคัมภีร์เดียวกัน เพียงแต่เรียกชื่อต่างกัน<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Masuda (1925: 5-6). คำว่า “Ch’in dynasty (352-431 A.D.)” ตามที่ Masuda ได้กล่าวไว้ ควรจะเป็น “ราชวงศ์จิ้นตะวันออก”

<sup>9</sup> T55: 273a<sup>28</sup>-274a<sup>9</sup>.

<sup>10</sup> Radich (2012: 76-78).

<sup>11</sup> 眞諦三藏部執論疏第二卷云 (T45: 268b<sup>20-21</sup>), 眞諦三藏部執論疏第一卷云 (T65: 353b<sup>2</sup>).

<sup>12</sup> ในคัมภีร์ 法華義疏 (*Fahua yi shu*) ได้กล่าวถึงคัมภีร์ 十八部論疏 ที่อธิบายชื่อของพระกัสสปะ (Skt. Kāśyapa) ดังนี้

十八部論疏云。具足應云迦葉波。迦葉此云光。波此云飲。合而言之故云飲光。飲是其姓。上古仙人名為飲光。以此仙人身有光明能飲諸光令不復現。今此迦葉是飲光仙人種。即以飲光為姓。從姓立名稱飲光也。(T34: 459b<sup>5-9</sup>)

จากข้างต้นคัมภีร์ 十八部論疏 ได้ อรรถาธิบาย คำว่า 迦葉波 (Jiashebo) และแปลเป็นภาษาจีนว่า 飲光 (Yinguang) ซึ่งคำว่า 飲光 นี้ตรงกับคำศัพท์เดียวกันที่ปรากฏในคัมภีร์ 部執異論 ไม่ใช่คัมภีร์ 十八部論

ลำดับต่อมาคัมภีร์ 法華義疏 ได้กล่าวถึง พระปรมารณะ ที่อธิบายคำว่า 目連 (Mulian; Pāli: Moggalāna, Skt. Maudgalyāna) ดังนี้



ตามที่ได้กล่าวมาข้างต้น มีประเด็นที่ผู้เขียนยังมีความกังขาอยู่หลายประเด็น กล่าวคือ

1. หากพระปรมาจารย์เป็นผู้แปลคัมภีร์ 十八部論 และคัมภีร์ 部執異論 เพราะเหตุใด จึงต้องแปลออกมาถึง 2 ส่วนวน และยังมีคัมภีร์อรรถาธิบายทั้งสอง คัมภีร์คือ คัมภีร์ 十八部論疏 และคัมภีร์ 部執論疏 โดยระบุว่า เป็นงานประพันธ์ของพระปรมาจารย์

2. หากคัมภีร์ 十八部論 เป็นงานแปลของท่านกุมารชีพอย่างที่นักวิชาการบางท่านเสนอไว้ จะก่อให้เกิดคำถามชวนให้โตงโตงยิ่งคือ เพราะเหตุใด ผลงานแปลของท่านกุมารชีพชิ้นนี้ ยังมีความบกพร่องอยู่อย่างมาก ไม่สมกับที่ได้รับการยกย่องว่า เป็นหนึ่งใน “สี่นักแปลผู้ยิ่งใหญ่”<sup>13</sup> ทำให้เกิดข้อกังขาว่า คัมภีร์ 十八部論 เป็นผลงานแปลของท่านกุมารชีพจริงหรือไม่ แต่หากพิจารณาในแง่ดี งานแปลฉบับนี้อาจเป็นผลงานลำดับ

眞諦三藏云。應言勿伽羅。勿伽者此言胡豆。即綠色豆。羅此云受。合而爲言應言受胡豆。蓋是其姓。上古有仙人名勿伽羅。不食一切物唯食此豆故名受胡豆。其是仙人種故以爲名也。(T34: 459c<sup>10-14</sup>)

คำว่า 勿伽羅 ที่ได้รับการอธิบายโดยพระปรมาจารย์ที่ปรากฏในคัมภีร์ 法華義疏 นี้ ตรงกับคำศัพท์เดียวกันที่ปรากฏในคัมภีร์ 部執異論 ของพระปรมาจารย์เช่นเดียวกันกับตัวอย่างการอธิบายชื่อของพระกัสสปะข้างต้น

ประเด็นจากข้อมูลข้างต้นคือคัมภีร์ 十八部論疏 เป็นงานรจนาของพระปรมาจารย์หรือไม่ Funayama (2005)(2008) มีความเห็นว่า ในข้อมูลที่ยกมาจากคัมภีร์ 法華義疏 ทั้งสองที่นี้ เป็นลักษณะการอรรถาธิบายของพระปรมาจารย์ และกล่าวว่า คัมภีร์ “十八部論疏 also known as the 部執論疏 (Buzhi lun lun)” ซึ่งคล้ายกับมีความเห็นว่า เป็นคัมภีร์เดียวกัน แต่ในขณะนี้ก็ยังไม่มีความหลักฐานที่ยืนยันชัดเจนตามที่ Funayama ได้กล่าวไว้

<sup>13</sup> “สี่นักแปลผู้ยิ่งใหญ่”(四大翻訳家, 四大訳経家, 四大訳師) ได้แก่ ท่านกุมารชีพ (鳩摩羅什) แห่งสมัยจิ้นตะวันออก ท่านปรมาจารย์ (眞諦) แห่งสมัยเจิน (陳) แห่งยุคเหนือใต้ พระเสวียนจั้ง (玄奘) แห่งสมัยถัง และท่านอโมชวัชร (不空) หรือในบางที่กล่าวว่าท่านอี้จิง (義淨)

ต้น ๆ ของท่านที่ทักษะด้านการแปลอยู่ในช่วงกำลังพัฒนา และหากพิจารณาในแง่ภาษา ผู้เขียนสันนิษฐานว่า ต้นฉบับของคัมภีร์ 十八部論 ไม่ใช่ภาษาสันสกฤตแบบแผน แต่เป็นภาษาในตระกูลปรากฤต ซึ่งอาจเป็นไปได้ว่า มีความเกี่ยวข้องกับท่านกุมารชีพ เพราะอาจารย์ของท่านกุมารชีพคือ พระพุทธยศ (仏陀耶舎)<sup>14</sup> ได้ทรงจำคัมภีร์ เช่น **พระวินัยของนิกายธรรมคูปตกะ** (四分律), **คัมภีร์ทีรฆาคมะ** (Dīrghāgama, 長阿含經)<sup>15</sup> และถ่ายทอดให้พระ 仏念 (Fo nian) แปลเป็นภาษาจีนโบราณออกมา<sup>16</sup> ซึ่งมี นักวิชาการสันนิษฐานว่า **พระวินัยของนิกายธรรมคูปตกะ** และ**คัมภีร์ทีรฆาคมะ**เป็น

---

เป็น “สื่อนักแปลผู้ยิ่งใหญ่” ที่ได้รับการยกย่องในประวัติศาสตร์งานแปลคัมภีร์พระพุทธศาสนาในประเทศจีน เราพบศัพท์คำยกย่องนี้ในสารานุกรมพุทธศาสนาฉบับภาษาญี่ปุ่น (望月信亨 『仏教大辞典』, 『密教大辞典』) และฉบับของไต้หวัน (佛光大辞典) แต่ไม่พบหลักฐานคำว่า “สื่อนักแปลผู้ยิ่งใหญ่” นี้ในคัมภีร์ปฐมภูมิใด ๆ (Funayama 2014: 52).

<sup>14</sup> ตามที่คัมภีร์ 出三蔵記集 ได้บันทึกไว้ พระพุทธยศเป็นผู้ที่กำเนิดในวรรณะพราหมณ์ ณ แคว้นกัศมีระ-คันธาระ (罽賓) เมื่ออายุได้สิบสามปี ก็เข้าสู่ร่มกาสาวพัสตร์ พออายุได้ยี่สิบเจ็ดปี จึงเข้ารับการอุปสมบท หลังจากนั้นได้ออกเดินทางไปยังแคว้น 沙勒 รับหน้าที่เป็นพระครูผู้ให้การศึกษาดังครุฑทายาทแห่งแคว้นนี้ และในแคว้นนี้เอง ท่านได้พบกับท่านกุมารชีพ และได้รับท่านกุมารชีพเป็นศิษย์ หลังจากนั้นได้ออกเดินทางไปยัง 姑臧 และเข้าสู่ฉางอาน(長安) เมื่อปี ค.ศ. 408 ต่อจากนั้นได้ร่วมกับท่าน 仏念 (Fo nian) แปล**พระวินัยของนิกายธรรมคูปตกะ** (四分律), **คัมภีร์ทีรฆาคมะ** (Dīrghāgama, 長阿含經) จนเสร็จสิ้นแล้วในปี 413 จึงเดินทางกลับมาตุภูมิที่ แคว้นกัศมีระ-คันธาระ (Karashima 1994: 6-7)

<sup>15</sup> **คัมภีร์ทีรฆาคมะ** (Dīrghāgama, 長阿含經) ตรงกับคัมภีร์บาลีคือ ทีฆนิกาย (Dīgha-nikāya) สำหรับคัมภีร์**ทีรฆาคมะ**ฉบับภาษาจีนนี้ (長阿含經) ได้รับการสันนิษฐานว่าเป็นคัมภีร์ของนิกายธรรมคูปตกะ โครงสร้างคัมภีร์แบ่งออกเป็นสี่ภาค\* หากเปรียบเทียบกับฉบับบาลีตาม “ชื่อพระสูตร” และในอุททาน (uddāna) ของคัมภีร์ฝ่าย[มูล]สรวาสตีวาทิน สามารถสรุปได้ดังนี้

คัมภีร์ที่รหาคมะ (長阿含經) นิกายธรรมคูปตกะ	คัมภีร์ที่มินิกาย[บาลี] เถรวาท (วิภังชวาทีนฝ่ายใต้)	คัมภีร์ที่รหาคมะ นิกาย[มุล]สรวาสตีวาทีน
	I: สीलขันธวรวค, II: มหาวรวค, III: ปาฎีกาวรวค	I:ṣaṭṣūtrakanipāta, II: yuga- nipāta, III: śīlaskandhanipāta
1. 第一分		
1. 大本經	II:14 Mahāpadāna-suttanta	I:5.*Mahāvadāna
2. 遊行經	II:16 Mahāparinibbāna-suttanta	I:6.*Mahāparinirvāṇa
3. 典尊經	II:19 Mahāgovinda-suttanta	II:14. Govinda
4. 閻尼沙經	II:18 Janavasabha-suttanta	II:13. Jinayabha [SHT IV: Janarṣabha]
2. 第二分		
5. 小緣經	III:27 Aggañña-suttanta	
6. 轉輪聖王修行經	III:26 Cakkavattisīhanāda-sut- tanta	
7. 弊宿經	II:23 Pāyasi-suttanta	
8. 散陀那經	III:25 Udumbarrikasīhanā- da-suttanta	
9. 衆集經	III:33 Saṅgīti-suttanta	I:3.*Saṅgīti
10. 十上經	III:34 Dasuttara-suttanta	I:4.*Daṣottara
11. 增一經		
12. 三聚經		
13. 大緣方便經	II:15 Mahānidāna-suttanta	
14. 釈提桓因問經	II:21 Sakkapañha-suttanta	
15. 阿菴夷經	III:24 Pāṭika-suttanta	II:9. Bhārgava
16. 善生經	III:31 Siṅgālovāda-suttanta	
17. 清淨經	III:29 Pāsādika-suttanta	II:16.[Prasādaniya]
18. 自歡喜經	III:28 Sampasādaniya-suttanta	II:15. Prāsādikaḥ
19. 大会經	II:20 Mahāsamaya-suttanta	II:24. Mahāsamāja
3. 第三分		
20. 阿摩昼經	I:3 Ambaṭṭha-suttanta	III:35. Ambāṣṭha [Ambāṣṭa]

21. 梵動經	I:1 Brahmajāla-suttanta	III:47. Brahmajāla
22. 種德經	I:4 Soṇadaṇḍa-suttanta	III:33. Śroṇatāṇḍya [Śroṇatāṇṭhya, Śroṇatāṇḍya]
23. 究羅檀頭經	I:5 Kūṭadanta-suttanta	III:34. Kūṭatāṇḍya [Kūṭatāṇṭhya]
24. 堅固經	I:11 Kevaṭṭa-suttanta	III:29. Kaivartin [Kevarta, Kevartin]
25. 倮形梵志經	I:8 Kassapasihanāda-suttanta	III:46. Kāśyapa
26. 三明經	I:13 Tevijja-suttanta	III:45. Vāsiṣṭha
27. 沙門果經	I:2 Sāmaññaphala-suttanta	III:44. Rājā
28. 布吒婆樓經	I:9 Poṭṭhapāda-suttanta	III:36. Prṣṭhapāla [Prṣṭapā[- da], Prṣṭapā[la]]
29. 露遮經	I:12 Lohicca-suttanta	III:27. Lohitya I [Lokecca]
4. 第四分		
30. 世記經		

จากข้างต้นเป็นการเปรียบเทียบตาม “ชื่อพระสูตร” เท่านั้น ในรายละเอียดสามารถศึกษาหรือทำการค้นคว้าได้ที่เว็บไซต์ [www.suttacentral.net](http://www.suttacentral.net)

สำหรับข้อมูลเกี่ยวกับคัมภีร์**ทริสมาคมะ**ของ[มูล]สรวาสติวาทินศึกษาได้จาก Hartmann (2004: 119-137) ข้อมูลเกี่ยวกับ 長阿含經 ศึกษาได้จาก Saigusa et al. (1993: 7-64) สำหรับคำว่า Dīrghāgama ปิรวรรตเป็นอักษรไทยคือ “ทริฆอาคม” บ้าง “ทริสมาคมะ” บ้าง แต่ทั้งหมดมีความหมายเดียวกัน ในกรณีนี้ผู้เขียนขอใช้คำว่า **ทริสมาคมะ** เพื่อหลีกเลี่ยงความเข้าใจผิดในความหมายภาษาไทยของคำว่า “อาคม” ที่ใช้กันอยู่ปัจจุบัน

<sup>16</sup> 請罽賓三藏沙門佛陀耶舍。出律藏四分四十卷。十四年訖。十五年\*歲昭陽奮若。出此長阿含訖。涼州沙門佛念為譯。(T55: 63c<sup>14-16</sup>); 并出長阿含經。減百萬言。涼州沙門竺佛念譯為秦言。(T55: 102c<sup>13-14</sup>). Karashima (1994: 6; เชิงอรรถลำดับที่ 2 แต่ข้อมูลในเชิงอรรถนี้มีการอ้างอิงที่คลาดเคลื่อน สมควรแก้ไข โดยเปลี่ยนจาก (大正55, 63b-c) เป็น (大正55, 63c) เพื่อให้ถูกต้องตรงกับข้อมูลที่ได้อ้างอิงมา)

ภาษาในตระกูลปรากฏที่เรียกว่าภาษา “คานธารี”<sup>17</sup>

แต่อย่างไรก็ตาม ที่กล่าวมาข้างต้นเป็นเพียงข้อมูลที่เป็นภาพกว้างของบันทึกต่าง ๆ ของคนรุ่นต่อ ๆ มา แต่ยังคงงานวิจัยเชิงลึกคือ การค้นคว้าวิจัยเกี่ยวกับการแปลงงานของท่านกุมารชีพและพระปรมาจารย์ และนำสำนวนทั้งสองฝ่ายมาเปรียบเทียบกับคัมภีร์ 十八部論 ซึ่งผู้เขียนคาดหวังว่า จะมีงานวิจัยประเภทนี้ออกมาในอนาคต

### ฉบับภาษาทิเบต

4. གཙུང་ལུགས་ཀྱི་བྱེ་བྲག་བཀོད་བཤི་འཕྲོ་པོ་ (gzhung lugs kyi bye brag bkod pa'i 'khor lo) แปลโดยท่านธรรมมากร และท่าน bzang skyong<sup>18</sup>

### 3. ผู้ประพันธ์

ผู้จนาคัมภีร์ SBh คือ พระวสุมิตร ซึ่งในกลุ่มคัมภีร์ของฝ่ายสรวาสตีวาทีนจะปรากฏชื่อของท่านอยู่บ่อยครั้ง เกี่ยวกับเรื่องนี้ Yamada (1959) ได้รวบรวมข้อมูลอย่างละเอียดเกี่ยวกับพระวสุมิตรที่มีชื่อปรากฏอยู่คัมภีร์ต่าง ๆ สามารถเรียบเรียงได้ดังนี้

<sup>17</sup> Bernhard (1970), Hinüber (1989: 354), Karashima (1994: 6). ยิ่งไปกว่านั้น Karashima (1994: 49-52) ได้ทำการค้นคว้าวิจัยเกี่ยวกับภาษาในคัมภีร์**ทีรฆาคมะ**อย่างละเอียดพบว่า นอกเหนือจากลักษณะภาษาทางภาคตะวันตกเฉียงเหนือของอินเดียแล้ว ก็ยังมีภาษาถิ่นภาษาเชิงสันสกฤต ภาษาปรากฏต ผสมปนเป็นกัน แต่เราอาจยอมรับว่า เป็น “ภาษาคานธารี” ได้ใน “ความหมายกว้าง” หนึ่ง “ภาษาคานธารี” ในความหมายกว้าง ที่สันนิษฐานว่า เป็นภาษาของคัมภีร์**ทีรฆาคมะ**นี้ จะต่างกับภาษาคานธารีในศิลาจารึกทางภาคตะวันตกเฉียงเหนือของอินเดีย

<sup>18</sup> Lamotte (1988: 530), Masuda (1925: 6) กล่าวว่า ผู้แปลคือ ท่านธรรมมากร แต่ในต้นฉบับโบราณทั้งฉบับ Peking, Derge ได้บันทึกตั้งที่ Teramoto (1974: 84) แปลไว้คือ “พระอินเดียที่ทรงวิญญานว่า ธรรมมากร ร่วมกับสมณะนักแปลนามว่า bzang skyong” (印度戒師法蔵と、翻譯官沙門ザンチョンとの共譯して充刊なり)

ก. พระวสุมิตรในฐานะที่เป็นอาจารย์ในฝ่ายพระอภิธรรม

1. ผู้อยู่ในสมัยสังคายนาฝ่ายสรวาสติวาทีน และร่วมรจนาคัมภีร์อภิธรรม  
มหาวิภาษา (*Mahāvibhāṣā*)<sup>19</sup>
2. ผู้เป็นหนึ่งในสี่อาจารย์ใหญ่ของฝ่ายไวภาษิกะ<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> ตามคัมภีร์ที่ได้อ้างถึงดังนี้

1. 大唐西域記

其王是時與諸羅漢自彼而至建立伽藍結集三藏。欲作毘婆沙論。是時尊者世友戶外納衣。諸阿羅漢謂世友曰。結使未除淨議乖謬。爾宜遠迹勿居此也。世友曰。諸賢於法無疑。代佛施化。方集大義欲製正論。我雖不敏粗達微言...(T51: 886c<sup>18ff.</sup>)

2. 大唐大慈恩寺三藏法師傳

其後健陀羅國迦膩色迦王。如來滅後第四百年。因脇尊者請諸聖衆內窮三藏外達五明者。得四百九十九人。及尊者世友合五百賢聖。於此結集三藏。先造十萬頌鄔波第鑠論舊曰優波提舍訛也。釋素旦纜藏舊曰修多羅訛也。次造十萬頌毘奈耶毘婆沙論。釋毘奈耶藏舊曰毘耶訛也。次造十萬頌阿毘達磨毘婆沙論。釋阿毘達磨藏或曰阿毘曇訛也凡三十萬頌。九十六萬言。(T50: 231b<sup>23</sup>-c<sup>2</sup>)

<sup>20</sup> ตามคัมภีร์ที่ได้อ้างถึงดังนี้

1. 阿毘曇毘婆沙論

問曰。何者是。薩婆多中四大論師。第一名達摩多羅。第二名瞿沙。第三名和須蜜。第四名佛陀提婆。(T28: 295c<sup>29</sup>-296a<sup>2</sup>)

3. ผู้รจนาคัมภีร์อภิธรรม**ประกรณปาทะ** (*Prakaraṇapāḍa*)<sup>21</sup>

4. ผู้รจนาคัมภีร์อภิธรรม**ธาทุกาย** (*Dhātukāya*) แต่ในคัมภีร์อภิธรรม  
**โกศวยาชยา** (*Abhidharmakośavyākhyā*, ถัดจากนี้ไปจะเรียกเป็นคำย่อคือ AKV)  
ฉบับสันสกฤตกล่าวว่า**เป็นพระที่ชื่อ ปุรณะ**(Pūrṇa)<sup>22</sup>

5. ผู้รจนาคัมภีร์**ปริปรุจจา** (*Paripṛcchā*)<sup>23</sup>

2. 阿毘達磨大毘婆沙論

說一切有部有四大論師。各別建立二世有異。謂尊者法救說類有異。尊者妙音說相有異。尊者世友說位有異。尊者覺天說待有異。(T27:396a<sup>13-16</sup>)

<sup>21</sup> ตามคัมภีร์ที่ได้อ้างถึงดังนี้

1. 大唐西域記

即伐蘇蜜但羅唐言世友。舊曰和須蜜多訛也。論師於此製衆事分阿毘達磨論。(T51: 881a<sup>15-16</sup>)

2. 俱舍論記

筏蘇密多羅。造品類足論。六千頌即是舊衆事分阿毘曇也。(T41: 8c<sup>3-4</sup>)

<sup>22</sup> ตามคัมภีร์ที่ได้อ้างถึงดังนี้

1. 阿毘達磨界身足論

阿毘達磨界身足論卷上 尊者世友造 (T26: 614b<sup>6-7</sup>)

2. 俱舍論記

筏蘇密多羅。造品類足論。六千頌即是舊衆事分阿毘曇也。  
又造界身足論。(T41: 8c<sup>3-5</sup>)

3. dhātukāyasya Pūrṇaḥ. (AKV: 11<sup>28-29</sup>)

<sup>23</sup> ในคัมภีร์อภิธรรม**โกศภายะ** *Abhidharmakośabhāṣya* (AKBh) ที่รจนาโดยพระ  
วสุพันธ์ุ กล่าวไว้ดังนี้

6. ผู้รจนาคัมภีร์**ปัญจวัสตูกะ** (*Pañcavastuka*)<sup>24</sup>

7. ผู้เป็นพระฎีกาจารย์ที่ถูกอ้างถึงใน AKV และได้รับการยกย่องพร้อมกับพระคุณมตี<sup>25</sup>

bhadantavasumitras tvāha *paripṛcchāyām* yasyācittikā nirodhasamāpattis tasyaiṣa doṣaḥ, mama tu sacittikā samāpattiḥ iti. (AKBh: 72<sup>24-25</sup>)

真: 大德婆須蜜多羅。於問中說。若人執滅心定無心。此人則有如此失。我今執滅心定有心。

玄: 尊者世友問論中說。若執滅定。全無有心。可有此過。我說滅定。猶有細心。故無此失。

แปล: ใน **ปริปถจณา** ผู้มีคุณวสุมิตรกล่าวว่า “สำหรับผู้ใด[ที่พิจารณาว่า] นิโรธสมาบัติไม่มีจิตสำหรับผู้นั้น[ความคิด]นี้ไม่ถูกต้อง แต่สำหรับเรา(วสุมิตร) แล้ว [นิโรธ]สมาบัติมีจิต[ที่ละเอียดสุขุม]”

ใน AKV ได้ อรรถาธิบายคำว่า *paripṛcchāyām* ไว้ดังนี้

*Paripṛcchāyām* iti. Paripṛcchā-nāma-śāstraṃ kṛtiḥ sthavira-Vasumitrasya. AKV: 167<sup>21</sup>)

แปล: คำว่า “ใน **ปริปถจณา**” [หมายถึง] ศาสตร์ที่ชื่อว่า **ปริปถจณา** ได้รับการรจนาโดย สถวีระ(พระเถระ)วสุมิตร

<sup>24</sup> *Paripṛcchāyām* iti. Paripṛcchā-nāma-śāstraṃ kṛtiḥ sthavira-Vasumitrasya. sa tasyām āha. Pañcavastuk’ādīny api hi tasya[Wogihara: tasaya?] saṃti śāstrāṇi. (AKV: 167<sup>21-23</sup>)

แปล: [คำว่า] ใน **ปริปถจณา** [หมายถึง] ศาสตร์ที่ชื่อว่า **ปริปถจณา** ได้รับการรจนาโดย สถวีระ(พระเถระ)วสุมิตร ท่านกล่าว[ประเด็นนี้]แล้วใน [คัมภีร์ **ปริปถจณา**] นั้น ศาสตร์ทั้งหลายที่มี **ปัญจวัสตูกะ** เป็นต้น ก็เป็น[คัมภีร์ที่ได้รับการรจนา]โดยท่าน[วสุมิตร]

<sup>25</sup> T50: 231b.



8. ผู้เป็นพระอาจารย์ของฝ่ายสรวาสติวาทินในสมัยของพระเสวียนจั้งไปเยือนอินเดีย

ข. พระวสุมิตรที่เป็นพระโพธิสัตว์

9. พระวสุมิตรในคัมภีร์ 尊婆須蜜菩薩所集論<sup>26</sup>

10. พระวสุมิตรผู้รจนาคัมภีร์สมยเภทปรจนจักร

11. พระวสุมิตรที่อยู่ในบัญญัติรายชื่อพระของนิกายสัพพตตะ(สรวาสติวาทิน)<sup>27</sup>

ค. พระวสุมิตรที่อยู่ในฝ่าย Dārṣṭāntika<sup>28</sup>

12. พระวสุมิตรในคัมภีร์ 達摩多羅禪經<sup>29</sup>

13. พระวสุมิตรในคัมภีร์ 惟日雜難經<sup>30</sup>

14. พระวสุมิตรในคัมภีร์ 師子月佛本生經<sup>31</sup>

<sup>26</sup> T28: 721ff.

<sup>27</sup> ในคัมภีร์ 出三藏記集 (T55: 89a<sup>23</sup>) หัวข้อ 薩婆多部記目錄序第六 กล่าวไว้ดังนี้ 婆須蜜菩薩第八

<sup>28</sup> เกี่ยวกับ 'Dārṣṭāntika' Przulski (1940) มีความเห็นว่า Dārṣṭāntika เป็นชื่อของนิกาย Sautrāntika อีกชื่อหนึ่งที่ถูกเรียกจากนิกายอื่นโดยมีความหมายในเชิงดูหมิ่นเหยียดหยาม Kato (1989: 69) ได้สนับสนุนความคิดเห็นนี้ แต่ Harada (1988: 97, 2006), Honjō (1992: 150) และ Chou (2006) ไม่เห็นด้วยกับ Przulski และ Kato

<sup>29</sup> 佛滅度後尊者大迦葉。尊者阿難。尊者末田地。尊者舍那婆斯。尊者優波崛。尊者婆須蜜。尊者僧伽羅叉。尊者達摩多羅。乃至尊者不若蜜多羅。諸持法者以此慧燈次第傳授。我今如其所聞而說是義。(T15: 301c<sup>6-10</sup>)

<sup>30</sup> T17: 609a<sup>2</sup>

<sup>31</sup> T3: 443c<sup>24</sup>

จากข้างต้น พระวสุมิตรที่เกี่ยวข้องกับบทความนี้คือ พระวสุมิตรในลำดับที่ 10 ซึ่ง Yamada ได้วิจารณ์ถึงพระวสุมิตรผู้นี้ว่า ท่านรจนาคัมภีร์ SBh เพียงแค่ในส่วนของเนื้อหา แต่ในส่วนของ “ปณามคาถา” อาจจะไม่ใช่ท่านเขียน เพราะว่า มีคาถาที่สรรเสริญคุณท่านปรากฏอยู่<sup>32</sup> และคัมภีร์นี้เป็นคัมภีร์ของฝ่ายสรวาสติวาทิน ดังนั้น หากกล่าวถึงพระที่ชื่อ วสุมิตร ควรจะเป็นพระวสุมิตรที่เป็นพระเถระสำคัญของฝ่ายสรวาสติวาทินในสมัยสังคายนา ที่ร่วมรจนาคัมภีร์อภิธรรมมหาวิภาษา<sup>33</sup>

ทางด้าน Lamotte ก็แสดงทัศนะที่ไม่แตกต่างกันคือ พระวสุมิตรผู้รจนาคัมภีร์ SBh เป็นพระที่อยู่ในสมัยหลังพุทธปรินิพพาน 400 ปี เป็นผู้ที่อยู่ในสมัยถัดจากท่านกาทยายนี้บุตรผู้รจนาคัมภีร์อภิธรรมชฎยานปรีสถาน (*Jñānaprasthāna*) และพระวสุมิตรผู้นี้ก็อยู่ในช่วงสังคายนา และร่วมรจนาคัมภีร์อภิธรรมมหาวิภาษา<sup>34</sup>

ดังนั้น หากสรุปตามทั้งสองท่านนี้ จะกล่าวได้ว่า พระวสุมิตรผู้รจนาคัมภีร์ SBh และพระวสุมิตรผู้อยู่ในสมัยสังคายนา ที่ร่วมรจนาคัมภีร์อภิธรรมมหาวิภาษาคือ บุคคลท่านเดียวกัน และอยู่ในฝ่ายสรวาสติวาทิน

---

<sup>32</sup> เมื่อพิจารณา SBh ทุกฉบับ โดยเปรียบเทียบกันในส่วนของ “ปณามคาถา” พบว่ามีเพียงแค่คาถาเดียวที่สรรเสริญคุณของท่านใน “ปณามคาถา” และไม่พบประโยคเปรียบเทียบนี้ในคัมภีร์ 十八部論 (ฉบับจีน A) สำหรับประโยคนี้กล่าวเป็นคาถาดังนี้

“ในขณะนั้น ท่านวสุมิตรผู้มีความรู้ ผู้เป็นภิกษุของศากยะมีความยิ่งใหญ่แห่งมติ เป็นพระโพธิสัตว์ที่มีมหามติ ได้พิจารณาอย่างแยบคาย\* [ว่า]”

ดังนั้น หากพิจารณาประเด็นนี้ในทางกลับกัน เราสามารถสันนิษฐานได้ว่า พระวสุมิตรเป็นผู้เขียน “ปณามคาถา” โดยตัวท่านเอง แต่ในคาถาที่สรรเสริญคุณของท่านอาจได้รับการประพันธ์และแทรกเข้ามาภายหลังจากใครสักคน

แต่อย่างไรก็ตาม จากข้อสันนิษฐานข้างต้น หรือจากข้อสันนิษฐานของ Yamada ก็ตาม หลักฐานเกี่ยวกับเรื่องนี้ไม่หนักแน่นพอที่จะยืนยันอย่างชัดเจนได้ เพราะมีข้อมูลอย่างจำกัด

<sup>33</sup> Yamada (1959: 402).

<sup>34</sup> Lamotte (1988: 275, 520 เชิงอรรถลำดับที่ 3).

#### 4. โครงสร้างของคัมภีร์ SBh

ผู้เขียนแบ่งหัวข้อตามเนื้อหาของคัมภีร์ SBh ได้ดังนี้

##### 0. ปณามคาถา

##### 1. มูลเหตุแห่งการแตกนิกาย

1.1 การแตกกึ่งนิกายของนิกายมหาasanghika<sup>35</sup>

1.2 การแตกกึ่งนิกายของนิกายสถวีระ<sup>36</sup>

##### 2. หลักธรรมของนิกายต่าง ๆ

##### 2.1 ฝ่ายมหาasanghika

2.1.1 หลักธรรมของนิกายมหาasanghika เอกวยาวหาริกะ<sup>37</sup> โลโกตตรวาทีน<sup>38</sup> และกุกกุฏิกะ<sup>39</sup>

2.1.1.1 หลักธรรมเกี่ยวกับพระพุทธเจ้า

2.1.1.2 หลักธรรมเกี่ยวกับพระโพธิสัตว์

2.1.1.3 หลักธรรมเกี่ยวกับธรรมลักษณะ

<sup>35</sup> Skt: Mahāsāṃghika, Mahāsāṅghika; Pāli: Mahāsāṃghika, Mahāsāṃgī-tika, Mahāsāṅghika; Chi: 大眾, 摩訶僧祇 ในหนังสือเกี่ยวกับพระพุทธศาสนาโดยส่วนใหญ่ของวงการศึกษาธรรมในบ้านเราจะเรียกนิกายนี้ตามคัมภีร์บาลีคือ มหาสังฆิกะ

<sup>36</sup> Skt: Sthavira; Pāli: thera; Chi: 上座, 他俾羅, 上座弟子. คำว่า “เถร[วาท]” เป็นศัพท์ที่เรียกตามภาษามคธเก่า หรือที่เรียกว่าบาลีในกาลต่อมา หากเรียกตามศัพท์สันสกฤตคือ “สถวีระ” แต่ในภาษาไทยตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2552 เขียนว่า “สถวีระ” มีความแตกต่างกันที่เสียงสั้นยาวระหว่าง “วิ” และ “วี” ในที่นี้ผู้เขียนขอใช้ตามพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน เพราะว่ายังเหลือเค้าของศัพท์ในเชิงสันสกฤต และเพื่อให้ถูกต้องตามภาษาไทย

<sup>37</sup> Skt: Ekavyāvahārika, Ekavyavahārika; Pāli: Ekabyohāra, Ekavyohārika, Ekabyohārika, Ekabyokāra, Ekabbohārika; Chi: 一說部, 一說

<sup>38</sup> Skt: Lokottaravādin; Chi: 說出世部, 出世說部, 出世間說

<sup>39</sup> Skt: Kukkuṭika, Kaukūlika; Pāli: Gokulika; Chi: 雞胤部, 灰山住部?. 窟居

2.1.1.4 หัวข้อธรรมอื่นของนิกายมหาasanghika เอกวาวหาริกะ

โลโกตตรวาทิน และกุกกุฏิกะ

2.1.2 หลักธรรมของนิกายพหุสรูตียะ<sup>40</sup>

2.1.3 หลักธรรมของนิกายปรัชญูปตีวาติน<sup>41</sup>

2.2 ฝ่ายสถวีระ

2.2.1 หลักธรรมของสรวาสตีวาติน<sup>42</sup>

2.2.2 หลักธรรมของนิกายใหม่วตะ<sup>43</sup>

2.2.3 หลักธรรมของนิกายวาตสีปุตรียะ<sup>44</sup>

2.2.3.1 นิกายธรรโมตตรียะ<sup>45</sup> ภัทธานียะ<sup>46</sup> ชัณณคิริกะ<sup>47</sup> สัมม-  
ตียะ<sup>48</sup>

<sup>40</sup> Skt: Bahuśrutīya; Pāli: Bahussutaka, Bahussutika, Bahulika, Bāhulika; Chi: 多聞部, 得多聞部

<sup>41</sup> Skt: Prajñaptivādin; Pāli: Paññati, Paṇṇattivāda; Chi: 說假部, 分別說部, 施設

<sup>42</sup> Skt: Sarvāstivādin; Pāli: Sabbatthavāda, Sabbatthivāda; Chi: 說一切有部, 薩婆多

<sup>43</sup> Skt: Haimavata; Chi: 雪山部, 雪山住部

<sup>44</sup> Skt: Vātsīputrīya; Pāli: Vajjiputtaka; Chi: 犢子部, 可住子弟子部

<sup>45</sup> Skt: Dharmottarīya; Pāli: Dhammuttarika, Dhammuttariya; Chi: 法上部, 達摩鬱多梨

<sup>46</sup> Skt: Bhadrāyānīya; Pāli: Bhaddayānika, Bhadrāyānika; Chi: 賢胄部, 賢乘部, 跋陀羅耶尼

<sup>47</sup> Skt: Śaṅṅarika, Channagirika; Pāli: Chandagārika, Chandāgārika, Channāgārika; Chi: 密林山住部, 密林住部, 六城部

<sup>48</sup> Skt: Saṃmatīya, Saṃmitīya; Pāli: Saṃmiti, Sammitiya, Samitiya; Chi: 正

#### 2.2.4 หลักธรรมของนิกายมเห็ศาสะ<sup>49</sup>

##### 2.2.4.1 หัวข้อธรรมอื่นของนิกายมเห็ศาสะ

#### 2.2.5 หลักธรรมของนิกายธรรมคูปตะกะ<sup>50</sup>

#### 2.2.6 หลักธรรมของนิกายกาศยปิยะ<sup>51</sup> (สุววรรษกะ)

#### 2.2.7 หลักธรรมของนิกายสังกรานติวาทีน<sup>52</sup>

### 5. ต้นฉบับที่ใช้ในการแปล

ต้นฉบับหลักที่ใช้ในการแปลคือ ฉบับทิเบต โดยใช้ฉบับ Teramoto เป็นฉบับหลัก และใช้ฉบับทิเบตอื่น พร้อมทั้งฉบับภาษาจีนมาร่วมวิเคราะห์ กล่าวคือ

#### ฉบับทิเบตที่ใช้เป็นฉบับหลัก

1. ฉบับ TERAMOTO, Enga., and Tomotsugu HIRAMATSU (寺本婉雅, 平松友嗣). 1974 *Zōkanwasanyakutaikō: Ibushūrinron* 藏漢和三譯對校: 異部宗輪論. Tokyo: Kokushokankōkai.<sup>53</sup> ใช้อักษรย่อคือ Ter

---

量部, 正量弟子部, 彌離, 三彌底

<sup>49</sup> Skt: Mahīśāsaka; Pāli: Mahimsāsaka; Chi: 化地部, 正地部, 彌沙部

<sup>50</sup> Skt: Dharmaguptaka; Pāli: Dhammaguttika; Chi: 法藏部, 法護部, 曇無德

<sup>51</sup> Skt: Kāśyapīya; Pāli: Kassapika, Kassapiya; Chi: 飲光部, 飲光弟子, 迦葉惟

<sup>52</sup> Skt: Saṃkrāntivādin, Saṃkrāntika; Pāli: Saṃkantika; Chi: 說轉部, 說度部, 僧迦蘭多

<sup>53</sup> Teramoto ได้ทำการชำระจากต้นฉบับภาษาทิเบตฉบับปักกิ่ง (Peking=Qianlong) และแปลเป็นภาษาญี่ปุ่น พร้อมกับนำฉบับภาษาจีนทั้งสามฉบับมาร่วมวิเคราะห์ นอกจากนี้แล้วยังได้ทำการชำระคัมภีร์อรรถาธิบายต้นฉบับภาษาทิเบตอีก 2 คัมภีร์ คือ คัมภีร์ *Nikāyabheda-vibhaṅgavyākhyāna* รจนาโดยท่านภวยะ (Bhavya) และคัมภีร์ *Samaya-*

### ฉบับทิเบตที่ใช้ร่วมวิเคราะห์

2. ฉบับ Peking(P) no. 5639, 'dul ba, u 168b<sup>7</sup>-176b<sup>8</sup>(P127:249d<sup>7</sup>-252e<sup>8</sup>)
3. ฉบับ Derge(D) no. 4138, 'dul ba, su 141a<sup>5</sup>-147a(D45: 403a<sup>5</sup>-404f<sup>2</sup>)<sup>54</sup>

### ฉบับภาษาจีนที่ใช้ร่วมวิเคราะห์

4. ฉบับ X: พระเสวียนจั้งแปล(玄奘)  
異部宗輪論 (*Yi bu zong lun lun*) T49: 15a-17a(no.2031)
5. ฉบับ Pm: พระปรมวาระแปล(真谛)  
部執異論 (*Bu zhi yi lun*) T49: 20a<sup>4</sup>-22c<sup>22</sup>(no.2033)
6. ฉบับ A: ยังไม่สามารถระบุผู้แปลได้<sup>55</sup>  
十八部論 (*Shiba bu lun*) T49: 17b<sup>15</sup>-19c<sup>28</sup>(no.2032)

## 6. คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์

*bhedoparacanacakrasyanikāyabhedopadarśana-nāma-saṃgraha* วจนาโดยท่านวินิตเทวะ (Vinītadeva) พร้อมทั้งแปลจากภาษาทิเบตเป็นภาษาญี่ปุ่น

สำหรับคัมภีร์ที่วจนาโดยท่านวินิตเทวะ มีการเรียกชื่อแตกต่างกันออกไป ทั้งในฉบับภาษาทิเบตฉบับ P และ D Lomotte (1988: 545) เรียกคัมภีร์นี้ว่า *Samayabhedoparacanacakanikāyabhedopadarśanasamgraha* แต่ Tsukamoto (1980: 429) เรียกชื่อคัมภีร์ตามต้นฉบับภาษาทิเบตฉบับ P คือ *Samayabhedoparacanacakre nikāyabhedopadeśanasamgraha*

<sup>54</sup> ผู้เขียนขอขอบคุณ พระมหาอนุสรณ์ สรณงุกิจ, คุณศุภรัฏฐา วิวัฒน์สรณมัย และ คณะญาติธรรมที่ได้ให้ความอนุเคราะห์พระไตรปิฎกทิเบตฉบับ Derge เพื่อการศึกษาในครั้งนี้ สำหรับพระไตรปิฎกทิเบตฉบับนี้ เป็นหนึ่งในฉบับที่นักวิชาการทางพุทธศาสตร์ได้ใช้อ้างอิงเป็นหลัก ซึ่งจะเป็นประโยชน์กับนักศึกษาหรือผู้สนใจในการค้นคว้าด้านต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาเป็นอย่างมาก

<sup>55</sup> ดูประเด็นที่ยังไม่สามารถระบุผู้แปลคัมภีร์นี้ได้ที่หัวข้อที่ 2. คัมภีร์ SBh

## สมยเภทปรจนจักร

รจนาโดยวสุมิตร

ภาษาอินเดีย: *Samayabhedoparacanacakra*<sup>56</sup>

ภาษาทิเบต: གསུང་ལུགས་ཀྱི་ཕྱི་སྐད་བཀོད་བཤི་ལོའ་ལོ

### [0. ปณามคาถา]

ขอนอบน้อมแด่พระสัพพัญญูทั้งหลาย

หลังสมเด็จพระ[สัมมา]สัมพุทธเจ้า[ปริ]นิพพานแล้วหนึ่งร้อยปีเต็ม<sup>57</sup>

เกิดการทำลายพระธรรมคำสอน<sup>58</sup> ก่อให้เกิดความแตกแยก

กลุ่ม[ของพระ]ทั้งหลายมีมติที่แตกต่างกัน

กระทำการวิวาทะ [และ]กล่าวอ้างโดยยึดคำสอนที่ปฏิบัติตามมติฝ่ายตน

<sup>56</sup> Ter: ས་སྐ་ཡ་ལྷི་དྭ་ལུ་བ་ར་ཅ་ལུ་ཀྱ་ལ། P: ས་སྐ་ཡ་ལྷི་དྭ་ལུ་བ་ར་ཅ་ལུ་ཀྱ་ལ། D: ས་སྐ་ཡ་ལྷི་དྭ་ལུ་བ་ར་ཅ་ལུ་ཀྱ་ལ། ในสารบัญฉบับ P อ่านว่า *Samayabhedoparacanacakra*; ฉบับ D อ่านว่า *Samayabhedobyūhacakraṃ*. เมื่อนำฉบับ Narthang และ Cone มาร่วมพิจารณาด้วยพบว่า ชื่อของคัมภีร์สามารถแบ่งได้เป็นสองกลุ่ม กล่าวคือ

- กลุ่มที่ 1 ได้แก่ ฉบับ Ter, P และ ฉบับ Narthang > *Samayabhedoparacanacakra*
- กลุ่มที่ 2 ได้แก่ ฉบับ D และ ฉบับ Cone > *Samayabhedobyūhacakraṃ*

แต่โดยส่วนใหญ่ นักวิชาการสันนิษฐานว่า ชื่อของต้นฉบับคือ “*Samayabhedoparacanacakra(m)*” ตามกลุ่มที่ 1

<sup>57</sup> ฉบับ X และ A ได้กล่าวว่า หลังพุทธปรินิพพาน 100 ปีเศษ แต่ฉบับ Pm ได้กล่าวว่า หลังพุทธปรินิพพาน 100 ปี

<sup>58</sup> ในฉบับ X ได้ระบุชี้ชัดว่า เป็น “อาคมะ” (阿笈摩 = āgama) ซึ่งสามารถเทียบเคียงได้กับพระสูตรตันตปิฎกในส่วนของ “นิกาย” ของฝ่ายบาลี กล่าวคือ ทีฆนิกาย, มัชฌิมนิกาย เป็นต้น

\*ในขณะนั้น ท่านวสุมิตรผู้มีความรู้ ผู้เป็นภิกษุของศากยะ<sup>59</sup>  
 มีความยิ่งใหญ่แห่งมติ  
 เป็นพระโพธิสัตว์ที่มีมหามติ ได้พิจารณาอย่างแยบคาย\*[ว่า]<sup>60</sup>  
 ด้วยนานาทัศนะของโลก  
 ทำให้เกิดความคิดขัดแย้งกัน  
 จึงแบ่งแยกคำสอนของพระมุนี  
 และกล่าวไปตามแต่ละมติ[ฝ่ายตน]  
 ด้วยการพิจารณาคำสอนของพระพุทธเจ้า  
 ตั้งมั่นใน[คำสอนที่เรียกว่า]อริยสัจ  
 อุปมาดังทองคำที่อยู่ในทราย  
 เพราะฉะนั้น ด้วยสิ่งที่กล่าวมานี้  
 ควรพิจารณา[ว่าอะไรคือ]สาระที่แท้จริง

<sup>59</sup> ฉบับ Pm ได้แปลประโยคนี้ไม่เหมือนกับฉบับ X และฉบับของทิเบต ผู้เขียนสันนิษฐานว่า สาเหตุอาจมาจากต้นฉบับ หรือการวิเคราะห์ของท่านปรมาจารย์(ฉบับ Pm)เอง ซึ่งพอจะเห็นร่องรอยคล้ายกับเป็นการตีความคำว่า “ภิกษุ” คือ 觀苦 (ผู้เห็นทุกข์, ผู้เห็นภัย?). Pm: 觀苦發弘誓.

<sup>60</sup> ไม่พบประโยคนี้ในฉบับ A กล่าวคือ \*ในขณะนั้น ท่านวสุมิตร...อย่างแยบคาย\*



## [1. มูลเหตุแห่งการแตกนิกาย]

[ข้าพเจ้า(วสุมิตร)]ได้สดับตรับฟังมาดังนี้

หลังจากสมเด็จพระพุทธเจ้าผู้ภควันต์<sup>61</sup> ได้บรินิพพานแล้ว<sup>62</sup> ล่วงไป

<sup>61</sup> คำว่า “สมเด็จพระพุทธเจ้าผู้ภควันต์” (सदस्त्रुस'वस्स'सु'दस्) มาจากศัพท์คำว่า “พุทธะ” (buddha) และ “ภควันต์” (bhagavānt) จะพบเห็นได้บ่อยครั้งในการใช้ศัพท์ทั้งสองนี้คู่กันในคัมภีร์พุทธที่ใช้ภาษาสันสกฤต สำหรับคำแปลนั้น ผู้เขียนขอเสนอส่วนงานการแปลของ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพจน์ (ประพจน์ 2557: 83, 90) เป็นการส่วนตัว จึงได้นำมาปรับใช้ โดยเพียงแต่เพิ่มคำว่า “สมเด็จพระ” เข้าไปเพื่อเป็นการยกย่อง ในฎีกาของ AKBh คือ AKV ที่รจนาโดยท่านยโต-มิตร ได้เสนอประเด็นที่น่าสนใจเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างคำว่า “พุทธะ” และ “ภควันต์” ดังนี้

vinayavibhāṣākārās tu caṭṭuṣoṭṭikāṃ kurvanti. asti buddho na bhagavān. pratyekabuddhaḥ svayaṃbhutvād buddha iti śakyate vaktum. na tu bhagavān. aparipūrṇadānādisaṃbhāratvāt. yo hi mātmyavān sa bhagavān ucyate. asti bhagavān na buddhaḥ. caramabhaviko bodhisattvaḥ paripūrṇadānādipāramitavāt [Tib. 3b] anabhisambuddhatvāc ca. asty ubhayathā buddho bhagavān. asti nobhayathā etān ākāraṇ ssthāpayitveti. ato buddham bhagavantam ity ubhaya viśeṣaṇam. (AKV: 3<sup>5-11</sup>)

แปล: แต่ทางฝ่าย[อาจารย์ที่]กระทำ[การรจนาคัมภีร์]วินัยวิภาษทั้งหลาย ได้กล่าวในรูปแบบของจตุชโกฏี[ดังนี้]

【1】 ผู้เป็นพุทธะ แต่ไม่เป็นภควันต์ [เช่น] พระปัจเจกพุทธเจ้า เพราะเป็นผู้รู้ด้วยตนเอง จึงกล่าวได้ว่าเป็น “พุทธะ” แต่ไม่เป็น “ภควันต์” [เพราะเหตุไร] เพราะสัมภาระ เช่น ทาน[บารมี] เป็นต้นไม่บริบูรณ์ ดังนั้น ผู้ใดมีความยิ่งใหญ่ เขาผู้นั้นจึงได้ชื่อว่า “ภควันต์”

【2】 ผู้เป็นภควันต์ แต่ไม่เป็นพุทธะ [เช่น] พระโพธิสัตว์ที่มีภพสุดท้าย เพราะมีทานบารมี เป็นต้นที่บริบูรณ์ แต่ยังไม่ตรัสรู้

【3】 เป็นทั้งสองประการ คือ พุทธะ และภควันต์

【4】 ไม่เป็นทั้งสองประการ [เนื่องจาก]ว่า ปราศจากคุณสมบัติทั้งหลาย[ที่กล่าวมาแล้ว] ในข้อข้างต้นนี้ เพราะฉะนั้นมีความแตกต่างของทั้งสองศัพท์คือ “พุทธะ” และ “ภควันต์”

<sup>62</sup> ฉบับ Pm, A ได้กล่าวว่าเป็น “116 ปี” แต่ฉบับ X ได้กล่าวว่าเป็น “ร้อยปีเศษ” หนึ่งใน

เป็นเวลา 100 ปี นับแต่ อัสตงแห่ง[ธรรม]ราชา ผ่านไปเป็นเวลาไม่นาน ณ กุสุมาปุระ  
ใน[พระราชธานี]ปาฏลีบุตร<sup>63</sup>

ฉบับ Pm ที่ถูกคัดลอกโดยฉบับของ ราชวงศ์หยวน(元), หมิง(明) ได้บันทึกว่าเป็น “160 ปี” (Teramoto 1974: 4) ซึ่งตรงกับคัมภีร์ *Tarkajvāla* ของพระภวยะ (Bhavya) (Lamotte 1988: 282)

<sup>63</sup> Ter: ຊົດສູງຊຸກຫຼືສຸຂີຣັງຈີຫຼັດໄຫຼະ; P: ຊົດສູງຊຸກຫຼືສຸຂີຣັງຈີຫຼັດໄຫຼະ; D: ຊົດສູງຊຸກຫຼືສຸຂີຣັງຈີຫຼັດໄຫຼະ; X: 摩竭陀國俱蘇摩城; Pm: 有一大國名波吒梨弗多羅; A: 城名巴連弗.

ในฉบับทิเบต ถึงแม้จะมีการอ่านที่แตกต่างกันออกไปบ้าง แต่ความหมายคือ “ปาฏลีบุตร กุสุมาปุระ” เมื่อพิจารณาจากฉบับจีนประกอบ เราจะพบว่า มีการแปลที่แตกต่างกันออกไป เช่น ฉบับ X กล่าวว่า “แคว้นมคธ กุสุมาปุระ (Kusuma-pura)” แต่ฉบับ Pm กล่าวว่า “มีแคว้นที่ยิ่งใหญ่นามว่า ปาฏลีบุตร” สำหรับฉบับ A กล่าวเพียงแค่ว่า “[มี]บุรีนามว่าปาฏลีบุตร” เมื่อพิจารณาจากข้อมูลข้างต้นพบว่า ในฉบับจีน 2 ฉบับ คือ ฉบับ Pm, A แปลไปในทิศทางเดียวกัน แต่ฉบับ X แปลแตกต่างออกไป สำหรับฉบับทิเบตมีข้อมูลผสมกันคือ กล่าวทั้ง “ปาฏลีบุตร และ กุสุมาปุระ” ซึ่งมีศัพท์ทั้งคู่อยู่ในฉบับจีนของ Pm, A และฉบับของ X โดย Teramoto ได้แปลจากต้นฉบับภาษาทิเบตเป็นภาษาญี่ปุ่นว่า 波吒梨弗多羅の俱蘇摩城 (กุสุมาปุระของปาฏลีบุตร)

ประเด็นที่น่าสนใจคือ เราจะทำความเข้าใจ ปาฏลีบุตร และ กุสุมาปุระ ในฉบับทิเบต และแปลออกมาอย่างไร เพราะทั้ง “ปาฏลีบุตร และ กุสุมาปุระ” คล้ายกับเป็น “เมืองหลวง” ของแคว้นมคธทั้งคู่ กล่าวคือ ในจดหมายเหตุเกี่ยวกับดินแดนตะวันตกสมัยราชวงศ์ถัง (大唐西域記) มีเรื่องเล่าเป็นตำนานกล่าวว่า มีการย้ายเมืองหลวงจาก “กุสุมาปุระ” ไปที่ใหม่โดยใช้ชื่อว่า “ปาฏลีบุตร” ซึ่งต้นฉบับกล่าวไว้ดังนี้

昔者人壽無量歲時。號拘蘇摩補羅城。唐言香花宮城王宮多花故以名焉。逮乎人壽數千歲。更名波吒釐子城。舊曰巴連弗邑訖也... 香花舊城遷都此邑。由彼子故神爲築城。自爾之後因名波吒釐子城焉 (T51: 910c<sup>16</sup>-911a<sup>17</sup>)。แปลภาษาไทยโดย ชิว ชูหลุน (ชิว 2006: 300-302), และแปลภาษาอังกฤษโดย Samuel Beal (Beal 1940: 82-85 [part II]) หนึ่งประโยคที่ขีดเส้นใต้ Beal คล้ายใช้คำว่า 国 แทนคำว่า 因

พระราชชา[พระนามว่า] “อโศก” ได้ปกครอง[ชมพูทวีปเป็น]เอกฉัตร สร้างเป็นจักรวรรดิ [อันยิ่งใหญ่] ในขณะนั้นคณะสงฆ์ใหญ่ได้เกิดการแตกออกไป[ด้วยวัตถุประสงค์] ดังนี้

แต่หากลองพิจารณาในแง่ของประวัติศาสตร์ที่ **จดหมายเหตุเกี่ยวกับดินแดนตะวันตกสมัยราชวงศ์ถัง (大唐西域記)** ได้กล่าวไว้ในลำดับต่อมาดังนี้

王故宮北有石柱。高數十尺。是無憂王作地獄處。釋迦如來涅槃之後。第一百有阿輸迦唐言無憂舊曰阿育訛也王者。頻毘婆羅唐言影堅。舊曰頻婆娑訛也。王之曾孫也。自王舍城遷都波吒釐。築外郭周於故城。年代浸遠唯餘故基。伽藍天祠及牽堵波。餘址數百存者二三。唯故宮北臨殤伽河。小城中有千餘家。(T51: 911a<sup>18-24</sup>). แปลภาษาไทยโดย ชิว(2006: 300-302) แปลภาษาอังกฤษโดย Beal (1940: 85-86 [part II])

จากข้างต้น มีการกล่าวเกี่ยวเนื่องกับเรื่องที่เป็นประเด็นอยู่คือ เมื่อถึงยุคพระเจ้าอโศก พระองค์ได้ทรงย้ายราชธานี จากราชคฤห์มายังปาฏลีบุตร และกล่าวถึงพระราชวังเก่า (故宮) ซึ่ง Beal ได้แปลว่า old palace และสันนิษฐานว่า ที่นี้เป็น “กุสุมปุระ” ที่เป็นเมืองเก่าของ “ปาฏลีบุตร”

แต่ยังมีศัพท์ที่น่าสนใจนอกเหนือไปกว่านั้น คือ ศัพท์คำว่า 故城 ที่อยู่ประโยค 築外郭周於故城 ซึ่ง Beal แปลว่า “built an outside rampart to surround the old city” แต่ ชิว ชู หลุน แปลว่า “ให้สร้างเมืองรอบนอกขึ้นล้อมเมืองเก่าไว้” ในศัพท์คำนี้คือ 故城 นักแปลทั้งสองท่านไม่ได้ให้การอธิบายรายละเอียดไว้ในเชิงอรรถ แต่คำว่า 故城 ที่แปลว่า “เมืองเก่า” นี้แสดงให้เห็นถึงว่า มีเมืองเก่าอยู่ก่อนแล้ว ก่อนที่จะกำหนดขอบเขตของราชธานีใหม่ว่าเป็น ปาฏลีบุตร ซึ่งโดยศัพท์แล้ว คำว่า 城 แปลว่า ปุระ หรือเมือง แต่คำว่า 宮 แปลว่า พระราชวัง หรือพระราชฐาน

ดังนั้น จากข้างต้นที่กล่าวมา ผู้เขียนมีความคิดเห็นแตกต่างจาก Beal และสันนิษฐานว่า ศัพท์คำว่า “故城” ควรจะเป็น “กุสุมปุระ” มากกว่าคำว่า 故宮 แต่อย่างไรก็ตามไม่ว่าจะเป็นคำว่า 故城 หรือคำว่า 故宮 ที่หมายถึง “กุสุมปุระ” ที่เป็นเมืองเก่าที่ตั้งอยู่มาก่อน ก่อนที่จะกำหนด

[1.] ถูกทำให้โดยผู้อื่น<sup>64</sup>

[2.] ความไม่รู้<sup>65</sup>

[3.] ความกังขา<sup>66</sup>

ขอบเขตของราชธานีใหม่ว่าเป็น “ปาฏลีบุตร” ก็จะทำให้พอทราบแนวทางในการแปลคำว่า “ปาฏลีบุตร กุสุมปุระ” ในฉบับทิเบต ซึ่งผู้เขียนสันนิษฐานว่า “กุสุมปุระ” เป็นสถานที่ในพระราชธานีปาฏลีบุตรที่อยู่ในแคว้นมคธ ดังนั้น จึงแปลว่า “กุสุมปุระใน[พระราชธานี]ปาฏลีบุตร”

<sup>64</sup> X: 餘所誘; Pm: 餘人染汚衣; A: 從他饒益; Ter: གཞན་གྱིས་ཉི་བར་བསྐྱབས་པ་. หลักธรรมนี้มีความใกล้เคียงกับ “*parūpahārahā*” ในคัมภีร์กถาวัตถุฝ่ายบาลี ซึ่งเป็นการซักถามเกี่ยวกับ “พระอรหันต์มีการปล่อยน้ำสุกๆ” (atthi Arahatō asucisukkavisatṭhīti?, Kv: 163<sup>29</sup>-172) โดยคัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถา (Kv-a: 56<sup>5</sup>) อธิบายว่า เป็นหลักธรรมของนิกายปุพพเสลียะ (Pubbaseliya) และนิกายอปรเสลียะ (Aparaseliya) สำหรับคำว่า *upahāra* ที่ใช้ในฉบับบาลีจะใกล้เคียงกับคำศัพท์ในฉบับทิเบตคือ คำว่า ཉི་བར་བསྐྱབས་པ་

เมื่อพิจารณาจากฉบับจีนปรากฏว่า ฉบับ X แปลว่า “ถูกช่วยด้วยผู้อื่น”, ฉบับ Pm แปลว่า “ผ้าที่เประอะเปื้อน [น้ำสุกๆที่ไม่บริสุทธิ์] ด้วยผู้อื่น” และฉบับ A แปลว่า “ถูกช่วยเหลือโดยผู้อื่น” สำหรับทางฝ่าย มมร และ มจร ได้แปลศัพท์ “*parūpahāra*” ดังนี้

म्मร: ผู้อื่นนำมาให้ (อภิ.ปญจ.อ. 80/456 แปล มมร)

มจร: บุคคลอื่นนำเข้าไปให้ (อภิ.ก. 37/249 แปล มจร)

ประเด็นที่มีการแปลแตกต่างกันคือ คำว่า *upahāra* ศัพท์คำนี้มีความหมายว่า การนำมา, การมอบให้, การถวาย[แต่เทพ], การบูชา, การตัก[น้ำ], ถ่ายเท[น้ำ] ในพจนานุกรมศัพท์สันสกฤตเชิงพุทธศาสนา (Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary) ของ Edgerton ได้ให้ความหมายว่า gift, present, favor, beneficial service ซึ่งในบางความหมายคล้ายกับความหมายของคำว่า 饒益 ในฉบับ A

อนึ่ง สำหรับคำศัพท์ 饒益 ในฉบับ A ผู้เขียนสันนิษฐานว่า อาจมาจากศัพท์คำว่า *upahāra*\* หรือ *upakāra*\*

<sup>65</sup> สำหรับหลักธรรมข้อนี้ในคัมภีร์กถาวัตถุ คือ “*aññānakathā*” (Kv:173-180<sup>11</sup>) และคัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถาอธิบายว่า เป็นหลักธรรมของนิกายปุพพเสลียะ (Kv-a: 56<sup>12-13</sup>)

<sup>66</sup> สำหรับหลักธรรมข้อนี้ในคัมภีร์กถาวัตถุ คือ “*kañkhākathā*” (Kv:180<sup>13</sup>-187<sup>26</sup>) และ

[4.] พิจารณาโดยผู้อื่น<sup>67</sup>

[5.] มรรคต้องสัมประยุตด้วยการเปล่งเสียง<sup>68</sup>

นี่คือคำสอนของพระพุทธเจ้า

เมื่อกล่าวเกี่ยวกับวัตถุห้ำ<sup>69</sup> [ตามที่กล่าวมาข้างต้น และ]ได้ประกาศออกไป [ทำให้]มีพระเถระ[ฝ่าย]นาค (nāga), [ฝ่าย]ปราจีน (prācya\*) และ[ฝ่าย]พหุศรุตียะ

คัมภีร์กถาวัตถุอรธกถาอธิบายว่า เป็นหลักธรรมของนิกายปุพพเสลียะ (Kv-a: 56<sup>12-13</sup>)

<sup>67</sup> ผู้เขียนสันนิษฐานว่า ศัพท์คำว่า 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓𑀺𑀢𑀺𑀓 ในฉบับทิเบต อาจแปลมาจากศัพท์สันสกฤต คือคำว่า vicāra, vicāraṇa [vi vcar] แปลว่า “พิจารณา” แต่ในคัมภีร์กถาวัตถุกล่าวถึงฝ่ายปรวาที่ที่เสนอหัวข้อธรรมคล้ายกับหัวข้อธรรมในวัตถุห้ำของนิกายมหาสังฆิกะ ซึ่งในคัมภีร์กถาวัตถุอรธกถา ได้อธิบายว่า เป็นนิกายปุพพเสลียะ (Kv-a: 56<sup>12-13</sup>) และศัพท์ที่ใช้คือคำว่า “paravitāraṇā (Kv: 187<sup>28</sup>), paravitarāṇā (Kv-a: 56<sup>7</sup>)” ตั้งวิเคราะห์ได้ว่า para+vi vtr มีความหมายคือ “ข้ามโดยผู้อื่น” หากพิจารณาในฉบับจีนทั้งสามฉบับประกอบ กล่าวคือ X: 他令入; Pm: 他度; A: 由觀察 เราจะพบว่า การแปลของฉบับ X และฉบับ Pm ใกล้เคียงกับฝ่ายบาลี แต่การแปลของฉบับ A จะใกล้เคียงกับฉบับทิเบต

<sup>68</sup> คำว่า vacībheda ในคัมภีร์กถาวัตถุได้รับการอธิบายโดยคัมภีร์กถาวัตถุอรธกถาว่า เป็นหลักธรรมของนิกายปุพพเสลียะ (Kv-a: 56<sup>21</sup>)

<sup>69</sup> X: 謂因四衆共議大天五事不同分為兩部. คำที่ขีดเส้นใต้แปลว่า “มหาเถระ” ปรากฏเฉพาะฉบับภาษาจีน X แต่ฉบับที่เหลือไม่ปรากฏคำนี้

(bahuśrutīya\*)<sup>70</sup> เกิดขึ้น<sup>71</sup>

<sup>70</sup> ฉบับจีนทั้งสามฉบับได้แปลในท่อนนี้ไว้อย่างแตกต่างกันดังนี้

X: 四眾者何。一龍象眾。二邊鄙眾。三多聞眾。四大德眾。

Pm: 大眾凡有四種。四種。一大國眾。二外邊眾。三多聞眾。四大德眾。

A: 時有比丘。一名能。二名因緣。三名多聞。

เมื่อพิจารณาจากข้างต้น เราจะพบว่าฉบับ X และ ฉบับ Pm ได้จัดแบ่งกลุ่มไว้ 4 กลุ่ม แต่ฉบับ A และฉบับทิเบต แบ่งเป็น 3 กลุ่ม และหากพิจารณาเปรียบเทียบชื่อกลุ่ม เราจะพบว่าชื่อของกลุ่มแรกไม่ตรงกัน กล่าวคือ

ฉบับ X, ฉบับทิเบต แปลว่า 龍象眾(กลุ่มนาค, ช้าง)

ฉบับ Pm แปลว่า 大國眾 (กลุ่มที่อยู่ในเมือง)

ฉบับ A แปลว่า 能 (สามารถ, ability)

จากข้างต้น ในกรณีที่มีการแปลที่แตกต่างกันนี้ อาจมีสาเหตุจากการแปลคำศัพท์ที่มีรูปศัพท์คล้ายคลึงกัน แต่ความหมายมีความแตกต่างกัน Teramoto(1974: 6 เชิงอรรถลำดับที่ 1) ได้วิจารณ์ว่า คำศัพท์ที่ทำให้เกิดความสับสนในกรณีนี้คือ nagar-, nāgar- ซึ่งแปลว่า กลุ่มของ “นาค” หรือ “ช้าง” ก็ได้ ซึ่งจะพบเห็นได้ในฉบับ X หรือจะแปลว่า “กลุ่มคนที่อยู่ในเมือง” ก็ได้ ซึ่งเราสามารถพบเห็นได้ในฉบับ Pm

สำหรับฉบับ A แปลว่า 能 มีนักวิชาการตะวันตกชื่อว่า Max Deeg สันนิษฐานว่ามาจากศัพท์คำว่า śākya แปลว่า “สามารถ” (Deeg 2012: 139) แต่หากเราพิจารณาในเชิงตัวอักษรแล้ว อักษร “能” นี้มีความคล้ายคลึงกับตัวอักษร 能 ที่แปลว่า นาค ซึ่งไม่ทราบว่าจะเกิดจากความสับสนในการคัดลอก หรือพิจารณาจาก “ความสามารถ” ของ “นาค” จึงได้แปลออกมาเช่นนั้น แต่เมื่อผู้เขียนได้ค้นหาความหมายศัพท์คำว่า nāgara, nāgaraka, nāgarika อีกครั้ง ทำให้ทราบว่ามีความหมายอีกนัยที่ใกล้เคียงคือ clever ดังนั้น ในการแปลที่แตกต่างของฉบับจีนทั้งสามฉบับ และฉบับทิเบต ผู้เขียนสันนิษฐานว่า อาจเกิดจากการแปลคำศัพท์ nagar-, nāgar- ทำให้มีคำแปลที่แตกต่างกันเช่นนี้

ในลำดับถัดมา คือกลุ่มที่สอง ฉบับ X แปลว่า 邊鄙眾 และ ฉบับ Pm แปลว่า 外邊眾

หมายถึง “กลุ่มที่อยู่ติดชายแดน” ซึ่งจะตรงกับภาษาสันสกฤตคือศัพท์คำว่า *pratyantika*, *pratyantaka* สำหรับศัพท์ในฉบับทิเบตคือคำว่า བར་ཕྱོགས་ཅུ་ จะตรงกับภาษาสันสกฤตคือคำว่า *prācya* แปลว่า ตะวันออก แต่ในฉบับ A ได้แปลว่า “因緣” ซึ่งมีความหมายที่เข้าใจได้ยากและแตกต่างจากสองฉบับแรกอย่างสิ้นเชิง Deeg (2012: 139) ได้แปลประโยคนี้นี้ว่า “the second called *Nidāna* (*Yinyuan* 因緣)” ซึ่งในกรณีนี้ Deeg แปลคำว่า “因緣” กลับไปยังภาษาอินเดียโบราณ และสันนิษฐานว่าเป็นภาษาสันสกฤตคือ คำว่า *Nidāna* แต่นอกเหนือจากที่ Deeg ได้นำเสนอแล้ว ก็ยังมีคำศัพท์อื่นที่ตรงกับคำว่า “因緣” เช่น *kāraṇa*, *nimitta*, *pratyaya*, *hetu*, *pratyaya*, *hetu-pratyaya*, *pratītya*

คำถามที่เกิดขึ้นคือ เพราะเหตุไรฉบับ A จึงแปลเช่นนั้น และสาเหตุใดที่ทำให้ศัพท์เหล่านี้คือ 因緣 และ 邊鄙衆, 外邊衆, *prācya* เชื่อมโยงกันทำให้อ่านสับสนได้ เมื่อได้พิจารณาตามที่กล่าวมาแล้ว เราจะพบว่า อาจเกิดจากภาษาในตระกูลปรากฤต ซึ่งแปลง -ty- ในภาษาสันสกฤต เป็น -cc- เรียกกระบวนการนี้ว่า Palatalization เช่น คำว่า *pratyaya* ในภาษาสันสกฤต จะตรงกับคำว่า “*paccaya*” ที่แปลว่า “ปัจจัย” ในภาษาบาลี, ตรงกับศัพท์ในภาษาคานธีรี คือ “*pracaya*” และที่น่าสนใจคือใกล้เคียงกับคำว่า *prācya* ที่แปลว่า ตะวันออก สำหรับคำว่า *pratyantika*, *pratyantaka* ที่แปลว่า “กลุ่มที่อยู่ติดชายแดน” ในภาษาสันสกฤตจะใกล้เคียงกับศัพท์บาลีคือคำว่า *paccanta*[-ka, -ika]

ดังนั้นผู้เขียนสันนิษฐานว่า ต้นฉบับที่ฉบับ A ทำการแปลออกมาไม่ใช่ภาษาสันสกฤตแบบแผน ควรจะเป็นภาษาในตระกูลปรากฤตที่อาจมีความใกล้เคียงในรูปศัพท์ จึงเกิดความสับสนทำให้แปลเป็นคำว่า “因緣” ที่ไม่สามารถสื่อความหมายให้เข้าใจได้ในบริบทนี้ หรืออาจจะเกิดการจารจารึกที่ผิดพลาดในตัวต้นฉบับเอง ทำให้แปลออกมาเช่นนั้น ก็เป็นอีกกรณีที่สามารถสันนิษฐานได้เช่นกัน

หากพิจารณาอีกแง่มุมหนึ่ง ในกรณีที่เลวร้ายกว่านั้น ต้นฉบับอาจจะเป็นภาษาสันสกฤตแบบแผน แต่ผู้แปลฉบับ A มีความเข้าใจผิด หรือทักษะในการแปลยังไม่ดีพอ ทำให้เกิดการวินิจฉัยที่ผิดพลาด ซึ่งในกรณีนี้สามารถเชื่อมโยงไปถึงประเด็นที่นักวิชาการบางส่วนมีความเห็นว่า ฉบับ A เป็นท่านกุมารชีพแปล ซึ่งท่านกุมารชีพเป็นนักแปลที่ยิ่งใหญ่ และมีความรู้เกี่ยวกับภาษาเป็นอย่างดี ทำให้ผู้เขียนเกิดความกังขาว่า เป็นท่านกุมารชีพแปลจริงหรือไม่

หากพิจารณาในกรณีการแปลที่มีเหตุผล ฉบับ Pm มีความน่าสนใจที่สุด กล่าวคือ ในฉบับ Pm ได้แปลเป็นภาษาจีนว่า 外邊衆 ในกลุ่มที่สอง และแปลกลุ่มแรกเป็นคำว่า 大國衆 ซึ่งผู้เขียนคิดว่ามีความเป็นไปได้มากกว่าฉบับที่เหลือทุกฉบับ ทั้งในด้านการแปล และในเชิงความเป็นจริงทางด้านประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา

แต่ในบทความนี้ ผู้เขียนใช้ฉบับทิเบตเป็นฉบับหลัก จึงขอแปลตามต้นฉบับไปก่อน

ส่วนประเด็นการแบ่งกลุ่มนั้น ฉบับทิเบตและฉบับจีน A แบ่งออกเป็น 3 กลุ่มเหมือนกัน แต่ฉบับ X, Pm แบ่งออกเป็น 4 กลุ่มเหมือนกัน ศีขารายละเอียดเพิ่มเติมได้จาก Lamotte (1988: 276-277)

<sup>71</sup> สำหรับในประโยคที่เดียวกันนี้ ฉบับจีนทั้งสามฉบับได้แปลดังนี้

X: 是時佛法大眾初破。謂因四衆共議大天五事不同。分爲兩部。一大衆部。二上座部。一大衆部。二上座部。四衆者何。一龍象衆。二邊鄙衆。三多聞衆。四大德衆。

Pm: 如是時中大衆破散。破散大眾凡有四種。一大國衆。二外邊衆。三多聞衆。四大德衆。此四大衆。共說外道所立五種因緣... 分成兩部。一大衆部。二上座弟子部。

A: 爾時大僧別部異法。時有比丘。一名能。二名因緣。三名多聞。說有五處以教衆生... 此是佛從始生二部。一謂摩訶僧祇。二謂他鞞羅...

จากข้างต้น หากพิจารณาคำแปลทั้งสี่ฉบับรวมทั้งฉบับทิเบตด้วยแล้ว อาจเกิดความเข้าใจได้สองแง่ คือ

1. การเสนอวัตถุทำให้เกิดมีสงฆ์ฝ่าย และหลังจากนั้นกลายเป็นสองนิกาย
2. มีสงฆ์ฝ่ายอยู่แล้วในสมัยพระเจ้าอโศก และเกิดการวิวาทะเรื่องวัตถุทำให้แตกเป็นสองนิกาย

ในกรณีเช่นนี้ เราควรศึกษาเทียบเคียงกับตำนานอื่นในรายละเอียดส่วนนี้ด้วย เพื่อวิเคราะห์ข้อมูลให้ชัดเจนยิ่งขึ้น แต่ด้วยเป็นประเด็นที่ค่อนข้างละเอียดอ่อน และอาจใช้เนื้อที่มากเกินไปกว่าการจะเป็นเชิงอรรถ ผู้เขียนขอยกไว้เพื่อนำไปเสนอในโอกาสที่สมควรต่อไป



หลังจากกล่าววัตถุห้าไปแล้ว ได้ประกาศไปแล้ว ทำให้เกิดการแบ่งเป็นสองนิกายมีชื่อ  
ว่า นิกายสถวีระ (Sthavira) และนิกายมหาasanghika (Mahāsāṅghika) [ยังมีต่อ]

## 7. บทส่งท้าย

สำหรับบทความนี้ขอจบคำแปลและเชิงอรรถวิเคราะห์ของคัมภีร์ SBh ในหัวข้อ  
ที่ 1. มูลเหตุแห่งการแตกนิกายไว้เพียงเท่านี้ และจะขอนำเสนอคำแปลและเชิงอรรถ  
วิเคราะห์ของหัวข้ออื่น ๆ ในโอกาสถัดไป

## บรรณานุกรม

BAREAU, André.

2013 *The Buddhist Schools of the Small Vehicle*. translated by Sara Boin-Webb. edited by Andrew Skilton. London: Buddhist Society Trust.

BEAL, Samuel, trans.

1981 *SI-YU-KI: Buddhist Records of the Western World*. Delhi: Motilal Banarsidass; reprint of the 1884 ed.

BECHERT, Heinz.

1995 "Introductory Essay: The Dates of the Historical Buddha — A Controversial Issue." *When did the Buddha live? The Controversy on the Dating of the Historical Buddha: 11-36*, edited by Heinz Bechert. Delhi: Sri Satguru Publications A Division of Indian Books Centre.

BERNHARD, Franz.

1970 "Gāndhārī and the Buddhist Mission in Central Asia." *Añjali: Papers on Indology and Buddhism: A Felicitation Volume Presented to Oliver Hector de Alwis Wijesekera on His Sixtieth Birthday: 55–62*, edited by Jayadeva Tilakasiri. Peradeniya: University of Ceylon.

CHOU, Jouhan (周 柔含).

2006 "Hiyusha-nitsuite-no-ichi-kōsatsu 「譬喩者」についての一考察 (An Investigation of the Dārṣṭānatika)." *Indogaku-bukkyōgaku-kenkyū* 印度学仏教学研究 110:118-122(L).

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.

DEMIÉVILLE, Paul.

1924 "Les versions chinoises du Milindapañha." *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 24(1): 1-258.

1973 "L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha." *Choix d'études bouddhiques (1927-1970): 81-130*. Leiden: E.J. Brill. (= *Mélanges chinois et bouddhiques I. Bruxelles 1931-1932: 15-64*).

FUNAYAMA, Toru (船山徹).

2005 "Shintaisanzō-no-chosaku-no-tokuchō: Chūin-bunka-kōshō-no-rei-toshite 真諦三蔵の著作の特徴—中印文化交渉の例として (The Characteristics of the Works of Zhendi (Paramārtha): An Example

of the Cultural Interactions between China and India)." *Tōzai-gaku-jutsu-kenkyūsho-kiyō* 東西学術研究所紀要 38: 97-122.

2008 "The Work of Paramārtha: An Example of Sino-Indian Cross-cultural Exchange." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31(1-2): 141-183.

2014 *Butten-wa-dō-kanyakusareta-noka: sūtora-ga-kyōten-ninaru-toki* 仏典はどう漢訳されたのか—スートラが経典になるとき (Making Sutras into 'Classics'(jingdian): How Buddhist Scriptures were Translated into Chinese). 2<sup>nd</sup> ed. Tokyo: Iwanamishoten.

HARADA, Wasō (原田和宗).

1998 "Gengo-nitaisuru-kōshi-iyoku-toshite-no-shiben(jin)-jukuryo (shi): Kyōryōbu-gakusetsu-no-kigen(1) 言語に対する行使意欲としての思弁 (尋) 熟慮 (伺) — 経量部学説の起源 (1) (จิตกและวิจารณ์สำหรับความต้องการใช้ในภาษา: การกำเนิดทฤษฎีของนิกายเสถียรานติกะ (1))." *Mikkyō-bunka* 密教文化 199/200: 76-101(L).

HARTMANN, Jens-uwe.

2004 "Contents and Structure of Dīrghāgama of the (Mūla-)Sarvāstivādins." *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 7: 119-137.

von HINÜBER, Oskar.

1989 "Origin and Varieties of Buddhist Sanskrit." *Dialectes dans les Littératures Indo-Aryennes*: 341-367, edited by Colette Caillat. Paris: Collège de France, Institut de Civilisation Indienne.

HONJŌ, Yoshifumi (本庄良文).

1992 "Sautrāntika." *Indogaku-Bukkyōgaku-kenkyū* 印度学仏教学研究 40(2): 148-154(L).

NATTIER, Janice J., Charles S. PREBLISH.

1977 "Mahāsāṃghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism." *HR* 16(3): 237-272.

KARASHIMA, Seishi (辛島静志).

1994 *Chōagonkyō-no-gengo-no-kenkyū: onshago-bunseki-wo-chūshin-toshite* 長阿含經の原語の研究—音写語分析を中心として(งานวิจัยศัพท์ดั้งเดิมของคัมภีร์ที่รหามาณะ: ศึกษาวิเคราะห์เกี่ยวกับการถอดเสียงคำศัพท์). Tokyo: Hirakawashuppansha.

KATO, Junshō (加藤純章).

1989 *Kyōryōbu-no-kenkyū* 經量部の研究 (งานวิจัยนิกายเสถียรานติกะ). Tokyo: shunjūsha.

PRZYLUKI, Jean.

1940 "Dārṣṭāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin." *Indian Historical Quarterly* 16: 246-254.

RADICH, Michael.

2012 "External Evidence Relating to Works Ascribed to Paramārtha, with a Focus on Traditional Chinese Catalogues." *Shintai-sanzō-kenkyū-ronshū* 眞諦三蔵研究論集: 39-102, edited by Toru Funayama. Kyoto: Kyotodaigaku-jinbunkagaku-kenkyūsho.

LAMOTTE, Étienne.

1988 *History of Indian Buddhism*. translated by Sara Boin-Webb. France: Peeters Publishers

SAIGUSA, Mitsuyoshi, Shoji MORI, Hiroshi KANNO and Yoshio KANEKO.

1993 *Chōagonkyō* | 長阿含經 | (ที่ปรึกษาเล่มที่ 1). Tokyo: Daizōshuppan.

SASAKI, Shizuka (佐々木閑).

2000 *Indo-bukkyō-hen'iron: Naze-bukkyō-wa-tayōka-shita-noka* インド仏教変移論 — なぜ仏教は多様化したのか (On the Transformation of Indian Buddhism: Why Did buddhism become Pluralistic?). Tokyo: Daizōshuppansha.

THANAVUDDHO Bhikkhu.

2003 “Shoki-bukkyō-ni-okeru-seiten-seiritsu-to-shugyō-taikei 初期仏教における聖典成立と修行体 (กำเนิดพระไตรปิฎกและแนวปฏิบัติสู่การตรัสรู้ธรรมในพระพุทธศานายุคดั้งเดิม).” PhD diss., University of Tokyo.

TSUKAMOTO, Keishō (塚本啓祥).

1980 *Shoki-bukkyō-kyōdan-no-kenkyū* 初期仏教教団史の研究 — 部派の形成に関する文化史的考察 (A History of the Early Buddhist Order: A Historical Study on the Formation of the Indian Buddhist Schools). 2<sup>nd</sup> ed. Tokyo: Sankibōbusshorin.

TERAMOTO, Enga, and Tomotsugu HIRAMATSU (寺本婉雅, 平松友嗣).

1935 *Zō-kan-wa-sanyaku-taikō: Ibushūrinron* 藏漢和三譯對校: 異部宗輪論 (คำแปลเปรียบเทียบสามภาษา ทิเบต จีน ญี่ปุ่น: คัมภีร์สมยเภทประกอบจักร). Tokyo: Kokushokankōkai.

MASUDA, Jiryō.

1925 *Original and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools: A Translation of the Hsüan-chwang Version of Vasumitra's Treatise*. Leipzig: Verlag der Asia Major.

YAMADA, Ryūjō (山田龍城).

1959 *Daijō-bukkyō-seiritsu-shiron-josetsu* 大乘仏教成立史論序説 (บทนำทฤษฎีประวัติการกำเนิดพระพุทธศาสนามหายาน). Kyoto: Heirakuji-shoten.

YAMAZAKI, Gen'ichi (山崎元一).

2002 "Butsumetsunen-no-saikentō: ronsōshi-no-kaiko-behieruto-setsu-hihan 仏滅年の再検討 — 論争史の回顧とベヒェルト説批判 (Re-examination on the Nirvāṇayear: History of Studies and Some Comments on H.Beichert's Theory)." *Sankō-bunka-kenkyūjo-nenpō* 三康文化研究所年報33: 1-29(L).

ชีว ชูหลุน.

2549 **ถังซำจิ้ง จดหมายเหตุการเดินทางสู่ดินแดนตะวันตกของมหา**  
**ราชวงศ์ถัง.** พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มติชน.

ประพจน์ อัครวิรุฬการ.

2557 **โพธิสัตว์จรยา: มรรคาเพื่อมหาชน.** โครงการเผยแพร่ผลงานวิชาการ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย ลำดับที่ 88 ชุดวรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ 3. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สิริวัฒน์ คำวันสา.

2545 **พระพุทธศาสนาในอินเดีย.** พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์พิทักษ์อักษร.

เสถียร โพนินันทะ.

2543 **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา.** พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: มหามงกุฎ-ราชวิทยาลัย.

2544 **ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา.** พิมพ์ครั้งที่ 4. กรุงเทพฯ: บริษัทสร้างสรรค์บุ๊คส์จำกัด.



**ครุธรรม 8**  
**เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติ**  
**หรือไม่ (2)**

วิไลพร สุจริตธรรมกุล



## ครุธรรม 8

### เป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติหรือไม่ (2)\*

วิไลพร สุจริตธรรมกุล

#### บทคัดย่อ

บทความนี้เป็นบทความต่อเนื่องจากบทความในฉบับที่แล้วที่ได้วิเคราะห์ถึงข้อสงสัยเกี่ยวกับครุธรรม ข้อที่ 1-4 ว่าเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติหรือไม่ ในฉบับนี้จะวิเคราะห์ครุธรรมข้อที่ 5-8 โดยยังคงยึดหลักเดิมคือ ใช้หลักฐานจากคัมภีร์บาลีเป็นหลัก เพราะหากเราจะแก้ข้อสงสัยในเรื่องใดเกี่ยวกับพระวินัยจำเป็นต้องแยกพิจารณาเป็นนิกายๆ ไป เนื่องจากพระวินัยนิกายต่างกัน จะมีข้อปฏิบัติต่างกัน บทความนี้จะพิจารณาประเด็นปีกำเนิดภิกษุณีกับการกำเนิดพระวินัยของภิกษุสงฆ์ เพื่อช่วยพิจารณาว่า “ธรรมหนัก” นั้นหมายถึงสังฆาทิเสสหรือไม่ จากนั้นจะนำข้อบัญญัติปาจิตติยของภิกษุณีที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับครุธรรม 8 มาพิจารณา เพื่อสร้างความกระจ่างในประเด็นเรื่องการเป็นสิกขมานา 2 ปี และการบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่ายว่าได้บัญญัติมาตั้งแต่สมัยพุทธกาล หรือเพิ่งบัญญัติเมื่อครั้งสังคายนาครั้งที่ 1

นอกจากนี้ยังได้นำเสนอตารางเปรียบเทียบพระวินัยของทั้งภิกษุ และภิกษุณีในเรื่องวัจกรรม เพื่อให้เข้าใจยิ่งขึ้นว่าเหตุใดจึงมีครุธรรมข้อที่ 7 ที่ว่าภิกษุณีไม่ควรด่าบริภาษภิกษุ และสุดท้ายได้ตีความในคำว่า “สอน” ของครุธรรมข้อที่ 8 ในกรณีไม่อนุญาตให้ภิกษุณีสอนภิกษุ แต่อนุญาตให้ภิกษุสอนภิกษุณีได้ ในขณะที่เดิวก่อนกลับมีกรณีที่ภิกษุณีเหมือนสอนภิกษุ ดังนั้นจึงมาวิเคราะห์คำว่า “สอน” ในที่นี้ น่าจะหมายถึงเฉพาะจงในเรื่องการสอนให้ปฏิบัติ หรือสอนหลักปฏิบัติของนักบวช ซึ่งการวิเคราะห์ทั้งหมดได้คลี่คลายข้อสงสัย นำไปสู่การยืนยันว่าการบัญญัติครุธรรม 8 เกิดขึ้นตั้งแต่สมัยพุทธกาล

**คำสำคัญ:** ครุธรรม, เสมอภาค, พุทธบัญญัติ

\* บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของการนำเสนองานวิจัย ในงานสัมมนาวิชาการนานาชาติ ศาสตราจารย์ประจำปี 2007 แห่งไต้หวัน เมื่อวันที่ 2 กรกฎาคม ค.ศ.2007 วิทยาลัยเงินหลี่ และเป็นส่วนขยายของบทความที่ตีพิมพ์แล้วใน Sucharitthammakul (2008: 502-575)

## Garudhamma 8

### What did the Lord Buddha Establish?

Wilaiporn SUCHARITTHAMMAKUL

#### Abstract

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 *garudhammā* – 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 first considers whether the eight *garudhammā* are the authentic teachings of the Buddha, and then considers the matter in term of the gender equality. According to the last paper I continue to discuss last four of the eight *garudhammā*.

The discussion of the eight *garudhammā*, considers the evidence that supports the idea that they are not authentic teachings of the Buddha, taking into consideration the Sutta, *Vinaya* and *Aṭṭhakathā* of Pāli cannon. The paper will argue that according to the texts, the eight *garudhammā* 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 will also be 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 *Ovādapatimokkha* teaching to put gender issues in the broader perspective of the true goals of Buddhist practice.

**Keywords:** Original Buddhist Text, Theravāda Buddhism, Gender, Equality, *Bhikkhunī*, *Aṭṭha garudhamma*

## บทนำ

ในประเทศได้วันนี้ มีจำนวนภิกษุณีมากกว่าภิกษุถึง 8:1 และภิกษุณีเป็นผู้มีบทบาทสำคัญในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาในประเทศมหายาน ประเด็นที่เกี่ยวกับเรื่องภิกษุณีจึงเป็นเรื่องที่มีผู้ให้ความสนใจมาก อีกทั้งในช่วง 10 ปีที่ผ่านมา มีการเคลื่อนไหวพยายามจะให้มีการยอมรับภิกษุณีสงฆ์ในประเทศไทย ดังนั้นการศึกษาวิจัยเรื่องภิกษุณีสงฆ์ จึงเป็นประโยชน์ต่อนักวิชาการ นักค้นคว้า และผู้สนใจในเรื่องนี้

บทความนี้จะนำเสนอเนื้อหาต่อบทความที่ตีพิมพ์ในวารสารธรรมชาฉบับที่แล้ว ซึ่งได้กล่าวถึงครุธรรม 4 หัวข้อแรก ฉบับนี้จะวิเคราะห์ใน 4 หัวข้อหลังของครุธรรม 8 ว่าการที่มีนักวิชาการบางท่านกล่าวว่า ครุธรรม 8 แต่ละข้อนั้นมีความขัดแย้งกับหลักฐานอื่นจนสรุปว่าครุธรรม 8 ไม่ใช่สิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติขึ้นจริงหรือไม่ รวมถึงทัศนะและเหตุผลแห่งการบัญญัติครุธรรม 8

## การวิเคราะห์ครุธรรมข้อที่ 5

garudhammaṃ ajjhāpannāya bhikkhuniyā ubhatośaṅghe pak-khamānattaṃ caritabbamaṃ ayampi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamaṇīyo<sup>1</sup>

ภิกษุณีล่วงละเมิดครุธรรมแล้ว ต้องประพฤติปักขมานัตในสงฆ์ 2 ฝ่าย ธรรมแม้ นี้ ภิกษุณีต้องสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่ละเมิดตลอดชีวิต<sup>2</sup>

คำแปลข้างต้นมีนัยว่า หากภิกษุณีกระทำครุธรรม (ธรรมหนัก หรือ กรรมหนัก)

<sup>1</sup> Vin IV: 52 (Ee)

<sup>2</sup> วิ.จ. 9/516/445<sup>10-13</sup> (แปล.มมร.2543)

จำต้องปลงอาบัติและทบทวนตนเอง 15 วันเพื่อให้พ้นจากอาบัติ ในอรรถกถาของ อังคุตตรนิกาย ได้อธิบายคำว่า ครุธรรม (garudhamma) หมายถึง อาบัติหนัก คือ อาบัติสังฆาทิเสส สำหรับคำว่า ปักขมานัต (pakkhamānat) อธิบายว่า ภิกษุณีพึงประพฤติมานัต 15 วันเต็ม<sup>3</sup>

ในกรณีนี้ภิกษุณีจำวหุ่ยได้กล่าวว่า หนึ่งในเหตุผลที่พิสูจน์ว่าครุธรรมไม่ใช่สิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติคือ ความขัดแย้งกันเองเกี่ยวกับบทลงโทษของครุธรรมที่บัญญัติในพระวินัย กล่าวคือ ในพระวินัยได้บัญญัติว่า ภิกษุณีกระทำผิดครุธรรมจะต้องรับมานัต แต่ในคัมภีร์พระวินัยที่เก่ากว่านั้นได้บันทึกว่า ต้องรับปาจิตตีย์ซึ่งเป็นบทลงโทษที่เบากว่า

นอกจากนี้ การประพฤติมานัตถือว่าเป็นการลงโทษอย่างหนักเพื่อออกจากอาบัติสังฆาทิเสส ซึ่งเป็นอาบัติหนักรองลงมาจากปาราชิก หากพิจารณาว่า เพียงแค่ภิกษุณีไม่ไปกราบพระภิกษุหรือไม่ไปรับโอวาทแล้วต้องโทษโดยประพฤติมานัตครั้งเดือน โดยทุกวันต้องพิจารณาความผิดของตนเพื่อความบริสุทธิ์ แล้วยังต้องไปปลงอาบัติกับสงฆ์สองฝ่าย 10 หรือ 20 รูป ซึ่งก็เหลืออีกเพียงนิดเดียวก็จะถูกไล่ออกจากคณะสงฆ์ ในกรณีนี้ความผิดที่ทำนั้นหนักหนาหลายหรือ การลงโทษแบบนี้มีความยุติธรรมเพียงใด และอดที่จะคิดไม่ได้ว่า เรื่องนี้เป็นเรื่องที่ไม่สมเหตุผล<sup>4</sup>

ภิกษุณีจำวหุ่ยเห็นว่าการกระทำผิดครุธรรม แต่เดิมคงมีบทลงโทษแค่ปาจิตตีย์ แต่ภิกษุเถรวาทผู้เป็นฝ่ายอนุรักษนิยมได้ตั้งบทลงโทษที่เข้มงวด (มานัต ครั้งเดือน) เพื่อให้ง่ายต่อการบริหารปกครองภิกษุณี แต่ถ้าเทียบกับคัมภีร์พระวินัยที่กล่าวว่าเป็นปาจิตตีย์ ก็ถือว่ายังมีช่องโหว่อยู่<sup>5</sup>

<sup>3</sup> อจ.อภฺรสุก.อ. 37/552<sup>11</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>4</sup> Shi, Zhaohui (2001: 209)

<sup>5</sup> Shi, Zhaohui (2001: 131- 132)

นอกจากนี้ เธอยังได้ชี้ข้อสงสัยอีกว่า

1. ในบทบัญญัติสังฆาทิเสสของภิกษุณีทั้งหมดจำนวน 17 ข้อ ไม่มีข้อใดที่ปรากฏว่ามีความเกี่ยวข้องกับครุธรรมแม้แต่ข้อเดียว

2. บทลงโทษสังฆาทิเสสของภิกษุณี มีความแตกต่างจากบทลงโทษสังฆาทิเสสของภิกษุ กล่าวคือ ของภิกษุจะต้องอยู่ประพฤติมนัตเป็นระยะเวลา 6 วัน แต่ของภิกษุณีต้องอยู่ถึงครึ่งเดือน โดยภิกษุต้องแยกที่พัก (ปริวาส) ตามบทบัญญัติ ซึ่งเป็นเรื่องผิดปกติที่ยังไม่มีการกำหนดกฎ แต่กลับมีบทบัญญัติในการลงโทษ

3. ศीलภิกษุณีกลุ่มที่ 4 คือ ปาจิตตีย์ กลับมีเนื้อความเกี่ยวข้องและสอดคล้องกับครุธรรม เช่น การดำบริภาษภิกษุ การไม่จำพรรษาในที่ที่มีภิกษุอยู่ การไม่รับโอวาท เป็นต้น ซึ่งความผิดเหล่านี้ ไม่ได้เกิดจากความผิดทางด้านจิตใจ บทลงโทษจึงเบา<sup>6</sup>

ซึ่งความเห็นของภิกษุณีจ้าวหุ่ยในหัวข้อนี้สามารถแบ่งได้เป็น 4 ประเด็น คือ

ก. ความสงสัยต่อบทลงโทษของการกระทำผิดครุธรรมแล้วต้องประพฤติมนัต 15 วัน

ข. เนื้อหาในอาบัติสังฆาทิเสสของภิกษุณี 17 ข้อ ไม่มีเนื้อหาที่เกี่ยวข้องกับครุธรรม

ค. ในกรณีของภิกษุ หากต้องอาบัติสังฆาทิเสส ภิกษุต้องประพฤติมนัต 6 วัน ในขณะที่ภิกษุณีต้องประพฤติมนัตเป็นเวลา 15 วัน

ง. เนื้อหาการกระทำความผิดเกี่ยวกับครุธรรมกลับมีปรากฏเฉพาะในสิกขาบทหมวดปาจิตตีย์ของภิกษุณี

จะได้วิเคราะห์ประเด็นทั้งหมดนี้ทีละประเด็นต่อไป

<sup>6</sup> Shi, Zhaohui (2001: 209)

### ก. บทลงโทษสำหรับการทำผิดศรธรรม

เนื่องจากว่าในเนื้อหาของศรธรรมข้อที่ 5 ภาษาบาลีใช้คำว่า “ศรम्मม” ภิกษุณีล่วงละเมิดศรธรรมแล้วต้องประพฤตินานต์กึ่งเดือนในสงฆ์ 2 ฝ่าย มีความเป็นไปได้อย่างมากว่า เมื่อนักแปลคัมภีร์จีนโบราณเห็นคำว่า “ศรम्मม” นี้ ก็นึกว่าหมายเอา “ศรธรรม 8” แต่จากอรรถกถาของอังคุตตรนิกายที่กล่าวไว้ข้างต้นได้แสดงความหมายของคำว่า ศรम्मม ไว้อย่างชัดเจนว่า หมายถึง ธรรมหนัก หรือ กรรมหนัก ซึ่งก็คือการทำผิดสังฆาติเสสนั่นเอง มิได้หมายถึง ศรธรรม 8 แต่อย่างใด นอกจากนี้ในพระวินัยของหินยานนิกายต่าง ๆ ที่ปัจจุบันเหลือแต่ฉบับภาษาจีน เช่น พระวินัยของนิกายสรวาสติวาท นิกายมหาสังฆิกะ นิกายธรรมคุปต์ ก็ระบุว่า เป็นสังฆาติเสส กล่าวคือ หากทำกรรมหนัก (สังฆาติเสส) จึงต้องประพฤตินานต์กึ่งเดือนสำหรับภิกษุณี และ 6 วันสำหรับภิกษุ

สำหรับในกรณีเกี่ยวกับเรื่องการกระทำผิดศรธรรม 8 ว่า มีบทลงโทษเป็นสังฆาติเสสหรือปาจิตตีย์ และหากว่าบทลงโทษเป็นสังฆาติเสสถือว่าไม่ยุติธรรมหรือไม่ ในประเด็นนี้ จากการศึกษาค้นคว้าข้อมูลในคัมภีร์บาลีและอรรถกถา ทำให้พบความกระจ่างในระดับหนึ่งว่า ในสมัยแรก ๆ ไม่มีการบัญญัติว่า หากทำผิดศรธรรมแล้วมีบทลงโทษอย่างไร มีเพียงแค่บทบัญญัติการลงโทษในกรณีของการกระทำผิดกรรมหนัก หรือสังฆาติเสสดังที่ปรากฏในพระวินัย และในเมื่อไม่มีข้อกำหนดว่าหากทำผิดศรธรรมข้อใดข้อหนึ่งแล้วจะต้องอาบัติสังฆาติเสสหรือปาจิตตีย์ ก็หมดปัญหาที่จะเถียงกันว่ายุติธรรมหรือไม่ยุติธรรม

แต่ในเรื่องของกรรมหนักและสังฆาติเสสที่ยังไม่มีภิกษุณีทำผิดแล้วจะมีการบัญญัติของสังฆาติเสสได้อย่างไร และทำไมต้องมานัต 15 วันนั้น การตอบในประเด็นนี้และประเด็นข้อ ข และ ค ที่จะกล่าวต่อไป ในเบื้องต้นผู้เขียนสันนิษฐานว่า มีความเกี่ยวข้องกับการที่ภิกษุณียึดหลักของศีลภิกษุในช่วงแรกไปก่อน เพื่อเป็นการยืนยันสมมุติฐานนี้จึงต้องพิจารณาถึงประเด็นความก่อนหลังของการบัญญัติศีลภิกษุและการเกิดขึ้นของภิกษุณี

## ช่วงเวลาที่เกิดมีภิกษุณี

ช่วงเวลาที่เกิดมีภิกษุณีมีความเป็นไปได้ 5 กรณีด้วยกัน ซึ่งสามารถวิเคราะห์จากสถานที่ที่พระนางปชาบดีโคตมีกราบทูลขออนุญาตบวชภิกษุณี คือ จากกรุงกบิลพัสดุ์สูนครเวสาลี ภูฏาคารศาลา ปามหาวัน

ความเป็นไปได้ 5 กรณีนี้ คือ

1. หลังจากทีพระพุทเจ้าตรัสรู้ได้ 5 ปี ในยามที่พระองค์เสด็จ เยี่ยมพระเจ้าสุทโธทนะที่ทรงกำลังประชวร เพื่อโปรดพุทธบิดา ซึ่งอ้างมาจากอรรถกถาพุทธวงศ์ถึงสถานที่จำพรรษา คือ ภูฏาคารศาลา ปามหาวัน กรุงเวสาลี<sup>7</sup>

2. หลังจากทีพระพุทเจ้าตรัสรู้ได้ 14 ปี พระอาจารย์หงอได้กล่าวโดยอ้างพระวินัยของนิกายธรรมคูปต์ว่า หลังพระตถาคตตรัสรู้ได้ 14 ปี พระนางปชาบดีโคตมีก็ทรงออกผนวช<sup>8</sup>

3. หลังจากทีพระพุทเจ้าตรัสรู้ได้ 15 ปี เนื่องจากในอรรถกถาของพุทธวงศ์ได้ระบุว่า สถานที่ที่พระพุทเจ้าจำพรรษาในปีนั้น คือ ณ กรุงกบิลพัสดุ์<sup>9</sup> ซึ่งเป็นสถานที่เดียวกับที่พระนางปชาบดีโคตมีทูลขออนุญาตพระพุทเจ้าในครั้งแรก

4. หลังจากทีพระพุทเจ้าตรัสรู้ได้ 20 ปี เนื่องจากกรขออนุญาตบวชของสตรีมีพระอานนท์เข้ามาเกี่ยวข้อง ดังนั้น จึงสามารถพิจารณาจากปีที่พระอานนท์เข้ามาเป็น

<sup>7</sup> บรรจบ (2539: 3), ชุ.พุทท.อ. 73/20<sup>17</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>8</sup> Shi, Shengyan (1997: 189) 弘一大師《四份律刪補隨機羯磨隨講別錄》中記載：「如來成道十四年，姨母愛道求出家」ตถาคตตรัสรู้ได้ 14 ปี พระนางนางขอผนวช

X75: 286 a2<sup>1</sup>-b<sup>1</sup>: 「又十四年，阿難始勸請度姨母愛道，以八敬法為比丘尼，又先曾為提謂長者等」ปีที่ 14 พระอานนท์เตือนขอให้โปรดพระนางนาง ซึ่งอาศัยครุธรรมเป็นภิกษุณีกราบภิกษุก่อนเป็นต้น

<sup>9</sup> ชุ.พุทท.อ. 73/21<sup>17</sup> (แปล.มมร.2543)

อุปัฏฐากของพระพุทธเจ้า ในอรรถกถาของอังคุตตรนิกายได้กล่าวว่า พระพุทธเจ้าไม่มีอุปัฏฐากประจำจนกระทั่งปีที่ 20 หลังจากที่พระองค์ตรัสรู้ธรรม ในตอนนั้นคณะสงฆ์ได้อภิปรายว่า ใครควรจะเข้ามารับหน้าที่เป็นอุปัฏฐากประจำของพระพุทธเจ้า พระอานนท์จึงทูลขอพร 8 ประการ หลังจากที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสถามถึงโทษและอานิสงส์ที่ทูลขอพร 8 ประการแล้ว จึงทรงประทานพรตามที่พระอานนท์ขอทุกประการ ดังนั้น พระอานนท์จึงได้รับตำแหน่งเป็นพุทธอุปัฏฐากประจำตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา<sup>10</sup>

นอกจากนี้ ในมหาปริณีพพานสูตรของทีรฆาคม (ทีรฆาคมในพระไตรปิฎกจีนสามารถเทียบได้กับทีฆนิกายในพระไตรปิฎกบาลี) ได้กล่าวว่าพระอานนท์เป็นอุปัฏฐากของพระพุทธเจ้ามา 25 ปี<sup>11</sup> ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงทำการเผยแผ่หลังจากตรัสรู้ 45 ปี ดังนั้นจึงสรุปได้ว่าพระอานนท์เป็นอุปัฏฐากของพระพุทธเจ้าในปีที่ 20 หลังจากตรัสรู้ นอกจากนี้ในคัมภีร์สมันตปาสาทิกาได้กล่าวว่า พระอานนท์เป็นพุทธอุปัฏฐากหลังจากพระพุทธเจ้าตรัสรู้ได้ 20 ปี<sup>12</sup>

เพราะฉะนั้นข้อมูลจากทั้งสามคัมภีร์ได้ยืนยันการเป็นพุทธอุปัฏฐากของพระอานนท์ว่าอยู่ในปีที่ 20 หลังพระพุทธเจ้าตรัสรู้

5. หลังจากที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ได้ 14 หรือ 21 ปี เป็นต้นไป

เนื่องจากศิลปาจิตตีย์ที่เกี่ยวกับภิกษุณีที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัตินั้น โดยส่วนใหญ่ประมาณ 80% เป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นในขณะที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ที่วัดพระเชตุวัน กรุงสววัตถี<sup>13</sup> ซึ่งพระพุทธเจ้าประทับจำพรรษาที่วัดพระเชตุวันครั้งแรกในปีที่ 14

<sup>10</sup> อจ.เอกก.อ. 32/451<sup>3</sup>-455<sup>9</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>11</sup> T1: 19c<sup>1-4</sup> (no. 001) ทีรฆาคม 遊行經第二

<sup>12</sup> Shi, Shengyan (1997: 189)

<sup>13</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/365-443/212<sup>1</sup>-466<sup>21</sup> (แปล.มมร.2543)



และจำพรรษาอีกครั้งในปีที่ 21-44<sup>14</sup> และมีบ้างที่เหตุการณ์เกิดที่กรุงราชคฤห์<sup>15</sup> (พระพุทธเจ้าประทับจำพรรษาที่นี่ในปีที่ 2-4, 17 หลังตรัสรู้) และแคว้นสั๊กกะ<sup>16</sup> (พระพุทธเจ้าประทับจำพรรษาที่นี่ในปีที่ 5, 15 หลังตรัสรู้) แต่หากพิจารณาเหตุการณ์ส่วนใหญ่ที่เกิด ณ กรุงสาวัตถี ขณะที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ที่วัดพระเชตวัน ดังนั้น จึงมีความเป็นไปได้อย่างมากสำหรับเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น ณ กรุงราชคฤห์และแคว้นสั๊กกะว่า ควรจะเป็นปีที่ 15 หรือ 17

นอกจากนี้ หากพิจารณาสถานที่ที่พระนางปชาบดีโคตมีทูลขออนุญาตครั้งแรกที่นิโครธาราม แคว้นสั๊กกะ ซึ่งปีที่พระพุทธเจ้าประทับจำพรรษา ณ ที่นั่น คือปีที่ 5 และ 15 ซึ่งหากพิจารณาจากพระวินัยของภิกษุณีที่มีบัญญัติขณะที่พระพุทธเจ้าประทับอยู่ที่วัดพระเชตวัน ซึ่งเป็นปีหลังจากปีที่ 14 ที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ การกำเนิดภิกษุณีนั้นมีความเป็นไปได้ว่า ควรเกิดขึ้นในปีที่ 15 มากกว่าปีที่ 5 และถึงแม้ว่าพระพุทธเจ้าทรงจาริกไปที่กรุงสาวัตถีเป็นครั้งแรกในปีที่ 6 ในคราวที่พระองค์ทรงจาริกไปแสดงยมกปาฏิหาริย์<sup>17</sup> แต่ในปีนั้นวัดพระเชตวันยังไม่ได้สร้าง ดังนั้น การไปกรุงสาวัตถีในปีที่

<sup>14</sup> ชุ.พุทธ.อ. 73/20<sup>10</sup>-23<sup>9</sup> (แปล.มมร.2543) ในพุทธวงศ์กล่าวถึงการจำพรรษาที่เชตวันมหาวิหารครั้งแรกในปีที่ 14 หลังพุทธตรัสรู้ นอกจากนี้ในพระวินัย จุลวรรค เสนาสนขันธกะได้กล่าวถึงเหตุการณ์การถวายเชตวันมหาวิหารแด่สงฆ์จตุรทิศ ทั้งที่มาแล้วและยังไม่มีมา วิ.จ. 9/269-271/139<sup>13</sup>-141<sup>12</sup> (แปล.มมร.2543) แต่มีอาจจะนับปีได้ เพียงแต่รู้ว่าพระองค์กำหนดข้อที่พึงกระทำเกี่ยวกับเสนาสนะ โดยมีพุทธานุญาตให้ภิกษุสงฆ์นอกจากอยู่ป่า ใต้โคนไม้ แล้วสามารถอยู่วิหาร เรือนมุงแถบเดียว เรือนชั้น เรือนโล้น และถ้ำ

<sup>15</sup> บัญญัติ ณ กรุงราชคฤห์ เรื่องที่ภิกษุณีหลายรูปเที่ยวจาริกไปในพรรษา (วิ.ป. 10/580/238<sup>9</sup>-238<sup>18</sup> แปล.มมร.2543) เรื่องที่นางฉัพพัคคีย์ไปดูการพ้อนรำ การขับร้อง การประโคมดนตรี (วิ.ป. 10/551/223<sup>9</sup>-223<sup>21</sup> แปล.มมร.2543)

<sup>16</sup> เรื่องภิกษุณีใช้น้ำชำระให้สะอาดลึกเกินไป บัญญัติ ณ แคว้นสั๊กกะ (วิ.ป. 10/546/220<sup>18</sup>-221<sup>5</sup> แปล.มมร.2543)

<sup>17</sup> ในพรรษาที่ 6 นี้ พระพุทธเจ้าทรงเสด็จไปแสดงยมกปาฏิหาริย์ที่กรุงสาวัตถี ณ ควงไม้

6 นี่จึงไม่มีสาระสำคัญต่อการพิจารณาปีที่มีการเกี่ยวข้องกับการบัญญัติพระวินัยของภิกษุณี

แต่มีความเป็นไปได้ว่า พระพุทธเจ้าทรงจาริกไปที่แคว้นสักกะและกรุงราชคฤห์ในช่วงนอกพรรษาที่พระองค์ประทับจำพรรษาที่วัดพระเชตุวัน ดังนั้นการบัญญัติพระวินัยของภิกษุณีมีความเป็นไปได้สูงที่จะเกิดขึ้นในช่วงปีที่ 21-44 หลังพุทธตรัสรู้

ดังที่กล่าวมาแล้วข้างต้น แม้ยังไม่สามารถสรุปปีที่กำเนิดภิกษุณีได้อย่างชัดเจนว่าเป็นปีใด แต่ความเป็นไปได้โดยส่วนใหญ่จะเอนเอียงไปทางหลังปีที่ 14 ที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ หากเรานำข้อมูลอื่นที่มีความเกี่ยวข้องมาร่วมพิจารณา ไม่ว่าจะเป็นเหตุการณ์ที่เกิดขึ้นก่อนพระนางปชาบดีโคตมีทรงผนวชเป็นภิกษุณี และเหตุการณ์ที่บัญญัติพระวินัยซึ่งเกิดขึ้นหลังจากทรงผนวชแล้ว จะทำให้เราสามารถวิเคราะห์ถึงปีที่กำเนิดภิกษุณีได้อย่างชัดเจนมากขึ้นกว่าเดิม กล่าวคือ

เหตุการณ์ที่ 1 ก่อนที่พระนางปชาบดีโคตมีจะเสด็จมาเพื่อทูลขอบวชนั้น เพราะได้รับคำรบเร้าจากพระชายาของพระประยูรญาติของศากยวงศ์แห่งกรุงกบิลพัสดุ์และโกถียวงศ์แห่งกรุงเทวทหะที่ได้บวชเป็นภิกษุ หลังจากเกิดเหตุวิวาทกันเพราะเรื่องการแย่งน้ำในแม่น้ำโรหิณี ซึ่งเหตุการณ์นี้ถูกบันทึกไว้ในอรรถกถา<sup>18</sup> ว่า เหตุการณ์นี้เกิดขึ้นเมื่อพระพุทธเจ้าประทับอยู่ ณ กรุงสาวัตถี แลเห็นพระประยูรญาติทั้งสองฝั่งเตรียมยกกองทัพมารบกัน จึงเสด็จไปทรงห้ามจากกรุงสาวัตถีและประทับ ณ นิโครธาราม ซึ่ง

---

คณทามพฤกษ์ เพื่อสยบพวกเดียรฉัตรนักบวชนอกศาสนาพุทธ ในที่สุดแห่งยมกปาฏิหาริย์ธรรมาภิสมัยได้มีแก่พุทธบริษัท เพราะได้เห็นและได้ฟังธรรมเทศนาเป็นอนเนก สุริย์-วิเชียร (2543: 60-61)

<sup>18</sup> ชุ.สุ.อ. 47/340<sup>2</sup> (แปล.มมร.2543), ชุ.ชา.อ. 62/538<sup>2</sup> (แปล.มมร.2543)

พระพุทธเจ้าเสด็จไปจำพรรษาที่นิโครธารามประมาณปีที่ 5 และ 15 หลังพุทธตรัสรู้<sup>19</sup> โดยอรรถกถาได้อธิบายรายละเอียดดังนี้

...ตรัสรู้พระสัมมาสัมโพธิญาณ ทรงประกาศพระธรรมจักรอันนवर เสด็จไปกรุงกบิลพัสดุ์โดยลำดับ ทรงโปรดพระประยูรญาติมีพระเจ้าสุทโธทนมหาราช เป็นต้นให้ทรงตั้งอยู่ในอริยมผล เสด็จจาริกไปยังชนบทแล้วเสด็จกลับมาอีกครั้งประทับอยู่ ณ วัดนิโครธารามในกรุงกบิลพัสดุ์พร้อมด้วยภิกษุ 1,500 รูป  
 หนึ่ง เมื่อพระผู้มีพระภาคเจ้าประทับอยู่ ณ นิโครธารามนั้น พวกเจ้าศากยะและโกถิยะทะเลาะกันเรื่องน้ำ<sup>20</sup>

เหตุการณ์ที่ 2 ในพระวินัยปิฎก ภิกษุณีชั้นธกะกล่าวเกี่ยวกับการกำเนิดภิกษุณีว่า หลังจากที่พระนางปชาบดีโคตมีทูลขอบวชแล้ว พระนางยังได้ถามถึงข้อปฏิบัติที่ภิกษุณีควรมีต่อพระพุทธเจ้า ซึ่งพระองค์ตรัสตอบว่า ฟังศึกษาสิกขาบทของภิกษุที่ภิกษุทั้งหลายศึกษาอยู่<sup>21</sup> นอกจากนี้พระนางยังซักถามพระพุทธเจ้าเกี่ยวกับลักษณะการวินิจฉัยพระธรรมวินัย เป็นธรรมที่ทำให้ไม่ประมาท มีความเพียร ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ให้ข้อสังเกตไว้อีก 8 ประการว่า เป็นธรรม เป็นวินัย เป็นสัตตสุสาน<sup>22</sup> ดังนั้น ช่วงเวลาที่พระนางทรงผนวช จะต้องมิศึกษาบทของภิกษุระดับหนึ่งแล้ว ซึ่งปีที่มีการบัญญัติสิกขาบทปฐมปาราชิกเกิดขึ้นคือ ปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้ จึงคาดคะเนได้ว่า ปีการเกิดภิกษุณีควรจะหลังจากปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้

<sup>19</sup> ดูเชิงอรรถที่ 17

<sup>20</sup> ชุ.สุ.อ. 47/339-340<sup>2</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>21</sup> วิ.จ. 9/522/450<sup>9-19</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>22</sup> วิ.จ. 9/523/451<sup>1-22</sup> (แปล.มมร.2543)

เหตุการณ์ที่ 3 มีข้อครหาว่าภิกษุไปให้ปาฏิโมกข์ภิกษุณีที่สำนักภิกษุณีนั้น เป็นการกระทำเหมือนภิกษุณีเหล่านี้เป็นภรรยาของภิกษุพวกนี้<sup>23</sup> จากเหตุการณ์นี้แสดงให้เห็นว่า ขณะที่มีภิกษุณีนั้น ควรมีการแสดงปาฏิโมกข์ทุกกึ่งเดือนแล้ว จุดเริ่มต้นของการสวดปาฏิโมกข์นั้นเกิดจากพระเจ้าพิมพิสารทูลขอพระพุทธเจ้าเมื่อประทับอยู่ที่เขาคิชฌกูฏ กรุงราชคฤห์ และเนื้อหาของการสวดคือ สวดปาฏิโมกข์ เมื่อผู้ใดมีอาบัติ ผู้นั้นจงเปิดเผย<sup>24</sup> ซึ่งปีที่พระพุทธเจ้าประทับจำพรรษาที่วัดเวฬุวันมหาวิหาร กรุงราชคฤห์ นั้นอยู่ในช่วงปีที่ 2-4 และปีที่ 17, 20 หลังพุทธตรัสรู้

ยิ่งไปกว่านั้นผู้ทูลขอก็คือ พระเจ้าพิมพิสารซึ่งพระองค์เสด็จสวรรคตโดยอชาติศัตราชกumarทรงกระทำปิตุฆาตเมื่อพระพุทธเจ้าทรงพระชนมายุ 72 พรรษา หรือปีที่ 37 หลังพุทธตรัสรู้ ดังนั้นการสวดปาฏิโมกข์ต้องเกิดก่อนปีที่ 37 หลังพุทธตรัสรู้ และไม่น่าจะก่อนปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้ เพราะพระวินัยปาราชิกข้อแรกได้ถูกบัญญัติในปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้<sup>25</sup> จึงเป็นไปได้สูงที่การกำหนดให้มีการสวดปาฏิโมกข์ควรเกิดในปีที่ 17, 20 หลังพุทธตรัสรู้ หรือในช่วงปีที่ 12-37 หลังพุทธตรัสรู้

<sup>23</sup> วิ.จ. 9/524-5/452<sup>1-17</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>24</sup> วิ.ม.6/147/377<sup>1</sup>-380<sup>17</sup> (แปล.มมร.2543) : อะไรเป็นบุพพกิจของสงฆ์ ท่านทั้งหลายพึงบอกความบริสุทธิ์ ข้าพเจ้าจักสวดปาติโมกข์ พวกเราบรรดาที่มีอยู่ทั้งหมดจงฟัง จงใส่ใจซึ่งปาติโมกข์นั้นให้สำเร็จประโยชน์ ท่านผู้ใดมีอาบัติท่านผู้นั้น พึงเปิดเผย เมื่ออาบัติไม่มี พึงนั่งอยู่ ก็ด้วยความเป็นผู้นิ่งแล ข้าพเจ้าจักทราบบท่านทั้งหลายว่าเป็นผู้บริสุทธิ์ การสวดประกาศกว่าจะครบ 3 จบ

<sup>25</sup> สุริย์-วิเชียร (2543: 109), จริงอยู่ พระสุทินนบวชในพรรษาที่ 12 ของพระผู้มีพระภาคเจ้า ในพรรษาที่ 20 ของพระผู้มีพระภาคเจ้า ได้เข้าไปบิณฑบาตยังตระกูลญาติของตนเอง มีพรรษาได้ 8 ตั้งแต่บวชมา เพราะเหตุนั้น นางทาสีของญาติคนนั้น เห็นท่านแล้วจึงจำไม่ได้ แต่ถือเอาเค้า (นิมิต) ได้ด้วยประการฉะนี้ (วิ.มหา.อ. 1/705<sup>15-19</sup> แปล.มมร.2543)

เหตุการณ์ที่ 4 สังฆาติเสสข้อแรกของภิกษุเกิดขึ้นในขณะที่พระพุทธเจ้าทรงประทับอยู่ที่วัดพระเชตุวัน หรือแม้แต่พระวินัยของสงฆ์ราว 40% บัญญัติเมื่อพระพุทธเจ้าทรงประทับอยู่ ณ วัดพระเชตุวัน<sup>26</sup> ดังนั้น พระวินัยของภิกษุกว่าครึ่งอาจบัญญัติก่อนปีที่ 21 หลังพุทธตรัสรู้

เหตุการณ์ที่ 5 ปีที่พระเทวทัตโดนธรณีสูบ ด้วยมีภิกษุณีที่อยู่ในการดูแลของพระเทวทัตตั้งครรรค์ ดังนั้นการเกิดของภิกษุณีจะไม่หลังไปกว่าปีที่พระเทวทัตโดนธรณีสูบ<sup>27</sup> แต่อย่างไรก็ตามจากการบัญญัติเรื่องภิกษุณีตั้งครรรค์นั้น ถูกบัญญัติเมื่อพระพุทธเจ้าทรงประทับอยู่ที่วัดพระเชตุวันแล้ว<sup>28</sup> ซึ่งอาจเป็นปีที่ 14 หรือหลังปีที่ 20 หลังพุทธตรัสรู้ และเนื่องด้วยบุตรของนางภิกษุณีต่อมาภายหลังได้ออกบวชคือ พระกุมารกัสสปะ ซึ่งเคยเกิดเป็นภิกษุณีศิษย์ของพระวินัยเรื่องอายุบวชว่า เริ่มนับตั้งแต่อยู่ในครรภ์หรือไม่ ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้นับตั้งแต่อยู่ในครรภ์มารดา<sup>29</sup> ดังนั้น ตอนที่พระกุมารกัสสปะบวชเป็นภิกษุนั้น พระพุทธเจ้ายังทรงมีพระชนมชีพอยู่ แสดงว่าการกำเนิดภิกษุณินั้น ควรเกิดขึ้นอย่างช้าที่สุดไม่ควรเกินปีที่ 25 (45-20) หลังพุทธตรัสรู้

<sup>26</sup> วิ.มหา. 3/301/1<sup>10-13</sup> (แปล.มมร.2543) , 87 ข้อ จาก 227 ข้อ = 38.32%

<sup>27</sup> ชุ.ธ.อ.42/203<sup>1</sup>-204<sup>19</sup> (แปล.มมร.2543) ภิกษุณีผู้เป็นมารดาของพระกุมารกัสสปะมีครรรค์ก่อนบวชแต่นางไม่ทราบ นางไปบวชในกลุ่มภิกษุณี ฝ่ายพระเทวทัต เกิดเรื่องอื้อฉาวขึ้นคือคลอดบุตรขณะเป็นภิกษุณี จึงถูกพระเทวทัตขับไล่ ต้องไปอยู่ในสำนักพระพุทธเจ้า พระองค์ทรงวินิจฉัย จนเรื่องราวสงบลง

<sup>28</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/364- 367/384<sup>4</sup>- 386<sup>9</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>29</sup> วิ.มหา.อ. 4/703<sup>18</sup>- 704<sup>6</sup> (แปล.มมร.2543)

เหตุการณ์ที่ 6 ข้อบัญญัติของพระวินัยที่เกี่ยวกับภิกษุณีที่ถูกภิกษุฉัพพัคคีย์ใช้น้ำโคลนรด การบัญญัติศีลข้อนี้เกิดขึ้นเมื่อพระพุทธเจ้าเสด็จออกจากกรุงเวสาลีไปวัดพระเชตุวัน ซึ่งกรุงเวสาลีเป็นสถานที่ที่พระนางปชาบดีโคตมีทูลขออนุญาตให้มีการบวชภิกษุณี หากการจำพรรษาครั้งแรกที่วัดพระเชตุวันของพระพุทธเจ้าเริ่มเมื่อปีที่ 14 และจำพรรษาอีกครั้งเมื่อปีที่ 21-44 หลังพุทธตรัสรู้ ตามที่ปรากฏในอรรถกถาพุทธวงศ์ ประกอบกับ 80% พระวินัยของภิกษุณีบัญญัติ ณ วัดพระเชตุวัน กรุงสาวัตถี ดังนั้น การกำเนิดภิกษุณีควรจะอยู่ในช่วงหลังปีที่ 13 ของพุทธตรัสรู้

จากข้างต้นเหตุการณ์ที่ 2, 3 และ 4 นั้น ยืนยันว่าการกำเนิดภิกษุณีมีขึ้นหลังจากการบัญญัติพระวินัยของสงฆ์หรือแม้แต่การลงปาฏิโมกข์แล้วคือ ปีที่ 20 หรือในช่วงปีที่ 12-37 หลังพุทธตรัสรู้

ส่วนเหตุการณ์ที่ 1, 5 และ 6 มีความเกี่ยวข้องกับวัดพระเชตุวัน กรุงสาวัตถี เป็นอย่างมาก ซึ่งสามารถระบุปีที่แคลงมาได้ก็คือ อยู่ในช่วงปีที่ 13-25 หลังพุทธตรัสรู้

ในประเด็นนี้อาจเกิดข้อโต้แย้งได้ว่า ในหนังสือพุทธกิจ 45 พรรษา กล่าวถึงปีที่ขออนุญาตให้มีการบวชภิกษุณีนั้นอยู่ในปีที่ 5 หลังพุทธตรัสรู้ และกล่าวว่าพระนางปชาบดีโคตมีเสด็จเข้านิพพานในปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้ ซึ่งผู้เขียนจะวิเคราะห์ความเป็นไปได้ในกรณีของการเข้านิพพานของพระนางปชาบดีโคตมีในปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้ก่อน ซึ่งในกรณีนี้หากเกิดความเป็นไปได้ การบวชภิกษุณีสงฆ์ก็ควรเกิดขึ้นหลังปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้

## กำเนิดภิกษุณีเกิดก่อนหรือหลังพรรษาที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้

เนื่องจากว่าเหตุการณ์เกี่ยวกับการยกย่องพระนางปชาบดีโคตมีเป็นเอตทัคคะ ฝ่ายรัตตัญญู กล่าวคือ ผู้เลิศที่สุดแห่งภิกษุณีทั้งหลายในด้านเป็นผู้รู้ราตรีนานนั้น เกิดขึ้นเมื่อพระพุทธเจ้าประทับจำพรรษา ณ วัดพระเชตุวัน<sup>30</sup> หากอ้างตามอรรถกถา พุทธวงศ์ที่ให้ข้อมูลว่าพระพุทธเจ้าประทับจำพรรษาที่วัดพระเชตุวันในปีที่ 14 ก็เป็นไปได้ยากที่จะเชื่อว่าพระนางปชาบดีโคตมีจะเสด็จเข้านิพพานก่อนปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้ ยิ่งไปกว่านั้นปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้ เป็นปีที่พระพุทธเจ้าควรมีพระชนมายุได้ 47 พรรษา และพระนางปชาบดีโคตมีควรมีพระชนมายุประมาณ 59-87 พรรษา (หากหญิงตั้งครรภ์เร็วสุดเมื่ออายุ 12 และช้าสุดเมื่ออายุ 40 ปี) ในขณะที่ในมหาปชาบดีโคตมีเถรีอปทาน ที่อยู่ในขุททกนิกายบันทึกว่า เมื่อมีพระชนมายุ 120 ปี พระนางกล่าวทูลลาเข้านิพพาน<sup>31</sup> ซึ่งเป็นไปได้ยากที่อายุของพระพุทธเจ้าห่างกับพระนางปชาบดีโคตมีกว่า 40 ปี (120 ปี อายุขัยพระนาง - 80 ปีอายุขัยพระพุทธเจ้า) โดยอาศัยการคำนวณอายุขัยของพระพุทธเจ้าที่ 80 พรรษา อย่างไรก็ตามข้อมูลทั้ง 2 นี้มีอาจจะสรุปว่า พระนางปชาบดีโคตมีนิพพานเมื่ออายุเท่าใด สำหรับในประเด็นนี้มีนักวิจัยชาวญี่ปุ่นคือ ศาสตราจารย์ มิริ โซจิ (森章司) ได้แสดงความเห็นว่า ตัวเลข 120 ปี เป็นตัวเลขที่นิยมในพระไตรปิฎก สำหรับการแสดงให้เห็นถึงความมีอายุยืน แต่ไม่ได้หมายความว่ามีความอายุ 120 ปีจริง ๆ นอกจากนี้ยังได้อ้างพระสูตรในคัมภีร์เอโกตตราคมซึ่งไม่สามารถหาพระสูตรบาลีเทียบเคียงได้โดยชี้ให้เห็นว่า ปีที่นิพพานของพระนางปชาบดีโคตมีเป็นปีเดียวกับที่พระพุทธเจ้า

<sup>30</sup> อจ.เอกก.อ. 33/8<sup>1-4</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>31</sup> ขุ.อป. 72/552<sup>13-15</sup> (แปล.มมร.2543)

ปรินิพพาน แต่ทว่าเกิดขึ้นก่อนเป็นระยะเวลา 3 เดือน<sup>32</sup> กล่าวคือ เมื่อพระนางทราบข่าวว่าพระพุทธเจ้าจะเสด็จปรินิพพานจึงเสด็จไปเข้าเฝ้าพระพุทธเจ้าเพื่อทูลลานิพพานก่อนซึ่งพระนางมีอายุห่างจากพระพุทธเจ้า 12 ปี เพราะฉะนั้นพระนางควรมีพระชนมายุ 92 พรรษา<sup>33</sup> ดังนั้น ข้อมูลที่พระนางปชาบดีโคตมีเสด็จเข้านิพพานในปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้จึงดูไม่หนักแน่นและเป็นไปได้ยาก เพราะเท่ากับว่าพระนางเสด็จเข้านิพพานใน

---

<sup>32</sup> T2:867a<sup>24</sup>-869b<sup>5</sup>, T2:821b<sup>27</sup>- 822a<sup>3</sup> : 爾時，大愛道遊於毘舍離城高臺寺中，與大比丘尼眾五百人俱，皆是羅漢，諸漏已盡 爾時，大愛道聞諸比丘說：「如來不久當取滅度，不過三月，當在拘夷那竭娑羅雙樹間」爾時，大愛道便作是念：「我不堪任見如來取滅度，亦復不堪任 見阿難取滅度，我今宜可先取滅度」ในสมัยนั้นพระนางปชาบดีโคตมีเถรีเดินทางไปเมืองเวสาลี วัดฐานสูง ได้พบภิกษุอรหันต์ผู้หมดอาสวกิเลส 500 รูป ครั้งนั้นพระนางได้ยินพระภิกษุกล่าวว่า อีกไม่ถึง 3 เดือน ณ กุสินครระหว่างต้นสาละคู่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าจักปรินิพพาน พระนางได้ยินดังนั้นจึงคิดว่า เงามีอาจจะจะทนเห็นการปรินิพพานของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า และก็มีอาจจะทนเห็นการนิพพานของพระอรหันต์เช่นกัน ฉะนั้นตนเองตอนนี้จักนิพพานเสียก่อน

ซึ่งมีข้อความในทำนองเดียวกันใน “มหาปชาบดีโคตมีเถรี” อปทาน แต่มิได้ระบุช่วงเวลาที่ว่าเป็นช่วงที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าปลงอายุสังขาร: [157] ในกาลครั้งหนึ่ง พระผู้มีพระภาคเจ้า ผู้เป็นประทีปแก้วส่องโลกให้สว่างไสว เป็นนายสารถีฝึกนรชน ประทับอยู่ ณ ภูฏาคาร ศาลาป่ามหาวันใกล้พระนครเวสาลี ครั้งนั้น พระมหาโคตมีภิกษุณี พระมาตุจฉาของพระพิชิตมาร อยู่ในสำนักนางภิกษุณี ในพระนครอันรื่นรมย์นั้น พร้อมด้วยพระภิกษุณี 500 องค์ ซึ่งล้วนแต่พ้นจากกิเลสแล้ว เมื่อพระมหาปชาบดีโคตมีนั้นอยู่ในที่สงัด ตรึกนึกคิดอย่างนี้ว่า การปรินิพพานของพระพุทธเจ้าก็ดี ของคู่พระอัครสาวกก็ดี ของพระราหุล พระอรหันต์ และพระนันทะก็ดี เราไม่ได้เห็น (ขุ.อป. 72/157/537<sup>7-20</sup>) ตรงจุดนี้มีความเห็นว่าต่อนั้นราหุล เป็นพระภิกษุ มิใช่สามเณร เพราะตัวบาลีมิได้ระบุว่า เป็นพระ “พุทธสูส ปรีนิพพานัง สาวกคฤคสุสูส วา ราหุลานนทุทททานัน นานัง ลจจามิ ปสุสิตุ ๗” ซึ่งถ้าข้อสันนิษฐานของผู้เขียนเป็นจริง พระนางน่าจะปรินิพพาน อย่างน้อยหลังปีที่ 13 หลังพุทธตรัสรู้ไปแล้ว (20 - 7 = 13)

<sup>33</sup> Mori (2005 : 68-69)



ขณะที่มีพระชนมายุเพียง 59 พรรษา ซึ่งถือว่าเป็นวัยที่อายุสั้นเกินไปในสมัยนั้น กอปรกับเวลาที่พระนางได้รับตำแหน่งเอตทัคคะ อยู่ในช่วงที่พระพุทธเจ้าทรงประทับอยู่ที่วัดพระเชตุวัน ซึ่งน่าจะเป็นหลังปีที่ 14 ของพุทธตรัสรู้ เพราะฉะนั้นพระนางปชาบดีโคตมีเสด็จเข้านิพพานหลังปีที่ 14 ของพุทธตรัสรู้ และเมื่อพระนางปชาบดีโคตมีไม่ได้เข้านิพพานปีที่ 12 การบวชภิกษุณีก็ไม่จำเป็นที่จะเกิดก่อนปีที่ 12 หลังพุทธตรัสรู้

นอกจากนี้ มีความเป็นไปได้เล็กน้อยในกรณีของการกำเนิดภิกษุณีว่า มีขึ้นหลังจากที่พระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้ได้ 5 ปี เพราะพระอานนทในขณะนั้นเพิ่งบวชได้ไม่นาน หากพระอานนท์บวชเมื่อปีที่ 2 หลังพุทธตรัสรู้ ซึ่งในขณะนั้นยังไม่ได้เป็นพุทธอุปัฏฐากประจำ และมีอายุบวชได้เพียง 3 พรรษา แต่กล้าที่จะทูลขอพระพุทธเจ้าเรื่องการขอบวชภิกษุณีถึงแม้กระนั้นก็ตามอาจเป็นไปได้ว่า พระอานนท์ถือว่าตนเป็นพระประยูรญาติ หรือเป็นพุทธอุปัฏฐากที่ไม่ประจำ พระอานนท์จึงกล้าทูลขอแทนพระนางปชาบดีโคตมี

### ความเป็นไปได้ที่กำเนิดภิกษุณี พรรษาที่ 21-26 หลังพุทธตรัสรู้

นักวิจัยชาวญี่ปุ่นส่วนใหญ่ให้น้ำหนักกับบทบาทของพระอานนทในเรื่องนี้และคิดว่า การที่พระอานนท์ทูลขอพระพุทธเจ้าเรื่องการขอบวชภิกษุณีในตอนนั้น พระอานนท์อาจเป็นพุทธอุปัฏฐากประจำแล้ว จึงมีความเห็นว่า การกำเนิดภิกษุณีนั้นควรเกิดหลังจากปีที่ 20 คืออยู่ในช่วงปีที่ 21-26 หลังพุทธตรัสรู้

นอกจากนี้ จากเหตุการณ์ที่พระเจ้าพิมพิสารได้กราบทูลขอให้มีการสวดปาฏิโมกข์ จากปีที่จำพรรษาในสถานที่วัดเวฬุวัน ผู้เขียนสันนิษฐานว่าเป็นปีที่ 17 และ 20 หลังพุทธตรัสรู้ หรือในช่วงปีที่ 12-37 หลังพุทธตรัสรู้ ที่พระองค์อาจจะทรงจาริกไปวัดเวฬุวันในกรณีนอกพรรษา

ยิ่งไปกว่านั้นยังสามารถพิจารณาได้จากปีแห่งการนิพพานของพระเจ้าสุทโธทนะ เพราะว่าหากพระนางปชาบดีโคตมีที่อยู่ในฐานะพระชายา เป็นผู้หญิงที่จงรักภักดีต่อ

พระสวามี และยังคงอยู่ในกรอบของสังคมิอินเดียโบราณ ควรจะทรงผนวชก็ต่อเมื่อพระเจ้าสุทโธทนะสิ้นพระชนม์แล้ว โดยปีที่นักวิจัยชาวญี่ปุ่นคาดว่าพระเจ้าสุทโธทนะสิ้นพระชนม์นั้นคือในปีที่ 10 บ้าง ในปีที่ 23 บ้างหลังพุทธตรัสรู้ และปีที่พระนางปชาบดีโคตมีบวชเป็นปีที่ 25 หลังพุทธตรัสรู้ เพราะพระอานนท์เป็นพุทธอุปัฏฐากมาได้ 5 ปีแล้ว พระนางจึงทูลขอบวช<sup>34</sup> ดังนั้น จากหลาย ๆ เหตุผลที่ประกอบกันดังกล่าว การกำเนิดภิกษุณีในปีที่ 5 หลังพุทธตรัสรู้ แทบจะเป็นไปไม่ได้เลย

### ความเป็นไปได้ที่กำเนิดภิกษุณีในพรรษาที่ 15 หลังพุทธตรัสรู้

เนื่องจากข้อบัญญัติแต่ละข้อในสมัยพุทธกาลไม่ได้มีการบันทึกเวลาอยู่ในเอกสารประวัติศาสตร์ จึงทำให้เราไม่สามารถเรียงลำดับเหตุการณ์ต่าง ๆ ได้อย่างชัดเจน แต่จากหลักฐานที่กล่าวมาข้างต้น ทั้งหมด 6 เหตุการณ์ เราสามารถอนุมานได้ว่า การกำเนิดภิกษุณีควรจะเกิดในช่วงปีที่ 13-26 อาจเป็นปีที่ 14, 15 หรือ 20-26

ปีที่ 15 หลังพุทธตรัสรู้เป็นปีที่พระพุทธเจ้าได้เสด็จ เยี่ยมประยูรญาติอีกครั้งและประทับจำพรรษา ณ นิโครธาราม กรุงกบิลพัสดุ์ ซึ่งเป็นสถานที่เดียวกับที่พระนางปชาบดีโคตมีทูลขออนุญาตพระพุทธเจ้าในครั้งแรก และเป็นสถานที่เดียวกับที่พระพุทธเจ้าทรงห้ามพระประยูรญาติวิวาทกันด้วยแย่งน้ำในแม่น้ำโรหิณี ซึ่งพระชายาทั้งฝ่ายศากยวงศ์และโกถิยวงศ์ 500 พระองค์ ที่พระสวามีลี้วนอกบวชหมดแล้ว จึงติดตามเสด็จพระนางปชาบดีโคตมีเพื่อขอบวชเป็นภิกษุณีในครั้งนี้

นอกจากนี้ จากปริมาณพระวินัยภิกษุณีที่ถูกบัญญัติที่วัดพระเชตะวันมีประมาณ 80% ซึ่งเป็นไปได้ที่พระวินัยของภิกษุณีบางส่วนถูกบัญญัติในสถานที่อื่นในช่วงปีที่ 12-15 หลังพุทธตรัสรู้ หากการกำเนิดภิกษุณีมีขึ้นหลังปีที่ 21 ของพุทธตรัสรู้ พระวินัยของภิกษุณีน่าจะบัญญัติที่วัดพระเชตะวันเกือบทั้งหมด แต่ความเป็นจริงยังมีข้อบัญญัติ

<sup>34</sup> Mori (2005 : 31-45)

พระวินัยของภิกษุณีที่แคว้นอื่นอีก

แต่กระนั้นก็อาจเกิดข้อโต้แย้งได้อีกว่า หากการกำเนิดภิกษุณีมีขึ้นก่อนปีที่ 20 หลังพุทธตรัสรู้ ในช่วงนั้นพระอานนท์ก็ยังไม่ได้เป็นพุทธอุปัฏฐากประจำ แต่เมื่อพิจารณาข้อมูลจากคัมภีร์สมันตปาสาทิกาที่กล่าวอธิบายความตอนหนึ่งเกี่ยวกับพระอานนท์ว่าเป็นพุทธอุปัฏฐากประจำแล้วหรือยัง เพราะพระอานนท์นำข้าวแดงนั้นมาบดและหุงถวาย แต่พระพุทธเจ้าในครั้งที่พ่อค้าม้านำข้าวแดงมาถวาย ซึ่งมีข้อความดังนี้

“ตอนนั้นพระอานนท์ยังมีได้เป็นอุปัฏฐากประจำ บางคราว พระนาคสมาลเถระ อุปัฏฐากพระผู้มีพระภาคเจ้า, บางคราว พระนาคิตเถระ, บางคราว พระเมฆียเถระ, บางคราว พระอุปวาณเถระ, บางคราว พระสาตตเถระ, บางคราว พระเถระผู้เป็นโอรสของเจ้าลิจฉวีชื่อสุนักขัตตะอุปัฏฐากพระผู้มีพระภาคเจ้า พระเถระเหล่านั้นอุปัฏฐากตามความพอใจของตนแล้ว ก็หลีกไป ในเวลาที่ตนปรารถนา (จะหลีกไป) พระอานนท์เถระ เมื่อท่านเหล่านั้น อุปัฏฐากอยู่ ก็เป็นผู้มีความขวนขวายน้อย เมื่อท่านเหล่านั้นหลีกไปแล้ว ก็ทำวัตรปฏิบัติเสียเอง ถึงพระพุทธเจ้าก็ทรงเฝ้พระทัยอยู่ว่า พระญาติผู้ใหญ่ของเราไม่ได้รับตำแหน่งเป็นอุปัฏฐากก่อน แม้ก็จริง ถึงกระนั้น พระอานนท์นี้แหละ เป็นผู้สมควรในฐานะทั้งหลายเห็นปานนี้ ดังนี้ จึงทรงนิ่งเงียบไว้”<sup>35</sup>

จากข้างต้น หากเป็นไปตามที่คัมภีร์สมันตปาสาทิกากล่าวไว้ พระอานนท์เคยทำหน้าที่เป็นพุทธอุปัฏฐากก่อนปีที่ 20 หลังพุทธตรัสรู้ ดังนั้น สมมติฐานข้อนี้มีความเป็นไปได้ที่การกำเนิดภิกษุณีเกิดขึ้นในปีที่ 15 หลังพุทธตรัสรู้

<sup>35</sup> Samantapāsādikā I.2.1: 178<sup>3-16</sup> (Ee); วิ.อ.1: 327<sup>8-23</sup>

ไม่ว่าการเกิดภิกษุณีจะเป็นปีที่ 15 หรือ ปีที่ 21-26 หลังพุทธตรัสรู้ การตั้งกฎครุธรรมนั้นหรือการกำเนิดภิกษุณี ควรจะเกิดหลังจากที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติสังฆาทิเสสของภิกษุไว้แล้ว เพราะศีลข้อที่ 1 ของภิกษุได้ถูกบัญญัติ เมื่อพระพุทธเจ้าทรงตรัสรู้แล้ว ประมาณ 12 ปี หากภิกษุณีเกิดขึ้นเมื่อปีที่ 15 หลังพุทธตรัสรู้ ซึ่งในระยะเวลา 3 ปี พระวินัยของภิกษุน่าจะเข้ามาในระดับหนึ่งแล้วเพื่อให้ภิกษุณีได้ศึกษา ดังที่พระพุทธเจ้าทรงให้หลักการในการดำรงชีวิตของภิกษุณีไว้ว่า ให้ภิกษุณีถือตามพระวินัยของภิกษุ

สำหรับพระวินัยของภิกษุและข้อบัญญัติพระวินัยของภิกษุณีที่บัญญัติที่วัดพระเชตุวันนั้น หากพิจารณาถึงอัตราส่วนที่บัญญัติที่วัดพระเชตุวันจำนวนข้อพระวินัยของภิกษุมีจำนวนน้อยกว่าของภิกษุณี จึงตีความได้ว่า ศีลภิกษุณีเกิดหลังศีลภิกษุระยะหนึ่งอาจจะหลังถึง 3-6 ปี และการกำเนิดภิกษุณีควรมีขึ้นในปีที่ 15 หลังพุทธตรัสรู้ หลังจากพระพุทธเจ้าเสด็จกลับกรุงกบิลพัสดุ์อีกครั้งในพรรษาที่ 15

ข้อบัญญัติครุธรรมข้อที่ 5 นี้ เป็นไปได้ว่าพระพุทธเจ้าทรงพิจารณาสังฆาทิเสสของภิกษุที่มีอยู่ก่อน แล้วจึงบัญญัติกฎครุธรรมให้ภิกษุณี และเป็นไปได้ว่า ช่วงเวลาที่กำเนิดภิกษุณี ภิกษุณียังมีได้ประพฤติผิดพลาด จึงยังไม่มีภิกษุณีและบทธงโทษใด ๆ ยังไม่มีการบัญญัติสิกขาบทสังฆาทิเสสเฉพาะภิกษุณี จึงใช้เพียงคำว่า ทำกรรมหนัก หรือธรรมอันหนัก (ครุธรรม) มาตั้งเป็นบรรทัดฐานไว้ก่อนเพื่อให้ภิกษุณีทราบในอนาคตว่า หากกระทำผิดที่หนักจะมีบทธงโทษ เพราะถ้าผิดเบาที่ไม่ถือว่าเป็นเรื่องใหญ่นัก จึงไม่ได้บัญญัติไว้ในครุธรรม ส่วนถ้าผิดหนักมากถึงขั้นปาราชิก ก็หมดสถานภาพนักบวชในพระพุทธศาสนาไป แต่สำหรับความผิดหนัก ดูเป็นประเด็นสำคัญที่ต้องกำหนดพระพุทธเจ้าจึงกำหนดไว้ในเบื้องต้นว่า ถ้าผิดหนัก จะต้องประพฤติมานานนับเป็นเวลาถึงเดือน ซึ่งคำว่า “นาน” เป็นคำที่ใช้สำหรับการลงโทษภิกษุที่ผิดสังฆาทิเสส ดังนั้น จึงมีความเป็นไปได้มากกว่า ครุธรรมข้อที่ 5 นี้ได้พิจารณาจากบทธงโทษของภิกษุสงฆ์ โดยให้มีบทธงโทษหนักกว่าเป็น 2 เท่า คือ 6 ชาติสำหรับภิกษุ ส่วน 15 ชาติสำหรับภิกษุณี ซึ่งกระทำหลังจากปริวาสตามจำนวนวันที่ปกปิดด้วย

นอกจากนี้ คำแนะนำในเรื่องการปฏิบัติตนของภิกษุณีที่พระพุทธเจ้าทรงประทานให้ไว้ว่า ให้ภิกษุณีศึกษาสิกขาบทของภิกษุ และศีลของภิกษุณีที่มีมากกว่าภิกษุ เพราะว่าได้รวมเอาทั้งบัพพัญญุตินี้ที่เกิดจากการทำความผิดของภิกษุและบัพพัญญุตินี้ที่เกิดจากการทำความผิดของภิกษุณีไว้ด้วยกัน ซึ่งจะสังเกตว่าพระพุทธเจ้าได้อาศัยบัพพัญญุตินี้และข้อกำหนดสำหรับของภิกษุเป็นบรรทัดฐานหรือข้อพิจารณาเบื้องต้นในการตั้งข้อบัญญัติของภิกษุณี

จากหลักฐานข้างต้นและหลักฐานการกำเนิดของภิกษุณีหลังการเกิดพระวินัยของภิกษุได้ยืนยันสมมติฐานที่ว่า พระพุทธเจ้าทรงอาศัยข้อบัญญัติของภิกษุในการกำหนดครุธรรม หรือบทลงโทษ ดังนั้นในประเด็นเรื่องของธรรมเนียมและสังฆาทิเสส ที่เป็นปัญหาว่า หากยังไม่มีภิกษุณีประพฤติผิดแล้ว จะมีการบัญญัติสังฆาทิเสสได้อย่างไร จึงถูกคลี่คลายจากหลักฐานข้างต้นดังกล่าว

## ข. ครุธรรมกับสังฆาทิเสส 17 ข้อ

ภิกษุณีจำวหุ่ยเข้าใจว่า หากทำผิดครุธรรม 8 แล้วต้องประพฤตินานตั้งเดือน ซึ่งเป็นบทลงโทษสำหรับการทำผิดสังฆาทิเสส ดังนั้น ในทัศนะของท่านเห็นว่า garudhamma = ครุธรรม 8 ทำผิดแล้วต้องอาบัติสังฆาทิเสส ท่านจึงมีข้อสงสัยอีกข้อหนึ่งว่า ไฉนในสังฆาทิเสส 17 ข้อของภิกษุณี กลับไม่มีข้อใดมีเนื้อหาตรงกับครุธรรม 8 เลย ท่านจึงสรุปว่าอาจเป็นไปได้ว่า ครุธรรม 8 เป็นสิ่งที่มีมาภายหลังพุทธกาล<sup>36</sup> จากการพิจารณาเนื้อหาในข้อ ก จะเห็นได้ว่า คำว่า “ครุธรรม” ในครุธรรมข้อที่ 5 ได้บัญญัติบทลงโทษคล้ายอาบัติสังฆาทิเสสของภิกษุ เป็นไปได้ว่าคำว่า “garudhamma ครุธรรม” ในครุธรรมข้อที่ 5 นี้ ไม่ได้หมายถึงครุธรรม 8 แต่หมายถึงอาบัติหนัก คือ อาบัติสังฆาทิเสส ดังนั้นคำกล่าวของภิกษุณีจำวหุ่ยที่อ้างว่า “ยังไม่มีผู้ที่กระทำผิดครุธรรม 8 เลยแล้ว

<sup>36</sup> Shi, Zhaohui (2001: 209).

บัญญัติบทลงโทษของศีลธรรม 8 ขึ้นมาก่อน ดูไม่สมเหตุสมผล”

คำกล่าวอ้างนี้จึงเป็นอันตกไป เพราะในที่นี้ไม่ใช่การบัญญัติบทลงโทษสำหรับผู้  
ที่ผิดศีลธรรม 8 แต่เป็นบทลงโทษภิกษุณีที่ทำผิดกรรมหนักหรืออาบัติสังฆาทิเสส และ  
ก็ไม่แปลกที่สังฆาทิเสสของภิกษุณี 17 ข้อ จะมีเนื้อหาที่ไม่ตรงกับศีลธรรม 8 เลย เพราะ  
สังฆาทิเสสเป็นข้อบัญญัติที่เกี่ยวกับ garudhamma ศีลธรรม กรรมหนัก ซึ่งเป็นส่วนหนึ่ง  
ของศีลธรรม 8 ในข้อที่ 5 มิได้เทียบเท่าเสมอกับศีลธรรม 8

### ค. ปัญหาจำนวนวันในการปฏิบัติมานัต

เมื่อภิกษุต้องอาบัติสังฆาทิเสสจะต้องประพฤติมานัต 6 วัน ในขณะที่ภิกษุณีกลับ  
ต้องประพฤติมานัตเป็นระยะเวลากว่า 2 เท่า คือ กึ่งเดือนนั้น ในกรณีนี้เป็นไปได้ว่า การ  
กำหนดข้อบัญญัติของภิกษุณีมักจะขึ้นอยู่กับสงฆ์สองฝ่าย คือ ทั้งฝ่ายภิกษุและภิกษุณี  
ไม่ว่าจะเป็นการขอบวช การปวารณา ก็ต้องกระทำในสงฆ์สองฝ่าย ทุกอย่างต้องทำ 2  
ครั้ง คือมากกว่าภิกษุอีกเท่าตัว จึงอาจเป็นไปได้ว่า เมื่อมีการประพฤติมานัต พระพุทธเจ้า  
จึงทรงกำหนดข้อบัญญัติในเรื่องเพิ่มระยะเวลาเป็น 2 เท่าเช่นกัน โดยที่ปกติภิกษุต้อง  
ปริวาสพิจารณาตัวเอง 6 ค่ำ แล้ววันสุดท้าย ต้องปลงอาบัติกับภิกษุ 20 รูป และภิกษุ  
สงฆ์ 20 รูปต้องยอมรับ จึงกล่าวได้ว่าเป็นการประพฤติมานัตอย่างสมบูรณ์

และก็เป็นไปได้ว่า เมื่อภิกษุณีปวารณาก็ต้องปวารณาต่อสงฆ์ทั้งสองฝ่าย เช่น  
เดียวกับการบวช จึงจำเป็นต้องรายงานตัวรับเข้ากลุ่มต่อสงฆ์ 2 ฝ่ายเช่นกัน ดังนั้นการ  
ที่จะให้สงฆ์ยอมรับเข้ากลุ่มอีกครั้ง ก็ควรกระทำทั้งสองฝ่ายเช่นกัน ระยะเวลาที่ทำกิจจึง  
เพิ่มเป็น 2 เท่า ทำให้ภิกษุณีต้องประพฤติมานัตเป็น 2 เท่า โดยในฝั่งภิกษุณี 1 ครั้ง และ  
ภิกษุสงฆ์ 1 ครั้ง เวลาจึงเป็น 2 เท่าไปโดยปริยาย

## ง. ครุธรรมกับปาจิตติย์

มีข้อสังเกตว่าเนื้อหาของข้อของครุธรรม 8 ตรงกับเนื้อหาของศีลปาจิตติย์ของภิกษุณี ซึ่งเดิมภิกษุณีจำวหุ้ยนำประเด็นนี้มาแสดงความขัดแย้งกันในตัวของครุธรรมที่เนื้อหาไม่ตรงกับสังฆาทิเสส แต่กลับมาตรงกับปาจิตติย์ แต่จากคำอธิบายที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้นได้ค่อย ๆ คลายปมข้อสงสัย จนมาถึงปมสุดท้ายว่า ทำไมเนื้อหาของครุธรรม 8 จึงตรงกับเนื้อหาของปาจิตติย์ ซึ่งมีความเป็นไปได้ 2 อย่างคือ

1. มีการบัญญัติสิกขาบทปาจิตติย์ก่อนแล้วค่อยบัญญัติครุธรรม 8 หลังสมัยพุทธกาล

2. การบัญญัติครุธรรม 8 มีอยู่ก่อน เมื่อภิกษุณีไม่ได้ปฏิบัติตามครุธรรม 8 จึงมีบทลงโทษสำหรับผู้ที่ไม่กระทำตามครุธรรม 8 ด้วยการลงโทษที่ไม่หนักมากแค่ปาจิตติย์

จากข้างต้น มุมมองประการหลังดูจะสมเหตุสมผลมากกว่า เพราะหากไม่มีข้อบัญญัติครุธรรม 8 ก่อน จะรู้ได้อย่างไรว่า การปฏิบัติหรือไม่ปฏิบัติอย่างนั้นถือว่าเป็นการกระทำผิด จึงเป็นไปได้มากกว่า ครุธรรม 8 นั้นบัญญัติก่อนแล้ว เมื่อภิกษุณีไม่ปฏิบัติตาม เช่นนั้นจึงรู้ว่าผิด และได้กำหนดว่าความผิดแบบนี้เป็นอาบัติปาจิตติย์ ซึ่งประเด็นนี้ยังสามารถพิจารณาได้จากเหตุของข้อบัญญัติปาจิตติย์ที่เกี่ยวกับครุธรรมโดยมักจะกล่าวว่ “บรรดาภิกษุณีที่เป็นผู้มักน้อย ฯลฯ พวกกันดำหนี ประณาม โพนทะนา”<sup>37</sup>

เมื่อภิกษุณีผู้ไม่มักน้อยไม่ทำตามจึงทักท้วง เหตุการณ์นี้เป็นการยืนยันว่าข้อบัญญัติของครุธรรม 8 มีมาตั้งแต่แรกแล้ว เพราะถ้าหากไม่มีข้อกำหนดครุธรรม ภิกษุณีผู้มักน้อยจะอ้างเหตุอะไรมาทักท้วง หากเป็นกรณีที่ยังไม่มีการบัญญัติครุธรรม 8 ในขณะเกิดเหตุ ข้อความในสิกขาบทปาจิตติย์น่าจะเป็นว่า “ชาวบ้านหรือคนทั้งหลาย โพนทะนา ตีเตียน” เพราะเป็นการกระทำที่ไม่เหมาะสมซึ่งพระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงบัญญัติห้ามมาก่อน หากชาวบ้านตีเตียน พระพุทธเจ้าจะทรงนำมาบัญญัติเป็นสิกขาบทได้ แต่

<sup>37</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/372 /390<sup>7-9</sup> (แปล.มมร.2543).

การบัญญัติอาบัติปาจิตตีย์ที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับศีลธรรมส่วนใหญ่กลับมีเหตุจากภิกษุณีผู้มักน้อยทักท้วง

ดังนั้นการที่เนื้อหาความในปาจิตตีย์มีความเกี่ยวเนื่องกันกับศีลธรรม 8 จึงเป็นการยืนยันว่า ศีลธรรม 8 ได้เกิดขึ้นก่อนที่จะมีข้อบัญญัติปาจิตตีย์ของภิกษุณี และยิ่งไปกว่านั้นยังเป็นการยืนยันว่า การทำผิดในธรรมหนักที่ต้องประพาศติมานัตกึ่งเดือนในศีลธรรมข้อที่ 5 นั้นไม่ได้หมายถึงการทำผิดศีลธรรม 8 อย่างแน่นอน เพราะการกระทำผิดศีลธรรม 8 ก็มีบทลงโทษเบาในระดับปาจิตตีย์เท่านั้นเอง

### การวิเคราะห์ศีลธรรมข้อที่ 6

dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubha-  
tosāṅghe upasampadā pariyesitabbā ayampi dhammo sakkatvā  
garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo<sup>38</sup>

ภิกษุณีต้องแสวงหาอุปสัมปทาในสงฆ์สองฝ่าย เพื่อศึกษาสิกขาใน  
ธรรม 6 ประการครบ 2 ปีแล้ว ธรรมแม้แต่อันภิกษุณีก็ต้อง สักการะ เคารพ นับถือ  
บูชา ไม่ล่วงละเมิดตลอดชีวิต<sup>39</sup>

ตามข้อกำหนดในศีลธรรมข้อนี้ สตรีที่ต้องการอุปสมบทเป็นภิกษุณีจะต้องเป็น  
สิกขมานารักษาศีล 6 ข้อ เป็นระยะเวลา 2 ปี และบวชในสงฆ์ 2 ฝ่าย สิกขมานา ซึ่งหมายถึง  
ผู้ที่ศึกษาศีลและธรรม และห้ามผิดศีลที่ถือแม้เพียงข้อเดียว โดยทั่วไปแล้ว  
พุทธศาสนิกชนถือศีล 5 ศีลข้อที่ 6 ที่สิกขมานาต้องถือเพิ่มนั้นคืออะไร ในอรรถกถาของ  
อังคุตตรนิกายได้อธิบายไว้ว่า ศีล 6 คือ นอกเหนือจากศีล 5 แล้วเพิ่มข้อศีลที่ไม่

<sup>38</sup> Vin IV: 52 (Ee).

<sup>39</sup> วิ.จ. 9/516/445<sup>13-15</sup> (แปล.มมร.2543).



รับประทานอาหารยามวิกาล<sup>40</sup>

ในหัวข้อนี้สามารถแบ่งออกเป็น 2 ประเด็นใหญ่คือ การบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย และการถือสิกขมานา 2 ปี ก่อนที่จะไปพิจารณารายละเอียดทั้ง 2 ประเด็น ผู้เขียนอยากจะขอแนะนำศีลของภิกษุณีที่มีความเกี่ยวข้องกับข้อบัญญัติการบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย และการเป็นสิกขมานา 2 ปี มาร่วมพิจารณา เพื่อที่จะเห็นเบื้องหลังหรือเจตนารมณ์ของพระพุทธเจ้ามากขึ้น ซึ่งศีลที่เกี่ยวข้องมีเนื้อหาดังต่อไปนี้

### 1. ศีลปาจิตติยของภิกษุณี ข้อที่ 61-83

ปาจิตติย 61 : ห้ามให้บวชแก่หญิงมีครรภ์<sup>41</sup>

นางภิกษุณีให้หญิงมีครรภ์บวช ต้องอาบัติปาจิตติย.

ปาจิตติย 62 : ห้ามให้บวชแก่หญิงที่ยังมีเด็กดื่มนม<sup>42</sup>

นางภิกษุณีให้หญิงที่ยังมีเด็กดื่มนมบวช ต้องอาบัติปาจิตติย

ปาจิตติย 63 : ห้ามให้บวชแก่นางสิกขมานาซึ่งศึกษายังไม่ครบ 2 ปี<sup>43</sup>

นางภิกษุณีให้บวชแก่นางสิกขมานาที่ยังมิได้ศึกษาในธรรม 6 อย่าง ครบ 2 ปี ต้องอาบัติปาจิตติย.

ปาจิตติย 64 : ห้ามให้บวชแก่นางสิกขมานาที่สงฆ์ยังมิได้สวดสมมติ<sup>44</sup>

นางภิกษุณีให้บวชแก่นางสิกขมานาที่ศึกษาในธรรม 6 อย่าง ครบ 2 ปีแล้ว แต่สงฆ์ยังมิได้สวดสมมติ ต้องอาบัติปาจิตติย.

<sup>40</sup> อจ.อฎฐก.อ. 37/552<sup>13-15</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>41</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/364- 367/384<sup>4</sup>- 386<sup>9</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>42</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/368- 371/387<sup>2</sup>- 389<sup>5</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>43</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/372- 375/389<sup>2</sup>- 394<sup>10</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>44</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/376- 379/396<sup>3</sup>- 400<sup>3</sup>(แปล.มมร.2543)

- ปาจิตตีย์ 65 : ห้ามให้บวชแก่หญิงที่มีสามีแล้ว แต่อายุยังไม่ถึง 12<sup>45</sup>  
นางภิกษุณีให้บวชแก่หญิงที่มีสามีแล้ว แต่อายุยังไม่ถึง 12 ขวบ  
ต้องอาบัติปาจิตตีย์.
- ปาจิตตีย์ 66 : ห้ามให้บวชแก่หญิงเช่นนั้นอายุครบ 12 แล้ว แต่ยังมีได้ศึกษา 2  
ปี<sup>46</sup> นางภิกษุณีให้บวชแก่หญิงที่มีสามีแล้ว และมีอายุครบ 12  
ขวบ แต่ยังไม่ได้ศึกษา 2 ปี ต้องอาบัติปาจิตตีย์.
- ปาจิตตีย์ 67 : ห้ามให้บวชแก่หญิงเช่นนั้นที่ศึกษา 2 ปีแล้วแต่สงฆ์ยังมิได้สวด  
สมมติ<sup>47</sup> ถ้าให้บวชผู้ยังมีคุณสมบัติไม่สมบูรณ์ ต้องอาบัติ  
ปาจิตตีย์.
- ปาจิตตีย์ 68 : ห้ามเพิกเฉยไม่อนุเคราะห์ศิษย์ที่บวชแล้ว<sup>48</sup>  
ปรับอาบัติปาจิตตีย์แก่นางภิกษุณีผู้เป็นอุปัชฌาย์ (ปวัตตินี) ผู้  
มิได้สงเคราะห์ศิษย์ผู้ให้บวชให้เอง หรือให้ผู้อื่นสงเคราะห์ (ด้วย  
การสอนธรรม, การสอบถาม, การให้โอวาท, การพร่ำสอน) ตลอด  
เวลา 2 ปี.
- ปาจิตตีย์ 69 : ห้ามนางภิกษุณีแยกจากอุปัชฌาย์ คือไม่ติดตามครบ 2 ปี<sup>49</sup>  
ปรับอาบัติปาจิตตีย์แก่นางภิกษุณีผู้เป็นสหชวีณี (สหวิহারิก) ผู้  
มิได้ติดตามปวัตตินี (อุปัชฌาย์) ผู้บวชให้ตนตลอด 2 ปี.
- ปาจิตตีย์ 71 : ห้ามให้บวชแก่หญิงสาวที่อายุไม่ครบ 20 ปี<sup>50</sup>

45 วิ.ภิกฺขุณี. 5/380- 383/401<sup>2</sup>- 404<sup>10</sup> (แปล.มมร.2543)

46 วิ.ภิกฺขุณี. 5/384- 387/405<sup>2</sup>- 409<sup>10</sup> (แปล.มมร.2543)

47 วิ.ภิกฺขุณี. 5/388- 391/410<sup>2</sup>- 414<sup>17</sup> (แปล.มมร.2543)

48 วิ.ภิกฺขุณี. 5/392- 397/415<sup>2</sup>- 419<sup>13</sup> (แปล.มมร.2543)

49 วิ.ภิกฺขุณี. 5/398- 400/420<sup>2</sup>- 421<sup>21</sup> (แปล.มมร.2543)

50 วิ.ภิกฺขุณี. 5/401- 404/423<sup>2</sup>- 425<sup>16</sup> (แปล.มมร.2543)

นางภิกษุณีให้หญิงสาวที่มีอายุไม่ครบ 20 ปีบริบูรณ์ ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 72 : ห้ามบวชหญิงที่อายุครบ แต่ยังมีได้ศึกษาครบ 2 ปี<sup>51</sup>

นางภิกษุณีให้หญิงสาวที่มีอายุครบ 20 ปีบริบูรณ์ แต่ไม่ได้ศึกษาครบ 2 ปี ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 73 : ห้ามบวชหญิงที่ศึกษาครบ 2 ปีแล้ว แต่สงฆ์ยังมิได้สมมติ<sup>52</sup>

นางภิกษุณีให้หญิงสาวที่มีอายุครบ 20 ปีบริบูรณ์ แต่ศึกษาครบ 2 ปี แต่สงฆ์ยังมิได้สวดสมมติ ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 74 : ห้ามเป็นอุปัชฌาย์เมื่อพรรษาไม่ครบ 12<sup>53</sup>

นางภิกษุณีพรรษาหย่อนกว่า 12 ให้ผู้อื่นบวช ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 75 : ห้ามเป็นอุปัชฌาย์โดยที่สงฆ์มิได้สมมติ<sup>54</sup>

นางภิกษุณีที่สงฆ์ยังมิได้สมมติ บวชให้สิกขมานาที่มีพรรษาครบ 12 แล้ว ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 76 : ห้ามรับฐ์แล้วติเตียนในภายหลัง<sup>55</sup>

นางภิกษุณีที่สงฆ์ยังไม่อนุญาตให้เป็นอุปัชฌาย์ รับคำว่า สาธุแล้ว ภายหลังกลับติเตียน (กล่าวร้ายหรือโพนทะนาคณะสงฆ์) ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 77 : ห้ามรับปากว่าจะบวชให้ แล้วกลับไม่บวชให้<sup>56</sup>

นางภิกษุณีกล่าวกะนางสิกขมานาว่า ถ้าท่านจักให้จีวรแก่ข้าพเจ้า

<sup>51</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/405- 408/426<sup>2</sup>- 430<sup>17</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>52</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/409- 412/431<sup>2</sup>- 435<sup>17</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>53</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/413- 415/437<sup>2</sup>- 438<sup>18</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>54</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/416- 419/439<sup>2</sup>- 442<sup>23</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>55</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/420- 422/443<sup>2</sup>- 445<sup>5</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>56</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/423- 425/446<sup>2</sup>- 448<sup>10</sup> (แปล.มมร.2543)

ข้าพเจ้าจักบวชให้ แล้วภายหลังไม่มีเหตุขัดข้อง ไม่บวชให้เองก็ดี ไม่ชวนชววยให้ผู้อื่นบวชให้ก็ดี ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 78 : ห้ามรับปากแล้วไม่บวชให้ในกรณีอื่น<sup>57</sup>

นางภิกษุณีกล่าวกะนางสิกขมานาว่า ถ้าติดตาม (รับใช้) ครบ 2 ปี แล้วจะบวชให้ ภายหลังไม่มีเหตุขัดข้อง ไม่บวชให้เองก็ดี ไม่ชวนชววยให้ผู้อื่นบวชให้ก็ดี ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 79 : ห้ามบวชให้นางสิกขมานาที่ประพฤติน่าดี<sup>58</sup>

นางภิกษุณีบวชให้นางสิกขมานาผู้คลุกคลีด้วยบุรุษ คลุกคลีด้วยชายหนุ่ม เป็นคนดูร้าย ก่อความเศร้าใจแก่คนอื่น ต้องอาบัติปาจิตตีย์ (บุรุษ คือคนมีอายุครบ 20 แล้ว, กุมารหรือชายหนุ่ม คือที่อายุยังไม่ถึง 20).

ปาจิตตีย์ 80 : ห้ามบวชให้นางสิกขมานาที่มารดาบิดาหรือสามีไม่อนุญาต<sup>59</sup>

นางภิกษุณีบวชให้นางสิกขมานาที่มารดาบิดาหรือสามียังมิได้อนุญาต ต้องอาบัติปาจิตตีย์.

ปาจิตตีย์ 81 : ห้ามทำกัลบกนอกในการบวช<sup>60</sup>

นางภิกษุณีในขณะที่ทำการบวชให้สิกขมานา แล้วเปลี่ยนคณะภิกษุสงฆ์ชุดอื่นแทน หรือกระทำกัลบกนอก ต้องอาบัติปาจิตตีย์

ปาจิตตีย์ 82 : ห้ามบวชให้คนทุกปี<sup>61</sup>

ปรับอาบัติปาจิตตีย์แก่นางภิกษุณีผู้บวชให้ทุกปี (นางภิกษุณีบวช

<sup>57</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/426- 428/449<sup>2</sup>- 451<sup>10</sup> (แปล.มจร.2543)

<sup>58</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/429- 431/452<sup>2</sup>- 454<sup>4</sup> (แปล.มจร.2543)

<sup>59</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/432- 434/455<sup>2</sup>- 456<sup>24</sup> (แปล.มจร.2543)

<sup>60</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/435- 437/458<sup>2</sup>- 459<sup>18</sup> (แปล.มจร.2543)

<sup>61</sup> วิ.ภิกขุณี. 5/438- 440/462<sup>2</sup>- 463<sup>18</sup> (แปล.มจร.2543)

ให้คนทุก ๆ ปี ที่อยู่ไม่พอ จึงต้องบวชปีเว้นปี).

ปาจิตติย 83 : ห้ามบวชให้ปีละ 2 คน<sup>62</sup>

รับอาบัติปาจิตติยแก่นางภิกษุณีที่บวชให้ปีละ 2 คน (ที่อยู่ไม่พอ) คือแต่ละข้อส่วนใหญ่มาจากการที่ประชาชนเพ่งโทษติเตียน โพนทะนาบ้าง หรือจากการบอกกล่าวของภิกษุณีผู้มักน้อยบ้าง และสถานที่ส่วนใหญ่ คือ วัดพระเชตุวัน กุรุงสาวัดดี ซึ่งพระพุทธเจ้าประทับจำพรรษาต่อเนื่องตั้งแต่วันที่ 21 เป็นต้นไป

## 2. การบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย

ภิกษุณีจ้าวหุยกกล่าวว่า เป็นไปได้ว่าในสมัยพุทธกาล ภิกษุณีเป็นสงฆ์กลุ่มใหม่ที่ที่ยังไม่มีประสบการณ์การพิจารณาผู้ที่มาบวชใหม่ ดังนั้น สตรีที่จะมาบวชจึงต้องได้รับการพิจารณาจากฝั่งภิกษุอีก 10 รูป แต่การบวชจากสงฆ์ทั้งสองฝ่ายอาจจะนำมาซึ่งการลดจำนวนลงของภิกษุณี เพราะว่าฝ่ายภิกษุณีไม่มีสิทธิเด็ดขาดในการตัดสินใจรับสตรีเข้ามาบวช สิทธิการตัดสินใจสุดท้ายอยู่ที่ฝ่ายภิกษุ 10 รูป ซึ่งถ้าไม่ผ่านการบวชจากฝ่ายภิกษุสงฆ์ ก็ไม่ถือว่าการบวชภิกษุณีสำเร็จ และถ้าหากถูกปฏิเสธโดยภิกษุ หรือถูกคัดค้านโดยภิกษุ เพียงในเวลาไม่ถึง 10 ปี ภิกษุณีอาจหายไปจากโลกนี้<sup>63</sup>

จากข้อบัญญัติปาจิตติยแต่ละข้อที่เพิ่มความละเอียดเป็นลำดับ เช่น หากเป็นสตรีที่มีสามี ต้องอายุครบ 12 ปีแล้ว หรือสตรีสาวโสด ต้องอายุครบ 20 ปีแล้ว แต่ก็มีพลาดไม่ได้ศึกษาเป็นสิกขมานา 2 ปี หรือศึกษาแล้วไม่รอให้สงฆ์สมมติก่อนแล้วก็บวช ดังนั้นจากการบัญญัติพระวินัยของภิกษุณีจะเห็นได้ว่า พระพุทธเจ้าต้องขนาบภิกษุณีสงฆ์แล้วขนาบอีก ในข้อกำหนดหรือความผิดพลาดที่ได้บัญญัติไว้นั้น เช่น การศึกษา 2 ปี แล้วต้องได้รับสมมติก่อน น่าจะใช้ได้ทุกกรณีไม่ว่าจะเป็นสตรีโสดอายุครบ 20 ปี หรือ สตรีอายุมากกว่า 12 ปีที่มีสามีแล้ว แต่ก็จำต้องมาบัญญัติเป็นข้อย่อย ๆ อย่าง

<sup>62</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/441- 443/465<sup>2</sup>- 466<sup>20</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>63</sup> Shi, Zhaohui (2001: 26)

ละเอียดถึง 3 ครั้ง ดังปาจิตตีย์ข้อที่ 63,66,72 และ 64,67,73 ซึ่งอนุมานได้ว่า การดูแลภิกษุณีกลุ่มใหญ่ในสมัยนั้นเพื่อให้มีความเข้าใจตรงกันหรือปฏิบัติตามมาตรฐานเดียวกันไม่ใช่เรื่องง่าย รวมไปถึงภิกษุณีบางรูปที่มีคุณสมบัติไม่ครบถ้วนในการเป็นพระอุปัชฌาย์ แต่ได้ทำการไม่เหมาะสม หรือรับปากว่าจะบวชให้นางสิกขมานาแล้ว แต่ไม่บวชให้ในกรณีต่าง ๆ จะสังเกตว่าความรับผิดชอบของภิกษุณีแต่ละรูปนั้นมีระดับที่ไม่เท่ากัน จึงเกิดทำให้มีกฎบัญญัติออกมาขนานบทุก ๆ พฤติกรรมของภิกษุณีที่ไม่ได้เป็นไปตามมาตรฐานเหล่านั้น

นอกจากนี้ จะสังเกตว่า พระพุทธเจ้าให้ความสำคัญกับพระอุปัชฌาย์มาก ต้องเป็นผู้ที่มีอายุพรรษา 12 ปีขึ้นไป ได้รับการสมมติจากสงฆ์ และให้ทำหน้าที่ดูแลภิกษุณีผู้บวชใหม่อีก 2 ปี ดังปาจิตตีย์ข้อ 68,69,74,75 นอกจากนี้ยังรวมไปถึงความเคร่งครัดในการคัดเลือกสตรีเข้ามาบวชในพระศาสนา โดยต้องได้รับการอนุญาตจากผู้ปกครอง ต้องมีความประพฤติดี ศึกษาสิกขมานาแล้ว 2 ปี และได้รับการยอมรับจากสงฆ์จนสงฆ์สมมติแล้วจึงจะบวชได้ บวชแล้วยังต้องติดตามทำหน้าที่อุปัชฌาภิกษุณีผู้บวชให้อีก 2 ปี จะเห็นได้ว่า มิใช่แค่ตัวครุธรรม 8 เองเท่านั้นที่เป็นด่านสำคัญ ที่ผู้ตั้งใจบวชต้องก้าวข้ามให้ได้ แต่มีข้อบัญญัติปาจิตตีย์กว่า 10 ข้อที่สร้างความท้าทายให้กับสตรีผู้ที่ตั้งใจมาบวช สถานการณ์ดูเหมือนว่าน่าจะมีภิกษุณีน้อย เพราะมีบทบัญญัติต่าง ๆ ที่มาก แต่หากสังเกตปาจิตตีย์ข้อท้าย ๆ คือ ข้อ 82 และ 83 เราจะเห็นว่าแม้จะมีกฎมากเพียงใด ก็มิได้ทำให้ภิกษุณีน้อยลงไปได้ ในทางตรงกันข้าม ปริมาณภิกษุณีกลับยังมีจำนวนเพิ่มมากขึ้น จนเป็นเหตุให้ที่พักของภิกษุณีไม่เพียงพอ ในที่สุดพระพุทธเจ้าได้ทรงกำหนดให้ภิกษุณีผู้เป็นอุปัชฌาย์บวชให้ภิกษุณีใหม่ได้แค่ปีละ 1 รูป และไม่สามารถให้การบวชได้ทุกปี แต่ให้การบวชได้เพียงปีเว้นปีด้วย ตรงจุดนี้พอสรุปเบื้องต้นได้ว่า การบวชสงฆ์ 2 ฝ่าย หรือการให้อยู่สิกขมานา 2 ปี หรือกฎข้ออื่นๆ ในครุธรรมไม่ได้มีผลต่อการลดปริมาณของสตรีผู้มาขอบวชเป็นภิกษุณีในครั้งพุทธกาลให้น้อยลงเลย แต่อาจจะเป็นไปได้ว่า ปาจิตตีย์ 2 ข้อนี้จะทำให้ปริมาณภิกษุณีค่อย ๆ ลดลงในระยะยาว

สำหรับประเด็นปัญหาการบวชภิกษุณีที่ว่า ต้องบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย ซึ่งสิทธิเด็ดขาดในการอนุญาตให้สตรีบวชได้หรือไม่ขึ้นอยู่กับความตั้งใจของฝ่ายภิกษุสงฆ์ ในประเด็นนี้จำเป็นต้องพิจารณาว่า

- 1) พิธีกรรมการอุปสมบทในฝ่ายภิกษุสงฆ์เป็นอย่างไร มีผลต่อการรับเข้าของสมาชิกใหม่มากน้อยเพียงใด
- 2) เหตุผลที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติให้ภิกษุณีต้องบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย เพื่อเป็นการจำกัดปริมาณภิกษุณี หรือเป็นไปเพื่อการควบคุมคุณภาพของการรับสมาชิกใหม่

ขั้นตอนในการบวชภิกษุณีแบบญัตติจตุตถกรรมวาจา ภิกษุณีจะถามคำถามจำนวน 24 ข้อ เพื่อตรวจสอบความปกติของสตรีที่จะมาบวช จากนั้นผู้ขอบวชเป็นภิกษุณีต้องกล่าวคำขอบวช 4 ครั้งต่อคณะพระภิกษุสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์ หากคณะพระภิกษุสงฆ์และภิกษุณีสงฆ์ คณะละ 10 รูป (5 รูป ภิกษุสงฆ์ 5 รูป ภิกษุณีสงฆ์) ไม่แสดงการคัดค้านใด ๆ นั้นหมายความว่า การบวชเป็นภิกษุณีประสบความสำเร็จ

การที่ต้องถามคำถามจำนวนมากเหล่านั้นก็คล้าย ๆ กับการขอบวชของภิกษุที่ ต้องถามคำถามเช่นเดียวกัน เนื่องจากแต่เดิมด้วยปริมาณคำถามของฝั่งภิกษุที่น้อย และไม่ครอบคลุมในเรื่องของสตรี จึงทำให้ผู้ที่มาขอบวชมีข้อบกพร่องหลากหลายรูปแบบ<sup>64</sup> ดังนั้นจึงเพิ่มคำถามเป็น 24 ข้อ แต่เนื่องจากคำถามออกไปในลักษณะกีดขวาง (stumbling-blocks)<sup>65</sup> เป็นคำถามที่ทำให้ผู้ขอบวชภิกษุณีเขินอายได้ เช่น เธอมีประจำ

<sup>64</sup> ไม่มีนิมิตบ้าง ไม่มีโลหิตบ้าง มีผ้าซับในเสมอบ้าง มีน้ำมูตรกระปิดกระปรอยบ้าง มีเดือยบ้าง เป็นหญิงบัณฑิตะบ้าง เป็นหญิงคล้ายชายบ้าง เป็นหญิงสองเพศบ้าง วิ.จ. 9/573/470<sup>15</sup>- 470<sup>22</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>65</sup> เธอมิใช่ผู้มีนิมิต หรือ

มิใช่ผู้มีสัดกว่านิมิต หรือ

มิใช่ผู้ไม่มีโลหิต หรือ

เดือนหรือไม่ ปกติใหม่ มีสองเพศหรือเปล่า พระพุทธเจ้าจึงทรงอนุญาตให้นางอุปสัมปทา-  
เปกชะอุปสมบทในสงฆ์ฝ่ายเดียว บริสุทธิในภิกษุณีสงฆ์ก่อน โดยตอบคำถาม  
อันตรายิกธรรม และกล่าวคำขอ 4 ครั้ง แล้วค่อยไปบวชในภิกษุสงฆ์<sup>66</sup> ซึ่งแม้ผู้หญิงด้วย  
กันเองถามยังอาจเขินอายได้ ต่อมาพระพุทธเจ้าจึงทรงอนุญาตให้มีภิกษุณีอีกรูปช่วย  
ฝึกสอนให้ก่อน แม้มีภิกษุณีช่วยฝึกสอนให้ก็ตาม ก็ยังเจอปัญหาผู้สอนไม่ฉลาด ไม่มี  
คุณสมบัติในการฝึกสอนเพื่อตอบคำถามในการบวชในสมัยแรก ดังนั้น คำถามและการ  
ตอบคำถามในการบวชดูเหมือนไม่ใช่เรื่องง่ายสำหรับสตรีที่จะมาบวช

ในประเด็นเรื่องคำถามในการบวชนี้ พระอนาลโยได้นำเสนอประเด็นนี้ผ่าน  
บทความในหัวข้อ “ประเด็นการถกเถียงของการบวชภิกษุณี” (On the Bhikkhunī  
Ordination Controversy) ว่า การบวชภิกษุณีในสมัยแรกนั้นเป็นการบวชจากสงฆ์  
ฝ่ายเดียวคือฝ่ายภิกษุสงฆ์ เมื่อเกิดปัญหาจากการถามคำถามอันตรายิกธรรมซึ่งดูไม่  
เหมาะที่จะให้ฝ่ายภิกษุเป็นผู้ถาม ดังนั้นจึงให้บวชจากฝ่ายภิกษุณีสงฆ์ด้วย จึงเป็นการ  
บวชในสงฆ์สองฝ่าย<sup>67</sup> แต่เนื่องจากพระอนาลโยเองอาจจะมีเจตนาตั้งใจเพื่อช่วยให้มีการ

มิใช่ผู้มีโลหิตเสมอ หรือ

มิใช่ผู้มีผ้าซับในเสมอ หรือ

มิใช่ผู้มีน้ำมูตรกะปริบะปรอย หรือ

มิใช่ผู้มีเดือย หรือ

มิใช่เป็นหญิงบัณเฑาะก์ หรือ

มิใช่เป็นหญิงคล้ายชาย หรือ

มิใช่ผู้เป็นหญิงมีมรรคระคนกัน หรือ

มิใช่เป็นหญิง 2 เพศ หรือ

อาพาธเหมือนอย่างนี้ของเธอ มีหรือ คือ โรคเรื้อน ฝี โรคกลาก โรคมองคร้อ ลมบ้าหมู

(จิ.จ. 9/573/471<sup>1</sup>- 471<sup>15</sup> แปล.มมร.2543)

<sup>66</sup> จิ.จ. 9/574-/472<sup>1</sup>- 480<sup>10</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>67</sup> Anālayo (2014 : 1-7)



รื้อฟื้นฟูการบวชภิกษุณีเถรวาทและฟื้นฟูภิกษุณีสงฆ์ จนอาจจะไม่ได้พิจารณาเนื้อความต่อไปนี้โดยรอบคอบ

สมัยนั้นภิกษุตามอันตรายกกรรมของภิกษุณี หญิงผู้อุปสัมปทาเปกขะ ย่อมกระดาก เกือบเขิน ไม่อาจตอบได้ ภิกษุทั้งหลายกราบทูลเรื่องนั้นแด่พระผู้มีพระภาคเจ้า.

พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้นางอุปสัมปทาเปกขะอุปสมบทในสงฆ์ฝ่ายเดียว บริสุทธิในภิกษุณีสงฆ์ แล้วอุปสมบทในภิกษุสงฆ์”<sup>68</sup>

“เราอนุญาตให้นางอุปสัมปทาเปกขะอุปสมบทในสงฆ์ฝ่ายเดียว บริสุทธิในภิกษุณีสงฆ์ แล้วอุปสมบทในภิกษุสงฆ์” ซึ่งมีอีกนัยหนึ่งที่ว่า เดิมบวชสงฆ์ 2 ฝ่ายพร้อมกัน แต่มีปัญหาเลยอนุญาตให้บวชฝ่ายเดียวก่อน ซึ่งก่อนหน้านี้ อาจจะเป็นไปได้ว่า ในสมัยแรก ๆ ของการบวชในสงฆ์ 2 ฝ่ายหมายถึง การบวชในสงฆ์ 2 ฝ่ายในเวลาเดียวกันพร้อมกัน ไม่มีก่อนหลัง คือมีทั้งคณะภิกษุสงฆ์และคณะภิกษุณีสงฆ์นั่งประกอบพิธีกรรม การบวช เป็นกรรมกรการบวชพร้อมกันในเวลาเดียวกัน ซึ่งสตรีที่มาขอบวช เมื่อเจอคำถามเช่นนั้นจึงเกือบเขิน เพื่อเป็นการตัดปัญหา พระพุทธเจ้าจึงให้มีการอุปสมบทฝ่ายเดียว คือ ภิกษุณีก่อน 1 ครั้ง แล้วค่อยภิกษุสงฆ์ อีก 1 ครั้ง โดยไม่ต้องพร้อมกัน แต่ก็ยังถือว่าเป็นการบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย จึงกล่าวว่าให้อุปสมบทในสงฆ์ฝ่ายภิกษุณีให้บริสุทธีก่อน แต่อย่างไรก็ยังเป็นสงฆ์ 2 ฝ่าย โดยคำถามเหล่านั้น จะถูกถามในการบวชจากฝั่งภิกษุณีสงฆ์ ส่วนภิกษุสงฆ์เป็นผู้ที่พิจารณาจากสภาพภายนอกของภิกษุณีผู้บวชใหม่ แล้วยินยอมให้บวช จากนั้นคณะสงฆ์ก็ให้โอวาท สิ่งที่ต้องทำคือนิสัย 3 และสิ่งที่ไม่

<sup>68</sup> วิ.จ. 9/574-/472<sup>1</sup>- 472<sup>8</sup> (แปล.มมร.2543)

ควรทำคือ อกรณียกิจ<sup>69</sup> ซึ่งจะเห็นได้ว่า บทบาทของคณะภิกษุณั้้นเหมือนเป็นแค่พิธีการ ยินยอม แต่ก็มีใบอนุญาตหรือยอมรับโดยผลการ หรือเป็นการส่วนตัว จริง ๆ แล้วอาจจะมองได้ว่า เหมือนพาทิกษุณีมาแนะนำตัวให้คณะภิกษุสงฆ์รู้จัก หรือมารับสิทธิการได้รับการดูแลจากสงฆ์มากกว่า ซึ่งจากสภาพร่างกายภายนอกของผู้ขอบวชที่คณะสงฆ์อาจจะเห็นได้นั้น หากว่าอาการหนักจริง ๆ เช่น วิกลจริต พิการ จึงไม่อนุญาตให้บวช

นอกจากนี้ การบวชจากสงฆ์ฝ่ายเดียวนั้น ยังต้องมีการวิจัยเพิ่มเติมว่า มีเกิดขึ้นกี่ครั้ง กรณีไหนบ้าง หรือเกิดขึ้นแค่ครั้งเดียว คือ ครั้งที่พระชายาของเหล่าประยูรญาติ ศากยวงศ์และโกถียวงศ์ผู้ตามพระนางปชาบดีโคตมีมาบวช 500 พระองค์ ชุदनนั้นชุดเดียวหรือไม่

---

<sup>69</sup> วิ.จ. 9/581/480<sup>10</sup>- 480<sup>13</sup> (แปล.มมร.2543) กล่าวนิสัยของภิกษุ มี 4 ส่วนภิกษุณี มี 3 ยกเว้นในข้ออยู่ป่า

1. บรรพชาอาศัยโภชนะ คือคำข้าวอันหาได้ด้วยกำลังปลีแข้ง เธอพึงทำอุตสาหะในข้อนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาก คือภัตถวายสงฆ์ ภัตถเฉพาะสงฆ์ การนิมนต์ ภัตถวายตามสลาก ภัตถวายในปักร์ ภัตถวายในวันอุโปสถ ภัตถวายในวันปาฏิบพ.

2. บรรพชาอาศัยบังสกุลจีวร เธอพึงทำอุตสาหะในข้อนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาก คือ ผ้าเปลือกไม้ ผ้าฝ้าย ผ้าไหม ผ้าขนสัตว์ ผ้าปาน ผ้าแกมกัน

3. บรรพชาอาศัยโคนต้นไม้เป็นเสนาสนะ เธอพึงอุตสาหะในข้อนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาก คือ วิหาร เรือนมุงแถบเดียว เรือนชั้น เรือนโล้น ถ้ำ

4. บรรพชาอาศัยมูตรเน่าเป็นยา เธอพึงทำอุตสาหะในข้อนั้นจนตลอดชีวิต อติเรกลาก คือ เนยใส เนยข้น น้ำมัน น้ำผึ้ง น้ำอ้อย (วิ.มหา. 6/143/361<sup>9</sup>- 361<sup>19</sup> แปล.มมร.2543)

อกรณีย 8 ปาราชิกของภิกษุณี: 1. ห้ามกำหนดยินตีการจับต้องของบุรุษ 2. ห้ามปกปิดอาบัติปาราชิกของนางภิกษุณีอื่น 3. ห้ามเข้าพวกภิกษุที่สงฆ์ขับจากหมู่ 4. ห้ามเกี่ยวข้องนัดหมาย เป็นต้น กับบุรุษ 5. ห้ามเสพเมถุนธรรม โดยที่สุดแม้ในสัตว์ดิรัจฉานตัวเมีย 6. ห้ามเอาของอันเขาไม่ได้ให้ 7. ห้ามพรากมนุษย์และสัตว์จากชีวิต โดยที่สุดหมายถึงมดตำมดแดง ยังครรภีให้ตก 8. ห้ามพูดอวดอุตตริมนุสสรธรรม (วิ.ภิกษุณี. 5/1/1<sup>1</sup>- 38<sup>8</sup> แปล.มมร.2543) และ (วิ.มหา. 6/144/36<sup>21</sup>- 22 แปล.มมร.2543)

ยิ่งไปกว่านั้นจะเห็นได้ว่า จากศิลปาจิตติยของภิกษุณีแสดงให้เห็นว่า ภิกษุไม่สามารถทำอะไรได้มากนัก จึงทำให้มีเหตุการณ์สตรีมีครรภ์ สตรีแม่ลูกอ่อน หรือสตรีที่อยู่ลึกลงมาไม่ครบ 2 ปีมาบวช ซึ่งจะเห็นว่า สิทธิเด็ดขาดดูเหมือนไม่ได้อยู่ในมือภิกษุสงฆ์ แต่คณะภิกษุสงฆ์เป็นแค่เครื่องกรองอีกชั้นในการรับเข้าเป็นสมาชิกใหม่ของสงฆ์ การบวชในสงฆ์ 2 ฝ่ายจึงไม่ใช่สาเหตุหลักที่ทำให้ภิกษุณีสิ้นไป แต่น่าจะเป็นการควบคุมคุณภาพการบวชของภิกษุณีมากกว่า

พระอนาลโยได้อ้างพุทธบัญญัติ 2 ข้อ คือ

- 1) “ดูก่อนภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ภิกษุทั้งหลายอุปสมบทภิกษุณี”<sup>70</sup>
- 2) “เราอนุญาตให้นางอุปสัมปทาเปกขะอุปสมบทในสงฆ์ฝ่ายเดียว บริสุทธิในภิกษุณีสงฆ์ แล้วอุปสมบทในภิกษุสงฆ์”<sup>71</sup>

และแสดงความคิดเห็นว่า พุทธบัญญัติข้อที่ 2) ใช้เมื่อมีภิกษุณีสงฆ์แล้ว แต่ในข้อที่ 1) ใช้ตอนที่ยังไม่มีภิกษุณีเกิดขึ้นเลย จึงสรุปว่า หากภิกษุณีขาดตอนไป หรือไม่มีภิกษุณีแล้วในเถรวาท ก็ควรนำพุทธบัญญัติข้อที่ 1) ข้างต้นมาใช้ได้<sup>72</sup> แต่พระอนาลโยอาจจะลืมนึกไปว่า เหตุของพุทธบัญญัติข้อที่ 1) นั้นพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตเฉพาะผู้ติดตามพระนางปชาบดีโคตมี 500 คน เพราะว่าการบัญญัตินี้เกิดจากการถามของพระนางว่าจะทำอย่างไรกับนางผู้ติดตามที่ตั้งใจอยากบวชเช่นกัน แต่สำหรับกรณีอื่นๆ นั้นก็บวชจากสงฆ์ 2 ฝ่ายหมด ซึ่งในพระวินัยหลายที่ได้บัญญัติไว้ว่าหากภิกษุรับของหรือมีกิจกรรมกับภิกษุณีที่บวชในสงฆ์ฝ่ายเดียวจะต้องอาบัติทุกกฏ ซึ่งหมายความว่า การบวชจากสงฆ์ฝ่ายเดียวไม่เป็นที่ยอมรับตั้งแต่สมัยพุทธกาลแล้ว หรือหากในสมัยแรก ๆ มีภิกษุสงฆ์เพียงฝ่ายเดียวให้การบวชแก่ภิกษุณีจริงตามนั้น ก็จะทำให้เกิดคำถามว่าพระวินัยสามารถใช้ย้อนหลังได้หรือ ในประวัติศาสตร์ประเทศศรีลังกาเอง เมื่อถึง

<sup>70</sup> วิ.จ. 9/519/448<sup>17</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>71</sup> วิ.จ. 7/574/472<sup>6</sup>- 472<sup>8</sup>

<sup>72</sup> Anālayo (2014: 1-7)

ยามที่ไม่มีภิกษุ เหลือเพียงสามเณรในประเทศ ท่านก็เลือกที่จะนิมนต์ภิกษุไทย หรือพม่า เดินทางมาเพื่อทำการอุปสมบทให้ โดยมีได้เลือกที่จะย้อนกลับไปใช้การบวชแบบ ไตรสรณคัมภ์ ซึ่งเมื่อประกาศใช้กฎข้อใหม่ในเรื่องใด กฎข้อเดิมของเรื่องนั้นมักจะถูกละทิ้งไปโดยปริยาย เช่นเดียวกัน การบวชสงฆ์ด้วยศรัทธา ถูกแทนที่ด้วยการบวชจากสงฆ์ฝ่ายเดียว และการบวชจากสงฆ์ฝ่ายเดียวก็ถูกแทนที่ด้วยการบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย ดังนั้น กฎการบวชแบบศรัทธา หรือ บวชด้วยสงฆ์จากฝ่ายเดียวก็ถือเป็นอันยกเลิกไปแล้ว การที่จะย้อนกลับไปใช้กฎเดิมที่ถูกกฎใหม่แทนที่นั้น คณะสงฆ์เถรวาทดูไม่มีแนวโน้มที่จะทำเช่นนั้น

นอกจากนี้จากการพิจารณาตารางท้ายบทความจะสังเกตเห็นว่า นอกจากพระวินัยของเถรวาทในพระไตรปิฎกบาลีแล้ว ก็มีพระวินัยของหินยานนิกายอื่น ๆ อาทิ พระวินัยของนิกายมหาสังฆิกะ พระวินัยของนิกายมหายาน และพระวินัยของนิกายธรรมคูปต์ ก็ระบุว่าต้องบวชในสงฆ์ 2 ฝ่าย ซึ่งพระวินัยที่ทางประเทศจีนรับสืบทอดมานั้นก็มาจากนิกายธรรมคูปต์ และนิกายมหาสังฆิกะ ซึ่งถือว่าเป็นนิกายในยุคต้น ๆ ดังนั้น การสืบทอดการบวชภิกษุณีในยุคปัจจุบัน ทั้งในประเทศจีนหรือไต้หวันก็ตาม ยังจำเป็นต้องยึดหลักการบวชภิกษุณีจากสงฆ์ 2 ฝ่าย ตามพระวินัยของนิกายธรรมคูปต์ที่ตนสืบทอด จึงพอสรุปได้ว่า การบวชภิกษุณีสงฆ์จากสงฆ์ฝ่ายเดียว ไม่ว่าจะกระทำตามพระวินัยธรรมคูปต์ที่สืบทอดในกลุ่มประเทศของพุทธศาสนาเถรวาท หรือแม้ประเทศในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ที่โดยส่วนใหญ่เป็นพุทธเถรวาทก็ตามถือเป็นการขัดกับพระวินัยที่ตนประพฤตินิปฏิบัติกัน

นอกจากนี้ ยังมีความจำเป็นอีกที่ภิกษุณีสงฆ์จำเป็นต้องอาศัยภิกษุสงฆ์จากในพระวินัยสงฆ์ให้มีเหตุการณ์ 2 เหตุการณ์ที่แสดงให้เห็นว่า ภิกษุณีสงฆ์ยังต้องอาศัยภิกษุสงฆ์ในเรื่องที่นอกเหนือจากศรัทธา 8 ซึ่งเหตุการณ์แรก คือ ครั้งหนึ่งที่มีการวิวาทกันในหมู่ภิกษุณีจนไม่สามารถระงับอธิกรณ์ได้ พระพุทธเจ้าจึงทรงอนุญาตให้ภิกษุช่วย

ภิกษุณีระงับอธิกรณ์<sup>73</sup> อีกเหตุการณ์หนึ่งคือ ภิกษุณีอันเตวาสินีของภิกษุณีอุบลวรรณาเถรี ได้ตามพระพุทธเจ้าศึกษาศีลอยู่นาน 7 ปี แต่ปรากฏว่ามีสติหลงลืม ไม่สามารถจำศีลที่เคยท่องมาทั้งหมด จึงรายงานต่อภิกษุณีสงฆ์ ภิกษุณีสงฆ์รายงานต่อภิกษุสงฆ์ ภิกษุสงฆ์รายงานต่อพระพุทธเจ้า พระองค์จึงอนุญาตให้ภิกษุสอน หรือบอกศีลแก่ภิกษุณี<sup>74</sup>

จากเหตุการณ์ที่กล่าวมาแล้วข้างต้นและเบื้องหลังของศีล รวมถึงพิธีกรรมของสงฆ์ในการบวชภิกษุณี จะทำให้เห็นบทบาทของภิกษุสงฆ์มิได้เป็นผู้มีอำนาจที่จะบงการหรือควบคุมภิกษุณี แต่ดูจะเหมือนเป็นพี่เลี้ยง ที่คอยให้ความช่วยเหลือ ดูแลความเรียบร้อยของภิกษุณี ซึ่งจะเห็นได้ว่า ภิกษุณีในสมัยนั้นมีความจำเป็นในการพึ่งพาอาศัยภิกษุสงฆ์มาก เนื่องด้วยการเกิดของภิกษุณีสงฆ์ที่มีมาในภายหลังและด้วยความเป็นสตรีเพศ นอกจากนี้ จากพระบัญญัติในพระวินัยของภิกษุณีสงฆ์ก็เห็นได้ว่า มีกฎที่พยายามควบคุมคุณภาพภิกษุณีมากกว่าที่จะเน้นปริมาณ

การเสริมคุณภาพภิกษุณีสงฆ์ได้จากศีลปาจิตตีย์หลายข้อ เช่น ข้อ 68-70<sup>75</sup> ได้แสดงให้เห็นถึงความห่วงใยในคุณภาพของภิกษุณี ซึ่งพระพุทธเจ้าทรงบัญญัติว่า เป็นหน้าที่ของภิกษุณีผู้บวชให้ต้องเป็นผู้ดูแล หรือให้ผู้อื่นดูแลภิกษุณีที่บวชใหม่เป็นเวลา 2 ปี นั้นหมายความว่า สตรีได้รับการฝึกฝนก่อนบวช 2 ปี และหลังการบวชอีก 2 ปี รวมเป็น 4 ปี ในขณะที่ภิกษุที่บวชใหม่ต้องขอนิสัย หรืออยู่ในการดูแลของสงฆ์ 5 ปี<sup>76</sup>

ส่วนการควบคุมปริมาณภิกษุณีสงฆ์ มีเพียงข้อบัญญัติ 2 ข้อหลังที่ควบคุมปริมาณของภิกษุณี ให้ภิกษุณีผู้เป็นอุปัชฌาย์บวชได้ครั้งละ 1 รูป และให้การบวชได้ปีเว้นปี ที่ต้องควบคุมปริมาณ เพราะว่ามีภิกษุที่เข้มงวดทำทนายมากเพียงใดก็ตาม แต่ก็

<sup>73</sup> วิ.จ. 9/530-531/454<sup>16</sup>- 455<sup>7</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>74</sup> วิ.จ. 9/532/455<sup>7-16</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>75</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/392- 400/415<sup>1</sup>- 422<sup>9</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>76</sup> วิ.มหา. 6/115- 117/268<sup>7</sup>- 278<sup>16</sup> (แปล.มมร.2543)

มีสตรีประสงค์มาบวชเป็นจำนวนมาก จนต้องจำกัดปริมาณ ด้วยสาเหตุว่าสถานที่อยู่อาศัยไม่เพียงพอ ซึ่งก็เป็นเหตุจำเป็น เพราะถ้ามีภิกษุณีเป็นจำนวนมากจนไม่มีที่พักนั้นหมายความว่า การดูแลความปลอดภัยก็ยากที่จะทั่วถึง การปฏิบัติธรรมของภิกษุณีด้วยกันเองก็จะได้รับผลกระทบ หากมีคำถามว่า ในประเทศที่มีภิกษุณีและมีสถานที่อยู่อาศัยเพียงพอ จะบวชภิกษุณีตั้งแต่ 2 รูปขึ้นไป ต่อ 1 อุโบสถอายุได้หรือไม่ ประเทศส่วนใหญ่ที่มีภิกษุณี เป็นประเทศที่มีแนวปฏิบัติของพุทธศาสนาหายานซึ่งค่อนข้างที่จะไม่เคร่งครัดในการลงปาฏิโมกข์และการปฏิบัติเรื่องศีลธรรม อีกประการหนึ่ง ความผิดระดับปาจิตตีย์ ก็ไม่ได้ถือว่าเป็นความผิดมหันต์ การปฏิบัติฝ่าฝืนข้อบัญญัติเช่นนั้น จึงเป็นทางเลือกของภิกษุณีในประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนาหายานเพื่อที่จะเพิ่มจำนวนภิกษุณีสงฆ์ในการทำหน้าที่เผยแผ่พระพุทธศาสนา เพราะประเทศเหล่านั้นมีความเชื่อเรื่องสืบสายวงศ์ตระกูลของบรรพบุรุษ บุรุษจึงมีจำนวนน้อยที่จะมาบวชตลอดชีพได้ พระพุทธศาสนาในประเทศนั้น ๆ จึงอาศัยภิกษุณีเป็นหลักในการรักษาและเผยแผ่พระพุทธศาสนา

### 3. สิกขมานา 2 ปี

อีกประเด็นหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับบัญญัติข้อที่ 6 นี้คือการเป็นสิกขมานา 2 ปีก่อนบวชเป็นภิกษุณี ซึ่งเมตตานันโทได้ให้ข้อสังเกตไว้ว่าหากมีข้อกำหนดเกี่ยวกับสิกขมานา 2 ปีตั้งแต่เริ่มแรกแล้ว ทำไมยังเกิดเหตุการณ์มีสตรีที่ตั้งครรภ์เข้ามาบวช และแม่ลูกอ่อนเข้ามาบวชจนมีปาจิตตีย์ข้อที่ 61 และ 62<sup>77</sup> ในความเห็นของเมตตานันโทนั้นเห็นว่าการตั้งสิกขมานา 2 ปี น่าจะเป็นผลมาจากเหตุการณ์สตรีตั้งครรภ์และแม่ลูกอ่อนมาบวช ไม่น่าจะมีมาตั้งแต่แรก นอกจากนี้ ภิกษุณีจำวหุยกัก็ให้ข้อสังเกตว่า สตรีที่ยังไม่ได้บวชก็มีศีลธรรม 8 ข้อ เมื่อเป็นสิกขมานา ก็ให้ปฏิบัติศีลอีก 6 ข้อ ดูเหมือนจะไม่เป็นไปตามหลัก

<sup>77</sup> เมตตานันโท ภิกขุ (2002 : 113-114)

ที่ว่า “ตั้งกฎตามการกระทำผิด”<sup>78</sup> เรียวกัง นางาซากิ (Ryokan Nagasaki) นักวิชาการชาวญี่ปุ่นก็มีความเห็นในทำนองเดียวกันว่า ในครั้งที่พระนางปชาบดีโคตมีทรงผนวช ก็มีได้ปฏิบัติสิกขมานา 2 ปีก่อนที่พระนางจะทรงผนวช<sup>79</sup>

ข้อสงสัยของเรียวกัง นางาซากิ ดูน่าสนใจ แต่หากพิจารณา ข้อบัญญัตินี้ในอีกด้านหนึ่งว่า ภิกษุณีจำต้องบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย ในกรณีของพระนางปชาบดีโคตมีนั้น การรับครุธรรมถือว่าเป็นการอุปสมบทคล้ายกับเอหิภิกขุอุปสัมปทา ส่วนพระชายาของเจ้าชายศากยวงศ์และโกลิยวงศ์ 500 คน อาศัยการบวชด้วยสงฆ์ฝ่ายเดียวคือภิกษุสงฆ์ นับว่าเป็นการบวชภิกษุณีที่สมบูรณ์<sup>80</sup> ซึ่ง 2 กรณีนี้เป็นกรณีพิเศษที่ไม่ต้องบวชจากสงฆ์ 2 ฝ่าย เพราะถือว่าเป็นภิกษุณีชุดแรก การเป็นสิกขมานา 2 ปี ในครุธรรมข้อที่ 6 นี้ จึงเป็นข้อยกเว้นของภิกษุณีชุดแรก ประกอบกับภิกษุณีชุดแรกอยู่ภายใต้การดูแลของภิกษุสงฆ์อย่างใกล้ชิด จึงไม่ต้องเป็นสิกขมานาก่อนบวช คือศึกษาและเรียนรู้ในขณะบวชเลยสำหรับภิกษุณีชุดแรก แต่ต้องทำความเข้าใจว่า ไม่ได้เป็นข้อยกเว้นของภิกษุณีรุ่นหลังในการศึกษาก่อน 2 ปี เพราะรุ่นแรกได้พิสูจน์ความตั้งใจจากการรับครุธรรมแล้ว ภิกษุณีรุ่นหลังมาบวชง่ายกว่า จึงต้องอาศัยครุธรรมทุกข้อเป็นข้อพิสูจน์ความตั้งใจจริงใน

<sup>78</sup> Shi, Zhaohui (2001: 222)

<sup>79</sup> Nagasaki (1978: 656)

<sup>80</sup> ภิกษุณีพวกนี้พูดกะติฉนอย่างนี้ว่า พระแม่เจ้ายังไม่ได้อุปสมบท แต่พวกดิฉันอุปสมบทแล้ว เพราะพระผู้มีพระภาคเจ้าทรงบัญญัติไว้อย่างนี้ว่า ภิกษุทั้งหลายพึงให้อุปสมบทภิกษุณี พระผู้มีพระภาคเจ้าตรัสว่า ดูก่อนอานนท์ พระมหาปชาบดีโคตมี รับครุธรรม 8 ประการแล้วในกาลใด พระนางชื่อว่าอุปสมบทแล้วในกาลนั้นทีเดียว. วิ.จ. 9/520/448<sup>7</sup> - 449<sup>10</sup> (แปล มจร 2543) “อวยยา ออุปสมปณฺหา มยญจฺมฺหา อุปสมฺปณฺหา, เหวํ หิ ภควตา ปญฺญตฺตํ ภิกฺขุหิ ภิกฺขุณีโย อุปสมฺปา เทตพฺพา” วิ.จ. 7/520/328<sup>10-11</sup> “ยทฺคเคน อานนฺท มหาปชาปติยา โคตมียา อญฺฐุ ครุธรรมฺมา ปฏิกฺคฺหิตา, ตเทวสุสา อุปสมฺปณฺหา” วิ.จ. 7/521/329<sup>4-5</sup>

การบวช แต่เมื่อมีการละเมิด พระพุทธเจ้าจึงถือว่าภิกษุณีได้กระทำผิดไปจากที่กำหนดในครุธรรม จึงตั้งกฎบทลงโทษตามมาภายหลัง

รังษีได้กล่าวว่า การที่พระวินัยบางข้อกับครุธรรม 8 มีความซ้ำซ้อน ก็เป็นเพราะครุธรรมไม่มีบทลงโทษชัดเจนในข้อนั้น ๆ จึงทำให้มีการกำหนดบทลงโทษหลังจากที่มีผู้ไม่ได้ปฏิบัติตามครุธรรม พระพุทธเจ้าจึงทรงบัญญัติเป็นพระวินัย ซึ่งรังษีได้ยกตัวอย่างปาจิตตีย์ข้อที่ 63, 65, 71 ที่กล่าวถึงสตรี 3 ประเภทที่มาบวชโดยไม่ปฏิบัติสิกขมานาครบ 2 ปี รังษีให้ความเห็นว่า ถ้าหากภิกษุณีและสตรีเหล่านั้นปฏิบัติตามกฎครุธรรม 8 ก็จะไม่มีการตั้งครุกรรม หรือสตรีแม่ลูกอ่อน และสตรี 3 ประเภทที่สิกขมานาไม่ครบ 2 ปี<sup>81</sup>

ผู้เขียนเห็นด้วยกับรังษีที่สิกขมานานั้นน่าจะมีอยู่ก่อน ด้วยเหตุผลเพิ่มเติมที่ว่า หากสิกขาบทหมวดปาจิตตีย์ที่บัญญัติเรียงตามเหตุการณ์ที่เกิดขึ้น แล้วสรุปว่าการเป็นสิกขมานา 2 ปีก่อนบวชเป็นภิกษุณีในปาจิตตีย์ข้อที่ 63 เกิดหลังจากเหตุการณ์ที่ภิกษุณีมีการตั้งครุกรรม (ปาจิตตีย์ 61) ก็อาจจะเป็นไปได้

แต่เมื่อมาพิจารณาสิกขาบทหมวดปาจิตตีย์ของภิกษุณีข้อที่ 65, 66, 71, 72 จะพบว่า มีการกล่าวซ้ำในเรื่องสิกขมานา 2 ปี สำหรับ สตรีอายุมากกว่า 12 ปีที่มีสามีแล้ว (ปาจิตตีย์ข้อที่ 66) และสตรีโสดอายุ 20 ปี (ปาจิตตีย์ข้อที่ 72) การกล่าวซ้ำในภายหลังมิได้หมายความว่า เดิมไม่ได้บัญญัติ เพราะปาจิตตีย์ข้อที่ 63 ได้บัญญัติเรื่องการเป็นสิกขมานาก่อนบวช 2 ปีแล้ว ดังนั้นในทำนองเดียวกัน การบัญญัติปาจิตตีย์ข้อที่ 63 หลังบัญญัติห้ามภิกษุณีตั้งครุกรรมหรือแม่ลูกอ่อนบวชในข้อที่ 61, 62 มิได้หมายความว่าก่อนหน้านี้ไม่มีการบัญญัติเรื่องการเป็นสิกขมานา 2 ปีก่อนบวชภิกษุณีในครุธรรม เป็นการไม่ปฏิบัติตามบทบัญญัติที่มีอยู่แล้ว จึงทำให้มีการบัญญัติเพิ่มเติมในรายละเอียดแต่ละกรณีของหญิงที่ออกบวช ดังที่ปรากฏในสิกขาบทหมวดปาจิตตีย์ข้อที่ 66 และ 72

<sup>81</sup> รังษี (2005: 94-101)



ยิ่งไปกว่านั้น หากดูตามตรรกะการเรียง น่าจะเป็นว่า ครุธรรมได้บัญญัติเรื่องการเป็นสิกขมานา 2 ปีก่อนบวชเป็นภิกษุณีแล้ว แต่มีผู้ไม่ปฏิบัติตาม ให้บวชแก่สตรีตั้งครุธรรม และแม่ลูกอ่อน ดังที่กล่าวถึงในสิกขาบทหมวดปาจิตติยข้อ 61- 62 จึงบัญญัติสิกขาบทกำหนดโทษผู้ที่บวชให้แก่ผู้ยังไม่ได้เป็นสิกขมานา 2 ปี ปาจิตติยข้อที่ 63 และเมื่อบัญญัติอนุญาตให้บวชสตรีอายุมากกว่า 12 ปีที่มีสามีแล้ว ในข้อที่ 65 ก็มีการบัญญัติย้ำอีกครั้งว่าสตรีที่มีสามีแล้วและมีอายุมากกว่า 12 ปี เมื่อจะบวชเป็นภิกษุณีต้องเป็นสิกขมานา 2 ปีในข้อที่ 66 และเมื่อบัญญัติอนุญาตให้บวชสตรีโสดอายุมากกว่า 20 ปี ในสิกขาบทที่ 71 ก็มีการบัญญัติย้ำว่าสตรีมีอายุมากกว่า 20 ปี เมื่อบวชเป็นภิกษุณีต้องเป็นสิกขมานาก่อน 2 ปี อีกครั้งในปาจิตติยข้อที่ 72

นอกจากนี้ หากพิจารณาพระวินัยปาจิตติยข้อที่ 63 เกิดจากครั้งนั้นภิกษุณีทั้งหลายพากันบวชสิกขมานา ผู้ยังมีได้ศึกษาในธรรม 6 ประการตลอด 2 ปี สิกขมานาพวกนั้นจึงเป็นคนเขลา ไม่ฉลาด ไม่รู้สิ่งที่ควรหรือไม่ควร บรรดาภิกษุณีที่เป็นผู้มักน้อย ฯลฯ พากันตำหนิ ประณาม โพนทะนา<sup>82</sup>

จากเรื่องราวข้างต้นทำให้เห็นว่า “ภิกษุณีที่มักน้อยเป็นผู้ทักท้วง” แสดงว่าสิ่งนี้เป็นที่รู้จักกันในหมู่ภิกษุณีว่า “ควรทำ” คือสตรีที่จะบวช ต้องเป็นสิกขมานา 2 ปีก่อน แต่ในเมื่อภิกษุณีผู้ไม่มักน้อยไม่ทำตาม จึงทักท้วง เหตุการณ์นี้เป็นการยืนยันว่า ข้อบัญญัติข้อที่ 6 ของครุธรรม 8 มีมาตั้งแต่แรกแล้ว เพราะถ้าหากไม่มี ภิกษุณีผู้มักน้อยจะอ้างเหตุอะไรมาทักท้วง หากเดิมที่ไม่มีครุธรรมข้อที่ 6 ภิกษุณีควรทักท้วงแค่ ว่า ทำไมภิกษุณีผู้บวชใหม่ถึงโง่เขลา ไม่รู้สิ่งที่ควรหรือไม่ควร ไม่น่าจะกล่าวอ้างถึงการเป็นสิกขมานา 2 ปี หรือน่าจะเป็นว่า “ชาวบ้านหรือคนทั้งหลายโพนทะนา” เพราะการกระทำที่พระพุทธเจ้าไม่เคยบัญญัติห้ามมาก่อน แต่หากมีชาวบ้านโพนทะนา ก็เป็นเหตุให้พระองค์ทรงนำมาบัญญัติ เช่น การบวชให้สตรีที่ตั้งครุธรรม หรือสตรีที่มีลูกอ่อน จุดสังเกตว่าใครเป็นผู้โพนทะนานั้น สามารถบอกได้ว่า สิ่งที่บัญญัตินั้นเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าเคยบัญญัติไว้

<sup>82</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/372 /390<sup>7-9</sup> (แปล.มมร.2543)

ก่อนหรือไม่ ซึ่งในปาจิตตีย์ข้อที่ 63 ซึ่งเป็นปาจิตตีย์ข้อแรกที่กล่าวเกี่ยวกับการเป็นสิกขมานาไม่ครบ 2 ปีก่อนบวชเป็นภิกษุณีได้กล่าวอย่างชัดเจนว่า เกิดจากการที่ “ภิกษุณีผู้มักน้อยเป็นผู้ติเตียน” แสดงว่าพระพุทธเจ้าทรงบัญญัติว่า ต้องเป็นสิกขานา 2 ปี ก่อนบวชภิกษุณีแล้ว

“สิกขมานา” เป็นคำที่บ่งบอกถึง การเป็นผู้ฝึกตัว การเป็นผู้ศึกษา เป็นการเตรียมตัว ซึ่งมีจุดมุ่งหมายในการแก้ปัญหาภิกษุณีโง่เขลา ไม่รู้อะไรควรไม่ควร ซึ่งน่าจะเป็นสิ่งที่พระพุทธเจ้าทรงวางรากฐานไว้เพื่อการอยู่เป็นสุขแห่งพรหมจรรย์ของนักบวช ซึ่งฉัตรสุมาลย์ก็มีความเห็นตรงกันในประเด็นนี้ว่า ในสมัยนั้น ในอินเดีย ผู้หญิงถูกจำกัดโอกาสทางการศึกษา มีแต่เรียนรู้การเป็นแม่บ้านแม่เรือน แต่ไม่มีโอกาสศึกษาเกี่ยวกับหลักการและเหตุผล ทฤษฎี หรือพระเวท ดังนั้นการเป็นสิกขมานา 2 ปี เป็นสิ่งจำเป็น<sup>83</sup> แต่จำนวน 2 ปีที่ต้องเป็นสิกขมานานั้น ฉัตรสุมาลย์<sup>84</sup> และภิกษุเชิงเอียน<sup>85</sup> เห็นว่า เป็นเวลาที่พอที่จะพิสูจน์การตั้งครรรภ์ได้ และเป็นไปได้สูงว่าเนื่องจากเกิดเหตุการณ์สตรีผู้มาบวชตั้งครรรภ์ หรือเป็นแม่ลูกอ่อน จึงทำให้พระพุทธเจ้าทรงกล่าวกำชับเป็น 2 ปี แต่อย่างไรก็ตาม หากสิกขมานาเป็นไปเพื่อการพิสูจน์ว่าตั้งครรรภ์หรือไม่ น่าจะใช้คำอื่นที่เกี่ยวข้องกับการพิสูจน์มากกว่าศึกษา ยิ่งไปกว่านั้นในอรรถกถาได้กล่าวไว้ว่า แม้สามเณรีที่บวชมาแล้ว 60 พรรษาก่อนที่จะมาบวชเป็นภิกษุณีก็ยังคงต้องสมาทานศีล 6 ถือเป็นสิกขมานา<sup>86</sup> เพราะฉะนั้นการให้เป็นสิกขมานา 2 ปี จึงไม่ได้มีจุดมุ่งหมายที่จะให้พิสูจน์การตั้งครรรภ์เป็นหลัก เพราะสามเณรี 60 พรรษานั้นได้พิสูจน์ความเป็นพรหมจรรย์

<sup>83</sup> ฉัตรสุมาลย์ (2001: 15)

<sup>84</sup> ฉัตรสุมาลย์ (2001:8)

<sup>85</sup> Shi, Shengyan (1997:176)

<sup>86</sup> ในสิกขาบททั้งปวงก็นัยนี้ สิกขาบททั้ง 6 ข้อนี้ ภิกษุณีสงฆ์พึงให้เหมือนกันแก่สตรี (สามเณรี) ผู้บวชมาแล้วถึง 60 พรรษา นางสิกขมานาผู้ยังไม่ได้ศึกษาในสิกขา 6 ข้อนี้ ไม่พึงให้อุปสมบท (วิ.ภิกขุณี.อ. 5/395<sup>5-8</sup> แปล.มมร.2543)

ของตัวเองมา 60 ปี แต่ว่าหากจะบวชเป็นภิกษุณียังต้องศึกษา สิกขาบท 6 ข้อ เพื่อการฝึกตัวเตรียมตัวเป็นภิกษุณีมากกว่าจะเป็นแค่การพิสูจน์การตั้งครรรค์ ซึ่งเป็นเพียงผลพลอยได้

#### 4. คุณค่าของบัญญัติข้อนี้

การกำหนดว่าต้องเป็นสิกขมานา ศีกษาธรรม 6 เป็นระยะเวลา 2 ปี ก่อนอุปสมบทเป็นภิกษุณี พระมหาสังเวทย์ได้ให้เหตุผลไว้ 5 ประการในหนังสือภิกษุณีกับการบรรลอรหัตผล ดังนี้

1) เพื่อคัดเลือกและทดสอบสตรีผู้ปรารถนาจะบวชว่า จะมีจิตใจเข้มแข็งจริงจังเพียงใด เมื่อเข้ามาบวชแล้วจะสามารถอดทนต่อความทุกข์ยาก ตลอดจนข้อปฏิบัติอื่นๆ ได้หรือไม่ เพราะพระพุทธเจ้าทรงตระหนักดีถึงสภาวะจิตของสตรีว่ามีความอ่อนไหวและอดทนต่อความลำบากได้ยาก

2) เพื่อฝึกฝนอบรมผู้ที่จะเข้ามาเป็นภิกษุณี ให้มีความรู้ในศีลและธรรมขั้นมูลฐาน จะได้มีความเฉลียวฉลาดเมื่อได้อุปสมบทเป็นภิกษุณีแล้ว เพราะในช่วงเป็นสิกขมานา 2 ปี ต้องอยู่ใกล้ชิดกับภิกษุณีอื่นๆ จึงเป็นการเรียนรู้เกี่ยวกับสมณจรรยาและข้อวัตรปฏิบัติอย่างอื่นด้วย

3) เพื่อให้ภิกษุณีเกิดความหวงแหนในความเป็นสมณะของตนเอง จะได้ไม่ประพฤติเสียหายอันเป็นอันตรายต่อเพศพรหมจรรย์ ซึ่งเป็นสิ่งที่ได้มาด้วยความยากลำบาก เพราะธรรมดาสິงที่ได้มายากย่อมจะมีคุณค่าสูง

4) เพื่อป้องกันสตรีมีครรภ์หรือมีบุตรอ่อนยังดื่มนมอยู่เข้ามาอุปสมบท จะได้ไม่ต้องคลอดและเลี้ยงดูบุตรในระหว่างเป็นภิกษุณี ซึ่งจะเป็นช่องทางให้ประชาชนว่ากล่าวติเตียนได้ว่า มีสามี หรือประพฤติไม่เหมาะสมกับความเป็นสมณะ อันเป็นสาเหตุแห่ง

ความเสื่อมเสียในพระพุทธศาสนา

5) เพื่อป้องกันมิให้สตรีเข้ามาอุปสมบทมากจนเกินไป ทั้งยังป้องกันการปลอมแปลงเข้ามาบวชอีกด้วย<sup>87</sup>

โดยสรุปครุธรรม 8 ข้อที่ 6 นี้มีความมุ่งหวังที่จะฝึกตัวสตรีที่จะมาบวชเป็นหลัก ซึ่งพระพุทธเจ้าได้ทรงบัญญัติตั้งแต่ทรงประทานครุธรรม 8 แก่พระนางปชาบดีโคตมีแล้ว

### การวิเคราะห์ครุธรรมข้อที่ 7

na bhikkhuniyā kenaci pariyāyena bhikkhu akkositabbo paribhāsita-  
abbo ayampi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ  
anatikkamanīyo<sup>88</sup>

ภิกษุณีไม่พึงด่า บริภาษภิกษุ โดยปริยายอย่างใดอย่างหนึ่ง ธรรมแม้นี้ ภิกษุณี  
ต้องสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่ละเมิดตลอดชีวิต<sup>89</sup>

ภิกษุณีไม่พึงด่า บริภาษภิกษุ โดยปริยายอย่างใดอย่างหนึ่ง อรรถกถาโคตมีสูตร  
ได้อธิบาย akkositabbo paribhāsita ความว่า ภิกษุณีไม่พึงด่าภิกษุด้วยอักโกส-  
วัตถุ 10 ประการอย่างใดอย่างหนึ่ง ไม่พึงบริภาษด้วยการบริภาษอย่างใดอย่างหนึ่ง อัน  
อ้างถึงสิ่งที่น่ากลัว<sup>90</sup> อรรถกถาพระวินัยภิกขุวิภังค์ที่ว่าด้วยการให้โอวาท ก็ได้กล่าวใน  
ทำนองเดียวกัน<sup>91</sup> อักโกสวัตถุ 10 คือ ด่าว่าเจ้าเป็นโจร เจ้าเป็นพาล เจ้าเป็นคนหลง

<sup>87</sup> พระมหาสังเวท (1994:65)

<sup>88</sup> Vin IV: 52 (Ee)

<sup>89</sup> วิ.จ. 9/516/445<sup>16-17</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>90</sup> อง.อฎฐก.อ. 37/552<sup>15-18</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>91</sup> วิ.มหา.อ. 4/391<sup>21-23</sup> (แปล.มมร.2543)

เจ้าเป็นอุฐู เจ้าเป็นวัว เจ้าเป็นลา เจ้าเป็นสัตว์นรก เจ้าเป็นสัตว์เดรัจฉาน เจ้าไม่มีสுகติ เจ้าหวังแต่ทุกุติเท่านั้น<sup>92</sup> ส่วนคำว่า ปริภาสดี ได้แก่ ช่มชู้ คือ ก่อให้เกิดความกลัว หรือ ความกลัวให้เกิดความกลัวด้วยการทะเลาะ<sup>93</sup>

ในหนังสือบันทึกพันข้อของนของภิกษุณีจ้าวหุ่ย ท่านได้อ้างถึงภิกษุอื่นชื่อนว่า ได้ให้ความเห็นถึงบทบัญญัติ 3 ใน 8 ข้อของครุธรรมที่กล่าววว่า แม้ภิกษุณีอุปสมบทแล้ว 100 ปี ต้องกราบไหว้ ลูกรับ ทำอัญชลีกรรม สามิจกรรม แต่ภิกษุผู้ที่อุปสมบทในวันนั้น ไม่ฟังคำ บริภาษภิกษุโดยปริยาย และไม่ฟังกล่าวโทษภิกษุ 3 ข้อบัญญัตินี้เป็นมารยาทแห่งความเคารพ แต่ท่านอื่นชื่อนมีความเห็นว่า บัญญัติ 2 ข้อหลังได้บัญญัติหลังจากการสังคายนาครั้งที่ 1 เพื่อเป็นการเพิ่มการควบคุมภิกษุณีอย่างรัดกุม และทำให้ภิกษุมีสิทธิอำนาจเหนือภิกษุณีโดยปริยาย<sup>94</sup> นอกจากนี้ ภิกษุณีจ้าวหุ่ยได้ให้ความเห็นว่า ข้อที่ไม่ฟังคำ บริภาษภิกษุ นั้นเป็นการบัญญัติเกินความจำเป็น เพราะวาก็ไปเหมือนกับศีลปาจิตติยของภิกษุณีที่ไม่ฟังคำใคร ๆ ก็ตาม และหากภิกษุด่าภิกษุณีก็ควรได้รับโทษที่เท่าเทียมกัน<sup>95</sup>

ในเรื่องนี้ภิกษุณีจ้าวหุ่ยมุ่งประเด็นที่ว ในเมื่อศีลปาจิตติยกำหนดไม่ให้ด่าบริภาษใคร ๆ เพราะฉะนั้นจริง ๆ แล้ว “ใคร ๆ” ก็หมายรวมเอาภิกษุอยู่แล้ว จึงไม่จำเป็นที่จะต้องมีการครุธรรมข้อนี้ ในบทนี้จะมุ่งเน้นวิเคราะห์ว ข้อบัญญัตินี้เป็นกรเพิ่มการควบคุมภิกษุณีของภิกษุให้รัดกุมยิ่งขึ้น และนำไปสู่การสร้างควมมีอำนาจควบคุมภิกษุณีให้กับภิกษุหรือไม่

<sup>92</sup> อรรถกถาเวปจิตติสูตร ส.ส.อ. 25/ 472<sup>6-10</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>93</sup> อรรถกถาสักการสูตร ขุ.อ.อ. 44/185<sup>7-8</sup> (แปล.มมร.2543), อ.อ.อ.อ. 36/702<sup>10-11</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>94</sup> Shi, Zhaohui (2001: 22-23)

<sup>95</sup> Shi, Zhaohui (2001: 210)

## 1. ไม่ฟังคำ บริภาษ

ในประเด็นที่ว่า ภิกษุณีไม่ฟังคำ บริภาษภิกษุ ซึ่งอาจจะนำไปสู่ภิกษุสามารถด่า บริภาษ ภิกษุณีได้นั้น ตรรกะนี้ยังมีปัญหา และเห็นด้วยกับภิกษุณีจำวู้หุ่ย ว่าไม่ว่าจะเป็นภิกษุ หรือภิกษุณีก็ไม่ควรฟังคำ บริภาษอีกฝ่าย โดยในการวิเคราะห์เรื่องนี้ จะนำเสนอศีลภิกษุและภิกษุณีที่เกี่ยวกับการด่า บริภาษก่อน

### ภิกษุปาจิตตีย์ 2 : ห้ามด่า

ปรับอาบัติปาจิตตีย์แก่ภิกษุผู้ด่าภิกษุอื่น.

(ทพภาสิต คือ ด่า แข่ง ด้วยคำด่า 10 ประการ คือถ้อยคำที่พาดพิงถึงชาติ(กำเนิด), ชื่อ, โคตร, การงาน, ศิลปะ, โรค, รูปพรรณ, กิเลส, อาบัติ, และคำด่าที่เลว ซึ่งคำที่เลวคือ คำที่เขาเย้ยหยัน คำที่เขาเหยียดหยาม คำที่เขาหมิ่นว่า จะมีประโยชน์อะไรด้วยคนนี้ หรือ คำที่เขาไม่กระทำความเคารพยกย่อง)<sup>96</sup>

### ภิกษุปาจิตตีย์ 62 : ห้ามพูดส่อเสียด<sup>97</sup>

ปรับอาบัติปาจิตตีย์แก่ภิกษุผู้พูดส่อเสียดภิกษุอื่น

(ฟังความข้างนี้ไปบอกข้างโน้น ฟังความข้างโน้นไปบอกข้างนี้เพื่อให้เห็นแก่กัน ทำให้ทะเลาะกันยิ่งขึ้น)

จากหลักฐานข้างต้นเป็นการยกข้อบัญญัติพอสังเขป แต่หากลองไปดูในรายละเอียดจะเห็นว่า พระพุทธเจ้าได้อธิบายอย่างละเอียด ถึงกรณีของคำด่า ซึ่งมีเนื้อความยาวราว 100 หน้า ทั้งสองหัวข้อบัญญัตินี้ได้บ่งบอกว่าภิกษุก็ไม่ควรด่า บริภาษภิกษุในกรณีต่าง ๆ อย่างละเอียด ไม่ว่าจะล้อเลียน กระแทบ หยอกล้อก็ไม่ควร ดังนั้น เพื่อการพิจารณาเกี่ยวกับเรื่องนี้ได้อย่างชัดเจน จักนำเสนอตารางเปรียบเทียบระหว่างศีลภิกษุและภิกษุณีในเรื่องเกี่ยวกับบวชกรรม

<sup>96</sup> Vin IV: 4-12 (Ee), วิ.มหา. 4/182-255/126<sup>1</sup>- 127<sup>16</sup>

<sup>97</sup> Vin IV: 12-14 (Ee), วิ.มหา. 4/255/132<sup>1</sup>- 154<sup>20</sup>

ประเภท	ศีลภิกษุ		ศีลภิกษุณี	
การกล่าว ร้ายผู้อื่นทาง ตรง	ปา.3	พูดส่อเสียดภิกษุอื่น	ปา.99	ส่อเสียดภิกษุณี
	ปา.2	ด่าภิกษุ	ปา.98	ด่าภิกษุณี
			ปา.52	ด่าหรือบริภาษภิกษุ
			ปา.53	บริภาษภิกษุณีสงฆ์
			ปา.19	สาปแข่งผู้อื่น
			สัง.7	พุดหมิ่นภิกษุณีอื่นเพราะโกรธ
การกล่าว ร้ายผู้อื่นทาง อ้อม	สัง.9	แกล้งใจผู้อื่นด้วยอาบัติ ปาราชิกไม่มีมูล ด้วยเลศ	สัง.13	แกล้งใจภิกษุณีอื่นด้วยอาบัติ ปาราชิกไม่มีมูล ด้วยเลศ
	ปา.9	บอกอาบัติชั่วของภิกษุณีอื่น แก่ผู้มีได้บวช	ปา.105	บอกอาบัติชั่วของภิกษุณีอื่น แก่อนุุปสัมบัน
	ปา.13	ติเตียนภิกษุอื่นที่สงฆ์สมมติ ให้เป็นผู้ทำการสงฆ์	ปา.109	ติเตียนภิกษุณีอื่นที่สงฆ์สมมติ ให้เป็นผู้ทำการสงฆ์
	ปา.68	กล่าวตู่พระธรรมวินัย แม้ คนอื่นเตือน	ปา.146	กล่าวคัดค้านธรรมเทศนาของ พระพุทธเจ้า แม้คนอื่นเตือน
	ปา.81	ติเตียนสงฆ์ว่าให้จิวรเพราะ ชอบกัน	ปา.159	ติเตียนผู้อื่นว่าให้เพราะเห็นแก่ หน้ากัน
			ปา.18	ติเตียนผู้อื่น
กล่าวฟ้องร้อง	สัง.8	ใจภิกษุอื่นด้วยอาบัติ ปาราชิกที่ไม่มีมูล	สัง.12	ใจภิกษุณีอื่นด้วยอาบัติ ปาราชิกที่ไม่มีมูล
	ปา.76	ใจทฟ้องภิกษุณีอื่นด้วย อาบัติสังฆาทิเสสไม่มีมูล	ปา.154	ใจทฟ้องภิกษุณีอื่นด้วยอาบัติ สังฆาทิเสสไม่มีมูล
กล่าวเท็จ	ป.4	อวดอุตริมนุสสรรมที่ไม่มีใน ตน	ป.4	อวดอุตริมนุสสรรมที่ไม่มีในตน
	ปา.1	พุดปด	ปา.97	พุดปด

กล่าวด้วยความปรารถนา	ปา.8	บอกคุณวิเศษที่มีจริงแก่ผู้มีได้บวช	ปา.104	บอกคุณวิเศษที่มีจริงแก่อนุปสัมบัน
			ปา.30	พูดคัดค้านการเพิกถอนกฐินที่ชอบ
			ปา.55	พูดกีดกันภิกษุณีอื่น
กล่าวด้วยความดีใจ	ปา.12	พูดเฉไฉหรือหนึ่งเสียเมื่อถูกสอบสวน	ปา.108	พูดเฉไฉหรือหนึ่งเสียเมื่อถูกสอบสวน
	ปา.54	ดีต่อพระวินัยแม้มีผู้อื่นเตือนแล้ว	ปา.135	ดีต่อพระวินัยแม้มีผู้อื่นเตือนแล้ว
	ปา.71	พูดไกลเมื่อทำผิดแล้ว	ปา.149	อ้างว่าต้องถามผู้รู้ก่อนเมื่อทำผิด
	ปา.79	ยอมให้ทำสังฆกรรมแล้ว ภายหลังมาติเตียนสงฆ์ผู้ทำกรรม	ปา.157	ยอมให้ทำสังฆกรรมแล้ว ภายหลังมาติเตียนสงฆ์ผู้ทำกรรม
		สัง.8	กล่าวติเตียนเมื่อถูกลงโทษโดยธรรม	

### หมายเหตุ

ป. ย่อมาจาก ปาราชิก, ปา. ย่อมาจาก ปาจิตตีย์, สัง. ย่อมาจาก สังฆาทิเสส

จากตารางข้างต้น หากเปรียบเทียบดูจะเห็นว่า ภิกษุณีได้พลาดทำผิดวจีกรรมหลายครั้งหลายหนจนเกิดเป็นข้อบัญญัติ 27 ข้อ ที่มากกว่าข้อบัญญัติภิกษุถึง 10 ข้อ โดยภิกษุณีต้องรักษาสิกขาบทเกี่ยวกับบวจีกรรมของภิกษุ 17 ข้อ และมีบัญญัติสิกขาบทเพิ่มเติมเฉพาะภิกษุณีอีก 10 สิกขาบท จากจำนวนข้อของพระวินัยจึงอนุมานได้ว่า สตรีมีโอกาสกระทำผิดพลาดทางด้านวจีกรรมมากกว่าบุรุษ ยิ่งไปกว่านั้น ไม่มีข้อใดที่ระบุเป็นกฎว่า ภิกษุห้ามค่า บริภาษภิกษุณี นั่นหมายความว่า ภิกษุไม่เคยค่า บริภาษภิกษุณี จนเป็นต้นบัญญัติของการบัญญัติวินัยสงฆ์ แต่ในทางกลับกัน มีเหตุการณ์ที่ภิกษุณีค่า บริภาษภิกษุ, ภิกษุณี, อุบาสิกา และผู้อื่น



## 1. นัยของข้อบัญญัตินี้

จากตารางผู้เขียนแบ่งประเภทของคำพูดไว้ 7 ประเภท คือ 1) การกล่าวร้ายผู้อื่นทางตรง 2) การกล่าวร้ายผู้อื่นทางอ้อม 3) กล่าวฟ้องร้อง 4) การกล่าวโกหก 5) การกล่าวด้วยความปรารถนา 6) การกล่าวด้วยความดีใจ 7) การกล่าวให้ผู้อื่นกระทำผิด จากจำนวนข้อบัญญัติที่เกี่ยวกับคำพูดหรือวจีกรรมที่มีค่อนข้างมาก จะเห็นถึงความพิถีพิถันใส่ใจในการฝึกภิกษุ ภิกษุณี โดยไม่ใช่แค่การพูดปด หรือพูดคำ คำหยาบ ส่อเสียดเพื่อเจ้อ

เมื่อพิจารณาในรายละเอียดของศีลจะเห็นว่า พระพุทธเจ้าทรงพิจารณาลงรายละเอียดเป็นอย่างมาก เรื่องที่พูดแล้วสามารถไปกระทบใจผู้อื่น พระพุทธเจ้าทรงห้ามแม้จะบัญญัติว่า ห้ามกระทำต่อภิกษุด้วยกัน แต่นั่นก็หมายความรวมถึง คำพูดดังกล่าวไม่ดี ไม่เหมาะที่จะพูดกับใคร ๆ ทั้งสิ้น

ซึ่งจากตารางก็เป็นที่น่าประจักษ์แล้วว่า พระวินัยด้านวจีกรรมของภิกษุณีมีมากกว่าภิกษุ กล่าวคือ วจีกรรมเป็นจุดอ่อนของสตรี ซึ่งเป็นปกติที่สตรีจะหงุดหงิดง่าย และมีโอกาสที่จะแสดงอารมณ์เหล่านั้นทางวาจา ไม่ว่าจะเป็นการบ่น การกล่าววาทะแตก หรืออื่น ๆ ซึ่งทำให้ภิกษุณีมีข้อบัญญัติด้านนี้มากกว่าภิกษุหลายข้อ เช่น คำ บริภาษภิกษุ ภิกษุณีสงฆ์ สาปแช่ง และพูดหมิ่นผู้อื่นเพราะความโกรธ การที่พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติสิ่งเหล่านี้ ก็เป็นไปเพื่อความอยู่เป็นสุขแห่งพรหมจรรย์ เพื่อคณะสงฆ์และเพื่อความบริสุทธิ์ของภิกษุและภิกษุณี ดังนั้นจึงกล่าวได้ว่า นี่เป็นเหตุผลของการที่ภิกษุณีมีข้อบัญญัติด้านนี้มากกว่า

แต่อาจมีผู้ไม่เห็นด้วยกับเหตุผลข้างต้น ที่ภิกษุณีมีศีลข้อบัญญัติมากกว่าเป็นเพราะได้รวมเอาข้อบัญญัติของภิกษุมาด้วย จึงควรมาพิจารณาว่าแต่ละฝ่ายที่เห็นไม่ตรงกันนั้น ฝ่ายใดมีมากกว่า ซึ่งจะสามารถดูได้จากตารางเปรียบเทียบศีลทั้งหมดระหว่างภิกษุและภิกษุณีของเถรวาท

ตารางที่ 2 : ตารางเปรียบเทียบระหว่างศีลภิกษุและภิกษุณีในพระวินัยบาลี

ประเภทศีล	ศีลภิกษุรวม	ศีลเฉพาะภิกษุ	ศีลที่ภิกษุและภิกษุณีมีเหมือนกัน	ศีลเฉพาะภิกษุณี	ศีลภิกษุณีรวม
ปาราชิก	4		4	4	8
สังฆาทิเสส	13	6	7	10	17
อนิยต	2	2			
นิสสัคคิยปาจิตตีย์	30	12	18	12	30
ปาจิตตีย์	92	22	70	96	166
ปาฏิเทสนียะ	4	4		8	8
เสขิยวัตร	75		75		75
อธิภรณสมณะ	7		7		7
รวม	227	46	181	130	311

จากตารางจะเห็นว่า ศีลเฉพาะภิกษุ ที่ฝ่ายภิกษุกระทำผิดที่ไม่เหมือนกับฝ่ายภิกษุณี มีประมาณ 46 ข้อ แต่ศีลเฉพาะภิกษุณี ที่ฝ่ายภิกษุณีกระทำผิดที่ไม่เหมือนกับภิกษุหรือภิกษุไม่ได้ทำนั้นมี 130 ข้อ คำกล่าวที่ว่าศีลภิกษุณีมีมากกว่าภิกษุเพราะนำศีลภิกษุมารวมเท่านั้นก็เป็นอันตกไป เพราะเมื่อเทียบการกระทำผิดศีลเฉพาะภิกษุและศีลเฉพาะภิกษุณีแล้ว ศีลเฉพาะภิกษุณีก็ยังมีมากกว่า ด้วยเหตุผลแห่งการเป็นเพศหญิง

การที่ภิกษุณีมีข้อบัญญัติทางด้านวัจนกรรมที่มากกว่า มิได้หมายความว่าพระพุทธเจ้ากระทำการลำเอียง แล้วให้ข้อบัญญัติกับภิกษุณีมากกว่า เพื่อเป็นการควบคุมภิกษุณี เพราะจะเห็นได้ว่า แม้ไม่มีกรบัญญัติห้ามภิกษุค่า บริภาษว่าภิกษุณี แต่ความจริงภิกษุไม่เคยค่า บริภาษภิกษุณี จึงทำให้ไม่มีข้อบัญญัติ แต่ในทางกลับกัน มีเหตุการณ์ที่ภิกษุณีค่าบริภาษภิกษุ, ภิกษุณี, อุบาสิกา และผู้อื่น

การบัญญัติพระวินัยนั้นอาศัยหลัก “บัญญัติเมื่อมีการกระทำผิด” ดังนั้นจึงไม่ได้เป็นเพราะความลำเอียงหรือการเพิ่มความควบคุม แต่เป็นเพราะภิกษุณีเองที่กระทำผิดพลาดทางด้านวจีกรรม ซึ่งอาจทำให้เกิดความเสื่อมเสียต่อสงฆ์จึงเป็นเหตุให้พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติพระวินัย และเมื่อข้อบัญญัติยิ่งมาก การสำรวมและความระมัดระวังในการเป็นสมณะก็ยิ่งมีมาก ซึ่งสิ่งเหล่านี้ได้ปรับให้เหมาะกับสตรีที่เป็นสมณะเพศแล้ว (สมณะที่เป็นเพศหญิง)

### การวิเคราะห์ครุธรรมข้อที่ 8

ajjatagge ovaṭo bhikkhunīnaṃ bhikkhūsu vacanapatho anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhunīsu vacanapatho ayaṃ dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamaṇīyo<sup>98</sup>

ตั้งแต่วันนี้เป็นต้นไป ปิดทางไม่ให้ภิกษุณีทั้งหลายสอนภิกษุ เปิดทางให้ภิกษุทั้งหลายสอนภิกษุณี ธรรมแม้นี้ ภิกษุณีต้องสักการะ เคารพ นับถือ บูชา ไม่ละเมิดตลอดชีวิต<sup>99</sup>

เปิดโอกาสให้ภิกษุสอนภิกษุณี และปิดโอกาสให้ภิกษุณีสอนภิกษุ ในอรรถกถา อังคุตตรนิกายโคตมีสูตร ได้อธิบาย ovaṭo bhikkhunīnaṃ bhikkhūsu vacanapatho โอวาท ภิกษุณีนี้ ภิกษุสุ วจนปโต ความว่า คลองแห่งถ้อยคำกล่าวคือ โอวาท อนุศาสน์ และธรรมกถา ในภิกษุทั้งหลายท่านห้าม คือ ปิด สำหรับภิกษุณีทั้งหลาย คือ ภิกษุณีไม่ควรให้โอวาท ไม่ควรอนุศาสน์ภิกษุใด ๆ แต่ภิกษุณีควรกล่าวตามประเพณีอย่างนี้ว่า

<sup>98</sup> Vin IV: 52 (Ee)

<sup>99</sup> วิ.จ. 9/516/445<sup>18-20</sup> (แปล.มมร.2543)

“ท่านเจ้าข้า พระเถระในปางก่อนได้บำเพ็ญวัตรเช่นนี้ ๆ มา” anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhūnaṃ vacanapatho อโนวโฏ ภิกขุณฺโณ ภิกขุณฺโณสุ วจนปโถ ความว่า คลองแห่ง ถ้อยคำในภิกษุณีทั้งหลาย ท่านไม่ห้ามสำหรับภิกษุทั้งหลายคือ ภิกษุทั้งหลายจงโอวาท จงอนุศาสน์ จงกล่าวธรรมกถาตามชอบใจ ความสังเขปในข้อนี้มีดังว่ามานี้<sup>100</sup>

หนึ่งในหลาย ๆ เหตุผลที่ภิกษุณีจ้าวุ้ยอ้างว่า ครุธรรมไม่ใช่สิ่งที่พระพุทธเจ้า ทรงบัญญัติ คือ ที่มาของคำกล่าวที่ว่า “ภิกษุณีไม่อาจกล่าวความผิดของภิกษุ แต่ภิกษุ อาจกล่าวความผิดของภิกษุณี” มีความน่าสงสัยอยู่ เพราะว่าพระนางปชาบดีโคตมี เคย กล่าวความผิดของภิกษุฉัพคดีย์ต่อหน้าพระพุทธเจ้า พระพุทธเจ้าก็มีได้ทรงห้ามปราม อะไร ตรงกันข้ามพระพุทธเจ้ากลับทรงกล่าวติเตียนภิกษุฉัพคดีย์นั้น ในข้อบัญญัติใน หมวดอนิยตของภิกษุได้กล่าวว่า สตรี (นางวิสาขาเห็นว่าภิกษุหนึ่งสองต่อสองกับสตรีใน ที่ลับหูลับตา) เห็นเข้าเกิดความสงสัยในพฤติกรรมอันไม่งามของภิกษุ จนเป็นเหตุให้ คณะภิกษุสงฆ์ได้สวณ จากเหตุการณ์นี้แม้อุบาสิกา สตรีที่มีใช้นักบวชยังสามารถพุด ความผิดของภิกษุได้ ทำไมภิกษุณีกลับไม่สามารถพุดความผิดของภิกษุได้<sup>101</sup>

เมตตานันโทได้ยกพระสูตรหนึ่งที่ภิกษุณีอรหันต์สอนภิกษุ ซึ่งทำให้ภายหลังภิกษุ รูปนั้นได้บรรลุลุทธิมรรค เขาได้ตั้งข้อสงสัยในเรื่องนี้ว่า ภิกษุณีอรหันต์จักทำผิดครุธรรม ได้อย่างไรกัน<sup>102</sup>

จากข้อความที่กล่าวแล้วข้างต้น นักวิชาการในปัจจุบันได้แสดงข้อสงสัยไว้ 3 ประเด็น คือ 1. ใครไม่สามารถพุดความผิดของภิกษุ 2. ภิกษุณีห้ามสอนภิกษุจริงหรือ 3. สาเหตุของข้อห้ามกรณีฆราวาสสอนภิกษุ ผู้เขียนจะวิเคราะห์ประเด็นทั้งหมดนี้ทีละ ประเด็นต่อไป

<sup>100</sup> อจ.อภฺรสุก.อ. 37/552<sup>18</sup> -553<sup>6</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>101</sup> Shi, Zhaohui (2001: 28, 65, 179, 210)

<sup>102</sup> เมตตานันโท ภิกษุ (2002: 116-117)

## 1. การตีความ “ไม่กล่าวความผิดของภิกษุ”

เนื่องจากครุธรรมของพระวินัยของนิกายต่าง ๆ ที่แปลเป็นภาษาจีนหลายฉบับมีคำแปลที่มีแนวโน้มไปในทางเดียวกันเกี่ยวกับความผิดของภิกษุที่ว่า ภิกษุณีไม่สามารถกล่าวความผิดของภิกษุได้ แต่ภิกษุสามารถกล่าวความผิด หรือเตือนภิกษุณีได้ แต่ก็มี 1 ฉบับเป็นพระวินัยของนิกายสัมมัตติยะที่มีการแปลต่างออกไป กล่าวคือ ไม่ควรถามคำถามที่ภิกษุลำบากใจ หรือสอนภิกษุให้ศึกษา<sup>103</sup> ซึ่งข้อความส่วนใหญ่ของพระวินัยของนิกายอื่นในฉบับแปลภาษาจีนมีความต่างกับพระวินัยบาลี สำหรับพระวินัยบาลีนั้น เน้นหมายเอาภิกษุณีไม่อาจสอนภิกษุได้ แต่ภิกษุสอนภิกษุณีได้ เพราะฉะนั้นความต่างคือ การกล่าวความผิดของภิกษุกับไม่อาจสอนภิกษุ สำหรับการวิเคราะห์คำแปลของแต่ละฉบับนั้น ผู้เขียนจะไม่ลงลึกในบทความฉบับนี้ เพราะได้วางกรอบแนวทางวิธีการวิจัยไว้ในเบื้องต้นว่า การวิเคราะห์เรื่องครุธรรม ต้องอาศัยพระวินัยฉบับใดฉบับหนึ่งเป็นหลักในการวิเคราะห์ ซึ่งบทความฉบับนี้ของผู้เขียนอาศัยอยู่บนรากฐานของพระวินัยบาลีเพื่อจะตอบโจทย์ ในมุมมองของพระวินัยบาลีว่า ครุธรรมมีมาตั้งแต่สมัยพุทธกาลหรือไม่

ประเด็นที่เป็นข้อคำถามว่า ใครเป็นผู้ไม่สามารถกล่าวความผิดของพระภิกษุ นั้น หากเอาพระวินัยข้อนี้มาพิจารณาจะเห็นว่า พระบาลีไม่มีนัยเกี่ยวกับการห้ามภิกษุณีกล่าวความผิดของภิกษุ แต่บ่งชี้ไปในกรณีที่ว่าห้ามภิกษุณีสอนสั่งภิกษุ และหากค้นคว้าดูในพระวินัย มหาวรรค ภิกขุวิภังค์ จะพบว่า พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติศีลแต่ละข้อส่วนใหญ่ก็มาจากการที่ชาวบ้านติเตียน โพนทะนา ซึ่งจะเห็นว่าแม้แต่ชาวบ้านธรรมดาก็ยังกล่าวผิดภิกษุได้ ดังนั้น การบัญญัติกฎขึ้นมาก็เพื่อสร้างความเลื่อมใสให้กับผู้ที่ยังไม่เลื่อมใส และสร้างความเลื่อมใสให้กับคนที่เลื่อมใสแล้ว ซึ่งตรงนี้สามารถให้คำตอบได้

<sup>103</sup> ดูตารางเทียบครุธรรม

ว่า มิใช่ภิกษุณีที่กล่าวความผิดของภิกษุไม่ได้ เพราะอันที่จริงแล้วอุบาสก อุบาสิกา ก็กล่าวได้ ภิกษุณีก็กล่าวได้

แต่อาจจะเกิดข้อโต้แย้งว่า ในภิกษุณีชั้นธกะ ภิกษุณีไม่เพียงกล่าวโจท หรือไม่เพียงทำการสืบสวนภิกษุต่อภิกษุ ไม่เพียงเริ่มอนุวาทาธิกรณแก่ภิกษุ ไม่เพียงสืบพยานภิกษุ แต่ให้ภิกษุทำการสืบสวนภิกษุณี แม้ทำแล้วเป็นอันทำด้วยดี ภิกษุผู้ทำให้ไม่ต้องอาบัติ ให้เริ่มทำอนุวาทาธิกรณ แม้เริ่มแล้วเป็นอันเริ่มด้วยดี ภิกษุผู้เริ่มไม่ต้องอาบัติ ให้ภิกษุณีทำโอกาส แม้ให้ทำแล้วเป็นอันให้ทำด้วยดี ภิกษุผู้ให้ทำไม่ต้องอาบัติ ให้โจทภิกษุณี แม้โจทแล้วเป็นอันโจทด้วยดี ภิกษุผู้โจทไม่ต้องอาบัติ ให้สืบพยานแก่ภิกษุณี แม้สืบแล้วเป็นอันสืบด้วยดี ภิกษุผู้ให้สืบไม่ต้องอาบัติ<sup>104</sup> การกล่าวความผิดของผู้กระทำผิดจริงกับการกล่าวโจท คือ กล่าวหาเป็นคนละอย่างกัน เพราะโจทอาจจะมีมูลจริง หรือไม่มีก็ได้ แต่ “การกล่าวความผิด” หมายถึง การกล่าวความผิดอันมีมูลจริง ส่วนการสืบสวน สอบสวนและอนุวาทาธิกรณ ก็เป็นคนละเรื่องกับการกล่าวความผิดของภิกษุหรือภิกษุณี ดังนั้น ประเด็นข้อโต้แย้งนี้จึงเป็นอันตกไป

นอกจากนี้ ในพระวินัยยังลงโทษผู้ที่ปกปิดความผิดของภิกษุ ภิกษุณี ในกรณีของภิกษุณีหากปกปิดการทำผิดชั้นปาราชิกของเพื่อนภิกษุณี ภิกษุณีผู้นั้นก็มีโทษถึงปาราชิกเช่นกัน<sup>105</sup> ดังนั้นจึงเป็นหลักฐานบ่งชี้ว่าหากความผิดที่มีมูลควรกล่าวพระพุทธเจ้าทรงห้ามปกปิด แต่ไม่ควรกล่าวโทษหรือความผิดของผู้อื่นโดยไม่ได้อยู่บนพื้นฐานของความเป็นจริง หรือไม่มีมูล<sup>106</sup> เพราะการกล่าวเช่นนั้นไม่ได้ถึงความบริสุทธิ์ให้เกิดแก่คณะสงฆ์ แต่เป็นการว่าร้ายผู้อื่น เพราะฉะนั้นการกล่าวความผิดของภิกษุมิได้

<sup>104</sup> วิ.จ. 9/590-591/483<sup>16</sup> - 484<sup>23</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>105</sup> วิ.ภิกษุณี. 5/1/16<sup>1</sup>- 21<sup>8</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>106</sup> ภิกษุวินัย สังฆาทิเสส 8 ปาจิตตีย์ 17 และ ภิกษุณีวินัย สังฆาทิเสส 12 ปาจิตตีย์ 154 Vin III: 159-164 (Ee); วิ. มหา. 3/542-545/450<sup>1</sup>-457<sup>10</sup> (แปล.มมร.2543)

เป็นข้อห้ามของพระวินัยบาลี ซึ่งโดยรวมถือเป็นความรับผิดชอบร่วมกันของพุทธบริษัท 4 ที่ต้องช่วยกันสอดส่องดูแล ดังที่เห็นในพระวินัยแต่ละข้อ เพื่อที่จะยังความบริสุทธิ์ให้แก่พระพุทธศาสนา โดยอยู่บนพื้นฐานของความเป็นจริง และประกอบด้วยจิตเมตตาปรารถนาให้พระศาสนาเจริญรุ่งเรือง มิได้อยู่บนพื้นฐานของการจับผิด ว่าร้าย เจตนาให้ผู้อื่นได้รับความเสียหาย หรือเสียหาย ดังนั้น การที่พระนางปชาบดีโคตมีได้กล่าวถึงความผิดของภิกษุฉัพพัคคีย์ เพราะมีความปรารถนาที่จะยังความบริสุทธิ์ให้เกิดขึ้นแก่การคณะสงฆ์ ก็ได้ผิดครุธรรมในพระวินัยบาลีแต่อย่างใด

## 2. กรณีคำกล่าวที่ว่า “ห้ามภิกษุณีสอนภิกษุ”

ที่เมตตานันทโธได้อ้างถึงเหตุการณ์ที่ภิกษุณีอรหันต์สอนภิกษุ เพื่อความสะดวกในการวิเคราะห์ในประเด็นนี้ ผู้เขียนอยากจะนำเรื่องของภิกษุณีวัฑฒมาตาและภิกษุวัฑฒะ ในเถรีคาถา ขุททกนิกาย มาพิจารณาก่อน ซึ่งเนื่องจากภิกษุวัฑฒะ ได้เข้าไปในที่ของภิกษุณีตามลำพัง และได้เกิดการสนทนากัน ดังนี้

พระวัฑฒมาตาเถรีกล่าวว่พระวัฑฒเถระว่า : พ่อวัฑฒะ ตัณหาความอยากในโลก อย่าน่าได้มีแก่พ่อไม่ว่าในกาลไหน ๆ เลย พ่ออย่าเป็นภาคีมีส่วนแห่งทุกข์บ่อย ๆ เลยนะพ่อ พ่อวัฑฒะ พระมุนีทั้งหลาย ไม่มีตัณหา ตัดความสงสัยได้ เป็นผู้เยือกเย็น ถึงความฝึกฝนไม่มี อาสวะ อยู่เป็นสุข พ่อวัฑฒะ พ่อจงพอกพูนมรรค ทางที่ท่านผู้แสวง คุณเหล่านั้นประพฤติกันมาแล้ว เพื่อบรรลุทัศนะ เพื่อทำที่สุดทุกข์

พระวัฑฒเถระกล่าวว่ : โยมมารดาบังเกิดเกล้า กล่าวว่ความนี้แก่ลูก โยมมารดา ลูกเข้าใจว่ ตัณหาของโยมมารดาคงไม่มีแน่ละ

พระเถรีกล่าวว่ : พ่อวัฑฒะ สังขารอย่างใดอย่างหนึ่ง มีทั้ง ต่ำ สูง กลาง ตัณหาของแม่ในสังขารเหล่านั้น อดูหนึ่งก็ดี ขนาดเท่าอดูหนึ่งก็ดี ไม่มีเลย แม่ผู้ไม่ประมาท เฟื่องผานอยู่ สิ้นอาสวะหมดแล้ว วิชชา 3 ก็บรรลุแล้ว คำสอนของ

พระศาสดาก็กระทำเสร็จแล้ว

พระวัชฌมเถระกล่าวว่า : โยมมารดา มอบปฏิภังค์อันโอฬารแก่ลูกแล้วหนอ คือคาถาที่ประกอบด้วยปรหมัตถ์ เหมือนคาถาอนุเคราะห์ ลูกฟังคำสอนของโยม มารดาบังเกิดเกล้าถึงความสลัดใจในธรรม เพื่อบรรลुธรรมอันเกษมปลอดโปร่ง จากโยคะกิเลส ลูกนั้นมีจิตเด็ดเดี่ยวด้วยความเพียร ไม่เกียจคร้านทั้งกลางคืน กลางวัน อันโยมมารดาเตือนแล้วก็สงบ สัมผัสสันติอันยอดเยี่ยม<sup>107</sup>

เมตตานันทโธได้เสนอประเด็นเรื่องชื่อของภิกษุณี “วัชฌมาตา” ซึ่งแปลว่า แม่ของวัชฌมะ โดยวิเคราะห์ถึงความสัมพันธ์ระหว่างวัชฌมาตาภิกษุณีและภิกษุวัชฌมะ ว่า อาจจะเป็นได้ 2 กรณี คือ ความสัมพันธ์ที่ทั้ง 2 ท่านอาจจะเป็นมารดากับบุตรกัน หรือ พี่สาวกับน้องชาย ในเถรคาถาที่เกี่ยวข้องกับพระวัชฌมะนั้นมีความว่า พระวัชฌมะได้เรียกภิกษุณีที่ทำให้ท่านบรรลुว่า ภิกษุณี ซึ่งแปลว่าน้องสาว หรือพี่สาว แต่เนื่องจากทำให้ท่านบรรลु จึงสรรเสริญภิกษุณีรูปนั้นเป็นมารดา เมตตานันทโธได้ให้นัยว่า ในเบื้องต้นนั้น พระ

<sup>107</sup> Thig i : 142<sup>24</sup>-143<sup>16</sup> (Ee); ชุ.เถร.54/463/293<sup>1</sup>-294<sup>14</sup> (แปล.มมร.2543)

มา สุ เต วฑฺฒ โลกมุหิ วนโถ อหุ กุทาจนํ  
 สุขํ หิ วฑฺฒ มุนโย อเนชา ฉินฺนสํสยา  
 เตหานุจฺฉินฺณํ อีสํภิ มคฺคํ ทสฺสณปตฺติยา  
 วิสารทาว ภณฺสิ เอตมตฺถํ ชเนตฺติ เม  
 เย เกจิ วฑฺฒ สงฺขาราว หีนอกุกฺกุฐุมชฺฐมิมา  
 สพฺเพ เม อาสวา ชีณา อปฺปมตฺตสฺส ฉายโต  
 อูฬารํ วัต เม มาตา ปโตทํ สมวสุสฺริ  
 ตสฺสหาํ วจนํ สุตฺวา อนุสฺสิญฺฐึ ชเนตฺติยา  
 โสหนํ ปธานปหิตตฺโต รตฺติเนทิวมตฺนุทิตโต  
 วฑฺฒมาตา ฯ นวกนิปาโต สมตฺโต ฯ

มา ปุตตก ปุณฺปุณฺเ อหุ ทุกฺขสฺส ภาคิมา ฯ  
 สีสฺสิญฺฐตา ทมฺปุตฺตา วิหรนฺติ อนาสวา ฯ  
 ทุกฺขสฺสนตฺติริยาเย ตวํ วฑฺฒ อนุพฺพุทฺถย ฯ  
 มณฺญามิ นฺน มามิเก วนโถ เต น วิชฺชติ ฯ  
 อณฺุปี อณฺุมตฺโตปิ วนโถ เม น วิชฺชติ ฯ  
 ติสฺโส วิชฺชา อนฺุปฺปุตฺตา กตํ พุทฺธสฺส สาสนํ ฯ  
 ปรมตฺถสณฺุหิตา คาถา ยถาปิ อนุกฺมปิภา ฯ  
 ฐมฺมสํเวคมาปาที โยคกฺเขมสฺส ปตฺติยา ฯ  
 มาตรา โจทิตฺโต สนฺุโต อณฺุสฺสิ สนฺุติมฺมุตฺตมํ ฯ  
 ชุ.เถร.26/463/469<sup>1-20</sup>



วิฑฐะมีใจให้กับภิกษุณี แต่เนื่องจากนางเป็นภิกษุณีอรหันต์ ทำให้พระนาง กล่าวว่  
“ไม่ว่าส่วนใดของร่างกายฉันก็ไม่รัก”<sup>108</sup>

หากพิจารณาความเป็นไปได้ของทั้ง 2 ความสัมพันธ์ ความสัมพันธ์แรก คือ ชาย  
หญิง หรือพี่ชายน้องสาว พี่สาวน้องชาย จากบทสนทนาข้างต้น

หากฝ่ายหญิงไม่ใช่พระอรหันต์ บทสนทนาดูเหมือนจะเป็นแค่ฝ่ายหญิงปฏิเสธ  
รักของฝ่ายชาย และให้ข้อคิดเตือนสติ แต่เนื่องจากพระนางเป็นพระอรหันต์ คำเตือนสติ  
จึงเน้นหนักไปในข้อคิดทางธรรมว่า “เธออย่าได้ถูกกิเลสบังคับ เธอพึงปฏิบัติพรหมจรรย์”  
ภิกษุวิฑฐะ คิดว่านางภิกษุณีไม่มีรัก ภิกษุณีจึงตอบว่า พระนางไม่รักอะไรแล้ว เพราะ  
พระนางเป็นพระอรหันต์แล้ว

หากพิจารณาในมุมมองที่เป็นความสัมพันธ์ระหว่างมารดาและบุตรนั้น คำพูด  
ของพระนางก็เป็นเพียงแค่คำเตือนสติและอ่อนวอนขอร้อง เพราะว่าการที่ภิกษุเข้ามาใน  
สถานที่ของภิกษุณีนั่นถือว่ามีผิดพระวินัย<sup>109</sup> และอีกประการหนึ่งอาจจะนำมาซึ่งความไม่  
ปลอดภัยต่อภิกษุณี และเนื่องจากภิกษุณีทราบถึงราคะที่มีอยู่ในจิตของภิกษุ ประกอบ  
กับภิกษุก็ทราบว่าควรที่จะกำจัดราคะนั้น เมื่อภิกษุณีได้เตือนสติภิกษุวิฑฐะ จึงเป็น  
เหมือนสะกิดใจ ซึ่งเป็นการสำนึกรู้ หรือระลึกรู้ จนนำมาซึ่งจิตที่อยากจะเปลี่ยนแปลง  
ซึ่งตรงนี้เองที่ทำให้คิดว่า เหมือนแม่สอนลูกหรือภิกษุณีสอนภิกษุ แต่จากบริบท จะเห็น  
ได้ว่า ตัวภิกษุณีเองก็มีได้ตั้งใจจะพูดหรือสั่งสอน แต่เป็นการขอร้องและเตือนสติภิกษุ  
มากกว่า และอาจจะมองอีกมุมในกรณีที่ว่า แม่เป็นห่วงลูก จึงกล่าวว่ ขอท่านจงอย่า  
ได้..... ขอท่านจง.....เกิด จากศัพท์ “มา” อัม.นิบาต (การขอร้องในเชิงปฏิเสธ บั  
บมิได้ อย่า อย่านะ ขอละนะ อย่าเลย) อนุพุทธ ๙ สัตตมีวิภัตติ เอกพจน์ บุรุษที่ 2<sup>110</sup> (พึง

<sup>108</sup> เมตตานันโท ภิกษุ (2002: 120-121).

<sup>109</sup> อนึ่ง ภิกษุใด เข้าไปสู่ที่อาศัยแห่งภิกษุณี แล้วสั่งสอนพวกภิกษุณี เป็นอาบัติปาจิตตีย์.  
Vin IV: 55-57 (Ee); วิ.มหา. 4/429/ 401<sup>1</sup> - 402<sup>10</sup> (แปล.มมร.2543)

ฝึกฝน ฟังเจริญ)<sup>111</sup> ซึ่งหากมาตีความคำว่าสอนสั่ง หรือสั่งสอนคือการบอกกล่าวในสิ่งที่ไม่รู้ให้รู้ ชี้แจงให้เข้าใจ หรือบอกให้กระทำ บอกว่าสิ่งนี้ควรทำหรือไม่ควรทำ ซึ่งการสั่งสอนจะเป็นกรณีที่ผู้ฟังไม่ทราบ แต่ตัวภิกษุวิฑฐะเองรู้อยู่ว่าต้องละกิเลส ดังนั้นคำพูดของภิกษุณีจึงเป็นแค่การเตือนสติ ทำให้รู้ตัว ทำให้มีสติ บอกให้รู้ล่วงหน้าถึงสิ่งที่จะเกิดขึ้นหากไม่เปลี่ยนแปลง กอปรกับการขออโหสิ ไม่ใช้การสั่งสอน ดังนั้นภิกษุณีไม่ได้สอนภิกษุ

เพียงแต่ว่า จากเหตุการณ์ในพระไตรปิฎก ทำให้สะท้อนถึงเหตุการณ์จริงในสมัยพุทธกาลที่ว่า แม้ว่าพระพุทธเจ้าจะกำหนดกฎเกณฑ์ที่ห้ามภิกษุเข้าไปในพื้นที่ของภิกษุณี แต่ก็ยังมีเหตุการณ์ที่ภิกษุจีบภิกษุณีหรือละเมิดเข้าไป นอกจากนี้ในพระวินัยบาลียังมีเหตุการณ์ของสามเณรข่มขืนภิกษุณีเกิดขึ้น<sup>112</sup> แม้ว่าการบัญญัติพระวินัยต่าง ๆ ได้แสดงความชัดเจนแห่งระยะห่างระหว่างนักบวชชายและนักบวชหญิงในพระพุทธศาสนา แต่ผู้ที่เป็นนักบวชในพระพุทธศาสนามีวัตถุประสงค์การมาที่ต่างกัน ทำให้ภาวะความเป็นหญิง หรือสตรี ต้องระมัดระวังเป็นพิเศษ

จากสองตัวอย่างข้างต้น จะสังเกตว่าภิกษุณีไม่ได้มีความผิดประการใดเลย

<sup>110</sup> anubrūhaya vadḍheyyāsīti. Thig.a : 173 i.204-212 (Ee)

<sup>111</sup> มา สุ เต วฑฺฒม โลกมุหิ วณโถ อหุ กุทาจนํ มา ปุตุตถก ปุณฺณปุณฺโณ อหุ ทุกฺขสฺส ภาคิมา ฯ  
 สุขํ หิ วฑฺฒม มุนโย อเนชา ฉินฺนสํสยา สตีญฺฐตา ทมฺปฺปุตฺตา วิหรนฺติ อนาสวา ฯ  
 เตหานุจฺฉินฺณํ อีสึภิ มคฺคํ ทสฺสนปฺตฺติยา ทุกฺขสฺส นตฺทิกิริยา ย ตฺวํ วฑฺฒม อานุพฺรุหฺย ฯ  
 วิสารทาว ภณฺธิ เอตมตฺถํ ชเนตฺติ เม มณฺญามิ นฺน มามิเก วณโถ เต น วิชฺชติ ฯ  
 เย เกจิ วฑฺฒม สงฺขารวา หีนอุกฺกฏฐมฺมุณีมา อณฺุปี อณฺุมตฺโตปี วณโถ เม น วิชฺชติ ฯ  
 ชุ.เถรี.26/463/469<sup>1-20</sup>

<sup>112</sup> Vin I: 85 (Ee); วิ.มหา. 6/124/301<sup>13</sup>-302<sup>9</sup> (แปล.มมร.2543)

เปรียบดั่งดอกไม้ที่สวยงาม มิได้ตั้งใจจะทำร้ายใคร แต่สำหรับผู้ที่มิมีร่างกายอ่อนแอที่แพ้เกสรดอกไม้ ก็จะได้รับโทษของดอกไม้ นั่น แต่ดอกไม้เองไม่ได้มีคุณสมบัติที่ตั้งใจจะทำร้ายใคร ผู้ที่แพ้เกสรดอกไม้ก็เปรียบเหมือนภิกษุที่มีตบะอ่อนแอนั่นเอง และพระพุทธเจ้าได้ทรงเล็งเห็นสิ่งเหล่านี้ เพราะไม่ใช่ภิกษุทุกรูปมีตบะแข็งแกร่ง

ดังนั้น การกำหนดเขตแดนเส้นรักษาระยะห่างระหว่างนักบวชชายและนักบวชหญิงจึงสำคัญมาก ๆ พระพุทธเจ้าพยายามบัญญัติให้ภิกษุณีสอนภิกษุณีและมีกิจกรรมทางสงฆ์ในหมู่ภิกษุณีด้วยตนเอง เช่น การลงปาติโมกข์ ปลงอาบัติ และการสอนภิกษุณีใหม่โดยภิกษุณีอุปัชฌาย์ในปาจิตตีย์ข้อที่ 68 และ 69 มีเพียงแค่บางกิจกรรมที่นักบวชทั้งสองฝ่ายต้องทำกิจกรรมร่วมกัน แต่แม้กระนั้นกิจกรรมเหล่านั้นจะถูกกำหนดให้ทำในหมู่สงฆ์มีจำนวนตั้งแต่ 4 รูปขึ้นไป เช่น การให้บวชภิกษุณี การปวารณา เป็นต้น

ในส่วนของภิกษุสามารถสอนภิกษุณีได้ จากการให้โอวาทของภิกษุ พระพุทธเจ้าได้กำหนดไว้ว่า ผู้ที่มีคุณสมบัติ 8 ประการหรือสงฆ์สมมติจึงสามารถให้โอวาทแก่ภิกษุณีทุกถึงเดือนได้ โดยคุณสมบัติ 8 ประการมีดังนี้

1. เป็นผู้มั่งคั่ง คือสำรวมด้วยปาติโมกข์สังวรศีล สมบูรณ์ด้วยอาจารย์และโคจร อยู่มีปกติเห็นภัยในโทษแม้เพียงเล็กน้อย สมทานศึกษาอยู่ในสิกขาบททั้งหลาย
2. เป็นพหูสูต คือทรงสุตะ เป็นผู้สั่งสมสุตะ ธรรมเหล่าใด งามในเบื้องต้น งามในท่ามกลาง งามในที่สุด ประกาศพรหมจรรย์พร้อมทั้งอรรถ ทั้งพยัญชนะครบ บริบูรณ์ บริสุทธิ ธรรมเห็นปานนั้น อันภิกษุณีนั้นได้สดับมาก ทรงจำไว้ได้คล่องปากขึ้นใจ แหวงตลอดด้วยปัญญา
3. พระปาติโมกข์ทั้งสองมาแล้วด้วยดีโดยพิสดารแก่ภิกษุณีนั้น คือ ภิกษุณีนั้นจำแนกได้ดี คล่องแคล่วดี วินิจฉัยได้เรียบร้อยโดยสูตร โดยอนุพยัญชนะ
4. เป็นผู้มีความฉลาดเฉลียว ชัดเจน
5. เป็นที่นิยมชมชอบของภิกษุณีโดยมาก
6. เป็นผู้สามารถกล่าวสอนภิกษุณีได้

7. เป็นผู้ไม่เคยล่วงคฤธรรมกับสตรีผู้ครองผ้ากาสายะซึ่งบวชเฉพาะพระผู้มีพระภาคพระองค์นี้

8. มีพรรษาได้ 20 หรือเกิน 20<sup>113</sup>

สิ่งที่น่าพิจารณาอีกประการคือ ทำไมพระพุทธเจ้าถึงห้ามภิกษุที่ไม่ได้สมมติสอนหรือให้อโวาทภิกษุณี การสอนนั้นเป็นความสัมพันธ์ระหว่างครูกับศิษย์ ทำให้ผู้ที่จะมาเป็นครู ไม่ใช่ใครก็ได้ ไม่ใช่ภิกษุใดก็ได้ แต่ต้องเป็นภิกษุที่มีคุณสมบัติ หากดูในบทความครั้งที่แล้วเรื่องการให้อโวาท จะสังเกตว่าภิกษุสงฆ์ต่างหาก กลับไม่ยอมสอนภิกษุณีในอโวาทศึกษาของภิกษุ<sup>114</sup> มิใช่ว่าแม้มีคฤธรรมข้อนี้แล้ว จะทำให้ภิกษุสงฆ์มีสิทธิ อำนาจเหนือกว่า ที่จะมาใช้กดภิกษุณี ตรงกันข้ามภิกษุกลับไม่ยอมใช้สิทธินั้น จนมีข้อยกเว้นว่า ถ้าภิกษุผู้ได้รับสมมติไม่มี, ฟังกล่าวว่าภิกษุณีสงฆ์จงให้ถึงพร้อมด้วยกรรมที่น่าเลื่อมใสเถิด<sup>115</sup> ภิกษุณีทั้งหลายจงให้ถึงพร้อม... ภิกษุณีจงให้ถึงพร้อมด้วยกรรมที่น่าเลื่อมใสเถิด ดังนั้น จึงอยู่ที่ข้อบัญญัตินี้กำหนดภิกษุณีห้ามสอนภิกษุ และอนุญาตให้ภิกษุสอนภิกษุณีได้ แต่ในทางปฏิบัติก็ต้องเป็นภิกษุที่สมมติและมีคุณสมบัติครบถ้วนเท่านั้น

### 3. กรณีคำกล่าวที่ว่า “ฆราวาสสอนภิกษุ”

ประเทศทางเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ประชากรส่วนใหญ่นับถือพระพุทธศาสนาเถรวาท และในวิทยาลัยสงฆ์หรือมหาวิทยาลัยทางพระพุทธศาสนาจะมีอาจารย์ผู้ถวายเป็นความรู้จำนวนมากเป็นฆราวาส นักศึกษาส่วนใหญ่ก็เป็นภิกษุ สามเณร ซึ่งตรงนี้ก่อให้เกิด

<sup>113</sup> Vin IV: 51 (Ee); วิ.มหา.4/ 407/361<sup>5-21</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>114</sup> วิ.มหา.อ. 4/387<sup>20</sup> - 388<sup>20</sup> (แปล.มมร.2543)

<sup>115</sup> วิ.มหา.อ. 4/387<sup>15-20</sup> (แปล.มมร.2543)

เกิดประเด็นว่า ทำไมฆราวาสสอนภิกษุได้ แล้วทำไมภิกษุณีสอนไม่ได้ ประเด็นนี้ต้องย้อนกลับมามองดูคำแปลของคำว่า vacanapatha ที่ทางคัมภีร์จีนมักแปลว่า สอน หรือ บางฉบับจะเน้นไปว่าผู้ที่ไม่ฟังพระสูตรพระวินัย ไม่ควรถามภิกษุ เรื่องพระสูตรพระวินัย ซึ่งในพจนานุกรมบาลี-อังกฤษคำว่า vacanapatha มีความหมายว่า admonition ซึ่งแปลว่า การว่ากล่าวตักเตือน ส่วนพจนานุกรมบาลี-ญี่ปุ่น คำว่า vacana แปลว่า คำ หรือ คำสั่ง patha แปลว่า ทาง ทางเดิน ถนน ในพจนานุกรมบาลีไทยหมายถึง คำที่ควรนำมาปฏิบัติ ทั้ง 3 นี้มีความเหมือนกันตรงที่เป็นคำที่กล่าวแล้วผู้ทำต้องปฏิบัติ หรือควรปฏิบัติ ซึ่งน่าจะเป็นสิ่งที่สงฆ์หรือนักบวชฟังปฏิบัติ ซึ่งฆราวาสส่วนใหญ่ที่มาสอนหรือถวายความรู้ มักจะสอนหรือถวายความรู้ในเรื่องวิชาการทางพุทธศาสตร์ มิได้สอนการปฏิบัติตัวเป็นนักบวช เนื่องจากว่า

ประการที่ 1 ฆราวาสส่วนใหญ่ไม่มีประสบการณ์การเป็นนักบวช

ประการที่ 2 ฆราวาสไม่มีคุณสมบัติที่จะสอนการปฏิบัติตัวของภิกษุ เปรียบเหมือนประชาชนมีโอกาสจะสอนการปฏิบัติตัวให้พระราชชาติฉันใด หรือทหารหญิงมีโอกาสสอนทหารชายให้ปฏิบัติตัวเช่นทหารชายได้ ฉันใด ฆราวาส หรือ ภิกษุณี ผู้มีเพศภาวะต่างกัน ก็มีโอกาสจะสอนการปฏิบัติตัวของภิกษุได้ฉันนั้น โดยเฉพาะการใช้คำสั่งในการสอน แต่ภิกษุณี อุบาสก หรืออุบาสิกาสามารถใช้คำพูดที่ดีในการเตือนสติเช่นในอรรถกถาที่กล่าวว่า “ท่านเจ้าข้า พระเถระในปางก่อน ได้บำเพ็ญวัตรเช่นนี้ ๆ มา”<sup>116</sup> โดยจะต้องไม่เอามาตรฐานการปฏิบัติของตัวเองในเพศภาวะของภิกษุณีสงฆ์ หรือ อุบาสก อุบาสิกามาเป็นบรรทัดฐานเตือนภิกษุ ซึ่งอาจจะกล่าวได้ว่า เหตุผลของการห้ามภิกษุณีสอนภิกษุในเรื่องของการปฏิบัติตนนั้น เป็นเพราะด้านความแตกต่างในด้านเพศภาวะ ส่วนการสั่งภิกษุหรือภิกษุณี มีเพียงพระพุทธเจ้า และพระมหาเถรานุเถระ ที่อาจจะกระทำได้ต่อภิกษุหรือภิกษุณี

ข้อบัญญัตินี้หากมองอีกมุมหนึ่ง อาจกล่าวได้ว่าเป็นการสนับสนุนให้ฝ่ายภิกษุ

<sup>116</sup> อจ.อฎฐก.อ. 37/552<sup>18</sup> -553<sup>6</sup> (แปล.มมร.2543)

และภิกษุณีต่างฝ่ายต่างสั่งสอนกันเอง หลีกเลียงการกระทำกิจกรรมร่วมกัน แต่อनुญาติให้ภิกษุไปสอนฝั่งภิกษุณีได้ เนื่องจากข้อกำหนดของครุธรรมในข้อที่ต้องให้ภิกษุไปให้โอวาทภิกษุณีในวันอุโบสถ และด้วยเหตุผลที่ว่าภิกษุเป็นผู้บวชก่อนเป็นผู้มีประสบการณ์ และภิกษุณีเองในสมัยพุทธกาล ก็มีโอกาสจะติดตามพระพุทธเจ้าไปได้ทุกหนทุกแห่ง การศึกษาพระวินัยจึงต้องอาศัยภิกษุ นอกจากนี้ข้อบัญญัติข้อนี้มิได้ห้ามภิกษุณีทักท้วง หรือ “เตือนสติ” ภิกษุ ซึ่งไม่ใช่ “การสั่งสอน” ภิกษุซึ่งแม้แต่อุบาสก อุบาสิกา ผู้มีความปรารถนาดีต่อพระศาสนาก็สามารถทำได้ เช่นที่ปรากฏในเหตุแห่งการบัญญัติพระวินัยบางข้อ ซึ่งคำพูดที่ใช้เป็นคำสุภาพและเต็มไปด้วยการให้เกียรติ หรือหากภิกษุณีอยากสอนภิกษุหรือแบ่งปันข้อมูลการใช้ชีวิตนักบวชจริง ๆ บางทีการสอนอาจไม่จำเป็นต้องพูด การฝึกตนด้วยการกระทำให้เป็นตัวอย่างต้นแบบ ก็เป็นวิธีการสอน อีกแบบหนึ่งที่ดียิ่งกว่าคำพูดใด ๆ

## สรุป

จากเนื้อความในคัมภีร์จุลวรรค ภิกษุณีชั้นธกะ ที่กล่าวว่าพระนางปชาบดีโคตมี ได้กราบทูลขอพร ขอพระพุทธเจ้าทรงอนุญาตการกราบไหว้ การลูกรับ การทำอัญชลีกรรม สามัคคีกรรม แก่ภิกษุและภิกษุณีตามลำดับผู้แก่กว่า ซึ่งพระพุทธเจ้าไม่ทรงอนุญาตตรงจุดนี้เอง เป็นการชี้ชัดว่าได้มีการบัญญัติครุธรรมข้อนี้ก่อนที่จะทูลขอพรแน่นอน และการยืนยันจากพระพุทธเจ้าที่ไม่ทรงอนุญาตให้การกราบไหว้ตามอายุพรรษานั้น ก็เป็นการยืนยันว่า ครุธรรมข้อที่ 1 นี้พระพุทธเจ้าเป็นผู้บัญญัติและเป็นความประสงค์ของพระพุทธเจ้า<sup>117</sup>

ครุธรรมข้อที่ 2 ที่ภิกษุณีไม่พึงจำพรรษาในที่ที่ไม่มีภิกษุอยู่ มิได้เป็นไปเพื่อให้

<sup>117</sup> วิ.จ. 9/521/449<sup>11</sup>-450<sup>10</sup> (แปล.มมร.2543)

อำนาจแก่ภิกษุ หรือพยายามให้ภิกษุณีพึงพาอาศัยภิกษุให้มาก แต่เป็นการสร้างความปลอดภัยและงดงามให้กับสงฆ์ เพื่อความปลอดภัยสำหรับที่ภิกษุณีที่เป็นผู้หญิง ควรเป็นผู้ดูแล หากมีเหตุการณ์อะไรเกิดขึ้น ซึ่งภิกษุและภิกษุณีนั้นอยู่คนละที่ แต่ไม่ไกลเกิน 8 กิโลเมตร

ครุธรรมข้อที่ 3 เกี่ยวกับการถามวันอุโบสถ และการรับโอวาท ก็มีความเกี่ยวเนื่อง แห่งสถานที่พักของภิกษุณีที่ไม่ควรไกลและอันตรายเกินไป ด้วยเหตุที่ต้องมีกิจกรรมเดินทาง ไปยังสถานที่ของภิกษุที่เตรียมไว้แล้วเพื่อรับโอวาท เพราะภิกษุไม่อาจเข้าสู่สำนักภิกษุณี ซึ่งการรับโอวาทอาจจะดูเป็นประเพณีหรือไม่สำคัญ แต่จากเรื่องพระอรหันต์กัปปินะได้แสดงให้เห็นว่าแม้จะเป็นพระอรหันต์แล้ว ประเพณีการลงปาฏิโมกข์ก็ยังเป็นกิจที่พระอรหันต์พึงทำ แม้ภิกษุณีจะเป็นภิกษุณีอรหันต์แล้วก็ตาม กิจตามประเพณีในการรับโอวาทก็ยังเป็นกิจที่พึงทำ

ครุธรรมข้อที่ 4 ที่ภิกษุณีพึงพิจารณาในสงฆ์ 2 ฝ่าย เป็นการไปขอความเห็น คำเตือนจากพระเถระฝ่ายภิกษุถึงสิ่งที่ภิกษุณีควรปรับปรุงเพื่อเป็นประโยชน์ต่อการประพฤติพรหมจรรย์ ต่อการฝึกฝนตนเอง แต่การพิจารณาของภิกษุณี ที่รับความเห็น และคำเตือนจากภิกษุ แต่ภิกษุไม่ต้องพิจารณาต่อภิกษุณีสงฆ์นั้นมิได้หมายความว่าปิดโอกาสการเตือนภิกษุของภิกษุณี เพราะจากการวิเคราะห์ในข้อบัญญัติข้อ 8 ได้ข้อสรุปว่า ห้ามภิกษุณีสั่งสอนภิกษุก็จริง แต่ยังเปิดโอกาสให้ภิกษุณีเตือนสติภิกษุได้ด้วยคำพูดที่สุภาพและปรารถนาดี

ครุธรรมข้อที่ 5 ที่เกี่ยวกับการประพาศติมานันต์กับผู้ที่ทำให้ผิดธรรมหนัก ซึ่งมี การเข้าใจผิดว่า ธรรมหนักอันบาลีมาจากคำว่า ครุธรรม นั้นหมายถึง ครุธรรม 8 แต่แท้ที่จริงแล้วหมายถึงเอาสังฆาภิเสศ คือ การประพาศติมานันต์ 15 วัน เป็นบทลงโทษภิกษุณีที่ต้องอาบัติสังฆาภิเสศ มิใช่เป็นบทลงโทษของการทำผิดครุธรรม 8 ซึ่งจะเห็นได้ว่าในสมัย

แรก พระพุทธเจ้ามิได้ทรงบัญญัติบทลงโทษของครุธรรม 8 ไว้ ต่อมาภายหลัง เมื่อมีการทำผิดครุธรรม 8 พระพุทธเจ้าจึงบัญญัติบทลงโทษเป็นปาจิตตีย์ซึ่งจะเห็นว่า ไม่มีความขัดแย้งใด ๆ หากการแปลครุธรรม เป็น ธรรมหนัก คือ อาบัติสังฆาทิเสส มิใช่ครุธรรม 8

ครุธรรมข้อที่ 6 เกี่ยวกับการบวชในสงฆ์ 2 ฝ่าย และการเป็นสิกขมานา นั้นได้วิเคราะห์ถึงรูปแบบและขั้นตอนการบรรพชาอุปสมบท ซึ่งการบวชในสงฆ์ 2 ฝ่ายนั้นเริ่มใช้หลังจากการมีภิกษุณีชุดแรก โดยในสมัยแรกอาจจะเป็นไปได้ที่บวชในสงฆ์ 2 ฝ่ายในเวลาเดียวกัน แต่ภายหลังให้แยกเพราะความก่อกวนของผู้ขอบวชในการตอบคำถามขณะบวช และต่อมาภายหลังเพื่อรับรองการบวช พระพุทธเจ้าจึงทรงอนุญาตภิกษุณีที่มีพรรษา 12 ขึ้นไปเป็นพระอุปัชฌาย์ เพราะว่ามีภิกษุณีที่บวชกุลธิดาที่ไม่ฉลาด<sup>118</sup> ส่วนการเป็นสิกขมานา 2 ปีก่อนอุปสมบทเป็นภิกษุณีนั้นมีความเป็นไปได้ที่การกำหนดสิกขมานามีมาก่อน ส่วนจำนวนปีอาจจะมิในภายหลัง หรือมีตั้งแต่แรก แต่ภิกษุณีผู้ดูแลการบวชไม่ได้ตระหนักหรือดูเบาจนเป็นเหตุให้เกิดภิกษุณีตั้งครุภริ หรือภิกษุณีแม่ลูกอ่อน

ครุธรรมข้อที่ 7 ที่กล่าวถึงการไม่ด่าบริภาษภิกษุ ข้อบัญญัตินี้ จากการประมวลจำนวนสิกขาบทเกี่ยวกับวัจจกรรมของภิกษุณีเปรียบเทียบกับของภิกษุ จะเห็นว่าภิกษุณีได้ประพฤติผิดพลาดในเรื่องของวาจาค่อนข้างมาก ดังนั้น การบัญญัติครุธรรมข้อนี้จึงเป็นการบัญญัติเพื่อกันเหตุการณ์ที่อาจจะเกิดขึ้นไว้ก่อน มิได้เป็นริดรอนสิทธิบางประการของภิกษุณี เพราะสิกขาบทการห้ามภิกษุด่า บริภาษนั้นมีอยู่แล้ว และในพระวินัยไม่มีเหตุการณ์ที่ภิกษุด่าภิกษุณี และหากมองภิกษุในฐานะเป็นครู หรือเป็นผู้ดูแลในฐานะเพศชายในยามคับขันนั้น การไม่ด่าบริภาษภิกษุก็ถือเป็นการให้เกียรติ ซึ่งนำมาซึ่งสัมพันธไมตรีที่ดีต่อกันระหว่างภิกษุและภิกษุณีสงฆ์

<sup>118</sup> วิ.ภิกษุณี.อ. 5/437<sup>1-18</sup> (แปล.มมร. 2543)



ครุธรรมข้อที่ 8 ในกรณีของพระวินัยนิกายอื่นๆ ที่เป็นฉบับแปลภาษาจีนโบราณ มีการแปลไปในทิศทางที่คล้ายกันคือ “มีอาจกล่าวความผิดของภิกษุ” แต่สำหรับพระวินัยบาลี ข้อบัญญัตินี้หมายถึง มีอาจสอนภิกษุ ซึ่งตรงนี้ก็หมดประเด็นปัญหาเรื่องที่ว่า ภิกษุณีกล่าวความผิดของภิกษุได้หรือไม่ เพราะไม่ว่าอุบาสก อุบาสิกา และภิกษุณีก็ล้วนที่จะกล่าวความผิดของภิกษุได้ หากมีมูลความจริง และเพื่อเป็นประโยชน์ต่อพระพุทธศาสนา ซึ่งจะเห็นได้ว่า ความสับสนหรือข้อถกเถียงบางประการมาจากการอ่านฉบับแปลหรือพระวินัยที่ต่างฉบับกัน แต่อย่างไรก็ตาม สำหรับพระวินัยบาลีนั้นมุ่งเน้นไปในความหมายที่ว่า ภิกษุณีไม่อาจสั่งสอนภิกษุ แต่ก็สามารถกล่าวเตือนสติ หรือบอกกล่าวได้ด้วยวาจาที่สุภาพและให้เกียรติ

โดยสรุป จากการวิเคราะห์ครุธรรม พบว่าการอ่านอ้างอิงข้อมูลจากคัมภีร์จีนซึ่งเป็นคัมภีร์ชั้นแปล หรือการตีความ คัมภีร์ของนักวิชาการแต่ละยุคแต่ละสมัย แต่ละคนนั้นมีความแตกต่างกัน หรือแม้บางคนจะกล่าวว่า ความเห็นอรรถกถาจารย์ฝ่ายบาลีนั้นเชื่อได้หรือ แต่ในเมื่อพระสูตรและพระวินัยมีอาจให้ข้อสรุปอะไรได้ คำของอรรถกถาจารย์ก็เป็นสิ่งที่นำมาพิจารณามากที่สุด การวิเคราะห์เรื่องนี้เลือกเฉพาะเจาะจงในคัมภีร์พระบาลีเท่านั้น เพราะแต่ละนิกาย พระวินัยมีความต่างกัน ในการปฏิบัติก็มีรายละเอียดต่างกัน ดังนั้นการวิเคราะห์เรื่องนี้ จึงจำเป็นต้องเลือกเฉพาะ 1 สายนิกาย และการวิเคราะห์ในคัมภีร์สายบาลีได้แสดงความกระจ่าง ได้ลบล้างข้อถกเถียง และความขัดแย้งในตัวของคำสอนที่ถูกชี้ประเด็นมา การที่มีปาจิตตีย์บางข้อซ้ำกับครุธรรม 8 บางข้อ ยังเป็นการตอกย้ำว่า ครุธรรม 8 นั้นมีมาก่อน แต่ยังไม่ได้กำหนดบทลงโทษผู้ละเมิดในสมัยแรก เหมือนมหาศีล มัชฌิมศีล และจุลศีลที่พระพุทธเจ้าได้ให้ไว้กับภิกษุในยุคแรก ซึ่งก็ไม่มีบทลงโทษเช่นกัน ดังนั้นลักษณะของครุธรรม 8 จึงมีคุณลักษณะคล้ายศีลมากกว่าวินัย<sup>119</sup> ยิ่งไปกว่านั้น ได้ยืนยันช่วงเวลาของการบัญญัติครุธรรม ว่าเกิดขึ้นตั้งแต่สมัย

พุทธกาล และเป็นสิ่งที่พระพุทธรเจ้าบัญญัติจริง

เมื่อย้อนกลับมาประเด็นที่ว่าคฤธรรมนำมาซึ่งความไม่เสมอภาคแก่คณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนาหรือไม่ ก็จำเป็นต้องย้อนกลับไปตีความเรื่องความไม่เสมอภาคและสาเหตุ คำว่าเสมอภาค ไม่ได้หมายถึงเท่ากัน เฉกเช่นการเรียกร้องของสิทธิสตรีหลายกลุ่มที่มีหลายแนวคิด ในสมัยแรก ๆ นักสิทธิสตรีเรียกร้องเพื่อความเท่าเทียมกับชาย สมัยต่อมาปฏิเสธชาย แต่ยุคหลังลัทธิสตรีนิยมกลับเรียกร้องสิ่งที่เหมาะกับหญิง เช่น ในเมื่อหญิงสามารถอ้อมด้วยข้าวเพียง 1 จาน หญิงไม่จำเป็นต้องเรียกร้องกินข้าว 2 จาน เหมือนชาย หญิงใช้เวลาในห้องน้ำนานกว่าชาย จำนวนห้องน้ำหญิงไม่ควรมีเท่าชาย แต่ควรมีมากกว่าชาย เป็นต้น สำหรับมุมมองของนักสตรีนิยม ในยุคแรก อาจมองได้ว่าคฤธรรมนำมาซึ่งความไม่เสมอภาค เพราะทุกอย่างต้องทำมากกว่าภิกษุซึ่งเป็นเพศชาย ถึง 2 เท่า แต่สำหรับมุมมองของนักสตรีนิยมหรือผู้เรียกร้องสิทธิสตรีบางกลุ่ม อาจมองว่าเป็นการปรับให้เหมาะกับเพศภาวะนักบวชหญิง อย่างไรก็ตาม การเอาทฤษฎีทางสังคมที่ยังมีความหลากหลายและเปลี่ยนแปลงมาเป็นตัววัดสังคมนักบวชทางพระพุทธศาสนา ผู้เขียนเห็นว่าไม่ถูกต้อง เป็นสิ่งที่ไม่ควรที่จะนำมาเปรียบเทียบ มาชี้วัด เพราะถือได้ว่าอยู่คนละบริบท แต่หากเอาทฤษฎีของสังคมนักบวชด้วยกันมาชี้วัด มาเปรียบเทียบ น่าจะสมเหตุสมผลมากกว่า

ในกรณีของคฤธรรม 8 ปัจจุบันสามารถกระทำได้หรือไม่ คำถามนี้อาจจะขึ้นอยู่กับพื้นที่ บางประเทศหากการคณะสงฆ์เอื้ออำนวยก็สามารถทำได้ ยกตัวอย่าง เช่น การบิณฑบาต ประเทศในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ทำได้ แต่ในประเทศจีนหรือ ประเทศตะวันตก ไม่เป็นที่นิยมและเป็นเรื่องแปลกของประเทศเหล่านั้น นอกจากนี้ยังขึ้นอยู่กับผู้ปฏิบัติ หากผู้ปฏิบัติระลึกถึงคฤธรรม 8 เป็นเหมือนดั่งกำแพงระหว่างความเป็นภุคฆ์และบรรพชิต และได้พิสูจน์ตนเองด้วยการน้อมรับคฤธรรม ซึ่งก็เป็นเหมือนการก้าวข้าม

กำแพงสูงมาสู่ฝั่งบรรพชิตได้ และหากระลึกถึงครุธรรมเยี่ยงศีลมิใช่พระวินัย ก็จะทำให้ภิกษุณีสบายใจขึ้น ซึ่งศีลนั้น แปลว่า ปกติ<sup>120</sup> ที่ทำด้วยความเต็มใจเป็นปกติ ตั้งศีล 5 เป็นปกติของมนุษย์ ศีล 8 หรืออุโบสถศีล เป็นปกติของนักปฏิบัติธรรม ครุธรรม 8 ก็เป็นปกติของนักบวชหญิงในพระพุทธศาสนาเช่นกัน

### บรรณานุกรม

ANĀLAYO, Bhikkhu.

2014 "On the Bhikkhunī Ordination Controversy." *Sri Lanka International Journal of Buddhist Studies* 3 : 1–20.

MORI, Shoji (森 章司).

2005 "Mahāpajāpatī Gotamī no-shōkai-to-bikuni-sanga-nokeisei Mahāpajāpatī Gotamī の生涯と比丘尼サンガの形成 (ชีวประวัติพระนางโคตมีเถรีและการกำเนิดภิกษุณี)." 原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究 10 (個別研究篇 2): 1-71. Tokyo: Chuo Academic Research Institute.

NAGASAKI, Ryokan.

1978 "A Study on the Ordination of Mahāpajāpatī Gotamī Bhiksunī." *Journal of Indian and Buddhist Studies* 26 : 655-656. Tokyo: University of Tokyo.

---

<sup>120</sup> Sila 【中】 平常, 自然, 習慣, 戒, 道德規範; ปกติ, ธรรมชาติ, คู่ขนาน, ศีล, หลักคุณธรรม

SHI, Hengqin (釋恆清).

1995 *Putidaoshangdenuren* 《菩提道上的女人》 (สตรีบนเส้นทางโพธิ). Taipei: Dongda.

SHI, Shengyan (釋聖嚴).

1997 *Jielvxuegangyao* 《戒律學綱要》 (เนื้อหาหลักของศีลวินัยศึกษา). Taipei: Faguwenhua.

SHI, Zhaohui (釋昭慧).

2001 *Qianzaichenyin—xinshijidefojiaonuxingsiwei* 《千載沉吟—新世紀的佛教女性思維》 (บันทึกพันข้อฉงน—แนวความคิดพุทธสตรียุคใหม่). Taiwan: Fajie.

SHI, Zhenguan (釋真觀).

1996 “Congyindedefunushehuidiweikan bajingfa zhidingzhiyiyi 〈從印度的婦女社會地位看「八敬法」制定之意義〉 (จากสถานภาพทางสังคมของสตรีในอินเดียมองความสำคัญในการบัญญัติ”คฤธรรม 8”).” *Yihui* 3: 41-59.

SUCHARITTHAMMAKUL, Wilaiporn (蕭貞貞).

2008 “On Gender Discourse in Theravāda Buddhism: From the Interpretation of Original Buddhist Texts to the Contemporary Meaning on Equality.” *Collection of Articles on Buddhism By Postgraduate Students* 18 : 502-575. Taiwan R.O.C.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์.

2544 **สตรีในพระพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ: ส่องสยาม.

บรรจบ บรรณรุจี.

2539 **ภิกษุณี พุทธสาวิกา**. กรุงเทพฯ: มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระมหาสังเวช ฐมฺมเนตฺติโก.

2537 **ภิกษุณีกับการบรรลุพระอรหันต์**. กรุงเทพฯ: อักษรสมัย.

เมตตานันโท ภิกขุ.

2545 **เหตุเกิด พ.ศ. 1 (2)**, กรุงเทพฯ: S.P.K Paper and Form.

รังษี สุนทร.

2548 **การวิเคราะห์คัมภีร์พระพุทธศาสนา: กรณีภิกษุณีสงฆ์**. Bangkok: Mahachularongkorn research institute.

2549 “วิพากษ์หนังสือ เหตุการณ์ พ.ศ. 1.” **วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์ 2**  
กรุงเทพฯ: บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

สุริย์-วิเชียร มีผลกิจ.

2543 **พระพุทธกิจ 45 พรรษา**. กรุงเทพฯ: คอมฟอร์ม.

## ภาคผนวก

## 1. ตารางเปรียบเทียบครุธรรมในพระวินัยของนิกายต่าง ๆ

พระวินัยบาลี Vin IV: 51-52 (Ee)	พระวินัยนิกาย สรวาสติวาท T23: 345c <sup>8</sup> -345c <sup>22</sup> (no.1435)	พระวินัยนิกายสัมมตียะ T24: 670c <sup>5</sup> - 670c <sup>15</sup> (no.1461)
1. ภิกษุณีอุปสมบทแล้ว 100 ปี ต้องกราบไหว้ ลูกรับ ทำอัญชลีกรรม สามีจิกรรม แก่ภิกษุที่อุปสมบทในวันนั้น	1.ภิกษุณีอายุร้อยปี พบภิกษุใหม่ ควรกราบเท้า เคารพด้วยใจ	2.ถ้าภิกษุณี 100 พรรษา และเป็นวันที่ภิกษุอุปสมบท ภิกษุณี ควรกราบ หรือทำความเคารพเป็นต้น
2.ภิกษุณีไม่พึงอยู่จำพรรษาในอารวาสที่ไม่มีภิกษุ	4. ที่ไม่มีภิกษุอยู่ ภิกษุณีไม่อาจจำพรรษาได้	7.ถ้าสถานที่นั้นไม่มีภิกษุ ภิกษุณีไม่อาจจำพรรษา
3. ภิกษุณีต้องหวังธรรม 2 ประการ คือ ถามวันอุโบสถ 1 เข้าไปฟังคำสั่งสอน 1 จากภิกษุสงฆ์ทุกกึ่งเดือน	6. ภิกษุณีทุกกึ่งเดือนรับครุธรรมจากภิกษุ	3.ทุก ๆ กึ่งเดือน ควรไปสำนักภิกษุ รับครุธรรม

<p>พระวินัยนิกาย มหาสังฆิกะ T22:471b<sup>1</sup>- 476b<sup>12</sup> (no.1425)</p>	<p>พระวินัยนิกาย มูลสารวาสติวาท T24: 351a<sup>1</sup>-351a<sup>26</sup> (no.1451)</p>	<p>พระวินัยนิกาย มहीसासक T22: 45c<sup>26</sup>-46a<sup>11</sup> (no.1421)</p>	<p>พระวินัยนิกาย ธรรมคูปต์ T22: 649a<sup>2</sup>-649a<sup>22</sup> (no.1428)</p>
<p>1.ภิกษุณีแม่พรรษา 100 ควรลุกขึ้นต้อนรับ ทำความเคารพภิกษุใหม่ และไม่ควรถูกกล่าว ว่าตนพรรษา 100 แล้วกราบภิกษุภิกษุณี ทั้งหมดควรทำความเคารพภิกษุผู้มีวัยอ่อน กลาง แก่กว่าตน</p>	<p>6.ถ้าภิกษุณีพรรษาที่ 100 แล้ว พบภิกษุผู้บวช ใหม่ ควรทำความเคารพ พนมมือต้อนรับ และ กราบ</p>	<p>8.ภิกษุณีแม่จะบวช ก่อนแล้ว 100 ปี ควร ทำความเคารพภิกษุผู้ บวชใหม่</p>	<p>1.แม่ภิกษุณีพรรษา 100 พบภิกษุเพิงบวช ใหม่ ควรที่จะลุกขึ้น ต้อนรับพนมมือกราบ และเชิญนั่ง ธรรมแม่นี้ควรเคารพ สรรเสริญและไม่ปฏิเสธ ตลอดชีวิต</p>
<p>7.สถานที่ที่ไม่มีภิกษุ อยู่ ภิกษุณีมีอาจจำ พรรษาได้</p>	<p>3.สถานที่ที่ไม่มีภิกษุอยู่ ภิกษุณีมีอาจจำพรรษา ได้</p>	<p>2.ภิกษุณีสงฆ์เมื่อจำ พรรษาต้องอาศัยภิกษุ สงฆ์</p>	<p>7.ภิกษุณีไม่ควรจำ พรรษาที่ไม่มีภิกษุอยู่ แม่ธรรมนี้ควรเคารพ สรรเสริญและไม่ปฏิเสธ ตลอดชีวิต</p>
<p>6.ทุกกึ่งเดือนถามวัน อุโบสถและขอโหวาท</p>	<p>2.ทุกๆครึ่งเดือนขอรับ โหวาทและคำสอนจาก ภิกษุ</p>	<p>1.ภิกษุณีทุกครั้งเดือน ควรขอรับโหวาทข้อ ปฏิบัติจากภิกษุ</p>	<p>6.ภิกษุณีทุกครั้งเดือน ควรขอรับโหวาทและ คำสอนจากภิกษุสงฆ์ แม่ธรรมนี้ควรเคารพ สรรเสริญและไม่ปฏิเสธ ตลอดชีวิต</p>



พระวินัยบาลี Vin IV: 51-52 (Ee)	พระวินัยนิกาย สรวาสติวาท T23: 345c <sup>8</sup> -345c <sup>22</sup> (no.1435)	พระวินัยนิกายสัมมตียะ T24: 670c <sup>5</sup> - 670c <sup>15</sup> (no.1461)
4.ภิกษุณีอยู่จำพรรษาแล้ว ต้องพิจารณาในสงฆ์ 2 ฝ่าย โดยสถานทั้ง 3 คือ โดยได้เห็น โดยได้ยิน หรือโดยรังเกียจ	5.ภิกษุณีหลังออกพรรษา แล้วควรพิจารณากับสงฆ์ 2 ฝ่าย ขอทราบความผิดของ ภิกษุณีที่มาจากความเห็น การฟัง และข้อสงสัย	8.ถ้าภิกษุณีออกพรรษาแล้ว ควรยึดหลัก 3 ประการในการ ถามภิกษุสงฆ์ เกี่ยวกับสัมมา- ธรรมมาที่กระทำได้อย่าง
5.ภิกษุณีต้องธรรมที่หนักแล้ว ต้องประพฤติกัมมานัตใน สงฆ์ 2 ฝ่าย	3.ถ้าภิกษุณีทำผิดสังฆาติ- เสส ควรขอมานัตกับกึ่ง เดือนกับสงฆ์ 2 ฝ่าย	4.ถ้าภิกษุณีทำผิดธรรมที่ เคารพแม้หนึ่ง ต้องปฏิบัติ มานัตกับสงฆ์ 2 ฝ่าย
6.ภิกษุณีต้องแสวงหา อุปสัมปทาในสงฆ์ 2 ฝ่าย เพื่อ สิกขมานาผู้มีสิกขาอันศึกษา แล้วในธรรม 6 ประการ	2.ภิกษุณีควรขออุปสมบท จากฝ่ายภิกษุสงฆ์	1.ภิกษุณีจะต้องขออุปสมบท จากภิกษุสงฆ์

<p>พระวินัยนิกาย มหาสังฆิกะ T22:471b<sup>1</sup>- 476b<sup>12</sup> (no.1425)</p>	<p>พระวินัยนิกาย มุลลสรวาสติวาท T24: 351a<sup>1</sup>-351a<sup>26</sup> (no.1451)</p>	<p>พระวินัยนิกาย มहीसासक T22: 45c<sup>26</sup>-46a<sup>11</sup> (no.1421)</p>	<p>พระวินัยนิกาย ธรรมคูปต์ T22: 649a<sup>2</sup>-649a<sup>22</sup> (no.1428)</p>
<p>8. ภิกษุณีเมื่อออก พรรษาแล้ว ควร พิจารณาในสงฆ์ 2 ฝ่าย ถ้าวันที่ 16 ไม่ไป พิจารณา วันที่ 17 ไป พิจารณากับภิกษุสงฆ์</p>	<p>8. ถ้าภิกษุณีผ่านการจำ พรรษาแล้วพิจารณากับ สงฆ์ 2 ฝ่ายด้วย การ เห็น การฟัง และสงสัย 3 ประการในการกระทำ ใดๆของภิกษุณี</p>	<p>3. เวลาที่ภิกษุณี พิจารณาควรทำกรรม 2 ฝั่ง สมมติภิกษุณี 3 ท่าน ไปขอทราบความผิด ของภิกษุณีด้วยการเห็น การฟัง และสงสัยจาก ภิกษุ</p>	<p>8.ภิกษุณีเสร็จสิ้นการจำ พรรษา ควรไปท่ามกลาง สงฆ์แล้วขอพิจารณา จากการเห็น การฟัง การ สงสัย 3 ประการ แม้ธรรม นี้ควรเคารพสรรเสริญ และไม่ปฏิเสธตลอดชีวิต</p>
<p>5.ถ้าภิกษุณีต้องสัง- ฆาติเสส 19 ควรปฏิบัติ มานัตกึ่งเดือนในสงฆ์ 2 ฝ่าย</p>	<p>7. ถ้าภิกษุณีผิดธรรมคำ สอนของหมู่คณะ(眾教 法者) ควรปฏิบัติมานัต กึ่งเดือนในสงฆ์ 2 ฝ่าย</p>	<p>7.ภิกษุณีที่ทำความผิด หนัก ควรขอมานัต กึ่ง เดือนกับสงฆ์ 2 ฝ่าย เมื่อมานัตเสร็จแล้ว อัพภาน Abbhāna กับ ภิกษุ 20 รูป ภิกษุณี 20 รูปถอนความผิด</p>	<p>5.ถ้าภิกษุณีทำผิดสัง- ฆาติเสส ควรปฏิบัติ มานัตกึ่งเดือน ในสงฆ์ 2 ฝ่ายแม้ธรรมนี้ควร เคารพสรรเสริญและไม่ ปฏิเสธตลอดชีวิต</p>
<p>2.ศึกษา 2 ปี และขอ อุปสมบทในสงฆ์ 2 ฝ่าย</p>	<p>1.ภิกษุณีทุกคน ควรขอ อุปสมบทกับภิกษุ เมื่อ เป็นภิกษุณีบริบูรณ์แล้ว ต้องเคารพธรรมนี้ไม่ ปฏิเสธ และตั้งใจปฏิบัติ สิ่งที่ภิกษุณีควรศึกษา</p>	<p>4.ศึกษา 2 ปีศึกษา ธรรม 6 แล้วควรขอ อุปสมบทในสงฆ์ 2 ฝ่าย</p>	<p>4.เมื่อศึกษาสิกขมานา แล้วควรขออุปสมบท จากคณะสงฆ์ แม้ธรรม นี้ควรเคารพสรรเสริญ และไม่ปฏิเสธตลอด ชีวิต</p>

พระวินัยบาลี Vin IV: 51-52 (Ee)	พระวินัยนิกาย สรวาสตีวาท T23: 345c <sup>8</sup> -345c <sup>22</sup> (no.1435)	พระวินัยนิกายสัมมตียะ T24: 670c <sup>5</sup> - 670c <sup>15</sup> (no.1461)
7.ภิกษุณีไม่พึงดำ บริภาษ ภิกษุ โดยปริยายอย่างใดอย่างหนึ่ง	7.ภิกษุณีคุยกับภิกษุ จงฟัง คำถามเกี่ยวกับพระสูตร พระวินัย และพระอภิธรรม ถ้าภิกษุเคยฟังถามได้ ถ้า ภิกษุไม่เคยฟังไม่ควรถาม	5. ภิกษุณีไม่อาจดำ บริภาษ ว่าร้ายภิกษุ
8. ตั้งแต่วันนี้เป็นต้นไป ปิดทาง ไม่ให้ภิกษุณีทั้งหลายสอนภิกษุ เปิดทางให้ภิกษุทั้งหลายสอน ภิกษุณี	8.ภิกษุณีไม่อาจพูดความ ผิดของภิกษุที่ได้จากการ เห็น การฟัง และสงสัย	6.ภิกษุณีไม่อาจถามคำถามที่ ทำให้ภิกษุลำบากใจหรือสอน ภิกษุ

<p>พระวินัยนิกาย มหาสังฆิกะ T22:471b<sup>1</sup>- 476b<sup>12</sup> (no.1425)</p>	<p>พระวินัยนิกาย มูลสารวาสติวาท T24: 351a<sup>1</sup>-351a<sup>26</sup> (no.1451)</p>	<p>พระวินัยนิกาย มहीศาสกะ T22: 45c<sup>26</sup>-46a<sup>11</sup> (no.1421)</p>	<p>พระวินัยนิกาย ธรรมคูปต์ T22: 649a<sup>2</sup>-649a<sup>22</sup> (no.1428)</p>
<p>4.ภิกษุณีไม่เก็บอาหารและเตี๋ยร่อนก่อน</p>	<p>5.ภิกษุณีไม่อาจดำบริภาษ ตำหนิภิกษุ แต่ภิกษุทำต่อภิกษุณีได้</p>	<p>5.ภิกษุณีไม่อาจดำภิกษุหรือพูดความประพฤติไม่ดีไม่ว่าจะศีล ศีลจารวัตร มิจฉาทิฎฐิ มิจฉาอาชี พ ข ของ ภิกษุ ให้ฆรวาสพัง</p>	<p>2.ภิกษุณีไม่อาจดำภิกษุไม่ควรกล่าวร้ายในทางที่ผิดศีล ผิดทิฎฐิ หรือผิดจารวัตรแม้ธรรมนี้ควรเคารพสรรเสริญและไม่ปฏิเสธตลอดชีวิต</p>
<p>3.ภิกษุณีไม่อาจพูดความผิดของภิกษุทั้งที่จริงและไม่จริง แต่ภิกษุพูดความผิดที่จริงของภิกษุณีได้</p>	<p>4.ถ้าภิกษุณีเห็นความผิดของภิกษุไม่ควรตำหนิ แต่ถ้าภิกษุเห็นความผิดของภิกษุณีควรตำหนิ</p>	<p>6.ภิกษุณีไม่อาจยกความผิดของภิกษุ แต่ภิกษุสามารถกล่าวตำหนิภิกษุณี</p>	<p>3.ภิกษุณีไม่อาจกล่าวความผิดพลาตของภิกษุ แต่ภิกษุอาจกล่าวความผิดพลาตของภิกษุณี แม้ธรรมนี้ควรเคารพสรรเสริญและไม่ปฏิเสธตลอดชีวิต</p>

## 2. ตารางเปรียบเทียบพระวินัยปฐมภูมิของนิกายต่าง ๆ

巴利律 Vin IV: 51-52 (Ee)	十诵律 T23: 345c <sup>8</sup> -345c <sup>22</sup> (no.1435)	明了律 T24: 670c <sup>5</sup> - 670c <sup>15</sup> (no.1461)
1. vassasatūpasampannāya bhikkhuniyā tadahupasampannassa bhikkhuno abhivādanam paccuṭṭhānam añjalikammaṃ sāmīcikkammaṃ kātabbam (ayaṃ dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo)	1.百歲比丘尼. 見新受具戒比丘. 應一心謙敬禮足.	2.若已得百夏比丘尼. 若比丘是日受具足戒已. 是比丘尼必應作禮拜恭敬等事.
2. na bhikkhuniyā abhikkhuke āvāse vassaṃ vasitabbaṃ (ayaṃpi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo)	4.無比丘住處. 比丘尼不得安居.	7.若此住處無比丘. 比丘尼不得結夏安居.
3. anvaḍḍhamāsaṃ bhikkhuniyā bhikkhusaṅghato dve dhammā paccāsiṃsitabbā uposathapucchakañca ovādupasaṅkamanañca (ayaṃpi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamanīyo)	6.比丘尼. 半月從比丘受八敬法.	3.隨半月半月. 應往比丘僧處. 受八尊法教.

<p>僧祇律 T22:471b<sup>1</sup>- 476b<sup>12</sup> (no.1425)</p>	<p>根本说一切有律 T24: 351a<sup>1</sup>-351a<sup>26</sup> (no.1451)</p>	<p>五分律 T22: 45c<sup>26</sup>-46a<sup>11</sup> (no.1421)</p>	<p>四分律 T22: 649a<sup>2</sup>-649a<sup>22</sup> (no.1428)</p>
<p>1.比丘尼雖滿百臘.應向新受戒比丘起迎恭敬作禮.不得言待我百臘然後向新受戒比丘作禮.一切比丘尼應向長老中間年少比丘起迎恭敬作禮.</p>	<p>6.若苾芻尼.雖受近圓已經百歲.若見新受近圓苾芻.應當尊重合掌迎接恭敬頂禮.此是第六敬法.</p>	<p>8.比丘尼雖先受具戒百歲.故應禮新受大戒比丘.說此八敬法已.即說偈言.</p>	<p>1.若百臘比丘尼見初受戒比丘.當起迎逆問訊禮拜請令坐.此法應尊重恭敬讚歎.盡形壽不應違.</p>
<p>7.是名無比丘住處比丘尼不得安居.第七敬法竟.</p>	<p>3.無苾芻處不得安居.此是第三敬法.</p>	<p>2.比丘尼眾安居時要當依比丘僧眾.</p>	<p>7.比丘尼不應在無比丘處夏安居.如此法應尊重恭敬讚歎.盡形壽不應違.</p>
<p>6.半月間布薩求教誡者.是名半月間布薩求教誡.第六敬法竟.</p>	<p>2.半月半月當從苾芻求請教授.此是第二敬法.</p>	<p>1.比丘尼眾半月.應從比丘眾乞教誡人.</p>	<p>6.比丘尼於半月當從眾僧中求索教授人.如此法應尊重恭敬讚歎.盡形壽不應違.</p>

<p>巴利律</p> <p>Vin IV: 51-52 (Ee)</p>	<p>十诵律</p> <p>T23: 345c<sup>8</sup> -345c<sup>22</sup></p> <p>(no.1435)</p>	<p>明了律</p> <p>T24: 670c<sup>5</sup>- 670c<sup>15</sup></p> <p>(no.1461)</p>
<p>4. vassaṃ vutthāya bhikkhuniyā ubhatosaṅghe tīhi ṭhānehi pavāretabbaṃ diṭṭhena vā sutena vā parisankāya vā (ayaṃpi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikka-manīyo)</p>	<p>5.比丘尼安居竟. 應從二部僧中自恣求見聞疑罪.</p>	<p>8.若比丘尼安居竟. 以三處請比丘僧說. 問難如法受僧正教.</p>
<p>5. garudhammaṃ ajjhāpanāya bhikkhuniyā ubhatosaṅghe pakkhamānattaṃ caritabbaṃ(ayaṃpi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikka-manīyo)</p>	<p>3.若比丘尼犯僧殘罪. 應從二部僧乞半月摩那埵法.</p>	<p>4.若比丘尼犯隨一尊法. 於二部僧應行摩捺多法.</p>
<p>6. dve vassāni chasu dhammesu sikkhitasikkhāya sikkhamānāya ubhtosaṅghe upasampadā pariyesitabbā(ayaṃpi dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikka-manīyo)</p>	<p>2.比丘尼. 應從比丘僧乞受具戒.</p>	<p>1. 一期比丘尼必定從比丘僧求得受具足戒.</p>

<p>僧祇律 T22:471b<sup>1</sup>- 476b<sup>12</sup> (no.1425)</p>	<p>根本说一切有律 T24: 351a<sup>1</sup>-351a<sup>26</sup> (no.1451)</p>	<p>五分律 T22: 45c<sup>26</sup>-46a<sup>11</sup> (no.1421)</p>	<p>四分律 T22: 649a<sup>2</sup>-649a<sup>22</sup> (no.1428)</p>
<p>8. 若比丘尼十六日不詣比丘僧受自恣. 至十七日往受自恣者. 越敬法. 是名比丘尼第八敬法.</p>	<p>8. 若苾芻尼夏安居已. 於二眾中以三事見聞疑作隨意事. 此是第八敬法.</p>	<p>3. 比丘尼自恣時. 應白二羯磨遣三比丘尼. 從比丘眾請見聞疑罪.</p>	<p>8. 比丘尼夏安居訖. 當詣眾僧中求三事見聞疑自恣. 如此法應尊重恭敬讚歎. 盡形壽不應違.</p>
<p>5. 若犯十九僧伽婆尸沙. 應二部眾中半月行摩那埵. 是名比丘尼二部眾中半月行摩那埵. 第五敬法竟. 那埵.</p>	<p>7. 苾芻尼若犯眾教法者. 應二眾中半月行摩那[卑*也]. 此是第七敬法.</p>	<p>7. 比丘尼犯麤罪. 應在二部僧中求半月行摩那埵. 行摩那埵已. 次[5]阿浮呵那. 應在二十比丘二十比丘尼眾中出罪. [5]Abbhāna.</p>	<p>5. 若比丘尼犯僧殘罪. 應半月在二部僧中行摩那埵. 如此法應尊重恭敬讚歎. 盡形壽不應違.</p>
<p>2. 是名二歲學戒二部眾中受具足. 是名第二敬法.</p>	<p>1. 諸苾芻尼. 當從苾芻求出家. 受近圓成苾芻尼性. 此是最初敬法事不應違. 乃至盡形諸苾芻尼當勤修學.</p>	<p>4. 式叉摩那. 二歲學六法已. 應於二部眾求受具足戒.</p>	<p>4. 已學於戒式叉摩那. 應從眾僧求受大戒. 如此法應尊重恭敬讚歎. 盡形壽不應違.</p>



<p>巴利律</p> <p>Vin IV: 51-52 (Ee)</p>	<p>十诵律</p> <p>T23: 345c<sup>8</sup> -345c<sup>22</sup></p> <p>(no.1435)</p>	<p>明了律</p> <p>T24: 670c<sup>5</sup>- 670c<sup>15</sup></p> <p>(no.1461)</p>
<p>7. na bhikkhuniyā kenaci pariyāyena bhikkhu akkosit- abbo paribhāsitaḥ (ayaṃ- pi dhammo sakkatvā garu- katvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamaṇīyo)</p>	<p>8.比丘尼不得說比丘見聞 疑罪.</p>	<p>5. 比丘尼不得惡罵毀 謗比丘.</p>
<p>8. ajjatagge ovaṭo bhikkhu- nīnaṃ bhikkhūsu vacanapa- tho anovaṭo bhikkhūnaṃ bhikkhunīsu vacanapatho (ayaṃ dhammo sakkatvā garukatvā mānetvā pūjetvā yāvajīvaṃ anatikkamaṇīyo)</p>	<p>7. 比丘尼語比丘言. 聽我 問修多羅毘尼阿毘曇. 比 丘聽者應問. 若不聽者不 得問.</p>	<p>6. 比丘尼不得問難比 丘及教比丘學.</p>

<p>僧祇律 T22:471b<sup>1</sup>- 476b<sup>12</sup> (no.1425)</p>	<p>根本说一切有律 T24: 351a<sup>1</sup>-351a<sup>26</sup> (no.1451)</p>	<p>五分律 T22: 45c<sup>26</sup>-46a<sup>11</sup> (no.1421)</p>	<p>四分律 T22: 649a<sup>2</sup>-649a<sup>22</sup> (no.1428)</p>
<p>3. 是名比丘尼不得說比丘實罪非實罪. 比丘得說比丘尼實罪. 是名第三敬法.</p>	<p>5. 苾芻尼不得罵詈瞋恚訶責苾芻. 苾芻於尼得為此事. 此是第五敬法.</p>	<p>5. 比丘尼不得罵比丘. 不得於白衣家道說比丘若犯戒若犯威儀若邪見若邪命.</p>	<p>2. 比丘尼不得罵比丘. 不得誹謗言破戒破見破威儀. 如此法應尊重恭敬讚歎. 盡形壽不應違.</p>
<p>4. 是名比丘尼不先受食床褥. 第四敬法竟.</p>	<p>4. 若苾芻尼見苾芻戒見儀命. 有毀犯處不應詰責. 苾芻見尼有毀犯處應為詰責. 阿難陀. 此是第四敬法.</p>	<p>6. 比丘尼不得舉比丘罪. 而比丘得呵責比丘尼.</p>	<p>3. 比丘尼不得說比丘過失. 比丘得說比丘尼過失. 如此法應尊重恭敬讚歎. 盡形壽不應違.</p>



อุรังคนิทาน  
ตำนานพระธาตุทางภาค  
ตะวันออกเฉียงเหนือ

จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา

## อุรังคนิทาน:

### ตำนานพระธาตุทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ

จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา\*

#### บทคัดย่อ

อุรังคนิทาน เป็นแม่บทวรรณกรรมแห่งตำนานพระบาทที่บันทึกด้วยภาษาท้องถิ่นทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย มีเรื่องราวเกี่ยวกับตำนานการสร้างพระธาตุต่าง ๆ ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนบนของไทย รวมถึงในเขตของฝั่งตะวันออกของแม่น้ำโขงในลาว

วัตถุประสงค์หลักของอุรังคนิทานก็เพื่อทำให้พระธาตุพนมมีความน่าเคารพนับถืออย่างสูง จึงมีการแต่งนิทานขึ้นมาแล้วว่า พระพุทธเจ้าได้เสด็จมาที่นี่ด้วยพระองค์เอง ทำให้สถานที่นี้เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธเจ้าโดยตรง สิ่งที่ติดตามมาพร้อมกับการเสด็จมาของพระพุทธเจ้าก็คือ ได้เกิดสถานที่ศักดิ์สิทธิ์สำคัญทางพระพุทธศาสนาขึ้นหลายแห่ง ดังนั้น อุรังคนิทานจึงเอื้อประโยชน์ในการสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้กับพุทธศาสนสถานที่อยู่ไม่ห่างจากฝั่งตะวันตกของแม่น้ำโขงในประเทศไทย และฝั่งตะวันออกของแม่น้ำโขงในประเทศลาว การสร้างวรรณกรรมแบบนี้มีลักษณะคล้ายกับวรรณกรรมปุราณในศาสนาพราหมณ์ ซึ่งมีจุดเริ่มต้นในอินเดียราวตอนต้นสมัยราชวงศ์คุปตะ

พุทธศาสนสถานริมฝั่งแม่น้ำโขงที่มีอายุเก่าที่สุดอยู่ในราวสมัยทวารวดี (พุทธศตวรรษที่ 11-13) ดังนั้น อายุของอุรังคนิทานก็คงมีอายุไม่เกินสมัยทวารวดี และไม่น่าจะเก่าไปถึงสมัยของพระเจ้าพุทธโฆสคามณีอภัยกษัตริย์แห่งศรีลังกา (พ.ศ.442-466) ตามที่อุรังคนิทานอ้าง เนื่องจากอุรังคนิทานมีเนื้อหาคล้ายกับอุรังคธาตุที่แต่งขึ้นในสมัยของพระเจ้าอริยวงสาแห่งอาณาจักรล้านช้าง(พ.ศ.2181-2233) จึงน่าจะแต่งขึ้นในระยะเวลาที่ไม่นานนัก

\* ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร., ที่ปรึกษาศูนย์สันสกฤตศึกษา คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร และภาควิชาอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร สาขาต้นติภาษา

# Uraṅganidāna:

## The Lineage of Buddhist Shrines in Far Northeastern Thailand

Chirapat PRAPANDVIDYA

### Abstract

The Uraṅganidāna is a text written in northeastern Thai dialect giving an account of the lineage of Buddhist shrines in the far northeastern region of Thailand, as well as the region along the east bank of the Mekong River in Laos.

The main purpose of the Uraṅganidāna is to eulogise Brah Dhātu Phanom by devising a story that the place was once visited by the Buddha. Hence its sanctity is established. Concomitant events with the Buddha's visit were the coming into existence of the host of other Buddhist shrines. The text thus serves as the devise to legitimise and sanctify the extant Buddhist shrines in the far northeastern part of Thailand, as well as those on the eastern bank of the Mekong river in Laos. This is in line with the literary tradition which prevails in the Purāṇas.

The oldest shrines in that area date back to Dvāravatī period (cir.6<sup>th</sup> to 8 centuries). Thus the date of the text cannot be earlier than the date of the oldest shrines, and so cannot be dated to the much earlier time of King Duṭṭhagāmanī (101-77 B.C.), as claimed by the text itself. As the text is more or less a version of Brah Uraṅgadhātu it should be composed during the same period, i.e. during the reign of King Suriyavongsā (1638-1690 A.D.) of the ancient Lao Kingdom.

**Keywords:** Uraṅganidāna, Uraṅgadhātu, Brah Dhātu Phanom.

## บทนำ

นักประวัติศาสตร์ทั้งหลายมีความเห็นว่า ในสมัยของพระพุทธองค์ที่ทรงเผยแผ่พระพุทธศาสนานั้น พระองค์เสด็จจาริกเพียงในมัชฌิมประเทศของอินเดียโบราณซึ่งส่วนใหญ่อยู่บริเวณลุ่มแม่น้ำคงคาตอนกลางเท่านั้น แต่อย่างไรก็ตาม ทางฝ่ายพุทธศาสนิกชนกลับมีความเชื่อไปในทิศทางที่ว่า พระพุทธองค์เสด็จจาริกไปยังที่ต่าง ๆ ของโลกด้วยอิทธิปาฏิหาริย์ ที่เป็นพลังแห่งพุทธานุภาพของพระองค์เอง

หากจะกล่าวถึงหลักฐานตามคัมภีร์ของพระพุทธศาสนา ในฝ่ายบาลีปกรณ์คือ อรรถกถาชื่อว่า ปุณณวาทสูตรตวัณณนา (Punṇovādasuttavaṇṇanā) ที่อรรถาธิบายพระสูตรปุณณวาทสูตรตะ (Punṇovādasutta)<sup>1</sup> ในพระไตรปิฎกกล่าวถึงว่าพระพุทธองค์เสด็จจาริกไปนอกเขตที่ราบลุ่มแม่น้ำคงคา ในเนื้อหานี้กล่าวเกี่ยวกับพระพุทธเจ้าเสด็จจากเขตวนารามไปยังสุนาปรันตชนบท เพื่อไปโปรดพุทธศาสนิกชนทั้งหลายที่หันมานับถือพระพุทธศาสนา โดยการเผยแผ่ของพระปุณณเถระ ก่อนที่จะเสด็จกลับเขตวันมหาวิหาร พระพุทธเจ้าทรงประทับรอยพระพุทธรูปไว้ กล่าวคือ ได้ประทับรอยทำไว้บนฝั่งของแม่น้ำนรมมา (Narmadā) เพื่อการเคารพบูชาของพญานาค และอีกทีคือบนภูเขาสิขจันณะ สำหรับพระสาวกของพระองค์คือพระสิขจันณะ เพื่อให้ได้เคารพสักการบูชา

---

<sup>1</sup> Chatṭha Saṅgāyanā CD-ROM version 3, Roman Script, 5.84-5.92. ตามความเห็นของพระพุทธโฆษาจารย์ อรรถกถาพระไตรปิฎกถูกนำมาพิมพ์เกาะของชาวสิงหลโดยพระมหินทะ และในเบื้องต้นได้เขียนเป็นภาษาสิงหลเพื่อประโยชน์ของประชาชนบนเกาะนั้น พระพุทธโฆษาจารย์ได้ชำระและแปลเป็นภาษาบาลีที่วัดมหาวิหาร เมืองอนุราธปุระ ในคริสต์ศตวรรษที่ 5 (Rahula 1956: xxiv-xxv)

เมื่อค้นคว้าเปรียบเทียบในสายคัมภีร์จารีตอื่นพบว่า มีเรื่องเล่านี้อยู่ด้วยเช่นกัน ในคัมภีร์**ทิวาวทาน**ที่เป็นวรรณคดีสันสกฤตของฝ่ายสรวาสตีวาทีน กล่าวคือ ในอวทานลำดับที่สองคือ ปุรณาวทาน (Pūrṇāvadāna)<sup>2</sup> มีเรื่องราวแตกต่างกับปกรณ์ฝ่ายบาลีอยู่บ้าง ได้กล่าวไว้ว่า พระพุทธองค์ได้รับการทูลอาราธนาให้เสด็จไปยังศูรปารกะ (Sūrpāraka)<sup>3</sup> ซึ่งเป็นราชธานีของแคว้นโครณาปรันตะ (Śronāparanta) โดยพระปุรณะที่เป็นพุทธสาวก

สำหรับในประเทศไทยนั้น มีบันทึกจำนวนหนึ่งที่เขียนไว้เป็นภาษาท้องถิ่นหลงเหลือมาถึงปัจจุบัน กล่าวถึงการเสด็จของพระพุทธองค์ไปยังที่ต่าง ๆ ในประเทศไทย และหนึ่งในจำนวนบันทึกเหล่านี้คือ อุรังคินิทาน

บทความฉบับนี้ ผู้เขียนเพียงตั้งข้อสังเกตเกี่ยวกับตำนานอุรังคินิทาน และการสร้างพระธาตุพนมในแง่ประวัติศาสตร์ถึงความเป็นไปได้ในความเก่าแก่ของตำนาน และวัตถุประสงค์ที่แท้จริงในการประพันธ์

## อุรังคินิทาน

อุรังคินิทาน เป็นแม่บทวรรณกรรมแห่งตำนานพระบาทที่บันทึกด้วยภาษาท้องถิ่นทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือของไทย มีเรื่องราวเกี่ยวกับตำนานการสร้างพระธาตุต่าง ๆ ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือตอนบนของไทย รวมถึงในเขตของฝั่งตะวันออกของแม่น้ำโขงในลาว

<sup>2</sup> Vaidya (1959: 15-33)

<sup>3</sup> เป็นเวลาหลายศตวรรษ เมืองศูรปารกะ เป็นเมืองที่มีธุรกิจมากมายและเป็นศูนย์กลางด้านการค้า เป็นเมืองสำคัญของแคว้นโครณาปรันตะ เมืองนั้นยังเหลือรอดมาจนทุกวันนี้ในชื่อว่่า โสปาระ (Sopara) ทางน้ำที่จะไปสู่ทะเลได้ตั้งขึ้นตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 (Tatelman 2001: 1)

โสปาระอยู่ห่างจากมุมไบไปทางเหนือ 59 กิโลเมตร และห่างจากสถานีรถไฟวิวาร์ (Vivar) ไปทางตะวันตกเฉียงใต้ 6.5 กิโลเมตร



อุรังคินิทานได้เริ่มมีการจดบันทึกเรื่องราวของตำนานเป็นลายลักษณ์อักษรลงในคัมภีร์ไบบลานด้วยอักษรธรรม ซึ่งเป็นอักษรที่นิยมใช้ในสมัยโบราณของอาณาจักรล้านช้าง และในแถบตะวันออกเฉียงเหนือของประเทศไทย

ในอวสานพจน์ (colophon) ของไบบลานฉบับนี้ได้อ้างว่า พระอรหันต์ที่หมดกิเลสแล้วรวมทั้งหมดห้ารูปได้ประพันธ์ขึ้นมาและเก็บไว้ที่เมืองร้อยเอ็ดประตุ อีกทั้งทำวชิศวกรรมบุตรได้จารจารึกลงในแผ่นทอง และเก็บรักษาไว้ในสวรรค์ชั้นดาวดึงส์

ในสมัยของพระเจ้าทูลุฐคามณีอภัยทรงสร้างโลหะปราสาท<sup>4</sup> ในประเทศศรีลังกา ทำวชิศวกรรมบุตรได้เก็บไว้ที่นั่น เมื่อพระพุทธโฆสาจารย์มาที่ประเทศศรีลังกาได้คัดลอกอุรังคินิทานกลับไปไว้ที่เมืองอินทปัตถนคร นอกจากนี้ ยังมีตำนานอื่นที่ชื่อคล้ายกันคืออุรังคธาตุ ได้ถูกบันทึกไว้ในภาษาท้องถิ่นทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ โดยเนื้อหาหลักก็คือ เรื่องราวของพระพุทธองค์ที่เสด็จจาริกมายังสถานที่ที่ได้กล่าวไว้แล้วในอุรังคินิทาน นักวิชาการสันนิษฐานว่า อุรังคธาตุได้รับการประพันธ์ในช่วงพระราชาสุริยวงศา (พ.ศ. 2181-2233)<sup>5</sup> ในอาณาจักรล้านช้าง (อาณาจักรลาวโบราณ)

วัตถุประสงค์หลักของอุรังคินิทานคือ เรื่องราวของการสร้างพระธาตุพนม พระธาตุพนมนี้เป็นหนึ่งในพระเจดีย์ที่ชนชาวไทยให้ความเคารพสักการบูชา โดยเฉพาะคนไทยทางภาคตะวันออกเฉียงเหนือ และคนลาว เรื่องราวมีดังนี้

<sup>4</sup> พระเจ้าทูลุฐคามณีอภัยครองราชย์ระหว่าง 101-77 ปีก่อน ค.ศ. (พ.ศ.442-466) พระองค์สร้างโลหะปราสาทสูง 9 ชั้นและใช้เป็นพระอุโบสถของวัดมหาวิหารในเมืองอนุราชปุระ ศรีลังกา (Rahula 1956: 80; Malalasekera 1958: 35; Mahāvamsa Chapter 27; Chatṭha Saṅgāyanā CD-ROM version 3, at Sattavīsatiṃ Paricchedo)

<sup>5</sup> พิเศษ (2537: 15)

## พุทธประเพณีแห่งอุรังคธาตุ

เมื่อพระโคตมพุทธองค์ประทับอยู่ที่เขตวันมหาวิหารในกรุงสาวัตถี แคว้นโกศล ในขณะนั้นพระองค์ทรงเห็นด้วยทิพยจักขุว่า มีพระพุทธรูปองค์ในกาลก่อนถึงสามพระองค์ (พระกกุสันธะ, พระโกนาคมนะ และพระกัสสปะ) ได้เคยเสด็จมาประทับที่ดินแดนสุวรรณภูมิ และในระหว่างที่เสด็จมานั้นได้โปรดรับสั่งไว้ล่วงหน้าว่า หลังจากทีพระพุทธรูปทั้งสามพระองค์เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว ให้นำอุรังคธาตุมาประดิษฐาน ณ ที่แห่งนี้ เมื่อพระโคตมพุทธองค์ทรงเห็นพุทธประเพณีดังนั้นแล้ว ทรงเยี่ยมพระโอรส

ในขณะนั้นพระอานนท์ที่เป็นพุทธอุปัฏฐากไม่ทราบเหตุผล จึงได้ทูลถามพระพุทธรูปองค์ทรงอธิบายเหตุผลที่ทรงเยี่ยมพระโอรส และมีดำริว่า จะเสด็จไปยังดินแดนสุวรรณภูมิพร้อมกับพระอานนท์ จึงทรงผ้ากัมพลผืนแดงที่มีสีดั่งพระอาทิตย์ยามอรุณรุ่งเสด็จด้วยพุทธลีลาเหาะมาทางนภาภาค และหยุดที่หนองคันแทเสื่อน้ำ<sup>6</sup> เมื่อพระพุทธรูปองค์ทอดพระเนตรแลเห็นแล่นคำตัวหนึ่งแลปลิ้น จึงทรงเยี่ยมพระโอรส พระอานนท์ได้ทูลถามถึงที่มาแห่งการเยี่ยมพระโอรสนั้นอีกครั้ง

พระพุทธรูปองค์ทรงพยากรณ์ด้วยอนาคตังสญาณว่า จะมีเหตุการณ์บังเกิดขึ้นในอนาคตเบื้องหน้าในถิ่นนี้ทั้งความเสื่อมและความเจริญ

## เวินหลอด และเวินเพล

หลังจากทรงพยากรณ์แล้ว พระพุทธรูปองค์เสด็จต่อไปยังโพนจิกเวียงงัว<sup>7</sup> (Pon Cik Viangnua) ที่ซึ่งมีภูยานาคราชนามว่า “ปัพพการ” (Pabbhāra) ได้แปลงกายเป็นชีปะขาว

<sup>6</sup> สันนิษฐานว่าเป็น นครเวียงจันทน์ (พิเศษ 2537: 6)

<sup>7</sup> เชื่อกันว่าเป็นบ้านโพนจิก ตำบลพะโค อำเภอเมือง จังหวัดหนองคาย ซึ่งปัจจุบันเป็นที่ตั้งวัดโพนจิกเวียงงัวและวัดกุฎีตนาราม พระธาตุ(เจดีย์)องค์เดิมที่วัดทั้งสองมีอายุในสมัยล้านช้าง (ราวพุทธศตวรรษที่ 21) (คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ 2542ค: 101-102)

มาราบอาราธนาพระพุทธองค์ ไปประทับที่ภูเขาหลวง และทำการถวายภัตตาหาร

หลังจากพระพุทธองค์เสวยภัตตาหารเสร็จแล้ว ทรงมอบผ้ากัมพลผืนหนึ่งแก่  
 ปัทมกานาคราช หลังจากนั้นพระพุทธองค์ได้เสด็จต่อไปยังเวินหลอด (Vern Lord) ซึ่ง  
 ตรงกับเวลาเพลพอดี จึงได้เสวยภัตตาหารเพลที่นั่น ทำให้ในกาลต่อมา สถานที่นั้นได้  
 รับการเรียกขานว่า เวินเพล (Vern Pain) ในครั้งนั้น มีพญานาคตนหนึ่งนามว่า “สุขหัตถิ”  
 (Sukhahatthi) ได้แปลงกายเป็นพญาคชสารมาเข้าเฝ้าพระพุทธองค์ และทูลขอให้  
 พระองค์ทรงประทับรอยพระพุทธรูปบนแผ่นดินริมฝั่งน้ำโขงนั้น และในกาลต่อมาผู้คน  
 มักจะได้ยินเสียงพญาคชสารมาจากที่แห่งนั้น

## พระบาทเวินปลา

หลังจากนั้น พระพุทธเจ้าเสด็จจาริกต่อไปยังเมืองโคตรบอง<sup>8</sup> (Gotabong) ที่ตั้ง  
 อยู่ริมฝั่งแม่น้ำโขง ณ ที่นั้น มีพญามัจฉาอาศัยอยู่ มองเห็นพระรัศมีที่เปล่งออกมาจาก  
 พระเศียรของพระศาสดา จึงพาบริวารว่ายน้ำติดตามมา เมื่อพระพุทธองค์ทอดพระเนตร  
 เห็นดังนั้น ทรงแยมพระโอบุสและตรัสตอบแก่พระอานนท์เมื่อทรงถูกทูลถามถึงสาเหตุ  
 ของการแยมพระโอบุสว่า พญามัจฉานี้เคยเป็นมนุษย์เมื่อชาติปางก่อน และได้ดำรงชีวิต  
 เป็นพระภิกษุในสมัยของพระพุทธเจ้าพระนามว่า กัสสปะ และในชาตินั้นเองได้เดินทาง  
 มาถึงที่ลำน้ำแห่งนี้ พระภิกษุรูปนั้นได้เด็ดใบไม้มาเพื่อรองน้ำดื่ม แต่การเด็ดใบไม้นี้  
 เป็นการกระทำที่ไม่ถูกต้องตามข้อพระวินัยของสงฆ์ และพระภิกษุรูปนั้นก็ผลอไม่ได้  
 ปลงอาบัติกับพระภิกษุสงฆ์รูปอื่นเลย ในขณะที่ท่านจะมรณภาพได้ระลึกถึงภาพของ  
 การกระทำผิดพระวินัยนี้ ดังนั้นด้วยผลแห่งกรรมที่ประพฤติดผิดพระวินัย จึงได้เกิดมาเป็น  
 ปลาอาศัยอยู่ ณ ที่แห่งนี้

แต่เมื่อถึงยุคสมัยของพระศรีอริยเมตไตรยพุทธเจ้า พญามัจฉาตนนี้จะได้กลับ

<sup>8</sup> สันนิษฐานว่าเป็น อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม (พิเศษ 2537: 7)

ไปเกิดเป็นมนุษย์ และจะได้กลับไปอยู่ในเพศสมณะอีกครั้ง เมื่อได้ฟังพุทธพยากรณ์ดังนั้นแล้ว พญามัจฉามีความปีติยินดีอย่างยิ่ง และปรารถนาให้พระพุทธรูปองค์ทรงประทับรอยพระบาทไว้ ณ ที่แห่งนี้ เพื่อตนเองจะได้สักการะบูชาหลังจากที่พระพุทธรูปองค์เสด็จผ่านไปแล้ว ทันใดนั้นพระพุทธรูปองค์ทรงล่วงรู้ความปรารถนา มีพระเมตตาทรงประทับรอยพระบาททิ้งไว้บนโขงหิน ณ ที่แม่น้ำโขง และที่แห่งนั้นเองจึงถูกเรียกว่า “พระบาทเวินปลา”<sup>9</sup> (Bra Pada Vern Pla) สืบมาจนถึงทุกวันนี้

### กปณคีรี หรือ ภูกำพร้าว

ต่อจากนั้น พระพุทธเจ้าทรงเหาะไปทางนภากาศสู “กปณคีรี” หรือเรียกอีกชื่อว่า “ภูกำพร้าว” (Phū Kam Phrā) หมายความว่า ดอยแห่งความเข้ญใจภูกำพร้าว ในปัจจุบันสันนิษฐานว่า เป็นสถานที่ตั้งของพระธาตุพนม<sup>10</sup> และในราตรีนั้นทำวิศวกรรมเทพบุตรได้ลงมาจากสวรรค์เพื่ออุปัฏฐากพระพุทธรูปองค์จุนรุ่งสว่าง เมื่อถึงเวลายามเช้า พระพุทธรูปองค์เสด็จไปยังแม่น้ำเพื่อชำระล้างพระบาท แต่ทำอินทราธิราชเห็นเหตุการณ์นั้น จึงนำน้ำจากสระอนโคนาด<sup>11</sup> และไม้สีฟันสำหรับชำระล้างมาถวายแด่พระพุทธรูป หลังจากทรงชำระล้างเสร็จแล้ว พระพุทธรูปทรงบาตรเสด็จมุ่งหน้าไปยังต้นสาละและได้ประทับอิงอยู่ใต้ต้นสาละนั้น<sup>12</sup> ทอดพระเนตรไปยังเมืองโคตบองเพื่อเสด็จไปบิณฑบาต

<sup>9</sup> พระพุทธบาทปัจจุบันอยู่ที่บ้านเวินปลา อำเภอท่าอุเทน จังหวัดนครพนม ดูรายละเอียดใน คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ (2542ก: 92-93)

<sup>10</sup> คือที่ตั้งพระธาตุพนมในปัจจุบัน (พิเศษ 2537; คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ 2542ก: 118-122)

<sup>11</sup> สระนี้เรียกในภาษาสันสกฤตว่า “อนวัตปตะ” แปลว่าสระที่น้ำไม่เคยร้อน (Vaidya 1959: 93, 94, 213, 256)

<sup>12</sup> เชื่อกันว่าในปัจจุบันคือพระธาตุอิงฮัง ในจังหวัดสุวรรณเขตหรือสะหวันนะเขต ประเทศสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว

## เมืองโคตบอง

กษัตริย์แห่งเมืองโคตบอง (Gotabong) นามว่า โคตปุระ (Gotapura) ทอดพระเนตรเห็นพระพุทธองค์ จึงได้ทูลอาราธนาให้ไปที่พระราชวังในเขตพระราชฐาน เพื่อถวายภัตตาหาร หลังจากเสวยภัตตาหารเสร็จแล้ว พระพุทธองค์ทรงมอบบาตรให้กับกษัตริย์แห่งโคตบอง และได้เสด็จกลับไปประทับยังต้นสาละแห่งเดิม พระราชาทรงรับบาตรขึ้นเหนือพระเศียรและตั้งความปรารถนา หลังจากนั้นจึงนำบาตรนั้นมาถวายคืนดังกล่าว หลังจากทรงรับบาตรกลับคืนมาแล้ว พระพุทธองค์ทรงเหาะกลับไปยังเมืองกปณคีรี หรือ ภูกำแพงดำเกำ ราชาแห่งโคตบองทอดพระเนตรเห็นดังนั้น รู้สึกปลื้มปีติ กระทำอัญชลีส่งพระพุทธองค์จนลับตาไป และได้ตั้งความปรารถนาว่า จะขอเป็นพระพุทธเจ้าในอนาคตกาลเบื้องหน้า หลังจากนั้นจึงเสด็จกลับคืนสู่พระราชวัง

พระพุทธองค์ทรงทราบพระประสงค์ของโคตปุระราชา จึงตรัสถามท้าวอินทราธิราชว่า ทราบเหตุผลแห่งการมาที่กปณคีรีหรือไม่

ท้าวอินทราธิราชทูลตอบว่า พระพุทธองค์เสด็จมาที่นี่ตามพุทธประเพณีของพระพุทธเจ้าสามพระองค์ก่อน กล่าวคือ กกุสันธพุทธเจ้า, โภจนาคมนพุทธเจ้า และ กัสสปพุทธเจ้า ที่เคยเสด็จมาโปรด และหลังจากดับขันธปรินิพพานแล้ว เหล่าพระอรหันต์พุทธสาวกทั้งหลายได้นำเอาพระบรมธาตุมาประดิษฐานไว้ที่กปณคีรีหรือภูกำแพงดำเกำ เพื่อให้เทพยดาและชาวเมืองทั้งหลายได้กระทำการสักการบูชา และจะเป็นพุทธประเพณีสืบต่อไป

สถานที่ที่พระพุทธองค์เสวยภัตตาหารโดยได้รับการถวายจากราชาโคตปุระที่เป็นที่รู้จักกันโดยทั่วไปคือ “โคตบอง” ตามพระนามของพระพุทธเจ้า “โคตมะ” หลังจากท้าวอินทราธิราชได้กลับไปยังวิมานแล้ว พระพุทธองค์ทรงพยากรณ์ตรัสไว้กับพระอานนท์ว่า หลังจากราชาโคตปุระสิ้นพระชนม์แล้ว จะไปจุติเป็น สุริยกุมาร ณ เมืองสาเกตที่อยู่ทางด้านทิศตะวันตกของเมืองนี้ สำหรับเมืองโคตบองเดิมจะกลายเป็นป่าไม้รก และจะถูกเรียกว่า “มรุกขนคร” ในอนาคตกาลข้างหน้า

หลังจากพระพุทธองค์เสด็จดับขันธปรินิพพาน สุริยกุมารจะกลายเป็นกษัตริย์ผู้ยิ่งใหญ่แห่งเมืองร้อยเอ็ดประตู จะเป็นผู้ที่ทำให้พระพุทธศาสนากลับมาเจริญรุ่งเรืองอีกครั้งดังเช่นครั้งพุทธกาล และเมื่อสิ้นพระชนม์ไปจะกลับมาเกิดอีกครั้งเป็นพระยาสุมิตรธรรมวงศ์ทรงครองมรุกขนครอีกครั้ง และจะทรงแต่งตั้งเกษตรกรผู้ยิ่งใหญ่ให้เป็นกษัตริย์แห่งจันทบุรีผู้ปกครองหนองคันแทเสื่อน้ำ พระยาสุมิตรธรรมวงศ์ได้บรรจุพระอุรังคธาตุไว้ที่เมืองกปนคีรีหรือภูเก้าพร้าว และพระองค์จะจรโลงพระพุทธศาสนาของสาเกตนคร หรือ เมืองร้อยเอ็ดประตู ที่เสื่อมลงให้กลับมาเฟื่องฟูดังเดิม แต่ในอนาคตมรุกขนครจะไม่สามารถมีเอกราชได้ดังกาลก่อน จะเป็นเพียงรัฐหนึ่งของประเทศที่มีอำนาจมากกว่า

### เมืองหนองหานหลวง

หลังจากตรัสพยากรณ์เช่นนั้นแล้ว พระพุทธองค์ทรงผินพระพักตร์ไปยัง อินทปัฐนคร<sup>13</sup> และ เมืองจุฬินิพรหมทัตตะ (Culaṅībrahmadatta) และทรงพระดำเนินต่อไปยังเมืองหนองหานหลวง<sup>14</sup> ในระหว่างทางพระพุทธองค์เสด็จผ่านแม่น้ำที่มีนามว่า “โธทนะ” อาศัยอยู่และดำรงชีวิตด้วยการจับปลาเป็นอาหาร ในอดีตก่อนหน้านี้นาคตนนี้เป็นพระญาติกับพระเจ้าสุทโธทนะผู้เป็นพุทธบิดา เมื่อทราบเช่นนั้น พระพุทธองค์ทรงมีพระเมตตาตรัสเทศนาให้เข้าใจในเรื่องพระรัตนตรัย อันมีพระพุทธ พระธรรม พระสงฆ์เป็นที่พึ่ง และให้ตั้งอยู่ในไตรสรณคมน์นี้ ด้วยบุญกุศลนี้เอง ทำให้นาคได้บังเกิดกลายเป็นเทวบุตรโธทนะในสวรรค์ชั้นดาวดึงส์ ในปัจจุบันแม่น้ำนี้ถูกเรียกว่า แม่น้ำพุง (Nām Pung)

พระพุทธองค์เสด็จมาถึงเมืองหนองหานหลวง พระราชาสุวรรณกิงคาร (Suvaṇ-

<sup>13</sup> สันนิษฐานว่าเป็น กัมพูชาโบราณ (พิเศษ 2537: 16)

<sup>14</sup> สันนิษฐานว่าเป็น เมืองสกลนคร (พิเศษ 2537: 7)

nabhiṅgāra) แห่งหนองหานหลวง ได้ทูลนิมนต์พระพุทธองค์เสด็จมาประทับที่พระราชวังเพื่อรับการถวายภัตตาหาร หลังจากเสวยภัตตาหารเสร็จ พระพุทธองค์ทรงประทับรอยพระบาท ณ ที่แห่งนั้น และบังเกิดอัญมณีทั้งสามออกมาจากพระบาท อัญมณีทั้งสามชิ้นนี้แสดงถึงพระพุทธเจ้าในกาลก่อนได้แก่ กกุสันธพุทธเจ้า, โภจนาคมนพุทธเจ้า และกัสสปพุทธเจ้า ที่เคยมาประทับรอยพระบาทแล้วที่นี้ หลังจากนั้น พระพุทธองค์ทรงเทศน์สอนให้เห็นความสำคัญของรอยพระพุทธรูป ทำให้พระราชาทรงเกิดความเลื่อมใสศรัทธาเต็มไปด้วยความปลื้มปิติ มีพระประสงค์ที่จะถวายพระเศียรเพื่อบูชารอยพระพุทธรูปนั้น แต่พระมเหสีทรงทัดทานไว้ต่อการกระทำดังกล่าว ดังนั้นพระราชาก็ได้ถวายมงกุฎกษัตริย์แทนเพื่อสักการบูชา พระพุทธองค์ทรงพยากรณ์ว่าที่แห่งนี้จะกลายเป็นโชติกเจดีย์ในอนาคตเบื้องหน้า

เมื่อพระพุทธองค์เสด็จกลับไป พระราชาได้สร้างถ้ำที่ทำจากหินคลุมรอยพระพุทธรูปและมงกุฎของพระราชา สถานที่แห่งนี้ได้รับการเรียกว่า “พระธาตุเชิงชุม” มาจนถึงทุกวันนี้<sup>15</sup> และพระพุทธองค์เสด็จไปถึงบนยอดเขาภูหนึ่ง เป็นที่ที่สามารถมองเห็นสถานที่ต่าง ๆ คือ เมืองหนองหานหลวง เมืองหนองหานน้อย กปณคীর และโคตปุระ พระราชาสุวรรณภิงคารทรงปรารถนาว่าจะสร้างแทนด้วยหินมุก เพื่อถวายแด่พระพุทธองค์ขึ้น โดยจะมอบทองคำหนัก 300,000 ชั่งทองให้แก่ผู้ที่สามารถสร้างแทนนี้ให้เสร็จโดยพลันได้ เมื่อพระพุทธองค์ทรงขึ้นไปยังพระแท่นนี้และระลึกถึงพระสาวก คือพระมหากัสสปะ เพื่อให้มาเข้าเฝ้า เมื่อพระมหากัสสปะทราบด้วยอำนาจจิตจึงได้มาเข้าเฝ้าตามพระประสงค์ ในขณะที่นั้นพระพุทธองค์ตรัสแก่พระมหากัสสปะว่า หลังจากที่ได้ตถาคตปริณิพพาน ขอเธอจงนำอัฐิธาตุของตถาคตไปประดิษฐานไว้ที่กปณคীর เมื่อพระมหากัสสปะฟังพระพุทธองค์ตรัสเช่นนั้น จึงถวายสาธุการด้วยความปิติยินดี

<sup>15</sup> ปัจจุบันคือ พระธาตุเชิงชุม จังหวัดสกลนคร ดูรายละเอียดใน คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ (2542ข: 60-61)

## ภูฏเวียน

หลังจากนั้น พระพุทธเจ้าเสด็จไปประทับยังภูฏเวียน<sup>16</sup> (Bhū Kū Vian Hill) ทรงแผ่ฉัพพรรณรังสีไปยังพื้นพิภพบาดาลแห่งนาค ครั้นนั้น นาคนามว่า “สุวรรณ” เห็นพระฉัพพรรณรังสี จึงผุดออกมาจากเมืองบาดาล ไผ่ทะยานขึ้นสู่ยอดคีรี จูโจมโดยบังหวนควันพิษจนครอบคลุมภูเขาทั้งลูก แสดงฤทธิ์ทำทายเป็นพระพุทธรองค์ ทางฝ่ายพระพุทธรองค์ทอดพระเนตรดังนั้น จึงทรงเข้าเตโชกสินเป็นบ่วงเปลวไฟสว่างออกไป ทำให้สุวรรณนาคถูกเกี่ยวรั้งตกไปแม่น้ำปุเวียน (Pū Vian River) เปลวไฟยังได้ไหม้ลามไปถึงนครแห่งพญานาคที่ชื่อว่า ปุโรปาปะ (Pudhopāpa) เหล่านาคทั้งหมดได้โจนทะยานออกมาจากบาดาล พุ่งเข้าทำการประลองฤทธิ์กับพระพุทธรองค์ แต่ในที่สุดพระพุทธรองค์ทรงปราบพยศของนาคเหล่านั้นได้หมด และตรัสเทศนาให้ตั้งอยู่ในไตรสรณคมน์ ส่งผลให้นาคเหล่านั้นกลับกลายเป็นผู้นับถือพระรัตนตรัยตั้งแต่นั้นเป็นต้นมา

## ดอยนันทกังฮี

หลังจากที่เสด็จผ่านภูฏเวียนแล้ว พระพุทธรองค์เสด็จเดินทางต่อไปยังดอยนันทกังฮี (Nanda Kang Hee Hill) เป็นที่อยู่อาศัยของยักษ์ชนิดหนึ่งนามว่า “นันทา” ในครั้งนั้นมีพญานาคเจ็ดเศียรนามว่า “ศรีสัตตะ” (Śrisatta) ทูลขอให้พระพุทธรองค์ทรงประทับรอยพระบาทที่ดอยนันทกังฮี พระพุทธรองค์ก็ได้ทรงประทับรอยพระบาทไว้ ณ ที่นั้นและทรงเยี่ยมพระโอรสผู้ เมื่อพระอรหันท์ทูลถามด้วยความสงสัยในเหตุการณ์ จึงตรัส

<sup>16</sup> สันนิษฐานว่าเป็นภูพาน ตำบลเมืองพาน อำเภอบ้านผือ จังหวัดอุดรธานี บนภูพานมีพระพุทธรบาทบัวบก (พเยาว์ 2533: 47; พิเศษ 2537: 7; คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ 2542ง: 54-55).

<sup>17</sup> คือเมืองหลวงพระบางในปัจจุบัน (พิเศษ 2537: 7)



ตอบว่า ตถาคตเห็นพญานาคเจ็ดหัว และทรงพยากรณ์ว่า สถานที่นี้ต่อไปจะบังเกิดเป็นเมืองเรียกว่า ศรีสัตตนาถ<sup>17</sup> (Śrīsattanāga) พระองค์ยังได้ทรงประทับรอยพระบาทไว้ที่แผ่นดินใต้แม่น้ำใกล้กับคอยนันทกังสี หลังจากนั้นได้เสด็จกลับไปบนคอยนันทกังสี อริษฐานจิตให้เป็นรอยเกิบบาททับหงอนนาคโดยพญาศรีสัตตนาถได้สมมติคอยนันทกังสีให้เป็นหงอนแห่งตน จากนั้นพระพุทธองค์เสด็จกลับไปยังเขตวันมหาวิหารพร้อมด้วยพระอานนท์

### อุรังคธาตุ ณ กปณคิริ

หลังจากนั้น ในกาลหนึ่ง พระพุทธองค์เสวยสุกรมัททวะทำให้ทรงพระประชวรในขณะนั้นพระองค์ทรงหยั่งรู้ด้วยญาณทัสนะว่า พระองค์ใกล้จะดับขันธปรินิพพานแล้ว จึงเสด็จไปยังเมืองกุสินารา เพื่อโปรดโสตถิยะพราหมณ์ ผู้ที่เคยปู้หญ้าकुสะแปดกำมือแด่พระพุทธองค์ เมื่อครั้งตรัสรู้สัมมาสัมโพธิญาณ

เมื่อพระพุทธองค์เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว กษัตริย์ทั้งหลายแห่งแคว้นมัลละ ทรงใสรจสรรงพระสรีระแห่งพระบรมศาสดา และทำการถวายพระเพลิงหลายครั้ง แต่ก็ไม่สามารถเผาไหม้พระสรีระของพระองค์ท่านได้ เหตุเพราะว่า ในขณะนั้นพระมหากัสสปะยังไม่ได้มาเข้าร่วมพิธี เมื่อพระมหากัสสปเถระได้มาถึงและทำความเคารพพระพุทธสรีระแล้ว ทันใดนั้นก็เกิดปาฏิหาริย์ขึ้น พระอุรังคธาตุที่ห่อหุ้มด้วยผ้ากัมพลได้เสด็จออกจากหีบทองที่บรรจุพระสรีระแห่งพระบรมศาสดา ลอยมาประดิษฐานอยู่เหนือฝ่ามือเป็องขวาของพระมหากัสสปเถระ ชั่วพริบตา นั้น เตโชธาตุก็บังเกิดลุกขึ้นเป็นเปลวไฟเผาไหม้สรีระของพระบรมศาสดา

หลังจากพระราชพิธีถวายเพลิงพระสรีระของพระบรมศาสดา พระบรมสารีริกธาตุได้ถูกแบ่งในหมู่กษัตริย์เพื่อนำไปบรรจุไว้ในสถูปเจดีย์ในแคว้นของตน พระมหากัสสปะได้อัญเชิญพระอุรังคธาตุของพระพุทธองค์มาที่เมืองหนองหานหลวงก่อน จากนั้นได้นำไปบรรจุไว้ในสถูปเจดีย์ที่สร้างเพื่อประดิษฐาน ณ กปณคิริ หรือภูกำแพงคำ สันนิษฐานว่า

คือที่ตั้งพระธาตุพนมในปัจจุบัน โดยกษัตริย์ 5 พระองค์ได้แก่ พระยาสุวรรณภิงคาร, พระยาคำแดง, พระยาจุฬินิพนธ์มหมทัตตะ พระยาอินทปัฐ และพระยานครเสน พระมหากัสสปะได้มอบเจ้าอังคารที่หนีจากการถวายเป็นเพลิงพระสรีระของพระบรมศาสดาให้แก่สตรีชาวเมืองทั้งหลาย นำไปบรรจุในสถูปเจดีย์ที่พวกเขาสร้างขึ้นที่ต่อมาเรียกว่า พระธาตุนารายณ์ (Nārayaṇa)<sup>18</sup>

## สรุป

จุดประสงค์หลักของอุรังคินิทานก็เพื่อให้พระธาตุพนมมีความน่าเคารพนับถืออย่างสูง จึงมีการแต่งนิทานขึ้นมาเล่าว่า พระพุทธเจ้าได้เสด็จมาที่นี่ด้วยพระองค์เอง ทำให้สถานที่นี้เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธองค์โดยตรง สิ่งที่ติดตามมาพร้อมกับการเสด็จมาของพระพุทธเจ้าก็คือได้เกิดสถานที่ศักดิ์สิทธิ์สำคัญทางพระพุทธศาสนาขึ้นหลายแห่ง ดังนั้น อุรังคินิทานจึงเอื้อประโยชน์ในการสร้างความศักดิ์สิทธิ์ให้กับพุทธศาสนสถานที่อยู่ไม่ห่างจากฝั่งตะวันตกของแม่น้ำโขงในประเทศไทย และฝั่งตะวันออกของแม่น้ำโขงในประเทศลาว การสร้างวรรณกรรมแบบนี้มีลักษณะคล้ายกับวรรณกรรมปุราณในศาสนาพราหมณ์ ซึ่งมีจุดเริ่มต้นในอินเดียราวตอนต้นสมัยราชวงศ์คุปตะ

พุทธศาสนสถานริมฝั่งแม่น้ำโขงที่กล่าวข้างต้น ที่มีอายุเก่าที่สุดอยู่ในราวสมัยทวารวดี (พุทธศตวรรษที่ 11-13) ดังนั้น อายุของอุรังคินิทานก็คงมีอายุไม่เกินสมัยทวารวดี และไม่น่าจะเก่าไปถึงสมัยของพระเจ้าทูลุฐคามณีอภัยกษัตริย์แห่งศรีลังกา (พ.ศ.442-466) ตามที่อุรังคินิทานอ้าง เนื่องจากอุรังคินิทานมีเนื้อหาคล้ายกับอุรังคธาตุที่สร้างขึ้นในสมัยของพระเจ้าอริยวงสาแห่งประเทศลาว (พ.ศ.2181-2233) จึงน่าจะ

<sup>18</sup> สันนิษฐานว่าเป็นชื่อ พระธาตุนารายณ์เจงเวง จังหวัดสกลนคร (ดู คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ 2542: 62-64).

แต่ตั้งขึ้นในระยะเวลาที่ไม่ห่างกัน

ที่น่าสนใจก็คือ มีการกล่าวถึงสุวรรณภูมิซึ่งดูเหมือนจะหมายถึงดินแดนฝั่งแม่น้ำโขงด้านตะวันตกและตะวันออกซึ่งเป็นดินแดนของลาว และของไทยในปัจจุบัน ซึ่งนักวิชาการยังไม่ชี้ชัดว่า สุวรรณภูมิคือที่ใดในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้<sup>19</sup>

### บรรณานุกรม

CHAṬṬHA SAṄGĀYANA.

1999 CD-ROM version 3. Igatpuri: Vipassana Research Institute.

CÆDÈS, George.

1968 *The Indianized States of Southeast Asia*. edited by Walter. F. Vella, translated by Susan Brown Cowing. Honolulu: An East-West Center Book.

MALALASEKERA, G. P.(Gunapala Piyasena)

1958 *The Pāli Literature of Ceylon*. Colombo: M.D. Gunasena. Reprinted.

RAHULA, Walpola.

1956 *History of Buddhism in Ceylon: the Anurādhapura Period, 3rd Century BC-10th Century AC*. Colombo: Gunasena.

TATELMAN, Joel.

2001 *The Glorious Deeds of Pūrṇa: A Translation and Study of the Pūrṇāvadāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

---

<sup>19</sup> ดู Coedès (1968: 17)

VAIDYA, P.L.

1959 *Buddhist Sanskrit Texts No. 20: Divyāvadāna*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุ.

2542ก **วัฒนธรรมพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดนครพนม**. กรุงเทพฯ ฯ: คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุในคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.

2542ข **วัฒนธรรมพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดสกลนคร**. กรุงเทพฯ ฯ: คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุในคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.

2542ค **วัฒนธรรมพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดหนองคาย**. กรุงเทพฯ ฯ: คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุในคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.

2542ง **วัฒนธรรมพัฒนาการทางประวัติศาสตร์ เอกลักษณ์และภูมิปัญญา จังหวัดอุดรธานี**. กรุงเทพฯ ฯ: คณะกรรมการฝ่ายประมวลเอกสารและจดหมายเหตุในคณะกรรมการอำนวยการจัดงานเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว.

จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา.

1994 **อุรังคธาตุ**. กรุงเทพฯ ฯ: เรือนแก้ว.

พระเทพรัตนโมลี (แก้ว).

2512 **อุรังคนิทาน: ตำนานพระธาตุพนม.** กรุงเทพฯ: เพ็ญอักษร.

พเยาว์ เข็มनाค.

2533 **ศิลปถ้ำ “กลุ่มบ้านผือ” จังหวัดอุดรธานี.** กรุงเทพฯ:1 กองโบราณคดี

กรมศิลปากร

พิเศษ เจียจันทรพงษ์.

2537 **อุรังคธาตุ.** พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.



ผู้ใดประทุษร้ายต่อบุคคลที่ไม่ประทุษร้าย  
 ที่ปราศจากความผิด ด้วยการป้ายความผิด  
 ผู้นั้นย่อมได้รับผลกรรมสนอง  
 อย่างใดอย่างหนึ่งในสิบอย่างทันที  
 (พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 137)




โย ทณฺเฑน อทณฺเฑสุ  
 อปฺปทฺฏฺเสสุ ทฺฏฺสติ  
 ทสฺนฺนมณฺเฑตฺรึ จานํ  
 ขิปฺปเมว นิคฺจฺจติฯ  
 (บาลี: ชุ.ธ.25/20/33<sup>7-8</sup>)

གང་ཞིག་ཉེས་མེད་ཚད་བས་གཙོད།  
 སྤང་བ་མིན་ལ་རབ་སྤང་བ།  
 གནས་གཞན་གང་ཡང་རྩད་བ་བཅུ།  
 ལྷུར་དུ་ཐོབ་བ་ཁོ་ནར་འགྱུར།  
 (ทิเบต: Uv 28.26)


歐伺良善  
 妄讒無罪  
 其殃十倍  
 災迅無赦  
 (จีน: T4: 565b<sup>8-9</sup>)

adaṇḍeṣu hi daṇḍena  
 yo 'praduṣṭeṣu duṣyate,  
 daśānām anyatamaṃ sthānaṃ  
 kṣipram eva nigacchati.  
 (สันสกฤต: Uv 28.26)





# ประวัติการศึกษาของบรรณาธิการและผู้เขียน



## 1. พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ (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. ผศ.ดร.จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา

- ปริญญาบัณฑิต (โบราณคดี) มหาวิทยาลัยศิลปากร
- ปริญญามหาบัณฑิต (สันสกฤต),
- ปริญญาดุษฎีบัณฑิต (สันสกฤต) มหาวิทยาลัยบาโรดา (The Maharaja Sayajirao University of Baroda) ประเทศอินเดีย



#### 4. ผศ.ดร.สมบัติ มั่งมีสุขศิริ

- ป.ธ. 9 (เปรียญธรรม 9 ประโยค) สำนักเรียนวัดดาวดึงษาราม
- พุทธศาสตรบัณฑิต (ปรัชญา) มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
- ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ภาษาสันสกฤต) มหาวิทยาลัยศิลปากร
- ปรัชญาดุษฎีบัณฑิต (ภาษาสันสกฤต) มหาวิทยาลัยเดลี (University of Delhi) ประเทศอินเดีย

#### 5. ดร.วิไลพร สุจิตธรรมกุล

- บัณฑิต (วิชาการบัญญัติ) มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
- พุทธศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์อินเดีย) สถาบันวิจัยพุทธศาสตร์ และวัฒนธรรมฝากวาง (The Faguan Institute of Buddhist Culture) ประเทศไต้หวัน
- สังคมและวิทยาศาสตร์มหาบัณฑิต (ศาสนศาสตร์) มหาวิทยาลัยฟูเจิน (Fu Jen Catholic University) ประเทศไต้หวัน
- มนุษยศาสตร์ดุษฎีบัณฑิต (ปรัชญาและศาสนศาสตร์) มหาวิทยาลัยปักกิ่ง (Peking University, Beijing) ประเทศจีน

#### 6. ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

- นิเทศศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยรังสิต
- พุทธศาสตรบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยริชโช (Rissho University) ประเทศญี่ปุ่น
- ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- ศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยโอตานิ (Otani University) ประเทศญี่ปุ่น



ดังนั้น บุญทั้งหลาย  
ย่อมต้อนรับคนที่ทำบุญไว้  
ซึ่งจากโลกนี้ไปสู่อีกหน้า  
ดูจัญตาต้อนรับญาติผู้เป็นที่รักกลับมาบ้าน ฉะนั้น  
(พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 220)



ตเถว กตปุญญมปิ  
อสุมา โลกา ปรี คตัง  
ปุญญานิ ปฏิคณฺหฺนฺติ  
ปิยํ ฌาตีว อาคตํ  
(บาลี: ชุ.ธ.25/26/44<sup>10-11</sup>)

ดะ'วเลิ'จ'วสั'จ'จ'ส'ส'จ'จ'ส'ส'  
วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'  
วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'  
วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'วเลิ'จ'  
(ทิเบต: Uv 5.21)

好行福者  
從此到彼  
自受福祚  
如親來喜  
(จีน: T4: 567c<sup>26-27</sup>)

kṛtapunyaṃ tathā martyam  
asmāl lokāt paraṃ gatam,  
punyāny ev' ābhinandanti  
priyaṃ jñātīm iv' āgatam.  
(สันสกฤต: Uv 5.21)



# น้อมบูชาธรรม

พระมงคลเทพมุนี (สด จนฺทสโร: หลวงปู่วัดปากน้ำ ภาษีเจริญ)

พระเทพญาณมหามุนี (หลวงปู่ธัมมชโย)

พระราชภาวนาจารย์ (หลวงปู่ทัตตชีโว)

คุณยายอาจารย์มหารัตนอุบาสิกาจันทร์ ขนนกยูง

## เจ้าภาพกิตติมศักดิ์พิเศษ

คุณสุภาศิษฏ์-มโนทิพย์-นัฐธารพัชร จักรवालธรรม

คุณสัณห์จุฑา-วรพัทธ์-สิริญา วิชชาวุธ

## เจ้าภาพกิตติมศักดิ์

คุณแม่จินดา รัตนโกคา, คุณศิริพร ศรีพลแผ้ว, Liu Chong Sin, Liu Hann Zhao

นพ. ฉัตรชัย ศรีบัณฑิต

คุณอาชนัน อัสวโกคิน

สพพทาน์ ธรรมทาน์ ชินาติ  
การให้ธรรมทาน ชนะการให้ทั้งปวง

## เจ้าภาพกิตติมเสริม

- วัดพระธรรมกายโอซาก้า
- พระมหาเผด็จ จิรกุลโธ
- พระวุฒิกมร รวิวิโส
- คุณกิตติ-ศิริพงษ์-ศิริมงคล เลิศพิริยะวณิชย์
- ดร.ประเสริฐ ประวัตรุ่งเรือง
- คุณประพัฒน์-วสิรัตน์ จำปาไทย และญาติมิตร
- คุณศิริเพ็ญ ศรีพลแผ้ว
- คุณอนุวัฒน์ ศีตมโนชญ์
- Shu Cindy & Family

## เจ้าภาพกิตติมสุข

- วัดพระธรรมกายซีแอตเติล
- กัลยาณมิตรวัดพระธรรมกายอิมาราติ
- คลินิกทันตกรรมบ้านพินัยม์
- คุณจักรกฤษณ์ ทะวารัมย์ M.Goulet
- ดร.อรพินธุ์ คุณธรรมนิธิ
- คุณนวนนิจ หงษ์วิวัฒน์
- คุณภาค บุญสูง และคณะญาติมิตร
- คุณสืบสวัสดิ์-รศ.ดร.จันทร์พิมพ์ สายสมร และครอบครัว

## เจ้าภาพกิตติมใส

- วัดพระธรรมกายไทยเป
- พระกิตติศักดิ์ กิตติธโร
- พระครูภาวนาวินิต
- พระปารณ ชยานนุโธ และครอบครัว พันธเสน
- พระพงษ์อนันต์ วิสุทวิวิโส และครอบครัว วิเศษจอมเขา
- พระมหาโกมล สุภจิตโต, ดวงนิมิต เขี่ยม-อ่อน
- พระมหาชาญยุทธ เอกสิทธิโธ และครอบครัว จันทรสุข
- พระมหาณัฐพงษ์ ปญญาศิริ
- พระมหาธีระวัฒน์ วิสุทวิชัย
- พระมหานคร โกวิทวิโส และครอบครัว ต้นสอน
- พระมหาวรท กิตติปาโล
- พระมหาพงศ์ศักดิ์ สุวานิชโย และครอบครัว คงคารัตนรักษ์
- พระวัฒน์ชานนท์ วริทธิโก และครอบครัว ยงคุณานันท์
- พระวิเทศธรรมาภรณ์ (บัณฑิต วรปญโญ)
- พระเสวี สิริสมุปนุโน และวัดพระธรรมกาย แมนเชสเตอร์
- พระอาจารย์พระนิสิตสถาบันธรรมชัย
- ศูนย์การแปลจีน
- ศูนย์ปฏิบัติธรรมเชียงใหม่

- คุณกรชนก พุฒิพรสกุล
- คุณเกรียงไกร เกสรบัวขาว และครอบครัว
- คุณไกรสร อินทพิบูลย์ และครอบครัว
- ครอบครัวชื่นงูเหลือม
- ครอบครัวชีวรัตน์-ศรีไทย-พิทักษ์ดำรงวงศ์
- ครอบครัวสุจิตธรรมกุล
- คุณโคตรดี-ศรีใสว การะเกตุ
- คุณจันจิรา ทองธิดา และครอบครัว
- คุณจันทร์เพ็ญ สุรศรี
- คุณจีรภัทร์ เตชะกุลชัยนันต์
- คุณชาญ เส็นย์นันท์ และครอบครัว
- คุณชนิศา พึ่งความสุข
- คุณณรงค์-วรรณ-วงศ์ อุดมผล
- ดร.อำนาจ บัวศิริ
- คุณดลยา-อาจริย์ ทยานันท์
- คุณเทพีธรรม-สุกัญญา แสงวงทรัพย์
- คุณธีรเมธ เทพวิชัยศิลปะกุล และญาติมิตร
- คุณประทีป จินเกิด และกลุ่มรวบรวมนิจ-นรินทร์
- คุณประเสริฐ-วันดา-ศักดิ์ชัย พีชะพัฒน์
- คุณปิ่นหทัย-ชิดชนก-พิชัย-บุษบง เตชะ-รัตนพงษ์
- พญ.กীরติกานต์ ลำดับวงศ์ และครอบครัว
- คุณเพ็ญจันทร์ ล้อจักรชัย และครอบครัว
- คุณเพ็ญสินี สุวรรณทวีโชติ และครอบครัว
- พลโทบุญยัง-ภาสินี บุญชา
- พล.อ.ท.นพ.พงษ์เดช พงษ์สุวรรณ
- คุณพิชญานันท์ พงษ์ไพบูลย์
- คุณมลิวัดย์-อนงนุช-ชุลีพร ช่วงรังษี
- คุณรัตนา ประดิษฐ์จา และครอบครัว
- คุณเลิศชัย-สุวรรณ วังศ์วัฒน์
- คุณวดี เต็งประเสริฐ, บดินทร์-รวินทร์ วิรัชพินทุ
- คุณวรรณิ์ เขมะภาคะพันธ์
- คุณวรายุทธ สุดสน และครอบครัว
- คุณวันเพ็ญ ตันทชน และครอบครัว
- คุณวิชาดา แก้วมันธนา
- คุณศิริวรรณ-ไสว-ศรีสว่าง ไกล่สิกรวม
- คุณสมชาย ลาภานันท์ และญาติมิตร
- คุณสมพิศ การ์ดเนอร์ และครอบครัว
- คุณสอาด-สกาวิ ลิมป์กาญจนวัฒน์
- คุณสิษฐาพงศ์ ชนะสกุลนิยม และครอบครัว
- คุณสุจินต์ ชาญชัยพาณิชย์ และคณะญาติมิตร
- คุณโสภา ตาเลอะ และครอบครัว
- คุณอภิญา-ยุพดี บริสุทธิ
- ดร.อรทัย มูลคำ, คุณอุยุทธ์ หรินทรานนท์
- คุณอัชฌา หลิวเจริญ และครอบครัว
- คุณอุดมศักดิ์ มณีวรรณ และครอบครัว
- คุณอุทัย-บัวเขียว-ภักธิดา แรงทน

## เจ้าภาพอุปถัมภ์

- มหาปูชนียาจารย์ บูชาธรรมโดยคุณสุวรรณ ญาติ และญาติมิตร
- วัดพระธรรมกายไทยสิงห์
- วัดพระธรรมกายนางาโน
- พระกานต์วี สุานจนุโท พร้อมคณะญาติมิตร
- พระกำธร ติทุโร พร้อมคณะญาติมิตร
- พระณัฐพล เขมนนุโท และทิศ 6
- พระดร.ถิรพงษ์ ญาณธโร และคณะญาติมิตร

- พระรัชชธรรม ธรรมธโช
- พระธนชล กิตติธโน
- พระธีรพงษ์ สิริปโก และครอบครัวศรีสว่าง
- พระธีรพัฒน์ กุลธีโร
- พระธีระยุทธ์ สิริคุตโต และครอบครัวหิรัญศรี
- พระนพคุณ ยติคุณ และครอบครัว
- พระนิพนธ์ วรวิไล
- พระบุรินทร์ สฐิตกุลโล และครอบครัวฉันท-  
กิจโชคไชย
- พระใบฎีกา วาริส ตินุณณทุโธ
- พระประคอง ภาทวิโร และคณะญาติมิตร
- พระปลัดสุขสันต์ สุขสนุนโต และหมู่ญาติ
- พระปลัดสมฤทธิ จันทาโก
- พระปอเหมมา ธรรมฐิต
- พระมหากฤตพจน์ สุกกรมโม
- พระมหากิตติฤทธิ์ อธิธิญาโณ และ  
ครอบครัววาระการดี
- พระมหาดร.ชัยฟ้า ธมฺมญฺโกล
- พระมหาธณัช เขมฺมฐมฺโม
- พระมหาธีระชัย ธีชชโย และครอบครัว  
อัครชัยโสภณ
- พระมหาธรราร ภาทวิโร (หงษ์เจริญ)
- พระมหาบันเจตร ธีรจิตโต, แม่ใหญ่ไฉ  
มิ่งมิตร
- พระมหาบุญญฤทธิ์ อธิธิบุญญ และ  
ครอบครัวตันรัตนานนท์
- พระมหาพลวัฒน์ อรุณโชโต และครอบครัว  
เอกอรุณรุ่งฤทธิ์
- พระมหาไพรัช ชัยภา และครอบครัว  
เนี่ยลเซ็น
- พระมหาภาณุ โอภาสโก และชมรมคน  
รักบุญ
- พระมหาภาณุรักษ์ คุตตสีโล
- พระมหาภาทร อภาทรโร และครอบครัว
- พระมหาวีรพงษ์ สงฆ์วิไล และคณะญาติมิตร
- พระมหาวุฒิชัย วุฑฒิชโย และคณะ  
ญาติมิตร
- พระมหาศกดิ์ชัย, พ่อหนุ่ม-แม่พิมพ์  
และหมู่ญาติ
- พระมหาศุภกิจ ญญฐิโก
- พระมหาสันติ เนปโก
- พระมหาสุทธิชัย สุทธิไชย
- พระมหาสุรัตน์, ฉาง-เตียง-สุพิน เหลืองธาดา  
และครอบครัว
- พระมหาโสพล สุพล
- พระมหาไสรจัน รตนวิไล และครอบครัว  
เสริมรัตน์
- พระมหาอดิเรก เขมปฺญฺโณ และครอบครัว
- พระมหาอภิชาติ ฌานสุโก
- พระมหาอภิรักษ์ ยโสธโร และคณะญาติมิตร
- พระมหาอรรถพล กุลสิทฺโธ และคณะ  
ญาติมิตร
- พระยศพล ธรรมธโร และคณะญาติมิตร
- พระร่วมธรรม ทนฺตวิโร
- พระวัชรพงศ์ วชิรปญฺโญ
- พระวิภาช ทนฺตจิตฺโต
- พระวีระ มหาวิโร (ตันทโกไศย) ผศ.
- พระวีร พุทธิวิโร
- พระศุภภรณ์ สุภรตโน และคณะญาติมิตร
- พระสถาพร ธนกิตติโก และกัลยาณมิตร
- พระสมเกียรติ ยสินุโท และคณะญาติมิตร
- พระสมคิด นันทสิทฺโธ
- พระสมชาย วิมลจิตฺโต
- พระสยาม ติชฺฌิโน
- พระสุชิน สุชินโน และคณะกัลยาณมิตร
- พระสุริยา สฐิตปสาโท
- พระอนุชิต ธรรมมาสโย และพนักงาน  
กองอาคาร สป.

- พระอัมรินทร์ สนุติธมฺโม
- พระอวิรุทธ์ อภินฺโท, ไชยกานต์-สาญา  
แสนวีด
- พระอุกฤษฏ์ วิสโร และครอบครัวอนุรักษ-  
พงศธร
- พระเอกชัย กันตปัญญา
- พระเอกราช เตชโสภณ
- พระอานนท์ สฐิตสมฺโต
- สามเณรกิตติพันธ์ ทฤษฏี
- สามเณรธัญญ์นิธิ ทรงพลนิธิวัชร
- คุณกนกพร ทรงพลนิธิวัชร
- คุณกรณัฐ สมตันเจ้า และครอบครัว
- คุณกฤษณวัฒน์ รัชมี
- คุณกสินรัตน์ แดงประไพ
- กลุ่มมัชฌิมา และญาติมิตร
- กองบุญแก้วสารพัดนึก
- กองพัฒนาไอทีเพื่องานเผยแผ่ (RGT)
- คุณกองมณี ชีคะตะ
- คุณกัญจน์ชญา หาญพิพัฒน์พงศา
- คุณกัญญวรรณ กาญจนโรจน์
- คุณกัณณ์วัฒน์ จันทรัตน์ และกลุ่มอกนิฐฐ์
- คุณกิงกาญจน์ ยุทธนานุกุล
- คุณกิจจา ร่วมโพธิเงิน
- คุณเกตุจุฑาพร ทองใบแท้
- คุณเกรียงไกร-อิงอร ติรธรรมเจริญ
- คุณเกียรติศักดิ์-พิชญาภา เลาลาด
- คุณแกรนด์ วานิชสุจิต-Pantip Nemoto  
และครอบครัว
- คุณเขมิกา โอคุโระ และครอบครัว
- ครอบครัวจงกุลสถิตชัย
- ครอบครัวชินธนานันท์
- ครอบครัวนาเมืองรักษ์ และครอบครัวศิริบุตร
- ครอบครัวประเสริฐ ล้าน พนอำพน
- ครอบครัวพินิตานนท์ และครูโสภภา
- ครอบครัววัฒนาปนะโชติ, อัลเลน นีาคแมน
- ครอบครัวรามสูต
- ครอบครัวลีพัฒนะพันธ์
- ครอบครัวได้วิชากรติกุล
- ครอบครัวอุดมสิน
- ครูอาสาโสภภา เกตุไชโย และครอบครัว
- คุณพ่อทองเบี้ยว-แม่มงเยาว์ เตียวจำเริญ  
และญาติมิตร
- โครงการบัณฑิตแก้ว
- คุณจรณะ-เดือนฉาย-เฉลิม-พัฒนฉัตร  
นพเก้า
- คุณจรรยา, เค, โยชิโอะ, แม่จรี, ปทิตญา  
และครอบครัว
- คุณจรัสพร พุทษากกร
- คุณจันท์จิรา-อิโรยูกิ โนโมโตะ  
และครอบครัวพิมสวน
- คุณจันทอน พุดทะวงศ์
- คุณจันทิมา สิงห์สิริสัจกุล
- คุณจันทิรา โกมาสถิต
- คุณจันท์ กันระอุดม
- คุณจารุวรรณ ทิพย์ป่าเว
- คุณจารุวรรณ สังฆมานนท์
- คุณจำเนียร เสงข์ซุ่น
- คุณจำปี จารุทัยกานต์
- คุณจำเริญรัตน์-วิมล ผลบุญ
- คุณจำลอง-ยุวดี ทับสุวรรณ
- คุณจินดารัตน์-ทากาอะกิ ซาซากาวา
- คุณจิรปริยา ชูชาติจิรัฐติกุล
- คุณจิรพร เจริญสุทธิโยธิน
- คุณจิรภัทร ราชบุรี
- คุณจิรภา อุดลย์ธีรกีจ
- คุณจิรา จอเอียด
- คุณจิราภรณ์ คุระสะ และครอบครัว
- คุณจิตสา งามเชวง



- คุณจุฑารัตน์-ณัฐนรี-ณัชศุภางค์ เทพกาญจนา
- คุณเจนจิรา ดำรงไทย
- คุณฉายา จิตติพันธ์
- คุณฉายา จิตติพันธ์, สมศุข เทียมปฐุม
- คุณชฎาลักษณ์ อัสนี และครอบครัว
- คุณชนะ-วาทีนี-ณัฐวรรณ์-ณัฏนรา จุลเวช
- ชมรม KMITL YOUTH FOR NEXT STEP
- ชมรมพัฒนาศักยภาพ ม.มหิดล
- คุณชไมพร กาญจนานุกุล
- คุณชลกาญจน์ วงศ์ก่อทรัพย์
- คุณชลลดา แสงประพาฬ
- คุณชลลิตา จันคณานนท์
- คุณชลลิตา-ปริญรัตน์ ทาเคตะ
- คุณชวลิต สติรวาณิช และครอบครัว
- คุณชัญญา นุชจ้อย
- คุณชัยวัฒน์ ศรีเศรษฐวรกุล และครอบครัว
- คุณชำนัญ-อารยา-อานนท์ ปิ่นทองน้อย
- คุณชุตินา ไทยวิรัช
- คุณชฎุทธิ ธนกิจอำนวย
- คุณฐิติกานต์ มะลิตัน
- คุณฐิรวัดณา-มาร์เซลล่า ซาวาลโลนี่
- คุณณัฐชญา นาถะพันธ์
- คุณณัฐนันท์ ขุนพลพิทักษ์
- คุณณัฐนารี ลำเจียรเทศ
- คุณณัฐสุดา-ทองห่อ คำยอด
- คุณณิชาภา กิตติยานากิจ
- ด.ช.ยูธิ โคบายาชิ และครอบครัว
- ดร.ชุลีพร โพธิ์เหลือง
- ดร.ประณต-ทัศนียา พิพัฒนางกูร
- ดร.ปรีดี-จุฑามาต เอกะวิภาต และญาติมิตร
- คุณดอกไม้ เพศเสด็จต์
- คุณดารารัตน์ เชิดชู
- คุณดาเรศ สุเพียร
- คุณเดือนน้อย ลีนะวัต
- คุณเดือนใจ ซึ่งโชติกุล
- คุณทรงศักดิ์-อิม จินดา
- คุณทวีศักดิ์-สุวรรณา พุสดี
- คุณทัศนัย ชัยเจริญวรรณ
- คุณัทศนา เจริญสุทธิโยธิน
- คุณท้าวสีสุวง โยชิโนะ และครอบครัว
- คุณทิพภา เรืองสา
- คุณทิพวรรณ วงศ์ศิริธร
- คุณทิวา-ปภาวดี-ภาณุพงศ์ นาเจริญกุล
- คุณเทพี นุสสายรัมย์
- คุณธงชัย อรุณรุ่งโรจน์
- คุณธนพร เฉลิมแสนบาทร
- คุณธนภร กาญจน์อามากร
- คุณธนวรรณ-ศุภวรรณ วรสิงห์
- คุณธนิตา หรินทรานนท์
- คุณธเนศร์-ฉอ้อน เสนาะเมือง
- คุณธมลวรรณ ทับสุวรรณ
- คุณธวัช-นงลักษณ์ วงศ์รัตนานุกุล
- คุณธัญญารัตน์ เทพพิทักษ์
- คุณนงนุช ปริญญาธาร
- คุณนงลักษณ์ พวงชมพู
- คุณนพภรณ์ จุลเวช
- คุณนฤมล ไคเซอร์
- คุณนฤมล ไทยวิรัช
- คุณนฤมล ว่องวิทย์
- คุณนวนารถ ปริญญาธาร
- คุณนवलจันทร์ หงษ์ภู
- คุณน้อมกิจ สังข์โทาน
- คุณนิตน้อย ปริญญาธาร
- คุณนริชฌ กัญจนานนท์
- นิสิตปริญญาโท รุ่น 14
- คุณเนาวรัตน์ ทรัพย์รินรวย
- คุณบรรจบ-พร โชติศิริ
- คุณบรรณารัตน์ พลับสุขชี

- คุณบังอร, Michio, Taisuke และครอบครัว
- คุณบุญช่วย โยชิโนริ ทะนิวะ
- คุณบุญทัน-ไดกิ ฮิรายามะ
- คุณเบญจมาศ วายุพัฒน์
- คุณปภัสสร แดงรัมย์
- คุณประดับ อภัย
- คุณประนอม จำปาทอง
- คุณประนอม สุตะ
- คุณประนอม เอมพิน และครอบครัว
- คุณประนอม-Akimi Kawamura
- คุณประภา คัมรักษา
- คุณประภาส-ประนอม-พุดม ฝาผล
- คุณประวีณี คุณวงศ์
- คุณประวิทย์-ลัดดา ปุญญวานิช และครอบครัว
- คุณปราศรัย-สละโยริ-อนงค์นาถ ทากุจิ
- คุณปราณี ก้นภิรมย์
- คุณปราณี หงส์ศรี
- คุณปริญญา วัฒนจิ่งโรจน์
- คุณปรียานุช ตริแก้ว
- คุณปวีดา หาญพานิช และญาติมิตร
- คุณปาริชาติ ร้อยแก้ว
- คุณปิยนุช-กิตติ-ปนัดดา อังศุภัทร์ และญาติมิตร
- คุณปิยวรรณ เบ็ญจธรรม และครอบครัว
- ผศ.ชนิษฐา พูนผลกุล
- ผศ.ดร.ประพันธ์ ศุภษร
- ผศ.ดร.สุวัฒน์ อธิชนากร
- พ.ต.ท.กฤษมังกูญ บุรณะภักดี และครอบครัว
- พ.ต.ท.ดำรงค์ รอดไพร
- พ.ต.ท.นพดล สามารถ
- พ.ต.อ.อดุลย์ เม่นบางผึ้ง
- พ.อ.(พิเศษ)ไพฑูรย์-สมนึก อรรถวัฒน์
- พ.อ.อุตร-ยุพเยาว์-รัชนี พรสี
- พญ.ณัฐวรรณ วิเศษกุล
- พญ.วิศิศา เพชรวิภูษิต และญาติมิตร
- คุณพงษ์สุดา-นันทน์ภัส-ไป-เนียม สิมดี และครอบครัว
- คุณพนัส-พัฒน์นรี ธรรมพินัย
- คุณพรชัย เขียวเปี่ยม
- คุณพรนิภา Masami ซาโคว และครอบครัว
- คุณพรภินันท์ แสนทวีสุข
- คุณพรรณี มุโรพุท
- คุณพรสวรรค์ กัณหะกิติ
- คุณพลสันติ พฤกษสุภชาติ
- คุณพลอย พิมพิสิงห์
- คุณพ่อลี้ห้วยเอี่ยม-แม่ไต้ทิวฮก ลีวีริยะเลิศ และบรรพบุรุษ
- คุณพ่อสมบุญ-ทัศนพร ตุงคะบุรี และครอบครัว
- คุณพัชรธาร ทักษิณามณี
- คุณพิมพ์ปภัสสร แจ่มจำรัส, บุญฤทธิ์ ปรีชาวนิชวงศ์
- คุณพิสิฐฐา ว่องสวัสดิ์ และครอบครัว
- คุณพุดมวัฒน์ เกษัสสงวน
- คุณไพรัตน์ ไพธรรมโชติวัฒน์
- คุณฟ้าใส ปิ่นนาม
- คุณภัคฐากัญญา ลาปะ
- คุณภัทระ กาญจน์อากาศ
- คุณภัทรพร มานิตย์
- คุณภุมิใจ สมบุญมาก
- คุณภุชชญา คาใต้
- คุณภุชชญา สังข์หิรัญ
- คุณมณฑป พงษ์ศิริ
- คุณมณี อาจเอี่ยม, มิگیโอะ โมหงิ และครอบครัว
- คุณมนัสชนก คินเดรัต
- คุณมยุรี รักพงษ์ และครอบครัว

- คุณมานิดา-ดร.วีระพันธ์ โชติวณิช
- คุณมาญมิ-คาริง คาตาโอกะ
- คุณมาลีนี้ ซาลีทา
- คุณแม่พรณี แซ่ตั้ง, วรวิริ-อิสามุ อามาโนะ
- คุณแม่ยี่น แซ่ตั้ง และครอบครัวต้นตระกูล-  
สุทธาวาร
- คุณยุพาพรรณ อุทาทอง
- คุณเยาวเรศ-เคนจิ อิซาวะ และครอบครัว
- คุณโยชิโน-จรัสศรี ลีนานนท์
- รศ.กาญจนา-วิฑูรย์ ต้นสุวรรณรัตน์
- คุณรัตนา โชติกเสถียร
- คุณรัศมี เวชพิทักษ์
- คุณรุ่งเรือง ละเอียด, เอกรินทร์ รัตนารักษ์  
และคณะ
- คุณรุ่งอรุณ ฮอค
- คุณเรียม สมเสร็จ
- คุณละมัย ชุ่นแก้ว
- คุณละไม-Takayuki Sato (สร้อยอินทร์)
- คุณลัดดาวัลย์-พงสุวัชร-รุจิรพันธ์ ยงคุณา-  
นันท์
- คุณลำแก้ว นิชิตะ และครอบครัว
- คุณวรรณเกตุ ตั้งสืบสกุล และครอบครัว
- คุณวรรณกร จาดขำ
- คุณวรรณวิภา เจริญศรี
- คุณวริยา สาครเศ
- คุณวัลย์ภรณ์ คาใต้ และครอบครัว
- คุณวัฒนา กุลเจียง
- คุณวันเพ็ญ พุกนากะ และเพื่อน
- คุณวาดฝัน ม่วงอ่ำ
- คุณวารุณี รอดรับบุญ
- คุณวิชญา รัตนจรัสโรจน์
- คุณวิภาดา กาญจน์อาภากร
- คุณวิโรจน์ เจนรุจี
- คุณวิลลาวัลย์ อรุณีพัฒน์พงศ์
- คุณวิไล ไคจิ จินโตะ
- คุณวิไลวรรณ ตั้งวารี
- คุณวุฒิกกรณ์-วัฒนา แย้มสกุลณา  
และครอบครัว
- คุณวุฒิชชาติ ศรีอัสวอมร
- คุณศจี เบชลาตา และครอบครัว
- คุณศรีฟ้า สุทธิประเสริฐ, อัยลดา คำพิลา
- คุณศรีวรรณ สกุลศรี
- คุณศศิธร นิมมานเสรี
- คุณศันสนีย์ ชุมพลปัญญา
- คุณศิริชนพร ธรรมวิฑูกร
- คุณศิริพร ฉัตรเงิน
- คุณศิริพรรณ ศรีพลแผ้ว, เจมส์ วิลสัน
- คุณศิริรัตน์ ทับสุวรรณ
- คุณศิริรัตน์ ออประเสริฐ
- คุณศุภรัฎฐา วิวัฒนสรญาณมัย และคณะ
- ศูนย์ศึกษาคัมภีร์โบราณ(CSAM)
- ส.ณ.อภิชา, โกษม-ธนภร แจ่มจันทร์ชนก  
และครอบครัว
- คุณสถาพร-มณฑกานต์ ทรงกำพล
- คุณสนธิยา จูเทศ
- คุณสมควร รอดไทร
- คุณสมเจตน์ สุขรังสรรค์
- คุณสมชาติ-ผะอบ (พวงน้อย) เล็กบางพลัด
- คุณสมนึก ทองสุข
- คุณสมบัติ ทองกิ่งแก้ว และครอบครัว
- คุณสมบัติ-พวงเพ็ญ สุวรรณธาดา
- คุณสมพงษ์-ยุพเยาว์-สายใย-สระ-กวี สระแก้ว
- คุณสมพล จิตตะนิธิ
- คุณสมศรี ดุษฎี และครอบครัว
- คุณสมศักดิ์ วงษ์จิราษฏร์
- คุณสมชัย นามบุตรดี
- สมาชิกอาสาสมัครอุบาสก
- คุณสรวัลธร บำรุงวงศ์ และครอบครัว

- คุณสังทอง-พีวี-วิจิตรา จบเจเนภัย
- คุณสิทธิชัย ทับสุวรรณ
- คุณสินีรัตน์ ยวนเซย
- คุณสุกัญญา-Akira-AkitoYamakuchi
- คุณสุกัญญา-คุณแม่พรวน รานไพร
- คุณสุดา เพิ่มสุข
- คุณสุदारัตน์ สุทธิวัฒนาการ
- คุณสุทธิมา ชีวกิตาการ
- คุณสุทธิลักษณ์ จันทศิริ
- คุณสุทิน จันทรเพ็ญ
- คุณสุธี-กมลวรรณ-สุกมล ศรีเศรษฐวรกุล และครอบครัว
- คุณสุนทร-พญ.ลัดดาวัลย์ ฮ้อเผ่าพันธ์
- คุณสุนันท์ เยสุวรรณ
- คุณสุนันท์ วรธนวัยชาติ
- คุณสุพงษ์-เครือวัลย์ เวศพันธ์
- คุณสุภัคพรรณ จิตต์ศรีสุนันท์
- คุณสุภาณี คาวาคามิ
- คุณสุภาพร ลีลาเกรียงศักดิ์
- คุณสุภาเพ็ญ บำรุงวงศ์
- คุณสุภาภรณ์ นาคากาวา
- คุณสุมิตรา หนัดถิโกวิท
- คุณสุรดา-ภัตต์จารินทร์-พรดา สุวัชรานนท์
- คุณสุริย์ วรรณกิจ
- คุณสุลีลา-ชิน-ศราวดี สุวรรณศาสตร์
- คุณแสงเดือน-Yoshie Ogasawara & family
- องค์กรคนรุ่นใหม่เพื่อสันติภาพ
- คุณอชิรญา ไตรศรพิพัฒน์กุล และครอบครัว
- คุณอนันต์ศยา อานาจเกษม
- คุณอดิศักดิ์-วันเพ็ญ วรรณสิน และครอบครัว
- คุณอนงลักษณ์ คัมพะจันทร์, โคโคโระ อิชิมิมา
- คุณอนุศิษฐ์ วงษ์จิตร
- คุณอภิชาติ-กฤษณา-สุนันทา จุฬาศิพนนท์
- คุณอรณี เลิศเกรียงไกรยิ่ง
- คุณอลงกรณ์ แจทอง, อนงนาฏ เวทยโยธิน
- คุณอัศจรา หงส์ และคณะญาติมิตร
- คุณอัษฎลี สวาสดีธรรม
- คุณอัษฎญา บุญนาค
- คุณอารี คำสวัสดิ์
- คุณอำนาจ-เพ็ญพรรณ นิธิการพิศิษฐ์
- คุณอานัฐ ตันท์สมบุญ
- คุณอำพร, ยาชีอิโร นัสซิมิ, อากิโกะ อิมายิ
- คุณอำพรรณ รัตโนสถ
- คุณอุทการ-พิสันต์-กุลนาถ สุวรรณหงส์
- คุณอุไร, ทากุจิ, มิกะ, อิชิตะ พร้อมคณะญาติมิตร
- คุณเอ็งง่วยจู่-ยกจู้ แซ่เบ๊
- คุณไอรินสา หงสกุล
- Dhammachai Tipitaka Project
- Dr.Henry Scheyvens, ดร.จรรยา แสงอรุณ และญาติมิตร
- Dusanee Zavada
- Junyaporn Nagai, Kikuchi Yokio & Family
- Kristopher Seto
- Lawrence Darbin
- Lee Jr.- Keira Hunter
- Miss.Deepmala Maharjan
- Mr.Deepi Kumar Maharjan
- Mr.Deepi Kumar Maharjan
- Mrs.Pramila Maharjan
- Nongnouth Phounsavan
- Somporn-Nilawan Parakhen
- Souphaphanh Sabandith
- Thitiporn Lamlamay
- Worranan-John Thompson

- คุณณอมศรี เดวิส
- คุณมาลี-ชาภรณ์-ณมล-ชววรรณ ศรีนิล
- คุณศศิธร เบริสเลอร์



ผู้ใดประทุษร้ายต่อบุคคลที่ไม่ประทุษร้าย ที่บริสุทธิ์ ปราศจากกิเลส  
 บาปย่อมกลับมาถึงผู้นั้น ซึ่งเป็นคนพาลโดยแท้  
 ดุจธุลีอันละเอียด ที่บุคคลชดทอนลมไป(ย่อมวกกลับมาหาผู้ชด) ฉะนั้น  
 (พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 125)



โย อปฺปทฺฏจฺจ สฺส นรฺสฺส ทฺสฺสติ  
 สฺสทฺธสฺส โปสฺสสฺส อนนฺคณฺสฺส  
 ตเมว พาลํ ปจฺเจติ ปาปํ  
 สฺขุโม รโช ปฏฺิวาตํว ชิตฺโต ๗  
 (บาลี: ขุ.ธ.25/19/31<sup>13-16</sup>)

ਯਦ੍ ਭਿਯੰਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ ਦਯੰਤਿ ਭ੍ਰਿਯੰਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ  
 ਸਦ੍ ਚੁਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ ਸਿੰਯੰਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ  
 ਚਿਯੰਸੁ ਦੰਯੰਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ ਸਿੰਯੰਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ  
 ਸਿੰਯੰਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ ਸਿੰਯੰਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ ਸਿੰਯੰਸ਼੍ਰਿਯੰਸੁ  
 (ทิเบต: Uv 28.9)

加惡誣罔人  
 清白猶不污  
 愚殃反自及  
 如塵逆風空  
 (จีน: T4: 565a<sup>16-17</sup>)

yo hy apraduṣṭasya narasya duṣyate  
 śuddhasya nityaṃ vigatāṅgaṇasya,  
 tam eva bālaṃ pratiyāti pāpaṃ  
 kṣiptaṃ rajaḥ prativātaṃ.  
 (สันสกฤต: Uv 28.9)

## วัตถุประสงค์

เพื่อส่งเสริม สนับสนุน และเป็นแหล่งข้อมูลในการเผยแพร่งานวิจัยและบทความวิชาการทางพระพุทธศาสนาให้กับคณาจารย์ นักวิชาการ นิสิต นักศึกษา และผู้สนใจ ซึ่งจะช่วยสร้างความเข้าใจและเพิ่มพูนความรู้ด้านพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการสู่สังคมสืบไป

## สาขาวิชาที่รับพิจารณาตีพิมพ์

สาขาวิชาพระพุทธศาสนา หรือสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง หรือบทความที่มีเนื้อหาสอดคล้องกับพระพุทธศาสนา

## วิธีพิจารณาบทความ

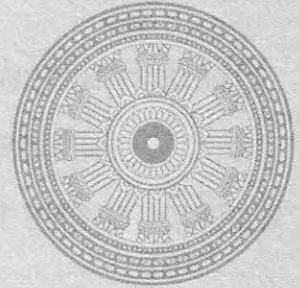
- บทความทุกบทความจะมีผู้ทรงคุณวุฒิตรวจและประเมินอย่างน้อย 2 ท่าน
- บทความจากผู้เขียนภายในจะได้รับการตรวจและประเมินจากผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก
- บทความจากผู้เขียนภายนอกจะได้รับการตรวจและประเมินจากผู้ทรงคุณวุฒิที่ไม่มีส่วนได้ส่วนเสียกับผู้เขียนบทความ
- บทความจะต้องผ่านการตรวจและประเมินจากบรรณาธิการ และกองบรรณาธิการ

## รายละเอียดในการส่งบทความ

- ผู้สนใจกรุณาส่งบทความยาวประมาณ 7-30 หน้า กระดาษ A4
- ใช้อักษร Arial Unicode Ms ขนาด 12 กั้นขอบหน้า ด้านละ 1 นิ้ว
- การอ้างอิงใช้ระบบนาม-ปี แบบซิคาคโก เวอร์ชันที่ 16
- มีบทคัดย่อพร้อมชื่อบทความทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
- ประวัติการศึกษาของผู้เขียน

# ธรรมธारा

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา



ISSN 2408-1892

ลิขสิทธิ์ มูลนิธิธรรมะคุ้มครองโลก

พิมพ์ครั้งที่ 1

มิถุนายน พ.ศ.2559 จำนวน 2,200 เล่ม

ระยะเวลาตีพิมพ์ ปีละ 2 ฉบับ

ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน

ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม

โรงพิมพ์ สุขุมวิทการพิมพ์ จำกัด

จัดทำโดย

สำนักการศึกษา วัดพระธรรมกาย

ติดต่อสอบถาม

23/2 หมู่ 7 ต.คลองสาม อ.คลองหลวง

จ.ปทุมธานี 12120

โทรศัพท์ : 095-665-5355

E-mail : dhammadhara072@gmail.com

Website : www.dhammadhara.org

Facebook : facebook.com/DDRjournal