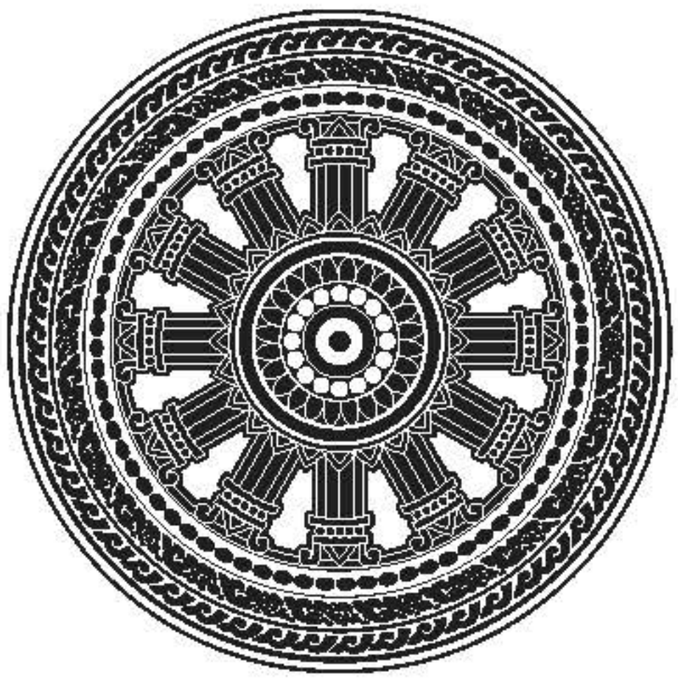
ธรรมธารา

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา



ปีที่ 3 ฉบับที่ 1 (ฉบับรวมที่ 4) มกราคม - มิถุนายน พ.ศ. 2560
สำนักการศึกษา วัดพระธรรมกาย
ISSN 2408-1892

ธรรมธารา

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา

กองบรรณาธิการภายนอก

- Professor Matsuda Kazunobu
  (Bukkyo University, Kyoto, Japan)
- พระมหาพงศ์ศักดิ์ ชานิโย, ดร.
  (มหาวิทยาลัยริวโคขุ, เกียวโต, ประเทศญี่ปุ่น)
- ศาสตราจารย์ ดร.สมภาร พรมทา
  (มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)
- รองศาสตราจารย์ ดร.ประเวศ อินทองปาน
  (มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์)
- รองศาสตราจารย์ ดร.ประเทือง ทินรัตน์
  (มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์)
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ดวงกมล ชาติประเสริฐ
  (จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.นุจารี ประสิทธิ์พันธ์
  (อาจารย์ผู้ทรงวุฒิ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์)
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชานป์วิชช์ ทัดแก้ว
  (จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย)
- ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จันทิรา โกมาสถิตย์
  (มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีพระจอมเกล้าพระนครเหนือ)
- ดร.อำนาจ บัวศิริ
  (อาจารย์พิเศษ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย)
- ดร.พิบูลย์ ชุมพลไพศาล
  (มหาวิทยาลัยดิงส์คอลเลจ, ลอนดอน, ประเทศอังกฤษ)

ที่ปรึกษากิตติมศักดิ์

พระพรหมเมธี (จำนงค์ ธมฺมจารี)

พระมหาโพธิวงศาจารย์ (ทองดี สุรเตโช)

พระเผด็จ ทตฺตชีโว

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

พระเมธาวินัยรส (สุเทพ ปสิวิโก), ผศ.ดร.

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ประพจน์ อัศววิรุฬหการ

Professor Katsura Shōryū (Ryokoku University, Kyoto, Japan)

บรรณาธิการ

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

กรรมการที่ปรึกษา

พระมหาธนา เตชธมฺโม, พระมหาอภิชาติ ฌานสุโภ,
พระมหาสมคิด ชยาภิรโต, พระมหาวรท กิตฺติปาโล,
พระมหามนต์ชัย อภิชาโน

ผู้ช่วยบรรณาธิการฝ่ายประสานงาน

นางสาวภัทธิดา แรงทน

กองบรรณาธิการภายใน

พระมหาชัฏพงศ์ กตปุญฺโญ, ดร.,
พระปวิทัย วชิรวิชฺโช, พ.บ.,ดร.,
ดร.บรรเจิด ชวลิตเรืองฤทธิ์, ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม,
ดร.รัฐรพี พิพัฒน์ธนวงศ์, ดร.สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล

ฝ่ายพิสูจน์อักษร

ประพัฒน์ จำปาไทย, ปิยาภรณ์ ว่องวรางกูร

ฝ่ายประชาสัมพันธ์และเผยแพร่

พระพงษ์ศิริ ธมฺมวิโรจโน, วิไลพร ใจหมั้น

ฝ่ายศิลปกรรม

อานุภาพ นัธทวัฒนากร

ฝ่ายสมาชิก

กองวิชาการ DCI, แผนกบัณฑิตถาวร,
ศูนย์ภาษาเดลซี, กองพระไตรปิฎก,
ศูนย์ประสานงานโซนใต้บน, สำนักงานเลขานุการ
สมาชิกสำนักการศึกษา, กองกิจการนิสิต DCI
กองสนับสนุนและบริการ DCI, กองบริหารงาน DCI

บทบรรณาธิการ

เวลาผ่านไปเร็วเหมือนติดปีกบินจริง ๆ เผลอประเดี๋ยวเดียว วารสารธรรมธารา ก็เข้าสู่ฉบับที่ 4 แล้ว เนื้อหาวิชาการยังคงเข้มข้นเช่นเดิม

ในฉบับนี้ ดร.เมธี พิทักษ์ธีระธรรม ได้แปลบทวิจัยเรื่อง "การกำเนิดนิกายสรวาสติวาท (1)" ของศาสตราจารย์กิตติคุณ มิโตะโมะ เคนโย แห่งมหาวิทยาลัยริชโช สะท้อนให้เห็นว่าในการวิจัยพระพุทธศาสนาระดับสูง การอาศัยแหล่งข้อมูลปฐมภูมิจากคัมภีร์ภาษาต่าง ๆ ทั้งบาลี สันสกฤต จีน และทิเบต มีประโยชน์มาก ทำให้เข้าใจเนื้อหาที่วิจัยได้ดีมีมุมมองที่กว้างขวางและสามารถวิเคราะห์ได้อย่างลึกซึ้ง ซึ่งการอาศัยแหล่งข้อมูลเดียวทำได้ยาก

บทวิจัยเรื่อง “วิธีเขียนแผนภาพการแตก 18 นิกาย” ของศาสตราจารย์ซาซากิ ชิซุกะ แห่งมหาวิทยาลัยฮานาโซะโนะ ได้คิดนอกกรอบความคุ้นเคยเดิม ๆ สามารถนำเสนอวิธีการเขียนแผนภาพการแตกนิกายได้อย่างถูกต้องตรงความเป็นจริง และเป็นการเชิดชูความถูกต้องดั้งเดิมของเถรวาทอีกด้วย เชื่อว่าจะเป็นแนวทางที่นักวิชาการทั่วโลกใช้อ้างอิงต่อไป

พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย ดร. ได้เขียนบทวิจัยเรื่อง “สมถ-วิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท” ทำให้เห็นถึงพัฒนาการของคำสอนเรื่อง สมถวิปัสสนาของนิกายสรวาสติวาทอย่างน่าสนใจ

ดร.สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล ได้นำประสบการณ์จริงจากการอ่านและปริวรรตคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานอักษรขอมและอักษรธรรมจำนวนมาก รวบรวมเป็นบทความเรื่อง “การสร้างฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน” นำเสนอประเด็นปัญหาที่พบและแนวทางการแก้ไขที่ชัดเจน เป็นบทความที่เป็นประโยชน์อย่างมากแก่ผู้ที่ทำงานด้านคัมภีร์ใบลาน

การวิจัยเรื่องถิ่นกำเนิดภาษาบาลี เป็นประเด็นวิจัยใหญ่ที่มีนักวิชาการทั่วโลกจำนวนมากทำการวิจัยมากว่า 100 ปีแล้ว แต่ส่วนใหญ่มักจะวิเคราะห์เพียงแง่มุมใดแง่มุมหนึ่ง แล้วนำไปสู่บทสรุป และในท่ามกลางกระแสโลกวิชาการที่ส่วนใหญ่เชื่อว่าภาษาบาลีไม่ใช่ภาษาของแคว้นมคธ แต่เป็นภาษาของทางอินเดียตะวันตก บทวิจัยเรื่อง "ถิ่นกำเนิดภาษาบาลี" ในวารสารฉบับนี้นำเสนอวิธีการใหม่ในการวิจัยหาคำตอบโดยดูข้อมูลจากรอบด้านและนำรูปแบบการสืบทอดพระธรรมวินัยแบบมุขปาฐะในช่วง 400 ปีแรกหลังพุทธกาลมาประกอบการวิเคราะห์ด้วย นำไปสู่ข้อสรุปว่า ภาษาบาลีคือ ภาษามคธที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการแสดงธรรม หวังว่าจะเป็นการจุดประเด็นในการวิเคราะห์วิจัยเรื่องนี้ให้ละเอียดลึกซึ้งยิ่งขึ้นต่อไป

ขออนุโมทนาขอบคุณท่านผู้เขียนบทความ ท่านอาจารย์ผู้เชี่ยวชาญที่กรุณาสละเวลาอันมีค่าตรวจบทความ (Peer Review) และท่านเจ้าภาพผู้สนับสนุนทุกท่าน ทีมงานวารสารธรรมธาราจะมุ่งมั่นพัฒนางานต่อไปอย่างไม่หยุดยั้ง เพื่อเป็นกำลังส่วนหนึ่งที่สร้างความก้าวหน้าทางวิชาการพุทธศาสตร์ระดับสูงในประเทศไทยของเรา

พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ
(สมชาย ฐานวุฑฺโฒ)

1 มิถุนายน 2560

สารบัญ

หน้า

บทบรรณาธิการ 3

หมวด 1 บทความพิเศษ

ถิ่นกำเนิดภาษาบาลี 11

สมชาย ฐานวุฑฺโฒ (พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ)

การกำเนิดนิกายสรวาสติวาท (1) 89

มิโตะโมะ เคนโย

หมวด 2 แปลบทความวิชาการภาษาต่างประเทศ และงานแปลคัมภีร์

วิธีเขียนแผนภาพการแตก 18 นิกาย 127

ซาซากิ ชิซุกะ

หน้า

หมวด 3 บทความวิจัย และบทความวิชาการ

การสร้างฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน : 167
แนวทางการอ่านและปริวรรตคัมภีร์พระไตรปิฎก
ใบลานในกรณีที่พบปัญหาตัวอักษรคลุมเครือ
สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล

สมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท 193
พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย

รายละเอียดการส่งบทความเพื่อตีพิมพ์ในวารสาร 232

หลักการอ้างอิงของวารสารธรรมธารา 233

ประวัติการศึกษาของบรรณาธิการและผู้เขียน 252

หมวด 1

บทความพิเศษ

ถิ่นกำเนิดภาษาบาลี

Original of Pāli Language

สมชาย ฐานวุฑฺโฒ
(พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ)

ถิ่นกำเนิดภาษาบาลี

สมชาย ฐานวฑฺโฒ
(พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ)

บทคัดย่อ

ชาวพุทธเถรวาทมีความเชื่อถือตามจารีตว่า ภาษาบาลีคือภาษามคธที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าใช้ในการเทศนาสั่งสอนประชาชน จุดเริ่มต้นของการถกเถียงว่า ภาษาบาลีคือภาษามคธจริงหรือไม่ เกิดจากเหตุผลสำคัญ 2 ประการ คือ

1) ภาษามคธ (ยุคหลัง) มีลักษณะพิเศษ 3 ประการที่แตกต่างจากภาษาบาลี

2) จารึกของพระเจ้าอโศกที่พบในดินแดนต่าง ๆ ของอินเดีย ไม่มีที่ใดที่จารึกด้วยภาษาบาลีเลย แต่มีจารึกที่เมือง Girnār ซึ่งอยู่ทางอินเดียตะวันตกมีความคล้ายภาษาบาลีมาก

จึงเริ่มเกิดการวิเคราะห์ถกเถียงกันขนานใหญ่ในหมู่นักวิชาการมากว่า 100 ปี ว่า ภาษาบาลีมีถิ่นกำเนิดที่ใดกันแน่ ทำไมจึงกลายเป็นภาษาคัมภีร์ของชาวพุทธเถรวาท มีทฤษฎีต่าง ๆ เกิดขึ้นจำนวนมาก ปัจจุบันทฤษฎีที่ได้รับความเชื่อถือมากมี 2 ทฤษฎีคือ

1) ภาษาบาลีเป็นภาษาของทางอินเดียตะวันตก (แคว้นมคธอยู่ทางอินเดียตะวันออก)

2) ภาษาบาลีเป็นภาษาของแคว้นมคธที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการสอน

บทวิจัยนี้ได้ทำการตรวจสอบเหตุผลและหลักฐานทั้งที่สนับสนุนและแย้งทฤษฎีทั้ง 2 และได้บทสรุปอย่างชัดเจนว่า ภาษาบาลีคือภาษาของแคว้นมคธที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการสั่งสอนประชาชน

คำสำคัญ : ภาษาบาลี, พระเจ้าอโศก, Girnār, สกาย นิรุตฺติยา, ฉนฺทโส

Original of Pāli Language

THANAVUDDHO Bhikkkhu
(Phragrupalad Suvatthanabodhigun)

Abstract

Theravāda Buddhists traditionally believe that Pali was the Magadha language which was the language the Buddha used in teaching. This view is however controversial for two reasons. First, the later Magadha language had three distinctive features which are different from Pali. Second, the Aśokan Pillars found in different regions were not inscribed in Pali, with the exception of one found in Girnār, West India, which was similar to Pali.

Questions on where Pali originated and why it was the language of Theravāda manuscripts have been raised among

scholars for over a hundred years. There are various theories presented; however, two were accepted: first, Pali was the language of West India (the Magadha region was in East India). Second, Pali was the Magadha language which was the language used by Buddha in preaching.

This paper examines evidence to support and to deny both theories. In conclusion, it is clear Pali was the Magadha language which was the language used by Buddha in preaching.

Keywords : Pali language, Aśoka, Girnār, sakāya niruttiyā, chandaso

1. บทนำ

ภาษาบาลีเป็นภาษาของท้องถิ่นใดในยุคไหน พระสัมมาสัมพุทธเจ้าตรัสสอนด้วยภาษาบาลีหรือไม่ เป็นประเด็นศึกษาที่สำคัญเรื่องหนึ่งของการวิจัยเกี่ยวกับพระพุทธศาสนายุคต้น

ประเด็นเรื่องถิ่นกำเนิดของภาษาบาลีมีการวิจัยถกเถียงกันมากว่า 100 ปีแล้ว มีหลากหลายทฤษฎี อาทิ ทฤษฎีของ Rhys Davids ที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของแคว้นโกศล[1] ทฤษฎีของ Oldenberg ที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของแคว้น Kaliṅga – Andhra ทางอินเดียใต้[2] แต่ปัจจุบันทฤษฎีที่ได้รับความเชื่อถือมากคือ ทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตกซึ่งมีกรุงอุชเชนีเป็นศูนย์กลาง และทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของแคว้นมคธ[3]

บทวิจัยนี้จะได้ตรวจสอบทฤษฎีที่ได้รับความเชื่อถือมากทั้งสอง เพื่อหาข้อสรุปว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของท้องถิ่นใดในยุคไหน ซึ่งความเข้าใจถิ่นกำเนิดของภาษาบาลีจะช่วยให้เราเข้าใจการเกิดขึ้นของพระไตรปิฎกบาลีได้ดีขึ้น

---

1 Rhys Davids (1993:153ff.)

2 Oldenberg (1879: liii-lv)

3 ทฤษฎีถิ่นกำเนิดภาษาบาลีที่หลากหลายอ่านเพิ่มเติมได้ที่ Yamada (1964: 41-46), Mizuno(1955: 16-23), Mayeda (1964: 13-53)

2. ตรวจสอบทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก

ดินแดนที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงเผยแผ่คำสอนด้วยพระองค์เองอยู่ทางแถบอินเดียตะวันออก ซึ่งมีแคว้นมคธและแคว้นโกศลเป็นศูนย์กลาง[4] ดังนั้นเราคาดการณ์ได้ว่าภาษาที่พระพุทธองค์ทรงใช้ในการสอนคือภาษามคธในยุคนั้น[5]

ผู้ที่สนับสนุนทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตกเชื่อว่าพระไตรปิฎกที่เมื่อเริ่มต้นถูกจัดทำขึ้นเป็นภาษามคธนั้น ต่อมาได้ถูกแปลเป็นพระไตรปิฎกภาษาบาลีซึ่งเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก ทฤษฎีนี้มีเหตุผลหลักสนับสนุน 3 ข้อ[6] คือ

---

4 ดูแผนที่ดินแดนที่พระพุทธเจ้าทรงเผยแผ่คำสอนได้ที่ท้ายบทความหน้า 87 ซึ่ง Mayeda ได้จัดทำขึ้นโดยนำข้อมูลจากพระไตรปิฎกทั้งหมดที่มีกล่าวถึงชื่อเมืองที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงธรรม หรือประทับอยู่มาใส่ในแผนที่

5 ในช่วงปลายพุทธกาล แคว้นโกศลถูกแคว้นมคธกลืนไป แคว้นมคธครอบครองดินแดนในแถบลุ่มแม่น้ำคงคาส่วนใหญ่ ภาษาทางการที่ใช้แถบนี้คือภาษามคธ ภาษาโกศลจึงไม่มีอยู่ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Mizuno (1955: 18-19)

6 Konow ให้ความสนใจประเด็นความคล้ายคลึงกันของภาษาบาลีกับภาษาไปศาจี (Paiśācī) และเนื่องจากต้นกำเนิดของภาษาไปศาจีอยู่ในละแวกเทือกเขาวินธัยเขาจึงคิดว่าถิ่นกำเนิดของภาษาบาลีอยู่ในละแวกนี้

แต่ทว่าเรื่องถิ่นกำเนิดของภาษาไปศาจีเองก็มีทฤษฎีต่าง ๆ จำนวนมาก (ดู Mayeda 1964: 34-35) นอกจากนี้ภาษาไปศาจีเป็นภาษาหนึ่งของกลุ่มภาษาปรากฤตยุคกลาง ซึ่งอยู่ในยุคราว 1,000 ปี หลังพุทธกาล (ดู Mizuno 1955: 3, 9) ซึ่งในช่วง 1,000 ปีนี้ ภาษาในท้องถิ่นต่าง ๆ มีการเปลี่ยนแปลงไปมากพอสมควร ดังนั้นการอาศัยเพียงความคล้ายคลึงกับภาษาไปศาจี แล้วสรุปถึงถิ่นกำเนิดภาษาบาลีจึงยากจะได้รับการยอมรับ

ก. หลังยุคพุทธกาล พระพุทธศาสนาในอินเดียตะวันตกซึ่งมีกรุงอุชเชนีเป็นศูนย์กลางเจริญรุ่งเรืองขึ้นตามลำดับ

ข. พระมหินทเถระซึ่งเป็นผู้นำพระพุทธศาสนาไปเผยแผ่ยังเกาะลังกา เกิดที่เมืองเวทิสา ใกล้กรุงอุชเชนี

ค. จารึกของพระเจ้าอโศกที่เมือง Girnār ซึ่งอยู่ทางอินเดียตะวันตกใช้ภาษาที่มีลักษณะคล้ายภาษาบาลี

ต่อไปนี้จะได้วิเคราะห์ตรวจสอบเหตุผลทั้ง 3 ประการข้างต้น

2.1 พัฒนาการของคณะสงฆ์หลังพุทธกาล

Mayeda เป็นผู้สนับสนุนทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก โดยได้ยกหลักฐานหลายประการขึ้นมาแสดง และยืนยันว่าหลังยุคพุทธกาล พระมหากัจจายนะได้ทำการเผยแผ่พระพุทธศาสนาทางอินเดียตะวันตกอย่างเข้มแข็ง จนคณะสงฆ์ในอินเดียตะวันตกซึ่งมีกรุงอุชเชนีเป็นศูนย์กลางได้ขยายตัวจนเป็นศูนย์กลางหนึ่งของพระพุทธศาสนา โดยบรรยายไว้ดังนี้ [7]

> คณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนายุคดั้งเดิมนั้น เริ่มต้นที่ดินแดนที่ถือเป็นมัธยมประเทศของพระพุทธศาสนาโดยใช้ภาษามคธเป็นหลักสืบทอดคำสอนในพระไตรปิฎกภาษามคธด้วยมุขปาฐะ แต่ทว่าพร้อม ๆ กับที่คณะสงฆ์ได้พัฒนาขยายตัวจากอินเดียตะวันออก

7 ดู Mayeda (1964) ในภาคที่ 1 บทที่ 3

> ไปสู่อินเดียตะวันตก ก็ได้เริ่มนำภาษาบาลีมาใช้ในการทรงจำสืบทอดคำสอนจนกระทั่งเกิดเป็นพระไตรปิฎกภาษาบาลี กล่าวอีกนัยหนึ่งคือ คณะสงฆ์ในยุคดั้งเดิมนั้นได้พัฒนาขยายตัวจากอินเดียตะวันออก ซึ่งใช้ภาษามคธไปสู่อินเดียตะวันตกซึ่งใช้ภาษาบาลีนั่นเอง (Mayeda 1964: 178)

ประเด็นที่ว่าหลังยุคพุทธกาล คณะสงฆ์ได้พัฒนาขยายตัวไปสู่อินเดียตะวันตกนั้น ผู้วิจัยเห็นด้วย แต่ทว่ามีประเด็นหนึ่งที่เราจะต้องระลึกเสมอคือ แม้คณะสงฆ์ทางอินเดียตะวันตกจะมีการขยายตัวขึ้น แต่ไม่ได้ขยายตัวใหญ่ไปกว่าคณะสงฆ์ในอินเดียตะวันออก ซึ่งมีแคว้นมคธเป็นศูนย์กลางเลย เห็นได้จากเหตุการณ์สำคัญที่เกิดขึ้นในคณะสงฆ์ยุคต้น อาทิ การสังคายนาครั้งที่ 1 ครั้งที่ 2 และครั้งที่ 3 ล้วนเกิดขึ้นที่อินเดียตะวันออก[8]

2.2 เมืองเวทิสา เป็นแดนเกิดของพระมหินทเถระ

การนำประเด็นที่ว่าเมืองเวทิสาทางอินเดียตะวันตกเป็นแดนเกิดของพระมหินทเถระผู้เผยแผ่พระพุทธศาสนาไปสู่ลังกา มาเป็นเหตุผลสนับสนุนทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก มีขึ้นตั้งแต่เมื่อกว่า 100 ปีที่แล้ว มี Westergaard และ Kuhn เป็นต้น เป็นผู้สนับสนุน แต่ Oldenberg ได้โต้แย้งไม่เห็นด้วย Mayeda จึงได้สรุปเหตุผลของท่านเหล่านั้นและสนับสนุนความเห็นของ Westergaard โดยบรรยายไว้ดังนี้

---

8 Mhv 3.12; 4.61-64; 5.277-281

พระไตรปิฎกที่พระมหินทเถระได้นำสืบทอดไปลังกานั้น เขียนด้วยภาษาอะไร มีแนวคิด 2 ประการคือ การคิดว่าเป็นภาษาแม่ของพระมหินทเถระอย่างหนึ่ง กับการคิดว่าเป็นภาษาที่ใช้ในคณะสงฆ์แคว้นมคธซึ่งพระมหินทเถระได้ศึกษาเมื่อบวชแล้วอีกอย่างหนึ่ง N.L.Westergaard และ E.Kuhn ได้ยืนยันว่าเป็นภาษาแม่ของพระมหินทเถระ ซึ่งเป็นภาษาถิ่นในแถบกรุงอุชเชนี และพระมหินทเถระได้ใช้ภาษานี้ในลังกา แต่ Oldenberg ได้โต้แย้งว่า ภาษาที่พระมหินทเถระใช้คือภาษาของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ซึ่งพระมหินทเถระได้ศึกษาเรียนรู้หลังจากได้ย้ายไปพำนักยังกรุงปาฏลีบุตร (แคว้นมคธ) พร้อมพระราชบิดา (พระเจ้าอโศกมหาราช) และต่อมาพระมหินทเถระได้อุปสมบทศึกษาพระไตรปิฎกอยู่ที่เมืองนี้

แต่ทว่าพระมหินทเถระมีพระมารดาที่เกิด ณ เมืองเวทิสา และตนได้เติบใหญ่ขึ้น ณ กรุงอุชเชนี ซึ่งแน่นอนว่าภาษาแม่ของพระมหินทเถระคือ ภาษาถิ่นของดินแดนแถบกรุงอุชเชนี ซึ่ง Oldenberg ก็ไม่ได้ปฏิเสธในประเด็นนี้ แต่ Oldenberg คิดว่า พระมหินทเถระได้ย้ายไปพำนัก ณ กรุงปาฏลีบุตร พร้อมกับที่พระราชบิดาคือพระเจ้าอโศกเสด็จขึ้นครองราชย์ที่เมืองนี้ และได้ศึกษาพระไตรปิฎกภาษามคธในพระราชวัง

ในคัมภีร์**ทีปวังสะ**และ**มหาวังสะ** มีเนื้อหาที่ทำให้รู้ว่าพระมหินทเถระกับพระสังฆมิตตาเถรี ซึ่งเป็นพระขนิษฐาได้มาพำนักที่กรุงปาฏลีบุตรตั้งแต่ก่อนบวช แต่ไม่มีเนื้อหาใดที่กล่าวว่าพระมหินทเถระและพระสังฆมิตตาเถรีได้ศึกษาพระไตรปิฎกก่อนบวช ไม่เพียงเท่านั้น ทั้ง 2 ท่านได้ย้ายมาพำนักที่กรุงปาฏลีบุตรพร้อมกับการขึ้นครองราชย์ของพระเจ้าอโศกผู้เป็นพระราชบิดาจริงหรือไม่ก็ยังน่าสงสัยอย่างยิ่ง เพราะเป็นไป

ได้ว่าพระนางเทวี ผู้เป็นพระราชมารดาของพระมหินทเถระได้พำนักอยู่ที่เมืองเวทิสาจนตลอดอายุขัย พระเจ้าอโศกมีพระชายาอีกอย่างน้อย 2 คนซึ่งพำนักอยู่ ณ กรุงปาฏลีบุตรกับพระเจ้าอโศก พระนางเทวีไม่ใช่อัครมเหสี อยู่ในสถานภาพไม่สู้ดี ซึ่งเรื่องนี้อาจทำให้พระนางเทวีพำนักที่เมืองเวทิสา และเป็นแรงจูงใจหนึ่งที่ทำให้พระมหินทเถระออกบวช ดังนั้น ก่อนที่พระมหินทเถระจะอุปสมบทเมื่ออายุได้ 20 ปีได้พำนักอยู่กับพระราชมารดา ณ แคว้นอวันตี (เมืองเวทิสาอยู่ในแคว้นนี้ซึ่งมีกรุงอุชเชนีเป็นเมืองหลวง) อยู่นานพอสมควร

พระมหินทเถระอุปสมบทโดยมีพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระเป็นพระอุปัชฌาย์ มีพระมัชฌันติกะเป็นพระกรรมวาจาจารย์ และพระมหาเทวะเป็นพระอนุสาวนาจารย์ หลังอุปสมบทแล้วพระโมค-คัลลีบุตรติสสเถระได้สอนพระไตรปิฎกแก่พระมหินทเถระจนแตกฉาน พระไตรปิฎกที่ศึกษานั้นใช้ภาษาอะไร ในตำนานไม่ได้กล่าวไว้ เนื่องจากพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระเกิดที่กรุงปาฏลีบุตร หากเราเชื่อเรื่องนี้ พระมหินทเถระก็คงเรียนพระไตรปิฎกด้วยภาษาของพระพุทธเจ้า แต่ทว่าในขณะนั้นคณะสงฆ์ในอินเดียตะวันตกเจริญเติบโตเข้มแข็งขึ้นมาก แม้ในกรุงปาฏลีบุตรหากต้องการก็สามารถหาพระภิกษุที่เชี่ยวชาญพระไตรปิฎกด้วยภาษาอินเดียตะวันตกได้โดยง่าย นอกจากนี้ในคณะสงฆ์ยังให้อิสระในการใช้ภาษา กระแสที่ยึดมั่นต้องศึกษาพระไตรปิฎกด้วยภาษาของพระพุทธเจ้าไม่แรงมากนัก ดังนั้น พระมหินทเถระตอนเรียนพระไตรปิฎกนับเป็นเรื่องหนึ่ง แต่ตอนจะคิดจะพูดด้วยตนเอง แน่นอนว่าภาษาแม่ของตนย่อมสะดวกกว่า ยิ่งเมื่อข้ามไปลังกาแล้ว ก็ไม่มีความจำเป็นที่จะต้องถูกบังคับให้ใช้ภาษาของอินเดียตะวันออกอีกต่อไป (Mayeda 1964: 148-150)

จะขอสรุปความเห็นของ Mayeda เป็น 3 ประเด็น และตรวจสอบดังนี้[9]

ก) Mayeda กล่าวว่า ไม่มีเนื้อหาในบันทึกกล่าวว่าพระมหินทเถระกับพระสังฆมิตตาเถรี ได้ศึกษาพระพุทธศาสนาก่อนอุปสมบท และทั้ง 2 ท่านได้ย้ายมาพำนักที่กรุงปาฏลีบุตรพร้อมกับที่พระราชบิดา คือพระเจ้าอโศก เสด็จขึ้นครองราชย์หรือไม่ก็เป็นเรื่องน่าสงสัย

ถึงแม้จะไม่มีเนื้อหาในบันทึกได้กล่าวไว้ว่า พระมหินทเถระกับพระสังฆมิตตาเถรีได้ศึกษาพระพุทธศาสนาก่อนบวช แต่ถ้าทั้ง 2 ท่านไม่ได้ศึกษาพระพุทธศาสนามาก่อนเลยก็คงไม่มีศรัทธาออกบวช มีความเป็นไปได้น้อยที่ทั้ง 2 ท่านจะออกบวชโดยคำสั่งของพระราชบิดา โดยตนเองไม่รู้เรื่องพระพุทธศาสนาเลย การคิดว่าพระมหินทเถระและพระสังฆมิตตาเถรีได้ศึกษาพระพุทธศาสนามาก่อนในระดับหนึ่ง จนเกิดศรัทธาจึงออกบวช มีความสมเหตุสมผลมากกว่า

เรื่องที่ว่าพระมหินทเถระกับพระสังฆมิตตาเถรีได้ย้ายมาพำนักที่กรุงปาฏลีบุตรพร้อมการเสด็จขึ้นครองราชย์ของพระเจ้าอโศกหรือไม่ เราจะพักประเด็นนี้ไว้ก่อน แต่อย่างน้อยทั้ง 2 ท่านได้ย้ายมาพำนักที่กรุงปาฏลีบุตรตั้งแต่ก่อนออกบวช ซึ่งประเด็นนี้ Mayeda ก็ยอมรับ ยิ่งกว่านั้นพระมหินทเถระได้เดินทางไปเผยแผ่พระพุทธศาสนาที่ลังกา เมื่ออุปสมบทได้ 12 พรรษาแล้ว[10] หากเชื่อตามบันทึกนี้แล้ว พระมหินทเถระ

---

9 Yamasaki (1979) คิดว่าพระมหินทเถระเป็นบุคคลในตำนาน ซึ่งไม่มีตัวตนจริง เมื่อทฤษฎีของ Yamasaki อ้างว่าพระมหินทเถระเป็นบุคคลที่ไม่มีตัวตนจริง ดังนั้น จึงไม่สามารถอ้างประเด็นที่ว่าพระมหินทเถระมีแดนเกิดที่เมืองเวทิสา มาเป็นเหตุผลยืนยันว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก

10 Mhv 13.1

ก็ได้ศึกษาพระพุทธศาสนาอยู่ที่กรุงปาฏลีบุตรเป็นเวลากว่า 10 ปี ซึ่งเป็นเวลาที่นานพอสมควร

ข) Mayeda คาดการณ์ว่า เพราะความไม่คุ้นเคยกับภาษามคธของกรุงปาฏลีบุตร ดังนั้น พระมหินทเถระอาจศึกษาพระพุทธศาสนากับพระภิกษุที่ใช้ภาษาของอินเดียตะวันตก

แต่ทว่าภาษาแม่ของพระมหินทเถระทางอินเดียตะวันตกกับภาษามคธที่ใช้ในกรุงปาฏลีบุตรไม่ใช่ภาษาที่แตกต่างกันโดยสิ้นเชิง แต่เป็นภาษาถิ่นที่มีความคล้ายคลึงกันมาก (คล้ายกันมากกว่าภาษาไทยกับภาษาลาวอีก) ดังนั้น จึงเป็นไปได้ยากที่พระมหินทเถระ ซึ่งพำนักศึกษาพระพุทธศาสนาอยู่ในกรุงปาฏลีบุตรมากว่า 10 ปี จะติดขัดด้วยเรื่องภาษาจึงต้องหาพระภิกษุผู้ชำนาญภาษาอินเดียตะวันตกมาสอนพระพุทธศาสนาให้ ความจริงที่ควรเป็นคือ พระมหินทเถระศึกษาพระพุทธศาสนาจากพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระผู้เป็นพระอุปัชฌาย์ตามที่คัมภีร์ได้บันทึกไว้ดูสมเหตุสมผลกว่า

ค) พระมหินทเถระตอนเรียนพระไตรปิฎกนั้นเป็นเรื่องหนึ่ง แต่ตอนจะคิดจะพูดแน่นอนว่าภาษาแม่ของตนย่อมสะดวกกว่า ยิ่งเมื่อข้ามไปลังกาแล้ว ก็ไม่มีความจำเป็นต้องถูกบังคับให้ใช้ภาษาของอินเดียตะวัน-ออกอีกต่อไป

ความเห็นของ Mayeda ในประเด็นนี้ มีจุดอ่อนถึง 3 ประการ คือ

1) ในยุคของพระมหินทเถระ พระไตรปิฎกทั้งหมดถูกสืบทอดด้วยมุขปาฐะ คือการท่องจำ การศึกษาพระไตรปิฎกก็คือ การที่พระอาจารย์

บอกเนื้อหาพระไตรปิฎก ทีละคำ ทีละประโยค พร้อมกับอธิบายความหมายของเนื้อความนั้น ๆ การจะแปลพระไตรปิฎกเป็นภาษาอื่น หมายถึงการเปลี่ยนเนื้อหาพระไตรปิฎกที่ท่องจำได้แล้วแปลเป็นภาษาอื่นแล้วท่องจำใหม่ ซึ่งไม่ใช่เรื่องง่าย

2) แม้พระมหินทเถระจะถือกำเนิดที่เมืองเวทิสา และพำนักอยู่ที่เมืองนี้จนอายุได้ 10 กว่าขวบก็ตาม แต่หลังจากนั้นท่านได้ศึกษาพระไตรปิฎกอยู่ที่กรุงปาฏลีบุตรถึง 10 กว่าปี เวลาพูดคุยส่วนตัวก็เป็นเรื่องหนึ่ง แต่เวลาจะพูดจะบรรยายคำสอนในพระพุทธศาสนา น่าสงสัยอย่างมากว่า การใช้ภาษาของเมืองเวทิสาจะรู้สึกสะดวกกว่าการใช้ภาษาของกรุงปาฏลีบุตรจริงหรือ

ลองคิดเปรียบเทียบกับปัจจุบัน นักเรียนที่จบมัธยมปลายจากต่างจังหวัดเมื่อมาเรียนต่อจนจบปริญญาเอกอยู่ที่กรุงเทพมหานครเป็นเวลา 10 กว่าปี เมื่อเวลาจะให้บรรยายเนื้อหาวิชาการที่เรียนมา คงไม่มีใครที่จะรู้สึกอึดอัดใช้ภาษาไทยกลางไม่สะดวก ต้องการบรรยายด้วยภาษาถิ่นของตน

3) Mayeda กล่าวว่า “ยิ่งเมื่อข้ามไปลังกาแล้ว ก็ไม่มีความจำเป็นต้องถูกบังคับให้ใช้ภาษาของอินเดียตะวันออกอีกต่อไป” ท่านคงคิดว่าเมื่อข้ามไปลังกาแล้ว พระมหินทเถระก็ใช้ภาษาของอินเดียตะวันตก

แต่ทว่า เมื่อพระมหินทเถระและคณะเมื่อข้ามไปลังกาแล้ว เวลาเผยแผ่พระพุทธศาสนา ภาษาที่ใช้ย่อมไม่ใช่ทั้งภาษาของอินเดียตะวัน-

ออกและอินเดียตะวันตก แต่ต้องเป็นภาษาสิงหลในยุคนั้น[11] เพราะมิฉะนั้นแล้วชาวลังกาย่อมฟังไม่เข้าใจ[12] ในเวลานั้นภาษาบาลีจะกลายเป็นภาษาคัมภีร์ ชาวลังกาผู้ที่สามารถใช้ภาษาบาลีได้ โดยหลักก็คือพระภิกษุที่ได้อุปสมบทและทุ่มเทเวลาศึกษาภาษาบาลีอย่างจริงจัง เพื่อทรงจำสืบทอดคำสอนในพระไตรปิฎกต่อไป[13] เพราะฉะนั้นขณะอยู่ในลังกาจึงไม่มีความจำเป็นต้องใช้ภาษาอินเดียตะวันตก ส่วนภาษาที่ใช้ในการศึกษาทรงจำพระไตรปิฎกนั้น คือภาษามคธที่พระโมคคัลลีบุตรติสสเถระได้สั่งสอนให้ทรงจำพระไตรปิฎกสืบทอดมา การสรุปดังนี้ดูสมเหตุสมผลกว่า

ยิ่งกว่านั้น เมื่อคำนึงถึงความจริงที่ว่าภาษาที่ใช้ในจารึกพระเจ้าอโศกที่พบที่เมืองเวทิสามีความแตกต่างจากภาษาบาลี ซึ่งรายละเอียดจะได้กล่าวถึงในหัวข้อต่อไป การอ้างเรื่องของพระมหินทเถระมีแดนเกิดที่เมืองเวทิสา มาเป็นเหตุผลสนับสนุนว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก ก็เป็นเรื่องไม่มีน้ำหนักเลย

ดังนั้น จะเห็นได้ชัดเจนว่าประวัติของพระมหินทเถระไม่อาจนำมาเป็นหลักฐานสนับสนุนทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวัน-

---

11 ใน Dīp 15.65 กล่าวว่า **พระมหินทเถระได้บรรยายธรรมด้วยภาษาสิงหล**

12 **ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่** Mudiyanse (2002: 547-548) **เกี่ยวกับภาษาสิงหลโบราณ และภาพตัวอย่างของศิลาจารึกในยุคศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสต์ศักราช (ยุคที่พระมหินทเถระเดินทางไปลังกา)**

13 Norman **ได้กล่าวถึงภาษาของพระไตรปิฎก เมื่อถูกนำไปลังกาในยุคศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสต์ศักราช ว่าเป็นภาษาที่ไม่ต่างจากภาษาบาลีในปัจจุบันนัก.** We do not know what form the canon had when it was introduced into Ceylon in the third century B.C., but we can be fairly certain that it did not differ very greatly from the language of the canon as we have it now (Norman 1980: 64).

ตกเลย ยิ่งกว่านั้นหากใคร่ครวญโดยละเอียดก็จะพบว่า ประวัติของพระมหินทเถระเป็นสิ่งสนับสนุนทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันออก

2.3 จารึกพระเจ้าอโศก[14] ที่เมือง Girnār

หลักฐานสำคัญที่สุดของผู้ที่สนับสนุนทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตกก็คือ การที่ภาษาที่ใช้ในจารึกพระเจ้าอโศกที่พบที่เมือง Girnār มีความคล้ายคลึงกับภาษาบาลี[15]

แต่ทว่า ในเรื่องนี้มีสิ่งที่ควรคำนึงถึง 3 ประเด็นคือ

2.3.1 แม้จะกล่าวว่าภาษาที่ใช้ในจารึกอโศกที่ Girnār มีความคล้ายคลึงกับภาษาบาลี แต่ไม่ใช่เหมือนกันทั้งหมด ในจารึกนั้นความแตกต่างจากภาษาบาลีก็เห็นได้พอสมควร ยกตัวอย่างเช่น ในภาษาบาลีคำกิริยาจะใช้ปรัสสบทมาก แต่ภาษาในจารึกอโศกที่ Girnār คำกิริยาใช้อัตตโนบทมาก และความแตกต่างของคำศัพท์ก็มีไม่น้อย[16]

---

14 จารึกอโศก คือ จารึกที่เก่าที่สุดในอินเดีย สร้างขึ้นในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช (ครองราชย์ 267 – 230 ปี ก่อนคริสต์ศักราช) โดยพระบรมราชโองการแต่ละฉบับจะถูกจารึกด้วยภาษาที่แตกต่างกัน และนำไปประดิษฐานตามท้องถิ่นต่าง ๆ ทั่วอินเดีย นักภาษาศาสตร์จึงอาศัยภาษาที่ใช้ในจารึกอโศกที่แตกต่างกันนี้ เป็นตัวบ่งชี้ถึงภาษาของถิ่นนั้น ๆ ในยุคพระเจ้าอโศก

15 ดูตำแหน่งของเมือง Girnār ที่แผนที่ท้ายบทความหน้า 87

16 การเปรียบเทียบระหว่างภาษาบาลีกับภาษาในจารึกอโศกที่ Girnār ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Mizuno (1955: 21)

2.3.2 Oldenberg ได้กล่าวว่า ภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกที่พบที่เมืองเวทิสา บ้านเกิดของพระมหินทเถระ มีความแตกต่างจากภาษาบาลีจนยากที่เราจะคิดได้ว่าภาษาบาลีถือกำเนิดขึ้นในดินแดนส่วนนี้ของอินเดีย

We are not yet acquainted, by inscriptions, with the Ujjenî dialect itself. But we have a safe support in the inscriptions of Bhilsa, which is identical with Vidisa, the home of Mahinda's mother. A lively intercourse was carried on between the town of Vidisa and the not very distant city of Ujjenî, as we learn from the numerous inscriptions found at Vidisa relating to citizens of Ujjenî. The dialect of the inscriptions of Bhilsa, however, differs in too many essential points from the Pāli for us to regard it as in any way likely that the Pāli language originated in this part of India (Oldenberg 1879: li).

ด้วยหลักฐานจากศิลาจารึก เรายังไม่อาจรู้ชัดว่าภาษาของเมืองอุชเชนีที่แท้จริงเป็นอย่างไร แต่เรามีหลักฐานสนับสนุนมากเพียงพอจากศิลาจารึกที่พบในเมือง Bhilsa ซึ่งก็คือเมืองเวทิสในปัจจุบัน (ปัจจุบัน ปี ค.ศ. 2017 เรียกว่า วิทิศ) ถิ่นพำนักของพระมารดาของพระมหินทเถระ มีการเดินทางไปมาหาสู่กันอย่างคึกคักระหว่างเมืองเวทิสและเมืองอุชเชนีซึ่งอยู่ไม่ไกลกัน เรารู้เรื่องนี้จากศิลาจารึกจำนวนมากที่พบ ณ เมืองเวทิส ซึ่งบ่งถึงความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับชาวอุชเชนี แต่อย่างไรก็ตาม ภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกของ Bhilsa (เวทิส) มีความแตกต่างจากอัตลักษณ์ของภาษา

บาลีมากหลายประการเกินกว่าที่เราจะคิดว่าภาษาบาลีกำเนิดจากดินแดนส่วนนี้ของอินเดีย (Oldenberg 1879: li)

นอกจากนั้น Oldenberg ได้ชี้ให้เห็นถึงจุดที่คล้ายคลึงกันระหว่างภาษาบาลีกับภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกที่พบที่ Nāsik และ Khandagiri และนำเสนอทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของแคว้น Kaliṅga-Andhra ทางอินเดียใต้[17]

นอกจากนี้ มีผู้กล่าวว่าภาษาในศิลาจารึกทางอินเดียตะวันตก เช่น ที่ Rupnāth และ Bhārhut มีความคล้ายคลึงกับภาษาบาลี[18] แต่ทว่าความคล้ายคลึงนั้นก็ไม่มากไปกว่าความคล้ายคลึงของศิลาจารึกที่ Hāthigumphā ของแคว้น Kaliṅga ทางอินเดียใต้[19]

2.3.3 ภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกอาจจะไม่ใช่ภาษาถิ่นของพื้นที่นั้น ๆ ซึ่งในเรื่องนี้ Norman ได้กล่าวไว้ดังนี้[20]

> Recent studies of the Aśokan inscriptions have tended to suggest that to a large extent Aśoka's scribes wrote either their own dialect or the dialect which they

---

17 ดูรายละเอียดที่ Oldenberg (1879: liv) แต่ภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกที่แคว้นทั้ง 2 นี้ แม้จะคล้ายคลึงกับภาษาบาลี แต่ก็ไม่ใช่คล้ายที่สุด (Mizuno 1955: 19) นอกจากนี้ Mayeda ได้โต้แย้งทฤษฎีของ Oldenberg ว่า แคว้น Kaliṅga และ Andhra ซึ่ง Oldenberg คิดว่าเป็นดินแดนที่ใช้ภาษาเดียวกัน แต่เมื่อพิจารณาจากภาษาที่ใช้ในจารึกอโศกที่พบในดินแดนทั้ง 2 นี้แล้ว แคว้น Kaliṅga อยู่ในตระกูลภาษามคธ ส่วน Andhra อยู่ในตระกูลภาษามาหาราษฎรี (Māhārāṣṭrī) (ดูรายละเอียดที่ Mayeda 1964: 30)

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

thought was most appropriate to the locality, rather than the dialect actually spoken there.

It is clear, therefore, that conclusions based upon the dialect geography of the Aśokan inscriptions must be scrutinised very carefully, and can be discounted if they conflict with other findings. (Norman 1980: 69. Cf. Norman 1994: 153)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

18 ดูรายละเอียดที่ Mizuno (1955: 22)

19 ดูรายละเอียดที่ Norman (1980:68)

20 Hazra (1994: 22) ก็ได้แสดงให้เห็นว่าภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกอาจเป็นคนละภาษากับภาษาที่ใช้อยู่จริงในท้องถิ่นนั้น ๆ

...an inscription found at a particular place need not be written in local language. We have, for example, inscription in Aryan language in the heart of the Dravidian country and Persian inscriptions in India during the Muhammadan period. Moreover, a century before the date of Khāravela, we have the inscriptions of Aśoka at Dhauli, close to Khaṇḍagiri, and here we find a totally different dialect. As a matter of fact there are plenty of facts to show that Orissa was not Aryanised in speech at that early epoch. The language of the Aśokan inscriptions in Orissa was taken there from Magadha by Magadhan officials, soldiers, priests, merchants and others in the 3rd century B.C.after the conquest of Kaliṅga by Aśoka and was merely the language of the conquerors and not the language of the land. The dialect used by Khāravela again was not a local dialect but would appear to be the language of the Jaina teachers of King Khāravela. This dialect, it would appear, was taken from Mathurā side. It was an important centre of Jainism about the time of Khāravela.

> การศึกษาค้นคว้าเรื่องจารึกอโศกเมื่อเร็ว ๆ นี้ มีแนวโน้มที่แสดงให้เห็นว่าจารึกของพระเจ้าอโศกจำนวนมาก ผู้จารึกได้เขียนโดยใช้ภาษาของตนหรือภาษาที่พวกเขาคิดว่าเหมาะสมที่สุดสำหรับท้องถิ่นนั้น ๆ มากกว่าที่จะใช้ภาษาที่พูดกันอยู่จริงในท้องถิ่นนั้น ๆ เพราะฉะนั้น เป็นที่ชัดเจนว่าข้อสรุปใด ๆ ที่อาศัยหลักฐานจากลักษณะภาษาของจารึกอโศกที่แตกต่างกันตามที่ตั้งทางภูมิศาสตร์จะต้องถูกตรวจสอบอย่างระมัดระวังยิ่ง และไม่ควรให้ความสำคัญหากข้อสรุปเหล่านี้ขัดหรือแย้งกับผลการค้นพบอื่น ๆ (Norman 1980: 69. Cf. Norman 1994: 153)

จากนั้น Norman ได้ยกตัวอย่างจริงขึ้นแสดงดังนี้

> The Prakrit used at Yerraguḍi cannot have corresponded to the language of the area, which must have been then, as now, Dravidian. No Prakrit is likely to have turned all *l* sounds into *r*, as the Sopārā version does, writing even *phara* and *maṃgara* for phala and *maṃgala* (Norman 1980: 69 เชิงอรรถที่ 1. Cf. Norman 1994: 153)

> ภาษาตระกูลปรากฤตของจารึกอโศกที่ Yerraguḍi ไม่อาจที่จะสอดคล้องกับภาษาที่ใช้จริงในพื้นที่นั้น ซึ่งขณะนี้เป็นถิ่นภาษาดราวิเดียน ไม่มีภาษาในตระกูลปรากฤตใดที่เปลี่ยนเสียง “ล” ทั้งหมด เป็น เสียง “ร” แต่จารึกอโศกที่ Sopārā เขียน แม้กระทั่งคำว่า “ผล” เป็น “ผร” และ “มงฺคล” เป็น “มงฺคร” (Norman 1980: 69 เชิงอรรถที่ 1. Cf. Norman 1994: 153)

กล่าวโดยสรุป เป็นความจริงที่ว่าภาษาที่ใช้ในจารึกอโศกที่ Girnār มีความคล้ายคลึงกับภาษาบาลี แต่ก็เป็นความจริงเช่นกัน ที่เมืองเวทิสาอันเป็นบ้านเกิดของพระมหินทเถระทั้งที่อยู่ใกล้กับกรุงอุชเชนี (เมืองหลวงทางอินเดียตะวันตก) มากกว่า Girnār มาก แต่ภาษาที่พบในศิลาจารึกที่เมืองเวทิสากลับมีความแตกต่างกับภาษาบาลีมาก และก็เป็นความจริงอีก ที่ยังมีศิลาจารึกในท้องถิ่นต่าง ๆ ของอินเดียอีกหลายแห่งที่ภาษาที่ใช้มีความคล้ายคลึงกับภาษาบาลี เมื่อประมวลความจริงเหล่านี้เข้าด้วยกัน บวกกับผลงานการวิจัยของ Norman ที่พบว่า ภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกอาจไม่ใช่ภาษาพูดที่ใช้จริงในท้องถิ่นนั้น ๆ เราจึงได้ข้อสรุปว่าความคล้ายคลึงของภาษาที่ใช้ในจารึกอโศกที่ Girnār กับภาษาบาลีไม่ใช่หลักฐานที่บ่งชี้แน่นอนว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก

นอกจากนี้ กรณีที่จะยืนยันทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก ยากที่จะอธิบายประเด็นสำคัญ 2 อย่างต่อไปนี้

ก. ดังได้กล่าวข้างต้นแล้วว่า ภาษาที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงใช้ในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาคือ ภาษามคธในยุคนั้น ดังนั้น หากจะยืนยันว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก แสดงว่าพระไตรปิฎกบาลีต้องเป็นคัมภีร์ที่ถูกแปลมาจากภาษามคธ ซึ่งถ้าเป็นอย่างนั้นแล้วก็มีข้อสงสัยดังที่ Yamada ได้ชี้แสดงไว้ดังนี้[21]

21 ทัศนะของ Lévi เกี่ยวกับพระไตรปิฎกบาลีเป็นคัมภีร์ที่ถูกแปลมา และฝ่าย Geiger ที่แสดงเหตุผลโต้แย้งในประเด็นนี้ ดูรายละเอียดที่ Geiger (1987: 5-6)

ในการแปลพระธรรมวินัยจากภาษาดั้งเดิมสู่ภาษาบาลี หากคิดว่าระบบเสียงของคำและฉันทลักษณ์ของภาษาก็ถูกถ่ายทอดไปด้วยอย่างเที่ยงตรง คำและฉันทลักษณ์ที่เก่ามาก ๆ ดังที่ปรากฏในคาถาหลาย ๆ แห่งของ**สุตตนิบาต** น่าสงสัยว่าสามารถแปลมาได้อย่างสมบูรณ์ขนาดดังที่ปรากฏอยู่นี้หรือ (Yamada 1964: 46)

ข. ถ้าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก เพราะเหตุใดจึงกลายเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก การใช้เหตุผลว่าเป็นเพราะพระมหินทเถระสืบทอดพระไตรปิฎกภาษาบาลีไปยังลังกา เหตุผลนี้ใช้ไม่ได้ เพราะการที่ภาษาบาลีเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎกนั้นไม่ได้เป็นสภาพที่เกิดขึ้นในลังกาเท่านั้น แต่เป็นสภาพที่เกิดขึ้นในท้องถิ่นต่าง ๆ ของอินเดียด้วย

ซึ่งในเรื่องนี้ Winternitz ได้กล่าวไว้ดังนี้

The fact that a Pāli Canon was khown in North India as late as in the 2nd and 3rd centuries A.D., is proved by a quotation (from the Saccasaṃyutta of the Saṃyuttanikāya?) about the "four noble truths" in an inspiration dating from this period in Sarnath, s.Konow, Ep. Ind. IX, 1908, 291 ff and Dharmananda Kosambi, Ind. Ant. 1910,217. In inscriptions from Swat in the extreme North west of India written at the close of the first century B.C. or in the first half of the first century A.D. we find Sanskrit verses which seem to be literal

translations from the Pāli of verses of the Mahāparinibbānasutta and the Dhammapada (G.Bühler, Ep.Ind. IV,133ff.) (Winternitz 1983: 14-15)

ความจริงที่ว่า พระไตรปิฎกบาลียังเป็นที่รู้จักทางตอนเหนือของอินเดีย จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 2 และ 3 ถูกพิสูจน์จากคำอ้างอิง [จากสัจจสังยุตต์ในสังยุตตนิกาย?] เกี่ยวกับ"อริยสัจ4"ในจารึกที่เป็นแรงบันดาลใจ ซึ่งมีอายุอยู่ในช่วงเวลานี้ ที่เมืองสารนาถ [s. Konow, Ep. Ind. IX, 1908, 291 ff; and Dharmananda Kosambi, Ind. Ant. 1910,217] จารึกที่ Swat ซึ่งตั้งอยู่ทางตะวันตกเฉียงเหนือสุดของอินเดีย ซึ่งถูกจารึกขึ้นในช่วงศตวรรษแรกก่อนคริสต์ศักราช จนถึงครึ่งแรกของคริสต์ศตวรรษที่ 1 (ก่อน ค.ศ.100 ปี – ค.ศ.50) เราพบคาถาภาษาสันสกฤตที่ดูเหมือนเป็นการแปลโดยพยัญชนะมาจากคาถาภาษาบาลีใน มหาปรินิพพานสูตร และคาถาธรรมบท (G.Bühler, Ep.Ind.IV,133ff.) (Winternitz 1983: 14-15)

นอกจากนี้ Mori ได้ชี้แสดงไว้ว่า ในปณามคาถาของอรรถกถาของ**มัชฌิมนิกาย** และอรรถกถาของ**อังคุตตรนิกาย** ได้กล่าวไว้อย่างชัดเจนว่า ก่อนหน้าที่จะเดินทางมายังลังกา พระพุทธโฆษาจารย์ได้เดินทางมาพักอาศัยยังเมืองต่าง ๆ อาทิ เมืองท่าชื่อ มยูรรูปะ และเมืองกาญจีปุระ พักอาศัยร่วมกับพระเถระทั้งหลายของนิกายเถรวาทและได้เรียบเรียงอรรถกถาทั้งสองขึ้นโดยการเชิญชวนของพระเถระเหล่านั้น[22]

---

22 ดูรายละเอียดที่ Mori (1984: 506-507)

เมืองกาญจีปุระนี้เป็นบ้านเกิดของพระธรรมปาละ พระอรรถกถาจารย์อันเป็นทายาทของพระพุทธโฆษาจารย์รูปหนึ่ง[23] ใน**จดหมายเหตุการเดินทางสู่ดินแดนตะวันตกของมหาราชวงศ์ถัง** (大唐西域記) ของพระถังซัมจั๋ง ซึ่งได้จาริกไปยังดินแดนต่าง ๆ ในช่วงต้นคริสต์ศตวรรษที่ 7 หลังยุคพระพุทธโฆษาจารย์ราว 200 ปี ได้บันทึกข้อความไว้ว่าที่เมืองกาญจีปุระ (建志補羅) นี้ "มีอารามกว่าร้อยแห่ง คณะสงฆ์กว่าหมื่นรูปทุกรูปต่างศึกษาธรรมะของนิกายเถรวาท (伽藍百余所, 僧徒萬余人, 皆遵學上座部法)" [24] ถ้าหากคิดว่าธรรมะของนิกายเถรวาทที่กล่าวถึงนี้คือพระไตรปิฎกบาลี แสดงว่าในคริสต์ศตวรรษที่ 7 ภาษาบาลีก็ยังคงเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎกในดินแดนส่วนหนึ่งของอินเดีย และในคัมภีร์**จูฬวงศ์**ได้กล่าวไว้ว่า ก่อนหน้าที่จะมาลังกา พระพุทธโฆษาจารย์ได้เขียนหนังสือธรรมะด้วยภาษาบาลีไว้ 3 เล่ม คือ คัมภีร์**ญาโณทัย** คัมภีร์**ปริตตัฏฐกถา** และคัมภีร์**อัตถสาลินี**[25]

---

23 **ดูรายละเอียดที่** DPPN I: 560 **หัวข้อ** Kāñcīpura (cf. Mori 1984: 508-509)

24 T51: 931c[3-4] (cf. Mori 1984: 507)

25 **แต่ทว่า ในคัมภีร์อัตถสาลินี** มีบางจุดได้กล่าวอ้างอิงถึงคัมภีร์**วิสุทธิมรรค** และคัมภีร์**สมันตปาสาทิกา** แสดงว่าคัมภีร์**อัตถสาลินี**ในรูปลักษณ์ปัจจุบันต้องเกิดขึ้นหลังคัมภีร์**วิสุทธิมรรค**และคัมภีร์**สมันตปาสาทิกา** (Mori 1984: 508-509) คัมภีร์ทั้ง 3 นี้พระพุทธโฆษาจารย์เขียนขึ้นก่อนเดินทางมาลังกาจริงหรือไม่ยังมีประเด็นถกเถียงกันอีกมาก แต่อย่างน้อยเราควรยอมรับว่าพระพุทธโฆษาจารย์ได้ฝึกฝนจนมีความเชี่ยวชาญภาษาบาลีตั้งแต่อยู่ในอินเดียก่อนเดินทางไปลังกา แสดงว่าในยุคพระพุทธโฆษาจารย์ภาษาบาลียังมีความรุ่งเรืองอยู่ในอินเดีย

จากข้อมูลที่กล่าวมาข้างต้น แสดงให้เห็นชัดเจนว่าแม้ในยุคหลังพุทธกาลนับพันปีภาษาบาลีก็ยังมีการใช้เป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎกอยู่ในอินเดีย

ถ้าภาษาบาลีไม่ใช่ภาษาที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการเผยแผ่พระพุทธศาสนา เป็นเพียงภาษาท้องถิ่นหนึ่งของอินเดียในยุคหลังพุทธกาล เป็นไปไม่ได้ที่คณะสงฆ์ในท้องถิ่นต่าง ๆ ของอินเดียจะยอมรับภาษาบาลีและให้ความสำคัญว่าเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก ยิ่งกว่านั้นเราต้องไม่ลืมว่า ในช่วง 400 ปีแรกหลังพุทธกาล การสืบทอดคำสอนทำด้วยวิธีมุขปาฐะ คือ ท่องจำสืบทอดกันไป การยอมรับพระไตรปิฎกในภาษาของท้องถิ่นหนึ่ง ซึ่งไม่ใช่ภาษาของพระพุทธเจ้า หมายถึงการต้องท่องจำพระไตรปิฎกในภาษานั้นใหม่ ซึ่งเป็นเรื่องยุ่งยากมากและเป็นไปได้ยาก

นอกจากนี้ยากที่จะอธิบายว่าภาษาบาลีซึ่งเป็นภาษาท้องถิ่นของอินเดียตะวันตกทำไมจึงกลายเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก กระบวนการนี้เกิดขึ้นเมื่อใด[26]

---

26 ดูรายละเอียดที่หัวข้อ 4.3 หน้า 67-69 ประกอบ

จากที่กล่าวมานี้ จะเห็นได้อย่างชัดเจนว่า หลักฐานที่สนับสนุนทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตกมีปัญหามาก

3. การคัดค้านทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีคือภาษามคธ

เพื่อความสะดวกในการวิเคราะห์ ในที่นี้จะแบ่งภาษามคธออกเป็น 3 ยุค คือ

1. ภาษามคธยุคพุทธกาล
2. ภาษามคธยุคพระเจ้าอโศก
3. ภาษามคธยุคหลังในช่วงราวคริสต์ศตวรรษที่ 2-3 ถึงราวคริสต์-ศตวรรษที่ 7-8 ซึ่งจัดอยู่ในกลุ่มภาษาปรากฤตชั้นกลาง

เหตุผลหลักของผู้คัดค้านทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีคือ ภาษามคธ มี 3 ประการ ดังนี้

ก) ภาษาบาลีมีความแตกต่างจากลักษณะพิเศษของภาษามคธ

ข) เราพบองค์ประกอบของลักษณะพิเศษของภาษามคธในพระไตรปิฎกบาลีในเนื้อหาส่วนที่กล่าวถึงคำสอนของครูทั้ง 6

ค) เราพบลักษณะพิเศษของภาษามคธในคัมภีร์กถาวัตถุ

ต่อไปจะได้ตรวจสอบเหตุผลทั้ง 3 ประการนี้

3.1 ความแตกต่างระหว่างภาษาบาลีกับภาษามคธยุคหลัง

ดังที่ทราบกันดีว่า ภาษาบาลีกับภาษามคธยุคหลังมีความแตกต่างที่สำคัญ 3 ประการคือ

1) ในภาษาบาลี “อะ” การันต์ในปุลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ จะลงท้ายด้วย “โอ” เช่น “ปุริโส”

ในนปุสกลิงค์ จะลงท้ายด้วย “อำ” เช่น “กุลำ” แต่ในภาษามคธยุคหลัง “อะ” การันต์ทัง ปุลิงค์ และ นปุสกลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ล้วนลงท้ายด้วย “เอ” เช่น “ปุริเส” “กุเล”

2) ภาษาบาลีมีทั้ง “ร” และ “ล” เหมือนในภาษาสันสกฤต แต่ในภาษามคธยุคหลังมีแต่ “ล” ไม่มี “ร”

3) ในภาษาบาลีมีแต่ “ส” ไม่มี “ศ” และ “ษ” เหมือนที่มีในภาษาสันสกฤต แต่ในภาษามคธยุคหลัง ไม่มี “ส” ใช้แต่ “ศ” (Mizuno 1995 : 24)

แต่ที่ต้องระมัดระวังใส่ใจให้ดีก็คือ ภาษามคธที่มีเอกลักษณ์ดังกล่าวข้างต้นคือภาษามคธยุคหลัง แต่ภาษามคธยุคพระเจ้าอโศก (ราว 200 – 300 ปีก่อนคริสต์ศักราช) เกือบจะไม่พบตัวอักษร “ศ” เลย หากใช้ “ส” และ Mizuno ได้ชี้ให้เห็นว่า ในยุคเก่ากว่านั้นอาจมีใช้ตัวอักษร “ร” ด้วย[27]

Norman ได้กล่าวถึงลักษณะของภาษามคธในศิลาจารึกยุคพระเจ้าอโศก ไว้ดังนี้

---

27 Mizuno (1955: 3, 9-10, 24-25)

Of the Eastern inscriptional sites discussed by Mahendale, only one (the Jogīmārā cave) shows the typical Māgadhī *ś* instead of *s* , about half use *l* instead of *r* , and two have the nominative singular in *–o* (Norman 1980: 68)

นักวิชาการชื่อว่า Mahendale ได้ถกเกี่ยวกับที่ตั้งของจารึกที่อยู่แถบอินเดียตะวันออกว่า มีจารึกเพียงแห่งเดียว (ที่ถ้ำ Jogīmārā) ที่แสดงให้เห็นถึงรูปแบบของภาษามาคธีที่ใช้อักษร “ศ” แทน “ส” ประมาณครึ่งหนึ่งของจารึกทั้งหมด ใช้อักษร “ล” แทน “ร” และมีจารึกสองแห่งที่“อ”การันต์ ในปุลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ลงท้ายด้วย “-โอ” (Norman 1980: 68)

จากตัวอย่างข้างต้นนี้ แสดงให้เห็นว่า ภาษามคธยุคพระเจ้าอโศกมีลักษณะเข้าใกล้ภาษาบาลี และความแตกต่างจากภาษาบาลีเพิ่มมากขึ้นในภาษามคธยุคหลัง นอกจากนี้ Norman ยังได้ชี้ให้เห็นข้อเท็จจริงของภาษาโบราณในแถบแคว้นมคธ ดังนี้

The alternation between *l* and *r* is very old in the history of Indo-Aryan, dating right back to the period of Indo-Iranian, and the language of Madhyadeśa showed an inclination towards the *l* sound. One example of the change of *–as>-e* in external sandhi, in place of the usual *–o*, is found in the Ṛgveda, and this fact probably

indicates that there was at least one dialect of Indo-Aryan which at the time of the Ṛgveda had this change as a characteristic. There is, therefore, no reason to doubt that long before the time of the Buddha and Mahāvīra there could have been a dialect in the Magadha region where the nominative singular of *–a* stems was in *–e* , and / replaced *r* (Norman 1980: 70-71)

การใช้เสียงสลับกันระหว่าง “ล” และ “ร” เป็นเรื่องที่เก่าแก่มากในประวัติศาสตร์ของภาษาอินโดอารยัน ที่สามารถย้อนกลับไปได้ถึงยุคของภาษาอินโดอิหร่าน นอกจากนั้น ภาษาที่ใช้ในมัธยมประเทศ แสดงให้เห็นความโน้มเอียงไปทางการใช้เสียง “ล” เราพบตัวอย่างหนึ่งในคัมภีร์ฤคเวทที่มีการเปลี่ยนรูปสนธิภายนอกจาก “-อสฺ” เป็น “-เอ” ในตำแหน่งที่ปกติควรจะเป็น “-โอ” และความจริงที่ว่านี้บ่งชี้ว่า มีอย่างน้อยหนึ่งภาษาในกลุ่มภาษาอินโดอารยันในยุคคัมภีร์ฤคเวท (ยุคพระเวท) ที่มีการเปลี่ยนแปลงนี้เป็นลักษณะของภาษา ด้วยเหตุนี้จึงปราศจากข้อกังขาว่า เป็นเวลายาวนานก่อนยุคของพระพุทธเจ้าและมหาวีระ (ศาสดาแห่งศาสนาเชน) มีภาษาหนึ่งในแคว้นมคธที่มีรูป “อ” การันต์ ในปุลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ลงท้ายด้วย “เอ” และใช้เสียง “ล” แทน “ร” (Norman 1980: 70-71)

ในภาษาบาลีเอง บางครั้งเราพบการใช้อักษร “ล” ในจุดที่ควรเป็นอักษร “ร” ซึ่ง Geiger และ Mizuno ได้ชี้แสดงให้เห็นไว้นานมาแล้ว[28]

จากที่แสดงมาให้เห็นข้างต้น เราพบว่าภาษาบาลีมีความแตกต่างจากภาษามคธในยุคพระเจ้าอโศก (ขึ้นครองราชย์ 218 ปีหลังพุทธกาล) แต่ความแตกต่างนั้นน้อยกว่าความแตกต่างกับภาษามคธในยุคหลังมาก และในภาษาบาลีเองก็พบร่องรอยการเคลื่อนตัวไปสู่ลักษณะของภาษามคธยุคหลัง คือ “อะ” การันต์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ลงท้ายด้วย“เอ” แทนที่จะเป็น “โอ” หรือ “อำ” และใช้อักษร “ล” ในจุดที่ควรเป็นอักษร“ร” ดังนั้น ความแตกต่างระหว่างภาษาบาลีและภาษามคธในยุคหลัง 3 ประการดังที่ได้กล่าวถึงข้างต้นจึงไม่ใช่เหตุผลที่จะปฏิเสธว่าภาษาบาลีคือภาษาที่ใช้กันในแคว้นมคธในยุคพุทธกาลซึ่งอยู่ก่อนยุคพระเจ้าอโศกกว่า 200 ปี

3.2 ลักษณะของภาษามคธกับคำสอนของครูทั้ง 6

Mizuno ได้กล่าวถึงลักษณะของภาษามคธยุคหลังที่ปรากฏหลายแห่งในเนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่กล่าวถึงคำสอนของครูทั้ง 6 ไว้ดังนี้[29]

ในคำสอนของมักขลิโคสาล และ ปกุธกัจจายนะ ซึ่งเป็นนักปรัชญาศาสนาที่ทำการเผยแผ่ในแคว้นมคธยุคพุทธกาลนั้น มี

---

28 ดูรายละเอียดที่ Geiger (1987:3); Mizuno (1955 : 25)

29 ดูรายละเอียดที่ Mayeda (1964: 49, 52 เชิงอรรถที่ 12)]; Law (1933: xxiv)

ลักษณะของภาษามคธปรากฏดังนี้ “นตฺถิ อตฺตกาเร นตฺถิ ปรกาเร นตฺถิ ปุริสกาเร" (การกระทำของตนย่อมไม่มี การกระทำของผู้อื่นย่อมไม่มี การกระทำของบุรุษย่อมไม่มี) (D.i,53; M.i,516; S.iii,210) “สุเข ทุกฺเข ชีวสตฺตเม” (สุข ทุกข์และชีวะเป็นลำดับที่เจ็ด) (D.i,56; M.i,517; S.iii,211) ในคำเหล่านี้ตัวอักษร “ร” และ “ส” ไม่ได้เปลี่ยนเป็น “ล” และ “ศ” เหมือนในภาษามคธยุคหลัง มีเพียงแค่คำที่ในภาษาบาลีควรเป็น "อตฺตกาโร, ปรกาโร, ปุริสกาโร, สุขํ, ทุกฺขํ, ชีวสตฺตโม" ได้ใช้เป็นลักษณะของภาษามคธดังได้ยกมาแสดงข้างต้น (Mizuno 1955: 24)

ผู้ที่สนับสนุนทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตกได้ยกประเด็นนี้ขึ้นมาเป็นเหตุผลสนับสนุนว่าพระไตรปิฎกบาลีเป็นคัมภีร์ที่ถูกแปลมาจากภาษาอื่นโดยอธิบายว่าในขณะที่แปลพระไตรปิฎกภาษามคธ เป็นภาษาบาลีนั้น การแปลคำสอนของครูทั้ง 6 เหล่านี้ได้หลงเหลือร่องรอยของภาษามคธไว้

แต่ในความเห็นของผู้วิจัย ลักษณะที่ปรากฏในคำสอนของครูทั้ง 6 นั้นไม่ใช่ลักษณะของภาษามคธ แต่เป็นลักษณะของภาษาอัฑฒมาคธี

ก่อนอื่นจะกล่าวถึงลักษณะพิเศษของภาษาอัฑฒมาคธีโดยย่อ

เราทราบว่าภาษามคธยุคหลังกับภาษาบาลีมีลักษณะความแตกต่างที่สำคัญ 3 ประการ (ดูหัวข้อ 3.1 ประกอบ) ซึ่งในลักษณะความแตกต่างที่สำคัญ 3 ประการนั้น ภาษาอัฑฒมาคธีมีลักษณะดังนี้

1) “อะ” การันต์ในปุลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ลงท้ายด้วย “เอ” แทน “โอ” สม่ำเสมอพอสมควร

2) น้อยมากที่จะใช้อักษร “ล” แทน “ร”

3) ไม่มีการใช้ “ศ” แทน “ส” (Norman 1980: 67)

คัมภีร์ที่จารึกด้วยภาษาอัฑฒมาคธีคือ คัมภีร์หลักของศาสนาเชนนิกายเศวตัมพรเท่านั้น Mizuno ได้กล่าวถึงความเก่าใหม่ของภาษาอัฑฒมาคธีเทียบกับภาษาบาลีไว้ดังนี้[30]

> ภาษาอัฑฒมาคธี มีเนื้อหาที่ชั้นภาษาเก่าใหม่ต่างกันชัดเจน ภาษาในส่วนที่เป็นร้อยกรอง เป็นภาษาชั้นเก่ามีลักษณะที่ใกล้เคียงกับภาษาบาลี ภาษาในส่วนที่เป็นร้อยแก้วเป็นภาษาชั้นใหม่มีลักษณะที่ใกล้เคียงกับภาษามคธ (ยุคหลัง) หรือกลุ่มภาษาปรากฤตชั้นกลาง เป็นภาษาในระหว่างกลุ่มภาษาปรากฤตชั้นเก่าและชั้นกลาง การเกิดขึ้นของภาษาอัฑฒมาคธี แม้ในส่วนที่เป็นร้อยกรองซึ่งเป็นภาษาชั้นเก่าก็ตาม ก็อยู่ในยุคหลังจากภาษาบาลี คาดว่าอยู่ในราว 200 – 300 ปีก่อนคริสต์ศักราช ส่วนการเกิดขึ้นของภาษาอัฑฒมาคธีในส่วนที่เป็นภาษาใหม่นั้น คาดว่าอยู่ในช่วงราวคริสต์ศตวรรษที่ 6 ซึ่งเป็นช่วงที่คัมภีร์นี้ได้ถูกจารึกเป็นอักขระ (Mizuno 1955: 8)

---

30 Winternitz ได้กล่าวว่าภาษาบาลีไม่อาจที่จะเป็นภาษาที่พัฒนามาจากภาษาอัฑฒมาคธี เพราะภาษาอัฑฒมาคธีแสดงถึงลักษณะของการพัฒนาของภาษาในกลุ่มภาษาปรากฤตที่อยู่ในระยะหลังกว่าภาษาบาลี

The demonstration by P.V. Bapat (The Indian Historical Quarterly 4, edited by Narendranath Law, Calcutta, 1928, 22 ff.) that Pāli cannot be derived from Ardha-Māgadhī, as the last-named shows a later stage of development of Prākrit than Pāli, refers only to Jaina Ardha-Māgadhī (Winternitz 1983: 578)

จะเห็นได้ว่าภาษาอัฑฒมาคธี ซึ่งเป็นภาษาที่ใช้ในคัมภีร์หลักของศาสนาเชน เป็นภาษายุคหลังภาษาบาลี และลักษณะพิเศษของภาษานี้อยู่กึ่งกลางระหว่างลักษณะของภาษาบาลีกับภาษามคธยุคหลัง

ในเนื้อหาที่กล่าวถึงคำสอนของครูทั้ง 6 ในพระไตรปิฎกบาลี อักษร "ร" และ "ส" ไม่ได้เปลี่ยนไปใช้ "ล" และ "ศ" เหมือนในภาษามคธยุคหลัง มีเพียง "อะ" การันต์ในปุลิงค์และนปุสกลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ลงท้ายด้วย "เอ" แทนที่จะเป็น "โอ" หรือ "อำ" ตามหลักภาษาบาลี ซึ่งสิ่งนี้ตรงกับลักษณะพิเศษของภาษาอัฑฒมาคธี ดังนั้น ลักษณะพิเศษที่มีอยู่ในเนื้อหาที่กล่าวถึงคำสอนของครูทั้ง 6 ในพระไตรปิฎกบาลีนั้น เป็นลักษณะของภาษาอัฑฒมาคธี ไม่ใช่ภาษามคธยุคหลัง เป็นไปได้ว่าเพื่อเน้นให้เห็นว่าเป็นคำสอนในแนวคิดอื่นของครูทั้ง 6 เนื้อหาในส่วนนี้จึงใช้ภาษาอัฑฒมาคธีซึ่งเป็นภาษาที่ใช้ในคัมภีร์หลักศาสนาเชน ซึ่งศาสดาของศาสนาเชน คือ พระมหาวีระ (นิครนถ์ นาฏบุตร) ก็เป็นหนึ่งในครูทั้ง 6

มองจากอีกมุมหนึ่ง หากพระไตรปิฎกบาลีถูกแปลมาจากพระไตรปิฎกภาษามคธ เนื่องจากตัวบุคคลในพระไตรปิฎกมากมาย อาทิ พระเจ้าอชาตศัตรู พระเจ้าพิมพิสาร ก็เป็นชาวมคธ ดังนั้น หากต้องการหลงเหลือลักษณะภาษามคธไว้ในคำกล่าวของชาวมคธในเวลาแปลพระไตรปิฎกมคธเป็นภาษาบาลี เนื้อหาส่วนที่เป็นคำกล่าวของชาวมคธเหล่านี้ก็ควรจะมีลักษณะของภาษามคธหลงเหลืออยู่ด้วย ไม่ใช่หลงเหลืออยู่เฉพาะเนื้อหาที่กล่าวถึงคำสอนของครูทั้ง 6 เท่านั้น แต่ในความเป็นจริงในพระไตรปิฎกบาลีไม่มีลักษณะเหล่านี้อยู่ในส่วนที่เป็นคำกล่าวของชาวมคธอื่น ๆ ดังนั้น ดูสมเหตุสมผลกว่าหากคิดว่าลักษณะพิเศษในเนื้อหา

ส่วนที่เป็นคำสอนของครูทั้ง 6 นี้ไม่ใช่ลักษณะของภาษามคธ แต่เป็นลักษณะของภาษาอัฑฒมาคธีของศาสนาเชน ซึ่งใช้เพื่อให้เกิดความชัดเจนว่าเนื้อหาตรงนี้เป็นแนวคิดอื่นซึ่งไม่ใช่พระพุทธศาสนา

จากที่แสดงมาข้างต้น เราพบว่าการที่มีลักษณะพิเศษของภาษาอัฑฒมาคธี ในเนื้อหาพระไตรปิฎกบาลีส่วนที่กล่าวถึงคำสอนของครูทั้ง 6 ไม่เพียงแต่ไม่ใช่หลักฐานที่แสดงว่าพระไตรปิฎกบาลีเป็นคัมภีร์ที่ถูกแปลมาเท่านั้น แต่ยังเป็นหลักฐานที่แสดงว่าพระไตรปิฎกบาลีไม่ใช่คัมภีร์ที่ถูกแปลมาอีกด้วย เพราะถ้าพระไตรปิฎกบาลีเป็นคัมภีร์ที่ถูกแปลมาก็ไม่ควรจะหลงเหลือลักษณะพิเศษของภาษามคธอันเป็นภาษาเดิมไว้ในเนื้อหาส่วนที่กล่าวถึงคำสอนของครูทั้ง 6 เท่านั้น เนื้อหาส่วนอื่น ๆ ที่เดิมเป็นภาษามคธก็ควรจะมีลักษณะพิเศษของภาษามคธหลงเหลืออยู่เช่นกัน แต่ในความเป็นจริงเนื้อหาในส่วนอื่น ๆ ของพระไตรปิฎกบาลีไม่มีลักษณะพิเศษของภาษามคธอยู่ ดังนั้น เราจึงทราบว่าพระไตรปิฎกบาลีไม่ใช่คัมภีร์ที่ถูกแปลมาจากภาษามคธ

3.3 ลักษณะพิเศษของภาษามคธที่พบในคัมภีร์กถาวัตถุ

ดังที่ทราบกันดีว่า เนื้อหาในคัมภีร์**กถาวัตถุ** (คัมภีร์หนึ่งของพระอภิธรรมปิฎกในพระไตรปิฎกบาลี) มีลักษณะพิเศษของภาษามคธยุคหลังอยู่มากพอควร Mizuno ได้กล่าวถึงเรื่องนี้ไว้ดังนี้[31]

---

31 ใน Mizuno (1955: 25) ได้แสดงตัวอย่างจำนวนมากของลักษณะพิเศษของภาษามคธที่พบในเนื้อหาคัมภีร์กถาวัตถุ อาทิ คำที่ควรใช้อักษร “ร” กลับใช้อักษร “ล” ด้วยอิทธิพลของภาษามคธ

ในภาษาบาลี บางทีเราพบคำที่ควรใช้อักษร “ร” กลับใช้เป็นอักษร “ล” แบบภาษามคธ บางครั้ง “อะ” การันต์ในปุลิงค์และนปุสกลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ที่ควรจะลงท้ายด้วย “โอ” หรือ “อำ” กลับลงท้ายด้วย “เอ” แบบภาษามคธ ลักษณะพิเศษของภาษามคธนี้พบได้มากเป็นพิเศษใน คัมภีร์กถาวัตถุ รจนาโดยพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระผู้เป็นประธานในการสังคายนาครั้งที่ 3 ที่กรุงปาฏลีบุตรในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช คัมภีร์นี้กล่าวถึงความเห็นผิดของนิกายอื่น ๆ โดยแบ่งเป็น 217 หัวข้อ และเนื้อหาดำเนินไปในลักษณะถาม – ตอบแก้ความเห็นผิดเหล่านั้น ซึ่งในเนื้อหาถาม – ตอบเหล่านั้นเราพบลักษณะพิเศษของภาษามคธอยู่มากพอควร อาจเป็นไปได้ว่าเนื่องจากการถามตอบนี้เกิดขึ้นที่แคว้นมคธ จึงหลงเหลือลักษณะของภาษามคธไว้เพื่อถ่ายทอดให้เห็นถึงบรรยากาศ ณ ที่นั้น (Mizuno 1955: 25)

Norman ได้ยืนยันว่าการที่มีลักษณะพิเศษของภาษามคธปรากฏในคัมภีร์**กถาวัตถุ**จำนวนมากพอควรนี้ แสดงให้เรารู้ว่ากระบวนการขจัดลักษณะพิเศษของภาษามคธออกจากพระไตรปิฎกได้สิ้นสุดลงในรัชสมัยพระเจ้าอโศก[32]

32 ดูรายละเอียดที่ Norman (1980: 76)

แม้จะกล่าวว่าพบลักษณะพิเศษของภาษามคธในคัมภีร์**กถาวัตถุ**มากพอควร แต่หากเทียบกับเนื้อหาทั้งหมดของคัมภีร์**กถาวัตถุ**แล้ว คำที่มีลักษณะพิเศษของภาษามคธดังกล่าวก็มีจำนวนเพียงเล็กน้อยเท่านั้น แทนที่จะคิดว่าลักษณะพิเศษของภาษามคธที่พบในคัมภีร์**กถาวัตถุ** เกิดขึ้นโดยเจตนาเพื่อถ่ายทอดให้เห็นถึงบรรยากาศสถานที่ในการแต่งคัมภีร์นี้ แต่จะดูสมเหตุสมผลกว่า หากสรุปว่าเนื่องจากคัมภีร์แต่งขึ้นในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราชที่กรุงปาฏลีบุตรเมืองหลวงแคว้นมคธ จึงได้รับอิทธิพลจากภาษามคธในยุคนั้น[33] เนื่องจากเนื้อหาเหตุการณ์ส่วนใหญ่ในพระไตรปิฎกเกิดขึ้นในแคว้นมคธ จึงไม่มีความจำเป็นที่จะต้องเจตนาหลงเหลือลักษณะของภาษามคธเฉพาะในคัมภีร์**กถาวัตถุ**

ยิ่งถ้าใคร่ครวญโดยละเอียดแล้ว เรากลับพบว่า การที่มีลักษณะพิเศษของภาษามคธในคัมภีร์**กถาวัตถุ** ไม่เพียงแต่ไม่ใช่หลักฐานว่าพระไตรปิฎกบาลีเป็นคัมภีร์ที่ถูกแปลมา แต่กลับเป็นหลักฐานที่ชี้ให้เห็นว่าพระไตรปิฎกบาลีไม่ใช่คัมภีร์ที่ถูกแปลมา เพราะถ้าพระไตรปิฎกบาลี

---

33 เนื่องจากในคัมภีร์**กถาวัตถุ**มีเนื้อหาบางส่วนที่แก้ความเห็นผิดของนิกายที่เกิดขึ้นในยุคหลังสมัยพระเจ้าอโศก ดังนั้น อย่างน้อยเนื้อหาในส่วนนั้นจะต้องเกิดขึ้นในยุคหลังสมัยพระเจ้าอโศก Kanakura (1939: 362, 376 เชิงอรรถลำดับที่ 10) ได้กล่าวว่า ต้นฉบับเดิมของคัมภีร์**กถาวัตถุ**เกิดขึ้นในสมัยพระโมคคัลลีบุตรติสสเถระ และค่อย ๆ ถูกเขียนเพิ่มเติม แก้ความเห็นผิดของนิกายต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นหลังจากนั้น และสำเร็จสมบูรณ์เป็นคัมภีร์**กถาวัตถุ**ในรูปลักษณ์ปัจจุบัน ราว 100 ปีก่อนคริสต์ศักราช ดูรายละเอียดทฤษฎีต่าง ๆ ที่กล่าวถึงการกำเนิดคัมภีร์**กถาวัตถุ**ได้ที่ Mayeda (1964: 588-590)

ทั้งหมดเป็นคัมภีร์ที่ถูกแปลมาจากภาษามคธแล้ว เนื้อหาในคัมภีร์**กถาวัตถุ**ก็ควรจะถูกแปลอย่างสมบูรณ์เช่นเดียวกับเนื้อหาในพระไตรปิฎกส่วนอื่น ๆ ไม่ควรจะหลงเหลือลักษณะพิเศษของภาษามคธเฉพาะในเนื้อหาคัมภีร์**กถาวัตถุ**เท่านั้น

ดังที่ได้แสดงมาข้างต้น เป็นที่ชัดเจนว่าหลักฐานเหตุผลของผู้ที่คัดค้านทฤษฎีที่ว่าภาษาบาลีคือภาษามคธในสมัยพุทธกาลที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการสอน ล้วนเป็นหลักฐานเหตุผลที่ไม่หนักแน่น ซึ่งถ้าใคร่ครวญให้ดีแล้ว หลักฐานเหตุผลเหล่านั้นกลับกลายเป็นเครื่องสนับสนุนว่าภาษาบาลีคือ ภาษามคธในสมัยพุทธกาล

4. หลักฐานและเหตุผลที่สนับสนุนว่าภาษาบาลีคือภาษามคธในยุคพุทธกาล

ในบทนี้ ผู้วิจัยได้วิเคราะห์ตรวจสอบ 5 ประเด็นต่อไปนี้ เพื่อแสดงให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ภาษาบาลีคือ ภาษามคธในยุคพุทธกาลที่พระพุทธเจ้าทรงใช้ในการสอน

4.1 ภาษาบาลีเป็นภาษาในยุคสมัยใด

4.2 ชั้นเก่าใหม่ของภาษาบาลีและการเกิดขึ้นของพระไตรปิฎก

4.3 ภาษาบาลีกับภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก

4.4 สาเหตุที่ทำให้ภาษาบาลีมีความแตกต่างจากภาษามคธ

4.5 ท่าทีของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าต่อภาษาที่ใช้ในการสอนพระพุทธศาสนา

4.1 ภาษาบาลีเป็นภาษาในยุคสมัยใด

ภาษาบาลีเป็นภาษาที่ใช้กันในชีวิตประจำวันของยุคสมัยใด การวิเคราะห์ประเด็นนี้ได้พิจารณาจาก 3 สถานะต่อไปนี้

4.1.1 สถานะของภาษาบาลีในตระกูลภาษาอินโดอารยันยุคกลาง

Mizuno ได้กล่าวถึงสถานะของภาษาบาลีในตระกูลภาษาอินโด-อารยันยุคกลางไว้ดังนี้

> ภาษาบาลีจัดอยู่ในชั้นที่เก่าที่สุดของกลุ่มภาษาปรากฤต,... เก่ากว่าภาษาสันสกฤตแบบแผนที่เรียบเรียงระบบไวยากรณ์โดยปาณินิ กล่าวได้ว่ามีอายุอยู่ระหว่างภาษาพระเวทกับภาษาสันสกฤต และในบางครั้งเรายังพบลักษณะภาษาที่เก่ายิ่งกว่าภาษาพระเวทในภาษาบาลี ยกตัวอย่างเช่น คำว่า “อิห (ที่นี่)” ที่ภาษาพระเวทและภาษาสันสกฤตใช้ แต่ในภาษาบาลีใช้คำว่า “อิธ” ตรงตามลักษณะดั้งเดิมของคำ (Mizuno 1995: 12 – 13)[34]

Geiger ก็ยืนยันเช่นกันว่าภาษาบาลีเก่าแก่กว่าภาษาสันสกฤต โดยได้กล่าวไว้ดังนี้

---

34 ดูตัวอย่างคำศัพท์ของภาษาบาลีที่แสดงลักษณะเก่าแก่กว่าภาษาสันสกฤตโบราณและมีลักษณะเดียวกันกับภาษาพระเวทได้ที่ Mizuno (1955: 13)

ภาษาบาลีไม่อาจเป็นภาษาที่เกิดจากพัฒนาการโดยตรงจากภาษาสันสกฤต เพราะภาษาบาลีมีลักษณะพิเศษของภาษาที่มีความใกล้กับภาษาอินเดียยุคโบราณของพระเวทยิ่งกว่าภาษาสันสกฤต กล่าวคือ (นอกจากปัจจัย “ตฺวา” แล้ว) ยังมีคำว่า “ตฺวาน” ใน “ต” ปัจจัยของกิริยากิตต์หรือภาษาบาลีใช้คำว่า “เตหิ, เยหิ” คล้ายภาษาพระเวทใช้คำว่า “เตภิสฺ, เยภิสฺ” (ในขณะที่ในภาษาสันสกฤตใช้คำว่า “ไตสฺ, ไยสฺ”) เป็นต้น (Geiger 1987: 1)

Mayeda ได้กล่าวถึงนัยความหมายของการที่ในภาษาบาลีมีลักษณะของภาษาพระเวทปรากฏอยู่ดังนี้

ตามที่ G.A.Grierson ได้กล่าวไว้ว่า ในสมัยภาษาพระเวท มีภาษาพูด (Vernacular dialect) อยู่หลายภาษา ภาษาพูดเหล่านี้เมื่อเปรียบเทียบกับภาษาชั้นสูงที่บรรดาพราหมณ์ทั้งหลายประดิษฐ์ขึ้นเพื่อใช้ในบทขับสรรเสริญเหล่าเทพยดาแล้ว คุณสมบัติของภาษาที่แท้ก็คือ กลุ่มภาษาปรากฤตนั่นเอง ดังนั้น เราควรเรียกภาษาพูดเหล่านี้ว่า primary Prakrit จากภาษาเหล่านี้ได้เปลี่ยนแปลงต่อไปเป็นภาษาต่าง ๆ ที่จัดอยู่ในกลุ่ม secondary Prakrit พัฒนาการนี้เกิดขึ้นคู่ขนานไปกับภาษาสันสกฤตที่ถูกหยุดยั้งการเปลี่ยนแปลงด้วยการกำหนดหลักไวยากรณ์ที่ละเอียดโดยพราหมณ์ที่เป็นนักไวยากรณ์ ภาษาแรกสุดของกลุ่มภาษาในขั้น secondary Prakrit คือ ภาษาในจารึกพระเจ้าอโศก แต่ทว่าในทุกวันนี้เราไม่อาจที่จะรู้ได้อย่างแน่ชัดว่า ภาษาในจารึกพระเจ้าอโศกนี้พัฒนามาจาก primary Prakrit โดยมีกระบวนการขั้นตอนอย่างไร ภาษาบาลีก็เกิดขึ้นมาในช่วงก่อนจนถึงยุคนี้ โดยทั่วไปการที่ในกลุ่มภาษา

secondary Prakrit พบลักษณะของคำที่ไม่อาจอธิบายได้ด้วยหลักภาษาสันสกฤต เป็นเพราะคำเหล่านี้เปลี่ยนแปลงมาจากกลุ่มภาษา primary Prakrit

> ถ้าถือตามการตีความนี้แล้ว ลักษณะของภาษาพระเวทที่พบในภาษาบาลีเป็นหลักฐานแสดงให้เห็นว่า คำเหล่านี้มีพัฒนาการมาจาก primary Prakrit ลักษณะของภาษาพระเวทที่พบนี้ชี้ให้เห็นว่า จุดกำเนิดของภาษาบาลีก็มีความเก่าแก่เช่นเดียวกับภาษาพระเวท (Mayeda 1964: 101-102)

จะเห็นได้ว่าผู้เชี่ยวชาญหลายท่านต่างเห็นตรงกันว่า ภาษาบาลีเป็นภาษาที่เก่ากว่าภาษาสันสกฤต จัดอยู่ในชั้นภาษาที่เก่าที่สุดของกลุ่มภาษาปรากฤต และยังมีบางท่านชี้ว่าแหล่งกำเนิดของภาษาบาลีเก่าพอ ๆ กับภาษาพระเวท

4.1.2 สถานะความเก่าแก่ของภาษาบาลีเปรียบเทียบกับภาษาในจารึกพระเจ้าอโศก

ในที่นี้ขอตั้งคำถามไว้ 1 ข้อว่า ถ้าภาษาบาลีเป็นภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันในยุคหลังพระเจ้าอโศก ทำไมข้อความในศิลาจารึกหรือในเงินตราต่าง ๆ ซึ่งถูกสร้างขึ้นจำนวนมากตั้งแต่ยุคพระเจ้าอโศกเป็นต้นมาจึงไม่ปรากฏการใช้ภาษาบาลีเลย

ดังที่ได้กล่าวแล้วข้างต้นว่า จารึกพระเจ้าอโศกที่ Girnār ซึ่ง

อยู่ทางอินเดียตะวันตก หรือที่พบที่ Hāthigumphā ซึ่งอยู่ทางอินเดียใต้ ใช้ภาษาซึ่งมีความคล้ายคลึงกับภาษาบาลี แต่ก็มีจุดที่แตกต่างจากภาษาบาลีเช่นกัน ในเมื่อภาษาบาลีเป็นภาษาที่มีอิทธิพลสูงขนาดที่ถูกใช้เป็นภาษาคัมภีร์ที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎกมาจนถึงยุคหลังในดินแดนต่าง ๆ ของอินเดีย ในขณะที่ข้อความในศิลาจารึกและเงินตราต่าง ๆ ถูกสร้างขึ้นนั้น ถ้าภาษาบาลียังคงเป็นภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันอยู่ ก็ควรจะมีจารึกที่ใช้ภาษาบาลีปรากฏอยู่บ้าง แต่ทว่าในความเป็นจริง ไม่มีจารึกที่ใช้ภาษาบาลีอยู่เลย ดังนั้น แสดงว่าภาษาบาลีเป็นภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันในยุคที่เก่ากว่ายุคที่จารึกต่าง ๆ เหล่านี้ถูกสร้างขึ้น คือ เก่ากว่ายุคของพระเจ้าอโศก ตั้งแต่ยุคพระเจ้าอโศกเป็นต้นมา ซึ่งจารึกต่าง ๆ ถูกสร้างขึ้นจำนวนมาก ภาษาบาลีได้พ้นจากการเป็นภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันแล้ว กลายเป็นภาษาคัมภีร์ที่ใช้ทรงเนื้อหาพระไตรปิฎกและอรรถกถา จึงไม่ถูกใช้ในข้อความที่มุ่งให้ประชาชนทั่วไปได้อ่าน

การหาเหตุผลโต้แย้งว่าภาษาบาลีเป็นภาษาในยุคหลังพระเจ้าอโศกและเป็นภาษาที่ใช้ในคัมภีร์พระไตรปิฎก แต่เนื่องจากมีพัฒนาการเปลี่ยนแปลงของภาษาทำให้แตกต่างจากภาษาในศิลาจารึกต่าง ๆ ก็ไม่สามารถทำได้ เพราะศิลาจารึกเหล่านั้น ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นในยุคสมัยเดียว แต่ถูกสร้างขึ้นมาจำนวนมากในยุคสมัยต่าง ๆ ตั้งแต่ยุคพระเจ้าอโศกเป็นต้นมา ถ้าภาษาบาลียังเป็นภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันของท้องถิ่นใดท้องถิ่นหนึ่ง ถึงแม้จะมีพัฒนาการเปลี่ยนแปลงของภาษา ลักษณะของภาษานั้นก็ควรจะมีปรากฏในเนื้อความของศิลาจารึกที่สร้างขึ้นในยุคนั้น ๆ

ผู้ที่ยืนยันว่าภาษาบาลีไม่ใช่ภาษาในยุคเก่ากว่าสมัยพระเจ้าอโศก ยังมีช่องทางให้เหตุผลอีกประการหนึ่งคือ ภาษาบาลียุคโบราณเป็นภาษาคล้ายภาษาที่ใช้ในจารึกพระเจ้าอโศกเช่นที่ Girnār แต่เมื่อพระมหินทเถระและคณะนำภาษานี้เข้าไปในลังกา ได้รับอิทธิพลจากภาษาสิงหลจึงเกิดการเปลี่ยนแปลงของภาษา กลายเป็นภาษาบาลีที่ใช้ในการทรงจำบันทึกพระไตรปิฎกและคัมภีร์ต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาเถรวาท เราจึงไม่พบศิลาจารึกที่ใช้ภาษาบาลีในอินเดีย

แต่ทว่าการให้เหตุผลแบบนี้ก็ไม่ถูกต้อง เพราะในลังกาตั้งแต่สมัยพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ (Devānaṃpiya Tissa) ซึ่งอยู่ในช่วง 3 ศตวรรษก่อนคริสต์ศักราชซึ่งเป็นสมัยเดียวกับพระเจ้าอโศก ศิลาจารึกต่าง ๆ ได้ถูกสร้างขึ้นจำนวนมากและยังคงตกทอดมาจนถึงปัจจุบัน เมื่อได้ตรวจสอบภาษาสิงหลโบราณที่ใช้ในศิลาจารึกเหล่านั้นแล้ว เราทราบได้ว่าภาษาบาลีไม่ใช่ภาษาที่เกิดขึ้นจากการได้รับอิทธิพลของภาษาสิงหลโบราณ[35]

จากการวิเคราะห์โดยเปรียบเทียบกับภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกและเงินตราโบราณต่าง ๆ เราได้ข้อสรุปว่า ภาษาบาลีเป็นภาษาในยุคก่อนพระเจ้าอโศก ดังนั้น ในขณะที่ศิลาจารึกและเงินตราต่าง ๆ ถูกสร้างขึ้นจำนวนมาก ตั้งแต่ยุคพระเจ้าอโศกเป็นต้นมา ภาษาบาลีไม่ใช่ภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันแล้ว จึงไม่ปรากฏภาษาบาลีในข้อความของศิลาจารึกและเงินตราต่าง ๆ ที่มุ่งให้ประชาชนทั่วไปอ่าน

---

35 ดูรายละเอียดภาษาสิงหลโบราณ พร้อมภาพศิลาจารึกได้ที่ Mudiyanse (2002)

4.1.3 ความคล้ายคลึงกันระหว่างภาษาบาลีกับภาษาที่ใช้ในศิลาจารึกในท้องถิ่นต่าง ๆ

ดังที่ทราบกันดีว่า ภาษาบาลีมีความคล้ายคลึงกับภาษาในท้องถิ่นต่าง ๆ ของอินเดียหลายแห่ง ดังนั้นนักวิชาการบางท่านจึงคิดว่าภาษาบาลีเป็นภาษากลางประเภทหนึ่ง (lingua franca) ในเรื่องนี้ Geiger ได้ให้ความเห็นไว้ดังนี้

> Windisch กล่าวไว้ว่า (ซึ่งข้าพเจ้าก็เห็นด้วยกับเขา) บาลีเป็นภาษาของแคว้นมคธรูปแบบหนึ่ง และเราควรย้อนกลับไปยอมรับตามที่ตำนานกล่าวไว้ว่า พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงเทศน์สอนด้วยภาษาบาลีนี้
>
> แต่ทว่าภาษาที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงใช้สอนนี้ ไม่ใช่ภาษาถิ่นของท้องถิ่นใดท้องถิ่นหนึ่งโดยแท้จริง (Volksdialekt) แต่เป็นภาษากลางหรือภาษาทางศาสนาที่ถูกสร้างขึ้นจากความจำเป็นในการเดินทางไปมาหาสู่กันในอินเดีย ตั้งแต่ก่อนยุคพุทธกาล ภาษาที่เป็น lingua franca (ภาษากลางที่เกิดจากการผสมผสานของภาษาต่าง ๆ จากความจำเป็นในการเดินทางมาค้าขายของพ่อค้าจากท้องถิ่นต่าง ๆ) ประเภทหนึ่งนี้ โดยธรรมชาติย่อมมีส่วนผสมของภาษาถิ่นของท้องที่ต่าง ๆ ทั้งหมด แต่ทว่า จะไม่นำเอาเอกลักษณ์ที่โดดเด่นที่สุดของภาษาท้องถิ่นต่าง ๆ มารวมอยู่ด้วย (Geiger 1987: 4)

แต่ทว่า Mizuno โต้แย้งความเห็นนี้ โดยได้กล่าวว่า

ภาษาบาลีไม่เคยเป็นภาษากลางที่ใช้ร่วมกันทั่วทั้งอินเดีย ดังจะเห็นได้จากจารึกของพระเจ้าอโศกในท้องถิ่นต่าง ๆ จะใช้ภาษาที่ต่างกัน และทั้งกลุ่มภาษาปรากฤตชั้นกลาง รวมทั้งกลุ่ม ภาษาอปภรังศะ (Apabhraṁśa) ชั้นใหม่ ไม่เคยมีภาษาใดที่เป็นภาษากลางซึ่งใช้กันทั่วทั้งอินเดีย มีเฉพาะภาษากลางที่ใช้กันในแต่ละท้องถิ่นเท่านั้น (Mizuno 1955: 27)

ผู้วิจัยมีความเห็นว่า การที่ภาษาบาลีมีลักษณะที่คล้ายคลึงกับภาษาถิ่นของท้องที่ต่าง ๆ จำนวนมาก เป็นเพราะเหตุ 2 ประการต่อไปนี้

ก) ก่อนที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าจะตรัสรู้ธรรม แคว้นมคธก็ได้เป็นแคว้นมหาอำนาจอยู่ก่อนแล้ว มีผู้คนจากท้องถิ่นต่าง ๆ จำนวนมากได้เดินทางมาทำการค้า เยี่ยมเยียนญาติมิตร เจริญสัมพันธไมตรีทางการทูต การไปมาหาสู่กันที่แคว้นมคธ ทำให้ภาษาบาลีที่ใช้กันอยู่ในแคว้นมคธ มีองค์ประกอบของภาษาในท้องถิ่นต่าง ๆ ผสมผสานเข้ามาด้วย แต่ไม่คิดว่าจะไปไกลถึงขนาดที่ภาษาบาลีกลายเป็นภาษากลางทั่วทั้งอินเดีย ผู้เขียนสนับสนุนความเห็นของ Mizuno ที่ว่า “ภาษาบาลีไม่เคยเป็นภาษากลางที่ใช้ร่วมกันทั่วทั้งอินเดีย” เพราะแม้จะกล่าวว่า ในขณะนั้น มีผู้คนจำนวนมากจากแคว้นต่าง ๆ เดินทางมาเยือนแคว้นมคธก็ตาม แต่ไม่คิดว่าจะมีมากถึงขนาดทำให้ภาษาบาลีของแคว้นมคธผสมผสานกับภาษาท้องถิ่นต่าง ๆ จนกลายเป็นภาษากลางทั่วทั้งอินเดีย

นอกจากนี้ยังมีสิ่งที่เราควรใส่ใจคำนึงถึงคือ ในกระบวนการท่องจำสืบทอดคำสอนของพระพุทธเจ้า เป็นไปได้ว่า ในบางครั้งเนื้อหาบางส่วนอาจหลงลืมไป จึงไปนำเนื้อหาในส่วนนั้นจากคณะสงฆ์ที่

ท่องบ่นทรงจำพระธรรมวินัยในท้องถิ่นอื่น แล้วแปลเป็นภาษาบาลีมาเสริมส่วนที่ขาด ดังนั้น ภาษาบาลีของเนื้อความในส่วนนั้น อาจแตกต่างจากภาษาบาลีในพระไตรปิฎกโดยรวมบ้าง โดยหลงเหลือลักษณะของภาษาเดิมอยู่บ้างก็เป็นไปได้[36]

และในกรณีที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงเดินทางไปสอนธรรมะให้กับผู้คนแว่นแคว้นต่าง ๆ เช่น ชาวกรุงกบิลพัสดุ์ พระองค์คงทรงสอนด้วยภาษาที่ผู้คนในแว่นแคว้นนั้น ๆ ใช้ ซึ่งคำสอนเหล่านั้นจะถูกแปลเป็นภาษาบาลีรวบรวมไว้ในพระไตรปิฎก ดังนั้น เมื่อเราพบเห็นลักษณะของคำที่ผิดจากปกติของภาษาบาลีที่ปรากฏในพระไตรปิฎกเพียงบางส่วนบางจุด เราไม่อาจจะอาศัยเพียงหลักฐานนี้ด่วนสรุปว่า พระไตรปิฎกบาลีโดยรวมเป็นพระไตรปิฎกที่ถูกแปลมาจากพระไตรปิฎกภาษาอื่น

ข) ภาษาถิ่นของท้องที่ต่าง ๆ ของอินเดียในยุคโบราณ มีความคล้ายคลึงกันมากกว่าภาษาถิ่นต่าง ๆ ในยุคหลัง เนื่องจากภาษาบาลีเป็นภาษาที่ใช้กันในแคว้นมคธในครั้งพุทธกาล ซึ่งอยู่ในยุคก่อนพระเจ้าอโศกราว 200 ปีเศษ และต่อมากลายเป็นภาษาคัมภีร์ที่คณะสงฆ์ท่องจำเพื่อทรงคำสอนของพระพุทธเจ้า จึงได้หยุดการเปลี่ยนแปลงคงที่อยู่อย่างนั้น

---

36 ดูรายละเอียดคำในพระไตรปิฎกบาลีที่มีลักษณะแปลกจากภาษาบาลีปกติได้ที่ Norman (1980: 74)

ภาษาบาลีจึงมีลักษณะที่คล้ายคลึงกับภาษาถิ่นของท้องที่ต่าง ๆ เพราะมีความคล้ายคลึงกับต้นตระกูลของภาษาในท้องถิ่นต่าง ๆ นั่นเอง

Norman ได้ยืนยันว่าในกระบวนการพัฒนาการเปลี่ยนแปลงของกลุ่มภาษาอินโดอารยันนั้น กลุ่มภาษาอินโดอารยันในยุค 5-6 ศตวรรษก่อนคริสต์ศักราช มีความคล้ายคลึงกันมากกว่ากลุ่มภาษาอินโดอารยันในยุคพระเจ้าอโศก โดยได้กล่าวไว้ดังนี้

> We have no direct evidence of the language or dialect divisions of North India in the sixth and fifth centuries B.C. and we must do what we can to deduce this by extrapolating backwards from the situation in the third century B.C., and seeking corroborative evidence from other sources. The way in which the dialects of Middle Indo-Aryan continued to diverge from the norm of Sanskrit after 250 B.C. suggests that before 250 B.C. the dialects were less divergent from Sanskrit. We may, therefore, be certain that in the sixth and fifth centuries B.C. the dialects of Indo-Aryan spoken in North India were morphologically and phonologically closer together than the dialects spoken at the time of Aśoka, and, as is well known, the latter are in themselves not very dissimilar (Norman 1980:70)

เราไม่มีหลักฐานโดยตรงของภาษาทางอินเดียตอนเหนือในช่วงศตวรรษที่ 5- 6 ก่อนคริสต์ศักราช ทำให้เราต้องอนุมานย้อนหลังโดยดูจากสภาพในช่วงศตวรรษที่ 3 ก่อนคริสต์ศักราช และหาหลักฐานสนับสนุนจากข้อมูลอื่น ๆ ที่พอจะทำได้

จากทิศทางที่ภาษาถิ่นต่าง ๆ ในกลุ่มภาษาอินโดอารยันยุคกลาง มีความแตกต่างจากแบบแผนของภาษาสันสกฤตเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ หลังจาก 250 ปีก่อนคริสต์ศักราช เป็นการชี้ให้เห็นว่าก่อนคริสต์ศักราช 250 ปี ภาษาเหล่านี้มีความแตกต่างจากภาษาสันสกฤตน้อยกว่าในยุคหลัง ด้วยเหตุนั้นจึงค่อนข้างแน่นอนว่าภาษาถิ่นต่าง ๆ ในกลุ่มภาษาอินโดอารยันที่ใช้พูดในอินเดียตอนเหนือช่วงศตวรรษที่ 5 และ 6 ก่อนคริสต์ศักราช มีโครงสร้างไวยากรณ์และระบบเสียงของคำต่างๆคล้ายคลึงซึ่งกันและกันมากกว่าภาษาถิ่นต่าง ๆ ในยุคพระเจ้าอโศก และดังที่ทราบกันดีว่าแม้ภาษาถิ่นต่าง ๆ ในสมัยพระเจ้าอโศกเองก็มีความแตกต่างกันไม่มากนัก (Norman 1980:70)

การที่ภาษาบาลีมีความคล้ายคลึงกับภาษาถิ่นในท้องที่ต่าง ๆ จำนวนมาก ก็เป็นอีกหลักฐานหนึ่งที่ช่วยยืนยันว่า ภาษาบาลีเป็นภาษาที่เก่าแก่กว่าภาษาในยุคพระเจ้าอโศกพอสมควร

จากที่ได้วิเคราะห์มาข้างต้น เป็นที่ชัดเจนว่าภาษาบาลีเป็นภาษาในยุคก่อนสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช

4.2 ชั้นเก่าใหม่ของภาษาบาลีและการเกิดขึ้นของพระไตรปิฎก

Geiger (1916) ได้แบ่งชั้นเก่าใหม่ของภาษาบาลีออกเป็น 4 ชั้น ดังนี้

1) **ภาษาในคาถา** กล่าวคือ ภาษาที่ใช้ในพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นร้อยกรอง (คาถา) ซึ่งภาษาในคาถานี้มีลักษณะไวยากรณ์ที่ไม่สม่ำเสมออย่างยิ่ง ในบางกรณีมีลักษณะของคำที่เก่ามาก ๆ จำนวนมาก จนกระทั่งนอกจากอาศัยหลักฉันทลักษณ์ (Lautstand) ของภาษาบาลีแล้ว เราไม่สามารถแยกความแตกต่างจากภาษาอินเดียในยุคเก่าได้ แต่ในบางกรณีก็ใช้คำที่สร้างขึ้นใหม่ซึ่งเป็นเอกลักษณ์ของภาษาบาลีโดยเฉพาะ (Neubildungen) ซึ่งคำที่ถูกสร้างใหม่เหล่านั้นถูกขัดขวางจากคำที่มีลักษณะเก่า ในคาถาเดียวกันบางทีมีทั้งคำเก่าและคำใหม่ผสมปนเปอยู่ด้วยกันก็มีไม่น้อย ในบางกรณีเนื่องจากถูกบังคับด้วยกฎฉันทลักษณ์จึงมีการปรับเลือกใช้คำที่มีลักษณะสอดคล้องกับกฎฉันทลักษณ์ก็มี โดยเฉพาะอย่างยิ่งคาถานั้นในเวลาที่จะมีการเขียนแปลขึ้นใหม่จากภาษาหนึ่งเป็นอีกภาษาหนึ่ง จะใช้คำที่สอดคล้องกับคำในภาษาเก่า พยายามรักษารูปแบบของคาถาเดิมไว้ให้มากที่สุด

2) **ภาษาในร้อยแก้วของพระไตรปิฎก** มีลักษณะทางภาษาค่อนข้างสม่ำเสมอมากกว่าภาษาในคาถา รูปแบบต่าง ๆ ของคำที่มีลักษณะเก่าลดลงไปมาก ในเนื้อหาบางส่วนก็ไม่มีเหลืออยู่เลย การใช้คำในลักษณะใหม่เหล่านี้ ไม่ได้เกิดขึ้นโดยบังเอิญหรือโดยเจตนาเหมือนในภาษายุคเก่าสุดอีกต่อไป แต่เป็นการใช้คำตามกฎเกณฑ์ไวยากรณ์ภาษาบาลีอย่างเคร่งครัด

3) **ภาษาในร้อยแก้วของคัมภีร์ในยุคหลังพระไตรปิฎก** อาทิ คัมภีร์**มิลินทปัญหา**หรือคัมภีร์อรรถกถา ซึ่งภาษาในสมัยนี้ได้สืบทอดกฎเกณฑ์ทางภาษาอย่างเป็นหลักวิชา โดยมีพื้นฐานมาจากภาษาในร้อยแก้วของพระไตรปิฎก ดังนั้น ภาษาบาลีในชั้นที่ 1 กับชั้นที่ 2 มีความแตกต่างอันแสดงถึงช่วงเวลาของพัฒนาการเปลี่ยนแปลงของภาษามากกว่าภาษาบาลีในชั้นที่ 2 กับชั้นที่ 3 ภาษาบาลีในชั้นที่ 3 นี้ มีเอกลักษณ์คือ การใช้คำที่มีลักษณะเก่าถูกจำกัดให้เหลือน้อยลงไปอีก

4) **ภาษาในร้อยกรอง (คาถา) ที่ประพันธ์ขึ้นในยุคหลัง** ภาษาในชั้นนี้ไม่ได้มีลักษณะเป็นเอกภาพอย่างเดียวกัน ผู้ประพันธ์ทั้งหลายมีแนวโน้มนิยมเลียนแบบการใช้คำโบราณ หรือใช้คำแบบภาษาสันสกฤตไม่มากก็น้อย มีการเลือกใช้คำต่าง ๆ ตามความรู้ที่ตนได้จากคัมภีร์ต่าง ๆ ทั้งเก่าและใหม่ผสมผสานกันโดยไม่แยกแยะ (Geiger 1987: 1-2)

ภาษาในชั้นที่ 4 นี้ คือภาษาที่ใช้ในคัมภีร์บาลีที่แต่งขึ้นในศรีลังกา พม่า ไทย ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 10 เป็นต้นมา ซึ่งไม่มีความเกี่ยวข้องโดยตรงกับการวิเคราะห์ถิ่นกำเนิดภาษาบาลี และกระบวนการเกิดของคัมภีร์พระไตรปิฎก ดังนั้น ในที่นี้จึงจะวิเคราะห์เฉพาะภาษาบาลีใน 3 ชั้นแรก

สิ่งที่ควรสังเกตในเรื่องชั้นเก่าใหม่ของภาษาบาลีนั้น คือประเด็นที่ว่า ทำไมภาษาบาลีในเนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นคาถากับส่วนที่เป็นร้อยแก้วจึงมีลักษณะทางภาษาแตกต่างกันมาก ในเรื่องนี้มีความเป็นไปได้ 2 ประการคือ

4.2.1 เนื้อหาพระไตรปิฎกในส่วนที่เป็นคาถาเกิดขึ้นก่อน หลังจากนั้นอีกนานเนื้อหาพระไตรปิฎกในส่วนที่เป็นร้อยแก้วจึงเกิดขึ้น ในระหว่างช่วงเวลาที่ยาวนานนี้ ภาษาบาลีมีการเปลี่ยนแปลงไปตามลำดับ ทำให้ภาษาบาลีของเนื้อหาทั้ง 2 ส่วนนี้มีความแตกต่างกันมาก

แต่ทว่าดังที่ Geiger ได้ชี้ให้เห็นไว้แล้ว ความแตกต่างของภาษาบาลีในคาถากับในร้อยแก้วของพระไตรปิฎกมีความแตกต่างกันมากกว่าภาษาบาลีในร้อยแก้วของพระไตรปิฎกกับในคัมภีร์อรรถกถา คัมภีร์อรรถกถานั้นเราทราบได้อย่างแน่ชัดว่าเกิดขึ้นราวคริสต์ศตวรรษที่ 5-6 หรือราวเกือบพันปีหลังพุทธกาล โดยมีพระพุทธโฆษาจารย์เป็นหลัก และมีพระอรรถกถาจารย์อื่น ๆ ช่วยกันแปลและเรียบเรียงขึ้นจากอรรถกถาภาษาสิงหล แสดงว่าเนื้อหาในส่วนที่เป็นร้อยแก้วของพระไตรปิฎกจะต้องเกิดขึ้นภายหลังเนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นคาถานานมาก

Nakamura มีจุดยืนบนความเห็นนี้ และยืนยันว่าเนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นคาถาเกิดขึ้นในช่วงรัชสมัยพระเจ้าอโศก ส่วนเนื้อหาพระไตรปิฎกในส่วนที่เป็นร้อยแก้วเกิดขึ้นในยุคหลังจากนั้นกว่า 200 ปี[37]

37 Nakamura (1997: 616-617)

แต่ทว่าหากถือตามความเห็นนี้แล้ว แสดงว่าพระพุทธศาสนาในช่วง 400-500 ปีแรกมีแต่เพียงเนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นคาถา ส่วนเนื้อหาที่เป็นร้อยแก้วเกิดขึ้นราว 1 ศตวรรษก่อนคริสต์ศักราช[38] การสรุปเช่นนี้ขัดแย้งกับความจริงของเรื่องราวต่าง ๆ จำนวนมาก เช่น เรารู้ได้จากจารึกของพระเจ้าอโศกว่า ในสมัยพระเจ้าอโศก พระพุทธศาสนาไม่เพียงขยายไปทั่วอินเดียเท่านั้น แต่ยังได้ขยายไปยังต่างประเทศ เช่น ลังกา

---

38 บางท่านอาจคิดว่า เนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นร้อยแก้วค่อย ๆ ถูกแก้ไขเปลี่ยนแปลงการใช้ถ้อยคำไปตามกาลเวลาที่ผ่านไป ส่วนเนื้อหาส่วนที่เป็นคาถา เนื่องจากถูกควบคุมด้วยกฎทางฉันทลักษณ์ แก้ไขได้ยาก จึงมีลักษณะคำแบบเก่าเหลืออยู่มาก การคิดอย่างนี้ก็ไม่ถูกต้อง เพราะเนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นร้อยแก้ว ในช่วง 400 -500 ปีแรก ถูกสืบทอดมาด้วยการท่องจำ (มุขปาฐะ) โดยพระภาณกะจำนวนมากมายหลายกลุ่ม ดังนั้นหากมีการแก้ไขเปลี่ยนแปลงการใช้ถ้อยคำไปตามลำดับเวลาแล้ว เป็นไปไม่ได้ที่เนื้อหาพระไตรปิฎกในส่วนที่เป็นร้อยแก้วนี้จะมีการใช้ภาษาที่สม่ำเสมอ สอดคล้องตามหลักบาลีไวยากรณ์เดียวกันเช่นนี้ ควรจะมีลักษณะการใช้คำที่หลากหลายตามการเปลี่ยนแปลงของพระภาณกะกลุ่มต่าง ๆ

บางท่านอาจคิดว่าความสม่ำเสมอของการใช้ภาษาในเนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นร้อยแก้ว เกิดขึ้นจากเมื่อครั้งที่มีการจารึกเนื้อหาพระไตรปิฎกเป็นอักษรเป็นครั้งแรกในลังกา เมื่อราว 400 กว่าปีหลังพุทธกาล เนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นร้อยแก้วทั้งหมดจึงถูกปรับการใช้ถ้อยคำภาษาบาลีให้เป็นมาตรฐานเดียวกันโดยคณะผู้รวบรวมเรียบเรียงจารึกพระไตรปิฎก การคิดอย่างนี้ก็เป็นไปไม่ได้เช่นกัน เพราะไม่มีหลักฐานแสดงว่าในยุคนั้นในลังกามีพระภิกษุที่ทรงภูมิความรู้ภาษาบาลีมากเพียงพอที่จะกระทำการเช่นนั้น ดังจะเห็นได้จากลักษณะความไม่สมบูรณ์ของการใช้ไวยากรณ์และรูปประโยคของภาษาบาลีในคัมภีร์**ทีปวงค์** ซึ่งกล่าวกันว่าเป็นคัมภีร์บาลีเล่มแรกที่พระภิกษุลังกาได้แปลขึ้นจากคัมภีร์ภาษาสิงหล

อีกด้วย เป็นไปไม่ได้ที่เนื้อหาคำสอนของพระพุทธศาสนาจะมีแค่เพียงส่วนที่เป็นคาถา ในยุค 400 ปีหลังพุทธกาลมีนิกายต่าง ๆ เกิดขึ้นจำนวนมากแล้ว ความเชื่อที่แตกต่างอันทำให้เกิดการแตกนิกายก็มีที่มาจากเนื้อหาในส่วนที่เป็นร้อยแก้วเป็นส่วนใหญ่

ถ้าจะยืนยันว่าเนื้อหาพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นร้อยแก้วเพิ่งถูกสร้างขึ้นในยุคนี้ ใครเป็นผู้สร้างขึ้น สร้างขึ้น ณ สถานที่ใด

เนื้อหาพระวินัยปิฎกเกือบทั้งหมดเป็นร้อยแก้ว ดังนั้น หากพระวินัยปิฎกถูกสร้างขึ้นราว 400 กว่าปีหลังพุทธกาล ทำไมคณะสงฆ์ซึ่งขยายตัวไปยังท้องถิ่นต่าง ๆ อย่างกว้างขวางทั้งอินเดียและต่างประเทศ จึงล้วนยอมรับสิกขาบทที่ถูกกำหนดขึ้นใหม่โดยไม่มีข้อโต้แย้ง แล้วในช่วง 400-500 ปีแรกที่ไม่มีพระวินัยปิฎก คณะสงฆ์จะมีหลักประพฤติปฏิบัติตนและหลักการอยู่ร่วมกันอย่างไร

ทั้งที่ในช่วงราว 100 ปีหลังพุทธกาล พระพุทธศาสนาได้ขยายตัวไปอย่างกว้างขวางเจริญรุ่งเรืองถึงอินเดียตะวันตกด้วย ทำไมเนื้อหาส่วนที่เป็นร้อยแก้วในพระไตรปิฎกซึ่งถูกสร้างขึ้นในยุคหลังจากนั้นอีกหลายร้อยปี จึงแทบไม่ปรากฏชื่อเมือง สถานที่ บุคคล ของอินเดียตะวันตกและท้องที่อื่น ๆ ของอินเดียเลย มีแต่ชื่อเมือง สถานที่ บุคคล ของอินเดียตะวันออกที่มีแคว้นมคธและโกศลเป็นศูนย์กลาง

จารึกของพระเจ้าอโศกที่พบที่ Bairāt ได้จารึกชื่อพระสูตรต่าง ๆ ไว้ 7 พระสูตร ซึ่งมีพระสูตรของพระไตรปิฎกที่เป็นร้อยแก้วอยู่ด้วย

จากความขัดแย้งกับความเป็นจริงจำนวนมากเหล่านี้ เราจึงสรุปได้ว่า ความเห็นที่ว่า เนื้อหาของพระไตรปิฎกส่วนที่เป็นร้อยแก้วเกิดขึ้นในยุคหลังเนื้อหาส่วนที่เป็นคาถานานมากนั้น ไม่ถูกต้อง

บางท่านอาจคิดว่า หลังจากเนื้อหาในส่วนที่เป็นคาถาเกิดขึ้นแล้ว เนื้อหาในส่วนที่เป็นร้อยแก้วก็ค่อย ๆ ถูกสร้างขึ้นตามลำดับ ด้วยระยะเวลาที่ยาวนานมาก การคิดแบบนี้ก็ไม่ถูกต้อง เนื่องจากความแตกต่างอย่างมากของการใช้ภาษาในเนื้อหาส่วนที่เป็นคาถากับที่เป็นร้อยแก้ว ถ้ามองว่าความแตกต่างนี้เกิดจากยุคสมัยของการเกิดขึ้นของเนื้อหาส่วนนั้น ๆ แล้ว แสดงว่าหลังจากเนื้อหาส่วนที่เป็นคาถาเกิดขึ้นแล้ว ต้องทอดเวลาไปยาวนานมาก เนื้อหาส่วนที่เป็นร้อยแก้วจึงเกิดขึ้น นอกจากนี้ ดังที่ Gombrich ได้ชี้แสดงไว้ เนื้อหาส่วนที่เป็นร้อยแก้วของพระไตรปิฎกมีการใช้ภาษาบาลีที่ค่อนข้างสม่ำเสมอมาก[39] แสดงให้เห็นว่า เนื้อหาในส่วนนี้ไม่ใช่ค่อย ๆ เกิดขึ้นด้วยระยะเวลาที่ยาวนานมาก แต่เกิดขึ้นในช่วงเวลาใดเวลาหนึ่งใกล้เคียงกัน

39 ดูรายละเอียดที่ Gombrich (1990)

4.2.2 ความแตกต่างของภาษาบาลีในเนื้อหาส่วนที่เป็นคาถาและส่วนที่เป็นร้อยแก้ว ไม่ได้เกิดขึ้นจากความแตกต่างของยุคสมัยของการเกิดขึ้นของเนื้อหาส่วนนั้น ๆ แต่เกิดจากธรรมชาติของการใช้คำในคาถาและร้อยแก้วที่แตกต่างกัน

Shimoda ได้สรุปผลการวิจัยเรื่อง "มุขปาฐะ" ของ Ong (1982) ไว้ว่า การวิจัยเกี่ยวกับเรื่องมุขปาฐะในยุคสมัยใหม่นี้ เริ่มมาจากปัญหาเรื่อง Homēros (กวีชาวกรีกในช่วงครึ่งหลังของคริสต์ศตวรรษที่ 8 เป็นผู้แต่งมหากาพย์เรื่อง Īlias กับ Odysseia) ว่าบทกวีเหล่านั้นประพันธ์ขึ้นโดยกวีคนเดียวหรือไม่ บทกวีของ Homēros มีการใช้คำเก่าใหม่ในหลาย ๆ ยุคผสมผสานกัน ลักษณะพิเศษนี้ไม่ใช่เกิดจากการนำเอาบทกวีที่ประพันธ์ขึ้นในหลายยุคสมัยมารวมกัน แต่เป็นภาษากวีโดยเฉพาะที่ชอบใช้ภาษาเก่า ๆ ในบทประพันธ์ของตนไม่ใช่ภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวัน เป็นภาษากรีกซึ่งมีลักษณะพิเศษซึ่งเหล่ากวีนิยมใช้กัน (Shimoda 1997: 481)

คำสรุปจากบทวิจัยนี้ ผู้เขียนมีความเห็นว่าตรงกับในกรณีคัมภีร์พระไตรปิฎก กล่าวคือ การที่คาถาในพระไตรปิฎกที่ต่าง ๆ มีลักษณะของภาษาที่หลากหลายไม่เป็นมาตรฐานเดียวกัน บางครั้งในคาถาเดียวกันก็มีทั้งคำเก่าใหม่อยู่ด้วยกันดังที่ Geiger ได้แสดงไว้นั้น ไม่ใช่สิ่งที่แสดงถึงยุคสมัยของการเกิดขึ้นของคาถาเหล่านั้น แต่เกิดจากการเลือกใช้คำที่มีลักษณะเก่าโดยผู้ประพันธ์คาถาเหล่านั้น ซึ่งหากเราเข้าใจอย่างนี้แล้วความขัดแย้งดังที่กล่าวในหัวข้อ 4.2.1 ก็หมดไป

Gombrich ก็ได้ให้ความเห็นเช่นกันว่าเนื้อหาในส่วนที่เป็นคาถาของพระไตรปิฎกกับส่วนที่เป็นร้อยแก้ว ไม่มีความสัมพันธ์กันในแง่ความเก่าใหม่ของการเกิดขึ้นของเนื้อหาส่วนนั้น ๆ โดยได้กล่าวไว้ดังนี้

Since there were religious texts being preserved in the Buddha's environment in both prose and verse, there seems to be no a *priori* ground for holding that Buddhist prose must be older than Buddhist verse or vice versa. The ability to speak in verse *extempore* is not common and there is no reason to suppose that the Buddha had it; moreover, extended discourse in *extempore* verse in ancient India was generally in a rather free metre like the *anuṣṭubh*, not in the kind of lyric metres found in the *Sutta-nipāta*. A text which purports to reproduce an actual sermon by the Buddha is therefore likely to be in prose, and this implies no particular lapse of time after the event (Gombrich 1990: 8).

เนื่องจาก คัมภีร์ทางศาสนาที่กล่าวถึงเรื่องราวและคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า ถูกรักษาไว้ทั้งในรูปแบบร้อยแก้วและร้อยกรอง ดูเหมือนว่าไม่มีพื้นฐานใดที่จะทำให้สรุปได้ว่า พุทธพจน์ที่เป็นร้อยแก้วมีความเก่ากว่าพุทธพจน์ที่เป็นร้อยกรอง หรือในทางกลับกันคือ พุทธพจน์ที่เป็นร้อยกรองมีความเก่าแก่กว่าพุทธพจน์ที่เป็นร้อยแก้ว ความสามารถในการเทศน์สอนสด ๆ เป็นร้อยกรองเป็นเรื่องไม่ธรรมดา ไม่มีเหตุผลที่จะคาดว่าพระพุทธเจ้ามีความ

สามารถเช่นนี้ ยิ่งกว่านั้น โดยทั่วไปการเทศน์สอนขนาดยาวเป็นร้อยกรองที่พูดกันสด ๆ ในอินเดียโบราณ โดยทั่วไปจะใช้ฉันท์ เช่น *anuṣṭubh* ซึ่งค่อนข้างเป็นอิสระในการใช้กฎเกณฑ์ทางฉันทลักษณ์ ไม่ใช้ฉันท์ในรูปแบบกวีนิพนธ์ดังที่ปรากฏใน คัมภีร์**สุตตนิบาต** ดังนั้น คัมภีร์ที่ตั้งใจสร้างขึ้นโดยนำคำเทศน์สอนของพระพุทธเจ้าจริง ๆ แบบคำต่อคำมาแสดง น่าจะเป็นคัมภีร์ที่เป็นร้อยแก้ว และการนำคำสอนของพระพุทธเจ้าจริง ๆ มารวมเป็นคัมภีร์นี้ ก็ถูกจัดทำขึ้นไม่นานหลังจากการแสดงธรรมของพระพุทธเจ้า (Gombrich 1990: 8)

ดังที่ได้วิเคราะห์มาข้างต้น เป็นที่ชัดเจนว่า ความแตกต่างของลักษณะภาษาบาลีของเนื้อหาในส่วนที่เป็นคาถาของพระไตรปิฎกกับส่วนที่เป็นร้อยแก้ว ไม่ได้เกิดขึ้นจากความเก่าใหม่ของการเกิดขึ้นของเนื้อหาส่วนนั้น ๆ แต่เกิดจากผู้ประพันธ์เนื้อหาส่วนที่เป็นคาถามีความนิยมชมชอบในการใช้คำที่มีลักษณะภาษาเก่า

4.3 ภาษาบาลีกับภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก

ในการวิเคราะห์ประเด็นปัญหาเรื่องถิ่นกำเนิดภาษาบาลีกับการเกิดขึ้นของพระไตรปิฎกนั้น มีความจำเป็นต้องวิเคราะห์ว่า ทำไมภาษาบาลีจึงหยุดการพัฒนาเปลี่ยนแปลง กลายเป็นภาษาคัมภีร์ที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก และเหตุการณ์นี้เกิดขึ้นในสมัยใด

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วข้างต้นว่า จนถึงในยุคหลังพุทธกาลนับพันปี ภาษาบาลีก็ยังถูกใช้เป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎกทั้งในลังกา อินเดียตอนใต้ อินเดียตอนเหนือ[40] ทั้งที่การที่พระภิกษุในท้องถิ่นต่าง ๆ ใช้ภาษาของท้องถิ่นนั้น ๆ ศึกษาพระไตรปิฎกและสั่งสอนประชาชน เป็นความสะดวกอย่างยิ่ง แต่ทำไมภิกษุสงฆ์ในท้องถิ่นต่าง ๆ กลับยอมรับและใช้ภาษาบาลีเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก

ผู้ที่ยืนยันว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของทางอินเดียตะวันตก อาจอธิบายว่า เนื่องจากหลังพุทธกาล พระพุทธศาสนาได้แผ่ขยายเจริญรุ่งเรืองไปยังอินเดียตะวันตก ซึ่งมีกรุงอุชเชนีเป็นศูนย์กลาง ภาษาบาลีซึ่งเป็นภาษาของอินเดียตะวันตกจึงได้รับการยกย่องยอมรับเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก

แต่ความเห็นเช่นนี้ไม่สมเหตุผล เพราะดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า แม้หลังพุทธกาลพระพุทธศาสนาทางอินเดียตะวันตกจะเจริญรุ่งเรืองขึ้น แต่ก็ไม่ได้เจริญมากไปกว่าทางอินเดียตะวันออก นอกจากนี้คณะสงฆ์ในท้องถิ่นอื่น ๆ ยังมีอีกจำนวนมาก ซึ่งต่างก็มีกลุ่มพระภาณกะที่ทำหน้าที่ท่องจำพระไตรปิฎก คณะสงฆ์เหล่านั้นย่อมรู้ดีว่า ภาษาของอินเดียตะวันตกไม่ใช่ภาษาที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงใช้ จึงไม่มีความจำเป็นแต่ประการใดที่จะยอมรับภาษาของอินเดียตะวันตกเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ต้องไม่ลืมว่าในยุคสมัยที่สืบทอดคำสอนด้วยมุขปาฐะ การยอมรับภาษาของดินแดนอื่นเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก

---

40 ดูรายละเอียดที่ข้อ 2.3.3 ข. หน้า 32-35

หมายถึงการที่จะต้องทุ่มเทกำลังของคณะสงฆ์ในท้องถิ่นตนท่องจำพระไตรปิฎกในภาษาใหม่ของดินแดนอื่นนั้น ถ้าหากว่าในดินแดนอื่น ๆ ไม่มีคณะสงฆ์ดำรงอยู่มาก่อน ได้รับการเผยแผ่พระพุทธศาสนามาจากคณะสงฆ์ของอินเดียตะวันตก จนกระทั่งเกิดคณะสงฆ์ขึ้นในดินแดนใหม่ เป็นไปได้ว่าคณะสงฆ์ในดินแดนใหม่นั้นอาจยอมรับภาษาของอินเดียตะวันตกเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก แต่จากประวัติศาสตร์ไม่มีเหตุการณ์ขยายตัวของคณะสงฆ์เช่นนั้นเกิดขึ้น และไม่มีหลักฐานใด ๆ ที่บ่งบอกว่า คณะสงฆ์ในท้องถิ่นต่าง ๆ ของอินเดียหลายแห่ง ซึ่งแม้จนถึงในยุคหลังก็ยังยอมรับภาษาบาลีเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก ล้วนสืบสายมาจากคณะสงฆ์ของอินเดียตะวันตก ดังนั้น เราจึงต้องปฏิเสธการยืนยันว่าภาษาบาลีเป็นภาษาของอินเดียตะวันตก

การที่คณะสงฆ์ในท้องถิ่นต่าง ๆ ของอินเดียยอมรับภาษาบาลีเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎกนั้น เป็นเพราะภาษาบาลีเป็นภาษาที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงใช้ในการสั่งสอนประชาชน การเข้าใจอย่างนี้สมเหตุผลกว่า ซึ่งกระบวนการดังกล่าวจะได้กล่าวถึงต่อไป[41]

41 ดูรายละเอียดที่ข้อ 5. บทสรุป หน้า 77

4.4 สาเหตุที่ทำให้ภาษาบาลีแตกต่างจากภาษามคธ

หากสรุปว่าภาษาบาลีคือภาษามคธในสมัยพุทธกาล จำเป็นจะต้องวิเคราะห์ถึงที่มาของความแตกต่างของลักษณะพิเศษของภาษาบาลีกับภาษามคธในสมัยพระเจ้าอโศก

ดังที่ได้กล่าวไปข้างต้นแล้วว่า ความแตกต่างของลักษณะพิเศษของภาษาบาลีกับภาษามคธยุคหลัง ซึ่งจัดอยู่ในกลุ่มภาษาปรากฤตชั้นกลาง (ราวคริสต์ศตวรรษที่ 2-3 จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 7-8)[42] นั้นมี 3 ประการ แต่ทว่าภาษามคธในสมัยพระเจ้าอโศกซึ่งเรารู้ได้ว่าศิลาจารึกในสมัยพระองค์นั้น เกือบจะไม่พบลักษณะพิเศษตัวอักขระ “ศ” เลย ลักษณะพิเศษตัว “ล” ก็ยังไม่พบเด่นชัดเท่าในยุคหลัง[43] ดังนั้น ลักษณะพิเศษของภาษามคธในสมัยพระเจ้าอโศกที่แตกต่างจากภาษาบาลีจริง ๆ แล้วมีเพียงการที่ “อะ” การันต์ในปุลิงค์ ปฐมาวิภัตติเอกวจนะ ลงท้ายด้วย “เอ” (ภาษาบาลีลงท้ายด้วย “โอ”)

---

42 ดูรายละเอียดที่ Mizuno (1955: 3)

43 ดูรายละเอียดที่ข้อ 3.1 หน้า 36-40

ผู้เขียนคิดว่า มีความเป็นไปได้ว่าลักษณะความแตกต่างนี้อาจเกิดขึ้นจากการย้ายเมืองหลวงของแคว้นมคธจากกรุงราชคฤห์ไปยังกรุงปาฏลีบุตร กล่าวคือ แม้ในแคว้นมคธเองภาษาในท้องถิ่นต่าง ๆ ก็มีลักษณะพิเศษของตนเอง ลักษณะพิเศษ “เอ” นั้นเดิมเป็นลักษณะของภาษาถิ่นในแถบเมืองปาฏลีบุตร หลังพุทธปรินิพพานราว 40 ปี พระเจ้าอุทัย-ภัททะ (อุทายิน) ได้ทรงย้ายเมืองหลวงของแคว้นมคธไปยังกรุงปาฏลีบุตร ทำให้ลักษณะพิเศษนี้ซึ่งกลายเป็นภาษาของเมืองหลวงได้แพร่หลายออกไป จนกลายเป็นลักษณะพิเศษของภาษามคธในสมัยพระเจ้าอโศก ซึ่งอยู่หลังสมัยพุทธกาล 200 ปีเศษ[44]

ซึ่งเมื่อเราดูจากประวัติศาสตร์โลกแล้ว การย้ายเมืองหลวงมักจะนำการเปลี่ยนแปลงมาสู่ภาษาของประเทศนั้น ๆ เสมอ

ส่วนลักษณะพิเศษตัวอักขระ “ศ” กับตัวอักขระ “ล” ก็เกิดจากการเปลี่ยนแปลงของภาษามคธในยุคหลังพระเจ้าอโศกไปอีกหลายร้อยปี

4.5 ท่าทีของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าต่อการใช้ภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก

ในพระวินัยปิฎก จุลวรรค ขุททกวัตถุขันธกะ ได้กล่าวถึงท่าทีของพระสัมมาสัมพุทธเจ้าต่อการใช้ภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระไตรปิฎก ดังนี

---

44 เรื่องปีรัชสมัยของพระเจ้าอุทัยภัททะและการย้ายเมืองหลวงไปยังกรุง-ปาฏลีบุตร ดูรายละเอียดประกอบจากบทวิจัยเรื่องปีสมัยพุทธปรินิพพาน (Thanavuddho 2003)

สมัยนั้น ภิกษุ 2 รูป ชื่อ ยเมฬุและเตกุลา เป็นพี่น้องกัน เกิดในตระกูลพราหมณ์ ฉลาดในการพูดจามีเสียงไพเราะ ภิกษุทั้ง 2 รูปนั้นเข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาคยังที่ประทับ ครั้นถึงแล้วถวายอภิวาทพระผู้มีพระภาคแล้วนั่ง ณ ที่สมควร ภิกษุทั้ง 2 รูปนั้น ผู้นั่ง ณ ที่สมควรแล้ว กราบทูลพระผู้มีพระภาคเจ้าว่า "พระพุทธเจ้าข้า เวลานี้ภิกษุทั้งหลาย มีชื่อต่าง ๆ กัน มีโคตรต่าง ๆ กัน มีเชื้อชาติต่าง ๆ กัน มีตระกูลต่าง ๆ กัน พากันออกบวช ภิกษุเหล่านั้นทำพระพุทธพจน์ให้แปดเปื้อนด้วยภาษาของตน *(sakāya nirutti-yā①)* ขอวโรกาส ข้าแต่พระองค์ผู้เจริญ ข้าพระพุทธเจ้าจะขอยกพระพุทธวจนะขึ้นเป็น chandaso (ภาษาพระเวท ?)"

.....พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงรับสั่งกับภิกษุทั้งหลายว่า "ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุไม่พึงยกพุทธวจนะขึ้นเป็น chandaso รูปใดยกขึ้นต้องอาบัติทุกกฏ ภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตให้ศึกษาพุทธวจนะด้วยภาษาของตน *(sakāya niruttiyā②)*"

tena kho pana samayena Yameḷutekulā nāma bhikkhū dve bhātikā honti brāhmaṇajātikā kalyāṇavācā kalyāṇavākkaraṇā. te yena bhagavā ten' upasaṃkamiṃsu, upasaṃkamitvā bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdiṃsu, ekamantaṃ nisinnā kho te bhikkhū bhagavantaṃ etad avocuṃ : etarahi bhante bhikkhū nānānāmā nānāgottā nānājaccā nānākulā pabbajitā, te *sakāya niruttiyā③* buddhavacanaṃ dūsenti. handa mayaṃ bhante buddhavacanaṃ chandaso āropemā'

ti....bhikkhū āmantesi : na bhikkhave buddhavacanaṃ chandaso āropetabbaṃ. yo āropeyya āpatti dukkaṭassa. anujānāmi bhikkhave *sakāya niruttiyā*[2] buddhavacanaṃ pariyāpuṇitun ti. (Vin II: 139, I: 1-9; 12-16)

มีการถกเถียงกันมายาวนานว่า คำว่า "chandaso" กับคำว่า "sakāya niruttiyā หมายถึงอะไร[45] ความหมายของคำว่า "chandaso" มีการอธิบายความหมายกัน 3 อย่าง คือ หมายถึง ฉันท์ (คาถา), ภาษาสันสกฤต, ภาษาพระเวท[46]

เนื่องจากคำว่า "ฉนฺโท" มีความหมายถึงฉันท์[47] จึงมีผู้อธิบายว่าคำว่า "chandaso (ฉนฺทโส)" หมายถึง คำฉันท์หรือคาถาที่เป็นร้อยกรอง แต่ทว่าในพระไตรปิฎกมีเนื้อหาที่เป็นคาถาอยู่มากมาย ดังนั้น ถ้าเราแปลความหมายคำว่า "chandaso" ว่าหมายถึงคาถาแล้ว ก็จะขัดแย้งกับข้อเท็จจริงเชิงประจักษ์ของเนื้อหาพระไตรปิฎก และมองไม่เห็นเหตุผลใด ๆ ที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าจะทรงห้ามไม่ให้ยกพระพุทธพจน์ขึ้นเป็นคาถา ดังนั้นความเห็นนี้จึงถูกปฏิเสธ

---

45 ดูรายละเอียดความเห็นของนักวิชาการต่าง ๆ ต่อความหมายของคำว่า "sakāya niruttiyā" ได้ที่ Mayeda (1964: 112-113), Brough (1980)

46 Norman อธิบายคำว่า "chandaso" ว่าหมายถึง "ปรารถนา" กล่าวคือ ภิกษุทั้ง 2 รูปที่เกิดมาในตระกูลพราหมณ์ ทูลขออนุญาตยกพุทธวจนะขึ้นสู่ภาษาที่ตนปรารถนา (ภาษาที่ตนเข้าใจง่าย) แต่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงห้าม ซึ่ง Brough ได้โต้แย้งความเห็นของ Norman (ดูรายละเอียดที่ Brough 1980)

47 ดูรายละเอียดที่ PTSD: 275

การแปลความหมายของคำว่า "chandaso" ว่าหมายถึงภาษาสันสกฤต คือ ความเห็นของพระพุทธโฆษาจารย์ [48] แต่ทว่าพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ไม่น่าจะมีอคติต่อภาษาใดภาษาหนึ่ง พระพุทธศาสนาเป็นศาสนาที่เน้นความเสมอภาคของผู้คนทั้งหลาย ปฏิเสธการแบ่งแยกชนชั้นหรือระบบวรรณะ ดังที่เราจะเห็นได้จากคำสอนในพระพุทธศาสนา องค์ประกอบของคณะสงฆ์ที่มีคนจากทุกชั้นวรรณะมาบวช และระเบียบปฏิบัติที่ภิกษุที่มาจากหลากหลายชนชั้นจะพึงปฏิบัติต่อกันอย่างเท่าเทียมกันโดยความเคารพตามอาวุโสพรรษา

นอกจากนี้ภาษาสันสกฤตแบบแผนที่ถูกจัดระบบไวยากรณ์โดยปาณินินั้น เกิดขึ้นหลังยุคพุทธกาลหลายร้อยปี ภาษาสันสกฤตในครั้งพุทธกาลเป็นภาษาที่มีรูปแบบอย่างไรก็เป็นเรื่องที่ยังมีการถกเถียงกันมาก ดังนั้นความเห็นที่ว่า คำว่า "chandaso" หมายถึงภาษาสันสกฤตจึงถูกปฏิเสธ

ความหมายที่ถูกต้องของคำว่า "chandaso" ควรหมายถึง "ภาษาพระเวท" กล่าวคือ ภิกษุทั้ง 2 รูปที่เกิดมาในตระกูลพราหมณ์มีความเชี่ยวชาญในภาษาพระเวท ได้กราบทูลขออนุญาตพระสัมมาสัมพุทธเจ้ายกพระพุทธวจนะขึ้นเป็นภาษาพระเวท แต่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าไม่ทรงอนุญาต เพราะภาษาพระเวทเป็นภาษาที่ไม่อนุญาตให้คนทั่วไปศึกษา

---

48 Sp VI: 1214

เป็นภาษาที่มีเฉพาะพราหมณ์ผู้ได้รับการศึกษามาอย่างดีเท่านั้นจึงเข้าใจ พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงห้ามยกพุทธวจนะขึ้นสู่ภาษาที่เป็นการผูกขาดเฉพาะของคนเฉพาะกลุ่มเช่นนั้น หากเข้าใจความหมายของคำว่า “chandaso” เช่นนี้แล้วก็จะสอดคล้องกับแนวทางโดยรวมของคำสอนในพระพุทธศาสนา และเรื่องราวที่ว่ามาในขุททกวัตถุขันธกะนี้ โดยรวมมีความหมายที่สอดคล้องกลมกลืน

หากตีความว่าภาษาสันสกฤตที่พระพุทธโฆษาจารย์หมายถึงนั้นไม่ใช่ภาษาสันสกฤตแบบแผนของปาณินิ แต่หมายถึงภาษาสันสกฤตโบราณที่พัฒนามาจากภาษาพระเวท คือเป็นภาษาของกลุ่มบุคคลเฉพาะไม่สาธารณะแก่ประชาชนทั่วไป ก็ถือว่าถูกต้องเช่นกัน แต่ภาษาสันสกฤตโบราณ คือภาษาพระเวทหรือไม่ ก็มีประเด็นที่ยังต้องถกเถียงกันอีกมาก

คำว่า “sakāya niruttiyā” แปลว่า “ด้วยภาษาของตน” แต่คำว่า “ภาษาของตน” นั้นมีการตีความ 2 แบบคือ หมายถึง ภาษาที่ภิกษุแต่ละรูปใช้ หรือหมายถึงภาษาของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า คือ ภาษามคธ

พระพุทธโฆษาจารย์อธิบายว่า “ภาษาของตน” ในที่นี้หมายถึง “ภาษามคธซึ่งมีโวหารตามแบบที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าตรัส”(sammāsambuddhena vuttappakāro Māgadhikavohāro)[49]

49 Sp VI: 1214

แต่ทว่า เมื่อดูจากเนื้อหาของเรื่องราวนี้ในขุททกวัตถุขันธกะแล้ว คำว่า sakāya niruttiyā มีกล่าว 2 ครั้ง ครั้งแรกนั้นชัดเจนว่าหมายถึง ด้วยภาษาเดิมของพระภิกษุแต่ละรูปที่มาจากต่างทิศกันซึ่งไม่มีเนื้อหาที่กล่าวว่าพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงห้ามการใช้ภาษานั้นเลย หลังจากที่ทรงห้ามไม่ให้ยกพุทธวจนะขึ้นสู่ภาษาพระเวทแล้ว ก็ได้ตรัสว่า “เราอนุญาตให้ศึกษาพุทธวจนะด้วยภาษาของตน” ถ้าหากไม่มีความเห็นของพระพุทธโฆษาจารย์แล้ว ผู้ที่อ่านเรื่องราวนี้ย่อมเข้าใจว่า คำว่า sakāya niruttiyā แห่งที่ 2 นี้ก็หมายถึง ด้วยภาษาของภิกษุแต่ละรูปเหมือนในที่แห่งแรกนั่นเอง

ยิ่งเมื่อเราคำนึงถึงว่า พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงเผยแผ่คำสอนไปในดินแดนต่าง ๆ นอกแคว้นมคธก็มาก ซึ่งการแสดงธรรมในดินแดนเหล่านั้น พระองค์ย่อมทรงใช้ภาษาของท้องถิ่นนั้น ๆ แน่นอน เพื่อให้ผู้ฟังเข้าใจ ดังนั้นหากแปลความหมายคำว่า sakāya niruttiyā ว่าหมายถึง ด้วยภาษาของพระสัมมาสัมพุทธเจ้า ก็ไม่สามารถที่จะจำกัดเพียงว่า หมายถึงเฉพาะภาษามคธเหมือนที่พระพุทธโฆษาจารย์ให้ความเห็น

ดังนั้น ความหมายที่ถูกต้องของคำว่า sakāya niruttiyā ควรจะหมายถึง ด้วยภาษาของพระภิกษุแต่ละรูป ซึ่งเราจะเห็นจากตัวอย่างจริงในปัจจบัน พระภิกษุชาวไทยก็ย่อมสะดวกที่จะศึกษาและเทศนาสั่งสอนพุทธวจนะด้วยภาษาไทย มีพระไตรปิฎกฉบับแปลภาษาไทย พระภิกษุในประเทศอื่น ๆ ทั้ง พม่า ลาว กัมพูชา ศรีลังกา จีน ญี่ปุ่น เกาหลี ฯลฯ ก็เช่นกัน

5. บทสรุป

ภาษาบาลีคือ ภาษามคธในครั้งพุทธกาล เนื่องจากส่วนใหญ่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงเผยแผ่คำสอนในแคว้นมคธ ภาษาหลักที่พระองค์ทรงใช้ก็คือภาษาบาลี แต่ทว่าพระพุทธองค์ทรงอนุญาตให้ภิกษุทั้งหลายศึกษาพุทธวจนะด้วยภาษาของตนซึ่งเป็นการอนุญาตที่สมเหตุสมผลมาก ภิกษุจากท้องถิ่นต่าง ๆ จึงศึกษาพุทธวจนะด้วยภาษาของตน และเผยแผ่คำสอนสู่ประชาชนด้วยภาษาของท้องถิ่นนั้น ๆ

หลังพุทธปรินิพพาน การสังคายนาพระธรรมวินัยครั้งที่ 1 กระทำขึ้นที่กรุงราชคฤห์ เมืองหลวงของแคว้นมคธ ดังนั้น ในการสังคายนาภาษาที่ใช้ทรงไว้ซึ่งพระธรรมวินัยย่อมเป็นภาษามคธในขณะนั้น ซึ่งก็คือภาษาบาลี

เนื้อหาของพระธรรมวินัยทั้งในส่วนที่เป็นคาถาและส่วนที่เป็นร้อยแก้วเกิดขึ้นในยุคเดียวกัน การที่เนื้อหาส่วนที่เป็นคาถามีลักษณะภาษาบาลีที่มีระบบไวยากรณ์ไม่สม่ำเสมอและมีคำเก่าใหม่ใช้ปนกันอยู่ในคาถาเดียวกัน เป็นเพราะผู้ประพันธ์คาถาเหล่านั้นมีแนวโน้มชอบใช้คำที่มีลักษณะเก่า และเนื่องด้วยข้อจำกัดของการใช้คำตามกฎทางฉันทลักษณ์

หลังพุทธปรินิพพาน ภาษาบาลีได้รับการยกย่องยอมรับเป็นภาษาที่ทรงไว้ซึ่งพระธรรมวินัยเพราะเป็นภาษาที่พระสัมมาสัมพุทธเจ้าทรงใช้ในการสั่งสอนประชาชน พระไตรปิฎกบาลีได้รับการสืบทอดมาด้วยการท่องจำ (มุขปาฐะ) โดยคณะสงฆ์กลุ่มต่าง ๆ จำนวนมาก แต่ทว่าใน

ดินแดนที่พระพุทธศาสนาเพิ่งเผยแผ่ไปถึงคณะสงฆ์ยังไม่เข้มแข็ง (ปัจจันตชนบทในทางพระพุทธศาสนา) คณะสงฆ์ในท้องถิ่นนั้น ๆ ได้ทุ่มเทกำลังท่องบ่นทรงจำพระธรรมวินัยในภาษาของตนสืบทอดต่อ ๆ กันมา ปรากฏเป็นพระไตรปิฎกภาษาต่าง ๆ ตกทอดมาถึงปัจจุบัน ในขณะเดียวกันก็พยายามศึกษาสืบทอดพระธรรมวินัยในภาษาบาลีเต็มกำลังเท่าที่ทำได้ ทำให้เรายังพบการใช้ภาษาบาลีในดินแดนต่าง ๆ ของอินเดียอย่างกว้างขวางในยุคหลัง ซึ่งคณะสงฆ์ที่มีการสืบทอดพระธรรมวินัยด้วยภาษาบาลีที่เข้มแข็งที่สุด คือ คณะสงฆ์ที่สืบสานมาจากแคว้นมคธ ซึ่งก็คือคณะสงฆ์เถรวาทในดินแดนต่าง ๆ

ราว 5 - 6 ศตวรรษก่อนคริสต์ศักราช กลุ่มภาษาอินโดอารยันยุคกลางมีความคล้ายคลึงกัน หลังจากนั้นลักษณะความแตกต่างของภาษาในท้องถิ่นต่าง ๆ ก็ค่อย ๆ เพิ่มพูนขึ้นตามกาลเวลาที่ผ่านไป เนื่องจากภาษาบาลีเป็นภาษาในครั้งพุทธกาล ซึ่งอยู่ในช่วง 5 - 6 ศตวรรษก่อนคริสต์ศักราช จึงมีลักษณะที่คล้ายคลึงกับภาษาในท้องถิ่นต่าง ๆ และเนื่องจากภาษาบาลีเป็นภาษามคธที่เก่าแก่ ในยุคพระเจ้าอโศกมหาราช (ซึ่งอยู่หลังสมัยพุทธกาลราว 200 กว่าปี) แม้ภาษามคธจะมีการเปลี่ยนแปลงไปจนมีลักษณะพิเศษบางอย่างที่ภาษาบาลีไม่มี แต่ก็ยังมีลักษณะร่วมกับภาษาบาลีอยู่มาก[50] นี้เป็นสาเหตุหนึ่งที่ทำให้ภาษาใน

50 กระบวนการเปลี่ยนแปลงของภาษาบาลี คาดการณ์ได้ดังนี้
หลังพุทธกาล เมื่อเวลาผ่านไปภาษามคธที่ใช้ในชีวิตประจำวัน (ซึ่งก็คือภาษาบาลี) ค่อย ๆ มีการเปลี่ยนแปลงทีละน้อย โดยเฉพาะหลังพุทธกาลราว 40 ปี เมื่อพระเจ้าอุทัยภัททะได้ย้ายเมืองหลวงของแคว้นมคธจากกรุงราชคฤห์ไปยังกรุงปาฏลีบุตร ทำให้ภาษามคธเกิดการเปลี่ยนแปลงมากขึ้น

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

จารึกพระเจ้าอโศกที่พบในท้องถิ่นต่าง ๆ หลายแห่งมีความคล้ายคลึงกับภาษาบาลี เพราะภาษาในจารึกพระเจ้าอโศกนั้นไม่ได้ถูกแปลเป็นภาษาในท้องถิ่นนั้น ๆ โดยสิ้นเชิง แต่เป็นการแปลโดยเหลือเค้าของภาษามคธในยุคพระเจ้าอโศกด้วย

เนื่องจากภาษาบาลีเป็นภาษาที่เก่ามาก ทำให้ในศิลาจารึกและเงินตราซึ่งถูกสร้างขึ้นจำนวนมากตั้งแต่ยุคพระเจ้าอโศกเป็นต้นมา ไม่มีที่ใช้ภาษาบาลีเลย เพราะในยุคนั้นภาษาบาลีไม่ใช่ภาษาที่ใช้ในชีวิตประจำวันแล้ว ในข้อความที่มุ่งให้ประชาชนทั่วไปอ่านจึงไม่มีการใช้ภาษาบาลี

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

ไปอีก ลักษณะพิเศษที่ “อะ” การันต์ในปุลิงค์ ปฐมาวิภัตติ เอกวจนะ ลงท้ายด้วย “เอ” คาดว่าเป็นลักษณะพิเศษของภาษาที่กรุงปาฏลีบุตร และเนื่องจากกลายเป็นภาษาของเมืองหลวงจึงแพร่หลายออกไปจนกลายเป็นลักษณะพิเศษของภาษามคธในยุคพระเจ้าอโศกมหาราชซึ่งอยู่ในช่วงราว 200 ปีเศษหลังพุทธกาล ลักษณะพิเศษของภาษามคธอย่างอื่นที่เกิดขึ้นในยุคหลังจากนั้นคือ แนวโน้มการใช้ “ล” แทน “ร” การใช้ “ศ” แทน “ส” ก็ค่อย ๆ มีปรากฏขึ้นทีละน้อย จนกระทั่งในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 5 ลักษณะพิเศษทั้ง 3 นี้ก็ได้กลายเป็นลักษณะพิเศษของภาษามคธที่แตกต่างจากภาษาบาลี

อักษรย่อและบรรณานุกรม

DPPN *Dictionary of Pāli Proper Names*.1960. 2 vols. edited by G.P. Malalasekera. London: PTS (first printed. 1937-1938)

Dīp *Dīpavaṃsa: An ancient Buddhist Historical Record*. 2000. edited by Hermann Oldenberg. Oxford: PTS. (first printed. 1879)

Mhv *Mahāvaṃsa*. 2007. edited by Wilhelm Geiger. Lancaster: PTS.(first printed. 1908)

PTSD *Pali-English Dictionary*. 1979. edited by T.W. Rhys Davids and William Stede. London: PTS

Sp *Samantapāsādikā*. 1924-1947. edited by J. Takakusu and M. Nagai. London: PTS.

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. Lancester: PTS. (first printed. 1881)

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

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

Brough, John.

1980 "Sakāya Niruttiyā: Cauld kale het." *The Language of the Earliest Buddhist Tradition*: 35-42, edited by Heinz Bechert. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

Geiger, Wilhelm.

1912 "Introduction." *The Mahāvaṃsa*: ix-lxiii. London: PTS.

1987 *Pāri: Bunken-to-gengo* Pāli: 文献と言語. translated by Bando Shōkū (伴戸昇空訳). Kyoto: Abhidharma Research Institute. (German original. 1916)

1996 *Pāli Literature and Language*. translated by Batakrishna Ghosh.New Delhi: Munshiram Manoharlal (German Original: 1916).

Gombrich, Richard Francis.

1990 "Recovering the Buddha's Message." *Earliest Buddhism and Madhyamaka*: 5-23, edited by D.S. Ruegg and L. Schmithausen. Leiden: E.J.Brill. (Reprinted in Williams(2005) vol. 1, Ch. 7)

Hazra, Kanai Lal.

1994 *Pāli Language and Literature: A Systematic Survey and Historical Study* vol.1. New Delhi: D. K. Printworld.

Kanakura, Enshō (金倉円照).

1939 *Indo-kodai-seishinshi* 印度古代精神史 (ประวัติจิตวิญญาณในอินเดียโบราณ). Tokyo: Iwanamishoten.

Law, Bimala Chuen.

1933 *A History of Pāli Literature* I. London: Kegan Paul, Trench and Trubner.

Mayeda, Egaku (前田恵学).

1964 *Genshi-bukkyō-seiten-no-seiritsushi-kenkyū* 原始仏教聖典の成立史研究 (A History of the Formation of Original Buddhist Texts). Tokyo: Sankibōbusshorin.

Mizuno, Kōgen (水野弘元).

1955 *Pārigo-bunpō* パーリ語文法 (ไวยากรณ์บาลี). Tokyo: Sankibōbusshorin.

Mori, Sōdo (森祖道).

1984 *Pāri-bukkyō-chūshaku-bunken-no-kenkyū* パーリ仏教註釈文献の研究 (A Study of the Pāli Commentaries). Tokyo: Sankibōbusshorin.

Mudiyanse, Nandasena.

2002 "A Short History of the Sinhala Language." *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori:* 547-554, edited by Publication Committee for Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Dr. Sodo Mori. Hamamatsu: Kokusai Bukkyōto Kyōkai

NAKAMURA, Hajime (中村元).

1997 "Fuhenni mauriya-ōchō-narabi-ni-gōtama-buda-no-nendai-nitsuite [付編二] マウリヤ王朝ならびにゴータマ・ブッダの年代について(ภาคผนวกลำดับที่ 2: สมัยพุทธกาลและราชวงศ์โมริยะ)." *Indoshi vol.2 Nakamura-hajime-senshū* インド史II・中村元選集 #6 (ประวัติศาสตร์อินเดีย เล่มที่ 2 - รวมผลงานเขียนนากามูระ ฮาจิเมะ ลำดับที่ 6) : 581-619. Tokyo: Shunjūsha.

NORMAN, Kenneth Roy.

1980 "The Dialects in which the Buddha Preached." *The Language of the Earliest Buddhist Tradition*: 61-77, edited by Heinz Bechert. Göttingen: Vanden- hoeck and Ruprecht.

1994 *Collected papers* V. Oxford: PTS.

OLDENBERG, Hermann.

1879 *The Vinaya Piṭakaṃ: one of the principal Buddhist holy scriptures in the Pāli language vol. I: the Mahāvagga*. London: Williams and Norgate.

Ong, Walter Jackson.

1982 *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* London/New York: Routledge.

Rhys davids, Thomas William.

1993 *Buddhist India.* Delhi: Motilal Banarsidass. (first printed, London: 1903)

Shimoda, Masahiro (下田正弘).

1997 *Nehankyō-no-kenkyū: Daijō-kyōten-no-kenkyū-hōhō-shikiron* 涅槃経の研究—大乗経典の研究方法試論 (A Study of the Mahāparinirvāṇasūtra: With a Focus on the Methodology of the Study of Mahāyānasūtras). Tokyo: Shunjūsha.

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 (กำเนิดพระไตรปิฎกและแนวปฏิบัติสู่การตรัสรู้ธรรมในพระพุทธศาสนายุคดั้งเดิม)." PhD diss., University of Tokyo.

Winternitz, Mourice.

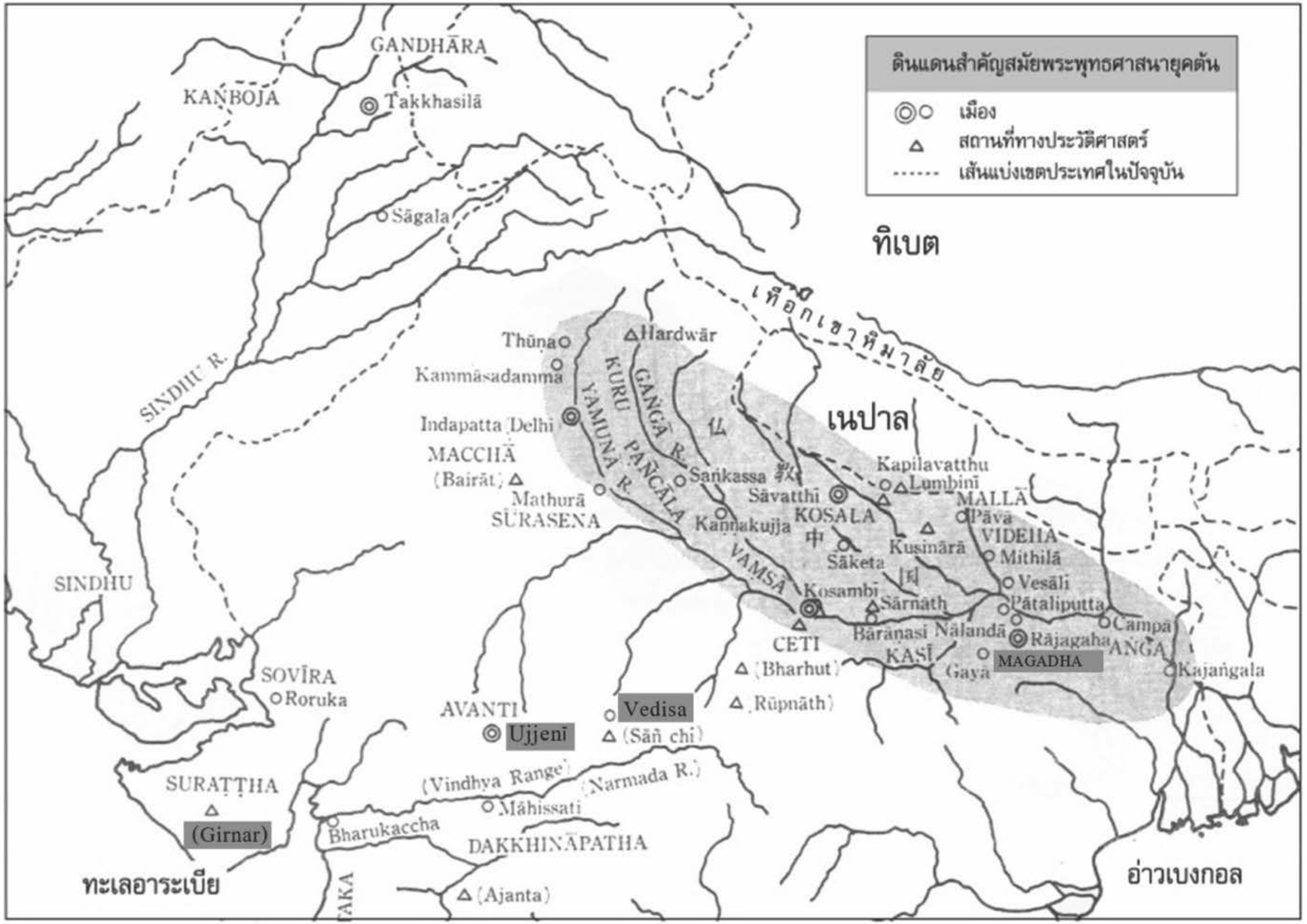
1983 *History of Indian Literature* II. Delhi: Motial Banarsidass.(Reprinted: Delhi 1988)

Yamada, Meiji(山田明爾).

1964 "Pārigo-kigen-ronsō-no-tenbō パーリ語起源論争の展望 (A Note on the Origin of Pāli.)." *Bukkyōgaku-kenkyū* 仏教学研究21: 41-47.

Yamasaki, Gen'ichi (山崎元一).

1979 *Ashōka-ō-densetsu-no-kenkyū* アショーカ王伝説の研究 (The Legend Aśoka: A Critical Study). Tokyo: Shunjūsha.


ดินแดนสำคัญสมัยพระพุทธศาสนายุคต้น
เมือง
สถานที่ทางประวัติศาสตร์
เส้นแบ่งเขตประเทศในปัจจุบัน
ทิเบต
เทือกเขาหิมาลัย
เนปาล
อ่าวเบงกอล
ทะเลอาระเบีย
GANDHĀRA
KAṆBOJA
Takkhasilā
Sāgala
Thūṇa
Kammāsadamma
Hardwār
Indapatta (Delhi)
MACCHĀ
(Bairāt)
Mathurā
SŪRASENA
KURU
YAMUNĀ R.
GAṄGĀ R.
PAÑCĀLA
Saṅkassa
Sāvatthī
KOSALA
Kapilavatthu
Lumbinī
MALLĀ
Pāvā
VIDEHA
Mithilā
Vesālī
Kaṇṇakujja
Kusinārā
Sāketa
VAṂSĀ
Kosambī
Sārnāth
Pāṭaliputta
Campā
ANGA
Bārāṇasī
Nālandā
Rājagaha
MAGADHA
KĀSĪ
Gayā
CETI
(Bharhut)
(Rūpnāth)
Kajaṅgala
SINDHU R.
SINDHU
SOVĪRA
Roruka
AVANTI
Ujjenī
Vedisa
(Sāñ chi)
(Vindhya Range)
(Narmada R.)
SURAṬṬHA
(Girnar)
Māhissati
Bharukaccha
DAKKHIṆĀPATHA
(Ajanta)

การกำเนิดนิกายสรวาสติวาท (1)

説一切有部の成立 (1)

มิโตะโมะ เคนโย

การกำเนิดนิกายสรวาสติวาท (1)

มิโตะโมะ เคนโย

บทคัดย่อ

นิกายสรวาสติวาทเป็นหนึ่งใน 18 นิกายแห่งยุคแตกนิกายของพระพุทธศาสนาในสมัยอินเดียโบราณ หากพิจารณาความหมายของชื่อนิกาย เป็นการชี้ให้เห็นว่า นิกายสรวาสติวาทยอมรับการมีอยู่จริงของสรรพสิ่ง ทั้ง ๆ ที่พระพุทธศาสนาปฏิเสธในประเด็นนี้ ก่อให้เกิดเป็นข้อสงสัยที่คล้ายเป็นคำถามพื้น ๆ ธรรมดาทั่วไปว่า “สรวาสติ” เป็นชื่อที่มีมาตั้งแต่แรกหรือไม่ เนื่องจาก นิกายสรวาสติวาท มีชื่อเรียกอื่นอีก ได้แก่ เหตุวาท —切語言部 วิภัชยวาทิน ตามที่ได้บันทึกไว้ในคัมภีร์ต่าง ๆ

คำว่า “สัพพัตถวาท” ก็เป็นชื่อเรียกอีกชื่อหนึ่ง ที่คาดว่า เป็นชื่อเรียกที่มีมาก่อนแนวคิดเรื่อง ‘สรรพสิ่งมีอยู่จริง’ จะได้รับการจัดเรียบเรียงให้เป็นระบบจนเป็นแบบแผนขึ้นมา หลังจากนั้น จึงมีชื่อว่า สัพพัตถิวาท หรือสรวาสติวาท ในกาลต่อมาหรือไม่ นี้เป็นข้อสมมติฐานที่จะทำการหาคำตอบในบทความ

คำสำคัญ : สรวาสติวาท, เหตุวาท, วิภัชยวาทิน, สัพพัตถวาท, สัพพัตถิวาท

説一切有部の成立 (1)*

Mitomo Kenyō**

Abstract

説一切有部は現実肯定的にとれる名称を付けていますが、はたして彼ら自身当初から説一切有部と称していたのだろうかと素朴な疑問を抱かざるを得ない。説一切有部はまた説因部、因論、一切語言部、分別説部などと称されていたと伝承されており、もともとは彼らがそれぞれ称していたようだ。sabbatthavādaともいう名称は一切が有るという教理が整理される以前の特色を示しており、後にsabbatthivāda、sarvāstivādaと自他とも呼ぶようになったのではないかと考えられる。その問題を明らかにしたい。

キーワード：説一切有部, 説因部, 分別説部, sabbatthavāda, sabbatthivāda

---

* ตีพิมพ์ใน *Journal of Indian and Buddhist Studies* 印度学仏教学研究 89：1-11 แปลและเรียบเรียงโดย เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

** ศาสตราจารย์กิตติคุณ Mitomo Kenyō (三友健容) มหาวิทยาลัยริชโช (立正大学) โตเกียว ประเทศญี่ปุ่น

1. บทนำ[1]

ชื่อนิกายในพระพุทธศาสนายุคแตกนิกายในอินเดียมีการเรียกขานแตกต่างกันออกไปตาม ชื่อพื้นที่ที่นิกายนั้นเผยแผ่อยู่ ชื่อผู้นำที่เป็นอาจารย์ ชื่อตามมติธรรม[2]ที่นิยามความเป็นนิกาย ในกรณีหลัง หนึ่งในนั้นคือนิกายสรวาสติวาท ซึ่งตั้งชื่อด้วยการยอมรับการมีอยู่จริง[ของสรรพสิ่ง]ทั้ง ๆ ที่ในยุคพระพุทธศาสนาดั้งเดิมได้ปฏิเสธการมีอยู่จริงของโลก เพราะโลกเต็มไปด้วยความทุกข์ ดังนั้น จึงทำให้เกิดข้อสงสัยว่า ในยุคแรกของนิกายนี้เรียกนิกายตัวเองว่า "สรวาสติวาท[3] (ภาษาสันสกฤต, ภาษาบาลี: สัพพัตถิวาท[4], ภาษาจีน: 說一切有部)" หรือไม่

---

1 บทความนี้แปลและเรียบเรียงมาจากบทความภาษาญี่ปุ่นชื่อว่า 說一切有部の成立 ของศาสตราจารย์กิตติคุณ Mitomo Kenyō แห่งมหาวิทยาลัยริชโช ซึ่งได้มอบให้ทางวารสารธรรมธาราเป็นผู้ถ่ายทอดออกมาเป็นภาษาไทย ทางวารสารจึงนำมาลงในหมวดบทความพิเศษ เพื่อให้ผู้สนใจได้ศึกษา ซึ่งการศึกษาเกี่ยวกับประเด็นนี้ ทางวงวิชาการพุทธศาสตร์บ้านเรายังมีน้อยมาก หรือเรียกว่า แทบไม่ปรากฏให้เห็น ดังนั้น จึงเป็นโอกาสสำหรับผู้กระหายใคร่รู้ในการศึกษา เนื่องจากบทความนี้มีความยาวและเป็นการศึกษาโดยสำรวจคัมภีร์ที่แตกต่างมากมายทั้งทางพระพุทธศาสนาฝ่ายเหนือ-ใต้ ซึ่งเป็นที่ไม่คุ้นเคย จึงขอแบ่งลงเป็น 2 ตอน นอกจากนั้น เพื่ออำนวยความสะดวกแด่ผู้อ่าน จะเพิ่มการอธิบายคำศัพท์หรือประเด็นที่ไม่คุ้นเคยให้เหมาะสมกับเนื้อหาและเวลา ในกรณีที่เพิ่มเติมข้อมูล จะใส่ (ผู้แปล) กำกับไว้ ท้ายที่สุดนี้ ขอขอบคุณ รศ.ดร. สุมาลี มหณรงค์ชัย ที่ได้ให้คำแนะนำต่าง ๆ (เมธี พิทักษ์ธีระธรรม ผู้แปล)

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

นอกจากนั้น นิกายนี้ยังมีชื่อเรียกอีกหลายชื่อตามตำนานต่าง ๆ เช่น เหตุวาทิน (因論) วิภัชยวาทิน (分別説部) มุรุนตกะ(Muruntaka) และ一切言語部 ซึ่งอาจเป็นชื่อของนิกายนี้มาแต่เดิม ทว่าภายหลังได้มีการจัดระเบียบเนื้อหาของมติธรรม ก่อเกิดลักษณะเฉพาะตนที่โดดเด่น ทำให้ทั้งฝ่ายตนเองและฝ่ายอื่นเรียกว่า "สรวาสติวาท" หรือไม่ ในลำดับถัดไปจะสำรวจรายชื่อทั้งหลายที่กล่าวมาแล้วข้างต้นนี้ในหลักฐานต่าง ๆ

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

2 คำว่า มติธรรม คือ คำสอนหลักของนิกายต่าง ๆ หรืออาจเรียกว่า หัวข้อธรรมหลักของนิกายต่าง ๆ ซึ่งเป็นคำศัพท์ที่ให้การชี้เฉพาะลงไป ดังนั้น คำว่า มติธรรม ในที่นี้ ผู้แปลมุ่งหมายถึง คำสอนหลักหรือหัวข้อธรรมเฉพาะนิกายนั้น ๆ ในยุคพระพุทธศาสนาที่แตกเป็น 18 นิกายเป็นต้นมา (ผู้แปล)

3 นักวิชาการต่างประเทศมักจะเรียกชื่อนิกายนี้ว่า สรวาสติวาทิน ซึ่งผู้แปลสันนิษฐานว่า เป็นคำศัพท์ที่ปรากฏในคัมภีร์สันสกฤต จึงเรียกตามชื่อที่ปรากฏในหลักฐานว่า สรวาสติวาทิน เช่นนี้สืบต่อกันมา แต่เพื่อเป็นการป้องกันความสับสน และอำนวยความสะดวกแด่ผู้อ่าน ผู้แปลจึงใช้คำว่า สรวาสติวาท ตลอดทั้งบทความนี้ (ผู้แปล)

4 คำว่า สัพพัตถวาท ปรากฏในคัมภีร์**ทีปวังสะ** ส่วนคำว่า สัพพัตถิวาท ปรากฏอยู่ในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา** สำหรับคำว่า สัพพัตถิกวาท เป็นคำที่นิยมใช้ในวงวิชาการพุทธศาสตร์บ้านเรา เนื่องจากอรรถกถาบาลีฉบับสยามรัฐมีคำอ่านที่แตกต่างจากฉบับสมาคมบาลีปกรณ์ (PTS) ในกรณีนี้ไม่ทราบอย่างแน่ชัดว่า คำว่า "สัพพัตถิกะ" มาจากคำว่า ① สัพพัตถะ+อิกะ หรือ ② สัพพัตถิ+กะ ซึ่งความหมายของ ① และ ② จะมีความหมายต่างกันมาก เนื่องจากเป็นประเด็นที่ต้องวิเคราะห์อย่างละเอียด จึงขอนำเสนอในโอกาสต่อไป ในบทความนี้จะขอใช้คำศัพท์นี้ว่า “สัพพัตถิวาท” ตามภาษาบาลีฉบับสมาคมบาลีปกรณ์ ซึ่งผู้เขียนคือ Mitomo ใช้เป็นต้นฉบับ (ผู้แปล)

2. การกำเนิดสรวาสติวาท

ก) ชื่อนิกายที่ปรากฏในคัมภีร์ต่าง ๆ

คัมภีร์ที่บันทึกเกี่ยวกับข้อมูลการแตกนิกาย ได้กล่าวว่า ในช่วงหลังพุทธปรินิพพาน 100 ปี มีกลุ่มสงฆ์ที่มีจำนวนมากกล่าวว่า "วัตถุ 10 ประการเป็นธรรม" กับฝ่ายที่มีจำนวนน้อยแย้งว่า "นี้เป็นอธรรม" จึงเกิดแตกออกเป็นฝ่ายมหาสังฆิกะ[5] และฝ่ายเถรวาท หรือเรื่องราวเกี่ยวกับ

---

5 โดยทั่วไป นักวิชาการพุทธศาสตร์บ้านเราเรียกนิกายนี้โดยอิงภาษาบาลีว่า มหาสังฆิกะ ส่วนคัมภีร์ภาษาสันสกฤตเรียกนิกายนี้ว่า มหาสางฆิกะ หากอ้างอิงชื่อนิกายตามคัมภีร์ที่มีภาษาบันทึกแตกต่างกัน ชื่อเรียกก็จะมีความแตกต่างกันออกไปบ้าง แต่ถึงแม้จะมีชื่อเรียกแตกต่างกันออกไป การเรียกชื่อนิกายตามแหล่งคัมภีร์ที่อ้างอิงในฐานะที่เป็นคัมภีร์ปฐมภูมิเป็นเรื่องที่ทำอย่างเป็นปกติวิสัยของนักวิชาการ แม้กระนั้นก็ตามในแง่มุมมองของการสื่อสารที่เกิดขึ้นจริง มักเกิดความสับสนขึ้นกับผู้อ่านว่า เป็นนิกายเดียวกันหรือไม่ หรือ อีกกรณีคือ เนื่องจากผู้อ่านคุ้นเคยกับคำว่า มหาสังฆิกะ ซึ่งเป็นคำศัพท์ที่นิยมใช้กันมาก จึงคิดว่าคำว่า มหาสางฆิกะ เป็นคำศัพท์ที่ใช้อย่างไม่ถูกต้อง

จากข้างต้นที่กล่าวมา เป็นประเด็นที่ควรพิจารณาว่า หากเราใช้คำศัพท์ที่คุ้นเคยและใช้คำศัพท์คำเดียวเพื่อให้เป็นเอกภาพตลอดบทความ เพื่อง่ายต่อการสื่อสาร แต่หากกังวลเพียงประเด็นข้างต้นนี้ การใช้คำศัพท์ตามข้อมูลปฐมภูมิที่บันทึกไว้อย่างแตกต่างตามสายจารีต แตกต่างตามภาษาโบราณที่ใช้ แตกต่างตามภาษาของผู้แปลคัมภีร์ในสมัยโบราณ นี้คงจะเป็นโจทย์ที่น่าพิจารณาในการที่จะสร้างความสมดุลกันอย่างไรในประเด็นการใช้คำศัพท์

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

"วัตถุ 5 ประการที่เป็นอธรรม" ของพระมหาเทวะทำให้คณะสงฆ์เกิดการแตกแยก เป็นต้น เกี่ยวกับประเด็นเหล่านี้ ผู้เขียนได้มีโอกาสนำเสนอบทความไปแล้วในหนังสือรวมบทความวิชาการเนื่องในวาระครบรอบ 70 ปี ของ ดร. อะไซ[6] จึงขอละรายละเอียดไว้ ณ ที่นี้

ตามตำนานที่ปรากฏในคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร**[7] ซึ่งถือเป็นคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาฝ่ายเหนือ ที่เกี่ยวกับด้านประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาและการแตกนิกาย รจนาโดย พระวสุมิตร บันทึกว่า ในระหว่างปีที่ 300 หลังพุทธปรินิพพาน นิกายสรวาสติวาทได้แยกตัวออกมาจากนิกายเถรวาท หากเราคำนวณตามทฤษฎีของศาสตราจารย์ Nakamura (中村 元) เกี่ยวกับปีพุทธปรินิพพาน (ก่อนคริสต์ศักราช 383 ปี)[8] นิกายสรวาสติวาทจะเกิดในช่วง 180-80 ปีก่อนคริสต์ศักราช[9]

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

แต่อย่างไรก็ตาม ในบทความนี้ เพื่ออำนวยความสะดวกในการอ่านและความเป็นเอกภาพ ผู้แปลจึงขอใช้คำว่า มหาสังฆิกะ ตลอดทั้งบทความ (ผู้แปล)

6 Mitomo (1997: 935-967)

7 ดูรายละเอียดเกี่ยวกับคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร**ที่ เมธี พิทักษ์ธีระธรรม (2559ก, 2559ข) (ผู้แปล)

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

8 ทฤษฎี 383 ปี หมายถึง 383 ปีก่อนคริสต์ศักราช เป็นปีพุทธปรินิพพาน โดยคำนวณจากหลักฐานทางพระพุทธศาสนาฝ่ายเหนือเป็นหลัก ทฤษฎีของ Nakamura เป็นที่แพร่หลายในประเทศญี่ปุ่นโดยชูธงสนับสนุนหลักฐานทางพระพุทธศาสนาฝ่ายเหนือ วิธีการคำนวณทฤษฎี 383 ปี คือ 268+116-1 = 383 ในที่นี้ขออธิบายตัวเลขต่าง ๆ ดังนี้

(1) ตัวเลข 268 หมายถึง ปีที่พระเจ้าอโศกขึ้นครองราชย์คือก่อนคริสต์ศักราช 268 ปี

(2) ตัวเลข 116 หมายถึง ระยะเวลาระหว่างปีที่พระเจ้าอโศกขึ้นครองราชย์กับปีที่พระพุทธเจ้าปรินิพพานห่างกันนับได้เป็นจำนวน 116 ปี โดยอ้างหลักฐานจากคัมภีร์ของสรวาสติวาท แต่ตัวเลขนี้เป็นตัวเลขที่ยังไม่แน่นอน เนื่องจากในคัมภีร์ของสรวาสติวาทมีบันทึกว่า 100 กว่าปีบ้าง, 116 ปีบ้าง และ 160 ปีบ้าง

(3) ตัวเลข 1 หมายถึง ตัวเลขที่ต้องนำไปหักออกจากจำนวนปีที่เกินขึ้นมา 1 ปี ซึ่งเกิดจากการคำนวณโดยนำตัวเลขข้อ (1) และ (2) มาบวกกัน จึงได้จำนวนปีที่เกินมา 1 ปี เป็นค่าที่เกิดจากการนับปีไล่จากพุทธกาล (1) และการนับย้อนจากปีคริสต์ศักราช (2) ให้มาบรรจบกับปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้าอโศก

คำอธิบายที่กล่าวไว้ในประเด็นข้างต้น ขอกราบขอบพระคุณ พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ (สมชาย ฐานวุฑฺโฒ) ที่ให้ความอนุเคราะห์ชี้แนะและท้วงติงผู้แปล และสามารถติดตามรายละเอียดได้ในบทความ "ปีพุทธปรินิพพาน" ของพระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณในวารสารธรรมธาราฉบับต่อไป (ผู้แปล)

9 ผู้แปลสันนิษฐานว่า ตัวเลข 180-80 ปีก่อนคริสต์ศักราช มาจากการคำนวณดังนี้ 383-200 = 183 และเพื่อให้ง่ายต่อการคำนวณ จึงปัดลงให้เป็น 180 จากนั้นจึงนำไปลบด้วย 100 ผลลัพธ์คือ 80 ในกรณีนี้ ตัวเลข 200 และ 100 มาจากปีที่ 300 หลังพุทธปรินิพพาน หมายความว่า อยู่ในช่วง 200-300 ปีหลังพุทธปรินิพพาน (ผู้แปล)

หากพิจารณาตามตำนานทางพระพุทธศาสนาฝ่ายใต้ ในช่วง 200-300 ปีหลังพุทธปรินิพพาน[10] นิกายมหิงสาสกะและวัชชิปุตตกะสองนิกายนี้ได้แยกตัวออกมาจากเถรวาท จากนั้น นิกายสัพพัตถวาท[11] และนิกายธรรมคุตติกะได้แยกออกมาจากนิกายมหิงสาสกะ ดังนั้น หาก

---

10 ในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**ฉบับแปลของ มมร แปลไว้ดังนี้

> ในศตวรรษที่ 2 นั้นนั่นแหละ อาจริยวาททั้ง 2 คือ มหิสาสกะและวัชชีปุตตกะ เกิดขึ้นโดยแตกมาจากเถรวาท... ในศตวรรษที่ 2 นั้นนั่นแหละ อาจริยวาท 2 พวก คือ สัพพัตถิกวาทะและธัมมคุตติกะเกิดขึ้นโดยแตกออกมาจากมหิสาสกวาทอีก (อภิ.ปญฺจ.อ.10 แปล.มมร. 2556)

ในคัมภีร์**กถาวัตถุ**ฉบับแปลของ มจร มีคำอธิบายเกี่ยวกับเรื่องการแตกนิกายไว้ใน บทนำ หน้าที่ [13] โดยกล่าวไว้ดังนี้

> ต่อมา เมื่อประมาณ พ.ศ. 200 ได้มีภิกษุผู้นิยมฝ่ายอาจริยวาทอีก 2 พวก แยกตัวไปจากคณะสงฆ์เดิม (เถรวาท) คือ (1) นิกายมหิสาสกะ (2) นิกายวัชชีปุตตกะ และมีนิกายใหม่แตกแยกออกไปตามลำดับอีก 9 นิกาย...

ประเด็นเกี่ยวกับตัวเลข 200 นี้ มมร ใช้คำว่า ศตวรรษที่ 2 หมายถึง พุทธ-ศตวรรษที่ 2 กล่าวคือ อยู่ในช่วงเวลาหลังจากพุทธปรินิพพาน 100-200 ปี ส่วน มจร ใช้คำว่า "เมื่อประมาณ พ.ศ. 200" หรือ "นิกายอาจริยวาทที่แตกไปจากเถรวาท ครั้งที่ 2 พ.ศ. 200" สำหรับ Mitomo เห็นว่า การแตกครั้งที่ 2 นี้อยู่ในช่วงหลังพุทธปรินิพพาน 200-300 ปี หากพิจารณาจากข้อมูลข้างต้น คล้ายกับมีความเห็นต่างกันออกไปในแง่ตัวเลข 200 แต่อย่างไรก็ตาม หากกล่าวตาม**คัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถา** นิกายทั้ง 18 นิกายต้องกำเนิดขึ้นแล้วก่อนสมัยพระเจ้าอโศกที่อยู่ในพุทธศตวรรษที่ 3 ดังนั้นหากพิจารณาข้อมูลทั้งสามฝ่ายข้างต้นอีกครั้งในแง่ของการสรุปผลคือ มีการแตกนิกายครบทั้ง 18 นิกายก่อนพระเจ้าอโศกขึ้นครองราชย์แล้ว ซึ่งในประเด็นนี้ทั้งสามฝ่ายไม่มีความเห็นแตกต่างกัน (ผู้แปล)

11 ดูเชิงอรรถที่ 4 ประกอบ

คำนวณว่า ปีพุทธปรินิพพานเป็นปีที่ 218 ก่อนปีขึ้นครองราชย์ของพระเจ้าอโศก (ราวก่อนคริสต์ศักราช 270 ปี)[12] การกำเนิดนิกายสรวาสติวาทจะอยู่ในช่วงก่อนคริสต์ศักราช 280-180 ปี[13]

บุคคลที่มีความเกี่ยวข้องลึกซึ้งที่สุดในการกำเนิดนิกายสรวาสติวาทคือ พระกาตยายนีปุตร ผู้รจนาคัมภีร์อภิธรรม**ชญานปรัสถาน**[14] ศาสตราจารย์ชิซุทานิ (静谷正雄) นักวิชาการชาวญี่ปุ่นมีความเห็นว่านิกายสรวาสติวาทถือกำเนิดในพื้นที่ทางภาคพายัพของเมืองมถุรา

---

12 ในกรณีนี้เป็นการอ้างจากหลักฐานทางคัมภีร์ของพระพุทธศาสนาฝ่ายใต้ แม้ Mitomo จะไม่ได้บอกปีพุทธปรินิพพานว่าเป็นปีใด แต่หากนำข้อมูลจากเนื้อหาในบทความมาคำนวณ คาดว่าจะได้ตัวเลข 487 หมายถึง 487 ปีก่อนคริสต์ศักราชเป็นปีพุทธปรินิพพาน โดยมีวิธีการคำนวณดังนี้ 270+218-1 = 487 แต่โดยปกติแล้ว นิยมใช้ทฤษฎี 485 หมายถึง 485 ปีก่อนคริสต์-ศักราชเป็นปีพุทธปรินิพพาน (268+218-1 = 485) ดังนั้นผู้แปลสันนิษฐานว่า ตัวเลข 270 เป็นความเห็นของ Mitomo เอง แต่ไม่ทราบได้อย่างชัดเจนว่า ความแตกต่างระหว่างตัวเลข 270 และ 268 มีหลักในการคำนวณอย่างไร (ผู้แปล)

13 ผู้แปลสันนิษฐานว่า ตัวเลข 280-180 ปีก่อนคริสต์ศักราช มาจากการคำนวณดังนี้ 487-200 = 287 และเพื่อให้ง่ายต่อการคำนวณ จึงปัดให้เป็น 280 จากนั้นจึงนำไปลบด้วย 100 ผลลัพธ์คือ 180 (ผู้แปล)

14 **คัมภีร์อภิธรรมชญานปรัสถาน** (阿毘達磨発智論) เป็นคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาทที่สำคัญ ปัจจุบันหลงเหลือเพียงแค่พากย์จีน 2 สำนวน ได้แก่

(1) 阿毘達磨発智論 20 ผูก แปลโดยพระเสวียนจั้ง ในช่วงปี

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

657-660 หลังคริสต์ศักราช

(2) 阿毘曇八犍度論 (*Aṣṭaskandhaśāstra**) 30 ผูก แปลโดย สังฆเทวะ, Chu Fo-nien และสมณะธรรมปริยะ (罽賓三藏僧伽提婆, 共竺佛念譯, 罽賓沙門曇摩卑) แปลในปีคริสต์ศักราช 383 รายละเอียดของสมณะธรรมปริยะกับคัมภีร์ 阿毘曇八犍度論 ดูรายละเอียดที่ T26: 887a[22]

เนื่องจากยังไม่พบต้นฉบับภาษาสันสกฤตของคัมภีร์นี้จนถึงปัจจุบัน เพราะเหตุใดเราถึงทราบชื่อคัมภีร์นี้เป็นภาษาสันสกฤตดั้งเดิมได้ คำตอบคือ ชื่อของคัมภีร์**ชญานปรัสถาน** มีปรากฏในคัมภีร์อภิธรรม**โกศภาษยะ** และคัมภีร์อภิธรรม**โกศวยาขยา สผุฏอรรถา** *(Abhidharma-kośavyākhyā Sphuṭārthā)* ที่เป็นคัมภีร์ฎีกาของอภิธรรม**โกศภาษยะ** กล่าวไว้ถึงชื่อของคัมภีร์อภิธรรมทั้ง 7 คัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาท และคัมภีร์อภิธรรมอื่น ๆ ด้วยเช่นกัน

ส่วนผู้รจนาคือ พระกาตยายนีปุตร มีประวัติโดยย่อดังนี้ ท่านอยู่ในตระกูลพราหมณ์ แต่ต่อมามีศรัทธาในพุทธธรรมจึงได้ออกบวช หากพิจารณาตามข้อมูลของคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร**, 三論玄義 (*San-lun Hsüan-i*) และ大唐西域記 **(จดหมายเหตุการเดินทางสู่ดินแดนตะวันตกของมหาราชวงศ์ถัง)** คาดว่าท่านเป็นบุคคลที่อยู่ในช่วงก่อนคริสต์-ศักราช 200 ปี แต่ก็มีฝ่ายที่เห็นว่า น่าจะเป็นบุคคลที่อยู่ช่วงหลังจากนั้นเล็กน้อย สำหรับสถานที่ที่รจนาคัมภีร์ตามข้อมูลของ**จดหมายเหตุการเดินทางสู่ดินแดนตะวันตกของมหาราชวงศ์ถัง** โดยพระเสวียนจั้งได้บันทึกว่า พระกาตยายนีปุตรรจนาคัมภีร์อภิธรรม**ชญานปรัสถาน** ที่ Cīnabhukti 至那僕底 (ปัจจุบันคาดว่าเป็น Ferozpur) (ผู้แปล)

อนึ่ง ในคัมภีร์ **มหาปรัชญาปารมิโตปเทศะ***(大智度論, *Mahāprajñāpāramitopadeśa**, *Mahāprajñāpāramitāśāstra**) ได้บันทึกว่า กลุ่มพระสาวกที่มุ่งเน้นไปทางอรรถสาระของพระอภิธรรมเรียกว่า "ไวภาษะ"(T29: 104b) โดยเฉพาะในกลุ่มของนิกายสรวาสติวาทินเรียกว่า "ไวภาษิกะ" คาดว่า คำเรียกขานนี้เกิดขึ้นหลังจากการเกิดขึ้นของคัมภีร์อภิธรรม**ชญานปรัสถาน**รจนาโดยพระกาตยายนีปุตร

ได้สัมผัสใกล้ชิดกับมติธรรมและการเผยแผ่ของนิกายมหาสังฆิกะ ซึ่งเป็นองค์กรสงฆ์ที่แข็งแกร่งมากในเมืองมถุรา ดังนั้น นิกายสรวาสติวาทจึงเริ่มสร้างอาวุธด้านปรัชญาแนวคิดให้มีแบบแผนโดยใช้คัมภีร์อภิธรรม**ชญาน-ปรัสถาน** รจนาโดยพระกาตยายนีปุตร และพยายามปักฐานที่มั่นให้เข้มแข็งด้วยความเป็นเลิศด้านต่าง ๆ ณ กาศมีระ-คันธาระ เป็นนิกายที่ยืนหยัดในแนวคิดเรื่อง "สรรพสิ่งมีอยู่" ที่ต้องเผชิญกับทัศนะในพระพุทธศาสนาซึ่งเป็นที่ยอมรับกันโดยทั่วไปคือ "สรรพสิ่งไม่มีอยู่จริง เป็นเพียงสิ่งสมมติขึ้น"[15]

ชื่อนิกายสรวาสติวาทตามหลักฐานประวัติศาสตร์ทางโบราณวัตถุคาดว่าปรากฏขึ้นครั้งแรกที่จารึกเสาหัวสิงห์ ณ แคว้นมถุรา และจารึกที่รั้ว ณ สารนาถ โดยมีรายละเอียดดังนี้

15 Shizutani (1978: 116, 113)

1) ที่เมืองมถุราพบคำว่า Sarvastivadana, Sarvastivatrana ในจารึกเสาหัวสิงห์[16] นอกจากนิกายสรวาสติวาทแล้ว นิกายที่เข้มแข็งอีกนิกายคือ นิกายมหาสังฆิกะ โดยสันนิษฐานจากข้อความในศิลาจารึกที่อ้างว่า มเหสี Ayasia Kamuïa ของ Mahākṣatrapa Rajula แห่งราชวงศ์ศะกะมีศรัทธาต่อนิกายสรวาสติวาท ซึ่งอาจเข้าใจได้ว่า มีความเข้มแข็งที่สามารถต่อกรกับนิกายมหาสังฆิกะได้ หากคำนวณอายุของศิลาจารึกนี้ ชิซุทานิเห็นว่าอยู่ในช่วงคริสต์ศตวรรษที่ 1 แต่ ซึคาโมะโตะ (塚本啓祥) กลับเห็นว่าอยู่ในช่วงระหว่างศตวรรษที่ 1 ก่อนคริสต์ศักราชจนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 1

2) ที่สารนาถ ในจารึกของรั้วที่ถูกค้นพบ มีการสลักไว้ว่า "... ācāryyaṇam Sarvāstivādinaṃ parigrāhe... (แปลว่า ...ภายใต้การถือครองโดย พวกอาจารย์สรวาสติวาทินทั้งหลาย...)" ชิซุทานิชี้ว่าหากพิจารณาจากตำแหน่งที่ขุดพบรั้วนี้ สถูปหลักที่สร้างในยุคพระเจ้าอโศก โดยมีสารนาถเป็นศูนย์กลาง อาจอยู่ภายใต้การดูแลของนิกายสรวาสติวาท[17] จารึกนี้ไม่มีการบันทึกวันเดือนปีไว้ แต่เมื่อพิจารณาเกี่ยวกับความสัมพันธ์ในยุคสมัยพระเจ้าอโศก คาดว่าอย่างเร็วสุดมีการเรียกชื่อนิกายสรวาสติวาทแล้วในสมัยนั้น

---

16 Shizutani (1978: 117)

17 Shizutani (1978: 120)

นอกจากนี้ นิกายสรวาสติวาท ยังมีชื่อเรียกอื่น ๆ อีก เช่น

· 【一切語言部】เป็นชื่อที่พบในคัมภีร์**มัญชุศรีปริปฤจฉา**[18]

· 【因論】เป็นชื่อที่พบในคัมภีร์ 十八部論 ซึ่งเป็นคัมภีร์**สมยเภโท-ปรจนจักร** พากย์จีน[19]

· 【說因部】เป็นชื่อที่พบในคัมภีร์ 異部宗輪論 、部執異論 ซึ่งเป็นคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร** พากย์จีน สำนวนพระเสวียนจั้ง และพระปรมารถะ ตามลำดับ[20]

· มีบางกลุ่ม กล่าวว่า อดีต อนาคต ปัจจุบันทั้งหมดมีอยู่ จึงได้ชื่อว่า สรวาสติวาท

· ในนั้น [มีบางพวก] กล่าวว่าบางอย่างก็มีอยู่ หมายถึง ไม่ใช่ว่ากรรมทั้งหมดจะมีผล บางอย่างไม่มีอยู่ หมายถึง เวทนาต่อกรรมทั้งหมดไม่ส่งผลต่ออนาคตเป็นต้น เมื่อกล่าวอย่างจำแนกเช่นนี้ จึงเรียกว่าวิภัชยวาทิน

---

18 T14: 501b

19 ดูรายละเอียดที่ เมธี พิทักษ์ธีระธรรม (2559ก: 71-78) (ผู้แปล)

20 ดูรายละเอียดที่ เมธี พิทักษ์ธีระธรรม (2559ก: 71-78) (ผู้แปล)

· มีบางพวกกล่าวว่า สรรพสิ่งที่ปรากฏผ่านไปแล้ว ปรากฏอยู่ในขณะนี้ และยังไม่ปรากฏ เนื่องจากเหตุ จึงเรียกว่า เหตุวาท

· บางพวกอยู่ที่ภูเขา อุรุมมุนทะ จึงเรียกว่า นิกายอุรุมมุนทะ

ยกเว้นคำว่า วิภัชยวาทิน ไม่ปรากฏชื่ออื่นในจารึก มีเพียงชื่อนิกายเหตุวาทิน ที่ปรากฏในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**เพียงเล็กน้อย ดังนั้นก่อนที่จะมาใช้ชื่อ สรวาสติวาท เราควรพิจารณาชื่อเรียกอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องด้วย เพื่อหาร่องรอยก่อนที่จะกำเนิดมาเป็นสรวาสติวาท ในหัวข้อถัดไป จะขอสำรวจเกี่ยวกับชื่อ มุรุนตกะ

ข) มุรุนตกะ (Muruntaka), **อุรุมุนทกะ** (Urumundaka), **รุรุมุนทกะ** (Rurumundaka)

คำว่า มุรุนตะ (บ้างก็เรียก อุรุมุนทะ, อุรุมุณฑะ, รุรุมุนทะ) เป็นชื่อภูเขาลูกหนึ่งที่แคว้นมถุรา โดยมีความเกี่ยวข้องกับ พระอุปคุปตะ พระศาณกวาสี (Śāṇakavāsī) **มีบันทึกในคัมภีร์อโศกวทาน**[21] เป็นตำนานของนิกายสรวาสติวาทที่เผยแผ่อยู่ที่แคว้นมถุรา

---

21 T2: 165b-170c; T50: 102b-106a; T50: 135b-141b; Div: 382-405

พระอุปคุปตะเป็นอาจารย์ของพระเจ้าอโศก และเป็นศิษย์ของพระศาณกวาสี ได้บำเพ็ญเพียรที่วัดนฏภฏิกา (Naṭabhaṭikā) ณ อุรุมุนทบรรพต (Urumunda)[22] ในแคว้นมถุรา ส่วนพระศาณกวาสีเป็นศิษย์พระอานนท์ ได้รับหน้าที่ให้ไปเผยแผ่ที่แคว้นมถุรา ฝ่ายพระที่ไปเผยแผ่ที่กาศมีระคือ พระมัธยันติกะซึ่งเป็นศิษย์พระอานนท์เช่นเดียวกัน จึงคาดว่าพระเถระทั้งสองท่านนี้ทำการเผยแผ่ในช่วงสมัยเดียวกัน แต่เนื่องจากว่าพระมัธยันติกะเป็นศิษย์ของพระอานนท์ตอนช่วงใกล้นิพพาน ดังนั้นพระอุปคุปตะควรจะมีอายุพรรษามากกว่า

ในด้านทัศนะเชิงพุทธปรัชญาของพระศาณกวาสีมีปรากฏอยู่ในการวิวาทะ เช่น พระศาณกวาสีแย้งกับฝ่ายที่สุดโต่งในด้านการถือศีลและพระวินัย โดยพระศาณกวาสีเห็นว่า การมีทิฐิที่บริสุทธิ์คือปรมัตถแห่งศีล แต่ฝ่ายวินัยเห็นว่า ห้ามละเมิดโดยเด็ดขาดไม่ว่าจะเป็นข้อบัญญัติเล็ก ๆ น้อย ๆ ก็ตาม และมีความเห็นแย้งกับฝ่ายพหูสูตรโดยพระศาณกวาสีเห็นว่า การเจริญเรื่องราวที่ฟังมาตามความเป็นจริง (yathābhuta?) คือการเป็นพหูสูตร แต่ฝ่ายพหูสูตรเห็นว่า ยิ่งฟังมากเท่าไร ยิ่งเป็นพหูสูตรมากเท่านั้น[23]

---

22 **คัมภีร์** Div ปรากฏคำว่า Rurumunda, Urumunda (Div: 349) **แต่ในพากย์จีนแปลโดยถอดเสียงเป็นคำว่า** "憂留曼荼" (T50: 117b) **ซึ่งคาดว่าเป็นคำถอดเสียงของคำว่า** Urumunda **ดังนั้นจึงขอเลือกใช้เป็นคำว่า** Urumunda

23 T50: 117a

พระศาณกวาสีได้แสดงธรรมโปรดเศรษฐีสองพี่น้องชื่อว่า นฏะกับภฏะ ทำให้เกิดศรัทธาปสาทะสร้างสำนักสงฆ์ถวาย เพื่อเป็นที่ปฏิบัติธรรม ณ อุรุมุนทบรรพต ดังนั้น สำนักสงฆ์แห่งนี้จึงมีชื่อตามผู้สร้างสองท่านนี้ว่า "นฏภฏิการันยายตนะ" (Naṭabhaṭikāranyāyatana) ต่อมาอุปคุปตะ (Upagupta) บุตรชายคนที่สามของเศรษฐีนามว่าคุปตะ ได้บวชบรรพชา และสืบทอดธรรมวินัย เป็นธรรมประทีปต่อจากพระศาณกวาสี หลังจากถ่ายทอดและมอบตำแหน่งธรรมประมุขไปเรียบร้อยแล้ว พระศาณกวาสีจึงย้ายที่พำนักไปแสวงหาความวิเวกในแคว้นกาศมีระ เพื่อบำเพ็ญเพียรฌานสมาบัติต่อไป

ในคัมภีร์**อโศกวทาน** มีบันทึกเรื่องราวการเผยแผ่ของพระอุปคุปตะที่อุรุมุนทบรรพต และการเป็นครูบาอาจารย์ของพระเจ้าอโศก ด้วยเหตุนี้จึงประเมินว่าสำนักของท่านเป็นกลุ่มสงฆ์ที่แข็งแกร่งกลุ่มหนึ่ง แต่ก็น่าประหลาดใจเกี่ยวกับการไม่ปรากฏมติธรรมของพระอุปคุปตะในคัมภีร์สายพระอภิธรรมของสรวาสติวาท

ในบันทึกของคัมภีร์ของพระภวยะกล่าวไว้ว่า นิกายอุรุมุนตกะ เป็นนิกายสายพระเถระ (เถรวาท?) ที่ตั้งประจันกับนิกายมหาสังฆิกะในแคว้นมถุรา ส่วนชื่อของภูเขาที่พำนักอยู่ของพระอุปคุปตะที่ปรากฏในข้อมูลของลำดับการสืบทอดธรรมประมุขของนิกายสรวาสติวาท มีชื่อว่า อรมนทะ (หรือ รุรุมุนทะ) แต่ภาษาทิเบตได้ถอดเสียงเป็น มุรุนตะ (Murunta) มุรุนตกะ (Muruntaka) ซึ่งเมื่อพิจารณาจากข้อมูลข้างต้นแล้ว พระอุปคุปตะเป็นผู้หนึ่งในการสืบทอดการเป็นธรรมประมุขของนิกายสรวาสติวาทอยู่ช่วงหนึ่งและมีที่พำนักอยู่ที่ภูเขาอุรุมุนทะ

ในลำดับถัดไป จะสำรวจชื่อที่เรียกว่า วิภัชยวาทิน

ค) **วิภัชยวาทิน** (分別説部)

"วิภัชยวาทิน" เป็นชื่อเรียกขานของกลุ่มสงฆ์ที่ปรากฏอยู่ในศิลาจารึกจำนวนหนึ่ง มีนักวิชาการชาวญี่ปุ่นคือ อะคะนึมะ จิเซ็น (赤沼智善) และคิมูระ ไทเคน (木村泰賢) เป็นรุ่นบุกเบิกในการค้นคว้าวิจัยมติธรรมของ วิภัชยวาทิน (分別論者) ที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**[24]

---

24 Akanuma (1925); Kimura (1968: 280)

คัมภีร์อภิธรรมวิภาษา เป็นคัมภีร์ที่อรรถาธิบายคัมภีร์**ชญานปรัส-ถาน** หลงเหลือมาถึงปัจจุบันเพียงแค่พากย์จีน มีทั้งหมด 3 สำนวน ดังนี้

(1) 鞞婆沙論 (*Vibhāṣāśāstra** เรียกย่อว่า S) 14 ผูก โดย Sitapāṇi หรือ Śītapāṇi แปลโดย สังฆภัทระ ธรรมนันทิน พุทธรักษา และ 敏智 (Min-chih) ในปีคริสต์ศักราช 383 นอกจากนั้นในบันทึก 開元釋教録 กล่าวเพิ่มเติมจากข้างต้นว่า สังฆเทวะได้นำคัมภีร์ 鞞婆沙論 ที่แปลโดยสังฆภัทระและคณะ มาชำระใหม่อีกครั้ง (開元釋教録, T55: 620c[14-16]) ในอรรถาธิบายของ 道安 (Tao-an) ได้กล่าวว่า สังฆภูติ (僧伽跋澄) ทรงจำและท่องคัมภีร์นี้ออกมา โดยมี ท่านธรรมนันทินบันทึกเป็นภาษาสันสกฤต พุทธรักษาแปล และ 敏智 บันทึกคำแปลจีนอีกทอด (出三藏記集, T55: 73c[3ff.]) จากบันทึกต่าง ๆ ที่กล่าวมาข้างต้น พบว่ามีข้อกังขาว่า ท่านสังฆภัทระ และท่านสังฆภูติ เป็นบุคคลคนเดียวกันหรือไม่

(2) 阿毘曇毘婆沙論 (*Abhidharmavibhāṣāśāstra** เรียกย่อว่า B) 60 ผูก แปลโดย พุทธวรมัน, 道泰 (Tao-t'ai) และคณะ ในระหว่างปีคริสต์ศักราช 437-439 (出三藏記集, T55:11b[29]-c[5]; 開元釋教録, T55: 521b[14-17]) ในคำนำของคัมภีร์นี้กล่าวไว้ว่า 道泰 ได้นำคัมภีร์มาจากแถบทางตะวันตกของ Pamir ซึ่งมีจำนวน 100,000 คาถา โดยร่วมกับพุทธวรมัน และ

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

อะคะนีมะได้สำรวจคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**พบว่า มีมติธรรมของวิภัชยวาทิน และหยิบยกขึ้นมาได้รวม 36 หัวข้อ หลังจากพิจารณาแล้วจึงสรุปว่า วิภัชยวาทินคือนิกายมหีศาสกะ แต่ทว่าคิมูระได้ค้นพบเพิ่มขึ้นมาใหม่อีก 2 หัวข้อ แล้วทำการพิจารณาโดยรวมอีกครั้งพบว่า หัวข้อธรรมเช่น จิตเป็นประภัสสร, ทฤษฎีเกี่ยวกับกายของพระพุทธเจ้าที่มีคุณสมบัติเหนือธรรมชาติมีความสอดคล้องสัมพันธ์กับนิกายมหาสังฆิกะ ดังนั้น จึง

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

ทีมงานกว่า 300 ชีวิตในการแปลคัมภีร์จำนวน 100 ผูก ในระหว่างปีคริสต์-ศักราช 425-427 แต่ในปีคริสต์ศักราช 439 ได้เกิดไฟสงครามขึ้น ทำให้สูญหายไปบางส่วน หลงเหลืออยู่เพียง 60 ผูก ซึ่งในความเป็นจริงที่เห็นในปัจจุบันคือ เหลือเพียงแค่ 3 ส่วนแรกจากทั้งหมด 8 ส่วน

สำหรับประเด็นปีที่แปลคัมภีร์ไม่ตรงกัน ดูรายละเอียดได้จาก Wilemen et. all (1998: 233, เชิงอรรถที่ 278)

(3) 阿毘曇大毘婆沙論 (*Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra** เรียกย่อว่า H) 200 ผูก แปลโดย ท่านเสวียนจั้งและคณะ ในระหว่างปีคริสต์-ศักราช 656-659

ในประเด็นความสัมพันธ์ของทั้ง 3 สำนวนนี้ Sasaki (2007) ได้ค้นคว้าโดยทำการเทียบเคียงทั้ง 3 สำนวนอย่างละเอียด จึงตั้งข้อสมมติฐานขึ้นมา 3 ข้อ โดยมองว่าสำนวน S, B เป็นสายเดียวกัน และที่สำคัญคือประเด็นการตกหล่นของคำอรรถาธิบายในสำนวน S, B แต่กลับพบคำอรรถาธิบายนั้นในสำนวน H ซึ่ง Sasaki เห็นว่า เป็นความตั้งใจที่ไม่ต้องการอรรถาธิบายถึงเรื่องนั้น ๆ ของสำนวน S, B ไม่ใช่เกี่ยวกับไฟสงครามที่ทำให้บางส่วนสูญหายไปดังเช่นงานวิจัยก่อนหน้านี้ได้ให้เหตุผลไว้ โดยยกตัวอย่างเรื่องการอรรถาธิบายเกี่ยวกับพระมหาเทวะและวัตถุ 5 ประการ ดูรายละเอียดที่ Sasaki (2007) เกี่ยวกับคัมภีร์**ชญานปรัสถาน** ดูเชิงอรรถที่ 14 ในบทความนี้ประกอบ (ผู้แปล)

ไม่สามารถตัดสินได้ว่า วิภัชยวาทินเป็นแค่นิกายใดนิกายหนึ่งได้ อีกทั้งมีความแตกต่างบ้างกับมติธรรมของนิกายสรวาสติวาท จึงคาดว่า วิภัชยวาทินสังกัดอยู่ทั้งในกิ่งนิกายของเถรวาท ได้แก่ เถรวาทฝ่ายใต้, นิกายกาศปียะ และกิ่งนิกายของมหาสังฆิกะด้วยเช่นกัน นอกจากนักวิชาการสองท่านนี้แล้ว ซึคาโมะโตะ (塚本啓祥) ได้เสนอความคิดเห็นอีกแง่มุมหนึ่ง ซึ่งได้รับอิทธิพลทางความคิดจาก Dutt และ Poussin ดังนี้[25]

> วิภัชยวาทินเป็นชื่อที่ไม่มีอยู่ในคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร**ของพระวสุมิตร อีกทั้งคัมภีร์**ทีปวังสะ**ของฝ่ายลังกา ในสมัยของพระภวยะ และวินีตเทวะได้ทำการเพิ่มเติมชื่อเข้าไป และพิจารณาว่าเป็นกิ่งนิกายของสรวาสติวาท ทางด้านคัมภีร์**มหาวังสะ**ของลังกา ได้บันทึกว่า ฝ่ายเถรวาทปรารถนาที่จะเรียกตัวเองว่าเป็นวิภัชยวาทิน.....
>
> Dutt ได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจาก Poussin นักวิชาการสายฝรั่งเศสเบลเยี่ยม ทำให้ Dutt สรุปว่า ไม่ควรมองว่า วิภัชยวาทินเป็นนิกายใดนิกายหนึ่ง แต่ควรมองว่าเป็น “คำเรียก” ที่ชี้ไปยัง “กลุ่มคนที่ไม่ยอมรับมติธรรมของนิกายใดนิกายหนึ่ง”
>
> มีการใช้คำศัพท์วิภัชยวาทินต่อท้ายชื่อนิกายพ้องกัน เช่น พหุศรุตียะ-วิภัชยวาทิน, สรวาสติวาท-วิภัชยวาทิน ซึ่งคาดว่า ในฝ่ายของเถรวาทมีความคิดเห็นแตกต่างกัน จึงมีการแบ่งแยก โดยเรียกตนเองว่า "เถรวาท-วิภัชยวาทิน" ....

---

25 Tsukamoto (1980: 495)

ในลำดับถัดไป จะสำรวจชื่อที่เรียกว่า เหตุวาท

ง) เหตุวาท (Hetuvāda)

เหตุวาท ก็เป็นชื่อหนึ่งของนิกายสรวาสติวาท มีปรากฏในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**[26] ที่แสดงมติธรรมโต้แย้งกับฝ่ายสกวาที โดยจะนำมติธรรมเหล่านี้สอบทานกับคัมภีร์ทางฝ่ายเหนือว่ามีความสัมพันธ์กันหรือไม่

[เครื่องหมาย [ ] ใช้กรณีเสริมความโดยตัวผู้แปลเอง ไม่มีคำนี้อยู่ในต้นฉบับภาษาบาลี: ผู้แปล]

1. ในประเด็นเกี่ยวกับ อาสวกถา มีการกล่าวไว้ในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา** ดังนี้

26 **คัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถาของพระพุทธโฆสะ** แปลเป็นภาษาญี่ปุ่นโดย**ซาโต้ มิซึโอะ** (佐藤密雄) **ในที่นี้คือ** Satō (1991)

บัดนี้ จะกล่าวถึงเรื่องอาสวะ ในเรื่อง [อาสวะ] นั้น ชนเหล่าใดมีความเห็นดุจพวกเหตุวาทั้งหลายว่า อาสวะ 4 พึงเป็น [อารมณ์ของ] อาสวะด้วยชื่อเรียกขานของอาสวะอื่นนอกเหนือจากอาสวะ 4 ไม่มี ฉะนั้น อาสวะ 4 จึงไม่เป็น [อารมณ์ของ] อาสวะ [อื่น][27]

27 Satō (1991: 705); Kv-a: 154-155; อภิ.ปญฺจ.อ. 81/451-452 (แปล.มมร.2537); 81/416 (แปล.มมร.2556)

เมื่อพิจารณาประเด็นนี้ คือ อาสวกถา ในคัมภีร์**กถาวัตถุ** และ**กถาวัตถุอรรถกถา** ผู้แปลมีความสับสนในประเด็นและคำแปลเป็นอย่างมาก จึงทำการตรวจสอบต้นฉบับภาษาบาลี แต่ก็ยังไม่เข้าใจได้กระจ่างแจ้งในประเด็นเช่นเดิม จึงยากที่จะแปลให้เกิดความเข้าใจได้ เนื่องจากไม่ทราบอย่างชัดเจนว่า สองฝ่ายถกกันและตีความในประเด็นนี้กันตามแนวคิดของแต่ละฝ่ายอย่างใด ในที่สุดจึงพิจารณาข้อมูลตามที่ Mitomo ได้อ้างถึงในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา** จึงสันนิษฐานว่า ในประเด็นที่สองฝ่ายถกกันในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา** คือ มีกลุ่มที่เรียก อาสวะ 4 ด้วยชื่อ อาสวะ 4 และมีอีกกลุ่มที่เรียกอาสวะ 4 ในชื่อเรียกอื่น แต่มีเนื้อหาเช่นเดียวกัน ดังนั้น หากเราเชื่อตามข้อมูลที่ Mitomo กล่าวไว้ เราจะพบร่องรอยและเข้าใจว่าจะแปล อาสวกถาในคัมภีร์**กถาวัตถุ** และ**กถาวัตถุอรรถกถา**เช่นไร กล่าวคือ ผู้แปลเข้าใจว่าฝ่ายเหตุวาท ต้องการยืนยันมติธรรมฝ่ายตนเองคือ "อาสวะ 4 ไม่มีชื่อเรียกขานอื่น ดังนั้น อาสวะ 4 จึงปราศจากอาสวะ[อื่น]" แต่ฝ่ายสกวาทีเข้าใจว่า "อาสวะ 4 จึงปราศจากอาสวะ[อื่น]" ที่ทางฝ่ายเหตุวาทหมายถึงในที่นี้เป็นในแง่ความหมายอื่น กล่าวคือ "อาสวะ 4 เป็นอนาสวะ หมายถึง อาสวะ 4 เป็นสิ่งที่ปราศจากอาสวะ" ดังนั้น ทำให้ฝ่ายสกวาทีจึงย้อนถามว่า "เป็นมรรค เป็นผล เป็นนิพพาน...." ซึ่งเป็นคำถามที่ทำให้เข้าใจความคิดของฝ่ายสกวาทีอย่างชัดแจ้งว่า หากสิ่งใดเป็นอนาสวะ ก็ควรจะหมายถึง มรรค, ผล และนิพพาน

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

หากกล่าวโดยสรุปในเบื้องต้น เราสามารถเข้าใจการตีความของทั้งสองฝ่ายใน อาสวกถา โดยเข้าใจทัศนะของฝ่ายเหตวาทจากคำตอบในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**ที่อธิบายความในประเด็นนี้ ดังนั้นจึงสามารถเข้าใจย้อนกลับไปยังบริบทเดิมที่ปรากฏใน อาสวกถา ของคัมภีร์**กถาวัตถุ** ส่วนทางด้านสกวาทีเราเข้าใจความคิดของพระกลุ่มนี้จากคำถามในคัมภีร์**กถาวัตถุ**

แต่อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาประเด็น อาสวกถา เพียงแค่ในคัมภีร์**กถาวัตถุ** และคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา** โดยปราศจากการนำข้อถกเถียงในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**มาร่วมพิจารณา อาจเกิดความเข้าใจคลาดเคลื่อนในการวิเคราะห์ความเห็นของฝ่ายเหตุวาท เพียงแต่ชื่อกลุ่มที่โต้แย้งกันในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**เป็นกลุ่มวิภัชยวาทินและสรวาสติวาท ส่วนในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**อรรถาธิบายไว้ว่าเป็นเหตุวาทและสกวาที แต่อย่างไรก็ตาม ก็พอจะเห็นทัศนะของฝ่ายต่าง ๆ ผ่านการวิวาทะ ทำให้เข้าใจในมุมมองของแต่ละฝ่ายได้ชัดเจนขึ้น โดยสันนิษฐานว่า เป็นประเด็นปัญหาเกี่ยวกับการเรียกชื่อหมวดธรรมที่บางกลุ่มปรารถนาให้เรียกว่า อาสวะ 4 แต่คู่วิวาทะคือ สรวาสติวาทและสกวาทีมีทัศนะที่แตกต่างออกไปตามที่ได้กล่าวมาแล้วข้างต้น

ดังนั้น ผู้แปลเห็นว่า ประเด็นในคัมภีร์**กถาวัตถุ**มีความยาก คำแปลที่ต้องอาศัยการตีความมีผลในการวิเคราะห์อย่างมาก ยิ่งไปกว่านั้น หากจะแปลให้เข้าใจก็ต้องเข้าใจถึงความเห็นทั้งสองฝ่าย เช่นในกรณีนี้คือ ฝ่ายเหตุ-วาทและสกวาที โดยนำข้อมูลทั้งสองฝ่ายในประเด็นที่เกี่ยวข้อง ซึ่งปรากฏในแหล่งหลักฐานต่าง ๆ โดยเฉพาะคัมภีร์ปฐมภูมิที่สามารถค้นคว้าได้ มาพิจารณาสอบทาน แต่หากไม่พบก็ต้องอาศัยประเด็นเดียวกันโดยผ่านทัศนะของฝ่ายอื่น เพื่อก่อให้เกิดกระบวนการสอบทานทั้ง 2 ฝ่าย ไม่ควรใช้เพียงหลักฐานจากฝ่ายใดฝ่ายหนึ่งเพียงข้างเดียว หากทำเช่นนี้ได้ อย่างน้อยสุดความคลาดเคลื่อนในการวิเคราะห์จะลดลง และจะทำให้เข้าใจความเห็นของทั้งสองฝ่ายในประเด็นนั้น ๆ เป็นการกลั่นกรองในการแปลมากยิ่งขึ้น นอกจากนั้น ควรส่งเสริมให้เกิดการวิเคราะห์และใส่ข้อมูลเพิ่มเติมในประเด็นนั้น ๆ โดยอยู่ในรูปเชิงอรรถหรือภาคผนวกก็ได้ เพื่อกระตุ้นให้เกิดการค้นคว้าต่อยอดเพิ่มขึ้นในนักวิชาการรุ่นต่อไป (ผู้แปล)

ทางคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาท เช่น คัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**[28] ได้แนะนำเกี่ยวกับ อาสวะ 4 ที่เป็นแนวคิดของนิกายวิภัชยวาทิน แต่สรวาสติวาทเห็นแย้งเกี่ยวกับเรื่องอาสวะ 4 นี้ โดยอรรถาธิบายเป็นโอฆะ 4 (四暴流) และโยคะ 4 (四軛)[29] แต่เนื้อหามีความเหมือนกับอาสวะ 4 และไม่พบประเด็นถกเถียงที่ว่าด้วยเรื่อง อาสวะ 4 ไม่เป็นอารมณ์ของอาสวะ

2. สัญญาเวทยิตกถา มี สองกถา ในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**กล่าวไว้ดังนี้

> (1) สัญญาเวทยิตนิโรธสมาบัติ...มีแต่ความดับขันธ์ทั้ง 4 ดังนั้น [สัญญาเวทยิตนิโรธสมาบัติ] นี้จึงไม่ใช่ทั้งโลกิยะและโลกุตตระ แต่พวกเหตุวาททั้งหลายเห็นว่า [สัญญาเวทยิตนิโรธสมาบัติ] ไม่ใช่โลกิยะ ดังนั้น จึงเป็นโลกุตตระ[30]

---

28 T27: 247b; T28: 192c

29 โอฆะ 4 (四暴流) และโยคะ 4 (四軛) ได้แก่ (1) กาม, (2) ภพ (3) ทิฐิ (4) อวิชชา ในประเด็นเนื้อหาไม่มีความต่างกัน เพียงแค่ชื่อเรียกต่างกันเท่านั้น ระหว่างคำว่า โอฆะ และโยคะ (ผู้แปล)

30 Satō (1991: 708); Kv-a: 155; อภิ.ปญฺจ.อ. 81/456 (แปล.มมร.2537); 81/420 (แปล.มมร.2556)

(2) พวกเหตุวาททั้งหลายเห็นว่า [สัญญาเวทยิตนิโรธสมาบัติ] ไม่ใช่โลกุตตระ ดังนั้นจึงเป็นโลกิยะ[31]

จากข้างต้น พวกเหตุวาท ยอมรับว่า สัญญาเวทยิตนิโรธสมาบัติเป็นได้ทั้งโลกิยะและโลกุตตระ ตามข้อมูลในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา** [ดูหัวข้อถัดไปประกอบ]

ในประเด็นนี้ ทางคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาท เช่น คัมภีร์ 衆事分阿毘曇論[32] กล่าวว่า ผู้ที่พ้นจากอากิญจัญญายตนะ แต่ยังข้องแวะกับราคะ ลมหายใจหยุด จึงจะดับสัญญา จิต เจตสิก คัมภีร์อภิธรรม**หฤทัยศาสตร์**[33] กล่าวว่า ผู้ที่ยังมีราคะเข้าสมาธิ สามารถบรรลุถึงเนวสัญญานาสัญญายตนะขั้นสูงสุด นิโรธสมาบัตินั้นเป็นอนาสวะ คัมภีร์**สารีปุตรอภิธรรม**[34] ได้กล่าวว่าการดับจิต เจตสิกคือ โลกุตตรธรรม คัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา** ได้กล่าวว่า นิโรธสมาบัติจะบรรลุได้โดยพระอริยะเท่านั้น[35] ฝ่ายวิภัชยวาทิน (分別論師) และ ทารษฏานติกะ (Dārṣṭāntika,

---

31 Satō (1991: 708); Kv-a: 156; อภิ.ปญฺจ.อ. 81/458 (แปล.มมร.2537); 81/422 (แปล.มมร.2556)

32 T26: 628c

33 T28: 824c

34 T28: 663b. กระแสความเห็นของนักวิชาการโน้มเอียงไปในความเห็นที่ว่า คัมภีร์**สารีปุตรอภิธรรม**ที่ปรากฏในปัจจุบัน เป็นคัมภีร์ของนิกายธรรมคุปตกะ (ผู้แปล)

35 T27: 775a

譬喩師)[36] กล่าวว่า นิโรธสมาบัติเป็นการสืบสันตติของจิตที่ละเอียดสุขุม[37] แต่ทางเหตุวาทกล่าวว่า ไม่มีจิตในนิโรธสมาบัติ[38] ดังนั้น มติธรรมของเหตุวาทและมติธรรมของพวกไวภาษิกะที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**ไม่สอดคล้องกัน

36 กระแสความเห็นของนักวิชาการมีความโน้มเอียงไปในแง่ที่ว่า ทารษฏานติกะ (Dārṣṭāntika) เป็นชื่อเรียกหนึ่งของ เสาตรานติกะ มี พระกุมารลาตะเป็นผู้ก่อตั้ง ช่วงอายุของพระกุมารลาตะยังมีมติไม่เห็นพ้องต้องกัน แต่คาดว่าท่านเป็นพระนิกายสรวาสติวาทในยุคก่อน หรือในช่วงเวลาที่คัมภีร์**ชญาณปรัสถาน**ได้เกิดขึ้น ตามตำนานพระกุมารลาตะอยู่ในฐานะอาจารย์ของท่านหริวรมัน และศรีลาตะ ส่วนท่านศรีลาตะเป็นอาจารย์ของพระวสุพันธุโดยตรง แต่ก็มีการตั้งข้อสังเกตว่า ไม่จำเป็นที่พระกุมารลาตะต้องเป็นอาจารย์โดยตรงของพระศรีลาตะ

หากจะกล่าวถึงช่วงสมัยของท่านกุมารลาตะอย่างช้าสุด ไม่ควรช้าไปกว่าคริสต์ศตวรรษที่ 2 เพราะในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**ได้กล่าวอ้างถึง ท่านกุมารลาตะ พระอัศวโฆษะ พระนาคารชุน คล้ายอยู่ในช่วงสมัยเดียวกันหรือใกล้เคียงกัน ดังนั้น คำว่า "มูลอาจารย์" ที่อ้างถึงโดยฝ่ายที่นับถือท่านคือ ทารษฏานติกะหรือเสาตรานติกะ น่าจะเกิดขึ้นหลังจากที่ฝ่ายไวภาษิกะได้สถาปนากลุ่มตนเองขึ้นมาเรียบร้อยแล้ว นอกจากนั้น มีคัมภีร์ชื่อว่า **กัลปนามัณฑิติกา** (Kalpanāmaṇḍitikā) ซึ่งน่าจะเกี่ยวข้องกับทารษฏานติกะ โดยปรากฏคำว่า ทฤษฏานตปังกติ (Dṛṣṭāntapaṅkti) แปลว่า Collection of Dṛṣṭānta ที่สำคัญคือ ชื่อของพระกุมารลาตะก็ปรากฏในช่วงต้นคัมภีร์นี้ด้วย

คำว่า ทารษฏานติกะ ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา** ส่วนคำว่า เสาตรานติกะ ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรม**โกศภาษยะ** จากหลักฐานนี้อาจเกิดการสันนิษฐานไปก่อนว่า ทั้งสองกลุ่มนี้เป็นกลุ่มเดียวกัน เพียงแต่

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

3. อสัญญสัตตุปิกากถา ในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**กล่าวไว้ดังนี้

ด้วยการเจริญภาวนาสัญญาวิราคะ ทั้งอสัญญสมาบัติ ทั้งนิโรธสมาบัติ ต่างได้ชื่อว่า สัญญาเวทยิตนิโรธสมาบัติ ดังนั้น สัญญา-เวทยิตนิโรธสมาบัติจึงมี 2 ระดับคือ ระดับโลกิยะ และระดับโลกุต-ตระ ใน 2 ระดับที่กล่าวมานั้น ระดับโลกิยะจะเป็นของปุถุชน มีความข้องเกี่ยวกับอสัญญสัตว์ ส่วนระดับโลกุตตระจะเป็นของพระอริยะทั้งหลาย แต่ไม่ข้องเกี่ยวกับอสัญญสัตว์ เพราะฉะนั้น ประเด็นที่

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

เรียกชื่อต่างกันตามยุคก่อนหลังคือ ในสมัยคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**ก็เรียกว่า ทารษฏานติกะ หลังจากนั้นในสมัยของคัมภีร์อภิธรรม**โกศภาษยะ**ก็เรียกอีกชื่อว่า เสาตรานติกะ แต่คัมภีร์**นยายานสาระ** ซึ่งเป็นคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาทยุคหลังจากคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**และคัมภีร์**อภิธรรมโกศภาษยะ** ได้ปรากฏคำว่า ทารษฏานติกะ แทนที่จะเป็นคำว่า เสาตรานติ-กะ

Przyluski (1940) มีความเห็นว่า ทารษฏานติกะ เป็นชื่อที่ถูกเรียกจากนิกายอื่นโดยมีความหมายในเชิงดูหมิ่นเหยียดหยาม Kato(1989: 69) ได้สนับสนุนความคิดเห็นนี้ แต่ Honjō (1992: 150) และ Chou (2006) ไม่เห็นด้วยกับ Przyluski และ Kato

พระยโศมิตรที่อยู่ในฝ่ายเสาตรานติกะมักอ้างพระวินัยของมูลสร-วาสติวาท ซึ่งคาดว่า เสาตรานติกะมีความสัมพันธ์โดยตรงกับนิกายมูลสร-วาสติวาท โดยกลุ่มของทารษฏานติกะ, เสาตรานติกะ ที่คล้ายเป็นกลุ่มที่ปฏิเสธแนวทางของพวกไวภาษิกะ มีพระสุตตันตปิฎก พระวินัยปิฎก และมีคัมภีร์พระอภิธรรม แต่ไม่มีการรวบรวมเป็นพระอภิธรรมปิฎก ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ที่ Willemen et. all (1998:106-110) (ผู้แปล)

37 T27: 774a

38 T27: 774b

พวกเขาคือ พวกเหตุวาททั้งหลายพิจารณาว่า เนื่องจากไม่มีการแบ่ง [เป็นสองระดับระหว่างปุถุชนและพระอริยะทั้งหลาย] เช่นนี้ สัญญาเวทยิตนิโรธสมาบัติ จึงข้องเกี่ยวกับอสัญญสัตว์ [เป็นความเข้าใจผิดของพวกเหตุวาททั้งหลาย][39]

ทางคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาท เช่น คัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา** ได้จำแนกความแตกต่างระหว่าง อสัญญสมาบัติ และนิโรธสมาบัติไว้อย่างชัดเจน กล่าวคือ อสัญญสมาบัติจะบรรลุถึงได้โดยห่างหายจากสัญญา ส่วนนิโรธสมาบัติจะเป็นการดับสัญญาและเวทนา เพราะฉะนั้น ปุถุชนสามารถบรรลุอสัญญสมาบัติเข้าถึงผลแห่งอสัญญภพ ส่วนพระอริยะบรรลุวิบากผลโดยเข้าถึงชั้นสูงสุดของอรูปธาตุ[40]

นอกจากนั้น คัมภีร์อภิธรรม**หฤทัยศาสตร์** (阿毘曇心論) ก็จำแนกความแตกต่างระหว่างสองสมาบัตินี้เช่นเดียวกัน[41] แต่มีความแตกต่างกับคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**ในด้านของผล กล่าวคือ เมื่อผู้เป็นเสขะได้บรรลุนิโรธสมาบัติที่เป็นดังวัชระ จะหลุดพ้นเป็นกายสักขี[42]ด้วยวิโมกข์ลำดับที่ 9 ที่เป็นลำดับสุดท้าย[43]

---

39 Satō (1991: 713); Kv-a: 157; อภิ.ปญฺจ.อ. 81/466 (แปล.มมร.2537); 81/430 (แปล.มมร.2556)

40 T27: 776a

41 T27: 830c

42 กายสักขีเป็นพระอริยบุคคลประเภทหนึ่ง แต่นัยที่กล่าวนี้เป็นแนวคิดของนิกายสรวาสติวาทตามคัมภีร์อภิธรรม**หฤทัยศาสตร์** ซึ่งหากมีการวิจัยค้นคว้าเปรียบเทียบในประเด็นเหล่านี้จะเป็นประโยชน์อย่างมากในด้านวิชาการ (ผู้แปล)

43 T27: 819b

4. สุขานุปปทานกถา ในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**กล่าวไว้ดังนี้

ชนเหล่าใดมีความเห็นเช่นเดียวกับพวกเหตุวาททั้งหลาย ว่า ฝ่ายหนึ่งสามารถส่งความสุขให้กับอีกฝ่ายหนึ่งได้โดยอ้างพระสูตรที่กล่าวไว้ดังนี้ "พระผู้มีพระภาคเจ้า เป็นผู้ประทานความสุขธรรมเป็นอันมาก"...[พุทธ] พจน์ [นี้] ชี้ให้เห็นเกี่ยวกับ ความเป็นเหตุเกี่ยวเนื่องกับพระผู้มีภาคเจ้าเพื่อก่อให้เกิดสุขแก่ผู้อื่นทั้งหลาย ไม่ใช่การมอบความสุขดุจการให้อาหาร เป็นต้น[44]

---

44 Satō (1991: 727); Kv-a: 159-160; **อภิ.ปญฺจ.อ. 81/485 (แปล.มมร. 2537); 81/446-447 (แปล.มมร.2556)**

ในพระสูตรที่ถูกอ้างถึง มีประเด็นที่น่าสนใจคือ คำแปลของประโยคที่กล่าว ว่า "bahunnaṃ vata no bhagavā sukhadhammānaṃ upahattā" **มีความแตกต่างกันออกไปตามผู้แปลทั้งหลาย ในกรณีนี้ขอให้สังเกตคำว่า** "bahunnaṃ vata no **พหุนฺนำ วต โน" ดังนี้**

Satō: [多?] 楽法の将来者なり (เป็นผู้ประทานสุขธรรม[อันมาก?])

มมร: พระผู้มีพระภาคเจ้าของเรา (โน) ทรงประทานสุขธรรมทั้งหลายแก่ชนเป็นอันมาก (พหุนฺนำ) หนอ (วต?)

มจร: พระผู้มีพระภาคเจ้าทรงนำสภาวธรรมอันเป็นเหตุแห่งสุขเป็นอันมาก (พหุนฺนำ) มาให้เราทั้งหลาย (โน) (อภิ.ก.37/793 แปล.มจร)

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

จากคำแปลข้างต้นทั้งสามสำนวน ผู้แปลสันนิษฐานว่า Satō ตีความ คำว่า "vata no วต โน" เป็น อัพ.นิบาต ใช้ในกรณีเน้นความ และพิจารณาคำว่า "bahunnaṃ พหุนฺนำ" เป็นคำวิเศษณ์ขยายคำว่า "sukha-dhammānaṃ สุขธมฺมานำ"

ส่วนทาง มมร ได้ตีความคำว่า "no โน" เป็นคำสรรพนามของคำว่า อหำ รูปพหูพจน์ ฉัฏฐีวิภัตติ เข้ากับคำว่า "พระผู้มีพระภาคเจ้า bhagavā" ดังนั้นจึงแปลว่า "พระผู้มีพระภาคเจ้าของเรา" และ พิจารณาคำว่า "bahun-naṃ พหุนฺนำ" เป็นจตุตถีวิภัตติ โดยแปลว่า "แก่ชนเป็นอันมาก" ส่วนคำว่า "วต" แปลว่า หนอ

ในลำดับสุดท้าย ผู้แปลสันนิษฐานว่า มจร ได้พิจารณาคำว่า "no โน" เป็นจตุตถีวิภัตติ และคำว่า "bahunnaṃ พหุนฺนำ" เป็นคำวิเศษณ์ขยายคำว่า "sukhadhammānaṃ สุขธมฺมานำ" โดยเข้าใจว่าเป็นวิภัตติเดียวกัน ส่วนคำว่า "วต" คาดว่า อาจไม่จำเป็นต้องแปลลงไป เพราะได้เนื้อความอยู่แล้ว ไม่ทำให้ประโยคดูรุ่มร่าม

จากกรณีคำแปลที่แตกต่างกันดังกล่าวนี้ ผู้แปลจึงคิดว่า ควรสอบทานกับคำแปลพระสูตรที่ได้อ้างถึงโดยปรากฏอยู่ในคัมภีร์**มัชฌิมนิกาย** มัชฌิมปัณณาสก์ ชื่อพระสูตรว่า 'ลฑุกิโกปม' หรือ 'ลฏุกิโกปม' พบว่า ไม่ว่าสำนวนของ มจร, มมร ที่ได้แปลประโยคที่เป็นประเด็นปัญหา มีสำนวนคล้ายกับสำนวนของ มจร ในคัมภีร์**กถาวัตถุ**ข้างต้น กล่าวคือ

> "พระผู้มีพระภาคเจ้า ทรงนำสภาวธรรมอันเป็นเหตุแห่งสุขเป็นอันมากมาให้เราทั้งหลาย"

หากจะกล่าวสรุปว่า คำแปลใดถูก คำแปลใดผิดคงกล่าวได้ยาก แต่เราจะเห็นว่า สำนวนที่มีความแตกต่างออกไปคือ สำนวนของ มมร ใน**คัมภีร์กถาวัตถุ คัมภีร์กถาวัตถุอรรถกถา** และสำนวนของ Satō แต่ในบทความนี้ ผู้แปลขอแปลตามต้นฉบับของ Satō ที่อ้างโดย Mitomo (ผู้แปล)

สำหรับประเด็นนี้ ไม่พบในคัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา**

5. อินทริยพัทธกถา ในคัมภีร์**กถาวัตถุอรรถกถา**กล่าวไว้ดังนี้

> ทุกข์มี 2 ประการ คือ อินทริยพัทธทุกข์ และอนินทริยพัทธ-ทุกข์ [อินทริยพัทธทุกข์ หมายความว่า] สิ่งที่เกี่ยวเนื่องกับอินทรีย์เป็นทุกข์ เนื่องจากเป็นวัตถุแห่งทุกข์ [อนินทริยพัทธทุกข์ หมายความว่า] สิ่งที่ไม่เกี่ยวเนื่องกับอินทรีย์เป็นทุกข์ เพราะยึดตามพุทธพจน์ที่กล่าวว่า สิ่งใดไม่เที่ยงสิ่งนั้นชื่อว่าเป็นทุกข์ ด้วยความหมายที่ว่ามีความบีบคั้นจากการเกิดดับ ดังนั้น ชนเหล่าใดไม่ถือเอาตามการแยกแยะนี้ จะมีความเห็นผิดดุจเหตุวาททั้งหลายว่า การประพฤติพรหมจรรย์ในสำนักแห่งพระผู้มีพระภาคเจ้าเพื่อกำหนดรู้ทุกข์อันใด ทุกข์อันนั้นเป็นอินทริยพัทธทุกข์นี้เท่านั้น มิใช่ทุกข์อื่นนอกจากนี้[45]

ทางคัมภีร์ของนิกายสรวาสติวาท เช่น คัมภีร์อภิธรรม**มหาวิภาษา** ได้อธิบายเกี่ยวกับ ทุกเขนทริยะ (duḥkhendriya) ว่าเป็นการรับเวทนาจากทุกข์ของร่างกายที่เกิดจากผัสสะ[46] แต่ไม่พบการจำแนกประเภทของทุกข์ว่า เป็นทุกข์ที่เกิดขึ้นทางตรงและทุกข์ที่เกิดขึ้นทางอ้อม

[ยังมีต่อ ติดตามได้ในวารสารธรรมธารา ฉบับต่อไป]

---

45 Satō (1991: 757); Kv-a: 167; อภิ.ปญฺจ.อ. 81/530 (แปล.มมร.2537); 81/491 (แปล.มมร.2556)

46 T27: 732b

อักษรย่อและบรรณานุกรม

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. 1967. Tibetan Sanskrit Works Series vol.VIII. edited by P.Pradhan. Patna: K.P.Jayaswal Research Institute.

Div *The Divyâvadâna, a collection of early Buddhist legends, now first edited from the Nepalese Sanskrit mss. in Cambridge and Paris*. 1886. edited by E. B. Cowell, and R. A. Neil. Cambridge: University press.

T *Taishō-shinshū-daizōkyō* 大正新脩大藏經. 1924-1934. Tokyo: Daizōshuppansha.

เมธี พิทักษ์ธีระธรรม.

2559ก "Samayabhedoparacanacakra: คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (1)." **ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา 2** (1): 67-103. กรุงเทพ: สุขุมวิทการพิมพ์ จำกัด.

2559ข "Samayabhedoparacanacakra: คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (2)." ธรรมธารา **วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา 2** (2):57-106. กรุงเทพ: สุขุมวิทการพิมพ์ จำกัด.

AKANUMA, Chizen (赤沼智善).

1925　"Bunbetsu-ronsha-ni-tsuite 分別論者に就いて(ศึกษาเกี่ยวกับวิภัชยวาทิน)." *Shūkyō-kenkyū* 宗教研究 25: 43-64

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).

HONJŌ, Yoshifumi (本庄良文).

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

KATO, Junshō (加藤純章).

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

KIMURA, Taiken (木村泰賢).

1968　*Abidatsumaron-no-kenkyū: Kimura -Taiken-zenshū* 4 阿毘達磨論の研究· 木村泰賢全集 4 (งานวิจัยพระอภิธรรม - รวมผลงานเขียนของ คิมูระ ไทเคน ลำดับที่ 4). Tokyo: Daihorin-Kaku.

Mitomo, Kenyō (三友健容).

1997 "Goji-hihō-to-ubu-no-seiritsu五事非法と有部の成立 (วัตถุ 5 ประการที่เป็นอธรรม และกำเนิดสรวาสติวาท)." *Nijiren-kyōgaku-no-shomondai : Asai-Endō-sen-sei-koki-kinen-ronnbunnshū* 日蓮教学の諸問題：浅井円道先生古稀記念論文集: 935-967(R). Kyoto: Heiraku-shoten.

Przyluski, Jean.

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

Sasaki, Shizuka(佐々木閑).

2007 Basharon-shohon-no-sougo-kankei 婆沙論諸本の相互関係 (ความสัมพันธ์ของคัมภีร์วิภาษาศาสตร์ต่างสำนวน) *Indogaku-Bukkyōgaku-kenkyū* 印度学仏教学研究 56 (1) : 167-173 (L).

Satō, Mitsu'o(佐藤密雄).

1991 *Ronji-fu-kaku'on-chū* 論事付覚音註 (คำแปลคัมภีร์อภิธรรมกถาวัตถุและกถาวัตถุอรรถกถา). 2nd ed.Tokyo: Sankibōbusshorin.

SHIZUTANI, Masa'o (静谷正雄).

1978　*Shōjō-bukkyōshi-no-kenkyū: buha-bukkyō-no-seiritsu-to-hensen* 小乘仏教史の研究—部派仏教の成立と変遷— (งานวิจัยประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาหินยาน: กำเนิดและพัฒนาการพุทธศาสนายุคแตกนิกาย) Kyoto: Hyakka'enkan

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

1974　*Zō-kan-wa-sanyaku-taikō: Ibushūrinron* 藏漢和三譯對校: 異部宗輪論 (คำแปลเปรียบเทียบสามภาษา ทิเบต จีน ญี่ปุ่น : คัมภีร์สมยเภโทปรจนจักร). Tokyo: Kokushokankōkai.

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). 2nd ed. Tokyo: Sankibōbusshorin.

WILLEMEN, Charles, Bart DESSEIN and Collett Cox.

1998　*Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Handbuch der Orientalistik, zweite Abteilung: Indien, elfter Band. Leiden: Brill.

หมวด 2

แปลบทความวิชาการภาษาต่างประเทศ และ งานแปลคัมภีร์

วิธีเขียนแผนภาพการแตก 18 นิกาย

部派分派図の表記方法

Sasaki shizuka

วิธีเขียนแผนภาพการแตก 18 นิกาย

ซาซากิ ชิซุกะ

บทคัดย่อ

บทความนี้จะตรวจสอบเนื้อหาเกี่ยวกับการแตกนิกายในคัมภีร์**ทีปวังสะ** และทำให้เกิดความกระจ่างชัดว่าในคัมภีร์**ทีปวังสะ** ไม่มีแนวคิดการแตกนิกายตามแผนภาพอย่างที่ใช้กันมาทั่วโลก ซึ่งการสร้างแผนภาพการแตกนิกายอย่างง่าย ๆ ของนักวิชาการในยุคแรก ๆ ซึ่งไม่ตรงจริง ทำให้เกิดความเข้าใจผิดทางประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาจวบจนกระทั่งปัจจุบัน จึงขอเสนอวิธีเขียนแผนภาพการแตก 18 นิกาย ตามนัยของคัมภีร์**ทีปวังสะ**ที่ถูกต้อง

คำสำคัญ: **ทีปวังสะ**, การแตกนิกาย, การแตกนิกายย่อย, แผนภาพการแตกนิกาย, ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา

部派分派図の表記方法*

Sasaki shizuka**

Abstract

この小論文は Dīpavaṃsa の分派記事を集中的に調査し、そこには従来考えられていたような根本分裂の概念が存在しないことを明らかにした。初期の研究者たちの安易な図表化のせいで、仏教史の大枠は誤った先入観を以て捉えられていたのである。この点を指摘するため「部派分派図の表記方法」を発表する。

キーワード：Dīpavaṁsa, 根本分裂, 部派分裂, 部派分派図, 仏教史

---

* **ตีพิมพ์ใน** *Journal of Indian and Buddhist Studies* 印度学仏教学研究 93 : 126-134(L) **แปลและเรียบเรียงโดย เมธี พิทักษ์ธีระธรรม**

** **ศาสตราจารย์** Sasaki Shizuka (佐々木閑) **มหาวิทยาลัยฮานาโซะโนะ** (花園大学) **เกียวโต ประเทศญี่ปุ่น**

1. บทนำ

ข้อมูลของลำดับการแตกนิกายจำนวน 18 นิกาย[1]ในพระพุทธศาสนามีบันทึกในคัมภีร์ต่าง ๆ และยังมีงานวิจัยเกี่ยวกับเรื่องนี้อีกนับไม่ถ้วนที่นำเสนอในงานประชุมวิชาการ งานวิจัยเหล่านี้แสดงแผนภาพของการแตกนิกายทั้ง 18 นิกาย ไม่ว่าจะเป็นงานวิจัยเล่มไหนก็ตาม แผนภาพดังกล่าวนี้ มีวิธีการเขียนแผนภาพที่มีรูปแบบเดียวกัน หากกล่าวถึงการแตกนิกาย แผนภาพดังกล่าวนี้ก็จะผุดขึ้นมาในความทรงจำโดยปราศจากข้อกังขาใด ๆ และกลายเป็นข้อมูลที่นักวิชาการด้านพระพุทธศาสนา

---

1 จำนวนนิกายที่แตกออกมา บ้างก็ว่าเป็น 18 นิกาย บ้างก็ว่า 20 นิกาย หรือมากกว่า 20 นิกายก็มี โดยทั่วไปนักวิชาการด้านพุทธศาสตร์จะใช้คัมภีร์**ทีปวังสะ**ของลังกา และคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร**ของนิกายสรวาสติวาทเป็นหลักในการอ้างอิงเพื่อสอบทานกัน ซึ่งหากอธิบายรายละเอียดเกี่ยวกับประเด็นตัวเลขที่เป็นจำนวนนิกาย จะกล่าวได้ดังนี้

1) เลข 18 มาจากคัมภีร์**ทีปวังสะ**

2) เลข 20 มาจากคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร** แปลโดย พระเสวียนจั้ง (玄奘) 異部宗輪論 (Yi bu zong lun lun) T49: 15a-17a (no.2031)

3) เลข 18 หรือ 19 มาจากคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร** แปลโดย พระปรมารถะ 部執異論 (Bu zhi yi lun) T49: 20a^{4}-22c^{22} (no.2033)

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

4) เลข 21 มาจากคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร** ไม่สามารถระบุผู้แปลได้

十八部論 (Shiba bu lun) T49: 17b[15]-19c[28] (no.2032)

5) เลข 20 มาจากคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร** พากย์ทิเบต

จากข้อมูลข้างต้น มีข้อน่าสังเกตคือ ตัวเลขของจำนวนนิกายในคัมภีร์**สมยเภทโทปรจนจักร**มีความแตกต่างกัน แม้จะกล่าวว่ามี 20 นิกายจากคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร**ในบางสำนวนก็ตาม แต่หากพิจารณาจากชื่อ จะพบว่าชื่อคัมภีร์ข้อ 4) 十八部論 (Shiba bu lun) แปลว่า คัมภีร์เกี่ยวกับ 18 นิกาย หรือ เมื่อสอบทานกับคัมภีร์ข้อ 3) 部執異論 (Bu zhi yi lun) ที่แปลโดยพระปรมารถะอย่างละเอียด พบว่า แม้ท่านใส่ชื่อนิกายทั้งหมดของสายมหาสางฆิกะนับได้จำนวน 8 ชื่อก็ตาม แต่ก็บันทึกสรุปจำนวนตัวเลขไว้เพียงแค่ 7 เท่านั้น ดังนั้น เมื่อนำจำนวนนิกายทั้งหมดของสายเถรวาท 11 นิกาย และสายมหาสางฆิกะจำนวน 7 นิกาย มารวมกันจะได้เท่ากับ 18 นิกาย คล้ายกับจะเห็นพ้องต้องกันระหว่างหลักฐานทางพระพุทธศาสนาฝ่ายเหนือ-ใต้ในตัวเลข 18 กับจำนวนนิกายในการแตกนิกาย

แต่อย่างไรก็ตาม ตัวเลข 18 นี้ ก็ยังเป็นข้อที่น่าสงสัยว่า มีการแบ่งนิกายเป็น 18 นิกายมาแต่เดิม หรือว่า เป็นเพียงตัวเลขทางความเชื่อแบบหนึ่ง ซึ่งคงจะต้องรอคำตอบจากผลงานวิจัยของนักวิชาการพุทธศาสตร์ที่สนใจในเรื่องราวของการแบ่งนิกายต่อไปในอนาคต

อนึ่ง มีนักวิชาการรวบรวมชื่อของนิกายต่าง ๆ ในอินเดียสมัยโบราณจากหลักฐานทางคัมภีร์พุทธ และศิลาจารึก ได้จำนวนทั้งสิ้น 34 ชื่อ (ผู้แปล)

เข้าใจกันเช่นนั้นมาโดยตลอด[2] ด้วยเหตุนี้ ผู้เขียนมีความตั้งใจที่จะทำการตรวจสอบในเรื่อง แผนภาพของการแตกนิกายจำนวน 18 นิกาย ที่กลายเป็นแผนภาพที่เข้าใจผิดกันเป็นปกติ โดยใช้เป็นข้อมูลอ้างอิงของนักวิชาการกันอย่างกว้างขวาง

เนื่องด้วยข้อจำกัดของจำนวนหน้ากระดาษที่จะตีพิมพ์ จึงเลือกคัมภีร์**ทีปวังสะ** เป็นเอกสารค้นคว้าที่จะนำมาตรวจสอบเป็นหลัก เพราะเป็นคัมภีร์ที่มีการบันทึกข้อมูลเกี่ยวกับการแตกนิกาย และทำให้เกิดประเด็นปัญหาในการแสดงแผนภาพการแตกนิกายจำนวน 18 นิกาย ในบทสุดท้าย ตั้งใจจะนำคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร** มาพิจารณาประกอบโดยไม่ลงรายละเอียดมาก ส่วนการค้นคว้าวิจัยเปรียบเทียบเชิงลึกนั้นคงเป็นหัวข้อในการนำเสนอบทความในครั้งต่อไป

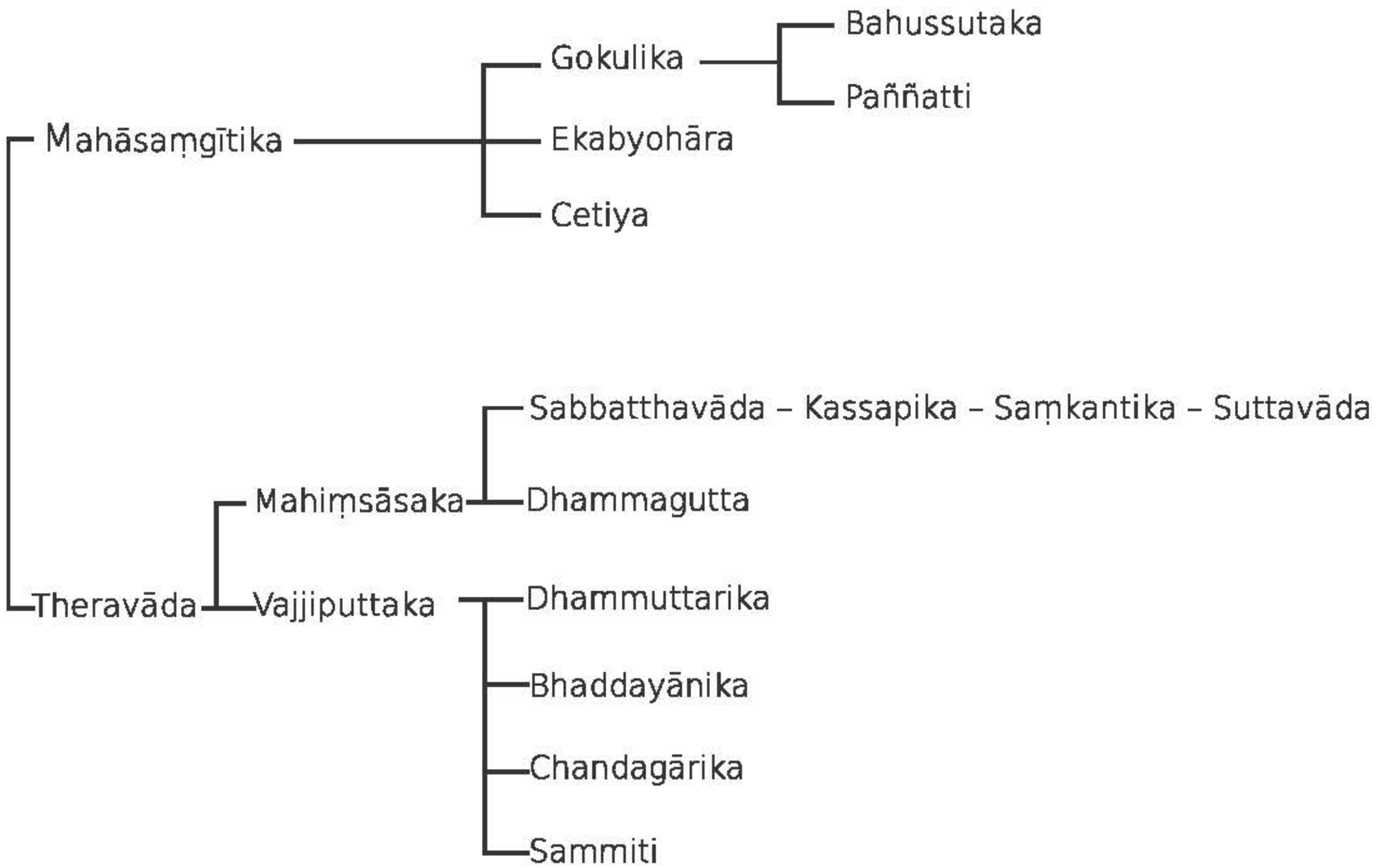
---

2 ดูรายละเอียดที่ Kimura and Hikata (1921: 1-51); Walleser (1927); Bareau (1955: 15-30) แผนภาพที่เห็นนี้ไม่ทราบอย่างแน่ชัดว่าใครเป็นผู้คิดค้น แต่อย่างไรก็ตาม ในปี 1921 Kimura and Hikata เป็นผู้นำเสนอ หลังจากนั้น Bareau ได้นำเสนอแผนภาพที่มีรูปแบบแตกต่างออกไป แต่แผนภาพทั้งสอง มีความคล้ายกันอย่างมาก อีกทั้งยังมีจุดผิดพลาดที่เหมือนกัน ก็ไม่ทราบแน่ชัดว่า Bareau พิจารณาแผนภาพของ Kimura and Hikata ประกอบหรือไม่ หรือว่า ต่างคนต่างแยกกันนำเสนอผลงานทางวิชาการโดยไม่ได้อิงอาศัยกัน แต่นำเสนอแผนภาพที่คล้ายกันหรือไม่ ข้อสงสัยเหล่านี้กลายเป็นคำถามที่ไม่สามารถหาคำตอบที่แจ้งชัดได้

ในปัจจุบันมีผลงานวิจัยที่อ้างถึง Kimura and Hikata และ Bareau อยู่พอสมควร ได้แก่ Lamotte (1958 : 571-606, ดูเทียบฉบับแปลภาษาอังกฤษคือ Lamotte 1988: 517-548) Tsukamoto (1980: 414-436); Hirakawa (1974: 150-159); Shizutani (1978) เป็นต้น

2. คัมภีร์ทีปวังสะ และวิธีเขียนแผนภาพการแตกนิกาย

งานวิจัยที่ผ่านมาโดยมาก มีวิธีเขียนแผนภาพตามความเข้าใจจากข้อมูลในคัมภีร์**ทีปวังสะ** ดังนี้[3]



แผนภาพที่ 1

3 **เท่าที่ทราบแผนภาพของ** Kimura and Hikata **น่าจะเป็นเอกสารอ้างอิงที่เก่าที่สุด ดู** Kimura and Hikata (1921)

จากแผนภาพข้างต้น เราลองมาพิจารณาการแตกนิกายทั้ง 18 นิกาย ตามความเข้าใจอย่างที่เห็นในแผนภาพที่ 1 ดังนี้

จากเดิมพระพุทธศาสนามีเพียงหนึ่งเดียว ในเวลาต่อมา ได้แตกออกเป็น เถรวาท และ มหาสังคีติกะ (ในช่วงสังคายนาครั้งที่ 2 ตามข้อมูลในคัมภีร์**ทีปวังสะ**) คณะสงฆ์ในพระพุทธศาสนาจึงแบ่งออกเป็นสองกลุ่ม เรียกเหตุการณ์นี้ว่า "การแตกนิกายครั้งดั้งเดิม (根本分裂)" ในเวลาต่อมาภายในฝ่ายมหาสังคีติกะเริ่มแตกออกเป็น 3 นิกายได้แก่ โคกุลิกะ เอกัพโยหาระ เจติยะ นอกจากนั้น ภายในโคกุลิกะ ได้แตกออกไปเป็น 2 นิกายได้แก่ พหุสสุตกะ ปัญญัตติ ดังนั้นในที่สุด มหาสังคีติกะ ได้แตกออกเป็น 4 นิกาย ได้แก่ เอกัพโยหาระ เจติยะ พหุสสุตกะ และปัญญัตติ

ส่วนฝ่ายเถรวาทเริ่มแตกออกมาเป็น 2 นิกาย ได้แก่ มหิงสาสกะ และวัชชิปุตตกะ ฝ่ายมหิงสาสกะได้แตกออกไปอีก แบ่งออกเป็นสัพพัตถวาท และธรรมคุตตะ หลังจากนั้น สัพพัตถวาทก็แตกและแยกออกไปเป็นกัสสปิกะ หลังจากนั้น กัสสปิกะก็แตกและแยกออกไปเป็นสังกันติกะ หลังจากนั้นสังกันติกะก็แตกและแยกออกไปเป็นสุตตวาท ฝ่ายวัชชิปุตตกะแตกออกเป็น 4 นิกาย ได้แก่ ธรรมมุตตริกะ ภัททยานิกะ ฉันทคาริกะ และสัมมิติ ในที่สุดฝ่ายเถรวาทเหลือเพียงแค่ 6 นิกาย ได้แก่ สุตตวาท ธรรมคุตตะ ธรรมมุตตริกะ ภัททยานิกะ ฉันทคาริกะ และสัมมิติ เมื่อรวมทั้งหมด ทั้งฝ่ายเถรวาทและมหาสังฆิกะ สุดท้ายแล้วพระพุทธศาสนาจึงเหลือ 10 นิกาย[4]

---

4 **คัมภีร์ทีปวังสะ**ได้กล่าวถึงรายละเอียดการแตกนิกายจนกลายเป็น 18 นิกาย หลังจากนั้น มีการเพิ่มข้อมูลเข้าไปอีก 1 คาถา (Dīp: 38, v.54) มีเนื้อหา

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

จากข้างต้น เป็นการเขียนบรรยายตามแผนภาพที่ 1 ตราบใดที่เรามองแผนภาพและเขียนบรรยายตามที่เห็นในแผนภาพที่ 1 คงไม่มีคำกล่าวแย้งใดในการสรุปผลของการเขียนบรรยายแผนภาพข้างต้น แต่การสรุปแบบนี้ไม่ถูกต้อง เพราะว่า **คัมภีร์ทีปวังสะ** บันทึกว่ามี 18 นิกายในพระพุทธศาสนา แต่ไม่มีบันทึกว่ามี 10 นิกาย

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

กล่าวเกี่ยวกับการแตกนิกายออกไปอีก 6 นิกาย คือ นิกาย **เหมวัติกะ**(Hemavatika), **ราชคิริกะ** (Rājagirika), **สิทธัตถะ** (Siddhattha), **ปุพพเสลิกะ** (Pubbaselika), **อปรเสลิกะ** (Aparaselika), **อปรราชคิริกะ** (Apararājagirika)

[ความเห็นเพิ่มเติมของผู้แปล

ในคัมภีร์**ทีปวังสะ**สำนวนแปลภาษาไทย โดย **ฉัตรสุมาลย์** กบิลสิงห์ ซึ่งแปลจากต้นฉบับภาษาอังกฤษของ Oldenberg แปลคาถานี้ว่า

"54.นิกายที่เกิดขึ้นต่อมาคือ เหวัติกะ ราชคิริกะ สิทธัตถะ ปุพพะเสลิกะ และอปรเสลิกะ"

ซึ่งควรปรับคำที่ขีดเส้นใต้เป็น เหมวัติกะ และเพิ่มนิกายที่หกคือ นิกายอปรราชคิริกะ เข้าไปตามต้นฉบับภาษาบาลีและสำนวนแปลของ Oldenberg

ดังนั้น คัมภีร์**ทีปวังสะ**ที่แปลภาษาไทยโดย **ฉัตรสุมาลย์** ในคาถานี้ มีความคลาดเคลื่อนจากสำนวนแปลภาษาอังกฤษของ Oldenberg ที่ผู้แปลคือ **ฉัตรสุมาลย์** ใช้เป็นต้นฉบับในการแปล]

ในคาถาที่ 51 และ 52 ของปริจเฉทที่ 5 มีบันทึกเกี่ยวกับการแตกนิกายทั้ง 18 นิกาย ซึ่งกล่าวเกี่ยวกับเหตุการณ์สังคายนาครั้งที่ 2 โดยมีข้อความที่น่าสนใจอยู่ ดังนี้[5]

[เครื่องหมาย [ ] ใช้ในกรณีเสริมความ ไม่มีคำนี้ในต้นฉบับภาษาบาลี : ผู้แปล]

มีวาทะที่แตกแยกออกไป 17 [วาทะ] และ [วาทะ] ที่ไม่แตกแยก 1 [วาทะ] เขาทั้งหลายรวมกับวาทะที่ไม่แตกแยก 1 [วาทะ] ทั้งหมด [รวม] เป็น 18 [วาทะ][6] /51/

[วาทะที่ไม่แตกแยก คือ] ผู้ประเสริฐสุดในเถรวาททั้งหลาย ประดุจต้นไม้ใหญ่คือ ต้นนิโครธ ไม่บกพร่องไม่ต่อเติม เป็นคำสอนแห่งพระชินะโดยแท้

ส่วนวาทะที่เหลือซึ่งเกิดขึ้น เป็นประดุจหนาม[7] [ที่งอกขึ้นมา] บนต้นไม้ [ใหญ่คือ ต้นนิโครธ] /52/

---

5 Dīp: 37

6 ดูภาคผนวก ก (ผู้แปล)

7 อภิชัยใช้คำว่า กาฝาก ซึ่งอ้างมาจากคำแปลของเสถียร โพธินันทะ เนื่องจากต้นฉบับบาลีใช้คำว่า santakā สนฺตกา แต่ในขณะที่คำแปลของ Oldenberg ใช้คำว่า kaṇṭakā กณฺฏกา ดูรายละเอียดที่ บรรเจิด ชวลิตเรืองฤทธิ์ (2558: 76, เชิงอรรถที่ 30) ในกรณีนี้เป็นประเด็นคำถามที่น่าสนใจว่า เราควรเลือกใช้คำศัพท์ใดที่คาดว่าน่าจะเป็นคำดั้งเดิม ระหว่างคำว่า santakā สนฺตกา

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

sattarasa bhinnavādā eko vādo abhinnako,

sabbev' aṭṭhārasa honti 'bhinnavādena[8] te saha. /51/

nigrodho va mahārukkho theravādānaṃ uttamo

anūnam anadhika c'eva kevalaṃ jinasāsanaṃ,

kaṇṭakā[9] viya rukkhamhi nibbattā vādasesakā. /52/

จากข้างต้น เมื่อรวมเถรวาท (ซึ่งเป็นนิกายที่ผู้รจนาคัมภีร์**ทีปวังสะ**สังกัด) เข้าไปด้วย จะมีนิกายทั้งสิ้น 18 นิกาย ในนิกายเหล่านี้ มีเพียงเถรวาทที่ยืนยันว่า รักษาคำสอนของพระพุทธเจ้าโดยแท้

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

และ kaṇṭakā กณฺฏกา แม้ผู้แปลจะไม่สามารถให้คำตอบ และหาหลักฐานที่ชัดเจนมาสนับสนุนได้ แต่ผู้แปลสันนิษฐานว่า คำว่า kaṇṭakā กณฺฏกา ของภาษาสิงหล เป็นคำดั้งเดิม เนื่องจากเราพอจะเห็นร่องรอยในการอ่านอักษรที่คาดว่าเกิดจากความเข้าใจผิด โดยมองเห็นอักษร ka ก เป็นอักษร sa ส เมื่อพิจารณาอักษรโบราณต่าง ๆ ที่ใช้จารจารึกพระไตรปิฎกและคัมภีร์พุทธเถรวาทแถบภูมิภาคนี้ก็มี อักษรขอม อักษรพม่า อักษรธรรม อักษรสิงหล ซึ่งในบรรดาอักษรเหล่านี้ อักษร ka ก และ sa ส ของสิงหล มีความคล้ายคลึงกันมากที่สุด ดังนั้น จึงมีความเป็นไปได้ว่า คำว่า kaṇṭakā กณฺฏกา เป็นคำดั้งเดิม และเพี้ยนมาเป็น คำว่า santakā สนฺตกา (ผู้แปล)

8 ต้นฉบับบาลีของ อภิชัย ใช้คำว่า "ภินฺนวาเทน เต สห" เป็นเหตุให้คำแปลแตกต่างออกไปจากสำนวนของ Oldenberg ดูรายละเอียดที่ อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์ (2551: 23) และภาคผนวก ก ในบทความนี้ประกอบ (ผู้แปล)

9 ดูเชิงอรรถที่ 7

ตราบใดที่พิจารณาแผนภาพข้างต้นตามที่เห็นข้อมูลในแผนภาพสุดท้ายแล้ว จะเหลือนิกายเพียงแค่ 10 นิกายเท่านั้น แต่การที่กล่าวแบบนี้อาจมีข้อโต้แย้งเกิดขึ้น คือ มีนิกายที่ล่มสลายไปกลางคัน หากนับนิกายเหล่านี้ด้วยก็รวมเป็น 18 นิกาย และท้ายที่สุดแล้วก็หลงเหลือเพียง 10 นิกาย ซึ่งเป็นเหตุผลที่ไม่ได้มีความย้อนแย้งในตัวเอง แต่การตีความเช่นนี้ไม่สมเหตุผล เนื่องจาก หากพิจารณาตามแผนภาพข้างต้น อาจเกิดการตั้งคำถามว่า เถรวาทที่เป็นแกนหลัก ในที่นี้หมายถึง นิกายที่มีผู้รจนาคัมภีร์**ทีปวังสะ**ได้ล่มสลายไปแล้วหรือไม่ ยิ่งไปกว่านั้น หลังจากคัมภีร์**ทีปวังสะ**ได้กำเนิดขึ้น นิกายสัพพัตถวาทที่กำลังแผ่ขยายไปอย่างกว้างขวางครอบคลุมไปทั่วทุกพื้นที่ของอินเดีย นิกายนี้ก็ล่มสลายไปด้วยเช่นกันหรือไม่ และนิกายสัพพัตถวาทเป็นเพียงภาพในอดีตที่ทำให้นิกายรุ่นหลังอย่างนิกายสุตตวาททำได้แค่เพียงหวนระลึกถึงเท่านั้นหรือไม่[10]

ประเด็นที่เป็นคำถามข้างต้นนี้ เมื่อพิจารณาแล้วก็เห็นได้ชัดว่าไม่ถูกต้อง

---

10 ประเด็นนี้ ผู้แปลสันนิษฐานว่า ผู้เขียนต้องการบ่งบอกว่าในขณะที่นิกายสัพพัตถวาทยังดำรงอยู่ นิกายสุตตวาท หรือ เสาตรานติกะ ก็เป็นนิกายที่อยู่ร่วมสมัยเดียวกันในเวลาหนึ่ง ถึงขนาดมีการวิวาทะในมุมมองต่อหัวข้อธรรมที่แตกต่างกัน ดังนั้น *จึงมิได้หมายความว่า* 1) หลังจากนิกายสัพพัตถวาทดับสูญไปแล้ว จึงมีนิกายสุตตวาท 2) เมื่อคัมภีร์**ทีปวังสะ**กำเนิดขึ้น นิกายสัพพัตถวาทก็ดับสูญไป (ผู้แปล)

ต้นเหตุที่ทำให้เกิดความเข้าใจผิดคือ "วิธีของการเขียนแผนภาพ" อย่างไม่ต้องสงสัย แผนภาพข้างต้นไม่ได้แสดงข้อมูลตามนัยของคัมภีร์**ทีปวังสะ**ที่ต้องการจะสื่อถึง

คำถามคือ หากจะเขียนแผนภาพตามเนื้อหาที่คัมภีร์**ทีปวังสะ**กล่าวไว้ ควรจะเขียนอย่างไร

เริ่มแรก เราควรพิจารณาให้เข้าใจในความหมายของคาถาที่ 51, 52 ว่าต้องการบ่งบอกอะไร คำตอบคือ ต้องการบ่งบอกให้ทราบว่าพระพุทธศาสนามีนิกายรวมทั้งหมด 18 นิกาย กล่าวคือ นิกายทั้งหมดรวมทั้งฝ่ายเถรวาทด้วย และ "เถรวาท" เป็นคณะสงฆ์สายเดิมแท้ของพระพุทธศาสนา ส่วนนิกายอื่น ๆ อีก 17 นิกายไม่ใช่สายเดิมแท้ ซึ่งมีทั้งแตกออกมาจากเถรวาทโดยตรง และโดยอ้อมจากนิกายที่แตกแขนงกิ่งนิกายทั้งหลาย หากแสดงแผนภาพตามที่กล่าวมานี้ เถรวาทเป็นต้นไม้ใหญ่หนึ่งเดียว จากนั้นก็แตกกิ่งก้านสาขาออกไปอีก 17 นิกาย ในกรณีนี้ไม่ได้หมายความว่าเถรวาทซึ่งเป็นต้นไม้ใหญ่ได้ดับสูญไปหลังจากมีการแตกแขนงกิ่งก้านสาขานิกายต่าง ๆ ดังแผนภาพที่แสดงอยู่ในบทความของ Kimura and Hikata (1921) แต่นัยที่ต้องการสื่อของคัมภีร์**ทีปวังสะ**คือ เถรวาทดำรงอยู่อย่างไม่มีการเปลี่ยนแปลงตั้งแต่สมัยพุทธกาลจนถึงปัจจบัน ซึ่งเป็นใจความสำคัญของโครงเรื่องเกี่ยวกับกระบวนการแตกนิกาย

หากเดินตามแนวของโครงเรื่องที่เขียนไว้นี้ แล้วพิจารณาถึงบันทึกเกี่ยวกับการแตกนิกายทั้งหลาย โดยเริ่มจากการแตกนิกายครั้งแรกหรือเรียกอีกอย่างว่าการแตกนิกายครั้งดั้งเดิม กล่าวคือ วัตถุ 10 ประการที่นำเสนอโดยภิกษุชาววัชชิ (Vajjiputtaka) ซึ่งทำให้เกิดเหตุการณ์ของการสังคายนาครั้งที่ 2 ผลลัพธ์คือ กลุ่มที่รักษาความถูกต้องของพุทธศาสนา (เถรวาท) และกลุ่มสงฆ์ที่เป็นอธรรม (มหาสังคีติกะ) ถูกขับไล่โดยพวกเถรวาท ได้ร่วมกันทำมหาสังคีติ ดังนั้นจึงเรียกฝ่ายหลังนี้ว่า "มหาสังคีติกะ"[11]

> ผู้กระทำมหาสังคีติทั้งหลาย เป็นวาทะที่แตกแยกเริ่มแรก [ต่อมา] วาทะที่แตกแยก [อื่น] ก็เพิ่มมากขึ้น ด้วยการทำตามพวกเขาคือ "ผู้กระทำมหาสังคีติ" ซึ่งเป็นวาทะที่แตกแยกเริ่มแรก /39/
>
> pubbaṃgamā bhinnavādā Mahāsaṃgītikārakā, tesañ ca anukāreṇa bhinnavādā bahū agū. /39/

จากข้างต้น ที่กล่าวว่า "เป็นวาทะที่แตกแยกเริ่มแรก" ในความหมายของคัมภีร์**ทีปวังสะ**คือ มหาสังคีติกะเป็นกิ่งก้านที่แตกจากลำต้นของเถรวาท ไม่ใช่พระพุทธศาสนาแบ่งออกเป็น 2 ฝ่ายคือ เถรวาท และมหาสังคีติกะ แต่ควรกล่าวว่า มหาสังคีติกะแยกตัวออกไปจากเถรวาทที่เป็นต้นกำเนิด แม้ว่าอาจดูเหมือนไม่ใช่ประเด็นที่เป็นข้อผิดพลาดอย่างร้ายแรงก็ตาม แต่เมื่อเวลาเขียนแผนภาพทั้งหมด ความแตกต่างระหว่างทั้งสอง [คือ ① การแบ่งออกเป็นสองคือ เถรวาทและมหาสังคีติกะ

---

[11] Dīp: 36

② มหาสังคีติกะแยกตัวออกไปจากเถรวาทที่เป็นต้นกำเนิด] มีนัยที่แตกต่างอย่างกันอย่างใหญ่หลวง จะอธิบายเป็นลำดับต่อไป หลังจากนั้น มหาสังคีติกะ มีการแตกออกไปอีก ตามคาถาที่กล่าวดังนี้[12]

หลังจากนั้น ในเวลาต่อมา เกิดการแตกขึ้นในที่นั้น (มหาสังคีติ-กะ) ภิกษุทั้งหลายได้แตกออกไปอีกสองคือ โคกุลิกะ และเอกัพโย-หาระ /40/

ในเวลาต่อมา เกิดการแตกออกไปอีก 2 ครั้ง ของฝ่ายโคกุลิกะ [กล่าวคือ] ภิกษุทั้งหลายได้แตกออกไปอีกสอง ได้แก่ พหุสสุตกะ และ ปัญญัตติ /41/

กับทั้ง เจติยะเป็นฝ่ายที่แตกออกมาจากมหาสังคีติ ซึ่งเป็นต้น [สาย] อีกครั้ง วาทะทั้ง 5 นี้ ล้วนมีต้น [กำเนิดมา] จากมหาสังคีติทั้งสิ้น /42/

12　Dīp: 37

tato aparakālamhi tasmiṃ bhedo ajāyattha :

Gokulikā Ekabyohārā duvidhā bhijjittha bhikkhavo. /40/

Gokulikānaṃ dve bhedā aparakālamhi jāyatha :

Bahussutakā ca Paññatti duvidhā bhijjittha bhikkhavo. /41/

Cetiyā ca punavādi Mahāsaṃgītibhedakā.

pañca vādā ime sabbe Mahāsaṃgītimūlakā /42/

จากข้างต้น หากพิจารณาคาถาที่ 40 ก็สามารถตีความได้อีกนัยหนึ่งว่า มหาสังคีติแบ่งเป็น 2 นิกายคือ โคกุลิกะและเอกัพโยหาระ แต่หากนำคาถาที่ 42 มาพิจารณาร่วมจะพบว่า ไม่ได้หมายความเช่นนั้น กล่าวคือ มหาสังคีติกะยังไม่ได้ล่มสลายลง ต่อมาฝ่ายโคกุลิกะได้แตกออกไปจากมหาสังคีติกะนี้ และฝ่ายเอกัพโยหาระก็แตกออกไปด้วยเช่นกัน ดังนั้น คาถาที่ 42 จึงสามารถกล่าวได้ว่า "เจติยะได้แตกแยกออกมาจากมหาสังคีติกะ" หากพิจารณาคาถาที่ 40 โดยถือเอานัยว่า มหาสังคีติกะแบ่งเป็น 2 นิกายคือ โคกุลิกะ และเอกัพโยหาระ โดยที่มหาสังคีติกะล่มสลายลงไป เมื่อเป็นเช่นนี้ นิกายเจติยะคงไม่สามารถแบ่งแยกออกมาจากมหาสังคีติกะซึ่งล่มสลายลงไปแล้วได้[13] ด้วยเหตุนี้ ควรถือเอา

13 Kimura and Hikata (1921) ไม่ได้คำนึงถึงประเด็นนี้อย่างถี่ถ้วน ดังที่แสดงให้เห็นในแผนภาพที่ 1 ที่เขียนแสดงการแตกแขนงกิ่งนิกายของมหาสังคีติกะ Bareau (1955: 16) สนใจประเด็นนี้เพิ่มขึ้นมาเล็กน้อย โดยใส่ความสัมพันธ์โดยตรงระหว่าง มหาสังคีติกะและเจติกะ แต่เนื่องจากยังไม่ได้ใส่ใจรายละเอียดในกรณีที่ว่า ต้นสายก็ยังอยู่ไม่ได้สูญหายไปไหนในเวลาที่ทำการแตกแขนงกิ่งนิกายออกไป ดังนั้น การเขียนลูกศรจึงไม่มีทิศทางที่ถูกต้อง

นัยว่า มหาสังคีติกะยังคงดำรงอยู่ แม้มีการแตกแขนงกิ่งนิกายออกไปแล้วก็ตาม แผนภาพของมหาสังคีติกะที่แตกออกมาจากเถรวาท ก็เหมือนกับการแตกแขนงกิ่งก้านสาขาของมหาสังคีติกะที่ออกมาจากฝ่ายมหาสังคีติกะเอง

เมื่อมหาสังคีติกะถือกำเนิดขึ้น ก็ดำรงอยู่เรื่อยมาจนกระทั่ง โคกุลิกะ เอกัพโยหาระ เจติยะ ได้แตกแขนงกิ่งก้านออกจากมหาสังคีติกะ และในสายของโคกุลิกะ นิกายพหุสสุตกะ และ ปัญญัตติ ก็แตกออกมาจากโคกุลิกะ ในเรื่องนี้ ความคิดของผู้รจนาคัมภีร์**ทีปวังสะ**ที่มีต่อฝ่ายมหาสังคีติกะคือ มหาสังคีติกะมีนิกายทั้งหมดอยู่ 6 นิกาย ได้แก่ มหาสังคีติกะ โคกุลิกะ เอกัพโยหาระ เจติยะ พหุสสุตกะ และ ปัญญัตติ ส่วนในคาถาที่ 42 กล่าวว่า "วาทะทั้ง 5 นี้ ล้วนมีต้น [กำเนิดมา] จากมหาสังคีติทั้งสิ้น" จากคำกล่าวข้างต้นนี้ มีความหมายว่า มหาสังคีติกะ (ผู้กระทำมหาสังคีติ) กำเนิดขึ้นโดยการกระทำมหาสังคีติ หลังจากนั้นวาทะทั้งห้าก็กำเนิดจากมหาสังคีติกะทั้งสิ้น

ในลำดับต่อไปเราจะพิจารณาดูการแตกนิกายย่อยในสายเถรวาท[14]

ในวาทะของเถรวาทที่บริสุทธิ์ก็เช่นกัน เกิดการแตกออกมาโดยแตกออกมา 2 กลุ่ม คือ ภิกษุมหิงสาสกะ และวัชชิปุตตกะ /45/

---

14 Dīp: 37

visuddhatheravādamhi puna bhedo ajāyatha :

Mahiṃsāsakā Vajjiputtakā duvidhā bhijjittha bhikkhavo.

/45/

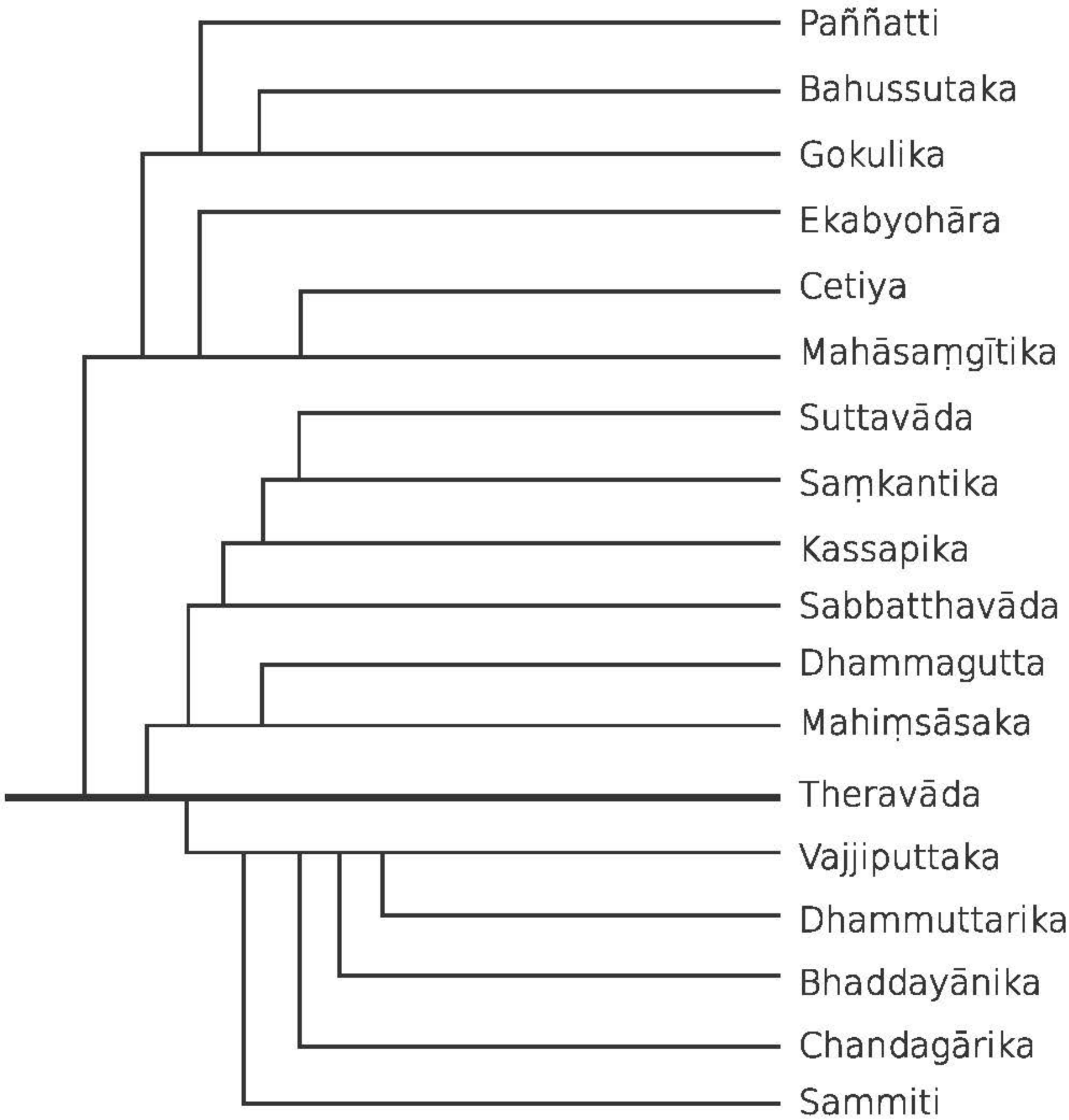
จากข้างต้น มีการแตกออกมาเป็น 2 กลุ่มจากเถรวาทคือ มหิงสาสกะ และวัชชิปุตตกะ เนื่องจากเถรวาทไม่ได้ล่มสลายไปไหน ดังนั้นความหมายที่เรียกว่า แตกออกเป็น 2 กลุ่ม ไม่สามารถตีความได้ว่า เถรวาทแตกแยกออกเป็น 2 กลุ่ม โดยแบ่งเป็นมหิงสาสกะและวัชชิปุตตกะ ซึ่งเมื่อแบ่งเสร็จแล้ว เถรวาทที่เป็นต้นสายก็ดับสูญไป แต่ความหมายที่ผู้เขียนคัมภีร์ต้องการบ่งบอกคือ มหิงสาสกะแตกแขนงกิ่งออกมาจากลำต้นของเถรวาท ถัดจากนั้นก็เป็นคราวของวัชชิปุตตกะ ที่แตกแขนงกิ่งออกมา โดยที่เถรวาทยังดำรงอยู่ นี้คือความหมายของประโยคที่กล่าวว่า "แตกออกเป็น 2 กลุ่ม (duvidhā bhijjittha)" ดังปรากฏในคาถาที่ 40

เช่นเดียวกับในฝ่ายมหาสังคีติกะ ความหมายของประโยคที่กล่าวว่า ภิกษุแตกออกเป็น 2 กลุ่ม คือ โคกุลิกะและเอกัพโยหาระ หมายความว่า โคกุลิกะแตกแขนงสาขาออกมาจากมหาสังคีติกะที่เป็นกิ่งก้าน หลังจากนั้น เอกัพโยหาระก็แตกแขนงสาขาออกมาจากมหาสังคีติกะเช่นเดียวกัน (ในกรณีนี้ แนวโน้มที่สองนิกายนี้อาจแตกออกมาในเวลาพร้อมกันก็มีความเป็นไปได้)

เนื่องจากมีข้อจำกัดของจำนวนหน้าในบทความนี้ ทำให้การตรวจสอบคัมภีร์**ทีปวังสะ** ที่จำเป็นต้องทำ คงทำได้เพียงประเด็นหลักที่ได้แสดงไว้ ส่วนประเด็นที่เหลืออื่น ๆ นั้นคงต้องละไว้ และจะสรุปด้วยการแสดง

แผนภาพของการแตกนิกายทั้ง 18 นิกายดังแผนภาพที่ 2^{15} ซึ่งแตกต่างจากแผนภาพที่ 1 อย่างชัดเจน ดังนี้

15 ก่อนหน้า Kimura and Hikata (1921) Bareau(1955) มี Aung and Rhys Davis (1915: XXVIII) ได้ชี้แนะเรื่องแผนภาพการแตกนิกายที่ถูกต้องภายใต้ความเข้าใจที่เหมือนกับแผนภาพที่ 2 โดยสังเกตได้จากเชิงอรรถในคัมภีร์กถาวัตถุ เป็นแผนภาพที่แสดงโครงสร้างอย่างถูกต้องในการแตกแขนงของกิ่งก้านสาขาจากต้นสายดุจลำต้นของต้นไม้ มีความแตกต่างจากงานวิจัยของ Kimura and Hikata, Bareau แต่เป็นแผนภาพที่ใช้สายตาดูได้อย่างลำบากพอสมควร


Paññatti
Bahussutaka
Gokulika
Ekabyohāra
Cetiya
Mahāsaṃgītika
Suttavāda
Saṃkantika
Kassapika
Sabbatthavāda
Dhammagutta
Mahiṃsāsaka
Theravāda
Vajjiputtaka
Dhammuttarika
Bhaddayānika
Chandagārika
Sammiti

แผนภาพที่ 2

(ข้อสังเกตในแผนภาพที่ 2 คือ ความสัมพันธ์ด้านเวลาในการแตกนิกายก่อน-หลังของแผนภาพนี้กำหนดเฉพาะในแต่ละกิ่งเท่านั้น ไม่สามารถแสดงถึงความสัมพันธ์ด้านเวลาข้ามกิ่งได้ เช่นในเวลาที่เกิดโค-กุลิกะของฝ่ายมหาสังคีติกะ และในเวลาที่เกิดสัพพัตถวาทของฝ่ายเถรวาท เราไม่สามารถบอกได้ว่า ฝ่ายใดแตกออกมาก่อน หรือแตกออกมาทีหลัง)

จากข้างต้น เป็นแผนภาพที่เขียนตามบันทึกของคัมภีร์**ทีปวังสะ** ในลำดับต่อไป เราจะมาพิจารณาเพิ่มเติมสักเล็กน้อยในการใช้แผนภาพที่ 2 สิ่งที่ต้องการจะบ่งบอกของผู้รจนาคัมภีร์**ทีปวังสะ**ตามแผนภาพที่แสดงคือ การยอมรับว่า เถรวาทเป็นตัวพระพุทธศาสนาที่แท้จริงเพียงหนึ่งเดียว เถรวาทเท่านั้นที่รักษาคำสอนของพระบรมศาสดาได้อย่างบริสุทธิ์ นอกเหนือจากเถรวาทคือ นิกายอื่นอีก 17 นิกาย ทั้งหมดเป็นพุทธเทียมที่แตกออกไปจากเถรวาท หากพิจารณาแผนภาพที่ 2 จากด้านซ้ายมือมาด้านขวามือของเส้นแกนหลักคือ"เถรวาท"(ต้องดูเป็นแนวนอน) จะพบว่า มีการแตกออกไป 3 นิกายจากเถรวาท คือ 1) มหาสังคีติกะ 2) มหิงสาสกะ 3) วัชชิปุตตกะ ต่อมาก็เกิดการแตกแขนงของกิ่งนิกายต่าง ๆ จาก 3 นิกายนี้ รวมเป็น 17 นิกาย ซึ่งถือกำเนิดขึ้นมาในฐานะที่เป็นพุทธเทียม โดยแตกแขนงออกไปจากเถรวาท ดังนั้น หากคาดคะเนในวิธีการบันทึกอย่างเป็นธรรมชาติมากที่สุดคือ การกล่าวถึง 3 นิกาย ได้แก่ มหาสังคีติกะ มหิงสา-สกะ วัชชิปุตตกะได้แยกออกไปจากเถรวาทที่เป็นเส้นแกนหลักทีละกลุ่ม หลังจากนั้นมีการแตกแยกภายในของแต่ละกลุ่มนั้น ๆ กล่าวคือ ดั้งเดิมคือเถรวาท หลังจากนั้นมี 3 นิกาย ได้แก่ มหาสังคีติกะ มหิงสาสกะ วัชชิ-ปุตตกะได้แตกเป็นสายออกไป ใน 3 นิกายนี้ ฝ่ายมหาสังคีติกะได้เกิดการ

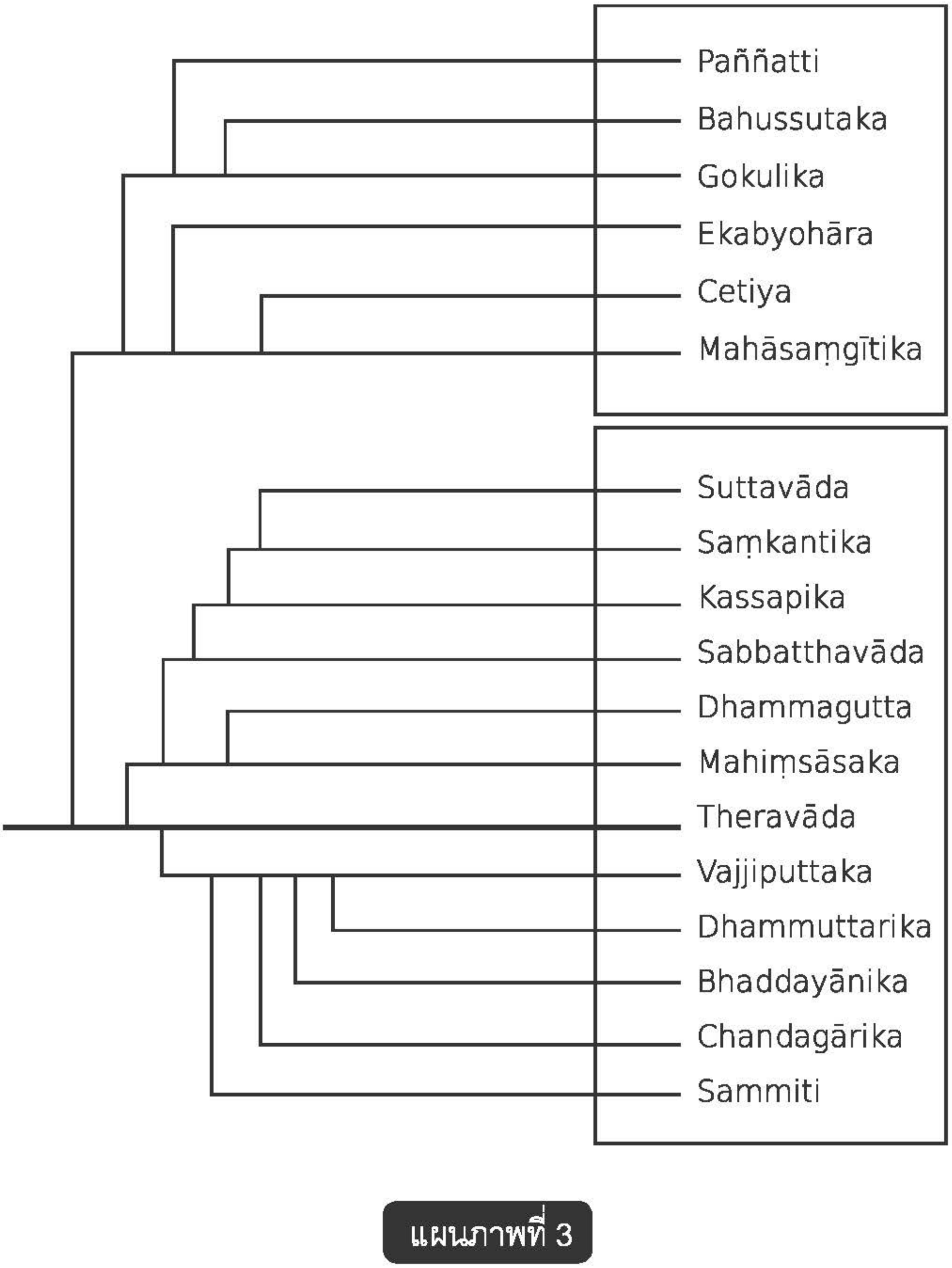
แตกแขนงกิ่งนิกายย่อย ๆ ขึ้น ฝ่ายมหิงสาสกะก็มีการแตกแขนงกิ่งนิกายย่อย ๆ ขึ้น และวัชชิปุตตกะก็เช่นเดียวกันได้เกิดการแตกแขนงกิ่งนิกายย่อย ๆ ขึ้น ดังนั้น ในกรณีข้างต้นนี้ มหาสังคีติกะ มหิงสาสกะ วัชชิปุตตกะทั้ง 3 นิกายควรยกให้อยู่ในระดับเสมอกัน ซึ่งหากพิจารณาจากท่าทีของคัมภีร์**ทีปวังสะ**จะพบว่า ยอมรับแค่เพียง"เถรวาท"เท่านั้นเป็นสายที่บริสุทธิ์ที่สุด ส่วนนิกายอื่น ๆ นอกเหนือจากเถรวาทเป็นเช่นเดียวกันหมด คือ เป็นเพียงพุทธเทียมที่แตกออกไป

แต่อย่างไรก็ตาม หากพิจารณาข้อมูลของคัมภีร์**ทีปวังสะ**ตามความเป็นจริง เข้าใจว่า ผู้รจนาคัมภีร์**ทีปวังสะ**จัดให้ "มหาสังคีติกะ"แยกออกไปเป็นอีกกลุ่มที่ไม่ใช่กลุ่มเถรวาท แม้เราจะกล่าวถึงการแตกนิกายตามแผนภาพที่ 2 ก็ตาม แต่คล้ายกับว่า มหาสังคีติกะและนิกายย่อยที่แตกแขนงออกไปจากมหาสังคีติกะรวมอยู่เป็นอีกกลุ่มก้อนหนึ่ง ซึ่งแตกต่างกับมหิงสาสกะ, วัชชิปุตตกะและแขนงกิ่งนิกายของทั้ง 2 นิกาย โดยรวมสองนิกายนี้เป็นอีกกลุ่มหนึ่งที่เป็นกลุ่มเดียวกับเถรวาท (คาถาที่ 39-44 เป็นบันทึกการแตกกิ่งนิกายของมหาสังคีติกะ คาถาที่ 45-50 เป็นบันทึกการแตกนิกายของ มหิงสาสกะ, วัชชิปุตตกะ ที่ยังคงมองว่า อยู่ในสายของเถรวาท) ซึ่งหากฉุกใจคิดและนำมาพิจารณาก็มีความน่าประหลาดใจอยู่ไม่น้อย

สมมติว่า ผู้รจนาคัมภีร์**ทีปวังสะ**เห็นว่า เถรวาทเท่านั้นเป็นสายที่บริสุทธิ์เพียงกลุ่มเดียว การจัดแบ่งแยกนิกายโดยใช้วิธีจับรวมนิกายย่อยเป็นกลุ่มก้อนแบ่งเป็น 2 กลุ่มใหญ่คือ 1) *กลุ่มนิกายต่าง ๆ ฝ่ายเถรวาท* และ 2) *กลุ่มนิกายต่าง ๆ ฝ่ายมหาสังคีติกะ*ตามข้างต้นนี้ ก็ดูไม่เป็นธรรมชาติ ซึ่งตามความเป็นจริงแล้ว ควรแบ่งเป็น 2 ฝ่ายเท่านั้นคือ *เถรวาท*

และ*นิกายที่นอกเหนือจากเถรวาท 17 นิกาย* ตามคาถาที่ 51, 52 ที่แสดงให้เห็นว่าเป็น "ดุจต้นนิโครธ" แม้จะกล่าวเช่นนี้ก็ตาม ทั้ง ๆ ที่มีการแตกแขนงของสายมหาสังคีติกะ และการแตกแขนงของฝ่ายอื่น ๆ ที่นอกเหนือจากสายมหาสังคีติกะ แต่ทางเถรวาทกลับปฏิเสธสายของมหาสังคีติกะทั้งสายว่าไม่ใช่พวกตน โดยยอมรับฝ่ายอื่น ๆ ที่นอกเหนือจากสายมหาสังคีติกะว่าอยู่ในกลุ่มเดียวกับตน เมื่อเป็นเช่นนี้เท่ากับเป็นการไม่คัดค้านว่า ในยุคสมัยแห่งการแตกนิกาย มีแค่ 2 สายหลักโดย สายแรกมีเถรวาทเป็นต้นสาย และอีกสายหนึ่งมีมหาสังคีติกะเป็นต้นสาย

หากกล่าวโดยสรุป ผู้รจนาคัมภีร์**ทีปวังสะ**มีความเห็นหลักคือ การยอมรับว่า เถรวาท เท่านั้นที่เป็นสายบริสุทธิ์อย่างแท้จริง พร้อมกับมีมุมมองที่ทับซ้อนอีกชั้นคือ มีการแบ่งเป็น 2 สาย คือ สายของมหาสังคีติกะและสายของเถรวาท ดังนั้น การเขียนแผนภาพตามบันทึกในคัมภีร์**ทีปวังสะ**ไม่ใช่เรื่องง่ายเลย โดยพื้นฐานสามารถใช้แผนภาพที่ 2 ได้ในกรณีที่เป็นการแตกแขนงกิ่งนิกาย แต่หากมีการจับรวมกลุ่มย่อยให้เป็นกลุ่มก้อนใหญ่โดยแยกให้เป็น 2 สาย คือ สายของมหาสังคีติกะ และสายของเถรวาท ควรจะแก้ไขแผนภาพที่ 2 ให้เป็นแผนภาพที่ 3 ดังนี้


Paññatti
Bahussutaka
Gokulika
Ekabyohāra
Cetiya
Mahāsaṃgītika
Suttavāda
Saṃkantika
Kassapika
Sabbatthavāda
Dhammagutta
Mahiṃsāsaka
Theravāda
Vajjiputtaka
Dhammuttarika
Bhaddayānika
Chandagārika
Sammiti

แผนภาพที่ 3

แต่ทว่า แผนภาพที่ 3 ใช้ได้อย่างมีเงื่อนไข เนื่องจากมีแนวโน้มของการแตกสายออกมาจากต้นกำเนิดที่แตกต่างกันของนิกายต่าง ๆ การมองเห็นความแตกต่าง 2 สายที่ปรากฏอยู่ในแผนภาพนี้ เป็นสิ่งที่เสี่ยงมากในการก่อให้เกิดความสับสน เพราะแผนภาพที่ 3 เป็นการรวมกลุ่มย่อยของสายต่าง ๆ ที่แตกออกมาจากต้นกำเนิดเดิมที่แตกต่างกันให้รวมเป็นกลุ่มใหญ่โดยแบ่งเป็น 2 สาย ดูคล้ายเป็นการจับรวมกลุ่มอย่างฝืนธรรมชาติ

การแสดงข้อมูลเป็นแผนภาพมีข้อดีคือ มีความสะดวกในแง่ของความเข้าใจอย่างรวดเร็วในข้อมูล แต่ก็มีข้อเสียคือ ความเสี่ยงในแง่ที่ว่าอาจตัดข้อมูลที่เข้าใจยากหรือสับสนซึ่งไม่สามารถแสดงเป็นแผนภาพได้ แต่อย่างไรก็ตาม ท้ายที่สุดก็ควรนำข้อมูลในคัมภีร์มาพิจารณาประกอบร่วมด้วย โดยถือเป็นข้อควรทำที่ขาดเสียไม่ได้

3. บทสรุป

จากข้างต้น เป็นการนำเสนอการเขียนแผนภาพที่ถูกต้องตามความเข้าใจของผู้รจนาคัมภีร์**ทีปวังสะ** ในโอกาสต่อไป จะนำคัมภีร์อื่นมาเทียบเคียง เพื่อให้เห็นถึงมุมมองที่แตกต่างของแต่ละคัมภีร์ เช่น คัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร** เป็นคัมภีร์ที่กล่าวถึงประวัติศาสตร์การแตกนิกาย ซึ่งผู้รจนาเป็นพระในนิกายสรวาสติวาท มักเป็นคัมภีร์ที่จะถูกหยิบยกมาเทียบเคียงเสมอ ได้บันทึกว่า "พระพุทธศาสนาได้แตกออกเป็น 2 ฝ่าย คือ มหาสางฆิกะ และเถรวาท" ซึ่งเรียกการแตกครั้งนี้ว่า เป็นการแตกนิกายครั้งดั้งเดิมแรกสุดที่ปรากฏขึ้นมาในพระพุทธศาสนา โดยคัมภีร์นี้เห็นว่าพระพุทธศาสนาเริ่มแตกนิกายโดยแบ่งเป็น มหาสางฆิกะ และเถรวาท หลังจากนั้นจึงแตกแขนงกิ่งก้านสาขาออกไป ซึ่งมีมุมมองต่อประวัติ-ศาสตร์การแตกนิกายในพระพุทธศาสนาแบบเป็นกลางมากกว่าคัมภีร์**ทีปวังสะ**ที่ดูใส่ทัศนะของฝ่ายตนลงไปจนเห็นได้ชัด โดยคัมภีร์**สมยเภโท-ปรจนจักร**ไม่คิดว่า "มหาสางฆิกะเป็นอธรรมวาที ซึ่งแตกออกจากเถรวาทที่คิดว่าตนเองเท่านั้นบริสุทธิ์" แต่บันทึกไว้ว่า "พระพุทธศาสนาได้แตกออกเป็น 2 ฝ่าย คือ มหาสางฆิกะ และเถรวาท"[16]เป็นการแสดงให้เห็นถึง

---

16 คัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร**มี 4 สำนวน ได้แก่ สำนวนจีน 3 สำนวน ทิเบต 1 สำนวน กล่าวเกี่ยวเรื่องนี้ไว้ว่า

1. 異部宗輪論：謂因四衆共議大天五事不 同 。分爲兩部 。一大衆部 。二 上座部 。

2. 部執異論：思擇此五處 。分成兩部 。一大衆部 。二上座弟子部 。

3. 十八部論：始生二部 。一謂摩訶僧祇 。二謂他鞞羅

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

ความคิดที่เข้าใจได้ว่า ทุกนิกายเป็นหนึ่งในโครงสร้างที่เป็นพระพุทธศาสนา โดยพิจารณาภาพทั้งหมดคล้ายกับอยู่ในฐานะนักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ที่มองกระบวนการแตกนิกายอย่างเป็นกลางไม่ถือทัศนะตนมากเกินไป ซึ่งหากยึดตามแผนภาพที่ 1 ข้างต้น คงมีความแตกต่างกับแผนภาพที่เขียนตามข้อมูลของคัมภีร์**ทีปวังสะ** เนื่องจากข้อจำกัดในจำนวนหน้าที่ตีพิมพ์ จึงขอจบข้อถกเถียงไว้เพียงเท่านี้ สำหรับประเด็นที่ต้องค้นคว้าต่อไป จำเป็นต้องตรวจสอบถึงประเด็นปัญหาในการแสดงแผนภาพของคัมภีร์อื่น ๆ ซึ่งเป็นแนวทางการวิจัยในครั้งต่อไป

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

4. གནས་ཐ་པོ་དེ་དག་པར་རྗེས་སུ་བརྗོད་ཅིང་རྗེས་སུ་བསྒྲགས་ནས་ཀྱང་དགེ་འདུན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ཤིན་ཏུ་དང་། གནས་བརྟན་པའི་སྡེ་ཚེས་བྱ་བ་སྡེ་པ་གཉིས་རྣམ་པར་བཞག་གོ།།

ดูรายละเอียดที่ Teramoto and Hiramatsu (1935: 5-6)

(รายละเอียดเกี่ยวกับคัมภีร์**สมยเภโทปรจนจักร** อ่านเพิ่มเติมได้ที่ เมธี พิทักษ์ธีระธรรม (2559ก, 2559ข: ผู้แปล)

อักษรย่อและบรรณานุกรม

Dīp *The Dīpavaṃsa : An ancient Buddhist Historical Record*. 2001. edited by Hermann Oldenberg. 3rd ed. New Delhi: Asian Educational Services.

ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ภิกษุณีธัมมนันทา), แปล.

2553 **คัมภีร์ทีปวงศ์** นครปฐม: มูลนิธิพุทธสาวิกา.(แปลจากภาษาอังกฤษสำนวนของ เฮอร์มานน์ โอลเดนเบิร์ก ฉบับพิมพ์ครั้งที่ 3, Oldenberg, Hermann. 2001. *The Dipavamsa: An Ancient Buddhist Historical Record.* 3rd ed. New Delhi: Asian Educational Services.)

บรรเจิด ชวลิตเรืองฤทธิ์.

2558 "เถรวาทกับหินยานต่างกันอย่างไร." **ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา** 1: 55-95. กรุงเทพ: สุขุมวิทการพิมพ์ จำกัด.

เมธี พิทักษ์ธีระธรรม.

2559ก "Samayabhedoparacanacakra: คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (1)." **ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา** 2(1): 67-103. กรุงเทพ: สุขุมวิทการพิมพ์ จำกัด.

2559ข "Samayabhedoparacanacakra: คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (2)." **ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา** 2(2): 57-106. กรุงเทพ: สุขุมวิทการพิมพ์ จำกัด.

อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์.

2551　**พระพุทธศาสนามหายาน.** กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์-มหาวิทยาลัย.

Aung, Shwe Zan and Caroline Anne Foley Rhys Davids, trans.

1915　*Points of controversy, or subjects of discourse, being a translation of the Kathā-vatthu from the Abhidhamma-piṭaka*. London: PTS.

Bareau, André.

1955　*Les sectes bouddhiques du petit vehicule*. Saigon: Ecole Francaise d'Extreme-Orient

Hirakawa, Akira (平川彰).

1974　*Indo-bukkyō-shi jō* インド仏教史上 (ประวัติศาตร์พระพุทธศาสนาอินเดีย เล่มแรก) Tokyo: Shunjūsha

Kimura, Taiken,and Ryūshō, Hikata (木村泰賢, 干潟龍祥).

1921　"Ketsujū-shi-bunpa-shi-kō　結集史分派史考." *Kokuyaku-daizōkyō Ronbu* 国訳大蔵経 - 論部13: 1-51. Tokyo: Kokumin-bunko.

LAMOTTE, Étienne.

1958 *Histoire du Bouddhisme Indien: Des Origines à l'Ère Śaka*. Louvain: Institut Orientaliste

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

SHIZUTANI, Masa'o (静谷正雄).

1978 *Shōjō-bukkyōshi-no-kenkyū: buha-bukkyō-no-seiritsu-to-hensen* 小乘仏教史の研究一部派仏教の成立と変遷一(งานวิจัยประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาหินยาน: กำเนิดและพัฒนาการพุทธศาสนายุคแตกนิกาย) Kyoto: Hyakka'enkan

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: คัมภีร์สมยเภโทปรจนจักร). Tokyo: Kokushokankōkai.

Tsukamoto, Keishō (塚本啓祥).

1980　*Shoki-bukkyō-kyōdan-shi-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). 2nd ed. Tokyo: Sankibōbusshorin.

Walleser, Max.

1927　*Die Sekten des alten Buddhismus*. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

ภาคผนวก ก

เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

ประเด็นปัญหาการเลือกศัพท์และคำแปลระหว่าง "วาทะที่แตกแยก" และ "วาทะที่ไม่แตกแยก" ในคัมภีร์ทีปวังสะ

คำแปลปริจเฉทที่ 5 คาถาที่ 51 ในบาทที่สาม และบาทสุดท้ายของคัมภีร์**ทีปวังสะ** มีผู้แปลเป็นภาษาอังกฤษคือ Oldenberg ส่วนคำแปลภาษาไทยมีสองท่านคือ 1) อภิชัยที่ได้อ้างมาจากงานของเสถียร โพธินันทะอีกทอด และ 2) ฉัตรสุมาลย์ ประเด็นในการแปลคาถานี้คือ คาถาบาทสุดท้ายของต้นฉบับมีความแตกต่างกัน กล่าวคือ ฉบับบาลีของ Oldenberg อ่านว่า 'bhinnavādena te saha

การใช้เครื่องหมาย ' เป็นการลดรูปอักษร a แต่เพื่ออำนวยความสะดวกกับผู้อ่าน ในบทความนี้ผู้เขียนจึงขอเขียนแบบเต็มรูปดังนี้

abhinnavādena te saha

แต่คำอ่านข้างต้นตรงกันข้ามกับฉบับบาลีของอภิชัยที่อ่านว่า ภินฺนวาเทน เต สห ปริวรรตเป็นอักษรโรมันได้ดังนี้

bhinnavādena te saha

ก่อนที่จะเข้าสู่ประเด็นปัญหานี้ เราลองมาพิจารณาสำนวนการแปลของผู้แปลทั้งสามท่านกันก่อน ซึ่งเป็นคำแปลของคาถาที่ 51 บาทสุดท้ายของ Oldenberg และฉัตรสุมาลย์ แต่เป็นคาถาที่ 22 ในบาทที่สาม และบาทสุดท้ายของอภิชัย ดังนี้

Oldenberg: together with orthodox sect they...

อภิชัย: รวมวาทะที่ได้แตกแยกกันนั้นทั้งหมดเป็น 18

ฉัตรสุมาลย์: รวมเป็น 18 นิกาย

จากข้างต้น คำแปลภาษาไทยของฉัตรสุมาลย์แปลมาจากภาษาอังกฤษสำนวนของ Oldenberg แต่จะเห็นได้ว่า คำแปลมีความคลาดเคลื่อนจากต้นฉบับเป็นอย่างมาก คล้ายกับแปลเอาความมากกว่า

ส่วนสำนวนของอภิชัย และ Oldenberg จะมีความแตกต่างกันอย่างที่กล่าวมาข้างต้น ดังนั้น เราลองมาพิจารณาประเด็นปัญหานี้กันว่าคำอ่านใดในต้นฉบับบาลีของทั้งสองเป็นคำอ่านที่เหมาะสมที่สุด และควรแปลออกมาอย่างไร เนื้อหาในต้นฉบับบาลีทั้งสอง มีดังนี้

Oldenberg: abhinnavādena te saha แปลว่า together with orthodox sect they...

อภิชัย: bhinnavādena te saha แปลว่า รวมกับวาทะที่ได้แตกแยกกัน

จากข้างต้น ประเด็นปัญหาคือ เราควรจะเลือกอะไรระหว่าง "เป็นวาทะที่แตกแยก" หรือ "ไม่แตกแยก" ซึ่งหากมองดูอย่างผิวเผินก็จะไม่สะดุดใจ เนื่องจากเป็นไปได้ทั้งคู่ แต่หากตั้งใจดูในพจน์ของคำศัพท์ เราอาจพบร่องรอยของคำตอบที่เหมาะสมได้ในบาทนี้

ลำดับแรกต้องแยกก่อนว่า ฝ่ายใดคือวาทะที่แตกแยก และฝ่ายใดคือวาทะที่ไม่แตกแยก เมื่อพิจารณาถึงบาทอื่น และคาถาอื่นประกอบ พบว่า วาทะที่แตกแยกออกไปคือ ฝ่ายที่ไม่ใช่เถรวาท เป็นนิกายต่าง ๆ ที่แตกออกไป ส่วนวาทะที่ไม่แตกแยกคือ เถรวาท เท่านั้น

ลำดับต่อมาคือ หากพิจารณาถึงบาทที่ 1, 2 ในคาถานี้ พบว่าวาทะที่ไม่แตกแยกคือ เถรวาท มีเพียงวาทะเดียว ส่วนวาทะที่เหลือ 17 วาทะเป็นวาทะที่แตกแยก

ดังนั้น เมื่อได้พบร่องรอยนี้แล้ว เราลองมาพิจารณาคำว่า abhinnavādena และ bhinnavādena ทั้งสองศัพท์นี้ แม้คำจะต่างกัน แต่พจน์เหมือนกันคือ เป็นคำเอกพจน์ ตติยาวิภัตติ คำถามคือ วาทะที่เป็นเอกพจน์ควรจะเป็นฝ่ายใด เมื่อเป็นเช่นนี้ คำตอบควรจะเป็น "ฝ่ายเถรวาท" เนื่องจากเป็นฝ่ายที่ไม่ได้แตกแยกออกมา ดังนั้น ต้นฉบับบาลี ควรจะอ่านเหมือนกับต้นฉบับบาลีของ Oldenberg คือ abhinnavādena

เมื่อได้คำตอบดังข้างต้นแล้ว เราอาจจะสาวไปถึงต้นเหตุในประเด็นนี้ได้คือ คำอ่านของอภิชัยที่แตกต่างออกไป เกิดขึ้นจากปัญหาของการอ่านสนธิในต้นฉบับใบลานของผู้ปริวรรตที่ไปอ้างอิงมา ซึ่งอภิชัยก็อ้าง เสถียร โพธินันทะ มาอีกทอดหนึ่ง และก็ไม่ทราบว่าอาจารย์เสถียร

อ้างมาจากที่ใด ผู้แปลสันนิษฐานว่า ในใบลานไม่มีเครื่องหมายบ่งบอกไว้ เพราะเขียนเป็นตัวอักษรติดกันไปเรื่อย กล่าวคือ

อภิชัย: สพฺเพวฏฺฐารส โหนติ ภินฺนวาเทน เต สห

ปริวรรตเป็นโรมันได้ดังนี้

sabbevaṭṭhārasa honti bhinnavādena te saha

ดังนั้น หากเราไม่ลบรูปสนธิจะอ่านได้ดังนี้

...โหนติ อภินฺนวาเทน เต สห

เมื่อปริวรรตเป็นโรมันจะเขียนได้ดังนี

honti abhinnavādena te saha

ดังนั้นในฉบับบาลีของ Oldenberg ได้มีเครื่องหมาย ' เพื่อให้รู้ว่ามีการสนธิโดยลบตัวอักขระ a คือตัว อ ทิ้งไป และปริวรรตเป็นอักษรโรมันดังข้างต้นที่กล่าวมา

ด้วยเหตุผลที่กล่าวมาข้างต้น จึงสรุปได้ว่า คาถาที่ 51 ในบาทสุดท้าย ควรจะอ่านว่า abhinnavādena อภินฺนวาเทน ที่แปลว่า วาทะที่ไม่แตกแยก เป็นเอกพจน์ ตติยาวิภัตติ ซึ่งหมายถึง "เถรวาท" ฝ่ายเดียวที่เป็นวาทะที่ไม่แตกแยก

ดูรายละเอียดที่ Oldenberg (2001: 37, v. 51, 52), อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์ (2551: 23), ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (2553: 29), บรรเจิด ชวลิตเรืองฤทธิ์ (2558: 75-76)

คนทั้งหลายนำสัตว์พาหนะที่ฝึกแล้วไปสู่ที่ประชุม

ราชาย่อมทรงราชพาหนะที่ฝึกแล้ว ในหมู่มนุษย์ คนที่อดกลั้น

ถ้อยคำล่วงเกินได้ ชื่อว่าเป็นผู้ฝึกตนได้แล้ว เป็นผู้ประเสริฐที่สุด

พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 321

ทนฺตำ นยนฺติ สมิตีี	dānto vai samitiṃ yāti
ทนฺตำ ราชาภิรูหติ	dāntaṃ rājādhirohati |
ทนฺโต เสฏฺโฐ มนุสฺเสสุ	dāntaḥ śreṣṭho manuṣyāṇāṃ
โยติวากฺยนฺติติกฺขติ ฯ	yo 'tivākyaṃ titīkṣati ||
(บาลี: ขุ.ธ. 25/33/57[15-16])	(สันสกฤต Uv: 19.6)

譬象調正	དུལ་བ་འདུན་སར་འགྲོ་བྱེད་ཅིང་།
可中王乘	།དུལ་བ་རྒྱལ་པོ་སྐྱ་བར་འོན།།
調爲尊人	གང་ཞིག་ཚ་ངན་བཟོད་བྱེད་པ།
乃受誡信	།དུལ་བ་མི་ཡི་ནང་ན་མཆོག།
(จีน T4: 570b[12-13])	(ทิเบต Uv: 19.6)

หมวด 3

บทความวิจัยและบทความวิชาการ

การสร้างฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน: แนวทางการอ่านและปริวรรตคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน ในกรณีที่พบปัญหาตัวอักษรคลุมเครือ

Developing Database of the Pāli Canon from the Selected Palm-leaf Manuscripts: Method of Reading and Transliterating ambiguous letters in palm-leaf manuscripts

สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล

การสร้างฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน: แนวทางการอ่านและปริวรรตคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน ในกรณีที่พบปัญหาตัวอักษรคลุมเครือ

สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล*

บทคัดย่อ

บทความนี้เขียนขึ้นจากองค์ความรู้ที่ได้จากประสบการณ์จริงในการสร้างฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานทุกสายจารีต ของ “โครงการพระไตรปิฎกฉบับวิชาการ (DTP)” โดยบทความนี้นำเสนอกรณีศึกษาในการอ่านและปริวรรตเนื้อความคัมภีร์ใบลานสายอักษรขอมและอักษรธรรม ของพระไตรปิฎกทีฆนิกาย

จากการศึกษาหาแนวทางแก้ไขปัญหาที่เกิดขึ้นในระหว่างการทำงาน พบว่าข้อความในคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานมีลักษณะต่างจากฉบับพิมพ์ คือ ไม่มีการเว้นวรรค มักไม่มีเครื่องหมายวรรคตอนที่ชัดเจน และมีลักษณะตัวอักษรที่คลุมเครือจำนวนมาก ตามแต่ลายมือของผู้จารแต่ละคน รวมทั้งความนิยมของแต่ละท้องถิ่นตามยุคสมัยด้วย

การอ่านและปริวรรตคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานที่ได้ผลดี จะต้องพิจารณาเนื้อความเป็นพยางค์ไม่ใช่เป็นตัวอักษรแต่ละตัว ผู้อ่านและ

* ดร.สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล, หัวหน้าศูนย์ศึกษาคัมภีร์โบราณ, โครงการพระไตรปิฎกฉบับวิชาการ, ประเทศไทย

ปริวรรตคัมภีร์ใบลานที่มีความคุ้นเคยกับลักษณะตัวอักษรในภาษานั้นๆ เช่นชาวกัมพูชาอ่านใบลานอักษรขอม จะมีแนวโน้มอ่านตัวอักษรคลุมเครือได้ถูกต้องมากกว่า เพราะมีประสบการณ์การอ่านลายมือเขียนตัวอักษรในภาษานั้นๆมากกว่า และผู้อ่านที่มีความรู้หลักไวยากรณ์ภาษาบาลี ทำให้สามารถอ่านเข้าใจบริบทของเนื้อหา และอ่านตัวอักษรในฐานะที่เป็นภาษาไม่ใช่รูปภาพ จะอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานได้ถูกต้องมากกว่า

การอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานที่ได้ผลดี ผู้อ่านต้องทำความคุ้นเคยกับลายมือของผู้จารคัมภีร์ฉบับนั้นๆ เมื่อพบตัวอักษรที่คลุมเครือจะต้องพิจารณาเปรียบเทียบกับตัวอักษรคล้ายกันที่ปรากฏในที่อื่นๆของคัมภีร์จำนวนมาก

การสร้างฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกจากชุดคัมภีร์ใบลานเป็นงานที่ท้าทายซับซ้อนและมีรายละเอียดมาก จะต้องแก้ปัญหาคำคลุมเครือที่พบในแต่ละจุดด้วยความละเอียดรอบคอบ มีหลักการในการแก้ปัญหาที่ชัดเจน โดยสั่งสมแนวทางการแก้ไขปัญหาที่พบจำนวนมากเป็นองค์ความรู้ในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลาน เพื่อให้ได้ฐานข้อมูลที่มีเนื้อหาตรงตามต้นฉบับมากที่สุด

คำสำคัญ: คัมภีร์โบราณ , อักษรขอม , อักษรธรรม , ปริวรรต , อักษรคลุมเครือ

Developing Database of the Pāli Canon from the Selected Palm-leaf Manuscripts:

Method of Reading and Transliterating ambiguous letters in palm-leaf manuscripts

Suchada Srisetthaworakul*

Abstract

Palm-leaf manuscripts have been the primary means of preserving contents of the Pāli Canon for a long time and are invaluable material to Buddhism and Buddhist Studies. However, a large volume of the manuscripts was not well preserved and recorded in a format practical for study or usage. Even with an extensive history of Pāli studies by modern scholars, the creation of a database of palm-leaf manuscripts of the Pāli Canon has never been systematically accomplished and is relatively new in the field of Pāli and Buddhist Studies.

* Suchada Srisetthaworakul, PhD., Head of Center for the Study of Ancient Manuscripts, Dhammachai Tipitaka Project (DTP), Thailand

This article describes the knowledge acquired from the database development, based on collecting relevant information; illustrates the issues related to the method of reading and transliterating ambiguous letters in palm-leaf manuscripts; and presents case studies and solutions to the task of reading and performing data entry of the Dīghanikāya and using Khom and Tham script manuscripts preserved in Thailand.

Keywords : Pāli Canon, palm-leaf manuscript, Khom script, Tham script Transliterating, ambiguous words

การสร้างฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน:

แนวทางการอ่านและปริวรรตคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน ในกรณีที่พบปัญหาตัวอักษรคลุมเครือ

1. การสร้างฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานโดย “โครงการพระไตรปิฎก ฉบับวิชาการ (DTP)”

ปัจจุบันมีการจัดสร้างฐานข้อมูลพระไตรปิฎกฉบับอิเล็กทรอนิกส์ขึ้นหลายฉบับ เช่น พระไตรปิฎกบาลีฉบับสมาคมบาลีปกรณ์ หรือที่นิยมเรียกว่าฉบับ PTS (อักษรโรมัน) พระไตรปิฎกบาลีฉบับสยามรัฐ (อักษรไทย) พระไตรปิฎกบาลีฉบับฉัฏฐสังคีติ (อักษรพม่า) พระไตรปิฎกบาลีฉบับพุทธชยันตี (อักษรสิงหล) เป็นต้น แต่ฐานข้อมูลดังกล่าวทั้งหมดล้วนจัดทำขึ้นมาจากพระไตรปิฎกฉบับพิมพ์เป็นหลัก แม้ว่าพระไตรปิฎกฉบับพิมพ์จะอ้างอิงต่อมาจากคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานสายอักษรต่างๆ อีกทอดหนึ่ง แต่การเข้าถึงคัมภีร์ใบลานซึ่งเป็นแหล่งข้อมูลปฐมภูมิและกระบวนการจัดทำมีข้อจำกัดอยู่หลายประการ ทำให้ยากที่ผู้ที่สนใจศึกษาจะสืบย้อนกลับไปดูข้อความดั้งเดิมที่ปรากฏในต้นฉบับคัมภีร์ใบลานได้

โครงการพระไตรปิฎกฉบับวิชาการ จึงดำเนินการจัดทำพระไตรปิฎกฉบับวิชาการขึ้น โดยอ่านและปริวรรตป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลานบาลีอักษรขอม อักษรสิงหล อักษรพม่า และอักษรธรรม (ทั้งธรรมอีสานและธรรมล้านนา) สายจารีตละ 5 ฉบับ เข้าสู่ระบบคอมพิวเตอร์เพื่อสร้างฐาน

ข้อมูลพระไตรปิฎก จากนั้นนำฐานข้อมูลนี้ไปศึกษาวิจัยเนื้อความของพระไตรปิฎกแต่ละสายจารีต เสร็จแล้วนำมาศึกษาเปรียบเทียบเนื้อความของทุกสายจารีต วิเคราะห์แล้วจัดทำเป็นพระไตรปิฎกฉบับวิชาการทั้งในแบบรูปเล่ม และพระไตรปิฎกฉบับอิเล็กทรอนิกส์ที่สามารถแสดงหน้าใบลานที่ต้องการสืบค้นได้ โดยการอ่านและปริวรรตป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลานเข้าสู่ระบบคอมพิวเตอร์นี้ นับเป็นขั้นตอนที่สำคัญและมีรายละเอียดมากขั้นตอนหนึ่ง

บทความนี้นำเสนอข้อมูลโดยภาพรวมของแนวทาง วิธีการ และกรณีศึกษาในการอ่านและปริวรรตป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลานพระไตรปิฎกทีฆนิกาย โดยจะกล่าวถึงเฉพาะกรณีของคัมภีร์ใบลานสายอักษรขอมและอักษรธรรม เนื่องจากเป็นชุดคัมภีร์ใบลานที่สืบทอดกันอยู่ในประเทศไทย ตลอดจนแนวทางการอ่านตัวอักษรคลุมเครือ ประเด็นที่น่าสนใจ และองค์ความรู้ใหม่ที่ได้จากการปฏิบัติงานอ่านและปริวรรตป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน

2. การอ่านและปริวรรตป้อนเนื้อความคัมภีร์ใบลาน

2.1.ความรู้เบื้องต้นในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลาน

ข้อความที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานมีลักษณะเฉพาะแตกต่างไปจากในฉบับพิมพ์ กล่าวคือ ไม่มีการเว้นวรรค มักจะไม่มีเครื่องหมายวรรคตอนที่ชัดเจน โดยใช้การจารเนื้อหาต่อเนื่องกันไปเรื่อยๆ

บางครั้งสระถูกแยกออกจากพยัญชนะตามพื้นที่ว่างในใบลาน มีรูปแบบการแก้ไขคำและการลบคำที่หลากหลายตามความนิยมของแต่ละท้องถิ่นแต่ละยุคสมัย ตลอดจนมีลายมือที่แตกต่างกันไปตามผู้จาร โดยบางครั้งอักษรบางตัวก็มีลักษณะเฉพาะตัวแตกต่างไปจากรูปแบบมาตรฐาน

ผู้อ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานจึงควรมีความรู้พื้นฐานเกี่ยวกับไวยากรณ์และภาษาที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานนั้นๆ เช่น ภาษาบาลี หรือภาษาสันสกฤต ตลอดจนอักขรวิธีของชุดอักษรที่ใช้จารในคัมภีร์ใบลานนั้น เช่น อักษรขอม อักษรธรรม รวมถึงข้อมูลเบื้องต้นของชุดคัมภีร์ใบลาน สายการสืบทอด ผู้จาร ตลอดจนข้อมูลที่เกี่ยวข้องอื่นๆ ล้วนเป็นข้อมูลสำคัญที่ต้องศึกษาและทำความเข้าใจควบคู่กันไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อผู้อ่านพบปัญหาต่าง ๆ ที่มีความยุ่งยากและซับซ้อนในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานที่ต้องตัดสินใจ

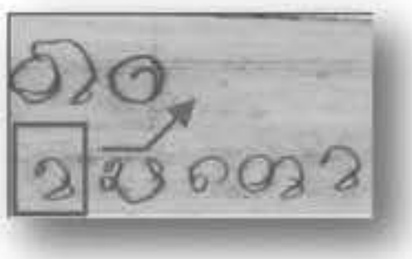
Wat Mahadhatu, Yasothon

รูปที่1 *ข้อความที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลาน จารโดยลายมือ ไม่มีเว้นวรรคมีวิธีการแก้ไขเนื้อความที่หลากหลาย*

2.2. แนวทางการอ่านและปริวรรตของโครงการพระไตรปิฎกฯ

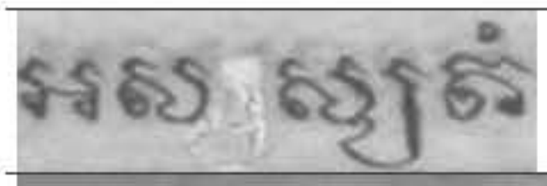
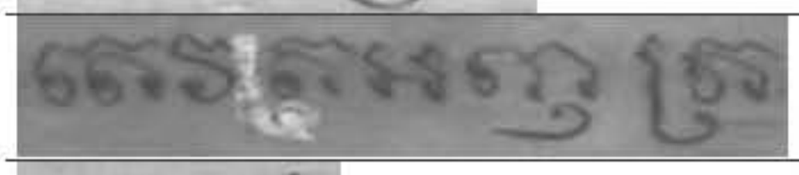
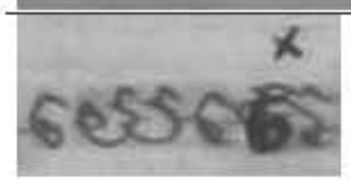
แนวทางในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานของโครงการพระไตรปิฎก จะเน้นความถูกต้องแม่นยำของข้อความที่ได้จากการอ่านและปริวรรต ให้ถูกต้องตรงกันกับข้อความที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานจริงให้มากที่สุด อีกทั้งยังพยายามบันทึก เก็บข้อมูลต่าง ๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลาน เช่น การแก้ไข การลบ การเพิ่ม เป็นต้น โดยคำนึงถึงการเอื้อประโยชน์ต่อกระบวนการจัดการข้อมูลต่าง ๆ เพื่อทำฐานข้อมูลโดยใช้โปรแกรมคอมพิวเตอร์ควบคู่กันไปด้วย

ผู้อ่านคัมภีร์ใบลานจะนำข้อความจากพระไตรปิฎกฉบับฉัฏฐสังคีติอักษรโรมัน มาเป็นข้อความตั้งต้น จากนั้นปรับแก้ให้ตรงข้อความที่ปรากฏจริงในคัมภีร์ใบลานฉบับนั้นๆ โดยยึดหลักปรับแก้เป็น “พยางค์” ไม่ใช่ตัวอักษร สำหรับพยัญชนะตัวซ้อน ผู้อ่านจะมองว่าพยัญชนะตัวซ้อนนั้นเป็นพยัญชนะตัวใหญ่ตัวเดียวที่ไม่อาจแยกออกจากกัน ในกรณีที่สระในพยางค์ถูกแยกออกจากพยัญชนะเป็นคนละบรรทัดหรือไม่ต่อเนื่องกัน ผู้อ่านจะอ่านและปริวรรตโดยรวบเอาสระเข้ามาอยู่กับพยัญชนะต้น ให้พยัญชนะและสระอยู่ติดกันเป็นพยางค์เสมอ

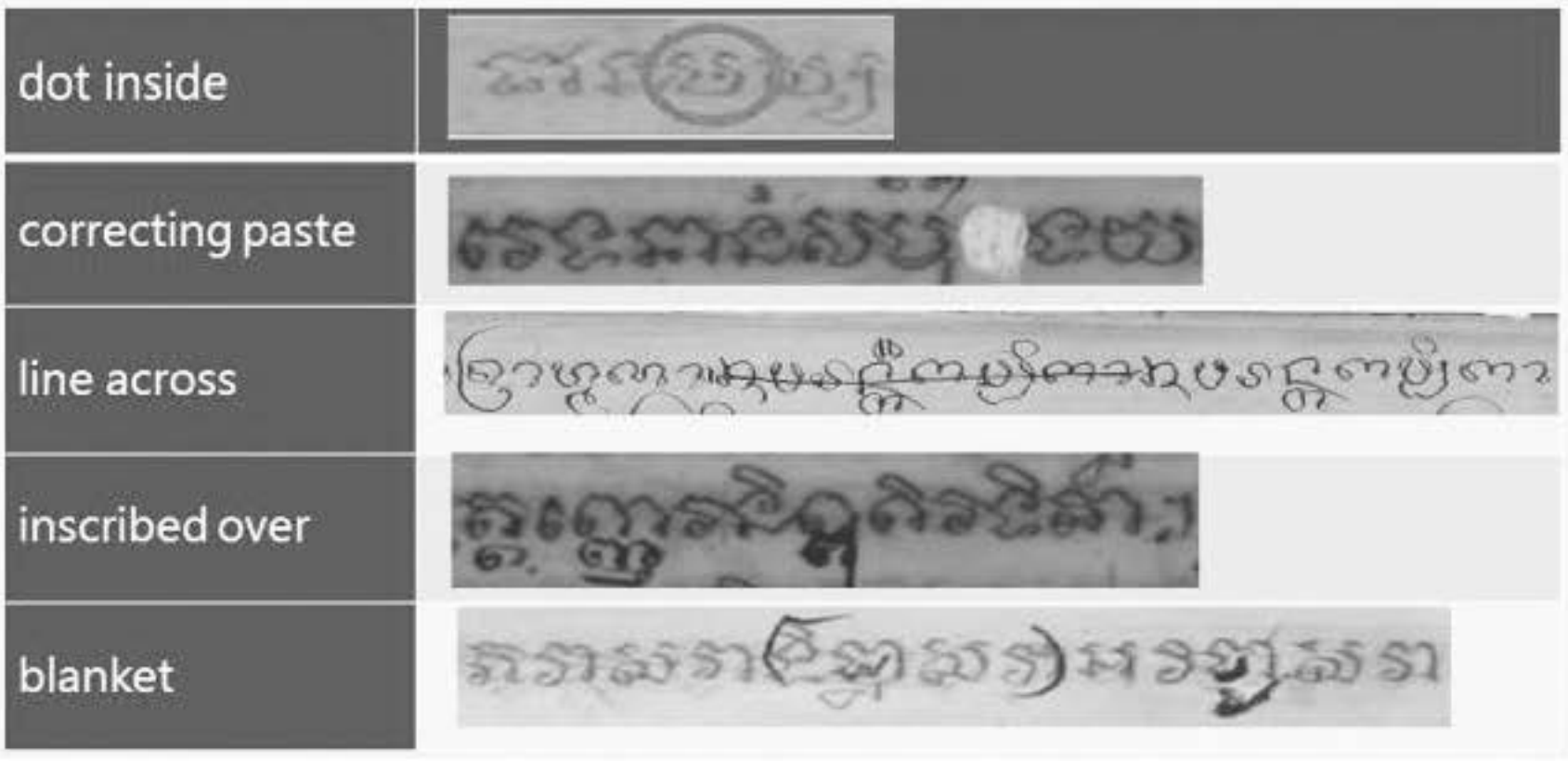
		
vādā sato	tatra bhikkha ve ye te	kā((o))yo

รูปที่ 2 *พยางค์ที่สระถูกแยกออกจากพยัญชนะ จะอ่านและปริวรรตโดยรวบเอาสระเข้ามาอยู่กับพยัญชนะต้น*

ในส่วนของเครื่องหมายและสัญลักษณ์ที่ช่วยในการจัดการข้อมูลด้วยโปรแกรมคอมพิวเตอร์ หรือเรียกว่า IT codes จะถูกนำมาใช้เพื่อเก็บรายละเอียดข้อมูลอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลาน เช่น การลบหรือการแก้ไข ตัวอย่างเช่น ในกรณีที่มีการแก้ไขในคัมภีร์ใบลาน ผู้อ่านจะอ่านและปริวรรตโดยใช้หน่วยเป็นพยางค์ไม่ใช่อักษร และใช้สัญลักษณ์ <<-, +>> บันทึกข้อมูลลงในฐานข้อมูล ในกรณีที่มีการแก้ไขโดยใช้หมึกเขียน จะใช้วงเล็บ (( )) แทนที่วงเล็บ << >> เป็นต้น

	dhāre((-hi +hī))ti
	a<<-ssa +sa>>ssataṃ
	te va<<-tra +ta>> añña tra
	ye((-? +te))

รูปที่ 3 *ตัวอย่างการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานโดยใช้ IT Code กรณีมีการแก้ไขเนื้อความ*



รูปที่ 4 *ตัวอย่างการลบเนื้อความแบบต่าง ๆ ที่ปรากฏจริงในคัมภีร์ใบลาน*

3. แนวทางในการอ่านและปริวรรตตัวอักษรที่คลุมเครือ

3.1 ลักษณะเนื้อความที่ปรากฏในคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน

พระไตรปิฎกจัดเป็นชุดคัมภีร์ที่สำคัญ และสืบทอดกันมาอย่างยาวนาน โดยผู้จารคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานนี้ มักเป็นพระภิกษุ สามเณร หรือช่างจารผู้เชี่ยวชาญ และเนื่องจากเป็นคัมภีร์ทางศาสนาที่ผู้คนให้ความเคารพบูชาว่าเป็นคัมภีร์ศักดิ์สิทธิ์ ดังนั้น โดยทั่วไปผู้จารคัมภีร์พระไตรปิฎก จึงมีแนวโน้มที่จะจารแบบอนุรักษ์นิยม คือ พยายามจารทุกตัวอักษรให้เหมือนกับต้นฉบับมากที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ ถึงแม้ว่าในบางกรณีจะมีจุดที่ผิดหลักไวยากรณ์ หรือมีจุดผิดพลาดที่เห็นได้อย่างเด่นชัดก็ตาม โดยเมื่อเปรียบเทียบคัมภีร์พระไตรปิฎกบาลีใบลานที่มาจากสายจารีตที่แตกต่างกัน พบว่ามีความแตกต่างกันเพียงเล็กน้อย โดยส่วนใหญ่

เป็นความแตกต่างที่ไม่กระทบกับเนื้อหาหลัก เช่น ในช่วงเริ่มต้นและลงท้ายคัมภีร์ใบลาน บทอุททานที่ลงท้ายแต่ละช่วง ชื่อพระสูตรแต่ละพระสูตร และการย่อข้อความด้วยเปยยาล ฯ เป็นต้น

แม้ว่าตัวอักษรที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานโดยทั่วไปจะค่อนข้างชัดเจน สามารถอ่านและปริวรรตได้อย่างราบรื่นไม่เกิดปัญหา แต่เนื่องจากเป็นข้อความที่ถูกจารด้วยลายมือ ดังนั้นจึงมักพบตัวอักษรที่ไม่สามารถตัดสินได้ในทันทีว่าเป็นตัวอักษรใดอยู่เนือง ๆ ผู้อ่านจึงต้องพิจารณาทำความเข้าใจรายละเอียดต่าง ๆ เพิ่มเติม เพื่อประกอบการตัดสินใจ และพยายามระบุขอบเขตความน่าจะเป็นของตัวอักษรที่คลุมเครือนั้น ๆ

3.2. แนวในการอ่านและปริวรรต กับตัวอักษรคลุมเครือ

เนื่องจากข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานเป็นฐานข้อมูลขนาดใหญ่ มีการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานจากหลายสายจารีตอักษร หลายชุดใบลาน มีทีมงานอ่านและป้อนข้อมูลคัมภีร์ใบลานแบ่งเป็นทีมย่อยหลายทีม จึงต้องกำหนดแนวทางในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลาน เพื่อประกอบการตัดสินของผู้อ่านให้เป็นไปตามหลักมาตรฐานที่ควรจะเป็น และเพื่อกำหนดแนวทางในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานแต่ละชุดโดยผู้อ่านแต่ละคน ให้สอดคล้องและเป็นไปในทิศทางเดียวกัน

แต่เดิมใช้แนวทาง “อ่านตามที่ผู้อ่านเห็น” ในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลาน แต่อย่างไรก็ตาม แม้ดูเหมือนว่าเป็นแนวทางที่เข้มงวดและน่าจะสามารถเก็บรายละเอียดข้อมูลที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานได้ดี แต่เมื่อ

ผู้อ่านพยายามอ่านตามที่ตาเห็นเป็นหลัก ผู้อ่านมีแนวโน้มที่จะอ่านตัวอักษรเหมือนเป็นรูปภาพ และให้ความสำคัญกับรูปร่างของตัวอักษรมากเกินไป ส่งผลให้ผู้อ่านไม่สามารถอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานได้อย่างราบรื่น ทำให้บางครั้งเนื้อหาที่อ่านและปริวรรตได้ คลาดเคลื่อนไปจากเนื้อหาที่ควรจะเป็น โดยเฉพาะอย่างยิ่งเมื่อพบปัญหาตัวอักษรคลุมเครือ

ต่อมาจึงได้ปรับแนวทางในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลาน ให้มีความสอดคล้องกับธรรมชาติของการอ่านมากขึ้น กล่าวคือ เน้นให้ผู้อ่านอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานโดยพิจารณาถึงบริบทเนื้อหา และอ่านตัวอักษรในฐานะที่เป็นภาษาไม่ใช่รูปภาพ ทำให้ผู้อ่านอ่านและปริวรรตโดยคำนึงถึงเนื้อหาโดยรวมที่ต่อเนื่องกันทั้งหมด ให้ความสำคัญกับเนื้อหารวมทั้งหมดมากกว่ารูปร่างของตัวอักษร แนวทางนี้ช่วยให้ผู้อ่านสามารถอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานได้อย่างเข้าใจเนื้อหาและได้ผลลัพธ์ตรงตามกับต้นฉบับยิ่งขึ้น ผลที่ได้จากการอ่านและปริวรรตมีประสิทธิภาพและสามารถนำไปใช้ได้จริงมากขึ้น

3.3. ผู้อ่าน ผู้จาร และตัวอักษรคลุมเครือ

ผู้อ่านที่มีความคุ้นเคยกับชุดอักษรและใช้งานชุดอักษรนั้น ๆ ในชีวิตประจำวัน มีแนวโน้มที่จะตัดสินใจอ่านตัวอักษรที่คลุมเครือไม่ชัดเจนได้ถูกต้องแม่นยำมากกว่าผู้อ่านที่ไม่ได้ใช้ชุดอักษรนั้นในชีวิตประจำวันหรือไม่มีความคุ้นเคยเท่า เนื่องจากผู้อ่านในกลุ่มแรกจะมีประสบการณ์การเห็นลายมือที่แตกต่างกันในการเขียนชุดอักษรนั้น ๆ มากกว่าผู้อ่านในกลุ่มที่สอง ยกตัวอย่างเช่น ผู้อ่านชาวกัมพูชาอ่านคัมภีร์ใบลานอักษรขอมมีแนวโน้มที่จะอ่านตัวอักษรคลุมเครือ ชุดอักษรขอมได้ดีกว่า ผู้อ่านชาว

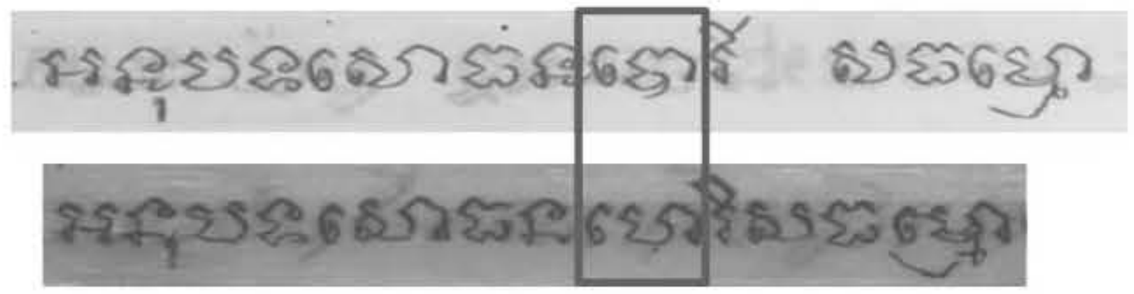
ไทยอ่านคัมภีร์ใบลานอักษรขอม

นอกจากนี้ คุณภาพของคัมภีร์ใบลาน มักขึ้นอยู่กับประสบการณ์และทักษะของผู้จาร ตัวอักษรที่ไม่ชัดเจนบางตัวหรือความผิดพลาดบางประการที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานสะท้อนให้เห็นถึงความไม่เชี่ยวชาญหรือขาดทักษะบางอย่างของผู้จาร บางครั้งตัวอักษรที่ไม่ชัดเจนหรือความผิดพลาดบางประการนี้ยังบอกถึงระดับคุณภาพของคัมภีร์ใบลานต้นฉบับอีกด้วย

ป + ◌ า (pa + a) = ปา (pā) ≠ หา (ha)

ปา (pā) → โป (po)

หา (ha) → เห (he)



รูปที่ 5 *ความผิดพลาดที่เกิดจากความไม่เชี่ยวชาญของผู้จาร กรณีจารคำว่า "porisadhammo" ไปเป็น "herisadhammo"*

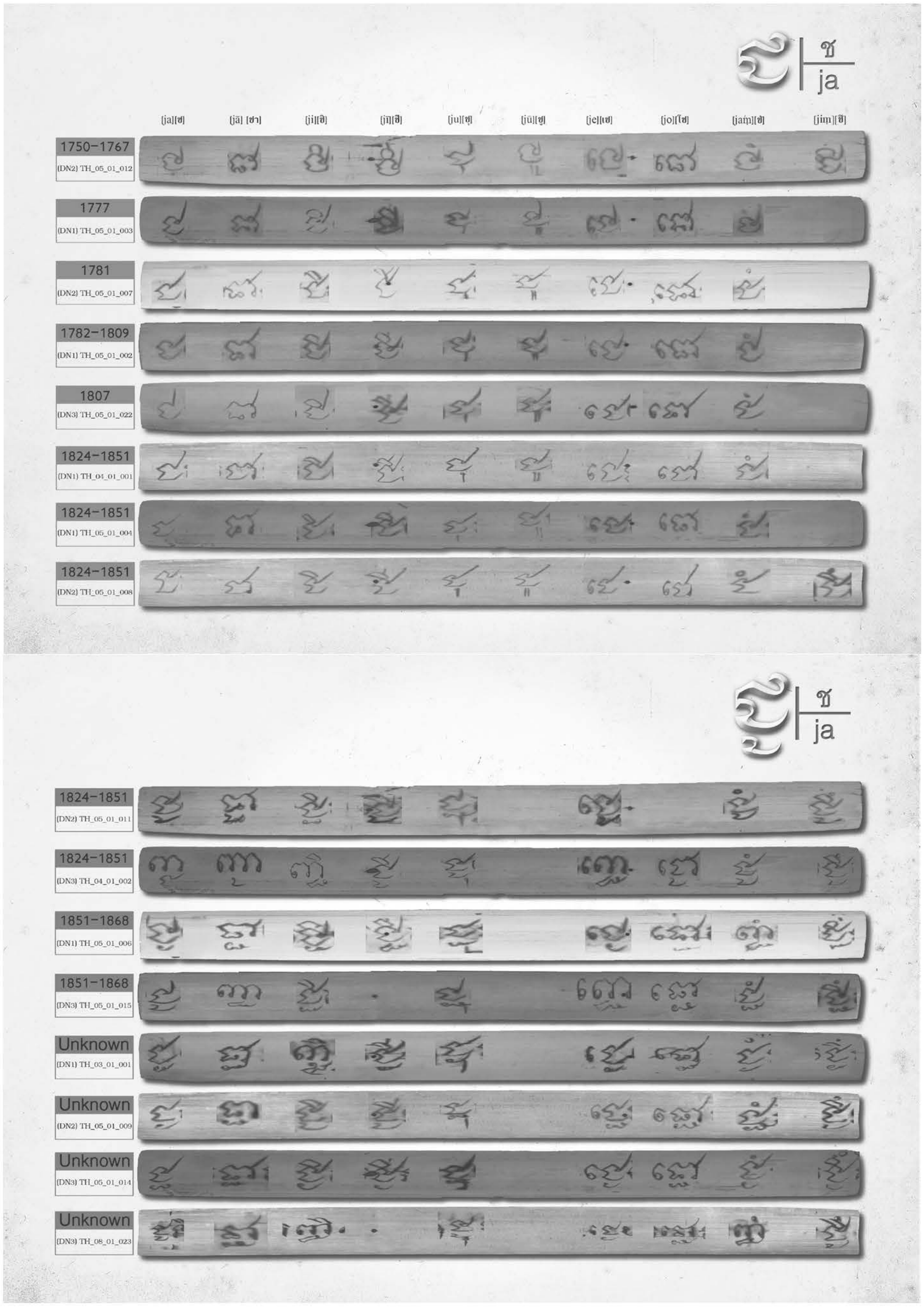
ตัวอย่างเช่น คำว่า "porisadhammo" ผู้จารที่ไม่มีความเชี่ยวชาญอักษรขอมอาจจารเป็น "herisadhammo" หากผู้จารมีทักษะด้านการใช้ชุดอักษรขอมดีอยู่แล้ว จะจาร "po" ได้ถูกต้อง เพราะเมื่อตัวพยัญชนะ "pa" ผสมกับสระอากลายเป็น "pā" รูปแบบของตัวอักษรจะเปลี่ยนเป็นตัวอักษรที่มีลักษณะพิเศษ เพื่อหลีกเลี่ยงความสับสนกับตัวอักษร "ha"

แต่อย่างไรก็ตาม สำหรับผู้จารที่ยังไม่เชี่ยวชาญ อาจจะจารโดยนำสระ "ā" มาใส่ท้ายตัว "p" ซึ่งจะทำให้กลายเป็นตัว "ha" และเมื่อจะจารตัว "po" ผู้จารที่ไม่เชี่ยวชาญก็จะนำสระ "o" มาผนวกกับตัว "p" ซึ่งจะทำให้กลายเป็นตัว "he" ดังที่แสดงในภาพด้านล่าง สะท้อนถึงความเป็นไปได้ว่า ผู้จารด้านบนคำว่า "porisadhammo" มีความเชี่ยวชาญด้านอักษรขอมมากกว่า ผู้จารด้านล่างที่จารผิดเป็น "herisadhammo"

3.4 การอ่านและปริวรรตตัวอักษรคลุมเครือและกรณีศึกษา

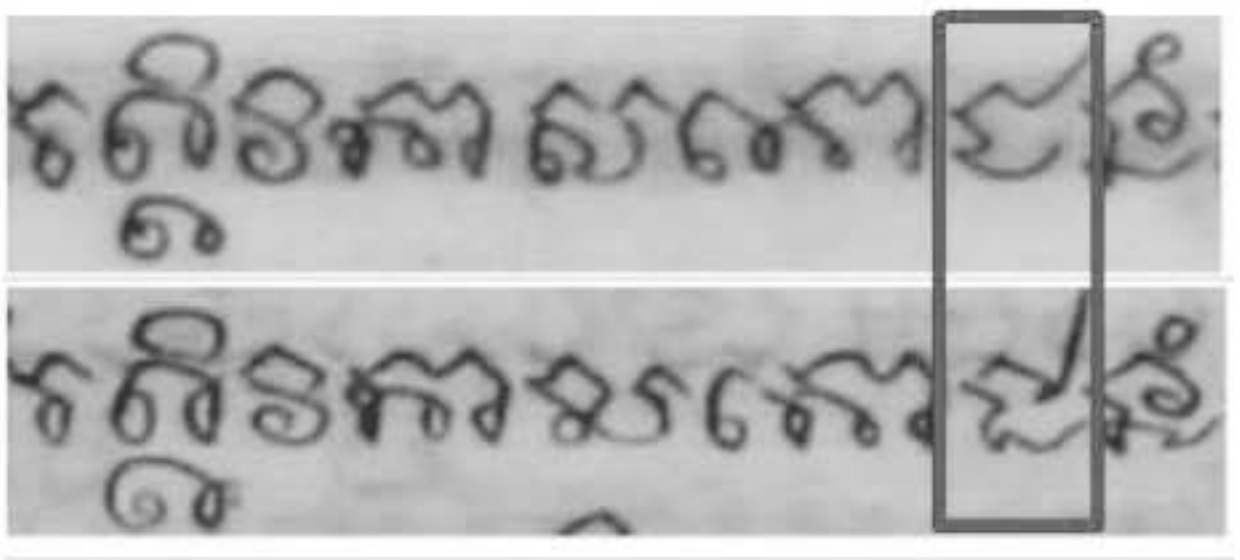
เมื่อผู้อ่านพบปัญหาเกี่ยวกับการอ่านและปริวรรต ตัวอักษร หรือ คำที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลาน เป็นตัวอักษรคลุมเครือซึ่งไม่สามารถอ่านได้อย่างชัดเจนหรือสามารถอ่านได้มากกว่าหนึ่งทาง ในเบื้องต้นผู้อ่านต้องตรวจสอบก่อนว่า ตัวอักษรหรือคำนั้นเป็นตัวอักษรคลุมเครือไม่ชัดเจนหรือเป็นเพียงแค่ลายมือของผู้จารที่มีลักษณะเฉพาะแตกต่างจากแบบมาตรฐานทั่วไป โดยพิจารณาเปรียบเทียบตัวอักษรหรือคำที่มีปัญหานั้นกับ ตัวอักษรหรือคำเดียวกันที่ปรากฏอยู่ในที่อื่น ๆ ของคัมภีร์ใบลานนั้น หากมีตัวอักษรหรือคำที่มีปัญหาปรากฏในรูปแบบเดียวกันอย่างสม่ำเสมอในหลาย ๆ ตำแหน่ง ก็อาจมีความเป็นไปได้ว่าเป็นเพียงลายมือที่มีลักษณะเฉพาะในการเขียนตัวอักษรหรือคำนั้นของผู้จารที่แตกต่างจากรูปแบบมาตรฐานทั่วไป ในกรณีนี้อาจจะสรุปได้ว่า ตัวอักษร หรือ คำที่มีปัญหานั้น เป็นเพียงลายมือที่มีลักษณะแปลกออกไปทำให้ยากต่อการเข้าใจเท่านั้น

วิธีการสำคัญที่พอจะช่วยผู้อ่านในการอ่านตัวอักษรที่ยากและไม่ชัดเจนได้ดีอีกทางหนึ่ง คือ การพยายามทำความคุ้นเคยกับลายมือของผู้จารในคัมภีร์ใบลานชุดนั้น ๆ ให้มากที่สุดเท่าที่จะทำได้ เมื่อผู้อ่านมีประสบการณ์ในการเห็นลายมือของชุดอักษร และคุ้นเคยกับลายมือของผู้จารในรูปแบบต่าง ๆ มากขึ้นก็จะมีความสามารถอ่านและทำความเข้าใจกับลายมือของผู้จารได้ดีขึ้นว่าผู้จารต้องการจารตัวอักษรหรือคำใด ตลอดจนการเก็บรวบรวมตัวอย่างตัวอักษร หรือ คำ จากคัมภีร์ใบลานหลาย ๆ ชุด จะช่วยให้ผู้อ่านสามารถทำความคุ้นเคยกับลายมือในหลากหลายรูปแบบได้มากขึ้นอีกทางหนึ่ง นอกจากนี้ ผู้อ่านควรต้องพิจารณาจากการระบุตัวเลือกที่เป็นไปได้ของตัวอักษรหรือคำ โดยพิจารณาร่วมกันกับอักขรวิธีของชุดอักษรนั้น ๆ ก่อนด้วย

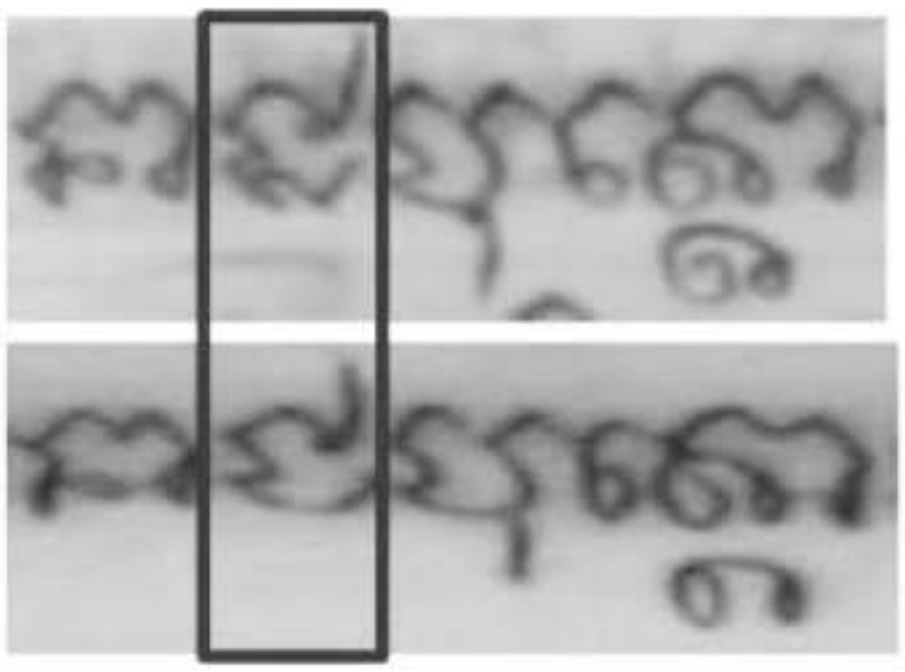


รูปที่ 6 *ตัวอย่างลายมือชุดอักษรขอมที่พบในคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลาน ทีฆนิกายแต่ละฉบับ*

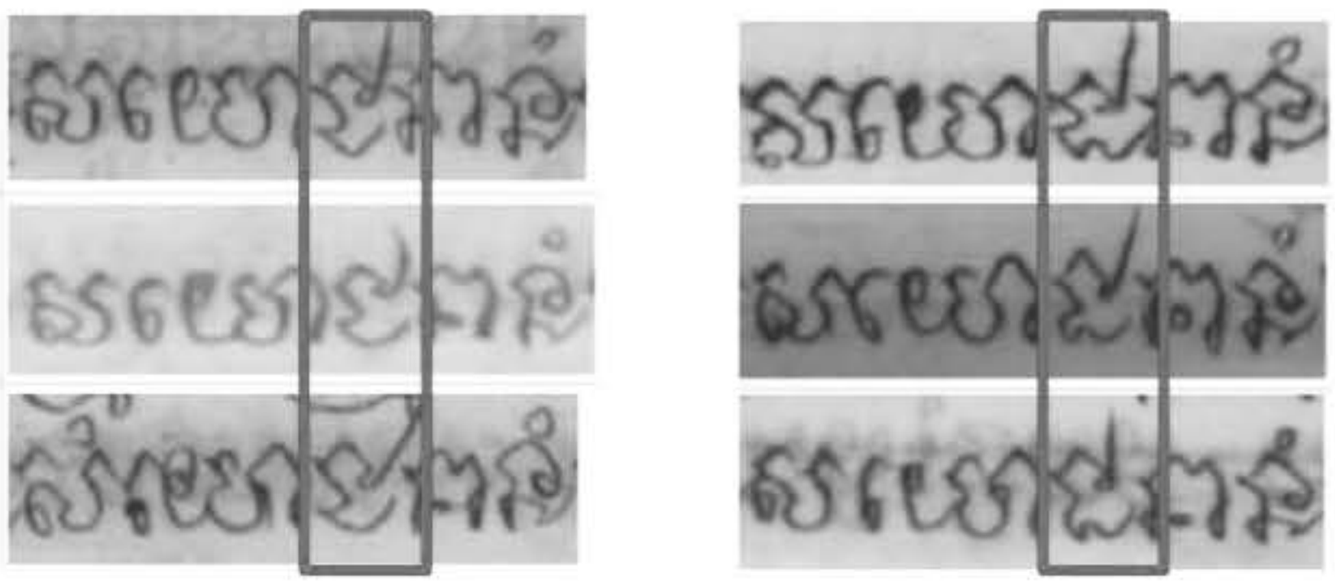
3.4.1 กรณีศึกษา: ṭa หรือ ja



รูปที่ 7 *ตัวอย่างความสับสนในการใช้ ṭa หรือ ja ในคำว่า "rattivikāsabhojanaṃ" และ "rattivikālabhojanaṃ"*



รูปที่ 8 *ตัวอย่างความสับสนในการใช้ ṭa หรือ ja ในคำว่า "nāṭaputto"*



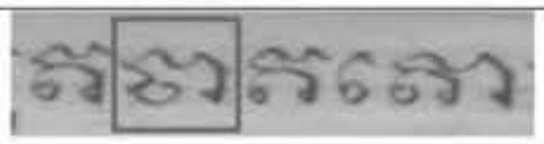
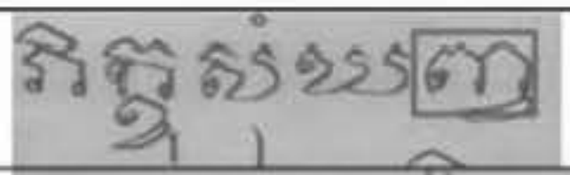
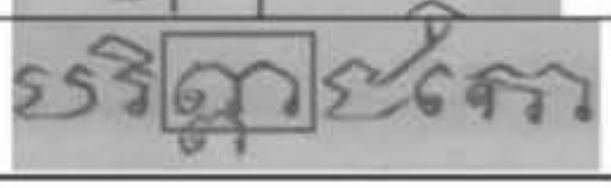
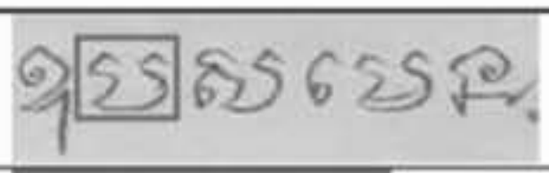
รูปที่ 9 *ตัวอย่างความสับสนในการใช้ ṭa หรือ ja ในคำว่า "sayojanānaṃ"*

ในคัมภีร์ใบลานชุดนี้ พบความสับสนในการจารระหว่างตัวอักษร "ja" และตัวอักษร "ṭa" ปรากฏอยู่หลายครั้งในหลายคำ โดยทั่วไปตลอดชุดคัมภีร์ใบลาน เพื่อพิจารณาถึงสาเหตุที่น่าจะเป็นไปได้โดยภาพรวมแล้ว อาจจะสันนิษฐานได้ว่าลักษณะรูปร่างของตัวอักษร "ja" และตัวอักษร "ṭa" ในคัมภีร์ต้นฉบับของคัมภีร์ใบลานชุดนี้ มีความคล้ายคลึงกันหรือไม่ชัดเจน กอปรกับผู้จารอาจจะไม่มีความเชี่ยวชาญในภาษาบาลี ด้วยเหตุนี้ ผู้จารจึงจารตัวอักษร "ja" และตัวอักษร "ṭa" สลับกันไปตามความเข้าใจของตนหรือตามที่ตนเห็นจากคัมภีร์ต้นฉบับ ในกรณีนี้ การใช้ตัวอักษร "ja" และตัวอักษร "ṭa" สลับแทนที่กันไปมาแบบสุ่มโดยไม่มีนัยสำคัญ น่าจะมีสาเหตุเกี่ยวข้องกับคุณภาพของคัมภีร์ต้นฉบับและการจารตามความเข้าใจของผู้จารที่ไม่มีความเชี่ยวชาญ หรือผู้จารมีแนวคิดอนุรักษ์นิยมที่แม้เห็นว่าต้นฉบับสะกดคำผิดแต่ก็ยังรักษาให้เหมือนแบบแผนเดิมทุกประการ มากกว่าสาเหตุที่มาจากเรื่องเนื้อหาหรือ

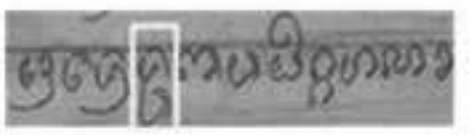
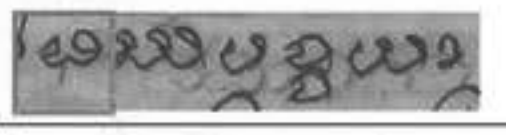
ใจความสำคัญของคัมภีร์ ดังนั้น การใช้ตัวอักษร “ja” และตัวอักษร “ṭa” สลับแทนที่กันไปมาในคัมภีร์ใบลานชุดนี้ จึงน่าจะไม่มีนัยสำคัญในเชิงเนื้อหา และผู้อ่านสามารถพิจารณาอ่านตามเนื้อหาที่ควรจะเป็นได้เลย

3.4.2 กรณีศึกษา: กลุ่มตัวอักษรคล้าย

ตัวอักษรคลุมเครือมักมีความเกี่ยวข้อง หรืออยู่ในกลุ่มอักษรคล้าย ในบางกรณีผู้อ่านเกิดความสับสน และไม่สามารถอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลานได้อย่างราบรื่นเนื่องจากอิทธิพลของกลุ่มอักษรคล้าย เนื่องจากเมื่อผู้จารจารตัวอักษรในกลุ่มอักษรคล้ายไม่ชัดเจนแค่เพียงเล็กน้อย ก็สามารถทำให้เกิดความสับสนและอ่านได้มากกว่าหนึ่งทาง หรือไม่สามารถอ่านแล้วเข้าใจหรือตัดสินใจได้ในทันทีว่าควรจะเป็นตัวอักษรหรือคำใด ดังนั้นเมื่อพบปัญหาตัวอักษรคลุมเครือที่อยู่ในกลุ่มอักษรคล้าย ผู้อ่านจึงต้องเริ่มต้นจากการระบุขอบเขตความน่าจะเป็นในการอ่านตัวอักษรหรือคำนั้น ๆ ก่อน โดยพิจารณารายละเอียดจากความรู้ด้านกลุ่มอักษรที่มีลักษณะคล้ายคลึงกันของอักษรชุดนั้น ๆ ไปด้วย ในกรณีตัวอักษรคลุมเครือในกลุ่มอักษรคล้ายนี้ ความเข้าใจในเนื้อหาโดยภาพรวมและหลักไวยากรณ์มักถูกนำมาพิจารณาร่วมด้วยประกอบการตัดสินใจ

cā	ฉา		pari**cā**reti
thā	ฐา		ta**thā**gato
pā	ผา		**pā**kārasandhiṃ
dā	ฑา		u**dā**hu
ña	ญ		bhikhusaṃgha**ñ**ca
bā	ฒ		pari**bb**ā**j**ako
ṇa	ณา		brāhma**na**kule
lā	ฬา		**lā**bhā
pa	ป		u**pa**samena
ma	ม		eka**ma**ntaṃ
rā	ร		**rā**jā
vā	ว		bhaga**vā**

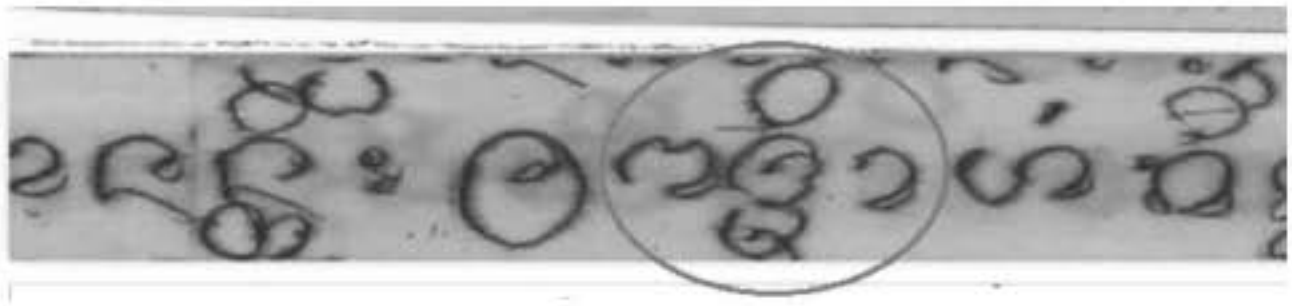
รูปที่ *10 ตัวอย่างชุดอักษรคล้ายในชุดอักษรขอม*

ka	๓		**kā**yā
ṇa	๓		samaṇa**brāhmaṇā**
ka	๓		lo**ko**
ba	๓		durānu**bo**dhā
ṭha	๓		pubbantānudi**ṭhi**no
ḷa	๓		aje**ḷa**kapaṭiggahaṇā
pha	๓		**pha**ssapacayā
			**pha**ssapaccayā
ṭa	๓		Kū**ṭa**ṭṭho
ppa	๓		a**ppā**yukā
			a**pp**am
ppha	๓		paritassitamvi**ppha**ntitameva
			pari**ppha**reyya

รูปที่ 11 *ตัวอย่างชุดอักษรคล้ายในชุดอักษรธรรม*

3.4.3 **กรณีศึกษา**: ekadimāhaṃ / ekadāmihaṃ / ekamidāhaṃ

ในการอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลาน ข้อมูลอื่นๆ เช่น จารีตการจาร วัฒนธรรมในท้องถิ่น วิวัฒนาการของชุดอักษรมักถูกนำมาพิจารณาประกอบด้วยเช่นกัน



รูปที่ 12 *ตัวอย่างการจารนอกแบบ ในตำแหน่งพยัญชนะตัวเชิง แต่จารเป็นพยัญชนะตัวเต็ม*

ตัวอย่างเช่น กรณีภาพที่แสดงด้านบนจากคัมภีร์ใบลานอักษรธรรม คำที่ปรากฏสามารถอ่านได้ในหลายแนวทาง กล่าวคือ "ekadimāhaṃ," "ekadāmihaṃ" **หรือ** "ekamidāhaṃ" **โดยหากพิจารณาตามลำดับตัวอักษรที่ตัวอักษร** "da" **อยู่ด้านบนตัวอักษร** "ma" **จะสามารถอ่านได้เป็น** "ekadimāhaṃ" **หรือ** "ekadāmihaṃ" **หากพิจารณาตามบริบทเนื้อหา ควรจะอ่านว่า** "ekamidāhaṃ" **นอกจากนี้ ตัวอักษร** "ma" **ที่อยู่ตำแหน่งพยัญชนะตัวเชิงกลับเขียนในรูปแบบพยัญชนะตัวเต็ม ในกรณีนี้ ดูเหมือนว่าอาจจะเกิดจากลักษณะของจารีตการจารของสายอักษรธรรมที่มีความยืดหยุ่น ไม่ยึดติดกับมาตรฐานทั่วไปมากนัก หรืออาจเกิด**

ความผิดพลาดในการจารโดยความพลั้งเผลอของตัวผู้จารเอง จึงสามารถพิจารณาอ่านและปริวรรตโดยยึดจากเนื้อหาบริบทที่ควรจะเป็น คือ "eka-midāhaṃ." ได้ กล่าวคือ จารีตการจารคัมภีร์ใบลานอักษรธรรม มีความหลากหลายของรูปแบบการจาร และมีความยืดหยุ่นสูง ทำให้พบลักษณะการจารนอกแบบได้บ่อยกว่าจารีตการจารของสายอักษรอื่น ๆ

4. สรุป

กล่าวโดยสรุป การอ่านและปริวรรตคัมภีร์ใบลาน กรณีที่พบอักษรหรือคำที่คลุมเครือ หรือตัวอักษรหรือคำที่มีรูปร่างลักษณะนอกแบบมาตรฐาน ผู้อ่านพึงต้องระวังกรณีอักษรหรือคำที่คลุมเครือที่สามารถอ่านได้มากกว่าหนึ่งทาง โดยควรพิจารณาให้ครอบคลุมจากหลายแง่มุม การจะตัดสินใจอ่านอักษรหรือคำที่คลุมเครือว่าเป็นคำใดนั้น ต้องพิจารณาเป็นกรณี ๆ ไปตามความเหมาะสม โดยพิจารณาจากข้อมูลเบื้องต้นต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องของชุดคัมภีร์ใบลานนั้น ๆ ประกอบกัน และต้องพิจารณาเนื้อหาโดยภาพรวม บริบท และไวยากรณ์ร่วมด้วย หากในกรณีที่ผู้อ่านไม่สามารถตัดสินใจด้วยตัวเองได้ ก็จะป้อนข้อมูลโดยใส่เครื่องหมายคำถาม และคำที่มีความเป็นไปได้เอาไว้ให้ เช่น <<?aa bb>> เพื่อให้นักวิชาการผู้เชี่ยวชาญศึกษาเพิ่มเติม ประชุมหาข้อสรุปร่วมกันต่อไป

การสร้างและพัฒนาฐานข้อมูลคัมภีร์พระไตรปิฎกใบลานจากชุดคัมภีร์ใบลานถือเป็นงานที่ท้าทาย ซับซ้อน และมีรายละเอียดมาก มักจะพบปัญหาและความยุ่งยากในแต่ละขั้นตอน แต่ก็ต้องยึดหลักสำคัญในการอ่านและการปริวรรตคัมภีร์ใบลาน คือ พยายามอ่านและปริวรรตเนื้อหาที่ปรากฏในคัมภีร์ใบลานให้ตรงตามต้นฉบับมากที่สุด แม้ว่าเป็นการยากที่จะย้อนกลับไปค้นหาข้อมูลของผู้สร้างผู้จารได้อย่างชัดเจน เนื่องจากเป็นชุดคัมภีร์ที่ถูกสร้างสืบทอดต่อๆ กันมาเป็นระยะเวลายาวนานหลายชั่วอายุคน แต่ในบางครั้งก็สามารถตัดสินได้จากทักษะและลักษณะลายมือของผู้จาร หรือข้อมูลอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้องที่เป็นเสมือนร่องรอยที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ใบลาน

ดังนั้น เพื่อให้การอ่านและปริวรรตเนื้อความในคัมภีร์ใบลานเป็นไปอย่างมีประสิทธิภาพ ราบรื่น ถูกต้องแม่นยำ ตลอดจนสามารถเข้าใจลักษณะ ทักษะ หรือประสบการณ์ของผู้จารคัมภีร์ใบลานชุดนั้น ๆ ในระดับหนึ่ง ผู้อ่านพึงอ่านและปริวรรตอย่างระมัดระวังด้วยความเชี่ยวชาญพิจารณาบริบทเนื้อหาและลักษณะลายมือของผู้จารด้วย และเพื่อให้ได้ผลลัพธ์ในการอ่านและการปริวรรตเป็นที่น่าพึงพอใจ ผู้อ่านต้องพยายามตรวจหา ทำความเข้าใจความผิดพลาดในการจารในรูปแบบต่าง ๆ ในขณะเดียวกันต้องพยายามเก็บรวบรวมข้อมูลที่เกี่ยวข้องทั้งหมด โดยเฉพาะอย่างยิ่งในประเด็นที่น่าสนใจหรือมีข้อสงสัย ซึ่งการศึกษาจากกรณีศึกษาที่หลากหลายและน่าสนใจนี้ จัดได้ว่าเป็นวิธีการที่ดีที่สุดวิธีหนึ่งในการพัฒนาความแม่นยำในการอ่านและการปริวรรตคัมภีร์ใบลาน

สมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรม นิกายสรวาสติวาท

Samatha-Vipaśyanā in the Sarvāstivada Abhidharma Texts

พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย

สมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท

พระมหาพงศ์ศักดิ์ จานิโย*

บทคัดย่อ

ในบทความนี้ได้กล่าวถึงแนวคิดเรื่อง “สมถวิปัสสนา” ที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท ตั้งแต่คัมภีร์อภิธรรมยุคต้นจนถึงคัมภีร์อภิธรรมยุคหลัง ทำให้ทราบถึงแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาดังต่อไปนี้

สมถวิปัสสนาที่ปรากฏใน “พระอภิธรรมปิฎก 7 คัมภีร์” โดยมากเป็นการให้นิยาม กล่าวคือ นิยามของ “สมถะ” ไว้ว่า “กุศลเอกัคคตาจิต” บ้าง “สมาธิ” บ้าง “สัมมาสมาธิ” บ้าง และได้ให้นิยามของ “วิปัสสนา” ไว้ว่า “ธัมมวิจยะ” บ้าง “ปัญญา” บ้าง “สัมมาทิฏฐิ” บ้าง แต่ในคัมภีร์ “อภิธรรมมหาวิภาษา” เริ่มมีอรรถาธิบายเกี่ยวกับเรื่องสมถวิปัสสนา โดยกล่าวไว้ใน 3 ลักษณะ ได้แก่ 1. สมถวิปัสสนากับสมาธิและปฏิปทา 2. สมถวิปัสสนาจริตกับสมาธิ และ 3. สมถวิปัสสนากับนิวรณ์ ซึ่งเนื้อหาในลักษณะที่ 1 และ 2 เป็นความสัมพันธ์ต่อเนื่อง กล่าวคือ “ระดับของสมาธิ” เป็นสิ่งที่บ่งบอกถึง “ปฏิปทา” และปฏิปทาเป็นสิ่งบ่งบอกถึง “จริต” คือ “สมถจริต” และ “วิปัสสนาจริต”

* พระมหาพงศ์ศักดิ์ จานิโย, ดร. นักวิจัยสถาบันวิจัยวัฒนธรรมทางพระพุทธศาสนามหาวิทยาลัยริวโคขุ (龍谷大学仏教文化研究所) เกียวโต ประเทศญี่ปุ่น

ในคัมภีร์อภิธรรมยุคหลังอย่าง “อภิธรรมโกศภาษยะ” พบว่าได้มีกล่าวถึงแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาทั้ง 3 ลักษณะ ที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง โดยลักษณะที่ 1 และ 2 ในคัมภีร์ “อภิธรรมโกศภาษยะ” ได้เห็นด้วยและยอมรับในแนวคิดดังกล่าว แต่ทว่าแนวคิดในลักษณะที่ 3 กลับมีความเห็นที่ขัดแย้ง อีกทั้งยังได้วิจารณ์ถึงแนวคิดนี้ จนเป็นเหตุให้ท่านสังฆภัทรต้องออกมาอรรถาธิบายแก้กลับใน “อภิธรรมนยายานุสาร” และแนวคิดที่เพิ่งปรากฏในคัมภีร์ “อภิธรรมโกศภาษยะ” คือ สมถ-วิปัสสนากับกรรมฐาน กล่าวคือ “สมถกรรมฐาน” ได้แก่ “อสุภะ” และ “อานาปานสติ” สำหรับ “วิปัสสนากรรมฐาน” ได้แก่ “สติปัฏฐาน” ซึ่งไม่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นและยุคกลางมาก่อน การระบุถึงกรรมฐานที่ชัดเจนเช่นนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่า แนวคิดเกี่ยวกับวิธีเจริญสมถกรรมฐานและวิปัสสนากรรมฐานเริ่มปรากฏเด่นชัดในคัมภีร์อภิธรรมยุคหลังนี้เอง

คำสำคัญ : สรวาสติวาท, อภิธรรม, สมถะ, วิปัสสนา, สมาธิ

Śamatha-Vipaśyanā in the Sarvāstivāda Abhidharma Texts

Phramaha Pongsak THANIYO*

Abstract

The present paper is intended to examine the śamatha-vipaśyanā in the early through later periods of Sarvāstivāda Abhidharma texts. As a result, we have reached the following conclusions.

In Abidharma texts of the early period, the term śamatha-vipaśyanā is found with a definition that śamatha is 'citta-ekāgratā,' 'samādhi,' or 'samyaksamādhi,' and vipaśyanā is 'dharmavicaya,' 'prajñā,' or 'samyakdṛṣti.' But in a text of the middle period, Abhidharmamahāvibhāṣā, the term śamatha-vipaśyanā is found with close relation to (i) samādhi and pratipad, (ii) carita, and (iii) nivaraṇa. The relationships of śamatha-vipaśyanā with (i) and (ii) can be arranged into one category. In other words, the various kinds of 'samādhi' are classified in 'pratipad,' and 'pratipad' is further classified into 'śamatha-carita' and 'vipaśyanā-carita.'

* Phramaha Pongsak Thaniyo, Ph.D. Research Fellow, Research Institute for Buddhist Culture (RIBC) Ryukoku University, Kyoto Japan

After examining the relationship between śamatha-vipaśyanā and (i), and (ii), it has become clear that these concepts were generally recognized in the Abhidharmakośabhāṣya. However, the relationship between śamatha-vipaśyanā and (iii) were rejected and criticized. In the Abhidharmakośabhāṣya, Vasubandhu criticizes (iii), which is later refuted by Saṃghabhadra in the Abhidharmanyāyānusāra. The concrete methods of śamatha-vipaśyanā practice were never specified in any texts before the Abhidharmakośabhāṣya. But in the Abhidharmakośabhāṣya, Vasubandhu specifies concrete methods of śamatha-vipaśyanā for the first time as follows: śamatha practice is 'aśubha' and 'ānāpānasmṛti,' and vipaśyanā practice is 'smṛtyupasthāna.'

Keywords : Sarvāstivāda, Abhidharma, śamatha, vipaśyanā, samādhi

บทนำ

"สมถวิปัสสนา" (Skt: śamatha-vipaśyanā; Pāli: samatha-vipassanā) **เป็นแนวทางในการทำภาวนา เพื่อฝึกฝนอบรมจิตและปัญญาให้ล่วงจากอำนาจของกิเลสอาสวะ และก้าวเข้าสู่หนทางพระนิพพานในที่สุด**[1] **ดังนั้นแนวคิดและหลักคำสอนที่เกี่ยวกับสมถวิปัสสนานี้ จึงเป็นเรื่องที่สำคัญและมีปรากฏมาตั้งแต่คัมภีร์ยุคต้นอย่างพระ**

---

1 AN.2.3 Bāla-vagga 10:

Dve 'me bhikkhave dhammā vijjābhāgiyā.

Katame dve?

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

Vipassanā bhikkhave bhāvitā kam atthaṃ anubhoti? Paññā bhāvīyati. Paññā bhāvitā kam atthaṃ anubhoti? Yā avijjā sā pahīyati: rāgupakkiliṭṭhaṃ vā bhikkhave cittaṃ na vimuccati avijjupakkiliṭṭhā vā paññā na bhāvīyati. Imā kho bhikkhaverāgavirāgā cetovimutti avijjāvirāgā paññāvimuttī ti. (AN I: 61)

= 增壹阿含20.7:

爾時。世尊告諸比丘。阿練比丘當修行二法。云何二法。所謂止與觀也。若阿練比丘得休息止。則戒律成就。不失威儀。不犯禁行。作諸功德。若復阿練比丘得觀已。便觀此苦。如實知之。觀苦習。觀苦盡。觀苦出要。如實知之。彼如是觀已。欲漏心解脫。有漏心無明漏心得解脫。便得解脫智。生死已盡。梵行已立。所作已辦。更亦不復受有。如實知之。(T2: 600b)

ไตรปิฎก และแม้หลังพุทธปรินิพพานได้ 100-200 ปี พระพุทธศาสนาจะมีการแบ่งแยกนิกายออกไปถึง 18-20 นิกายก็ตาม แต่แนวคิดเรื่องสมถ-วิปัสสนานี้ยังคงปรากฏอยู่ในคัมภีร์ของแต่ละนิกาย ในคัมภีร์เถรวาทนั้น แนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาได้มีอรรถาธิบายเอาไว้อย่างกว้างขวางในคัมภีร์ระดับชั้นอรรถกถา มี "วิมุตติมรรค" (Vimuttimagga) และ "วิสุทธิมรรค" (Visuddhimagga) เป็นต้น ซึ่งมีการแปลเป็นภาษาไทยให้ได้ศึกษากันโดยสะดวกแล้ว แต่แนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาในคัมภีร์ของนิกายอื่นนั้นยังไม่เป็นที่แพร่หลายนักในวงการพระพุทธศาสนาบ้านเรา

ดังนั้นในบทความนี้ ผู้เขียนขอนำเสนอแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท ซึ่งเป็นนิกายหนึ่งที่มีความเจริญรุ่งเรืองมากทางภาคตะวันตกเฉียงเหนือของอินเดีย ไปถึงบริเวณเอเชียกลาง ในรัชสมัยของพระเจ้ากนิษกะราวคริสต์ศตวรรษที่ 2 อีกทั้งยังมีคัมภีร์ที่สืบทอดมาถึงปัจจุบันเป็นจำนวนมาก โดยเริ่มศึกษาจากคัมภีร์อภิธรรมยุคต้น ได้แก่ "พระอภิธรรม 7 คัมภีร์" คัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง คือ "อภิธรรมมหาวิภาษา" (Abhidharmamahāvibhāṣā) และคัมภีร์อภิธรรมยุคหลัง ได้แก่ "อภิธรรมโกศภาษยะ" (Abhidharma-kośabhāṣya) ของท่านวสุพันธุ (Vasubandhu) และ "อภิธรรมนยายา-นุสาร" (Abhidharmanyāyānusāra) ของท่านสังฆภัทร (Saṃgh-abhadra) เพื่อให้เห็นถึงวิวัฒนาการของแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมของนิกายสรวาสติวาท โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การอธิบายและตีความที่แตกต่างกันในเรื่องสมถวิปัสสนาของท่านวสุพันธุใน "อภิธรรมโกศภาษยะ" กับท่านสังฆภัทรใน "อภิธรรมนยายานุสาร" ซึ่งทำให้เราเห็นถึงความขัดแย้งกันเองภายในนิกายสรวาสติวาท

อนึ่งการใช้ศัพท์ในบทความนี้ เนื่องจากต้นฉบับเป็นคัมภีร์สันสกฤต ซึ่งหากจะใช้ให้ถูกต้องแล้ว ต้องสะกดตามภาษาสันสกฤต เช่น คำว่า “สมถวิปัสสนา” หรือ “ฌาน” ต้องสะกดว่า “ศมถวิปัศยนา” หรือ “ธยาน” แต่ในบทความนี้ผู้เขียนขอใช้คำว่า “สมถวิปัสสนา” หรือ “ฌาน” ซึ่งสะกดตามภาษาบาลี เพื่อให้ง่ายต่อการทำความเข้าใจ เพราะเป็นศัพท์ที่มีการใช้อยู่โดยทั่วไปในภาษาไทย แต่สำหรับศัพท์เฉพาะที่ไม่ทั่วไป จะสะกดตามภาษาสันสกฤต

วิวัฒนาการของคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท

เพื่อให้เข้าใจถึงวิวัฒนาการด้านแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมต่าง ๆ ดังที่กล่าวไว้ในข้างต้น เรามาทำความเข้าใจถึงวิวัฒนาการการกำเนิดคัมภีร์เหล่านี้กันก่อน

1. คัมภีร์อภิธรรมยุคต้น ได้แก่ “พระอภิธรรม 7 คัมภีร์” ประกอบด้วย

(1) สังคีติปรรยาย (Saṃgītiparyāya)[2] เป็นคัมภีร์ที่มีรูปแบบการจัดเรียงและอธิบายขยายความหมวดธรรมตั้งแต่หมวด 1 ถึงหมวด 10 คล้ายคลึงกับรูปแบบของ “สังคีติสูตร” ในทีฆนิกายของเถรวาท (DN III: 207-271) และในทีรฆอาคมของธรรมคุปตกะ (T1: 49-52) ซึ่ง

---

2 ปัจจุบันค้นพบเพียงฉบับแปลจีนโบราณ T1536 阿毘達磨集異門足論 (T26: 367-453) เท่านั้น

เป็นคัมภีร์ยุคต้น[3] สำหรับในคัมภีร์อภิธรรมของเถรวาท การจัดเรียงรูปแบบเช่นนี้ปรากฏในพระอภิธรรมปิฎก "ธัมมสังคณี" (Dhamma-saṅgaṇi)[4]

(2) ธรรมสกันธ์ (Dharmaskandha)[5] เป็นคัมภีร์ที่อธิบายขยายความหัวข้อธรรม โดยการยกเนื้อหาในพระสุตตันตปิฎกขึ้นเป็นบทตั้งแล้วอรรถาธิบาย ซึ่งโดยมากเป็นหลักธรรมที่เกี่ยวข้องกับขันธ์ ธาตุ อายตนะ เป็นต้น[6]

---

3 คัมภีร์ยุคต้น หมายเอา พระสุตตันตปิฎก 4 นิกายของเถรวาท และ 4 อาคมของนิกายอื่น ๆ ได้แก่ (1) ทีฆนิกาย (= ทีรฆอาคม) (2) มัชฌิมนิกาย (= มัธยมอาคม) (3) สังยุตตนิกาย (= สังยุกตอาคม) (4) อังคุตตรนิกาย (= เอโกตตรอาคม) และบางคัมภีร์ในขุททกนิกาย เช่น สุตตนิบาต ธรรมบท ชาดก เป็นต้น และพระวินัยปิฎกของเถรวาท (เว้นคัมภีร์ปริวาร) และของนิกายอื่น ๆ อีก 5 ฉบับ ได้แก่ (1) มหาสางฆิกวินัย (2) สรวาสติวาทวินัย (3) มหีศาสกวินัย (4) ธรรมคุปตกวินัย (5) มูลสรวาสติวาทวินัย (ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ พระมหาพงศ์ศักดิ์ 2559: 7-10)

4 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 193)5 ปัจจุบันค้นพบเพียงฉบับแปลจีนโบราณ T1537 阿毘達磨法蘊足論 (T26: 453-514) เท่านั้น

5 ปัจจุบันค้นพบเพียงฉบับแปลจีนโบราณ T1537 阿毘達磨法蘊足論 (T26: 453-514) เท่านั้น

6 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 194)

(3) ปรัชญัปติศาสตร์ (Prajñaptiśāstra)[7] เป็นคัมภีร์อภิธรรมที่กล่าวถึงเรื่องโลกและจักรวาล รวมถึงเรื่องของกรรม ซึ่งคัมภีร์นี้ได้ถูกหยิบยกไปอรรถาธิบายเพิ่มเติมใน “อภิธรรมมหาวิภาษา” เป็นจำนวนมาก จึงนับเป็นคัมภีร์อภิธรรมที่สำคัญคัมภีร์หนึ่งของนิกายสรวาสติวาท[8]

(4) วิชญานกาย (Vijñānakāya)[9] เป็นคัมภีร์ที่กล่าวถึงเรื่องของ “วิชญานธาตุ” หรือ “วิญญาณธาตุ” ทั้ง 6 มีจักษุเป็นต้น[10]

(5) ธาตุกาย (Dhātukāya)[11] เป็นคัมภีร์ที่กล่าวและจำแนกเรื่องของ “จิตและเจตสิก” ออกเป็น 14 ประเภท รวม 91 สภาวะ แต่ก็เป็นเรื่องแปลกที่ในบรรดาพระอภิธรรมทั้ง 7 คัมภีร์นี้ มีเพียงคัมภีร์นี้เท่านั้นที่ไม่ได้ถูกหยิบยกไปอรรถาธิบายเพิ่มเติมใน “อภิธรรมมหาวิภาษา” นักวิชาการสันนิษฐานว่า อาจเป็นเพราะเนื้อหาส่วนใหญ่มีอยู่ใน (6) ปรกรณปาท แล้วก็เป็นได้[12]

---

7 ปัจจุบันค้นพบเพียงฉบับแปลจีนโบราณ T1538 施設論 (T26: 514-529) เท่านั้น

8 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 195)

9 ปัจจุบันค้นพบเพียงฉบับแปลจีนโบราณ T1539 阿毘達磨識身足論 (T26: 531-614) เท่านั้น

10 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 196)

11 ปัจจุบันค้นพบเพียงฉบับแปลจีนโบราณ T1540 阿毘達磨界身足論 (T26: 614-625) เท่านั้น

12 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 197)

(6) ปรกรณปาท (Prakaraṇapāda)[13] เป็นคัมภีร์ที่อรรถาธิบายในเรื่องของ “ธรรม” ไว้โดยพิสดาร นอกจากนี้ยังพบว่ามีการยกเอาเนื้อหาที่ปรากฏอยู่ใน (1) สังคีติปรรยาย และ (2) ธรรมสกันธ์ นำมาจัดให้เป็นระบบระเบียบมากขึ้นในคัมภีร์นี้[14]

(7) ชญานปรัสถาน (Jñānaprasthāna)[15] เป็นคัมภีร์ที่เกิดขึ้นหลังสุดในชุดคัมภีร์นี้ โดยเรียกคัมภีร์อื่นอีก 6 คัมภีร์ว่าเป็น “บาท” และเรียกคัมภีร์นี้ว่าเป็น “กาย” กล่าวคือ ได้มีการนำเอาอรรถาธิบายต่าง ๆ ที่ปรากฏอยู่คัมภีร์อื่นมาเป็นพื้นฐาน แล้วเรียบเรียงใหม่และอรรถาธิบายเพิ่มเติมให้เป็นระบบระเบียบมากยิ่งขึ้น แบ่งเนื้อหาออกเป็น 8 ส่วน รวม 44 บท[16]

---

13 ปัจจุบันค้นพบเพียงฉบับแปลจีนโบราณ T1542 阿毘達磨品類足論 (T26: 692-770) และสำนวนที่แปลต่างออกไปของ T1541 眾事分阿毘曇論 (T26: 627-688) รวมถึงฉบับที่มีการแปลเฉพาะในส่วนของวรรคที่ 1 辯五事品 อาทิ T1555 五事毘婆沙論 (T28: 989-995) T1556 薩婆多宗五事論 (T28: 995-998) T1557 阿毘曇五法行経 (T28: 998-1001) เป็นต้น

14 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 198)

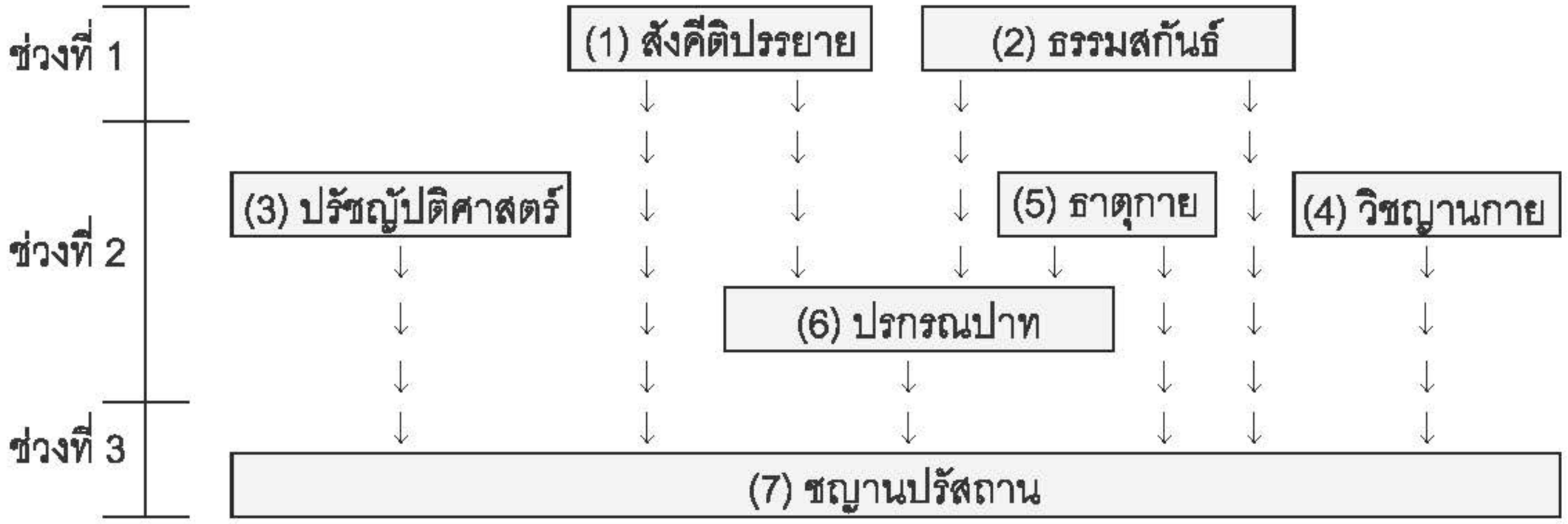
15 ปัจจุบันค้นพบเพียงฉบับแปลจีนโบราณ T1544 阿毘達磨発智論 (T26: 918-1031) และสำนวนที่แปลต่างออกไปของ T1543 阿毘曇八犍度論 (T26: 771-917)

16 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 200)17 Mitomo (2005: 120)

พระอภิธรรม 7 คัมภีร์นี้สันนิษฐานว่ากำเนิดในช่วงก่อนคริสต์ศตวรรษ 200-300 ปี จนถึงคริสต์ศตวรรษที่ 1 เป็นชุดคัมภีร์ที่เมื่อพิจารณาโดยองค์รวมแล้วอาจกล่าวได้ว่าเป็น “คัมภีร์อภิธรรมยุคต้น” แต่เมื่อพิจารณาถึงรูปแบบและรายละเอียดเนื้อหาที่ปรากฏอยู่ พบว่ามีการกำเนิดในช่วงเวลาที่แตกต่างกัน ซึ่งสามารถแบ่งออกเป็น 3 ช่วง[17] กล่าวคือ

ช่วงที่ 1 ได้แก่ (1) สังคีติปรรยาย และ (2) ธรรมสกันธ์

ช่วงที่ 2 ได้แก่ (3) ปรัชญัปติศาสตร์ (4) วิชญานกาย (5) ธาตุกาย (6) ปรกรณปาท[18]



17 Mitomo (2005: 120)

18 นักวิชาการส่วนใหญ่มักจะรวม (6) ปรกรณปาท เข้าไว้ในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นช่วงที่ 2 ดังกล่าว แต่มีนักวิชาการบางท่านที่ได้ศึกษาแล้วพบว่า (6) ปรกรณปาท นี้เกิดขึ้นก่อน (7) ชญานปรัสถาน ซึ่งอยู่ในช่วงที่ 3 อย่างแน่นอน เพียงแต่น่าจะเกิดขึ้นหลังช่วงที่ 2 เพราะมีรูปแบบของเนื้อหาที่ต่างออกไปจากคัมภีร์ในช่วงที่ 2 (Sakurabe 1969: 50)

ช่วงที่ 3 ได้แก่ (7) ชญานปรัสถาน

แต่เป็นที่น่าเสียดายว่า พระอภิธรรม 7 คัมภีร์ฉบับสมบูรณ์ที่สืบทอดมาถึงปัจจุบัน หลงเหลือเพียงฉบับแปลจีนโบราณเท่านั้น ส่วนต้นฉบับสันสกฤตและฉบับแปลทิเบตฉบับสมบูรณ์นั้นยังไม่เป็นที่ปรากฏ จะหลงเหลือก็เพียงเนื้อหาบางส่วนในใบลานที่ถูกจารด้วยภาษาสันสกฤต ซึ่งอยู่ในสภาพไม่สมบูรณ์ อาทิ (1) สังคีติปรรยาย[19] (2) ธรรมสกันธ์[20] และ (6) ปรกรณปาท[21] นอกจากนี้ยังพบเนื้อหาบางส่วนหลงเหลืออยู่ในฉบับแปลทิเบต อาทิ (3) ปรัชญัปติศาสตร์[22] เป็นต้น

2. คัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง หมายเอา “อภิธรรมมหาวิภาษา” ซึ่งเกิดขึ้นราวคริสต์ศตวรรษที่ 2-3 โดยกลุ่มพระอรรถกถาจารย์ที่เรียกว่า “ไวภาษิก” (Vaibhāṣika) ได้ร่วมกันอรรถาธิบายคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นที่กล่าวไว้ข้างต้น เพื่อให้มีความสมบูรณ์มากขึ้น โดยมีลักษณะโครงสร้างที่เหมือนกับ “ชญานปรัสถาน” ทุกประการ จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็น “ชญานปรัสถานอรรถกถา” ก็ว่าได้ นอกจากนี้ ในคัมภีร์นี้ยังได้มีการหยิบยกเอาแนวคิดและหลักคำสอนของพระพุทธศาสนานิกายอื่นในยุคนั้น อาทิ มหาสางฆิกะ ธรรมคุปตกะ มหีศาสกะ เสาตรานติกะ เป็นต้น ขึ้นมาโต้แย้ง ดังนั้น

---

19 ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Waldschmidt (1965) และ Rosen (1968)

20 ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Takasaki (1965) และ Matsuda (1986)

21 ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Imanishi (1969) (1975)

22 འཇིག་རྟེན་བཤག་པ། 'Jig rten bshag pa, རྒྱུ་གདགས་པ། Rgyu gdags pa, ལས་གདགས་པ། Las gdags pa (P 5587-5589 = D 4086-4088)

ในแง่ของการศึกษาพระพุทธศาสนา 18-20 นิกาย จึงถือเป็นประโยชน์มาก เพราะทำให้เห็นถึงลักษณะเด่นของแต่ละนิกายในยุคนั้น[23]

สำหรับ "อภิธรรมมหาวิภาษา" ที่สืบทอดมาถึงปัจจุบัน มีเพียงฉบับแปลจีนโบราณ 2 สำนวนเท่านั้น โดยสำนวนแรกเป็นสำนวนที่แปลขึ้นก่อนในปีคริสต์ศักราช 437 เรียกว่า "อภิธรรมวิภาษา"[24] แต่เนื่องจากไฟสงครามในยุคนั้น ทำให้คัมภีร์สำนวนนี้เสียหายเป็นจำนวนมาก และต่อมาได้ถูกแปลขึ้นใหม่อีกครั้งในปีคริสต์ศักราช 656-659 เรียกว่า "อภิธรรมมหาวิภาษา"[25] ซึ่งเป็นสำนวนที่มีความสมบูรณ์ในด้านเนื้อหามากกว่า[26]

3. คัมภีร์อภิธรรมยุคหลัง ได้แก่ "อภิธรรมโกศภาษยะ" ของท่านวสุพันธุ ซึ่งเกิดขึ้นราวคริสต์ศตวรรษที่ 4-5 และ "อภิธรรมนยายานุสาร" ของท่านสังฆภัทร ซึ่งเกิดขึ้นราวคริสต์ศตวรรษที่ 5 สำหรับ "อภิธรรมโกศภาษยะ" นี้มีต้นกำเนิดจากการศึกษาคัมภีร์อภิธรรมยุคกลางของท่านวสุพันธุ และได้อรรถาธิบายแนวคิดและหลักคำสอนของนิกายสรวาสติวาทไว้ได้อย่างดี แต่ทว่าสิ่งที่ท่านวสุพันธุอรรถาธิบายไว้ในคัมภีร์นี้ กลับไม่ได้เห็นด้วยกับแนวคิดหลักของนิกาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งในเรื่องแนวคิดเรื่องการมีอยู่ของ "ธรรม" ทั้งในอดีต ปัจจุบันและอนาคต โดยได้

---

23 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 201)

24 阿毘曇毘婆沙論 (T28: 1-415)

25 阿毘達磨大毘婆沙論 (T27:1-1004)

26 Kamata et al. (1998: 422-423)

อาศัยแนวคิดของนิกายเสาตรานติกะมาหักล้าง นอกจากนี้ยังได้เสนอแนวคิดใหม่ ๆ ที่ยังไม่ปรากฏในนิกายใด ด้วยเหตุนี้ “อภิธรรมนยายานุสาร” ของท่านสังฆภัทร จึงได้กำเนิดขึ้น มีวัตถุประสงค์เพื่ออรรถาธิบายแนวคิดหลักของนิกาย และหักล้างแนวคิดที่เป็นปฏิปักษ์ต่อนิกายของท่านวสุพันธุ โดยใช้รูปแบบการหยิบยกคาถาที่ปรากฏใน “อภิธรรมโกศภาษยะ” ขึ้นมาอรรถาธิบายแก้ต่างทีละประเด็น ด้วยเหตุนี้จึงทำให้เราได้เห็นถึงความขัดแย้งกันภายในนิกายสรวาสติวาทเกี่ยวกับแนวคิดและหลักคำสอน[27]

ในปัจจุบัน “อภิธรรมโกศภาษยะ” มีครบถ้วนบริบูรณ์ทั้งต้นฉบับสันสกฤต[28] ฉบับแปลทิเบต[29] และฉบับแปลจีนโบราณทั้ง 2 สำนวน[30] ในขณะที่ “อภิธรรมนยายานุสาร” หลงเหลือเพียงฉบับแปลจีนโบราณ[31] เท่านั้น

---

27 Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (2001: 204-205)

28 Abhidharmakośabhāṣya of Vasubahdhu. 1967. Tibetan Sanskrit Works Series vol. VIII. Edited by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

29 ཆོས་མངོན་པའི་མཛོད་ཀྱི་བཤད་པ། Chos mngon pa’i mdsod kyi bshad pa (P 5591 = D 4090)

30 ฉบับแปลจีนโบราณทั้ง 2 สำนวน ได้แก่ T1558 阿毘達磨俱舍論 (T29: 1-159) และ T1559 阿毘達磨俱舍釋論 (T29: 161-310)

31 T1562 阿毘達磨順正理論 (T29: 329-775)

สมถวิปัสสนาที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้น

สมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้น โดยมากพบเป็นลักษณะของการให้ “นิยาม” ของสมถวิปัสสนาเป็นหลัก ซึ่งปรากฏอยู่มากในคัมภีร์ “สังคีติปรรยาย”[32] “ธรรมสกันธ์”[33] “ธาตุกาย”[34] และ “ปรกรณปาท”[35] กล่าวคือ ในคัมภีร์เหล่านี้ให้นิยามของ “สมถะ” ไว้ว่า “กุศลเอกัคคตาจิต” บ้าง “สมาธิ” บ้าง “สัมมาสมาธิ” บ้าง และได้ให้นิยามของ “วิปัสสนา” ไว้ว่า “ธัมมวิจยะ” บ้าง “ปัญญา” บ้าง “สัมมาทิฏฐิ” บ้าง ซึ่งในลักษณะเดียวกันนี้ของฝ่ายเถรวาท พบมากในพระอภิธรรมปิฎก “ธัมมสังคณี”[36]

---

32 ในคัมภีร์นี้ได้ให้นิยามของ “สมถะ” 奢摩他 ว่าเป็น “กุศลเอกัคคตาจิต” 善心一境地 (T26: 375b) “วิปัสสนา” 毘鉢舍那 ว่าเป็น “สัมปชัญญะ” 正知 (T26: 372a) “ทิฏฐิ” หรือ “ทัศนะ” 見 (T26: 374a, 427c) “ปัญญา” 慧 (T26: 423b, 440b) “ธัมมวิจยะ” 擇法等覺支 (T26: 435a) เป็นต้น

33 ในคัมภีร์ได้ให้นิยามของ “สมถะ” 奢摩他 ว่าเป็น “สมาธิ” 三摩地 (T26: 474c) “สัมมาสมาธิ” 正定 (T26: 482a) “สมาธินทรีย์” 定根 (T26: 499c) และให้นิยามของ “วิปัสสนา” 毘鉢舍那 ว่าเป็น “สัมมาทิฏฐิ” 正見 (T26: 481c) “สัมปชัญญะ” 正知 (T26: 484b) “ปัญญา” 慧 “ปัญญินทรีย์” 慧根 “ปัญญาพละ” 慧力 “ธัมมวิจยะ” 擇法等覺支 “สัมมาทิฏฐิ” 正見 (T26: 492b) เป็นต้น

34 ในคัมภีร์ได้ให้นิยามของ “สมถะ” 奢摩他 ว่าเป็น “สมาธิ” 三摩地 (T26: 614c) และให้นิยามของ “วิปัสสนา” 毘鉢舍那 ว่าเป็น “ปัญญา” 慧 (T26: 614c) เป็นต้น

35 ในคัมภีร์ได้ให้นิยามของ “สมถะ” 奢摩他 ว่าเป็น “สมาธิ” 定 (T26: 699c) “สมาธินทรีย์” 定根 (T26: 723b) และให้นิยามของ “วิปัสสนา” 毘鉢舍那 ว่าเป็น “ปัญญา” 慧 (T26: 699c) “ธัมมวิจยะ” 擇法等覺支 (T26: 720b-c) “สัมมาทิฏฐิ” 正見 (T26: 722a) “ปัญญินทรีย์” 慧根 (T26: 723b) เป็นต้น

36 Dhs 1355-1356

แต่สำหรับเนื้อหาที่อธิบายถึงความสัมพันธ์ระหว่างสมถะกับวิปัสสนา หรือความสัมพันธ์ระหว่างสมถวิปัสสนากับหลักธรรมอื่น กลับมีอยู่ไม่มากนัก เช่น การกล่าวถึงธรรม 2 ประการ คือ "สมถะ" และ "วิปัสสนา" ที่เป็นไปเพื่อความเกิดและความดับของกิเลส คือ ราคะ โทสะ โมหะ ซึ่งปรากฏใน "ปรัชญัปติศาสตร์"[37] หรือการกล่าวถึงบุคคล 4 จำพวกที่เกี่ยวข้องกับการมีและไม่มีอยู่ของ "เจโตสมถะ" และ "อธิปัญญาธัมม-วิปัสสนา" โดยได้อรรถาธิบายถึง "เจโตสมถะ" นั้นหมายเอา "โลกียฌาน" และ "อธิปัญญาธัมมวิปัสสนา" หมายเอา "โลกุตตรอริยปัญญา" ปรากฏอยู่ใน "สังคีติปรรยาย"[38] ซึ่งอรรถาธิบายเช่นนี้ในฝ่ายของเถรวาท พบในพระอภิธรรมปิฎก "ปุคคลบัญญัติ" (Puggalapaññatti)[39]

---

38 復次或有補特伽羅。得內心止不得增上慧法觀。或有補特伽羅。得增上慧法觀不得內心止。或有補特伽羅。不得內心止。亦不得增上慧法觀。或有補特伽羅。得內心止亦得增上慧法觀。何等補特伽羅。得內心止不得增上慧法觀。答若補特伽羅。得世間四靜慮。不得出世聖慧。何等補特伽羅。得增上慧法觀。不得內心止。答若補特伽羅。得出世聖慧。不得世間四靜慮。何等補特伽羅。不得內心止。亦不得增上慧法觀。答若補特伽羅。不得世間四靜慮。亦不得出世聖慧。何等補特伽羅。得內心止亦得增上慧法觀。答若補特伽羅。得世間四靜慮。亦得出世聖慧。(T26: 375c)

39 *Kathañ ca puggalo lābhī c' eva hoti ajjhattaṃ cetosamathassa lābhī adhipaññādhammavipassanāya?*

Idh' ekacco puggalo lābhī hoti rūpasahagatānaṃ vā arūpasahagatānaṃ vā samāpattīnaṃ lābhī lokuttaramaggassa vā phalassa vā, evaṃ *puggalo lābhī c' eva hoti ajjhattaṃ cetosamathassa lābhī adhipaññādhammavipassanāya*. (Pug: 62)

จากสิ่งที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นเกี่ยวกับสมถวิปัสสนานั้น จะเป็นการให้นิยามโดยส่วนใหญ่ และเมื่อพิจารณาจากคัมภีร์ที่ปรากฏ ทำให้เราเห็นว่านิยามของสมถวิปัสสนานี้ มีการหยิบยกและอ้างอิงที่สอดคล้องกับลำดับการกำเนิดของคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นดังที่กล่าวไว้ในข้างต้น นอกจากนี้ยังมีสิ่งที่เป็นเงื่อนงำทิ้งไว้ และผู้เขียนสันนิษฐานว่าเงื่อนงำนี้เองเป็นสิ่งที่นำไปสู่การกำเนิดแนวคิดใหม่ ๆ เกี่ยวกับสมถ-วิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง นั่นคือ การยอมรับบุคคลผู้เข้าถึง "โลกุตตรอริยปัญญา" หรือ "วิปัสสนา" โดยปราศจากการเข้าถึง "โลกียฌาน" เพราะในคัมภีร์ยุคต้นอย่างพระสุตตันตปิฎก เมื่อกล่าวถึง "สมาธิ" หรือ "สัมมาสมาธิ" นั้นหมายเอา "ฌาน" และในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นไม่ว่าฝ่ายเถรวาทหรือสรวาสติวาท ได้กล่าวถึง "สมถะ" ว่าคือ "สมาธิ" หรือ "สัมมาสมาธิ" ดังที่กล่าวมาแล้ว เหตุใดจึงยอมรับการเข้าถึง "วิปัสสนา" โดยปราศจากการเข้าถึง "ฌาน" สิ่งนี้มีคำตอบใน "อภิธรรมมหาวิภาษา"

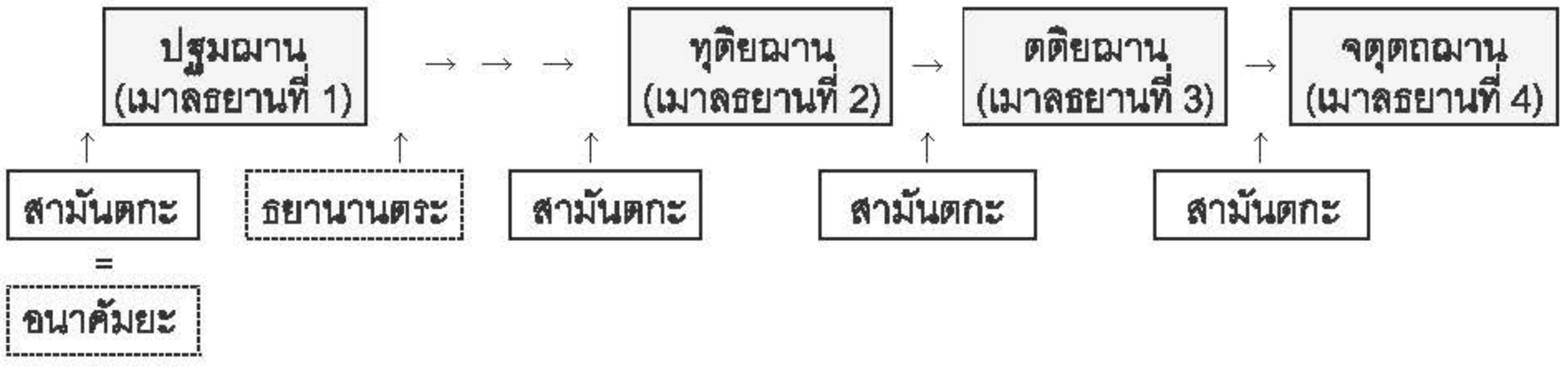
สมถวิปัสสนาที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง

ในคัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง เริ่มมีอรรถาธิบายเกี่ยวกับเรื่องสมถ-วิปัสสนากว้างขวางกว่าคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นมาก จากการศึกษาพบว่าเนื้อหาของสมถวิปัสสนาได้ถูกกล่าวใน 3 ลักษณะ ได้แก่ 1. สมถวิปัสสนากับสมาธิและปฏิปทา 2. สมถวิปัสสนาจริตกับสมาธิ และ 3. สมถวิปัสสนากับนิวรณ์ โดยมีรายละเอียดดังนี้

1. สมถวิปัสสนากับสมาธิและปฏิปทา สำหรับสมาธิในที่นี้หมายเอา สมาธิ 3 ระดับ โดยมีลำดับจากระดับตื้นไปหาลึก คือ “สามันตกะ” (sāmantaka 近分)[40] “ฌาน” (maula-dhyāna 根本靜慮) “อรูปฌาน” (ārūpya 無色) และปฏิปทา 2 คือ “สุขาปฏิปทา” (sukhā-pratipad 樂行) และ “ทุกขาปฏิปทา” (duḥkhā-pratipad 苦行) โดยกล่าวถึงความสัมพันธ์ของระดับสมาธิทั้ง 3 กับกำลังของสมถวิปัสสนา กล่าวคือ บุคคลผู้ทำสมาธิถึงระดับ “สามันตกะ” แต่ยังไม่ถึง “ฌาน” ได้ชื่อว่า “สมถะมีกำลังอ่อน...วิปัสสนามีกำลังแก่” และสำหรับผู้ทำสมาธิถึงระดับ “อรูปฌาน” ซึ่งสูงกว่า “ฌาน” ได้ชื่อว่า “สมถะมีกำลังแก่...วิปัสสนามีกำลังอ่อน”[41] ซึ่งการปฏิบัติของบุคคลทั้ง 2 ประเภทนี้ได้ชื่อว่าเป็น “ทุกขาปฏิปทา”[42] สำหรับบุคคลผู้ทำสมาธิเข้าถึงระดับ “ฌาน” ได้ชื่อว่า “สมถะและวิปัสสนามีกำลังเสมอกัน”[43] ซึ่งบุคคลผู้ปฏิบัติเช่นนี้ได้ชื่อว่าเป็น “สุขาปฏิปทา”[44]

---

40 “สามันตกะ” เริ่มปรากฏในคัมภีร์ “อภิธรรมมหาวิภาษา” หมายเอาสมาธิที่อยู่ก่อนระดับ “ฌาน” ในแต่ละฌาน และนอกจากนี้ยังมีชื่อของระดับสมาธิที่เกี่ยวข้องกัน ได้แก่ “อนาคัมยสมาธิ” (anāgamya-samādhi 未至定) คือ สามันตกะของปฐมฌาน “ธยานานตระ” (dhyānāntara 靜慮中間) คือ ระดับสมาธิที่ไม่มีวิตก มีเพียงวิจารเท่านั้น กล่าวคือ ระดับสมาธิที่อยู่ระหว่างปฐมฌานกับสามันตกะของทุติยฌาน



(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

41 復次根本靜慮現在前時。長養大種遍身中生令身充悅故名樂住。近分定等現在前時。長養大種唯心邊生。非極充悅故非樂住。有作是說。近分定等現在前時。長養大種雖遍身生。而長養用不及靜慮現在前時長養大種故非樂住。譬如二人同一池浴。一身入水。一用手澆。雖俱洗浴而入水者潤益為勝非手澆者。復次四靜慮中止觀力等故名樂住。近分定中觀強止劣。無色定中止強觀劣俱非樂住。(T27: 420a)

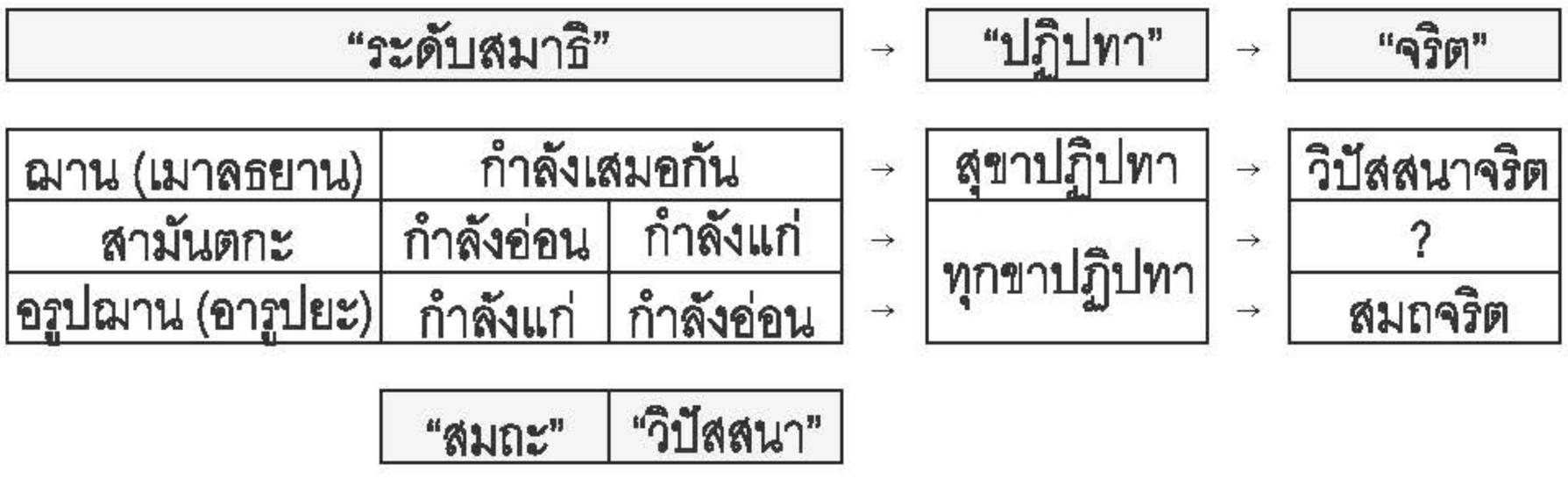
42 有作是說。苦遲通斷。是未至定靜慮中間三無色定。時解脫聖道攝。苦速通斷。即是彼地諸聲聞乘。不時解脫聖道攝。樂遲通斷。是四根本靜慮。時解脫聖道攝。樂速通斷中不能正顯廣大饒益天人眾者即是四根本靜慮。諸聲聞乘不時解脫聖道攝。(T27: 485b)

43 復次根本靜慮現在前時。長養大種遍身中生令身充悅故名樂住。近分定等現在前時。長養大種唯心邊生。非極充悅故非樂住。有作是說。近分定等現在前時。長養大種雖遍身生。而長養用不及靜慮現在前時長養大種故非樂住。譬如二人同一池浴。一身入水。一用手澆。雖俱洗浴而入水者潤益為勝非手澆者。復次四靜慮中止觀力等故名樂住。近分定中觀強止劣。無色定中止強觀劣俱非樂住。(T27: 420a)

44 有作是說。苦遲通斷。是未至定靜慮中間三無色定。時解脫聖道攝。苦速通斷。即是彼地諸聲聞乘。不時解脫聖道攝。樂遲通斷。是四根本靜慮。時解脫聖道攝。樂速通斷中不能正顯廣大饒益天人眾者即是四根本靜慮。諸聲聞乘不時解脫聖道攝。(T27: 485b)

2. สมถวิปัสสนาจริตกับสมาธิ กล่าวถึงความสัมพันธ์ของ “สมถจริต” (śamatha-carita 奢摩他行) และ “วิปัสสนาจริต” (vipaśyanā-carita 毘鉢舍那行) กับ “ฌาน” และ “อรูปฌาน” โดยกล่าวถึงพระอัครสาวกทั้ง 2 คือ พระสารีบุตร (Śāriputra 舍利子) และพระมหาโมคคัลลานะ (Mahāmaudgalyāyana 大目連) ซึ่งพระอัครสาวกทั้ง 2 เป็นพระอรหันต์ผู้หมดกิเลส แต่ต่างกันตรงที่พระสารีบุตรเป็นผู้ที่เข้าถึงสมาธิระดับ “ฌาน” จึงเรียกว่าเป็น “วิปัสสนาจริต” สำหรับพระมหาโมคคัลลานะเป็นผู้ที่เข้าถึงสมาธิระดับ “อรูปฌาน” จึงเรียกว่าเป็น “สมถจริต”[45]

จากเนื้อหาทั้ง 2 ลักษณะดังกล่าวพบว่ามีความเชื่อมโยงกัน จึงอาจสร้างเป็นแผนภาพแสดงความสัมพันธ์ได้ดังนี้



45 問何故舍利子與大目連。俱依未至定入正性離生得果離染。而舍利子依第四靜慮得阿羅漢果。大目連依無色定得阿羅漢果耶。答此二尊者。俱是到究竟聲聞故。決定漸次得四沙門果。是故俱依未至定入正性離生。而尊者舍利子。是毘鉢舍那行故。依第四靜慮得阿羅漢果。尊者大目連。是奢摩他行故。依無色定得阿羅漢果。(T27: 485c-486a)

3. สมถวิปัสสนากับนิวรณ์ ในคัมภีร์นี้ได้กล่าวถึง “นิวรณ์ 5” (nivaraṇa 五蓋) ในฐานะเป็นเครื่องกั้นหรือเป็นอุปสรรคต่อ “ศีล สมาธิ (สมถะ) ปัญญา (วิปัสสนา)” กล่าวคือ “กามฉันทะ” (kāmacchanda 貪欲) และ “พยาบาท” (vyāpāda 瞋恚) เป็นอุปสรรคต่อ “ศีล” (śīla 戒) “ถีนมิทธะ” (styānamiddha 惛沈睡眠) เป็นอุปสรรคต่อ “ปัญญา” (prajñā 慧) หรือ “วิปัสสนา” (vipaśyanā 毘鉢舍那) “อุทธัจจกุกกุจจะ” (auddhatyakaukṛtya 掉舉惡作) เป็นอุปสรรคต่อ “สมาธิ” (samādhi 定) หรือ “สมถะ” (śamatha 奢摩他) และ “วิจิกิจฉา” (vicikitsā 疑) เป็นเครื่องกั้น “จิต” (citta 心) ซึ่งในขณะเดียวกัน ศีล สมาธิ (สมถะ) ปัญญา (วิปัสสนา) เองก็เป็นเครื่องกำจัดหรือเป็นปฏิปักษ์ต่อนิวรณ์เช่นเดียวกัน[46]

“นิวรณ์ 5”	เป็นปฏิปักษ์ต่อ	“ธรรม”
กามฉันทะ	←→	ศีล
พยาบาท	←→	
ถีนมิทธะ	←→	ปัญญา (วิปัสสนา)
อุทธัจจกุกกุจจะ	←→	สมาธิ (สมถะ)
วิจิกิจฉา	←→	จิต

46 復次貪欲令遠離諸欲法。瞋恚令遠離諸惡法。惛沈睡眠令遠毘鉢舍那。掉舉惡作令遠奢摩他。彼由遠此離諸欲惡法及毘鉢舍那奢摩他故。便為疑箭惱壞其心。為有諸惡不善業果。為非有耶* 。因斯造作種種惡業。是故偏立此五為蓋。復次貪欲瞋恚破壞戒蘊。惛沈睡眠破壞慧蘊。掉舉惡作破壞定蘊。彼由破壞此三蘊故。便為疑箭惱壞其心。為有諸惡不善業果為非有耶* 。因斯造作種種惡業。是故偏立此五為蓋。(T27: 250a)

* แก้ไขจาก 邪 เป็น 那 (อ้างอิง T27: 250 เชิงอรรถที่ 1: 邪 = 那【宋】【元】【明】【宮】)

จากศึกษาเนื้อหาของสมถวิปัสสนาใน 3 ลักษณะ ที่ปรากฏใน "อภิธรรมมหาวิภาษา" ซึ่งเป็นคัมภีร์อภิธรรมยุคกลางดังกล่าว ทำให้เราพบคำตอบของเงื่อนงำที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้น กล่าวคือ การยอมรับบุคคลผู้เข้าถึง "โลกุตตรอริยปัญญา" หรือ "วิปัสสนา" โดยปราศจากการเข้าถึง "โลกียฌาน" เพราะในคัมภีร์ยุคต้นอย่างพระสุตตันตปิฎก รวมถึงคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นเมื่อกล่าวถึง "สมาธิ" หรือ "สัมมาสมาธิ" นั้นหมายเอา "ฌาน" นั่นเป็นเพราะในคัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง มีการอรรถาธิบายถึง "สมาธิ" ที่มีระดับตื้นกว่า "ฌาน" กล่าวคือ "สามันตก-สมาธิ" นั่นเอง เพราะแม้จะจัดอยู่ในประเภท "ทุกขาปฏิปทา" คือ ปฏิบัติลำบากก็ตาม แต่ก็สามารถบรรลุธรรมได้ ซึ่งเป็นการอรรถาธิบายและยอมรับแนวคิดเรื่องบุคคลผู้เข้าถึง "โลกุตตรอริยปัญญา" หรือ "วิปัสสนา" โดยปราศจากการเข้าถึง "โลกียฌาน" และจากปรากฏการณ์นี้ทำให้เราเห็นถึงวิวัฒนาการของแนวคิดใหม่ ๆ เกี่ยวกับสมถวิปัสสนาในนิกายสรวาสติวาท

สมถวิปัสสนาที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมยุคหลัง

จากการศึกษาคัมภีร์อภิธรรมยุคหลังอย่าง “อภิธรรมโกศภาษยะ”[47] พบว่าได้มีกล่าวถึงแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาทั้ง 3 ลักษณะ ที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง คือ 1. สมถวิปัสสนากับสมาธิและปฏิปทา[48] 2. สมถวิปัสสนาจริตกับสมาธิ[49] 3. สมถวิปัสสนากับนิวรณ์ และแนวคิดที่เพิ่งปรากฏในคัมภีร์ “อภิธรรมโกศภาษยะ” คือ 4. สมถวิปัสสนากับกรรมฐาน โดยลักษณะที่ 1 และ 2 ในคัมภีร์ “อภิธรรมโกศภาษยะ” ได้เห็นด้วยและยอมรับในแนวคิดดังกล่าว แต่ทว่าแนวคิดในลักษณะที่ 3 กลับมีความเห็นที่ขัดแย้ง อีกทั้งยังได้วิจารณ์ถึงแนวคิดนี้ของนิกายสรวาสติ-วาท จนเป็นเหตุให้ท่านสังฆภัทรต้องออกมาอรรถาธิบายแก้กลับใน “อภิธรรมนยายานุสาร” โดยมีรายละเอียดดังนี้

---

47 เรื่องราวของสมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะ Hung (2002) ได้ทำการศึกษาไว้อย่างน่าสนใจ เพียงแต่งานวิจัยดังกล่าวศึกษาอยู่ในขอบเขตของคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะเป็นหลักเท่านั้น จึงทำให้ไม่ทราบถึงวิวัฒนาการที่เกิดขึ้น

48 mārga eva punaḥ pratipad ity ukto nirvāṇapratipādanāt | catasraḥ pratipadaḥ | asti pratipad duḥkhā dhandhābhijñā | asti duḥkhā kṣiprābhijñā | evaṃ sukhā ’pi dvidhā | tatra

dhyāneṣu mārgaḥ pratipat sukhā |

caturdhyāneṣu mārgaḥ sukhā pratipad aṅgaparigraha-śamathavipaśyanā samatābhyām ayatnavāhitvāt |

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

duḥkhā 'nyabhūmiṣu |

anyāsv anāgamyadhyānāntarārūpyabhūmiṣu mārgo duḥkhā pratipad aṅgāparigrahāc chamathavipaśyanānyūnatvāc ca yatnavāhitvāt śamathanyūne hy anāgamyadhyānāntare vipaśyanānyūnā ārūpyā iti | (AKBh: 382)

= 阿毘達磨俱舍論 (賢聖品)

道於餘處立通行名。以能通達趣涅槃故。此有幾種。依何建立。頌曰。

通行有四種　　樂依本靜慮

苦依所餘地　　遲速鈍利根

論曰。經說通行總有四種。一苦遲通行。二苦速通行。三樂遲通行。四樂速通行。道依根本四靜慮生名樂通行。以攝受支止觀平等任運轉故。道依無色未至中間名苦通行。以不攝支止觀不等艱辛轉故。謂無色定觀減止增。未至中間觀增止減。(T29: 132a)

= 阿毘達磨俱舍釋論 (聖道果人品)

復次此道有時說名行。由此行至涅槃故。此行有四種。如經言。有行苦遲智。有行苦速智。有行樂遲智。有行樂速智。此中偈曰。依定道樂行。釋曰。於四定中此四種道。說名樂行。由攝分故。奢摩他 毘鉢舍那。平等起故。此道不由功用成故。說名樂行。偈曰。於餘地苦行。釋曰。於餘地。謂非至定中間定無色定中。此道說名苦行。由不攝分故。奢摩他毘鉢舍那不具故。大功用所成故。說名苦行。何以故。非至定及中間定。此定由奢摩他不具。未至初定及二定故。無色定由毘鉢舍那不具。思想心細故。此樂苦行。(T29: 283b)

49 sa dhyāne vyavakīrṇo 'kaniṣṭhagaḥ ‖ 37 ‖

ūrdhvasrotā dvividho* hetutaḥ phalataś ca | hetuto vyavakīrṇāvyavakīrṇadhyānatvāt | phalato 'kaniṣṭhabhavāgrapara-

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

matvāt | tatra** yena dhyānaṃ vyavakīrṇaṃ so 'kaniṣṭhān gatvā parinirvāti |.....

anyo bhavāgragaḥ |

avyavakīrṇadhyāna ūrdhvaṃsrotā bhavāgra niṣṭho bhavati | sa hi samāpattyantarāṇy āsvādayan sarvasthānāntareṣūpa-padyāpraviśyaiva śuddhāvasān ārūpyakramotpattito bhavāgraṃ gatvā parinirvāti | śamathacarito hy eṣaḥ | pūrvakas tu vipaśyanācaritaḥ | (AKBh: 359-360)

* แก้ไข dvivadho เป็น dvividho (อ้างอิง Sakurabe and Odani (1999: 247) เชิงอรรถที่ 1)

** แก้ไข -tvāt tatra เป็น -tvāt | tatra (อ้างอิง Sakurabe and Odani (1999: 247) เชิงอรรถที่ 2)

= 阿毘達磨俱舍論 (賢聖品)

即此上流差別有二。由因及果有差別故。因差別者。此於靜慮由有雜修無雜修故。果差別者。色究竟天及有頂天為極處故。謂若於靜慮有雜修者。能往色究竟方般涅槃。..... 餘於靜慮無雜修者。能往有頂方般涅槃。謂彼先無雜修靜慮。由於諸定愛味為緣。此歿遍生色界諸處。唯不能往五淨居天。色界命終於三無色次第生已。後生有頂方般涅槃。二上流中前是觀行後是止行。(T29: 124c)

= 阿毘達磨俱舍釋論 (聖道果人品)

上流者。往上受生。是受生處。於中不般涅槃。流者行義。偈曰。此於定。雜修行無下。釋曰。是上流人。由因果有二種。謂由因由果由因者。有雜修定不雜修定為因故。由果者。阿迦尼師吒為勝。有頂為勝故。此中若人雜修定為因。則往生阿迦尼師吒。於彼般涅槃。.....復次偈曰。餘行頂。釋曰。非雜修定上流人以有頂為勝。何以故。此人隨定定品起噉味心。生一切處已。唯不入五淨居天。由次第受三無色處生。後往生有頂皆般涅槃。此是奢摩他行人。前是毘鉢舍那行人。(T29: 276b-c)

คัมภีร์ “อภิธรรมโกศภาษยะ” ได้กล่าวถึงความสัมพันธ์ของสมถ-วิปัสสนากับนิวรณ์ว่า “ถีนมิทธะ” เป็นอุปสรรคต่อ “ปัญญา” หรือ “วิปัสสนา” และ “อุทธัจจกุกกุจจะ” เป็นอุปสรรคต่อ “สมาธิ” หรือ “สมถะ” ด้วยเหตุนี้ทำให้ลำดับของไตรสิกขาผิดไปเป็น “ศีล → ปัญญา → สมาธิ” ซึ่งสิ่งที่ถูกต้องควรกล่าวว่า “ถีนมิทธะ” เป็นอุปสรรคต่อ “สมาธิ” หรือ “สมถะ” และ “อุทธัจจกุกกุจจะ” เป็นอุปสรรคต่อ “ปัญญา” หรือ “วิปัสสนา” จึงจะสมเหตุสมผล และทำให้ลำดับของไตรสิกขาถูกต้องเป็น “ศีล → สมาธิ → ปัญญา”[50]

---

50 kāmacchandavyāpādābhyāṃ śīlaskandhavidhātaḥ | styānamiddhena prajñāskandhasya uddhatyakaukṛtyena samādhiskandhasya samādhiprajñayor abhāve satyeṣu vicikitsako bhavatīty ataḥ pañcoktāni | etasyāṃ tu kalpanāyāṃ samādhiskandhavirodhina auddhatyakaukṛtyanivaraṇasya pūrva grahaṇaṃ prāpnoti | ato yathāsaṃkhyam etābhyāṃ samādhiprajñāskandhopaghāta ity apare | samādhiprayuktasya hi styānamiddhād bhayam | dharmapravicayaprayuktasyauddhatyakaukṛtyāditi | (AKBh: 319)

= 阿毘達磨俱舍論 (隨眠品)

謂貪恚蓋能障戒蘊。惛沈睡眠能障慧蘊。掉舉惡作能障定蘊。定慧無故於四諦疑。疑故能令乃至解脫解脫智見皆不得起。故唯此五建立為蓋。若作如是解釋經意。掉悔理應惛眠前說。以必依定方有慧生。定障亦應先慧障故。依如是理。有餘師言。此五蓋中。惛眠掉悔如次能障定蘊慧蘊。由此契經作如是說。修等持者怖畏惛眠。修擇法者怖畏掉悔。(T29: 110c-111a)

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

ในเรื่องนี้คัมภีร์ “อภิธรรมนยายานุสาร” ได้มีอรรถาธิบายแก้กลับไปใน 2 ประเด็น สำหรับประเด็นที่ 1 ได้แก้ว่า ในการขจัดนิวรณ์นั้นมี 2 ระดับ คือ ขจัดด้วยการข่มไว้ (伏斷) และขจัดด้วยการประหารโดยสิ้นเชิง (永斷) ซึ่งในการขจัด “ถีนมิทธะ” นั้นจำเป็นต้องอาศัย “ปัญญา” หรือ “วิปัสสนา” และในการขจัด “อุทธัจจกุกกุจจะ” ต้องอาศัย “สมาธิ” แต่ทว่าเป็นการขจัดด้วยการข่มไว้ไม่ใช่เป็นการขจัดด้วยการประหารโดยสิ้นเชิง จึงไม่จำเป็นจะต้องมีลำดับตาม “ศีล → สมาธิ → ปัญญา” เสมอไป[51] และในประเด็นที่ 2 ได้แก้ว่า แท้ที่จริงแล้ว ในขณะที่เจริญ “สมาบัติ” (等持) อยู่นั้น “ถีนมิทธะ” ย่อมบังเกิดได้ง่าย ดังนั้นผู้เจริญ “สมาธิ” (สมาบัติ) จึงกลัวต่อ “ถีนมิทธะ” ไม่ได้หมายความว่า “ถีนมิทธะ” เป็นอุปสรรคต่อ

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

= 阿毘達磨俱舍釋論 (惑品)

釋曰由貪欲瞋恚蓋。戒法聚破壞。由睡弱蓋。慧法聚破壞。由掉悔蓋。定法聚破壞。若定慧無則。於四諦起疑惑心故。解脫解脫知見破壞。由此義故。說五為蓋。於此執中與定法聚相違。掉悔蓋應在慧障前。是故餘師說。如其次第能破定聚及慧聚。何以故。經中說。若人修行定觀。怖畏睡弱若人修行簡擇法。怖畏掉悔。(T29: 264a)

51 謂貪恚蓋能障戒蘊。如次令遠離欲惡故。惛沈睡眠能障慧蘊。此二俱令遠毘鉢舍那故。掉舉惡作能障定蘊。此俱令遠奢摩他故。如是四蓋漸次令超出離白法。由此於後令於業果四諦生疑。疑故能令乃至解脫解脫智見皆不得起。故唯此五建立為蓋。若爾掉悔蓋應惛眠。前說順戒定慧蘊。次第而說故不爾。此中壞次第者。世尊意欲顯別義故。謂契經中佛依正理說惛眠蓋毘鉢舍那能治非止。說掉悔蓋唯奢摩他能治非觀。此依伏斷說觀止門。別治惛眠掉悔二蓋。若依永斷此觀止門對治一切用無差別。為顯此理故壞次第。(T29: 649a)

"สมาธิ" และในขณะที่เจริญ "ธัมมวิจยะ" (擇法) อยู่นั้น "อุทธัจจกุกกุจ-จะ" ย่อมบังเกิดได้ง่าย ดังนั้นผู้เจริญ "ปัญญา" (ธัมมวิจยะ) จึงกลัวต่อ "อุทธัจจกุกกุจจะ" ไม่ได้หมายความว่า "อุทธัจจกุกกุจจะ" เป็นอุปสรรคต่อ "ปัญญา"[52]

ในลำดับสุดท้าย แนวคิดที่เพิ่งปรากฏในคัมภีร์ "อภิธรรมโกศภาษ-ยะ" คือ 4. สมถวิปัสสนากับกรรมฐาน กล่าวคือ "สมถกรรมฐาน" ได้แก่ "อสุภะ" (aśubha) และ "อานาปานสติ" (ānāpānasmṛti)[53] สำหรับ "วิปัสสนากรรมฐาน" ได้แก่ "สติปัฏฐาน" (smṛtyupasthāna)[54] ซึ่งในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นและยุคกลาง ไม่ปรากฏการระบุถึงกรรมฐานที่ชัดเจนเช่นนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่า แนวคิดเกี่ยวกับวิธีเจริญสมถกรรมฐานและวิปัสสนากรรมฐาน เริ่มปรากฏเด่นชัดในคัมภีร์อภิธรรมยุคหลังนี้เอง

---

52 然契經說。修等持者怖畏惛眠。修擇法者怖畏掉悔。此言意別。謂惛眠蓋相順等持。欲修等持惛眠易起。故修定者怖畏惛眠。非謂惛眠近能障定。怖畏掉悔准此應知。若謂契經作如是說。心昧劣位修定非時。心輕躁位修慧非時。故知惛眠近能障定。掉悔障慧理必應然。理亦不然就近說故。謂此經意正說惛眠。於法相中不能簡擇。是故擇法為彼近治惛眠。亦能近障擇法。故昧劣位修定非時。定非惛眠近對治故。惛悔於慧准此應知。(T29: 649a-b)

53 tatrāvatāro 'śubhayā cānāpānasmṛtena ca. (AKBh: 337)
= 阿毘達磨俱舍論 (賢聖品)
正入修門要者有二。一不淨觀。二持息念。(T29: 117b)
= 阿毘達磨俱舍釋論 (聖道果人品)
入修由二因。不淨觀息念。(T29: 269c)

(เชิงอรรถ อ่านต่อหน้าถัดไป)

(เชิงอรรถ ต่อจากหน้าที่แล้ว)

54 tābhyāṃ tu samādhilabdhā
niṣpannaśamathaḥ kuryāt smṛtyupasthānabhāvanām |
vipaśyanāyāḥ saṃpādanārtham | kathaṃ ca punaḥ kuryāt |
kāyaviccittadharmāṇāṃ dvilakṣaṇaparīkṣaṇāt || 14 ||
kāyaṃ svasāmānyalakṣaṇābhyāṃ parīkṣate | vedanāṃ cittaṃ dharmāś ca | (AKBh: 341)

= 阿毘達磨俱舍論 (賢聖品)

依已修成滿勝奢摩他。為毘鉢舍那修四念住。如何修習四念住耶。謂以自共相觀身受心法。(T29: 118c)

= 阿毘達磨俱舍釋論 (聖道果人品)

說人修二法門已。由此二法門。若已得。三摩提。偈曰。修觀已成就。方修四念處。釋曰。為成就四諦觀故。次說修四念處。何以故。四念處通攝一切法故。能對治四倒故。云何作四念處觀。偈曰。身受及心法。由簡擇二相。釋曰。先由別通相簡擇身。次簡擇受心法。別相者。是彼各各自性。通相者。(T29: 271a)

บทสรุปและแนวทางในการวิจัยต่อไป

จากการศึกษาแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์อภิธรรมนิกายสรวาสติวาท ตั้งแต่คัมภีร์อภิธรรมยุคต้นจนถึงคัมภีร์อภิธรรมยุคหลัง ทำให้ทราบถึงวิวัฒนาการและความขัดแย้งภายในนิกายเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาดังต่อไปนี้

1. สมถวิปัสสนาที่ปรากฏใน “พระอภิธรรม 7 คัมภีร์” โดยมากเป็นการให้นิยาม กล่าวคือ นิยามของ “สมถะ” ไว้ว่า “กุศลเอกัคคตาจิต” บ้าง “สมาธิ” บ้าง “สัมมาสมาธิ” บ้าง และได้ให้นิยามของ “วิปัสสนา” ไว้ว่า “ธัมมวิจยะ” บ้าง “ปัญญา” บ้าง “สัมมาทิฏฐิ” บ้าง ซึ่งเมื่อพิจารณาจากคัมภีร์ที่ปรากฏ ทำให้เราเห็นว่านิยามของสมถวิปัสสนานี้ มีการหยิบยกและอ้างอิงที่สอดคล้องกับลำดับการกำเนิดของคัมภีร์อภิธรรมยุคต้น นอกจากนี้ยังได้ทิ้งเงื่อนงำของการยอมรับบุคคลผู้เข้าถึง “โลกุตตร-อริยปัญญา” หรือ “วิปัสสนา” โดยปราศจากการเข้าถึง “ฌาน” ไว้ในคัมภีร์ชั้นนี้ด้วย

2. ในคัมภีร์ “อภิธรรมมหาวิภาษา” เริ่มมีอรรถาธิบายเกี่ยวกับเรื่องสมถวิปัสสนากว้างขวางกว่า “พระอภิธรรม 7 คัมภีร์” ไว้มาก จากการศึกษาพบว่าเนื้อหาของสมถวิปัสสนาได้ถูกกล่าวใน 3 ลักษณะได้แก่ 1. สมถวิปัสสนากับสมาธิและปฏิปทา 2. สมถวิปัสสนาจริตกับสมาธิ และ 3. สมถวิปัสสนากับนิวรณ์ ซึ่งเนื้อหาในลักษณะที่ 1 และ 2 ทำให้เราพบคำตอบของเงื่อนงำที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้น กล่าวคือ การยอมรับบุคคลผู้เข้าถึง “โลกุตตรอริยปัญญา” หรือ “วิปัสสนา” โดยปราศจากการเข้าถึง “ฌาน” นั่นเป็นเพราะมีอรรถาธิบายถึง “สมาธิ” ที่มี

ระดับตื้นกว่า “ฌาน” ที่เรียกว่า “สามันตกสมาธิ” เพราะแม้จะจัดอยู่ในประเภท “ทุกขาปฏิปทา” คือ ปฏิบัติลำบากก็ตาม แต่ก็สามารถบรรลุธรรมได้เช่นกัน

3. ในคัมภีร์อภิธรรมยุคหลังอย่าง “อภิธรรมโกศภาษยะ” พบว่าได้มีกล่าวถึงแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาทั้ง 3 ลักษณะ ที่ปรากฏในคัมภีร์อภิธรรมยุคกลาง โดยลักษณะที่ 1 และ 2 ในคัมภีร์ “อภิธรรมโกศภาษยะ” ได้เห็นด้วยและยอมรับในแนวคิดดังกล่าว แต่ทว่าแนวคิดในลักษณะที่ 3 กลับมีความเห็นที่ขัดแย้ง อีกทั้งยังได้วิจารณ์ถึงแนวคิดนี้ จนเป็นเหตุให้ท่านสังฆภัทรต้องออกมาอรรถาธิบายแก้กลับใน “อภิธรรมนยายานุสาร” และแนวคิดที่เพิ่งปรากฏในคัมภีร์ “อภิธรรมโกศภาษยะ” คือ 4. สมถ-วิปัสสนากับกรรมฐาน กล่าวคือ “สมถกรรมฐาน” ได้แก่ “อสุภะ” และ “อานาปานสติ” สำหรับ “วิปัสสนากรรมฐาน” ได้แก่ “สติปัฏฐาน” ซึ่งในคัมภีร์อภิธรรมยุคต้นและยุคกลาง ไม่ปรากฏการระบุถึงกรรมฐานที่ชัดเจนเช่นนี้ จึงอาจกล่าวได้ว่า แนวคิดเกี่ยวกับวิธีเจริญสมถกรรมฐานและวิปัสสนากรรมฐานเริ่มปรากฏเด่นชัดในคัมภีร์อภิธรรมยุคหลังนี้เอง

จากการศึกษานี้ทำให้เราทราบถึงวิวัฒนาการ รวมถึงความขัดแย้งภายในนิกายสรวาสติวาทในประเด็นที่เกี่ยวกับแนวคิดเรื่องสมถวิปัสสนาดังกล่าว แต่ทว่าแนวคิดทั้งหลายเหล่านี้ จะเป็นเพียงแนวคิดภายในนิกายสรวาสติวาทเท่านั้น หรือจะเป็นแนวคิดที่มีปรากฏอยู่ในนิกายอื่น ๆ ด้วย โดยเฉพาะแนวคิดของท่านวสุพันธุที่ขัดแย้งหรือไม่ปรากฏในคัมภีร์ยุคก่อนหน้านั้น จะเป็นแนวคิดของท่านวสุพันธุเอง หรือเป็นการหยิบยกมาจากนิกายอื่น นอกจากนี้ยังมีแนวคิดบางอย่างที่ใกล้เคียงกับฝ่ายเถรวาท เรา อาทิ สมาธิในระดับที่ไม่ถึงขั้นฌาน อย่าง “ขณิกสมาธิ” และ “อุปจาร-

สมาธิ" หรือแนวคิดในเรื่อง "สมถยานิกะ" และ "วิปัสสนายานิกะ" เป็นต้น ซึ่งปรากฏอยู่ในคัมภีร์ยุคหลังเช่นกัน แนวคิดเหล่านี้จะมีความสัมพันธ์กันหรือไม่ อย่างไร เป็นสิ่งที่ต้องทำการศึกษากันต่อไป

** บทความนี้เป็นส่วนหนึ่งของผลงานวิจัยในฐานะนักวิจัยพิเศษ สถาบันวิจัย Research Institute for Buddhist Culture (RIBC) ประเทศญี่ปุ่น โดยได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจาก S.R.C. Envelope Co., Ltd. ประเทศไทย

อักษรย่อและบรรณานุกรม

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubahdhu. 1967. Tibetan Sanskrit Works Series vol. VIII. Edited by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

AN *Aṅguttaranikāya vol. I.* 1989. edited by R. Morris. revised by A. K. Warder. London: PTS. (first printed. 1885)

D *The Tibetan Tripitaka, Taipei Edition*. 1991. 72 vols. edited by A. W. Barber. Taipei: SMC Publishing.

Dhs *Dhammasaṅgaṇi*. 1978. edited by E. Müller. London: PTS. (first printed. 1885)

DN *Dīghanikāya vol. III*. 1992. edited by J. E. Carpenter. London: PTS. (first printed. 1911)

P *The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition kept in the Library of Otani University, Kyoto*. 1955-61. 168 vols. edited by D. T. Suzuki. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute.

Pug *Puggalapaññatti with Commentary (Paramatthadīpanī)*. 1972. edited by R. Morris and G. Landsberg and C. A. F. Rhys Davids. London: PTS. (first printed. 1914)

T *Taishō-shinshū-daizōkyō* 大正新脩大藏經. 1924-1934. Tokyo: Daizōshuppansha.

พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย.

2559 "การวิจัยเชิงคัมภีร์: กรณีศึกษาธัมมจักกัปปวัตนสูตร." **ธรรมธารา วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา** 2 (1): 1-33. ปทุมธานี: สำนักการศึกษา วัดพระธรรมกาย.

Daizōkyō-gakujutsu-yōgo-kenkyūkai (大蔵経学術用語研究会), ed.

2001 "Shūimon-soku-ron 集異門足論 (**คัมภีร์สังคีติปรรยาย**)." Butten-nyūmon-jiten 仏典入門事典 (**สารานุกรมคัมภีร์พระพุทธศาสนาเบื้องต้น**). Kyoto: Nagata-bunshōdō.

Hung, Hung-lung (洪鴻榮).

2002 "Kusha-ron-ni-okeru-shikan『倶舎論』における止観 (**สมถวิปัสสนาในคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะ**)." *Indoga-ku-bukkyōgaku-kenkyū* 印度学仏教学研究 51 (1): 372-369.

Imanishi, Junkichi.

1969 *Das Pañcavastukam and die Pañcavastukavibhāṣā (Abhidharmatexte in Sanskrit aus den Turfanfunden I)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1975 *Fragmente des Abhidharmaprakaraṇabhāṣyam in Text und Übersetzung (Abhidharmatexte in Sanskrit aus den Turfanfunden II)*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Kamata, Shigeo (鎌田茂雄), Kōshō Kawamura (河村孝照), Ryōshin Nakao (中尾良信), Ryōsei Fukuda (福田亮成), and Shingyō Yoshimoto (吉元信行), eds.

1998 *Daizōkyō-zen-kaisetsu-daijiten* 大蔵経全解説大事典 **(สารานุกรมอธิบายคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา)**. Tokyo: Yūzankaku-shuppan.

Matsuda, Kazunobu.

1986 *Newly Identified Sanskrit Fragments of the Dharmaskandha in the Gilgit Manuscripts (1) Sanskrit Fragments Transliterated with an Appendix by Hajime Sakurabe*. Kyoto: Bun'eido.

Mitomo, Kenyō (三友健容).

2005 "Abidaruma-bukkyō アビダルマ仏教 (พระพุทธศาสนายุคอภิธรรม)." *Suganuma-akira-hakushi-koki-kinen-ron-bunshū: Indo-tetsu-gaku-bukkyō-gaku-e-no-izanai* 菅沼晃博士古稀記念論文集:インド哲学仏教学への誘い (รวมผลงานวิจัยในวาระฉลองสิริอายุครบ 70 ปี ดร. อะกิระ สุงะนุมะ: แนะนำทางสู่การศึกษาปรัชญาอินเดียและพระพุทธศาสนา): 118-128. Tokyo: Daitō-shuppansha.

Rosen, Valentina Stache.

1968 *Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*. *Berlin*: Akad.-Verl.

Sakurabe, Hajime (櫻部建).

1969 *Kusha-ron-no-kenkyū: Kai / Kon-pon* 倶舎論の研究: 界・根品 (งานวิจัยอภิธรรมโกศภาษยะ: ธาตุ/อินทริยนิรเทศ). Kyoto: Hōzōkan.

Sakurabe, Hajime (櫻部建), and Nobuchiyo Odani (小谷信千代).

1999 *Kusha-ron-no-genten-kaimei: Genjō-bon* 倶舎論の原典解明: 賢聖品 (อรรถาธิบายคัมภีร์อภิธรรมโกศภาษยะ: มารคปุทคลนิรเทศ). Kyoto: Hōzōkan.

Takasaki, Jikido.

1965 "Remarks on the Sanskrit Fragments of the Abhidharmaskandhaśāstra." *The Journal of Indian and Buddhist Studies* 13 (1): 33-41.

Waldschmidt, Ernst.

1965 *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden Teil* I. Wiesbaden: F. Steiner.

ม้าอัสดร ม้าอาชาไนย ม้าสินธพ ช้างใหญ่ชาติกุญชร

ที่ได้รับการฝึกหัดแล้ว เป็นสัตว์ประเสริฐ

แต่คนที่ฝึกตนได้แล้ว ประเสริฐกว่าสัตว์พาหนะเหล่านั้น

พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 322

วรมสฺสตรา ทนฺตา **อาชานียา จ สินฺธวา** **กุญฺชรา จ มหานาคา** **อตฺตทนฺโต ตโต วรํ ฯ** (บาลี: ขุ.ธ. 25/33/57[17-18])	yo hy aśvaṃ damayej jānyam ājāneyaṃ ca saindhavam | kuñjaraṃ vā mahānāgam ātmā dāntas tato varam || (สันสกฤต Uv: 19.7)
雖爲常調 如彼新馳 亦最善象 不如自調 (T4: 570b[13-14])	སྒང་པོའི་ནང་ན་སྒང་ཆེན་དང་། ཞིན་དུའི་ཙང་ཤེས་རྟ་དང་ནི།། དྲྭ་འདུལ་བྱེད་པ་གང་ཡིན་པ། དེ་བས་བདག་ཉིད་འདུལ་བ་མཆོག།།
	(ทิเบต: Uv: 19.7)

ธรรมธารา

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา

วัตถุประสงค์

เพื่อส่งเสริม สนับสนุน และเป็นแหล่งข้อมูลในการเผยแพร่งานวิจัยและบทความวิชาการทางพระพุทธศาสนาให้กับคณาจารย์ นักวิชาการ นิสิตนักศึกษา และผู้สนใจ ซึ่งจะช่วยสร้างความเข้าใจและเพิ่มพูนความรู้ด้านพระพุทธศาสนาในเชิงวิชาการสู่สังคมสืบไป

สาขาวิชาที่รับพิจารณาตีพิมพ์

สาขาวิชาพระพุทธศาสนา หรือสาขาวิชาที่เกี่ยวข้อง หรือบทความที่มีเนื้อหาสอดคล้องกับพระพุทธศาสนา

วิธีพิจารณาบทความ

- บทความทุกบทความจะมีผู้ทรงคุณวุฒิตรวจและประเมินอย่างน้อย 2 ท่าน
- บทความจากผู้เขียนภายในจะได้รับการตรวจและประเมินจากผู้ทรงคุณวุฒิภายนอก
- บทความจากผู้เขียนภายนอกจะได้รับการตรวจและประเมินจากผู้ทรงคุณวุฒิที่ไม่มีส่วนได้ส่วนเสียกับผู้เขียนบทความ
- บทความจะต้องผ่านการตรวจและประเมินจากบรรณาธิการและกองบรรณาธิการ

รายละเอียดในการส่งบทความ

- ผู้สนใจกรุณาส่งบทความยาวประมาณ 7-30 หน้ากระดาษ A4
- ใช้อักษร Arial Unicode Ms ขนาด 12 กั้นขอบหน้าด้านละ 1 นิ้ว
- การอ้างอิงใช้ระบบนาม-ปี แบบชิคาโก เวอร์ชั่นที่ 16 ดูหลักการอ้างอิงของวารสารธรรมธาราที่หน้า 233
- มีบทคัดย่อพร้อมชื่อบทความทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
- ประวัติการศึกษาของผู้เขียน สังกัดหรือที่ทำงาน

หลักการอ้างอิงของ
วารสารธรรมธารา

ก. อักษรย่อ

1. อักษรย่อคัมภีร์

- อักษรย่อตัวโรมัน ยึดตามสมาคมบาลีปกรณ์แห่งประเทศอังกฤษ (PTS) ยกเว้น Majjhimanikāya, Saṃyuttanikāya, Aṅguttara-nikāya, Khuddakanikāya, Jātaka (ส่วนที่เป็นคาถาในพระไตรปิฎก) ให้ใช้ DN, MN, SN, AN, KhN, J ตามลำดับ
- อักษรย่อตัวไทย ยึดตามที่ระบุในพระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ.2539

2. อักษรย่ออื่น ๆ

มจร	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
มมร	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
Be	Burmese edition. พระไตรปิฎกบาลีอักษรพม่า ฉบับฉัฏฐสังคีติ. 1997. Yangon. (first printed. 1952-1955.)
Ce	Ceylon edition. พระไตรปิฎกบาลีอักษรสิงหล ฉบับพุทธชยันตี. 1957-1989. Colombo.
Ee	Europe edition (=PTS). พระไตรปิฎกบาลีอักษรโรมัน ฉบับสมาคมบาลีปกรณ์. 1974-1998. UK. (first printed. 1881-1992. UK.)
PTS	Pali Text Society (สมาคมบาลีปกรณ์)

Se Siamese edition. **พระไตรปิฎกบาลีอักษรไทย ฉบับสยามรัฐ. 2538.** Bangkok. (first printed. 2469-2471.)

HOS Harvard Oriental Series

IAKBh I *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (P.Pradhan Edition) Part I Sanskrit-Tibetan-Chinese.* 2001. Hirakawa Akira 平川彰. Tokyo: Daizōshuppan 大蔵出版.

IAKBh II *Index to the Abhidharmakośabhāṣya* (*P.Pradhan Edition*) *Part II Sanskrit-Tibetan-Chinese.* 2001. Hirakawa Akira 平川彰. Tokyo: Daizōshuppan 大蔵出版.

KBD *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary. Bukkyō Kan-Bon Daijiten* 佛教漢梵大辞典. 1997. Hirakawa Akira 平川 彰. Tokyo.

PTSD *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary.* 1921-1925. T.W.Rhys Davids and William Stede. London: PTS.

PW *Sanskrit-Wörterbuch.* 7 vols. 1855-75. Otto Böhtlingk and Rudolph Roth. St.Petersburg.

ข. รูปแบบการอ้างอิง

1. หลักฐานคัมภีร์

- หากทำได้ ควรอ้างอิงถึงระดับบรรทัด
- สามารถระบุบอก “เล่ม-หน้า” หรือบอกเลข “วรรค” “พระสูตร” “คาถา” ก็ได้
- เลขหน้า ให้เขียนเป็นเลขอารบิกหลังเครื่องหมาย :

ภาษาคัมภีร์	ฉบับ (อักษร)	ระบุเล่ม-หน้า	ระบุเล่ม-หน้าที่อยู่ในวงเล็บ	ระบุลำดับวรรค/พระสูตร/คาถา (ใช้เวลาต้องอ้างอิงขณะอยู่ในเนื้อหาหลัก)
บาลี o พระไตรปิฎก o อรรถกถา o ฎีกา	PTS (โรมัน)	Th 19 (คาถาที่ 19) Th 19ab (คาถาที่ 19 บาท a และ b) Th: 19 (หน้าที่ 19) Vin IV: 144$^{23-34}$ DN II: 105^{34}-115^{11}	(Th 19) (Th 19ab) (Th: 19) (Vin IV: 144$^{23-34}$) (DN II: 105^{34}-115^{11})	MN 70 *Kīṭāgiri-sutta* SN 12.70 *Susīmo* AN 4.9 *Macala-vagga* หน้า 87 Th 123 Ap II 34.20 Dīp 5.$^{30-53}$
	PTS (โรมัน) สยามรัฐ (ไทย) ฉัฏฐสังคีติ (พม่า) พุทธชยันตี (สิงหล)	Vism: 19$^{9-15}$ (Ee) Vin IV: 144$^{23-34}$ (Se) Vin IV: 144$^{23-34}$(Be) DN II: 105^{34}-115^{11} (Ce)	(Vism: 19$^{9-15}$ Ee) (Vin IV: 144$^{23-34}$ Se) (Vin IV: 144$^{23-34}$ Be) (DN II: 105^{34}-115^{11} Ce)	MN 70 *Kīṭāgiri-sutta* (Ee) SN 12.70 *Susīmo* (Se) AN 4.9 *Macala-vagga* (Be) หน้า 87 Th 123 (Ce) Ap II 34.20 (Ee) Dīp 5.30-53 (Be)

ภาษาคัมภีร์	ฉบับ (อักษร)	ระบุเล่ม-หน้า	ระบุเล่ม-หน้าที่อยู่ในวงเล็บ	ระบุลำดับวรรค/พระสูตร/คาถา (ใช้เวลาต้องอ้างอิงขณะอยู่ในเนื้อหาหลัก)
บาลี o พระไตรปิฎก o อรรถกถา o ฎีกา	สยามรัฐ (ไทย) มจร (ไทย) สยามรัฐ (ไทย)	ขุ.อิติ. 25/195/237[19] ขุ.อิติ. 25/195/237[19] (มจร) ขุ.อิติ.อ. 25/237[19]	(ขุ.อิติ. 25/195/237[19]) (ขุ.อิติ. 25/195/237[19] มจร) (ขุ.อิติ.อ. 25/237[19])	
จีน	ไทโซชินชูไดโซเคียว Taishō Shinshū Daizōkyō	T32: 101a[7]-101b[19] (no.1648) T32: 101a[7]-101b[19]	(T32: 101a[7]-101b[19] no.1648) (T32: 101a[7]-101b[19])	T 1648
ทิเบต ทิเบต	Peking edition Derge edition	P118: 269c[3]-270e[5] D96: 269c[3]-270e[5]	(P118: 269c[3]-270e[5]) (D96: 269c3-270e[5])	P Thu 128b[5]-129b[7] D Ña 103b[9]

หมายเหตุ:

กรณีหลายหน้า ใช้ "," คั่นแบ่งหน้า เช่น ที.มหา. 10/191/158[23-34], 253/203[23-34]

กรณีหลายคัมภีร์ ใช้ ";" คั่นแบ่งคัมภีร์ เช่น ที.มหา. 10/191/158[23-34], 253/203[23-34]; ที.ปา. 11/108/10[23-34]

1.1. หลักฐานคัมภีร์ (แปล)

ภาษาแปล	ฉบับ	ระบุเล่ม-หน้า	ระบุเล่ม-หน้าที่อยู่ในวงเล็บ	รูปแบบ
ไทย	พระไตรปิฎก มจร	ขุ.อิติ. 25/195/237 (แปล.มจร)	(ขุ.อิติ. 25/195/237 แปล.มจร)	คำย่อ เล่ม/ข้อ/หน้า (แปล.ผู้แปล.ปี)
	พระไตรปิฎก มมร	ขุ.อิติ. 25/195/237 (แปล.มมร.2537)	(ขุ.อิติ. 25/195/237 แปล.มมร.2537)	คำย่อ เล่ม/ข้อ/หน้า (แปล.ผู้แปล.ปี)
	พระไตรปิฎก สยามรัฐ	ขุ.อิติ. 25/195/237 (แปล.หลวง)	(ขุ.อิติ. 25/195/237 แปล.หลวง)	คำย่อ เล่ม/ข้อ/หน้า (แปล.ผู้แปล.ปี)
ไทย	อรรถกถา มมร	ขุ.อิติ.อ. 25/237 (แปล.มมร) (ขุ.อิติ.อ. 25/237 แปล.มมร.2555)	ขุ.อิติ.อ. 25/237 (แปล.มมร) (ขุ.อิติ.อ. 25/237 แปล.มมร.2555)	คำย่อ เล่ม/หน้า (แปล.ผู้แปล.ปี)
	อรรถกถา มจร	ขุ.อิติ.อ. 25/237 (แปล.มจร)	(ขุ.อิติ.อ. 25/237 แปล.มจร)	คำย่อ เล่ม/หน้า (แปล.ผู้แปล.ปี)

2. หลักฐานอื่น ๆ

- หลักการ:

o ยึดตามระบบ “นาม-ปี” แบบชิคาโก เวอร์ชั่นที่ 16

- ชื่อผู้แต่ง/บรรณาธิการ/ผู้แปล:

o ชื่อคนไทย “ชื่อ นามสกุล” ทั้งนี้ไม่ต้องใส่ตำแหน่งทางวิชาการ

o ชื่อคนต่างประเทศ “นามสกุล, ชื่อ” (เฉพาะคนแรก ส่วนคนต่อไปใช้ “ชื่อ นามสกุล”) ทั้งนี้ไม่ต้องใส่ตำแหน่งทางวิชาการ

จินตนา และประไพ (2550)

William and Sales (2008)

สุจิตต์ และคณะ (2552) ← อ้างอิงแบบย่อ กรณีผู้แต่งมีตั้งแต่ 4 คนขึ้นไป

Salmon et al. (2008) ← อ้างอิงแบบย่อ กรณีผู้แต่งมีตังแต่ 4 คนขึนไป

- ปีตีพิมพ์:

o ใช้เลขปี ค.ศ. หรือ ปี พ.ศ. ตามที่ปรากฏในงานเขียน

o กรณีพิมพ์ซ้ำ ให้ใช้ปีของเล่มที่ใช้อ้างอิงจริง ๆ

■ หากต้องการ สามารถใส่วงเล็บปีตีพิมพ์ครั้งแรกต่อท้าย ดังนี้

(พิมพ์ครั้งแรก. ปี. เมือง: สนพ.) หรือ (first printed. ปี. เมือง: สนพ.)

o กรณีผู้เขียนคนเดียว มีงานเขียนตั้งแต่ 2 ชิ้นขึ้นไปในปีเดียวกัน ให้ใส่

a, b, c, … ต่อท้ายปีตามลำดับ

o กรณีไม่ปรากฏปีตีพิมพ์ → งานเขียนภาษาไทยใช้ “ม.ป.ป” งานเขียนภาษาต่างประเทศใช้ “n.d.”

ช่อทิพย์ (ม.ป.ป.)

Wilson (n.d.)

o กรณีอยู่ระหว่างตีพิมพ์

ช่อทิพย์ (รอตีพิมพ์)

Wilson (in press)

- ชื่อหนังสือ:

o ชื่อหนังสือต่างประเทศ ใช้*ตัวเอียง* กรณีชื่อรอง *“ชื่อหลัก: ชื่อรอง”*

o ชื่อหนังสือภาษาไทย ใช้**ตัวหนา** กรณีชื่อรอง **“ชื่อหลัก: ชื่อรอง”**

o กรณีเป็นภาษาญี่ปุ่น/จีน ให้ใช้ *“คำอ่านโรมัน* อักษรจีน/ญี่ปุ่น (คำแปลไทย).”

ตัวอย่างในกรณีต่าง ๆ

หนังสือ (ชื่อผู้แต่ง. ปี. *ชื่อหนังสือ*. ครั้งที่พิมพ์. เมือง:สำนักพิมพ์)

ผู้แต่งคนเดียว

บรรณานุกรม:	อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์. 2551 **พระพุทธศาสนามหายาน**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
อ้างอิงแบบเต็ม:	อภิชัย โพธิ์ประสิทธิ์ศาสต์. 2551. **พระพุทธศาสนามหายาน.** พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
อ้างอิงแบบย่อ:	อภิชัย (2551: 82-90) (อภิชัย 2551: 82-90)

บรรณานุกรม:	Geiger, Wilhelm. 1916 *Pāli Literature and Language*. 3rd ed. translated by B.Ghosh. Calcutta.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Geiger, Wilhelm. 1916. *Pāli Literature and Language.* translated into English by B.Ghosh.Calcutta.
อ้างอิงแบบย่อ:	Geiger (1916: 22-25) (Geiger 1916: 22-25)

-- ชื่อคนไทย อักษรโรมัน--

บรรณานุกรม:	Prapod Assavavirulhakarn. 2010 *The Ascendancy of Theravāda Buddhism in Southeast Asia*. Chiang Mai: Silkworm Books.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Prapod Assavavirulhakarn. 2010. *The Ascendancy of Theravāda Buddhism in Southeast Asia.* Chiang Mai: Silkworm Books.
อ้างอิงแบบย่อ:	Prapod (2010: 22-25) (Prapod 2010: 22-25)

-- ชื่อญี่ปุ่น--

บรรณานุกรม:	Hirakawa, Akira (平川彰). 1999 *Ritsuzō-no-kenkyū vol.1 Hirakawa Akira-chosakushū #9* 律蔵の研究 I・平川彰著作集 #9. (การศึกษาวิจัยพระวินัยปิฎก เล่ม 1 – รวมผลงานเขียนของฮิรากาวะ ลำดับที่ 9). Tokyo: Shunjūsha.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Hirakawa, Akira (平川彰). 1999. *Ritsuzō-no-kenkyū vol.1 Hirakawa Akira chosakushū* #9 律蔵の研究 I・平川彰著作集 #9. (งานวิจัยพระวินัยปิฎก เล่ม 1 – รวมผลงานเขียนของฮิรากาวะ ลำดับที่ 9). Tokyo: Shunjūsha.
อ้างอิงแบบย่อ:	Hirakawa (1999: 79-82) (Hirakawa 1999: 79-82)

ผู้แต่งตั้งแต่ 2 คนขึ้นไป

บรรณานุกรม:	Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. 2007 *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. 2007. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf. **(①ใส่ชื่อทุกคน ②รูปแบบ "นามสกุล, ชื่อ" เฉพาะคนแรกเท่านั้น)**
อ้างอิงแบบย่อ:	Ward and Burns (2007: 52) (Ward and Burns 2007: 52)

- **", และ" สำหรับงานเขียนภาษาไทย**

กรณีตั้งแต่ 4 คนขึ้นไป

บรรณานุกรม:	Cicmil, Svetlana, Terry Cooke-Davis, Lynn Crawford, Kurt A. Richardson, and Project Management Institute. 2009 *Exploring the Complexity of Projects: Implications of Complexity Theory for Project Management Practice*. Newtown Square, PA.: Project Management Institute.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Cicmil, Svetlana, Terry Cooke-Davis, Lynn Crawford, Kurt A. Richardson, and Project Management Institute. 2009. *Exploring the Complexity of Projects: Implications of Complexity Theory for Project Management Practice*. Newtown Square, PA.: Project Management Institute. **(①ใส่ชื่อทุกคน ②รูปแบบ "นามสกุล, ชื่อ" เฉพาะคนแรกเท่านั้น)**
อ้างอิงแบบย่อ:	Cicmil et al. (2009, 24) (Cicmil et al. 2009, 24)

- **"และคณะ" สำหรับงานเขียนภาษาไทย**

กรณีไม่ปรากฏชื่อคนแต่ง

บรรณานุกรม:	*Valuing Integrity: Guide for the Workplace*. 2010 Bentley, W.A.: Curtin University.
อ้างอิงแบบเต็ม:	*Valuing Integrity: Guide for the Workplace*. 2010. Bentley, W.A.: Curtin University.
อ้างอิงแบบย่อ:	*Valuing Integrity* (2010, 24) (*Valuing Integrity* 2010, 24)

- **ให้ใช้ชื่อหนังสือแทนชื่อผู้แต่ง**

***วารสารวิชาการ* (ชื่อผู้แต่ง. ปี. "ชื่อบทความ."*ชื่อวารสาร* ฉบับที่(เล่มที่): หน้า-หน้า)**

บรรณานุกรม:	Marshall, Kevin. 2008 "The Emperor's New Clothes A Meta-study of Education Technology Policies in Ireland, North and South (1996-2006)." *Computers & Education* 50(2): 463-474.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Marshall, Kevin. 2008. "The Emperor's New Clothes A Meta-study of Education Technology Policies in Ireland, North and South (1996-2006)." *Computers & Education* 50(2): 463-474.
อ้างอิงแบบย่อ:	Marshall (2008: 465-470) (Marshall 2008: 465-470)

บรรณาธิการ งานแปล บางบทจากหนังสือ

-- บรรณาธิการ (กรณีใช้แทนชื่อผู้แต่ง) -- **(ชื่อผู้บรรณาธิการ, ed. ปี. *ชื่อหนังสือ*. ครั้งที่พิมพ์. เมือง: สำนักพิมพ์)**

บรรณานุกรม:	Skilling, Peter, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza, and Santi Pakdeekham, eds. 2012 *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identites.* Chiang Mai: Silkworm Books.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Peter Skilling, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza, and Santi Pakdeekham, eds. 2012. *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identites.* Chiang Mai: Silkworm Books.
อ้างอิงแบบย่อ:	Skilling et al. (2012: 300-310) (Skilling et al. 2012: 300-310)

- ed. สำหรับบรรณาธิการ 1 คน หรือ eds. สำหรับบรรณาธิการมากกว่า 1 คน
- "บรรณาธิการ." สำหรับงานเขียนภาษาไทย

-- บรรณาธิการ (กรณีเป็นข้อมูลเพิ่มเติม) -- **(ชื่อผู้แต่ง. ปี. *ชื่อหนังสือ*. ครั้งที่พิมพ์. edited by ชื่อบรรณาธิการ. เมือง: สำนักพิมพ์)**

บรรณานุกรม:	Deeg, Max. 2012 "Sthavira, Thera and '*Sthaviravāda' in Chinese Buddhist Sorces." *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identites*: 129-162, edited by Peter Skilling, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza, and Santi Pakdeekham, Chiang Mai: Silkworm Books.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Deeg, Max. 2012. "Sthavira, Thera and '*Sthaviravāda' in Chinese Buddhist Sorces." *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identites*: 129-162, edited by Peter Skilling, Jason A. Carbine, Claudio Cicuzza, and Santi Pakdeekham, Chiang Mai: Silkworm Books.
อ้างอิงแบบย่อ:	Deeg (2012: 139) (Deeg 2012: 139)

- **ใช้** edited by
- **"บรรณาธิการโดย" สำหรับงานเขียนภาษาไทย**
- **ใส่ ": เลขหน้า-เลขหน้า" ต่อท้ายชื่อหนังสือ**

-- ผู้แปล (กรณีใช้แทนชื่อผู้แต่ง) -- **(ชื่อผู้แปล, trans. ปี. *ชื่อหนังสือ*. ครั้งที่พิมพ์. เมือง: สำนักพิมพ์)**

บรรณานุกรม:	Lattimore, Richmond, trans. 1951 *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Lattimore, Richmond, trans. 1951. The Iliad of Homer. Chicago: University of Chicago Press.
อ้างอิงแบบย่อ:	Lattimore (1951: 91–92) (Lattimore 1951: 91–92)

บรรณานุกรม:	ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ภิกษุณีธัมมนันทา), แปล. 2553 **ทีปวงศ์**. นครปฐม: มูลนิธิพุทธสาวิกา.
อ้างอิงแบบเต็ม:	ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์ (ภิกษุณีธัมมนันทา), แปล. 2553. **ทีปวงศ์**. นครปฐม: มูลนิธิพุทธสาวิกา.
อ้างอิงแบบย่อ:	ฉัตรสุมาลย์ (2553: 51) (ฉัตรสุมาลย์ 2553: 51)

- trans. สำหรับงานแปลประเทศ
- "แปล." สำหรับงานแปลไทย

-- ผู้แปล (กรณีเป็นข้อมูลเพิ่มเติม) -- (ชื่อผู้แต่ง. ปี. *ชื่อหนังสือ*. ครั้งที่พิมพ์. translated by ชื่อผู้แปล. เมือง: สำนักพิมพ์)

บรรณานุกรม:	Lamotte, Ètienne. 1988 *History of Indian Buddhism*. translated by Sara Boin-Webb. France: Peeters Publishers.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Lamotte, Ètienne. 1988. *History of Indian Buddhism*. translated by Sara Boin-Webb. France: Peeters Publishers.
อ้างอิงแบบย่อ:	Lamotte (1988: 635-700) (Lamotte 1988: 635-700)

- ใช้ translated by
- "แปลโดย" สำหรับงานเขียนภาษาไทย

-- บางส่วนของหนังสือ-- **(ชื่อผู้แต่ง. ปี. "ชื่อบท." *ชื่อหนังสือ*. ครั้งที่พิมพ์. หน้า-หน้า. เมือง: สำนักพิมพ์)**

บรรณานุกรม:	Kelly, John D. 2010 "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War." *Anthropology and Global Counterinsurgency*. edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton. 67–83. Chicago: University of Chicago Press.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Kelly, John D. 2010. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War." *Anthropology and Global Counterinsurgency*. edited by John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton. 67–83. Chicago: University of Chicago Press.
อ้างอิงแบบย่อ:	Kelly (2010: 77) (Kelly 2010: 77)

-- งานเขียนหลายชิ้นในปีเดียวกันโดยผู้แต่งคนเดียวกัน--

บรรณานุกรม:	Sasaki, Shizuka (佐々木閑). 1997a "A Study on the Origin of Mahāyāna buddhism." *The Eastern Buddhist* 30(1): 79-113. 1997b "The Visuddhimagga and the Samantapāsādikā (1)." *Bukkyō-daigaku-sōgō kenkyūjo-kiyō* 4 佛教大学総合研究所紀要 4: 35-63.
อ้างอิงแบบย่อ:	Sasaki (1997a: 80-82) (Sasaki 1997a: 80-82)

วิทยานิพนธ์

-- วิทยานิพนธ์ปริญญาเอก-- (ชื่อผู้แต่ง. ปี. "ชื่อวิทยานิพนธ์." PhD diss., ชื่อสถาบันการศึกษา.)

บรรณานุกรม:	Sharp, Jennifer A. 2010 "Limiting Loss: A Grounded Theory of Mothers Who Use Illicit Drugs." PhD diss., Curtin University of Technology.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Sharp, Jennifer A. 2010. "Limiting Loss: A Grounded Theory of Mothers Who Use Illicit Drugs." PhD diss., Curtin University of Technology.
อ้างอิงแบบย่อ:	Sharp (2010: 122) (Sharp 2010: 122)

- "วิทยานิพนธ์ ป.เอก.," สำหรับงานเขียนภาษาไทย

-- วิทยานิพนธ์ปริญญาโท-- (ชื่อผู้แต่ง. ปี. "ชื่อวิทยานิพนธ์." Master's thesis, ชื่อสถาบันการศึกษา.)

บรรณานุกรม:	Lee, Shereen. 2008 "A New Taste of Tradition: Chinese Snacks and Hawker-Entrepreneurs in Singapore." Master's thesis, Curtin University of Technology.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Lee, Shereen. 2008. "A New Taste of Tradition: Chinese Snacks and Hawker-Entrepreneurs in Singapore." Master's thesis, Curtin University of Technology.
อ้างอิงแบบย่อ:	Lee (2008: 100) (Lee 2008: 100)

- "วิทยานิพนธ์ ป.โท.," สำหรับงานเขียนภาษาไทย

สื่ออิเล็กทรอนิกส์

-- ข้อมูลจากเว็บไซต์ (ปรากฏชื่อผู้แต่ง)--

บรรณานุกรม:	Martin, Valerie Napaljari. 2010 "DesArt: Aboriginal Art in Central Australia." Association of Central Aboriginal Art and Craft Centres. Accessed December 16, http://www.desart.com.au/AboriginalArtinCentralAustralia/tabid/56/Default.aspx.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Martin, Valerie Napaljari. 2010. DesArt: Aboriginal Art in Central Australia. Association of Central Aboriginal Art and Craft Centres. Accessed December 16, http://www.desart.com.au/AboriginalArtinCentralAustralia/tabid/56/Default.aspx.
อ้างอิงแบบย่อ:	Martin (2010) (Martin 2010)

-- ข้อมูลจากเว็บไซต์ (ไม่ปรากฏชื่อผู้แต่ง)--

บรรณานุกรม:	Picturing Hemingway: A Writer in His Time. 2000 National Portrait Gallery. Accessed November 20, http://www.npg.si.edu/exh/hemingway/ess-index2.htm.
อ้างอิงแบบเต็ม:	Picturing Hemingway: A Writer in His Time. 2000. National Portrait Gallery. Accessed November 20, http://www.npg.si.edu/exh/hemingway/ess-index2.htm.
อ้างอิงแบบย่อ:	Picturing Hemingway (2000) (Picturing Hemingway 2000)

- **"ค้นเมื่อ" สำหรับงานเขียนภาษาไทย**

กรณีอื่นๆ

- สำหรับกรณีปลีกย่อยอื่น ๆ สามารถอ้างอิงได้จากเอกสารการอ้างอิงระบบ "นาม-ปี" แบบชิคาโก เวอร์ชั่น 16

ประวัติการศึกษา
ของบรรณาธิการและผู้เขียน

1. พระครูปลัดสุวัฒนโพธิคุณ (สมชาย ฐานวุฑฺโฒ)

- แพทยศาสตรบัณฑิต จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยโตเกียว (University of Tokyo) ประเทศญี่ปุ่น

2. พระมหาพงศ์ศักดิ์ ฐานิโย

- อักษรศาสตรบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- อักษรศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- อักษรศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยริวโคขุ (Ryukoku University) ประเทศญี่ปุ่น

3. ศาสตราจารย์กิตติคุณ Mitomo Kenyō (三友健容)

- พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยริซโช (Rissho University) ประเทศญี่ปุ่น
- ศาสตราจารย์กิตติคุณ มหาวิทยาลัยริซโช (Rissho University) ประเทศญี่ปุ่น

4. ศาสตราจารย์ Sasaki Shizuka (佐々木閑)

- พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์)
  มหาวิทยาลัยพระพุทธศาสนา (Bukkyō University) ประเทศญี่ปุ่น
- ศาสตราจารย์ มหาวิทยาลัยฮานาโซะโนะ (Hanazono University)
  ประเทศญี่ปุ่น

5. ดร. สุชาดา ศรีเศรษฐวรกุล

- วิทยาศาสตรบัณฑิต (วิทยาการคอมพิวเตอร์) จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย,
- ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- ศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์)
  มหาวิทยาลัยโอตานิ (Otani University) ประเทศญี่ปุ่น

6. ดร. เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

- นิเทศศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยรังสิต
- พุทธศาสตรบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยริซโช
  (Rissho University) ประเทศญี่ปุ่น
- ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (พุทธศาสตร์),
- ศิลปศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พุทธศาสตร์) มหาวิทยาลัยโอตานิ
  (Otani University) ประเทศญี่ปุ่น

น้อมบูชาธรรม

พระมงคลเทพมุนี (สด จนฺทสโร: หลวงปู่วัดปากน้ำ ภาษีเจริญ)

พระไชยบูลย์ ธมฺมชโย (หลวงพ่อธัมมชโย)

พระเผด็จ ทตฺตชีโว (หลวงพ่อทัตตชีโว)

คุณยายอาจารย์มหารัตนอุบาสิกาจันทร์ ขนนกยูง

เจ้าภาพกิตติมศักดิ์พิเศษ

คุณสุภศิษฏ์-มโนทิพย์-นัฐธารพัชร จักรวาลธรรม

คุณสัณห์จุฑา-วรพัทธ์-สิริญา วิชชาวุธ

เจ้าภาพกิตติมศักดิ์

คุณแม่จินดา รัตนโภคา, คุณศิริพร ศรีพลแผ้ว, Liu Chong Sin,

Liu Hann Zhao , นพ.ฉัตรชัย ศรีบัณฑิต

คุณอาชนัน อัศวโภคิน

“ สพฺพทานํ ธมฺมทานํ ชินาติ
การให้ธรรมทาน ชนะการให้ทั้งปวง ”

ผู้ชนะย่อมก่อเวร ผู้แพ้ย่อมนอนเป็นทุกข์ ผู้มีความสงบ
ย่อมนอนเป็นสุข เพราะละทิ้งได้ทั้งชัยชนะและความปราชัย

พุทธวจนะในธรรมบท คาถาที่ 201

ชยं เวรं ปสวติ	jayād vairaṁ prasavate
ทุกฺขं เสติ ปราชิโต	duḥkhaṁ śete parājitaḥ,
อุปสนฺโต สุขं เสติ	upaśāntaḥ sukhaṁ śete
หิตฺวา ชยปราชยं ฯ	hitvā jayaparājayau.
(บาลี: ขุ.ธ.25/25/42[4-5])	(สันสกฤต: Uv 30.1)
勝則生怨	རྒྱལ་བ་ལས་ནི་འཁོན་ཐྱུང་ཞིང་།
負則自鄙	ཕ་རོལ་ཕམ་པ་སྡུག་བསྔལ་འཛོག།ས
去勝負心	རྒྱལ་དང་ཕ་རོལ་ཕམ་སྤངས་ན་།
無爭自安	ཉེ་བར་ཞི་བའི་བདེ་བ་འཚོག།
(จีน: T4: 567b[24-25])	(ทิเบต: Uv 30.1)

ธรรมธารา

วารสารวิชาการทางพระพุทธศาสนา

วารสาร ธรรมธารา

ฉบับรวมที่ 3 (ฉบับที่แล้ว)

หมวด 1 บทความพิเศษ

การวิจัยพุทธศาสนาในประเทศไทย :
สภาพที่เป็นอยู่และทิศทางที่ควรจะเป็นในอนาคต

สมภาร พรมทา

หมวด 2 บทความวิชาการแปลภาษาต่างประเทศ
และงานแปลคัมภีร์

Tridaṇḍi-sūtra **ในคัมภีร์ทีรฆาคมะฉบับใบลานภาษา**
สันสกฤต

มะซึดะ คะซึโนบุ

Samayabhedoparacanacakra :
คำแปลพร้อมเชิงอรรถวิเคราะห์ (2)

เมธี พิทักษ์ธีระธรรม

หมวด 3 บทความวิจัย และบทความวิชาการ

กฏทันตสูตรกับการจัดการเศรษฐศาสตร์มหภาค

ศันสนีย์ ชุมพลบัญชร

ความสัมพันธ์ของชาดกในคัมภีร์กับชาดกในภาพสลักหิน
ที่สถูปภารหุต

พระมหาพงศ์ศักดิ์ ชานิโย

ISSN 2408-1892

ลิขสิทธิ์ มูลนิธิธรรมะคุ้มครองโลก

พิมพ์ครั้งที่ 1
มิถุนายน พ.ศ.2560 จำนวน 1,500 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