



Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University

Vol.6 No.1 January-June 2021

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2564

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น
ISSN 2465-5155

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University

ปีที่ 6 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2564 | ISSN 2465-5155

บทความวิจัย

- แนวคิดเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุขาตติยสูตร
พระสมุห์อดิเรก อาทิจจุพลโ

บทความวิชาการ

- พระสังฆราชลาโนกับการสร้างคำศัพท์ในวรรณกรรมคำสอนคาทอลิก
กัณตพงศ์ จิตต์กล้า
- วัดสวนดอก : สืบสายสถานและโบราณวัตถุที่สำคัญเพื่อส่งเสริม
การท่องเที่ยวเชิงพุทธศาสนา ในจังหวัดเชียงใหม่
ธนพร เรือนคำ
พระครูสมุห์ธนาโชติ จิระธมโม
ประทีป พืชทองหลาง
- ว่าด้วยสถานะของแกนในวัฒนธรรมอีสาน
วุฒิชัย สว่างแสง
- ข้อเสนอต่อการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานในญาณวิทยา
ของเจนิเฟอร์ แลกกี
เด่นพงษ์ แสนคำ

ISSN 2465515-5



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 6 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2564

• เจ้าของ

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• ผู้ทรงคุณวุฒิที่ปรึกษาวารสาร

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.ผจัญ คำชูสังข์

อาจารย์เกษียรธนาชการ

รองศาสตราจารย์ ดร.สำเนียง เลื่อมใส

มหาวิทยาลัยศิลปากร

รองศาสตราจารย์ ดร.ปฐมภ์ 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

นางขวัญนคร มุ่งคำภา

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

นางสาวอัมพร รักหนองแขง

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

• วัตถุประสงค์

1. เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและ

วิจัยด้านปรัชญาและศาสนา

2. เป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และ

ความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา

• กำหนดการออกวารสาร (ปีละ 2 ฉบับ)

ฉบับที่ 1 มกราคม – มิถุนายน

ฉบับที่ 2 กรกฎาคม – ธันวาคม

• พิมพ์ที่ โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ตำบลในเมือง อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น

40002

ติดต่อออกวารสาร 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. 6 No. 1 January - June 2021

- **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. Kraireek Silakhom
Udon Thani Rajabhat University

- **English Language Editor**

Asst. Prof. Dr. Sutida Ngonkum
Khon Kaen University

- **Managing Journal**

Mrs. Kwannakorn Mungkampa
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

- **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 (รวม 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.

Unsuwanthikar

เมื่อเร็ว ๆ นี้ มีประกาศอย่างชัดเจนเกี่ยวกับการขอตำแหน่งทางวิชาการ ด้วยผลงานวิชาการที่เป็นบทความที่มาจากกรณีวิจัยว่าจะต้องผ่านการประเมินของผู้ทรงคุณวุฒิอย่างน้อย 3 ท่าน ทำให้วารสารหลายฉบับเริ่มปรับไปตามประกาศฉบับดังกล่าว ทางวารสารของเราก็จะปรับการประเมินบทความเป็น 3 ท่านต่อ 1 บทความ นับตั้งแต่ฉบับหน้าเป็นต้นไป สำหรับวารสารฉบับนี้ มีบทความที่ส่งเข้ามาและได้รับการประเมินจากผู้ทรงคุณวุฒิทั้งสิ้น 5 บทความซึ่งครอบคลุมเนื้อหาทางด้านปรัชญาและศาสนาตรงตามวัตถุประสงค์ของวารสาร

บทความแรก เป็นบทความที่เกี่ยวข้องกับพุทธศาสนamahayan ผู้เขียนได้ทำการศึกษาวิจัยในประเด็นของเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุชาวตีวญสูตร เป็นการเปิดประเด็นสำคัญของการศึกษาพุทธศาสนamahayan ในมิติทางวิชาการมากขึ้น และมีความน่าสนใจอย่างยิ่งในการนำไปศึกษาค้นคว้าต่อ **บทความที่สอง** คือบทความเรื่อง พระสังฆราชลาโนกับการสร้างคำศัพท์ในวรรณกรรมคำสอนคาทอลิก เป็นบทความที่มีเนื้อหาเกี่ยวข้องกับการศึกษาทางด้านภาษาในคัมภีร์ทางศาสนา ซึ่งถือเป็นเรื่องราวสำคัญเพราะผู้เขียนได้อธิบายเนื้อหาทางภาษาและการผสมผสานทางวัฒนธรรมเข้ากับการสอนศาสนาได้เป็นอย่างดี จุดเด่นของบทความนี้คือการเปิดพื้นที่ทางความรู้ของการศึกษาศาสนาผ่านมิติทางด้านภาษาได้อย่างน่าสนใจ **บทความที่สาม** บทความเรื่องวัดสวนดอก : สืบปลายะสถานและโบราณวัตถุที่สำคัญเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงพุทธศาสนาในจังหวัดเชียงใหม่ เป็นบทความที่มีเนื้อหาเกี่ยวกับประวัติความเป็นมาของวัดทางพุทธศาสนาเพื่อเล่าเรื่องในการจัดการท่องเที่ยวของวัด ซึ่งเป็นแง่มุมทางวิชาการเกี่ยวกับการจัดการท่องเที่ยวทางศาสนา **บทความที่สี่** บทความเรื่อง ว่าด้วยสถานะของเถนในวัฒนธรรมอีสาน บทความได้อธิบายถึงสถานะของเถนในวัฒนธรรมอีสาน ในฐานะของการเป็นผี เทวดา พระเจ้า และเทพเจ้า ซึ่งมีคำอธิบายถึงเถนที่แตกต่างกันออกไปในแต่ละพื้นที่ของอีสาน และ**บทความสุดท้าย** คือบทความเรื่อง ข้อสังเกตต่อการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานในญาณวิทยาของเจนิเฟอร์ แลกกี้ เป็นบทความศึกษาประเด็นเฉพาะทางด้านญาณวิทยา ซึ่งผู้เขียนพยายามนำเสนอแง่มุมของความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานหรือคำบอกเล่าของผู้อื่นในฐานะญาณวิทยาเชิงสังคม บทความได้เปิดพื้นที่ทางการศึกษาญาณวิทยาเชิงสังคมในประเทศไทยไว้ได้เป็นอย่างดี

บทความทั้ง 5 บทความในฉบับนี้ยังมีความเต็มเปี่ยมด้วยเนื้อหาสาระทางวิชาการ ท่านผู้อ่านสามารถเข้าไปอ่านได้ในวารสารฉบับออนไลน์ หรือท่านที่สนใจวารสารฉบับนี้ หรือฉบับอื่น ๆ ก็สามารถบอกรับวารสารได้ตามที่อยู่ปรากฏในรายละเอียด บรรณาธิการหวังเป็นอย่างยิ่งว่าวารสารจะเป็นพื้นที่สื่อกลางของการนำเสนอความรู้ทางปรัชญาและศาสนา และขอเรียนเชิญท่านที่สนใจเผยแพร่ผลงานทางวิชาการส่งบทความเข้ามาตีพิมพ์กับทางวารสารของเราในโอกาสต่อไป ไว้เจอกันใหม่ฉบับหน้า

พุทธรักษ์ ปราบนอก
บรรณาธิการ

สารบัญ

บทความวิจัย

- 1** แนวคิดเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) 1
ในคัมภีร์สุขาวตีวฺยหฺสูตร
พระสมุห์อดิเรก อาทิจฺจพโล

บทความวิชาการ

- 2** พระสังฆราชลาในการสร้างคำศัพท์ในวรรณกรรมคำสอนคาทอลิก 21
กันตพงศ์ จิตต์กล้า
- 3** วัดสวนดอก : สืบปลายะสถานและโบราณวัตถุที่สำคัญ 54
เพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงพุทธศาสนา ในจังหวัดเชียงใหม่
ธนพร เรือนคำ, พระครูสมุห์ธนโชติ จิรธมฺโม และประทีป พิษทองกลาง
- 4** ว่าด้วยสถานะของแกนในวัฒนธรรมอีสาน 82
วุฒิชัย สว่างแสง
- 5** ข้อสังเกตต่อการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน 111
ในญาณวิทยาของเจนนิเฟอร์ แลกกี
เด่นพงษ์ แสนคำ

Contents

Research Article

- 1** Concepts of The Liberation with Bhakti (Buddha Bhakti) 1
In the Sukhavativayuha Sutra
Phrasamuadirek adiccabalo

Academic Article

- 2** Word Formation Processes of Bishop Louis Laneau 21
in Biblical Literature
Kantaphong Chitkla
- 3** Suan Dok Temple: Various Monastery and Important Antiques 54
for Buddhist Tourism in Chiang Mai
*Tanaporn Ruenkhum, Phrakrusamu Thanachot Ciradhammo
and Prateep Peuchthonglang*
- 4** Status of Thaen in Isan culture 82
Wuttichai Sawangsang
- 5** The Remark on Transmission of Testimony in Jennifer 111
Lackey's Epistemology
Denpong Saenkum

แนวคิดเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ)
ในคัมภีร์สุขาวัตยหสูตร
Concepts of The Liberation with Bhakti (Buddha
Bhakti) In the Sukhavativayuha Sutra

พระสมุห์อดิเรก อาทิจจพโล
Phrasamuadirek adiccabalo
สาขาวิชาพระพุทธศาสนา
Department of Buddhist Studies
คณะพุทธศาสตร์
Faculty of Buddhism
มหาวิทยาลัยกรณราชวิทยาลัย วิทยาลัยสงฆ์นครพนม
Mahachulalongkornrajavidyalaya Nakhonpanom Buddhist College

บทคัดย่อ

บทความวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์ 1). เพื่อศึกษาประวัติความเป็นมาและ
พัฒนาการของคัมภีร์สุขาวัตยหสูตรและ 2). ศึกษาแนวคิดการหลุดพ้นด้วยภักติ
ในคัมภีร์สุขาวัตยหสูตร การวิจัยนี้เป็นการศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์ เป็นการศึกษาค้นคว้า
โดยอาศัยแหล่งข้อมูลสำคัญ คือ คัมภีร์สุขาวัตยหสูตร รวมถึงคัมภีร์พระพุทธศาสนา
ของนิกายต่าง ๆ ที่บันทึกด้วยภาษาสันสกฤต จีนโบราณ และภาษาไทย ผลที่ได้จาก
การวิจัยพบว่า คัมภีร์สุขาวัตยหสูตรได้รับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างกว้างขวาง
ที่มีความเห็นในลักษณะที่ทั้งเห็นด้วยและคัดค้านแนวคิดการใช้ศรัทธาเป็นตัวนำ
และพึ่งอำนาจภายนอก ประโยชน์ที่ได้รับจากการวิจัยนี้ ทำให้ทราบถึงประวัติ
ความเป็นมา ขอบเขตเนื้อหาแนวคิดสำคัญในคัมภีร์สุขาวัตยหสูตรที่เป็นประโยชน์
ในเชิงวิชาการ สามารถนำมาใช้อ้างอิงในการศึกษาวิจัยต่อยอดองค์ความรู้ได้

รวมทั้งนำองค์ความรู้ไปใช้ประโยชน์ในการพัฒนามนุษย์และสังคมได้ เพราะเป็นแนวคิดที่เข้าใจธรรมชาติและข้อจำกัดของมนุษย์ที่แท้จริงว่า ไม่ได้มีเพียงการใช้ปัญญาของตนเองเท่านั้นจึงจะหลุดพ้นจากทุกข์ได้

คำสำคัญ: การหลุดพ้น, ภักติ, สุขาวตวิญญสูตร

Abstract

This research article aims to 1) study the history and development of Sukhavativayuha Sutra and 2) interpret the concept of liberation through Bhakti in Sukhavativayuha Sutra. This research is a biblical research study. It studies and researches based on the important information of source, namely the Sukhavativayuha Sutra. It includes Buddhist scriptures of various sects recorded in Sanskrit, ancient Chinese and Thai. The research found that the Sukhavativayuha Sutra has been widely criticized for its views that both agree and oppose the concept of faith-led and external power. Benefits from this research make known the history. Scope of content and important concepts in Sukhavativayuha Sutra are useful in academics. It can be used as a reference in research studies to expand the body of knowledge as well as applying the knowledge for the benefit of human and social development. This is because it is a concept that understands the nature and limitations of real human beings, not only by using one's own wisdom that one can escape suffering.

Keyword: Liberation, Bhakti, Sukhavativayuha Sutra

บทนำ

บทความวิจัยนี้ศึกษาการตีความแนวคิดเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุขาวตวิญญูสูตร สุขาวดี มีชื่อเรียกในภาษาจีนว่า จิ่งถู่ (淨土宗 Ching T'u) (ปุนทริกวิวัฒน์, 2526) จัดเป็นสำนักหนึ่งทางพุทธศาสนาหายานที่ก่อตั้งขึ้นในประเทศจีน ความเป็นมาของคติความเชื่อเรื่องสุขาวดีและอมิตาพุทธะ มีปรากฏอยู่ในพระสูตรฝ่ายมหายานที่สำคัญ 4 สูตร คือ (มหา)สุขาวตวิญญูสูตร จุลสุขาวตวิญญูสูตร อมิตายุรยานสูตร และอมิตายุสูตรอุเทศ (เซียเกียก, 2551) ในบรรดาพระสูตรทั้ง 4 สูตรนี้ (มหา)สุขาวตวิญญูสูตร (สุขาวตวิญญูสูตร ฉบับพิสดาร) ถือเป็นคัมภีร์ที่สำคัญที่สุด คัมภีร์สุขาวตวิญญูสูตรไม่ปรากฏทั้งกาลเวลาที่รจนาและนามผู้รจนา เนื้อหานั้นรจนาทั้งหมด 47 ปริเฉท (ในคัมภีร์ภาษาจีนมี 48 ปริเฉท) แต่ละปริเฉทรจนาไว้ด้วยร้อยแก้วและแทรกไว้ด้วยบทร้อยกรองปะปนกัน ในบางปริเฉท ท่านสังฆวรมัน (Sanghavarman) และท่านเค็งเจ็งไค ได้แปลเป็นภาษาจีนในปี ค.ศ. 252 หรือ ราวพุทธศตวรรษที่ 7-8 และท่านโพธิรุจิ ได้นำมาแปลอีกในปี ค.ศ. 693 หรือ ราวพุทธศตวรรษที่ 12 (Byles, 1972) มีนักปราชญ์หลายท่านเชื่อว่าสำนักสุขาวดีแยกตัวออกมาจากพุทธศาสนาฝ่ายมหายานเดิม ซึ่งก็คือสำนักมหายิมิกะและสำนักโยคาจาระ โดยสำนักโยคาจาระที่พระเสวียนจั้ง ได้นำแนวคิดจากอินเดียมาเผยแพร่จนได้รับความนิยมจากชาวจีนมากขึ้นเรื่อย ๆ (Ch'en, 1964)

จากการสำรวจแนวคิดสำคัญในคัมภีร์สุขาวตวิญญูสูตรพบว่า มีนักคิดหลายกลุ่มทั้งตะวันตกและตะวันออกได้กล่าวถึงแนวคิดการหลุดพ้นด้วยภักตินี้ว่าได้ตอบปัญหาได้ในระดับหนึ่ง แต่ก็ยังเป็นเพียงการแสดงให้เห็นว่า แนวคิดเรื่องภักตินั้นมีลักษณะอย่างไร ไม่ได้กล่าวถึงรายละเอียดในการนำไปใช้ เช่นเดียวกันในคัมภีร์สุขาวตวิญญูสูตรและคัมภีร์อื่น ๆ แม้จะมีการอธิบายถึงความหมายของภักติโดยละเอียด แต่ก็ไม่พบว่าได้มีการเสนอการตีความคัมภีร์เอาไว้แต่อย่างใด มีแต่กล่าวถึงหลักการเชิงทฤษฎีเท่านั้น ซึ่งทำให้เกิดช่องว่างของปัญหาที่ยังไม่ได้รับการวิจัย เช่นเดียวกันกับงานวิจัยของนักวิชาการที่ผ่านมา แม้จะมีการศึกษาถึงปัญหาทางศีลธรรม แต่ก็ไม่พบแนวทางในการประยุกต์ผลงานเหล่านั้นเมื่อเกิดปัญหา

จริยธรรมสมัยใหม่ ยิ่งไปกว่านั้นปัญหาเรื่องความรักดีระหว่างมนุษย์และพระพุทธรูปเจ้าที่กล่าวมาในช่วงระยะเวลา 10 ปีที่ผ่านมาไม่ปรากฏผลงานทางวิชาการด้านพระพุทธศาสนาที่สนใจเรื่องดังกล่าวเผยแพร่ออกสู่สังคม ทำให้ขาดองค์ความรู้ที่ทันสมัย ไม่ทันต่อความเปลี่ยนแปลงของโลก ทำให้เกิดความล้าหลังทางจริยธรรมขึ้นในประเทศไทย แม้จะมีประชากรส่วนใหญ่นับถือพระพุทธศาสนาก็ตาม

ด้วยเหตุผลดังกล่าวผู้วิจัยจึงมีความสนใจศึกษาวิเคราะห์คัมภีร์เล่มนี้ทั้งในด้านประวัติความเป็นมาและเนื้อหาของคัมภีร์ว่าได้มีการนำเสนอแนวคิดเรื่องพระอมิตาภะพุทธรูป เรื่องการตั้งปณิธาน และเรื่องสวรรค์ชั้นสุขาวดีพุทธเกษตรไว้อย่างไรบ้าง มีขอบเขตกว้างแค่ไหน โดยจะเริ่มศึกษาตั้งแต่ ทรรศนะปรัชญามหายานในคัมภีร์นี้อันประกอบไปด้วยเรื่องพระพุทธรูปเจ้า พระโพธิสัตว์ วิสุทธิภูมิ ต่อจากนั้นจะศึกษาความเป็นมาของพระอมิตาภะ เรื่องการตั้งปณิธาน 48 ประการของพระองค์ รวมถึงเรื่องสุขาวดีพุทธเกษตรและโดยเฉพาะอย่างยิ่งรายละเอียดเกี่ยวกับแนวคิดการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) ที่ปรากฏอยู่ในคัมภีร์สุขาวดีวิญญูสูตร รวมทั้งทรรศนะทางปรัชญาของนิกายสุขาวดีที่ได้รับอิทธิพลและส่งผลกระทบต่อนิกายอื่น ๆ

วัตถุประสงค์การวิจัย

การวิจัยครั้งนี้กำหนดวัตถุประสงค์ไว้ 2 ประการ ดังนี้ (1) เพื่อศึกษาประวัติความเป็นมา ขอบเขตเนื้อหาแนวคิดสำคัญในคัมภีร์สุขาวดีวิญญูสูตรซึ่งรจนาเป็นภาษาสันสกฤตและที่แปลเป็นภาษาไทย และ (2) เพื่อตีความทรรศนะเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุขาวดีวิญญูสูตรเพื่อประยุกต์ใช้พัฒนาตนเองและสังคม

วิธีดำเนินการวิจัย

1. รูปแบบการวิจัย

การวิจัยนี้เป็นการศึกษาวิจัยเชิงคัมภีร์ (Document Research) เป็นการศึกษาค้นคว้าโดยอาศัยแหล่งข้อมูลสำคัญ คือ คัมภีร์สุขาวดีวิญญูสูตร รวมถึงคัมภีร์พระพุทธศาสนาของนิกายต่าง ๆ ที่บันทึกด้วยภาษาสันสกฤต จีนโบราณ และภาษา

ไทย สำหรับการวิจัยเชิงคัมภีร์ในงานวิจัยนี้ สามารถแบ่งออกได้อีก 2 รูปแบบใหญ่ ๆ คือ

1. การวิจัยในแนวดิ่ง (Vertical) คือ การวิจัยคัมภีร์ตามลำดับชั้นของการกำเนิด โดยลำดับตั้งแต่ชั้นพระไตรปิฎก ชั้นอรรถกถา ชั้นฎีกา ชั้นอนุฎีกา

2. การวิจัยในแนวระนาบ (Horizontal) คือ การวิจัยคัมภีร์โดยยึดถือเอาคัมภีร์ในระดับชั้นเดียวกัน กล่าวคือ เมื่อสิ่งที่เราต้องการศึกษานั้นเกิดความไม่ชัดเจนในคัมภีร์ที่จารึกไว้ในภาษาหนึ่ง เราอาศัยบริบทแวดล้อมในการศึกษาเทียบเคียงกับคัมภีร์ชั้นเดียวกันที่จารึกไว้ในภาษาอื่น แทนที่จะหาคำตอบจากคัมภีร์ชั้นที่รองลงไป การศึกษาเปรียบเทียบคัมภีร์ของนิกายต่าง ๆ นี้จะนำไปสู่การค้นพบยืนยันหลักคำสอนของพระพุทธศาสนาในยุคเก่าแก่ที่สุดได้

สำหรับงานวิจัย “การตีความแนวคิดการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุขาวตีวญฺหสูตร” นี้ จะอาศัยรูปแบบการวิจัยเชิงคัมภีร์ทั้ง 2 รูปแบบดังกล่าว โดยเฉพาะอย่างยิ่ง “การวิจัยในแนวระนาบ” ดังที่ได้กล่าวมาแล้วในช่วงต้น

2. เครื่องมือที่ใช้ในการวิจัย

ผู้วิจัยใช้เครื่องมือการวิจัยโดยการสัมภาษณ์แบบไม่มีโครงสร้างและสัมภาษณ์แบบมีโครงสร้างผู้ทรงคุณวุฒิด้านพระพุทธศาสนาจำนวน 4 รูป/คน คือ พระวิศวภัทร เขียวเกียก, พระสุริยา คั่นฟ้าบ, ศาสตราจารย์, ดร.สมภาร พรหมทา, อาจารย์ศุภโชค ชุมสาย ณ อยุธยา

2.1 การเก็บรวบรวมข้อมูล

การวิจัยครั้งนี้ผู้วิจัยใช้วิธีการเก็บรวบรวมข้อมูลจากคัมภีร์ชื่อว่า SUKHAVATI-VYUHA Description of SUKHAVATI, The Land of Bliss ที่ตรวจชำระโดย เอฟแม็ค มุลเลอร์ (F. Max Muller) และ บุนยิอุ นันจิโอ ฉบับรจนาเป็นภาษาสันสกฤต และปริวรรตเป็นภาษาไทยแล้ว, มหาสุขาวตีวญฺหสูตร ฉบับพระวิศวภัทร เขียวเกียก, มหาสุขาวตีวญฺหสูตร พระสูตรในพระพุทธเจ้าแห่งชีวิตนิรันดร์ ฉบับแปลโดยคณะกรรมการการแปลพระสูตร ประเทศแคนาดา, จุลสุขาวตีวญฺหสูตร หรือ อมิตาเกียว ฉบับแปลเป็นภาษาอังกฤษ โดย นิรุ อุชุกิ หนังสือ ตำรา งานวิจัย และบทความที่เกี่ยวข้องกับแนวคิดเรื่องภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุขาวตีวญฺหสูตร และ

บทสัมภาษณ์ข้อความรู้จากผู้เชี่ยวชาญ จากนั้นนำข้อมูลทั้งหมดมาสรุป รวบรวมเพื่อ
การวิเคราะห์ต่อไป

2.2 การวิเคราะห์ข้อมูล

การวิเคราะห์ข้อมูล แยกเป็น 2 ส่วน ดังนี้

2.2.1 ข้อมูลภาคเอกสาร การวิเคราะห์ข้อมูลจากที่ได้มาทั้งหมด
จากการศึกษาภาคเอกสาร การวิเคราะห์ข้อมูลเอกสารมีขั้นตอนตามทฤษฎี ดังนี้
1) การลดทอนข้อมูล (Data Reduction) โดยการเลือกข้อมูลเอกสาร จัปสาระสำคัญ
นำมาเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับการตอบคำถามการวิจัย 2) จัดระเบียบข้อมูล (Data
Display) โดยการจัดกระทำข้อมูลที่วิเคราะห์ ลดทอนแล้วมาจากข้อ 1 มาลำดับ
เนื้อหาก่อน-หลัง รวมลำดับขั้นตอนการวิจัยตามหัวข้อให้มีความต่อเนื่องเป็นลำดับ
และต่อและหัวข้อมีความเชื่อมโยงกัน และ 3) สรุปความ (conclusion drawing)
โดยการให้ความหมายหรือตีความข้อมูล หรือวิธีการให้เหตุผลจากข้อมูลที่เป็นข้อเท็จ
จริงจากเอกสาร แล้วนำมาสรุปและอภิปรายผลของการวิจัยตามวัตถุประสงค์
ของการวิจัยทั้ง 2 ข้อ

2.2.2 ข้อมูลภาคสนาม (ส่วนเชิงคุณภาพ) ได้จากการสัมภาษณ์
ผู้ทรงคุณวุฒิทางพระพุทธศาสนาหายาน เป็นงานศึกษาเพื่อต้องการทราบการนำ
แนวคิดภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุขาวตวายุหสูตรไปประยุกต์ใช้กับการพัฒนามนุษย์
และสังคม การวิเคราะห์ใช้การตีความเป็นหลัก การวิเคราะห์ข้อมูลเชิงคุณภาพ
เมื่อเก็บข้อมูลเอกสารและการสัมภาษณ์ครบถ้วนสมบูรณ์ แล้วนำข้อมูลที่ได้มา
จัดระบบใหม่ ลดทอนข้อมูลที่ไม่มีความสำคัญหรือไม่เกี่ยวข้องออก นำข้อมูลที่ได้
มาวิเคราะห์ต่อมา

การวิเคราะห์ภาคเอกสารโยงสู่การวิเคราะห์กับข้อมูลที่เก็บและรวบรวม
จากการสัมภาษณ์ ผลของการวิเคราะห์คือการตอบวัตถุประสงค์การวิจัยทั้งสองข้อได้

ผลการวิจัยและอภิปรายผล

ในมหาสุชาวตียุทธ มีการกล่าวถึงพระเกียรติคุณขององค์พระอมิตาภพุทธเจ้าตั้งแต่ครั้งยังบำเพ็ญบารมีในภพชาติมนุษย์ในมหาสุชาวตียุทธเล่าว่า ครั้งหนึ่งเมื่อพระศากยมุนีพุทธเจ้าประทับอยู่ที่ภูเขาคิชฌกูฏ ใกล้เขตเมืองราชคฤห์ ทรงแปลงรัศมีแผ่ชานออกมา มีอินทรียี่สิบสองตัวผ่องใสเป็นทิวแถว พระอานนท์ จึงทูลถามถึงสาเหตุ พระพุทธองค์จึงตรัสเล่าเรื่องราวของพระอมิตาภพุทธเจ้า เมื่อครั้งเสวยชาติเป็นพระราชาได้มีโอกาสเฝ้า พระโลกเชศวรราชพุทธเจ้าซึ่งเป็น พระพุทธเจ้าพระองค์หนึ่งในอดีตกาลนานจนนับเวลาไม่ได้ ท่านได้ฟังพระธรรม แล้วเกิดความเลื่อมใสขอบวชเป็นภิกษุนามว่า ธรรมมาร

พระธรรมกรได้ปฏิบัติธรรม บำเพ็ญบารมีอย่างยิ่งยวด ที่สำคัญท่านได้ตั้ง ปณิธานจำนวน 48 ข้อไว้เพื่อเอื้อประโยชน์ต่อสรรพสัตว์ภายหลังที่ได้บรรลุพุทธภูมิ แล้ว ชาวสุชาวตีสวนใหญ่จะถือเอามหาปณิธานทั้งสี่สิบแปดข้อนี้เป็นจุดหมาย ในการปฏิบัติเพื่อขอบารมีจากพระอมิตาภะ บางคนถึงกับยกให้ปณิธานบางข้อ (ข้อที่สิบแปดถึงยี่สิบเอ็ด) เป็นหัวใจของแนวคิดสุชาวดี (สุมาลี มหณรงค์ชัย, 2551) พระมหาปณิธานที่พระโพธิสัตว์ธรรมมารตั้งไว้ข้อที่สำคัญยิ่งคือข้อที่ 18 ซึ่งถือเป็นรากฐานความคิดของนิกายสุชาวดี ข้อที่น่าสังเกตคือ การตั้งปณิธาน ในมหาสุชาวตียุทธ เริ่มที่ความต้องการให้สรรพสัตว์ ได้อุบัติ ณ แดนสุชาวดี เสียก่อน พระโพธิสัตว์จึงจะยอมตรัสรู้บุตรธิดาสามหมื่นโพธิญาณ การเน้นเรื่อง ช่วยเหลือผู้อื่นให้พ้นทุกข์ก่อนนี้แสดงให้เห็นอุดมการณ์อันยิ่งใหญ่ของพระโพธิสัตว์ ธรรมมารและการผูกศรัทธาเข้ากับพระองค์ (พระอมิตาภะในเวลาต่อมา) ในฐานะ ผู้ที่สามารถช่วยเหลือสรรพสัตว์ได้อย่างแท้จริง พระมหาปณิธานของพระองค์ จึงเป็นเหมือนข้อสัญญาที่จะกระทำและต้องกระทำสิ่งนั้นให้บรรลุตามเจตนาที่ได้ตั้ง ไว้ นอกจากสัญญาดังกล่าวข้างต้นแล้ว พระมหาปณิธานยังได้กล่าวถึงการปฏิบัติ ของผู้ที่ได้รับการช่วยให้รอดพ้นจากทุกข์ทั้งปวงด้วย การปฏิบัตินั้นได้แก่ “การสวด พระนามพระอมิตาภะ” หรือการปฏิบัติเน็มบุทซุ” (Nembutsu) (ประทุม อังกูโรหิต, 2553)

การสวดพระนามของพระอมิตาภะถือเป็นการปฏิบัติที่สำคัญที่สุดเพียงมรรควิธีเดียวสำหรับการเกิด ณ แดนสุขาวดีซึ่งเป็นจุดหมายปลายทางของผู้ทุกนามซึ่งในบรรดานิกายในพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน นิกายสุขาวดีเป็นนิกายที่ให้ความสำคัญอย่างยิ่งต่อแนวคิดนี้ เพราะนิกายนี้ถือความภักดีศรัทธาในองค์พระอมิตาภะเป็นหลัก เมื่อมีความภักดีต่อพระองค์แล้วก็สามารถนำพาตนให้หลุดพ้นจากสังสารวัฏได้ แนวคิดของนิกายสุขาวดีจึงจัดเป็นประเภท “พึ่งอำนาจภายนอก” เพราะนิกายนี้ถือความภักดีเลื่อมใสศรัทธาในองค์พระอมิตาภะเสมอ แม้ครั้งเดียวก็อาจพาตนให้หลุดพ้นจากสังสารทุกข์ได้ ทั้งนี้เพราะพระอมิตาภะเดิมเมื่อยังเป็นภิกษุชื่อ ธรรมมาร ได้มีมโนปณิธาน 48 ประการเอาไว้ เมื่อภิกษุธรรมมารมีปณิธานเช่นนี้ และได้บรรลุนุตรัสมาสัมโพธิญาณเป็นพระอมิตาภะแล้ว นับจากบัดนี้ได้ 10 กัป ปณิธานทั้ง 48 ข้อ ก็ต้องเป็นไปตามนั้นทุกประการ (เสถียรโพธิ์นันทะ, 2522)

พระนาคราชขุนปฐมาจารย์ในลัทธิมหายานอธิบายว่า พระอมิตาภะเมื่อเป็นโพธิสัตว์บำเพ็ญบารมีอยู่ในโลกมนุษย์ก่อนจะดับขันธทรงหันหน้าไปทิศตะวันตก แล้วเสด็จไปประทับอยู่บนสวรรค์ชั้นสุขาวดี ข้ออธิบายนี้ยกเอาเรื่องพระอมิตาภะขึ้นมาเป็นนุคตลาธิฐานโดยตลอด และจะมากไป (เสฐียร พันธังสี, 2543) เนื่องจากคำสอนของสำนักสุขาวดีนั้นเรียบง่ายตรงไปตรงมาไม่มีอะไรลึกซึ้งให้ต้องตีความมาก หากผู้ใดมีความเชื่อในพระพุทธรูปองค์นี้ เชื่อว่าดินแดนที่เรียกว่าสุขาวดี ซึ่งมีลักษณะเป็นภาวะหรือมิติมากกว่าเป็นสสารครอบครองที่และเวลาหนึ่ง ๆ) มีจริง และพยายามปฏิบัติตามวิธีต่าง ๆ ที่ระบุไว้ข้างต้น ก็เป็นอันแน่ใจได้ว่า เขาผู้นั้นย่อมสามารถไปปฏิบัติในดินแดนดังกล่าวโดยไม่ต้องเวียนว่ายตายเกิดอีกแล้ว หากมองดูผิวเผินจะเห็นว่า สุขาวดีนั้นเป็นคำสอนที่เหมาะสมสำหรับคนที่ไม่ชอบคิดมาก หรือคนซึ่งต้องใช้เวลาในชีวิตประจำวันทำมาหากินไม่มีเวลาศึกษาหลักธรรมให้ละเอียดลึกซึ้ง หรือไม่กี่คนที่ต้องการอะไรบางอย่างยึดเหนี่ยวจิตใจไว้ และคำสอนสุขาวดีก็สามารถตอบสนองความต้องการของบุคคลเหล่านี้ได้จริง ในขณะที่คำสอนพุทธสำนักอื่น ๆ โดยเฉพาะที่เน้นการพึ่งพาตนเองกลับได้รับความสนใจในระดับหนึ่งเท่านั้น กล่าวกันว่า สำนักสุขาวดีและพระอมิตาภะเป็นที่รู้จัก

ของชาวพุทธจีนและญี่ปุ่นมากกว่าสำนักพุทธอื่น เป็นเวลานับได้หลายศตวรรษ ที่สุขาวดีและพระอมิตาภะ ได้กลายเป็นจินตภาพและความหวังของชาวพุทธในซีกโลกตะวันออกไกลนับล้าน ๆ คน และอิทธิพลของคำสอนก็ยังคงแทรกซึมอยู่มากในวัฒนธรรมของพวกเขา (Williams, 1989)

1. การตีความในพระสนะของท่านฉินรัน

ท่านฉินรันวิเคราะห์และตีความคำสอนที่เป็นหัวใจของนิกายสุขาวดี โดยเฉพาะความคิดเรื่องพระมหาปณิธานของพระโพธิสัตว์ธรรมการแตกต่างจากแนวคิดสุขาวดีระบบเดิม ระบบความคิดของฉินรันทั้งหมดมีมหาปณิธาน 2 ชุดเป็นพื้นฐาน คือชุดแรกมีมหาปณิธานข้อที่ 11 ข้อ 18 และข้อ 22 ฉินรันรับความคิดนี้มาจากถิ่นหลวง ปรมจารย์คนสำคัญท่านหนึ่งของนิกายสุขาวดีในจีน

เกี่ยวกับการหลุดพ้นของสรรพสัตว์ตามที่ปรากฏในพระมหาปณิธานข้อที่ 18 และ ข้อที่ 19 และข้อที่ 20 นั้น ท่านฉินรันถือว่าพระมหาปณิธานแต่ละข้อเสนอวิธีหลุดพ้นที่ต่างกัน แต่ข้อ 18 เป็นข้อที่สำคัญที่สุด ฉินรันเห็นว่าการเรียงลำดับความคิดน่าจะเป็นไปตามรูปแบบที่เริ่มจากข้อที่ 19 ซึ่งกล่าวถึงผู้ประกอบกุศลกรรมไม่ว่าจะโดยการปฏิบัติสมาธิหรือวิธีอื่น ๆ ตามที่ปรากฏใน อมิตายุทธยานสูตร ข้อถัดมาคือข้อที่ 20 ซึ่งเน้นการสวดเนัมบุทซุตามที่ปรากฏในจุลสุขาวตีวุยหสูตร และข้อที่ 18 เป็นข้อสุดท้ายซึ่งกล่าวถึงคำสอนเรื่องการช่วยให้รอดด้วย “พลังอื่น” ตามที่ปรากฏในสุขาวตีวุยหสูตร ซึ่งทำให้ผู้ปฏิบัติบังเกิด ณ แดนสุขาวดี และตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าทันที ส่วนบุคคลที่ปฏิบัติตามข้อ 19 และข้อ 20 ยังเป็นผู้ที่มีข้อสงสัยและยึดมั่นกับตัวตนจึงยังไม่อาจไปเกิด ณ แดนสุขาวดีได้ทันที แต่จะยังคงอยู่บริเวณขอบนอกหรือชายขอบของแดนสุขาวดี จนกว่าความสงสัยข้องใจรวมทั้งการยึดมั่นถือมั่นในตัวตนทั้งปวงจะหมดไป เมื่อนั้นจึงจะบังเกิด ณ แดนสุขาวดี (ประทุม อังกูรโรหิต, 2553)

ฉินรันกล่าวว่า “ ข้าพเจ้าได้รับการช่วยให้รอดพ้นจากทุกข์โดยพระมหาปณิธานของพระอมิตะ(พระอมิตาภะ) ซึ่งอยู่เหนือความเข้าใจใด ๆ ข้าพเจ้าได้รู้ตระหนักในการอุบัติ ณ แดนสุขาวดี” ณ ช่วงเวลาที่ท่านวางใจในพระมหาปณิธานการสวดเนัมบุทซุได้บังเกิดขึ้น ณ ขณะนั้น ท่านจะไม่ถูกละทิ้งแต่จะได้รับการ

ช่วยจากพระอมิตะยันที่ทันใดนั้น จงรู้เถิดว่าพระมหาปณิธานของพระอมิตะไม่ทำให้เกิดความแตกต่างระหว่างคนหนุ่มกับคนแก่ คนดีกับคนชั่ว สิ่งสำคัญที่สุดคือเพียงมอบความไว้วางใจของท่านไว้กับสิ่งนั้น (พระมหาปณิธาน) เนื่องจากพระมหาปณิธานมีเพื่อบุคคลที่มีกรรมชั่วติดตัวและผู้ไว้กับตัณหาที่มีติดบอด (Shinran, 1997)

จากการตีความเรื่องพระมหาปณิธานของฉินรันในลักษณะข้างต้น ทำให้สามารถพิจารณาว่าพระมหาปณิธานเป็นทั้งเงื่อนไขจำเป็นและเงื่อนไขเพียงพอเพียงประการเดียว ของการหลุดพ้นหรือการเกิดในแดนสุขาวดี ไม่มีอะไรมากหรือน้อยไปกว่านี้อีกแล้ว ไม่มีความพยายามจากด้านผู้ปฏิบัติหรือเสรีภาพในการเลือกกระทำต่าง ๆ ของมนุษย์ซึ่งเป็น “พลังตนเอง” เข้ามาเกี่ยวข้องหรือเป็นปัจจัยสำหรับการเกิดในแดนสุขาวดีแต่เป็นการทำงานของพระมหาปณิธานเพียงด้านเดียว ในทฤษฎีของฉินรันมนุษย์จึงไม่มีเสรีภาพที่จะเลือกหรือการกำหนดเจตนาของตนเอง มนุษย์ไม่สามารถประกอบกุศลกรรมที่เป็นการสั่งสมบุญกุศลเพื่อพ้นทุกข์และอุบัติ ณ แดนสุขาวดีได้เลย

2. การตีความในทฤษฎีของท่านพุทธทาสภิกขุ

ท่านพุทธทาสภิกขุได้อธิบายธรรมะคำสอนของพระพุทธเจ้ามาเป็นเวลานานแล้ว ผลงานที่สำคัญที่สุดเล่มหนึ่งของท่านพุทธทาสภิกขุคืองานแปล “สูตรของเว่ยหล่าง” จากต้นฉบับภาษาอังกฤษของ A. F. Price และ Wong Mou-Lam สู่ภาษาไทย ซึ่งหนังสือหรือพระสูตรเล่มนี้เองที่ค่อนข้างมีอิทธิพลต่อทัศนะ ‘เซ็น’ ของท่านพุทธทาส และสิ่งหนึ่งที่ท่านพุทธทาสมักแสดงทัศนะเกี่ยวกับเซ็นก็คือ ‘เซ็นไม่ใช่มหายาน เซ็นเกิดขึ้นเพื่อล้อเลียนมหายาน’ ดังความเห็นของท่าน “มหายานนั้นไม่ใช่เซ็น เซ็นเกิดขึ้นเพื่อล้อเลียนมหายานมากกว่า มหายานนั้นมันง่ายเกินไป เพียงแต่ทำพิธีตองอย่างนั้นอย่างนี้ สวดมนต์ออกชื่อ อมิตาภะ ก็ همینครั้งก็ไม่รู้ก็แปลว่าไปอยู่สวรรค์ชั้นสุขาวดี นี่เขาเรียกมหายาน คือทำให้่ง่ายให้ไปได้ทุกคนเพราะทุกคน แม้จะไม่มีสติปัญญาอะไร เพียงแต่ปฏิบัติพิธีตองนั้นนับว่าครบถ้วนแล้วก็ไปสุขาวดีได้ ไปได้มากจึงเรียกว่า “มหายาน” ส่วน “เซ็น” นั้นเพื่อจะล้อมหายาน เขาต้องรู้ธรรมลึกลับซึ่งอย่างเดียวกับที่เรา รู้ คือไม่มีอุปาทานในขันธทั้งห้า ฉะนั้น “เซ็น” นั้นไม่ใช่มหายาน มหายานไม่ใช่เซ็น แม้มันเกิดในเมืองจีนด้วยกัน นี่มันเรียนมาลวกๆ

มันฟังมาลวกๆ ว่า เห็นนี้เป็นมหายาน ถ้าใครเคยเข้าใจอย่างนี้ ให้เข้าใจเสียใหม่ ให้ถูกต้องว่า เห็นนั้นมันล้อมมหายาน ไม่ใช่มหายาน แต่ก็ เป็นพุทธศาสนาด้วยกัน จุดนี้เองจะเห็นได้ถึงทัศนะอันชัดเจนของท่านพุทธทาสว่าสำหรับท่านแล้ว มหายาน นั้นเป็นเรื่องของพิธีรีตอง เป็นเรื่องของการสวดมนต์ (สวดพระนาม) อมิตาภะ และ โดยเฉพาะ เป็นเรื่องของคนไม่มีปัญญา หรือมีปัญญาน้อยกว่าฝ่ายเห็นที่เหมาะสม กับนักปราชญ์

3. การตีความในทรรศนะของอาจารย์เสถียร โภธินันทะ

อาจารย์เสถียร โภธินันทะได้ตีความแนวคิดเรื่องสุชาวดีและพระอมิตาภะ ไว้ว่า “ในทางปรัชญา เรื่องสุชาวดีและพระอมิตาภะก็หักลงเป็นธรรมาธิษฐาน คือ สุชาวดีนั้น ความจริงมีอยู่ในจิตของปวงสัตว์ พระอมิตาภะแท้ก็คือ พุทธภาวะ อันแจ่มจ้าซึ่งมีอยู่แล้วในจิตของเรา ว่าตามคติของนิกายเถียนให้ก็จัดเป็นภูมิหนึ่งใน 10 ภูมิ อันอยู่ในเอกจิตธรรมชาตุนั้นเท่านั้น ใช่ว่าจะมีสุชาวดีหรือพระอมิตาภะ นอกจิตของเราออกไป

เช่นถือว่าต้องการให้เรารู้จักสุชาวดีและพุทธภาวะในตัวเองเป็นสำคัญ พวกเซนเพิ่งมาบังคับจิตของสุชาวดีเพราะคณาจารย์ยังเม่งเป็นผู้สมานกลมกลืน ด้วยภาชิตที่ได้กล่าวมาข้างต้น ฝ่ายโยคอาจารย์ถือว่าสุชาวดีเป็นพฤติกรรมของจิต แห่งพระอมิตาภะ คือพระองค์ทรงบันดาลให้มีขึ้นด้วยเหตุคือการปฏิบัติธรรม และปณิธาน 48 ข้อของพระองค์ จนกระทั่งได้บรรลุเป็นพระพุทธเจ้าพระองค์หนึ่ง สุชาวดีเป็นผลแห่งบารมีของพระอมิตาภะ ส่วนสัตว์ผู้จะไปอุบัตินั้นก็ต้องสร้าง พฤติกรรมให้เหมาะสมจึงจักได้ไปเกิดเสวยความสุข เพราะฉะนั้น สุชาวดีก็คือ ใจของพระอมิตาภะและปวงชนผู้อุบัติสร้างขึ้นนั่นเอง ไม่นอกเหนือจากมโนภาพ ไปได้ (เสถียร โภธินันทะ, 2522)

เสถียร โภธินันทะ ชี้เห็นว่า การปฏิบัติในนิกายสุชาวดี ก็คือ การถือ เจริญพุทธานุสติเป็นสำคัญนั่นเอง ผู้ที่เจริญพุทธานุสติมีพระพุทธเจ้าเป็นอารมณ์ อยู่เสมอ จิตย่อมบริสุทธิ์สะอาดเป็นกุศล เพราะอาบรดด้วยพระพุทธคุณ ในกาล มรณะหากจิตยังคงผูกพันถึงพระพุทธเจ้าก็จักไปถือปฏิสนธิในสุคติภพ ซึ่งไม่จำเป็นต้องไปสุชาวดีเสมอไปก็ได้ ข้อนี้มีพระบาลีฝ่ายเถรวาทรับรองว่า “จิตเต อสงักิณฺฐเฐ

สุดติ ปาฏิทงขา” เมื่อจิตผ่องใสแล้ว สุดติเป็นอันหวังได้ ฝ่ายเถรวาทไม่สอนเรื่อง สุขาวดี ๆ ไม่มีในพระไตรปิฎกบาลี ที่ว่าพึงพทุธานุภาพนั้น ถ้าพิจารณาให้ซึ่งจักเห็นได้ว่า ก็ต้องอาศัยพึ่งตัวเองด้วยเป็นมูล เพราะตัวเองต้องมี สิ่ง, หวง, เห่ง พร้อมจึง จักไปอุบัติได้ อนึ่ง สุขาวดีมีลักษณะคล้ายชั้นพรมสุทธาวาสในพระบาลีตรงที่ผู้ไป อุบัติ มีอันไม่เวียนกลับไปในิพพานต่อไปเลยทีเดียว ชั้นพรมสุทธาวาสเป็นที่อยู่ ของพระอนาคามี ซึ่งมีความเกี่ยวข้องอยู่เพียงชาติเดียว คือเป็นเอกชาติปฏิพัทธะ อย่างเดียวกับชาวสุขาวดีเหมือนกัน พระอนาคามีในพรมสุทธาวาสย่อมบรรล ุอรหัตผล เมื่อถึงกาลอายุขัยย่อมปรินิพพานในชั้นนั้นนั่นเอง (เสถียร โพธิ์นันทะ, 2522)

4. การตีความในทรรศนะของอาจารย์สมภาร พรมทา

ศาสตราจารย์ ดร.สมภาร พรมทา ตีความคำสอนของนิกายนี้ไปในทาง ที่เป็นประโยชน์มากกว่าการโจมตีว่าสอนผิดหลักการเมื่อเทียบกับหลักการของ พุทธศาสนาดั้งเดิม โดยตั้งข้อสังเกตว่า หากมองในแง่ความมีประโยชน์ นิกายนี้ อาจให้ประโยชน์มากกว่าพุทธศาสนานิกายอื่นหรือแม้แต่พุทธศาสนาแบบเดิม ด้วยชำนิกายสุขาวดีแม้จะดูเป็นนิกายที่สอนเรื่องเหลวไหล แต่กลับเป็นนิกาย ที่ทำประโยชน์ให้มนุษย์มากที่สุด จริงอยู่ที่นิกายนี้เมื่อเทียบกับพุทธศาสนาแบบเดิม อาจจะมีคุณลัทธิซึ่งน้อยกว่า แต่ถ้ามองในแง่การให้ประโยชน์แก่คน เราต้องยอมรับ ว่านิกายนี้ให้ได้มากกว่าพุทธศาสนาแบบเดิม จึงไม่ใช่เรื่องแปลกที่ชาวพุทธส่วนใหญ่ ในโลกจะนับถือนิกายนี้ เพราะสิ่งที่นิกายนี้สอนสอดคล้องกับข้อเท็จจริงที่ว่า ปัจจุบันคนในโลกส่วนใหญ่ยังไม่พร้อมที่จะพึ่งพาตนเองดังที่พุทธศาสนาแบบเดิม พยายามสอนนั่นเอง (สมภาร พรมทา, 2540)

นิกายสุขาวดีเป็นแนวคิดง่าย ๆ และดูจะไม่สมเหตุสมผลเมื่อเทียบกับ พุทธศาสนาแบบเดิม ถ้าไม่มองไปที่การให้ประโยชน์แก่คน หากแต่มองที่ตัวหลัก ธรรมเท่านั้น นิกายสุขาวดีไม่มีอะไรเลยที่จะเทียบได้กับพุทธศาสนาแบบเดิม คนที่มี ปัญญา คนที่เป็นปราชญ์จะไม่สนใจแนวคิดของนิกายสุขาวดี แต่จะสนใจและทึ่ง ในความลึกลับซึ่งลัทธิการของระบบปรัชญาที่แฝงอยู่ในเนื้อหาของพุทธศาสนาแบบเดิม แต่ถ้ามองในแง่ความเป็นประโยชน์ เราต้องยอมรับว่านิกายสุขาวดีทำได้ดีกว่า พุทธศาสนาแบบเดิมเปรียบได้กับสินค้านิดดี ประณีต ราคาสูง ในขณะที่นิกาย

สุชาวดีเปรียบได้กับสินค้าชนิดเดียว แต่ราคาถูก สินค้าประเภทแรกจะเป็นประโยชน์แก่คนรวยที่มีกำลังเงินสามารถซื้อหาได้เท่านั้น ในขณะที่สินค้าประเภทหลังจะเป็นประโยชน์แก่คนยากคนจน ในประเทศที่คนส่วนใหญ่ยากจน สินค้าประเภทแรกคงจะไม่มีประโยชน์เท่าใดนักในขณะที่สินค้าอย่างหลังสามารถอำนวยความสะดวกได้มากกว่า ของดีอาจไม่มีประโยชน์เลยก็ได้ หากว่าของดีนั้นอยู่เกินวิสัยที่คนทั่วไปจะแสวงหามาใช้สอยได้ หากเรายอมรับว่าคนในโลกส่วนใหญ่เปรียบได้กับคนยากจน เราก็ต้องยอมรับว่า พุทธศาสนาที่เหมาะสมแก่คนเหล่านี้ก็คือพุทธศาสนานิกายสุชาวดีนั่นเอง (สมภาร พรหมทา, 2540)

5. การตีความในพระสนะของอาจารย์ศุภโชค ชุมสาย ณ อยุธยา

การตีความของอาจารย์ศุภโชค ชุมสาย ณ อยุธยา มาจากข้อเขียนในบทความแสดงพระสนะของท่านที่มีต่อแนวคิดเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติในคัมภีร์สุชาวตียุทธ และผู้วิจัยยังได้ไปสัมภาษณ์ผ่านสื่อออนไลน์ เมื่อวันที่ 22 มิถุนายน 2563 ซึ่งผู้วิจัยสรุปการตีความดังนี้

แนวคิดการหลุดพ้นด้วยภักติในพระสนะของศุภโชค ชุมสาย ณ อยุธยา นั้นเป็นแนวทางอีกแนวทางหนึ่งที่เหมาะกับคนในอีกหลาย ๆ แบบที่เขาอาจจะไม่สะดวก ไม่มีวิถีชีวิตที่เหมาะสมกับการไปเคร่งกาวนานอะไรก็ตาม แม้เราจะเชื่อว่าแน่นอนสมรवासก็บรรลุธรรมได้หรือปฏิบัติธรรมได้ แต่เรายังมีภาพลักษณ์ของการปฏิบัติธรรมในรูปแบบอยู่ค่อนข้างมาก แต่สุชาวดีเป็นการปฏิบัติแบบง่าย ๆ ไม่ว่าจะเป็นทำกิจอะไรก็ให้มีสวด นโมมีตาภาะ เท่านั้นเองแล้วก็ดำเนินชีวิตไปตามปกติเลย สุชาวดีเป็นคำตอบที่ว่า ทำอย่างไรถ้าหากสังคมนี้เกิดบอกว่าคนเลวไม่ควรคู่กับพระพุทธศาสนาสุชาวดีพยายามโอบกอดคน ที่สังคมมองพวกเขาว่าไม่ดี แะให้ยังคงอยู่ในรั้วของพุทธศาสนาไว้ได้ วิธีการปฏิบัติอาจจะดูง่ายและค่อย ๆ เป็นค่อย ๆ ไป บางทีมันอาจจะมึนผล มีสะท้อนกลับที่ยิ่งใหญ่ในอนาคตก็ได้อย่างน้อยก็ทำให้คนทั้งหลายเหล่านี้ยังอยู่ในโลกทัศน์ของพุทธศาสนาอยู่ ยังได้รับความกรุณาอยู่จากพระพุทธศาสนา ผมว่าเป็นสิ่งสำคัญที่เราต้องไม่ควรทอดทิ้งพวกเขา” (ศุภโชค ชุมสาย ณ อยุธยา, 2563)

6. การตีความในทฤษฎีของผู้วิจัย

ผู้วิจัยเห็นว่า การสอนให้พึ่งพาตนเองแต่เพียงอย่างเดียว อาจนำไปสู่ความหลงใหลสำหรับคนที่ขาดปัญญา แต่ไม่ได้หมายความว่าไม่ให้พึ่งพาตนเอง และจงพึ่งพาสิ่งศักดิ์สิทธิ์หรืออำนาจของพระพุทธเจ้า เหล่าทวยเทพ แต่มุ่งหมายที่จะตีความแนวคิดเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) นี้โดยไม่ให้มองเรื่องการพึ่งพาอำนาจของพระพุทธเจ้าไปในทางลบ ภาพของคนทั่วไปที่ไม่ได้มองเห็นส่วนนี้ของสุชาวดี ก็อาจจะมองสุชาวดีแบบเฝิน ๆ อาจจะไม่ค่อยรู้ว่ามันคืออะไร การสวดภาวนาถึงพระอมิตาภะมันจะช่วยให้ได้อย่างไร แล้วเขาก็เลือกที่จะไม่ลงมือทำเรื่องดังกล่าวในพุทธศาสนาฝ่ายที่เป็นศาสนาแห่งปัญญา ก็ไม่เคยถามว่า ตกลงที่ผ่านมาเราสามารถใช้ปัญญาล้วน ๆ ในการเข้าถึงความหลุดพ้นกันไปบ้างแล้วหรือยัง เมื่อวกกลับมามองคำว่า ศรัทธา อย่างชนิดที่ลึกลงถึงแก่น “จริง ๆ แล้วแม้แต่คณาจารย์ในสุชาวดีเอง หรือคณาจารย์ในนิกายเซนเองก็บอกว่า ความศรัทธาชนิดที่ไม่เหลือตัวตนนั้นมันทำยากมาก” เรามักจะไปไหว้พระ ไปขอพร ไปทำบุญ แต่ส่วนมากคนก็มักจะไปทำเพื่อให้ตนเองได้อะไรบางอย่าง สรุปคือ ยังมีตัวตนอยู่ เราบอกว่าเราศรัทธาครูบาอาจารย์ส่วนหนึ่งเราก็หวังลึก ๆ ว่าท่านจะช่วยให้เราได้ หรือเป็นอะไรในวันข้างหน้า ความศรัทธาของชาวพุทธบางส่วนมีลักษณะเช่นนี้ แม้จะบอกว่าเป็นศาสนาแห่ง ปัญญา คือ ใช้ปัญญาเพื่อเข้าถึงความหลุดพ้น (ทุกข์) ก็ตาม ปัญญา (พระพรหมบัณฑิต, 2560) ในที่นี้ก็คือ ปัญญาที่พิจารณาเห็นว่า “ไม่มีตัวตน” นั่นเอง ซึ่งไม่ต่างจากศรัทธาชนิดที่ไร้ตัวตน เพราะว่า เมื่อไร้ตัวตนเสียแล้ว ก็ไม่มีของ ๆ ตน ไม่มีตัวเขา ไม่มีของ ๆ เขา ไม่ว่าจะเรียกว่า ศรัทธา หรือปัญญา ก็ไร้ความหมาย เพราะเมื่อข้ามพ้นไปแล้ว สิ่งเหล่านี้ (ศรัทธาและปัญญา) เป็นเพียงแพ สำหรับใช้ข้ามแม่น้ำแห่งสังสารวัฏไป ศรัทธาเป็นเหมือนแพ ปัญญาก็เป็นแพ แต่เป็นแพคนละอัน ชาวสุชาวดีข้ามด้วยศรัทธา ชาวเถรวาทข้ามด้วยปัญญา มันก็ถึงจุดหมายปลายทางเหมือนกัน

ผู้วิจัยเห็นว่า พระพุทธศาสนาเปรียบเหมือนนกมีสองปีกคือ เถรวาทและมหายาน เถรวาทเป็นตัวแทนของแนวคิดที่ใช้ปัญญาเป็นฐานในการเผยแผ่มหายานเป็นตัวแทนของการใช้ศรัทธาเป็นฐานในการเผยแผ่ของตนเช่นกัน แม้ทั้งสองทางนี้

จะมีหลายสิ่งที่ไม่เหมือนกัน เหมือนปีกนกข้างขวากับข้างซ้ายที่อยู่คนละข้าง ไม่เหมือนกัน แต่ปีกทั้งสองก็ทำหน้าที่พุงตัวนกให้โบยบินอยู่บนนภากาศได้ ซึ่งเปรียบได้ดังพาหนะพาสรรพสัตว์ทั้งมวลให้โบยบินไปสู่ฝั่งพระนิพพานได้เหมือนกัน พระพุทธองค์จึงทรงแสดงว่า ศรัทธากับปัญญานั้นควรจะให้เสมอกัน เถรวาทเน้นการทำสมาธิเพื่อความหลุดพ้น ส่วนสุขาวดีเน้นที่ความภักติ (พุทธภักติ) มากกว่าการทำสมาธิ และให้คุณค่าแก่คัมภีร์สุขาวตวิญญูสูตร ทั้งสองสูตร เน้นที่การเคารพบูชาพระอมิตาภพุทธเจ้าอย่างหมดหัวใจ ด้วยการสวดภาวนาถึงพระนามของพระองค์ และการสร้างนิมิตถึง “แดนสุขาวดี” วิธีปฏิบัติง่าย ๆ ไม่ซับซ้อนของนิกายนี้ ทำให้ได้รับความนิยมอย่างมากมายในเอเชียตะวันออก

สรุปผลการวิจัย

งานวิจัยนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์การตีความแนวคิดการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุขาวตวิญญูสูตรใน 2 ประเด็น คือ ประเด็นแรก การวิเคราะห์ประวัติความเป็นมา ขอบเขตเนื้อหาและแนวคิดสำคัญที่ปรากฏในคัมภีร์สุขาวตวิญญูสูตรซึ่งรจนาเป็นภาษาสันสกฤตและฉบับแปลเป็นภาษาไทยเป็นอย่างไร แนวคิดของสำนักสุขาวดีแบบจารีตและสุขาวดีแนวทางใหม่มีความสัมพันธ์หรือขัดแย้งกันในประเด็นใดบ้าง ประเด็นที่สองเพื่อตีความทรรศนะเรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ (พุทธภักติ) ในคัมภีร์สุขาวตวิญญูสูตรเพื่อประยุกต์ใช้พัฒนาดตนเองและสังคม โดยใช้วิธีเปรียบเทียบกับมโนทัศน์ของนักปราชญ์ นักวิชาการ และนักปรัชญา และสรุปผลการวิจัยได้ ดังนี้

ประเด็นแรก สุขาวดี มีชื่อเรียกในภาษาจีนว่า จิ้งตุ๋ (Ching Tu) (ทวิวิวัฒน์ ปุณทริกรวิวัฒน์, 2526) จัดเป็นสำนักหนึ่งทางพุทธศาสนาที่ก่อตั้งขึ้นในประเทศจีน เปลือกนอกดูเหมือนมีคำสอนไม่เน้นให้พึ่งปัญญาของตนเอง ในการแสวงหาความหลุดพ้น แต่สอนให้พึ่งอำนาจภายนอก ซึ่งผิดแผกไปจากคำสอนพุทธแบบเดิม เป้าหมายหลักคือการได้ไปอยู่ในพุทธเกษตรสุขาวดีของพระพุทธเจ้าองค์หนึ่งที่มีนามว่า อมิตาภะ เป็นปัญญาไม่ใช่จุดเริ่มต้นในการช่วยให้คนพ้นทุกข์ สำนักนี้

จึงสอนให้คนมีศรัทธาหรือมีความปรารถนาอันแรงกล้า ที่จะส่งจิตไปขอให้พระอมิตาภพุทธเจ้าทรงช่วยให้หลุดพ้น ดังนั้น ศรัทธาจึงเป็นเงื่อนไขที่พุทธศาสนิกชนผู้นั้นจำเป็นต้องมีเป็นอันดับแรก

ประเด็นที่สอง ประเด็นนี้เป็นการประเมินมโนทัศน์ในภาพรวมว่า มโนทัศน์เรื่องการหลุดพ้นด้วยภักติ(พุทธภักติ)ในสุขาวัตถุสูตรมีหลักการ วิธีการยังอยู่ในกรอบของพระพุทธศาสนาหรือไม่ และสามารถนำมาใช้พัฒนามนุษย์และสังคมได้อย่างไร โดยผ่านข้อโต้แย้งของนักปราชญ์ นักวิชาการและนักปรัชญาจำนวน 4 ท่าน คือ ท่านฉินรัน นิกายโจโดชิน ท่านพุทธทาสภิกขุ อาจารย์เสถียร โพธิ์นันทะ ศาสตราจารย์, ดร. สมภาร พรมทาและ อุบาสก ศุภโชค ชุ่มสาย ณ อยุธยา จากผลการวิเคราะห์ตีความพบว่า นักปรัชญาและนักคิดคนสำคัญในอดีตและปัจจุบันล้วนมีความคิดเห็นที่แตกต่างกันหลายทรวงนะ ทั้งที่เห็นว่านิกายสุขาวัตถุเป็นแนวคิดง่าย ๆ และดูจะไม่สมเหตุสมผลเมื่อเทียบกับพุทธศาสนาแบบเดิม และมองว่าการสวดพระนามพระอมิตาภจะเป็นเรื่องของคนไม่มีปัญญา หรือมีปัญญาน้อย และฝ่ายที่เห็นว่า มนุษย์ไม่มีเสรีภาพที่จะเลือกหรือการกำหนดเจตนาของตนเอง มนุษย์ไม่สามารถประกอบกุศลกรรมที่เป็นการสั่งสมบุญกุศลเพื่อพ้นทุกข์ได้เองต้องอาศัยพลังจากภายนอกเข้ามาช่วยเหลือ เช่นการสวดพระนามพระอมิตาภอย่างหมดจิตหมดใจ และพวกที่พยายามประณิประนอมความคิดเห็นทั้งสองฝ่ายโดยมองว่า การปฏิบัติในนิกายสุขาวัตถุ ก็คือ การถือเจริญพุทธานุสตินั่นเอง ผู้ที่เจริญพุทธานุสติมีพระพุทธรูปเป็นอารมณ์อยู่เสมอ จิตย่อมบริสุทธิ์สะอาดเป็นกุศล ซึ่งก็ไม่ได้ผิดเพี้ยนไปไกลเหมือนอย่างฝ่ายที่ไม่เห็นด้วยกับนิกายนี้และก็ไม่ได้ไปไกลถึงขั้นพึ่งอำนาจจากภายนอกเพียงอย่างเดียว แต่ตนเองก็ตั้งปฏิบัติด้วยตนเองด้วย จึงจะพ้นทุกข์ได้

ข้อเสนอแนะ

1) การวิจัยครั้งนี้พบว่า ยังมีเนื้อหาอีกหลายประการในคัมภีร์สุขาตวียุทธและจุลสุขาตวียุทธ ที่ควรเรียนรู้ ทำการศึกษาและตีความอีกหลายประการ ดังนั้นจึงควรที่จะตีความในแง่มุมต่าง ๆ อีก โดยเฉพาะในด้านการนำมาใช้พัฒนามนุษย์และสังคม

2) การวิจัยครั้งนี้พบว่า คำสอนในสำนักสุขาวัฑฒินิคมที่สำคัญมากที่สุดจะเน้นที่พุทธจริยศาสตร์ ซึ่งเมื่อเรามองเข้าไปให้เห็นถึงแก่นแท้ๆ ของคำสอนจะเห็นได้ว่าเป็นอุบายที่สามารถเข้าถึงจิตของมนุษย์ได้ดีที่สุด ซึ่งเป็นสิ่งที่ทำทนายมากเมื่อเราจะนำเอามาวิเคราะห์ให้เข้าถึงจริง ๆ ดังนั้นจึงเป็นสิ่งที่น่าสนใจอย่างยิ่งที่จะมีโอกาสได้ศึกษาวิเคราะห์เรียนรู้ถึงหลักธรรมคำสอนของฝ่ายมหายานในสำนักสุขาวัฑฒินิคมยิ่งขึ้นโดยเฉพาะพุทธศาสนิกชนในนิกายอื่น ๆ เพื่อสร้างความเข้าใจอันดีต่อกันในโอกาสต่อไป

เอกสารอ้างอิง

- ฉัตรสุมาลย์ กบิลสิงห์. (2526). **ประเทศจีนกับพระพุทธศาสนาฝ่ายมหายาน**. นครปฐม: มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- ทวิวัฒน์ ปุณฺทวิวัฒน์. (2526). **วิถีแห่งมหายาน**. กรุงเทพมหานคร: ปารมิตา.
- ประทุม อังกูรโรหิต. (2553). **พระมหาปณฺธิธานของพระโพธิสัตว์: ข้อโต้แย้งทางปรัชญาของฉินรณ**. กรุงเทพมหานคร: โรงพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ประทุม อังกูรโรหิต. (2553). **รายงานการวิจัยเรื่อง พระมหาปณฺธิธานของพระโพธิสัตว์กับปัญหาเสรีภาพของมนุษย์ในบทนิพนธ์ของฉินรณ**. กรุงเทพมหานคร: ภาควิชาปรัชญา คณะอักษรศาสตร์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- ประพจน์ อัครวิรุฬหการ. (2554). **โพธิสัตว์จรยา: มรรคาเพื่อบรรลุ**. กรุงเทพมหานคร: ศยาม.
- พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ. ปยุตฺโต). (2555). **พระพุทธศาสนาในเอเชีย**. (พิมพ์ครั้งที่ 6). กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.

- พระพรหมบัณฑิต. (2560). **พระไตรปิฎกสากล : วิถีธรรมจากพุทธปัญญา**.
พระนครศรีอยุธยา: มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- พระวิศรวัทร เที้ยเกียก. (2551). **มหาสุขาวตัญญูสูตร**. กรุงเทพมหานคร:
หมื่นคุณธรรมสถาน.
- พุทธทาส อินทปัญโญ. (2559). **คู่มือมนุษย์**. กรุงเทพมหานคร: ธรรมสภา.
- พุทธทาสภิกขุ. (2544). **คู่มือการศึกษาพุทธศาสนา**. กรุงเทพมหานคร: ศยาม.
- พุทธทาสภิกขุ. (2524). **ธรรมบรรยายวันล้ออายุ**. กรุงเทพมหานคร: ศยาม.
- พุทธทาสภิกขุ. (2545). **เล่าไว้เมื่อวัยสนธยา**. กรุงเทพมหานคร: ศยาม.
- โพธิ์ประสิทธิ์ศาสตร์ อภิชัย. (2539). **พระพุทธศาสนamahayan**. (พิมพ์ครั้งที่ 4).
กรุงเทพมหานคร: สมากรศึกษาสมาคมกุฎราชวิทยาลัย.
- ศุภโชค ชุมสาย ณ อยุธยา. แนวคิดการหลุดพ้นในคัมภีร์สุขาวตัญญูสูตร. [สัมภาษณ์].
22 มิถุนายน 2563.
- สมภาร พรหมทา. (2540). **พุทธศาสนamahayan: นิยายหลัก**. กรุงเทพมหานคร:
จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- สุมาลี มหณรงค์ชัย. (2550). **พุทธศาสนamahayan**. (พิมพ์ครั้งที่ 2). กรุงเทพมหานคร:
ส่องศยาม.
- _____. (2551). **พุทธศาสนamahayan, ฉบับปรับปรุงแก้ไข**. กรุงเทพมหานคร:
ส่องศยาม.
- เสฐียร พันธงสี. (2543). **พุทธศาสนamahayan**. (พิมพ์ครั้งที่ 4). กรุงเทพมหานคร:
สุขภาพใจ.
- เสฐียรโกเศศ นาคะประทีป. (2546). **เรื่องพระโพธิสัตว์**. กรุงเทพมหานคร: ส่องศยาม.
- เสถียร โพธิ์นันทะ. (2522). **ปรัชญามahayan**. กรุงเทพมหานคร: บรรณาการ.
- Cowell Edward Byles. (1972). **Buddhist Mahayana texts/ Vol. E.B. Cowell,**
F. Max Muller, J. Takakusa. Delhi: Motilal Banaridass.
- D. W. Chappell. (1987). **Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands,**
Buddhist and Taoist Studies I. Hawaii: The University Press of Hawaii.

Chappell, D. W. (2021). **Chinese Buddhist Interpretations of the Pure Lands** (pp. 23-54). Hawaii: University of Hawaii Press.

Kenneth Ch'en. (1964). **Buddhism in China**. New jersey: Princeton University Press.

Paul Williams. (1989). **Mahayana Buddhism**. New York: : Routledge.

Shinran. (1997). **The Collected Works of Shinran. (2 Vols)**. Kyoto: Jodo Shinshu Hongwanji-ha.

**พระสังฆราชลาโนกับการสร้างคำศัพท์
ในวรรณกรรมคำสอนคาทอลิก**
**Word Formation Processes of Bishop Louis Laneau
in Biblical Literature**

กันตพงศ์ จิตต์กล้า
Kantaphong Chitkla
สาขาวิชาภาษาตะวันตก
Western Language Program
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
Faculty of Humanities and Social Sciences
มหาวิทยาลัยขอนแก่น
Khon Kaen University

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอรูปแบบการสร้างคำในวรรณกรรมคำสอนซึ่งใช้ในการเผยแผ่คริสต์ศาสนิกายโรมันคาทอลิกในประเทศไทย วรรณกรรมที่เลือกมาศึกษาคือพระวรนาถ (L'Évangile) และหนังสือคำสอน (Catechismo) แปลและเรียบเรียงเป็นภาษาไทยโดยพระสังฆราชลาโนแห่งกรุงศรีอยุธยา การศึกษาเรื่องนี้อาศัยหลักการสร้างคำใหม่ (la néologie et le néologisme) มาเป็นแนวทางในการวิเคราะห์พร้อมสอบทานความหมายจากเอกสารร่วมสมัย อาทิ เอกสารในหอจดหมายเหตุและพจนานุกรม ผลการศึกษาพบว่า การสร้างคำใหม่โดยพระสังฆราชลาโนมี 4 ลักษณะคือ การผสมคำ บาลี-สันสกฤต การผสมคำไทยกับคำตะวันตก การแปรความหมาย และการใช้ราชาศัพท์ จะสังเกตได้ว่าการสร้างคำโดยพระสังฆราชลาโนนั้นเป็นการเลือกใช้

คำชั้นสูงเพื่อสรรเสริญพระเป็นเจ้าในฐานะผู้สถิตสูงสุด และเป็นกลยุทธ์ในการสื่อสารกับชนชั้นสูงในสังคมสมัยกรุงศรีอยุธยา เพื่อให้ชนกลุ่มดังกล่าวรู้จักคริสต์ศาสนา และรับรู้ถึงสถานภาพของพระเป็นเจ้า ขณะเดียวกันการสร้างคำเหล่านี้สะท้อนให้เห็นอัตลักษณ์ทางภาษาของพระสังฆราชลาโนผู้สร้างจุดบรรจบระหว่างภาษาตะวันตกและตะวันออก ต่อมากลายเป็นเอกลักษณ์ทางภาษาของศาสนจักรคาทอลิกในประเทศไทยที่สืบทอดกันมาจนถึงปัจจุบัน

คำสำคัญ : การสร้างคำ, การแปลความหมาย, มิชชันนารีฝรั่งเศส, วรรณกรรมคำสอน, คาทอลิก

Abstract

This article aimed to present the word formation processes in the biblical literature which was used by Christian missionaries in Thailand during the Ayutthaya Period. The Word (L'Évangile) and the Catechism (Catechismo), which were translated and composed into Thai by Bishop Laneau of Ayutthaya, were selected to be analyzed. This article employed word formation processes (la néologie et le néologisme) as an analytical framework. In addition, contemporary texts such as archival documents and dictionaries were used to recheck the meanings of The Word (L'Évangile) and the Catechism (Catechismo). The findings revealed that there were four types of word formation processes used by Bishop Laneau: the mixing of Pali-Sanskrit, the mixing of Thai words and Western words, meaning change, including the use of royal words and honorifics. Royal words and honorifics were strategically selected by Bishop Laneau not only to praise God as an eternal being but also to introduce Christianity and the state of God to the Thai upper class of the Ayutthaya Kingdom. In addition, these word formation processes also reflected the uniqueness of language use by Bishop Laneau, who combined Western language and Eastern language, which has later become the unique characteristics of language used in the Catholic Church in Thailand since then.

Keywords: Word Formation, Meaning Change, French Missionary, Biblical Literature, Catholic

ชีวิตและผลงานของพระสังฆราชลาโน¹

หากจะกล่าวถึงบาทหลวงชาวฝรั่งเศสที่มีบทบาทในการเผยแผ่คริสต์ศาสนาในสมัยกรุงศรีอยุธยาพระสังฆราชลาโนเป็นชื่อที่มีการอ้างถึงเสมอ ท่านเป็นประมุขมิสซังสยามคนแรก ชื่อเดิมของท่านคือหลุยส์ ลาโน (Louis Laneau) เกิดในเดือนพฤษภาคม พ.ศ. 2180 ณ เมืองมงดูโบล (Mondoubleau) นามว่า “หลุยส์” นั้นมีที่มาจากชื่อของบิดาทูลหัวในพิธีรับศีลล้างบาป (Bunarunraksa, S.S., 2018: 15) หลังจากจบการศึกษาระดับปริญญาเอกสาขาเทววิทยาจากมหาวิทยาลัยซอร์บอนน์ได้เข้าร่วมกับคณะแซงต์ซาเครอมองต์ (Saint Sacrement) (Derouineau, J, 1994: 72) ต่อมาได้บวชเป็นบาทหลวงสังกัดสำนักมิสซังต่างประเทศแห่งปารีส (Missions Étrangères de Paris) และได้ร่วมเดินทางมาเผยแผ่ธรรมกับพระคุณเจ้าลองแบรต์ เดอ ลามอตต์ (Lambert de La Motte) และพระคุณเจ้าบัลลู (Pallu) มิชชันนารีคณะนี้เดินทางออกจากท่าเรือที่มาร์เซย์วันที่ 27 พฤศจิกายน พ.ศ. 2203 มาถึงกรุงศรีอยุธยาเมื่อวันที่ 22 สิงหาคม พ.ศ. 2205 (Coster, R., 2002: 38) ท่านลาโนเลือกกรุงศรีอยุธยาเป็นดินแดนสำหรับหว่านเมล็ดพันธุ์แห่งความเชื่อ และเป็นดินแดนสุดท้ายก่อนที่จะไปพบพระเป็นเจ้าในสันติสุข ท่านมรณกรรมอย่างสงบที่กรุงศรีอยุธยาในวันศุกร์ที่ 16 มีนาคม พ.ศ. 2239 (Bunarunraksa, S.S., 2018: 220)

สามปีถัดจากที่เดินทางมาถึง พระคุณเจ้าลองแบรต์และบาทหลวงลาโนได้รับพระราชทานโอกาสให้เข้าเฝ้าฯ สมเด็จพระรายณ์มหาราชที่พระราชวังละโว้ เมืองลพบุรี พระองค์ตรัสถามในหลายประเด็นเกี่ยวกับศาสนาคริสต์ ประเทศฝรั่งเศส และรายละเอียดต่าง ๆ (Bunarunraksa, S.S., 2018: 44) ซึ่งชี้ให้เห็นว่าพระองค์ทรงเป็นพระมหากษัตริย์ผู้มีความวิสัยทัศน์ในวิรัชกิจพระองค์หนึ่ง สิ่งหนึ่งที่แสดงให้เห็นว่าพระองค์มีเสรีภาพในการศาสนาคือการพระราชทานที่ดินริมแม่น้ำในกรุงศรีอยุธยา

¹ บทความนี้ปรับปรุงจากดัชนีพนธ์เรื่อง Une stratégie élitiste d'évangélisation au Siam : de la louange du roi à la louange de Dieu เสนอต่อสถาบัน INALCO-Paris เมื่อวันที่ 25 พฤศจิกายน พ.ศ. 2562

กับอุปกรณ์ก่อสร้างให้กับมิชชันนารีฝรั่งเศสสำหรับสร้างโบสถ์ บ้านพักพระสงฆ์และโรงเรียน “สามเณรालัยนักรูญยอแซฟ”² ได้สร้างขึ้นเพื่อฝึกอบรมพระสงฆ์พื้นเมือง ซึ่งส่วนหนึ่งของโรงเรียนได้จัดการศึกษาให้กับชาวสยามที่สมเด็จพระนารายณ์ทรงส่งมาให้ศึกษาวิทยาการตะวันตก (Guennou, J., 1986: 149) วันที่ 25 มีนาคม พ.ศ. 2217 ท่านลาโนได้รับแต่งตั้งเป็นประมุขมิสซังสยาม สังฆราชเกียรตินามแห่งเมเตโลโปลิส (Évêque de Metellopolis) (Costet, R., 2002: 68) ต่อมาในปี พ.ศ. 2223 มีการจัดตั้งสามเณรालัยมหาพราหมณ์ มีพระสังฆราชลาโนเป็นอธิการ ท่านยึดรูปแบบการศึกษาตามแบบตะวันตกอย่างเคร่งครัดทั้งด้านการเรียนเทววิทยา ปรัชญาศาสนาและใช้ภาษาละตินเป็นสื่อกลางในการเรียนการสอน (Chitkla, K., 2019: 43)

พระสังฆราชลาโนเป็นทั้งหมอสอนศาสนา นักเทววิทยาและนักปราชญ์ ท่านมีองค์ความรู้ด้านภาษาถึง 5 ภาษาอันได้แก่ ภาษาฝรั่งเศส ละติน โปรตุเกส สยาม และบาลี ท่านเรียนรู้ภาษาบาลีและพุทธศาสนาแตกฉานจนได้รับพระราชทานยศเป็น “พระธรรมสาคร” (Forest, A., 1998: 381-382) หมายถึงผู้เชี่ยวชาญทางธรรม³ ขณะที่เอกสารในหอจดหมายเหตุมิสซังต่างประเทศ กรุงปารีสได้ให้ข้อมูลยืนยันว่าท่านเป็นผู้เชี่ยวชาญในหลักธรรมและการศาสนา ดังปรากฏในจดหมายประจำวันศุกร์ เดือน 12 ขึ้น 4 ค่ำ ศักราช 2231 ปีเถาะ ความว่า

² คำว่า “สามเณรालัย” เป็นคำสมาสแบบสนธิ มาจากคำว่า “สามเณร+อาลัย” หมายถึง ที่พำนักของสามเณร สามเณรในที่นี้หมายถึง ผู้ที่เข้ามาเรียนเพื่อเตรียมตัวบวชเป็นพระสงฆ์ในศาสนาจักรคาทอลิกไทย พวกเขาจะต้องเริ่มเข้ามาเรียนตั้งแต่ยังเยาว์และสอบไล่ระดับคริสตธรรมจนพระสังฆราชเห็นความถึงพร้อมที่จะได้รับการอนุญาตให้เข้าพิธีบวชเป็นพระสงฆ์ได้ ซึ่งก่อตั้งครั้งแรกในสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช ภาษาฝรั่งเศสเรียกสถานศึกษาแห่งนี้ว่า “Collège-séminaire” ซึ่งเป็นสถานที่ที่สอนทั้งศิลปวิทยาการสำหรับบุคคลทั่วไป ส่วนศาสนาและเทววิทยามีไว้สำหรับผู้ที่ต้องการบวชเป็นพระสงฆ์พื้นเมือง ผู้เรียนต้องใช้ชีวิตแบบการเรียนในโรงเรียนประจำและต้องอยู่ห่างไกลจากครอบครัว (Chitkla, K., 2019 : 41)

³ อแล็ง ฟอร์เรสต์ อดีตศาสตราจารย์สาขาวิชาประวัติศาสตร์เอเชียตะวันออกเฉียงใต้ มหาวิทยาลัยปารีส VII ให้ความว่า “พระธรรมสาคร” ยศที่พระสังฆราชลาโนได้รับนี้หมายถึง ผู้เชี่ยวชาญพระธรรมที่มาจากต่างประเทศ เนื่องจากสาครหมายถึงทะเลใหญ่ (Forest, A., 1998: 381-382)

“พระธรรมชากรวิจิตรศรีดั่งบดีภู พระสังฆราชฝรั่งเศสบอกมา
แก่พี่น้องทั้งหลายบรรดาตั้งอยู่ในพระศาสนา ณ แคว้นแคว้นเมืองพิษณุโลก
และเมืองสุโขทัย ขอให้วันมัสการแก่พระมหาเทพและพระพุทธิเยชู
ผู้ลงมาโปรดชาติมนุษย์ และขอให้ลงพระพรแก่พี่น้องทั้งหลายให้จำเริญ
อยู่ในพระพุทธานุสสเป็นสุขสำราญกว่าจะได้เถลิงปรากฏหน้าในเมืองสวรรค์
[...] บอกมาทั้งนี้ให้พี่น้องทั้งหลายจงทำตามทุกประการ”⁴

(A.M.E., 1074 A)

จากบันทึกฉบับดังกล่าวจะเห็นได้ว่าพระสังฆราชฝรั่งเศสเรียบเรียงรายงาน
ด้วยภาษาไทยและบาลีได้อย่างถูกต้องตามเกณฑ์ความหมาย รายงานฉบับนี้
น่าจะเรียบเรียงขึ้นเพื่อรายงานต่อราชสำนัก เนื่องจากในอดีตชาวต่างชาติที่ต้องการ
เดินทางไปต่างเมืองจะต้องได้รับพระบรมราชานุญาตพร้อมจดหมายส่งตัว
และรายงานผลการเดินทางเมื่อกลับมา

จากเอกสารร่วมสมัยรวบรวมโดยบาทหลวงอาเดรียง โลเนย์ (Adrien
Launay) นักจดหมายเหตุแห่งสำนักมิสซังต่างประเทศกรุงปารีส มีข้อมูลบ่งชี้ว่า
ในบรรดามิชชันนารีฝรั่งเศส พระสังฆราชลาโนมีสิทธิใกล้ชิดราชสำนักสยามและ
ขุนนางระดับสูงมากกว่ามิชชันนารีคนอื่น ๆ ท่านเป็นที่ประจักษ์แก่ใจผู้ที่เป็น
พุทธบริษัทในด้านการครองสมณเพศตามหลักศาสนา (Launay, A., 1896: 80)

⁴ ต้นฉบับลายมือเขียนใช้อักษรวิจิตรสมัยกรุงศรีอยุธยา เนื้อความมีดังต่อไปนี้ ๑-๑- พระธรรมชากรวิจิตร
ศรีดั่งบดีภูพระสังฆราชฝรั่งเศสบอกมาแก่พี่น้องทั้งหลายบรรดาตั้งอยู่ในพระศาสนาณแคว้นแคว้น
เมืองพิษณุโลกแลเมืองสุโขทัย ๑- ขอให้วันมัสการแก่พระมหาเทพแลพระพุทธิเยชูผู้ลงมาโปรดชาติ
มนุษย์และขอให้ลงพระพรแก่พี่น้องทั้งหลายให้จำเริญอยู่ในพระพุทธานุสสเป็นสุขสำราญกว่าจะได้เถลิง
ความปรากฏหน้าในเมืองสวรรค์ [...] บอกมาทั้งนี้ให้พี่น้องทั้งหลายจงทำตามทุกประการ แลบอกมา
วันสุกเดือนสิบสองขึ้นสี่คำศักราชสองพันสองร้อยสามสิบแปด เกษณพค ๑-๑- (A.M.E., 1074 A)
จะสังเกตได้ว่ามีการใช้เครื่องหมายโคมดรู ซึ่งเป็นเครื่องหมายวรรคตอนไทยโบราณ ใช้เติมท้าย
เมื่อจบบทหรือจบเล่ม พบได้ในบทพระพันธุมเกา

ความสามารถของท่านในด้านภาษาบาลีและพุทธศาสนายังปรากฏในจดหมายเหตุแคมเฟอร์ ภาค 1 ความว่า “ท่านหลุยส์ (พระสังฆราชหลุยส์ ลาโน) เป็นบัณฑิตผู้มีความรู้ลุ่มลึก ท่านอุทิศเวลาให้กับการศึกษาศาสนาของชาวสยาม ภาษาที่ใช้ในคัมภีร์พระธรรมและที่ภิกษุใช้สวด” (Kæmpfer, E., 1729: 19) ทั้งนี้ท่านลาโนใช้เวลาแปดปีนับตั้งแต่ที่เดินทางมาถึงประเทศสยามในการเดินทางไปตามวัดต่าง ๆ เพื่อศึกษาภาษาบาลีและพุทธศาสนา (Costet, R., 2002: 127) ซึ่งเป็นโอกาสที่บาทหลวงคาทอลิกจะได้เรียนภาษาและสนทนารธรรมกับภิกษุสงฆ์ซึ่งเป็นแหล่งต้นทาง

ผลงานของท่านลาโนสามารถแบ่งออกได้สองประเภทใหญ่ ๆ คือ ผลงานด้านภาษากับไวยากรณ์และผลงานเขียนเรียบเรียงด้านคริสต์ศาสนา โดยงานส่วนแรกเราพบเพียงรายชื่อที่อยู่แนบท้ายในสารบัญเอกสารในจดหมายเหตุสำนักมิสซังต่างประเทศเท่านั้น ซึ่งประกอบด้วยพจนานุกรมภาษาไทย-ภาษามอญ (พะโค) และไวยากรณ์ภาษาไทยและภาษาบาลี ผลงานทั้งหมดแล้วเสร็จในปี พ.ศ.2230 (Bunarunaksa, S.S., 2018: 227) หรือราว 1 ปีก่อนสิ้นแผ่นดินสมเด็จพระนารายณ์ พจนานุกรมนั้นเป็นส่วนต้น ส่วนท้ายยังไม่แล้วเสร็จดังที่บันทึกไว้เป็นภาษาละติน “*Dictionarium siamense et peguense, sed hoc postremum, nondum absolutum est*, par Mgr Louis Laneau - 1687” แม้ว่าพระสังฆราชลาโนจะได้รับการยกย่องว่าเป็นผู้มีอัจฉริยะทางภาษา แต่ท่านเองก็ยอมรับว่าภาษาบาลีเป็นภาษาที่ยากดังปรากฏในหมายเหตุท้ายหนังสือไวยากรณ์ “*Grammatica siamensis et bali, quae postrema omnium difficilima est* / par Mgr de Metellopolis, vicaire apostolique de Siam (Louis Laneau) – 1687”

ในส่วนของผลงานเรียบเรียงด้านศาสนาที่ปรากฏหลักฐานเป็นตัวบทมาจนถึงขณะนี้ และสะท้อนให้เห็นความสามารถด้านภาษาและวรรณศิลป์ของพระสังฆราชลาโนคือ พระวจนถ (L'Évangile) พ.ศ. 2227-2228) มีสองเล่มและคำสอนคริสต์ดั่งค์ (Catechismo) มีทั้งสั้นสามเล่ม มีเพียงเล่มหนึ่งและเล่มสองเท่านั้นที่ระบุปีแล้วเสร็จคือในปีพ.ศ. 2213 หนังสือพระวจนถบอกเล่าเรื่องราวของพระเป็นเจ้าและพระเยซูคริสต์ผู้เป็นพระศาสดาตามความเชื่อในพระคัมภีร์

ภาคพันธสัญญาใหม่ ส่วนหนึ่งสื่อคำสอนคริสต์ตังค้อธิบายเรื่องพระเจ้าสร้างโลก การเคารพพระเป็นเจ้าสูงสุดเพียงผู้เดียว ประวัติชนชาติยิว การฟื้นคืนชีพ เหตุอัศจรรย์ คำสั่งสอนและการนับถือพระเยซูคริสต์เจ้า (Chitkla, K., 2019: 203-204)

นอกเหนือจากการเรียนภาษาบาลีจนแตกฉานแล้ว พระสังฆราชลาโน ยังเป็นผู้มีความรู้ด้านภาษาวรรณคดี และวรรณศิลป์ไทย ดังจะเห็นได้จากการที่ท่านได้รับพระบรมราชานุญาตให้เข้าไปสอนคริสต์ศาสนาให้พระปีย์และอธิบายเรื่องพระเป็นเจ้าให้สมเด็จพระนารายณ์ทรงทราบ ซึ่งแน่นอนว่าท่านต้องใช้ภาษาไทยระดับสูงและคำราชาศัพท์ เป็นไปได้ว่านักปราชญ์ราชบัณฑิตนั้นเป็นครูภาษาไทยของท่านลาโน เมื่อพิจารณาจากข้อความในหนังสือพระวจานเล่มแรกก็จะเข้าใจถึงอัจฉริยะทางภาษาและวรรณศิลป์ของบาทหลวงฝรั่งเศสผู้นี้ ความเป็น

“แลช่างบริสุทธิ์ยิ่งกว่าแสงสุพรรณ
รังศรีรัศมีดวงจันทร์แลรุ่งเรืองประภัสสรยิ่งกว่า
แสงสุพรรณรังศรีรัศมีอาทิตย์เมื่อลาตระวัน”⁵

(Laneau, L., 1685: 1074A)

การสรรเสริญพระเป็นเจ้าด้วยวิธีการเปรียบเทียบกับแสงทองส่องสว่างแสงของพระจันทร์และพระอาทิตย์มีลักษณะคล้ายคลึงกับการยกพระเกียรติพระมหากษัตริย์ในวรรณคดีไทยโบราณ อาทิ บทยอ พระเกียรติสมเด็จพระบรมไตรโลกนาถในลิลิตยวนพ่าย ความเป็น

⁵ ดันฉบับใช้อักษรวิเศษยกรุดศรีอยุธยา มีเนื้อความดังต่อไปนี้ “แลช่างบริสุทธิ์ยิ่งกว่าแสงสุพรรณรังศรีรัศมีดวงจันทร์แลรุ่งเรืองประภัสสรยิ่งกว่าแสงสุพรรณรังศรีรัศมีอาทิตย์เมื่อลาตระวัน” (Laneau, L., 2005, 12)

“พระเบญญูศรียังพียง

อดิตานาคต

ประจวบทั้งสามสรร

เลงลงไทรภพแท้

สุรยจันทร แจ่มแฮ

ปลั่งแปล้

เพชฌุถึง แกล้งแฮ

ทั่วทรยณ

(กรมศิลปากร, 2513: 19)

การใช้ศัพท์ระดับสูงและการอุปมาอุปไมยดังกล่าวชี้ชวนให้เข้าใจได้ว่ามูลเหตุการประพันธ์ในลักษณะนี้มีไว้สำหรับชนชั้นสูง เมื่อได้อ่านหนังสือคำสอนคริสต์ดั่งนี้ ซึ่งโดยทั่วไปมีไว้สำหรับอบรมผู้ที่เตรียมตัวรับศีลล้างบาปหรือผู้ที่เข้าเรียนศีลมหาสนิท ทำให้เข้าใจได้ว่ากลุ่มบุคคลที่คณะมิชชันนารีฝรั่งเศสมุ่งหวังให้เข้ารับมานับถือคริสต์ศาสนานิกายโรมันคาทอลิกคือ กลุ่มชนชั้นสูงและพระมหากษัตริย์ แม้การเรียบเรียงจะเป็นงานร้อยแก้วแต่พิจารณาจากระดับภาษาและลีลาของผู้เขียนแล้ว คงไม่ได้มีไว้ให้สำหรับประชาชนชาวสยามในยุคสมัยที่มีฐานะเป็นไพร่และใช้ชีวิตของตนไปกับงานไถ่สวน งานเขียนดังกล่าวทำให้เราเห็นความงามทางภาษาและข้อคิดที่แฝงไว้ด้วยปรัชญา อาทิ

“อรรถเนื้อความลัทธิอันประเสริฐแลแฝงอยู่อย่างเป็นปริศนา
ประดุจดั่งผลไม้ข้างนอกแต่ล้วนเปลือกเปล่าย่อมมีต้องการ แลเนื้อลัทธิ
อยู่ข้างใน จึงเอาแต่เนื้ออันดีแลเปลือกนั้นชอบแต่จะให้ทิ้งขว้างเสีย”⁶

(Laneau, L., 1999b, 90)

⁶ ต้นฉบับใช้อักษรวิธสมัยกรุงศรีอยุธยา เนื้อความมีดังต่อไปนี้ “อรรถเนื้อความลัทธิอันประเสริฐแลแฝงอยู่เป็นปริศนา ประดุจดั่งผลไม้ข้างนอกแต่ล้วนเปลือกเปล่าย่อมมีต้องการ แลเนื้อลัทธิอยู่ข้างใน จึงเอาแต่เนื้ออันดีแลเปลือกนั้นชอบ แต่ให้ทิ้งขว้างเสีย” (Laneau, L., 1691b, 90)

จากประวัติการเผยแพร่คริสต์ศาสนาในสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราชและลักษณะภาษาที่ใช้ในงานประพันธ์นั้นก่อให้เกิดประเด็นขึ้นที่นักศึกษาศึกษาเกี่ยวกับกระบวนการสร้างคำศัพท์ของบาทหลวงฝรั่งเศสเพื่อใช้ในการเผยแพร่คริสต์ศาสนา นิกายโรมันคาทอลิกในประเทศไทย โดยศึกษาว่ามีลักษณะเช่นไร มีส่วนสัมพันธ์กับสังคมอย่างไร และแนวทางนี้ได้รับการสืบสานมากน้อยเพียงใด

แนวคิดเกี่ยวกับการสร้างคำของมิชชันนารีคาทอลิก

การเดินทางเข้ามาเผยแพร่ศาสนาคริสต์นิกายโรมันคาทอลิกของมิชชันนารีฝรั่งเศสแตกต่างจากนักบวชโปรตุเกสซึ่งเดินทางเข้ามาในสยามก่อน เพื่อเป็นจิตตาริกรรมและเป็นผู้ประกอบพิธีกรรมให้ชาวโปรตุเกสที่มาตั้งรกรากในกรุงศรีอยุธยา ได้แก่ ทหารแมนปิ่นและกลุ่มพ่อค้า ต่อมาแต่งงานอยู่กินกับชาวสยาม (Bernades de Carvalho, R., 2006, 92-98) มิชชันนารีโปรตุเกสที่เดินทางมาสู่ประเทศสยาม ประกอบด้วยบาทหลวงคณะเยซุอิต คณะออกัสตินและคณะโดมินิกัน มีโบสถ์สองแห่งคือ โบสถ์ข้างโตโดมิงโก และโบสถ์ข้างโตเปาโล (Gervaise, N., 1690 : 236-237) พวกลูกหลานคริสตังค์ที่เป็นโปรตุเกสแท้และลูกครึ่งจะเข้ารับศีลล้างบาปมากน้อยเพียงใดก็ไม่ปรากฏหลักฐานแน่ชัด และในปัจจุบันยังไม่ปรากฏหลักฐานที่แสดงให้เห็นว่าบาทหลวงโปรตุเกสได้แปลบทสวดในภาษาตนเป็นภาษาไทยเพื่อจูงใจให้ชาวสยามเข้ารับ

สำหรับพระสังฆราชลาโน ซึ่งเป็นบาทหลวงชาวฝรั่งเศสนั้นแตกต่างออกไป การเรียบเรียงหนังสือ “พระวจนาถ” และ “คำสอนคริสตังค์” นั้นชวนนึกย้อนถึงความเชื่อมโยงทางประวัติศาสตร์ การแผ่อิทธิพลทางวัฒนธรรมและการสถาปนาดินแดนศักดิ์สิทธิ์ไว้ในอาณัติสมัยพระเจ้าหลุยส์ที่ 14 ประเทศฝรั่งเศสปกครองด้วยระบอบสมบูรณาญาสิทธิราช พระเจ้าหลุยส์ที่ 14 ทรงได้ชื่อว่าเป็นคริสตังค์ที่เคร่งครัด (Le Roi Très Chrétien)⁷ (Méthivier, H., 1962, 81) กลุ่มมิชชันนารีฝรั่งเศสนิกาย

⁷ พระเจ้าหลุยส์ที่ 14 ทรงมองว่าพระราชกฤษฎีกาแห่งหนึ่งที่ให้เสรีภาพแก่ชาวคริสต์โปรเตสแตนต์เป็นเพียงคำสัญญาชั่วคราว เป็นเพียงอวัยวะส่วนเกินเท่านั้น พระองค์ทรงตรากฎหมายเพื่อยกเลิกพระราชกฤษฎีกาดังกล่าวในปี พ.ศ. 2228 (Méthivier, H., 1962, 88-90) นับจากนั้นมากลุ่มโปรเตสแตนต์ต้องลี้ภัยไปยังประเทศอื่น

เยซุอิตผู้ติดตามคณะทูตของ เชอวาลิเยร์เดอโชมงต์ (Chevalier de Chaumont) ที่เข้ามายังสยามในปี พ.ศ. 2228 ได้เข้ามาเร่งรัดให้มีการเจรจาต่อสมเด็จพระนารายณ์เพื่อให้พระองค์ทรงเปลี่ยนมานับถือคาทอลิกโดยเร็วที่สุด ด้วยถือคติพจน์ตามบทบัญญัติ “กษัตริย์นับถือศาสนาใด แผ่นดินนั้นก็เป็นเช่นนั้นด้วย”⁸ ของยุโรปที่ใช้ในช่วงสงครามศาสนา และคาดว่าจะสามารถใช้ได้กับสยาม (Gabaude, L., 2008, 31)

อย่างไรก็ดี บาทหลวงสำนักมิสซังต่างประเทศฯ ไม่เห็นด้วยกับความคิดดังกล่าวเพราะการพำนักในสยามมาเป็นเวลานานย่อมเข้าใจความรู้สึกนึกคิดของชาวสยามมากกว่าบาทหลวงเยซุอิต พระสังฆราชลาโนแห่งสำนักมิสซังต่างประเทศฯ จึงไม่ได้เร่งรัดให้ผู้นำสยามเข้ารีต แต่ใช้กลวิธีการแปลเรียบเรียงวรรณกรรมคำสอนของคริสต์ศาสนาเป็นภาษาไทย ให้มีลักษณะทางภาษาและความคิดใกล้เคียงกับวรรณคดีไทยประเภทวรรณกรรมคำสอนในสมัยนั้น ด้วยหมายให้อ่านเกิดความเข้าใจและจะค่อย ๆ ซึมซับเข้าไปในใจผู้อ่าน ท่านเลือกใช้ภาษาบาลีสำหรับเกริ่นนำส่วนปฐมบทในหนังสือพระวจนาดและสลับด้วยเนื้อความภาษาไทย ความว่า

“สภาวะเอกพุทธสนุนาว วิสพพุกุสเลน ปริบุญณ ปุสสาหติ เอวิ
ยุณณโต ปฏฐาย มยา ปกาด วิตถารคต พุทธเยสุคณฐิ ปุจจต⁹
แดแรกปรถมพิภพอัน ปรตัสถารโหมีฟาแลแผนดินมีศักราชใด ๔๐๐๐ ปี
แลในกาลนั้นยังมีพระมหากษัตริย์ทรงพระนามชื่อว่า ออคุตต่อ
เทซซาร เสวยราชสมบัติในเมืองร้อมา แลครอบครองป้อมครึ่งภิกพ”

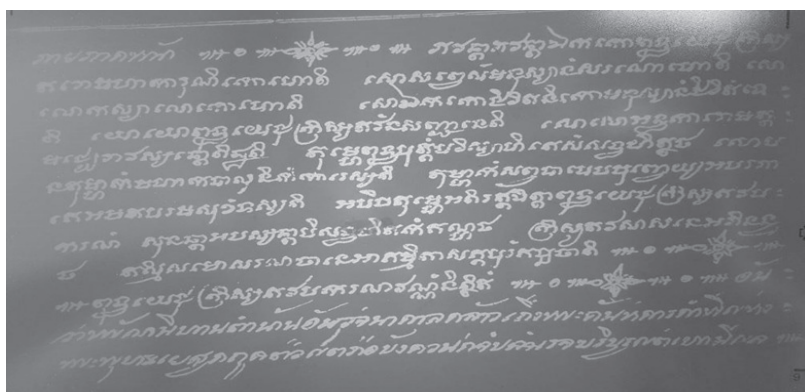
(Laneau, L., 1685, 1074A)

⁸ แปลจากต้นฉบับภาษาละติน ความว่า “Cujus region, ejus religio” ซึ่งบัญญัติไว้ในสนธิสัญญาเวสพาลี (les traités de Westpalie) (Chitkila, K., 2019, 347)

⁹ รองศาสตราจารย์ ดร.สุภาพรณ ณ บางช้าง หนึ่งในคณะทำงานแปลส่วนภาษาบาลีหนังสือ “พระวจนาด” ได้เสนอบทแปลดังนี้ “เห็นสภาวะของพระองค์เพียบพร้อมด้วยกุศลทั้งปวง ดุจดั่ง อานุภาพของพระเป็นเจ้าพระองค์เดียว ข้าพเจ้าจักกล่าวคัมภีร์เรื่องพระเยซูคริสต์เข้าให้ปรากฏโดยพิศดารแต่แรกดังนี้” (Laneau, L., 2005, 2)

บทประพันธ์ข้างต้นมีรูปแบบคล้ายกับการประพันธ์วรรณกรรมคำสอนประเภทคำหลวง กล่าวคือเกริ่นด้วยภาษาบาลีและต่อด้วยเนื้อความภาษาไทย อาทิ มหาชาติคำหลวง นั้นโทปันนทสูตรคำหลวงและพระมาลัยคำหลวง ผู้เขียนใคร่ขอยกตัวอย่างจากเรื่องมหาชาติคำหลวง “ปฏิญาณโยเคน คนดวลา สิริสยณคพภทวาเร ลูตา ๕ ก็ทรงยั่วประเทศยณน รั่วแพรพพรณพรายมาศ ลีลาศล้นเหล่าชาว ข้าท้าวสาวนางล้อม ห้อมพระโยค หยุดทยบทวาร ปรางคพิมานพิมล ห้องศรีสยณทองทาป เตสั ต์ สลลาป สุตวา กลุณั ปรีเทว ปรีเทวติ ยืนสรรลาปลาลศ สองกำสรดสั่น เจ็บมลิ้นโลดให้ น้ำหน้าได้กำลุน อวรอาตุรด้วยลูกท้าว ธนินน” (Chitkla, K., 2019, 238-240)

จากเอกสารลายมือเขียนที่เก็บรักษาไว้ ณ หอจดหมายเหตุสำนักมิสซังต่างประเทศกรุงปารีสเป็นข้อยืนยันถึงความสามารถของพระสังฆราชลาโนในการเรียบเรียงคำสั่งสอน ประวัติและเรื่องราวต่าง ๆ ของคริสต์ศาสนาด้วยภาษาไทยและภาษาบาลี-สันสกฤตเพื่อใช้ในการเผยแพร่ธรรม ดังปรากฏในรูปที่ 1



รูปที่ 1 ไมโครฟิล์มต้นฉบับหนังสือพระวจนาถฉบับเรียบเรียงโดยพระสังฆราชลาโน
ที่มา : Laneau, L. ; 1685, Archives of The Foreign Missions Paris, 1074 A

ความว่า “^{๑๐}[1] bhavantā bhavantā ekako buddhayejukrissa [2]ta mahākaruṇiko hoti so sabbesaṃ manussānaṃ saraṇo hoti so [3]lokassā loko hoti so ekako jivitaniko manussānaṃ jivitaṃ de [4]ti yo yo buddhayejukrissata vaṃ na sañjāneti so so andhakāro magga [5]majjhe rā(?) vassanto tiṭṭhati tumhe buddhaputtaṃ pavissāhi tesāṃ saddhahitthatha so pa [6]na tumhākaṃ mahākapāluni (+ti?) kāressati tumhākaṃ sabbapāpe ca(?) pubboyya aparabhā[7]ge amataparamasukhaṃ dassati api ca tumhe ati rattacittā buddhayejukrissata va pa[8]karaṇaṃ sunantā apassantā pi saddhahitakaṃ gaṇhatha krissatavasāsane abhinananda[9]tha tasmi samosaraṇathāne āgammitā(kā?) saggapuram gacchathā ti ^{๑๑}[10] buddhayejukrissata va pakaraṇavaṇṇaṃ nitthitaṃ ^{๑๒}”¹⁰

ถอดความได้ว่า “พระพุทธเยซูคริสต์เจ้า พระผู้เดียวของเจ้าทรงเป็นพระผู้มีมหากรุณาแก่ท่านทั้งหลาย ทรงเป็นที่พึ่งของมนุษย์ทั้งปวง ทรงเป็นแสงสว่างของโลก ทรงเป็นผู้นำมาซึ่งชีวิต ประทานชีวิตแก่มนุษย์ ท่านผู้ใดไม่รู้จักพระพุทธเยซูคริสต์นี้ ท่านผู้นั้นอยู่กลางหนทางอย่างคนมืดบอด ดังนั้นท่านทั้งหลายจงเข้าหาพระคริสต์ และมีความศรัทธาในพระองค์ ก็พระองค์จักยังในเรื่องราวที่น่าฟังอันยิ่งใหญ่ปรากฏแก่ท่าน พึงยังให้หลุดพ้นในกาลทั้งปวง พระองค์จักแสดงความสุขล้ำเลิศอันเป็นอมตะในสวนอื่น อนึ่งผู้ใดมีใจยินดีฟังอยู่ ซึ่งเรื่องราวของพระพุทธเยซู คริสต์เจ้าแม้มิได้เห็น ก็จงมั่นซึ่งศรัทธา จงยินดีในศาสนาของพระเป็นเจ้า เมื่อท่านเข้ามาในที่ชุมนุมนี้ ก็จักถึงเมืองสวรรค์ บทพรรณนาเรื่องราวแห่งพระพุทธเยซูคริสต์เจ้าของท่านทั้งหลายจบแล้ว” และหนังสือพระวจนาตถ์ก็จบลงด้วยข้อความภาษาไทยว่า

¹⁰ ผู้เขียนใคร่ขอขอบพระคุณอาจารย์ผดุงเกษมสัน พิลิโธซาร์ท นักวิจัยอาวุโสประจำสำนักฝรั่งเศสแห่งปลายบูรพทิศ (EFEO) และศาสตราจารย์ ดร.มิเชล อองแตลล์ สถาบันภาษาและวัฒนธรรมตะวันออกแห่งชาติ (INALCO) ที่กรุณาเสียสละเวลาอ่านต้นฉบับที่เขียนด้วยตัวอักษรขอมบาลีให้กับผู้เขียนด้วยความยินดียิ่ง

“อันว่าตำพรณนานิทานตำนาน อันวัจนการกล่าวถึงพระ คณการคัมภีร์แห่ง พระพุทธเยซูคริสต์แต่พอบังควร ก็จบสำเร็จบริบูรณ์แต่เท่านี้แล” ดูเหมือนว่าการใช้คำว่า “พุทธ” มาผสมกับ “คริสต์” จะเป็นการจงใจของพระสังฆราชลาโนที่ต้องการสร้างชุดความเชื่อชุดใหม่ให้กับชาวสยามว่าพระคริสต์นั้นก็เป็นภาคหนึ่งของพระพุทธเจ้า “พระพุทธเยซูคริสต์” เป็นสร้างคำใหม่เพื่อใช้เป็น “สาร” ที่มุ่งหวังให้ชาวสยามผู้นับถือพุทธหันเหเปลี่ยนมานับถือศาสนาคริสต์ อาจกล่าวได้ว่า กระบวนการปรับเปลี่ยนส่ววัฒนธรรมปลายทาง (localization) มีหลักฐานปรากฏนับแต่สมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราช

การสร้างคำใหม่ที่ใช้บริบทฝรั่งเศสมีคำศัพท์จำนวน 2 คำที่ใช้ใกล้เคียงกัน คือ néologie และ néologisme คำว่า néologie หมายถึง การสร้างคำใหม่ในภาษาใดภาษาหนึ่ง (Augé, Cl., 1928: 695) เพื่อเพิ่มปริมาณคำศัพท์ในภาษานั้น ๆ (Rey, A., 2011: 1682) ส่วนคำว่า néologisme คือ การใช้คำใหม่ในภาษาใดภาษาหนึ่ง หรือการนำคำศัพท์เดิมมาใช้ในความหมายใหม่ (Augé, Cl., 1928: 695) โดยได้จากการผสมคำ การแผลงคำ การใช้คำย่อ การกร่อนคำ และการยืมคำ (Rey, A., 2011: 1682) ส่วนการนำศัพท์เดิมมาใช้และให้ความหมายใหม่นั้นเป็นการปวิวรรตความหมาย (Rey, A., 2011: 1682) ส่วนนักภาษาศาสตร์ฝรั่งเศสนามว่าหลุยส์ ฌิลแบร์ตอธิบายว่าการยืมคำเป็นวิธีสร้างคำวิธีหนึ่ง โดยเป็นการสร้างความหมายผ่านสัญลักษณ์ทางภาษาของภาษาใดภาษาหนึ่ง ด้วยกระบวนการเฉพาะและการประยุกต์ให้เข้ากับระบบความคิดของอีกภาษาหนึ่ง (Gilbert, L., 1973: 23)

เมื่อชาวตะวันตกเดินทางมาพบปะกับชาวจีน เกาหลี ญี่ปุ่น และเวียดนาม ได้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงด้านภาษาหลายประการ อาทิ สมัยคริสต์ศตวรรษที่ 17 การสร้างคำศัพท์ของนักบวชคณะเยซุอิตจากยุโรปเกิดขึ้นพร้อมกับการเผยแพร่ธรรม คำสั่งสอนซึ่งมีการแปลเป็นกระบวนการทางภาษาที่เป็นตัวกลางสำคัญ (Jeanmaire, G., 2016: 54) ขณะเดียวกันนักบวชคณะมิสซังต่างประเทศ ซึ่งเป็นคณะที่เพิ่งก่อตั้งใหม่ในขณะนั้น ต้องเร่งทำผลงานในดินแดนตะวันออกไกลตามแบบอย่างคณะเยซุอิต พระสังฆราชลาโนผู้มีความสามารถพหุภาษา (polyglotte) จึงได้สร้างสรรค์ผลงานวรรณกรรมคำสอนเป็นภาษาไทยซึ่งเป็นภาษาพื้นเมืองของสยาม อันเป็นไป

ตามข้อบังคับข้อที่ 2 ของมิชชันนารีที่ขึ้นกับสมณกระทรวงเผยแผ่ความเชื่อ (la Congrégation de la Propagation de la Foi)¹¹

การสร้างคำเพื่อกลมกลืนวัฒนธรรมคาทอลิกให้เข้ากับวัฒนธรรมท้องถิ่นของเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ภายในประเทศเวียดนามนั้นได้ถือปฏิบัติก่อนในสยาม ดังกรณีตัวอย่างของบาทหลวงเดอปีนา (De Pina) และบาทหลวงเดอโรดส์ (De Rhodes) ได้ปฏิบัติในการเผยแผ่คริสต์ศาสนาในดินแดนเวียดนามสมัยปลายคริสต์ศตวรรษที่ 16-17 บาทหลวงเดอโรดส์ได้แปลหนังสือคำสอนสอนคริสตังค์จากภาษาละตินเป็นภาษาเวียดนามที่สะกดด้วยตัวอักษรโรมัน ชื่อว่า “Phép Giảng Tám Ngày” โดยแปลมาจากต้นฉบับคือ “Catechismus in octo dies divisus” (De Rhodes, A., 1997) ตีพิมพ์ในปี พ.ศ. 2194 เป็นปีเดียวกันกับที่พจนานุกรมภาษาอันทัน-โปรตุเกส-ละตินของท่านได้เผยแพร่สู่คริสตจักรยุโรป มีชื่อเรียกเป็นภาษาละตินว่า “Dictionnarium Annamiticum Lusitanum et Latinum” (De Rhodes, A., 1651) เอกสารทั้งสองเล่มได้แสดงให้เห็นวิวัฒนาการของภาษาเวียดนามที่มีใช้อยู่ในปัจจุบัน กล่าวคือ การใช้ตัวอักษรโรมันสะกดตามเสียงที่พูดและใช้เครื่องหมายเสริมสัทอักษรกำกับเสียงวรรณยุกต์ที่มีถึง 6 เสียง ซึ่งอักษรวิธีดังกล่าวเรียกว่า quôc ngữ ตัวอย่างคำศัพท์มีดังนี้ thần หมายถึง ประเสริฐ ศักดิ์สิทธิ์และพระเป็นเจ้า Cha หมายถึง พระบิดาเจ้า Con หมายถึง พระบุตรเจ้า (De Rhodes, A., 1997, 67 & 282) Chúa tế หมายถึง พระผู้เป็นเจ้า thầy chủ หมายถึง อธิการโรงเรียน (De Rhodes, A., 1651, 642 & 735)¹²

¹¹ ข้อบังคับฉบับเต็มมีดังนี้ “จงปรับตัวให้เข้ากับขนบธรรมเนียมประเพณี มิชชันนารีต้องเคารพขนบธรรมเนียม ประเพณีของประเทศที่ต้อนรับ เมื่อขนบธรรมเนียมประเพณีนั้นไม่ขัดต่อพระวรสาร มิชชันนารีต้องปรับตัวให้เข้ากับประเทศที่ตนมาประกาศพระวรสาร และต้องไม่ขัดแย้งกับขนบธรรมเนียมประเพณีของประเทศนั้นๆ” (Costet, R., 2002: 34)

¹² ผู้ที่สนใจเกี่ยวกับคำศัพท์คริสต์ศาสนาในภาษาเวียดนาม สามารถอ่านเพิ่มเติมได้จาก Une stratégie élitiste d'évangélisation au Siam : de la louange du roi à la louange de Dieu (An Elitist Strategy of Evangelization in Siam : From the Praise of the King to the Praise of God) คุชกูนิพนธ์ สาขาวิชาวรรณคดีและอารยธรรมนี้เรียบเรียงโดย Kantaphong Chitkla เสนอต่อสถาบันภาษาและอารยธรรมตะวันออกแห่งชาติ สาธารณรัฐฝรั่งเศส เมื่อปีพ.ศ.2562

นอกจากนี้ การเดินทางเข้ามาเผยแผ่คริสต์ศาสนาในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงด้านภาษาเมื่อคณะมิชชันนารียุโรปได้หยิบยืมคำศัพท์ที่ชาวพื้นเมืองใช้กันอยู่มาปรับใช้กับคตินิยมและพิธีกรรมของตน บาทหลวงเดอปีนา และบาทหลวงเดอโรดส์ได้แปลความหมายในภาษาเวียดนามในลักษณะดังนี้ “nhà thnòng” จากเดิมคือ บ้าน + การให้อภัย ความหมายใหม่คือ โรงพยาบาล และ “ghé” ซึ่งหมายถึง ตั้งขนาดย่อมความหมายใหม่คือ แก้วหรือม้านั่งยาวในโบสถ์ (Jeanmaire, G., 2016: 56) ซึ่งกระบวนการเหล่านี้เรียกว่าการสร้างคำแบบมิชชันนารี (la néologie missionnaire)

การสร้างคำตามแนวทางของพระสังฆราชลาโน

1. การยืมคำบาลี-สันสกฤต

ตามหลักการในพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน ประเทศไทย การสร้างคำใหม่ในภาษามืออยู่ 2 วิธีคือการสร้างคำ และการถ่ายอักษรในที่นี้จะกล่าวถึงเพียงการสร้างคำ ซึ่งเป็นการผสมหรือประดิษฐ์คำขึ้นมาโดยมีคำภาษาไทยเป็นพื้นและหากไม่มีคำไทยใช้เทียบเคียงหรือมาผสมได้จึงนำคำภาษาบาลี-สันสกฤตมาเพิ่มเข้าไป เมื่อมีการนำคำบาลี-สันสกฤตเข้ามาผสม จึงมีการนำหลักการว่าด้วยตำแหน่งคำในภาษาบาลีมาเป็นกรอบในการสร้างคำใหม่โดยอัตโนมัติ หลักการนั้นคือ ส่วนขยาย + คำนามหลัก ตัวอย่างเช่น การิตการก (ส่วนขยาย + คำนาม), พจนัสทวิทยา (ส่วนขยาย + ส่วนขยาย + คำนามหลัก) สัทสัมพันธ์ลักษณะ (ส่วนขยาย + ส่วนขยาย + คำนามหลัก) (ราชบัณฑิตยสถาน, 2546: 55-63) จากการเก็บข้อมูลในมหาชาติคำหลวงและนันทโศภนคำหลวง ซึ่งแต่งในสมัยกรุงศรีอยุธยา (เปลื้อง ณ นคร, 2517: 47-64 และอรอนงค์ พัดพาดี, 2521: 55-63) ลักษณะคำที่นำไปใช้ในวรรณกรรมคำสอนเหล่านี้ปรากฏร่องรอยการสร้างคำตามแนวคิดที่กล่าวมาข้างต้น อาทิ พุทธพจมาน กายอินทริย์ ราชบุตติ พระราชฤทธิ ประทุมชาติ ทศบารมี ทศพลญาณ เบญจมหาปริตยาคุณ พระพุทธจริยา และพระจุตฺตริย สัจจธรรม¹³

¹³ ผู้เขียนบทความยึดตามต้นฉบับที่ปรากฏในงานอ้างอิงข้างต้น

ในส่วนที่เกี่ยวกับการเรียบเรียงวรรณกรรมคำสอนคาทอลิกโดยบาทหลวงลาโน การเรียบเรียงเรื่องราวต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็นประวัติและธรรมเนียมปฏิบัติของพระศาสนจักร การสร้างโลกและมนุษย์ ปฐมกาล และพระวรสารนั้นเป็นการเรียบเรียงด้วยภาษาไทย สังฆราชผู้นี้ใช้ความรู้ด้านเทววิทยามนวกกับความรู้ด้านคำศัพท์ชั้นสูงที่ได้จากการสนทนากับหมุ่่นักปราชญ์ราชบัณฑิตในเขตวังและพระสงฆ์ในเขตวัดที่มีโอกาสได้เข้าไปสนทนาธรรมด้วย จากแนวคิดดังกล่าวผสมกับหลักการทางภาษาศาสตร์สรุปได้ว่าท่านลาโนเลือกใช้คำบาลีมาสร้างคำศัพท์เพื่อเรียบเรียงวรรณกรรมคำสอน อาทิ *บุพการิต พระพุทธิกุมาร พระสุรเสียง มหาการุญ อรรณูประเทศ* (Laneau, L., 1685) *มโนจิตร์ มโนธรรม มหาปราสาท ราชบุตร ราชสัตว์* (Laneau, L., 1684)¹⁴

เมื่อพิจารณาจากคำที่ยกตัวอย่างมานั้นจะพบว่า ไม่มีคำใดปรากฏหรือให้ความหมายที่มีลักษณะเฉพาะหรืออัตลักษณ์ของความเป็นคาทอลิก เป็นศาสนาของชาตินิยุโรป อย่างเช่น “ราชบุตร” ซึ่งตามความหมายเดิมคือลูกชายของกษัตริย์ แต่ ณ ที่นี้ท่านลาโนเลือกใช้คำนี้สื่อถึงเยซูคริสตผู้เป็นบุตรของพระเจ้า ซึ่งหากจะอธิบายถึงสาเหตุในการเลือกใช้คำเช่นนี้ คงต้องมองถึงลักษณะชนชั้นทางสังคมทั้งของประเทศสยามและประเทศฝรั่งเศส ซึ่งผู้เป็นใหญ่ในราชอาณาจักรสยามคือพระมหากษัตริย์ ขณะที่ในประเทศฝรั่งเศส กษัตริย์เป็นผู้แทนพระเจ้า¹⁵ ผู้ที่ยิ่งใหญ่ที่สุดในอาณาจักรพิภพคือ พระเป็นเจ้า เมื่อพระเยซูมีฐานะเป็นบุตรของพระเจ้า ดังนั้นการใช้คำเรียกขานในภาษาไทยท่านลาโนจึงเลือกใช้คำว่า “ราชบุตร” และ

¹⁴ ซึ่งตรงกับคำศัพท์ที่ปรากฏในหนังสือพระคัมภีร์ *La Sainte Bible* และ *Le Nouveau Testament* โดยเรียงลำดับตามคำไทยดังนี้ *la coutume ancienne, l'Enfant Jésus, la Grande Voix de Dieu, la Grâce de Dieu, la campagne, l'esprit, la conscience, le Grand Palais, le Fils de Dieu* และ *l'ennemi de Roi* (Chitkla, K., 2019: 248-249)

¹⁵ ตามผลงานการศึกษาเรื่อง “ทวิภาคองค์กษัตริย์” (*Les Deux Corps du Roi*) Kantorowicz กล่าวว่าเมื่อกษัตริย์ขึ้นครองราชบัลลังก์ พระองค์จะเป็นอวตารของพระเป็นเจ้า เสมือนเป็นพระเป็นเจ้าภาคเคลื่อนไหวบนโลกมนุษย์ อำนาจของกษัตริย์เป็นอำนาจของพระเป็นเจ้า ซึ่งพระองค์มีอำนาจตั้งแต่โลกถือกำเนิด และพระองค์ทรงใช้พระพรหยาทานประทานอำนาจนั้นให้กับกษัตริย์ Kantorowicz เรียกสถานะดังกล่าวว่า “Christomimetes” (Kantorowicz, E., 1989: 55)

เมื่อครั้งพระเยซูคริสต์ประสูติ ท่านลาโนเลือกใช้คำว่า พระพุทฺธิกุมาร หมายถึง เด็กชายผู้มีปัญญาอันประเสริฐ ซึ่งในพจนานุกรมสันสกฤตคำว่า “ku-mārā” หมายถึงผู้เกิดใหม่ เด็กผู้ชาย ลูกชาย และเจ้าชาย (Macdonell, A.-A., 1958: 70) ส่วน “bud-dhi” หมายถึง ปัญญา ความเข้าใจ เหตุผล ผู้ตื่นรู้ ความมีเหตุผล (Macdonell, A.-A., 1958: 196) สำหรับคำว่าพระ ท่านลาโนน่าจะเลือกสรรจากคำว่า “วร” ในภาษาบาลีซึ่งหมายถึงประเสริฐสูงสุดยอดเยี่ยม (ป.หลงสมบุญ, 2540: 634) มากกว่าเลือกความหมายในภาษาสันสกฤต bhikshu ซึ่งหมายถึงผู้ขอทานในศาสนา¹⁶ (Macdonell, A.-A., 1958: 205) เนื่องจากการใช้คำในพระคัมภีร์ไบเบิลจะปรากฏแต่คำสรรเสริญเท่านั้น เช่น Dieu Très Haut (พระเจ้าสูงสุด)

2. การผสมคำภาษาตะวันตก

ในวรรณกรรมคำสอนของสังฆราชลาโนที่นำมาศึกษานี้ปรากฏให้เห็นการสร้างคำใหม่ผสมกับคำตะวันตกราว 50 คำโดยที่ไม่เน้นการซ้ำคำ ภาษาตะวันตกที่ท่านนำมาผสมมากที่สุดกลับไม่ใช่ภาษาฝรั่งเศส แต่เป็นภาษาโปรตุเกส เราต้องไม่ลืมว่าชาติที่เข้ามาติดต่อกับสยามชาติแรกและมาตั้งค่ายคาทอลิกคือชาติโปรตุเกส และในสมัยคริสต์ศตวรรษที่ 14-16 ชาติที่ควบคุมดูแลน่านน้ำในบูรพาทิศคือชาติโปรตุเกส ต่อมาในคริสต์ศตวรรษที่ 16 ภาษาโปรตุเกสได้มีสถานะเป็นภาษาสื่อสารในเอเชียและแอฟริกาสำหรับการปกครองอาณานิคม การค้าและการสื่อสารระหว่างผู้ปกครองซึ่งเป็นชาวพื้นเมืองกับชาวยุโรปทุกชาติ (Chitkla, K., 2019: 164) คำว่า “คริสตัง” ซึ่งเป็นคำโปรตุเกส “cristão” จึงใช้กันอย่างแพร่หลายในกลุ่มประเทศเอเชียที่มีประเทศโปรตุเกสเป็นเจ้าอาณานิคมอาทิ อินเดีย ศรีลังกา มาเลเซียและอินโดนีเซีย (Subrahmanyam, S., 1999: 62-63) สังฆราชลาโนผู้เป็นนักสร้างสรรค์คำได้พินิจพิเคราะห์แล้วว่าหากจะใช้คำโปรตุเกสโดด ๆ คงต้องเขียนอธิบายเพิ่มเติมอีก แต่ถ้านำคำโปรตุเกสมาผสมกับคำไทยน่าจะทำให้ผู้อ่านวรรณกรรมคำสอนฉบับ

¹⁶ Bhikshu m. beggar sp. Religion mendicant การให้นิยามความหมายนี้สอดคล้องกับพจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถานฝรั่งเศส ฉบับปี ค.ศ. 1778 (Dictionnaire de l'Académie française) talapoint หมายถึง นักบวชที่บวชเฝ้าพระในราชอาณาจักรสยามและพม่า นักบวชพวกนี้จัดอยู่ในกลุ่มพระที่เดินออกขอทาน (Academie française, 1798: p. 577)

ที่ท่านเรียบเรียงเข้าใจในพระเป็นเจ้าได้ไวขึ้น ส่วนคำในภาษาตะวันตกอื่นๆ ที่นำมาผสมกับคำไทยนั้นมาจากภาษาละติน อันเป็นภาษาดั้งเดิมของการเผยแพร่ศาสนา อันศักดิ์สิทธิ์ ณ ที่นี้ขอยกตัวอย่างประกอบ 3 ตัวอย่าง

2.1 มหาอังยอ

“มาในกาลวันหนึ่งซัคเรียเอากำยานเข้าไปในพระวิหาร ถวายพรแก่พระมหาเดวตามบุญพาวจารีตก่อน จึงพระมหาเดวเปลี่ยนภูใช้**มหาอังยอ**คือพรหมเทวดาองค์หนึ่งนามว่าคาเบรียล ให้นมิตร์ลงมาในพระวิหาร แลซัคเรียนั้นทศนาการ” (Laneau, L., 1685b, F.2)

“มหาอังยอ” นั้นมาจากการผสมคำไทยและคำโปรตุเกส “arcanjo” เป็นคำผสมระหว่าง “arc + anjo” ในพระคัมภีร์ภาคพันธสัญญาใหม่หมายถึง อัครทูตสวรรค์ซึ่งมีนามว่ามิคาเอลและกาเบรียล ซึ่งทั้งสองนามเป็นทูตในนามของพระเป็นเจ้า ไม่ใช่เทวดาทั่วไป หากจะกล่าวว่าสังฆราชลาโนไม่รู้จักคำว่าเทวดานั้น ย่อมเป็นไปได้เนื่องจากมีการใช้คำว่า “พรหมเทวดา” ปรากฏในคำอธิบายถัดมา แต่การที่ท่านนำคำว่า “มหา+อังยอ” เพื่อให้ความสำคัญกับกาเบรียลผู้เป็นอัครทูตสวรรค์ ปัจจุบันคริสตจักรคาทอลิกในประเทศไทยได้บัญญัติศัพท์ขึ้นใหม่ซึ่งคงความหมายเดิมของ “มหา” ไว้ แต่ให้หน่วยเสียงที่ใกล้เคียงกับภาษาต้นฉบับมากกว่าคือ อัครเทวดา และนำมาใช้ตั้งเป็นชื่อศาสนสถานเช่น อาสนวิหารอัครเทวดามีคาแอล ท่าแร่ จ.สกลนคร วัดอัครเทวดามีคาแอล จ.ราชบุรี

2.2 ไม้กรุศ

“เมื่อพระองค์เจ้าเสด็จไปถึงภูเขากาลาวาเรียแล้ว แลจึงยูเดวยกพระองค์เจ้าขึ้นเหนือ**ไม้กรุศ**แลเอาเหล็กตริ่งพระหัตถ์ และพระบาทไว้กับ**ไม้กรุศ**” (Laneau, L., 1691b, 139)

“ไม้กางเขน” เป็นคำผสมระหว่างคำไทยและคำโปรตุเกส “cruz” อันหมายถึงกากบาทซึ่งทำจากไม้ สังฆราชลาโนสร้างคำนี้โดยการนำคำว่า “ไม้” ซึ่งเป็นวัสดุสำหรับทำไม้กางเขนมาวางไว้ด้านหน้าคำว่า “กางเขน” แม้ปัจจุบันคริสตชนชาวไทยจะรู้จักสิ่งนี้ผ่านคำว่า “ไม้กางเขน” ซึ่งต้องวางแผนพาดบนท่อนไม้ก่อนผูกติดตะปูตรึงไว้เพื่อเป็นการลงโทษตามสมัยโบราณ แต่สำหรับชุมชนเชื้อสายโปรตุเกสฝั่งธนบุรีที่ยึดมั่นในภาษาของบรรพบุรุษชน โบสถ์ซางตาครู้ส โรงเรียนซางตาครู้สศึกษาและโรงเรียนซางตาครู้ส คอนแวนต์จึงปรากฏชื่อเช่นนั้นเพื่อป้องกันความเข้าใจของตน

2.3 พระมหาเดว

“พระมหาเดวได้ประดิษฐ์ฐานสร้างฟ้าและแผ่นดิน
แลสรรพอาการทั้งปวง อันปรากฏแก่ตาที่ดี แลอันมิได้ปรากฏแก่ตา
ก็ดี” (Laneau, L., 1691a, 3)

“พระมหาเดว” เป็นคำผสมระหว่างคำไทยและคำละติน “เดว” นั้นเป็นการถอดเสียงจากคำว่า “Deus” /de-ys/ เสียงสระ y เป็นเสียงสระอุที่เหยียดริมฝีปากออกจนปิดเกือบสนิท เสียง /e/ /y/ เมื่อออกเสียงติดกัน เสียงที่ได้น่าจะใกล้เคียงกับการออกเสียง “ว” ท่านลาโนจึงเลือกสะกดคำนี้ว่า “เดว” ซึ่งให้ความหมายเทียบเคียงกับคำว่า “เทวะ” หรือ “เทพ” ในภาษาไทย เนื่องจากเสียง /d/ และ /t/ อยู่ในฐานกรณ์แนวเดียวกัน (Mounin, G., 1985: 122) ในภาษาไทยเองมีการแผลงอักษรจาก “พ” เป็น “ว” เช่น พิเศษ เป็น วิเศษ หากแปลตามตัวจะให้ความหมายว่า เทพผู้ยิ่งใหญ่ผู้ประเสริฐสุดซึ่งตรงกับคำในพระคัมภีร์ฉบับภาษาละตินว่า tuo Altissimi ซึ่งตรงกับความในภาษาฝรั่งเศสคือ Dieu Très Haut

3. การแปลความหมาย : พุทธ

ในราชสำนักสยาม กษัตริย์ผู้ปกครองทรงเป็นพุทธมามกะ ขณะเดียวกันมีการรับเอาความเชื่อตามลัทธิพราหมณ์มาถือปฏิบัติในการปกครองบ้านเมืองด้วย สถานภาพของพระองค์จึงเป็นดุจเทพผู้อวตารมาบนโลกมนุษย์ กษัตริย์แห่งสยามจึงเป็นร่างอวตารของเทพเจ้าฮินดูที่นับถือพุทธศาสนา จะเห็นตัวอย่าง

ได้ชัดเจนจากพระนามของบุรพกษัตริย์ อาทิ สมเด็จพระนารายณ์มหาราช สมเด็จพระบรมไตรโลกนาถ และสมเด็จพระหน่อพุทธางกูร ในบันทึกของลาลูแบร์เรื่อง “Du Royaume de Siam” กล่าวไว้ว่า เมื่อใดก็ตามที่ชาวสยามจะสนทนากับกษัตริย์ มักจะขึ้นต้นประโยคด้วย “พระพุทธิเจ้า ข้าขอรับพระโองการใส่เกล้าใส่กระหม่อม” (La Loubère, S., 1691 : 249) คำว่า พุทธิ ซึ่งหมายถึง ฉลาด เรื่องปัญญามีรากศัพท์มาจากคำว่า พุทธ ผู้มีปัญญาเป็นเครื่องตรัสรู้ และหมายรวมถึงพระพุทธิเจ้า

พระสังฆราชลาโนได้นำคำว่า “พุทธิ” และ “พุทธ” มาใช้ในความหมายใหม่เพื่อสื่อถึงสิ่งต่าง ๆ ที่เกี่ยวข้องเป็นพระเจ้าและพระเยซูเจ้าผู้เป็นบุตรของพระเจ้า เสมือนคำทั้งสองคำนั้นเป็นส่วนหนึ่งของคริสต์ศาสนา หรืออีกนัยหนึ่งคือ พระเป็นเจ้าในปัจจุบันประเทศมีสถานภาพและเป็นหนึ่งเดียวกับพระพุทธิของบุรพาพิศ เมื่ออ่านวรรณกรรมคำสอนของท่านลาโน ผู้อ่านอาจเกิดข้อสงสัยว่ากำลังอ่านวรรณกรรมคำสอนในพระพุทธศาสนาหรือไม่ เนื่องจากปรากฏการใช้คำว่า “พุทธ” และ “พุทธิ” ตลอดทั้งเล่ม อาทิ พุทธิคุณแห่งพระมหาเดว พุทธิทำนายแห่งพระมหาเดว พุทธินาม พุทธิกิจการ พุทธิกุศล พระพุทธิบิดร เป็นต้น เพื่อให้เกิดความกระจ่างชัดในการสื่อความใคร่ขอยกตัวอย่างประโยคจากหนังสือคำสอน Catechismo ดังนี้

“พญาดาวิดจึงผูกเป็นบทเพลงร้องเป็นคำสวดถวายแก่พระมหาเดว เป็นอันมากต่าง ๆ กันไป หวังจะให้สรรเสริญ ซึ่งพระพุทธิคุณ และพระพุทธิอำนาจแห่งพระมหาเดว” (Laneau, L., 1691b, 55)

“พระธรรมซึ่งพระพุทธิเยซูคริสต์เทศนาแก่นุชนัยเรียกว่า พระธรรมเอวังเยลือฮอ” (Laneau, L., 1691b, 100)

“พระมหาเทวาโปรดให้มีสิปิริตุสันตอพระพุทธิจิตลงในใจแห่งโปรเผตะให้บริบูรณ์เต็มไปทั่วทั้งดวงจิต” (Laneau, L., 1691b, 67)

“แลพระพุทธรูปมารดาเอาพระกายแห่งองค์ห่อผ้าแลวางลงกลาง
โถนการอันรองอาหารสำหรับสิ่งสัตว์” (Laneau, L., 1691b, 93)

4. การใช้ราชาศัพท์

สถานภาพทางสังคมกำหนดด้วยการแบ่งชนชั้นในสังคม นักสังคมวิทยา
จำนวนหนึ่งสรุปว่า ความแตกต่างทางสังคมสามารถมองได้จากปัจจัย 3 ปัจจัยคือ
ความรุ่งเรือง อำนาจ และเกียรติยศ อำนาจนั้นมาบรรจบกับสิทธิโดยผ่านตัวแปรคือ
ตำแหน่งหน้าที่ในการบริหารปกครอง ขณะที่เกียรติยศนั้นมองจากการแสดงความ
เคารพและการสรรเสริญ เกียรติยศนี้สามารถดูได้จากตัวบ่งชี้เช่น การใช้คำเรียกขาน
ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับสถานการณ์ รูปแบบและลีลาภาษา (อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์, 2550 :
52-53 และ 103) ในสมัยกรุงศรีอยุธยา พระมหากษัตริย์มีสถานภาพทางสังคม
ในระดับเดียวกับพระพุทธเจ้า (Khanitthan, W., 2004 : 377) พระสังฆราชลาโน
ตระหนักในเรื่องภาษาและวัฒนธรรมราชสำนักเป็นอย่างดี เมื่อพระเป็นเจ้าและ
พระเยซูคริสต์เจ้าเป็นผู้สถิตสูงสุดในอาณาจักรศักดิ์สิทธิ์ รวมถึงราชอาณาจักรด้วย
เนื่องจากแนวคิดระบบกษัตริย์ในยุโรประบุว่าพระเป็นเจ้าเป็นผู้ประทานอำนาจ
ให้กษัตริย์ด้วยพระหรรษทานของพระองค์ (Kantorowicz, E., 1989 : 55) ดังนั้น
ภาษาที่นำมาใช้ย่อมต้องเป็นภาษาที่มีระดับภาษาสอดคล้องกับสถานภาพของ
ผู้ที่กล่าวถึง ท่านลาโนจึงเลือกใช้คำราชาศัพท์เมื่อกล่าวถึงพระเป็นเจ้า พระเยซูคริสต์เจ้า
พระนางมารีอาผู้เป็นพระมารดาของพระเยซูคริสต์เจ้า และกษัตริย์หรือพระราชวงศ์
ในดินแดนศักดิ์สิทธิ์โดยแบ่งออกเป็น 4 ลักษณะดังนี้

4.1 พระ+คำนาม

พระพุทธรูป

“แลพระองค์เจ้าจึงว่า สิ่งนี้เป็นพระพุทธรูปแห่งเราอันจะต้อง
ทรมานเพราะท่านทั้งหลาย” (Laneau, L., [1691?c]: 132)

พระเนตร

“แลจึงยกพระเนตรเงยหน้าขึ้นต่อพระมหาเดว แลโมทนาพระคุณ แล้วจึงลงพระพรเหนือขัณฑกรของกินแล้ว ก็แบ่งปันแจกให้สานุศิษย์นั้น” (Laneau, L., [1691?c]: 132)

พระมารดา

“ในกาลวันหนึ่งพระมหาเดวใช้มหาอภัยพรหมเทวดาองค์หนึ่ง ทรงนามชื่อว่ากาบริแอลให้ลงมาถึงนางมาเรีย และให้สำแดงว่านางจักเป็น พระมารดาแห่ง คริสโต” (Laneau, L., 1691b: 92)

4.2 ราช+คำนาม

ราชสมบัติ

“แลยาคอบจึงมาทำนายแกยูดาห์และบอกว่ายูดาห์จะบังคับบัญชา แลจะเป็นใหญ่แก่พี่น้องทั้งหลาย แลราชสมบัติจะตั้งอยู่แก่ตระกูลวงษาแห่งยูดาห์” (Laneau, L., 1691a: 22)

ราชธิดา และ ราชบุตร

“แต่ว่านางราชธิดาพอเสด็จออกมา แลเมื่อเห็นทารกลอยลงไปนั้น จึงรับสั่งให้เอาขึ้นมา แลพิศดูก็เห็นงามเป็นอันยิ่งนักหนา แลบังคับให้เลี้ยงรักษาไว้ หวังจะเอาเป็นราชบุตร” (Laneau, L., 1691a: 25)

ราชมณเฑียร

“แลอันดับนั้นโมเสสก็ให้บังเกิดเป็นตั่วกับเชียดเปอนอันมากยิ่งนักหนา เต็มทั่วบ้านทั่วเมืองจนไปถึงปราสาทราชมณเฑียรแห่งพยาพาโรห์” (Laneau, L., 1691a: 27)

4.3 คำกริยาราชศัพท์แท้

จำเริญ

“แลตั้งแต่วันนั้นไป พระองค์จำเริญพระชนมายุได้สามสิบปีและ พระองค์อยู่ทีลัับตั้งแต่อยู่ในบังคับบัญชาแห่งนางสันตมาเรียและยอแซฟ” (Laneau, L., 1691b: 96)

นมัสการ

“อนึ่ง ในราตรีเดียวกันนั้น จึงมหาอภัยพรหมเทวดาลงมานมัสการ
แก่พระองค์” (Laneau, L., 1691b: 94)

เสด็จ

“แลพระองค์เจ้าเสด็จกลับคืนไปนั่ง ณ ที่แห่งเก่าแล้วก็เอาซัดซกร
ของกินอันทำด้วยแป้งข้าวโภชสาลี” (Laneau, L., [1691?c]: 132)

เสวย

“ครั้นแลถึงในกาลวันปาสกา จึงพระองค์เจ้าสั่งแก่สานุศิษย์ให้
แต่งตำหนักเตรียมไว้สำหรับจะเสวยเนื้อลูกหมูมาตามธรรมเนียมจารีตแต่โบราณ
มาจะได้กระทำในวันปาสกา” (Laneau, L., [1691?c]: 132)

4.4 คำกริยาที่เติมทรง+คำนาม

ทรงพระเมตตา

“แลกาอินไหว้นมัสการพระมหาเดว แลร้องว่าข้าพเจ้าทำผิดเป็น
อันยิ่ง พันที่จะให้พระมหาเดวทรงพระเมตตากรุณาแก่ข้าพเจ้า” (Laneau, L., 1691a: 10)

ทรงพระกรุณา

“อนึ่งมิเสสทำนายนว่าพระมหาเดวโปรด แลจะทรงพระกรุณาเป็น
อันยิ่งยวดขึ้นไปยิ่งกว่าเก่า” (Laneau, L., 1691b: 98)

ทรงฤทธานุภาพ

“แต่ว่าเซนต์ยอห์นมิได้มียอมด้วยหามิได้ แลบอกว่าเรานี้มิได้เป็น
คริสโต แต่ว่าพระองค์ผู้จะลงมาโปรดทรงฤทธานุภาพยิ่งยวดขึ้นไป” (Laneau,
L., 1691b: 98)

ทรงพระปัญญา

“เมื่อพระพุทฺธเยซูคริสโตเสด็จอยู่ ณ สวนซึ่งมี ณ บณูเขาโอลิวิเยร์
แลจึงทรงพระปัญญาแลเล็งสัพพัญญูเห็นซึ่งความทุกข์ทรมานอันจะมาถึงพระองค์”
(Laneau, L., [1691?c]: 134)

อัตลักษณ์ทางภาษาจากรุ่นสู่รุ่น

แนวคิดและกระบวนการสร้างคำที่พระสังฆราชลาโนได้ริเริ่มไว้ในสมัยสมเด็จพระนารายณ์มหาราชนั้นได้รับการสานต่อโดยมิสชันนารีฝรั่งเศสในสมัยต่อ ๆ มา การสร้างสรรคคำในลักษณะเช่นนี้น่าจะสร้าง ความวิตกกังวลให้ชนชั้นปกครองในสยามไม่น้อย เพราะปรากฏว่ามีเชื้อพระวงศ์บางพระองค์เข้าไปร่วมพิธีมิสซา เพื่อเป็นการป้องกันมิให้ชาวตะวันตกมาใช้ภาษาบาลีอันเป็นภาษาศักดิ์สิทธิ์ของพุทธศาสนาและภาษาไทยอันเป็นภาษาประจำชาติปะปนไปกับหลักธรรมขององค์ศาสดาในสมัยเจ้าฟ้าพร¹⁷ ถึงกับสั่งห้ามเรื่องนี้อย่างเด็ดขาดกับบรรดามิสชันนารีฝรั่งเศส (Chitkla, K., 2019: 206-207)

หลังจากสมัยเจ้าฟ้าพรจนถึงก่อนรัชกาลที่ 4 ขึ้นครองราชย์ บทสวดและวรรณกรรมคำสอนคาทอลิกจึงต้องเลี่ยงไปเขียนด้วยตัวอักษรโรมัน หรือเรียกกันติดปากว่า ภาษาวัด หลักฐานที่ยังหลงเหลือมาถึงทุกวันนี้คือหนังสือชื่อ « Khâm Són Christang » แต่งโดยพระสังฆราชการ์โนลต์ (Mgr Garnault) พิมพ์เมื่อปี ค.ศ. 1767 ที่โรงพิมพ์ซางตาครูส บางกอก จึงนับว่าเป็นหนังสือเล่มแรกที่ตีพิมพ์ในประเทศไทย แม้ระดับภาษาและวงลีลาจะละเอียดละไมน้อยกว่าท่านลาโน แต่รูปแบบการสร้างคำและลักษณะคำที่ปรากฏมีความคล้ายคลึงกับภาษาวรรณกรรมของท่านลาโน อาทิ “ศาสนาใด ๆ นอกแต่ซึ่งได้ว่ามานั้นเป็นแต่การประดิษฐ์ซึ่งมันได้ล่อลวงมนุษย์ให้มิให้รู้พระเที่ยงแท้ หรือมิให้ปรนนิบัติตามพระพุทธิบัญญัติ” และ “พระได้ประดิษฐานสร้างฟ้า ดิน พรหม เทวดา มนุษย์แลสรรพาทังปวง” เป็นต้น¹⁷ (Garnault, A.-A., 1997: 111 & 155) ลักษณะภาษาดังกล่าวเหมาะแก่ชนชั้นสูงและนักปราชญ์ราชบัณฑิตเท่านั้น การเผยแผ่คริสต์ธรรมด้วยภาษาวรรณกรรมจึงกลายเป็นอุปสรรคสำหรับการสื่อถึงชาวบ้าน ซึ่งในอดีตพวกเขาไม่รู้ภาษาไทยพออ่านออกเขียนได้หรือแทบไม่รู้หนังสือเลยเพราะลักษณะชนชั้นทางสังคม ความเป็น “ไพร่” และ “ทาส” ไม่เปิดโอกาสให้ชนกลุ่มนี้ได้เรียน

¹⁷ หมายถึงพระเจ้าอยู่หัวบรมโกศ

มิสชันนารีฝรั่งเศสกลับมาใช้ตัวอักษรไทยได้อีกครั้งคือในสมัยรัชกาลที่ 4 มิสชันนารีที่ได้รับพระราชทานพระบรมราชานุญาตคือพระสังฆราชบัลเลอว์ซ ซึ่งเป็นพระสหายในพระองค์ หลักฐานการใช้ตัวอักษรไทยในการศาสนาปรากฏอยู่ในรูปแบบพจนานุกรมชื่อ “สัพพะ พะจะนะ พาสาไท” ซึ่งเป็นพจนานุกรมไทย-ละติน-ฝรั่งเศส-อังกฤษ พิมพ์ในปี ค.ศ. 1854 โดยโรงพิมพ์หลวงในสมเด็จ พระจักรพรรดินโปเลียนที่ 3 รูปแบบคำศัพท์ยังยึดแนวทางตามที่พระสังฆราชลาโน ได้สร้างไว้เช่น *จำเรญศีล ทิพพญาณ ทิพพจักขุ พระกำภีร์ พระเจ้า พระเปนเจ้า พระพุทธิเจ้า พรหมเทวดา พรหมจวรี พุทธมารดา พุทธฎีกา และ สารุการเป็นต้น* (Chitkla, K., 2019: 306-307) ต่อมาในสมัยรัชกาลที่ 5 พระสังฆราชกูอาซ (Mgr Cuaz) มุขนายกมิสซังลาวคนแรก¹⁸ ได้จัดพิมพ์พจนานุกรมภาษาฝรั่งเศส-ไทย ในปี พ.ศ. 2440 โดยให้ชื่อว่า “ศรียจนภาษาฝรั่งเศสแลไทย” (Cuaz, J.-M., 1903: 1) แม้ท่านจะกล่าวว่าได้อาศัยข้อมูลจากพจนานุกรมของพระสังฆราชบัลเลอว์ซ และหมอบรัดเลย์ แต่เมื่อพิจารณาคำศัพท์ที่เกี่ยวข้องกับคริสต์จักรแล้ว ยังปรากฏ ร่องรอยของการสืบทอดมรดกทางภาษาที่พระสังฆราชลาโนแห่งกรุงศรีอยุธยา ได้สร้างไว้ อาทิ

¹⁸ ผู้เขียนบทความถ่ายคำจากภาษาต้นฉบับซึ่งสะกดด้วยภาษาไทยวัด ความว่า “Sadsana dai dai noc tee su'ng va ma nan pen tee can pradit su'ung man dai lo luang manut hai mi hai ru Phra; thièng thee, ru mi hai pronnibat tam P.phuthi baniat” “Pra: dai pradidsathan sang fa, din, phrôm thevada, manut, lee sarapha thang puang” (Garnault, A.-A., 1997, 111 & 155)

¹⁹ ในอดีตคำว่า “ลาว” สำหรับมิสชันนารีฝรั่งเศสหมายถึงดินแดนอีสานของไทย ในบันทึกและเอกสารฝรั่งเศส เรียกดินแดนส่วนนี้ว่า “Lao siamois” ศูนย์กลางการปกครองคือมิสซังท่าแร่-หนองแสงในปัจจุบัน สำหรับมิสชันนารีอเมริกันซึ่งเดินทางเข้ามาเผยแผ่คริสต์ศาสนานิกายโปรเตสแตนต์ คำว่า “ลาว” หมายถึงดินแดนล้านนาหรือภาคเหนือของไทยในปัจจุบัน

ตารางที่ 1 ตารางแสดงศัพท์คริสต์ศาสนาฝรั่งเศส-ไทยสมัยต้นคริสต์ศตวรรษที่ 20
(Cuaz, J.-M., 1903: 34-41)

ภาษาฝรั่งเศส	ภาษาไทย
<i>Amen</i>	สมพรปากเกิด
<i>Angélique</i>	แห่งจิตร เหมือนกับพรหม
<i>Angélus</i>	บทพรหมถือศาสนา
<i>Anneau pastoral</i>	แหวนทวนสังฆราช
<i>Annonciation</i>	พรหมเทวดาแจ้งเหตุแก่

อย่างไรก็ดี ในพจนานุกรมฉบับพระสังฆราชกุอาชไม่ปรากฏการปริวรรตความหมายของ “พุทฺธ” และ “พุทฺธิ” อีกต่อไป ปรากฏแต่การใช้คำว่า “เจ้า” “พระ” “มหา” และการใช้คำไทยที่มีรากศัพท์บาลี-สันสกฤตดังปรากฏในตารางด้านล่างนี้

ตารางที่ 2 ตารางแสดงศัพท์คริสต์ศาสนาฝรั่งเศส-ไทยที่ละคำว่า “พุทฺธ” และ “พุทฺธิ”
(Chitkla, K., 2019: 312-313)

ภาษาฝรั่งเศส	ภาษาไทย
<i>Créateur</i>	พระผู้สร้าง
<i>Dieu</i>	พระเป็นเจ้า
<i>Dieu le Père</i>	พระบิดาเจ้า
<i>Fils de l'Homme</i>	พระมหาเยชู
<i>Rédempteur</i>	พระมหาไถ่
<i>Saint Esprit</i>	พระจิตรเจ้า
<i>Sainte Trinité</i>	องค์พระตรีเอกานุภาพ
<i>Seigneur</i>	พระมหาเยชู
<i>Vierge Marie</i>	มหามารีอา

ในปี พ.ศ. 2536 ผู้ที่ได้รับรางวัลศิลปินแห่งชาติสาขาวรรณศิลป์ (กวีนิพนธ์) คือ อาจารย์ประคิน ชุมสาย ณ อยุธยา ท่านมีนามปากกาว่า “อุชเชนี” เจ้าของงานประพันธ์เรื่อง “ขอบฟ้าขลิบทอง” ผลงานเขียนที่ได้รับคัดเลือกให้เป็นหนังสือ 100 เล่มที่คนไทยควรอ่าน นามปากกานี้เป็นภาษาฝรั่งเศส เป็นชื่อของนักบุญ “เออเชนี” (Eugénie) เป็นคำผสมระหว่าง eu และ génie ซึ่งหมายถึง ผู้ที่เกิดมาดี คำว่า “eu” มีรากมาจากภาษากรีกคือ eú ตรงกับภาษาสันสกฤตคือ sú เทียบได้กับคำว่า ū shu แปลว่า ดี อย่างดี (Macdonell, A.-A., 1958: 351) คำว่า “génie” มีรากมาจากภาษากรีกคือ génna ตรงกับภาษาสันสกฤตคือ giv-ana แปลว่าปรากฏอยู่ มีชีวิต (Macdonell, A.-A., 1958: 102) เมื่อรวมความแล้วจึงเทียบเคียงกับชื่อสตรีไทยคือ สุขาดา ด้วยแนวคิดแบบผู้เรียนอักษรศาสตร์ อาจารย์ประคินจึงเลือกชื่อ “อุชเชนี” ที่เกิดจากการผสมคำระหว่างบาลี-สันสกฤตและฝรั่งเศส นอกจากการรังสรรค์บทกวีเพื่อให้งานน่าสนใจแก่ผู้ยากไร้ตามแบบฉบับคริสตชนแล้ว ท่านยังอุทิศตนรับใช้คริสตจักรไทยด้วยการแปลหนังสือและบทสวดต่าง ๆ จำนวนมาก อาทิ *ชีวประวัตินักบุญฟรังซิสแห่งซาเล* *พระเยซูทรงชำระสันแล้ว* *ตามเรามา* *นมัสการเป็นหนึ่งเดียว* ส่วนผลงานการประพันธ์บทขับร้อง อาทิ เช่น *ถวายบังและอุษัน* และ *น้ำจากพระทัยเป็นต้น*

จะเห็นได้ว่าการที่พระสังฆราชและมิชชันนารีคาทอลิกในยุคหลัง ๆ มีชุดคำศัพท์ไว้ใช้ในการประพันธ์ผลงานต่าง ๆ เพื่อการเผยแผ่ศาสนา ก็ด้วยเพราะการบุกเบิกของพระสังฆราชลาโน หรือแม้แต่อาจารย์ประคิน ชุมสาย ณ อยุธยาผู้เป็นบุคคลสำคัญของแวดวงกวีนิพนธ์ไทยในคริสต์ศตวรรษที่ 20 ยังคงเลือกสรรคำที่สละสลวยเป็นศัพท์สูงและคำราชาศัพท์เพื่อใช้ในงานประพันธ์บทสรรเสริญพระเป็นเจ้าและพระเยซูคริสต์เจ้า อันเป็นแนวทางที่พระสังฆราชลาโนสร้างมานานกว่า 3 ศตวรรษ

สรุป

จากการสร้างคำในภาษาไทยที่พระสังฆราชลาโนกรุยทางไว้ตั้งแต่คริสต์ศตวรรษที่ 17 ได้กลายเป็นแนวทางปฏิบัติและเป็นวัฒนธรรมการประพันธ์รูปแบบหนึ่ง แม้กาลเวลาจะล่วงเลยมาถึงยุคดิจิทัลที่ผู้คนสื่อสารผ่านระบบไร้สายหรือระบบ

ออนไลน์ แต่รูปแบบคำศัพท์ระดับภาษาและวัจนลีลาในบทสวดและบทขับร้องของคริสตชนไทยในคริสต์ศตวรรษที่ 21 ยังยึดแนวทางนั้นอยู่

“สิริมงคลจะมีแต่พระเป็นเจ้า ผู้โปรดเกล้าประทานสันติสุข ช่วยเราให้พ้นความทุกข์ พบความสุขในพระองค์ ขอสรรเสริญขอถวายพร ยอกรพระบิดา พระองค์ผู้ทรงฤทธาและอาณาภาพทั่วหล้าสากล ขอกราบกรานองค์พระบุตร ผู้ถ่อมตนลงมาไถ่โทษาชาวชน ณ ดินแดนทุกแห่งหน ให้รอดพ้นจากภัยพาล...”²⁰ หากจะใช้หลักการประพันธ์หรือยกย่องมาวิเคราะห์บทเพลง “พระสิริมงคล” บทนี้ จะพบว่าแต่ละวรรคจะมีการส่งสัมผัสระหว่างวรรค อาทิ เจ้า-เกล้า ทุกข์-สุข พร-กร เป็นต้น ซึ่งมีลักษณะคล้ายคลึงกับบทสรรเสริญพระเจ้าใน “พระวจนาถ” ซึ่งได้กล่าวถึงในส่วนท้ายของหัวข้อชีวิตและผลงานของพระสังฆราชลาโน การเลือกสรรคำที่นำมาร้อยเรียงอย่างประณีตเสมือนเครื่องสักการะบูชาองค์พระเป็นเจ้า พระเยซูเจ้า และพระจิตเจ้า

การสร้างคำหรือประดิษฐ์คำที่ยึดถือแนวทางของพระสังฆราชลาโนยังปรากฏในการตั้งชื่อทางการของวัดคาทอลิกทั่วประเทศไทยในปัจจุบัน อาทิ วัดแม่พระปฏิสนธินิรมล (The Immaculate Conception Church) วัดพระชนนีของพระเป็นเจ้า (Our Lady Mother Of God Church) วัดพระมารดานิจนาเคราะห์ (Mother of Perpetual Help Church) วัดพระวิสุทธิวงศ์ (Holy Family Church) วัดพระคริสตกษัตริย์ (Christ the King Church) เป็นต้น ซึ่งมีความเป็นไปได้ที่ว่าการอ่านชื่อวัดจากภาษาอังกฤษ อาจเป็นที่เข้าใจได้ง่ายกว่า หากผู้อ่านไม่มีพื้นฐานความรู้ภาษาไทยระดับทางการและภาษาบาลี-สันสกฤตที่ดีพอ

บทความฉบับนี้เป็นผลจากการศึกษาค้นคว้าเอกสารที่เกี่ยวข้องกับคริสตจักรคาทอลิกเพียงอย่างเดียว ขาดการศึกษาวิเคราะห์เปรียบเทียบกับข้อมูลและงานประพันธ์โดยมิชชันนารีโปรเตสแตนต์ ทั้งนี้ต้องไม่ลืมว่า หมอบรัดเลย์ผู้ที่เดินทางมาเผยแผ่คริสต์ศาสนานิกายโปรเตสแตนต์ในสมัยรัชกาลที่ 3 แห่งกรุง

²⁰ ผู้สนใจสามารถรับฟังบทเพลงสิริมงคลฉบับเต็มได้ผ่านช่องทาง <https://www.youtube.com/watch?v=LYFVvPP3gEY>

รัตนโกสินทร์เป็นผู้ที่มีความสามารถทางภาษาไทยไม่น้อย ดังจะเห็นได้จากการเรียบเรียงหนังสือ “อักษราภิธานศรับท์” และตีพิมพ์ในปี พ.ศ. 2416 ข้อสำคัญประการหนึ่งคือ หมอบรัดเลย์เป็นผู้ก่อตั้งโรงพิมพ์ในสมัยนั้น ส่วนหนึ่งเพื่อการพิมพ์เผยแพร่ข่าวดี ท่านน่าจะแสดงฝีมือในการประพันธ์หรือการแปลไว้ไม่มากนักน้อย หากมีการศึกษาเปรียบเทียบงานเขียนของสองนิยายจะทำให้เราได้เห็นภาพการศึกษาภาษาศาสตร์เชิงประวัติและเปรียบเทียบตลอดจนมุมมองด้านศาสนาที่สะท้อนผ่านภาษาได้รอบด้านมากขึ้น

เอกสารอ้างอิง

- กรมศิลปากร. (2513). **ลิลิตยวนพ่าย**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์บรรณาคาร.
- ป.หลงสมบุญ. (2540). **พจนานุกรมมคอ-ไทย**. กรุงเทพฯ : สำนักเรียนวัดปากน้ำ ภาษีเจริญ.
- เปลื้อง ณ นคร. (2517). **ประวัติวรรณคดีไทย สำหรับนักศึกษา**. กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2546). **พจนานุกรมศัพท์ภาษาศาสตร์ ฉบับราชบัณฑิตยสถาน**. กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน.
- อมรา ประสิทธิ์รัฐสินธุ์. (2543). **ภาษาศาสตร์สังคม**. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- อรอนงค์ พัดพาดี. (2521). **พระนิพนธ์ประเภทคำหลวงของเจ้าฟ้าธรรมาธิเบศร**. วิทยานิพนธ์อักษรศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.
- Augé, Cl. (1928). *Le Nouveau Petit Larousse illustré* (The Nouveau Larousse illustré). Paris : Librairie Larousse.
- Bernades de Carvalho, R. (2006). *La présence portugaise à Ayutthaya (Siam) aux XVI^e et XVII^e siècles* (The Portuguese Presence in Ayutthaya (Siam) in the 16th and 17th centuries). Mémoire de Master : Sciences Historiques, Philologiques et Religieuses : EPHE-Paris.

- Bunarunaksa. S.-S. (2018). *Monseigneur Louis Laneau 1637-1696 : un pasteur, un théologien, un sage? (Bishop Louis Laneau 1637-1696 : a minister, a theologian, a sage ?)*. Paris : L'Harmattan.
- Chitkla. K. (2019). *Une stratégie élitiste d'évangélisation au Siam : de la louange du roi à la louange de Dieu (An Elitist Strategy of Evangelization in Siam : From the Praise of the King to the Praise of God)*. Ph. D. Dissertation : Literatures & Civilizations : INALCO-Paris.
- De La Loubère, S. (1691). *Du Royaume de Siam (About the Kingdom of Siam)*, tome II. Paris : La Veuve Jean-Baptise Coignard et Fils.
- De Rhodes, A. (1691). *Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum (Annamese-Portuguese-Latin Dictionary)*. Rome : Typis et Sumptibus eindem Sact Congreg.
- De Rhodes, A. (1993). *Phép Giang Tám Ngày -Catechismus in octo dies divisus - Catéchisme divisé en huit jours (The Catechism in Eight Days)*. Ho Chi Minh : Éditions Tủ Sách Đại Kết.
- Derouineau, J. (1994). «De la déification des Justes» par Mgr Louis Laneau («On the Deification of the Righteous» by Bishop Louis Laneau). *La pensée catholique*. Janvier-février.
- Gabaude, L. (2008). *Entre appréhension et compréhension : plus de trois siècles d'échanges franco-thaïs (Between Apprehension and Understanding: more than Three Centuries of Franco-Thai Exchanges)*. *La Thaïlande : continuité du partenariat avec la France*. Bangkok : Ministère de la Culture.
- Garnault, A.-A. (1997). *Kâm Sôn Christang (Catechism)*. Bangkok : Imprimerie de l'Assomption.
- Gervaise, N. (1690). *Histoire naturelle et politique du Royaume de Siam (Natural and Political History of Kingdom of Siam)*. Paris : Louis Lucas.

- Guenou, J. (1986). **Missions Étrangères de Paris**. Paris : Arthème Fayard.
- Guilbert, L. (1973). Théorie du néologisme (Theory of Neologism). **Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises**, 25, 9-29.
- Jeanmaire, G. (2016). Création néologique en Asie du Sud-Est au contact de l'Occident aux XIX^e et XX^e siècles (Neological creation in Southeast Asia in contact with the West in the 19th and 20th centuries). **META Journal des traducteurs**, 61, 53-69.
- Kantorowicz, E. (1989). **Les deux corps du Roi : essai sur la théologie politique du Moyen Age (The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology)**; traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet & Nicole Genet, Paris : NRF Gallimard.
- Khanittanan, W. (2004). "Khmero-Thai: the Great Change in the History of the Thai Language of the Chao Phraya basin", Papers from the **Eleventh Annual meeting of the Southeast Asian Linguistics Society**, Somsong Burusphat (Eds) tempe, Arizona, Arizona State University. 375-391.
- Laneau, L. (2005). **L'Évangile ; traduit en langue thaïe par Mgr de Metellopolis dans les années 1684-1685 (The Gospel; translated into Thai Language by Bishop of Metellopolis in the years 1684-1685)**. Bangkok : Congrégation de Sœurs de Saint-Paul de Chartres.
- Laneau. L. (1685a). **Premier livre de l'Évangile fait par Monseigneur de Métellopolis en 84-85 (First book of the Gospel composed in Siamese by Bishop of Metellopolis in 84-85)**. Archives of the Foreign Missions of Paris, Siam, 1072.

- Laneau. L. (1685b). *Second livre où est le reste de l'Évangile composé en siamois par Monseigneur de Métellopolis en 85* (Second book containing the rest of the Gospel composed in Siamese by Bishop of Metellopolis in 85). Archives of the Foreign Missions of Paris, Siam, 1073.
- Laneau. L. 1691a. *Catechismo Libro 1°* (Catechism Book 1). Archives of the Foreign Missions of Paris, Siam, 1074A.
- Laneau. L. 1691b. *Catechismo Libro 2°* (Catechism Book 2). Archives of the Foreign Missions of Paris, Siam, 1074A.
- Laneau. L. [1691?c]. *Catechismo Libro 3°* (Catechism Book 3). Archives of the Foreign Missions of Paris, Siam, 1074A.
- Méthivier, H. (1962). *Le siècle de Louis XIV* (The Century of Louis XIV). Paris : Presses Universitaires de France.
- Mounin, G. (1985). *Histoire de la linguistique des origines au XXe siècle* (History of linguistics from its origins to the 20th century). Paris : Presses Universitaires de France.
- Rey, A. (2011). *Le Petit Robert : Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* (Le Petit Robert: Alphabetical and Analogue Dictionary of the French Language). Lonrai : Normandie Roto Impression.
- Subrahmanyam, S. (1999). *L'empire portugais d'Asie 1500-1700 : histoire politique et économique* (The Portuguese Empire in Asia, 1500–1700: A Political and Economic History). Paris : Maisonneuve et Larose.

**วัดสวนดอก : สืบปายะสถานและโบราณวัตถุที่สำคัญเพื่อส่งเสริม
การท่องเที่ยวเชิงพุทธศาสนา ในจังหวัดเชียงใหม่
Suan Dok Temple: Various Monastery and Important
Antiques for Buddhist Tourism in Chiang Mai**

ธนพร เรือนคำ¹, พระครูสมุห์ธนโชติ จิรธมฺโม² และประทีป พีชทองหลาง³
Tanaporn Ruenkhum¹, Phrakrusamu Thanachot Ciradhammo²
and Prateep Peuchthonglang³

¹นิสิตหลักสูตรศาสนศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาพุทธศาสนาและปรัชญา

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

²หลักสูตรศาสนศาสตรดุษฎีบัณฑิต 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

วัดสวนดอก ตามหลักฐานทางประวัติศาสตร์มีประวัติการสร้างที่บันทึกไว้ในศิลาจารึกวัดพระยืน โดยบันทึกไว้ว่า เมื่อครั้งพระเจ้ากือนาอาราธนาพระสุมนเถระจากสุโขทัย เมื่อ พ.ศ. 1914 เจดีย์ประธานในวัดสวนดอกนี้มีลักษณะเป็นทรงระฆังแบบพื้นเมืองล้านนาขนาดใหญ่ที่มีก้านฉัตรประดับพระพุทธรูปปางประทานพร

ประทับยืนรอบก้านฉัตร ซึ่งปกติในล้านนาจะไม่มี การประดับลายที่ก้านฉัตร การประดับพระพุทธรูปที่ก้านฉัตรเช่นนี้จึงได้รับแรงบันดาลใจมาจากศิลปะสุโขทัย ภายในบริเวณวัดมีการสร้างศาสนสถานหลายอย่าง ได้แก่ (1) พระวิหารหลวง สร้างในปี พ.ศ. 2474 โดยเจ้าแก้วนรวิรุฬ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ และประชาชน ได้ในมนต์ครูบาทศรีวิชัย นักบุญแห่งล้านนาไทย เป็นประธานขึ้นทะเบียนเป็นโบราณสถานแห่งชาติเมื่อ พ.ศ. 2478 (2) พระบรมธาตุเจดีย์ เป็นสถาปัตยกรรมตามคติพุทธศาสนาปางวงศ์แรกของล้านนา (3) อนุสาวรีย์ (กู่) บรรจ้อัฐิครูบาทศรีวิชัย (4) พระเจ้าเก้าตื้อภายในอุโบสถ พระประธานองค์ใหญ่ในพระอุโบสถ เป็นพระพุทธรูปสำริดที่มีน้ำหนักมาก มีลักษณะแบบล้านนาผสมศิลปะสุโขทัยที่งดงามมากของเมืองเชียงใหม่ (5) อนุสาวรีย์ (กู่) ของเจ้านายฝ่ายเหนือ (6) พระยืนในพระวิหารหลวง (7) พระอุโบสถวัดสวนดอก (8) กู่บรรจ้พระอัฐิพระราชายาเจ้าดารารัศมี และ (9) ซุ้มประตูทางเข้าเก้า วัดสวนดอกนอกจากมีโบราณสถานและเป็นวัดที่สำคัญในเชียงใหม่แล้ว ยังเป็นสถานที่บรรจ้อัฐิเจ้านายฝ่ายเหนือตระกูล ณ เชียงใหม่ และเป็นสถานที่เผยแพร่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง

คำสำคัญ: วัดสวนดอก, สัปายอาราม, เชียงใหม่, การท่องเที่ยวเชิงศาสนา

Abstract

Wat Suan Dok, according to historical evidence, there is a history of building recorded in the stone inscription of Wat Phra Yuen. When King Kue Na invited Phra Sumon Thera from Sukhothai in 1914, the main stupa in Wat Suan Dok has a bell-shaped form of a large Lanna native. The tiered adorns the Buddha image in the blessing posture, standing around the tiered which usually in Lanna. There is no decorative pattern on the tiered adorns. The decoration of the Buddha image on the tiered adorns is inspired by the Sukhothai arts. Within the temple area, there are many places of worship, including (1) the grand sanctuary; Viharn Luang, built in 1931 by Chao Kaew Nawarat, governor of Chiang Mai. And people have invited Kruba Srivijaya Saint of Lanna Thai was the president, registered as a national historic site in 1935 (2) the pagoda or Phrathat Chedi is an architecture according to the Buddhist motto of Lanka's first Lanna family. (3) the monument (Ku) containing the ashes of Kru Ba Sriwichai (4) the big Buddha King Kao Tue in the chapel, big Buddha image in the chapel that's a heavy bronze statue. It has Lanna style and Sukhothai art which is very beautiful of Chiang Mai. (5) the monument (Ku) of the Northern Master (6) the standing Buddha; Phra Yuen in the grand sanctuary (7) Phra Ubosot or the chapel of Suan Dok Temple (8) the monument (Ku) contains the ashes, Prince of Chao Dara Rasmee and (9) the old entrance arch. Wat Suan Dok in addition to having an ancient site and an important temple in Chiang Mai. It is also a place to contain the ashes of the Northern family's boss in Chiang Mai. And is a place for propagating Buddhism in the Mekong region.

Keywords: Wat Suandok, Various Monastery, Chiang Mai, Buddhist Tourism

บทนำ

แหล่งท่องเที่ยวตามตำนานพระเจ้าเลียบโลกในจังหวัดเชียงใหม่ วัดสวนดอก เป็นวัดหนึ่งในจำนวน 8 วัด ที่มีชื่อปรากฏอยู่ในพุทธทำนายตามคัมภีร์ใบลาน พระเจ้าเลียบโลก ฉบับวัดกุคำ ตำบลวัดเกต อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่ ที่มีการคัดลอกไว้เป็นภาษาล้านนาในใบลาน มีความยาว 12 ผูก หรือ 12 กัณฑ์ และในผูกที่ 9 มีการกล่าวถึงคำทำนายของพระพุทธเจ้าว่าที่แห่งนี้ ในสมัยที่พระองค์เสด็จประทับได้ต้นไม้อันหนึ่ง โดยสุดแดน วิสุทธิลักษณะ และวัลลภ ทองอ่อน (2559) กล่าวว่า พระองค์ทำนายว่าต่อไปจะเป็นมหานคร คือ เมืองเชียงใหม่ในปัจจุบัน และภายภาคหน้าพระพุทธศาสนาจะรุ่งเรือง จะเกิดมหาวาราม 8 แห่ง ได้แก่ บุปผาราม (วัดสวนดอก) เวฬุวันอาราม (วัดกุเต้า) วัดบุพพาราม อโศการาม (วัดป่าแดง) พิษาราม (วัดศรีเกิด) สังฆาราม (วัดเชียงมั่น) นันทอาราม (วัดนันทา) และไชติการาม (วัดเจดีย์หลวง) (กตัญญู ชูชื่น, 2525)

เชียงใหม่เป็นสถานที่ติดอันดับท่องเที่ยวที่น่าเที่ยวที่สุดแห่งหนึ่งของโลก มาตลอด เพราะเชียงใหม่มีการพัฒนาการท่องเที่ยวอยู่เสมอ ทั้งสถานที่ ผู้คน และวิถีชีวิต เชียงใหม่เป็นจังหวัดที่มีพื้นที่กว้างใหญ่ที่สุดของภาคเหนือเมืองเชียงใหม่มีวัดเก่าแก่คู่บ้านคู่เมืองอยู่จำนวนมาก ดังที่ประทับ พิษทองหลวง และคณะ (2558, 2560) ได้กล่าวไว้ว่า วัดสวนดอกเป็นหนึ่งในนั้น จะเห็นได้ว่าวัดสวนดอกมีประวัติศาสตร์ที่ยาวนาน มีความเกี่ยวข้องกับพระพุทธเจ้าตั้งแต่สมัยพุทธกาล และมีศาสนสถานที่น่าสนใจหลายอย่างที่สามารดึงดูดความสนใจของนักท่องเที่ยวได้ เช่น พระวิหารหลวงวัดสวนดอก พระประธานในพระวิหาร พระยืนในพระวิหาร พระอุโบสถวัดสวนดอก พระเจ้าแก้วตื้อภายในพระอุโบสถ พระบรมธาตุเจดีย์ครูบาเจ้าศรีวิชัย กู่เจ้าหลวงเชียงใหม่ กู่บรรจุพระอัฐิพระราชชายาเจ้าดารารัศมี และคุ้มประตูทางเข้าเก่า และเป็นสถานที่เผยแพร่พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง

บทความวิชาการนี้จะนำเสนอความน่าสนใจของวัดสวนดอกซึ่งเป็น 1 แห่งที่ปรากฏในตำนานพระเจ้าเลียบโลก ที่จะพัฒนาเป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงศาสนาที่มีเอกลักษณ์โดดเด่น เป็นแหล่งเรียนรู้ทางประวัติศาสตร์และพระพุทธศาสนาตามประวัติความเป็นมาของวัดอันยาวนาน และพัฒนาวัดให้เป็นแหล่งเผยแพร่

พระพุทธศาสนาภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง ซึ่งวัดสวนดอกมีสถาบันทางการศึกษาด้านพระพุทธศาสนาดังเช่น มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตเชียงใหม่ เป็นวิทยาเขตแห่งที่ 3 ที่จัดตั้งขึ้นในสวนภูมิภาค และเป็นแห่งแรกในภาคเหนือให้เป็นสถานที่ในการจัดการศึกษา เพื่อยกระดับการศึกษาของพระภิกษุสามเณรในจังหวัดภาคเหนือ อีกทั้งวัดสวนดอกยังเป็นสถานที่สมควรและเหมาะสมอย่างยิ่งที่จะพัฒนาให้เป็นแหล่งธรรมศึกษา และสถานที่ท่องเที่ยวเชิงศาสนา โดยนำหลักสืบปายะ 7 มาพัฒนาบริเวณวัดในการดึงดูดความสนใจของนักท่องเที่ยวทั้งชาวไทยและชาวต่างชาติ อีกทั้งเพื่อเป็นการสืบทอดพระพุทธศาสนาให้อยู่เจริญรุ่งเรืองคู่เมืองเชียงใหม่ต่อไป

วัดสวนดอกในคัมภีร์พระเจ้าเลียบโลก

พระเจ้ากือนารธรรมิกราช ได้ทรงพระราชทานอุทยานสวนดอกไม้ซึ่งตามตำนานกล่าวว่า บริเวณอุทยาน สวนดอกไม้นี้ เต็มไปด้วยต้นพะยอม หรือมีชื่ออีกอย่างหนึ่งว่า “สวนดอกไม้พะยอม” เป็นที่สร้างวัด พร้อมกับ พระราชทานนามวัดนี้ว่า “วัดบุปผาราม” ซึ่งหมายถึง วัดแห่งสวนดอกไม้ ต่อมานิยมเรียกสั้นๆว่า “วัดสวนดอก” ตั้งอยู่เลขที่ 139 ถนนสุเทพ ตำบลสุเทพ อำเภอเมืองเชียงใหม่ จังหวัดเชียงใหม่ ในเขตเทศบาลนครเชียงใหม่ ห่างจากประตูสวนดอกไปทางทิศตะวันตกประมาณ 1 กิโลเมตร เนื้อที่ของวัดมี 35 ไร่ 2 งาน 44 ตารางวา สังกัดคณะสงฆ์มหานิกาย วัดสวนดอกเป็นวัดที่พระเจ้ากือนารธรรมิกราช กษัตริย์ลำดับที่ 6 แห่งราชวงศ์มังราย (อาณาจักรล้านนา) เป็นผู้ทรงสร้าง ซึ่งถือเป็นวัดที่สำคัญยิ่งในสมัยนั้น สาเหตุที่พระเจ้ากือนาทรงสร้างเพราะศรัทธาในพระพุทธศาสนา อีกทั้งเพื่อเป็นสถานที่อยู่และปฏิบัติธรรมของพระสงฆ์และเป็นที่ให้พุทธศาสนิกชนได้ใช้เป็นสถานที่ทำบุญและประกอบพิธีกรรมตามประเพณีของชาวพุทธ ซึ่งคาดว่าวัดสวนดอกได้รับพระราชทานวิสุงคามสีมาประมาณ พ.ศ. 1962 วัดสวนดอกได้พัฒนาให้มีความเจริญรุ่งเรืองในทุกๆ ด้าน ได้รับการยกย่องให้เป็นวัดพัฒนาตัวอย่างเมื่อ พ.ศ. 2509 และเมื่อวันที่ 10 กรกฎาคม พ.ศ. 2533 ได้รับการสถาปนาเป็น

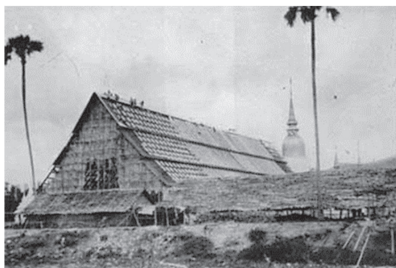
พระอารามหลวง ชั้นตรี ชนิดสามัญภายในบริเวณวัดประกอบด้วยศาสนสถาน
สิ่งน่าสนใจ ดังนี้ (ประทีป พืชมงคล, 2558)



ภาพที่ 1 วิหารหลวงวัดสวนดอก ที่มา : มิวเซียมไทยแลนด์

พระวิหารหลวงใหญ่ที่สุดในล้านนา สร้างในปี พ.ศ. 2474 โดยเจ้าแก้ว
นวรรฐ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ และประชาชนได้นิมนต์ครูบาศรีวิชัย นักบุญแห่ง
ล้านนาไทย เป็นประธานขึ้นทะเบียนเป็นโบราณสถานแห่งชาติเมื่อ พ.ศ. 2478
ประวัติการสร้างพระวิหารหลวง สมัยเจ้าแก้วนวรรฐ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่
องค์สุดท้ายและพระราชชายาเจ้าดารารัศมี ได้ทรงทราบข่าวการปฏิบัติเคร่งครัด
ในศีลวัตรของครูบาเจ้าศรีวิชัย เป็นผู้มึนบุญฤทธิ์ มีผู้นิยมศรัทธาเลื่อมใสเป็นอันมาก
จึงได้ไปกราบอาราธนามาเป็นประธาน ก่อสร้างปฏิสังขรณ์พระวิหาร พระเจดีย์
ซุ้มประตูกำแพง ตามราชศรัทธาของเจ้าแก้วนวรรฐและพระราชชายาดารารัศมี
ตลอดศรัทธาพุทธบริษัททั้งหลาย ด้วยเหตุนี้ครูบาศรีวิชัยจึงได้รับอาราธนานิมนต์
มาเป็นประธาน ครั้นถึงวันแรม 10 ค่ำ เดือน 8 (เดือน 10 เหนือ) จ.ศ. 1293
(ตรงกับวันพฤหัสบดี ที่ 9 กรกฎาคม พ.ศ. 2474) ได้ฤกษ์ปูนถือนิธิ จึงได้เริ่มลงมือ
ขุดรากฐานวิหารวัดสวนดอกยาว 33 วา กว้าง 12 วา กับ 2 คอก จำนวนเสา 56 ต้น
เป็นอาคารคอนกรีตเสริมเหล็กสถาปัตยกรรมล้านนาขนาดใหญ่มาก กว้าง 25 เมตร
ยาวถึง 66 เมตร หน้าบันได้เป็นลายปูนปั้นพรรณพฤกษาและเทพพนมที่สวยงาม

และได้ปฏิสังขรณ์พระเจดีย์บูรณะกำแพงชุ้มประตูพร้อมกันไปด้วย ด้วยเดชะอำนาจบุญบารมีของครูบาเจ้าศรีวิชัย ผู้ยิ่งใหญ่ศีล เมตตา สัจจะ อริยฐาน และทานบารมีก็เลื่องลือไปทั่วทุกสารทิศ จนมีศรัทธาชนนักบุญทั้งหลายมาขึ้นชมยินดีช่วยสละทรัพย์ตามศรัทธา ผู้ที่ไม่มีทรัพย์ก็สละแรงกายช่วยด้วยจิตอันเลื่อมใส มีสาธุชนหลังไหลมาจากทั่วสารทิศ บางคนก็บริจาคทองคำช่วยทำยอดฉัตรเจดีย์ 9 ชั้น วันหนึ่งๆ มีผู้มาขึ้นชมอนุโมทนาสาธุการ 6,000-7,000 คน การบูรณะวัดสวนดอกครั้งนี้ปรากฏเป็นที่อัศจรรย์ใจแก่ผู้มาร่วมอนุโมทนายิ่งนัก ครูบาเจ้าศรีวิชัย เป็นนักบุญแห่งล้านนา สังคมบารมีมานับชาติไม่ถ้วน จึงได้ทำการปฏิสังขรณ์สำเร็จ และยังได้หล่อพระพุทธรูปเทวองค์ครูบาด้วยทองเหลืองสององค์ ยืนสถิตบนแท่นแก้ว (บนฐานชุกชี) ในพระวิหาร ใช้เวลา 8 เดือน จึงเสร็จบริบูรณ์ เป็นวิหารหลังใหญ่มาากๆ ใหญ่ที่สุดในล้านนา จุดเด่นของวิหารหลังนี้คือเป็นวิหารโถง ไม่มีฝาผนัง มีแต่เหล็กดัดกันขโมยโล่งๆ (ในอดีตคงไม่ได้ติดเหล็กดัดกันขโมย) ภายในประดิษฐานพระประธาน “พระเจ้าคำคิง” พระพุทธรูปปางสมาธิ (ที่อปะเชียงใหม่, 2564)



ภาพที่ 2 พระวิหารหลวง
ที่มา : มิวเซียมไทยแลนด์



ภาพที่ 3 พระวิหารหลวง
ที่มา : ผู้เขียน

พระบรมธาตุเจดีย์ เป็นสถาปัตยกรรมตามคติพุทธศาสนาลังกาวงศ์องค์แรกของล้านนา สร้างในสมัยพระเจ้ากือนา เมื่อ พ.ศ. 1916 เพื่อบรรจุพระบรมสารีริกธาตุ ที่พระสุมนเถระนำมาจากกรุงสุโขทัย เป็นศิลปะลังกาวงศ์ผสมล้านนา ลักษณะฐานสี่เหลี่ยมมีทางขึ้น 4 ด้าน ชั้นกลางลักษณะระฆังคว่ำแบบเจดีย์ลังกา

พระบรมเจดีย์องค์ใหญ่สูง 24 วา ขึ้นทะเปียนเป็นโบราณสถานแห่งชาติในราชกิจจานุเบกษาเล่มที่ 52 ตอนที่ 75 ลงวันที่ 8 มีนาคม 2478 พระมหาสุมนะเถระกับพญาก่อนนาเป็นประธาน พร้อมกันก่อพระมหาชินะธาตุ เจดีย์หอหุ้มด้วยสุวรรณทองคำ คล้ายกลุ่มดอกบัวที่พระองค์ทรงสุบินนิมิตฝัน เพื่อประดิษฐานพระบรมธาตุของพระพุทธเจ้าสถิตไว้ในพระมหาเจดีย์ แต่ก่อนที่จะเอาพระบรมธาตุบรรจุขึ้น พญาก่อนากับพระมหาสุมนะเถระ ได้ทรงอาราธนาพระบรมธาตุใส่ในโกศทองคำอันงาม ประณีตวิจิตรแล้วทรงส่งพระธาตุเจ้า ขณะเดียวกันนั้นพระบรมธาตุเจ้าก็แสดงปฏิหาริย์ให้สว่างไสวรุ่งเรืองงามยิ่งนัก ปรากฏแก่พญาก่อนนาพร้อมทั้งบริวารทั้งปวง พระบรมธาตุได้แตกเป็นสององค์ สามองค์ และหลายองค์ลอยวนเหนือผิวน้ำ เต็มโกศทองคำเป็นสีต่างๆ มีสีนาก สีทองคำ สีมุก เสด็จลอยวนเหนือผิวน้ำ พญาก่อนากับทั้งบริวารทั้งปวงเห็นอัศจรรย์ใจยิ่งนัก ก็น้อมนมัสการสักการบูชา หลังจากนั้น พญาก่อนนาและพระมหาสุมนะเถระเอาพระบรมธาตุออกจากโกศทรงน้ำมัน จึงได้พบพระบรมธาตุเพียงสององค์ องค์หนึ่งเล็ก อีกองค์หนึ่งเป็นดั่งปกติมีสี่ สันฐานวรรณะเสมอกัน พระมหาสุมนะและพญาก่อนนาจึงอาราธนาพระบรมธาตุองค์ดั่งปกติเสมอเก่า บรรจุใส่ในโกศแก้วประพาฬอันเก่านั้น แล้วเอาโกศทองคำใส่โกศเงิน โกศทองเหลืองลงออกมาใส่โกศดินเป็นลำดับซ้อนกันดุจดั่งเมื่อชุดครั้งแรกนั้นแล ส่วนอีกองค์หนึ่งนั้นพญาก่อนนาเก็บรักษาไว้ แล้วก็สถาปนาพระบรมธาตุเจ้าใส่ไว้ในพระมหาเจดีย์ และทรงสร้างเจดีย์บริวารอีกเจ็ดองค์ ชุ่มประดุจพระเจดีย์ชั้นใน และก่อกำแพงคูหาปราการโขนชั้นนอก พญาก่อนนาได้เอาราชเรือนหลวงของพระองค์ มาสร้างมหาวิหารหลังหนึ่งอันประณีตวิจิตรงดงามยิ่ง

พระมหาสุมนะเถระก็ได้อยู่บำเพ็ญสมณธรรมปฏิบัติปกครองวัดบุพผาราม โดยเป็นเจ้าอาวาสองค์แรก พระพุทธศาสนาแบบลัทธิลังกาวงศ์จึงเจริญรุ่งเรืองยิ่งขึ้น ในกาลครั้งนั้นพระภิกษุสามเณรในพินนครและบรรดาหัวเมืองน้อยใหญ่ในล้านนามีเชียงตุง สิบสองปันนา เชียงแสน เชียงราย พะเยา ลำปาง น่าน หริภุญชัย ฯลฯ พากันเดินทางมาศึกษาเล่าเรียนพระพุทธวจนะบาลีภาษาเป็นจำนวนมาก แล้วกลับไปเผยแผ่ในภูมิลำเนาบ้านเกิดของตน พระพุทธศาสนาแบบลัทธิลังกาวงศ์เป็นอันประดิษฐานตั้งมั่นเป็นอันดีแล้วในล้านนา ได้รับการบูรณะมาแล้ว

หลายครั้ง ทั้งครูบาศรีวิชัย พระครูสุคันธศีล (หลวงปู่คำแสน) พระอมรเวที และ
ผู้ช่วยศาสตราจารย์เกษสุดา จัตระอุทัย เป็นประธานการบูรณะตามลำดับรวมทั้ง
การปิดทององค์พระเจดีย์ด้วย



ภาพที่ 4 พระบรมธาตุเจดีย์ ที่มา : ผู้เขียน

อนุสาวรีย์ (ปู่) บรรจจุภูมิครูบาศรีวิชัย สถานที่บรรจจุภูมิครูบาเจ้าศรีวิชัย
นักบุญแห่งล้านนา สร้างเมื่อ พ.ศ. 2490 เพื่อเป็นอนุสรณ์ในคราวที่ครูบาศรีวิชัยได้
บูรณปฏิสังขรณ์วัดสวนดอก เมื่อ พ.ศ. 2474-2475 และเพื่อเป็นที่สักการบูชา
ของพุทธศาสนิกชนทั่วไป วันพระราชทานเพลิงศพครูบาศรีวิชัย วันที่ 21 มีนาคม
พ.ศ. 2489 เมื่อครูบาเจ้าศรีวิชัย ออกจากเมืองเชียงใหม่ ครูบาเจ้า ได้บวราณาตน
ว่าจะไม่กลับไปเหยียบแผ่นดินเชียงใหม่อีก เว้นแต่แม่น้ำปิงจะไหลย้อนกลับ
ครูบาเจ้าศรีวิชัย มรณภาพเมื่อวันที่ 21 กุมภาพันธ์ พ.ศ. 2481 ที่วัดบ้านปาง
อำเภอฝาง จังหวัดลำพูน สิริอายุได้ 60 ปี ตั้งศพไว้ที่วัดบ้านปาง เป็นเวลา 1 ปี
จึงได้เคลื่อนศพมาตั้งไว้ ณ วัดจามเทวี อำเภอเมืองลำพูน จังหวัดลำพูน จนกระทั่ง

วันที่ 21 มีนาคม พ.ศ. 2489 จึงได้รับพระราชทานเพลิงศพ โดยมีประชาชนมาร่วมในพิธีพระราชทานเพลิงศพจำนวนมากและประชาชนเหล่านั้นได้เข้าแข่งขันอัฐิธาตุของครูบาศรีวิชัย ตั้งแต่ไฟยังไม่มอดสนิท แม้แต่แผ่นดินตรงที่ถวายพระเพลิงก็ยังมีผู้ชုเอาไปสักการบูชา อัฐิธาตุของท่านที่เจ้าหน้าที่สามารถรวบรวมได้ถูกแบ่งออกเป็น 7 ส่วน แบ่งไปบรรจุตามสถานที่ต่าง ๆ ทั่วแผ่นดินล้านนาดังนี้

ส่วนที่ 1 บรรจุที่ วัดจามเทวี จ.ลำพูน

ส่วนที่ 2 บรรจุที่ วัดสวนดอก จ.เชียงใหม่

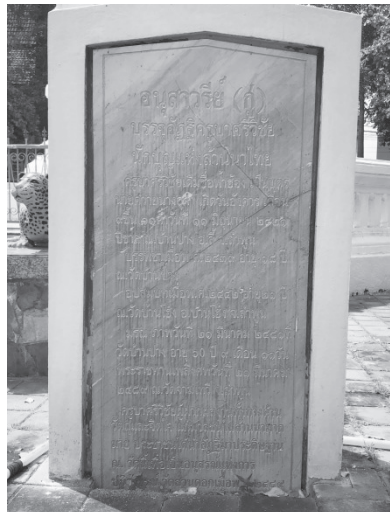
ส่วนที่ 3 บรรจุที่ วัดพระแก้วดอนเต้า จ.ลำปาง

ส่วนที่ 4 บรรจุที่ วัดศรีโคมคำ จ.พะเยา

ส่วนที่ 5 บรรจุที่ วัดพระธาตุช่อแฮ จ.แพร่

ส่วนที่ 6 บรรจุที่ วัดน้ำออกภู จ.แม่ฮ่องสอน

ส่วนที่ 7 บรรจุที่ วัดบ้านปาง อำเภอลี้ จ.ลำพูน



ภาพที่ 5 ภูครูบาเจ้าศรีวิชัย ที่มา : ผู้เขียน

อนุสาวรีย์ (กู) บรรจุพระอัฐิพระราชชายาเจ้าดารารัศมี และเจ้านายฝ่ายเหนือ สถานที่บรรจุอัฐิ ตั้งแต่ปฐมกษัตริย์ถึงพระองค์สุดท้าย พระประยูรญาติ ในตระกูล ณ เชียงใหม่ และ ผู้สืบเชื้อสายสกุลเจ้าเจ็ดตน ในปี พ.ศ. 2451-2452 พระราชชายาดารารัศมีทรงพิจารณาเห็นว่า (กู) อนุสาวรีย์เจ้าผู้ครองนครและพระประยูรญาติทั้งหลายตั้งอยู่ใกล้ริมฝั่งแม่น้ำปิง ทางทิศตะวันตก (ตลาดวโรรส แถตรอกช่วงเมรุ) เป็นสถานที่ที่ไม่เหมาะสม เนื่องจากในฤดูฝน น้ำก็มักจะเข้าไปท่วมขังอยู่เป็นประจำ จึงย้ายมาตั้งไว้ที่วัดสวนดอกจนตราប់ทุกวันนี้ กูเจ้านายฝ่ายเหนือ หรือ สุสานราชตระกูล ณ เชียงใหม่ เป็นสุสานหลวงที่เจ้าดารารัศมี พระราชชายาในพระบาทสมเด็จพระจุลจอมเกล้าเจ้าอยู่หัว โปรดฯ ให้อัญเชิญรวบรวมพระบรมอัฐิ และพระอัฐิของเจ้าหลวงและพระบรมวงศานุวงศ์ของราชวงศ์ทิพย์จักร ที่ครองนครเชียงใหม่มาประดิษฐานรวมกัน ณ บริเวณลาน วัดสวนดอก (พระอารามหลวง) โดยเกิดจากพระดำริเมื่อปี พ.ศ. 2452 พระราชชายาดารารัศมีทรงพิจารณาเห็นว่า (กู) อนุสาวรีย์เจ้าผู้ครองนครและพระญาติพระวงศ์ทั้งหลายตั้งอยู่ใกล้ริมฝั่งแม่น้ำปิง ทางทิศตะวันตกนั้น (ตลาดวโรรส แถตรอกช่วงเมรุ) ไม่เหมาะสม ดังนั้นจึงคิดที่จะหาที่ใหม่ซึ่งก็คือบริเวณวัดสวนดอกในปัจจุบันที่มีอาณาบริเวณกว้างขวาง ภายหลังเมื่อเจ้าดารารัศมี พระราชชายา สิ้นพระชนม์ ได้อัญเชิญแบ่งพระอัฐิของพระองค์มาประดิษฐานไว้ ณ กูเจ้านายฝ่ายเหนือแห่งนี้ (อีกส่วนหนึ่งแบ่งประดิษฐานไว้ในสุสานหลวง วัดราชบพิธสถิตมหาสีมารามราชวรวิหาร) ปัจจุบัน กูเจ้านายฝ่ายเหนือ ได้ถูกจดทะเบียนให้เป็นโบราณสถานสำคัญ ภายใต้การกำกับดูแลของกรมศิลปากร ขึ้นทะเบียนเป็นโบราณสถานแห่งชาติ ในราชกิจจานุเบกษา เล่มที่ 52 ตอนที่ 75 ลงวันที่ 8 มีนาคม 2478 การนำพระอัฐิและอัฐิของผู้ใดไปประดิษฐานในบริเวณกูแห่งนี้ นับแต่อดีตมาจนถึงปัจจุบันต้องผ่านการพิจารณาจากผู้ดูแลรับผิดชอบ 2 ฝ่ายคือ ฝ่ายสายตระกูล ณ เชียงใหม่ และฝ่ายวัดสวนดอก โดยความเห็นชอบของเจ้าอาวาส จะถือหลักปฏิบัติว่าต้องเป็นอัฐิบุคคลที่เป็นลูกหลานและเครือญาติของเจ้าหลวง ลำดับกูเจ้านายฝ่ายเหนือ ประกอบไปด้วยกูจำนวนมาก ซึ่งภายในกูจะบรรจุอัฐิเชื้อพระวงศ์ที่สำคัญ ดังนี้ (มิวเซียมเชียงใหม่, 2562)

- 1) กุ่พระเจ้ากาวิละ
- 2) กุ่พระยาธรรมลังกา
- 3) กุ่พระยาคำพัน
- 4) กุ่พระยาพุทธวงศ์
- 5) กุ่พระเจ้ามโหตรประเทศ
- 6) กุ่พระเจ้ากาวิโลรสสุริยวงษ์
- 7) กุ่พระเจ้าอินทวิชยานนท์
- 8) กุ่เจ้าอินทวโรรสสุริยวงษ์
- 9) กุ่เจ้าแก้วนรรัฐ
- 10) กุ่เจ้าดารารัศมี พระราชชายา
- 11) กุ่แม่เจ้าอุษา
- 12) กุ่แม่เจ้าทิพย์เกษร
- 13) กุ่แม่เจ้ารินคำ
- 14) กุ่แม่เจ้าพิณทอง
- 15) กุ่แม่เจ้าจามรี
- 16) กุ่เจ้าอุตรการโกศล (ศุขเกษม ณ เชียงใหม่)
- 17) กุ่เจ้าราชบุตร (วงศ์ตะวัน ณ เชียงใหม่)
- 18) กุ่เจ้าราชภาคนัย (เมืองขึ้น ณ เชียงใหม่)
- 19) กุ่ท่านผู้หญิงจันตรสุดา วงศ์ทองศรี
- 20) กุ่เจ้ากอบแก้วประกายกาวิล ณ เชียงใหม่



ภาพที่ 6 กุบริรจุพระอัฐิพระราชชายาเจ้าดารารัศมี และเจ้านายฝ่ายเหนือ
ที่มา : ผู้เขียน

พระเจ้าเก้าตื้อ พระประธานองค์ใหญ่ในพระอุโบสถ เป็นพระพุทธรูปหล่อองค์ใหญ่ สร้างด้วยโลหะหนัก 9 โกฎิต้าสิ่ง ("ตื้อ" เป็นคำในภาษาไทยเหนือ แปลว่าหนักพันซั่ง) พญาแก้ว กษัตริย์องค์ที่ 13 แห่งราชวงศ์มังราย โปรดเกล้าฯ ให้สร้างขึ้นเมื่อปี พ.ศ. 2047 เป็นพระพุทธรูปสำริดที่มีน้ำหนักมาก เป็นพระพุทธรูปแบบเชียงแสนฝีมือช่างล้านนาและสุโขทัย หน้าตักกว้าง 8 ศอก หรือ 3 เมตร สูง 4.70 เมตร มีลักษณะแบบล้านนาผสมศิลปะสุโขทัยทั้งงดงามมากของเมืองเชียงใหม่ พระเมืองแก้วโปรดให้สร้างขึ้นเพื่อนำไปประดิษฐานเป็นพระองค์ประธานในวัดพระสิงห์แต่น้ำหนักมากเกินไปไม่สามารถเคลื่อนย้ายได้จึงให้ประดิษฐานไว้ในอุโบสถวัดสวนดอกจนถึงปัจจุบัน กรมศิลปากรได้ขึ้นทะเบียนเป็นโบราณสถานแห่งชาติในราชกิจจานุเบกษา เล่มที่ 52 ตอนที่ 75 ลงวันที่ 8 มีนาคม 2478 การที่พระเมืองแก้วสร้างพระเจ้าเก้าตื้อ ขึ้นเพื่อเหตุผลสองประการ ดังนี้ (สยามรัฐออนไลน์, 2560)

ประการที่ 1 เพื่อจะรวมคณะสงฆ์ที่แตกแยกกัน 2 นิกาย คือ นิกายสวนดอกกับนิกายป่าแดงให้หันหน้าเข้าหากัน เกิดความสมานฉันท์กัน ดังนั้น ตอนทำพิธีจึงได้นิมนต์พระจาก 2 นิกายมาร่วมสวด นิกายละ 500 รูป รวม 1,000 รูป

ประการที่ 2 เมื่อพระองค์ได้ประกาศความแตกแยกในวงการสงฆ์สองนิกายแล้ว ก็ได้ทำการสถาปนาพระองค์เองขึ้นเป็น “จักรพรรดิราชา” ตามอย่างพระเจ้าติโลกราช ผู้เป็นทวด ด้วยการเฉลิมนามของพระพุทธปฏิมาองค์นี้ว่า “พระเจ้าสิริทรงธรรม จักรพรรดิราชา” มีตำนานเล่ากันว่า มักจะมีผู้มาอธิษฐานขอบุตรและปรารถนาสิ่งต่างๆ มักจะประสบสิริสวัสดิ์พิพัฒน์มงคลทุกประการ พระปฏิมากรเก้ายี่สิบสี่องค์ด้วยวัตถุเจตนา พิธีกรรมอันบริสุทธ์สะอาด และด้วยพลังแรงอธิษฐานของผู้มีใจสะอาดสูงทรงคุณธรรม จึงเป็นพระพุทธรูปปฏิมากรอันศักดิ์สิทธิ์และประณีตงดงามเป็นพระคู่บ้านคู่เมือง และควรแก่การเคารพสักการะมาแต่โบราณกาล ทำให้มีผู้มานมัสการมิได้ขาดจนสถานที่พักไม่พอ จึงเป็นเหตุให้หมีน้ำจืดบ้านพร้อมทั้งนักบุญทั้งหลายสร้างศาลาไว้ที่หน้าพระอุโบสถ ไว้เป็นที่พักแก่ผู้จาริกมาแสวงบุญทั้งหลาย ปัจจุบันประชาชนที่มาเที่ยวเมืองเชียงใหม่จะมากกราบไหว้บูชาพระเจ้าเก้าตื้อที่วัดสวนดอกเพราะเป็นพระพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์ของเมืองเชียงใหม่ที่งดงามที่สุดในล้านนา โดยมีน้ำหนักที่คำนวณได้จากมาตราชั่งของไทย 126,000 กิโลกรัม (1 ตื้อ = 1,400 กิโลกรัม)



ภาพที่ 7 พระเจ้าเก้าตื้อภายในพระอุโบสถวัดสวนดอก
ที่มา: ผู้เขียน

พระเจ้าคำคิง (พระประธาน) และพระยืนในพระวิหารหลวง พระเจ้าคำคิง (เทวพระวรกายของพญากือนา) เป็นพระประธานในพระวิหารหลวง สร้างในสมัยพญากือนา พ.ศ. 1916 หล่อด้วยทองสำริด ขนาดเทวพระวรกายของพญากือนา หน้าตักกว้าง 2 เมตร สูง 2.5 เมตร เรียกชื่อตามภาษาถิ่นล้านนาว่า “พระเจ้าคำคิง”



ภาพที่ 8 พระประธานในพระวิหาร
ที่มา : ผู้เขียน



ภาพที่ 9 พระยืนในพระวิหาร
ที่มา : ผู้เขียน

พระอุโบสถวัดสวนดอก เดิมเป็นพระวิหารที่ประดิษฐานของพระเจ้าแก้วตื้อ เป็นพระพุทธรูปศิลปล้านนา อิทธิพลสุโขทัย มีพุทธลักษณะงดงามมากที่สุดองค์หนึ่งของล้านนา ประทับนั่งขัดสมาธิราบ ปางมารวิชัย พระโอษฐ์ทาด้วยชาดสีแดงซึ่งทางภาคเหนือนิยมมาก มีรอยต่อ 8 แห่ง เดิมประดิษฐานอยู่ในพระวิหารวัดแก้วตื้อ ซึ่งปัจจุบันวัดแก้วตื้อได้รวมกับวัดสวนดอกเข้าเป็นวัดเดียวกัน (ผู้จัดการออนไลน์, 2562)



ภาพที่ 10 พระอุโบสถวัดสวนดอก
ที่มา : ผู้เขียน

ธรรมาสน์เทศน์ และซุ้มประตูทางเข้าเก่า เป็นธรรมาสน์เทศนาแบบล้านนา สร้างขึ้นเมื่อ พ.ศ. 2474 และซุ้มประตูวัด จำนวน 3 ซุ้ม เป็นซุ้มประสาทแบบล้านนาขนาดใหญ่ สร้างขึ้นเมื่อครูบาทวีรวิชัยบุรณะวัดสวนดอกเมื่อ พ.ศ. 2474



ภาพที่ 11 ธรรมาสน์เทศน์
ที่มา : ผู้เขียน



ภาพที่ 12 ซุ้มประตูทางเข้าเก่า
ที่มา : ผู้เขียน

จากการศึกษาข้อมูลในเบื้องต้นดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าวัดสวนดอกมีศาสนสถานหลายอย่างให้นักท่องเที่ยวได้ศึกษาข้อมูลทางประวัติศาสตร์ด้านโบราณวัตถุและสถาปัตยกรรม เหมาะแก่การพัฒนาวัดให้เป็นสถานที่ท่องเที่ยวเชิงศาสนา เพื่อการแสวงบุญ พักผ่อนหย่อนใจ และได้รับความรู้ทางประวัติศาสตร์ควบคู่กันไป ด้วยมีความเหมาะสมที่จะเป็นสถานที่ท่องเที่ยวเชิงศาสนาโดยพัฒนาวัดตามหลักสัปปายะ 7 เพื่อพัฒนาให้วัดที่มีความเจริญรุ่งเรืองทางพุทธศาสนาต่อไป

หลักสัปปายะกับการท่องเที่ยวเชิงพุทธศาสนา

หลักสัปปายะ 7 เป็นหลักธรรมในพระไตรปิฎกที่อยู่ในพระสูตรที่พระพุทธเจ้าทรงสั่งสอนแก่สาวกทั้งหลาย มีความสำคัญในการพัฒนาวัดให้เป็นศาสนสถานที่น่าอยู่อาศัย นำไปกราบไหว้เคารพบูชา เป็นสิ่งที่บุคคลผู้ปฏิบัติสามารถนำหลักพระสูตร ซึ่งมีปรากฏในพระไตรปิฎก มาประยุกต์ใช้ในการจัดสถานที่ในวัดให้เป็นที่น่าชมรมได้ โดยแยกออกเป็น 7 ข้อ ดังนี้

1. **อวาสสัปปายะ** ที่ปรากฏในพระไตรปิฎก ช่วงปฐมโพธิกาล พระพุทธเจ้ายังมิได้ทรงอนุญาตให้ภิกษุสงฆ์อยู่ในที่ พักอาศัย ภิกษุทั้งหลายพักอาศัยตามป่า โคนไม้ ภูเขา ซอกเขา ถ้ำ ป่าช้า ป่าช้ากลางแจ้ง ลอมฟาง ต่อมาเศรษฐีชาวกรุงราชคฤห์เลื่อมใสในภิกษุทั้งหลายที่อยู่กับพระพุทธเจ้า จึงขอสร้างที่พักถวายภิกษุสงฆ์ พระพุทธเจ้าทรงอนุญาตให้ภิกษุทั้งหลายพักอาศัยในเสนาสนะ 5 ชนิด คือ 1) วิหาร หรืออุปัฏฐาก 2) เเพิง 3) เรือนเป็นชั้นๆ หรือปราสาท 4) เรือนโล้น หรือหลังคาต่อ 5) ถ้ำ หรือคูลา (วิ.จ. (ไทย) 7/294) ภายหลังเมื่อมีคนทราบบว่าทรงอนุญาตให้สร้างวิหาร หรือที่อยู่แก่สงฆ์ได้จึงสร้างที่อยู่ถวายเป็นอันมาก พระพุทธเจ้าก็ทรงอนุญาตแก้ไขเพิ่มเติม ให้ที่อยู่นั้นสมบูรณ์ยิ่งขึ้น เช่น ประตู กลอน ลิมสลัก หน้าต่าง หน้าต่างมีลูกกรง เป็นต้น (สุชีพ ปัญญานุภาพ, 2513) ทรงอนุญาตให้ช่างเขียนภาพจิตรกรรมเป็นลวดลายดอกไม้ ลวดลายเถาวัลย์ ลวดลายพันธุ์ไม้มงคล ลวดลายดอกจอก ไข่ในวิหาร แต่ทรงห้ามเขียนภาพสตรี ภาพนรุษ ผู้ใดให้เขียน ทรงปรับอาบัติทุกกฏ

(วิ.จ. (ไทย) 7/299) พระพุทธเจ้าตรัสว่า เสนาสนะที่ควรอยู่อาศัย และที่ไม่ควรอยู่อาศัยมี 2 อย่างคือ เสนาสนะใดภิกษุรู้ว่า “เมื่อเราอยู่อาศัยเสนาสนะนี้แล้ว อกุศลธรรมเจริญยิ่งขึ้น กุศลธรรมเสื่อมไป” เสนาสนะนี้ควรอยู่อาศัย แม้บ้านและนิคม เราก็ก้าวว่ามี 2 อย่างนี้ แม้ชนบทและประเทศ เราก็ก้าวว่ามี 2 อย่างนี้ ภิกษุทั้งหลายพึงสำเนียงอย่างนี้แล (อง.ทสก. (ไทย) 24/54)

องค์ประกอบของเสนาสนะ พระพุทธเจ้าตรัสว่า ภิกษุผู้อาศัยใช้สอย เสนาสนะอันประกอบด้วยองค์ 5 ไม่นานนักก็จะทำให้ แจ่มแจ้งโตวิมุตติ ปัญญาวิมุตติ อันไม่มีอาสวะ เพราะอาสวะสิ้นไปด้วยปัญญาอันยิ่งเอง เข้าถึงอยู่ในปัจจุบัน คือ เสนาสนะในธรรมวินัยนี้ อยู่ไม่ไกลนัก ไม่ไกลนักมีทางไปมาสะดวก กลางวัน ไม่พลุกพล่าน กลางคืนมีเสียงน้อย ไม่อีกทีก มีเหลือบ ยุง ลมแดด และ สัตว์เลื้อยคลานกระทบน้อย เมื่อภิกษุอยู่ในเสนาสนะนั้น มีจีวร บิณฑบาต เสนาสนะ และ คิลานปัจจัย เกสัชบริวารที่เกิดขึ้นโดยไม่ผิดเคื่องเลย ภิกษุผู้เถระทั้งหลาย เป็นพหูสูต เรียนจบ คัมภีร์ทรงธรรม ทรงวินัย ทรงมาติกา อยู่ในเสนาสนะนั้น ภิกษุนั้นเข้าไปหา ภิกษุผู้เถระเหล่านั้น ในเวลาที่สมควรแล้ว จึงได้ถามว่า “พระพุทธพจน์นี้เป็นอย่างไร เนื้อความแห่งพุทธพจน์นี้เป็นอย่างไร” ภิกษุผู้เถระเหล่านั้น ย่อมเปิดเผยข้อที่ยัง ไม่เปิดเผย ทำข้อที่เข้าใจยากให้เข้าใจง่าย และบรรเทาความสงสัยในธรรมที่น่าสงสัย หลายอย่างแก่ภิกษุนั้น (อง.ทสก. (ไทย) 24/11)

พระสุทิตย์ อาภากร และ เสรีชน นริสสโร (2556) กล่าวว่า สถานที่เหมาะสม ถือเป็นองค์ประกอบภายนอก เป็นคุณสมบัติของสิ่งแวดล้อม วัดสวนดอกเป็นวัดที่มีศาสนสถานและโบราณวัตถุหลายอย่างที่น่าสนใจเป็นเอกลักษณ์ แต่ด้วยกาลเวลาที่ گذกร่อนสิ่งปลูกสร้างให้ชำรุด การบูรณะจึงเกิดขึ้นหลายครั้งตามประวัติศาสตร์ จากผู้มีจิตศรัทธาบริจาคปัจจัยและแรงกายในการบูรณะ โดยทางวัดได้นำหลักสัปปายะมาฟื้นฟูบูรณะวัดให้มีความรุ่งเรืองเปลี่ยนแปลงไปตามยุคสมัย เพื่อให้พระพุทธศาสนาดำรงอยู่สืบไปควบคู่กับเมืองเชียงใหม่ที่พัฒนาไปในทุกด้าน จัดว่าพื้นที่ในวัดมีทัศนียภาพดี เมื่อผ่านซุ้มประตูวัดเข้าไปเป็นลานสนามหญ้าโล่งกว้างขวาง ทำให้แลเห็นโบราณสถาน พระวิหาร เจดีย์ และสุสาน (กู) ตั้งอยู่เกือบกลางพื้นที่วัด ดูโดดเด่นถนัดตา ส่วนอาคารใช้สอยอื่นๆ เข้ามุมชิดกำแพง จึงทำให้พื้นที่วัดโดยรวมดูโปร่งสบายตา

2. **โคจรสัมปายะ** ที่ปรากฏในพระไตรปิฎก หมายถึง สถานที่ที่เกี่ยวไปของภิกษุซึ่งไม่มีหึงงแพศยา (โสเภณี) ไม่มีหึงงหม้าย ไม่มีสาเชื้อ (สาวแก่) ไม่มีบัณฑิตะกะ ไม่มีภิกษุณี ไม่มีร้านสุรา ไม่เป็นสถานที่ต้องคลุก คลีกกับพระราชมหาอำมาตย์ และพวกเดียรถีย์ ตรงกันข้ามต้องเป็นสถานที่ของตระกูลที่มีศรัทธา เลื่อมใสเป็นดุจบ่อน้ำ รุ่งเรืองด้วยผ้ากาสาวะ อบอวลด้วยกลิ่นธูปๆ ไร้วรรณพาสก แก่ภิกษุ ภิกษุณี อุบาสก อุบาสิกา เป็นสถานที่ที่ภิกษุสำหรับอินทรี 6 จดเว้น การชวนชวายเป็นการดู การละเล่นที่เป็นข้าศึกต่อกุศล เช่นการฟ้อน การขับร้อง การประโคมดนตรี (อง.ทสก. (ไทย) 24/17)

ภิกษุในศาสนา นี้ไม่เป็นผู้เกี่ยวไปในสำนักของหึงงแพศยา ไม่เป็นผู้เกี่ยวไปในสำนักของหึงงหม้าย ไม่เป็นผู้เกี่ยวไปในสำนักของสาวเปื้อน ไม่เป็นผู้เกี่ยวไปในสำนักของบัณฑิตะกะ ไม่เป็นผู้เกี่ยวไปในสำนักของนางภิกษุณี ไม่เป็นผู้เกี่ยวไปในโรงสุรา เป็นผู้ไม่คลุกคลีกับด้วยพระราชมหาอำมาตย์ของพระราชา เียรถีย์สาวก ของเดียรถีย์ ด้วยการคลุกคลีกับคฤหัสถ์อันไม่สมควร ก็หรือตระกูลนั้นใดมีศรัทธา เลื่อมใส เป็นที่ควรไปมา รุ่งเรืองไปด้วยผ้ากาสาวะมีโยที่ผู้ปฏิบัติเข้าออกอยู่เรื่อยๆ เป็นผู้ใคร่ต่อความเจริญ ใคร่ต่อสิ่งที่เป็นประโยชน์เกื้อกูล ใคร่ต่อความผาสุก ใคร่ต่อ ความเกษมจากโยคะ แก่พวกภิกษุ ภิกษุณีอุบาสก อุบาสิกา ภิกษุ ย่อมคบหา เข้าไปหา เข้าไปหา บ่อยๆ ซึ่งตระกูลเห็นปานนั้น (อภ.วิ. (ไทย) 35/514)

ในบทความนี้ โคจรสัมปายะ หมายถึง การสัญจรไปยังวัดสวนดอก ที่มี ความสะอาดสงบ เนื่องจากวัดอยู่ในเมืองเชียงใหม่ การคมนาคมขนส่งสาธารณะ มีทั้งรถโดยสารสองแถว รถตุ๊กตุ๊กจ้างเหมาลำ รถจักรยาน มอเตอร์ไซด์ และยัง อยู่ใกล้สนามบินทำให้นักท่องเที่ยวที่มาทางเครื่องบินเดินทางมาวัดได้สะดวกสบาย มาก ภายในวัดมีลานจอดรถไว้รับรองพอสมควร มีทางเข้าออกหลายทาง มีประตู ที่ใช้สำหรับเดินเท้าเข้าออกวัดได้ในทุกด้าน แต่ถ้าเป็นรถยนต์สามารถเข้าออกได้ ทางด้านหน้าวัดทางเดียว โดยปรกติวัดนี้หันหน้าไปทางทิศตะวันออก ปัจจุบันทางเข้าออกสัญจรที่สำคัญของวัดต้องเปลี่ยนไปกลายเป็นด้านข้างของวัด ที่ได้เจาะช่อง กำแพงด้านทิศเหนือเป็นทางเข้าออกวัดไปโดยปริยาย เนื่องจากติดกับถนนสายหลัก รถยนต์เข้าออกได้สะดวก

3. **ภัสสสัปปายะ** ที่ปรากฏในพระไตรปิฎก หมายถึง คำพูดที่สบาย คือถ้อยคำที่ได้ยินและพูดคุยเป็นถ้อยคำที่ไม่ผิดศีล และเป็นธรรม ไพเราะเสนาะโสต น่าฟัง เป็นถ้อยคำที่มีแต่จะชักจูงให้พากเพียรในการปฏิบัติ เป็นถ้อยคำที่ไม่ก่อให้เกิดการเข้าใจผิด เรื่องที่ควรพูดคุยนั้น พระพุทธเจ้าตรัสแสดงไว้ 10 ประการ คือ

- (1) อปปีชฌกถา คือ เรื่องความมักน้อยถ้อยคำที่ชักนำไปปราชณาน้อย
- (2) สันตญญูฐกถา คือ เรื่องความสันโดษ ถ้อยคำที่ชักนำไปมีความสันโดษ
- (3) ปกิเวกกถา คือ เรื่องความสงัด ถ้อยคำที่ชักนำไปมีความสงัดกายและใจ
- (4) อสังลักกถา คือ เรื่องความไม่คลุกคลี ถ้อยคำที่ชักนำไปไม่คลุกคลี

ด้วยหมู่คณะ

(5) วิริยารัมภกถา คือ เรื่องการปราชญความเพียรถ้อยคำที่ชักนำไปมุ่งมั่นทำความเพียร

- (6) สิลกถา คือ เรื่องศีล ถ้อยคำที่ชักนำไปตั้งอยู่ในศีล
- (7) สมาริกถา คือ เรื่องสมาธิ ถ้อยคำที่ชักนำไปทำจิตให้ตั้งมั่น
- (8) ปัญญาญกถา คือ เรื่องปัญญา ถ้อยคำที่ชักนำไปเกิดปัญญา
- (9) วิมุตติกถา คือ เรื่องวิมุตติ ถ้อยคำที่ชักนำไปทำใจพ้นจากกิเลสและความทุกข์

(10) วิมุตติญาณทัสสนกถา คือ เรื่องความรู้ความเห็นในวิมุตติถ้อยคำที่ชักนำไปสนใจและเข้าใจ เรื่องความรู้ความเห็นในภาวะที่หลุดพ้นจากกิเลสและความทุกข์ (อง.ทสภ. (ไทย) 24/69)

คำพูดที่สบาย คือ ถ้อยคำที่ได้ยินและพูดคุยเป็นถ้อยคำที่ไม่ผิดศีล และเป็นธรรม ไพเราะเสนาะโสต น่าฟัง เป็นถ้อยคำที่มีแต่จะชักจูงให้ปฏิบัติ ไม่ก่อให้เกิดการเข้าใจผิด การที่ทางวัดจัดให้มีพระภิกษุมานั่งคอยให้พรแก่นักท่องเที่ยวที่มาทำบุญ ถวายปัจจัย และสังฆทาน เมื่อได้รับพรจากพระแล้วก็เกิดความสบายใจ มีความสุขที่ได้ยิน ได้สนทนากับพระ นอกจากถ้อยคำที่เสนาะหูตามหลักสัปปายะแล้ว ในที่นี้หมายรวมถึง การประชาสัมพันธ์ด้วย วิวัฒนชัย บุญยภักดี (2531) ได้พบว่า การสื่อสารมีหลากหลายรูปแบบ เช่น การอัดเสียงเพื่อให้ข้อมูลของวัด เพื่อให้บริการผู้พิการตามจุดต่างๆ หรือมีจอภาพแสดงข้อมูลที่น่าสนใจแทนการ

ใช้บุคคล ซึ่งทางวัดก็จัดให้มีป้ายให้ข้อมูลตามจุดต่างๆ ให้ผู้ที่มาเยือนได้อ่านระดับความรู้และสนองความสนใจของตนเอง และภายใต้ป้ายข้อความ ยังมีรหัส QR Code ทั้งภาษาไทย ภาษาอังกฤษ และภาษาจีน สำหรับให้นักท่องเที่ยวได้สแกนอ่านข้อมูลในโทรศัพท์มือถือ และสามารถเก็บข้อมูลไว้เป็นส่วนตัวได้ สะดวกหรือมีเวลาว่างเมื่อใดก็เอาออกมาอ่านได้ สร้างความสะดวกสบายทันสมัยเป็นอย่างยิ่ง (Peuchthonglang et al, 2020)

4. บุคคลสัปายะ ที่ปรากฏในพระไตรปิฎก หมายถึง บุคคลสบาย คือ บุคคลที่อยู่เข้ากันได้ ประพฤติ ในทางเดียวกัน ไม่เป็นศัตรู ช่วยส่งเสริมให้มีความเจริญก้าวหน้าในทางปฏิบัติ ช่วยถ่ายทอดพระธรรมอันเป็นคำสั่งสอนของพระพุทธเจ้า การอาศัยบุคคลของภิกษุ พระพุทธเจ้าตรัสแสดงธรรมเรื่องบุคคลผู้ควรอาศัยมี 4 ประเภท คือ

ประเภทที่ 1 ถ้าอาศัยแล้ว สติไม่ตั้งมั่น จิตไม่เป็นสมาธิ อาสวะไม่สิ้น ไม่บรรลุธรรม อันปลอดโปร่งจากกิเลสอันยอดเยี่ยมทั้งปัจจัย 4 ก็หาได้ยาก ก็ควรหลีกเลี่ยงไปจากบุคคลนั้น ไม่ควรอยู่

ประเภทที่ 2 ถ้าอาศัยแล้ว สติไม่ตั้งมั่น เป็นต้น แต่ปัจจัย 4 หาได้ไม่ยาก ก็ควรพิจารณา ว่าตนไม่ได้บวชเพราะเหตุแห่งปัจจัย 4 พิจารณาแล้วก็ควรหลีกเลี่ยงไปจากบุคคลนั้น ไม่ควรอยู่

ประเภทที่ 3 ถ้าอาศัยแล้ว สติตั้งมั่น เป็นต้น แต่ปัจจัย 4 หาได้ยาก ก็ควรพิจารณาว่าตน ไม่ได้บวชเพราะเหตุแห่งปัจจัย 4 พิจารณาแล้วก็ควรอาศัยบุคคลนั้น ไม่ควรหลีกเลี่ยง

ประเภทที่ 4 ถ้าอาศัยแล้ว สติตั้งมั่น เป็นต้น และปัจจัย 4 ก็หาได้ไม่ยาก ก็ควรอาศัย บุคคลนั้นแม้ตลอดชีวิต ไม่ควรหลีกเลี่ยง (ม.ม. (ไทย) 12/190-198)

ในที่นี้ บุคคลสัปายะ หมายถึง บุคคลที่เหมาะสมกับวัด ตามหลักบุคคลสัปายะ ควรมีกรรมมารยาท มีวาจาสุภาพ มีความรู้ความสามารถมีทักษะในการสื่อสาร แต่งกายสุภาพเหมาะสม หรืออาจจะมีเครื่องแบบการแต่งกายที่แสดงให้เห็นชัดเจนว่าเป็นเจ้าหน้าที่ของวัด เพื่อจะได้ให้บริการนักท่องเที่ยวได้อย่างเหมาะสมภายในพระวิหารหลวงทางวัดได้จัดให้มีพระภิกษุมานั่งคอยให้พรแก่ญาติโยมที่มา

ทำบุญ และมีเจ้าหน้าที่คอยดูแลทำความสะอาด จัดระเบียบ และดูแลปัจจัยที่ผู้มาทำบุญมาถวาย เพื่อป้องกันการโจรกรรมจากคนบาป การส่งเสริมการท่องเที่ยวโดยการจัดบุคลลคอยดูแลให้ความช่วยเหลือ ให้ข้อมูลที่น่าสนใจ เป็นการสร้างความประทับใจแก่นักท่องเที่ยว และสามารถดึงดูดนักท่องเที่ยวให้กลับมาเที่ยวซ้ำได้อีก

5. โภชนสัปปายะ หมายถึง อาหารที่เหมาะสมกับความเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ โภชนสัปปายะที่ปรากฏในพระไตรปิฎก หมายถึง อาหารที่สบาย คืออาหารที่รับประทานเพื่อให้กายนี้ ตั้งอยู่ได้ ไม่ได้รับประทานเพื่อประดับตกแต่งแต่รับประทานเพื่อเกื้อกูลแก่การประพฤติ พรหมจรรย์ รับประทานในปริมาณที่พอเหมาะไม่มากเกินไป ไม่น้อยเกินไป พระพุทธเจ้าได้ตรัสแสดงถึงความเป็นผู้รู้ประมาณในโภชนะ คือ อริยสาวกในพระธรรมวินัยนี้ พิจารณาโดยแยบคายแล้วกลืนกินอาหารไม่ใช่เพื่อจะเล่น เพื่อจะมัวเมา เพื่อความผ่องใส เพื่อความงดงาม เพียงเพื่อความดำรงอยู่แห่งกายนี้ เพื่อให้กายนี้เป็นไปได้เพื่อบำบัดความอยากอาหารเพื่ออนุเคราะห์พรหมจรรย์ ด้วยคิดว่า จักกำจัดเวทนาเก่าเสียด้วยจักไม่ให้ เวทนาใหม่เกิดขึ้นด้วย ความเป็นไปแห่งอริยาบถ ความเป็นผู้ไม่มีโทษ และความอยู่เป็นผาสุกจักมีแก่เรา ชื่อว่าเป็นผู้รู้ประมาณในโภชนะ (ม.ม. (ไทย) 13/24)

อาหารที่เหมาะสมกับความเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ เพื่อพักผ่อนหย่อนใจภายในวัดมีร้านค้าแพขายอาหารประเภทขนมขบเคี้ยวทานเล่น และเครื่องดื่มอยู่หลายเมนูที่สร้างมาเพื่อเอาใจนักท่องเที่ยวที่มีความชอบแตกต่างกัน ร้านกาแฟนี้สร้างมาเพื่อรองรับนักท่องเที่ยวและผู้มาติดต่อดูวัด เพื่อสร้างเป็นสถานที่พักผ่อนเพื่อนั่งพักและหาอะไรดื่มหรือรับประทานรองท้องเล็กน้อย เป็นร้านค้าขนาดเล็กซึ่งมีความเหมาะสมตรงตามหลักสัปปายะที่พระพุทธเจ้าทรงสอนเอาไว้ดังข้อความข้างต้น เนื่องจากบริเวณด้านนอกวัดรอบๆ มีร้านค้าขายอาหารและเครื่องดื่มหลายร้าน และเนื่องด้วยบริเวณวัดอยู่ในย่านชุมชนเมือง ดังนั้น อาหารโภชนะสัปปายะจึงมีมากมายให้เลือกสรรเพื่อเอาใจลูกค้าที่มีความแตกต่างระหว่างบุคคล

6. อุตสัปปายะ หมายถึง สภาพภูมิอากาศที่เหมาะสม อุตสัปปายะที่ปรากฏในพระไตรปิฎก หมายถึง ฤดูกาลที่สบาย คือ สภาพบรรยากาศในสถานที่เสนาสนะอันเป็นสถานที่ที่เกื้อกูลต่อการปฏิบัติ ช่วยส่งเสริมความเจริญในการปฏิบัติ ไม่ร้อน

นัก ไม่หนาวนัก อันเป็นเหตุให้เกิดความเกียจคร้านในการปฏิบัติ สอดคล้องกับ
เสนาสนะ อยู่ไม่ไกลนัก ไม่ไกลนักมีทางไปมาสะดวก กลางวันไม่พลุกพล่าน
กลางคืนมีเสียงน้อย ไม่อึกทึก มีเลื้อย บุงลม แดด และสัตว์เลื้อยคลานกระทบน้อย

พระพุทธเจ้า ได้ตรัสถึงการอาศัยอยู่ในเสนาะในฤดูต่างๆ คือ ถ้ำลม เจือด้วย
ผดคลีพัดมาแต่ทิศตะวันออก จึงปิดหน้าต่างด้านตะวันออก ถ้าพัดมาแต่ทิศตะวันตก
ซึ่งปิด หน้าต่างด้านตะวันตก ถ้าพัดมาแต่ทิศเหนือ จึงปิดหน้าต่างด้านเหนือถ้าพัด
มาแต่ทิศใต้ พึ่งปิด หน้าต่างด้านใต้ ถ้าฤดูหนาวจึงเปิดหน้าต่างกลางวัน กลางคืน
พึ่งปิดถ้าฤดูร้อน จึงปิดหน้าต่าง กลางวัน กลางคืนจึงเปิด พระพุทธเจ้าทรงบัญญัติ
สิกขาบทอันเนื่องมาจากฤดูฝน คือให้ภิกษุจำพรรษาตลอดฤดูฝน เพราะภิกษุจาริก
ไปในทิศต่างๆ ย่อมเหยียบย่ำดินชาติอันเขียวสด เปียกเป็นอันนิตย์อย่างหนึ่ง
ซึ่งมีชีวะ ยังสัตว์เล็กๆ จำนวนมากให้ถึงความมอดวายซึ่งชาวบ้านติเตียน

สภาพภูมิอากาศที่เหมาะสม สำหรับจังหวัดเชียงใหม่ ตั้งอยู่ทางภาคเหนือ
ของไทย มีสภาพภูมิอากาศที่ไม่ร้อนมาก และไม่หนาวมากจนวิกฤต เนื่องจากเมือง
ไทยมี 3 ฤดู ได้แก่ ฤดูร้อน ฝน และหนาว แต่ละฤดูไม่ได้มีสภาพอากาศที่เลวร้ายมาก
จนถึงขั้นวิกฤต เป็นสภาพภูมิอากาศที่มีความเหมาะสมแก่การท่องเที่ยวได้ตลอด
ทั้งปี โดยมีความแตกต่างกันไปตามสภาพอากาศ ดังนั้น การประชาสัมพันธ์การ
ท่องเที่ยวเชิงศาสนาสำหรับวัดสวนดอกสามารถทำได้ตลอดทั้งปี ทำได้อย่างต่อเนื่อง
สามารถสอดแทรกกิจกรรมที่จัดตามวันสำคัญทางพระพุทธศาสนาตามปฏิทิน
การท่องเที่ยวของจังหวัดเชียงใหม่ แล้วแต่นักท่องเที่ยวจะสะดวกมาช่วงไหนก็ได้

7. อริยาบถสัปปายะ หมายถึง อริยาบถที่เหมาะสมสบายต่อการปฏิบัติ
พระพุทธเจ้าตรัสถึงการมีสติในอริยาบถต่างๆ ดังนี้

ดูกรภิกษุทั้งหลาย อีกข้อหนึ่ง ภิกษุเมื่อเห็น กิฐคิดว่าเขาเดิน เมื่อยืนก็รู้ชัดว่า
เรายืน เมื่อนั่ง ก็รู้ชัดว่าเรานั่ง เมื่อนอนก็รู้ชัดว่าเรานอน หรือ เธอตั้งกายไว้ด้วยอาการ
อย่างใด ๆ ก็รู้การอย่างนั้นๆ ดังพรรณนามาจะนี้ ภิกษุย่อมพิจารณาเห็นกายใน
กาย ภายในบ้าง พิจารณาเห็นกายในกายภายนอกบ้าง พิจารณาเห็นกายในกาย
ทั้งภายในทั้งภายนอกบ้าง พิจารณาเห็นธรรม คือความเกิดขึ้นในกายบ้าง พิจารณา
เห็นธรรมคือ ความเสื่อมในกายบ้าง พิจารณาเห็นธรรมคือ ทั้งความเกิดขึ้น

ทั้งความเสื่อมในกายบ้าง ย่อมอยู่ อีกอย่างหนึ่ง สติของเธอที่ตั้งมั่นอยู่ว่า กายมีอยู่ ก็เพียงสักว่าความรู้เพียงสักว่า อาศัยระลึกเท่านั้น เธอเป็นผู้อันตณหาและทิสฺส ไม่อาศัยอยู่แล้ว และไม่ถือมั่นอะไรๆ ในโลก ดูกรภิกษุทั้งหลาย อย่างนี้แล ภิกษุชื่อว่าพิจารณาเห็นกายในกายอยู่ (ที.ม. (ไทย) 10/375)

พระพุทธเจ้าตรัสถึงอิริยาบถและการเคลื่อนไหวร่างกายต่างๆ ดังนี้

ดูกรภิกษุทั้งหลาย อีกข้อหนึ่ง ภิกษุย่อมทำความรู้สึกตัวในการก้าว ในการถอย ในการแล ในการเหลียว ในการเข้า ในการเหยียดออก ในการทรงผ้า สังฆาฏิ บาตรและจีวร ในการฉัน การดื่ม การเคี้ยว การล舂 ในการถ่ายอุจจาระและ ปัสสาวะ ย่อมทำความรู้สึกตัว ในการเดิน การยืน การนั่ง การหลับ การตื่น การพูด การนิ่ง ดังพรรณนามาจะนี้ ภิกษุย่อมพิจารณาเห็นกายในกายภายในบ้าง พิจารณาเห็นกายในกาย ภายนอกบ้าง พิจารณาเห็นกาย ในกายทั้งภายในทั้งภายนอกบ้าง พิจารณาเห็นธรรม คือ ความเกิดขึ้นในกายบ้าง พิจารณาเห็นธรรมคือความเสื่อม ในกายบ้าง พิจารณาเห็น ธรรมคือทั้งความเกิดขึ้นทั้ง ความเสื่อมในกายบ้าง ย่อมอยู่ อีกอย่างหนึ่ง สติของเธอ ที่ตั้งมั่นอยู่ว่า กายมีอยู่ ก็เพียงสักว่าความรู้ เพียงสักว่าอาศัย ระลึกเท่านั้น เธอเป็นผู้อัน ตณหาและทิสฺส ไม่อาศัยอยู่แล้ว และไม่ถือมั่นอะไรๆ ในโลก ดูกรภิกษุทั้งหลาย อย่างนี้แล ภิกษุชื่อว่าพิจารณาเห็นกายในกายอยู่ (ที.ม. (ไทย) 10/376)

นักท่องเที่ยวที่เดินทางมานมัสการพระพุทธรูปศักดิ์สิทธิ์ด้วยแรงอธิษฐาน และพระพุทธรูปมีความสวยงาม มีอำนาจศักดิ์สิทธิ์อย่างอัศจรรย์ใจ สามารถบันดาลให้ผู้ศรัทธาเลื่อมใสประสพสิ่งอันพึงปรารถนา และสรรพสิ่งมงคล ใครมีความ กลัดกลุ้มใจเศร้าหมองขุ่นมัว จิตเร่าร้อนกระวนกระวาย เมื่อได้มานั่งบูชาอธิษฐาน ตรงหน้าพระพักตร์ เช่น พระเจ้าแก้วต้อ เฟ่งใจเป็นสมาธิ ส่งสายตาไปที่พระวรกาย และพระพักตร์พระเจ้าแก้วต้อ ทันใดนั้นเองด้วยฤทธิ์อันลี้ลับประหลาด เสมือนหนึ่ง พระเจ้าแก้วต้อฉายแสงธรรมรังสีเข้าไปขับไล่แปรสภาพจิตใจของผู้เฟ่งพิศดู ขจัดขับไล่สิ่งเศร้าหมองขุ่นมัวความกลัดกลุ้มที่เกาะดวงใจให้หายไปอย่างประหลาด กลายเป็นเย็นระรื่นชุ่มชื่นเบิกบานใจอย่างประหลาดอัศจรรย์ เหมือนองค์พระเจ้าแก้ว ต้อจะเผยโชนฐิย์มไย้ม รวากับว่าพระองค์จะตรัสพระปราศรัยแก่ผู้เฟ่งดู พร้อมกัน

นั้นเหมือนองค์ท่านลอยเข้าไปประทับอยู่ในเรือนใจของผู้ฟังดู และจะรู้สึกปลอดโปร่ง
โล่งใจสบายอารมณ์ยิ่งนัก และด้วยพลังแรงอธิษฐานของผู้มีใจสะอาดสูงทรง
คุณธรรม จึงเป็นพระพุทธรูปปฏิมากรอันศักดิ์สิทธิ์และประณีตงดงามเป็นพระคู่บ้าน
คู่เมือง และควรแก่การเคารพสักการะมาแต่โบราณกาล สอดคล้องกับหลักสัปปายะ
7 ว่าด้วย อริยาบถสัปปายะ ที่ปรากฏในพระไตรปิฎก หมายถึง อริยาบถที่สบายต่อ
การปฏิบัติ ทำให้เกื้อกูลต่อการปฏิบัติ คือ บางคนมีจิตเหมาะกับการจงกรม บางคน
มีจิตเหมาะกับการนั่งสมาธิ บางคนมีจิตในการสมาทานปฏิบัติธุดงค์ อริยาบถ 4
คือ เติ่น ยืน นั่ง นอน พระพุทธเจ้าตรัสถึงการมีสติในอริยาบถต่างๆ การที่บางคน
มานั่งบูชา อธิษฐานขอพร ตรงหน้าพระพักตร์ เช่น พระเจ้าเก้าตื้อ พงใจเป็นสมาธิ
ส่งสายตาไปที่พระวรกายและพระพักตร์ เพื่อให้เกิดปาฏิหาริย์และเพื่อความสบายใจ
ถือเป็นการปฏิบัติตามหลักสัปปายะที่พระพุทธเจ้าได้ทรงสอนไว้ตั้งแต่พุทธกาล
และสามารถประยุกต์ใช้ได้ทุกยุคสมัยตลอดกาล

ในบทความนี้ผู้เขียนต้องการนำเสนอ วัดสวนดอกที่เป็นวัดเก่าแก่มิตำนาน
ที่น่าสนใจตามประวัติในพระพุทธศาสนา และมีความสำคัญอยู่คู่มืองเชียงใหม่อีก
วัดหนึ่ง ที่มีสภาพทางภูมิศาสตร์ มีประวัติศาสตร์ ศาสนสถาน และโบราณวัตถุที่เอื้อ
ต่อการพัฒนาให้เป็นสถานที่ท่องเที่ยวเชิงศาสนา และเป็นสถานที่เผยแพร่
พระพุทธศาสนา ซึ่งปัจจุบันวัดสวนดอกก็เป็นแหล่งท่องเที่ยวเชิงพุทธศาสนาอยู่แล้ว
แต่ก็ยังขาดการพัฒนาอย่างต่อเนื่อง มีสิ่งที่น่าจะได้รับการปรับปรุงซึ่งบางอย่าง
ก็เสื่อมสภาพ ชำรุด ไปตามกาลเวลา และด้วยวัดเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์สำคัญ
ในพระพุทธศาสนา การพัฒนาวัดจึงควรนำหลักการทางพุทธศาสนามาอ้างอิง
(มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย, 2539) เช่น หลักสัปปายะ 7 เป็นต้น เพื่อให้วัดได้รับ
การพัฒนาให้ดียิ่งขึ้นไป สามารถปรับปรุง เปลี่ยนแปลงให้เหมาะสมกับวิถีชีวิตคน
ในยุคปัจจุบันมากขึ้น เพื่อสืบทอดพระพุทธศาสนาให้อยู่คู่บ้านเมืองตลอดไป

บทสรุป

วัดสวนดอกเป็นวัดหนึ่งในวัดคู่บ้านคู่เมืองเชียงใหม่ที่มีชื่ออยู่ในตำนานพระเจ้าเลียบโลกหนึ่งในแปดวัดที่พระพุทธเจ้าได้ทำนายไว้ในคัมภีร์พระเจ้าเลียบโลก ฉบับวัดกู่คำ เป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์มีศาสนสถานและโบราณวัตถุที่สำคัญเพื่อส่งเสริมการท่องเที่ยวเชิงพุทธศาสนาในจังหวัดเชียงใหม่ หลายอย่างภายในวัดที่น่าสนใจสามารถดึงดูดนักท่องเที่ยว ซึ่งวัดสวนดอกก็เป็นสถานที่ท่องเที่ยวเชิงศาสนาอยู่แล้ว แต่ก็ยังมีข้อแก้ไขและพัฒนาเพิ่มเติมบางประการตามหลักสัปปายะ ที่จะสามารถนำมาปรับปรุงพัฒนาวัดให้เป็นสถานที่ท่องเที่ยวที่ดียิ่งขึ้นไปอีกได้ เนื่องจากวัดเป็นสถานที่สำคัญทางพุทธศาสนา การนำหลักกรรมตามพระสูตรมาใช้พัฒนาจึงมีความเหมาะสมอย่างยิ่ง อีกทั้งวัดมีประวัติศาสตร์ที่ยาวนานน่าสนใจ มีความเป็นเอกลักษณ์จึงสามารถนำเรื่องราวต่างๆ เหล่านั้นมาทำเป็นตำนานเผยแพร่ประชาสัมพันธ์ด้านการท่องเที่ยวเพื่อดึงดูดนักท่องเที่ยวอีกทางหนึ่ง เพื่อให้วัดมีความเจริญรุ่งเรืองสืบทอดพระพุทธศาสนาต่อไปอย่างยั่งยืน

เอกสารอ้างอิง

- กัตถัญญ ชูชื่น. (2525). **พระเจ้าเลียบโลกฉบับล้านนา:บทวิเคราะห์**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- ตุลาภรณ์ แสนปรน และ ดลยา แก้วคำแสน (ผู้ปริวรรต). (มปป). **ตำนานพระเจ้าเลียบโลกวัดกู่คำ ตำบลวัดเกต อำเภอเมือง จังหวัดเชียงใหม่**. ลำปาง: มหาวิทยาลัยราชภัฏลำปาง.
- ทอปเชียงใหม่. (2564). **สักการะพระเจ้าเก้าตื้อ ณ วัดสวนดอก (วัดบุปผาราม)**. สืบค้นเมื่อวันที่ 11 มีนาคม 2564 จาก <https://www.topchiangmai.com/trip>
- เกียรติชาย อัครดิษฐ์. (2545). **ชุดาตุ: บทบาทและความหมายของพระธาตุในอนุภูมิภาคอุษาคเนย์ กรณีศึกษาความเชื่อเรื่องพระธาตุปีเกิดล้านนา**. เชียงใหม่. มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

- ประทีป พีชทองกลาง. (2558). เส้นทางท่องเที่ยวเชิงศาสนาประเภทเจดีย์และ
พระพุทธรูปสำคัญในจังหวัดเชียงใหม่. **วารสารวิชาการมหาวิทยาลัย
ฟาร์อีสเทอร์น**, 9(4), 111-123.
- ประทีป พีชทองกลาง และญาตาวีมินทร์ พีชทองกลาง. (2559). ตลาดเก่า:
ทุนวัฒนธรรมเพื่อการท่องเที่ยวในเขตภาคเหนือตอนบน. **วารสาร
สังคมศาสตร์และมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์**, 42(2),
100-124.
- ประทีป พีชทองกลาง นิศรา จันทรเจริญสุข และญาตาวีมินทร์ พีชทองกลาง. (2560).
แนวทางการพัฒนาแหล่งท่องเที่ยวประวัติศาสตร์พระเจ้าทันใจ อำเภอเมือง
จังหวัดเชียงใหม่. **วารสารจันทรเกษมสาร
มหาวิทยาลัยราชภัฏจันทรเกษม**, 23(45), 65-80.
- ผู้จัดการออนไลน์. (2562). 5 วัดงามเมือง “เชียงใหม่” ไหว้พระอัมมบุญอุ้มใจ.
สืบค้นเมื่อวันที่ 7 กุมภาพันธ์ 2564 จาก [https://mgronline.com/travel/
detail/9620000080446](https://mgronline.com/travel/detail/9620000080446)
- มิวเซียมไทยแลนด์. (2563). วัดสวนดอก. สืบค้นวันที่ 10 มีนาคม 2564 จาก [https://
www.museumthailand.com/th/3867/storytelling](https://www.museumthailand.com/th/3867/storytelling)
- พระสุทธิทย์ อาภากรโร และ เสรีชน นริสสโส. (2556). การพัฒนารูปแบบและ
กระบวนการจัดการท่องเที่ยวทางพระพุทธศาสนาในประเทศไทย.
มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). **พระไตรปิฎกภาษาไทยฉบับมหาจุฬาลง
กรณราชวิทยาลัย**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.
- วิวัฒน์ชัย บุญยภักดี. (2531). “วัด: จำเป็นอย่างไรรจะต้องมีคู่มือพัฒนา”. **จุลสาร
การท่องเที่ยว**.
- สุชีพร ปัญญาภาพ. (2559). **พระไตรปิฎกสำหรับประชาชน**. กรุงเทพฯ: มูลนิธิ
มหามกุฏราชวิทยาลัย.
- สุดแดน วิสุทธิลักษณ์ และ วัลลภ ทองอ่อน. (2559). รูปแบบทางพื้นที่ของตำนาน
พระเจ้าเลียบโลก : บทวิเคราะห์ตำนานด้วยระบบสารสนเทศภูมิศาสตร์.
วารสารสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา, 35(2), 23-45.

สยามรัฐออนไลน์. (2560). **วัดสวนดอก 1 ในวัดคู่บ้านคู่เมืองเชียงใหม่ :
ลานบ้านกลางเมือง**. สืบค้นเมื่อ 11 มีนาคม 2564 จาก <https://siamrath.co.th/n/11260>

Peuchthonglang, P., Peuchthonglang, Y., & Atsadonsak, N. (2020). Inventive Buddhist Craftsmanships of Society in Northern Thailand. *Solid State Technology*, 63 (2s), 9120-9134.

ว่าด้วยสถานะของแกนในวัฒนธรรมอีสาน

Status of Thaen in Isan culture

วุฒิชัย สว่างแสง

Wuttichai Sawangsang

หลักสูตรปรัชญาดุษฎีบัณฑิต สาขาสาขาวิชาปรัชญาและศาสนาตะวันออก

Doctoral Candidate in the Doctor of Philosophy Program in Eastern Philosophy and Religion

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Faculty of Humanities and Social Sciences

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Khon Kaen University

บทคัดย่อ

บทความนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาสถานะของแกนในวัฒนธรรมอีสาน เป็นการวิจัยเอกสาร พบว่า ในวัฒนธรรมคนอีสาน แกนมีสถานะแตกต่างกัน ขึ้นอยู่กับบริบทของพื้นที่ และความเข้มข้นของความเชื่อ ซึ่งมีสาเหตุมาจากการเผยแพร่เข้ามาของศาสนาจากภายนอก และการศึกษาศาสนา สถานะของแกนในวัฒนธรรมอีสานจึงมี 4 ลักษณะ คือ ผี, เทวดา, เทพเจ้า และพระเจ้า ซึ่งสถานะทั้งหมดมีความสัมพันธ์กัน โดยอ้างข้อเสนอ 5 ประการ คือ ผีในความหมายของคนอีสาน, พัฒนาการของความเชื่อเรื่องแกน, ประเภทของแกน, คุณลักษณะของแกน และค่านิยมทางศาสนา แกนในวัฒนธรรมอีสานจึงเป็นความเชื่อเดียวกัน แต่มีสถานะที่หลากหลาย ทำให้แกนสามารถปรับตัวเข้ากับเชื่ออื่นได้ และดำรงอยู่ในวัฒนธรรมอีสานเรื่อยมา

คำสำคัญ: แกน, ว่าด้วยสถานะ, วัฒนธรรมอีสาน

Abstract

This article aims to study the status of Thaen in Isan culture by the documentary research method. It was found that the status of Thaen in Isan culture differs depending on the context of the area and concentration of faith. It is caused by the propagation of the religion outside and religion study. The Thaen in Isan culture have 4 types: souls, angels, gods and God. All statuses are related by citing 5 proposals: (1) soul on the meaning of Isan, (2) belief development of Thaen, (3) types of Thaen, (4) attribute of Thaen and (5) religious values. Thaen in Isan culture is the same belief, but there is diverse status. Thaen can adapt to other beliefs and persisted in the Northeastern culture.

Keywords: Thaen, Status, Isan culture

บทนำ

แกน เป็นความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ ที่ปรากฏอยู่ในการรับรู้โดยทั่วไปของชาวอีสาน จากการที่แกนมีความสำคัญทางวัฒนธรรม และประเพณี เช่น ประเพณีบุญบั้งไฟ การรำผีฟ้าผีแกน พิธีเหยา ประเพณีที่เกี่ยวกับขวัญ เป็นต้น คนอีสานจึงรับรู้ความเชื่อเรื่องแกนผ่านวัฒนธรรม และประเพณีเหล่านั้นเท่านั้น แต่น้อยคนนักที่จะเข้าใจสถานะแท้จริงของแกน เพราะมักจะคุ้นเคยกับแกนในบริบทที่เชื่อต่อ ๆ กันมาในท้องถิ่น และความหมายในแบบที่นิยมกันในสังคม โดยเฉพาะอย่างยิ่งในปัจจุบัน คนในสังคมอีสานมีการนับถือพระพุทธศาสนาเป็นศาสนาหลัก จึงได้รับอิทธิพลจากคำสอนของพระพุทธศาสนา นอกจากนี้ยังได้รับอิทธิพลของศาสนาอื่น ๆ เช่น ศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ศาสนาคริสต์ และอื่น ๆ ที่เผยแพร่เข้ามา ทำให้เกิดความสับสนในการรับรู้ถึงสถานะของแกน มีการเรียกขาน และเข้าใจว่าแกน เป็นเทพ หรือเทวดา ตามความเข้าใจของศาสนาเหล่านั้น หรือในทางกลับกัน ก็ถูกเข้าใจว่าแกนเป็นผีชนิดหนึ่ง ให้ความรู้สึกลึกลับน่าเกลียดน่ากลัว มีสถานะที่ต่ำกว่าเมื่อเทียบกับเทพ เทวดาอย่างในศาสนาหลัก สถานะของแกนจึงขึ้นอยู่กับว่ามีการรับรู้อย่างไร และนำเสนอออกมาในรูปแบบใด

ศิริพร ณ ถลาง (2539) กล่าวว่าแกนเป็นความเชื่อดั้งเดิมของคนไทยก่อนรับพระพุทธศาสนา ผีแกน หรือผีฟ้าผู้เป็นใหญ่แห่งผีทั้งหลาย อาศัยอยู่ในเมืองแกน หรือเมืองบน เช่นเดียวกับอลงกรณ์ อิทธิพล (2557) ที่ได้อธิบายถึงผีฟ้าพญาแกนว่าเป็นเทวดาผู้มีอำนาจสูงสุดในความเชื่อเรื่องการนับถือผีของชาวผู้ไทย ผ่านพิธีเหยา หรือการเรียกขวัญที่เก่าแก่ที่สุดของคนไทย ที่รับสืบทอดมาจากชาวไทยดำในแคว้นสิบสองจุไทย ทำให้สถานะของแกนสามารถเป็นได้ทั้งผี และเทวดา

ณรงค์ ภูเยี่ยมจิตร และเกียรติศักดิ์ ลาภสาร (2563) กล่าวว่า งานประเพณีบุญบั้งไฟจัดขึ้นเพื่อเป็นการบูชาพญาแกน หรือเทพวัสสกาล ช่วยบันดาลให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล แกนจึงมีสถานะของเทพเจ้าผู้ประทานฝน หรือเทพแห่งฝน ธัญญ์ณภัทร์ เจริญพานิช (2559) ได้กล่าวถึงความเชื่อของคนไทยทางด้าวว่า แกนเป็นผู้สร้างมนุษย์ลงมาเกิด โดยมีแกนแนน คือ แกน หรือเทวดาผู้ตั้งมิ่งขวัญของมนุษย์ ทำให้มนุษย์อายุสั้น หรือยาวตามที่กำหนด เป็นผู้หล่อหลอมขวัญของมนุษย์ ประสงค์

แสนบุราณ (2554) เรียกแทนว่า พระยาแถน เป็นผู้มืบทบาทต่อมนุษยชาติมากมาย เริ่มต้นตั้งแต่การสร้างโลก และมนุษย์ให้มนุษย์อยู่บนโลกอย่างมีกฎเกณฑ์ให้ปฏิบัติ มีการลงโทษผู้ฝ่าฝืน ทรงเป็นผู้ลิขิตชีวิตมนุษย์ แสดงให้เห็นว่า แถนมีสถานะของความเป็นเทพเจ้าผู้มีฤทธิ์ มีบทบาทต่อโลก และมนุษย์ ซึ่งให้ความรู้สึกต่างจากความเป็นผี

สุวิทย์ วิชิต (2552) ได้กล่าวว่า พระยาแถนมีความเป็นพระเจ้าซึ่งคล้ายคลึงกับพระเจ้าในศาสนาฮินดู โอโยเรศ บุญฤทธิ์ (2561, 53) ให้ความเห็นเสริมว่า ชาวไทดำที่นับถือศาสนาคริสต์ มีความเชื่อว่า แถน คือ พระเจ้าสูงสุด เปรียบดั่งพระคริสต์ ทำให้สถานะของแถนถูกยกขึ้นในความเป็นพระเจ้าสูงสุด แบบศาสนาเทวนิยม ที่นับถือในพระเจ้าองค์เดียว ดังเช่น ในศาสนาฮินดู และศาสนาคริสต์

จากข้อมูลดังกล่าวจะเห็นได้ว่า แถนมีสถานะที่หลากหลาย เป็นได้ทั้งผี เทวดา เทพเจ้า หรือพระเจ้า ซึ่งอาจสร้างความสับสนต่อความเข้าใจ และความเชื่อของคนในสังคม รวมถึงการเปรียบเทียบสถานะจนเกิดเป็นประเด็นของการเหยียดความเชื่อได้ เพราะในความรู้สึกของคนโดยทั่วไป มักรับรู้ความแตกต่างกันของความเป็น ผี เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้า การที่มียุทธศาสตร์ในความต่างบริบทกัน จึงอาจเป็นการสร้างปัญหาในทำความเข้าใจต่อสถานะของแถนได้ ดังนั้น จึงเป็นเรื่องที่น่าสนใจว่า แท้ที่จริงแถนแล้วมีสถานะอย่างไร เพราะเหตุใดจึงมีคำเรียก และการรับรู้ที่ต่างกัน นอกจากนี้ สถานะทั้งหมดมีความสัมพันธ์กันอย่างไร

ในบทความนี้ ผู้วิจัยจึงมีความสนใจที่จะมุ่งศึกษาเกี่ยวกับสถานะของแถน โดยมีวัตถุประสงค์เพื่อศึกษาสถานะของแถนในวัฒนธรรมอีสาน แล้วนำเสนอเป็นองค์ความรู้เกี่ยวกับสถานะของแถน ในการศึกษาครั้งนี้ ใช้การศึกษาด้วยการวิเคราะห์จากเอกสาร โดยแบ่งการสืบค้นเนื้อหาออกเป็นประเด็น คือ การนับถือวิญญาณในวัฒนธรรมอีสาน เป็นการสำรวจพื้นฐานทางความเชื่อเกี่ยวกับมโนทัศน์ทางวิญญาณ และสถานะของแถนในวัฒนธรรมอีสาน เป็นการศึกษาความเชื่อต่อสถานะของแถนที่ปรากฏในวัฒนธรรมอีสาน แล้วนำข้อมูลมาวิเคราะห์และสร้างข้อเสนอเกี่ยวกับสถานะของแถนในวัฒนธรรมอีสาน เพื่อให้เกิดความชัดเจนในสถานะของแถน สร้างความเข้าใจให้แก่คนในสังคม และใช้เป็นข้อมูลการศึกษาแถนในมิติของความเชื่อ และศาสนาต่อไป

การนับถือวิญญาณในวัฒนธรรมอีสาน

ในทางปรัชญา และศาสนาชีวิตมนุษย์เป็นสิ่งที่ประกอบด้วยสองส่วนสำคัญ คือ ร่างกาย เป็นสิ่งที่สามารถรับรู้ได้ สัมผัสได้ มีอยู่จริงเชิงประจักษ์ และวิญญาณ เป็นส่วนหนึ่งในความเป็นมนุษย์ที่อยู่เหนือร่างกาย ไม่มีรูปร่างชัดเจน แต่เป็นแก่นแท้ของมนุษย์ในการแสดงความเป็นตัวตน มักมีความหมายคล้ายกับจิตใจ หรือสิ่งที่แสดงความเป็นตัวตน เป็นแหล่งกำเนิดของชีวิต และสามารถดำรงอยู่ได้ หลังความตาย (Ciocan, C. T, 2020) ร่างกายจึงเป็นสิ่งที่เสื่อมสลายไปตามกาลเวลา ส่วนวิญญาณก็จะออกจากร่างกาย และเดินทางไปสู่ที่อื่น ซึ่งอาจเป็นโลกในอุดมคติ หรือสิ่งสถิตในธรรมชาติ วิญญาณที่ออกจากร่างกายก็จะมีเปลี่ยนสถานะเป็น สิ่งอื่นไป ด้วยแนวคิดนี้ จึงทำให้เกิดเป็นมโนทัศน์ทางวิญญาณ เรียกขานวิญญาณ เหล่านั้นว่า ผี หรือเทวดา ซึ่งเชื่อว่าเป็นสิ่งที่มีพลังอำนาจลึกลับ มีอิทธิพลต่อการดำรงชีวิต มนุษย์จึงมีการบูชา อ้อนวอน เพื่อเอาใจวิญญาณเหล่านั้น และบางวิญญาณอาจมีพลังอำนาจ หรือเป็นที่นับถือมาก ก็ก่อตัวเป็นเทพเจ้า หรือพระเจ้า และไม่ว่าจะเรียกขานอย่างไรก็ตาม ความเชื่ออันนี้นับว่าเป็นมูลเหตุอันหนึ่งของศาสนา (เสฐียร พันธงศรี, 2546: 29)

สังคมอีสาน ก็เป็นอีกสังคมหนึ่งที่ผูกพันอยู่กับความเชื่อของมนุษย์ที่มีต่ออำนาจลึกลับ และเชื่อมโยงกับความเชื่อในเรื่องภูตผีวิญญาณ แกน เทพเจ้า เทวดาต่าง ๆ ที่สามารถลดบันดาลให้ฝนตกต้องตามฤดูกาล (ธัญญาภรณ์ พลายงาม, ชนัย วรรณลี และอัศวิทย์ เรืองรอง, 2560) เพราะโดยพื้นฐานวิถีชีวิตของชาวอีสาน เกี่ยวพันกับการทำเกษตรกรรม ใช้ชีวิตแบบเรียบง่าย อยู่กับการทำนา และธรรมชาติ (กิตติสันต์ ศรีรักษา, 2553) พึ่งพาอาศัย เคารพ และบูชาธรรมชาติ คนอีสานจึงเชื่อว่า ในธรรมชาติมีวิญญาณสถิตอยู่ มีความศักดิ์สิทธิ์ มีอิทธิฤทธิ์ที่สามารถบันดาลความสุข ความทุกข์ให้กับพวกตนได้ ในปัจจุบัน สังคมอีสานมีความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณที่หลากหลาย ซึ่งเกิดจากการผสมระหว่างความเชื่อดั้งเดิม และความเชื่อที่เผยแพร่เข้ามา เช่น อิทธิพลของพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ทำให้เกิดการนับถือวิญญาณในหลายรูปแบบ ดังต่อไปนี้

1. การนับถือผี

ผีเป็นลัทธิความเชื่อเก่าแก่ และเป็นที่มาของหลายศาสนา ความเชื่อเกี่ยวกับผีเชื่อมโยงกับวิวัฒนาการทางด้านความเชื่อกลุ่มวิญญาณนิยม (Animism) ที่เชื่อว่าในโลกนี้มีวิญญาณสถิตอยู่ สามารถบันดาลให้เกิดภาวะแปรผันต่าง ๆ ในธรรมชาติ ซึ่งอาจเรียกว่าวิญญาณ ผีสงฆ์ มารร้าย หรือเทวะ (วิญญาณฝ่ายดี) กลายเป็นความเชื่อในอำนาจของผี หรือวิญญาณเหล่านั้น (นงเยาว์ ชาญณรงค์, 2542: 13) แม้แต่ตัวมนุษย์เองก็มีวิญญาณ เมื่อตายไปวิญญาณจะออกจากร่าง อยู่ในรูปของสภาวะรูป ซึ่งคนอีสานเรียกสภาวะนั้นว่า ผี

สังคมอีสานถือว่าเป็นส่วนหนึ่งของสังคมอุษาคเนย์ ที่มีการนับถือผีเป็นความเชื่อหลัก เพราะเป็นความเชื่อที่คนอุษาคเนย์ทุกถิ่นฐานยึดถือกันมาตั้งแต่ดึกดำบรรพ์ (วิวิธรรณ โอฬารรัตน์มณี, 2555: 337) นักมานุษยวิทยายังได้กำหนดการนับถือผีในสังคมอีสาน เป็นศาสนาของสังคมสมัยประวัติศาสตร์ การนับถือผีจึงเป็นศาสนาในสมัยก่อนประวัติศาสตร์ เพราะคติความเชื่อในการนับถือผีเป็นความเชื่อพื้นฐานที่เก่าแก่ดั้งเดิม ยังคงปรากฏอยู่ในจารีตประเพณี และพฤติกรรมของมนุษย์ในแทบทุกสังคมไม่มากนักน้อย และดูเหมือนว่าคติความเชื่อในการนับถือผีนี้ จะเป็นลักษณะร่วมของกลุ่มชาติไต-ไท เพราะไม่ว่าจะเป็นไทใหญ่ ไทเขิน ไทลื้อ ไทยวน หรือชาวล้านนา ต่างก็นับถือผีทั้งนั้น (เสกสรรค์ อินทจักร, 2562: 274-275) การนับถือผีจึงเป็นคติความเชื่อที่มีมายาวนานนับตั้งแต่ยังไม่มีศาสนา จนกระทั่งเกิดศาสนาขึ้น ช่วงแรกเรียกว่า ศาสนาผี หรือศาสนาวิญญาณ ต่อมาจึงได้พัฒนาเป็นศาสนาเทพเจ้าขึ้นมาในมิติของศาสนาที่เชื่อในพระเจ้า (สุชาติ บุญยชญานนท์, 2559)

ผีในความเข้าใจดั้งเดิมของคนอีสาน ไม่ได้มีความหมายน่าเกลียด น่ากลัว อย่างเช่นปัจจุบัน แต่เป็นคำที่ใช้เรียกวิญญาณของมนุษย์ที่ตายไป หรือสภาวะของสิ่งที่มีสถานะทางวิญญาณ คาดว่าหลังมีการรับวัฒนธรรมอื่นเข้ามา จึงทำให้เกิดการเปรียบเทียบ จนเกิดเป็นค่านิยมใหม่ ผีจึงกลายเป็นสิ่งที่ชั่วร้าย ให้ความรู้สึกน่าเกลียด น่ากลัว หรือสยดสยองอย่างเช่นในปัจจุบัน ผีในความเชื่อของคนอีสานมีอยู่มากมาย ทั้งที่เกิดขึ้นเองสถิตอยู่ตามธรรมชาติ และเกิดจากวิญญาณมนุษย์ สามารถแบ่งตามบทบาทของผีออกเป็น 2 ประเภท ได้ดังนี้

1.1 ฝัฝ่ายดี คือ วิญญาณฝัฝ่ายดี ให้คุณ เป็นที่นิยมบูชา อ่อนน้อม เพื่อขอความอุดมสมบูรณ์ ปกปักรักษาคุ้มครองให้ปลอดภัย และอยู่เย็นเป็นสุข เช่น ฝัฟ้า ฝัถน ฝัปุดา ฝัมหะคัต์หลักเมือง ฝัดำ ฝับรรพบุรุษ ฝับ้านฝัเรือน ฝัตาแฮก เป็นต้น

1.2 ฝัฝ่ายร้าย คือ วิญญาณฝัฝ่ายร้าย ให้โทษต่อบุคคล หรือทำร้ายมนุษย์ ให้ได้รับความทุกข์ เช่น ฝับอบ ฝัโพรง ฝัพราย ฝัเป่า เป็นต้น

แม้ว่าฝัฝ่ายดีจะให้คุณ แต่ถ้าปฏิบัติตนไม่ถูกไม่ควร หรือกระทำความผิดศีลธรรมข้อกำหนดไว้ ผิดที่ให้คุณก็อาจให้โทษแทนก็ได้ บริบทของฝัในสังคมอีสาน จึงมักอยู่คู่กับกฎจารีต ซึ่งเป็นข้อบังคับทางศีลธรรมที่เชื่อมโยงเข้ากับอำนาจของสิ่งที่อยู่เหนือธรรมชาติ เป็นการควบคุมสังคมโดยผ่านกระบวนการความเชื่อที่อยู่ในระดับของจิตใจ การกำหนดฝัฝ่ายดี และฝัฝ่ายชั่ว ก็เพื่อให้เกิดสำนึกในการปฏิบัติตนให้อยู่ในศีลธรรม หากกระทำความผิด ก็จะได้รับผลมาจากฝัดี หรือไปเกิดเป็นฝัดี มีคนกราบไหว้บูชา หากกระทำชั่วก็จะกลายเป็นฝัฝ่ายร้าย ไม่เป็นที่ยอมรับของคนในสังคม ฝัจึงกลายเป็นสัญลักษณ์เชิงอำนาจ ที่เกี่ยวข้องกับบริบท และความสัมพันธ์ทางสังคมที่สร้างสม และสืบทอดมาจนเป็นวัฒนธรรมแห่งความเชื่อผ่านกระบวนการปลูกฝัง การบอกต่อ และการขัดเกลาทางสังคม ที่แสดงออกมาในรูปแบบของประเพณี และพิธีกรรม โดยมีเป้าหมายเพื่อแสดงออกซึ่งความกตัญญู ความเป็นสิริมงคลในการดำรงชีวิต ความรื่นเริง รวมถึงเป็นกลไกของการควบคุมทางสังคม (Potiwan, P, 2559)

2. การนับถือเทวดา

ความเชื่อเรื่องเทวดานี้ เป็นความเชื่อที่นำจะเข้ามาพร้อมกับการเผยแผ่ของพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู เพราะเป็นคำที่นิยมใช้ในศาสนา กล่าวถึงวิญญาณของมนุษย์ที่กระทำความดี เมื่อตายไปจึงเกิดเป็นเทวดาบนสวรรค์ ส่วนคนที่กระทำความชั่วก็จะตกนรกตามแนวคิดของศาสนา สอดคล้องกับแนวคิดเรื่องกรรม บุญ บาป เป็นต้น

พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน (2546: 540) ได้อธิบายไว้คำว่า เทวดา หมายถึง พวกชาวสวรรค์ที่มีตาทิพย์ หูทิพย์ และกินอาหารทิพย์ คำว่าเทวดา จึงมักใช้กับวิญญานฝ่ายดี เพื่อบอกให้รู้ว่าเป็นผู้มีบุญบารมี ใช้แบบทั่วไปไม่จำเพาะเจาะจง เพียงเพื่อให้รู้ว่าเป็นวิญญานฝ่ายดีเท่านั้น เป็นที่น่าสังเกตว่าการเข้ามาของพระพุทธศาสนา มีการจำแนกกลุ่มวิญญานชัดเจน เป็นดี และชั่ว ฝ่ายดีจะเรียกว่าเทวดา ส่วนชั่วจะเรียกว่า ผี เปรต อสุรกาย หรือสัตว์นรก ที่มีความน่าเกลียด น่ากลัว ซึ่งตรงกับแนวคิดของคนในสังคมปัจจุบันที่มองว่า ผีเป็นสิ่งที่น่ากลัว ดังนั้น เทวดาจึงเป็นคำเรียกที่เข้ามาแทนที่ผีฝ่ายดีในความเชื่อของคนอีสาน เพื่อจำแนกความดี ความชั่วให้ชัดเจน เช่น ผีที่อยู่ในต้นไม้ เรียกว่า รุกขเทวดา ผีที่รักษาพื้นดิน เรียกว่า ภูมมเทวดา ผีป่าผีเขาเรียกว่า เจ้าป่าเจ้าเขา หรือเทวดารักษาป่าเขา เป็นต้น ส่วนผีฝ่ายร้าย ก็คงคำว่าผีเช่นเดิม เพื่อตอกย้ำความน่าเกลียด น่ากลัว คำว่าผี จึงมีความหมายที่เปลี่ยนไปจากเดิม

แม้ว่าเทวดาจะเป็นความเชื่อแบบพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู แต่การนับถือเทวดาในสังคมอีสาน ยังคงรูปแบบของการนับถือผีเอาไว้อยู่ เช่น มีการบูชาอ้อนวอนขอพร การเซ่นสรวง หรือแม้แต่การทรงเจ้าเข้าผี ซึ่งเป็นสิ่งที่ขัดแย้งต่อแนวคิดของศาสนาที่มองว่า เทวดา เป็นเพียงวิญญานของบุคคลที่กระทำความดีจนได้เกิดเป็นเทวดา เสวยบุญกุศลที่ตนเองได้ทำไว้ อาศัยอยู่บนสวรรค์ หรือสถิตยั้งที่ต่าง ๆ ตามแรงบุญของตน ซึ่งเป็นผลมาจากการทำความดีของตนเอง เทวดาในสังคมอีสานจึงเป็นการแปลสภาพมาจากการนับถือผี ของคนในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้สมัยโบราณ ผสมกับอิทธิพลของทั้งสองศาสนาที่เข้ามาในภายหลัง แล้วผนวกผีให้กลายเป็นเทวดาในพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู หลอมรวมทางคติความเชื่อเรื่องพุทธ พราหมณ์ ผี เป็นหนึ่งเดียวจนแยกไม่ออก (ชนินทร์ ผ่องสวัสดิ์, 2556) ดังนั้น การนับถือเทวดาในสังคมอีสาน จึงเป็นพัฒนาการอย่างหนึ่งของการนับถือผีฝ่ายดี ให้มีบทบาทที่ชัดเจนขึ้น และสอดคล้องกับค่านิยมของศาสนา

3. การนับถือเทพเจ้า

เทพเจ้ามีลักษณะความเชื่อเช่นเดียวกับเทวดา บางครั้งก็มีคำเรียกโดยการรวมเป็นคำเดียวกันเช่น เทพเท-วา เทพยาตา แต่เทพเจ้ามีความหมายที่เฉพาะเจาะจง มีบทบาทหน้าที่ของตนเอง มีลักษณะพิเศษ มีพลังอำนาจพิเศษเฉพาะตนนั้น ๆ ซึ่งต่างจากเทวดาที่เป็นการเรียกวิญญาณของผู้ที่กระทำความดีหรือชาวสวรรค์โดยทั่วไปเทพเจ้าจึงมีลักษณะของเทวดาผู้เป็นใหญ่ หรือเป็นเจ้าแห่งเทวดา (ราชบัณฑิตยสถาน, 2546: 538-539) นิยมใช้เรียกเทวดาที่มีคุณสมบัติเฉพาะ เช่น พระอินทร์ วรอุเทนบุตร วิชาญกรรมเทพบุตร เป็นต้น

ในคัมภีร์ และในพระสูตรต่าง ๆ ของพระพุทธศาสนาได้กล่าวถึงเทพเจ้าว่ามีกำเนิดแบบโอปปาติกะ คือ แบบผุดเกิดด้วยอำนาจของกรรมดีที่ได้กระทำมาแล้วในอดีตชาติมี 3 ประเภท คือ อุบัติเทพ สมมติเทพ และวิสุทธิเทพ (พระครูโสภิตสิริธรรม (สิริโร/ทาอ่อน), บุญส่ง สิ้นธุ์นอก และสมเดช นามเกต, 2564) จัดเป็นกลุ่มได้ 3 กลุ่ม คือ กลุ่มที่มีบทบาทต่อธรรมชาติ และพระพุทธศาสนา กลุ่มที่มีบทบาทของเทพในสวรรค์ และกลุ่มที่มีจริยธรรมต่อพระพุทธศาสนา และธรรมชาติ เทพเจ้าเป็นชาวสวรรค์สถิตอยู่บนเทวโลก (พระครูสิริรัตนาวตฺร, 2558) ซึ่งคติเรื่องเทพเจ้าในพุทธศาสนานี้ ส่วนใหญ่ได้รับอิทธิพลมาจากเทพเจ้าในศาสนาพราหมณ์-ฮินดู แต่นำมาตีความหมายใหม่ เช่น กรณีของพระอินทร์ซึ่งปรากฏอยู่มากในคัมภีร์ของพระพุทธศาสนา เพราะศาสนาพราหมณ์ในยุคพระเวทให้ความสำคัญกับพระอินทร์เป็นอย่างมาก (มนตรี สิริโรจนานันท์, 2561) พระพุทธศาสนาจึงรับเอาคตินี้มาด้วยให้พระอินทร์อยู่ในฐานะเทวดาที่เป็นสาวกของพระพุทธเจ้า เป็นเทวดาผู้เป็นใหญ่ในสวรรค์ และเมื่อศาสนาพราหมณ์-ฮินดูกลับมารุ่งเรืองจึงลดลำดับพระอินทร์จากเทพเจ้าสูงสุดลงมาเป็นเทพเจ้าชั้นรอง และยกพระตรีมูรติขึ้นเป็นใหญ่ (กิตติรัช ศรีฟ้า, 2561)

คติแนวคิดเกี่ยวกับเทพเจ้าในอีสานจึงเป็นคติแบบวัฒนธรรมอินเดีย มีพัฒนาการของความเชื่อเรื่องเทพเจ้าจากยุคก่อนประวัติศาสตร์สืบทอดในกลุ่มชนพื้นเมืองซึ่งมีลักษณะคล้ายศาสนาผีในอุษาคเนย์ แล้วเกิดการผสมผสานกับแนวคิดเกี่ยวกับเทพเจ้าอื่น ๆ เมื่อมีการอพยพเข้ามาของชาวอารยัน โดยใช้วิธีการสร้าง

เทวดำนานเพื่อดูกลิ่นเทพพื้นเมืองเหล่านั้น ในเวลาต่อมามีการพัฒนาแนวคิดทางปรัชญาทำให้ผีพื้นเมืองเปลี่ยนสถานะเป็นเทพเจ้า และพระเป็นเจ้าในที่สุด (คมกฤษ อุยเต็กเค่ง, 2561: 1582) การที่เทพเจ้าตามคติแบบอินเดียมีพัฒนาการความเชื่อที่ใกล้เคียงกับการนับถือผีในความเชื่อดั้งเดิมของชาวอีสาน จึงทำให้เกิดประสานระหว่างความเชื่อได้ง่ายขึ้น ผีอีสานก็ถูกยกสถานะขึ้นเป็นเทพเจ้าตามคตินิยมที่แพร่เข้ามา มีเทวดำนานเล่าความเป็นมา และอำนาจของผีแต่ละตนในด้านพิธีกรรม ก็มีการยึดถือพิธีกรรมอย่างพรหมณ์มาใช้ เช่น การบวงสรวง มีพรหมณ์ประกอบพิธีกรรม มีบทสวดเฉพาะเพื่อใช้ในการสรรเสริญ มีการเรียกขานผีด้วยสถานะแห่งความเป็นใหญ่ เช่น พญา หรือพระยา ผีหลวง เจ้าต่าง ๆ ให้ความรู้สึกถึงความเป็นทางการ ผีอีสานจึงมีสถานะที่สูงขึ้น มีบทบาทที่ไม่ได้แตกต่างไปจากเทพเจ้าองค์อื่น ๆ ในลัทธิบูชาเทพเจ้า

4. การนับถือพระเจ้า

การนับถือพระเจ้าเป็นสิ่งที่ไม่คุ้นเคยนักในความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณในวัฒนธรรมอีสาน เพราะหากยึดบริบทของพระเจ้าตามการศึกษาทางเทววิทยา เช่น พระเจ้าในศาสนาฮินดู ศาสนาคริสต์ และศาสนาอิสลาม ซึ่งเป็นศาสนาสากลที่นับถือพระเจ้าเป็นสิ่งสูงสุดเพียงพระองค์เดียว มีสถานะเป็นสิ่งสมบูรณ์ เป็นสิ่งที่ดำรงอยู่อย่างไร้ขอบเขตจำกัด ทรงเป็นสัพพัญญู เป็นผู้มีความชอบธรรม มีธรรมชาติเป็นความดี และไม่ปรากฏเพศ (Mander, W. J, 1997) ซึ่งต่างจากความหมายแบบไทยที่นิยามความหมายให้เข้าใจว่า หมายถึง พระพุทธเจ้า เช่น พระเจ้าห้าพระองค์ พระพุทธรูป เทพผู้เป็นใหญ่ และพระเจ้าแผ่นดินทั้งหลาย (ราชบัณฑิตยสถาน, 2546: 763) แสดงให้เห็นความไม่คุ้นเคยในการนับถือพระเจ้าในแบบศาสนาตะวันตก การนับถือพระเจ้าแบบนี้จึงจำกัดเฉพาะกลุ่ม เช่น ศาสนิกในศาสนา การศึกษา ศาสนา แต่ไม่ทั่วไปในการรับรู้ของคนอีสาน

การนับถือพระเจ้าแบบศาสนาตะวันตกไม่เป็นที่นิยมในสังคมอีสาน อาจมีสาเหตุมาจากความแตกต่างระหว่างความเชื่อ เพราะแต่เดิมพื้นฐานศาสนาและความเชื่อของคนอีสานมาจากศาสนาผี ผสมกับพระพุทธศาสนาที่เผยแพร่เข้ามา ก็ไม่มีคำสอนเกี่ยวกับพระเจ้าสูงสุด หรือในศาสนาพรหมณ์-ฮินดู แม้จะกล่าวถึง

การมีอยู่ของพระเจ้าสูงสุด ก็เป็นแบบที่สอดคล้องกับความเชื่อของคนอีสาน ผ่านพิธีกรรมการบูชาสักการะ สามารถอ่อนน้อม บวงสรวงร้องขอพร ให้ความรู้สึกลึกซึ้งติดกับมนุษย์ ซึ่งต่างจากบริบทของพระเจ้าในศาสนาตะวันตก ที่ต้องเป็นสิ่งสมบูรณ์ ให้ความรู้สึกห่างไกลจากมนุษย์จึงไม่เป็นที่นิยมของคนอีสาน แต่อย่างไรก็ตาม ก็ไม่อาจปฏิเสธการนับถือพระเจ้าไปเสียทีเดียว เพราะหากศึกษา และตีความ บทบาทของพระเจ้า เช่น ความเป็นพระเจ้าผู้สร้างโลก สร้างมนุษย์ เป็นต้นกำเนิดของสรรพสิ่งทั้งปวง มีฐานะเป็นสิ่งสูงสุดของมนุษย์ ก็จะพบบทบาทเหล่านั้นในผีหรือเทพเจ้าท้องถิ่น นั่นก็แสดงว่าคนอีสานมีการนับถือพระเจ้าอยู่ แต่นับถือในบริบทของตนเองที่มีความเชื่อเป็นแบบเฉพาะ

การนับถือวิญญาณในสังคมอีสานมีความหลากหลาย มีสาเหตุจากการผสมระหว่างความเชื่อดั้งเดิม และความเชื่อที่เผยแพร่เข้ามายังดินแดนภาคอีสาน เกิดเป็นคติความเชื่อเกี่ยวกับวิญญาณแบบอีสาน ที่มีความเชื่อแบบผี นับถือแบบพุทธ ยึดพิธีกรรมแบบพราหมณ์ กล่าวคือ มีคติความเชื่อเรื่องผีเป็นแกนกลาง เมื่อพระพุทธศาสนาเข้ามาก็ปรับทำให้ผีเข้ากับคำสอนของพระพุทธศาสนา และท่าทีของพระพุทธศาสนาเองก็ไม่ได้ปฏิเสธการมีอยู่ของวิญญาณ ยังแบ่งวิญญาณออกเป็นฝ่ายดี ฝ่ายร้ายชัดเจน โดยยึดหลักศีลธรรมเป็นเกณฑ์ ซึ่งสอดคล้องกับแนวคิดของคนอีสานที่อาศัยอำนาจของผีในการจัดระเบียบของสังคม ในส่วนของพิธีกรรมก็ยึดแบบอย่างของศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ที่มีรูปแบบเป็นระเบียบแบบแผน เพิ่มความศักดิ์สิทธิ์ ให้ความรู้สึกเข้มขลังในการประกอบพิธีกรรม การที่สังคมอีสานเปิดรับเอาความเชื่ออื่นเข้ามา ทำให้เกิดการเคลื่อนย้ายของความเชื่อ และการหลั่งไหลเข้ามาของวัฒนธรรม ผีถูกปรับเปลี่ยนท่าทีการนับถือใหม่จากคำสอนของพระพุทธศาสนา และถูกยกสถานะให้สูงขึ้นตามความเชื่อแบบพราหมณ์ เกิดเป็นการนับถือวิญญาณที่มีสถานะหลากหลาย ผีจึงกลายเป็น เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้า ตามแต่ค่านิยม และการเปรียบเทียบบทบาทให้เข้ากับศาสนานั้น ๆ เช่น คนอีสานนับถือแกน เป็นผีใหญ่สูงสุด เมื่อพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดูเข้ามา แกนก็ปรับสถานะเป็นเทวดา หรือเทพเจ้าตามแบบนิยมในศาสนา แต่บทบาทของแกนไม่ได้เปลี่ยนไป เปลี่ยนเพียงสถานะของแกนที่ถูกเรียกตามค่านิยมของ

ศาสนาเท่านั้น การนับถือวิญญาณในวัฒนธรรมอีสาน จึงขึ้นอยู่กับว่าคนอีสานรับรู้เรื่องวิญญาณ และมีความเข้มข้นของความเชื่ออย่างไร เป็นปัจจัยสำคัญในการนับถือ

สถานะของแกนในวัฒนธรรมอีสาน

แกนเป็นที่รู้จัก และมีการนับถืออย่างแพร่หลายในสังคมภาคอีสาน โดยเฉพาะที่เกี่ยวข้องกับวัฒนธรรม และประเพณีประจำท้องถิ่น เช่น ประเพณีบุญบั้งไฟเพื่อขอฝนจากแกน การรำผีฟ้ารักษาโรค พิธีกรรมแปลงขวัญ พิธีกรรมสู่ขวัญ เป็นต้น การนับถือแกนในวัฒนธรรมอีสานมีการนับถือตามความเชื่อ และบริบทของพื้นที่ในสังคมชนเผ่ากลุ่มชาติพันธุ์ซึ่งมีความเข้มข้นของความเชื่อมากก็จะนับถือในรูปแบบหนึ่ง ส่วนสังคมท้องถิ่น และสังคมเมืองที่มีความเข้มข้นของความเชื่อลดน้อยลงมา และมีการเปิดรับความหลากหลายทางความเชื่อ ก็จะรับรู้ในอีกรูปแบบหนึ่ง ความเข้มข้นของความเชื่อ และการรับรู้ที่ต่างกันนี้ เป็นปัจจัยทำให้สถานะของแกนมีความแตกต่างกัน การนับถือแกนในวัฒนธรรมอีสานปรากฏมีอยู่ 4 ลักษณะ ได้แก่

1. การนับถือแกนแบบผี

ผีแกน เป็นผีที่นิยมนับถือในหมู่คนไท-ลาว และกลุ่มชาติพันธุ์น้อยใหญ่ในคาบสมุทรของอุษาคเนย์ โดยผีแกนเป็นผีใหญ่สำคัญที่สุด รองลงมาเป็นผีบ้าน ผีเรือน ผีบรรพบุรุษ ตลอดจนผีที่สถิตในธรรมชาติทั้งหลาย (รวีวรรณ โอฬารรัตน์มณี, 2555: 338) การนับถือผีแกนในสังคมภาคอีสาน ไม่มีหลักฐานชัดเจนว่าเริ่มมีมาตั้งแต่เมื่อไร แต่เชื่อว่ามีอยู่คู่กับสังคมอีสานมาอย่างช้านาน และได้กลายเป็นวัฒนธรรมร่วมระหว่างความเชื่อ และความสัมพันธ์ของการดำรงชีวิต เสมือนว่าเป็นส่วนหนึ่งของกันและกัน โดยเฉพาะความเชื่อของชาวอีสานที่ต้องดำรงชีวิตอยู่ภายใต้ระบบอำนาจทางธรรมชาติ หรืออำนาจที่เหนือธรรมชาติ (Potiwan, P, 2559: 103) ผีแกนจึงเป็นผีที่มีความสำคัญต่อระบบโครงสร้างทางสังคมอีสานมาแต่เดิม

ความเชื่อของกลุ่มชาติพันธุ์ไท-ลาว ซึ่งเป็นต้นธารความเชื่อเรื่องผีแกนในวัฒนธรรมอีสาน มีความเชื่อว่าบรรพบุรุษของชนชาติไท-ลาว แต่เดิมอาศัยอยู่เมืองแกน จนกาลเวลาผ่านไปเลยมาได้มีโลกเกิดขึ้น จึงมีชาวแกนจำนวนหนึ่งลงมาอาศัยอยู่บนโลก แล้วสร้างบ้านเมืองให้เจริญรุ่งเรืองสืบมา เมืองแกน และเมืองมนุษย์

มีเครือข่ายคาดเป็นสะพานเชื่อมกัน (มหาบุญมี เทบสีเมือง, 2554: 34) ในพงศาวดารล้านช้างเล่าไว้ว่า เมื่อโลกบังเกิดขึ้น ผี และคนเดินทางไปมาหาสู่กันไม่ขาด (องค์การคำของครูสุภา, 2506: 137) ผีในที่นี้ใช้เรียกชาวแกนบนฟ้า ส่วนคนใช้เรียกชาวแกนที่มายุบนโลก นานวันเข้าก็มีเหตุการณ์ที่ทำให้ฟ้า และโลกแยกขาดจากกัน เช่น ตำนานปู่เยอ ย่าเยอตัดเครือข่ายคาด (OU MAN, 2561) ตำนานปู่เจ้าตัดสายโยงฟ้าของชาวไทดำ (สุมิตร ปิตัตถ์, 2545) คนกับผีจึงไปมาหาสู่กันไม่ได้อีก แต่ก็ยังตามระลึกถึงบรรพบุรุษของตนที่มาจากแกน จึงเรียกเผ่าพันธุ์ต้นว่าพวกไท พวกแกนแปลว่า ฟ้า ด้วยเหตุนี้พวกไท-ลาว จึงมีลัทธินับถือผีฟ้ามาแต่เดิม (มหาสิลา วีระวงส์, 2540: 13) ผีแกน และผีฟ้า จึงมีความหมายเป็นสิ่งเดียวกัน คือ เป็นวิญญาณฟ้าหรือผีใหญ่ที่สถิตอยู่บนฟ้า และเชื่อว่าเป็นผีบรรพบุรุษสูงสุด เป็นผู้สร้างโลก สร้างมนุษย์ และมอบความอุดมสมบูรณ์ให้แก่โลก จึงเป็นที่เคารพบูชาของกลุ่มชาติพันธุ์มาช้านาน

การนับถือผีแกน หรือผีฟ้าของคนอีสานมีความสัมพันธ์เชิงโครงสร้างกับความเชื่อเรื่องผีอื่น ๆ เพราะผีแกนเป็นผีใหญ่ อยู่สูงกว่าผีทั้งปวง เมื่อมนุษย์ตายไปขวัญ หรือวิญญาณ ก็จะเดินทางไปยังเมืองแกน ไปอยู่ร่วมกับผีบรรพบุรุษแล้วเดินทางไปยังเมืองฟ้าเพื่อไหว้ผีฟ้า (Potiwan, 2559: 106) และเกิดเป็นผีดำ (ผีโคตรวงศ์) และกลายเป็นแกนในที่สุด (จตุพล ทองสกุล, 2553: 77) ดังนั้น การนับถือผีแกนของคนอีสาน จึงเป็นการนับถือผีบรรพบุรุษผู้เป็นต้นกำเนิดของมวลมนุษยชาติ นอกจากนี้ การที่ผีแกนเป็นผีที่มีอำนาจมาก จึงมีการอ้อนวอนเพื่อขอให้ผีแกนช่วยเหลือในยามที่มนุษย์พบเจอกับปัญหาที่ไม่สามารถแก้ไขได้ จนเกิดเป็นประเพณี และความเชื่อสำคัญของคนอีสาน เช่น ประเพณีขอฝน พิธีเหยา การรำผีฟ้าเพื่อรักษาโรคภัยไข้เจ็บ ตลอดจนการบูชาเพื่อให้ผีแกนคุ้มครอง ในฐานะผีบรรพบุรุษของคนอีสาน และคนอีสานก็เปรียบเสมือนลูกหลานของผีแกน

2. การนับถือแกนแบบเทวดา

หลังการแผ่เข้ามาของพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ท่าทีของการนับถือผีแกนก็มีการเปลี่ยนแปลง คำว่า แกน ไท ซึ่งแต่เดิมนิยมใช้เรียก

วิญญาณฟ้าที่มีอำนาจอยู่บนเมืองฟ้า และมนุษย์ที่สืบเชื้อสายมาจากฟ้า ก็แปลความหมายเป็น เทวดา คำว่า แถน ไท ในภาษาลาว จึงแปลว่า เทวดา (อุ๋คำ พมวงสา, 2501: 7) แถนจึงถูกนับถือในฐานะของเทวดา แบบพระพุทธศาสนา และพราหมณ์-ฮินดู

พระพุทธศาสนา และพราหมณ์-ฮินดู ถือว่ามีอิทธิพลอย่างมากต่อวิถีคิดของคนอีสาน ในการปรับถ่ายความเชื่อจากการนับถือผีแถน มาสู่ความเป็นเทวดา เช่น การแต่งวรรณกรรมทางศาสนาเพื่อข่มกัน ตัวละครจะนับถือผีฟ้า ผีแถน แต่ลำดับต่อมาจะรบกับผีฟ้า ผีแถน เป็นสงครามยืดเยื้อ จนพระอินทร์ต้องลงมาหย่าศึก ตัวละครจึงไปบูชาพระธาตุจุฬามณี แสดงถึงการเปลี่ยนคติความเชื่อจากผีไปสู่พระพุทธศาสนา ความขัดแย้งเหล่านี้ทำให้เกิดการสร้างวรรณกรรม มนุษย์ทำสงครามกับแถน และมนุษย์เป็นผู้ชนะ (จารุวรรณ ธรรมวัตร, ม.ป.ป.: 91) รวมถึงทำพิธีของรัฐในสมัยกันที่นิยมศาสนา ส่งผลต่อการปรับเปลี่ยนการนับถือของประชาชนด้วย เช่น กรณี นางแก้วแก้งญา (Nang Keo-Keng-Ya) พระมเหสีของเจ้าฟ้าจ๋มขอให้ยกเลิกการฆ่าช้าง และควายสังเวณี (Viravong, 1964: 36) สมเด็จพระโพธิสาลราชทรงมีโองการให้เลิกถือผีฟ้า ผีแถน ให้รื้อหอโง่งที่ใช้เลี้ยงผีมาแต่โบราณ แล้วสร้างวัดแทน (องค์การคำของคุรุสภา, 2506: 161) แต่อย่างไรก็ตาม ก็ไม่อาจห้ามประชาชนให้นับถือผีแถนที่ยึดถือมาแต่เดิม จึงเกิดการผสมระหว่างความเชื่อขึ้น ผีแถนกลายมาเป็นเทวดาแบบพระพุทธศาสนา นับถือพระพุทธเจ้า แต่ก็ยังคงบทบาทของความเป็นผีแถน ที่ได้รับการบูชา เช่น สรวงจากคนอีสานเช่นเดิม

ในมุมมองของศาสนานิยมอย่างพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ก็ได้ปฏิเสธพิธีกรรมบูชา และเช่นสรวง เพียงปรับบริบทมาเป็นการทำบุญ อุทิศ และการแผ่บุญกุศลให้ผีแทน สำหรับศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ก็ปรับเป็นพิธีบวงสรวง และการสวดอ้อนวอนสรรเสริญ ผีแถนจึงเคลื่อนเข้าสู่อาณาจักรเทวดาของพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู และเป็นที่รับรู้ของคนอีสานในฐานะเทวดาที่คอยรักษาคุ่มครองคนอีสาน และรวมถึงผีอื่นๆ ก็ปรับเปรียบความเชื่อ และการนับถือเข้าสู่ศาสนาหลักไป กลายมาเป็นเทวดาจำพวกต่าง ๆ เช่น ผีปู่ตา กลายเป็นเทวดาอารักษ์ รุกขเทวดา พระภูมิเจ้าที่ ผีบรรพบุรุษ ผีดำ ก็กลายเป็นเทวดาบนสวรรค์ เป็นต้น

3. การนับถือแกนแบบเทพเจ้า

การนับถือแกนแบบเทพเจ้าก็มีลักษณะเช่นเดียวกับการนับถือแกนแบบเทวดาที่ได้รับอิทธิพลจากพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู แต่มีการอธิบายความเป็นตัวตนเฉพาะ คือ มีการอ้างอ้างเทวดานาน มีเรื่องเล่าถึงคุณสมบัติคุณวิเศษ มีหน้าที่ ซึ่งการนับถือแกนในชั้นนี้มีอยู่อย่างแพร่หลายในสังคมอีสาน เช่น คนอีสานเชื่อว่า แกนเป็นเทพเจ้าแห่งฝน จึงต้องมีการบูชาเพื่อขอฝน แกนเป็นเทพเจ้าผู้ลิขิตดวงชะตา จึงต้องมีการทำพิธีกรรมเสียเคราะห์เสียกลาง เป็นต้น

การนับถือแกนแบบเทพเจ้า นับว่าเป็นที่นิยม และรู้จักกันดีในสังคมอีสาน เพราะความเชื่อชั้นนี้มีเนื้อหา มีเรื่องราวที่สามารถเล่าสู่กันฟัง หรือกล่าวอ้างคุณสมบัติต่าง ๆ ทำให้เกิดเป็นความเชื่อ อีกทั้งยังเป็นแนวคิดที่อยู่เบื้องหลังของวัฒนธรรมอีสาน เช่น วรรณกรรมเรื่องตำนานพญาคนคาคบต่อสู้กับแกนเพื่อช่วงชิงฝน ทำให้เกิดประเพณีบุญบั้งไฟ วรรณกรรมเรื่องขุนนางอ้วนตอนเลี้ยงสายแนนดูดวงชะตา เนื้อคู่จากแกน ทำให้เกิดพิธีกรรมเสี่ยงแนนเลือกคู่ วรรณกรรมเรื่องขุนบรมราชา ในบันไดของวรรณกรรมได้กล่าวถึง การผนวกรวมความเชื่อเรื่องแกนมาเป็นเทพเจ้า ในศาสนาว่า แกนหลวงฟ้าคั่น คือ พระอินทร์ แกนแต่ง คือ วิสสุกรรม แกนกลมเฒ่า แกนเถือก แกนหูึงเฒ่า แกนฟ้าปากสวรรค์ คือ ท้าวจตุโลกบาลมหาราชทั้งสี่ เป็นต้น (ขุนบรม, 2552: 58) แม้ว่าในช่วงระยะเวลาหนึ่ง อาจมีความขัดแย้งกันระหว่างความเชื่อ ดังที่ปรากฏในวรรณกรรมอีสานหลายเรื่อง และข้อมูลทางประวัติศาสตร์ แต่ท้ายที่สุดก็ผสมผสานความเชื่อเข้าด้วยกัน

การที่แกนถูกยกสถานะเข้าสู่ความเป็นเทพเจ้า จึงเป็นที่นิยมนับถือ และรับรู้โดยทั่วไปในสังคมอีสาน เพราะความที่สถานะเทพเจ้าเป็นที่นิยมทั้งในแหม่มของรัฐ และประชาชน การเรียกขานแกนจึงมีการยกย่องให้สูงขึ้น มีการเรียกขานแกนเป็น พญา หรือพระยา มีคำว่าหลวงต่อท้าย เป็นต้น เพื่อแสดงความเทพเจ้า ผู้เป็นใหญ่ นอกจากนี้ ยังเป็นการสะท้อนบทบาททางการเมือง ในฐานะเทพเจ้าผู้เป็นใหญ่ ผู้มอบความชอบธรรมให้แก่ชนชั้นปกครอง เช่น กรณีราชวงศ์ลาวอ้างสืบเชื้อสายจากขุนบรมราชาผู้ที่แกนส่งลงมาเป็นผู้ปกครองมนุษย์ เจ้าฟ้าจ๋มอ้างอำนาจผีแกนในการปกครอง และใช้คำว่าเจ้าฟ้า เพื่อแสดงถึงความสัมพันธ์นั้น (โสภี

อุณหะยา, 2554: 5) ในสมัยพระเจ้าวิสุทธิราชได้มีการปรับโครงสร้างของสังคมลาวผ่าน
วรรณกรรมขุนบรม เพื่ออ้างความชอบธรรมในการเป็นกษัตริย์ที่สืบต่อมาจาก
บรรพบุรุษ (Stuart-Fox, M, 2553: 13) แม้แกนจะถูกปรับสถานะเป็นเทพเจ้า สะท้อน
ความเข้าใจ และค่านิยมในการนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของคนในสังคมอีสาน ภาพลักษณ์
ของแกนในปัจจุบัน จึงมีการแสดงออกอย่างเทพเจ้า หรือเทวดาผู้เป็นใหญ่ ที่เห็น
โดยทั่วไปในจิตรกรรม ประติมากรรมต่าง ๆ ตามวัด และศาลเจ้า ที่มีองค์ประกอบ
อย่างมนุษย์ ทรงเครื่องอย่างกษัตริย์ หรือเป็นเทพเจ้าอย่างตามศิลปกรรมไทย
อันเป็นที่รู้จักโดยทั่วไปของคนในสังคมอีสานเมื่อกล่าวเทพเจ้า

4. การนับถือแกนแบบพระเจ้า

แกนในความเข้าใจของคนทั่วไปในปัจจุบัน มักเข้าใจในแบบการนับถือ
เทพเจ้า หรือพระเจ้าสูงสุดที่มีการนับถือแบบศาสนาพราหมณ์-ฮินดู จึงมีส่วนน้อย
ที่จะเข้าถึงสภาวะความเป็นพระเจ้าสูงสุดแบบศาสนาตะวันตก แม้ว่าในวรรณกรรม
ทั่วไปที่กล่าวถึงแกน จะกล่าวถึงอำนาจในความเป็นผู้สร้างโลก สร้างมนุษย์ แต่ก็
ไม่ได้ทำให้เข้าใจต่อสภาวะที่แท้จริงในความเป็นพระเจ้า เพียงแต่มองเป็นเรื่องราว
ปรัมปราที่เล่าต่อ ๆ กันมา เพื่อความสนุกสนาน หรือยุติปัญหาด้วยความเชื่อเท่านั้น

การนับถือแกนแบบพระเจ้าจึงเป็นเรื่องเฉพาะกลุ่มชนที่ได้รับอิทธิพล
ของศาสนาตะวันตก เช่น ศาสนาคริสต์ ศาสนาอิสลามที่เข้ามาเผยแพร่ในภาคอีสาน
แต่ไม่แพร่หลายอย่างการนับถือแบบผี เทวดา และเทพเจ้า สะท้อนให้เห็นถึงอิทธิพล
ของศาสนา และค่านิยมของสังคมมีผลต่อการปรับเปลี่ยนท่าทีในการนับถือแกน
ในวัฒนธรรมอีสาน การให้ความสนใจในความเป็นพระเจ้าของแกน จึงเป็นเรื่องไกล
ตัว และแปลกใหม่สำหรับคนอีสาน หรืออาจถูกมองว่าเป็นสิ่งที่ไม่ค่อยมีประโยชน์
เสียด้วยซ้ำ เพราะโดยพื้นฐานในการนับถือสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของมนุษย์ มักยึดโยงกับ
ความต้องการของมนุษย์ เข้าใจได้ง่ายในบริบทของชาวบ้าน ถูกกับอุปนิสัย สามารถ
วิงวอนเรียกร้องจากสิ่งศักดิ์สิทธิ์ เป็นแบบอย่าง และสอดคล้องกับวิถีชีวิตของมนุษย์
(สมภาร พรหมทา, 2549: 52-53)

การนับถือแกนแบบพระเจ้าต้องอาศัยการเปรียบเทียบกับศาสนาที่นับถือพระเจ้า เพราะหากพิจารณาถึงบทบาทของแกนตามความเชื่อของคนอีสาน เช่น การกล่าวถึงแกนหลวง ในความเป็นผู้สร้างสรรพสิ่ง มีอำนาจสูงสุด เป็นหัวหน้าของเหล่าแกนทั้งปวง (ประยงค์ แสนบุราณ, 2554: 10) ลักษณะของความเป็นสิ่งสูงสุดนี้ จึงเป็นเหตุผลที่ว่า คนอีสานมีการนับถือแกนแบบพระเจ้า และหากทำการเปรียบเทียบกับความเป็นพระเจ้าแบบตะวันตก ก็จะพบลักษณะของพระเจ้า คือ ทรงเป็นพระเจ้าสูงสุดเพียงพระองค์เดียว มีสภาวะเป็นพระวิญญูญาณศักดิ์สิทธิ์ อันไร้ตัวตน เป็นความดั่งามสูงสุด เป็นสาร์ตอะที่แท้จริงของมนุษย์ มนุษย์เป็นวิญญูณที่แสวงหาพระองค์ มีบัญญัติศีลธรรมแห่งชีวิตที่มนุษย์ทุกคนต้องการกระทำตามอย่างไม่อาจหลีกเลี่ยงได้ (สุวิทย์ วิซัด, 2552) การนับถือแกนแบบพระเจ้านี้ จึงเป็นการทำความเข้าใจแกนบนภาพลักษณ์ของการศึกษาศาสนา ที่ต้องอาศัยการตีความ และเปรียบเทียบคุณสมบัติของการนับถือพระเจ้า เพื่อวิเคราะห์คุณสมบัติของแกนในประเด็นนี้ออกมา ทำให้เห็นพัฒนาการความเชื่อของมนุษย์ในอีกแง่มุมหนึ่ง ซึ่งเป็นผลต่อการทำให้เข้าใจศาสนา และความเชื่อของตนเอง หรือของผู้อื่นได้ดียิ่งขึ้น ซึ่งต่างจากความเข้าใจในบริบทความเชื่อเพียงอย่างเดียว ที่มักจะมีอคติปิดบัง หรืออคติที่เกิดมาจากความเชื่อในสิ่งนั้น

การนับถือแกนแบบพระเจ้าในวัฒนธรรมอีสานจึงมีอยู่ เพียงแต่ไม่นิยมนับถือแบบพระเจ้าอย่างตะวันตก เพราะพระเจ้ามักมาพร้อมกับคุณสมบัติที่สมบูรณ์ดีพร้อม การตอบรับต่อผู้ศรัทธาของมนุษย์ จึงมักถูกมองว่าเป็นเรื่องห่างไกล ด้วยการดำเนินชีวิตที่ต้องดิ้นรนในการเลี้ยงชีพ สิ่งที่เหมาะสมที่พึงจึงควรเป็นสิ่งที่ใกล้ตัว และเป็นที่ยึด ด้วยเหตุนี้ การนับถือแกนแบบพระเจ้าจึงมีบทบาทน้อยลง เพราะดำรงอยู่ในความเป็นอุดมคติ การนับถือแกนแบบผี เทวดา และเทพเจ้า จึงมีความสำคัญมากกว่า เพราะสอดคล้องในทางปฏิบัติ และรูปแบบวิถีชีวิต ที่ให้ความรู้สึกใกล้ชิดคุ้นเคย เป็นที่พึ่งที่เห็นผลได้ แต่อย่างไรก็ตาม การนับถือแกนแบบพระเจ้ามักชัดเจนในบริบทของการศึกษาศาสนา ที่สามารถตีความ และเปรียบเทียบบทบาท ทำให้เห็นภาพลักษณ์ของแกนที่ชัดเจนขึ้นในบริบทของพระเจ้า

จากการนับถือแดนในวัฒนธรรมอิสลามดังกล่าวข้างต้นจะเห็นได้ว่า ลักษณะการนับถือแดนนั้นมีความต่างกัน มีทั้งการนับถือแบบผี เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้า ซึ่งเป็นผลมาจากการรับรู้ของคนอิสลามที่มีต่อแดน คือ คนอิสลามรับรู้หรือนับถืออย่างไร แดนก็จะอยู่ในความหมาย และได้รับการนับถือในสถานะนั้น จึงเป็นที่น่าสังเกตว่า แดนไม่เคยหายไปจากการนับถือของคนอิสลาม เพียงแต่ปรับเปลี่ยนไปตามบริบททางความเชื่อ และค่านิยมของสังคมเท่านั้น แสดงให้เห็นว่า ความเชื่อเรื่องแดนได้หยั่งลึกลงไปในสำนึกของคนอิสลามอย่างเหนียวแน่น แม้ว่าสังคมจะมีการเปลี่ยนแปลง หรือมีการเปิดรับเอาความเชื่อใหม่ ๆ เข้ามาก็ตาม ความเชื่อเรื่องแดนก็สามารถปรับบริบทเข้ากับความเชื่อนั้นได้ แดนในความเข้าใจของคนอิสลามในปัจจุบันมีความแตกต่างกัน ทั้งนี้ขึ้นอยู่กับบริบทพื้นที่ และความต้องการที่จะใช้สอยในความเชื่อ อย่างเช่น ในกลุ่มเผ่าไท-ลาวต่าง ๆ ที่มีความเข้มข้นทางวัฒนธรรมความเชื่อ ก็จะมีนับถือแดนในบริบทของผีฟ้า ผีดิน ผู้เป็นผีใหญ่ และมีอำนาจเหนือผีทั้งหลาย ในมโนทัศน์ของคนอิสลามที่ได้รับอิทธิพลภาพลักษณ์เทวดาจากพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ก็นับถือแดนในความหมายของเทวดา ในสังคมชาวนาอิสลาม ก็จะมีนับถือแดนเป็นเทพเจ้าแห่งฝน และความอุดมสมบูรณ์ หรือแม้แต่ในการศึกษาที่สามารถตีความแดนเป็นพระเจ้าแบบศาสนาตะวันตก เป็นต้น

วิเคราะห์สถานะของแดนในวัฒนธรรมอิสลาม

การนับถือแดนในวัฒนธรรมอิสลามมีหลายลักษณะ ทำให้แดนดำรงอยู่ในสถานะที่ต่างกัน คือ ดำรงอยู่ในสถานะของผี เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้า แต่ทั้ง 4 สถานะของแดนนี้ มีความเกี่ยวข้องเป็นความเชื่อเดียวกัน มีสถานะในความเกี่ยวเนื่องเป็นแดนองค์เดียวกัน แม้จะเรียกขานแดนในสถานะต่างกัน ก็เป็นเพียงการสื่อความหมายตามการรับรู้ และค่านิยมของคนในสังคม ที่ใช้สื่อถึงสิ่งที่มีสภาวะของวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ตามความเชื่อเท่านั้น สามารถวิเคราะห์ และอธิบายความสอดคล้องของสถานะต่าง ๆ ของความเป็นผี เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้าของแดนในวัฒนธรรมอิสลาม ได้ดังนี้

1. ฝืในความหมายของคนอีสาน

ฝืในความหมายดั้งเดิมของคนอีสาน เป็นคำที่ใช้เรียกสิ่งที่มีสภาวะทางวิญญาณ ไม่ได้บ่งบอกถึงลักษณะของความดีความชั่ว เหมือนอย่างการรับรู้ในปัจจุบัน ยกตัวอย่างใช้เรียกวิญญาณในธรรมชาติ เช่น ฝืฟ้า ฝืน้ำ ฝืนา ฝืปา ฝืเขา ใช้เรียกวิญญาณที่เกี่ยวข้องกับมนุษย์เช่น ฝืขวัญ ฝืบรรพบุรุษ ฝืดำ ฝืปู่ตา ฝือารักษ์ ฝืเมหัดค์ ฝืบอบ ใช้เรียกวิญญาณที่สถิตในสิ่งของ เช่น ฝืบ้าน ฝืเรือน ฝืเรือ ฝืเกวียน ฝืแม่คไฟ (กระบะทราย หรือหิ้งรองเตาไฟ) ฝืแม่บันได เป็นต้น

ความหมายของฝื และสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของกลุ่มน้ำโขง เป็นเพียงการแปรเปลี่ยนไปตามบริบททางการเมือง เศรษฐกิจ และสังคม โดยในยุคแรกมนุษยศาสตร์พหุวิทยาอย่างเข้มข้น ฝืจึงมีความหมายในการค้าขูชีวิต บำบัดทุกข์บำรุงสุขให้อยู่รอดปลอดภัย จากนั้นจึงเข้าสู่ยุคที่รัฐให้ฝืมีความหมาย เพื่อให้เห็นว่ารัฐสามารถเป็นที่พึ่งได้ดีกว่าฝื และเมื่อเข้าสู่ยุควัฒนธรรมประเพณีมีมูลค่าทางเศรษฐกิจ ฝืได้เพิ่มความสำคัญ และถูกสร้างความหมายใหม่ เป็นเทวดา เทพเจ้า หรือพระเจ้า (ปริญ รสจันทร์, 2562) ดังนั้น ฝืแกน หรือฝืฟ้า จึงหมายถึงวิญญาณฟ้าศักดิ์สิทธิ์ มีความยิ่งใหญ่ มีฤทธิ์อำนาจบันดาล โดยมีคำว่าฝื เป็นสิ่งที่บ่งบอกสถานะของสภาวะทางวิญญาณในความหมายดั้งเดิมของคนอีสานเท่านั้น สถานะของฝืแกน จึงมีสถานะไม่ต่างจากความเป็นเทวดา เทพเจ้า และพระเจ้า ที่มีสภาวะของความเป็นวิญญาณศักดิ์สิทธิ์ มีความหมายครอบคลุมสิ่งที่มีสภาวะทางวิญญาณทั้งหมด

2. พัฒนาการของความเชื่อเรื่องแกน

แกนมีพัฒนาการของความเชื่อมีผลต่อสถานะ และการนับถือในสังคมอีสาน โดยพิจารณาจากพัฒนาการการนับถือศาสนาของมนุษย์ จะพบว่า ความเชื่อเรื่องแกนมีการพัฒนาอย่างต่อเนื่องตามพลวัตของสังคม เมื่อสังคมมีความเชื่ออยู่ในขั้นใด แกนก็จะถูกสื่อออกมาในรูปแบบนั้น และข้อแตกต่างของสังคมมนุษย์ ทำให้ความเชื่อเรื่องแกนมีพัฒนาการที่ต่างกัน ส่งผลต่อสถานะ และการนับถือด้วย ดังจะเห็นได้จากสังคมกลุ่มชาติพันธุ์ สังคมชนเผ่าที่มีความเจริญของเทคโนโลยี และค่านิยมสมัยใหม่เข้าไปมีบทบาทน้อย ความเชื่อเกี่ยวกับแกนก็ยังเข้มข้น หรือคงความดั้งเดิมเอาไว้ จึงนับถือแกนแบบฝื ส่วนสังคมเมืองที่มีการหลั่งไหลเข้ามา

ของวัฒนธรรม เช่น วัฒนธรรมของพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู ก็มีการเปลี่ยนแปลงและปรับท่าทีของความเชื่อเกี่ยวกับแก่นไปด้วย

แกนหากพิจารณาถึงต้นตอของความเชื่อจะพบว่า มีกำเนิดจากการนับถือธรรมชาติ เพราะคำว่าแก่นมีความหมายถึงคำว่า “ฟ้า” มีคำที่ใช้ในลักษณะใกล้เคียงกัน คือ คำว่า ไท หรือ ไท้ ก็หมายถึงฟ้าเช่นกัน หรือในบางครั้งก็เรียกรวมกันว่า ฟ้าแก่น หรือ ไต้แก่น ในภาษาจีนเรียกว่า “เทียน” (มหาบุญมี เทบสีเมื่อง, 2554: 33) แล้วสร้างมโนทัศน์เกี่ยวกับวิญญาณมนุษย์ให้ผูกพันอยู่กับฟ้า มีวัฒนธรรมขอลูกจากฟ้าจากแก่น (มหาสีลา วีระวง, 2548: 8) พิธีส่งขวัญ หรือวิญญาณคนตาย กับสู่ฟ้า เพื่อบอกทางให้ขวัญเดินทางไปหาบรรพบุรุษ (สุมิตร ปิติพัฒน์, 2545: 26) หลังจากนั้นจึงมีพัฒนาการสู่การนับถือเป็นวิญญาณฟ้า ให้ฟ้ามีสภาวะของสิ่งที่สามารถรับรู้มีความรู้สึก ให้คุณ ให้โทษกับมนุษย์ได้ สังคมอีสานเป็นสังคมเกษตรกรรมจึงต้องพึ่งพาน้ำฝนในการเพาะปลูก ฝนที่ตกลงมาจากฟ้าจึงเหมือนการประทานพรจากเทพเจ้า คนในสมัยนั้นจึงนับถือฟ้า หรือสำนักบุญคุณของฟ้า ประดุจผู้มอบความอุดมสมบูรณ์ และชีวิต ก่อนที่ก่อตัวเป็นการนับถือฟ้าอย่างเทวดา เทพเจ้า และพระเจ้า หลังการรับเอาพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู เข้ามา คุณสมบัติต่าง ๆ ของแก่นในความเชื่อของคนอีสานได้รับการยอมรับ จึงมีการเรียกขานแก่นในระบบของศาสนานั้น กลายเป็นเทวดา เทพเจ้า และรวมถึงความเป็นพระเจ้าด้วย ดังนั้น หากพิจารณาในมิติของพัฒนาการทางความเชื่อของมนุษย์ ก็ยืนยันได้ว่า ความเชื่อเรื่องแก่นในวัฒนธรรมอีสานเป็นความเชื่อเดียวกัน แม้มีสถานะ และการเรียกขานต่างกันไปเป็นเพราะระดับในการนับถือ และค่านิยมของสังคมเท่านั้น

3. ประเภทของแก่น

แก่นในวัฒนธรรมอีสานมีอยู่หลายองค์ หลายระดับ มีคุณสมบัติ และทำหน้าที่ต่างกัน ส่งผลต่อการรับรู้ และนับถือของคนอีสาน ซึ่งจะขึ้นอยู่กับว่าบริบทใดควรนับถือแก่นองค์ใด ตามบทบาทของแก่นแต่องค์นั้น แก่นองค์ใดเป็นที่นิยมบูชา ก็จะเป็นใหญ่ หรือปรากฏอยู่ในการนับถือของสังคมนั้น องค์ไหนไม่สำคัญก็จะถูกลดความสำคัญลง แก่นในความเชื่อของคนอีสานสามารถแบ่งเป็นกลุ่มตามคุณสมบัติ ได้ดังนี้

3.1 แกนหลวง มีองค์เดียว เป็นปฐมของสรรพสิ่งทั้งมวล ดำรงอยู่ในความเป็นสิ่งสูงสุด มีความหมายเทียบได้กับ พระเจ้า (God) ในศาสนาเทวนิยม เป็นผู้สร้างโลก และสรรพสิ่ง รวมถึงทรงสร้างแกนองค์อื่น ๆ ให้ทำหน้าที่ตามบัญชาของพระองค์ ในนิทานปรัมปราเรื่องแกน เรียกแกนหลวงว่า แกนฟ้าขึ้น (ภิรณย โชติกันตะ, 2531: 87) ในพงศาวดารล้านช้างเรียกว่า “พระยาแกนหลวง” (องค์การค้าของคุรุสภา, 2506: 140)

3.2 แกนบริวาร มีความหมายเทียบได้กับเทพเจ้า (gods) มีศักดิ์ต่ำกว่าแกนหลวง หรือถูกสร้างขึ้นโดยแกนหลวง มีหน้าที่ในการปฏิบัติตามบัญชาของแกนหลวง แกนบริวารมีจำนวนมาก มีบทบาทหน้าที่รับผิดชอบของแกนแต่ละองค์ เช่น แกนหล่อ คือ แกนแห่งการช่าง เป็นผู้มีหน้าที่หล่อมนุษย์ให้มีรูปร่าง และหน้าตา ก่อนลงมาเกิด เทียบได้กับพระวิษณุกรรม แกนแต่ง คือ แกนผู้ทำหน้าที่ประสาทวิชาความรู้ต่าง ๆ ให้แก่มนุษย์ เช่น การเพาะปลูก การทอผ้า การเลี้ยงไหม การเลี้ยงสัตว์ การตีเหล็ก สถาปัตยกรรมต่าง ๆ แกนคำ คือ แกนผู้ทำหน้าที่ในการสงคราม เป็นเทพเจ้าแห่งสงคราม แกนซัง คือ แกนผู้ทำหน้าที่ในการตัดสินพิจารณาคนดี และคนชั่ว หรืออาจเรียกได้ว่าเป็นเทพเจ้าแห่งความยุติธรรม เป็นต้น (ภิรณย โชติกันตะ, 2531: 87)

3.3 ชาวแกนที่อาศัยอยู่บนเมืองแกน เป็นชาวแกน หรือชาวฟ้า มีลักษณะเป็นเทวดา (angels) มีจำนวนมาก มีทั้งเพศหญิง และเพศชาย อาศัยอยู่บนเมืองแกน คอยช่วยงานแกนบริวารอีกทอดหนึ่ง ซึ่งแกนระดับนี้มักไม่ถูกเรียกชื่อว่าแกนนำหน้า เช่น ปู่เยอ ย่าเยอ นางมาตรำฟ้า แม่บัว พวกผีแมน เป็นต้น ชาวแกนบางองค์ก็ลงมาอยู่บนโลกมนุษย์ได้รับการนับถือเป็น ผีมหัศจรรย์ ผีอารักษ์ ผีหลักเมือง ผีปู่ตา ซึ่งผีเหล่านี้ล้วนเป็นผีมีชื่อ หรือสร้างคุณงามความดีให้แก่มนุษย์มาก่อน จึงได้รับการนับถือในฐานะเทวดา

3.4 วิญญาณมนุษย์ (Souls) ในตำนานการสร้างโลก มนุษย์ถือว่าเป็นลูกหลานของชาวแกน เป็นผู้สืบเชื้อสายมาจากแกนที่ลงมาอยู่บนโลก ในพงศาวดารล้านช้างมนุษย์เกิดจากน้ำเต้าปุงของแกน และสืบตระกูลเป็นชนเผ่าไท-ลาวกลุ่มต่าง ๆ (องค์การค้าของคุรุสภา, 2506) มนุษย์จึงถือว่าเป็นชาวแกน

เมื่อเสียชีวิตลง วิญญาณก็จะเดินทางกลับเมืองแกนอาศัยอยู่กับแกนบรรพบุรุษ เป็นผีบรรพบุรุษ ผีดำ และเป็นแกนในที่สุด ในพิธีกรรมเกี่ยวกับศพของชาวอีสาน จึงมีการบอกทางเพื่อให้ขวัญ หรือวิญญาณผู้ตายเดินทางไปสู่เมืองแกนอย่างปลอดภัย พร้อมกับเตรียมข้าวของเครื่องใช้ให้ผู้ตายเอาไปใช้ในเมืองแกน ซึ่งคล้ายกับพิธีกรรม กงเต็กแบบจีน สำหรับคติพุทธคือการทำบุญอุทิศ

แกนจึงเป็นความเชื่อแบบสายวัฒนธรรม มีความสอดคล้องเชื่อมโยง ถึงกัน มีแกนหลวงเป็นต้นกำเนิดของสรรพสิ่ง เป็นขวัญ หรือวิญญาณหลักของโลก จึงมีฐานะเป็นผีใหญ่สูงสุด วิญญาณทั้งปวงจึงเกิดจากแกนหลวง เป็นแกนบริวาร ชาวแกน และวิญญาณมนุษย์ ทำายที่สุดก็จะกลับคืนไปสู่แกนหลวงเช่นเดิม ในวัฒนธรรมคนลาวจึงเชื่อว่า แกนเปรียบได้กับดาวใหญ่ หรือดวงอาทิตย์ วิญญาณมนุษย์เปรียบได้กับดาวเล็กที่ส่องแสงเคียงข้างแกนบนฟ้า (ไพฑู ธา, 2556: 31) ดังนั้น การนับถือแกนในวัฒนธรรมอีสาน จึงครอบคลุมการนับถือแกนแบบผี เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้าทั้งหมด

4. คุณลักษณะของแกน

สถานะของแกนสามารถทำความเข้าใจได้ในหลายลักษณะ ขึ้นอยู่กับ พัฒนาการของความเชื่อ และบริบทของแกนเอง แต่หากพิจารณาตามคุณสมบัติ ของแกนจะพบว่า แกนทั้งปวงมีสถานะเป็นสิ่งเดียวกันโดยวิเคราะห์ความเป็นสิ่งจริงแท้ และภาคแสดง เพื่อให้เกิดการรับรู้ถึงการมีอยู่ของแกนใน 2 ลักษณะ คือ แบบที่เป็นบุคคล คือ มีตัวตน เป็นบุคคล สามารถสืบสาวเรื่องราว มีความคล้ายคลึง ใกล้ชิดกับความเป็นมนุษย์ และมีอิทธิพลต่อการดำเนินชีวิตของมนุษย์ มักปรากฏ อยู่ในรูปของตำนาน นิทานปรัมปรา และวัฒนธรรมความเชื่อ และแบบที่ไม่เป็นบุคคล คือ เป็นสิ่งที่มีอยู่ตามสภาพของความเป็นจริง ดำรงอยู่อย่างไม่จำกัด หรือมี ข้อบกพร่องต่อความสมบูรณ์ เช่น เป็นวิญญาณต้นกำเนิด และจุดสิ้นสุด มีลักษณะ เป็นกฎของธรรมชาติ เป็นสภาวะความจริงของโลก (สมภาร พรหมทา, 2549: 52)

แกนมีความจำเป็นที่ต้องแสดงคุณลักษณะทั้งสองเพื่อให้เกิดการรับรู้ กล่าวคือ แกนเป็นสภาวะที่แท้จริง สมบูรณ์ ซึ่งไม่สามารถรับรู้ได้ด้วยศักยภาพ ของมนุษย์ที่ไม่ใช่สภาวะที่แท้จริง หรือเป็นสิ่งสมบูรณ์ ดังนั้น แกนจึงจำเป็นจะต้อง

มีภาคแสดงให้สามารถรับรู้ได้ ซึ่งอาจจะอยู่ในสภาวะของกฎธรรมชาติ ดำรงอยู่ในสถานะของผี เทวดา เทพเจ้า หรืออื่น ๆ ให้มนุษย์สามารถรับรู้ถึงการมีอยู่ในระบบปรัชญาอินเดียได้อธิบายสภาวะทั้งสองว่าเป็นสิ่งที่ต้องปรากฏของพรหมัน คือแบบสคุณพรหมัน ปรากฏรูป และคุณสมบัติ เป็นที่ชื่นชอบของบุคคลทั่วไป และอีกแบบ คือ นิรคุณพรหมัน พรหมันที่ปราศจากคุณสมบัติ เป็นภาวะบริสุทธิ์ และเป็นความจริงแท้หนึ่งเดียว (ประยงค์ แสนบุราณ, 2547) คุณสมบัติของแกนก็เช่นเดียวกัน ที่ต้องแสดงออกมาในรูปของผี เทวดา เทพเจ้า หรือพระเจ้าอย่างใดอย่างหนึ่ง เพื่อให้เป็นที่รับรู้ของมนุษย์ หากพิจารณาโดยนัยยะนี้ สถานะทั้งปวงของแกนเป็นสิ่งเดียวกัน เป็นเพียงภาคแสดงของแกนที่แท้จริงเท่านั้น

5. ค่านิยมทางศาสนา

ค่านิยมทางศาสนาเป็นปัจจัยสำคัญในการเปรียบเทียบศาสนาที่แตกต่างจากสิ่งที่ตนนับถือ ซึ่งอาจทำให้เกิดผลดี หรือร้ายก็ได้ ขึ้นอยู่กับวัตถุประสงค์ของผู้เปรียบเทียบ เพราะหากพูดถึงความเชื่ออื่นที่ต่างไปจากความเชื่อของตน มนุษย์มักจะยึดเอาความเชื่อของตนเป็นใหญ่ในการเปรียบเทียบความเชื่ออื่น หรือมองความเชื่ออื่นตามความเข้าใจของตนเองที่ได้รับจากปลุกฝัง และบ่มเพาะมาแล้วจากความเชื่อของตนเอง

คนอีสานในปัจจุบัน ได้รับอิทธิพลในการนับถือสิ่งที่เป็นวิญญาณจากทั้งแบบดั้งเดิม และแบบที่เผยแพร่เข้ามา จึงทำให้มีการหลั่งไหลทางวัฒนธรรม มีการปรับท่าทีของความเชื่อเข้าหากัน มีทั้งแบบที่ยึดความเชื่อเก่าปฏิเสธความเชื่อใหม่ หรือละทิ้งความเชื่อเก่าอ่อนรับความเชื่อใหม่ ซึ่งมีมาแล้วจากข้อพิพาทกันในอดีต จนท้ายที่สุดจึงมีจุดลงตัวร่วมกัน ประนีประนอมระหว่างความเชื่อทั้งหลายเข้าด้วยกัน แล้วนำเสนอในรูปแบบของความเชื่อผสม คนอีสานยังคงวัฒนธรรมในการนับถือผีเช่นเดิม แต่มีการปรับรูปแบบการนับถือแบบพุทธศาสนา มีการทำบุญอุทิศส่วนกุศล เอาหลักพิธีกรรมอย่างพราหมณ์-ฮินดูมาใช้ในการสร้างพิธีกรรมในการบูชา ทั้งหมดนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อต้องการความศักดิ์สิทธิ์ ความเป็นมงคล ยกตัวอย่างพิธีกรรมสู่ขวัญ ที่มีบทเรียกขวัญที่อ้างถึงอำนาจของพระรัตนตรัย ผี เทวดา เทพเจ้ามาร่วมในพิธี เพื่อให้เกิดความเป็นสิริมงคล (กลุ่มงานอนุรักษ์เอกสารโบราณ, 2558) สะท้อนการหลอมรวมกันของความเชื่อแบบพหุนิยมศาสนา

รูปแบบค่านิยมทางศาสนาในการจัดการกับความเชื่อเรื่องแกนในวัฒนธรรมอีสาน เป็นแบบการยึดเอาบทบาท และคุณสมบัติของแกนมาผนวก และอธิบายในความหมายของศาสนา เช่น แกน คือ เทวดา แกนหลวงเป็นหัวหน้าเหล่าแกน เปรียบได้กับพระอินทร์ที่เป็นหัวหน้าของเทวดา แกนสร้างโลก สร้างมนุษย์ มีบทบาทเช่นเดียวกับพระเจ้า เป็นต้น ดังนั้น อิทธิพลของค่านิยมทางศาสนา จึงเป็นปัจจัยสำคัญต่อการดำรงอยู่ของแกนในบริบทต่าง ๆ เพื่อให้สอดคล้องกับการรับรู้ และการใช้สอยของคนในสังคมอีสาน แต่ทั้งนี้ ค่านิยมของศาสนายังมีข้อบกพร่องในการนำมาใช้พิจารณาความเชื่อในศาสนาอื่น ๆ เพราะไม่มีหลักการ และมาตรฐานที่ไม่ชัดเจน เป็นเพียงการพิจารณาแบบรับใช้ศาสนามากกว่า ปัญหานี้ จึงควรใช้การศึกษาศาสนาแบบวิชาการ เข้ามาศึกษา หรือจัดระบบ เพื่อให้เกิดความยุติธรรม และเสมอภาคกับทุกความเชื่อ

จากข้อเสนอแนะดังกล่าว สะท้อนของแกนเป็นได้ทั้ง ผี เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้า ขึ้นอยู่กับการสื่อสารของมนุษย์ แต่โดยเนื้อหาของความเชื่อแล้วเป็นความเชื่อเดียวกัน มีความสัมพันธ์ที่สอดคล้อง และมีที่ไปที่มา ซึ่งมีผลจากการประนีประนอมระหว่างความเชื่อ ส่งผลต่อการดำรงอยู่ของแกนทั้งในแบบการนับผีแบบดั้งเดิม การนับถือแบบเทวดา และเทพเจ้าในบริบทของพระพุทธศาสนา และศาสนาพราหมณ์-ฮินดู และแบบพระเจ้า ตามศาสนาตะวันตก และการศึกษาศาสนา นับว่าเป็นรูปแบบของพัฒนาการทางความเชื่อของคนอีสาน ในการปรับท่าทีของความเชื่อให้คงอยู่ ภายใต้การเปลี่ยนแปลงของสังคมปัจจุบัน สะท้อนให้เห็นถึงผูกพันแน่นแฟ้นกับความเชื่อเรื่องแกนที่ไม่อาจลบล้างให้หายไปจากสังคมคนอีสาน เป็นดังสายธารของความเชื่อที่บอกเล่าถึงความเป็นอีสาน เชื่อมโยงกับความเป็นสายวัฒนธรรมรวมกับชนชาติไท-ลาว โดยมีแกนเป็นหัวใจในการเชื่อมโยง เป็นสายวัฒนธรรมแกน ที่ส่งต่อมาจากอดีตจนถึงปัจจุบัน ผ่านบทบาทของความเชื่อผีแกน เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้าองค์สำคัญ ที่คอยปกป้องคุ้มครองคนอีสานเรื่อยมา

บทสรุป

การนับถือแกนในวัฒนธรรมอีสานได้รับอิทธิพลมาจากศาสนาดั้งเดิม คือ การนับถือผี ผสมกับการนับถือเทวดา และเทพเจ้าแบบพุทธศาสนา และศาสนา พราหมณ์-ฮินดู รวมถึงการนับถือแบบพระเจ้าตามกลุ่มศาสนาตะวันตกที่นับถือ พระเจ้า และอยู่ในบริบทของการศึกษาศาสนา แต่ก็มีบทบาทไม่มากเมื่อเทียบกับการนับถือแบบผี เทวดา และเทพเจ้า ซึ่งค่านิยมการนับถือวิญญาณดังกล่าว ส่งผลต่อการรับรู้ของคนอีสานที่มีต่อการนับถือแกนในสถานะที่ต่างกัน ตามบริบทของพื้นที่ และความเข้มข้นของความเชื่อ คือ นับถือแบบผี เทวดา เทพเจ้า และพระเจ้า แต่อย่างไรก็ตาม แม้ว่าสถานะของแกนที่มีการนับถือในปัจจุบันจะมีความแตกต่างกัน แต่โดยสาระของความเชื่อถือว่าเป็นความเชื่อเดียวกัน มีสถานะเดียวกัน แกนที่ นับถือเป็นองค์เดียวกัน หรือมีความสัมพันธ์ที่เชื่อมโยงถึงกัน เพียงแต่มีการรับรู้ และ อยู่ในสถานะที่ต่างกัน ตามการเปลี่ยนแปลงของความเชื่อ และค่านิยมของคน ในสังคม สถานะของแกนที่มีการปรับตัวสอดคล้องกับความเชื่อ และค่านิยมของ สังคม ทำให้ความเชื่อเรื่องแกนสามารถดำรงอยู่คู่กับสังคมอีสานอย่างเหนียวแน่น เรื่อยมาจนถึงปัจจุบัน

เอกสารอ้างอิง

- กลุ่มงานอนุรักษ์เอกสารโบราณ. (2558). **สู่ขวัญ : คน สัตว์ พืช และสรรพสิ่ง ในเอกสารโบราณอีสาน**. เอกสารวิชาการลำดับที่ 25. สถาบันวิจัยศิลปะ และวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยมหาสารคาม. มหาสารคาม: อภิชาติ การพิมพ์.
- กิตติธัช ศรีฟ้า. (2561). พระอินทร์ในบริบทสังคมไทย. **วารสารศิลป์ พีระศรี**, 6(1), 68-87.
- กิตติสันต์ ศรีรักษา. (2553). เถียงนา : รูปแบบ และการใช้งานในวัฒนธรรมข้าว ของชาวนาอีสาน. **วารสารศิลปกรรมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น**, 2(2), 45-62.

- ขุนบุรม. (2552). ใน **สุดยอดวรรณกรรมอีสาน**. มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตขอนแก่นพิมพ์เป็นปฐิต์สักการะ ในงานพระราชทานเพลิงศพ พระธรรมวิสุทธิธารจารย์ (เหล่ง สุ่มมหาเถระ ป.ธ. 5 พธ.ด.กิตติมศักดิ์) 22 พฤศจิกายน.
- คมกฤษ อยู่เต็กเค่ง. (2561). เทวนิยมอินเดีย : เส้นทางและปรากฏการณ์ในสังคมไทย. *Veridian E-Journal, Silpakorn University (ฉบับภาษาไทย)*, 11(2), 1582-1598.
- จตุพล ทองสกล. (2553). **การดำรงอัตลักษณ์ทางชาติพันธุ์ของชาวไทยตำบลบ้านหัวถนน ตำบลดอนพุทรา อำเภอดอนตูม จังหวัดนครปฐม**. ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาวิชาการจัดการภาครัฐและภาคเอกชน บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยศิลปากร.
- จารุวรรณ ธรรมวัตร. (ม.ป.ป.). **พงศาวดารแห่งประเทศไทย**. สถาบันวิจัยศิลปะและวัฒนธรรมอีสาน มหาวิทยาลัยศรีนครินทรวิโรฒ มหาสารคาม.
- ชนินทร์ ผ่องสวัสดิ์. (2556). คติความเชื่อเกี่ยวกับการบูชารุกขเทวดาในสังคมไทย มีอิทธิพลมาจากศาสนาฮินดูหรือพุทธศาสนาทั้งนั้น?. *วารสารสถาบันวัฒนธรรมและศิลปะ*, 15(1), 1-11.
- ณรงค์ ภูเี่ยมจิตร และเกียรติศักดิ์ ลาภสาร. (2563). รัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์ในประเพณีบุญบั้งไฟ. *วารสารมหาวิทยาลัยนครพนม*, 7(7), 25-38.
- ธัญญ์ณภัทร์ เจริญพานิช. (2559). ฝึและอำนาจ ผ่านความเชื่อเรื่องผีของชาวไทยทรงดำ ตำบลพันเสา อำเภอบางระกำ จังหวัดพิษณุโลก. *วารสารราชพฤกษ์*, 14(2), 67-74.
- ธัญญาภรณ์ พลายงาม, ชนัย วรรณลี และอัศวิทย์ เรืองรอง. (2560). พิธีกรรมและการแสดงในการขอฝนของวัฒนธรรมอีสาน. *วารสารสารสนเทศ*, 16(2), 99-114.
- นงเยาว์ ชาญณรงค์. (2542). **ศาสนากับสังคม**. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ: สำนักพิมพ์มหาวิทยาลัยรามคำแหง.

ประยงค์ แสนบุราณ. 2547. **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพฯ: โอเดียนสโตร์.

_____. 2554. **ความเชื่อเรื่องแกนของกลุ่มชาติพันธุ์ในสังคมกลุ่มวัฒนธรรมพื้นบ้านภาคอีสาน**. ทูลอดหนุนการวิจัยจากฝ่ายศิลปวัฒนธรรมและศิษย์เก่าสัมพันธ์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.

ปริญ รสจันทร์. (2562). การช่วงชิงบทบาทผู้ค้าระหว่างฝักกับรัฐสยามในลุ่มแม่น้ำโขง พุทธศักราช 2420 – 2560. **วารสารอารยธรรมศึกษา โขง-สาละวิน**, 10(2), 194-218.

ไพท ภูธา. (2556). **ความเป็นมาคนอีสาน**. (พิมพ์ครั้งที่ 6). กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.

พระครูสิริรัตนาวตฺร. (2558). คุณค่าทางจริยธรรมของเทพที่มีผลต่อการพัฒนาชีวิต. **วารสารมหาวิทยาลัยการ**, 2(2), 1-13.

พระครูโสภิตสิริธรรม (สิริโร/ทาอ่อน). บุญส่ง สิ้นธุ์นอก และสมเดช นามเกต. (2564). การศึกษาวิเคราะห์ความเชื่อเรื่องการเข้าทรงของชุมชนในเขตเทศบาลตำบลหนองบัว อำเภอเมือง จังหวัดอุดรธานี. **Journal of Modern Learning Development**, 6(2), 169-181

ภีรนัย โชติกันตะ. 2531. **นิยายปรัมปราเรื่องแกน: วิเคราะห์ความเชื่อตามพงศาวดารล้านช้าง**. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาสังคมวิทยาและมานุษยวิทยา. บัณฑิตวิทยาลัย: จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

มนตรี สิริระโรจนานันท์. (2561). พระอินทร์ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาเถรวาท.

วารสารมหาวิทยาลัยการ, 2(2), 44-63.

มหาบุญมี เทบสีเมือง. (2554). **ความเป็นมาของชนชาติลาว เล่ม 2 อาณาจักรล้านช้างตอนต้น**. ไพท ภูธา (แปล). กรุงเทพฯ: สุขภาพใจ.

มหาสิลา วีระวงส์. (2540). **ศิลปวัฒนธรรม ฉบับพิเศษ ประวัติศาสตร์ลาว**. สมหมาย เปรมจิตต์ (แปล). กรุงเทพฯ: บริษัท มติชน จำกัด (มหาชน).

มหาสิลา วีระวงส์. (2548). **ท้าวฮุ่ง ท้าวเจือง มหาภาพยแห่งอุษาคเนย์** [มหาภาพยท้าวฮุ่ง ท้าวเจือง]. สุจิตต์ วงษ์เทศ (บรรณาธิการ). กรุงเทพฯ: มติชน จำกัด.

- ระวีวรรณ โอฬารรัตน์มณี. (2555). ความเชื่อเรื่องผีกับการก่อรูปของเรือนพื้นถิ่น
อุษาคเนย์. **วารสารหน้าจั่ว**, 8, 334-347.
- ราชบัณฑิตยสถาน. (2546). **พจนานุกรม ฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542**.
กรุงเทพฯ: นานมีบุ๊คส์พับลิเคชันส์.
- ศิวพร ณ ถลาง. (2539). การวิเคราะห์ตำนานการสร้างโลกของคนไท.
สถาบันวิจัยและพัฒนาฝ่ายพัฒนาและเผยแพร่งานวิจัย. ทุนอุดหนุน
จากมหาวิทยาลัยสุโขทัยธรรมาธิราช. เล่มที่ 15.
- สมภาร พรมทา. (2549). **ศาสนาเพื่อการพัฒนาคุณภาพชีวิต**. กรุงเทพฯ: สำนักงาน
คณะกรรมการอุดมศึกษา.
- สุชาติ บุญขัญนันท์. (2559). คติความเชื่อเรื่องผีในยุควิทยาการสมัยใหม่ (IT).
วารสาร JBVDSR วนัมภูงแหกรพุทธศาสตรปริทรรศน์, 3(1), 42-55.
- สุมิตร ปิติพัฒน์. (2545). **ศาสนาและความเชื่อไทดำในสิบสองจุไทยสาธารณรัฐ
สังคมนิยมเวียดนาม**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์ โอ.เอส. พรินต์ติ้งเฮาส์.
- สุวิทย์ วิวัช. (2552). การศึกษาเปรียบเทียบและวิเคราะห์ความเชื่อเรื่องพระเจ้า
ในศาสนาญายอกับความเชื่อเรื่องพระยาแถนในกลุ่มชาติพันธุ์
ไท-ลาว. วิทยานิพนธ์ปริญญาศิลปศาสตรมหาบัณฑิต สาขาปรัชญา.
บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- เสฏฐวุฒิ อินทะจักร. (2562). การเสริมสร้างจริยธรรมทางสังคมผ่านความเชื่อเรื่อง
ผีและพุทธศาสนาในล้านนา. **วารสารมหาจุฬาริชาการ**, 6(1), 265-280.
- เสฐียร พันธรังษี. (2546). **ศาสนาเปรียบเทียบ**. (พิมพ์ครั้งที่ 9). กรุงเทพฯ: หจก.
เอมี เทรดิง.
- โสภี อุ้นทะยา. (2554). **ภาษากฎหมายโบราณลาว**. เอกสารประกอบงานสัมมนา
โครงการสัมมนาระดับภูมิภาคเพื่อสร้างเครือข่ายความร่วมมือด้าน
การจัดการมรดกทางวัฒนธรรมประเภทเอกสารโบราณในภาคตะวันออกเฉียง
เฉียงเหนือวันที่ 27-29 สิงหาคม 2554. โครงการอนุรักษ์โบราณคดี
ตะวันออกเฉียงเหนือ: มหาวิทยาลัยมหาสารคาม. 1-11.

- องค์การคำของครูสภา. (2506). **ประชุมพงศาวดาร เล่ม 2**. กรุงเทพฯ: ศึกษาภัณฑ์พาณิชย์.
- อลงกรณ์ อธิพิล. (2557). **วัจนกรรมจากคำเรียกขวัญในพิธีกรรมรักษาโรคของหมอเหยาชาวผู้ไทย**. ปรินญาปรัญญาคุษฎีบัณฑิต สาขาภาษาไทย บัณฑิตวิทยาลัย: มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์.
- อุ้มคำ พมวงสา. (2501). **ประวัติศาสตร์ลาว**. ชอบ ดีสวนโคก (แปล). ภาควิชาประวัติศาสตร์และโบราณคดี คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น.
- ไอยเรศ บุญฤทธิ์. (2561). พลวัตวัฒนธรรมไทดำ : การอ้างกลุ่มชาติพันธุ์ผ่านคติความเชื่อเรื่อง “แก่น” ในพื้นที่ประเทศไทยและสาธารณรัฐประชาธิปไตยประชาชนลาว. **วารสารมหาวิทยาลัยศิลปากร**, 38(4), 41-65.
- Stuart-Fox, M. (มาร์ติน สจ๊วต-ฟอกซ์). (2553). **ประวัติศาสตร์ลาว [A History of Laos]**. จิราภรณ์วิญญูรัตน์ (แปล). กรุงเทพฯ: มูลนิธิโตโยต้าประเทศไทย.
- OU MAN. (2561). **ตำนานสร้างโลกของกลุ่มชนชาติไท-จ้วง : โลกทัศน์ความเชื่อและพิธีกรรม**. ปรินญาคุษฎีบัณฑิตสาขาวิชาไทยศึกษา คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์: มหาวิทยาลัยบูรพา.
- Potiwan, P. (2559). กระบวนการสร้างพื้นที่ทางสังคมของผีอีสาน. **กระแสวัฒนธรรม**, 17(32), 100-110.
- Ciocan, C. T. (2020). The Value of the Soul in the Religious Views. An Overview targeting the Salvation of an Individual. **Dialogo**, 6(2), 233-244.
- Mander, W. J. (1997). God and personality. **The Heythrop Journal**, 38(4), 401-412.
- Viravong, M. S. (1964). **HISTORY OF LAOS**. New York: Paragon Book Reprint Corp.

**ข้อสังเกตต่อการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน
ในญาณวิทยาของเจนนิเฟอร์ แลกกี้**
**The Remark on Transmission of Testimony in
Jennifer Lackey's Epistemology**

เด่นพงษ์ แสนคำ

Denpong Saenkum

นักศึกษาระดับปริญญาตรี สาขาวิชาปรัชญาและศาสนาตะวันออก

Ph.D. Student of Program in Eastern Philosophy and Religion

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์

Faculty of Humanities and Social Science

มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Khon Kaen University

บทคัดย่อ

คำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ถือเป็นแหล่งที่มาของความรู้แหล่งหนึ่งตามแนวทางของญาณวิทยา และในญาณวิทยาเชิงสังคม คำบอกเล่าของประจักษ์พยานถือว่าเป็นจุดเริ่มต้นของความรู้ในเชิงสังคม เนื่องจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานเป็นความรู้ที่เกิดขึ้นจากการปฏิสัมพันธ์ระหว่างบุคคล โดยทั่วไปแล้ว ญาณวิทยาว่าด้วยคำบอกเล่าของประจักษ์พยานมีประเด็นสำคัญคือ การส่งผ่านคำบอกเล่าจากประจักษ์พยานไปยังผู้รับคำบอกเล่า ตามแนวทางดั้งเดิมของการส่งผ่านเรียกว่า TEP-N ซึ่งให้ความสำคัญกับความรู้หรือความเชื่อของประจักษ์พยานที่มีอยู่เกี่ยวกับเรื่องที่เขาถ่ายทอดออกไป จึงจะทำให้คำบอกเล่านั้นเป็นคำบอกเล่าที่ยอมรับได้ว่าเป็นความรู้ อย่างไรก็ตาม Jennifer Lackey ได้เสนอข้อโต้แย้งกับ TEP-N ผ่านตัวอย่างที่เธอได้นำเสนอไว้ 2 ตัวอย่าง ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นว่าตัวอย่างของ Lackey ไม่สามารถโต้แย้งกับ TEP-N ได้ในบทความนี้

คำสำคัญ: คำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ญาณวิทยา ญาณวิทยาเชิงสังคม เจนนิเฟอร์ แลกกี้

Abstract

Testimony is one of the sources of knowledge in epistemology. In social epistemology, testimony is the starting point for social knowledge since testimony is knowledge that arises from individual interaction. Generally, epistemology of testimony has main debate about transmission of testimony who testifier send testimony into hearer. According to traditional of transmission of testimony called TEP-N that focus on knowledge or belief of testifier about what he/she conveyed, hence testimony that is accepted as knowledge. However, Jennifer Lackey argues with TEP-N via two examples that she has presented. I have shown that Lackey's example can't be contested with TEP-N.

Keywords: Testimony, Epistemology, Social Epistemology, Jennifer Lackey

บทนำ

แหล่งที่มาของความรู้เป็นประเด็นหนึ่งที่สำคัญมาก ๆ ในทางญาณวิทยา เพราะเมื่อถามว่าความรู้นั้นเป็นความรู้จริงหรือไม่ เราก็มักจะถามต่อว่าความรู้นั้นมีที่มาจากที่ใด ในสังคมโลกปัจจุบันความรู้ต่าง ๆ มีความกว้างไกลออกไปเรื่อย ๆ ความรู้จึงไม่ได้มาจากตัวของผู้นั้นนั้น ๆ เพียงคนเดียว แต่ความรู้มาจากการที่เรา มีปฏิสัมพันธ์กันกับบุคคลอื่นในสังคมโลกด้วย ความรู้ลักษณะดังกล่าวนี้จึงมีลักษณะความรู้ที่มีความเป็นสังคมมากขึ้น และมักจะเรียกการศึกษาค้นคว้าความรู้ในเชิงปรัชญาว่า ญาณวิทยาเชิงสังคม (Social Epistemology) ที่สนใจปฏิสัมพันธ์กันของเรากับผู้อื่น หรือที่เรียกว่าความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานหรือคำบอกเล่าของผู้อื่น (Fallis, 2009: 1-7) ความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน (Testimony) เป็นแหล่งที่มาของความรู้แหล่งหนึ่งเช่นเดียวกันกับเหตุผลและประสบการณ์ แต่มีความแตกต่างกันตรงที่ว่า เหตุผลและประสบการณ์เป็นแหล่งที่มาของความรู้ที่เกิดขึ้นจากตัวผู้เชื่อคนนั้น ๆ ในขณะที่คำบอกเล่าของประจักษ์พยานไม่ได้เกิดขึ้นด้วยตัวเองจากตัวผู้เชื่อคนนั้น ๆ แต่เกิดขึ้นจากการรับความรู้จากผู้อื่นที่ส่งมายังผู้รับข้อมูลหรือความรู้นั้น ๆ อีกชั้นหนึ่ง ด้วยเหตุนี้นักปรัชญาบางคนจึงเห็นว่า คำบอกเล่าของประจักษ์พยาน มิใช่แหล่งที่มาของความรู้ที่มีลักษณะที่เป็นความเชื่อพื้นฐานเหมือนกับเหตุผลและประสบการณ์ ดังนั้นความน่าเชื่อถือของคำบอกเล่าของประจักษ์พยานจึงน้อยกว่าเพราะไม่ได้เกิดขึ้นมาด้วยการรับรู้โดยตรง (Audi, 2003: 132)

อย่างไรก็ตาม แม้ว่าคำบอกเล่าของประจักษ์พยานไม่ใช่แหล่งความรู้พื้นฐาน แต่เราก็จะพบว่า ความรู้ส่วนมากของเรามาจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานโดยมาก อาทิเช่น ความรู้ทางประวัติศาสตร์ ลักษณะทางภูมิศาสตร์โลก อาหารที่เรารับประทาน ยาที่เรารับประทาน ผลิตภัณฑ์ที่เราซื้อ หรือ ข้อค้นพบทางวิทยาศาสตร์ แม้แต่ความเชื่อที่สำคัญที่สุดของเรหลายประการเกี่ยวกับตัวเราเองก็ได้รับการเรียนรู้จากพ่อแม่และผู้ดูแล เช่น วันเดือนปีเกิด อัตลักษณ์ของพ่อแม่ ภูมิหลังทางชาติพันธุ์ของเรา เป็นต้น ซึ่งถ้าหากเราละเว้นจากการยอมรับคำบอกเล่าของประจักษ์พยานของผู้อื่น ชีวิตของเราก็จะประสบปัญหาเกี่ยวกับการได้มาซึ่ง

ความรู้แน่นอน (Lackey, 2006a: 1) เพราะความรู้ส่วนมากมาจากคำบอกเล่าของผู้อื่นเป็นสำคัญ ด้วยเหตุนี้ประเด็นตกเถียงหลักอีกประการหนึ่งในญาณวิทยาจึงเกี่ยวข้องกับคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน และเป็นจุดสนใจของการทำงานของปรัชญาของนักปรัชญาจำนวนหลายคน โดยเฉพาะการยอมรับคำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่แตกต่างกันออกไปหลากหลายแนวทางไม่ว่าจะเป็นการยอมรับโดยทันที เช่น การอ่านป้ายบอกทางที่เราไม่เคยรู้มาก่อน หรือการยอมรับโดยไม่ทันทีแต่อาศัยประสบการณ์ที่มีมาก่อนหน้าช่วยในการตัดสินใจ เป็นต้น (Welbourne, 2001: 91)

ในการพูดถึงคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน Peter J. Graham และ Zachary Bachman ได้จำแนกลักษณะของคำบอกเล่าของประจักษ์พยานออกเป็น 2 แนวทางในการพิจารณาว่า อะไรคือลักษณะของคำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่ได้รับการรองรับว่าเป็นความรู้ ซึ่งโดยทั่วไปแล้วมักจะประกอบด้วย ประการแรก ที่เรียกว่า ความเพียงพอ (sufficiency) และประการที่สองที่เรียกว่าความจำเป็น (necessity) ในหลักการประเภทแรกนั้นในทางญาณวิทยามักจะยอมรับกันว่า ผู้รับฟังคำบอกเล่าจะเชื่อในคำบอกเล่าของประจักษ์พยานเมื่อประจักษ์พยาน (Testifier) คนนั้น ๆ มีความรู้ที่จะส่งผ่านหรือถ่ายทอดไปยังผู้รับฟัง อาจกล่าวได้ว่าความรู้ที่ได้รับการรองรับคือความรู้ที่ถูกถ่ายทอดแล้ว ซึ่งขึ้นอยู่กับว่าประจักษ์พยานคนนั้น ๆ มีความรู้เกี่ยวกับเรื่องที่พูดอย่างเพียงพอหรือไม่ หลักการนี้เรียกว่า ความเพียงพอ (Graham and Bachman, 2019: 61) ส่วนประการที่สองนั้น อธิบายว่าเมื่อผู้รับคำบอกเล่าเชื่อในคำบอกเล่าของผู้ส่งว่า p ถ้าผู้ส่งไม่รู้ว่ามี p ก็ไม่มีทางที่เป็นไปได้ที่ผู้รับจะได้มาซึ่งการรู้ว่า p โดยการเชื่อผู้ส่ง¹ (Graham and Bachman, 2019: 61) ความหมายก็คือว่า มีความจำเป็นที่ผู้รับความรู้จากคำบอกเล่าจะรู้ว่า p บนฐานของคำพูดของผู้ส่งนั่นเอง ดังนั้นการรู้ว่า p เป็นสิ่ง “จำเป็น” สำหรับผู้พูด

¹ สัญลักษณ์ p ย่อมาจากคำว่า proposition ที่แปลว่าประพจน์ หรือประโยคที่มีค่าความจริง ในทางญาณวิทยาเมื่อเรากล่าวว่าประโยคใดประโยคหนึ่งเป็นจริงเราจะให้ประโยคนั้นแทนด้วย p หรือประพจน์

ที่จะถ่ายทอดคำบอกเล่าออกไป ด้วยเหตุนี้ประจักษ์พยานหรือผู้พูดจะต้องมีความรู้ อย่างเพียงพอ และการมีความรู้ในเรื่องหนึ่ง ๆ อย่างเพียงพอถือว่าเป็นสิ่งที่จำเป็น ในการได้รับการรองรับว่าความรู้ที่ถ่ายทอดออกไปมีความสมบูรณ์

เมื่อพิจารณาถึงข้อถกเถียงในญาณวิทยาว่าด้วยคำบอกเล่าของประจักษ์ พยาน ข้อถกเถียงอย่างหนึ่งที่สำคัญเกี่ยวข้องกับข้อถกเถียงว่าด้วยการส่งผ่านคำ บอกเล่าของประจักษ์พยาน² โดยเฉพาะประเด็นของการส่งผ่านคำบอกเล่าของ ประจักษ์พยานเกี่ยวกับหลักการที่เรียกว่าความเพียงพอและความจำเป็น กล่าวคือ การส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานจะต้องวางอยู่บนเกณฑ์แบบใด ถึงจะทำให้ การส่งผ่านเป็นไปได้ หรือเกณฑ์ของการส่งผ่านต้องอาศัยคุณลักษณะสำคัญของ ประจักษ์พยานแบบใดจึงจะ “เพียงพอ” ต่อการส่งผ่านให้เกิดความรู้ขึ้นได้ รวมถึง หลักการใดบ้างที่ “จำเป็น” ต่อการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานให้สมบูรณ์

โดยทั่วไปนักญาณวิทยาพยายามอธิบายการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์ พยานว่า ประจักษ์พยานจะต้องมีความรู้ที่เพียงพอจึงจะทำให้การส่งผ่านคำบอกเล่า ของประจักษ์พยานเกิดขึ้นได้ อย่างไรก็ตาม Jennifer Lackey ได้พยายามโต้แย้งการ ส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามหลักการของความเพียงพอและความ จำเป็นในบทความของเขานี้ชื่อว่า “Knowing from Testimony” (Lackey, 2006b: 432-448) ในบทความดังกล่าวของ Lackey เธอได้ยกตัวอย่างแย้งเอาไว้ที่น่าสนใจ และค่อนข้างที่จะหาข้อคัดค้านกับตัวอย่างที่เธอให้เอาไว้ได้ โดยเสนอตัวอย่างแย้งว่า ไม่จำเป็นว่าผู้พูดจะต้องมีความเชื่ออย่างแน่นหนาที่จะนำไปสู่ความรู้ในเรื่องที่เขา หรือเธอพูด แต่เขาหรือเธอก็สามารถส่งผ่านความรู้ได้อย่างสมบูรณ์ ส่วนในบทความ นี้ผู้เขียนมีจุดมุ่งหมายสำคัญที่จะตั้งข้อสังเกตต่อข้อเสนอของ Lackey ในบทความ ดังกล่าวของเธอที่เธอนำเสนอเอาไว้ ซึ่งผู้เขียนจะพิจารณาในหลักการเกี่ยวกับความ จำเป็นว่า ข้อเสนอของ Lackey เกี่ยวกับหลักการของความจำเป็นนั้น มีความเป็นไปได้

² การส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานก็คือ การที่ผู้ที่เป็นประจักษ์พยาน (Testifier) ทำการถ่ายทอด เรื่องราวหนึ่ง ๆ ออกไป (Transmission of Testimony) ให้กับผู้รับฟังคำบอกเล่า เรียกว่าการส่งผ่าน คำบอกเล่าของประจักษ์พยาน

ได้ในการให้เหตุผลสนับสนุนข้อเสนอของเขาหรือไม่ โดยจะแบ่งส่วนของการนำเสนอออกเป็นสามส่วน ส่วนแรกคือส่วนถัดไป ที่จะนำเสนอการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ส่วนที่สองจะนำเสนอข้อเสนอสองของ Lackey ในบทความของเขา และส่วนที่สาม จะนำเสนอเกี่ยวกับข้อสังเกตของผู้เขียนต่อข้อเสนอสองของ Lackey โดยบทความนี้จะทำให้เห็นว่าข้อเสนอสองของ Lackey ในการโต้แย้งเกี่ยวกับการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบ TEP-N นั้น มีปัญหาซึ่งจะพิจารณาดังต่อไปนี้

แนวคิดเกี่ยวกับการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน

ในส่วนนี้ ผู้เขียนจะกล่าวถึงบริบททั่วไปของการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางของหลักความเพียงพอและความจำเป็น แต่สิ่งที่ผู้เขียนต้องการมุ่งเน้นไปนั้นเป็นหลักการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางความจำเป็น ที่มองว่าความจำเป็นในการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้น ขึ้นอยู่กับความรู้หรือความเชื่อพื้นฐานที่ประจักษ์พยานมีอยู่ ในส่วนนี้จึงเป็นการให้ภาพทั่วไปของหลักการดังกล่าวนี้

เมื่อเรากล่าวถึงการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน (Transmission of Testimony) โดยทั่วไปมักจะมียอดประกอบ 3 ประการ คือ ประจักษ์พยาน (Testifier) คำบอกเล่า (Testimony) และผู้รับคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน หรือผู้รับฟัง (Hearer) ซึ่งสามองค์ประกอบนี้จะต้องเป็นการที่ประจักษ์พยานมีความพยายามที่จะถ่ายทอดข้อมูล (information) ไปยังผู้รับคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน (Audi, 1997: 405) อย่างไรก็ตาม คำนิยามนี้ดูเหมือนจะกว้างเกินไป เพราะหากผู้พูดหรือผู้เป็นประจักษ์พยานเพียงแค่อึกอักเดาสุ่มสิ่งที่พูดออกมา ก็จะทำให้ผู้รับคำบอกเล่าไม่สามารถได้รับความรู้ได้ (McMyler, 2008: 124) เช่น “ประจักษ์พยานเล่าว่าเขาได้พบกับภูษานาคตัวเป็น ๆ ใให้กับผู้รับฟังคนหนึ่ง” ซึ่งมีองค์ประกอบครบ 3 ประการแต่ก็ยังไม่ได้รับการยืนยันว่าการส่งผ่านคำบอกเล่านี้สมบูรณ์ อาจเป็นไปได้ว่าผู้ฟังไม่ได้เชื่อทันที ดังนั้นจะต้องมีการพิจารณาองค์ประกอบอื่น ๆ เพิ่มเติม

ดังนั้น นอกจากจะประกอบด้วย 3 องค์ประกอบหลักแล้วนั้น สิ่งสำคัญของการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานก็คือ (1) ผู้ฟังจะต้องได้รับความรู้โดยตรงจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่ถ่ายทอดมา และ (2) ผู้พูดจะต้องมีความรู้เกี่ยวกับเรื่องที่เขาพูดเพื่อส่งผ่านไปยังผู้ฟังอย่างถูกต้อง เพื่อที่จะให้เข้าใจหลักการสองประการนี้อย่างง่าย เราลองพิจารณาแนวทางการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานเปรียบเทียบกับผู้คนที่ยืนต่อ ๆ กันแล้วส่งถึงน้ำต่อกันไปเรื่อย ๆ เพื่อดับไฟ ซึ่งแต่ละคนก็จะส่งถึงน้ำต่อ ๆ กันไป และแต่ละคนที่ยืนเรียงแถวต่อกันอยู่นั้น จะต้องรับน้ำจากแหล่งอื่นต่อกันมาเรื่อย ๆ (Lackey, 1999: 471-490) ทำที่เช่นนี้เป็นการบอกว่า การส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้น ผู้พูดต้องมีความรู้ เพราะเมื่อถ่ายทอดคำบอกเล่าออกไปแล้ว จะทำให้ผู้ฟังได้รับคำบอกเล่าตามที่ถูกถ่ายทอดออกมา โดยทั่วไปการศึกษาในทางญาณวิทยาจะเรียกมุมมองดังกล่าวนี้ว่า “การส่งผ่านคุณสมบัติเชิงความเชื่อ” (Transmission of Epistemic Properties ต่อไปจะแทนด้วย TEP) (Lackey, 2006b: 432) ซึ่งเป็นการถ่ายทอดความเชื่อจากผู้พูดไปยังผู้ฟังและส่งต่อกันไปเรื่อย ๆ เหมือนกับถึงน้ำที่ส่งต่อกันไปเรื่อย ๆ โดยคุณสมบัติในเชิงความเชื่อที่ถูกส่งต่อกันไปจะต้องเป็นคุณสมบัติที่จะนำไปสู่การได้มาซึ่งความเชื่อที่มีเหตุอันควรให้เชื่อของผู้รับฟัง

เนื่องจากการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน จะพิจารณาในมิติเชิงญาณวิทยา (Epistemic dimension) เป็นสำคัญ โดย Lackey ได้จำแนกการส่งผ่านคุณสมบัติเชิงความเชื่อหรือ TEP ออกเป็น 2 ประการ เช่นกันกับการจำแนกของ Graham และ Bachman นั่นคือ Lackey จำแนก TEP ออกเป็น (1) การส่งผ่านคุณสมบัติเชิงความเชื่อในมิติของความจำเป็น (แทนด้วย TEP-N) ในมิตินี้จะพิจารณาว่าการที่ผู้ฟังจะได้รับคำบอกเล่าอย่างถูกต้องในเรื่องหนึ่ง ๆ นั้น ผู้พูดจะต้องมีความเชื่อในเรื่องหนึ่ง ๆ และความเชื่อนั้นจะต้องเป็นความเชื่อที่ถูกให้เหตุผลสนับสนุนและเป็นความเชื่อที่ได้รับประกันว่าเป็นความรู้ และ (2) การส่งผ่านคุณสมบัติเชิงความเชื่อในมิติของความเพียงพอ (แทนด้วย TEP-S) ซึ่งพิจารณาคัลยา ๆ กับกรณีของความจำเป็น แต่ในกรณีของความเพียงพอจะเพิ่มมา 2 ลักษณะสำคัญคือ ผู้ฟังจะต้องได้รับคำบอกเล่าเกี่ยวกับเรื่องหนึ่ง ๆ จากเนื้อหาที่ผู้พูดถ่ายทอด

ออกมาเกี่ยวกับเรื่องนั้น ๆ รวมถึงผู้ฟังจะต้องไม่ถูกทำลายความเชื่อที่ได้รับมาจากผู้พูดด้วย ซึ่งทำให้เห็นว่าเกณฑ์เหล่านี้เป็นเกณฑ์ที่เพียงพอที่จะอธิบายได้ว่าคำบอกเล่าของประจักษ์พยานมีการส่งผ่านอย่างสมบูรณ์ ทั้งสองการส่งผ่านคุณสมบัติเชิงความเชื่อที่เรียกว่า TEP-N และ TEP-S สามารถพิจารณาได้ดังนี้ (Lackey, 2006b: 434)

- TEP-N: สำหรับทุก ๆ ผู้พูด A และผู้ฟัง B, ความเชื่อของ B ว่า p มีเหตุผลหรือได้รับประกัน (justified, warranted) ว่ารู้ บนฐานของคำบอกเล่าของ A ว่า p ก็ต่อเมื่อ ความเชื่อของ A ว่า p มีเหตุผลหรือได้รับประกัน (justified, warranted) ว่ารู้ (Lackey, 2006b: 434)
- TEP-S: สำหรับทุก ๆ ผู้พูด A และผู้ฟัง B, ถ้า (1) ความเชื่อของ A ว่า p มีเหตุผลหรือได้รับประกัน (justified, warranted) ว่ารู้ (2) B ได้มาซึ่งความเชื่อที่ว่า p บนฐานของเนื้อหาของคำบอกเล่าของ A ว่า p และ (3) B ไม่มีตัวหักล้างสำหรับความเชื่อที่ว่า p แล้วความเชื่อของ B ว่า p มีเหตุผลหรือได้รับประกัน (justified, warranted) ว่ารู้ (Lackey, 2006b: 434)

จากหลักการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางของ TEP-S และ TEP-N แล้วนั้น Lackey กล่าวว่า เราสามารถให้เหตุผลสนับสนุนได้ โดยการเปรียบเทียบกับความทรงจำ กล่าวคือ ความทรงจำจะเกี่ยวข้องกับสิ่งที่เรารู้มาก่อนในช่วงเวลาที่ผ่านมาแล้วถ่ายทอดมาสู่เรา แต่ไม่สามารถสร้างความรู้หรือถ่ายทอดความรู้ใหม่ได้ ในทางตรงกันข้าม คำบอกเล่าของประจักษ์พยาน สามารถถ่ายทอดจากบุคคลหนึ่งไปยังอีกบุคคลหนึ่ง และยังสามารถสร้างความรู้ใหม่ให้เกิดขึ้นได้ (Lackey, 2006b: 434) ซึ่งทำให้เห็นว่าแม้คำบอกเล่าของประจักษ์พยานอาจมิใช่ความเชื่อพื้นฐาน แต่มีความสำคัญยิ่งของความรู้ในทางญาณวิทยาในการได้มาซึ่งความรู้ของเรา เพราะผู้รับคำบอกเล่าอาจจะไม่เคยรู้เรื่องนี้มาก่อน เมื่อได้รับคำบอกเล่าก็ถือว่าเป็นการได้รับความรู้ใหม่ แต่การได้ความรู้มาจากความทรงจำเป็นสิ่งที่ผ่านเข้ามาแล้วในประสบการณ์และความทรงจำเลยไม่ใช่ความรู้ใหม่ และเมื่อพิจารณาการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานทั้ง TEP-N และ TEP-S

จะเห็นว่า TEP-N ให้ความสำคัญกับความเชื่อของประจักษ์พยานที่มีอยู่ในการพิจารณาการส่งผ่านคำบอกเล่านั้น ๆ ส่วนแนวทางของ TEP-S ให้ความสำคัญกับองค์ประกอบที่หลากหลาย ได้แก่ ความเชื่อของประจักษ์พยาน เนื้อหาของคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน และความเชื่อของผู้รับคำบอกเล่าไม่มีตัวหักล้างความเชื่อนั้น ๆ ที่ได้รับมา การที่เราเรียก TEP ว่าเป็นการส่งผ่านคุณสมบัติในเชิงความเชื่อก็นื่องมาจากว่า เมื่อใดก็ตามที่เราได้ความรู้จากผู้อื่น เราไม่ได้เรียนรู้จากคำพูดของกันและกัน แต่เราเรียนรู้จากความเชื่อของกันและกัน นั่นคือส่งผ่านความเชื่อจากคนหนึ่งไปยังผู้หนึ่ง ดังนั้นถ้าหากผู้พูดไม่ได้แสดงออกถึงความจริงใจและไม่ได้แสดงออกในสิ่งที่ตัวเองเชื่อ (เช่น การรับประกันในสิ่งที่เป็นความเชื่อที่พูดออกไป) ก็ไม่มีอะไรให้เขาหรือเธอส่งต่อไปยังผู้ฟังได้ (Burge, 1993, 1997; Lackey, 2008: 37-38) ความเชื่อของผู้พูดและการแสดงออกซึ่งสิ่งที่เขาเชื่อจึงเป็นสิ่งที่จำเป็นที่จะทำให้การส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานได้

ในบทความนี้ ผู้เขียนจะพิจารณาเฉพาะหลักการแรก นั่นคือ TEP-N ที่มองว่าสิ่งที่จำเป็นอย่างยิ่งต่อการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานก็คือ ความเชื่อของประจักษ์พยานที่มีอยู่ เนื่องจากว่า มีการอ้างถึงความเชื่อของประจักษ์พยานที่มีความสัมพันธ์กับการได้รับคำบอกเล่าของประจักษ์พยานอย่างสมบูรณ์ กล่าวคือเมื่อพิจารณาว่าคำบอกเล่าของประจักษ์พยานหนึ่ง ๆ ที่ส่งผ่านมายังผู้รับคำบอกเล่า นั้นมีความถูกต้องหรือไม่ ก็พิจารณาจากความเชื่อของประจักษ์พยานคนนั้น ๆ เป็นสำคัญ

ตัวอย่างของนักปรัชญาที่สนับสนุนแนวทางดังกล่าวนี้ก็เช่น John Hardwig ในบทความของ Hardwig เขาได้ยกตัวอย่างของชุมชนการวิจัยทางวิทยาศาสตร์เอาไว้ว่า การวิจัยในชุมชนการวิจัยทางวิทยาศาสตร์นั้น มักจะมีความเชื่อมั่นในความร่วมมือน้อย กล่าวคือไม่มีทางเลือกอื่นใดให้ไว้วางใจ รวมถึงความไว้วางใจในลักษณะของสมาชิกในชุมชน แต่ความร่วมมือในชุมชนการวิจัยทางวิทยาศาสตร์

จะเกิดขึ้นได้นั้น³ จะต้องอาศัยคำบอกเล่าของประจักษ์พยานจากผู้อื่นเท่านั้น เพราะข้อเสนอทางวิทยาศาสตร์ (Scientific propositions) มักจะต้องได้รับการยอมรับบนพื้นฐานของหลักฐานที่ผู้อื่นมีเท่านั้น ผลก็คือว่าความรู้ทางวิทยาศาสตร์จึงต้องขึ้นอยู่กับลักษณะเชิงศีลธรรม และลักษณะเชิงความเชื่อ (epistemic character) ของนักวิทยาศาสตร์อย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ ทั้งนี้ไม่ใช่เพราะว่า “ข้อมูลยาก” (hard data) และข้อโต้แย้งเชิงตรรกะไม่จำเป็น แต่เนื่องจากข้อมูลและข้อโต้แย้งที่เกี่ยวข้องนั้นกว้างขวางเกินไปและยากเกินกว่าจะได้มาด้วยวิธีการอื่นใดนอกจากคำบอกเล่าของประจักษ์พยานจากวิทยาศาสตร์คนอื่นในชุมชนเอง และในบทความดังกล่าว Hardwig ยังได้เน้นย้ำถึงสิ่งที่จะทำให้เกิดความเชื่อมั่นในคำบอกเล่าของประจักษ์พยานของนักวิทยาศาสตร์ด้วย นั่นคือคุณลักษณะเฉพาะของนักวิทยาศาสตร์ (character of scientists) ที่จะทำให้เกิดความเชื่อมั่นได้ (Hardwig, 1991: 706-707) การที่ Hardwig ให้ความสำคัญกับคุณลักษณะเฉพาะของนักวิทยาศาสตร์ ก็เนื่องมาจากว่าการที่ใครสักคนจะเชื่อคำบอกเล่าของนักวิทยาศาสตร์ย่อมตระหนักรู้ว่านักวิทยาศาสตร์คนนั้นรู้เกี่ยวกับคำบอกเล่าทางวิทยาศาสตร์ที่เขาถ่ายทอดออกมา นอกจากนี้ก็มีนักปรัชญาอีกคนเช่น Angus Ross ได้กล่าวเอาไว้ว่า “การที่คุณบอกกับฉันว่า p สามารถที่จะพูดได้ว่าคุณให้ความรู้กับฉัน ถ้าคุณรู้ว่า p ” (Ross, 1986: 69-88)

นอกจากนี้สิ่งที่ Hardwig ได้เน้นย้ำไว้ในบทความอีกบทความหนึ่งของเขาก็คือว่า ผู้ที่ไม่ใช่ผู้เชี่ยวชาญในเรื่องนั้นๆ ไม่เพียงแต่จะไม่สามารถมีความเชื่อในเรื่องหนึ่งๆ เกี่ยวกับสิ่งที่ผู้เชี่ยวชาญมีได้ แต่ยังไม่สามารถสร้างความเชื่อเกี่ยวกับเหตุผลของผู้เชี่ยวชาญที่เชื่อถือในความเชื่อนั้นๆ กล่าวคือ เขาให้ความสำคัญกับความเชี่ยวชาญของประจักษ์พยานเป็นสำคัญนั่นเอง (Hardwig, 1985: 335-349) หรือ

³ Hardwig ใช้คำว่า epistemic cooperation ซึ่งถ้าแปลเป็นภาษาไทยก็อาจจะแปลได้ว่า ความร่วมมือเชิงความเชื่อ หรือ ความร่วมมือเชิงญาณ ซึ่งก็คือความร่วมมือที่จะได้มาซึ่งความรู้ในชุมชนทางการวิจัย มิใช่ความร่วมมือในการบรรลุมรรลุตฤษฎีเชิงเทคนิค (technic) แต่เป็นความร่วมมือเพื่อบรรลุมรรลุตฤษฎีเชิงความรู้ (epistemic)

นักปรัชญาอย่าง Michael Welbourne ก็อธิบายว่า “ผู้พูดที่มีความรู้จริง ๆ รู้ว่า p และ พุดจากความรู้ที่มีอยู่นั้น พุดประโยคซึ่งแสดงถึง p โดยผู้ฟังซึ่งไม่เคยรู้มาก่อนว่า p เข้าใจและเชื่อผู้พูด ณ ขณะนี้ ผู้ฟังและผู้พูดต่างรู้ว่า p” (Dummett, 1994: 302) ในทำนองเดียวกันนักปรัชญาอย่าง Alvin Plantinga ก็กล่าวเอาไว้ว่าการที่ความเชื่อ ในส่วนของพยานจะได้รับการรับรองก็ต่อเมื่อความเชื่อดังกล่าวได้รับการประกัน โดยประจักษ์พยานเท่านั้น (Plantinga 1993: 86) รวมถึงนักปรัชญาคนอื่น ๆ อีกจำนวนมากมายกสนับสนุนท้าวที่ดังกล่าวนี้ และถือได้ว่าเป็นข้อเท็จจริงหลัก ของการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ซึ่งถือเอาความเชื่อที่ได้รับการรับรอง จากประจักษ์พยานคนนั้น ๆ เป็นสำคัญ

จะเห็นได้ว่า นักปรัชญาที่สนับสนุนแนวทาง TEP-N นั้นให้ความสำคัญกับ คำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่สัมพันธ์กับ “ความเชื่อ” หรือความรู้ของประจักษ์ พยาน แม้ว่านักปรัชญาบางคนอาจไม่ได้พูดถึงความเชื่อหรือความรู้ของประจักษ์ พยานตรง ๆ อย่างเช่น Hardwig แต่สิ่งที่เขาพูดถึงคุณลักษณะของนักวิทยาศาสตร์ ก็เป็นการหมายถึงการที่นักวิทยาศาสตร์ในฐานะประจักษ์พยานมีความรู้หรือเชื่อ (believe that something) ในสิ่งที่เขาถ่ายทอดออกมา ดังนั้น TEP-N จึงมีลักษณะ ที่ว่า สิ่งที่สำคัญสำหรับการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานก็คือ ตัวของ ประจักษ์พยานจะต้องรู้ว่า p หรือ เชื่อว่า p เมื่อ p คือคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน (Testimony) และเมื่อพิจารณา TEP-N เราก็จะพบว่ามีความสอดคล้องกับ คุณลักษณะสำคัญของผู้รับฟังคำบอกเล่าที่มักจะประเมินค่า (Epistemic Evaluation) คำบอกเล่าหนึ่ง ๆ ผ่านสิ่งที่ประจักษ์พยานรู้หรือสิ่งที่ประจักษ์พยานมีในสิ่งที่เขาเชื่อ เช่น การเชื่อคำบอกเล่าของหมอในเรื่องการตรวจวินิจฉัยโรค โดยที่คำบอกเล่า นั้น ถูกประเมินว่าหมอรู้เกี่ยวกับสิ่งดังกล่าวเป็นอย่างดี หรือบางที สิ่งนี้อาจจะเรียกว่า อำนาจเชิงความเชื่อ (Epistemic Authority) ของหมอก็ได้ ซึ่งโดยทั่วไปในกรณีอื่น ๆ เราก็จะพิจารณาไปตามแนวทางดังกล่าวนี้

อย่างไรก็ตาม ในบทความเรื่อง Knowing from Testimony ของ Jennifer Lackey เธอได้ยกตัวอย่างเพื่อแสดงให้เห็นว่า TEP-N และ TEP-S ที่ถูกเสนอมาก่อนหน้านั้นมีปัญหา และไม่อาจใช้พิจารณาการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน

ได้ เธอจึงยกตัวอย่าง 4 ตัวอย่างเพื่อแย้งกับข้อเสนอว่าด้วยการส่งผ่านคุณสมบัติในเชิงความเชื่อของคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน โดยตัวอย่างที่ 1 และ 2 เป็นการยกตัวอย่างแย้งกับ TEP-N ส่วนตัวอย่างที่ 3 และ 4 เป็นการยกตัวอย่างแย้งกับ TEP-S ซึ่งผู้เขียนจะอภิปรายในส่วนต่อไป และจะมุ่งอภิปรายเฉพาะตัวอย่างแย้ง TEP-N เท่านั้น

ข้อโต้แย้งของเจนนิเฟอร์แล็กกีต่อการส่งผ่านคุณสมบัติเชิงความเชื่อในมิติความจำเป็น (TEP-N)

ข้อโต้แย้งของ Jennifer Lackey ที่ได้ยกตัวอย่างแย้งกับ TEP-N ประกอบไปด้วย 2 ตัวอย่าง ซึ่งเขาพยายามทำให้เห็นถึงข้อผิดพลาดของ TEP-N ที่ไม่ครอบคลุมการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางของหลักความจำเป็น ซึ่งทั้ง 2 ประการมีรายละเอียดดังนี้

ตัวอย่างที่ 1 ครูสอนวิทยาศาสตร์กับทฤษฎีวิวัฒนาการ

สำหรับตัวอย่างที่ 1 เป็นตัวอย่างที่ชัดเจนมาก ซึ่ง Lackey ได้ใช้แย้งกับ TEP-N อย่างชัดเจนและตรงไปตรงมา เพื่อที่จะบอกว่า ข้อเสนอของการส่งผ่านคำบอกเล่าหรือสิ่งที่จำเป็นในการส่งผ่านคำบอกเล่า นั้น ไม่เพียงแต่จะอาศัยสิ่งที่เรียกว่า “ความเชื่อ” ที่ประจักษ์พยานคนนั้น ๆ มี เพื่อยืนยันเท่านั้น โดยตัวอย่างดังกล่าว Lackey ได้อธิบายดังนี้

“Clarissa ครูสอนวิทยาศาสตร์ชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 โรงเรียนแห่งหนึ่ง ซึ่งเธอเองเป็นชาวคริสต์ที่เชื่อมั่นในแนวคิดแบบครีเอชันนิซึม (Creationism) และเชื่อมั่นในความผิดพลาดของทฤษฎีวิวัฒนาการตามหลักวิทยาศาสตร์ อย่างไรก็ตาม Clarissa เชื่อว่ามีหลักฐานทางวิทยาศาสตร์อยู่มากมายในการต่อต้านความเชื่อของชาวคริสต์ทั้ง 2 อย่างนี้ แน่หนอนว่าเธอยอมรับอย่างง่ายดายว่าเธอไม่ได้ยึดมั่นอยู่ในข้อผูกพันของของครีเอชันนิซึมในการต่อต้านหลักฐานทางวิทยาศาสตร์ แต่เธอ

ยึดมั่นในศรัทธาส่วนตัวของเธอที่มีต่อผู้สร้างที่ทรงพลัง ด้วยเหตุนี้ Clarissa จึงไม่คิดว่าเธอควรกำหนดความเชื่อทางศาสนากับนักเรียนชั้นประถมศึกษาปีที่ 4 ของเธอ แต่เธอก็ถือว่าหน้าที่ของเธอในฐานะครูผู้สอนที่จะรวบรวมเนื้อหาที่น่าเสนอ ซึ่งได้รับการสนับสนุนที่ดีโดยหลักฐานที่มีอยู่ ที่รวมถึงความจริงของทฤษฎีวิวัฒนาการอย่างชัดเจน เป็นผลให้เธอนำเสนอบทเรียนทางชีววิทยาของเธอในตอนนี้อย่างไรก็ตาม โดยเธอได้อ้างกับนักเรียนของเธอว่า ปัจจุบันนี้ *Homo sapiens* เป็นวิวัฒนาการที่มาจาก *Homo erectus* แม้ว่า Clarissa จะไม่เชื่อทฤษฎีวิวัฒนาการนี้ก็ตาม แต่นักเรียนของเธอก็ได้สร้างความเชื่อที่จริงที่สอดคล้องกันมากบนพื้นฐานของคำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่เชื่อถือได้ของเธอ” (Lackey, 2006b: 435)

สิ่งที่ Lackey ต้องการที่จะสื่อให้เห็นในตัวอย่างที่ 1 ก็คือว่า ในบางครั้งการที่ผู้พูดที่มีความไม่น่าเชื่อถือ (อันเนื่องมาจากภูมิหลังทางความเชื่อหรือความเชื่อที่เขາหรือเธอมี) อาจจะเป็นประจักษ์พยานที่มีความน่าเชื่อถือก็ได้ และอาจจะสามารถถ่ายทอดความเชื่อที่มีเหตุผลสนับสนุนหรือความเชื่อที่ได้รับประกัน (justified belief, warranted belief) ว่าเป็นความรู้ ไปยังผู้ฟังได้อย่างน่าเชื่อถือ โดยไม่คำนึงถึงข้อเท็จจริงที่ว่าเธอมีความเชื่อพื้นฐานอย่างไร นั่นคือ ถึงแม้ว่าสำหรับตัวของ Clarissa เอง ที่แม้ว่าเธอจะเพิกเฉยต่อหลักฐานทางวิทยาศาสตร์ที่มีความสัมพันธ์กับทฤษฎีวิวัฒนาการ และดังนั้นเธอจึงไม่ถือเอาความเชื่อที่ว่าในยุคปัจจุบันนี้ โยโมซาเปียนส์ มีวิวัฒนาการมาจากโฮโมอีเรคตัสอย่างที่ทฤษฎีวิวัฒนาการกล่าวเอาไว้ แต่เธอก็ยังสามารถถ่ายทอดคำบอกเล่าของประจักษ์พยานของเธอได้ นั่นคือ Clarissa สามารถถ่ายทอดข้อเท็จจริงทางวิทยาศาสตร์ซึ่งถือเป็นการส่งผ่านความรู้นั่นคือการส่งผ่านความเชื่อที่มีเหตุอันควรให้เชื่อหรือความเชื่อที่ได้รับประกัน (justified belief, warranted belief) ว่าเป็นความรู้ให้กับนักเรียนของเธอได้ตามหลักการของทฤษฎีวิวัฒนาการ ดังนั้นตัวอย่างนี้จึงเป็นการชี้ให้เห็นว่า TEP-N เป็นเท็จ (Lackey, 2006b, p. 435) นอกจากนี้ Lackey ยังยกตัวอย่างแย้งกับ TEP-N อีกตัวอย่างหนึ่ง ซึ่งพิจารณาจากตัวอย่างที่ 2 ดังนี้

ตัวอย่างที่ 2 หลักฐานของจักษุแพทย์กับปัญหาด้านสายตา

เป็นที่น่าสนใจว่า ในตัวอย่างที่ 1 นั้น Lackey ได้ปฏิเสธ TEP-N อย่างตรงไปตรงมาโดยการชี้ให้เห็นว่า การมีความเชื่อบางอย่างไม่มีความสัมพันธ์กับการถ่ายทอดคำบอกเล่าอย่างถูกต้อง นอกจากนี้ในตัวอย่างที่ 2 ที่ Lackey ยกมานั้น ก็มีความพยายามที่จะปฏิเสธ TEP-N เช่นเดียวกันกับตัวอย่างที่ 1 แต่ตัวอย่างที่ 2 เป็นการถ่ายทอดคำบอกเล่าที่ประจักษ์พยานมีความเชื่อที่ผิดอย่างชัดเจน แต่สามารถถ่ายทอดคำบอกเล่าของตนเองต่อผู้รับฟังได้อย่างถูกต้องดังนี้

“Bartholomew ได้รับคำบอกเล่าอย่างไม่ต้องจากจักษุแพทย์ผู้ที่มีความน่าไว้วางใจว่า สายตาของเขามีปัญหาที่ไม่อาจเชื่อถือได้เกือบจะทั้งหมด แต่ก็ไม่มีเหตุผลที่จะปฏิเสธการวินิจฉัยนี้ ด้วยเหตุนี้ แม้ว่า การรายงานของจักษุแพทย์จะเป็นเท็จ แต่ Bartholomew ก็ควรจะต้องยอมรับการวินิจฉัยดังกล่าวนี้ที่เป็นปัญหา ด้วยหลักฐานทั้งหมดที่มีไม่เช่นนั้นแล้วการวินิจฉัยของจักษุแพทย์จะทำให้ Bartholomew เป็นผู้หักล้างที่ไม่ถูกหักล้าง (undefeated defeater) สำหรับความเชื่อเกี่ยวกับสายตาของเขาโดยส่วนใหญ่ อย่างไรก็ตามในขณะที่เขาเดินออกมาจากคลินิกของจักษุแพทย์คนดังกล่าว Bartholomew ได้เห็นอุบัติเหตุทางรถยนต์ ทำให้เกิดความเชื่อที่จริงซึ่งสอดคล้องกันว่ามีอุบัติเหตุเกิดขึ้น และต่อมาเขาได้รายงานเหตุการณ์อุบัติเหตุต่อ Iris แต่ไม่ได้รายงานเกี่ยวกับการวินิจฉัยของการตรวจสายตาของเขาโดยจักษุแพทย์ให้ Iris ทราบในท้ายที่สุด Iris ได้สร้างความเชื่อที่จริงที่สอดคล้องกันขึ้นมา” (Lackey, 2006b: 435)

Lackey อธิบายต่อว่า ในกรณีของตัวอย่างที่ 2 นี้เอง แม้ว่าการวินิจฉัยของจักษุแพทย์จะสามารถเอาชนะสถานะทางญาณวิทยาของการรับรู้ของ Bartholomew เกี่ยวกับอุบัติเหตุทางรถยนต์ได้ก็ตาม แต่ Iris ก็ไม่มีเหตุผลที่จะสงสัยในการรับรู้ของ Bartholomew ได้ ด้วยเหตุนี้แม้ว่า Bartholomew จะไม่มีเหตุผลที่จะไว้วางใจ

ประสบการณ์การมองเห็นของเขาต่อคำบอกเล่าของประจักษ์พยานของจักขุนแพทย์ก็ตาม แต่การที่ไม่มีเหตุผลในการสร้างความไว้วางใจที่ว่านั้น ไม่ถูกส่งผ่านไปยัง Iris ผ่านทางคำบอกเล่าของประจักษ์พยานของเขา สิ่งนี้ชี้ให้เห็นว่า Bartholomew สามารถส่งผ่านคำบอกเล่าซึ่งเป็นความรู้ (justified belief, warranted belief) ไปยัง Iris ได้ ดังนั้นความเชื่อที่ประจักษ์พยานมีอยู่จึงไม่เกี่ยวข้องกับการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ดังนั้นจึงทำให้เห็นว่า TEP-N เป็นเท็จ

เนื่องจาก Lackey ได้ยกตัวอย่างแย้ง TEP-N ทั้งสองตัวอย่างดังที่ได้อภิปรายไปแล้วนั้น ทำให้เห็นว่าการอาศัยความเชื่อของประจักษ์พยานไม่เพียงพอที่จะเป็นเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานได้ ซึ่งทำให้ Lackey เสนอหลักการใหม่ขึ้นมาที่เรียกว่า Reliability of the Statement-Necessity thesis (ต่อไปจะแทนด้วย RS-N) โดยมีรายละเอียดว่า

RS-N: สำหรับทุก ๆ ผู้พูด A และผู้ฟัง B, B รู้ (ความเชื่อที่มีเหตุผลสนับสนุน หรือความเชื่อที่ได้รับประกัน) ว่า p บนฐานของคำบอกเล่าของ A ว่า p ก็ต่อเมื่อถ้อยแถลงของ A ว่า p เป็นสิ่งที่น่าเชื่อถือ หรือ อย่างอื่นที่นำไปสู่ความจริง (truth) (Lackey, 2006b: 437)

จะเห็นได้ว่า เมื่อ Lackey ได้ทำการโต้แย้งและแสดงให้เห็นถึงความผิดพลาดของการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางของ TEP-N แล้วนั้น Lackey ได้ทำการสร้างข้อเสนอมใหม่ขึ้นมาที่เรียกว่า RS-N โดยเป็นการเปลี่ยนเงื่อนไขของความจำเป็น ซึ่งเดิมเป็นการพิจารณาจากความเชื่อที่ประจักษ์พยานคนนั้น ๆ มีอยู่ มาเป็นการพิจารณาตัวถ้อยแถลงนั้น ๆ ว่ามีความน่าเชื่อถือ หรือมีอย่างอื่นที่นำไปสู่ความจริงหรือไม่ อีกนัยหนึ่ง เหมือนว่า Lackey เสนอให้พิจารณาคุณค่าในเชิงความเชื่อ (Epistemic Value) ในฐานะของการนำไปสู่การมีความเชื่อที่จริงนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม Lackey เห็นว่า TEP-N และ RS-N แสดงเฉพาะเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับความรู้ที่ได้รับการรับรองและมีเหตุผลสนับสนุนเท่านั้น แต่ความสมบูรณ์ที่สุดของญาณวิทยาว่าด้วยคำบอกเล่าของประจักษ์พยานจะต้องประกอบด้วยเงื่อนไข (2) และ (3) ตาม TEP-S ดังนั้น Lackey จึงเห็นว่าอย่างน้อยที่สุดเราจะต้องพิจารณาการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบใหม่ที่เขาเรียกว่า Statement View of Testimony หรือ SVT ดังนี้คือ

- SVT: สำหรับทุก ๆ ผู้พูด A และผู้ฟัง B, ความเชื่อของ B ว่า p เป็นสิ่งที่เหตุผลหรือได้รับประกัน (justified, warranted) บนฐานของคำบอกเล่าของ A ว่า p ก็ต่อเมื่อ (Lackey, 2006b: 438)
- (1) ถ้อยแถลงของ A ว่า p มีความน่าเชื่อถือหรืออย่างน้อยอื่นที่นำไปสู่ความจริง (truth)
 - (2) B ได้รับความเชื่อว่า p บนฐานของเนื้อหาของถ้อยแถลงของ A ว่า p และ
 - (3) B ไม่มีตัวหักล้างสำหรับความเชื่อว่า p

จะเห็นว่า Lackey เสนอให้ใช้เงื่อนไขว่าผู้ฟังจะต้องได้รับความเชื่อบนฐานของเนื้อหาของประจักษ์พยานของผู้พูดที่พูดออกมา และจะต้องไม่มีตัวหักล้างสำหรับความเชื่อนั้นด้วย ดังนั้น ตามแนวทางของ SVT กระบวนการติดต่อสื่อสารผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน จึงไม่เกี่ยวข้องกับผู้พูดที่ถ่ายทอดความเชื่อของเธอไปยังผู้ฟัง แต่ผู้พูดจะเสนอคำกล่าวแก่ผู้ฟังพร้อมกับคุณสมบัติทางญาณวิทยาที่ผู้พูดมีอยู่ และผู้ฟังจะสร้างความเชื่อที่สอดคล้องกันบนพื้นฐานของความเข้าใจและยอมรับข้อความนั้น (Lackey, 2008: 72-73) อย่างไรก็ตามในการเพิ่มเติมเงื่อนไขที่ (2) และ (3) เข้ามาใน SVT นั้น ยังอาจจะไม่เพียงพอที่จะตอบคำถามที่ว่าอะไรคือเงื่อนไขที่จำเป็นสำหรับความรู้จากคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ทำให้ Lackey มุ่งเน้นไปที่การอภิปรายเรื่องการให้เหตุผลสนับสนุนแบบลดทอนนิยม (Reductionism)

และแบบปฏิเสธลดทอนนิยม (Non-Reductionism) ในการอธิบายปัญหา⁴ ในส่วนถัดไปเราจะพิจารณาข้อเสนอของ Lackey เกี่ยวกับ TEP-N ซึ่งเป็นใจความสำคัญของบทความชิ้นนี้

ข้อสังเกตต่อการอ้างเหตุผลโต้ตอบ TEP-N ของเจนนีเฟอร์ แล็กกี

ในการตั้งข้อสังเกตต่อการอ้างเหตุผลผ่านการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้น นักปรัชญามักจะมุ่งเป้าหมายไปที่การตั้งข้อสังเกตต่อการอ้างตัวอย่างที่ 1 ของเธอ ลักษณะสำคัญของคำบอกเล่าของประจักษ์พยานประการหนึ่งที่ถูกนำมาเปรียบเทียบก็คือ ตัวอย่างเกี่ยวกับการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่ผู้ทำหน้าที่ส่งผ่านคำบอกเล่า เป็นเสมือนเครื่องส่งผ่านสัญญาณเสียงเท่านั้น นั่นหมายความว่าตัวผู้พูดไม่ได้ “รู้” เกี่ยวข้องกับเรื่องที่พูด แต่ทำหน้าที่คอยส่งผ่านคำบอกเล่าเท่านั้น โดยในบทความของ Carter และ Nickel เรื่อง “On Testimony and Transmission” (Carter and Nickel, 2014: 145-155) ได้ยกตัวอย่างสำคัญประการหนึ่งในการโต้แย้ง TEP-N แต่มีความแตกต่างไปจากกรณีของ Lackey โดยมีรายละเอียดว่า

⁴ การให้เหตุผลสนับสนุนแบบลดทอนนิยมก็คือ เมื่อเราได้รับคำบอกเล่าของประจักษ์พยานมาแล้ว เราจะลดทอนคำบอกเล่านั้นไปยังแหล่งความรู้อื่น ๆ เพื่อตรวจสอบคำบอกเล่านั้น ในแง่นี้คำบอกเล่าจึงไม่ใช่ความรู้พื้นฐาน ส่วนแนวทางแบบปฏิเสธลดทอนนิยม นั้นเราสามารถยอมรับคำบอกเล่านั้น ๆ ได้เลยเนื่องจากบางครั้งเราอาจจะไม่มีเหตุผลหรือความเชื่อที่จะลดทอนไปเพื่อตัดสินคำบอกเล่านั้น ๆ ซึ่งสำหรับ Lackey เธอเห็นว่า คำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่ได้รับการให้เหตุผลสนับสนุนตามแนวทางทั้งสองนี้ มีปัญหา เช่น แนวทางแรกเป็นการไม่ไว้วางใจต่อคำบอกเล่ามากเกินไป ส่วนแนวทางที่สองก็เป็นแนวทางที่ให้ความไว้วางใจกับคำบอกเล่ามากเกินไป (Lackey, 2006b: 439-440) ดังนั้นเธอจึงไม่ได้ให้ความสำคัญกับแนวทางใดแนวทางหนึ่งมากกว่ากัน แต่เธอเห็นว่าแนวทางที่เป็นไปได้นั้นจะต้องเป็นแนวทางแบบผสมผสาน (hybrid) ของการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน คือการเสนอให้ตรวจสอบผู้พูดที่แม้ว่าการตรวจสอบนั้นอาจจะไม่สามารถตรวจสอบได้อย่างครบถ้วนแบบที่กลุ่มลดทอนนิยมต้องการ

“คอมพิวเตอร์ในเน็ตบุ๊กของ Rupert ไม่สามารถเชื่อมต่ออินเทอร์เน็ต ไวไฟที่บ้านของเขาได้ และเขาสงสัยว่าเราเตอร์อินเทอร์เน็ตน่าจะมีปัญหาแน่นอน เนื่องจากปัจจุบัน Rupert เป็นโรคกล่องเสียงอักเสบ เขาจึงเขียนคำถามบางอย่างให้กับลูกชายวัย 8 ขวบ ที่ชื่อ Ian เพื่อถามผู้ให้บริการอินเทอร์เน็ต เมื่อ Ian โทรไปสอบถามผู้ให้บริการอินเทอร์เน็ต เขาได้รับการถ่ายทอดคำบอกเล่าจากผู้ให้บริการอินเทอร์เน็ตเกี่ยวกับวิธีการใช้งานและแก้ปัญหา จากนั้น Ian ก็ถ่ายทอดคำบอกเลาดังกล่าวนี้ต่อ Rupert แต่ในการถ่ายทอดนี้ Ian ไม่เข้าใจในสิ่งที่เขาถ่ายทอดต่อ Rupert เมื่อสักครู่นี้ แต่เมื่อท้ายที่สุดแล้ว Rupert สามารถเชื่อมต่ออินเทอร์เน็ตได้สำเร็จ” (Carter and Nickel, 2014: 146)

แต่ในกรณีนี้ มีความแตกต่างไปจากตัวอย่างที่ 1 ของ Lackey อย่างชัดเจน กล่าวคือ ในตัวอย่างของ Lackey นั้น ครูวิทยาศาสตร์ที่ชื่อว่า Clarissa ทำหน้าที่เป็นผู้ส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานที่แท้จริง (genuine testimony) กล่าวคือ แม้เธอจะไม่เชื่อในทฤษฎีวิวัฒนาการ แต่เธอก็เชื่อว่าทฤษฎีดังกล่าวเป็นไปตามหลักวิทยาศาสตร์ การที่เธอเชื่อว่าทฤษฎีดังกล่าวเป็นไปตามหลักทางวิทยาศาสตร์ เป็นการสื่อให้เห็นว่าเธอเป็นผู้เชี่ยวชาญทางด้านการสอนชีววิทยา โดยมีสถานะของการเป็นครูรองรับอยู่ ดังนั้น จึงถือว่าเธอเป็นผู้เชี่ยวชาญอยู่ในขณะที่กรณีของ Rupert กับ Ian นั้น ผู้ที่ทำหน้าที่ถ่ายทอดหรือส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานซึ่งก็คือ Ian ไม่ได้ทำหน้าที่เป็นประจักษ์พยานอย่างแท้จริง แต่เป็นเพียงแค่ผู้ถ่ายทอดสิ่งที่เขาได้ฟังมา (hearsay) เท่านั้น (Carter and Nickel, 2014: 146) แม้ว่า Clarissa จะไม่เชื่อทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ แต่เธออาจจะได้รับคำบอกเล่าเรื่องนี้มาอย่างเข้าใจก็ได้ และนี่เองจะเป็นจุดสำคัญที่น่าพิจารณาต่อไปว่า แท้จริงแล้ว Lackey ได้ทำการโต้แย้ง TEP-N หรือไม่ ถ้าไม่ เราควรมีข้อเสนอต่อคำบอกเล่าของประจักษ์พยานเป็นไปอย่างไร จากการทบทวนเอกสารที่เกี่ยวข้อง เราพบว่านักปรัชญาอย่าง Paul Faulkner (2011: 73) ได้ให้ข้อสังเกตต่อตัวอย่างที่ 1 ของ Lackey เอาไว้อย่างน่าสนใจ กล่าวคือ Faulkner เห็นว่าตัวอย่างครูสอนวิทยาศาสตร์ชาวคริสต์

ไม่ได้มีความสำคัญมากนักที่จะได้แย้งกับ TEP-N อย่างจริงจังโดยเขาได้ใช้รูปแบบการอธิบายการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบหนึ่งที่ว่า TEP-N* ซึ่งมีคำอธิบายดังนี้

TEP-N*: สำหรับทุก ๆ คนในสายโซ่ของคำบอกเล่า ผู้พูด $A_1, \dots, A_n$ (เมื่อ $i = 1, 2, 3, \dots, n$) และผู้ฟัง B, B รู้ว่า p บนฐานของคำบอกเล่าของ A_n ว่า p ก็ต่อเมื่อ ผู้พูดลำดับแรก A_1 รู้ว่า p ในบางแนวทางที่ไม่ใช่เชิงคำบอกเล่า (Faulkner, 2011: 73)

จะสังเกตได้ว่า มุมมองแบบ TEP-N* ของ Faulkner เช่นนี้ ชี้ให้เห็นว่านักเรียนได้รับความรู้เพิ่มเติมขึ้นในขณะที่ครูเองไม่ใช่แหล่งที่มาของความรู้ (Faulkner, 2011: 73) และยังเห็นได้ว่าตรงนี้แตกต่างกับคำอธิบายของ Lackey ตรงที่ว่า TEP-N* ถือว่าครูไม่ใช่แหล่งที่มาของความรู้ ในขณะที่ Lackey ถือว่าครูเป็นแหล่งที่มาของความรู้ ทั้งนี้ก็เพราะว่า ครูไม่อาจจะเป็น $A_{i=1}$ ตามแนวทางของ TEP-N* แต่ครูจะเป็น $A_{i>1}$ ด้วยเหตุนี้จึงอาจพิจารณาได้ว่าในกรณีที่ $A_{i>1}$ สถานะของครูจึงเป็นสถานะเช่นเดียวกับสถานะของ Ian ตามตัวอย่างของ Carter และ Nickel หรืออาจอธิบายให้เห็นภาพชัดก็คือว่า TEP-N* บอกว่า ครูทำหน้าที่เป็นเครื่องขยายเสียงส่งสัญญาณเสียงจากแหล่งที่มาอื่น ๆ อีกครั้ง โดยที่ครูไม่จำเป็นต้องมีความเชื่อ (believe) นั้น ๆ ก็ได้ เช่นเดียวกับ Ian ที่ทำหน้าที่เป็นเครื่องขยายเสียงจากการส่งความรู้ที่มาจากคำบอกเล่าของให้บริการอินเทอร์เน็ต มาถึง Rupert ผู้เป็นพ่อของเขา และ Rupert ได้รับความรู้นั้นอย่างถูกต้องโดยที่ Ian ไม่มีความเชื่อในสิ่งที่เขาพูดออกไปเลย

การันนั้นก็ตาม ท่าทีของ TEP-N* น่าจะมีปัญหาอยู่พอสมควรกับการอธิบายกรณีตัวอย่างครูสอนวิทยาศาสตร์ชาวคริสต์ เนื่องจากว่าการสอนหนังสือของครูไม่ได้วางอยู่บนฐานของความเชื่อที่เขาหรือเธอมีอยู่ หากแต่ การสอนของครูจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องสอนตามหลักสูตรการศึกษาที่ถูกกำหนดเอาไว้สำหรับผู้เรียน ตามความหมายนี้ ครูจึงมีภาระหน้าที่บางประการที่จะต้องทำหน้าที่ของครูให้บรรลุวัตถุประสงค์ ดังนั้นจึงจริงอยู่ที่ครูจะไม่เชื่อทฤษฎีวิวัฒนาการ แต่เชื่อหลักการทางศาสนาแทน ซึ่งก็ในกรณีนี้ผู้เขียนเห็นว่าเราไม่ควรที่จะเรียกว่าครูไม่มีความรู้ในวิทยาศาสตร์เพื่อปฏิเสธแนวทาง TEP-N และบอกไม่ได้ด้วยว่าครูเป็นเพียงผู้ส่งข้อความเท่านั้น

ตามแนวทางของ TEP-N* ผู้เขียนเห็นว่ากรณีตัวอย่างของ Lackey น่าสนใจ แต่ปัญหาตอนนี้คือตัวอย่างของ Lackey เอง ไม่สามารถใช้เป็นข้ออ้างสำหรับการปฏิเสธ TEP-N ได้ และในขณะเดียวกัน TEP-N* ก็ไม่สามารถเป็นหลักการใหม่ได้ เนื่องจากไม่สามารถแย้งตัวอย่างของ Lackey ลงไปได้ ดังนั้นแล้วในตอนนี้อย่างน้อย TEP-N จึงยังไม่สามารถหาข้อปฏิเสธมาหักล้างลงได้เลย

ดังที่ได้กล่าวไปแล้วว่า สิ่งที่เราสังเกตเห็นจากกรณีตัวอย่างของ Lackey ก็คือว่า ครูมีพันธะหน้าที่บางประการที่จะต้องส่งผ่านคำบอกเล่าให้ถูกต้อง ซึ่งพันธะหน้าที่ดังกล่าวถูกกำกับควบคุมโดยสถานะของผู้สอนซึ่งจะต้องสอนให้ถูกต้อง คำถามคือ มีกรณีที่ครูตั้งใจจะสอนไม่ให้ถูกต้องตามหลักการทางวิทยาศาสตร์ แต่สอนตามหลักความเชื่อทางศาสนาของตนเองหรือไม่ คำตอบคือ มีแน่นอน แต่เราก็ต้องพิจารณาว่า โดยมากแล้วการสอนของครูจะพ่วงมากับพันธะหน้าที่ของการเป็นครูเสมอ นั่นคือความมุ่งมั่นในการสอนหรือถ่ายทอดเรื่องที่ต้องการให้นักเรียนเท่านั้น จริงอยู่ที่ตัวอย่างของ Lackey จะบอกว่าครูไม่มีความเชื่อในเรื่องนั้น ๆ แต่ก็สามารถถ่ายทอดออกมาได้ ผู้เขียนเห็นว่า Lackey กำลังพูดถึงความเชื่อที่ไม่ใช่ความเชื่อเชิงญาณวิทยา ที่จะต้องมีความเกี่ยวข้องกับการเชื่อว่าประพจน์หนึ่ง ๆ เป็นจริง คำอธิบายเกี่ยวกับความเชื่อเชิงญาณวิทยากับความเชื่อที่ไม่ใช่เชิงญาณวิทยานั้น พิจารณาได้จากการอธิบายถึงปัจเจกบุคคลคนหนึ่ง ๆ มีความเชื่อที่เกี่ยวกับการ “เชื่อว่า” (believe that) และความเชื่อเกี่ยวกับการ “เชื่อใน” (believe in) อะไรบางอย่าง (McCain, 2016: 26-27) กล่าวคือ ในทางญาณวิทยาจะอธิบายความเชื่อบนฐานของสิ่งที่เราเชื่อว่าจริง ยกตัวอย่างเช่น สมมติเชื่อว่าประชาธิปไตยเป็นระบอบการปกครองที่ให้สิทธิและเสรีภาพในการแสดงออกของปัจเจกบุคคล และประชาชนในระบอบประชาธิปไตยก็ปฏิบัติตามหลักการนี้ได้ ในขณะที่สมพงษ์เป็นผู้ที่เชื่อในระบอบเผด็จการ แต่ไม่เชื่อในระบอบประชาธิปไตย แม้ว่าสมพงษ์จะไม่เชื่อในระบอบประชาธิปไตย แต่สมพงษ์ก็เชื่อว่า สิ่งต่าง ๆ ในระบอบประชาธิปไตยเป็นจริง เช่น การแสดงออกทางการเมืองของพลเมืองได้อย่างเสรี และกิจกรรมต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในระบอบประชาธิปไตยก็คือสิ่งที่สมพงษ์เชื่อว่าเกิดขึ้นจริง ลักษณะเช่นนี้ทำให้เห็นว่า สมพงษ์เชื่อว่าสิ่งต่าง ๆ ที่เกิดขึ้นในระบอบ

ประชาธิปไตยเกิดขึ้นเช่นนั้นจริง แม้ว่าสมพงษ์จะไม่ได้เชื่อในระบอบประชาธิปไตย ดังนั้นไม่ว่าสมหมายหรือสมพงษ์จะ “เชื่อใน” ระบอบการปกครองที่แตกต่างกัน แต่ทั้งสองต่าง “เชื่อว่า” กิจกรรมและเรื่องราวต่าง ๆ ในระบอบประชาธิปไตยดำเนินไปเช่นนั้นเหมือนกัน (McCain, 2016: 27) ด้วยเหตุนี้การนิยามความรู้พื้นฐานของสิ่งที่เรียกว่าความเชื่อจึงต้องเป็นการ “เชื่อว่า” ไม่ใช่ “เชื่อใน” สิ่งที่เรายังจะสังเกตได้จากคำอธิบายนี้ก็คือ การเชื่อในบางสิ่งบางอย่างนั้น เป็นการมอบความเชื่อในลักษณะของความศรัทธา ความไว้วางใจต่อสิ่งนั้น โดยเป็นการเชื่อในสิ่งนั้น ๆ โดยตรง แต่การเชื่อว่าบางอย่างนั้น ไม่จำเป็นต้องศรัทธาในสิ่งนั้นก็เชื่อว่าสิ่งนั้น ๆ เกิดขึ้นได้ ด้วยเหตุนี้การเชื่อว่าการเชื่อในจึงต่างกัน และการเชื่อว่าจะเป็นการเชื่อที่นักญาณวิทยาสนใจเกี่ยวกับความรู้เป็นสำคัญ

จากการจำแนกสิ่งที่เรียกว่า ความเชื่อ ที่กล่าวไปข้างต้นนั้น ก็จะให้เห็นได้ชัดว่า Lackey กำลังอภิปรายตัวอย่างของเขาเกี่ยวกับครูสอนวิทยาศาสตร์ชาวคริสต์ว่า ครูวิทยาศาสตร์ชาวคริสต์ไม่ได้เชื่อในวิทยาศาสตร์ แต่เชื่อในความเชื่อทางศาสนา ซึ่งก็ยังสามารถถ่ายทอดความรู้ไปยังนักเรียนได้ ผู้เขียนเห็นว่าการสร้างข้อโต้แย้งของ Lackey ต่อ TEP-N เช่นนี้เป็นเรื่องปกติ ไม่ได้มีอะไรพิเศษเพียงพอที่จะสามารถแย้งกับ TEP-N ให้ตกไปได้ ทั้งนี้ก็เพราะว่า เวลาที่ครูสอนวิทยาศาสตร์คนดังกล่าวสอนนักเรียนนั้น เธอไม่ได้สอนบนฐานของสิ่งที่เธอ “เชื่อใน” แต่เธอสอนในสิ่งที่เธอกำลัง “เชื่อว่า” การวิวัฒนาการของมนุษย์มันเป็นไปเช่นนั้นตามหลักฐานทางวิทยาศาสตร์ที่เธอได้รับมาจากการเรียนวิทยาศาสตร์ หรืออาจจะมาจากการบอกเล่าของนักวิทยาศาสตร์ หรืออาจารย์สอนชีววิทยาของเธอ เป็นต้น ซึ่งแม้เธอจะเชื่อในศาสนาแต่เธอยังเชื่อว่าสิ่งที่เธอสอนนั้นจะต้องเป็นไปตามหลักการทางวิทยาศาสตร์ และที่เห็นอย่างชัดเจนก็คือว่าตัวอย่างดังกล่าวของ lackey ไม่ได้วางอยู่บนฐานของระดับการอภิปรายเดียวกัน เพราะเธอใช้การอภิปรายที่มองความเชื่อโดยไม่จำแนกสิ่งที่เรียกว่า “เชื่อว่า” ออกจากสิ่งที่เรียกว่า “เชื่อใน”

แต่อย่างไรก็ตาม กรณีตัวอย่างของ Lackey ไม่ใช่ว่าจะไม่มีคุณค่าเชิงญาณวิทยาว่าด้วยคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน ในทางกลับกัน ผู้เขียนเห็นว่าตัวอย่างของเธอกลับสามารถตีความเพื่อชี้ให้เห็นคุณลักษณะบางประการในการ

ส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานได้ ประการแรกคือพันธะหน้าที่ของประจักษ์พยานที่มีต่อการส่งผ่านคำบอกเล่า นั้น ๆ ประการที่สองคือความใกล้ชิดระหว่างครูกับนักเรียน ซึ่งเป็นความใกล้ชิดที่ผู้รับฟังคำบอกเล่ากับผู้ที่เห็นประจักษ์พยานเห็นหน้ากันอย่างใกล้ชิด (face-to-face) ซึ่งจะสามารถประเมินความน่าเชื่อถือได้จากลักษณะท่าทางที่ผู้ทำหน้าที่ประจักษ์พยานส่งผ่านคำบอกเล่ามายังผู้รับคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน แต่ดูเหมือนว่าการตีความว่าตัวอย่างของ Lackey มีคุณค่าทางฐานวิทยาในสองประการดังกล่าว ก็ดูเหมือนว่าตัวอย่างนี้ไม่ได้มีการอธิบายใหม่ ๆ ไปมากกว่าหลักการของ TEP-N เลย เพราะการที่ครูมีพันธะหน้าที่ในการถ่ายทอดความรู้ให้นักเรียนก็เท่ากับว่าครูมีความรู้ (know that something) ในสิ่งที่ถ่ายทอดออกมา ซึ่งก็เป็นไปตามหลักการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบ TEP-N ส่วนประการที่สองที่เกี่ยวกับความใกล้ชิดแบบ (face-to-face) นั้น ผู้เขียนเห็นว่าแม้ความใกล้ชิดจะสามารถประเมินความตั้งใจที่ประจักษ์พยานมีต่อผู้รับฟังคำบอกเล่าก็ตาม แต่ความใกล้ชิด (face-to-face) ก็สามารถนำไปสู่การได้รับคำบอกเล่าที่เป็นเท็จหรือคำบอกเล่าที่เหลวไหลได้ ด้วยเหตุนี้หากการตีความดังกล่าวครอบคลุมตัวอย่างของ Lackey ผู้เขียนเห็นว่าน่าจะเป็นการชี้ให้เห็นได้อย่างชัดเจนว่า ตัวอย่างของ Lackey เกี่ยวกับครูสอนวิทยาศาสตร์ชาวคริสต์ไม่สามารถปฏิเสธ TEP-N ได้เลย ต่อไปเราจะลองพิจารณาตัวอย่างที่ 2 ของ Lackey

สำหรับในตัวอย่างที่ 2 ของ Lackey เป็นตัวอย่างสำหรับโต้ตอบ TEP-N เช่นกัน ซึ่งดูเหมือนจะมีความเป็นไปได้มากกว่าตัวอย่างที่ 1 ที่มีความล้มเหลวในการโต้ตอบกับ TEP-N โดยที่ในตัวอย่างที่ 2 เราจะพบว่า Bartholomew ในฐานะประจักษ์พยาน (Testifier) มีความเข้าใจผิดว่าสายตาของเขาคิดปกติ แต่ในความเป็นจริงสายตาของเขาไม่ผิดปกติเพราะสามารถถ่ายทอดสิ่งที่เขาเห็นไปยัง Iris ได้ ในกรณีนี้ Iris ได้รับข้อมูลที่ถูกต้อง แม้ว่า Bartholomew จะไม่ทราบสายตาของเขาสามารถรายงานสิ่งที่ถูกต้องได้ก็ตาม กล่าวอีกนัยหนึ่งก็คือว่า Bartholomew ไม่สามารถทราบได้เลยว่าสิ่งที่เขาเห็นนั้นเป็นจริงหรือไม่จริง แต่ก็รายงานไปตามที่เขาเห็น และเขาอาจเชื่อว่าสิ่งที่เขาเห็นไม่เป็นจริง แต่ความจริงก็คือสิ่งที่เขาเห็นนั้นเป็นจริง และดังนั้นปัญหาจึงอยู่ที่ทักษะแพทย์รายงานผลที่เป็นเท็จให้เขาทราบนั่นเอง

อย่างไรก็ตาม และจากตัวอย่างที่ 2 นี้เองแม้ผู้รับฟังคำบอกเล่าจะได้รับคำบอกเล่าจากประจักษ์พยานอย่างถูกต้องก็ตาม แต่ทั้งนี้คำบอกเล่าที่เขารับมามันก็เกิดขึ้นจากการที่ประจักษ์พยานมีสิ่งนั้นอยู่ แต่ประจักษ์พยานไม่ทราบว่าตนเองมี การไม่ทราบว่าตนเองมีก็เนื่องมาจากว่าประจักษ์พยานมีความเชื่อบางประการที่เขาได้มาอย่างผิด ๆ นั่นคือการรายงานของจักษุแพทย์ที่เป็นเท็จ แต่เชื่อมั่นในจักษุแพทย์ ในแง่นี้เราอาจจะบอกว่าเป็นการแย้ง TEP-N ได้อย่างชัดเจน เพราะเหมือนกับว่าแพทย์คนดังกล่าวไม่มีความรู้เพราะรายงานผลเท็จ อย่างไรก็ตามผู้เขียนเห็นว่าตัวอย่างที่สองมีปัญหาแน่นอน ปัญหาแรกคือ Lackey ไม่สามารถอธิบายได้อย่างชัดเจนว่าตกลงแล้วจะถือว่า Bartholomew เป็นประจักษ์พยานหรือไม่ เพราะเขาทำหน้าที่เดียวกับ Ian นอกจากนี้ตัวอย่างที่สองของ Lackey ยังไม่สามารถอธิบายอย่างชัดเจนได้ด้วยว่า จักษุแพทย์มีสถานะทางญาณวิทยาที่มีความรู้จริง ๆ หรือไม่ ซึ่งไม่เกี่ยวกับการถ่ายทอดความเท็จออกมา ดังนั้น ตัวอย่างที่สองของ Lackey จึงมีปัญหามาก ส่วนตัวอย่างที่หนึ่งของเธอดูตรงไปตรงมาแต่ก็ยังไม่สามารถแย้งกับ TEP-N ได้ เช่นเดียวกัน

ผู้เขียนเห็นว่า ถึงแม้การโต้แย้งแนวทางการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบของ Lackey ที่มีต่อ TEP-N จะมีความล้มเหลวทั้งสองตัวอย่างก็ตาม แต่สิ่งที่น่าสนใจในบทความของ Lackey ก็คือ ข้อเสนอใหม่ของเธอ Lackey ที่เรียกว่า Reliability of the Statement-Necessity thesis (RS-N) เพราะเธอได้สร้างข้อเสนอใหม่ที่เปลี่ยนจากการให้ความสำคัญกับตัวของประจักษ์พยานที่ผูกอยู่กับความรู้ ความเชี่ยวชาญต่าง ๆ ที่ประจักษ์พยานคนนั้น ๆ มีอยู่ มาเป็นการให้ความสำคัญกับตัวคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแทน เช่น แทนที่จะเชื่อว่าปัญหาเรื่องโควิด 19 มีความน่าเชื่อถือเพราะหมอเป็นคนพูด แต่ถ้าอาศัยข้อเสนอของ Lackey เราจะไม่เชื่อเช่นนั้น แต่เราจะพิจารณาจากคำพูดของหมอแทนว่ามีนัยที่นำไปสู่ความน่าเชื่อถือมากน้อยเพียงใด หรือถ้าพิจารณาตามแนวทางของ Richard Foley เราอาจจะบอกได้ว่า Lackey กำลังบอกว่าไม่เสมอไปที่การยอมรับคำบอกเล่าของประจักษ์

พยานจะต้องอาศัยอำนาจทางญาณวิทยา (Epistemic Authority)⁵ อย่างไรก็ตาม อาจเกิดคำถามตามมาได้ว่า การเปรียบเทียบข้อเสนองานของ Lackey ที่แสดงให้เห็นถึงการเปลี่ยนจากการให้ความสำคัญกับอำนาจเชิงญาณวิทยามาเป็นตัวข้อความนั้น สามารถเปรียบเทียบกับข้อเสนองานของ Richard Foley ได้หรือไม่ เพราะดูเหมือนว่า Lackey กำลังพูดถึงการส่งผ่าน (transmission) ส่วน Foley กำลังพูดถึงสิ่งที่เรียกว่าการให้เหตุผลสนับสนุน (Justification) ซึ่งดูเหมือนจะเป็นคนละอย่างกันที่ไม่อาจนำมาเทียบกันได้ แต่อย่างไรก็ตามข้อสงสัยดังกล่าวนี้ผู้เขียนเห็นว่า เราสามารถมองว่าทั้งเรื่องของการส่งผ่านและเรื่องของการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน มีความซ้อนทับร่วมกันในบางประการ เช่น เมื่อพูดถึงการส่งผ่าน เรามักจะถือว่าการส่งผ่านนั้นมีความสมบูรณ์ก็ต่อเมื่อผู้รับคำบอกเล่าได้รับคำบอกเล่าเกี่ยวกับเรื่องนั้น ๆ อย่างถูกต้องซึ่งจะต้องอิงอาศัยอำนาจเชิงญาณวิทยาหรือการมีความรู้ในเรื่องที่ประจักษ์พยานพูดออกมา ในขณะเดียวกัน การให้เหตุผลสนับสนุนตามแนวทางอัตนิยมเชิงญาณวิทยาที่อาศัยการมีอำนาจเชิงญาณวิทยาหรือการลดทอนคำบอกเล่าไปยังตัวประจักษ์พยานคนนั้น ๆ ว่ามีความรู้ที่พอจะน่าเชื่อถือหรือไม่ ซึ่งท้ายที่สุดแล้วก็จะกล่าวถึงอำนาจเชิงญาณวิทยาเช่นกัน แต่ก็พึงตระหนักว่าการส่งผ่านคำบอกเล่ากับการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าเป็นคนละอย่างกัน ด้วยเหตุนี้ การส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางที่ Lackey เสนอขึ้นมาจึงเป็นการชี้ให้เห็นว่า Lackey ได้สร้างกรอบการอธิบาย

⁵ คำว่าอำนาจเชิงญาณวิทยา (Epistemic Authority) เป็นคำที่ Richard Foley ใช้อธิบายการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน โดย Foley แยกแนวทางการให้เหตุผลสนับสนุนคำบอกเล่าของประจักษ์พยานออกเป็น 2 แนวทางด้วยกัน แนวทางแรกเรียกว่า การให้เหตุผลสนับสนุนตามแนวทางอัตนิยมเชิงญาณวิทยา (Epistemic Egoism) ที่พิจารณาว่าเราจะเชื่อหรือไม่เชื่อคำบอกเล่านั้นโดยดูจากการลดทอนคำบอกเล่าไปยังเหตุการณ์หรือปรากฏการณ์หรืออาจจะพิจารณาเทียบกับอำนาจทางญาณวิทยา เช่น การที่หมอบอกว่าเราเป็นไข้จากการตรวจลักษณะทั่วไปภายนอก เราเลือกเชื่อหมอเพราะหมอเป็นผู้มีอำนาจทางญาณวิทยาที่จะบอกเราได้ถูกต้องและน่าเชื่อถือ ส่วนอีกแนวทางหนึ่งเรียกว่าปฏิเสธอัตนิยมเชิงญาณวิทยา (Epistemic Non-Egoism) ซึ่งจะยอมรับคำบอกเล่าอื่น ๆ เลยก้นที่ ดู Richard Foley (1994: 53-73)

แบบใหม่ โดยให้ความสำคัญกับตัวคำบอกเล่า (Statement) แต่ไม่ได้ให้ความสำคัญกับตัวของประจักษ์พยานหรืออำนาจเชิงญาณวิทยานั้นเอง ซึ่งเธอได้เสนอไว้ใน RS-N โดยข้อเสนอดังกล่าวนี้นักเขียนเห็นว่ามีความน่าสนใจ และเปลี่ยนมุมมองที่เราควรมีต่อการสร้างทฤษฎีว่าด้วยคำบอกเล่าของประจักษ์พยาน

บทสรุป

น่าสนใจว่าข้อเสนอของ Lackey เกี่ยวกับการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานนั้น เป็นข้อเสนอกับที่เรียกได้ว่าเป็นการเปลี่ยนมุมมองต่อการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานแบบดั้งเดิม ที่อาศัยการพิจารณาคำบอกเล่าผ่านทางอำนาจเชิงญาณวิทยา (Epistemic Authority) เช่น ความรู้ ความเชื่อพื้นฐานที่มีมาก่อนหน้า หรือ background of belief ของประจักษ์พยานคนนั้น ๆ ไปสู่การให้ความสำคัญกับตัวคำบอกเล่าหรือถ้อยแถลงของคำบอกเล่าเหล่านั้น ผู้เขียนได้แสดงให้เห็นว่า Lackey ยังไม่สามารถที่จะทำการโต้แย้งต่อการส่งผ่านคำบอกเล่าของประจักษ์พยานตามแนวทางดั้งเดิม หรือ TEP-N ได้เลย ทั้งสองตัวอย่างที่ Lackey ยกตัวอย่างมาต่างล้มเหลวด้วยกันทั้งสิ้น แต่ทั้งนี้ เธอได้นำเสนอข้อเสนอมุมมองใหม่ที่เรียกว่า Reliability of the Statement-Necessity thesis หรือ RS-N อันเป็นข้อเสนอทางญาณวิทยาที่น่าสนใจและให้ความสำคัญอย่างยิ่งกับตัวคำบอกเล่าที่จะนำไปสู่การมีความเชื่อที่จริง

เอกสารอ้างอิง

- Audi, R. (1997). The Place of Testimony in the Fabric of Knowledge and Justification. *American Philosophical Quarterly*, 34(4), 405-422.
- Audi, R. (2003). *Epistemology: A Contemporary Introduction to The Theory of Knowledge* (3rd edition). New York: Routledge.
- Burge, T. (1993). Content preservation. *The Philosophical Review*, 102(4), 457-488.

- Burge, T. (1997). Interlocution, perception, and memory. **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, 86(1), 21-47.
- Carter, J. A. and Nickel, P. J. (2014). On testimony and transmission. **Episteme**, 11(2), 145-155.
- Dummett, M. (1994). Testimony and memory. In Matilal, B. K., Chakrabarti, A. (Eds.), **Knowing from Words: Western and Indian philosophical analysis of understanding and testimony** (pp. 251-272). New York: Springer Science & Business Media.
- Fallis, D. (2009). Introduction: The Epistemology of Mass Collaboration. **Episteme**, 6(1), 1-7.
- Faulkner, P. (2011). **Knowledge on Trust**. Oxford: Oxford University Press.
- Foley, R. (1994). Egoism in Epistemology. In Schmitt, F. (Eds.), **Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge** (pp. 53-73). Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Graham, P., & Bachman, Z. (2019). Counterexamples to Testimonial Transmission In Fricker, M., Graham, P. J., Henderson, D., and Pedersen, N. J. (Eds.), **The Routledge handbook of social epistemology** (pp. 61-77). New York: Routledge.
- Hardwig, J. (1985). Epistemic Dependence. **The Journal of philosophy**, 82(7), 335-349.
- Hardwig, J. (1991). The role of trust in knowledge. **The Journal of Philosophy**, 88(12), 693-708.
- Lackey, J. (1999). Testimonial knowledge and transmission. **The Philosophical Quarterly**, 49(197), 471-490.

- Lackey, J. (2006a). Introduction In Lackey, J., Sosa, E. (Eds.), **The Epistemology of Testimony** (pp. 1-24). Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, J. (2006b). Knowing from testimony. **Philosophy Compass**, 1(5), 432-448.
- Lackey, J. (2008). **Learning from words: Testimony as a source of knowledge**. Oxford: Oxford University Press
- McCain, K. (2016). **The Nature of Scientific Knowledge: An Explanatory Approach**. Dordrecht: Springer.
- McMyler, B. (2008). **Trusting Others for the Truth: An Essay on the Epistemology of Testimony** (Doctoral dissertation). Chicago: University of Chicago.
- Plantinga, A. (1993). **Warrant and proper function**. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, A. (1986). Why do We Believe What We Are Told?. **Ratio**, (1), 69-88.
- Welbourne, K. M. (2001). **Knowledge**. Chesham: Acumen Publishing Ltd.

ผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความวารสารปรัชญาและศาสนา
ประจำปี 6 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2564)

1. ศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
2. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ศิริประภา ชวะนะญาณ จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
3. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สยาม ราชวัตร มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
4. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
5. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.มนตรี สิริโรจนานันท์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
6. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุทิษา โรจนอนันต์ มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
7. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ฉลอง พันธุ์จันทร์ มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
8. รองศาสตราจารย์ ดร.โสวิทย์ บำรุงศักดิ์ มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัยวิทยาเขตขอนแก่น
9. พระครูธรรมภาณวิมลย์, ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตอีสาน
10. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ มั่งมีสุขศิริ มหาวิทยาลัยศิลปากร
11. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ชาญณรงค์ บุญหนุน มหาวิทยาลัยศิลปากร
12. ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุदारตน์ พุทธพงษ์ มหาวิทยาลัยศิลปากร
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 จันทร์เทาว์. (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/>

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>.

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