

วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

The Faculty of Humanities, Mahamakut Buddhist University

ปีที่ 12 ฉบับที่ 1 มกราคม – มิถุนายน 2563 Vol.12 No.1 January – June 2020



วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
The Faculty of Humanities, Mahamakut Buddhist University
(Peer Reviewed Academic Journal)
ISSN 1686-8897

เจ้าของ

คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

วัตถุประสงค์

เพื่อส่งเสริมและสนับสนุนให้เผยแพร่ผลงานทางวิชาการและงานวิจัย
ด้านมนุษยศาสตร์อันเป็นประโยชน์ต่อองค์ความรู้และความก้าวหน้าด้านภูมิปัญญาแก่สังคม

ที่ปรึกษาภาคีสถิต

พระราชปฎิภาณโกศล, ผศ.ดร. อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
พระมหาฉัตรชัย สุธดตขโย, ผศ.ดร. รองอธิการบดีมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

บรรณาธิการ

พระมหาสมัคร มหาวิโร คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

รองบรรณาธิการ

พระมหาวิโรจน์ ญาณวิโร, ดร. คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

ผู้ช่วยบรรณาธิการ

อาจารย์ธานีศย์ สีนาค คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

กองบรรณาธิการ

พระราชปรีดิ์ติมนี, รศ.ดร. คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

พระมหาไมตรี ปุณฺณามรินโท คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร.สมชัย ศรีนอก คณะครุศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรมัตถ์ คำเอก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

รองศาสตราจารย์ ดร.สำเนียง เลื่อมใส คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

รองศาสตราจารย์ ดร.บุญเหลือ ไฉมโน คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏลำปาง

รองศาสตราจารย์ ดร.รัตนะ ปัญญาภา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.อาชวีภุชชัญ น้อมเนียน คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหิดล

อาจารย์ ดร.เสนห์ เดชะวงค์ คณะการท่องเที่ยวและการโรงแรม มหาวิทยาลัยธุรกิจบัณฑิตย์

อาจารย์ ดร.อุดมกฤษณ์ ศรีนนท์ คณะศิลปศาสตร์และวิทยาศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์

อาจารย์ ว่าที่ร้อยตรี ณัฐวุฒิ คล้ายสุวรรณ คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

อาจารย์อรรชนีดา หวานคง คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

ฝ่ายเลขานุการวารสาร

พระครูปลัดประพันธ์ สุรกโร

พระมหานรินทร์ สุมโน

พระบวร ปวธมโม

อาจารย์อภิเดช สุผา

นางสาวสุภัชรี รักนาวิ

นางสาวกิตติมา มางเขียว

สำนักงาน คณะมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

เลขที่ 248 ถนนศาลายา-นครชัยศรี ตำบลศาลายา อำเภอพุทธมณฑล จังหวัดนครปฐม 73170

โทรศัพท์ 0-2444-6000 ต่อ 1079-1081 โทรสาร 0-2444-6069 Email: johu@mbu.ac.th

พิมพ์ที่ หจก. เซน ปรีณตั้ง 7/414 หมู่ 5 ต.บางใหญ่ อ.บางใหญ่ จ.นนทบุรี 11140 โทรศัพท์ 0-2927-8194



สารบัญ

สารบัญ	3
หลักธรรมเพื่อคุณภาพและความสำเร็จของงานวิจัย พระมหาไพจิตร อุตตมธมโม (สาส์อง) พระมหาณัฐวุฒิ ฦภูจวุฒิโก (สงวนงาม) พระมหาทศพร สุมุฑุโก (อ่อนนุ่ม)	5
แนวคิดทางรัฐศาสตร์ในอัครคัมภีร์และจกกวัตตีสูต ผศ.ดร.เสฐียร ทั้งทองมะดัน	17
ญาณวิทยาของปรัชญามีมามสา ธนกร ชุสุขเสริม พระมหาสังจาร์กษ ปาลโก (ไร่สงวน) แก่นเพชร แผงสีพล	31
การสร้างค่านามและคุณศัพท์จากธาตุด้วยอุณาทิสูต ญาณธวัช มายะ	47
จาก “วชิรญาณวิเศษ” ถึง “ผู้สาวขาเลาะ”: วัฒนธรรมลิขสิทธิ์ ในประวัติศาสตร์ การสร้างสรรค์งานวรรณกรรมไทย พิเชฐ แสงทอง	63

มุมมองด้านศาสนาจากจารีกวดป่าแดง <i>อาจารย์ ดร. อุเทน วงศ์สถิตย์</i>	81
True Significance of Mahabharata as a Great Epic of India: A Critique <i>Dr. Narasingha Charan Panda</i>	95
The Concept of Āsana in Classical Yoga <i>Dr. Dinesh Prasad Swain</i> <i>Dr. Prativa Shree</i>	103
Various Incarnations of Lord Visnu as depicted in Indian Tradition & Culture <i>Miss Prajna Panda</i>	111
Dependent Origination and its Corollaries <i>Thawee Leawprakon</i>	117
An Analysis of Attitudinal Resources in the Popular Thai Online Original Soundtrack, “Orchao-oey” (You) of the Period Soap Opera “Buppe San Nivas” (Love Destiny): Systemic Functional Linguistics and Appraisal Perspective <i>Parinyaporn Preecha</i> <i>Udomkrit Srinon</i>	127
คำแนะนำและแนวทางการจัดต้นฉบับสำหรับผู้เขียน	139

หลักการเพื่อคุณภาพและความสำเร็จของงานวิจัย Buddhist Principles for Quality and Success of Research Works

พระมหาไพจิตร อุตตมธมโม (สาฆ้อง)¹

Phramaha Paijit Uttamadhammo (Sakhong)¹

พระมหาณัฐวุฒิ ญฺญวฑฺฒโก (สงวนงาม)²

Phramaha Natthawut Natthavudhiko (Sanguanngam)²

พระมหาทศพร สุมฑฺฒโก (อ่อนน้อม)³

Phramaha Thotsaphorn Sumuduko (Onnorm)³

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มุ่งศึกษา วิเคราะห์ หลักการเพื่อคุณภาพและความสำเร็จของงานวิจัย ในการดำเนินการวิจัยนั้นการให้ความสำคัญกับการมีส่วนร่วมและความเป็นประชาธิปไตยในการกระทำการวิจัยร่วมกันของผู้วิจัยกับผู้ร่วมวิจัยเป็นสิ่งที่มีความสำคัญอย่างมาก ผู้เขียนเห็นว่า ควรจะมีหลักการเป็นเครื่องชี้แนะ เพื่อใช้เป็นข้อคิดตลอดระยะเวลาในการทำวิจัย เริ่มตั้งแต่ขั้นตอนแรกจนถึงขั้นตอนสุดท้ายของการวิจัย โดยเชื่อว่าการนำหลักการที่จะกล่าวถึงข้างล่างนี้มาใช้ได้ช่วยเสริมสร้างให้การดำเนินงานวิจัยเป็นไปอย่างมีคุณภาพมากขึ้น เพื่อให้การดำเนินงานวิจัยตามหลักการ แนวคิด และลักษณะของการวิจัยดังกล่าวเป็นไปอย่างมีคุณภาพและบรรลุผลสำเร็จ หลักการที่นำมาใช้ประกอบในการวิจัย ได้แก่ กัลยาณมิตรธรรม 7 สังคหวัตถุ 4 วุฒิธรรม 4 เวสาร์ชกรณธรรม 5 สารณียธรรม 6 อริยทรัพย์ 7 นาถกรณธรรม 10 สัปปุริสธรรม 7 พรหมวิหาร 4 ฆราวาสธรรม 4 และอิทธิบาท 4 การนำหลักการเหล่านี้มาประยุกต์ใช้สามารถเสริมสร้างให้การดำเนินงานวิจัยเป็นไปด้วยความยุติธรรมและมีคุณภาพมากขึ้น เพื่อให้การดำเนินงานวิจัยดังกล่าว มีคุณภาพและบรรลุผลสำเร็จตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งเอาไว้ ตลอดจนสร้างบรรยากาศในการทำงานให้ทำงานอย่างมีความสุข และผลงานมีประสิทธิภาพ ดังนั้น ผู้เขียนจึงนำหลักการทั้งหมดที่กล่าวแล้วข้างต้นนั้นมาใช้เป็นฐาน เพื่อใช้ข้อคิด เตือนใจในการทำวิจัย เพื่อมุ่งหวังให้เกิดความรู้ใหม่ในการศึกษาค้นคว้างานวิจัย และการทำวิจัยได้ก่อเกิดงานที่มีคุณภาพต่อไป

คำสำคัญ : หลักธรรม, ความสำเร็จ, งานวิจัย

¹มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตมหาวชิราลงกรณราชวิทยาลัย

¹Mahamakut Buddhist University Mahavajiralongkorn Rajavidyalaya Campus

²บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

²Graduate School Mahachulalongkornrajavidyalaya University

³นักศึกษามหาบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

³M.A. Student in Buddhism and Philosophy, Graduate School Mahamakut Buddhist University

Abstract

This academic article focus on study and analysis about principles for quality and success of research. In conducting the research, the importance of participation and democracy in the research work of the researcher is very important. The author saw that should have principles to guide to be used as a comment throughout the period of research from the first step to the last step of the research. By believing that the application of the principles discussed below has helped to enhance the quality of research operations In order to conduct the research according to the principles, concepts and characteristics of the said research with quality and achieving success The principles used in the research were Kalyāṇamitta dhamma 7 (qualities of a good friend), Saṅgahavattu 4 (bases of sympathy), Vuḍḍhi dhamma 4 (virtues conducive to growth), Vesārajakaraṇa dhamma 5 (qualities making for intrepidity), Sārāṇīya dhamma 6 (states of conciliation), Ariyasap (Pāli- Ariyadhana) 7 (noble treasures), Nāthakaraṇa dhamma 10 (virtues which make for protection), Sappurisa dhamma 7 (qualities of a good man), brahmavihāra 4 (holy abidings), Gharāvāsa Dhamma 4 (virtues for a good household life) and Iddhipāda 4 (path of accomplishment). The application of these principles can enhance the research work to be more fair and quality. In order to conduct the aforementioned research and achieve the desired objectives. As well as creating a working atmosphere for work to be happy and the work is effective. Therefore, the author takes all the principles mentioned above as a base to use the ideas reminded of the research In order to create new knowledge in research studies and conducting research and creating quality work.

Keywords: Principles, Success, Research

1. บทนำ

ศาสนาทุกศาสนามีหลักธรรมคำสอนเป็นเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจของศาสนิกชน โดยทุกศาสนามีเป้าหมายเดียวกันคือ “มุ่งให้ทุกคนมีธรรมะ มีคุณธรรม และสอนให้คนเป็นคนดี” ดังนั้น ศาสนาแต่ละศาสนาจึงมีหลักธรรมคำสอนของตนเอง เป็นแนวทางในการประพฤติปฏิบัติหลักธรรมคำสอนใช้เป็นแนวทางในการดำเนินชีวิตหลายประการ (พุทธทาสภิกขุ, 2551) สอดคล้องกับแนวคิดของ พระเทพคุณาภรณ์ (โสภณ โสภณจิตโต) (2553) ได้กล่าวถึงสังคมปัจจุบันในการใช้หลักธรรม ว่าคนเรามีชีวิตความเป็นอยู่ที่แตกต่างกัน ขึ้นอยู่กับว่าแต่ละคนนั้นน้อมนำเอาหลักธรรมหมวดไหน หรือข้อไหนมาเป็นเครื่องนำทาง เพื่อให้ชีวิตมีแต่ความสุข ความเจริญ ซึ่งหลักธรรมที่หลายท่านได้นำมาเป็นหลักในการดำเนินชีวิตนั้น ก็มีอยู่มากมาย เมื่อนำไปประพฤติปฏิบัติกันแล้ว สามารถอำนวยความสะดวก หรือประโยชน์สุขให้ได้ในปัจจุบัน การทำงานวิจัยร่วมกันระหว่างผู้วิจัยและผู้ร่วมวิจัยมีความจำเป็นอย่างมากในการศึกษาเรียนรู้วัฒนธรรม สังคม และอีกหลายอย่างในองค์กร และบุคคลที่เกี่ยวข้องไม่ว่าจะเป็นทางตรงหรือทางอ้อม หลักธรรมจึงมีความจำเป็นอย่างมาก สอดคล้องกับแนวคิดของ กฤษมณฑ์ วัฒนาณรงค์ (2554) ได้กล่าวถึงการทำงานเป็นทีมตามแนวพุทธศาสนานั้น ถึงจะเป็นการทำงานผ่านเทคโนโลยีสมัยใหม่แต่ยังจำเป็นต้องใช้ความรักที่อยู่ในการทำงานร่วมกัน ในการทำงานเป็นทีมควรตระหนักถึงการนำ

หลักธรรมเพื่อความสำเร็จมาใช้ เพราะสิ่งที่ตั้งใจ ตั้งจิต ในขณะที่ทำงานนั้นจะถูกถ่ายทอดออกมาเป็นส่วนหนึ่ง จนสามารถรู้สึกถึงความตั้งใจ ตั้งจิต ผ่านความน่ารัก ความประณีต และความสวยงาม การใส่ความรักหรือความรู้สึกดี ๆ เข้าไปในระบบงานก่อให้เกิดคุณค่าผลงานได้อย่างมาก

2. แนวคิดหลักธรรมเพื่อคุณภาพและความสำเร็จของงานวิจัย

2.1 กัลยาณมิตรธรรม 7

พระพรหมคุณาภรณ์ (2562) กล่าวถึง กัลยาณมิตรธรรม 7 องค์คุณของกัลยาณมิตร, คุณสมบัติของมิตรดีหรือมิตรแท้ คือท่านที่คบหรือเข้าหาแล้วจะเป็นเหตุให้เกิดความดีงามและความเจริญ ในที่นี้มุ่งเอามิตรประเภทครูหรือพี่เลี้ยงเป็นสำคัญ 1) ปิโย น่ารัก ในฐานะเป็นที่สบายใจและสนิทสนม 2) ครุ นำเคารพ ในฐานะประพฤติสมควรแก่ฐานะ ให้เกิดความรู้สึกอบอุ่นใจ 3) ภาวนีโย นำเจริญใจ หรือนำยกย่อง ในฐานะทรงคุณคือความรู้และภูมิปัญญาแท้จริง 4) วตฺตา จ รู้จักพูดให้ได้ผล รู้จักชี้แจงให้เข้าใจ รู้ว่าเมื่อไรควรพูดอะไรอย่างไร เป็นที่ปรึกษาที่ดี 5) วจนกฺขโม อุดหนุนต่อถ้อยคำ คือ พร้อมที่จะรับฟังคำปรึกษาซักถามคำแนะนำและวิพากษ์วิจารณ์ 6) คมภีรยจ ถก กตฺตา แกล้งเรื่องล้าลึกได้ สามารถอธิบายเรื่องยุ่งยากซับซ้อน ให้เข้าใจ 7) โน จฏฺฐาเน นโยชเย ไม่ชักนำในอธรรม คือ ไม่แนะนำในเรื่องเหลวไหล หรือชักจูงไปในทางเสื่อมเสีย

หลักกัลยาณมิตรธรรม 7 ดังกล่าวข้างต้นมีประโยชน์ต่อการใช้เป็นข้อคิดเตือนใจในการทำวิจัยให้เป็นไปอย่างมีคุณภาพและประสบผลสำเร็จ ดังนี้ 1) ปิโย ผู้วิจัยต้องทำตัวให้มีความน่ารักชวนให้อยากเข้าไปปรึกษา ใตถาม 2) ครุ นำเคารพ ในการทำงานร่วมกันนั้น ทุกคนควรทำงานให้เกิดความรู้สึกอบอุ่นใจ เป็นที่พึ่งใจ และปลอดภัย ซึ่งกันและกัน 3) ภาวนีโย ผู้วิจัยจะต้องทำตัวให้น่าเจริญใจ หรือนำยกย่อง และควรปรับปรุงตนอยู่เสมอ ควรเอาอย่าง 4) วตฺตา จ การทำงานร่วมกันควรรู้จักพูดให้ได้ผล รู้จักชี้แจงให้เข้าใจ รู้ว่าเมื่อไรควรพูดอะไรอย่างไร คอยให้คำแนะนำว่ากล่าวตักเตือน เป็นที่ปรึกษาที่ดี 5) วจนกฺขโม ทุกคนจะต้องอุดหนุนต่อถ้อยคำซึ่งกันและกัน พร้อมที่จะรับฟังคำปรึกษาซักถามคำแนะนำและวิพากษ์วิจารณ์ อุดหนุน ฟังได้ไม่เบื่อ ไม่ฉุนเฉียว 6) คมภีรยจ ถก กตฺตา ผู้วิจัยควรมีการชี้แจงหรือแกล้งเรื่องล้าลึกได้ สามารถอธิบายเรื่องยุ่งยากซับซ้อน ให้เข้าใจ และให้เรียนรู้เรื่องราวที่ลึกซึ้งยิ่งขึ้นไป 7) โน จฏฺฐาเน นโยชเย ไม่ชักนำในอธรรม คือ ไม่แนะนำในเรื่องเหลวไหล หรือชักจูงไปในทางเสื่อมเสีย การนำหลักธรรมนี้มาใช้ เพื่อคุณสมบัติของมิตรดีหรือมิตรแท้ คือท่านที่คบหรือเข้าหาแล้วจะเป็นเหตุให้เกิดความดีงามและความเจริญ ซึ่งผู้เขียนได้นำมาเป็นข้อคิดมาใช้ในการทำวิจัยร่วมกับคณะผู้ร่วมวิจัย เนื่องจากเป็นหลักธรรมที่ทำให้มองเห็นถึงความเป็นกัลยาณมิตรที่แท้ ได้อย่างชัดเจนสามารถที่จะแก้ปัญหาาร่วมกันได้เมื่อเกิดปัญหาในการทำงาน ตั้งเป้าหมายของงานวิจัยที่จะทำเป็นหนทางที่จะนำพาทั้งกันและกันเดินทางในการทำงานร่วมกันอย่างถูกต้อง ไม่หลงทิศทางการทำงาน นับได้ว่าเป็นหลักธรรมที่จะทำให้ออกเกิดประโยชน์เป็นอย่างมากในการทำวิจัยร่วมกัน

2.2 สังคหัตถุ 4

พระมหานพตล สีทอง (2554) ได้กล่าวถึงหลักธรรมสังคหัตถุ 4 เป็นหลักธรรมะที่ช่วยส่งเสริมให้เกิดความสามัคคีกันในกลุ่มคณะไม่ว่าจะเป็นองค์กรที่มีขนาดเล็กหรือองค์กรขนาดใหญ่ย่อมมีแนวที่เหมือนกัน ซึ่งมีลักษณะสำคัญดังนี้ 1) ทาน คือ การเผื่อแผ่ ให้ความช่วยเหลือ 2) ปิยวาจา คือ การใช้คำพูดหรือวาจาที่ไพเราะ 3) อุตถจริยา คือ การทำประโยชน์ให้แก่ผู้อื่น และ 4) สมานัตตตา คือ การเอาตัวเข้าไปสมาน การวางตัวเสมอต้นเสมอปลาย

หลักสังคหัตถุ 4 ดังกล่าวข้างต้น มีประโยชน์ต่อการใช้เป็นข้อคิดเตือนใจในงานวิจัยให้มีคุณภาพและประสบความสำเร็จมีลักษณะดังนี้ 1) ทาน การให้ความช่วยเหลือเมื่อผู้ร่วมงานวิจัยมีความเดือดร้อนในด้านการขาดอุปกรณ์ในการทำงานร่วมกัน 2) ปิยวาจา มีการพูดให้กำลังใจ ให้คำแนะนำ ชี้แจงอย่างถูกต้องกับผู้ร่วมงานวิจัยด้วยวาจาที่ไพเราะ น่าฟัง ถือว่ามีประโยชน์ต่อการทำงานเป็นอย่างมาก 3) อุตถจริยา มีการช่วยเหลือทางด้านร่างกาย ร่วมมือช่วยแก้ไขปัญหายากในการทำงานร่วมกันด้วยความเต็มใจ ที่ก่อให้เกิดให้การทำงานมีคุณภาพส่งผลถึงความสำเร็จในงานวิจัย 4) สมานัตตตา ความเป็นผู้เสมอต้นเสมอปลายเป็นหลักการที่ผู้เขียนได้นำมาใช้ในการทำวิจัยร่วมกัน เพื่อให้เกิดความสำเร็จในงานวิจัยร่วมกัน

ดังนั้น การนำหลักธรรมดังกล่าวมานี้มาช่วยเสริมหลักการวิจัยของการปฏิบัติงานของผู้วิจัยและผู้ร่วมงานวิจัย เพื่อให้เกิดการร่วมงานจะส่งผลให้การปฏิบัติงานเป็นไปด้วยความความสุข ความสามัคคี ความสำเร็จในการปฏิบัติงาน และยังช่วยส่งเสริมให้การทำงานวิจัยของผู้ร่วมงาน ให้ความสำคัญกับตนเองว่าเป็นส่วนหนึ่งของงานวิจัยที่จะเข้าไปช่วยแก้ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นด้วยความเต็มใจ

2.3 วุฒิธรรม 4

สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง (2561) ได้กล่าวถึงวุฒิธรรม หมายถึง ความเจริญ ความรุ่งเรือง เป็นเหตุให้เจริญรุ่งเรืองเป็นเหตุเจริญองกามแห่งปัญญาเป็นธรรมมีอุปการะต่อการปฏิบัติขั้นพื้นฐาน ใช้สำหรับสร้างความเจริญได้ในทุกทาง ทั้งในทางโลกและทางธรรม ตามสมควรแก่การปฏิบัติ มีลักษณะ 4 อย่าง คือ 1) สปัปฺริสสังเสวะ คบท่านผู้ประพฤติชอบด้วย กาย วาจา ใจ 2) สัทธัมมัสสวนะ ฟังคำสั่งสอนของท่านโดยเคารพ 3) โยนิโสมนสิการ ตริตตรองให้รู้จักสิ่งที่ดีหรือชั่วโดยอุบายที่ชอบ 4) ธัมมานุธัมมปฏิบัติ ประพฤติธรรมสมควรแก่ธรรมซึ่งได้ตรองเห็นแล้ว

หลักวุฒิธรรม 4 ดังกล่าวข้างต้น มีประโยชน์ต่อการใช้เป็นข้อคิดเตือนใจในงานวิจัยให้อย่างมีคุณภาพ และประสบความสำเร็จมีลักษณะดังนี้ 1) สปัปฺริสสังเสวะ การร่วมทำงานกับนักปราชญ์นั้นจะสร้างกำลังใจให้ผู้วิจัยเกื้อกูลในการทำงาน เพราะในการทำวิจัยทุกขั้นตอนจำเป็นต้องอาศัยผู้มีปัญญาจึงมีความสำเร็จ 2) สัทธัมมัสสวนะ เมื่อมีการทำงานร่วมกับนักปราชญ์ ก็จะทำให้ผู้ร่วมวิจัยได้รับข้อคิดจากท่านเหล่านั้น 3) โยนิโสมนสิการ การยอมรับความคิดเห็นจากทีมผู้ร่วมวิจัยเป็นสิ่งสำคัญ ในการใช้ปัญญาความแยบคาย การตริตตรองแต่ละขั้นตอน ต้องใช้ดุลพินิจอย่างมาก ทำให้ผู้วิจัยเกิดความละเอียด

ในการทำวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม และ 4) ธัมมานุธัมมปฏิบัติ เมื่อเกิดความรู้ความเข้าใจในการทำงานร่วมกันก็สามารถที่จะให้งานวิจัยสำเร็จตามสมควรแก่งานนั้น ๆ และได้อิงอาศัยกันและกัน

ดังนั้น การนำหลักธรรมดังกล่าวมานี้มาช่วยเสริมหลักการทำให้วิจัยของผู้วิจัยให้เป็นด้วยความสามัคคี ให้กำลังใจและให้คำแนะนำ การช่วยเหลือเกื้อกูลกันซึ่งกันและกัน จะส่งผลให้งานวิจัยนี้มีคุณภาพและประสบความสำเร็จ จึงจะได้รับความร่วมมือเป็นอย่างดี

2.4 เวสารัชชกรณธรรม 5

พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ (2553) ได้กล่าวถึงเวสารัชชกรณธรรม คือ เป็นธรรมที่ทำให้เกิดความกล้าหาญซึ่งมีลักษณะ 5 ประการคือ 1) ศรัทธา คือ การมีศรัทธา เข้าใจในเรื่องของกฎแห่งกรรม 2) ศีล เป็นการอดของโหว่ ทำให้เกิดความกล้าหาญ 3) พหุสัจจะ คือ เป็นผู้ที่มีความรู้มาก 4) วิริยารัมภะ ความเพียร ความวิริยอุตสาหะ 5) ปัญญา คือ ปัญญาที่เกิดจากการทำสมาธิที่สามารถเอาชนะความกังวลทั้งหลาย

หลักเวสารัชชกรณธรรม 5 ดังกล่าวข้างต้นนั้น มีประโยชน์ต่อการใช้เป็นข้อคิดเตือนใจในงานวิจัยให้อย่างมีคุณภาพ และประสบความสำเร็จมีลักษณะดังนี้ 1) ศรัทธา การมีความเชื่อถือต่อเพื่อนร่วมวิจัย เป็นคุณธรรมที่ผู้วิจัยนำมาใช้ในการทำงานวิจัยร่วมกับผู้ร่วมวิจัย เพื่อก่อให้เกิดความเชื่อใจซึ่งกันและกันในการทำงาน 2) ศีล จะทำให้ผู้วิจัยมีความกล้าหาญในการเผชิญหน้ากับปัญหาที่เกิดขึ้นมาในการร่วมงานวิจัยกับกลุ่มผู้ร่วมวิจัย สัตว์ จะคุ้มครองให้เรามีหลักมั่นคงในการทำงาน 3) พหุสัจจะ ข้อมูลถือเป็นสิ่งที่ผู้วิจัยคำนึงถึงเป็นอย่างมากเกี่ยวกับงานที่ละเอียดและงานที่ต้องเผชิญ ผู้วิจัยจำเป็นต้องมีข้อมูลที่หนักแน่นในการทำวิจัย 4) วิริยารัมภะ ความอดทน มั่นคงต่อผู้ร่วมวิจัยเมื่อเผชิญกับปัญหาในการทำงาน จะสร้างแรงบันดาลใจในการทำงานได้ดี 5) ปัญญา ความรอบรู้ในงานวิจัยเป็นสิ่งสำคัญมาก เพื่อให้งานมีความสมบูรณ์ ปัญญานับว่าเป็นคุณธรรมที่สร้างความชัดเจนในการทำงานให้มีคุณค่ามากขึ้นมาอีก หลักธรรม 5 ประการนี้จึงมีความสำคัญต่อการทำวิจัยในครั้งนี้ ดังนั้น การนำหลักธรรมดังกล่าวมานี้มาช่วยเสริมหลักการทำให้วิจัยของผู้วิจัยให้เป็นด้วยความสามัคคี ให้กำลังใจและให้คำแนะนำจะส่งผลให้งานวิจัยนี้มีคุณภาพและประสบความสำเร็จ

2.5 สาราณียธรรม 6

นรฤทธิ สุทธิสังข์ (2555) ได้กล่าวถึงหลักธรรมในพระพุทธศาสนาที่จะทำให้มนุษย์และสรรพสัตว์ต่างๆ ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุข นั่นคือ สาราณียธรรม 6 หมายถึงธรรมเป็นที่ตั้งแห่งความรักถึงกัน มีดังนี้ 1) เมตตากรรม คือ ทำต่อกันด้วยเมตตา 2) เมตตาวจีกรรม คือ พูดกันด้วยเมตตา 3) เมตตาโมหกรรม คือ คิดต่อกันด้วยเมตตา 4) สาธารณโมคิ คือ แบ่งปันสิ่งที่ได้มาโดยชอบธรรม 5) สีสสัมมัญญตา มีความประพฤติเสมอภาคกัน 6) ทิฏฐีสัมมัญญตา คือ มีความเสมอภาคกันทางความคิด และเคารพความคิดเห็นของผู้อื่น

หลักสาราณียธรรม 6 ดังกล่าวข้างต้น มีประโยชน์ต่อการใช้เป็นข้อคิดเตือนใจในงานวิจัยให้อย่างมีคุณภาพ และประสบความสำเร็จมีลักษณะดังนี้ 1) เมตตากรรม ความรักใคร่เย็นไมตรีที่ดีงามต่อ

ผู้ร่วมวิจัย เป็นไปเพื่อความสะอาดบริสุทธิ์ในการทำงานร่วมกันเป็นอย่างมาก ในการทำงานร่วมกัน 2) เมตตาวชิกรรม การเข้าไปพูดคุยกันด้วยคำพูดที่เต็มไปด้วยวาจาที่ประกอบด้วยความรัก และปรารถนาดี ก็จะทำให้ผู้วิจัยและผู้ร่วมวิจัยมีกำลังใจในการทำงาน 3) เมตตามโนกรรม การทำงานที่มีจิตใจที่เต็มไปด้วยความปรารถนาดี อันเป็นธรรมเครื่องยึดเหนี่ยวจิตใจให้เกิดพลังในการทำวิจัยร่วมกัน 4) สาธารณ- โภคิ์ ในการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วมก็เช่นกันอาศัยความร่วมมือของผู้ร่วมวิจัยในทุกขั้นตอน การแบ่งปันน้ำใจและสิ่งของให้แก่กันจึงมีผลต่องานวิจัยเป็นอย่างมาก 5) สีสสามัญญตา การประพฤติทางกาย วาจา และใจที่เต็มไปด้วยความเป็นผู้มีศีล เป็นสิ่งที่ผู้วิจัยให้ความสำคัญมากในการทำงานร่วมกัน เพื่อให้งานวิจัยออกมาด้วยความเรียบร้อย 6) ทิฏฐิสามัญญตา ความคิดเห็นและอุดมการณ์เป็นเรื่องที่การทำงานร่วมกันต้องสร้างความเห็นให้เหมือนกันในการทำงาน เช่น การเตรียมการ การวางแผน การปฏิบัติ การสังเกต และการสะท้อนผล ทุกขั้นตอนการทำงานร่วมกันของผู้วิจัยและผู้ร่วมวิจัยจึงมีความจำเป็นอย่างมาก จึงจะได้ผลสำเร็จที่แท้จริง ถือเป็นจุดมุ่งหมายที่สำคัญของการวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วม

ดังนั้น การนำหลักธรรมดังกล่าวมานี้มาช่วยเสริมหลักการวิจัยของผู้วิจัยให้เป็นด้วยความสามัคคี ให้กำลังใจและให้คำแนะนำ การช่วยเหลือเกื้อกูลกันซึ่งกันและกัน และความเสมอต้นเสมอปลายจะส่งผลให้งานวิจัยนี้มีคุณภาพและประสบความสำเร็จ

2.6 อริยทรัพย์ 7

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ประยุทธ์ ปยุตโต) (2546) ได้กล่าวถึงหลักธรรมในพระพุทธศาสนา อริยทรัพย์ 7 ทรัพย์อันประเสริฐ ทรัพย์ คือ คุณธรรมประจำใจอย่างประเสริฐ มีลักษณะดังนี้ 1) ศรัทธา ความเชื่อที่มีเหตุผล 2) ศีล การรักษากายวาจาให้เรียบร้อย 3) หิริ ความละอายใจต่อการทำความชั่ว 4) โอตตปปะ ความเกรงกลัวต่อความชั่ว 5) พาหุสัจจะ ความเป็นผู้ได้ศึกษาเล่าเรียนมาก 6) จาคะ ความเสียสละ เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ 7) ปัญญา ความรู้ความเข้าใจถ่องแท้ในเหตุผล

หลักอริยทรัพย์ 7 ดังกล่าวข้างต้น มีประโยชน์ต่อการใช้เป็นข้อคิดเตือนใจในงานวิจัยให้อย่างมีคุณภาพ และประสบความสำเร็จมีลักษณะดังนี้ 1) ศรัทธา การทำงานวิจัยร่วมกันนั้น สิ่งสำคัญคือความเชื่อถือเชื่อมั่นต่อเพื่อนร่วมงาน เพื่อความมั่นคงในการทำงานให้เกิดความสำเร็จ 2) ศีล ผู้วิจัยและผู้ร่วมวิจัยมีการรักษาศีลให้เสมอกัน เพื่อเกิดแรงดลบันดาลในการทำงานที่ดีแก่กันได้ เพราะเป็นกำลังหนุนช่วยส่งเสริมในงานต่าง ๆ 3) หิริ ความละอายแก่ใจในสิ่งที่เป็นการคัดลอกงานคนอื่นสำคัญมาก ผู้วิจัยจึงถือความเป็นผู้มี ความละอายต่อปাপประจำใจในการทำงานร่วมกัน 4) โอตตปปะ ความเกรงกลัวต่อปাপ ถือเป็นสิ่งที่ตั้งมาในผู้ร่วมวิจัยและผู้วิจัยเพื่อจะไม่ให้งานออกมาแบบมีมลทิน 5) พาหุสัจจะ ผู้วิจัยมุ่งศึกษาข้อมูลให้มากเพื่อการเป็นผู้มีความรู้มาก อันจะก่อเกิดผลประโยชน์ตนและประโยชน์ผู้อื่นให้สำเร็จได้อย่างกว้างขวางไพบูรณ์ 6) จาคะ มีการเสียสละในการทำงานร่วมกันในการทำวิจัย 7) ปัญญา ความรอบรู้ในการทำวิจัยของผู้วิจัยและผู้ร่วมวิจัยมีความสำคัญมาก เปรียบเหมือนคนมีทรัพย์มาก ย่อม

สามารถใช้จ่ายทรัพย์สินเลี้ยงตนเลี้ยงผู้อื่นให้มีความสุข และบำเพ็ญประโยชน์ต่าง ๆ ได้เป็นอันมาก

ดังนั้น ผู้วิจัยจึงใช้หลักธรรมนี้ในการทำงานร่วมกับผู้วิจัยในเรื่องของการร่วมมือกันทำงานวิจัย ก็จะสามารถทำให้ทีมงานวิจัยที่มีประสิทธิภาพเป็นกองทุนทรัพย์สินทางปัญญาอันประเสริฐร่วมกันอย่างสมบูรณ์ การช่วยเหลือเกื้อกูลกันซึ่งกันและกัน และความเสมอต้นเสมอปลาย จะส่งผลให้งานวิจัยนี้มีคุณภาพและประสบความสำเร็จ

2.7 นาดกรณธรรม 10

สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ประยุทธ์ ปยุตโต) (2546) ได้กล่าวถึงหลักธรรมในพระพุทธศาสนา นาดกรณธรรม 10 ด้วยการใช้ความประพฤติที่ดีงาม การศึกษา การคบคนดีที่พอให้คำแนะนำในการทำงาน ได้เป็นอย่างดี เพื่อจะทำให้การทำงานที่ทำไม่ก่อเกิดเป็นงานที่ไม่มีคุณภาพ ท่านจึงกล่าวคุณลักษณะดังนี้ 1) ศील ความประพฤติดีงามสุจริต 2) พาทุสัจจะ ความเป็นผู้ได้ศึกษาเล่าเรียนมาก 3) กัลยาณมิตตตา มีกัลยาณมิตร การคบคนดี ได้ที่ปรึกษา 4) โสวจัสสตา ความเป็นผู้ว่าง่ายสอนง่าย 5) กิงกรณียะสุ ทักขตา ความเอาใจใส่ช่วยขวนขวายในกิจใหญ่น้อยทุกอย่างของเพื่อนร่วมหมู่คณะ 6) อัมมกามาตา ความเป็นผู้ใคร่ธรรม คือ รักธรรม ใฝ่ความรู้ใฝ่ความจริง 7) วิริยารัมภะ ความขยันหมั่นเพียร คือ เพียรละความชั่ว ประกอบความดี 8) สันตุกฺขี ความสันโดษ คือ ยินดี มีความสุขความพอใจด้วยปัจจัย 4 9) สติ ความมีสติ รู้จักกำหนดจดจำ ระลึกการทำคำที่พูดไว้ได้ 10) ปัญญา ความมีปัญญาหยั่งรู้เหตุผล รู้จักคิดพิจารณา

หลักนาดกรณธรรม 10 ดังกล่าวข้างต้น มีประโยชน์ต่อการใช้เป็นข้อคิดเตือนใจในงานวิจัยให้ อย่างมีคุณภาพ และประสบความสำเร็จมีลักษณะดังนี้ 1) ศील การมีศีลที่เสมอกันของผู้วิจัยและผู้ร่วมวิจัย ถือเป็นสิ่งที่มีประโยชน์แก่งานวิจัยแบบมีส่วนร่วมเป็นอย่างมาก 2) พาทุสัจจะ การศึกษาเล่าเรียนมาก ของผู้วิจัยที่ได้ทำงานร่วมกันนั้นมีประโยชน์มาก การรวบรวมข้อมูลให้มากเพื่องานวิจัยที่มีประสิทธิภาพ 3) กัลยาณมิตตตา ความมีกัลยาณมิตรกับผู้ร่วมวิจัยในการทำงานร่วมกันถือเป็นเรื่องที่ผู้วิจัยควรทำกับ ทีม 4) โสวจัสสตา ความเป็นผู้ว่าง่ายสอนง่ายของผู้วิจัยจะก่อให้เกิดผลประโยชน์เป็นอย่างมากในการทำงานร่วมกัน 5) กิงกรณียะสุ ทักขตา ความเอาใจใส่ช่วยขวนขวายในกิจใหญ่น้อยทุกอย่างของเพื่อนร่วมหมู่คณะที่ทำวิจัยร่วมกันมีผลต่องานมากจึงต้องเอาใจใส่ให้ดี 6) อัมมกามาตา ใฝ่ความรู้ใฝ่ความจริง รู้จักพูดรู้จักฟังกับเพื่อนร่วมวิจัยด้วยกันเพื่อให้เกิดประโยชน์ในงานวิจัย 7) วิริยารัมภะ ความขยันหมั่นเพียรไม่ท้อแท้ง่าย ๆ ต่องานวิจัยที่ทำเพื่อความสำเร็จในงานวิจัย 8) สันตุกฺขี มีความสุขความพอใจในงานวิจัยที่ทำให้พอดีกับสติปัญญาของตน 9) สติ รู้จักกำหนดจดจำ ระลึกการทำงานวิจัยอย่างมีความรอบคอบทุกขั้นตอนของการทำวิจัย 10) ปัญญา ความมีปัญญาหยั่งรู้เหตุผล รู้จักคิดพิจารณาในขั้นตอนของการทำงานวิจัยที่ต้องไปเป็นทีมของการทำวิจัยร่วมกัน การทำงานที่ต้องอิงอาศัยกันและกัน โดยเฉพาะในการทำงานวิจัยเชิงปฏิบัติการแบบมีส่วนร่วมด้วยแล้ว เพราะเป็นกำลังหนุนในการบำเพ็ญคุณธรรมต่าง ๆ ยังประโยชน์ตนและประโยชน์ผู้อื่นให้สำเร็จได้อย่างกว้างอีกด้วย

ดังนั้น การนำหลักธรรมดังกล่าวมานี้มาช่วยเสริมหลักการทำวิจัยของผู้วิจัยให้เป็นด้วยความ
สามัคคี ให้กำลังใจและให้คำแนะนำ การช่วยเหลือเกื้อกูลกันซึ่งกันและกัน และความเสมอต้นเสมอ
ปลายจะส่งผลให้งานวิจัยนี้มีคุณภาพและประสบความสำเร็จ

2.8 สัปติสัทธิธรรม 7

พระมหาสมณคุณ ครีสังคราม (2550) ได้กล่าวถึงหลักธรรมสัปติสัทธิธรรม 7 ว่า สัตบุรุษ คือ ความ
เป็นคนดีที่สมบูรณ์ เป็นธรรมที่เหมาะสมต่อการเป็นผู้นำ โดยเฉพาะผู้ที่ป็นหัวหน้าคน หรือ ผู้นำที่
จะต้องเป็นผู้รู้จักเหตุผล รู้จักตัวเอง และผู้อื่น รู้จักกาลเทศะโดยเฉพาะอย่างยิ่งในการรู้จักนิสัยความ
ต้องการ ความสามารถของผู้ใต้บังคับบัญชา เพื่อจะได้เลือกใช้คนให้ถูกกับงานหรือใช้คนให้เหมาะสม
กับงาน ซึ่งทุกคนสามารถนำมาประยุกต์ใช้ และถือปฏิบัติ โดยเฉพาะผู้ที่ป็นหัวหน้าต้องปกครองผู้ใต้
บังคับบัญชา สมควรต้องกระทำตนเป็นแบบอย่างที่ดีให้กับคนอื่น และจะต้องบังคับใจตนเองให้อยู่ใน
กรอบของศีลธรรมอันดีงาม ซึ่งจะช่วยส่งผลต่อประสิทธิภาพในการทำงาน ประกอบด้วยหลักธรรมที่ 7
ประการ ดังนี้ 1) ธัมมัญญา คือ การรู้จักเหตุ ในเชิงที่ว่า การรู้จัก และเข้าใจในหลักการ ระเบียบ และกฎ
เกณฑ์ของสิ่งต่าง ๆ ในสังคม 2) อุตถัญญา คือ รู้ประโยชน์ ในเชิงที่ว่า การเป็นผู้รู้จักผลหรือประโยชน์
ที่เกิดขึ้นจากการกระทำ สามารถรู้ถึงความมุ่งหมายของธรรมแต่ละอย่างได้ชัดเจน 3) อุตถัญญา
คือ การรู้จักตน ในเชิงที่ว่า ความรู้จักประมาณตนในเรื่องต่าง ๆ ทั้งฐานะทางการเงิน และความเป็นอยู่
4) มัตถัญญา คือ การรู้จักประมาณ ในเชิงที่ว่า การเป็นคนรู้จักความพอดี หรือ ความพอเพียงในทุก
ๆ ด้าน 5) กาลัญญา คือ การรู้จักเวลา ในเชิงที่ว่า การเข้าใจในกาลเวลาอันสมควร และระยะเวลาที่
เหมาะสมสำหรับการทำกิจอันใด ๆ 6) ปริสัจญญา คือ การรู้จักชุมชน ในเชิงที่ว่า การเป็นผู้รู้จักชุมชน
ถิ่นอาศัย หรือสังคมที่ตนอาศัยอยู่ 7) ปุคคโลปรปริญญา คือ การรู้จักบุคคล ในเชิงที่ว่า การเป็นผู้รู้จัก
เลือกคบคน ใครควรคบหรือไม่ควรคบ

การนำหลักธรรมสัปติสัทธิธรรม 7 มาใช้ในงานวิจัยมีลักษณะดังนี้ การรู้จักเหตุรู้จักผล หลัก
การ ระเบียบ และกฎเกณฑ์ของสิ่งต่าง ๆ โดยเฉพาะการทำงานวิจัยร่วมกัน ต้องรู้ความเป็นไปเป็นมา
ของกันละกัน หลักการในการทำงาน วัตถุประสงค์ของการทำงานวิจัย ใช้เวลาให้เกิดประโยชน์ การที่
จะลงพื้นที่ทำงานวิจัยกับโรงเรียนถือเป็นการทำงานกับคน จะต้องรู้เขารู้เรา รู้จักกาลเทศะในระหว่าง
การลงพื้นที่ทำงานกับคน รู้จักเวลาหรือจังหวะที่จะเข้าไปทำงานวิจัย ถ้ารู้จักเวลา รู้จักการเข้าหาคน
ด้วยความอ่อนน้อมยอมไปสู่อุบัติความสำเร็จในงานวิจัย

2.9 พรหมวิหาร 4

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต) (2542) ได้กล่าวถึงหลักธรรมพรหมวิหาร 4 ว่า เป็นธรรมเครื่อง
อยู่อย่างประเสริฐ ธรรมประจำใจอันประเสริฐ หลักความประพฤติที่ประเสริฐบริสุทธิ์ ธรรมที่ต้องมีไว้
เป็นหลักใจและกำกับความประพฤติ จึงจะชื่อว่าดำเนินชีวิตหมดจด และปฏิบัติตนต่อมนุษย์สัตว์ทั้ง

หลายโดยชอบ ดังนี้ 1) เมตตา ความรักใคร่ 2) กรุณา ความสงสาร 3) มุทิตา ความยินดี 4) อุเบกขา ความวางใจเป็นกลาง

การนำหลักธรรมพรหมวิหาร 4 มาใช้ในงานวิจัยมีลักษณะดังนี้ รักใคร่เพื่อนร่วมทำงานวิจัย หรือผู้มีส่วนเกี่ยวข้องกับงานวิจัย ไม่ว่าจะเป็นผู้บริหาร คณาจารย์ และเจ้าหน้าที่ต่าง ๆ ที่เราลงพื้นที่ในการทดลองเครื่องมือวิจัย จะต้องทำให้เขามีความสุขกับสิ่งที่เราทำ ถ้ามีสิ่งเหล่านี้เกิดขึ้นกับผู้ร่วมวิจัย ผลการทำวิจัยก็จะบรรลุวัตถุประสงค์ และให้ความสงสาร เมื่อผู้ร่วมทำงานวิจัยกับเราต้องการความช่วยเหลือในสิ่งที่เราสามารถทำให้ได้ มีความยินดีเมื่อเพื่อนร่วมงานวิจัยกับเราได้ดีหรือประสบความสำเร็จยกย่องให้กำลังใจต่อกัน เมื่อได้กำลังใจ ความสุขที่จะทำงานร่วมกับเราก็คงเกิดขึ้นโดยง่าย ควรวางใจเป็นกลางโดยที่ไม่ลำเอียงถือเป็นที่ตรงแห่งความเที่ยงธรรมอย่างหนึ่งเป็นส่วนสำคัญยิ่งที่จะใช้หลักธรรมอุเบกขา ความวางใจเป็นกลาง ไม่โอนเอียงต่อผู้ร่วมทำงานวิจัยกับเรา เราควรให้ความสำคัญกับทุกคนเสมอภาคไม่เลือกปฏิบัติ เพราะทุกท่านคือส่วนสำคัญในงานวิจัยของเรา

2.10 ขรวาสาธรรม 4

พระมหาอุตฺตมวชิรเมธี (2555) ได้กล่าวถึงหลักธรรมสำหรับขรวาสา ว่าเป็นธรรมสำหรับการครองเรือน หลักการครองชีวิตของคฤหัสถ์ ประกอบด้วย 4 ประการ ดังนี้ 1) สัจจะ คือ ความจริง ซื่อตรง ซื่อสัตย์ 2) ทมะ คือ การฝึกฝน การข่มใจ 3) ขันติ คือ ความอดทน 4) จาคะ คือ ความเสียสละ สละความสุขสบายและผลประโยชน์ส่วนตนได้

การนำหลักธรรมขรวาสาธรรม 4 ซึ่งธรรมสำหรับขรวาสมาใช้ในงานวิจัยต้องมีความซื่อสัตย์ต่องาน มีความจริงใจ ซื่อตรง พูดจริง ทำจริง ดังนั้นเมื่อพูดเสร็จแล้วต้องทำ ไม่ใช่ปากสัแต่พูดเพียงอย่างเดียว ใหลงมือทำงานวิจัยของเราด้วยความซื่อสัตย์สุจริต ควรใช้ความอดทนด้วยการข่มใจ หยุดยังความรุนแรงที่จะเกิดขึ้นกับเรา มีความอดทนต่องาน ต่อเพื่อนหรือผู้มีส่วนเกี่ยวข้องในงานวิจัย และสิ่งสำคัญ การเสียสละ เสียสละประโยชน์สุขส่วนตน เพื่อประโยชน์ส่วนร่วม ต้องศึกษาข้อมูลให้ดี ๆ ก่อนที่จะจัดทำเครื่องมือวิจัย เพื่อนำไปทดลองกับกลุ่มตัวอย่าง และนำมาแก้ไข พัฒนางานวิจัย ถือได้ว่าธรรมะข้อนี้สำคัญ เราต้องเสียสละก่อนคนอื่นเสมอ

2.11 อิทธิบาท 4

พุทธทาสภิกขุ (2500) กล่าวว่า อิทธิบาท แปลว่า ฐานหรือหนทางสู่ความสำเร็จ หรือคุณเครื่องให้ถึงความสำเร็จ คุณเครื่องสำเร็จสมประสงค์ ทางแห่งความสำเร็จ หมายถึง สิ่งซึ่งมีคุณธรรม เครื่องให้ถึงความสำเร็จตามที่ตนประสงค์ ผู้หวังความสำเร็จในสิ่งใด ต้องทำตนให้สมบูรณ์ ด้วยสิ่งที่เรียกว่า อิทธิบาท ซึ่งมีลักษณะที่สำคัญ คือ 1) ฉันทะ หมายถึง ความรัก และความพอใจในสิ่งนั้น ๆ 2) วิริยะ หมายถึง ความเพียรในการกระทำสิ่งนั้น ๆ 3) จิตตะ หมายถึง ความเอาใจใส่ ความเอาใจจดจ่อในสิ่งที่ทำ ไม่วางธุระในสิ่งนั้น ๆ 4) วิมังสา หมายถึง การใช้ปัญญาพิจารณาไตร่ตรอง ตรวจสอบในสิ่งนั้น ๆ บุคคลเมื่อประกอบด้วย คุณธรรม 4 อย่างนี้แล้ว ย่อมประสบความสำเร็จ ในสิ่งที่ไม่เหลือวิสัยของมนุษย์

เพราะฉะนั้นท่านจึงถือว่าหลักธรรมเกี่ยวกับอิทธิบาทนี้ คงมีความหมายไปตามตัวหนังสือ โดยไม่ต้องมีขอบเขตจำกัดว่าอะไรบ้าง สรุปความสั้น ๆ ว่า วิสัยของใคร ทำให้เขาเจริญอิทธิบาทได้มากเท่าใด เขาย่อมได้รับผลเต็มกำลังของอิทธิบาทนั้น

หลักธรรมอิทธิบาท 4 ที่ได้กล่าวมาข้างต้น ซึ่งเป็นฐานหรือเป็นหนทางสู่ความสำเร็จ ผู้เขียนได้นำหลักธรรมมาเป็นแนวทางการทำงานครั้งนี้ ไม่ว่าจะเป็นอย่างไหน รักและพอใจในการทำงาน เมื่อมีใจรักในสิ่งที่เราทำ ทำในสิ่งที่เรารักด้วยความพอใจ การทำงานวิจัยก็就会有ความสุข และต้องทำงานด้วยความมีวิริยะ พากเพียร เอาใจใส่ต่อการทำงานวิจัย ทำด้วยปัญญาความรอบรู้จริง ๆ ใช้ปัญญาพิจารณาไตร่ตรอง ตรวจสอบในสิ่งนั้น ๆ รู้จักพิจารณาใคร่ครวญ รู้จักพินิจพิเคราะห์ การทำงานวิจัยในครั้งนี้ถึงจะสำเร็จสมประสงค์

3. สรุป

หลักธรรมที่ใช้สำหรับการทำงานวิจัยทั้ง 11 หัวข้อ ประกอบด้วย 1) กัลยาณมิตรธรรม 7 องค์คุณของกัลยาณมิตร, คุณสมบัติของมิตรดีหรือมิตรแท้ คือท่านที่คบหรือเข้าหาแล้วจะเป็นเหตุให้เกิดความดีงามและความเจริญ 2) สังคหวัตถุ 4 เป็นหลักธรรมะที่ช่วยส่งเสริมให้เกิดความสามัคคีกันในหมู่คณะ 3) วุฒิธรรม 4 ธรรมเป็นเหตุให้เจริญรุ่งเรืองเป็นเหตุเจริญงอกงามแห่งปัญญาเป็นธรรมมีอุปการะต่อการปฏิบัติขั้นพื้นฐาน ใช้สำหรับสร้างความเจริญได้ในทุกทาง 4) เวสาร์ชชกรณธรรม 5 เป็นธรรมที่ทำให้เกิดความกล้าหาญ 5) สาราณียธรรม 6 เป็นหลักธรรมในพระพุทธศาสนาที่จะทำให้มนุษย์และสรรพสัตว์ต่าง ๆ ใช้ชีวิตอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุข 6) อริยทรัพย์ 7 เป็นทรัพย์ภายในอันประเสริฐที่ก่อให้เกิดสติปัญญาในการทำงานวิจัยร่วมกัน 7) นาถกรณธรรม 10 การมีความประพฤติที่ดีงาม การคบคนที่ดีพอให้คำแนะนำในการงานได้เป็นอย่างดี เพื่อจะทำให้การงานที่ทำไม่ก่อให้เกิดเป็นงานที่ไม่มีคุณภาพ 8) สปัจริสธรรม 7 สัตบุรุษที่ทำให้เป็นสัตบุรุษ คือ ความเป็นคนดีที่สมบูรณ์ เป็นธรรมที่เหมาะสมต่อการเป็นผู้นำในการทำงานเป็นทีม 9) พรหมวิหาร 4 เป็นธรรมเครื่องอยู่อย่างประเสริฐ ธรรมประจำใจอันประเสริฐหลักความประพฤติที่ประเสริฐบริสุทธิ์ 10) ขรवासธรรม 4 เป็นหลักธรรมสำหรับขรवासว่าเป็นธรรมสำหรับการครองเรือน หลักการครองชีวิตของคฤหัสถ์ ถ้ามีหลักธรรมนี้ก็ทำให้การทำงานร่วมกับชุมชนได้ดี และ 11) อิทธิบาท 4 เป็นฐานหรือเป็นหนทางสู่ความสำเร็จ หรือเป็นคุณเครื่องให้ถึงความสำเร็จตามความประสงค์ หลักธรรมเหล่านี้ทั้งหมดมีประโยชน์ต่อการใช้เป็นข้อคิดเตือนใจในการทำงานวิจัยให้มีคุณภาพ และจะทำให้ผู้วิจัยได้ประสบความสำเร็จ จึงมีความสำคัญต่อการทำวิจัยในทุก ๆ ด้าน ดังนั้น การนำหลักธรรมดังกล่าวมานี้มาช่วยเสริมหลักการวิจัยของผู้วิจัยให้เป็นไปด้วยความสามัคคีให้กำลังใจและให้คำแนะนำ จะส่งผลให้งานวิจัยนี้มีคุณภาพและประสบความสำเร็จได้เป็นอย่างดี

เอกสารอ้างอิง

- นรฤกษ์ สุทธิสังข์. (2555). ความสัมพันธ์ระหว่างหลักสารานุกรม 6 กับบทบาทผู้นำของผู้บริหารในองค์กร. สืบค้นเมื่อ 20 มิถุนายน 2562, จาก <https://bit.ly/2RrX53D>
- พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต). (2542). การศึกษากับการพัฒนาทรัพยากรมนุษย์. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: มูลนิธิพุทธธรรม.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). (2546). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม, อริทรัพย์ 7. สืบค้นเมื่อ 28 มิถุนายน 2562, จาก <https://bit.ly/2YNP5zN>.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). (2556). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลธรรม. กรุงเทพฯ: เอส.อาร์. ฟรินติ้งแมสโปรดักส์.
- พระมหาวุฒิชัย วชิรเมธี. (2555). ช่วยเหลือสัตว์โลกผู้ที่ยังมีดบาดอยู่ให้มีดวงตาเห็นธรรมถึง. สืบค้นเมื่อ 28 มิถุนายน 2562, จาก <https://1th.me/He0V>.
- พระมหาสมควร ศรีสังคราม. (2550). การศึกษาความสัมพันธ์ระหว่างสัปปุริสธรรมและพละธรรมกับการปฏิบัติงานของผู้บริหารสถานศึกษา กลุ่มเขตกรุงเทพมหานคร. สังกัดกรุงเทพมหานคร. วิทยานิพนธ์ปริญญาการศึกษามหาบัณฑิต, บัณฑิตวิทยาลัย, มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ.
- พระมหาสมชาย ฐานวุฑโฒ. (2553). เวสารัชชกรณธรรม วิธีตัดความกังวล 5 ประการ. สืบค้นเมื่อ 20 มิถุนายน 2562, จาก <https://bit.ly/2TdiFJU>
- พุทธทาสภิกขุ. (2500). ศึกษาธรรมะอย่างถูกวิธี หรือ ธรรมวิภาค นวกภูมิ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์ สุขภาพใจ. สืบค้นเมื่อ 28 มิถุนายน 2562, จาก <https://1th.me/Q6fb>.
- พุทธทาสภิกขุ. (2551). หลักธรรมคำสอนของศาสนาพุทธ. สืบค้นเมื่อ 4 เมษายน 2563. จาก <http://oknation.nationtv.tv/blog/autan/2011/11/11/entry-2>
- สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ประยุทธ์ ปยุตโต). (2546). อริทรัพย์ 7. สืบค้นเมื่อ 20 มิถุนายน 2562, จาก <https://bit.ly/2M70Njh>
- สำนักงานแม่กองธรรมสนามหลวง. (2561). วุฑฒิธรรม 4. สืบค้นเมื่อ 20 มิถุนายน 2562, จาก <https://www.phuttha.com/>
- อุเทน นุตรกลาง. (2554). พุทธศาสนากับการแก้ปัญหาสังคม. สืบค้นเมื่อ 4 เมษายน 2563. จาก <http://www.satit.up.ac.th/BBC07/AroundTheWorld/reli/15.htm>
- พระมหานพพล สีทอง. (2554). สังคหวัตถุ 4. สืบค้นเมื่อ 19 มิถุนายน 2562, จาก <https://castool.com/2016/12/02/>
- กฤษมันต์ วัฒนานรงค์. (2554). การทำงานเป็นทีมด้วย "ความรัก" ตามแนวพุทธศาสนา. สืบค้นเมื่อ 4 เมษายน 2563. จาก <https://www.thairath.co.th/content/159251>

ชมรมจริยธรรม สวส.(ม.ป.ป.).ธรรมะกับการทำงาน. สืบค้นเมื่อ 4 เมษายน 2563. จาก http://nih.dmsc.moph.go.th/KM/56/Dhamma_at_work.pdf

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2562) กัลยาณมิตรธรรม 7 . สืบค้นเมื่อ 26 สิงหาคม 2562, จาก <https://bit.ly/2NGGZmJ>

พระเทพคุณาภรณ์ (โสภณ โสภณจิตฺโต). (2553). หลักธรรมนำชีวิต. สืบค้นเมื่อ 4 เมษายน 2563. จาก <https://bit.ly/2UZ9oqd>

แนวคิดทางรัฐศาสตร์ในอัครัญญสูตรและจักกวัตตสูตร Political Science Thought in Aggaññasutta and Cakkavattisutta

ผศ.ดร.เสฐียร ทังทองมะดัน
Asst.Prof. Dr.Sathien Thangthongmadan

บทคัดย่อ

บทความเรื่องนี้ มีขอบข่ายประเด็นที่ศึกษาคือ 1) ศึกษาสาระสำคัญของอัครัญญสูตรและจักกวัตตสูตร 2) ศึกษาแนวคิดทางรัฐศาสตร์ในอัครัญญสูตรและจักกวัตตสูตร จากการศึกษาพบว่า ทั้งอัครัญญสูตรและจักกวัตตสูตร ประกอบด้วยเนื้อหาที่สะท้อนให้เห็นแนวคิดทางรัฐศาสตร์ที่สำคัญคือ 1) การเกิดรัฐ คือการเกิดขึ้นของสังคมมนุษย์ เริ่มตั้งแต่เกิดรูปแบบครอบครัว รูปแบบสังคม รูปแบบเศรษฐกิจ 2) รูปแบบการเมืองการปกครอง สะท้อนให้เห็นเรื่องการเลือกผู้ปกครองรัฐ รูปแบบการเลือกผู้ปกครอง ตำแหน่งของผู้ปกครอง บทบาทหน้าที่ของผู้ปกครอง 3) แนวคิดเรื่องพระเจ้าจักรพรรดิ พระเจ้าจักรพรรดิเป็นผู้ปกครองที่มีบทบาทสำคัญในการบำบัดทุกข์ บำรุงสุขแก่ประชาชน ใช้หลักธรรมเป็นแกนหลักสำคัญในการปกครอง โดยคำนึงถึงหลักการความถูกต้องเป็นหลักสำคัญ

คำสำคัญ : รัฐศาสตร์, อัครัญญสูตร, จักกวัตตสูตร

Abstract

The scopes of this article is to study 1) the contents of Aggaññasutta and Cakkavattisutta, 2) to study Political Science Thought in Aggaññasutta and Cakkavattisutta. The result from to study, it is found that Aggaññasutta and Cakkavattisutta consists of content that reflects important political science concepts, namely: 1) the emergence of the state is the birth of human society. It is start from birth of family pattern, social pattern and economic model, 2) political and administrative form reflecting on the selection of state governors, style of parents selection, position of guardian Parents' roles and responsibilities. 3) The concept of the Emperor, the Emperor God is a ruler who plays an important role in healing the suffering. Nourishing the people used the principles as the main core for governing with regard to the principles of correctness as the essentials principles.

Keywords : Political Science, Aggaññasutta and Cakkavattisutta,

อาจารย์ประจำ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตนครราชสีมา โทรศัพท์ 0818522340
Email: sathienthong@hotmail.com
Mahachulalongkornrajavidyalaya University Nakhonratsima Campus, Mobile: 0818522340
Email : sathienthong@hotmail.com

บทนำ

รัฐศาสตร์เป็นศาสตร์สาขาหนึ่งของสังคมศาสตร์ เป็นการศึกษาสังคมในแง่ของการปกครอง การใช้อำนาจ รวมถึงการจัดการบริหารรัฐให้เป็นไปเพื่อประโยชน์สุขแก่คนในรัฐเป็นสิ่งสำคัญ นอกจากนี้วิชารัฐศาสตร์ ยังเป็นวิทยาศาสตร์สังคม เพราะเป็นการศึกษาสังคม โดยใช้วิธีการทางวิทยาศาสตร์ มีการสังเกต การทดลอง การรวบรวมข้อมูล วิเคราะห์ข้อมูล รวมถึงการสรุปเป็นกฎ เป็นทฤษฎีต่าง ๆ คำว่า “รัฐศาสตร์” ถอดศัพท์มาจากภาษาอังกฤษว่า “Politics Science” และคำว่า Political นี้เป็นคำคุณศัพท์ของคำว่า Politics ซึ่งมีรากศัพท์มาจากคำว่า “Polis” ในภาษากรีก มีความหมายว่า การจัดองค์กรทางการเมืองในรูปแบบหนึ่ง อันแสดงให้เห็นถึงการจัดองค์การทางการเมืองในกรีกโบราณ เมื่อประมาณ 2400 ปีเศษมาแล้ว สำหรับรูปแบบการจัดตั้งองค์การทางการเมืองของกรีกในสมัยก่อนนั้น เกิดขึ้นในเมืองขนาดเล็ก ซึ่งมีจำนวนประชากรไม่มากนักนั้น และเรียกเมืองเหล่านั้นว่า “นครรัฐ” (City-state) ในปัจจุบันนี้วิชา “รัฐศาสตร์” ซึ่งเป็นสาขาหนึ่งของสังคมศาสตร์ (Social Sciences) เป็นวิชาที่มุ่งศึกษาการที่มนุษย์รวมกันอยู่ในสังคม ฉะนั้น จึงยังจะไม่สามารถแสวงหาทฤษฎีหรือกำหนดกฎเกณฑ์ที่แน่นอนเกี่ยวกับพฤติกรรมของมนุษย์ในสังคม เช่น ในด้านพฤติกรรมทางการเมือง ก็ยังไม่สามารถจะวางหลักการที่แน่นอนว่า มีวิธีใดบ้าง จึงจะได้รูปแบบการปกครองที่ดีที่สุด หรือจะดำเนินการอย่างไร จึงจะได้รัฐบาลที่ดีที่สุดเหล่านี้เป็นต้น (อานนท์ อาภาภิรม, 2545 : 1) บางครั้ง วิชารัฐศาสตร์ มีความหมายเฉพาะว่า “เป็นวิชาที่ว่าด้วยอำนาจ” อำนาจในที่นี้ ได้แก่ อำนาจทางการเมืองการปกครอง ซึ่งจะประกอบด้วย วิธีการได้มาซึ่งอำนาจ เช่น การเลือกตั้ง หรือการปฏิวัติ การแบ่งสัณปันส่วนอำนาจ เช่น การแบ่งอำนาจการปกครองประเทศออกเป็น 3 คือนิติบัญญัติ บริหาร และตุลาการ หรือการแจกจ่ายตำแหน่งหน้าที่ในหมู่ผู้มีอำนาจหรือนักการเมืองก็ได้ นอกจากนี้ ยังได้แก่ การใช้อำนาจ ซึ่งจะเป็นการใช้โดยการออกกฎหมาย ระเบียบข้อบังคับ และคำสั่ง หรือจะเป็นการใช้โดยตรงและทางอ้อมในลักษณะใด ๆ ก็ได้ ซึ่งจะมีผลต่อการปกครอง และที่สำคัญอย่างยิ่งหย่อนไปกว่ากันก็คือ การรักษาอำนาจ เช่นจะเห็นได้จากการที่นักการเมืองในระบอบประชาธิปไตยพยายามเอาใจผู้เลือกตั้งเพื่อการเลือกตั้งคราวต่อไป หรือจะเป็นการรักษาตำแหน่งหน้าที่ในลักษณะใด ๆ ก็ได้ การจัดการเกี่ยวกับอำนาจนี้ถือว่าเป็นการเมืองทั้งสิ้น และรัฐศาสตร์ก็คือวิชาที่ว่าด้วยการเมืองนั่นเอง (กมล สมวิเชียร, 2525 : 1-2) จากความหมายของวิชารัฐศาสตร์ สรุปได้ว่า วิชารัฐศาสตร์เป็นวิชาที่ศึกษาเกี่ยวกับรัฐ ซึ่งมีลักษณะเป็นการเมือง เพราะเกี่ยวกับการแข่งขันหรือแสวงหาอำนาจ ซึ่งส่งผลกระทบต่อสังคมหรือส่วนใหญ่ของสังคม และมีลักษณะเป็นการปกครอง หมายถึง มีความเกี่ยวกับการบริหารวางระเบียบกฎเกณฑ์สำหรับสังคม เพื่อให้สังคมมีความสุข เมื่อกล่าวถึงพระไตรปิฎกแล้ว จะเห็นได้ว่า พระไตรปิฎกเป็นบันทึกคำสอนทางพระพุทธศาสนา เนื้อหาคำสอนส่วนหนึ่งเป็นเรื่องเกี่ยวกับหลักความจริงของโลกและชีวิต เนื้อหาส่วนหนึ่งเน้นเรื่องหลักจริยธรรม นอกจากเนื้อหาที่กล่าวถึง 2 ส่วนนี้แล้ว เนื้อหาบางส่วนในพระไตรปิฎก ยังมีความสอดคล้องกับศาสตร์สมัยใหม่ ซึ่งจะพบได้ในพระสูตรต้นตปิฎก โดยเฉพาะที่ขนิณิกาย (พระไตรปิฎก

เล่มที่ 9-10-11) มีพระสูตรที่กล่าวถึงแนวคิดทางรัฐศาสตร์ไว้หลายแนวคิด ไม่ว่าจะเพื่อกำเนิตรีฐ์ หลักการปกครอง คุณสมบัติของผู้ปกครอง ในบทความนี้จะได้นำพระสูตร 2 สูตรคืออัครัญญสูตรและจักกวัตติสูตร ที่มีแนวคิดเกี่ยวข้องกับรัฐศาสตร์มากกล่าว โดยจะกล่าวถึงสาระสำคัญของพระสูตรนั้น และกล่าวถึงแนวคิดทางรัฐศาสตร์ที่สะท้อนออกมาจากพระสูตรทั้ง 2 ดังรายละเอียดต่อไปนี้

เนื้อหาสาระของอัครัญญสูตรและจักกวัตติสูตร

ก) อัครัญญสูตร (ที.ปา.(ไทย) 11/111-140/83-102)

อัครัญญสูตร เป็นพระสูตรว่าด้วยสิ่งที่เลิศหรือที่เป็นต้นเดิม ความเป็นมาของพระสูตรนี้คือ พระผู้มีพระภาคประทับ ณ ปราสาทของนางวิสาขาในบุพพาราม ใกล้กรุงสาวัตถี สมัยนั้นสามเณรชื่อว่า เสฏฐะและภราทวาเช (เดิมนับศาสนาอื่น) อยู่ปริวาส (อบรม) ในภิกษุทั้งหลาย ประรณาคือความเป็นภิกษุ ขวนกันไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค ผู้กำลังจงกรมอยู่ในที่แจ้ง เพื่อฟังธรรม พระผู้มีพระภาคตรัสว่า พวกท่านมีชาติเป็นพราหมณ์ มีสกุลเป็นพราหมณ์ออกบวช พวกพราหมณ์ที่เป็นชั้นหัวหน้า ไม่ด่าไม่บริภาษบ้างหรือ กราบทูลตอบว่า ด่าอย่างเต็มที่ ตรัสถามว่า ด่าอย่างไร กราบทูลว่า ด่าว่าพราหมณ์เป็นวรรณะประเสริฐ เป็นวรรณะขาว บริสุทธิ์ วรรณะอื่นเลว เป็นวรรณะดำ ไม่บริสุทธิ์ พราหมณ์เป็นบุตรของพรหม เกิดจากปากพรหม เป็นพรหมทายาท พวกท่านละวรรณะอันประเสริฐ ไม่เข้าสู่วรรณะเลว คือ พวกสมณะศีระชะโล้น ซึ่งเป็นพวกไพร่ พวกดำ พวกเกิดจากเท้าของพระพรหม ซึ่งเป็นการไม่ดี ไม่สมควรเลย พระผู้มีพระภาคตรัสตอบว่า พราหมณ์พวกนั้นลืมนั้น เกิดจากองค์กำเนิดของพราหมณ์แท้ ๆ ยังกล่าวว่าประเสริฐสุด เกิดจากปากพรหม เป็นต้น ซึ่งเป็นการกล่าวต่อพระพรหมและพูดขัดแล้วตรัสเรื่องมนุษย์ 4 วรรณะ ที่ทำชั่วทำดีได้อย่างเดียวกัน และเรื่องที่พระเจ้าปเสนทิโกศล (ผู้เป็นกษัตริย์) แต่ปฏิบัติต่อพระองค์ ซึ่งพวกพราหมณ์ถือว่าเป็นพวกดำ เพราะปลงศีระชะออกบวช อย่างเต็มไปด้วยความเคารพ ครั้นแล้วตรัสว่า ท่านทั้งหลายมาบวช จากโคตร จากสกุลต่าง ๆ เมื่อมีผู้ถามว่า เป็นใคร ก็ตอบกล่าวว่า พวกเราเป็นสมณะศากยบุตร ผู้ใดมีศรัทธาตั้งมั่นในตถาคตผู้นั้นย่อมควรที่จะกล่าวว่า เราเป็นบุตร เป็นโอรสของพระผู้มีพระภาค เป็นผู้เกิดจากธรรม อันธรรมสร้างเป็นธรรม ทายาท (ผู้รับมรดกธรรม) ทั้งนี้เพราะคำว่า ธรรมกาย (กายธรรม) พรหมกาย (กายพรหม) และผู้เป็นธรรม ผู้เป็นพรหม นี้เป็นชื่อของตถาคต. เป็นการแก้ข้อด่าของพวกพราหมณ์ โดยสร้างหลักการใหม่ให้พวกมาบวชจากทุกวรรณะได้ชื่อว่ามีกำเนิดใหม่ที่ไม่ว่าพวกพราหมณ์ ครั้นแล้วตรัสเรื่อง สมัยหนึ่งโลกหมุนเวียนไปสู่ความพินาศ สัตว์ทั้งหลายไปเกิดในชั้นอภิสสรพรหมกันโดยมาก เมื่อโลกหมุนกลับ (คือเกิดใหม่ภายหลังพินาศ) สัตว์เหล่านั้นก็จุติมาสู่โลกนี้ เป็นผู้เกิดขึ้นจากใจกินปิติเป็นภิกษา มีแสงสว่างในตัว ไปได้ในอากาศ

หลังจากนั้น พระพุทธองค์ได้ตรัสรายละเอียดเกี่ยวกับการเกิดอาหารชั้นแรก การกำเนิดเพศหญิงชาย การสะสมอาหาร เกิดอกุศลธรรมเกิดกษัตริย์ การเกิดวรรณะพราหมณ์ แพศย์ ศูทร การเกิด

สังฆมณฑล รวมถึงการได้รับผลเสมอกัน ดังมีสาระโดยย่อ ดังนี้

(1) อาหารชั้นแรก เกิดมีรสดี อันสมบูรณ์ด้วยสี กลิ่น รส สัตว์ทั้งหลายเอาน้ำจิ้มจวนดินลุ่มรส ดูก็ชอบใจ เลยหมดแสงสว่างในตัว เมื่อแสงสว่างหายไป ก็มีพระจันทร์ พระอาทิตย์ มีดาวนักษัตร มีคืนวัน มีเดือน มีกิ่งเดือน มีฤดู และปี. เมื่อกินจวนดินเป็นอาหาร กายก็หยาบกระด้าง ความทรามของผิวพรรณก็ปรากฏ พวกที่มีผิวพรรณดี ก็ดูหมิ่นพวกที่มีผิวพรรณทราม เพราะดูหมิ่นผู้อื่นเรื่องผิวพรรณ เพราะความถือตัวและดูหมิ่นผู้อื่น จวนดินก็หายไป ต่างก็พากันบ่นเสียดาย แล้วก็เกิดสะเก็ดดินที่สมบูรณ์ด้วยสี กลิ่น และรส ขึ้นแทน ให้เป็นอาหารได้ แต่เมื่อกินเข้าไปแล้วร่างกายก็หยาบกระด้างยิ่งขึ้น ความทรามของผิวพรรณก็ปรากฏชัดขึ้น เกิดการดูหมิ่น ถือตัว เพราะเหตุผิวพรรณนั้นมากขึ้น สะเก็ดดินก็หายไป เกิดเถาไม้สมบูรณ์ด้วยสี กลิ่น และรส ขึ้นแทน ให้กินเป็นอาหารได้ ความหยาบกระด้างของกาย และความทรามของผิวพรรณก็ปรากฏมากขึ้น เกิดการดูหมิ่น ถือตัว เพราะเหตุผิวพรรณนั้นมากขึ้น เถาไม้ก็หายไป ข้าวสาลี ไม่มีเปลือก มีกลิ่นหอม มีเมล็ดเป็นข้าวสารก็เกิดขึ้นแทน ใช้เป็นอาหารได้ ข้าวนี้เก็บเย็นเช้าก็แก่แทนที่ขึ้นมาอีก ไม่ปรากฏพรวงไปเลย ความหยาบกระด้างของกาย ความทรามของผิวพรรณก็ปรากฏมากขึ้น.

(2) เพศหญิงเพศชาย เมื่อต่างเพศเพ่งกันแลกันเกินขอบเขต ก็เกิดความกำหนัดเร่าร้อนและเสพเมถุนธรรมต่อหน้าคนทั้งหลาย เป็นที่รังเกียจ และพากันเอาสิ่งของขว้างปา เพราะสมัยนั้นถือการเสพเมถุนเป็นอธรรม เช่นกับที่สมัยนี้ถือว่า เป็นธรรม (ถูกต้อง) . ต่อมาจึงรู้จักสร้างบ้านเรือน ปกปิดซ่อนเร้น.

(3) การสะสมอาหาร เมื่อมีผู้เกียจคร้านที่จะนำข้าวสาลีตอนเช้าเพื่ออาหารเช้า นำมาตอนเย็นเพื่ออาหารเย็น จึงนำมาครั้งเดียวให้พอทั้งเช้าทั้งเย็น. ต่อมาก็นำมาครั้งเดียวให้พอสำหรับ 2 วัน 4 วัน 8 วัน มีการสะสมอาหาร จึงเกิดมีเปลือกห่อหุ้มข้าวสาร ที่ถอนแล้วก็ไม่งอกขึ้นแทน ปรากฏความพรวงมนุษย์เหล่านั้นจึงประชุมกับปรารถนาความเสื่อมลงโดยลำดับ แล้วการแบ่งข้าวสาลีกำหนดเขต

(4) อกุลศัลยกรรมเกิดขึ้น กษัตริย์เกิดขึ้น ต่อมาบางคนรักษาส่วนของตน ขโมยของคนอื่นมาบริโภค เมื่อถูกจับได้ ก็เพียงแต่สั่งสอนกันไม่ให้ทำอีก เขาก็รับคำ ต่อมาขโมยอีก ถูกจับได้ถึงครั้งที่ 3 ก็สั่งสอนเช่นเดิมอีก แต่บางคนก็ลงโทษ ตบด้วยมือ ขว้างด้วยก้อนดิน ตีด้วยไม้ เขาจึงประชุมกันปรารถนาว่า การลักทรัพย์ การติเตียน การพูดปด การจับท่อนไม้เกิดขึ้น ควรจะแต่งตั้งคนขึ้นให้ทำหน้าที่ติดคนที่ควรตี ขบไล่คนที่ควรขบไล่ โดยพวกเราจะแบ่งส่วนข้าวสาลีให้ จึงเลือกคนทั้งดงามมีศักดิ์ใหญ่แต่งตั้งเป็นหัวหน้า เพื่อปกครองคน (ตีและขบไล่คนที่ทำผิด) คำว่า “มหาสมมต” (ผู้ที่มาหาชนแต่งตั้ง) กษัตริย์ (ผู้เป็นใหญ่แห่งนา) ราชา (ผู้ทำความอิมใจ สุขใจแก่ผู้อื่น) จึงเกิดขึ้น กษัตริย์ก็เกิดขึ้นจากคนพวกนั้น มิใช่พวกอื่น 8 จากคนเสมอกัน มิใช่คนไม่เสมอกัน เกิดขึ้นโดยธรรม มิใช่เกิดขึ้นโดยอธรรม ธรรมะจึงเป็นสิ่งที่ประเสริฐสุดในหมู่ชนทั้งในปัจจุบันและอนาคต

(5) เกิดพราหมณ์, แพศย์, ศูทร ยังมีคนบางกลุ่มออกบวชมุ่งลอบยธรรมที่ชั่วเป็นอกุศล จึงมีนามว่า พราหมณ์ (ผู้ลอบบาป), สร้างกุฏิหญ้าขึ้น เพ่งในกุฏินั้น จึงมีนามว่า ฌายกะ (ผู้เพ่ง) บางคนไปอยู่รอบหมู่บ้านรอบนิคม แต่งตำรา แต่งพระเวทและสอนให้ผู้อื่นสวดสาธยาย คนจึงกล่าวว่า ไม่เพ่ง นาม

ว่า อัชฌายกะ (ผู้ไม่ฟัง) จึงเกิดขึ้น เดิมหมายความว่าความเลว แต่บัดนี้หมายความว่าดี (อัชฌายกะ) ปัจจุบันนี้ แปลว่า ผู้สาธยาย) ยังมีคนบางกลุ่ม ถือการเสพเมถุนธรรม อาศัยการล่าสัตว์เลี้ยงชีวิต จึงมีชื่อว่าศูทร (พระไตรปิฎกฉบับภาษาไทยตกหาย ข้อความนี้ทั้งวรรค จึงต้องแปลตามฝรั่ง อรรถกถาอธิบายคำว่า ศูทร (ศูทร) ว่าเพี้ยนมาจากคำว่า ลุทท (นายพราน) หรือ ชุทท (งานเล็ก ๆ น้อย ๆ) เป็นเชิงว่าพวก แพศย์ คือผู้ทำงานสำคัญ แต่พวกศูทรทำงานเล็ก ๆ น้อย ๆ ที่เข้าใจกันทั่วไป คือศูทรเป็นพวกคนงาน หรือคนรับใช้) ครั้นแล้วตรัสสรุปว่า ทั้งพราหมณ์ แพศย์ ศูทร ก็เกิดจากคนพวกนั้น มิใช่เกิดจากคนพวกอื่น เกิดจากคนที่เสมอกัน มิใช่เกิดจากคนที่ไม่เสมอกัน เกิดขึ้นโดยธรรม มิใช่เกิดขึ้นโดยอธรรม (แสดงว่าการแบ่งชั้นวรรณะนั้น ในชั้นเดิมได้มาจากหลักการอื่น นอกจากการแบ่งงานหรือหน้าที่กันตามความ สมัยครั้นแล้วก็ไม่เชื่อว่าใครวิเศษกว่าใครมาแต่ต้น แท้จริงก็คนชั้นเดียวกันมาแต่เดิม ทั้งนี้เป็นการทำลาย ทัศนวิสัย ช่วยให้เกิดการดูหมิ่นกันและกัน เป็นการปฏิเสธหลักการของพราหมณ์ ที่ว่าใครเกิดจากส่วน ไหนของพระพรหม ซึ่งสูงกว่าต่ำกว่ากัน)

(6) สมณมณฑล มีสมัยหนึ่งซึ่งบุคคลในวรรณะทั้งสี่มีกษัตริย์ เป็นต้น ไม่พอใจธรรมะของตน ออกบวชไม่ครองเรือน จึงเกิดสมณมณฑล หรือคณะของสมณะขึ้น จากคณะทั้งสี่ คือเกิดจากคนเหล่านั้น มิใช่เกิดจากคนพวกอื่น เกิดจากคนที่เสมอกัน มิใช่เกิดจากคนที่ไม่เสมอกัน เกิดขึ้นโดยธรรม มิใช่ เกิดขึ้นโดยอธรรม (อันนี้เป็นการพิสูจน์อีกว่า คนชั้นสมณะที่พวกพราหมณ์ดูหมิ่นอย่างยิ่งนั้น ก็เกิดจาก วรรณะทั้งสี่ ซึ่งมีมูลเดิมมาด้วยกัน มิใช่สูงต่ำกว่ากัน)

(7) การได้รับผลเสมอกัน ครั้นแล้วตรัสสรุปว่า ทั้งกษัตริย์ พราหมณ์ แพศย์ ศูทร และสมณะ ถ้า ประพฤติสุจริตทางกาย วาจา ใจ มีความเห็นผิด ประกอบกรรมซึ่งเกิดจากความเห็นผิด เมื่อตายไป ก็จะไปสู่ออบาย ทุกคติ วินิบาต นรก เหมือนกัน. ถ้าตรงกันข้าม คือประพฤติสุจริตทางกาย วาจา ใจ มีความเห็นชอบ ประกอบกรรม ซึ่งเกิดจากความเห็นชอบ เมื่อตายไป ก็จะไปสู่อุคติโลกสวรรค์เหมือนกัน หรือถ้าทำทั้งสองอย่าง (คือชั่วก็ทำ ดีก็ทำ) ก็จะได้รับทั้งสุขทั้งทุกข์เหมือนกัน อนึ่ง วรรณะทั้งสี่ นี้ ถ้าสำรวมกาย วาจา ใจ อาศัยการเจริญโพธิปักขิยธรรม 37 ประการ ก็จะไปนิพพานได้ในปัจจุบัน เหมือนกัน และวรรณะทั้งสี่เหล่านี้ ผู้ใดเป็นภิกษุ เป็นพระอรหันต์ชีนาสพ หมดกิจ ปลงภาระ หลุดพ้น เพราะรู้โดยชอบ ผู้นั้นก็นับว่าเป็นยอดแห่งวรรณะเหล่านั้นโดยธรรม มิใช่โดยอธรรม เพราะธรรมะเป็น สิ่งประเสริฐสุดในหมู่ชนทั้งหลายในปัจจุบันและอนาคต ในที่สุดตรัสย้ำถึงภษิตของสังฆมณฑลพราหมณ์ และของพระองค์ ที่ตรงกันว่า “กษัตริย์เป็นผู้ประเสริฐสุดในหมู่ชนผู้ถือโคตร แต่ผู้ใดมีวิชา (ความรู้) จรรยา (ความประพฤติ) ผู้นั้นเป็นผู้ประเสริฐสุดในเทวดาและมนุษย์”

ข) จักรกวัตติสูตร (ที.ปา.(ไทย) 11/80-110/59-82)

จักรกวัตติสูตร เป็นพระสูตรว่าด้วยพระเจ้าจักรพรรดิ ความเป็นมาของพระสูตรนี้คือ พระผู้มีพระภาคประทับ ณ นครมาตุลา แคว้นมคธ ตรัสสอนภิกษุทั้งหลายให้ฟังตนฟังธรรมและเจริญสติปัญญา 4 แล้วตรัสเล่าเรื่องรัตนะ 7 ประการของพระเจ้าจักรพรรดิพระนามว่า ทัพพเนมิ คือ จักรแก้ว ข้างแก้ว

ม้าแก้ว แก้วมณี นางแก้ว ขุนคลังแก้ว และขุนพลแก้ว พระเจ้าทัพพเนมิตรัสสั่งบุรุษคนให้คอยดูว่า จักรแก้วเคลื่อนจากฐานเมื่อไรให้บอก จำเนียรกาลผ่านมา เมื่อจักรแก้วเคลื่อนจากที่ บุรุษนั้นก็ไปกราบทูลพระองค์จึงตรัสเรียกพระราชบุตรองค์ใหญ่มอกราชสมบัติให้แล้วปลงพระเกสาพระมัสสุ ทรงผ้ากาสยะ (ผ้าย้อมฝาด) ออกผนวชเป็นบรรพชิต เมื่อออกผนวชเป็นฤๅษีได้ 7 วัน จักรแก้วก็อันตรธานหายไป พระราชาพระองค์ใหม่ ก็ทรงเสียพระราชหฤทัย เล่าความถวาย พระราชฤๅษีก็ตรัสปลอบว่า จักรแก้วเป็นของให้กันไม่ได้ และทรงแนะนำให้บำเพ็ญจักกวัตตวัตร คือข้อปฏิบัติของพระเจ้าจักรพรรดิ มีฐานะอยู่ที่เมื่อปฏิบัติแล้ว จักรแก้วอันเป็นทิพย์ ก็กำตั้งพัน, มิงก, ดุมสมบุรณ์ด้วยอาการทั้งปวง จักปรากฏขึ้นแก่พระราชอาผู้รักษาอุโบสถในวันอุโบสถ 15 ค่ำ ผู้ขึ้นสู้นบนปราสาท กราบทูลถามว่า วัตรอันประเสริฐของพระเจ้าจักรพรรดิเป็นอย่างไร ตรัสตอบว่า (1) จงอาศัยธรรมสักการะเคารพนับถือธรรมให้ความคุ้มครองอันเป็นธรรมแก่นุชย์แลสัตว์ ไม่ยอมให้ผู้ทำอันเป็นธรรมเป็นไปในแวนแคว้น (2) ผู้ใดไม่มีทรัพย์ก็มอบทรัพย์ให้ (3) เข้าไปหาสมณพราหมณ์ผู้เว้นจากความเมาประมาท ตั้งอยู่ในความอดทน ความสงบเสงี่ยม และถามถึงสิ่งเป็นกุศล, อกุศล, มิโทษ, ไม่มีโทษ, ควรเสพ, ไม่ควรเสพ, อะไรทำเข้าเป็นไปเพื่อเสียประโยชน์ เพื่อทุกข์ตลอดกาลนาน, อะไรทำเข้าเป็นไปเพื่อประโยชน์ เพื่อสุขตลอดกาลนาน เมื่อฟังแล้ว ก็รับเอาสิ่งที่เป็นกุศลมาประพฤติ. นี้แลคือวัตรอันประเสริฐของพระเจ้าจักรพรรดินั้น”

เมื่อพระราชอาผู้เป็นราชบุตรกระทำตาม จักรแก้วก็ปรากฏขึ้นตามที่พระราชฤๅษีทรงกล่าวไว้ พระราชาจึงทรงถือเต้าน้ำด้วยพระหัตถ์ซ้าย ทรงหมุนจักแก้วไปด้วยพระหัตถ์เบื้องขวา รับสั่งว่า จักรแก้วอันเจริญจงหมุนเกิด จงมีชัยเกิด แล้วยกกองทัพเมือง 4 ติดตามไปทั้งสิ้นจนจตุสมุทรา สั่งสอนพระราชอาในทิศนั้น ๆ ให้ตั้งอยู่ในศีล 5 แล้วมอบให้ครอบครองสมบัติต่อไปตามเดิม (เพียงให้ยอมแพ้เท่านั้น). เมื่อได้ชัยชนะทั้งสี่ทิศแล้ว ก็เสด็จกลับสู่ราชธานีตามเดิม. พระเจ้าจักรพรรดิ พระองค์ที่ 2-3-4-5-6 และที่ 7 ก็เป็นอย่างนี้ พระเจ้าจักรพรรดิที่ 7 เมื่อออกผนวชและมอกราชสมบัติแก่พระราชโอรสแล้ว จักแก้วก็อันตรธานหายไป พวกอำมาตย์ราชบริพารก็ถวายคำแนะนำเรื่องวัตรของพระเจ้าจักรพรรดิ พระราชาสดับแล้ว ก็ทรงจัดการรักษาคุ้มครองอันเป็นธรรม แต่ไม่พระราชทานทรัพย์แก่ผู้ไม่มีทรัพย์ ความยากจนไพบูลย์ เมื่อความยากจนไพบูลย์ คนก็ลักทรัพย์ของผู้อื่น ราชบุรุษจับได้ก็นำไปถวายให้ทรงจัดการ เมื่อทรงได้ส่วนได้ความเป็นสัตย์ และทราบว่าเป็นเพราะไม่มีอาชีพ ก็พระราชทานทรัพย์ให้ไปเลี้ยงตน เลี้ยงมารดาบิดา บุตรภรรยาประกอบภาระงานและบำรุงสมณพราหมณ์ ต่อมาเมื่อคนลักทรัพย์ของผู้อื่นและถูกจับได้อีก ทรงไต่สวนได้ความเป็นสัตย์อย่างเดิม ก็พระราชทานทรัพย์อีก ชาวก็ถือกันไปว่า ถ้าใครลักทรัพย์ก็จะได้พระราชทานทรัพย์ คนก็ลักทรัพย์กันมากขึ้น ต่อมา ราชบุรุษจับคนลักทรัพย์ได้อีก แต่คราวขึ้นพระราชอาทรงเกรงว่า ถ้าพระราชทานทรัพย์ การลักทรัพย์อีกก็จักเพิ่มยิ่งขึ้น จึงตรัสสั่งให้มัด โคนศิระชะ พาตระเวนไปตามถนนหนทาง ด้วยบันฑาะวะเสียงกร้าว นำออกทางประตูพระนครใต้ ปราบกันอย่างถอนราก ตัดศิระชะเสีย. เมื่อมนุษย์ได้ข่าว ก็พากันสร้างศัสตราอันคมขึ้น และคิดว่า ถ้าลักทรัพย์ใครก็ต้องตัดศิระชะเจ้าทรัพย์บ้าง จึงเกิดการปล้นหมู่บ้านนิคมนครและการปล้นในหนทางจากการที่ไม่ให้ทรัพย์แก่ผู้ไร้ทรัพย์ ก็มากด้วยด้วยความยากจน มากด้วยการลักทรัพย์ มากด้วย

การใช้ศัสตรา มากด้วยการฆ่า มากด้วยการพุดต อายุผิวพรรณของสัตว์ทั้งหลายก็เสื่อมลง คือมนุษย์มีอายุ 8 หมื่นปี บุตรมีอายุเพียง 4 หมื่นปี และลดลงเรื่อย ๆ ในเมื่อความชั่วเกิดมากขึ้น เช่น การพุดเท็จอย่างจงใจ, การพุดส่อเสียด, การประพุดตีผิดในกาม เมื่ออายุลดลงเหลือ 5 พันปี มากไปด้วยธรรม 2 อย่าง คือการพุดหยาบ และการพุดเพื่อใจ เมื่ออายุลดลงมาถึง 2,500 ปี มากไปด้วยธรรม 2 อย่าง โลกอยากได้ของเธอ และพยายามป้องกันเธอ เมื่ออายุลดลงมาถึง 1 พันปี มากไปด้วยมิจฉาทิฏฐิ ความเห็นผิดคลองธรรม เมื่ออายุลดลงมาถึง 500 ปี มากไปด้วยธรรม 3 อย่างคือ 1) ความกำหนดที่ผิดธรรม 2) ความโลภรุนแรง 3) ธรรมที่ผิด อรรถกถาอธิบายว่า ความกำหนดพอใจผิดปกติ เช่น ชายในชาย หญิงในหญิง เมื่ออายุลดลงมาถึง 250 ปี มากไปด้วยธรรม คือการไม่ปฏิบัติชอบในมารดาบิดา ในสมณะ ในพราหมณ์ การไม่อ่อนน้อมต่อผู้ใหญ่ในสกุล เมื่อเสื่อมลงอย่างนี้ ทั้งอายุและผิวพรรณ มนุษย์มีอายุ 250 ปี บุตรก็มีอายุเพียง 100 ปี จักมีสมัยที่บุตรของมนุษย์มีอายุ 10 ปี หญิงสาวอายุ 5 ปี ก็มีสามีได้ รสเหล่านี้จะอันตรายกันไป คือ เนยใส เนยข้น น้ำมัน น้ำผึ้ง น้ำอ้อย รสเค็ม เมล็ดพืช ชื่อทุรกุสะ ไทยแปลกันว่าข้าวหย้ากับแก้ว จะเป็นโภชนะอันเลิศ เสมือนหนึ่งข้าวสุกแห่งข้าวสาลีและเนื้อสัตว์เป็นโภชนะอันเลิศในสมัยนี้ คือของเลวสมัยนี้กลายเป็นของดีในสมัยเสื่อม กุศลกรรมบถ (ทางแห่งกุศล) 10 ประการ จะอันตราย อุกุศลกรรมบถ (ทางแห่งอกุศล) 10 ประการ จะรุ่งเรืองยิ่ง แม้คำว่า กุศล ก็ไม่มี ผู้ทำกุศลจะมีที่ไหน การไม่ปฏิบัติชอบในมารดาบิดา ในสมณะ ในพราหมณ์ การไม่อ่อนน้อมต่อผู้ใหญ่ในสกุล จะได้รับการบูชาสรรเสริญ ซึ่งตรงกันข้ามกับสมัยปัจจุบันนี้ จะไม่มีคำว่า มารดา, บิดา, ป้า, อา, ภริยาของอาจารย์, ภริยาของครู โลกจะเจือปนกันเหมือนสัตว์ เช่น แพะ ไก่ สุกร จักมีอาฆาต, พยาบาท, มุ่งร้ายกัน, คิดฆ่ากันอย่างรุนแรง, แม้คิดต่อลูก ลูกคิดต่อแม่, ต่อคิดต่อลูก ลูกคิดต่อพ่อ, พี่ชายคิดต่อน้องหญิง น้องหญิงคิดต่อพี่ชาย จะเกิดมีสัตว์อันตรายกับปี คือกบที่อยู่ที่อยู่ในระหว่างศัสตรา 7 วัน คนทั้งหลายจะมีความสำคัญในกันและกันว่าเป็นเนื้อ (มีศัญญา) จะมีศัสตรา อันคมเกิดขึ้นในมือ ฆ่ากันและกันด้วยสำคัญว่าเนื้อ. มีบุคคลบางคนหลบไปอยู่ในป่าดง พงษ์ภู กินเหง้าไม้ ผลไม้ในป่า เมื่อพ้น 7 วันแล้วออกมา ก็ดีใจว่าเรงที่รอดชีวิต จึงตั้งใจทำกุศลกรรม ละเว้นการฆ่าสัตว์ และบำเพ็ญกุศลกรรม ละเว้นอกุศลกรรม เพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ อายุก็ยืนขึ้นเรื่อย ๆ จนถึง 8 หมื่นปี เมื่อมนุษย์มีอายุยืน 8 หมื่นปีนั้น หญิงสาวอายุ 5 พันปีจึงมีสามีได้มนุษย์จะมีโรคเพียง 3 อย่าง คือ 1) ความปรารถนา (อยากอาหาร) 2) ความไม่อยากกินอาหาร (เกียจคร้านอยากจะนอน) 3) ความแก่ ชุมพุกทวีปนี้จะมั่งคั่งรุ่งเรือง มีคามนิคมราชธานีแบบไถ่บินถึง (ใกล้เคียงกัน) ยัดเยียดไปด้วยมนุษย์. กรุงพาราณสีจะเป็นราชธานีนามว่า เกตุมตี อันมั่งคั่ง มีคนมาก อาหารหาง่าย. จักมีพระเจ้าจักรพรรดิพระนามว่า สังขะ เป็นพระราชอาผู้ปกครองโดยธรรม มีชัยชนะจบ 4 ทิศ ปกครองชนบทถาวรสมบูรณ์ด้วยรัตนะทั้งเจ

เมื่อมนุษย์อายุ 8 หมื่นปีนั้น พระผู้มีพระภาคพระนามว่า เมตไตรย จักบังเกิดในโลกเป็นพระอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า ผู้ถึงพร้อมด้วยวิชา (ความรู้) จรณะ (ความประพุด) เป็นต้น แสดงธรรมไพเราะในเบื้องต้น ท่ามกลาง และเบื้องปลาย พร้อมทั้งอรรถะพยัญชนะ บริหารภิกษุสงฆ์มีพันเป็นอนเกเช่นเดียวกับที่เราบริหารภิกษุสงฆ์มีร้อยเป็นอนเก พระเจ้าสังขจักรพรรดิจักให้ยกปราสาทที่พระเจ้ามหา

ปนาทะให้สร้างขึ้น ครอบครอง แจกจ่ายทาน และออกผนวชในสำนักพระเมตไตรยพุทธเจ้า ในไม่ช้า ก็จะทำให้แจ้งซึ่งที่สุดแห่งพรหมจรรย์อันยอดเยี่ยมด้วยความรู้ยิ่งด้วยพระองค์เอง (คือสำเร็จเป็นพระอรหันต์) ครั้นแล้วตรัสสอนให้ภิกษุทั้งหลายฟังตน ฟังธรรม เจริญสติปัญญา 4 และสอนให้ท่องเที่ยวไปในโคจรของบิดา (ดำเนินตามพระองค์) ก็จักเจริญด้วยอายุ วรรณะ (ผิวพรรณ) สุข โภคะ (ทรัพย์สมบัติ) และพละ (กำลัง) จากนั้น พระพุทธองค์ได้แสดงการเจริญอิทธิบาท (คุณให้บรรลุความสำเร็จ) 4 ประการ ว่าเป็นเหตุให้ดำรงอยู่ได้ตลอดกัปหรือกว่ากัป ทรงแสดงการมีศีล สำรวมในปาฏิโมกข์ (ศีลที่เป็นประธาน) ว่าเป็นเหตุให้มีวรรณะ ทรงแสดงการเจริญอภินันท์ ว่าเป็นเหตุให้มีสุข ทรงแสดงพรหมวิหาร 4 ว่าเป็นเหตุให้มีโภคะ (ทรัพย์สมบัติ) ทรงแสดงการทำให้แจ้งเจโตวิมุต (ความหลุดพ้นเพราะสมาธิ) ปัญญาวิมุต (ความหลุดพ้นเพราะปัญญา) อันไม่มีอาสวะอยู่ในปัจจุบัน ว่าเป็นเหตุให้มีพละ (กำลัง) สุดท้ายตรัสว่า ไม่ทรงเห็นกำลังอย่างอื่นสักอย่างหนึ่งที่ครอบงำได้ยากเท่ากำลังของมาร เพราะสมาทานกุศลธรรม บุญก็จะเจริญยิ่ง

แนวคิดทางรัฐศาสตร์ในอัครคัมภีร์และจกกวัตติสูตร

จากการศึกษารายละเอียดของอัครคัมภีร์และจกกวัตติสูตร พบว่ามีแนวคิดทางรัฐศาสตร์ที่ปรากฏอยู่ ดังจะนำมากล่าว ดังนี้

ก. แนวคิดทางรัฐศาสตร์ในอัครคัมภีร์

1) การเกิดขึ้นของรัฐ

เมื่อกล่าวคำสอนว่าด้วยการเกิดรัฐ อัครคัมภีร์จะถูกนำมากล่าวถึงในลักษณะของการตีความคำสอนว่าด้วยเรื่องการเกิดรัฐ ดังนี้ (สิริภพ เหล่าลาภะ, 2545 : 104-109)

ในพระสูตรนั้น พระพุทธองค์ทรงกล่าวถึงความเป็นมาของมนุษย์ในยุคกำเนิดโลก ดังต่อไปนี้
ปรารถนาอะไรก็สำเร็จด้วยใจ (มโนมยา) มีความอึดเิบใจเป็นภักษาหาร (ปีติภกขา) มีแสงสว่างในตัวเอง (สยมปภา) เหาะเหินเดินอากาศได้ (อนตลกขจรา) อาศัยอยู่ในวิมานอันสวยงาม (สุภภูฏายิโน) มนุษย์ในยุคกำเนิดโลก แรกเริ่มทีเดียวคืออุปบัติเทพหรือโอปปาติกะเหวตามาจากชั้นอภิสรรพพรหมซึ่งปรารถนาอะไรก็ได้ตั้งใจปรารถนา สามารถเนรมิตเพียงคิดเอาเท่านั้น มีความอึดเอบใจเป็นภักษาหาร มีแสงสว่างในตัวเอง คือมีรัศมีแสงสว่างพุ่งออกจากร่างกาย เหาะเหินเดินอากาศได้ และอาศัยอยู่ในวิมานอันสวยงาม เมื่อมาสู่โลกนี้ซึ่งขณะนั้นเต็มไปด้วยน้ำ มีแต่ความมืดมิด ไม่มีแสงสว่างจากดวงอาทิตย์หรือดวงจันทร์ ไม่มีกลางวันและกลางคืน และยังมีไม่มีเพศหญิงเพศชายปรากฏขึ้น ต่อมาจึงวันดินเกิดลอยอยู่บนน้ำจึงวันดินนั้นเหมือนน้ำนมสดพร้อมด้วยสี กลิ่นหอมและรสอร่อย อภิสรรพพรหมเหล่านั้นเกิดความอยากกินจึงเอาน้ำจิม้วันดินพากันติดใจในรสชาตินั้น ต่อมาก็เกิดผิวดินและแผ่นดินตามลำดับพร้อมด้วยสี กลิ่นหอมและรสอร่อยก็ยิ่งพากันกินและติดใจในรสมากขึ้นจนร่างกายหยาบกระด้างมากขึ้นตาม ลำดับต่อมาก็เกิดเถาไม้ก็พากันกินเถาไม้ พอเถาไม้หมดก็เกิดข้าวสาลีไม่มีเปลือก เป็นเมล็ด

ข้าวสารมีกลิ่นหอมก็พากันกินเป็นอาหารอย่างอร่อยจนร่างกายหยาบแข็งกระด้างปรากฏเป็นเพศหญิง และเพศชายขึ้น ในที่สุดก็ประสบกับความวิบัติคือ ปราณอะไรก็ไม่สำเร็จด้วยใจ ไม่มีความอึดใจเป็น ภัทษาหาร ไม่มีแสงสว่างในตัวเอง เหาะเหินเดินอากาศได้ ไม่ได้อยู่ในวิมานอันสวยงาม จากอุบัติเทพ จึงกลับกลายเป็น “มนุษย์เดินดิน กินเมล็ดข้าว” トラบเท่าทุกวันนี้

เมื่ออุบัติเทพถึงความเสื่อมทรามกลายเป็นมนุษย์เดินดินธรรมดา เคยมีผิวพรรณผ่องใสเปล่ง ประกายแสงสว่างในตัวก็ไม่มี ร่างกายมีแต่หยาบกระด้างมากขึ้น จนเกิดเป็นเพศหญิงเพศชาย เหาะเหิน เดินอากาศไม่ได้ เคยอยู่อาศัยในวิมานก็ต้องมาอยู่กับพื้นดิน หากินพืชผักผลไม้แทนความอึดใจ ทำให้เกิด การดูถูกดูหมิ่นเหยียดผิวของกันและกันว่า ตัวเองมีผิวพรรณงดงาม ส่วนคนอื่นมีผิวพรรณเลวทราม เมื่อ ผู้หญิงกับผู้ชายมองกันไปมองกันมา ก็เกิดความกำหนัดเสนาหา พากันจับคู่สมสู่เสพเมถุนธรรมต่อหน้า กันและกัน ถูกตำหนิตืดเย็น แสดงอาการรังเกียจด้วยการขว้างปาฝุ่นใส่ ขว้างขี้ขี้ควายใส่ จึงพากัน สร้างบ้านเรือนที่มุงที่บังเพื่อปกปิดการมีเพศสัมพันธ์ เพราะสมัยนั้น หากใครเสพเมถุนถือว่าเป็นบุคคล น่ารังเกียจของสังคม จะถูกห้ามเข้าสังคมเป็นเวลา 2-3 เดือนเลยทีเดียว เมื่อมีการสร้างบ้านเรือนที่อยู่ อาศัยของใครของมัน ก็เกิดการปักปันเขตแดนเป็น ของครอบครัวตัวเองโดยเฉพาะ กลายเป็นเขตหวง ห้ามสำหรับคนอื่นและครอบครัวอื่น จึงทำให้เกิดการล่วงล้ำละเมิดเขตแดนของกันและกันเป็นประจำ นำมาซึ่งการทะเลาะวิวาทบาทหมาง สร้างความวุ่นวายให้เกิดขึ้นไปทั่วทั้งสังคม

แรกเริ่มเดิมที มนุษย์พากันหากินตามธรรมชาติ เก็บพืชผักผลไม้ตามแต่จะหาได้มากินอึดท้องเป็น มือ ๆ ไปก็พอ ต่อมาเกิดความโลภและเกียจคร้านจึงพากันเก็บกักตุนไว้เป็นของตัวเองและครอบครัว ตนเอง เก็บเข้าแล้วกักตุนไว้กินตอนเย็น กินวันนี้แล้วก็เก็บกักตุนไว้เพื่อกินวันหลังต่อไปล่วงหน้าเป็น เวลา 2 วันบ้าง 4 วันบ้าง 8 วันบ้าง จนอาหารพืชผักผลไม้ขาดแคลน เกิดไม่ทันคนกิน ทำให้อาหาร การกินหมดไปทีละอย่างสองอย่าง จนเกิดการลักขโมยแย่งชิงของกันและกันมากขึ้น ถูกจับได้ก็ไม่ยอมรับ พูตจาโกหก ด่าทอทะเลาะตบตีกันและกันเป็นการใหญ่

2) รูปแบบการเมืองและการปกครอง

เมื่อเกิดความเดือดร้อนร้ายแรงขึ้นเรื่อยๆ ทั้งในด้านส่วนตัว ด้านครอบครัว ด้านสังคม และด้าน เศรษฐกิจเช่นนี้ ก็พากันปริวิตกจัดประชุมระดมสมองลงมติเป็นเอกฉันท์ว่า ควรสรรหาใครสักคนหนึ่งให้ มามีอำนาจและหน้าที่ตัดสินชี้ขาดระงับกรณีพิพาทต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในสังคมเหล่านี้ เมื่อประชุมตกลงกัน ดั่งนี้แล้ว ก็พากันกำหนดคุณสมบัติบุคคลดังกล่าวว่า ควรเป็นบุคคลที่มี “คุณสมบัติพิเศษ 4 ประการ” ที่เหนือกว่าใครในสังคม ดังต่อไปนี้ ต้องเป็นบุคคลที่มีรูปร่างสวยงามยิ่งกว่าใคร ๆ (อภิรูปโตร) ต้องเป็น บุคคลที่น่าดูน่ามองดูดียิ่งกว่าใคร ๆ (ทสสนียโตร) ต้องเป็นบุคคลที่น่าเชื่อถือสัทธิธายังยิ่งกว่าใคร ๆ (ปา สาทิกโตร) ต้องเป็นบุคคลผู้มีความสามารถกว่าใคร ๆ (มhesukhetโร) คุณสมบัติเหล่านี้โดยสรุปก็คือ รูปร่างดี ท่าทีสง่า น่าเลื่อมใส ยิ่งใหญ่ด้วยความสามารถ

โดยมีหลักเกณฑ์การเลือกตั้ง ดังต่อไปนี้ (1) วิธิมหาสมมติ คือได้รับเลือกตั้งโดยมหาชนลง มติพร้อมเพรียงกันเห็นชอบ บุคคลที่ได้รับเลือกตั้ง จึงเรียกว่า “มหาสมมติ” มาจากบทวิเคราะหว่า

มหาชน สมมติ มหาสมมติ (บุคคล) แปลว่า บุคคลที่มหาชนเห็นดีงามโดยพร้อมเพรียงกันแล้ว หมายความว่า ได้รับการเลือกตั้งจากมหาชนหรือเสียงส่วนใหญ่ (Majority Vote) นั่นเอง (2) เลือกตั้ง บุคคลพวกเดียวกัน คือสรรหามาจากคนพวกเดียวกัน มิใช่มาจากพวกอื่น หมายความว่าไม่เลือกตั้ง บุคคลพวกอื่นมาปกครองพวกตนเอง (3) เลือกตั้งบุคคลที่เหมือนกัน สรรหามาจากคนที่เหมือนกันกลุ่ม เดียวกัน เท่าเทียมกัน มิใช่มาจากคนที่ไม่เหมือนกัน หมายความว่าไม่เลือกตั้งคนต่างกลุ่ม ต่างถิ่น ต่าง เชื้อชาติ มาเป็นผู้ปกครองนั่นเอง (4) เลือกตั้งโดยธรรม คือเลือกตั้งโดยยึดถือหลักความถูกต้องเป็นใหญ่ มิใช่เลือกตั้งโดยอธรรมคือความไม่ถูกต้อง หมายความว่า ใช้หลักธรรมาธิปไตยในการปกครอง ดังนั้น บุคคลผู้ได้รับการเลือกตั้ง จึงเรียกว่า “ธรรมิกราช” แปลว่า ผู้ปกครองโดยธรรม

เมื่อได้รับเลือกตั้งแล้ว ผู้ได้รับเลือกตั้งมีอำนาจหน้าที่ดังนี้ (1) ปราบปรามคนที่ต้องปราบปราม โดยชอบ (2) ต่อโทษคนที่ต้องโทษโดยชอบ (3) ขับไล่คนที่ต้องขับไล่โดยชอบ นอกจากนี้ เมื่อบุคคล ได้รับการเลือกตั้งมีอำนาจและหน้าที่ดังกล่าว เขาย่อมได้รับสิทธิพิเศษมากมายจากมหาชน ดังนี้ (1) ด้ รับการอุปถัมภ์เลี้ยงดูจากมหาชน (2) ได้รับส่วนแบ่งจากมหาชน

เมื่อบุคคลผู้ได้รับการเลือกตั้งขึ้นครองอำนาจและหน้าที่ในการปกครองบ้านเมืองแล้วเขาย่อมได้ รับ “ตำแหน่งทางการปกครอง” 2 ตำแหน่ง คือ (1) ชัตติยะ ได้แก่ เป็นเจ้าแผ่นดิน หรือเป็นเจ้าของ เขตแดน มีบทวิเคราะห์ว่า “เขตแดน อธิปัตติ ชัตติโย (บุคคล) แปลว่า บุคคลใดเป็นเจ้าของเขตแดน หรือที่ดิน บุคคลนั้น เรียกว่า กษัตริย์ มีอำนาจและหน้าที่ในการจัดสรรปันส่วนและระงับกรณีพิพาท เรื่องเขตแดนหรือที่ดิน หมายความว่า เป็นผู้ปกครองแผ่นดินนั่นเอง (2) ราชา ได้แก่บุคคลผู้เป็นที่รักที่ พอใจของมหาชนโดยธรรม มีบทวิเคราะห์ว่า ธมเมน ปเรส รยเชตติ ราชา แปลว่า บุคคลใดสร้างความ รักใคร่พอใจแก่ชนอื่นจำนวนมากโดยธรรมได้ บุคคลนั้น เรียกว่า ราชา มีอำนาจและหน้าที่ในการสร้าง ประโยชน์สุขแก่มหาชนจนเป็นที่รักใคร่พอใจ เมื่อก้าวโดยสรุปแล้ว คำว่า กษัตริย์ กับคำว่า ราชา เป็น คำเรียกขานบุคคลผู้ได้รับการเลือกตั้งให้เป็นผู้ปกครองบ้านเมือง ตามบทบาท อำนาจและหน้าที่ที่ได้รับ มอบหมายจากมหาชน 2 บทบาทด้วยกัน คือ (1) กษัตริย์ คือ นักรบ มีบทบาท อำนาจหน้าที่ในการ ปกป้องคุ้มครองแผ่นดินและบำบัดทุกข์กำจัดความเสื่อม เรียกว่า หานินิคคะ (2) ราชา หรือ นักรัก มีบทบาทอำนาจและหน้าที่ในการปกครองแผ่นดินโดยธรรมและบำรุงสุขสร้างความสำเร็จ เรียกว่า วุฒิ ปคคะ ว่าโดยลักษณะบทบาทการทำหน้าที่ของผู้ปกครองก็คือการบำบัดทุกข์บำรุงสุข

ข. แนวคิดทางรัฐศาสตร์ในจกัศวตติสูตร

ประเด็นที่เห็นชัดเกี่ยวกับแนวคิดทางการเมืองในจกัศวตติสูตรคือ

1) ความสัมพันธ์ระหว่างเศรษฐกิจและการเมือง

จะเห็นได้ว่า พระพุทธองค์แสดงพระสูตรนี้ เมื่อประทับอยู่ ณ พระนครมาตุลา แคว้นมคธ ตรัส สอนให้ภิกษุทั้งหลายเจริญสติปัญญา 4 ตรัสเล่าเรื่องพระเจ้าทัฬหเนมิจักรพรรดิ ผู้มีรัตนะ 7 ประการ คือ จักรแก้ว ม้าแก้ว หงิมแก้ว ขุนพลแก้ว ช้างแก้ว มณีแก้ว และขุนคลังแก้ว พระเจ้าทัฬหเนมิสั่งไว้ ว่า เมื่อจักรแก้วเคลื่อนจากฐานให้มาบอก เมื่อจักรแก้วเคลื่อนจากฐาน จึงมอบสมบัติให้พระโอรสองค์

ใหญ่ แล้วเสด็จออกผนวช เมื่อทรงผนวชได้ 7 วัน จักรแก้วก็หายไป พระราชาพระองค์ใหม่ทรงเสียใจ จึงเข้าไปหาพระฤาษี ฤาษีบอกให้ประพฤติ “จักกวัตตัตวัตร” พระราชาทรงทำตามต่อมาอีก 7 พระองค์ แต่มีปัญหาในพระองค์ที่ 8 เพราะไม่พระราชทานทรัพย์แก่ผู้ยากไร้ (คือไม่จัดการด้านสังคมสงเคราะห์ ไม่ช่วยเหลือผู้ยากไร้) เกิดเป็นความจน คนก็ลักทรัพย์ เพราะไม่มีอาชีพ จึงพระราชทานทรัพย์ ทำให้คนเป็นขโมยเพิ่มมากขึ้น เมื่อสถานการณ์ไม่สงบเข้าจึงใช้วิธีแบบฆ่าตัดศีรษะ นอกจากนี้อายุดั้งเดิมของมนุษย์ คือ 80,000 ปี ลดลงมาเรื่อยเพราะมนุษย์ผิดศีลธรรมมากขึ้น เมื่อเหลือ 5,000 ปี มากไปด้วยธรรม 2 อย่างคือ พุดคำหยาบ พุดเพ้อเจ้อ เมื่อมีอายุเหลือ 2,500 ปี มากไปด้วยอภิมหา และ พยาบาท เมื่อมีอายุเหลือ 1,000 ปี มากไปด้วยมิถุนาธิฐี เมื่อเหลือ 500 ปี มีธรรม 3 ประการเกิดขึ้นคือ 1) อหิมราคะ ความกำหนัดที่ผิดธรรม 2) วิสมโลภะ ความโลภรุนแรง 3) มิถนัจฉิมมะ ความกำหนัดพอใจที่ผิดปกติเมื่อมีอายุเหลือ 250 ปี มนุษย์ไม่ปฏิบัติชอบในมารดาบิดา สมณพราหมณ์ เมื่อมนุษย์มีอายุเหลือ 250 ปี บุตรของมนุษย์ก็มีอายุเหลือเพียง 100 ปี เมื่อเสื่อมลงอย่างถึงที่สุดแล้วก็เข้าสู่ช่วงสัตถันตรกัปป์ เป็นยุคมีคัสถุญ้อย่างแท้จริง เมื่อเกิดเหตุการณ์ขึ้นลักษณะเช่นนี้ คนที่ละเว้นอกุศลธรรม เข้าป่าบำเพ็ญสมณธรรมอายุก็จักยืนถึง 80,000 ปี และจะมีพระเจ้าจักรพรรดิพระนามว่า “สังขะ” มีพระเมตไตรยพุทธเจ้าอุบัติขึ้น

2) แนวคิดเรื่องพระเจ้าจักรพรรดิ

ในจักกวัตตีสูตฺร กล่าวถึงเรื่องพระเจ้าจักรพรรดิ ในแง่ประวัติความเป็นมาและในแง่ของคุณธรรมของพระเจ้าจักรพรรดิ ประเด็นสำคัญเกี่ยวกับพระเจ้าจักรพรรดิ มีดังนี้

(1) ความหมายของพระเจ้าจักรพรรดิ

คำว่า พระเจ้าจักรพรรดิ สามารถแยกได้เป็น 2 คำ คือ พระเจ้า หมายถึงพระมหากษัตริย์ในระบบสมบูรณาญาสิทธิราชที่ได้รับยกย่องเทียบกับเทพเจ้า ส่วนคำว่า จักรพรรดิ มาจากภาษาบาลีว่า จกกวตติ มีความหมายตามรูปศัพท์สรุปได้ว่า (พระธรรมกิตติวงศ์, 2550 : 239-240) ผู้ทรงเป็นไปด้วยจักรรัตนะคือทรงประพฤติตามราชประเพณีมีการปราบปรามคนชั่วเป็นต้น, ทรงหมุนวงล้อแห่งบุญหรือวงล้อแห่งรดีให้เป็นไปในเหล่าสัตว์ หรือให้เหล่าสัตว์เป็นไปในวงล้อนั้น

ในพจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน 2542 ระบุว่า พระราชาธิราช, ประมุขของจักรวรรดิ, สมัยโบราณเขียนเป็นจักรพัตราธิราช (ราชบัณฑิตยสถาน, 2542 : 296-297) ออกจากพระองค์จะเป็นมหาอำนาจทางด้านกำลังที่มีพระราชอาณาเขตกว้างใหญ่ไพศาลโดยมีมหาสมุทรทั้งสี่เป็นขอบเขตแล้วพระองค์ยังเป็นธรรมราชาคือปกครองโดยธรรม หรือพระองค์ทรงมีธรรมเป็นพลังอำนาจที่แคว้นใหญ่น้อยทั้งหลายเข้ามาสวามิภักดิ์อยู่ภายใต้การปกครองของพระองค์ โดยเรียกการปกครองของพระองค์ว่าจักรวรรดิ อันเป็นระบอบการปกครองที่นาน ๆ ครั้งจะมีปรากฏ

(2) องค์ประกอบของพระเจ้าจักรพรรดิ

ในอดีตพระเจ้าจักรพรรดิพระนามว่า ทัพพเนมิ ทรงเป็นพระมหากษัตริย์ผู้ยิ่งใหญ่โดยเฉพาะอย่างยิ่ง พระองค์ทรงคุณลักษณะหรือเครื่องหมายของความเป็นจักรพรรดิที่สำคัญ 4 ประการ ดังนี้

1) ทรงธรรม 2) ครองราชย์โดยธรรม 3) มีมหาสมุทรทั้ง 4 เป็นขอบเขต 4) ราชอาณาจักรมั่นคง โดยมีรัตน 7 ประการคือเครื่องหมาย ซึ่งประกอบไปด้วย ก) จักรแก้ว แสนยานุภาพอันเป็นสัญลักษณ์ขององค์จักรพรรดิ ข) ช้างแก้ว เป็นพาหนะคู่บารมี ค) ม้าแก้ว เป็นพาหนะคู่บารมี ง) มณีแก้ว คือทรัพย์สินที่เป็นต้นทุนของจักรพรรดิที่มีขึ้นเกิดขึ้นด้วยพระบารมีที่ทรงประพตปฏิบัติด้วยพระองค์ จ) นางแก้ว หมายถึงมเหสีผู้ร่วมไปด้วยความมั่งคั่งทางกาย-วาจา-ใจ และสามารถพูดโน้มน้าวจิตใจผู้คนได้ เป็นเหมือนน้ำเย็นที่คอยดับความกระหายและฉลัดในการเจรจาความ ฉ) คหบดีแก้ว หมายถึงคหบดี พ่อค้า นายทุน ที่สร้างความเจริญทางด้านเศรษฐกิจ และเสียภาษีให้กับรัฐเป็นผู้มั่งคั่งและสมบูรณ์แบบ ข) ปริณายกแก้ว เสนาอำมาตย์ที่มีความรู้ความสามารถสูงเป็นทหารคู่ใจคู่ราชย์บัลลังก์ได้

ทวิ ผลสมภพ ได้อธิบายรัตนทั้ง 7 ว่า จักรแก้ว มีลักษณะคล้ายวงล้อ มีกง มีดุม มีซี่หนึ่งพันซี่ เวลาถูกลมพัดจะบังเกิดเสียงดนตรีไพเราะชวนใจ เมื่อพระเจ้าแผ่นดินผู้ครองราชสมบัติอยู่ในราชธานีจะได้เสวยความเป็นพระเจ้าจักรพรรดิที่ยิ่งใหญ่ขึ้น จักรแก้วจะปรากฏขึ้นทางทิศตะวันออกของราชธานี มีความสูงประมาณยอดไม้ มีแสงสว่างพวยพุ่งออกจากจักรแก้วประมาณหนึ่งโยชน์ โคจรมุ่งหน้าไปยังราชธานี ชาวเมืองเห็นจักรแก้วนั้นแล้วคิดว่าเป็นดวงจันทร์ดวงที่สองปรากฏ เพราะจักรแก้วจะปรากฏในวันขึ้น 15 ค่ำ เมื่อจักรแก้วโคจรถึงพระนคร จะเวียนรอบพระนคร 7 รอบแล้วหยุดอยู่ที่ด้านทิศเหนือของพระราชวังลอยอยู่สูงประมาณกำแพงเมือง (ทวิ ผลสมภพ, 2534 : 72-73) ช้างแก้ว เรียกว่าหัตถิรัตนจะเกิดขึ้นเป็นช้างคู่บุญของพระเจ้าจักรพรรดิ เป็นช้างมาจากตระกูลอุโบสถ มีร่างกายขาวปลอด คอและปากมีสีแดงอ่อน ๆ นมเล็บและปลายงวงมีสีแดงเข้ม สามารถเหาะไปในอากาศได้ พระเจ้าจักรพรรดิทรงใช้ช้างเผือกคู่บุญนี้ตรวจดูโลกได้ทั่วถึงภายในอาหารเช้า, ม้าแก้ว เรียกว่าอัสสรรัตน เป็นม้ามาจากตระกูลสินธพ มีนามว่า วลาหอกัศวราช ร่างกายขาวล้วน ศรีษะดำ เท้าแดง กลีบเท้าแดง มีผมเป็นพวงจุहु้าปล้อง มีฤทธิ์เหาะไปในอากาศได้ พระเจ้าจักรพรรดิทรงใช้อัศวราชตัวนี้ตรวจดูความเรียบร้อยของโลกได้ทั่วถึงภายในอาหารเช้า คือ เสด็จออกตอนเช้าตรู่เสร็จสิ้นการตรวจตราแล้วกลับมาเสวยพระกระยาหารเช้าได้ทัน, แก้วมณี เป็นแก้วประเภทแก้วไพฑูรย์เกิดเอง ยาว 4 ศอก 8 เหลี่ยม สุกใส แวววาว แสงสว่างของแก้วทำให้บริเวณภายในหนึ่งโยชน์มีแสงสว่างเหมือนกลางวัน, นางแก้ว เรียกว่าอิตถิรัตน เป็นสตรีรูปร่างงาม ขนวมอง ขนวมขม ผิวพรรณผุดผ่องยิ่งนัก ไม่สูง-ไม่ต่ำ-ไม่พอม-ไม่ดำ-ไม่ขาวเกินไป ไม่มีหญิงมนุษย์ใดเทียมเท่า แต่ไม่เสมอกับความงามของพวกทิพย์ ผิวกายละเอียดอ่อนเหมือนปุยขนุ่ กายเปลี่ยนไปตามฤดูคือฤดูหน้ากายจะอบอุ่น ฤดูร้อนกายจะเย็น กลิ่นตัวหอมเหมือนกลิ่นจันทร์ กลิ่นปากเหมือนกลิ่นดอกบัว ทรงตื่นก่อนนอนที่หลังพระสวามี, ขุนคลังแก้ว เรียกว่าคหบดีรัตน เกิดมาเพื่อหาทรัพย์สมบัติให้พระเจ้าจักรพรรดิโดยมีตาทิพย์สามารถมองเห็นทรัพย์สมบัติที่ฝังอยู่ในที่ต่าง ๆ ทั่วแผ่นดินได้ และ ปริณายกแก้ว เรียกว่าปริณายกรัตน คือผู้ปกครองบ้านเมืองตามพระราชโองการ ท่านผู้นี้จะบำบัดทุกข์บำรุงสุขประชาชนแทนพระเจ้าจักรพรรดิโดยความเที่ยงธรรม เหมือนพระเจ้าจักรพรรดิ ประชาชนจะประสบความสุขกันทั่วหน้า (เรื่องเดียวกัน, หน้า 74-75)

(3) รูปแบบการสืบทอดอำนาจทางการเมือง

การปกครองในจักรวรรดิสุตรมีความชัดเจนมาก ในเรื่องของรูปแบบการปกครองอย่าง สมบูรณาญาสิทธิราช พระมหากษัตริย์เมื่อถึงเวลาต้องสละราชสมบัติ ในพระสูตรนี้ระบุว่าเมื่อจักรแก้ว เคลื่อนที่ไป นั่นก็เป็นสัญญาณที่พระเจ้าจักรพรรดิจะต้องหมดวาระการดำรงตำแหน่ง หรือหมดอายุขัย โดยเรียกพระราชโอรสองค์ใหญ่แล้วตรัสมอบให้เป็นแบบธรรมราชา ในพระสูตรระบุเอาไว้ว่า “ลำดับ นั้น ท้าวเธอรับสั่งเรียกพระกุมารผู้เป็นพระราชโอรสองค์ใหญ่มาตรัสว่า“ ลูกเอ๋ย ทราบว่าจักรแก้วอัน เป็นทิพย์ของพ่อถอยเคลื่อนจากที่ตั้งแล้ว ก็พ่อได้ยินมาว่า จักรแก้วอันเป็นทิพย์ของพระเจ้าจักรพรรดิ พระองค์ใดถอยเคลื่อนจากที่ตั้ง ณ บัดนี้ พระเจ้าจักรพรรดิของพระองค์นั้นจะทรงพระชนม์อยู่ได้ไม่ นาน” กามทั้งหลายอันเป็นของมนุษย์พ่อก็ได้บริโภคแล้ว บัดนี้เป็นเวลาที่พ่อจะแสวงหากามทั้งหลาย อันเป็นทิพย์ มาเกิดลูกเอ๋ย ลูกจงปกครองแผ่นดินอันมีมหาสมุทรเป็นขอบเขตนี้ ส่วนพ่อจะโกลนผและ หนาวนุ่งห่มผ้ากาสาหวัด ออกจากเรือนบวชเป็นบรรพชิต”

(4) พระราชสมบัติที่ไม่สามารถถ่ายโอนให้กันได้

แม้การปกครองจะเป็นแบบสมบูรณาญาสิทธิราช อำนาจโอนจากพ่อสู่ลูก แต่กระนั้นรัตนทั้ง 7 ประการมิได้โอนมาด้วย การจะให้บังเกิดคงอยู่ต่อไปต้องสร้างเอง โดยคำแนะนำของกษัตริย์พระองค์ ก่อน

“ลูกเมื่อจักรแก้วอันเป็นทิพย์อันตรธานไปแล้ว เจ้าอย่าเสียใจและอย่าแสดงความเสียใจให้ปรากฏ เลย ด้วยว่าจักรแก้วอันเป็นทิพย์ หาใช่เป็นทรัพย์สมบัติที่เป็นมรดกสืบมาจากบิดาของเจ้าไม่ขอให้ลูก ประพฤติจักรวรรดิวัตรอันประเสริฐเถิด ข้อนี้เป็นฐานะที่จะมีผลได้แล คือ เมื่อลูกประพฤติจักรวรรดิวัตร อันประเสริฐสูสานพระเศียรในวันอุโบสถ 15 คำ รักษาอุโบสถ ประทับอยู่ชั้นบนปราสาทหลังงาม จัก ปรากฏจักรแก้วอันเป็นทิพย์ซึ่งมีค่า 1,000 ชี มีกม มีคัม และมีส่วนประกอบครบทุกอย่าง”

เมื่อกล่าวโดยสรุปแล้ว จะเห็นได้ว่าใจความสำคัญของพระสูตรนี้กล่าวถึงเรื่อง จักกวัตติวัตร ธรรมเนียมหรือหน้าที่ประจำของพระเจ้าจักรพรรดิมี 5 ประการ (ในบาลีมี 4 ประการเพราะท่านรวม ข้อ 1 กับ 2 เป็นข้อเดียวกัน แต่ในเอกสารฉบับนี้แยกข้อ 1 กับ 2 ออกจากกันจึงมี 5 ประการ) คือ 1) ธรรมาธิปไตย ถือธรรมเป็นใหญ่ คือยึดถือความจริง ความถูกต้อง ความดีงาม เหตุผล หลักการ กฎ กติกาที่ชอบธรรม เป็นบรรทัดฐาน เคารพธรรม เคารพธรรม นิยมธรรม ตั้งตนอยู่ในธรรม และประพฤติ ธรรมด้วยตนเอง 2) ธรรมการักษา ให้ความคุ้มครองโดยธรรม คือจัดอำนาจการรักษาคุ่มครองป้องกัน อันชอบธรรม แก่ชนทุกหมู่เหล่าในแผ่นดิน คือคนภายใน ข้าราชการฝ่ายทหาร ข้าราชการฝ่ายปกครอง ข้าราชการพลเรือน นักวิชาการและคนต่างอาชีพ เช่นพ่อค้าและเกษตรกร ชาวนิคมนชนบทและชายแดน พระสงฆ์และบรรพชิตผู้ทรงศีลทรงคุณธรรม ตลอดจนสัตว์เท้าสัตว์ปีกอันควรสงวนพันธ์ทั้งหลาย 3) มาอธรรมการ ห้ามกั้นอาธรรม คือจัดการป้องกันแก้ไข มิให้การกระทำที่ไม่เป็นธรรม การเบียดเบียน ช่มเหง และความผิดความชั่วร้ายเดือดร้อน เกิดมีขึ้นในบ้านเมือง ชักนำประชาชนให้ตั้งมั่นในสุจริต และนิยมธรรม รวมทั้งจัดวางระบบที่กันคนร้าย ให้ออกาสคนดี 4) ธนานุประทาน ปันทรัพย์แก่ชนผู้ ยากไร้ มิให้มีคนขัดสนยากไร้ในแผ่นดิน เช่น จัดราษฎรทั้งปวงมีทางหาเลี้ยงชีพ ทำมาหากินโดยสุจริต

5) สมณพราหมณ์ปรับปรุงฯ ไม่ขาดการสอบถามปรึกษา แสวงหาปัญญาและความดีงามยิ่งขึ้นไป โดยมีที่ปรึกษาที่ทรงวิชาการทรงคุณธรรม ผู้ประพடுத்தี ประพடுத்தชอบ ผู้ไม่ประมาทหมั่นมาที่จะช่วยให้เจริญปัญญาและกุศลธรรม หมั่นพบปะพระสงฆ์และนักปราชญ์ ไถ่ถามหาความรู้หาความดีงามหาความจริงสรุป

จากการศึกษาแนวคิดทางการเมืองในอัครคัมภีร์และจกัถวัตติสูตร จะเห็นได้ว่าเนื้อหาหลักคำสอนในพระสูตรทั้ง 2 นี้ สะท้อนให้เห็นแนวคิดทางรัฐศาสตร์ที่สำคัญคือการเกิดรัฐ ซึ่งรัฐในที่นี้หมายถึงเอากลุ่มบุคคลที่มารวมตัวกัน ก่อตัวขึ้นเป็นรัฐตามรูปแบบของสังคม รูปแบบการดำเนินชีวิตในรัฐ รูปแบบการเมืองการปกครอง ซึ่งกล่าวถึงการได้มาซึ่งผู้ปกครองรัฐ อำนาจหน้าที่ของผู้ได้รับการเลือกตั้ง รวมถึงบทบาทที่สำคัญของผู้ได้รับการเลือกตั้งขึ้นเป็นผู้ปกครอง ในอัครคัมภีร์และจกัถวัตติสูตรจึงเสมือนแสดงตัวหลักการการปกครองในทางรัฐศาสตร์ ส่วนในจกัถวัตติสูตร กล่าวถึงความสัมพันธ์ระหว่างเศรษฐกิจกับการเมือง หากจัดการระบบเศรษฐกิจให้ดี ย่อมส่งผลดีต่อการเมืองการปกครอง ผู้ปกครองที่ดีจะต้องเป็นธรรมราชาจักรพรรดิ คือเป็นพระเจ้าจักรพรรดิที่ทรงใช้หลักธรรมเป็นแกนกลางสำคัญในการปกครองประเทศ เพื่อบำบัดทุกข์ บำรุงสุขของคนในประเทศอย่างทั่วถึงกัน ทั้งสองสูตรนี้จึงมีความสัมพันธ์กัน ในแง่ที่เป็นภาคหลักการ (อัครคัมภีร์) และภาคปฏิบัติการ (จกัถวัตติสูตร)

เอกสารอ้างอิง

ทวี ผลสมภพ. (2534). ปัญหาปรัชญาในการเมืองของโลกตะวันออก. กรุงเทพมหานคร: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช ป.ธ.9 ราชบัณฑิต). (2550). ศัพทวิเคราะห์. กรุงเทพมหานคร: เลียงเชียง.

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ราชบัณฑิตยสถาน. (2546) พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน 2542. กรุงเทพมหานคร: บริษัทนานมีบุ๊คส์จำกัด.

สิริภพ เหล่าลาภะ. (2545). พุทธศาสตร์การเมือง. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์สหธรรมิก.

อานนท์ อภาภิรม. (2545). รัฐศาสตร์เบื้องต้น. พิมพ์ครั้งที่ 2, กรุงเทพมหานคร: โอเดียนสโตร์.

ญาณวิทยาของปรัชญามีมามสา Mimamsa Epistemology

ธนกร ชูสุขเสริม¹

Thanakorn Choosukhserm¹

พระมหาสังจาร์ภักษ์ ปาลโก (ไร่สงวน)²

Phramaha Saccarak Palako (Rai-Sa-nguan)²

แก่นเพชร แผงสีพล³

Kaenpetch Phaengsipol³

บทคัดย่อ

ญาณวิทยาของมีมามสา กล่าวถึงลักษณะของความรู้ ลักษณะและปทัสถานของความจริงและความเท็จ รวมทั้งแหล่งหรือประมาณแบบต่าง ๆ ที่ถือว่าเป็นอุปกรณ์ให้ได้รับความรู้มา วิธีแห่งการรับรู้ในเบื้องต้นมี 3 ทาง คือ ความรู้ประจักษ์ (perception) ความรู้ที่ได้จากการอนุมาน (inference) และความรู้ที่ได้จากการบอกเล่าจากผู้อื่น (verbal testimony) ต่อมา ได้มีเพิ่มเติมความรู้อีก 3 อย่าง คือ ความรู้ที่ได้จากการเปรียบเทียบ (comparison) และความรู้ตรรกชนินัย (implication) และความรู้โดยการปฏิเสธ หรือความรู้ที่มาจากไม่มีการรับรู้ (non-apprehension) ทฤษฎีความรู้ของปรัชญามีมามสา เกี่ยวข้องกับความรู้ที่สมเหตุสมผล เป็นความเข้าใจที่ขึ้นอยู่กับความรู้ปัจจุบันและความรู้ที่สมเหตุสมผลโดยตัวเอง ความรู้อื่นใดนอกเหนือจากนี้ไม่ถือว่าเป็นความรู้ที่สมเหตุสมผล ความรู้นี้เป็นการเข้าใจสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นโดยสาเหตุอันอิสระจากความบกพร่องและและไม่ขัดแย้งกับความรู้ที่จะตามมานั้นก็คือ ประโยคอ้างและประโยคที่ตามมาหรือประโยคสรุปต้องมีความสอดคล้องกัน ถ้าข้อความนั้นในประโยคทั้งสองไม่ขัดแย้งกัน ความรู้นี้ก็ถือว่าสมเหตุสมผล เมื่อก้าวโดยสรุป ญาณวิทยาของมีมามสา มี 2 ชนิดคือ ความรู้ตรง (immediate knowledge) หรือความรู้แท้ และความรู้ไม่ตรง (mediate knowledge) หรือความรู้ไม่แท้

คำสำคัญ: ปรัชญามีมามสา, ญาณวิทยา, ปรัชญาอินเดีย

Abstract

Epistemology of Mimamsa mentioned a character of knowledge, feature, and norm of truth and falsehood including the sources or types of Pramanas which were the tool to bring the knowledge. The way of knowledge, initially, has 3 ways: perception, inference, and verbal testimony. Later, three kinds of knowledge were added: comparison, implication, and non-apprehension. The theory of Mimamsa epistemolo-

¹⁻³มหาวิทยาลัยมหาจุฬาราชวิทยาลัย วิทยาเขตอีสาน จังหวัดขอนแก่น

¹⁻³Mahamakut Buddhist University, Isan Campus, Khonkean, Thailand.

gy related to rational knowledge, understanding relied on the present knowledge and rational knowledge itself. Other knowledge beyond this was not rational. This kind of knowledge was an understanding of what made by independent cause from any defect and conflict. It is said that the referred sentence and followed sentence or summarized sentence must have coherency. If that message in two sentences did not have any conflicts, this knowledge is rational. Briefly, the Epistemology of Mimamsa has 2 kinds, namely: immediate knowledge and mediate knowledge.

Keywords: Mimamsa, Epistemology, Indian Philosophy

บทนำ

ปรัชญามีมามามีทรรศนะทางจิตนิยมฝ่ายพราหมณ์ที่มุ่งแสดง ยกย่องและเชิดชูพระเวท เป็นการโต้กลับพวกปรัชญานาสติกะที่ปฏิเสธพระเวท ปรัชญาสำนักนี้เชื่อในพระเจ้าทั่วไป แต่ไม่เชื่อว่าพระเจ้าสร้างโลก เชื่อพิธีกรรมและขนบธรรมเนียมประเพณีของพราหมณ์ สรรเสริญพระเวทว่าเป็นคัมภีร์ที่สมบูรณ์ที่สุด ไม่มีข้อผิดพลาดอันใดโดยประการทั้งปวง สิ่งใดที่พระเวทอนุญาต สิ่งนั้นคือธรรม สิ่งใดที่พระเวทห้าม สิ่งนั้นคืออธรรม บุคคลควรทำตามธรรมและละเว้นอธรรม นอกจากนั้น ปรัชญาสำนักนี้ได้ให้ความสำคัญกับญาณวิทยาเป็นอย่างมาก เพื่อแสวงหาความจริงด้านความรู้ว่าเกิดขึ้นมาได้อย่างไร อะไรบ้างที่เป็นความรู้ที่แท้จริงและสมเหตุสมผล ดังนั้น ญาณวิทยาของมีมามสาจึงมี 6 ประการด้วยกัน ซึ่งมีรายละเอียดดังต่อไปนี้ ๆ

ญาณวิทยา

ญาณวิทยาของมีมามสาก็เหมือนกับญาณวิทยาของปรัชญาอื่น ๆ คือ กล่าวถึงลักษณะของความรู้ ลักษณะและปทัสถานของความจริงและความเท็จและกล่าวถึงแหล่งหรือประมาณแบบต่าง ๆ ที่ถือว่าเป็นอุปกรณ์ให้ได้ความรู้มา นักปราชญ์ผู้มีบทบาทสำคัญในสำนักนี้มี 3 คนคือ ไซมินิ กุมาริล และประภากร แต่ละท่านมีทรรศนะทางญาณวิทยาทั้งแตกต่างกันและเหมือนกัน ท่านประภากรและท่านกุมาริลถือว่า ความรู้นั้นเองเป็นประมาณะหรือที่มาแห่งความรู้ (สุนทร ฦ รังษี 2545: 258)

ไซมินิกล่าวถึงวิถีแห่งการรับรู้ไว้ 3 ทาง คือ ความรู้ประจักษ์ (perception) ความรู้ที่ได้จากการอนุมาน (inference) และความรู้ที่ได้จากการบอกเล่าจากผู้อื่น (verbal testimony) ประภากรได้เพิ่มเติมขึ้นอีก 2 อย่าง คือ ความรู้ที่ได้จากการเปรียบเทียบ (comparison) และความรู้ตรรกชนินัย (implication) กุมาริลได้เพิ่มเข้ามาอีก 1 อย่าง คือ ความรู้โดยการปฏิเสธ หรือความรู้ที่มาจากไม่มีการรับรู้ (non-apprehension) ฉะนั้น เมื่อรวบรวมเข้าด้วยกันแล้ว วิถีแห่งการรับรู้ที่ถูกต้องตามคำ สอนของปรัชญามีมามสาจึงมี 6 อย่าง

ทฤษฎีความรู้ของปรัชญามีมามสาของนักปราชญ์สำนักนี้มีทัศนะใกล้เคียงกัน ประภากรได้นิยามความหมายความรู้ที่สมเหตุสมผลว่า เป็นความเข้าใจ ความเข้าใจก็คือ ความรู้ปัจจุบันและ ความรู้ที่

สมเหตุสมผลโดยตัวเอง ความรู้อื่นใดนอกเหนือจากนี้ไม่ถือว่าเป็นความรู้ที่สมเหตุสมผล ท่านกุมาริล คณาจารย์อีกคนหนึ่งของสำนักนี้ ได้นิยามความรู้ที่สมเหตุสมผลว่า เป็นการเข้าใจสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นมา โดยสาเหตุอันอิสระจากความบกพร่องและและไม่ขัดแย้งกับความรู้ที่จะตามมา นั้นแสดงว่า ประโยค อ้างและประโยคที่ตามมาหรือประโยคสรุปต้องมีความสอดคล้องกัน ถ้าประโยคทั้งสองของข้อความนั้น ไม่ขัดแย้งกัน ความรู้ก็ถือว่าเป็นสมเหตุสมผลตามที่คณะของท่านกุมาริล (ประยงค์ แสนบุราณ 2547: 190)

ส่วนปารธสารถิ ได้นิยามความรู้ที่สมเหตุสมผลว่าเป็นความเข้าใจสิ่งที่ไม่ถูกทำให้หวาดหวั่น เป็น ตัวแทนของสิ่งนั้นอย่างแท้จริง ความรู้ไม่ได้ถูกสร้างขึ้นมาจากสาเหตุอันบกพร่องและเป็นอิสระไปจาก การขัดแย้ง จากคำนิยามนี้ ความรู้ที่สมเหตุสมผลของปราชญ์ทั้งสองท่านของลัทธินี้พอจะสรุปได้ว่าความ รู้ที่สมเหตุสมผลนั้น ต้องมีเงื่อนไข 4 อย่าง คือ (ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา 2535: 145)

- ก) ความรู้ที่สมเหตุสมผลนั้นจะไม่เกิดขึ้นจากสาเหตุที่บกพร่อง
- ข) ประโยคอ้างแล้วประโยคสรุปจะต้องไม่ขัดแย้งกัน
- ค) ความรู้ที่สมเหตุสมผลจะต้องให้ไม่เกิดการหวาดระแวง
- ง) ความรู้นั้นจะต้องเป็นตัวแทนวัตถุนั้นอย่างแท้จริง

ลักษณะและชนิดของความรู้

ญาณวิทยาของมีมามสาให้ความหมายของความรู้หรือญาณไว้ว่า ความรู้มี 2 ชนิดคือ

1. ความรู้ตรง (immediate knowledge) หรือความรู้แท้ ถือว่าเป็นความรู้ที่บอกเราให้รู้ถึงบาง สิ่งบางอย่างที่เรายังไม่รู้ และความรู้นั้นให้ความเป็นจริงด้วย ความรู้แท้ นี้ ต้องประกอบด้วยองค์ 2 คือ (นงเยาว์ ชาญณรงค์ 2539: 173)

1.1 จริงแท้แน่นอน ไม่มีความรู้ใด ๆ มาหักล้างได้ ไม่ว่าในกาลใด ๆ และสถานที่ใด และอารมณ์ ของความรู้แท้ต้องเป็นจริงด้วย

1.2 บอกให้รู้เรื่องที่ยังไม่รู้มาก่อน คือไม่ใช่ความจำหรือประสบการณ์เดิม

2. ความรู้ไม่ตรง (mediate knowledge) หรือความรู้ไม่แท้

ในส่วนที่เป็นความรู้แท้หรือความรู้ตรงนี้มี 2 ชั้น คือชั้นแรกเป็นความรู้สึกล้วน ๆ ไม่เกี่ยวกับความ จำความคิดนึกหรือประสบการณ์เดิม ๆ เป็นความรู้ที่บอกเราได้แต่เพียงว่า มีสิ่งสิ่งหนึ่ง แต่หาไม่ได้ชัด แจ้งไม่ว่า สิ่งนั้นคืออะไร ชื่ออะไร เช่น เมื่อรูปารมณ้อย่างหนึ่งผ่านแวบเข้าสู่คลองจักขุของเรา ในตอน แรกเราจะรู้แต่เพียงว่า เราเห็นสิ่งหนึ่ง แต่พอพิจารณาดูอีกทีจึงรู้ได้ชัดว่า อ้อ สิ่งนั้น สิ่งนี้ นี่แหละคือ ความรู้แท้ชั้นที่ 2 คือความรู้ที่เกิดจากความรู้ชั้นแรกผสมกับความนึกคิด ความจำ หรือประสบการณ์ เดิม ความรู้ทั้ง 2 ชนิดนี้ในภาษาสันสกฤต มีชื่อเรียกดังนี้

1. นิรวักลปะ ปรัตยักษะ หรือ อาโลจนญาณ คือ ความรู้หรือการรับรู้ที่ยังไม่ชัด ไม่แน่นอน เป็น ความรู้แท้ชั้นแรก เป็นเพียงรู้อารมณ์ที่เกิดจากการกระทบระหว่างอายตนะภายใน คือ ตา หู จมูก ลิ้น ภาย และใจอย่างใดอย่างหนึ่ง กับอายตนะภายนอก คือ รูป เสียง กลิ่น รส โผฏฐัพพะ และธัมมารมณ ้อย่างใดอย่างหนึ่งเท่านั้น ยังไม่เข้าใจว่าเป็นอะไรแน่ (พื้น ดอกบัว 2555: 82-83) อีกอย่างหนึ่ง การ

รับรู้ที่เป็น นิรวิถึลปะปะถือว่าเป็นการรับรู้สิ่งหนึ่งที่มีอยู่ด้วยตัวมันเอง ในขณะที่แรกแห่งการประสานกับ
ประสาทสัมผัสกับวัตถุภายนอกทั้งหลาย (Surendranath Dasgupta 1922: 378)

2. สวิถึลปะ ปรีตยักษะ คือ ความรู้ที่ชัดเจนแน่นอน เป็นความรู้แท้ขั้นที่ 2 ถัดจากขั้นแรก เป็น
ความรู้ที่เกิดจากความเข้าใจ หรือรู้ว่าอะไรเป็นอะไร เช่น เมื่อเห็นรูป ก็รู้ว่าเป็นรูปอะไร ถ้าเป็นรูปคน
ก็รู้ว่า คนนั้นคือใคร รู้จักกันหรือไม่ มีมามสาถือว่า ความรู้แท้ คือ ความรู้ขั้นประจักษ์นี้ต้องประกอบ
ด้วย 2 ขั้นดังกล่าวนี้ ถ้าขาดไปขั้นใดขั้นหนึ่งก็ถือว่าไม่สมบูรณ์ เพราะความรู้แท้ขั้นแรกไม่ได้บอกให้รู้
ลักษณะของสิ่งที่ผ่านเข้ามาทางประสาทสัมผัสได้ชัดเจน ว่าเป็นอะไร จึงบอกไม่ได้ พรรณนาไม่ได้ จำ
ต้องอาศัยความรู้แท้ขั้นที่ 2 จึงจะรู้ชัดเจนว่าอะไรเป็นอะไร ความรู้แท้ขั้นที่ 2 นี้ก็เหมือนกัน ถ้าไม่อาศัย
ขั้นแรกก็จะไม่อาจเกิดขึ้นได้ เพราะไม่มีอารมณ์ให้ใจคิด ตัดสินว่า สิ่งนั้นคืออะไร เช่น ถ้าเราไม่เห็นคน
ใดคนหนึ่งขั้นแรก เราก็รู้ไม่ได้ว่า คนนั้นคือนายแดง หรือนายดำ

แหล่งความรู้ของมีมามสา

แหล่งความรู้ของมีมามสามี 6 ประเภท คือ ประจักษ์ประมาณ อนุमानประมาณ อุปमानประมาณ
ศัพทประมาณ อรรถาปัตติประมาณ และอนุปลัทธิ (P.T. RAJU 1971: 68) ในแหล่งความรู้เหล่านี้ มี
รายละเอียดดังต่อไปนี้

1. ประจักษ์ประมาณ (Perception)

มีมามสาถือว่า ความรู้ตรง คือความรู้ที่เกิดจากอายตนะภายนอก มีรูป เสียง กลิ่น รส และผัสสะ
มากระทบกับอายตนะภายใน มีตา หู จมูก ลิ้น กาย และใจ อย่างใดอย่างหนึ่ง ความรู้ตรงนี้บอกเรา
ให้ทราบถึงความจริงเกี่ยวกับเรื่องโลกอันกว้างใหญ่ และบรรจุไว้ซึ่งสรรพสิ่งนานาพรรณได้ซึ่งตรงกับ
ความเป็นจริง ฉะนั้น จึงเรียกความรู้ตรงนี้ว่า ความรู้ขั้นประจักษ์ และเรียกแหล่งที่เกิดของความรู้นี้ว่า
ประจักษ์ประมาณ ความรู้ไม่ตรง คือความรู้ที่ไม่ได้เกิดจากการเห็น ได้ยิน ตมกลิ่น ลิ้มรสและสัมผัส
โดยตรงอย่างความรู้ขั้นประจักษ์ จึงไม่เรียกว่า ความรู้ตรง ความรู้ไม่ตรงนี้เกิดจากหลายประมาณ เช่น
ที่ประการกล่าวไว้มี 4 ประมาณ คือ อนุमानประมาณ อุปमानประมาณ ศัพทประมาณ และอรรถา
ปัตติประมาณ ส่วนท่านกุมาริล ภูฏฐะ เพิ่มอีก 1 ประมาณ คือ อนุปลัทธิ ฉะนั้น เมื่อรวมประมาณ
ทั้งหมดมีถึง 6 ประมาณ (รวมทั้งประจักษ์ประมาณ) ประจักษ์ประมาณและอนุमानประมาณนั้นเหมือน
กับของปรัชญานายยะ ประการและกุมาริลถือว่าความรู้มีอยู่ 2 ประเภท คือ (ประยงค์ แสนบุราณ
2547: 191-192)

ก. ประจักษ์ประมาณชั้นคลุมเครือ (Indeterminate)

กุมาริลแสดงความเห็นในประเด็นนี้ว่า เป็นความรู้ความเข้าใจในวัตถุสิ่งหนึ่งที่บริสุทธิ์ ง่ายๆ
เหมือนความเข้าใจของเด็ก ไม่มีการพินิจพิจารณาอะไรมากนัก มันเป็นความเข้าใจลักษณะเฉพาะก็
ไม่ใช่ ทว่าไปก็ไม่ใช่ แต่มันเป็นสิ่งเฉพาะเท่านั้นซึ่งเป็นตัวแทนของสิ่งนั้น ไม่สามารถจะบอกลักษณะทั่วไป

ว่าเป็นลักษณะทั่วไป หรือว่าเป็นลักษณะเฉพาะได้ นี่คือการคลุมเครือไม่ชัดเจน เช่น ความรู้ของเด็กเกิดใหม่ที่มีต่อวัตถุทั้งหลายรอบ ๆ ตัวเขา (Surendranath Dasgupta 1922: 378) หรือสมมติว่ามีสัมมอยู่ด้านหน้าเราแต่เรามองไม่ชัด ประสาทสัมผัสของเราก็สัมผัสกับสัม เราก็ยังมีความรู้คลุมเครืออยู่ว่ามีวัตถุบางอย่างอยู่ตรงนั้น ข้อนี้ถือว่าเป็นความรู้คลุมเครือ (P.T. RAJU 1971: 69) ส่วนประการมีความเห็นว่าเป็นความรู้วัตถุสิ่งหนึ่งเพียงชนิดหนึ่ง ถึงจะรู้ลักษณะทั่วไปและลักษณะเฉพาะ แต่ก็ไม่สามารถกำหนดรู้สิ่งเหล่านั้นว่าเป็นลักษณะทั่วไปและเฉพาะได้ ไม่อาจชี้ลงไปได้

ข. ประจักษ์ประมาณขั้นชัดเจน (determinate)

กุมาริลและท่านประภากรมีความเห็นตรงกันว่า เป็นความเข้าใจลักษณะทั่วไปของวัตถุสิ่งหนึ่งว่าเป็นลักษณะทั่วไป และลักษณะเฉพาะของวัตถุสิ่งหนึ่งว่าเป็นลักษณะเฉพาะ อีกทั้งยังรู้ประเภทคุณสมบัติและประมาณของวัตถุสิ่งนั้นด้วย นี่คือการประจักษ์ประมาณที่ชัดเจน ในความรู้ขั้นที่สองนี้ อาตมันหรือตัวรับความรู้กับภาพความประทับใจในอดีตของมัน ก่อให้เกิดการรับรู้ที่เป็นปัจจุบันในเพราะความสัมพันธ์กับภาพประทับใจในอดีต และกำหนดรู้ลักษณะของมันเองที่กำลังเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ป็นสากลและสิ่งเฉพาะในขณะนั้น (Surendranath Dasgupta 1922: 379)

ประการ ใต้ให้คำนิยามความรู้ประจักษ์ไว้ว่า การรับรู้ที่เกิดขึ้นโดยตรง ส่วนกุมาริลให้คำนิยามว่า ความรู้ประจักษ์คือความรู้โดยตรงที่เกิดขึ้นจากการสัมผัสของอายตนะภายในกับอายตนะภายนอกที่ปราศจากข้อบกพร่องทุกอย่าง ในการรับรู้นั้นมีมามาถือว่ามีกระบวนการเช่นเดียวกันกับที่กล่าวไว้ในนินยยะ คือ อาตมันสัมผัสกับมันหรือจิต จิตสัมผัสกับอายตนะภายในหรือประสาทแห่งการรับรู้ และอายตนะภายในสัมผัสกับอายตนะภายนอกหรือสิ่งที่ถูกรับรู้ เมื่อกระบวนการแห่งการรับรู้ดำเนินไปอย่างครบถ้วนเช่นนี้ ความรู้ที่ถูกต้องที่เรียกว่าความรู้ประจักษ์ก็เกิดขึ้น (สุนทร ฦ รัชชี 2545: 259) เนื่องจากความรู้ประจักษ์ตามคำสอนแห่งลัทธิมีมามสา มีลักษณะเหมือนกับที่กล่าวไว้ในลัทธินินยยะเกือบทุกอย่าง แต่มีข้อแตกต่างกันในบางประเด็นคือ ลัทธิมีมามสาถือว่าอวกาศหรือที่ว่างเป็นตัวกลางที่ทำให้เกิดการรับรู้เสียงของโสตประสาท แต่ลัทธินินยยะถือว่าอวกาศหรืออีเธอร์เป็นตัวกลางที่ทำให้เกิดการรับรู้ประเภทนี้

2. อนุมานประมาณ (inference)

อนุมานประมาณ หมายถึง สิ่งที่เรายังไม่รู้ไม่เห็น แต่คาดเดาเอาสิ่งที่รู้ที่เห็นแล้วไปสู่สิ่งที่ยังไม่รู้ แต่คาดว่าเป็นอย่างนี้และอย่างนี้ นี่คือการอนุมาน ศพระกล่าวว่า เมื่อความสัมพันธ์ที่ระบุไว้ชัดเจนหรือความสัมพันธ์ที่ไม่เปลี่ยนแปลงได้ถูกรับรู้ว่ามีอยู่ระหว่างสิ่งสองอย่าง เราสามารถมีตรรกะกับอีกสิ่งหนึ่งเมื่ออีกสิ่งหนึ่งถูกรับรู้แล้ว ความรู้ชนิดนี้เรียกว่า “การอนุมาน” เพราะพื้นฐานตามข้อนี้นั่นเอง กุมาริลจึงพยายามแสดงว่า การอนุมานเป็นสิ่งที่เป็นไปได้เมื่อเราสังเกตเห็นสิ่ง 2 อย่าง (เช่น ควันกับไฟ) จำนวนหนึ่งแห่งประเด็นทั้งหลาย อาศัยอยู่ร่วมกันในสิ่งที่เป็นลำดับที่สาม (เช่น ห้องครัว เป็นต้น) ในความสัมพันธ์อิสระบางประการ เช่น เมื่อการมีอยู่ร่วมกันของสิ่งเหล่านี้ มันจะไม่อาศัยเงื่อนไขหรือ

ปัจจัยที่เป็นตัวกำจัดชนิดอื่น ๆ เลย (Surendranath Dasgupta 1922: 387) คนส่วนใหญ่ย่อมเข้าใจว่าวันกับไฟเป็นของคู่กัน เมื่อควันมีอยู่ที่ใด ไฟก็ย่อมมีในที่นั้น ปรัชญามีมามสามีความคิดเรื่องการอนุมาณไม่แตกต่างไปจากปรัชญานายายะ และยอมรับหลักการอนุมาณของปรัชญานายายะเกือบทั้งหมด ยกเว้นแต่เพียงว่าการอนุมาณของมีมามสามี 3 ขั้นตอนเหมือนวิธีนिरนัยของอาริสโตเติล ส่วนการอนุมาณของปรัชญานายายะมี 5 ขั้นตอน (ประยงค์ แสนบุราณ 2547: 192-193) ตามตัวอย่างวิธีอนุมาณของปรัชญามีมามสามีและปรัชญานายายะ ดังนี้

การอนุมาณของมีมามสามีและอาริสโตเติล

ที่ใดมีน้ำขัง ที่นั่นมีมยุง

ที่หน้าบ้านมีน้ำขัง

เพราะฉะนั้น ที่หน้าบ้านมีมยุง หรือ

ที่ใดมีควัน ที่นั่นมีไฟ

ที่ภูเขามีควัน

เพราะฉะนั้น ที่ภูเขามีไฟ

การอนุมาณของปรัชญานายายะ

ที่หน้าบ้านมีมยุง

เพราะที่หน้าบ้านมีน้ำขัง

ที่ใดมีน้ำขัง ที่นั่นมีมยุง เช่น คลองเล็ก ๆ รอบบ้าน

ที่หน้าบ้านมีน้ำขังซึ่งเกี่ยวข้องกับมยุง

เพราะฉะนั้น ที่หน้าบ้านมีมยุง หรือ

ที่ภูเขามีไฟ

เพราะที่ภูเขามีควัน

ที่ใดมีควันที่นั่นมีไฟ เช่น เต่าหุงข้าว

ที่ภูเขามีควันซึ่งเกี่ยวข้องกับไฟ

เพราะฉะนั้น ที่ภูเขามีไฟ

ตามทัศนะของท่านประภากรรและท่านกุมาริลนั้น ประโยคอนุมาณมี 3 ประโยค คือ 1. ประดิษญา หรือข้อความของการอ้างเหตุผล 2. ประโยคอ้างเอกซึ่งให้กฎเกณฑ์ทั่วพร้อมทั้งตัวอย่างที่สนับสนุน และ 3. ประโยคอ้างโท

3. อุปมานประมาณ (Similarity or Comparison)

อุปมานประมาณ หมายถึง ความรู้ที่ได้จากการเปรียบเทียบ เป็นความรู้ที่สัมพันธ์กันระหว่างคำพูดและสิ่งที่คำพูดนั้นมุ่งหมายถึง (สุนทร ณ รัชชี 2545: 261) ปรัชญามีมามสามีไม่นิยมใช้คำว่าความรู้จากการเปรียบเทียบ แต่มักจะใช้คำว่าความรู้เกี่ยวกับความคล้ายคลึงของสิ่งที่เรายังไม่รู้จึกับสิ่งที่เรา

รู้จักดีแล้ว หรือความคล้ายคลึงของสิ่งที่จำได้และสิ่งที่กำลังพบเห็นในขณะนั้น ส่วนพวก นยายะนิยมใช้ความรู้จากการเปรียบเทียบ เช่น ความรู้เกี่ยวกับวัวป่ากับวัวที่เลี้ยงตามบ้าน ความรู้เกี่ยวกับเสือที่เราไม่เคยเห็น แต่ได้รับการบอกเล่าว่า เสือคือสัตว์ป่าที่มีลักษณะเหมือนกับแมว แต่โตกว่าแมวมาก เมื่อเราไปพบสัตว์ดังกล่าวนี้ในป่า เราก็ทราบได้ทันทีว่า สัตว์ชนิดนี้คือ เสือ เป็นต้น

มีมามสาไม่เห็นด้วยกับทรรศนะดังกล่าวของนยายะว่า ความรู้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างคำพูดและสิ่งที่คำพูดนั้นมุ่งหมายถึงเกิดมาจากคำบอกเล่าของผู้อื่น ไม่ใช่ความรู้ที่เกิดจากการเปรียบเทียบ ที่เป็นเช่นนี้ก็เพราะว่า ความรู้ประเภทนี้เกิดมาจากการระลึกถึงสิ่งที่ได้ทราบมาแล้วจากคำบอกเล่าของผู้อื่นอีกต่อหนึ่ง และความรู้ที่เกิดจากการได้เห็นวัวป่าหรือเสือนั้น จัดเป็นความรู้ประจักษ์ทางตา เช่น ความคล้ายคลึงระหว่างวัวเลี้ยงกับวัวป่า ความคล้ายคลึงระหว่างแมวกับเสือ มีมามสาถือว่าการรับรู้ความคล้ายคลึงของสัตว์สองประเภทนี้ มีลักษณะคล้าย ๆ กัน เราไม่จำเป็นต้องได้รับการบอกเล่าจากใครก็สามารถรู้ได้

ปรัชญานยายะบางครั้งก็ให้ทรรศนะเกี่ยวกับอุปมานประมาณ ในเชิงความรู้เกี่ยวกับความคล้ายคลึงก็มี (knowledge of similarity) เช่น ท่านไม่เคยเห็นม้าลายเลย แต่มีคนบอกว่า ม้าลายก็คล้ายกับม้าบ้านนั่นเอง ต่างแต่ม้าลายมีแถบลายตามตัวเท่านั้น แล้วท่านก็จำคำบอกเล่านี้ไว้ ต่อมาท่านไปเห็นม้าชนิดหนึ่ง ซึ่งไม่รู้จักมาก่อนเลย ม้านั้นมีแถบลาย ๆ ตามตัว ท่านจึงนึกถึงคำบอกเล่าเกี่ยวกับม้าลายขึ้นมาได้ แล้วตัดสินใจว่า “อ้อ...นี่คือม้าลาย” ความรู้เช่นนี้เองนยายะบอกเราว่า เป็นความรู้ชั้นอุปมาน และเครื่องมือให้ความรู้ขึ้นมา เรียกว่า อุปมานประมาณ

แต่ปรัชญามีมามสามีความเห็นต่างออกไปว่า ความรู้ชั้นอุปมานไม่ใช่อย่างนยายะเข้าใจ ความรู้ชั้นอุปมานตามทรรศนะของมีมามสา คือ ความรู้ที่ว่าสิ่งที่จำได้คล้ายกับสิ่งที่กำลังประจักษ์ ในขณะนั้น ถือว่าเป็นความรู้ที่เกิดขึ้นได้หลายทาง ซึ่งอาจจะเกิดขึ้นทางตา หู จมูก ลิ้น หรือการสัมผัสทางกาย (นงเยาว์ ชาญณรงค์ 2539: 174) เช่น ตัวอย่างข้างต้น สมมุติว่า เราไม่เคยเห็นม้าลายมาก่อนเลย ครั้นไปเห็นม้าลายในป่าเข้า ก็นึกถึงม้าที่เคยเห็นมาก่อนขึ้นได้ว่า “ม้าลายนี้คล้ายกับม้าบ้าน” ข้อนี้เองเป็นสิ่งที่มีมามสาถือว่า เป็นความรู้ชั้นอุปมาน

4. ศัพท์ประมาณ (Verbal Testimony)

ศัพท์ประมาณ หมายถึง ความรู้ที่ได้จากการบอกเล่าของอื่น เป็นความรู้ที่สำคัญที่สุดของปรัชญามีมามสา ความรู้ชนิดนี้เป็นความรู้ที่อยู่นอกเหนือการรับรู้สิ่งใดสิ่งหนึ่งทางประสาทสัมผัส เกิด ขึ้นจากการเข้าใจความหมายแห่งคำพูดอย่างแจ่มแจ้ง (สุนทร ฌ รัชชี 2545: 262) มีมามสาถือว่า ศัพท์ประมาณเป็นประมาณที่ให้ความรู้อย่างแน่นอน เชื่อถือได้ มีมามสาเทิดทูนความศักดิ์สิทธิ์ของคัมภีร์พระเวทจริง ๆ เขาถือว่า พระเวทเป็นแหล่งความรู้ที่แน่นอนตายตัวไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ว่ากาลใด ๆ คัมภีร์พระเวทไม่ใช่ผลงานของมนุษย์และไม่ใช่งานของพระเป็นเจ้าหรือเทพใด ๆ มีมามสาเชื่อเหมือนกับนยายะว่า ศัพท์ประมาณมีอยู่ 2 อย่างคือ

1) เปอรูเซยะ (personal testimony) เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า บุคคลศัพทประมาณ (ประยงค์ แสตนบุราณ 2547: 194-195) ได้แก่ ข้อเขียนหรือคำพูดของบุคคลที่ควรเชื่อถือได้ ความรู้ประเภทนี้ไม่มีความถูกต้องสมบูรณ์ในตัวเอง เพราะความถูกต้องสมบูรณ์ต้องขึ้นอยู่กับลักษณะอันน่าเชื่อถือของคำตำรา หรือบุคคลผู้บอกเล่า ในขณะที่เดียวกัน ความสงสัยหรือความผิดพลาดอาจจะเกิดขึ้นได้กับความรู้ชนิดนี้ หรือมีฉะนั้นก็อาจเกิดความขัดแย้งขึ้นในภายหลังก็ได้ ความน่าเชื่อถือจากความรู้ประเภทนี้ขึ้นอยู่กับลักษณะท่าทางของบุคคลผู้นั้นหรือสิ่งนั้นว่าเป็นบุคคลหรือเป็นสิ่งที่น่าเชื่อถือเพียงใด

2) อเปอรูเซยะ (impersonal testimony) เรียกอีกอย่างหนึ่งว่า อบุคคลศัพทประมาณ ได้แก่ คำบอกเล่าจากพระเวท หรือความเชื่อในคัมภีร์พระเวทโดยเฉพาะ เพราะดังได้กล่าวแล้วว่า คัมภีร์พระเวทไม่ใช่งานของคนและเทพ พระเวทมีความสมบูรณ์ที่สุด มีความสมเหตุสมผลภายในตัวเอง ปราศจากความผิดพลาดใด ๆ ทั้งสิ้น คัมภีร์พระเวทไม่มีผู้แต่ง แม้แต่พระเจ้าสูงสุดก็ไม่ได้แต่งพระเวทขึ้นมา พระเวทเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างนั้นชั่วนิรันดร์ เป็นความจริงอันติมะ จุดนี้เองทำให้ปรัชญามีมา สามีความแตกต่างไปจากปรัชญาสำนักอื่น ๆ ของอินเดีย (สุนทร ฦ รังษี 2545: 262) เพราะฉะนั้น คำหรือรายละเอียดต่าง ๆ ที่ปรากฏในคัมภีร์พระเวท จึงจัดเป็นอเปอรูเซยะ มีมาสาได้ให้ข้อพิสูจน์ว่า พระเวทไม่ใช่ผลงานของคนและเทพไว้ดังนี้ (นงเยาว์ ชาญณรงค์ 2539: 176-177)

1. ถ้าพระเวทนี้เป็นผลงานของมนุษย์คนใดคนหนึ่ง ก็จะต้องมีชื่อผู้แต่งบ้าง หรือไม่ก็น่าจะมีผู้จำชื่อผู้แต่งได้บ้าง เพราะคัมภีร์นี้ได้ศึกษาเล่าเรียนสืบ ๆ กันมาตั้งแต่โบราณกาลจนกระทั่งทุกวันนี้ โดยมีได้ขาดตอนเลย แต่นี้ไม่มีชื่อใครปรากฏในพระเวทเลย และทั้งไม่ปรากฏว่ามีใครจำกันได้ ข้อนี้ย่อมแสดงว่าพระเวทไม่ใช่ผลงานของคน

2. มีนักปราชญ์หลายท่านเชื่อว่า พระเวทไม่ใช่สิ่งที่ถาวรตั้งอยู่ได้นิรันดร์โดยไม่เปลี่ยนแปลง ไม่ใช่เป็นสิ่งที่เกิดมาเอง แต่เป็นสิ่งที่ถูกเขียนขึ้นมาต่างหาก แต่กระนั้นก็ตาม นักปราชญ์พวกนี้ก็หาตกลงกันได้ไม่ว่า ที่ว่ามีผู้เขียนพระเวทขึ้นนี้ เขียนขึ้นเมื่อไร ใครเป็นคนเขียน

3. นักปราชญ์บางท่านให้รรถาธิบายว่า ผู้แต่งพระเวทไม่ใช่คน แต่เป็นพระเป็นเจ้า บางท่านว่า เทพหรือฤๅษีครรรค์แต่ง แต่บางท่านว่าเทพประจำปติแต่ง ตกงหาความยุติลงยังไม่ได้จนบัดนี้

4. ถ้าจะค้นหาสมุฏฐานกันว่า ทำไมนักปราชญ์ทั้งหลาย จึงเห็นกันว่าพระเวทเป็นผลงานของคนหรือเทพ เราก็จะพบว่า เพราะเขาใช้หลักอนุมานเอาจากหนังสือธรรมดานั่นเอง กล่าวคือ เขาเห็นว่า ธรรมดาหนังสือทุกชนิดต้องมีผู้แต่ง ฉนั้นใด คัมภีร์พระเวทก็ต้องมีผู้แต่ง ฉนั้นนั่น แต่เขาหารู้แน่ว่าใครเป็นผู้แต่ง

5. บางทีท่านอาจแย้งว่า ในคัมภีร์พระเวทมีชื่อฤๅษีหลายท่าน ปรากฏในบทสวด ก็น่าจะสันนิษฐานได้ว่า ฤๅษีเหล่านั้นนั่นเองเป็นผู้แต่งคัมภีร์นี้ แต่ความจริง ฤๅษีเหล่านั้นไม่ใช่ผู้แต่ง ท่านเป็นเพียงผู้เขียนขึ้นตามที่ข้อความแห่งพระเวทปรากฏเปิดเผยแก่ท่านเท่านั้นเอง คือเมื่อข้อความใดปรากฏแก่ท่านอย่างไร ท่านก็บันทึกไว้หรือจดจำเอาไว้ แล้วบอกเล่าแก่คนอื่นในกาลต่อมา ตามที่ข้อเท็จจริงนั้นปรากฏแก่ท่าน โดยที่ท่านมิได้ตกแต่งต่อเติมเลย และถ้าหากพระเวทไม่ปรากฏตัวเองแก่ท่าน ท่าน

ก็ไม่สามารถจะรู้ได้ จึงไม่อาจเขียนได้ ฉะนั้น พระเวทจึงถือว่าไม่ใช่ผลงานของคนหรือเทพ

6. อาจจะมีผู้แย้งว่า พระเวทเท่าที่ปรากฏนั้นเขียนด้วยคำศัพท์หลาย ๆ คำมาเรียงกันจนได้ความเป็นตอน ๆ อย่างนี้จะเรียกว่า ไม่ใช่ผลงานของคนได้อย่างไร และถ้าเป็นเช่นนั้น ก็ชื่อว่า ไม่เที่ยงแท้ถาวรเหมือนคัมภีร์อื่น ๆ ที่ประกอบด้วยคำศัพท์ต่าง ๆ นะซี มีมามสาตอบโต้คำแย้งนี้ว่า ศัพท์กับเสียง (อวนิส) ที่เราได้ยินไม่เหมือนกัน เสียงนั้นผู้พูดเป็นผู้ทำขึ้น และผู้ฟังเป็นผู้ได้ยิน แต่เสียงนี้แหละเป็นผู้เปิดเผยศัพท์ให้ปรากฏ ส่วนศัพท์นั้นไม่ใช่ถูกสร้างขึ้นหรือเขียนขึ้น ว่าตามความจริง ศัพท์ก็คือตัวอักษร ก ข ค เป็นต้น ไม่มีผู้สร้าง ไม่อาจแบ่งเป็นส่วน ๆ ได้ ตัวอักษรตัวหนึ่ง เช่น ก อาจออกเสียงได้หลายเสียงตามสำเนียงของคนชาติต่าง ๆ ในประเทศต่าง ๆ และแม้ว่าเสียงของตัวอักษรจะมีมากอย่างก็ตามที่ แต่เรายอมรับกันว่า ตัวอักษรบางตัว คนทุกชาติทุกภาษาออกเสียงได้เหมือนกันหมด ข้อนี้แสดงว่าอักษรไม่ได้ถูกประดิษฐ์ในสมัยใด หรือที่ประเทศใดโดยเฉพาะ แต่มันเป็นสิ่งที่อยู่เหนือกาลและสถานที่ ดังนั้น ศัพท์หรือตัวอักษร จึงถือว่ามีรันดร์ ตั้งอยู่ได้เองโดยไม่มีปัจจัยปรุงแต่ง

5. อรรถาปัติประมาณ (Implication or Postulation)

อรรถาปัติ (postulation) หมายถึง สมมุติฐานที่จำเป็นสำหรับพิจารณาตัดสินข้อเท็จจริงบางชนิดที่ไม่ประจักษ์แจ้งในขณะนั้น หรือ หรือการอ้างเหตุผลแบบคาดคะเนเอาจากความจริงสองอย่าง ที่ขัดแย้งกันหรือไม่ลงรอยกัน (สุนทร ฤ รังษี 2545: 263) ความรู้ที่อ้างเหตุผลแบบคาดคะเนนี้ อาศัยประโยชน์เหตุสองประโยชน์ซึ่งเป็นจริงทั้งคู่ แต่เป็นความจริงที่ขัดแย้งกัน เมื่อทั้งสองประโยชน์มีความขัดแย้งกัน จึงทำให้เกิดการคาดคะเนถึงประโยชน์ที่สามซึ่งเป็นประโยชน์สรุป และเป็นประโยชน์ที่ให้ความรู้ตามนัยประโยชน์อรรถาปัติ (ประยงค์ แสนบุราณ 2547: 196)

ตัวอย่างเช่น นายดำประกาศว่าตนเองปฏิบัติธรรมอย่างเคร่งครัด ไม่ทานข้าวตลอดทั้งวันมาหลายวันแล้ว แต่ครูรูปร่างนายดำอ้วนท้วนสมบูรณ์ เป็นต้น จะเห็นว่าประโยชน์เหตุสองประโยชน์นี้เป็นจริงทั้งคู่ แต่มีความขัดแย้งกัน กล่าวคือ คนไม่กินข้าวตลอดทั้งวัน เมื่อติดต่อกันหลาย ๆ วัน ร่างกายต้องซูบผอมแน่ แต่ร่างกายนายดำกลับอ้วนท้วนสมบูรณ์ คำประกาศของนายดำจึงเป็นเรื่องที่เป็นไปไม่ได้ มีลักษณะแย้งกับความเป็นจริง ดังนั้น จึงทำให้คาดคะเนไปว่า เมื่อไม่ทานข้าวตลอดทั้งวันเป็นเวลานาน แต่ร่างกายยังอ้วนท้วนสมบูรณ์ แสดงว่านายดำต้องทานข้าวกลางคืนแน่ ๆ การสรุปว่า นายดำต้องทานข้าวกลางคืนนั้น คือ ประโยคคาดคะเนหรือสมมุติฐานที่ตั้งขึ้นจากประโยชน์เหตุสองประโยชน์ที่ขัดแย้งกัน ประโยคอย่างนี้เรียกว่า “อรรถาปัติ” อีกตัวอย่างหนึ่ง สมมุติว่า ท่านรู้ที่อยู่เพื่อนคนหนึ่ง ยังมีชีวิตอยู่ แต่ไม่พบเขาที่บ้าน ท่านก็รู้โดยอาศัยหลักอรรถาปัติว่า เขาต้องอยู่ที่อื่น เพราะคนนั้นยังมีชีวิต จำต้องอยู่ ณ ที่ใดที่หนึ่งแน่ เมื่อไม่อยู่ที่นี้ ก็ต้องอยู่ที่อื่นแน่นอน

อรรถาปัตินี้ เราใช้เสมอในชีวิตประจำวันของเรา เช่น เวลาเราอ่านตัวเขียนที่ไม่ชัด หรือบางแห่งตกไป แต่เราก็มองเดาได้ถูกต้อง เพราะอาศัยข้อความใกล้เคียงเป็นเครื่องตัดสิน เช่นในประโยคที่ว่า “ตอนที่ผมไปอยู่อินเดียใหม่ ๆ ผมรับประทานอาหารอินเดียได้ ผมจึงผอมลงมาก น้ำหนักลดลง

หลายกิโล...” จะเห็นว่า การรับประทานอาหารได้กับการผอมลง ชัดกันและอยู่ด้วยกันไม่ได้ จึงรู้ได้ว่าข้อความตอนนี้ต้องตกค่าอะไรไปคำหนึ่ง มิฉะนั้นจะไม่ได้ความและไม่เป็นจริง ฉะนั้น สมมุติฐานที่จำเป็นในกรณีนี้ก็คือ ต้องเขียนตก คำว่า “ไม่” ไปคำหนึ่ง ระหว่าง “อาหารอินเดีย” กับ “ได้” ฉะนั้น ประโยคที่ถูกคือ “ผมรับประทานอาหารอินเดียไม่ได้ ผมจึงผอมลงมาก...”

อย่างไรก็ตาม ทั้งประภากรและกุมาริลมีความเห็นสอดคล้องกันว่า การใช้เหตุผลคาดคะเนแบบตรรกษานี้ยัยนั้น ไม่มีค่ากลางระหว่างข้อเท็จจริงสองอย่าง แต่ในการอนุมานจะต้องมีค่ากลางเสมอ เพราะค่ากลางเป็นสิ่งที่เราใช้เพื่ออนุมานไปสู่ความรู้ที่เรายังไม่รู้ หรือยังไม่มีการรับรู้ทางประสาทสัมผัส ดังนั้น ความแตกต่างระหว่างความรู้แบบตรรกษายัยกับความรู้อันที่ได้รับจากการอนุมาน จึงอยู่ที่ฝ่ายแรกไม่มีค่ากลาง ส่วนฝ่ายหลังต้องอาศัยค่ากลางเป็นเครื่องมือสำหรับใช้ออนุมาน

6. อนุปลัทธิ (Negation or Non-apprehension)

อนุปลัทธิ (Non-apprehension) หมายถึง ความรู้เกี่ยวกับความไม่ปรากฏของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง ไม่สามารถรู้ได้ทางประสาทสัมผัสในขณะนั้น (นงเยาว์ ชาญณรงค์ 2539: 179) กุมาริลมีทรรศนะว่า การไม่มีการรับรู้ (non-apprehension) เป็นป่องเกิดแห่งความรู้อย่างหนึ่ง (สุนทร ณ รังษี 2545: 266) เช่น ความไม่ปรากฏของปากกาบนโต๊ะ มีปัญหาว่า เรารู้ได้อย่างไรว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้ไม่มี เพราะสิ่งที่ไม่ปรากฏเราไม่อาจเห็นได้และไม่อาจอนุมานได้ เพราะการอนุมาน เราอนุมานจากสิ่งที่เราเห็นไปหาสิ่งที่เราไม่เห็น ฉะนั้น ความไม่ปรากฏของสิ่งใด ๆ เราไม่อาจรู้ได้ทางประจักษ์ประมาณและอนุมานประมาณ แต่เราสามารถรู้ได้ทางอนุปลัทธิเท่านั้น คือรู้จากความไม่ปรากฏของสิ่งนั้น เช่น ความไม่ปรากฏของปากกาบนโต๊ะบอกเราว่า ขณะนั้นปากกาไม่มี

อีกตัวอย่างหนึ่งก็คือ คนเคยตักข้าวสารมาหุงอยู่เป็นประจำ วันหนึ่งข้าวสารหมด พอเปิดฝาดังเพื่อจะตักข้าวสารมาหุงเหมือนทุกวัน แต่ข้าวสารหมดหรือไม่ปรากฏ การไม่มีข้าวสารในถังไม่ใช่การอนุมานว่ามันหมด แต่มันไม่ปรากฏจริง ๆ ทำให้เกิดความรู้ว่า อ้อ...ข้าวสารหมด ความรู้ที่เกิดขึ้นในลักษณะนี้เรียกว่า อนุปลัทธิ (ประยงค์ แสนบุราณ 2547: 197)

ส่วนประภากร ไม่เห็นด้วยที่กุมาริลถือว่า การไม่มีการรับรู้เป็นทางให้เกิดการรับรู้อย่างหนึ่ง และไม่เห็นด้วยกับนยายิกะที่ถือว่า การปฏิเสธเป็นกระบวนการของการได้มาซึ่งความรู้ก็อย่างหนึ่ง เขามีทรรศนะว่า ไม่มีภาวะอยู่เหนือภาวะ ภาวะหรือความมีอยู่ของสิ่งใดสิ่งหนึ่ง อาจรู้ได้โดยตรงหรือโดยความสัมพันธ์กับสิ่งอื่น เป็นการเข้าใจผิดที่มีการรับรู้เกี่ยวกับภาวะแล้วกลับเรียกว่า อภาวะ หรือ นัตถิภาวะ

ธรรมชาติของความรู้

ปรัชญามีมามสา มีความเชื่อว่าความรู้ทุกชนิดเกี่ยวข้องกับตัวผู้รู้ (the knower) สิ่งที่ถูกรู้ (the known object) และตัวความรู้เอง (the knowledge) ทุก ๆ ขณะ ความรู้ทุกชนิดทั้งความรู้ที่เป็น

ประจักษ์ประมาณ อนุมาณประมาณ หรือแหล่งความรู้ชนิดอื่น ๆ จะต้องเปิดเผยอัตมันหรือผู้รู้โดยตรง (Surendranath Dasgupta 1922: 382) ในสำนักนี้มีแนวความคิดทางปรัชญาที่เป็นสำนักใหญ่อยู่ 2 สำนัก คือ สำนักของประภากรและสำนักของกุมาริล ทั้งสองสำนักมีแนวความคิดเกี่ยวกับธรรมชาติของความรู้แตกต่างกันดังนี้

1. ตริปติปรตัยกษวาทะ หมายถึง ทฤษฎีที่ถือว่าความรู้เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเอง (สุนทร ณ รังษี 2545: 256-257) ทฤษฎีนี้เป็นทฤษฎีของประภากร เขามีความเชื่อว่าความรู้ปรากฏตัวของมันได้เอง โดยไม่จำเป็นต้องอาศัยสิ่งใดมาช่วยให้มันปรากฏตัว แต่ถึงแม้ว่าความรู้จะเป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเอง มันก็เป็นสิ่งไม่เที่ยง มันมีการเกิดขึ้นและสูญหายไป ในขณะที่ความรู้เปิดเผยตัวเองนั้น มันเปิดเผยหรือทำให้ปรากฏขึ้นมาทั้งผู้รู้ (subject) และสิ่งที่ถูกรู้ (object) ผู้รู้ที่ความรู้เปิดเผยให้เห็นหรือให้ปรากฏออกมา นั้นได้แก่อัตมัน ซึ่งตัวเองไม่เคยกลับกลายเป็นสิ่งที่ถูกรู้ ในการรับรู้แต่ละครั้งจะปรากฏสิ่ง 3 อย่าง คือ

1) ชญาตา หมายถึง ผู้รู้

2) ชญเยชะ หมายถึง สิ่งที่ถูกรู้

3) ชญานะ หมายถึง ตัวความรู้ (ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา 2535: 147)

ทั้ง 3 อย่างนี้ จะปรากฏขึ้นพร้อม ๆ กัน แต่อัตมันหรือผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ ต้องอาศัยความรู้เป็นเครื่องทำให้มันปรากฏขึ้นมา นั่นก็คือว่า ผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้จะไม่ปรากฏขึ้นหากความรู้ไม่เปิดเผยตัวเองออกมา เพราะฉะนั้น ตามทฤษฎีของประภากร อัตมันจึงไม่ใช่เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเอง เพราะว่าการปรากฏตัวของอัตมัน ต้องอาศัยการปรากฏตัวของความรู้ ในเวลาหลังอัตมันหรือผู้รู้ไม่ปรากฏตัว เพราะว่าในขณะที่นั้นไม่มีความรู้มาทำให้มันปรากฏ สรุปลงได้ว่า ตามทฤษฎีของประภากร ในความรู้ทุกอย่างจะมีปรากฏการณ์สามอย่างเกิดขึ้นพร้อมกันคือ การปรากฏตัวของอัตมันในฐานะผู้รู้ การปรากฏตัวของวัตถุภายนอกในฐานะสิ่งที่ถูกรู้ และการปรากฏตัวของความรู้เอง

2. ชญาตตาวาทะ หมายถึง ทฤษฎีที่ถือว่าความรู้เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวไม่ได้ ทฤษฎีนี้เป็นของกุมาริล เขามีความเห็นคนละอย่างกับประภากร คือ เขาเห็นว่าความรู้ไม่ได้เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเอง ความรู้เป็นสิ่งที่เรารู้หรือสัมผัสไม่ได้ เราไม่สามารถจะรับรู้ความรู้ได้โดยตรงและในทันทีทันใด

กุมาริลกล่าวว่า ความรู้เป็นกิริยาหรือกระบวนการที่เกิดขึ้นและเป็นไปในอัตมัน เราสามารถทราบความมีอยู่ของความรู้ได้โดยการอนุมาณเท่านั้น ความรู้เป็นวิธีหรือกระบวนการที่ทำให้เราทราบถึงความมีอยู่ของสิ่งใดสิ่งหนึ่งได้ และเราอนุมาณถึงความมีอยู่ของความรู้จากสิ่งที่ถูกรู้นั่นเอง เพราะถ้าความรู้ไม่มีอยู่แล้ว อัตมันหรือผู้รู้ก็ไม่มีทางทราบถึงความมีอยู่ของสิ่งที่ถูกรู้ได้ กิริยาที่รู้เกิดขึ้นในตัวของผู้รู้ แต่ผลของกิริยาดังกล่าวนี้ปรากฏอยู่ในสิ่งที่ถูกรู้

ตัวอย่างเช่น การหุงข้าว แม่ครัวเป็นตัวผู้กระทำหรือผู้หุง ข้าวเป็นสิ่งที่ถูกหุง ไฟเป็นอุปกรณ์หรือเครื่องมือในการหุง ความสุขของข้าวเป็นผลที่เกิดขึ้นจากการหุง จากกระบวนการในตัวอย่างนี้เอง เราพบว่ากิริยาแห่งการหุงข้าวนี้ปรากฏอยู่ที่แม่ครัว แต่ผลแห่งกิริยาหรือการกระทำนี้ปรากฏอยู่ที่ข้าวซึ่งเป็นสิ่งที่ถูกหุง ในทำนองเดียวกัน การรู้เป็นกิริยาที่ปรากฏอยู่ในตัวผู้รู้ แต่ผลของกิริยานั้นปรากฏอยู่

ในสิ่งที่ถูกรู้ ความรู้จะมีอยู่โดยตัวของมันเองโดยไม่เกี่ยวข้องกับสิ่งที่ถูกรู้นั้นย่อมเป็นไปได้ เราทราบ ความรู้ว่ามีอยู่ก็เพราะความมีอยู่ของสิ่งที่ถูกรู้

ความถูกต้องของความรู้

ความถูกต้องของความรู้ในหัวข้อนี้ เราจะทราบว่า ทำไมเราจึงเชื่อว่า เรารู้ดี รู้ถูก ความรู้ของเราแน่นอน นอกจากนี้จะทราบว่าความรู้ผิดเกิดขึ้นได้อย่างไร ลัทธิมีมามีสาถิอทฤษฎี สวดทพรามาณยวาทะ แปลว่า ทฤษฎีที่ถือว่าความรู้เป็นสิ่งที่มีความถูกต้องอยู่ในตัวของมันเอง (สุนทร ณ รัชชี 2545: 257-258) การรับรู้มันเป็นสิ่งที่มีความถูกต้องเป็นของตนเองอยู่แล้ว ความรู้ไม่จำเป็นต้องอาศัยสิ่งอื่นมาทำให้มันเป็นสิ่งที่ถูกต้อง ความถูกต้องแห่งความรู้เป็นสิ่งที่มิอยู่ในสิ่งที่เป็นเหตุซึ่งทำให้ความรู้นั้นเกิดขึ้นมา ทั้งประการและกุมาริตต่างก็ยึดถือทรรศนะอย่างเดียวกันนี้ เพราะฉะนั้น ลัทธิมีมามีสาถิอทฤษฎีว่าความรู้ทุกอย่างที่เกิดจากเหตุอันถูกต้องและมีความสอดคล้องกับเหตุเหล่านั้น จัดว่าเป็นความรู้ที่ถูกต้องทั้งสิ้น สาเหตุที่ทำให้ความรู้เกิดขึ้นมานั้น ไม่เพียงแต่จะทำให้ความรู้เกิดขึ้นมาเพียงอย่างเดียว แต่มันทำให้ความถูกต้องแห่งความรู้และความเชื่อในความถูกต้องเช่นนั้นเกิดขึ้นมาในขณะ เดียวกันนั้นด้วย นั่นก็คือว่าสิ่ง 3 สิ่ง ได้แก่ ความรู้ ความถูกต้องแห่งความรู้และความเชื่อในความถูกต้องแห่งความรู้เกิดขึ้นพร้อม ๆ กัน ลัทธิมีมามีสาถิอทฤษฎีว่า ทั้งความถูกต้องแห่งความรู้และความเชื่อในความถูกต้องนั้น ไม่ได้มีขึ้นเพราะเหตุภายนอก และทั้งสองอย่างนี้ก็ไม่ต้องอาศัยสิ่งอื่นใดมาเป็นเครื่องพิสูจน์ ทั้งนี้ก็เพราะมันเป็นสิ่งที่ปรากฏชัดเจนได้โดยตนเอง

ความรู้จะเกิดขึ้นได้แต่ละอย่างนั้นต้องอาศัยเหตุหรือประมาณของมันเอง เช่น ความรู้ชั้นประจักษ์ทางจักขุจะเกิดขึ้นได้ก็ต้องมีรูปหรือแสงสว่างพอสมควร และที่สำคัญมากเป็นอันดับหนึ่งคือ ตาต้องดีด้วย ประจักษ์ทางจักขุหรือการเห็นก็ย่อมเกิดขึ้น พร้อมกับความเชื่อแน่ว่า เราได้เห็นสิ่งนั้นจริง ๆ เมื่อหูเราดีพอจะได้ยินเสียงอะไร ๆ ได้ และเชื่อกันว่าเสียงนั้นถูกต้อง เพราะเป็นเสียงหรือศัพท์ของคนที่ควรเชื่อได้ ความรู้เรื่องศัพท์ประมาณก็เกิดขึ้น เมื่อเห็นเหตุและรู้ความสัมพันธ์สากลระหว่างเหตุกับสาธยะ เราก็อนุมานถึงสิ่งที่ไม่ได้เห็นได้ ความรู้ชั้นอนุมานก็เกิดขึ้น เมื่อเราเห็นสิ่งสิ่งหนึ่ง ซึ่งไม่เคยเห็นมาก่อน แต่มันคล้ายกับสิ่งหนึ่งซึ่งเคยเห็นมา จึงทำให้เราระลึกถึงความคล้ายคลึงของสิ่งนั้นได้ ความรู้ชั้นอุปมานก็เกิดขึ้น เมื่อเราพบข้อเท็จจริง 2 อย่างขัดกัน เราก็ตั้งสมมติฐานขึ้นสันนิษฐานหาความถูกต้องแน่นอนของสิ่งนั้น ๆ ความรู้ชั้นอรรถาปัตติก็เกิดขึ้น และเมื่อเรารู้ว่าสิ่งนั้นสิ่งนี้เคยมีอยู่ แต่ขณะนั้นไม่ปรากฏในที่ที่เคยอยู่ เราก็รู้ได้ว่า สิ่งนั้นไม่มี นี่คือนิยามความรู้ชั้นอุปมัติ ทั้งหมดนี้คือ ความรู้ที่คนเราทุกคนต้องมีประจำวัน

ความรู้ดังกล่าวมานี้ จะเชื่อได้ว่าถูกหรือผิดอย่างไร มีมามีสาบอกกว่าต้องขึ้นอยู่กับเหตุ หรือประมาณที่ให้ความรู้ นั้น ๆ ไม่ใช่อาศัยปัจจัยภายนอกอื่น ๆ นอกจากเหตุหรือประมาณของความรู้ นั้น ๆ นั่นก็คือว่าความถูกต้องของความรู้เกิดขึ้นมาจากที่เกิดขึ้นของมันเอง และทันทีที่ความรู้แท้ชนิดใด ๆ

เกิดขึ้น เราก็เชื่อแน่นอนว่าความรู้นั้น ๆ ถูกต้อง ความเชื่อนี้มีใช้เกิดขึ้นหลังจากพิสูจน์ทดลองด้วยความรู้อื่นที่เกิดขึ้นทีหลัง เพราะถ้าเป็นเช่นนั้น ความรู้ที่ 2 ที่ใช้พิสูจน์ความรู้แรกก็ต้องให้ความรู้ที่ 3 พิสูจน์เสียก่อนอีก จึงบอกเราได้ว่า ความรู้ที่ 2 นี้ถูกต้อง ซึ่งหมายถึงรู้ว่า ความรู้แรกถูกต้อง และเราก็ต้องไล่ต่อไปว่า ความรู้ที่ 3 ก็ต้องรับรองความรู้ที่ 2 และความรู้ที่ 4 ต้องรับรองความรู้ที่ 3 ต่อไปอีกทำอย่างนั้นเรื่อย ๆ ไป จนหาที่สุ่มิได้ ซึ่งผิดกับความเป็นจริงตามที่ปรากฏกับเรา

อาจารย์สำนักปรัชญามีมามสามีความเห็นว่า ความถูกต้องของความรู้มีพยานหลักฐานสำหรับพิสูจน์ความถูกต้องในตัวเอง (self-evident) หมายความว่า ความรู้ทุกชนิดมีความถูกต้องอยู่ในตัวเองแล้ว เมื่อใดความรู้เกิดขึ้นมันก็นำเอาความถูกต้องติดตัวมาด้วยทุกครั้ง ด้วยเหตุนี้ เราจึงเชื่อความรู้นั้นตั้งแต่เกิดมาทีเดียว แต่นั่นมิได้หมายความว่า เราจะไม่รู้ผิดเลย ความจริง มีหลายครั้งที่เราเห็นสิ่งหนึ่งเป็นอีกสิ่งหนึ่ง เช่น เห็นเชือกเป็นงู หรือเห็นชายคนหนึ่งที่เราไม่เคยรู้จักเป็นคนที่เรารู้จักไป บางคราวถึงกับเข้าไปทักผิดตัวก็มี นี่แสดงว่ามีความรู้ผิด ๆ เหมือนกัน แต่ความผิดพลาดดังกล่าวนี้มีใช้ความรู้ผิด อาจารย์สำนักปรัชญามีมามสามียืนยันว่า ความรู้ไม่ผิด แต่ที่เราพบว่ามีผิดพลาดเกิดขึ้นนั้น เป็นเพราะมีความผิดพลาดหรือความบกพร่องที่เหตุหรือประมาณของความรู้ เช่น การเห็นเชือกเป็นงูนั่น เกิดจากความสับสนกันระหว่างความรู้เก่า คือความรู้เกี่ยวกับงู ซึ่งเคยเห็นมาก่อน กับความรู้ใหม่เกี่ยวกับเชือกที่เห็นใหม่ อาจารย์สำนักนี้ถือว่า ความจำเรื่องงูก่ดี ความรู้ใหม่เรื่องเชือกก็ดี เป็นเรื่องจริงไม่ใช่เท็จ คือเคยเห็นงูจริงและเห็นเชือกจริง แต่ความผิดพลาดที่เห็นเชือกเป็นงูก็เพราะความสับสนกันระหว่างความจำกับการเห็นนั่นเอง ทฤษฎีนี้เรียกว่า อชยาติวาท

อาจารย์สำนักปรัชญามีมามสามีก้าวว่า ความถูกต้องหรือความเป็นจริงของความรู้เป็นสิ่งที่พิสูจน์ได้ในตัวเอง โดยไม่ต้องอาศัยความจริงอื่นมาพิสูจน์ แต่ความเท็จหรือข้อผิดพลาดของรู้นั้นจำเป็นต้องพิสูจน์ด้วยความรู้ชั้นอนุमान ทั้งนี้เพราะความจริงเป็นสิ่งปกติ ส่วนความเท็จเป็นอปกติ เช่นเดียวกับความเชื่อความรู้ก็เป็นสิ่งปกติ แต่ความไม่เชื่อเป็นอปกติ ฉะนั้น ความจริงของความรู้และความเชื่อความรู้ จึงเป็นสิ่งที่เรียกว่าธรรมดาสามัญของคนเรา ไม่มีใครเอาใจใส่พิสูจน์อีก เราจึงเชื่อความรู้กันเสมอ และพอเราเกิดความรู้อะไรขึ้นเราก็ปฏิบัติไปตามความรู้นั้น ๆ ทันที โดยมีต้องคอยพิสูจน์ความถูกต้องของมันให้ชักช้า เช่นพอรู้ว่า ศัตรูกำลังจ่อปืนมาหาเรา เราก็วิ่งหรือหลบหรือต่อสู้เพื่อป้องกันตัวทันที โดยไม่ต้องรอคอยพิสูจน์ก่อนว่า ความรู้ที่บอกเราว่า “ศัตรูกำลังจ่อปืนมาหาเรา” นั้น จริงหรือเท็จ นี่คือความจริงในชีวิตของเราซึ่งแสดงว่าความเชื่อความถูกต้องของความรู้เป็นปกตินิสัยของคนเรา ที่นี้เราจะไม่เชื่อความถูกต้องของความรู้เมื่อใด เราจะไม่เชื่อความถูกต้องของความรู้ ก็ต่อเมื่อมีบางสิ่งบางอย่างทำให้เราเกิดสงสัยขึ้นว่า ความรู้นั้น ๆ ถูกหรือไม่ถูก

ความรู้ผิดตามทรรศนะของมีมามสา

ในเรื่องความสมเหตุสมผลของความรู้ตามทรรศนะของมีมามสามีนั่นถือว่า ความรู้ทุกอย่างมีความสมเหตุสมผลอยู่ในตัวของมันเองโดยตรง ความสมเหตุสมผลมีอยู่พร้อมมูลในรู้นั้น ๆ ส่วนความไม่

สมเหตุสมผลไม่ได้อยู่ที่ตัวความรู้ แต่มันจะสืบเนื่องมาจากความผิดพลาดหรือความขัดแย้งบางประการ ในเหตุหรือปัจจัยที่ทำให้เกิดความรู้ขึ้น แต่ถ้าหากความรู้ทุกอย่างมีความสมเหตุสมผลอยู่ในตัวเองแล้ว ก็หมายความว่า ความผิดพลาดหรือความขัดแย้งหรือความรู้ที่ผิดก็จะไม่เกิดขึ้นได้เลย (ทองหล่อ วงษ์ ธรรมา 2535: 148-149)

ประการไม่ยอมรับว่า ความรู้ผิดหรือความผิดพลาดตามความหมายทางตรรกวิทยาจะเกิดขึ้นได้ เพราะเขาถือว่า ความรู้ทุกอย่างย่อมสมเหตุสมผล ดังนั้น ความรู้ผิดหรือความผิดพลาดต่าง ๆ คือ สิ่ง ที่เรียกว่า “ความถูกต้องบางส่วน” ความผิดพลาดหรือความรู้ที่ไม่สมบูรณ์มันจะผิดทั้งหมดก็หาไม่ แต่ ยังมีความถูกต้องตามส่วนของมัน ประการได้วิจารณ์เรื่องความรู้ผิดหรือความผิดพลาดว่า ถ้าความรู้ ทุกอย่างถูกต้องสมบูรณ์ไปเสียทั้งหมดแล้ว ความแตกต่างทางตรรกวิทยาระหว่างความถูกต้องกับความ ผิดก็ย่อมมีขึ้นไม่ได้ อย่างไรก็ตาม ประการก็ยืนยันว่า ความรู้ไม่อาจเป็นตัวแทนอย่างผิด ๆ ของสิ่งใด ๆ ได้ ความผิดพลาดเป็นเพียงความไม่เข้าใจ ไม่ใช่ความเข้าใจผิดจากความจริง ความรู้ผิดหรือความ ผิดพลาดนั้น ประกอบด้วยเงื่อนไขทางจิต 2 ประการ คือ 1) ความรู้สองอย่างไม่สัมพันธ์กัน และ 2) ความ ผิดพลาดเกิดขึ้นเพราะความรู้เกี่ยวกับสองสิ่งที่ไม่สัมพันธ์กัน จึงถือว่าเป็นเพียงความไม่เข้าใจถึงความ แตกต่างระหว่างความรู้สองอย่าง เช่น คนที่เป็นโรคตีชานมองเห็นหอยสังข์ที่มีสีขาวเป็นสีเหลือง มอง เห็นเชือกเป็นงู และมองเห็นเปลือกหอยเป็นเหรียญเงิน เป็นต้น

ส่วนกุมาริลเห็นด้วยกับประการในเรื่องความสมเหตุสมผลของความรู้ แต่เขามีความเห็นแตกต่างจากประการในเรื่องความแตกต่างทางตรรกวิทยา โดยกล่าวว่า ความรู้นั้นมีอยู่จริง แต่ความรู้ผิด นั้นมันสืบเนื่องมาจากความเข้าใจผิด หรือจะเรียกว่า ความรู้ผิดคือความเข้าใจผิดก็ได้ ความรู้ผิดนี้ถือว่าเป็นความวิปลาสทางจิตชนิดหนึ่งด้วย ไม่ใช่ความรู้สองอย่างไม่สมบูรณ์ กุมาริลเห็นด้วยกับประการที่ ว่า นี่คือเงิน มันมีสิ่งสองอย่างอยู่ด้วยกันคือ หอยกับเงิน มีการรับรู้เปลือกหอยและมีการรับรู้เงินอยู่ใน ความทรงจำ เพราะสองสิ่งนี้มีลักษณะคล้ายคลึงกัน จึงเกิดความรู้ประสานกันอย่างผิด ๆ ข้อนี้ถือว่าเป็น ข้อที่กุมาริลเห็นแตกต่างไปจากความเห็นของประการ กุมาริลถือว่า ความรู้ผิดไม่ใช่เพราะไม่รู้ว่าจะสอง อย่างแตกต่างกัน แต่เพราะสองอย่างนั้นไม่กลมกลืนกัน ความรู้ผิดเป็นตัวแทนที่ผิดในส่วนหนึ่ง ความรู้ ผิดไม่ใช่เพราะไม่เข้าใจตามที่ประการให้พรรณนะไว้ แต่เพราะความเข้าใจผิด ความรู้ผิดจึงเกิดขึ้นมา เพราะความรู้สองอย่างไม่สมบูรณ์ มีการประสานกันอย่างผิด ๆ ข้อนี้หมายความว่า ความรู้ผิดนั้นคือ จิตวิปลาสอย่างหนึ่ง เช่น การรับรู้เปลือกหอยอย่างผิด ๆ ว่าเป็นเงิน เป็นการรับรู้สิ่งหนึ่งในฐานะของ อีกสิ่งหนึ่ง ซึ่งในความเป็นจริงแล้วทั้งสองสิ่งเป็นคนละอย่างกัน

เปรียบเทียบกับทรรศนะของนยาเย

ทรรศนะเรื่องความถูกต้องและไม่ถูกต้องของความรู้นี้ มีความแตกต่างกันอยู่ระหว่างลัทธิของ นยาเยกับมีมามสา กล่าวคือนยาเยเห็นว่า ความถูกต้องและความผิดของความรู้นี้มีได้เกิดมาพร้อม

กับความรู้เลย แต่เกิดขึ้นทีหลังทั้งนั้นคือเกิดจากเหตุภายนอก เช่น ในเรื่องเห็นเชือกเป็นงูนั้น อาจเกิดเพราะตาไม่ดีหรือเชือกซึ่งเป็นอารมณ์อยู่ไกล เป็นต้น และรู้ได้โดยอาศัยอนุमानเอา ขอยกตัวอย่างประกอบ เช่น วันหนึ่ง ผมกำลังเดินอยู่แถวสนามหลวง เห็นชายคนหนึ่งร่างกายคล้ายเพื่อนผมมาก ที่แรกเห็น ผมคิดว่าเป็นเพื่อนคนนั้นแน่ๆ ทันทีที่เข้าใจเช่นนั้น ผมก็รีบก้าวไปให้ทัน แต่พอทัน ชายคนนั้นก็เป็นคนอื่นไป.. นี่แหละนยายะบอกว่า ความผิดของความรู้ ความผิดนี้ปรากฏเมื่อความรู้ใหม่ซึ่งตรงกับสิ่งที่รู้ปรากฏขึ้น แล้วเราก็อनुमानได้ว่า ความรู้ครั้งแรกผิด

แม้ในทางตรงกันข้าม คือความถูกต้องของความรู้ก็ต้องมีความรู้ที่เกิดขึ้นทีหลังยืนยัน เช่น เมื่อท่านเห็นเพื่อนคนหนึ่งในที่ไกล ทันทีที่เห็นก็รู้ว่า เป็นคนที่ท่านรู้จักและเมื่อเดินเข้าไปใกล้ ก็แน่ใจยิ่งขึ้น ทั้งนี้เพราะความรู้ที่เกิดเมื่อเห็นครั้งหลังบอกยืนยันว่า ความรู้ครั้งแรกเห็นนั้นถูกต้อง อนึ่ง ขอให้จำไว้ว่านยายะถือว่า อารมณ์หรือสิ่งที่รู้เป็นจริงอยู่เสมอ ความรู้อารมณ์นั้นจะถูกหรือผิด ก็ต้องพิสูจน์กันว่า รู้ตามความเป็นจริงของอารมณ์หรือไม่ ถ้ารู้ไม่ตรงกับความเป็นจริงของอารมณ์ก็จัดว่า ผิด ถ้ารู้ตรงกับอารมณ์ก็จัดว่า ถูก

ส่วนมีมามาสกลับเห็นว่า ความถูกต้องของความรู้มีมาแต่เดิม พร้อม ๆ กับความรู้เกิดขึ้น และไม่ต้องอาศัยความรู้ขั้นอนุमानมายืนยันอีก มิฉะนั้น เราต้องพิสูจน์ด้วยการอนุमानจนไม่มีที่สิ้นสุด ซึ่งบางทีอาจถึงแก่ความตายไปก่อนก็ได้ เช่น เมื่อเรารู้ว่า สุนัขกำลังวิ่งไล่หลังมา ถ้ามันแต่รอดูว่าความรู้ครั้งแรกถูกหรือผิด เราอาจถูกสุนัขกัดตายก็ได้ เพราะฉะนั้น มีมามาสจึงเห็นว่า ความถูกต้องของความรู้เกิดขึ้นพร้อม ๆ กับความรู้ และเราก็เชื่อความถูกต้องนั้นทันทีที่ความรู้เกิดขึ้น โดยไม่ต้องรอคอยให้ความรู้ที่ 2 ยืนยัน แต่ความเท็จของความรู้ต้องยืนยันด้วยการอนุमानจากความรู้ที่เกิดขึ้น ทั้งนี้เพราะอาจมีการผิดพลาดอันเกิดมาจากความเข้าใจระหว่างข้อเท็จจริง 2 อย่าง คือความจำกับความรู้ใหม่ดังกล่าวมาแล้วก็ได้ เมื่อขจัดความเข้าใจผิดที่เกิดจากความสับสนกันออกไป ก็เหลือแต่ความจริงปรากฏ ฉะนั้น มีมามาสจึงกล่าวว่า ความรู้ไม่ผิด ความผิดไม่ใช่ความรู้ กล่าวคือ ความผิดหรือเท็จนี้เป็นเพียงความเข้าใจสับสนกันระหว่างความจริง 2 ชนิด นั่นเอง

อาจารย์สำนักปรัชญามีมามาสสรุปเรื่องความถูกต้องและความผิดของความรู้ลง ด้วยกล่าวเน้นเรื่องความขลังของพระเวทว่า ความเชื่อในเรื่องความถูกต้องของพระเวทก็เช่นกัน ไม่ต้องมีข้อพิสูจน์ด้วยการอนุमानอีก เพราะพระเวทเป็นความรู้อมตะ เป็นอเปารุเชยยะ ทรงความจริงไว้ได้เอง ความจริงของพระเวทพิสูจน์ได้ในตัวเอง การอนุमानหรือการถกเถียงโต้แย้งเพื่อหาข้อเท็จจริงนั้น จำเป็นสำหรับขจัดความสงสัยออกไปจากจิตเท่านั้น แต่ถ้าไม่มีความสงสัยก็ไม่จำเป็นต้องมีการอนุमानหรือการถกเถียงเพียงประการมกกันแต่อย่างใด มีมามาสเห็นว่า พระเวทนั้นประกาศความหมายของตนออกมา ความเชื่อเกิดขึ้นทันทีที่รู้ซึ่งถึงความหมายนี้ แต่นั่นแหละ ถ้าไม่รู้ซึ่งถึงความหมายของพระเวท ก็อาจจะสงสัยได้ ฉะนั้น มีมามาสจึงสอนให้ฝึกจิตสำหรับรองรับความหมายของพระเวทที่จะปรากฏขึ้นเมื่อจิตสงบดีแล้ว

สรุป

มีมามสามีความเชื่อว่า ความรู้ทุกอย่างมีความสมเหตุสมผลอยู่ในตัวเอง ความสมเหตุสมผลของความรู้ที่ถูกต้อง จะต้องเกิดจากเหตุแท้จริงที่ทำให้เกิดความรู้ขึ้น หรือเกิดจากธรรมชาติที่แท้จริงของเหตุที่ทำให้เกิดความรู้ขึ้น ความรู้ที่แท้จริงไม่ได้เกิดจากเงื่อนไขภายนอก แต่เกิดจากเงื่อนไขภายใน ความรู้ในปรัชญามีมามสามีอยู่ 6 ประการ คือ ประจักษ์ประมาณ อนุมานประมาณ ศัพทประมาณ อุปมานประมาณ อรรถาปัติประมาณ และอนุปลัทธิ ในสำนักมีมามสามีนักปราชญ์คนสำคัญ 2 คน คือ ประภากร เป็นเจ้าของทฤษฎี “ตรีบุตีปรัตยักษวาทะ” หมายถึงความรู้เป็นสิ่งที่เปิดเผยตัวเองได้ และการปรากฏตัวของมันไม่จำเป็นต้องอาศัยสิ่งใดมาช่วย ความรู้เปิดเผยทั้งผู้รู้และสิ่งที่ถูกรู้ และกุมาริล เป็นเจ้าของทฤษฎี “ชญาตตาวาทะ” หมายถึงความรู้ไม่ได้เปิดเผยตัวเอง มันเป็นสิ่งที่เรารู้ได้แต่สัมผัสไม่ได้

เอกสารอ้างอิง

- ประยงค์ แสนบุราณ. (2547). ปรัชญาอินเดีย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเดียน สโตร์.
- สุนทร ณ รังษี. (2545). ปรัชญาอินเดีย : ประวัติและลัทธิ. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ทองหล่อ วงษ์ธรรมมา. (2535). ปรัชญาอินเดีย. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์โอเดียน สโตร์.
- นงเยาว์ ชาญณรงค์. (2539). ปรัชญาอินเดีย. กรุงเทพฯ: ห.จ.ก. แสงจันทร์การพิมพ์.
- พิน ดอกบัว. (2555). ปวงปรัชญาอินเดีย. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยาม.
- Chandrarhar Sharma. (1983). A Critical Survey of Indian Philosophy. Varanasi: Motilal Banarsidass.
- Surendranath Dasgupta. (1922). A History of Indian Philosophy. London: Cambridge the University Press.
- P.T. Raju. (1971). The Philosophical Traditions of India. London: University of Pittsburgh Press.

การสร้างคำนามและคุณศัพท์จากรากด้วยอุณาতিสูตร Formation of Nouns and Adjectives from Roots with Unādi Rules

ญาณธวัช มายะ*
Yanthawat Maya*

บทคัดย่อ

อุณาติ เป็นชื่อของปัจจัยกลุ่มหนึ่งสำหรับลงท้ายธาตุ (verbal roots) ในการสร้างคำนามและคุณศัพท์ต่างๆ โดยกำหนดเอาปัจจัยตัวแรกคือ อุณ ปัจจัย มาใช้แทนการเรียกชื่อปัจจัยทั้งหมด อุณาติจึงหมายถึง กลุ่มปัจจัยมี อุณ ปัจจัย เป็นต้น เนื่องจากปัจจัยในกลุ่มนี้มีอยู่เป็นจำนวนมากนั่นเอง

การสร้างคำนามด้วยวิธีแห่งอุณาติปัจจัยมีวิธีการอย่างเดียวกันกับกฤตปัจจัย ต่างกันเพียงวิธีการแห่งกฤตปัจจัยเมื่อสำเร็จแล้วใช้เป็นกริยาบ้าง คำนามบ้าง ส่วนอุณาติปัจจัยเมื่อสำเร็จแล้วจะใช้เป็นคำนามและคุณศัพท์เท่านั้น

การศึกษาวิธีการสร้างคำนามและคุณศัพท์จากรากด้วยอุณาติสูตรโดยผ่านกระบวนการลงอุณาติปัจจัยนี้ จะช่วยให้เข้าใจถึงที่มาของรากศัพท์ในภาษาสันสกฤตแต่ละศัพท์ได้เป็นอย่างดี ถึงแม้ว่าการสร้างคำนามในภาษาสันสกฤตจะมีอยู่มากมายหลายวิธีก็ตาม แต่วิธีแห่งอุณาติสูตรมีใช้มากที่สุด ความเป็นพหุภาพสะท้อนออกมาในตัวอุณาติสูตรเองว่า อุณาทโย พหุลม. (ปา.สุ. 3.3.1) “อุณาติปัจจัยมีใช้อย่างหลากหลาย”

คำสำคัญ: อุณาติสูตร, อุณาติปัจจัย, ธาตุ, อนุพันธ์, สารณะ

Abstract

Unādi is a group's name of suffixes which placed at the end of Dhātus (verbal roots) to make nouns and adjectives. It's already been fixed by the first suffix's name Un which was defined to be represent whole suffixes. In consequence Unādi is a meaning of the suffix group to begin with Un suffix in the first instance accordingly, due to the fact that there are many suffixes in this group.

The formation of nouns with approach of Unādi suffixes is similar to Kṛdanta suffixes except, when the formation approach of Kṛdanta suffixes have accomplished form they can be usable to verb or noun term, but the formation approach of Unādi suffixes have accomplished form they can be usable to noun and adjective term only.

The study of noun and adjective formation approach from Dhātus (verbal roots) with Unādi sūtras (Unādi rules.) through this formation approach of Unādi suffixes could be helpful to understand about etymology each word in Sanskrit excellently.

*นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาสันสกฤตศึกษา ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร
*M.A. candidate, Sanskrit Studies Program, Department of Oriental Languages, Faculty of Archaeology, Silpakorn University, Thailand.

Nevertheless the formation of nouns in sanskrit have many approach, but the formation approach of Uṇādi sūtras (Uṇādi rules.) is the most well known. The multiplicity form of Uṇādi sūtras (Uṇādi rules.) was exhibited by own obviously by the rule "Uṇādayo bahulam. (pā.sū. 3.3.1)" (The suffixes Uṇ and the rest with the force of the present and with a sense simply appellative are attached diversely.)

Keywords : Uṇādi sūtras, Uṇādi suffixes, Dhātus, Anubandhas, Sādhanas

บทนำ

ในบรรดาองค์ประกอบสำคัญทางไวยากรณ์ของภาษาสันสกฤตซึ่งแบ่งออกเป็น 8 หมวด คือ สนธิ นาม สมาส ตัทธิศ อาชยต กฤต อุณาติ และการก อุณาติถือว่ามีความสำคัญไม่แพ้หมวดอื่น ๆ ซึ่งจะต้องศึกษาให้ครบทุกหมวดจึงจะถือว่าเป็นผู้มีความรู้ในภาษาสันสกฤตเป็นอย่างดี ถ้าขาดหมวดใดหมวดหนึ่งไปย่อมได้ชื่อว่ามีภูมิความรู้ในภาษาสันสกฤตยังไม่แน่นแฟ้นพอ

เริ่มต้นจากอันดับแรกต้องเรียนรู้เรื่องของสนธิ ซึ่งเป็นวิธีต่อคำศัพท์ตั้งแต่สองบทขึ้นไปให้เนื้อเป็นคำเดียวกัน โดยคำที่จะนำมาเชื่อมสนธินี้เป็นคำทุกประเภท ไม่จำกัดว่าจะต้องเป็น นาม+นาม เท่านั้น ยกตัวอย่างเช่น ราเชนทฺร (ราช+อินทฺร) ลมฺโพทฺร (ลมพ+อุทฺร) เป็นต้น ตัวอย่างคำประเภทอื่นๆ เช่น หยวทตฺ (หิ+อวทต) กโรตฺติ (กโรติ+อิตฺติ) อิตฺยรฺละ (อิตฺติ+อรฺละ) อสวฺวิตฺติ (อเสว+อิตฺติ) ใจว (จ+เอว) เป็นต้น

ลำดับต่อมาคือการศึกษาวิธีแจกรูปค่านามต่างๆ ตามชนิดของนามในลิงค์ทั้ง 3 คือ पुल्लिङ्ग स्त्रीलिङ्ग และनपुंसकलिङ्ग ว่าในแต่ละลิงค์มีวิธีแจกรูปที่คล้ายคลึงหรือแตกต่างกันอย่างไร

เมื่อเรียนรู้วิธีแจกรูปค่านามได้อย่างชำนิชำนาญแล้ว หลังจากนั้นก็ไปศึกษาการสร้างคำด้วยวิธีสมาส คือการย่อบทนามตั้งแต่สองบทขึ้นไปเข้าเป็นคำเดียวกัน เช่น ราชपुत्र (ราช+पुत्र) ทั้งสองคำนี้ถ้าแยกกันอยู่ก็จะมีคามหมายคนละคำ แต่เมื่อนำมารวมเป็นคำเดียวกันก็จะได้ความหมายใหม่เพิ่มว่า โอรสแห่งพระราช เป็นต้น ในการสร้างคำสมาสนี้บางครั้งก็มีการนำหลักของสนธิมาใช้ร่วมด้วย คือ สมาสอย่างเดี่ยวไม่พอ ต้องสนธิด้วย ในกรณีที่คำสมาสนั้นมีสระอยู่ข้างหลัง เช่น ปโรปกार (प्र+उपकार) คงโคทก (คงคา+उत्क) ราชरुचि (ราช+रुचि) เป็นต้น ด้วยเหตุนี้สมาสกับสนธิจึงมีความสัมพันธ์กันอย่างใกล้ชิด

เมื่อเข้าใจวิธีการสร้างคำด้วยวิธีสมาสแล้ว ก็จะต้องศึกษาการสร้างคำด้วยวิธีตัทธิตต่อไป เป็นการลงปัจจัยมาท้ายค่านามและใช้แทนความหมายของศัพท์ เช่น ภารुक्व (ภฤक्+उन्) ลง อุณ ปัจจัยแทนความหมายของศัพท์ว่า อปตฺย (ลูก) คำว่า ภารุक्व จึงหมายถึง ลูกของภฤक् ซึ่งเป็นนามหนึ่งของศุกราจารย์ หรืออย่างคำว่า ทณฺฑิน (ทณฺฑ+อิน) อิน ปัจจัยใช้แทนความหมายว่า อสฺติ (มี) ทณฺฑิน จึงหมายถึง คนมีไม้เท้า ดังนี้ เป็นต้น

หลังจากนั้นจะต้องศึกษาการสร้างคำกริยาจากธาตุด้วยวิธีของอาชยตและกฤต ซึ่งคำกริยาถือเป็นองค์ประกอบหลักของประโยค ในประโยคหนึ่งๆ ต้องมีกริยาของผู้ทำจึงจะเป็นประโยคที่สมบูรณ์ได้

ดังนี้ เป็นต้น

ความสำคัญของอนุทิสูตรจึงอยู่ที่ใช้อ้างอิงในการทำตัวรูปศัพท์ ถ้าพบคำนามหรือคุณศัพท์ประเภทอนุทินาม (นามที่สำเร็จมาจากอนุทิสูตร) ก็จะสามารถทราบได้ทันทีว่า ลงอนุทิสูตรปัจจัยตัวไหน และสำเร็จด้วยสูตรว่าอย่างไร

อนุทิสูตรที่ถูกจัดรวบรวมไว้เป็นหมวดหมู่สำหรับท่องจำเรียกว่า อนุทิสูตรปาฐะ ในอนุทิสูตรปาฐะนั้นนิยมจัดแบ่งอนุทิสูตรออกเป็นปาฐะ (section) เพื่อสะดวกในการรวบรวมสูตรหลายสูตรที่ลงปัจจัยตัวเดียวกันไว้ในกลุ่มเดียวกัน

คำอธิบายอนุทิสูตร เรียกว่า อนุทิสูตรวฤตติ เป็นการอธิบายขยายความของอนุทิสูตรในแต่ละสูตรให้ชัดเจนยิ่งขึ้น เพราะข้อความที่เป็นตัวสูตรหรือกฎเกณฑ์ทางไวยากรณ์นั้นบางทีก็มีเนื้อความย่อไม่สามารถเข้าใจได้ทันทีว่า ใจความของสูตรหมายถึงอะไร เนื่องจากวิธีการรจนาสูตรจะมีข้อความที่จำกัด ย่นย่อ กระชับ เพื่อสะดวกในการนำไปท่องจำนั่นเอง ดังนั้น การที่จะเข้าใจความหมายของแต่ละสูตรได้ จะต้องอาศัยวฤตติ (คำอธิบายสูตร) ประกอบด้วย ซึ่งมีใช้แต่เพียงในอนุทิสูตรนี้เท่านั้น แต่ยกรวมไปถึงสูตรไวยากรณ์ทั้งหมด จะต้องอาศัยวฤตติในการช่วยขยายความของสูตรด้วยเช่นกัน

ความหมายของธาตุ

ธาตุ (verbal roots) มีคำแปลตามรากศัพท์ว่า “ทรงเนื้อความ (ความหมาย) ของศัพท์ไว้” ซึ่งความหมายที่รู้จักกันทั่วไป คือ รากคำกริยา นั้นเราอาจแปลมาจากภาษาอังกฤษอีกต่อหนึ่ง แต่ที่จริง verbal roots ในภาษาอังกฤษหมายถึงเอาทั้งรากศัพท์ของคำกริยาและคำนาม รวมไปถึงคุณศัพท์ เพราะทั้งกริยาและนามล้วนสำเร็จมาจากธาตุทั้งสิ้น ดังนั้น ธาตุ จึงถือว่าเป็นต้นกำเนิดของคำศัพท์ทั้งหลาย

คำว่า ธาตุ สำเร็จมาจาก √ชฺรูธาถ (ธา)+ตุณ (ตุ) ปัจจัยในอนุทิสูตร มีวิเคราะห์และคำแปลดังนี้

ทธาตุยธฺรํ อธิเต วา’สฺมินนรฺถ อิติ ธาตุะ - ศพทปรกฤติะ | (ทศ. อ. 1.122)

"สิ่งใด ย่อมทรงไว้ ซึ่งเนื้อความ อีกอย่างหนึ่ง สิ่งใด ย่อมถูกทรงไว้ ในเนื้อความนี้ เหตุฉะนั้น สิ่งนั้น เรียกว่า ธาตุ ได้แก่ ต้นกำเนิดของศัพท์"

แต่ในคัมภีร์นิรุตติที่ปนีซึ่งเป็นไวยากรณ์ฝ่ายบาลีได้ให้ความหมายของธาตุว่า ทรงกริยาไว้ ดังวิเคราะห์ว่า

กริยํ ธาเรตีติ ธาตุ. (พระธรรมโมลี และคณะ, 2548 : 345) “ย่อมทรงกริยาไว้ เหตุฉะนั้นจึงชื่อว่า ธาตุ” โดยนัยนี้แสดงให้เห็นว่าธาตุทุกตัวล้วนมีความหมายที่บ่งถึงกริยาอาการทั้งสิ้น และได้แบ่งธาตุออกเป็น 3 ประเภท ดังนี้

สา ปกติธาตุ, วิกิตธาตุ, นามธาตุวเสน ติวริธา.

1. ปกติธาตุ ธาตุมีอรรถตามปกติ เช่น ภู หู คม ปจ เป็นต้น

2. **วิกติธาตุ** ธาตุที่ปรุงแต่งให้มีสรรพพิเศษด้วยอำนาจปัจจัย เช่น ดิตถิกข พุฏุกข เป็นต้น

3. **นามธาตุ** นามศัพท์ที่นำมาใช้ในฐานะเป็นธาตุ เช่น ปุตตีย ปพพตาย เป็นต้น

ปกติธาตุ จำแนกเป็น 2 ประเภท คือ ธาตุมีกรรม (สกมมิก) และธาตุไม่มีกรรม (อกมมิก)

ธาตุ ศัพท์ที่ใช้ในคัมภีร์ไวยากรณ์เรียกว่า พยากรณ์ธาตุ ในภาษาบาลีมีจำนวน 1,754 ธาตุ ส่วนในภาษาสันสกฤตมีจำนวน 2,200 ธาตุ

เสาตรธาตุ

ยังมีธาตุพิเศษอีกประเภทหนึ่งเรียกว่า **เสาตรธาตุ** (sautra-roots) ได้แก่ ธาตุที่มีใช้ในสูตร (หลวงเทพดรณานุศิษฎ์, 2523 : 20, 32, 53, 99) แต่ไม่พบในธาตุปาฐะ ซึ่งยังไม่เป็นที่สรุปแน่ชัดว่า เสาตรธาตุมีจำนวนเท่าใด แต่ในคัมภีร์กวีกาลปทุมะของโวปเทวะได้แสดงจำนวนเสาตรธาตุไว้ทั้งหมด 42 ตัว ดังนี้

กรก หาสะ จกิ ภฺรานุเตา มรฺก สฺรเป ตฺ ลิกฺ ลิจิ |

มรฺจฺ คฺรฺราเห คฺรฺเท กฺชि รฺุเห ณฺเห ปฺชิ โรธฺ มชฺ ฐฺวเนา ||

มฺภู สฺาเท วฺภู สฺฺเตเย กฺจฺ ฉิฑฺยฺชฺ สฺฺหเตา |

วชฺ อาโรหเน กฺุตฺตฺวาสฺตฺฤเตา ปฺุตฺต คเตา ลต ||

ฆาเต สฺาตฺก สฺุเข อฺุทฺน อฺุทฺท อฺุทฺค อาฆาเต กฺุชท สฺฺวฤเตา |

สฺุทธิ โศเก กปฺ จปฺเล กฺุชฺปฺ สฺาเท รฺิพฺ กฺุตฺสเน ||

รฺิภ รเว สฺตฺนภฺ สฺตฺนภฺ สฺกนภฺ สฺกนภฺ คฺนฺ โรธฺเน |

ฑฺิม หีเส ฐฺม ฐฺวานเน ฐฺยานเน ปฺีย บฺริณฺน อฺุรฺ คเตา ||

ตฺทฺริ สฺาเท โมห อฺุลฺ ทาเห ลฺุล วิมฺรฺทเน |

สฺยาตฺ คฺลลฺ ตล คตฺยํ มฺฤคฺ ฤคฺ คตฺิสฺมฤคฺโย รคฺ ขเน สฺวเน ||

ภฺิษฺ รฺุคฺชเย ยฺุชฺ ภฺชเน ลฺุชฺ หีสน อิตฺยเสา |

ธาตุนามิท เสาตรานํ ทฺุวิจฺตฺวาริฑฺทฺิริตฺา || (Gajanan Balkrishna, 1954 : 56-57)

จำนวน 42 แห่งเสาตรธาตุทั้งหลายนั้น ข้าพเจ้า (โวปเทวะ) ได้กล่าวไว้แล้วในกวีกาลปทุมะนี้ คือ 1) √กรก หาสะ 2) √จกิ ภฺรานุเตา 3) √มรฺก สฺรเป 4) √ลิกฺ ลิจิ (ลิกฺ เสงเน) 5) √สรฺจ คฺรฺราเห 6) √กชฺิ รฺุเห 7) √ปชฺิ โรธฺ 8) √มชฺิ ฐฺวเนา 9) √มฺภู สฺาเท 10) √วฺภู สฺฺเตเย 11) √กฺจฺ (กฺุฏฺ) ฉิฑฺิ 12) √อฺุชฺ สฺฺหเตา 13) √วชฺ อาโรหเน 14) √กฺุตฺตฺ อาสฺตฺฤเตา 15) √ปฺุตฺต คเตา 16) √ลต ฆาเต (อาฆาเต เวชฺญเน จ) 17) √สฺาตฺก สฺุเข (สฺาติ สฺุเข) 18) √อฺุทฺค อาฆาเต 19) √กฺุชท สฺฺวฤเตา 20) √สฺุทธิ โศเก 21) √กปฺ จปฺเล 22) √กฺุชฺปฺ สฺาเท 23) √รฺิพฺ กฺุตฺสเน 24) √รฺิภ รเว 25) √สฺตฺนภฺ คฺนฺ โรธฺเน 26) √สฺตฺนภฺ คฺนฺ โรธฺเน 27) √สฺกนภฺ คฺนฺ โรธฺเน 28) √สฺกนภฺ คฺนฺ โรธฺเน 29) √ฑฺิม หีเส 30) √ฐฺม ฐฺวานเน 31) √ปฺีย บฺริณฺน 32) √อฺุรฺ คเตา 33) √ตฺทฺริ สฺาเท โมห 34) √อฺุลฺ ทาเห 35) √ลฺุล วิมฺรฺทเน 36) √คฺลลฺ คตฺยาม 37) √ตล คตฺยาม 38) √ฤคฺ คตฺิสฺมฤคฺโย 39) √รคฺ สฺวเน 40) √ภฺิษฺ รฺุคฺชเย 41) √ยฺุชฺ ภฺชเน 42) √ลฺุชฺ หีสน

นอกจากนี้แล้วยังมีเสาตราธาตุอื่นๆ ที่มีได้ระบุไว้ในคัมภีร์กวีกาลปทุมระอีกเป็นจำนวนมาก ได้รวบรวมมาเท่าที่พอดค้นได้ ดังนี้

43) √ตุ 44) √ภท 45) √ปศ; ปศิ 46) √ช; ชู 47) √ธนว 48) √ฤต 49) √ตว 50) √วธ 51) √ลฺลิต 52) √มฺรจึ; มฺรจ 53) √ปฺกษิ 54) √ธฺมิ 55) วฺรณิ 56) กฺษทิ 57) √ปณ; ปน 58) √ศติ 59) √ทภิ 60) √สฺก 61) √ธฺวิ 62) √วลฺลิต เป็นต้น

ธาตุที่เป็นรากคำของกริยาและนามเหล่านี้ ในไวยากรณ์บาลีและสันสกฤตจัดแบ่งเป็นหมวดต่างๆ ไว้เรียกว่า คณะ (class) โดยในภาษาบาลีได้แบ่งคณะธาตุออกเป็น 8 หมวด ส่วนในภาษาสันสกฤตจัดแบ่งคณะธาตุเป็น 10 หมวด แสดงเป็นตารางเปรียบเทียบได้ดังนี้

บาลี		สันสกฤต	
คณะ	หมวดธาตุ	คณะ	หมวดธาตุ
1	ภฺวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ภ)	1	ภฺวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ภ)
2	รฺรฺวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ร)	2	อฺทาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √อ)
3	ทฺวิวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ท)	3	ชฺุโหตฺยวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ห)
4	สฺวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ส)	4	ทฺวิวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ท)
5	กฺยวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ก)	5	สฺวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ส)
6	ตฺนวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ต)	6	ตฺทวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ต)
7	จฺรฺวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √จ)	7	รฺรฺวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ร)
8	คฺหวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ค)	8	ตฺนวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ต)
		9	กฺรฺยวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √ก)
		10	จฺรฺวาทิคน (หมวดที่ขึ้นต้นด้วย √จ)

ในจำนวนธาตุทั้งหมด √ภ (มี, เป็น) ถือว่าเป็นธาตุตัวแรก ดังที่ปาณินีก้าวไว้ว่า *ภฺวาทโย ธาตว:* (ปา. สฺ. 1.3.1)

อุณาภิปัจจัย

ปัจจัย (suffixes or affixes) ในภาษาสันสกฤตเรียกว่า ปฺรตฺยย ตรงกับภาษาบาลีว่า ปจฺยย ได้แก่ คำสำหรับเติมท้ายศัพท์ต่างๆ เพื่อให้เปลี่ยนรูปจากเดิม มีอำนาจในการกำหนดหน้าที่ของศัพท์ตามขอบเขตของปัจจัยแต่ละตัว สำเร็จมาจาก ปฺรติ+√อฺณ (คเตา : ไป)+อจฺ ปัจจัยในนามกฤต

อุณาภิปัจจัย (Unādi suffixes) คือ ปัจจัยที่ใช้ในอุณาภิสูตร สำหรับสร้างธาตุให้เป็นคำนามและคุณศัพท์ อุณาภิปัจจัยที่ใช้ในไวยากรณ์สันสกฤตมีจำนวนมากกว่าในไวยากรณ์บาลีถึงสามในสี่เท่า กล่าวโดยเฉพาะในคัมภีร์ทศปาทยฺุณาทิวฤตติได้แสดงจำนวนอุณาภิปัจจัยไว้มากถึง 311 ตัว โดยแบ่ง

กลุ่มปัจจัยออกเป็น 7 กลุ่ม ดังนี้

1. กลุ่ม กิต ปัจจัย (ไม่ทำคุณ)
2. กลุ่ม จิต ปัจจัย (อุทาดตะอยู่ที่พยางค์ท้าย)
3. กลุ่ม ชิต ปัจจัย (ลบ ฎิ ปรัตยาหาระ)
4. กลุ่ม ฌิต ปัจจัย (ทำวฤทธิ)
5. กลุ่ม นิต ปัจจัย (อุทาดตะอยู่ที่พยางค์ต้น)
6. กลุ่ม ศิต ปัจจัย (เฉพาะกับธาตุที่ลงในसारवधात्कविकृति)
7. กลุ่ม ษิต ปัจจัย (แสดงรูปได้มากกว่าหนึ่งลิงค์)

ทั้งนี้ปัจจัยบางตัวอาจจัดเข้าในกลุ่มได้มากกว่าหนึ่งกลุ่ม เช่น อจ ปัจจัย ซึ่งเป็นได้ทั้ง นิต และ กิต ปัจจัย, กล ปัจจัย ซึ่งเป็นได้ทั้ง กิต และ จิต ปัจจัย เป็นต้น ทั้งนี้กลุ่มปัจจัยเหล่านี้อาจแบ่งกลุ่มโดยจำแนกตามอนุพันธ์ของปัจจัยได้อีก เช่น ปัจจัยที่มี ก อนุพันธ์จัดเจ้าในกลุ่ม กิต ปัจจัย ปัจจัยที่มี ฆ อนุพันธ์จัดเจ้าในกลุ่ม ชิต ปัจจัย เป็นต้น

อนุพันธ์

อนุพันธ์ (Anubandhas or Indicatory letters) คือ อักษรที่ติดมากับธาตุหรือปัจจัยสำหรับใช้เป็นเครื่องสังเกต เพื่อให้ธาตุและปัจจัยทั้งสองทำหน้าที่ต่างกันอย่างออกไป โดยมีอนุพันธ์เป็นตัวบ่งชี้ เช่น √ทุกฤ (ทำ) √กฤ (เบียดเบียน, ทำร้าย) √โหวาง (ไป) √โหวาก (สละ, ทิ้ง), อนุพันธ์ของปัจจัย เช่น อุณ (อุ) มีไว้สำหรับทำ วฤทธิ เช่น √ทุกฤ (กฤ)+อุณ (อุ) = การุ, หรืออย่าง อล (อ), อจ (อ) ใช้กำหนดระดับเสียงให้อยู่ต้นพยางค์หรือท้ายพยางค์ (สรววิเศษ/สรวเภท) ตามหลักการสวดพระเวท เป็นต้น อนุพันธ์ที่ติดมากับธาตุและปัจจัยนี้ มิใช่มูลธาตุหรือมูลปัจจัย ดังนั้น จะต้องลบทุกครั้ง นอกจากนี้ อนุพันธ์ยังมีใช้ในตัดทิตและกฤต เป็นต้น อีกด้วย

ในอุณาทิสูตรการใช้อนุพันธ์เป็นเรื่องที่สำคัญและไม่มี ความแตกต่างกันมากนักกับอนุพันธ์ที่ปรากฏในคัมภีร์ไวยากรณ์อัษฎายयी อนุพันธ์ที่ปรากฏในอุณาทิสูตรเกือบจะมีวัตถุประสงค์เดียวกันกับที่ใช้ในระบบไวยากรณ์ของปาณินิ (Kashi Ram, 2001 : 4)

สาธนะ

ศัพท์ที่ท่านให้สำเร็จมาแต่รูปวิเคราะห์ ชื่อ สาธนะ สาธนะนั้นแบ่งเป็น 7 คือ กัตตุสาธนะ, กัมมสาธนะ, ภาวสาธนะ, กรณสาธนะ, สัมปทานสาธนะ, อปาทานสาธนะ, อธิกรณสาธนะ (สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2551 : 188)

สาธนะ หมายถึง ศัพท์เป็นเครื่องกระทำกริยาให้บริบูรณ์ยิ่งขึ้นเพราะประกอบด้วยกริยานุเคราะห์ต่างๆ อันแสดงเนื้อความให้ชัดเจนได้ ดังมีวิเคราะห์ว่า

สาธियति निपुणतियति क्रिया तेनाति साधनं. (พระคัมภีร์สาราภิวงค์, 2538 : 115)

รูปวิเคราะห์ดังกล่าวแสดงตามพระพุทธรูปปิยะ (ปทฺฐปฺลิตฺธิฎฺฎีกา, ย่างกุ้ง 2509, น. 212-3) ซึ่งกล่าวว่า “ตตฺถ สาธึยฺติ นิปฺผาทียฺติ นิพฺพตฺตนิยาทีเกทา กุริยา เตน สภาวโต, ปริกฺขปฺโต วา สิฺทฺเธน กมฺมาทีนา การเณนาตี สาธณํ, กมฺมกตฺตุภาวกรณาทิกฺรณสมฺปทานาปาทานา.” “ในประโยคนั้น พึงทราบเนื้อความว่า กิริยาอันแตกต่างโดยความเป็นกิริยาที่เกิดขึ้นเป็นต้น ท่านให้สำเร็จด้วยการกั้นนั้น มีกรรมเป็นต้น ที่สำเร็จโดยตรงหรือโดยอ้อม เพราะเหตุนั้น การกั้น ชื่อว่า สาธณะ ได้แก่ กัมมสาธณะ กัตตุสาธณะ ภาวสาธณะ กรณสาธณะ อธิกรณสาธณะ สัมปทานสาธณะ และอปาทานสาธณะ” อนึ่ง ท่าน ตารานาถะ (ศพฺพสฺสโตมฺมหานิธิ, พาราณสี 1967, น. 472) ยังกล่าวว่า “สาธณ น. สาธฺยเต’เนน. สิธ-ณฺจ-ลฺยฺภู. สาธาเทสฺส.” “สาธณศัพท์ เป็นนปุงสกฺลิ่ง วิเคราะห์ว่า สาธฺยเต’เนน. สิธ+ณฺจ+ลฺยฺภู อาเทสฺ สิธ เป็น สาธ” (พระคัมภีร์สาราถวิวงศ์, 2538 : 141)

สาธณะเป็นชื่อของหรือการกะ (การก) ดังที่คัมภีร์นिरुत्तिที่ปณีกล่าวไว้ว่า “กตฺตา จ กมฺมญฺจ กรณญฺจ สมฺปทานญฺจ อปาทานญฺจ อธิกรณญฺจ ภาโว จาตี สตฺต สาธณานิ การกเกโท นาม. “สาธณะ 7 ประ เภท คือ กัตตุสาธณะ กัมมสาธณะ กรณสาธณะ สัมปทานสาธณะ อปาทานสาธณะ อธิกรณสาธณะ และภาวสาธณะ ชื่อว่า ประเภทของการกะ” (พระคัมภีร์สาราถวิวงศ์, 2538 : 143)

นอกจากนี้ยังมีกล่าวถึงในอุณมาทิวฤตติของฝ่ายสันสกฤตอีกหลายคัมภีร์เช่น

ตาภฺยामนฺยโตรณาทะ | (ปา. สฺ. 3.4.75) ตาภฺยํ สंप्रतानापानाभ्यां अन्यस्मिन् कारके कर्त्तृ क्रमात्वा यदाधिरानं “प्रत्यये” “प्र” इति परिभाषायामुणात्पो ग्वनुत् | (ทฺุรคฺสิงหะ, 1934 : 1)

“อุณาที่ศัพท์ทั้งหลาย ย่อมลงในปริภาษาสูตรว่า ปฺรตฺยเย (ปา. สฺ. 3.1.1) ปฺรคฺจ (ปา. สฺ. 3.1.2) ในการกอื่นจากสัมปทานการกและอปาทานการกทั้งสองนั้น คือ กรรตฤการก และกรรมการก เป็นต้น (ภาวการก อธิกรณการก) ตามชื่อเรียก”

เนื่องจากคำว่า สาธณะ เป็นที่รู้จักกันโดยส่วนใหญ่ ดังนั้น ในบทความนี้จะเรียกชื่อ สาธณะ แทน การก โดยตลอด

ลักษณะของสาธณะ

ศัพท์ใดเป็นชื่อของผู้ทำ คือ ผู้ประกอบกิจยานั้น ศัพท์นั้นชื่อว่า กัตตุสาธณะ ผู้ทำฯ ซึ่งสิ่งใด ศัพท์ที่เป็นชื่อของสิ่งนั้น ก็ดี, ศัพท์ที่เป็นชื่อของสิ่งของที่เขาทำ ก็ดี ชื่อว่า กัมมสาธณะ

ศัพท์บอกกิริยา คือ ความทำของผู้ทำ ชื่อว่า ภาวสาธณะ

ผู้ทำฯ ด้วยสิ่งใด ศัพท์ที่เป็นชื่อของสิ่งนั้น ชื่อว่า กรณสาธณะ

ผู้ทำให้แก่ผู้ใดหรือแก่สิ่งใด ศัพท์ที่เป็นชื่อของผู้นั้น ของสิ่งนั้น ชื่อว่า สัมปทานสาธณะ

ผู้ทำไปปราศจากสิ่งใด ศัพท์ที่เป็นชื่อของสิ่งนั้น ชื่อว่า อปาทานสาธณะ

ผู้ทำฯ ในที่ใด ศัพท์ที่เป็นชื่อของที่นั้น ชื่อว่า อธิกรณสาธณะ

ชื่อสาธนะทั้ง 7 นี้ตรงกับชื่อเรียกในไวยากรณ์สันสกฤตว่า กรรตฺถสาธนะ, กรรมสาธนะ, ภาวสาธนะ, กรณสาธนะ, สัมประทานสาธนะ, อปาทานสาธนะ, อธิกรณสาธนะ ตามลำดับ

ความจริง สาธนะพบได้เฉพาะในศัพท์ที่สำเร็จด้วยวิธีแห่งกฤตปัจจัยเท่านั้น แต่เพราะวิธีแห่งอุณาที่ปัจจัยมีลักษณะคล้ายคลึงกับกฤตปัจจัย ท่านจึงสงเคราะห์เข้าไปในพวกกฤตปัจจัยเสีย จะเรียกว่าอุณาที่เป็นภาคผนวกแห่งนามกฤตก็ได้ ทั้งนี้ไวยากรณ์สันสกฤตบางสำนักถือว่าอุณาเป็นส่วนหนึ่งของกฤต จึงไม่จัดไว้เป็นแผนกหนึ่งต่างหาก

การสร้างคำตามโครงสร้างของอุณาที่

ดังได้กล่าวแล้วในการสร้างคำนามและคุณศัพท์ด้วยอุณาที่สูตร โดยวิธีลงอุณาที่ปัจจัยมาข้างท้ายธาตุทั้งหลายนี้ จะต้องผ่านขั้นตอนการตั้งวิเคราะห์ก่อนทุกครั้ง ต่อแต่นี้จะได้จะได้แสดงการสร้างคำตามโครงสร้างของอุณาที่ต่อไป

1) ธาตุ+อุณาที่ปัจจัย → นาม/คุณ ตัวอย่าง

1.1) อามฺร (มะม่วง) √อม {1}, ปรส.+รท (ร) ปัจจัย สำเร็จด้วยสูตรว่า

อมิตมฺโยรฺที่รฺมคฺจ | (ทศ. อุ. 8.36)

ลง รท ปัจจัย หลังจาก อม; ตมฺ ธาตุ และที่ขะอุปธาตุของธาตุ ๆ

อม คตฺยาเทว เภา | อมฺติ อมฺยเต วา อามฺระ - จูตฺะ | กรฺตฺตา กรฺม จ |

อม “ไป, ถึง, เปลี่ยนเสียง, คอย ฯลฯ” ภาวาทิคณะ ๆ ย่อมเปล่งเสียง อีกอย่างหนึ่ง ย่อมถูกส่งเสียง ชื่อว่า อามฺร ได้แก่ มะม่วง ๆ เป็นกรรตฺถสาธนะ ๆ

ความหมายตามรูปวิเคราะห์ของแต่ละศัพท์ บางที่แปลออกมาแล้ว ก็ไม่เข้าใจอยู่ดีที่ท่านสื่อถึงอะไร ต้องทำความเข้าใจว่าเป็นกระบวนการสร้างรูปคำตามหลักภาษาเท่านั้น ความหมายไม่จำเป็นต้องตรงกับอรรถของธาตุเสมอไป ตามนัยนี้ ถ้าแปลตามรูปวิเคราะห์ต้องแปลว่า “ผู้ส่งเสียง” หรือ “ผู้ไป” คนฟังก็ไม่อาจรู้ได้ว่าหมายถึงอะไร ผู้รจนาคำอธิบายสูตรจึงต้องใส่คำไวพจน์ที่มีความหมายอย่างเดียวกันเพิ่มเข้ามา เพื่อให้ทราบว่คำดังกล่าวมีความหมายอย่างไร ในตัวอย่างนี้คำว่า อามฺร มีความหมายว่า จูต (มะม่วง)

1.2) อป (น้ำ, สิ่งที่ชิมซาบ, สิ่งที่เอิบอาบ) √อาป {5}, ปรส.+กฺวิป ปัจจัย ลบปัจจัย และรัสสะ ต้นธาตุ สำเร็จด้วยสูตรว่า

อปฺโนเตะ กฺวิปฺ หฺรฺสฺวตฺวณฺจ | (ทศ. อุ. 7.1)

ลง กฺวิป ปัจจัย หลังจาก อาปฤ ธาตุ และรัสสะ ๆ

อาปฺฤ วฺยาปฺเตว เสา | อาปฺโนตฺติ อापฺ - อมฺภะ | กรฺตฺตา |

อาปฤ (อาป) “แผ่ไป, ชิมซาบไป, ยืดถือเอา, ลูถึง” สวาติคณะ ๆ ย่อมชิมซาบไป เหตุนี้ขึ้นชื่อว่า อป ได้แก่ น้ำ ๆ เป็นกรรตฺถสาธนะ ๆ

หมายเหตุ รูปแจกของ อป ศัพท์เป็นได้เฉพาะพหูพจน์อย่างเดียว ไม่มีเอกพจน์

1.3) **อสมท** (เรา, สรรพนามที่หนึ่ง) √อส {2}, ปรส.+มทิก (มท) ปัจจย √อส {4}, ปรส.+มทิก (มท) ปัจจย สำเร็จด้วยสูตรว่า

ยุษยลิกยำ มทิก | (ทศ. อุ. 6.50)

ลง มทิก ปัจจย หลังจาก ยุษ และ อส, อสุ ชาติ ฯ

อส ภูวิ | อสตีตยสมต | อสุ เกษปณ ไท | อสยตีตยสมต | กรตตทา |

อส “มี, เป็น” ฯ มีอยู่, เป็นอยู่ เหตุนั้นชื่อว่า อสมท (เรา, ผู้เป็นอยู่) ฯ อสุ “ข้างไป, โยนไป, ทิ้ง, เหวี่ยงไป, ชัด, ทอดทิ้ง, ละทิ้ง, สละ” ทิวาทิคณะ ฯ ย่อมทิ้งไป เหตุนั้นชื่อว่า อสมท (เรา, ผู้ทิ้งไป) ฯ เป็นกรรตฤสาธนะ ฯ

ข้อสังเกต รูปสำเร็จของวิเคราะห์ในที่นี้เป็น อสมต ซึ่งตามปกติทั่วไปจะมีรูปเป็น อหม (อห) แสดงว่า ท่านประสงค์จะให้ศัพท์นี้แจกรูปตามแบบคำนามทั่วไปที่เป็น ท การันต์นั่นเอง

ได้พบคำอธิบายดังกล่าวนี้ในอุณาทิวฤตติแห่งกาดันตรระของทุรคสิงหะระบุว่า การแจกรูปเช่นนี้เป็นอุทาหรณ์เฉพาะลิงค์ ดังนี้

อสยตีติ อหม | อถวา ลิงคมาไตรทาทรณม | ยุษตีติ ยุษมท | อสยตีติ อสมท | (ทุรคสิงหะ, 1934: 12)

หมายเหตุ อสมท, ยุษมท (1. Sing.) แจกได้สองรูปคือ อสมต-อสมท, ยุษมต-ยุษมท

1.4) **आकस्** (ความผิด, โทษ) √อิน (อิน - อิ) {2}, ปรส.+อสฺน (อส) ปัจจย आतेศ อิน เป็น आค สำเร็จด้วยสูตรว่า

อิน आค अप्राथे | (ทศ. อุ. 9.72)

ลง อสฺน ปัจจย หลังจาก อิน ชาติ และอาเทศ อิน เป็น आค เมื่ออรรถความผิด ถูกรู้้อยู่ ฯ

อิน คเตา อา | เอตยเนน วาจยตามิติ आक - अप्राथे | กรณม |

อิน “ไป, เคลื่อน, ถึง” อทาทิคณะ ฯ ย่อมไป สู่ภาวะควรถูกกว่ากล่าว ด้วยความผิดนี้ เหตุนั้นชื่อว่า आคส ได้แก่ ความผิด, โทษ ฯ เป็นกรณสาธนะ ฯ

1.5) **अवनि** (แผ่นดิน, โลก) √อว {1}, ปรส.+อนิ ปัจจย สำเร็จด้วยสูตรว่า

อควตฤกโย’นิะ | (ทศ. อุ. 1.1)

ลง อนิ ปัจจย หลังจาก อศฺ, อค; อว และ ตฤ ชาติ ฯ

อว รกษาเทา เภา | อวติ ภูตานีตยวนิ - กษิติ | กรตตทา |

อว “รักษา, ค้ำครอง” ฯ ล ฯ ภูวาทิคณะ ฯ ย่อมรักษาสัตว์ทั้งหลายไว้ เหตุนั้นชื่อว่า अवनि, ได้แก่ แผ่นดิน ฯ เป็นกรรตฤสาธนะ ฯ

2) **ธาตุ+आकम्+अनुनासिक** → **นาม/คุณ** ตัวอย่าง

2.1) **अहम्नि** (พระอัคนิ, ไฟ) √อห {2}, ปรส.+อนิ ปัจจย ลง म् (ม) आकम् สำเร็จด้วยสูตรว่า

อควตฤกโย’นิะ | (ทศ. อุ. 1.1)

ลง อนิ ปัจจย หลังจาก อศฺ, อค; อว และ ตฤ ชาติ ฯ

อห ภาษณ อา | อตตีติ अहम्नि - अहनि | กรตตทา |

อท “กิน, บริโภค, กลืนกิน” อทาทีคณะ ๖ ย่อมกิน เหตุนี้ชื่อว่า อทมนิ (ผู้กลืนกิน) ได้แก่ ไฟ ๖ เป็นกรรตฤสาณะ ๖

2.2) อрымมน (พระอาทิตย์) √ฤ {1}, ปรส.+กนิ (อน) ปัจจัย ลง ยุก (ย) อาคมท้ายธาตุ และลง มฤ (ม) อาคมหน้าปัจจัย สำเร็จด้วยสูตรว่า

ควนนุกษณปูชนป्लीहनเกลहनเสนहनมूरुचनमखनवर्यमनविकुवपसनप्रिचमनमात्रिकुवนมखन / (ทศ. อุ. 6.55)

ศัพท์เหล่านี้ คือ ควน อุกษณ ปูชน ป्लीहन เกลहन เสนहन มूरुชน มขน อрымมน วิศุวปसन ปริชมน มาตริกัวน และ มขวน ซึ่งถูกลงใน กนิ ปัจจัย ย่อมสำเร็จ ๖

ฤ คเตา เภา / อสย कुโณ निपातयते युकाकमकु प्रतयस्य जामुताकमे / एज्जदययते वा अर्यमा –
सूर्ये / कर्तुता क्रम ज /

ฤ “ไป, เคลื่อนไป, บรรลุ, ถึง” ภาวาทิคณะ๖ สำหรับธาตุนี้มีการทำคุณ และลง ยุก (ย) อาคม สำหรับปัจจัย ลง มฤ (ม) อาคม ๖ ย่อมเคลื่อนไป อีกอย่างหนึ่ง ย่อมถูกเคลื่อนไป เหตุนี้ชื่อว่า อрымมน (ผู้ขับเคลื่อนไป, ผู้ถูกขับเคลื่อนไป) ได้แก่ พระอาทิตย์ ๖ เป็นกรรตฤสาณะ และกรรมสาณะ ๖

สำหรับตัวอย่างนี้ถือว่าพิเศษกว่าศัพท์อื่น เนื่องจากมีการลงอาคมที่เดียวสองตัว แต่อุณาทิวฤตติของเสวตวนวาสินกล่าวต่างออกไปดังนี้

“มาง มาเน” อर्यपुरातु कनि / अकारलोपो निपातयते / अर्यमा आतिद्ये / (เสวต. อุ. 1.146)

มาง (มา) “วัด, ชั่ง, ตวง, ทำเสียง” ลง กนิ (อน) ปัจจัยหลังจาก มา ธาตุที่มี อรย เป็นบุรพพท ๖ การลบ อ อักษร ย่อมสำเร็จ ๖ อर्यมา ได้แก่ พระอาทิตย์ ๖

3) อุปบท+ ธาตุ+อาคม (มีหรือไม่มีก็ได้)+อุณาทีปัจจัย → นาม/คุณ ตัวอย่าง

3.1) อุทธิ (คนขับรถ, เนินเขา, เขตเพาะปลูก, ไม้, ฟืน, มหาสมุทร) อุต+√ฤ {1, 3}, ปรส.+ขณิ (อถิ) ปัจจัย อาเทศ ฤ เป็น อร สำเร็จด้วยสูตรว่า

उत्थरुतेक्षिति | (ทศ. อุ. 1.42)

ในเพราะ อุต อุปบท ลง ขณิ ปัจจัย อันมีชื่อว่า จิต หลังจาก ฤ ธาตุ ๖

ฤ คเตา เภา, เขา / उतृज्जति उथिरुत्ति उथर्यते वा उथरि - रवाह, वपरे, काषर्ज ज / कर्तुता
क्रम ज /

ฤ “ไป, เคลื่อนไป, บรรลุ, ถึง” ภาวาทิคณะ, ชุโหทยาติคณะ ๖ ย่อมเคลื่อนไปข้างบน ย่อมขึ้นไป อีกอย่างหนึ่ง ย่อมถูกขึ้นไป ชื่อว่า อุทธิ ได้แก่ คนขับรถ, เนินเขา, เขตเพาะปลูก, ไม้, ฟืน ๖ เป็นกรรตฤสาณะ และกรรมสาณะ ๖

3.2) สงกสุก (ทुरुชน, คนชั่ว) สม+√กส {1}, ปรส.+อุกน (อุก) ปัจจัย อาเทศ ม เป็นอนุสวาร และ อาเทศอนุสวารเป็น ง สำเร็จด้วยสูตรว่า

समी कस उकन | (ทศ. อุ. 3.2)

ในเพราะ สม อุปบท ลง อุกน ปัจจัย หลังจาก กส ธาตุ ๖

กส คเตา เภา / สมยกุ กสนฺติ ปลายนฺเต ชนา อสฺมาทิตี สงฺกสุกะ - ทฺรชฺชนะ | อปาทานม |
กส “ไป, เคลื่อน” ภาวาทิคณะ ฯ ชนทั้งหลาย ย่อมไป คือ หนีไป ด้วยดี จากชนนี้ เหตุนั้นชื่อว่า
ว่า สงฺกสุก ได้แก่ ทฺรชฺชน ฯ เป็นอปาทานสาธนะ ฯ

4) บุรพบท+ธาตุ+อาคม (มีหรือไม่มีก็ได้)+อุณาภิปัจจย → นาม/คุณ ตัวอย่าง

4.1) อทฺฤต (ความอัศจรรย์, ความประหลาดใจ) อต+√ภฺ {1}, ปรส.+ทฺตจ (อุต) ปัจจย สำเร็จ
ด้วยสูตรว่า

อทฺ ฤโว ทฺตจ | (ทศ. อุ. 6.22)

ในเพราะ อต อุปบท ลง ทฺตจ ปัจจย หลังจาก ภู ธาตุ ฯ

ภู สดตยาภ เภา / อตฺปุรวะ / อทฺภวติ อทฺภยต อิติ อทฺฤตม - อาศฺจฺรยม | ภาวะ กรฺตฺตา กรฺม จ |
ภู “มี, เป็น” ภาวาทิคณะ ฯ มี อต เป็นบุรพบท ฯ ย่อมเกิดมี เหตุนั้นชื่อว่า อทฺฤต, ความเกิดมี
ชื่อว่า อทฺฤต, ย่อมถูกเกิดมี ชื่อว่า อทฺฤต ได้แก่ ความอัศจรรย์ ฯ เป็นภวสาธนะ กรรตฺตฺสาธนะ และ
กรรมสาธนะ ฯ

4.2) อวตตติกา (เหยียด, เครื่องใช้ของคนธรรมดา, เครื่องดนตรี) อว+√ลต {1}, ปรส.+ติกฺน (ติก)
ปัจจย+ภาป (อา) ปัจจยสตรฺลิงค์ สำเร็จด้วยสูตรว่า

กฺฤติภิตฺติภยะ กิตฺ | (ทศ. อุ. 3.29)

ลง ติกฺน ปัจจย อันมีชื่อว่า กิตฺ หลังจาก กฺฤตี; ภิตฺ และ ลต ธาตุ ฯ

ลต เสาโตร ธาตุะ อวปุรวะ / อวตตติ อวตฺตยเต วา อวตตติกา - โคธา, คนฺธรวภาณทม [จ] |
กรฺตฺตา กรฺม จ |

ลต เสาตรธาตุ (ธาตุที่ปรากฏเฉพาะในสูตร) มี อว เป็นบุรพบท ฯ ย่อมเกี่ยวพันกัน อีกอย่าง
หนึ่ง ย่อมถูกฆ่า เหตุนั้นชื่อว่า อวตตติกา, ได้แก่ เหยียด, และเครื่องใช้ของคนธรรมดา ฯ เป็นกรรตฺตฺสาธนะ
และกรรมสาธนะ ฯ

ลต = อาฆาเต เวษฺฏเน จ, เสาโตร ธาตุะ - ลตติ

ลต ธาตุเป็นไปในอรรถ ฆ่า, เกี่ยวพัน เป็นเสาตรธาตุ - “ยอมฆ่า, ย่อมเกี่ยวพัน”

5) อุปบท/บุรพบท (มีหรือไม่มีก็ได้)+ธาตุ+สนฺ ปัจจย+อุณาภิปัจจย → นาม/คุณ ตัวอย่าง

5.1) อาศฺสุศฺษุณฺนิ (พระอัคนิ, ไฟ) √ศฺษ {4}, ปรส.+สนฺ (ส) ปัจจย (ในความปรารถนา)+อนิ ปัจจย
สำเร็จด้วยสูตรว่า

อวฺจฺ ศฺษะ สนฺจฺฉนฺทลฺ | (ทศ. อุ. 1.3)

ในเพราะ อวฺจฺ อุปบท ลง อนิ ปัจจย หลังจาก ศฺษ ธาตุ อันมี สนฺ ปัจจยเป็นที่สุด ในที่เกี่ยวข้องกับ
พระเวท ฯ

ศฺษ โศษะ ไท | อาศฺสุศฺษุณฺตีตฺยาศฺสุศฺษุณฺนิ - อคฺนินิ | กรฺตฺตา |

ศฺษ “แห้ง, เหยี่ยวแห้ง, แห้งเหือด” ทิวาทิคณะ ฯ ย่อมปรารถนาเพื่อจะเหือดแห้ง เหตุนั้นชื่อว่า
อาศฺสุศฺษุณฺนิ ได้แก่ พระอัคนิ (ไฟ) ฯ เป็นกรรตฺตฺสาธนะ ฯ

ความเห็นแตกต่างในอุณาวิสูตร

ในการสำเร็จรูปศัพท์ของอุณาวิสูตรบางศัพท์ ซึ่งรจนาคำอธิบายสูตรโดยหลายสำนักจะมีมติที่แตกต่างกันอยู่บ้าง ไม่ว่าจะเป็นเรื่องของธาตุหรือปัจจัยมักจะปรากฏให้เห็นอยู่บ่อยครั้ง ความเห็นที่แตกต่างกันนี้ถือได้ว่าเป็นความหลากหลายในการแสดงภูมิรู้ของผู้รจนาคำอธิบายสูตร (วฤตติการ) ที่ถึงแม้ว่าจะคิดเห็นต่างกัน แต่ก็มีจุดหมายปลายทางในการสำเร็จรูปศัพท์เป็นอย่างเดียวกัน แต่บางครั้งก็มีการวิจารณ์กันตรงๆ เช่นกัน ขอยก ตัวอย่างบางศัพท์จากอุณาวิสูตรแต่ละสำนักมาเปรียบเทียบ ดังนี้

1) **อุทก** (น้ำ) $อุต+ว\text{ชนุ} \{1\}$, $ปรส.$; $อุต+ว\text{อญจุ} \{1\}$, $ปรส.+ก\text{วุน} (ว)$ ปัจจัย อาเทศเป็น **อก** และ **ลปธาตุ** สำเร็จด้วยสูตรว่า

อุทกม | (ทศ. อุ. 3.11)

ศัพท์ คือ **อุทก** ซึ่งถูกลงใน **ก\text{วุน}** ปัจจัย ย่อมสำเร็จ ฯ

ชนุ อวทารณ เภา | อญจุ คติปุชนโยะ เภา | อุตชายเต อุทลยเต วา ตท วายุนา วิภชยามานมิ
ติ *อุทกม - อมกะ | กรม* |

ชนุ “ทำลาย, ชุต” ภาวาทิคณะ ฯ **อญจุ** “ไป, บุษบา, น้บถื่อ” ภาวาทิคณะ ฯ สิ่งนั้น ถูกลมพัดอยู่ ย่อมถูกทำลาย หรือ ย่อมถูกไปข้างบน (กระเพื่อม) เหตุนั้นชื่อว่า **อุทก** ได้แก่ **น้ำ** ฯ เป็นกรรมสาธนะ ฯ

วิธีสำเร็จรูปของ **อุทก** ศัพท์ในทศปาทยุณาวิสูตรนี้จะแตกต่างจากอุณาวิสูตรของสำนักอื่นๆ กล่าว คือ มี **อุต** อุปสรรคเป็นบุรพบท **ลป**ตัวธาตุ เหลือไว้แต่อุปสรรคกับปัจจัย ดังนี้

$อุต+ว\text{ชนุ}+ก\text{วุน} (ว > อก) \rightarrow$ $อุต+อก =$ **อุทก**

$อุต+ว\text{อญจุ}+ก\text{วุน} (ว > อก) \rightarrow$ $อุต+อก =$ **อุทก**

ส่วนในอุณาวิสูตรฉบับอื่นๆ จะมีรายละเอียดตรงกัน โดยสำเร็จมาจาก $\sqrt{ก\text{วุน}}$ หรือ $\sqrt{อุท+อก}$ (**ก\text{วุน}**, **ว\text{น}**, **ก\text{ก}**) ดังนี้

อนุเทะ นโลปะ ก\text{วุน}ปรตยยจ นิปาทยเต | อน\text{โศทาทตตว} จ นิปาทนาค | อน\text{ตติ}ติ อุทก\text{ก} ชลม
| (เศวต. อุ. 2.41)

ลป **น** ของ **อนุ**ที่ **ธาตุ** และลง **ก\text{วุน}** ปัจจัย ฯ ความเป็นอุทาทตะ (เสียงสูง) ในเบื้องปลาย ย่อมมีหลังจากการสำเร็จรูป ฯ ย่อมทำให้เปียกชุ่ม เหตุนั้นชื่อว่า **อุทก** ได้แก่ **น้ำ** ฯ

อุทาทิภยะ ว\text{น}ปรตยยะ กิ\text{ท}ภาวติ | อุทก\text{ก} วาริ | (โฆช.อุ.2.2.10)

ลง **ว\text{น}** ปัจจัย อันมีชื่อว่า **กิต** หลังจาก **อุท** **ธาตุ** เป็นต้น ฯ สำเร็จเป็น **อุทก** ได้แก่ **น้ำ** ฯ

อนุเทะ ก\text{ก}ปรตยโย ภาวติ | อนุ\text{ที} เกลทเน | อน\text{ตติ} ก\text{ล}ิ\text{ท}ยเต อเนน ว\text{ส}ต\text{วิ}ติ อุทก\text{ก} ชลม | (ทุรค. อุ. 6.33) ลง **ก\text{ก}** (**อก**) ปัจจัย หลังจาก **อนุ**ที่ **ธาตุ** ฯ **อนุ**ที่ “ทำให้เปียก, ทำให้ชุ่ม” ฯ ย่อมทำให้เปียกชุ่ม, พัสตุ ย่อมถูกทำให้เปียกชุ่ม ด้วยสิ่งนี้ เหตุนั้นชื่อว่า **อุทก** ได้แก่ **น้ำ** ฯ

2) **ปริขมน** (พระจันทร์, พระอัคนิ) $ปริ+ว\text{ชนิ} \{4\}$, $อาต.+ก\text{นิน}$ (**อน**) ปัจจัย **ลป**อุปราของธาตุ และอาเทศที่สุดธาตุเป็น **ม** สำเร็จด้วยสูตรว่า

ควนุณุกษณปูชนป्लीทนเกลทนเสนทนมุรณมชชนนรยมนวิศวปสนปริชมนมาตริควนมฆวน / (ทศ. อุ. 6.55)

ศัพท์เหล่านี้ คือ ควน อุกษณ ปูชน ป्लीทน เกลทน เสนทนมุรณ มชชนน อรยมน วิศวปสน ปริชมน มาตริควน และ มฆวน ซึ่งถูกลงใน กนิณ ปัจจัย ย่อมสำเร็จ ฯ

ชนี ปฺราทฺรภาเว ไท | อสย ปรีศพท อุปธาโลโป มคฺจานตาเทโศ นิปาตฺยเต | ปรีชายเต’สาวิตี ปรีชมา – จนฺทระ อคฺนิจฺจ | กรตฺตา |

ชนี “เกิด, เจริญขึ้น, ปรากฏ, มีขึ้น, เป็นขึ้น” ทิวาทิคณะฯ สำหรับชาตุนีมี ปรี ศัพท์ (อยู่หน้า) การลบอุปธาของธาตฺ และอาเทศที่สุดธาตฺเป็น ม ย่อมสำเร็จ ฯ สิ่งนั้น ย่อมปรากฏขึ้นโดยรอบ เหตุนั้น ชื่อว่า ปริชมน ได้แก่ พระจันทร์ และพระอัคนิ (ไฟ) ฯ เป็นกรรตฤสาณะ ฯ

คำว่า ปริชมน (พระจันทร์) ซึ่งสำเร็จมาจาก ปรี+วชนี+กนิณ (อน) ปัจจัยนี้ เป็นมติที่คล้อยตาม ความเห็นของนักไวยากรณ์ส่วนใหญ่ อีกทั้งมีตัวอย่างปรากฏในอุณาทีสูตรด้วย แต่ในอุณาทีวฤตติของ อุชชวลทตตะได้แสดงรูป ปรีชวา ไว้โดยเปลี่ยนข้อความในสูตรข้างต้นจาก ปริชมน เป็น ปรีชวน และ กล่าวว่สำเร็จมาจาก ปรี+วชฺ (เสาตรธาตฺ : ไป, เคลื่อน, เร็ว, ไว)+กนิณ (อน) ปัจจัย อาเทศ อุ เป็น ว ดังนี้

ชฺ อิติ เสาไตร ธาตฺ ปรีปฺรฺวระ | ยณาเทสะ | ปรีชวา – จฺทระ | (อุช. อุ. 1.158)

ธาตฺคือ ชฺ เป็นเสาตรธาตฺ มี ปรี เป็นบุรพบท ฯ อาเทศ อุ เป็น ว (ยณ = ย ว ร ล) ฯ สำเร็จเป็น ปรีชวน (ผู้เคลื่อนไปโดยรอบ) ได้แก่ พระจันทร์ ฯ

มีผู้คัดค้านมติของอุชชวลทตตะไว้ดังนี้

เกจิตฺตุ โชรฺยณาเทสะ ปรีเชวติ พภาซิเร |

น ตตฺ สาธฺ ยโต ลกฺษยวิโรธะ สรวตตะ สฬฺฐะ || (เอา. ป. 1.816)

“ส่วนอาจารย์บางพวกกล่าวว่า ปรีชวา ดังนี้ เพราะอาเทศ อุ ของ ช เป็น ว แต่คำนั้นไม่ดี เนื่องจากผิดจากอุทาหรณ์ที่ปรากฏทั่วไป”

ความเห็นนี้เป็นของเปรสุสุริผู้รจนาเอาณาติกปหารณวะ อีกมตินี้มีกล่าวถึงในเปราตมโนรมา ของภฏโฏชิติกษิตะโดยระบุถึงอุชชวลทตตะไว้ตรงๆ ว่า

อุชชวลทตตฺสตุ ปรีเชวติ ปรีชวา ชฺ อิติ เสาไตร ธาตฺ ปรีปฺรฺวระ ยณาเทสะ ปรีชวา จนฺทระ อิตฺ ยาท | ตลลฺกษยวิโรธาตุเปกฺษยม || (เปราตม. 763)

“ส่วนท่านอุชชวลทตตะออกเสียงเป็น ปรีชวา แล้วกล่าวว่า เป็น ชฺ เสาตรธาตฺ (ธาตฺที่ปรากฏใน สูตร) มี ปรี เป็นบุรพบท แปลง อุ เป็น ว ได้รูปเป็น ปรีชวา หมายถึง พระจันทร์. คำนั้น ควรพิจารณา เพราะผิดจากอุทาหรณ์ (ของสูตร)”

ที่จริงเมื่อว่าตามหลักสัทศาสตร์แล้ว ความเห็นของอุชชวลทตตะก็ไม่ถือว่าผิดแต่อย่างใด เพราะ บางแห่งเสียงของ ม – ว สามารถใช้แทนกันได้ ยกตัวอย่างเช่น

skt. วย (วยม) = pl. มย; skt. มีมาสา = pl. วิมีสา; skt. ทราวิจ (Dravidian) = pl. ทามิห; pkt. อาเวล = pkt. อาเมล (Agarland; chaplet worm on the head); pl. อนมตคค = pkt. อนวทคค;

pl. ตฺวิ = pkt. ตฺมิ; skt. มนฺมถ = pkt. วมฺมท; pl. (skt.) เอวิ (เอวม) = ap. เอม; ดังนั้น skt. ปริชมา = skt. ปริชวา

เกี่ยวกับ ม - ว ใช้แทนกันได้นี้พบว่ามี การแปลง ม เป็น ว แสดงไว้ในไวยากรณ์อรรถาธิบายของ ปาณินิด้วยเช่นกัน ในอรรถายะ 8 ปาทะ 2 สูตร 9 มีการอาเทศ ม ของ มตฺป ปัจจัย (มต ; pl. มนตฺ) เป็น ว ด้วยสูตรว่า

มาทุปชยาตจ มโตโร โว ยวาทิภยะ | (ปา. สู. 8.2.9)

“หลังจากปราติปทิกะ คือ ม, อุปฺชาของ ม, อวฺรรณะ และอุปฺชาของอวฺรรณะ, อาเทศ [ม] ของ มตฺป เป็น ว, แต่หลังจาก ย ว จะไม่มีการอาเทศเป็น ว”

ใจความของสูตรนี้ก็คือให้แปลง ม ของ มตฺป (มต) ปัจจัย เป็น ว (วตฺป = วต) โดยไวยากรณ์ สันสกฤตแสดง มตฺป ไว้เพียงตัวเดียว แล้วให้แปลง ม เป็น ว อีกต่อหนึ่ง ในขณะที่ไวยากรณ์บาลีคงจะ เห็นว่ากฎเกณฑ์ดังกล่าวค่อนข้างยุ่งยากซับซ้อนเกินไป จึงแสดงไว้ที่เดียว 2 ตัว คือ มนตฺ และ วนตฺ ปัจจัย และการที่จะแปลง ม เป็น ว ได้นั้นมีกฎเกณฑ์ ดังนี้

- 1) อยู่หลังจาก ม การันต์ เช่น กิวาน (กิม+มตฺป) ศิวาน (ศม+มตฺป) เป็นต้น
 - 2) อยู่หลังจากอุปฺชา (penultimate) ของ ม (คือสระของ ม) เช่น ศมิวาน (ศมิ+มตฺป) ทาทิมิวาน (ทาทิมิ+มตฺป) เป็นต้น
 - 3) อยู่หลังจากอวฺรรณะ เช่น วฤกษวาน (วฤกษ+มตฺป) ปลกษวาน (ปลกษ+มตฺป) ขณฺวาวาน (ขณฺวา+มตฺป) มालวาน (มาลา+มตฺป) เป็นต้น
 - 4) อยู่หลังอุปฺชาของอวฺรรณะ เช่น ปยสวาน (ปยส+มตฺป) ยศสวาน (ยศส+มตฺป) ภาสวาน (ภาส+มตฺป) เป็นต้น
 - 5) ที่อยู่หลังจาก ย ว ไม่มีการอาเทศ ม เป็น ว เช่น ยวมาน (ยว+มตฺป) เป็นต้น
- ส่วนตามความเห็นของเศวตวนวาสิน คำว่า ปริชมน สำเร็จมาจาก ปริ+วฺชว (เป็นโรค)+กนิ (อน) ปัจจัย อาเทศ ชวฺร เป็น ชม ดังนี้

ชวฺร โรค ปริปฺรูวะ | ชฺมาเทศะ กนิปรตฺยยศจ | ปริชฺมา จนฺทฺระ | (เศวต. อ. 1.146)

ชวฺร “เป็นโรค” มี ปริ เป็น บุรพท ๆ อาเทศ ชวฺร เป็น ชม และลง กนิ ปัจจัย ๆ สำเร็จเป็น ปริชมน ได้แก่ พระจันทร์ ๆ

สรุป

การศึกษาเกี่ยวกับวิธีสร้างคำนามและคุณศัพท์จากธาตุด้วยอุณาทิสูตฺรนี้ นับว่ามีประโยชน์และเป็นอุปการะต่อการเรียนภาษาสันสกฤตสำหรับนักศึกษาและผู้สนใจใฝ่รู้ทั่วไปมากที่สุด เนื่องจาก ทำให้ทราบถึงมูลศัพท์ที่สำเร็จมาจากวิธีของอุณาทิจปัจจัย ตลอดถึงกระบวนการสำเร็จรูปของคำศัพท์อีกประเภทหนึ่งได้เป็นอย่างดี นอกจากนี้ยังเป็นอุปการะแก่อีกต่อการศึกษาดำร่าที่เกี่ยวเนื่องกับหลักภาษาอื่น ๆ เช่น อภิธาน ว่าด้วยตำรารวบรวมคำศัพท์ต่างๆ อลัการ ว่าด้วยตำราการตกแต่งเสียง

และความหมายที่ก่อให้เกิดอรรถรสทางภาษา **ฉันท** ว่าด้วยตำราการประพันธ์บทหรือยกรองในภาษา สันสกฤต เหล่านี้ล้วนต้องอาศัยพื้นฐานในการสร้างคำตามหลักนิรุกติศาสตร์ (Etymology) เมื่อเข้าใจวิธีการอย่างแจ่มแจ้งแล้ว ก็จะสามารถจดจำคำศัพท์ต่างๆ ได้โดยอัตโนมัติ ซึ่งต่างจากการศึกษาภาษาโดยทั่วไปที่นิยมจดจำเพียงความหมายของคำศัพท์ให้ได้ มากกว่าการเข้าใจความหมายตามรากศัพท์นั่นเอง

อนึ่ง เมื่อเข้าใจกระบวนการสร้างคำศัพท์ตามหลักการของอูณาติสูตรแล้ว ก็จะช่วยให้ผู้ศึกษา ภาษาสันสกฤตเรียนรู้วิธีการสร้างคำศัพท์สันสกฤตประเภทอื่นๆ เช่น นามกฤต สมาส และตัทธิต เป็นต้น ได้โดยไม่ยากนัก

เอกสารอ้างอิง

- พระคัมภีร์สาราถิงค์ ธรรมาจริยะ. (2538). สัจฉญาณานิยาม (หลักการแต่งแปล อรรถกถา-ฎีกา) และ สารณะในกิตก์. ลำปาง : วัดท่ามะโอ.
- พระธรรมโมลี และคณะ. (2548). คัมภีร์นิรุกติทีปนี (คัมภีร์ว่าด้วยหลักไวยากรณ์สายโมคคัลลานะ). กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตบาฬีศึกษาพุทธโฆส นครปฐม.
- พระราชปริยัติโมลี และคณะ. (2535). ธาตวัตถสังคหปาฐุณิสสยะ. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตบาฬีศึกษาพุทธโฆส นครปฐม.
- สมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส. (2551). บาลีไวยากรณ์ วจิวีภาค ภาคที่ 2 อาขยาด และกิตก์. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- หลวงเทพดรุณานุศิษฏ์ (ทวี ธรรมธัช ป. 9). (2523). พจนานุกรมธาตุสันสกฤต สำหรับใช้สอบเทียบกับ ธาตुบาลี. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- Chintamami, T.R. (1933). The Unadisutras with The Vritti of Svetavanavasin. Delhi : Mrs. Nirmal Singal.
- Chintamami, T.R. (1934). The Unadisutras of Bhoja with The Vritti of Dandanatha Narayana and The Unadisutras of The Katantra School with The Vritti of Durgasimha Madras : Hindi Prachar Press.
- Chintamami, T.R. (1939). Aunadikapadainava by Perasuri. Madras : Hindi Prachar Press.
- Mimansaka, Yudhishthira Pandit. (1943). Daśapādyupāvṛtti. Benares : A. Bose, Indian Press Ltd., Benares Branch.
- Palsule, Gajanan Balkrishna. (1954). Kavikalpadruma of Vopadeva. Poona : Deccan College Monograph Series.

จาก “วชิรญาณวิเศษ” ถึง “ผู้สาวขาลေး”: วัฒนธรรมลิขสิทธิ์ ในประวัติศาสตร์
การสร้างสรรคงานวรรณกรรมไทย
**From “Vajirayarnvises” to “Phoo Sao Kha Loe” : The Cultural
Copyrights in the History of Thai Literary Work Creation**

พิเชฐ แสงทอง*
Pichet Saengthong*

บทคัดย่อ

บทความนี้มีจุดมุ่งหมายเพื่อศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมเกี่ยวกับการใช้กฎหมายลิขสิทธิ์ ผลการศึกษาพบว่าในประวัติศาสตร์การสร้างสรรคงานวรรณกรรมไทยนั้น เริ่มมีการให้ลิขสิทธิ์ในงานวรรณกรรมเมื่อครั้งหมอบรัดเลย์จ่ายค่าลิขสิทธิ์ให้แก่หม่อมราโชทัย ครั้นมาในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้จัดตั้งหอสมุดวชิรญาณโดยความดูแลของ “กรมสัมปาทิกสภา” คณะดังกล่าวได้ออกประกาศห้ามมิให้ผู้ใดเอาเนื้อหาส่วนใดส่วนหนึ่งจากหนังสือวชิรญาณวิเศษไปเผยแพร่หรือใช้ประโยชน์ก่อนได้รับอนุญาต ถือเป็นนการคุ้มครองงานสร้างสรรค์มิให้ถูกผู้ใดละเมิด ครั้นเมื่อเกิดวารสารลัทธิวิชาขึ้นมา จึงมีการเปลี่ยนแนวคิดในการสร้างสรรคงานวรรณกรรมในแนวใหม่ กล่าวคือ งานสร้างสรรค์อาจมีการดัดแปลงกันได้ แต่ต้องขึ้นอยู่กับหลักวิชา

ในอดีตเรื่องลิขสิทธิ์ของไทยอาจไม่เคร่งครัดเท่าใดนัก เพราะปรากฏว่ามีงานวรรณกรรมสร้างสรรค์หลายชิ้นที่มีผู้นำเอาไปใช้ได้โดยไม่ถือว่าผิดแต่ประการใด เช่น การคัดลอกวรรณกรรม หรือการนำทำนองเพลงไทยเดิมไปใช้ เป็นต้น ทว่าระบบลิขสิทธิ์ของไทยกลับอยู่ภายใต้ระบบอุปถัมภ์และวัฒนธรรมการเลียนแบบครุ ซึ่งขัดกับหลักการเรื่องเรื่องลิขสิทธิ์ตามแบบตะวันตก อย่างไรก็ตามในระยหลังแม้ว่าระบบลิขสิทธิ์ของไทยจะขัดกับระบบลิขสิทธิ์ของตะวันตก แต่ก็มีกรเรียกร้องศีลธรรมจากหลายฝ่ายให้ผู้ใช้ประโยชน์จากงานสร้างสรรค์นั้นๆ ดูแลหรือให้การช่วยเหลือผู้สร้างสรรค์งานด้วย

คำสำคัญ วัฒนธรรมลิขสิทธิ์ งานสร้างสรรค์ วรรณกรรมไทย

Abstract

This article aims to study social and cultural phenomenon relating to the law enforcement of copyright. The analysis found out that in the Thai history of literary creation, the payment for the literary copyright was first made when Dr. Bradley, a

*อ.ด. (วรรณคดีและวรรณคดีเปรียบเทียบ) ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ภาควิชาภาษาไทย คณะมนุษยศาสตร์ และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ E-mail: pichate2000@yahoo.com

*Ph.D. (Comparative Literature), Assistant Professor, Department of Thai, Faculty of Humanities and Social Sciences, Prince of Songkla University E-mail: pichate2000@yahoo.com

Christian missionary to Siam Kingdom (Thailand), paid the cop right fee to His Royal Highness Rachoathai. Later, in the reign of King Rama IV, King Rama IV granted a permission to construct a national library named “Ho Samud Vajirayarn” under the patronage of “Kammasampathikasapa Council”. Hereafter, the council issued a notice to not allow any body taking any part of the book “Vajirayarn” to be published or in use without any permission. It was the protection of the creative work from any violation. Once the journal of Luk Vitthaya was published, there was a change of perspective about literary work in a new way. That is to say, creative work might be adjusted upon principles of disciplines.

In the past, the issue of Thai copyright might not be too strict because many pieces of literary creation were brought to be used without any wrong action such as copying literature or mixing a new rhythm of Thai classical music. However, it is observed that the Thai copyright system has been under the patronage, culture and imitating a teacher role which is contradictory to the western system. In later years, although the Thai copyright system has been in contradiction with the western copyright system, there are always moral claims from other parties to allow stake holders relating to each creative work to take care or help the author of the work.

Keywords: Cultural copyright; creative work, Thai literary work

1. บทนำ

เพลง “ผู้สาวขาละ” ที่ขับร้องโดยนักร้องที่ชายภาพเช็กชื่ออย่างลำไย ไททองคำ นั้น จนถึงปัจจุบันมียอดชมในเว็บไซต์ยูทูปกว่า 600 ล้านคลิก ระบบของการแบ่งปันผลประโยชน์ที่ได้จากยอดคลิกดังกล่าวทำให้เกิดปัญหาที่นึกคิดว่าในบรรดาผู้เกี่ยวข้องกับเพลงทั้ง 3 ฝ่าย คือ บริษัทเพลง นักร้อง และนักแต่งเพลง ฝ่ายใดควรจะได้ส่วนแบ่งอย่างไร และเท่าใด¹

ไม่มีข้อกำหนดดังกล่าวกำหนดไว้อย่างแน่ชัด เพราะเรื่องการใช้ผลประโยชน์จากผลงานสร้างสรรค์นั้นเป็นเงื่อนไขหรือข้อตกลงที่คู่กรณีที่เกี่ยวข้องต่าง ๆ สามารถตกลงกันได้ตามกฎหมาย อย่างไรก็ตาม ในสังคมไทย ด้วยเหตุที่วิถีคิดเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ไม่ได้มีรากฐานที่เติบโตขึ้นมาเองในสังคมทำให้เกิดความลักลั่นในสังคมเกี่ยวกับคำอธิบายเรื่องนี้อยู่น้อย ดังเช่นกรณีของเพลง “ผู้สาวขาละ” ดังกล่าว ฝ่ายคู่ขัดแย้งต่างยอมรับร่วมกันว่าในเบื้องต้น ลิขสิทธิ์เพลงนี้เป็นการซื้อขายหรือการที่ผู้สร้างสรรค์เพลง ซึ่งเป็นผู้ถือลิขสิทธิ์ตามกฎหมาย ได้มีเจตนาที่จะละสิทธิ์ในงานอันมีลิขสิทธิ์ของตนให้แก่เจ้าของค่ายเพลงแลกกับค่าตอบแทน อย่างไรก็ตาม เมื่อเพลงได้รับความนิยมมากขึ้น ค่ายเพลงและนักร้องก็ได้รับผลประโยชน์มากขึ้น ฝ่ายผู้สร้างสรรค์เพลงซึ่งได้ละสิทธิ์ของตนไปแล้วก็อาจจะเกิดความรู้สึกเสียผลประโยชน์ที่ควรจะได้จากงานสร้างสรรค์อันเคยเป็นลิขสิทธิ์ของตน จึงเกิดความขัดแย้งกันขึ้น

¹ผู้เขียนขอขอบคุณคุณจรรยาพิชญ์ หนูคง และคุณพิชิตวิชัยยุทธ นิติศาสตรบัณฑิต มหาวิทยาลัยสงขลานครินทร์ ที่ช่วยหาข้อมูล และร่วมกันถกเถียงประเด็นวัฒนธรรมลิขสิทธิ์ในสังคมไทยอย่างสนุกสนาน จนนำมาสู่บทความชิ้นนี้

ปรากฏการณ์ดังกล่าวก็เกิดขึ้นในแวดวงวรรณกรรมเช่นเดียวกัน เช่น กรณีที่นวนิยายชื่อดังเรื่อง “ลูกอีสาน” ของคำพูน บุญทวี ซึ่งเป็นนวนิยายเรื่องแรกของไทยที่ได้รับรางวัลวรรณกรรมสร้างสรรค์ยอดเยี่ยมแห่งอาเซียน (ซีไรต์) ที่ถูกสำนักพิมพ์แห่งหนึ่งซื้อลิขสิทธิ์ขาดไปตั้งแต่ในการพิมพ์ครั้งแรก ๆ ต่อมาเมื่อวรรณกรรมเรื่องดังกล่าวมีชื่อเสียง แต่นักเขียนผู้ชายลิขสิทธิ์ชายกินอยู่อย่างลำบาก จึงเกิดคำถามขึ้นว่าสำนักพิมพ์ควรจะให้ส่วนแบ่งผลประโยชน์เพื่อบรรเทาความทุกข์ยากของเจ้าของลิขสิทธิ์เดิมบ้างหรือไม่

สองกรณีของความขัดแย้งข้างต้น จะเห็นได้ว่า เป็นความไม่ลงรอยกันระหว่างการถือสิทธิ์บนอำนาจของกฎหมาย กับการใช้สิทธิ์ในเชิงศีลธรรม หรือคุณธรรม หากเรากล่าวว่า กฎหมายลิขสิทธิ์คือรูปธรรมของกฎเกณฑ์ทางสังคมของสังคมสมัยใหม่ ส่วนศีลธรรมและคุณธรรม เป็นกฎเกณฑ์ทางสังคมแบบดั้งเดิมหรือสังคมจารีตที่เป็นรากฐานของสังคมโดยทั่วไป ปัญหาความขัดแย้งเรื่องลิขสิทธิ์จึงหาใช่แค่เพียงความขัดแย้งในทางกฎหมายเท่านั้น แต่เป็นความขัดแย้งในทางวัฒนธรรมของสังคมไทยแบบจารีต และสังคมไทยที่กำลังเดินเข้าสู่สมัยใหม่อีกด้วย

บทความนี้จึงสนใจศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมเกี่ยวกับการใช้กฎหมาย โดยความสนใจของผู้เขียนเกิดขึ้นจากกรณีความขัดแย้งระหว่างค่ายเพลง นักร้อง และนักแต่งเพลง “ผู้สาวชาละวะ” ตลอดจนความขัดแย้งอื่นๆ หลายกรณีที่เคยเกิดขึ้นในวงการวรรณกรรมไทย โดยประเด็นบทความจะครอบคลุมไปถึงความคิดและปรากฏการณ์เรื่องลิขสิทธิ์งานสร้างสรรค์ที่ปรากฏทั้งในวัฒนธรรมไทย และในกฎหมายลิขสิทธิ์ โดยคำถามของบทความจะเกี่ยวกับวิธิตัดเรื่องลิขสิทธิ์ในสังคมไทยเกิดขึ้นมาอย่างไร สัมพันธ์กับกฎเกณฑ์ทางสังคมในระดับขนบธรรมเนียม ประเพณี บรรทัดฐานทางสังคมและกฎหมายอย่างไรบ้าง และความสัมพันธ์เหล่านี้เอื้อให้หรือก่อปัญหาต่อการบังคับใช้กฎหมายลิขสิทธิ์ในปัจจุบันอย่างไร อีกทั้งควรจะมีแนวทางแก้ปัญหาอย่างไร

2. ความหมายและประเภทของงานสร้างสรรค์ที่มีลิขสิทธิ์

ความหมายของคำว่า “ลิขสิทธิ์” อาจพิจารณาได้จากในพระราชบัญญัติลิขสิทธิ์ พ.ศ. 2537 มาตรา 417 ที่ได้ให้ความหมายไว้ว่า คือสิทธิ์แต่ผู้เดียวที่จะกระทำการใด ๆ ตามพระราชบัญญัตินี้เกี่ยวกับงานที่ผู้สร้างสรรค์ได้ทำขึ้น โดยพูดถึงหลักของกฎหมายลิขสิทธิ์ ว่าคือ สิทธิแต่เพียงผู้เดียวที่จะกระทำการใด ๆ เกี่ยวกับงานที่ผู้สร้างสรรค์ได้ริเริ่มโดยการใช้สติปัญญา ความรู้ ความสามารถ และความวิริยะอุตสาหะของบุคคล หรือกลุ่มบุคคลในการสร้างสรรค์โดยไม่ลอกเลียนงานของผู้อื่น ทั้งนี้งานสร้างสรรค์ดังกล่าวต้องเป็นงานตามประเภทที่กฎหมายลิขสิทธิ์ให้คุ้มครอง โดยผู้สร้างสรรค์จะได้รับความคุ้มครองทันทีที่สร้างสรรค์โดยไม่ต้องจดทะเบียน ทั้งนี้ก็เพื่อที่จะให้ผู้ที่ได้สร้างสรรค์ผลงานได้รับผลประโยชน์จากการที่ได้สร้างสรรค์ ไม่ต้องจดทะเบียนแจ้งจดข้อมูลลิขสิทธิ์ต่อกรมทรัพย์สินทางปัญญา ลักษณะเช่นนี้ แสดงให้เห็นว่าเจตนารมณ์ของกฎหมายนั้นมุ่งให้ความสำคัญกับการสร้างสรรค์ของบุคคลเป็น

ลำดับแรก การปรากฏตัวของสิ่งที่สร้างสรรค์ ไม่ว่าจะปรากฏแก่ตนเองหรือต่อสาธารณชน กฎหมายก็ได้ให้ความคุ้มครองแล้ว

มาตรา 6 วรรค 2 ของพระราชบัญญัติลิขสิทธิ์ไทย พ.ศ. 2537 ได้บัญญัติไว้ว่า “การคุ้มครองลิขสิทธิ์ไม่คลุมถึงความคิดหรือขั้นตอนกรรมวิธีหรือระบบ หรือวิธีใช้ หรือทำงาน หรือแนวความคิดหลัก การการค้นพบ หรือทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์หรือคณิตศาสตร์” จากนิยามตามมาตรากฎหมายดังกล่าว จะเห็นได้ว่า ลิขสิทธิ์ หมายถึง สิทธิส่วนบุคคลเหนือผลงานสร้างสรรค์ของตนเอง โดยผลงานนั้นจะต้องไม่เป็นการเลียนแบบหรือลอกเลียนงานสร้างสรรค์ของบุคคลอื่น นิยามของลิขสิทธิ์จึงสัมพันธ์กับองค์ประกอบสำคัญคือ มีบุคคลผู้สร้างสรรค์ มีความคิดริเริ่มด้วยกำลังต่าง ๆ ของตนเอง และงานนั้นจะต้องตรงตามประเภทที่กฎหมายลิขสิทธิ์ให้คุ้มครอง

กฎหมายลิขสิทธิ์ให้ความคุ้มครองแก่งานสร้างสรรค์ 9 ประเภทตามที่กฎหมายกำหนด ได้แก่ 1) งานวรรณกรรม เช่น หนังสือ จุลสาร สิ่งเขียน สิ่งพิมพ์ คำปราศรัย โปรแกรมคอมพิวเตอร์ 2) งานนาฏกรรม เช่น งานที่เกี่ยวกับการรำ การเต้น การทำท่า หรือการแสดงประกอบขึ้นเป็นเรื่องราว รวมถึงการแสดงโดยวิธีใบ้ด้วย 3) งานศิลปกรรม เช่น งานจิตรกรรมงานประติมากรรม ภาพพิมพ์ งานสถาปัตยกรรม ภาพถ่าย ภาพประกอบหรืองานสร้างสรรค์รูปทรงสามมิติเกี่ยวกับภูมิประเทศ หรือวิทยาศาสตร์ งานศิลปะประยุกต์ ซึ่งรวมถึงภาพถ่ายและแผนผังของงานดังกล่าวด้วย 4) งานดนตรีกรรม เช่น คำร้อง ทำนอง การเรียบเรียงเสียงประสานรวมถึงโน้ตเพลงที่แยกและเรียบเรียงเสียงประสานแล้ว 5) งานสิ่งบันทึกเสียง เช่น เทปเพลง แผ่นคอมแพ็คดิสก์ (ซีดี) ที่บันทึกข้อมูลเสียง ทั้งนี้ไม่รวมถึงเสียงประกอบภาพยนตร์ หรือเสียงประกอบโสตทัศนวัสดุอย่างอื่น 6) งานโสตทัศนวัสดุ เช่น วีดีโอเทป วีซีดี ดีวีดี แผ่นเลเซอร์ดิสที่บันทึกข้อมูลประกอบด้วยลำดับของภาพหรือภาพและเสียงอันสามารถที่จะนำมาเล่นซ้ำได้อีก 7) งานภาพยนตร์ เช่น ภาพยนตร์ รวมทั้งเสียงประกอบของภาพยนตร์นั้นด้วย ถ้ามี 8) งานแพร่เสียงแพร่ภาพ เช่น การกระจายเสียงวิทยุ การแพร่เสียง หรือภาพทางโทรทัศน์ และ 9. งานอื่นใดในแผนกวรรณคดี แผนกวิทยาศาสตร์ หรือแผนกศิลปะ

ในทางกลับกัน สิ่งสร้างสรรค์อื่น ๆ นอกจาก 9 ประเภทที่กล่าวมากฎหมายก็ให้ถือว่าเป็นสิ่งสร้างสรรค์ที่ไม่มีลิขสิทธิ์ ได้แก่ ข่าวประจำวันและข้อเท็จจริงต่าง ๆ ที่มีลักษณะเป็นข่าวสาร ข้อมูล ข้อเท็จจริงที่เกิดขึ้น และรับรู้ได้ เช่น วัน เวลา สถานที่ ชื่อบุคคล จำนวนคน ปริมาณ เป็นต้น ทั้งนี้ อย่างไรก็ดี สิ่งไม่มีลิขสิทธิ์เหล่านี้ก็อาจมีลิขสิทธิ์ขึ้นมาได้ หากมีการนำข้อมูลหรือข้อเท็จจริงนั้นมาเรียบเรียง เชื่อมร้อย หรือเชื่อมโยง งานนั้นก็จะเป็นการสร้างสรรค์ใหม่ จึงมีลักษณะเป็นงานวรรณกรรม อาทิ การวิเคราะห์ข่าว บทความ ผลงานนั้นอาจจะได้รับความคุ้มครองในลักษณะของงานวรรณกรรม

รัฐธรรมนูญและกฎหมาย ระเบียบ ข้อบังคับ ประกาศ คำสั่ง คำชี้แจง และหนังสือโต้ตอบของกระทรวง ทบวง กรม หรือหน่วยงานอื่นใดของรัฐหรือของท้องถิ่น หรือคำพิพากษา คำสั่ง คำวินิจฉัย และรายงานของทางราชการ คำแปลและการรวบรวมสิ่งต่าง ๆ ที่กระทรวง ทบวง กรม หรือหน่วยงานอื่นใดของรัฐ หรือของท้องถิ่นจัดทำขึ้น

พึงสังเกตว่าการสร้างสรรค์ในลักษณะที่ยังเป็นนามธรรมอยู่ เช่น ความคิด แนวความคิด ก็ยังไม่ถือเป็นสิ่งอันมีลิขสิทธิ์เช่นกัน ซึ่งรวมไปถึงขั้นตอน กรรมวิธี ระบบ วิธีใช้หรือวิธีทำงาน การค้นพบ หรือ ทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ หรือคณิตศาสตร์ ด้วย

3. พัฒนาการของความคิดเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ไทย ข้อพิจารณาจากกฎหมาย

ความเป็นมาของกฎหมายลิขสิทธิ์ในประเทศไทยเริ่มขึ้นในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เมื่อมีการจัดตั้ง “หอพระสมุดวชิรญาณ” เมื่อปี พ.ศ. 2424 โดยทรงพระกรุณาโปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้มีคณะกรรมการบริหารหอพระสมุด ชื่อว่า “กรมสัมปาทิกสภา” คณะกรรมการดังกล่าว ได้จัดพิมพ์หนังสือหรือวารสาร*วชิรญาณวิเศษ* โดยนำเรื่องต่าง ๆ ที่ข้าราชการ ตลอดจนเชื้อพระวงศ์ต่างๆ ช่วยกันนิพนธ์ลงพิมพ์ โดยได้มีการประชุมหารือกันออกเป็นประกาศห้ามมิให้ผู้ใดเอาข้อความจากหนังสือ *วชิรญาณวิเศษ* ไปตีพิมพ์*เย็บเป็นเล่ม* หรือคัดเรื่องหนึ่งเรื่องใดไปตีพิมพ์ โดยประกาศนี้ให้มีผลตั้งแต่ *วชิรญาณวิเศษ* ฉบับก่อน ๆ จนถึงฉบับในขณะออกประกาศ และที่จะพึงออกในอนาคตด้วย ส่วนข้อเขียนที่ประกาศหมายคุ้มครองก็รวมถึงข้อเขียนเรื่องต่าง ๆ ในเล่ม และตลอดถึงการทำเล่ม *วชิรญาณวิเศษ* ซ้ำทั้งเล่ม อย่างไรก็ตาม อย่างไรก็ดี ประกาศนี้ก็เปิดโอกาสให้มีการทำซ้ำได้ในกรณีที่ผู้ทำซ้ำได้แจ้งขออนุญาตจากคณะกรรมการสัมปาทิกสภาเสียก่อน

ประกาศฉบับนี้ไม่ได้กำหนดโทษผู้ที่ฝ่าฝืน แต่ก็เห็นได้ชัดว่าอาศัยความยำเกรง หรือโทษภัยที่สัมพันธ์อยู่กับสถานภาพทางสังคมและการเมืองของผู้ห้าม ซึ่งเป็นคณะกรรมการอันเป็นตัวแทนของปัญญาชนชั้นสูง สัมพันธ์กับสถาบันพระมหากษัตริย์ สถานภาพของคณะกรรมการจึงย่อมที่จะเป็นที่เกรงกลัวอยู่แล้วตามประเพณี

ต่อมา พ.ศ. 2444 ได้มีการออกพระราชบัญญัติกรรมสิทธิ์ผู้แต่งหนังสือ ร.ศ. 120 กำหนดให้ผู้มีกรรมสิทธิ์ในหนังสือมีอำนาจที่จะพิมพ์ คัด แปล จำหน่าย หรือขายหนังสือที่ตนมีกรรมสิทธิ์นั้นได้แต่เพียงผู้เดียว ระยะเวลาของกรรมสิทธิ์ตามกฎหมายฉบับนี้คือ ตลอดอายุของผู้แต่งหนังสือและอีก 7 ปี หลังผู้แต่งถึงแก่ความตาย แต่ถ้ารวมเวลาได้กรรมสิทธิ์ทั้งหมดจนถึงภายหลังผู้แต่งถึงแก่ความตายแล้วไม่ถึง 42 ปีก็ให้กรรมสิทธิ์มีอยู่ต่อไปจนครบ 42 ปี นับแต่วันเริ่มได้รับกรรมสิทธิ์ มีข้อน่าสังเกตว่ายังไม่มี การบัญญัติศัพท์คำว่า *ลิขสิทธิ์* ในกฎหมายฉบับนี้แต่อย่างใด แต่ใช้คำว่า *กรรมสิทธิ์* ซึ่งเป็นลักษณะของ สิทธิความเป็นเจ้าของต่างจากแนวความคิดเรื่องลิขสิทธิ์โดยทั่วไป ซึ่งไม่ใช่สิทธิความเป็นเจ้าของ แต่เป็นสิทธิแต่เพียงผู้เดียวในการที่จะทำซ้ำ ดัดแปลงเผยแพร่ หรืออนุญาตให้ผู้อื่นทำซ้ำ ดัดแปลง หรือ เผยแพร่ และเน้นการคุ้มครองเฉพาะหนังสือเท่านั้น ไม่รวมถึงงานศิลปกรรมประเภทอื่นด้วยและต้อง มีการจดทะเบียนเพื่อเป็นแบบพิธีในการได้รับความคุ้มครองด้วย (กองบรรณาธิการ, 2561)

ต่อมาในรัชสมัยพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว กฎหมายลิขสิทธิ์ของไทยก็มีความชัดเจน และสัมพันธ์กับความเคลื่อนไหวเรื่องลิขสิทธิ์ในระดับสากลมากยิ่งขึ้น เนื่องจากประเทศไทยได้เข้าร่วม

เป็นภาคีของสหภาพเบอร์น มีพันธะให้ต้องปรับปรุงกฎหมายว่าด้วยลิขสิทธิ์ให้สอดคล้องกับพันธกรณี
ที่ประเทศไทยร่วมลงนามไว้ อันนำไปสู่การออกพระราชบัญญัติคุ้มครองงานวรรณกรรมและศิลปกรรม
พ.ศ. 2474 ยกเลิกพระราชบัญญัติกรรมสิทธิ์ผู้แต่งหนังสือฉบับเก่า

หลักการของพระราชบัญญัตินี้ได้เพิ่มประเภทสิ่งตีพิมพ์ได้รับความคุ้มครอง ครอบคลุมไปถึงงาน
วรรณกรรมศิลปกรรม ซึ่งหมายความรวมถึงการทำขึ้นทุกชนิดในแผนกวรรณคดี แผนกวิทยาศาสตร์
และแผนกศิลปะ โดยมีการบัญญัติคำว่า “ลิขสิทธิ์” ขึ้นใช้เป็นครั้งแรกในกฎหมายฉบับนี้ นอกจากนี้
ยังคุ้มครองงานอันมีลิขสิทธิ์ของต่างประเทศ ยกเลิกแบบพิธีการได้รับความคุ้มครอง จากที่เคยมีการ
จดทะเบียนเป็นไม่มีการจดทะเบียนแต่อย่างใด และกำหนดโทษทางอาญาไว้ด้วย (กองบรรณาธิการ,
2561) จึงอาจกล่าวได้ว่า กฎหมายฉบับนี้เป็นจุดกำเนิดของคำว่า “ลิขสิทธิ์” และมนทัศน์เรื่องลิขสิทธิ์
ที่ริเริ่มการคุ้มครองตั้งแต่ผู้สร้างสรรค์ได้ริเริ่มสร้างสรรค์ โดยไม่จำเป็นต้องจดทะเบียนเสียก่อน

กฎหมายลิขสิทธิ์ไทยมีการปรับปรุงใหญ่อีกครั้งหนึ่งในปี พ.ศ. 2521 พระราชบัญญัติฉบับนี้ถือ
เป็นการยกเลิกพระราชบัญญัติคุ้มครองงานวรรณกรรมและศิลปกรรมที่ใช้มาอย่างยาวนานตั้งแต่สมัย
รัชกาลพระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัว โดยมีการขยายความคุ้มครองไปอีกหลายงาน คือ งาน
วรรณกรรม นาฏกรรมศิลปกรรม ดนตรีกรรม โสตทัศนวัสดุ ภาพยนตร์ งานแพร่เสียงแพร่ภาพ หรือ
งานอื่นใดอันเป็นงานในแผนกวรรณคดี แผนกวิทยาศาสตร์หรือแผนกศิลปะ กำหนดความผิดและมีบท
ลงโทษให้สูงขึ้นจากเดิม และกำหนดอายุความคุ้มครองเป็นตลอดอายุผู้สร้างสรรค์และต่อไปอีก 50 ปี
นับแต่ผู้สร้างสรรค์ถึงแก่ความตาย

พระราชบัญญัติลิขสิทธิ์ปี พ.ศ. 2521 มีอายุการใช้งานจนถึงปี พ.ศ. 2537 ที่ได้มีการตราพระ
ราชบัญญัติลิขสิทธิ์ พ.ศ. 2537 ทั้งนี้ก็เพราะการพัฒนาและการขยายตัวทางเศรษฐกิจการค้า และ
อุตสาหกรรมของประเทศและระหว่างประเทศทำให้เกิดความเปลี่ยนแปลงในระบบการสร้างสรรค
ตลอดจนการเผยแพร่ผลงานสร้างสรรค์อย่างขนานใหญ่ เกิดแนวคิดเรื่องสินค้าทางวัฒนธรรม ซึ่งมีความ
เกี่ยวข้องอย่างสำคัญกับลิขสิทธิ์ การเกิดขึ้นของพระราชบัญญัติลิขสิทธิ์ พ.ศ. 2537 จึงเป็นการปรับตัว
บทกฎหมายเพื่อให้สอดคล้องและทันสมัยต่อสถานการณ์ในประเทศและสถานการณ์โลก ควบคุมการ
ใช้ลิขสิทธิ์เพื่อทำให้ผู้สร้างงานมีความเชื่อมั่นว่าจะสามารถผลิตงานสร้างสรรค์ออกมาให้มีมูลค่าและ
คุณค่าต่อตนเองอย่างแท้จริง บนพื้นฐานความเชื่อที่ว่ากฎหมายลิขสิทธิ์ที่ทันสมัยจะสามารถอำนวยให้
เกิดการสร้างสรรค์ที่มีคุณค่าขึ้นได้ในสังคมที่เปลี่ยนแปลงไป

จากที่กล่าวมาจะเห็นได้ว่า ก่อนการประกาศใช้พระราชบัญญัติลิขสิทธิ์ฉบับปัจจุบัน สังคมไทย
ได้เคยมีตัวบทกฎหมายที่เกี่ยวข้องกับลิขสิทธิ์ที่ใช้บังคับในประเทศมาก่อนแล้ว 5 ฉบับ คือ

- 1) ประกาศหอสมุดชิรญาณ ร.ศ. 111
- 2) พ.ร.บ. กรรมสิทธิ์ผู้แต่งหนังสือ ร.ศ.120
- 3) พ.ร.บ. แก้วไข พ.ร.บ. กรรมสิทธิ์ผู้แต่งหนังสือ พ.ศ. 2457
- 4) พ.ร.บ. คุ้มครองงานวรรณกรรมและศิลปกรรม พ.ศ. 2474

5) พ.ร.บ. ลิขสิทธิ์ พ.ศ. 2521

โดยใน 3 ฉบับแรกจะเป็นลิขสิทธิ์เกี่ยวกับวรรณกรรม อันแสดงให้เห็นถึงบริบททางสังคมของกฎหมายที่สังคมไทยในขณะนั้นมีการขยายตัวของอุตสาหกรรมวัฒนธรรมประเภทสิ่งพิมพ์เป็นพิเศษ วัฒนธรรมการพิมพ์ซึ่งสัมพันธ์กับการทำซ้ำ การเผยแพร่ และการแจกจ่ายในมวลคนหมู่มาก จึงมีความสัมพันธ์กับพัฒนาการของสังคมไทยที่กำลังก้าวสู่ความทันสมัยอย่างแยกไม่ออก ทั้งนี้ก็ในแง่ที่การพิมพ์แสดงให้เห็นถึงการก้าวสู่สังคมสมัยใหม่ที่มีเครื่องพิมพ์เป็นเครื่องมือในการผลิตและแจกจ่ายความรู้ ขณะเดียวกัน แนวคิดที่ติดพันมากับความเป็นสมัยใหม่ก็คือสถานะในฐานะองค์ประธานผู้สร้างสรรค์ ความรู้ของปัจเจกบุคคล ดังนั้น ลิขสิทธิ์ในความรู้ที่ได้รับการเผยแพร่ผ่านการพิมพ์ของปัจเจกบุคคลสมัยใหม่จึงต้องได้รับการปกป้องและคุ้มครอง

4. รากฐานความคิดเรื่องลิขสิทธิ์ของไทย

ประวัติวรรณกรรมที่ว่าด้วยหม่อมราโชทัย ผู้แต่งวรรณกรรมเล่มสำคัญเรื่อง “นิราศลอนดอน” ได้คำลิขสิทธิ์จากโรงพิมพ์หมอบรัดเลย์เมื่อสมัยรัชกาลที่ 4 (พ.ศ. 2405) ดูเหมือนจะกลายเป็นตำนาน และเป็นจุดเริ่มต้นที่เร้ามกอดนึกถึงไม่ได้เมื่อคิดถึงคำว่า “คำลิขสิทธิ์” หรือมูลค่าทางตัวเงินที่นักเขียนหรือกวีควรจะได้รับจากการลงทุนทางปัญญาและลงแรงทางการสร้างสรรค์งานวรรณกรรมออกมา ข้อเท็จจริงนี้ทำให้ภาคภูมิใจว่าพัฒนาการเรื่องลิขสิทธิ์นักเขียนของเรานั้นเริ่มต้นมาตั้งแต่ พ.ศ. 2405 เป็นอย่างช้า อันหลายคนเชื่อว่าเป็นรากฐานพัฒนาการเรื่องลิขสิทธิ์ไทยที่น่าจะยาวนานพอสำหรับให้นักเขียนหรือผู้สร้างงานสร้างสรรค์ได้รับการยอมรับจากสังคมว่าเป็นอาชีพ ๑ หนึ่ง

ยิ่งเมื่อย้อนกลับไปพิจารณาประวัติวรรณกรรมตั้งแต่อดีตจนถึงทศวรรษที่ 2520 ก็จะทำให้เราแน่ใจ เพราะเกิดความเคลื่อนไหวครั้งสำคัญ ๑ เกี่ยวกับลิขสิทธิ์นักเขียนมาโดยตลอด ไม่ว่าจะเป็นการประกาศรวมตัวเป็น “คณะสุภาพบุรุษ” ของกุหลาบ สายประดิษฐ์ และคณะ ที่มุ่งชูสถานะของนักเขียนให้เป็นอาชีพที่ยอมรับของสังคม นับสำคัญของการเคลื่อนไหวนี้ก็บ่งชี้ถึงการเรียกร้องสิทธิประโยชน์ทางมูลค่าของนักเขียนเหนืองานสร้างสรรค์ของตน หรือในช่วงทศวรรษที่ 2520 ที่กล่าวขานกันถึงเรื่องราวของนักเขียนบรรทัด 8 บาทของนักเขียนกลุ่มวรรณกรรมแนวสะท้อนปัญหาครอบครัวและความสัมพันธ์ และในทศวรรษเดียวกันนี้ก็มีความพยายามที่จะวางกฎเกณฑ์ที่เป็นทางการเกี่ยวกับลิขสิทธิ์งานเขียน กระทั่งมาถึงยุค “ช่อการะเกด” ของสุชาติ สวัสดิ์ศรี ที่เรื่องเดช จันทรศิริ ที่พยายามตั้งมาตรฐานราคาเรื่องสั้นที่ช่อการะเกด และนิตยสารต่าง ๆ ซึ่งตีพิมพ์วรรณกรรมควรยอมรับร่วมกัน

อย่างไรก็ดี ความเคลื่อนไหวดังกล่าวนี้ก็ยังเป็นเพียงรากเหง้าความคิดและความรู้สึกของคนกลุ่มในอาชีพที่เกี่ยวข้องกับกำเนิดลิขสิทธิ์เพียงบางกลุ่มเท่านั้น ความเคลื่อนไหวนี้อาจเป็นเพียงกรณีตัวอย่าง หรือ ความเคลื่อนไหวที่จะแสดงให้เห็นถึงพัฒนาการในเชิงรูปธรรมของกฎหมายลิขสิทธิ์ในสังคมไทย ซึ่งเกิดขึ้นในเวลาต่อมา

ในประเด็นนี้ ผู้ศึกษาจะได้กล่าวถึงรากฐานความคิดเรื่องลิขสิทธิ์ในงานสร้างสรรค์ของสังคมไทย โดยจะมุ่งพิจารณาจากกฎหมายลิขสิทธิ์ฉบับแรก ๆ และพิจารณาลักษณะของวารสารซึ่งตีพิมพ์เผยแพร่ งานสร้างสรรค์ของไทย โดยเฉพาะในช่วงสมัยรัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวเป็นต้น มา เพื่อแสดงให้เห็นว่า ในรากความคิดของสังคมไทยนั้น แนวคิดเรื่องลิขสิทธิ์ แม้จะมีอยู่ แต่ก็สัมพันธ์ กับสถานภาพทางสังคมของผู้สร้างสรรคนั้น โดยจะพิจารณาจากประกาศหอสมุดวชิรญาณ ร.ศ. 111 และพระราชบัญญัติกรรมสิทธิ์ผู้แต่งหนังสือ ร.ศ. 120 และวารสารลักวิทยา ซึ่งถือกำเนิดในสมัยกลาง รัชกาลพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว

4.1 สถานภาพของบุคคล : รากเหง้าของการอ้างลิขสิทธิ์ไทย

ประกาศหอสมุดวชิรญาณ ร.ศ.111 ไม่เพียงแต่เป็นเครื่องมือสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงความตระหนักถึงลิขสิทธิ์ในงานสร้างสรรค์ในเชิงประวัติศาสตร์เท่านั้น แต่ยังเป็นสิ่งที่แสดงให้เห็นว่าความรู้สมัยใหม่นั้นเป็นสิ่งที่มีความสัมพันธ์กับชนชั้นอีกด้วย ดังประกาศฉบับดังกล่าวว่า

“กรรมสัมปาทิกสภา หอสมุดวชิรญาณ รับพระบรมราชโองการเหนือเกล้าฯ ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้ประกาศให้ทราบทั่วกันว่า เมื่อปีที่ 8 ของหอพระสมุดวชิรญาณกรรมปาติกสภา ได้ประชุมปรึกษาถึงเรื่องต่าง ๆ ที่ลงพิมพ์ในหนังสือวชิรญาณวิเสศนั้น เป็นเรื่องที่กรรมสัมปาทิกสภาแลสมาชิก แต่งเฉพาะสู่กันฟังในสมาชิกของหอพระสมุดวชิรญาณเท่านั้น เห็นว่า ควรจะห้ามมิให้ผู้ใดเอาไปตีพิมพ์ เย็บเล่มต่างหาก ฤาปนเรื่อง ๆ หนึ่งต่างหาก นอกจากที่ขออนุญาตจากกรรมปาติกสภาได้แล้ว ตกลงว่า จะประกาศห้ามต่อไป แต่ยังไม่ได้ประกาศไม่ กรรมสัมปาทิกสภาปีที่ 11 นี้เห็นว่าความคิดที่จะห้ามเช่นนี้เป็นการดี ถึงเรื่องต่าง ๆ ที่ลงในวชิรญาณวิเสศ บัดนี้ใคร ๆ ที่ไม่ได้เป็นสมาชิกอาจแต่งส่งได้ทั่วไป ก็เป็นการที่หอพระสมุดวชิรญาณ ต้องเสียทรัพย์ซื้อ ประสงค์ให้สมาชิกได้อ่านสำนวนแปลก ๆ แลหาเรื่องลงสู่สมาชิกฟังให้คล่องขึ้น ถึงเช่นนี้ผู้ที่แต่งส่งก็คงเป็นสมาชิกโดยมาก รวมใจความว่า เรื่องลงในวชิรญาณวิเสศ สำหรับประดับโบสถสมาชิกของหอพระสมุดวชิรญาณเป็นการเฉพาะหมู่ฉนี้ ทั้งเรื่องที่เป็นประโยชน์ หากจะพิมพ์เป็นเล่มจำหน่ายขายได้คล่อง ก็ไว้สำหรับหอพิมพ์ขึ้นเองดีกว่า จะได้เป็นผลประโยชน์ของหอพระสมุดขึ้นด้วย จึงปรึกษาเห็นพร้อมกันว่าควรจะออกประกาศห้ามเสียบัดนี้ได้ นำความขึ้นกราบบังคมทูลพระกรุณาทราบฝ่าละอองธุลีพระบาท ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรมราชานุญาตแล้ว จึงประกาศห้ามตั้งแต่นั้นต่อไป ห้ามมิให้ผู้ใดเอาเรื่องความต่าง ๆ ที่ได้ลงพิมพ์ในหนังสือวชิรญาณวิเสศแล้ว แต่ปีก่อน ๆ แลปีนี้ ทั้งปีต่อไป ไปพิมพ์เป็นหนังสือเล่ม ฤาหนังสืออย่างหนึ่งอย่างใดนอกจากที่ขออนุญาตต่อกรรมสัมปาทิกสภาได้แล้วนั้นเป็นอันขาด” (ประกาศหอสมุดวชิรญาณ, 29 สิงหาคม ร.ศ. 111-อักขระตามต้นฉบับ)

เมื่อพิจารณาว่า หนังสือวชิรญาณวิเศษนั้น เป็นหนังสือในระบบสมาชิกที่สมาชิกทั้งหมดเป็น ขุนนางและชนชั้นสูงในสมัยรัชกาลที่ 5 เนื้อหาในวารสารเป็นการ “แสดงความเห็นอธิบายความรู้ต่าง ๆ ได้แก่ การบริหารร่างกาย การทำสวน อะไรเป็นศึกษา แต่งตำราใหม่ ๆ เป็นต้นว่า สยามไวยากรณ์ ลงข่าว คำลือ แพลหนังสือต่างประเทศ เช่น หนังสือสัญญาอเมริกันกับจีนบ้าง ด้านศาสนา มีพุทธโฆวาทโลกธรรม สาราณียธรรม อปปมาทธรรม เป็นต้น มีพระราชนิพนธ์บ้าง หิตยประเทศและเรวัตินพมาศ ประกาศต่าง ๆ สุภาสิต เบ็ดเตล็ด ตำรายา ตำราชีพรุ ตำราผีหลวงและตำราสัตว์ตก โคลงฉันท์เก่าใหม่” ก็จะเห็นว่า วชิรญาณวิเศษเป็นพื้นที่ของความรู้แบบสมัยใหม่ที่สำคัญ ซึ่งเหล่านักเขียนหรือผู้สร้างสรรค์ความรู้เหล่านี้มีสถานะเป็นชนชั้นนำของสังคม ดังจะเห็นตัวอย่างว่า ในวชิรญาณวิเศษฉบับที่ 1 นักเขียนผู้สร้างสรรค์ ผลงานก็เป็นเชื้อพระวงศ์ทั้งหมด ประกอบด้วย พระเจ้าน้องยาเธอกรมหมื่นราชศักดิ์โสภณ หม่อมเจ้า แจ็ก พระยาอนุรักษราชชนมเจียร พระยาราชประสิทธิ (วชิรญาณวิเศษ, 110, หน้า 8)

ในแง่นี้ ความรู้สมัยใหม่ กับชนชั้นสูงจึงเป็นสิ่งที่สัมพันธ์กันอย่างไม่อาจปฏิเสธได้ ความสำคัญ ดังกล่าวนี้ได้รับการนำเสนอในวารสารเล่มดังกล่าว ด้วยเหตุนี้ความคิดเรื่องการเป็นเจ้าของสิทธิ์เหนือ งานสร้างสรรค์ หรือลิขสิทธิ์จึงมีความสัมพันธ์กับสถานภาพของบุคคลด้วย เมื่อความรู้สมัยใหม่เป็นสิ่งที่ถูกผูกขาดโดยชนชั้นสูง การสร้างสรรค์ของชนชั้นสูงจึงเป็นการสร้างสรรค์ที่มีลิขสิทธิ์ กล่าวอีกนัยหนึ่ง ก็คือการทำบอกว่า งานสร้างสรรค์ใดเป็นลิขสิทธิ์ของผู้ใต้นั้นย่อมสัมพันธ์กับสถานภาพของผู้นั้นด้วย ดังเราจะเห็นได้ว่า หนังสือวชิรญาณวิเศษ ได้พยายามนำเสนอแนวคิดเรื่องนี้ โดยการยกเอางานของ พระมหากษัตริย์ในกาลก่อนมาตีพิมพ์ ประเมินคุณค่า และผูกตราสิทธิ์เหนืองานเอาไว้กับองค์พระมหากษัตริย์ โดยบรรณาธิการระบุว่า ในการนำเรื่องมาตีพิมพ์นั้น สามารถยกเอาข้อความหรืองานเขียนเก่า ๆ มาแสดงได้เช่นเดียวกัน แต่กรณีของการยกงานพระมหากษัตริย์ขึ้นมา ก็ต้องเพื่อแสดงให้เห็นถึงพระปรีชาของพระมหากษัตริย์นั้น ด้วยผลงานของพระมหากษัตริย์ไม่เพียงแต่งดงามในทางวรรณศิลป์ แต่ยังมีคุณค่าที่ไม่อาจปฏิเสธได้ด้วย

“หนังสือใหม่ซึ่งนักปราชญ์ราชกระวีได้ประพันธ์ไว้เป็นคำกลอนเรื่องต่าง ๆ ก็ได้ เหนือล้ำค่าสำนวนในเรื่องหนึ่งเรื่องใดที่จะไพเราะดีมีน้ำใจมีรสเสมออย่างขึ้นไปกว่าพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระพุทธเลิศหล้านภาไลยแต่สักเรื่องหนึ่งได้เลย ควรจะเพนที่ยกที่สรรเสริญได้ว่าพระราชนิพนธ์นั้น เป็นข้อความประกอบด้วยพระสติปรีชาญาณ... จัดเป็นเป็นปฏิภาณกระวี แลจินตกระวีอันพิเศษโดยแท้” (วชิรญาณวิเศษ, 110, หน้า 16-อักษรตามต้นฉบับ)

บรรณาธิการได้เสนอให้สมาชิกวชิรญาณวิเศษได้ทรงพระราชนิพนธ์ที่พบบาลงพิมพ์ด้วยเพื่อจะรวบรวมพิมพ์เป็นเล่มต่อไป ไม่ใช่เพียงด้วยเหตุผลด้านวรรณศิลป์ แต่ “เพื่อเชิดชูพระเกียรติยศในพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัวที่ได้ทรงพระราชนิพนธ์เหล่านี้ไว้ด้วย” (วชิรญาณวิเศษ, 110, หน้า 16)

จะสังเกตได้ว่าแนวคิดเรื่อง “การเชิดชูเกียรติ” นั้นอีกนัยหนึ่งก็สื่อความไปถึงการระบุตัวตนของผู้เขียนลงไปประทับในงานเขียน อันเป็นการแสดงกรรมสิทธิ์เหนืองานสร้างสรรค์ตามแนวคิดเรื่องลิขสิทธิ์ในปัจจุบันนั่นเอง

ปรากฏการณ์ที่ขนชั้นสูงสร้างสรรค์ข้อเขียนโดยระบุชื่อผู้เขียนกำกับไว้ ตลอดจนการระบุพระนามพระมหากษัตริย์ในพระราชนิพนธ์ของพระองค์ดังกล่าวข้างต้น แสดงให้เห็นว่ารากเหง้าวิธีคิดเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ในสังคมไทยนั้นเกิดขึ้นมาบนพื้นฐานของวิธีคิดเกี่ยวกับสถานภาพบุคคล ซึ่งต่างจากพิจารณาถึงรากฐานจากคุณค่าของการสร้างสรรค์ของปัจเจกบุคคลเหมือนอย่างรากเหง้าของการถือลิขสิทธิ์ในสังคมตะวันตก ที่กรณีการละเมิดลิขสิทธิ์ในประวัติศาสตร์ตะวันตกบ่งชี้ถึงการปฏิเสธการสร้างสรรคของพระเจ้า และการไม่ยอมรับลิขสิทธิ์เหนืองานสร้างสรรค์โดยพิจารณาสถานภาพบุคคล²

วิธีคิดดังกล่าวได้แสดงให้เห็นชัดขึ้นจากคำประกาศหอสมุดชิรญาณ ร.ศ.111 ที่ได้ห้ามมิให้นำข้อเขียนจากชิรญาณวิเสศไปตีพิมพ์เผยแพร่ซ้ำอีก จนกว่าจะได้รับการอนุญาตจากกรมสัมปาทิกสภา เนื่องจากเห็นว่า “เรื่องความต่าง ๆ ที่ลงพิมพ์ในหนังสือชิรญาณวิเสศนั้นเป็นเรื่องที่กรมสัมปาทิกแลสมาชิกแต่เฉพาะผู้กั้นฟัง ในสมาชิกของหอพระสมุดชิรญาณเท่านั้น... เรื่องลงในชิรญาณวิเสศสำหรับระดับโสทรสมาชิกของหอพระสมุดชิรญาณเป็นการเฉพาะหมู่ฉัน...” ประกาศนี้จึงเป็นการแสดงให้เห็นว่าความรู้สมัยใหม่ และความรู้เฉพาะขนชั้นนั้นเป็นความรู้ที่พึงได้รับการสงวนไว้เพียงเฉพาะกลุ่มเท่านั้น ยังไม่ใช่ความรู้ที่สาธารณะควรจะได้ “ระดับโสทร” แต่อย่างใด

4.2 ลัทธิวิทยา: การเข้าสู่สังคมสมัยใหม่ กับศาสตร์ของการละเมิดลิขสิทธิ์

วารสารลัทธิวิทยา ซึ่งถือกำเนิดขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2448 หลังหนังสือชิรญาณวิเสศกว่า 2 ทศวรรษ เป็นวารสารสำคัญอีกวารสารหนึ่งที่แสดงให้เห็นถึงวิธีคิดของสังคมไทยเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ โดยวารสารฉบับนี้มีนักเขียนเป็นขุนนางข้าราชการรุ่นใหม่ และขนชั้นสูงที่เรียนจบจากต่างประเทศ ดังนั้นข้อเขียนที่ปรากฏในเล่มจึงเป็นข้อเขียนที่แปลและแปลงมาจากงานของนักเขียนต่างประเทศอีกต่อหนึ่ง คำว่า “ลัก” ในความหมายของวารสารจึงเป็นไปได้ทั้งความหมายโดยตรงที่หมายถึงการ “ลักลอก” และความหมายโดยนัยที่หมายถึง “การแปลหรือแปลง” คำว่า “วิทยา” ที่นำมาต่อท้ายแสดงให้เห็นการเห็นความสำคัญของวิทยาการความรู้แบบสมัยใหม่ พร้อม ๆ กับที่ไม่ปิดบังด้วยว่า การลักลอกนั้นก็จำเป็นจะต้องมีหลักวิชาอีกด้วย

²กรณีความขัดแย้งเรื่องลิขสิทธิ์ที่อาจเปรียบเทียบกับกรณีของไทยได้ก็คือคดีละเมิดลิขสิทธิ์ทำสำเนาคัมภีร์ทางศาสนา เมื่อ พ.ศ. 1103 ระหว่างอาจารย์กับลูกศิษย์ โดยนักบุญโคลัมบา (St.Columba) มิชชันนารีชาวไอริช ได้แอบทำสำเนาคัมภีร์ทางศาสนาของนักบุญฟินเนียน (St.Finnian) ซึ่งเป็นอาจารย์เพื่อเก็บไว้ใช้เอง อาจารย์มองว่าการกระทำของศิษย์เป็นการละเมิดสิทธิของตน จึงโต้แย้งและอ้างว่าตนคือผู้ที่มีสิทธิเหนือสำเนาที่นักบุญโคลัมบาทำขึ้น แต่นักบุญโคลัมบาแย้งว่าถ้อยคำของพระเจ้าไม่ควรถูกเก็บซ่อนให้สูญหาย แต่ควรที่จะนำออกเผยแพร่สู่สาธารณะ ทำให้เขาควรมีสิทธิที่จะทำสำเนาเอกสารดังกล่าว ข้อพิพาทดังกล่าวได้รับการตัดสินโดยกษัตริย์เดอรัมมอร์ท (King Dermot) ซึ่งอ้างหลักการ “แม่วัวย่อมมีสิทธิเหนือลูกวัวที่ตนให้กำเนิด” (to every cow its calf) ทำให้นักบุญฟินเนียนชนะคดี (อดิเทพ พันธุ์ทอง. 2559) คำตัดสินนี้แสดงให้เห็นว่า คัมภีร์ต้นฉบับที่นักบุญเขียนขึ้นถูกพิจารณาเป็น “งานสร้างสรรค์ของปัจเจกบุคคล” คัมภีร์หรือคำสอนที่อาจารย์สอนลูกศิษย์จึงยังเป็นลิขสิทธิ์ของอาจารย์อยู่ แม้ลูกศิษย์จะได้นำไปทำสำเนาแล้วก็ตาม เป็นที่น่าสังเกตว่า คำตัดสินนี้แสดงให้เห็นถึงการปฏิเสธว่าคัมภีร์ “ไม่ใช่ถ้อยคำของพระเจ้า” ด้วย

รากฐานของวิถีคิดเกี่ยวกับการแปลและแปลงดังกล่าวนี้เองต่อมาก็ได้กลายมาเป็นสิ่งที่สร้างความชอบธรรมให้การสร้างสรรค์งานวรรณกรรมของชนชั้นสูง และชนชั้นกลางใหม่ในช่วงสมัยรัตนโกสินทร์ตอนกลาง โดยเฉพาะในยุครัชกาลที่ 6-7 ดังจะเห็นพระราชนิพนธ์ในพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวจำนวนหนึ่งที่ดัดแปลงมาจากวรรณกรรมคลาสสิกของตะวันตก อย่างเช่น เรื่องชุด นิทานทองอิน ที่ได้รับอิทธิพลมาจากนวนิยายชุดเซอร์ลอค โอลด์มส์ โดยพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงรับอิทธิพลทั้งด้านโครงเรื่อง ตัวละคร ฉาก และกลวิธีการเล่าเรื่อง กล่าวกันว่าชุดนิทานทองอินนี้ รัชกาลที่ 6 ทรงปรับปรุงให้เซอร์ลอค โอลด์มส์ มีสีสันแบบไทยโดยอาศัยความรู้ ประสบการณ์ ภูมิหลังทางสังคม และวัฒนธรรมในสังคมไทยเข้าไปอย่างเหมาะสม (อังคณา สุขวิเศษ, 2519) เช่นเดียวกับนวนิยายหลายเรื่องของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ปราโมช ก็เป็นการสืบทอดวิถีคิดเกี่ยวกับการดัดแปลงในลักษณะของการนำเข้าความรู้ซึ่งมีรากฐานมาจากหนังสือลัทธิวิทยานี้เอง³

5. วัฒนธรรมลัทธิไทยกับความขัดแย้งกับรากฐานของกฎหมายลัทธิศักด

จากที่ได้กล่าวมา จะเห็นได้ว่ารากฐานวิถีคิดเกี่ยวกับลัทธิในสังคมไทยนั้น สัมพันธ์กับทั้งชนชั้นทางสังคมและการเมือง ตลอดจนความเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม สิ่งเหล่านี้เป็นเหมือนปัจจัยที่เตรียมความพร้อมให้กับสังคมไทยในอันที่จะตอบรับการเข้ามาของกฎหมายลัทธิจากตะวันตก ขณะเดียวกันยังกลายเป็นปัจจัยที่ทำให้เกิดความไม่ลงรอยระหว่างวิถีคิดดั้งเดิม กับวิถีคิดสมัยใหม่อีกด้วย ในประเด็นนี้ จะได้พิจารณาเหตุปัจจัยสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงความไม่ลงรอยระหว่างกฎเกณฑ์

³เช่น หลายชีวิต แต่งเป็นเรื่องราวของผู้คนร้อยพ่อพันแม่ ตั้งแต่พระเอกลิเก โจร โสเภณีภิกษุ แพทย์ นักเขียน หม่อมเจ้า ฯลฯ ที่ต้องการลงพร้อมกันเมื่อเริ่มมีโดยสารในแม่น้ำเจ้าพระยาถล่มกลางพายุฝน จากนั้นจึงย้อนกลับไปเล่าเรื่องราวที่ผ่านมาของชีวิตทั้งหลายก่อนจะต้องมาถึงจุดจบ นวนิยายเรื่องนี้ถูกหยิบยกไปเทียบเคียงกับ The Bridge of San Luis Rey ของ Thornton Wilder นักเขียนอเมริกัน ที่เริ่มต้นด้วยฉากอุบัติเหตุสะพานเชือกขาด ที่เมืองลิมาเปรู เมื่อเดือนกรกฎาคม ค.ศ. 1714 (พ.ศ. 2257-สมัยอยุธยาตอนปลาย) เหตุการณ์นั้นทำให้มีผู้เสียชีวิตพร้อมกัน 5 คน บาทหลวงลูกหนึ่งที่พบเห็นเหตุการณ์เกิดคำถามว่าพระเจ้าทรงมีวัตถุประสงค์ใดในกรณีนี้ จึงลงมือสืบสวนค้นคว้าหาความเป็นมาของบุคคลที่ดูเหมือนจะไม่เกี่ยวข้องกัน ว่าเหตุใดจึงมาอันให้ต้องข้ามสะพานแห่งนี้ ณ เวลาเดียวกัน ส่วนเรื่อง ไม่แดง เป็นนวนิยายว่าด้วยหมู่บ้านชาวนาเล็กๆ ห่างไกลในชนบทภาคกลาง เมื่อมีความขัดแย้งทางอุดมการณ์ระหว่าง แก้วน แก่นกำจร ชาวนาหัวเอียงซ้าย กับสมภารกร่างแห่งวัดไม่แดง เพื่อนรักวัยเยาว์ โดยมี “หลวงพ่อ” พระประธานในโบสถ์ คอยส่งเสียงพุดคุย ชักถาม โต้แย้ง หรือเหน็บแนมสมภารกร่างเป็นระยะๆ หลายฉากหลายตอนใกล้เคียงอย่างยิ่งกับ The Little World of Don Camillo ของนักเขียนอิตาลี เพียงแต่เปลี่ยนฉากเป็นเมืองชนบทอิตาลีตอนเหนือยุคหลังสงครามโลกครั้งที่ 2 และเปลี่ยนตัวละครเป็นนายกเทศมนตรีสมาชิกพรรคคอมมิวนิสต์ บาทหลวงคาทอลิก กลับรูปพระเยซูชนไม่กางเขนในโบสถ์แทน หรือเรื่อง กาเหว่าที่บางเพลง นวนิยายวิทยาศาสตร์เรื่องเดียวของ ม.ร.ว.คึกฤทธิ์ ว่าด้วยมนุษย์ต่างดาวมา “ฝาก” ตัวอ่อนไว้ในร่างของผู้หญิง 214 คน ที่กึ่งอำเภอบางเพลง ทั้งสาวแก่แม่ยายและยายซี เมื่อคืนวันแรม 2 ค่ำเดือน 12 เรื่องนี้มีความคล้ายคลึงกับนวนิยายวิทยาศาสตร์เรื่อง The Midwich Cuckoos ของ John Wyndham ซึ่งต่อมาถูกสร้างเป็นภาพยนตร์อีก 2 ครั้งในชื่อ Village of the Damned (ศรีธนย์ ทองปาน. 2559)

หรือวัฒนธรรมทางสังคมและกฎหมายลิขสิทธิ์ซึ่งเติบโตกลายเป็นตัวบทกฎหมายที่ใช้บังคับขึ้นภายหลัง

5.1 วรรณกรรมกับศิลปะท้องถิ่นเพื่อการใช้ประโยชน์ กับลิขสิทธิ์ที่ล่องลอย

รากฐานความคิดเรื่องลิขสิทธิ์ของไทยดังกล่าวมาข้างต้นได้กลายเป็นเบ้าที่หล่อหลอมวิถีคิดเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ในสังคมมาอย่างยาวนาน โดยเฉพาะเกี่ยวกับงานสร้างสรรค์ของชนชั้นที่มีสถานภาพทางสังคมกล่าวคือชนชั้นสูง (ในยุคต้น) และชนชั้นกลาง (ในยุคต่อมา) รากฐานความคิดนี้อาจเรียกได้ว่าเป็นประวัติศาสตร์ความคิดว่าด้วยลิขสิทธิ์ไทยก็ว่าได้

อย่างไรก็ดี ข้างต้นก็เป็นแต่เพียงวิถีคิดบนฐานของวัฒนธรรมแบบลายลักษณ์อักษร กล่าวคือ มุ่งอธิบายเฉพาะกับปรากฏการณ์การสร้างสรรค์วรรณกรรมลายลักษณ์อักษรเท่านั้น หากแต่ในสังคมไทยโบราณประชาชนส่วนใหญ่ต่างดำรงชีวิตอยู่ในวัฒนธรรมมุขปาฐะมากกว่าลายลักษณ์อักษร วิถีคิดเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ของพวกเขาจึงเป็นอีกแบบหรืออีกลักษณะ กล่าวคือ วรรณกรรมจะไม่มีปัจเจกบุคคลอ้างสิทธิ์ในการสร้างสรรค์หรือถือครอง แต่จะถือเป็นสมบัติของสังคมหรือชุมชน ดังเราจะเห็นได้จากงานสร้างสรรค์ เช่น “เพลงไทยเดิม” (ที่ใครก็สามารถนำคำร้องหรือทำนองไปใช้ หรือสร้างสรรค์ใหม่ได้ แม้ว่าต่อมาจะทำให้งานสร้างสรรค์นั้นกลายเป็นลิขสิทธิ์เฉพาะบุคคลไปก็ตาม) หรือ “วรรณกรรมพื้นบ้าน” ที่ไม่มีใครผูกขาดเป็นเจ้าของโครงเรื่องหรือแนวเรื่อง ทั้งนี้ยังหมายรวมถึงศิลปะพื้นบ้านต่าง ๆ เช่น ภาพวาดฝาผนังโบสถ์ที่จารึกเรื่องราวทางพระพุทธศาสนา สิ่งเหล่านี้ก็ไม่มีกรรมสิทธิ์ เพราะเป็นการสร้างสรรค์บนรากฐานของการอุทิศเพื่อพระศาสนา จึงอาจกล่าวได้ว่า หากจะถือว่าลักษณะดังกล่าวแสดงออกถึงแนวคิดลิขสิทธิ์ที่บ่งชี้ว่าสังคมไทยมีรากเหง้าลิขสิทธิ์มาเนิ่นนาน สิทธิในการใช้ประโยชน์งานสร้างสรรค์ในสังคมไทยยุคจารีตก็คงเป็นเงื่อนไขที่ฝังแฝงอยู่อย่างลึกซึ้ง อันอาจเรียกได้ว่าเป็น “ลิขสิทธิ์ที่ล่องลอย”

ในขบวนการคัดลอกวรรณกรรมพื้นบ้าน เราก็จะเห็นวิถีคิดเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ที่ล่องลอยดังกล่าวนี้เช่นกัน ดังเช่น ในวรรณกรรมพื้นบ้านภาคใต้ที่มีการจารลงในหนังสือใบลาน แม้ในพิพหนังสืออาจจะมีการกล่าวนามว่าใครเป็นผู้เขียนหรือผู้คัดลอกวรรณกรรมสำเนานั้น แต่คำว่า “ผู้เขียน” หรือ “ผู้คัดลอก” นี้ก็หาใช้สิ่งที่แสดงถึงลิขสิทธิ์แต่อย่างใด หากเป็นเพียงการเป็น “ผู้คัดสำเนา” หรือทำซ้ำวรรณกรรมเรื่องเก่าก่อนเพื่อเผยแพร่ต่อ อันจะเป็นการทำบุญเพื่อหวังผลในภายภาคหน้า คำว่า “ผู้เขียน” ในวรรณกรรมพื้นบ้านจึงไม่ได้หมายถึงองค์ประธานผู้สร้างสรรค์ หรือเป็นนักเขียนผู้ถือลิขสิทธิ์ดังความหมายของคำ ๆ เดียวกันนี้ในปัจจุบัน แต่เป็นเพียงผู้ส่งสารจากบรรพชนหรือชุมชนเจ้าของวรรณกรรมไปสู่คนอื่น ๆ ผู้เขียนไม่ตระหนักถึงฐานะของผู้สร้างสรรค์วรรณกรรมในตัวเอง แต่มองตนในฐานะผู้ส่งผ่านความรู้ สาระ และความบันเทิงที่ซุกซ่อนอยู่ในวรรณกรรมเรื่องนั้น โดยมีเป้าหมายอยู่ที่ “บุญ” ที่ได้รับ ซึ่งต่างกันอย่างสิ้นเชิงกับรากฐานความคิดเรื่องลิขสิทธิ์ที่อยู่บนพื้นฐานของผลประโยชน์ที่จะพึงได้จากงานสร้างสรรค์นั้นโดยตรง และผู้ได้ก็ต้องเป็นบุคคลผู้สร้างสรรค์นั้น ๆ ตัวเรื่องคิดและร่างกายของตนเอง

5.2 วัฒนธรรมอุปถัมภ์ กับการทอดกายถวายใจ

กล่าวกันว่าสังคมไทยมีกระดุกสันหลังอยู่ที่ระบบอุปถัมภ์ ความสัมพันธ์ทางสังคมที่มีทิศทางจากบนลงล่างในระบบอุปถัมภ์ได้ทำหน้าที่หล่อเลี้ยงวัฒนธรรมผู้ใหญ่-ผู้น้อย ผู้อุปถัมภ์-ผู้รับการอุปถัมภ์ให้คงอยู่อย่างยาวนาน ด้วยเหตุนี้ ผู้น้อยจึงมักต้องยอมมอบกายถวายตัวเพื่อเป็นผู้ถูกอุปถัมภ์อันจะสามารถใช้การอุปถัมภ์นั้นไต่เต้าขึ้นไปสู่อีกโอกาสในชีวิตที่ดีกว่า ทั้งนี้ระบบอุปถัมภ์นั้นมุ่งจ่ายค่าตอบแทนด้วย “บุญคุณ” ที่ไม่มีวันจบ กรณีของความขัดแย้งระหว่างนักแต่งเพลง “ผู้สาวขาลေး” กับค่ายไททองคำก็เช่นเดียวกัน ปรัชญาการณความขัดแย้งแสดงให้เห็นว่า ความสัมพันธ์ระหว่างนักแต่งเพลง ซึ่งขณะนั้นเป็นเพียงเด็กวัยรุ่นคนหนึ่ง อายุเพียง 19 ปี พร้อมและยินยอมที่จะลดสิทธิเหนือการสร้างสรรค์ของตัวเอง ด้วยการเข้าสู่ระบบอุปถัมภ์ของผู้ที่มีบทบาทอยู่ในวงการเพลงคนหนึ่ง ซึ่งต่อมากลายเป็นเจ้าของบริษัทผลิตเพลง เธอเคยให้สัมภาษณ์ตอนหนึ่งว่า

“อามบ่เคยลืมบุญคุณ จำได้ตลอดว่ามีมือแรกที่เป็นนักร้องไผเป็นคนดึงมาจากซีตม และจำได้ว่านายห้างกะบมีหยังคือกัน ในมือที่มีแล้ว เจ้าสิเฮตจ้งได้กับเด็กน้อยกะได้ เข้าใจ แต่ในเมื่อโดนเอาเปรียบตลอด ๆ อามขอใช้สิทธิในการปกป้องจะของแ่นเด้อ”
(www.thairath.co.th/content/1291416)

การเปรียบเทียบตัวเองว่า เดิมอยู่ใน “ซีตม” เป็นเพียง “เด็กน้อย” คือสำนึกถึงการขาดโอกาสและความไร้สิทธิของตัวเอง การเข้ามาสู่ระบบอุปถัมภ์ทำให้เธอมีโอกาส แต่ก็ยังเป็นเพียงโอกาสภายใต้ระบบอุปถัมภ์เท่านั้น กล่าวคือ เธอได้ยินยอมขายลิขสิทธิ์เพลงนั้นไปให้ค่ายเพลงเพื่อแลกกับค่าลิขสิทธิ์เพียงไม่มากนัก ซึ่งในขณะนั้น เธอเองก็คงตระหนักว่าสถานะของความเป็นซีตมและเป็นเด็กน้อยก็เพียงพอแล้วกับค่าลิขสิทธิ์เท่านั้น เพราะการที่เธอจะรู้ว่าต่อมาอีกไม่นานเพลงนี้จะสร้างมูลค่ามหาศาลให้กับค่ายเพลงย่อมเป็นสิ่งที่ซีตมและเด็กน้อยจินตนาการไม่ออก กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ สถานะภายใต้ระบบอุปถัมภ์ ทำให้ผู้ถูกอุปถัมภ์จินตนาการไม่ออกกว่าตนจะได้รับสิ่งที่ดีที่สุดในชีวิตเมื่อไหร่ และอย่างไร นอกจากความฝัน ความหวังที่น้อยนั้จะเป็นความจริงได้

วิธีคิดที่มีรากมาจากระบบอุปถัมภ์เช่นนี้จึงเป็นสิ่งที่ขัดแย้งกับรากฐานของกฎหมายลิขสิทธิ์ทั่วไปอย่างเด่นชัด เพราะรากฐานความคิดเรื่องลิขสิทธิ์คือความตระหนักถึงสิทธิเหนืองานสร้างสรรค์ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ งานสร้างสรรค์นั้นได้ยกระดับให้บุคคลผู้สร้างสรรค์งานให้มีความค่าขึ้นมาด้วยในฐานะที่ผู้สร้างสรรค์นั้นได้ริเริ่มโดยการใช้สติปัญญาความรู้ ความสามารถ และความวิริยะอุตสาหะของตนเอง ในการสร้างสรรค์โดยไม่ลอกเลียนงานของผู้อื่น ขณะที่ผู้สร้างสรรค์ในสังคมไทย แม้ว่าจะได้สร้างสรรค์งานที่มีคุณค่าด้วยสติปัญญาและความรู้ ตลอดจนความวิริยะของตนเอง แต่วัฒนธรรมอุปถัมภ์ก็กดตัวตนของผู้สร้างสรรค์ให้ต่ำลงกว่างาน เป็นเพียงผู้อยู่ใต้อุปถัมภ์ ผลงานอันเกิดจากผู้อยู่ใต้อุปถัมภ์จึงยอมกลายเป็นผลงานและผลประโยชน์ของอุปถัมภ์ไปด้วย ไม่ว่าจะโดยสิ้นเชิง หรือบางส่วน ในแง่นี้ระบบอุปถัมภ์จึงอาจเปรียบได้เป็นการจ้างแรงงานหรือจ้างทำของที่ผลงานตกเป็นของนายจ้าง เพียงแค่ระบบอุปถัมภ์ไม่ได้ให้ค่าแรงเป็นเงินตรา แต่ให้เป็นความมั่นคงปลอดภัยภายใต้การดูแลอุปถัมภ์

ด้วยเหตุนี้ หากมองในแง่ผลประโยชน์ ระบบอุปถัมภ์จึงขัดกับหลักประโยชน์ที่ควรจะได้มากขึ้นจากงานสร้างสรรค์ อันเป็นรากฐานของคำว่า “ลิขสิทธิ์” หรือ “copyright” ในภาษาอังกฤษด้วย เพราะคำ ๆ นี้มีรากศัพท์มาจาก “copia” คำละตินแปลว่า “ทำให้มากขึ้น” เพื่อหมายถึงสิทธิในการทำซ้ำผลิตภัณฑ์ที่สร้างสรรค์ขึ้นจากสมองของมนุษย์ อันเป็นสิทธิหวงกันมิให้ผู้อื่นกระทำการใด ๆ อันเป็นการทำซ้ำ หรือ เผยแพร่โดยไม่ได้รับอนุญาตซึ่งงานอันได้รับความคุ้มครองนั้น ๆ อย่างไรก็ตาม ในระบบอุปถัมภ์ สิทธิที่จะทำให้มากขึ้นนั้นจะตกไปอยู่กับผู้อุปถัมภ์ ซึ่งเปรียบเสมือนผู้จ้างแรงงานหรือจ้างทำของไปโดยปริยาย ดังเช่น กรณีการให้จิตรกรลูกศิษย์วาดภาพแล้วให้จิตรกรอาจารย์เป็นผู้สลักลายมือชื่อตัวเอง เป็นต้น

5.3 วัฒนธรรมการลอก-เลียน กับ การบูชาครู

สำนึกเรื่องการบูชาครู เป็นสำนึกที่ถือได้ว่าเป็นส่วนหนึ่งของระบบอุปถัมภ์ ทว่าเป็นระบบอุปถัมภ์ที่ยืนอยู่บนรากฐานของการศึกษาในระบบสังคมเก่าที่มีลักษณะของการศึกษาในสำนักเรียนกับเกจิอาจารย์ผู้มีความรู้ ดังในหนังสือวชิรญาณวิเศษที่ระบุว่าสังคมสยามขณะนั้น ในหมู่ชนชั้นสูงและขุนนางนั้น มีระบบการศึกษาอยู่ 3 แบบ คือ การศึกษาในครอบครัว โดยพ่อแม่ว่าจ้างครูอาจารย์ที่มีความรู้มาสอนถึงบ้าน แบบต่อมาคือการส่งไปเรียนยัง “สำนักอาจารย์” ต่าง ๆ ซึ่งตั้งเป็นสำนักศึกษา อันเป็นแบบที่เลียนแบบมาจากการเรียนการสอนในพระพุทธศาสนาแต่เดิม และแบบสุดท้ายคือ การเรียนในโรงเรียนสมัยใหม่ (วชิรญาณวิเศษ, 2428)

การเล่าเรียนทั้ง 3 แบบนี้ล้วนแล้วแต่ยืนอยู่บนรากฐานของปรัชญาการเรียนรู้แบบไทยดั้งเดิมที่ให้คุณค่ากับบทบาทและแบบแผนของครูผู้สอน (นิธิ เอียวศรีวงศ์, 2546) กล่าวคือ ครูมีบทบาทของผู้ให้ความรู้ขณะเดียวกันก็เป็นมาตรฐานของความรู้ในแบบต่าง ๆ ด้วย การทำให้ได้อย่างครู (แต่ไม่ต้องดีเหมือนครู) จึงเป็นอุดมคติของการศึกษาไทย ในแง่นี้ลูกศิษย์ที่ประสบความสำเร็จ คือศิษย์ที่ทำได้ดีเท่า ๆ ที่ครูเคยทำมา ในวัฒนธรรมการเรียนรู้ของไทย ระดับของคุณค่าการสร้างสรรค์ของปัจเจกบุคคลจึงขึ้นอยู่กับว่าการสร้างสรรค์นั้นตามรอยครูหรือไม่ กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ การสร้างสรรค์ในวัฒนธรรมการเรียนรู้ของไทยไม่เอื้อให้กับปัจเจกบุคคลในการใช้ความคิด หรือความวิริยะอุตสาหะสร้างสรรค์สิ่งใหม่ที่ไม่เคยบังเกิดขึ้นมาก่อน ทุกอย่างล้วนมีแบบแผนที่ถูกสร้างไว้ใช้เป็นมาตรฐานในการประเมินค่าแล้วทั้งสิ้น

ด้วยเหตุนี้ การเลียนแบบครู หรือการลอกเลียนครู ซึ่งในวัฒนธรรมตะวันตกเป็นสิ่งพึงปฏิเสธ จะกลับได้รับการยกย่องอย่างสูงในวัฒนธรรมการเรียนรู้ของไทย อย่างไรก็ตาม เมื่อสังคมไทยได้รับอิทธิพลเรื่องลิขสิทธิ์ซึ่งเกิดขึ้นบนรากฐานของสังคมตะวันตกมากขึ้น สิ่งนี้จึงกลายเป็นความขัดแย้ง หรือย้อนแย้งที่ยังหาทางลงตัวไม่ได้ ดังเช่น กรณีการถูกกล่าวหาว่า “ลอกเลียน” บทกวีของกวีชื่อดัง-ศิวกานท์ ปทุมสูติ เมื่อปี 2534 กวีท่านนี้ถูกกวีรุ่นใหม่คนหนึ่งเขียนบทความวิจารณ์บทกวีชิ้นหนึ่งของเขาซึ่งตีพิมพ์ในคอลัมน์ “ล่านาสยามรัฐ” หนังสือพิมพ์ สยามรัฐสัปดาห์วิจารณ์ ว่าลอกเลียนบทกวีชิ้นหนึ่งของเนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ โดยผู้วิจารณ์สามารถแจกแจงและเปรียบเทียบตัวบทให้สังคมเห็นได้อย่างชัดเจน

ว่ามีการลอกเลียนจริง ๆ ต่อมาไม่นานนัก ศิวกานท์ ปทุมสูติ ก็ออกมาเขียนบทความชี้แจง โดยระบุว่า บทกวีชิ้นนั้นของเขาเดินตามรอยเนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์จริงดังที่ผู้วิจารณ์กล่าว การกระทำของเขาจะ เรียกว่าเป็นการลอกเลียนก็ได้ แต่เจตนาที่แท้จริงขณะเขียนคือการคารวะเนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ ในฐานะ “ครูกวี” มิได้รับการยอมรับนับถือและเป็นผู้สร้างสรรค์บทกวีที่มีคุณค่าที่น่ายกย่องผู้หนึ่ง สำหรับ เนาวรัตน์แล้ว เขาเป็น “ครูกวี” ที่สังคมศรัทธา (พิเชฐ แสงทอง, 2558)

5.4 อุดมคติในการสร้างสรรค์งานวรรณกรรมกับวิถีคิดที่ไม่เอื้อให้เกิดความตระหนักถึงลิขสิทธิ์ ด้านหนึ่งของความคิดเรื่องลิขสิทธิ์ที่สื่อให้เห็นว่าเกิดขึ้นในสังคมไทยอย่างช้านาน อย่างซ้ำๆ ต้องแต่ทศวรรษ 2400 โดยเฉพาะกรณีนิราศลอนดอน และการรวมกันของนักเขียนซึ่งเป็นชนชั้นกลาง ใหม่ในนามคณะสุภาพบุรุษ เหล่านี้ได้พัฒนาให้สังคมวงกว้าง หรือสังคมของผู้่านวรรณกรรม ตลอดจน ผู้รับรู้เรื่องนักเขียนและวรรณกรรมคาดหมายถึงร่องรอยของสำนักถึงเรื่องนี้กันอย่างเต็มเปี่ยม อย่างไรก็ดี ในอีกด้านหนึ่ง มันกลับบอกเราว่า ตำนาน 2 เรื่องนี้หาได้สร้างสำนักให้แก่สังคมนวนกรรมเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ของนักเขียนหรือกวีในระดับที่หมอบรัดเลย์สำนักต่อหม่อมราโชทัยเลย ไม่ว่าสังคมไทยจะ กลายเป็นตะวันตกซึ่งเป็นภูมิภาคต้นแบบของสำนักลิขสิทธิ์ไปมากเพียงใดก็ตาม

สาเหตุที่น่าตระหนักนั้น ผู้เขียนเห็นว่ามียุ่อย่างน้อย 2 ประการ

ประการแรกก็คือ ความคิดที่ว่าวรรณกรรมต้องเป็นเครื่องยกระดับผู้คนและสังคม ความคิดนี้หาไม่ได้มีรากเหง้ามาจากวรรณกรรมก้าวหน้าในทศวรรษที่ 2470 และหลังจากนั้นเท่านั้น แต่ความคิดแบบมนุษยนิยมที่มองมันเป็นองค์ประธาน ประดิษฐ์กรรมใด ๆ ไม่ว่าเทคโนโลยี ศิลปะ ปรัชญา วรรณกรรม ล้วนแล้วแต่เป็นสิ่งที่ต้องใช้เพื่อพัฒนามนุษย์เท่านั้น ขณะเดียวกันก็เป็นวิถีคิดของชนชั้นสูงและชนชั้นเกิดใหม่อย่างชนชั้นกลางใหม่ในช่วงหลังรัชกาลที่ 5 ที่มองเห็นคนชั้นที่ต่ำกว่าต้องเป็นชนชั้นที่ต้องถูกพัฒนา หม่อมเจ้าอากาศดำเกิง รัชพัฒน์ เมื่อเขียนนวนิยายเรื่อง “ละครแห่งชีวิต” และ นวนิยายขนาดสั้นเรื่อง “ผิวเหลืองหรือผิวขาว” ตกอยู่ภายใต้สำนักชนิดนี้กระทั่งยินยอมพร้อมใจที่จะเป็น “เจ้าตักยาก” หรือ “เจ้าไส้แห้ง” เพื่อที่จะใช้งานเขียนของตนพัฒนาผู้คน พัฒนาประเทศ (ไทย) ที่ยังเต็มไปด้วยป่า ทุ่ง และยูง ในแง่นี้ วรรณกรรมจึงมีฐานะเป็น “ความรู้” เพื่อการพัฒนาประเทศ ขณะที่ในสมัยหลังมา วรรณกรรมมีฐานะเป็น “สารกระตุ้น” เพื่อให้เกิดการต่อสู้ทางชนชั้น

อย่างไรก็ดีทั้งในฐานะความรู้ และฐานะสารกระตุ้น นักเขียน/กวีก็ทั้งถูกเรียกร้องจากสังคมนวนกรรม และถูกเรียกร้องจากตัวเองว่าต้องเสียสละ ยิ่งกวีก็ยิ่งน่าตกใจ เพราะถูกวางและวางตัวเอง (เช่น อังคาร กัลยาณพงศ์ เนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์ โกศล กลมกล่อม เป็นต้น) ให้เป็นนักปราชญ์ราชบัณฑิตเทียบเท่ากับนักบวชที่ไม่ปาน เมื่อบทกวีถูกตีความในเชิงปรัชญา และถูกคาดหวังให้เป็นเครื่องมือปลุกจิตของคนให้ตื่นขึ้นมาเป็นผู้รู้ ผู้เบิกบาน เหมือนผลสัมฤทธิ์ของพระธรรมของพระพุทธองค์ (พิเชฐ แสงทอง, 2561)

ยิ่งในช่วงเฟื่องฟูของวรรณกรรมเพื่อชีวิต นักเขียนถูกวาดทกรรมเพื่อชีวิตกวาดต้อนให้ต่อต้านทุนนิยมเข้าไปอีก เงิน ๆ ทอง ๆ และการจัดการเกี่ยวกับทุน วัตถุ และเงิน จึงแทบจะอยู่กับคนละโลก

กับนักเขียน บนรากฐานวิธีคิดเช่นนี้ คนที่ต้องเป็นผู้เสียสละและต้องต่อต้านทุนนิยม/วัตถุนิยมจึงย่อมไม่มีสถานะที่จะไปเรียกเงินค่าลิขสิทธิ์ได้

ตัวอย่างที่น่าสนใจก็คือกรณีอังคาร กัลยาณพงศ์ กับรายการเกมทศกัณฐ์ ที่นำบทกวีของอังคารไปเป็นบทกวีเปิดรายการ ความเป็นกวีที่มีอัตลักษณ์เป็นผู้กวีวิญญาณมนุษย์ และต่อต้านวัตถุนิยมอย่างแข็งขันของอังคารได้ดึงดูดใจเขาเอาไว้จากฐานะของผู้เรียกร้องเงินค่าตอบแทนที่เหมาะสมจากรายการ ขณะที่ครอบครัวของอังคารเองก็ไม่ได้ให้ความสำคัญกับเงื่อนไขด้านเศรษฐกิจดังกล่าวนัก ประเด็นที่วงการวรรณกรรมเรียกร้องให้อังคารก็คือรายการซึ่งเป็นของบริษัทที่มีชื่อเสียงและร่ำรวยนั้น ควรจะดูแลกวีที่เป็นผู้ผลิตสร้างผลงานด้วย

ประเด็นการเรียกร้องของวงการวรรณกรรมดังกล่าว จะเห็นได้ว่าสัมพันธ์กับการเรียกร้องสำนักเชิงศีลธรรมมากกว่าสำนักเชิงลิขสิทธิ์ โดยวงการวรรณกรรมขยายความว่า เพราะอังคารมีครอบครัวที่ต้องดูแลและขณะนั้นก็เจ็บป่วยอยู่ การนำผลงานของอังคารไปใช้ประโยชน์เพื่อธุรกิจ จึงต้องตอบแทนน้ำใจผู้สร้างสรรค์บ้าง

จะสังเกตได้ว่า บนแกนของความสัมพันธ์ระหว่างผู้ใช้ประโยชน์ซ้ำจากงานสร้างสรรค์กับผู้สร้างสรรค์ วงการวรรณกรรมไทยตระหนักถึงสินน้ำใจมากกว่าความสำคัญของการจ่ายค่าตอบแทนในฐานะค่าลิขสิทธิ์ เราจึงเห็นได้ว่า บริษัทบันเทิงดังกล่าวได้กลายสภาพจากหน่วยงานหรือองค์กรที่ต้องจ่ายเงินที่ควรจะเป็นค่าลิขสิทธิ์ตามหลักการที่หมอบรัดเลย์วางไว้ (และเราพยายามเรียกร้องกันตลอดมาจนถึงทุกวันนี้) มาเป็นผู้ให้และตอบแทนเป็นสินน้ำใจแก่อังคาร อันเป็นบทบาทของผู้อุปถัมภ์ดูแลมากกว่าผู้ใช้ประโยชน์จากลิขสิทธิ์อีกต่อหนึ่ง

อาจพูดได้ว่า เมื่อต้องเกี่ยวกับเงิน ๆ ทอง ๆ วาทกรรมวรรณกรรมไทยได้อธิบายค่าลิขสิทธิ์ด้วยวิธีการและถ้อยคำต่างๆ (เช่น พาร่างผอมโซกระเซิงเข้าไปหา-เบิกได้ก่อนเขียน ก่อนส่งงาน-เขาให้มากกว่าที่ควรได้เสียอีก-ไม่พอก็ไปเอาเพิ่มได้-ดีจัง...ไม่หักภาชี ฯลฯ) กระทั่งทำให้มันมีฐานะเป็นสินน้ำใจ เป็นความกรุณาปราณีเพื่อรักษาสถานภาพของความเป็นผู้เสียสละและผู้ต่อต้านทุนนิยม/วัตถุนิยมของนักเขียน/กวีเอาไว้

6. บทสรุป

ตามหลักเกณฑ์ของกฎหมายลิขสิทธิ์สากล และลิขสิทธิ์ไทยปัจจุบัน เรื่องลิขสิทธิ์นี้ตั้งอยู่บนหลัก 3 ประการด้วยกัน คือ หลักทางด้านศีลธรรม ที่ให้ค่าตอบแทนบุคคลผู้สร้างสรรค์ผลงานด้วยมันสมอง ความรู้ ความคิด และความวิริยะของตนเอง ดังนั้นบุคคลนั้นจึงควรได้รับการคุ้มครองและได้รับผลประโยชน์หรืองานสร้างสรรค์นั้น หลักการประการที่สองคือ หลักการทางด้านเศรษฐกิจ ซึ่งมีความสืบเนื่องจากหลักการข้อแรก ที่เห็นว่าผู้สร้างสรรค์ก็ควรจะเป็นผลมีสิทธิ์เก็บผลประโยชน์ทางเศรษฐกิจที่ได้จากการเผยแพร่หรือทำซ้ำผลงานสร้างสรรค์นั้น และหลักการสุดท้าย คือ หลักการทาง

ด้านสังคม ที่เรียกร้องให้ผลงานสร้างสรรค์นั้นมีส่วนหรือมีบทบาทต่อการพัฒนาสังคม หรือให้สังคมได้นำไปใช้ประโยชน์ด้วย (จิรประภา มากกลิ่น, 2558)

จากที่ได้กล่าวมา จะเห็นได้ว่า วิธีคิดเกี่ยวกับลิขสิทธิ์ในสังคมไทยดั้งเดิมนั้นไม่ได้มุ่งเน้นหลักการประการที่ 1 และ 2 นั้น แม้ว่าในประวัติศาสตร์ประเทศไทยจะมีเรื่องเล่าเกี่ยวกับวรรณกรรมเรื่องนิราศลอนดอนของหม่อมราโชทัย ที่ถูกซื้อลิขสิทธิ์ไปโดยหมอบรัดเลย์ แต่การคำนึงถึงหลักการด้านศีลธรรมและเศรษฐกิจดังกล่าวก็เกิดจากความตระหนักของหมอบรัดเลย์ ซึ่งเป็นชาวตะวันตก ที่เติบโตขึ้นมาในบรรยากาศทางสังคมที่ความคิดเรื่องลิขสิทธิ์ของบุคคลเติบโตมาอย่างยาวนานแล้ว สำหรับประเทศไทย หลักการทางด้านสังคม ดูจะมีรากเหง้าพัฒนาอย่างสำคัญที่เติบโตหล่อเลี้ยงวิธีคิดเกี่ยวกับลิขสิทธิ์อยู่ แม้กระทั่งปัจจุบัน เมื่อกฎหมายลิขสิทธิ์ของไทยได้พัฒนาไปสู่ความทัดเทียมกับตะวันตกแล้ว กฎหมายก็ยังเปิดช่องให้งานสร้างสรรค์สามารถถูกใช้ประโยชน์เพื่อสังคมได้

หลักการเรื่องสังคมควรได้ใช้ประโยชน์จากการสร้างสรรค์ของบุคคลนี้ มีพื้นฐานมาจากความคิดที่ว่าบุคคลเป็นสมาชิกของสังคม ความคิด ความอ่าน ตลอดจนอัจฉริยะที่เป็นคุณสมบัติส่วนตัว ย่อมต้องมีการหล่อหลอมมาจากสังคมบ้างไม่ได้ก็น้อย กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือ สังคมย่อมมีส่วนดูแลปัจเจกบุคคลด้วยไม่มากนักน้อย ดังนั้น ผลงานที่บุคคลสร้างสรรค์จึงควรอำนวยประโยชน์แก่สังคมด้วยโดยสังคมไม่ต้องเสียค่าใช้จ่าย หรือจ่ายก็เพียงแต่น้อย อย่างไรก็ตาม มีสิ่งที่ต้องพิจารณา คือการนำงานอันมีลิขสิทธิ์ของผู้สร้างสรรค์ หรือผู้ประพันธ์มาใช้ประโยชน์ ควรใช้ได้แค่ไหน เพียงใด ที่จึงจะเหมาะสม หรือก่อให้เกิดประโยชน์ต่อสังคมส่วนรวมมากขึ้น ขณะเดียวกันก็ไม่ควรทำให้ผู้สร้างสรรค์ผลงาน หรือผู้ประพันธ์งานนั้นหมดกำลังใจที่จะสร้างสรรค์งานต่อไป

จิรประภา มากกลิ่น ตั้งข้อสังเกตไว้อย่างน่าสนใจว่าในความเป็นจริงแล้ว เราจะเห็นได้ว่าหากสังคมได้นำงานต่าง ๆ มาใช้ประโยชน์มากยิ่งขึ้นเท่าใด สาธารณชนหรือสังคมส่วนรวมย่อมได้รับประโยชน์มากขึ้นเท่านั้น เช่น การนำงานวิจัยซึ่งเป็นผลงานทางวิชาการของผู้สร้างสรรค์เดิม อันเป็นงานวรรณกรรมอย่างหนึ่งมาศึกษา ค้นคว้า วิจัย สำหรับนิสิต นักศึกษาหรือนักวิจัยในมหาวิทยาลัย เพื่อใช้ประกอบการเรียนการสอนในห้องเรียน เป็นต้น จิรประภาเห็นว่า กรณีเช่นนี้เป็นการใช้ประโยชน์ที่จะเลือกผลดีให้แก่ส่วนรวมมากกว่าที่คน ๆ หนึ่ง ซึ่งเป็นผู้สร้างสรรค์จะนำไปใช้ประโยชน์แต่เฉพาะตนหรือครอบครัวเท่านั้น เหตุผลเหล่านี้ทำให้ต้องพิจารณาว่าการบัญญัติกฎหมายลิขสิทธิ์จำต้องมีขึ้น และไม่ใช่ว่าเพียงเพื่อสิทธิของผู้สร้างสรรค์ หรือผู้ประพันธ์เท่านั้น แต่จำต้องคำนึงถึงประโยชน์ที่สาธารณชนหรือสังคมควรจะได้รับประโยชน์นั้นด้วย ไม่ว่าจะทางตรงและหรือทางอ้อม ทั้งนี้สาธารณชน หรือสังคมต้องนำไปใช้ให้เกิดประโยชน์โดยมิได้ทำให้ผู้สร้างสรรค์ หรือผู้ประพันธ์เกิดความเสียหายและหมดกำลังใจที่จะสร้างสรรค์ผลงานให้เกิดขึ้นในสังคมต่อไปด้วย (จิรประภา มากกลิ่น, 2558)

กฎหมายลิขสิทธิ์ของไทยเองก็กำหนดให้งานสร้างสรรค์หลุดจากลิขสิทธิ์ของผู้สร้างสรรค์ หลังจากผู้นั้นเสียชีวิตไป 50 ปี ระยะเวลายาวนานนี้ ช่วยเป็นหลักประกันให้แก่ผู้สร้างสรรค์และใช้งานได้ว่าจักสามารถใช้ประโยชน์ตามหลักศีลธรรมและหลักเศรษฐกิจได้อย่างคุ้มค่า อย่างไรก็ตาม ในปัจจุบัน

ปรากฏว่ามีการใช้งานที่หลุดจากการคุ้มครองลิขสิทธิ์แล้วจำนวนมากไปดัดแปลง ทำซ้ำ เพื่อหาผลประโยชน์โดยเอกชน โดยไม่ได้เอื้อให้สังคมได้ประโยชน์จากงานหลุดลิขสิทธิ์นั้นเท่าที่เจตนารมณ์ของกฎหมายลิขสิทธิ์อยากให้เกิดขึ้นแก่สังคม เอกชนเหล่านี้ทำผลงานไปตีพิมพ์ซ้ำ หรือเผยแพร่ซ้ำโดยไม่ได้ลดราคาจำหน่ายลงเพื่อให้สาธารณชนสามารถใช้งานที่ไม่มีลิขสิทธิ์เหล่านั้นอย่างทั่วถึง แต่ตั้งราคาจำหน่ายสูงไม่ต่างกับงานสร้างสรรค์ที่มีลิขสิทธิ์ ในการนี้ เพื่อให้เจตนารมณ์ของกฎหมายลิขสิทธิ์ในด้านหลักการประโยชน์ของสังคมได้รับการตอบสนองอย่างแท้จริง หน่วยงานรัฐที่มีหน้าที่กำกับดูแลเรื่องทรัพย์สินทางปัญญาควรจะได้มีมาตรการควบคุมการผลิตซ้ำงานหลุดลิขสิทธิ์ในเชิงพาณิชย์ให้ไม่เป็นการค้ากำไรเกินควร และต้องเปิดโอกาสให้สาธารณชนเข้าถึงงานเหล่านั้นได้โดยง่าย ควรมีความแตกต่างอย่างมีนัยยะสำคัญกับการเข้าถึงงานที่มีลิขสิทธิ์

เอกสารอ้างอิง

- กองบรรณาธิการ. (2560). “ความเป็นมาของกฎหมายลิขสิทธิ์ในประเทศไทย (ออนไลน์)”. สืบค้นใน <http://www.thaieditorial.com>.
- กองบรรณาธิการ. (2561). “โหดแตกแล้ว!! “ประจักษ์” แฉ “อาม” ตีหน้าเศร้าน่าเกลียดความเท็จ อามซัดกลับ-คนล้มละลาย”. ข่าวสดออนไลน์. สืบค้นใน http://khaosod.co.th/special-stories/news_1142839.
- จิระประภา มากกลิ่น. (2558). คำอธิบายกฎหมายลิขสิทธิ์. กรุงเทพฯ : วิทยุชุมชน.
- ดิศวร कुमार (นามแฝง). (2428). “ว่าด้วยเรียนหนังสือ”. วชิรญาณวิเศษ เล่ม 1 สัปดาห์ ศก 1247-อัฐศก 1248.
- เดชอุดม ไกรฤทธิ์. (2537). พระราชบัญญัติลิขสิทธิ์. กรุงเทพฯ: วิทยุชุมชน.
- นิธิ เอียวศรีวงศ์. (2546). นอกรั้วโรงเรียน. กรุงเทพฯ: มูลนิธิเด็ก.
- พิเชฐ แสงทอง. (2558). “ลอก, เลียน, รับอิทธิพล และแรงบันดาลใจ (1) กรณีบทกวีของเนาวรัตน์ พงษ์ไพบูลย์” (ออนไลน์). สืบค้นใน <http://pichate2000.wordpress.com/2013/01/11>.
- มานิต จุ่มปา. (2550). กฎหมายลิขสิทธิ์เกี่ยวกับสำนักพิมพ์. กรุงเทพฯ: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ศรันย์ ทองปาน. (2559). “สี่แผ่นดิน กับหลาย ‘ชีวิต’ ของคีตกวี ปราโมช” .สารคดี. 31: 372.
- อดิเทพ พันธุ์ทอง. (2559). “ความเป็นมาของกฎหมาย “ลิขสิทธิ์” และ “หลักสากล” ในกฎหมายลิขสิทธิ์ไทย”. ศิลปวัฒนธรรม (กรกฎาคม).
- อังคณา สุขวิเศษ. (2519). นวนิยายแนวสืบสวนสอบสวน: อิทธิพลของชุดเซอร์ลอคโฮล์มส์ ที่มีต่อชุดปัวโรต์และนิทานทองอิน. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาวรรณคดีเปรียบเทียบ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

มุมมองด้านศาสนาจากจารึกวัดป่าแดง Pa Daeng Inscriptions: the Religious Perspective

อาจารย์ ดร. อุเทน วงศ์สถิตย์*
Mr. U-tain Wongsathit (Ph.D.)*

บทคัดย่อ

เมื่อกล่าวถึงแง่มุมพุทธศาสนาในสมัยสุโขทัย งานเขียนส่วนใหญ่มักให้ภาพที่ค่อนข้างเป็นอุดมคติ แต่มีจารึกอยู่กลุ่มหนึ่งคือจารึกวัดป่าแดง 3 หลัก ที่แสดงข้อมูลที่สะท้อนความจริงในสังคมสงฆ์แบบ สัจนิยมที่มีความเห็นขัดแย้งกันในคณะสงฆ์กันจนถึงฟ้องร้องเป็นอริกรรมกันขึ้น บทความชิ้นนี้มีจุด ประสงค์ที่จะศึกษาจารึกวัดป่าแดงในมุมมองทางพุทธศาสนาโดยการตีความจากเนื้อความในจารึกเป็น หลักแล้วแสดงให้เห็นธรรมเนียมทางพระพุทธศาสนาในสมัยกรุงสุโขทัย ตั้งแต่รัชกาลพระมหาธรรมราชา ลีไทจนถึงรัชกาลพระมหาธรรมราชาที่ 3 ไสยสีไท โดยเฉพาะการเข้ามาของฝ่ายอริยวาสีหรือลังกาวงศ์ที่ ผ่านมาทางเมืองมอญคือเมืองพะอานโดยมีพระมหาสุมนเถระเป็นผู้มีบทบาทอย่างมาก นอกจากนี้ยังเห็น ธรรมเนียมการบวชแปลงนิกาย การตั้งเจ้าอาวาสวัดสำคัญ การกล่าวอริกรรมและชำระอริกรรม การแบ่ง อำนาจทางฝ่ายพุทธจักรและอาณาจักร สะท้อนภาพความเป็นไปทางพระพุทธศาสนาในแบบที่เป็นจริง ซึ่งข้อมูลเหล่านี้เป็นประโยชน์ในการเรียงร้อยประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในประเทศไทยเป็นอย่างดี

คำสำคัญ: จารึก, มุมมองด้านศาสนา, จารึกวัดป่าแดง

Abstract

The Buddhism in Sukhothai period (1238 – 1438 A.D.) is regularly presented in very positive manner as the ideal in Buddhist way. Three inscriptions from Wat Pa Daeng, however, shows the reality of conflict in Buddhism at the time. This conflict leads to the sue in the royal court. This article aims to scrutinize these three inscriptions from Wat Pa Daeng, dated 1406 A.D., to show the customs of Buddhism in Sukhothai period from the reign of Dhammaraja I to Dhammaraja III. The study focuses the arrival of Arannavasi or forest monastery sect from Sri Lanka through Mon state. The venerable Sumana had played very significant role in spreading the Arannavasi practice with the immense support from king Dhammaraja I. The Pa Daeng inscriptions also reveal practice of the conversion, the promotion of chief abbot, the sue to royal court and the way to resolve the case by the king and Sangha. This indicates the separation of law between Sangha and state. These informations are very useful for the study of history of Buddhism in Thailand as well.

Keywords: Inscription, Religious Perspective, Pa Daeng Inscription

*ภาควิชาภาษาตะวันออก คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร

*Department of Oriental Languages Faculty of Archaeology Silpakorn University Bangkok, Thailand

ความนำ

เมื่อกล่าวถึงแง่มุมพุทธศาสนาในสมัยสุโขทัย งานเขียนส่วนใหญ่มักให้ภาพที่ค่อนข้างเป็นอุดมคติว่า พระสงฆ์ในสุโขทัยเป็นผู้ปฏิบัติดีปฏิบัติชอบ สอนผู้คนให้ตั้งอยู่ในศีลธรรม ดังความในจารึกพ่อขุนรามคำแหง ด้านที่ 3 ที่ว่า

“วันเดือนดับ เดือนเอกแปดวันวันเดือนเต็ม เดือนข้างแปดวัน ผุ่งปู่ครู เถร มหาเถร ขึ้นนั่งเหนือขदानหินสุทธธรรมแก่อุบาสก ผุ่งท่วยจำศีล”

ผู้คนในสุโขทัย ก็เป็นคนดีอยู่ในศีลธรรม ดังความในจารึกหลักเดียวกัน ด้านที่ 2 ว่า

“คนในเมืองสุโขทัยนี้ มักทาน มักทรงศีล มักโอยทาน”

แต่มีจารึกอยู่กลุ่มหนึ่งคือจารึกวัดป่าแดง 3 หลัก ที่แสดงข้อมูลที่สะท้อนความจริงในสังคมสงฆ์แบบสังฆนิยมที่มีความเห็นขัดแย้งกันในคณะสงฆ์กันจนถึงฟ้องร้องเป็นอริกรรมกันขึ้นจนถึงขนาดที่พระเจ้าแผ่นดินต้องโปรดให้ประชุมสงฆ์ชำระอริกรรม อันเป็นมูลเหตุให้ต้องทำจารึกประกาศให้ทราบโดยทั่วกัน

ข้อมูลเบื้องต้นจารึกวัดป่าแดง

จารึกวัดป่าแดงจัดเป็นจารึกอักษรขอมไทยหลักหนึ่งของสุโขทัย วัสดุที่ใช้จารึกเป็นหินทรายรูปใบเสมา พบทั้งหมด 3 หลัก ตามประวัติกล่าวว่า

“ศิลาจารึกหลักที่ 9 นี้เป็นแผ่นหินบางๆ มี 3 แผ่นด้วยกัน จารึกด้านเดียว เหมือนกันทั้ง 3 แผ่น เป็นตอนๆ ตอนละแผ่น เรื่องต่อเนื่องเป็นเรื่องเดียวกัน แผ่นที่ 1 กับแผ่นที่ 3 เดิมอยู่บนฐานพระเจดีย์วัดบวรนิเวศ เพิ่งนำมาไว้ในหอพระสมุทฯ เมื่อปลายเดือนมีนาคม พ.ศ. 2466 นี้เอง แผ่นที่ 2 เดิมอยู่ที่พิพิธภัณฑสถานกรุงเทพฯ เดิมนี้อยู่ในหอพระสมุทฯ เหมือนกัน” (หอพระสมุทฯ วิจารณ์, 2467: 116)

อ่าน-แปล โดยยอช เซเดส์ และตีพิมพ์ครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2467 ในหนังสือ ประชุมจารึกสยามภาคที่ 1 โดยเรียกชื่อว่า “หลักที่ 9 ศิลาจารึกวัดป่าแดง จังหวัดสุโขทัย” และตีพิมพ์ต่อมาในหนังสือเกี่ยวกับศิลาจารึกสุโขทัยอีกหลายครั้ง ศิลาจารึกชุดนี้ต้องมีมากกว่า 3 แผ่น เพราะศักราชที่ระบุในจารึกแผ่นที่ 2 กับแผ่นที่ 3 ห่างไกลกันมากแตกต่างจากจารึกแผ่นที่ 1 กับแผ่นที่ 2 อย่างไรก็ตามจารึกแผ่นที่ 1 ต้องเป็นแผ่นต้น และจารึกแผ่นที่ 3 ต้องเป็นแผ่นสุดท้ายอย่างแน่นอน

ศิลาจารึกทั้ง 3 แผ่นนี้ก่อนที่จะอยู่ที่วัดบวรนิเวศฯ และที่พิพิธภัณฑสถาน ไม่ปรากฏว่าได้พบที่ไหนและใครเป็นผู้นำเขามา แต่เดิมคงจะอยู่ที่วัดป่าแดง เมืองสุโขทัย ตามเนื้อความในจารึก ยอช เซเดส์ สันนิษฐานว่า

“อาจเป็นวัดซึ่งพ่อขุนรามคำแหงเรียกว่า วัดอรัญญิก คือวัดสะพานหินทุกวันนี้ก็ได้ เพราะคำจารึกบอกไว้ชัดว่า วัดป่าแดงเป็นที่อยู่ของเจ้าคณะใหญ่ฝ่ายอรัญวาสี หรือ

มิฉะนั้นอาจเป็นวัดร้างซึ่งอยู่ริมถนนพระร่วงกึ่งทางระหว่างสุโขทัยและศรีสัชชนาลัย” (หอพระสมุดวชิรญาณ, 2467: 116-117)

ข้อสันนิษฐานนี้ทำให้เกิดแนวคิดเกี่ยวกับที่ตั้งของวัดป่าแดง 2 แนวคิด คือ 1.เชื่อว่าอยู่ในบริเวณเมืองสุโขทัย กับ 2.เชื่อว่าอยู่ใกล้เมืองศรีสัชชนาลัย

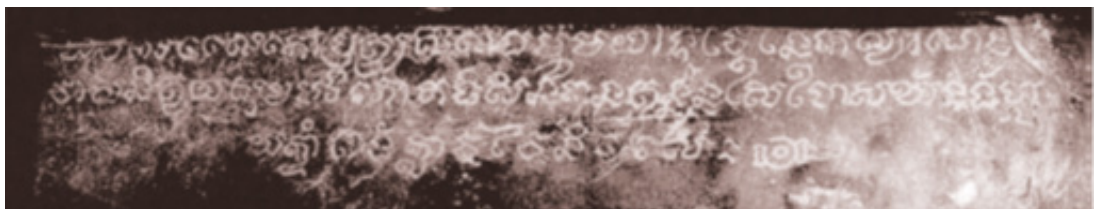
แนวคิดแรกที่เชื่อว่าอยู่ในบริเวณเมืองสุโขทัยนั้นมีหลักฐานสนับสนุนเช่นที่ ศิริพร รัตนพานิช (2553: 36) ระบุว่า

“ปัจจุบันในบริเวณเมืองสุโขทัย พบชื่อวัดป่าแดง ซึ่งเป็นวัดขนาดเล็กอยู่ห่างจากวัดสะพานหินไปทางทิศใต้ประมาณ 1 กิโลเมตร ในบริเวณนั้นพบวัดในเขตอรัญญิกเมืองสุโขทัยอยู่หลายวัด ได้แก่ วัดสะพานหิน วัดอรัญญิก วัดเจติยงาม เป็นต้น”

และปัจจุบันทางอุทยานประวัติศาสตร์ได้มีการปักป้ายระบุสถานที่แน่ชัดแล้ว โบราณสถานวัดป่าแดงเมืองสุโขทัยนี้มีสถาปัตยกรรมที่สำคัญคือ วิหารและเจดีย์ โดยวิหารมีการวางแนวตามแกนทิศตะวันออก-ตะวันตก มีแผนผังเป็นรูปสี่เหลี่ยมผืนผ้าขนาด 5 x 10 เมตร ปัจจุบันเหลือเพียงส่วนฐานสูงจากพื้นดินประมาณ 10 เมตร มีการนำหินภูเขาหมาก่อเป็นฐานของอาคาร ส่วนเจดีย์ตั้งอยู่ด้านทิศตะวันตกของวิหาร เหลือเพียงส่วนฐานแบบสี่เหลี่ยมจัตุรัสขนาด 9.5 x 9.5 เมตร สูง 4 เมตร ประกอบด้วยฐานเชิงซ้อนกันสองชั้นถัดขึ้นไปเป็นชุดฐานปัทม์ถัดขึ้นไปเป็นส่วนขององค์ระฆัง ส่วนยอดพังทลายลงมาหมดแล้ว สันนิษฐานว่าคงเป็นทรงปราสาทแบบสุโขทัย ที่เป็นที่ยอมรับในช่วงพุทธศตวรรษที่ 19 – 20 (ศิริพร, 2553: 37-39)

ส่วนแนวคิดที่สองที่เชื่อว่าอยู่ใกล้เมืองศรีสัชชนาลัยนั้น มีผู้สนับสนุนเช่น ศาสตราจารย์ ดร.ประเสริฐ ณ นคร (1992: 575) ได้กล่าวว่า ข้อความในจารึกวัดป่าแดงหลักที่ 1 บรรทัดที่ 13 ระบุว่าวัดป่าแดงนี้อยู่ใกล้ศรีสัชชนาลัยมากกว่า และน่าจะอยู่ใกล้วัด “มหารัตตวนาราม” ตามที่ระบุในชินการมาลี วัดนี้อาจเป็นวัดร้างที่ปรากฏในหนังสือเที่ยวเมืองพระร่วง พระราชนิพนธ์ของพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัวว่า “วัดป่าแดงใต้” ก็เป็นไปได้

อาจารย์สมชาย เตือนเพ็ญ ปรากฏชื่อเมืองสุโขทัย กล่าวว่า “น่าจะเป็นวัดพญาคำที่อยู่ใกล้เขาพระศรีเมืองศรีสัชชนาลัย เพราะพบส่วนที่เป็นท่อนล่างของจารึกหลักนี้จากสถานที่ดังกล่าว” (สัมภาษณ์ 13 มีนาคม 2561) ซึ่งประเด็นนี้สอดคล้องกับหลักฐานคือ จารึกวัดพญาคำที่เป็นเนื้อความ 3 บรรทัดสุดท้ายของจารึกวัดป่าแดงหลักที่ 3 (กรมศิลปากร, 2548: 15-17)



จารึกวัดพญาคำ

(ที่มา: กรมศิลปากร, 2548: 16)

ความเป็นมาของฝ่ายอริยวาสีในประเทศศรีลังกา

ต้นเค้าของฝ่ายอริยวาสีในประเทศศรีลังกาสามารถสืบสาวได้จากคัมภีร์มหาวงศ์ พงศาวดารลังกา ที่กล่าวถึงกลุ่มพระป่าที่เรียกว่า “อริยญุกะ” ในช่วงพุทธศตวรรษที่ 12 ในเมืองอนูราชปุระ (Anuradhapura) ที่อยู่ในนิกายหลักทั้ง 3 นิกายของศรีลังกา คือ มหาวิหาร, อภัยคีรีวิหาร และ เขตวันวิหาร ต่อมาในราวพุทธศตวรรษที่ 16 พระอริยญุกะกลุ่มนี้มีจำนวนเพิ่มมากขึ้นจึงรวมตัวกันอาศัยอยู่ในวัดตโปวนาราม นอกเมืองอนูราชปุระซึ่งถือว่าเป็นวัดอริยญุิกแห่งแรกของศรีลังกา ต่อมาในช่วงปลายพุทธศตวรรษที่ 16 ได้เกิดศึกสงครามระหว่างศรีลังกากับกษัตริย์ราชวงศ์โจฬะของอินเดียใต้จนทำให้วัดต่างๆ ภายในเมืองอนูราชปุระได้รับความเสียหายเป็นอย่างมาก เมื่อพระเจ้าวิชัยพาหุที่ 1 (พ.ศ. 1598-1653) ได้ขับไล่พวกโจฬะออกไปจากศรีลังกาจนหมดสิ้น พระองค์ทรงย้ายเมืองหลวงจากเมืองอนูราชปุระมาอยู่ที่เมืองโปโลนนารูวะ (Polonnaruwa) ซึ่งพระกลุ่มอริยญุกะก็ได้ย้ายมาพำนักอยู่ที่ภูเขานอกเมืองโปโลนนารูวะชื่อว่า อุทุมพรคีรี (Udumbaragiri) หรือ ทิมพูละคะละ (Dimbulagala) ในภาษาสิงหล ตั้งอยู่ห่างจากตัวเมืองโปโลนนารูวะประมาณ 25 กม. ไปทางทิศตะวันออกเฉียงใต้ จารึกหลักหนึ่งได้กล่าวว่า พระนางสุนทรมหาเทวีมเหสีของพระเจ้าวิชัยพาหุที่ 1 ได้ทรงสร้างถาวรวัตถุต่างๆ ถวายแก่คณะสงฆ์ในที่นี้ จารึกอีกหลักหนึ่งได้ให้ข้อมูลว่า กลุ่มพระที่เข้ามาอาศัยอยู่ในบริเวณภูเขาแห่งนี้มีจำนวนถึง 500 รูป สำนักอุทุมพรคีรีเป็นที่รู้จักอย่างมากในรัชกาลของพระเจ้าปราคัมมาพาหุที่ 1 (พ.ศ. 1696-1729) เนื่องจากพระเถระรูปสำคัญของสำนักนี้มีนามว่า พระมหากัสสปะ เป็นผู้ถวายคำแนะนำแก่พระราชินีในการทำสังคายนาและจัดระเบียบการปกครองคณะสงฆ์ที่แตกแยกกันโดยแบ่งเป็นฝ่ายคามวาสีและอริยวาสีเพียง 2 ฝ่ายเท่านั้น พระเจ้าปราคัมมาพาหุที่ 1 จึงได้แต่งตั้งให้พระมหากัสสปะเป็นพระสังฆนายกฝ่ายอริยวาสีมีนามว่า พระอุทุมพรมหากัสสปะมหาสวามี และพระองค์ทรงสถาปนาอุทุมพรคีรีให้เป็นศูนย์กลางของพระสงฆ์ฝ่ายอริยวาสีในนามทิมพูละคะละราชมหาวิหาร สำนักอุทุมพรคีรีได้รับการอุปถัมภ์จากกษัตริย์ศรีลังกาอย่างต่อเนื่องถึงแม้ว่าต่อมาจะมีการย้ายเมืองหลวงจากโปโลนนารูวะมาทางตอนกลางของประเทศจนกระทั่งเมื่อพระเจ้าปราคัมมาพาหุที่ 2 (พ.ศ. 1779-1813) ทรงปรับปรุงการพระศาสนาใหม่ ฝ่ายอริยวาสีจึงถูกเปลี่ยนชื่อเป็น อัสคีรีวิหาร (Asgiri Vihara) ส่วนฝ่ายคามวาสีได้เปลี่ยนชื่อมาเป็น มัลวาตวิหาร (Malvatu Vihara) ต่อมาในปี พ.ศ. 1887 ได้มีการสร้างพระอารามขึ้นใหม่บนเนินเขานอกเมืองคัมโปละ (Gampola) ถวายแด่องค์สังฆนายกฝ่ายอริยวาสีอารามแห่งนี้มีชื่อว่า กชลาเทณียะวิหาร (Gadaladeniya Vihara) (ธนธร กิตติกานต์, 2555: 173-177) ต่อมาได้มีการชำระพระศาสนาอีกครั้งหนึ่งในรัชสมัยของพระเจ้าภูเวกพาหุที่ 4 (พ.ศ.1884-1896) เสนาบดีคนสำคัญชื่อเสนาลังกาธิดาระได้พยายามที่จะผสมนิกายทั้งสองเข้าด้วยกันภายใต้คำแนะนำของพระวันรัตนะ มหาสวามี ผู้ซึ่งต่อมาได้ดำรงตำแหน่งเป็นสังฆราชของศรีลังกา ซึ่งตำแหน่งสังฆราชนี้ได้รับนำไปใช้ในประเทศต่างๆ รวมทั้งไทยด้วย (Jayawickrama,1991: 39)

จารึกสุโขทัยหลักที่ 2 จารึกวัดศรีชุม ได้บันทึกการเดินทางของพระมหาเถรศรีศรัทธาราชจุฬา

มณีศรีรัตนลงกาที่ปสวามีที่ได้เดินทางมาถึงศรีลังกาในช่วงที่เมืองคัมโปละหรือกำพะไลเป็นเมืองหลวง (1884-1951) ดังความในด้านที่ 2 บรรทัดที่ 81-83 ที่ว่า

“...เพื่อจกให้สำแดงแก่คนทั้งหลายให้ไปช้อยอธรรมในลงกาที่ป เป็นมหากุศลอันใหญ่ให้ปรากฏแก่พุทธศาสน์ 0 ลงแห่งไปเถิงอารญิกนอกเมืองกำพะไล ชาวสีหลจึงประดับชฎาที่ปรูปคัณธมาลา เขาจึงนบพระมหา...”

แสดงให้เห็นว่า พระมหาเถรศรีศรัทธาฯ คงได้เดินทางไปถึงคพละเทณิยะวิหาร ศูนย์กลางของฝ่ายอรัญวาสีที่ตั้งอยู่นอกเมืองตามที่จารึกกล่าวและเป็นไปได้ที่ท่านจะได้ศึกษา ณ อารามแห่งนี้ด้วย

ชื่อสำนักอุทุมพรศิรินี้ปรากฏในตำนานมูลศาสนาในตอนทีกล่าวถึงการรับลัทธิลังกาวงศ์มายังเมืองพันทว่า ในปี พ.ศ.1874 พระยาสุตตโสสมไต่ยินกิตติศัพท์ศิลาอิคุณแห่งพระมหากัสสปะเถระแห่งอุทุมพรศิริ จึงส่งเจ้าไท 12 ตนพร้อมทั้งเจ้าไทนามว่าอุนุมดีและหลานชาย เดินทางไปอุปสมบทใหม่ในสำนักอุทุมพรศิริ เมื่อกลับมาถึงเมืองพันท พระยาสุตตโสสมจึงถวายนามพิเศษให้แก่พระอุนุมดีว่า อุทุมพรบุปผามหาสวามี อันเป็นต้นเค้าแห่งลัทธิลังกาวงศ์ในเมืองพันท

ตำนานมูลศาสนายังเล่าต่อถึงพระมหาสุมนเถระ หรือ พระมหาสมณเถร ที่ปรากฏในจารึกวัดป่าแดง แผ่นที่ 2 นี้ ว่า มีพระมหาเถระเจ้า 2 รูปชาวเมืองสุโขทัย ชื่อ อโนมทัสสี กับ สุมนะ ได้อุปสมบทในสำนักของพระสวามีอุทุมพรแห่งเมืองพันท เมื่อศึกษาพระธรรมวินัยในสำนักของพระอุทุมพรมหาเถระได้ 5 พรรษาแล้วจึงเดินทางกลับมาเผยแผ่ลัทธิลังกาวงศ์ในสุโขทัย

จารึกวัดป่าแดง: หลักฐานความขัดแย้งทางศาสนาในสมัยสุโขทัย

ในการนำเสนอครั้งนี้ เนื่องจากไม่มีการวิเคราะห์ด้านอักษรวิทยา ผู้เขียนจึงขอยกคำอ่านจารึกที่ปรับเป็นภาษาปัจจุบันแล้วเพื่อสะดวกในการทำความเข้าใจจากนั้นจึงนำเสนอประเด็นตามเนื้อความไปที่ละประเด็น

เนื้อความ แผ่นที่ 1

(1.) สารนี้พระบรมครูตีโลกติลก (2.) ตีรัตนศีลคัณธวนวาสีธรรมกิตติสังฆรา (3.) ช มหาสวามีเจ้า มีพุทธฎีกาตั้งนี้ แต่ท่านเอาอุปสมบ (4.) ท ในคามวาสี ศักราชได้ 705 ในปีมะแมเดือน (5.) ทก ออกสิบเอ็ดค่ำ วันจันทร์ เมื่อท่านเอาอุปสมบทไฟ - (6.) น อรัญญวาสีไซรัศักราชได้ 719 ปีระกา เดือนหกขอ- (7.) ก หกค่ำ วันอังคาร ท่านมาอยู่.....

- พุทธฎีกา คำนี้ในภาษาเขมรปัจจุบันยังใช้อยู่ หมายถึง พุด หรือ กล่าว ใช้สำหรับพระเถระผู้ใหญ่ใช้คู่กับคำว่า เถรฎีกา ที่ใช้สำหรับพระเถระชั้นรองลงมา ในภาษาเขมรเรียกคำประเภทนี้ว่า สังฆศัพท์เป็นคำศัพท์สำหรับใช้กับพระสงฆ์เท่านั้น

- ข้อความตอนนี้แสดงให้เห็นว่า ฝ่ายคามวาสีกับฝ่ายอรัญวาสีมีวัตรปฏิบัติต่างกันโดยเฉพาะใน

เรื่องอุปสมบทกรรม เมื่อพระบรมครูตีโลกติลกะ อุปสมบทในฝ่ายคามวาสีแล้ว 14 พรรษา คือตั้งแต่ จ.ศ. 705 ปีมะแม เดือน 6 ขึ้น 11 ค่ำวัน ตรงกับวันจันทร์ที่ 7 เมษายน พ.ศ. 1886 จนถึง จ.ศ. 719 ปี ระกาเดือน 6 ขึ้น 6 ค่ำ เป็นวันอังคาร ตรงกับวันที่ 25 เมษายน พ.ศ. 1900 เมื่อต้องการเปลี่ยนมาอยู่ ฝ่ายอรัญวาสีก็ต้องเข้ารับพิธีอุปสมบทใหม่เหมือนการทำทัฬหีกรรมของคณะธรรมยุตปัจจุบัน

(9.)..ศักราชได้ 721 ในปีกุน เมื่อนั้นมหากัลยาณ (10.) เถร.....พระมหาเถรใน..... (11.)
.....มหาธรรมราชาผู้ปู่ ให้อาราธนา.... (12.) .สร้าง...กุฏิให้มหาเถรอยู่ เมื่อท่านมานบ.....
(13.) มหาธาตุในศรีสัชชนาลัย ก็ในปีเดียวนั้นแล..... (14.) .ให้กระทำวัดในป่าแดงให้ท่านอยู่

- ข้อความตอนนี้แสดงว่า เมื่อพระบรมครูตีโลกติลกะ ได้บวชแปลงมาเป็นฝ่ายอรัญวาสีแล้วมีการนับพรรษาต่อ เพราะเมื่อถึงปี จ.ศ. 721/พ.ศ. 1902 ท่านจะมีพรรษา 16 พรรษาซึ่งสอดคล้องกับการอ้างนามท่านว่าพระมหาเถระ ซึ่งในธรรมเนียมพระจะกำหนดอายุพรรษาและชื่อเรียกไว้ ดังนี้

1-5 พรรษา	เป็น นวกะ
6-10 พรรษา	เป็น มัชฌิมะ หรือ นิสสัยมุตตะกะ
10-15 พรรษา	เป็น เถระ
16-20 พรรษา	เป็น มหาเถระ

- มหาธรรมราชาผู้ปู่ หมายถึง พระมหาธรรมราชาที่ 1 ลีไท ที่ครองราชย์ตั้งแต่ พ.ศ.1890 จากข้อความตอนนี้แสดงให้เห็นว่า พระมหาธรรมราชา ลีไท ทรงมีนโยบายสนับสนุนฝ่ายอรัญวาสีอย่างชัดเจน จึงให้พระบรมครูตีโลกติลกะ บวชแปลงมาเป็นฝ่ายอรัญวาสี แล้วทรงสร้างกุฏิในวัดป่าแดงถวายให้พระบรมครูตีโลกติลกะ จำพรรษา ในปี จ.ศ. 721/พ.ศ. 1902 และวัดป่าแดงนี้คงอยู่ใกล้เมืองศรีสัชชนาลัย เพราะจารึกกล่าวถึงเหตุการณ์ที่ พระมหาธรรมราชาลีไท ได้เสด็จมาไหว้พระมหาธาตุที่เมืองศรีสัชชนาลัยในปีเดียวกัน

(14.) ก็ในปีเดียวนั้นแลม - (15.) หารธรรมราชาผู้ปู่เอาพลไปในเมืองแพล อยู่ได้เจ็ดเดือน (16.)จากแพลแล้วให้เอาคนลืบท้าเรือน..... (17.) ..วัดป่าแดงนี้ จึงอาราธนามหากัลยาณเถรมา.... (18.)สีโพ้นด้วยฝูงชีฟ้าขาวบรรจุพระเจ้าเรามีได้..

- ข้อความตอนนี้แสดงถึงเหตุการณ์ที่พระมหาธรรมราชาลีไท ไปตีเมืองแพร์และใช้เวลาถึง 7 เดือน จึงมีชัยชนะ สังเกตได้จากการเอาคนที่กวาดต้อนมา 15 ครั้วถวายวัดป่าแดง แล้วได้อาราธนาพระมหา กัลยาณเถรมาเป็นเจ้าอาวาส ซึ่งแสดงว่าพระมหา กัลยาณเถรคงเป็นผู้มีความสำคัญอย่างยิ่งในการเผยแผ่ฝ่ายอรัญวาสี

(19.) ศักราชได้ 723 ปีฉลู เราจึงได้ไปนบท่านถึงสุโขทัย (20.) ..กลอยท่านมีพยาธิมหากัลยาณเถร แลเราจึงคิด. (21.)ในวัดป่าแดงนี้ กลอยท่านเป็นพยาธิต..... (22.)ภิกษุสงฆ์ด้วยฝูงชีฟ้าขาวมามวลกันแล้วดังนี้.. (23.) ...ใจูกนัก และเราจักไว้อาวาสธรรมารมณ

อันมี.. (24.)แก่ผู้ใดควรเป็น ผู้งกิกษุสงฆ์ทั้งหลาย... (25.) .ังนี้กว่าเจ้ากมุได้เลย ท่าน
 จึงว่าดังนี้ให้ไว้แก่.. (26.) .นี้..แก่ผ.สมกว่าทั้งหลายแล....นี้ให้พ... (27.) ..แทนกูอยู่สี่ห้าหก
 วันกูอยู่นานบมิได้จึงให้ไป (28.) บอกแก่มหารธรรมราชาผู้ปู่ถึงสุโขทัย ท่านมหารธรรม (29.)
 ราชาเสด็จมาดูศพท่าน เมื่อสั่งการท่านมหารธรรม (30.) ราชารู้ปู่ จึงเอาผ้าสังฆาฏิอัน
 มหากัลยาณเถระ.... (31.) ..ดบ่าเรา จึงให้พระแก่เราฉันนี้ จูงเจ้ากู..... (32.) นเียงเหิงอยู่กระ
 ทำศาสนาพระเจ้า เมื่อหน้าจูง.... (33.)ธรรมารมณทั้งหลายนี้ไว้แก่เจ้ากู (34.)สิบ
 เอ็ดในปีนั้นแล

- เหตุการณ์ในปี จ.ศ. 723 /พ.ศ.1904 ที่พระมหารธรรมราชาลิไท ได้ทรงผนวชที่วัดป่ามะม่วง
 พระบรมครูตีโลกติลกฯ และพระมหากัลยาณเถระ ก็ได้ไปหาพระมหารธรรมราชาลิไทในขณะที่ทรงผนวช
 อยู่ถึงที่สุโขทัย ในจารึกเรียกออกพระนามว่า “ท่าน” ซึ่งแสดงฐานะที่เสมอกัน

- ต่อมาเมื่อพระมหากัลยาณเถระอาพาธและมรณภาพลง คณะสงฆ์วัดป่าแดงจึงแจ้งเรื่องไปถึง
 พระมหารธรรมราชาลิไท เพราะเป็นวัดที่พระองค์ทรงสร้างขึ้น พระมหารธรรมราชาลิไท ก็เสด็จมาดูศพ
 และทำพิธีฌาปนกิจพระมหากัลยาณเถระและตั้งพระบรมครูตีโลกติลกฯ เป็นเจ้าอาวาส ในตอนนี้จะ
 เห็นธรรมเนียมพิธีการตั้งพระอธิการในสมัยสุโขทัยที่ไม่มีการถวายตราตั้งหรือพัดยศ แต่ใช้วิธีถวายผ้า
 สังฆาฏิของอดีตเจ้าอาวาส คตินี้ทางฝ่ายมหายานยังคงปฏิบัติอยู่ซึ่งสามารถย้อนไปได้ถึงสมัยพุทธกาล
 คือ การที่พระพุทธเจ้าได้ทรงประทานผ้าสังฆาฏิของพระองค์เองให้แก่พระมหากัสสปะซึ่งทางมหายาน
 ถือว่าเป็นการมอบตำแหน่งให้คอยดูแลคณะสงฆ์ต่อจากพระองค์และพระมหากัสสปะก็ถือเป็นภาระ
 หน้าที่ที่จะต้องปฏิบัติตาม ท่านจึงจัดสังคายนาครั้งแรกขึ้นหลังพุทธปรินิพพานได้ 7 วัน

เนื้อความ แผ่นที่ 2

(1.).....ดใส...อ.....(2.)..อยู่ในเมืองสุโขทัย..... (3.)ธรรมราชาผู้ปู่ จึงให้ไปหามหาสมณ
 เถระ.... (4.) มาสู่่ม่วงนั้น มหาสมณเถระจักใคร่มา..... (5.)..นนหนึ่ง จักใคร่มานบมาเห็น
 เราบ้างเมื่อมาเถ..... (6.)..เอามาดูในวัดป่าแดงนี้แล เมื่อนบไหว้ว ย.. (7.)แล้วให้ไปบูชาพระ
 มหาธาตุเจ้าแล้วจึง... (8.)..เข้าพรรษาในอาวาสสุ่ม่วงพุ้นไซร์ เราไซร์เข้าพรรษาในวัด (9.)
 ป่าแดงนี้ในปีขาลศักราชได้ 724 ในปีเถาะศักราชได้ (10.) 725 เข้าพรรษาในอาวาสป่าแดง
 นี้..... (11.)ธา.ว..สนิงถิก อ..... (12.)เข้าพรรษาในอาวาสป่าแดงนี้..... (13.)
 ในปี (มะ) โรง ศักราชได้ 726ใ.. (14.) อาวาสสุ่ม่วงในปีมะเส็ง....ในปีระกา ศักราช
 ได้ 731 (15.) มหาสมณเถระไปเมื่อเหนือ.สิ้นอายุส.....

- เนื้อความในตอนนี้นักเล่าเรื่องราวตั้งแต่

ปีขาล จ.ศ. 724 = พ.ศ.1905

ปีเถาะ จ.ศ. 725 = พ.ศ.1906

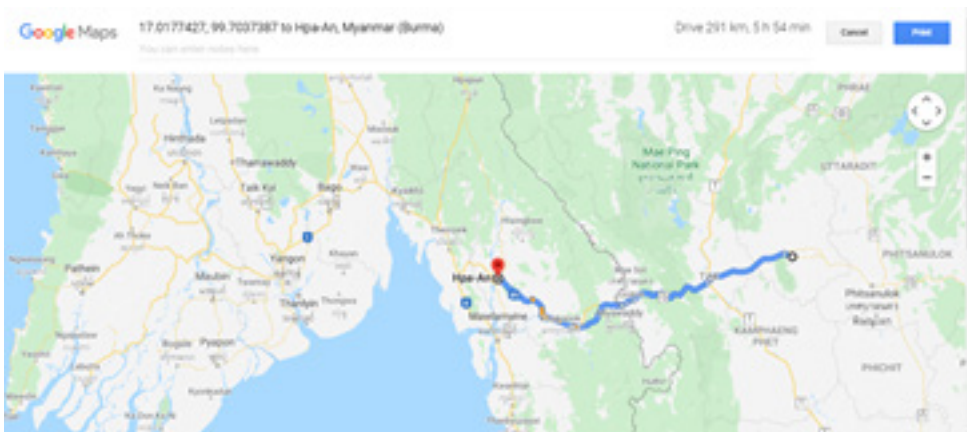
ปีมะโรง จ.ศ. 726 = พ.ศ.1907

ปีมะเส็ง (จ.ศ. 727) = พ.ศ.1908

ปีระกา จ.ศ. 731 = พ.ศ.1912

เล่าเรื่องของพระมหาสุมนเถระหรือที่ปรากฏในจารึกหลักนี้ว่า มหาสมณเถระ ในช่วงระยะเวลาหลังจากที่พระมหาธรรมราชา ลีไท ลาดผนวชแล้ว ได้ ไปๆ มาๆ ระหว่าง วัดป่ามะม่วง เมืองสุโขทัย กับ วัดป่าแดง เมืองศรีสัชนาลัย

ตามตำนานกล่าวว่า พระมหาสุมนเถระนั้นเป็นพระที่ได้บวชแปลงในสำนักของพระอุทุมพรมหาสวามีแห่งเมืองนครพันซึ่งคือเมืองพะอาน (Hpa-an) ใกล้เมืองมะละแหม่งในพม่าปัจจุบันที่อยู่ห่างจากสุโขทัยเพียง 300 กม. พระอุทุมพรมหาสวามีได้ไปศึกษาและเข้ารับการอุปสมบทใหม่ในสำนักอุทุมพรคีรีในประเทศศรีลังกา



เส้นทางจากเมืองพะอานถึงสุโขทัย
(ที่มา : <https://www.google.com/maps>)

เนื้อความ แผ่นที่ 3

(1.) ศักราชได้ 750 เดือน 9 เมื่อสิ้นปทุม- (2.) ตตรมหาเถรไซริ้ เราไว้แก่ตณ्हังกรมหาเถรด้วย (3.) สุขบริโภค เมื่อสิ้นตณ्हังกรมหาเถรไซริ้ เราไว้- (4.) เกเวสฎุมหาเถรด้วยสุขบริโภค เมื่อสิ้นเว- (5.) สฎุมหาเถรไซริ้ เราไว้แก่มงคลวิลาสมหาเถรด้ว- (6.) ยสุขบริโภค แล้วแล้ ๗0๗

- ข้อความตอนนี้เล่าเรื่องราวการสืบทอดตำแหน่งเจ้าอาวาสวัดป่าแดง ตั้งแต่ปี จ.ศ. 750 หรือ พ.ศ. 1931 ทั้งหมด 4 รูป คือ

พระปทุมตตรมหาเถร ⇒ พระตณ्हังกรมหาเถร ⇒ พระเวสฎุมหาเถร ⇒ พระมงคลวิลาสมหาเถร

จากนามของพระมหาเถระ 3 รูปต้น คือ พระปทุมุตตรมหาเถระ, พระตันหังกรมมหาเถระ, พระเวสสภูมหาเถระ จะเห็นว่า ทั้ง 3 รูปใช้ชื่อที่เป็นชื่อของพระพุทธเจ้าในอดีต 28 พระองค์ที่ปรากฏในคัมภีร์พุทธวงศ์ คือ

- ตันหังกระ เป็นชื่อของพระพุทธเจ้าองค์ที่ 1
- ปทุมุตตระ เป็นชื่อของพระพุทธเจ้าองค์ที่ 13
- เวสสภู เป็นชื่อของพระพุทธเจ้าองค์ที่ 23

ธรรมเนียมการตั้งชื่อแบบนี้เป็นที่นิยมในศรีลังกา แต่ในคณะสงฆ์ไทยปัจจุบันถือว่าการตั้งชื่อหรือ ฉายาพระภิกษุ ไม่สมควรเหมือนกับพระพุทธเจ้า พระอริยสาวก จนกระทั่งถึงสมเด็จพระสังฆราช

๗๐๗ กลอยสารีบุตรมหาเถระ- (7.) เลพุทธวังคมมหาเถระ ออกใจทนาใส่อธิกรณ์หนักหนา

- เนื้อความตรงนี้กล่าวถึงการที่พระมงคลวิลาสมหาเถระเจ้าอาวาสวัดป่าแดงถูกพระมหาเถระ 2 รูปคือ พระสารีบุตรมหาเถระกับพระพุทธวงศ์มหาเถระ ฟ้องร้องเป็นอธิกรณ์ร้ายแรง

ในพระวินัยกำหนดอธิกรณ์ไว้ 4 ประเภท คือ

1) วิวาทาธิกรณ์ คือการที่ภิกษุวิวาทกันด้วยเรื่องเหล่านี้คือ

1. นี้เป็นธรรม นี้ไม่เป็นธรรม
2. นี้เป็นวินัย นี้ไม่เป็นวินัย
3. นี้พระตถาคตเจ้าตรัสภาษิตไว้ นี้พระตถาคตเจ้าไม่ได้ตรัสภาษิตไว้
4. นี้พระตถาคตเจ้าทรงประพฤติมา นี้พระตถาคตเจ้าไม่ได้ทรงประพฤติมา
5. นี้พระตถาคตเจ้าทรงบัญญัติไว้ นี้พระตถาคตเจ้าไม่ได้ทรงบัญญัติไว้
6. นี้เป็นอาบัติ นี้ไม่เป็นอาบัติ
7. นี้เป็นอาบัติเบา นี้เป็นอาบัติหนัก
8. นี้เป็นอาบัติมีส่วนเหลือ นี้เป็นอาบัติหาส่วนเหลือมิได้
9. นี้เป็นอาบัติชั่วหยาบ นี้เป็นอาบัติไม่ชั่วหยาบ

2) อนุวาทาธิกรณ์ คือการที่ภิกษุโจทภิกษุด้วยศีลวิบัติ อาจารย์วิบัติ ทิฐิวินัย หรืออาชีวิวิบัติ

3) อาปัตตาธิกรณ์ คือการที่ภิกษุโจทภิกษุด้วยอาบัติทั้ง 7 กอง

4) กิจจาธิกรณ์ การที่ภิกษุโจทภิกษุด้วยหน้าที่ ความเป็นกรณีแห่งสงฆ์

ในจารึกไม่ได้บอกว่าอธิกรณ์นั้นคืออะไร แต่สันนิษฐานว่าเป็นวิวาทาธิกรณ์ เพราะเป็นอธิกรณ์ที่ร้ายแรงสุด

- (8.) เลกลอยเสด็จมหาธรรมราชาธิราชผู้หลานแลศรีธรรมราชา- (9.) ดากับด้วยปู่พระยาและฝูงนักปราชญ์ทั้งหลายมีต้นว่านาย (10.) สวรรปรัชญาและบาธรรมไตรโลกนราชามาตย์ไชรี ขุนสุค- (11.) นรสรราชมนตรีนายเพนิพมยราชศาสน์ เบื้องสงฆ์ทั้ง (12.) หลายน

คามวาสี อันมีประธานคือสังฆราชญาณรุจี (13.) มหาเถรกับไตรปิฎกมหาเถร พุทธวงศ์เถร มหาอารีพ (14.) งศเถร ญาณคณิก บาสวเทพ บาราหุล ญาณวิ- (15.) ลาส เบื้อง พระรูปไชรัธมรังสีมหาเถร สุโพธา- (16.) นันทมหาเถรกับภิกษุบริษัททั้งหลายเบื้องอรัญญา วาสี (17.) ไชรั สมงคลมหาเถร เขมมงคลมหาเถร ธรรมโฆสม- (18.) มหาเถร ญาณคัมภีร์ มหาเถร สมณเทพมหาเถรพุทธวิลา- (19.) สมมหาเถร สุริยามหาเถร รามรังสีมหาเถร ธรรม เสนาบดี (20.) มหาเถร ปัญญาธิกมหาเถร สุพรรณสยามมหาเถรญาณวิส (21.) มหาเถร อานนทมหาเถร อรรถญาณมหาเถรธรรมกิตติเถรกับ (22.) ภิกษุบริษัททั้งหลาย ชุมกัน ใน กระลาอุโบสถอันอยู่ในทะเล (23.) ฉาง จึงระงับอธิกรณ์อันท่านทั้งสอง หากใสนั้นแล้วแล

- เนื้อความตอนนี้นำกล่าวถึงพระมหาธรรมราชาผู้หลาน ซึ่งก็คือ พระมหาธรรมราชาที่ 3 (ไสยลือไท) พร้อมด้วยพระราชมารดา (สมเด็จพระราชเทวีศรีจุฬาลักษณ์ อัครมเหสีเทพยธรณีดิถีรัตน์ พระชายา พระมหาธรรมราชาที่ 2) พร้อมด้วยเหล่าเสนาอำมาตย์ และข้าราชการชั้นผู้ใหญ่ มาประชุมกันเพื่อระงับ อธิกรณ์ พร้อมด้วยคณะสงฆ์ 3 ฝ่าย คือ ฝ่ายคามวาสี ฝ่ายอรัญวาสี และฝ่ายพระรูป

- ศ.ดร.ประเสริฐ ฒ นคร (2547:13) สงสัยว่า ฝ่ายพระรูปเป็นนิคายมหายาน มาจากจีนหรือ อย่างไร ? แต่จากข้อความในจารึกที่ว่า ฝ่ายพระรูปมีตัวแทนคือ พระธัมมรังสีมหาเถรกับพระสุโพธา นันทมหาเถร เมื่อสังเกตจากชื่อของพระมหาเถรทั้ง 2 จะเห็นว่าไม่แสดงนัยที่เป็นมหายานเลยแม้แต่น้อย ชื่อก็เป็นภาษาบาลี ไม่ใช่สันสกฤตอย่างที่มีมหายานนิยมใช้ อีกประการหนึ่ง หากเป็นฝ่ายมหายานก็ไม่น่าที่จะมีส่วนในการประชุมตัดสินอธิกรณ์เพราะถือเป็นนานาสังวาสกัน คือ พระเถรวาทกับมหายาน ไม่ทำสังฆกรรมร่วมกัน ดังนั้น ฝ่ายพระรูปจึงน่าจะเป็นพุทธศาสนาเถรวาทนิกายดั้งเดิม อาจเป็นฝ่ายที่ พระนางจามเทวีนำมาจากละโว้ ทั้งชื่อพระรูปก็สะท้อนความเป็นหญิง เช่น พระบาทสมเด็จพระพุทธยอดฟ้าจุฬาโลก สถาปนาพระมารดาของสมเด็จพระอัมรินทรบรมราชินี ขึ้นเป็น สมเด็จพระรูปศิริโสภาคย์มหานาคนารี จากเนื้อความจะเห็นว่า ตัวแทนของฝ่ายพระรูปนั้น มีเพียงพระเถระ 2 รูปเท่านั้น ต่างจากฝ่ายคามวาสีและอรัญวาสีที่มีจำนวนมากว่า สะท้อนว่า ฝ่ายพระรูปนั้นคงมีผู้นับถือลดน้อยถอยลง เหลือเป็นคณะสงฆ์เล็กๆ เท่านั้นเอง

- เนื้อความจารึกยังแสดงให้เห็นธรรมเนียมที่คณะสงฆ์ทั้ง 3 ฝ่ายต้องประชุมกันในแพขนานที่ผูก เป็นอุโบสถลอยอยู่ในทะเลแดงเพื่อให้เป็นอุทกูปเขปสีมาซึ่งถือว่าเป็นสีมาที่บริสุทธิ์ที่สุด และเมื่อประชุมกันแล้วต้องมีการสวดประกาศยุติกรรมวาจา เพื่อระงับอธิกรณ์ ให้ถูกต้องตามอธิกรณ์สมณะ แบบสัมมุขาวินัย คือ ตัดสินในที่พร้อมหน้าทั้ง โจทย์และจำเลยพร้อมพยาน ตามพยานหลักฐาน ซึ่งแสดงให้เห็นว่า คณะสงฆ์ทั้ง 3 ฝ่ายสามารถร่วมสังฆกรรมกันได้

การผูกแพเพื่อระงับอธิกรณ์นี้ได้มีอีกครั้งหนึ่งที่ลำนาคือ เรื่องการโจทก์อธิกรณ์ด้วยเรื่องอุปสมบทวิบัติที่เป็นความขัดแย้งระหว่างลัทธิลังกาวงศ์เก่าที่มีพระมหาสวามีอุทุมพรเป็นคัมภีร์แล้ว พระมหาสุมนเถระนำมาเผยแผ่ยังสุโขทัยและลำนาคโดยที่ลำนานามีศูนย์กลางอยู่ที่วัดสวนดอก จนบาง

ครั้งเรียกว่า ฝ่ายสวนดอก กับอีกฝ่ายหนึ่ง คือ ลัทธิลังกาวงศ์ใหม่นำโดยพระญาณคัมภีร์ หรือ พระธรรมคัมภีร์ ที่ตำนานวัดป่าแดง (บำเพ็ญ ะวิน, 2538) ได้ให้รายละเอียดไว้ว่า

“ปี จ.ศ. 776 (พ.ศ. 1957) ญาณคัมภีร์ได้พบข้อบกพร่องในวงการสงฆ์ ข้อบกพร่องที่สำคัญข้อแรกคือการอุปสมบทที่พระมหาสุมนเถร กระทำในกลางมหาสมุทร โดยเอาพระพุทธรูปเป็นคณปุระกะ ทำให้การบวชในเวลาต่อมาไม่ถูกต้องตามพระวินัยบัญญัติ นอกจากนี้ ยังพบข้อบกพร่องในการสวดอีก 10 ข้อ มีการสวดผิดติดตุลกรรมาจา และการสวดไตรสรณคมน์เป็นต้น เมื่อท่านพบข้อบกพร่องเหล่านี้แล้ว จึงตัดสินใจอำลาพระอุปัชฌาย์และพระเจ้าแผ่นดินไปศึกษาศาสนาที่ลังกา”

เมื่อพระญาณคัมภีร์ได้เข้าอุปสมบทใหม่และศึกษาเล่าเรียนพระไตรปิฎกที่ศรีลังกาแล้วจึงเดินทางกลับมาเผยแผ่ลัทธิลังกาวงศ์ใหม่ที่อยุธยาและเชียงใหม่ เมื่อแรกเข้ามาในล้านนาในรัชสมัยของพระเจ้าสามฝั่งแกน ได้ก่อให้เกิดความแตกแยกใหม่หมู่คณะสงฆ์ของเชียงใหม่จนถึงขนาดมีการผูกแพไต่วาทีกันโดยฝ่ายลังกาวงศ์เก่ามีพระธรรมไตรโลกเป็นตัวแทนแพ้ เพราะฝ่ายลังกาวงศ์ใหม่ชำนาญพระบาลีอ้างคัมภีร์ได้แม่นยำชัดเจนกว่า แต่พระเจ้าสามฝั่งแกนเข้าข้างฝ่ายลังกาวงศ์เก่าจึงขับไล่ฝ่ายลังกาวงศ์ใหม่ ต่อมาเมื่อพระเจ้าติโลกราชขึ้นครองเชียงใหม่ ทรงเข้าข้างลังกาวงศ์ใหม่จึงโปรดให้บวชแปลงพระภิกษุในเชียงใหม่เสียเป็นจำนวนมาก ทรงโปรดให้รื้อสีมาของวัดในล้านนาแล้วผูกใหม่ตามลัทธิลังกาวงศ์ใหม่และปวารณากลับนาอุทิศข้าวของเสียใหม่หมด เพราะถือว่าที่เคยถวายมาไม่ได้บุญด้วยพระลัทธิลังกาวงศ์เก่าเป็นอลัชชี ไม่เป็นพระโดยถูกต้องแม้เพียงองค์เดียว พระองค์ทรงโปรดให้จัดสังคายนาที่วัดเจ็ดยอด หรือ วัดโพธาราม ในปี พ.ศ. 2020 เป็นการสังคายนาครั้งแรกในดินแดนประเทศไทย การสังคายนาครั้งนี้ทำให้มีพระไตรปิฎกครบชุดและเผยแพร่ไปยังดินแดนต่างๆ ที่รับพุทธศาสนา ซึ่งอักษรธรรมล้านนาก็แพร่ไปด้วย ผลพวงจากการที่มีพระไตรปิฎกให้ศึกษาค้นคว้าทำให้ล้านนาค่อยต่อมามีพระเถรจารย์แห่งวรรณกรรมบาลีขึ้นเป็นจำนวนมากจนถึงเป็นยุคทองแห่งวรรณคดีบาลีในประเทศไทย

- ความขัดแย้งของลัทธิลังกาวงศ์เก่าและลังกาใหม่วงศ์ในล้านนายังสะท้อนออกมงานประพันธ์ต่างๆ อีกด้วย เช่น ฝ่ายลังกาวงศ์ใหม่แต่งชินกาลมาลีปกรณ์ ประวัติการประดิษฐานพระพุทธศาสนาเป็นภาษาบาลีที่สวยงาม แต่ฝ่ายลังกาวงศ์เก่าแต่งมูลศาสนา วัดสวนดอก ด้วยภาษาพื้นเมือง งานประพันธ์อีกประเภทหนึ่งคือ ตำนานพระพุทธรูปสำคัญของล้านนา 2 องค์ คือ พระพุทธสิหิงค์ และ พระแก้วมรกต เรื่องราวตำนานของพระพุทธสิหิงค์คือ สิหิงคินิทาน ถูกแต่งขึ้นเป็นภาษาบาลีโดยพระโพธิ์รังสีพระเถระชาวเชียงใหม่ในราว พ.ศ. 1945 - 1985 ในรัชสมัยของพระเจ้าสามฝั่งแกน สันนิษฐานว่า พระโพธิ์รังสีน่าจะเป็นพระภิกษุฝ่ายลังกาวงศ์ใหม่ เพราะมีความชำนาญในภาษาบาลีมาก มีความสามารถในการผูกศัพท์ที่สวยงาม คาถาที่ปรากฏก็ถูกต้องตามคัมภีร์นั้น ทั้งเนื้อหาก็ยังแสดงที่กำเนิดของพระพุทธสิหิงค์ว่ามาจากศรีลังกา ซึ่งแตกต่างจากรัตนพิมพวงศ์ ตำนานของพระแก้วมรกต ที่แต่งขึ้นในปี พ.ศ. 2020 โดยพระพรหมราชปัญญา วัดดอยธรรมราชาหรือวัดเขาพนมเพลิง เมืองศรีสัชชนาลัย สุโขทัย

ซึ่งมีเนื้อหาแสดงที่มาของพระแก้วมรกตว่ามาจากอินเดีย แหล่งกำเนิดดั้งเดิมของพระพุทธรูป
โดยเริ่มต้นที่พระนาคเสนเถระ (ซึ่งพ้องกับนามของมหาสังฆราชานาคเสน เจ้าอาวาสวัดสวนดอก รูป
ที่ 10 ของฝ่ายลังกาวงศ์เก่า) ผู้แต่งพยายามสะท้อนภาพพระแก้วมรกตเป็นสัญลักษณ์ของการสืบสาย
พระพุทธรูปที่บริสุทธิ์ แต่กระนั้นคำศัพท์ภาษาบาลีในรัตนพิมพวงศ์ค่อนข้างเป็นศัพท์ทั่วไป คาถา
ก็ไม่เคร่งครัดคณะฉันท์

(24.) เมื่อศักราชได้ 768 จอนักษัตร เดือนอ้าย แรม 10 ค่ำ วัน (25.) อาทิตย์ ตรีตราพระ
ราชโองการ เสด็จมหาธรรมราชาธิราชในพระพิหา- (26.) รสีมากระลาอุโบสถอันมีในทะเล
ฉางนั้นพอประณมยา- (27.) มดังนี้ เราตั้งพระบรมครูติโลกดิลกัตริรัตนศีลคันทรว- (28.) นวา
สีธรรมกิตติสังฆราชมหาสวามีเจ้าเป็นสังฆปริณาย- (29.) กลิทธิแล ภิกษุสงฆ์ผู้ใดทนอรัญ
ญวาสี และกระทำบิโซ- (30.) บ ธรรมไซร์ บางอำเพือ บรมครูเป็นเจ้าหากสำเร็จเองเท่า.
(31.) .อำเพือ บรมครูปรญาปติ อันใดไซร์ เรามิอาจละเมิด (32.) ..มิได้เลย ถัดนั้นไซร์ เรา
และสงฆ์ทั้งหลายด้วยม (33.) ทาธรรมราชาธิราชและศรีราชมาดาและปู่พระยาจิงปร (34.)
..นมงคงวิลาสมหาเถร ไว้ในกัณฑ์ยานาวาสด้วย

จารึกวัดพญาดำ

(1.) ข.ตร แลกอปรด้วยศีลธรรมมา(ร)ยาท ไว้ในกัณฑ์ยานา (2.) วาสนี้ ด้วยสุขบริโภค
พิลีนท่านตนนั้นไซร์ ให้สังฆะทั้งหลาย (3.) ย กระทำดังกล่าวไว้นี้แล ะยะ

- จารึกเล่าเหตุการณ์ในอีก 16 ปีต่อมา คือในปี จ.ศ. 768 เดือนอ้ายแรม 10 ค่ำวันอาทิตย์ ตรง
กับวันที่ 5 ธันวาคม พ.ศ. 1949 พระมหาธรรมราชาที่ 3 มีพระบรมราชโองการสถาปนาพระบรมครูติ
โลกดิลกัตริรัตนศีลคันทรววาสีธรรมกิตติสังฆราชมหาสวามี ขึ้นเป็นสังฆปริณายกฝ่ายอรัญวาสี จากจารึก
จะเห็นพิธีการประกาศพระบรมราชโองการที่จะต้องประกาศในพระอุโบสถ ซึ่งอาจต้องสวดญัตติกรรม
วาจาด้วย

- ประเด็นต่อมาจะเห็นว่าตำแหน่งสังฆราช เป็นตำแหน่งที่ต่ำกว่าสังฆปริณายกอย่างแน่นอน
ตำแหน่งสังฆราชในสมัยสุโขทัยนี้คงมีสถานะคล้ายเจ้าคณะปกครองในระดับจังหวัดหรือภาคในการ
ปกครองคณะสงฆ์ปัจจุบัน จะต้องได้รับการสถาปนาขึ้นเป็น สังฆปริณายก จึงเทียบได้กับผู้นำสูงสุด
ในคณะของตน คล้ายเจ้าคณะธรรมยุตในปัจจุบัน แต่ถึงเป็นสังฆปริณายก ก็คงมีอำนาจดูแลได้เพียง
คณะสงฆ์ฝ่ายของตนเท่านั้น ต่างจากตำแหน่งสังฆราชของไทยในปัจจุบันที่ดำรงสถานะเป็น สกกลมหา
สังฆปริณายก คือ มีอำนาจดูแลคณะสงฆ์ทั้งหมด ข้อนี้สะท้อนให้เห็นว่า ในสมัยสุโขทัย คณะสงฆ์แต่ละ
คณะคงมีผู้นำเป็นของตนเองไม่ขึ้นแก่กัน ซึ่งเมื่อพระบรมครูติโลกดิลกฯ ได้รับการสถาปนาขึ้นเป็นสังฆ
ปริณายกแล้ว จึงมีอำนาจในการแต่งตั้งพระมงควิลาสขึ้นเป็นเจ้าอาวาสวัดกัณฑ์ยานาวาสได้

- จากเนื้อความจะเห็นว่า พระมหาธรรมราชาที่ 3 ได้ให้สิทธิอำนาจเป็นเด็ดขาดแก่พระบรมครูตีโลกติลกฯ เป็นการแยกอำนาจระหว่างอาณาจักรและศาสนจักรอย่างชัดเจน แต่ในเรื่องการโจทก์อริกรรมพระมงคลวิลาสก่อนหน้านี้นี้ จะเห็นว่าเป็นเรื่องที่ใหญ่โตมาก พระมหาธรรมราชาที่ 3 พร้อมทั้งพระราชมารดาจึงต้องเสด็จมาพร้อมเสนาอำมาตย์จำนวนมากแล้วให้ประชุมคณะสงฆ์ 3 ฝ่ายตัดสินซึ่งปัญหาความขัดแย้งระหว่างลัทธิลังกาวงศ์เก่าและลังกาวงศ์ใหม่ในคณะสงฆ์ฝ่ายอริญาสี่คกรุกรามขยายวงไปมากจนต้องใช้เวลาถึงอีก 16 ปี พระมงคลวิลาสจึงได้รับการแต่งตั้งเป็นเจ้าอาวาสวัดกัลยาณวนาวาส หรือ วัดป่าแดง อีกครั้งหนึ่ง

- จากเนื้อความในจารึกวัดพญาดำจะเห็นว่าเข้ากันได้เป็นอย่างดี ดังนั้นจารึกวัดพญาดำจึงเป็นส่วนท้าย 3 บรรทัดของจารึกวัดป่าแดงแผ่นที่ 3 อย่างแน่นอน

สรุป

จากที่แสดงมาทั้งหมดจะเห็นธรรมเนียมทางพระพุทธศาสนาในสมัยกรุงสุโขทัยตั้งแต่รัชกาลพระมหาธรรมราชาลิไทจนถึงรัชกาลพระมหาธรรมราชาที่ 3 ไสลือไท โดยเฉพาะการเข้ามาของฝ่ายอริญาสี่หรือลังกาวงศ์ที่ผ่านมาจากเมืองมอญคือเมืองพะอานโดยมีพระมหาสมณเถระเป็นผู้มีบทบาทอย่างมาก จะเห็นธรรมเนียมการบวชแปลงนิกาย การตั้งเจ้าอาวาสวัดสำคัญ การกล่าวอริกรรมและชำระอริกรรม การแบ่งอำนาจทางฝ่ายพุทธจักรและอาณาจักร สะท้อนภาพความเป็นไปทางพระพุทธศาสนาในแบบที่เป็นจริง มิได้เป็นแบบอุดมคติ ซึ่งข้อมูลเหล่านี้เป็นประโยชน์ในการเรียงร้อยประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาในประเทศไทยเป็นอย่างดี

เอกสารอ้างอิง

ก่อพงศ์ นามวัฒน์. (2560). “เปรียบเทียบรัตนพิมวงค์ของพระพรหมราชปัญญากับตำนานพระแก้วมรกตฉบับหลวงพระบาง”. วิทยานิพนธ์ ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (ไทยศึกษา) มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

กรมศิลปากร. (2526). **จารึกสมัยสุโขทัย**. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

กรมศิลปากร. (2548). **ประชุมจารึกภาคที่ 8 จารึกสุโขทัย**. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.

กรมศิลปากร. (2557). **ตำนานมูลศาสนา**. นนทบุรี: สำนักพิมพ์ศรีปัญญา.

ธนธร กิตติกานต์. “อุทุมพรศิริและความเกี่ยวข้องกับสถาปัตยกรรมสุโขทัย” ใน **ตำรงวิชาการ**. Vol 11 No 2 (2555): (July - December 2012), p.170-194.

บำเพ็ญ ระวิน, (2538). **บรรณาธิการ. ตำนานวัดป่าแดง**. เชียงใหม่: โครงการวิจัยคัมภีร์ใบลานในภาคเหนือ สถาบันวิจัยสังคม มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

ประเสริฐ ภู นคร. (2547). **การอธิบายศิลาจารึกสมัยสุโขทัย**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมราชา.

- ประเสริฐ ณ นคร. (2541). สารนิพนธ์ ประเสริฐ ณ นคร. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์,
- ประเสริฐ ณ นคร. (2527). “ตำนานมูลศาสนา วัดป่าแดง เชียงตุง” ใน **สารัตถคดี** ประเสริฐ ณ นคร. ที่ระลึกในที่ได้รับพระราชทาน ปริญญาคุณูปการบัณฑิตกิตติมศักดิ์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ 8 สิงหาคม 2527. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- พระโพธิ์รังสี. (2506). **นิทานพระพุทธลีลิต**. กรมศิลปากรจัดพิมพ์ในเทศกาลสงกรานต์. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- พระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว. (2520). **เที่ยวเมืองพระร่วง**. พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ ม.ล.ชัง สนิทวงศ์ ณ เมรุวัดเทพศิรินทราวาส วันที่ 7 พฤศจิกายน พุทธศักราช 2520. กรุงเทพฯ: กรมศิลปากร.
- พระมหาธรรมราชาที่ 1 ลีไท. (2555). **ไตรภูมิภคา หรือ ไตรภูมิพระร่วง**. กรุงเทพฯ : องค์การค้าของ สกสค.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2554). **พจนานุกรมศัพท์วรรณคดีไทย สมัยสุโขทัย ไตรภูมิภคา**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.
- ศิริพร รัตนพานิช. (2553). “วัดป่าแดง ศูนย์กลางพระพุทธศาสนานิกายสิงผลภิกขุในอาณาจักรล้านนา พุทธศตวรรษที่ 20-21”. วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต (โบราณคดีสมัยประวัติศาสตร์) มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ศิริศักดิ์ อภิศักดิ์มนตรี. “วิเคราะห์ตำนานมูลศาสนา ฉบับวัดสวนดอก” ใน **วารสารวิจิตรศิลป์**. ปีที่ 8 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2560, p.106-164.
- หอพระสมุดวชิรญาณ. (2467). **ประชุมจารึกสยาม ภาคที่ 1 จารึกกรุงสุโขทัย**. พิมพ์ในงานทำบุญฉลองอายุครบ 4 รอบ มหาเสวกโท พระยาราชินิกุล (อวบ เปาโรหิตย์). กรุงเทพฯ : หอสมุดพระวชิรญาณ.
- อิชิอิ โยเนโอะ และคณะ. (2532). **ดรรชนีค้นคำในจารึกสุโขทัย**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์อมรินทร์.
- Jayawickrama, N.A. “The Medieval History of Buddhism in Sri Lanka” *Journal of Pali and Buddhist Studies*, 1991, Volume 4, pp. 27-43.
- Na Nagara, Prasert & Griswold, A.B. (1992). *Epigraphic and Historical Studies*. Bangkok: The Historical Society under the Royal Patronage of H.R.H. Princess Maha Chakri Sirindhorn.
- YABUUCHI, Satoko. “Kingship and the Sangha in the Polonnaruva Period” *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 52, No. 2, March 2004. pp. 947-949.
- ฐานข้อมูลจารึกในประเทศไทย – ศูนย์มานุษยวิทยาสิรินธร. [Available at] www.sac.or.th/databases/inscriptions/ [Access] 17/3/2561

True Significance of Mahabharata as a Great Epic of India: A Critique

Dr. Narasingha Charan Panda*

Abstract

India is one of the most religiously and ethnically diverse nations in the world, with some of the most deeply religious societies and cultures. Religion plays a central and definitive role in the life of many of its people. Besides, India is the birthplace of Hinduism, Buddhism, Jainism, Sikhism, and other religions.

Besides, the Indian literary tradition is the oldest in the world. The earliest works were composed to be sung or recited, and were so transmitted for many generations before being written down. Apart from the Vedas, which are a sacred form of knowledge, there are other works such as the Hindu epics Ramayana and Māhābhārata, treatises such as Vāstu śāstra in architecture and town planning, and Artha-śāstra in political science. The most famous works in Sanskrit are the Hindu holy texts like the Vedas, Upaniṣads, and Manusmṛti.

The Māhābhārata is an ancient Indian epic, which is very famous in the world. The Bhagavad Gītā is also a part of this great epic. It is very big in size and covers every subjects of Indian traditions. All the scholars like this epic due to its greatness and different subject matters. However, this paper will deal in brief all about its importance as the scholars speaks and writes since last thousand years.

Keywords: Māhābhārata, great epic, spiritual knowledge, Indian tradition

The word Māhābhārata means the great history (Itihāsa) of ancient Bhārat (India) and ancient Bhāratas (Indians). When the epic was originally composed, sage Veda Vyāsa, called it Bhārata only, because it was a story of the kings and people of an ancient world who were descendants of king Bharat, who was the first king of the Indian subcontinent. For long a time, the epic is considered a history (Itihāsa) of Ancient India. Its significance can be understood from the fact that in the Indian constitution, the official name of India is Bhārat only.

How the epic Bhārata subsequently became Māhābhārata is also explained in the first chapter (Ādi Parva) of the epic itself. We learn that because of its spiritual value and content, the epic was deemed greater than all the four Vedas combined. The Vedas contain transcendental truths that are inviolable. However, the Māhābhārata contains even more significant knowledge that can destroy sin and grant its listeners a place in the higher heavens or even salvation. We further learn from it that the creation of the epic led to a debate among the gods about its importance in relation to the Vedas and

*ICCR Chair Visiting Professor of Sanskrit, Sanskrit Studies Centre, Faculty of Archeology, And: Editor, International Journal of Indology & Culture, Silpakorn University, Bangkok, Thailand. Email: ncpanda@gmail.com

which of them was greater. To settle the matter, the gods assembled in heaven and weighed the pros and cons of both. Eventually, they concluded that in knowledge and substance the epic weighed heavier than the four Vedas combined with all their secrets. From then on, the epic became known as the Māhābhārata, rather than mere Bharata. It means gods declared that the Māhābhārata was the greatest (mahā) of all works known in the world of the Bhāratas.

The Māhābhārata is the earliest example of Itihāsa. So; the original work was in its nature a historical and not a didactic work. The Māhābhārata (I.2.83) itself claims that Maharshi Vyāsa composed the work as a great Dharma-śāstra, as Artha-śāstra, Mokṣa-śāstra and also Kāma-śāstra (I.2.83 & 62.23). So, it is rightly said:

*dharme ca arthe ca kāme ca mokṣe ca bharatarṣabha/
yadīhāsti tadanyatra yannehāsti na tatkvacit kutracit//* (Māhābhārata, I)

It means, “O hero of the Bharata clan! Whatever is present here (in the Māhābhārata) about the matters related to dharma, artha, kāma, and mokṣa, that alone is present in other texts, and that which is not mentioned here is not present elsewhere.”. The said verse is a eulogy portraying the greatness and comprehensiveness of the epic, Māhābhārata, in everything related to the above mentioned four puruṣārthas:

In the last parvan it claims that whatever is said in it would be found elsewhere and what is not contained it would not be found anywhere else, i.e. it claims to be encyclopedic be found anywhere else, i.e. it claims to be encyclopedic work and hence there was a great incentive to later scholars to add to it fresh matter.

In the Udyoga Parva (130.18) and Adi-parva (62.20) the Māhābhārata is spoken of as Jaya and in the last parvan (5.51), the epic is also called Saṃhitā (1.16; 63.90), Purāṇa (I.17), Ākhyāna (2.388–389), Itihāsā (1.19,26 & 2.36, 41, etc.), Kāvya (I.61 & 73, 2.3.90), Kārṣṇaveda (I.268 and 62.18). In the Svargārohaṇa-parvan it states that the epic is so called because of its greatness (mahattvād-bhāravattācca-mahābhāratam ucyate–) and the greatness (of its contents) and that the epic is equal (in importance) to the eighteen Purāṇas, all the Dharmaśāstras and the Vedas with their subsidiary lore (Ch. V. 45-46). As said:

*aṣṭādaśa purāṇāni dharma-śāstrāṇi sarvaśaḥ/
vedāḥ sāṅgāstathaik atra bhārataṃ caikataḥ//* (Māhābhārata, Svargārohana parva, 5.45-46)

It is stated that Bhārata means the epic without the upākhyānas (tales) and contains 24000 verses and the work Māhābhārata consists of one hundred thousand verses inclusive of the upākhyānas (Mbh, Ādiparva, 1.101-2). The Ādiparva states that sage Vedavyāsa taught the four Vedas together with the Mahābhārata as the fifth to four pupils, viz. Sumantu, Jaimini, Paila, Vaiśampāyana and to Śuka his own son and these five promulgated separate five versions of the story. As said in the following text:

*Vadānadhyāpayāmāsa mahābhārata pañcarmān, sumanturṃ
jaiminim pailaṃ śukaṃ caiva svamātmajam, prabhurvariṣṭho
varadovaiśampāyanaṃ eva ca; saṃhitāstaiḥ prthaktvera
bhāratasya prakāśitā //* (Māhābhārata, Adi-parva, 63.89-90)

The Śāntiparva (Ch. 327.26-33 & 349.10-12) repeats the same story about the five pupils of Vedavyāsa. The extant Mahābhārata is supposed to be the one that Vaiśampāyana narrated to Janmejaya, son of Parikṣit, the latter being the grand-son of Ajjuna and son of Abhimanyu.

The epic in its present form is divided into eighteen parvans (parts), viz. Ādi, Sabhā, Vana, Virāṭa, Udyoga, Bhīṣma, Droṇa, Karṇa, Śalya, Sauptika, Strī, Anuśāsana, Aśvamedhika, Āśramavāsika, Mausalya, Mahāprasthānika and Svargārohaṇa-parvans, with a supplement called the Harivaṁśa. The famous Bhagavad-gītā is a part of the Bhīṣma parvan and contains eighteen sections. The Bhagavad Gītā is a simplification in verse of the general doctrines in Hindu Philosophy and is a book specially meant for the dwellers of the society rather than for one who has renounced it.

The book Bhagavad Gītā is not doubt one of the finest fruits of Indian Philosophy and has gained worldwide recognition in the hands of philosophers. The theme of the book is the advice, given by Lord Kṛṣṇa for counseling dispersed Arjuna, mainly dwelling on the doctrines of Karman, Jñāna and Bhakti. Hence, the Bhagavad Gītā has been widely and admired for many countries past, ever since Alberūṇi spoke highly of it. Its language, style and metre (chandas) prove that the poem is one of the earliest parts of the Mahābhārata.

The nucleus of the Mahābhārata is the great war of eighteen days fought between the Kauravas, the hundred sons of king Dhṛtarāṣṭra and the Pāṇḍavas, the five sons of Pāṇḍu. The poet narrates all the circumstances leading up to the war. In this great Kurukshetra battle were involved almost all the kings of India joining either of the two parties. The result of this war was the total annihilation of the Kauravas and their party, and Yudhiṣṭhira, the head of the Pāṇḍavas, became the sovereign monarch of Hastināpura.

But with the progress of years new matter and episodes, relating to the various aspects of human life, social, economic, political, moral and religious as also fragments of the heroic legends and legends containing reference to the famous kings, came to be added to the aforesaid facts and this phenomenon probably continued for centuries till the early part of the Christian era the epic gathered its present shape, which said to contain one lakh verses. It is therefore, that the Mahābhārata has been described not only as a heroic poem, but also as a 'repertory of the whole of the old bard poetry'.

The subject matter of Mahābhārata:

The Ādi-parvan describes the early life of the Kauravas and the Pāṇḍavas, Draupadi's marriage and the Pāṇḍava's acquaintance with Kṛṣṇa, the hero of the Yādavas. The second parvan describes the prosperity of the Pāṇḍavas at Indraprastha, and the losing of everything, including Draupadi, by Yudhiṣṭhira in a play of dice with Duryodhana. The Pāṇḍavas ultimately agree to go into banishment for a period of twelve years and to remain incognito for a thirteenth. The Vana-parvan elaborates the forest life of the Pāṇḍavas for twelve years in the Kāmyaka forest, and the Virāṭa-parvan narrates how they spent the thirteenth year in cognit as servants of Virāṭa, the king of Matsyas. The

Udyoga-parvan narrates the preparations for war by the Pāṇḍavas as the Kurus give no sympathetic response to their just demands.

The next five parvans describe in detail an account of the great battle in which, all except the Pāṇḍavas and Lord Kṛṣṇa were lost. The eleventh parvan deals with the funeral rites of the dead. The next two deal with Bhīṣma's lengthy discourse to Yudhiṣṭhira on Rājadharmā. The fourteenth parvan deals with Yudhiṣṭhira's coronation and the horse sacrifice; the fifteenth with the resort to forest of Dhṛtarāṣṭra and his queen Gāndhārī; and the sixteenth with internecine conflict of the Yādavas and Lord Kṛṣṇa's accidental death at the hands of a hunter. The seventeenth parvan describes how the Pāṇḍavas get weary of life and make the great departure to the Meru Mountain, leaving Parikṣita, Arjuna's grandson, in charge of the government. The last parvan narrates the Pāṇḍavas ascent to heaven.

The Harivaṁśa is regarded as a supplement or appendix to the Mahābhārata but the connection between the two is purely external and is limited essentially to the fact that the same Vaisaṁpāyana is the speaker of the both. The Harivaṁśa contains 16374 (Approx.) verses and is divided into three sections. The first section deals with Kṛṣṇa's ancestry, the second with Kṛṣṇa's adventures and the third with the future corruptions of the Kali age.

No date can be assigned to the Mahābhārata as a whole. As it is noticed above, there are three definite stages of evolution. The date of the original Mahābhārata, therefore, differs from the date of present Mahābhārata by several centuries. To the strictly orthodox Indian mind, the Rāmāyaṇa appears to have been composed earlier than the Mahābhārata. Indians believe that of the two incarnations of the Lord, Rāma and Kṛṣṇa, the former was born earlier. Professor Jacobi also thinks that of the epics, the Rāmāyaṇa is the earlier production and he bases his theory on the supposition that it is the influence of the Rāmāyaṇa which has moulded the Mahābhārata in to a poetic form.

That the Rāmāyaṇa is earlier than the Mahābhārata may be proved on the strength of the following points. The Vana-parvan of the Mahābhārata contains references to the Rāma's story while no such reference to the Mahābhārata story in to be found in the Rāmāyaṇa. Again, the Mahābhārata contains reference to the burning of widows as evinced in the story of Mādri's satī-dāha (death in the fire). But nothing akin to it is found in the Rāmāyaṇa. From the references of Megasthenes we come to know that the practice of burning of widows was in vogue in the third century B. C. In the Vedic period such a system was unknown to this country. Further Pāṭaliputra is mentioned as a city in the Mahābhārata which according to Megasthenes was founded by Kālāśoka in the fourth century B.C. But it is interesting to note that this important city is not mentioned in the Rāmāyaṇa though many cities of lesser importance and some of them again very close to Pāṭaliputra have been alluded to.

It is asserted by Dr. Winternitz that the Rāmāyaṇa appears to be an ornate poem having served as the pattern to which later Indian poets admiringly aspired. What Wintemitz mean by ornate poetry is that kind of poetic composition in which greater

importance is attached to the form than to the matter and contents of the poem and in which literary embellishments are profusely used even to excess? The Rāmāyaṇa is the first literary work in which the aforesaid peculiarities of ornate poetry are found.

These peculiarities, however, are not present in the Mahābhārata which is, therefore, presumed to be the earlier composition. Again, it has been pointed out that such expressions like 'Bhīṣma spoke'. 'Sañjaya spoke' which the poet of the Mahābhārata, uses to introduce a character, are reminiscent of ancient ballad poetry. But in the Rāmāyaṇa, the speeches are introduced in verses and therefore in a more polished form.

The theory of Professor Jacobi may be further contested on the ground that from a perusal of the two epics, the reader will unmistakably carry the impression that while the Mahābhārata describes a more war-like age, the Rāmāyaṇa depicts a comparatively refined civilization. Hence, it is to be concluded that Rāmāyaṇa is to be considered as the earliest composition with comparison to the facts of Mahābhārata.

Now the importance of Bhagavad Gītā will be highlighted in brief. The Gītā is also a part of Mahābhārata. It has about 700 verses, which is divided into eighteen chapters and believed to be a dialogue between Lord Krishna and Arjuna in the field of battle. When the armies of both the sides are arranged ready for battle and Arjuna hesitates to fight, being shocked at the thought of slaying his own kinsfolk and preceptors, Lord Krishna expounds to him the great truths of real duty and the knowledge of the self, so as to inspire into him the spirit of selfless service.

The Bhagavad Gītā sets forth elaborately the eternal nature of the souls, the need for the proper performance of one's own dharma, the value of karma or selfless action, jñāna or the spiritual knowledge and bhakti or incessant devotion as the means of attaining liberation from the bondage of worldly existence. The doctrine of self-surrender, the lesson of detachment from the fruits of one's own action and numerous other similar great principles of Hindu Philosophy all compressed in the Gītā and it has therefore been all along the most popular and adored treatise on Hindu Philosophy.

Numberless Philosophers like Ācārya Śāṅkara, Rāmānuja and Mādhva have commented on it. There are translations and commentaries on Bhagavad Gītā in all the Indian and many foreign languages. In short, Gītā is the greatest and most popular text in Indian Philosophical literature.

Like Rāmāyaṇa, the Mahābhārata is also known as a spiritual epic. But apart from its spiritual value, the epic Mahābhārata also contains a lot of information about the ancient world and how people lived long before the great flood. It lists the lineages of 24 kings who ruled the earth in the beginning of the current human civilization, and how the epic itself came into existence through the enlightened mind of the great seer Veda Vyasa.

It need hardly be said that the Mahābhārata is a work of paramount importance in Indian life and cultural history. The sublime form, comprehensive scope, and timeless popularity of the poem naturally make it a treasure-house of ideas- religious, moral, philosophical of a very long period. It may aptly be called "a miscellaneous encyclopedia of history and mythology, politics, law, theology, and philosophy. It contains what is

worth knowing about the ancient India, it's cultural history of social, moral, and spiritual development. It covers the whole mental life of ancient India.

The Mahābhārata is a magnificent literary time capsule of a period of our remote antiquity to the days of known history. The specimens of each type and class of humanity and human knowledge of nearly thirty centuries have been conserved together in the epic and they are even through the ages as fresh and vivid as ever. The entire floating literature that was considered worth preserving by the people of antiquity have found place in the great epic and they are all dexterously woven together in the texture of the epic.

The Mahābhārata, has attained the distinction of being a great work, perhaps, the greatest not merely by its extent but by some intrinsic excellences both in matter and manner. Whatsoever might be our view with regard to the present text, the attractiveness of the work appears to have been the same, since it was first given to the world.

The fact that the epic is still revered is not only because of its poetic grandeur. The stories that almost all of us have grown up with hold relevance even during present times. The deeply philosophical ideas that perpetuate throughout the epic have a lot to teach us about the art of living. However, there is no doubt that the Mahābhārata is a great epic which explains satya and dharma. There are other supplementary components like ahimsā, śānti, jñāna bhakti, karma, etc. The Mahābhārata explains how we should take care to follow Satya and Dharma in our life even to a minute extent to reap the blissfulness in the life.

In fact, the Mahābhārata is a great Epic which consists of various episodes, Gītās, and other significant advises related to human life and society. If a man truly follows these advices then he may live peacefully in the society and may get reach at his destination in time. Besides, it teaches us that if we respect dharma, it will respect us, if we follow dharma, it will follow us and if we adhere to dharma, dharma will adhere to us (dharmo rakṣati rakṣitaḥ).

Thus, we see that our great epic Mahābhārata has manifold significance - historical, literary, ethical, religious, and philosophical. However, this most popular as well as glorious epic remains popular to this day in India. It has been adapted and recast in contemporary mode in several films and plays. Children continue to be named after the characters in the popular epic. The Bhagavad Gītā is one of the holiest of Hindu scriptures. Beyond India, the Mahābhārata story is also popular in south-east Asia in cultures that were influenced by Hinduism such as Indonesia and Malaysia.

Truly, the Mahābhārata is the original masterpiece in human history on war and peace. Finally, it can be said that the epic Mahābhārata is not only just an epic, but it is a positive mirror for all human beings, through which the human beings can do better positive work and live peacefully in the society.

References:

- Bhāgavata Purāṇa: with English translation (1995). Gorakhpur: Gita Press edition, 3 Volumes, fourth edition.
- Garuḍa Purāṇa: edited by Khemaraja Sri Krishna Dass (1983). Delhi, India: Nag Publishers.
- Kūrma Purāṇa, translated into English by G.V. Tagare (1997-98). Delhi: Motilal Banarsidass, 2 Volumes, Reprint Edition.
- Mahābhārata: tr. into English by M.N. Dutt (1988). Delhi: Parimal Publications, 7 Vols.
- Manusmṛiti: edited with the commentary of Kulluka Bhatta, by J.L. Shastri (1990). Delhi: Motilal Banarsidass, Reprint Edition.
- Rāmāyaṇa of Vālmīki (1995). Text with English translation, 3 Volumes, Gorakhpur: Gita Press edition, 4th edition.
- Rigveda Samhitā: edited by S. Damodar Satavalekara (1985). Pardi, Maharashtra, India: Svadhyaya Mandala, 4 Volumes.
- Shiva Purāṇa: edited by Ramtej Pandey (1986). Varanasi: Chowkhamba Vidyabhavana,
- Vāmana Purāṇa: edited with English translated by Ananda Swarup Gupta (1968). Varanasi: All India, Kashiraj Trust.
- Varāha Purāṇa: edited by A.S. Gupta, translated into English by A. Bhattacharya (1981). Ramnagar, Varanasi: All India Kashiraj Trust.
- Viṣṇu Purāṇa: with Hindi translation (1961). Gorakhpur, U.P., India: Gita Press Gorakhpur edition.
- Yoga Sūtra: with the commentary of Vyāsa, sub-commented by Hariharananda Aranya, edited by Ram Shankar Bhattacharya (1991). Delhi: Motilal Banarsidass, Reprint Edition.

The Concept of Āsana in Classical Yoga

Dr. Dinesh Prasad Swain¹

Dr. Prativa Shree²

Abstract

Yoga develops a healthy body and mind. It unlocks the petals of higher consciousness and leads the man beyond the horizon of limitations. Changing our whole being and even the attitude towards our life itself it expands our consciousness to the new possibilities. It aims at enabling us to know our own self with an integrated approach. Building a complete personality, a suitable vessel can be prepared to receive the influx of higher consciousness. Regular and intense practice of different yogic techniques are intended to develop the physical and mental transformation. Āsana plays an important role to strengthen the muscles, joints, ligaments and tendons of the body. Regular practice of āsana maintains the physical body in an optimum condition and promotes health. The dormant energy potential is released and experienced with the increased confidence in each and every stage of life. One cultivates awareness, relaxation, concentration and meditation. There is development of the good physical health by stretching, massaging and stimulating the prāṇic channels and internal organs. The muscles and bones become strong, capacity to absorb oxygen increases with the ability to meet the physical demands during any situation in the day to day life. Sri Aurobindo has said, 'The cup has to be left clean and empty for the divine liquor to be poured into it'. Regular practice of āsana provides a suitable foundation to explore the body and mind for the spiritual awareness.

Keywords: Āsana Yoga, Classical Yoga, Yoga, Concept of Āsana Yoga

Āsana comes from the sānskrit root 'as-'. It means physical posture or the mat to sit on. Hence, āsana is such a physical posture which is done on a mat. The name of āsana is given as per the position of the body. for example, Mayurāsana, Kukuṭāsana, Śasankāsana, etc. Different animals live in harmony being influenced by the posture of the body. They harmonize the nervous system with a gentle massage they improve the functioning of all the internal organs of the body. The respiration and metabolic rates slow down, consumption of oxygen and body temperature drop. Arresting the catabolism, they put specific effects on the glands and internal organs as well as alters the electrochemical activity in the nervous system. There is stimulation as well as control of specific hormonal secretion which helps to reorient our physical appearance, emotional outlook, behavior and attitude towards life. Āsanas coordinate various systems by bringing rhythm and balance into the body-mind complex to attain optimistic health. Free flow of the prāṇa or

^{1,2} Asst. Professors Faculty of Health and Wellness Dept. of Yogic Science, Sri Sri University, Cuttack, Odisha, India. prativa.s@srisriuniversity.edu.in

vital energy takes place through the nāḍīs facilitates good health with mental equilibrium and calmness. Automatically a change takes place in breathing, whereas slow, deep and rhythmical breathing indicates calmness and well-being. Practice of āsanas with the breath awareness leads to the mental and emotional equanimity by slowing down the breathing and deepening the pūraka or inhalation and recaka or exhalation. Improvement in the general health of the body automatically helps to bring a positive mental health.

Regular practice of āsana improves coordination, self-awareness and self-confidence. Awareness is an essential part of the āsana practices which can be performed in different ways. With awareness of the physical movements, there is an interaction between various components of the body, i.e., bones, joints, ligaments, muscles etc. It leads to balance and one-pointedness, which harmonizes the physical body. Practice of āsana with breath awareness slows down the movements and relaxes the brain waves. This method of practice has a greater influence at the physical and pranic levels which is useful for harmonizing and revitalizing the body. Flow of the prāṇic energy through the nāḍīs or psychic channels becomes stimulated and balanced. One may feel light, one-pointed, fresh and receptive. Prāṇa or the vital energy pervades the whole body ensuring the health. As the body becomes supple, postures become easy to perform, steadiness and grace of movement takes place. There is a proper integration and harmonization of the body and mind. A suitable chart of āsana, combined with prāṇāyāma, śaṭkarmas, dhyāna and yoga nidrā, is very effective to release the dormant energy. The body becomes full of vitality and strength, and the mind becomes light, creative, joyful and balanced.

Āsanas have been categorized as dynamic and static āsanas. Dynamic āsanas are an essential preparation for static āsanas. Initially, dynamic āsanas are practiced to develop flexibility and control of the body. Then the practice of static āsanas can be commenced to experience some subtle effects on the body. The habit of taking slow and deep breaths is developed, which helps the practitioner to achieve mental and emotional balance. Creating a temporary tension different āsanas stimulate the elimination of toxins from the body. As a result of this the flexibility of the joints takes place with improvement of the health of the muscles. Providing a light massaging effect, they bring about coordination in the nervous system and increase the efficiency of the internal organs. Gradually, the body becomes healthier.

In the ancient scriptures, Vedic literature as well as Upaniṣads description of āsana and its importance in sādhanā is found. In the Tejabindu Upaniṣad, āsana is defined as ‘sukhanaiva bhavet yasmin jasraṁ brahmacintanam’. It means sitting comfortably in which posture one can think of Brahman is āsana. Padmāsana is a classical meditation posture. In Yoga Cuḍāmaṇi Upaniṣad it is described as follows:

padmāsanaṁ samārūhya samakāyaśirodharah I

nāsāgradṛṣṭirekānte japedoṅkāramavyayam II Yoga Cuḍāmaṇi Upaniṣad, verse-71 II

It means sitting properly in Padmāsana, with the head and body straight, fix the attention firmly at the tip of the nose and continuously repeat the mantra, Om in the solitary place. This verse begins at the stage of dhāraṇā or one-pointed concentration,

culminating in dhyāna or meditation. The mind of the aspirant attains equipoise and harmony to experience the Om mantra, which is a symbolic representation of the transcendental state. In this posture, the body is locked firmly in a balanced position with the steadiness of the mind. Balancing the flow of prāṇa it helps to awaken the kuṇḍalinī or supreme psychic energy in the body.

Agni Purāṇa emphasizes āsana as the posture such as 'lotus' etc. this helps to maintain the nervous equilibrium and mental poise. One should firmly establish on a seat made of deer skin or kuśa grass in that posture in a śuddha sthāna or pure place. This place is nātyucchritam nātinīcam or neither too high nor too low. Controlling the manaḥ or mind and indriyas or senses one should contemplate on the Supreme Consciousness.

śucau deśe pratiṣṭhāpya vijitāsana āsanam I

tasmin svasthi samāsīna rjukāyaḥ samabhyaset II Bhāgavata Purāṇa, 3/28/8 II

It means in a clean place one should establish in a firm posture, on a seat, not being very high or low. Sitting there, being straight one should practice yoga.

According to Viṣṇu Purāṇa,

ekam bhadrāsanaḍīnām samāsthāya guṇnai ruktaḥ I

yamākhyaair-niyamākhaiśca yuñjīta niyato yatīḥ II Viṣṇu Purāṇa, 6/7/39 II

The yogi should practice yama, niyama, etc., by sitting in Bhadrāsana. It shows that yoga sādhanā is not possible without any āsana.

Lord Kṛṣṇa has said that the yogī should constantly try to keep the mind steady, remaining rahasi or in solitude, ekākī or alone, with yatacittātmā or the mind and the body controlled. He should be free from hope and covetousness. This is nivr̥tti mārga or the path of renunciation where the aspirant is free from hope, desire and greed. This keeps the turbulent indriyas or senses under full control, and one can find perfect solitude as well as peace. Gradually, he acquires the power of discrimination with burning aspiration for the liberation. Then practice of intense dhyāna or meditation and tapas or austerity leads one to attain self-purification and Self-realization. For this he has to find out a suitable place.

śucau deśe pratiṣṭhāpya sthīramāsanamātmanaḥ I

nātyucchritam nātinīcam cailājīnakuśottaram II Bhagavad Gītā, 6/11 II

tatraikāgram manaḥ kṛtvā yatacittendriyakriyaḥ I

upaviśyāsane yuñjyādyogamātmaviśuddhaye II Bhagavad Gītā, 6/12 II

samam kāyaśirogrīvaṁ dhārayannacalam sthiraḥ I

samprekṣya nāsikāgram svaṁ diśaścānavalokayan II Bhagavad Gītā, 6/13 II

In a clean place, establishing a firm seat, which is neither too high nor too low, made of a cloth, a skin and kuśa grass, one over the other. One should be firm as a statue or a rock and attain mastery over the āsana by daily practice. A clean place of natural beauty, invigorates and elevates the mind. To practice yoga for the purification of the self, one should upaviśya or sit on it in a comfortable āsana, being motionless with ekāgram manaḥ one-pointed mind by controlling the senses. Through silent meditation he can calm down the bubbling emotions, sentiments, instincts and impulses. During the practice the trunk, head and neck should be straight and still, gazing at the nose tip, without looking around.

Āsana means a state of being in which one can remain physically and mentally steady, calm, quiet and comfortable. Maharṣi Patañjali has defined āsana as ‘sthiraṃ sukhaṃ āsanam II YS 2/46 II’. It means āsana is that position which is comfortable and steady. A state of equilibrium takes place with perfect firmness of the body, steadiness of the mind and development of the spirit. Perfection in an āsana is achieved when the effort to perform it becomes effortless and the infinite being within is reached. In Yoga Sūtra it is defined as ‘prayatnaśaithilyānantasamāpattibhyāṃ II YS 2/47 II’. One needs to cultivate perseverance, alertness and insight. Gradually a state of balance, attention, extension, diffusion and relaxation takes place within the body and mind. The practitioner can be considered firm in his posture with relaxation by maintaining this firmness. Mind becomes sensitized of the inner psychic field being immersed in the boundless state of infinite bliss. About the result of its practice Maharṣi Patañjali has defined that ‘tato dvandvānabhigātaḥ II YS 2/48 II’. It means the regular practice of āsana increases our resistance power to overcome the disturbance and hindrance caused by the dvandvās. The spiritual aspirant cultivates a high level of resistance by the regular practice of āsana.

Each āsana has five functions to perform. These are conative, cognitive, mental, intellectual and spiritual. Conative action is the exertion of the organs of action. Cognitive action is the perception of the results of that action. Then the mental faculty guides the organs of action and perception to perform the āsanās more correctly. The rhythmic flow of energy and awareness is experienced throughout the psychic channels of the body. A pure state of joy takes place with the manifestation of dhāraṇā or concentration and dhyāna or meditation in the practice of āsana. Dhāraṇā is focusing of the attention on the chosen point or area within the body as well as outside. When the attentive awareness of the consciousness is unbroken, this is dhyāna.

haṭhasya prathamāṅgatvādāsanam pūrvamucyate I

kuryāttadāsanam sthairyamārogyam cāṅgalāghavam II Haṭha Pradīpikā, 1/17 II

Prior to everything, āsana is spoken of as the first limb of haṭha yoga. By the practice of āsana one attains steadiness of body and mind, freedom from disease and lightness of the limbs. Āsana is a specific position which opens the energy channels and psychic centers. Purification and control of the body take place by restructuring the prāṇic flows. With the regular practice of āsana, steadiness develops, prāṇa or vital energy moves freely and the resistance power of the body increases. The body becomes supple and easily one can bend and stretch himself in a relaxed manner due to a greater vibration of the prāṇa. When the body gets controlled through the practice of āsana, automatically the mind is controlled.

The yogic tradition emphasizes that there are eighty-four lakhs of āsanās. In Gorakha Ṣaṭaka it is found that, “Every one of the eighty-four lakhs of āsanās has been told by Śiva. Of these, eighty-four āsanās have been selected, out of which two are important. Swami Swatmārām has described in Haṭha Pradīpikā some of the āsanās accepted by munis such as Vaśiṣṭha and yogis such as Matsyendrānāth. According to him “Siddhāsana, Padmāsana, Simhāsana and Bhadrāsana are the four main āsanās.

The sādḥaka or spiritual aspirant should always sit in Siddhāsana, because it is the best of the āsanas.” II 1/38 II. Siddhāsana purifies the seventy-two nāḍīs, harmonizes the energy level by equalizing the mental and prāṇic forces in the body.

ātmadhyāyī mitāhārī yāvadvādaśavatsaram I

sadā siddhāsanābhyāsādyogī niṣpattimāpnuyāt II Haṭha Pradīpikā, 1/40 II

It means the yogī who is brahmacārī or meditates on the self or ātmā, mitāhārī or takes moderate and pure food, tyāgī or performs renunciation and practices Siddhāsana for twelve years, attains perfection or siddhi. When the flow of prāṇa is stabilized, the breath stops spontaneously (kevala kumbhaka) and a mindless state (unmani) arises by itself. Similarly, Padmāsana is referred as the destroys all the diseases and leads one to attain liberation. The siddhas, call Bhadrāsana as Gorakṣāsana. Matsyendrāsana is described by Śrī Matsyendrānāth, which increases the digestive fire to such an incredible capacity that it is the means of eradicating health disorders as well as awakening of kuṇḍalinī or the supreme psychic energy by bringing equilibrium in the bindu visarga. Swami Swatmārām has emphasized that Paścimottāsana is the best among āsanas. It stretches the whole spinal column and central nervous system through which suṣumnā runs. The practitioner becomes free from diseases and the prāṇic impulses pass directly up to the higher psychic centers. The digestive fire increases, removal of excess fat from abdomen and thighs takes place. Regarding Mayūrāsana he has described that it quickly alleviates all diseases like enlargement of the glands, dropsy and other stomach disorders. It rectifies imbalance of the doṣas or humors (vāta, pitta & kapha). Practice of Mayūrāsana promotes digestion and elimination of toxins so that kālakūṭa or poisonous substances are not circulated in the body and kindles the jatharāgni or gastric fire. Śavāsana removes śrānti or tiredness and cittaviśrāntikārakam or enables the mind to relax.

Sage Gheraṇḍa described that āsanas make the body strong and stable after insuring complete control over the body. With the regular practice of this one attains a stage in which there is no physical discomfort. In verse number ten of the first chapter in Gheraṇḍa Saṁhitā he has said that āsanene bhaveddṛḍham. It means by practicing āsanas, physical strength and firmness is achieved. Here firmness or strength means physical capacity, inner strength and gaining good health. In the second chapter sage Gheraṇḍa introduces the king, Caṇḍakāpālī taught of thirty-two āsanas for stability of the body.

āsanāni samasthāni yāvanto jīvajantavaḥ I

caturaśīti lakṣāṇi śivana kathitāni ca II Gheraṇḍa Saṁhitā, 2/1 II

teṣāṁ madhye viśiṣṭāni ṣoḍaśonaṁ śataṁ kṛtam I

teṣāṁ madhye martyaloke dvāntriśadāsanāṁ śubham II Gheraṇḍa Saṁhitā, 2/2 II

It means the number of āsana is the same as the number of animal species in the world. Lord Śiva described eighty-four lakhs āsanas. Out of those eighty-four are important, and of these, thirty-two have been considered as auspicious in this martyaloke or mortal world. He started the description of āsanas with Siddhāsana or the accomplished pose and perfection of which is mokṣakavāṭabhedanakaram or opens

the door to mokṣa or liberation. Practice of Padmāsana is vyādhivikāranāśanakaram or eradicates all diseases and is helpful in achieving physical as well as mental stability with peace. Śavāsana is named as Mṛtāsana according to sage Gheraṇḍa, which removes fatigue and relaxes the mind. Makarāsana activates the vital energy in the body and Bhujāṅgāsana destroys all diseases by increasing the fire of the body and awakens the bhujaṅgīdevī or kuṇḍalinī śakti.

Śrīnivāsa Yogī has described in Haṭharatnāvalī that the almighty Śambhū has described eighty-four āsanās, taking examples from each lakh of the eighty-four lakhs of species. In the modern yogic perspective, his major contribution is in the form of āsanās. While considering aṣṭāṅgayoga, he talks about āsana as the first component of haṭha yoga. He gives the list of eight-four āsanās, but explained the technique of thirty-six āsanās. Among these āsanās, ten are considered important, which are Svastika, Gomukha, Padma, Vīra, Siddhāsana, Mayūra, Kukkuṭa, Bhadra, Simhāsana and Muktāsana. Out of these four (Siddhāsana, Padmāsana, Simhāsana and Bhadrāsana) are most excellent ones. Siddhāsana is the best among these four, which one should always adopt. In the list he has mentioned four types of Padmāsana, six types of Mayūrāsana, three types of Kūrmāsana, and five types of Kukkuṭāsana. While attributing certain therapeutic effects of various yogic practices, he has explained that āsanās contribute to stability, health and efficient body. Bhadrāsana, Phaṇīndrāsana and Padmāsana remove all the diseases and toxins. Mayūrāsana eradicates diseases of the spleen, stomach, balances the three humors in the body, digests excess food and stimulates the gastric fire. Matsyendrāsana enhances the gastric fire, removes severe diseases and brings stability to the spine. Paścimottānāsana stimulates the gastric fire, reduces the belly and brings good health. Regarding the importance of āsana, it is mentioned as follows:

athāsane dṛḍhe yogī vaśī hitamitāsanaḥ I

gurūpadiṣṭamārgeṇaprāṇāyāman samabhyaset II Haṭharatnāvalī, 3/78 II

It means having attained perfection in āsana, a yogī, who is self-restrained and who consumes wholesome and moderate food, should undertake the practice of prāṇāyāma, as instructed by the guru or spiritual master. In order to fulfil the requirements of steadiness and a straight back, neck and head, the classical meditation postures (Siddhāsana, Padmāsana, Vajrāsana, etc.) are best.

Conclusion

From the above discussion it can be concluded that āsana exercise a profound influence on the mind-body complex. It is an integral part of yoga techniques which leads us towards the higher awareness. It transcends the normal limitations of the mind and body for self-realization. However, specific guidelines should be observed during the āsana practice. The muscle can be slowly and gradually stretched, so that it can eventually extend well beyond its normal limitations. This elongation squeezes out stagnant blood and allows it to be replaced by oxygenated blood when the muscle resumes its normal shape. It is important to relax the muscles during and after āsana practice, particularly after dynamic āsanās. The aim is to slow down the breathing rate

to improve the exchange of oxygen and carbon dioxide in the lungs as well as to induce mental tranquility. Cakras or psychic centers are stimulated, nāḍīs or the psychic channels are regulated and purified to channelize the prāṇa or psychic energy throughout the body. Finally, the spiritual aspirant attains a complete personality with physical health, mental wellbeing and spiritual development.

References:

- Swami Satyananda Saraswati (1989), A Systematic Course in the Ancient Tantric Techniques of Yoga and Kriya, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar, India.
- Bhāgavata Purāṇa (1995), Gorakhpur, Gita Press edition, 4th edition.
- Viṣṇu Purāṇa (1961), Gorakhpur, U.P., India, Gita Press edition.
- Swami Hariharananda Aranya (1980), Pātañjala Yogadarśana, 3rd edition, Motilal Banarasidas, Delhi.
- S. Radhakrishnan (2014), The Bhagavadgita, HarperCollins Publishers, UP, India.
- B K S Iyenger (2014), Light on Yoga Sūtras of Patañjali, HarperCollins Publishers, UP, India.
- Swami Satyananda Saraswati (1976), Four Chapters on Freedom, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar, India.
- Pt. Hariharprasad Tripathi (2014), HATHAYOGAPRADĪPIKĀ, Chowkhamba Krishnadas Academy, Varanasi
- Swami Satyadharma (2003), Yoga Chudamani Upanishad, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar, India.
- Swami Niranjanananda Saraswati (2012), Gheranda Samhita, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar, India.
- Swami Muktibodhananda (2000), Hatha Yoga Pradipika, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar, India.
- Swami Satyananda Saraswati (1984), Kundalini Tantra, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar, India.
- Swami Maheshananda, Shri Ravinranath Bodhe, Dr. Raghavendra Bhata, Miss Anagha Kulkarni (2018), Siddhasiddhantapaddhati, Kaivalyadhama S.M.Y.M. Samiti's Publication, India.
- Haṭharatnāvalī (A Treatise on Haṭhayoga) of ŚRĪNIVĀSA YOGĪ (2009). Critically Edited by Dr. M.L. Gharote, Dr. Parimal Devnath, Dr. Vijay Kant Jha, The Lonavla Yoga Institute, (India), Second Edition.
- Swami Niranjanananda Saraswati (1998), Prana Pranayama Prana Vidya, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar, India.
- Shriharikrushna das Goyandaka (2046), Srimad Bhagavadgita, Gita Press, Gorakhpur, India.
- Swami Sivananda (1995), The Bhagavad Gita, 10th edition, The Divine Life Society, Sivanandnagar, UP, Himalayas, India.
- Swami Ramsukhdas (2018), ŚrĪmad Bhagavadgītā, 13th reprint, Gita Press, Gorakhpur, India.
- Swami Satyananda Saraswati (2012), Asana Pranayama Mudra Bandha, 4th edition, Yoga Publications Trust, Munger, Bihar, India.

Various Incarnations of Lord Viṣṇu as depicted in Indian Tradition & Culture

Miss Prajna Panda*

Abstract:

India is a country of different traditional spiritual beliefs and religious faiths. People of India generally bind with the spiritual beliefs and sacred thoughts, since time immemorial. Hence, in India, generally we have the concept of various avatāras (incarnations) of Lord Viṣṇu or Shiva. The traditional scholars of India believe that the avatāras are more in number and they are duly worshipped by the devotees of Lord Viṣṇu or Lord Shiva in different ages of our Indian tradition and culture. This is really very interesting to know all about the sacred as well as mysterious incarnations of Lord Vishnu as rightly described in the Vedic texts and other spiritual texts, like epics and Puranas. But this paper will deal with the different incarnations of Lord Vishnu as described in Indian culture and tradition.

Keywords: incarnation of God, Indian tradition, doctrine of the avatāra, universe.

Introduction:

Ordinarily, we believe and understand that the Sanskrit word avatāra means incarnation in English. The incarnation may be of Lord Viṣṇu or Lord Shiva. But here we will deal about the incarnation of Lord Viṣṇu as found in Indian tradition and culture. The word Aavatāra means to cross over, to attain, to save, with the prefix ava–down; and so, ava+√ṭṛ– means to descend in, to appear, to become incarnate) means ‘descending’ and the term is applied to the act of a Divine or Supernatural Being in assuming the form of man or animal, and continuing to live in that form till the purpose for which that form was assumed or carried out. The incarnation of God on the earth is called avatāra. So, avatāra is an appearance of any deity on earth, or descent from heaven and it bears a great importance as a religious concept in the Indian tradition and culture.

Real Source of different Incarnations (Avatāra):

The term avatāra is relatively late, and an older word for the phenomenon is ‘manifestation’ (āvirbhāva (Viṣṇu Purāṇa, I. 20. 14) & prādurbhāva). The word avatāra does not occur in the classical Upaniṣads, though there are a few references in later Upaniṣads (Vide, Jacob, G.A., Concordance to the Principal Upaniṣads and Bhagavadgītā, 1963 edition, p. 117). It is listed in Pāṇini’s Aṣṭādhyāyī (ave ṭṛstrorghañ, Aṣṭādhyāyī, III.3.120) and also occurs in many standard works after the Epic literature.

*D/o Prof. N.C. Panda , P.G student in Yogic Science Sri Sri University, Bhubaneswar, Odisha, India.

But there are faint glimmerings of the theory of avatāras and of these forms even in the earliest Vedic literature (Upadhyaya, Baladev, Purāṇa Vimarśa, Ch. V, p. 170, Chowkhamba, Varanasi, 3rd Edition). In the Ṛgveda (VIII.17.13) it is said that Indra was the grandson of the sage Śrīgavṛṣa. This may be interpreted as meaning that Indra was supposed to have descended on the earth in a human form. Again, in the Ṛgveda the sage Vāmadeva explains ‘I was Manu and I was also the Sun (ahaṁ manurabhavaṁ sūryaścāhaṁ kakṣivān ṛṣirasmi vipraḥ/ Ṛgveda, IV. 26. 1). This is referred to in the Bṛhadāranyaka Upaniṣad (I.4.10. Cf. Śāstradrṣṭyā tūpadeśo vāmadevavat – Brahma Sūtra, I. 1. 30) and often relied upon in support of the doctrine of the transmigration of souls. It may be capable of that interpretation, but if that is not accepted it will at least tend to support the proposition that the Vedic sage thought that the Sun could be born on the earth as a human being. It clearly indicates that there was an avatāra of Sun. Besides, according to the Śrīmad Bhāgavata Purāṇa, the first incarnation of God is Puruṣa (Bhāgavata Purāṇa, I. 3. 1) as it is mentioned in the famous Puruṣa-sūkta of the Ṛgveda. Some scholars have definitely observed in the following Ṛgvedic verse (mantra), the germ of the doctrine of the avatāra, viz.

pādo 'sya viśvā bhūtāni tripādasyāmṛtaṁ divi (Ṛgveda, X.90.3)

The great philosopher Prof. S. N. Dasgupta in his History of Indian Philosophy, says that here there is the starting-point of the theism of the Bhagavad Gītā, the idea of God as not only immanent but transcendent, a universe which is no illusion, and the doctrine of incarnation (Dasgupta, S. N., A History of Indian Philosophy, Part II, p. 523ff. 1991, Reprint edition). Certainly, this hymn is important, and it is quoted in the theistic Śvetāśvatara Upaniṣad and in the Gītā (Śvetāśvatara Upaniṣad, III.12ff; Bhagavad Gītā, XIII.13) Hence, the Bhāgavata Purāṇa clearly states that this Puruṣa form (rūpa) is the original source of different avatāras, as well as the real base of creation of gods, human beings, animals and other creatures (Śrīmad Bhāgavata Purāṇa, I. 3.5). However, the beginning of the doctrine of avatāra and some of the well-known avatāras of Viṣṇu may also be traced to the Vedic literature. In the Vedic idea of Lord Viṣṇu, as a solar divinity, coming down to the earth from the highest abode, and so in the frequent allusions in the Vedic literature, it is clear that gods assumed different forms in order to accomplish their several exploits. In the Vedic literature, especially in the Śatapatha Brāhmaṇa we see the descriptions of various incarnations, like, Matsya, Kūrma, Varāha, Varāha and Vāmana (Śatapatha Brāhmaṇa, I.8.1.1-6 (Matsya avatāra); VII.5.1.5 (Kūrma); XIV. 1.2.11 (Varāha); I.2.5.1ff. (Vāmana). In the Chāndogya Upaniṣad, III.17.6 (Kṛṣṇa), etc.), we actually come across of the early indications of the Matsya, Kūrma, Varāha, Vāmana and other incarnations.

Real Necessity of Incarnation of Lord Viṣṇu:

The theory of Incarnation brings to mankind a new spiritual message and it presupposes the recognition of Lord Viṣṇu as a Supreme God, the creator and ruler of the

universe, the upholder not only of the cosmic, but, also of the moral order of the world. When the enemies endanger the order of the world, the Lord incarnates Himself for the purpose of defending it. It is a comforting belief for the ordinary man to hold that when the affairs of the world are in a mess, Gods come down to the earth to set matters right (Śatapatha Brāhmaṇa, I.8.1.1-6 (Matsya avatāra); VII.5.1.5 (Kūrma); XIV. 1.2.11), i.e. when the world is in serious trouble, people believe that deliverance will come by the grace of God and they are often justified in their belief by their appearance of godly men who appear with some noble mission and masterly idea suited to the particular time and place when they appear.

Another purpose of the Supreme God assuming the worldly form is to educate the mortals (Bhāgavata Purāṇa, V.19.5), (because the people, in general follow the footsteps of the great men). The Supreme Power appears in human form as the guru, the teacher, to lead them beyond the delusion of ignorance, to where there is no difference between the guru and the disciple.

In addition to these, the manifestation of the Lord is intended only for bestowing the boon of the final beatitude or liberation on the human beings.

As it is rightly said in the Śrīmad Bhāgavata Purāṇa:

nṛṇām niḥśreyasārthāya vyaktirbhagavato nṛpa (Mahābhārata, Śāntiparva, 339.103–104).

Number & Types of Incarnation of Lord Viṣṇu as described in Sanskrit Texts:

It is very common to find out the various incarnations of Lord Viṣṇu in different famous Sanskrit texts. In the Mahābhārata, the Rāmāyaṇa and the Purāṇas, it is frequently stated that Lord Viṣṇu comes down to the earth often for punishing the wicked, for the protection of good and the establishment of dharma. The Śrīmad Bhāgavata, the most popular Purāṇa, states that the avatāras of Viṣṇu are innumerable, like the rivulets following from an inexhaustible lake (Bhāgavata Purāṇa. I. 3. 26). In the Mahābhārata, the avatāras are stated to be ten and they are the same as now generally accepted except that Haṁsa which is mentioned instead of Buddha and Kṛṣṇa is called Sāvata (Mahābhārata, Śāntiparva, 339.103–104). Among the Purāṇas also, several Purāṇas do not mention Buddha as an avatāra. The Matsya Purāṇa mentions the well-known ten avatāras (Matsya Purāṇa, 285.6–7) including Buddha as the 9th avatāra (Matsya Purāṇa, 47.247) of Lord Viṣṇu. Besides, the Agni Purāṇa (Agni Purāṇa, Chapters 2–16), the Padma Purāṇa (Padma Purāṇa, II.257.40–41) & the Varāha Purāṇa (Varāha Purāṇa, IV.2; cf. Padma Purāṇa, VI.229.90; Liṅga Purāṇa, II.48.31-32; Matsya Purāṇa, 285.6–7.) enumerate the well-known ten avatāras of Viṣṇu. The names of the ten avatāras are thus : (1) Matsya– the fish, (2) Kūrma–the tortoise, (3) Varāha–the boar, (4) Narasimha–the man-lion, (5) Vāmana– the dwarf, (6) Paraśurāma (7) Śrī Rāma, (8) Śrī Kṛṣṇa, (9) Buddha and (10) Kalkī. The Bhāgavata Purāṇa makes the number of avatāras twenty–two (Śrīmad Bhāgavata Purāṇa, I.3.1–25) including the minor ones. These are : — (1) Puruṣa, (2) Varāha, (3) Nārada, (4) Nara & Nārāyaṇa, (5) Kapila, (6) Dattātreya,

(7) Yajña, (8) R̥ṣabha, (9) Pṛthu, (10) Matsya, (11) Kūrma, (12) Dhanvantarī, (13) Mohinī, (14) Narasimha, (15) Vāmana, (16) Paraśurāma, (17) Vedavyāsa, (18) Rāmacandra, (19) Balarāma, (20) Śrī Kṛṣṇa, (21) Buddha and (22) Kalkī (yet to come). The Gītagovinda of Śrī Jayadeva speaks of ten incarnations (avatāras) of Lord Viṣṇu. Famous Poet Jayadeva (Gītagovinda, I.1.16) takes Balarāma as an avatāra, instead of Kṛṣṇa and explain Kṛṣṇa as the Supreme Lord, the Puruṣottama in his Gītagovinda.

The God takes three kinds of incarnations (avatāras), such as:

a) Pūrṇāvatāra (full incarnation): When the God manifests Himself in the form of a human being for the full span of life, this is known as pūrṇāvatāra. The examples of this kind are: Śrī Rāma, rī Kṛṣṇa, sage Vedavyāsa, etc.

b) Amśāvatāra (partial incarnation): When the incarnation is only partial, i.e. the activity of such manifestation is limited to a particular time, place or incident, it is called amśāvatāra. The most famous and common manifestations of Lord Viṣṇu under this category are in the form of animals of semi-human beings, such as Vāmana, Varāha, Narasimha, Kūrma, Matsya, etc.

c) Āveśāvatāra: Āveśa means over-shadowing. The example of this kind is Paraśurāma avatāra (Mahābhārata, II.49; III.98; 116–117, etc; Matsya Purāna, Ch. 47). When Śrī Rāma had married Sītā and was returning from Mithilā, he was accosted by Paraśurāma and challenged to a duel, where it is said that after bending Viṣṇu's bow, Viṣṇu's influence in Paraśurāma, passed on to Śrī Rāma. Thereafter, Paraśurāma is said to be no longer an avatāra. In this case, Viṣṇu's influence that overshadowed the soul of Paraśrāma, passed on to Śrī Rāma, leaving Paraśurāma a mere sage. This is clearly a case of āveśa or overshadowing.

Incarnation (Avatāra-vāda) & the theory of Evolution:

The avatāras give us the keys which will make us unlock the mysteries of nature. They represent the different stages of evolution in the different departments of nature. Even if we take into consideration the ten avatāras (of Lord Viṣṇu) as they stand, the different stages of evolution are there. The circumstances which necessitated these avatāras and the mighty deeds accomplished by Viṣṇu on these occasions are most graphically and exhaustively described. Attempts have been made to rationalize the different forms assumed by Viṣṇu in different incarnations. In the beginning of the creation there were waters everywhere, and, to suit this condition of the world, the first incarnation of Viṣṇu was, appropriately enough, in the form of a fish—the animal to be found in water and therefore in His second incarnation, Lord Viṣṇu appeared as a tortoise, which can easily move both in water and land. The later stages of evolution are of animal life in the forests. After this, the boar (Varāha) incarnation has appeared. The Boar lives on land alone. Next, we have the transition between the animal and the human worlds in the man-lion (Narasimha) incarnation. The development is not completely fulfilled when we come to the dwarf (Vāmana) incarnation. The first stage of man is that of the

brutish, violent, uncivilized Rāma with axe (Paraśurāma), who devastates the rest of humanity; later we get the Divine Spiritual Śrī Rāma, who consecrates family life and affections, and Śrī Kṛṣṇa, who exhorts us to enter into the warfare of the world; and after him Buddha, who, full of compassion for all living beings, works for the redemption of mankind. Last of all we have the incarnation yet to come, the Kalkī, who will fight against evil and injustice with the sword in hand.

Conclusion:

However, from the above discussions with textual evidences and explanations, it may be safely concluded that the tendency of showing oneness to many forms, i.e. henotheism to polytheism and finally go back to the oneness indicating the Vedic theory of monotheism, e.g. ‘ekam sad viprā bahudhā vadanti....’ Secondly, it is also clear that an avatāra or incarnation is a descent of God (Devī Bhāgavata Purāṇa, I. 8. 4) into man and not an ascent of man into God. Although we accept a number of avatāras of either Lord Viṣṇu or Lord Śiva, but in reality, both are conceived as one and these incarnations are treated as the essence or part of one God or Absolute, appear in the world for the protection of dharma as well as for the welfare of beings in time.

Finally, it can be said that, through this paper, the scholars may get some general idea of the various incarnations of Lord Vishnu as described in the Epics, Puranas and other traditional texts of Sanskrit. Although the number of incarnations may be more or less, but we should try to critically understand and study the real and sacred nature of various incarnations in different ages as found in the Sanskrit texts. For we all general beings, in fact, it is a real mystery to know the true form of Lord Vishnu, as He is the Absolute Reality of the Universe.

References:

- Agni Purāṇa, translated into English by J.L. Shastri (1998). Delhi: Motilal Banarsidass, 4 Volumes. Reprint edition.
- Bhāgavata Purāṇa: with English translation (1995). Gorakhpur: Gita Press edition, 3 Volumes, fourth edition.
- Garuḍa Purāṇa: edited by Khemaraja Sri Krishna Dass (1983). Delhi, India: Nag Publishers,
- Kūrma Purāṇa: edited by Naga Saran Singh (1983), Delhi: Nag Publishers.
- Kūrma Purāṇa, translated into Eng. by G.V. Tagare (1997-98). Delhi: Motilal Banarsidass, 2 Vols, Reprint Edition.
- Manusmṛiti: edited with the comm. of Kulluka Bhatta, by J.L. Shastri (1990). Delhi: Motilal Banarsidass, Reprint Edition.
- Rigveda Samhitā: edited by S. Damodar Satavalekara (1985). Pardi, Maharashtra, India: Svadhyaya Mndala, 4 Volumes.
- Shiva Purāṇa: edited by Ramtej Pandey (1986). Varanasi: Chowkhamba Vidyabhavana,
- Vāmana Purāṇa: edited with English translated by Ananda Swarup Gupta (1968). Varanasi: All India, Kashiraj Trust.
- Varāha Purāṇa: ed. by A.S. Gupta, translated into English by A. Bhattacharya (1981). Ramnagar, Varanasi: All India Kashiraj Trust.
- Viṣṇu Purāṇa: with Hindi translation (1961). Gorakhpur, U.P., India: Gita Press Gorakhpur edition.
- Yoga Sūtra: with the commentary of Vyāsa, sub-commented by Hariharananda Aranya, edited by Ram Shankar Bhattacharya (1991). Delhi: Motilal Banarsidass, Reprint Edition.

Dependent Origination and its Corollaries

Dr.Thawee leawprakon*

Abstract

This research article concerns the Dependent Origination and Corollaries which are related to the Lord Buddha's Teachings. It definitely concerns to the Law of Karma, the Law of Causation mentioned in the Buddhist Teachings. The four main theories related to the Dependent Origination and Corollaries are, 1) The Law of Karma which is the Law of causality.

2. The theory of Momentariness which refers to the impermanence of every existence.

3. The theory of 'No-Ego' which refers to the unimportance of any material substance'.

4. The theory of Causal Efficiency'

Keywords: Dependent Origination

The doctrine of Dependent Origination as has been discussed earlier, The centrality of this teaching is of such that, the rest of the tenets of Buddhism can be easily deduced from it as they have been found to revolve around this principle. In fact, the whole of Buddhist philosophy seems to have been built around it like a mesh of network connectivity such that the moment a person picks up issue related to it, other doctrines of Buddhism tends to naturally spring forth or grow on it. In this paper, we will deal with all the principle that arises as corollaries of Dependent Origination in a step by step manner, one by one, such that this, in the process, accentuates and enhances the centrality and importance of the Doctrine of Dependent Origination and highlights the inescapable relation the other theories hold with due reference to it.

The doctrine of Dependent Origination being the central teaching of the Buddha, his other teachings can be easily deduced from it as corollaries¹ C.D. Sharma A Critical Survey of Indian Philosophy, p. 74.

To start with, the theory of Karma can be said to follow from or is an implication of the law of causation. Life in this present state can be explained in terms of one's past Karnasand is accredited to the impressions of the Karmas of the past life and in the same manner whatever our present actions are will in turn shape the future course of our life, Where one is Ignorant about the truth concerning the principle of Karma and its workings it results in a vicious circle of continuous rebirth as the law of kamma is instrumental in determining the course of life. Another theory that arises from the theory of Dependent Origination is the theory of momentariness (ksana-branga-vada) which arises as a corollary of the theory of Dependent Origination. This theory asserts that since the existence of things depend on the nature of their causes and conditions

*Faculty of Religion and Philosophy, Mahamakut Buddhist University, Nakhon Pathom, Thailand.

and these factors in turn are by nature dependent upon other factors they are said to be necessarily relative, dependent, conditional and finite and are therefore momentary by nature. To say that a thing arises and exists depending on its cause is in other words to be saying that it is momentary, for the very existence of the thing depends upon things such as the causal factors and its Conditions in the absence of which things that arises as an effect would not have arisen, remove the cause and the thing in itself in effect will cease to be. This gives rise to the universally accepted principle that things which arises, that which is born, that which is produced, must necessarily be subjected to death and destruction and is therefore impermanent, Going a step further we can assert that things which are not permanent are simply those which are momentary. Another important tenet that follows from the principle of Dependent Origination is that of the theory of No-Ego (nairativavada), as against the belief held by the other Schools of thought which believes in externalism and presupposes an eternal soul, the theory of Dependent Origination gives rise to the theory that there is nothing such as a permanent soul. On the other hand what is spoken of as the individual ego is something that is just momentary, the ego that is said to characterize individuals is ultimately false as what is there at the end is nothing but the five fleeting skandhas. It has been thus aptly pointed out that when everything else is said to be momentary, how come the ego alone which arises depending on some other factor be spoken of as permanent, the ego too is momentary and is therefore relative and false, Applying the same principle it can be said that the so called matter is also impermanent and thus unreal, applying the same principle it can be safely concluded that there is nothing such as a material substance (sanghatavada), Matter being dependent and relative by its very nature is momentary and therefore, ultimately unreal. Another theory that arises as a derivative of the theory of dependent origination is the theory of causal efficiency (artlia-kriva-Karitva) which is based on the fact that because each preceding link is causally efficient to products the succeeding link and thus the capacity to produce an effect becomes the criterion of existence.

The theory of Kamma

The belief in the theory of Karma, it will be seen naturally follows from the doctrine of Dependent Origination as everything that is there is dependent upon some factor and does not exist on its own. The law of Karma is only a special form of the more general law of causation as conceived by Buddha. The present existence of an individual is, according to this doctrine, as according to that of the law of Karma, the effect of its past Karma; and the future life of existence would be the consequential effect of the Karma of this present existence,

1. Kamma (in Pali) or Karna (in Sanskrit) means any work or action done with some objective or purpose and all these good or bad actions are in turn classified on the basis of Kusala or Akusala roots. Kamma can therefore be that of Kusal, Akusal or Avyakkrut. *Jativusethatividhaun-Kussalam, akusalam, abyakataunca. V. M. n. 999, V. P. 58*

Accordingly in Buddhism, there are three types of Kamma, Physical (related to body), vocal (related to tongue) and mental (related to Mind)³ Dr. Suwaj Sontakke *The Buddha: Dhamma and Doctrine*: p.97

All phenomena, mental and material, are subject to the law of dependent origination, which is subservient to the Law of Karma. The Buddha says, “ By Karma the World exists, by Kamma mankind exists; Beings are bound by Karma as the linch-pin of a chariot keeps the wheel on.”⁴Kathavathu, E. T., p. 315

The law of Karma is often equated with the law of Dhamma which is responsible for explaining factors such as the chain of causation, the wheel of existence etc.,⁵Ja-dunath Sinha *Outlines of Indian Philosophy*, p. 92 understanding of which assist and results in the progress of an individual towards enlightenment

The doctrine of Kamma brings to focus the integrity, unity and interconnectedness between the humans and the world that he inhabits so much that in the *Dhammapada* it is written that there is no place to hide in order to escape from the Kammic results

Bhraumanism in upholding the eternalist point of view makes too much of the permanent self but Buddhism in place of this ego puts forth the impermanent dharma in its place. The Buddha does not impose the responsibility of the individual for utilization of his own free desire rather it stresses on energy, effort, and endeavor

Buddhist himself said, “My action is my possession, my action is my inheritance, my action is the womb which bears me, my action is the race to which I am akin, my action is my refuge.”⁶ Hopkins, E.W. *Buddhism religions of India, (Modifications of Karman Doctrine, JRAS, 1906, p. 583)*

It is we ourselves who can purge ourselves and attain emancipation by exercising our own free-will, good volitions and bring in the desired fruits in performing those good actions and on the other hand it is we ourselves who has the potentiality to self destruct in wrongfully making the worst choice of actions, kanna is the connecting link between one life of an individual und another, it is significant as the force which directs human society

“Although it is simply one type of natural law, it is the most important one for us as human beings, because it is our particular responsibility. We are creators of Kamma, and kamma in return shapes the fortunes and conditions of our lives. Thus the law of Kamma is very useful for men and society for it makes one aware of the consequences of our actions prompting us to do what is good and avoid that which is bad or negative. It is also highly educating for it makes people have believe in themselves, in their own capacity and capability of enlightenment for it is we ourselves who built heaven or hell. “By oneself indeed is evil done and by oneself is one defiled; by oneself is evil not done and by oneself is one purified. Purity and impurity depend entirely on oneself; no one can purify another.”⁷ DP, V, p. 165.

“Impermanent are all component things,
They arise and cease that is their nature:
They come into being and pass away,
Release from them is bliss Supreme.”⁸ DN., il, p. 157.

The doctrine of dependent origination also gives rise to the Buddhist theory of Momentariness or the truth concerning the transitory nature of all existing things. Buddha says that all things are endowed with four characteristics, namely, origination (utpada), staying (sthiti), growth (jara) and destruction (nirodh). The Buddha repeatedly teaches that everything of this world is subjected to change and decay and is impermanent.⁹Mahaparinibbanasuta, ii, 10.

Everything that arise, that which is born originates depending on some preceding conditions, it will disappear when the condition ceases to be. Whatever has a beginning has also an end and is necessarily subjected to death and destruction. Buddha, therefore says, “Know that whatever arises from causes and conditions and is in every respect impermanent.”¹⁰Mahanarinibbana sutta

“That which seems everlasting will perish, that which is high will be laid low; where meeting is, parting will be; where birth is, death will come.”¹¹ Dhammapada.

He states that all conditioned things are impermanent unsatisfactory when one sees this with wisdom, one turns away from suffering. This is the path to purification. All things are not-self, when one sees this with wisdom, one turns away from suffering. This is the path to purification.¹² Dhammapada-279

Thus, the world is nothing but an aggregate of the momentary fleeting of the five Skandhas and so there is nothing such as a spiritual or a material substance or Pudgala-nairatmya Everything is conditional, dependent, relative; praitiyasamutpanna is merely a link in the chain, a transitory phase in the series only the ceaseless change goes on. Everything is sorrow (sarvamdukkham): everything is devoid of self (sarvamanatma): everything is momentary (sarvamKsanikam) is said to be the roaring of Sugata-Lion (Saugatasimhanda),

The transitory of the world and life in It has been an accepted fact and has been talked over by mankind all through the ages. This has been logically captured and perfected in the Buddhist theory of the doctrine of impermanence which was develop further into the theory of mommentariness (ksanika-vade) by the Buddha s later followers. Under this everything was viewed as conditional and therefore having no permanent existence¹³ MN., I, 35 and that things last not even for a short period of time but exist only for one partless moment of time. Everything is becoming changing and in flux. There is both neither being nor non-being but becoming 3 phenomenon that endures only for a moment before passing away. Everything is a manifestation of the flow of E’lan Vital just like a river which is a continuous flow of different waters and one cannot take a dip twice in the same water. The world is a succession of transient phenomena produced by the preceding phenomena and produces succeeding phenomena.

Theory of Causal Efficiency

The World of becoming is governed by the Law of Causality, (Pratityasutpada) which is without a beginning or end. All existences conscious and unconscious are impermanent components that are essence less they simply are composed of qualities that combines together, take individuals forms, aid break up. Whatever is existent is

momentary like a mass of clouds. The changes are casually connected with one another. Capacity of production and production of effects must go together. Causal efficiency cannot exist without production. Existence consists in causal efficiency or production of effects. It has been observed that cause produces their effects either simultaneously or successively but this production of simultaneous or successive effects are possible only in the case of momentary causes. Permanent entities are not capable of simultaneous or successive production of effects for the alternatives cannot be proven. Assuming that a permanent entity too has the potentiality to produce its effects at the present time, it has to be granted that this entity has the capacity of producing its effects in the past and the future, Now, if it has the capacity, it must produce past and future effects in the present moment, since what is capable of producing an effect at a particular time must produce it at that time. But a permanent entity does not do so, it does not produce past and future effects at that time and when this is the case it can be safely concluded that what does not produce an effect at a particular time is not capable of producing it neither at the present moment nor in any course of time. Thus a permanent entity does not have the causal efficiency to produce effects. For instance, a piece of stone can never produce a sprout.

The theory of non-existence of the soul

The law of change is universal: neither man, nor any other being animate or inanimate is exempted from this conditioned existence as things continually changing, lasting only for a moment. Many schools of philosophy Indian as well as western popularly hold the belief that there is in man an abiding substance called the soul (atma), capable of transmigrating from one body to another body, that is everlasting and persists through various stages of change that characterizes the body. The soul being an eternal substance is said to continue its existence even before birth and after death, and can live among the eternal and final realities forever enjoying a life of bliss or strive depending upon its karma. Buddha however in agreement and consistent with his theories of dependent origination, Conditional existence and universal change, denies the existence of such eternal substance called the soul. But now, it may be asked, as to how does he then explain the continuity of a person through different births, or even the changes an individual undergoes in his lifetime of being a child an adult and of old age? Though Buddha denies the identity of a permanent individual saying that he is nothing other than the aggregate of the five skandhas, Buddha does not deny the continuity of the streams of successive states that compose his life. The assertion that the self is not eternal and transcendental means that the five aggregates constitute the not-self. That there is no permanent self for the self is nothing other than an empirical aggregate. There is no self beyond them.¹⁴ Cp. Hume.

Life is an unbroken stream of conscious States each preceding condition giving rise to the succeeding one and each succeeding state dependent upon the preceding stage. "Bhikkhus, in one who contemplates all phenomena which are object of attachment as enjoyable, the arising of consciousness (in Rebirth) takes place. Dependent on

Consciousness, mind-and-body arises.15 VN., 59.

The continuity of the life series as is shown is based on a causal connection running through the different states. This continuity is often explained with the example of a lamp Bunny throughout the night. This theory of the non-existence of soul (annatta-vada) plays a very important part in understanding the teachings of Buddha. Buddha, therefore, repeatedly exhorts his disciple to give up the false view about the self in pointing out that people, who suffer the illusions of the self, do not know its nature clearly and are unable to tell its whereabouts. He clubs this question as under ‘avyakruta’ and would not say yes or no to them as they in actuality do not merit discussion This, he, wittily remarks that those who talk and are concerned about the nation of self is like falling in love with the most beautiful maiden in the land though she has never been seen nor known¹⁶or it is like building a staircase for mounting a place which has never been seen¹⁷ Ibid., p. 261

Man is only a conventional name for a collection of different constituents¹⁸Potthapinda – Sutta (Dialogues, 1, pp. 259-61 the material body, the immaterial mind (manas or Citta), the formless consciousness (Vijnana), just as a chariot is a collection of wheels, axles, shafts, etc.¹⁹Milindha-panha, Warren, pp. 129-133.

Man as such is nothing but a collection of five groups (Panca-skandhas) of changing elements, namely, (1) form (Rupa) consisting of different factors which we perceive in this body having form, (2) feelings (Vedana) of pleasure, pain and indifference, (3) perception including understanding and naming (Sanjna) (4) predispositions or tendencies generated by the impressions of past experience (Samskaras), and (5) consciousness itself (Vijnana), The last four are together called Nama. The existence of man depends on this collection and it dissolves when the collection breaks up. The soul or the ego denotes nothing more than this collection and when the constituents themselves as spoken at as impermanent and transitory the claim of an individual soul does not find a place of credibility. “Look upon the world,” says the Buddha, “as void having destroyed the view of oneself as really existing, So one may overcome death: the king of death will not see him who thus regards the world.

Once the Buddha kept silent or the existence or non-existence of the Self. In wandering Monk Vacchagottasaid, “Is there the ego?” Buddha was silent. Again he said, “Is there not the ego?” Still Buddha kept silent. When the monk departed, the Buddha said to Ananda that an affirmative answer would lead to externalism (sasvatavada) and the negative answer would lead to annihilationism (ucchedavada). Both of which are wrong views. The ego or self is not eternal; nor is the self non-existent. If the self is right-existent, there can be no transmigration and reaping of the fruits of actions. The truth lies in the middle of the two extreme Views. The phenomenal or empirical self exists.

There is nowhere to be found in the aggregates ‘I am’”²¹ Ibid. 2.

Thus the doctrine of No-self means two things: (1) the self is an aggregate of impermanent mental and bodily processes; (2) the world is unsubstantial and void: it is all aggregate of impermanent qualities devoid of substances. The doctrine of no-self also means that the world is unsubstantial and soulless. All external things are aggregate

gates of changing qualities. There is no permanent substance apart from impermanent qualities. The permanent identical substance is a fiction of the imagination. All forms of existence, material, and psychological are impermanent and soulless, they are subject to the inexorable law of becoming. The Buddha in denying the permanent self says, 'The world is empty of a self, or of anything of the nature of a self. The five seats of the five senses, and the mind, and the feeling that is related to mind: all these are void of a self or of anything that is self-like.'²² SN., iii, 13

"Whatever material form there be whether past future or present internal or external gross or subtle, low or lofty, far or near; that material form the monk sees, mediates upon examines with systematic attention, he thus seeing meditating upon and examining with systematic attention would find it empty he would find substantial and without essence what essence monk. could there be in material Form."²³ SN., 3, p. 142.

After His attainment of Enlightenment, the Buddha in his first discourse to the Pabbiccasariya Bhikkhus at the deer park at Isipatana near Banaras where upon he clearly states, "O, Bhikkhus, rupa, the material body is not self or soul. If Rupa were self (Atta), the inner core of one's own body. then Rupa would not tend to distress. And it ought to be possible to say about it, let my body be thus (in the best of conditions). Let my body not be thus (in the worst of conditions). Rupa may be interpreted in this manner."²⁴ Vinaya Pitaka, Mahavagga / MajjhimaNikaya 1: 4: 5, 3: 1: 9,

But as all skandhas are formed therefore they are bound to get destroyed.

The Sutta literature defines the rupakkhandha-the material aggregate as consisting of four primary permanent elements-Earth, water, fire, and air²⁵ MN., 1, 185, 53, SN., i, 3 – 4; ii, 59. In the Visuddhimagga^{28a}, Buddhaghosa defines rupa as of four primary elements and the matter derived from them,

which undergo changes and secondary matter of which a specific definition is not given. It sometimes includes ether in the elements, and sometimes treats it as a derivative. Matter is also seen classified in terms of internal and external, gross and subtle and far and near. It is a matter of fact that every existent being living or non living beings from the very moment they come to existence began to decay instead of growing. It is also accompanied by every moment of continuous changes and this decaying of things from the moment it is born is termed as Rupassa-Jarata. Again this decaying of things is succeeded by a state where the component parts disintegrates and decomposes and finally faces total extinction of annihilation Known as Rupassa-aniccata. The Dhammasangani defines it as:-

"Yorupassakhayovayo, bhedo, paribhedo, aniccataaantarahannam, idam tam rupassa aniccata"²⁶Dhs. P. 190

The destruction or the dissolution of the thing here is nothing other than the appearance of that particular character of all materials qualities called aniccata inherent in a particular thing.

Nirvana

The third noble truth contains the fact about the extinction of suffering, Nirvana

has been described as extinction, as a state of happiness here and hereafter²⁷IhaMandati-*pechchahandati-Dhammapada*, 18, as an inconceivable and indestructible state, or as a changeless state. It is the highest good.²⁹*Nibbananaparammamsukhain-Ibid*, 203.

It is often compared with the extinction of the flame of a lamp.³⁰*Nibbantidhirayathayampadipo-Suttanipata*, *Ratansutta*.

Without a counterpart, there is nibbana, and it is not possible by simile, argument, cause, or method, to point out the shape, configuration, age, or size of nibbana.”³¹*Milindapanho*. 315.

Nirvana literally means ‘cooled’ or ‘extinguished’ and ‘Blowing out’. Nirvana is the extinction of Passions such as greed, hatred, anger, and delusion and of the impurities, Sensuality, will-to-be born, and ignorance which are compared to fires. It is the extinction of passions or the ‘cooling’ of the fires and the consequent suffering. It is not to be understood as extinction of existence³² Rhys Davids shows that the Pali word for liberated “*Parinibbuto*” is used of living persons and scarcely of dead Arhants. (Vide *Dialogues*, II. P. 132, 1, n.) or annihilation but rather deliverance from the sense of individuality³³*Sanannaphala-Sutta*, *Dialogues*, 1, p. 84; *DP.*, 90, 94-96;;*Parinibban sutta* and to mistake Nirvana as annihilation is a wicked heresy.³⁴*Samyuttanikaya*, III, 109,

It is not to be mistaken with inaction but is compatible with active intellectual and Social life. It is not renunciation of actions as can be seen from the life at Buddha himself who continued to strive for the welfare of humanity after his Enlightenment for 45 rainy seasons but it is the purging of all actions of attachment, aversion, and delusion. An enlightened heart being selfless sees that the raft with which one constructed with toil and helped him to get across the flood of misery, should be left for others and not allowed to perish this one began to work for the emancipation of many. Here despite the continuation of this physical form attachment to worldly things and the desire to live is extinguished and annihilated and so it is rightly described as the renunciation of all the bases of rebirth, destruction of craving, will-to-live, and becoming.³⁶*Upasivananavapuccha*, 1073-75, *AN.*, iii, 359: ii, 118; *MN.* 1, 304; ix; *SN.*, L, 134; IV, 251, 261 & 371: *DN.*, iii, 130.

Nirvana is a state of enlightenment which results in removal of all ignorance. It is a state of perfect equanimity which removes attachments, aversion, and delusion. It is a state of stainless purity, perfect peace and good-will. It is a state of perfect self-possession and unconditioned freedom. The liberated person has complete insight, complete passionlessness, unruffled calm, perfect self-control, tranquil mind, tranquil Words, and tranquil deeds.³⁷ *Samanna-phala-sutta* (*Dialogues*, 1, p. 34).

There is extinction of individual existence as he is devoid of mental grasping, ignorance, and craving, which produce a new individual of five aggregates and being so he is completely destroyed of egoism and ultimately the sense of individuality.

Nirvana is also divided into categorized as *Sa-upadi-sesa-Nirvana* and *anupadi-sesa-nirvana*. One who is perfectly disciplined and calmed is said to be *Parinibbuta* or perfected.³⁸ Mrs. Rhys Davids; *Buddhism*, pp. 192 & 192., T. 204 20/6 / a018

Sa-upadi-sesa-Nirvana means the attainment of nirvana with the aggregates of five skandhas remaining or the residual vital conditions and the remainder of mental grasping, the cause of rebirth, Nirvana while being alive. The latter means “nirvana” without the residual vital conditions or without the remainder of mental grasping or the complete nirvana with the extinction of the five skandhas. Parinirvana literally means ‘completely gone out’

Conclusion

Dependent Origination lies at this core of Buddha's teaching. It shows that things do happen or come into existence due to some prior cause and never on blind fate. There must be a fitting, cause to explain the effect, a cause that ceases the moment the effect begins and an effect that itself lasts for a moment for what is brought into existence is bound to dissolve. In fact the seeds of germination themselves humanity blinded by ignorance fails to see this truth and under the illusion of greed, hatred and delusion begins to assert things as belonging to him, strives and cling for that which is not resulting in misery and suffering. Failing to see the fleeting nature of all things we cling, and pine for that which is just a passing phase, this striving for the things that are impermanent results in suffering. But for these who are enlightened, those who have realized the truth of Dependent Origination what was earlier dark is now light, what is suffering for the other is emancipation for in realizing the truth the cling to neither and now but treads the path of the middle way. They in realizing the law of Dependent Origination know that everything is governed by the law of kamma and in seeing the momentariness or impermanence of nature have realized the now existence of a permanent self, of the fleeting material world and the composite nature of things which is but an aggregate bound to dissolution.

Reference

- Chandradhar Sharma, (1987). A Critical Survey of Indian Philosophy, Motilal-BanarindassPublishers,Delhi.
- Jativusethatividhaun-Kussalarm, akusalam, abyakataunca. V.M.n. 999, V.
- Dr. YuwarajSontakke,(2010). The Buddha Dhamm and Doctrine,first Edition.
- Kathavathu, E. T.,
- Jadunath Sinha Outlines of Indian Philosophy,
- Hopkins, E.w,(1960).Buddhism religions of India. (Modifications of Karma Doctrine , JRAS.
- DP, V, 165,
- DN., il, .
- Mahaparinibbanasuta, ii, 10,
- Mahanarinibbana sutta
- Dhammapada, Ed (1997).o. Von Hinuber& k. R. Norman, Oxford: PTS,(1994).
- TR.with an Introduction and Notes K.R. Norman, The word of the Doctrine,oxford: PTS.

Dhammapada-279
 MN., I , 35 .
 Cp. Hume.
 VN., 59.
 Pottha pada-sutta (Dialogues, I. P. 258).
 Ibid.,
 The Potthapada – Sutta,(1969).Abhidhamma translated by U NaradaMulaPattah-
 anaSayadaw. 2 vols.(London: Pali Text Society).
 Milindha-panha, Warren,
 Mogharajamanavapuccha, 1118.
 SN., iii, 13
 SN., 3,.
 Vinaya Pitaka, Mahavagga / MajjhimaNikaya 1: 4: 5, 3: 1: 9,
 MN., 1, 185, 53, SN., i, 3 – 4; ii, 59. In the Visuddhima28a, Buddhaghosa defines
 rupa as of four primary elements and the matter derived from them,
 Dhs.
 IhaMandatipechchahandati-Dhammapada, 18
 Nibbanampadamachchutam-Suttanipata, Vijanasutta. 19.
 Nibbananaparammamsukhain-Ibid, 203.
 Nibbantidhirayathayampadipo-Suttanipata, Ratansutta.
 Milindapanho,Ed.V.Trenckner,(1963-64). The Milindapanho,London Williams
 and Norgate: Tr.I.B. Horner,Milinda’s Questions,2 vols.
 Rhys Davids shows that the Pali word for liberated“Parinibbuto” is used of living
 persons and scarcely of dead Arhants. (Vide Dialogues, II. P. 132, 1, n.)
 Sanannaphala-Sutta, Dialogues, 1, DP., 90, 94-96;; Parinibban sutta
 Samyuttanikaya, III, 109,
 Majjhima-nikaya III, 33 (Warren.)
 Upasivananavapuccha, 1073-75, AN., iii, 359: ii, 118; MN.. 1, 304; ix; SN., L,
 134; IV, 251, 261 & 371: DN., iii, 130.
 Samanna-phala-sutta (Dialogues, 1.).
 Mrs. Rhys Davids; Buddhism,

An Analysis of Attitudinal Resources in the Popular Thai Online Original Soundtrack, “Orchao-oe” (You) of the Period Soap Opera “Buppe San Nivas” (Love Destiny): Systemic Functional Linguistics and Appraisal Perspective

Parinyaporn Preecha¹
Udomkrit Srinon²

Abstract

Visual appraisal analysis has gained much attention from systemic functional linguists (Camelia et al, 2016; Economou, 2009; Unsworth, 2006) to discuss how images influence the multimodal texts and the visual and verbal appraisal systems are refined and extended (Ngo & Unsworth, 2015). While such system addresses some aspects of visual semiosis, detailed analysis of attitudes is little studied in terms of images and verbal elements in a popular Thai period original soundtrack “Orchao-oe” (You) between February 2018 and April 2018, originated from the most famous soap opera, “Buppe San Nivas” (Love destiny). Therefore, this study analyses some distinctions of explicit visual inscription from a range of strategies for implicit invoking of attitudes in images underpinning the systemic functional linguistics and appraisal framework. The findings of the study reveal that the use of the distinctive affordances of visual, verbal resources and sound is much presented in the soundtrack concerned and appraisal resources of attitude which are mainly evoked visually and verbally. The study suggests some implications for further research in order to fulfill visual appraisal analysis and multimodal literacy pedagogies are also offered.

Keywords: Systemic-Functional Linguistics (SFL); Multimodal Text; Visual Appraisal,

บทคัดย่อ

การวิเคราะห์ประเมินสื่อภาพและเสียงได้รับความสนใจอย่างมากจากนักภาษาศาสตร์เชิงระบบและหน้าที่ (Camelia et al, 2016; Economou, 2009; Unsworth, 2006) เพื่อวิเคราะห์ว่า รูปภาพมีอิทธิพลอย่างไรต่อข้อความที่หลากหลายและระบบการประเมินภาพและข้อความทางคำพูดได้รับการศึกษาและขยายความมากขึ้น (Ngo & Unsworth, 2015) แม้ว่าระบบการวิเคราะห์ดังกล่าวได้ให้ความสำคัญลักษณะบางอย่างของการวิเคราะห์สัญศาสตร์ การวิเคราะห์เชิงลึกเกี่ยวกับทัศนคติยังได้รับการ

¹Lecturer, Arm forces Academies Preparatory School, Thailand

²Lecturer, English Department, Faculty of Liberal Arts and Science, Kasetsart University, Thailand

ศึกษาค้นคว้าวิจัยไม่มากทั้งในแง่รูปภาพและองค์ประกอบด้านคำพูดในเพลง ออเจ้า ซึ่งออกอากาศระหว่างเดือนกุมภาพันธ์ - เมษายน 2561 และมาจากละครเรื่อง บุพเพสันนิวาส ดังนั้น งานวิจัยจึงวิเคราะห์ลักษณะบางอย่างของภาพและเสียงเชิงประจักษ์จากกลวิธีที่หลากหลายในการแสดงทัศนคติที่ปรากฏในภาพภายใต้กรอบภาษาศาสตร์เชิงระบบและหน้าที่และกรอบการประเมิน ผลของการศึกษาวิจัยแสดงให้เห็นว่า มีการใช้องค์ประกอบทางภาษาทั้งด้านภาพและเสียงมากในเพลงดังกล่าวและมีการใช้คำที่ประเมินที่สื่อแสดงออกทางด้านทัศนคติที่หลากหลายที่กระตุ้นความรู้สึกทางภาพ เสียงและคำพูด การวิจัยครั้งนี้มีข้อเสนอแนะสำหรับการวิจัยค้นคว้ามากขึ้นเพื่อเพิ่มเติมการวิเคราะห์ภาพและเสียงและการเรียนการสอนด้านการศึกษาข้อความที่หลากหลาย

คำสำคัญ : ภาษาศาสตร์เชิงระบบและหน้าที่ ข้อความที่หลากหลาย การประเมินภาพและเสียง

1. Introduction

Words, images and sounds make human beings understand the semantic, emotional and aesthetic effect of the text. However, the pictorial dimension may necessarily concur or not concur with the verbal or sound component. Within the semiotic literature, some researchers (Kress & Van Leeuwen 2006; O'Halloran, 2008) have used various semiotic resources of language, image, sound, etc. separately or in combination to study meaning making in different contexts.

In this regard, Wu (2014) argued that picture books which are different from the traditional storybooks are used to supplement a text with a particular purpose. That is, she claimed that illustrations in the picture books help elaborate the story to the readers whereas some storybooks do not merely serve that purpose. To appeal to readers, the use of visualization is likely to allow them to gain insight and comprehend the data easily and effectively (Lankow, Ritchie, & Crooks, 2012; Camelia et al, 2016).

It is well documented that examining the sounds of the human voice and musical sound presents some advantages related to a communicative motivation when learning languages or other subjects. The following support study contributed to the current understanding of sound patterns in systemic functional semiotic (SFS) theory. Caldwell (2014) provides some analyses involving a systematic, principled method which helps identify interpersonal meanings in sound and draw on various aspects of the appraisal framework, and the respective sound features of the rap and sung voice. In addition, Wingstedt et al (2008) studied meaning making functions of narrative media music, awareness and knowledge about such functions expressed through the different modes of musical sound and speech. They found that what people think mainly depends on what they hear.

It is worth mentioning that the visual mode is very crucial in the context of digital media with its emphasis on images (e.g. Flickr, Pinterest, news websites combining verbal texts and images). Similarly, in systemic functional semiotic (SFS) theory, many researchers have studied image-verbiage relations in various contexts, including print advertisements (Cheong, 2004) and websites (Baldry & Thibault, 2006; Lemke,

2002) Likewise, Knox (2007) analyzed thumbnails using tools from SFL, and three socio-historical perspectives (news photography, typography, and punctuation) are studied according to SFL semiotics. It highlights some functions which are less as images and more as an expansion of the potential of language in computer-mediated communication in the specific discursive context of the home page of the online newspaper “Sydney Morning Herald” (2002-2006) and this supports closer intimacy between viewers and images. According to Economou’s study concerning the intersection of social semiotic theory and critical discourse analysis (CDA) and implementing systemic-functional (SF) theory to verbal-visual news media texts, In particular, Economou (2009) found that visual meaning facilitates an investigation of evaluative stance in visual-verbal text .

For semantic expansion which is also related to the materiality of the multimodal artefact, SFL researchers introduced and integrated different resources, including the technology or other medium involved like books and interactive digital media (Jewitt, 2006). However, the study of language with more than two semiotic resources which work together to construct meaning in multimodal (or multisemiotic) phenomena (e.g. print materials, online discourse, videos, websites, any objects in the real world and day-to-day events) in various media may lack in-depth theoretical investigation with particular focus. Within and across complex multimodal phenomena for the changing world society, the necessity of exploring and restringing multimodal semantics patterns is still being discussed by multimodal researchers (Economou, 2009; Lemke, 2002; O’Halloran 2008; Unsworth, 2006) because this raises a big issue in multimodal analyses on how we describe interaction between multimodalities. The more multimodal resources coexist, the more we realize that analytical tools become more complex. In addition, the possibility of finding evaluative system (appraisal) for language, images and other multimodalities still need further studies because as it is indicated by Andersen et al (2015, p.56), different realizations of hierarchies are framed up by appraisal and ambience apparently but people can negotiate their feeling when they get into paralanguages (facial expression), music and image in spite of the same value when they move from one modality to another which may rarely be found. Therefore, this study aims to analyse the lyrics of an online original soundtrack “Orchao-oe” (You) in the Thai period soap opera “Love destiny, part of an aesthetic genre that weaves words, sung voice and pictures together to attract readers. Having social semiotics and appraisal theory as theoretical background, this study will provide an insight into the use of the visual, verbal semiotic and sound resources in this specific online context.

Because of the degree of delicacy in SFL, Appraisal Framework enables highly refined distinctions (e.g. category and subcategory of evaluative language) to be made in the analysis of the verbal and non-verbal elements. Therefore, Appraisal Framework, particularly in terms of the system of attitude, visual, verbal resources and sounds, is applied to use a tool to analyse the text in this study. Theoretically, appraisal framework (Martin & White, 2005) covers the following distinctions: (1) Attitude: deals with our feelings, involving emotional reactions, judgements of behaviour and evaluation of things, (2) Engagement: monogloss/heterogloss and (3) Graduation: force/focus. To

understand the meaning of interpersonal relationship, it is argued that this framework could help clarify the way in which language is used to evaluate, negotiate stances that the readers take in the text, manage interpersonal positioning and build relationships with interlocutors (White, 2015; Mohammed & Abdullah, 2018).

That is to say, people create visual images or sounds to accompany their inner and outer speech. The visual, written, and oral texts interrelate as well as support or back up each other. In the same way, facial expressions, stance and gestures in a photo are associated with basic emotions such as happiness, sadness and fear. At the same time, in appraisal terms for language analysis, Martin & White, (2005, p. 49) state that “The affect values (basic emotions) most easily visually expressed are basic values in the three groups identified in the attitude system – unhappiness /happiness (sad/happy), insecurity (afraid), dissatisfaction (angry).”

In addition, verbal affect and other subcategories of the appraisal system like judgment (the evaluation of human behavior) and appreciation (the evaluation of objects and products) can be inscribed visually (explicit attitude) or evoke (implicit attitude) through depictions of human bodily expression (Economou, 2009). That is to say, through three subcategories: affect, judgment and appreciation, visual attitude can be either expressed explicitly (inscribed) or implicitly (evoked) by writers.

Similarly, visual and verbal elements can be used as a tool to analyse how the speaker/writer values the things within a text according to the appraisal theory within SFL. Consequently, the analysis of appraisal resources was adapted by Economou (2009) for analyzing these resources verbally and visually in news photos. According to Economou (2009), visual attitude can be either inscribed (explicit attitude) or evoked (implicit attitude) and is divided into three subcategories: affect, judgment and appreciation according to Martin & White (2005). That is, when showing unhappiness/happiness (sad/happy), insecurity (afraid) and dissatisfaction (angry), Affect can be expressed in the visual topography of facial expressions and body gestures (Economou, 2009) of depicted participants, (Martin & White, 2005, p.52). Judgment (Martin & White, 2005, p.52), may be differentiated between social esteem and social sanction. Within social esteem, three subcategories are categorized namely: normality (how usual or exceptional people are), capacity (how capable people are), and tenacity (how determined people are). In fact, social sanction refers to veracity (honesty) and moral propriety (moral/legal codes to be used in the judgment of behavior (Economou, 2009). Appreciation (Martin & White, 2005, p.56), is divided into three subcategories: reaction (impact and quality), composition (balance and complexity), and valuation (worth and value). In news, photos affect is the only regularly subdivision inscribed (Economou, 2009) whereas in cartoons, all three types of attitude can be inscribed and evoked by using visual resources (Swain, 2012).

However, it is argued that not all texts consist of verbal content only. Apart from the verbal mode, the visual and sound modes are also often enabled in modern online texts. Visual and multimodal texts, however, do not function in the same way as verbal texts. Verbal texts rely on words and sounds to communicate a particular meaning

while visual texts may use colour or other visual elements to make meaning due to the appraisal system. In fact, the visual systems make appraisal analysis to be expanded to images and to verbal-visual texts whereas in this study, appraisal analysis provides new evidences for the ideological and evaluative power like sound, images and words in the specific text, Thai original sound track, “Orchao-oei” (You) in the soap opera “Love destiny”. It is justified that this framework is especially crucial in the context of social communication because modern web texts are increasingly visual and multimodal.

2. Context of the study

To give the background of this study, the most recent touching and romantic Thai song (original soundtrack) from the most popular period soap opera “Buppe San Nivas” (Love Destiny) in Thailand reaches the audience (after breaking the highest rating record in April 2018) through the main male character’s mixed emotions (that indicates “love”): passion, tenderness, fear and kindness. The story takes place in a historical site, centering around the lives of the famous celebrities’ in Thai history during the reign of King Narai (1633 – 1688). Romantic Love, along with the struggle for political power among nobles, become the focus of this popular soap opera, broadcasted by channel 3 Thailand between 21 February 2018 and 11 April 2018 (Thongtep, 2018).

The song lyrics “Orchao-oei (You)” presents the important dilemma in the soap opera: a noble, caring young man who is very anxious because he feels “love” that tends to be mysterious and mischievous enough to make him wonder what will happen next. Indeed, he falls in love with the lovely young woman, very sincere with a sense of humor according to the soap opera. Therefore, he has transferred his emotions to descriptive words in this love song and gets the audience in a good mood because of his verbal expressions.

According to this love song that focuses on the climax scene of the soap opera, this noble handsome man always takes a deep breath, misses his lady and starts to float away mentally and physically. He seems to be riding on the high of love, smiling from ear to ear and feels the warmth tingling in the pit of his stomach. The woman is irresistible to him. So it feels like a thousand burning needles to his heart. In summary, this song shows all the complex and mixed emotions of the young man. The main character is filled with love and particularly masters relevant words. He adds his repetitive emotional intensity associating his love throughout this song.

To see the text of the song from the soap opera concerned, the English transcription of the Thai song “Orchao-oei” (You) downloaded from <http://clip.teenee.com/thaimusic/59631.html> (JaAEYja) is translated from Thai into English and presented below.

ออเจ้าเคยรู้หรือไม่ตรงนี่ยังมีใครกั๊ยห้วงหา

Dear darling, have you ever known that someone here has longed for you?

ออเจ้าเอียงงามประกายนภาขอมองไม่ยอมนิทราขอชื่นตาให้ที่ชื่นใจ

Dear darling, you are as bright as the shiny sky. I cannot sleep, I just want to take

a look at you and let me appreciate you.

กลัวฉันกลัวว่าจันทร์จะลาจากฟ้าไกลกลัวฉันกลัวว่าใจจะขาดเมื่อร้างลา

I fear, I fear the moon will leave the sky faraway.

I fear, I fear my heart will break during our farewell.

กลัวฉันกลัวออกเจ้าจะไกลไม่เห็นหน้ากลัวชะตาจะมาพรากเรา

I fear, I fear that you will leave me. I fear destiny will part us.

เพียงลับตากระวนกระวายและร้อนรนเพียงมีดมนพิ้งจะทานทนได้รีไปล่า

When you disappear, I will feel worried and anxious.

Darkness, how can I endure?

เพียงยิ้มมาหัวใจเบิกบานคลายทุกข์เศร้าเราหนอเราคะนึ่งถึงอเจ้าเอ๋ย

When you smile, my heart is uplifted and my sorrow is relieved.

For me, I really miss you.

3. Research objective

To study the verbal, visual and sound appraisal resources which are systematically applied in a critical discourse analysis study of a verbal-visual text from the song “Orchao-oe” (You)

4. Research questions

How and to what extent are evaluative meanings articulated across visual, verbal and other semiotic modalities in the song lyric “Orchao-oe” (You)?

5. Methodology

Framework and data analysis

Based on Systemic Functional Linguistics, the analysis in this study employs the visual and verbal appraisal framework with the extension of sound mode to analyse evaluative language patterns deployed in an online original soundtrack. The researchers apply a qualitative content analysis of the song lyric “Orchao-oe” (You) to find the most significant appraisal resources and the meaning potentials of the visual and verbal appraisal resources for the analysis with the extended resource, the sound mode in the context of a Thai literary text, the song lyric of “Orchao-oe” (You). The deployment of evaluative language in English and this Thai songs’ lyrics and online illustration (Figure 1) was analysed from the Thai and English transcripts, using the visual and verbal Appraisal framework (as adapted from the appraisal system with the extended sound mode) for Attitude system. The category of Engagement and Graduation

was not explored in this study as it was anticipated that Engagement and Graduation was not a major evaluative category in this text type. Due to some limitations and particular focus in this study on a proposal for refinement and extension of the Attitude system, the adapted framework for Graduation and Engagement are not included.

6. Analysis and findings

The findings of the analysis in this study are presented in the following sub-topics.

6.1 Findings on the Attitude system

6.1.1 Fear (Affect)

The repetitive words “fear” was grouped under “Insecurity” (Martin & White, 2005), dealing with a negative type of feeling. However, the feeling of “appreciate” can be associated to positive feelings as found in this data. The two instances of the feeling “Positive” and “Negative” are:

- (1) “Let me appreciate you”. (positive)
- (2) “I fear, I fear my heart will break during our farewell”. (negative)

6.1.2 Desire (Affect)

Examples of some lexical instantiations of “Desire” are as described in Martin & White (2005) including, “long for” and “miss” (p.48).

- (1) “I really miss you”.
- (2) “Have you ever known that someone here has longed for you?”

Here “endure” stands for Dissatisfaction, while the others are all Satisfaction; however “darkness” is an Invoked entity of Dissatisfaction, that is, to suffer from parting from his lady. The item “darkness” is interpreted as Insecurity in this context since darkness of such kind normally scares people. Overall “anxious” accounts for a state of disquiet.

6.2. Findings on appreciation

Appreciation is sub-divided as Reaction, Composition and Valuation (Martin & White 2005). The category of Reaction, the two delicate choices of Impact and Quality were differentiated by lexical items. Quality proposed in this paper is due to Ngo and Unsworth (2015) who said that Impact means an interactive emotive response to things while Quality refers to a designated standard. An example of this is in the lyric (line 2): “you are as bright as the sky”.

In addition, refinement of appreciation can be divided into Material capacity (physical performance). According to the song, the narrator said “... destiny will part us”; “I just want to take a look at you”; “When you smile” ; “When you disappear”. These sentences are the results from two sides of feelings : negative and positive. That is to say, the woman’s reaction has an effect on the male narrator. Everything seems bright and nice for him when the woman is good to him whereas things become worse if the woman does not please him. As a consequence, the man keys in the consequence of

her appraisal. Finally, he concludes with a positive or negative appraisal of the product, there by justifying her reaction (Reaction-Quality). More delicate linguistic strategies like mental/cognitive performances are shown by the sentence: "...my heart is uplifted and my sorrow is relieved". This can be explained by the probe question that provokes an emotive reaction "Did it grab me?" (Martin & White 200, p.56). It appears this can be classified as Impact because the appraiser is passive.

6.3 Findings on Judgement

The analysis of evaluative language resources for expressing attitudinal meaning indicated that within the system of Judgement, there are some interesting findings. As its taxonomy suggests, Capacity as described in Martin & White (2005) refers to the judgement of how capable people are. The realisations of Capacity found in this study are so distinct in meaning that the data is expressive of a more delicate arrangement for this category, Refinement of judgement-capacity. Some examples from the lyrics are: "...Darkness" how can I endure? or "... I cannot sleep". According to Martin & White (2005), the meaning of Normality was described commonly as "how unusual someone is" due to the probe question "How special?" (p.53). In this study, in contrast, it was prominent that the range of realizations of Normality is found in the sentence "you are as bright as the sky". Interestingly, the most important category in this text is Affect (Martin & White, 2005, p.43) because it has the best number of all, and also there are numerous rhetorical devices that work for it.

6.4 Findings on Visual, Sound Appraisal and Metaphor

Based on Caldwell (2014), this study is also able to apply system of appraisal to the mode of sound. More particularly, this study can describe the interpersonal properties of sound by making analogies from the melody, and sung voice quality to the appraisal.

According to the text, the man who is the main character in the soap opera has an elaborate and delicate way of expressing his emotion, whether by words or by acts or sung voice. It reveals an emotional state of two parties, as suggested by "I" (sensor) and "Orchao" (it is ancient word for "you" in Thai and it is almost equivalent to "thou" in English). The picture that matches well with the lyric (Figure 1) shows the climax scene in the soap opera when the man who is a narrator in the song expresses his views and reacts to the woman he loves as the following: "I fear (mental process) you" (appraisal of a person). His soft voice in the song is so sweet and tender especially when he repeatedly called the woman "Orchao" so that this convinces the listeners to believe that he is really in love with the woman (participant).

Besides, the analysis of visual appraisal (Figure 1 below) can identify the text whether the sentiment expressed by the participant is negative or positive. The visual appraisal term(s) associates with the following verbal metaphor. That is, the rhetorical device in this literary text is metaphor. Following Cognitive Linguistics, Peng (2008, p.671) argued that "metaphor can occur in mapping from one conceptual domain to another

where the Source Domain (SD) is applied to map the meaning and thereby that domain is mapped upon to Target Domain (TD)". In this sense, she further argued that metaphors in this sense may construct the meaning of Appreciation because it is discussed that the images which are invoked are motivated to grab readers with un-expectancy (Impact) and amazement of complexity in images (Complexity) (Nina, 2008). Therefore, to see this reality, the narrator takes "farewell" or "unfulfilled desire" (TD), in the lyrics, as darkness (SD), which sounds sorrowful in that "Darkness, how can I endure ?" According to Appraisal meaning in the literary text, another simile is "as bright as the shiny sky". The man compares the beauty of lady with the moon, the traditional Thai simile for woman in an ancient literary text. In the song, the moon leaves the sky means the woman leaves him. With the second lyric: "as bright as the shiny sky", the woman brightens up his life.



Figure 1. The illustration of the Video clip from the song "Orchao-oe" อ้อเจ้าเอ๋ย (You), downloaded from <http://clip.teenee.com/thaimusic/59631.html> (JaAeyja)

According to the metaphor, "unfulfilled desire" which is illustrated in Figure 1, verbal affect can be inscribed visually through depictions of human bodily expression and dark color at night, but there is some ambiguity regarding the specific emotion inscribed (Economou, 2009) in Figure 1. Sometimes a visual item in this photo may be

recognised by readers as a trigger for a specific emotion (Martin & White, 2005 p.46), which may thus be evoked in respect to a visual participant-emoter like: “ Does the woman respond to his love ?” and “ Would he probably have a broken heart ?” According to the song, it seems like his world is consequently filled with darkness because of his despair. That is to say, love or compassion which he longed for, can be compared to the light which drives out darkness. Thus, figure 1 above presents two main characters in the darkness (illustrated song lyrics of “Orchao-oe”) with the negative emotion inscribed on the female’s face, which could be “concern” or “worry” (instead of love or compassion with her male interactant).

From the analysis, it is argued that Appraisal theory developed by Martin & White (2005) can be used well to analyse the literary texts, lyric from the song “Orchao-oe” (You) from the perspective of the evaluative properties. Therefore, this study finally imparts Appraisal devices for evaluating the combination of images, sound and words that work together to create feeling and present reflective stances of the main characters who is the narrator in the song and most of all the combination of images, words and sounds which help to create effective images in the audience's minds during literary communication.

7. Discussion and conclusion

The findings of the study can be concluded in terms of: 1) the use of the distinctive affordances of visual, verbal resources and sound is much presented in the soundtrack concerned; and 2) Appraisal resource of attitude is mainly evoked visually and verbally. The Appraisal system in this study involved Affect, Judgement and Appreciation does not only evaluate verbal resources, but also sounds and images. So far, almost all aspects of SFL have experienced applications to literary studies. This present study has provided additional support for further evolution of the appraisal framework as defined, refined and extended by Martin & White (2005), Ngo & Unsworth (2015) and Economou (2009) respectively.

It is concluded that the refined Attitude system works well in this current study to enable a more delicate coding of attitudinal meaning in complex multimodal contexts, which requires extended mode for appraisal like sounds and other multimodals which pedagogically plays a very important role in EFL literary education in a modern Thai society that necessitates learners’ creativity and critical thinking. Findings from the study support Thai learners/educators to develop a repertoire of esthetics and linguistic resources in realizing the beauty of appraisal that creates these attitudinal meanings issues with categorisation arose with the sub-systems of Affect, Appreciation and Judgement.

8. Recommendations and implications

This study is based on the observation of songs and illustration from the specific website. However, it is considered that implications of limitation verbal and non-verbal resources should be concerned. It is also suggested that future research may

be extended by studying intermodal complementarity of certain movies, where meanings across multiple modes (e.g. movement, gesture, sound, verbal elements in films) are different but complement each other, marking the most promising approach for future development.

References

- Anderson, H, T et al (2015). *Social Semiotics: Key Figures, New Directions*. Routledge.
- Ansari, A., & Riasi, A. (2016). An investigation of factors affecting brand advertising success and effectiveness. *International Business Research*, 9(4), 20-30. <http://dx.doi.org/10.5539/ibr.v9n4p20>.
- Barthes, R. (1977). *Image, music, text*. London: Fontana Press.
- Bertin, J. (1983). *The semiology of graphics: Diagrams, networks and maps*. University of Wisconsin Press.
- Caldwell, D. (2014). The interpersonal voice: applying appraisal to the rap and sung voice. *Journal Social Semiotics*. Volume 24, 2014 - Issue 1.
- Camelia et al (2016). *Beyond the Narrative Visualization of Infographics on European Issues Studies in Media and Communication, Studies in Media and Communication Vol. 4, No. 2; 2016 Vol. 4, No. 2; December 2016 ISSN 2325-8071 E-ISSN 2325-808X Published by Redfame Publishing URL: <http://smc.redfame>. Online Published: September 14, 2016 doi:10.11114/smc.v4i2.1790 URL: <http://dx.doi.org/10.11114/smc.v4i2.1790>*.
- Baldry, A. & Thibault, P.J. (2006). *Multimodal Transcription and Text Analysis*. London: Equinox.
- Cheong, Y.Y. (2004). The Construal of Ideational Meaning in Print Advertisements, in K.L. O'Halloran (ed.) *Multimodal Discourse Analysis: Systemic Functional Perspectives*, pp. 163–95. London: Continuum.
- Cheung, L. M. E. (2016). *Infographic design for whistleblowing: Systemic functional multimodal discourse analysis (SF-MDA) of interpersonal meanings in an online newspaper infographic on ivory poaching*. <http://dx.doi.org/10.13140/RG.2.1.3669.7448>. *Debating Europe-Snapshot Report 2014 – Retrieved from <http://www.debatingeurope.eu/reports/2014-report/>*.
- Economou, D. (2009). *Photos in the news: appraisal analysis of visual semiosis and verbal–visual intersemiosis*. Unpublished. D dissertation, University of Sydney. Retrieved July 14, 2018 from <https://ses.library.usyd.edu.au/handle/2123/5740>.
- Halliday, M. A. K. (2004). *An introduction to functional grammar*. 3rd edition. Revised by C. Matthiessen, London: Hodder Arnold.
- Holsanova, J., & Holmqvist, K. (2006). Entry points and reading paths on newspaper spreads: Comparing a semiotic analysis with eye-tracking measurements. *Visual Communication*, 5(1), 65-93. <http://dx.doi.org/10.1177/1470357206061005>. JaAeyJa.Orchao-oey is coming. Retrieved 11 July 2018 from <http://clip.teenee.com/thaimusic/59631.html>

- Jewitt, C. (2006). *Technology, Literacy and Learning: A Multimodal Approach*, London: Routledge.
- Jones, J. (2015). Information graphics and intuition: Heuristics as a techne for visualization. *Journal of Business and Technical Communication*, 29 (3), 284-313. <http://dx.doi.org/10.1177/1050651915573943>.
- O'Halloran, K. L. (2008), Inter-semiotic Expansion of Experiential Meaning: Hierarchical Scales and Metaphor in Mathematics Discourse, in C. Jones and E. Ventola (eds), *New Developments in the Study of Ideational Meaning: From Language to Multimodality*. London: Equinox.
- Knox, J.S. (2007). Visual-Verbal Communication on Online Newspaper Home Pages, *Visual Communication* 6(1):19-53.
- Kress, G. (2003). *Literacy in the new media age*. London: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203164754>
- Kress, G., & Van Leeuwen, T. (2006). *Reading images: The grammar of visual design* (2nd ed.). London, New York: Routledge.
- Lankow, J., Ritchie, J., & Crooks, R. (2012). *Infographics: The power of visual storytelling*. Wiley. *Studies in Media and Communication* Vol. 4, No. 2; 2016.
- Lazard, A., & Atkinson, L. (2015). Putting environmental infographics center stage: The role of visuals at the Elaborationlikelihood model's critical point of persuasion. *Science Communication*, 37(1), 6-33. <http://dx.doi.org/10.1177/1075547014555997>.
- Lemke, J.L. (2002). Travels in Hypermodality. *Visual Communication* 1(3): 299-325.
- Martin, J. R., & White, P. R. R. (2005). *The language of evaluation: Appraisal in English*. New York: Palgrave Macmillan. <http://dx.doi.org/10.1057/9780230511910>.
- Mohammed, M.M. & Abdullah, F.R. (2018). The Production of Stance in Sport Discourse. *Journal of Basra researches for Human Sciences*, Vol.43, No.3;2018, pp 38-52.
- Ngo, T & Unworth, L (2015). Reworking the appraisal framework in ESL research: refining Attitude. *Functional Linguistics* 2:1 DOI 10.1186/s40554-015-0013-x.
- Nina, N (ed.) (2008). *Systemic Functional Linguistics in Use*. Odense Working Papers in Language and Communication vol. 29 (ISSN 0906-7612, ISBN: 978-87-90923-47-1).
- Peng, X (2008). Evaluative Meaning in Literay text : The first step towards Appraisal Stylistics. *Systemic Functional Linguistics in Use, OWPLC29, 2008*, pp.665-684.
- Segel, E., & Heer, J. (2010). Narrative visualization: Telling stories with data. *IEEE Transactions on Visualization and Computer Graphics*, 16(6), 1139-1148. <http://dx.doi.org/10.1109/TVCG.2010.179>
- Smiciklas, M. (2012). *The power of infographics: Using pictures to communicate and connect with your audiences*. Indianapolis: Que.
- Swain, E. (2012). Analysing evaluation in political cartoons. *Discourse, Context & Media*, 1(2-3), 82-94. <http://dx.doi.org/10.1016/j.dcm.2012.09.002>.
- Thongthep, W (2018). The playwright of Love destiny reveals the tips for the popular success. Retrieved 11 June 2018 from <https://www.bbc.com/thai/thailand-43413965>.

คำแนะนำและแนวทางการจัดต้นฉบับสำหรับผู้เขียน วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย จัดพิมพ์ขึ้นเพื่อเผยแพร่ความรู้ทางวิชาการและผลงานวิจัยด้านมนุษยศาสตร์ กำหนดพิมพ์ปีละ 2 ฉบับ อาจารย์และนักวิจัยทุกท่านสามารถส่งเรื่องมาลงพิมพ์ได้โดยไม่จำเป็นต้องเป็นสมาชิกหรือสังกัดมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย ผลงานที่ได้รับการพิจารณา ลงพิมพ์ในวารสารจะต้องมีสาระน่าสนใจ เป็นงานที่ทบทวนความรู้เดิม หรือองค์ความรู้ใหม่ที่ทันสมัย รวมทั้งข้อคิดเห็นทางวิชาการที่เป็นประโยชน์ต่อผู้อ่าน และจะต้องเป็นงานที่ไม่เคยตีพิมพ์เผยแพร่ในวารสารอื่นใดมาก่อน และไม่อยู่ระหว่างการพิจารณา ลงพิมพ์ในวารสารใด ๆ บทความอาจถูกตัดแปลงแก้ไขเนื้อหา รูปแบบ และสำนวน ตามที่กองบรรณาธิการเห็นสมควร ทั้งนี้เพื่อให้วารสารมีคุณภาพในระดับมาตรฐานสากลและนำไปอ้างอิงได้

ขอบเขตการรับตีพิมพ์บทความ

วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัยรับตีพิมพ์เผยแพร่บทความวิชาการและบทความวิจัยในสาขาวิชา ภาษาไทย ภาษาบาลี ภาษาสันสกฤต ภาษาอังกฤษ ภาษาศาสตร์ และที่สัมพันธ์กับด้านมนุษยศาสตร์ ผลงานสืบเนื่องจากการประชุมวิชาการระดับชาติหรือนานาชาติ

วาระการตีพิมพ์

วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย มีวาระการพิมพ์เผยแพร่ ปีละ 2 ฉบับ ได้แก่ ฉบับที่ 1 (เดือนมกราคม-มิถุนายน) และ ฉบับที่ 2 (เดือนกรกฎาคม-ธันวาคม)

การเตรียมต้นฉบับ

1. ภาษา เขียนบทความเป็นภาษาไทยหรือภาษาอังกฤษ แต่ละเรื่องจะต้องมีบทคัดย่อทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ การใช้ภาษาไทยให้ยึดหลักการใช้คำศัพท์และการเขียนทับศัพท์ภาษาอังกฤษตามหลักของราชบัณฑิตยสถาน อย่างไรก็ตามให้หลีกเลี่ยงการเขียนภาษาอังกฤษปนภาษาไทยในข้อความ ยกเว้นกรณีจำเป็น เช่น ศัพท์ทางวิชาการที่ไม่มีคำแปล หรือคำที่ใช้แล้วทำให้เข้าใจง่ายขึ้น คำศัพท์ภาษาอังกฤษที่เขียนปนภาษาไทยให้ใช้ตัวเล็กทั้งหมด ยกเว้นชื่อเฉพาะ สำหรับต้นฉบับภาษาอังกฤษ ควรได้รับการตรวจสอบความถูกต้องด้านการใช้ภาษาจากผู้เชี่ยวชาญด้านภาษาอังกฤษก่อน

2. ขนาดของต้นฉบับ ใช้กระดาษขนาด A4 (8.5 x 11 นิ้ว) และพิมพ์โดยเว้นระยะห่างจากขอบกระดาษด้านละ 1 นิ้ว จัดเป็นคอลัมน์เดียว ระยะห่างระหว่างบรรทัด ในภาษาไทยใช้ double space ภาษาอังกฤษล้วนให้ใช้ single space

3. ชนิดและขนาดตัวอักษร ภาษาไทยใช้ตัวอักษร TH SarabunPSK และภาษาอังกฤษให้ใช้ตัวอักษร Times New Roman ชื่อเรื่องใช้ตัวอักษรขนาด 18 pt. ตัวหนา ชื่อผู้เขียนใช้ตัวอักษรขนาด 16 pt. ตัวปกติ หัวข้อหลักใช้ตัวอักษรขนาด 16 pt. ตัวหนา หัวข้อย่อยใช้ตัวอักษรขนาด 16 pt. ตัวปกติบทคัดย่อและเนื้อเรื่องใช้ตัวอักษรขนาด 14 pt. ตัวปกติ ชื่อ-นามสกุลผู้เขียนใช้ตัวอักษรขนาด 14 pt. ตัวปกติ ต้นสังกัดหรือที่อยู่ของผู้เขียนใช้อักษรขนาด 12 pt. ตัวปกติ เฉพาะชื่อหัวข้อภาษาอังกฤษใช้อักษร Times New Roman ขนาด 14 pt. ตัวหนา บทคัดย่อภาษาอังกฤษใช้อักษร Times New Roman ขนาด 12 pt. ตัวปกติ เนื้อเรื่องภาษาอังกฤษใช้ตัวอักษรขนาด 12 pt. ตัวปกติ

4. การพิมพ์ต้นฉบับ ผู้เสนอผลงานจะต้องพิมพ์และส่งต้นฉบับในรูปแบบของแฟ้มข้อมูลเป็น “.doc” หรือ “.docx” (MS Word) และ “.pdf” มาพร้อมกันทั้ง 2 รูปแบบ

5. จำนวนหน้า ความยาวของบทความไม่ควรเกิน 15 หน้า รวมตาราง รูปภาพ และเอกสารอ้างอิง

รูปแบบการเขียนต้นฉบับ แบ่งเป็น 3 ประเภท ได้แก่ ประเภทบทความวิจัย บทความวิชาการ และบทปริทัศน์หนังสือ

1. บทความวิจัย ให้เรียงลำดับดังนี้

1.1 ชื่อเรื่อง (Title) ควรสั้น กระชับ และสื่อเป้าหมายหลักของงานวิจัย ไม่ใช่คำย่อความยาวไม่ควรเกิน 100 ตัวอักษร ชื่อเรื่องให้มีทั้งภาษาไทยและอังกฤษ โดยให้ชื่อเรื่องภาษาไทยขึ้นก่อน

1.2 ชื่อผู้เขียน Author(s) และที่อยู่ ให้มีทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ และระบุตำแหน่งทางวิชาการ หน่วยงานหรือสถาบัน ที่อยู่และ E-mail address ของผู้เขียนเพื่อกองบรรณาธิการใช้ติดต่อเกี่ยวกับต้นฉบับและบทความที่ตีพิมพ์แล้ว

1.3 บทคัดย่อ (Abstract) เป็นการย่อเนื้อความงานวิจัยทั้งเรื่องให้สั้นและมีเนื้อหาครบถ้วนตามเรื่องเต็มความยาวไม่เกิน 250 คำ หรือ 15 บรรทัดไม่ควรใช้คำย่อที่ไม่เป็นสากลและให้บทคัดย่อภาษาไทยขึ้นก่อนภาษาอังกฤษ

1.4 คำสำคัญ (Keywords) ให้ระบุไว้ท้ายบทคัดย่อของแต่ละภาษา ไม่เกิน 5 คำ

1.5 บทนำ (Introduction) เป็นส่วนเริ่มต้นของเนื้อหา ที่บอกความเป็นมา เหตุผลและวัตถุประสงค์ ที่นำไปสู่การทำงานวิจัยนี้รวมถึงทฤษฎีวรรณกรรมที่เกี่ยวข้องกับการวิจัย

1.6 วัสดุอุปกรณ์และวิธีการศึกษา (Materials and Methods) ให้ระบุรายละเอียดวัสดุอุปกรณ์ สิ่งนำมาศึกษาจำนวน ลักษณะเฉพาะของตัวอย่างที่ศึกษาอธิบายวิธีการศึกษา แผนการทดลองทางสถิติวิธีการเก็บข้อมูล การวิเคราะห์และการแปลข้อมูล

1.7 ผลการศึกษา (Results) รายงานผลการศึกษาที่ค้นพบ ตามลำดับหัวข้อของการศึกษาวิจัยอย่างชัดเจนได้ใจความ ถ้าผลไม่ซับซ้อน ไม่มีตัวเลขมาก ควรใช้คำบรรยาย แต่ถ้ามีตัวเลข หรือตัวแปรมาก ควรใช้ตาราง กราฟ หรือแผนภูมิแทน ในบทความไม่ควรมีเกิน 5 ตาราง หรือแผนภูมิ

1.8 การอภิปรายและสรุปผล (Discussion and Conclusion) แสดงให้เห็นว่าผลการศึกษาดังกล่าวตรงกับวัตถุประสงค์ของงานวิจัย หรือแตกต่างไปจากผลงานที่มีผู้รายงานไว้ก่อนหรือไม่ อย่างไร เหตุผลใดจึงเป็นเช่นนั้น และมีพื้นฐานอ้างอิงที่เชื่อถือได้และให้จบด้วยข้อเสนอแนะที่จะนำผลงานวิจัยไปใช้ประโยชน์ควรมีประเด็นคำถามการวิจัย ซึ่งเป็นแนวทางสำหรับการวิจัยต่อไป

1.9 ตาราง รูปภาพ แผนภูมิ (Table, figure, and diagram) ควรคัดเลือกเฉพาะที่จำเป็นแยกออกจากเนื้อเรื่อง โดยเรียงลำดับให้สอดคล้องกับคำอธิบายในเนื้อเรื่องและต้องมีคำอธิบายสั้น ๆ แต่สื่อความหมายได้สาระครบถ้วน กรณีที่เป็นตาราง คำอธิบายอยู่ด้านบน ส่วนรูปภาพ แผนภูมิคำอธิบายอยู่ด้านล่าง

1.10 กิตติกรรมประกาศ (Acknowledgement) ระบุสั้น ๆ ว่างานนี้ได้รับทุนสนับสนุน และความช่วยเหลือจากองค์กรใดหรือบุคคลใดบ้าง

1.11 เอกสารอ้างอิง ระบุรายการเอกสารอ้างอิงให้ครบถ้วนท้ายเรื่อง สามารถดูตัวอย่างได้ที่ (ใส่เว็บ) เอกสารที่นำมาอ้างอิงต้องเป็นเอกสารที่ได้รับการตีพิมพ์และได้รับการยอมรับทางวิชาการ

2. บทความทางวิชาการ หรือ Review article ต้องมีส่วนประกอบหลัก ได้แก่ ชื่อเรื่อง ชื่อผู้เขียน บทคัดย่อ คำสำคัญ บทนำ เนื้อหา บทสรุป และเอกสารอ้างอิง

3. บทปริทัศน์หนังสือ ต้องมีส่วนประกอบหลักได้แก่ ข้อมูลทางบรรณานุกรม ชื่อผู้วิจารณ์ บทวิจารณ์

การส่งต้นฉบับและการพิจารณา

ผู้เขียนบทความสามารถส่งบทความผ่านเว็บไซต์วารสารออนไลน์ โดยการลงทะเบียนในฐานะผู้เขียนบทความ (Author) และส่งไฟล์บทความต้นฉบับเข้าระบบ โดยประสานกองบรรณาธิการวารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย กองบรรณาธิการจะดำเนินการตามลำดับ ดังนี้

1. เมื่อกองบรรณาธิการได้รับต้นฉบับแล้ว จะทำการตรวจสอบรูปแบบความถูกต้อง ถ้าไม่ถูกต้องจะส่งกลับให้ผู้เขียนแก้ไข เมื่อผู้เขียนแก้ไขเสร็จเรียบร้อยแล้ว ให้ส่งกลับมายังกองบรรณาธิการเพื่อดำเนินการต่อไป

2. กองบรรณาธิการจะประชุมพิจารณาต้นฉบับที่ได้รับการแก้ไขถูกต้องแล้ว ว่าสมควรตีพิมพ์หรือไม่และพิจารณาคัดเลือกผู้ทรงคุณวุฒิผู้พิจารณา

3. กองบรรณาธิการจัดส่งต้นฉบับตามข้อ 2 ให้ผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาให้ข้อเสนอแนะ

4. เมื่อกองบรรณาธิการได้รับต้นฉบับกลับคืนมาจากผู้ทรงคุณวุฒิแล้ว จะส่งให้ผู้เขียนแก้ไขตามข้อเสนอแนะของผู้ทรงคุณวุฒิผู้เขียนจะต้องส่งต้นฉบับกลับคืนมายังกองบรรณาธิการ ภายในเวลาที่กำหนด ถ้าผู้เขียนไม่แก้ไข กองบรรณาธิการจะไม่ตีพิมพ์

5. กองบรรณาธิการจะตรวจสอบ ทบทวนรายละเอียดต้นฉบับอีกครั้งก่อนส่งโรงพิมพ์

การอ้างอิงเอกสาร

1. การอ้างอิงในเนื้อหา ใช้ระบบ APA (American Psychological Association Style) คือระบุเพียงนามผู้เขียน ปีพิมพ์และเลขหน้า ดังนี้

1.1 การอ้างอิงหน้าข้อความ ชื่อผู้แต่ง/(ปีพิมพ์:/เลขหน้า) ตัวอย่าง

ประเวศ วะสี (2554: 55) ได้เน้นความสำคัญของสารสนเทศในสังคมยุคโลกาภิวัตน์ เทียบเท่ากับอำนาจ ใครมีสารสนเทศมากกว่าย่อมมีอำนาจมากกว่าผู้อื่น

1.2 การอ้างอิงหลังข้อความ(ชื่อผู้แต่ง/ปีที่พิมพ์:/เลขหน้า)

นักวิจัยต้องมีความซื่อสัตย์ทุกขั้นตอนของกระบวนการวิจัยตั้งแต่การเลือกเรื่องที่จะทำวิจัย การเลือกผู้เข้าร่วมวิจัยการดำเนินการวิจัยตลอดจน (นงนุช ธาณี 2552: 13)

การเขียนเอกสารอ้างอิง

1. หนังสือ

ชื่อผู้เขียน./ชื่อหนังสือ./ครั้งที่พิมพ์./เมืองที่พิมพ์:/สำนักพิมพ์./ปีที่พิมพ์. ดังตัวอย่าง

อภิชัย พันธเสน. พุทธเศรษฐศาสตร์: วิวัฒนาการ ทฤษฎีและการประยุกต์กับเศรษฐศาสตร์ สาขาต่าง ๆ. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ: อมรินทร์, 2544.

Collins, Randall. **Conflict Sociology**. 7th ed. New York : Academic Press, 1974.

2. บทความจากวารสาร

ผู้เขียน./ชื่อบทความ./ชื่อวารสาร./ปีที่./ฉบับที่/(เดือน/ปี):/เลขหน้า. ดังตัวอย่าง

วราวุธ ผลานันต์, ร.อ. และคนอื่น ๆ. “การจัดการความรู้ภูมิปัญญาท้องถิ่นเรื่องการทอผ้าไหม กาบบัว,” สารมนุษยศาสตร์. 4, 1 (มกราคม – มิถุนายน 2551): 1-13.

Gatten, Jeffrey N. “Measuring Consortium Impact on User Perception: OhioLINK and LibQUAL,” The Journal of Academic Librarianship. 30, 3 (May 2004): 115-135.

3. รายงานการวิจัย

ชื่อผู้เขียน./ชื่องานวิจัยหรือวิทยานิพนธ์./วิทยานิพนธ์...(ระดับปริญญา) มหาวิทยาลัย..... (ระบุมหาวิทยาลัย), ปีที่พิมพ์. ดังตัวอย่าง

พิฆาต เพชรอินทร์. การศึกษาเปรียบเทียบทัศนะเรื่องความตายในหลักคำสอนของพุทธศาสนา และคริสต์ศาสนา ที่มีผลต่อพฤติกรรมของพุทธศาสนิกชนทั้งสองในจังหวัดนครนายก. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบมหาวิทยาลัยมหิดล, 2544.

Buppha Devahuti. Use of Computer in Series Control in Thai Libraries. Master of Art's Thesis Chulalongkorn University, 1975.

4. เว็บไซต์

ผู้แต่ง./ชื่อเรื่อง/(ออนไลน์)/ปีพิมพ์/(อ้างเมื่อ/วันที่/เดือน/ปี)/จาก:/URL

ตัวอย่าง

เครือข่ายกาญจนาภิเษก. โครงการพัฒนาการเกษตรแบบผสมผสานในพื้นที่ยุทธศาสตร์ชายแดน จังหวัดบุรีรัมย์ (ออนไลน์) 2541 (อ้างเมื่อ 18 สิงหาคม 2542). จาก http://www.rdpb.go.th/king/king_news16.html

5. การสัมภาษณ์

ผู้ให้สัมภาษณ์./หัวข้อที่สัมภาษณ์/(สัมภาษณ์)./ตำแหน่ง/หน่วยงานที่สังกัดหรือที่อยู่./วันที่/เดือน/ปีที่สัมภาษณ์. ดังตัวอย่าง

ชนิษฐา ลาภธรรมา. ลายหมี่และลายผ้าไหมกาบบัว (สัมภาษณ์). ช่างทอผ้า ประธานกลุ่มแม่บ้าน เกษตรบ้านบอน บ้านเลขที่ 88 หมู่ 2 บ้านบอน ตำบลบอน อำเภอสำโรง จังหวัดอุบลราชธานี. 25 พฤษภาคม 2551, 30 มิถุนายน 2551, 15 ตุลาคม 2551.

Korn Tapparangsi. AIDS Situation in Thailand (Interview). The Minister, Ministry of Public Health, 17 July 1999.

6. รายงานการประชุมและสัมมนาทางวิชาการ

ผู้เขียน./“ชื่อบทความ/เอกสาร,/ใน:/ชื่อบรรณาธิการ,/บรรณาธิการ./ชื่อเรื่องหรือหัวข้อการประชุม,/ชื่อการประชุม;/วันที่/เดือน/ปีที่จัดประชุม;/สถานที่จัดประชุม./สถานที่พิมพ์:/ผู้จัดพิมพ์,/ปีที่พิมพ์./หน้า. ดังตัวอย่าง

บุญส่ง พัจจนสุนทร. “ภาวะช็อก: การวินิจฉัยและการวินิจฉัยแยกโรค,” ใน พลากร สุรกุลประภา, บรรณาธิการ. *Medicine in the Evidence-based Era*. การประชุมวิชาการประจำปี 2544 คณะแพทยศาสตร์มหาวิทยาลัยขอนแก่น ครั้งที่ 17; 16 - 19 ตุลาคม 2544 ; ขอนแก่น. ขอนแก่น: คณะแพทยศาสตร์มหาวิทยาลัยขอนแก่น, 2544. หน้า 195-208.

Bengson, S. and B. G. Golheim. “Enforcement of Data Protection, Privacy and Security in Medical Informatics,” In K.C. Lun, P. Degoulet and T.E. Piemme, editors. *MEDINFO 92. Proceedings of the 7th World Congress on Medical Informatics* ; 6-10 September 1992 ; Geneva, Switzerland. Amsterdam: North-Holland, 1992. pp. 1561-1565.

หมายเหตุ

เครื่องหมาย / ที่ใช้ในการเขียนอธิบายหลักเกณฑ์การอ้างอิงในที่นี้ หมายถึง การเคาะเว้นวรรค

