



Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University

Vol.5 No.2 July-December 2020

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม 2563

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
ISSN 2465-5155

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University

ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม 2563 | ISSN 2465-5155

บทความวิจัย	
■ ความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมือง บ้านโนนเมือง ตำบลป่าสังข์ อำเภอจตุรพักตรพิมาน จังหวัดร้อยเอ็ด พระครูสมุทรเอนก ภูโสภิต	1
บทความวิชาการ	
■ การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดสภาพสังคมที่พึงปรารถนาระหว่างสังคมอุดมรัฐ ของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัทในพุทธปรัชญาเถรวาท ณรงค์วัชรเดช บุญมา	19
■ คัมภีร์มูลธมฺมกการิกา : คำแปลโคลกที่ 1.1-1.2 และคำแปลอรรถาธิบาย ของคัมภีร์ประสันนปทา เมธี พิทักษ์ธีระธรรม สมบัติ มั่งมีสุขศิริ	43
■ พระวิสัยทัศน์การศึกษาสงฆ์ : สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส พระมหาเจริญ กตปญโญ (กระพิลาก) พระครูสมุทรโชติ จิระธมฺโม ประทีป พิษทองกลาง	61
■ พุทธศาสนากับปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนา กฤษดา ปัจจาเนย์ เด่นพงษ์ แสงคำ	91
■ ธรรมยุติกนิกาย : จุดเชื่อมต่อนิกายพุทธศาสนาจากลังกา มอญ สู่สยาม พระมหาบุญธรรมสมบัติ ปากาโร พระครูสมุทรโชติ จิระธมฺโม ประทีป พิษทองกลาง	119



คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
123 ถ.มิตรภาพ ต.โนนเมือง อ.เมือง จ.ขอนแก่น 40002
โทรศัพท์ 043-202-861 โทรสาร 043-202-318
<https://hs.kku.ac.th>

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

ISSN 2465 - 5155 ปีที่ 5 ฉบับที่ 2 กรกฎาคม - ธันวาคม 2563

• เจ้าของ

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• ผู้ทรงคุณวุฒิที่พิจารณารวสาร

คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยขอนแก่น
รองคณบดีฝ่ายวิจัยและบริการวิชาการ

มหาวิทยาลัยขอนแก่น
ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ์ บุตรอินทร์

อาจารย์เกษียรธนาชการ
ศาสตราจารย์ ดร.ประยงค์ แสนบุราณ
อาจารย์เกษียรธนาชการ

ศาสตราจารย์ ดร.จำนงค์ อติวัฒนสิทธิ์
อาจารย์เกษียรธนาชการ

ศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย

• บรรณาธิการ

รองศาสตราจารย์ ดร.พุทธรักษ์ ปราบนอก
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• กองบรรณาธิการ

ศาสตราจารย์ ดร.วัชรระ งามจิตระเจริญ
มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์

รองศาสตราจารย์ ดร.ผจญ คำชูสังข์
อาจารย์เกษียรธนาชการ

รองศาสตราจารย์ ดร.สำเนียง เลื่อมใส
มหาวิทยาลัยศิลปากร

รองศาสตราจารย์ ดร.ปรุทธิ์ บุญศรีตัน
มหาวิทยาลัยเชียงใหม่

รองศาสตราจารย์ ดร.วรกฤต เตือนช้าง

มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย

รองศาสตราจารย์ ดร.รัตนะ ปัญญาภา

มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.หอมหวล บัวระภา

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กรรณิกา คำดี

อาจารย์เกษียรธนาชการ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธีระพงษ์ มีโธสง
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ไกรฤกษ์ ศิลาคม
มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี

• ผู้ตรวจสอบภาษาอังกฤษ

ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุธิดา โง่นคำ
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• ฝ่ายจัดการวารสาร

นางสาวขวัญนคร สอนหมั่น

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

นางสาวอัมพร รักหนองแขง

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• วัตถุประสงค์

1. เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและ
วิจัยด้านปรัชญาและศาสนา

2. เป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และ
ความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา

• กำหนดการออกวารสาร (ปีละ 2 ฉบับ)

ฉบับที่ 1 มกราคม – มิถุนายน

ฉบับที่ 2 กรกฎาคม – ธันวาคม

• ค่าบอกรับ

สมาชิกปีละ 200.- บาท

ขายปลีกฉบับละ 125.- บาท

• พิมพ์ที่

โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยขอนแก่น
ตำบลในเมือง อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น
40002

ติดต่อออกรับวารสาร หรือส่งบทความลงตีพิมพ์

สาขาวิชาปรัชญาและศาสนา

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

เลขที่ 123 หมู่ที่ 16 ถนนมิตรภาพ ตำบลในเมือง

อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น 40002

โทร. 043-202861 ต่อ 45820 โทรสาร 043-202050

ส่งบทความออนไลน์

<http://so06.tci-thaijo.org/index.php/jprkku>

JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

ISSN 2465 - 5155 Vol. 5 No. 2 July - December 2020

- **Publisher**

Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

- **Editorial Advisors**

Dean of Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

Associate Dean for Research and Academic Services

Faculty of Humanities and Social Sciences
Khon Kaen University

Prof. Dr. Sit Boot-in

Retired government official

Prof. Dr. Prayong Saenpura

Retired government official

Prof. Dr. Jamnong Adivatanasit

Retired government official

Prof. Dr. Soraj Hongladarom

Chulalongkorn University

- **Editor –in-Chief**

Assoc. Prof. Dr. Puttharak Prabnok
Khon Kaen University

- **Editorial Board**

Prof. Dr. Watchara Ngamchitcharoen
Thammasat University

Assoc. Prof. Dr. Pajon Kamshusang
Retired government official

Assoc. Prof. Dr. Samniang Leurmsai
Silpakorn University

Assoc. Prof. Dr. Parud Boonsriton
Chiang Mai University

Assoc. Prof. Dr. Warakrit Thuenchang
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

Assoc. Prof. Dr. Rattana Panyapa
Ubon Ratchathani Rajabhat University

Asst. Prof. Dr. Homhuan Buarabha
Khon Kaen University

Asst. Prof. Dr. Khanika Kamdee

Retired government official

Asst. Prof. Dr. Theerapong Meethaisong
Mahasarakham University

Asst. Prof. Dr. Krairoek Silakhom
Udon Thani Rajabhat University

- **English Language Editor**

Asst. Prof. Dr. Sutida Ngonkum
Khon Kaen University

- **Managing Journal**

Miss Kwannakorn Sonman
Khon Kaen University

Miss Amporn Ruknongsang
Khon Kaen University

- **Objective**

1. To promote and disseminate academic knowledge and ideas
2. To be the medium of exchanging knowledge and academic idea in philosophy and religion

- **Publication**

Bi-annual

Vol.1; January-June

Vol.2; July-December

- **Subscription Rate**

200 Baht (per year)

125 Baht (per to journal)

- **Printing**

Khon Kaen University Printing, Nai mueang,
Mueang Khon Kaen Distric, Khon Kaen
40002

Inquiries

Department of Philosophy and Religion,
Faculty of Humanities and Social Sciences,
Khon Kaen University 123 moo.16, Mittraphap
18 Alley, Nai Mueng, Mueng Khon Kaen
District, Khon Kaen 40002
Tel. 043-202861 Ext.45820 Fax. 043-202050
<http://so06.tci-thaijo.org/index.php/jprkku>

เกี่ยวกับวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น เป็นวารสารวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา มีวัตถุประสงค์เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและการวิจัยด้านปรัชญาและศาสนา และเพื่อเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนาในการเผยแพร่ผลงานวิชาการแก่นักวิจัย นักวิชาการ และคณาจารย์ทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ วารสารมีกำหนดการออกปีละ 2 ฉบับ (ราย 6 เดือน) ทุกบทความที่ตีพิมพ์เผยแพร่ได้ผ่านการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาที่เกี่ยวข้อง อย่างน้อย 2 ท่าน โดยใช้วิธีการประเมินแบบผู้ทรงคุณวุฒิและผู้เขียนบทความไม่ทราบชื่อแต่ละฝ่าย (Double Blinded Review) เนื้อหาของบทความต้องเกี่ยวข้องกับปรัชญาและศาสนา และประเด็นอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง โดยเปิดรับบทความทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศ

บทความที่ส่งมาขอรับการตีพิมพ์ในวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่นจะต้องไม่เคยตีพิมพ์หรืออยู่ในระหว่างการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิเพื่อตีพิมพ์ในวารสารอื่น ผู้เขียนจะต้องปฏิบัติตามหลักเกณฑ์การเสนอบทความวิชาการหรือบทความวิจัยเพื่อตีพิมพ์ในวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่นอย่างเคร่งครัด รวมทั้งระบบอ้างอิงต้องเป็นไปตามหลักเกณฑ์ของวารสาร

ทัศนะและความคิดเห็นที่ปรากฏในบทความวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น ถือเป็นความรับผิดชอบของผู้เขียนบทความนั้น และไม่ถือเป็นทัศนะและความรับผิดชอบของกองบรรณาธิการวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น และคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ABOUT JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University is the academic journal in the field of philosophy and religion. Its aims to promote and publicize research in the field of philosophy and religion, and to be the stage of exchanging knowledge and academicians and lectures in Thailand and overseas. This journal is published biannually in hard copies. All the articles published are peer-reviewed by at least two experts (Double Blinded Review). The contents of the article should be related to the field of philosophy and religion.

The article submitted to Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University should not have been previously published or should not be in consideration of other journals for publication, The authors should strictly follow the guidelines (including the referencing format) for the publication of scholarly articles or research articles for publication in Journal of Philosophy and Religion.

Views and opinions expressed in the articles published in Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University are the responsibility of the authors, are not under responsibility of the editors and do not necessarily reflect those of the editorial board.

Unusannakar

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น ได้ดำเนินการมาถึงปีที่ 5 ฉบับที่ 2 แล้ว หมายความว่าวารสารของเราเดินทางมาได้ครึ่งทศวรรษแล้ว ซึ่งถือเป็นเรื่องราวดี ๆ ในทางวิชาการด้านศาสนาและปรัชญา ในวารสารฉบับนี้มีบทความ 6 บทความด้วยกัน บทความส่วนใหญ่ครอบคลุมประเด็นทางด้านพุทธศาสนาและประเด็นทางด้านความเชื่อ ซึ่งจัดแบ่งเป็นกลุ่มได้ 4 กลุ่ม คือ กลุ่มความเชื่อท้องถิ่น กลุ่มพุทธศาสนากับสังคม กลุ่มประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในประเทศไทย และกลุ่มภาษากับคัมภีร์ศาสนา

บทความทั้ง 4 กลุ่มนี้เป็นบทความที่ตรงตามเป้าหมายของวารสารที่เปิดรับพิจารณา บทความกลุ่มแรกชื่อว่า “ความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมือง บ้านโนนเมือง ตำบลป่าสังข์ อำเภอยางตลาด จ.ร้อยเอ็ด” ซึ่งเป็นบทความวิจัยที่ได้ข้อสรุปว่า การมีความเชื่อดังกล่าวส่งผลกระทบต่อ 5 ด้านคือ 1) ผลที่เกิดขึ้นต่อตนเองและครอบครัว 2) ผลที่เกิดขึ้นต่อสังคม 3) ผลที่เกิดขึ้นต่อประเพณีวัฒนธรรม 4) ผลที่เกิดขึ้นต่อพระพุทธศาสนา และ 5) ผลที่เกิดขึ้นต่อสิ่งแวดล้อม

บทความในกลุ่มที่สองนั้น มี 2 บทความ บทความแรกคือบทความเรื่อง “การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดสภาพสังคมที่พึงปรารถนาระหว่างสังคมอุดมรัฐของเพลโต กับสังคมพุทธบริษัทในพุทธปรัชญาเถรวาท” ซึ่งให้เห็นความเหมือนและความแตกต่างระหว่างสภาพสังคมที่พึงปรารถนาของเพลโตกับพระพุทธเจ้า ส่วนอีกบทความหนึ่งที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนากับสังคมเรื่อง “พุทธศาสนากับปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนา” เป็นการแสวงหาลักษณะของพุทธศาสนากับการแก้ปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนา ข้อสรุปคือ ปัญหาสิ่งแวดล้อมพุทธศาสนาอาจจะส่งเสริมได้ดีเพื่อแก้ปัญหาการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ แต่ปัญหาเรื่องความยากจนนั้น พุทธศาสนาไม่ได้มองในมุมมองเชิงโครงสร้างแต่มองในเชิงปัจเจกบุคคลเป็นหลัก กล่าวได้ว่า 2 บทความนี้ ที่จัดอยู่ในกลุ่มปรัชญาสังคมของพุทธศาสนาก็ว่าได้

ส่วนบทความในกลุ่มที่ 3 เกี่ยวกับประวัติศาสตร์พุทธศาสนาในประเทศไทย ประกอบด้วยบทความเรื่อง “พระวิสัยทัศน์การศึกษาสงฆ์ : สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส” ซึ่งได้อธิบายว่า สมเด็จพระมหาสมณเจ้า ทรงเป็นผู้มีพระคุณูปการต่อพุทธศาสนาคณะสงฆ์ไทย และการศึกษาประเทศไทย เป็นผู้ร่วมก่อตั้งมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย เป็นผู้พัฒนาหลักสูตรบาลี และเป็นผู้ริเริ่มหลักสูตรนักธรรม และบทความเรื่อง “ธรรมยุติกนิกาย : จุดเชื่อมต่อพุทธศาสนาจากลังกามอญ สู่นิคม” กล่าวถึงการเชื่อมต่อด้านความสัมพันธ์ระหว่างประเทศที่ก่อให้เกิดการวางรากฐานทางด้านศาสนาของธรรมยุติกนิกาย และในกลุ่มของภาษากับคัมภีร์ทางศาสนานั้น ประกอบด้วยบทความชื่อว่า “คัมภีร์มูลมัจจิมกคคา : คำแปลโคลงที่

1.1-1.2 และคำแปลอรรถาธิบายของคัมภีร์ประสันนปทา" ซึ่งได้ทำการศึกษาการแปลและตีความคัมภีร์มูลมัจจกการิกาอย่างน่าสนใจ

ในฉบับนี้วารสารของเราถือว่ามีความครอบคลุมในเนื้อหาทางด้านศาสนาและความเชื่อดังที่อธิบายไปแล้ว ซึ่งทำให้เกิดประเด็นถกเถียงและการขบคิดทางวิชาการต่อไปได้เป็นอย่างดี อย่างไรก็ตามทางวารสารขอขอบคุณท่านผู้เขียนทุกท่านที่กรุณาส่งผลงานทางวิชาการของท่านมาเผยแพร่กับทางวารสาร และวารสารของเราได้ดำเนินการตีพิมพ์บทความด้วยกระบวนการทางวิชาการที่มีความน่าเชื่อถือที่สุด และยังหวังว่าจะได้รับความอนุเคราะห์จากท่านด้วยดีเช่นเคย รวมถึงท่านผู้อ่านที่สนใจก็สามารถส่งบทความมาตีพิมพ์กับทางวารสารของเราได้โดยไม่มีค่าใช้จ่ายใด ๆ ผ่านทางระบบออนไลน์ของวารสารตลอดทั้งปี แล้วพบกันใหม่ในฉบับหน้า

พุทธรักษ์ ปราบนอก
บรรณาธิการ

สารบัญ

บทความวิจัย

- 1** ความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมือง บ้านโนนเมือง ตำบลป่าสังข์
อำเภอจตุรพักตรพิมาน จังหวัดร้อยเอ็ด 1
พระครูสมุห์เอนก ภูโสภา

บทความวิชาการ

- 2** การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดสภาพสังคมที่พึงปรารถนา
ระหว่างสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัท 19
ในพุทธปรัชญาเถรวาท
ณรงค์วัชร นุญมา
- 3** คัมภีร์มูลมัจจยมกการิกา: คำแปลโคลกที่ 1.1-1.2 43
และคำแปลอรรถาธิบายของคัมภีร์ประสันนปทา
เมธี พัทธกษิระธรรม และ สมบัติ มั่งมีสุขศิริ
- 4** พระวิสัยทัศน์การศึกษาสงฆ์ : สมเด็จพระมหาสมณเจ้า 61
กรมพระยาวชิรญาณวโรรส
*พระมหาเจริญ กตปญโญ (กระพิล่า), พระครูสมุห์ธนโชติ จิรธมโม
และประทีป พืชมงคลกลาง*
- 5** พุทธศาสนากับปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนา 91
กฤษดา บั๊จจำเนย์ และ เदनพงษ์ แสนคำ
- 6** ธรรมยุติกนิกาย : จุดเชื่อมต่อนอกจากศาสนาจากลังกา มอญ สู้สยาม 119
*พระมหาปณณัสมบัติ ปากาโร, พระครูสมุห์ธนโชติ จิรธมโม
และ ประทีป พืชมงคลกลาง*

Research Article

- 1** Belief of Choa Pu Non Muang Meritorious Activity, Non-Muang 1
Village, Pasung Sub-district, Caturaphukpiman District, Roi-et Province
Phrakrusamu Anak Pusopa

Academic Article

- 2** Analytical Study of the Concepts of the Desirable Social State 19
between Plato's Republic and the Society of the Buddhist Assembly
in Theravada Buddhist Philosophy
Narongwas Boonma
- 3** Mūlamadhyamakakārikā: The Translation of 43
Verses 1.1-1.2 and the Translation of the Prasannapadā
Commentary
Maythee Pitakteeradham and Sombat Mangmeesuksiri
- 4** Vision of Monastic education : Somdet Pra Maha Samana 61
Chao Krom Phraya Vajirananavarorasa
*Phramaha Charoen Katapañño, Phrakrusamu Thanachot Ciradhammo
and Prateep Peuchthonglang*
- 5** Buddhism and the Urgent Problems of Development 91
Kritsada Phatchaney and Denpong Saenkum
- 6** Dhammayuttikaniyaka : Buddhism's connecting point from 119
Lanka to Mon to Siam
*Phramaha Punsombat Pabhakaro, Phrakrusamu Thanachot Ciradhammo
and Prateep Peuchthonglang*

**ความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมือง บ้านโนนเมือง
ตำบลปำสังข์ อำเภอรุฟฟารีรัมย์ จังหวัดร้อยเอ็ด
Belief of Choa Pu Non Muang Meritorious Activity,
Non-Muang Village, Pasung Sub-district,
Caturaphukpiman District, Roi-et Province**

พระครูสมุห์เอนก ฐโสภา
Phrakrusamu Anak Pusopa
สาขาวิชาพระพุทธศาสนา
Department of Buddhism
คณะพุทธศาสตร์
Faculty of Buddhism
มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
Mahachulalongkornrajavidyalaya University

บทคัดย่อ

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ เพื่อศึกษาผลของความเชื่อเรื่องเจ้าปู่โนนเมือง ต่อวิถีชุมชนบ้านโนนเมือง งานวิจัยนี้เป็นการวิจัยเชิงคุณภาพ โดยศึกษาจากเอกสารวิชาการเกี่ยวกับความเชื่อทางศาสนา งานวิจัยที่เกี่ยวข้อง และศึกษาจากภาคสนามด้วยการสังเกตอย่างมีส่วนร่วม และการสัมภาษณ์เชิงลึก โดยใช้วิธีวิเคราะห์เชิงพรรณนา

การศึกษาพบว่าผลของความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมืองและประเพณีการทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองนั้นสามารถจำแนกออกเป็น 5 ด้าน ดังนี้ 1) ผลที่เกิดขึ้นต่อตนเอง และครอบครัว ทำให้ผู้เข้าร่วมประกอบพิธีกรรมมีความสุขทางใจที่ได้ตอบแทนคุณ

เจ้าปู่ที่คอยปกป้องคุ้มครองดูแลและสมาชิกในครอบครัว 2) ผลที่เกิดขึ้นต่อสังคม ทำให้ผู้คนในสังคมมีความรักใคร่กลมเกลียวกันซึ่งถือเป็นการสร้างสันติภาพในสังคม 3) ผลที่เกิดขึ้นต่อประเพณีวัฒนธรรม เป็นการอนุรักษ์ประเพณีวัฒนธรรมอันดีงาม ตามความเชื่อของชาวบ้านโนนเมือง ทำให้ชาวบ้านเคารพและนับถือ “ผีตัวเดียวกัน” รวมใจกันได้เป็นหนึ่งเดียว สังคมสงบสุข 4) ผลที่เกิดขึ้นต่อพระพุทธศาสนา ทำให้ชาวบ้านโนนเมืองมีความศรัทธาต่อพระพุทธศาสนาเนื่องจากการเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองเป็นการเปิดโอกาสให้ชาวบ้านได้บำเพ็ญ ทาน ศีลและภาวนา และ 5) ผลที่เกิดขึ้นต่อสิ่งแวดล้อม ทำให้สิ่งแวดล้อมป่าชุมชนมีความยั่งยืน เนื่องจากป่าบริเวณดอนปู่ตาชาวบ้านเชื่อว่ามีความศักดิ์สิทธิ์จึงไม่มีใครกล้าเข้าไปบุกรุกและไม่กล้าตัดไม้ทำลายป่า

คำสำคัญ: ความเชื่อ, พิธีกรรม, เจ้าปู่

Abstract

The aims of this research were to study Choa Pu Non Muang meritorious activity to study the benefits of belief and tradition in relation to Choa Pu Non Muang meritorious activity of Non-Muang villagers. This qualitative research was carried out by the study of related religion academic documents, fieldwork research, participatory observation and in-depth interview and then the data obtained was analyzed by descriptive analysis.

Research indicates that, The benefits of belief and tradition in relation to Choa Pu Non Muang meritorious activity can be classified into five aspects: 1) benefits to oneself and family such as mental happiness from activity participation, safety from the ancestor ghost protection; 2) social benefits; this activity causes harmony and peace within the community; 3) cultural benefits; it is cultural preservation of the villagers with the belief in 'the same ghost'; 4) benefits to Buddhism; this activity leads people to have faith in Buddhism because it encourages people to practice generosity, precept preservation and meditation and 5) environmental benefits; the forest in the residential area of the ancestor ghost is sacred; no one can invade and is brave enough to cut the trees in such area.

Keywords: Belief, Ritual, Choa Pu

บทนำ

มนุษย์เกิดความตระหนักในคุณค่าของสิ่งที่มีอยู่รอบตัว ทั้งจากประสบการณ์ต่าง ๆ ของชีวิต การสัมผัสกับธรรมชาติที่อยู่รอบตัว เมื่อเกิดมีการเปลี่ยนแปลงทั้งแง่ดีและแง่ร้าย ทำให้เกิดความคิดว่ามีอำนาจลึกลับอยู่เหนือปรากฏการณ์ จำต้องหาทางออกโดยการเซ่นสรวง สักวญ เพื่อให้สิ่งนั้นลดโทษ เกิดประโยชน์ต่อตน วิธีชีวิตเช่นนี้ก่อให้เกิดความเชื่อเกี่ยวกับสิ่งเหนือธรรมชาติ ระบบความเชื่อเป็นสิ่งที่ตอบสนองความต้องการทางจิตใจในภาวะที่ต้องเสี่ยงกับความไม่แน่นอนของชีวิต ทั้งยังมีบทบาทในการสร้างโลกทัศน์ วางกรอบความเชื่อเกี่ยวกับสถานภาพของมนุษย์ ความเป็นระเบียบของสังคม และกลไกในการควบคุม (ศรีศักร วัลลิโภดม, 2527: 7) ทั้งยังมีความสัมพันธ์อย่างใกล้ชิดกับระบบเศรษฐกิจ การเมืองและวัฒนธรรม ดังจะปรากฏในวิถีชีวิตในด้านต่าง ๆ จนกลายเป็นที่ยอมรับจากคนในสังคมและสิ่งที่เป็นบทเรียนต่าง ๆ (ศิราพร วิริยะฐาน, 2533: 11) ที่ผ่านมานั้น ได้รับการเรียนรู้ สละสลมและถ่ายทอดต่อจากคนรุ่นหนึ่งไปยังอีกรุ่นหนึ่งเพื่อให้เกิดการยึดถือปฏิบัติ

กระบวนการขัดเกลากลายเป็นรูปแบบการศึกษาที่มีวัตถุประสงค์เพื่อดำรงอยู่ของสังคมและการปรับตัวบุคคลในสังคม โดยเริ่มตั้งแต่ปฐมวัยของชีวิตจากครอบครัว เครือญาติ มิตรและชุมชนทั้งจากทางตรงและทางอ้อม ในกระบวนการถ่ายทอดนั้น องค์กรจะต้องสร้างแบบแผนของกระบวนการที่มาจากรากฐานของประเพณี วัฒนธรรม ที่สอดคล้องกับวิถีชีวิตของท้องถิ่น ในบริบทของสังคม วัฒนธรรมนั้น เพื่อให้บุคคลในสังคมได้เรียนรู้ และเป็นสมาชิกของกลุ่มที่มีความสัมพันธ์อย่างราบรื่นกับสมาชิกอื่นในกลุ่ม (เสรี พงศ์พิศ, 2533: 4) โดยอาศัยกระบวนการขัดเกลากทางสังคมของกลุ่มองค์กร จารีต ค่านิยม โลกทัศน์ และพิธีกรรมต่าง ๆ ที่สอดคล้องกับระบบอื่น ๆ ของสังคมและตอบสนองความพึงพอใจของกลุ่ม โดยเฉพาะความเชื่อและพิธีกรรมเป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่มีการถ่ายทอดต่อในส่วนของพิธีกรรมนั้นเป็นสัญลักษณ์ที่ต่อยอดคุณค่าทางวัฒนธรรมที่แสดงออกโดยการกระทำ และถ้อยคำในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของขนบธรรมเนียมประเพณีของกลุ่มชนพิธีกรรมเป็นสิ่งที่สะท้อนให้เห็นถึงชีวิตความเป็นอยู่ ความคิดเห็น ความรู้สึกของสมาชิกในชุมชนนั้นด้วย การประกอบพิธีกรรมเป็นสิ่งที่ทำให้

ความต้องการ หรือความเชื่อของมนุษย์บรรลุผล มีบทบาทในการรวมคนในชุมชน ที่มีวัตถุประสงค์หรือมีความต้องการเหมือนกันให้มาประกอบพิธีกรรมร่วมกัน สร้างความสามัคคีและทำให้เกิดความเป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน

ความเชื่อเป็นการยอมรับของบุคคลว่าสิ่งของบางสิ่งหรือปรากฏการณ์บางอย่างเป็นจริงมีอยู่และถูกต้อง การยอมรับนั้นอาจเป็นเพราะเหตุการณ์พบเห็นด้วยตนเอง การบอกเล่า การคิดนึก ความเคยชินหรือการขัดเกลาทางสังคม และความเชื่อนี้จะมีระดับของความเข้มข้นแตกต่างกันในด้านปัจเจกชน กลุ่มชน วัฒนธรรมและสถานที่ เพราะฉะนั้นความเชื่อจึงเป็นความเข้าใจที่มีอิทธิพลโดยตรงต่อการแสดงพฤติกรรมของบุคคล เมื่อบุคคลมีความเชื่ออย่างไร ความเชื่อนั้นจะเป็นตัวกำหนดให้บุคคลปฏิบัติตามสิ่งที่ตนเชื่อทั้ง ๆ ที่ความเชื่อนั้นเป็นนามธรรม บางครั้งอาจไม่อยู่บนพื้นฐานของความจริงก็ตาม เช่น ความเชื่อเรื่องผีสง นางไม้ วิญญาณ กรรม เทพเจ้า อำนาจเหนือธรรมชาติ (Kitiarsa, 2005) ซึ่งเป็นลักษณะของการผสมผสานทางความเชื่อ (Bakhtin, 2010) และช่วยในการทำความเข้าใจภูมิทัศน์ที่เปลี่ยนแปลงไปของศาสนาไทยร่วมสมัยได้อย่างดี

ความแห้งแล้ง ภัยพิบัติ ความเจ็บไข้ได้ป่วย วัว ควาย ตายโดยไม่รู้สาเหตุที่เกิดขึ้นกับชาวบ้านโนนเมืองเมื่อประมาณ 60-70 ปี ทำให้ชาวบ้านโนนเมืองเชื่อว่าเกิดจาก “ผี” เป็นผู้กระทำเหมือนความเชื่อทั่วไปของชาวอีสาน จึงต้องหาที่พึ่งทางใจโดยการหาทางออกด้วยวิธีวิงวอนขอความช่วยเหลือจากสิ่งที่ตนเชื่อว่าจะช่วยได้ โดยผ่านแม่เฒ่าจ้ำ หรือชะจ้ำ (ร่างทรง) เมื่อพินภัยก็แสดงความรื่นเริง ความรู้คุณสิ่งเหล่านั้นด้วยการบูชาคุณให้เกิดเป็นสิริมงคลแก่ตัว ในที่สุดก็เกิดพิธีกรรมขึ้นมาเพื่อแสดงออกถึงความเคารพยำเกรง และความอ่อนน้อมถ่อมตนต่ออำนาจที่เรียกว่า “ผี” (เจ้าปู่โนนเมือง) เหล่านั้น ซึ่งต่อมาภายหลังจึงเกิดเป็นจารีตประเพณี และได้กลายเป็นกฎเกณฑ์ที่กำหนดความประพฤติการปฏิบัติของชาวบ้านโนนเมือง อย่างไรก็ตามกระบวนการถ่ายทอดพิธีกรรมเดิมที่ในชุมชนมีสถาบันครอบครัวเป็นสถาบันพื้นฐานในการเป็นตัวแทนในการถ่ายทอดการเรียนรู้ อบรมบ่มเพาะในเรื่องเกี่ยวกับการดำเนินชีวิต การทำมาหากิน จารีตประเพณี วัฒนธรรม เพื่อเป็นการธำรงรักษาไว้มิให้สูญหายนั้น ชาวบ้านโนนเมือง ตาบดปาดสังข์

อำเภोजตุรพัตรพิมานได้ร่วมกันสืบทอดประเพณีการทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองขึ้น ซึ่งตรงกับวันพุธ เดือน 6 ของทุกปี ลำดับขั้นตอนในการจัดงานระยะเวลา 1 วันเท่านั้น มีการแก้บนและการจุดบั้งไฟถวายเจ้าปู่โนนเมือง ประเพณีดังกล่าวเป็นประเพณี ของชุมชนที่สืบทอดกันมาอย่างยาวนาน เกิดความศรัทธาต่อเจ้าปู่โนนเมือง พิธีกรรม การทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง ที่ชาวบ้านโนนเมืองถือปฏิบัติสืบทอดกันมาจนถึง ทุกวันนี้ ได้แก่ พิธีการทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง เป็นพิธีที่จัดขึ้นเพื่อเป็นสิริมงคล แก่ชาวบ้าน และพิธีแก้บน จัดขึ้นหลังจากเสร็จพิธีทำบุญบวงสรวง โดยชาวบ้าน อาจแก้บนด้วย การถวายเครื่องสักการะ หรือการแสดงหมอลำ มีผู้คนให้ความสนใจ เข้าร่วมกิจกรรมเป็นจำนวนมากทั้งในและนอกพื้นที่

ดังนั้นผู้วิจัย จึงมีความสนใจที่จะทำการศึกษาเรื่อง “ความเชื่อและประเพณี การทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง บ้านโนนเมือง ตำบลป่าสังข์ อำเภोजตุรพัตรพิมาน จังหวัดร้อยเอ็ด” รวมทั้งศึกษาพิธีกรรมที่ประชาชนเชื่อถือและศรัทธา ปฏิบัติในพิธีการ ทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง ซึ่งส่งผลให้เจ้าปู่โนนเมืองปกปักรักษาหมู่บ้าน ไฉนหา ให้มีความอุดมสมบูรณ์ตลอดจนชาวบ้านมีความสุข นอกจากจะทำให้เกิดองค์ความรู้ ใหม่โดยเฉพาะการผสมผสานทางด้านศาสนาแล้ว ยังเป็นการอนุรักษ์ประเพณีและ วัฒนธรรมท้องถิ่นพื้นบ้านโดยเฉพาะชาวบ้านโนนเมืองที่เคยปฏิบัติต่อประเพณี การทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองทุก ๆ ปี

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

เพื่อศึกษาผลของความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมืองและประเพณีการทำบุญ เลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง

วิธีดำเนินการวิจัย

งานวิจัยนี้เป็นงานวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) ทำการสำรวจ และเก็บรวบรวมเอกสารข้อมูล (Documentary Research) ทั้งเอกสารปฐมภูมิ (Primary Document) และเอกสารทุติยภูมิ (Secondary Document) ทางวิชาการ อื่น ๆ ที่เป็นผลงานการวิจัยของท่านผู้รู้ รวมถึงการเก็บรวบรวมข้อมูลจากผู้ให้ข้อมูล

สำคัญในภาคสนามจำนวน 20 คน นอกจากการสัมภาษณ์เชิงลึกแล้วผู้ทำการวิจัยยังใช้วิธีการเก็บข้อมูลด้วยการสังเกต ในการปฏิบัติต่อพิธีกรรมการทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองเกิดขึ้น ลักษณะการสังเกตของผู้วิจัยจะเข้าไปสังเกตการณ์แบบมีส่วนร่วม (Participant Observation) โดยการเก็บข้อมูลเริ่มตั้งแต่ต้นจนจบ และทำการสนทนากลุ่ม (Focus Group Discussion) เพื่อทำการตรวจสอบข้อมูลที่ได้จากภาคสนาม ในการเก็บรวบรวมมาจากผู้ให้ข้อมูลสำคัญ ในการเก็บรวบรวมข้อมูล ผู้วิจัยทำการเก็บรวบรวมข้อมูลโดยใช้เครื่องมือคือ 1) แบบสัมภาษณ์เชิงลึกที่พัฒนาข้อคำถามมาจากแนวคิดทฤษฎีที่ได้มาจากการรวบรวมข้อมูลจากเอกสาร 2) แบบสังเกต และ 3) แบบคำถามในการสนทนากลุ่ม ซึ่งเครื่องมือเหล่านี้ได้ผ่านการตรวจสอบจากผู้เชี่ยวชาญก่อนลงเก็บข้อมูล จากนั้นนำข้อมูลมาถอดเทปแล้วอ่านตรวจสอบเนื้อหา 2 รอบ จากนั้นนำมาจัดหมวดหมู่เพื่อทำการวิเคราะห์ด้วยวิธีการตรวจสอบแบบสามเส้า แล้วก็ทำการสรุปและอภิปรายผลการศึกษาในส่วนสุดท้าย ซึ่งการนำเสนอผลงานการวิจัยเรื่อง “ความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมือง บ้านโนนเมือง ตำบลป่าสังข์ อำเภอยางชุมน้อย จังหวัดศรีสะเกษ” นำเสนอตามลำดับขั้นตอนด้วยวิธีเชิงพรรณนาให้เหมาะสม

ผลการวิจัย

1. พิธีกรรมการเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง

สำหรับขั้นตอนในการเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองนั้น จากการศึกษาข้อมูลภาคสนามพบว่า การเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองมีขั้นตอนโดยแบ่งเป็น 2 วัน ได้แก่ วันก่อนจะทำพิธีเลี้ยง ในวันนั้นชาวบ้านจะนิมนต์พระสงฆ์มาเจริญพระพุทธมนต์ที่บริเวณศาลเจ้าปู่โนนเมือง เหมือนกับการทำบุญทั่วไปโดยไม่ได้มีข้อแตกต่างจากการทำบุญทั่วไปมากนัก วันเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง พ่อประติษฐฐ์มะลายัตย์เล่าว่า พ่อจำจะจัดเตรียมพาข้าว (สำหรับอาหารคาว-หวาน) ประกอบด้วยอาหารคาว อาหารหวาน และผลไม้ นอกจากพาข้าวแล้วต้องมีเหล้า ไก่ตัว ขั้นตอน ในการทำพิธีกรรมตามลำดับขั้นตอนนี้

1. แต่งขันธ 5 ขันธ 8 ใส่จาน
2. เวลาประกอบพิธี พ่อจ๋าจะเปิดฝากระติบข้าว เปิดขวดเหล้า
3. จุดเทียนตั้งไว้ในพาข้าว 3 เล่ม และจุดเทียนอีก 1 เล่ม ตั้งไว้ในจานที่แต่งขันธ 5 ขันธ 8 ไว้ แล้วยกจานขึ้นทวมศีรษะ
4. บอกกล่าวให้ปู่ตามาอยู่มากินอาหารที่ลูกหลานได้นำเลี้ยง
5. ตั้งพาข้าวไว้สักพัก เมื่อปู่ตากินเสร็จ (ปู่ตากะกินกลืนอาหาร)
6. ส่วนที่เหลือก็จะแจกจ่ายให้ลูกหลานที่เข้าร่วมในพิธีกินกัน ถือว่าเป็นสิริมงคล

7. พ่อจ๋าจุดเทียนขึ้นแล้วเชิญปู่ตามาเทียมธูปธูปเทียน เพื่อให้ลูกหลานได้ไต่ถามและขอพรต่าง ๆ

จากการบอกเล่าของ พ่อจ๋าคำพันธ์ ฮวดศรี เล่าว่า การมาร่วมงานพิธีถือว่าเป็นการร่วมทำบุญ ถือเป็นงานประเพณีประจำหมู่บ้านของชาวบ้านอีกประเพณีหนึ่งในขณะที่ประกอบพิธี อีกด้านหนึ่งของศาลปู่ตาที่เป็นโรงครัว ชาวบ้านจำนวนหนึ่งก็จะช่วยกันปรุงอาหารเพื่อเลี้ยงคนที่มาร่วมพิธี จากไก่ ไช้ หรืออื่น ๆ ที่มี หากไก่หรืออาหารที่ชาวบ้านนำมา มีจำนวนน้อยไม่เพียงพอที่จะเลี้ยงผู้มาร่วมพิธี พ่อจ๋าก็จะกล่าวขอควาย (เต่า) จากปู่ตา เพื่อนำมาประกอบอาหารเลี้ยงกัน เมื่อขอแล้วจะมีเต่า ปรากฏให้เห็นและนำมาปรุงเป็นอาหารได้ ตนเองก็เคยเห็นพ่อจ๋าคนก่อน ๆ ทำพิธีนี้มาเช่นกัน แต่ภายหลังเพื่อเป็นการอนุรักษ์ไว้ จึงได้เลิกทำพิธีขอควายเป็นอาหาร คณะผู้วิจัยจึงไม่ได้พบเห็นพิธีกรรมนี้ ส่วนเด็ก ๆ ที่มาร่วมงานกับพ่อแม่จะมีหน้าที่ช่วยถอนขนไก่ เมื่อประกอบพิธีเสร็จเครื่องในไก่จะยกให้เด็กที่ถอนขนไก่หรือผู้ทำอาหารไป

ส่วนงานคบขันตามประเพณีนั้น การคบขันในพิธีเลี้ยงผีปู่ตา ในอดีต เป็นการคบขันตามประเพณีโบราณ คือรับประทานอาหารร่วมกัน และพูดคุยกัน และมีการละเล่นพอเป็นพิธี เช่นการละเล่นดนตรีพื้นเมือง ประเภท พิณ แคน พอเป็นพิธีตามขนบธรรมเนียมประเพณีดั้งเดิมเท่านั้น พระมหาวิมล ปิยธมโม เล่าว่า ปัจจุบันเมื่อความเจริญในโลกปัจจุบันก้าวหน้า หน่วยงานที่เกิดขึ้นในตำบล ได้แก่ องค์การบริหารส่วนตำบลป่าสังข์ ได้จัดสรรงบประมาณ ในการสนับสนุนพิธีการเลี้ยงผีปู่ตา

และมีหรรสพคบบนอย่างยิ่งใหญ่เป็นประจำทุกปี ทำให้ความเรียบง่ายที่มีมาแต่เดิมปรับเปลี่ยนรูปแบบการดำเนินงานให้ทันสมัยเข้ายุคสมัยใหม่ยิ่งขึ้น ประเด็นอยู่ที่ว่าวิถีชีวิตรูปแบบการดำเนินการดั้งเดิมของชาวบ้านโนนเมืองจะเปลี่ยนไปจากเดิมเนื่องจากปัจจัยหลายอย่างที่จะส่งผลกระทบต่อพิธีกรรมการเลี้ยงเจ้าปู่ ในมุมมองที่ตรงข้าม การเข้ามามีส่วนร่วมของหน่วยงาน องค์กรที่มีอยู่ ในชุมชน กลับสร้างความทันสมัย สร้างรายได้ตลอดจนการสร้างความสำเร็จ การรวมกลุ่มของชุมชนให้เกิดขึ้นในท้องถิ่น จนสามารถจะพัฒนาให้กลายเป็นสถานที่เรียนรู้เชิงอนุรักษ์ทางวัฒนธรรมแก่นักเรียน ชาวบ้านโนนเมือง ได้ดียิ่งขึ้น

นอกจากนั้นพระสงฆ์ยังมีส่วนร่วมในพิธีกรรมดังกล่าวนี้ด้วย นายวิชัยเพิ่มพูน ได้กล่าวว่า การร่วมงานของพระภิกษุ นั้นเริ่มงานเวลาประมาณ 09.00 น. ทางเจ้าภาพได้นิมนต์พระสงฆ์ในเขตตำบลป่าสังข์ทุกวัดเข้าร่วมเจริญพระพุทธมนต์ฉันเพลที่วัดบ้านโนนเมือง และพระสงฆ์ที่พระมหาเถร วิญญูโม ท่านค้ำเคยไปมาหาสู่กันได้นิมนต์มาร่วมงานด้วย และเจ้าภาพก็ยังขอต้นดอกไม้เงิน บั้งไฟจากทุกหมู่บ้านในเขตตำบลป่าสังข์เพื่อมาเข้าร่วมแข่งขันชิงรางวัลกัน

กล่าวโดยสรุปแล้วการเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองนั้นจะขาดพระสงฆ์มาร่วมงานเลยไม่ได้ จากที่ผู้วิจัยได้นำเสนอไปในข้างต้นเราจะสังเกตเห็นได้ว่า พระสงฆ์จะมีส่วนร่วมอยู่ทั้งสองวันในพิธีกรรมการเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองด้วย โดยในวันแรกจะเป็นการนิมนต์พระสงฆ์มาเจริญพระพุทธมนต์และวันที่สองจะเป็นการเลี้ยงเพลพระสงฆ์

นอกจากนี้ยังมีการจุดบั้งไฟถวายเจ้าปู่โนนเมืองด้วย ชาวบ้านโนนเมืองมีความเชื่อว่า การทำบุญบั้งไฟทำให้ชาวบ้านมีความสามัคคีเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน อีกทั้งเป็นการขอฝนจากพญานาค และเป็นการทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองก่อนการลงทำนา โดยมีวิธีดำเนินการดังนี้

กำหนดการของบุญบั้งไฟ อยู่ระหว่างเดือน 6 ถึงเดือน 7 แต่โดยมากทำในเดือน 6 โดยชาวบ้านจะประชุมตกลงกันกำหนดวันร่วมกับทางวัด รวมทั้งรายละเอียดต่าง ๆ แล้วก็จะออกฎีกาแจ้งไปยังหมู่บ้านต่าง ๆ ที่ใกล้เคียง รวมทั้งหมู่บ้านที่นับถือกันเพื่อให้ชาวบ้านอื่นจัดขบวนบั้งไฟและขบวนซึ่งพร้อมทั้งบั้งไฟจุดมาประชันกัน

ชาวบ้านก็แบ่งงานกันเป็นกลุ่ม เป็นคุ้ม แต่ละกลุ่มจะต้องเลือกคนที่อยู่ในบ้านใกล้เคียงกันหรืออยู่ในระแวกเดียวกัน กลุ่มหนึ่ง ๆ ประกอบด้วยสมาชิกประมาณ 10 ครัวเรือน แต่ละกลุ่ม หรือคุ้มมีหน้าที่ทำบั้งไฟ 1 บั้ง หรือ 1 กระบอกรวมทั้งอาจจัดขบวนแห่เซิ้ง 1 ขบวนและมีหน้าที่รับแขก จัดเตรียมอาหาร ตลอดจนที่หลับนอนจากหมู่บ้านอื่น ๆ ที่จะมาร่วมงาน ซึ่งทางวัดและทายกวัดบอกบุญไป การบอกบุญไปยังหมู่บ้านอื่น ๆ เป็นการเชิญชวนให้มาร่วมทำบุญร่วมสนุกสนาน และส่งบั้งไฟในนามของหมู่บ้านมาร่วมแข่งขันกัน โดยเจ้าภาพจัดรางวัลต่าง ๆ ไว้ตอบแทน

เมื่อจะถึงกำหนดงานทำบุญ ชาวบ้านจะทำอาหารคาวหวานไว้สำหรับเลี้ยงแขก มีขนม ข้าวต้มและขนมจีน (ข้าวบูน) พวกผู้เฒ่าผู้แก่ก็ไปจัดการปลุกเพิงที่ปัก (ปะรำ) ไว้รอบศาลาวัดเพื่อให้พระสงฆ์และชาวบ้านอื่นได้พักอาศัย เจ้าของบ้านมีก็หลังคาเรือนก็จะจัดเตรียมสุราและทำสาโทเตรียมไว้ต้อนรับแขก ส่วนช่างบั้งไฟก็เตรียมจัดทำบั้งไฟขนาดต่าง ๆ ตามที่ต้องการ (ปัจจุบันสั่งทำ) ตามถนัดที่จะมีการแข่งขัน เช่น แข่งขันขบวนแห่ (เซิ้ง) แข่งขันบั้งไฟขึ้นสูง แข่งขันบั้งไฟทางไกล เป็นต้น

2. ผลของพิธีกรรมการเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองต่อชาวบ้าน

2.1 ผลที่เกิดขึ้นต่อตนเองและครอบครัว

จากการศึกษาพบว่า การทำบุญตามประเพณีของชาวบ้านโนนเมือง เช่น การทำบุญข้าวสาก การทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง ก็เพื่อเป็นการทำบุญอุทิศให้แก่ผู้ตาย หรือการให้ความเคารพนับถือแก่บรรพบุรุษเป็นสิ่งที่ลูก ๆ หลาน ๆ ได้รับรดกตกทอดมาจากบรรพบุรุษให้มีการแสดงออกโดยการบูชา เช่น การเซ่นไหว้ผีบรรพบุรุษ ผีปู่ ย่า ตา ยาย รวมทั้งเครือญาติที่เสียชีวิตไปแล้วนั้น เป็นการประกอบพิธีทำบุญอุทิศส่วนกุศลให้บรรดาผีทั้งหลายมีความสุขและอิมหันต์สำราญด้วยข้าวปลาอาหาร ข้าวของเครื่องใช้ เสื้อผ้าเพื่อเป็นการแสดงความกตัญญูทดแทนที่ ตามหลักพระพุทธศาสนา และมีผลทางด้านจิตใจต่อผู้ได้เข้าร่วมประกอบพิธีกรรมนี้เป็นอย่างมาก ความสุขใจที่ได้มีโอกาสตอบแทนบุญคุณบรรพบุรุษ การได้ขอความคุ้มครองจากดวงวิญญาณปู่ย่า ตายายให้ทำมาหากินคล่อง ได้ลาภ ยศ สรรเสริญ

การได้มารวมญาติพี่น้องที่ยังมีชีวิตอยู่ จากการแยกย้ายกันไปทำงานต่างจังหวัด ได้เดินทางมาร่วมพิธีกรรมกันอย่างพร้อมหน้าพร้อมตา ลูกหลาน ญาติพี่น้อง พ่อแม่ ทางบ้านต่างมีความสุขใจร้องรำทำเพลง ต้มสุรากินอาหารกันเต็มที่ ควบคู่ไปกับการทำบุญใหญ่ ตามหลักพระพุทธศาสนา คนที่มีความสุขต้องเป็นผู้รู้จักให้และรู้จักรับ ประเพณีบุญเดือนสิบ จึงรวมทุกอย่างของความรัก ความสามัคคี ความกตัญญูรู้คุณ การเสียสละไว้อย่างครบถ้วนในประเพณีนี้ สิ่งที่สำคัญมาก ๆ ก็คือ การเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองได้ถูกจัดขึ้นในช่วงเดียวกับบุญบังไฟ ทำให้ลูกหลานชาวบ้านโนนเมืองที่ออกไปทำงานนอกพื้นที่ได้กลับมากราบไหว้บูชา ขอพรกับเจ้าปู่โนนเมืองในช่วงพิธีเลี้ยงเจ้าปู่ ส่วนการทำบุญเดือนสิบนั้น แม้ส่วนหลักจะเป็นการอุทิศให้ผู้ตาย แต่ชาวบ้านก็ต้องเอาข้าวปลาอาหารไปอุทิศส่วนบุญให้เจ้าปู่ที่ดอนปู่ตาด้วย

2.2 ผลที่เกิดขึ้นต่อสังคม

จากการศึกษาพบว่า ในการทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมืองมีคำสอนที่มุ่งให้เป็นผู้ประพฤติตนเป็นคนดีกระทำตนตามหลักโอวาท 3 ประการ ของพระพุทธศาสนา อันประกอบไปด้วย 1) ไม่ทำความชั่วทั้งปวง 2) ทำแต่ความดี และ 3) ทำใจของตนให้สะอาดบริสุทธิ์ การเกิดขึ้นของหลักโอวาท 3 นี้ คือความพยายามชี้ให้เห็นความเชื่อมโยงระหว่างประเพณีพิธีกรรมของชุมชน ที่แฝงไว้ด้วยหลักคำสอนทางศาสนา อันที่จริงนี้เป็นความพยายามที่ผู้วิจัยจะตีความให้เห็นเท่านั้น แต่วัตถุประสงค์สำคัญคงมิใช่โอวาท 3 หากแต่เป็นความพยายามมองว่าศาสนาและความเชื่อในชุมชนแบบดั้งเดิม กับศาสนาพุทธที่มาในภายหลังนั้น มุ่งเน้นผลลัพธ์หรือเป้าหมายเดียวกัน นั่นคือฝึกฝน อบรมให้ปัจเจกบุคคลเป็นคนดีนั่นเอง และที่สำคัญคือเป็นการมุ่งเน้นสอนให้คนเป็นผู้ที่มีความกตัญญูตเวทีต่อบรรพบุรุษที่ล่วงลับไปเป็นปิตุชนในเปตวิสัย โดยการทำบุญแล้วให้อุทิศส่วนบุญนั้น ไปให้เหล่าเปรตทั้งหลาย เพื่อให้เปรตเหล่านั้นได้พ้นจากวิบากความทุกข์ยากทั้งหลาย อันเป็นผลมาจากกรรมที่ตนได้กระทำไว้ เมื่อตอนยังมีชีวิตอยู่ในโลกมนุษย์ จากหลักความเชื่อเรื่องของการอุทิศส่วนบุญไปให้เปรตชนทั้งหลายก็ดี รวมจนถึงการปฏิบัติตนตามหลักธรรมต่าง ๆ ที่ปรากฏอยู่ในเรื่องเปตพลีได้ส่งผลต่อสังคม คือ ผู้คนรักใคร่สามัคคีกลมเกลียว รู้สึกว่าตนเองเป็นลูกหลานของเจ้าปู่โนนเมืองเหมือนกัน

2.3 ผลที่เกิดขึ้นต่อประเพณีวัฒนธรรม

จากการศึกษาพบว่า ชาวบ้านโนนเมืองตั้งแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบันเชื่อว่า มีประเพณีที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธศาสนาที่ดั่งมา ได้ถือเป็นหลักในการปฏิบัติ สืบทอดมาเป็นเวลาอันยาวนาน ทำให้เป็นส่วนหนึ่งของวัฒนธรรมที่แสดงออกถึงวิถีชีวิต ความคิด ความเชื่อของผู้ที่อาศัยอยู่ อันว่าประเพณีของชาวบ้านโนนเมืองนั้นมีลักษณะที่เป็นพิธีกรรมที่เกี่ยวข้องกับแบบแผน วิธีการดำเนินชีวิตอันเป็นการผสมผสานกันระหว่างกิจกรรมที่เกี่ยวข้องด้วยหลักคำสอนของพระพุทธศาสนา และความเชื่อในศาสนาพราหมณ์ รวมกับความเชื่อในการนับถือผีส่งผลให้ประเพณีของชาวบ้านโนนเมืองมีแบบแผนอันเป็นเอกลักษณ์ เนื่องจากสภาพสังคมของชาวบ้านโนนเมืองนั้น เป็นสังคมที่พึ่งพิงอิงอาศัยธรรมชาติ และการยังชีพด้วยการเกษตรมาแต่เดิม จึงส่งผลให้การดำเนินชีวิตและประเพณี จึงอิงอาศัยช่วงเวลาหรือฤดูกาล อันจะแบ่งออกได้เป็น 3 ช่วงฤดู คือช่วงที่หนึ่ง มีระยะเวลาตั้งแต่เดือนเมษายน ถึงมิถุนายน จะเป็นช่วงเวลาของการเริ่มต้นเข้าสู่ช่วงเวลาของการเพาะปลูกและปีใหม่มงคลใน ช่วงเวลานี้ลักษณะประเพณี จึงส่งผลออกมาในรูปแบบของการทำบุญสะเดาะเคราะห์ตามรูปแบบของศาสนาพราหมณ์ เพื่อให้เกิดความเป็นสิริมงคลต้อนรับชีวิตใหม่ ขณะเดียวกันก็เป็นโอกาสที่จะได้ทำบุญอุทิศส่วนกุศลไปให้แก่บรรพบุรุษ ผู้มีอุปการะ ครูบาอาจารย์ อันเป็นไปตามหลักการของพระพุทธศาสนา และยังเป็นความเชื่อในการนับถือผีบรรพบุรุษด้วย นอกจากนี้การกระทำดังกล่าวยังเป็นไปเพื่อเป็นการเอาใจสิ่งศักดิ์สิทธิ์เพื่อให้อยู่ช่วยคุ้มครองพร้อมทั้งช่วยเหลือให้เกิดความอุดมสมบูรณ์ ในฤดูกาลของการเพาะปลูกที่กำลังจะเริ่มขึ้น สำหรับระยะที่สองนั้นจะอยู่ในระหว่างเดือนมิถุนายนถึงเดือนตุลาคมโดยประมาณ โดยจะเป็นช่วงเวลาของการเพาะปลูก ซึ่งในช่วงที่สามจะเป็นหลังฤดูกาลเก็บเกี่ยวพืชผลและเทศกาลออกพรรษา ซึ่งเป็นช่วงเวลาของการพักผ่อน ในช่วงนี้กิจกรรมประเพณี มักจะเป็นงานหรือกิจกรรมที่แสดงออกถึงความสนุกสนานรื่นเริง และทำบุญฉลองเกี่ยวกับศาสนา

2.4 ผลที่เกิดขึ้นต่อพระพุทธศาสนา

สถาบันศาสนา ในชุมชนก็คือวัด หากแต่ในที่นี้ให้ความสำคัญกับบทบาทของพระสงฆ์ในบอกล่าวการทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่ ในชุมชนบ้านโนนเมืองนั้นบทบาทสำคัญประการหนึ่งของพระสงฆ์คือ ด้านของผู้ประกอบพิธีกรรมในชุมชน

การจัดให้มีพิธีกรรมในประเพณีบุญเดือนสิบนั้นก็เพื่อถ่ายทอดวัฒนธรรมจากบรรพชนสู่คนรุ่นใหม่ในชุมชน เพื่อดำรงไว้ซึ่งเอกลักษณ์ของท้องถิ่นไว้อย่างมั่นคง เพราะว่าการประกอบพิธีกรรมนี้ เป็นวิถีทางของการทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาด้วย ซึ่งเมื่อมีการจัดพิธีกรรมที่วัดซึ่งเป็นศูนย์รวมใจของคนในชุมชน ชาวบ้านจะช่วยกันบริจาคทรัพย์เพื่อถวายแก่พระสงฆ์ และพระสงฆ์ก็นำทรัพย์เหล่านั้นมาทำประโยชน์ให้กับวัดและพระพุทธศาสนา เช่น การสร้างถาวรวัตถุ การใช้จ่ายในวัดเพื่อการอุปโภค และบริโภค ก็ได้ปัจจัยจากญาติโยม ช่วยกันบริจาคในโอกาสที่มีประเพณีดังกล่าว ถึงแม้จะมีบางความเชื่อที่เชื่อว่าเงินทองและทรัพย์สินนั้นเป็นสิ่งสำคัญ แต่ความเชื่อด้านจิตนิยมและวิญญูญาณกลับไม่ได้มองเช่นนั้น ซึ่งรากฐานความเชื่อดังกล่าวก็สะท้อนออกมาจากประเพณีปฏิบัติอันเป็นความเชื่อทางพระพุทธศาสนา ที่ก่อเกิดการอุทิศบุญให้กับบรรพบุรุษในงานบุญข้าวสาก ข้าวประดับดิน ซึ่งเมื่อประมวลสาระสำคัญของประเพณีบุญข้าวสาก พบว่า ผู้มีส่วนเกี่ยวข้องได้ประโยชน์จากประเพณีบุญข้าวสาก 5 อย่าง ดังนี้

1) ได้รับรู้ประสบการณ์จากบรรพบุรุษที่ถ่ายทอด ความรู้ความเข้าใจในประเพณีท้องถิ่นของตนเอง ซึ่งควรแก่การอนุรักษ์ไว้ แม้พิธีกรรมบางอย่างจะหมดไปแล้วก็ตาม แต่ก็นับว่าเป็นมรดกสำคัญที่ตกทอดมาถึงยุคนี้

2) ได้ทราบถึงเหตุผลที่บรรพบุรุษได้ปฏิบัติและสืบทอดกันมาหลายชั่วอายุคนและทราบจุดมุ่งหมายของประเพณีที่แท้จริงซึ่ง ซึ่งควรที่จะดัดแปลงแก้ไขให้เหมาะสมกับยุคทันสมัยดีกว่าจะทอดทิ้งให้เสื่อมหายไป เพราะว่าเจตนาเป้าหมายและประโยชน์ก็เห็นได้ว่ามีข้อดีอยู่ไม่น้อย

3) มีโอกาสได้บริจาคทาน สมาทานศีล ภาวนา และได้ฟังพระธรรมเทศนา จากพระสงฆ์ และได้ความความรัก ความผูกพัน สามัคคีสามานฉันท์กันในกลุ่มเพื่อนบ้านด้วยกัน

4) ได้ปลุกฝังเมตตากรุณาต่อบุคคลทั่วไป และช่วยให้ทราบถึงกิจกรรมความเป็นมาที่มีการปฏิบัติสืบเนื่องตลอดมา ซึ่งเป็นเอกลักษณ์และมีความสำคัญต่อครอบครัว ชุมชน สังคม

5) มีโอกาสแสดงความกตัญญูทเวทีก่แก่บุพการี ญาติพี่น้องผู้ล่วงลับไปแล้ว สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพลของพุทธศาสนาที่มีต่อสังคมไทย และชี้ให้เห็นว่าชาวบ้านให้ความสำคัญในการบำรุงพุทธศาสนาด้วยประเพณีที่งดงาม เพื่อใช้ในพิธีกรรมทางศาสนาตั้งแต่โบราณกาล

2.5 ผลที่เกิดขึ้นต่อสิ่งแวดล้อม

ป่ามีความอุดมสมบูรณ์ ถ้าตัดไม้ในดอนปู่ตาเจ้าปู่หรือผีจะทำให้ได้รับการเจ็บป่วย หรือคนภายในเฮือน (ครอบครัว) มีอันเป็นไปตามความเชื่อที่ผู้เฒ่าผู้แก่เล่าสืบต่อกันมา จากความเชื่อนี้เกิดปรากฏการณ์บางอย่างที่เป็นปัญหาในชีวิต และไม่สามารถแก้ไขได้จึงพากันมาบนบานให้เจ้าปู่ช่วย จุดนี้เองที่ทำให้ลูกหลานชาวบ้านไม่กล้ารุกรานทำลาย หรือล่งละเมิด ความเป็นไปของธรรมชาติ ทุกคนในหมู่บ้านกับมาช่วยกันอนุรักษ์รักษาป่าในดอนปู่ตา ถ้าใครมาตัดต้นไม้ในดอนเจ้าปู่หรือลบหลู่ทำผิดต่อเจ้าปู่ก็จะไม่สบาย ทั้งนี้มีข้อกำหนดว่าหากมีความจำเป็นต้องตัดต้นไม้ จะต้องมีการขออนุญาตจากเจ้าปู่ จากเหตุผลข้างต้นทำให้ การมีส่วนร่วมของชาวบ้านรักในพื้นที่ป่า และมีการร่วมปลูกป่าเพิ่มในดอนเจ้าปู่ยังคงให้ป่าคงสภาพของความเป็นป่ามาตลอด

นอกจากนี้ยังมีแหล่งที่อยู่ของสัตว์นานาพันธุ์ปัจจุบันความอุดมสมบูรณ์ของป่าในดอนเจ้าปู่ต่างกันมาก ทำให้มีสัตว์นานาพันธุ์ เช่น นก กระรอก กระแต บ่าง กบ เขียด อึ่ง ได้มาอาศัย ชาวบ้านร่วมกับพระสงฆ์มีการประชุม ตั้งกฎกติกาข้อห้าม ขึ้นภายในหมู่บ้านว่า ห้ามยิงนก กระรอก กระแต บ่าง หรือสัตว์อื่น ๆ ภายในดอนเจ้าปู่ เพื่อให้สัตว์เหล่านั้นได้ขยายพันธุ์ต่อไป

อภิปรายผลการวิจัย

การศึกษาความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมือง บ้านโนนเมือง ตำบลป่าสังข์ อำเภोजตุรพักตรพิมาน จังหวัดร้อยเอ็ด ผลการวิจัยพบว่า ชาวบ้านโนนเมือง มีการประกอบพิธีกรรม 3 แบบผสมผสานกัน คือแบบของพุทธศาสนา แบบพราหมณ์ แบบผีวิญญาณและเทวดา เหตุที่ชาวบ้านประกอบพิธีกรรมเพราะเชื่อว่า เจ้าปู่โนนเมือง สามารถลดบันดาลให้หมู่บ้านและชาวบ้านมีความสงบสุขร่มเย็น ข้าวปลาอาหาร น้ำฝน พืชไร่ สัตว์เลี้ยงอุดมสมบูรณ์ ดังนั้นเมื่อถึงวัน ขึ้น 15 ค่ำ เดือน 6 ของทุกปี ชาวบ้านโนนเมืองจะปฏิบัติพิธีประเพณีการทำบุญเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง สืบต่อกันเป็นประจำทุกปี ชาวบ้านโนนเมืองทุกคนจะมาร่วมทำบุญร่วมกันเพื่อเป็นสิริมงคลแก่ตนเองและครอบครัว ซึ่งสอดคล้องกับ จารุวรรณ ธรรมวัตร (2517) วิเคราะห์ความสำคัญของประเพณีอีสานเอาไว้ว่า สารสำคัญของประเพณีกิจกรรมหนึ่งกระทำเพื่อให้บรรลุผลทางการเกษตร คือ ให้ปลูกข้าวได้ผลดี ให้ฝนตกตามฤดูกาล เช่น บุญคูณลาน บุญบั้งไฟ ประเพณีอีกส่วนหนึ่งมีจุดมุ่งหมายเพื่อส่งเสริมบำรุงศาสนา บางกิจกรรมได้สร้างโอกาสให้พระและฆราวาสได้ร่วมกันศึกษาพระธรรมคำสอน เช่น บุญเข้าพรรษา บุญเข้ากรรม บางกิจสร้างโอกาสให้ฆราวาสได้ทำบุญให้ทาน เช่น บุญกฐิน บุญมหาชาติ ประเพณีอีกส่วนหนึ่งมีจุดมุ่งหมายเพื่อเชิดชูความดีงามของบรรพบุรุษผู้ล่วงลับ หรือเชื่อมสัมพันธ์ระหว่างกลุ่มเครือญาติและเพื่อนบ้าน ได้แก่ บุญสงกรานต์ บุญเข้าสาก เป็นต้น ซึ่งสะท้อนภาพของสิ่งที่เรียกว่ามนต์ศน์ทางวิญญาณนิยม (Animism) ความเชื่อและโลกทัศน์เกี่ยวกับสิ่งศักดิ์สิทธิ์และพลังอำนาจเหนือธรรมชาติ โดยงานวิจัยนี้ได้เน้นย้ำให้เห็นถึงความเชื่อทางศาสนาของชนพื้นเมืองและการปฏิบัติที่พบบ่อยในกลุ่มชาติพันธุ์ไทในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ สำหรับชาวสยามและลาวแล้วนั้น ลัทธิบรรพบุรุษและลัทธิของผีฟ้าและผีแดน (เทพแห่งท้องฟ้า) ได้รับความนิยมก่อนที่จะมีการรับเอาศาสนาพราหมณ์และพุทธเข้ามาจากชมพูทวีปผ่านเขมรและมอญเสียอีก (Keyes, 1987) ข้อสรุปของการวิจัยครั้งนี้ได้ให้ภาพของการอธิบายของกลุ่มนักวิชาการ (อย่างน้อยก็ตั้งแต่ทศวรรษ 1990 เป็นต้นมา) ที่พยายามอธิบายการเปลี่ยนแปลงหรือการคงอยู่ภายในการผสมผสานอย่างกลมกลืนของประเพณีทางศาสนาที่

หลากหลายในประเทศ ซึ่งไม่ได้กล่าวถึงจุดยืนที่สำคัญยิ่งของพุทธศาสนิกายเถรวาทในสังคมไทยอีกต่อไป (Jackson, 2009) อันที่จริงจุดยืนของการผสมผสานทางความเชื่อนี้มีความชัดเจนมาก่อนที่รัฐไทยจะสถาปนาความสัมพันธ์ของพุทธศาสนาเถรวาทกับรัฐเสียอีก หมายความว่า ความจริงทางศาสนาหรือความเชื่อทางศาสนาไม่ได้เป็นแบบการแสวงหาความจริงแบบสมัยใหม่ แต่เป็นการทำความเข้าใจแบบหลังสมัยใหม่ (Satha-anand, 1994) ที่ไม่ได้อิงความจริงอย่างสูงส่งกับสิ่งใดสิ่งหนึ่งเท่านั้น และผลการวิจัยก็แสดงให้เห็นว่าพื้นที่อีสานอย่างกรณีของความเชื่อต่อเจ้าปู่โนนเมือง ได้มีความผสมผสานและช่วยกันก่อพลังอำนาจกับพุทธศาสนาในพื้นที่จนเกิดเป็นผลลัพธ์ที่ดีต่อชุมชนในหลาย ๆ ด้าน

สิ่งที่ผู้วิจัยอยากจะสรุปให้เห็นอย่างชัดเจนอีกครั้งก็คือ วางานวิจัยนี้ได้เห็นอย่างชัดเจนและโต้แย้งกับข้อเสนองของ Walter Irvine (1984) ได้ กล่าวคือสำหรับ Walter Irvine เขาอธิบายว่า ลัทธิในชนบทโดยเฉพาะลัทธิที่นับถือผีบรรพบุรุษได้ลดลงตั้งแต่ทศวรรษ 1970 เนื่องจากผลกระทบของความทันสมัยและการทำให้เป็นเมือง เครือญาติและสถาบันดั้งเดิมอื่น ๆ มีการเปลี่ยนแปลงอย่างรวดเร็วและการถือครองที่ดินได้ลดลงเนื่องจากเกษตรกรไร้ที่ดินได้อพยพไปทำงานในเมือง ศูนย์กลางอุตสาหกรรมมากขึ้น แต่ผู้วิจัยเห็นว่าในหลายพื้นที่ของอีสาน การทำงานนอกพื้นที่ อาทิเช่น ในเมืองใหญ่หรือเมืองหลวงที่เต็มไปด้วยภาพของความเป็นสสารนิยม (Materialism) ไม่ได้ทำให้ภาพของการสำนึกต่ออำนาจของบรรพบุรุษในเชิงวิญญาณที่พวกเขานับถือหายไปอย่างสิ้นเชิง รวมถึงการนับถือเทพเจ้าหรือผีในท้องถิ่นก็ไม่ได้ถูกกลืนกลายหายไปจากการไปทำงานนอกสถานที่ อันจะเห็นได้จากการกลับมาร่วมพิธีสำคัญของชาวบ้านโนนเมืองเมื่อถึงเทศกาลการเลี้ยงเจ้าปู่โนนเมือง ซึ่งก็ทำให้เห็นว่าพิธีกรรมเป็นเครื่องรวมจิตใจของมนุษย์ เมื่อมนุษย์ประกอบพิธีกรรมร่วมกันย่อมก่อให้เกิดความน้อมใจและพร้อมใจกัน เช่น พิธีกรรมเกี่ยวกับการเกิด การแต่งงาน การตาย และการบวชของชาวบ้าน นอกจากจะแสดงให้เห็นถึงความสำคัญในวาระพิเศษแล้วยังน้อมให้เกิดปิติเห็นอกเห็นใจกัน ระหว่างผู้ร่วมพิธีนั้น ๆ สังคมสมัยโบราณนั้น พิธีกรรมที่สามารถผูกพันมนุษย์เข้าด้วยกันได้ดีที่สุดก็คือ การเคารพบรรพบุรุษ พิธีกรรมที่เกี่ยวกับการเคารพบูชาบรรพบุรุษ

มืออยู่ในมนุษย์ตั้งแต่โบราณกาล พิธีกรรมดังกล่าวนี้ก่อให้เกิดความสามัคคีเมื่อคนเราแสดงความเคารพต่อบรรพบุรุษร่วมกันก็ย่อมทำให้มนุษย์รวมกันเป็นปึกแผ่นได้ (ประมวล ดิกคินสัน, 2512)

นอกจากนี้ งานวิจัยนี้ยังชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนด้วยอีกว่า อิทธิพลของความเชื่อมีผลต่อการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม ซึ่งเป็นการทำให้เห็นมุมมองสิ่งแวดล้อมในมิติทางศาสนา ซึ่งเสมือนว่าเทพเจ้าหรือเจ้าปูโนในเมือง หรือปูตา มีสถานะเป็นเจ้าของทรัพยากรทั้งปวงในพื้นที่ดอนปูตา ซึ่งทำที่เช่นนี้ทำให้ชาวบ้านซึ่งเดิมเคยยำเกรงต่ออำนาจศักดิ์อยู่แล้วไม่อาจจะไปก้าวล่วงทำลายสภาวะแวดล้อมในบริเวณนั้น การยำเกรงอำนาจเหล่านี้ มีส่วนดีที่ก่อให้เกิดความสมดุลของป่าในเขตทางธรรมชาติของชุมชน แต่ถึงกระนั้น ชาวบ้านก็ยังไม่ได้เกิดสำนึกให้คุณค่าสิ่งแวดล้อมในฐานะของสิ่งในตัวเอง แต่เป็นการยำเกรงต่อธรรมชาติในฐานะของส่วนหนึ่งของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ แต่ทั้งนี้ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นก็ส่งผลเชิงบวกได้ (Williams, 1992) ดังนั้น การมีความเชื่อต่ออำนาจของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ที่คุ้มครองพื้นที่บางพื้นที่ ก็ส่งผลให้พื้นที่ที่อาจจะมีความเปราะบางจากการรุกรานทางกายภาพ สามารถคงอยู่ได้เป็นอย่างดีนั่นเอง โดยเฉพาะอย่างยิ่ง งานวิจัยนี้ยังชี้ให้เห็นถึงความสำคัญของสิ่งศักดิ์สิทธิ์ในชุมชนต่อการรักษาผืนป่า โดยสอดคล้องกับข้อค้นพบของ ชนิษฐา จิตชินะกุล (2556) ที่อธิบายว่า สิ่งศักดิ์สิทธิ์ของชาวบ้าน เป็นเสมือนกับผู้พิทักษ์รักษาผืนป่าในบริเวณศาลให้มีความอุดมสมบูรณ์สืบไป

ผู้วิจัยเห็นว่า ข้อเสนอแนะสำคัญของงานวิจัยนี้อาจจะยังไม่ถึงข้อเสนอแนะเชิงนโยบาย แต่จะเป็นการศึกษาที่สามารถให้ผลลัพธ์ของข้อเสนอแนะเชิงวิชาการได้ โดยเฉพาะทางด้านศาสนศึกษาและเทววิทยาในไทย ซึ่งจะต้องพยายามสร้างความเข้าใจของการศึกษาเกี่ยวกับความเชื่อ ศาสนา และการผสมผสานความเชื่อภายใต้บริบทของชุมชน ซึ่งงานวิจัยนี้ได้ให้การเน้นย้ำว่าเราควรจะต้องทำความเข้าใจศาสนาท้องถิ่นอย่างเปิดกว้างและอย่างมีเหตุผล ไม่ใช่การสร้างความเป็นหนึ่งเดียวภายใต้ความหลากหลาย แต่ควรให้ความหลากหลายเกิดขึ้นในบริบทชุมชนอย่างเท่าเทียมกันยิ่งขึ้น

เอกสารอ้างอิง

- ขนิษฐา จิตชินะกุล. (2556). วิเคราะห์บทบาทหน้าที่ของศาลปู่กุดเป่ง อำเภอโพนทอง จังหวัดร้อยเอ็ด. *วารสารศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยแม่โจ้*, 1(1), 26-41.
- จารุวรรณ ธรรมวัตร. (2517). *ขนบธรรมเนียมประเพณีเนื่องด้วยข้าวของอีสาน*. กรุงเทพมหานคร: ครูสภาจัดพิมพ์.
- ประมวล ดิกคินสัน. (2512). *การศึกษาในด้านมานุษยวิทยา*. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์แพรวพิทยานินเตอร์เนชั่นแนล.
- ศรีศักร วัลลิโภดม. (2527). *ความเชื่อและศาสนาในสังคมไทย*. นนทบุรี: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช.
- ศิวาพร วิริยะฐาน. (2533). *แนวคิดเกี่ยวกับความเชื่อและศาสนาในสังคม*. นนทบุรี: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช.
- เสรี พงศ์พิศ. (2533). *ไสยศาสตร์ในสังคมไทย*. นนทบุรี: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมมาธิราช.
- Bakhtin, M. M. (2010). *The dialogic imagination: Four essays*. Austin: University of texas Press.
- Irvine, W. (1984). Decline of village spirit cults and growth of urban spirit mediumship: The persistence of spirit beliefs, the position of women and modernization. *The Australian Journal of Anthropology*, 14(4), 315.
- Jackson, P. A. (2009). Markets, media, and magic: Thailand's monarch as a 'virtual deity'. *Inter-Asia Cultural Studies*, 10(3), 361-380.
- Keyes, C. F. (1987). Thai religion. In C. J. Adams (Ed.). *The encyclopedia of religion* (Vol. 16, pp. 277-8). New York: Macmillan.
- Kitiarsa, P. (2005). Beyond syncretism: Hybridization of popular religion in contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*, 461-487.
- Satha-anand, S. (1994). *Ngoen kap satsana [Money and religion]*. Bangkok: Komon Keemthong Foundation.
- Williams, T. T. (1992). *Refuge: An Unnatural History of Family and Place*. New York: Vintage.

การศึกษาวิเคราะห์แนวคิดสภาพสังคมที่พึงปรารถนา
ระหว่างสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัท
ในพุทธปรัชญาเถรวาท

**Analytical Study of the Concepts of the Desirable
Social State between Plato's Republic and the
Society of the Buddhist Assembly in Theravada
Buddhist Philosophy**

ณรงค์วรราช บุญมา

Narongwas Boonma

สาขาวิชาสังคมศึกษา

Program in Social Studies,

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Faculty of Humanities and Social Science

มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม

Nakhon Pathom Rajabhat University

บทคัดย่อ

การศึกษานี้วิเคราะห์แนวคิดสภาพสังคมที่พึงปรารถนาของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัทในพุทธปรัชญาเถรวาท พบว่า (1) ด้านที่มาของแนวคิดการสร้างสภาพสังคมที่พึงปรารถนาทั้งเพลโตและพระพุทธเจ้ามีความสอดคล้องกันในแง่ที่ว่าทั้ง 2 คนไม่ได้ต่อสภาพสังคมในขณะนั้นที่ไม่เป็นธรรม (2) ด้านจุดมุ่งหมายของสภาพสังคมที่พึงปรารถนาเพลโตและพระพุทธเจ้ามีที่สอดคล้องกันคือต้องการให้สังคมใหม่ที่สร้างขึ้นดำรงอยู่ด้วยความถูกต้องดีงาม

อย่างสมบูรณ์แบบ (3) ด้านการเมืองการปกครอง เพลโตให้ความสำคัญต่อผู้ปกครอง โดยเชื่อว่าสังคมที่จะสมบูรณ์แบบได้ต้องปกครองโดยราชาปราชญ์ ขณะที่ พระพุทธเจ้าให้ความสำคัญต่อหลักธรรมคือความถูกต้องเป็นใหญ่ (4) ด้านเศรษฐกิจ สังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้ามีความสอดคล้องกัน ในแง่ที่ว่าอนุญาตให้มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัวได้ แต่มีความไม่สอดคล้องกัน ในประเด็นที่เพลโตไม่อนุญาตให้ชนชั้นปกครองมีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัว ขณะที่พระพุทธเจ้าไม่อนุญาตให้สังคมสงฆ์มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัว (5) ด้านการศึกษา สังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้า มีความสอดคล้องกันในเรื่องที่ให้ความสำคัญด้านการศึกษาและถือว่าการศึกษา เป็นหัวใจหลักของสังคม หากแต่ไม่สอดคล้องกันที่วิธีการศึกษาหรือระบบการศึกษา และ (6) ด้านศาสนาและจริยธรรม เพลโตมีความสอดคล้องกันกับพระพุทธเจ้า ในแง่ที่ว่าต้องการให้ประชาชนมีคุณธรรม ภายใต้การฝึกฝนพัฒนาทำตามหน้าที่ ของตนและให้ความสำคัญด้านจริยธรรมระดับโลกียะ แต่มีความไม่สอดคล้องกัน ในการฝึกฝนพัฒนาให้มีคุณธรรมจริยธรรมในระดับโลกุตระอันเป็นอุดมคติสูงสุดในพระพุทธศาสนา

คำสำคัญ : สังคมอุดมรัฐ, สังคมพุทธบริษัท, สภาพสังคมที่พึงปรารถนา

Abstract

Analytical study of the concept of desirable state between Plato's the Republic and the society of the Buddhist Assembly in Theravada Buddhist Philosophy found that (1) The source of the concept of creating a desirable social state of both Plato and the Buddha are consistent in. (2) The aim of the desirable social state, both Plato and the Buddha were in agreement: they wanted a new society to be built with accuracy, perfectly society. (3) Politics and government Plato places great importance on governance, believing that a perfect society must be governed by a wise king. While the Buddha gives importance to governing that the principle of righteousness is great. (4) In terms of economy, society, fertility, the state of Plato and the Buddhist society, the Buddha's Buddhist society is consistent in the sense that it allows family and personal property, but there is an inconsistency in the issue that Plato does not allow the ruling class to have a family and private property, while the Buddha does not allow the monk society to have a family and private property that is not related to government. (5) The education between Plato's the Republic and the Buddhist society of the Buddha are consistent in terms of education, and education is the heart of society, but not consistent with the educational methods or educational systems. And (6) Plato's religion and ethics are consistent with the Lord Buddha in the sense that he wants people to be virtuous, under the training, development, fulfillment of their duties and world ethics, but there is a disagreement in the practice of developing morals and ethics at the world level, which is the highest ideal in Buddhism.

Keywords: The Republic, the Society of the Buddhist Assembly, the Desirable Social State

บทนำ

เพลโต (Plato) ค.ศ. 116-196 เป็นนักปรัชญาที่สำคัญมากที่สุดคนหนึ่งของโลก (พระราชวรมนี (ประยูร ธมมจิตโต), 2540: 131) มีชื่อเดิมว่า อริสโตคลีส (Aristocles) เกิดในตระกูลอภิชนที่กรุงเอเธนส์ในช่วงเวลาที่เอเธนส์กำลังทำสงครามกับสปาร์ตา การพ่ายแพ้สงครามของกรุงเอเธนส์ต่อสปาร์ตาและความล้มเหลวทางการเมืองการปกครองของสามสิบทรราชย์ (Thirty Tyrants) ทำให้ความใฝ่ฝันในวัยหนุ่มของเพลโตที่ต้องการมีอำนาจและบทบาททางการเมืองเริ่มสั่นคลอน ความศรัทธาที่เพลโตเคยมีให้แก่ระบอบการปกครองของเอเธนส์ได้หมดสิ้นลง เมื่อรัฐบาลประชาธิปไตยที่ได้ปกครองแทนรัฐบาลสามสิบทรราชย์ผลักดันให้ประหารชีวิตโสเครตีสผู้เป็นอาจารย์ ซึ่งเพลโตเห็นว่า “เป็นคนมีคุณธรรมมากที่สุดที่ยังมีชีวิตอยู่” (พระราชวรมนี (ประยูร ธมมจิตโต), 2540: 133) เพลโต ได้เขียนหนังสือชื่อ อุดมรัฐ (The Republic) เพื่อสานต่อความคิดอันมั่นคงของตน ที่ว่าการเมืองต้องการผู้มีสติปัญญาและคุณธรรมมาเป็นผู้ปกครองและต้องการสถาปนาระบอบการปกครองที่ถูกปกครองโดยคนดีที่สุดและฉลาดเชี่ยวชาญที่สุด ซึ่งเป็นผู้ที่มีความสุขที่สุด มีความเป็นผู้ปกครองมากที่สุด และเป็นผู้ที่ปกครองตนเองได้ (Plato, 1992: 266) เพลโตต้องการให้อุดมรัฐเป็นศาสตร์ในการค้นหาความจริง แต่อุดมรัฐนั้นไม่มีอยู่จริงในโลกเป็นเพียงความมุ่งหวังของเพลโตที่จะสร้างรัฐที่ดีที่สุดขึ้นในโลกและรัฐที่ดีที่สุดควรเป็นเช่นอุดมรัฐซึ่งเป็นรัฐที่ถอดแบบมาจากแบบของรัฐในมโนคติ เพลโตได้วาดภาพสังคมที่ดีที่สุดขึ้นในหนังสืออุดมรัฐ เพื่อเสนอทางออกให้กับสังคมในสมัยนั้น “โดยมุ่งสร้างสังคมในอุดมคติขึ้น ซึ่งประชาชนทุกคนดำรงชีวิตอยู่ร่วมกันอย่างผาสุก และมีโอกาสใช้ความสามารถของคนอย่างเต็มที่เพื่อพัฒนาตนเองตลอดถึงสังคมประเทศชาติ” (สิทธิ บุตรอินทร์, 2522: 2-3) เพลโต วางสมมติฐานในการเขียนอุดมรัฐไว้ 3 ประการ คือ 1) คุณธรรม คือ ความรู้ 2) การเมืองเป็นศิลปะนักการเมืองจะต้องอาศัยความรู้และความเชี่ยวชาญในทางการเมืองเปรียบประดุจแพทย์เชี่ยวชาญการรักษาคนไข้ และ 3) รัฐมีอำนาจเหนือบุคคลทุกคนภายในรัฐด้วยความชอบธรรม (พลศักดิ์ จิรไกรศิริ, 2522: 2-3) ในการเสนอแนวคิดเรื่องสภาพสังคมที่พึงปรารถนาอุดมรัฐนั้น เพลโตได้วางกรอบความคิดเอาไว้ว่า สังคมอุดมคติควรเป็นแบบไหน มีรูปลักษณะอย่างไร และใครควรเป็นผู้ปกครองสังคม

ในขณะที่ทางตะวันออก ได้มีพระพุทธเจ้าที่ทรงต้องการสร้างสังคมแห่งคุณธรรมหลังจากที่พระพุทธองค์ได้ตรัสรู้แล้ว พระองค์ได้ปฏิเสธพระพรหมผู้สร้างปฏิเสธสังคมเก่า พระองค์ก็ได้ทรงจัดตั้งสังคมอุดมคติในรูปแบบของพระองค์เองขึ้นเรียกว่า “สังคมพุทธบริษัท” เพื่อเป็นต้นแบบหรือเป็นทางเลือกและทางออกจากสังคมเก่า สังคมใหม่ของพระพุทธเจ้าพระองค์ทรงเปิดรับทุกคนจากทุกชนชั้นวรรณะโดยทุกคนเมื่อเข้ามาอยู่สังคมใหม่แล้วจะมีฐานะและสิทธิที่เท่าเทียมกันภายใต้การปกครองที่ปราศจากระบบวรรณะ และดำรงอยู่ด้วยธรรมะเสมอเหมือนกันหมด การสร้างสังคมแห่งธรรมะของพระพุทธเจ้า พระองค์มิได้สร้างด้วยหอกดาบแต่ทรงใช้เมตตาธรรมที่ปฏิบัติต่อศาสนิกชนด้วยความเข้าใจ ในที่สุดได้ก่อให้เกิดสังคมแห่งธรรมที่เรียกว่า “สังคมพุทธบริษัท 4” ประกอบด้วยสมาชิกของสังคม 4 กลุ่มใหญ่คือ ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก และ อุบาสิกา ส่วนวิธีการปกครองสังคมใหม่นี้พระพุทธองค์ได้นำวิธีการปกครองที่มีอยู่ในขณะนั้นมาผสมผสานกัน เลือกเอาเฉพาะส่วนที่ดีที่สุดของวิธีการปกครองเหล่านั้นมาใช้ในการปกครอง ส่วนหลักการที่เป็นหัวใจในการปกครองพระองค์ทรงใช้ “หลักธรรม” กล่าวคือถือธรรมเป็นใหญ่ถือเอาความถูกต้องเป็นสำคัญในสังคมพุทธบริษัทนั้น สังคมสงฆ์ถือว่าเป็นสังคมแบบใหม่ที่มีความโดดเด่น เป็นสังคมแห่งทางเลือกใหม่ ที่สามารถอยู่ร่วมกันได้อย่างสันติสุข ยุติธรรม มีสิทธิเสรีภาพและเท่าเทียม ปราศจากระบบวรรณะ

จากที่กล่าวมาผู้ศึกษาจึงสนใจศึกษาวิเคราะห์สภาพสังคมอุดมคติหรือสภาพสังคมที่พึงปรารถนาระหว่างสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้าในมิติต่าง ๆ

ประเด็นการวิเคราะห์

การศึกษานี้วิเคราะห์แนวคิดสภาพสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับแนวคิดสภาพสังคมในพุทธปรัชญาเถรวาทนั้น เน้นการวิเคราะห์สภาพสังคมที่พึงปรารถนาในด้านต่าง ๆ เป็นสำคัญ ประเด็นสำคัญในการวิเคราะห์ได้แก่ (1) ที่มาของแนวคิดการสร้างสภาพสังคมที่พึงปรารถนา (2) จุดมุ่งหมายของสภาพสังคมที่พึงปรารถนา (3) สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านการเมืองการปกครอง (4) สภาพสังคมที่พึงปรารถนา

ด้านเศรษฐกิจ (5) สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านการศึกษา และ (6) สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านศาสนาและจริยธรรม มีรายละเอียด ดังนี้

1. ที่มาของแนวคิดการสร้างสภาพสังคมที่พึงปรารถนา

สภาพสังคมอุดมรัฐเกิดจากที่เพลโตได้รับความชมเชยขึ้นทางด้านการเมือง และได้เห็นความล้มเหลวของระบอบประชาธิปไตยที่กลายเป็นเผด็จการมหาชน อันเป็นเหตุให้โสเครตีสผู้เป็นอาจารย์ถูกฆ่าอย่างไม่เป็นธรรม ประกอบกับเพลโตเห็นว่า ความทุกข์ยากของประชาชนมีมูลเหตุมาจากระบบการปกครองที่ไม่ถูกต้อง เพลโตจึงคิดที่จะสร้างรัฐขึ้นใหม่ เป็นรัฐที่ดีพร้อมทุกอย่าง เป็นรัฐที่สมบูรณ์แบบ (จันงค์ ทองประเสริฐ, 2526: 231) ขณะที่สังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้าเกิดจากระบบวรรณะในสังคมอินเดียในสมัยพุทธกาลได้ทำให้สังคมเกิดความเหลื่อมล้ำต่ำสูง เกิดความไม่เท่าเทียมกันในเรื่องสิทธิและโอกาส เป็นต้นเหตุให้พระพุทธเจ้าได้ทรงจัดตั้งสังคมอุดมคติในรูปแบบของพระองค์เอง คือ “สังคมพุทธบริษัท” เพื่อเป็นต้นแบบหรือเป็นทางเลือกและทางออกจากสังคมเก่า

ดังนั้น จึงพบว่าที่มาของแนวคิดในการสร้างสภาพสังคมใหม่ระหว่างเพลโตกับพระพุทธเจ้า มีความสอดคล้องกันในเรื่องที่ว่าเบื่อหน่ายต่อสภาพสังคมที่ไม่เป็นธรรม ทำให้ไม่พอใจต่อสภาพสังคมที่ปรากฏอยู่ในขณะนั้นเป็นเหตุให้มีแนวคิดในการสร้างสังคมใหม่ แต่มีความไม่สอดคล้องกันในเรื่องที่ว่าวิธีการและรูปแบบการสร้างสังคมใหม่ เพลโตสร้างได้เพียงแนวคิดแต่สร้างสังคมจริงไม่ได้ ขณะที่พระพุทธเจ้าได้สร้างได้ทั้งแนวคิดและเป็นรูปธรรมตามแนวคิดนั้น

2. จุดมุ่งหมายของสภาพสังคมที่พึงปรารถนา

เพลโตได้สร้างสังคมอุดมรัฐขึ้นโดยได้วางจุดมุ่งหมายของสังคมไว้ที่ความเที่ยงธรรมหรือความยุติธรรม โดยเพลโตเชื่อว่า “วัตถุประสงค์ของรัฐบาลคือการฝึกฝนให้พลเมืองซื่อตรงและประกอบด้วยคุณความดี เพื่อที่จะอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุขแท้จริง” (จันงค์ ทองประเสริฐ, 2526: 231) ซึ่งพบว่าสังคมอุดมคติของเพลโต มีจุดมุ่งหมายอยู่ที่ความยุติธรรม มีอยู่ 2 ประเภท คือ 1) ความยุติธรรมภายในตัวบุคคลที่มีจิตวิญญาณทั้งสามภาคทำหน้าที่ของตนอย่างเหมาะสมและสอดคล้องกลมกลืนกัน และ 2) ความยุติธรรมภายในรัฐที่ชนชั้นทั้งสามทำหน้าที่อย่างเหมาะสม

และไม่ก้าวร้าวกัน ความยุติธรรมทั้งสองประเภทนี้ มีความสัมพันธ์กัน กล่าวคือ สังคมมีจุดมุ่งหมายเพื่อให้คนมีความสุข ความสุขที่แท้จริงจะมีได้เมื่อวิญญาณทั้งหลายมีความกลมกลืนกันและคนจะมีวิญญาณที่กลมกลืนกันได้ก็ต่อเมื่ออยู่ในสังคมที่มีความกลมกลืนและเที่ยงธรรม

พระพุทธเจ้าได้สร้างสังคมพุทธบริษัทด้วยหวังให้เป็นสังคมแห่งธรรม ไม่ว่าจะเป็นบุคคล คณะ สถาบัน สังคมและการเมืองใด ๆ ก็ตามที่มีเกิดขึ้นจะต้องเป็นไปเพื่อการปฏิบัติ เกื้อกูล สนับสนุนรองรับหรือรักษาส่งเสริมธรรมะเท่านั้น ธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงนั้นพระองค์ทรงมุ่งให้ทุก ๆ คนในสังคมนำไปปฏิบัติได้ และทรงปรารถนาให้สังคมดำรงอยู่ด้วยธรรมะ ยกย่องบูชาและยึดถือธรรมะเป็นหลักเกณฑ์ในการอยู่ร่วมกัน ดังที่พระพุทธเวที (ประยุทธ์ ปยุตโต), 2532: 164) กล่าวว่าสังคมและการเมืองของพระพุทธเจ้าพระองค์ทรงเปิดรับทุกคนจากทุกชนชั้นวรรณะ โดยทุกคนจะมีฐานะและสิทธิที่เท่าเทียมกันภายใต้สังคมพุทธบริษัทที่ปราศจากวรรณะ ขณะที่กรุณา-เรื่องอุไร กุศลสย (2539: 29) ให้ความเห็นว่าการสร้างสังคมแห่งธรรมะของพระพุทธเจ้า พระองค์มิได้สร้างด้วยหอกดาบ แต่ทรงใช้เมตตาธรรมที่ปฏิบัติต่อศาสนิกอื่นด้วยความเข้าใจ

ฉะนั้น จะพบว่าจุดมุ่งหมายของสภาพสังคมของเพลโตมีความสอดคล้องกับพุทธปรัชญาเถรวาทในแง่ที่ต้องการให้สังคมเกิดความเที่ยงธรรมมีความยุติธรรม ขณะที่พระพุทธเจ้าต้องการให้สังคมเป็นสังคมแห่งธรรม ดำรงอยู่ด้วยธรรม กล่าวคือ ทั้งเพลโตและพระพุทธเจ้ามีความมุ่งหมายที่จะให้สังคมใหม่ที่สร้างขึ้นดำรงอยู่ด้วยความถูกต้องดีงาม

อย่างไรก็ดี ผู้ศึกษาเห็นว่า จริงอยู่จุดมุ่งหมายสภาพสังคมของเพลโตมีความสอดคล้องกับพระพุทธเจ้า แต่จุดมุ่งหมายเชิงอุดมคติสูงสุดของเพลโตมีความไม่สอดคล้องกันกับพระพุทธเจ้าในแง่ที่ว่าเพลโตสร้างสังคมมีจุดมุ่งหมายให้ประชาชนมีความซื่อตรงและประกอบด้วยคุณความดี เพื่อที่จะอยู่ร่วมกันอย่างมีความสุขในความชาติหนึ่งเพียงชาติเดียว ขณะที่พระพุทธเจ้ามีจุดมุ่งหมายเพื่อที่จะให้ผู้ที่อยู่ในสังคมแห่งธรรมที่พระองค์ได้วางเกณฑ์เอาไว้ไม่ตกอยู่ในที่ชั่วและความเสื่อมถึง 3 ระดับ คือ ชาตินี้ ชาติหน้า และชาติอย่างยิ่งคือพระนิพพาน และสามารถเข้าถึง

ความสุขได้ 2 ระดับใหญ่ ๆ คือ ระดับโลกียสุข และระดับโลกุตตรสุข กล่าวคือสังคมแห่งธรรมของพระพุทธเจ้านั้น สมาชิกของสังคมนอกจากจะได้รับความต้องการไม่เสื่อมทรมานในชาติปัจจุบันแล้ว ยังมีหลักประกันถึงชาติหน้าภพหน้าอีกด้วย ดังนั้น ผู้ศึกษาจึงมีความเห็นไม่สอดคล้องกับเพลโต ในแง่ของจุดมุ่งหมายเชิงอุดมคติสูงสุด ซึ่งจุดมุ่งหมายเชิงอุดมคติของพระพุทธเจ้ามี 3 ระดับซ้อนกันอยู่ ต่างไปจากเพลโตที่มีจุดมุ่งหมายเชิงอุดมคติเพียงระดับเดียวคือปัจจุบันชาติเท่านั้น หากแต่ยังมีรัฐที่สมบูรณ์แบบมากกว่าอุดมรัฐนั้น คือ พระนิพพานซึ่งมีสภาพที่สมบูรณ์มากกว่าความสมบูรณ์แบบในอุดมรัฐเสียอีก ดูเหมือนเพลโตจะบอกว่าอุดมรัฐคือรัฐที่สมบูรณ์แบบเกิดขึ้นได้ด้วยราชาปราชญ์เป็นผู้ปกครองเท่านั้น ทำให้ผู้ศึกษาตีความได้ว่าจุดมุ่งหมายเชิงอุดมคติสูงสุดต่อสภาพสังคมของเพลโตไม่สอดคล้องกับพระพุทธศาสนา เพราะพระพุทธศาสนาได้วางจุดมุ่งหมายเชิงอุดมคติสูงสุดไว้ที่พระนิพพาน ซึ่งไม่ใช่ชาตินี้ หากแต่เป็นชาติอย่างยิ่ง

3. สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านการเมืองการปกครอง

ในการสร้างอุดมรัฐของเพลโตนั้น เพลโตเชื่อว่าชนชั้นปกครองมีความสำคัญที่สุด ผู้ปกครองจะต้องเป็นนักปรัชญา โดยที่พวกเขามีธรรมชาติที่ประสานกันอย่างพอเหมาะพอดีระหว่างการใฝ่การศึกษาปรัชญากับการเป็นผู้นำทางการเมือง (Plato, 1992: 157-158) สังคมอุดมคติจะเกิดขึ้นได้จะต้องมีราชาปราชญ์เป็นผู้ปกครอง ราชาปราชญ์และชนชั้นปกครองในสังคมของเพลโตมาจากการศึกษา ถ้าราชาปราชญ์ไม่ได้เป็นผู้ปกครองหรือผู้ปกครองไม่ได้มีความต้องการอย่างจริงจังที่จะแสวงหาปัญญา และชนชั้นในอุดมรัฐแบ่งเป็น 3 ประเภท ตามพลังจิตที่เป็นใหญ่ คือ

1) ชนชั้นพลเมือง เป็นชนชั้นที่มีจำนวนมากที่สุด มีหน้าที่เป็นผู้ผลิตสิ่งของจำเป็นสำหรับชีวิตและเสริมสร้างความมั่งคั่งทางเศรษฐกิจให้แก่สังคมตลอดจนมีหน้าที่ให้บริการต่างๆ

2) ชนชั้นผู้พิทักษ์ เป็นชนชั้นที่มีหน้าที่ป้องกันศัตรูจากภายนอกและพิทักษ์รักษามิตรภายใน (Plato, 1992: 94) พร้อมทั้งกวาดล้างให้ประชากรชั่วร้ายเคารพเชื่อฟัง ผู้ปกครอง ตลอดจนช่วยนักปกครองบริหารกิจการของรัฐ

3) ชนชั้นผู้ปกครอง เป็นชนกลุ่มน้อย มีหน้าที่ควบคุมกิจการต่าง ๆ ภายในรัฐและควบคุมคนอีกสองกลุ่มให้อยู่ภายในอำนาจรัฐ เป็นบุคคลประเภท มีจิตวิญญาณภาคเหตุผลเป็นพลังรากฐานมากที่สุด

จากที่กล่าวมาจะพบว่าการปกครองของเพลโตเน้นให้ความสำคัญที่หน้าที่ แต่ละกลุ่มคนจะมีหน้าที่ที่ตนจะต้องรู้และทำตามหน้าที่ที่ตนมี ทั้งนี้ การทำตามหน้าที่นั้นจะต้องสอดคล้องสัมพันธ์กันอย่างเหมาะสมและลงตัว ไม่ก้าวก่ายกันและกัน

ส่วนในการสร้างสังคมพุทธบริษัทนั้น พระพุทธเจ้าเมื่อทรงสร้าง “สังคมพุทธบริษัทขึ้นด้วยหวังให้เป็นสังคมที่ยกย่องเชิดชูธรรมเป็นใหญ่หรือยึดธรรมะเป็นเป้าหมายของสังคม” (ปรีชา ช่างขวัญยืน, 2529 : 61)

พระพุทธเจ้าได้ทรงจำแนกการปกครองตามหลักความเป็นใหญ่ หรือหลักการที่ว่าอำนาจสูงสุดในการปกครองควรอยู่ที่ใด โดยทรงแบ่งออกเป็น 3 อย่าง ตามลักษณะการปกครองที่มีอยู่ในยุคนั้น คือ

1) อัตตาริปไตย การถืออำนาจ การกระทำ และการปรารถนาเป็นใหญ่ หรือเป็นการเห็นแก่ประโยชน์ส่วนตัว (พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช), 2545: 205) คล้ายระบบเผด็จการหรือระบบกษัตริย์ที่เน้นตัวบุคคลผู้นำ

2) โลกาธิปไตย การถืออำนาจ การกระทำ และการปรารถนาความนิยมของโลกเป็นใหญ่ เป็นการเอาใจหรือเคารพเสียงหมู่ชน คล้ายระบบประชาธิปไตย (จรรณ สุภาพ, 2514: 223) หรือระบบสามัคคีธรรมที่อาศัยเสียงส่วนใหญ่

3) ธัมมาธิปไตย การถืออำนาจ การกระทำ และการปรารถนาความถูกต้อง ดีงาม ถือหลักเหตุผลความเป็นจริง เคารพหลักการ กฎระเบียบกติกา เน้นธรรม หรือความถูกต้องเป็นใหญ่

การปกครองในขณะนั้นปรากฏชัดเพียง 2 ระบบใหญ่ ๆ คือ อัตตาริปไตย กับโลกาธิปไตย พระพุทธเจ้าหลังจากที่ได้ทรงสร้างสังคมพุทธบริษัทขึ้นด้วยหวังให้เป็นสังคมที่ยกย่องเชิดชูธรรมเป็นใหญ่หรือยึดธรรมะเป็นเป้าหมายของสังคม พระองค์ไม่ทรงเลือกใช้แนวทางใดแนวทางหนึ่ง ของระบบการปกครองที่มีอยู่ในขณะนั้นแต่ทรงนำส่วนที่ดีของทั้ง 2 ระบบมาผสมปรับใช้เป็นการรอบแนวทางในการ

ปกครอง (ปรีชา ช้างขวัญยืน, 2540: 63) หากจะอธิบายให้เห็นภาพเชิงระบบ ก็กล่าวได้ว่าพระองค์ได้อาศัยทั้งระบบอัตราิปไตยและโลกาธิปไตยมาผสมหรือประยุกต์ใช้ เพื่อให้เกิดระบบธรรมาธิปไตยขึ้น ดังจะเห็นได้จากพัฒนาการสังคมและการเมืองของสังคมสงฆ์ ที่อาจจะเป็นและไม่เป็นทั้งอัตราิปไตยและโลกาธิปไตยในบางช่วงบางขณะ ได้แก่

1) ทรงใช้แนวคิดแบบอัตราิปไตยในระยะแรกเริ่ม พระพุทธเจ้าทรงเป็นประมุขที่มีการรวมศูนย์อำนาจ ได้ทรงทำการบัญญัติพระวินัยหรือกำหนดทิศทางต่าง ๆ ในการปกครองสงฆ์

2) ทรงหันมาใช้แนวคิดแบบโลกาธิปไตยเมื่อสงฆ์มีจำนวนมากขึ้น พระองค์ทรงเปลี่ยนการบริหารโดยมอบอำนาจให้หมู่สงฆ์ในการทำสังฆกรรม ซึ่งบางท่านก็เรียกว่า “ระบบสังฆาธิปไตย” ก็มี (พระมหาหรรษา ธมฺมหาโส (นิธิบุญยากร), 2547: 196)

3) ทรงหันมาใช้แนวคิดแบบธรรมาธิปไตย เพราะเมื่อพระธรรมวินัยได้ถูกบัญญัติไว้โดยสมบูรณ์มากเพียงพอแล้ว พระองค์ได้ทรงกำหนดให้ระบบสังคมองค์กร สถาบัน บุคคล กฎกติกากฎหรือเงื่อนไขใด ๆ ที่จะมีขึ้นนั้นจะต้องเป็นไปหรือสอดคล้องกับพระธรรมวินัยเท่านั้น

โลกทัศน์ต่อการปกครองของพระพุทธเจ้าจึงมีเป้าหมายเพื่อส่วนรวมอย่างแท้จริง เพราะไม่เน้นให้ความสำคัญกับใครเป็นพิเศษ หากแต่เป็นการให้ความสำคัญกับความถูกต้องอันเป็นหลักการส่วนรวมจริงแท้

นอกเหนือจากนั้นพระพุทธเจ้ายังได้ตรัสถึงหลักธรรมสำหรับพระราชาหรือนักปกครอง พระพุทธองค์ได้ให้ความสำคัญในเรื่องนี้มาก ซึ่งพระองค์ได้ตรัสถึงหลักธรรมในการปกครองที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์พระไตรปิฎกหลายหลักธรรมด้วยกัน อาทิเช่น ทศพิธราชธรรม หลักธรรม 10 ประการ ที่ผู้ปกครองเมื่อได้นำไปปฏิบัติในการบริหารปกครองแล้วจะทำให้เกิดความเคารพจากผู้อยู่ภายใต้การปกครอง และเป็นสิ่งคุ้มครอง ป้องกัน รักษาหรืออำนวยประโยชน์แก่หมู่คณะ คือ ต้องเป็นผู้ให้แบ่งปัน สงเคราะห์ อนุเคราะห์ มีศีล มีความเสียสละเพื่อส่วนรวม ซื่อตรง อ่อนโยน รู้จักยับยั้งชั่งใจไม่หลงใหลในกามคุณ ไม่ก่อกวนใคร มีความกรุณา มีความอดทน และ

ถือธรรมคือความถูกต้องเป็นใหญ่ (ขุ.อป.อ. (ไทย) 1/412-3/322) จักกวัตติวัตร ซึ่งปรากฏอยู่ในจักกวัตติสูตร เป็นพระสูตรที่ว่าด้วยเรื่องพระเจ้าจักรพรรดิ อันหมายถึง พระมหากษัตริราชเจ้าผู้ได้รับมูรธาภิเษกแล้วทรงประพฤติธรรมที่เรียกว่า “จักรวรรดิวัตร” จนเป็นเหตุให้เกิดแก้วคู่บารมีหรือที่เรียกสถัตรัตนสมบัติ 7 ประการ ประกอบไปด้วย จักรแก้ว ข้างแก้ว ม้าแก้ว มณีแก้ว นางแก้ว ขุนคลังแก้ว และขุนพลแก้ว เนื่องจากแก้วทั้ง 7 ประการนั้นเป็นแก้วคู่บารมี ด้วยอาศัยแก้ว 7 ประการนั้น พระเจ้าจักรพรรดิสามารถแผ่พระราชอาณาจักร ปราบปรนักษณมีเมืองขึ้น ทั้ง 4 ทิศ (ที.ป.า. (ไทย) 11/33/65) โดยผู้ปกครองต้องยึดมั่นในธรรม ลักการะ เคารพ นับถือ บูชา นอบน้อม รักษาป้องกันและคุ้มครองธรรม ซึ่งสรุปใจความได้ 5 ประการ คือ ยึดธรรมเป็นหลัก จัดการสงเคราะห์ช่วยเหลือเป็นธรรม ป้องกันความชั่วร้าย แบ่งปัน เจริญทรัพย์แก่คนยากไร้ และหมั่นคอยปรึกษากับสมณพราหมณ์ (ขุ.ธ. (ไทย) 25/197-199/94) และ อปริหานิยธรรม ธรรมะสำหรับการมีส่วนรับผิดชอบร่วมกัน ต่อความเสื่อมหรือความเจริญรุ่งเรืองที่จะเกิดขึ้นในสังคม คือ ต้องหมั่นประชุมกัน มีความพร้อมเพรียงกัน ไม่บัญญัติสิ่งใหม่ไม่ถอนสิ่งเก่า เคารพนับถือผู้ใหญ่ ให้เกียรติ กุลสตรี เคารพบูชาปูชนียสถาน และให้การอารักขาบำรุงบรรพชิต (อง.สตุตท. (ไทย) 23/21/31-32) นอกเหนือจากนั้นก็ยังพบว่า พระพุทธเจ้า ได้ทรงเสนอแนะเชิงปฏิบัติ แนวคิดด้านการเมืองการปกครองไว้ในกฎทันทสูตร พระราชาในอดีตหรือพระเจ้า มหาวิชัยราชทรงปกครองโดยธรรม ทรงถือธรรมคือความถูกต้องเป็นใหญ่ เช่น ทรงดำเนินตามคำแนะนำที่ขอด้วยเหตุผลของพราหมณ์ปุโรหิตทุกประการ เช่น ไม่ทรงรับของที่บรรดาเจ้าประเทศราช พวกอำมาตย์ราชบริพารผู้ใหญ่ พวกพราหมณ์ มหาศาล และพวกคหบดีมหาศาลนำมาถวาย (ที.สี. (ไทย) 9/213-219/165-168) ดังที่กล่าวมาก็จะพบว่าพระพุทธเจ้าทรงให้ความสำคัญอยู่ที่หลักธรรม ใครก็ตาม เมื่อมาปกครองและได้น้อมนำหลักธรรมเหล่านั้นมาใช้หรือปฏิบัติในการปกครอง สังคมก็จะอยู่กันอย่างผาสุก

ดังนั้นจึงพบว่าสภาพการเมืองการปกครองในอุดมรัฐของเพลโตไม่สอดคล้อง กันกับสภาพการปกครองในสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้าในแง่ที่ว่า เพลโต ให้ความสำคัญในการปกครองอยู่ที่ผู้ปกครองโดยเชื่อว่าสังคมที่จะสมบูรณ์แบบได้

ต้องปกครองโดยราชาปราชญ์ ขณะที่พระพุทธเจ้าให้ความสำคัญในการปกครองที่หลักธรรมและการปกครองของพระพุทธเจ้าไม่ได้อิงระบบกษัตริย์หรือระบบใดแต่อิงหลักธรรม

รายละเอียดความไม่สอดคล้องกันในการปกครองระหว่างเพลโตกับพระพุทธเจ้ากล่าวคือ เพลโต เห็นว่า นักปกครองที่ฉลาดและยุติธรรมจะสามารถนำเอาความดีมาสู่สังคมได้ นักปกครองจะมีความสุขก็ต่อเมื่อประชาชนมีความสุข นักปกครองจะต้องเตรียมตัวและเสียสละทุกสิ่งทุกอย่างเพื่อประโยชน์สุขของประชาคม (ประยงค์ สุวรรณบุบผา, 2541: 38) ในทัศนะของเพลโต วิธีการปกครองที่ดีที่สุดจะต้องปราศจากกฎหมายเพราะถือว่า ผู้ปกครองเป็นผู้เป็นราชาปราชญ์จะสามารถปกครองคนในรัฐได้ด้วยปัญญาอันหลักแหลมของตน (พลศักดิ์ จิร ไกรศิริ, 2522: 24) ดังนั้นจะพบว่านักปกครองหรือรัฐบาลในทัศนะของเพลโตจึงเป็นปัจจัยสำคัญที่สุดที่จะทำให้สังคมมีความสุขและความเจริญก้าวหน้าได้แท้จริง นักปกครองจะต้องเป็นนักปรัชญาผู้มีความรู้และมีความรอบรู้ในศิลปะการปกครองอย่างแท้จริง ส่วนการปกครองของพระพุทธเจ้า

ต่อประเด็นการเมืองการปกครอง พระสรวชิ รักพรหม (2537: 42) ได้กล่าวถึงการทำหน้าที่ของกลุ่มชนทั้ง 3 โดยกล่าวว่า “เพลโตเชื่อว่าถ้าอำนาจทางการเมืองและปัญญาไม่มาบรรจบกันแล้วไซ้ร้ เมื่อนั้นแหละ ข้าพเจ้าเชื่อว่า รัฐหรือแม้แต่มนุษยชาติก็จะไม่มีวันปลอดจากความยุ่งยากและไม่มีวันที่รัฐซึ่งเราคิดไว้นั้นจะเกิดขึ้นได้และพัฒนาจนถึงที่สุดได้” ขณะที่ประยงค์ สุวรรณบุบผา, 2541: 38) ได้กล่าวว่า “เพลโต เห็นว่า นักปกครองที่ฉลาดและยุติธรรมจะสามารถนำเอาความดีมาสู่สังคมได้ นักปกครองจะมีความสุขก็ต่อเมื่อประชาชนมีความสุข นักปกครองจะต้องเตรียมตัวและเสียสละทุกสิ่งทุกอย่างเพื่อประโยชน์สุขของประชาคม “

สำหรับผู้ศึกษาเห็นว่า เพลโตได้วางความสำคัญและความสำเร็จของการปกครองไว้ที่ตัวบุคคลคือผู้ปกครองที่ต้องเป็นราชาปราชญ์ ซึ่งผู้ปกครองที่จะเป็นราชาปราชญ์นั้นก็กลุ่มชนชั้นปกครอง นั่นก็หมายความว่าอีก 2 กลุ่มแรกที่เป็นกลุ่มชนชั้นพลเมือง และชนชั้นผู้พิทักษ์นั้นไม่มีโอกาสได้ขึ้นมาเป็นชนชั้น

ปกครอง หากดูจากโครงสร้างแล้ว ระบบชนชั้นก็ยังหลงเหลืออยู่ในสังคมอุดมรัฐอยู่ดี ซึ่งไม่สอดคล้องกันเลยกับพระพุทธเจ้าที่ได้วางหลักการปกครองไว้ที่ความถูกต้องดีงามหรือพระธรรมวินัย ที่ไร้ระบบชนชั้นอย่างสิ้นเชิง แม้ว่าในช่วงระยะแรก ๆ จะยังไม่ชัดว่าพระพุทธองค์ทรงใช้ระบบการปกครองใด เพราะพระพุทธองค์ได้ปรับเปลี่ยนวิธีการปกครองมาเรื่อย ๆ ตามสถานการณ์ตามความเหมาะสมเป็นเสมือนการแก้ปัญหาเฉพาะเท่านั้นเอง จนได้ที่ได้เวลาที่เหมาะสมพระองค์ก็ได้วางหลักการปกครองอันเป็นอุดมคติของพระองค์ไว้ซึ่งเป็นการที่แท้จริงที่พระองค์ต้องการนั่นก็คือ หลักการปกครองที่อิงหลักธรรมวินัย

4. สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านเศรษฐกิจ

ในสังคมอุดมคติของเพลโต ชนชั้นผู้ปกครองไม่ได้รับอนุญาตให้มีครอบครัวหรือทรัพย์สินส่วนตัว (โยสโคน์ กอร์เคอร์ เขียน, 2540: 94) เพราะทรัพย์สินมักเป็นเหตุแห่งการต่อสู้แย่งชิงอำนาจทางการเมืองระหว่างนักปกครอง และครอบครัวเป็นที่มาแห่งการแสวงหาทรัพย์สินเพื่อมาจุนเจือเลี้ยงดูครอบครัว (พลคักดี จิไรศิริ, 2522: 28) ซึ่งสิ่งเหล่านี้จะขัดขวางการทำหน้าที่เป็นนักปกครองที่ดีที่สุด เมื่อไม่มีทรัพย์สินส่วนตัวและครอบครัว นักปกครองก็ไม่ต้องพะวงกับสิ่งเหล่านี้ และสามารถปฏิบัติหน้าที่ได้อย่างยุติธรรมหรือสามารถปกครองรัฐได้อย่างสมบูรณ์ ส่วน 2 ชนชั้นแรกคือชนชั้นพลเมือง กับชนชั้นผู้พิทักษ์นั้นยังให้มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัวตามปกติ

สังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้านั้น มี 2 สังคมย่อย คือสังคมฆราวาส กับสังคมสงฆ์ สังคมฆราวาสนั้นพระองค์ได้อนุญาตให้มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัวได้ ส่วนอีกสังคมหนึ่งคือสังคมสงฆ์นั้น ไม่อนุญาตทั้งให้มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัว

ดังนั้น สภาพสังคมด้านเศรษฐกิจสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสภาพสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้ามีความสอดคล้องกันในแง่ที่ว่าอนุญาตให้มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัวได้ แต่มีความไม่สอดคล้องกันในประเด็นที่เพลโตไม่อนุญาตให้ชนชั้นปกครองมีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัว ขณะที่พระพุทธเจ้าไม่อนุญาตให้สังคมสงฆ์มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัว ซึ่งไม่เกี่ยวกับชนชั้นปกครองหรือไม่

ปกครอง เพราะสังคมสงฆ์เป็นอีกสังคมย่อยหนึ่งจากสังคมพุทธบริษัทซึ่งจะมีระบบการจัดทรัพยากรทรัพยากรสินแบบส่วนกลางอยู่

ขยายความว่าพระพุทธเจ้าได้ทรงแบ่งสังคมพุทธบริษัทออกเป็น 2 ระดับ คือสังคมฆราวาสกับสังคมสงฆ์ดังกล่าวดังนั้น ทั้งสองสังคมย่อมแม้จะมีโครงสร้างด้านเศรษฐกิจที่ไม่เหมือนกัน แต่ทั้งสองสังคมก็มีหน้าที่เกื้อกูลส่งเสริมซึ่งกันและกันอย่างขาดกันไม่ได้ กล่าวคือพระพุทธองค์ได้แบ่งสังคมย่อยออกตามความต้องการและความจำเป็นของมนุษย์ที่มีความปรารถนาทั้งอันเป็นเป้าหมายและการดำรงชีพที่ต่างกันออกไป ได้แก่

1) สังคมโลกียะ เป็นสังคมคฤหัสถ์เป็นสังคมสำหรับที่ผู้ยังต้องครองเรือน (วิ.จ. (ไทย) 7/330/168) หมายถึงสังคมสำหรับ อุบาสก อุบาสิกา เป็นสังคมแห่งการแสวงหาวัตถุผลผลิตเพื่อการดำรงชีพ พระพุทธเจ้าไม่ทรงนำระบบทรัพยากรส่วนกลางมาใช้กับสังคมคฤหัสถ์ผู้ครองเรือน แต่ทรงมุ่งให้คฤหัสถ์ผู้ครองเรือนต้องมีระบบกรรมสิทธิ์ในทรัพยากรส่วนตัว จะเห็นได้ว่า จากหลักธรรมในด้านเศรษฐกิจที่ทรงสอนให้อุบาสก อุบาสิกาขยันขันแข็งทำมาหากิน กล่าวคือ ชาวพุทธจะต้องไม่ประกอบมิจฉาอาชีพ 5 อย่าง คือ การค้าอาวุธ ค้ามนุษย์ ค้าขายสัตว์ ค้าขายของมีนเมา และยาพิษ (อภ.ปญจก. (ไทย) 22/177 /295) ชาวพุทธจะต้องเอาจริงเอาจริงจริงในการจัดการเศรษฐกิจของตน โดยแบ่งออกเป็น 3 ชั้น ดังนี้

ชั้นที่ 1 การแสวงหาและรักษาทรัพย์ คือ (1) ทุฏฐธัมมิกัตถสังวัตตนิกกรรม 4 หมายถึง หลักการที่จะทำให้ร่ำรวย ได้แก่ (1.1) อุฏฐานสัมปทา ต้องขยันหมั่นเพียรเพื่อแสวงหาโภคทรัพย์ (1.2) อารักขสัมปทา ต้องรู้จักเก็บรักษาคุ้มครองโภคทรัพย์ที่หามาได้ (1.3) กัลยาณมิตตตา ต้องรู้จักเสวนาคบหาคนดีเป็นมิตรจะได้เกื้อกูลกันเพื่อความเจริญในชีวิต (1.4) สมชีวิตา ต้องรู้จักใช้จ่ายให้เหมาะสม ไม่ฟุ่มเฟือย (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), 2548: 116) และ (2) กุลจิรัฏฐิติธรรม 4 คือ หลักการที่จะทำให้วงศ์ตระกูลมั่นคง ได้แก่ (2.1) นัฏฐคเวสนา ของหายของหมดรู้จักหามาไว้ (2.2) ชินณปฏิสังขรณา ของเก่าของชำรุด รู้จักบูรณะซ่อมแซม (2.3) ปริमितปานโภชนา รู้จักประมาณในการกินการใช้ (2.4) อธิปัจจสีลวันตสถาปนา ตั้งผู้มีศีลธรรมเป็นพ่อบ้านแม่เรือน (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), 2548: 113)

ขั้นที่ 2 การบริหารจัดการทรัพย์ ได้แก่ โภควิภาค 4 (โภคาทียะ) ต้องจัดสรรแบ่งทรัพย์ออกเป็น 4 ส่วน คือ (1) เอเกน โภเค ฎญเขยฺย แบ่ง 1 ส่วนเพื่อสงเคราะห์ทิศทั้ง 6 (2) ทวีหิ กมมํ ปโยชเขยฺย แบ่ง 2 ส่วนเพื่อลงทุนประกอบการงาน และ (3) จตุตถญฺจ นิธาเปยฺย แบ่ง 1 ส่วน เก็บออมไว้ใช้ในคราวจำเป็น (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2548: 127-128)

ขั้นที่ 3 การใช้ทรัพย์ให้เป็นประโยชน์ ได้แก่ (1) สงเคราะห์และเลี้ยงดูสังคมตามหลักทิศ 6 ได้แก่ ทิศเบื้องหน้า คือ บิดา มารดา, ทิศเบื้องขวา คือ ครูบาอาจารย์, ทิศเบื้องหลัง คือ สามีและภรรยา, ทิศเบื้องซ้าย คือ มิตรสหาย, ทิศเบื้องบน คือ สมณะ, ทิศเบื้องล่าง คือ ลูกจ้าง (ที.ปา. (ไทย) 11/266/212) (2) สงเคราะห์และเลี้ยงดูสังคมตามหลักพลีกรรม 5 คือ ญาติพลี สงเคราะห์ ญาติ, อติพิสสิ ด้อนรับแขก, ปุพฺพเปตพลี ทำบุญอุทิศให้ผู้ตาย, ราชพลี เสียภาษีอากร, เทวตาพลี ทำบุญอุทิศให้เทวดา (อง.จตุกก. (ไทย) 21/61/103) และ (3) สงเคราะห์และเลี้ยงดูสังคมตามหลักสังคหวัตถุ 4 คือ ทาน ให้อภัย, ปิยวาจา พูดจาน่ารักฟัง, อตถจริยา ช่วยเหลือบำเพ็ญประโยชน์, สมานัตตา ร่วมสุขร่วมทุกข์กับคนร่วมสังคม (อง.จตุกก. (ไทย) 21/32/50)

ระดับสังคมโลกียะของพุทธบริษัทดังกล่าวจะดำรงตั้งอยู่บนพื้นฐานของกฎสากล คือ ศีล 5 และ ศีล 5 นี้เองยังเป็นกรอบรักษาสังคมและเอื้อให้เกิดสังคมแห่งสรวณียธรรมที่กระทำต่อกัน พุดต่อกัน คิดต่อกันด้วยเมตตา รู้จักแบ่งปันเอื้อเฟื้อเผื่อแผ่ โอบอ้อมอารี มีความประพุดติและความเห็นที่ตรงกันเสมอ (วิ.ป. (ไทย) 8/274/368-369)

ในระบบเศรษฐกิจนั้นสังคมระดับโลกียะนี้ถือว่าสำคัญยิ่ง เพราะเป็นการจัดวางระบบสังคมที่เข้าไปเกี่ยวข้องกับอาชีพ หน้าที่การงาน วิถีชีวิตความเป็นอยู่ของมนุษย์ จะต้องเป็นคนฉลาดอดออม ตื่นตัว ขยันขันแข็งและต่อสู้ในการทำมาหากิน เพื่อการหลุดพ้นจากความทุกข์ยากและการก้าวไปสู่สังคมแห่งอิสรภาพทางด้านเศรษฐกิจ

2) สังคมโลกุตระ คือ สังคมสงฆ์ อันหมายถึง ภิกษุ ภิกษุณี (รวมถึงสามเณร สามเณรี) ผู้ต้องการขัดเกลากิเลส ออกจากวิภวสังสาร พ้นจากแดนทุกข์

โดยสิ้นเชิง พระพุทธเจ้าไม่ทรงนำระบบกรรมสิทธิ์ในทรัพย์สินส่วนตัวของอุบาสก และอุบาสิกามาใช้กับสังคมสงฆ์ แต่ทรงนำระบบทรัพย์สินส่วนกลางมาใช้แทน ระบบทรัพย์สินส่วนกลางได้นำไปสู่แนวคิดใหม่หรือมุมมองท่าทีที่มีต่อทรัพย์สิน กล่าวคือ ไร้ความกังวลในเรื่องปัจจัย 4 และมีเวลาแห่งอิสรภาพมากขึ้น ตลอดถึง พฤติกรรมและรูปแบบของการดำเนินชีวิตที่แตกต่างไปจากสังคมฆราวาสโดยสิ้นเชิง อาทิเช่น ภิกษุมีอัฐบริวารใช้เพียงเล็กน้อย 8 อย่างและเท่าที่จำเป็น (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2551: 174-175) มีลหุภณฺฑ์และครุภณฺฑ์ที่เป็นทรัพย์สิน กองกลางของสงฆ์ให้ยืมใช้ชั่วคราว (วิ.มหา (ไทย) 1/195/181; วิ.ม (ไทย) 5/369/245) ไม่ให้สะสมส่วนเกินหรือครอบครองไว้เป็นสมบัติส่วนตัว มีระบบกองคลัง และตัวแทนสงฆ์ ในการดูแลรักษาและแจกจ่ายแบ่งปัน (วิ.ม. (ไทย) 5/342/203, วิ.จุ. (ไทย) 7/317/135)

สำหรับผู้ศึกษาเห็นว่า โครงสร้างสังคมสงฆ์เป็นโครงสร้างที่เอื้อต่อการ ศึกษาและปฏิบัติเพื่อให้สงฆ์ได้เข้าถึงเป้าหมายของพระศาสนาคือพระนิพพาน ได้สะดวกและรวดเร็วขึ้น เป็นสังคมที่สะอาดอุปาทานในโภคทรัพย์แบบไม่ไยดี มีความสอดคล้องกับแนวคิดสังคมนิยมในเชิงวิถี แต่ที่ต่างคือเป้าหมาย เพราะสังคมสงฆ์มีเป้าหมายคืออิสรภาพอันเป็นความดีงามสูงสุดของพระศาสนาซึ่งหมายถึงพระนิพพาน สภาพสังคมด้านเศรษฐกิจจึงเป็นเพียงแค่ดำรงชีพได้ อยู่และกันไป เพื่อการความดีงามเท่านั้น เศรษฐกิจจึงมีใช้เท่าที่จำเป็น เพราะไม่ใช่เป้าหมายสูงสุด เป็นเพียงบันไดไปสู่เป้าหมายสูงสุดเท่านั้น ระบบเศรษฐกิจสงฆ์จึงมีลักษณะแบบพอเพียง ดังนั้น ผู้ศึกษาจึงไม่เห็นด้วยกับเพลโต

5. สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านการศึกษา

สภาพสังคมด้านการศึกษาของสังคมอุดมรัฐนั้น เพลโตให้ความสำคัญ ด้านการศึกษามาก โดยถือว่าการศึกษานั้นเป็นสิ่งจำเป็นที่ขาดไม่ได้ เพราะเป็น พื้นฐานสำคัญในการสร้างรัฐที่สมบูรณ์แบบ โดยเพลโตเห็นว่า การศึกษาเป็น สิ่งสำคัญที่สุดเพราะการศึกษาสามารถอบรมกล่อมเกล้าให้บุคคลเป็นคนดีคือ มีคุณธรรมและปัญญา “การเรียนรู้ที่สำคัญที่สุดคือ การเรียนรู้แบบของความดี” และ “ผู้ที่เห็นแจ้งกว่าถือว่าความดีคือปัญญา” (Plato, 1992: 188) สำหรับเพลโต ความสุขสมบูรณ์ของรัฐขึ้นอยู่กับกรอบการศึกษาของราษฎร เพลโตเชื่อว่า “รากเหง้า

ของปัญหาของกรุงเอเธนส์อยู่ที่การศึกษา” (เอ็ม.เจ.ฮาร์มอน, 2522: 44) ดังนั้นรัฐควรเป็นผู้จัดระบบการศึกษาให้แก่ประชาชน เพราะการศึกษาเป็นสิ่งมีคุณค่ายิ่งต่อรัฐคือ รัฐสามารถปลูกสร้างนิสัยอย่างใดก็ได้ในตัวมนุษย์โดยผ่านการศึกษา (พลศักดิ์ จิรไกรศิริ, 2522: 15) แม้แต่ราชาปราชญ์เองก็มาจากระบบการศึกษา

สำหรับสังคมพุทธบริษัทนั้น มีโครงสร้างด้านการศึกษาที่ชัดเจนเรียกว่าหลักไตรสิกขา มี 3 ระดับ (ที. สี. (ไทย) 9/393/165) คือ ศีล สมาธิ ปัญญา สามารถแสดงเป็นภูมิได้ ดังนี้



รูปที่ 1 แสดงแผนภาพของไตรสิกขา 3 (ผู้เขียน)

สังคมพุทธบริษัทเป็นสังคมที่มีความเอื้อต่อการศึกษามาก ดังกล่าวนั้น และพระพุทธเจ้าได้วางระบบการศึกษาไว้ 3 ระดับ คือ 1) ปริยัติ หมายถึง ศึกษาทฤษฎี 2) ปฏิบัติ คือ ศึกษาโดยลงมือทำตามทฤษฎีที่ได้ศึกษาแล้วนั้น และ 3) ปฏิเวธ คือ ผลที่จะเกิดจากปฏิบัติตามสมควรแก่การปฏิบัติ ซึ่งการศึกษาของสังคมพุทธบริษัทนั้น ถือว่าเป็นหัวใจของสังคมเลย

ดังนั้น สภาพสังคมด้านการศึกษาระหว่างสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้ามีความสอดคล้องกันในเรื่องที่ให้ความสำคัญด้านการศึกษาและถือว่าการศึกษาเป็นหัวใจหลักของสังคม หากแต่ไม่สอดคล้องกัน

ที่วิธีการศึกษาหรือระบบการศึกษา กล่าวคือ เพลโตได้กำหนดหลักสูตรและระบบการศึกษาในอุดมรัฐออกเป็น 3 ระยะ ดังนี้

ระยะที่ 1 การศึกษาเบื้องต้น เยาวชนชายหญิงจะต้องเข้ารับการศึกษาดังแต่เด็กจนถึงอายุ 18 ปี ซึ่งมีวิชาที่ต้องศึกษาอยู่ 2 แขนง คือ การบริหาร และดนตรี การศึกษาวิชากายบริหารเพื่อประโยชน์ต่อร่างกายและศึกษาวิชาดนตรีเพื่อประโยชน์แก่อารมณ์ (Plato, 1992: 53) การเรียนการสอนจะไม่ใช้การบังคับแต่จะสอนโดยการเล่นเกมส์ (Plato, 1992: 221) ซึ่งจะทำให้สามารถมองเห็นความสามารถตามธรรมชาติของเด็กแต่ละคน การศึกษาในระยะต้นนี้ต้องการจะทำให้ร่างกายและจิตใจมีความเข้มแข็ง ราษฎรทุกคนจะได้รับการศึกษาในขั้นนี้เพื่อที่จะคัดเด็กที่จะเข้าไปอยู่ในชนชั้นทั้งสาม เด็กที่ศึกษามาถึงอายุ 18 ปี แล้วจะต้องเข้าฝึกอบรมทางทหารอีก 2 ปี เมื่อถึงอายุ 20 ปี จึงจะถือว่าจบขั้นนี้ (พลศักดิ์ จิรไกรศิริ, 2522: 17)

ระยะที่ 2 การศึกษาของผู้ที่ผ่านการคัดเลือกในการศึกษาระยะแรก เริ่มการศึกษาเมื่ออายุ 20 ปี โดยใช้เวลาในการศึกษาระยะนี้ 15 ปี วิชาการต่าง ๆ ซึ่งพวกเขาได้ศึกษาผ่านมามีที่ยังไม่มีการจัดระเบียบวางระบบไว้เป็นการเฉพาะ ก็จะถูกจัดให้มองเห็นความสัมพันธ์กันของวิชาการต่าง ๆ กับความมีอยู่เป็นอยู่ของธรรมชาติ (Plato, 221 :1992) ในสิบปีแรกเรียนคณิตศาสตร์ตั้งแต่แบบง่ายไปจนถึงแบบพิสดารโดยเรียนควบคู่กับวิชาดาราศาสตร์ ส่วนระยะ 5 ปีสุดท้ายให้เรียนหนักทางปรัชญา ซึ่งเป็นช่วงที่สำคัญมาก เพราะเป็นระยะที่ศึกษาเกี่ยวกับการแสวงหาสัจธรรมและหรือคุณความดี (พลศักดิ์ จิรไกรศิริ, 2522: 17)

ระยะที่ 3 กล่าวคือ คนที่เรียบจบหลักสูตรเมื่ออายุ 35 ปี จากนั้นจะออกไปฝึกปฏิบัติงาน อีก 15 ปี โดยรับหน้าที่บริหาร ทางพลเรือนและทหาร เพื่อให้รัฐได้รับประโยชน์จากการศึกษาของคนเหล่านี้ เมื่ออายุ 50 ปี ผู้ที่สามารถทดสอบว่ามีความสามารถทั้งในด้านการงานอย่างดีเด่นและมีความรู้อย่างแท้จริงจึงจะมีสิทธิ์เข้ารับตำแหน่งกษัตริย์นักปราชญ์ ตามระยะที่หมื่นเวียนมาถึง (พระราชวรมนี (ประยูร ธมฺมจิตฺโต), 2540: 188-189) ซึ่งเมื่อบุคคลเข้าถึงความจริงสูงสุดคือแบบแห่งความดี เขาก็จะนำแบบแห่งความดีมาจัดระเบียบสังคมและชีวิตของประชาชนพร้อมทั้งจัดระเบียบชีวิตของตนเอง (Plato, 1992: 224)

ผู้ศึกษาเห็นว่า สภาพสังคมด้านการศึกษาระหว่างสังคมของอุดมรัฐกับสังคมพุทธบริษัทนั้นมีความสอดคล้องกันในแง่ให้ความสำคัญด้านการศึกษากล่าวคือ เพลโต กล่าวว่า “การพัฒนาการศึกษาภายในอุดมรัฐจะเกิดขึ้นได้จะต้องมีเครื่องมือที่สำคัญคือ การศึกษารัฐบาลจะต้องเป็นผู้จัดการศึกษาภายในรัฐประชาชนจะต้องได้รับการศึกษาที่ถูกต้องตามที่เพลโตกำหนดหลักสูตรไว้และระบบการศึกษาของรัฐนี้เป็นตัวกำหนดและคัดเลือกผู้ปกครองที่ดีที่สุดมาปกครองประชาชน” ขณะที่การศึกษาของสภาพสังคมพุทธบริษัทนั้น พระพุทธเจ้าทรงสอนเรื่องกรรมวาที หรือกิริยวาที การฝึกฝนพัฒนาสติปัญญา ความไม่ประมาท หลักเหตุปัจจัย การมุ่งอิสรภาพ และการมุ่งประโยชน์สุขเพื่อส่วนรวทั้งหมด (ม.ม. (ไทย) 218/186/13; ที. ม. (ไทย) 111/165/10; ม. อุ. (ไทย) 362/301/14; วิ.ม. (ไทย) 40/32/4) เป็นชุดคำสอนใหม่ที่ได้เข้าแทนที่แนวคิดของสังคมเก่า คือ ระบบวรรณะ พรหมลิขิต อาตมมัน และพรหมัน เป็นต้น ซึ่งถือว่าเป็นการเปลี่ยนความเข้าใจในเชิงนามธรรมอันศักดิ์สิทธิ์มาเป็นเหตุผลในเชิงประจักษ์ ดังนั้น ลักษณะของสังคมใหม่จึงต่างไปจากสังคมเก่า เป็นสังคมแห่งสัมมาทิฐิและเป็นสังคมแห่งสติปัญญา ความรู้ คือ รู้ว่าอะไรเป็นธรรมไม่เป็นธรรม อะไรเป็นประโยชน์หรือโทษต่อส่วนรวม รู้จักความเสื่อมและเหตุของความเสื่อม รู้จักความเจริญและเหตุของความเจริญ (ที.ปา. (ไทย) 271/305/11; อภิ.วิ. (ไทย) 504-503/768/35) กล่าวโดยสรุป ลักษณะของสังคมพุทธบริษัทเป็นสังคมที่ดำเนินไปภายใต้กรอบของหลักไตรสิกขา คือ ศีล สมาธิ และปัญญา (อง. สตตก.อ. (ไทย) 165/20/3; อง.สตตก.ปฏิภา (ไทย) 192/20/3; ที.ปา.อ. (ไทย) 13/28; ที.ม.อ. (ไทย) 258/292) ดังกล่าวมาแล้วนั้น ผู้ศึกษาเห็นสอดคล้องกับเพลโต

6. สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านศาสนาและจริยธรรม

เพลโต เชื่อว่า รัฐที่ดีที่สุดคือ รัฐที่มีความยุติธรรมสถิตเป็นหลักของรัฐ นั่นคือ ชนในรัฐทุกคนทำหน้าที่ตามที่คุณธรรมประจำจิตของตนกำหนดให้ ไม่ก้าวร้าว หน้าที่ซึ่งกันและกัน” (สุขุม นวลสกุล, 2520: 41) สังคมอุดมคติของเพลโต มีจุดมุ่งหมายอยู่ที่ความยุติธรรม ความยุติธรรมมีอยู่ 2 ประเภท คือ 1) ความยุติธรรมภายในตัวบุคคลที่มีจิตวิญญาณทั้งสามภาคทำหน้าที่ของตนอย่างเหมาะสมและ

สอดคล้องกลมกลืนกัน และ 2) ความยุติธรรมภายในรัฐที่ชนชั้นทั้งสามทำหน้าที่อย่างเหมาะสมและไม่ก้าวร้าวกัน ซึ่งจะเห็นได้ว่า ความยุติธรรมทั้งสองประเภทนี้มีความสัมพันธ์กัน

ส่วนสังคมพุทธบริษัทนั้น เป็นสังคมที่อยู่ภายใต้กรอบใหญ่คือ พระพุทธศาสนาอยู่แล้ว จึงเป็นสังคมที่มีหลักคำสอนของพระพุทธเจ้าที่เรียกว่า พระธรรมเป็นหัวใจใหญ่ในการปฏิบัติที่ประกอบด้วยหลักการใหญ่ ๆ 3 ข้อ คือ 1) การไม่ทำความชั่วทั้งปวง 2) การทำความดีให้ถึงพร้อม และ 3) การทำจิตใจให้บริสุทธิ์

ดังนั้น สภาพสังคมด้านศาสนาและจริยธรรมของเพลโตมีความสอดคล้องกันกับสภาพสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้าในแง่ที่ว่าการให้ประชาชนมีคุณธรรม ภายใต้การฝึกฝนพัฒนาทำตามหน้าที่ของตนและให้ความสำคัญด้านจริยธรรม แต่มีความไม่สอดคล้องกันในรายละเอียดของการฝึกฝนพัฒนาให้มีคุณธรรมจริยธรรมและหลักปฏิบัติ โดยมีรายละเอียด คือ เพลโต เชื่อว่า รัฐที่ดีที่สุดคือ รัฐที่มีความยุติธรรมสถิตเป็นหลักของรัฐ นั่นคือ ชนในรัฐทุกคนทำหน้าที่ตามที่คุณธรรมประจำใจของตนกำหนดให้ไม่ก้าวร้าวหน้าที่ซึ่งกันและกัน" (สุขุม นวลสกุล, 2520: 41) ชนชั้นในอุดมรัฐแบ่งเป็น 3 ประเภท ตามพลังจิตที่เป็นใหญ่ คือ 1) ชนชั้นพลเมือง เป็นชนชั้นที่มีวิญญาณภาคตณหาหรือธาตุแห่งความอยาก สูงกว่าอย่างอื่นจึงเป็นชนชั้นผู้ปกครองคุณธรรมของชนชั้นนี้ คือ ความรู้จักประมาณ 2) ชนชั้นผู้พิทักษ์ เป็นชนชั้นที่มีจิตวิญญาณภาคน้ำใจเป็นใหญ่เป็นผู้มีความรักปัญญา มีความกล้าหาญ มีความว่องไว และกำลังกายแข็งแรง (Plato, 1992: 53) คุณธรรมประจำชนชั้นนี้คือ ความกล้าหาญ 3) ชนชั้นผู้ปกครอง เป็นผู้มีความซื่อสัตย์สุจริตศึกษาปรัชญา มีปัญญาฉลาดรับรู้อะไรได้เร็ว เป็นผู้เห็นประโยชน์ของรัฐมากกว่าประโยชน์ส่วนตนและไม่มีทรัพย์สินส่วนตัว คุณธรรมประจำชนชั้นนี้คือ ปัญญา เพลโตเห็นว่า ความยุติธรรมภายในรัฐจะเกิดขึ้นเมื่อชนชั้นทั้งสามในรัฐได้แสดงออกอย่างเหมาะสมคือแต่ละชนชั้นทำหน้าที่ของตนอย่างสมบูรณ์และประสานกลมกลืนกัน โดยแต่ละชนชั้นไม่ก้าวร้าวหน้าที่ซึ่งกันและกัน เมื่อแต่ละชนชั้นปฏิบัติหน้าที่ของตนอย่างสมบูรณ์และซื่อสัตย์ก็เป็นอันหวังได้ว่าสังคมอุดมคติ

จะเกิดขึ้นได้ในโลก ขณะที่สังคมพุทธบริษัทนั้น ได้มีสภาพสังคมมีรายละเอียดด้านศาสนาและจริยธรรม คือสังคมฆราวาสนั้น เน้นเรื่องศีล 5 ซึ่งเป็นหลักการพื้นฐานที่เพียงพอต่อวิถีชีวิตหรือต่อความเป็นอยู่ที่เหมาะสมแก่ฐานะผู้ครองเรือนหลักศีล 5 นี้ ถือว่าหัวใจหลักสำคัญยิ่งยวดของสังคมชาวพุทธ

นอกจากนี้ ศีล 5 พระพุทธเจ้ายังทรงสอนมนุษย์และสังคมให้มีค่านิยมในความเชื่อมั่นในหลักธรรม โดยทรงกำหนดให้พุทธบริษัทต้องมีหน้าที่แบบใหม่ตามหลักทศ 6 คือ การทำหน้าที่ต่อกันของมารดาบิดากับบุตรธิดา ครูอาจารย์กับศิษย์ สามัคคีภรรยา มิตรสหายกับมิตรสหายทาสกรรมกรกับนายจ้าง และศาสนิกชนกับสมณพราหมณ์ (ที.ป.า. (ไทย) 216-212/266/11) และพุทธบริษัทต้องเป็นผู้เว้นจากมิจฉาอาชีวะ คือ การค้าอาวุธ ค้ามนุษย์ ค้าขายสัตว์ ค้าขายของเมา และค้ายาพิษ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), 2548: 174) และต้องปฏิบัติตามหลักฆราวาสธรรม คือ หลักสัจจะ ทมะ ขันติ และจาคะ (ฐ.อิตติ. (ไทย) 545/190/25) หลักสังคหวัตถุ 4 คือ ทาน ปิยวาจา อตถจริยา สมานัตตา (ที.ป.า. (ไทย) 170/210/11) หลักพลีกรรม 5 คือ การสงเคราะห์ญาติ การต้อนรับแขก การทำบุญอุทิศให้ผู้ตาย การเสียภาษีอากร และการทำบุญอุทิศให้เทวดา (อง.จตุกก.อ. (ไทย) 33/61/2) หลักโภคาทิยะ (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต), 2548: 171-172)

สำหรับสังคมสงฆ์นั้น มีหลักจริยธรรมเพิ่มเข้ามาอีกมาก ที่เรียกรวมๆ ว่าพระวินัย จะเห็นได้ว่า พระวินัย คือ กฎเกณฑ์หรือกรอบแม่แบบบรรทัดฐานของสังคมสงฆ์ แม้ว่าสังคมจะเป็นสังคมแห่งธรรมะ แต่ก็มีอาจปรากฏดำรงอยู่ได้ถ้าหากปราศจากรพระวินัย เพราะพระวินัยช่วยสลายวรรณะและกำจัดความแตกต่างของบุคคลให้เท่าเทียมกัน พระวินัยจึงเป็นการจัดสรรโอกาสที่ทำให้ชีวิตและสังคมมีระบบระเบียบ (พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตโต), 2538: 15) เหมือนดอกไม้ต่างพรรณที่ถูกเก็บคละกันมาในภาชนะ แม้บางดอกจะมีสีฐานอันงาม มีกลิ่นหอม แต่ด้วยเพราะดอกที่คละกัน ย่อมเป็นของไม่น่าดู ไม่น่าชม ดอกไม้เหล่านั้นอันช่างผู้ฉลาด จัดให้เข้าระเบียบวางไว้ในพาน ย่อมเป็นของน่าดู น่าชม แม้ดอกไม้ที่ไม่งาม ก็ยังพลอยให้เป็นของงามได้ (พระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส, 2535: 9) พระวินัยนั้นมีหลายระดับตามสภาพความจำเป็นของกายภาพ คือ ภิกษุมีสีล 227 ข้อ ภิกษุณี

มีศีล 311 ข้อ สามเณรมีศีล 10 ข้อ (วิ.ม. (ไทย) 168/106/4; สารตถ.ฎีกา (ไทย) 361/257/3) แต่ทั้งหมดมีลักษณะที่เป็นไปในทิศทางเดียวกัน กล่าวคือ ธรรมวินัยของพระองค์จะมีลักษณะเป็นไปเพื่อคลายความกำหนัด ปราศจากทุกข์ ไม่พอกพูน กองกิเลส มักน้อย สันโดษ สงบ ประกอบความเพียร เป็นผู้เลี้ยงง่าย (วิ.จ. (ไทย) 7/406/323-324) ถ้าพระธรรมวินัยที่มีลักษณะตรงข้ามจากนี้ให้ถือได้ว่าไม่ใช่ธรรม ไม่ใช่วินัย ไม่ใช่คำสั่งสอนของพระองค์

สำหรับผู้ศึกษาเห็นว่า เหตุที่วิธีการฝึกฝนจริยธรรมระหว่างเพลโตกับพระพุทธเจ้าไม่สอดคล้องกัน เพราะมีเป้าหมายที่ไม่สอดคล้องกันทั้งหมดด้วย อันเนื่องจากพระพุทธเจ้ามีเป้าหมายที่เลยไปจากชาตินี้ กล่าวคือมีชาติหน้าและชาติอย่างยิ่งด้วย ดังนั้น ผู้ศึกษาจึงเห็นว่าไม่สอดคล้องกับเพลโต

บทสรุป

จากการวิเคราะห์แนวคิดสภาพสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับแนวคิดสภาพสังคมในพุทธปรัชญาเถรวาท พบว่า (1) ที่มาของแนวคิดการสร้างสภาพสังคมที่พึงปรารถนาระหว่างอุดมรัฐกับพุทธบริษัท มีความสอดคล้องกันในแง่ที่ว่าเป้าหมายต่อสภาพสังคมในขณะนั้นที่ไม่เป็นธรรม (2) จุดมุ่งหมายของสภาพสังคมที่พึงปรารถนาของเพลโตมีความสอดคล้องกับพุทธปรัชญาเถรวาทในแง่ที่ต้องการให้สังคมเกิดความเที่ยงธรรมมีความยุติธรรมดำรงอยู่ด้วยธรรม ทั้งเพลโตและพระพุทธเจ้ามีความมุ่งหมายที่จะให้สังคมใหม่ที่สร้างขึ้นดำรงอยู่ด้วยความถูกต้องดีงาม (3) สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านการเมืองการปกครองในอุดมรัฐของเพลโตไม่สอดคล้องกันกับสภาพการปกครองในสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้า ในแง่ที่ว่า เพลโตให้ความสำคัญในการปกครองอยู่ที่ผู้ปกครองโดยเชื่อว่าสังคมที่จะสมบูรณ์แบบใดต้องปกครองโดยราชาปราชญ์ ขณะที่พระพุทธเจ้าให้ความสำคัญในการปกครองที่หลักธรรมและการปกครองของพระพุทธเจ้าไม่ได้อิงระบบกษัตริย์หรือระบบใด แต่อิงหลักธรรม (4) สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านเศรษฐกิจในสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสภาพสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้ามีความสอดคล้องกัน

ในแง่ที่ว่าอนุญาตให้มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัวได้ แต่มีความไม่สอดคล้องกัน
 ในประเด็นที่เพลโตไม่อนุญาตให้ชนชั้นปกครองมีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัว
 ขณะที่พระพุทธเจ้าไม่อนุญาตให้สังคมสงฆ์มีครอบครัวและทรัพย์สินส่วนตัว
 ซึ่งไม่เกี่ยวกับชนชั้นปกครองหรือไม่ปกครอง (5) สภาพสังคมที่พึงปรารถนา
 ด้านการศึกษาระหว่างสังคมอุดมรัฐของเพลโตกับสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้า
 มีความสอดคล้องกันในแง่ที่ทำให้ความสำคัญด้านการศึกษาและถือว่าการศึกษา
 เป็นหัวใจหลักของสังคม หากแต่ไม่สอดคล้องกันที่วิธีการศึกษาหรือระบบการศึกษา
 และ (6) สภาพสังคมที่พึงปรารถนาด้านศาสนาและจริยธรรมของเพลโต
 มีความสอดคล้องกันกับสภาพสังคมพุทธบริษัทของพระพุทธเจ้าในแง่ที่ว่าต้องการ
 ให้ประชาชนมีคุณธรรม ภายใต้การฝึกฝนพัฒนาทำตามหน้าที่ของตนและ
 ให้ความสำคัญด้านจริยธรรมระดับโลกียะ แต่มีความไม่สอดคล้องกันในการฝึกฝน
 พัฒนาให้มีคุณธรรมจริยธรรมในระดับโลกุตระอันเป็นอุดมคติสูงสุดใน
 พระพุทธศาสนา

เอกสารอ้างอิง

- กรุณา - เรื่องอุไร กุศลาลัย. (2532). **อินเดียสมัยพุทธกาล**. กรุงเทพฯ : ภาพพิมพ์.
 จุฑา สุภาพ. (2514). **ทฤษฎีการเมือง**. พิมพ์ลักษณ์, กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช.
 จำนงค์ ทองประเสริฐ. (2526). **ปรัชญาตะวันตกสมัยโบราณ**. กรุงเทพฯ :
 มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
 ปรีชา ช้างขวัญยืน. (2529). **ระบบปรัชญาการเมืองในมานวธรรมศาสตร์**.
 กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
 พระเทพเวที (ประยุตต์ ปยุตโต). (2532). **พุทธศาสนากับสังคมไทย**. พิมพ์ครั้งที่ 2.
 กรุงเทพฯ : มูลนิธิโกมลคีมทอง.
 พระธรรมกิตติวงศ์ (ทองดี สุรเตโช). (2545). **คำวัด 2**. กรุงเทพฯ : เลียงเชียง.
 พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). (2548). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับ
 ประมวลธรรม**. พิมพ์ครั้งที่ 13. กรุงเทพฯ : เอส.อาร์.พรินติ้ง แมส โปรดักส์

- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). (2551). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ ฉบับประมวลศัพท์**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระมหามหรรษา ธมฺมหาโส (นินฺติบุญการ). (2547). **รูปแบบการจัดการความขัดแย้งโดยพุทธสันติวิธี : กรณีลุ่มน้ำแม่ตาช้างจังหวัดเชียงใหม่**. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต บัณฑิตวิทยาลัย มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระราชวรมนู (ประยูร ธมฺมจิตฺโต). (2540). **ปรัชญากรีก : บ่อเกิดภูมิปัญญาตะวันตก**. กรุงเทพฯ : สยาม
- พระสรวีช รักพรหม. (2537). **การศึกษาเปรียบเทียบแนวคิดทางการเมืองของเพลโตกับแนวคิดทางการเมืองของพระพุทธศาสนาเถรวาท**. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาศาสนาเปรียบเทียบ บัณฑิตวิทยาลัยมหาวิทยาลัยมหิดล.
- พลศักดิ์ จิรไกรศรี. (2522). **ความคิดทางการเมืองตะวันตก**. กรุงเทพฯ : ขวัญอาหารอากาศ.
- สิทธิ์ บุตรอินทร์. (2522). **ปรัชญาการเมืองเบื้องต้น**. กรุงเทพฯ : ขวัญอาหารอากาศ.
- สุชุม นวลสกุล. (2520). **ทฤษฎีการเมืองสมัยโบราณและสมัยกลาง**. กรุงเทพฯ : มหาวิทยาลัยรามคำแหง.
- Copleston, F.S.J. (1964). **A History of Philosophy: Volume 5 Modern Philosophy: The British Philosophers Part I Hobbes to Paley**. New York: Image Books. A Division of Doubleday & Company. Inc. Garden City.
- Longman. (1995). **Dictionary of Contemporary English**. London: Clays.
- Plato. (1992). **The Republic**. Tr. By A. D. Lindsay. Berlin: David Campbell Publishers.

**คัมภีร์มูลมัจจิมกการิกา: คำแปลโคลกที่ 1.1-1.2 และคำแปล
อรรถาธิบายของคัมภีร์ประสันนปทา**
**Mūlamadhyamakakārikā: The Translation of Verses
1.1-1.2 and the Translation of the Prasannapadā
Commentary**

เมธี พิทักษ์ธีระธรรม¹ และ สมบัติ มั่งมีสุขศิริ²

Maythee Pitakteeradham¹ and Sombat Mangmeesuksiri²

¹ศูนย์พุทธธรรมศึกษา DCI

¹Center for Buddhadharma Studies DCI

²ศูนย์สันสกฤตศึกษา

²Sanskrit Studies Centre

²คณะโบราณคดี

²Faculty of Archaeology

²มหาวิทยาลัยศิลปากร

²Silpakorn University

บทคัดย่อ

ในคัมภีร์มูลมัจจิมกการิกาของท่านนาคาชุนะและคัมภีร์ประสันนปทา ซึ่งเป็นอรรถกถาของคัมภีร์ดังกล่าวแต่งโดยท่านจันทรกีรติพร้อมทั้งอรรถาธิบาย บางส่วนของท่านภาวิเวกะ โคลกที่ 1.1 ว่าด้วยเรื่องเหตุเกิดของสิ่งต่าง ๆ หรือ ธรรม แสดงให้เห็นถึงการตีความที่แตกต่างกัน 2 แนวทาง คือ 1) ตามหลักไวยากรณ์ ภาษาสันสกฤตเรื่องการปฏิเสธ 2 ชนิด 2) ตามการตีความแนวคิดของสำนักหรือ กลุ่มที่แต่ละท่านสังกัดอยู่ ส่วนโคลกที่ 1.2 ว่าด้วยเรื่อง “ปัจจัย” ตามการตีความ ของท่านจันทรกีรติและภาวิเวกะต่างยืนยันว่าปัจจัยมีเพียง 4 เช่นเดียวกับคัมภีร์

อภิธรรมโกสะ แต่ตามการตีความของคัมภีร์สารีปุตราวาทิธรรม และปฏิฐาน
ซึ่งเป็นคัมภีร์อภิธรรมของเถรวาทฝ่ายใต้ได้แสดงให้เห็นถึงความแตกต่างระหว่าง
ข้อปัจจัยและจำนวนปัจจัยที่มีมากกว่า 4 ปัจจัยที่กล่าวไว้ในคัมภีร์มูลมัจฉะมกการิกา

คำสำคัญ: มูลมัจฉะมกการิกา, ประสันนปทา, ปัจจัย

Abstract

In Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) and in Candrakīrti's *Prasannapadā* (PrP) including Bhāviveka's commentary the first śloka (verse) of the MMK dealt with causes of things. The texts show two different ways of their interpretation, i.e. 1. the two negations according to Sanskrit grammar and 2. the interpretation according to their schools of thoughts. The second śloka, according to both Nāgārjuna's and Bhāviveka's interpretation, there were only 4 Pratyayas (causes) as it were in the *Abhidharmakośa*. Whereas according to *śāriputrābhidharma* and *Paṭṭhāna* – the text of southern Theravāda school, there were more than 4 Pratyayas of MMK in both names and number.

Keywords: Mūlamadhyamakakārikā, Prasannapadā, Pratyayas

บทนำ

บทความนี้เป็นตอนต่อจากตอนที่ได้แปลโคลกให้วิครูและอรรถาธิบายในโคลกดังกล่าวบางส่วนของคัมภีร์ประสันนปทา (เมธี พัทธกษีระธรรม และสมบัติ มั่งมีสุขศิริ, 2560) ในบทความนี้จะแปลต่อจากตอนแรกเริ่มตั้งแต่โคลกที่ 1.1 ถึง 1.2 พร้อมทั้งอรรถาธิบายบางส่วนของท่านจันทรกีรติและท่านภาวิเวกะที่ขัดแย้งกันในการตีความโคลกที่ 1.1 ของท่านนาคารชุนะ ในเรื่องรูปแบบการปฏิเสธทั้งในเชิงไวยากรณ์และแนวคิด ส่วนในโคลกที่ 1.2 เป็นเรื่องของ “ปัจฉัย” นอกเหนือจากความเห็นของท่านจันทรกีรติและท่านภาวิเวกะแล้ว ได้หยิบยกข้อมูลจากคัมภีร์อื่น ๆ อาทิ อภิธรรมโกศสารีปุตราวาทกรรม และปฏิฐานซึ่งเป็นคัมภีร์อภิธรรมของเถรวาทฝ่ายได้มาร่วมวิเคราะห์ด้วย

คำแปลคัมภีร์มูลมัจฉยมกการิกา

1. คำแปลและคำอธิบาย โคลกที่ 1.1

น สวโต นาปี ปโรโต น ทวากุญฺหา นาปฺยเหตุตะ /
อุตฺตปฺนนา ชาตฺว วิทฺยฺนฺเต ภวาวะ กฺวจน เกจน //

ในคัมภีร์ ประสันนปทา ท่านจันทรกีรติอรรถาธิบายในโคลกว่า

ในโคลกนี้ คำว่า ชาตฺว หมายถึง เวลาใด ๆ (กทาจิต) คำว่า กฺวจน หมายถึง ที่ไหน ๆ เกี่ยวข้องกับสัตตมี วิภัตติ มีนัยว่า สถานที่ เป็นคำไวพจน์กับคำว่า กฺวจิต (แปลว่า ที่ไหน ๆ) คำว่า เกจน หมายถึง สิ่งใด ๆ ที่อยู่ในที่นั้น ๆ เป็นคำไวพจน์กับคำว่า เกิด¹

¹ ๓๔๔๓ ๓๕๓ ๓๖๓ ๓๗๓ ๓๘๓ ๓๙๓ ๔๐๓ ๔๑๓ ๔๒๓ ๔๓๓ ๔๔๓ ๔๕๓ ๔๖๓ ๔๗๓ ๔๘๓ ๔๙๓ ๕๐๓ ๕๑๓ ๕๒๓ ๕๓๓ ๕๔๓ ๕๕๓ ๕๖๓ ๕๗๓ ๕๘๓ ๕๙๓ ๖๐๓ ๖๑๓ ๖๒๓ ๖๓๓ ๖๔๓ ๖๕๓ ๖๖๓ ๖๗๓ ๖๘๓ ๖๙๓ ๗๐๓ ๗๑๓ ๗๒๓ ๗๓๓ ๗๔๓ ๗๕๓ ๗๖๓ ๗๗๓ ๗๘๓ ๗๙๓ ๘๐๓ ๘๑๓ ๘๒๓ ๘๓๓ ๘๔๓ ๘๕๓ ๘๖๓ ๘๗๓ ๘๘๓ ๘๙๓ ๙๐๓ ๙๑๓ ๙๒๓ ๙๓๓ ๙๔๓ ๙๕๓ ๙๖๓ ๙๗๓ ๙๘๓ ๙๙๓ (ปรีชญาประทีปะ, P95: 64a8-64b1; D: 53a7-53b1) แปลว่า คำว่า เกจน หมายถึง ภาวะของกิเลสและความบริสุทธิ์ คำว่า กฺวจน หมายถึง ทั้งฝ่ายจาริต [คำสอน] ของพวกเราและระบบคำสอน [ของศาสนาหรือลัทธิ] ใด ๆ คำว่า ชาตฺว หมายถึง เวลาใด ๆ

(ใน สวด อุตปันนา สาธุ วิทญฺเฒ ภาวาจะ ภวจน เกจน)
 ญัตติที่เหลือนี้อีกสามก็จะไปในแนวทางเดียวกัน

ตอบ: ไม่เป็นเช่นนั้น เนื่องจากมุ่งหมายเอานัยของการปฏิเสธแบบประสัษณะ (ปฏิเสธ) [หมายถึง การปฏิเสธโดยจริงแท้ ไม่ใช่การปฏิเสธแบบปรายุทาส (ปรายุทาส) คือ การปฏิเสธแบบยอมรับนัยอื่น เช่น ไม่ได้เกิดจากตัวเอง แต่ยอมรับนัยอื่นว่า เกิดจากสิ่งอื่นได้ ดังนั้น] เพราะเป็นการปฏิเสธแบบประสัษณะ จึงปฏิเสธนัยอื่นที่ว่า "เป็นการเกิดแม้จากสิ่งอื่น"²

ในคัมภีร์อรรถาธิบายมูลมัยมกกริกาอีกฉบับหนึ่งคือ **ปรัชญาประทีปะ** ระบุว่าท่านภาวโวกะ ได้ปรากฏประเด็นเรื่องการใช้คาปฐิเสธในโคลนที่ว่า **สวต** **อุตปนนา** ว่าเป็นการปฏิเสธแบบประลัษณะ เช่นเดียวกับท่านจันทรกิริตดังนี้

།བདག་ལས་ཡིན་ཞེས་བྱ་བའི་དགག་བ་འདི་ནི་མེད་པར་དགག་པའི་དོན་དུ་བརྟེན་བར་བྱ་སྟེ།
 དགག་བ་གཙོ་ཆེ་བའི་ཕྱིར་དང་།
 འདི་ལྟར་རྟོག་བ་མ་ལུས་པའི་དྲ་བ་དགགས་པས་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེ་ཞེས་བྱ་བའི་
 ལུས་མ་ལུས་བ་དང་ལྷན་བ་འཁྲུབ་པར་
 དགོངས་པའི་ཕྱིར་རོ།

2 tatra jātṛviti kadācid ity arthaḥ | kvacanaśabda ādhāravacanaḥ kvacicchabdaparyāyaḥ
kecanaśabda ādheyavacanaḥ kecicchabdaparyāyaḥ | tataś caivam saṁbandhaḥ- naiva svata
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kvacana kecana | evam pratijñātrayamapi yojyam || nanu
ca-naiva svata utpannā ity avadhāryamāṇe parata utpannā ity anīṣṭam prāpnoti | na prāpnoti
prasajyapratīśedhasya vivakṣitatvāt, parato ‘py utpādasya pratīśeṣyamānatvāt |

གཞན་དུ་ངེས་པར་བཟང་ན་བདག་ཁོ་ན་ལས་སྐྱེ་བ་མེད་དེ། འོ་ན་ཅི་ཞིང་ན། གཞན་ལས་སྐྱེ་འོ་
 ཞེས་བྱ་བར་ངེས་པར་འགྱུར་བ་དང་། དེ་བཞིན་དུ་བདག་ཁོ་ན་ལས་ནི་སྐྱེ་བ་མེད་དེ། འོ་ན་ཅི་ཞིང་ན། བདག་
 དང་གཞན་ལས་སྐྱེ་འོ་ཞེས་བྱ་ངེས་པར་འགྱུར་བས་དེ་ཡང་མི་བཞེད་བཞེད་དེ། མཛད་པའི་མཐའ་དང་བཤལ་
 བའི་སྤྱར་རོ།

คำแปล

หากยึดตามการปฏิเสธแบบ ประยุทธ์าส (ประยุทธ์าส) โดยหลักจะยอมรับว่า "มีสิ่งใดสิ่งหนึ่งอยู่" ซึ่งจะแตกต่างกับแนวทางของสำนักมหายิมิกะ เนื่องจากหากยึดตามการปฏิเสธข้างต้น กรณีที่กล่าวว่าเย็นย่นว่า "ธรรมทั้งหลายไม่มีการเกิด" จะมีผลลัพธ์แสดงให้เห็นว่า แต่ มีสิ่งที่ไม่เกิดอยู่ เพราะในพระสูตรมีกล่าวไว้ว่า "หากจะเจริญภาวนาในความไม่เกิดของรูป ก็ไม่ต้องบำเพ็ญปรัชญาปารมิตา"

ภาวาระ สุต อุตปณนา ไนว วิทฺยนฺเต

“ไม่มีเลยที่สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้นจากตัวมันเอง”

แต่หากวางไว้ในตำแหน่งอื่น เช่น

โนว สวต อุตปนนาน มีความหมายว่า “มีสิ่งที่ไม่ได้เกิดจากตัวของตัวเอง”

เพราะฉะนั้นในกรณีดังกล่าวข้างต้น จะเห็นได้ชัดว่า การปฏิเสธแบบ
ประลัญช์ของทำนภาวิเวกะ นั้นไปเพื่อการวางตำแหน่งของนิบาต เหว (Kajiyama,
169 :1973)

ในการใช้การปฏิเสธ [โดยนิบาต น ในโคลกแรก] นี้ ควรจะสัมพันธ์กับ
 สวด อุดฺปนฺนา ซึ่งเป็นเหตุยืนยันการให้กำเนิดของสิ่งที่มีอยู่ต่าง ๆ [รวมถึงในภุตติ
 อื่น ๆ ด้วยเช่นกัน] แต่ไม่ใช่สัมพันธ์กับ [กริยาอาขยาดในประโยคคือ] คำว่า วิพฺยณฺเต

คำแปลตามคำอธิบายของท่านภาวิเวกะ

³ འདིར་མ་ཡིན་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ཡོད་པ་ནིང་གྱི་སྐབས་བྱེད་རང་ལས་སྐྱེ་བ་དང་སྐྱེལ་གྱི་ཡོད་པ་དང་ནི་མ་ཡིན་ཏེ།

[เหตุปัจจัย]

๖. ท่านภาวโวกะกล่าวไว้เช่นเดียวกับท่านจันทรทริตว่าเป็น “วคฺฉิสิวํวคฺฉิ (สวญฺญายะ)” หมายถึง กลุ่มของพวกเรา (กลุ่มในพระพุทธศาสนา)» ส่วนท่านอวโลกิตตวระ ได้อธิบายในคัมภีร์ ปรัชญาภิเษกา ว่า กลุ่มของพวกเรา (กลุ่มในพระพุทธศาสนา) หมายถึง พวกสาวกยานทั้งหลาย, กลุ่มเสถียรานติกะ, กลุ่มไวภาสิกะ เป็นต้น (อภฺ.อังฺกนคฺฉิฯวคฺฉิฯวคฺฉิฯสวญฺญายะฯวคฺฉิฯสวญฺญายะฯ, ปรัชญาภิเษกา P: 180a5-6, D:156b1-2)

เนื่องจาก [การนิยาม] ลักษณะคำว่า เหตุ หมายถึง สิ่งที่ทำให้เกิด จึงมีความชัดเจนว่า

สิ่งหนึ่ง (ก) ดำรงอยู่ในภาวะของ “เมล็ดพืช (พีชะ)” มีการให้กำเนิดอีกสิ่งหนึ่ง (ข) [ที่เป็นผล]

[ดังนั้น] สิ่งหนึ่ง (ก) จึงเป็นเหตุปัจจัยของอีกสิ่งหนึ่ง (ข) [ที่เป็นผล]

[อาลัมพนปัจจัย]

เมื่อธรรมหนึ่ง (จิตและเจตสิก)⁷ กำลังเกิดขึ้น เกิดโดยอาศัยสิ่งสนับสนุน

[สิ่งสนับสนุน] นี้เรียกว่า อาลัมพนปัจจัยของ [ธรรม] นั้น

[อนันตรปัจจัย]

การดับที่ไม่มีอะไรมาคั่นในระหว่างของเหตุ (การณะ) เป็นปัจจัยที่ทำให้ผล (การยะ) เกิดขึ้น

เช่น การดับของเมล็ดพืชที่ไม่มีอะไรมาคั่นในระหว่างนั้น จะเป็นปัจจัยที่ทำให้ต้นกล้าเกิดขึ้น

[อาธิปไตยปัจจัย]

เมื่อมีสิ่งหนึ่ง (ก) เกิดขึ้น สิ่งหนึ่ง (ข) ย่อมมีอยู่ สิ่งหนึ่ง (ก) ย่อมเป็นอธิปัตย์ของสิ่งหนึ่ง (ข) [เพราะยังให้สิ่งหนึ่ง (ข) เกิดขึ้นตามกำลังที่มากกว่าของตนเอง (ก)] เหล่านี้คือ ปัจจัยทั้ง 4

นอกจากนั้น [อาจารย์พวก] อื่น⁸ [ที่กล่าวว่า]

[ปัจจัยที่] เกิดก่อน,

[ปัจจัยที่] เกิดร่วมกัน,

[ปัจจัยที่] เกิดขึ้นภายหลัง

[แม้] ปัจจัยเหล่านี้ก็รวมอยู่ใน [ปัจจัย 4] ข้างต้น

⁷ ท่านจันทรกิริติอธิบายว่า เป็น จิตและเจตสิก ในโลกที่ 1.8

⁸ ท่านภาวivecกล่าวไว้เช่นเดียวกับท่านจันทรกิริติ ส่วนท่านอวโลกิตวรูตได้กล่าวอธิบายในคัมภีร์ ปรัชญาฎีกา ว่า [อาจารย์พวก] อื่น เป็นพวกอารยสฤตวิระ ดูรายละเอียดเพิ่มเติมที่ Ames (1993)

ท่านจันทร์ก็คิดว่าน่าจะยอมรับว่า ปัจจัย 4 ในที่นี้ คือ สิ่งอื่น ที่ทำให้สิ่งทั้งหลายเกิดขึ้น เนื่องจากพระพุทธเจ้าตรัสไว้เช่นเดียวกันกับท่านภาวโวกะ¹⁰ แต่ในคัมภีร์ **อภุโตภยา** กลับเห็นว่า คนที่กล่าวเกี่ยวกับ ปัจจัย 4 คือ พวกอภิธรรมิกายทั้งหลาย¹¹ โดยที่คำว่า พวกอภิธรรมิกายทั้งหลาย สันนิษฐานว่า ท่านพุ่มเป้าไปที่นิกาย สรวาสติวาทเป็นหลัก

11 ^๑คฺฉิ-สฺสชฺฉตฺถ-ว-เภส-ว-ดฏ-ภิส-ฐส-ว' แปลว่า พวกผู้รู้ภริกรรมทั้งหลายกล่าวในที่นี้ว่า... จากข้างต้นผู้จนาคัมภีร์ อุกโตภยา ได้อธิบายก่อนเข้าโศลกนี้ว่าใครเป็นผู้กล่าว

ในคัมภีร์**อภิธรรมโกสะ** มีบันทึกเกี่ยวกับปัจจัย 4 ได้แก่ เหตุปัจจัย, สมันตรปัจจัย, อาลัมพนปัจจัย, อธิปติปัจจัย ซึ่งสัมพันธ์กับหลักธรรมของเหตุ 6 ได้แก่ การณเหตุ, สหญเหตุ, สภาคเหตุ, สัมประยูกตเหตุ, สรรวตฺรกเหตุ และผล 5 ได้แก่ วิบากผล, อธิปัตติผล, นิษยันทผล, ปุรุษการผล, วิสัสมโยคผล และเมื่อย้อนกลับไปถึงคัมภีร์**อภิธรรมยูกค**ก่อนคัมภีร์**อภิธรรมโกสะ**ของนิกายสรวาสติวาทก็พบว่า ปรากฏแนวคิดเรื่องปัจจัย 4 อยู่ในคัมภีร์**วิชญาณกายะ**

เมื่อกล่าวตามข้อความข้างต้นความเห็นของท่านนาคราชุนะ ท่านจันทรกีรติ และท่านภาวิเวกะ แม้กระทั่งพวกอภิธรรมิกายจารย์ก็เห็นพ้องต้องกันว่า ปัจจัยมีแค่ 4 ประการ แต่ในบางคัมภีร์เช่น **ศาริปุตฺตราบิธรรม** มีการเพิ่มจำนวนปัจจัยเข้าไปรวมทั้งสิ้นมี 10 ประการ¹² และในคัมภีร์ **ปฏฐาน** ของเถรวาทฝ่ายใต้ ก็ปรากฏว่ามีจำนวนปัจจัยแยกย่อยมากกว่านั้น โดยรวมทั้งสิ้นมีทั้งหมด 24 ประการ¹³

อนึ่ง ทั้งท่านภาวิเวกะและท่านจันทรกีรติได้กล่าวถึง พวกอาจารย์อื่นที่ได้กล่าวเกี่ยวกับปัจจัยชนิดอื่นดังนี้

¹² คัมภีร์ศาริปุตฺตราบิธรรม (舍利弗阿毘曇論) กล่าวไว้ดังนี้

十緣。謂 [1] 因緣 [2] 無間緣 [3] 境界緣 [4] 依緣 [5] 業緣 [6] 報緣 [7] 起緣 [8] 異緣 [9] 相續緣 [10] 增上緣。(T28: 679b8-9)

คำแปล

ปัจจัย 10 ประการ ได้แก่ 1. เหตุปัจจัย 2. อนันตรปัจจัย 3. อาลัมพนปัจจัย (อาร์มมณปัจจัย) 4. นิศฺรยปัจจัย (นิสสยปัจจัย) 5. กรรมปัจจัย 6. วิปากปัจจัย 7. สหชาติปัจจัย 8. อันเยนฺยปัจจัย (อัญญมัญญปัจจัย) 9. อาเสวนปัจจัย 10. อธิปติปัจจัย ดูรายละเอียดที่ Hirakawa (1998: 183)

¹³ ปัจจัย 24 ประการ ได้แก่ 1. เหตุปัจจัย 2. อาร์มมณปัจจัย 3. อธิปติปัจจัย 4. อนันตรปัจจัย 5. สมันตรปัจจัย 6. สหชาติปัจจัย 7. อัญญมัญญปัจจัย 8. นิสสยปัจจัย 9. อุปนิสสยปัจจัย 10. ปุเรชาติปัจจัย 11. ปัจฉาชาติปัจจัย 12. อาเสวนปัจจัย 13. กรรมปัจจัย 14. วิปากปัจจัย 15. อาหารปัจจัย 16. อินทริยปัจจัย 17. ฌานปัจจัย 18. มรรคปัจจัย 19. สัมปยุตปัจจัย 20. วิปยุตปัจจัย 21. อัตถิปัจจัย 22. นัตถิปัจจัย 23. วิคตปัจจัย 24. อวิคตปัจจัย ดูรายละเอียดที่ Hirakawa (1998: 183-184)

ปัจจัยที่เกิดก่อน, ปัจจัยที่เกิดร่วมกัน, ปัจจัยที่เกิดขึ้นภายหลัง

ปัจจัยที่เกิดก่อน, ปัจจัยที่มีอยู่, ปัจจัยที่ไม่มีอยู่

แต่ทั้งหมดทั้งมวลอาจารย์ทั้งสองท่านก็เห็นว่า ปัจจัยที่กล่าวมานั้นรวมเข้าไปอยู่ในปัจจัย 4 ซึ่งในรายชื่อปัจจัยที่กล่าวมาข้างต้นนี้ถูกรับรองอยู่ในรายชื่อปัจจัยของคัมภีร์ **ปฏฐาน**

อีกทั้งฝ่ายมารยมิกะเรียก *อนันตรปัจจัย* แต่ด้านคัมภีร์*อภิธรรมโกสะ* เรียก *สมนันตรปัจจัย* ซึ่งการเรียกชื่อมีความแตกต่างกันตรงที่มีการเพิ่มคำอุปสรรคว่า *สม* (ยโสมิตระ อธิบายว่า *สม* คือ *สม* แปลว่า *เสมอ*กัน)¹⁴ ซึ่งดูคล้ายไม่ได้แตกต่างกันในเนื้อหา แต่ทั้งสองปัจจัยคือ *อนันตรปัจจัย* และ *สมนันตรปัจจัย* ก็มีปรากฏในคัมภีร์ **ปฏฐาน** ด้วยกันทั้งคู่¹⁵

บทสรุป

คำแปลคัมภีร์**มูลมณเฑียรการิกา**ของท่านนาคราชุนะและคำแปลอรรถาธิบายของคัมภีร์**ประสันนปทา** พร้อมทั้งอรรถาธิบายบางส่วนของท่านจันทร์กิริติและภาวิเวกะที่นำเสนอข้างต้น โคลกที่ 1.1 ว่าด้วยเรื่องเหตุเกิดของสิ่งต่าง ๆ หรือธรรม จำนวน 4 แนวทาง คือ 1. จากตนเอง 2. จากสิ่งอื่น 3. จากทั้งสองอย่างข้างต้น และ 4. เกิดโดยไม่มีสาเหตุ แสดงให้เห็นถึงการตีความที่แตกต่างกัน 2 แนวทาง คือ 1) ตามหลักไวยากรณ์ภาษาสันสกฤต 2) ตามการตีความแนวคิดของสำนักหรือกลุ่มที่อาจารย์แต่ละท่านสังกัดอยู่ ส่วนโคลกที่ 1.2 ว่าด้วยเรื่อง “ปัจจัย” ตามการตีความ

¹⁴ samaś cāyam anantaś ca pratyaya iti samanantarapratyaya iti. samānārthe samśabdaḥ. (โกศวยาขยา 1989: 232) คำแปล นี่เป็น ปัจจัย [ที่ไม่มีธรรมใดแทรกอยู่ในระหว่างปัจจัยนั้นและผลนั้น] ไม่มีการคั่นกลางในระหว่างและมีความเสมอภาค ดังนั้นจึงเรียกว่า สมนันตรปัจจัย [ประโยคข้างต้นนี้] ศัพท์ว่า สม [ในคำว่า สมนันตรปัจจัย] หมายถึง เสมอภาค (สมาน)

¹⁵ ดูคล้ายกับไม่มีความแตกต่างระหว่างนัยของอนันตรปัจจัยและสมนันตรปัจจัย ในคัมภีร์ **ปฏฐาน** ซึ่งในคำแปลไทยจะแปลแตกต่างกันตรงที่ว่า เพิ่มคำว่า ดี เข้ามา ที่เป็นความหมายของคำอุปสรรค *สม* ในกรณีคำแปลดังกล่าวจะแตกต่างกับนัยที่ให้ไว้ในคัมภีร์*อภิธรรมโกสะ*และ*โกศวยาขยา* ที่ว่า ศัพท์คำว่า *สม* ก็คือ *สม*, *สมาน* หมายถึง เสมอภาค

- อกุโตภยา** **มูลมัจฉะมกฤตติ-อกุโตภยา** རྒྱལ་མ་རྩུ་བའི་འགྲེམ་བ་ག་
ལས་འཇིགས་མེད། วิจารณ์โดย นาคารชุนะ ฐนฺต, พากย์ทิเบต
โดย ญาณนครวระ ฐนฺตฺฐะสจฺจ. P vol. 95 no. 5229;
D no. 3829.
- อภิธรรมโกศะ** **อภิธรรมโกศภาษยะ** *Abhidharmakośabhāṣya of*
Vasubandhu. 1967.
Tibetan Sanskrit Works Series vol.VIII. edited by
P.Pradhan. Patna: K.P.Jayaswal Research
Institute.
- D *The Tibetan Tripitaka, Taipei Edition*. 1991. 72 vols.
edited by A.W. Barber. Taipei: SMC Publishing.
- P *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition kept in the*
Library of Otani University, Kyoto.
1955-61. 168 vols. edited by D.T. Suzuki.
Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute..
- PrP_L **ประสันนปทา** ขำระโดย Poussin. / ดู La Vallée
Poussin 1970.
- PrP_M **ประสันนปทา** ขำระโดย MacDonald. / ดู MacDonald
2015a.

เอกสารอ้างอิง

- เมธี พัทธษัตรีธรรม และสมบัติ มั่งมีสุขศิริ. (2560). คัมภีร์มูลมัจจกการิกา แปล ไทย (1): คำแปลโคลกไหว้ครูและอรรถาธิบาย pratyāsamutpāda ในคัมภีร์ Prasannapadā. **ธรรมธารา**, 3(2), 173-203.
- Ames, W. L. (1994). Bhāvaviveka's "Prajñāpradīpa": A Translation of Chapter One: 'Examination of Causal Conditions' ("Pratyaya") Part Two. **Journal of Indian Philosophy**, 22(2), 93-135.
- De Jong, J. W. (1978). Textcritical notes on the Prasannapadā. **Indo-Iranian Journal**, 20(1-2), 25-59.
- Ejima, Y. (1990). Bhāvaviveka/Bhavya/Bhaviveka. **Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu)**, 38(2), 846-838.
- Hirakawa, Akira. (1998). **Indo-bukkyo-shi**. Tokyo: Shunjusha.
- Katre, Sumitra Mangesh. (1989). **Aṣṭādhyāyī of Pāṇini**. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Kusumoto, Nobumichi (楠本信道). (2007). **Kusharon-ni-okeru-seshin-no-engikan 俱舍論における世親の縁起観 (Vasubandhu's View of Dependent Origination in the Abhidharmakośabhāṣya)**. Kyoto: Heirakushoten.
- Macdonald, Anne. (2015a). In **Clear Words: The Prasannapadā**, Chapter one vol. I, Introduction, manuscript description, Sanskrit text; **Beiträge zur Kultur-und Geistesgeschichte Asiens Nr. 86; Sitzungsberichte (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historisch Klasse)**, 863. Band. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

- Macdonald, Anne. (2015b). In *Clear Words: The Prasannapadā*, Chapter one vol. II, Introduction, manuscript description, Sanskrit text; *Beiträge zur Kultur-und Geistesgeschichte Asiens* Nr. 86; *Sitzungsberichte* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historisch Klasse), 863. Band. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- La Vallée Poussin, Louis de. (1970). *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamākārikās de Nāgārjuna, Avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti. 1903-1913.* edited by Louis de la Vallée Poussin. St. Petersburg: Imperial Academy of Sciences. (reprint Osnabr: Biblio verlag).
- Tanji, Teruyoshi (丹治昭義). (1988). *Akiraka-na-kotoba I 明らかなことば I (Prasannapadā Madhyamakavṛtti I): Kansai-daigaku-tōzai-gakujut-su-kenkyūsho yakuchū-shirīzu 関西大学東西学術研究所訳注シリーズ 4 ("Annotated Translation" Series of the Institute Oriental and Occidental Studies, Kansai University).* Osaka: Kansai University Press.
- Teramoto, Enga (寺本婉雅). (1926). *Chibettoden-ryuju-no-chudōmuishoron 西藏傳龍樹の道無畏疏論.* *Journal of Esoteric Buddhism 密教研究* 21, 1-36.
- Vasu, Śrīśa Chandra. (1988). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini I, II.* Delhi: Motilal Banarsidass.

**พระวิสัยทัศน์การศึกษาสงฆ์ : สมเด็จพระมหาสมณเจ้า
กรมพระยาวชิรญาณวโรรส
Vision of Monastic education : Somdet Pra Maha
Samana Chao Krom Phraya Vajiranavavarorasa**

¹พระมหาเจริญ กตปญโญ (กระพิล่า)¹, พระครูสมุห์ธนโชติ จิระมโม²
และประทีป พิษทองหลาง³

Phramaha Charoen Katapañño¹, Phrakrusamu Thanachot Ciradhammo²
and Prateep Peuchthonglang³

¹นิสิตหลักสูตรศาสนศาสตร์บัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา

¹Ph.D. Student Doctor of Philosophy Program in Buddhism and Philosophy

²หลักสูตรศาสนศาสตร์บัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา

²Doctor of Philosophy Program in Buddhism and Philosophy

^{1,2}คณะศาสนาและปรัชญา

^{1,2}Faculty of Religion and Philosophy

³คณะบริหารธุรกิจและศิลปศาสตร์

³Faculty of Business and Administration and Liberal Arts

^{1,2}มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตล้านนา

^{1,2}Mahamakut Buddhist University, Lanna Campus

³มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา

³Rajamangala University of Technology Lanna

บทคัดย่อ

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงได้รับยกย่องว่าเป็นบุคคลสำคัญของโลก สาขาสันติภาพ ขององค์การยูเนสโก ในปีพุทธศักราช 2563 เพราะทรงเป็นผู้มีพระคุณูปการต่อพุทธศาสนาคณะสงฆ์ไทย และการศึกษาประเทศไทย เป็นผู้ร่วมก่อตั้งมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย เป็นผู้พัฒนาหลักสูตรบาลี และเป็นผู้ริเริ่มหลักสูตรนักธรรม พระนิพนธ์งานวิชาการทั้งภาษาไทยและภาษาต่างประเทศมากมาย บทความวิชาการนี้ ผู้เขียนใช้การศึกษา วิเคราะห์ และสังเคราะห์เอกสาร แล้วเขียนบรรยายเชิงพรรณนา บทความนี้นำเสนอพระประวัติ ผลงาน วิสัยทัศน์และพระอัจฉริยภาพการปฏิรูปการศึกษาของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ในฐานะที่พระองค์ทรงเป็นผู้ริเริ่มการปฏิรูปการศึกษาของคณะสงฆ์ และทรงเป็นผู้วางรากฐานการศึกษาทั้งของพระสงฆ์ สามเณรและของฆราวาส โดยอาศัยองค์ประกอบที่มีอยู่ในพระพุทธานุภาพ ไม่ว่าจะเป็นวัด พระสงฆ์ และหลักธรรมคำสอนมาขับเคลื่อน เชื่อมโยง บูรณาการจัดทำเป็นหลักสูตรสำหรับใช้ในการเรียนเพื่อเป็นการปลูกฝังคุณธรรมให้แก่เยาวชนในชาติ เพราะรากฐานการศึกษาของชาติไทยล้วนแต่เกิดมาจากวัดในพระพุทธศาสนา

คำสำคัญ: พระวิสัยทัศน์, การศึกษาสงฆ์, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส

Abstract

This academic article, the author uses the study, analyzes and synthesizes the document. Then write a descriptive lecture. This article presents, Somdet Pra Maha Samana Chao Krom Phraya Vajiranavarorasa is regarded as an important person in the world, UNESCO Peace Branch in the year 2020 because he has made a great contribution to Buddhism, the Thai Sangha. And education in Thailand. He is a co-founder of Mahamakut Buddhist university, a Pali curriculum developer and the initiator of curriculum of Dhamma Studies course Academic work writing in Thai and many foreign languages history of works vision and the genius of education reform. as the initiator of the Sangha education reform and is the foundation for the education of the monks Novice and secular by relying on elements contained in Buddhism whether it is a temple, monks and doctrines, it is linked. integrating into a curriculum for use in learning in order to instill morality among youth in the country. because the educational foundation of the Thai nation is all born from a Buddhist temple.

Keywords: Vision, Monastic education, Somdet Pra Maha Samana Chao Krom Phraya Vajiranavarorasa

บทนำ

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงมีพระประวัติที่น่าสนใจเป็นอย่างมาก เนื่องจากพระองค์ทรงเป็นถึงพระราชโอรสของพระมหากษัตริย์ไทย ประราณาสั่งโดยอ้อมทรงได้รับความสะดวกสบายเหนือกว่าสามัญชนโดยทั่วไป แต่เหตุไฉน พระองค์จึงทรงสละความสุขสบายเหล่านั้น แล้วเสด็จออกผนวชตลอดพระชนม์ชีพ และยังทรงเป็นผู้ที่ใฝ่รู้ใฝ่เรียนตั้งแต่ยังทรงพระเยาว์ จนทำให้พระองค์มีความรู้ในหลายศาสตร์สาขาวิชา ถึงแม้ว่ารูปแบบการศึกษาของไทยในสมัยนั้น ยังไม่มีความเป็นระบบเหมือนอย่างทุกวันนี้ก็ตาม การศึกษาในลักษณะเช่นนี้ ทำให้พระองค์ทรงเห็นปัญหาในการจัดการศึกษาของประเทศไทย

เมื่อพระองค์ทรงมีความพร้อมในการช่วยราชกิจด้านการศึกษา พระองค์จึงทรงนำปัญหาเหล่านั้นมาเป็นโจทย์ เพื่อพัฒนารูปแบบการศึกษาของไทยให้มีความทันสมัยและได้ผลมากที่สุด และทำให้พระองค์ทรงมีบทบาทด้านการจัดการศึกษาของไทยเป็นอย่างมาก มีผลเกื้อกูลทั้งการศึกษาของเยาวชนไทยฝ่ายฆราวาส และการศึกษาของพระสงฆ์สามเณรจนถึงทุกวันนี้

ด้วยเหตุผลดังกล่าว มหาเถรสมาคม, (2563) จึงมีมติจากการประชุมครั้งที่ 1/2563 เมื่อวันที่ 8 มกราคม 2563 ซึ่งเลขาธิการมหาเถรสมาคมเสนอว่า สมเด็จพระวันรัต ปฏิบัติหน้าที่แทนเจ้าคณะใหญ่คณะธรรมยุต แจ้งว่าสำนักงานเลขาธิการสภาการศึกษา ได้มีหนังสือจากที่ประชุมสมัชชาสามัญขององค์การยูเนสโก ครั้งที่ 40 มีมติรับรองให้สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส เป็นบุคคลสำคัญของโลก สาขาสันติภาพ เพราะทรงมีพระคุณูปการทั้งด้านการศึกษา การบริหาร การจัดการคณะสงฆ์ และการศึกษาของประเทศไทย ทรงเป็นผู้ก่อตั้งมหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย ทรงพัฒนาหลักสูตรนักธรรม ทั้งยังทรงมีพระนิพนธ์ด้านวิชาการทั้งภาษาไทย และภาษาต่างประเทศ ปรากฏทั้งในประเทศและต่างประเทศ (สุเชาวน์ พลอยชุม, 2541, 53-58) ซึ่งผู้เขียนจะได้นำเสนอพระประวัติ และผลงานของพระองค์ตามลำดับ

บทความนี้จะอธิบายถึงพระอัจฉริยภาพด้านการปฏิรูปการศึกษาสงฆ์ และพระอัจฉริยภาพในการวางรากฐานการศึกษาให้กับเยาวชนของชาติ โดยเฉพาะการวางรากฐานให้กับเยาวชนที่อยู่ตามหัวเมืองอันห่างไกล ให้ได้รับการศึกษาอย่างเยาวชนที่อยู่ในเมืองหลวง ส่งผลให้คนในชาติได้รับการศึกษามีความรู้ความสามารถ และได้กลายมาเป็นกำลังในการช่วยพัฒนาชาติตามลำดับ

พระประวัติส่วนพระองค์

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (2544, 6-7) ทรงมีพระนามเดิมว่า พระเจ้าลูกยาเธอพระองค์เจ้ามยุรฉัตรนามพ เป็นพระราชโอรสองค์ที่ 47 ในพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว และเป็นพระองค์เจ้าองค์ที่ 4 ในจำนวน 5 พระองค์ในเจ้าจอมมารดาแพ พระสนมเอก ประสูติ ณ วันพฤหัสบดีที่ 12 เมษายน พุทธศักราช 2403 ในปีต่อมาเจ้าจอมมารดาได้ประสูติพระธิดา คือ พระองค์เจ้าหญิงบุญจบเบญจมาและได้ถึงแก่กรรมในปีนี้

ครั้นพระชนมายุได้ 8 พรรษา (พ.ศ. 2411) พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เสด็จสวรรคต พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว จึงเป็นผู้ทรงส่งเสริมทางการศึกษาให้พระองค์ในเวลาต่อมา (วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา, 2544) ในขณะที่พระชนมายุได้ 13 พรรษา (พ.ศ. 2415) ทรงเข้าพิธีโสกันต์ และในปีต่อมา พ.ศ. 2416 ในขณะที่พระชนมายุได้ 14 พรรษา ก็ทรงผนวชเป็นสามเณรและจำพรรษาที่วัดบวรนิเวศวิหาร อยู่ 78 วัน จึงทรงลาผนวช (วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา, 2544) เมื่อถึงปี พ.ศ. 2420 ขณะมีพระชนมายุได้ 18 พรรษา ทรงรับราชการในกรมราชเลขา ในตำแหน่งพนักงานสารบบฎีกาทำหน้าที่เป็นราชเลขาในการในทางอรรถคดี

เมื่อพระชนมายุได้ 20 พรรษา ได้ทรงอุปสมบทที่วัดพระศรีรัตนศาสดาราม เมื่อวันที่ 27 มิถุนายน พ.ศ. 2422 และจำพรรษาที่วัดบวรนิเวศวิหาร นับแต่นั้น เป็นต้นมา ก็ทรงอยู่ภายใต้ร่มกาสาวพัสตร์มาจนตลอดพระชนม์ชีพ (วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา, 2544)

ขึ้น ยอดเศรณี, (2514: 265) กล่าวถึงพระประวัติตอนท้ายของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ไว้ว่า พระองค์ทรงพระประชวรเรื้อรังมานานด้วยพระวัณโรค แต่เมื่อ พ.ศ. 2461 และ พ.ศ. 2463 พระอาการก็กำเริบหนัก และสิ้นพระชนม์ใน วันอังคารที่ 2 สิงหาคม พ.ศ.2464 สิริพระชนม์มาได้ 61 ปี 3 เดือน 20 วัน

1. พระประวัติด้านการศึกษา

สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ (2505: 9) บันทึกไว้ว่า สมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ ทรงได้รับการศึกษาในชั้นต้นในพระบรมมหาราชวัง ตามแบบอย่างโบราณราชประเพณีของพระเจ้าลูกเธอทั้งหลายที่ไม่ว่าจะเป็นพระองค์ชายหรือพระองค์หญิงจะต้องทรงเข้ารับการศึกษาชั้นแรกในวิชาภาษาไทย กับครูคนแรกของพระองค์ คือ คุณครูนก หรือ คุณยายนก

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (2544: 7-9) ทรงบันทึกไว้ว่า ในปี พ.ศ. 2410 ขณะพระชนม์อายุได้ 7 พรรษา ทรงเริ่มการศึกษาภาษามครผ่านอักษรขอมกับครูผู้ชายคือ พระปริยัติธรรมธาดา(เปี่ยม) ซึ่งในขณะนั้นเป็นหลวงราชาภิรมย์ ปลัดกรมราชบัณฑิต การศึกษาในชั้นนี้ไม่ได้มีหลักสูตรหรือเนื้อหาที่จะต้องเรียนให้จบอย่างแน่นอน ขึ้นอยู่กับผู้เรียนเป็นสำคัญ เมื่อถึงคราวที่จะต้องผนวชเป็นสามเณรก็ถือว่าสิ้นสุดการศึกษาในชั้นนี้ (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2505)

ภักดี ฉวีสุข (2506: 24) กล่าวไว้ว่า ขณะที่พระชนม์อายุได้ 8 พรรษา (พ.ศ. 2411) ทรงเข้ารับการศึกษาเพิ่มเติมกับพระปริยัติธรรม (ซัง) ณ วัดบวรนิเวศวิหาร ซึ่งสุชาติ วราหพันธ์ (2537:14) ได้อธิบายเพิ่มเติมว่า ในตอนนี้ทรงสามารถแปลคัมภีร์พระธรรมบทได้ถึงผูกที่ 2 นอกจากนั้น ยังทรงได้รับการศึกษาเป็นการส่วนพระองค์ในวิชาภาษาไทย เลข อ่านโคลงกลบท และวิชาดูดาว กับกรมหลวงวรสุริสุดา

ครั้งพระชนม์อายุได้ 12 พรรษา (พ.ศ. 2415) พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงตั้งโรงเรียนสอนภาษาอังกฤษขึ้นมีนายฟรานซิสซอกซ์ เปตเตอร์สัน เป็นครู (สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ, 2505:

149-185) ในขณะที่เรียนกับครูชาวตะวันตกท่านนี้ พระองค์สามารถอ่านตำรา พงศาวดารอังกฤษ และคิดเลขโดยใช้มาตราอังกฤษ ตลอดจนสามารถเข้าใจแผนที่ ยุโรปได้เป็นอย่างดี (วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา, 2514: 18-20) ต่อมาในปี พ.ศ. 2417 พระชนมายุได้ 14 พรรษา ภายหลังจากทรงบรรพชา เป็นสามเณรแล้ว ทรงลาบรรพชาและได้ทรงศึกษาภาษาอังกฤษกับนายฟรานซิสซอกซ์ แพตเตอร์สัน อีกครั้งเป็นการส่วนพระองค์จึงทำให้พระองค์มีความเข้าใจในภาษาอังกฤษ มากยิ่งขึ้น

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส, (2544: 45-64) หลังจากที่ทรงอุปสมบทเป็นพระภิกษุแล้ว ในพรรษาแรกที่ทรงประทับอยู่วัดบวรนิเวศ วิหารนั้น ยังทรงศึกษาภาษามคธอยู่กับพระปริยัติธรรมธาดา (ช่วง) พอออกพรรษา จึงได้ทรงติดตามพระจันทร์โคจรคุณ (ยิ้ม จันทรังสี) ซึ่งเป็นพระกรรมวาจาจารย์ ของพระองค์ ออกมาประทับที่วัดมกุฏกษัตริยาราม ซึ่งขณะนั้นเรียกว่า วัดนาม บัญญัติ ในขณะที่ทรงประทับอยู่ที่วัดมกุฏกษัตริยาราม ทรงได้ศึกษาภาษามคธ กับเจ้าคุณพระพรหมมุนี (กิตติสาร์) จนสามารถแปลหนังสือได้ขึ้น อีกทั้งทรงได้รับ คัมภีร์พระไตรปิฎกฉบับใหญ่จากพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (ปาน) จึงเป็นผลทำให้ พระองค์ทรงเข้าใจภาษามคธได้ดีซึ่งมากยิ่งขึ้น ในพรรษาที่ 3 ทรงเข้าสอบพระปริยัติ ธรรมสนามหลวงได้ 5 ประโยค เนื่องจากทรงตั้งพระทัยที่จะเข้าสอบให้ได้เพียงเท่านี้ เทียบเท่ากับพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ดังนั้น นับเป็นเจ้านายองค์ที่ 10 ในกรุงรัตนโกสินทร์ที่ทรงเป็นบาเรียน

จากพระประวัติด้านการศึกษาของพระองค์ จะเห็นได้ว่า สมเด็จพระมหา สมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงเป็นผู้ที่ได้รับการศึกษาตามโบราณ ราชประเพณี ตามพระราชดำริที่มีพระประสงค์จะให้พระราชโอรสและพระราชธิดา ทุก ๆ พระองค์ เป็นผู้มีความรู้ความสามารถในหลายศาสตร์สาขาวิชา เพื่อจะได้ช่วย กิจการพัฒนาชาติบ้านเมืองให้มีความเจริญรุ่งเรือง โดยเฉพาะที่เห็นได้ชัดคือ การที่ทรงได้รับการศึกษาในศาสตร์สมัยใหม่ที่ชาวต่างชาตินำมาถ่ายทอด หรือ แม้กระทั่งการศึกษาในภาษาของชาติตะวันตก และอีกประการคือพระองค์ทรงเป็น ผู้ใฝ่รู้ จึงทำให้พระองค์ทรงเห็นและเข้าใจในสภาพปัญหาการศึกษาของไทยในสมัยนั้น

ครั้นทรงได้รับการผนวชเป็นพระภิกษุแล้ว พระองค์ยังมีความสนพระทัยในการศึกษา โดยเฉพาะภาษาบาลี จึงทำให้พระองค์ทรงเห็นสภาพปัญหาทางการศึกษาของพระสงฆ์สามเณร

2. งานพระราชนิพนธ์

ผลงานที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงพระนิพนธ์และชำระให้มีความถูกต้องและเป็นหมวดหมู่ เพื่อใช้ในการศึกษาค้นคว้าประเภทหลักสูตรทั้งนักธรรมและบาลี รวมถึงตำราประเภทอื่น ๆ สำนักแม่กองธรรมสนามหลวง (2563) ซึ่งเป็นหน่วยงานที่ดูแลหลักสูตรนักธรรมกล่าวว่า มีมากกว่า 300 เรื่อง สามารถสรุปเป็นตารางได้ ดังนี้

ตารางที่ 1 ตารางผลงานพระราชนิพนธ์

หนังสือ/หลักสูตร	จำนวน
หลักสูตรนักธรรมชั้นตรี	8 เล่ม
หลักสูตรนักธรรมชั้นโท	6 เล่ม
หลักสูตรนักธรรมชั้นเอก	7 เล่ม
หลักสูตรบาลีไวยากรณ์	6 เล่ม
หลักสูตรบาลีประโยค 3 ธัมมปัทฏฐกถา	8 เล่ม
หลักสูตรบาลีประโยค 4 มังคลัตถทีปนี ภาค 1	1 เล่ม
หลักสูตรบาลีประโยค 5 มังคลัตถทีปนี ภาค 2	1 เล่ม
หลักสูตรบาลีประโยค 6 สมันตปาสาทิกา ภาค 3	1 เล่ม
หลักสูตรบาลีประโยค 7 สมันตปาสาทิกา ภาค 1, 2	2 เล่ม
พระธรรมเทศนา	80 กัณฑ์
ทรงแปลพระสูตรต่าง ๆ	47 สูตร
วรรณา (อธิบาย) พระสูตร	25 เรื่อง
พระโอวาทและธรรมคดี	70 เรื่อง
พระนิพนธ์ภาษาบาลี	15 เรื่อง
ทรงชำระพระไตรปิฎก	10 เล่ม

วิสัยทัศน์การจัดการศึกษาคณะสงฆ์

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงมีบทบาทที่เป็นคุณูปการต่อการศึกษาของไทยเป็นอย่างมาก เนื่องจากทรงเป็นผู้เข้าใจในสภาพปัญหาทางการศึกษาในสมัยนั้น อาจเนื่องมาจากสภาพของบ้านเมืองนั้นตอนนั้นยังเป็นยุคที่ต้องมีการพัฒนาในหลาย ๆ ด้าน สิ่งหนึ่งที่เป็นกลไกสำคัญของการพัฒนาชาติคือคนในชาติ หากคนในชาติได้รับการพัฒนาโดยเฉพาะด้านการศึกษามีความรู้ความสามารถที่ทัดเทียมกับชาติอื่น ๆ การบริหารบ้านเมืองหรือแม้กระทั่งกิจการด้านพระศาสนาก็จะมีความเจริญรุ่งเรืองเช่นเดียวกัน ดังจะเห็นได้จากเอกสารคำแนะนำภิกษุสามเณรวัดบวรนิเวศวิหารเรื่องการเล่าเรียน (2449) ของพระองค์ ตอนหนึ่งว่า

“ประโยชน์แก่การเรียนนั้น กล่าวโดยสั้น ๆ ก็คือ จะทำชีวิตของผู้เรียนให้เป็นไปโดยสะดวกจนตลอดกาล พูดอีกใวหารหนึ่ง จะทำเขาให้รู้จักเอาตัวรอดในหมู่มคนอันเบียดเสียด แย่งกันหาแย่งกันกิน”

เพราะทรงเห็นประโยชน์เช่นนี้ พระองค์จึงได้ทรงรับภาระธุระในการขับเคลื่อนการจัดการศึกษาทั้งของฝ่ายฆราวาสและบรรพชิตควบคู่กันไป จนนับได้ว่าการศึกษาของไทยทั้งฝ่ายบรรพชิตและฆราวาส ล้วนแต่เกิดมาจากพระปรีชาสามารถของพระองค์ แนวพระดำริในการออกแบบหรือจัดหลักสูตรด้านการศึกษา โดยเฉพาะการศึกษาของพระสงฆ์สามเณรนั้น พระองค์ได้ทรงคิดค้นและทดลองใช้จนเป็นที่พอพระทัย จากการศึกษาจึงทำให้เห็นรูปแบบและหลักสูตรในการจัดการศึกษาของพระองค์ ดังนี้

1. ยุคก่อนทรงปฏิรูปการศึกษาคณะสงฆ์

การศึกษาของไทยในอดีตก่อนที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส จะทรงทำการปฏิรูปนั้น สถานศึกษาที่สำคัญคือวัดในพระศาสนา ครูผู้สอนคือพระสงฆ์เป็นผู้ให้ความรู้ นักเรียนคือลูกของชาวบ้านที่อยู่ในชุมชนใกล้เคียง หรือเด็กที่พ่อแม่นำมาฝากให้เป็นศิษย์วัดคอยรับใช้พระสงฆ์ หรือวิถีการบวชในพระศาสนาก็ทำให้ได้รับการศึกษาไปในตัว

เนื้อหาของการศึกษาในสมัยนั้นจะเน้นการอ่านออกเขียนได้เป็นหลัก โดยเฉพาะการศึกษาที่มีพระสงฆ์เป็นผู้สอนจะเน้นการศึกษาคัมภีร์พระไตรปิฎก ไบลาน ซึ่งพระไตรปิฎกแต่เดิมนั้นเป็นภาษาบาลี ลักษณะการเรียนรู้จึงเป็นการแปลจากภาษาบาลีเป็นภาษาไทย เพราะฉะนั้นการศึกษาของภิกษุสามเณรขั้นแรกก็คือ การเรียนรู้ภาษาบาลี แล้วจึงเรียนพระธรรมวินัยจากพระไตรปิฎกต่อไป

สมเด็จพระยาดำรงราชานุภาพ (2494: 242) ได้กล่าวถึงการ สอบวัดความรู้ของพระสงฆ์สามเณรในยุคนั้นว่า เป็นการสอบทักษะด้านภาษาบาลี และสอบวัดความรู้จากคัมภีร์พระไตรปิฎก วิธีการสอบเป็นการแปลด้วยปากเปล่า คือให้อ่านคัมภีร์ภาษาบาลีแล้วแปลเป็นภาษาไทยให้ถูกต้องทั้งไวยากรณ์และความหมาย ด้วยเหตุนี้จึงเรียกการสอบลักษณะเช่นนี้ว่า “แปลหนังสือ” หรือ “แปลพระปริยัติธรรม”

ในสมัยนั้นเป็นที่ทราบกันดีว่า พระเจ้าแผ่นดินทรงเป็นองค์ศาสนูปถัมภก ทรงทำนุบำรุงการเรียนปริยัติธรรมตลอดมา และทรงยกย่องพระสงฆ์สามเณรที่ใฝ่ใจในการเรียนรู้ (วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา, 2438, น. 642) การศึกษาพระปริยัติธรรมจึงอยู่ในพระบรมราชูปถัมภ์ของพระเจ้าแผ่นดิน พระสงฆ์สามเณรที่สอบพระปริยัติธรรมได้ ทรงยกย่องแต่งตั้งเป็นเปรียญ แต่ในสมัยกรุงศรีอยุธยา เรียกว่า บาเรียน จัดเป็น 3 ชั้น คือ บาเรียนตรี บาเรียนโท และบาเรียนเอก หลักสูตรที่ใช้สำหรับเรียนและสอบความรู้ ใช้คัมภีร์พระไตรปิฎกไบลานจารีก ด้วยอักษรขอม บาเรียนตรีต้องแปลพระสูตรได้ บาเรียนโทต้องแปลพระสูตรและพระวินัยได้ บาเรียนเอกต้องแปลได้ทั้งพระสูตร พระวินัย และพระปรมัตถ์ (นันทนา วัฒนสุข, 2516) ส่วนกำหนดการสอบยังไม่มีความชัดเจน ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ของบ้านเมืองในแต่ละสมัย

นันทนา วัฒนสุข (2516: 158) ได้กล่าวถึงการสอบสมัยกรุงรัตนโกสินทร์ ไว้ว่า ยุครัชกาลที่ 1 มีการจัดสอบพระปริยัติธรรมเหมือนในสมัยอยุธยา ส่วนในสมัยรัชกาลที่ 2 กำหนดการสอบพระปริยัติธรรมยังไม่มีความแน่นอน เพราะยังมีศึกสงครามอยู่ตลอด ยามใดมีเวลาว่างศึกสงครามสงบ จึงทรงมีพระราชดำริให้พระสงฆ์สามเณรที่เล่าเรียนมีความรู้ พอที่จะสอบเป็นเปรียญได้จำนวนมาก

จึงโปรดให้มีการสอบพระปริยัติธรรมเป็นครั้งไป นอกจากนี้ยังทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้มีการแก้ไขหลักสูตรที่ใช้สอบพระปริยัติธรรมขึ้นใหม่ เพื่อให้ภิกษุสามเณรมีความรู้เพิ่มมากขึ้น โดยจัดแบ่งชั้นบาเรียนให้เป็น 9 ประโยค ผู้สอบได้ 3 ประโยค เป็นบาเรียน 3 ประโยค ถ้าสอบได้ 4 ประโยค เป็น บาเรียน 4 ประโยค เรียกตามลำดับขึ้นไปจนถึงบาเรียน 9 ประโยค เมื่อถึงรัชกาลที่ 3 ก็ทรงมีพระราชดำริที่จะปรับปรุงการศึกษาของคณะสงฆ์ จึงโปรดให้มีการกำหนดเวลาสอบพระปริยัติธรรมให้ชัดเจน โดยทรงกำหนดให้สามปีมีการสอบครั้งหนึ่ง การสอบแต่ละครั้งใช้เวลาประมาณ 2 เดือน วิธีสอบนั้นให้ภิกษุสามเณรเข้าไปแปลต่อหน้าพระราชาคณะที่ละรูป ใ้เทียบไขเป็นเครื่องกำหนดเวลา แต่วิธีนี้ทำให้เกิดความลำบากแก่ผู้แปลและกรรมการสอบ การสอบครั้งต่อมาในปี พ.ศ. 2425 ได้เลิกใช้เทียบไข หันมาใช้นาฬิกาเป็นเครื่องกำหนดเวลาแทน กำหนดให้ใช้เวลาแปลรูปละ 60 นาที

วิธีการเรียนและการสอบพระปริยัติธรรมตามที่กล่าวมานี้ ได้ถูกใช้และปรับเปลี่ยนเพื่อให้ทันกับยุคสมัย หรือแม้กระทั่งหลักสูตรของพระปริยัติธรรมก็ยังไม่มีความชัดเจนมากนัก ผู้ศึกษาจึงมีความเห็นว่า อาจเป็นเพราะการปกครองของบ้านเมืองยังไม่ปกติดีเท่าที่ควร จึงทำให้กิจการด้านพระศาสนาได้รับผลกระทบตามไปด้วย และการศึกษาในสมัยนั้น อักษรไทยยังไม่นิยมใช้ในการเขียน การเรียนจึงต้องเรียนผ่านอักษรขอม เพราะเป็นอักษรที่ใช้ในคัมภีร์พระไตรปิฎก และวิธีการแปลคัมภีร์จึงต้องใช้การแปลด้วยปาก การเรียนในลักษณะเช่นนี้ถูกใช้มาตั้งแต่สมัยโบราณจนถึงรัชกาลที่ 5 แห่งกรุงรัตนโกสินทร์

2. ยุคทรงปฏิรูปการศึกษาคณะสงฆ์

ครั้งถึงปี พ.ศ. 2435 สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ขณะทรงดำรงพระอิสริยยศเป็นกรมหมื่นวชิรญาณวโรรส ได้ทรงปรับปรุงการศึกษาของคณะสงฆ์ จัดให้มีหลักสูตรพระปริยัติธรรมสำหรับพระสงฆ์สามเณรอย่างชัดเจน จนถือเป็นต้นแบบของการศึกษาคณะสงฆ์ในปัจจุบันนี้ พระองค์ทรงพัฒนารูปแบบการศึกษาไว้หลายลักษณะ ซึ่งผู้เขียนได้กำหนดประเด็นที่จะศึกษาไว้ดังนี้ (1) การจัดตั้งมหาวิทยาลัย (2) การจัดการศึกษาพระปริยัติธรรม (3) การจัดการศึกษาในหัวเมือง

2.1 การจัดตั้งมหาวิทยาลัย

มหาวิทยาลัย จัดตั้งขึ้นตามพระราชประสงค์ของ พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว เพื่อเฉลิมพระบรมนามาภิไธยของ สมเด็จพระบรมชนกนาถ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งทรงเป็นผู้ประดิษฐานและทำนุบำรุงพระสงฆ์ ธรรมยุติกนิกายแต่ก่อนมา ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ครั้นทรงดำรงพระอิสริยยศเป็นพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นวชิรญาณวโรรส ทรงเป็นประธาน ในการจัดการศึกษาของวิทยาลัยแห่งนี้ พร้อมด้วยพระเถรานุเถระในคณะ ธรรมยุติกนิกาย เมื่อวันที่ 1 ตุลาคม พุทธศักราช 2436 พระบาทสมเด็จพระ จุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ พระราชทานพระบรม ราชานุญาตให้ตั้งวิทยาลัยขึ้นในบริเวณวัดบวรนิเวศวิหาร ครั้นถึงวันที่ 26 ตุลาคม พุทธศักราช 2439 พระองค์ได้เสด็จมาเปิดมหาวิทยาลัย (มหาวิทยาลัย ราชวิทยาลัย, 2555)



ภาพที่ 1 พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวทรงสีล
ที่มา: ไกรฤกษ์ นานา (2563)

เริ่มแรกสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงแบ่งการศึกษาออกเป็น 2 แผนก คือ 1. แผนกวิทยาลัย เป็นการศึกษาเล่าเรียน พระปริยัติธรรมของพระสงฆ์สามเณรและเป็นสถานทดสอบเปรียญธรรม 2. แผนก โรงเรียน จัดเป็นสาขาของวิทยาลัยกระจายอยู่ตามวัดต่าง ๆ มีวิธีการเรียนและการสอบเหมือนกันทุกโรงเรียน โรงเรียนที่เป็นสาขาของวิทยาลัยในครั้งแรกนี้มี 5 แห่ง คือ 1. วัดบวรนิเวศวิหาร 2. วัดมกุฏกษัตริยาราม 3. วัดเทพศิรินทราวาส 4. วัดพิชัยญาติการาม 5. วัดนิเวศน์ธรรมประวัติ กรุงเก่า (กองจดหมายเหตุแห่งชาติ, 2436)

วัตถุประสงค์ในการจัดตั้งมหาวิทยาลัยจำแนกได้เป็น 3 ประการที่สำคัญ ดังนี้

(1) เพื่อแก้ไขการศึกษาพระปริยัติธรรมของภิกษุ สามเณรให้เจริญยิ่งขึ้น

(2) เพื่อเป็นสถานที่อบรมสั่งสอน และเผยแพร่พระพุทธศาสนา แก่ประชาชน

(3) เพื่อเป็นสถานที่ศึกษาเล่าเรียนของเด็กที่บิดามารดาหรือผู้ปกครองนำมาฝากไว้ที่วัดให้ได้รับการศึกษาวิชาความรู้

นอกจากนี้ยังทรงมีการวางรูปแบบการทำงานของวิทยาลัย เพื่อเป็นการตอบเจตน์ของวัตถุประสงค์ที่ทรงตั้งไว้ (ธนากรกรุงศรีอยุธยา, 2514) ดังนี้

(1) ทรงให้วิทยาลัยจัดวิธีการสอนและการสอบความรู้โดยสร้างหลักสูตรขึ้นใหม่ ให้จัดเป็นชั้นตามหลักสูตร 6 ชั้น นับตามลำดับชั้นต่ำไปหาชั้นสูง คือ ชั้นนักเรียนตรี ชั้นนักเรียนโท ชั้นนักเรียนเอก ชั้นเปรียญตรี ชั้นเปรียญโท และชั้นเปรียญเอก ทรงชำระและพิมพ์หลักสูตรเป็นจากอักษรขอมให้เป็นอักษรไทย ในขั้นต้นให้เรียนบาลีไวยากรณ์แล้วจึงเรียนพระธรรมวินัยในพระไตรปิฎกต่อไป ทรงกำหนดหลักสูตรในการเรียนคือ ชั้นนักเรียนตรี ใช้แก้คถาธรรมบทบนปลาย ชั้นนักเรียนโท ใช้อรรถกถาธรรมบทความนิทาน ชั้นนักเรียนเอก ใช้บาลีไวยากรณ์ ชั้นเปรียญตรี ใช้บาลีพระวินัยมหาวรรคและจุลวรรค กับบาลีพระอภิธรรมบางเล่ม ชั้นเปรียญโท ใช้บาลีพระวินัยมหาวีรยัมและภิกษุณีวัฏฏะกับบาลีบางเล่ม ชั้นเปรียญเอก ใช้แก้คถาธรรมบทบนต้น การสอบทรงกำหนดให้มีทุกปี ใช้วิธีเขียนแทนการแปล

ด้วยปากเปล่า ถ้าสอบขึ้นได้แล้วก็เป็นอันได้ ไม่ต้องกลับมาแปลใหม่อีกครั้ง เหมือนเมื่อก่อน

(2) มหามกุฏราชวิทยาลัยได้จัดพิมพ์หนังสือเทศนา และหนังสือสอนศาสนาออกแจกแก่ประชาชนทั่วไป ทั้งหนังสือธรรมจักรและธรรมสมบัติ ได้จัดการสร้างและพิมพ์หนังสือแบบเรียน ทั้งภาษาบาลีและภาษาไทยออกจำหน่ายในราคาถูก เพื่อให้ผู้ต้องการศึกษาค้นคว้ารู้ข้อไปอ่านได้สะดวก รวมถึงทางวิทยาลัยได้จ่ายเงินเป็นนิตยภัต (ค่าอาหาร) รายเดือนแก่ภิกษุผู้เป็นครูสอนธรรมและภาษาบาลีทั้งในกรุงและหัวเมือง

(3) ทางวิทยาลัยจัดให้มีโรงเรียนสำหรับสอนหนังสือไทยและเลขคณิต ตลอดจนฝึกกิริยารายาของเด็กให้เรียบร้อย และอบรมสั่งสอนศีลธรรมจรรยาแก่เด็กเหล่านั้นด้วย

การดำเนินงานตามวัตถุประสงค์ดังกล่าว นับเป็นประโยชน์อย่างยิ่งต่อพระพุทธศาสนา แต่วัตถุประสงค์ประการแรกนั้นสำคัญที่สุด คือการแก้ไขปรับปรุงการศึกษาพระปริยัติธรรมภิกษุสามเณร เท่ากับเป็นการเริ่มต้นนำเอาวิธีการและวิชาการแบบใหม่ เข้ามาใช้และสอนในวงการศึกษามหาวิทยาลัยเป็นจุดเริ่มต้นของการศึกษาแผนใหม่ของคณะสงฆ์และการศึกษาของชาติ แต่การจัดการศึกษาดังรูปแบบดังกล่าว สุดท้ายมหามกุฏราชวิทยาลัยก็ต้องยุติบทบาทลง เนื่องจากพระสงฆ์สามเณรที่เข้ามาศึกษาในยุคนั้น ยังไม่มีความถนัดด้านการเขียนอักษรไทยจึงทำให้มีความยาก ประกอบกับการสอบพระปริยัติธรรมแบบเดิมด้วยปากเปล่ายังได้รับความนิยม และอีกประการหนึ่งการศึกษาของมหามกุฏราชวิทยาลัยยังจำกัดอยู่ในวงแคบ เฉพาะของพระสงฆ์สามเณรในคณะธรรมยุติกนิกายเท่านั้น

2.2 การจัดการศึกษาพระปริยัติธรรม

ในรัชกาลพระบาทสมเด็จพระมงกุฎเกล้าเจ้าอยู่หัว พ.ศ. 2453 สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ขณะทรงดำรงพระอิสริยยศเป็นกรมหมื่นวชิรญาณวโรรส ทรงได้รับมหาสมณุตมาภิเษกทรงดำรงตำแหน่งสกลมหาสังฆปริณายก ทรงมีพระอำนาจในการจัดการศึกษาของพระสงฆ์สามเณร

ได้เต็มที่ ในยุคนี้นี้พระองค์ได้ทรงปฏิรูปการศึกษาคั้งใหญ่ จนเข้ารูปตามระบบ การศึกษาแผนปัจจุบัน และเจริญแพร่หลายไปทั่วพระราชอาณาจักรอย่างรวดเร็ว (นันทนา วัฒนสุข, 2516)

การปรับปรุงการศึกษาคณะสงฆ์ของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส พระองค์ทรงมีพระดำริตั้งหลักสูตรการศึกษาของ พระสงฆ์สามเณรแบบใหม่เรียกว่า “นักธรรม” ซึ่งมี 3 ชั้น คือ นักธรรมชั้นตรี ชั้นโท และชั้นเอก พระองค์ทรงจัดให้มีการสอบขึ้นเป็นครั้งแรกเมื่อเดือนตุลาคม พ.ศ. 2454 พร้อมได้รจนาลงหลักสูตรไว้ครบทุกชั้น และยังทรงวางระเบียบแบบแผน ต่าง ๆ ไว้อย่างละเอียดรอบคอบ คณะสงฆ์ได้ใช้เป็นหลักในการจัดการศึกษาจวบจนปัจจุบันนี้ นันทนา วัฒนสุข (2516: 189) ยังได้อธิบายไว้อีกว่า การจัดการศึกษาด้านบาลี และธรรมของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสนั้น ทรงมีแนวคิด ว่าต้องควบคู่กันไป เพราะพระองค์ได้ทรงรวมการเรียนทั้ง 2 อย่างให้กลมเกลียวกัน ซึ่งสรุปเป็นตาราง ดังนี้

ตารางที่ 2 ตารางการสอบเทียบชั้นนักธรรมกับบาลี

สอบผ่าน	มีสิทธิ์สอบบาลี
นักธรรมชั้นตรี	เปรียญธรรมชั้นตรี (ประโยค 1, 2, 3)
นักธรรมชั้นโท	เปรียญธรรมชั้นโท (ประโยค 4, 5, 6)
นักธรรมชั้นเอก	เปรียญธรรมชั้นเอก (ประโยค 7, 8, 9)

นอกจากนี้ นันทนา วัฒนสุข (2516: 190) ยังกล่าวอีกว่า การจัดการศึกษาของคณะสงฆ์ในครั้งนี้ พระองค์ทรงแบ่งพระสงฆ์สามเณร ออกเป็น 3 ชั้น ตามพระวินัย คือ 1.ชั้นนวกะ หมายถึงพระภิกษุใหม่ที่มีอายุยังไม่ถึง 5 พรรษา 2.ชั้นมัชฌิมะ หมายถึงพระภิกษุปานกลางที่มีอายุตั้งแต่ 5-9 พรรษา 3.ชั้นเถระ หมายถึงพระภิกษุผู้ใหญ่ที่มีอายุตั้งแต่ 10 พรรษาขึ้นไป ฉะนั้น เมื่อเทียบชั้นภูมิการศึกษาพระปริยัติก็ได้ ดังนี้ นักธรรมชั้นตรีและเปรียญธรรม

ชั้นตรีที่ทรงจัดขึ้นใหม่เป็นความรู้ชั้นนวกะ นักธรรมชั้นโทและเปรียญธรรมชั้นโท เป็นความรู้ชั้นมัชฌิมะ ส่วนนักธรรมชั้นเอกและเปรียญธรรมชั้นเอกเป็นความรู้ชั้นเถระ แต่พระองค์ทรงจัดได้เพียงชั้นมัชฌิมะเท่านั้น เนื่องจากพระองค์ได้สิ้นพระชนม์ก่อน

การปรับปรุงการศึกษาคณะสงฆ์ของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ในครั้งนี้ได้ทรงแก้ไขระเบียบบางอย่าง ทรงตั้งกฎเกณฑ์ขึ้นใหม่ประการ เช่น ด้านการแปลพระบาลีได้ทรงปรับปรุงแก้ไขมาเป็นระยะ ๆ ได้ทรงนำวิธีใหม่ ๆ เข้ามาทดลองใช้ เมื่อทรงเห็นว่าได้ผลดีก็ทรงประกาศใช้เป็นแบบอย่างสืบไป หรือทรงแก้ไขหลักสูตรบาลีให้เหมาะสมผู้เรียน โดยเพิ่มหลักสูตรบาลีบางชั้นเพื่อเพิ่มความรู้ของพระเปรียญให้ดีขึ้น และทรงแก้ไขระเบียบหลักเกณฑ์ในการสอบ รวมถึงทรงชำระตำราที่ใช้เป็นหลักสูตรบาลีใหม่ทุกชั้น

(1) วิธีการจัดหลักสูตรนักธรรมชั้นตรีและเปรียญธรรมชั้นตรี ในปี พ.ศ. 2448 ได้มีพระราชบัญญัติการเกณฑ์ทหาร ร.ศ. 124 มาตรา 13 ได้กำหนดคุณลักษณะของผู้ที่จะได้รับยกเว้นการถูกเกณฑ์เข้ารับราชการทหารไว้ข้อหนึ่งว่า “ภิกษุทั่วไปได้รับยกเว้น แต่สามเณรต้องเป็นสามเณรผู้รู้ธรรมจึงจะได้รับยกเว้น” สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส จึงทรงนำเรื่องนี้เข้าที่ประชุมมหาเถรสมาคม ซึ่งมีการจัดการประชุมเป็นครั้งแรกเมื่อวันที่ 12 มิถุนายน ร.ศ. 130 (พ.ศ. 2454) ที่ประชุมได้พิจารณาเรื่องนี้โดยละเอียด ในที่สุดได้มีมติให้กำหนดคุณวุฒิองค์ของสามเณรรู้ธรรมขึ้น มีประกาศในแถลงการณ์คณะสงฆ์เล่ม 1 (2456, น. 121-126) ดังนี้ 1. กำหนดองค์ของสามเณรรู้ธรรม ให้กำหนดตามสมควรแก่ความรู้ที่ต้องการในมณฑลนั้น ๆ มุ่งเอาประโยชน์พระศาสนาเป็นที่ตั้ง 2. องค์ของสามเณรรู้ธรรมในกรุงเทพฯ นั้นต้องรู้ภาษาบาลี แสดงว่าเป็นผู้รู้ธรรมของสามเณร 3. สามเณรที่ไม่มีประโยชน์แก่พระศาสนา ถือว่าแม้สักเข้ารับราชการก็ไม่ใช่เหตุเสื่อมการข้างวัด เช่น ขาดคนเล่าเรียนจะหาคนมีความรู้ได้น้อย เมื่อต้องเรียกก็ให้สึกเข้ารับราชการ

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงเห็นความสำคัญองค์ของสามเณรผู้ธรรมนี้ จึงเป็นเหตุให้มีโอกาสปฏิรูปหลักสูตรการศึกษาของพระสงฆ์สามเณรใหม่ โดยที่พระองค์ใช้วิธีการจัดการไปที่ละชั้น สิ่งใดที่ทรงเห็นว่ามิชอบก็ทรงดัดแปลงแก้ไขให้เหมาะสม สิ่งใดที่ทรงเห็นว่าดีแล้วก็ทรงพยายามรักษาหรือปรับปรุงให้ดียิ่งขึ้น นันทนา วัฒนสุข (2516: 191-196) ได้อธิบายถึงการจัดการหลักสูตรของพระองค์เอาไว้ เมื่อกล่าวโดยสรุปจะมีถึง 5 ครั้ง ดังนี้

1. การจัดหลักสูตรครั้งแรก ทรงจัดหลักสูตรสำหรับสอบความรู้องค์ของสามเณรผู้ธรรม และทรงจัดให้เปิดสนามสอบในกรุงเทพฯ ครั้งแรกในปลายปี ร.ศ. 131 (2455) โดยจัดขึ้นในสำนักเรียน 3 แห่งคือ วัดบวรนิเวศวิหาร วัดมหาธาตุ และวัดเบญจมบพิตร ส่วนหลักสูตรที่ใช้สอบมี 3 อย่าง คือ 1.สอบความรู้มคธภาษาในนิทานอรรถกถาธรรมบทด้วยการแปลโดยวิธีเขียน 2.สอบความรู้ธรรมโดยตั้งเป็นปัญหาให้ตอบตามหมวดธรรมวิภาคในหนังสือนวโกวาท 3.และสอบเรียงความแก้กระทู้ธรรมตามหนังสือพุทธศาสนสุภาษิต จัดแบ่งเป็น 3 ชั้น คือ ชั้นตรี ชั้นโท และชั้นเอก ถ้าสอบได้ทั้ง 3 อย่างจัดเป็น ชั้นเอก ได้ 2 อย่างเป็นชั้นโท ได้อย่างเดียวเป็นชั้นตรี ทรงกำหนดว่า สามเณรผู้ได้ชั้นเอก มีความรู้ให้เป็นสามเณรผู้ธรรมประโยค 1 เมื่อจะเข้าแปลปริยัติธรรมหรือแปลบาลี ให้แปลตั้งแต่ประโยค 2 ขึ้นไป สามเณรชั้นโท มีความรู้พอสมควรได้รับยกเว้นจากการเกณฑ์ทหาร เพื่อเล่าเรียนสืบอายุพระพุทธศาสนาต่อไป ส่วนสามเณรชั้นตรีนั้นความรู้ยังอ่อนต้องแก้ไข

2. การปรับปรุงหลักสูตรครั้งที่ 1 ในปีต่อมา พ.ศ. 2456 ผลจากการทดลองใช้หลักสูตรใหม่ครั้งแรก ทำให้พระองค์เห็นข้อบกพร่องของหลักสูตรหลายประการ สาเหตุหลักที่ต้องทรงปรับปรุงหลักสูตรเพิ่มเติม เนื่องจากการศึกษาในลักษณะนี้ยังจำกัดเฉพาะกับพระสงฆ์สามเณรในกรุงเทพฯ เท่านั้น แต่พระองค์ทรงมีพระประสงค์ที่จะให้การศึกษาได้แพร่กระจายไปยังวัดที่อยู่ตามหัวเมืองอื่น ๆ และยังทรงพบข้อบกพร่องของหลักสูตรที่ไม่เอื้อด้านความรู้ต่อผู้เรียนมากนัก รวมถึงกระบวนการในการสอบยังไม่ตอบสนองต่อหลักสูตร พระองค์จึงทรงปรับหลักสูตรขึ้นมาใหม่ สำหรับสอบความรู้องค์สามเณรผู้ธรรมแบ่งเป็น 2 อย่าง คือ 1. หลักสูตรสามัญ 2. หลักสูตรวิสามัญ

หลักสามัญแบ่งเป็น 2 ประโยค คือ ประโยค 1 สอบธรรมวิภาคกับเรื่องความแก่ระหู่ธรรม ส่วนประโยค 2 สอบพุทธประวัติย่อกับเรื่องความแก่ระหู่ธรรม ถ้าสอบได้ทั้ง 2 ประโยคแล้ว นับเป็นนักธรรม 2 ประโยค ก่อนที่จะได้รับประกาศนียบัตร พระภิกษุต้องสอบวินัยบัญญัติในหนังสือนวโกวาทให้ได้ก่อน ส่วนสามเณรนั้นต้องอุปสมบทก่อน จึงจะสอบวินัยบัญญัติได้ การศึกษาหลักสูตรสามัญนี้มีจัดทั้งในกรุงเทพฯ และในหัวเมือง ผู้ที่สอบผ่านหลักสูตรสามัญได้เพียงประโยค 1 จะได้รับยกเว้นตามพระราชบัญญัติการเกณฑ์ทหาร (แถลงการณ์คณะสงฆ์เล่ม 1, 2456)

ส่วนหลักสูตรวิสามัญนั้น ต้องสอบมคธภาษาหรือภาษาบาลีด้วย แบ่งเป็น 2 ประโยค คือ ประโยค 1 สอบอรรถกถาธรรมบท ประโยค 2 สอบบาลีไวยากรณ์และสัมผัส การสอบจะเข้าสอบในครั้งเดียวกันกับสามัญก็ได้ หรือได้ชั้นสามัญแล้วจะสอบเพิ่มก็ได้ ถ้าสอบได้ทั้ง 2 ประโยคนับเป็นเปรียญธรรม 2 ประโยค (เทียบเท่าเปรียญปริยัติธรรมหรือเปรียญบาลี 3 ประโยค) ฝ่ายวิสามัญนี้จัดเฉพาะในกรุงเทพฯ เท่านั้น (แถลงการณ์คณะสงฆ์เล่ม 1, 2456)

ในแถลงการณ์คณะสงฆ์เล่ม 1 (2456) ได้กำหนดระเบียบการเข้าสอบนักธรรมและบาลี เพื่อแก้ไขความบกพร่องของการสอบในครั้งที่ผ่านมา โดยได้รับพระราชทานพระบรมราชานุญาต ดังนี้ 1. ผู้จะเข้าสอบบาลีต้องเป็นนักธรรมชั้นตรีมาแล้ว 2. แก่หลักสูตรสำหรับสอบผู้ที่จะเป็นเปรียญชั้นตรีหรือเปรียญบาลี 3 ประโยค คือ ประโยค 1 แปลอรรถกถาธรรมบท ประโยค 2 แปลสัมผัส ประโยค 3 ตอบปัญหาบาลีไวยากรณ์ส่วนวจีวิภาค และ 3. การสอบได้หรือสอบตกคิดเฉลี่ยคะแนนทั้ง 3 ประโยค พร้อมกัน

นอกจากจะทรงแก้ไขข้อบกพร่องดังกล่าวแล้ว ในปีเดียวกันนี้ พระองค์ยังได้ทรงแก้ไข วิธีสอบและจัดหลักสูตรการสอบนักธรรมและบาลีขึ้นใหม่อีกหลายประการ ดังนี้ 1. เรื่องเฉลี่ยคะแนนได้ตกสำหรับสอบความรู้ในสนามหลวง 2. เรื่องการสอบความรู้คหิปฏิบัติในแผนกธรรมวิภาค 3. เรื่องทรงประกาศรวมองค์นักธรรมประโยค 1 ประโยค 2 เข้าเป็นองค์นักธรรมชั้นตรี 4. เรื่องทรงจัดหลักสูตรเปรียญบาลี 3 ประโยคเข้ากับองค์นักธรรมประโยค 2 หรือองค์นักธรรมชั้นตรี

เป็นเปรียญธรรมชั้นตรี 5. เรื่องแก้วิธีแปลบาลีด้วยปากเปล่าและยกเลิกการนับเวลาสำหรับสอบความรู้ในสนามหลวง และ 6. เรื่องแก้ไขหลักสูตรบาลีประโยค 5 เดิมเคยใช้หนังสือสรวัดสังคหะ แต่หนังสือเล่มนี้แต่งไม่เรียบร้อยทางไวยากรณ์ จึงทรงเปลี่ยนให้ใช้บาลีมุตตกวินยวินิจจยว่าด้วยวินัยแทน

3. การปรับปรุงหลักสูตรครั้งที่ 2 ต่อมาใน พ.ศ. 2457 หลังจากที่พระองค์ทรงจัดทำหลักสูตรนักเรียนชั้นตรีเป็นที่พอพระทัยแล้ว จึงได้ทรงขยายผลไปถึงหลักสูตรของนักเรียนชั้นโทตามลำดับ แต่ยังไม่ทรงจัดให้มีการเรียนและการสอบ เพราะยังทรงมีระเบียบที่จะต้องทรงแก้ไขเพิ่มเติม ดังนั้น เมื่อถึงคราวเปิดสนามหลวง สอบความรู้พระสงฆ์สามเณร สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ได้ทรงแก้ไขวิธีการสอบและหลักสูตรในการสอบ จัดตามระเบียบบางข้อที่ทรงแก้ไขในปีก่อน ดังนี้

ประการแรก การส่งบัญชีรายชื่อผู้เข้าสอบ ให้เป็นหน้าที่ของเจ้าสำนักเรียนของพระสงฆ์สามเณรนั้น ๆ เช่น ภิกษุสามเณรวัดสุวรรณารามมาเรียนที่วัดมหาธาตุให้วัดมหาธาตุเป็นผู้ส่ง

ประการที่สอง การออกข้อสอบในครั้งนี้ ได้ขอให้พระราชาคณะบางรูปเป็นกรรมการออกข้อสอบ เป็นการแบ่งเบาภาระของผู้ออกข้อสอบเดิม และช่วยให้รู้จักออกข้อสอบด้วย คำถามประโยคหนึ่ง ๆ เดิมมี 21 ข้อ ครั้งนี้ได้ลดลงเหลือเพียง 14 ข้อ นอกจากนั้นยังกำหนดเวลาให้เขียน 3 ชั่วโมง

ประการที่สาม เปรียญบาลี 3 ประโยค เพิ่มแปลอรรถกถาธรรมบท ทั้ง 3 ประโยค ครั้งนี้แก้เป็นแปลอรรถกถาธรรมบทประโยคหนึ่ง แปลสัมพันธ์ประโยคหนึ่ง และตอบปัญหาบาลีไวยากรณ์อีกประโยคหนึ่ง ผู้เข้าแปลต้องเป็นนักเรียนชั้นตรีมาก่อน เมื่อสอบได้แล้วจึงเป็นเปรียญธรรมชั้นตรี

ประการที่สี่ ให้สอบความรู้เป็นนักเรียนของวัดก่อน จึงเข้าสอบเป็นนักเรียนของสนามหลวงได้ นักเรียนของวัดนี้ไม่ได้รับยกเว้นจากพระราชบัญญัติการเกณฑ์ทหาร ร.ศ. 124 (พ.ศ. 2448) ให้ถือว่าเป็นเพียงผู้ได้รับการสอบซ่อมเตรียมเข้าสนามหลวงเท่านั้น

ประการที่ห้า กำหนดหลักสูตรสอบความรู้ของคณาจารย์ของมณฑล เนื่องจากในปีนี้ได้ขยายการสอบความรู้ของคณาจารย์ออกไปถึงหัวเมืองต่าง ๆ และให้ใช้หลักสูตรตามสนามหลวง แต่ให้สอบเป็นประโยค ๆ ได้จนกว่าจะจัดการสอบได้ในคราวเดียว หลักสูตรสำหรับสอบประโยคมีดังนี้คือ ประโยค 1 สอบธรรมวิภาค กับวินัยบัญญัติ ประโยค 2 สอบพุทธประวัติกับเรียงความแก้กระทู้ธรรม ผู้ที่สอบได้ประโยค 2 ในสนามมณฑลจะได้รับยกเว้นจากพระราชบัญญัติเกณฑ์ทหาร ร.ศ. 124

4. การปรับปรุงหลักสูตรครั้งที่ 3 ต่อมาใน พ.ศ. 2458 สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงจัดการปรับปรุงแก้ไขขึ้นต่อไปเพื่อให้ระเบียบการศึกษาของพระสงฆ์สามเณรเคร่งครัดยิ่งขึ้น ดังนี้

ประการแรก ทรงประกาศสอบคณาจารย์เลื่อนประโยคในสนามหลวง เพราะทรงเห็นว่ากาเปิดโอกาสให้นักธรรมประโยค 1 สอบความรู้เลื่อนขึ้นประโยค 2 ครอบงำของนักธรรมชั้นตรี ย่อมสร้างความยุ่งยากสับสนแก่บัญญัติฉะนั้นใน พ.ศ. 2459 จึงทรงกำหนดให้เลิกสอบของคณาจารย์เลื่อนประโยค

ประการที่สอง ทรงประกาศให้เลิกการแปลบาลีด้วยปากตามวิธีเดิม ให้แปลด้วยวิธีเขียนทุกประโยค เพราะทรงเห็นว่านักเรียนมีความรู้ดีและชำนาญในการเขียนมากขึ้นแล้ว

ประการที่สาม ทรงประกาศเพิ่มเติมและเปลี่ยนแปลงหลักสูตรบาลีประโยค 4 และประโยค 6 เพื่อให้เหมาะสม คือ ประโยค 4 ให้แปลมัจฉลิตีที่ป็นขั้นต้นและขั้นปลายเป็นภาษาไทย ประโยค 6 ให้แปลความไทยแห่งอรรถกถาธรรมบทเป็นภาษาบาลี

5. การปรับปรุงหลักสูตรครั้งที่ 4 ในปี พ.ศ. 2459 เมื่อการศึกษาด้านพระปริยัติของพระสงฆ์สามเณรได้รับความเจริญ และเป็นที่ยินยอมอย่างแพร่หลาย ทำให้พระสงฆ์สามเณรมีความตื่นตัวด้านการศึกษา พวกกันสมัครเข้าสอบธรรมสนามหลวงเป็นจำนวนมาก สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส จึงทรงทำการแก้ไขระเบียบในการสอบเพิ่มเติม ดังนี้

ประการแรก จำกัดอายุสามเณรผู้เข้าสอบนักธรรม ทรงกำหนดไว้ในระเบียบว่า ในปี พ.ศ. 2460 สามเณรผู้จะเข้าสอบประโยคนักธรรมในสนามหลวงได้ต้องมีอายุ 19 ปี แต่สามเณรสามารถเข้าสอบประโยคเปรียญธรรมได้ แม้จะมีอายุไม่ถึงกำหนดก็ตาม

ประการที่สอง ประกาศเลิกสอบของคัมภีร์นักธรรมประโยค 1 ในจังหวัดที่เปิดสนามหลวงมาครบ 3 ครั้งแล้ว เพราะทรงสังเกตเห็นว่า ในบางจังหวัดที่เปิดสนามสอบของคัมภีร์นักธรรมมา 3 ครั้งแล้ว มีผู้เข้าสอบได้ถึงประโยค 2 ไม่กี่รูป จึงทรงกำหนดใหม่ว่า ในปีต่อไปจังหวัดใดที่เปิดสนามสอบมาครบ 3 ครั้งแล้ว ในการสอบครั้งต่อไปให้สอบครบชั้นตรีทุกประโยค ไม่ให้สอบพักเพียงประโยค 1 ถ้าสอบไม่ครบชั้นจะไม่อนุญาตให้เปิดสนาม จนกว่าจะมีผู้เข้าสอบจำนวนพอสมควร ส่วนผู้ที่สอบนักธรรมประโยค 1 ได้แล้ว แต่ยังไม่ได้สอบประโยค 2 ถ้าเว้นไม่เข้าสอบเพียงครั้งเดียว อนุญาตให้สอบประโยค 2 ต่อได้ แต่ถ้าเว้นมา 2 ครั้งแล้ว ถ้าจะเข้าสอบอีกก็ต้องสอบใหม่ให้ครบชั้นตรี คือสอบทั้งประโยค 1 และประโยค 2 พร้อมกัน

นอกจากทรงปรับปรุงหลักสูตรแล้วยังทรงแก้ไขเปลี่ยนแปลงระเบียบการต่าง ๆ เช่น วิธีการสอบ การกำหนดเวลาสอบ การกำหนดอายุผู้เข้าสอบ เป็นต้น สิ่งต่าง ๆ เหล่านี้จะเป็นเครื่องช่วยให้การศึกษาของคณะสงฆ์มีระเบียบแบบแผนที่เรียบร้อย เรงครัด และรัดกุมยิ่งขึ้น เมื่อการศึกษาของพระสงฆ์สามเณรชั้นนวกภูมิสำเร็จตามวัตถุประสงค์แล้ว จึงทรงดำริจัดการศึกษาชั้นมัธยมศึกษาต่อไป

(2) การจัดหลักสูตรนักธรรมชั้นโทและเปรียญธรรมชั้นโท สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ได้ทรงกำหนดหลักสูตรนักธรรมชั้นโทไว้ 4 วิชา ซึ่งประกาศไว้ในแถลงการณ์คณะสงฆ์เล่ม 1 (2456, น. 466) คือ 1. เรียงความแก้กระทู้ธรรม 2. แก้ปัญหาธรรมวิภาค 3. แก้ปัญหานุพุทธประวัติ และ 4. แก้ปัญหาวินัยบัญญัติ

ส่วนในปี พ.ศ. 2460 ทรงกำหนดระเบียบสำหรับผู้จะเข้าสอบนักธรรมชั้นโท คือต้องสอบผ่านนักธรรมชั้นตรีของสนามหลวงมาก่อน และผู้จะเข้าสอบบาลีประโยค 4 ต้องสอบของคัมภีร์นักธรรมชั้นโท 2 อย่างแรกให้ได้ก่อน คือ เรียงความแก้กระทู้ธรรมและแก้ปัญหารวมวิภาค เมื่อจะสอบบาลีประโยค 5 ต้องสอบอนุพุทธ

ประวัติและวินัยบัญญัติให้ได้ก่อน ถ้าเป็นสามเณรยังไม่ต้องสอบวินัยบัญญัติ จนกว่าจะอุปสมบทเป็นพระภิกษุ เมื่อสอบบาลีประโยค 6 ได้แล้ว จึงจัดเป็นเปรียญธรรมชั้นโท (แถลงการณ์คณะสงฆ์เล่ม 1, 2456: 467)

ในปีเดียวกันนี้ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส เมื่อทรงตั้งหลักสูตรนักธรรมชั้นโทขึ้นแล้ว จึงได้ทรงแก้ไขการสอบและหลักสูตรบาลีขึ้นบ้าง เพราะหลักสูตรการสอบธรรม กับบาลีต้องใช้ควบคู่กันไป จึงทรงแก้ไขวิธีการสอบและหลักสูตรบาลีดังต่อไปนี้

ประการแรก แถลงการณ์คณะสงฆ์เล่ม 5 (2460: 289) กำหนดให้ ผู้จะเข้าสอบบาลีประโยค 4 ต้องสอบความรู้อักขรขอมก่อน

ประการที่สอง แถลงการณ์คณะสงฆ์เล่ม 5 (2460: 35) ทรงเพิ่มหลักสูตรสำหรับบาลีประโยค 7 ประโยค 8 และประโยค 9 ดังนี้ ประโยค 7 เดิมแปลปฐมสมันตปาสาทิกา อรรถกถาอาทิกกรรมเป็นไทย ให้เพิ่มแปลความเรียงจาก มังคลัตถที่ปน์เป็นบาลี ประโยค 8 เดิมแปลวิสุทธิมรรคเป็นไทย ให้เพิ่มแปลบาลี มุตตกวินัยวินิจจัยสังคหะเป็นบาลี ประโยค 9 เดิมแปลฎีกาพระอภิธัมมัตถสังคหะเป็นไทย เพิ่มแปลวิสุทธิมรรคเป็นบาลี

ในปี พ.ศ. 2461 เกิดปัญหาเกี่ยวกับการสอบธรรมสนามหลวง เนื่องจากทรงอนุญาตให้สำนักเรียนใหญ่ ๆ สามารถจัดสอบในสำนักเรียนของตนได้ แต่มีกรรมการผู้ออกข้อสอบเพียงคนเดียว และเป็นการสอบที่ไม่พร้อมกันภายในวันเดียว จึงทำให้ข้อสอบออกช้าและผู้เข้าสอบจากสำนักเดิมไม่ผ่าน ก็จะเปลี่ยนมาสอบอีกสำนัก จึงทำให้มีผลการสอบที่ไม่ทรงพอพระทัย หลังจากนั้นก็ได้ทรงออกกฎระเบียบเกี่ยวกับการสอบเพิ่มเติม เพื่อเป็นการป้องกันปัญหาที่จะเกิดในครั้งต่อไป

นันทนา วัฒนสุข (2516: 206) กล่าวว่า ในปี พ.ศ. 2462-2463 เป็นช่วงที่ปลายพระชนมชีพของพระองค์ ปัญหาหรือข้อบกพร่องในการจัดการศึกษาของคณะสงฆ์ยังมีปรากฏอยู่แต่ปัญหาด้านสุขภาพของพระองค์ที่ทรงประชวรด้วยพระโรคเรื้อรังมานาน จึงทำให้การดูแลกิจการด้านการศึกษาของพระองค์ไม่เป็นไปเหมือนเมื่อก่อน ทั้ง ๆ ที่หลักสูตรยังไม่เสร็จสมบูรณ์ตามที่ได้ทรงกำหนดไว้ แต่หลังจากที่พระองค์สิ้นพระชนม์ไป พระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหลวงชินวรสิริวัฒน์

สมเด็จพระสังฆราชเจ้า (พ.ศ. 2464 – 2480) ทรงบริหารจัดการหลักสูตรนักรธรรมชั้นเอก ให้สมบูรณต่อไป โดยทรงยึดรูปแบบตามที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ได้ทรงวางไว้เป็นเค้าโครง สำหรับหนังสือหลักสูตรชั้นเอกก็เป็นหนังสือที่ทรงพระนิพนธ์ขึ้นไว้ล่วงหน้าแล้วเกือบทั้งสิ้น และได้มีการเปิดสอบครั้งแรก เมื่อ พ.ศ. 2465

การจัดการศึกษาในหัวเมือง

การศึกษาของประชาชนในประเทศไทยตั้งแต่สมัยโบราณมาเริ่มต้นที่วัดก่อน กล่าวคือ ผู้ที่มีบุตรหลานทั้งที่เป็นชนชั้นสูงและสามัญชน เมื่อเห็นว่าบุตรหลานของตนเจริญวัยพอสมควรแล้ว ก็จะนำไปฝากไว้กับพระสงฆ์ตามวัดใกล้บ้านตน มอบตัวให้เป็นศิษย์ของพระสงฆ์ (นันทนา วัฒนสุข, 2516) ดังจะเห็นได้จากบันทึกตอนหนึ่งของมอญเซนเยอร์ บัลเลอกัวซ สังฆราชแห่งมัลลอสในคณะสอนศาสนาโรมันคาทอลิกของฝรั่งเศสประจำประเทศไทย แปลโดยสันต์ ท.โกมลบุตร (2506: 190) ความว่า

“ภายหลังหรือบางทีก่อนพิธีโกนจุก บิดามารดามักจะส่งบุตรหลานของตน ไปอยู่วัด เพื่อเรียนอ่านและเขียน เด็กเหล่านี้รับใช้พระ พายเรือให้พระเวลาไปบิณฑบาต และรับประทานอาหารซึ่งพระบิณฑบาตมาได้ เพื่อเป็นการตอบแทน พระจึงสอนให้อ่านหนังสือ”

จากข้อความนี้เราจะเห็นได้ว่า เยาวชนไทยในสมัยนั้นจะอาศัยคลุกคลีอยู่กับวัด ฝึกอบรมบ่มนิสัยโดยมีพระสงฆ์เป็นผู้ให้ทั้งความรู้และฝึกมารยาท โรงเรียนในยุคนั้นยังไม่ปรากฏมีอย่างเช่นทุกวันนี้ ฉะนั้น ในสมัยพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว พระองค์ทรงเห็นความสำคัญด้านการศึกษาของคนในชาติ จึงทรงตั้งโรงเรียนขึ้นในพระบรมมหาราชวังเป็นครั้งแรกเมื่อ พ.ศ. 2414 ทรงประกาศชักชวนพระบรมวงศานุวงศ์ตลอดจนข้าราชการให้ส่งบุตรหลานเข้าเรียนหนังสือในโรงเรียนแห่งนี้ ต่อมาได้ทรงขยายโรงเรียนออกไปอีกหลายแห่ง จนเป็นที่นิยมแพร่หลายไปทั่วพระนคร จึงได้ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้จัดตั้งกรมศึกษาธิการขึ้นเป็นครั้งแรก ใน พ.ศ. 2430 เพื่อควบคุมโรงเรียนทั้งหลายในพระนคร

ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงเป็นอธิบดีกรมศึกษาธิการองค์แรก ต่อมา พ.ศ. 2455 ทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้จัดตั้งโรงเรียนฝึกหัดครูขึ้นเป็นครั้งแรก (รอง ศยามานนท์, 2495: 1-25) เพื่อฝึกหัดครูส่งไปสอนตามโรงเรียนต่าง ๆ ในพระนคร ปรากฏว่าการศึกษาในพระนครเจริญแพร่หลายมาก ทรงมีพระราชดำริจะขยายการศึกษาออกไปในหัวเมืองต่าง ๆทั่วพระราชอาณาจักร เพื่อให้กุลบุตรของชาติมีโอกาสได้รับการศึกษาทั่วถึงกัน เพราะจะเป็นประโยชน์แก่ผู้ศึกษาและประเทศชาติตามลำดับ

ต่อมา ในปี พ.ศ. 2441 (ร.ศ. 117) พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว ได้ทรงปรึกษากับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ครั้งดำรงพระอิสริยยศเป็นพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นวชิรญาณวโรรส ทรงมีพระบรมราชโองการ ประกาศจัดการเล่าเรียนในหัวเมืองทั่วพระราชอาณาจักร ทรงมีพระราชดำริเห็นว่า วัดทั้งปวงเป็นสถานที่ศึกษาเล่าเรียนแต่เดิมมา จึงได้ทรงอาราธนาพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นวชิรญาณวโรรส ให้ทรงเป็นพระธุระจัดการศึกษาในวัดตามหัวเมืองทั่วพระราชอาณาจักร และทรงให้ทุกวัดดำเนินการตามพระราชประสงค์ โปรดให้ทรงเลือกพระเถระที่มีคุณวุฒิความสามารถออกไปเป็นผู้อำนวยการ จัดการศึกษาในหัวเมืองประจำมณฑลต่าง ๆ และทรงพระกรุณาโปรดเกล้าฯ ให้สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ครั้งทรงดำรงพระอิสริยยศเป็นพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นดำรงราชานุภาพ เป็นฝ่ายสนับสนุนอีกแรงหนึ่ง (ประกาศพระราชดำริในการจัดการศึกษาของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า กฎหมายรัชกาลที่ 5, 2441: 85)

1. รูปแบบการศึกษาในหัวเมือง

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงรับเป็นผู้จัดการศึกษาของกุลบุตรในหัวเมือง สิ่งที่ทรงจัดทำประการแรก คือ ทรงวางแบบจัดการศึกษาหัวเมือง ร.ศ. 17 (พ.ศ. 2441) ขึ้น (สภาการศึกษาหมามกุฏราชวิทยาลัย, 2514: 17-23) พระองค์ทรงรับภาระเป็นผู้จัดการเกี่ยวกับการพระศาสนา และการศึกษาของพุทธศาสนิกชน ทั้งในกรุงเทพฯ และหัวเมืองทั่วพระราชอาณาจักร ส่วนสมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ ทรงเป็นผู้ช่วยจัดการฝ่ายฆราวาส

แยกการศึกษาแผนกหัวเมืองเป็นส่วนหนึ่งไม่เกี่ยวกับกรมศึกษาธิการ ให้ขึ้นเฉพาะกับสมเด็จพระมหาสมณเจ้าฯ

วิชาที่ใช้สอนในระยะแรกเรียนแต่ชั้นสามัญแบ่งเป็น 4 วิชา คือ วิชาอักษรสมัย วิชาคณิต วิชาเครื่องเลี้ยงชีพ และวิชาธรรมเนียมปฏิบัติ ส่วนครูผู้สอนคือพระสงฆ์ และครูที่ส่งไปจากโรงเรียนหลวงในกรุงเทพฯ เพื่อไปประจำยังวัดในหัวเมือง ส่วนอีกประการหนึ่ง คือคัดเลือกพระสงฆ์ตามวัดในหัวเมืองให้เข้ามารับการฝึกสอนในสถานที่ฝึกครู เมื่อมีความรู้ดีแล้วก็จะถูกส่งกลับไปสอนที่หัวเมืองตามเดิม

การสอบความรู้กำหนดปีละครั้ง ความรู้ที่ใช้สอบแยกสอบเป็นรายวิชา เมื่อนักเรียนสอบได้วิชาหนึ่งแล้ว ผู้จัดการสอบจะให้หนังสือคู่มือไว้สำหรับวิชาใหม่ เมื่อสอบได้ครบตามหลักสูตรที่จัดไว้ทั้ง 4 วิชา นักเรียนก็จะได้รับใบประกาศนียบัตรเพื่อยืนยันถึงความสำเร็จด้านการศึกษิตตามหลักสูตร

นอกจากนั้น เมื่อถึงกำหนดหนึ่งปี ผู้อำนวยการศึกษาประจำมณฑลต้องทำรายงานถวายสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส เพื่อจะทรงตรวจสอบและรวบรวมถวายแด่พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวได้ทรงทราบตามลำดับ และจะมีการประชุมพระสงฆ์ผู้อำนวยการศึกษาประจำมณฑลและเจ้าคณะเมืองเพื่อปรึกษากิจการต่าง ๆ ปีละครั้ง เพื่อเป็นการติดตามงานและประมวผลให้มีประสิทธิภาพมากยิ่งขึ้น และเพื่อเป็นข้อมูลพื้นฐานสำหรับการพัฒนาการศึกษาต่อไป

2. แนวโน้มความสำเร็จ

การจัดการศึกษาในหัวเมืองครั้งนี้เป็นผลให้เกิดมีโรงเรียนตั้งขึ้นแพร่หลายในวัดต่าง ๆ ในหัวเมืองทั่วพระราชอาณาจักร เป็นรากฐานของโรงเรียนในหัวเมืองทั้งหลายในปัจจุบันนี้ ใน ร.ศ. 117 (พ.ศ. 2441) เป็นครั้งแรกที่ผู้อำนวยการศึกษาประจำมณฑล ได้ออกตรวจตราดูสภาพความเป็นอยู่ จัดทำบัญชีวัด พระสงฆ์ สามเณร ศิษย์วัด และโรงเรียน และได้ชักชวนให้พระสงฆ์และฆราวาสช่วยกันจัดตั้งโรงเรียนขึ้นใหม่ในตำบลที่อาจจะทำได้ และจัดให้พระสงฆ์เข้ามาเรียนหนังสือในกรุงเทพฯ เพื่อกลับไปเป็นครูสอนที่โรงเรียนในวัดตามหัวเมือง

ผลจากการออกตรวจครั้งนั้นปรากฏว่า เดิมมีโรงเรียนอยู่แล้ว 18 ตำบล นักเรียน 790 คน ครู 29 คน เป็นโรงเรียนที่กระทรวงศึกษาธิการจัดขึ้นบ้าง มหามกุฏราชวิทยาลัยจัดขึ้นบ้าง ข้าหลวง และผู้ว่าราชการเมืองจัดขึ้นบ้าง หรือพระสงฆ์เป็นผู้จัดขึ้นบ้าง ส่วนใหญ่ให้ตั้งอยู่ในวัด

หลังชักชวนให้ร่วมกันจัดตั้งโรงเรียนในปีนั้น ผลคือมีโรงเรียนตั้งขึ้นใหม่ถึง 196 ตำบล มีนักเรียน 5,682 คน ครู 232 คน รวมกับโรงเรียนที่มีอยู่เดิมเป็น 214 ตำบล นักเรียน 6,472 คน ครู 261 คน

ต่อมาใน ร.ศ. 118 (พ.ศ. 2442) ปรากฏว่าโรงเรียนที่ได้ตั้งไว้ในปีก่อนต้องล้มเลิกไป 11 ตำบล ทั้งนี้เพราะเหตุขาดครู ขาดเงินบำรุง เกิดโรคระบาด เป็นต้น แต่ในระยะเวลาต่อมาก็ยังมิมีโรงเรียนตั้งขึ้นใหม่อีก 135 ตำบล รวมกับของเก่าเป็น 358 ตำบล มีนักเรียน 11,630 คน ครู 408 คน การตั้งโรงเรียนได้ขยายออกไปอย่างกว้างขวาง แต่ไม่สามารถจะแพร่หลายได้รวดเร็วเพราะขาดครูผู้มีความรู้

3. กำหนดหลักสูตรการสอบในหัวเมือง

เมื่อมีการจัดการศึกษาตามหัวเมืองและตรวจตรากิจการต่าง ๆ แล้ว จึงได้มีการสอบความรู้นักเรียนในหัวเมืองขึ้นเป็นครั้งแรก ใน ร.ศ. 118 โดยใช้หลักสูตรของมหามกุฏราชวิทยาลัย โดยแบ่งเป็น 3 ชั้น (สภาการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย, 2514) คือ

ชั้นที่ 1 เป็นชั้นสูง วิชาที่สอบคือ ย่อความพระราชพงศาวดารพิสดาร แก่คำผิดที่ทำขึ้นจากพระราชพงศาวดาร วิชาเลขคณิตขั้นเศษส่วน

ชั้นที่ 2 เป็นชั้นกลาง วิชาที่สอบคือ เขียนตามคำบอกความพงศาวดารเรียงความ อธิบายคำสุภาษิต วิชาเลขคณิตขั้นบัญญัติไตรยางค์

ชั้นที่ 3 เป็นชั้นต่ำ วิชาที่สอบคือ อ่านหนังสือความพงศาวดาร เขียนตามคำบอกความสามัญ วิชาเลขคณิตขั้นบวกลบคูณหาร

ผู้เข้าสอบต้องสอบตั้งแต่ชั้นต่ำขึ้นไปโดยลำดับ มีกำหนดได้หรือตกตามระเบียบวิธีที่ตั้งไว้ ในครั้งแรกมีนักเรียนผู้เข้าสอบความรู้ 978 คน สอบได้ 525 คน

4. ทรงวางระเบียบการศึกษา

สมภารการศึกษามหามกุฏราชวิทยาลัย (2514: 45-62) ได้วางระเบียบการศึกษาที่สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงจัดขึ้นใหม่นี้ เพื่อวางหลักการศึกษาของประเทศไทยให้มีความเป็นรูปธรรม และสอดคล้องกับหลักสูตรที่มีการกำหนดไว้ คือ ทรงแบ่งการศึกษาออกเป็น 2 ประเภท ดังนี้ 1. สามัญศึกษา แบ่งเป็นประถมศึกษา มัธยมศึกษา และอุดมศึกษา 2. วิสามัญศึกษา แบ่งเป็นประถมศึกษาพิเศษ มัธยมศึกษาพิเศษ และอุดมศึกษาพิเศษ และทรงกำหนดลักษณะการศึกษาที่มีพระสงฆ์เป็นผู้จัดการ ดังนี้

การศึกษาสามัญชั้นประถมศึกษาแบ่งเป็น 2 ตอน ตอนแรกเรียกว่า มูลศึกษา คือการเรียนหนังสือให้อ่านออกเขียนได้ เรียนเลขคณิตบวกลบคูณหาร สามัญ และเรียนธรรมจริยา ตอนต่อไปเรียกว่า ประถมศึกษา คือการเรียนวิชาความรู้ ต่อจาก ชั้นมูลศึกษาจนสอบไล่ได้ประโยค 1 การศึกษาชั้นมูลศึกษาให้จัดสอนตามสำนักวัด ส่วนชั้นประถมศึกษาให้จัดสอนตามโรงเรียน ซึ่งเป็นการจัดการศึกษาที่ไม่ทิ้งของเก่าคือการศึกษาภายในวัด และได้ทั้งการศึกษารูปแบบใหม่คือการศึกษาจากโรงเรียนอย่างทั่วไป

ระเบียบการจัดการศึกษาดังกล่าวมานี้ แสดงให้เห็นว่า สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ได้ทรงวางรากฐานสำคัญของการศึกษาให้กับเยาวชนไทย โดยได้ออกแบบการจัดการศึกษาทั้งหลักสูตรและช่วงชั้น เพื่อเป็นเครื่องมือในการวัดและจัดแบ่งความรู้ของผู้ศึกษา หากพระองค์ไม่ได้ทรงจัดการศึกษาตามหัวเมืองตั้งแต่ครั้งนั้น เชื่อได้ว่า การศึกษาของเด็กในปัจจุบันนี้ จะไม่มีระเบียบแบบแผน ดังที่เห็นอยู่อย่างทุกวันนี้ อีกประการหนึ่ง มหามกุฏราชวิทยาลัยที่พระองค์ทรงจัดตั้งขึ้น ได้เป็นที่ฝึกอบรมพระสงฆ์ทั้งในกรุงเทพฯ และจากหัวเมือง เพื่อเป็นครูสำหรับออกไปสอนตามโรงเรียนต่าง ๆ ตามหัวเมืองทั่วพระราชอาณาจักร ทำให้บุคลากรด้านครูมีเพิ่มมากขึ้นตามลำดับ

บทสรุป

รูปแบบการดำเนินงานของมหามกุฏราชวิทยาลัย สำหรับเป็นที่ศึกษาวิชาการสมัยใหม่ของพระสงฆ์สามเณร มีการบำรุงส่งเสริมพระสงฆ์สามเณรผู้เรียนพระปริยัติธรรม ส่งครูออกไปสอนตามโรงเรียนต่าง ๆ ที่เป็นสาขาและมีใช้สาขาของวิทยาลัย ตั้งโรงพิมพ์จัดพิมพ์ตำราของการศึกษาคณะสงฆ์และหนังสืออุปกรณ์ต่าง ๆ ซึ่งยังสามารถอำนวยความสะดวกอยู่จนปัจจุบัน ส่วนการศึกษาของชาติมหามกุฏราชวิทยาลัยยังเป็นสถานศึกษาของกุลบุตร เป็นที่ฝึกหัดครูซึ่งเป็นพระสงฆ์เพื่อส่งออกไปสอนตามโรงเรียนในหัวเมือง และเป็นที่รับพระสงฆ์สามเณรจากสำนักเรียนตามหัวเมืองเข้ามาศึกษาเพื่อนำความรู้กลับไปสอนกุลบุตรในหัวเมืองอีกด้วย เป็นการบำรุงความรู้ของพระสงฆ์ให้เจริญ และเป็นเครื่องชักนำให้เกิดความสามัคคีในหมู่พระสงฆ์ ทำให้สะดวกแก่การปกครองหมู่คณะ นอกจากนั้นยังเป็นการเกื้อกูลแก่ฝ่ายพระราชอาณาจักร คือ ฝึกสอนกุลบุตรให้เกิดสติปัญญาและมีวิชาความรู้ติดตัวไป

รูปแบบการจัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนกธรรมและบาลี สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ทรงให้ความสำคัญเป็นอย่างมาก จะเห็นได้จากที่ทรงพยายามปฏิรูปการศึกษาของคณะสงฆ์ โดยการจัดหลักสูตรนักธรรมและบาลีใหม่ให้มีความเหมาะสมกับผู้เรียน และยังทรงผลิตตำราเพื่อให้ง่ายต่อการศึกษา ดังปรากฏเป็นผลงานที่ทรงนิพนธ์ขึ้นมาเพื่อใช้เป็นตำราเรียนตราบนานทุกวันนี้

รูปแบบการดำเนินงานของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ที่ส่งผลให้การศึกษาเจริญรุ่งเรืองตามพระราชประสงค์ เช่น ทรงพระดำริจัดหาและสร้างหลักสูตรสำหรับการเล่าเรียนของกุลบุตร ทรงแนะนำชักชวนกุลบุตรทั้งหลายให้นิยมยินดีในการเรียน ทรงชักนำประชาชนให้เห็นประโยชน์ของการศึกษา และช่วยกันสร้างโรงเรียน เพื่อเป็นที่ศึกษาเล่าเรียนของบุตรหลานของพวกเขาเอง ทรงฝึกอบรมพระสงฆ์ผู้มีความรู้ความสามารถให้เข้าใจในการศึกษา แล้วตั้งให้เป็นผู้อำนวยการจัดการศึกษาในหัวเมืองประจำมณฑลต่าง ๆ และทรงเป็นผู้คอยช่วยเหลือแก้ไขปัญหาที่ขัดข้องต่าง ๆ ให้ลุล่วงไป ด้วยอาศัยพระปรีชาสามารถอันสูงล้ำคัมภีร์ภาพ

เอกสารอ้างอิง

- กองจดหมายเหตุแห่งชาติ. (2436). **แจ้งความกระทรวงธรรมการ แผนกศึกษาธิการเรื่องตั้งมหามกุฏราชวิทยาลัย**. ม.ป.ท.
- ไกรฤกษ์ นานา. (2563). เหตุผลที่ ร.4 ทรงปฏิเสธเปลี่ยนศาสนา เผยพระราชหัตถเลขาตอบกลับ “การมงายเชื้อลัทธิโบราณ”. สืบค้นเมื่อวันที่ 26 มกราคม 2564, จาก https://www.silpa-mag.com/history/article_25288
- คำแนะนำภิกษุสามเณรวัดบวรนิเวศวิหาร เรื่องคำแนะนำเรื่องเล่าเรียน. (2449). ตำนานักจันทร์, วัดบวรนิเวศวิหาร.
- ขึ้น ยอดเศรณี. (2514). **พระประวัติ**. พระนคร: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- แถลงการณ์คณะสงฆ์ เล่ม 1. (2456). ม.ป.ท.
- แถลงการณ์คณะสงฆ์ เล่ม 5. (2460). ม.ป.ท.
- ธนาคารกรุงศรีอยุธยา. (2514). **พระประวัติ**. พระนคร : มงคลการพิมพ์.
- ธรรมจักขุเล่ม 3 ตอนที่ 1 - 6 ร.ศ. 115. (2439). ม.ป.ท.
- นันทนา วัดนสข. (2516). **บทบาทของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า ในสมัยกรุงรัตนโกสินทร์เกี่ยวกับทำนุบำรุงพระพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ประกาศพระราชดำริในการจัดการศึกษาของพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้า. (2441). **กฎหมายรัชกาลที่ 5 11 พฤศจิกายน ร.ศ. 117**. ม.ป.ท.
- ภักดี จวีสุข. (2506). “**สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส**” **ประวัติครู**. ม.ป.ท.
- มหาเถรสมาคม. (2563). **มติมหาเถรสมาคม ครั้งที่ 01/2563 มติที่ 15/2563 เรื่ององค์การยูเนสโก (UNESCO) ยกย่องให้ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส เป็นบุคคลสำคัญของโลก สาขาสันติภาพ**. สืบค้นเมื่อวันที่ 2 มกราคม 2564, จาก <http://mahathera.onab.go.th/index.php?url=mati&id=9400>

มหาวิทยาลัยราชภัฏวชิรวิทยาลัย. (2555). **ประวัติมหาวิทยาลัย**. สืบค้นเมื่อวันที่ 3 มกราคม 2564, จาก http://www.mbu.ac.th/index.php/aboutmbu/2012-11-14-02-25-50#_X_Guj9gzY2w

แม่กองธรรมสนามหลวง. (มปป). **พระชาติประวัติโดยสังเขปสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส**. สืบค้นเมื่อวันที่ 2 มกราคม 2564, จาก http://www.gongtham.net/my_data/mydata_mahasamana/index.php

รอง ศยามานนท์. (2549). **ประวัติกระทรวงศึกษาธิการ** พระนคร: โรงพิมพ์คุรุสภา. วชิรญาณวโรรส, สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยา. (2438). **ธรรมเนียมบวชวชิรญาณ เล่ม 1 ตอนที่ 7**. ม.ป.ท.

_____. (2544). **พระประวัติตรัสเล่า**. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สภาการศึกษาามหามกุฏราชวิทยาลัย. (2514). **การศึกษา**. พระนคร : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สมเด็จพระกรมพระยาดำรงราชานุภาพ. (2494). **ขุมนุมพระนิพนธ์ภาค 1**. พระนคร : เจริญธรรม.

_____. (2505). **ความทรงจำ**. กรุงเทพฯ : สมาคมสังคมศาสตร์แห่งประเทศไทย.

สันต์ ท.โกมลบุตร (ผู้แปล). (2506). **เล่าเรื่องกรุงสยาม**. พระนคร : อักษรสัมพันธ์.

สุชาติ วราห์พันธ์. (2537). **แนวพระดำริทางการศึกษาในหัวเมืองของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส : การวิเคราะห์เชิงประวัติศาสตร์**. กรุงเทพฯ : จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

สุเชาว์ นพลอยชุม. (2541). **พระเกียรติคุณสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (พระองค์เจ้ามนุษยนาคมานพ)**. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

เอกสารจัดการศึกษาในรัชกาลที่ 5. (2511). พระนคร : คุรุสภา.

พุทธศาสนากับปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนา Buddhism and the Urgent Problems of Development

กฤษดา บัจจาเนย์¹ และ เด่นพงษ์ แสนคำ²

Kritsada Phatchaney¹ and Denpong Saenkum²

¹นักศึกษาระดับปริญญาเอก สาขาวิชาพัฒนศาสตร์

¹Ph.D. Students Program in Development Science

²นักศึกษาระดับปริญญาโท สาขาวิชาปรัชญาและศาสนาตะวันออก

²Master's degree Students Program in Eastern Philosophy and Religion

^{1,2}คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

^{1,2}Faculty of Humanities and Social Science

^{1,2}มหาวิทยาลัยขอนแก่น

^{1,2}Khon Kaen University

บทคัดย่อ

นักวิชาการทางด้านการพัฒนาปัจจุบันกำลังค้นหาแนวทางของการพัฒนาที่เรียกว่า การพัฒนาอย่างยั่งยืน ซึ่งมีจุดมุ่งหมายไปที่ปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนา ในบทความนี้ ผู้เขียนได้นำเสนอแนวทางของการพัฒนาตามหลักของพุทธศาสนา โดยในเบื้องต้นผู้เขียนได้นำเสนอปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนาอันได้แก่ ปัญหาความเหลื่อมล้ำและความยากจน และปัญหาของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ จากนั้นนำเสนอแนวทางการแก้ปัญหาตามหลักการทางพุทธศาสนา จากการความหมายของพุทธศาสนา พบว่า พุทธศาสนาตอบสนองต่อปัญหาความเหลื่อมล้ำและความยากจนโดยมุ่งแก้ปัญหาในเชิงปัจเจก แต่ยังไม่ได้มุ่งแก้ปัญหาในเชิงโครงสร้างสังคม ส่วนปัญหาของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ พบว่า พุทธศาสนามุ่งนำเสนอการแก้ปัญหาในเชิงองค์รวมซึ่งวางอยู่บนฐานของนิเวศวิทยาเชิงลึกที่ให้ความสำคัญกับระบบนิเวศ

คำสำคัญ: การพัฒนา, พุทธศาสนา, ความเหลื่อมล้ำ, การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ, ปัญหาเร่งด่วน

Abstract

Current development scholars are searching for ways of development called Sustainable development for solve urgent problems of development. In this paper, we have presented a guideline for the development of Buddhism. First, we have presented the urgent problems of development as: 1) problems of inequality and poverty 2) problem of climate change. Second, we have presented the guideline for solving problems according to Buddhist principles. According to Buddhism it's found that, Buddhism responds to problems of inequality and poverty by trying to solve problems individually. But it does not focus on solving problems in social structure. For the problem of climate change, Buddhism offers a holistic solution to problems and the based on deep ecology that focus on ecology important.

Keywords: Development, Buddhism, inequality, Climate Change, Urgent problem

บทนำ

นักวิชาการทั้งในประเทศและต่างประเทศ ต่างมองว่าการนำเอาทุนทางสังคมมาขับเคลื่อนการพัฒนาชุมชนถือเป็นประเด็นที่สำคัญ คำถามที่ตามมา ก็คือการพัฒนาชุมชนด้วยทุนทางสังคมจะนำไปสู่การพัฒนาอย่างยั่งยืนได้จริงหรือไม่ ทั้งนี้ก็เพราะว่าการพัฒนาที่ผ่านมาเป็นการพัฒนาที่ไม่อาจนำไปสู่การพัฒนาที่ยั่งยืน แต่เป็นการพัฒนาที่แก้ปัญหาเฉพาะหน้าไป ทำให้นักวิชาการพยายามหาแนวทางการพัฒนาอย่างยั่งยืนขึ้นมา โดยวางอยู่บนฐานคิดสำคัญที่ว่าความยั่งยืนคือการที่คนรุ่นปัจจุบันจะต้องไม่ทำลายโอกาสของคนรุ่นอนาคตในการสนองความต้องการของพวกเขา (ปรีชา เปี่ยมพงศ์สานต์, 2543) ความหมายก็คือทำให้เกิดการพัฒนาดำเนินไปเพื่อตอบสนองความต้องการของแต่ละช่วงรุ่น ด้วยเหตุนี้ทุนทางสังคมจะต้องเข้ามามีบทบาทในฐานะของการเชื่อมประสานกลุ่มทางสังคมที่จะนำไปสู่การสร้างทางสังคมที่ดีขึ้น และดังนั้นทุนทางสังคมจึงนับว่าเป็นทุนอย่างหนึ่งที่จะก่อให้เกิดการพัฒนาอย่างยั่งยืนได้ ทั้งนี้ก็เพราะว่าทุนทางสังคมเองเป็นสิ่งที่แต่ละสังคมมีอยู่แล้ว และยังเป็นการแสดงถึงศักยภาพที่แต่ละสังคมจะสามารถนำเอาทุนชนิดนี้ออกมาใช้ได้

ในสังคมไทยสถาบันศาสนามีบทบาทสำคัญในสังคมทั้งในฐานะของความเชื่อ และความศรัทธา ตลอดจนวิถีของการดำเนินชีวิตที่มักจะเกี่ยวโยงกับศาสนานั้น จึงทำให้เกิดคำถามว่าศาสนาในฐานะของทุนทางสังคม (บัวพันธ์ พรหมพักพิง, 2556) จะเข้ามามีบทบาทอย่างไรในการพัฒนาอย่างยั่งยืนได้ในศตวรรษที่ 21 ซึ่งเป็นศตวรรษของการพัฒนาที่ต้องก้าวไปอย่างรวดเร็ว เมื่อไม่นานมานี้มีนักวิชาการหลายคนพยายามที่จะชี้ให้เห็นบทบาทสำคัญของศาสนาในการพัฒนา ตัวอย่างเช่นในงานศึกษาของ Cunningham (1995: 97) อธิบายว่าสองในสามของผู้เคลื่อนไหวทางสังคมในอเมริกาอ้างว่าพวกเขาใช้แรงจูงใจทางศาสนาในการมีส่วนร่วม นอกจากนี้จากผลการศึกษาของ Wuthnow (1996: 9) เกี่ยวกับอาสาสมัครนักเรียนในอเมริกาก็พบว่า ศาสนสถานยังคงเป็นสถานที่หลักที่ให้คำแนะนำเกี่ยวกับมิติทางวิญญาณของการดูแลเอาใจใส่และให้คำแนะนำ นอกจากนี้ในส่วนของสังคมไทยมีงานศึกษาเกี่ยวกับศาสนาจำนวนมาก แต่ก็ไม่ค่อยจะมีงานศึกษาเชิงรูปธรรม

เกี่ยวกับบทบาทของศาสนาในการพัฒนาสังคมเท่าใดนัก ที่มีอยู่มีเพียงเล็กน้อยเท่านั้น อย่างเช่นงานของ Walter (2007) ที่กล่าวถึงการปฏิบัติของขบวนการเคลื่อนไหวของพระสงฆ์ในประเทศไทยการมีส่วนร่วมในการให้ความรู้เกี่ยวกับการอนุรักษ์สิ่งแวดล้อม และงานของ Darlington (1998) ที่กล่าวถึงบทบาทของพระในการอนุรักษ์ป่าเช่นเดียวกัน นอกจากนี้บทบาทของพุทธศาสนาในสังคมยังปรากฏในงานของ Taylor (1993) ที่ได้กล่าวถึง บทบาทของพุทธศาสนาในการตอบสนองด้านจิตวิญญาณโดยเฉพาะการความหมายใหม่ของการใช้ชีวิตในกลุ่มคนในสังคมเมืองอันเนื่องมาจากอิทธิพลของความเครียดจากการทำงาน จะเห็นได้ว่าพุทธศาสนาเข้ามามีส่วนสำคัญในการพัฒนาทั้งจิตใจ ร่างกาย และสังคมโดยภาพรวม ซึ่งก็ทำให้เห็นการบูรณาการร่วมระหว่างพุทธศาสนากับองค์ความรู้อื่น ๆ มากขึ้น แต่ก็ยังเกิดคำถามว่าภายใต้พลวัตทางสังคมพุทธศาสนาจะปรับเปลี่ยนคติดั้งเดิมให้เข้ากับสถานการณ์ร่วมสมัยได้อย่างไร

บทความนี้มีความมุ่งหมายที่จะนำเสนอบทบาทของศาสนา โดยเฉพาะพุทธศาสนาในฐานะของพื้นฐานทางวัฒนธรรมในสังคมไทย จะมีบทบาทอย่างไรในการพัฒนาสังคมในศตวรรษที่ 21 เป้าหมายหลักสำคัญของบทความนี้มุ่งไปที่ประเด็นที่เกิดขึ้นจริง ๆ กับวิถีชีวิตในยุคปัจจุบัน โดยที่ผู้เขียนไม่ได้มีจุดมุ่งหมายว่าข้อเสนอในบทความนี้จะจะเป็นข้อเสนอที่มีความเป็นสากลและใช้ได้ทุกกรณี แต่ผู้เขียนมุ่งหมายเพียงว่าบทความนี้จะช่วยเติมเต็มและช่วยมองให้เห็นถึงสาระสำคัญของพุทธศาสนากับการพัฒนาสังคมในศตวรรษที่ 21 ในประเด็นที่สำคัญ ๆ เท่านั้น อันได้แก่ประเด็นความยากจนและความไม่เท่าเทียม และประเด็นการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ อันเนื่องมาจากว่าทั้งสองประเด็นดังกล่าวถือเป็นวาระเร่งด่วนของการพัฒนาที่จะต้องได้รับการแก้ไข คำถามหลักของบทความนี้จึงอยู่ที่ว่าพุทธศาสนาในฐานะหลักคิดสำคัญจะมีส่วนช่วยในการเติมเต็มและแก้ไขอย่างไร ในเบื้องต้นผู้เขียนจะนำเสนอปัญหาทางสังคมที่ควรจะพัฒนาให้เกิดความยั่งยืนต่อไป แล้วจะวิเคราะห์ให้เห็นถึงบทบาทของพุทธศาสนาในการพัฒนาและแก้ไขปัญหาเหล่านั้น

ปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนาในศตวรรษที่ 21

ในการพิจารณาองค์ประกอบสำคัญของการพัฒนาสังคมนั้น ผู้เขียนมีสมมติฐานเบื้องต้นว่า การพัฒนานี้จะต้องนำไปสู่ความอยู่ดีมีสุขทั้งในด้านอัตวิสัยและในด้านวัตถุวิสัย สิ่งใดก็ตามที่ขัดขวางการพัฒนาที่นำไปสู่ความอยู่ดีมีสุข สิ่งนั้นจำเป็นต้องได้รับการแก้ไขและพัฒนาให้เป็นไปในทิศทางที่ดีขึ้น และเพื่อที่จะให้เห็นปัญหาต่าง ๆ เหล่านี้ เราจะพิจารณาองค์ประกอบสำคัญที่ก่อให้เกิดกระแสการพัฒนาสังคมในศตวรรษที่ 21 ขึ้นมาดังนี้

1. ความยากจนและความไม่เท่าเทียมด้านรายได้

Mathiason (2014) ได้กล่าวว่า ประเด็นสำคัญที่ยังค้างคาอยู่ในปัจจุบันคือประเด็นปัญหาเรื่องความยากจนที่ถูกครอบงำโดยความไม่เท่าเทียมกันในการกระจายรายได้และความมั่งคั่ง ความยากจนถือเป็นสิ่งที่เราอาจมองได้ว่าเป็นสิ่งสัมบูรณ์ (คือ มีค่าเชิงตัวเลขที่จำกัดตามที่ตกลงกันไว้) หรือเป็นปรากฏการณ์เชิงสัมพัทธ์ที่มีอยู่เสมอในสังคมและสะท้อนให้เห็นในความไม่เท่าเทียมกันรายงานสถานการณ์ทางสังคมโลก (Report on the World Social Situation, RWSS) พบว่าจากการใช้ข้อมูลตั้งแต่ปี 1980 จนถึงปัจจุบัน การวิเคราะห์แสดงให้เห็นว่าประเด็นเรื่องความไม่เท่าเทียมเพิ่มขึ้นเรื่อย ๆ (Piketty, 2014) สิ่งที่เราจำเป็นต้องมองต่อไปจากปัญหาความยากจนและความไม่เท่าเทียมนี้ก็คือผลกระทบของมันเป็นนำไปสู่ปัญหาอะไรบ้าง แน่นอนว่าความไม่เท่าเทียมทำให้เกิดปัญหาต่าง ๆ เช่น ความไม่เท่าเทียมกันของรายได้ ความเป็นเจ้าของทุนการเงินในฐานะปัจจัยการผลิต การบริการด้านสุขภาพและการศึกษาที่ไม่เท่าเทียมกัน โดยเฉพาะอย่างยิ่งในระดับของสังคมนั้น ความไม่เท่าเทียมที่มีปริมาณสูงมาก อาจจะเป็นอุปสรรคต่อการเติบโตทางเศรษฐกิจในอนาคตและเป็นสาเหตุของการด้อยพัฒนาก็ได้ (Berg, Ostry, and Zettelmeyer, 2012; Ravallion, Squire & Bruno 1999; Alesina and Rodrik, 1994) สำหรับสถานการณ์ความยากจนและความไม่เท่าเทียมของประเทศไทยนั้นพบว่าปัญหาเรื่องนี้มากที่สุด โดยเฉพาะอย่างยิ่งปัญหาเรื่องความไม่เท่าเทียมที่เป็นผลสืบเนื่องมาจากนโยบายการพัฒนาที่ทิ้งคนจนไว้ข้างหลัง (Phongpaichit and Baker, 2009; Rigg and Salamanca, 2009) กระนั้นก็ตามถึง

แม้ว่าประเทศไทยเองพยายามพัฒนาแนวทางการแก้ปัญหาเรื่องความยากจนและความไม่เท่าเทียมด้านรายได้มาโดยตลอด แต่ในความเป็นจริงแล้วยังมีความกังวลเชิงนโยบายต่อสภาพความเป็นอยู่ของประชากรบางส่วนอันเนื่องมาจากการพัฒนา

ในรายงานของ สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ (2560: 17) ได้กล่าวไว้ว่า ปัจจัยหนึ่งที่เป็นสาเหตุให้รายได้มีความเหลื่อมล้ำคือ โครงสร้างการทำงานของคนที่พบว่า คนที่มีฐานะทางเศรษฐกิจต่ำส่วนใหญ่เป็นผู้ที่ทำงานในสาขาเกษตรกรรม และทำให้มีรายได้ต่ำไปด้วย ความแตกต่างระหว่างการเพิ่มขึ้นของค่าจ้างแรงงาน ส่งผลต่อความเหลื่อมล้ำอย่างมาก ขณะเดียวกันเมื่อพิจารณาระดับการศึกษาตามสถานะทางเศรษฐกิจของครัวเรือนยังพบว่า ครัวเรือนที่มีสถานะทางเศรษฐกิจต่ำมีการศึกษาในระดับต่ำ มีผลต่อค่าจ้างและรายได้ของครัวเรือนในกลุ่มดังกล่าวต่ำไปด้วย จากข้อมูลการสำรวจการทำงานของประชากรในปี 2560 พบว่า ผู้มีงานทำที่จบการศึกษาระดับประถมศึกษาและต่ำกว่า ได้รับค่าจ้างเฉลี่ยเพียง 8,060 บาทต่อเดือน และค่าจ้างจะเพิ่มขึ้นตามระดับการศึกษาที่เพิ่ม โดยผู้มีงานทำที่จบการศึกษาในระดับอุดมศึกษาได้รับค่าจ้างเฉลี่ยสูงถึง 25,259 บาทต่อเดือนสูงกว่าค่าจ้างเฉลี่ยของผู้จบการศึกษาระดับประถมศึกษาและระดับที่ต่ำกว่าประถมศึกษาถึง 3 เท่า จากข้อเท็จจริงนี้เองเป็นผลลัพธ์อันเนื่องมาจากปัญหาทางสังคมที่ เติบโตขึ้น แส่นคำ และ อัครยา สังขจันทร์ (2561) ได้อธิบายไว้ว่า เป็นผลมาจากการครอบงำทางอุดมการณ์เพื่อให้เกิดจิตสำนึกที่ผิดพลาดของชนชั้นกรรมาชีพ และก่อให้เกิดการมองไม่เห็นข้อเท็จจริงบางประการที่ทำให้ความเหลื่อมล้ำปรากฏขึ้น นั่นคือความไม่เท่าเทียมทางการศึกษาเป็นผลมาจากการสะสมทุนและปัจจัยการผลิตที่ต่างกัน และการสะสมทุนและปัจจัยการผลิตที่ต่างกันก็เป็นผลโดยตรงมาจากระบบเศรษฐกิจทุนนิยมของไทยที่ผ่านมา

นอกจากนี้ความไม่เท่าเทียมในด้านรายได้และความยากจนนั้น ยังนำไปสู่ปัญหาสำคัญอีกอย่างหนึ่งด้วย นั่นคือการเข้าถึงการบริการสาธารณสุข แม้จะมีระบบการบริการด้วยการประกันสุขภาพถ้วนหน้าให้กับประชาชนทั่วไปก็ตาม แต่หลายคนควรจะได้รับการให้บริการที่ดีมากกว่านั้นตามสภาพการทำงาน

ของตนเอง แต่รัฐไทยก็จัดสรรความสำคัญให้กับกลุ่มของผู้ที่ทำงานโดยตรงให้กับรัฐเป็นหลักเท่านั้น ทำให้การเข้าถึงบริการด้านการสาธารณสุขเกิดความเหลื่อมล้ำขึ้น จากผลการศึกษาของ Kongtip, et al. (2015) พบว่า แรงงานนอกระบบที่คิดเป็นร้อยละ 62.6 ของแรงงานไทย ทำให้แรงงานเหล่านี้มีส่วนสำคัญในการสร้างขีดความสามารถทางเศรษฐกิจของประเทศ ในทางกลับกันการมีแรงงานนอกระบบเช่นนี้ทำให้เห็นว่าเขาเหล่านั้นประสบปัญหาการเข้าถึงสวัสดิการทางสาธารณสุขตามกฎหมายเพราะนายจ้างไม่ทำสัญญาเป็นลายลักษณ์อักษรกับแรงงานนอกระบบ และแรงงานนอกระบบมักเต็มใจทำงานโดยไม่ต้องทำสัญญาเพื่อให้ได้งานที่ต้องการ ทำให้ไม่สามารถรับการบริการตามกฎหมายแรงงานได้ ด้วยเหตุนี้ความเหลื่อมล้ำหรือความไม่เท่าเทียมจึงเป็นผลผลิตจากการขาดความใส่ใจด้านจริยธรรมของนายจ้างเพื่อสนองประโยชน์ของการจ้างงานเป็นสำคัญ

โดยสรุปปัญหาหลัก ๆ ที่ส่งผลกระทบต่อปัจเจกบุคคลในวงกว้างคือความเหลื่อมล้ำด้านรายได้ ซึ่งนำไปสู่ปัญหาสำคัญที่ว่า ผู้ที่อยู่ระดับล่างของโครงสร้างทางชนชั้นไม่อาจเข้าถึงสิ่งที่เป็นบริการในระดับพื้นฐานสำคัญของชีวิตพวกเขาได้ ไม่ว่าจะเป็นการศึกษา สวัสดิการ และระบบการบริการสาธารณสุข เนื่องจากประเทศไทยได้วางกรอบโครงการพัฒนาที่จัดกลุ่มคนจนเหล่านี้เป็นบุคคลที่ไม่อาจสร้างฐานความมั่นคงทางชีวิตได้ด้วยตนเอง รัฐต้องให้การพึ่งพากับเขา ทว่าการพึ่งพาโดยรัฐไทยต่อคนจนเป็นการพึ่งพาชั่วคราว ไม่ได้สร้างความมั่นคงอย่างยั่งยืน ในฐานะของการสร้างปัจจัยการผลิตทั้งที่เป็นวัตถุและทั้งที่เป็นทุนมนุษย์ที่มีคุณภาพ จึงทำให้ปัญหาเหล่านี้ไม่อาจหาทางแก้ปัญหาได้ จึงทำให้ปัญหาถูกละเลยเรื่อยมา

2. ปัญหาการเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิอากาศ

นับตั้งแต่ยุคสมัยของการปฏิวัติอุตสาหกรรมเป็นต้นมา มนุษย์ได้สร้างกิจกรรมต่าง ๆ อย่างมากมาย ซึ่งกิจกรรมส่วนใหญ่ส่งผลต่อการเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิอากาศเป็นอย่างมาก (National Research Council., 2011) มาถึงปัจจุบันสถานการณ์ปัญหาการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ได้กลายมาเป็นภัยคุกคามในศตวรรษที่ 21 ซึ่งสาเหตุเกิดจากการกลายเป็นเมืองที่เพิ่มมากขึ้น ส่งผลต่อการเพิ่มของจำนวนประชากรในพื้นที่เมือง เกิดการบริโภคที่เพิ่มขึ้นซึ่งการ

บริเวณเหล่านั้นก่อให้เกิดปัญหาหยาบและของเสียตามมาและเชื่อมโยงต่อการกำจัดขยะและเสียที่เพิ่มภาวะการปล่อยก๊าซเรือนกระจกให้โลกด้วย นอกจากนี้ การพัฒนาอุตสาหกรรมและการใช้ทรัพยากรด้านพลังงานยังมีส่วนทำให้เกิดการเปลี่ยนก๊าซเรือนกระจกอีกช่องทางหนึ่ง สิ่งเหล่านี้เป็นสาเหตุที่ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศที่เลวร้ายลง สิ่งที่มาตามคือระบบนิเวศของโลกถูกทำลายลงไป พร้อมทั้งอาจเกิดการสูญพันธุ์ของพืชและสัตว์บางชนิด รวมไปถึงภัยธรรมชาติที่เพิ่มความถี่และรุนแรงขึ้น และคุณภาพชีวิตของประชากรโลกลดลง ส่งผลต่ออายุขัยของคนลดลงเช่นเดียวกัน (Bazylevych & Kupalova, 2014)

ปัญหาที่เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศอีกปัญหาหนึ่งคือปัญหาด้านเศรษฐกิจที่โลกต้องสูญเสียรายได้จากเรื่องนี้ ซึ่งถูกอธิบายโดย Richard (2010) ที่ได้กล่าวถึงผลกระทบทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ซึ่งทำให้แต่ละประเทศต้องจ่ายภาษีเรื่องสวัสดิการสังคมเพิ่มขึ้น อันเนื่องมาจากการสูญเสียรายได้เมื่อจากการผลิตสินค้า รวมถึงเมื่อเกิดการปล่อยก๊าซเรือนกระจกเพิ่มขึ้นยังส่งผลต่อการนำงบประมาณมาจัดการเรื่องนี้ด้วย เมื่อมีการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศจึงทำให้รายได้ของประเทศลดน้อยลงด้วยเช่นเดียวกัน รวมไปถึงงานของ Alboghdady & Hendawy (2016) กล่าวถึงประเด็นผลกระทบทางเศรษฐกิจจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศและความแปรปรวนของผลผลิตทางการเกษตรในภูมิภาคตะวันออกกลางและแอฟริกาเหนือ การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศส่งผลต่อการผลิตในแต่ละฤดูกาลที่ต่างกัน กล่าวคือ เมื่ออุณหภูมิเพิ่มขึ้นในช่วงฤดูหนาวจะส่งผลทำให้ผลผลิตทางการเกษตรลดน้อยลงร้อยละ 1.12 หรือช่วงฤดูใบไม้ผลิเมื่ออุณหภูมิเพิ่มขึ้นจะส่งผลให้ผลผลิตทางการเกษตรลดน้อยลงร้อยละ 0.09 และ 0.14 เมื่อผลผลิตลดลงจะส่งผลต่อรายได้ที่ลดลงเช่นเดียวกัน ดังนั้นการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศจะทำให้ประชากรโลกได้รับผลกระทบทางด้านเศรษฐกิจตามมาด้วย นอกจากนี้งานวิจัยของ Stern & Nicholas (2007) ยังยืนยันว่าการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศส่งผลกระทบต่อเศรษฐกิจคือการสร้างแบบจำลองทางเศรษฐกิจที่เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ โดยที่แบบจำลองแรมมองว่าเมื่ออุณหภูมิของโลกเพิ่มขึ้น 2-3 องศา

จะทำให้โลกของเราต้องสูญเสียผลิตภัณฑ์มวลรวม (GDP) ของโลกถึงร้อยละ 0-3 ต่อมาแบบจำลองที่สองมองว่าเมื่ออุณหภูมิของโลกเพิ่มขึ้น 5-6 องศา จะทำให้โลกของเราต้องสูญเสียผลิตภัณฑ์มวลรวม (GDP) ของโลกถึงร้อยละ 5-10 ซึ่งโลกของเราต้องสูญเสียเงินที่เป็นต้นทุนที่สูงมากสำหรับการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ เมื่อพิจารณารายละเอียดแต่ละประเทศจะพบว่า ประเทศยากจนหรือประเทศกำลังพัฒนาจะได้รับผลกระทบมากกว่าประเทศที่พัฒนาแล้ว

นอกจากนี้การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศยังนำไปสู่ปัญหาด้านการเกษตรและความมั่นคงทางอาหารของโลก ในที่นี้ Wheeler & Braun (2013) ได้อธิบายปัญหาความมั่นคงทางอาหารที่เกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศไว้ว่า การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศของโลกในปัจจุบันมีความแปรปรวนเป็นอย่างมาก ส่งผลต่อการประกอบอาชีพของประชากรโลกทางด้านการเกษตรและการผลิตอาหาร เมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงผลที่ตามคือการขาดอาหารและความหิวโหย นอกจากนี้ยังมีความเสี่ยงในการได้รับน้ำดื่มที่เพียงพอและสะอาด โดยที่ Wheeler & Braun คาดการณ์การเข้าถึงแหล่งอาหารและการใช้ประโยชน์จากแหล่งอาหารจะได้รับผลกระทบเพิ่มมากขึ้นเรื่อย ๆ เนื่องจากโลกมีการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศที่เลวร้ายลงกว่าเดิม นอกจากงานของ Wheeler & Braun แล้วยังมีงานจากการศึกษาของ Hall, et al. (2017) ได้ชี้และย้ำให้เห็นถึงประเด็นผลกระทบของการเพิ่มจำนวนประชากรและการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศที่ส่งผลต่อความมั่นคงทางอาหารในแอฟริกา โดยมองไปข้างหน้าถึงปี 2050 ซึ่งเมื่อเกิดการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศในประเทศแถบแอฟริกา สิ่งที่มาคือการขาดแคลนอาหารอันเนื่องมาจากการขาดแคลนน้ำ ผลผลิตตกต่ำ จำเป็นต้องนำเข้าอาหารเพื่อบริโภค ทำให้ขาดความมั่นคงด้านอาหารของประชาชนลดน้อยลงไป เพราะต้องพึ่งพาอาหารจากภายนอก เช่นเดียวกับงานวิจัยของ Zewdie (2014) ที่ศึกษาผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศต่อความมั่นคงด้านอาหาร โดยเป็นการทบทวนวรรณกรรมในซิมบับเวแอฟริกา อธิบายว่าซิมบับเวในแอฟริกาเป็นหนึ่งในภูมิภาคที่ได้รับผลกระทบรุนแรงที่สุดจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ส่งผลทำให้เกิดปัญหาการผลิตพืชและอาหารทางการเกษตร

ลดน้อยลงเช่นเดียวกัน นอกจากนี้แล้วการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศยังส่งผลให้ประชาชนมีปัญหาด้านการเข้าถึงและการใช้ประโยชน์จากแหล่งอาหารที่มีอยู่อีกด้วย อีกปัญหาหนึ่งที่เกิดขึ้นตามมาจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศคือปัญหาด้านสุขภาพ จากงานวิจัยของ Haines, et al. (2006) จากศูนย์สุขภาพมัธยมและเวชศาสตร์เขตร้อนและองค์การอนามัยโลก ได้อธิบายถึงการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศและความเปราะบางด้านสุขภาพของประชาชน ได้อย่างน่าสนใจว่าในปัจจุบันการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศได้เกิดขึ้นไปทั่วโลก ส่งผลกระทบต่อปัญหาต่าง ๆ หนึ่งในนั้นคือปัญหาด้านสุขภาพของประชากรโลก การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศเกิดการเปลี่ยนแปลงอุณหภูมิของโลก เกิดคลื่นความร้อน เกิดภัยพิบัติน้ำท่วม น้ำแล้งในพื้นที่ต่าง ๆ ทำให้ประชากรโลกขาดอาหารส่งผลต่อสุขภาพการขาดสารอาหารการป่วยเป็นโรคใหม่ทั้งทางตรงและทางอ้อม ซึ่งงานวิจัยของ Kjellstrom, et al. (2010) ได้อธิบายผลกระทบด้านสาธารณสุขของโลกร้อนขึ้นเนื่องมาจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศไว้ว่า ผลกระทบด้านลบของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศส่งผลต่อการเกิดโรคไม่เรื้อรังได้เช่นเดียวกัน ได้แก่ โรคหัวใจ โรคหลอดเลือด และโรคไต นอกจากนี้ยังมีความเสี่ยงที่จะเกิดโรคเรื้อรังเพิ่มขึ้นตามมา นอกเหนือจากนี้ Kalkstein & Smoyer (1993) ยังสะท้อนภาพผลกระทบของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศต่อสุขภาพของมนุษย์ในอดีตที่ผ่านมาไว้ว่า การที่โลกของเรามีอุณหภูมิที่สูงขึ้น ส่งผลต่อการเสียชีวิตของคนเพิ่มขึ้น อันเนื่องมาจากการเกิดโรค onchocerciasis และมาลาเรียอาจแพร่กระจายหากอุณหภูมิเพิ่มสูงขึ้น ซึ่งประเทศที่ได้รับผลกระทบด้านสุขภาพที่เกิดจากความร้อนมากที่สุด คือ ประเทศจีน และประเทศอียิปต์

โดยสรุปปัญหาการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศถือได้ว่าเป็นภัยคุกคามในศตวรรษที่ 21 ซึ่งการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศนั้น เกิดขึ้นจากการเพิ่มขึ้นของประชากรโลก การกลายเป็นเมือง การปล่อยก๊าซเรือนกระจก โดยส่วนหนึ่งเกิดขึ้นจากการกระทำของมนุษย์ และได้ส่งผลให้เกิดปัญหาอื่น ๆ ตามมา ได้แก่ ปัญหาด้านเศรษฐกิจ ปัญหาด้านการเกษตรและความมั่นคงทางอาหาร และปัญหาด้านสุขภาพ จากปัญหาที่กล่าวมาชี้ให้เห็นว่าโลกของเรากำลังเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็ว ส่งผลให้เกิดการเปลี่ยนแปลงและเกิดปัญหาที่มีความซับซ้อนเพิ่มมากขึ้น

พุทธศาสนาในฐานะหลักคิดทางปรัชญากับการแก้ปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนา

ในส่วนนี้มีประเด็นอภิปรายอยู่ทั้งสิ้น 3 ประเด็นด้วยกัน การอภิปรายเป็นไปเพื่อตอบคำถามสำคัญที่ว่า พุทธศาสนาในฐานะหลักคิดทางปรัชญา จะสามารถแก้ปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนาได้หรือไม่ การตอบคำถามนี้จะเริ่มต้นจากการทำความเข้าใจข้อเสนอของพุทธศาสนากับการพัฒนา ก่อนเป็นอันดับแรก แล้วจะแสดงให้เห็นถึงบทบาทของพุทธศาสนากับการแก้ปัญหาความเหลื่อมล้ำ และปัญหาการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ตามลำดับ

1. ข้อเสนอว่าด้วยพุทธศาสนากับการพัฒนา

มีคำถามที่น่าสนใจว่า พุทธศาสนาในฐานะหลักคิดทางปรัชญา จะสามารถเป็นสาระสำคัญของการพัฒนาได้จริงหรือไม่ นักวิชาการคนสำคัญของไทยอย่าง ประเวศ วะสี ได้รับอิทธิพลทางความคิดมาจากพระภิกษุรูปสำคัญของไทย นั่นก็คือ พุทธทาสภิกขุ จากงานที่ชื่อว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” ดูเหมือนว่ากรอบการอธิบายภายใต้ธัมมิกสังคมนิยมนี้เองได้กลายมาเป็นสาระหลักของการเป็นกรอบแห่งการพัฒนาตามแนวพุทธศาสนาของสังคมไทย (ประเวศ วะสี, 2542) ทำให้พุทธศาสนาได้รับสถานะเป็นศาสตร์ทางวิชาการ ไม่เพียงแต่เป็นหลักคิดและความเชื่อบนฐานของศรัทธาเท่านั้น (บัวพันธ์ พรหมพักพิง, 2556) กรอบคำอธิบายนี้นักวิชาการอย่างปีเตอร์ เอ แจ็คสัน ได้กล่าวเอาไว้ว่า

“ท่านพุทธทาสเสนอแนวคิดใหม่ว่า ความทุกข์ไม่จำเป็นต้องเป็นผลกระทบเก่าของปัจเจกบุคคลเสมอไป ในทางตรงกันข้ามความทุกข์มันเกิดจากปัจจัยหลายอย่างที่มาจากโลกภายนอก ในขณะที่พระพุทธศาสนาแบบดั้งเดิมสอนว่า ความทุกข์ของคนเราแต่ละคนเกิดจากภาวะที่คนเราสร้างขึ้นเอง และจะทำจัดออกไปได้ด้วยการที่แต่ละคนปฏิบัติจิตภาวนา ท่านพุทธทาสกลับชี้ว่า ความทุกข์ที่เกิดจากการเอารัดเอาเปรียบทางสังคมหรือเศรษฐกิจและการกดขี่ทางการเมืองนั้นมันมีที่มาจากภายนอกของคนเราแต่ละคน ความทุกข์เช่นนี้สามารถกำจัดได้ด้วยวิธีการที่สังคมประพฤติปฏิบัติถูกต้องตามหลักศาสนา” (แจ็คสัน, 2556: 54)

หลักคิดดังกล่าว แม้จะถูกชี้ชวนให้เห็นถึงบทบาทของพุทธศาสนา ในฐานะของ “ศาสตร์” ที่นำไปสู่การพัฒนาได้แล้วนั้น ยังชี้ให้เห็นว่า พุทธศาสนิกชน ได้เสนอให้เราหันมามองต่อพุทธศาสนาแบบใหม่ กล่าวคือ เสนอให้มองมิติทางด้าน วัตรปฏิบัติมากกว่ามิติทางด้านนามธรรม โดยเฉพาะการมองว่าทุกข์ที่แท้จริงเกิดขึ้น จากการบีบรัดของสภาพทางสังคม ดังนั้นข้อเสนอของท่านพุทธทาสในแง่ นี้ จึงเป็นนัยตินิยมเชิงสังคม (Social Determinism) แบบหนึ่งเช่นกันกับแนวคิด นัยตินิยมแบบมาร์กซ์

การมีมุมมองต่อพุทธศาสนาเช่นนี้ส่งผลอิทธิพลต่อนักคิดหลายคน เช่น พระไพศาล วิสาโล, ประเวศ วะสี, ปรีชา เปี่ยมพงษ์สานต์ และ อภิชัย พันธเสน เป็นต้น โดยเฉพาะอย่างยิ่ง 3 ท่านแรก ถือเป็นหัวหอกสำคัญที่นำเอาธัมมิกสังคมนิยมมาวาง รากฐานของการพัฒนาอย่างชัดเจน เช่น ในงานเรื่อง “พุทธศาสนากับคุณค่า ร่วมสมัย” (2529) ของพระไพศาล วิสาโล และงานเรื่อง “ธัมมิกเศรษฐกิจศาสตร์” (2531) ของปรีชา เปี่ยมพงษ์สานต์ เป็นต้น งานทั้งหมดล้วนเป็นไปในทิศทางที่ว่าธัมมิกสังคม ถือเป็นหลักพื้นฐานทางเศรษฐกิจที่ถอดออกมาจากธรรมชาติพื้นฐานจริง ๆ ของความเป็นมนุษย์ และที่สำคัญที่สุดก็คือข้อเสนอของพระไพศาล ที่เห็นว่าธัมมิก สังคมนิยมนี้เองที่ควรจะนำไปต่อยอดและวางรากฐานทางการพัฒนาสำหรับสังคม ไทยต่อไป โดยเฉพาะอย่างยิ่งการหยิบยกเอาพุทธศาสนามาสร้างความเป็น “ใหม่” ต่อประเด็นการพัฒนานั้น เป็นการให้คำอธิบายว่าพุทธศาสนาไม่ได้ให้เราแสวงหา สุขโดยการได้รับเพียงอย่างเดียว แต่ให้เราแสวงหาสุขโดยการเป็นผู้ให้ด้วย (อภิชัย พันธเสน, 2544) ดังนั้น ถ้าหากการพัฒนาคือการสร้างความอยู่ดีมีสุข ทั้งในเชิงอัตวิสัยและเชิงภววิสัยแล้วนั้น ย่อมทำให้เห็นว่าพุทธศาสนาอยู่บนฐาน ของการพัฒนาที่นำไปสู่ความอยู่ดีมีสุขเช่นเดียวกัน

อีกประเด็นหนึ่งของการพัฒนา คือ การพัฒนาอย่างยั่งยืน กล่าวคือ มีคำถามที่น่าสนใจว่าทำอย่างไรแนวทางการพัฒนานี้จะสามารถนำไปสู่การพัฒนา อย่างยั่งยืนได้ สำหรับงานวิชาการทางด้านพุทธศาสนา มีงานสำคัญเล่มหนึ่ง ที่มีบทบาทสำคัญต่อสังคมคือ “การพัฒนาอย่างยั่งยืน” ของสมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต) ในงานดังกล่าวเริ่มต้นด้วยการชี้ให้เห็นปัญหาที่จำเป็นต้องได้รับ

การแก้ไขในการพัฒนาอันเนื่องมาจากการพัฒนาที่ผ่านมาไม่ใช่การพัฒนาที่ยั่งยืน โดยเฉพาะอย่างยิ่งการมุ่งเป้าไปที่การวิพากษ์การพัฒนาเศรษฐกิจบนฐานของความก้าวหน้าทางอุตสาหกรรม ซึ่งในตอนหนึ่งได้กล่าวเอาไว้ว่า

“ในระหว่างที่เจริญกันใหญ่ในทางที่จะก้าวไปสู่ความเป็นประเทศอุตสาหกรรมนั้น นอกจากมีผลในด้านบวกทำให้เกิดความเจริญทางวัตถุอะไรต่าง ๆ ขึ้นมากมายแล้ว ก็ปรากฏว่ามีผลในด้านลบเกิดขึ้นด้วย และตอนแรกผลด้านลบนี้ ปรากฏเด่นชัดออกมาในประเทศที่พัฒนาแล้ว คือประเทศที่เจริญเป็นประเทศอุตสาหกรรมแล้วนั่นเอง คือมีปัญหาสังคม และปัญหาจิตใจต่าง ๆ เกิดขึ้นมากมาย จนกระทั่งท้ายที่สุด ก็มาพบกับปัญหาสภาพแวดล้อมเสื่อมโทรม” (สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต), 2561: 21)

นอกจากข้อความที่คัดมาข้างต้นแล้ว ยังปรากฏว่าในงานดังกล่าวได้วิพากษ์ปัญหาของการพัฒนาไว้อย่างน่าสนใจ โดยเฉพาะปัญหาที่เป็นรูปธรรมอย่างการพัฒนาที่วิ่งตามกระแสทุนนิยม ซึ่งมุ่งให้ความสำคัญกับการพัฒนาความเจริญทางด้านวัตถุ ซึ่งล้วนแล้วแต่มีจุดมุ่งหมายไปที่การสนองตอบการปฎิวัติอุตสาหกรรมอย่างไม่หยุดยั้ง ข้อเสนอประการหนึ่งที่สำคัญยิ่งก็คือ ท่านเสนอว่า “จะปฏิวัติโลกได้ต้องปฏิวัติภายใน เพื่อสร้างฐานความคิดใหม่ขึ้นก่อน” หมายความว่า การมุ่งพัฒนาที่สนองต่อการเปลี่ยนแปลงโลกที่สำคัญจะต้องเปลี่ยนแปลงจิตใจมนุษย์ให้กลับคืนสู่ความเป็นธรรมชาติเสียก่อนนั่นเอง โดยเฉพาะการพัฒนาที่ตัวมนุษย์ถือว่าการพัฒนาให้มนุษย์เป็นอิสระที่แท้จริง หรือก็คือมีธรรมชาติของความเป็นมนุษย์อย่างมากที่สุด

กล่าวโดยสรุปเท่าที่ของพุทธศาสนากับแนวทางการพัฒนานั้น ก็เป็นไปเพื่อตอบสนองต่อปัญหาของการพัฒนาอย่างเร่งด่วนสองปัญหาหลัก ๆ อันได้แก่ 1. ปัญหาความยากจนและความไม่เท่าเทียมด้านรายได้ 2. ปัญหาการเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิอากาศ ดูเหมือนว่าเท่าที่ของท่านพุทธทาสภิกขุจะพยายามหาแนวทางในการแก้ปัญหาแรกดังปรากฏใน “ธัมมิกสังคณนิยม” ส่วนท่าน ป.อ.ปยุตฺโต

มุ่งแสวงหาแนวทางการแก้ปัญหาอย่างหลังดังปรากฏใน “การพัฒนาที่ยั่งยืน” เพื่อที่จะพิจารณาว่ามีความเป็นไปได้มากน้อยเพียงใดในการนำเอาพุทธศาสนาเข้ามามีส่วนร่วมในการพิจารณาแก้ไขสภาวะเร่งด่วนของการพัฒนา ผู้เขียนจะอภิปรายในส่วนตัวต่อไป

2. พุทธศาสนากับการแก้ปัญหาความยากจนและความไม่เท่าเทียมด้านรายได้

หากเรามองถึงปัญหาความยากจนก็จะพบว่า ปัญหาความยากจนเกิดขึ้นจากมิติทางสังคมที่หลากหลาย Robert Chambers (2007 อ้างใน บั้วพันธ์ พรหมพักพิง, 2556) ซึ่งเป็นนักสังคมวิทยา มองว่าความยากจนเป็นสถานการณ์ที่ครัวเรือนตกอยู่ภายใต้สิ่งที่เรียกว่า “กักตัก” ซึ่งมีหลายปัจจัย เช่น 1) การขาดแคลนวัตถุ ทั้งที่เป็นปัจจัยการผลิตและปัจจัยการดำรงชีพ 2) สุขภาพร่างกายอ่อนแอ ซึ่งเป็นผลมาจากการทำงานหนักและไม่มีทรัพยากรเพียงพอต่อการรักษา 3) ภาวะไร้อำนาจ และปัจจัยอื่น ๆ อีกมากมาย ไม่ว่าจะเป็นอย่างไรก็ตาม ความยากจนยังคงเป็นประเด็นการวิเคราะห์ภายใต้กรอบของเศรษฐกิจและสังคมเป็นแกนหลัก โดยเฉพาะประเด็นทางด้านเศรษฐกิจถือเป็นแกนกลางสำคัญในการวิเคราะห์ปัญหาเรื่องความยากจนที่ได้รับการสืบค้นหาแนวทางการพัฒนาเพื่อให้ปัญหาความยากจนบรรเทาเบาบางลงและหมดไปในประเทศที่ยังเป็นประเทศที่มีความยากจนสูง (บั้วพันธ์ พรหมพักพิง, 2556)

คำถามสำคัญอีกอย่างหนึ่งก็คือ สาเหตุเบื้องต้นของความยากจนมาจากไหน? ในสังคมทุนนิยมปัจจุบัน ความยากจนปรากฏขึ้นภายใต้ความไม่เท่าเทียมของการครอบครองปัจจัยการผลิต ซึ่งส่งผลให้คนยากจนไม่สามารถสร้างสถานะทางเศรษฐกิจของตนขึ้นมาได้นอกจากการจ้างงานที่ได้รับจ้างจากนายทุนในระบบทุนนิยม และสิ่งที่แปรเปลี่ยนไปก็คือสิ่งที่เรียกว่าพลังแรงงานที่ถูกขูดรีดไปกลายเป็นกำไรของนายทุนในที่สุด ปัญหานี้เองเป็นปัญหาที่สังคมไทยกำลังเผชิญอยู่เช่นกัน ในทัศนะของพระสงฆ์นักวิชาการทางพุทธศาสนาที่สำคัญอย่างพุทธทาสภิกขุ นั้น ท่านเห็นว่าการที่จะแก้ปัญหาความยากจนหรือความเหลื่อมล้ำได้นั้น สังคมต้องดำเนินไปสู่หลักการที่เรียกว่า “ธัมมิกสังคมนิยม” ซึ่งเป็นระบบการเมือง

ที่ประกอบอยู่ด้วย ศีลธรรมมากกว่าระบบอื่น เพราะถือเป็นเรื่องประโยชน์สุขของสังคมเป็นสำคัญ และนำความเป็นระบบที่จะนำความปกติมาสู่สังคม ส่วนคำว่า “ศาสนา” คือภาวะสูงสุดของศีลธรรม ระบบการเมืองโดยแก่นแท้แล้วเป็นเรื่องของศีลธรรมนั่นเอง ดังนั้น การเมืองกับศีลธรรมจึงเป็นเรื่องที่สัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก โดยแนวคิดเรื่องการปกครองที่ท่านเสนอก็คือ การมีนักปกครองที่ดี มีศีลธรรมการให้การศึกษที่ดี ปลูกฝังศีลธรรมแก่คนในชาติและเศรษฐกิจที่ดีในประเทศ โดยที่ท่านพุทธทาสเห็นว่าสังคมนิยมเป็นสิ่งที่มียู่แล้วในสภาวะธรรมชาติ เป็นสิ่งสมมูลสำหรับการดำรงอยู่ของมนุษย์ สัตว์และระบบนิเวศวิทยาของโลก ในสภาวะธรรมชาติสิ่งมีชีวิตทุกสิ่งจะผลิตตามความสามารถ และบริโภคตามความจำเป็นของตน ไม่มีสิ่งมีชีวิตใดที่จะกักตุนส่วนเกินไว้เพื่อตนเอง ท่านพุทธทาสภิกขุเรียกสภาวะที่สมมูลนี้ว่า สังคมนิยม (ทิววัฒน์ ปุณฺทริกทิววัฒน์, 2539: 29) และท่านชวนกลับไปหาหลักการของความเสมอภาคในพุทธศาสนาว่า พุทธศาสนาถือว่าทุกคนมีความเท่าเทียมกัน ในข้อที่ว่าทุกคนล้วนตกอยู่ใต้อำนาจของกฎธรรมชาติเดียวกัน ทุกคนจะต้องเกิดแก่เจ็บและตาย ทุกคนต้องเป็นไปตามกฎแห่งกรรม ทุกคนต้องได้รับผลตามที่ตนได้กระทำไว้ ซึ่งเป็นสังขธรรมและยอมรับกันในสังคมโดยทั่วไป ดังนั้น การที่จะให้ทุกคนอยู่ในสังคมอย่างสันติสุข ผู้ปกครองหรือนักการเมืองที่ดี จะต้องมีธรรมะที่จะต้องเข้าไปแก้ไขปัญหามานเมืองให้เป็นไปตามธรรมะ

ธัมมิกสังคมนิยมนี้มีหลักว่า ทุกคนเจียดประโยชน์ของตนตามแต่จะเจียดได้ เพื่อประโยชน์แก่สังคม และไม่กอบโกยส่วนเกิน ใครมีอำนาจ มีกำลังส่วนผลิตได้ แต่ส่วนที่เหลือจากที่ตนต้องใช้ต้องกิน ควรให้เป็นไปเพื่อประโยชน์แก่สังคม พุทธทาสภิกขุเห็นว่า การไม่เอาส่วนเกินนั้นเป็นกฎของธรรมชาติ โดยท่านมองไปที่สิ่งมีชีวิตทั้งหลาย ที่เป็นไปตามธรรมชาติแล้วไม่มีใครเอาส่วนเกิน ทุกชีวิตบริโภคตามความจำเป็น ไม่มียุ่งไม่มีฉง ไม่มีที่เก็บไม่มีที่กักตุน ฉะนั้นจึงเอาส่วนเกินไม่ได้ มนุษย์ในระยะแรก ดำรงชีวิตอยู่อย่างถูกต้องและสอดคล้องกับธรรมชาติ (พุทธทาสภิกขุ, 2538: 34) โดยที่ถูกระบบชาติควบคุมไม่ให้เอาส่วนเกินจึงไม่มี ปัญหาสังคมมนุษย์จึงอยู่รอดมาได้หลายแสนปี จนมาเป็นพวกเราสมัยนี้เพราะเป็นสังคมนิยม

โดยอัตโนมัติของธรรมชาติ ไม่มีการกอบโกยส่วนเกิน มีชีวิตอยู่ด้วยความเมตตากรุณาต่อกัน ทุกคนแบ่งไว้ที่จะเลี้ยงอัตภาพ ที่เหลือเป็นส่วนเกินแก่สังคม (พุทธทาสภิกขุ, 2538: 34) โดยท่านพุทธทาสอธิบายว่า “ถ้าคนไม่เอาส่วนเกินแล้ว มันจะเหลือมาก ส่วนเกินนั้นก็จะตกทอดไปเป็นของคนอื่น คนอื่นก็ไม่ขาดแคลน” (พุทธทาสภิกขุ, 2538: 36)

สิ่งที่เห็นได้ชัดเจนที่สุดในตอนนี้คือ ท่านพุทธทาสมองว่าสังคมที่เกิดความยากจนและความเหลื่อมล้ำนั้น เป็นผลผลิตโดยตรงอันเนื่องมาจากความโหดร้ายของระบบทุนนิยม ทางแก้คือกลับไปหารักรรมาชาติของมนุษย์และกลับไปหาสิ่งที่เรียกว่า “ศีลธรรม” ที่คอยควบคุมกำกับพฤติกรรมของมนุษย์อยู่ไม่ว่าข้อเสนอนี้จะไปได้อหรือไม่ในโลกของความเป็นจริง แต่ผู้เขียนเห็นว่าข้อเสนอดังกล่าวยังไม่มีความชัดเจนในด้านของผลที่จะเกิดขึ้นจริง ๆ ในเชิงปฏิบัติเพื่อแก้ปัญหาความยากจน ดังนั้นข้อเสนอก็คงจะเป็นจึงเป็นข้อเสนอที่สร้างขึ้นมาจากข้อเสนอของท่านพุทธทาส นั่นคือข้อเสนอของพระไพศาล วิสาโล โดยพระไพศาลได้อธิบายเอาไว้ว่า ในสังคมสมัยใหม่ การที่จะคงสาระหรือแก่นของพุทธศาสนาเอาไว้ได้ หรือพูดในสำนวนของท่านพุทธทาส การที่จะให้ศีลธรรมกลับมาได้นั้น นอกจากจะต้องมีการประพฤติปฏิบัติอย่างยิ่งยวดในระดับบุคคลแล้ว จำเป็นจะต้องมีการศึกษาระบบกลไกที่มีอยู่ในสังคมอย่างกระจ่างชัด และให้เห็นศีลธรรมและความไร้ศีลธรรมในระบบนั้น ๆ ด้วย นอกไปจากนั้นการสังเคราะห์พุทธศาสนาให้เป็นอุดมการณ์มีระบบกลไก และแบบแผนในทางเศรษฐกิจการเมืองที่มีหลักธรรมของพุทธศาสนาเป็นแก่น ก็ควรที่จะได้มีการถกเถียงพิจารณาให้จริงจังมากขึ้น สิ่งหนึ่งที่น่าจะคำนึงถึงก็คือ ที่คติปัจเจกนิยมมีอิทธิพลในเวลานี้จนมีลักษณะสุดโต่งก็เพราะคตินี้ได้รับการสังเคราะห์เป็นอุดมการณ์ทางเศรษฐกิจและอุดมการณ์ในทางการเมืองและถูกนำไปใช้เป็นกลไกของสังคมนั่นเอง (พระไพศาล วิสาโล, 2529: 126–127) ถ้าพุทธศาสนาไทยจะเท่าทันกับสังคมสมัยใหม่ ความสำนึกในเรื่องความยุติธรรม เสรีภาพ เสมอภาค ชนิดไม่มีการแบ่งแยกเป็นเขาเป็นเรา ควรเป็นคุณธรรมข้อหนึ่งของชาวพุทธไม่น้อยไปกว่าความรัก ความเอื้อเฟื้อ ความซื่อตรง ยิ่งพุทธศาสนายอมรับคุณค่าสมัยใหม่ได้อย่างใคร่ครวญมากเท่าไร พุทธศาสนา

จะมีบทบาทในสังคมร่วมสมัยมากเท่านั้น ด้วยเหตุนี้เองสาระสำคัญของธัมมิกสังคมนิยมของท่านพุทธทาส จึงมีคุณค่าอย่างยิ่งต่อสังคมไทย หากได้มีการพิจารณาอย่างใคร่ครวญในหมู่คนรุ่นใหม่ ก็ย่อมจะช่วยให้เห็นคุณค่าและเกณทวิริยจิตต์ในการแสวงหาทางออกที่เป็นไปได้ในความเป็นมนุษย์อย่างแท้จริง และส่งผลให้สร้างแนวทางการแก้ปัญหาความยากจนและเศรษฐกิจได้ (พระไพศาล วิสาโล, 2529)

สิ่งที่ชัดเจนในคำอธิบายของพระไพศาล วิสาโลก็คือ ท่านอธิบายถึงสังคมในอดีตเช่นสังคมไทย แม้แต่ละคนในหมู่บ้านจะผลิตส่วนเกินได้ไม่เท่ากัน แต่ผู้ที่ผลิตส่วนเกินได้มากไม่อาจที่จะกักเก็บส่วนเกินนี้เพื่อประโยชน์ของตนในทางที่จะเอารัดเอาเปรียบผู้อื่นได้มากนัก คติทางศาสนาได้เอื้อให้มีการกระจายส่วนเกินนั้นสู่ชุมชน โดยอาศัยวัดเป็นศูนย์กลางของหมู่บ้านเป็นตัวผ่านที่สำคัญ การทำบุญในงานเทศกาลต่าง ๆ ทำให้ส่วนเกินนั้นแปรสภาพเป็น ศาลา โรงเรียน และสาธารณูปการที่เป็นประโยชน์ต่อส่วนรวมได้ นอกจากนั้นความผูกพันและแรงยึดเหนี่ยวซึ่งมีอยู่มากในชุมชนเล็ก ๆ เป็นตัวกำหนดให้การหาส่วนเกินมีขอบเขต ผู้มีร้านค้าในหมู่บ้านจะต้องการกำไร แต่กำไรมิใช่สิ่งเดียวที่จะกำหนดราคา เพราะความเอื้อเฟื้อรู้จักมักคุ้นในหมู่บ้านก็ทำให้การหากำไรมีขีดจำกัด คติการหากำไรสูงสุดจึงยากที่จะเกิดขึ้นได้ (พระไพศาล วิสาโล, 2529) พระไพศาลยังเห็นด้วยกับท่านพุทธทาสที่ว่าส่วนเกินที่เหลือนั้นควรกระจายออกไปให้ทุก ๆ คนในสังคมได้รับอย่างเท่าเทียมกันว่าตราบใดที่ยังไม่มีการกระจายส่วนเกินที่จำเป็นแก่ชีวิตมนุษย์อย่างจริงจังแล้วส่วนเกินที่เป็นความหายนะจะนำความยุ่งยากอย่างไม่จบสิ้นได้เลย

จะเห็นได้ว่าระดับการอธิบายแนวทางการสร้างความเท่าเทียมทางสังคม โดยเฉพาะปัญหาเกี่ยวกับความยากจนและความเหลื่อมล้ำอันเนื่องมาจากระบบทุนนิยมนั้น มีความแตกต่างกันในระดับการอธิบายของพุทธทาสภิกขุกับพระไพศาล กล่าวคือท่านพุทธทาสมีการอธิบายในระดับใหญ่ที่เชื่อมโยงกับธรรมชาติของสังคมมนุษย์กับธรรมชาติในความหมายที่แท้จริง ส่วนพระไพศาล อธิบายในระดับที่แคบลงมาอีกว่าในการก้าวข้ามปัญหาความยากจนและปัญหาทางเศรษฐกิจนั้นควรจะนำมาสังเคราะห์แล้วใช้ให้เกิดผลอย่างแท้จริงในสังคมไทย จะเห็นได้ว่าข้อเสนอเกี่ยวกับการพัฒนาเพื่อให้เกิดความอยู่ดีมีสุขโดยก้าวข้ามความยากจน

ตามที่คณะของพุทธศาสนิกชนและพระไพศาล วิสาโลนั้น มีความสอดคล้องกับระบบ “เศรษฐกิจพอเพียง” ที่มุ่งเสนอให้ผู้คนต่างอิงอาศัยกับธรรมชาติและสิ่งที่มีอยู่อย่างพอดี ไม่มากเกินไปและไม่น้อยจนเกินไป กล่าวอีกนัยหนึ่งการนำเอาข้อเสนอของการพัฒนาตามแนวทางพุทธศาสนามาใช้นั้นเป็นการมุ่งความสำคัญไปที่การสร้างเสริมความเข้มแข็งให้กับ “เศรษฐกิจชุมชน” ดังที่พระไพศาล อธิบายเอาไว้ ซึ่งเป็นเศรษฐกิจของคนตัวเล็กตัวน้อยเพื่อพึ่งพาตนเองในระดับชุมชน กระนั้นก็ตาม ผู้เขียนเห็นว่าแม้ระบบเศรษฐกิจชุมชนจะมีความสอดคล้องกับข้อเสนอตามแนวทางธัมมิกสังคมนิยมก็ตาม ณ ตอนนี้อย่างไรก็ตามก็ยังไม่อาจชี้ให้เห็นว่าพุทธศาสนาจะแก้ปัญหาความเหลื่อมล้ำและความยากจนได้อย่างแท้จริงในระดับรากฐาน เว้นเสียแต่ว่าตัวของผู้ปกครอง (รัฐ) จะมีคุณธรรมภายในตัวเองสามารถกระจายรายได้อย่างเท่าเทียมและเป็นธรรมภายใต้กรอบนโยบายได้ ดังนั้นแล้ว ข้อเสนอของพุทธศาสนาตามแนวทางของการพัฒนา จึงเป็นการมอบหมายภาระนี้ให้กับตัวของปัจเจกบุคคล ซึ่งเป็นผู้ที่มีฐานะยากจนอยู่แล้ว ในทางกลับกันข้อเสนอในการปรับเปลี่ยนรูปแบบโครงสร้างทางสังคม ซึ่งเป็นต้นตอสำคัญของปัญหายังไม่ปรากฏให้เห็นอย่างชัดเจน ในกรณีดังกล่าวนี้ อย่างไรก็ตาม แม้พุทธศาสนาจะไม่มีผลปรากฏชัดเจนว่าจะนำไปสู่ผลสำเร็จของการพัฒนาและแก้ไขปัญหาความยากจนและความเหลื่อมล้ำได้อย่างยั่งยืนก็ตาม แต่พุทธศาสนาได้สร้างความเข้าใจในความหมายของคำว่า การมีชีวิตที่ดี “คุณค่า” ซึ่งจะช่วยให้ผู้ที่ถือครองปัจจัยการผลิตมองสิ่งที่ตนมีอยู่เป็นของบางอย่างที่ไม่อาจจะมีคุณค่ามากเท่ากับชีวิต ดังนั้นตัววัตถุจึงอาจถูกมองว่าเป็นสิ่งที่มีคุณค่าน้อยกว่าตัวตนของมนุษย์ ท้ายที่สุดแล้วทุกคนก็จะเข้าใจความหมายของชีวิต แต่คำถามที่จะตามมาคือการเข้าใจความหมายของชีวิตจะทำให้เกิดความเท่าเทียมและลดปัญหาความยากจนได้หรือไม่ ผู้เขียนเห็นว่าอาจจะไม่ได้เสียทีเดียวเพราะการเข้าใจชีวิตเป็นคนละเรื่องกับปัญหาเชิงวัตถุ เพียงแต่ว่าการเข้าใจชีวิตจะทำให้เรารู้จักปล่อยวางปัญหาทางวัตถุ และทั้งหมดก็อาจจะสรุปได้ว่าโดยสาระของข้อเสนอทางพุทธศาสนายังไม่อาจแก้ไขปัญหในระดับสังคมได้อย่างยั่งยืน แต่สามารถแก้ปัญหาในระดับปัจเจกบุคคลได้

3. พุทธศาสนากับปัญหาการเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิอากาศ

เห็นได้ชัดจนแล้วว่า ปัญหาของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศนั้นส่งผลกระทบอย่างใหญ่หลวงต่อระบบนิเวศขนาดใหญ่ และตามมาด้วยปัญหาต่าง ๆ มากมาย อาทิ การสูญพันธุ์ของพืชและสัตว์บางชนิด คุณภาพชีวิตของประชากรโลกลดลง ผลกระทบทางด้านเศรษฐกิจที่ทำให้ประเทศยากจนหรือประเทศกำลังพัฒนาจะได้รับผลกระทบมากกว่าประเทศที่พัฒนาแล้ว นอกจากนี้ การเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศยังนำไปสู่ปัญหาด้านการเกษตรและความมั่นคงทางอาหารของโลก เป็นต้น

การพัฒนาที่ผ่านมาเป็นการพัฒนาที่มุ่งไปที่จุดประสงค์หลักที่ตอบสนองต่อความต้องการของมนุษย์ กล่าวคือ จุดเริ่มต้นของการเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิอากาศนั้นมีจุดเริ่มต้นมาจากกิจกรรมของมนุษย์ที่มองว่าทรัพยากรธรรมชาติที่มีอยู่นี้ มนุษย์สามารถนำมาใช้สอยประโยชน์ได้ จนกระทั่งท้ายที่สุดก็นำมาสู่ปัญหาความเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติและสิ่งแวดล้อมจนนำมาสู่การเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิอากาศอันเป็นจุดกำเนิดของปัญหาสิ่งแวดล้อมและระบบนิเวศอย่างใหญ่หลวง กระนั้นก็ตาม ถึงแม้ว่าจะมีการหาแนวทางการพัฒนาเพื่อรองรับการแก้ปัญหาความเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติและการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศก็ตาม แต่ทั้งนี้ความพยายามอย่างยิ่งในการหาทางออกต่อปัญหาอันเนื่องมาจากความเสื่อมโทรมของทรัพยากรธรรมชาติและการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ ก็ยังเป็นไปในทิศทางที่มองว่ามนุษย์เป็นผู้ใช้ทรัพยากรธรรมชาติ ซึ่งทำให้เห็นว่ามนุษย์กับระบบนิเวศทางธรรมชาตินั้นแยกขาดออกจากกัน

เมื่อไม่นานมานี้ประเด็นเรื่องสุขภาวะของระบบนิเวศถูกหยิบยกเข้ามาเป็นประเด็นสำคัญของการพัฒนา กล่าวคือ คุณภาพในการดำเนินชีวิตหรือความอยู่ดีมีสุขของมนุษย์ขึ้นอยู่กับ “สุขภาวะ” (Wellbeing) ของระบบนิเวศ ถ้าหากระบบนิเวศมีสภาวะที่ดี ทรัพยากรธรรมชาติมีความอุดมสมบูรณ์ สิ่งแวดล้อมมีความสมดุลก็จะสามารถอุ้มชูให้มนุษย์มีคุณภาพทางชีวิตที่ดีได้ (บัวพันธ์ พรหมพักพิง, 2556) นี่คือจุดมุ่งหมายสำคัญที่เราต้องตระหนักรู้ในประเด็นของการพัฒนาเกี่ยวกับปัญหาความเสื่อมโทรมของธรรมชาติและสิ่งแวดล้อม รวมถึง

ประเด็นการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศ คำถามคือพุทธศาสนาจะมีหลักคิดหรือแนวทางการพัฒนาที่นำไปสู่การบรรลุเป้าหมายของการพัฒนาอย่างยั่งยืนหรือไม่

ตามแนวทางของพุทธศาสนาแล้วนั้น มิติของพุทธศาสนาที่มีต่อสภาพแวดล้อมทางธรรมชาตินั้น พุทธศาสนามองว่าสิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติต่าง ๆ มีลักษณะเป็นองค์รวม กล่าวคือ ระบบต่าง ๆ ในธรรมชาติทั้งที่มีชีวิตและไม่มีชีวิตนั้นต่างมีปฏิสัมพันธ์กัน และอิงอาศัยกันตามหลักปัจจุสมุปบาท การมองในลักษณะนี้ในทางทฤษฎีแล้วนั้นถือว่ามองหน่วยต่าง ๆ ในระบบนิเวศทำหน้าที่สัมพันธ์กันอย่างแยกไม่ออก มนุษย์ซึ่งเป็นหนึ่งในระบบนั้นก็ถือเป็นหน่วยสำคัญเช่นกัน ตลอดถึงสิ่งมีชีวิตและสิ่งแวดล้อมภายใต้ระบบนิเวศของโลกก็มีความสำคัญไม่น้อยไปกว่ามนุษย์ ท่าทีเช่นนี้จึงทำให้เห็นว่าพุทธศาสนาได้วางกรอบความเข้าใจที่ไปด้วยกันได้กับการพัฒนาแบบองค์รวม ซึ่งให้ความสำคัญกับส่วนต่าง ๆ อย่างเท่าเทียมกัน ทำให้เห็นว่าพุทธศาสนาไม่ได้จัดตั้งขึ้นโดยมีวัตถุประสงค์เพียงอย่างเดียวในการปกป้องสิทธิของมนุษย์ และในพุทธศาสนาก็พบว่าไม่มีการสอนทางจริยธรรมใด ๆ ที่ออกแบบมาเพื่อให้เกิดประโยชน์กับมนุษย์เท่านั้น ความเป็นอยู่ของสิ่งมีชีวิตทั้งหมดได้รับการรับรองผ่านพุทธศาสนา ดังนั้นคำสอนจำนวนมากในพุทธศาสนาสามารถระบุได้ว่าเป็นศาสนาที่หล่อเลี้ยงสังคมมนุษย์ด้วยความคิดที่ดีในการเคารพชีวิตของคนอื่น ๆ รอบตัวเขา ซึ่งไม่เว้นแต่สัตว์หรือสิ่งมีชีวิตอื่นก็เป็นไปเช่นนี้ (Rajapaksha & Nandasiri, 2016)

ในสุดตันตปิฎก ที่มณิกาย มหาวรรค มีพุทธพจน์ตรัสว่า

“ดูกรภิกษุทั้งหลาย บัดนี้เราขอเตือนพวกเธอว่า สังฆารทั้งหลายมีความเสื่อมไปเป็นธรรมดา พวกเธอจงยังความไม่ประมาท ให้ถึงพร้อมเถิด ฯ” (ที.ม. (ไทย) 10/218/166)¹

¹ คำอธิบาย ที.ม. (ไทย) 10/218/166 ย่อมาจาก สุดตันตปิฎก ที่มณิกาย มหาวรรค (ภาษาไทย) เล่มที่ 10 ข้อที่ 218 หน้าที่ 166

พุทธพจน์ข้างต้น สะท้อนหาที่ที่ว่า สิ่งทั้งปวงมีความเคลื่อนไหวและปรับเปลี่ยนอยู่เสมอ ไม่มีสิ่งใดที่จะสามารถอยู่ได้อย่างเป็นนิรันดร์ เปรียบเสมือนกับสังขารร่างกายของมนุษย์เราท้ายที่สุดก็ต้องสลายไปตามกฎทางชีววิทยา ดังนั้นการปฏิบัติต่อสิ่งทั้งปวง จึงเป็นการปฏิบัติด้วยความไม่ประมาท ทั้งต่อตนเองและสิ่งอื่น ๆ ท่าทีที่สะท้อนออกมาจากพุทธพจน์ดังกล่าว จึงสามารถเชื่อมโยงไปยังมุมมองที่ว่า ชีวิตของมนุษย์กับสิ่งอื่นมีความแปรเปลี่ยน และเมื่อมีความแปรเปลี่ยน ชีวิตของเราก็ย่อมไม่จีรัง เมื่อชีวิตของเราไม่จีรังก็เท่ากับว่าตัวตนของเราไม่อาจเป็นสิ่งที่กำหนดคุณค่าต่อสิ่งอื่นได้ ในขณะที่ตัวอื่นก็มิอาจกำหนดคุณค่าต่อตัวเราได้ คำถามคืออะไรจะเป็นสิ่งที่กำหนดคุณค่าของสิ่งทั้งปวงที่แปรเปลี่ยนเสมอเช่นนั้น คำตอบคือ “กฎของสิ่งทั้งปวง” หรือในพุทธศาสนาเรียกว่านิยาม 5 ที่กำกับทุกสิ่งทุกอย่างภายใต้กฎนี้ และกฎนี้จะรวมคำอธิบายทุกสิ่งทุกอย่างเข้าด้วยกัน ดังนั้นมนุษย์ สิ่งแวดล้อมอื่นหรือสิ่งใดก็ตามล้วนแล้วแต่เป็นไปตามสภาวะธรรมเหล่านี้ หมายความว่าพุทธศาสนา มองทุกอย่างสัมพันธ์กันภายใต้กฎบางประการ ความหมายที่เราจะสามารถถอดออกมาได้จากตรงนี้ก็คือนั่นคือ การมีองค์ภาวะของสิ่งทั้งปวงที่ขับเคลื่อนเลื่อนไปภายใต้กฎเดียวกัน จึงเป็นเหมือนการอยู่ภายใต้กฎธรรมชาติบางประการที่รวมเข้ามาเป็น “นิเวศ” เดียวกันทั้งสิ้น พุทธศาสนาจึงไม่ให้ยึดถือในสิ่งใดสิ่งหนึ่ง แต่ทุกสิ่งสัมพันธ์กันภายใต้กฎที่ไม่มีสิ่งใดละเมิดได้ และไม่มีสิ่งใดควบคุมหรือเป็นเจ้าของได้

แน่นอนว่าในทางทฤษฎี พุทธศาสนามีท่าทีต่อการแก้ปัญหาและการพัฒนาอย่างยั่งยืนได้เป็นอย่างดี กล่าวคือเริ่มต้นสร้างจิตสำนึกให้มนุษย์ตระหนักถึงสิ่งแวดล้อมในฐานะธรรมชาติและระบบนิเวศทางธรรมชาติที่สำคัญ ๆ แล้วเริ่มลงมือปฏิบัติในระดับขั้นต่อไป มุ่งงานศึกษาที่เป็นตัวอย่างของการส่งเสริมและการพัฒนาอย่างยั่งยืน นั่นคืองานของ Daniels (2010) ได้นำเสนอ ในบทความเรื่อง Climate change, economics and Buddhism — Part 2: New views and practices for sustainable world economies ในบทความเสนอว่า พุทธศาสนานั้นนอกเหนือจากแง่มุมทางเศรษฐกิจโดยตรงแล้วพระพุทธศาสนายังมีบทบาทอื่นอีกหลายอย่างในการจัดการกับการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศซึ่งเป็นส่วนหนึ่งของข้อเสนอ

ที่เป็นไปได้ทั่วไปสำหรับการพัฒนาที่ยั่งยืน ตัวอย่างก็ ได้แก่ ความสามารถในการมองเห็นและการสนับสนุนทุนทางสังคมที่มีศูนย์กลางอยู่ที่การสร้างชุมชนและการพึ่งพาซึ่งกันและกันซึ่งเป็นความเห็นอกเห็นใจ คุณลักษณะที่สำคัญต่อการพัฒนาที่ยั่งยืน ในบทความสรุปนี้กรอบการทำงานของระบบใช้เพื่อแสดงให้เห็นว่าทัศนะของชาวพุทธและโลกที่เกี่ยวข้องสามารถบ่อนเข้าสู่การตอบสนองที่เหมาะสมและมีประสิทธิภาพต่อความท้าทายที่กำลังจะเกิดขึ้นจากการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศได้ นอกจากนี้ Daniels (2011) ได้กล่าวถึงเหตุผลสำคัญอย่างหนึ่งในบทความเรื่อง Buddhism and sustainable consumption ว่า โลกทัศน์ทางพุทธศาสนาสามารถให้ความรู้และเสริมสร้างความพยายามในการปรับเปลี่ยนการบริโภคให้เป็นไปในรูปแบบ “การบริโภคอย่างยั่งยืน” ซึ่งสามารถนำมาและรักษาคุณภาพชีวิตที่ดีขึ้นและความเป็นอยู่ที่ดีขึ้นสำหรับมนุษย์และสิ่งแวดล้อม การผลิตการบริโภคและการแลกเปลี่ยนเป็นปัจจัยสำคัญของเศรษฐศาสตร์ในการศึกษากิจกรรมการทำมาหากินและวิธีการที่ผู้คนชุมชนและสังคมจัดการจัดจำหน่ายและใช้ทรัพยากรมนุษย์และทรัพยากรที่หายากในกระบวนการ “หาเลี้ยงชีพ” การเชื่อมโยงความยั่งยืนและแนวคิดทางพุทธศาสนามีการอธิบายวิธีการบางอย่างเพื่อประเมินการบริโภคในแง่ของผลกระทบต่อสิ่งแวดล้อม

ส่วนในงานของ Henning (1998) ซึ่งชี้ว่าพุทธศาสนากับนิเวศวิทยาเชิงลึก (deep ecology) มีความคล้ายคลึงกันมาก ซึ่ง Naess (1993) ได้อธิบายนิเวศวิทยาเชิงลึกอย่างน่าสนใจว่า มนุษย์เป็นส่วนหนึ่งและเป็นหนึ่งเดียวกับธรรมชาติ และทุกสิ่งอย่างมีความเชื่อมโยงกันอย่างเป็นระบบเท่าเทียมกันในระบบนิเวศ ซึ่งแนวคิดนี้ยังให้ความสำคัญกับคุณค่าระดับจิตวิญญาณที่เชื่อว่าทุกสิ่งมีสายใยชีวิตที่เชื่อมโยงต่อกัน ทั้งนี้ตรงกับงานของ Henning (1998) ที่ว่าการเข้ามามีส่วนร่วมของชาวพุทธในการปกป้องคุณค่าทางจิตวิญญาณและวัฒนธรรมที่เกี่ยวข้องกับป่าเขตร้อนตามธรรมชาติในประเทศที่นับถือศาสนาพุทธในเอเชีย เช่น ประเทศไทย, กัมพูชา, ลาว, และศรีลังกา งานชิ้นนี้ยังชี้ว่า พุทธศาสนาและนิเวศวิทยาเชิงลึกต่างตระหนักถึงภาระหน้าที่ทางศีลธรรมหรือคุณค่าและความรับผิดชอบในการปกป้องป่าเขตร้อนสำหรับคนรุ่นต่อไปของทุกสายพันธุ์พืชและสัตว์ที่รู้จักและไม่รู้จัก

ซึ่งก็คือแนวคิดที่อธิบายถึงความสัมพันธ์ระหว่างมนุษย์และโลกธรรมชาติในฐานะที่เป็นอันหนึ่งอันเดียวกัน นอกจากนี้ Xingqiang, et al. (2014) ยังได้กล่าวในบทความเรื่อง Corporate environmental responsibility in polluting industries: Does religion matter? ซึ่งได้ศึกษาอิทธิพลของพุทธศาสนาต่อสิ่งแวดล้อมในลักษณะของการมีความร่วมมือในการรับผิดชอบต่อสิ่งแวดล้อม (corporate environmental responsibility (CER)) ร่วมกับโรงงานอุตสาหกรรมอย่างไร ในการศึกษานี้ได้วัดตัวแปรทางพุทธศาสนาเป็นจำนวนของวัดในพุทธศาสนาภายในรัศมีรอบ ๆ ที่อยู่ของบริษัทโรงงานอุตสาหกรรม จากการศึกษาชี้ให้เห็นว่า พุทธศาสนาสามารถนำมาใช้เป็นบรรทัดฐานทางสังคมเพื่อปลูกจิตสำนึกของความรับผิดชอบต่อสังคมและเสริมสร้างความร่วมมือในการรับผิดชอบต่อสิ่งแวดล้อม (CER)

กล่าวได้ว่าพุทธศาสนาเริ่มต้นจากการสร้างจิตสำนึกต่อการตระหนักรู้ต่อสิ่งแวดล้อม แล้วนำไปสู่การสร้างความยั่งยืนด้วยการเคลื่อนไหวและปฏิบัติบนฐานและหลักการต่าง ๆ ที่จะช่วยให้เราสามารถที่จะสร้างการพัฒนาที่ยั่งยืนได้ เพราะพุทธศาสนาเห็นว่าการพัฒนาที่ยั่งยืนคือการพัฒนาที่จิตสำนึกของการตระหนักรู้มิใช่การพัฒนาที่ตัววัตถุที่ถูกกระทำ เพราะการพัฒนาที่ตัววัตถุที่ถูกกระทำจะนำไปสู่การพัฒนาที่ไม่ยั่งยืน และเกิดปัญหาที่ซ้ำซาก ดังนั้น ในเรื่องของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศก็เช่นกัน มนุษย์ตกอยู่ภายใต้สภาพภูมิอากาศที่เปลี่ยนแปลงไปมาก แม้การแก้ปัญหาเร่งด่วนเป็นเรื่องที่ควรตระหนักถึงอย่างสำคัญ แต่สำหรับพุทธศาสนาแล้วนั้นการกลับไปสร้างความเข้าใจกับมนุษย์ในฐานะผู้กระทำ จะสามารถช่วยให้เกิดการพัฒนาที่ยั่งยืนมากกว่า

บทสรุป

จากบทความนี้ผู้เขียนได้นำเสนอปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนา 2 ปัญหาหลัก ๆ ด้วยกัน ปัญหาแรกเป็นปัญหาเรื่องความยากจนและความเหลื่อมล้ำด้านรายได้ ส่วนปัญหาที่สองคือ ปัญหาเรื่องการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศซึ่งเมื่อมองหาแนวทางการแก้ปัญหาของปัญหาเร่งด่วนของการพัฒนาทั้งสองปัญหานี้

เราพบว่า ในปัญหาแรกนั้น พุทธศาสนาสามารถแก้ปัญหาได้ในระดับปัจเจก แต่ไม่สามารถที่จะแก้ปัญหาได้ในระดับสังคมหรือโครงสร้างทางสังคม ซึ่งเป็นปัญหาในระดับใหญ่และเป็นต้นตอของปัญหาเรื่องความเหลื่อมล้ำ ซึ่งพุทธศาสนาได้เสนอ มุมมองเรื่องเศรษฐกิจชุมชนบนฐานของธัมมิกสังคมของท่านพุทธทาสภิกขุเป็นหลัก ส่วนปัญหาเรื่องการเปลี่ยนแปลงของสภาพภูมิอากาศนั้น พุทธศาสนาค่อนข้างที่จะมีท่าทีและแนวคิดที่มุ่งแก้ปัญหาที่ตัวของผู้กระทำมากกว่าวัตถุที่ถูกกระทำ คำว่าตัวของผู้กระทำนั้นพุทธศาสนา มองมนุษย์ในฐานะของสัตว์ (being) ที่คิดและมีเหตุผล ซึ่งจะสามารถเข้าใจโลกและสร้างความตระหนักรู้ที่ถูกต้องได้ มากกว่าที่จะไปจัดการวัตถุที่ถูกกระทำ เช่น สิ่งแวดล้อมทางธรรมชาติและสิ่งอื่น ๆ ในระบบนิเวศ และตามแนวทางดังกล่าวนี้เอง ที่นำไปสู่วิถีของการปฏิบัติต่อสิ่งแวดล้อมในยุคของการเปลี่ยนแปลงสภาพภูมิอากาศได้เป็นอย่างดี

เอกสารอ้างอิง

- แจ๊คสัน, ปีเตอร์ เอ. (2556). **พุทธทาสภิกขุ: พระพุทธศาสนานิกายเถรวาทและการปฏิรูปเชิงновสมัยนิยมในประเทศไทย**. มงคล เดชนครินทร์ (ผู้แปล). กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- เด่นพงษ์ แสนคำ และ อัครยา สังขจันทร์. (2561). บทวิเคราะห์วิกฤตการณ์การศึกษาไทยภายใต้ทฤษฎีของ คาร์ล มาร์กซ. **วารสารการบริหารท้องถิ่น**, 12(2), 305-321.
- ทวีวัฒน์ ปุณทริกวินวัฒน์. (2539). พุทธทาสภิกขุกับทฤษฎีธัมมิกสังคมนิยม. **วารสารพุทธศาสนศึกษา**, 3(2),
- บัวพันธ์ พรหมพักพิง. (2556). **แนวคิดและทฤษฎีการพัฒนา : จากความมั่งคั่งทางวัตถุสู่ความอยู่ดีมีสุขประชาชาติ**. ขอนแก่น: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ประเวศ วะสี. (2542). **ปาฐกถาพุทธทาสภิกขุมหาเถระ ครั้งที่ 1 ธรรมิกสังคม**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.

- ปรีชา เปี่ยมพงศ์สานต์. (2531). **ธัมมิกเศรษฐศาสตร์**. กรุงเทพฯ: กลุ่มเศรษฐศาสตร์
การเมือง สถาบันวิจัยสังคม จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- _____. (2543). **นิเวศเศรษฐศาสตร์และนิเวศวิทยาการเมือง**. (พิมพ์ครั้งที่
2). กรุงเทพฯ: คณะเศรษฐศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- พระไพศาล วิสาโล. (2529). **พุทธศาสนากับคุณค่าร่วมสมัย**. กรุงเทพฯ: สำนัก
พิมพ์มูลนิธิโกมลคีมทอง.
- พุทธทาสภิกขุ. (2538). **ธัมมิกสังคมนิยม**. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์สยามประเทศ.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬา
เล่มที่ 10**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
- สมเด็จพระพุทธโฆษาจารย์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2561). **การพัฒนาที่ยั่งยืน**. [ม.ป.ท:
ม.ป.พ.].
- สำนักงานคณะกรรมการพัฒนาการเศรษฐกิจและสังคมแห่งชาติ. (2560). **รายงาน
การวิเคราะห์สถานการณ์ความยากจน และความเหลื่อมล้ำใน
ประเทศไทย ปี 2560**. กรุงเทพฯ: สำนักพัฒนาฐานข้อมูลและตัวชี้วัดภาวะ
สังคม.
- อภิชาติ พันธเสน. (2544). **พุทธเศรษฐศาสตร์ : วิวัฒนาการ ทฤษฎี และการ
ประยุกต์กับเศรษฐศาสตร์ สาขาต่าง ๆ**. กรุงเทพฯ : อมรินทร์.
- Alboghday, M & El-Hendawy, S. E. (2016). Economic impacts of climate
change and variability on agricultural production in the Middle East
and North Africa region. **International Journal of Climate Change
Strategies and Management**, 8(3), 463-472.
- Alesina, A., & Rodrik, D. (1994). Distributive politics and economic growth.
The quarterly journal of economics, 109(2), 465-490.
- Naess, A. (1993). **Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy**.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Bazylevych, V. & Kupalova, G. (2014). CLIMATE CHANGE: THE MAJOR
THREAT OF THE 21ST CENTURY. **Economics**, 6(159), 6-11.

- Berg, A., Ostry, J. D., & Zettelmeyer, J. (2012). What makes growth sustained?. *Journal of Development Economics*, 98(2), 149-166.
- Cunningham, H. (1995). *God and Caesar at the Rio Grande*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Daniels, P. L. (2010). Climate change, economics and Buddhism—Part 2: New views and practices for sustainable world economies. *Ecological Economics*, 69(5), 962-972.
- _____. (2011). Buddhism and sustainable consumption. In Zsolnai, L. (Ed.). *Ethical Principles and Economic Transformation-A Buddhist Approach* (pp. 35-60). Dordrecht: Springer.
- Darlington, S. M. (1998). The ordination of a tree: The Buddhist ecology movement in Thailand. *Ethnology*, 1-15.
- Du, X., Jian, W., Zeng, Q., & Du, Y. (2014). Corporate environmental responsibility in polluting industries: Does religion matter?. *Journal of Business Ethics*, 124(3), 485-507.
- Haines, A., Kovats, R.S., Lendrum, D.C. & Corvalan, C. (2006). Climate change and human health: Impacts, vulnerability and public health. *Public health*, 120(1), 585-596.
- Hall, C., Dawson, T. P., Macdiarmid, J. I., Matthews, R. B & Smith, P. (2017). The impact of population growth and climate change on food security in Africa: looking ahead to 2050. *International Journal of Agricultural Sustainability*, 15(2), 124-135.
- Henning, D. H. (1998). Buddhism and Deep Ecology: protection of spiritual and cultural values for natural tropical forests in Asia. In *Personal, societal, and ecological values of wilderness: Proceedings of the Sixth World Wilderness Congress* (Vol. 1, pp. 108-112).

- Kalkstein, L. S. & Smoyer, K. E. (1993). The impact of climate change on human health: Some international implications. **Cellular and Molecular Life Sciences**, 49(11), 969-979.
- Kjellstrom, T., Butler, A. J., Lucas, R. M., & Bonita, R. (2010). Public health impact of global heating due to climate change: potential effects on chronic non-communicable diseases. **International Journal of Public Health**, 55(1), 97-103.
- Kongtip, P. et al. (2015). Informal workers in Thailand: occupational health and social security disparities. **NEW SOLUTIONS: A Journal of Environmental and Occupational Health Policy**, 25(2), 189-211.
- Mathiason, J. (2014). **Renewing Social Development in the 21st Century**. New York: Cornell University.
- National Research Council. (2011). **Advancing the science of climate change**. Washington, D.C.: National Academies Press.
- Piketty, T. (2014). **Capital in the Twenty-First Century**. Cambridge: Harvard University Press.
- Phongpaichit, P., & Baker, C. (2009). **Thai capital after the 1997 crisis**. Chiangmai: Silkworm Books.
- Putnam, R. D. (2000). Bowling alone: America's declining social capital. In **Culture and politics** (pp. 223-234). New York: Palgrave Macmillan.
- Richard, S. J. (2010). The Economic Impact of Climate Change. **Journal compilation**, 11(1), 13-37.
- Rajapaksha, R. S., & Nandasiri, A. A. U. (2016). The Buddhist Philosophical Perspective of Environmental Preservation and Management. **Journalism and Mass Communication**, 6(4), 226-236.

- Ravallion, M., Squire, L., & Bruno, M. (1999). **Equity and growth in developing countries: old and new perspectives on the policy issues**. [n.p.]: The World Bank.
- Rigg, J., & Salamanca, A. (2009). Managing risk and vulnerability in Asia: A (re) study from Thailand, 1982–83 and 2008. **Asia Pacific Viewpoint**, 50(3), 255-270.
- Stern, N. (2014). **Economic Modelling of Climate-Change Impacts**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, J. (1993). Buddhist revitalization, modernization, and social change in contemporary Thailand. **Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia**, 62-91.
- Walter, P. (2007). Activist forest monks, adult learning and the Buddhist environmental movement in Thailand. **International Journal of Lifelong Education**, 26(3), 329-345.
- Wheeler, T. & Braun, J. V. (2013). Climate Change Impacts on Global Food Security. **SCIENCE**, 341(2). 507-513.
- Wuthnow, R. (1996). **Learning to care**. New York: Oxford University Press.
- Zewdie, A. (2014). Impacts of Climate Change on Food Security: A Literature Review in Sub Saharan Africa. **Journal of Earth Science & Climatic Change**, 5(8), 1-4.

ธรรมยุติกนิกาย : จุดเชื่อมต่อพุทธศาสนาจากลังกา มอญ สู่สยาม
Dhammayuttikaniyaka : Buddhism's Connecting
Point from Lanka to Mon to Siam

¹พระมหาปุ่นณฺ์สมบัติ ปภากรโ, พระครูสมุห์ธนโชติ จิรธมฺโม²
และประทีป พีชทองกลาง³

Phramaha Punsombat Pabhakaro¹, Phrakrusamu Thanachot Ciradhammo²,
Prateep Peuchthonglang³

^{1,2}สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา

^{1,2}Department of Buddhism and Philosophy

^{1,2}คณะศาสนาและปรัชญา

^{1,2}Faculty of Religion and Philosophy

³คณะบริหารธุรกิจและศิลปศาสตร์

³Faculty of Business and Administration and Liberal Arts

^{1,2}มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตล้านนา

^{1,2}Mahamakut Buddhist University Lanna Campus

³คณะบริหารธุรกิจและศิลปศาสตร์ มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา

³Faculty of Business Administration and Liberal Arts, Rajamangala
University of Technology Lanna

บทคัดย่อ

บทความนี้แสดงให้เห็นถึงความสัมพันธ์หลายอย่าง เช่น การค้า วัฒนธรรม การเมือง ศาสนา ซึ่งล้วนเป็นส่วนสำคัญในการเชื่อมโยงกันอย่างมีนัย และความสัมพันธ์เหล่านี้มีผลต่อการพัฒนาประเทศ รัฐโบราณกษัตริย์ไทย เช่น ล้านนา สุโขทัย อยุธยา รัตนโกสินทร์ เมื่อคราวสร้างบ้านแปลงเมืองมักจะคำนึงถึงการสร้าง

ความเข้มแข็งด้านศาสนาเป็นอันดับต้น มากกว่าทำเลที่ตั้งเมืองด้วยซ้ำ เนื่องด้วยศาสนาเป็นพลวัตในการสร้างความกลมเกลียว เป็นปึกแผ่น หากไร้ศาสนาเสีย “รัฐ” ก็จะเป็น “รัฐพิการ” ยากจะพัฒนา พุทธศาสนาเข้ามามีส่วนร่วมในการสร้างและพัฒนา รัฐ พัฒนาสังคมและส่งต่อไปยังประเทศอื่น เห็นได้จากประเทศเหล่านี้ คือ ลังกา มอญ สยาม ในฐานะประเทศเอกราชที่มีพระพุทธรูปเป็นเครื่องหล่อเลี้ยง เมื่อถึงคราวเสื่อมถอย ผู้นำรัฐก็จะสนับสนุนการปฏิรูปฟื้นฟูและถ่ายทอดไปยังเมืองพุทธอื่นๆ เช่น ธรรมยุติกนิกายในประเทศไทย ที่นับว่าเป็นคณะสงฆ์สายปฏิรูป

คำสำคัญ: ลังกา, มอญ, สยาม, การปฏิรูป, ธรรมยุติกนิกาย

Abstract

This article highlights many relationships, such as trade, culture, politics, religion, which are essential to the implicit connection. And these relationships have an effect on the development of the country. Ancient states, Thai kings, such as Lanna, Sukhothai, Ayuthaya, Rattanakosin, Religious strength is prioritized when building houses and cities. more than just the location in the city Because religion has an important role in fostering peace and unity. if there is no religion, the "state" is a "disabled state" difficult to develop. Buddhism is involved in building and developing the state. Develop society and pass it on to other countries Seen from these countries, Lanka Mon Siam, as a royal country with Buddhism as a feeder When the state leaders retreated, the state leaders would support reform, rehabilitation, and transfer to other Buddhist cities such as Dhammayuttikaniyaka in Thailand Which is considered a reformed Sangha

Keywords: Lanka, Mon, Siam, Reformation, Dhammayuttikaniyaka

บทนำ

ตลอดระยะเวลา 45 พรรษา นับแต่ตรัสรู้ของพระพุทธเจ้า พระองค์เผยแผ่คำสอนและสิ่งที่ตรัสรู้เพื่อบรรเทาทุกข์ของสรรพสัตว์ ภายหลังปรินิพพานพระอรหันต์สาวกผู้ปฏิบัติตามก็ได้เผยแผ่พระพุทธศาสนาและรวบรวมคำสอนของพระองค์ที่รู้จักในนาม “สังคายนา” (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตโต). 2553 : 50) ประมาณพุทธศตวรรษที่ 3 เมื่อสังคายนาครั้งที่ 3 เสร็จสิ้นเรียบร้อยแล้ว พระเจ้าอโศกมหาราช กษัตริย์ผู้อุปถัมภ์การสังคายนาในคราวนั้น ทรงเล็งการแนวทางในการขยาย ร่มเงาพระพุทธศาสนาสู่ภูมิภาคอื่น ๆ โดยเฉพาะในเอเชีย จึงได้ส่งพระธรรมทูตออกไปเผยแผ่ยังดินแดนต่าง ๆ โดยแบ่งเป็น 9 สายในความรับผิดชอบของพระมหาเถระพระพุทธศาสนาเผยแผ่ไปสู่ภูมิภาคที่กำหนดไว้และแพร่หลายในเวลาต่อมา

การที่พระพุทธศาสนาจะดำรงมั่นในประเทศนั้น ๆ อาศัยปัจจัยหลายอย่าง โดยเฉพาะอย่างยิ่งชนชั้นผู้ปกครอง ประวัติศาสตร์ยืนยันชัดว่า ไม่ว่าพระพุทธศาสนาสามารถดำรงมั่นเพียงใด ที่สุดแล้วก็ย่อมตกอยู่ภายใต้วงจร “การเปลี่ยนแปลง” เสมอขึ้นต่ออาจเพียงแค่เสื่อมทรุดหนักสุดอาจเสื่อมสูญไปจากประเทศนั้น ๆ (เช่นในเอเชียกลาง) ที่คงเหลือเพียงร่องรอยประวัติศาสตร์เท่านั้น ดังนั้น การดำรงอยู่อย่างต่อเนื่อง จำต้องอาศัยพระราชอำนาจและพุทธศาสนูปถัมภกของสถาบันกษัตริย์ ไม่เคิล ไรท์ (2562) กล่าวว่า เมื่อคราวศาสนาเสื่อมทรุด รัฐก็ให้การอุปถัมภ์ปฏิรูปทั้งในส่วนของคัมภีร์และบุคลากรทางศาสนา เมื่อมันคงเต็มที่แล้ว ก็เผยแผ่และขยายไปสู่ประเทศอื่น อาศัยวิสัยทัศน์อันยาวไกล การทำงานหนักและจริงจัง เช่น ลังกา ซึ่งเป็นประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนา ประเทศอื่น ๆ ก็ได้อาศัยเป็นต้นแบบและเอาแบบอย่างไปเผยแผ่ในประเทศตน ประวัติศาสตร์รัฐสยามพึ่งพาลังกา ลังกาอาศัยรัฐสยาม แม้มอญประเทศเองอาจจะไม่มีรูปแบบเป็นทางการเช่น 2 ประเทศต้น แต่การที่พระสงฆ์ยึดมั่นในข้อวัตรปฏิบัติและจารีตกัลยาณิสีมาวงศ์ ของ พระสุเมธมุนี (ชาย พุทธวิโส) ก็เป็นแรงขับเคลื่อนให้เกิดการปฏิรูปคณะสงฆ์และเกิดนิกายใหม่ในประเทศไทยที่เรียกว่า “ธรรมยุติกนิกาย” นอกจากมีผลในการขับเคลื่อนประเทศและสังคมแล้ว ยังมีสถานะเป็นคั่นช่องส่องการพระศาสนาอีกสายหนึ่งให้ดียิ่งขึ้นและนิกายธรรมยุตินี้ยังได้ขยายไปสู่เมืองพุทธอื่น ๆ เช่น กัมพูชา ลาว มอญ (พม่า) เป็นต้น

บทความวิชาการนี้ ต้องการนำเสนอความสัมพันธ์ระหว่างพระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ ของ 3 ประเทศ คือ ลังกา มอญ และสยาม ความรุ่งเรือง และความดำรงมั่นของพระพุทธศาสนา นอกจากนั้น จะทำให้เห็นพัฒนาการของลังกาวงศ์จากประเทศลังกาสู่กัลยาณีสีมาของมอญิกาย จนที่สุดแปรสภาพเป็นธรรมยุติกนิกายในสยามที่สุด

พระพุทธศาสนาลังกาวงศ์ : ก่อเกิด ตั้งมั่น และเสื่อมทรุด

พระพุทธศาสนาได้เผยแพร่ออกจากอินเดียสู่ลังกาประมาณปี พ.ศ. 236 พระเจ้าอโศกมหาราช พระองค์เป็นผู้อุปถัมภ์การสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ 3 ณ อโศการาม เมืองปาฏลิบุตร โดยมีพระโมคคัลลีบุตรเป็นประธานสงฆ์ ใช้เวลาอยู่ 9 เดือนจึงสำเร็จ ภายหลังสังคายนาครั้งนั้นเรียบร้อยแล้ว พระเจ้าอโศกมหาราช ได้ส่งสมณทูตออกไปเผยพระพุทธศาสนา 9 สาย และ 1 ใน 9 สายนั้นมีพระราชาโอรส คือ พระมหินทเถระเป็นผู้นำพระพุทธศาสนาเข้ามาเผยแผ่ยังกรุงอนูราธปุระ เกาะลังกา (ประเทศลังกา) ซึ่งตรงกับรัชสมัยของพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ (ลัทธิ ลอช, 2556 : 56) พระเจ้าอโศกกับกษัตริย์ลังกาเป็นพระสหายกัน พระเจ้าเทวานัมปิยติสสะมีศรัทธาในพระพุทธศาสนาได้ให้การต้อนรับคณะพระธรรมทูตชุดนี้ด้วยความยินดี ซึ่งก็รวมทั้งได้มอบถวายมหาเมฆวันอุทยานให้เป็นวัดแห่งแรกเรียกว่า “วัดมหาวิหาร” เพื่อให้พระสงฆ์จำพรรษา นี่จึงเป็นเริ่มต้นของพระพุทธศาสนาแบบเถรวาทในประเทศลังกานับแต่บัดนั้นเป็นต้นมา ดังที่ สมบุรณ์ บุญฤทธิ์ (2550 : 38) ได้อธิบายการเดินทางมาเผยแผ่พระพุทธศาสนาของพระมหินทเถระในครั้งนั้นกล่าวกันว่า เป็นการนำศาสนาและวัฒนธรรม ศิลปกรรม และสถาปัตยกรรมจากประเทศอินเดียมาปลูกฝังในลังกาด้วย หลังจากพระพุทธศาสนาปักหมุดในลังกาอย่างมั่นคงแล้ว ต่อมาพระนางอนูราธเทวี พระมเหสีและสตรีบริวารจำนวนมากมีความประสงค์จะบวชบ้าง พระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ จึงได้ส่งคณะทูตไปยังพระเจ้าอโศกทูลขอพระนางสังฆมิตตาเถรี พระราชธิดา มาให้การอุปสมบทแก่สตรีเหล่านั้น และในการเดินทางมาครั้งนั้นพระมหาเถรีได้นำ

กึ่งต้นมหาโพธิ์จากสถานที่ตรัสรู้มาปลูกประดิษฐานไว้ที่กรุงอนุราชปุระด้วยปรากฏกระทั่งปัจจุบัน

1. ความสัมพันธ์ระหว่างกษัตริย์กับพระพุทธศาสนา

ข้อบ่งชี้อีกประการหนึ่งที่ทำให้เห็นถึงความเจริญรุ่งเรืองของพระพุทธศาสนาในประเทศลังกาก็คือ การที่สถาบันกษัตริย์ใส่ใจในพระศาสนาเป็นผลทำให้พระพุทธศาสนารุ่งเรืองและดึงดูดให้ประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนาอื่นมาเรียนรู้เอาเป็นแบบอย่างในเวลาต่อมา กล่าวคือ มีการสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งแรกนอกอินเดีย ในปี พ.ศ. 238 พระเจ้าเทวานัมปิยติสสะทรงทำบทธาบทพุทธศาสนูปถัมภในการสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ 4 ณ เมืองอนุราชปุระ มีพระมหินทเถระเป็นประธานทำอยู่ 10 เดือนจึงแล้วเสร็จ พระพุทธศาสนาตั้งมั่นในลังกา และประวัติศาสตร์ต้องจารึกกล่าวคือ สองร้อยปีต่อมาพระเจ้าวัฏฏคามณีอภัย (दन्य प्रिषापेम्प्रेसिर्त्, 2557 : 257) โปรดฯ ให้มีการสังคายนาพระไตรปิฎกครั้งที่ 8 เมื่อปี พ.ศ. 433 ที่อาโลกเลนสถานมตเลชนบท มีพระรักขิตมหาเถระเป็นประธาน ทำอยู่ 1 ปีจึงสำเร็จ การสังคายนาครั้งนี้นับได้ว่าเป็นการจารึกพระไตรปิฎกแบบอักษรเป็นครั้งแรก ตลอดระยะเวลาที่ผ่านมาลังกาได้ทำสังคายนาพระไตรปิฎกมากถึง 4 ครั้ง เป็นเหตุให้การศึกษาพระพุทธศาสนาเป็นไปอย่างถูกต้องตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า นอกจากนี้ยังมีการคัดลอกพระไตรปิฎกที่ผ่านการสังคายนาแล้วไปสู่ดินแดนต่าง ๆ ซึ่งก็รวมทั้งประเทศสยามด้วย (สัจจภูมิ ลอช 2526 : 39) ด้วยผลงานทั้งหมดทำให้ลังกาเป็นประเทศที่มีบทบาทโดดเด่นในการอุปถัมภ์และสืบทอดพระพุทธศาสนาอย่างเห็นได้ชัดเป็นรูปธรรม

สัจจภูมิ ลอช (2526 : 57) ได้อธิบายเพื่อให้เห็นภาพพระพุทธศาสนาในลังกามีความรุ่งเรืองและเสื่อมทรุดได้อย่างไร และเสื่อมด้วยสาเหตุใด รวมทั้งเมืองพุทธอื่น ๆ ในภูมิภาคตะวันออกไกลเข้ามามีความสัมพันธ์กับลังกาในเวลาไหนสรุปได้เป็นสามช่วงดังนี้

ช่วงที่หนึ่ง รัชสมัยพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ เป็นยุคแรกที่พระพุทธศาสนาประดิษฐานและเจริญรุ่งเรืองอย่างยิ่ง เห็นได้จากอาคารสถานที่ สถาปัตยกรรมทางพระพุทธศาสนาเป็นจำนวนมากที่ยังหลงเหลืออยู่ปัจจุบันก็ยังปรากฏซากโบราณสถานต่าง ๆ ในกรุงอนุราชปุระ เช่น ภูปาราม วัดมหาวิหาร เป็นต้น

ช่วงที่สอง รัชสมัยพระเจ้าพุทธคามนีอภัยและพระเจ้าวิภูคามนีอภัยโปรดฯ ให้มีการสังคายนาพระไตรปิฎกและจัดถ้อยคำลงในใบลานเป็นครั้งแรก พระองค์ได้สร้างพุทธสถาน เช่น สุวรรณมาลิกเจดีย์ อภัยคีรีวิหาร สถูปอภัยคีรี และโลหปราสาท เป็นต้น นอกจากนี้ยังมีเหตุการณ์สำคัญประการหนึ่งของคณะสงฆ์ กล่าวคือ พระสงฆ์กลุ่มหนึ่งแยกตัวออกจากมหาวิหาร (มหาวิหารวาสิ) ซึ่งเป็นนิายหลักและเกิดในรัชสมัยพระเจ้าเทวานัมปิยติสสะ ออกมาตั้งตนเป็นกลุ่มอภัยคีรี (อภัยคีรีวาสิ) ความรุนแรงถึงขั้นที่พระเจ้ามหาเสนาหามิให้ใครใส่บาตรพระสงฆ์สายมหาวิหาร และยังให้มีการรื้อถอนอาคารสูงของวัดมหาวิหารมาสร้างที่อภัยคีรีด้วย นับได้ว่าเป็นยุคเจริญท่ามกลางความแตกแยก

ช่วงที่สาม พ.ศ. 1697-1730 ในรัชสมัยพระเจ้าปราคัมมพาทูที่ 1 พระโอรสของพระเจ้าวิชัยพาทูที่ 1 ทรงเป็นพุทธศาสนูปถัมภในการชำระพระพุทธศาสนา ให้บริสุทธิ์และรวมคณะสงฆ์ที่แตกแยกก่อนหน้านี้เป็นอันเดียวกันอีกครั้ง นอกจากนี้ยังได้สถาปนาสมเด็จพระสังฆราชปกครองสงฆ์ทั้งประเทศเป็นครั้งแรก ทรงสร้างวัดและสิ่งก่อสร้างทางพระพุทธศาสนาหลายแห่งที่ไปโลนนะ รุวะ เช่น พระพุทธรูป 4 ปางที่กัลปีวิหาร ภูปารามแห่งไปโลนนะรุวะและสถูปคีรีวิหารแห่งไปโลนนะ รุวะ เป็นต้น ยุคนี้จึงถือเป็นยุคที่มีศิลปกรรมทางพระพุทธศาสนาที่งดงามที่สำคัญคือลังกาได้กลายเป็นศูนย์กลางพระพุทธศาสนาในแถบนี้อีกครั้ง

2. พระพุทธศาสนาในยุคเสื่อมในลังกา

เมื่อพระพุทธศาสนาในลังกาเริ่มเข้าสู่ยุคเสื่อมด้วยความขัดแย้งทางการเมือง กล่าวคือ พระเจ้าปราคัมมพาทูที่ 1 ถูกพวกทมิฬจากอินเดียเข้ามารุกรานและตั้งถิ่นฐานมั่นคงขยายอาณาเขตออกไปเรื่อย ๆ จนถึงอาณาจักรสิงหลทำให้พระองค์ต้องถอยร่นและย้ายเมืองหลวงไปตามที่ต่าง ๆ ต่อด้วยนักล่าอาณานิคมชาวโปรตุเกสและฮอลันดาเข้ามายึดครองลังกา นี่เองยิ่งทำให้ขาดโอกาสในการทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาอย่างจริงจัง ในรัชสมัยพระเจ้าสิริปราคัมมพาทูที่ 6 (ประมาณปี พ.ศ. 1953- 2005) ประเทศล่าอาณานิคมอย่างโปรตุเกสเข้ามาคุกคามลังกาอย่างรุนแรง ทำให้พระพุทธศาสนาที่ปึกหมุดแน่นนับพันปีต้องกระเทือนหนัก เนื่องด้วยนักล่าอาณานิคมตั้งศาสนจักรที่เมืองโคลัมโบและเผยแพร่

ศาสนาคริสต์อย่างเป็นทางการเป็นระบบควบคุมไปกับการทำลายพระพุทธรูปศาสนาไปด้วย กล่าวคือ พระสงฆ์ถูกจับ วัตถุถูกเผา ชาวพุทธถูกบังคับให้เข้ารีต หากผู้ใดไม่ยอมก็ถูกปล้นฆ่า มีการทำลายวัด ทบเจดีย์ เผาพระไตรปิฎกและจับพระสีก (สังฆุมิ ลอว, 2556 : 40) การเสื่อมทรุดของพระพุทธรูปศาสนาด้วยอำนาจการเมืองยังคงเป็นไปต่อเนื่อง นั่นก็คือ ในรัชสมัยพระเจ้าธรรมपालะ ดองยวง (พ.ศ. 2085-2124) โปรตุเกสเข้ามาตั้ง ศูนย์การค้าเครื่องเทศตกตวงเอาทรัพยากรธรรมชาติของลังกาพร้อมกับเผยแผ่ศาสนา คริสต์ในประเศลังกาอย่างหนัก ทำให้พระพุทธรูปศาสนาได้รับผลกระทบอย่างมาก โปรตุเกสบังคับให้พระเจ้าธรรมपालะและพระมหาลีเข้ารีตนับถือศาสนาคริสต์และ ต้องบำรุงศาสนาคริสต์ด้วย นี่เองยังทำให้พระพุทธรูปศาสนาต้องพบกับความเสื่อมทรุด แม้วัดและศาสนสมบัติก็ตกอยู่ภายใต้การดูแลของหมอสอนศาสนา

กระบวนการทำลายล้างพระพุทธรูปศาสนาในลังการุนแรงยิ่งขึ้น ในรัชสมัย พระเจ้าราชสิงห์ที่ 1 ซึ่งไม่ชอบใจพระพุทธรูปศาสนา สั่งการให้เจ้าหน้าที่บ้านเมือง เมื่อเห็นพระภิกษุสามเณรที่หนักก็ให้จับไปประหารชีวิตได้เลย ทำให้ศาสนาพุทธ ที่มั่นคงในลังกามายาวนานต้องขาดช่วงไป พระภิกษุสามเณรต้องการครองสมณเพศ ต้องปลีกตนหรือไม้ก็ต้องทำตัวให้กลมกลืนกับชาวบ้าน ทำให้พระสงฆ์ส่วนหนึ่ง ต้องลดศีลเหลือแค่ศีล 10 เท่ากับสามเณร นอกจากนี้ยังต้องประกอบอาชีพเหมือน คนทั่วไป เพราะไม่มีใครกล้าใส่บาตรทำบุญ สนับสนุนกิจการพระศาสนา ถ้าใคร ฝ่าฝืนชาวโปรตุเกสเห็นจะต้องเดือดร้อนทั้งผู้ให้และผู้รับ สร้างความเจ็บปวดให้กับ ชาวลังกาถึง กระทั่งปี พ.ศ. 2200 ฮอลันดา นักล่าอาณานิคมอีกประเทศ เข้ามา มีอิทธิพลในลังกาแทนโปรตุเกส มองเห็นคุณค่าและโอกาสในการฟื้นฟูพระพุทธรูปศาสนา จึงขอให้สยามส่งสมณทูตไปฟื้นฟูพระพุทธรูปศาสนาในลังกา พระอุบาลีมหาเถระ (บรรณานิกร, 2561) หัวหน้าสมณทูตได้นำคณะสงฆ์สยามเดินทางไปถึงลังกา เมื่อปี พ.ศ. 2276 และได้ให้การบรรพชาอุปสมบทแก่ชาวลังกากว่า 3,000 รูป จึงก่อเกิดนิกายสยามวงศ์หรือสยามอุบาลีวงศ์หยั่งรากลึกในลังกาสืบต่อมาเกิดเป็น สยามวงศ์ในปัจจุบัน

พระพุทธศาสนามอญ : ก่อเกิด และเสื่อมทรุด

ภวมินทร์ วาดเขียน (2553 : 35) ได้ให้ข้อมูลไว้ว่า ก่อนที่ชาวมอญประเทศจะนับถือพระพุทธศาสนานั้นก็นับถือความเชื่อที่หลากหลาย เช่น ฝับริพบุรุษศาลปูตาม เป็นต้น เช่นเดียวกับ พระอัครเดช ญาณเตโช (2558 : 1) ให้ความเห็นว่าก็เหมือนกับชนชาติอื่น ๆ ในแหลมอินโดจีน กล่าวคือ คนส่วนใหญ่ก็นับถือบูชาวิญญาณ ภูตผี ปีศาจ ฝับริพบุรุษ และที่มีบทบาทมากที่สุดก็คือ “นัด” (nat) ฝัคนัดนี้ดำรงอยู่ในฐานะเป็นทั้งพระภูมิเจ้าที่ เป็นทั้งเทพยดา เป็นผู้บันดาลธรรมชาติ ดินฟ้าอากาศ ตลอดจนเป็นเจ้าของพิทักษ์รักษาบ้านเมือง แท้จริงแล้วฝัคนัดนี้คือ วิญญาณของผู้ที่ตายจากโศกนาฏกรรม เช่น ถูกฆ่า ตกน้ำตาย เป็นต้น แต่เป็นภาพประทับใจของผู้คนจึงได้ยกฐานะเป็นนัด

พระพุทธศาสนาเผยแผ่เข้ามาในรัฐมอญมีร่องรอยพุทธศาสนาทั้งแบบเถรวาทและมหายานควบคู่กัน สุกัญญา เบาเนติ (2551 : 3) กล่าวว่า มอญประเทศถูกผนวกเข้ากับประเทศพม่าปัจจุบัน มาจากหลายสาเหตุด้วยกัน คือ ความไม่มั่นคงของสถาบันกษัตริย์ ชนชั้นผู้นำแย่งชิงอำนาจ ไม่มีความสามัคคีภายในชาติ แบ่งฝักฝ่ายจนเกิดสงครามกลางเมือง และด้วยความที่เป็นรัฐเล็ก ๆ ทำให้รัฐใหญ่กว่ามีอำนาจต้องการขยายอำนาจทางการเมืองและต้องการทรัพยากรที่มีอยู่จำนวนมากในรัฐมอญเข้าไปแทรกแซงความเป็นรัฐเอกราช ทำให้รัฐมอญล่มสลายและถูกผนวกเข้ากับประเทศพม่าในที่สุด ในประเด็นนี้ชาตวิทย์ ปรีชาพาณิชพัฒนา (2564 : 4) อธิบายว่า พระพุทธศาสนาในฐานะที่เป็นส่วนหนึ่งของรัฐ เมื่อรัฐไม่มั่นคง พระพุทธศาสนาก็คงอยู่ไม่ได้ เพราะไม่ได้รับการสนับสนุนและเป็นศาสนาแบบชาวบ้าน พระสงฆ์มีความเห็นหลากหลายแตกแยกเป็นหลายคณะ จึงคงอยู่รอดเป็นเพียงประวัติศาสตร์ชาติ กระทั่งถึงรัชสมัยพระเจ้าธรรมเจดีย์ พ.ศ. 2015 – 2035 กษัตริย์มอญที่มีชื่อเสียงในการปฏิรูปส่งเสริมพระพุทธศาสนาจนมั่นคงในมอญประเทศ

1. พระเจ้าธรรมเจดีย์ กษัตริย์ผู้ปฏิรูปพระพุทธศาสนาในรัฐมอญ

ณรงค์ คลองแถว (2555 : 12) ได้อ้างถึงกรมพระยาดำรงราชานุภาพที่ได้เล่าถึงพระราชประวัติของพระเจ้าธรรมเจดีย์ว่า พระเจ้าหงสาวดีธรรมเจดีย์พระองค์นี้มีได้เป็นราชสกุลแต่เดิม แต่เป็นสามเณรอยู่วัดศรีปรางค์ในเมืองหงสาวดี

แต่เป็นผู้ฉลาดรอบรู้พระไตรปิฎกและเป็นนักพูดเทศนาที่มีคนนิยมมาก จนถึงราชธิดาของพระเจ้าราชาธิราชรับเป็นโยมอุปัฏฐากด้วยทรงเมตตาแต่ครั้งเป็นสามเณร ต่อมาอุปสมบทได้ฉายาว่า “ปิฎกธ” เมื่อสงครามสิ้นสุด พม่ากับมอญเป็นไมตรีกัน พระธรรมราชาได้รับแต่งตั้งเป็นองครักษ์ทนายาท พระเจ้าราชาธิราชยกพระราชธิดาให้เป็นมเหสีพระเจ้าอังวะ พระเจ้าอังวะอยู่ได้ไม่นาน ก็ถูกทำร้ายจนสิ้นราชสมบัติ พระนางตกทุกข์ได้ยากอยู่ในเมืองพม่าด้วยกับพระธิดา พระปิฎกธตามขึ้นไปคึดกลอุบายเพื่อพาหนี แล้วพากลับมายังเมืองหงสาวดีได้สำเร็จในปี พ.ศ. 1996 เมืองหงสาวดีว่างพระเจ้าแผ่นดิน อีกทั้งไม่มีเจ้านายสืบสกุล ชาวเมืองจึงเชิญพระนางครองราชย์สมบัติ พระนางจึงชวนให้พระปิฎกธลาสิกขามาช่วยราชการ และให้อภิเษกสมรสกับราชธิดา จึงมียศเป็นเจ้าและเป็นคนสำคัญในบ้านเมือง ตั้งแต่บัดนั้น 7 ปีต่อมาได้รับแต่งตั้งเป็นมหาอุปราชสำเร็จราชการแผ่นดิน พระมหาปิฎกธได้รับราชาภิเษกทรงนามว่า “พระเจ้ารามาริบัติ” พงศาวดารพม่าเรียกว่า “พระเจ้าธรรมเจดีย์”

จากพระประวัติทำให้เห็นว่า การที่พระเจ้าธรรมเจดีย์ เคยอุปสมบทในพระพุทธศาสนามีความรู้ความเข้าใจในพระไตรปิฎกอย่างแท้จริง ณรงค์คลองแก้ว (2555 : 16) ได้ให้ความเห็นว่า เมื่อเสวยราชสมบัติเป็นพระเจ้ากรุงหงสาวดีภารกิจเร่งด่วนที่ต้องดำเนินการ คือ การแสดงราชอำนาจในการฟื้นฟูพระพุทธศาสนา ให้บริสุทธิ์ การสร้างความสมานฉันท์ต่อคณะสงฆ์ที่แตกเป็น 6 นิกาย ซึ่งต่างรังเกียจไม่ร่วมสังฆกรรมกัน ถือคติประเพณีแตกต่างกันเพื่อหลอมรวมเป็นอันเดียวกันให้ได้ (ภูวรินทร์ วาดเขียน, 2553 : 112-120) พระองค์ได้นิมนต์พระเถระคณาจารย์มาปรึกษาหารือ โดยทรงอ้างถึงบทบาทและเกียรติภูมิของพระเจ้าอโศกมหาราชในคราวที่ปฏิบัติตนเป็นศิษย์วัดชำระสมณวงศ์ให้บริสุทธิ์และดำเนินวิเทศศาสนบายส่งสมณทูตไปเผยแผ่พระพุทธศาสนาในภูมิภาคต่าง ๆ อีกทั้งทรงชี้ให้เห็นรากเหง้าของพระพุทธศาสนาในรัฐมอญ ซึ่งได้รับการสืบทอดจากพระโศณะและพระอูตตระที่เดินทางมายังมอญประเทศ ทรงปรารภกับพระสงฆ์ทั้งหมดว่า การจะฟื้นฟูพระศาสนาให้เป็นหนึ่งเดียวได้ ควรที่จะใช้ตัวอย่างการฟื้นฟูแบบลังกา จึงดำริในการส่งคณะสงฆ์ไปเรียนและนำรูปแบบแบบลังกาวงศ์มาเผยแผ่ที่รัฐมอญ พระองค์ทรง

ให้เหตุผลในการปฏิรูปคณะสงฆ์ครั้งนั้นว่า 1) เพื่อให้พระสงฆ์มีระเบียบปฏิบัติ มีข้อวัตรเป็นอันเดียวกัน ไม่รังเกียจกัน 2) เพื่อทำให้เกิดเอกภาพในสงฆ์ เป็นการง่าย ในการปกครองและดูแลกันในสังฆมณฑล และเป็นส่วนหนึ่งของการพัฒนาประเทศ โดยใช้หลักพระศาสนานำ 3) เพื่อทำให้พระศาสนากลับคืนไปสู่วิถีสังฆะดังเช่น สมัยพุทธกาล แม้จะมีการปรับปรุงก็อยู่ภายใต้กรอบมหาประเทศอันเหมาะสม 4) เพื่อให้ผู้เข้ามาบวชใหม่เห็นเป้าหมายชัดเจน คือ มีพระนิพพานเป็นที่ตั้ง โดยในระหว่างทางนับเป็นการสั่งสมบารมี ให้ยึดหลักเถรวาทอย่างเข้มข้น และ ผู้เข้ามาบวชมุ่งหมายในการบวชด้วยศรัทธาเพื่อความบริสุทธิ์ 5) เพื่อให้พระเถระ คณาจารย์ทุกนิกายเดินทางไปพร้อมกันเพื่อศึกษาพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ ซึ่งผ่านการปฏิรูปทำให้เกิดจารีตที่บริสุทธิ์ถูกต้องตามพระไตรปิฎกแล้วที่วัดมหารัชมงคล ประเทศลังกา

2. การปักหมุดพระพุทธศาสนาจารีตลังกาวงศ์ในประเทศมอญ

เมื่อปี พ.ศ. 2018 พระเจ้าธรรมเจดีย์จึงได้ส่งพระเถระพร้อมพระภิกษุ บัณฑิตสมณะ (พระผู้ติดตาม) จำนวน 44 รูปเดินทางไปยังลังกาโดยใช้เรือ 2 ลำ ดังที่กล่าวในตอนต้น มัลลิกา ฎมะธนและคณะ (2556 : 1) กล่าวว่า กฎเหล็กประการ หนึ่งของลังกาวงศ์ก็คือ การที่ลังกาวงศ์จะให้การอุปสมบทแก่ผู้มาจากแดนไกลนั้น ผู้ประสงค์บวชจะต้องลาสิกขาจากสมณเพศเป็นคฤหัสถ์ก่อนแล้วจึงให้อุปสมบทใหม่ เพื่อให้ “รับ” ความเป็นลังกาวงศ์นั่นเอง เจ้าเมืองลังกาทรงทราบจึงโปรดฯ ให้เอาเรือ ขนานทอดทำเป็นโบสถ์กลางแม่น้ำกัลยาณีในเขตพระนคร แล้วให้คณะสงฆ์ลังกา “บวชแปลง” พระมอญ โดยมีพระวันรัต สังฆนายกฝ่ายอรัญญวาสีเป็นอุปัชฌายะ ให้อุปสมบทแก่พระมอญชุดหนึ่ง พระธรรมกิตติ สังฆนายกฝ่ายคามวาสี เป็น อุปัชฌายะบวชพระมอญชุดหนึ่ง ศิลาจารึกกัลยาณีบนตึกไว้ว่าในวันบวชนั้นพระสงฆ์ ลังกาให้ใช้ชาวประเทศอื่นซึ่งไปคอยอยู่ก่อนบวชเสียก่อน จึงให้พระมอญบวช และ ก่อนบวชถูกบังคับให้สึกจากสมณเพศเสียก่อนแล้วจึงได้รับบรรพชาอุปสมบทใหม่ เพื่อให้เป็นลังกาวงศ์โดยบริสุทธิ์ (ณรงค์ คลองแก้ว, 2555 : 4) ประเด็นนี้ ถูกถ่ายทอด และสอดคล้องกับธรรมเนียมของคณะธรรมยุติกนิกายในประเทศไทยที่นิยมให้ ผู้มาจากที่อื่นอุปสมบทใหม่เข้าสำนัก

หลังจากพระสงฆ์มอญได้รับการบรรพชาและอุปสมบท ณ สีมากลางแม่น้ำกัลยาณีแล้ว ด้วยการยกย่องอย่างสูง พระเจ้าภูมิเนกพาหุพระราชทานนามแก่พระสงฆ์เหล่านั้นด้วยความเคารพว่า “สามี” หรือ “สวามี” (มีสถานะเช่นเดียวกับพระราชอาของคณะสงฆ์ไทย) พระสงฆ์ทั้งหมดพร้อมกับพระมหาเถระชาวลังกา 3 รูป คือ พระธรรมกิตติ พระวันรัต และพระมังคละ จึงเดินทางกลับมายังประเทศมอญด้วยนี้จึงนับเป็นก้าวแรกของการปักหมุดพระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ในประเทศมอญ

หลังจากนั้น พระเจ้าธรรมเจดีย์ได้โปรดเกล้าโปรดกระหม่อมให้กำหนดสถานที่สำหรับสร้างอุโบสถเป็นวิสุทฐคามสีมาที่ถูกต้องตามพระวินัยเพื่อให้คณะสงฆ์ที่บวชแปลงทำสังฆกรรมและขยายลัทธิ พระองค์ทรงเลือกสถานที่สำหรับสร้างอุโบสถที่ทิศตะวันออกพระธาตุมูเตา ชานเมืองหงสาวดีให้พระสงฆ์บวชแปลงทำพิธีผูกพัทธสีมาแล้วสร้างอุโบสถที่นั่น และอุโบสถที่ทำสังฆกรรมนั้นให้เรียกชื่อตามแม่น้ำที่อุปสมบทในลังกาว่า “กัลยาณีสีมา” แปลว่า ชอบเขตการทำสังฆกรรมของพระสงฆ์ที่ได้รับการอุปสมบทจากแม่น้ำกัลยาณี เมื่อผูกพัทธสีมาเสร็จแล้วพระองค์โปรดฯ ให้กุลบุตรชาวมอญ อุปสมบทเป็นลังกาวงศ์ในสีมากัลยาณีนี้อย่างต่อเนื่อง จารึกกัลยาณีซึ่งเป็นจารึกโบราณของอาณาจักรมอญที่พระเจ้าธรรมเจดีย์โปรดฯ ให้จารึกประวัติการฟื้นฟูพระพุทธศาสนาในเมืองมอญ ในโอกาสที่มีการฟื้นฟูพระพุทธศาสนาในรามันประเทศและผูกพัทธสีมาพระอุโบสถกัลยาณีสี่ที่เมืองหงสาวดี ในปี พ.ศ. 2019 กล่าวว่า พระเจ้าธรรมเจดีย์โปรดฯ ให้พระสงฆ์ทั่วแผ่นดินมอญสักสมดแล้วให้อุปสมบทใหม่กับคณะสงฆ์ที่บวชแปลงมาจากลังกา ปราบกฐินพระบวชในคณะกัลยาณีสี่ถึง 15,666 รูป ด้วยเหตุนี้ทำให้คณะสงฆ์แบบลังกาวงศ์ในนามกัลยาณีสี่มาปักหมุดมั่นคงในรัฐมอญสืบมา เพื่อให้เห็นภาพการเปลี่ยนแปลงทั้งทางการเมืองและพระพุทธศาสนาในมอญประเทศชัดเจนยิ่งขึ้น ภูวมินทร์ วาดเขียน (2553 : 104-106) ได้สรุปเหตุการณ์สำคัญตั้งแต่ต้นจนถึงรัชสมัยของพระเจ้าธรรมเจดีย์ 5 ยุคดังนี้

ยุคแรก พุทธศตวรรษที่ 11 หรือก่อนหน้านั้นหลายร้อยปี พระพุทธศาสนาเป็นที่รู้จักในพม่า เห็นได้จากจารึกต่าง ๆ ที่ค้นพบซึ่งเขียนเป็นภาษาบาลีด้วยอักษรแบบอินเดียตอนใต้

ยุคที่ 2 สมัยพระเจ้าอโนรธามังช่อ (พ.ศ.1587-1620) ได้ชำระพระพุทธศาสนาในพม่าเหนือให้บริสุทธิ์ โดยอาศัยคัมภีร์ต่าง ๆ ที่ได้จากเมืองมอญเป็นหลักเทียบเคียงกับคัมภีร์ของลังกา

ยุคที่ 3 ภิกษุอุตตราชีวะกับท่านอภิลูกศิษย์ (ประมาณ พ.ศ. 1743) ไปศึกษาที่ลังกา ภิกษุอภิลูกศิษย์ได้รับการอุปสมบทกลับมาไม่ยอมรับพระมอญว่าเป็นพระไม่สมบูรณ์ บกพร่องในการบวช จึงตั้งนิกายสิงหล ทำให้เกิดมี 2 นิกายในพม่าเหนือแล้วขยายตัวจนถึงพม่าใต้

ยุคที่ 4 ลัทธิลังกาวงศ์ (ประมาณ พ.ศ. 1793) นำโดยพระสารีบุตร และคณะมีอิทธิพลจนถึงพม่าใต้และมอญนิกายก็เริ่มเสื่อมลงและแตกเป็น 6 นิกาย

ยุคที่ 5 พระเจ้าธรรมเจดีย์ กษัตริย์กรุงหงสาวดี (ประมาณ พ.ศ. 2003) ประกาศว่า พระองค์ได้ส่งพระสงฆ์ไปศึกษาและอุปสมบทตามจารีตลังกาวงศ์ ทรงชำระพระพุทธศาสนาให้บริสุทธิ์แล้ว ด้วยการผนวกรวมพระสงฆ์ทั้งหมดที่เคยแตกแยกกันในมอญประเทศให้เป็นหนึ่งเดียว ส่งเสริมให้อุปสมบทในอุทกุเขปสีมาตามแบบลังกา มีจารีตปฏิบัติและเรียกคณะนี้ว่า “คณะกัลยาณีสีมา”

พระพุทธศาสนาในยุคที่ 5 คือ ยุคของพระเจ้าธรรมเจดีย์แห่งกรุงหงสาวดี จึงเป็นยุคแห่งการประดิษฐานพระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ในนามคณะสงฆ์ กัลยาณีสีมาลงในมอญประเทศได้อย่างสมบูรณ์เป็นระยะเวลายาวนาน นับได้ว่าพระเจ้าธรรมเจดีย์ ทรงเป็นพระมหากษัตริย์ผู้ห่วงใย มีวิสัยทัศน์ในการปฏิรูปพระพุทธศาสนาเพื่อหวังรวมนิกายสงฆ์ในพระพุทธศาสนาให้เป็นหนึ่งเดียว โดยยึดแนวทางของพระเจ้าโคกมหาราช ทำให้การปฏิรูปพระพุทธศาสนาในประเทศ มีแนวทางที่ชัดเจนมากขึ้น

หลังจากสิ้นสมัยของพระเจ้าธรรมเจดีย์แล้ว สถานการณ์พระพุทธศาสนาในเมืองมอญ การเผยแผ่และดำรงอยู่ของพระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ในเมืองมอญก็ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ทางการเมือง ผู้อุปถัมภ์ ผู้รักษาดำรงไว้ ฉะนั้นเมื่อการเมืองไร้เสถียรภาพ ประกอบกับพม่าเองก็ต้องการขยายอาณาเขตจึงเข้ายึดครองเมืองมอญ พระพุทธศาสนาก็ได้รับผลกระทบไปด้วย จึงเกิดการอพยพใหญ่ และบางครั้งก็ถูกกวาดต้อนในสถานะเชลยศึกเข้าสู่ประเทศเพื่อนบ้านและสยาม

หลายต่อหลายครั้ง (นรเศรษฐี เตชะ, 2562: 1) ขณะที่ องค์ บรรจุน (2551: 1-22) ได้สรุป การอพยพของคนมอญเข้าสู่สยามรวมทั้งสิ้น 9 ครั้งใหญ่ ๆ ส่งผลกระทบต่อหลายอย่าง กล่าวคือ ในการอพยพทั้ง 9 ครั้ง ชาวมอญได้นำพระพุทธศาสนาติดตัวมาด้วย มอญย้อนกลับหลังจากกษัตริย์กรุงหงสาวดี พระเจ้าธรรมเจดีย์ได้สนับสนุนให้เกิดการปฏิรูปพระพุทธศาสนาและปักหมุดพระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ (กัลยาณีสมา) มั่นคงไว้ที่รัฐมอญแล้ว หลังรัชสมัยของพระองค์กว่า 100 ปี ความไร้เสถียรภาพทางการเมืองและการขยายตัวของอาณาจักรพม่าได้ทำลายบ้านเมืองมอญและศาสนา ก่อให้เกิดการอพยพครั้งใหญ่เข้าสู่สยาม ชาวมอญได้นำสมบัติอันล้ำค่าคือพระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์มาด้วย ได้เข้ามาพึ่งพระบรมโพธิสมภาร เวลาผ่านไปพระสงฆ์มอญเข้ามามีบทบาทในสังคมสยามมีส่วนร่วมในการปกครองได้รับการยอมรับเรียกว่า มอญนิกาย ควบคู่กับกรรมยุตและมหานิกาย ดังปรากฏในพระราชบัญญัติคณะสงฆ์ มอญนิกายมีรูปแบบการบวช การปฏิบัติและพิธีกรรม มีคาสวดแตกต่างจากพระสงฆ์สยาม ที่สำคัญในเวลาต่อคือ มีบทบาทโดยตรงต่อการปฏิรูปคณะสงฆ์ก็คือ พระสุเมธุนี พระสงฆ์มอญในคณะกัลยาณีสมา จาริตลังกาวงศ์โดยตรงนั่นเอง

พระพุทธศาสนา : จากลังกาสู่เมืองนครศรีธรรมราช และสุโขทัย

พระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์เข้ามาถึงสยามเมื่อราวปี พ.ศ.1800 พระสงฆ์สยามได้ไปบวชแปลงที่ลังกาและกลับมามีพระสงฆ์ลังกาติดตามมาด้วย มาตั้งคณะที่นครศรีธรรมราชก่อนแล้วช่วยกันสร้างพระมหาธาตุนครศรีธรรมราช เป็นสถูปรูปทรงลังกา เผยแผ่พระพุทธศาสนา ข้อวัตรปฏิบัติของพระสงฆ์จนเป็นที่ศรัทธาของพระเจ้าจันทรภาณุ เจ้าผู้ครองนคร พระองค์ให้การอุปถัมภ์และส่งเสริมพระพุทธศาสนา จัดส่งพระสงฆ์ไปศึกษาที่ลังกาและตั้งคณะสงฆ์ที่เมืองนครศรีฯ เรียกว่าพระพุทธศาสนาลังกาวงศ์ด้วย พิมพิร์ราโพ เปรมสมิทธิ (2549 : 1) กล่าวว่า พระพุทธศาสนาลังกาวงศ์ได้เจริญรุ่งเรืองที่เมืองนครศรีธรรมราชก่อนเมืองอื่นในสยาม ในด้านความสัมพันธ์กับเมืองลังกานั้นมีหลักฐานว่า พระเจ้าจันทรภาณุ เจ้าเมืองนครศรีธรรมราชได้เดินทางไปลังกาถึง 2 ครั้ง อีกทั้งได้อัญเชิญพระพุทธสิหิงค์

มาประดิษฐานในนครศรีธรรมราช และต่อมาพระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ก็ได้ขยายไปยังอาณาจักรสุโขทัย พ่อขุนรามคำแหงมหาราช ได้อาราธนาพระสงฆ์และเชิฏนิกปราชญ์จากเมืองนครศรีธรรมราชไปเผยแผ่พุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ที่กรุงสุโขทัยดังปรากฏในศิลาจารึกหลักที่ 1 ด้านที่ 3 บรรทัดที่ 29-30 ว่า "...เบื้องตะวันตกเมืองสุโขทัยนี้มีอริยัญญิก พ่อขุนรามคำแหงกระทำไอยทานแก่มหาเถระสังฆราชปราชญ์เรียนจบปิฎกไตร หลวกกว่าปู่ครูในเมืองนี้ ทุกคนลูกมาแต่เมืองศรีธรรมราชมา..." หลังจากนั้น พระพุทธศาสนาแบบลังกาวงศ์ก็ได้เผยแพร่อีกอย่างต่อเนื่องจากสุโขทัย สู่อุทยา ธนบุรี และรัตนโกสินทร์จนถึงปัจจุบัน

ธรรมยุติกนิกาย : กำเนิด และการขยายวงศ์ธรรมยุติกนิกายในสยาม

ภายหลังพระเจ้าปรากรมพาหุอุปถัมภ์ให้ทำสังคายนาครั้งที่ 4 ที่ประเทศลังกาเรียบร้อยแล้ว ลังกากลายเป็นดาวเด่นในฐานะต้นแบบเมืองที่สนับสนุนพระพุทธศาสนา เป็นเมืองมีพระไตรปิฎกที่ได้รับการชำระถูกต้องแล้ว โดยเชื่อว่าพระสงฆ์มีข้อวัตรปฏิบัติตรงตามพระไตรปิฎก มีหลักเกณฑ์ในการคัดกรองและรับผู้จะเข้าสู่สังฆมณฑลอย่างน้อยต้องลาสิกขาจากนิกายเดิมเพื่อ "รับ" ความเป็นลังกาวงศ์ ดังกล่าวแล้วในตอนต้น ด้วยเหตุนี้ จึงทำให้เมืองที่นับถือพระพุทธศาสนาในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ เช่น พม่า มอญ สยาม ล้านนา ล้านช้างและกัมพูชาต่างเดินทางสู่ลังกาเพื่อนำพระพุทธศาสนามายังดินแดนของตน

นอกจากประเทศมอญแล้ว ในขณะนั้น พระพุทธศาสนาในสยามนั้นก็มีหลากหลาย และผสมผสานกับความเชื่อต่าง ๆ ในท้องถิ่น อันเนื่องมาจากพระพุทธศาสนาเข้าสู่สยามในหลายทางและหลายนิกายทั้งเถรวาท มหายาน รวมทั้งวัชรยาน (ล้านนา) ด้วย ตั้งแต่สุโขทัยจนถึงรัตนโกสินทร์ ทวีชัย แสงนุสร (2559 : 65) กล่าวว่าที่เป็นเช่นนี้เกิดจาก 1) ความสัมพันธ์ระหว่างรัฐต่อรัฐ 2) การเคลื่อนย้ายของผู้คน ไม่ว่าจะเป็นความสัมพันธ์อันที่ญาติหรือการหาพื้นที่ทำกินที่สมบูรณ์กว่า และ 3) การอพยพหนีสงครามหรือการถูกกวาดต้อนในฐานะเชลยในสงคราม เป็นต้น การเคลื่อนย้ายเหล่านี้ก่อให้เกิดการถ่ายโอนคำสอน ความเชื่อทางศาสนา วัฒนธรรม

ศิลปกรรม อย่างไม่ต้องสงสัย เช่นคำกล่าวที่ว่าศาสนายู่กับคน คนไปที่ไหนศาสนา ก็อยู่ที่นั่น

พระวชิรญาณภิกขุ (รัชกาลที่ 4) ภายหลังผนวชได้เสด็จไปประทับที่วัดมหาธาตุฯ เพื่อปฏิบัติอุปัชฌาย์วัดต่อสมเด็จพระสังฆราช (ด่อน) เป็นเวลา 3 วัน จากนั้นจึงเสด็จไปประทับจำพรรษาที่วัดสมอราย (วัดราชาธิวาสปัจจุบัน) ซึ่งเป็นวัดฝ่ายอรัญญวาสี ซึ่งเป็นวัดที่เน้นการปฏิบัติสมถวิปัสสนากรรมฐานที่มีชื่อเสียง พระองค์ได้เสด็จมาประทับที่วัดแห่งนี้และศึกษาวัตรปฏิบัติ การบำเพ็ญกรรมฐานกับ พระธรรมวิโรจน์เจ้าอาวาส ซึ่งเป็นผู้เชี่ยวชาญวิปัสสนาธุระในสมัยนั้น นอกจากนี้ พระองค์เสด็จไปเรียนรู้ในหลายวัดเพื่อเปรียบเทียบ เช่น วัดราชสิทธิาราม และสำนักวิปัสสนาอื่น ๆ (ภวมินทร์ วาดเขียน, 2553 : 222-226) ทรงอุทิศตนทุ่มเทค้นคว้าเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของการทำสมาธิ สอบถามอาจารย์ทั้งหลายแม้จะได้คำตอบตั้งแต่ต้นจนปลาย คือ ผลของการฝึกจิตได้แก่ความรู้ความเข้าใจในสรรพสิ่งเพื่อการบรรลุธรรมและสิ้นอาสวะ (วันทนีย์ สงศิริ, 2525 : 76-77) รู้สึกไม่พอใจในคำตอบ จึงหน້ายที่จะฝึกวิปัสสนาต่อ ด้วยเหตุผลว่า เมื่อพระองค์มีข้อสงสัยและนำไปถามอาจารย์ ท่านเหล่านั้นไม่สามารถให้ความกระจ่างได้ อีกทั้งคำตอบที่ได้ก็ไม่เชื่อมโยงกับพระไตรปิฎก หากแต่เป็นการอธิบายบนพื้นฐานความเชื่อของตนเสียเป็นส่วนมาก พระองค์เห็นว่า ภิกษุเหล่านั้นไม่นิยมค้นคว้าและศึกษาเอกสาร ตำรา นิยมอ้างคำพูดครูบาอาจารย์ที่สอนและให้ปฏิบัติตาม ภวมินทร์ วาดเขียน (2553 : 222-226) อ้างว่าเรื่องนี้ สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวปวเรศวริยาลงกรณ์ได้อธิบายว่า ขณะที่พระองค์ (วชิรญาณภิกขุ) ประทับที่วัดสมอราย ได้ทดลองปฏิบัติสมถและวิปัสสนาธุระ ซึ่งดูไม่กระจ่างชัด ดูคลุมเครือและไม่ยึดโยงกับพระไตรปิฎก ส่วนมากนิยมบอกกล่าวกันตามคติโบราณ ไม่ชี้แจง แสดงเหตุให้ผู้ศึกษาเห็นจริงด้วยปัญญา จึงเห็นว่า การทำสมถวิปัสสนากรรมฐานอย่างไม่เข้าใจนี้ ไม่เป็นที่ตั้งแห่งบุญและปวยการที่นึ่งหลักตามภาวนาเจ็บหลังเสียเปล่า (วันทนีย์ สงศิริ, 2525 : 78) ในที่สุดแล้ว พระองค์จึงหมดความสนใจในการปฏิบัติวิปัสสนาธุระ เพราะทรงเชื่อว่า รากฐานเดิมของการเจริญภาวนา คือ การศึกษาพระไตรปิฎก

พระองค์จึงเริ่มศึกษาค้นถุระคือการศึกษาคัมภีร์ เพื่อจะอ่านพระไตรปิฎก ให้แตกฉาน สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวปวเรศวริยารงณ์ (2511 : 2) กล่าวว่า แรงผลักดันอีกอย่างหนึ่งก็คือ ภิกษุวัดสมอรายเองกลับมือคิดต่อการศึกษา พระไตรปิฎก (ปริยัติ) ด้วยพึงพอใจที่จะยึดถือแนวปฏิบัติเพื่อเข้าถึงความรู้สูงสุด ทางพระพุทธศาสนาด้วยวิปัสสนา หาใช่ด้วยการศึกษา (วันทนิย สงศิริ, 2525 : 79) ดังนั้น เมื่อออกพรรษาจึงเสด็จกลับวัดมหาธาตุ และทรงศึกษาภาษาบาลีที่สำนัก แห่งนี้ ทำให้มีความรู้ภาษาบาลีอย่างแตกฉาน สามารถอ่านพระไตรปิฎกและ อรรถกถาจนเข้าพระทัยด้วยพระองค์เอง (สุจริตลักษณะ ตีพิมพ์และคณะ, 2538 : 39) 3 ปีต่อมา ปี พ.ศ. 2369 พระองค์ทรงเข้าสอบปริยัติธรรมในที่ประชุมพระราชาคณะ ชั้นผู้ใหญ่ ณ พระที่นั่งอมรินทรวินิจฉัยต่อหน้าพระบาทสมเด็จพระนั่งเกล้าเจ้าอยู่หัว ซึ่งเสด็จมาเป็นประธาน สอบผ่านเป็นเปรียญโท 5 ประโยค ในรูปแบบมุขปาฐะ คือ สอบจำปากเปล่า

ในความเห็นของพระวชิรญาณภิกขุ อนาคตของพระศาสนาจะเป็นอย่างไร กล่าวคือ พระสงฆ์ที่ตั้งใจรักษาพระศาสนาด้วยการปฏิบัติสมถวิปัสสนากรรมฐาน มีอยู่บ้าง แต่ก็ไม่สามารถอธิบายให้ยึดโยงกับพระไตรปิฎกได้ ส่วนหนึ่งประพฤติดวัตร ของพระสงฆ์ก็อยู่นอกร่องพระธรรมวินัยเช่น เตะตะกร้อ เล่นหมากกรุก ตีไก่ กัดปลา ต่อกนก เล่นว่าว สะสมของมีค่าราคาแพง หวังความร่ำรวย หวังยศตำแหน่งทั้งทางสงฆ์ และทางฆราวาส ประกอบพิธีทางไสยศาสตร์ หากินด้วยการล่อลวงด้วยเล่ห์กล ต่าง ๆ ไม่ได้ตั้งใจปฏิบัติและสืบทอดพระศาสนา (ปฐม นิคมานนท์, 2546 : 68) วันหนึ่งพระองค์ทวนถามพฤติการณ์สงฆ์กับสมเด็จพระสังฆราช พระราชอุปัชฌาย์ ก็ให้คำตอบว่า "... ท่านจะมาสงสัยอะไรในบรรพชาและสิกขาบทแล้ว เพศสงฆ์ที่ เนืองมาแต่วงศ์พระอริยเจ้านั้น เสื่อมสูญสิ้นหมดแล้วแต่ครั้งกรุงแตกแก่พม่า ยังเหลืออยู่แต่เพศอลัชชีที่ไม่มีความละอายบาป ประพฤติแต่การหยาบๆ ล่วงวินัย สิกขา พวกเราก็พากันบวชบรรพชามาแต่สงฆ์พวกนั้น จึงได้ปฏิบัติผิดจากธรรมวินัย ไตรสิกขา ทรงไว้แต่ผ้า กาสาวพัตร์หาข้อปฏิบัติไม่ได้.." (พระครูสิริปัญญาภรณ์ (อ่อน), 2480 : 20) ด้วยเหตุนี้ในเวลาต่อมาเมื่อพระองค์สถาปนาธรรมยุติกนิกาย พระวชิรญาณภิกขุจึงเริ่มต้นด้วยท่าทีที่ดูจะปฏิเสธความชอบธรรมของคณะสงฆ์

ที่มีอยู่เดิมว่า ศาสนวงศ์เป็นจลาจลมาแต่ครั้งกรุงเก่าแล้ว กับได้เห็นอาจารย์วัดของสมณะบางเหล่าไม่นำมาซึ่งความเลื่อมใส ทรงสังเวชสลดพระทัยนัก ด้วยการศาสนาคือวงษ์บรรพชาอุปสมบท เห็นว่าเป็นของมีรากอันเน่าผุ ไม่มีมูลที่ตั้งแห่งความเลื่อมใส ...ลัทธิสมณนั้นมากมุลุ่นวายไปด้วยสัมโมหวิหาร อยู่อย่างมมายเหมือนกับยี่มจุกทำนมาหายใจ จะพูดสิ่งใดก็เป็นต่ออ้างคติ เช่น อาຈິณณะกับปีกาว่าท่านผู้ใหญ่เคยทำมาอย่างนี้ ไม่แจ้งแสดงเหตุที่ออกมาให้เห็นจริงได้ แต่ถือลัทธิของตนนั้น ดันดื้อไป มิได้รู้ว่าผิดและชอบไม่เป็นที่ตั้งแห่งปัญญา

ด้วยความคิดดังกล่าว ภายหลังพระองค์ได้ตั้งสังฆาภิธานเพื่อให้ได้พบพระสงฆ์ที่ปฏิบัติดีงามถูกต้องตามร่องพระธรรมวินัยภายในสามวันเจ็ดวัน ทั้งนี้เพื่อสร้างความเชื่อมั่นและเป็นแรงบันดาลใจในการปฏิรูปและสืบทอดพระพุทธศาสนา กระทั่งได้เจอพระสุเมธมุนี (ชาย พุทฺธวโโส) ซึ่งสืบเชื้อสายจากคณะสงฆ์กัลยาณีสัมมา (ลังการวงศ์) ที่วัดบวรรมงคล (วัดลิงขบ สังกัดมอญนิกายขณะนั้น) ซึ่งตั้งอยู่ทางทิศตะวันตกแม่น้ำเจ้าพระยาฝั่งธนบุรี ตรงข้ามเยื้องวัดสมอราย (วัดราชาธิวาส) กล่าวกันว่า พระสุเมธมุนีรูปนี้เป็นผู้ชำนาญพระไตรปิฎกและประพจน์วัตรปฏิบัติอย่างเคร่งครัด สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมพระยาดำรงราชานุภาพ (2518 : 75) ส่องภิกษุรูปนี้ว่า “...เป็นผู้ฉลาดในวินัย รู้พุทธวจนะ ชำนาญในภาษาบาลี (อักขรูกัจจายนวิธ)...” พระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (2547 : 11) ก็ทรงเห็นสอดคล้องกันว่า เมื่อพระวชิรญาณภิกษุทอดพระเนตรจริยาวัตรและข้อปฏิบัติ จึงได้แวะเวียนไปมาสันทนาจนเกิดความมั่นใจว่า มอญนิกายนี้ปฏิบัติตรงต่อธรรมวินัยแท้จริง จึงถวายตัวเป็นศิษย์ ต่อมาพระองค์พร้อมคณะจึงได้ทำพิธี “บวชแปลง” ในอุททุกเขปสีมา (โบสถ์น้ำเจกเชนธรรมเนียมนิยมของลังการวงศ์ และกัลยาณีสัมมา) บริเวณแม่น้ำเจ้าพระยาฝั่งทิศตะวันออกติดกับวัดราชาธิวาส ปัจจุบัน ต่อมาเมื่อผู้ศรัทธาในวิธวัตรปฏิบัติและธรรมเนียมของพระวชิรญาณภิกษุจำนวนเพิ่มขึ้น พระองค์จึงได้ขยายแนวคิดและวิธีการปฏิบัติในธรรมเนียมนี้ไว้ว่า จะเป็นการห่มผ้า การสวดมนต์ การเทศนา การทำสังฆกรรม แนวคิดแนวสันนิยมนุชยนิยม การศึกษา ระเบียบประเพณีจารีตธรรมยุต เป็นต้น คนไทยรู้จักคณะนี้ในนาม คณะธรรมยุตหรือธรรมยุติกนิกาย ซึ่งแปลว่า คณะที่ยึดมั่นในหลักอันเป็น

ธรรมวินัย อันเป็นผลผลิตของการปฏิรูปพระพุทธศาสนาในห้วงเวลาดังกล่าวและยึดโยงจนกระทั่งปัจจุบัน

บทสรุป

บทความนี้ได้อธิบาย การขยายตัว การดำรงอยู่และความสัมพันธ์ของพระพุทธศาสนาที่อิงอยู่กับเสถียรภาพทางการเมือง สถาบันกษัตริย์ ผู้ปกครอง คณะสงฆ์ ชุมชน เป็นต้น พระเจ้าธรรมเจดีย์ของประเทศมอญ ซึ่งมีความคล้ายคลึงกับรัชกาลที่ 4 คือ เคยผ่านการบวชเรียนมาเป็นเวลานาน ชำนาญในปริยัติแตกฉานในพระไตรปิฎก ไม่เพียงแต่เป็นผู้ให้ความสำคัญทางพระพุทธศาสนาเท่านั้น พระองค์สนับสนุนให้เกิดการปฏิรูปพระพุทธศาสนาในฐานะเป็นพันธมิตรในการขับเคลื่อนสังคม ถึงแม้พระพุทธศาสนาจารีตลังกาเข้ามาในมอญ ล้านนา สุโขทัย อโยธยา รัตนโกสินทร์ แต่คงอยู่ในสภาพรุ่งเรืองและจางหายเป็นพัก ๆ หลักใหญ่ก็ขึ้นอยู่กับบ้านเมืองไม่สงบอยู่ในภาวะสงคราม ในเมืองสยาม ตอนต้นรัตนโกสินทร์ พระวชิรญาณมิกขุ (รัชกาลที่ 4) ต้องการปฏิรูปพระศาสนาให้อยู่ในร่องความหมายเดิมแห่งพระไตรปิฎก เช่น การดำเนินชีวิตของพระสงฆ์และฆราวาสตามครรลองพระไตรปิฎก เมื่อพบพระสงฆ์มอญ จึงก่อเกิดความเลื่อมใส พร้อมคณะจำนวนหนึ่งได้บวชแปลงและยึดถือธรรมเนียมปฏิบัติจนก่อเกิด “ธรรมยุติกนิกาย” ขึ้นมาในสังคมไทย

เอกสารอ้างอิง

- กรมพระยาดำรงราชานุภาพ สมเด็จพระเจ้าบรมวงศ์เธอ. (2518). **ความทรงจำ**. กรุงเทพฯ : เสริมวิทย์บรรณาการ.
- ชาญวิทย์ ปรีชาพาณิชพัฒนา. (2564). **การอพยพของชาวมอญเข้าสู่ประเทศไทย**. สืบค้น 21 มกราคม 2564, จาก <https://sites.google.com/>.
- ณรงค์ คลองแก้ว. (2555). **ศึกษากำเนิดและพัฒนาการมอญนิกายในประเทศไทย (ปริญญานิพนธ์ปริญญาคุณวุฒิบัณฑิต)**. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. กรุงเทพฯ.

- दनัย ปรีชาเพิ่มประสิทธิ์. (2557). การศึกษาพระธรรมวินัยในพระพุทธศาสนา : วิวัฒน์หรือวิบัติ. **วารสารศิลปศาสตร์**, 6(1), 256-257.
- ทวีชัย แสงนุสร. (2559). วิเคราะห์อุดมการณ์ทางการเมืองการปกครองของสมัย สุโขทัยกับสถานการณ์ปัจจุบัน. **Journal of Modern Learning Development**, 1(1), 1.
- นเรศวรสุ์ เตชะ. (2562). กลุ่มคนมอญในพื้นที่ประวัติศาสตร์และความทรงจำ ของชุมชนโพธิ์สามต้นในสมัยอยุธยาจนถึงธนบุรี. **วารสารวิชาการอยุธยา ศึกษา**, 11(2), 1.
- ปฐม นิคมานนท์. (2546). **พระครูวิเวกพุทธกิจ (หลวงปู่เสาร์ กนฺตสีโล) พระปฐมอาจารย์ใหญ่ฝ่ายพระกรรมฐาน โครงการหนังสือบูรพาจารย์ เล่ม 5**. กรุงเทพฯ : พี.เอ.ลิฟวิ่ง.
- ปาวเรศวรียากรณ์ (สมเด็จพระบรมวงศ์เธอ กรมพระยา). (2511). **เทศนาพระราชประวัติ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัวในมหามกุฏราชานุสาสนีย์**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- พระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว (พระบาทสมเด็จพระเจ้าอยู่หัว). (2547). **เทศนาพระราชประวัติ พระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตโต). (2553). **กาลานุกรมพระพุทธศาสนาใน อารยธรรมโลก**. กรุงเทพฯ : ผลิตivism.
- พระอัครเดช ญาณเดโช. (2558). คัมภีร์ไบลานมอญในประเทศไทย. **วารสารสุขุทัย ธรรมาธิราช**, 5(1), 1-14.
- พิมพ์วิภา ไพ ปรเมสมิทธิ์. (2549). **ความสัมพันธ์กับประเทศลังกา**. ปริญญาโท ปรินญานมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์ มหาวิทยาลัย.
- ภูมินทร์ วาดเขียน. (2553). การสถาปนาธรรมยุติกนิกายของวชิรญาณภิกขุ : ปัญหาเรื่องสังฆเภท. **วารสารพุทธศาสนศึกษา**, 112-120.

- มัลลิกา ภูมะธน และคณะ. (2556). พระพุทธศาสนาในประเทศไทย : นิยายการปกครอง และสมณศักดิ์. **วารสารสังคมศาสตร์ปริทรรศน์**, 7(2), 1. ไมเคิล ไรท์. (2562). พุทธศาสนา “ลัทธิลัทธิ” เข้ามาเมื่อไร ทางไหน, สืบค้นเมื่อ 30 มกราคม พ.ศ. 2564 จาก <https://www.silpa-mag.com/>
- รายงานพิเศษ. (2561). **พุทธศาสตร์สัมพันธ์ไทย-ลังกา**. สืบค้นเมื่อ 26 พฤศจิกายน 2561, จาก www.matichon.co.th.
- วันทนีย์ ส่งศิริ. (2525). **การขึ้นครองราชย์ของพระบาทสมเด็จพระจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว**. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาประวัติศาสตร์ คณะอักษรศาสตร์ มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- สมบุญ บุญฤทธิ์. (2550). **ลัทธิลัทธิในสยามและสยามวงศ์ในลังกา**. **วารสารมหาจุฬาริชาการ**, 1(2), 38-39.
- สัจภูมิ ลอ. (2556). **พระพุทธศาสนาสยามได้คลี่คลายไปมั่นคงที่ลังกา**. กรุงเทพฯ: ดิพตา.
- สิริปัญญามณี (อ่อน) (พระครู). (2480). **มหาศาสนวงศ์**. พระนครฯ : อักษรเจริญทัศน์.
- สุกัญญา เบาเนต. (2551). **ตัวตนคนมอญ**. สืบค้นเมื่อ 29 ก.พ. 2551, จาก <https://mgronline.com>.
- สุจิตต์ลักษณ์ ดีผดุงและคณะ. (2538). **พระสงฆ์มอญในสังคมไทย**. **วารสารพุทธศาสนศึกษา** 2(1), 39.
- องค์ บรรจุน. (2551). **การเคลื่อนย้ายของชาติพันธุ์มอญจากมอญประเทศสู่สยามประเทศ**. เอกสารประกอบสัมมนาวิชาการ, 1-22.

ผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความวารสารปรัชญาและศาสนา
ประจำปี 5 ฉบับที่ 2 (กรกฎาคม-ธันวาคม 2563)

- | | |
|--|---|
| 1. รองศาสตราจารย์ ดร.ประเวศ อินทองปาน | มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ |
| 2. รองศาสตราจารย์ ดร. วิทยา ศักยภินันท์ | มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ |
| 3. รองศาสตราจารย์ ดร.โกวิทย์ พิมพวง | มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์ |
| 4. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.หอมหวล บัวระภา | มหาวิทยาลัยขอนแก่น |
| 5. รองศาสตราจารย์ ดร.ปรุฑม์ บุญศรีตัน | มหาวิทยาลัยเชียงใหม่ |
| 6. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธีระพงษ์ มีไธสง | มหาวิทยาลัยมหาสารคาม |
| 7. รองศาสตราจารย์ ดร.โสวิทย์ บำรุงภักดิ์ | มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณ
ราชวิทยาลัย |
| 8. พระมหาฉัตรชัย สุธัตตชโย | มหาวิทยาลัยมหามกุฏ
ราชวิทยาลัย |
| 9. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธนากร ชูสุขเสริม | มหาวิทยาลัยมหามกุฏ
ราชวิทยาลัย วิทยาเขตอีสาน |
| 10. พระครูสุธีจริยวัฒน์ ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. | มหาวิทยาลัยมหามกุฏ
ราชวิทยาลัย วิทยาเขตอีสาน |
| 11. รองศาสตราจารย์ ดร.อำพล บุตดาสาร | มหาวิทยาลัยราชภัฏพระนคร |
| 12. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ไกรฤกษ์ ศิลาคคม | มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี |
| 13. รองศาสตราจารย์ ดร.รัตนะ ปัญญาภา | มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี |

หลักเกณฑ์การเสนอบทความวิชาการ วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

1. ต้องเป็นบทความหรือผลงานวิจัยด้านปรัชญา ศาสนาและวัฒนธรรม
2. เป็นภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ในกรณีเป็นภาษาอังกฤษต้องผ่านการตรวจสอบความถูกต้องจากผู้เชี่ยวชาญก่อนส่งกองบรรณาธิการ
3. ต้นฉบับบทความต้องมีความยาวไม่เกิน 15 หน้ากระดาษ A4
โดยจัดส่งบทความออนไลน์ที่ <https://so06.tic-thaijo.org/index.php/jprkku>
4. หน้าปก (Cover) ประกอบด้วย
 - 4.1 ชื่อบทความ (Title) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ
 - 4.2 ชื่อผู้เขียน (Authors) (ระบุเฉพาะชื่อและนามสกุลโดยไม่ต้องมีคำนำหน้าชื่อตำแหน่ง คุณวุฒิ) พร้อมทั้งรายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียน (Author Affiliation) หากต้องการเพิ่มเติมรายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียนให้ระบุตอนท้ายของบทความ
 - 4.3 บทคัดย่อ (Abstract) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ความยาวไม่ควรเกินหนึ่งหน้ากระดาษ A4
 - 4.4 คำสำคัญ (Keyword) กำหนดคำสำคัญที่เหมาะสมสำหรับการนำไปใช้ทำคำค้นในระบบฐานข้อมูลทั้งคำในภาษาไทยและภาษาอังกฤษ จำนวน 3-5 คำ
5. เกณฑ์การพิจารณา กองบรรณาธิการจะเป็นผู้รับผิดชอบการพิจารณา
6. บทความที่ไม่ผ่านการพิจารณาให้ตีพิมพ์ ทางกองบรรณาธิการจะแจ้งให้ผู้เขียนทราบ แต่จะไม่ส่งต้นฉบับคืนผู้เขียน
7. ส่วนเนื้อหา (Body of the Context) ประกอบด้วย
 - 7.1 บทนำ (Introduction) ครอบคลุมความสำคัญและที่มาของปัญหาการวิจัย วัตถุประสงค์การวิจัยและวรรณกรรมที่เกี่ยวข้อง บทนำควรเขียนในรูปเรียงความให้รวมเป็นเนื้อเดียวกัน
 - 7.2 วิธีการวิจัย หรืออุปกรณ์และวิธีวิจัย หรือระเบียบวิธีวิจัย (Research Methodology) อธิบายวิธีการดำเนินการวิจัยซึ่งอาจจะประกอบด้วยหัวข้อย่อย ๆ เช่น ประชากรและกลุ่มตัวอย่าง เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย การเก็บรวบรวมข้อมูล การทดลอง การวิเคราะห์ข้อมูล ซึ่งสอดคล้องตามวิธีการวิจัยแต่ละสาขาวิชา
 - 7.3 สรุปและอภิปรายผล/วิจารณ์ผลการวิจัย

7.4 ข้อเสนอแนะ (Recommendation) เสนอแนะแนวทางการนำผลการวิจัยไปใช้

7.5 กิตติกรรมประกาศ (Acknowledgement) ระบุแหล่งทุนหรือผู้มีส่วนสนับสนุน
ในการทำวิจัย เอกสารอ้างอิง (References) ให้ใช้ตามแบบที่กำหนด คือ

7.5.1 การอ้างอิงในเนื้อเรื่อง ให้วงเล็บชื่อผู้แต่ง (สำหรับคนไทย) หรือชื่อสกุล
(สำหรับชาวต่างประเทศ) หรือชื่อนิติบุคคลที่เป็นผู้จัดทำเอกสารและปีที่พิมพ์
ของเอกสารที่อ้างถึงหน้าหรือต่อท้ายข้อความที่อ้าง ดังตัวอย่าง

มันทนา และอุษา (2535) กล่าวว่า.....หรือ (มันทนาและอุษา, 2535)

Miller (1993) กล่าวว่า.....หรือ.....

(Miller, 1993)

จากรายงานของ WHO (1999).....หรือ.....

(WHO, 1999)

7.5.2 การอ้างอิงท้ายเรื่อง

อ้างอิงหนังสือ

พรจันทร์ สุวรรณชาติ. (2539). **มาตรฐานการพยาบาลเชิงโครงสร้าง.**

กรุงเทพฯ : เจ.เอส.การพิมพ์.

Dye Thomas R. (1966). *Politics, Economics and the Public.*

Chocago:Rand McNally.

การอ้างอิงจากบทความ

รัตนา จันทรเทาว์. (2553). อุปลักษณะเกี่ยวกับแหล่งน้ำของคนขอนแก่น.

มนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์, 27(3),71-85.

Wenden, A.L. (2002). Learner Development in Language Learning,

Applied Linguistics, 23(1), 12-36.

การอ้างอิงจากเว็บไซต์

สมคิด พุทธศรี. (2555). โลกาภิวัตน์ปะทะเทคโนโลยี : นัยต่อการปรับ
โครงการสร้างทางเศรษฐกิจ. สืบค้นเมื่อวันที่ 1 พฤศจิกายน 2555,
จาก [http://thaipublica.org/2012/08/impact-of-globalization-
of-technology/](http://thaipublica.org/2012/08/impact-of-globalization-of-technology/)

Bontas, E.P. (2005). Practical experiences in building Ontologybased
Retrieved systems. Retrieved January 20,2006, from [http://
userpage.fu-berlin.de/~paslaru/papers/swcase2005.pdf](http://userpage.fu-berlin.de/~paslaru/papers/swcase2005.pdf).

การสัมภาษณ์

สุวิทย์ คุณกิตติ. การควบคุมดูแลสิ่งแวดล้อมลุ่มน้ำพอง [สัมภาษณ์]. รัฐมนตรี
กระทรวงวิทยาศาสตร์ เทคโนโลยีและสิ่งแวดล้อม 20 สิงหาคม 2541.

Tapparangsi K. AIDS situation in Thailand [Interview]. The Minister,
Ministry of Public Health; 17 July 1999.

8. ตารางและภาพประกอบ (Tables and Illustrations) จัดเรียงตามลำดับหรือ
หมายเลขที่อ้างถึงในบทความโดยวิธีเขียนควรระบุชื่อตารางไว้เหนือตารางและ
ระบุชื่อหรือคำอธิบายภาพ

ชื่อเรื่องภาษาไทย (ขนาด 18 ตัวหนา)

English Title (Font size 18 bold)

ชื่อผู้แต่ง¹, ชื่อผู้แต่ง², ชื่อผู้แต่ง³ (ขนาด 14)

Author¹, Author², Author³ (ขนาด 14)

^{1,2,3} สาขาวิชา.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} Program in.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} คณะ.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} Faculty of.....(ขนาด 12)

^{1,2,3} มหาวิทยาลัย.....(ขนาด 12)

^{1,2,3}University (ขนาด 12)

บทคัดย่อ

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาไทย.....
.....

คำสำคัญ: คำสำคัญ1, คำสำคัญ2, คำสำคัญ3

Abstract

เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....
เนื้อหาบทคัดย่อภาษาอังกฤษ.....
.....

Keywords: Keywords1, Keywords2, Keywords3

บทนำ (Introduction)

เนื้อหาบทควา๓.....

เนื้อหาบทควา๓.....

เนื้อหาบทควา๓.....

.....

.....

กิตติกรรมประกาศ (ถ้ามี)

รายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียน

เอกสารอ้างอิง (References, Bibliography)

APA Style