

# วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์

## Journal of MCU Buddhist Review

กำหนดการพิมพ์เผยแพร่ปีละ ๒ ฉบับ (ราย ๖ เดือน)

ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๒ กรกฎาคม - ธันวาคม พ.ศ. ๒๕๖๐

ISSN: ๒๕๘๖-๘๑๔๔

### วัตถุประสงค์

๑. เพื่อเผยแพร่ผลงานบทความวิชาการและบทความวิจัยของผู้บริหารและคณาจารย์ในคณะพุทธศาสตร์
๒. เพื่อเผยแพร่บทความวิจัยของนิสิตระดับบัณฑิตศึกษาของคณะพุทธศาสตร์
๓. เพื่อเผยแพร่ผลงานวิชาการด้านพระพุทธศาสนาของนักวิชาการด้านพระพุทธศาสนาทั้งในและต่างประเทศ

### คณะกรรมการที่ปรึกษาวารสาร

พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), ศ.ดร.	ประธานที่ปรึกษา
พระมหาโพธิวงศาจารย์ (ทองดี สุรเตโช) ราชบัณฑิต	ที่ปรึกษา
พระราชวรเมธี (ประสิทธิ์ พรหมรังสี), ดร.	ที่ปรึกษา
พระราชปริยัติกวี (สมจินต์ สมมาปญฺโญ), ศ.ดร.	ที่ปรึกษา
พระราชสิทธิมนี วิ. ดร.	ที่ปรึกษา
พระราชวรมนี (พล อาภากรโร), ดร.	ที่ปรึกษา
พระราชปริยัติมนี (เทียบ สิริญาโณ), ผศ.ดร.	ที่ปรึกษา
พระสุธีรัตนบัณฑิต (สุทิตย์ อาภากรโร), ดร.	ที่ปรึกษา
ศ. พิเศษ จำนงค์ ทองประเสริฐ ราชบัณฑิต	ที่ปรึกษา
ศ. พิเศษ อติศักดิ์ ทองบุญ ราชบัณฑิต	ที่ปรึกษา
ศ.ดร. จำนงค์ อติวัฒนสิทธิ์	ที่ปรึกษา
ศ.ดร. วัชระ งามจิตรเจริญ	ที่ปรึกษา
ดร. พิพัฒน์ ยอดพฤติการณ์	ที่ปรึกษา

## บรรณาธิการ

พระมหาสุรศักดิ์ ปัจจนตเสโน, ดร

## ผู้ช่วยบรรณาธิการ

พระมหาอุทตนา นรเชฏโฐ, ดร.

## กองบรรณาธิการ

พระศรีวินยาภรณ์, ดร.

พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, ดร.

ศ.ดร. วัชระ งามจิตตเจริญ

ผศ.ดร. วุฒินันท์ กันทะเตียน

ผศ.ดร. หอมหวล บั้วระภา

ดร. ภัทรชัย อุทาพันธ์

รศ. ดร. สุวิญ รักสัตย์

ผศ.ดร. ณิชธีร์ ศรีดี

Prof. Dr. Iromi Ariyaratne

Dr. R. Gopalakrisnan

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหิดล

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

วิทยาเขตอีสาน (ขอนแก่น)

มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

Sri Lanka International Buddhist

Academy, Palkekele, Sri Lanka

Department of Philosophy,

University of Madras, Chennai, India

## พิสูจน์อักษร

พระมหาอุทตนา นรเชฏโฐ, ดร.

พระมหาบุญเกิด ปญญาปุฑฒี, ดร.

พระมหาสุขสันต์ สุขวฑฒโน, ดร.

ดร. คงสฤษฏ์ แพงทรัพย์

## คณะกรรมการฝ่ายบรรณาธิการ

พระมหาสุรศักดิ์ ปัจจนตเสโน, ดร.

ผศ.ดร. ณิชธีร์ ศรีดี

ประธานกรรมการ

รองประธานกรรมการ

ผศ.ดร. สุเทพ พรหมเลิศ	รองประธานกรรมการ
ดร. แสวง นิลนามะ	รองประธานกรรมการ
ผศ. สมควร นียมวงศ์	รองประธานกรรมการ
พระเมธีวราญาณ, ดร.	กรรมการ
พระมหามงคลกานต์ ฐิตธมโม, ดร.	กรรมการ
พระมหาจীরวัฒน์ กนฺตวณฺโณ, ดร.	กรรมการ
พระมหาจรรุญ กิตติปัญญา, ดร.	กรรมการ
พระมหานพดล ปุณฺณสุวฑฺฒโก, ดร.	กรรมการ
ผศ. ไกรวุฒิ มโนรัตน์	กรรมการ
ผศ. กฤต ศรียะอาจ	กรรมการ
ผศ. คำพันธ์ วงศ์เสน่ห์	กรรมการ
พระมหายุทธนา นรเชษฐโฐ, ดร.	กรรมการและเลขานุการ
พระมหาบุญเกิด ปณฺญาปวฑฺฒิ, ดร.	กรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ
พระมหาสุขสันต์ สุขวฑฺฒโน, ดร.	กรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ
ดร. คงสฤษฏ์ แพงทรัพย์	กรรมการและผู้ช่วยเลขานุการ

#### คณะกรรมการฝ่ายธุรการวารสาร

พระมหาสมเกียรติ กิตติญาโณ	กรรมการ
พระมหาไพศาล วิสาโล	กรรมการ
พระครูธรรมบาล (พิจิตร ธมฺมวิจิโต)	กรรมการ
นายดวงดี ไธธู	กรรมการ
นายไชยา เสนแสนยา	กรรมการ
นายวิเชียร บัวสำลี	กรรมการ
นางสาวปวีณา สิงห์คำคา	กรรมการ
นางสาวณัชชา อมราภรณ์	กรรมการ

#### คณะกรรมการฝ่ายศิลปกรรม

พระมหาศตนนท คมภีร์เมโธ	กรรมการ
นายดวงดี ไธธู	กรรมการ
นายธานินทร์ เมียส	กรรมการ



### คณะกรรมการกํานักรองบทคววม สาขาวิชาพระพุทธศาสนา/สาขาวิชาพระไตรปิฎกศึกษา

- |                                  |                                    |
|----------------------------------|------------------------------------|
| ๑. พระราชปรียัติกวี, ศ.ดร.       | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |
| ๒. พระสุธีรัตนบัณฑิต, ดร.        | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |
| ๓. พระมหาสมบุรณ์ วุฑฒิกโร, ดร.   | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |
| ๔. ผศ. รท. ดร. บรรจบ บรรณรุจิ    | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |
| ๕. รศ.ดร. ปรุทม์ บุญศรีตัน       | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่               |
| ๖. ผศ.ดร. ทวีวัฒน์ ปุณฺทริกวัฒน์ | มหาวิทยาลัยมหิดล                   |
| ๗. ผศ.ดร. หอมหวล บัวระภา         | มหาวิทยาลัยขอนแก่น                 |
| ๘. ผศ.ดร. วุฒินันท์ กัณฑ์เตียน   | มหาวิทยาลัยมหิดล                   |

### คณะกรรมการกํานักรองบทคววมสาขาวิชาศาสนาและปรัชญา/สาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ

- |                                 |                                    |
|---------------------------------|------------------------------------|
| ๑. ศ. พิเศษ จํานงค์ ทองประเสริฐ | ราชบัณฑิต                          |
| ๒. ศ. พิเศษ อติศักดิ์ ทองบุญ    | ราชบัณฑิต                          |
| ๓. ศ.ดร. กิรติ บุญเจือ          | มหาวิทยาลัยเซนต์จอร์จ              |
| ๔. ศ.ดร. สมภาร พรหมทา           | จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย              |
| ๕. ศ.ดร. วัชระ งามจิตรเจริญ     | มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์              |
| ๖. รศ.ดร. ประเวศ อินทองปาน      | มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์             |
| ๗. รศ. พิเชษฐ์ กาลามเกษตร       | มหาวิทยาลัยมหิดล                   |
| ๘. ผศ.ดร. ชาญณรงค์ บุญหนุน      | มหาวิทยาลัยศิลปากร                 |
| ๙. รศ.ดร. สมิตธิพล เนตรนิมิต    | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |
| ๑๐. ผศ.ดร. ณ์ธีร์ ศรีดี         | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |

### คณะกรรมการกํานักรองบทคววมสาขาวิชาบาลีและสันสกฤต

- |   |                                    |
|---|------------------------------------|
| ๑. พระมหาโพธิวงศาจารย์ (ทองดี สุรเตโช)        | ราชบัณฑิต                          |
| ๒. พระราชปรียัติมุณี (เทียบ สิริญาโณ), ผศ.ดร. | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย |
| ๓. รศ. ดร. สำเนียง เลื่อมใส                   | มหาวิทยาลัยศิลปากร                 |

๔. ผศ. ดร. จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา	มหาวิทยาลัยศิลปากร
๕. รศ. ดร. จำนง คั่นฉิก	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
๖. พระมหาฉัตรชัย สุนตตชโย, ดร.	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
๗. รศ. ดร. ประเทือง ทินรัตน์	มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
๘. ผศ. ดร. สมหวัง แก้วสุฟอง	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

### คณะกรรมการวิจารณ์หนังสือประจำภาค/สาขา (Book Review)

#### ๑. สาขาวิชาพระพุทธศาสนา/สาขาวิชาพระไตรปิฎกศึกษา

ผศ. รท. ดร. บรรจบ บรรณรุจิ	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
ผศ.ดร. หอมหวล บัวระภา	มหาวิทยาลัยขอนแก่น

#### ๒. สาขาวิชาศาสนาและปรัชญา/สาขาวิชาศาสนาเปรียบเทียบ

ศ. พิเศษ อติศักดิ์ ทองบุญ	ราชบัณฑิต
ผศ.ดร. ณ์ธีร์ ศรีดี	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

#### ๓. สาขาวิชาบาลีและสันสกฤต

๑. พระราชปริยัติมุนี (เทียบ สิริญาโณ), ผศ. ดร. มหาวิทยาลัย	มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
๒. รศ.ดร. เวทย์ บรรณกรกุล	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

## คำนิยม

**คณะพุทธศาสตร์** เป็นคณะแรก ของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ที่จัดการเรียนการสอนในระดับอุดมศึกษา ตั้งแต่วันที่ ๑๘ กรกฎาคม พ.ศ. ๒๕๙๐ นับถึงปัจจุบันเป็นเวลานานถึง ๗๐ ปี ได้มีส่วนสำคัญในการผลิตบัณฑิตด้านพระพุทธศาสนา เพื่อตอบสนองปณิธานของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ล้นเกล้าฯ รัชกาลที่ ๕ แห่งราชวงศ์จักรี พระองค์ผู้สถาปนามหาวิทยาลัย ซึ่งพระองค์ทรงพระประสงค์ให้สถาบันแห่งนี้เป็นสถาบันการศึกษาพระไตรปิฎกและวิชาการชั้นสูงของบรรพชิตและคฤหัสถ์

การจัดพิมพ์วารสาร **มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** ฉบับปฐมฤกษ์ขึ้น ในโอกาสที่**คณะพุทธศาสตร์** สถาปนามาครบ ๗๐ ปี ครั้งนี้ ได้แสดงให้เห็นว่า คณะพุทธศาสตร์ มีความพร้อมแล้วที่จะเผยแพร่ผลงานวิชาการด้านพระพุทธศาสนาต่อสาธารณชน ซึ่งจะทำให้คนในสังคมได้รับประโยชน์จากวารสารฉบับนี้อย่างกว้างขวาง

ในการจัดทำวารสาร **มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** ครั้งนี้ ได้รับความร่วมมือจากคณะผู้บริหาร คณาจารย์ และเจ้าหน้าที่ของคณะพุทธศาสตร์ขึ้นเป็นอย่างดี ซึ่งแสดงให้เห็นว่า บุคลากรของคณะพุทธศาสตร์มีความสามัคคี มีความพร้อมในด้านวิชาการ มีความพร้อมในการจัดการองค์ความรู้ตามหลักเกณฑ์การประกันคุณภาพการศึกษาในระดับอุดมศึกษา และมีความพร้อมในการบริการด้านวิชาการแก่สังคม และประเทศชาติ ตามพันธกิจของคณะพุทธศาสตร์ และของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

จึงขอชื่นชมท่านคณบดี**คณะพุทธศาสตร์** คณาจารย์ของคณะพุทธศาสตร์ และคณะทำงานทุกรูป/ทุกท่านที่มีส่วนร่วม ในการดำเนินงานจัดทำวารสารครั้งนี้ ขอเป็นกำลังใจ และอวยพรให้วารสาร **มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** ฉบับนี้ ประสบความสำเร็จในการดำเนินงานด้วยดีตลอดไป

(พระพรหมบัณฑิต, ศ.ดร.)

อธิการบดี

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

## คำนิยม

**คณะพุทธศาสตร์** เป็นคณะแรกที่เปิดการเรียนการสอนในระดับอุดมศึกษาของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย มาตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๔๙๐ นับเป็นสัญลักษณ์ที่คงมาตรฐานและแสดงถึงความเป็นบัณฑิตของมหาวิทยาลัย นั่นคือการกำหนดให้เรียกชื่อปริญญาของมหาวิทยาลัยปรากฏในชื่อปริญญาทุกระดับ ทั้งระดับปริญญาตรี เรียกชื่อปริญญาว่า **พุทธศาสตรบัณฑิต (พธ.บ.)** ปริญญาโท คือ **พุทธศาสตรมหาบัณฑิต (พธ.ม.)** และปริญญาเอก เรียกว่า **พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต (พธ.ด.)**

ตลอดเวลา ๗๐ ปี ที่ผ่านมา **คณะพุทธศาสตร์** มีการเปลี่ยนแปลง พัฒนาการและความเจริญก้าวหน้าอย่างต่อเนื่อง ทั้งในด้านการบริหารจัดการ การเรียนการสอน การวิจัย การบริการวิชาการแก่สังคม และการทำนุบำรุงศิลปวัฒนธรรม ซึ่งมีส่วนสัมพันธ์กับความเจริญรุ่งเรืองของมหาวิทยาลัยมาโดยลำดับ ทำให้**คณะพุทธศาสตร์**มีความสำคัญและยืนหยัดในการสืบสานปณิธานของล้นเกล้าฯ รัชกาลที่ ๕ พระองค์ผู้สถาปนามหาวิทยาลัยแห่งนี้ขึ้นมาได้อย่างน่าชื่นชม บัณฑิตที่สำเร็จการศึกษาจาก**คณะพุทธศาสตร์**จึงมีคุณภาพและได้รับการยอมรับของสังคมทั้งระดับชาติและนานาชาติ

ในโอกาสครบรอบ ๗๐ ปี **คณะพุทธศาสตร์** ได้จัดพิมพ์วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ ฉบับปฐมฤกษ์ขึ้น จึงเป็นการแสดงให้เห็นถึงศักยภาพของผู้บริหาร คณาจารย์และเจ้าหน้าที่ของ**คณะพุทธศาสตร์**อย่างประจักษ์ชัดถึงวิสัยทัศน์ในการบริหารจัดการและให้บริการวิชาการด้านพระพุทธศาสนาแก่สังคม

ขอชื่นชมคณะทำงานทุกท่านที่มีส่วนร่วมสำคัญในการจัดทำวารสารฉบับนี้ ขอเป็นกำลังใจแก่คณะผู้บริหาร คณาจารย์ เจ้าหน้าที่ทุกท่านมา ณ โอกาสนี้ และหวังว่าวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ฉบับนี้จักเป็นประโยชน์แก่วงศ์ด้านวิชาการแก่ผู้สนใจโดยทั่วไป

(พระราชวรเมธี, ดร.)

รองอธิการบดีฝ่ายบริหาร

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



## คำนิยม

**คณะพุทธศาสตร์** เป็นคณะแรกของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ที่เปิดทำการเรียนการสอนในระดับอุดมศึกษา มาตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๔๙๐ จนถึงปัจจุบันนับเป็นเวลานานถึง ๗๐ ปี ได้มีส่วนสำคัญในการผลิตบัณฑิตทางพระพุทธศาสนาที่มีคุณภาพเป็นจำนวนมาก ทำให้การศึกษาในระดับอุดมศึกษาของมหาวิทยาลัยสงฆ์ไทยมีความเจริญก้าวหน้าทั้งในด้านปริมาณและคุณภาพ และบัณฑิตที่สำเร็จการศึกษาจากคณะพุทธศาสตร์นี้ ได้เป็นกำลังสำคัญในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาและกิจการของคณะสงฆ์ไทยด้านอื่นๆ ด้วยดีตลอดมา

ในปี พ.ศ. ๒๕๖๐ **คณะพุทธศาสตร์** ได้ดำเนินการจัดทำวารสาร **มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** ฉบับปฐมฤกษ์ขึ้น เพื่อเผยแพร่ผลงานวิชาการด้านพระพุทธศาสนาของคณาจารย์ในคณะพุทธศาสตร์ และนักวิชาการด้านพระพุทธศาสนา จากสถาบันอื่นๆ ทั้งในและนอกประเทศ เป็นการส่งเสริมและสนับสนุนให้คณาจารย์ในคณะพุทธศาสตร์ ได้มีโอกาสเผยแพร่ผลงานวิชาการของตนเองให้ปรากฏต่อสาธารณชนอย่างแพร่หลาย ซึ่งจะ เป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาคุณภาพด้านวิชาการของคณาจารย์โดยตรง และเป็นการสร้างสรรค์องค์ความรู้ที่มีอยู่ในพระพุทธศาสนา ให้เกิดประโยชน์แก่สังคมและประเทศชาติอีกทางหนึ่งด้วย เพราะคณะพุทธศาสตร์นั้น มีพันธกิจสำคัญในการผลิตบัณฑิตให้มีคุณภาพ ให้สามารถนำเอาองค์ความรู้ในพระพุทธศาสนา มาประยุกต์ใช้เป็นหลักการและแนวทางในการพัฒนาคน สังคมและประเทศชาติได้อย่างมีประสิทธิภาพ ไม่ว่าจะ เป็นหลักแห่งการพัฒนาตนเอง หลักการอยู่ร่วมกันของคนในสังคม หลักแห่งเบญจศีล-เบญจธรรม ก็ตาม

การจัดทำวารสาร **มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** ฉบับปฐมฤกษ์ ของคณะผู้บริหาร คณาจารย์ และเจ้าหน้าที่ของคณะพุทธศาสตร์ขึ้นในครั้งนี้ เป็นการแสดงให้เห็นว่า คณะพุทธศาสตร์มีความพร้อมในการจัดการองค์ความรู้ที่มีอยู่ เพื่อให้บริการวิชาการด้านพระพุทธศาสนาแก่สังคมและประเทศชาติอย่างมีประสิทธิภาพตามพันธกิจของคณะพุทธศาสตร์และมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยต่อไป

ในฐานะรองอธิการฝ่ายวิชาการ จึงขอชื่นชมคณะทำงานทุกรูป/ทุกท่านที่มีส่วนร่วม ในการดำเนินงานจัดทำวารสารครั้งนี้ ขอเป็นกำลังใจ และอวยพรให้วารสาร **มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** ฉบับนี้ ประสบความสำเร็จในการดำเนินงานด้วยดีตลอดไป

(พระราชปริยัติกวี, ศ.ดร.)

รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



## คำนิยม

**คณะพุทธศาสตร์** เป็นคณะแรกของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ที่เปิดทำการเรียนการสอนในระดับอุดมศึกษา มาตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๔๙๐ จนถึงปัจจุบันนับเป็นเวลานานถึง ๗๐ ปี ได้มีส่วนสำคัญในการผลิตบัณฑิตทางพระพุทธศาสนาที่มีคุณภาพเป็นจำนวนมาก ทำให้การศึกษาในระดับอุดมศึกษาของมหาวิทยาลัยสงฆ์ไทยมีความเจริญก้าวหน้าทั้งในด้านปริมาณและคุณภาพ และบัณฑิตที่สำเร็จการศึกษาจากคณะพุทธศาสตร์นี้ ได้เป็นกำลังสำคัญในการเผยแผ่พระพุทธศาสนาและกิจการของคณะสงฆ์ไทยด้านอื่นๆ ด้วยดีตลอดมา เช่น เจ้าประคุณ สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป. อ. ปยุตฺโต) เจ้าอาวาสวัดญาณเวศกวัน จังหวัดนครปฐม พระเดชพระคุณ พระพรหมบัณฑิต (ประยูร ธมฺมจิตฺโต) อธิการบดีมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ศาสตราจารย์ (พิเศษ) จำนงค์ ทองประเสริฐ ราชบัณฑิต เป็นต้น

**วารสาร มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** เป็นวารสารของคณะพุทธศาสตร์ ฉบับปฐมฤกษ์และพิมพ์เผยแพร่ในโอกาสที่คณะพุทธศาสตร์ครบ ๗๐ ปี จัดทำขึ้นเพื่อเผยแพร่ผลงานวิชาการด้านพระพุทธศาสนาของคณาจารย์ในคณะพุทธศาสตร์ นิสิตระดับบัณฑิตศึกษาของคณะพุทธศาสตร์ และนักวิชาการด้านพระพุทธศาสนา จากสถาบันอื่นๆ ทั้งในและนอกประเทศ ได้มีโอกาสนำผลงานด้านวิชาการมาเผยแพร่ต่อสาธารณชน ซึ่งจะช่วยให้คนในสังคมไทยและต่างประเทศมีความรู้ความเข้าใจเกี่ยวกับประเด็นทางวิชาการด้านพระพุทธศาสนาที่หลากหลายมากยิ่งขึ้น

ในการจัดทำวารสาร **มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** ครั้งนี้ ได้รับความร่วมมือจากคณะผู้บริหารคณาจารย์ และเจ้าหน้าที่ของคณะพุทธศาสตร์ขึ้นเป็นอย่างดี ซึ่งแสดงให้เห็นว่า คณะพุทธศาสตร์มีความพร้อมในด้านคณะทำงานด้านวิชาการ มีศักยภาพในการจัดการองค์ความรู้ตามหลักเกณฑ์การประกันคุณภาพการศึกษาในระดับอุดมศึกษา และมีความพร้อมในทำหน้าที่เพื่อบริการด้านวิชาการแก่สังคมประเทศชาติ ตามพันธกิจของคณะพุทธศาสตร์ และมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ในฐานะ**คณบดีคณะพุทธศาสตร์** จึงขอชื่นชมคณะทำงานทุกรูป/ทุกท่านที่มีส่วนร่วม ในการดำเนินงานจัดทำวารสารครั้งนี้ ขอเป็นกำลังใจ และอวยพรให้วารสาร **มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์** ฉบับนี้ ประสบความสำเร็จในการดำเนินงานด้วยดีตลอดไป

(พระราชปริยัติมุนี, ผศ.ดร.)

คณบดีคณะพุทธศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

## บทบรรณาธิการ

วารสาร มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ ฉบับนี้ เป็นฉบับปฐมฤกษ์ของคณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อเผยแพร่ผลงานทางวิชาการของคณาจารย์ในคณะพุทธศาสตร์ นิสิตระดับบัณฑิตศึกษา ของคณะพุทธศาสตร์ นักวิชาการ และนักวิจัยที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนา ในสถาบันอุดมศึกษา ทั้งในและต่างประเทศ กำหนดการพิมพ์เผยแพร่ ปีละ ๒ ฉบับ คือฉบับแรกเดือนมกราคม – มิถุนายน และฉบับที่สองเดือนกรกฎาคม – ธันวาคม

วารสารฉบับนี้ ได้รับความเมตตาอนุเคราะห์ในการเขียนคำนิยมจาก พระเดชพระคุณพระพรหมบัณฑิต, ศ.ดร. อธิการบดี มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พระราชวรเมธี, ดร. รองอธิการบดีฝ่ายบริหาร พระราชปริยัติกวี, ศ.ดร. รองอธิการบดีฝ่ายวิชาการ และพระราชปริยัติมุนี, ผศ. ดร. คณบดีคณะพุทธศาสตร์ เกล้าฯ ขอกราบขอบพระคุณเป็นอย่างยิ่ง ในความเมตตาของพระเดชพระคุณผู้บริหารระดับสูงของมหาวิทยาลัย

สำหรับเนื้อหาภายในวารสารเล่มนี้ มีสองภาคคือภาคภาษาไทยและภาคภาษาอังกฤษ ภาคภาษาไทยประกอบด้วยบทความทางวิชาการและบทความวิจัยดังนี้

บทความวิชาการเรื่อง “ปรัชญา ศาสนา เทววิทยา และวิทยาศาสตร์” โดย ศาสตราจารย์ ดร. วัชระ งามจิตรเจริญ คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์ ผู้เขียนได้ให้ความรู้ทางวิชาการเกี่ยวกับปรัชญา ศาสนา และเทววิทยาที่มีการแสวงหาความรู้ที่แตกต่างจากวิทยาศาสตร์ แต่ก็มีความสัมพันธ์กับแสวงหาความรู้ของกระบวนการทางวิทยาศาสตร์อย่างน่าสนใจ เพราะปรัชญาอาศัยข้อมูลทางวิทยาศาสตร์ในการแสวงหาความรู้ ส่วนวิทยาศาสตร์อาศัยวิธีการอุปนัยของปรัชญาในการแสวงหาความจริง

บทความวิชาการเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์ ศิลปะในคัมภีร์มั่งคั่งถกที่ปนี” โดยผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. หอมทวล บัวระภา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น บทความเรื่องนี้ ผู้เขียนได้ให้ศึกษาวิเคราะห์แนวคิดเชิงศิลปะและเกณฑ์การประเมินค่าของศิลปะที่ปรากฏในมั่งคั่งถกที่ปนี ซึ่งทำให้เห็นถึงแนวคิดและเกณฑ์การประเมินค่าของศิลปะ ๒ ประเภท คือ ศิลปะของบรรพชิต หรืออนุคาริยศิลปะ และศิลปะของคฤหัสถ์หรืออนุคาริยศิลปะ แนวคิดทางศิลปะทั้งสองประเภทนี้มีคุณค่าในฐานะที่เป็นเครื่องมือหรืออุปบายในการสร้างสรรค์และอำนวยประโยชน์สุขทั้งในปัจจุบันและอนาคต

บทความวิชาการเรื่อง “พุทธจริยศาสตร์กับแนวคิดเรื่องการฆ่าตัวตาย” โดย ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. ณัฏฐ์ ศรีดี คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย บทความเรื่องนี้ผู้เขียนเสนอแนวคิดเชิงพุทธจริยศาสตร์เกี่ยวกับการฆ่าตัวตายไว้อย่างน่าสนใจ โดยได้นำเสนอ

ข้อมูลการฆ่าตัวตายในสังคมไทยปัจจุบัน ข้อมูลการฆ่าตัวตายในคัมภีร์พระไตรปิฎก และวิเคราะห์เชิงพุทธจริยศาสตร์เกี่ยวกับการฆ่าตัวตายไว้อย่างน่าสนใจ ทำให้ผู้อ่านได้เข้าใจประเด็นทางจริยศาสตร์อย่างรอบด้าน

บทความวิจัยเรื่อง “ศึกษาวิเคราะห์หลักการอยู่ร่วมกันของสังคมพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย : กรณีศึกษาชุมชนชาวพุทธและมุสลิมในชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอ/จังหวัดพระนครศรีอยุธยา” โดยพระมหายุทธนา นรชนฺโฐ, ดร. และคณะ คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย บทความวิจัยเรื่องนี้ ได้นำเสนอการศึกษาวิเคราะห์หลักการอยู่ร่วมกันระหว่างชาวพุทธและชาวมุสลิม ที่อยู่ในบริเวณชุมชนวัดท่าการ้อง ทำให้ได้รู้ว่าคนในชุมชนแห่งนี้มีหลักการอยู่ร่วมกันอย่างไร จึงสามารถอยู่ร่วมกันอย่างปกติสุขพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน และเป็นแบบอย่างของสังคมพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย

บทความวิจัยเรื่อง “ประวัติและพัฒนาการพระพุทธศาสนาในจังหวัดพิษณุโลกสมัยสุโขทัย : กรณีศึกษาพุทธศิลป์แบบพระพุทธรชินราช” โดยพระมหาจิรวัฒน์ กนตวณฺโณ (กันจูน), ดร. อาจารย์ประจำภาควิชาพระพุทธศาสนา คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย บทความวิจัยเรื่องนี้ได้ศึกษาประวัติและพัฒนาการของพระพุทธศาสนาในสมัยสุโขทัย ผลการศึกษาทำให้ทราบว่า พุทธศิลป์แบบพระพุทธรชินราชซึ่งเป็นพระพุทธรูปเก่าแก่คู่บ้านคูเมือง ของจังหวัดพิษณุโลกนั้นมีประวัติและความเป็นมาอย่างไรบ้าง

บทความวิชาการเรื่อง “แนวคิดเรื่องความว่างในคัมภีร์ลลิตวิสตระ” โดยอาจารย์ ธีร์ พุ่มทับทิม อาจารย์ประจำภาควิชาบาลีและสันสกฤต คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย บทความวิชาการเรื่องนี้ ทำให้ทราบแนวคิดเรื่อง “ความว่าง” ในคัมภีร์ลลิตวิสตระอย่างรอบด้านและลึกซึ้ง ทั้ง ๗ ด้าน คือว่างจากความเป็นสัตว์เป็นบุคคล ว่างจากกิเลส หรือว่างจากสังขาร ว่างเพราะพิจารณาว่าสรรพสิ่งเป็นอนัตตา ว่างโดยทำให้กำหนดให้ความว่างนั้นเป็นอารมณ์ของจิตในการเจริญสมาบัติ ว่างเพราะสรรพสิ่งเป็นสิ่งที่ทำนายไม่ได้ ว่างเพราะสรรพสิ่งไม่มีลักษณะที่เป็นของเฉพาะตัวหรือทั่วไป และว่างเพราะทุกสิ่งไม่มีอยู่จริง

ภาคภาษาอังกฤษ ประกอบด้วยบทความวิชาการและบทวิจารณ์หนังสือ ดังนี้

บทความวิชาการเรื่อง “แนวโน้มทางปรัชญาในพระพุทธศาสนา” (The Philosophical Trends in Buddhism) โดยดร. อาร์ โกปาละกฤษณัน (Dr. R. Gopalakrishnan) คณะศาสนาและปรัชญา มหาวิทยาลัยมหาทรส เมืองเซนไน สาธารณรัฐสังคมนิยมอินเดีย บทความเรื่องนี้ได้นำเสนอการวิเคราะห์ทิศทางหรือแนวโน้มแนวคิดทางปรัชญาในพระพุทธศาสนา ได้แก่ อริยสัจ ๔ การตรัสรู้

นิพนพาน ทุกข์ มรรคมืองค์ ๘ พระพุทธศาสนาเถรวาท มหายาน สำนักทางปรัชญา วัด กรุณา และ ปัญญา ทำให้เข้าใจถึงแนวคิดทางปรัชญาที่ปรากฏในพระพุทธศาสนาอย่างลึกซึ้งและรอบด้าน

บทความวิชาการเรื่อง “จุดยืนของพระพุทธศาสนาในการยอมรับการฉันกระเทียมโดยอุกโต สงฆ์” (The Buddhist Standpoint with regard to the Partaking of Garlic by the *Ubhatosaṅgha*) by Asst. Dr. Iromi Ariyatatne จากศูนย์ศึกษาพระพุทธศาสนานาชาติ ปัลเลเกร ศรีลังกา บทความเรื่องนี้ได้นำเสนอการวิเคราะห์เรื่องการฉันกระเทียมในสงฆ์ทั้งสองฝ่าย โดยการ วิเคราะห์จากหลักฐานในพระวินัยปิฎก และอรรถกถาพระวินัยปิฎก เพื่อหาคำตอบว่าทำไม พระพุทธเจ้าจึงทรงห้ามภิกษุและภิกษุณีฉันกระเทียม ทั้งๆ กระเทียมเป็นพืชผักที่นิยมของประชาชน ทั้งหลายในสมัยพุทธกาล ตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน

บทความวิชาการเรื่อง “ศึกษาเชิงเปรียบเทียบเรื่องศีล (ศีล ๕) ในพระพุทธศาสนาเถรวาทและ ศาสนาเซน” (A Comparative Study of *Sīla* (The Five Precepts) in Theravada Buddhism and Jainism) โดยดร. ภัทรชัย อุทาพันธ์ (Dr. Phattharachai Uthphun) อาจารย์ประจำคณะศาสนา และปรัชญา มหาวิทยาลัยกุฎราชวิทยาลัย วิทยาเขตอีสาน (ขอนแก่น) บทความเรื่องนี้ได้นำเสนอการ เปรียบเทียบเรื่องศีล ๕ ในพระพุทธศาสนาเถรวาทและศาสนาเซนไว้อย่างน่าสนใจ ทำให้ได้ทราบถึง แตกต่างกันอย่างชัดเจน

บทวิจารณ์หนังสือ “พระพุทธศาสนาในประเทศไทยในโลกยุคใหม่” ซึ่งเป็นผลงานนิพนธ์ของ เจ้าประคุณสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ.ปยุตฺโต) (Thai Buddhism in the Modern World) โดย พระมหาสุรศักดิ์ ปัจจนตเสโน, ดร. รองคณบดีคณะพุทธศาสตร์ ฝ่ายบริหาร มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลง กรณราชวิทยาลัย ผู้วิจารณ์ได้เสนอทรรศนะเกี่ยวกับหนังสือเล่มนี้ไว้อย่างน่าสนใจ โดยเฉพาะข้อมูล ใหม่ๆ ที่ควรเพิ่มเติมเข้าไปในหนังสือเล่มนี้ ซึ่งจะทำให้หนังสือเล่มนี้มีความทันสมัยอยู่ตลอดเวลา

เนื่องจากวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ฉบับนี้ เป็นฉบับปฐมฤกษ์ หากมีข้อบกพร่องใดๆ ปรากฏอยู่ในวารสารเล่มนี้ ขอน้อมรับคำแนะนำจากท่านผู้รู้ทั้งหลาย เพื่อพัฒนาปรับปรุงการจัดพิมพ์ วารสารมจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ในฉบับต่อไป

พระมหาสุรศักดิ์ ปัจจนตเสโน, ดร.

บรรณาธิการ

## สารบัญ

หน้า

คำนิยม โดยพระพรหมบัณฑิต, ศ.ดร.....	(๑)
คำนิยม โดยพระราชวรเมธี, ดร.....	(๒)
คำนิยม โดยพระราชปริยัติกวี, ศ.ดร.....	(๓)
คำนิยม โดยพระราชปริยัติมุนี, ผศ.ดร.....	(๔)
คณะกรรมการกฤษฎีกา.....	(๕)
บทบรรณาธิการ.....	(๗)

พระมหาสุรศักดิ์ ปัจจนตเสโน, ดร.

### บทความวิชาการ/บทความวิจัย (ภาษาไทย):

ปรัชญา ศาสนา เทววิทยา และวิทยาศาสตร์.....	๑
---	---

ศ.ดร. วีชระ งามจิตรเจริญ

การศึกษาวิเคราะห์ ศิลปะในคัมภีร์มังคลัตถปิณี.....	๑๖
---	----

ผศ.ดร. หอมหวล บั้วระภา

พุทธจริยศาสตร์กับแนวคิดเรื่องการฆ่าตัวตาย.....	๒๔
--	----

ผศ.ดร. ณัฏธีร์ ศรีดี

ศึกษาวิเคราะห์หลักการอยู่ร่วมกันของสังคมพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย : กรณีศึกษาชุมชนชาวพุทธและมุสลิมในชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอ/จังหวัดพระนครศรีอยุธยา.....	๓๙
---	----

พระมหาอุทตนา นรเชฏโฐ, ดร. พระครูธรรมธรรวเรเดชา อคฺคเตโช, ดร. จุฑารัตน์ ทองอินจันทร์

และมานิตา ชูช่วย

ประวัติและพัฒนาการพระพุทธศาสนาในจังหวัดพิษณุโลกสมัยสุโขทัย : กรณีศึกษาพุทธศิลป์แบบพระพุทธรชินราช.....	๖๑
---	----

พระมหาจิววัฒน์ กนตวณโณ (กันจู), ดร.

แนวคิดเรื่องความว่างในคัมภีร์ลลิตวิสตระ.....	๗๔
--	----

อาจารย์ ธีร์ พุ่มทับทิม

### บทความวิชาการ (ภาษาอังกฤษ):

The Philosophical Trends in Buddhism.....	๙๔
---	----

Dr. R. Gopalakrishnan

## สารบัญ

## หน้า

The Buddhist Standpoint with regard to the Partaking of Garlic by the Ubhatosaṅgha.....	๑๐๕
Asst. Dr. Iromi Ariyatatne	
A Comparative Study of <i>Sīla</i> (The Five Precepts) in Theravada Buddhism and Jainism.....	๑๑๕
Dr. Phattharachai Uthphun	
Book Reviews: Thai Buddhism in the Modern World by Phra Brahmagunabhon (P.A.Payuttho).....	๑๒๖
Phramaha Surasak Paccantaseno, Ph.D.	

## ภาคผนวก

คำแนะนำการเตรียมต้นฉบับบทความ.....	๑๓๘
แบบฟอร์มการส่งบทความทางวิชาการ/บทความวิจัย.....	๑๔๒
แบบประเมินบทความ.....	๑๔๓
ใบสมัครสมาชิกวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์.....	๑๔๕
ประกาศสภามหาวิทยาลัย อนุมัติวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์.....	๑๔๖



ปรัชญา ศาสนา เทววิทยาและวิทยาศาสตร์  
Philosophy, Religions, Theology, Sciences

ศ.ดร. วัชระ งามจิตรเจริญ  
ภาควิชาศาสนาและปรัชญา  
คณะศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

**บทคัดย่อ**

ปรัชญาในทัศนะของนักคิดตะวันตกเป็นคำที่ยากสำหรับการนิยามความหมาย และสามารถนิยามความหมายได้จากแง่มุมที่หลากหลาย แต่อาจกล่าวอย่างง่าย ๆ ว่าเป็นโลกทัศน์หรือความคิดของมนุษย์ที่ได้มาด้วยวิธีการคิดในเชิงเหตุผล ปรัชญาในความหมายของตะวันตกจึงมีลักษณะต่างจากปรัชญาในทัศนะของชาวตะวันออกโดยเฉพาะชาวอินเดียที่ถือว่า ปรัชญาคือความรู้ที่หมดความสงสัยเพราะได้มาจาก “ทรรศนะ” คือการ “เห็น” หรือตรัสรู้ของศาสดาหรือการวิวรรณ์ของพระเจ้า แต่ถ้าถือว่าปรัชญาตะวันออกโดยเฉพาะปรัชญาอินเดียเป็นโลกทัศน์อย่างหนึ่ง ก็อาจกล่าวได้ว่า ปรัชญาตะวันออกก็เป็น “ปรัชญา” เหมือนกับปรัชญาตะวันตก แม้จะมีลักษณะบางอย่างต่างกันอยู่บ้าง ปรัชญาต่างกับศาสนาเมื่อมองในแง่ที่ศาสนาเป็นวิถีชีวิตที่เน้นศรัทธา การปฏิบัติและพิธีกรรม แต่ปรัชญาก็มีส่วนคล้ายกับศาสนาเมื่อมองในแง่คำสอนของศาสนา เพราะคำสอนของศาสนาก็คือโลกทัศน์หรือปรัชญาของศาสนานั้นๆ ปรัชญายังมีส่วนคล้ายและต่างกับเทววิทยา เพราะเทววิทยาพยายามอธิบายคำสอนของศาสนาด้วยวิธีการใช้เหตุผลแบบปรัชญา แต่มีศรัทธาแฝงอยู่เบื้องหลังความพยายามนั้นซึ่งต่างจากปรัชญาที่ห้ามมีศรัทธามาครอบงำความคิด

นอกจากนั้น ปรัชญาแม้จะมีลักษณะบางอย่างต่างจากวิทยาศาสตร์ แต่ก็มีความสัมพันธ์กับวิทยาศาสตร์ เพราะปรัชญาอาศัยข้อมูลทางวิทยาศาสตร์ในการแสวงหาความรู้ ส่วนวิทยาศาสตร์ก็ใช้วิธีการอุปนัยของปรัชญาในการแสวงหาความจริงและอาศัยแนวคิดพร้อมทั้งคำวิจารณ์ของปรัชญาในการพัฒนาวิทยาศาสตร์ให้ก้าวหน้ายิ่งขึ้น

**คำสำคัญ :** ปรัชญา, ศาสนา, เทววิทยา, วิทยาศาสตร์

**Abstract**

Philosophy in the western view is a difficult term for definition and can be defined in different perspectives. But it can be simply said that it is world view or thought of human beings derived from rational thinking. As a result, philosophy in the western sense, differs from that in the eastern perspectives especially Indian ones according to which philosophy is the doubtless knowledge derived from “view”, i.e. “vision” or enlightenment of the Master or revelation from God. However, if eastern philosophy especially Indian one is held to be a kind of world view, it may be said that eastern

philosophy is “philosophy” like western one though they differ in some aspects. Philosophy differs from religion when the latter is seen as the way of life which emphasizes faith, practice and rite. At any rate, philosophy and religion have something in common because the doctrines of religion is its’ world view or philosophy. Moreover, philosophy has similarity and difference with theology since the latter makes an attempt to explain the doctrines of religion by rational way like the former but conceals its’ faith that philosophy prohibits. Besides, philosophy is somehow related to science, though the former differs from the latter in some aspects. This is because philosophy relies on scientific knowledge or data in search for knowledge whereas science employs inductive method of philosophy to arrive at truth and relies on concepts as well as criticism of philosophy in developing science.

**Keywords:** Philosophy, Religion, Theology, Science

## ๑. ความนำ

ปรัชญาเป็นคำที่มีหลายความหมายและมีปัญหาในการให้คำนิยาม เพราะนักปราชญ์ให้คำนิยามที่ต่างกันหรือแม้แต่ขัดแย้งกัน และความหมายรวมทั้งการนิยามความหมายก็มีปัญหาในตัวเองจนกลายเป็นปัญหาทางปรัชญาประการหนึ่ง<sup>๑</sup> นอกจากนั้น คนส่วนมากไม่ค่อยเข้าใจความหมายของคำคำนี้ในบริบทของวิชาการ และมักเข้าใจว่าอาจมีความเกี่ยวข้องในบางลักษณะแต่แตกต่างจากศาสนาและเทววิทยาโดยสิ้นเชิง ยิ่งเมื่อนำไปเทียบกับคำว่า “วิทยาศาสตร์” ก็ยิ่งดูเหมือนเป็นคนละเรื่องกันหรือเป็นเรื่องที่ขัดแย้งกัน ในที่นี้ ผู้เขียนจึงขออภิปรายความหมายและลักษณะสำคัญของปรัชญา ตลอดถึงศาสนา เทววิทยา และวิทยาศาสตร์ เพื่อชี้ให้เห็นความเหมือน และความต่างตลอดทั้งความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญา ศาสนา เทววิทยาและวิทยาศาสตร์ โดยใช้ปรัชญาเป็นแกนหลักในการอภิปราย ทั้งนี้ เพื่อให้ผู้ที่ยังไม่รู้จัก “ปรัชญา” ได้เข้าใจปรัชญาอย่างกว้างๆ เพื่อเป็นพื้นฐานในการศึกษาในระดับสูงขึ้นไป

## ๒. ปรัชญา

คำว่า “ปรัชญา” เป็นศัพท์บัญญัติที่นักปราชญ์ไทยนำมาใช้เป็นคำแปลของคำว่า “philosophy” ซึ่งเป็นคำภาษาอังกฤษที่มีรากศัพท์มาจากคำกรีก<sup>๒</sup> ที่แปลตามศัพท์ได้ความว่า “ความรักในความรู้และ

<sup>๑</sup> Hosper, John, *Philosophical Analysis*, (Bombay: Allied Publishers, 1986), p. 1.

<sup>๒</sup> คือคำว่า philo หรือ philia ซึ่งหมายถึงความรัก และ Sophia ซึ่งหมายถึงความรู้และปัญญา แต่บางมติเห็นว่าหมายถึงความรู้หรือปัญญาซึ่งแสดงว่าเป็นทัศนคติที่ถือว่าคำสองคำนี้มีความหมายเหมือนกัน

ปัญญา” (love of knowledge and wisdom)<sup>๓</sup> ซึ่งอาจตีความได้ว่าหมายถึงความรักที่จะได้รู้ความจริงต่างๆ อันจะทำให้เกิดปัญญาคือความรอบรู้หรือความฉลาด สำหรับคนไทย คำว่า “ปรัชญา” ในเชิงวิชาการจึงมักจะหมายถึง philosophy ในภาษาอังกฤษ ซึ่งหมายถึงปรัชญาของนักปราชญ์ตะวันตกนั่นเอง แต่ก็มีการใช้คำว่า “ปรัชญา” หรือ philosophy กับทัศนะของนักปราชญ์ตะวันออกด้วยเช่นกันดังมีการศึกษาและค้นคว้าเกี่ยวกับ “ปรัชญาอินเดีย” (Indian Philosophy) และ “ปรัชญาจีน” (Chinese philosophy) เป็นต้นด้วย ปัญหาในจุดนี้ก็คือ “ปรัชญา” ในความหมายของ “ปรัชญาตะวันตก” และ “ปรัชญาตะวันออก” มีความเหมือนและความต่างกันอย่างไรหรือไม่

เกี่ยวกับประเด็นนี้ นักวิชาการด้านปรัชญาตะวันตกบางคนอย่างแฟรงค์ ทิลลี (Frank Thilly) เห็นว่า ทฤษฎีหรือทัศนะของชาวตะวันออกอย่างชาวฮินดู ชาวอียิปต์ และชาวจีน ส่วนมากมีเนื้อหาเป็นคำสอนทางด้านเทพนิยายและจริยธรรมมากกว่าจะเป็นระบบความคิดที่สมบูรณ์แบบ (complete system of thought) อย่างของตะวันตก<sup>๔</sup> ตามนัยที่กล่าวมานี้ ทัศนะหรือแนวคิดที่ถือได้ว่าเป็น “ปรัชญา” อย่างแท้จริงจึงมีแต่ปรัชญาตะวันตกที่เริ่มต้นจากปรัชญากรีกเท่านั้น

อย่างไรก็ตาม การมองเช่นนี้เป็นมุมมองข้ามระบบความคิดที่ต่างจากระบบความคิดที่เป็นปรัชญาตะวันตก อีกทั้งเป็นการมองข้ามลักษณะบางอย่างที่ปรัชญาในโลกตะวันออกมีคล้ายกับปรัชญาในโลกตะวันตก นักวิชาการชาวตะวันออกบางคนอย่าง อาร์. पुलิกันดล (R. Puligandla) เห็นว่า ทัศนะเช่นนี้ไม่ถูกต้อง เพราะปรัชญาของแต่ละชนชาติก็เป็นผลผลิตที่เกิดจากสิ่งแวดล้อมและรูปแบบเฉพาะแห่งประสบการณ์ทางด้านต่างๆ มีด้านเขาวนปัญญา ศีลธรรมและศาสนาเป็นต้น (R. Puligandla, 1975: 17) ซึ่งแต่ละชนชาติมีต่างกันไป เพื่อความเข้าใจที่แจ่มชัดยิ่งขึ้นในเรื่องนี้ เราจะมาศึกษาความหมายและลักษณะของปรัชญาตะวันตกและปรัชญาตะวันออกเพื่อให้เห็นความเหมือนและความต่างตลอดทั้งการตัดสินว่า ปรัชญาตะวันออกสามารถเป็น “ปรัชญา” คล้ายกับปรัชญาตะวันตกได้หรือไม่

## ๒.๑ ความหมายของปรัชญา

ความหมายหรือคำนิยามของปรัชญาโดยเฉพาะในบริบทของปรัชญาตะวันตกมีความแตกต่างกันหลากหลายไปตามความเข้าใจของนักปรัชญาหรือนักวิชาการที่เข้าใจต่างกัน อีกทั้งการนิยามความหมายของปรัชญายังสามารถทำได้ในหลายลักษณะ เพราะเราสามารถนิยามปรัชญาจากแง่มุมต่างๆ หรือโดยใช้เกณฑ์ที่ต่างกัน ในที่นี้ ขอยกตัวอย่างคำนิยามความหมายของปรัชญาตามทัศนะของนักปรัชญาตะวันตกในบางแง่มุมมาเพื่อประกอบความเข้าใจความหมายของปรัชญาดังนี้

<sup>๓</sup> Titus, Harold H, *Living Issues in Philosophy*, (New York: Van Nostrand Reinhold, 1970), p. 7.

<sup>๔</sup> Thilly, Frank, *A History of Philosophy*, (Allahabad: Central Book Depot, 1981), p.7.

ในฐานะเป็นส่วนหนึ่งของบุคลิกภาพของมนุษย์ ปรัชญาหมายถึงเจตคติส่วนบุคคล (personal attitude) ต่อชีวิตและเอกภพ (universe) คือท่าทีเชิงวิพากษ์ที่บุคคลใช้ในการมองปัญหาเกี่ยวกับชีวิตและปรากฏการณ์ต่างๆ รอบตัวมนุษย์ ในความหมายนี้ ปรัชญาหมายถึงพฤติกรรมหรือศักยภาพอย่างหนึ่งของมนุษย์ที่สามารถใช้สติปัญญาพิจารณาปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นหรือที่สงสัย

ในฐานะเป็นผลผลิตของความคิดมนุษย์ ปรัชญาคือโลกทัศน์ (worldview) หรือทัศนคติที่เป็นระบบมีเหตุผลรองรับ ในความหมายนี้ ปรัชญาหมายถึงความเห็นที่เกิดจากการคิดเชิงวิพากษ์ โดยเป็นความเห็นที่มีความสอดคล้องกันคือไม่ขัดแย้งกันและมีเหตุผลสนับสนุนไม่มากก็น้อย ไม่ใช่ความเห็นที่ไร้เหตุผลโดยสิ้นเชิง (ยกเว้นแต่เราจะถือว่า ความเห็นทุกอย่างเป็นปรัชญา และความเห็นที่ไร้เหตุผลที่สุดก็คือความเห็นที่มีความเป็นปรัชญาน้อยที่สุด ซึ่งนักวิชาการส่วนมากจะยอมรับเฉพาะทัศนคติที่เป็นระบบมีเหตุผลรองรับว่าเป็นปรัชญา ไม่ใช่ทัศนคติอะไรก็ได้)

ในฐานะเป็นวิธีการศึกษาอย่างหนึ่ง ปรัชญาหมายถึงการศึกษาค้นคว้าเชิงวิพากษ์โดยใช้เหตุผลเป็นเครื่องมือ ในความหมายนี้ ปรัชญาหมายถึงวิธีการในการศึกษาหาความรู้โดยใช้การคิดเชิงวิพากษ์หรือการใช้เหตุผล ต่างจากการศึกษาทางวิทยาศาสตร์ที่ใช้การทดลองหรือใช้หลักฐานหรือข้อเท็จจริงในการหาความรู้

ในฐานะเป็นวิทยาการแขนงหนึ่ง ปรัชญาหมายถึงวิทยาการที่ศึกษาความคิดหรือโลกทัศน์ของนักปรัชญาหรือนักคิด โดยมุ่งให้ผู้ศึกษาได้ฝึกพัฒนาการคิดเชิงวิพากษ์เพื่อพัฒนาความสามารถในการคิดเพื่อแสวงหาความรู้ต่อไป

จากความหมายที่กล่าวมา เราพอจะเห็นได้ว่า ปรัชญาในความเห็นของตะวันตกนั้นเน้นไปที่ความเห็นหรือทัศนคติเกี่ยวกับชีวิตและสิ่งทั้งปวงที่มนุษย์รับรู้หรือสงสัยซึ่งเป็นความเห็นที่มีความเป็นระบบไม่มากก็น้อยโดยอาศัยการใช้เหตุผลคือการคิดเชิงวิเคราะห์วิจารณ์เป็นเครื่องมือสำคัญในการได้มาซึ่งความเห็นนั้นๆ การคิดเชิงวิพากษ์ (critical thinking) การใช้เหตุผล (reasoning) และการวิเคราะห์ทางตรรกะ (logical analysis) จึงเป็นเครื่องมือและเป็นเรื่องสำคัญที่ได้รับการกล่าวถึงอยู่เสมอเมื่อพูดถึงปรัชญาโดยเฉพาะในบริบทของปรัชญาตะวันตก เพราะสิ่งเหล่านี้เป็นเครื่องมือที่ทำให้นักปรัชญา “ทำปรัชญา” (doing philosophy/philosophize) คือสร้างทัศนคติหรือองค์ความรู้ที่น่าเชื่อถือหรือมีความเป็นระบบคือมีความสอดคล้องกันระหว่างความเห็นต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกัน เรื่องเหล่านี้จะยิ่งเข้าใจชัดขึ้นเมื่ออภิปรายถึงลักษณะของของปรัชญาในหัวข้อถัดไป

สำหรับความหมายปรัชญาที่เป็นผลผลิตของนักปราชญ์ตะวันตกนั้นมักมีการกล่าวถึงในประเด็นที่ว่า “ปรัชญา” ซึ่งตรงกับคำว่า “ปัญญา” ในภาษาบาลี มีความหมายไม่ตรงกับความหมายของ philosophy ซึ่งประเด็นนี้เกี่ยวข้องกับลักษณะของปรัชญาตะวันตกโดยเฉพาะปรัชญาอินเดียที่จะนำมากล่าวถึงในหัวข้อถัดไป เพราะตามทัศนคติของนักปรัชญาตะวันตกโดยเฉพาะนักปรัชญาอินเดีย ปรัชญาหมายถึงความรู้แจ้งหรือเป็นความรู้ที่มาจากการเห็นแจ้งของสัจดาหรือเป็นความรู้ที่มาจากการเปิดเผยของ

พระเป็นเจ้าของที่ภาษาทางศาสนาเรียกว่า “การวิรูรณ์” (revelation) ซึ่งทำให้นักปรัชญาอินเดียเรียกความรู้  
นี้ว่า “ทัศนะ” หรือ “ทรรคนะ” ที่หมายถึง “การเห็น” (vision) หรือ “สิ่งที่ได้เห็นมา” เช่น พุทธปรัชญา  
คือความรู้ที่ได้มาจากการเห็นแจ้งหรือ “ตรัสรู้” ของพระพุทธเจ้า ดังนั้น ตามความเชื่อนี้ “ปรัชญา” ใน  
ความหมายของปรัชญาตะวันออกจึงเป็นความรู้ขั้นสุดท้ายที่ไม่มีทางผิดพลาดหรือไม่มีวันเป็นเท็จได้  
“ปรัชญา” ไม่ใช่ความรู้ที่มาจากการคิดเชิงวิพากษ์อย่างปรัชญาตะวันตกซึ่งเป็นความรู้ที่ยังสงสัยได้หรืออาจ  
ผิดพลาดได้

อย่างไรก็ตาม หากเรามองข้ามประเด็นความเชื่อเรื่องการเห็นแจ้งหรือการวิรูรณ์ที่เป็นเรื่องพิสูจน์  
ให้ประจักษ์โดยทั่วไปไม่ได้ และพิจารณาเฉพาะเนื้อหาของความเห็นหรือคำสอนในปรัชญาตะวันออก เรา  
ก็จะบอกได้ว่า “ปรัชญา” ในความหมายของปรัชญาตะวันออกมีความคล้ายคลึงกับปรัชญาตะวันตก  
เพราะสามารถถือได้ว่า ปรัชญาตะวันออกก็คือโลกทัศน์ของคนตะวันออกเหมือนอย่างปรัชญาตะวันตก  
เป็นโลกทัศน์ของคนตะวันตก และปรัชญาตะวันออกก็มีความเป็นระบบในระดับหนึ่ง เพราะคำสอนหรือ  
ทัศนะต่างๆ ในปรัชญาตะวันออกก็มีความสอดคล้องกันแทบจะไม่ต่างจากปรัชญาตะวันตกเลย เพียงแต่การใช้  
เหตุผลรองรับทัศนะต่างๆ อาจไม่มากและโดดเด่นเท่ากับปรัชญาตะวันตกเท่านั้น แต่ไม่ได้หมายความว่า  
ปรัชญาตะวันออกไม่ได้ใช้เหตุผลเลย อีกทั้งการใช้เหตุผลของปรัชญาตะวันออกก็มีส่วนที่ต่างกับการใช้  
เหตุผลของตะวันตกด้วย เราจะเข้าใจความเหมือนและความต่างระหว่างปรัชญาของตะวันตกกับตะวันออก  
มากขึ้นในหัวข้อเรื่องลักษณะของปรัชญาที่จะกล่าวต่อไป

โดยสรุป ความหมายของปรัชญาเมื่อมองอย่างกว้างๆ จึงอาจกล่าวได้ว่ามีความคล้ายคลึงกัน  
สำหรับ “ปรัชญา” ในความหมายของปรัชญาตะวันตกและปรัชญาตะวันออก

## ๒.๒ ลักษณะของปรัชญา

จากความหมายของปรัชญาที่กล่าวมาแล้ว เราจึงพอสรุปลักษณะสำคัญของปรัชญาตามทัศนะของ  
นักปรัชญาตะวันตกได้ 3 ประการ ดังนี้

๑) **ปรัชญามีลักษณะวิพากษ์ (critical)** คือ ปรัชญาจะวิเคราะห์และวิจารณ์ทุกสิ่งทุกอย่างโดยใช้  
เหตุผลเป็นเครื่องมือ ในลักษณะนี้ นักปรัชญาจะถามทุกอย่างที่ถามได้ จะไม่มองสิ่งต่างๆ อย่างผิวเผิน เช่น  
นักปรัชญาจะถามเกี่ยวกับความดีว่า ความดีคืออะไร ทำไมถึงต้องทำความดี และจะรู้ได้อย่างไรว่าสิ่งที่ทำ  
นั้นเป็นความดี หรือถามเกี่ยวกับความงามว่า ความงามคืออะไร ความงามมีจริงหรือไม่ และเพราะเหตุใด  
จึงเป็นเช่นนั้น

๒) **ปัญหาปรัชญาเป็นปัญหาพื้นฐาน (fundamental problems)** คือปรัชญาจะศึกษาปัญหา  
พื้นฐาน ปัญหาพื้นฐานหมายถึงปัญหาเกี่ยวกับความคิดพื้นฐานคือความคิดที่รองรับความจริงของความคิด  
หรือความเชื่ออื่นที่มีลักษณะเฉพาะ (specific) มากกว่าหรือมีขอบเขตแคบกว่า ปัญหาหรือความคิดที่  
ปรัชญาศึกษาจะเป็นปัญหาหรือความคิดที่มีลักษณะกว้างซึ่งอาจมีหลายระดับ เช่น ความคิดเรื่อง “ศาสนา”  
มีความเป็นพื้นฐานมากกว่า “พุทธศาสนา” และ “ศาสนาคริสต์” หรือความเชื่อเรื่อง “พระเจ้ามีอยู่จริง” เป็น

ความเชื่อพื้นฐานที่รองรับความจริงของความเชื่ออื่น ๆ เช่น “พระเจ้าสร้างโลก” รวมทั้งความจริงของคัมภีร์ต่าง ๆ ของศาสนาเวนิยม ปรัชญาศึกษาปัญหาเกี่ยวกับความคิดพื้นฐานในหลายระดับ แต่จะสนใจความคิดที่เป็นพื้นฐานมากที่สุด

จากการที่ความคิดที่ปรัชญาสนใจศึกษาเป็นปัญหาพื้นฐานนั่นเอง ทำให้ปัญหาปรัชญาไม่ใช่ปัญหาทางประสบการณ์โดยตรงแม้จะมีส่วนเกี่ยวข้องกับเรื่องในประสบการณ์ด้วยก็ตาม และดังนั้น ศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์อย่างฟิสิกส์และจิตวิทยาจึงไม่สามารถแก้ปัญหทางปรัชญาได้ เพียงแต่ให้ข้อมูลที่นักปรัชญาสามารถนำมาใช้ประกอบการคิดวิเคราะห์เพื่อหาคำตอบได้

๓) **ปรัชญาแสวงหาโลกทัศน์** ปรัชญาพยายามศึกษาหาความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่างๆ รอบตัวมนุษย์ เพื่อให้ได้คำตอบหรือความเชื่อที่เป็นระบบเกี่ยวกับสิ่งต่าง ๆ เหล่านั้น คำตอบหรือความเชื่อได้จากการศึกษาก็คือโลกทัศน์ของนักคิดเหล่านั้น การแสวงหาโลกทัศน์ที่เกี่ยวข้องกับปรากฏการณ์หรือความจริงต่างๆ จึงเป็นลักษณะสำคัญอย่างหนึ่งของปรัชญา

ลักษณะของปรัชญาในบริบทของปรัชญาตะวันตกจึงเน้นที่โลกทัศน์หรือทัศนะที่ได้มาด้วยวิธีการของการคิดเชิงวิพากษ์หรือการใช้เหตุผลตั้งได้กล่าวมาแล้วในหัวข้อก่อน ปรัชญาตะวันตกพยายามใช้เครื่องมือคือความคิดเชิงวิพากษ์ในการแสวงหาโลกทัศน์หรือความจริงเกี่ยวกับเรื่องราวต่างๆ ในโลกตลอดถึงเอกภพทั้งหมด ทำให้เกิดปรัชญาสาขาต่างๆ มากมายดังจะกล่าวในหัวข้อถัดไป

นอกจากลักษณะสำคัญที่กล่าวมาแล้ว ปรัชญาในทัศนะของตะวันตกยังมีลักษณะอื่นๆ อีกโดยเฉพาะที่ต่างจากปรัชญาตะวันออก เช่น นักปรัชญาตะวันตกถือว่า ปรัชญาตะวันตกแตกต่างหากจากศาสนา ไม่ใช่คำสอนของศาสนาใดศาสนาหนึ่ง ปรัชญามุ่งแสวงหาความรู้เป็นหลักไม่มีเป้าหมายด้านการปฏิบัติ หรือไม่มีเป้าหมายด้านจริยธรรม และความรู้ในปรัชญาตะวันตกยังไม่ใช่คำตอบสุดท้ายหรือความจริงแท้ กล่าวอีกอย่างก็คือความรู้ที่ปรัชญาตะวันตกได้มาเป็นความรู้ที่ยังเป็นเท็จหรือผิดได้ ดังนั้น จึงถือกันว่าปรัชญาตะวันตกมีลักษณะของการคาดเดาความจริง (speculation) คือคาดคะเนหรือสันนิษฐานความจริงบนฐานของเหตุผลที่หาไม่ได้ว่า ความจริงเรื่องนั้นๆ น่าจะเป็นเช่นไร

สำหรับปรัชญาของคนตะวันออกมีทั้งส่วนที่เหมือนและส่วนที่ต่างกับลักษณะของปรัชญาตะวันตก ซึ่งพอจะสรุปลักษณะสำคัญของปรัชญาตะวันออกได้ดังนี้

๑) ปรัชญาตะวันออกส่วนมากเป็นแนวคิดหรือคำสอนในศาสนาต่างๆ ในโลกตะวันออก ดังนั้น ปรัชญาตะวันออกจึงไม่ได้แยกขาดจากศาสนา แต่เป็นส่วนหนึ่งของศาสนา หรือเป็นภาคทฤษฎีของศาสนา ซึ่งไม่อาจแยกขาดจากภาคปฏิบัติ เช่น ปรัชญาฮินดูก็คือคำสอนที่เป็นภาคทฤษฎีของศาสนาฮินดูซึ่งมีเนื้อหาของส่วนที่เป็นภาคปฏิบัติอยู่ด้วย เพราะมีความสัมพันธ์กับภาคทฤษฎีชนิดที่จะไม่พูดถึงเลยไม่ได้ ตัวอย่างเช่น ในปรัชญาอุปัชฌาย์แนวคิดเรื่องปรมาตมัน ในทฤษฎีทางอภิปรัชญาและการหลุดพ้นหรือโมกษะ ในทฤษฎีทางจริยศาสตร์จำต้องพูดถึงวิธีการปฏิบัติคือคำสอนเรื่องโยคะ ๓ หรือปรัชญาสาขายะและโยคะ ต้องพูดถึงเรื่องการปฏิบัติโยคะต่างๆ เพราะเป็นหนทางนำไปสู่ความหลุดพ้น คำสอนภาคปฏิบัติจึงถูกจัดอยู่ในส่วนที่เป็นจริยศาสตร์ของปรัชญาฮินดูด้วย

ส่วนปรัชญาจีนโดยเฉพาะปรัชญาเต๋าและปรัชญาขงจื้อแม้จะเริ่มต้นจากการเป็นปรัชญา ก่อนกลายมาเป็นศาสนาในภายหลัง แต่ก็มีคำสอนเกี่ยวกับการปฏิบัติเพื่อชีวิตที่ดีหรือเพื่อการเข้าถึงสังคมในอุดมคติอยู่ด้วยเช่นกัน

ในประเด็นนี้จะเห็นว่า ปรัชญาตะวันตกต่างจากปรัชญาตะวันออกเพราะโดยทั่วไปปรัชญาตะวันตกถือว่า ปรัชญาเป็นเอกเทศจากศาสนาหรือไม่ใช่แนวคิดของศาสนาใดศาสนาหนึ่ง

๒) ปรัชญาตะวันออกมีเป้าหมายหลักอยู่ที่ความดีงามและประโยชน์สุขของสังคม แนวคิดของปรัชญาตะวันออกจึงเกี่ยวโยงอยู่กับเรื่องของจริยธรรมและการปฏิบัติเพื่อเข้าถึงอุดมคติของชีวิต เช่น ปรัชญาฮินดูสอนเรื่องพรหมันและกรรมก็เพื่อเป็นฐานของการเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดคือความพ้นทุกข์ที่เรียกว่า “โมกษะ” ในทำนองเดียวกันพุทธปรัชญาที่สอนเรื่องอริยสัจ ปฏิจจสมุปบาท ไตรลักษณ์ และกรรมเพื่อความพ้นทุกข์คือนิพพานเช่นกัน และปรัชญาขงจื้อก็สอนปรัชญาการเมืองและจริยธรรมต่างๆ เพื่อความสงบสุขของบ้านเมือง

ส่วนปรัชญาตะวันตกแม้จะมีแนวคิดเกี่ยวกับจริยธรรมในปรัชญาสาขาจริยศาสตร์ แต่ปรัชญาตะวันตกไม่ได้มีจุดมุ่งหมายด้านการปฏิบัติโดยตรงอย่างปรัชญาตะวันออก

๓) ปรัชญาตะวันออกไม่ได้ใช้ตรรกวิทยาอย่างจริงจังเหมือนปรัชญาตะวันตก แม้จะใช้ ตรรกวิทยาหรือการใช้เหตุผลในการเสนอคำสอนของตนอยู่บ้าง แต่ไม่ได้ใช้อย่างเข้มงวด และยังมีกรยึดถือบางสิ่งบางอย่างเป็นหลักอ้างอิง (authority) ในการยืนยันความถูกต้องของคำสอน เช่น การยึดถือคัมภีร์ประจำศาสนาเป็นหลักอ้างอิง ซึ่งปรัชญาตะวันตกจะห้ามการอ้างอิงในทำนองนี้โดยถือเป็นเหตุผลวิบัติหรือการทิ้งเหตุผล (fallacy) ชนิดหนึ่งที่เรียกว่า “การอาศัยจารีตหรือความศรัทธา” (appeal to tradition or faith)<sup>๕</sup> หรือ “การอ้างสิ่งที่มีคุณวิเศษ”<sup>๖</sup> ซึ่งทำให้การอ้างเหตุผลนั้นไม่น่าเชื่อถือ

๔) ปรัชญาตะวันออกโดยเฉพาะปรัชญาฮินดูถือว่า ปรัชญาเป็นความรู้แท้หรือความจริงขั้นสูงสุดที่ไม่มีทางเป็นเท็จ เพราะมาจากการตรัสรู้หรือการวิวรรณ์ของพระเจ้า ซึ่งต่างจากปรัชญาตะวันตกที่ถือว่าความรู้ทางปรัชญาเป็นความรู้ที่ยังอาจเป็นเท็จได้ เพราะได้มาด้วยการคาดเดาความจริงตามหลักการใช้เหตุผล ไม่ใช่ได้มาด้วยวิธีการพิเศษอย่างในปรัชญาฮินดู

๕) ปรัชญาตะวันออกบางสำนักเริ่มต้นจากความสงสัยอยากรู้ความจริงเพื่อหาความพ้นทุกข์อย่างเช่นพุทธปรัชญา บางสำนักเริ่มต้นจากความเชื่อที่ถือว่าได้รับการวิวรรณ์จากพระเจ้าอย่างเช่นปรัชญาฮินดู และบางสำนักเริ่มต้นจากความต้องการช่วยเหลือรัฐและประชาชนหรือสังคมอย่างเช่นปรัชญาขงจื้อ

ส่วนปรัชญาตะวันตกเริ่มต้นจากความสงสัย (wonder) และความอยากรู้ (curiosity) แต่ไม่ใช่เพื่อหาทางพ้นทุกข์ นักปรัชญาตะวันตกรุ่นแรกสงสัยว่า เอกภพหรือจักรวาลเกิดขึ้นได้อย่างไร โครงสร้าง

<sup>๕</sup> Bunchua, Kirti, *Logic for Contextuality*, (Bangkok: Assumption University, 1993), p. 27.

<sup>๖</sup> ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, *การใช้เหตุผล: ตรรกวิทยาเชิงปฏิบัติ*, (กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑), หน้า ๑๖๑.

ของโลกเป็นอย่างไร สภาวะหรือเนื้อสาร (substance) อันเป็นพื้นฐานที่รองรับสิ่งมีจริงทั้งปวงมีเพียงอย่างเดียวหรือมีหลายอย่าง อะไรคือสิ่งที่มีอยู่จริงๆ (really real) ไม่ใช่เป็นเพียงสิ่งปรากฏ (appearance)<sup>๗</sup> ที่เราเห็นเท่านั้น กล่าวอีกนัยหนึ่ง นักปรัชญาตะวันตกมีความอยากรู้หรือเข้าใจความจริงต่างๆ ดังที่อาริสโตเติลเห็นว่า มนุษย์มีความอยากรู้เป็นธรรมชาติ<sup>๘</sup> ทำให้มนุษย์แสวงหาความรู้เกี่ยวกับสิ่งต่างๆ ที่ตัวเองสงสัย

ดังนั้น ลักษณะของปรัชญาตะวันออกแม้จะต่างจากตะวันตกอยู่บ้าง โดยเฉพาะประเด็นที่ ปรัชญาอินเดียถือว่าปรัชญาคือความรู้แท้หรือความจริงขั้นสุดท้ายที่ไม่มีทางเป็นเท็จได้ แต่เมื่อมองอย่างกว้างๆ ปรัชญาตะวันออกก็ไม่ได้ต่างจากปรัชญาตะวันตกมากจนถึงขนาดไม่อาจเรียกว่า “ปรัชญา” ในความหมายของตะวันตก เพราะปรัชญาตะวันออกยังมีลักษณะหลายอย่างที่คล้ายคลึงกับปรัชญาตะวันตก เช่น การแสวงหาโลกทัศน์ การสร้างทัศนะหรือความรู้ที่เป็นระบบ แม้การใช้เหตุผลอาจไม่ชัดเจนหรือโดดเด่นเท่าตะวันตก แต่ปรัชญาตะวันออกก็มีใช้เหตุผลในแบบตะวันออกซึ่งบางกรณีก็มีลักษณะเหมือนปรัชญาตะวันตกเช่นกัน เช่น การอ้างเหตุผลสนับสนุนความมีอยู่จริงของพระเจ้าในปรัชญานายายะ ก็มีลักษณะคล้ายกับการอ้างเหตุผลสนับสนุนความมีอยู่จริงของพระเจ้าของเซนต์ ทอมัส อไควนัส (Thomas Aquinas) การอ้างประสบการณ์ในการโต้แย้งเรื่องความไม่มีจริงของพระเจ้า (พระพรหมผู้สร้างโลกและสรรพสัตว์) ของพระพุทธเจ้าก็เป็นการใช้เหตุผลแบบหนึ่งคล้ายกับพวกประสบการณ์นิยมในตะวันตก นอกจากนี้ ปรัชญาอินเดียยังพยายามสร้างระบบการอ้างเหตุผลแบบอนุমানซึ่งปรัชญาอินเดียสำนักที่มีชื่อเสียงทางด้านนี้คือ ปรัชญานายายะและพุทธปรัชญามหายาน แม้แต่ปรัชญาจีนก็มีการใช้เหตุผลหรือการใช้ตรรกะเช่นกัน<sup>๙</sup> ความคล้ายคลึงกันระหว่างปรัชญาตะวันตกกับตะวันออกจะปรากฏชัดมากขึ้นเมื่อเราพูดถึงเนื้อหา ขอบเขตและการแบ่งสาขาหรือประเภทของปรัชญาในลำดับต่อไป

### ๒.๓ เนื้อหา ขอบเขต และประเภทของปรัชญา

เมื่อพูดอย่างกว้างที่สุด เนื้อหาที่ปรัชญาทั้งตะวันตกและตะวันออกศึกษาก็คือทุกสิ่งทุกอย่างที่มนุษย์ประสบหรือสงสัย เพราะปรัชญาจะศึกษาทุกสิ่งทุกอย่างรวมทั้งทฤษฎีในศาสตร์สาขาต่าง ๆ มีพิลึกกึ่งเป็นต้น ขอบเขตของปรัชญาจึงกว้างขวางอย่างยิ่ง อย่างไรก็ตาม ถ้าจะพูดให้แคบเข้ามา เนื้อหาของปรัชญาก็คือโลกและชีวิตรวมทั้งปรากฏการณ์ต่างๆ นักปรัชญาต้องการรู้เกี่ยวกับความจริงของโลกและชีวิต

<sup>๗</sup> Pojman, Louis P., *Philosophy: The Pursuit of Wisdom*, (Stanford: Wadsworth, 2001), p. 2.

<sup>๘</sup> Halverson, William H., *A Concise Introduction to Philosophy*, (New York: Random House, 1981), p.3.

<sup>๙</sup> วรยุทธ ศรีวรกุล, “ตรรกวิทยาเปรียบเทียบ: อริสโตเติล เฮเกิล เต๋า และพุทธ”, *วารสารธรรมศาสตร์* ปีที่ ๒๐ ฉบับที่ ๒ (พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๓๗), หน้า ๑๑๔-๑๓๔.



ในระดับที่ลึกกว่าประสาทสัมผัส เช่น ความจริงเกี่ยวกับพระเจ้า และวิญญาณอมตะ (soul) เนื้อหาสำคัญของปรัชญาจึงมักเป็นเรื่องที่อยู่เกินประสบการณ์และศาสตร์โดยทั่วไปอย่างฟิสิกส์ เคมี และชีววิทยาไม่ได้ศึกษาเพราะไม่สามารถศึกษาด้วยวิธีการเชิงประจักษ์ (empirical)

นอกจากนั้น ตามทัศนะของนักคิดตะวันตก เราอาจจำแนกเนื้อหาของปรัชญาออกเป็น 2 ประเภทคือเนื้อหาเฉพาะ และเนื้อหาทั่วไปพร้อมทั้งจัดประเภทของปรัชญาออกตามเนื้อหาเป็น 2 ประเภทดังนี้

๑) **ปรัชญาบริสุทธิ์ (pure philosophy)** หมายถึงปรัชญาที่ศึกษาเนื้อหาที่เป็นของตนเองโดยเฉพาะ ไม่ได้ศึกษาเนื้อหาของวิทยาการสาขาอื่น ปรัชญาบริสุทธิ์สามารถจำแนกได้ 5 สาขา คือ

(๑) **อภิปรัชญา (metaphysics)** คือปรัชญาที่ศึกษาเรื่องความเป็นจริงหรือสิ่งมีจริง (reality)

(๒) **ญาณวิทยา (epistemology)** คือปรัชญาที่ศึกษาเรื่องความรู้ (knowledge)

(๓) **ตรรกวิทยา (logic)** คือปรัชญาที่ศึกษาการใช้เหตุผล (reasoning) เพื่อหาความจริง

(๔) **จริยศาสตร์ (ethics)** คือปรัชญาที่ศึกษาเรื่องจริยธรรม

(๕) **สุนทรียศาสตร์ (aesthetics)** คือปรัชญาที่ศึกษาเรื่องความงาม

๒) **ปรัชญาประยุกต์ (applied philosophy)** หมายถึงปรัชญาที่ศึกษาเนื้อหาที่ไม่ใช่เนื้อหาเฉพาะของตนเอง แต่เป็นเนื้อหาที่ศาสตร์หรือวิทยาการสาขาอื่นศึกษารวมทั้งเนื้อหาหรือทฤษฎีในวิทยาการสาขาอื่นด้วย เช่น

(๑) **ปรัชญาศาสนา (philosophy of religion)** คือปรัชญาที่ศึกษาคำสอนของศาสนาต่าง ๆ

(๒) **ปรัชญาการศึกษา (philosophy of education)** คือปรัชญาที่ศึกษาเกี่ยวกับการศึกษา

(๓) **ปรัชญาวิทยาศาสตร์ (philosophy of science)** คือปรัชญาที่ศึกษาเกี่ยวกับวิทยาศาสตร์

อนึ่ง จากที่ได้กล่าวมาแล้วในข้อว่าด้วยลักษณะของปรัชญาว่า ปัญหาปรัชญาเป็นปัญหาพื้นฐานซึ่งไม่สามารถแก้ได้ด้วยศาสตร์ที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์ เราอธิบายลักษณะของเนื้อหาของปรัชญาได้อีกว่า เนื้อหาของปรัชญาเกี่ยวข้องกับเรื่องที่มีลักษณะพื้นฐานหรือเป็นเรื่องทั่วไปที่มีขอบข่ายกว้างและไม่สามารถแก้ปัญหาได้โดยการใช้วิธีการหรือใช้ทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับประสบการณ์อย่างทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ เช่น ความเชื่อที่ว่า “พระเจ้ามีอยู่จริง” หรือมโนทัศน์ (concept) เรื่อง “เวลา” (time) เป็นเนื้อหาของปรัชญาที่มีลักษณะพื้นฐานและไม่สามารถหาคำตอบจากศาสตร์ที่ศึกษาโดยยึดประสบการณ์เป็นหลัก (แต่ไม่ได้หมายความว่า ศาสตร์ต่าง ๆ ที่เรียกว่า “วิทยาศาสตร์” จะไม่ได้ศึกษาถึงสิ่งที่อยู่เหนือประสบการณ์เลย เพราะวิทยาศาสตร์อย่างฟิสิกส์ก็ยังศึกษาถึงสิ่งที่อยู่เหนือประสบการณ์อย่างอนุภาค (particle) และค

วาร์ก (quark) ต่างแต่ใช้วิธีการที่ยึดประสบการณ์เป็นหลัก) เพราะปรัชญาต้องการคำตอบที่ประสบการณ์อย่างเดียวยังไม่ได้ แม้เนื้อหาของปรัชญาจะมีส่วนที่เกี่ยวข้องกับเรื่องในประสบการณ์อยู่ก็ตาม

นอกจากนั้น ถ้าจะระบุให้แคบลงไปอีกว่าสิ่งที่ปรัชญาศึกษาเกี่ยวกับเนื้อหาเหล่านี้คืออะไร คำตอบในเบื้องต้นก็คือ ปรัชญาศึกษาความหมาย (meaning) ความจริง (truth) และความเกี่ยวข้องระหว่างกัน (interrelatedness) ของความคิดต่าง ๆ การศึกษาเรื่องความหมายก็คือการศึกษาว่าสิ่งที่เราสงสัยนั้นคืออะไรกันแน่ เช่น ในกรณีของการมีประสบการณ์เกี่ยวกับสิ่งสูงสุดที่เรียกว่า “ประสบการณ์หัชยะ” (mystical experience) ปรัชญาจะศึกษาว่า “ประสบการณ์” หรือ “ความรู้สึกรู้สึก” ที่ว่าได้สัมผัสกับสิ่งสูงสุดนั้นคืออะไร และ “สิ่งสูงสุด” ที่ว่านั้นคืออะไร การศึกษาเรื่องความจริงก็คือการศึกษาว่า ความเชื่อที่กล่าวอ้างกันนั้นมีเหตุผลอะไรสนับสนุน เช่น การอ้างเหตุผล (argument) คือคำอธิบายที่บรรยายยืนยันความจริงของประสบการณ์นั้นมีเหตุผลเพียงไร หรือการอ้างเหตุผลใดระหว่างความเชื่อที่ขัดแย้งกันในเรื่องเดียวกันมีเหตุผลหรือความน่าเชื่อถือกว่ากัน ส่วนการศึกษาความเกี่ยวข้องระหว่างกันของความคิดก็คือ การศึกษาความเกี่ยวข้องหรือความสัมพันธ์ทางตรรกะ (logical relation or connection) ระหว่างความคิดหรือความเชื่อตั้งแต่ 2 อย่างขึ้นไปซึ่งอาจมีความสัมพันธ์ในลักษณะที่เข้ากันได้หรือเข้ากันไม่ได้ เช่น ความสัมพันธ์ระหว่างความเชื่อที่ว่าจิตเป็นสิ่งเดียวกับสมองและระบบประสาทกับความเชื่อที่ว่าเมื่อร่างกายตาย บุคคลยังรอดชีวิตอยู่ในอีกมิติหนึ่ง

ดังนั้น ปรัชญาจึงมีเนื้อหาและขอบข่ายกว้างขวางมาก และศาสตร์ต่าง ๆ ก่อนจะกลายเป็นศาสตร์ได้ก็มักจะต้องผ่านการเป็นปรัชญามาก่อน เช่น รัฐศาสตร์เริ่มแรกก็เป็นเพียงปรัชญาการเมือง ต่อมาได้รับการพัฒนาจนสามารถใช้วิธีการเชิงประจักษ์ในการศึกษาได้จึงกลายเป็นศาสตร์สาขาหนึ่ง

สำหรับปรัชญาตะวันออก นักปราชญ์ของตะวันออก ไม่ได้กำหนดขอบเขตและแบ่งสาขาของปรัชญาอย่างชัดเจนเหมือนอย่างที่ทำนักปรัชญาตะวันตกทำ แต่ในการศึกษาสมัยปัจจุบันนิยมแบ่งเนื้อหาของปรัชญาตะวันออกตามปรัชญาตะวันตก อย่างไรก็ตาม เนื่องจากเนื้อหาของปรัชญามีความต่างกันอยู่พอสมควร จึงมีความแตกต่างในการกำหนดขอบเขตและแบ่งสาขาของปรัชญาอยู่บ้าง เช่น โดยทั่วไป ในปรัชญาอินเดีย ญาณวิทยาจะรวมตรรกวิทยาไว้ด้วย เพราะแนวคิดเกี่ยวกับวิธีการอนุมาน (inference) ที่เป็นเนื้อหาสำคัญของตรรกวิทยา เป็นเพียงเนื้อหาส่วนหนึ่งในญาณวิทยาอินเดียคือส่วนที่ว่าด้วยป่องเกิดความรู้ซึ่งเรียกว่า “ประมาณ”

## ๒.๔ วิธีการของปรัชญา

จากที่กล่าวมาแล้วคงพอจะเห็นได้ว่า วิธีการแสวงหาความจริงหรือความรู้ของปรัชญาก็คือการคิด ซึ่งกล่าวให้ชัดยิ่งขึ้นก็คือการใช้เหตุผล (reasoning) อันหมายถึงการอธิบาย (explanation) และการอนุมาน (inference) ซึ่งหมายถึงการยืนยันความจริงอย่างใดอย่างหนึ่งจากความจริงบางอย่างที่ยอมรับกันโดยทั่วไปหรือที่เป็นข้อเท็จจริงที่พบได้ในประสบการณ์ โดยการใช้กฎทางตรรกะซึ่งเป็นกฎหรือรูปแบบที่

วิชาตรรกวิทยาค้นคว้าขึ้นมาเป็นกรอบหรือเครื่องมือในการใช้เหตุผล ตรรกวิทยาจึงให้กฎหรือหลักการสำหรับการแยกการอนุมานที่ต้อออกจากการอนุมานที่ไม่ดี ผลที่ปรากฏออกมาหรือรูปแบบ (pattern) ของการอนุมานคือการอ้างเหตุผลหรือข้ออ้างเหตุผล (argument) ที่ประกอบไปด้วยข้ออ้างหรือข้อเสนอ (premises) และข้อสรุป (conclusion) โดยที่ข้ออ้างเป็นตัวเหตุผล (reason) ที่สนับสนุนข้อสรุป เนื้อหาสำคัญของปรัชญาจึงได้แก่การอ้างเหตุผลเหล่านี้ที่พยายามแสดงให้เห็นความน่าเชื่อถือของทฤษฎีหรือทัศนะบางอย่างของนักคิดคนใดคนหนึ่ง

นอกจากวิธีการใช้เหตุผลที่เป็นวิธีการหลักแล้ว ปรัชญายังมีวิธีการย่อยอื่นๆ ที่นักปรัชญาบางกลุ่มหรือบางคนใช้กัน เช่น วิธีการวิเคราะห์ (analysis) ที่เน้นการวิเคราะห์ตัวมโนทัศน์ (concept) ซึ่งเป็นวิธีของสำนักปรัชญาที่เรียกว่า “ปรัชญาวิเคราะห์” (analytic philosophy) และวิธีการแบบวิภาษวิธีหรืออภิพัฒนาการ (dialectic) ของเพลโต เฮเกิล และมาร์กซ์

ดังนั้น วิธีการของปรัชญาจึงต่างจากวิธีการของศาสนา และเทววิทยาที่มีศรัทธาปนอยู่ด้วย และต่างจากวิธีการของวิทยาศาสตร์ที่เน้นการทดลอง การสังเกต และการใช้หลักฐานในทางประสพการณ์เป็นเครื่องมือสำคัญดังจะกล่าวถึงในหัวข้อถัดไป

### ๓. ความแตกต่างระหว่างปรัชญากับศาสนา เทววิทยา และวิทยาศาสตร์

ปรัชญาแม้มีเนื้อหาและลักษณะที่คาบเกี่ยวอยู่กับศาสนาและศาสตร์หรือสาขาอื่นๆ แต่ก็มี ความแตกต่างจากศาสนาและศาสตร์อื่นๆ รวมทั้งมีความสัมพันธ์กันด้วย ซึ่งขอนำมาอธิบายพอสังเขปดังนี้

#### ๓.๑ ความแตกต่างระหว่างปรัชญากับศาสนา

“ศาสนา” (religion) เป็นอีกคำหนึ่งที่ยากต่อการนิยามความหมาย ในภาษาอังกฤษ คำว่า “religion” มาจากคำว่า “religio” ในภาษาลาตินซึ่งในด้านนิรุกติศาสตร์ (etymology) ยังเป็นที่ถกเถียงกันอยู่ บางมติเห็นว่าเกี่ยวข้องกับคำว่า “relegere” ที่หมายถึง “อ่านใหม่” (to reread) บางมติเห็นว่าเกี่ยวข้องกับคำว่า “relinquere” ที่หมายถึง “ยกเลิก” หรือ “ปลดปล่อย” (to relinquish) แต่บางมติเห็นว่าเกี่ยวข้องกับคำว่า “relegare” ที่หมายถึง “ขับไล่” (to relegate) “รวมกัน” (to unite) หรือ “ผูกเข้าด้วยกัน” (to bind together) อย่างไรก็ตาม ส่วนมากจะเข้าใจความหมายของคำว่า “religion” ตามความหมายของคำหลังสุด โดยเฉพาะเมื่อใช้ในความหมายของการที่บุคคลถูกผูกเข้ากับพระเจ้าหรืออำนาจเหนือมนุษย์<sup>๑๐</sup> ตามความหมายของรากศัพท์ภาษาลาตินนี้ “ศาสนา” หรือ “religion” จะสื่อถึงเฉพาะศาสนาเทวนิยม (theistic religion) ไม่ครอบคลุมถึงศาสนาอเทวนิยม (atheistic religion) ซึ่งไม่มีความเชื่อพระเจ้าหรืออำนาจที่คอยควบคุมมนุษย์

<sup>๑๐</sup> Nigosian, S.A., *World Faiths*, second edition, (New York: St. Martin's Press, 1994), p. 1.

นอกจากความหมายในด้านนิรุกติศาสตร์แล้ว ความหมายหรือคำนิยามในด้านอื่นๆ ของศาสนาก็มี นักปรัชญาหรือนักวิชาการด้านศาสนาได้ให้ไว้อีกจำนวนมาก ซึ่งก็ยังไม่ครอบคลุมความหมายและลักษณะของศาสนาทั้งหมด อย่างไรก็ตาม เพื่อความสะดวกสำหรับการทำความเข้าใจความหมายของศาสนาของผู้เริ่มศึกษา ผู้เขียนขอยกตัวอย่างคำนิยามของพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒ ซึ่งได้นิยามความหมายของ “ศาสนา” ไว้ว่า

ลัทธิความเชื่อถือของมนุษย์อันมีหลัก คือแสดงกำเนิดและความสิ้นสุดของโลกเป็นต้น อันเป็นไปในฝ่ายปรมาตม์ประการหนึ่ง แสดงหลักธรรมเกี่ยวกับบุญบาปอันเป็นไปในฝ่ายศีลธรรมประการหนึ่ง พร้อมทั้งลัทธิพิธีที่กระทำตามความเห็นหรือตามคำสั่งสอนในความเชื่อถือนั้น<sup>๑๑</sup>

คำนิยามหรือคำอธิบายอื่นๆ ที่เกี่ยวกับความหมายและลักษณะของศาสนาก็มีความใกล้เคียงกันต่างกันเพียงเล็กน้อย เช่น มีการนิยามหรืออธิบายศาสนาโดยพาดพิงถึงเรื่องความมีกลุ่มชนหรือศาสนิกที่ยึดถือลัทธิความเชื่อนั้นๆ และเน้นเรื่องศรัทธาในฐานะเป็นองค์ประกอบสำคัญของศาสนาเพราะศาสนาจะมีคำสอนเกี่ยวกับสิ่งเหนือธรรมชาติอย่างพระเจ้าอยู่ด้วย ดังนั้น เราอาจอธิบายความหมายและลักษณะของศาสนาได้ว่า “ศาสนา” หมายถึงระบบของความเชื่อและคำสอนเกี่ยวกับเรื่องโลก ชีวิต และสิ่งเหนือธรรมชาติหรือสิ่งศักดิ์สิทธิ์รวมทั้งหลักจริยธรรมและพิธีกรรมอันเกี่ยวเนื่องกับวิถีชีวิตของประชาชนผู้มีความศรัทธา ดังนั้น ศาสนาจึงมีอิทธิพลต่อความเชื่อและแนวทางการดำเนินชีวิตของคนในสังคมเป็นอย่างมาก

จากที่กล่าวมา “ศาสนา” (religion) เมื่อมองในฐานะเป็นวิถีชีวิต (way of life) หรือรูปแบบการดำเนินชีวิต (mode of life) ของมนุษย์ย่อมมีความต่างกับปรัชญาอย่างมาก แต่จากที่กล่าวมาข้างแล้ว จะเห็นว่า ศาสนาอย่างเช่นศาสนาในอินเดียก็มีส่วนที่เป็นปรัชญาได้ แม้ในภาพรวมจะมีลักษณะและจุดมุ่งหมายต่างจากปรัชญาตะวันตกก็ตาม เราจึงอาจเปรียบเทียบความเหมือนและความแตกต่างระหว่างปรัชญากับศาสนาในประเด็นสำคัญได้ดังนี้

- ๑) ปรัชญามุ่งเหตุผลและความรู้ แต่ศาสนามุ่งศรัทธาและการปฏิบัติ
- ๒) ปรัชญาเป็นเรื่องทฤษฎี ส่วนศาสนามีทั้งทฤษฎี พิธีกรรม และข้อปฏิบัติ
- ๓) ความรู้ที่ศาสนาให้ถือกันว่าถูกต้องสมบูรณ์แล้ว ไม่ต้องพิสูจน์อีก แต่ความรู้ที่ปรัชญาให้ถือกันว่ายังไม่สมบูรณ์ ต้องมีการคิดค้นต่อไปอีก
- ๔) ศาสนาเน้นการศึกษาเรื่องชีวิตและการพ้นทุกข์ ส่วนปรัชญาศึกษาเรื่องต่างๆ รวมทั้งเรื่องที่ไม่เกี่ยวกับชีวิตและการพ้นทุกข์ เช่น เรื่องภาษา

### ๓.๒ ความแตกต่างระหว่างปรัชญากับทฤษฎี

<sup>๑๑</sup> ราชบัณฑิตยสถาน, พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒, (กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่นส์, ๒๕๔๖), หน้า ๑, ๑๐๐.

เทววิทยา (theology) โดยทั่วไปหมายถึงการศึกษาเรื่องพระเจ้า (the study of God)<sup>๑๒</sup> โดยคำนี้มีจุดเริ่มต้นจากรรณคดีของกรีกโบราณ ต่อมานักเขียนชาวคริสต์ได้นำมาใช้หมายถึงเฉพาะ การศึกษาเรื่องพระเจ้าและคำสอนของคริสต์ศาสนา หลังจากนั้นความหมายจึงเปลี่ยนเป็นหมายถึงการศึกษาในเชิงเหตุผลเกี่ยวกับคำสอนของคริสต์ศาสนา (the rational study of the doctrines of the Christian religion) และปัจจุบันความหมายได้ขยายกว้างขึ้น ครอบคลุมการศึกษาในเชิงวิชาการเกี่ยวกับพระเจ้าและคำสอนของศาสนาอื่นๆ โดยเฉพาะศาสนาประเภทเทวนิยม อย่างไรก็ตาม เทววิทยามักถูกมองว่าเป็นการศึกษาโดยมีศรัทธาอยู่เบื้องหลัง<sup>๑๓</sup> ทำให้ต่างจากการศึกษาด้านปรัชญาและศาสนาในเชิงวิชาการที่พยายามศึกษาโดยไม่ให้มีศรัทธาหรือค่านิยมเข้ามาเกี่ยวข้อง ดังนั้น เราจึงพอจะสรุปความเหมือนและความแตกต่างระหว่างปรัชญากับเทววิทยาได้ดังนี้

๑) ปรัชญาและเทววิทยาต่างก็ใช้เหตุผลในการศึกษาเหมือนกัน แต่ปรัชญามีพื้นฐานอยู่บนเหตุผลคือศึกษาโดยถือหลักเหตุผลเพียงอย่างเดียว ไม่ใช่ศรัทธาหรือความเชื่อส่วนตัวมาเป็นหลักในการศึกษา ส่วนเทววิทยาใช้เหตุผลเพื่อสนับสนุนศรัทธาของตนเอง

๒) ปรัชญาศึกษาปัญหาต่าง ๆ รวมทั้งศาสนาทุกศาสนา แต่เทววิทยาศึกษาเฉพาะศาสนาเดียว คือศาสนาที่นักเทววิทยาแต่ละคนนับถือ

๓) ปรัชญาตรวจสอบศาสนาอย่างวิเคราะห์วิจารณ์ แต่เทววิทยาพยายามสนับสนุนหรือปกป้องความจริงของคำสอนทางศาสนาของตน

๔) ปรัชญาไม่ต้องการเผยแผ่ศาสนา แต่เทววิทยาพยายามให้คนยอมรับคำสอนของศาสนาของตน จุดประสงค์ในการศึกษาจึงต่างกัน

อย่างไรก็ตาม เมื่อมองดูเฉพาะผลลัพธ์ที่ออกมาคือทัศนะเกี่ยวกับพระเจ้าหรือคำสอนของศาสนา บางครั้งก็เป็นการยากที่จะตัดสินว่าเป็นทัศนะหรือความคิดทางปรัชญาหรือทางเทววิทยา เช่น ทัศนะของเซนต์ แอนเซล์ม (St. Anselm) และเซนต์โทมัส อควินัส (St. Thomas Aquinas) ในเรื่องการพิสูจน์ความมีอยู่ของพระเจ้าโดยอ้างเหตุผลมาสนับสนุนอาจถือว่าเป็นทัศนะทางปรัชญาก็ได้ เป็นทัศนะทางเทววิทยาก็ได้

### ๓.๓ ความแตกต่างระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์

“วิทยาศาสตร์” เป็นคำแปลของคำว่า “science” ซึ่งบางครั้งอาจแปลว่า “ศาสตร์” ก็ได้ ดังจะเห็นได้จากคำว่า “social science” บางครั้งแปลกันว่า “วิทยาศาสตร์สังคม” แต่นิยมแปลกันว่า “สังคมศาสตร์” มากกว่า คำนิยามความหมายของวิทยาศาสตร์มีผู้ให้ไว้จำนวนมากโดยนิยามจากแง่มุม

<sup>๑๒</sup> “เทววิทยา”, แหล่งที่มา [ออนไลน์] [www.wikipedia.org/wiki/Theology+theology&hlct=th&ct=clnk&cd=l&gl=th](http://www.wikipedia.org/wiki/Theology+theology&hlct=th&ct=clnk&cd=l&gl=th), p. 1 [เข้าถึงข้อมูล 7/5/2007].

<sup>๑๓</sup> Ibid. pp. 3-5.

ต่างๆ ของวิทยาศาสตร์ในทำนองเดียวกับของปรัชญา ในที่นี้ผู้เขียนขออนุญาต “วิทยาศาสตร์” ว่าหมายถึง การศึกษาอย่างเป็นระบบเกี่ยวกับปรากฏการณ์ธรรมชาติเพื่อค้นหากฎทั่วไป (general laws) หรือความจริงสากลของปรากฏการณ์ประเภทต่างๆ ด้วยวิธีการที่อิงประสบการณ์โดยเฉพาะการสังเกตและการทดลอง เช่น การศึกษาในด้านฟิสิกส์ เคมี และชีววิทยา เป็นต้น

ตามที่คนส่วนใหญ่เข้าใจ วิทยาศาสตร์เป็นชื่อรวมของวิทยาการ (discipline) แขนงต่างๆ ที่พยายามศึกษาหาความจริงเกี่ยวกับเอกภพและสิ่งทั้งปวงในเอกภพด้วยวิธีการที่สามารถพิสูจน์ให้สาธารณชนประจักษ์ได้ และนิยมจำแนกประเภทของวิทยาศาสตร์เป็นวิทยาศาสตร์กายภาพ (physical science) อันว่าด้วยสิ่งไม่มีชีวิต วิทยาศาสตร์ชีวภาพ (biological science) อันว่าด้วยสิ่งมีชีวิต และ วิทยาศาสตร์สังคมหรือสังคมศาสตร์ (social science) อันว่าด้วยสังคมของมนุษย์ ซึ่งวิทยาศาสตร์เหล่านี้ยังสามารถแบ่งย่อยออกเป็นวิทยาการต่างๆ ได้อีกมากมาย เช่น ฟิสิกส์ ชีววิทยา รัฐศาสตร์ และ มานุษยวิทยา อย่างไรก็ตาม “วิทยาศาสตร์” หรือ “science” ยังถูกใช้ในความหมายที่กว้างกว่านี้โดยหมายรวมถึงการศึกษาที่ถือกันว่าเป็น “วิทยาศาสตร์เทียม” (pseudoscience) เช่น ปรจิตวิทยา (parapsychology) ที่ศึกษาเรื่องลึกลับมีเรื่องการระลึกชาติได้ เป็นต้น และในบางกรณียังใช้เรียกปรัชญาได้ด้วย ดังที่อาริสโตเติลเห็นว่า ปรัชญาเป็น “ศาสตร์” (science) อย่างหนึ่งที่ศึกษาสิ่งมีจริง (being) ในทุกสภาพเงื่อนไขจึงมีขอบข่ายกว้างกว่าศาสตร์แขนงอื่นๆ ที่แยกศึกษาเฉพาะเรื่อง<sup>๑๔</sup> เช่น ฟิสิกส์ศึกษาเฉพาะสิ่งที่ไม่มีชีวิตมีแสง เสียง และความร้อน เป็นต้น ส่วนชีววิทยาก็ศึกษาเฉพาะเรื่องสิ่งมีชีวิต ดังนั้น เมื่อถือว่า “ศาสตร์” หรือ “วิทยาศาสตร์” ต่างจาก “ปรัชญา” จึงมักกล่าวกันว่า ปรัชญาศึกษาภาพรวมทั้งหมดของธรรมชาติหรือของเอกภพ ส่วนวิทยาศาสตร์แยกศึกษาเป็นส่วนๆ ไป

อย่างไรก็ตาม หากดูตามประวัติศาสตร์ของวิทยาศาสตร์ วิทยาศาสตร์ก็มีแหล่งกำเนิดมาจากปรัชญา เพราะในสมัยกรีกโบราณ วิทยาศาสตร์เริ่มต้นด้วยการเป็น “ปรัชญาธรรมชาติ” (natural philosophy) มาก่อน ดังที่มีการยกย่องอาริสโตเติลนักปรัชญากรีกผู้มีชื่อเสียงว่าเป็นบิดาแห่งวิทยาศาสตร์ จึงถือกันว่า ความรู้หรือความเห็นใดหากยังไม่ได้รับการพิสูจน์หรือทดลองในทางประสบการณ์ ก็ยังจัดเป็นปรัชญาอยู่ แต่เมื่อได้รับการพิสูจน์ยืนยันแล้วก็จะกลายเป็นวิทยาศาสตร์ ไม่ใช่ปรัชญาอีกต่อไป ปรัชญาจึงได้รับการยกย่องว่าเป็น “มารดาแห่งศาสตร์ทั้งปวง” ในที่นี้ ผู้เขียนขอให้ความเหมือนและความแตกต่างรวมทั้งความสัมพันธ์ระหว่างปรัชญากับวิทยาศาสตร์มาแสดงโดยสังเขปดังต่อไปนี้

๑) ปรัชญาใช้เหตุผลเป็นเครื่องมือในการแสวงหาความรู้ แต่วิทยาศาสตร์ใช้การสังเกตและการทดลองเป็นเครื่องมือ ปรัชญาใช้ความคิดเป็นเครื่องมือโดยการตั้งคำถามและพยายามถกเถียงเพื่อหาความจริงหรือเพื่อความเข้าใจในเรื่องที่สงสัย การใช้เหตุผลหรือการใช้หลักตรรกะในกระบวนการหาความจริง

<sup>๑๔</sup> Brightman, Edgar Sheffield, *An Introduction to Philosophy*, Third edition, (New York: Holt Rinehart and Winston, 1963), pp. 4-5.

ดังกล่าวจึงเป็นวิธีหลักของปรัชญา นักปรัชญาจะไม่ใช้วิธีการสังเกตและทดลองในการหาความจริงอย่างนักวิทยาศาสตร์ แต่ไม่ได้หมายความว่านักปรัชญาไม่ได้ใช้ข้อเท็จจริงในประสบการณ์ในการหาความจริงเลย เพราะนักปรัชญาก็ยังใช้ข้อมูลจากประสบการณ์มาประกอบการคิดด้วย ดังที่อาริสโตเติลใช้ข้อเท็จจริงจากสภาพบ้านเมืองในสมัยกรีกโบราณมาประกอบการคิดเรื่องปรัชญาการเมืองจนได้รับการยกย่องให้เป็น “บิดาแห่งรัฐศาสตร์”

๒) ปรัชญาศึกษาเพื่อต้องการรู้เป็นหลัก ส่วนวิทยาศาสตร์ศึกษาเพื่อต้องการพยากรณ์ (Prediction) และใช้ประโยชน์จากความรู้ที่หามาได้ กล่าวอีกอย่างคือ ปรัชญาศึกษาเพื่อให้รู้แล้วหายสงสัยเท่านั้น ส่วนวิทยาศาสตร์นอกจากศึกษาเพื่อต้องการรู้แล้วยังมีการนำความรู้ที่ได้นั้นมาใช้ประโยชน์ด้วย เช่น การพยากรณ์ปรากฏการณ์ธรรมชาติ การรักษาโรค และการผลิตเทคโนโลยีต่างๆ เพื่อความสะดวกสบายในการดำเนินชีวิต

๓) ปรัชญามีขอบข่ายกว้างกว่าวิทยาศาสตร์ เพราะศึกษาเนื้อหาทั้งที่เป็นของตนเองโดยเฉพาะและเนื้อหาของศาสตร์อื่นด้วย ดังจะเห็นได้จากปรัชญาประยุกต์สาขาต่างๆ ที่ศึกษาองค์ความรู้แขนงต่างๆ เช่น ปรัชญาการศึกษา ปรัชญาศาสนา และปรัชญาวิทยาศาสตร์ที่ศึกษาเกี่ยวกับปัญหาขององค์ความรู้และวิธีการต่างๆ ของวิทยาศาสตร์

๔) ปรัชญามุ่งศึกษาคุณค่า คือความดี ความงาม และความจริง ซึ่งเป็นเรื่องคุณค่า (value) ส่วนวิทยาศาสตร์มุ่งศึกษาข้อเท็จจริงหรือความรู้เกี่ยวกับวัตถุที่อยู่ในประสบการณ์

๕) ปรัชญาช่วยให้วิทยาศาสตร์ก้าวหน้า เพราะปรัชญาช่วยวิเคราะห์วิจารณ์ข้อมูลและทฤษฎีที่วิทยาศาสตร์หามาได้ทำให้เห็นปัญหาหรือข้อบกพร่อง ส่วนวิทยาศาสตร์ก็ช่วยให้ปรัชญานำเชื่อถือเพราะข้อมูลทางวิทยาศาสตร์สามารถนำมาใช้ประกอบการอ้างเหตุผล (argument) ของปรัชญา

๖) ปรัชญาและวิทยาศาสตร์มีฐานหรือบ่อเกิดเดียวกันคือความอยากรู้หรือความสงสัย

#### ๔. บทสรุป

จากที่กล่าวมา คงพอเข้าใจได้ว่า ปรัชญาเป็นความพยายามแสวงหาความจริงเกี่ยวกับโลกและสิ่งทั้งปวงที่เกี่ยวกับโลกและมนุษย์โดยใช้เหตุผลหรือการคิดอย่างเป็นระบบเป็นเครื่องมือ ซึ่งผลลัพธ์ที่ได้ก็คือโลกทัศน์หรือทฤษฎีทางปรัชญาที่ช่วยขยายขอบเขตความรู้ของมนุษย์ แม้จะยังเป็นความรู้ที่อาจจะเป็นเท็จได้ก็ตามที ซึ่งก็ไม่ใช่เรื่องเสียหายร้ายแรงอะไร เพราะแม้แต่ความรู้ทางวิทยาศาสตร์ที่คนทั่วไปยอมรับก็ยังถูกหักล้างอยู่เรื่อยๆ อย่างน้อยปรัชญาก็ให้คำตอบหรือคำอธิบายบางอย่างที่ช่วยแก้ความสงสัยของมนุษย์ไปได้บ้าง และทำให้มนุษย์มีวิจรรณญาณที่รอบคอบในการยอมรับความเชื่ออย่างใดอย่างหนึ่งทำให้ไม่ถูกหลอกหรือหลงงมงายจนเกิดความเสียหายตามมา

### บรรณานุกรม

#### ภาษาไทย

จินดา จันทร์แก้ว. “ปรัชญา วิทยาศาสตร์ และศาสนา”, *พุทธจักร* ปีที่ ๔๙ ฉบับที่ ๒ (กุมภาพันธ์ ๒๕๓๘).

ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย. *การใช้เหตุผล: ตรรกวิทยาเชิงปฏิบัติ*. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย, ๒๕๔๑.

ราชบัณฑิตยสถาน. *พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. ๒๕๔๒*. กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์พับลิเคชั่นส์, ๒๕๔๖.

วรุฑธ ศรีวรกุล. “ตรรกวิทยาเปรียบเทียบ: อริสโตเติล เฮเกิล เต๋า และพุทธ”, *วารสารธรรมศาสตร์* ปีที่ ๒๐ ฉบับที่ ๒ (พฤษภาคม-สิงหาคม ๒๕๓๗).

#### ภาษาอังกฤษ

Arthur, John. *Studying Philosophy: A Guide for the Perplexed*. Second edition. Upper Saddle

River: Pearson Education, 2004.

Brightman, Edgar Sheffield. *An Introduction to Philosophy*. Third edition. New York: Holt Rinehart and Winston, 1963.

Bunchua, Kirti. *Logic for Contextuality*. Bangkok: Assumption University, 1993.

Blackburn, Simon. *Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1996.

Earle, William James. *Introduction to Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1992.

Halverson, William H. *A Concise Introduction to Philosophy*. New York: Random House, 1981.

Hosper, John. *Philosophical Analysis*. Bombay: Allied Publishers, 1986.

Nigosian, S.A. *World Faiths*, second edition. New York: St. Martin's Press, 1994.

Pojman, Louis P. *Philosophy: The Pursuit of Wisdom*. Stanford: Wadsworth, 2001.

Puligandla, R. *Fundamentals of Indian Philosophy*. Nashville: Abingdon Press, 1975.

Thilly, Frank. *A History of Philosophy*. Allahabad: Central Book Depot, 1981.

Titus, Harold H. *Living Issues in Philosophy*. New York: Van Nostrand Reinhold, 1970.

#### เอกสารอิเล็กทรอนิกส์

“เทววิทยา”, แหล่งที่มา [ออนไลน์] [www.wikipedia.org/wiki/Theology+theology&hlct=th&ct=clnk&cd=l&gl=th](http://www.wikipedia.org/wiki/Theology+theology&hlct=th&ct=clnk&cd=l&gl=th), p. 1 [เข้าถึงข้อมูล ๗ พฤษภาคม ๒๕๕๐].



การศึกษาวิเคราะห์ ศิลปะในคัมภีร์มังคลัตถทีปนี  
ANALYTIC STUDY OF ART IN MAṄGALATTHADĪPAṆĪ

ผศ. ดร. หอมทวล บั้วระภา  
ผู้ช่วยคณบดีฝ่ายพัฒนานักศึกษา  
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์  
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

**บทคัดย่อ**

บทความนี้มีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาแนวคิดเรื่องศิลปะและเกณฑ์การประเมินค่าศิลปะในคัมภีร์มังคลัตถทีปนี เป็นการศึกษาแบบวิเคราะห์ (An Analytical Study) โดยการสืบค้นจากเอกสาร (Documentary Investigation) ซึ่งมีลำดับขั้นตอนดังนี้ ศึกษาคัมภีร์มังคลัตถทีปนี และเอกสารอื่นๆที่เกี่ยวข้อง รวบรวมเอกสารและศึกษาวิเคราะห์ข้อมูลต่างๆ ด้วยวิธีพรรณนาวิเคราะห์ (analytical descriptive) ผลการศึกษาแนวคิดเรื่องศิลปะพบว่า ศิลปะหมายถึง ความฉลาดในงานช่างฝีมือประเภทต่างๆ ศิลปะมี ๒ ประเภทคือ อนาคติยศิลปะและอาคาริยศิลปะ เกณฑ์การประเมินค่าศิลปะคืออนาคติยศิลปะเป็นสิ่งที่มีความสำคัญ เพราะเป็นสิ่งที่อำนวยความสะดวกให้เกิดประโยชน์สุขที่เป็นปัจจุบันและอนาคตส่วนคุณค่าของอาคาริยศิลปะนั้นให้ประโยชน์สุขเฉพาะหน้า

**คำสำคัญ:** ศิลปะ อนาคติยศิลปะ อาคาริยศิลปะ การประเมินค่าศิลปะ

**Abstract**

This article aims to study the concept of art and evaluation of art in the Maṅgalatthadīpaṇī. It is an analytical study of documentary investigation. The results of the study were as follows:

Art, in the Maṅgalatthadīpaṇī, means proficiency in all branches of learning and crafts. Two types of crafts mentioned were harmless crafts of homeless and those of the householder. Harmless crafts of the householder involve work that causes no harm to any living being and is conducive to the well-being of the world. The evaluation of homeless crafts are sources of happiness in the present and future life while householder only present life.

**Keys words:** Art, harmless crafts of homeless Art, harmless crafts of householder Art, Evaluation

## บทนำ

มังคลัตถทีปนี หรือ มงคลทีปนี เป็นวรรณกรรมเรื่องเอกที่น่าชื่อเสียงเกียรติคุณมาสู่ท่านสิริมังคลาจารย์ ท่านรจนามังคลัตถทีปนีเมื่อ พ.ศ. ๒๐๖๗ ท่านมิได้ระบุสถานที่ที่ท่านแต่งคัมภีร์นี้เพียงแต่กล่าวว่าท่านประพันธ์เรื่องนี้ ณ สถานที่เงียบสงบซึ่งอยู่ไกลไปทางทิศใต้ของนครเชียงใหม่ ประมาณ ๔ กิโลเมตร ในตอนหนึ่งของมังคลัตถทีปนี ท่านกล่าวว่า ท่านเป็นศิษย์ของท่านพุทธวิกรมหาราช

มังคลัตถทีปนีคือ คัมภีร์ที่อธิบายขยายความมงคลสูตร ซึ่งเป็นสูตรหนึ่งในชุดตนิบาต สุตตันตปิฎก เป็นสูตรที่แสดงการปฏิบัติหน้าที่อันเป็นมงคล ๓๘ ประการ คือมีการไม่สอเสพคนพาล ให้सानเสวนากับบัณฑิต การบูชาคนที่ควรบูชา การอาศัยอยู่ในสถานที่ที่เหมาะสม การทำความดีที่เป็นการสั่งสมความพร้อมตั้งแต่อดีตถึงปัจจุบัน แล้วรักษาสถานภาพของเองอยู่ในสังคมได้อย่างเหมาะสม การเป็นผู้ใฝ่รู้ได้สดับรับฟังสรรพวิทยาการอยู่เสมอ แล้วนำความรู้ที่ได้นั้นไปฝึกฝนอบรมตนให้เกิดความเชี่ยวชาญที่เรียกว่า มีศิลปะในการดำรงตนชีวิต อยู่การบำรุงเลี้ยงบิดามารดา การสงเคราะห์ช่วยเหลือบุตรภรรยาและญาติพี่น้อง การทำงานไม่คั่งค้างอากูล การให้ทาน การประพฤติธรรม ทำงานที่ไม่มีโทษ ละเว้นจากบาป สारวมจากการดื่มน้ำเมา ไม่ประมาทในธรรมทั้งหลาย มีความเคารพ มีความถ่อมตน มีความสันโดษ มีความกตัญญู การฟังธรรมตามกาล มีความอดทน เป็นผู้ว่าง่าย การได้เห็นสมณะ การสนทนาธรรมตามกาล การบำเพ็ญตบะ การประพฤติพรหมจรรย์ การเห็นอริยสัจ การทำให้แจ้งในพระนิพพาน มีจิตไม่หวั่นไหวในโลกธรรม มีจิตไม่โศกเศร้า มีจิตปราศจากกิเลส มีจิตเกษม คัมภีร์เล่มนี้พระสิริมังคลาจารย์ได้อธิบายอย่างละเอียดถึงความหมายของสูตรนี้ โดยแสดงความรอบรู้และความสามารถในการแต่งภาษาบาลี มีความสำคัญขนาดที่คณะสงฆ์ไทยได้นำมาใช้เป็นหลักสูตรการเรียนการสอนพระปริยัติธรรมแผนกบาลี ตั้งแต่สมัยต้นรัตนโกสินทร์จนถึงปัจจุบัน ในบทความนี้ต้องการศึกษาวิเคราะห์ความหมายของมงคลข้อที่ ๘ คือคำว่า ศิลปะหรือ ศิลปะ โดยมีวัตถุประสงค์ ดังนี้

๑. ศึกษาแนวคิดเรื่อง ศิลปะ ในคัมภีร์มังคลัตถทีปนี
๒. ศึกษาเกณฑ์การประเมินค่าของศิลปะในคัมภีร์มังคลัตถทีปนี

## ระเบียบวิธีวิจัย

การศึกษาครั้งนี้ เป็นการศึกษาวิเคราะห์เอกสาร (Documentary research) ซึ่งมีขั้นตอนการศึกษาดังนี้

๑. ศึกษาคัมภีร์มังคลัตถทีปนี (ปฐโม ภาค) ฉบับภาษาบาลี และมังคลัตถทีปนี แปล เล่ม ๑-๒ ของมหาวิทยาลัยและเอกสารงานแปลที่เกี่ยวข้อง
๒. วิเคราะห์ความหมาย ประเภทของศิลปะและเกณฑ์การประเมินศิลปะจากคัมภีร์และเอกสารที่เกี่ยวข้อง

## ขอบเขตการศึกษา

ขอบเขตของการศึกษาประกอบด้วย

๑. ด้านเนื้อหา ศึกษาคำว่า ศิลปะและบริบทที่เกี่ยวข้องที่ปรากฏในคัมภีร์มังคลัตถทีปนีเท่านั้น

๒. ด้านเอกสารคัมภีร์มังคลัตถที่ปนีฉบับภาษาบาลีของมหาหมกุฏราชวิทยาลัยและบทวิเคราะห์อื่น ๆ ประกอบเรียบเรียงนำเสนอเป็นผลงานวิจัย

## นิยามศัพท์

**ศิลปะ** (สันสกฤต) ศิลปะ (บาลี) หมายถึง ความฉลาด ความเชี่ยวชาญในหัตถกรรมทุกประเภท  
**การประเมินค่า** หมายถึงพิจารณาและตีความหมายของศิลปะที่เป็นเหตุนำมาซึ่งความเสื่อม และความเจริญ และความนิทาและสรรเสริญ ความไร้ประโยชน์และประกอบด้วยประโยชน์

## ผลการศึกษา

### แนวคิดเรื่อง ศิลปะ ในคัมภีร์มังคลัตถที่ปนี

#### ๑. ความหมายของ คำว่า ศิลปะ โดยทั่วไป

**ศิลปะ** แปลมาจากคำว่า Art ตามรูปศัพท์เดิมคือ Arti และ Arte ปรากฏการใช้คราวแรกในสมัยฟื้นฟูศิลปวิทยา ความหมายของคำ Arti นั้น หมายถึงกลุ่มช่างฝีมือในศตวรรษที่ ๑๔ , ๑๕ และ ๑๖ คำ Arte มีความหมายถึงฝีมือ ซึ่งรวมถึงความรู้ของการใช้วัสดุของศิลปิน ดังนั้น ความหมายตามรูปศัพท์ Art จึงหมายถึงกลุ่มช่างฝีมือและผู้มีความรู้ ความชำนาญในการใช้วัสดุอุปกรณ์ในการสร้างสรรค์งานศิลปะ งานศิลปะจึงมิใช่สิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ เราจึงสามารถศึกษาความหมายของศิลปะตามคำนิยามดังต่อไปนี้

ศิลปะ คือ ผลแห่งความคิดสร้างสรรค์ของมนุษย์ที่แสดงออกมาในรูปลักษณะต่าง ๆ ให้ปรากฏซึ่งสุนทรียภาพ ความประทับใจ หรือความสะเทือนอารมณ์ ความอัจฉริยภาพ พุทธิปัญญา ประสบการณ์ รสนิยม และทักษะของแต่ละคน เพื่อความพอใจ ความรื่นรมย์ ขนบธรรมเนียม จารีตประเพณี หรือความเชื่อทางศาสนา<sup>๑</sup>

ศิลปะ คือ ผลงานการสร้างสรรค์รูปลักษณะแห่งความพึงพอใจขึ้นมา และรูปลักษณะก่อให้เกิดอารมณ์รู้สึกในความงาม อารมณ์รู้สึกในความงามนั้นจะเป็นที่พึงพอใจได้ก็ต่อเมื่อ ประสาทสัมผัสของเราชื่นชมในเอกภาพ หรือความประสมกลมกลืนกันในความสัมพันธ์อันมีระเบียบแบบแผน<sup>๒</sup>

ศิลปะ คือ สิ่งที่มนุษย์สร้างสรรค์ขึ้น เพื่อแสดงออกซึ่งอารมณ์ ความรู้สึก สติปัญญา ความคิด และ/หรือความงาม<sup>๓</sup>

<sup>๑</sup> พจนานุกรมศัพท์ศิลปะ อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน, (กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๓๐), หน้า ๒๖.

<sup>๒</sup> Herbert Read, The Meaning of Art, (London: Faber & Faber, 1959), p.17.

<sup>๓</sup> ชลูด นิ่มเสมอ. องค์ประกอบของศิลปะ, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช. ๒๕๓๔), หน้า ๑๕.

ศิลปะ เป็นผลงานที่เกิดจากการแสดงออกของอารมณ์ ปัญญา และทัศนคติ รวมทั้งทักษะความชำนาญ ชำนาญของมนุษย์การสร้างสรรค์งานศิลปะ ในปัจจุบันมีแนวโน้มไปในทางการสร้างสรรค์ และการแสดงออกของอารมณ์และความคิด ดังนั้น งานศิลปะนั้นอย่างน้อยที่สุดควรก่อให้เกิดอารมณ์ และ ความคิดสร้างสรรค์ กล่าวคือ เป็นงานที่สื่อให้ผู้ชมเกิดจินตนาการ นอกจากนั้น งานศิลปะที่ดีควรมีคุณค่าทางความงามซึ่งเกิดจากการใช้องค์ประกอบของสุนทรียภาพ<sup>๔</sup>

โดยภาพกว้างๆ เรา จึงสามารถหาศึกษาเพื่อทำความเข้าใจ คำว่า ศิลปะได้ ๒ ลักษณะคือ ๑) โดยการศึกษาจากรูปศัพท์เดิม คือ Art หมายถึง ช่างฝีมือมีความรู้ความชำนาญในการใช้วัสดุต่างๆ เพื่อสร้างสรรค์ผลงานเป็นศิลปะ และ ๒) ศึกษาจากคานิยามศัพท์ซึ่งตีความหมายของคำว่า ศิลปะ หรือ Art คือ งานการสร้างสรรค์รูปลักษณ์ของวัสดุเพื่อแสดงออกถึงอารมณ์และความรู้สึก ความเชี่ยวชาญ ความชำนาญในฝีมือลายมือ ก่อให้เกิดอารมณ์พึงพอใจ ความสะเทือนอารมณ์ ที่แสดงออกผ่านความงาม ความน่าทึ่ง ความอัศจรรย์ใจแก่ผู้พบเห็นหรือผู้ชมเป็นต้น

## ๒. ความหมายของ ศิลปะ ในคัมภีร์มัจฉัตถทีปนี

ในอรรถกถา มัจฉัตถทีปนี <sup>๕</sup> ได้ให้ความหมายตามรูปศัพท์ คำว่า ศิลปะ แปลว่า ความเป็นผู้ฉลาดในหัตถกรรม ๒ อย่าง คือความสามารถในการทำงานศิลปะหัตถกรรมของบรรพชิตและคฤหัสถ์ ศิลปะ จึงสามารถนิยามได้ว่า ฝีมือ ความฉลาดในฝีมือ ฝีมือทางการช่าง การแสดงออกมาให้ปรากฏงดงามน่าชื่นชม วิชาที่ใช้ฝีมือ วิชาชีพต่างๆ<sup>๖</sup>

## ๓. ประเภทของศิลปะ

จากความหมายของศิลปะที่พบในคัมภีร์นี้ จึงสามารถจัดประเภทของศิลปะ ได้เป็น ๒ ประเภท คือ (๑) อนุคาริยศิลปะ หรือ ศิลปะของบรรชิต และ (๒) อาคาริยศิลปะ หรือ ศิลปะของคฤหัสถ์ (๑) อนุคาริยศิลปะ หรือ ศิลปะของบรรชิต พระผู้มีพระภาคทรงพรรณนาไว้ในสัทตมสูตร<sup>๑</sup> ทุติยวรรค แห่งทสกนิบาต อังคุตตรนิกาย อย่างนี้ว่า "ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุในศาสนา นี้ เป็นผู้ขยันไม่เกียจคร้าน ในการงานอะไรที่จะพึงช่วยกันทำ ทั้งสูงทั้งต่ำ ของเพื่อนพรหมจารีด้วยกัน ประกอบพร้อมด้วยปัญญาเครื่องสอบสวน อันเป็นอุบายในการงานที่จะพึงช่วยกันทำนั้น อาจทำ อาจจัดได้; ภิกษุทั้งหลาย ภิกษุเป็นผู้ขยัน ๗ ล อาจจัดได้ แม้ใด; ธรรมแม้นี้ ชื่อว่านาถกรณธรรม "

<sup>๔</sup>วิรัตน์ พิชญ์ไพฑูริย์, ความเข้าใจศิลปะ, พิมพ์ครั้งที่ ๒, (กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิชย์, ๒๕๒๔), หน้า ๑.

<sup>๕</sup> มัจฉัตถทีปนี (แปล), เล่ม ๒, พิมพ์ครั้งที่ ๑๔, (กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕), หน้า ๒๘.

<sup>๖</sup>พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์, (กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์.พรินต์ติ้ง แมสโปรดักส์ จำกัด, ๒๕๕๑), หน้า ๓๙๐.

ความหมายตามรูปศัพท์ อนาคตียศิลปะ หมายถึงศิลปะของผู้ไม่ครองเรือน ซึ่งก็คือ ศิลปะของบรรพชิต หมายถึง การตกแต่งสมณะบริวาร และการเย็บจีวร เป็นต้น และยังหมายถึงการทำงานที่จะพึงช่วยกันทำในการสร้าง หรือ บูรณปฏิสังขรณ์ศาสนวัตถุและศาสนสถาน นอกจากนี้ยังหมายถึงปัญญาที่ใช้ในการสอบสวน ความไตร่ตรอง ความพิจารณา ยิ่งกว่านั้นความหมายสูงสุดของ ศิลปะ คือ นาถกรรมธรรมคือธรรมเป็นที่พึงของบรรพชิตด้วย ตามตัวอย่างที่พระองค์ตั้งพระโมคคัลลานเถระ เป็นผู้กำกับการสร้างวัดบุพพาราม หรือ ทรงมอบให้พระอานนท์เป็นผู้ออกแบบจีวรสำหรับพระสงฆ์ พระองค์ตรัสกับพระอานนท์ ว่า อานนท์ เธอเห็นนาของชาวมคธ ซึ่งเขาพูนดินขึ้นเป็นคันนาสี่เหลี่ยมพูนคันนายาวทั้งด้านยาวและด้านกว้าง พูนคันนาคันในระหว่างๆ ด้วยคันนา สั้นๆ พูนคันนาเชื่อมกันทาง ๔ แพร่ง ตามที่ซึ่งคันนากับคันนาผ่าน ตัดกันไปหรือไม่?

อานนท์ : เห็นตามพระพุทธดำรัส พระพุทธเจ้าข้า.

พระพุทธเจ้า : เธอสามารถแต่งจีวรของภิกษุทั้งหลายให้มีรูปอย่างนั้นได้หรือไม่?

อานนท์ : สามารถ พระพุทธเจ้าข้า

ครั้งนั้น พระผู้มีพระภาคประทับอยู่ ณ ทักขิณาคิริชนบทตามพระพุทธาภิรมย์ และเสด็จกลับมาพระนครราชคฤห์อีก ครั้งนั้นท่านพระอานนท์แต่งจีวรสำหรับภิกษุหลายรูป ครั้นแล้ว เข้าไปเฝ้าพระผู้มีพระภาค ได้กราบทูลว่า ขอพระผู้มีพระภาคจงทรงทอดพระเนตรจีวรที่ข้าพระพุทธเจ้าแต่งแล้ว พระพุทธเจ้าข้า พระพุทธองค์ตรัสสรรเสริญท่านพระอานนท์

ลำดับนั้น พระผู้มีพระภาคทรงธรรมมีกถา ในเพราะเหตุเป็นเค้ามูลนั้น ในเพราะเหตุแรกเกิดนั้น แล้วรับสั่งกะภิกษุทั้งหลายว่า ดูกรภิกษุทั้งหลาย อานนท์เป็นคนฉลาด อานนท์ได้ซาบซึ่งถึงเนื้อความแห่งถ้อยคำที่เรากล่าวย่อได้โดยกว้างขวาง อานนท์ทำผ้า ชื่อกุสิก็ได้ ทำผ้าชื่ออัทธกุสิก็ได้ ทำผ้าชื่อมณฑลก็ได้ ทำผ้าชื่ออัทธมณฑลก็ได้ ทำผ้าชื่อวิวิฎฐะก็ได้ ทำผ้าชื่ออนุวิวิฎฐะก็ได้ ทำผ้าชื่อคิเวยยกะก็ได้ ทำผ้าชื่อชังเขยยกะก็ได้และทำผ้าชื่อพาหันทะก็ได้ จีวรจักเป็นผ้าที่ตัดแล้ว เสร้าหมองด้วยศัลตรา สมควรแก่สมณะ และ พวกศรัทธูไม่ต้องการ ดูกรภิกษุทั้งหลาย เราอนุญาตผ้าสังฆาฏิตัด ผ้าอุตราสงค์ ผ้าอันตราสกตัด <sup>๗</sup>

พระพุทธพจน์นี้ย่อมแสดงให้เห็นว่า พระพุทธองค์ก็ทรงชื่นชมในฝีมือของพระอานนท์ และ พระอานนท์ก็เป็นผู้มีฝีมือหรือมีศิลปะ ผู้วิจัยเข้าใจว่า ตามตัวอย่างที่ยกมานั้น การทำจีวรของพระอานนท์เกิดจากการเลียนแบบคันนาของชาวมคธ ศิลปะบางอย่าง จึงเกิดขึ้นจากการเลียนแบบธรรมชาติ และพระพุทธศาสนา ก็ยอมรับศิลปะที่เกิดภายในมโนภาพ ซึ่งมีตัวอย่างคือ พระโลลูทายี ท่านเป็นผู้เก่งกาจสามารถในการเย็บจีวร จึงได้เย็บจีวรทำรูปภาพต่างๆ อันงดงาม ตระการตา การทำงานศิลปะคือเย็บจีวรของท่านเกิดจากมโนภาพ และ จินตภาพที่อรรถกถาจารย์เรียกว่า ปฏิภาณจิตต์ <sup>๘</sup> หมายถึง จิตรกรรมที่ทำด้วยปฏิภาณของตน

<sup>๗</sup> วิ.ม.(ไทย).๕/๓๔๕/๒๑๓-๒๑๔.

<sup>๘</sup> มังคลัตถทีปนี (แปล), เล่ม ๒, หน้า ๒๙.

ส่วนศิลปะประเภทที่ ๒ เรียกว่า อาคารียศิลปะ คือศิลปะสำหรับผู้อยู่ครองเรือนหรือ คฤหัสถ์นั้นมีความหมายดังนี้ ชื่อว่าศิลปะของคฤหัสถ์ มีมากชนิด. ในศิลปะเหล่านั้น กิจการใด เว้นจากการเบียดเบียนชีวิตของสัตว์อื่น เว้นจากอกุศลกรรม มีการงานของช่างแก้วและช่างทองเป็นต้น กิจการนั้น จัดเป็นมงคล เพราะนำมาซึ่งประโยชน์ในโลกนี้. ศิลปะเหล่านั้นประกอบด้วย ช่างถาก ๑ ช่างทอ ๑ ช่างย้อม ๑ ช่างกลบก ๑ ช่างหนังเป็นคัมภีร์ ๕ เรียกว่าช่าง ผู้มีศิลปะ พระพุทธองค์มิได้ปฏิเสธความมีอยู่ของศิลปะ พระองค์ยอมรับช่างต่างๆ ว่าเป็นผู้มีศิลปะ ในสาฬหมาสชาดก กล่าวชื่นชมบุคคลว่าขึ้นชื่อว่าศิลปะแม้อย่างใดอย่างหนึ่ง ย่อมยังประโยชน์ให้สำเร็จโดยแท้ ขอเชิญพระองค์ ทรงทอดพระเนตรบุรุษเปลี่ยไต้บ้านสวยทั้ง ๔ ทิศ ก็เพราะการตีฆ้องแพะ<sup>๙</sup> ว่า "ความเป็นผู้ฉลาดในหัตถกรรมอย่างใดอย่างหนึ่ง ชื่อศิลปะ" ดังนี้ ศิลปะแห่งช่างสานเป็นอาทิก็ดี ศิลปะติดกรวดก็ดี อันมาในวิภังค์แห่งโอมสวาทสิกขาบท จึงนับเข้าด้วย. ช่างสานชื่อวานพการ ในคำว่า นพการาทิสิปญเจว นั้น. แม้ศิลปะของช่างสานนั้น ก็เป็นมงคล เพราะนำมาซึ่งศิลปะจึงเป็นสิ่งที่จำเป็นในพระพุทธศาสนา เพราะศิลปะนั้นต้องใช้ในการดำรงชีวิต และ พระพุทธองค์ก็ทรงสรรเสริญผู้มีศิลปะ พระพุทธปฏิมากรที่นายช่างได้บรรจงสรรสร้างนั้น ย่อมนับเป็นศิลปะ โดยนายช่างชื่อว่าเป็นนักปฏิมากรและพระพุทธเจ้าได้ใช้ศิลปะถ่ายทอดออกมาสู่สายตาของสาธารณชน

พระพุทธองค์ก็ทรงใช้ศิลปะ แต่ว่าศิลปะที่พระพุทธองค์ใช้นั้นเป็นศิลปะแบบนามธรรม และเป็นความสามารถเฉพาะตน อาจกล่าวได้ว่าศิลปะนั้น มีทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม พุทธศิลปะนั้นก็เช่นกัน ไม่ว่าจะบรรพชิตหรือคฤหัสถ์ก็ต้องมีศิลปะในการดำรงตน แต่พระพุทธองค์มิให้บรรพชิตติดอยู่กับศิลปะดังกล่าว แต่สำหรับคฤหัสถ์นั้นจำเป็นต้องใช้ศิลปะในการดำเนินชีวิตศิลปะ จึงหมายความว่า ฝีมือ ความฉลาดในฝีมือ ฝีมือทางการช่าง การแสดงออกมาให้ปรากฏงดงามน่าชื่นชม พระพุทธองค์ทรงแสดง ศิลปะในมงคลสูตรข้อที่ ๙ ว่า "ศิลปะนี้เป็นอุดมมงคล เทวดาและมนุษย์ทั้งหลายทำมงคลเช่นนี้แล้ว เป็นผู้ไม่ปราศัยในข้าศึกทุกหมู่เหล่า ย่อมถึงความสวัสดิ ในที่ทุกสถาน นี้เป็นอุดมมงคลของเทวดาและมนุษย์เหล่านั้น"<sup>๑๐</sup>

### เกณฑ์การประเมินค่าของศิลปะในคัมภีร์มัจฉลัตถทีปนี

ในบทความการศึกษาวิเคราะห์ศิลปะในคัมภีร์มัจฉลัตถทีปนี ศิลปะทั้ง ๒ ประเภทคือ อนาคตียศิลปะและอาคารียศิลปะ จัดเป็นมงคลในพระพุทธศาสนา ถึงอย่างนั้นก็มีข้อปลีกย่อยในการพิจารณาเกณฑ์ในสิ่งที่เป็นมงคลในงานศิลปะด้วยมีข้อพิจารณาดังต่อไปนี้

การประเมินค่า หมายถึงพิจารณาและตีความหมายของศิลปะที่เป็นเหตุนำมาซึ่งความเสื่อม และความเจริญ และความนิทานและสรรเสริญ ความไร้ประโยชน์และประกอบด้วยประโยชน์ จากข้อกำหนดนี้จึงสามารถพิจารณาว่าศิลปะทั้ง ๒ ประการนี้อยู่ในขอบข่ายอย่างไรบ้าง? ดังนี้

ความฉลาดในงานศิลปหัตถกรรมทั้งที่เป็นงานสูงและต่ำ. การงานที่จะพึงออกปากชักชวนเพื่อช่วยเหลือกันทำที่ชื่อว่าการงานที่จะพึงช่วยกันทำ. ในการงานที่สูงและต่ำนั้น การงานเป็นต้นอย่างนี้ คือ

<sup>๙</sup> ขุ.ชา. (ไทย) ๒๗/๑๐๗/๓๕.

<sup>๑๐</sup> ขุ.ขุ. (ไทย) ๒๕/๕/๗.

การทำ การข้อมัจฉิร กรรม (คือฉาบทา) ปูนขาวที่พระเจดีย์การงานที่จะพึงทำในโรงอุโบสถ เรือนพระเจดีย์ และเรือนต้นโพธิ์ พระพุทธรองค์ทรงแสดงถึงศิลปะของบรรพชิตไว้ว่า เป็นมงคลเพราะเป็นเหตุนำสุขมาให้ทั้งตนเองและผู้อื่น ความเป็นผู้ฉลาดในหัตถกรรมของท่านเหล่านี้ ที่ประกอบในฐานะ ย่อมนำมาซึ่งความสรรเสริญ นับเข้าในประโยชน์เกื้อกูลในโลกนี้ ด้วยประการฉะนี้ เหตุนั้น จึงจัดเป็นมงคล. แต่ศิลปะประเภทเดียวกันที่ประกอบในอัฐฐานะ หาเป็นมงคลไม่ เพราะเป็นเหตุนำมาซึ่งความติเตียนหมายความว่าศิลปะการงานที่สูงส่งต่ำ ปราณีตและหยาบกระด้าง ถ้าทำในฐานะที่ไม่สมควรก็ไม่เป็นมงคล เช่นกรณีการที่พระอานนท์เย็บจีวรแล้วใช้เท้าเหยียบจีวรของพระพุทธเจ้าถือว่าเป็นสิ่งที่ผิดอาจารย์ไม่สมควร หรือในกรณีพระโลหุทายีเป็นผู้มีศิลปะในการเย็บจีวร แต่การเจ็บจีวรที่เป็นสิ่งวิจิตรกามาให้ภิกษุณีที่มีโชฎงาติมิใช่ปวารณา ก็ถือว่าเป็นไม่สมควรเหตุนำมาซึ่งคำติเตียนหรือคำนินทาในท่ามกลางสงฆ์

ส่วนในศิลปะของคฤหัสถ์ในศิลปะเหล่านั้น กิจการใด เว้นจากการเบียดเบียนชีวิตของสัตว์อื่น เว้นจากอกุศลกรรม มีการงานของช่างแก้วและช่างทองเป็นต้น กิจการนั้น จัดเป็นมงคล

ส่วนศิลปะติดกรวดที่ประกอบในฐานะอันควร ก็เป็นมงคล, ที่ประกอบในฐานะอันไม่ควร ไม่เป็นมงคล. เรื่องอันแสดงควมนั้น ดังต่อไปนี้ :- ศิลปะการงานหรือความเชี่ยวชาญใดๆ ถ้าเป็นการเบียดเบียนชีวิตของสัตว์อื่น ประกอบด้วยอกุศลกรรม ศิลปะนั้นจัดอยู่ในอัฐฐานะ คือเป็นศิลปะที่ไม่สมควร เพราะไม่เป็นมงคลไร้ประโยชน์

## บทสรุป

**ศิลปะ** แต่เดิมหมายถึง งานช่างฝีมือ เป็นงานที่มนุษย์ใช้สติปัญญาสร้างสรรค์ขึ้นด้วย ความประณีตวิจิตรบรรจง ฉะนั้นงานศิลปะจึงไม่ใช่สิ่งที่เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติแต่เป็น ผลงานที่มนุษย์ใช้ปัญญา ความศรัทธา และความพากเพียรพยายามสร้างสรรค์ขึ้นมาใหม่ การจำกัดความให้แน่นอนลงไปว่าศิลปะคืออะไรนั้น อาจจะเป็นเรื่องยาก เพราะว่า ศิลปะเป็นงานสร้างสรรค์ ศิลปินมีหน้าที่ สร้างงานที่มีแนวคิดและรูปแบบแปลกใหม่อยู่ตลอดเวลา ทฤษฎีศิลปะในสมัยหนึ่งอาจขัดแย้งกับของอีกสมัยหนึ่งอย่างตรงกันข้าม และทฤษฎีเหล่านั้นก็ล้วนแต่เกิดขึ้นภายหลังที่ผลงานสร้างสรรค์ที่เปลี่ยนแปลงและก้าวล้ำหน้าไปก่อนแล้วทั้งสิ้น อย่างไรก็ตาม ทักษะเกี่ยวกับ ความหมายของศิลปะในคัมภีร์มิ่งคลัทพ์ินีได้ให้ความหมายและประเภทของศิลปะได้ชัดเจน และมีเกณฑ์ในการแยกศิลปะที่ดีและศิลปะเลวด้วย ดังนี้

ศิลปะ คือความเป็นผู้ฉลาดในหัตถกรรม ๒ อย่าง คือความสามารถในการทำงานศิลปะหัตถกรรมของบรรพชิตและคฤหัสถ์ ศิลปะ จึงสามารถนิยามได้ว่า ฝีมือ ความฉลาดในฝีมือ ฝีมือทางการช่าง การแสดงออกมาให้ปรากฏงดงามน่าชื่นชม วิชาที่ใช้ฝีมือ วิชาชีฟต่างๆ นอกจากนี้ศิลปะยังประกอบพร้อมด้วยปัญญา เครื่องสอบสวน อันเป็นอุปบายในการงานที่จะพึงช่วยกันทำงานต่างๆ ให้ประสบความสำเร็จ และศิลปะยังเป็นนาถกรรมธรรม คือธรรมที่เป็นพึงของบรรพชิต นั่นคือผู้มีศิลปะสามารถใช้ศิลปะเป็นเครื่องช่วยให้การปฏิบัติปฏิบัติงานของบรรพชิตประสบ

ความสำเร็จด้วย ตามความหมายนี้ตรงกับคำนิยามของ วิรัตน์ พิชญ์ไพฑูริย์ (๒๕๒๔) ศิลปะ เป็น ผลงานที่เกิดจากการแสดงออกของอารมณ์ ปัญญา และทัศนคติ รวมทั้งทักษะความชำนาญ ชำนาญของ มนุษย์การสร้างสรรคงานศิลปะ งานศิลปะที่ดีควรมีคุณค่าทางความงามซึ่งเกิดจากการใช้องค์ประกอบ ของสุนทรียภาพ และศิลปะ คือ ผลแห่งความคิดสร้างสรรค์ของมนุษย์ที่แสดงออกมาในรูปลักษณะต่าง ๆ ให้ ปรากฏซึ่งสุนทรียภาพ ความประทับใจ หรือความสะเทือนอารมณ์ ความอัจฉริยภาพ พุทธิปัญญา ประสบการณ์ รสนิยม และทักษะของแต่ละคน เพื่อความพอใจ ความรื่นรมย์ ขนบธรรมเนียม จารีต ประเพณี หรือ ความเชื่อทางศาสนา ศิลปะ คือ สิ่งที่มีมนุษย์สร้างสรรค์ขึ้น เพื่อแสดงออกซึ่งอารมณ์ ความรู้สึก สติปัญญา ความคิด และ/หรือความงาม

นอกจากนี้ในคำนิยามศิลปะเหล่านี้ยังปรากฏคำว่า คุณค่าทางความงามซึ่งเกิดจากการสร้างสรรค์ หรือเกิดจากองค์ประกอบของสุนทรียภาพ ซึ่งมีความสอดคล้องกับแนวคิดเกณฑ์การประเมินศิลปะในมังค ลัตถที่ปนีคือ ศิลปะจะต้องประกอบด้วยมงคลคือ เป็นสิ่งที่มีประโยชน์เกื้อกูล เป็นเหตุนำมาซึ่งความสุขทั้ง ปัจจุบันและอนาคต และเป็นสิ่งที่เว้นโทษ เว้นจากความเสื่อม หรือคำติฉินนินทาของชาวโลกด้วย

### หนังสืออ้างอิง

ชุลุด นิมเสมอ. **องค์ประกอบของศิลปะ**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์ไทยวัฒนาพานิช. ๒๕๓๔.

**มังคละตถที่ปนี (แปล), เล่ม ๒**. พิมพ์ครั้งที่ ๑๔. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยมหามกุฏ ราชวิทยาลัย, ๒๕๕๕.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์**. กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส.อาร์.พริ้นติ้ง แมสโปรดักส์จำกัด, ๒๕๕๑.

**พจนานุกรมศัพท์ศิลปะ อังกฤษ-ไทย ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**. กรุงเทพมหานคร : ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๓๐.

วิรัตน์ พิชญ์ไพฑูริย์. **ความเข้าใจศิลปะ** พิมพ์ครั้งที่ ๒. กรุงเทพมหานคร : ไทยวัฒนาพานิชย์, ๒๕๒๔.

Herbert Read. **The Meaning of Art**. London: Faber & Faber, 1959.



# พุทธจริยศาสตร์กับแนวคิดเรื่องการฆ่าตัวตาย

## Buddhist Ethics and the concept of Suicidal behavior

ผศ.ดร.ณัฏฐิ์ ศรีดี

รองคณบดีฝ่ายวิชาการ คณะพุทธศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

### บทคัดย่อ

การฆ่าตัวตายเป็นข้อเท็จจริงที่สามารถพบได้ในทุกสังคมในโลกนี้ ทั้งในอดีตและปัจจุบัน และศาสนาทุกศาสนายืนยันว่า การฆ่าตัวตายเป็นพฤติกรรมที่ไม่ควรทำและผิดศีลธรรม โดยเฉพาะพระพุทธศาสนา พระองค์ตรัสว่า “กิจฺฉ โมนุสฺสํ ปฏฺฐิลาภํ การได้เกิดเป็นมนุษย์เป็นสิ่งยากยิ่ง” ฉะนั้นมนุษย์ควรรักษาชีวิต เพื่อพัฒนาตนเองไปสู่เป้าหมายสูงสุดในพระพุทธศาสนา กล่าวคือ พระนิพพาน อย่างไรก็ตาม จากการศึกษาการฆ่าตัวตายในทัศนะพุทธจริยศาสตร์พบว่า การฆ่าตัวตายผิดทุกกรณี แต่มีบางกรณีที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงตำหนิ ดังจะเห็นได้จากกรณีของพระฉันทะเถระ และพระโคธิกะเถระ เนื่องจากทั้งสองกรณี พระเถระที่ฆ่าตัวตายนั้นได้บรรลุพระอรหันต์อันเป็นผลมาจากการปฏิบัติอย่างเคร่งครัด แต่ในกรณีอื่นๆ การฆ่าตัวตายผิดทุกกรณี เนื่องจากเป็นฆ่าตัวตายด้วยความอยากบางประการ กล่าวคือ ประการณที่จะเกิดในภพภูมิที่ดีกว่า หรือคิดว่า ชีวิตหลังความตายประเสริฐกว่าการมีชีวิตอยู่ในปัจจุบัน

**คำสำคัญ :** พุทธจริยศาสตร์, การฆ่าตัวตาย

### Abstract

The practice of suicide is a fact which can be found in all societies, past and present. The cause may have roots somewhere else. And the roots of suicidal behavior may be found in unethical and immoral behavior. However all religions of the world emphasis that “suicide is a misconduct and is immoral”. Especially, Buddhism, reveals that “Kiccho Manussapatilābho (it is too difficult to be born as human beings)”. Thus human being should save their lives, in order to improve themselves to reach supreme goal of Buddhism, i.e., nirvāna. According to Buddhist ethical principle, all cases of suicide are absolutely wrong. Except two case of suicide of Channa Thera and Godhika Thera. These two cases are the Lord Buddha was not complained because their mentality is covered by meditation and they got enlightenment after suicide. The suicide is morally wrong in case of a person who committed suicide because of desire. In other words, a person wants to leave this body with desire to be reborn in a better

life. He is not satisfied with this life. Since his attempt to commit suicide is based on desire, is morally wrong.

**Key words:** Buddhist Ethics, Suicide

## ๑. ความนำ: การฆ่าตัวตาย

การฆ่าตัวตาย (Suicide) ตรงกับภาษาละตินว่า *Suicidium* หมายถึง การกระทำที่ผู้กระทำมีจุดมุ่งหมายแรกคือตั้งใจและเจตนาที่จะพรากชีวิตของตนเอง<sup>๑</sup> อันเนื่องมาจากสาเหตุหลักคือ ปัญหาทางด้านสังคม ปัญหาทางจิตใจ และปัญหาทางการแพทย์ ในการศึกษาพฤติกรรมของการฆ่าตัวตายนั้น จะแบ่งปัญหาที่เกิดขึ้นออกเป็น ๒ กลุ่มใหญ่ กลุ่มแรกเป็นผู้ที่ทำร้ายตนเองแต่ไม่ถึงแก่ชีวิต (Par suicide) หรือที่เดิมเรียกว่า (Suicide attempt) และกลุ่มที่สองคือผู้ที่ทำร้ายตนเองและเสียชีวิต (suicide) หรือ (completed suicide)

ปัญหาการฆ่าตัวตายนั้นเป็นปรากฏการณ์ที่สามารถพบได้ในทุกๆ สังคม มากาเร็ต ปาบสต์ บัตติน<sup>๒</sup> ได้ตั้งข้อสังเกตไว้ในงานวิจัยของเธอเมื่อ พ.ศ. ๒๕๒๕ ว่า ในประเทศอเมริกานั้น อย่างน้อย ๒๕,๐๐๐ คนฆ่าตัวตายในทุกๆ ปี และทั่วโลกจำนวนบุคคลที่ฆ่าตัวตายสำเร็จเกิน ๕๐๐,๐๐๐ คน ในขณะที่ องค์การอนามัยโลก (WHO)<sup>๓</sup> สรุปรว่า ๔๕ ปีที่ผ่านมาอัตราการฆ่าตัวตายเพิ่มขึ้น ๖๐ % ในปี พ.ศ. ๒๕๔๓ มีคนเสียชีวิตจากการฆ่าตัวตายประมาณ ๑,๐๐๐,๐๐๐ คน คิดเป็นสถิติคือ จะมีคนฆ่าตัวตาย ๑๖ คนจาก ๑๐๐,๐๐๐ คน หรือทุกๆ ๔๐ วินาทีจะมีคนฆ่าตัวตาย ๑ คน และอัตราการฆ่าตัวตายมีแนวโน้มเพิ่มขึ้นทุกปี องค์การอนามัยโลกคาดว่า ในปี พ.ศ. ๒๕๖๓ จะมีคนฆ่าตัวตายเพิ่มขึ้นเป็น ๑.๕ แสนคน

จากการศึกษาข้อมูลทางประวัติศาสตร์ของมนุษยชาติ พฤติกรรมการฆ่าตัวตายเหมือนจะเป็นเรื่องธรรมดาของมนุษย์มาตั้งแต่ดึกดำบรรพ์ จวบจนปัจจุบัน เพราะแม้แต่บุคคลที่มีชื่อเสียงในอดีตหลายคนล้วนแต่จบชีวิตตนเองด้วยการฆ่าตัวตาย เช่น พระนางคลีโอพัตรา (Cleopatra VII Philopator, in Greek January ๖๙ BC – ๓๐ BC), มาร์คัส แอนโทนีอัส (Marcus Antonius ๘๓ -๓๐ BC), ซิกมุนด์ ฟรอยด์ (Sigmund Freud, ๑๘๕๖-๑๙๓๙), วินเซนต์ วิลเลม แวน โก๊ะ (Vincent Willem van Gogh, ๓๐ March ๑๘๕๓ – ๒๙ July ๑๘๙๐), เออร์เนสต์ มิลเลอร์ เฮมมิงเวย์ (Ernest

<sup>๑</sup> “Suicide is an act whose primary aim is the intentional and deliberate taking of one’s own life” 1981, Vol.25, p. 857.

<sup>๒</sup> Margaret Pabst Battin. Ethical Issue in Suicide, 1982 p. 1.

<sup>๓</sup> [http://www.who.int/mental\\_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/](http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/) [เข้าถึงข้อมูล ๒๐ มีนาคม ๒๕๕๑].

Miller Hemingway, July ๒๑, ๑๘๘๙ – July ๒, ๑๙๖๑), ออดอล์ฟ ฮิตเลอร์ แห่งพรรคนาซี (Adolf Hitler, ๒๐ April ๑๘๘๙ – ๓๐ April ๑๙๔๕) และดูเหมือนว่า พฤติกรรมการฆ่าตัวตายไม่หยุดนิ่งเพียงเท่านี้ แม้ในปัจจุบันนี้บุคคลที่มีชื่อเสียงก็ยังเลือกจบชีวิตด้วยการฆ่าตัวตาย เช่น ฮิเดโตะ มัทซึโมโด้ นักร้องวง เอ็กซ์ เจแปน (Hideto Matsumoto December ๑๓, ๑๙๖๔–May ๒, ๑๙๙๘) เป็นต้น นพ.ประเวศ ดันดีพิวัฒน์สกุลการ กล่าวว่า การจบชีวิตลงด้วยการฆ่าตัวตาย เป็นความสูญเสียที่คนส่วนมากรู้สึกว่ามันน่าเกิดขึ้น และอาจสงสัยว่าเหตุใดคนเราจึงตัดสินใจฆ่าตัวตาย โดยเฉพาะอย่างยิ่งหากการฆ่าตัวตายนั้นเกิดขึ้นในผู้มีอายุน้อย หรือในผู้ที่ยังมีครอบครัวอยู่เบื้องหลัง การฆ่าตัวตายเกิดขึ้นคู่กับมนุษย์มาช้านาน

สำหรับประเทศไทย “การฆ่าตัวตาย” ปรากฏการณ์ที่ปรากฏอยู่เนืองๆ ในทุกสังคม ซึ่งสามารถทราบได้จาก เหตุการณ์ที่เกิดขึ้นกับคนใกล้ตัว หรือการนำเสนอข่าวของสื่อมวลชนในแง่มุมต่างๆ รวมทั้งวิธีที่ใช้ในการฆ่าตัวตายที่แตกต่างกันออกไป เช่น กรณีเกี่ยวกับความรัก หรือหึงหวง “รักคุณตายโหด นั่งให้รถไฟขยี้ร่างแหลกคารางประชดสาวโอเคะ”<sup>๔</sup> “ผิวหนุ่มหึงโหดยิงเมียสาวดับก่อนยิงตัวเองตายตาม”<sup>๕</sup> หรือกรณีที่เกิดจากความเครียดเนื่องจากโรคประจำตัว หรือเครียดจากสาเหตุอื่นๆ เช่น “อัยการสาวใหญ่ยิงตัวดับปริศนาขึ้นอดีตบ้านพัก เบื้องต้นเจ้าหน้าที่ตำรวจสันนิษฐานว่า ผู้ตายอาจเกิดความเครียดจากโรคประจำตัวที่เป็นอยู่ จึงตัดสินใจยิงตัวตาย”<sup>๖</sup> “หนุ่มเครียดใช้โซ่ผูกคอตายกับต้นไม้ เนื่องจากสภาพเศรษฐกิจที่บีบคั้น” และการฆ่าตัวตายในกรณีอื่นๆ ที่ยังไม่ทราบสาเหตุที่แท้จริง เช่น “หนุ่มใหญ่ฆ่าตัวพิสดาร ชับแก๊งฟ่งลงเจ้าพระยา ประกาศก้อง”ไม่ต้องช่วย”<sup>๗</sup> เป็นต้น

จากการศึกษาตัวอย่างกรณีการฆ่าตัวตายเป็นดังที่ได้กล่าวมาข้างต้นนั้น ทำให้ทราบว่า พฤติกรรมการฆ่าตัวตายนั้นได้เพิ่มขึ้นในทุกๆ ปี ถึงแม้ว่าบางปีอัตราการฆ่าตัวตายนี้อาจลดลงไปบ้างก็ตาม ดังจะเห็นได้จากตารางสถิติดังต่อไปนี้

ปี พ.ศ.	จำนวนประชากร	จำนวนการฆ่าตัวตายสำเร็จ (คน)			อัตราต่อแสนคน
		ยอดรวม	ชาย	หญิง	
๒๕๔๑	๖๑,๔๖๖,๑๘๗	๔,๘๕๙	๓,๗๖๗	๑,๐๙๒	๗.๙
๒๕๔๒	๖๑,๖๖๑,๗๐๑	๕,๒๑๙	๔,๐๒๔	๑,๑๙๕	๘.๕
๒๕๔๓	๖๑,๘๗๘,๗๔๖	๕,๐๖๖	๓,๙๔๔	๑,๑๒๒	๘.๒

<sup>๔</sup> หนังสือพิมพ์ไทยรัฐ ฉบับที่ ๑๘๕๔๐ วันเสาร์ที่ ๒๕ ตุลาคม ๒๕๕๑.

<sup>๕</sup> จากหนังสือพิมพ์คมชัดลึก วันอังคารที่ ๒๑ ตุลาคม ๒๕๕๑.

<sup>๖</sup> หนังสือพิมพ์เดลินิวส์ ฉบับวันพุธที่ ๒๒ ตุลาคม ๒๕๕๑.

<sup>๗</sup> หนังสือพิมพ์ข่าวสด วันที่ ๒๖ กรกฎาคม ๒๕๕๑. ปีที่ ๑๘ ฉบับที่ ๖๔๔๙.

๒๕๔๔	๖๒,๓๐๘,๘๘๗	๔,๗๘๙	๓,๖๕๔	๑,๑๓๕	๗.๗
๒๕๔๕	๖๒,๗๙๙,๘๗๒	๔,๖๙๖	๓,๕๖๓	๑,๑๓๓	๗.๕
๒๕๔๖	๖๒,๙๓๙,๘๑๓	๔,๔๘๖	-	-	๗.๑
๒๕๔๗	๖๑,๙๗๓,๖๒๑	๔,๒๙๖	๓,๒๕๓	๑,๐๔๓	๖.๙
๒๕๔๘	๖๒,๑๙๕,๘๓๘	๓,๙๔๑	๓,๐๓๓	๙๐๘	๖.๓๔
๒๕๔๙	๖๒,๖๒๙,๒๐๓	๓,๖๑๒	๒,๘๕๖	๗๕๖	๕.๗๗
๒๕๕๐	๖๓,๐๘๓,๗๓๙	๓,๔๕๘	๒,๗๐๓	๗๕๕	๕.๔๘

ที่มา: กรมสุขภาพจิต กระทรวงสาธารณสุข, <http://www.dmh.go.th/plan/suicide/>

จากอัตราการฆ่าตัวตายดังกล่าวจะเห็นได้ว่า เพศชายมีอัตราการฆ่าตัวตายมากกว่าเพศหญิง ถึง ๓ เท่า และเมื่อพิจารณาถึงวิธีที่ใช้ในการฆ่าตัวตาย ก็พบสถิติที่น่าสนใจ ดังนี้คือ

เพศ	๒๕๓๕ (ร้อยละ)	๒๕๓๖ (ร้อยละ)	๒๕๓๗ (ร้อยละ) *	๒๕๓๘ (ร้อยละ)	๒๕๓๙ (ร้อยละ)
ชาย	แขวนคอ (๔๖.๐)	แขวนคอ (๔๒.๓)	ยา (๒๕.๒)	แขวนคอ (๔๒.๒)	แขวนคอ (๔๖.๖)
	ยา (๑๔.๙)	สารเคมี (๑๔.๑)	สารเคมี (๑๙.๒)	ยา (๑๘.๘)	สารเคมี (๒๒.๖)
	สารเคมี (๑๒.๐)	ยา (๑๒.๕)	ปืน (๘.๔)	ปืน (๕.๑)	ปืน (๖.๒)
	ปืน (๖.๔)	ปืน (๕.๖)	จมน้ำ (๐.๔)	สารเคมี (๓.๘)	
หญิง	แขวนคอ (๓๔.๓)	แขวนคอ (๓๓.๐)	สารเคมี (๓๓.๑)	ยา (๓๓.๙)	สารเคมี (๓๙.๕)
	สารเคมี (๒๖.๒)	สารเคมี (๒๒.๔)	ยา (๒๙.๕)	แขวนคอ (๓๐.๕)	แขวนคอ (๓๖.๔)
	ยา (๒๐.๗)	ยา (๑๙.๑)	ปืน (๓.๑)	สารเคมี (๖.๗)	ปืน (๒.๒)
	ปืน (๑.๕)	ปืน (๒.๔)	จมน้ำ (๐.๓)	ปืน (๒.๖)	

ที่มา: ข้อมูลจากกระทรวงสาธารณสุข

จากตัวอย่างของวิธีการฆ่าตัวตายเหล่านั้น แต่เมื่อกล่าวโดยภาพรวมแล้ว เราสามารถที่จำแนกออกเป็น ๒ กลุ่มหลัก ๆ ด้วยกัน กล่าวคือ การฆ่าตัวตายด้วยวิธีการที่รุนแรง และการฆ่าตัวตายด้วยวิธีการที่ไม่รุนแรง

๑) การฆ่าตัวตายด้วยวิธีการที่รุนแรง (Lethal method) ซึ่งได้แก่ การยิงตัวตาย การผูกคอตาย กระโดดตึกตาย กระโดดน้ำตาย และเผาตัวตาย เป็นต้น กรณีศึกษาในเรื่องนี้ก็คือ พิธีฮินดูสัตตี (Hindu Sati) อันเป็นการฆ่าตัวตายตามสามีโดยการกระโดดเข้าไปในกองเพลิงที่เผาศพสามีของสตรีอินเดียโบราณ การเผาตัวตายของพระภิกษุในประเทศเวียดนาม และการทำฮาราคีรีของทหารประเทศญี่ปุ่นที่แพ้สงคราม เป็นต้น จะอย่างไรก็ตาม วิธีการฆ่าตัวตายที่ได้รับความนิยมมากที่สุดก็คือ

การฆ่าตัวตายด้วยวิธีการผูกคอตาย เนื่องจากวิธีนี้เป็นวิธีที่สะดวก ทำได้ง่าย และทำให้ผู้ที่ฆ่าตัวตายถึงแก่ชีวิตได้เร็วที่สุด

๒) การฆ่าตัวตายด้วยวิธีการที่ไม่รุนแรง (Non-lethal method) ซึ่งโดยทั่วไปจะเป็นการกินยาพิษ การกินยาเกินขนาด กินยานอนหลับ ซึ่งในกลุ่มผู้ใช้ยาเกินขนาดนี้มักจะเป็นกลุ่มวัยรุ่น ซึ่งยาที่นิยมกินกันมากที่สุดก็คือ ยาแอสไพริน พาราเซตามอล เมื่อรับประทานไปแล้วจะทำให้เกิดการฆ่าตัวตายและตายลงในที่สุด จากสถิติเกี่ยวกับวิธีการฆ่าตัวตายด้วยการกินฆ่าตัวตายนี้ เป็นวิธีการที่ได้รับความนิยมจากกลุ่มบุคคลที่ฆ่าตัวตายรองลงมาจากวิธีการผูกคอตาย

จากตัวอย่างของสถิติการฆ่าตัวตายข้างต้น นั้น ทำให้เกิดคำถามตามมาอย่างมากมายว่า อะไรคือสาเหตุสำคัญที่ทำให้บางคนต้องเลือกที่จะตัดสินใจกระทำการเช่นนั้น และการตัดสินใจฆ่าตัวตายของเขานั้น ได้ส่งผลกระทบต่อในด้านใดบ้างแก่สังคม และครอบครัวของเขาเอง

ในประเด็นดังกล่าว นักจริยศาสตร์ได้พยายามที่จะแสวงหาคำตอบกันตามทรรศนะของตนจนแตกออกเป็นกลุ่มๆ ซึ่งพอจะแบ่งได้ดังนี้คือ ๑) กลุ่มที่เห็นว่า การฆ่าตัวตายผิดทุกกรณี เช่น โสเครตีส (Socrates) เซนต์ออกัสติน (St. Augustine) เซนต์โทมัส อะไควนัส (St. Thomas Aquinas) จอห์น ล็อก (John Lock) และเอมมานูเอล ค้านท์ (Emanuel Kant) เป็นต้น ๒) กลุ่มที่เห็นว่า การฆ่าตัวตายถูกทุกกรณี เช่น นักจริยศาสตร์ลัทธิอีพิคคิวเรียน (Epicureanism) ลัทธิสโตอิก (Stoicism) และ เดวิด ฮูม (David Hume) เป็นต้น และ ๓) กลุ่มที่เห็นว่า การฆ่าตัวตายบางกรณีสามารถทำได้ เช่น เพลโต (Plato) อัลัน โดนาแกน (Alan Donagan) และโทมัส ฮิลล์ (Thomas E. Hill) เป็นต้น

สำหรับปัญหาการฆ่าตัวตายในทรรศนะของศาสนาต่าง ๆ นั้น ส่วนใหญ่จัดอยู่ในกลุ่มแรก เพราะทุกศาสนาล้วนแต่ไม่เห็นด้วยในกรณีการฆ่าตัวตายของสาวก หรือศาสนิกของตน เช่น ศาสนาคริสต์ สอนว่า การฆ่าตัวตายนั้นเป็นการขัดต่อพระประสงค์ของพระเจ้า เพราะชีวิตมนุษย์นั้นถูกสร้างจากฉายาของพระเจ้า ใครก็ตามที่ฆ่าตัวตาย ถือว่าเป็นบาป<sup>๘</sup> หรือ ศาสนาอิสลาม เนื่องจากเป็นศาสนาเทวนิยม เหมือนศาสนาคริสต์ ฉะนั้นจึงมีทรรศนะไปในทิศทางเดียวกันโดยมีทรรศนะว่า “และโดยแน่นอน เราได้สร้างมนุษย์จากดินแห้ง จากดินดำเป็นตม”<sup>๙</sup> และ “เมื่อข้าได้ทำให้เขามีรูปร่างสมส่วน และเป่าวิญญาณจากข้าเข้าไปในตัวเขา จนกลายเป็นมนุษย์ที่มีชีวิต ฉะนั้น พวกเจ้าจงก้มหัวแสดงการให้เกียรติ”<sup>๑๐</sup> ด้วยเหตุที่พระเจ้าอัลเลาะห์เจ้าเป็นผู้ประทานชีวิตให้แก่มนุษย์นั้น สิ่งที่มีมนุษย์จะ

<sup>๘</sup> Thomas Aquinas. *Somma Theologica*. Volume III Part II. Second Section. New York, N.Y.2007. p. 1463

<sup>๙</sup> ซูเราะฮ์ที่ ๑๕ ข้อที่ ๒๖.

<sup>๑๐</sup> ซูเราะฮ์ที่ ๑๕ ข้อที่ ๒๙.

พึงระลึกอยู่เสมอก็คือ “และโดยแน่นอน เราเป็นผู้ให้ชีวิต และเรา (จึง) เป็นผู้ให้ (มนุษย์) ตาย”<sup>๑๑</sup> เป็นต้น

แต่ในขณะเดียวกันก็ยังมีศาสนาบางศาสนาที่มีพรศนะไม่ยอมรับการฆ่าตัวตาย แต่สามารถจบชีวิตตนเองได้ด้วยบำเพ็ญสมาธิ นั่นคือศาสนาเซน (Jainism) ศาสดามหาวีระนั้นไม่เห็นด้วยกับการฆ่าตัวตาย เพราะเห็นว่าเป็นการกระทำที่ขาดสติ และเป็นอภิมรณชั่ววูบ แต่ก็ได้ให้ทางออกสำหรับบุคคลที่พร้อมจะตายไว้ คือหลักคำสอนเรื่อง สมาธิมรณะ (Sallekhana) ศาสดามหาวีระทรงอนุญาตไว้เฉพาะศาสนิกของตน ไม่ว่าจะเป็นพระหรือฆราวาสผู้ปฏิบัติตามหลักคำสอนได้อย่างเคร่งครัด สามารถที่จะจบชีวิตตนเองได้ ๔ ประการด้วยกัน คือ ๑) แก่ ๒) เป็นโรคเรื้อรัง ๓) อดอยาก และ ๔) ถูกโจมตีด้วยศัตรู หรือสัตว์ร้าย<sup>๑๒</sup> โดยในวันแรกของการทำสมาธิมรณะนั้น ให้ศาสนิกรับประทานอาหารปกติ แล้วค่อยๆ ลดอาหารลงจนเหลือเพียงน้ำ และสุดท้ายไม่ต้องทานอะไรเลย ในขณะที่บำเพ็ญสมาธิมรณะนี้ ต้องบำเพ็ญพรต ๑๒ ประการ (Vows) ควบคู่กันไปอย่างเคร่งครัด และในวันสุดท้ายของชีวิตศาสนิกสามารถจบชีวิตด้วยความสงบ (Peaceful death)

แต่สิ่งที่ถือได้ว่าเป็นประเด็นปัญหา และท้าทายอย่างยิ่งในประเทศไทย ยุคปัจจุบันนี้ก็คือ ในประเทศไทยนั้นส่วนใหญ่ประชากรนับถือศาสนาพุทธ แต่มีปัญหาคารฆ่าตัวตายนับไม่น้อยเมื่อเทียบกับจำนวนประชากรของประเทศ คือ ไม่น้อยกว่า ๕% จากประเด็นดังกล่าว พระพุทธนามองว่าการฆ่าตัวตายเป็นสิ่งไม่ถูกต้อง และโดยเฉพาะอย่างยิ่งได้ชี้ให้เห็นว่า “กิจโฉ มนุสสปปฎิลาโก” แปลว่า “การได้อัตภาพเป็นมนุษย์นั้น เป็นสิ่งที่ทำได้ยาก” ฉะนั้น มนุษย์ทุกคนควรที่จะรักษาชีวิตที่ได้มาด้วยความยากลำบากให้ดีที่สุด เพื่อว่ามนุษย์จะได้ใช้โอกาสที่เกิดมาเป็นมนุษย์นั้น ฝึกฝนพัฒนาตนเองเพื่อก้าวขึ้นไปสู่เป้าหมายสูงสุดของพระพุทธศาสนา กล่าวคือ “พระนิพพาน”

แต่ในทิศทางที่ตรงกันข้าม เมื่อเกิดวิกฤติการณ์ขึ้นในชีวิต แทนที่มนุษย์จะรักษาชีวิตที่ได้มาด้วยความยากลำบากนั้น ด้วยฝึกฝนพัฒนาตนเองจนนำไปสู่การ “ฆ่ากิเลส” แต่มนุษย์กลับเลือกที่จะแก้ไขปัญหาด้วยการ “ฆ่าตัวตาย”

ประเด็นปัญหาจึงเกิดขึ้นว่า การเลือกที่จะฆ่าตัวตายของมนุษย์นั้น ได้ทำให้เกิดการตั้งคำถามโดยตรงต่อหลัก “ศีลธรรม” ในทางพระพุทธศาสนา คำถามที่ตามมาก็คือ จริงหรือไม่? ที่เขาพยายามจะบอกว่า ชีวิตเป็นของเขา เขามีเสรีภาพในการที่จะเลือกฆ่าตัวตาย ในขณะเดียวกัน ก็เกิดคำถามในแง่ของพระพุทธศาสนาว่า การหนีวิกฤติการณ์ต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นแก่ชีวิตด้วยการฆ่าตัวตายนั้น เมื่อมองในเชิงของพุทธจริยศาสตร์ ผิดศีลธรรมหรือไม่? ควรหรือไม่? ที่เขาจะตัดสินใจหาทางออกด้วย

<sup>๑๑</sup> ชูเราะฮ์ที่ ๑๕ ข้อที่ ๒๓.

<sup>๑๒</sup> A. G. Tejus Murthy, and D. Vijaya Raghavan. Jainism - Its relevance to psychiatric practice; with special reference to the practice of *Sallekhana*. Indian Journal of Psychiatry, Official Publication of the Indian Psychiatric Society. 2016. P.471-474

วิธีการดังกล่าว เมื่อมองบนฐานของพุทธจริยศาสตร์จะถือได้ว่า การตัดสินใจฆ่าตัวตายของเขานั้นจัดได้ว่าเป็นบาปได้หรือไม่? และในขณะเดียวกัน การที่เขาพยายามจะบอกว่า เขามีเสรีภาพส่วนตัวที่หยิบบินความตายให้แก่ตัวเองนั้น เป็นข้ออ้างที่สมเหตุสมผลหรือไม่?

## ๒. ท่าทีของพุทธจริยศาสตร์ต่อประเด็นปัญหาทางจริยธรรม เรื่อง “การฆ่าตัวตาย”

พระพุทธศาสนาสอนหลักธรรมเกี่ยวกับความตายหลายประการ เช่น มรณสติ อสุภ ๑๐ ประการ และกฎไตรลักษณ์ เป็นต้น เพราะพระพุทธศาสนามองเรื่องชีวิตและความตายเป็นเรื่องธรรมชาติ และยิ่งกว่านั้นยังมองว่าเป็นเรื่องเดียวกัน กล่าวคือเราไม่สามารถเลือกอย่างหนึ่งโดยปราศจากอย่างหนึ่งได้ ในคัมภีร์วิสุทธิมรรค ได้อุปมาเปรียบเทียบความตายไว้ว่า

*เพราะความที่สัตว์ผู้เกิดมาแล้ว ต้องตายเป็นแน่ เพราะเหตุนี้ อันว่าสัตว์นั้น  
จำเต็มแก่กาลที่เกิดแล้ว ก็บ่ายหน้าสู่ความตาย ไม่กลับเลยแม้สักน้อยเดียว  
เปรียบดังดวงสุริยะที่ขึ้นแล้ว ย่อมบ่ายหน้าสู่ความตกไปเท่าเดียว <sup>๓๓</sup>*

พระพุทธศาสนาสอนให้รู้จักและเข้าใจธรรมชาติของมนุษย์ว่าเป็นสิ่งไม่คงที่ ต้องเปลี่ยนแปลงไปเสื่อมสลายไปตามกฎธรรมชาติ ประเด็นสำคัญชีวิตและความตายในพระพุทธศาสนา คือ พระองค์ตรัสว่า “กิจโฉ มนุสฺสบุปฺปฏิลาโภ การได้อัตภาพ (การเกิดเป็นมนุษย์) เป็นเรื่องยาก” และเมื่อเกิดมาแล้วทั้งเด็ก คนพาล บัณฑิต คนจน คนรวย ล้วนแต่หันหน้าสู่ความตายทั้งหมด ฉะนั้น จึงควรดำเนินชีวิตด้วยความไม่ประมาทเพื่อเตรียมจิตให้มีความสงบ เพื่อการจากไปที่ดี

ทรงสนะดังกล่าวนี้ เป็นความตายตามธรรมชาติ ประเด็นสำคัญก็คือว่า หากว่าความตายที่เกิดขึ้นกับมนุษย์ มิได้เกิดขึ้นเองตามธรรมชาติ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง ปัญหาการฆ่าตัวตาย ฉะนั้นก่อนที่จะได้วิเคราะห์ทรงสนะคติของพระพุทธศาสนาที่มีต่อการฆ่าตัวตาย ฉะนั้นจะได้นำกรณีการฆ่าตัวตาย และพยายามฆ่าตัวตายที่ปรากฏในพระไตรปิฎกมากกล่าวไว้ในที่นี้ เพื่อจะได้นำมาเป็นบรรทัดฐานในการวิเคราะห์ได้อย่างถูกต้องพระพุทธศาสนาจะมองประเด็นนี้อย่างไร

### ๑. ฆ่าตัวตายสำเร็จ (Completed Suicide)

๑.๑ ภิกษุผู้เป็นต้นอาบัติ (อาทิกัมมิกะ) ของอาบัติปาราชิกข้อที่ ๓<sup>๓๔</sup> ในสมัยหนึ่ง พระพุทธเจ้าประทับอยู่เมืองไวสาลี ก่อนที่พระองค์จะเสด็จเล่นอยู่ในป่า พระองค์ได้ตรัสสั่งสอนภิกษุ

<sup>๓๓</sup> วิสุทธิมรรคแปล ภาค ๒ ตอนที่ ๑ หน้า ๕.

<sup>๓๔</sup> พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ มหาวีถังค์ ปฐมภาค - หน้า ๒๘๘.

เรื่องอสุภกถา<sup>๑๕</sup> หมู่พระภิกษุจึงได้ประกอบความเพียรในอสุภกรรมฐานจนเกิดความเบื่อหน่ายในชีวิต จึงได้ฆ่าตัวตาย ผลัดกันฆ่า และจ้ำจวนให้ด้วยบาตร จีวร ทำให้ภิกษุตายกันจากวันละรูป จนถึงวันละ ๖๐ รูป

**๑.๒ พระฉันทะเถระ<sup>๑๖</sup>** ในพระไตรปิฎกกล่าวไว้ว่า พระฉันทะเถระบำเพ็ญเพียรอยู่บนเขาคิมภุฏ ในตอนนั้นท่านอาพาธอย่างหนักอยู่ในชั้นอาการโคมา ต้องทนทุกข์ทรมานตลอดเวลา พระสารีบุตรเถระกับพระจุนทะเถระได้เดินทางไปเยี่ยมไข้ท่าน จึงรู้ว่าพระฉันทะเถระปรารถนาจะฆ่าตัวตายด้วยศัตรา จึงได้ห้ามไว้ และได้ปลอบใจว่า หากอาหาร ยารักษาโรค หรือว่าคนรักษาโรคไม่เพียงพอ ก็จะหามาให้ แต่ก็ถูกปฏิเสธ พระสารีบุตรเถระและพระจุนทะเถระ จึงได้ถามปัญหาธรรมะกับท่าน จนจิตได้พ้นจากอัสวะกิเลส เมื่อเถระทั้งสองเดินทางกลับแล้ว พระฉันทะเถระได้อาศัตรามาฆ่าตัวตาย นิพพานทันที

**๑.๓ พระโคธิกะเถระ<sup>๑๗</sup>** ในพระไตรปิฎกกล่าวไว้ว่า พระโคธิกะเถระเป็นไข้อาการโคมาเช่นเดียวกับภรรยาของพระฉันทะเถระ แต่ท่านก็พยายามดำรงจิตให้ไม่ประมาท ตั้งมั่นในการบำเพ็ญเพียรอยู่ที่ถ้ำกาฬศิลา ใกล้กับภูเขาอิสสิคิละ เมืองราชคฤห์ จนกระทั่งบรรลุเจโตวิมุตติแล้ว แต่เมื่อบำเพ็ญเพียรต่อไป จิตกลับเสื่อมจากเจโตวิมุตติถึง ๗ ครั้ง เพราะมีสามารถทนทุกข์ทรมานอันเกิดจากโรคได้ ในวาระสุดท้าย ท่านได้เพ่งพิจารณา และบำเพ็ญตลอดวันตลอดคืน จนไม่มีความอาลัยในชีวิต ท่านจึงได้นอนบนเตียงแล้วนำศัตรามาฆ่าตนเองโดยปาดลงไปคอ แล้วนิพพาน

## ๒. กรณีพยายามฆ่าตัวตาย (Parasuicide)

**๒.๑ พระวัคกเถระ<sup>๑๘</sup>** ในธรรมบทกล่าวไว้ว่า พระวัคกเถระนั้นตั้งแต่อุปสมบทในพระพุทธศาสนาแล้ว เฝ้าดูแต่พระสรีระสมบัติของพระพุทธเจ้าในอริยาบถต่างๆ เช่น การเสด็จบิณฑบาต การแสดงพระธรรมเทศนา เป็นต้น ด้วยความรักในพระองค์ ไม่สามารถจะละสายตาจากพระพุทธองค์ได้เลย จนละเอียดต่อกิจวัตรต่างๆ พระพุทธองค์ไม่ตรัสสอนธรรมะแก่พระวัคกเถระ เพราะรอให้ญาณแก่กล้าเสียก่อน เมื่อญาณเริ่มแก่กล้า พระองค์จึงตรัสว่า “ดูก่อนวัคกเถระ ประโยชน์อะไรด้วยการเฝ้าดูกายอันเน่านี้ ด้วยว่า ผู้ใดแลเห็นธรรม ผู้นั้นชื่อว่าเห็นเรา (ตถาคต) ผู้ใดเห็นเรา (ตถาคต) ผู้นั้นชื่อว่าเห็นธรรม” แต่พระวัคกเถระก็ไม่สามารถจะละการดูพระพุทธเจ้าได้ พระองค์จึงขับไล่เสีย พระวัคกเถระ

<sup>๑๕</sup> อสุภกถา คือ พิจารณาร่างกายทั้งหมดของคนของสัตว์อื่นและของตัวเอง ให้เห็นว่าเป็นของไม่คงงาม หรือให้เห็นตามเป็นจริง มี ๑๐ ประการ คือ ศพที่อืด ศพสีเขียว ศพที่หนองไหล ศพที่ถูกฟัน ศพที่ถูกสัตว์แย่งกิน ศพที่อวัยวะขาด ศพที่ขาดกระจาย ศพเปื้อนเลือด ศพที่เต็มไปด้วยหนอน ศพเหลือแต่โครงกระดูก

<sup>๑๖</sup> พระสุตตันตปิฎก เล่ม ๖ มัชฌิมนิกาย อุปริปัณณาสก - หน้าที่ ๓๕๖.

<sup>๑๗</sup> พระสุตตันตปิฎก เล่ม ๗ สังยุตตนิกาย สคาถวรรค - หน้าที่ ๑๔๙.

<sup>๑๘</sup> พระธัมมปทัฏฐกถาแปล ภาค ๘ - หน้าที่ ๑๒๓.



เสียใจมาก คิดหาทางฆ่าตัวตาย จึงเดินขึ้นบนภูเขาคิณภูฏาเพื่อจะโดดลงมา พระองค์ทราบ จึงได้  
 ปลอดภัยพระวักกกลีจนบรรลุประอรหัตต

**๒.๒** สมัยหนึ่ง พระภิกษุรูปหนึ่งเกิดความกระสันบิบบิ้น จึงขึ้นสู่ภูเขาคิณภูฏาแล้วโดด  
 ลงมา ทัชช่าชานคนหนึ่งตาย<sup>๑๙</sup>

จากกรณีการฆ่าตัวตายในพระพุทธศาสนาเหล่านี้ ในพระธรรมของพระพุทธศาสนาทั้งที่ค้นพบ  
 โดยตรงจากพระไตรปิฎก และเอกสารต่างๆ ซึ่งนักวิชาการทางศาสนาได้กล่าวถึงและวิเคราะห์ไว้  
 พบว่าส่วนใหญ่มีแนวคิดที่โน้มเอียงถึงจุดยืนที่ว่า พระพุทธศาสนาไม่ยอมรับว่าการฆ่าตัวตายเป็นสิ่งที่  
 ถูกต้อง ทั้งนี้เพราะเห็นว่า บุคคลที่ฆ่าตัวตายส่วนใหญ่เกิดจากเจตนาที่เป็นอกุศลมูลทั้งสิ้น กล่าวคือ  
 การกระทำใดๆ ก็ตามในพระพุทธจริยศาสตร์นั้น จะดี ชั่ว อกุศล หรือ ผิด ก็ตาม ดูที่เจตนาของผู้กระทำ  
 ดังพุทธพจน์ว่า “เจตนาหํ ภิกขเว กम्मํ วทามิ เจตยิตฺวา กम्मํ กโรติ กาเยน วาจาเยน มนสา ภิกษุ  
 ทั้งหลาย เรากล่าวว่าเจตนาเป็นกรรม บุคคลคิดแล้วจึงทำกรรมด้วยกาย วาจา ใจ”<sup>๒๐</sup> เพราะการกระทำ  
 ที่ไร้อเจตนา ก็ไม่ถือว่าเป็นกรรม สิ่งที่เป็นแรงกระตุ้นให้มนุษย์ทำกรรมต่างๆ มีอยู่ ๒ กลุ่ม คือกลุ่มแรก  
 เป็นแรงผลักดันฝ่ายดี เรียกว่า กุศล ประกอบด้วย ความไม่โลภ ความไม่โกรธ และความไม่หลง กลุ่มที่  
 สองคือแรงผลักดันฝ่ายชั่ว เรียกว่า อกุศล ประกอบด้วย โลภ โกรธ และหลงพุทธเจ้ามีดำรัสวินิจฉัย  
 อย่างไร และพระองค์เห็นด้วยกับการฆ่าตัวหรือไม่ ดังนั้นเพื่อให้การพิจารณาในประเด็นดังกล่าว  
 ช่างต้นจากโจทย์ที่ได้ตั้งเอาไว้ว่า “การฆ่าตัวตายในพระพุทธศาสนาผิดทุกกรณี ถูกทุกกรณี หรือว่าผิด  
 บางกรณี” มีน้ำหนัก และความชัดเจน จะขอศึกษาแต่ละกรณี และพร้อมนำบทบัญญัติในพระไตรปิฎก  
 มาเพื่อประกอบการพิจารณา

ในคำถามที่ว่า “การฆ่าตัวตาย” นั้น ผิดศีลหรือไม่ จากกรณีตัวอย่างที่นำมากล่าวในเบื้องต้น  
 นั้น เป็นกรณีความผิดของพระภิกษุ ดังนั้นเพื่อให้ระบบพุทธจริยศาสตร์ชัดเจนยิ่งขึ้น จึงจำเป็นต้องแยก  
 กรอบในการพิจารณาโดยการแยกเป็นศีลของพระภิกษุ คือ ศีล ๒๒๗ ข้อ ส่วนในกรณีการฆ่าตัวตาย  
 ของคฤหัสถ์ หรือประชาชนทั่วไป จะใช้ศีล ๕ เป็นกรอบในการพิจารณา

**กรณีทีหนึ่ง** ภิกษุผู้เป็นต้นบัญญัติอาบัติปาราชิกข้อที่ ๓ ฆ่าตัวตาย อันเนื่องมากพระพุทธเจ้า  
 ทรงแสดงอสุภกถา จนทำให้เกิดภิกษุเป็นจำนวนมากเกิดความเบื่อหน่าย ระอา สะอิดสะเอียนใน  
 ร่างกายของตนเอง จนเป็นเหตุให้ภิกษุฆ่าตัวตายเป็นจำนวนมากนั้น เกิดจากการเข้าใจผิดในคำสอน  
 ของพระองค์ เพราะพระพุทธศาสนาเน้นสอนให้มนุษย์ไม่ประมาทและมัวเมาในชีวิต ฉะนั้นเมื่อ  
 พระพุทธเจ้าทราบเรื่องการฆ่าตัวตายดังกล่าว จึงทรงติเตียนว่า

“ดูกรภิกษุทั้งหลาย การกระทำของภิกษุเหล่านั้น ไม่เหมาะ ไม่สม ไม่ควร  
 ไม่ใช่กิจของสมณะ ใช้ไม่ได้ ไม่ควรทำ โฉนภิกษุเหล่านั้นจึงได้ ปลงชีวิตตนเองบ้าง

<sup>๑๙</sup> พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ มหาวีถังค์ ปฐมภาค - หน้าที่ ๓๑๒.

<sup>๒๐</sup> พระสุตตันตปิฎก เล่ม ๑๔ อังคุตตรนิกาย ปัญจก-ฉักกนิบาต - หน้าที่ ๓๖๘.

วานกันและกันให้ปลงชีวิตบ้าง...การกระทำของภิกษุเหล่านั้นนั้น ไม่เป็นไปเพื่อ  
ความเลื่อมใสของชุมชนที่ยังไม่เลื่อมใส หรือเพื่อความเลื่อมใสยิ่งของผู้ที่เลื่อมใส  
แล้ว โดยที่แท้ การกระทำของภิกษุเหล่านั้นนั้น เป็นไปเพื่อความไม่เลื่อมใส ของผู้  
ที่ยังไม่เลื่อมใส และเพื่อความเป็นอย่างอื่นของคน บางพวกผู้เลื่อมใสแล้ว”

ได้บัญญัติปราชิกสิกขาบทข้อที่ ๓ ว่า

“อนึ่ง ภิกษุใดจงใจพรากกายมนุษย์จากชีวิต หรือแสวงหาคัสตราอันจะ ปลิดชีวิต  
ให้แก่กายมนุษย์นั้น แม้อภิกษุนี้ก็เป็นปราชิก หาสังวาสมิได้”<sup>๒๑</sup>

การพิจารณาสิกขาบทข้างต้นชี้ มีน้ำหนักที่เชื่อถือได้ว่าพระพุทธเจ้าไม่ยอมรับการฆ่าตัวตาย  
ถึงแม้ว่าสิกขาบทข้อนี้จะไม่ได้อ้างว่า “ฆ่าตัวตาย” เพียงแต่บัญญัติว่า “พรากกายจากชีวิต” ก็ตาม  
แต่ความหมายนั้นมิใช่แต่เพียงครอบคลุมถึงชีวิตของตนเองเท่านั้น แต่ยังคงครอบคลุมถึงชีวิตของบุคคล  
อื่น ถึงกระนั้น ก็ยังมีนักวิชาการบางท่านตีความในบริบทนี้ว่า การที่พระพุทธเจ้าปรับอาบัตินั้น ไม่ได้  
หมายถึงปรับอาบัติเพราะภิกษุพยายามฆ่าตัวตาย แต่ปรับอาบัติในฐานะที่ภิกษุฆ่าบุคคลอื่นตาย จน  
นำไปสู่การกล่าวอ้างว่า การฆ่าตัวตายนั้น ไม่ผิดศีลข้อปาณาติบาต แต่เมื่อพิจารณาถึงต้นเหตุที่พระ  
พุทธองค์ทรงบัญญัติสิกขาบทข้อ ๓ พร้อมทั้งปรับอาบัติแก่พระภิกษุผู้ทำความผิดนั้น มุ่งที่เป้าหมาย  
หลักคือ “การฆ่าตัวตาย” อย่างชัดเจน นอกจากนี้พระองค์ยังทรงตีเตียนการสนับสนุนให้บุคคลอื่นฆ่า  
ตัวตายด้วยวิธีอื่นๆ อีก กล่าวคือ มีภิกษุกลุ่มหนึ่งมี ๖ คน เรียกว่า ฉัพพัคคีย์ พุดยุงเพื่อให้บุคคลอื่นฆ่า  
ตัวตายว่า “จะมีประโยชน์อะไรแก่ท่านด้วยชีวิตอันแสนยากแค้นนี้ ท่านตายเสียดีกว่าที่จะมีชีวิตอยู่  
ต่อไป” จนเป็นเหตุให้อุบาสกท่านหนึ่งเสียชีวิต พระพุทธเจ้าจึงได้บัญญัติสิกขาบทที่เรียกว่า “อนุ  
บัญญัติ” เพิ่มเติมอีกว่า

อนึ่ง ภิกษุใดจงใจพรากกายมนุษย์จากชีวิต หรือแสวงหาคัสตราอันจะ ปลิดชีวิต  
ให้แก่กายมนุษย์นั้น หรือพรรณาคุณแห่งความตาย หรือชักชวนเพื่ออันตายด้วย  
คำว่า ณะนายผู้เป็นชาย จะประโยชน์อะไรแก่ท่าน ด้วยชีวิตอันแสนลำบาก  
ยากแค้นนี้ ท่านตายเสียดีกว่าเป็นอยู่ดังนี้ เธอมีจิตอย่างนี้ มีใจอย่างนี้ มี  
ความหมาย หลายอย่าง อย่างนี้ พรรณาคุณในความตายก็ดี ชักชวนเพื่ออันตาย  
ก็ดี โดยหลายนัย แม้อภิกษุนี้ก็เป็นปราชิก หาสังวาสมิได้<sup>๒๒</sup>

**กรณีที่สอง พระฉันทะเถระ** ในกรณีนี้มีคำถามเกิดขึ้นมากมายว่า “ทำไมการฆ่าตัวตายของ  
พระฉันทะจึงไม่ผิด” ทำไมพระพุทธเจ้าจึงไม่ตีเตียนการกระทำเช่นนี้ ทั้งๆ ที่ในกรณีอื่นๆ พระองค์จะ  
ทรงวินิจฉัย และตีหนิการกระทำที่ไม่ดีดังกล่าว เมื่อพิจารณากรณีการฆ่าตัวตายของพระฉันทะ จะ  
พบว่าท่านอาพาธหนัก ประสบทุกขเวทนา มากจนไม่สามารถทนได้ หยุดฉันทะอาหาร หยุดฉันทะยา และ

<sup>๒๑</sup> พระวินัยปิฎก เล่ม ๑ มหาวีถังค์ ปฐมภาค - หน้าที่ ๒๙๒.

<sup>๒๒</sup> อ้างแล้ว หน้า ๒๙๔-๒๙๕.

หยุดการรักษาทั้งหมด เพราะเหตุนี้ท่านจึงได้เรียนกับพระสารีบุตรหลายครั้งว่า จักหาศัตรามาฆ่าตัวตาย ถึงแม้พระสารีบุตรจะห้ามปรามก็ไม่สามารถจะหยุดยั้งได้ และท่านยังย้ำอีกว่า “ฉันนภิกษุจักฆ่าตัวตายอย่างมิให้ถูกตำหนิได้” จากคำพูดของพระฉันทะนี่ถือว่าเป็นมิติใหม่ของโต้แย้งเชิงพุทธ จริยศาสตร์

ฉันทะท่านจึงได้ถามปัญหา และเรียนธรรมะจากพระสารีบุตรเกี่ยวกับเรื่อง อายตนะภายนอก และภายในใจของเรา ไม่ใช่เรา และไม่ใช่อัตตาของเรา เมื่อพระสารีบุตรกลับไป ท่านจึงใช้ศัตราฆ่าตัวตาย เมื่อพระพุทธเจ้าทราบเรื่องนี้ก็ได้ทรงตำหนิแต่ประการใด ทำให้เราได้ประจักษ์ถึงทรรศนะของพุทธศาสนาว่า การฆ่าตัวตายบางกรณีนั้นอาจทำได้ ทำให้เกิดคำถามอีกว่า “ทำไมพระพุทธเจ้าจึงไม่ทรงตำหนิการฆ่าตัวตายของพระฉันทะ” พระองค์ทรงพยากรณ์ว่า “ดูก่อนพระสารีบุตร บุคคลใดแลทั้งกายนี้ และยึดมั่นในกายอื่น บุคคลนั้นควรถูกตำหนิ ส่วนฉันทะหาไม่มีลักษณะนั้น ฉันทะภิกษุหาศัตรามาฆ่าตัวตายอย่างไม่ถูกตำหนิ” จากพุทธพจน์นี้หมายความว่า สาเหตุที่พระฉันทะไม่ควรถูกตำหนิ เพราะพระฉันทะใช้ทุกขเวทนาที่เกิดขึ้นเพราะอาพาธมาเป็นอารมณ์กรรมฐานจนวาระสุดท้ายก็สามารถบรรลุพระอรหันต์สำเร็จ

**กรณีที่สาม กรณีของพระโคธิกะเถระ** จากการศึกษาประวัติ พบว่าพระโคธิกะเป็นอาพาธหนักไม่สามารถรักษาให้หายได้เช่นเดียวกับกรณีของพระฉันทะ พระโคธิกะพยายามบำเพ็ญภาวนาอย่างหนักจนบรรลุฌานได้ถึง ๗ ครั้ง แต่ก็เสื่อมทุกครั้งเพราะทนทุกขเวทนาที่เกิดขึ้นไม่ได้ จึงได้ใช้ทุกขเวทนาเป็นอารมณ์กรรมฐาน แล้วท่านก็ใช้ศัตราฆ่าตัวตาย ในกรณีนี้พระผู้มีพระภาคเจ้าเองก็ไม่ได้ทรงตำหนิแต่ประการใด เพราะพระองค์ทรงทราบว่าพระโคธิกะนั้นบรรลุพระอรหันต์แล้ว ดังคำพยากรณ์ที่พระองค์ตรัสว่า “ปราชัญ์ทั้งหลาย ย่อมเป็นเช่นนั้นแล ย่อมไม่จำนงชีวิต โคธิกะ ถอนตัณหาพร้อมทั้งราก นิพพานแล้ว”<sup>๒๓</sup>

จากกรณีของพระฉันทะเถระและพระโคธิกะเถระ ทำให้เกิดคำถามตามมาอีกว่า “พระอรหันต์ฆ่าตัวตายได้หรือไม่” ในกรณีนี้อาจตอบได้ว่า พระอรหันต์ไม่ฆ่าตัวตาย ทั้งไม่ฆ่าบุคคลอื่นให้ตาย และในทรรศนะของพุทธจริยศาสตร์นั้นถือว่าบาปไม่มีสำหรับพระอรหันต์ ซึ่งถือเป็นพระอริยบุคคล เหมือนในกรณีของภิกษุณีอุบลวันณาเถรี ซึ่งบรรลุอรหันต์แล้ว แต่ถูกข่มขืน จึงถูกตำหนิจากหมู่พระภิกษุว่าเป็นพระอรหันต์แต่ยังเสพกามอยู่ พระพุทธเจ้าจึงตรัสว่า “ผู้ใด ไม่ติดอยู่ในกามทั้งหลาย เหมือนน้ำไม่ติดอยู่

<sup>๒๓</sup> พระสุตตันตปิฎก เล่ม ๗ สังยุตตนิกาย สคาถวรรค, อ่างแล้ว หน้า ๑๕๑.

บนใบบัว เหมือนเมล็ดพรมผัดกาด ไม่ตั้งอยู่ปลายเหล็กแหลมฉะนั้น เราเรียกผู้นั้นว่า เป็นพราหมณ์<sup>๒๔</sup>

สำหรับกรณีของพระเถระทั้งสองนี้ ก่อนฆ่าตัวตายยังไม่ได้บรรลุเป็นพระอรหันต์ แต่สามารถบรรลุได้พร้อมกันกับฆ่าตัวตาย จากการศึกษาในประเด็นนี้พบว่า ในพระพุทธานามมีบุคคลบรรลุพระอรหันต์แบบฉับพลันหลายองค์ เช่น พระอานนท์ พุทธอุปัฏฐาก บรรลุขณะเอนกายลงนอนบนเตียง หรือกรณีของสามเณรสังกัจจะบรรลุในขณะที่ปลงผมเสร็จ เป็นต้น ในการบรรลุในขณะที่ฆ่าตัวตาย มาร์ติน คีโรว์น ได้ให้ทรรศนะไว้ในงานเขียนของเขาว่า การกระทำเช่นนี้เป็นการเสียอย่างมากระหว่างการบรรลุกับไม่บรรลุ เพราะเป็นการคาดเดาของบุคคลที่จะฆ่าตัวตาย<sup>๒๕</sup>

พระอรรถกถาจารย์ได้วางเกณฑ์เกี่ยวกับการฆ่าตัวตายของภิกษุผู้อาพาธ เพื่อเป็นกรอบในการพิจารณาเอาไว้อย่างชัดเจน ในทุก ๆ ประเด็นว่า<sup>๒๖</sup>

ก) ภิกษุใด อาพาธ มีความประสงค์จะตาย เมื่อเภสัช และผู้อุปัฏฐากมีอยู่ ก็ตัดอาหารเสีย ภิกษุนั้น ต้องอาบัติทุกกฏ

ข) ภิกษุใด อาพาธหนักเป็นเครื่องผูกพันมานาน (ต้องรักษาอยู่นาน) ภิกษุทั้งหลาย ผู้อุปัฏฐากอยู่ ย่อมลำบาก เกลียดชังคืออึดอัดอยู่ ด้วยคิดว่า “เมื่อไรหนอ เราจักพ้นจากภิกษุอาพาธ” ถ้าภิกษุนั้น คิดว่า อตภาพนี้ แม้ถูกประคับประคองไว้ก็ไม่ดำรงอยู่ และภิกษุทั้งหลายก็ลำบาก แล้วตัดอาหารเสีย ไม่เสพเภสัช ข้อนี้เธอตัดอาหารนั้น ย่อมควร<sup>๒๗</sup>

ค) ภิกษุใด คิดว่า โรคนี้ร้ายแรง อายุสังขารย่อมไม่ดำรงอยู่ และการบรรลุคุณวิเศษของเรานี้ ย่อมปรากฏ เหมือนอยู่ในเงื้อมแล้ว จึงตัดอาหารเสีย นั้นย่อมควรเหมือนกัน<sup>๒๘</sup>

ง) ภิกษุใด ไม่อาพาธ เกิดความสังเวชขึ้นแล้ว ตัดอาหารเสีย ด้วยหวั่นข้อกรรมฐาน เพราะคิดว่า ชื่อว่าการแสวงหาอาหารเป็นที่เนิ่นช้า เราจัดประกอบกรรมฐานเท่านั้น ดังนี้ ข้อที่เธอตัดอาหารเสียนั้น ย่อมควร<sup>๒๙</sup>

จ) ภิกษุพยากรณ์การบรรลุคุณวิเศษ แล้วตัดอาหารเสีย ข้อนี้ ย่อมไม่ควร แต่ถ้าจะบอกแก่ลัทธิ ภิกษุทั้งหลายผู้เป็นสภาคัน ย่อมควร

ดังนั้น ในการพิจารณากรณีการฆ่าตัวตายของพระภิกษุตามนัยของพระอรรถกถาจารย์นั้น อาจสรุปได้ว่า การฆ่าตัวตายของพระฉินนะและพระโคธิกะนั้นกระทำได้ เพราะเป็นการเลือกฆ่าตัวตาย

<sup>๒๔</sup> ธรรมบทภาษาบาลี ภาค ๘ หน้า ๑๒๗.

<sup>๒๕</sup> อ้างแล้ว.

<sup>๒๖</sup> พระวินัยปิฎกมทวิภังค์ เล่ม ๑ ภาคที่ ๒ หน้า ๔๒๘.

<sup>๒๗</sup> ข้อนี้เปรียบได้กับกรณีของพระฉินนะเถระ และพระโคธิกะ

<sup>๒๘</sup> ข้อนี้เปรียบได้กับกรณีของพระฉินนะเถระ และพระโคธิกะ

<sup>๒๙</sup> ข้อนี้เปรียบได้กับกรณีของพระฉินนะเถระ และพระโคธิกะ

บนฐานของสภาพจิตที่บรรลุมรรคผลในทางพระพุทธศาสนา การที่บุคคลจะฆ่าตัวตายโดยใช้สังขารของตนเป็นเครื่องมือในการสร้างองค์ธรรมอย่างใดอย่างหนึ่ง ให้เกิดขึ้นในขณะที่ฆ่าตัวตายดังกรณีของพระฉันทะและพระโคธิกะ พุทธจริยศาสตร์มองว่าเป็นสิ่งที่เจ้าของชีวิตอาจหาทางออกด้วยการฆ่าตัวตายได้ ซึ่งจะต้องมีปัญญากำกับอยู่ตลอดเวลา

**กรณีที่ดี** ในกรณีของพระวัทกลินั้นเป็นกรณีการพยายามฆ่าตัวตายอันเกิดจากความน้อยใจ ที่พระพุทธานั้นขับไล่ เหตุเพราะพระวัทกลีมีความสึนหาในพระวรกายของพระองค์ จนไม่สามารถจะปฏิบัติธรรมใดๆ ได้ จากการศึกษาพบว่า พระพุทธานได้ทรงปลอมโยนพระวัทกลี เพื่อบรรเทาความน้อยใจจนสามารถบรรลุคุณธรรมเบื้องสูงได้ แสดงให้เห็นว่า พระพุทธานได้เคยเป็นแบบอย่างที่ดีให้แก่พุทธศาสนิกชน ในการปลอมโยนบุคคลเป็นจำนวนมากที่กำลังประสบกับสภาวะการณของการสูญเสีย เช่น นางปฎาจารย์ สูญเสียพ่อ-แม่ ลูก และสามี หรือกรณีของนางกิสาโคตมีในกรณีสูญเสียลูก เป็นต้น จนสามารถนำนางไปสู่ความสงบระงับทางจิต และบรรลุธรรมที่สุด เช่นเดียวกับพระองค์ปลอมโยนพระวัทกลีที่ต้องการจะฆ่าตัวตาย เนื่องจากน้อยใจว่าพระองค์ไม่สนพระทัย จนทำให้พระวัทกลีได้บรรลุธรรมในที่สุด

สำหรับกรณีศึกษาในบริบทของสังคมไทย บุคคลที่ฆ่าตัวตายมีหลายสาเหตุ ส่วนใหญ่จะตั้งอยู่บนพื้นฐานการกระทำที่เป็นอกุศล คือจิตที่คิดฆ่าตัวตายนั้นประกอบด้วย โลภะ โทสะ และโมหะ ถือว่าเป็นบาป ในส่วนของเจตนา มักจะเป็นเหตุผลอ้างว่าพระพุทธศาสนาไม่ยอมรับการฆ่าตัวตาย ด้วยเหตุผลที่ว่า การฆ่าตัวตายคือการทำลายชีวิต หรืออีกนัยหนึ่งหนึ่งคือการฆ่าตัวตาย คือการทำปามาติบาต

พุทธจริยศาสตร์มีเกณฑ์สำหรับพิจารณาว่า การกระทำใดจะเป็นปามาติบาตหรือไม่ โดยให้พิจารณาจากองค์ประกอบ ๕ ประการ คือ ๑) สัตว์นั้นมีชีวิต ๒) รู้ว่าสัตว์นั้นมีชีวิต ๓) ผู้ฆ่ามีเจตนา ๔) ผู้ฆ่าเองมีความพยายามที่จะฆ่า และ ๕) ตายด้วยพยายาม ดังนั้น ถ้าหากว่าการกระทำใดๆ ไม่ครบองค์ ๕ ก็ไม่ถือว่าเป็นปามาติบาต<sup>๓๐</sup> ฉะนั้นจะเห็นได้ว่า การฆ่าตัวตายถึงแม้บางครั้งอาจจะทำไปเพื่อหลีกเลี่ยงความทุกข์อันเกิดจากปัจจัยทางด้านสังคม ปัจจัยทางด้านจิตใจ หรือปัจจัยทางด้านการแพทย์ก็ตาม ดังกรณีข่าวที่ปรากฏในสื่อว่า “จ้ออกปลิดชีพ พิษโรครุมเร้าอดีตพ่อพิมพ์ เขียนจม.ลาตายถึงลูก สุดทนตัวเองเป็นภาระ”<sup>๓๑</sup> สิ่งที่เกี่ยวข้องกันอย่างชัดเจนคือ การที่บุคคลใดก็ตามจงใจ หรือตัดสินใจที่ฆ่าตัวตายเพื่อหลบหนีสภาพปัญหาต่างๆ ที่ตัวเองไม่พึงพอใจนั้น ย่อมไม่สามารถที่จะหนีจากกฎเกณฑ์แห่งกรรมไปได้ และการฆ่าตัวตายนั้นก็ย่อมครบองค์ประกอบทั้ง ๕ ประการเสมอ

<sup>๓๐</sup> มิ่งคลัตที่ปณี (ปฐโม ภาโค), หน้า ๒๐๒.

<sup>๓๑</sup> หนังสือพิมพ์แนวหน้า วันที่ ๑๓ ตุลาคม พ.ศ. ๒๕๕๑.

แต่อาจจะมีข้อพิจารณาถึงผลของการกระทำนั้นว่ามีมากน้อยเพียงไร กล่าวคือถึงแม้การฆ่าจะเป็นบาปด้วยกันทั้งสิ้น แต่ก็มีโทษไม่เท่ากัน ดังนั้นพุทธจริยศาสตร์จึงมีเกณฑ์สำหรับพิจารณาโทษของปาณาติบาต ไว้ดังนี้

๑. พิจารณาที่ตัวสัตว์นั้นว่ามีคุณมากหรือคุณน้อย เป็นการพิจารณาว่าสัตว์นั้นๆ มีศักยภาพในการทำความดีมากหรือน้อย ซึ่งการฆ่ามนุษย์ถือว่ามีศักยภาพในการทำความดีมากก็เป็นบาปมากกว่าการฆ่าสัตว์เดรัจฉานซึ่งมีศักยภาพในการทำความดีน้อย

๒. พิจารณาจากเจตนาของผู้กระทำว่าทำด้วยเจตนาหรือความรู้สึกเช่น ถ้าผู้กระทำทำด้วยเจตนาที่รุนแรง มีความรู้สึกเกลียดชัง มุ่งร้าย ทำลาย กลั่นแกล้ง รังแก ช่มเหง เปียดเปียน ถือว่าเป็นบาปมาก แต่ถ้ามีเจตนาไม่รุนแรงหรือในทางที่ดี ก็มีโทษน้อย

๓. พิจารณาความพยายามของผู้ฆ่า ถ้ามีการเตรียมการ มีการวางแผนการอย่างจริงจังมีขั้นตอน ทำด้วยมุ่งมั่นที่จะฆ่าให้ตายด้วยความอาฆาตรุนแรง ก็เป็นบาปมาก แต่ถ้าทำด้วยอารมณ์ชั่ววูบ แม้จะมีกิเลสรุนแรงก็จะมีบาปน้อยกว่า<sup>๓๒</sup>

อย่างไรก็ตาม ไม่ว่าจะบาปมากหรือน้อย ก็ถือว่าเป็นบาปเหมือนกัน แต่คำถามที่จะเกิดขึ้นต่อมาก็คือว่า เป็นไปได้หรือไม่ที่การฆ่าตัวตายของคฤหัสถ์จะเป็นเป็นการฆ่าตัวตายในลักษณะที่ไม่ถูกกิเลสอย่างใดอย่างหนึ่งครอบงำเหมือนในกรณีของพระฉันทะ และพระโคธิกะ จากการศึกษาพบว่าโดยสภาพของจิตของคฤหัสถ์ถือว่าเป็นผู้ที่หนาไปด้วยกิเลส จึงเป็นการยากที่การฆ่าตัวตายของเขานั้นอยู่ในสภาวะที่จิตไม่ถูกครอบงำจากกิเลส เพราะกิเลสเป็นแรงผลักดันให้มนุษย์ต้องตัดสินใจฆ่าตัวตายและก่อนที่จิตจะดับนั้น ก็ถือว่ายังมีกิเลสครอบงำตลอดเวลา

นอกจากนี้ ยังมีประเด็นโต้แย้งอีกว่า การฆ่าตัวตายนี้อาจจะไม่ผิดข้อปาณาติบาต เพราะพุทธศาสนาสอนว่า “บุคคลควรสละทรัพย์เพื่อรักษาอวัยวะและชีวิต และควรสละชีวิตเพื่อรักษาธรรม”<sup>๓๓</sup> จากพุทธพจน์นี้ “ธรรม” ในที่นี้หมายถึง “บรมสุข” หรือ “พระนิพพาน” ซึ่งเป็นเรื่องการสละชีวิตทางโลกเพื่อแสวงหาความจริงอันสูงสุด<sup>๓๔</sup> ฉะนั้นจึงไม่มีน้ำหนักเพียงพอว่า พระพุทธพจน์นี้สนับสนุนให้มีการฆ่าตัวตายได้ เพราะการฆ่าตัวตายของคฤหัสถ์ทั่วไป ส่วนใหญ่มิได้เป็นการฆ่าตัวตายเพื่อเข้าสู่บรมสุข หรือพระนิพพานแต่อย่างใด

<sup>๓๒</sup> พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต), ทำแท้ง : ตัดสินอย่างไร ชีวิตเริ่มต้นเมื่อไร? การทำแท้งในทัศนะของพระพุทธศาสนา, (กรุงเทพฯ : บริษัท สหธรรมิก จำกัด, ๒๕๓๘), หน้า ๒๔-๒๖.

<sup>๓๓</sup> ขุททกนิกาย ชาดก ๒๘/๓๘๒.

<sup>๓๔</sup> พระมหาบุญถึง ชุตินฺธโร, อ้างถึงใน ดวงเด่น นุเรมรัมย์, ใน ปกรณัม สิ่งสุริยา และคณะ, **รวมบทความและรายงานพิเศษศาสนาและปรัชญา**, (นครปฐม, ภาควิชามนุษยศาสตร์, คณะสังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์: มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๔๕), หน้า ๑๒๒.

สรุปได้ว่า เหตุผลที่ยกมาสนับสนุนว่าพระพุทธศาสนาเห็นด้วยกับการฆ่าตัวตายหรือไม่ จากการศึกษาการฆ่าตัวตายในพระไตรปิฎก และเอกสารอื่นๆ เกี่ยวกับการฆ่าตัวตาย พบว่า มีเพียง ๒ กรณีเท่านั้นที่พระพุทธเจ้าไม่ได้ทรงตำหนิการฆ่าตัวตาย คือในกรณีของพระฉันทะ และพระโคธิกะ แต่ก็ไม่ได้หมายความว่าพระพุทธศาสนายอมรับการฆ่าตัวตาย การจะยกกรณีนี้มาเป็นข้ออ้างในการฆ่าตัวตายของคุณหส์นั้น ไม่มีน้ำหนักเพียงพอ เพราะทั้งสองกรณีนั้นเป็นการฆ่าตัวตายพร้อมกับการบรรลุพระอรหันต์ ส่วนการฆ่าตัวตายในกรณีอื่นๆ พระองค์ไม่ทรงเห็นด้วย เพราะเป็นการละเมิดศีลข้อปาณาติบาต

### บรรณานุกรม

ปกรณฺ์ สิหง์สุริยา และคณะ.รวมบทความและรายงานพิเศษศาสนาและปรัชญา.

นครปฐม : มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๔๕.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). **ทำแก้ง : ตัดสินอยางไร ชีวิตเริ่มเมื่อไร? การทำแก้งในทัศนะของ**

**พระพุทธศาสนา.** (พิมพ์ครั้งที่ ๒). กรุงเทพฯ : บริษัท สหธรรมิก จำกัด. ๒๕๓๘.

Brussel J. A., Irwin. T. Understanding and overcoming depression. New York: Hawthorn Books. 1937.

Damien Keown. Buddhism and Suicide: The Case of Channa. Volume 3, 1996.

Emile Durkheim.Suicide: A study in Sociology. The Free press, New York. 1951.

Margaret Pabst Battin.Ethical issue in Suicide. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 07632. 1892.

P.A. Payutto. Good, Evil and Beyond: Kamma in the Buddha's Teaching. 4<sup>th</sup> reprinted. Bangkok: Buddhadhamma Foundation Press. 1997.

Peter Singer. Practical Ethics. Cambridge University. 1993. T.K. Tukul.Compendium of Jainism. Prasarauga Karnataka University, Dharwad 1980

Thomas Aquinas. Summa Theologiae. New York: McGraw-Hill, London; Eyre & Spottiswoode, 1964.

Tom L. Beauchamp. "Suicide" in New Introductory Essays in Matters of Life and Death; Moral Philosophy. New York, Image Books, 1958.

ศึกษาวิเคราะห์หลักการอยู่ร่วมกันของสังคมพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย : กรณีศึกษา  
ชุมชนชาวพุทธและมุสลิมในชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอ พระนครศรีอยุธยา  
จังหวัดพระนครศรีอยุธยา<sup>๑</sup>

An Analytical Study of the Principle of Coexistence of Multicultural Society in  
Thailand: A Case Study of Buddhist and Muslim Community at Thakarong's  
Community, Banpom Sub-district, Ayutthaya district, Ayutthaya province

พระมหายุทธนา นรชนฺโญ, ดร.

พระครูธรรมธรรวเดชา อคฺคเตโช, ดร.

จุฑารัตน์ ทองอินจันทร์

มานิตา ชูช่วย

### บทคัดย่อ

งานวิจัยเรื่องนี้ เป็นการวิเคราะห์หลักการอยู่ร่วมกันของคนในสังคมพหุวัฒนธรรมระหว่าง  
ชาวพุทธและมุสลิมในบริเวณชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัด  
พระนครศรีอยุธยา โดยมีวัตถุประสงค์ ๓ ประการ คือ ๑) เพื่อศึกษาแนวทางการอยู่ร่วมกันของชุมชน  
ชาวพุทธและมุสลิมในชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัด  
พระนครศรีอยุธยา ๒) เพื่อวิเคราะห์แนวทางการอยู่ร่วมกันของชุมชนชาวพุทธและมุสลิมในชุมชนวัด  
ท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ๓) เพื่อนำเสนอ  
แนวทางในการอยู่ร่วมกันที่เหมาะสม ระหว่างชาวพุทธและมุสลิมในสังคมไทยปัจจุบัน

ผลการศึกษาพบว่า **ประการแรก** แนวทางการอยู่ร่วมกันของชาวพุทธและมุสลิม คือ ๑) เน้น  
ความรัก ความเมตตาต่อกันความปรารถนาดีต่อกัน ๒) การช่วยเหลือเกื้อกูลกัน ด้วยการให้ ๓) การ  
เคารพให้เกียรติซึ่งกันและกัน ๔) การมีกิจกรรมร่วมกัน ๕) การเจรจาพูดคุยกัน **ประการที่สอง** แนว  
ทางการอยู่ร่วมกัน สามารถบูรณาการระหว่างหลักการของศาสนาพุทธและอิสลาม ตามหลักการของ  
ศาสนาพุทธ เน้นความเมตตากรุณาต่อกัน (เมตตาธรรม) การเคารพในสิทธิของกันและกัน (คารวธรรม)

---

<sup>๑</sup> ได้รับทุนสนับสนุนการวิจัยจาก ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ประจำปี  
งบประมาณ ๒๕๕๙ ตามโครงการพัฒนาศักยภาพการวิจัยทางพระพุทธศาสนาเพื่อความก้าวหน้าในประชาคม  
อาเซียน ศูนย์อาเซียนศึกษา มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย



การช่วยเหลือเกื้อกูลกัน (สังคหธรรม) ความสามัคคี (สามัคคีธรรม) ความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่างระหว่างกัน (ขันติธรรม) ส่วนหลักการของศาสนาอิสลาม ศรัทธา และการปฏิบัติตามศรัทธา ๕ ประการ **ประการที่สาม** แนวทางที่เหมาะสมต่อการอยู่ร่วมกันในปัจจุบันและอนาคต สามารถดำเนินการใน ๒ ระดับ คือระดับปัจเจกบุคคล และระดับชุมชนหรือสังคม ในระดับปัจเจกบุคคลแต่ละคนต้องดำเนินตามหลักคำสอนในศาสนาของตนเองอย่างสมบูรณ์ ด้วยการประยุกต์เอาหลักการในศาสนาของตนเองมาปฏิบัติในชีวิตประจำวันของแต่ละคน ให้ถูกต้องเหมาะสมตามสถานภาพของตนเอง ส่วนในระดับชุมชนหรือสังคม จะต้องมีการประชุมร่วมกันอย่างสม่ำเสมอ ด้วยความบริสุทธิ์จริงใจต่อกัน ปราศจากวาระซ่อนเร้น เพื่อจะได้มีโอกาสพบปะสนทนากัน แลกเปลี่ยนเรียนรู้ซึ่งกันและกัน และแก้ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นร่วมกัน ด้วยความปรารถนาดีต่อกัน ด้วยจิตสำนึกรับผิดชอบต่อประเทศชาติ และประชาชนร่วมกัน

**คำสำคัญ:** การอยู่ร่วมกัน, สังคมพหุวัฒนธรรม, ชาวพุทธและมุสลิม, ชุมชนวัดท่าการ้อง

### Abstract

This research was an analytical study of Coexistence in multicultural societies between the communities of Buddhists and Muslims at Thagarong's community, Banpom sub-district, Ayutthaya province with three objectives: 1) to study the principles of Coexistence of the communities of Buddhists and Muslims at Thagarong's community, Banpom sub-district, Ayutthaya province, 2) to analyze their ways, and 3) to present the proper ways for Thai society at the present time.

From the research, it was found that firstly, the principles of Coexistence of the communities of Buddhists and Muslims are: 1) loving-kindness between them, 2) generality, 3) reverence and the honor other persons, 4) cooperation, and 5) frequent meetings. The second, the principles of Coexistence could integrate between the principles of the principles of Coexistence of Buddhism and Islam. They were found that the principles of Buddhism emphasized on loving-kindness, principles of services, harmony, and tolerances, meanwhile the principles of Islam emphasized on faiths and practice of five beliefs. The third, the proper ways for the principles of Coexistence of them at the present time and the future should be practiced into two steps: Individual

steps and social steps. For the first step, each person should practice according to the teachings in his/her religions completely by applying them into daily lives with themselves. In the second step, they should frequent meet with the pure mind without hidden agendas for discussion, exchange ideas, and resolution of many problems with together by good attention, spirit minds to nation and public advantages.

**Key words:** Coexistence, Multicultural society, Buddhist and Muslims, and Thagarong's community.

### ความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา

สังคมพหุวัฒนธรรม (Multicultural Society) เป็นสังคมที่ประกอบด้วยกลุ่มคนที่มีความหลากหลาย มีความแตกต่างกันทางสังคมและวัฒนธรรม ไม่ว่าจะเป็นด้านศาสนา ภาษา การแต่งกาย การเป็นอยู่ ฯลฯ เพราะแต่ละกลุ่มชนมีความเชื่อ ความศรัทธา ในศาสนาและวัฒนธรรมที่แตกต่างกัน การที่จะทำให้แต่ละคนสามารถอยู่ร่วมกันในชุมชนหรือสังคมเดียวกัน ด้วยการพึ่งพาอาศัยช่วยเหลือกัน ไม่มีการเบียดเบียนกัน ไม่ทำร้ายกัน หรือไม่ละเมิดสิทธิของกันและกัน แต่ละกลุ่มชนสามารถประกอบพิธีกรรมทางศาสนาได้ตามความเชื่อและศรัทธาของตนเอง อย่างมีเสรีภาพ โดยไม่มีการกีดกัน ก้าวถ่าง ล่วงละเมิด หรือก่อความวุ่นวายซึ่งกันและกัน ทำให้สามารถอยู่ร่วมกันบนความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรมได้อย่างสันติ สงบ และพึ่งพาอาศัยซึ่งกันและกัน โดยไม่มีปัญหาขัดแย้งหรือความรุนแรงระหว่างกัน จึงต้องมีการศึกษาวิเคราะห์ทำความเข้าใจกับความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมอย่างลึกซึ้งและรอบด้าน<sup>๒</sup>

การศึกษาวิเคราะห์สังคมพหุวัฒนธรรม (Multicultural Education) เป็นการศึกษาที่เน้นการวิเคราะห์ทำความเข้าใจในความหลากหลาย และความแตกต่างทางวัฒนธรรมของคนในพื้นที่ต่าง ๆ เพื่อให้ได้องค์ความรู้หรือแนวทางที่เหมาะสมสำหรับการอยู่ร่วมกันในสังคมอย่างปกติสุข ภายใต้ความหลากหลาย หรือความแตกต่าง ทางภาษา ขนบธรรมเนียมประเพณี ความเชื่อ ศาสนาและวิถีชีวิตบนพื้นฐานของการยอมรับสิทธิเสรีภาพ บทบาทและหน้าที่ของแต่ละคนในสังคมอย่างเสมอภาคและเท่า

<sup>๒</sup> อานันท์ กาญจนพันธ์, “พหุวัฒนธรรมในบริบทของการเปลี่ยนผ่านทางสังคมและวัฒนธรรม”.

เทียมกัน โดยปราศจากอคติหรือความลำเอียงทางเชื้อชาติ ศาสนา ภาษา ผิวพรรณวรรณะ หรือ เผ่าพันธุ์<sup>๓</sup>

ในประเทศไทย มีชุมชนที่มีลักษณะความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรมอยู่หลายชุมชน เช่น ชุมชนชาวตำบลคลองตะเคียน อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา เป็นชุมชนของชาวพุทธ คริสต์และอิสลามที่อยู่ร่วมกันอย่างสมานฉันท์ในภาคกลาง ชุมชนบ้านสองคอน อำเภอหัวหินใหญ่ จังหวัดมุกดาหาร เป็นชุมชนของชาวพุทธและชาวคริสต์ในภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ชุมชนในตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี เป็นชุมชนของชาวพุทธและอิสลามในภาคใต้ ที่มีทุนทางสังคมเป็นปัจจัยสนับสนุนให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติสุข เป็นต้น

การศึกษาสังคมพหุวัฒนธรรมที่ผ่านมา เป็นการศึกษาในลักษณะเป็นการเปรียบเทียบ และการศึกษา เพื่อหาแสวงหาจุดร่วมและสัจพจน์ต่างกันของชุมชนใดชุมชนหนึ่งที่มีความแตกต่างกันทาง เพื่อให้ได้ข้อสรุปร่วมกัน เช่น งานของสุไรยา วานี<sup>๔</sup> ที่ศึกษาการอยู่ร่วมกันของชุมชนในสังคมพหุวัฒนธรรมของชุมชนชาวพุทธและมุสลิมในตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี เพื่อศึกษาปัจจัยที่เอื้อต่อการอยู่ร่วมกันอย่างปกติสุขของชาวไทยพุทธและชาวมลายูมุสลิม และศึกษาแนวทางการรักษาความสัมพันธ์ ระหว่างชาวไทยพุทธและชาวมลายูมุสลิมในพื้นที่ตำบลทรายขาว เป็นต้น ซึ่งผลการศึกษาพบว่า ทุนทางทรัพยากรธรรมชาติ ผู้นำชุมชนที่เข้มแข็ง ระบบการปกครองที่มีความยุติธรรม ความสัมพันธ์แบบเครือญาติ และการสื่อสารภาษาเดียว เป็นปัจจัยที่เอื้อต่อการอยู่ร่วมกันอย่างปกติสุขของชาวไทยพุทธและชาวมลายูมุสลิม ในพื้นที่ตำบลทรายขาว หรือการศึกษาในเชิงพัฒนาการของชุมชนมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยา ของจิตาพร แสงนิล<sup>๕</sup> ที่ศึกษาชุมชนมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยาในสมัยอยุธยา ในช่วงพุทธศตวรรษที่ ๑๙-๒๓ โดยมีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาการตั้งถิ่นฐานของชุมชนมุสลิม บทบาทและพัฒนาการของชุมชนมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยา

---

<sup>๓</sup> อธิปัตย์ คลี่สุนทร, “การศึกษาพหุวัฒนธรรม (Multicultural Education)”, ใน **สารานุกรมวิชาชีพครูเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว** เนื่องในโอกาสมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา ๘๐ พรรษา, (กรุงเทพมหานคร: สำนักงานเลขาธิการคุรุสภา, ๒๕๕๒), หน้า ๗.

<sup>๔</sup> สุไรยา วานี, “การอยู่ร่วมกันของชุมชนในสังคมพหุวัฒนธรรม : กรณีศึกษาตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี”, **วารสารการเมืองการปกครอง**, ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๑ กันยายน ๒๕๕๖- กุมภาพันธ์ ๒๕๕๗, หน้า ๑.

<sup>๕</sup> จิตาพร แสงนิล, “การศึกษาชุมชนมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยาในสมัยอยุธยา (พุทธศตวรรษที่ ๑๙-๒๓)”, **วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาโบราณคดีประวัติศาสตร์**, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๕๘).

จากผลการศึกษาทำให้ทราบว่า มุสลิมที่เข้ามาในสมัยอยุธยา มี ๔ กลุ่ม คือกลุ่มเปอร์เซีย-อาหรับและอินเดีย, กลุ่มจาม (เวียดนาม), กลุ่มมลายู-ปัตตานี และกลุ่มจากหมู่เกาะในอินโดนีเซีย โดยมีวัตถุประสงค์ในทางการค้าขายเป็นหลัก เป็นต้น

สำหรับการศึกษาวิเคราะห์ในเชิงพหุวัฒนธรรมบริเวณชุมชนวัดท่าการ้องแห่งนี้ ยังไม่มีการศึกษาโดยตรง คงมีแต่รายงานการศึกษาของหน่วยงานราชการเท่านั้น เช่น ในข้อมูลของหน่วยงานราชการของสำนักงานเกษตรอำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา พ.ศ. ๒๕๖๐ – ๒๕๖๒<sup>๖</sup> แสดงให้เห็นว่า ประชากรส่วนใหญ่ของตำบลบ้านป้อม นับถือศาสนาพุทธร้อยละ ๘๐ นับถือศาสนาอิสลามร้อยละ ๒๐ มีวัดอยู่ ๘ แห่ง และมีมัสยิดอยู่ ๑ แห่ง ซึ่งสอดคล้องกับข้อมูลทั่วไปของจังหวัดพระนครศรีอยุธยา (จังหวัดพระนครศรีอยุธยา, บรรยายสรุปประจำปี ๒๕๕๘: ๑๘) ที่ระบุว่า ประชากรส่วนใหญ่ นับถือศาสนาพุทธร้อยละ ๘๒ นับถือศาสนาอิสลามร้อยละ ๗.๗ นับถือศาสนาคริสต์ร้อยละ ๐.๓ อย่างไรก็ตาม ข้อมูลที่ได้จากการสัมภาษณ์ในเชิงลึกคนสำคัญของชุมชน<sup>๗</sup> พบว่า ชุมชนวัดท่าการ้องนี้มีชาวพุทธเพียงร้อยละ ๑ เท่านั้น ที่เหลือร้อยละ ๙๙ นับถือศาสนาอิสลาม เพราะในเขตหมู่ ๕ และหมู่ ๖ ของตำบลบ้านป้อมนี้มีมัสยิดถึง ๕ แห่ง มีวัดพุทธเพียงวัดท่าการ้องวัดเดียว และชาวพุทธเพียง ๕-๖ หลังคาเรือนเท่านั้น ซึ่งเป็นข้อมูลที่ยังไม่ตรงกันนักเกี่ยวกับสัดส่วนของจำนวนของประชากรที่นับถือศาสนา ของทั้งสองศาสนา ระหว่างหน่วยงานราชการและกับข้อมูลที่เป็นจริงของจังหวัดพระนครศรีอยุธยา โดยเฉพาะที่ตำบลบ้านป้อมแห่งนี้

ดังนั้น เพื่อให้ได้หลักการที่ถูกต้องเกี่ยวกับการอยู่ร่วมกันของคนในสังคมพหุวัฒนธรรมระหว่างชาวพุทธและชาวมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยา คณะผู้วิจัย จึงได้ทำการศึกษาวิเคราะห์การอยู่ร่วมกันของสังคมพหุวัฒนธรรมในครั้งนี้นี้ ซึ่งเป็นการศึกษาวิเคราะห์สังคมพหุวัฒนธรรมของชุมชนชาวพุทธและชุมชนอิสลาม ในชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

## คำถามการวิจัย

๑. ชาวพุทธและอิสลามในบริเวณชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา มีแนวทางการอยู่ร่วมกันอย่างไรบ้าง ?

<sup>๖</sup> แผนพัฒนาการเกษตรระดับตำบล, สำนักงานเกษตรอำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา พ.ศ. ๒๕๖๐-๒๕๖๒, หน้า ๑๖.

<sup>๗</sup> สัมภาษณ์พระพิพัฒนศาสนกิจวิธาน (ประยูร สุทธิปัญญา) เจ้าอาวาสวัดท่าการ้อง, เมื่อวันที่ ๕ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๕๙.

๒. แนวทางการอยู่ร่วมกันระหว่างชาวพุทธและอิสลามในบริเวณวัดท่าการ้อง มีจุดเด่น จุดด้อย ปัญหา/อุปสรรค และโอกาสในการพัฒนาแนวทางการอยู่ร่วมกันอย่างไรบ้าง ?

๓. แนวทางการในการอยู่ร่วมกันที่เหมาะสม สำหรับชาวพุทธและอิสลามในบริเวณวัดท่าการ้อง ตลอดจนในสังคมไทยปัจจุบัน ควรเป็นอย่างไร ?

### วัตถุประสงค์การวิจัย

๑. เพื่อศึกษาแนวทางการอยู่ร่วมกันของชุมชนชาวพุทธและอิสลามในบริเวณชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

๒. เพื่อวิเคราะห์แนวทางการอยู่ร่วมกันของชุมชนชาวพุทธและอิสลามในบริเวณชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

๓. เพื่อนำเสนอแนวทางในการอยู่ร่วมกันที่เหมาะสม ระหว่างชาวพุทธและอิสลามในสังคมไทยปัจจุบัน

### ขอบเขตของการวิจัย

**ด้านเนื้อหา** ศึกษาความหมาย ประเภท วิธีการอยู่ร่วมกันในสังคมพหุวัฒนธรรม จากเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับพหุวัฒนธรรมของชุมชนในสังคมไทย

**ด้านกลุ่มเป้าหมาย** บุคคลสำคัญของวัดและชุมชนวัดท่าการ้อง บ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา จำนวน ๕ รูป/คน

**ด้านพื้นที่** ชุมชนชาวพุทธและอิสลาม ในบริเวณชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

**ด้านระยะเวลา** ๓ เดือน คือตั้งแต่วันที่ ๑๕ พฤษภาคม – ๑๕ สิงหาคม ๒๕๕๙

### นิยามศัพท์เฉพาะที่ใช้ในงานวิจัย

**การอยู่ร่วมกัน** หมายถึง การอยู่ในพื้นที่ ชุมชน หรืออาณาเขตเดียวกัน ใกล้เคียงกัน ด้วยความปกติสุข เคารพสิทธิและเสรีภาพของกันและกัน

**สังคมพหุวัฒนธรรม** หมายถึง ชุมชนที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม มีความแตกต่างกันทางเชื้อชาติ ศาสนา ภาษาและเผ่าพันธุ์

**ชุมชนชาวพุทธ** หมายถึง ชุมชนของประชาชนที่นับถือพระพุทธศาสนาเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิต โดยมีวัดเป็นศูนย์กลางของชุมชน

**ชุมชนชาวมุสลิม** หมายถึง ชุมชนของประชาชนที่นับถือศาสนาอิสลามเป็นแนวทางในการดำเนินชีวิต โดยมีมัสยิดเป็นศูนย์กลางของชุมชน

## ทบทวนเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

### ๑. แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้อง

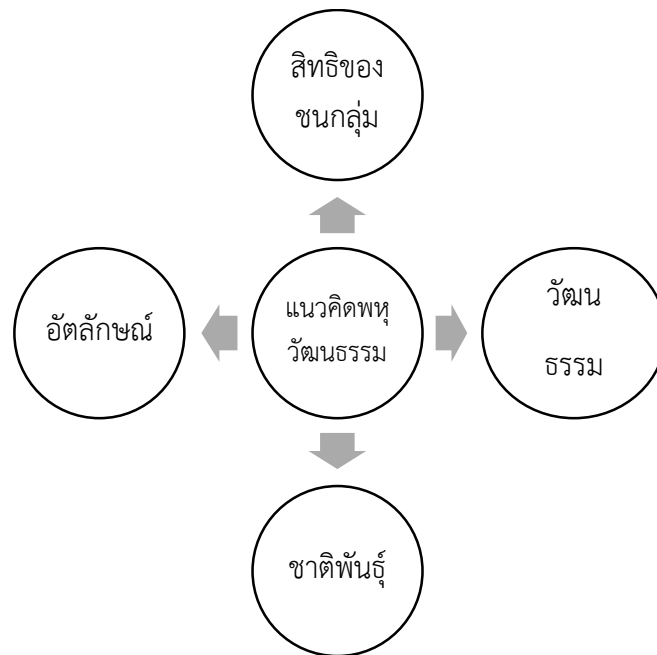
#### ๑.๑ แนวคิดสังคมนิยมวัฒนธรรม

แนวคิดและทฤษฎีที่เกี่ยวข้องกับประเด็นการวิจัย “สังคมนิยมวัฒนธรรม” มีฐานความคิดที่เกี่ยวข้องอยู่ คือ แนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยม (Multiculturalism) แนวคิดนี้เป็นแนวคิดที่เกิดขึ้นเพื่อเป็นคู่แข่งกับลัทธิชาตินิยม (Nationalism) ประมาณปี พ.ศ. ๒๕๑๐ หรือทศวรรษที่ ๑๙๖๐ เป็นต้นมา แต่มีการพัฒนาอย่างเป็นระบบจนกลายเป็นทฤษฎี โดยวิล คิมลิกคา (Will Kymlicka) ในปี พ.ศ. ๒๕๓๒ แนวคิดนี้ให้ความสำคัญกับการขยายสิทธิแก่ชนกลุ่มน้อยแห่งชาติและชนกลุ่มน้อยเชิงชาติพันธุ์ ทั้งสิทธิในการปกครองตนเอง สิทธิในการรักษาความหลากหลายหรือความแตกต่างทางวัฒนธรรม และสิทธิในการมีผู้แทนในรัฐสภา<sup>๔</sup>

แนวคิดพหุวัฒนธรรม ได้เข้ามาสู่ประเทศไทยในช่วงระยะเวลา ๕๐ ปีที่ผ่านมา ซึ่งเป็นช่วงที่ต้องการสร้างรัฐชาติ ที่เน้นความเป็นหนึ่งเดียวทางวัฒนธรรมและความเป็นไทย แนวคิดนี้ช่วยให้ลดอคติต่อกัน การดูถูกดูแคลนทางวัฒนธรรมลดลงไปได้ ซึ่งแนวคิดนี้มีความสัมพันธ์เชิงอำนาจในการติดต่อหรือปฏิสัมพันธ์กับกลุ่มชนอื่นหรือกับรัฐ ซึ่งมีฐานความคิดอยู่ ๓ แนวคิด คือด้านวัฒนธรรม ด้านชาติพันธุ์ และด้านอัตลักษณ์ของชุมชน<sup>๕</sup> ดังนั้น ในการวิเคราะห์ตามหลักการของแนวคิดพหุวัฒนธรรมในงานวิจัยนี้ จึงจะให้ความสำคัญต่อสิทธิ วัฒนธรรม ชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ของชุมชนของชุมชนแห่งนี้ เป็นประการสำคัญ เพราะเป็นองค์ประกอบของความหลากหลายทางสังคม เป็นแนวทางทำให้ผู้วิจัยเข้าใจในความแตกต่างของสังคมนิยมวัฒนธรรมอย่างชัดเจน และสามารถใช้เป็นเครื่องชี้วัดความสามารถในการอยู่ร่วมกันได้อย่างสำคัญ

<sup>๔</sup> พิชาย รัตนดิลก ณ ภูเก็ต, “พหุวัฒนธรรมนิยม สิทธิชนกลุ่มน้อยและความสมานฉันท์”, แหล่งที่มา [ออนไลน์]. Wwww. Facebook.com/PhichinaBhuket [๕ สิงหาคม ๒๕๕๙].

<sup>๕</sup> อานันท์ กาญจนพันธ์, “พหุวัฒนธรรมในบริบทของการเปลี่ยนผ่านทางสังคมและวัฒนธรรม”. รายงานการวิจัย, หน้า ๒๖๕.



ภาพที่ ๑ : แสดงองค์ประกอบของแนวคิดวัฒนธรรมชุมชน

จากภาพนี้ แสดงให้เห็นว่า แนวคิดวัฒนธรรมชุมชน เป็นแนวคิดที่ตั้งอยู่บนฐานของการเคารพในสิทธิเสรีภาพของแต่ละกลุ่มชน ที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม โดยปราศจาก การดูถูกดูแคลน หรือเหยียดหยามกัน ในด้านวัฒนธรรม ชาติพันธุ์ และอัตลักษณ์ของแต่ละกลุ่มชนที่มีลักษณะเฉพาะตน นอกจากแนวคิดวัฒนธรรมชุมชนแล้ว ยังมีแนวคิดที่เกี่ยวข้องกับประเด็นนี้ที่สำคัญ คือแนวคิดเสรีนิยม (Concept of Freedom) และแนวคิดหลังสมัยใหม่ (Concept of post-modernization) แนวคิดเสรีนิยมมีหลักการสำคัญ คือ ปังเจกบุคคลมีความเท่าเทียมกันโดยไม่ต้องคำนึงถึงชาติพันธุ์ เพศ และศาสนา ยอมรับในความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรมบนพื้นฐานของอิสรภาพ เสรีภาพ ให้ความสำคัญต่อความซับซ้อนของสังคมพหุวัฒนธรรม และมองความหลากหลายทางวัฒนธรรมสามารถเลื่อนไหลได้ ส่วนแนวคิดหลังสมัยใหม่ เน้นลักษณะของการผสมผสานทางวัฒนธรรม หมายความว่า อัตลักษณ์ของแต่ละชุมชนสามารถซ้อนทับกันได้ ซึ่งทำให้คนในชุมชนหนึ่งสามารถเป็นสมาชิกหลายๆ ชุมชนได้ โดยไม่ต้องผูกติดกับความแตกต่างทางวัฒนธรรมที่ตายตัวจนเกินไป<sup>๑๐</sup>

<sup>๑๐</sup> เล่มเดียวกัน, หน้า ๒๖๕.

## ๑.๒ แนวคิดการอยู่ร่วมกันในพระพุทธศาสนา

แนวคิดการอยู่ร่วมกันในสังคมตามหลักการทางพระพุทธศาสนา มีปรากฏอยู่ในคำสอนของพระพุทธเจ้าหลายหมวด เช่น หลักแห่งความรัก ความเมตตาต่อกัน ซึ่งปรากฏอยู่พรหมวิหาร ๔<sup>๑๑</sup> หลักแห่งการไม่ละเมิดสิทธิของกันและกัน ซึ่งปรากฏอยู่ในศีล ๕<sup>๑๒</sup> หลักแห่งการช่วยเหลือเกื้อกูลกัน ปรากฏอยู่ในสังคหวัตถุ ๔<sup>๑๓</sup> หลักแห่งความสามัคคี ปรากฏอยู่ในอภิธานียธรรม ๗<sup>๑๔</sup> และหลักแห่งความอดทนอดกลั้น ที่ปรากฏอยู่ในธรรมที่เป็นเหตุให้คนงาม ๒ อย่าง<sup>๑๕</sup> เป็นต้น กล่าวโดยสรุปพระพุทธศาสนาให้ความสำคัญความเป็นมนุษย์ ความองค์กรหรือสังฆะ ที่จะต้องประกอบด้วย

- ๑) ความเมตตากรุณาต่อกัน (เมตตาธรรม)
- ๒) การเคารพในสิทธิของกันและกัน (ศีลธรรม)
- ๓) การช่วยเหลือเกื้อกูลกัน (สังคหธรรม)
- ๔) ความสามัคคี (สามัคคีธรรม)
- ๕) ความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่างระหว่างกัน (ขันติธรรม)

จะเห็นได้ว่า การอยู่ร่วมกันของคนในสังคมพหุวัฒนธรรม ตามหลักการในทางพระพุทธศาสนาให้ความสำคัญต่อการมีความรัก ความเมตตา ความปรารถนาดีต่อกัน การเกื้อกูลกัน การไม่ละเมิดสิทธิของกันและกัน การมีความสามัคคี มีความเป็นเอกภาพ และการมีความอดทนอดกลั้นต่อกัน ในสังคมที่มีความหลากหลายและแตกต่างกัน

## ๑.๓ แนวคิดการอยู่ร่วมกันในศาสนาอิสลาม

### ๑.๓.๑ หลักศรัทธา ๖ ประการ

แนวคิดการอยู่ร่วมกันในศาสนาอิสลาม มีปรากฏอยู่ในศรัทธา ๖ ประการ (อركانุลอิมาน)<sup>๑๖</sup> ซึ่งสะท้อนให้เห็นความเชื่อ ความศรัทธาอย่างมั่นคงของศาสนิกชนในศาสนาอิสลามเหมือนกันทั้งหมด ได้แก่

- ๑) ศรัทธาในอัลลอฮ์ มีความเชื่อมั่นในอัลลอฮ์เพียงองค์เดียว

<sup>๑๑</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๐๘/๒๘๐.

<sup>๑๒</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๐๕/๓๐๒.

<sup>๑๓</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๑๓/๒๙๕.

<sup>๑๔</sup> ที.ม. (ไทย) ๑๐/๑๓๖/๘๑.

<sup>๑๕</sup> ที.ปา. (ไทย) ๑๑/๓๐๔/๒๕๔.

<sup>๑๖</sup> หลักศรัทธา ๖ ประการ”, แหล่งที่มา [ออนไลน์]. [www.Religionfacts.com/Islam/beliefs](http://www.Religionfacts.com/Islam/beliefs) [เข้าถึงข้อมูล ๑๐ สิงหาคม ๒๕๕๙]



- ๒) ศรัทธาในเทพบริวาร หรือมลาอิกะฮ์
- ๓) ศรัทธาในบรรดารอซูลหรือศาสนทูต
- ๔) ศรัทธาในคัมภีร์ของพระองค์
- ๕) ศรัทธาในวันโลกหน้า
- ๖) ศรัทธาในการกำหนดของอัลลอฮ์

๑.๓.๒ หลักปฏิบัติตามศรัทธา ๕ ประการ

การปฏิบัติตามหลักของอิสลาม คือหลักปฏิบัติหรือหลักอิสลาม (อركانุลอิสลาม) ๕ ประการ ประกอบด้วยกันที่มุสลิมทุกคนต้องถือปฏิบัติ<sup>๑๗</sup> ได้แก่

- ๑) การปฏิญาณตน หมายถึงการปฏิญาณตนด้วยความเลื่อมใสศรัทธาต่ออัลลอฮ์
- ๒) การนมาซหรือการละหมาด หมายถึงการแสดงความเคารพต่ออัลลอฮ์ทั้งกาย วาจา และใจ
- ๓) การบริจาคชะกาต หมายถึงการจ่ายทานจากผู้มีทรัพย์สิน คนมีสิทธิ์ได้รับชะกาต มี ๘ ทางคือคนยากจน คนอนาถา เจ้าหน้าที่จัดการชะกาต ผู้มีแนวโน้มเข้ารับหรือเพิ่งเข้ารับอิสลาม การไถ่ทาส และเชลย การปลดปล่อยหนี้ให้แก่ผู้มีหนี้ล้นพ้นตัว และผู้เดินทางที่ประสบปัญหา
- ๔) การถือศีลอด หมายถึงการละเว้นจากบริโภคอาหาร น้ำ และละกิเลสต่าง ๆ ทำใจให้สงบ
- ๕) การทำพิธีฮัจญ์ หมายถึงการเดินทางไปแสวงบุญที่นครเมกกะฮ์ ประเทศซาอุดีอาระเบีย ครั้งหนึ่งในชีวิต (ถ้าสามารถทำได้)

หลักศรัทธา ๕ อย่าง และหลักปฏิบัติตามศรัทธา ๖ ประการของศาสนาอิสลามเหล่านี้ เป็นส่วนหนึ่งของวิถีชีวิตประจำวันของชาวมุสลิมทั่วโลก ที่ยึดถือและปฏิบัติร่วมกัน และเป็นสัญลักษณ์ที่สำคัญที่แสดงให้เห็นถึงความเป็นผู้นับถือศาสนาอิสลาม ที่อยู่ร่วมกันในชุมชนหรือสังคมต่างๆ ในประเทศไทยหรือประเทศอื่นๆ ซึ่งจะใช้เป็นส่วนหนึ่งในการวิเคราะห์ความเป็นพหุวัฒนธรรมของสังคมในประเทศไทยสำหรับการศึกษาวิจัยครั้งนี้

จะเห็นได้ว่า หลักการอยู่ร่วมกันของทั้งสองศาสนามีลักษณะเฉพาะตนที่แตกต่างกันอย่างชัดเจน พระพุทธศาสนาให้ความสำคัญต่อหลักแห่งความเมตตากรุณา ความรัก การช่วยเหลือเกื้อกูล

<sup>๑๗</sup> “หลักปฏิบัติตามศรัทธา ๕ ประการ”, แหล่งที่มา [ออนไลน์]. Www.

บุคคลอื่นในฐานะที่เป็นมนุษย์ด้วยกัน ความไม่ละเมิดสิทธิของกันและกัน ความสามัคคี และความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่างระหว่างบุคคลหรือกลุ่ม ในขณะที่หลักการของศาสนาอิสลามจะเน้นความศรัทธา ความจงรักภักดีในพระเจ้าและศาสนทูตคือพระนบีมูฮัมหมัดเป็นอย่างยิ่ง ส่วนหลักการที่เกี่ยวข้องกับคนอื่นโดยตรงนั้น มีปรากฏอยู่ในการบริจาตซะกาตและการถือศีลอด แต่หลักการของการบริจาตซะกาตและการถือศีลอด ก็ต้องอธิบายให้เข้าใจด้วยบริบทอื่นๆ ด้วย จึงจะสามารถเข้าใจมิติของการอยู่ร่วมกันกับคนต่างศาสนาของชาวมุสลิมได้ เพราะชาวมุสลิมเน้นความศรัทธาในพระเจ้าคือพระอัลเลาะห์เป็นหลักสำคัญ ดังนั้น การศึกษาและการทำความเข้าใจในหลักศรัทธา ๖ ประการ และหลักปฏิบัติตามศรัทธา ๕ ประการของศาสนาอิสลาม จึงต้องอาศัยการทำความเข้าใจกับบริบทของคำอื่นๆ ในพระคัมภีร์อัลกุรอานด้วย จึงจะสามารถเข้าใจหลักการอยู่ร่วมกันในศาสนาอิสลามอย่างถูกต้อง

## ๒. งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง

งานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับบทความวิจัยนี้ มีทั้งที่เป็นงานวิจัยเกี่ยวกับสังคมพหุวัฒนธรรมของชุมชนในสังคมไทย และวิทยานิพนธ์ของนิสิตระดับบัณฑิตศึกษาในมหาวิทยาลัยต่าง ๆ ดังนี้

อานันท์ กาญจนพันธ์ ได้ศึกษาแนวคิด ชาตินิยมพหุวัฒนธรรม สรุปได้ว่า แนวคิดพหุวัฒนธรรมได้เข้ามาสู่ประเทศไทยในช่วงระยะเวลาประมาณ ๕๐ ปีที่ผ่านมา (ปัจจุบันนี้ ๖๐ ปีแล้ว) ซึ่งเป็นช่วงของการสร้างรัฐชาติ ที่เน้นความเป็นหนึ่งเดียวกันทางวัฒนธรรม และความเป็นไทย แนวคิดที่เกี่ยวข้องกับความเป็นสังคมพหุวัฒนธรรม ได้แก่ ทฤษฎีประกอบสร้าง (Construction) ความสัมพันธ์เชิงอำนาจ ซึ่งมีฐานความคิดที่จะต้องทำความเข้าใจอยู่ ๓ ฐานความคิด คือวัฒนธรรม ชาตินิยม และอัตลักษณ์ ลักษณะความสัมพันธ์ทางวัฒนธรรมที่มีอยู่คือ ต่างคนต่างมีวัฒนธรรมเป็นของตนเองที่แตกต่างกัน การมีแนวคิดลักษณะนี้จะช่วยให้คนในสังคมลดการดูถูกเหยียดหยามกันทางวัฒนธรรม สามารถอยู่ร่วมกันได้ภายใต้ความแตกต่างและการให้ความเคารพในสิทธิเสรีภาพของกันและกัน

ขณะที่ศิริจิต สุนันตะ<sup>๑๘</sup> ได้ศึกษาสถานการณ์โต้แย้งเรื่องพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย พบว่า คำว่า พหุวัฒนธรรม (multiculturalism) และคำว่า ความหลากหลายทางวัฒนธรรม (cultural diversity) มีการนำมาใช้กันมากโดยนักวิชาการและในภาคประชาสังคม เพื่อแสดงให้เห็นถึงการ

---

<sup>๑๘</sup> ศิริจิต สุนันตะ, “สถานการณ์โต้แย้งเรื่องพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย”, รายงานการวิจัย, ในวารสารภาษาและวัฒนธรรม ปีที่ ๓๒ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-มิถุนายน ๒๕๕๖), (สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย : มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๕๖).

ยอมรับความเป็นหนึ่งเดียวกันทางวัฒนธรรม การครอบงำทางวัฒนธรรม และการรวมศูนย์อำนาจการบริหารในส่วนกลาง ซึ่งการส่งเสริมความหลากหลายทางวัฒนธรรมนี้ ได้รับแรงบันดาลใจจากแนวคิดและการปฏิบัติตามปฏิญญาสากลว่าด้วยสิทธิพลเมือง อย่างไรก็ตาม ความสัมพันธ์ทางสังคมแบบลำดับชั้นแบบเดิมก็ยังคงมีอิทธิพลอยู่ในสังคมไทยปัจจุบัน

ในเวทีการประชุมสัมมนา มีประเด็นที่เกี่ยวข้องกับการศึกษาสังคมพหุวัฒนธรรม เพื่อเป็นพลังทางสังคมสู่การพัฒนาสุขภาวะของประชาชนในภาคใต้<sup>๑๙</sup> ได้ข้อสรุปที่เป็นรูปธรรมที่ตรงกันเกี่ยวกับสถานการณ์ทั่วไปในปัจจุบันคือ สถานการณ์ความรุนแรงกำลังนำไปสู่การขาดความเชื่อมั่นในหน่วยงานของรัฐ ประชาชนขาดความไว้วางใจซึ่งกันและกันอย่างรุนแรง ซึ่งส่งผลกระทบต่อการพัฒนาทางด้านเศรษฐกิจ สังคม สิ่งแวดล้อม และการศึกษา การมี “ความรู้สึก” ในเรื่องความแตกต่างกันทางชาติพันธุ์และศาสนาในอดีต รวมถึงปัจจัยทางวัฒนธรรม และอัตลักษณ์ ความเชื่อว่ามี การเลือกปฏิบัติของรัฐ ได้ถูกสร้างขึ้นให้เป็นเงื่อนไขความขัดแย้งในปัจจุบัน โดยศูนย์อำนวยการบริหารจังหวัดชายแดนภาคใต้ (ศอ.บต.) ได้กำหนดกรอบยุทธศาสตร์และแนวทางการทำงาน ออกเป็น ๕ ยุทธศาสตร์ ประกอบด้วย ยุทธศาสตร์ที่ ๑ การคุ้มครองความปลอดภัย การอำนวยความสะดวกเพื่อเสริมสร้างความเชื่อมั่นในอำนาจรัฐ และสร้างภูมิคุ้มกันแก่คนกลุ่มเสี่ยง ยุทธศาสตร์ที่ ๒ การแก้ไขความยากจน และเสริมสร้างความมั่นคงทางอาชีพและรายได้ สามารถพึ่งพาตนเองได้ ยุทธศาสตร์ที่ ๓ การพัฒนาคุณภาพคน เพื่อสร้างโอกาสการมีงานทำและยกระดับคุณภาพชีวิต ยุทธศาสตร์ที่ ๔ เสริมสร้างความเข้มแข็งฐานเศรษฐกิจของพื้นที่และการพัฒนาความร่วมมือกับต่างประเทศ และยุทธศาสตร์ที่ ๕ การบริหารจัดการเขตพัฒนาพิเศษเฉพาะกิจ ซึ่งแต่ละยุทธศาสตร์มีแนวทางการดำเนินการที่มีเป้าหมายเพื่อแก้ปัญหาสุขภาวะของคนในจังหวัดชายแดนภาคใต้อย่างเป็นรูปธรรม

ส่วนการศึกษาพัฒนาการของชุมชนมุสลิมในเขตจังหวัดพระนครศรีอยุธยา และการอยู่ร่วมกันในสังคมที่มีหลากหลายทางวัฒนธรรม ที่เป็นวิทยานิพนธ์ของนักศึกษาระดับบัณฑิตศึกษามีหลายคนที่ศึกษา เช่น สุไรยา วานี<sup>๒๐</sup> ได้ศึกษาการอยู่ร่วมกันของชุมชนในสังคมพหุวัฒนธรรมในตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี พบว่า ปัจจัยที่เอื้อต่อการอยู่ร่วมกันอย่างปกติสุขระหว่างชาวไทยพุทธกับชาวมุสลิมในตำบลทรายขาว คือการมีทรัพยากรธรรมชาติ การมีผู้นำชุมชนที่เข้มแข็ง

<sup>๑๙</sup> สุกรี หลังปุเต๊ะ และคณะ, “สังคมพหุวัฒนธรรม : พลังทางสังคมสู่การพัฒนาสุขภาวะของคนใต้”, เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ สุขภาวะทางปัญญาสร้างสุขคนใต้, กุมภาพันธ์ ๒๕๕๒.

<sup>๒๐</sup> สุไรยา วานี, “การอยู่ร่วมกันของชุมชนในสังคมพหุวัฒนธรรม : กรณีศึกษาตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี”. เล่มเดียวกัน, อ้างแล้ว,

การมีระบบการปกครองที่มีความยุติธรรม ความสัมพันธ์แบบเครือญาติ และการสื่อสารภาษาเดียวกัน นอกจากนี้ยังพบว่า การนำแนวคิดสมานฉันท์ โดยใช้วิธีการประนีประนอม การชี้แจงเพื่อทำความเข้าใจ และการร่วมมือกันของทุกฝ่าย จะทำให้ชุมชนทั้งสองศาสนาสามารถรักษาความสัมพันธ์กันได้ดีและอย่างยั่งยืน ส่วนจิตาพร แสงนิล<sup>๒๑</sup> ได้ศึกษาชุมชนมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยา สรุปได้ว่า มุสลิมเข้ามาในอยุธยา โดยมีปัจจัยทางการค้าเป็นหลัก ซึ่งมีอยู่ ๔ กลุ่ม คือ เปอร์เซีย อาหรับและอินเดีย, จาม, มลายู-ปัตตานี และหมู่เกาะอินโดนีเซีย มุสลิมที่เข้ามาอาศัยอยู่ในกรุงศรีอยุธยามีบทบาททั้งด้านเศรษฐกิจและการเมืองการปกครอง และในปัจจุบันบริเวณรอบเกาะพระนครศรีอยุธยา ยังมีชุมชนชาวมุสลิมอาศัยอยู่ ทั้งกลุ่มเดิมและกลุ่มเข้ามาอยู่ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ส่วนนิสัยของมหาวิทยาลัยสงฆ์ก็มีการศึกษาเช่นกัน เช่น พรอุษา ประสงค์วรรณะ<sup>๒๒</sup> ได้ศึกษาชุมชนต้นแบบต่างศาสนาที่อยู่ร่วมกันอย่างสันติในแขวงวัดกัลยาณ์ เขตธนบุรี กรุงเทพมหานคร ผลการสรุปได้ว่า ชุมชนแห่งนี้ประกอบด้วยประชาชนที่นับถือศาสนาต่างกัน ๓ กลุ่ม คือศาสนาพุทธ ศาสนาคริสต์ และศาสนาอิสลาม แม้จะมีความแตกต่างกันทางศาสนาและวัฒนธรรม แต่มีความสามัคคี เอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ช่วยเหลือกัน มีการทำกิจกรรมร่วมกัน เพราะทุกคนมีความสำนึกในความเป็นชาติไทย ถือว่าตนเองเป็นคนไทย มีความรักในผืนแผ่นดินไทย และมีความจงรักภักดีในพระมหากษัตริย์พระองค์เดียวกัน ขณะที่เวลา กัลหโสภา<sup>๒๓</sup> ได้ศึกษาในเชิงเปรียบเทียบแนวคิดเรื่องเมตตาในศาสนาพุทธและอิสลาม ซึ่งผลการศึกษาทำให้ทราบว่า เมตตาในสองศาสนานี้มีความแตกต่างกัน เพราะในศาสนาพุทธอธิบายเรื่องเมตตาโดยยกเอาคุณลักษณะเฉพาะในตัวมันเองมาอธิบาย ทำให้เข้าใจได้ง่าย ส่วนเมตตาหรืออรรหะมะฮ์ในศาสนาอิสลามต้องยกคำอื่นมาอธิบายประกอบด้วย จึงจะเข้าใจได้ เพราะเมตตาในศาสนาอิสลามไม่สามารถตั้งอยู่เดี่ยวๆ ได้ ต้องมีบริบทประกอบเสมอ จึงจะสามารถเข้าใจความหมายที่ถูกต้องอย่างแท้จริงได้

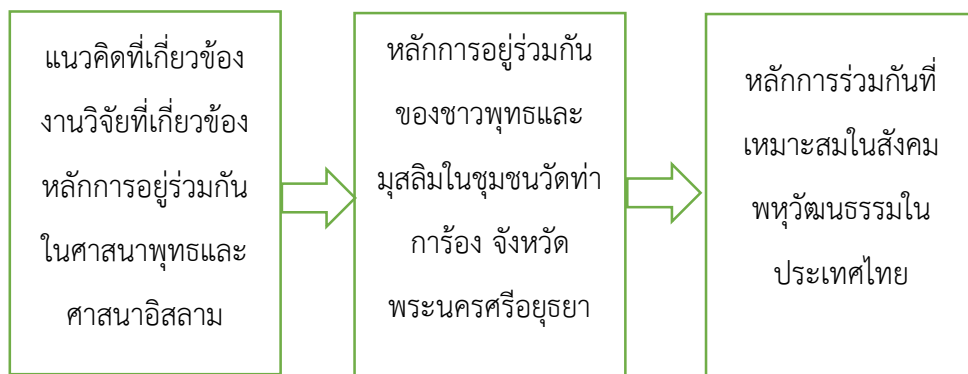
<sup>๒๑</sup> จิตาพร แสงนิล, “การศึกษาชุมชนมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยาในสมัยอยุธยา (พุทธศตวรรษที่ ๑๙-๒๓)”, เล่มเดียวกัน, อ้างแล้ว.

<sup>๒๒</sup> พรอุษา ประสงค์วรรณะ, “การศึกษาชุมชนต้นแบบต่างศาสนาที่อยู่ร่วมกันอย่างสันติในแขวงวัดกัลยาณ์ เขตธนบุรี กรุงเทพมหานคร”, *วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์มหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม*, (บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖).

<sup>๒๓</sup> เวลา กัลหโสภา, “การศึกษาแนวคิดเรื่องเมตตาในศาสนาพุทธกับอรรหะมะฮ์ในศาสนาอิสลาม”.

จากที่ยกตัวอย่างงานวิจัยที่เกี่ยวข้องมาข้างต้นนี้ สรุปได้ว่า เรื่องสังคมพหุวัฒนธรรมได้รับความสนใจจากนักวิชาการ นักปกครอง และนิสิตนักศึกษาในระดับบัณฑิตศึกษาในช่วงหลายสิบปีที่ผ่านมา ซึ่งแสดงให้เห็นว่า เรื่องสังคมพหุวัฒนธรรม เป็นประเด็นที่จะต้องศึกษาและทำความเข้าใจให้ชัดเจน เพราะสังคมพหุวัฒนธรรมมีความสลับซับซ้อน และอาจจะเป็นแหล่งเพาะบ่มของปัญหาความขัดแย้งหรือความรุนแรงทางวัฒนธรรมได้ ถ้าไม่มีการศึกษาและทำความเข้าใจให้ถูกต้อง โดยเฉพาะในปัจจุบันสังคมไทยกำลังเผชิญกับปัญหาความขัดแย้ง ความรุนแรงระหว่างคนในสังคมด้วยกัน ความแตกต่างทางวัฒนธรรมเป็นสาเหตุหนึ่งที่มีอ้างอิง และใช้เป็นเงื่อนไขเพื่ออธิบายสาเหตุของความรุนแรงที่เกิดขึ้นได้

### กรอบแนวคิดในการวิจัย



ภาพที่ ๒ : แสดงกรอบแนวคิดในการวิจัย

### วิธีดำเนินการวิจัย

วิธีดำเนินการวิจัยครั้งนี้ เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ และได้ออกแบบการวิจัย ดังนี้

#### ๑. กลุ่มเป้าหมาย

การวิจัยครั้งนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ โดยมีแบบแผนการวิจัยตามลำดับดังนี้

- ๑) ศึกษาเอกสารและงานวิจัยที่เกี่ยวข้องกับสังคมพหุวัฒนธรรม
- ๒) ออกแบบสอบถามหรือแนวคำถาม ที่ใช้เป็นเครื่องมือในการสัมภาษณ์เชิงลึก
- ๓) เข้าไปศึกษาเก็บรวบรวมข้อมูลในพื้นที่การวิจัย ด้วยการสัมภาษณ์เชิงลึก และการสังเกตแบบบุคคลภายนอก ไม่มีส่วนร่วมโดยตรง

- ๔) วิเคราะห์ข้อมูล ด้วยการจัดหมวดหมู่ข้อมูล จำแนกข้อมูลเป็นหมวดหมู่ และการเชื่อมโยงข้อมูลต่าง ๆ ที่ได้มาจากรวบรวมข้อมูลด้วยการพรรณนา
- ๕) เรียบเรียงข้อมูล ตามประเด็นที่กำหนดไว้ในสารบัญอย่างเป็นระบบ ด้วยการพิมพ์
- ๖) ตรวจสอบข้อมูล ด้วยนำเสนอผลการศึกษาแก่ชาวพุทธในพื้นที่วิจัยอีกครั้ง
- ๗) นำเสนอข้อมูลด้วยการพิมพ์เผยแพร่ต่อสาธารณชนต่อไป

## ๒. เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย

- ๒) เครื่องมือที่ใช้ ในการศึกษาวิจัยครั้งนี้ คือแบบสอบถาม/แนวคำถาม ประกอบการสัมภาษณ์เชิงลึก และการสังเกตแบบไม่มีส่วนร่วม
- ๓) การวิเคราะห์ข้อมูล วิเคราะห์ด้วยการจำแนกข้อมูล เรียบเรียงข้อมูล เชื่อมโยงข้อมูล ให้เป็นหมวดหมู่ตามวัตถุประสงค์และสารบัญที่กำหนดไว้

## ประโยชน์ที่คาดว่าจะได้รับ

๑. ได้รู้และเข้าใจแนวทางการอยู่ร่วมกันของชุมชนชาวพุทธและอิสลามในบริเวณชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยาอย่างถูกต้อง
๒. สามารถเชื่อมโยงและบูรณาการแนวทางการอยู่ร่วมกันของชุมชนชาวพุทธและอิสลามในบริเวณชุมชนวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยาได้อย่างเหมาะสม
๓. ได้หลักการและแนวทางในการอยู่ร่วมกันของสังคมที่มีความแตกต่างหรือหลากหลายอย่างเหมาะสม ระหว่างชาวพุทธและอิสลามในสังคมไทยปัจจุบัน และสามารถนำไปเป็นต้นแบบของชุมชนอื่นๆในประเทศไทยได้

## ผลการศึกษา

จากการสัมภาษณ์และการสังเกตการณ์สภาพชุมชนโดยตรง สามารถวิเคราะห์ได้ตามประเด็นดังต่อไปนี้

ประการแรก วัฒนธรรมของชุมชน (Culture of Community) จากการสัมภาษณ์และเก็บรวบรวมข้อมูลในพื้นที่โดยการสังเกตจากพื้นที่จริง จะเห็นได้ว่า ชุมชนวัดท่าการ้องแห่งนี้มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม คือประกอบด้วยชาวพุทธและชาวมุสลิม ซึ่งอยู่ร่วมกันมานานตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา โดยมีวัดและมัสยิดเป็นศูนย์กลางการประกอบกิจกรรมของคนในชุมชนของทั้งสองศาสนา

จากประวัติศาสตร์ความเป็นมาของชุมชนที่ยาวนานตั้งแต่สมัยอยุธยา ไม่เคยมีปัญหากระทบกระทั่งระหว่างกัน เพราะต่างฝ่ายต่างเคารพในสิทธิของกันและกัน มีความรู้สึกกว่าตนเองเป็นคนทำார่อง เกิดและเติบโตที่นี่ มีความรู้สึกในความเป็นชุมชนเดียวกัน แม้จะต่างศาสนาและวัฒนธรรมกันก็ตาม การมีวัฒนธรรมที่แตกต่างกันจึงไม่เป็นปัญหาในการอยู่ร่วมกัน จะเห็นได้ว่าวัดกับมัสยิดตั้งอยู่ติดกันโดยไม่มีรั้วกัน มีประตูเข้าทางเดียวกัน มีลานจอดรถร่วมกัน แม้จะมีการใช้เครื่องขยายเสียงที่ตั้งมากในช่วงประกอบพิธีกรรมทางศาสนาและในช่วงเทศกาลสำคัญ แต่เมื่อมีการเจรจาทำความเข้าใจกันระหว่างผู้นำของวัดและมัสยิด การใช้เสียงที่ตั้งรบกวนคนต่างศาสนาก็ไม่มี เพราะมีการพูดคุยตกลงกันและเคารพสิทธิของคนอื่น ความขัดแย้งหรือกระทบกระทั่งในเรื่องนี้จึงไม่มี นอกจากนี้ การมีความเคารพความจงรักภักดีในสถาบันพระมหากษัตริย์เหมือนกัน ทำให้คนในชุมชนแห่งนี้ สามารถทำกิจกรรมร่วมกันได้โดยไม่ผิดข้อห้ามทางศาสนา เช่น ในวันเฉลิมพระชนมพรรษาของพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว และสมเด็จพระนางเจ้าพระบรมราชินีนาถ เป็นต้น การมีความเชื่อ ความเคารพศรัทธาในสถาบันพระมหากษัตริย์เหมือนกัน จึงเป็นเสมือนสายที่ร้อยรัดและเชื่อมโยงคนในชุมชนแห่งนี้ให้หลอมรวมเป็นหนึ่งเดียวกัน ภายใต้ความแตกต่างกันทางวัฒนธรรมในลักษณะที่ว่า “เป็นการแสวงหาจุดร่วม สงวนจุดต่าง” ส่วนการประกอบพิธีกรรมทางศาสนาของตนเอง แต่ละฝ่ายสามารถดำเนินการได้ตามปกติ บนพื้นฐานแห่งการเคารพในสิทธิและเสรีภาพของกันและกัน ซึ่งประเด็นนี้เป็นไปตามแนวคิดพหุวัฒนธรรมนิยมที่อานันท์ กาญจนพันธุ์ได้เสนอไว้ตามที่เสนอในเบื้องต้นแล้ว และสอดคล้องหลักการของการเคารพสิทธิเสรีภาพของคิม ลีคคา ตามที่พิชาย รัตนติลก ญ ภูเก็ตสรุปไว้ จึงทำให้เห็นว่า วัฒนธรรมชุมชนของชุมชนวัดท่าการ้องแห่งนี้ มีความเข้มแข็งและมีความยืดหยุ่นอยู่ในตัว มีลักษณะที่หลากหลายและแตกต่าง แต่ไม่แตกแยกหรือขัดแย้งระหว่างกันในมิติของวัฒนธรรม

ประการที่สอง ชาติพันธุ์ของชุมชน (Races of Community) ชาติพันธุ์หรือเทือกเถาเหล่ากอของคนในชุมชนแห่งนี้ ถ้าเป็นชาวพุทธ ถือเป็นชนพื้นเมืองที่เก่าแก่ได้มาตั้งรกรากบริเวณชุมชนแห่งนี้ในสมัยอยุธยา ตั้งแต่ปี พ.ศ. ๒๐๙๒ หรือประมาณ ๔๖๗ ปีมาแล้วพร้อมกับการสร้างวัดท่าการ้อง ส่วนชาวมุสลิม เรียกว่า “แขก” ซึ่งเป็นแขกอพยพมาจากปัตตานี-มลายู เรียกว่า “แขกตานี” ตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยาเช่นเดียวกัน ความจริง คำว่า “แขก” นี้ เป็นคำเรียก ชนชาติต่างๆ ที่นับถือศาสนาอิสลาม เช่น แขกเติร์กก็ แขกจาม แขกมะหังง แขกชวา แขกตานี แขกเจ้าเซ็น เป็นต้น และยังเป็นคำเรียกคนที่นับถือศาสนาพราหมณ์หรือฮินดูด้วย<sup>๒๔</sup> ซึ่งสอดคล้องกับงานวิจัยของจิตาพร แสงนิล ที่ได้ศึกษาชุมชนมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยา สรุปได้ว่า ชาวมุสลิมได้อพยพเข้ามาตั้งรกรากในกรุงศรี

<sup>๒๔</sup> เกรียงศักดิ์ บุญประสิทธิ์ และคณะ, ศาสนาในอาเซียน, กรมการศาสนา, (กระทรวงศึกษาธิการ : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๕๗), หน้า ๑๒๓.

อยุธยา โดยมีปัจจัยทางการค้าเป็นหลัก ซึ่งมีอยู่ ๔ กลุ่ม คือ เปอร์เซีย อาหรับและอินเดีย, จาม, มลายู-ปัตตานี และหมู่เกาะอินโดนีเซีย มุสลิมที่เข้ามาอาศัยอยู่ในกรุงศรีอยุธยา มีบทบาททั้งทางด้านเศรษฐกิจ สังคม และการเมืองการปกครอง และในปัจจุบันบริเวณรอบเกาะเมืองพระนครศรีอยุธยา ยังมีชุมชนชาวมุสลิมอาศัยอยู่จำนวนมาก ทั้งกลุ่มเดิมที่อยู่มาตั้งแต่สมัยอยุธยา และกลุ่มที่เข้ามาอยู่ในสมัยรัตนโกสินทร์ตอนต้น ซึ่งจากข้อมูลที่สัมภาษณ์เพิ่มเติมว่า ปัจจุบันนี้ มีชาวมุสลิมจากมินบุรีหนองจอกด้วยที่อพยพมาอยู่ที่ชุมชนแห่งนี้ โดยเฉพาะที่ชุมชนวัดท่าการ้อง กล่าวได้ว่า เป็นวัดหรือชุมชนชาวมุสลิมที่ตั้งอยู่ในท่ามกลางของชุมชนอิสลาม ล้อมรอบด้วยชุมชนอิสลาม ทั้งบ้านท่าและบ้านการ้องทั้ง ๒ หมู่ คือหมู่ ๕ และหมู่ ๖ ส่วนใหญ่เป็นชาวมุสลิมประมาณ ร้อยละ ๙๙

ประการที่สาม อัตลักษณ์ของชุมชน (Identities of Community) หรือลักษณะเฉพาะของชุมชนแห่งนี้ เป็นชุมชนที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรม คือประกอบด้วยชาวมุสลิม ซึ่งเป็นคนกลุ่มดั้งเดิม และชาวมุสลิมซึ่งเป็นแขกที่อพยพมาจากปัตตานี ตั้งแต่สมัยกรุงศรีอยุธยา ลักษณะเฉพาะที่เด่นชัดของชุมชนท่าการ้อง คือ การเป็นชุมชนชาวมุสลิมและชาวมุสลิมที่อยู่ร่วมกันมานานประมาณ ๔๖๗ ปีแล้ว โดยไม่มีปัญหาความขัดแย้งหรือกระทบกระทั่งกัน ในด้านศาสนาและวัฒนธรรม เพราะคนในชุมชนมีหลักในการอยู่ร่วมกันคือการเจรจาพูดคุยกัน ปรึกษาหารือกัน ด้วยเหตุผล โดยมีเจ้าอาวาสวัดและโต๊ะอิหม่ามและคณะกรรมการประจำมัสยิด เป็นแกนนำในการทำความเข้าใจพูดคุยกัน อัตลักษณ์ที่ของชุมชนวัดท่าการ้องปัจจุบันคือ วัดท่าการ้อง มีความโดดเด่นในด้านความสะอาดความสวยงามของห้องน้ำ เป็นสถานที่บำเพ็ญบุญกุศลครบวงจร มีชื่อเสียง มีคนมาท่องเที่ยวกันมา เป็นสถานที่ท่องเที่ยวที่สำคัญของจังหวัดพระนครศรีอยุธยา มีเจ้าอาวาสเป็นพระนักพัฒนา มีวิสัยทัศน์กว้างไกล และชุมชนมีความหลากหลายทางวัฒนธรรม เป็นต้น การมีพุทธศาสนิกชนและคนทั่วไปเข้ามาทำบุญ และมาเยี่ยมชมเป็นจำนวนมาก ทำให้วัดเป็นที่รู้จักของคนทั่วไป และเป็นสถานที่สร้างอาชีพสร้างรายได้ให้แก่คนในชุมชนทั้งชาวมุสลิมและมุสลิม

### สรุปผลการวิจัย

จากการนำเสนอผลการวิจัยตั้งแต่ต้น สามารถสรุปได้ว่า ประการแรก หลักการอยู่ร่วมกันของชาวมุสลิมและมุสลิม คือ ๑) เน้นความรัก ความเมตตาต่อกันความปรารถนาดีต่อกัน ด้วยการคิดว่าทุกคนเป็นในชุมชนเดียวกัน เป็นคนท่าการ้อง เป็นคนอยุธยาเหมือนกัน และเป็นมนุษย์ด้วยแม้จะต่างศาสนาและวัฒนธรรม แต่ก็เป็นคนไทยเหมือนกัน ๒) การช่วยเหลือเกื้อกูลกัน ด้วยการให้การสงเคราะห์ซึ่งกันและกันด้วยวัตถุสิ่งของต่าง ๆ ตามโอกาสอันสมควร ๓) การเคารพให้เกียรติซึ่งกันและกัน ด้วยการไม่ละเมิดในสิทธิเสรีภาพทางความคิด ความเชื่อ ชีวิตและทรัพย์สินของกันและกัน ๔)



การมีกิจกรรมร่วมกัน โดยเฉพาะกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับสถาบันพระมหากษัตริย์ และวันสำคัญของชาติอื่นๆ เปิดโอกาสให้ผู้นำของชุมชนและคนในชุมชนได้ร่วมกิจกรรมกัน โดยไม่ผิดหรือละเมิดข้อบัญญัติทางศาสนา ๕) การเจรจาพูดคุยกัน ประเด็นนี้มีความสำคัญมากต่อการอยู่ร่วมกัน เพราะทำให้ทั้งสองได้มีโอกาสเจรจา ทำความเข้าใจ ประชุมปรึกษาหารือกันในเรื่องต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นและมีผลกระทบต่อทั้งสองกลุ่ม เช่น ปัญหาการย้ายโรงฆ่าสัตว์ออกจากชุมชน ปัญหาการเปิดเครื่องกระจายเสียงดังรบกวนคนในชุมชน ปัญหาเรื่องที่ดิน เป็นต้น

ประการที่สอง การบูรณาการร่วมกันระหว่างหลักการอยู่ร่วมกัน ตามหลักการของศาสนาพุทธและอิสลาม จะเห็นได้ว่าตามหลักการของศาสนาพุทธ เน้น ความเมตตากรุณาต่อกัน (เมตตาธรรม) การเคารพในสิทธิของกันและกัน (คารวธรรม) การช่วยเหลือเกื้อกูลกัน (สังคหธรรม) ความสามัคคี (สามัคคีธรรม) ความอดทนอดกลั้นต่อความแตกต่างระหว่างกัน (ขันติธรรม) ส่วนหลักการของศาสนาอิสลาม ศรัทธา และการปฏิบัติตามศรัทธา ๕ ประการ ซึ่งมีส่วนที่เกี่ยวข้องกับการอยู่ร่วมกันในสังคม คือการนมาซหรือละหมาด หมายถึงการแสดงความเคารพต่อพระเจ้าทั้งกาย วาจา และใจ การบริจาคซะกาต หมายถึงการจ่ายทานจากผู้มีทรัพย์สิน คนมีสิทธิ์ได้รับซะกาต คือคนอนาถา คนขัดสน และผู้เข้ารับอิสลาม และการถือศีลอด หมายถึงการละเว้นจากบริโภคอาหาร น้ำ และละกิลีสต่าง ๆ ทำให้สงบ จะเห็นได้ว่าหลักการของทั้งสองศาสนา มีความสอดคล้องและใกล้เคียงกัน สามารถบูรณาการร่วมกันได้ โดยอาศัยจิตสำนึกร่วมกันคือความเป็นคนไทยอยู่ในผืนแผ่นดินไทย และมีสถาบันกษัตริย์ที่เป็นศูนย์รวมใจเดียวกัน

ประการที่สาม แนวทางที่เหมาะสมต่อการอยู่ร่วมกันในปัจจุบันและอนาคต สามารถดำเนินการใน ๒ ระดับ คือระดับปัจเจกบุคคล และระดับชุมชนหรือสังคม ในระดับปัจเจกบุคคลแต่ละคนต้องดำเนินตามหลักคำสอนในศาสนาของตนเองอย่างสมบูรณ์ ด้วยการประยุกต์เอาหลักการในศาสนาของตนเองมาปฏิบัติในชีวิตประจำวันของแต่ละคน ให้ถูกต้องเหมาะสมตามสถานภาพของตนเอง เพื่อพัฒนาตนเอง ยกกระดับตนเองให้เป็นคนมีคุณภาพ ประกอบด้วยคุณธรรมจริยธรรม เช่น การสมาทานศีล ๕ การทำบุญตักบาตร การละหมาด เป็นต้น ส่วนในระดับชุมชนหรือสังคม จะต้องมีการประชุมร่วมกันอย่างสม่ำเสมอ ด้วยความบริสุทธิ์จริงใจต่อกัน ปราศจากวาระซ่อนเร้น โดยเฉพาะผู้นำ เช่น เจ้าอาวาส โต๊ะอิหม่าม กรรมการวัด คณะกรรมการประจำมัสยิด หรือแม่กระทั่งในระดับสูงขึ้นไป ไม่ว่าจะเป็นเจ้าคณะจังหวัด หรือคณะกรรมการกลางอิสลามประจำจังหวัด เป็นต้น เพื่อจะได้มีโอกาสพบปะสนทนากัน แลกเปลี่ยนเรียนรู้ซึ่งกันและกัน และแก้ปัญหาต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นร่วมกัน ด้วยความปรารถนาดีต่อกัน ด้วยจิตสำนึกรับผิดชอบต่อประเทศชาติ และประชาชนร่วมกัน

จากการนำเสนอมาตั้งแต่ต้น จะเห็นได้ว่า ผลของการวิจัยครั้งนี้ ได้สะท้อนให้เห็นถึงการให้ความสำคัญต่อการบูรณาการหลักการอยู่ร่วมกันทั้งในระดับปัจเจกบุคคล และระดับชุมชนหรือสังคม ซึ่งหมายความว่า สังคมพหุวัฒนธรรมของชุมชนวัดท่าการ้องแห่งนี้ ได้ให้ความสำคัญต่อมิติของบุคคล และมิติทางสังคม ภายใต้ความหลากหลายทางสังคมและวัฒนธรรม ดังนั้น การปฏิบัติตามคำสั่งสอนในศาสนาของตนเอง และการเข้าใจในศาสนาของบุคคลอื่น ด้วยการศึกษ การปฏิบัติ การแลกเปลี่ยนเรียนรู้ซึ่งกันและกัน การเจรจา การทำความเข้าใจระหว่างกันของคนที่มีความแตกต่างกันทางศาสนา หรือเรียกว่า การสานเสวนาทางศาสนา (Religious Dialogue) เป็นกระบวนการทางสังคมอย่างหนึ่งที่สำคัญ ที่สามารถใช้เป็นเครื่องมือในการอยู่ร่วมกันของสังคมพหุวัฒนธรรมได้ ปัจจัยที่เอื้ออำนวยให้เกิดกระบวนการนี้ในเบื้องต้นที่สำคัญ ดูเหมือนจะเป็นผู้นำของแต่ละศาสนา ที่ได้ตระหนักถึงสภาพปัญหาและร่วมกันหาทางออกร่วมกันอย่างจริงจัง ดังเช่นเจ้าอาวาสวัดท่าการ้อง และผู้นำของศาสนาอิสลามในชุมชนได้ร่วมกันดำเนินการมาโดยตลอด ทำให้ชุมชนแห่งนี้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติสุข และสมานฉันท์ ภายใต้ความแตกต่างทางศาสนาและวัฒนธรรม

### ข้อเสนอแนะจากการวิจัย

ข้อเสนอแนะจากการศึกษาวิจัยครั้งนี้ มีทั้งที่เป็นข้อเสนอแนะทั่วไป และข้อเสนอแนะเพื่อการศึกษาคือ ดังนี้

#### ๑. ข้อเสนอแนะทั่วไป

ข้อเสนอแนะทั่วไปจากการศึกษาวิจัยครั้งนี้ คณะผู้วิจัย มีข้อเสนอต่อแต่ละฝ่ายที่เกี่ยวข้องในชุมชนและสังคม ดังต่อไปนี้

ประการแรก ผู้นำของแต่ละศาสนา หมายถึงเจ้าอาวาสวัด โตะอิหม่ามประจำมัสยิด คณะกรรมการวัด คณะกรรมการประจำมัสยิด ควรมีการประสานงานกัน มีการประชุมกันเป็นประจำในแต่ละเดือน เพื่อจะได้มีโอกาสแลกเปลี่ยนเรียนรู้ซึ่งกันและกัน ปรึกษาปัญหาต่างๆ ร่วมกัน ตลอดจนวางแผนการพัฒนาชุมชนร่วมกันอย่างเป็นรูปธรรม เพราะที่ผ่านมาดูเหมือนว่า การประชุมกันระหว่างผู้นำของทั้งสองศาสนาในชุมชนแห่งนี้ยังมีน้อย ในการประชุมกันแต่ละครั้งอาจจะเชิญผู้แทนหน่วยงานราชการต่างๆ ที่เกี่ยวข้องเข้าร่วมด้วยก็ได้

ประการที่สอง ศาสนิกของแต่ละศาสนา หมายถึงชาวพุทธและมุสลิมในชุมชนแห่งนี้ ควรมีกิจกรรมร่วมกันมากกว่าที่เป็นอยู่ เช่น การร่วมกิจกรรมกันในวันสำคัญของชาติ การร่วมกันพัฒนาหมู่บ้านและชุมชนในลักษณะ “จิตอาสา” หรือ “วาระของชุมชน” เพื่อการพัฒนาชุมชนร่วมกัน เพื่อ

เปิดโอกาสให้ผู้นับถือศาสนาทั้งสองมีโอกาสได้ทำกิจกรรมที่เป็นประโยชน์ต่อชุมชนร่วมกัน ซึ่งจะเป็นการเสริมสร้างความเป็นพหุวัฒนธรรมของชุมชน ให้สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างปกติสุข พึงพาอาศัยกัน เกื้อกูลกัน ตามหลักการของศาสนาทั้งสอง

ประการที่สาม เจ้าหน้าที่ของรัฐ หมายถึงข้าราชการทั้งส่วนภูมิภาคและท้องถิ่น ที่มีส่วนเกี่ยวข้องกับศาสนาและชุมชน เช่น วัฒนธรรมอำเภอหรือจังหวัด เจ้าหน้าที่ของสำนักงานพระพุทธศาสนาจังหวัด ตำรวจ ทหาร นักการเมืองในท้องถิ่น ครู เป็นต้น ควรเข้ามาส่วนร่วมในการส่งเสริมสนับสนุนให้คนในชุมชน ได้มีโอกาสเรียนรู้ซึ่งกันและกัน ได้ร่วมกิจกรรมอย่างเป็นรูปธรรมและอย่างต่อเนื่อง เช่น ในช่วงวันสำคัญของแต่ละศาสนา ในวันสำคัญของชาติ ในช่วงเทศกาลตามประเพณีของชุมชน เป็นต้น เพื่อให้คนในชุมชนมีสายสัมพันธ์กันอย่างเข้มแข็ง ร่วมแรงร่วมใจกันในกิจกรรมสาธารณะของชุมชน ให้เกิดความรัก ความสามัคคี ความมีเอกภาพภายในชุมชนอย่างยั่งยืน

## ๒. ข้อเสนอแนะเพื่อการศึกษาต่อ

ข้อเสนอแนะเพื่อการศึกษาต่อ ที่เกี่ยวข้องกับสังคมพหุวัฒนธรรมและสังคมไทย มีดังนี้

ประการแรก ศึกษาวิเคราะห์สังคมพหุวัฒนธรรมในพื้นที่อื่นๆ ของประเทศไทย เพราะในประเทศไทย ยังมีชุมชนที่มีความหลากหลายทางวัฒนธรรมอยู่มาก แต่ละชุมชนมีลักษณะเฉพาะตนไม่เหมือนกัน การศึกษาในประเด็นนี้ จะทำให้คนในสังคมมีความรู้ความเข้าใจกันมากยิ่งขึ้น ทำให้ฝ่ายที่เกี่ยวข้องได้ข้อมูลเกี่ยวกับชุมชน และสามารถใช้เป็นแนวทางในการกำหนดยุทธศาสตร์และมีแนวทางการดำเนินการ เพื่อสร้างสันติสุข ความร่วมมือระหว่างกันได้ของคนในสังคมที่มีความแตกต่างกันอย่างชัดเจน

ประการที่สอง ศึกษาวิเคราะห์แนวทางการพัฒนาสังคมพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย ประเด็นนี้ ให้ความสำคัญต่อมิติการพัฒนาเป็นสำคัญ เพราะในอดีตที่ผ่านมาและในปัจจุบันนี้ ชุมชนที่เป็นพหุวัฒนธรรมหลายแห่งมีข้อจำกัดในการพัฒนาชุมชน ด้วยเหตุผลคือความแตกต่างทางสังคมและวัฒนธรรม ความแตกต่างหรือความหลากหลายทางวัฒนธรรมได้กลายเป็นอุปสรรคของการพัฒนาชุมชนในทุกๆ ด้าน ไม่ว่าจะเป็นด้านเศรษฐกิจ สังคม วัฒนธรรม การเมืองก็ตาม การศึกษาประเด็นนี้จะเป็นประโยชน์ต่อการพัฒนาสังคมพหุวัฒนธรรมโดยตรง โดยอาจจะเป็นการศึกษาแบบกรณีศึกษา เช่นเดียวกัน

ประการที่สาม การศึกษาเชิงคัมภีร์ในหลักธรรมคำสอนของแต่ละศาสนาในมิติของสังคม เพื่อให้ได้องค์ความรู้ที่เกี่ยวข้องกับสังคมที่ถูกต้องตามหลักการของแต่ละศาสนา เพราะในปรากฏการณ์ความรุนแรงหรือความขัดแย้งทางศาสนาที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน มักจะมีการยกหลักการของศาสนามาใช้

เพื่ออธิบายหรือรองรับความชอบธรรมในการกระทำของกลุ่มตนเอง จนดูเหมือนว่า คนที่ต่างศาสนา กัน หรือการนับถือศาสนาต่างกัน จะไม่สามารถอยู่ร่วมกันในโลกนี้ได้ ประเด็นนี้จะทำให้คนที่นับถือ ศาสนาทั้งหลายได้ตระหนักถึงการเกิดขึ้น การดำรงอยู่ และเป้าหมายที่แท้จริงของศาสนาที่ตนเองนับ ถือว่าเป็นอย่างไร

### เอกสารอ้างอิง

เกรียงศักดิ์ บุญประสิทธิ์ และคณะ. **ศาสนาในอาเซียน**. กรมการศาสนา, กระทรวงศึกษาธิการ : โรงพิมพ์การศาสนา, ๒๕๕๗.

**จังหวัดพระนครศรีอยุธยา**. บรรยายสรุปประจำปี ๒๕๕๘. กลุ่มงานข้อมูลสารสนเทศและการสื่อสาร สำนักงานจังหวัดพระนครศรีอยุธยา.

จิตาพร แสงนิล. “การศึกษาชุมชนมุสลิมในจังหวัดพระนครศรีอยุธยาในสมัยอยุธยา (พุทธศตวรรษที่ ๑๙-๒๓)”. **วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาโบราณคดี ประวัติศาสตร์**. บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๔๘.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙.

แผนพัฒนาการเกษตรระดับตำบล. สำนักงานเกษตรอำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา พ.ศ. ๒๕๖๐-๒๕๖๒.

พรอูษา ประสงค์วรรณ. “การศึกษาชุมชนต้นแบบต่างศาสนาที่อยู่ร่วมกันอย่างสันติในแขวงวัดกัลยาณ์ เขตธนบุรี กรุงเทพมหานคร”. **วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการพัฒนาสังคม**. บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๖.

สุโรยา วานี. “การอยู่ร่วมกันของชุมชนในสังคมพหุวัฒนธรรม : กรณีศึกษาตำบลทรายขาว อำเภอโคกโพธิ์ จังหวัดปัตตานี”. **วารสารการเมืองการปกครอง**, ปีที่ ๔ ฉบับที่ ๑ กันยายน ๒๕๕๖- กุมภาพันธ์ ๒๕๕๗.

สุกรี หลังปู่เต๊ะ และคณะ. “สังคมพหุวัฒนธรรม : พลังทางสังคมสู่การพัฒนาสุขภาวะของคนใต้”.

**เอกสารประกอบการประชุมวิชาการ สุขภาวะทางปัญญาสร้างสุขคนใต้**. กุมภาพันธ์ ๒๕๕๒.

ศิริจิต สุนันตะ. “สถานการณ์โต้แย้งเรื่องพหุวัฒนธรรมในประเทศไทย”. รายงานการวิจัย. ใน **วารสารภาษาและวัฒนธรรม**ปีที่ ๓๒ ฉบับที่ ๑ (มกราคม-มิถุนายน ๒๕๕๖). สถาบันวิจัยภาษาและวัฒนธรรมเอเชีย : มหาวิทยาลัยมหิดล, ๒๕๕๖.

เวลา กัลโหลสภา. “การศึกษาแนวคิดเรื่องเมตตาในศาสนาพุทธกับอรัระหะหมะฮ์ในศาสนาอิสลาม”.

วิทยานิพนธ์ศิลปศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาศาสนาและปรัชญา. คณะ

มนุษยศาสตร์ : มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๕๖.

อธิปัตย์ คลี่สุนทร. “การศึกษาพหุวัฒนธรรม (Multicultural Education)”, ใน **สารานุกรมวิชาชีพครูเฉลิมพระเกียรติพระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว** เนื่องในวโรกาสมหามงคลเฉลิมพระชนมพรรษา ๘๐ พรรษา. กรุงเทพมหานคร: สำนักงานเลขาธิการคุรุสภา, ๒๕๕๒.

อานันท์ กาญจนพันธ์. “พหุวัฒนธรรมในบริบทของการเปลี่ยนผ่านทางสังคมและวัฒนธรรม”. **รายงานการวิจัย. ศูนย์ภูมิภาคทางสังคมศาสตร์และการพัฒนาอย่างยั่งยืน. คณะสังคมศาสตร์ : มหาวิทยาลัยเชียงใหม่, ๒๕๕๑.**

### ข้อมูลจากสัมภาษณ์

พระพิพัฒนศาสนกิจวิธาน (ประยูร สุทธิบุญโญ) เจ้าอาวาสวัดท่าการ้อง, สัมภาษณ์เมื่อวันที่ ๖ มิถุนายน พ.ศ. ๒๕๕๙ ณ ภูมิจำอาวาสวัดท่าการ้อง ตำบลบ้านป้อม อำเภอพระนครศรีอยุธยา จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

### ข้อมูลออนไลน์

พิชาย รัตนติลก ณ ภูเก็ต, “พหุวัฒนธรรมนิยม ลัทธิชนกลุ่มน้อยและความสมานฉันท์”, แหล่งที่มา [ออนไลน์]. [www.facebook.com/PhichinaBhuket](http://www.facebook.com/PhichinaBhuket) [๕ สิงหาคม ๒๕๕๙].

“หลักศรัทธา ๖ ประการ”, แหล่งที่มา [ออนไลน์]. [www.Religionfacts.com/Islam/beliefs](http://www.Religionfacts.com/Islam/beliefs) [เข้าถึงข้อมูล ๑๐ สิงหาคม ๒๕๕๙].

“หลักปฏิบัติตามศรัทธา ๕ ประการ”, แหล่งที่มา [ออนไลน์].

[www.Religionfacts.com/Islam/practices](http://www.Religionfacts.com/Islam/practices) [เข้าถึงข้อมูล ๑๐ สิงหาคม ๒๕๕๙].

## ประวัติและพัฒนาการพระพุทธศาสนาในจังหวัดพิษณุโลกสมัยสุโขทัย

### : กรณีศึกษาพุทธศิลป์แบบพระพุทธรชินราช

A HISTORY AND DEVELOPMENT OF BUDDHISM IN PHISANULOK DURING SUKHOTHAI  
PERIOD: A CASE STUDY OF JINARAJA BUDDHIST ART

พระมหาจิววัฒน์ กนตวณฺโณ (กันจู่), ดร.

อาจารย์ประจำภาควิชาพระพุทธศาสนา คณะพุทธศาสตร์

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

#### บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ ๒ ประการ คือ (๑) เพื่อศึกษาประวัติและพัฒนาการของพระพุทธศาสนาในจังหวัดพิษณุโลกสมัยสุโขทัย (๒) เพื่อศึกษาพุทธศิลป์แบบพระพุทธรชินราชที่เป็นมรดกตกทอดมาถึงสมัยปัจจุบันวิธีการศึกษาเป็นการวิจัยเอกสาร โดยค้นคว้าจากหนังสือ และเอกสารเกี่ยวกับปฏิมากรรมพุทธศิลป์สมัยต่างๆ ในประเทศไทย

ผลการศึกษาพบว่า พิษณุโลกเป็นเมืองเก่าแก่สืบย้อนไปถึงสมัยพ่อขุนบางกลางท่าว ซึ่งต่อมาคือพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ ผู้สถาปนาวงศ์พระร่วงแห่งสุโขทัย ในพุทธศตวรรษที่ ๑๘ เมื่อสุโขทัยเป็นราชธานีพิษณุโลกก็เป็นเมืองลูกหลวง ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาและการสร้างพระพุทธรูปจึงร่วมสมัยกับสุโขทัย พระพุทธรชินราช เป็นพระพุทธรูปองค์เดียวที่มีพุทธลักษณะสวยงามที่สุด สร้างสมัยกรุงสุโขทัย ลักษณะพระพักตร์เป็นแบบเชียงแสนผสมกับสุโขทัย โดยพระพุทธรูปสมัยเชียงแสน ได้รับอิทธิพลของศิลปะสมัยคุปตะและปาละของอินเดีย พระพุทธรูปในสมัยสุโขทัยยุคต้นและในช่วงยุคกลาง ต่อมาสกุลช่างแบบอย่างพระพุทธรชินราชได้เจริญขึ้นในเมืองพิษณุโลก(พ.ศ. ๑๘๐๐ – ๑๘๘๑) สร้างในสมัยพระมหาธรรมราชาลิไท (พ.ศ. ๑๘๙๐ – ๑๙๑๖) หลังจากนั้นทำให้ศิลปะของสมัยสุโขทัยเริ่มเสื่อมลง ดังนั้น จึงพบว่าพระพุทธรชินราชมีความงดงามตามแนวพุทธศิลป์สุโขทัยยุคต้น พระพุทธรชินราชเป็นศิลปะสมัยสุโขทัย และมีลักษณะฝีมือช่างอันประณีตเป็นเอกลักษณ์ของตนเอง จึงแยกออกเป็นหมวดพระพุทธรชินราชมีพระพุทธรูปสำคัญสร้างยุคเดียวกันอีกหลายองค์ เช่นพระพุทธรชินสีห์ พระศรีศาสดา พระสิทธารถ พระเสถียรธรรมณี พระพุทธรชินราชวโรวาทธรรมจักร และพระพุทธรชินสีห์มุนีนาถ เป็นต้น พุทธศิลป์แบบพระพุทธรชินราชได้มีการสร้างจำลองสืบต่อกันเรื่อยมาถึงปัจจุบัน เช่น วัดเบญจมบพิตรดุสิตวนาราม วัดนวลนรดิศ และวัดไทยพุทธคยา เป็นต้น ตลอดจนพระบูชาและพระเครื่องขนาดต่างๆ ในปัจจุบัน พุทธศิลป์ขององค์พระพุทธรชินราชสามารถเป็นสื่อที่สร้างความศรัทธาให้เกิดขึ้นกับผู้ที่ได้มานมัสการได้ เกิดปิติเมื่อได้เห็นความงดงาม เห็นความสงบจากองค์พระพุทธรชินราช ก็เกิดพลังในการทำความดี ทางกาย ทางวาจา และทางใจ มีหลักพระธรรมคำสั่งสอนที่ดั่งงามเป็นเครื่องดำเนินชีวิตต่อไปเพื่อระงับทุกข์ได้ในปัจจุบัน

คำสำคัญ: ปฏิมากรรมพุทธศิลป์, พระพุทธรชินราช

## ABSTRACT

This research is of two objectives i.e. (1) to study history and development of Buddhism in Phisanulok during Sukhothai Period, and (2) to study a style of Buddhist art of Buddhajinaraja group. The research is a documentary one which focuses on related Buddhist sculpture.

From the research, it was found that Phitsanulok is an ancient city in upper northern Thailand having to be traced back to Phokhunbangklangthao, the first founder of Phitsanulok and then the first King of Sukhothai, the so-called Phokhunsri-indraditga of the Ruang Dynasty in eighteenth Buddhist century. Consequently, Phisanulok became the first priority second to the Sukhothai capital city. Thus Theravada Buddhism extended also to cover Phitsanulok both of Buddhist practice and Buddha images.

Buddhajinaraja, one of the most proportionate beautiful images of Sakhothai period, was constructed in mixed style of Chianqsaen and Sukhothai arts by the King Lithai (B.E. 1890 – 1916). After this, Sukhothai styles declined until the beginning of Ayuthaya period

Buddhajinaraja, though constructed in Sukhothai period, but with its characteristics created by Phitsanulok artisans, it was classified to the Sukhothai art of Buddhajinaraja group. Many Buddha images were casted at the temporary time, such as Buddhajinasiha, Srisasada, Siddhartha, Setthatamamuni, Buddhajinarajavarovada-dharmacakra and Buddhajinasihamuminatha, etc. Buddhajinaraja style has been carried down to the present day such as the main Buddhas of WatBenchama-bophitra, Wat Thai Buddhagaya, India, etc. It is beyond the number of making the images of Buddhajinaraja both of images and amulets throughout Thailand.

Buddhajinaraja images convey faith and calmfulness to the respected, and guide them to the right way of living, i.e. not to do evil, to do well, and to purify one's mind. The triple gem is their refuges and leads them to get rid suffering and to the happy life.

**Keywords:** Buddhist sculpture, Jinnaraja Buddha image.

## บทนำ

พิษณุโลกเป็นเมืองเก่าแก่ที่มีความสำคัญทั้งทางประวัติศาสตร์และโบราณคดี รศ.เสนอ นิลเดช กล่าวถึงประวัติเมืองพิษณุโลกไว้ในหนังสือ “สองแควเมื่อวานพิษณุโลกวันนี้” ว่า

พิษณุโลกเป็นจังหวัดหนึ่งที่มีหลักฐานพอที่จะเป็นสิ่งที่บอกได้ว่า ในดินแดนส่วนนี้เคยเป็นแหล่งที่อยู่อาศัยของมนุษย์ในสมัยหินมาก่อน มีหลักฐานที่ค้นพบก็คือขวานหินขัดสมัยหินใหม่ หรือที่เรียกว่า “ขวานฟ้า” ที่มนุษย์ในยุคหินใหม่ได้นำเอาหินมาลับให้คม และทำเป็นรูปขวานเพื่อใช้เป็นอาวุธ และเครื่องมือต่างๆ มีอายุราว ๒,๐๐๐ – ๔,๐๐๐ ปีล่วงมาแล้ว โดยมีการค้นพบแหล่งเมืองโบราณที่สำคัญ คือ การค้นพบในท้องที่อำเภอพรหมพิราม พบตามแนวถนนสายใหม่ (พิษณุโลก – หล่มสัก) พบในท้องที่อำเภอนครไทย ที่สำคัญคือผนังถ้ำภูเขาสองที่เรียกว่า “ผากระดานเลข” ซึ่งมีถ้ำอยู่บนภูเขา ภายในถ้ำมีแผ่นหินหน้าเรียบ มีรูเป็นแนวเรียงกัน มีรอยขีดริดแบบแผนที่หรือลายเรขาคณิต ซึ่งจัดไว้ในยุคโลหะ นับได้ว่าส่วนหนึ่งของดินแดนที่เป็นเมืองพิษณุโลกนั้นได้ปรากฏขึ้นแล้วในสมัยก่อนประวัติศาสตร์<sup>๑</sup>

พิษณุโลกเป็นเมืองแห่งเรื่องราวของบรรพบุรุษที่ริเริ่มมาแต่ก่อนสถาปนารุงสุโขทัยเป็นราชธานี จนถึงปัจจุบันมีพระมหากษัตริย์เสด็จมาประทับและทรงปฏิบัติพระราชกรณียกิจที่เมืองพิษณุโลก ปรากฏในพระราชพงศาวดารรวมแล้วกว่า ๒๔ พระองค์ บรรพชนของชาวพิษณุโลกคือ พ่อขุนบางกลางท่าวหรือพ่อขุนบางกลางหาว เจ้าเมืองบางยาง ซึ่งก็คือ อำเภอนครไทยในปัจจุบัน ได้ร่วมกับพระสหาย คือพ่อขุนผาเมือง เจ้าเมืองราด พระราชโอรสในพ่อขุนศรีนาวนำถม ราชวงศ์เชลียง หรือราชวงศ์ศรีนาวนำถม ร่วมกันขับไล่ขอมสบาดโขลญลำพงที่ยึดครองสุโขทัยได้สำเร็จ ได้เสด็จขึ้นครองราชย์สมบัติ เป็นพระปฐมบรมกษัตริย์แห่งราชวงศ์พระร่วง (สุโขทัย) ทรงพระนามว่า พ่อขุนศรีอินทราทิตย์ และสถาปนารุงสุโขทัยขึ้นเป็นราชธานี ทั้งนี้ สมดังที่พระบาทสมเด็จพระปกเกล้าเจ้าอยู่หัวรัชกาลที่ ๗ ได้พระราชทานพระบรมราโชวาท ในวโรกาสเสด็จพระราชดำเนินทรงเปิดโรงเรียนพิษณุโลกวิทยายน และพระราชทานธงประจำกองลูกเสือมณฑลพิษณุโลก เมื่อวันที่ ๘ มกราคม พ.ศ. ๒๔๖๙ มีความตอนหนึ่งว่า

---

<sup>๑</sup> รองศาสตราจารย์เสนอ นิลเดช, สองแควเมื่อวานพิษณุโลกวันนี้, (กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์อักษรสัมพันธ์, ๒๕๓๒), หน้า ๑๑.



พิชณูโลกเคยเป็นถิ่นเดิมถิ่นเก่าของคนไทยแต่ก่อนนี้ เมืองพิชณูโลกเป็นราชธานีมากที่สุดเมืองหนึ่งของประเทศสยามพวกคนเมือง พิชณูโลกเคยเป็น นครบสำคัญอยู่ช้านาน ครั้นภายหลังจึงได้ถูกข้าศึกมาทำลายเสียจนหักพังหมด บัดนี้พวกเจ้าทั้งหลายผู้เป็นลูกหลานของ นครโบราณนั้นเองเป็นลูกหลานของพวกไทยเดิมที่อยู่ในถิ่นนี้ ต้องตั้งใจที่จะบำรุงฐานะของ มณฑลของตนเองซึ่งเป็นบ้านเกิดเมืองมารดรเดิมนั้นให้เจริญรุ่งเรืองเหมือนกับที่เป็นมาแต่ก่อน นั้น<sup>๒</sup>

ส่วนประวัติเมืองพิชณูโลกยุคพงศาวดารนั้น จากอดีตอันยาวนานเรื่องราวประวัติศาสตร์ความเป็นมามากมายมีทั้งในรูปแบบของบทพงศาวดาร ตำนาน ประวัติศาสตร์มีทั้งหลักฐานอ้างอิง และ ปราศจากพยานหลักฐานสำหรับในทางพงศาวดาร พระวิเชียรปรีชา (น้อย) เจ้ากรมราชบัณฑิต ฝ่ายพระราชวังบวรฯ แต่งหนังสือพงศาวดารเหนือขึ้นเมื่อปีเถาะ พ.ศ. ๒๓๕๐ ข้อความปรากฏชัดว่า พระเจ้าศรีธรรมไตรปิฎกหรือพระมหาธรรมราชาที่ ๑ (พญาลิไท) แห่งกรุงสุโขทัยมีพระราชโองการ ตรัสสั่งให้จ่านกร้อง จ่าการบูรณ นำพ่อค้าเกวียนคนละ ๕๐๐ เล่มเต็มไปด้วยทุนทรัพย์พร้อมพลเมือง โยธาและพ่อพราหมณ์ฝ่ายละ ๑,๐๐๐ คนออกมาสร้างเมืองขึ้นใหม่แห่งหนึ่งบนฝั่งตะวันออกและฝั่ง ตะวันตกของแม่น้ำน่านควบคู่กันไป ใช้เวลาสร้างเมืองถึง ๑ ปี ๗ เดือนจึงแล้วเสร็จครั้นต่อมาพระเจ้า ศรีธรรมไตรปิฎก หรือพระมหาธรรมราชาที่ ๑ (พญาลิไท) ได้เสด็จพระราชดำเนินพร้อมด้วยเสนา อำมาตย์พระราชโอรสทั้งสองพระองค์ คือ เจ้าไกรสรกับเจ้าชาติสาครมีกองทัพหน้าหลังมายังเมือง สร้างใหม่พระองค์ตรัสถามพราหมณ์ว่า จะใช้ชื่อเมืองอันใดดี พราหมณาจารย์ กราบทูลว่าพระองค์ เสด็จมาถึงเมืองใหม่ในวันยามพิชณู พระเจ้าศรีธรรมไตรปิฎกจึงตั้งชื่อว่า "พิชณูโลก" หลังจากนั้นพระเจ้า ศรีธรรมไตรปิฎกชักชวนท้าวพระยาทั้งหลายให้ช่วยกันสร้างพระธาตุเจดีย์และพระวิหารใหญ่ และศาสนสถานอื่น ๆ อีกมากมายเมื่อมีหลักฐานดังนี้จึงพอสรุปได้ว่า เมืองพิชณูโลกสร้างขึ้นโดยพระ มหาธรรมราชาที่ ๑ หรือพระมหาธรรมราชาลิไท เมื่อราวปี พ.ศ. ๑๙๐๐ พร้อมกับสร้างพระพุทธรูปชิน ราชพระพุทธรูปชินสีห์ และพระศรีศาสดา ในปีนี้เอง<sup>๓</sup>

<sup>๒</sup> สำนักงานประชาสัมพันธ์จังหวัดพิชณูโลก, **พ่อขุนศรีอินทราทิตย์ พระปฐมบรมกษัตริย์ผู้สร้างชาติ ไทย**, บรรณาธิการโดย ขวัญทอง สอนศิริ, (พิชณูโลก : โรงพิมพ์รัตนสุวรรณาการพิมพ์ ๓, ๒๕๕๓), หน้า ๒๓.

<sup>๓</sup> แหล่งการเรียนรู้ในจังหวัดพิชณูโลก, **ประวัติเมืองพิชณูโลก** [ออนไลน์], แหล่งที่มา : <http://www.edu.nu.ac.th/resources/history.asp#p4>, [๑๑ ตุลาคม ๒๕๕๕].

อนึ่ง สิ่งสำคัญคู่เมืองพิษณุโลกคือพระพุทธรชินราช ซึ่งเป็นปฏิมากรรมพุทธศิลป์อันประณีตงดงามที่สุดของสกุลช่างพิษณุโลกหรือหมวดพระพุทธรชินราช ซึ่งมีเอกลักษณ์ของตนโดยเฉพาะต่างจากสกุลช่างสุโขทัยอื่นๆ<sup>๔</sup>

ดังกล่าวมาจะเห็นได้ว่า เมืองพิษณุโลกขึ้นชื่อว่าเป็นเมืองเก่าแก่เมืองหนึ่งที่มีการเมืองการปกครองที่เจริญรุ่งเรืองควบคู่ไปกับอาณาจักร ซึ่งเป็นที่ตั้งของราชธานีต่างๆ ในอดีตกล่าวคือสุโขทัยและสืบเนื่องมาในสมัยอยุธยาตราบเท่าถึงปัจจุบันเป็นอย่างมาก พระมหากษัตริย์แม้ในสมัยกรุงศรีอยุธยา ก็จำเป็นต้องจัดระบบการปกครองพิษณุโลกให้เป็นเมืองหน้าด่าน หรือเมืองลูกหลวงที่เป็นปราการมั่นคงและในขณะเดียวกัน เมื่อเมืองราชธานีมีความมั่นคงและเจริญรุ่งเรืองทางพระพุทธศาสนา ก็เป็นผลทำให้พิษณุโลกมีความเจริญรุ่งเรืองทางพระพุทธศาสนาควบคู่ขนานกันไป ด้วย ไม่ว่าจะเป็นศาสนสถาน ศาสนธรรม ศาสนบุคคล ตลอดจนศิลปกรรมทางพระพุทธศาสนาอื่น ๆ มีสถาปัตยกรรมและประติมากรรมเป็นต้น

## ผลการวิจัย

จากรายงานการวิจัย สรุปความลงตามหัวข้อดังต่อไปนี้

### ประวัติและพัฒนาการเมืองพิษณุโลก

พิษณุโลกเป็นเมืองที่ตั้งอยู่ริมฝั่งแม่น้ำน่าน ตัวเมืองคร่อมอยู่สองฝั่งแม่น้ำ มีคูน้ำและคันดินล้อมรอบ รูปร่างของเมืองเป็นรูปสี่เหลี่ยมผืนผ้า พื้นที่ซึ่งตัวเมืองตั้งอยู่เป็นเนินดินที่เกิดจากการทับถมของตะกอนที่แม่น้ำพัดพามา เหมาะแก่การเพราะปลูก นอกจากนี้แล้วแม่น้ำน่านยังเป็นเส้นทางคมนาคมที่สามารถติดต่อไปยังชุมชนและเมืองอื่นได้ เช่น เมืองนครสวรรค์ เมืองพิจิตร เมืองพรหมพิราม เมืองพิชัย เมืองน่าน แล้วต่อไปยังชายฝั่งแม่น้ำโขงได้ เมืองพิษณุโลกซึ่งตั้งอยู่ในเส้นทางคมนาคมนี้ จึงน่าจะมีความสำคัญมาตั้งแต่แรกตั้ง ทั้งในด้านการผลิตและการเป็นแหล่งการค้าขายที่สำคัญแห่งหนึ่ง

เมืองพิษณุโลกเดิมเรียกชื่อว่า เมืองสองแคว ในศิลาจารึกหลายหลักที่สร้างขึ้นในสมัยสุโขทัยมักกล่าวถึงชื่อเมืองสระหลวงสองแควคู่กันอยู่ นอกไปจากนั้นแล้วศิลาจารึกที่เมืองพะเยาพงศาวดารกรุงศรีอยุธยาที่วันวลิตแปลไว้เมื่อ พ.ศ. ๒๑๘๓ ก็เรียกเมืองสองแคว ส่วนเรื่องยวนพ่ายเรียกชื่อว่าชัยนาท

<sup>๔</sup> ศาสตราจารย์ ดร.ศักดิ์ชัย สายสิงห์, พระพุทธรูปในประเทศไทย : รูปแบบ พัฒนาและความเชื่อของคนไทย, (กรุงเทพมหานคร : ภาคประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๕๖), หน้า ๒๒๐.

ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ มกราคม – มิถุนายน ๒๕๖๐

วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ ๖๗

และพระพิชฌุโลก ซึ่งศาสตราจารย์ ดร.ประเสริฐ ณ นคร เสนอว่า คำว่า พิชฌุโลกนำมาใช้เรียกแทนชื่อ เมืองสองแควน่าจะเกิดขึ้นในราว พ.ศ. ๒๐๐๘ เมื่อสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถเสด็จขึ้นมาประทับที่เมืองพิชฌุโลก<sup>๕</sup>

ก่อนที่ราชวงศ์พ่อขุนศรีอินทราทิตย์เป็นต้นราชวงศ์ ขึ้นครองเมืองสุโขทัย เมื่อปลายพุทธศตวรรษที่ ๑๘ นั้น ราชวงศ์ที่มีอำนาจครอบคลุมดินแดนแถบนี้คือราชวงศ์ศรีนาวนำถม พ่อขุนศรีนาวนำถมเสวยราชย์ที่เมืองเฉลียง อาณาเขตของพระองค์ครอบคลุมสุโขทัยด้วยพระองค์มีพระโอรส ๒ พระองค์ คือ พ่อขุนผาเมืองครองเมืองรัตและพระยาคำแห่งพระรามครองเมืองพิชฌุโลก พ่อขุนผาเมืองอภิเษกกับพระธิดาของกษัตริย์ขอมได้รับพระราชทานนามจากกษัตริย์ของเป็นขุนศรีอินทราทิตย์ ส่วนพระยาคำแห่งพระรามมีพระโอรสพระองค์หนึ่งคือเจ้าศรีศรีทธา โอรสองค์นี้ประสูติที่เมืองพิชฌุโลก เป็นผู้กล้าหาญในการต่อมาได้ได้ออกผนวชกรรมศิลปากร<sup>๖</sup>

ภายหลังจากที่พ่อขุนศรีนาวนำถมสิ้นพระชนม์ ขอมสมาดโหลณล่ำพวงเข้ายึดเมืองศรีสัชนาลัยสุโขทัยไว้ได้ พ่อขุนผาเมืองและพระสหายคือพ่อขุนบางกลางหาวร่วมกันปราบปรามจนกลับคืนมาได้ ต่อมาพ่อขุนผาเมืองได้ยกเมืองสุโขทัยพร้อมทั้งนามที่ได้รับการแต่งตั้งจากกษัตริย์ขอมให้แก่พ่อขุนบางกลางหาว ซึ่งได้เฉลิมพระนามเป็นพ่อขุนศรีอินทราทิตย์ตั้งราชวงศ์พระร่วงครองเมืองสุโขทัย เมื่อประมาณ พ.ศ. ๑๗๙๒<sup>๗</sup>

ในช่วงที่พ่อขุนศรีอินทราทิตย์ครองเมืองสุโขทัยนี้ เมืองพิชฌุโลกยังคงปกครองโดยพระยาคำแห่งพระราม และยังคงอยู่ในอาณาเขตของราชวงศ์ศรีนาวนำถม ถึงสมัยพ่อขุนรามคำแหงซึ่งครองราชย์ที่สุโขทัยต่อมาขยายอาณาเขต โดยยึดเอาดินแดนที่เป็นอาณาเขตของราชวงศ์ศรีนาวนำถมเดิมซึ่งกว้างขวางมากเข้ามาอยู่ภายใต้การปกครองของราชวงศ์พระร่วงสุโขทัย ในครั้งนี้เมืองพิชฌุโลกได้ถูกยึดครองด้วย เหตุการณ์นี้เกิดก่อน พ.ศ. ๑๘๓๕ ซึ่งเป็นปีที่ทำศิลาจารึกหลักที่ ๑ นับแต่บัดนั้นมา

<sup>๕</sup> ศาสตราจารย์ ดร.ประเสริฐ ณ นคร, รวมเรื่องประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเมืองพิชฌุโลก. พิมพ์เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพ พระราชรัตนรังษี (ทองปลิว ใสโรโต) อดีตเจ้าอาวาสวัดพระศรีรัตน มหาธาตุวรมหาวิหาร จังหวัดพิชฌุโลก, (พิชฌุโลก : ส.ทรัพย์การพิมพ์, ๒๕๓๔), หน้า ๑.

<sup>๖</sup> กรมศิลปากร, "ศิลาจารึกหลักที่ ๘", ประชุมศิลาจารึกภาคที่ ๑, พิมพ์ครั้งที่ ๓, (พระนคร : ทำพระจันทร์, ๒๕๐๐), หน้า ๒๙-๓๐.

<sup>๗</sup> ศาสตราจารย์ ดร.ประเสริฐ ณ นคร, "กษัตริย์และอาณาจักรสุโขทัย", สารคดีคดี ประเสริฐ ณ นคร, (กรุงเทพมหานคร : พิมพ์, ๒๕๒๗), หน้า ๖๔.

ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ มกราคม – มิถุนายน ๒๕๖๐

วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ ๖๘

พิษณุโลกก็เป็นเมืองหน้าด่าน และเมืองลูกหลวงของสุโขทัย จึงได้รับอิทธิพลของพระพุทธศาสนาในทุกๆ ด้านจากกรุงสุโขทัยด้วย

เมืองต่างๆ ที่ราชวงศ์พระร่วงรวบรวมเข้ามาไว้ในอำนาจ รวมตัวกันเพียงรัชกาลพ่อขุนรามคำแหงเท่านั้น เพราะหลังจากรัชกาลของพระองค์ที่เคยรวมอยู่ก็แยกตัวออกเป็นอิสระมีการแย่งชิงราชสมบัติหลายครั้งจนในที่สุดพระเจ้าลิไทหรือพระมหาธรรมราชาที่ ๑ ซึ่งเป็นอุปราชครองเมืองศรีสัชชนาลัยอยู่ ต้องยกกองทัพเข้ามาปราบปรามและขึ้นครองราชย์ ที่เมืองสุโขทัยเมื่อ พ.ศ. ๑๘๙๐ เพื่อรวบรวมอาณาจักรอีกครั้งหนึ่ง เช่น การเสด็จไปเมืองแพร่เมื่อ พ.ศ. ๑๙๐๒ การปราบปรามเมืองในกลุ่มแม่น้ำป่าสัก รวมทั้งได้ย้ายมาประทับที่เมืองพิษณุโลกระหว่างพ.ศ. ๑๙๐๕-๑๙๑๒ เป็นเวลาถึง ๗ ปีด้วยกัน ทั้งนี้ คงเป็นเพื่อที่จะสามารถควบคุมเมืองที่พระองค์ปราบปรามให้ใกล้ชิดยิ่งขึ้น และเป็นการแสดงให้เห็นว่า เมืองพิษณุโลกจะต้องเป็นเมืองสำคัญ เป็นศูนย์กลางของการติดต่อค้าขายและการคมนาคมในย่านนี้ด้วยกรมศิลปากร<sup>๘</sup>

### การสร้างพระพุทธชินราช

ในราว พ.ศ. ๑๙๐๐ พระมหาธรรมราชาที่ ๓ หรือพระมหาธรรมราชาลิไท (พ.ศ. ๑๘๙๗ - ๑๙๑๙) แห่งอาณาจักรสุโขทัย ซึ่งพงศาวดารเห็นว่า พระเจ้าศรีธรรมไตรปิฎก ทรงเป็นกษัตริย์ที่มีศรัทธาเลื่อมใสในพุทธศาสนา มาก ทั้งยังได้ทรงศึกษาพระไตรธรรมปิฎก และคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาอื่นๆ จนแตกฉานเข้าใจของหาผู้เสมอเหมือนได้ยาก พระองค์ได้ทรงสร้างวัดมหาธาตุในเมืองฝั่งตะวันออก มีพระปรางค์วัดมหาธาตุตั้งกลาง มีพระวิหารทิศ ๔ ทิศ มีพระระเบียง ๒ ชั้น แล้วให้จัดการปั้นหุ่นหล่อพระพุทธรูป ๓ พระองค์ เพื่อจะตั้งเป็นพระประธานในพระวิหาร พระพุทธรูปทั้ง ๓ องค์ที่กล่าวถึงนั้น คือพระพุทธชินราช พระพุทธชินสีห์ และพระศรีศาสดา สององค์แรกหน้าตัก ๕ ศอก คืบ ๔ นิ้ว ส่วนพระศรีศาสดา หน้าตัก ๔ ศอก คืบ ๖ นิ้ว ทั้งนี้ โดยได้พราหมณ์ผู้มีฝีมือดี ๕ คน ซึ่งกษัตริย์เมืองศรีสัชชนาลัยสวรรคโลกทรงส่งมาช่วยตามที่พระมหาธรรมราชาลิไททูลขอไป ช่างพราหมณ์ทั้ง ๕ คือ ชาอินทร์ ชาพราหมณ์ ชาพิษณุขาราชสิงห์ชาราชกุศล ร่วมกับช่างชาวเมืองแสน และชาวเมืองหริภุญชัย ได้ช่วยกันปั้นหุ่นพระพุทธรูป ๓ องค์นั้นให้มีทรงสัดส่วนคล้ายๆ กัน พระพุทธรูปทั้งสามองค์นี้มีลักษณะ และสัดส่วนคล้ายกับพระพุทธรูปสมัยเชียงแสน พร้อมกันนั้น พระ

<sup>๘</sup> กรมศิลปากร, "ศิลาจารึกหลักที่ ๘", ประชุมศิลาจารึกภาคที่ ๑, หน้า ๑๑๘.

ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ มกราคม – มิถุนายน ๒๕๖๐

วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ ๖๙

มหาธรรมราชาลิไทได้ทรงอาราธนาพระภิกษุสงฆ์ ทั้งฝ่ายคามวาสี และอรัญวาสี มีพระอุบาลีและพระคิริมานนท์วัดเขาสมอแคลงเป็นประธาน แต่เมื่อเททองเต็มแล้วแกะพิมพ์ออก รูปพระพุทธรูปชินสีห์ และพระศรีศาสดาสองพระองค์เต็มบริบูรณ์ดี แต่รูปพระพุทธรูปชินราชทองไม่ลงบริบูรณ์ ช่างจึงได้ทำหุ่นรูปใหม่และหล่ออีกถึง ๓ ครั้งก็ไม่สำเร็จ พระมหาธรรมราชาลิไททรงโทมัส และทรงตั้งสัตยาธิษฐาน อัญญาบารมีเป็นที่พึ่ง ในการปั้นหุ่นครั้งหลัง ตำนานเล่าว่า ได้ปรากฏมิชีปะขาวผู้หนึ่งได้มาช่วยปั้น โดยไม่มีใครทราบว่าเป็นคนไหน เพราะมิชีปะขาวผู้นั้นไม่ยอมพูดกับใคร ปรากฏว่าเมื่อเททองและแกะพิมพ์ออกแล้ว ทองที่เทก็เต็มบริบูรณ์ทั่วองค์ แล้วมิชีปะขาวก็หายไป พระมหาธรรมราชาลิไททรงโสมนัสยิ่งนัก และรับสั่งให้เอาเศษทองที่เหลือจากหล่อพระพุทธรูป ๓ องค์นั้นไปรวมกันหล่อเป็นพระพุทธรูปอีกองค์หนึ่ง เรียกว่า “พระเหลือ” (พระเสสันตปฏิมากร) พระพุทธรูปทั้ง ๔ องค์ที่กล่าวนี้ได้ประดิษฐานอยู่ในวัดพระศรีรัตนมหาธาตุพิชัยโลก ตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา

การที่พระมหาธรรมราชาลิไทได้ทรงสร้างพระพุทธรูปชินราช พระพุทธรูปชินสีห์และพระศรีศาสดาขึ้นที่เมืองสองแควนั้น พระองค์ได้ทรงให้ช่างจากเมืองศรีสัชนาลัย สวรรคโลก มาสมทบกับช่างชาวเมืองเชียงใหม่ และชาวเมืองหริภุญไชย ช่วยกันปั้นหุ่นพระพุทธรูปทั้งสามองค์ และต่อมาก็ได้มิชีปะขาวอีกผู้หนึ่ง ซึ่งไม่ทราบว่าเป็นคนเมืองใด จึงสันนิษฐานว่า เทวดาช่วยสร้างพระพุทธรูปชินราชนั้น นับว่า เป็นนิมิตอันดีที่บรรดายอดนักประติมากรรมทั้งหลายจากเมืองต่างๆ ได้มาร่วมมือกันสร้างพระพุทธรูปทั้งสามองค์อย่างสุดฝีมือ จึงทำให้ชาติไทยได้พระพุทธรูปหล่อขนาดใหญ่ ซึ่งสวยงามมากอย่างที่จะหาพระพุทธรูปหล่อองค์ใดสวยงามเสมอเหมือนมิได้ พระพุทธรูปทั้งสามโดยเฉพาะพระพุทธรูปชินราช จึงนับว่า เป็นสัญลักษณ์แห่งการที่ชาวไทยทั้งหลายจะได้มีความสมัครสมานสามัคคีกันสืบไป โดยยึดถือพระพุทธศาสนาเป็นศูนย์กลางแห่งสายสัมพันธ์ของตน

พระพุทธรูปชินราชเป็นพระพุทธรูปปฏิมาที่ศักดิ์สิทธิ์ยิ่ง ที่ประชาชนทั้งหลายเคารพนับถือมาก แม้พระมหากษัตริย์ของไทยนับตั้งแต่สมัยอยุธยาจนถึงสมัยรัตนโกสินทร์ ได้เสด็จมาทรงกระทำสักการบูชา เช่น สมเด็จพระรามาธิบดี สมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ สมเด็จพระอาทิตย์วงศ์ สมเด็จพระมหาธรรมราชาธิราช สมเด็จพระนเรศวรมหาราช สมเด็จพระเอกาทศรถ สมเด็จพระนารายณ์มหาราช สมเด็จพระเจ้าบรมโกศ สมเด็จพระเจ้าตากสินกรุงธนบุรีมหาราช ในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ พระมหากษัตริย์ทุกพระองค์ ยกเว้นรัชกาลที่ ๓ ล้วนเคยเสด็จมาถวายเครื่องสักการบูชาพระพุทธรูปชินราชทั้งนั้น แม้สมเด็จพระบรมโอรสาธิราชสยามมกุฎราชกุมาร เมื่อครั้งทรงผนวชก็ได้เสด็จมาถวาย

ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ มกราคม – มิถุนายน ๒๕๖๐

วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์๗๐

เครื่องสักการบูชาพระพุทธรูปจีนราชเช่นกัน จึงนับว่าพระพุทธรูปจีนราชเป็นพระคู่บ้านคู่เมืององค์หนึ่ง และเป็นมิ่งขวัญของประชาชนทางภาคเหนือโดยเฉพาะ

### ปฏิมากรรมพุทธศิลป์พระพุทธรูปจีนราช

ลักษณะพุทธศิลป์ของพระพุทธรูปในประเทศไทย โดยเฉพาะพระพุทธรูปจีนราช เป็นพระพุทธรูปองค์เดียวมีลักษณะสวยงามที่สุด สร้างสมัยกรุงสุโขทัย ลักษณะพระพักตร์เป็นแบบเชียงแสนผสมกับสุโขทัย โดยพระพุทธรูปสมัยเชียงแสน ได้รับอิทธิพลของศิลปะสมัยคุปตะและปาละ ทำนองเดียวกันกับสมัยศรีวิชัย สำหรับพระพุทธรูปในสมัยสุโขทัย (พ.ศ.๑๘๐๐-๑๙๘๑) แบ่งตามลักษณะได้ ๓ รุ่น รุ่นแรก มีลักษณะเปลี่ยนแปลงมาจากศิลปะสมัยเชียงแสน พระวรกายที่อวบอย่างเชียงแสนได้คลายลงเป็นสูงบ้าง วงพระพักตร์เป็นมนรี พระนาสิกโด่งสูงกว่าแบบเชียงแสน ยอดพระเมาลียังคงเป็นบัวตูม นอกจากทำนั่งขัดสมาธิเพชรแล้วมีขัดสมาธิราบขึ้นอีกทรงหนึ่ง รุ่นกลาง เป็นศิลปะของสุโขทัยบริสุทธิ์ พระวรกายกลมกลึงสะอืดสะออง วงพระพักตร์เป็นรูปไข่ พระนาสิกโด่งข่มพระโอษฐ์เล็กน้อย พระโขนงวาดเป็นวงโค้งบรรจบกันที่ตักพระนาสิก พระเกศาทำกระหมวกกันหอยแหลมสูง ยอดพระเมาลีเป็นเปลวเพลิง สังขยาฉิวจรดพระนาภี ปลายแฉกเป็นเขี้ยวตะขาบ ในรุ่นนี้ยังมีลักษณะแตกต่างกันออกไปอีกแบบ คือ แบบหนึ่งทำส่วนพระเศียรตอนบนค่อนข้างกว้างใหญ่ ตอนล่างแคบลงเล็กน้อย มักพบเห็นที่เมืองกำแพงเพชร จึงเรียกว่าแบบกำแพงเพชร อีกแบบหนึ่งทำนิ้วพระหัตถ์เสมอกันทั้งสี่นิ้ว เชื่อว่าเริ่มสร้างครั้งแผ่นดินพระมหาธรรมราชาพระยาสิทธิ (พ.ศ.๑๘๙๐-๑๙๑๖) สำหรับรุ่นปลาย ตอนปลายพุทธศตวรรษที่ ๒๐ ลักษณะแสดงความบริสุทธิ์ที่มีในพระพุทธรูปรุ่นกลางคลายลง และได้รับอิทธิพลของพระพุทธรูปสมัยอยุธยาบ้าง ทำให้ศิลปะของสมัยสุโขทัยเริ่มเสื่อมลง ดังนั้น จึงพบว่า พระพุทธรูปจีนราช มีความงดงามตามแนวพุทธศิลป์ตามที่ได้สรุปลักษณะความงดงามไว้ข้างต้น<sup>๙</sup>

พุทธศิลป์แบบพระพุทธรูปจีนราช ได้มีการสร้างจำลองเป็นพระพุทธรูปขนาดใหญ่ประดิษฐานในวัดต่างๆ ทั้งในประเทศไทย เช่น วัดเบญจมบพิตรดุสิตวนารามและวัดนวลนรดิศ ในกรุงเทพมหานคร และในต่างประเทศ เช่น วัดไทยพุทธคยา ประเทศอินเดีย วัดพุทธปทีป กรุงลอนดอน

<sup>๙</sup> สมเด็จพระญาณสังวรญาณมุนี (วาสนโก) กรมพระยาตำราสารานุกรม, ประชุมพระนิพนธ์เกี่ยวกับตำนานทางพระพุทธศาสนา, พิมพ์เป็นอนุสรณ์ในงานพระราชทานเพลิงศพพระเทพคุณาธาร (ผล ชินปุตโต) วัดพระพิเรนทร์, (กรุงเทพมหานคร : กรมศิลปากร, ๒๕๑๔), หน้า ๒๕๖ – ๒๕๙.

ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ มกราคม – มิถุนายน ๒๕๖๐

วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์๗๑

ประเทศอังกฤษ วัดศรีนครินทร์วราราม ประเทศสวีตเซอร์แลนด์ เป็นต้น และที่สร้างจำลองเป็นพระ  
บุชขนาดย่อมมีจำนวนมากมายรวมทั้งที่สร้างเป็นรูปหล่อและเหรียญของวัดต่างๆ มีจำนวนนับไม่  
ถ้วน<sup>๑๐</sup>

### ความสำคัญของพระพุทธชินราช

พระพุทธชินราชมีความสัมพันธ์เกี่ยวกับวิถีชีวิตของชาวพุทธในประเทศไทยในฐานะเป็น  
ศูนย์รวมความเชื่อความศรัทธาของประชาชนทั้งในอดีตและปัจจุบัน โดยเฉพาะประชาชนในจังหวัด  
ใกล้เคียงจังหวัดพิษณุโลก อีกทั้งยังเป็นสัญลักษณ์แห่งความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกันของคนในชาติ  
และเป็นเอกลักษณ์ดั้งเดิมของชาติไทยทั้งทางด้านสังคมและวัฒนธรรม สำหรับรูปแบบพิธีการสื่อสาร  
เพื่อเผยแผ่ธรรมะตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน ได้มีพัฒนาการมาเป็นลำดับ เริ่มจากการใช้รูปแบบการ  
สื่อสารระหว่างบุคคลโดยมีพระมหากษัตริย์และพระสงฆ์เป็นหลัก จากนั้นมีการใช้หนังสือ สิ่งพิมพ์  
ธรรมะและโสตทัศนูปกรณ์ รวมทั้งได้มีการพัฒนารูปแบบวิธีการเผยแผ่ธรรมะจากการเทศน์แบบ  
ประเพณีดั้งเดิมมาสู่การบรรยายธรรม การสนทนาธรรม การปาฐกถาธรรมและการจัดนิทรรศการทาง  
พระพุทธศาสนา พระพุทธชินราช จึงเป็นสิ่งสำคัญที่จะนำไปสู่ความสัมผัสทางด้านจิตใจที่เกิดจากการ  
ได้เห็นพระองค์ท่าน ถึงจะเป็นเพียงได้สัมผัสจากการได้เป็นก็จัดเป็นทัสสนานุตรริยะได้เช่นกัน ถึงจะไม่  
สามารถสนทนากับพระองค์ได้ แต่เป็นสิ่งที่สามารถสัมผัสได้ทางจิตใจ สิ่งที่ปรากฏต่อผู้ที่ได้สัมผัสนั้น  
เกิดจากพลังศรัทธาอย่างแรงกล้าของความสวยงามอลังการหาที่ตำหนิมิได้ บริบูรณ์และสมบูรณ์ไป  
ด้วยมหาบุริสลักษณะทุกประการ บุคคลใดได้ไปสักการะแล้วก็จะชื่นชมโสมนัสยินดี ในความงดงาม  
ของพระองค์ท่าน ในความสงบเยือกเย็นเมื่อได้สัมผัส ตลอดถึงสิ่งต่างๆ ที่อยู่ภายในพระวิหารก็  
เรียกร้อยสวยงามดีทำให้องค์พระพุทธชินราชเป็นจุดเด่นได้เป็นอย่างดี เหมือนกับพระองค์ท่านยังทรง  
พระชนม์อยู่บ่งบอกถึงเป็นปริศนาธรรม<sup>๑๑</sup>

นอกจากนี้ พบว่า พุทธศิลป์ขององค์พระพุทธชินราช สามารถเป็นสิ่งก่อสร้างความศรัทธา  
ที่เกิดขึ้นกับผู้ที่ได้มากราบนมัสการได้ วิธีการเผยแผ่ของพระพุทธเจ้าท่านพระองค์มิได้เลือกชนชั้น  
วรรณะใด ๆ ทั้งสิ้นให้ความเสมอภาคกัน เพื่อให้ทุกคนพ้นจากความทุกข์ที่พระองค์พอจะทรงโปรดได้  
ก็ทรงไปโปรดเปรียบเทียบให้เห็นว่าองค์พระพุทธชินราชนั้น ก็ตรงกับที่ประชาชนที่มานั้นมีเชื่อชาติ

<sup>๑๐</sup> พระมหาจิววัฒน์ กนตวณโณ (กันจู), “ประวัติและพัฒนาการพระพุทธศาสนาในจังหวัดพิษณุโลก  
สมัย สุโขทัย : กรณีศึกษาพุทธศิลป์แบบพระพุทธชินราช”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์ดุษฎีบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย  
: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๘), หน้า ๑๐๗.

<sup>๑๑</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๐๗.

ทุกเพศ ทุกวัย ทุกอาชีพ ที่แตกต่างกันไปโดยสิ้นเชิง ทุกคนที่มาด้วยความศรัทธาเป็นสำคัญ ผลสัมฤทธิ์ที่เกิดขึ้นจากการสื่อสารพุทธศิลป์นั้น เมื่อได้เห็นองค์พระพุทธรูปเดินทางมาไกลก็หายเหนื่อย เกิดปิติเมื่อเห็นความงดงาม เห็นความสงบจากองค์พระพุทธรูปคนเดินทางไปสู่การระก่เกิดพลังในการทำความดี ทางกาย ทางวาจา และทางใจ คือ ละชั่ว ทำดี ทำจิตใจของตนให้ผ่องแผ้ว มีศีลธรรมประจำใจ มีที่พึ่งทางจิตวิญญาณ เมื่อเดินทางกลับก็จะบูชาวัตถุมงคลพระพุทธรูปคนเดินทางไปได้สักการะบูชาประจำบ้านและประจำตัว เพื่อบรรเทาทุกข์เมื่อมีปัญหาที่ระลึกถึงองค์พระพุทธรูปคนเดินทางในการขัดเกลาจิตใจทางจิตใจ และแก้ไขปัญหาด้วยสติปัญญาที่มีจิตใจที่เข้มแข็ง มีหลักพระธรรมคำสั่งสอนที่ดำรงเป็นเครื่องดำเนินชีวิตต่อไปเพื่อดับทุกข์ได้ในปัจจุบัน จึงเป็นผลสัมฤทธิ์ขององค์พระพุทธรูปคนเดินทางในฐานะสื่อพุทธศิลป์ที่สำคัญต่อประชาชนทั่วไปที่ได้อ่านพบเห็น<sup>๑๒</sup>

### สรุป

สรุปความได้ว่า ในด้านประวัติศาสตร์ของชาติไทยนั้น เมื่อพระพุทธรูปคนเดินทางเข้ามาตั้งมั่นในกรุงสุโขทัยนับแต่สมัยพ่อขุนรามคำแหงแล้ว ทำให้มีความสัมพันธ์อันดีกับประเทศลังกา และพม่า ซึ่งนับถือพระพุทธรูปคนเดินทางเดียวกันและมีคติการสร้างพระพุทธรูปตามแบบอย่างของอินเดียด้วยฝีมือช่างของตนเอง พระมหากษัตริย์ทรงเป็นผู้นำและแบบอย่างในการสร้างพระพุทธรูปปฏิมาสืบมาทุกยุคทุกสมัย ดังเช่นพระบาทสมเด็จพระปรมินทรมหาภูมิพลอดุลยเดช รัชกาลที่ ๙ ทรงสร้างพระพุทธรูปนวราชพิตร พระพุทธรูป ภปร. ละพระจิตตรลดา เป็นต้น เป็นการสืบทอดพระราชจริยาวัตรของพระมหากษัตริย์ในการทำนุบำรุง พระพุทธรูปคนเดินทาง

ในด้านรูปแบบพุทธศิลป์ ถือกันว่าพระพุทธรูปคนเดินทางเป็นฝีมือสกุลช่างพิษณุโลกหรือหมวดพระพุทธรูปคนเดินทาง คือมีลักษณะทั่วไปแบบหมวดใหญ่ของสุโขทัย แต่มีส่วนที่แตกต่าง คือพระพักตร์และพระวรกายอวบอ้วนมากกว่าและที่สำคัญ คือมีนิ้วพระหัตถ์ทั้งสี่ยาวเสมอกัน ซึ่งถือเป็นรูปแบบใหม่ และมีพระพุทธรูปขนาดใหญ่ซึ่งหล่อขึ้นในสมัยเดียวกันนี้อีก ๓ องค์ คือ พระพุทธรูปคนเดินทาง พระศรีศาสดา และพระเหลือหรือพระเสสันตมุนี จากแบบอย่างพุทธศิลป์อันงดงามของพระพุทธรูปคนเดินทางทำให้มีการหล่อจำลองเป็นพระพุทธรูปขนาดใหญ่ประดิษฐานในวัดต่างๆ เช่นวัดเบญจมบพิตร วัดนวลนรดิศ วัดพุทธปทีป วัดวชิรธรรมปทีป วัดศรีนครินทรวราราม เป็นต้น ส่วนที่เป็นรูปหล่อและเหรียญซึ่งวัดต่างๆ จัดทำมีจำนวนนับไม่ถ้วน

<sup>๑๒</sup>พระสมุห์วันชัย เกสรธมโม (มีมาก), “การศึกษาศรัทธาของประชาชนที่มีต่อพระพุทธรูปคนเดินทางจังหวัดพิษณุโลก ในฐานะสื่อพุทธศิลป์”, วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต, (บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐), หน้า ๑๔.



ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ มกราคม – มิถุนายน ๒๕๖๐

วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ ๗๓

ในด้านความศรัทธาและความเชื่อถือของคนไทยที่นับถือพระพุทธศาสนามีมาช้านาน เพราะพระพุทธรูปถือเป็นพระปฏิมา คือรูปเปรียบของพระพุทธเจ้า จึงเป็นที่กราบไหว้สักการบูชาอย่างสูงสุด โดยเฉพาะพระพุทธรูปสำคัญของประเทศ เช่นพระแก้วมรกต พระพุทธโสธร พระพุทธสิหิงค์ เป็นต้น ซึ่งพระพุทธรูปชินราชก็เป็นหนึ่งในพระพุทธรูปสำคัญเหล่านี้ อิทธิพลของการสร้างพระพุทธรูปปฏิมาที่ดี การเคารพกราบไหว้บูชาสักการะที่ดี ถือเป็นบุญกุศล เป็นมงคลแก่ชีวิต ทำให้จิตใจสงบเป็นสุข อาจกล่าวอีกนัยหนึ่งว่าเป็นส่วนหนึ่งของพุทธานุสสติ ซึ่งยังจิตใจของผู้คนให้อนุสรณ์ถึงพระธรรมและพระสงฆ์ และน้อมนำมาประพฤติปฏิบัติต่อไป การสร้างและบูชาพระพุทธรูปเป็นสัญลักษณ์ของพุทธศาสนิกชนและเป็นวิถีชีวิตของชาวพุทธไทยด้วย และพระพุทธรูปสำคัญที่ชาวไทยรู้จักและเคารพบูชามากที่สุดมีพระพุทธรูปชินราชร่วมอยู่ด้วยในระดับต้นๆ ที่เดียว

### ข้อเสนอแนะ

เนื่องจากพระพุทธรูปชินราชเป็นพระพุทธรูปคู่บ้านคู่เมืองของไทยองค์หนึ่ง มีผู้ให้ความเคารพนับถือ และเชื่อในความศักดิ์สิทธิ์ ทางการบ้านเมือง เช่น กรมศิลปากร และสำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ ตลอดจนคณะสงฆ์ เช่น มหาเถรสมาคม วัดพระศรีรัตนมหาธาตุพิชฌุโลก วัดเบญจมบพิตรดุสิตวนาราม กรุงเทพมหานคร ควรจะร่วมมือกันวางมาตรการอันรัดกุม อนุญาตให้มีการสร้างจำลอง ทั้งพระบูชา พระพิมพ์ หรือพระเครื่อง เช่น รูปหล่อและเหรียญขนาดต่าง ๆ เพื่อให้สมบูรณ์ตามพุทธศิลป์อันประณีตสวยงาม และป้องกันเหล่ามิฉฉวยโอกาสปลอมแปลงเลียนแบบ เพื่อผลทางพุทธพาณิชย์ ทั้งนี้เพื่อไม่ให้สาธุชนถูกหลอกลวง

### เอกสารอ้างอิง

#### ๑. หนังสือ

กรมศิลปากร. "ศิลาจารึกหลักที่ ๒" ประชุมศิลาจารึกภาคที่ ๑. พิมพ์ครั้งที่ ๓. พระนคร

:ท่าพระจันทร์, ๒๕๐๐.

กรมศิลปากร. "ศิลาจารึกหลักที่ ๘". ประชุมศิลาจารึกภาคที่ ๑. พิมพ์ครั้งที่ ๓. พระนคร

: ท่าพระจันทร์, ๒๕๐๐.

รองศาสตราจารย์เสนอ นิลเดช. สองแควเมื่อวานพิชฌุโลกวันนี้. กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์อักษร

สัมพันธ์, ๒๕๓๒.

ปีที่ ๑ ฉบับที่ ๑ มกราคม – มิถุนายน ๒๕๖๐

วารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์๗๔

สำนักงานประชาสัมพันธ์จังหวัดพิษณุโลก. **พ่อขุนศรีอินทราทิตย์ พระปฐมบรมกษัตริย์ ผู้สร้างชาติไทย**.บรรณาธิการโดย ขวัญทอง สอนศิริ. พิษณุโลก : โรงพิมพ์รัตนสุวรรณการพิมพ์ ๓, ๒๕๕๓.

ศาสตราจารย์ ดร.ประเสริฐ ณ นคร. **รวมเรื่องประวัติศาสตร์และวัฒนธรรมเมืองพิษณุโลก**. พิมพ์เนื่องในงานพระราชทานเพลิงศพ พระราชรัตนรังษี (ทองปลิว โสโรโต) อดีตเจ้าอาวาสวัดพระศรีรัตน มหาธาตุวรมหาวิหาร จังหวัดพิษณุโลก. พิษณุโลก : ส.ทรัพย์การพิมพ์, ๒๕๓๔.

....., **"กษัตริย์และอาณาจักรสุโขทัย"**. สรรตถคดี ประเสริฐ ณ นคร. กรุงเทพมหานคร : พิมพ์ณศ, ๒๕๒๗.

ศาสตราจารย์ ดร.ศักดิ์ชัย สายสิงห์. **พระพุทธรูปในประเทศไทย : รูปแบบ พัฒนาและความเชื่อของคนไทย**. กรุงเทพมหานคร : ภาคประวัติศาสตร์ศิลปะ คณะโบราณคดี มหาวิทยาลัยศิลปากร, ๒๕๕๖.

## ๒. วิทยานิพนธ์

พระมหาจิววัฒน์ กนตวณฺโณ(กันจู่). **“ประวัติและพัฒนาการพระพุทธศาสนาในจังหวัดพิษณุโลกสมัย สุโขทัย : กรณีศึกษาพุทธศิลป์แบบพระพุทธรชินราช”**. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตร์ดุสิตบัณฑิต.บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๘.

พระสมุห์วันชัย เกสรธมฺโม (มีมาก). **“การศึกษาศรัทธาของประชาชนที่มีต่อพระพุทธรชินราชจังหวัดพิษณุโลก ในฐานะสื่อพุทธศิลป์”**. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรมหาบัณฑิต,บัณฑิตวิทยาลัย : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๐.

## ๓. ข้อมูลออนไลน์:

แหล่งการเรียนรู้ในจังหวัดพิษณุโลก, **ประวัติเมืองพิษณุโลก**[ออนไลน์], แหล่งที่มา :

<http://www.edu.nu.ac.th/resources/history.asp#p4>.

[เข้าถึงข้อมูล ๑๑ ตุลาคม ๒๕๕๕].

# แนวคิดเรื่องความว่างในคัมภีร์ลลิตวิสตระ

## The Concept of Emptiness in Lalitavistara Scripture

อาจารย์ธีร์ พุ่มทับทิม

อาจารย์ประจำภาควิชาบาลีและสันสกฤต

คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

### บทคัดย่อ

คัมภีร์ลลิตวิสตระ เป็นคัมภีร์ที่วาดด้วยเรื่องพุทธประวัติเชิงปาฏิหาริย์ เป็นผลงานเขียนของนิกายสรวาสติวาท ซึ่งเป็นนิกายที่ถือว่า “ทุกสิ่งมีอยู่จริง” โดยความหมายก็คือ ชั้น ๕ หรือธรรมทั้งปวงทั้งในอดีตอนาคต และปัจจุบัน มีอยู่จริง เพราะความเป็นไปสืบต่อเป็นปัจจัยแก่กันและกัน แต่ความเชื่อดังกล่าว ไม่น่าจะเป็นความจริงทั้งหมด เพราะจากการศึกษาเนื้อหาสาระในคัมภีร์ลลิตวิสตระ ทำให้พบว่ามีแนวคิดเรื่องความว่าง สันสกฤตใช้คำว่า “ศูนยตา” ตรงกับบาลีว่า “สุญญตา” มีความหมายว่า “ความว่าง” โดยสรุปได้ ๗ นัย คือ

๑. ว่างจากความเป็นสัตว์ บุคคล
๒. ว่างจากกิเลส หรือว่างจากสังขาร
๓. ว่างเพราะพิจารณาว่าสรรพสิ่งเป็นอนัตตา
๔. ว่างโดยทำใจกำหนดให้ความว่างนั้นเป็นอารมณ์ของจิตในการเจริญสมาบัติ
๕. ว่างเพราะสรรพสิ่งเป็นสิ่งที่ทำนายไม่ได้
๖. ว่างเพราะสรรพสิ่งไม่มีลักษณะที่เป็นของเฉพาะตัวหรือทั่วไป
๗. ว่างเพราะทุกสิ่งไม่มีอยู่จริง

**คำสำคัญ :** คัมภีร์ลลิตวิสตระ, ความว่าง

### ABSTRACT

Lalitavistara is a scriptural story about Buddhist miracles. This is the writings of the Sarvastivada. Which is a denomination "Everything is real", meaning that it is the Five Groups of Existence or the whole of the past, the future and the present exist, because the succession is a factor for each other. But such beliefs. Not likely to be all true. Because of the content in the Lalitavistara. Thus found that there is a concept of empty. Sanskrit uses the word "Sunyata" to match Pali "Suyyata" meaning that "Emptiness".

1. Emptiness from the individual animals.
2. Emptiness from defilements or existence.
3. Emptiness because of the anarchy. I'm free from the ego.
4. Emptiness by the mind to determine that the emptiness is the emotional of the spiritual development.

5. Emptiness because things are unpredictable
6. Emptiness because everything are not specific or general.
7. Emptiness because everything does not exist.

**Keywords:** Lalitavistara, Emptiness

## บทนำ

คัมภีร์ลลิตวิสตระ เป็นคัมภีร์ว่าด้วยเรื่องพุทธประวัติ มีลักษณะการประพันธ์ขยายเนื้อความประวัติของพระพุทธเจ้าอย่างพิสดาร โดยเน้นเรื่องอิทธิปาฏิหาริย์ แสดงให้พระพุทธเจ้ามีสภาวะเหนือธรรมชาติ พุทธประวัติลักษณะนี้นิยมเรียกกันว่า ธรรมประวัติ<sup>๑</sup> มีการแสดงภาพพจน์ว่า พระพุทธองค์ถูกแวดล้อมด้วยภิกษุ ๑๒,๐๐๐ รูป พระโพธิสัตว์ไม่น้อยกว่า ๓๒,๐๐๐ องค์ ปรากฏข้อความตอนหนึ่งว่า

“ทำนองเดียวกัน พระผู้มีพระภาค พร้อมด้วยภิกษุระดับหัวหน้าจำนวน ๑๒,๐๐๐ รูป และพระโพธิสัตว์จำนวน ๓๒,๐๐๐ รูป ผูกพันกันอย่างยิ่งโดยการเกิดคราวเดียวกันทั้งหมด เป็นผู้เกิดมาเพื่อบำเพ็ญบารมีแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้สุขสำราญด้วยอภิญาตแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้มีความแตกฉานในมนต์ธารณีแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้ได้รับมนต์ธารณีแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้บริบูรณ์อย่างดีด้วยปณิธานแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้ดำเนินสู่หนทางที่ถูกต้องแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้บรรลุความเชี่ยวชาญในสมาธิแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้ได้รับอำนาจแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้หว่านโปรยขันติธรรมแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง เป็นผู้บริบูรณ์ด้วยภูมิธรรมแห่งพระโพธิสัตว์ทั้งปวง”<sup>๒</sup>

(เอวंप्रमुखात्तरुवात्ศक्तिरिषुसहस्रैः सारुं त्वात्स्त्रिता ज पोथिस्तद्वसहस्रैः सवरेकชาติप्रतिपत्तये स्रव पोथिस्तद्वपारमितानरुचाते स्रव पोथिस्तद्वาधिषुत्वाविरितीते स्रव पोथिस्तद्वारणीप्रतिगानप्रतिपत्तये स्रव पोथिस्तद्वारणीप्रतिपत्तये स्रव पोथिस्तद्वपณิधानसुप्रिपुणे स्रव पोथिस्तद्वप्रतिสม्यक्तिकते स्रव पोथिस्तद्वสมาधिचित्तापरापते स्रव पोथिस्तद्वचित्ताप्रतिपत्तये स्रव पोथिस्तद्वखानद्यविरिणे स्रव पोथिस्तद्वภูมิप्रिपुणे ๑)<sup>๓</sup>

ในคัมภีร์ลลิตวิสตระกล่าวถึงจุดกำเนิดของคัมภีร์ว่า เทวดาทูลเชิญให้พระพุทธเจ้าแสดงคัมภีร์ลลิตวิสตระ ก็เพื่อให้สัตว์โลกบรรลุความหลุดพ้นและประสบสิ่งที่เป็นมงคลต่าง ๆ เนื้อเรื่องในคัมภีร์นี้แสดงเรื่องราวเกี่ยวกับพระพุทธเจ้า เริ่มตั้งแต่อยู่ในสวรรค์ชั้นดุสิต จนกระทั่งตรัสรู้แล้วแสดงปฐมเทศนา

โดยทั่วไปจะเชื่อกันว่า เนื้อสาระในคัมภีร์ลลิตวิสตระเป็นผลงานของนิกายสรวาสติวาท ซึ่งเป็นนิกายที่ถือว่า “ชั้น ๕ หรือธรรมทั้งปวงทั้งในอดีต อนาคต และปัจจุบัน มีอยู่จริง เพราะความเป็นไปสืบต่อเป็น

<sup>๑</sup> นิธิ เอียวศรีวงศ์, ปากไก่และใบเรือ รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์ (กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๒๗), หน้า ๓๗๙.

<sup>๒</sup> ธรรมกิตติวงศ์, พระ. พจนานุกรมเพื่อการศึกษาพุทธศาสน์ ชุดศัพท์วิเคราะห. (พิมพ์ครั้งที่ ๒) (กรุงเทพมหานคร ; สำนักพิมพ์เลียงเชียง, ๒๕๕๐), หน้า ๔๗๘.

<sup>๓</sup> P.L.VAIDYA Edited, *Llit-vistra* (The Mithila Institute of Post-Graduate studies and research in Sanskrit learning Darbhanga, 1958), p. 1.

ปัจจัยแก่กันและกัน”<sup>๔</sup> แม้จะเป็นนิยายที่สังกัดเดียวกับนิยายเถรวาท แต่ก็ไม่เหมือนกับเถรวาทที่นับถือกันอยู่ในประเทศไทย พม่า ลาว กัมพูชา และศรีลังกา

แต่ความเชื่อนิยายสรวาสตีวาทถือว่าทุกสิ่งมีอยู่จริงนั้น ดูจะไม่เป็นความจริงเสียทั้งหมด ถ้าได้ศึกษาเนื้อหาสาระในคัมภีร์ลิตวิสตระอย่างถ่องแท้แล้ว จะพบว่ามีความสอนที่ว่าด้วยเรื่อง “ความว่าง” ในภาษาสันสกฤตใช้คำว่า “ศูนยตา” ตรงกับบาลีว่า “สุญญตา” มีความหมายว่า “ความเป็นสภาพสูญ” คำว่า “สูญ” มีความหมายตรงกับภาษาไทยว่า “ความว่าง” ซึ่งนัยของคำว่า “ความว่าง” นี้ มีความหมายที่ลึกซึ้งและกินความหมายที่ค่อนข้างกว้างมาก ปรากฏมีอยู่ในการตีความในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาทั้งนิยายเถรวาทและนิยายมหายาน ในนิยายเถรวาทตีความคำว่า “สุญญตา” หรือ “ความว่าง” ตามที่ปรากฏในพจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์<sup>๕</sup> จัดแบ่งเรื่องสุญญตาหรือความว่างออกเป็น ๔ นัย โดยสรุปคือ

๑. ว่างจากความเป็นสัตว์ บุคคล เป็นเพียงธรรมหรือกระบวนการล้วน ๆ
๒. ว่างจากกิเลส หรือว่างจากสังขาร หมายถึง นิพพาน
๓. ว่างเพราะพิจารณาความเป็นอนัตตา จัดเป็นโลกุตตรมรรค
๔. ว่างโดยทำใจกำหนดให้ความว่างนั้นเป็นอารมณ์ของจิตในการเจริญสมาบัติ

ในฝ่ายนิยายมหายานตีความคำว่า “ศูนยตา” หรือ “ความว่าง” ตามที่ปรากฏในคัมภีร์ลังกาวตารสูตร<sup>๖</sup> โดยสรุปจัดแบ่งเรื่องศูนยตาหรือความว่างออกเป็น ๗ นัย โดยสรุป คือ

๑. ว่างเพราะสรรพสิ่งไม่มีทั้งลักษณะแห่งปัจเจกภาวะและสามัญภาวะ
๒. ว่างเพราะสรรพสิ่งปราศจากสภาวะ
๓. ว่างเพราะขั้นทั้งหลายคือนิพพาน ไม่มีการปรับเปลี่ยนขั้นหรือการกระทำสิ่งใด ๆ ต่อขั้น
๔. ว่างเพราะขั้นทั้งหลายว่างจากอัตตา
๕. ว่างเพราะสรรพสิ่งเป็นสิ่งที่ทำนายไม่ได้
๖. ว่างเพราะรู้แจ้งด้วยอริยญาณ คือรู้แจ้งภายในโดยอาศัยอริยญาณ
๗. ว่างเพราะสิ่งนี้และสิ่งนี้ไม่มีอยู่ในที่ไหน ๆ ว่างโดยประการทั้งปวง

การกล่าวถึงเรื่องความว่างที่ปรากฏทั้งในนิยายเถรวาทและนิยายมหายานถือเป็นนัยที่สำคัญ เพราะทำให้มีการอธิบายหลักธรรมเรื่อง “ศูนยตา” หรือ “สุญญตา” มีความเชื่อมโยงกันถึงหลักธรรมดั้งเดิมตามที่

<sup>๔</sup> พระมหาสมชัย กุศลจิตโต, พระพุทธศาสนา : นิยายสรวาสตีวาท (กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๙), หน้า ๗.

<sup>๕</sup> พรหมคุณากรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), พระ, พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม (พิมพ์ครั้งที่ ๑๓) (กรุงเทพมหานคร : บริษัท เอส. อาร์. พรินต์ติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, ๒๕๔๘), หน้า ๔๕๕-๔๕๖.

<sup>๖</sup> พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ สมมาปัญญา) แปลเรียบเรียง, คัมภีร์มหายาน ลังกาวตารสูตร (พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓), หน้า ๓๑.

พระพุทธรูปเจ้าได้ตรัสไว้ และเป็นหลักฐานที่สามารถใช้อ้างอิงได้อย่างถูกต้องในแวดวงของผู้ปฏิบัติธรรม ตามหลักคำสอนทางพระพุทธศาสนาสืบไป

### ประวัติการแต่งคัมภีร์ลลิตวิสตระ

จากการศึกษาข้อมูลเกี่ยวกับคัมภีร์ลลิตวิสตระ รู้แต่เพียงว่าคัมภีร์นี้แต่งขึ้นหลังจากมีพระพุทธรูปแล้ว ปรากฏหลักฐานในบทที่ ๒๖ ชื่อ ธรรมจักรปรवरุตตนปริวรรต (เรื่องการแสดงธรรมจักร) มีการพรรณนาอานิสงส์ ถึงการทำบุญต่อพระพุทธรูปว่า

“...(ผู้ที่หมั่นธรรมจักร เรียกว่า ผู้มีขนขุมละเส้น เพราะไม่ประทุษร้ายสัตว์ทั้งปวง หมั่นเจริญเมตตา สอนสัตว์อื่นให้ยึดมั่นในความอดทนและความเสียมเสียมตน ไม่จองเวร ไม่พยาบาท ประกายกย่องคุณ ความดี โปรยดอกไม้ทองที่ผ่องใสบริสุทธิ์เหมือนทองและผงทอง มอบให้แผ่นผ้ามีสีเหมือนทอง ประดับด้วย งามปดากและธงชัย และให้ภาชนะทองผ้าทอง แก่เจตีย์ของตถาคตและรูปเหมือนตถาคต ตลอดกาล”

(ที่รชมราตรี สรวสตตวาปริตชาตไมตรีภวานาโยคกษานติเสารตยปรสตตวสมาทาปนาไวรวยาปาทคุณวรมลัปร กาศนตยา ตถาคตเจตยตถาคตปรติมานา สุวณจนสุวณปุชสุวณจุนาภิกรณทวารวรมลปฏฐปตาทาธาชาลการสุวณ ภาชนสุวณสตรานุปธานตวาเทโกกนิจิตโรมกุป อิตยจยเต ฯ)<sup>๗</sup>

เนื้อความดังกล่าวนี้แสดงว่า ก่อนการเขียนคัมภีร์ลลิตวิสตระนี้ได้มีการสร้างพระพุทธรูปขึ้นแล้ว ส่วนพระพุทธรูปนั้นมีการสร้างขึ้นครั้งแรกในโลกเมื่อราวพุทธศตวรรษที่ ๕ – ๖<sup>๘</sup> แต่ยังไม่แน่ชัดว่า พระพุทธรูปสร้างขึ้นจริง ๆ เมื่อไหร่ เพราะข้อมูลบางแห่งก็ว่า มีการสร้างพระพุทธรูปยุคแรกที่เมืองมิถุราและที่รัฐคันธาระ เมื่อพุทธศตวรรษที่ ๗ หรือ ๘<sup>๙</sup> จึงขอสันนิษฐานไว้ในที่นี้ก่อนว่า คัมภีร์ลลิตวิสตระน่าจะเขียนขึ้นเมื่อพุทธศตวรรษที่ ๕ – ๖ หรืออย่างน้อยก็ไม่น่าจะเกินพุทธศตวรรษที่ ๗ เพราะต่อมาประมาณ พ.ศ. ๖๕๐ – ๗๕๐ อัสวโฆษได้เขียนเรื่อง พุทธจริต<sup>๑๐</sup> ก็ได้ดำเนินตามเค้าเรื่องในคัมภีร์ลลิตวิสตระนี้ โดยนำเนื้อเรื่องมาเขียนเป็นบทร้อยกรองทั้งหมด

<sup>๗</sup> P.L.VAIDYA Edited, *Llit-vistra* , p. 310.

<sup>๘</sup> แสง มนวิฑูร ผู้แปล. *คัมภีร์ลลิตวิสตระ* (พระนคร : ห้างหุ้นส่วนจำกัด ศิวพร, ๒๕๑๒), หน้า ๑๗.

<sup>๙</sup> จีรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา. ปีที่สำคัญทางพระพุทธศาสนาในประเทศต่าง ๆ. นิตยสารไทย-ภารต ปีที่ ๑๘ ฉบับที่ ๒๗ (มิถุนายน ๒๕๓๓), หน้า ๔๑.

<sup>๑๐</sup> จำนงค์ ทองประเสริฐ ผู้แปล. *บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย ภาค ๑*. (กรุงเทพมหานคร ; ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๑๒), หน้า ๗๑.

### จุดมุ่งหมายการเขียนคัมภีร์ลลิตวิสตร

การเขียนคัมภีร์คัมภีร์ลลิตวิสตร เพื่อมุ่งให้เกิดความเลื่อมใส เน้นในทางปาฏิหาริย์ แต่ก็แฝงไว้ด้วยการเผยแผ่หลักธรรมอยู่เป็นจำนวนมาก บางบทก็เป็นการแสดงหลักธรรมทั้งหมด เช่น บทที่ ๔ ธรรมาโลกมุขปริวรรต<sup>๑๑</sup> ว่าด้วยหัวข้อแสงสว่างแห่งธรรม

### ลักษณะการเขียนคัมภีร์ลลิตวิสตร

คัมภีร์ลลิตวิสตรมีการใช้รูปศัพท์บางศัพท์เป็นสันสกฤต บางศัพท์เป็นบาลี แต่บางศัพท์ไม่ใช่ทั้งสันสกฤตและบาลี แต่มีรูปศัพท์คล้าย ๆ สันสกฤตหรือบาลี ศัพท์เช่นนี้มีอยู่น้อย<sup>๑๒</sup>

ลักษณะศัพท์เช่นนี้มีใช้เฉพาะในคัมภีร์ลลิตวิสตรเท่านั้น เช่น ทานุ ทตต์ ควรจะเป็น ทานุ ทตต์ (ให้ทาน) คชวรุ ควรจะเป็น คชวร (ช้างประเสริฐ) เป็นต้น ลักษณะการประพันธ์เช่นนี้คงจะมีความพิเศษทำนองเดียวกับคัมภีร์ปุราณะของพราหมณ์<sup>๑๓</sup> การใช้ภาษาลักษณะเช่นนี้ ไม่ใช่ว่าผู้แต่งไม่มีความรู้เรื่องกฎเกณฑ์ของภาษา แต่อาจมีความเป็นไปได้ว่าเป็นภาษาที่นิยมกันในท้องถิ่นหนึ่งในสมัยหนึ่ง<sup>๑๔</sup> เพราะสังเกตได้จากลักษณะการใช้ภาษามีลีลาทางภาษาเดียวกันตลอดทั้งเรื่อง แต่มีผู้ให้ข้อสังเกตว่า น่าจะไม่ใช่แต่งหรือรวบรวมเพียงคนเดียว<sup>๑๕</sup> ถึงกระนั้น ก็ยังไม่อาจสรุปได้ว่าความจริงเป็นเช่นใด

ลักษณะภาษาในคัมภีร์ลลิตวิสตรเป็นการผสมผสานกัน โดยมีการศึกษาเชิงวิเคราะห์เห็นว่า ภาษาในคัมภีร์นี้ เป็นภาษาสันสกฤตผสมภาษาปรากฤต<sup>๑๖</sup> มีชื่อเรียกว่า สันสกฤตพันทางของพุทธศาสนา (Buddhist Hybrid Sanskrit) สันสกฤตของพุทธศาสนา (Buddhist Sanskrit) สันสกฤตผสม (Mixed Sanskrit)<sup>๑๗</sup> และสันสกฤตพันทาง (Hybrid Sanskrit) ยังไม่เป็นที่สรุปว่าจะเรียกลักษณะภาษาในคัมภีร์ลลิตวิสตรนี้เป็นชื่อใด จึงมีการเรียกชื่อปนกันไป

<sup>๑๑</sup> P.L.VAIDYA Edited, Llit-vistra , p. 22.

<sup>๑๒</sup> พระพินิจวรรณการ (แสง ศาลิตุล) ผู้แปล. ลลิตวิสตร : ปฐมสมโพธิฝ่ายมหายาน. (ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์, โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๕๓๖ พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพพระยาจำแสนยศศรีบริบาล (ชิต สุนทรวร), หน้า ๑.

<sup>๑๓</sup> C. Kunban Raja. Survey of Sanskrit Literature. (Bombay : Bharatina Vidna Bhavan, 1962), p.76.

<sup>๑๔</sup> พระพินิจวรรณการ (แสง ศาลิตุล) ผู้แปล. ลลิตวิสตร : ปฐมสมโพธิฝ่ายมหายาน, หน้า ๓.

<sup>๑๕</sup> Maurice Winternitz. History of Indian Literature, p.243.

<sup>๑๖</sup> ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์. การศึกษาเชิงวิเคราะห์ภาษาสันสกฤตในคัมภีร์ลลิตวิสตร อธิบายที่ ๑-๔. (วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาตะวันออก บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย พ.ศ.๒๕๓๖), หน้า ๓๗.

<sup>๑๗</sup> พระมหาปฐมพงษ์ งามล้วน. ประวัติภาษาบาลี ความเป็นมาและที่สัมพันธ์กับภาษาปรากฤตและสันสกฤต. (กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิมหาจุฬาราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๑๑๖.

### ประวัติการแปลและแก้ไขคัมภีร์ลลิตวิสตร

เนื้อเรื่องในคัมภีร์ลลิตวิสตรได้รับการแปลออกเป็นภาษาต่าง ๆ หลายภาษา ทั้งในยุโรปและเอเชีย มีการตีพิมพ์เป็นรูปเล่ม และมีการแก้ไขเปลี่ยนแปลงรูปศัพท์รวมทั้งข้อความบางแห่งของเนื้อเรื่องด้วย อาจเป็นเพราะความไม่รู้ในเรื่องภาษาที่ใช้ในคัมภีร์ลลิตวิสตร หรือเป็นเพราะเพื่อให้ง่ายต่อความเข้าใจของตัวเอง

คัมภีร์ลลิตวิสตรได้มีการแปลหลายภาษา เช่น ภาษาทิเบต ภาษาจีน ภาษาอังกฤษ ภาษาฝรั่งเศส และภาษาไทย จากการสืบค้นพอที่จะประมวลการพิมพ์และแก้ไขคัมภีร์ลลิตวิสตรเป็นภาษาต่าง ๆ เช่น ในประเทศจีน แปลคัมภีร์ลลิตวิสตรจากภาษาต้นฉบับเป็นภาษาจีน ๓ ส่วน คือ ประมาณ พ.ศ.๕๔๓ – ๖๔๓ ไม่ปรากฏนามผู้แปล<sup>๑๘</sup>

เป็นฉบับที่เก่าที่สุด แต่ปัจจุบันต้นฉบับได้สูญหายไปแล้ว พ.ศ.๘๕๓ ธรรมรักษ์ (Dhamaraksa) แปลได้เพียง ๘ อ้ายยเท่านั้น<sup>๑๙</sup> และ พ.ศ. ๑๑๖๓ เทวกร (Devakara) แห่งราชวงศ์ถัง แปลเมื่อ พ.ศ. ๑๑๖๓ – ๑๔๔๗ ถือกันว่าเป็นฉบับที่แปลได้ถูกต้องที่สุดของจีน

ในประเทศทิเบตแปลคัมภีร์ลลิตวิสตรเป็นภาษาทิเบต ประมาณปี พ.ศ.๑๔๔๓ โดยท่านชินมิตร (Jinamitra) ท่านทานศีล (Dansila) ท่านมนีวรมะ (Munivarma) และท่านเย-เสส-สเท (Ye-Ses-Sde)<sup>๒๐</sup> ปัจจุบันต้นฉบับภาษาทิเบตฉบับสมบูรณ์อยู่ที่เมืองเซนไต ประเทศญี่ปุ่น<sup>๒๑</sup> โดยมีการอ้างอิงกันบ่อยมาก

ในประเทศอังกฤษ วูดวิลล์ รอกฮิลล์ (Woodville Reckhill) ได้ใช้ต้นฉบับภาษาทิเบต แปลออกเป็นภาษาอังกฤษ<sup>๒๒</sup> และมีการพิมพ์แพร่หลายกันทุกวันนี้

ในประเทศฝรั่งเศส ฟูกอซ์ (Foucaux) ได้แปลคัมภีร์พุทธประวัติฉบับภาษาทิเบตเป็นภาษาฝรั่งเศส ใช้ชื่อว่า LE LALITAVISTARA<sup>๒๓</sup> พิมพ์ที่กรุงปารีสครั้งแรกเมื่อ พ.ศ.๒๓๙๐ – ๒๓๙๑ เป็นสำนวนหนึ่งที่นักวิชาการทางพระพุทธศาสนากล่าวถึงเสมอ

ในประเทศเยอรมัน เอส. เลฟมันน์ (S. Lefmann) เป็นชาวเยอรมันมีความสนใจในพุทธศาสนา และได้พิมพ์คัมภีร์ลลิตวิสตรนี้แบ่งออกเป็น ๒ ภาค ภาคแรกพิมพ์ใน พ.ศ.๒๔๔๕ ภาคที่สองพิมพ์ใน พ.ศ. ๒๔๕๑ พิมพ์ที่เมืองฮาล (Halle) ประเทศเยอรมัน และในประเทศอินเดีย พี.แอล. ไวทยะ (P.L. Vaidya) ได้จัดพิมพ์คัมภีร์ลลิตวิสตรขึ้นในปี พ.ศ.๒๕๐๑ ฉบับที่จัดพิมพ์นี้ใช้ต้นฉบับของเลฟมันน์ (Lefmann) เป็น

<sup>๑๘</sup> เรื่องเดียวกัน, หน้า ๑๘.

<sup>๑๙</sup> P.L.VAIDYA Edited, Llit-vistra , xi.

<sup>๒๐</sup> แสง มนวิฑูร ผู้แปล. คัมภีร์ลลิตวิสตร, หน้า ๑๘.

<sup>๒๑</sup> P.L.VAIDYA Edited, Llit-vistra , xi.

<sup>๒๒</sup> Ibid.

<sup>๒๓</sup> P.E. De Foucaux Trans. LE LALITAVISTARA. (Paris : Les Deux Oceans, 1988).



หลัก ในการพิมพ์ครั้งนี้ได้ทำข้อแตกต่างในด้านการใช้คำระหว่างฉบับของตนกับฉบับอื่น ๆ ไว้ด้วย<sup>๒๔</sup> เป็นฉบับที่ได้รับการยอมรับอย่างแพร่หลายมากฉบับหนึ่ง

ในประเทศไทย มีผู้แปลคัมภีร์ลลิตวิสตรมาแล้ว ๓ ท่าน คือ

๑. พระยาปริยัติธรรมธาดา (แพ ตาละลักษมณ์) ใช้ต้นฉบับของเลฟมันน์ (Lefmann) แปลออกมาเป็นภาษาไทยได้เพียง ๒ อรรถาธิบาย คือ อรรถาธิบายที่ ๑ และอรรถาธิบายที่ ๒ พิมพ์ถวายในงานพระบรมศพ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (รัชกาลที่ ๕) เมื่อ พ.ศ.๒๔๕๓<sup>๒๕</sup>

๒. พระพินิจวรรณการ (แสง ศาลิตุล) ใช้ต้นฉบับของเลฟมันน์ (Lefmann) เช่นกัน แต่แปลได้มากขึ้นกว่าพระยาปริยัติธรรมธาดา คือแปลได้ ๗ อรรถาธิบาย ตั้งแต่อรรถาธิบายที่ ๑ ถึงอรรถาธิบายที่ ๗ และพิมพ์แจก นานพระราชาทานเพลิงศพพระยาจำแสนยบดีศรีบริบาล (ชิต สุนทรวร) เมื่อ พ.ศ.๒๔๗๖

๓. แสง มนวิฑูร ผู้แปลคัมภีร์ลลิตวิสตรเป็นภาษาไทยตั้งแต่อรรถาธิบายที่ ๑ จนถึงอรรถาธิบายที่ ๒๗ จนจบ โดยเริ่มแปลตั้งแต่วันที่ ๓๐ สิงหาคม พ.ศ.๒๕๐๙ แปลจบบริบูรณ์เมื่อวันที่ ๑๖ มิถุนายน พ.ศ.๒๕๑๐<sup>๒๖</sup> ใช้เวลาในการแปล ๙ เดือน ๑๖ วัน โดยประมาณ ใช้ต้นฉบับภาษาสันสกฤตพันทางของพุทธศาสนา ฉบับที่ พี.แอล. ไวทยะ (P.L. Vaidya) ตรวจสอบชำระและพิมพ์เมื่อ พ.ศ.๒๕๐๑ ส่วนมูลเหตุที่ทำให้ แสง มนวิฑูร แปลคัมภีร์เล่มนี้เป็นภาษานั้น สืบเนื่องมาจากนายธนิธ อยุธยา ได้ไปอินเดียและซื้อคัมภีร์ลลิตวิสตรต้นฉบับ มาให้แสง มนวิฑูร แปลจนจบเป็นหนังสือขนาดพับ ๘ จำนวน ๙๘๑ หน้า<sup>๒๗</sup>

### เจ้าของคัมภีร์ลลิตวิสตร

ไม่สามารถสืบค้นได้ว่า ใครเป็นเจ้าของคัมภีร์ลลิตวิสตรนี้ แต่จากการสืบค้นข้อมูลหลายแห่ง ทำให้มีทางสันนิษฐานได้ว่า คัมภีร์ลลิตวิสตรนี้มีคำสอนที่เป็นของเถรวาทดั้งเดิม มีการอธิบายแนวคิดที่แตกต่างกันบ้าง ไม่อาจสืบค้นถึงผู้เขียนได้ แต่สันนิษฐานว่าต้องเป็นปราชญ์ในพระพุทธศาสนายุคต้น ๆ อาจเป็นไปได้ว่าเป็นผลงานเขียนและเรียบเรียงโดยคณะบุคคล ไม่ใช่เป็นการเขียนโดยบุคคลเดียว<sup>๒๘</sup> และผู้เขียนได้แสดงความรู้อันลึกซึ้งและความรักที่อันสูงส่ง ที่มีต่อองค์พระสัมมาสัมพุทธเจ้า<sup>๒๙</sup> แต่ พี.แอล. ไวทยะ (P.L.

<sup>๒๔</sup> Maurice Winterniz. History of Indian Literature Vd.II, p.244.

<sup>๒๕</sup> ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์. “การศึกษาเชิงวิเคราะห์ภาษาศาสตร์ในคัมภีร์ลลิตวิสตร อรรถาธิบายที่ ๑-๔”, หน้า ๒๗.

<sup>๒๖</sup> แสง มนวิฑูร. คัมภีร์ลลิตวิสตร, หน้า ๑๘.

<sup>๒๗</sup> ธนิธ อยุธยา. ความเป็นบัณฑิตของศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร เปรียญ และพระภิกษุสงฆ์สมัยสุโขทัย สวดเจ็ดตำนานหรือไม่. (กรุงเทพมหานคร : ห้างหุ้นส่วนจำกัด คิวพร, ๒๕๑๗) พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ ศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร เปรียญ ๒๐ เมษายน ๒๕๑๗), หน้า ๕๖ – ๕๘.

<sup>๒๘</sup> Maurice Winterniz. History of Indian, pp.242-243.

<sup>๒๙</sup> ธรรมรักขิต (เอื้อน เล่งเจริญ). พระพุทธศาสนา : ศาสนาแห่งปัญญา. (กรุงเทพมหานคร : รวมสาส์น, ๒๕๓๗), หน้า ๒๓๒.

Vaidya) บ่งชี้ชัดลงไปว่า คัมภีร์ลลิตวิสตระเป็นคัมภีร์ที่สำคัญมากที่สุดเล่มหนึ่งของฝ่ายมหายาน แต่ก็ทิ้งท้ายไว้ว่าอาจจะเป็นผลงานของนิกายสรวาสตีวาท ซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของนิกายเถรวาทดั้งเดิม<sup>๓๐</sup> ถือเป็นข้อสันนิษฐานที่น่าเชื่อถือมากที่สุด

จากข้อสันนิษฐานดังกล่าว สรุปได้ว่า คัมภีร์ลลิตวิสตระเป็นผลงานนิกายสรวาสตีวาท โดยปรับปรุงแนวการอธิบายแตกต่างจากนิกายเถรวาทเดิม ต่อมฝ่ายมหายานก็ยอมรับว่าคัมภีร์นี้เป็นคัมภีร์ที่สำคัญเล่มหนึ่ง ถึงกระนั้นก็มีการผสมผสานแนวคำสอนของนิกายเถรวาทดั้งเดิม มีเนื้อเรื่องหลายตอนเหมือนสุดตันตปิฎก<sup>๓๑</sup> ซึ่งจะปฏิเสธว่า นิกายสรวาสตีวาทไม่ใช่ฝ่ายนิกายเถรวาทก็คงไม่ใช่ความคิดที่ถูกต้องนัก

### แนวคิดเรื่องความว่างในคัมภีร์ลลิตวิสตระ

คำว่า “ความว่าง” ที่นี้ ใช้ในการอธิบายสภาวะธรรมที่สูญเปล่าจากการเข้าไปยึดเป็นเจ้าของ ศัพท์ที่ใช้ในภาษาสันสกฤตก็คือ ZUNYA (ศูนยะ) หรือ ZUNYTA (ศูนยตา) ในคัมภีร์ลลิตวิสตระได้แสดงศูนยตาไว้ ๗ นัย<sup>๓๒</sup> คือ

๑. ศูนยตาแห่งบุคลิกลักษณะ หมายถึง สรรพสิ่งไม่มีทั้งลักษณะแห่งปัจเจกภาวะและสามัญภาวะ
๒. ศูนยตาแห่งสภาวะ หมายถึง สรรพสิ่งปราศจากสภาวะ มีลักษณะเป็นสภาวะศูนยตา
๓. ศูนยตาแห่งกรรม(อปรจิต) หมายถึง ชั้นทั้งหลายคือนิพพาน ไม่มีกรรม (การกระทำ) ในชั้นทั้งหลายนับแต่เริ่มแรก กล่าวคือไม่ต้องมีการเปลี่ยนแปลงชั้นหรือกระทำการใด ๆ ต่อชั้น
๔. ศูนยตาแห่งกรรม(ปรจิต) หมายถึง ชั้นทั้งหลายว่างจากอตตาและคุณสมบัติ และดำเนินไปได้เมื่อมีการเชื่อมกันระหว่างเหตุกับกรรม
๕. ศูนยตาแห่งสรรพสิ่งในความหมายที่ว่า เป็นสิ่งที่ทำไม่ได้ หมายถึง ธรรมชาติเป็นจินตนาการที่ผิด ไม่สามารถแสดงออกมาได้
๖. ศูนยตาในความหมายสูงสุด คืออันติมัสัจจะ รู้แจ้งได้เฉพาะด้วยอริยญาณ นั่นคือในการบรรลุความรู้แจ้งภายในโดยอาศัยอริยญาณ ย่อมไม่มีร่องรอยแห่งวาสนาที่เกิดจากแนวคิดผิดพลาดทั้งหลาย
๗. ศูนยตาแห่งสิ่งนี้และสิ่งนี้ หมายถึง สิ่งนี้และสิ่งนี้ไม่มีอยู่ในที่ไหน ๆ ว่างโดยประการทั้งปวง หลักศูนยตานี้ นักปราชญ์ชาวตะวันตกวินิจฉัยว่าเลื่อนมาจากหลักอนัตตมัน (อนัตตา) ที่ว่าสิ่งทั้งปวงไม่มีอตตา แต่ที่จะแปลศูนยตา ว่าศูนยส์น้อยอย่างสนิท คงไม่ได้<sup>๓๓</sup> ว่าโดยลักษณะของศูนยตามี ๓ ประการคือ

<sup>๓๐</sup> P.L.VAIDYA Edited, Llit-vistra, p. 9.

<sup>๓๑</sup> แสง มนวิฑูร ผู้แปล. คัมภีร์ลลิตวิสตระ, หน้า ๑๐ – ๑๕.

<sup>๓๒</sup> พระศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ สมมาปัญญา) แปลเรียบเรียง. คัมภีร์มหายาน ลลิตวิสตร., หน้า ๓๑.

(๑) ปริกัลปิตะ เห็นสิ่งทั้งปวงเป็นของเที่ยง เห็นสิ่งทั้งปวงที่ไม่มีว่ามีว่าเป็นจริง เช่นเห็นเชือกว่าเป็นงู หรือเห็นสัตว์ทั้งปวงมีตัวตนเป็นของเที่ยง

(๒) ปรตันตระ ความรู้อันอาศัยสิ่งอื่นเปรียบเทียบ ซึ่งเป็นความรู้ไม่สู้ผิด แต่ว่าเป็นความรู้แคบโดยจำกัด เช่นเชื่อว่าเชือกมีจริง และงูมีจริง

(๓) ปรินิษปันนะ (ปรินิปผันน) ความรู้อันบริบูรณ์แท้จริง รู้แจ้งว่าสรรพสิ่งทั้งหลายไม่มีตัวตน เป็นเพราะสังขารปรุงแต่งขึ้นเท่านั้น (เรื่องเดียวกัน, อ้างแล้ว)

นิกายสรวาสตีวาทมีแนวความคิดว่า “ทุกสิ่งมีอยู่จริง” โดยถือว่า ชั้น ๕ หรือธรรมทั้งปวงทั้งในอดีต อนาคต และปัจจุบันมีอยู่จริง เพราะเป็นไปสืบต่อ เป็นปัจจัยแก่กันและกัน”<sup>๓๔</sup> กล่าวโดยนัยให้กว้างขึ้นก็คือ นิกายสรวาสตีวาทเป็นฝ่ายสัจนิยม มองเห็นสภาวะธรรมทุกสิ่งเป็นของมีจริงไปหมด โดยถือว่าขึ้นชื่อว่าเป็นสภาวะแล้วจะต้องเป็นของมีอยู่เป็นคู่ด้วยตัวมันเอง ตลอดอดีต ปัจจุบัน อนาคต แต่พฤติกรรมของสภาวะธรรมเปลี่ยนแปลงไปได้ เปรียบเหมือนผืนผ้าผืนหนึ่ง เมื่อไปย้อมดำ เราก็เรียกว่า ผ้าน้ำดำ ผ้านั้นนั้นละจากสีขาวไปสู่ความดำ แต่ไม่ละจากความเป็นผ้าผืนเดียวกัน ฉะนั้น สภาวะธรรมมีชั้น ๕ ชาติ อายตนะ ก็อาจมีพฤติกรรมเปลี่ยนแปลงไปตามกาล แต่ไม่ละความเป็นชั้น ๕ ชาติ อายตนะ ในตัวมันเอง ฉะนั้น ด้วยเหตุผลข้อนี้ นิกายสรวาสตีวาทจึงยืนยันว่า ชั้น ๕ ชาติ อายตนะ ที่เป็นอดีต ปัจจุบัน และอนาคต ล้วนดำรงอยู่มีอยู่<sup>๓๕</sup> ถ้าเชื่อว่านิกายสรวาสตีวาทมีแนวคิดเช่นนี้แท้จริง และเชื่อว่าคัมภีร์ลลิตวิสตระเป็นผลงานของนิกายสรวาสตีวาทเช่นกัน ก็จะทำให้เกิดความขัดแย้งกันระหว่างแนวคิดที่ว่า “ทุกสิ่งมีอยู่จริง” กับแนวคิดเรื่องศูนยตา หรือความว่าง ที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์ลลิตวิสตระอย่างเด่นชัด

ในที่นี้จะได้ทำการสรุปประเด็นเรื่องความว่างในคัมภีร์ลลิตวิสตระ โดยจัดทำเป็นตารางเชิงวิเคราะห์ คำแปลตามต้นฉบับเดิม เพื่อสะดวกในการศึกษาค้นคว้าต่อไป

**ตารางที่ ๑** โสลกที่ ๙๕ ในอัยยายที่ ๑๓ แสดงนัยความว่างเรื่องสังขารไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
<p>สัสการ อนินตย อธรูวาระ            อามกมุโภปมา เกษนาตุมกาะ              พรเกรก ยาจิโตปมาะ            ปาศุนโครปม ตาวกาลิกะ    ๙๕   <sup>๓๖</sup></p>	<p>สังขารทั้งหลาย ไม่เที่ยง ไม่ยั่งยืน เพราะบาง มีแต่จะแตกเสียไป เหมือนหม้อดินที่ไม่ได้เผา คล้ายของที่ยืมเขามา เหมือนเมืองที่สร้างบนกองทรายจะดำรงอยู่ได้เพียงระยะเวลาสั้นเท่านั้น ฯ</p>

<sup>๓๓</sup> นาคะประทีป แปล. รัตนาวลี ของพระนาคารชุน. (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๒๐.

<sup>๓๔</sup> สมชัย กุศลจิตโต, พระมหา. พระพุทธศาสนา : นิกายสรวาสตีวาท., หน้า ๗.

<sup>๓๕</sup> เสถียร โพธิ์นันทะ. ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ฉบับมุขปาฐะ ภาค ๑. (กรุงเทพมหานคร : สภาการศึกษา มหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๑๔), หน้า ๗๐.

<sup>๓๖</sup> P.L.VAIDYA Edited, Llit-vistra, p. 125.

คำว่า สัสการ หรือจะเขียนว่า สัสการ แปลให้เป็นภาษาไทยยืมคำมาจากภาษาบาลีว่า “สังขาร” จะใช้คำไทยตรง ๆ ไม่มี คำว่า “สังขาร” นี้ หมายถึง สภาพที่ปัจจัยทั้งหลายปรุงแต่งขึ้น แบ่งเป็น ๒ ประเภท คือ

๑. อุปาทินนสังขาร สังขารที่กรรมยึดครองหรือเกาะกุม
  ๒. อนุปาทินนสังขาร สังขารที่กรรมไม่ยึดครองหรือเกาะกุม<sup>๓๗</sup>
- แบ่งเป็น ๓ ประเภท ก็มี คือ

๑. กายสังขาร สภาพที่ปรุงแต่งการกระทำทางกาย ได้แก่ กายสัญญาเจตนา คือ ความจงใจทางกาย
๒. วจีสังขาร สภาพที่ปรุงแต่งการกระทำทางวาจา ได้แก่ วจีสัญญาเจตนา คือ ความจงใจทางวาจา
๓. จิตตสังขาร หรือ มโนสังขาร สภาพที่ปรุงแต่งการกระทำทางใจ ได้แก่ มโนสัญญาเจตนา คือ ความจงใจทางใจ<sup>๓๘</sup>

หรือแบ่งเป็น ๔ ประเภท ก็ได้ คือ

๑. สังขตสังขาร สังขารคือสังขตธรรม ได้แก่ สิ่งทั้งปวงที่เกิดจากปัจจัยปรุงแต่ง รูปธรรมก็ตาม นามธรรมก็ตาม ได้ในคำว่า อนิจจา วต สงขารา เป็นต้น
๒. อภิสังขตสังขาร สังขารคือสิ่งที่กรรมแต่งขึ้น ได้แก่รูปธรรมก็ตาม นามธรรมก็ตามในภุมิ ๓ ที่เกิดแต่กรรม
๓. อภิสังขรณสังขาร สังขารคือกรรมที่เป็นตัวการปรุงแต่ง ได้แก่ กุศลเจตนา และอกุศลเจตนาทั้งปวงในภุมิ ๓ ได้ในคำว่า สังขารตามหลักปฏิจาสุมุขปาท
๔. ปโยคาสังขาร สังขารคือการประกอบความเพียร ได้แก่ กำลังความเพียรทางกายก็ตาม ทางใจก็ตาม<sup>๓๙</sup>

จากเนื้อความในโคลกที่ ๙๕ อธิบายที่ ๑๓ นี้ ทำให้เห็นถึงแนวคิดเรื่องความว่างในสังขารทั้งหลาย เป็นสิ่งที่ไม่สามารถยึดถือเอาสาระอะไรได้เลย

**ตารางที่ ๒** โคลกที่ ๙๗ ในอธิบายที่ ๑๓ แสดงนัยความว่างเรื่องสังขารไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
สัสการ ปฐทีปอิจิต กุชิปธอตุตตินิโรธธรรมิกะ   อนวสฤติ มารุโตปมาะ	สังขารทั้งหลาย เปรียบเหมือนเปลวไฟ เกิดขึ้น และดับไปรวดเร็วเป็นธรรมดา ไม่มีความมั่นคง อุปมาเช่นสายลม ไม่มีแก่นสาร เปราะบาง

<sup>๓๗</sup> อ. อ.๓/๒๒๓, วิกงค อ. ๕๙๖ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. กรุงเทพมหานคร ; บริษัท เอส. อาร์. พรินต์ติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, พิมพ์ครั้งที่ ๑๓, ๒๕๔๘, หน้า ๗๕.

<sup>๓๘</sup> ม.มู ๑๒/๑๒๗/๙๙, ม.ม.๑๓/๘๘/๘๓, ส.นิ.๑๖/๑๖/๔, อภิ.วิ. ๓๕/๒๕๗/๑๘๑ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). เล่มเดียวกัน. หน้า ๑๐๕.

<sup>๓๙</sup> วิสุทฺธิ. ๓/๑๒๐ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). เล่มเดียวกัน. หน้า ๑๔๒.

แผนปิณทเว อสาร ทุรพละ    ๙๗   ๔๐	เหมือนพองน้ำ ฯ
-------------------------------------	----------------

โคลกนี้แม้จะไม่มีคำว่า ศุนยะ แต่เนื้อความก็แสดงให้เห็นถึงแนวคิดเรื่องความว่างของสังขารทั้งหลาย เปรียบเหมือน เปลวไฟมีความเบาบาง อ่อนไหว ไม่มีรูปร่างที่เป็นตัวตน มองเห็นแต่จับต้องไม่ได้ ไม่มีแก่นนอน สายลมมีเพียงการรับรู้ว่ามี แต่ไม่มี ความคงที่ เลื่อนลอย ไปมีรูปร่างให้จับต้องได้เลย พองน้ำมีความเปราะบาง ไร้แก่นสาร หาความแน่นอนไม่ได้ ไม่มั่นคง ทุกสิ่งที่กล่าวมา เปลวไฟ สายลม และพองน้ำ เกิดขึ้นตั้งอยู่และดับไปอย่างรวดเร็ว สังขารทั้งหลายก็เป็นเหมือนเช่นนั้น

ตารางที่ ๓ โคลกที่ ๙๘ ในอัยยที่ ๑๓ แสดงนัยความว่างเรื่องสังขารไว้ดังนี้

<b>ต้นฉบับภาษาสันสกฤต</b>	<b>คำแปลภาษาไทย</b>
สัสการ นิรีห ศุนยกา กทลีสกนุชมา นิรัชตะ   มาโยปม นิตตโมหนา พาลอูลกปน อุกต มุขภูิวต    ๙๕   ๔๑	สังขารทั้งหลาย ไม่มีอำนาจ ว่างเปล่า พิเคราะห์แล้วคล้ายต้นกล้วย ทำจิตให้ลุ่มหลง เหมือนการเล่นกล หรือคล้ายกำมือเปล่าหลอกเด็กให้หาย ฯ

ในโคลกนี้ปรากฏคำว่า ศุนยกา มีความหมายว่า ว่างเปล่า เนื้อความในโคลกนี้ชี้ชัดว่า สังขารทั้งหลายมีความว่างเปล่า ไม่มีแก่นสารอะไร เหมือนต้นกล้วยไม่มีแก่นของเนื้อไม้ ใช้ประโยชน์อะไรที่เป็นความมั่นคงไม่ได้ หรือเหมือนกับการเล่นกล แสดงภาพมายาให้ดูเหมือนทุกอย่างมีอยู่ แต่เป็นเพียงการหลอกให้หลงใหลว่าทุกอย่างมีอยู่จริง การแสดงเช่นนี้หลอกได้ก็เพียงเด็กที่ยังไม่รู้เพียงสา แต่สำหรับคนที่มิปัญญา รู้อย่างแท้จริงแล้วไม่สามารถหลอกได้เลย

ตารางที่ ๔ โคลกที่ ๑๐๓ ในอัยยที่ ๑๓ แสดงนัยความว่างเรื่องสังขารไว้ดังนี้

<b>ต้นฉบับภาษาสันสกฤต</b>	<b>คำแปลภาษาไทย</b>
สัสการ อวิทยปรตยยา เต สัสกาเร น สนติ ตตตวตะ   สัสการ อวิทย ไจว หิ ศุนย เอเก ปรกฤตนิรีหกา    ๑๐๓   ๔๒	สังขารทั้งหลาย มีอวิทยาเป็นปัจจัย ไม่มีความเป็นจริงแท้ในสังขาร แท้จริง สังขารและ อวิทยามีสภาพเป็นศุนย์ มีลักษณะหนึ่งเดียว ไม่มีอยู่ตามปกติ ฯ

๔๐ P.L.VAIDYA Edited, Llit-vistra ,125.

๔๑ Ibid.

๔๒ Ibid.

คำว่า อวิชา ตรงกับคำว่า อวิชา สื่อความหมายของความไม่รู้ แบ่งเป็น ๒ ประเภท คือ อวิชา ๔ และ อวิชา ๘

อวิชา ๔ คือ ความไม่รู้แจ้ง, ไม่รู้จริง ใน ๔ อย่าง ได้แก่

- ๑. ไม่รู้ในทุกข์
- ๒. ไม่รู้ในทุกขสมุทัย
- ๓. ไม่รู้ในทุกขนิโรธ
- ๔. ไม่รู้ในทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา

สรุปก็คือ ไม่รู้ในอริยสัจ ๔<sup>๔๓</sup>

อวิชา ๘ คือ ความไม่รู้ในอริยสัจ ๔ ดังกล่าวด้วย และไม่รู้อีก ๔ อย่าง ได้แก่

- ๕. ไม่รู้ในส่วนอดีต
- ๖. ไม่รู้ในส่วนอนาคต
- ๗. ไม่รู้ทั้งส่วนอดีตทั้งส่วนอนาคต
- ๘. ไม่รู้ในธรรมทั้งหลายที่อาศัยกันจึงเกิดมีขึ้นตามหลักอิทัปปัจจย

ตา<sup>๔๔</sup>

ในโคลกนี้มีคำว่า ศูนย์ยะ สื่อชัดถึงแนวคิดเรื่องความว่าง เพราะสังขารคือการปรุงแต่งขึ้นมาของความไม่รู้จริงเป็นเหตุที่ทำให้เกิดสังขาร เพราะสังขารทั้งหลายไม่มีความเป็นแก่นสารหรือจริงแท้แต่ประการใด มีลักษณะที่แท้จริงเพียงแค่อำนาจเดียว คือความไม่มีหรือความว่างเปล่านั้นเอง

ตารางที่ ๕ โคลกที่ ๑๐๔ ในอัยยที่ ๑๓ แสดงนัยความว่างเรื่องสังขารไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
<p>มูทราตปรติมูทร ทฤศยเต                      มูทรสักรานติ น โจปลภยเต                        น จ ตตฺร น โจว ศาศฺวโต                      เอว สัศฺการานุจเฉทศฺวตาး    ๑๐๔   <sup>๔๕</sup></p>	<p>มันปรากฏเป็นตัวพิมพ์หลุดจากแม่พิมพ์ พัน                      แม่พิมพ์แล้วจะไม่ได้อะไรเลย สังขารจะมีในอวิชานี้                      นั้นหาไม่ และจะเที่ยงแท้ก็หาไม่ สังขารทั้งหลาย                      เที่ยงที่จะขาดศูนย์โดยแท้ ๆ</p>

ในโคลกนี้ไม่มีคำว่า ศูนย์ยะ แต่ก็มีคำว่า อจฺเฉท ซึ่งมีความหมายว่า ขาดศูนย์ นัยเดียวกับคำว่า ศูนย์ยะ อธิบายได้ว่า ที่เรามองเห็นว่าเป็นสังขารหรือรูปร่างต่าง ๆ นั้น เป็นเพียงแค่สิ่งที้ออกมาจากแม่พิมพ์ ตกแต่งให้เป็นรูปร่างตามที่จะให้เป็น เหมือนกับการก่ออิฐขึ้นมา ต้องการให้ก้อนอิฐมีลักษณะอย่างไร ก็สร้างแม่พิมพ์ขึ้นมาตามความคิด แล้วนำดินหรือปูนมาเทลงในแม่พิมพ์ ก็จะได้ก้อนอิฐตามลักษณะเหมือนแม่พิมพ์นั้น ๆ แต่ถ้าไม่มีแม่พิมพ์แล้ว ก้อนอิฐก็ไม่มีรูปร่างให้เห็นได้ แต่ถึงกระนั้น ก้อนอิฐแม้จะเกิดเป็นรูปร่างขึ้น ก็หาความเที่ยงแท้ทำอะไรไม่ได้ เพราะโดยแท้จริงแล้ว ไม่มีก้อนอิฐอยู่แล้วโดยความเป็นจริงแท้ดั้งเดิม

<sup>๔๓</sup> ส.นิ. ๑๖/๑๗/๕, ส. สพ. ๑๘/๕๐๕/๓๑๕, อภิ. วิ. ๓๕/๒๕๖/๑๘๑ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. หน้า ๑๕๘.

<sup>๔๔</sup> อภิ. ส. ๓๔/๖๙๑/๒๗๓ ; ๗๑๒/๒๘๑ ; อภิ. วิ. ๓๕/๙๒๖/๔๙๐ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). เล่มเดียวกัน. หน้า ๑๕๘.

<sup>๔๕</sup> P.L.VAIDYA Edited, Llit-vistra, p. 126.

## ตารางที่ ๖ โศลกที่ ๑๑๖ ในอัยยที่ ๑๓ แสดงนัยความว่างเรื่องสังขารไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
ตถ เหตุภี ปรตฺตเยภี จ สรวสฺสการคตฺ ปรวฺรตเต   โยคี ปุณ ภูตทฺรศนาต ศุณฺย สฺสการ นิริหิ ปศฺยติ    ๑๑๖    <sup>๔๖</sup>	สังขารทั้งหลาย เป็นไปตามเหตุและปัจจัย ท่านผู้บำเพ็ญเพียรมองเห็นสังขารเป็นความว่างเปล่า ไม่มีในโลกนี้ เพราะมองเห็นตามความเป็นจริง ฯ

ในโศลกนี้มีคำว่า ศุณฺยะ ปรากฏให้เห็นถึงแนวคิดของผู้ประพันธ์คัมภีร์ลิลิตวิสตรอย่างชัดเจน การที่เรามองเห็นสิ่งต่าง ๆ ว่าเป็นรูปร่างอย่างโน้นอย่างนี้ เพราะเป็นไปตามเหตุและปัจจัยที่ปรุงแต่งให้เป็นเช่นนั้น คนที่มีสติปัญญาอย่างแท้จริง จะมองเห็นสิ่งต่าง ๆ เป็นเพียงความว่างเปล่า ไม่มีอยู่จริง แต่คนที่ไม่มีความสติปัญญาอย่างแท้จริง ก็จะมองอย่างตรงกันข้าม ถึงกระนั้น โดยที่สุดแล้ว ทุกสิ่งทุกอย่างก็ต้องสูญสลายไปอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้

## ตารางที่ ๗ โศลกที่ ๑๑๗ ในอัยยที่ ๑๓ แสดงนัยความว่างเรื่องขันธ อายตนะ และธาตุไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
สฺกนชฺยตนาณี ธาตวะ ศุณฺย อชฺยตมิก ศุณฺย พาหฺยกาหะ   สฺตตฺวาตมวิวิกฺตมฺนาลยา ธฺรฺมาภาสฺสวาลกฺษณะ    ๑๑๗    <sup>๔๗</sup>	ขันธ อายตนะ ธาตุ ทั้งหลาย ศุณฺยทั้งภายใน ศุณฺยทั้งภายนอก ศุณฺยจากความเป็นสัตว์ จากความเป็นตัวตน ปราศจากที่อยู่อาศัย มีลักษณะ เป็นสภาพทรงไว้ มีสภาพเหมือนอากาศ ฯ

คำว่า ขันธ หมายถึง กองแห่งรูปธรรมและนามธรรม ๕ หมวด ที่ประชุมกัน อย่างที่รวมเข้าเป็นชีวิต ได้แก่

๑. รูปขันธ กองรูป ร่างกาย คุณสมบัติต่าง ๆ ของส่วนที่เป็นร่างกาย
๒. เวทนาขันธ กองเวทนา ส่วนที่เป็นการเสวยอารมณ์
๓. สัญญาขันธ กองสัญญา ส่วนที่เป็นความกำหนดหมายให้จำอารมณ์นั้น
๔. สังขารขันธ กองสังขาร ส่วนที่ปรุงแต่งจิตให้ดีหรือชั่วหรือเป็นกลาง ๆ คุณสมบัติต่าง ๆ ของจิต มีเจตนาเป็นตัวนำ ที่ปรุงแต่งคุณภาพของจิต ให้เป็นกุศล อุกุศล อภัยากฤต
๕. วิญญาณขันธ กองวิญญาณ ส่วนที่เป็นความรู้แจ้งอารมณ์ ความรู้อารมณ์ทางอายตนะทั้ง ๖ มีการเห็น การได้ยิน เป็นต้น<sup>๔๘</sup>

<sup>๔๖</sup> Ibid, p. 128.<sup>๔๗</sup> Ibid.<sup>๔๘</sup> ส.ข.๑๗/๙๕/๕๘ ; อภ.วิ.๓๕/๑/๑ อังใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. หน้า ๑๖๓.

คำว่า อายตนะ หมายถึง ที่เชื่อมต่อให้เกิดความรู้ มีอยู่ ๒ ฝ่าย คือ อายตนะภายใน และ อายตนะภายนอก

อายตนะภายใน แตนต่อความรู้ภายใน มี ๖ อย่าง คือ

- |          |      |           |  |
|----------|------|-----------|--|
| ๑. จักขุ | ตา   | ๒. โสตะหู |  |
| ๓. ชานะ  | จมูก | ๔. ชิวหา  | ลิ้น                                   |
| ๕. กาย   | กาย  | ๖. มโน    | ใจ (ที.ปา.๑๑/๓๐๔/๒๕๕ ; ม.อุ.๑๔/๖๑๙/๔๐๐ |

; อภิ.วิ.๓๕/๙๙/๘๕ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). ๒๕๔๘ : ๒๐๓)

อายตนะภายนอก แตนต่อความรู้ภายนอก มี ๖ อย่าง คือ

- |              |              |             |                                  |
|--------------|--------------|-------------|----------------------------------|
| ๑. รูปะ      | รูป          | ๒. สัททะ    | เสียง                            |
| ๓. คันธะ     | กลิ่น        | ๔. รสชะ     | รส                               |
| ๕. โภภุญัพพะ | สัมผัสทางกาย | ๖. ธรรมารมณ | อารมณ์ที่เกิดกับใจ <sup>๔๙</sup> |

คำว่า ธาตุ สิ่งที่ทรงสภาวะของตนอยู่เอง คือมีอยู่โดยธรรมดา เป็นไปตามเหตุปัจจัย ไม่มีผู้สร้าง ไม่มีอดีต มิใช่สัตว์ มิใช่ชีวะ ได้แก่

๑. ปฐวีธาตุ ธาตุดิน คือ ธาตุที่มีลักษณะแข็งแข็ง ภายในตัวก็มี ภายนอกตัวก็มี กล่าวเฉพาะที่เป็นภายใน ได้แก่ ผม ขน เล็บ ฟัน หนัง เนื้อ เอ็น กระดูก เยื่อในกระดูก ม้าม หัวใจ ตับ พังผืด ไต ปอด ไข้ใหญ่ ไข้น้อย อาหารใหม่ อาหารเก่า หรือสิ่งอื่นใดก็ตามในตัว ที่มีลักษณะแข็งแข็ง เป็นต้น

๒. อาโปธาตุ ธาตุน้ำ คือ ธาตุที่มีลักษณะเอิบอาบ ภายในตัวก็มี ภายนอกตัวก็มี กล่าวเฉพาะที่เป็นภายใน ได้แก่ ดี เสลด หนอง เลือด เหงื่อ มันข้น น้ำตา เปลวมน น้ำลาย น้ำมูก ไข้ข้อ มูตร หรือสิ่งอื่นใดก็ตามในตัว ที่มีลักษณะเอิบอาบ เป็นต้น

๓. เตโชธาตุ ธาตุไฟ คือ ธาตุที่มีลักษณะร้อน ภายในตัวก็มี ภายนอกตัวก็มี กล่าวเฉพาะที่เป็นภายใน ได้แก่ ไฟที่ยังภายในอบอุ่น ไฟที่ยังภายในให้ทรุดโทรม ไฟที่ยังภายในให้กระวนกระวาย ไฟที่ยังอาหารให้อย่อย หรือสิ่งอื่นใดก็ตามในตัว ที่มีลักษณะร้อน เป็นต้น

๔. วาโยธาตุ ธาตุลม คือ ธาตุที่มีลักษณะพัดผันเคลื่อนไหว ภายในตัวก็มี ภายนอกตัวก็มี กล่าวเฉพาะที่เป็นภายใน ได้แก่ ลมพัดขึ้นเบื้องบน ลมพัดลงเบื้องต่ำ ลมในท้อง ลมในไส้ ลมชานไปตามตัว ลมหายใจ หรือสิ่งอื่นใดก็ตามในตัว ที่มีลักษณะพัดผันไป เป็นต้น<sup>๕๐</sup>

<sup>๔๙</sup> ที.ปา.๑๑/๓๐๔/๒๕๕ ; ม.อุ.๑๔/๖๑๙/๔๐๐ ; อภิ.วิ.๓๕/๙๙/๘๕ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). เล่มเดียวกัน. หน้า ๒๐๓.

<sup>๕๐</sup> ที.ม.๑๐/๒๗๘/๓๒๙ ; ม.ม.๑๒/๓๔๒/๓๕๐ ; ม.อุ.๑๔/๖๘๔-๗/๔๓๗ ; วิสุทธิ.๒/๑๖๑ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). เล่มเดียวกัน. หน้า ๑๑๘.



ทุกสิ่งไม่ว่าจะเป็นขันธ อายตนะ และธาตุ ล้วนเป็นสิ่งที่ว่างเปล่า ไม่มีตัวตนให้จับต้องได้ อาศัยอยู่ก็ไม่ได้ เพราะมีสภาพเป็นเพียงเหมือนอากาศ มีอยู่ก็คือไม่มี จะว่าไม่มีก็ไม่ได้ ครั้นจะว่ามีอยู่ก็ไม่ใช่อีก เพราะมันศูนย์จากความเป็นตัวตนนั่นเอง

ตารางที่ ๘ โศลกที่ ๔๖ ในอัยยที่ ๑๕ แสดงนัยความว่างเรื่องกามทั้งหลายไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
<p>สัฎฐตา จปลจล'นิตย เมฆะ สมา วิทฺยภี สทฤตะ                        โอสพิณฑูปมา ริกตตุจฉา อสรา อนาคตมา จ ศูนย์สว                      ภาวา อิมะ สรวสชะ    ๔๖   <sup>๕๑</sup></p>	<p>กามทั้งหลาย เป็นของไม่มั่นคงไหวหวั่นอยู่เป็น                      นิตย เสมอด้วยเมฆ เช่นเดียวกับฟ้าแลบ อุปมา                      เหมือนหยดน้ำบนเหล็กแดง ว่างเปล่า ไม่มีสาระ ไม่                      มีตน และกามทั้งหลายเหล่านี้มีสภาพศูนย์โดย                      ประการทั้งปวง ๆ</p>

คำว่า กาม หมายถึง ส่วนที่นำใคร่นำปรารถนา มี ๕ อย่าง ได้แก่

๑. รูป รูป ๒. สัททะ เสียง ๓. คันธะกลิ่น
๔. รสชะ รส ๕. โภกฺขุภวะ สัมผัสทางกาย

ก้อนเมฆแม้จะมองเห็นเป็นรูปร่างต่าง ๆ นานา แม้ก็จะไม่ความแน่นอน และรูปร่างที่แท้จริงของก้อนเมฆก็ไม่มี ฟ้าแลบ แม้จะมองเห็นเป็นรูปร่างเส้นสายต่าง ๆ แต่ก็ไม่มี ความคงแท้แน่นอน สัมผัสไม่ได้ เกิดขึ้นตั้งอยู่รวดเร็วมาก หยดน้ำ มีลักษณะทรงก้อนกลมใส เปราะบาง มีเพียงเล็กน้อย เมื่อหยดลงบนแผ่นเหล็กที่ร้อนระอุ หยดน้ำนั้นก็หายไปตามฉับพลัน รวดเร็ว ไม่มีอะไรให้เห็นเป็นร่องรอยได้อีก

กามทั้งหลาย มีอุปมาเหมือน ก้อนเมฆ ฟ้าแลบ และหยดน้ำ ไม่มีแก่นสารอะไรให้ยึดถือได้เลย เพราะที่สุดแล้วก็กลายเป็นสภาพว่างเปล่าทุกประการ

ตารางที่ ๙ โศลกที่ ๑๘๔ ในอัยยที่ ๒๑ แสดงนัยความว่างเรื่องอายตนะต่าง ๆ ไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
<p>ทฤษฏฺวา วิการวิกฤตา นมุเจสตุ เสนา                      มายากฤตฺ จ ยถ เปรุภษติ ศุทฺธสตุตวะ                        ไนวาตฺร มารุ น พลัน ชคนน จาตมา                      อุทจนทรรูปสทฤโต ภรมติ ตริโลกะ    ๑๘๓   <sup>๕๒</sup></p>	<p>ตาไม่ใช่หญิงชายและไม่ใช่ตัวตน หู จมูก ลิ้น และ                      กาย ก็เช่นเดียวกัน(ไม่ใช่ตัวตน) ตัวตนศูนย์ทั้ง                      ภายในและภายนอก ธรรมเหล่านี้อาศัยปัจจัยเกิดขึ้น                      ล่วงพ้นผู้ทำและผู้รับรู้ ๆ</p>

โศลกนี้สื่อให้เห็นถึงแนวคิดของนิกายสรวาสตีวาท ผู้เป็นเจ้าของผลงานลิลิตวิสตระนี้อย่างชัดเจน อวัยวะที่เรียกว่า ตา หู จมูก ลิ้น และกาย ไม่มีการกำหนดว่าเป็นหญิงหรือชาย เพราะเป็นเพียง

<sup>๕๑</sup> P.L.VAIDYA Edited, Llit-vistra, p. 154.

<sup>๕๒</sup> Ibid, p. 247.

ส่วนประกอบขึ้นมาตามเหตุและปัจจัยที่ปรุงแต่ง เมื่อจะยึดถือให้มันก็ไม่มีความเที่ยงแท้แน่นอน ทุกสิ่งก็ต้อง  
ศูนย์ไปทั้งหมด

ตารางที่ ๑๐ โศลกที่ ๑๘๕ ในอธยายที่ ๒๑ แสดงนัยความว่างเรื่องสภาวะธรรมทั้งหลายไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
โส สตยวากยมกโรตสท สตยวาทิ เยเนท สตยวจนนิม ศูนย์ ธรรมา   เย เกจิ เสามย วินเย อนุกุกษปุกษา เต ศสตร ปาณิษุ นิริกษิษุ ปุษยทามา    ๑๘๕    <sup>๕๓</sup>	เรานั้นกระทำวาจาให้เป็นจริง พุดจริง ทุกเมื่อ ซึ่ง ธรรมเหล่านี้อันเป็นสภาพศูนย์ในโลกนี้ตามคำจริง คนเหล่าใด มีความสุภาพเป็นฝ่ายประพฤติดตามใน วินัย คนเหล่านั้นเห็นอาวุธในมือ (ผู้อื่น) เหมือน พวงมาลัย ๆ

คำว่า เรา ในที่นี้ หมายถึง พระพุทธเจ้า พระองค์ได้ตรัสถึงสิ่งที่เป็นจริงโดยสูงสุด ตรัสเช่นใด ทรง  
ทำได้เช่นนั้น

คำว่า ธรรม ในที่นี้ หมายถึง ทุกสิ่งทุกอย่างที่เป็นปรากฏอยู่ในโลกนี้ ล้วนเป็นสภาพศูนย์เปล่า  
อย่างแท้จริง แต่ไม่ใช่ทุกคนจะมองเห็นเช่นนั้นได้ เฉพาะคนที่มีสติปัญญาอันบริสุทธิ์และดำเนินชีวิตตาม  
พระพุทธเจ้าเท่านั้น จึงจะเป็นผู้มองเห็นสรรพสิ่งเป็นสภาพว่างเปล่าได้ คนที่ฝึกฝนจิตอย่างดีแล้ว จะ  
ประกอบไปด้วยเมตตาธรรม แม้จะมีผู้คิดมั่งร้าย เขาก็จะไม่คิดโกรธตอบ กลับหาวิธีประนีประนอม จนทำ  
ให้ผู้คิดร้ายต่อเขา กลายมาเป็นคนที่รักและชื่นชมในที่สุด

ตารางที่ ๑๑ โศลกที่ ๕๖ ในอธยายที่ ๒๔ แสดงนัยความว่างเรื่องสังขารไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
อิท ตนมยานุพุทธํ ปรีตีตยสมุทาคคํ ชคจฉุนยม   จิตเตกษณเณ'นุยาต มริจิกนธรวปุรตุลยม    ๕๖    <sup>๕๔</sup>	ความศูนย์ของโลกมาถึงแล้วโดยทุกสิ่งทุกอย่าง อาศัยปรัตยัยเกิดขึ้น ติดตามดูในจิต เหมือนบุรีของ คนธรรพ์ในพยับแดด ความศูนย์นั้นตลาคตตรัสรู้ แล้วที่จ้วนแห่งแผ่นดินนี้ ๆ

คำว่า ศูนย์ ในโศลกนี้ ใช้เป็นบทประธาน เพื่อยืนยันความคิดเรื่องความว่างอย่างหนักแน่น  
เริ่มแรกนั้นโลกนี้ก็ไม่มื่อะไรอยู่แล้ว แต่เพราะเหตุปัจจัยต่าง ๆ จึงทำให้ทุกอย่างดูเหมือนว่า เกิดมีขึ้นมา  
อุปมาเหมือนเมืองของคนธรรพ์ในพยับแดด ซึ่งไม่มีอยู่จริง ๆ เป็นเพียงภาพหลอกตาในขณะที่อยู่ไกล ๆ ครั้น  
พอเข้าไปใกล้ พยับแดดก็หายไป เรื่องความศูนย์หรือความว่างนี้ พระพุทธเจ้าได้ตรัสรู้อย่างถ่องแท้แล้วแต่  
เริ่มแรกในวันตรัสรู้เลยทีเดียว

<sup>๕๓</sup> Ibid.

<sup>๕๔</sup> Ibid, p. 273.

ตารางที่ ๑๒ โศลกที่ ๒๓ ในอัยยาศัย ๒๖ แสดงถึงแนวคิดคิดเรื่องความว่างในคัมภีร์ลลิตวิสตรระอย่างชัดเจน ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
<p>พหุกลปสหัสสร สติกษิตุ ศูนย์ตตตว สติตา สมุทานิตุ ธรรมชु เกษชु ซานิตุ สดตวจรี   ชนตา อिय วุยธิศเตภิ อุปหุรุต เกลศคไณะ ชินไวทยุ ปรมัจย วรุตย ธรรมจกรวรม    ๒๓   <sup>๕๕</sup></p>	<p>พระองค์ทรงศึกษาในศูนย์ตตวะ มาหลายพัน กัลป์เป็นอย่างดี ดำรงอยู่แล้ว พระองค์นำมาซึ่งธรรม และยา พระองค์รู้ความประพฤติของสัตว์ทั้งหลาย ประชุมชนเหล่านี้ถูกพยาธิตั้งร้อยอย่างคือหมู่เกลศ ทั้งหลายเข้าไปเบียดเบียน ข้าแต่พระชินผู้เป็น นายแพทย์ ขอพระองค์โปรดปลดเปลื้อง จงหมุน จักรคือธรรมอันประเสริฐ ฯ</p>

เรื่องศูนย์ตตวะ เป็นปรัชญาที่ว่าด้วยความศูนย์ หรือความศูนย์ซึ่งเป็นความจริงอันถ่องแท้ เป็นแนวคิดเหมือนนิกายศูนย์วาท พระพุทธเจ้าเมื่อยังเวียนว่ายอยู่ในสังสารวัฏ ได้ทรงบำเพ็ญบารมีธรรมมานานับการ และได้ทรงศึกษาเข้าใจในหลักเรื่องความว่างเป็นอย่างนี้ พระองค์ได้ทรงสะสมภูมิปัญญาธรรมมาตลอดทุกภพชาติ เหมือนดังว่าได้ทรงเก็บตัวยาคที่มีคุณสมบัติอย่างดีเยี่ยม ไว้คอยรักษาผู้คนทั่วไป เพราะคนทั่วไปต่างถูกโรครภัยคือกิเลสต่าง ๆ เล่นงานตลอดเวลา พระพุทธเจ้าทรงเปรียบเหมือนหมอรักษาโรค จึงทรงใช้ธรรมคือยารักษาผู้คนที่โดยกิเลสต่าง ๆ ทำร้ายได้อย่างชาญฉลาด ก็คือการประกาศพระสัทธรรมอันบริสุทธิ์ให้ผู้คนทั่วไป ได้ใช้เป็นหลักในการดำเนินชีวิตอย่างถูกต้อง ไม่นอกกิเลสทำร้ายนั่นเอง

ตารางที่ ๑๓ โศลกที่ ๕๓ ในอัยยาศัย ๒๖ แสดงนัยความว่างเรื่องสังขารไว้ดังนี้

ต้นฉบับภาษาสันสกฤต	คำแปลภาษาไทย
<p>อนาลย นิชุปรปญจ อนุตปาทมสักรม   วิวิกต ปรกฤตีสุนย ธรรมจกร ปรวรติตม    ๕๓   <sup>๕๖</sup></p>	<p>จักรคือธรรม ซึ่งตถาคตหมุนแล้ว ไม่อยู่เป็นที่ ไม่มี ปัญจธรรม (ธรรมเป็นเครื่องเน้นซ้ำ) ไม่มีความ อุปติ ไม่มีแดนเกิด โดดเดี่ยว มีปกติศูนย์ ฯ</p>

ความหมายของโศลกนี้ เป็นการอธิบายถึงลักษณะของพระธรรมจักร หรือพระธรรมคำสอนของพระพุทธเจ้าว่า มีความยึดหยุ่นไม่ยึดตัวอยู่กับที่ ไม่มีกิเลสที่เป็นตัวการทำให้เกิดปรุงแต่งยึดเยื้อพิสดาร (ปัญญาธรรมมี ๓ อย่าง คือ ตัณหา (ความทะยานอยาก) ทิฏฐิ (ความคิดเห็น) และ มานะ (ความถือตัว)<sup>๕๗</sup> ไม่ใช่เป็นที่ทำให้เกิด ไม่มีแหล่งที่ทำให้เกิด มีสภาวะเพียงหนึ่งเดียว มีความว่างเป็นปกติ เป็นการเน้นย้ำให้เห็นถึงแนวคิดเรื่องความว่างของนิกายสรวาสติวาท ผู้เป็นเจ้าของผลงานคัมภีร์ลลิตวิสตรระอย่างชัดเจนยิ่งขึ้น

<sup>๕๕</sup> Ibid, p. 301.

<sup>๕๖</sup> Ibid, p. 313.

<sup>๕๗</sup> ขุ.ม.๒๙/๕๐๕/๓๓๗ ; อภ.วิ.๓๕/๑๐๓๔/๕๓๐ ; เนตติ.๕๖-๕๗ อ้างใน พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต).

## สรุป

จากการศึกษาเรื่อง แนวคิดเรื่องความว่างในคัมภีร์ลลิตวิสตระ ทำให้ทราบว่า นิกายสรวาสติวาทผู้เป็นเจ้าของผลงานคัมภีร์ลลิตวิสตระ เป็นนิกายที่แยกตัวมาจากเถรวาทเดิม ไม่ใช่ฝ่ายนิกายมหายาน แต่ด้วยแนวความคิดในการอธิบายธรรมะที่ผิดแผกไปจากนิกายเถรวาทเดิมบ้าง จึงอาจเป็นแรงบันดาลใจให้เกิดนิกายมหายานในกาลต่อมาก็เป็นได้ จากที่เคยเข้าใจว่า นิกายสรวาสติวาทนี้เชื่อว่าทุกสิ่งมีอยู่จริง ตามรูปศัพท์คือ สรว + อสตี + วาท หมายถึง มีความเชื่อว่า “ชั้น ๕ หรือธรรมทั้งปวง ทั้งในอดีต อนาคต และปัจจุบัน มีอยู่จริง เพราะความเป็นไปสืบทอดเป็นปัจจัยแก่กันและกัน”<sup>๕๘</sup> ซึ่งขัดแย้งกับแนวคิดกับนิกายเถรวาทที่ปรากฏข้อความในคัมภีร์กถาว่า “ชั้น ๕ ปรากฏเป็นจริงเฉพาะในปัจจุบันเท่านั้น เพราะชั้น ๕ ในอดีตได้ดับไปแล้ว และชั้น ๕ ในอนาคตยังไม่เกิดขึ้นเลย”<sup>๕๙</sup> แต่ที่ดูจะแตกต่างจากนิกายเถรวาทอย่างมีนัยสำคัญ คือแนวคิดเรื่องความว่างของสิ่งทั้งหลายที่เกิดขึ้นในโลกนี้

ในที่นี้ขอสรุปแนวคิดเรื่อง “ความว่าง” ที่ได้ศึกษาค้นคว้าจากคัมภีร์ลลิตวิสตระไว้ย่อ ๆ ว่า มีนัยเรื่องความว่างสรุปได้ ๔ นัย คือ

๑. ว่างจากความเป็นสัตว์ บุคคล
๒. ว่างจากกิเลส หรือว่างจากสังขาร
๓. ว่างเพราะพิจารณาความเป็นอนัตตา
๔. ว่างโดยกำหนดให้เป็นอารมณ์ของจิตในการเจริญสมาบัติ

แต่ในคัมภีร์ลลิตวิสตระได้กล่าวถึงเรื่องความว่างไว้มากกว่านี้ โดยสรุปได้ ๗ นัย คือ

๑. ว่างเพราะสรรพสิ่งไม่มีทั้งลักษณะแห่งปัจเจกภาวะและสามัญภาวะ
๒. ว่างเพราะสรรพสิ่งปราศจากสวภาวะ
๓. ว่างเพราะชั้นทั้งหลายคือนิพพาน ไม่มีการปรับเปลี่ยนชั้นหรือการกระทำสิ่งใด ๆ ต่อชั้น
๔. ว่างเพราะชั้นทั้งหลายว่างจากอตตตา
๕. ว่างเพราะสรรพสิ่งเป็นสิ่งที่ทำนายไม่ได้
๖. ว่างเพราะรู้แจ้งด้วยอริยญาณ คือรู้แจ้งภายในโดยอาศัยอริยญาณ
๗. ว่างเพราะสิ่งนี้และสิ่งนี้ไม่มีอยู่ในที่ไหน ๆ ว่างโดยประการทั้งปวง

แม้จะไม่อาจสรุปได้ชัดเจนว่า ใครเป็นผู้ประพันธ์คัมภีร์ลลิตวิสตระ ถึงกระนั้นก็มีข้อสันนิษฐานให้เชื่อได้ว่า คัมภีร์ลลิตวิสตระเป็นผลงานของนิกายสรวาสติวาท ในยุคสมัยต้น ๆ ของนิกายสรวาสติวาทมีนักปราชญ์ของนิกายนี้ เช่น พระปารศวะ พระอัสวโฆษ เป็นต้น โดยเฉพาะยุคสมัยของอัสวโฆษเชื่อกันว่าทำนอยู่ร่วมสมัยเดียวกับ พระเจ้ากนิษกะมหาราช แห่งราชวงศ์กุษาณ อยู่ในช่วง พ.ศ.๖๒๑-๖๔๔ โดยเชื่อว่า

<sup>๕๘</sup> สมชัย กุศลจิตโต, พระมหา. พระพุทธศาสนา : นิกายสรวาสติวาท, หน้า ๗.

<sup>๕๙</sup> อภิ.วิ (ภาษาไทย) ๓๗/๒๕๑/๑๐๙.

ท่านมีอายุมากกว่าพระเจ้ากนิษกะ คือ ช่วง พ.ศ. ๖๐๘-๖๙๓<sup>๖๐</sup> ท่านเป็นนักกวี นักละคร และนักปราชญ์ที่มีชื่อเสียงอย่างมาก

สิ่งที่น่าศึกษาอย่างยิ่งคือ แนวคิดเรื่องความว่างหรือศูนยตา ของนิกายสรวาสติวาท ตามที่ปรากฏใน คัมภีร์ลลิตวิสตระ ได้มีผู้สืบทอดแนวคิดนี้ต่อมา จนมีชื่อเสียงโด่งดัง อย่างเช่น พระนาคคารชุน ซึ่งเกิดภายหลังพระอศวโฆษประมาณร้อยปี โดยมีผู้สันนิษฐานว่าอยู่ในช่วงสมัย พ.ศ.๗๐๐<sup>๖๑</sup> และต่อมาได้ตั้งนิกาย มารยมิถ อธิบายแนวคิดเรื่องศูนยตา เพื่ออธิบายหลักอนัตตา อย่างเป็นปรัชญาล้วน ๆ โดยไม่พูดถึงเรื่องเวียนว่ายตายเกิด ไม่พูดถึงนรก สวรรค์ พูดถึงแต่ในเรื่องปัจจุบัน

## เอกสารอ้างอิง

### ๑. ภาษาไทย

จิรพัฒน์ ประพันธ์วิทยา. **ปีที่สำคัญทางพระพุทธศาสนาในประเทศต่าง ๆ**. นิตยสารไทย-ภารต ปีที่ ๑๘ ฉบับที่ ๒๗ มิถุนายน ๒๕๓๓.

จำนงค์ ทองประเสริฐ ผู้แปล. **บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดีย ภาค ๑**. กรุงเทพมหานคร ; ราชบัณฑิตยสถาน, ๒๕๑๒.เซอร์เอวิน อาร์โนลด์. **ประทีปแห่งทวีปเอเชีย**. แปลโดย เจ้าศักดิ์ประเสริฐ กรุงเทพมหานคร : โรงพิมพ์มหาจุฬาราชวิทยาลัย, ๒๕๐๓ พิมพ์ในงานศพคุณแม่บุญนาถ สถาวระ ๑ กุมภาพันธ์ ๒๕๐๓.

ธนิต อยู่โพธิ์. **ความเป็นบัณฑิตของศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร เปரியุ และพระภิกษุสงฆ์สมัยสุโขทัยสวดเจ็ดตำนานหรือไม่**. กรุงเทพมหานคร : ห้างหุ้นส่วนจำกัด ศิวพร, ๒๕๑๗ พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพ ศาสตราจารย์ ร.ต.ท.แสง มนวิฑูร เปரியุ ๒๐ เมษายน ๒๕๑๗.

ธรรมกิตติวงศ์, พระ. **พจนานุกรมเพื่อการศึกษาพุทธศาสน์ ชุดศัพท์วิเคราะห์**. พิมพ์ครั้งที่ ๒, กรุงเทพมหานคร ; สำนักพิมพ์เสียงเชียงใหม่, ๒๕๕๐.

ธรรมรักขิต (เอื้อน เล่งเจริญ). **พระพุทธศาสนา : ศาสนาแห่งปัญญา**. กรุงเทพมหานคร : รวมสาส์น, ๒๕๓๗.

นาคะประทีป แปล. **รัตนาวลี ของพระนาคคารชุน**. กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

<sup>๖๐</sup> แหล่งที่มา: [ออนไลน์].

<http://www.pantown.com/group.php?display=content&id=43359&name=content10&area=3> [เข้าถึงข้อมูล ๒๙ เมษายน ๒๕๖๐].

<sup>๖๑</sup> นาคะประทีป แปล. **รัตนาวลี ของพระนาคคารชุน**. (กรุงเทพมหานคร : สำนักพิมพ์จุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔), หน้า ๑๐.

นิธิ เอียวศรีวงศ์. ปากไก่และใบเรือ รวมความเรียงว่าด้วยวรรณกรรมและประวัติศาสตร์ต้นรัตนโกสินทร์.

กรุงเทพมหานคร : อมรินทร์การพิมพ์, ๒๕๒๗.

ปฐมพงษ์ งามล้วน, พระมหา. ประวัติภาษาบาลี ความเป็นมาและที่สัมพันธ์กับภาษาปรากฏและ  
สันสกฤต. กรุงเทพมหานคร : มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๓๔.

ปฐมพงษ์ โพธิ์ประสิทธิ์นันท์. การศึกษาเชิงวิเคราะห์ภาษาสันสกฤตในคัมภีร์ลลิตวิสตระ อัยยาศัย ๑-๔.  
วิทยานิพนธ์หลักสูตรปริญญาอักษรศาสตรมหาบัณฑิต ภาควิชาภาษาตะวันออก  
บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๓๖.

พรหมคุณากรณ์ (ป.อ. ปยุตโต), พระ. พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลธรรม. กรุงเทพมหานคร ;  
บริษัท เอส. อาร์. พรินติ้ง แมส โปรดักส์ จำกัด, พิมพ์ครั้งที่ ๑๓, ๒๕๔๘.

พระพิณจวรรณการ (แสง ศาลิตุล) ผู้แปล. ลลิตวิสตระ : ปฐมสมโพธิฝ่ายมหายาน. ไม่ปรากฏสถานที่พิมพ์,  
โรงพิมพ์โสภณพิพรรฒธนากร, ๒๔๗๖ พิมพ์ในงานพระราชทานเพลิงศพพระยาจำ  
แสนยบดีศรีบริบาล (ชิต สุนทรวร).

รินฤทัย สัจจพันธ์. อิทธิพลวรรณกรรมต่างประเทศในวรรณกรรมไทย. กรุงเทพมหานคร : มหาวิทยาลัย  
รามคำแหง, ๒๕๒๔.

วิสุทธ์ บุษยกุล. วิสุทธนิพนธ์. กรุงเทพมหานคร : โอเดียนสโตร์, ๒๕๒๐.

ศรีคัมภีร์ญาณ (สมจินต์ สมมาปัญญา), พระ. แปลเรียบเรียง. คัมภีร์มหายาน ลังกาวดารสูตร.  
(พระนครศรีอยุธยา : มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, ๒๕๕๓.

เสถียร โพธิ์นันทะ. ประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนา ฉบับมุขปาฐะ ภาค ๑. กรุงเทพมหานคร : สภา  
การศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, ๒๕๑๔.

แสง มนวิฑูร ผู้แปล. คัมภีร์ลลิตวิสตระ. พระนคร ; ห้างหุ้นส่วนจำกัด ศิวพร, ๒๕๑๒.

## ๒. ภาษาอังกฤษ

C. Kunban Raja. *Survey of Sanskrit Literature*. Bombay: Bharatina Vidna Bhavan, 1962.

Maurice Winternitz. *History of Indian Literature*, Delhi: Motilal Banarasisidass, 1988.

P.E. De Foucaux Trans. *LE LALITAVISTARA*. Paris: Les Deux Oceans, 1988.

P.L.VAIDYA Edited. *Llit-vistra*. The Mithila Institute of Post-Graduate studies and research in  
Sanskrit learning Darbhanga, 1958.

## ๓. ข้อมูลเว็บไซต์

<http://www.pantown.com/group.php?display=content&id=43359&name=content10&area=3>

[เข้าถึงข้อมูล ๒๙ เมษายน ๒๕๖๐].

## The Philosophical Trends in Buddhism

Dr. R. Gopalakrisnan, M.A., Ph.D.  
Professor and Head, (Retired),  
Department of Philosophy,  
University of Madras, Chennai—600 005  
+91 98411 71138  
Email: gopalki\_rls@yahoo.com

### Abstract

In this paper a study has been made to bring to light the philosophical truths found in Buddhism, an atheistic religion in the world. Originally, the Buddha was a social reformer and an ethical teacher. He refused to answer to the metaphysical queries, but preserved silence to all intellectual inquiries, since they would never serve the purpose in alleviating the afflictions of mankind. His primary concern was to remove the sufferings of mankind and his ultimate concern was to make man absolutely free from any kind of painful existence, which experience is known as the state of nirvana. Buddha was considered as the first analytic thinker in the philosophical circle since he analysed the cause for suffering carefully and systematically without any conscious philosophical activity. In the absence of an absolute being called God and a permanent substance called soul the Buddha was successful in establishing a religion without metaphysical speculations. However, in his approach in analysing the cause for suffering through twelve links, he gave room for certain unique philosophical ideologies such as the theory of momentariness (*ksanika vada*), theory of no soul (*nairatmya vada*), law of karma, the famous middle path etc.

All his preaching have been edited and codified as *Pitaka* works. After his departure from this mortal coil as an immortal and enlightened person, his profound wisdom withstood the test of time and the socio-political climates. Especially his final utterance viz. 'be a light unto yourself and work out your salvation diligently' provoked the thinking of the wisdom seekers and opened the floodgates of rational skills among his followers. That statement was interpreted in a two-fold way particularly the term 'your' was interpreted as 'my-self alone' and the entire 'humanity'. Based on this division emerged two broader philosophical sections known as Mahayana and Hinayana. Under these two sections four major philosophical schools were developed, two to each section, known as Madhyamika, Yogacara, Sautrantika and Vaibhasika. Though each school vary in their philosophical standpoint and criticise the other schools from logical perspective before establishing their Truths, each school relied firmly on the original teachings of the Master as the real source materials, of course with a manifold interpretations. Thus the true teachings of the Master resulted in multifarious truths both implicitly and explicitly.

The net result of these doctrinal expositions of scholars resulted in the organisation of several conferences dealing with clinching arguments, worthwhile debates and powerful discussions and Buddhism as a religious philosophy. Buddha was made as a God of worship who would grant solace to the earthly tormented souls, five different subjective

qualities known as the *skandhas* were substituted for the soul, several monasteries were constructed all over the globe to preserve, promote, protect and patronize the ideals and practices of Buddhism. In the academic world also this school of thought was included in the curriculum to infuse the vision and mission of Buddhism.

**Key words:** Noble truths, Enlightenment, Nirvana, Suffering, Middle path, Hinayana, Mahayana, Philosophical Schools, Monasteries, Compassion, Wisdom

### Introduction

It is a universal truth that Gautama the Buddha, the ‘Enlightened Person’ did not build any system of thought with mere speculative reasoning especially to elucidate the barren metaphysical matters. His profound silence to all metaphysical or rather supramental discussions shows his unique and exceptional wisdom in seeking remedies to all human melodies. Instead of indulging in unwanted argumentation on matters not related to human existence and for the redemption of mankind, the Buddha insisted not only upon his followers, ardent admirers, but also the laity to resort to the ways and means of alleviating human agonies in this planet. He wanted to eliminate superstitions, useless discussions and irresponsible human style of living. He brought forth rational religion with humanistic touch, practical ethics with noble truths and simple principles of life with higher goals. However, his messages to mankind are not without any philosophical overtones. All his preaching, discourses, advices, instructions, discussions etc. contain implicit philosophical claims, since philosophy extensively deals with the perennial problems of life in the realms of social, political, moral, religious and metaphysical. In Indian Philosophy Buddhism has been classified under the heterodox system (*nastika darsana*), not for denying the existence of a Supreme Reality namely God, but for rejecting the authority of the Vedas since they gave utmost importance to ritualism, along with Carvaka and Jainism.

Primarily the Buddha was an ethical teacher and a social reformer rather than a philosopher. Indian philosophy, on the whole, is seriously concerned with logic and epistemology, metaphysics, ethics and religion. However the main focus of Buddhism is ethics and religion, in unique terms. For, it has been characterised as soulless ethics and Godless religion. To understand this stand point, we have to analyse the concept of momentariness—*kshanikavada*—which is an offshoot of the second noble truth viz. there is a cause for suffering leading to the theory of dependent origination—*pratityasamudpada*. Each aspect of human existence ranging from biological to psychological, birth, death, past, present and future lives etc. is based on each one of the twelve chains and the firm conclusion is ‘nothing is permanent and everything is momentary’. This fundamental presupposition forms the basis for the philosophical trends of early Buddhism that there is no permanent and abiding soul (Atman) subsisting in the psycho-physical organism of a human. Similarly there is no existence for a Supreme Being called God as a ‘person’. The rationale behind such postulation is substantiated from the sermons of the Master: **“Philosophy purifies none, peace alone does.”**



“Surely do I know much more than what I have told you? And wherefore, my disciples, have I not told you that? Because, my disciples, it brings you no profit, it does not conduce to progress in holiness, because it does not lead to the turning from the earthly, to the subjection of all desire, to the cessation of the transitory, to peace, to knowledge, to illumination, to Nirvana.”

“Two things only, my disciples, do I teach—misery and the cessation of misery. Human existence is full of misery and pain. If, instead, we bother about barren metaphysical speculations, we behave like that foolish man whose heart is pierced by a poisonous arrow and who, instead of taking it out while away his time on idle speculation about the origin, the size, the entice metal, the maker and the shooter of the arrow”<sup>1</sup>

From the above citations, we can imbibe the truth that the Buddha flourished at a time when superficial and superfluous conceptions of human life were predominantly prevalent. According to the historical accounts, prior to the Buddhist era, the Vedic period witnessed excessive ritualism, continued sacrifices which were affordable exclusively by the affluent people; hierarchy in human livelihood based on the professions leading to social stratification as lower, higher and the highest paved the way for caste menace in the Indian sub-continent. Exorbitant superstitious beliefs prevented people from rationalising natural events which attitude culminated in the worship of many deities and their adoration culminated in social and religious diversifications. The priest class was kept in high esteem as the most dominant class and the ill treatment to the lower strata of the masses added to the agony of common men. In the religious arena, besides rituals and sacrifices, the chanting of holy syllables (mantras) was in terse language whose connotations were difficult to be comprehended by ordinary citizens and they also could not repeat the same. In the philosophical scenario a number of pathways such as action, devotion, yoga, wisdom, etc. were treated as mutually exclusive terms and were suggested as the means for salvation. Each school of thought advocated its specific path and simultaneously denigrating and degrading other means for liberation which intellectually confused the truth seekers to put into successful practice.

At a stage when every section of the society was dissatisfied with the prevailing conditions of life and lived without any right objective in life, the Enlightened Buddha emerged on the stage with the principle of simple living with high thinking leading to extensive humanism and systematic religious disciplines. Any man who is engulfed in sorrows the queries on the nature of the self, the characteristic features of God, nature of the phenomenal world seem to be a mere folly or at best wastage of time. The Buddha pertinently put forth ten questions which have been called “*Avyaktani*” in Pali literature which are as follows:

1. Is the world eternal?
2. Is it non-eternal?
3. Is it finite?
4. Is it infinite?

---

<sup>1</sup> Sharma, C.D., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), p. 70.

- 5 Is the body and the self the same?
- 6 Is the self, different from the body?
- 7 Does the Tathagatha take birth again after death?
- 8 Does he not take birth after death?
- 9 Is there rebirth and also no rebirth?
- 10 Are the rebirth and no rebirth both false? <sup>2</sup>

As the responses to these questions from the philosophical perspective would not yield any undivided solution, and from the practical standpoint the answers would be futile, the Buddha was reluctant to respond and has not discussed them. However, the discourse, preaching etc. of the Buddha are not without philosophical implications. The doctrine of no-self (anatta), theory of impermanence (kshanika), no-god theory, the law of karma and re-birth are some of the philosophical ideas envisaged by him. Since the Buddha's teachings were of oral transmission, we have to rely upon the compilations, interpretations, commentaries, amplifications, etc. made by his disciples much later. Long after the demise of the Master, The Hinayana literature in Pali (the Tripitakas) was compiled. "Some Buddhists who felt that it did not present the real teachings of the master and contained many horrible misinterpretations of Buddha's teachings, called themselves Mahayanis, dubbing the others as Hinayanis and had a separate literature in Sanskrit"<sup>3</sup>

The main focus of the Buddha was to prepare the people to lead a spiritual life originating in consciousness of miseries, while the consummation was the discovery of eliminating suffering. In this task he stood as the pioneer in offering certain practical solution for freedom from suffering. Also he was criticised for advocating pessimism since he commences his ideology with the darker side of life. However this critical remark did not withstand since he did not stop merely with the presentation of his thesis, but also offers the synthesis, besides anti-thesis, for the alleviation of human afflictions. Though the doctrine of the Buddha commences with pessimism, it passes through the robust type of optimism and culminates in eternal pragmatism. It is due to the pragmatic significance of his messages he discovered the truths of life through the famous Four Noble Truths and the Eight-fold path. To quote him "It is by such a discussion that one can get some gain, it is these that detachment, destruction of passion, the end of miseries, mental peace, knowledge, wisdom and nirvana may be possible"<sup>4</sup>

The essence of the eight-fold path can be condensed in the following three highly practicable codes:

- a) Real Knowledge (prajna) and
- b) Undisturbed concentration (samadhi)
- c) Good conduct (sheela)

It is to be noted here that each one of the doctrine is inter linked. For instance, good conduct is seldom possible without perfect knowledge which is higher than intellectual knowledge. Similarly spiritual knowledge is to culminate in right conduct. Thus the

<sup>2</sup> Sharma, R.N., *Essentials of Indian Philosophy*, (Agra: Oriental Publishing House, 1986), p.121.

<sup>3</sup> Sharma, C.D., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, p.77.

<sup>4</sup> Sharma, R.N., *Essentials of Indian Philosophy*, p. 122.

Buddha treats both sheela and prajna as complimentary and not contradictory which is really in accordance with the tradition of Indian Philosophy. On the other hand prajna assists the aspirant in annihilating sexual tendencies and ignorant temperaments before awakening deep rooted concentration, i.e. samadhi. Perfection of concentration can be achieved provided the aspirant adheres seriously to the first seven laws in the realm of eight-fold path. Subsequently, pursuing the path of concentration systematically leads to the evolution of true knowledge and right conduct. Meditation on physical defects or bad feeling, resorting to friendliness towards every one, showing sympathy towards the miserable ones and keeping aloofness towards the wicked ones are the essential requirements of attaining nirvana or the highest state of tranquillity. All the above four qualities are called 'Brahma Vihara'. As non-violence has the pre-requisite of both sympathy and friendliness, the Buddha considers non-violence as the significant virtue.

The conception of nirvana cannot be construed as the end of life based on its etymological connotation viz. 'extinguished'. It simply means the extinction of the fires of passions, avarice, jealousy, anger, doubt, etc. Also a few impurities emerging in the mind like sexual, ignorant and affective tendencies are vanquished. Nirvana does not imply abstention from action but from the attachment, repulsion and efforts conjoined to action. To put it more precisely that in the state of nirvana the body exists, but the craving through the body is destroyed. "Having once attained spiritual consciousness permanently, there is no longer any necessity for persisting in a state of concentration and there is no longer any fear of limitation due to actions. Actually according to Buddha, attachment, repulsion etc. when present, cause the action to become a limitation. In its absence there are no impressions created and no limitations like rebirth. As in the case of seeds, the plants grow only when the seed is fresh and not fried when sown, so in the case of actions. Actions performed without attachment do not cause any restrictions. In nirvana the individual's ego is destroyed because its substratum, pain and longing etc. have been completely eliminated. Nirvana is in every conceivable aspect, a state of unrestricted calm. A free person has perfect insight, perfect impassion, pure peace, perfect control, calm mind, calm word and calm actions"<sup>5</sup>

The thought contents in Buddhism are not mere speculation for the sake of enriching one's knowledge. Rather, right knowledge is rightfully valued by the Buddhists not as an aim in itself, but as a means to attain deliverance from miseries. As a result of reducing Buddhist teaching to a coherent system, scholars have gone astray which resulted in great difficulties in understanding the concept of nirvana. They construed the idea of nirvana as a negative entity since they had been misled by many utterances in the scriptures. A proper understanding of nirvana will make us conclude that it is not a metaphysical concept but a soteriological Absolute since it offers comforts and solace in final redemption especially to those who want to obtain deliverance from the world. Reasoning can seldom be of any use in comprehending the concept of nirvana, but it is subjected to experience. The experience of nirvana is purely subjective and hence it is ineffable, i.e. cannot be communicated to others. For, no language can adequately describe the merging of the individual into the

---

<sup>5</sup>Ibid, p. 125.

Absolute. However, the Buddhists could not refrain from expressing the nature of the Absolute in positive terms like every mystic. This attitude of the Buddhists had paved the way for many interpretations, sometimes wrong ones which are contrary to the non-communicable nature. These kinds of positive explanations of nirvana cannot vouchsafe that it is an ontological reality or even a kind of paradise.

“In order to understand such terms as “highest bliss”, “the other shore”, the refuge”, “the goal”, which terms with many others have been used to indicate nirvana, one has to realise the problem which the mystic has to face when desiring to speak of the Absolute. His experience is of such an overwhelming intensity that he feels himself completely transformed by it. In comparison everything else dwindles to nothing. He cannot but remember continually this supreme moment. How great is his desire to tell others of the felicity which he has felt! He knows that no words are capable of describing the ineffable content of his experience, for language is bound to the earth, to human existence. Therefore the mystic makes use of an indirect way of expression. He cannot say what the Absolute is, but he can say what it is not. Its most essential characteristic is its fundamental difference from all things mundane. In this world everybody is subject to death: Nirvana, however, is said to be immortal place (*amatapadam* or *amatam padam*,)<sup>6</sup>. From birth to death life is suffering (*dukkha*); Nirvana on the contrary is supreme bliss (*paramam sukham*),<sup>7</sup> free from birth and becoming (*ajata, abhuta*)<sup>8</sup>. Empirical life offers no shelter, no refuge; Nirvana is called the island (*dipa*),<sup>9</sup> the shelter (*lena*), the protection (*tana*), the refuge (*sarana*),<sup>10</sup> and the goal (*parayana*).<sup>11</sup> Life is impurity; Nirvana is purity (*suddhi*).<sup>12</sup> Many other terms are used in connection with Nirvana, but none of these words contains a description or definition of Nirvana. They only point to the other shore (*para*).<sup>13</sup> If we subject these terms to a careful examination, we see that they convey either an antithesis to the conditions of *samsara* or a negation of these. For instance, bliss is the antithesis of suffering. In human life or even in a heavenly paradise no bliss exists, because in these states no everlasting bliss is possible and according to the Buddhists everything that has an end is suffering. On earth the immortal and the unborn are unthinkable because here below one perceives the universality of birth and death. Bliss, immortality and the unborn are words that do not correspond to real things which a human being can know or see. The mystic who has experienced the state of Nirvana makes use of these words exactly for this reason. However inadequate they may be, they are the only means which language can offer him to express that which essentially cannot be put into words because words are only capable of denoting the realities of empirical life”<sup>14</sup>

<sup>6</sup> *Dhammapada* 21, *Udanavarga* IV.1.

<sup>7</sup> *Majj. Nik.* I: 508, *Dhammapada* 203-204, *Udanavarga* XXVI, 6-7.

<sup>8</sup> *Ud.*: 80, *Itiv.*37.

<sup>9</sup> *Samy.Nik.* IV: 372.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Samy. Nik.* IV: 373.

<sup>12</sup> *Samy.Nik.*IV: 372.

<sup>13</sup> *Samy. Nik.* IV: 369.

<sup>14</sup> Jong. J. W. De., *The Absolute in Buddhist Thought: Essays in Philosophy*, (Madras: Ganesh & Co., 1962), pp. 57-58.

The last utterance of the Buddha before he left the mortal coil and attained immortality, viz. “all the constituents of being are transitory; work out your salvation with diligence.”<sup>15</sup> Formed the basis for the division of Buddhism as two major sects known as the Mahayana and Hinayana. The Buddha would not have thought that his final statement would have resulted in the emergence of philosophical schools with multifarious concepts and doctrines. However, both the sects did not deviate from the original teachings of the Master, but their interpretations yielded to many philosophical schools. Thus the later Buddhism vouch safe the veracity that Buddhism is not merely a religion but contains plenty of philosophical doctrines as well. Particularly the term ‘your’ in his final statement gave room for two-fold connotation i.e., ‘my self alone’ (Hinayana) and ‘the entire human race (Mahayana). The fundamental difference between these two major sects is seriously concerned with the idea of liberation. According to the former (Theravada), liberation is negative and egoistic—cessation of my suffering alone. Allegorically, it is a small country boat which can accommodate only one person. On the other hand Mahayana reinforces the idea of salvation as positive and altruistic i.e. not negation of sorrows but a positive state of blissful existence. In Indian Philosophy, except the Carvaka, all the schools advocate that liberation implies the absence of pain culminating into a state of bliss—ananda.

Under these two sects,

1. the Mahayana promoted two schools known as
  - a. Madhyamika—Shunyavada—nihilism
  - b. Yogacara—Vjnanavada—subjective idealism

### ***1.a Madhyamika or sunyavada:***

This school envisages that reality is to be understood in terms of the Middle path thereby avoiding the extremes of existence and non-existence, affirmation and negation and eternalism and nihilism. Though the literal meaning of the term ‘*sunya*’ is ‘void’ or negative abyss, it significantly connotes ‘indescribable’ since reality is neither existent nor non-existent. As it transcends all intellectual comprehensions, it is designated as the Absolute, and is indescribable and is devoid of plurality. Jaina philosophy reality is considered as relatively indescribable (*syad avaktavyam*) – relatively it exists, does not exist, both exists and does not exist, but indescribable.

Nagarjuna, the eminent philosopher of this school, had promulgated two kinds of truths, namely, empirical truth (*samvritti satya*) which is based on ignorance, attachment, doubt etc. which becomes transient and perishable; the other is the transcendental truth (*paramartha satya*) which is absolute and is to be experienced leading to nirvana. According to him, those who do not know the distinction between these truths cannot understand the subtle secrets of Buddha’s teachings. In the Upanishads also two kinds of truths are advocated such as *vyavaharika* (waking state) and *paramartha* (transcendental or pure existence) which have been developed by Sankara with another term *pratibhasika* (dream or illusory experience contradicted by actual experience in the waking state.

---

<sup>15</sup>Mahaparinirvana Sutra VI: 1.

Nagarjuna establishes that from the transcendental stand point the doctrine of dependent origination is itself nirvana. Without the application of deduction or induction it has been stated that there is neither negation nor origination, nor annihilation, nor eternity, nor sunya and all the multiplicity dwindles into nirvana. As cause and effect are relative, but only having empirical validity, motion and perception become impossible. No substance can exist and hence no qualities.

The views expressed by Nagarjuna to substantiate the philosophy of Madhyamika system are the exact replica of Sankara's philosophy who has been characterised as the 'prachanna bauddha'—Buddha in disguise. The only distinction is that Sankara admits the Nirguna Brahman as the only reality which is none other than Atman. Sunyavada has been called by Sankara as nihilism (Vainasika) since it is contrary to all proofs. But according to Nagarjuna, 'sunya' is relative and hence there is no eternal positive absolute or absolute nihilism. Thus Madhyamika Buddhism strictly adheres to the Middle path. For, Nagarjuna attempts to prove the non-existence of everything from the transcendental point of view and so reality is neither eternal nor non-eternal. But from the

### ***1.b Yogacara School---Vijnanavada.***

According to this school of thought under Madhyamika Buddhism, all things exist only in consciousness and the aspirants can know this truth only through several yogic practices before attaining Buddhahood. Here we can notice the transition from metaphysical analysis of reality to psychological realization. The unique conception of this school is '*alayavijnana*' which means the *citta* (the intuitive mind) which pervades all living beings. This trend reinforces the view that both the external and internal worlds are the manifestations of the *alaya*. It insists that through spiritual experience the aspirant will transcend dualism of subject and object and has to identify with consciousness. Reality is *Dharmakaya*—the perfect pure consciousness. Name, form and formless attributes are nothing but the mere transformation of pure consciousness. Hence external things become non-existent since *vijnana* is the only reality. Vijnana has two kinds of consciousness viz. personal consciousness (*pravrtti vijnana*) and absolute consciousness (*alaya vijnana*). The followers of this system do not accept the empirical self as ultimately real as pure consciousness or universal consciousness is the only reality. It is self-enlightened.

Some scholars equate *Vijnanavada* with subjective idealism of Berkeley, but others deny this contention and hold that this philosophical school subscribes to absolute idealism. Strictly speaking there is hardly much difference between *alaya vijnana* and the self as developed in the Upanisads. Only the empirical world is momentary and the Reality is neither momentary nor eternal. But from the empirical standpoint it is eternal, immortal and permanent. The world is the manifestation of the *alaya vijnana*. The major dictum of this school is that whatever is eternal is bliss and whatever is momentary is misery. As *vijnana* or consciousness alone is eternal and imperishable, it is blissful.

2. Hinayana has developed two schools known as:
  - a. Sautrantika—representative realism—bhahyanumeyavada
  - b. Vaibhasika—direct realism—bhahyapratyaksyavada

### **2.a Sautrantika School—*Bahyanumeya vada***

Under Hinayana division, the philosophical sect that maintains that reality of the external world is known through inference is Sautrantika. This school is based on the Sutta Pitaka scriptures. The scholars belonging to this school deny the theories of non-existence of external objects and all knowledge is in the consciousness. According to this school of thought, there is no identity between the object and its knowledge since both exist simultaneously. For instance, while perceiving a book, we experience the existence of the book outside of us and the presence of its knowledge in us. If there is no distinction between the book and the perceiver, one would say, 'I am the book' which is absurd and awkward hence the object is different from knowledge. Again, there is no direct perception of the objects, but only the knowledge of their appearance. Only through inferential knowledge we are able to distinguish among the objects of perception.

This school denies the idea of causality, time etc. and believe in the self-evident nature of knowledge. To them the world has no existence before origination and after destruction and hence it is not eternal. Nirvana is a state of absence of defilements or *klesas* and the destruction of *kasayas* (impurities). Actually nirvana means 'to be extinguished like the lamp. All the dharmas or subtle elements are totally annihilated. As a result, the aspirant attains the stage in which there is no klesa in the attainment of any new dharma. This school of thought is known as representative or indirect realism—*bahynumeyavada*.

### **2.b Vaibhasika School—*Direct Realism***

Another Hinayana school is *Vaibhasika* School which accepts the reality of both consciousness and matter which constitute the dharmas. All perceptible things are real and hence there is no eternal soul which is imperceptible. All the objects in the world are constituted of atomic compounds. Again, all perceptible objects are the conglomeration of imperceptible atoms. According to this school, if all the external things are known through inference as explained by the Sautrantika School, then nothing can be known by perception and the epistemological device – perception will be a misnomer. Further, to maintain that all the external things are inferred to obtain knowledge is self-contradictory. In the absence of perception there can be no relation of concomitance between the major premise and the minor premise without which inference becomes seldom possible. The existence of objects is accepted and they are conceived only through perception.

As the sense organs are material they try to know their respective objects actually without contacting them. In such knowledge no external link between the sense organs and the objects is perceived. Due to certain defects in the sense organs, there may be difference in the knowledge attained through them, By coming into contact with the external world, a kind of *samskara* occurs in the sense organs, By these *samskara* the *chitta* is enlightened and there is the manifestation of consciousness in it. Then arise in the *chitta*, different types of knowledge. According to this School of thought, a *pramana* has been defined as the way of getting knowledge directly. Both perception- *pratyaksa* – and inference-

anumana are considered as right knowledge (samyagajñana) and through these two all the human values (purusarthas) are attained.

The world subtly consists of skandha (change), ayatana (substratum of knowledge) and dhatu (subtle elements). The so called soul—jiva is made up of five skandhas which are as follows:

1. Rupa—physical body of the jiva.
2. Vedana—feelings of pleasure, pain, etc.
3. Sanjna—various types of knowledge.
4. Samskara—tendencies born out of the previous birth.
5. Vijnana—consciousness

Ayatana are twelve in number including the sense organs, mind and their six objects. The Buddhist thinkers do not admit the soul since it is not perceived by the senses nor is it the object of any senses. Dhatu—subtle elements existing independently, twelve ayatanas and six types of consciousness. Nirvana is the final attainment made possible to an arhata through the path of truth. It is one, independent, eternal and substratum of knowledge. Neither distinction nor division is allowed in it. It is both uncaused and the nature of existence—bhava rupa.

### Conclusion

Buddhism has been characteristically defined as ‘Nirvana Buddhism’ since the ultimate attainment is nirvana through mystic experience. The idea of silence insisted by the madhyamikas is an indication to realise the ineffable nature of mystic experience and their seemingly nihilistic reasoning are only meant of clear the way for their mystic experience.

The Yogacara School, with its emphasis on consciousness alone as the only reality, offers promptly to the process of purification of the inner being which is an essential requirement for the progression of mystic experience. This idea can be testified by citing from the Buddhist texts the following:

“To abstain from all evil, to do good, and to purify one’s mind, is the teaching of Buddhism”<sup>16</sup>

The rest of the entire teachings of Buddhism, whether the early Buddhists teachings or the latter philosophical investigations by the scholarly monks of Buddhism centre round this phenomenal doctrine of the experience of nirvana through the way of ‘vision’ and the way of ‘meditation’. However all the commentators are really indebted to their Master, the noble Buddha for initiating philosophical speculations through his hectic contemplations and relevant revelations? What are all the metaphysical views seriously viewed by the Buddha were gradually introduced with logical justification, epistemological explanation, ethical ratification, religious affiliation and social concern. The Buddha himself was revered, venerated and even adored as God incarnated Person and was offered prayers, rituals and respectful worships. Five elements-- objective and

---

<sup>16</sup> Dhammapada 183, Udanavarga XXVIII, I, Digha Nik. II, 49, Mahavastu III: 420.



subjective-- known as the skandhas such as rupa, vedana, sanjna, samskara and vijnana have been substituted for the human soul (jiva). This approach resulted in the establishment of a glorified religious system of thought throughout the world paving the way for academic discussions, debates and spreading the messages of the master in a manifold way. Several social, cultural, religious and educational institutions emerged to patronise, promote, preserve and protect the ideals and praxis of Buddhist tradition. Monasteries also grew to train the monks to make this religious philosophy as a living faith. Even kingdoms embraced Buddhism and gave royal patronage to Buddhism.

### References

- Sharma, C.D. *A Critical Survey of Indian Philosophy*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Sharma, R.N. *Essentials of Indian Philosophy*. Agra: Oriental Publishing House, 1986.
- Jong. J. W. De. *The Absolute in Buddhist Thought: Essays in Philosophy*. Madras: Ganesh & Co., 1962.

## The Buddhist Standpoint with regard to the Partaking of Garlic by the *Ubhatosaṅgha*

Dr. Iromi Ariyaratne  
Assistant Professor of Buddhist Studies  
Head, Department of Post Graduate Studies & Academic Coordinator  
Sri Lanka International Buddhist Academy  
Pallekele, Sri Lanka  
Email: iromi2005@yahoo.com

### Introduction

Garlic is a popular food among people and most citizens enjoy the taste of it in a delicious curry and as an additional ingredient mixed into congees, curries and soups. In Ayurvedic treatments, it plays an important role as a medicine. In accordance with the *Pāli Vinaya Piṭaka*, there is sufficient evidence to prove that garlic was a popular food in India at the time of the Buddha. And also, *Pāli Vinaya* literature clearly mentions that garlic was a most popular food among the Buddhist *Saṅgha* community of that period. Besides, in Sri Lanka, Buddhist lay followers offer garlic curry as an efficacious health food to the *Saṅgha* at alms giving ceremonies. Although the Sinhala Buddhist monks and nuns practice a flexible principle with regard to having garlic, Buddhist followers who are living in some Mahāyāna countries refuse all foods which contain garlic. Sri Lankan lay followers who know this matter well regarding this Mahāyāna practice, are confused and question whether garlic is permissible or not for the Buddhist *Saṅgha*.

In accordance with Theravāda *Vinaya Piṭaka*, the Buddha has established two *Vinaya* rules and has taken a decision not to allow the taking of garlic as a food for Buddhist *Bhikkhu-s* and *Bhikkhuni-s* because of some disciplinary problems which had arisen in the Buddhist community of that time. Hence there is a contemporary necessity to point out the exact Buddhist stand with regard to the acceptability of garlic as a food by the *Ubhatosaṅgha*. Therefore, the main object of this paper is to examine the *Vinaya* rules relating to consuming garlic by the Buddhist *Ubhatosaṅgha*. The Collection of *Theravāda Vinaya* in early Buddhism and the Commentaries (*Aṭṭhakatā*) are meant to promote this message.

### The word *Lasuṇa*

Garlic is one of the crops which is in the lily family and it represents the *Amaryllidaceous* cast. The biological name of the garlic is *Allium Sativum*. *Porrum Sativum* and *Allium Ophiscorodon* take similar meanings for it. In the Sinhala Language, garlic is used as *Sudulūṇu* and in the Tamil language it is used as *Vellavengāyam* or *Vellāyippundu*. In the Sanskrit language, the word *laśuna* is used to identify garlic. *Raśuna*, *rasoṇā*,

*rasonaka, ariṣṭa, dīrghapatraka, kanda, mahakanda, ugragandha, vamāri, yavaneṣṭa* are synonyms for it.<sup>1</sup> The Hindi word *lāsan* has been derived from the Sanskrit *laśuna*. In Prakrit Language, both words *lasuṇa* and *lasaṇa* are used for garlic and the Pāli term *lasuna* could be derived from them. In the Pāli literature both *lasuna* and *lasuṇa* occur for the garlic.

The Monier William's *Sanskrit - English dictionary* has mentioned that *laśuna* is one of the ten kinds of onion.<sup>2</sup> Therefore, it is clear that the Sanskrit word *laśuna* is not used to identify other onions and it is used only for garlic. But in Sinhala language, the word *lūṇu* is in common usage for all kinds of onion and there are few adjectives which come before the word *lūṇu* and those help to recognize what kind of onion is meant. As examples, garlic is called *sudulūṇu* because the skin of its pod is white in color and so are its cloves. Red onion is called *ratulūṇu* due to the red skin and the onion that is imported from Bombay is called *Bombai lūṇu*.

The first usage of pāli word *lasuna* in the *Vinaya Piṭaka* can be found in the *Pācittiya-pāli* of the *Bhikkhuni Vibhaṅga*. Apart from this, it can be found in the *Khuddhakavatthukkhanda* of the *Cullavaggapāli* and also the *Apadānapāli* and the *Vimānavatthupāli* of the *Khuddakha Nikāya* use the word *lasuna* with a similar meaning. It is clear that the word *lasuna* which is included in the *Pāli Vinaya Piṭaka* was used only for garlic and two facts can be found to prove it.

01. The *Pācittiya-pāli* mentions that it exist as bundles (*bhaṇḍika*)<sup>3</sup>

02. The *Cullavaggapāli* mentions that it causes a bad aroma from the mouth after having garlic.<sup>4</sup>

It is a well-known thing that garlic and red onion exist as bundles. But a bundle of garlic has more cloves than a bundle of red onion. *The Encyclopedia of Britannica* says that it could include twenty (20) cloves in a well grown pod of garlic.<sup>5</sup> The *Samantapāsādikā (Vinayaṭṭhakathā)* takes the word *bhaṇḍika* as an adjective and introduces a new word for garlic. That is *bhaṇḍikalasuṇa*. The *Aṭṭhakathā* mentions that those contain not only one or two cloves, but those have more cloves. The *Tikā* doesn't care for the word *bhaṇḍikalasuṇa* and tries to give another word for garlic. That is *ganḍika lasuṇa*. The word *ganḍika lasuṇa* is used because it has more cloves.<sup>6</sup> In Sanskrit language, the word *ugragandha* is used as a similar word for garlic because of its bad aroma.

<sup>1</sup> Source [Online]. <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries>, [25. 10. 2010, 2. 30 p.m.].

<sup>2</sup> *A Sanskrit- English Dictionary*, Ed: Williams, Monier. (Delhi; Motilal Banarsidass Publishers). pp. 871, 899.

<sup>3</sup> *Pācittiya-pāli, Bhikkhuni Vibhaṅga*, 1993: 258.

<sup>4</sup> *Cullavaggapāli*, (CS), Version 4.0.

<sup>5</sup> *The New Encyclopedia of Britannica*, Volume IV, Editor: Benton, William. (1983), Source [Online]. [www.britannica.com](http://www.britannica.com), [25. 10. 2010, 10. 30 a.m.]. p. 420.

<sup>6</sup> *(Vinayaṭṭikā)*, (CS), Version 4.0).

The *Pācittiyapāli* says that *lasuna* originated in the Magadha region in India.<sup>7</sup> Therefore the *Samantapāsādikā* has called the word *Māgadhaka lasuṇa* also for garlic. The *Apatti Desanā* of the *Pācittiyapāli* introduces the other four kinds of onion as well. Those are;

01. *Palanḍuka* - it is yellow colored and has only one pod<sup>8</sup>
02. *Bhañjanaka* - it is red colored and has two pods.<sup>9</sup>
03. *Cāpalasuna* - it has only a root, not a pod and it may refer to leeks.
04. *Haritaka* - it is a green colored onion.

In accordance with this context, there arises a problem regarding the usage of the word *lasuna*. It has been clearly mentioned in the above explanation that the word *lasuna*, *laṣuna* and *lāsan* are used systematically in the Pāli, Sanskrit and Hindi languages. But in post canonical literature an attempt is seen to use the word *lasuṇa* to denote all kinds of onion. Specially, the *Samantapāsādikā* has used the word *bhaṇḍikalasuna* while the *Vinayaṭīkā* has used the word *gaṇḍikalasuna* for garlic. And also, in the *Apadānaṭṭhakathā*, the word *rattalasuna* is used for *bhañjanaka* (red onion). The commentator Buddhagosa has recorded in the *Samantapāsādikā* that he has taken some ideas to describe the *lasuṇa sikkhāpada* from *Aṭṭhakathās* of the *Mahāpacarī* and the *Kurundī*.<sup>10</sup> Therefore, there is a possibility to say that the word *lasuṇa* has been used to mean all kinds of onion in the *Aṭṭhakathā* era. In the same *Aṭṭhakathā*, it is pointed out again that the garlic was born in the Magadha region. Although all other onions can be grown in Sri Lanka, the garlic is not grown. Then it is clear that the word *lasuṇa* has been used for all onions in Sri Lanka. But the *Anāpattidesanā* of *Pācittiyapāli* has included the word *Cāpalasuna*. It is clear that the *Anāpattidesanā* also was prepared by Tipiṭaka editors when it was written. However, after the examination of the *Piṭaka*, the *Aṭṭhakathā* and the *Ṭīkā* carefully, it can be pointed out that Buddhist *Bhikkhus* and *Bhikkhunis* were prevented from eating the garlic only among other onions.

### Usefulness of Garlic

In accordance with scientific analysis, garlic contains the following elements.

01. Oil
02. Daily Disulfide (C<sub>6</sub>H<sub>10</sub>S<sub>2</sub>)
03. Daily Disulfide (C<sub>6</sub>H<sub>10</sub>S<sub>3</sub>)
04. Ally Propyl Disulfide (C<sub>6</sub>H<sub>12</sub>S<sub>2</sub>)

<sup>7</sup> *Pācittiyapāli*, Bhikkhuni Vibhaṅga, 1993:258.

<sup>8</sup> *Book of the Discipline*, Expiation, Pali Text Society.

<sup>9</sup> *The Manusmṛti*, V. 5. 19.

<sup>10</sup> *Bhikkhunivibhaṅghavaṇṇanā*, the Hevāvitāraṇa Edition: 686.

Garlic is used as a valuable and popular food in both the eastern and western worlds as a result of the above contents which have a high medicinal value. Garlic has been popularized as a food in western countries during the time of the 2<sup>nd</sup> world war. It has been used as a charm and a medicine in the ancient and medieval periods.<sup>11</sup> The *Samantapāsādikā* which explains the usefulness of garlic says that it is very valuable as an additional ingredient to mix with soups and meat. It mentions that garlic can be eaten mixed with soups, meat, oil, salads, leaves or curries as well as added into rice and congees.<sup>12</sup>

In addition, garlic is a valuable medicine and it contains the strength of curing illnesses. In Āyurvedic medicine, garlic is used as a medicine for three kinds of illnesses such as wind, bile, phlegm. The western medical research has also confirmed that the garlic has a skill to cure illnesses such as diabetes, heart ailments, and blood pressure. Apart from these, it is also considered as an aphrodisiac medicine in the Āyurvedic method.

### Rules and Regulations related to Partaking of Garlic in Indian Society during the Buddhist Era

It has been identified that the *Śramaṇa* tradition which originated in religious ideas existing among tribal societies before the arrival of the Āryans (*Āryāgamana*). Scholars say that the *Brāhmaṇa* tradition was established by the Āryans who migrated to India with new religious ideas.<sup>13</sup> There is no doubt that the natives who laid the foundation for the *Śramaṇa* tradition represented the *Anārya* society partook of garlic as a popular food. There is an important piece of evidence in the *Apadānapāli* in the *Khuddaka Nikāya* to prove that the ascetics who led a wandering life partook of garlic as a popular food. In accordance with the record, Lasuṇadāyaka who was one of the disciples of the Gotama Buddha was an ascetic in the time of the Vipassi Buddha. At that time, he had gone to the dwelling place of the *Saṅgha* with a pingo full of garlic and offered it to the *Saṅgha*.<sup>14</sup> As a result of that meritorious deed he had a birth in heaven for an eon (*Kappa*).<sup>15</sup> The *Apadānaṭṭhakathā* has presented two opposing ideas for the meaning of the word “*Lasuṇa*”.

01. The commentator, who begins the *lasuṇadāyakatheraṭṭhakathā* says that the onion brought by him was garlic and he offered it to the *mahāsaṅgha* for medical purposes.<sup>16</sup> But the *Khuddaka Nikāya* doesn't mention that he offered garlic to *Bhikkhū*-s for medical purposes. Therefore, it is clear that the commentator has tried to justify the partaking of garlic by *Mahāsaṅgha* according to the *Vinaya* rules.

<sup>11</sup> Benton, William. 1983:420.

<sup>12</sup> *Samantapāsādikā nāma vinayaṭṭhakathā*, (CS), Version 4.0.

<sup>13</sup> Marasinghe, M. M. J., 2009:01- 40.

<sup>14</sup> *Khuddaka Nikāya*, *Apadānapāli*, Kundāna Vagga, *Lasuṇadāyakatherāpadāna*, (CS), Version 4.0.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> *Apadānaṭṭhakathā*, (CS), Version 4.0.

02. The commentator has tried to explain that the onion that was brought by the ascetic was red onion“ (*Lasuṇaṃ upajīvāmīti rattalasūṇaṃ ropetvā tadeva gocaraṃ katvā jīvikaṃ kappemīti attho.*). In this case, it is important to know that the *Vinaya Piṭaka* and the *Samantapāsādikā* use the word ‘*bhañjanaka*’ to identify only the red onion. And also, the *Aṭṭhakathā* doesn’t take the word ‘*bhañjanaka*’ as a synonym for ‘*ratta lasuṇa*’.

Thus, it can be decided that the commentator has attempted to comment on the *Lasunadāyaka* in order not to contradict the *Vinaya* rules established by the Buddha. But, the commentator has not paid attention to the fact that the story included in the *Therāpadāna* is related according to the order of the Buddha, Vipassi. As a result of the unnecessary attempt of the commentator, another problem has arisen. That is, which kind of onion has been offered to the *Mahāsaṅgha* by the ascetic, *Lasunadāyaka*? However, there is a possibility to decide this issue in that he brought garlic because there is a common agreement that the *Sutta Piṭaka* is more credible than the post canonical texts. Besides, it can be clearly proved that members of the *Ubbhatoṅgha* has partaken of garlic till the Buddha established certain *Vinaya* rules. The *Kaṅḅikadāyikā Vimānavatthu* of the *Vimānavatthu* mentions that as the fruit of offering a congee containing garlic, cloves and long pepper, *kaṅḅikadāyikā* who was a Buddhist female lay devotee was born as an angel.<sup>17</sup>

According to the *Vimānavatthuaṭṭhakathā*, she is the wife of a physician who had treated the Buddha when the Buddha was staying in the *Andhakavinda* forest. He was suffering from a stomach ache and in the meantime venerable Ānanda had got that congee as a medicine from her while he was seeking alms.<sup>18</sup> Therefore, the Pāli literary sources have proved that Buddhist monks led by the Buddha who represented the *Samāna* tradition have taken garlic as a food and a medicine.

The *Brāhmaṇa* rules regarding partaking garlic are more different than the *Śramaṇa* tradition. In Accordance with *Brāhmaṇa* teachings, a Brāhmin who gets the *Upanayana* (*Dvija*), should not eat any kind of onion as well as garlic. The *Manusmṛti*, the great law of the Brāhmins mentions that the first observance of a Brāhmin that should be followed is to restrain himself from eating onion (garlic, red onion and Bombay onion).

However, it can be recognized that there are two justifiable reasons to prohibit eating garlic.

01. Understanding that it disturbs the life of chastity because garlic is an aphrodisiac medicine

02. Spreading a bad aroma from the mouth after taking garlic

Specially, Brāhmins who as lay people spent a worldly life popularized the consumption of garlic and most probably fed wives and their children on it. Therefore, it is impossible to decide that the first reason mentioned above was an attempt to establish the

<sup>17</sup> *Khuddaka Nikāya, Vimānavatthupāli*, (CS), Version 4.0.

<sup>18</sup> *Vimānavatthuaṭṭhakathā*, (CS), Version 4.0.

Brāhmin convention. However, it is important to note that the *Manusmṛti* has prohibited eating all kinds of onion. And also, there is no sufficient evidence to prove the second reason also. Therefore, I am arguing to prove another fact which could have happened.

Local core-value system of the Indian *Anārya* tradition was completely rejected by the Āryans after their Indian invasion and they established their own cultural background. As a result of the caste system of the Āryans, the native tribal people of India were dispelled from the major society. Although the Anāryans were dispelled from society, Āryans didn't stop all their connections with them. There was an obligatory link between the Āryans and Anāryans due to the fact that Āryans expected that the Anāryans should be their hirelings. Hence, all the subordinate services and occupations of society were done by the Anāryans. Though Āryans accepted their service they didn't accept the Anariyan cultural, ethical and social patterns of their life styles as well as religious ideas. It can be concluded that all native foods which were preferred by the Anāryans may also have been rejected by the Āryan society. There is sufficient evidence in the *Manusmṛti* to affirm that garlic was a popular food of the Anāryans and that the major society wished to prohibit eating it. According to the *Manusmṛti*, if a *brāhmin* (*dvija*) eats any kinds of onion (garlic, red onion or Bombay onion), that is a course that can lead him to become a *Caṇḍāla*.<sup>19</sup>

*Caṇḍāla* is one of the native clans that have been living in India when the Āryans migrated to India. They represented the major clan among the other four clans of the lowest castes of the society such as *Veṇa*, *Nesāda*, *Rathakāra*, *Pukkusa*. According to Brāhmanic rules, if one maintains a relationship with a *Caṇḍāla*, he will become an impure person and a *Caṇḍāla*.<sup>20</sup> Hence, it is clear that the rule of the prohibition of partaking of garlic was established because garlic was a popular food of Anāryans.

### **The Theravāda *Vinaya* Rules on Partaking of Garlic**

According to some Mahāyāna *Vinaya* texts, consumption of garlic is a minor offence and monks or nuns who have consumed garlic is not allowed to enter a temple or *saṅgha* community for five days due to the bad aroma of garlic. If he or she has eaten onion, they are prohibited to enter the *saṅgha* community for three days. Nuns are specially prohibited to waste time cultivating garlic according to the Mahāyāna *vinaya* tradition.

In Vajrayāna *Vinaya* it is clearly mentioned that garlic has originated from a lump of blood which dripped from a demigoddess's womb. Therefore garlic is considered as a polluted food and that it will cause one to sleep heavily, eclipse thoughts, disturb sensibilities and moreover it will obstruct the higher attainments of the mind.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *The Manusmṛti*, V. 5. 19.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> *Domsum Gyen*, editor; Kunkhen Padmakarpo, Taipei; The corporate Body of the Buddha (Educational Foundation, 2005).

Although the Theravāda *Vinaya* literature has not mentioned such facts, the Buddha has twice delivered discourses to the effect that the *Ubhatosaṅgha* should desist from eating garlic. And also, it can be seen that the *Theravāda Vinaya* rules with regard to the partaking of garlic have been established on reasonable grounds.

**01. The Vinaya rule and amendment for the *Bhikkhu-s* - *Cullavaggapāli*,  
*Khuddakavatthukkhanda***

Once when the Buddha was teaching the *Dhamma* sitting surrounded by a large assembly, a certain monk who had eaten garlic sat down at one side, thinking that it will disturb other monks due to the bad smell of garlic he had eaten. The Buddha saw the monk, who was sitting down at one side and addressed him and asked “Why is that monk sitting to one side?” Then the *Bhikkhu-s* explained the reason to the Buddha. On that occasion, the Buddha explained to the monks that they should refrain from eating any foods that would cause a disturbance to *Dhamma* talks. Hence, the Buddha established a *Vinaya* rule saying;

“Garlic should not be eaten. Whoever should eat it, there is an offence of wrongdoing.”

“*Na bhikkhave lasuṇaṃ khāditabbaṃ. Yo khādeyya āpatti dukkaassā*”<sup>22</sup>

At that time, *Arahant* Sāriputta had wind in his stomach (*Udaravātābādho*). Then the *Arahant* Moggallāna approached the venerable Sāriputta and asked when he had the wind in his stomach before, and by what means did he get comfort. Venerable Sāriputta answered that taking garlic made him comfortable. The Buddha was informed of the matter by the *Bhikkhu-s*. Then the Buddha amended the earlier rule by laying down another new rule.

“I allow you, monks to eat garlic in the case of illness.”

“*Anujānāmi bhikkhave ābādapaccayā lasuṇaṃ khādituṃ*”<sup>23</sup>

**02. The rule for the *Bhikkhuni-s* - *Pcittiyapāli*, *Bhikkhuni Vibhaṅga*, *Lasuṇa Vagga*, *Paṭhama Sikkhāpada*.**

According to the *Nidāna* story of the *Sikkhāpada*, the Buddha had established a *Vinaya* rule for *bhikkhuni-s* saying that they should refrain from eating garlic. Once, when the Buddha was staying at the Jetavanārāma in Sāvatti, a certain lay devotee wished to offer garlic to the *Bhikkhuni Saṅgha*. Therefore, the keeper of the field was instructed by him saying that if the *bhikkhunis* came, to give two or three bundles of garlic for each *bhikkhuni*. At that time, there was a festival in Sāvatti and the garlic was used up as soon as it was brought in. The *Bhikkhuni-s*, having approached the lay follower, requested some garlic. He instructed them to go and take garlic from the keeper of the field. At that moment, *Bhikkhuni*

<sup>22</sup> *Cullavaggapāli II, Khuddakavatthukkhanda*, Tipiṭaka.org.cscd.

<sup>23</sup> *Ibid.*



Thullanandā had gone to the field, and, not knowing moderation, had taken away a large quantity of garlic. The keeper of the field looked down upon, criticized and spread it about saying how can these *Bhikkhuni*-s, not knowing moderation take away so much garlic? The Buddha was informed about this incident by the order of the *bhikkhuni*-s. On that occasion, the Buddha addressing the monks, gave a reasoned talk:

In a previous existence, the *Bhikkhuni* Thullanandā was the wife of a certain Brāhmin and there were three daughters, by name, Nandā, Nandavatī and Sundarīnandā. Then, the Brāhmin having passed away was born in the womb of a certain swan and his feathers were made all of gold. He gave a feather one by one to them. Then, the greedy wife of the Brahmin saying that; “this swan is giving us a feather one by one” took hold of that swan and plucked him. Although the feathers grew again they turned white. Then the Buddha addressed the monks saying “So at that time, the *Bhikkhuni* Thullanandā lost the gold through too much greed and now she will lose the garlic.” Therefore, the Buddha advised her saying “One should be pleased with what is received, for too much greed is bad”. Finally, the Buddha established a new *Vinaya* rule saying “Whoever nun should eat garlic, there is an offence of expiation”

“*Yā pana bhikkhuni lasuaṇaṃ khādeyya pācittiya*”<sup>24</sup>.

In the analysis that was put forward by the editors of the *Vinaya piṭaka*, the above *Vinaya* rule was added for further explanation. In accordance with that analysis;

01. If she says, “I will eat” and accepts, there is an offence of wrong doing.
02. For every clove of garlic there is an offence of expiation.
03. If she thinks that it is garlic when it is garlic and eats, there is an offence of expiation.
04. If she is in doubt as to whether it is garlic, there is an offence of expiation.
05. If she thinks that it is not garlic when it is garlic and eats, there is an offence of expiation.
06. If she thinks that it is garlic when it is not garlic and eats, there is an offence of wrong doing.
07. If she is in doubt as to whether it is not garlic and eats there is an offence of wrong doing. If she thinks that it is not garlic when it is not garlic and eats there is no offence. There is no offence if it is *Paḷaṇḍuka*, *Bhañjanaka*, *Hharitaka* or *Cāvalasūna*. And also if it is in a concoction of broth, in a concoction of meat, in a concoction of oil, or if it is in a salad or dainties is also not offence. And if she is mad also then no offence. And also, the first person has committed it, then also no offence.

Hence in the Theravāda *Vinaya* literature it is clearly mentioned that the garlic can be eaten as a medicine or an additional ingredient which is mixed with other foods. But,

---

<sup>24</sup> *Pācittiyapāli*, 1993: 259.

there is no doubt it cannot be eaten as a separate food. And also cannot be eaten if there is the perception of garlic.

### Conclusion

I have discussed the problem regarding the prohibition of eating garlic among the three traditions of *Bāhmana-s*, *Śramaṇa-s* and Buddhists. Though the *Brāhmana-s* were against the eating of garlic on the basis of racial deference, *Śramaṇas* were allowed to eat it. The Buddhists allowed it as a medicine and as an ingredient but have taken steps to control the overuse as it would be a reason to disturb to the Dhamma talks. But the Theravāda *Vinaya* tradition has not taken the aphrodisiac feature as a reason to prohibit eating garlic as well as Brāhmin tradition. But some Mahāyāna and Vajrayāna texts have tried to explain the bodily reactions that could have happened after taking garlic. The analysis of the situation shows the Buddhist standpoint is based on entirely different ground and in my article I attempted to point it out.

### Bibliography

#### Primary Sources:

*Pācittiyapāli*, London: Pali Text Society, 1993).

*Cullavaggapāli*, Chatṭhasaṅgāyanā (CS), Version 4.0.

*KhuddakaNikāya*, Apadānapāli, Kuṇḍadāna Vagga, Lasuṇadāyakaṭṭhāpadāna, Chatṭhasaṅgāyanā (CS), Version 4.0.

*Khuddaka Nikāya*, Vimānavatthupāli, (CS), Version 4.0.

*Samantapāsādikā nāma vinayatṭhakathā*, (CS), Version 4.0.

*Apadānatṭhakathā*, (CS), Version 4.0.

*Vimānavatthuattṭhakathā*, (CS), Version 4.0.

*Vinayatīkā*, (CS), Version 4.0.

*Domsu Gyeen*, editor; Kunkhen Padmakarpo, Taipei; The corporate Body of the Buddha Educational Foundation. 2005.

#### Secondary Sources:

*A Sanskrit- English Dictionary*, Ed: Williams, Monier. Delhi; Motilal Banarsidass Publishers. 1899.

*Book of the Discipline*, Expiation, London: Pali Text Society, 1993.

Marasinghe, M. M. J., (2009- Revised Edition), *Gods in Buddhism*, Nugegoda; Sarasavi Publishes (Pvt) Ltd, 2009.

**Websites:**

*A Comparative Dictionary of Indo-Aryan languages*, Source [Online].

<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries>, [25. 10. 2010, 2. 30 p.m.].

*The New Encyclopedia of Britannica*, Volume IV, Editor: Benton, William. (1983),

Source [Online]. [www.britannica.com](http://www.britannica.com), [25. 10. 2010, 10. 30 a.m.].

## **A Comparative study of *Sīla* (The Five Precepts) in Theravāda Buddhism and Jainism**

Dr. Phattharachai Uthaphun  
Department of Religions and Philosophy  
Mahamakut Buddhist University Isan Campas, Khonkaen

### **Introduction**

Generally speaking, the world today is plagued by various kinds of conflicts: ethnic, racial, religious and ideological. Terrorism appears to reign supreme in many countries. War is not just a threat; it is a continuing actuality all over the globe. The use of nuclear power in war is a worldwide anxiety. Lawlessness and misappropriation of various kinds are prevalent today to an unprecedented degree. The mass media are replete with distressing news about pickpocketing, bribery, smuggling, organized robbery, blackmailing, hijacking, etc. Incest and rape, too, raise their ugly heads with unprecedented frequency. Sexual abuse of children within the family circle is so common. False speech, alcoholism and drug abuse are burning social problems of modern society. In this ugly scenario Buddhist practice of *Sīla* can be a helpful instrument to reduce these vices.

### **Word of *Sīla*:**

*Sīla* or morality is the cornerstone upon which the entire Noble Eightfold Path is built. The practice of *Sīla* is defined by the middle three factors of the Eightfold Path: *Right Speech*, *Right Action* and *Right Livelihood*. It is the first step of Threefold Training which is the foundation of the holy life and the path the Buddha teaches to develop the body behavior with precepts (*Sīla*).

In order to understand the term '*Sīla*' and its significance we can see the details as follows.

*Sīla* is common to both the Sanskrit and Pali languages, and for the Sanskrit Author Anthony Macdonell gives: "Sīla, n. habit, customs, disposition, character, behaviour, good

conduct or habits, noble character, uprightness, morality...”<sup>1</sup> Regarding the Pāli term ‘Sīla’ may be rendered as practice of Moral Virtues.<sup>2</sup>

The word *Sīla* in moral discipline, has three levels of meaning: (1) inner virtue, i.e., endowment with such qualities as kindness, contentment, simplicity, truthfulness, patience, etc.; (2) virtuous actions of body and speech which express those inner virtues outwardly; and (3) rules of conduct governing actions of body and speech designed to bring them into accord with the ethical ideals.<sup>3</sup>

In general sense, it is rendered as nature, character, habit, custom, practice, conduct, etc. In popular sense, it is expressed as morality, virtue, moral deeds, and moral principles and so on. The traditional sense further goes to describe it as basic foundation of moral life or the pivotal point of the holy life. In highly technical sense, it is the moral volition (*kusala-cetana*)<sup>4</sup>.

Literally, the word *Sīla* is interpreted in three ways, namely; as a foundation-stone (*Sīlana-attena*), calming down (*Sītala-attena*) and acting as fore-runner (*Sira-attena*).<sup>5</sup>

From the above statement, thus *Sīla* means - right volition (*Cetanā*), the associated mental states (*Cetasika*), mental control (*Samvara*) and the actual non-transgression in body and speech the course of conduct already in the mind by the preceding three *Sīla* called *Avītikkaṃma*.<sup>6</sup>

Theravāda Buddhism preserves the Buddha’s teachings and conducts religious ceremonies mainly in the original Pāli language. The five precepts are also recited in Pāli, and

---

<sup>1</sup> SOBTI, HARCHARAN SINGH, *NIBBANA IN EARLY BUDDHISM*, (Delhi: Eastern Book Linkers, 1985), pp. 41-42.

<sup>2</sup> Murti, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism: a Study of the Madhyamika System*. (George Allen and Unwin Ltd., 1960), p 349.

<sup>3</sup> Contents <http://www.accesstoinight.org>. (Last visited on September 22, 2016)

<sup>4</sup> Harcharan Singh, Sobti, *Mirror of Buddhis.*, (Delhi: Eastern Book Linkers, 1997), p. 293.

<sup>5</sup> Ibid, p. 294.

<sup>6</sup> Dasgupta, Surendranath, *History of Indian Philosophy*. (Vol. I). (Cambridge University Press, 1975), p.101.

their meanings are generally known to most Buddhists. The following the original Pāli text is given in italics and the corresponding English translation is given side by side:

- i. *Pāṇātipātā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi:*  
To abstain from killing any living being.
- ii. *Adinnādānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyami:*  
To abstain from stealing what is not given.
- iii. *Kāmesu micchācārā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyami:*  
To abstain from sexual misconduct.
- iv. *Musāvādā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyami:*  
To abstain from false speech.
- v. *Surāmerayamajjapamādatthānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyami:*  
To abstain from intoxicants causing heedlessness.

The refrain “I observe the precept of abstaining from ...” which begins every precept clearly shows that these are not commandments. They are, indeed, moral codes of conduct that lay Buddhists willingly undertake out of clear understanding and conviction that they are good for both themselves and for society.

However, it does not mean that there are no five precepts in Jainism. Morality in Jainism also has the five precepts, which appear in ethic of Jain tradition are called the five great vows. These five precepts are as follows:

1. *The Sthool Prānātipātvirmani Vrat* (Ahimsā): The ordinary vow for the renunciation of violence. The vow not to cause violence and pain to any creature unknowingly or unnecessarily.

2. *The Sthool Mrishāvādviramani Vrat* (Satya): (The vow of truthfulness) the vow not to utter a lie in any situation or event unnecessarily and unknowingly.

3. *The Sthool Adattādānaviramani Vrat* (Asteya): (The vow of non-stealing) the vow not to steal anyone’s belongings without cause or unknowingly.

4. *The Sthool Maithunviramani Vrat* (Brahmacharya): (The vow relating to the renunciation of sexual pleasures). The vow not to have sexual contacts, with a man other than

one's husband or with a woman other than one's wife; and not to engage oneself in talk or gossip that provokes sexual desires.

5. *The Sthool Parigraharparimani Vrat* (Aparigriha): (The vow relating to non-attachment). The vow to determine the limit to the acquisition of belongings and to their use. The taking of a vow to delimit and determine their number or quantity.<sup>7</sup>

The five vows of the clergy are called 'Great Vows' or '*mahā-vratas*'<sup>8</sup> when they are practiced rigidly. In case of ordinary people who may not be able to practice them strictly, they are called 'Small Vows' or '*anu-vratās*' (Ibid.) or minor vows.

### Comparison

We can be said that the principles or practices in the both religions are different. That is, the practice to the ultimate goal of Buddhism is based on the precepts (*Sīla*), concentration (*Samādhi*) and wisdom (*Paññā*) while Jainism is based on right faith (*samyak darshana*), right knowledge (*samyak jñāna*) and right conduct (*samyak chāritra*).

Now we come to know about the similarities and differences of five precepts. According to the precepts (*Sīla*) of Buddhism, householders and ascetics have to observe perfectly in accordance with the basis of five precepts (*Pañca-sīla*) namely; *Pāṇātipātā veramaṇī* (non-killing), *Adinnādānā veramaṇī* (non-stealing), *Kāmesu micchācārā veramaṇī* (non-sexual misconduct, for monk is called *Abrāhmacariyā veramaṇī*; non-sexual intercourse), *Musāvādā veramaṇī* (non-false speech) and *Surāmeraya- majjapamādatthānā veramaṇī* (non-intoxicants).

While the five precepts or five vows of Jainism consists; *Ahiṃsā* (non-violence), *Satya* (truthfulness), *Asteya* (non-stealing), *Brahmacharya* (celibacy) and *Aparigriha* (non-attachment). Those who have taken to asceticism are expected to observe them all the time mentally, verbally and physically. In the case of the monks, these are to be followed very rigorously. But in the case of the laymen, they are modified and diluted. For example, the vow

<sup>7</sup> Ramappa, Shri K, *Guidelines of Jainism*, (Bombay: Harsha Printerry, 1986), pp.23-25.

<sup>8</sup> Sharma, Chandradhar, *A Critical Survey of India Philosophy*, (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2009), p.66.

of *ahimsā* should be practiced by not injuring others mentally, verbally and physically. The laymen are also advised to refrain from associating themselves with people who are not sincere on the path and who violate the vows habitually. *Brahmacharya* is restricted to chastity and *Aparigraha* to contentment.

In Buddhism there are two classes of Precepts (*Sīla*) i.e. the precepts of householders, they have two groups are: (1) the Five Precepts (*Pañca-sīla*) and (2) the Eight Precepts (*Attha Sīla*). And the Precepts of ascetics, they have three groups, namely, (1) the rules for novices called “*Dasa-sīla*”, consist of ten rules, (2) the rules for monks called “*Bhikkhu-sīla*”, consist of two hundred and twenty-seven rules, (3) the rules for nuns called “*Bhikkhuni-sīla*”, consist of three hundred and eleven rules. So the five precepts are the first principle of *sīla*. And it is the first step of *Trisikkhā* or Threefold Training namely; precept (*Sīla*), concentration (*Samādhi*) and wisdom (*Paññā*).

While in Jainism it is the important principle of ethic tradition. And it is the principle of practice for householders and ascetics in accordance with right conduct (*samyak chāritra*) in *Triratna*.

From the above comparative of these we can conclude as it corresponds to the similarity and difference of five precepts in Buddhism and Jainism as shown in the table below:

The five precepts of Buddhism	The five precepts of Jainism
1. <i>Pāṇātipātā veramaṇī</i> (non-killing)	1. <i>Ahimsā</i> (non-violence),
2. <i>Adinnādānā veramaṇī</i> (non-stealing)	2. <i>Satya</i> (truthfulness),
3. <i>Kāmesu micchācārā veramaṇī</i> (non- sexual misconduct)	3. <i>Asteya</i> (non-stealing),
4. <i>Musāvādā veramaṇī</i> (non-false speech)	4. <i>Brahmacharya</i> (celibacy)



5. <i>Surāmerayamajjapamādatthānā</i> (non-intoxicants)	<i>veramaṇī</i>	5. <i>Aparigriha</i> (non-attachment)
--	-----------------	---------------------------------------

### Critical Evaluation

Observance of the five precepts constitutes the minimum moral obligation of a practicing lay Buddhist. These five precepts enjoin against killing living beings, taking what is not given (or stealing), sexual misconduct, false speech, and use of intoxicating drink or drugs.

The practice of Buddhist moral precepts deeply affects one's personal and social life. On the personal level, the precepts help one to lead a moral life and to advance further on the spiritual path. Moreover, popular Buddhism believes that the practice of morality contributes to the accumulation of merits that both support one in the present life and ensure happiness and prosperity in the next. On the social level, observing the five precepts helps to promote peaceful coexistence, mutual trust, a cooperative spirit, and general peace and harmony in society. It also helps to maintain an atmosphere which is conducive to social progress and development, as we can see from the practical implications of each precept.

The first precept admonishes against the destruction of life. This is based on the principle of goodwill and respect for the right to life of all living beings. By observing this precept one learns to cultivate loving kindness and compassion. One sees others' suffering as one's own and endeavors to do what one can to help alleviate their problems. Personally, one cultivates love and compassion; socially, one develops an altruistic spirit for the welfare of others.

The second precept, not to take things which are not given, signifies respect for others' rights to possess wealth and property. Observing the second precept, one refrains from earning one's livelihood through wrongful means, such as by stealing or cheating. This precept also implies the cultivation of generosity, which on a personal level helps to free one from attachment and selfishness, and on a social level contributes to friendly cooperation in the community.

The third precept, not to indulge in sexual misconduct, includes rape, adultery, sexual promiscuity and all forms of sexual aberration. This precept teaches one to respect one's own spouse as well as those of others, and encourages the practice of self-restraint, which is of utmost importance in spiritual training. It is also interpreted by some scholars to mean the abstention from misuse of senses and includes, by extension, non-transgression on things that are dear to others, or abstention from intentionally hurting other's feelings. For example, a young boy may practice this particular precept by refraining from intentionally damaging his sister's dolls. If he does, he may be said to have committed a breach of morality. This precept is intended to instill in us a degree of self-restraint and a sense of social propriety, with particular emphasis on sexuality and sexual behavior.

The fourth precept, not to tell lies or resort to falsehood, is an important factor in social life and dealings. It concerns respect for truth. A respect for truth is a strong deterrent to inclinations or temptation to commit wrongful actions, while disregard for the same will only serve to encourage evil deeds. The Buddha has said: "There are few evil deeds that a liar is incapable of committing." The practice of the fourth precept, therefore, helps to preserve one's credibility, trustworthiness, and honor.

The last of the five Buddhist moral precepts enjoins against the use of intoxicants. On the personal level, abstention from intoxicants helps to maintain sobriety and a sense of responsibility. Socially, it helps to prevent accidents, such as car accidents, that can easily take place under the influence of intoxicating drink or drugs. Many crimes in society are committed under the influence of these harmful substances. The negative effects they have on spiritual practice are too obvious to require any explanation.<sup>9</sup>

### **Conclusion:**

From the above explanation, we can say when one practices *sīla*, one returns to one's own basic goodness, the original state of normalcy, unperturbed and unmodified. Killing a human being, for instance, is not basically human nature; if it were, human beings would have

---

<sup>9</sup> Dr. Sunthorn Plamintr, *Getting to Know Buddhism*, (Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1994), pp. 133-154.

ceased to exist a long time ago. A person commits an act of killing because he or she is blinded by greed, rage or hatred. Such negative qualities as anger, hatred, greed, ill-will, and jealousy are factors that alter people's nature and make them into something other than their true self. To practice *sīla* is thus to train in preserving one's true nature, not allowing it to be modified or overpowered by negative forces.

This definition points to the objective of Buddhist morality rather than to the practice itself, but it does give us an idea of the underlying philosophy behind the training, as well as how the Buddhist moral precepts should be followed. These precepts are a means to an end, they are observed for a specific objective.

On the personal level, the observance of precepts serves as the preliminary groundwork for the cultivation of higher virtues or mental development. *Sīla* is the most important step on the spiritual path. Without morality, right concentration cannot be attained, and without right concentration, wisdom cannot be fully perfected. Thus, morality not only enhances people's ethical values and fulfills their noble status as human beings, but it is crucial to their efforts toward the highest religious goal of *Nibbāna*.

On the social level, *sīla* contributes to harmonious and peaceful coexistence among community members and consequently helps to promote social growth and development. In a society where morality prevails and members are conscious of their roles, there will be general security, mutual trust, and close cooperation, these in turn leading to greater progress and prosperity. Without morality there will be corruption and disturbance, and all members of society are adversely affected. Most of the problems that society experiences today are connected, directly or indirectly, with a lack of good morality.

Buddhist moral precepts provide a wholesome foundation for personal and social growth. They are practical principles for a good life and the cultivation of virtues. If we understand the objectives of *sīla* and realize its benefits, we will see moral precepts as an integral part of life rather than as a burden that we are compelled to shoulder. Buddhist moral precepts are not commandments imposed by force; they are a course of training willingly undertaken in order to achieve a desired objective. We do not practice to please a supreme being, but for our own good and the good of our society. As individuals, we need to train in morality to lead a good and noble life. On the social level, we need to help maintain peace and

harmony in society and facilitate the progress of the common good. The practice of moral precepts is essential in this regard.

Now we come across to the benefit of five precepts. We may summarize the five precepts in relation to the spiritual qualities that they are likely to produce and promote as follows. The first precept helps to promote goodwill, compassion, and kindness. The second can be instrumental in developing generosity, service, altruism, non-attachment, contentment, honesty, and right livelihood. The third precept helps to cultivate self-restraint, mastery over the emotions and senses, renunciation, and control of sensual desire. The fourth precept leads to the development of honesty, reliability, and moral integrity. The fifth precept helps to promote mindfulness, clarity of mind, and wisdom.

According to this way of life, anyone who wishes to practice *Dhamma* must begin by practicing *Sīla*. This is the first step without which one cannot advance. We must abstain all action, all words and deeds, that harm other people. This is easily understood; society requires such behaviour in order to avoid disruption. But in fact we abstain from such actions not only because they harm others but also because they harm ourselves.

According to Buddhist view, *Sīla* is necessary not only for the good of society but for the good of each of its members, and not only for the worldly good of a person but also for his progress on the path of *Dhamma*. The Buddha has said concerning to the benefits of *Sīla*:

“Householder, there are these five benefits for the virtuous in the perfecting of virtue. What five? Here, householder, one who is virtuous, possessed of virtue, comes into a large fortune as a consequence of diligence; this is the first benefit for the virtuous in the perfecting of virtue. Again, of one who is virtuous, possessed of virtue, a fair name is spread abroad; this is the second benefit for the virtuous in the perfecting of virtue. Again, whenever one who is virtuous, possessed of virtue, enters an assembly, whether of *Khattiyas* (warrior nobles) or Brahmans or householders or ascetics, he does so without fear or hesitation; this is the third benefit for the virtuous in the perfecting of virtue. Again one who is virtuous, possessed of virtue, dies unconfused; this is the fourth benefit for the virtuous in the perfecting of virtue. Again, one who is virtuous, possessed of virtue, on the break up of the body, after death, reappears

in a happy destiny, in the heavenly world; this is the fifth benefit for the virtuous in the perfecting of virtue.”<sup>10</sup>

In *Mahāparinibbāna Sutta*, the Buddha says that every person who always observes the Five Precepts strictly will get five good results in this life and next life:

1. Great wealth,
2. Good reputation,
3. Self-confidence,
4. Untroubled death, and
5. A happy state after death.<sup>11</sup>

To end this point, it is no doubt that the Five Precepts bring good results to both individuals and society. They can help people to create a civilized world where they can live together in peace, harmony and economic prosperity.

## BIBLIOGRAPHY

### 1. Texts and Translations

Bhadantacariya Buddhaghosa tr. by Bhikkhu Nanamoli. *The Path of Purification*

(*Visuddhimagga*). Singapore: Singapore Buddhist Meditation Centre, 1956.

Dasgupta, Surendranath. *History of Indian Philosophy*. (Vol. I). Cambridge

University Press, 1975.

Digha Nikaya. Vol. 2. Ed., by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. London:

Pali Text Society, 1890-1911.

Murti, T.R.V. *The Central Philosophy of Buddhism: a Study of the Madhyamika*

*System*. George Allen and Unwin Ltd., 1960.

Plamintr, Sunthorn Dr. *Getting to Know Buddhism*. Bangkok: Buddhadhamma

Foundation, 1994.

Ramappa, Shri K. *Guidelines of Jainism*. Bombay: Harsha Printerry, 1986.

Sharma, Chandradhar. *A Critical Survey of India Philosophy*, Delhi: Motilal

---

<sup>10</sup>Digha Nikaya, Vol. 2. Ed., by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter, (London: Pali Text Society, 1890-1911), p. 86

<sup>11</sup>Ibid, p. 84.

Banarsidass Publishers Private Limited, 2009.

SOBTI, HARCHARAN SINGN. *NIBBANA IN EARLY BUDDHISM*. Delhi:

Eastern Book Linkers, 1985.

-----, *Mirror of Buddhism*. Delhi: Eastern Book Linkers, 1997.

**2. Websites:**

- Contents <http://www.accesstoinsight.org>. (Last visited on September 22, 2016).

## **Book Review:**

### **Thai Buddhism in the Buddhist World by Phra Brahmaganabhon (P.A.Payuttho)**

Phramaha Surasak Paccantaseno, Ph.D.  
Vice-Dean, Faculty of Buddhism,  
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

#### **1. General Introduction**

##### **1.1 Significance of the Book**

The book “**Thai Buddhism in the Buddhist World**” is of great importance for the Buddhists and any persons interested in the Buddhism, especially the students of the history of Buddhism. It provides a lot of information not only about Thai Buddhism and situations of Buddhism in many countries such as India, Sri Lanka, Burma, Laos and Cambodia etc., but also Buddhism in the modern world and in the western world. Having studied the book, besides knowing and understanding the ups and downs of Buddhism in many countries, we can realize the instability, unendurability and insubstantiality of Buddhist situation, which is constantly changing according to causes and conditions, both internal and external. When we know the impermanence of Buddhist situation from this book, we not only should establish ourselves in heedfulness, but also have to prevent and rectify the causes of decline and bring about the causes of growth and prosperity of Buddhism. Therefore, it is so inspiring to me to review this book.

##### **1.2 Significance of the Author**

The most Venerable **Phra Brahmaganabhon (P.A.Payuttho)** is widely acknowledged as Thailand’s foremost Buddhist scholar. He was born in 1939 in Suphanburi Province, Thailand. He became a novice at the age of 13, and while still a novice completed the highest grade of Pali examination, an achievement for which he was honored with ordination as a monk under the Royal Patronage in 1961.

After completing a degree in Buddhist studies from Mahachulalongkorn Buddhist University and a Higher Certificate in Education in 1962 and 1963 respectively, he acted as Deputy Secretary-General of the Buddhist University and lectured extensively in Thailand and overseas, including time spent at the University of Pennsylvania, Harvard University and Swarthmore College in the U.S.A.

His literary achievements in Thailand are tremendous, the most notable to date being the work of Buddhadhamma, a comprehensive treatment of the whole of the Buddha's teachings, and many of his lectures on social, scientific and educational studies from a Buddhist perspective have been printed. For his work in these fields, he has been honoured with Honorary Doctorates in Buddhist Studies (from Mahachulalongkorn Buddhist University, 1982) ; in Philosophy (from Thammasat University, 1986, and Mahidol University, 1995) ; in Education (from Silpakorn University, 1988; Kasetsart University, 1987; Srinakharinwirot University, 1990; Ramkhamhaeng University, 1994, and Prince of Songkhla University, 1995) ; and in Linguistics (from Chulalongkorn University, 1988; Mahidol University, 1989).

The author is one of Thailand's most well-known Buddhist scholars. His writings cover not only traditional Buddhist subjects but also Buddhist perspectives on modern academic themes. He was the recipient of the 1994 UNESCO prize for Peace Education.

At present, he is known by name of **Phra Brahmaganabhorn** and spends his time between Nakhon Pathom province and Chachoengsao province in Central Thailand.

## **2. SUMMARY OF THE CONTENTS OF THE BOOK**

In the contents, there are 4 parts and 16 chapters including appendix namely:

### **Part I : Thai Buddhism: The Overall Picture**

Chapter 1 : Introduction

Chapter 2 : Thai Buddhism

### **Part II : The Spread and Development of Buddhism**



Chapter 3 : Early Development of Buddhism

Chapter 4 : Indian Buddhism in Later Centuries

Chapter 5 : Northern Buddhism in its Good and Hard Times

**Part I II : Buddhism in the Modern World**

Chapter 6 : The Revival of Buddhism in India

Chapter 7 : From Ceylonese to Sri Lankan Buddhism

Chapter 8 : The Buddhist Revival in Burma

Chapter 9 : A Doubtful fate of Laotian and Cambodian Buddhism

Chapter 10: The Unconcluded Story of the Vietnamese Buddhist Struggles

Chapter 11: A Glimpse of Buddhist Development in China and Korea

Chapter 12: Buddhism in Modern Japan

Chapter 13: Buddhism in Contemporary Thailand

**Part I V: Buddhism in the Western World**

Chapter 14: The Scholarly Beginnings of Western Buddhism

Chapter 15: Buddhism Gains from Public Interest

Chapter 16: Buddhism and the West: Subsequent to a Friendly Encounter

**Appendix: Notes on Thai Buddhist Temples in the United States**

The main essences of each chapter are summarized below:

**Part I : Thai Buddhism: The Overall Picture**

**Chapter 1 : Introduction**

In the first chapter of this book, the author introduces the biography and significance of Lord Buddha and the basic teachings of Buddhism. This chapter leads as to know and understand the main ideas of Buddhism which contained the statements known as the *Four Noble Truths* and the *Middle Way*, Buddha proclaimed these stalwarts in his first sermon at the Deer Park near Benares in the first year of his ministry. The Four Noble Truths are : (1) the Suffering (2) the Origin of Suffering (3) the Extinction of Suffering (4) the Extinction of Suffering. The fourth truth is called the *Noble Eightfold Path*, as it consists of eight factors, namely : (1) Right view or Right Understanding (2) Right Thought (3)

Right Speech (4) Right Action (5) Right Livelihood (6) Right Effort (7) Right Mindfulness and (8) Right Concentration.

## **Chapter 2 : Thai Buddhism**

In the second chapter, the Most Ven. P.A. Payutto presents Buddhism in present-day Thailand. In this chapter, we can know the influences of Buddhism on Thai life and culture. The author explains the Buddha's teachings and Buddhist literatures such as the Jātaka tales inspiring Thai literatures and most of Thai art forms, especially mural paintings which cover the interior walls of most temples. Pali and Sanskrit are recognized as classical languages. A large number of Thai words, especially those used in royal language and written languages are derived from Pali and Sanskrit. Scholar's writing textbooks usually turn to use Pali and Sanskrit roots for modern technical vocabulary.

### **Part II : The Spread and Development of Buddhism**

#### **Chapter 3 : Early Development of Buddhism**

The third chapter begins with a description of early Buddhism and Buddhism of the southern school. In this chapter, the author provides a lot of information about the development of Buddhism in Ceylon, Burma, Cambodia, Thailand and Laos, especially the origin of Mahayana Buddhism.

#### **Chapter 4 : Indian Buddhism in Later Centuries**

The fourth chapter focuses on a case study of *Indian Buddhism in Later Centuries*. The author gives a lot of information about Indian Buddhism such as Buddhism under the great kings of India, Buddhism of the northern school, the decline of Indian Buddhism, Indian Buddhism in China and Tibet, the rise of Hinduism and the Hinduization of Buddhism, the rise and fall of Srivijaya and Champa, *especially the disappearance of Buddhism from India*.

#### **Chapter 5 : Northern Buddhism in its Good and Hard Times**

In the fifth chapter, the author explain why Buddhism had disappeared from India in the 18<sup>th</sup> Buddhist century while elsewhere it expanded its influence as Theravada Buddhism in northern countries and as Mahayana Buddhism in northern countries. The chapter, we also knowledge a lot of information about the emergence of Chinese and Korean Buddhism and the ups and downs of Japanese Buddhism, especially the official history of Buddhism in Japan and the Sects of Buddhism in Japan.

**Part I II : Buddhism in the Modern World**

**Chapter 6 : The Revival of Buddhism in India**

In this chapter, the author to explains how Buddhism revival in India. Having read this chapter, we know the general view of the Buddhist situations, western scholars, the Buddhist revival and Ceylonese and Indian contributions, especially we will appreciate the biography of Anāgārika Dharmapāla, a young Buddhist of Ceylon, who was the founder of the Maha Bodhi Society and D.R. Ambedkar who led half a million followers in a formal declaration of adherence to Buddhism.

**Chapter 7 : From Ceylonese to Sri Lankan Buddhism**

The seventh chapter deals with Ceylonese Buddhism out of the Colonial period. Having studied this chapter, we gain a lot of information about Ceylonese Buddhist scholars such as Professor G.P. Malalasekera, the compiler of *Dictionary of Pali Proper Names*, Ven. W. Rahula, author of *What the Buddha taught* and *History of Buddhism in Ceylon* and Aggamahāpandita A.P. Buddhadatta, author of *Concise Pali Dictionary, English-Pali Dictionary* etc. Besides, we can know that Sri Lanka gave birth to another great international Buddhist organization, that is, the World Fellowship of Buddhists (WFB) in 1950 (B.E2493). Professor G.P. Malalasekera who initiated the idea was elected the first president of the organization.

### **Chapter 8 : The Buddhist Revival in Burma**

Having gone through this chapter, we can know and understand the Buddhist revival in Burma, especially U Nu's great contribution to Buddhist revival in Burma in the organization of the Sixth Buddhist Council in Rangoon in 1954-1961. Besides we can get information about the study of the Abhidhamma and meditation practice in Burma. The tradition of Abhidhamma studies still continues and all are encouraged to sit for government examinations in the Abhidhamma. And the Burmese method of insight meditation (Vipassanā) has spread to Thailand and Sri Lanka.

### **Chapter 9 : A Doubtful fate of Laotian and Cambodian Buddhism**

The author started this chapter with the explanation of how the Laotian Buddhism takes a new turn and the break-up of Cambodia and Cambodian Buddhism. Having analyzed this chapter, we can know the Buddhist history and situation in Laos and Cambodia. Both countries have also shared the same Buddhist traditions with Thailand, since the beginning of their modern history.

### **Chapter 10 : The Unconcluded Story of the Vietnamese Buddhist Struggles**

In this chapter, the author presents the crisis of Buddhism in Vietnam such as the persecution of Vietnamese Buddhists, the reorganization of Vietnamese Buddhists, the politicization of Vietnamese Buddhism, a new crisis and the new policy of the Vatican and the changed attitude of the Catholics etc. The author's presentation, let us know obviously the story of Vietnamese Buddhism, especially Buddhist crisis in Vietnam.

### **Chapter 11 : A Glimpse of Buddhist Development in China and Korea**

The eleventh chapter focuses on a case study of Buddhism in China and Korea. This chapter provides a lot of information about a short-lived Buddhist reform in China and the reform of Korean Buddhism, especially the

situation of Buddhism in Korea, which is inclined to Theravada Buddhism during recent year. Besides sending Korean monks to study in Theravada countries, the Korean Sangha welcomes Theravada ordination in its own country.

## **Chapter 12 : Buddhism in Modern Japan**

In this chapter, the author not only presents the of persecution and the modernization of traditional Buddhism but also describes the emergence of the new religions. From his description of Buddhism in Japan *the persecution under Meiji Restoration could not destroy Buddhism, though its status was much affected. Moreover, the persecution did not last long and Buddhism shortly began to recover its strength.* Besides we can know the new movements or the so-called New Religions. They have been a development to fill the gap left by the traditional teachings.

## **Chapter 13 : Buddhism in Contemporary Thailand**

Having gone through this chapter, we can know and understand a lot of information about Buddhism in contemporary Thailand such as the beginning of a separation in the period of modernization, a widening gap between the traditional Sangha and modern intellectuals, the inadequacy of both the traditional and the modern Thai leadership ; and the monks' invaluable social role under the modernization without development circumstances, some efforts to fill the gap and to restore the monks' worthy roles, some developments outside the Sangha and the undefined direction of Thai Buddhism etc.

## **Part I V : Buddhism in the Western World**

### **Chapter 14 : The Scholarly Beginnings of Western Buddhism**

In the fourteenth chapter, the author not only describes how Buddhism came to the West but also presents the works of English scholars. From the author's explanation, besides knowing the devoted efforts of German scholars and German Buddhists, we can recognize other European contributions and Americans who work for the Buddhist cause such as Colonel H.S. Olcott, who

went to Ceylon in 1880, established the Theosophical Society, and worked for the revival of Buddhism, Buddhist culture and education in that country etc.

### **Chapter 15 : The Buddhism from Gains Public Interest**

Having studied the fifteenth chapter, besides understanding the academic and practical Buddhism making great strides abreast and Buddhist studies and meditation in American Universities, we can know Buddhism and Science and the contributions of Asian Buddhists such as the Venerable Narada Mahathera, the Venerable Walpola Rahula, K.N.Jayatilleke, Mahasi Sayadow, U Tittihila, U Narada and Bhikkhu Buddhadasa, especially the contemporary Asian Buddhist scholar best known to the West was probably Dr. D.T. Suzuki, Zen's chief exponent in English.

### **Chapter 16 : Buddhism and the West: Subsequent to a Friendly Encounter**

In the sixteenth chapter, the author not only describes Buddhist activities in and for the West and the western Buddhism into the 80's but also presents the western Buddhism and the Buddhist revival in Asia. We can know and understand Buddhism and the West in the eyes of western scholars such as **Albert Einstein**, the great scientist of the atomic age, says : *"The religion in the future will be a cosmic religion. It should transcend a personal God and avoid dogma and theology. Covering both the natural and the spiritual, it should be based on a religious sense arising from the experience of all things, natural and spiritual, as a meaningful unity. Buddhism answers this description"*. And he further says *"If there is any religion that would cope with modern scientific needs it would be Buddhism."* **Schopenhauer**, the German philosopher, says : *"If I am to take the results of my philosophy as the standard of truth I should be obliged to concede to Buddhism the pre-eminence over the rest."*etc.

### **Appendix : Notes on Thai Buddhist Temples in the United States**

In the last chapter of this book, the author introduces Thai Buddhist temples in the United States. There were in 1978 five Thai Buddhist temples functioning in different parts of the United States namely : (1) Wat Thai of Los Angeles (2) Wat Thai of Washington, D.C. (3) Vajiradhammapadip Temple, New York (4) Wat Buddhawararam, Denver and (5) Wat Dhammaram, Chicago. At present, there are not only the Council of Thai Bhikkhus in The U.S.A. but also 51 Thai Buddhist temples in the United States that send their representatives to attend the annual meeting of the Council.

### **3. OBJECTIVES OF THE BOOK**

Having gone through this book, we can know and understand a lot of information about Buddhism . Thus, there are four main objectives as stated below:

- 3.1 To analyze Thai Buddhism, especially the influence of Buddhism toward social, arts, literature and political changes in Thai societies.
- 3.2 To study the spread and development of Buddhism in India, Ceylon, Burma, Cambodia, Laos and Thailand, especially the disappearance of Buddhism from India.
- 3.3 To describe the importance of Buddhism in modern world, especially the revival and reform of Buddhism in India, Sri Lanka, Burma, Laos, Cambodia, China, Korea and Japan.
- 3.4 To present the situation of Buddhism in the western world such as the scholarly beginning of western Buddhism, Buddhist studies and mediation in American universities and Buddhist activities in and for the west, etc.

### **4. THE BENEFITS OF THE BOOK**

It can be said that this work gives us a lot of information about Buddhism in the world, especially Thai Buddhism chapter by chapter. As a result of the study, the following benefits and outcomes can be obtained:

- 4.1 To know not only Thai Buddhism and the spread and development of Buddhism but also Buddhism in the modern world, especially information about Buddhism in the western world.
- 4.2 To have knowledge of the revival of Buddhism in India, Sri Lanka, Burma, Laos and Cambodia, especially knowing the polarization of Vietnamese Buddhism and new crisis and the new policy of the Vatican and the changed attitude of the Catholics.
- 4.3 Besides understanding how Buddhism came to the west, the works of English scholars and the devoted efforts of German scholars and German Buddhists, to have knowledge of western Buddhism, the Buddhist revival in Asia and Buddhism in the eyes of western scholars.

## 5. ADMIRATION OF THE AUTHOR & BOOK

**Phra Brahmaganabhon (P.A.Payuttho)** displayed his ability to process and analyzed Buddhist data appropriately because he not only has profound understanding of Buddhism, but also has experiences of teaching and researching the history of Buddhism for a long time. The book of *Thai Buddhism in the Buddhist world* is considered as a research work of outstanding academic value and is published for the benefit of the public. It will provide meaningful information to those concerned with Thai Buddhism, the spread and development of Buddhism, Buddhism in the modern world and Buddhism in the western world. For all these reasons, the author's work has profound advantages and impacts on the study of Buddhism, so we should express our sincere admiration to the writer for his effort in making this book a worthwhile and meaningful endeavor.

## 6. AGREEMENT WITH THE AUTHOR & SUGGESTION

After I have read this book, I may appreciate the writer who has devoted his time writing this beneficial book for the Buddhist and any persons interested in Buddhism. There are many Buddhist scholars in the world, though very few are interested in writing good books in the field of Buddhism, one of them is



the author of this book. And I agree with the matter that were put inside the book. The author tried to describe and analyze Thai Buddhism and Buddhism in the world, especially the spread and development of Buddhism and general survey of Buddhism Situations.

However, this book was written twenty years ago. Nowadays, some situation of Buddhism in the world have changed. Thus, a lot of information about Buddhism should be updated, such as corporation between Theravada and Mahayana Buddhists in order to exchange ideas and techniques for propagating Buddhism and International Buddhist Conference Working as One : Buddhist Unity and Cooperation, held at Bangkok, Thailand, etc.

On the other hand, the information about the situations of Buddhism in Tibet and Bangladesh, especially the persecution of Tibetan Buddhists and the life and work of Most Venerable Dalai Lama, should be written in this book for the benefit of the Buddhist and any person interested in Buddhism.

## 7. Conclusion

The book “**Thai Buddhism in the Buddhist World**”, that was written by **Phra Brahmagunabhon (P.A.Payuttho)** who is a Thai scholar monk, is considered as a research work of outstanding academic values and is published for the benefit of the public. The main purpose of this work is not only to analyze Thai Buddhism, especially the influence of the Buddhism toward social, arts, literature and political changes in Thai societies, but also to study the spread and development of Buddhism in India, Ceylon, Burma, Cambodia, Laos and Thailand, especially the disappearance of Buddhism from India. Besides giving us a lot of information about Buddhism in the world, especially general survey of the Buddhist situations, chapter by chapter, this book helps the students to be able the study profound Buddhism. Thus, it can be considered a beneficial and very good book for the Buddhists as well as anyone interested in Buddhism.

-----

ภาคผนวก

**คำแนะนำการเตรียมต้นฉบับบทความ  
เพื่อพิจารณาตีพิมพ์ในวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์**

**วารสาร มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์**

เป็นวารสารของคณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย มีกำหนดพิมพ์เผยแพร่ปีละ ๒ ฉบับ (ราย ๖ เดือน) จำหน่ายราคาเล่มละ ๑๖๐ บาท

**สถานที่ติดต่อ – สถานที่ส่งบทความ**

คณะกรรมการฝ่ายบรรณาธิการ วารสาร มจร. พุทธศาสตร์ปริทรรศน์

คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

เลขที่ ๗๙ หมู่ ๑ ตำบลลำไทร อำเภอลำไทร

จังหวัดพระนครศรีอยุธยา ๑๓๑๗๐

โทรศัพท์ ๐๓๕-๒๔๘-๐๙๖ ภายใน ๑๑๐๓

E-mail. : [Thira74@gmail.com](mailto:Thira74@gmail.com), [poom630@gmail.com](mailto:poom630@gmail.com)

ติดต่อสอบถามได้ที่

พระมหาสุรศักดิ์ ปัจจนตเสโน, ดร. บรรณาธิการวารสาร

พระมหาอุทตนา นรเชฏฐโฐ, ดร. โทร. ๐๘๐ ๙๓๓ ๙๗๔๕

พระมหาบุญเกิด ปญญาปวุฑฒิ, ดร. โทร. ๐๘๙ ๐๒๙ ๘๖๓๕

**ประเภทบทความที่รับพิจารณาลงตีพิมพ์**

๑. บทความพิเศษ ได้แก่ บทความทางวิชาการหรือบทความทั่วไป ที่ผู้บริหารหรือผู้ทรงคุณวุฒิของมหาวิทยาลัย เป็นผู้เขียนเรียบเรียงขึ้น เพื่อเผยแพร่ต่อสาธารณชน
๒. บทความวิจัย (Research Articles) ได้แก่ บทความที่สรุปเป็นบทความวิจัยจากรายงานการวิจัยใหม่ และไม่เคยตีพิมพ์ในวารสารใดๆ มาก่อน ประกอบด้วย บทคัดย่อ บทนำ วัตถุประสงค์ของการวิจัย วิธีดำเนินการวิจัย ผลการวิจัย สรุปและอภิปรายผล และเอกสารอ้างอิง
๓. บทความวิชาการ (Academic Articles) ได้แก่ บทความทางวิชาการที่เน้นการนำเสนอองค์ความรู้ใหม่ ที่ผ่านการวิเคราะห์และสังเคราะห์อย่างเป็นระบบ ประกอบด้วย บทคัดย่อ บทนำ เนื้อหา บทสรุป และเอกสารอ้างอิง

๔. บทความปริทรรศน์หนังสือ (Book Review) ได้แก่ บทความที่ย่อความรู้ สรุปลองค์ความรู้จากหนังสือ ตำรา หรืองานนิพนธ์ของผู้ทรงคุณวุฒิ ด้วยการสรุป วิเคราะห์ วิวิจารณ์ แสดงความคิดหรือแนะนำองค์ความรู้ที่ได้มีอยู่ ต่อสาธารณชน

### การเตรียมต้นฉบับ

๑. บทความทุกบทความต้องประกอบด้วยชื่อเรื่อง ชื่อผู้เขียนทุกคน (กรณีผู้เขียนหลายคน) บทคัดย่อ คำสำคัญ ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
๒. ในหน้าแรกของบทความ ต้องระบุชนิดของบทความ แหล่งทุนสนับสนุน ตำแหน่ง และสถานที่ทำงานของผู้เขียนด้วย
๓. การอ้างอิงให้ใช้ตามรูปแบบที่กำหนดโดยบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย คือให้เป็นแบบเชิงอรรถ ที่ประกอบด้วยชื่อผู้แต่ง ชื่อหนังสือ สถานที่พิมพ์ ปีที่พิมพ์และหน้าปรากฏด้านล่างของแต่ละหน้าเรียงไปตามลำดับ และให้มีเอกสารอ้างอิง/บรรณานุกรมไว้ท้ายบทความด้วย คุรายละเอียดเพิ่มเติมได้ ในคู่มือการทำสารนิพนธ์และวิทยานิพนธ์ ของบัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, แหล่งข้อมูล [ออนไลน์].  
<http://www.mcu.ac.th/BO/download/Document%20Form/20112010140221dFile2704.p>
๔. ขนาดอักษรและชนิดอักษร ให้ใช้ TH SarabunPSK ขนาด ๑๖ ส่วนเอกสารภาษาอังกฤษใช้แบบอักษร Time New Roman ขนาด ๑๒
๕. ความยาวของบทความ รวมทั้งเอกสารอ้างอิง และอื่นๆ ไม่ควรเกิน ๑๕ หน้ากระดาษ A4
๖. บทคัดย่อ ความยาวไม่ควรเกิน ๓๐๐ คำ ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
๗. องค์ประกอบของบทความที่สำคัญประกอบด้วย
  - ๑) ชื่อเรื่อง (Title) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
  - ๒) ชื่อผู้เขียน ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ให้ระบุตำแหน่งทางวิชาการ ตำแหน่งงาน และสถานที่ทำงานด้วย
  - ๓) บทคัดย่อ (Abstract) ทั้งภาษาไทยและอังกฤษ
  - ๔) คำสำคัญ (Keyword) ทั้งภาษาไทยและอังกฤษ
  - ๕) เนื้อหา ประกอบด้วย
    - (๑) บทนำ ที่กล่าวถึงความเป็นมาและความสำคัญของปัญหา และการทบทวนเอกสารงานวิจัยที่เกี่ยวข้องด้วย

- (๒) วัตถุประสงค์ กล่าวถึงวัตถุประสงค์ของการศึกษา
  - (๓) ขอบเขตการศึกษาวิจัย กล่าวถึงขอบเขตของการศึกษาอย่างละเอียด
  - (๔) วิธีดำเนินการศึกษาวิจัย กล่าวถึงวิธีการศึกษาที่ใช้ ไม่ว่าจะเป็นเชิงปริมาณหรือคุณภาพ และขั้นตอนการศึกษาตามลำดับ
  - (๕) ผลการศึกษา กล่าวถึงผลศึกษาที่ได้รับจากการศึกษา ด้วยการวิเคราะห์ผลการศึกษาที่ได้รับจากการศึกษา และการสังเคราะห์องค์ความรู้ใหม่ที่เกิดขึ้นด้วย
  - (๖) สรุปผลการการศึกษาวิจัย สรุปผลการศึกษาในประเด็นที่สำคัญ
  - (๗) ข้อเสนอแนะในการปฏิบัติและข้อเสนอแนะในการศึกษาต่อ กล่าวถึงข้อเสนอแนะทั่วไป ข้อเสนอแนะในเชิงนโยบาย และประเด็นที่ควรศึกษาต่อ
  - (๘) เอกสารอ้างอิง เรียงตามลำดับอักษร และต้องเป็นเอกสารที่มีอยู่จริงในการอ้างอิงของบทความนี้
- ๖) ถ้ามีภาพประกอบหรือตารางในบทความ ให้พิมพ์หน้าละ ๑ ภาพ หรือ ๑ ตาราง โดยให้คำอธิบายประกอบของภาพหรือตารางนั้น อยู่ด้านล่าง และระบุแหล่งที่มาด้วย

แบบฟอร์มการส่งบทความทางวิชาการ/บทความวิจัย  
เพื่อพิจารณาตีพิมพ์ในวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์

ข้าพเจ้า/อาตมาภาพ..... ฉายา..... นามสกุล.....

ตำแหน่ง.....สังกัด.....

วุฒิการศึกษาสูงสุด.....สาขา.....

วุฒิการศึกษาที่กำลังศึกษา.....

สถานที่ทำงาน.....

สถานะ สายวิชาการ สายสนับสนุน นิสิต/นักศึกษา

ขอส่ง บทความวิจัย บทความวิชาการ บทความจากวิทยานิพนธ์/สารนิพนธ์

ชื่อเรื่อง

(ภาษาไทย).....

(ภาษาอังกฤษ).....

เพื่อพิจารณาตีพิมพ์ในวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์

สิ่งที่ส่งมาด้วย :

๑. ต้นฉบับบทความ จำนวน ๒ ชุด พร้อม ซีดี ๑ แผ่น

๒. หลักฐานการชำระค่าธรรมเนียม ปริญญาโท ๒,๐๐๐ บาท

ปริญญาเอก/นักวิจัย ๓,๐๐๐ บาท

ข้าพเจ้าขอรับรองว่าบทความนี้ เป็นผลงานของข้าพเจ้าแต่เพียงผู้เดียว

เป็นผลงานร่วมระหว่างข้าพเจ้ากับผู้ร่วมงานตามชื่อที่ระบุใน  
บทความจริง

ยังไม่เคยตีพิมพ์ในวารสารใดมาก่อน และไม่อยู่ระหว่างการ  
พิจารณาจากวารสารอื่น

ลงชื่อ.....

(.....)

ผู้ส่งบทความ

วันที่.....เดือน.....พ.ศ.....

แบบประเมินบทความวิชาการ/บทความวิจัย  
(โดยผู้ทรงคุณวุฒิ)

แบบ วพศ.๐๒

แบบประเมินบทความวิชาการ/บทความวิจัย  
เพื่อพิจารณาตีพิมพ์ในวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์  
คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

๑. ชื่อผู้ประเมิน.....
๒. รหัสบทความวิชาการ/บทความวิจัยที่ประเมิน.....
๓. ชื่อบทความ

๔. หัวข้อที่พิจารณา

หัวข้อ	ผ่าน	ข้อแก้ไข/ข้อเสนอแนะ
๑. บทคัดย่อ (Abstract)		
๒. บทนำ (Introduction)		
๓. วิธีการศึกษา (Methodology)		
๔. ผลการศึกษา/ผลการดำเนินการ (Result)		
๕. สรุป (Conclusion)		
๖. เอกสารอ้างอิง (References)		
๗. คุณค่าทางวิชาการ (Academic Quality)		
๘. ความชัดเจนของปัญหาและวัตถุประสงค์		
๙. ความถูกต้องของข้อมูล		
๑๐. ความใหม่ของแนวคิด/ทฤษฎี/การประยุกต์		
๑๑. ความยาวของบทความ		
๑๒. บทความมีองค์ประกอบครบถ้วน		

๕. อื่น ๆ .....
- .....
- .....
- .....

สรุปผลการประเมิน  ผ่านดีเยี่ยม  ผ่าน  ผ่านและมีการแก้ไข  ไม่ผ่าน

๖. ความเห็นของผู้ประเมินบทความ: บทความนี้มีความเหมาะสมให้อยู่ในกลุ่มบทความมีคุณภาพใน  
ระดับ  ดีมาก  ดี  พอใช้  ต้องปรับแก้ไข

ลงชื่อผู้ประเมิน.....

(.....)

วันที่...../...../.....



ใบสมัครสมาชิกวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์  
คณะพุทธศาสตร์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

ข้าพเจ้า/อาตมภาพ.....ฉายา.....นามสกุล.....

อายุ.....ปี การศึกษา.....

ที่อยู่ปัจจุบัน.....

.....

โทรศัพท์..... E – Mail.....

ขอสมัครเป็นสมาชิกวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์

( ) สมาชิกรายปี ๓๐๐ บาท/ปี (๒ เล่ม)

( ) สมาชิกต่อเล่ม ๆ ละ ๑๖๐ บาท

ข้าพเจ้าได้ส่ง/แนบ

( ) ธนาณัติ สั่งจ่าย ไปรษณีย์ อำเภอวังน้อย จังหวัดพระนครศรีอยุธยา

( ) ตั๋วแลกเงินไปรษณีย์

( ) แคชเชียร์เช็ค ในนาม.....

( ) สลิปการโอนเงินผ่านธนาคาร.....

ขอให้ส่งวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ ตามที่ชื่อ และที่อยู่ ข้างล่างนี้

ชื่อ.....ที่อยู่ บ้าน/วัด.....

สถานที่ทำงาน.....เลขที่.....ถนน.....

หมู่ที่.....ตำบล/แขวง.....อำเภอ/เขต.....

จังหวัด.....รหัสไปรษณีย์.....โทร.....

ลงชื่อ.....

(.....)

ผู้สมัคร



ประกาศมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย  
เรื่อง อนุมัติวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ Journal of MCU Buddhism Review  
สำหรับเผยแพร่บทความทางวิชาการ

เพื่อให้การดำเนินการจัดการศึกษาของมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย ดำเนินไปด้วยความเรียบร้อย มีประสิทธิภาพ บรรลู่วัตถุประสงค์และนโยบายของมหาวิทยาลัย

อาศัยอำนาจตามความในมาตรา ๑๙ (๑) แห่งพระราชบัญญัติมหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย พ.ศ. ๒๕๔๐ และมติสภามหาวิทยาลัย ในคราวประชุมครั้งที่ ๒/๒๕๖๐ วันพุธที่ ๒๙ มีนาคม พ.ศ. ๒๕๖๐ จึงออกประกาศไว้ต่อไปนี้

“มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย อนุมัติวารสาร มจร พุทธศาสตร์ปริทรรศน์ Journal of MCU Buddhism Review สำหรับเผยแพร่บทความทางวิชาการ โดยให้มีผลตั้งแต่วันที่ ๒๙ มีนาคม พ.ศ. ๒๕๖๐ เป็นต้นไป”

ประกาศ ณ วันที่ ๒๖ เมษายน พ.ศ. ๒๕๖๐

(พระธรรมปัญญาบดี)

นายกสภามหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย