วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Journal of Philosophy and Religion Khon Kaen University

ปีที่ 7 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2565 | ISSN 2465-5155

บทความวิจัย

- การวิเคราะห์เชิงสัญญะในซีรี่ย์อนิเมะเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) 1
  อรพรรณ สุวรรณา

บทความวิชาการ

- ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา: บทแปลและบทวิเคราะห์ยุคสมัยในทัศนะของมิกิ คิโยะชิ 24
  สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์
  รัตน์จิต ทองเปรม
- วิธีการการตีความทางปรัชญาตามแนวศาสตร์การตีความของราชาราม โมหัน รอย 42
  ปัญญา เสนาเวียง
  วิชัย วัชรเวคะวิชญ์
- พุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร 62
  อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน
- เจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา : ความหมายและแนวคิดพื้นฐานทางประติมานวิทยา 93
  เทพพร มังธานี
- ธรรมยุติกนิกาย : การเดินทางและวิวัฒนาการในล้านนา 116
  พระมหาปุณณ์สมบัติ ปภากโร
  พระครูสมุห์ธนโชติ จิรธมฺโม
  ประทีป พืชทองหลาง

ISSN 2465515-5

9 772465 515009

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

7/1 วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

Journal of Philosophy and Religion ปีที่ 7 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2565 | Vol.7 No.1 January-June 2022

7

Journal of Philosophy and Religion
Khon Kaen University

Vol.7 No.1 January-June 2022

วารสารปรัชญาและศาสนา
มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ปีที่ 7 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2565

คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น

ISSN 2465-5155

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

JOURNAL OF PHILOSOPHY AND RELIGION KHON KAEN UNIVERSITY

ISSN 2465 - 5155 ปีที่ 7 ฉบับที่ 1 มกราคม - มิถุนายน 2565

- ***เจ้าของ***

  คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
  มหาวิทยาลัยขอนแก่น
- ***ผู้ทรงคุณวุฒิที่ปรึกษาวารสาร***

  คณบดีคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
  มหาวิทยาลัยขอนแก่น
  รองคณบดีฝ่ายวิจัยและบริการวิชาการ
  มหาวิทยาลัยขอนแก่น
  ศาสตราจารย์เกียรติคุณ ดร.สิทธิ์ บุตรอินทร์
  อาจารย์เกษียณราชการ
  ศาสตราจารย์ ดร.ประยงค์ แสนบุราณ
  อาจารย์เกษียณราชการ
  ศาสตราจารย์ ดร.จำนงค์ อดิวัฒนสิทธิ์
  อาจารย์เกษียณราชการ
  ศาสตราจารย์ ดร.โสรัจจ์ หงศ์ลดารมภ์
  จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
- ***บรรณาธิการ***

  รองศาสตราจารย์ ดร.พุทธรักษ์ ปราบนอก
  มหาวิทยาลัยขอนแก่น
- ***กองบรรณาธิการ***

  ศาสตราจารย์ ดร.วัชระ งามจิตรเจริญ
  มหาวิทยาลัยธรรมศาสตร์
  รองศาสตราจารย์ ดร.ผจญ คำชูสังข์
  อาจารย์เกษียณราชการ
  รองศาสตราจารย์ ดร.สำเนียง เลื่อมใส
  มหาวิทยาลัยศิลปากร
  รองศาสตราจารย์ ดร.ปรุตม์ บุญศรีตัน
  มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
  รองศาสตราจารย์ ดร.วรกฤต เถื่อนช้าง
  มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย
  รองศาสตราจารย์ ดร.รัตนะ ปัญญาภา
  มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี
  ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.หอมหวล บัวระภา
  มหาวิทยาลัยขอนแก่น
  ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.กรรณิกา คำดี
  อาจารย์เกษียณราชการ
  ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ธีระพงษ์ มีไธสง
  มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
  ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ไกรฤกษ์ ศิลาคม
  มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี
- ***ผู้ตรวจสอบภาษาอังกฤษ***

  ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุธิดา โง่นคำ
  มหาวิทยาลัยขอนแก่น
- ***ฝ่ายจัดการวารสาร***

  นางขวัญนคร มุงคำภา
  มหาวิทยาลัยขอนแก่น
  นางสาวอัมพร รักหนองแซง
  มหาวิทยาลัยขอนแก่น

- **วัตถุประสงค์**
  1. เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและวิจัยด้านปรัชญาและศาสนา
  2. เป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา
- **กำหนดการออกวารสาร (ปีละ 2 ฉบับ)**

  ฉบับที่ 1 มกราคม – มิถุนายน
  ฉบับที่ 2 กรกฎาคม – ธันวาคม
- **พิมพ์ที่** โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยขอนแก่น
  ตำบลในเมือง อำเภอเมืองขอนแก่น จังหวัดขอนแก่น 40002

ติดต่อบอกรับวารสาร 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. 7 No. 1 January - June 2022

- **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 Saenpuran
  Retired government official
  Prof. Dr. Jamnong Adivatanasit
  Retired government official
  Prof. Dr. Soraj Hongladarom
  Chulalongkorn University
- **Editor –in-Chief**
  Assoc. Prof. Dr. Puttharak Prabnok
  Khon Kaen University
- **Editorial Board**
  Prof. Dr. Watchara Ngamchitcharoen
  Thammasat University
  Assoc. Prof. Dr. Pajon Kamshusang
  Retired government official
  Assoc. Prof. Dr. Samniang Leurmsai
  Silpakorn University
  Assoc. Prof. Dr. Parud Boonsriton
  Chiang Mai University
  Assoc. Prof. Dr. Warakrit Thuenchang
  Mahachulalongkornrajavidyalaya University
  Assoc. Prof. Dr. Rattana Panyapa
  Ubon Ratchathani Rajabhat University
  Asst. Prof. Dr. Homhuan Buarabha
  Khon Kaen University
  Asst. Prof. Dr. Khanika Kamdee
  Retired government official
  Asst. Prof. Dr. Theerapong Meethaisong
  Mahasarakham University
  Asst. Prof. Dr. Krairoek Silakhom
  Udon Thani Rajabhat University
- **English Language Editor**
  Asst. Prof. Dr. Sutida Ngonkum
  Khon Kaen University
- **Managing Journal**
  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
Distric, Khon Kaen 40002
Tel. 043-202861 Ext.45820 Fax. 043-202050
http://so06.tci-thaijo.org/index.php/jprkku

เกี่ยวกับวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น

วารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น เป็นวารสารวิชาการด้านปรัชญาและศาสนา มีวัตถุประสงค์เพื่อส่งเสริมและเผยแพร่การศึกษาค้นคว้าและการวิจัยด้านปรัชญาและศาสนา และเพื่อเป็นสื่อกลางในการแลกเปลี่ยนความรู้และความคิดทางวิชาการด้านปรัชญาและศาสนาในการเผยแพร่ผลงานวิชาการแก่นักวิจัย นักวิชาการ และคณาจารย์ทั้งชาวไทยและชาวต่างประเทศ วารสารมีกำหนดการออกปีละ 2 ฉบับ (ราย 6 เดือน) ทุกบทความที่ตีพิมพ์เผยแพร่ได้ผ่านการพิจารณาจากผู้ทรงคุณวุฒิในสาขาที่เกี่ยวข้องอย่างน้อย 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.

บทบรรณาธิการ

นับตั้งแต่การก่อตั้งของวารสารปรัชญาและศาสนา มหาวิทยาลัยขอนแก่น วารสารได้รับการสนับสนุนจากคณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น ตลอดระยะเวลาก้าวเข้ามาสู่ปีที่ 7 ของการเป็นพื้นที่สื่อกลางในการเผยแพร่ความรู้ทางด้านปรัชญาและศาสนา และงานวิชาการอื่น ๆ ที่เกี่ยวข้อง วารสารฉบับนี้เป็นวารสารฉบับที่หนึ่งของปีที่เจ็ด ซึ่งมีบทความส่งเข้ามาตีพิมพ์กับวารสารเป็นบทความที่ครอบคลุมทั้งทางด้าน ปรัชญาและศาสนาอย่างครบถ้วน ประกอบด้วยบทความวิจัย 1 เรื่องคือ การวิเคราะห์เชิงสัญญะในซีรี่ย์อนิเมะเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) ที่ผู้วิจัยนำเสนอให้เห็นความเป็นวิทยาศาสตร์ผูกโยงกับศาสนา ความเชื่อ ปรัชญาและจิตวิทยาในซีรีย์อนิเมะดังกล่าว ส่วนบทความวิชาการประกอบด้วย 5 บทความ ที่มีทั้งบทความทางด้านปรัชญาและบทความทางด้านศาสนา โดยบทความทางด้านปรัชญาเป็นบทความที่ครอบคลุมเนื้อหาทางด้านปรัชญาตะวันออก 3 บทความด้วยกัน บทความวิชาการบทความแรกคือบทความเรื่อง ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา: บทแปลและบทวิเคราะห์ยุคสมัยในทัศนะของมิกิ คิโยะชิ ที่นำเสนอบทแปลปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นของมิกิ คิโยะชิ เรื่อง ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา และทำการวิเคราะห์ทัศนะของมิกิผ่านบริบทแวดล้อมของยุคสมัย บทความวิชาการบทความที่สองเป็นบทความทางปรัชญาอินเดียคือบทความเรื่อง วิธีการการตีความทางปรัชญาตามแนวศาสตร์การตีความของราชาราม โมหัน รอย บทความได้พยายามทำการศึกษาวิธีการตีความของราชาราม โมหัน รอย โดยใช้กรอบวิธีศึกษาตามแนวศาสตร์การตีความ ถือเป็นการบุกเบิกงานวิชาการทางด้านปรัชญาอินเดียที่มีความน่าสนใจอย่างยิ่งในฐานะของการศึกษาปรัชญาอินเดียสมัยใหม่ ส่วนบทความวิชาการบทความที่สามที่เกี่ยวกับเนื้อหาทางปรัชญา เป็นบทความทางด้านพุทธปรัชญา คือบทความเรื่อง พุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร โดยผู้เขียนได้ชี้ให้เห็นว่าพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร มีลักษณะเป็นกระบวนการทางปรัชญา โดยมีวิธีการ แนวคิด และลักษณะความรู้ในทาง

พุทธปรัชญา ส่วนบทความวิชาการทางด้านศาสนาบทความแรกคือบทความเรื่อง เจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา : ความหมายและแนวคิดพื้นฐานทางประติมานวิทยา ในบทความนี้ผู้เขียนเสนอความหมายเดิมของเจดีย์คือสิ่งที่ควรเคารพ ทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรมและความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับเจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา และนอกจากนั้นยังเสนอหลักการพื้นฐานในการตีความเจดีย์ ซึ่งเป็นแนวคิดพื้นฐานด้านประติมานวิทยาของเจดีย์ที่สอดคล้องกับหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาด้วย ส่วนบทความวิชาการทางด้านศาสนาบทความที่สองเป็นบทความทางด้านประวัติและพัฒนาการทางพุทธศาสนาในประเทศไทย คือ บทความเรื่อง ธรรมยุติกนิกาย : การเดินทางและวิวัฒนาการในล้านนา ผู้เขียนได้อธิบายถึงนโยบายการสร้างรัฐในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ทรงมีวัตถุประสงค์ในการสร้างสยามให้เป็นรัฐสมัยใหม่ พร้อมกับผนวกเอารัฐจารีตล้านนาและพัฒนาหัวเมืองมณฑลอีสานให้เป็นหนึ่งเดียว การหลอมรวมเกิดขึ้นได้ด้วยอำนาจและกลไกของรัฐผ่านผู้ปฏิบัติการ

จากบทความทั้งหมด 5 เรื่องนี้ ถือว่าเป็นบทความที่มีความครอบคลุมและน่าสนใจอย่างยิ่งในเชิงวิชาการ หากท่านผู้อ่านสนใจเนื้อหาทางด้านปรัชญาและศาสนา ในเชิงวิชาการบทความอื่น ๆ ก็สามารถเข้าไปศึกษาและอ่านค้นคว้าได้จากฐานข้อมูลของวารสารที่ปรากฏบนหน้าเว็บไซต์ของวารสาร หรือท่านที่สนใจส่งบทความมาตีพิมพ์กับวารสารก็สามารถส่งได้ตลอดทั้งปีผ่านระบบการส่งบทความออนไลน์ ขอขอบคุณนักวิชาการนักวิจัยทุกท่านที่สนใจส่งบทความและผลงานทางวิชาการของท่าน เข้ามาตีพิมพ์กับทางวารสารและหวังเป็นอย่างยิ่งว่าวารสารของเราจะเป็นพื้นที่แลกเปลี่ยนเชิงวิชาการทางด้านปรัชญาและศาสนาให้กับทุกท่านที่สนใจ แล้วพบกันใหม่ฉบับหน้า

พุทธรักษ์ ปราบนอก
บรรณาธิการ

สารบัญ

บทความวิจัย

1 การวิเคราะห์เชิงสัญญะในซีรี่ย์อนิเมะเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) 1
อรพรรณ สุวรรณา

บทความวิชาการ

2 ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา: บทแปลและบทวิเคราะห์ยุคสมัย ในทัศนะของมิกิ คิโยะชิ 24
สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์ และ รัตน์จิต ทองเปรม

3 วิธีการการตีความทางปรัชญาตามแนวศาสตร์การตีความ ของราชาราม โมหัน รอย 42
ปัญญา เสนาเวียง และ วิชัย วัชรเวคะวิชญ์

4 พุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร 62
อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน

5 เจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา : ความหมายและแนวคิดพื้นฐานทางประติมานวิทยา 93
เทพพร มังธานี

6 ธรรมยุติกนิกาย : การเดินทางและวิวัฒนาการในล้านนา 116
พระมหาปุณณ์สมบัติ ปภากโร, พระครูสมุห์ธนโชติ จิรธมฺโม และประทีป พืชทองหลาง

Contents

Research Article

1 Semiotic analytic in Godzilla singular point animation series (2021) 1

Orapan Suwanna

Academic Article

2 Japan without Philosophy: A Translation and Epoch Analysis in View of Miki Kiyoshi 24

Sarayuddha Lhaspajchimanandh and Ratjit Thongprem

3 The Methods of Philosophical Interpretation According to Hermeneutics of RajaRam Mohan Roy. 42

Panya Senawiang and Wichai Wacharawekawich

4 Buddhist Philosophy in Dhammacakkappavattanasutra 62

Apinyawat Phosan

5 Buddhist Cetiya : meaning and basic concepts of Iconography 93

Thepporn Mungthanee

6 Dhammayuttika Nikaya : Propaganda and Development in Lanna 116

Phramaha Punsombat Pabhakaro,

Phrakrusamu Thanachot Ciradhammo, Prateep Peuchthonglang

การวิเคราะห์เชิงสัญญะในซีรีย์อนิเมะ เรื่อง Godzilla Singular Point (2021)

Semiotic analytic in Godzilla singular point animation series (2021)

อรพรรณ สุวรรณา
Orapan Suwanna
สาขาวิชาจารึกภาษาไทยและภาษาตะวันออก
Program in Epigraphy in Thai and Oriental Languages
คณะโบราณคดี
Faculty of Archaeology
มหาวิทยาลัยศิลปากร
Silpakorn University

บทคัดย่อ

บทความเรื่องนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อวิเคราะห์สัญญะในซีรีย์อนิเมะเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) โดยอาศัยกรอบแนวคิดสัญวิทยา เพื่อสะท้อนความคิดและตีความสิ่งที่ผู้สร้างแฝงไว้ อันได้แก่ บทสนทนาคำตอบของเรื่องที่ปรากฏในตอนต้น-ตอนท้าย ความหมายของจำนวนเลข 8 ในชื่อตอน เพลงพาลินโดรมกับปรัชญาฮินดู บทกวีอภิปรัชญากับการหาความจริงทางวิทยาศาสตร์ และสภาวะตื่นรู้ของปัญญาประดิษฐ์กับทฤษฎีจิตวิเคราะห์ ทั้งหมดนี้แฝงอยู่ในความเป็นลักษณะบันเทิงคดีแนววิทยาศาสตร์สุดขั้ว หรือที่เรียกกันว่า “Hard Sci-fi” ผลการศึกษาพบว่า สัญญะในซีรีย์อนิเมะ Godzilla Singular Point (2021) สะท้อนให้เห็นถึงการผูกโยงกับศาสนา ความเชื่อ ปรัชญาและจิตวิทยาเข้ากับความเป็นวิทยาศาสตร์ ซึ่งสร้างความบันเทิงที่แปลกใหม่ ด้วยความซับซ้อนของ

รับต้นฉบับ 24 พฤษภาคม 2565 แก้ไขตามผู้ทรงคุณวุฒิ 2 กรกฎาคม 2565 รับลงตีพิมพ์ 2 กรกฎาคม 2565

รายละเอียดด้านฟิสิกส์ ความเร็วของการดำเนินบทในเรื่อง การผสมปนเปในแนวคิดที่หลากหลายวัฒนธรรม ทำให้ผู้ชมจำต้องปล่อยตนเองออกจากสภาวะตึงเครียดในการรับสารซึ่งยากที่จะเข้าใจ ให้ผ่านไปโดยใช้ความรู้สึกรับความบันเทิงเป็นหลัก โดยอาจไม่สังเกตถึงสัญญะที่จะเป็นสิ่งสำคัญในการทำความเข้าใจเนื้อเรื่อง ดังนั้น ผู้เขียนจึงคาดหวังว่าบทความนี้จะเป็นส่วนหนึ่งในการสะท้อนความคิดจากผู้สร้างที่ต้องการสื่อออกมาผ่านซีรีย์อนิเมะเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) โดยผู้สร้างได้นำความเป็นวิทยาศาสตร์ผูกโยงกับศาสนา ความเชื่อ ปรัชญาและจิตวิทยา ซึ่งทำให้การผลิตซ้ำของก๊อตซิลล่าในครั้งนี้แตกต่างจากการผลิตซ้ำที่ผ่านมาในระยะเวลา 66ปี

คำสำคัญ : Godzilla Singular Point, ซีรีย์อนิเมะ, สัญญะ

Abstract

This study paper is aim to analyze the semiotic massage in Godzilla Singular Point (2021) animation series. By using semiology methodology to reflect ideology and define the massage that's been hidden by creator of this anime series such as conversation that is the answer of whole event at the beginning and the end of series, the definition of "8" in each episode, the relation of palindrome song and Hindu philosopher, Metaphysics Poems and Finding Scientific Truth, The Awakening of Artificial intelligent and psychoanalysis theory. Which all of this were hidden in the shell of "Hard Sci-fi". The conclusion of this study shows that there were many signs hidden in Godzilla Singular Point (2021). Which reflect that religion, belief, philosopher and Phycology all of this were bond to scientific explanation. This creates the new kind of entertainment that rely of very complicated detail of physic law, speed of storytelling, and mixture of various cultural conceptualize. These complicate elements force the audience to let go of their focus on the confusticate content and shift their focus on more simple and more entertaining element. Which may lead to unintentional missing of acknowledgment of signs that were main element of this film. Therefore, the writer of this paper hope that this paper will be reflection of the creator ideas in Godzilla Singular Point (2021). Which the creator chooses untraditional elements. by binding of science to religion, belief, philosophy and psychology makes this film one of the most untraditional Godzilla film at 66 years old anniversary of the franchise.

Keywords : Godzilla Singular Point, Anime Series, sign

บทนำ

"ก๊อตซิลล่า" สัตว์ประหลาดตัวใหญ่ยักษ์ซึ่งเป็นแกนหลักของเรื่อง เดิมมีชื่อว่า "โกจิระ" (Gojira) โทโมยูกิ ทานากะ (Tomoyuki Tanaga) โปรดิวเซอร์ของภาพยนตร์ผู้ได้รับฉายาว่าเป็น "บิดาแห่งก๊อตซิลล่า" ได้ตั้งชื่อสัตว์ประหลาดนี้จากการผสมคำในภาษาญี่ปุ่นอย่างกอริลลา ゴリラ "กอริร่า" และปลาวาฬ クジラ "คุจิรา" เข้าด้วยกัน รูปร่างของก๊อตซิลล่านั้นได้รับการออกแบบโดย เทอิโซะ โทชิมิซึ (Teizo Toshimitsu) และ อากิระ วาตานะเบะ (Akira Watanabe) ภายใต้การดูแลของ เออิจิ ซึบุรายะ (Eiji Tsuburaya) (Ryfle, 1998: 27) ให้มีรูปลักษณ์ที่เกิดจากการผสมผสานลักษณะเด่น 5 อย่าง อันได้แก่ 1) ความยิ่งใหญ่น่าเกรงขาม : ขนาดของตัวที่ใหญ่มีต้นแบบจากไดโนเสาร์นักล่าแห่งยุคจูแรสสิค "ไทแรนโนซอรัส เร็กซ์ (Tyrannosaurus Rex)" 2) ความสง่างาม : การยืนหลังตรงแบบไดโนเสาร์ "อิกวาโนดอน (Iguanodon)" 3) จุดเด่น : มีครีบหลังเพื่อสร้างลักษณะเด่นจากไดโนเสาร์ "สเตโกซอรัส (Stegosaurus)" 4) ความน่ากลัว : จำลองหน้าตาแบบสัตว์เลื้อยคลาน "อัลลิเกเตอร์ (Alligator)" และ 5) บาดแผลจากภัยสงคราม : มีผิวหนังตะปุ่มตะป่ำเป็นเกล็ดแข็งเหมือนกับ "ฮิบัคคึฉะ" คือผู้ประสบภัยจากระเบิดนิวเคลียร์ เมื่อรวมเข้าด้วยกันแล้วจึงออกมาเป็นสัตว์ประหลาดผู้ทำลายล้างที่มีครีบหลังตั้งขึ้นและสามารถปล่อยลำแสงเป็นระเบิดปรมาณู (เลดี้สโตนฮาร์ท, 2014: 38) ผู้สร้างชาวญี่ปุ่นได้ให้กำเนิดสัตว์ประหลาดตัวนี้ขึ้นในยุคโชวะ ปี ค.ศ. 1954 เพื่อเป็นภาพสะท้อนผลกระทบจากนิวเคลียร์ที่ได้รับจากสหรัฐอเมริกา โดยฉากสุดท้ายของเรื่องมีจุดจบด้วยการทำลายก๊อตซิลล่าลงเพื่อหยุดยั้งหายนะที่จะเกิดกับมวลมนุษยชาติ

จากการสร้างสรรค์ผลงานชิ้นแรกนำไปสู่การผลิตภาพยนต์สัตว์ประหลาดอีกเป็นจำนวนมากที่ตราตรึงใจคนหลากหลายวัฒนธรรมซึ่งแตกต่างกันไปอย่างไม่เคยคาดคิดมาจนถึงปัจจุบัน "ก๊อตซิลล่า" ได้รับการบันทึกจาก Guinness World Records 2015 ในฐานะแฟรนไชส์ภาพยนตร์ที่ดำเนินมายาวนานที่สุดในประวัติศาสตร์ โดยมีระยะยาวนานถึง 60 ปี (Guinness World Records, 2014) หากนับรวมมาจนถึงปี ค.ศ. 2021 ซึ่งมีการเปิดตัวฉายซีรีย์อนิเมะ Godzilla Singular Point ลงใน Netflix และรายการโทรทัศน์รายสัปดาห์ในญี่ปุ่น เรื่องราวของก๊อตซิลล่า

ได้ดำเนินทั้งสิ้น 66 ปี จึงเป็นที่น่าสนใจในการศึกษาวิเคราะห์การผลิตซ้ำเรื่องราวของสัตว์ประหลาดตัวนี้ในซีรีย์อนิเมะล่าสุดอย่าง Godzilla Singular Point (2021) ซึ่งมีลักษณะต่างออกไปจากการผลิตซ้ำที่ผ่านมา โดยผู้ชมแทบจะทั้งหมดได้ให้เสียงวิจารณ์ถึง “ก๊อตซิลล่า” รูปแบบล่าสุดว่าลักษณะเป็น Hard Science Fiction หรือ “บันเทิงคดีแนววิทยาศาสตร์สุดขั้ว” เนื่องจากยากที่จะทำความเข้าใจองค์ประกอบและแก่นสาระที่แท้จริงในเรื่อง

เนื้อเรื่องใน Godzilla Singular Point (2021) เป็นช่วงเวลาในปี ค.ศ. 2030 เมื่อ ยุน อาริคาวะ (Yun Arikawa) ผู้มีบุคลิกชอบคาดการณ์ความเป็นไปได้ในอนาคต พนักงานโปรแกรมเมอร์ของบริษัทโอทานิแฟคทอรี่ (Otani Factory) บริษัทรับงานด้านเทคโนโลยี ปัญญาประดิษฐ์ A.I. และสารพัดอื่น ๆ แล้วแต่จะถูกว่าจ้าง ได้รับจ้างให้มาตรวจสอบบทเพลงประหลาด "ALAPU UPALA” ที่ดังขึ้นในคฤหาสน์ของชายที่มีชื่อว่ามิชิยุกิ อาชิฮาระ (Michiyuki Ashihira) ซึ่งเป็นเวลาเดียวกับที่ เม คามิโนะ (Mei Kamino) นักศึกษาปริญญาโทสาขา biologia fantastic (ศึกษาสิ่งมีชีวิตที่ไม่มีจริงจากธาตุที่ไม่มีจริง) ผู้ช่วยศาสตราจารย์ที่เป็นที่ปรึกษาให้กับสำนักงานวิจัยมิซากิโอคุที่อาชิฮาระก่อตั้งขึ้นเพื่อเก็บกะโหลกสัตว์ประหลาด มารับหน้าที่เฉพาะกิจตรวจสอบปัญหาคลื่นวิทยุเพลงประหลาดในสำนักงานเช่นเดียวกับที่ยุนได้ยิน จากเหตุการณ์ทั้งสองแห่งที่เกิดขึ้น ทำให้ยุนและเมรวมถึงผู้คนจำนวนหนึ่งได้มาเกี่ยวข้องกันในการไขปริศนาการปรากฏตัวของสัตว์ประหลาดที่เกิดขึ้นทั่วโลก โดยมีจุดเริ่มต้นจากนกยักษ์ที่ถูกตั้งชื่อว่า “ราดอน” สู่สัตว์ประหลาดอีกหลายรูปแบบจนไปถึงตัวสุดท้ายที่มีชื่อว่า “ก๊อตซิลล่า” ซึ่งมีพลังในการทำลายล้างสูงมากกว่าสัตว์ประหลาดตัวอื่น สัตว์ประหลาดทั้งหมดนี้มาพร้อมกับฝุ่นสีแดงที่มีโมเลกุลของมิติซับซ้อนทำให้พวกมันดำรงชีวิตอยู่ได้ และสามารถควบคุมวิวัฒนาการตัวเองให้เข้ากับสภาวะแวดล้อมในโลกมนุษย์ปัจจุบันได้อย่างรวดเร็ว ทำให้เกิดความเสียหายบนโลกมากมายมหาศาล ต่อมาเมได้เข้าไปพัวพันกับงานค้นคว้า “อาร์คิไทป์” โมเลกุลที่ทำลายกฎฟิสิกส์ทั้งหมดหรือที่มีอีกชื่อหนึ่งว่า “ฝุ่นแดง” และการทำนายหายนะของโลกในอนาคตจากอาชิฮาระไปพร้อม “กลุ่มค้าร่วมศิวะ” ที่มีเจตจำนงขัดแย้งกันเองในการเร่งพัฒนางานวิจัยโดยไม่สนใจหายนะของโลกกับอีกฝ่ายที่ต้องการต่อสู้

เพื่อหยุดหายนะจากสัตว์ประหลาด ด้วยความช่วยเหลือของปัญญาประดิษฐ์ A.I. ที่ยุนสร้างขึ้น “ยุง” “เปโระ ทู” และหุ่นยนต์เจ็ตจากัวร์ ที่ต่อมาพัฒนาระบบตัวเองในรุ่นที่สูงกว่าจากอนาคต คือ “เจ็ทจากัวร์ พีพี” เป็นผู้คอยส่งสัญญาณรหัสผ่านเพลงและทำให้ “อาร์คิไทป์” พัฒนาในรูปแบบที่ทำให้พวกเขาสามารถต่อสู้เพื่อสัตว์ประหลาดในตำนานพื้นบ้านโบราณอย่าง “โกจิร่า” หรือ ที่ถูกตั้งชื่อในยุคนี้ว่า “ก็อตซิลล่า” เพื่อหยุดหายนะของโลกทั้งหมดลงได้

สัญวิทยา (semiotics) เป็นคำที่นักปรัชญา Charles Sanders Perice (ค.ศ. 1839-1914) เป็นผู้ริเริ่มใช้และทำให้เป็นที่รู้จักอย่างแพร่หลาย ซึ่งเป็นศาสตร์ที่ศึกษาเกี่ยวกับระบบของสัญลักษณ์ ที่ปรากฏอยู่ในความคิดของมนุษย์ อันได้แก่ ภาษา รหัส สัญญาณ เครื่องหมาย ฯลฯ หรือหมายถึงสิ่งที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อให้มีความหมายแทนของจริง ตัวจริง ในตัวบทและในบริบทหนึ่ง ๆ เพื่อเข้าใจความหมายของมันว่าถูกสร้างและถูกเข้าใจอย่างไรในวัฒนธรรมหนึ่ง Roland Barthes กล่าวไว้ว่า “ทันใดที่มีสังคมเกิดขึ้น การใช้วัตถุสิ่งของต่าง ๆ ในสังคมตัวมันเองก็ถูกทำให้กลายสภาพเป็นสัญญะไป” (Barthes, 1967: 41) โดยคนทั่วไปอาจมองข้ามความหมายในวัตถุต่าง ๆ ที่มีฐานะเป็นสัญญะ หรือถูกทำให้กลายเป็นสัญญะไปด้วยความเคยชิน

“สัญญะ” ที่ปรากฏอยู่ในซีรี่ย์อนิเมะเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) หลายส่วนสามารถนำมาวิเคราะห์ได้ว่าผู้สร้างต้องการนำเสนอภาพสะท้อนความคิดแบบใดให้แก่ผู้ชม โดยสัญญะนั้นเป็นสิ่งสำคัญในการทำความเข้าใจเนื้อเรื่องทำให้สามารถเพลิดเพลินกับการรับชมและเข้าใจเนื้อหาได้อย่างมีประสิทธิภาพ และผู้ชมสามารถนำตัวอย่างจากการสังเกตเรื่องสัญญะในบทความนี้ไปปรับใช้กับการรับชมสื่อบันเทิงอื่นๆ

วัตถุประสงค์ของการวิจัย

1. ศึกษาวิเคราะห์เชิงสัญญะในเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) ผู้สร้างต้องการนำเสนอภาพสะท้อนความคิดใดออกมาให้ผู้ชมได้รับ

ขอบเขตการวิจัย

ในที่นี้จะทำการศึกษาสัญญะที่ปรากฏในซีรีย์อนิเมะเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) ใน Netflix ซึ่งมีจำนวนทั้งหมด 13 ตอน กำหนดฉายในวันที่ 24 มิถุนายน พ.ศ. 2564

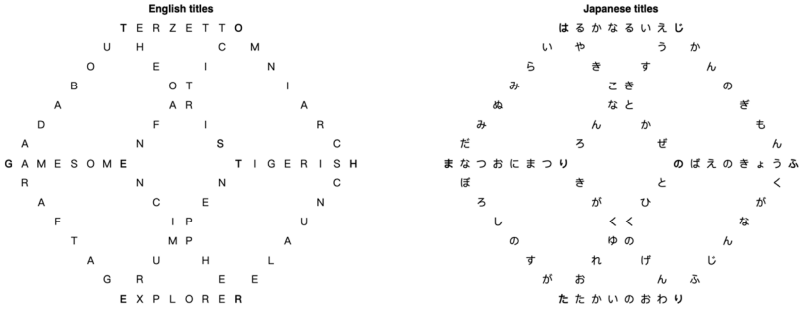
วิธีดำเนินการวิจัย

บทความวิจัยนี้ ผู้เขียนใช้ระเบียบวิธีวิจัยเชิงคุณภาพ (Qualitative Research) โดยศึกษาตัวบทจากหลักฐานชั้นต้น คือ ซีรีย์อนิเมะ (Anime Series) ซึ่งประกอบด้วยภาพและเสียง หลังจากนั้นจึงศึกษาตามวัตถุประสงค์ที่ตั้งไว้ และนำเสนอผลการศึกษาแบบพรรณนาวิเคราะห์ (Descriptive Analysis) โดยใช้ทฤษฎีสัญญะเป็นกรอบในการวิเคราะห์ภาษา รหัส สัญญาณ เครื่องหมาย ที่ถูกสร้างขึ้นเพื่อให้มีความหมายแทนตัวบทหรือบริบทหนึ่ง เพื่อให้เข้าใจถึงสิ่งที่ปรากฏในความคิดที่ต้องการสื่อสาร

ผลการวิจัย

1. ชื่อตอน : ลูกบาศก์ 3 มิติและความหมายของจำนวน

ชื่อตอนทั้งหมดของ Godzilla Singular Point (2021) เป็นส่วนหนึ่งที่น่าสนใจในการนำมาวิเคราะห์ เนื่องจากมีการแฝงสัญญะบางอย่างจากผู้สร้างไว้ที่ผู้รับชมอาจไม่ได้สังเกต โดยชื่อในแต่ละตอนตั้งแต่ตอนที่ 1 ถึง ตอนที่ 13 จะมีลักษณะร่วมกันอย่างหนึ่งคือ “ความยาวของตัวอักษร” ซึ่งทั้งหมดจะมีจำนวน 8 ตัวอักษรเท่ากันพอดี และสามารถจัดเรียงประกอบกันได้เป็นโครงสร้างลูกบาศก์ 3 มิติโปร่งใส โดยตัวอักษรบนจุดสุดยอดแต่ละมุมของลูกบาศก์ที่มีทั้งหมด 8 มุมนั้น แต่ละตัวจะเรียงกันสะกดออกมาได้เป็นชื่อตอนสุดท้าย คือตอนที่ 13 ที่มีชื่อว่า “Together”



ภาพที่ 1 ภาพการประกอบของชื่อตอนทั้ง 13 ตอน (ที่มา : wikizilla, 2021)

การประกอบชื่อตอนนี้เป็นความตั้งใจของผู้สร้างที่กำหนดการเรียงชื่อตอนให้มีความยาวแต่ละตอนจำนวน 8 อักษรพอดี ทั้งในชื่อตอนภาษาอังกฤษและภาษาญี่ปุ่น ซึ่งเลข 8 นั้นมีสัญญะแฝง ในรูปของความเป็นอนันต์ (infinity) ใช้สัญลักษณ์ ∞ อันเป็นแนวคิดทางคณิตศาสตร์อนุกรมอนันต์และนักปรัชญากรีกอย่างอนาซิแมนเดอร์ อริสโตเติลที่อ้างถึงจำนวนที่ไม่มีขอบเขตหรือสิ่งที่ไม่มีจุดสิ้นสุด ภาษาอังกฤษของอนันต์ (Infinity) มาจากคำในภาษาละติน infinitas แปลได้ว่า “ไม่มีที่สิ้นสุด” โดยสันนิษฐานว่ามีที่มาจาก อูโรโบรอส (Ouroboros) หรือตำนานงูกินหาง ซึ่งมาจากคำสองคำในภาษากรีก คือ “Oura” หมายถึง “หาง” และ “Boros” หมายถึง “การกิน” เมื่อมารวมกันจึงมีความหมายว่า “ผู้กินหางตัวเอง” หมายถึงการตายและการเกิดใหม่อย่างไม่มีจุดสิ้นสุด นอกจากนี้ยังมีนัยสำคัญที่แสดงให้เห็นถึงการเคลื่อนไหวในทิศทางตามเข็มและทวนเข็มนาฬิกาที่เป็นลักษณะวงกลมได้เช่นกัน มีจุดเริ่มต้นและจุดสิ้นสุดเป็นจุดเดียวกัน จึงมีการตีความได้ในสิ่งที่มีลักษณะตรงกันข้ามที่แฝงไปด้วยความสมดุล ซึ่งปรากฏในเรื่อง อย่างเช่น การพูดถึงอดีต-อนาคต เลข 6-9 จุดเริ่มต้น-จบ เป็นต้น ทฤษฎีคู่ตรงข้าม (Binary Opposition) นี้ใช้สื่อถึงสภาวะของห้วงเวลาและความเป็นไปของโลกตลอดในเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) ตอนที่ 13 “together” ช่วงวินาทีที่ 21.30 – 21.39 จะพบว่าเม ตัวละครหญิงหลักนั้นสวมเสื้อที่มีสัญลักษณ์ อูโรโบรอสงูกินหางตัวเอง ที่มีลักษณะม้วนกันเป็นเครื่องหมายอนันต์ ∞ ในตอนจบ

ในส่วนของลูกบาศก์ 3 มิติ ที่ชื่อแต่ละตอนมาประกอบนั้น เป็นรูปแบบจำลองของ “อาร์คิไทป์” (archetype) ในเรื่อง คือวัตถุที่มีโมเลกุลมิติสูงกว่า เป็นงานวิจัยสำคัญที่นักฟิสิกส์ตามเนื้อเรื่องพยายามหาคำตอบเพื่อสร้างรูปแบบมิติระยะที่สมบูรณ์ โดยอาร์คิไทป์มีทั้งหมด 13 ระยะ การทดลองเพิ่มประสิทธิภาพโมเลกุลวัตถุที่มนุษย์ทำได้อยู่เพียงแค่ระยะที่ 3 ซึ่งยังไม่สามารถควบคุมเสถียร มีลักษณะขยายต่อกันเป็นผลึกได้เพียงช่วงเวลาสั้น ๆ ก่อนที่จะเปราะแตกลง ข้อมูลของอาร์คิไทป์ปรากฏในตอนที่ 7 “Omniarch” “อาร์คิไทป์” หรือ “ฝุ่นแดง” ถูกใช้เป็นวัตถุดิบสำคัญในเรื่องทั้ง 2 ฝ่าย คือให้พลังชีวิตและการควบคุมวิวัฒนาการตัวเองของสัตว์ประหลาด ส่วนในฝั่งมนุษย์เป็นสิ่งที่จำเป็นต้องใช้ต่อกรกับฝูงสัตว์ประหลาดและพัฒนาขีดจำกัดของโมเลกุลในมิติที่เหนือกว่า เดิมทีคำว่า “อาร์คิไทป์” นั้นมีความหมายว่า “ต้นแบบ” หรือ “แม่แบบ” ซึ่งเป็นศัพท์ที่ใช้ทั้งในทางปรัชญา วรรณกรรม หรือแม้กระทั่งจิตวิทยาที่กล่าวถึงเครื่องมือสำหรับนักคิดเชิงโครงสร้างในการถอดรหัสพลวัตรูปแบบพฤติกรรม สถานการณ์หรือบริบทที่เกิดขึ้นซ้ำ ๆ ซึ่งเป็นทฤษฎีที่ถูกคิดค้นโดย Carl Gustav Jung นักจิตวิทยาและนักปรัชญาชาวสวิส แนวคิด “อาร์คิไทป์” มีความสำคัญอย่างยิ่งต่อความคิดทางศาสนา และวรรณกรรม เหล่าบรรดาตัวละครโบราณและเทพนิยายที่สร้างขึ้นเป็นแบบฉบับที่อาศัยอยู่กับหลากหลายชนชาติจากทั่วทุกมุมโลก ทั้งนี้เป็นที่น่าสนใจว่าชื่อปัญญาประดิษฐ์ A.I. ของยุนตัวละครเอกชายนั้น ก็มีชื่อ“ยุง” เช่นเดียวกับ Carl Gustav Jung โดยคำว่า “Jung” นี้จะออกเสียงว่า **/juŋ/** ด้วยเช่นกัน ซึ่งผู้ศึกษาคิดว่าเป็นความจงใจของผู้สร้างที่ต้องการให้ชื่อปัญญาประดิษฐ์ A.I. นี้นั้นสอดคล้องกับผู้คิดค้น “อาร์คิไทป์” ทางจิตวิเคราะห์

2. คำตอบจากบทสนทนา : จุดเริ่มต้นและจุดจบ

บทสนทนาในต้นเรื่องตอนที่ 1 “Terzetto” และท้ายเรื่องตอนที่ 13 “Together” มีการใช้บทพูดเดียวกัน โดยเป็นเสียงพูดของคนหลากหลายคนมาเรียงต่อถ้อยคำเข้าด้วยกัน สิ่งที่น่าสนใจคือบทพูดนี้คือคำตอบของปริศนาที่เป็นแกนหลักของเรื่อง แม้ผู้ชมจะได้รับสารข้อความไปตั้งแต่ต้นเรื่องแล้วก็ตาม แต่ก็ไม่สามารถทำความเข้าใจหรืออาจจะมองข้ามรายละเอียดที่สำคัญของข้อความนี้ไป สิ่งนี้เองเป็นส่วนหนึ่งที่ผู้สร้างต้องการให้ผู้ชมจำต้องเดินทางค้นหาคำตอบไปพร้อมกับตัวละครเอก

ที่พยายามอธิบายวิธีการและแนวคิดของพวกเขาตลอดทั้ง 13 ตอน ฉะนั้นแล้ว ข้อความนี้ก็เปรียบเสมือนคำตอบที่อยู่ตรงหน้าผู้ชมแล้วตั้งแต่ต้น เพียงแต่ไม่สามารถนำมาคลายปริศนาของตัวบทและบริบทของเรื่องที่ยังไม่เริ่มต้นได้ โดยบทพูดทั้งหมดมีเนื้อหา ดังต่อไปนี้

> “นี่เป็นเรื่องราวก่อนที่เราจะฉลาดรู้ ก่อนสับสนวุ่นวายจนไม่รู้เรื่อง
> ปริศนาคลี่คลาย ความอัศจรรย์ใจเพิ่มขึ้น
> อุบัติการณ์สิ้นสุดลง ต้องเก็บกวาดครั้งใหญ่
> เป็นเรื่องราวกว่าที่พวกผม ฉันด้วยหรอ
> เริ่มเป็นมนุษย์มากขึ้นกว่าแต่ก่อน และเข้าใจมนุษย์มากยิ่งขึ้น
> ทั้งทางอ้อม ซับซ้อนวกวน
> ทั้งการหยุดพักระหว่างทาง และความโง่เขลาของมนุษย์
> ตอนนี้รู้แล้วว่าทุกอย่างมันจำเป็น คำตอบมักอยู่ตรงหน้าเราเสมอ
> คำตอบก็คือโลกนี่แหละ คำตอบอยู่ในคำถามนั่นแหละ
> รู้ตัวอีกที มันก็เริ่มขึ้นแล้ว พร้อมกับตอนจบที่ตายตัว
> หากกลับไปเปลี่ยนอดีตได้ละก็... ปัจจุบันคืออนาคตที่เปลี่ยนผันไป
> ทั้งที่ฉันรู้เรื่องทุกอย่างหมดแล้วแท้ ๆ แต่ก็ไม่เข้าใจความหมายของมันเลย
> เพื่อที่จะมาถึงจุดนี้ได้ ทุกสิ่งทุกอย่างล้วนจำเป็น
> กว่าที่จะมาถึงตอนนี้ กว่าจะเข้าใจเรื่องราวตรงหน้า
> และแล้วเรื่องราวก็เริ่มขึ้นเช่นนี้”

(ตอนที่ 1 Terzetto นาทีที่ 0.15 - 1.00 และ ตอนที่ 13 Together นาทีที่ 20.40 – 21.46)

ผู้สร้างได้กำหนดลักษณะบทพูดนี้ในตอนต้นและตอนท้ายให้แตกต่างกัน เพื่อเป็นการปลุกปั่นอารมณ์และความรู้สึกแก่ผู้ชมให้มีลักษณะสับสน ยุ่งเหยิง วุ่นวาย ด้วยการใส่เสียงซ้อนกันไปมาในบทพูดตอนต้นซึ่งตอนที่ 1 “Terzetto” เพื่อสื่อความหมาย (Signified) ให้ออกมาเป็นลักษณะดังกล่าว และสร้างลักษณะ

ตรงกันข้ามกับบทพูดเดิมในตอนท้ายที่ ตอนที่ 13 “Together” คือเป็นการเล่นเสียงต่อเนื่องด้วยเสียงเดียวไม่ถูกแทรกหรือซ้อนด้วยเสียงพูดอื่น ทำให้ผู้ชมมีความรู้สึกที่ชัดเจน กระจ่างกับคำตอบแทน นอกจากนี้แล้วบทสนทนาคำตอบยังปรากฏอีกในตอนที่ 3 “Tigerish” โดยตัดตอนมาเฉพาะเพียงช่วงต้นแล้วต่อด้วยการอธิบายความเป็นไปของโลก คู่ตรงข้ามในชีวิตประจำวัน และการย้อนเวลา ดังบทสนนานี้

> “นี่เป็นเรื่องราวก่อนที่เราจะฉลาดรู้ ก่อนสับสนวุ่นวายจนไม่รู้เรื่อง
> เราน่าจะพูดไปแล้วนะ พอย้อนกลับมาดูอีกทีแล้ว
> โลกมันเปลี่ยนไปบ้างไหมเนี่ย ไม่นะโลกยังเหมือนเดิมเลย
> ตื่นในยามอรุณ นอนในยามราตรี
> ตื่นในยามราตรี นอนในยามอรุณ เช่นเคย
> ไปทำงาน ไปโรงเรียน เกิด ตาย เล่นสนุก ครุ่นคิด
> ไหลไปเรื่อยตามกาลเวลา เมื่อถูกความรู้สึกครอบงำ ก็จะถูกพัดพาไป
> กว่าจะรู้สึกตัวอีกที ก็โผล่ยังชายหาดที่ไม่รู้จัก
> เอ๊ะ แต่ว่าฉันเห็นอะไรแปลก ๆ ด้วยละ เห็นอะไรหรอ
> แจกันที่แตกกลับไม่แตกแล้วล่ะ แถมยังเห็นดอกไม้ที่เหี่ยวเฉากลับมาบานสะพรั่ง
> และกลีบดอกไม้ก็ยังไหลทวนกระแสธาร
> มันต้องเป็น... หรือว่า... ฝีมือเธอเองหรอ ไม่ใช่ฝีมือฉันหรอก
> สิ่งที่ไม่เคยมีมาก่อน...”
>
> (ตอนที่ 3 Tigerish นาทีที่ 0.26 – 1.17)

จะเห็นได้ว่าบทสนทนาถูกใช้เป็น “จุดเริ่มต้น” และ “จุดจบ” ของเรื่องให้ผู้ชมได้ทราบ การใช้บทสนทนานี้ในตอนที่ 3 “Tigerish” สื่อถึงการเริ่มต้นใหม่อีกครั้ง โดยมีเหตุการณ์หนึ่งที่ทั้งคู่เคยเจอในบทสนทนา นั่นคือ “แจกัน” ที่แตกและ “ดอกไม้” ที่เหี่ยวเฉานั้นมีผลลัพธ์เปลี่ยนไป แสดงให้เห็นว่ามีการเปลี่ยนแปลงแก้ไขเหตุการณ์บางอย่างในห่วงเวลาของเนื้อเรื่องที่ส่งผลต่อเหตุการณ์ในช่วงเวลานี้ ซึ่งผู้สร้างตั้งใจใส่บทพูดไว้เพื่อเป็นจุดกำหนดการเริ่มเรื่อง จุดหักเหของเรื่อง และจุดจบของเรื่อง

3. บทเพลงกล่อมเด็ก : พาลินโดรมกับคติปรัชญาฮินดู

"ALAPU UPALA" เป็นเพลงประกอบหลักที่มีลักษณะผสมระหว่างวัฒนธรรมอินเดียและทำนอง “pop song” ของญี่ปุ่นในยุคโชวะ ถูกแต่งโดย โกโระ มัตซุย (Goro Matsui) ขับร้องโดยนักร้องชาวอเมริกันเชื้อสายอินเดีย แอนเน็ตต์ ฟิลิป (Annette Philip) เพลงนี้ทำออกมาหลายเวอร์ชั่นซึ่งปรากฏตลอดทั้งซีรี่ย์ โดยจะมีชื่อเพลงตามท้ายด้วย Popular Song ver., Choir ver., Requiem ver. และ Unknown Future ver. ที่ให้ความรู้สึกหลากหลายในการรับฟัง เพลง "ALAPU UPALA" ในเรื่อง Godzilla Singular Point (2021) ถูกสร้างขึ้นให้มีภูมิหลังเป็นเพลงกล่อมเด็กพื้นบ้านในเมืองอุปาละ ประเทศอินเดีย โดยชื่อของเพลง คำว่า "ALAPU UPALA" มีลักษณะเป็นพาลินโดรม (Palindrome) หมายถึงกลุ่มของตัวเลข ตัวอักษร หรือสัญลักษณ์ใด ๆ ที่มีลักษณะสมมาตร ไม่ว่าจะอ่านจากซ้ายไปขวาหรือจากขวามาซ้าย จะอ่านออกมาได้รูปแบบเดียวกัน นอกจากตัวเลข ตัวอักษร และสัญลักษณ์แล้ว ในทางดนตรีก็มีการนำลักษณะของพาลินโดรมนี้ไปใช้ในการแต่งเพลง เช่น ซิมโฟนีหมายเลข 47 ของ Franz Joseph Haydn ที่มีชื่อว่า The Palindrome ในท่อนที่สามของเพลงได้มีการแต่งทำนองให้ช่วงที่สองเล่นย้อนตัวโน้ตกลับจากช่วงแรก (Hodgeson, 1976: 74) สิ่งที่สื่อถึงการวนกลับไปมาในบทเพลงกล่อมเด็กอย่าง "ALAPU UPALA" ปรากฏอยู่ 2 คำในเนื้อเพลงได้แก่ “upala” ซึ่งมีความหมายว่า “หินที่มีค่า” และ “kāla” หมายถึง “กาล” หรือ “เวลา” ทั้ง 2 คำไม่ได้นำลักษณะพาลินโดรมมาใช้เหมือนในชื่อเพลงแบบตรงตัว แต่แทนที่ด้วยการสลับเสียงของคำให้คล้องจอง ทั้งชื่อเพลงหรือคำในเนื้อเพลงตามที่ได้กล่าวมานั้น พาลินโดรมถือเป็นสัญญะหนึ่งที่สอดคล้องกับแนวคิดที่ต้องการสื่อถึงความสมมาตร ความเป็นอนันต์ไม่มีจุดสิ้นสุด เพลง "ALAPU UPALA" ถูกขับร้องด้วยภาษาสันสกฤตสามารถแปลได้ดังนี้

Sanskrit	English transliteration	Japanese translation	English translation of Japanese
लपउ दा उपल पृथ्वी आकाशः किरणः इह किरणः अग्निः उदकम् लाक इह काल नित्यम् दुर्ग मौनम् दा मौनम् वायु ईश संकल्पः संवादम् कैवल्य कर्म ईश्वर पूजा हृति हृति दानम् अमृतम् औषधम् अदृष्ट धर्मः सत्संग कोटि ऋतम् ऋतम् मेधा	Lapau da upala Pṛthvī ākāśaḥ Kiráṇaḥ ihá kiráṇaḥ Agníḥ udakám Lāka ihá kāla Nítyam durgá Maunám da maunám Vāyú īśá Saṃkalpáḥ saṃvādam Kaivalya karma Īśvara pūjā Hṛti hṛti dắnam Amṛ́tam auṣadhám Adṛṣṭa dhármaḥ Satsaṅg koṭi Ṛtám ṛtám medhắ	宝（石）とされるもの 地と天 光 この場所 火と水 時間 この場所 永遠 理解され難いもの 沈黙とされるもの 統治者 風 心に決めること 対話 唯一であること 自由意志 の行為 宇宙の現象のすべて 儀式 苦しみを取り去る者 与え ること 不死 熱 見えない法則 集まり 大きな数字 真実 知性	Something considered a jewel The heavens and the earth A light, this place Fire and water Time, this place Eternity, something difficult to understand Something considered silence A sovereign, the air Something decided by your heart, a conversation Something isolated, an act of free will A phenomenon of the whole universe, a ritual Those who take away suffering, that which is provided Immortality, heat An invisible law A gathering, large numbers The truth, intelligence

(wikizilla, 2021)

ความหมายในเพลงนั้นค่อนข้างทำความเข้าใจได้ยาก เนื่องจากเป็นการอธิบายในเชิงนามธรรมทั้งสิ้น ผู้เขียนจะนำส่วนเนื้อเพลงในภาษาสันสกฤตเป็นหลักมาประกอบกับส่วนที่เป็นคำแปลภาษาญี่ปุ่นและภาษาอังกฤษเพื่อให้ตรงกับความคิดของผู้สร้างซึ่งเป็นชาวญี่ปุ่นและสื่อความเป็นสากลให้ได้มากที่สุด ศัพท์ทางภาษาสันสกฤต “upala” ซึ่งเป็น “หินมีค่า” หรือ “อัญมณี” ในต้นเพลง สันนิษฐานว่าน่าจะหมายถึง “ฝุ่นแดง” หรือ “อาร์คิไทป์” ในเรื่องซึ่งเป็นวัตถุที่มีความสำคัญในการใช้ประโยชน์ทั้ง 2 ฝั่งคือการให้พลังชีวิตรวมถึงการวิวัฒนาการตนเองทางฝั่งสัตว์ประหลาด และเป็นวัตถุที่ใช้ในการพัฒนาเป็นแท่งผลึกเพื่อต่อกรกับสัตว์ประหลาดในฝั่งของมนุษย์

ในท่อน “Īśvara pūjā” เป็นกล่าวถึงการบูชาเทพองค์หนึ่ง มีชื่อว่า “อีศวร” หรือ “ศิวะ” ซึ่งเป็นหนึ่งในเทพของคติความเชื่อฮินดู พระศิวะคือผู้เป็นใหญ่เหนือการสรรเสริญและยัญกรรมทั้งปวงตรงกับในเนื้อเพลง นอกจากนี้แล้วยังเป็นผู้ทำลายล้างชำระให้ปราศจากมลทินเพื่อการกำเนิดใหม่ ตามธรรมเนียมแบบไศวะนิกายพระศิวะ

ดำรงสถานะเป็นทั้งผู้สร้าง ผู้พิทักษ์ ผู้ทำลาย และผู้เปลี่ยนถ่ายจักรวาลในคนเดียวกัน (Issitt, Micah Lee; Main, Carlyn, 2014: 65) และยังเป็นเทพเจ้าแห่งเพลงปรากฏในคัมภีร์ฤคเวทที่เก่าที่สุด ตามคัมภีร์พระเวท สวรรค์ ผืนดิน ไฟ น้ำ ลม อากาศ ที่ปรากฏในเพลงต่างเป็นสิ่งที่พระพรหมประทานให้พระศิวะ โดยพระศิวะมีอีกชื่อหนึ่งว่า “รุทร” ในคำนามแปลว่า “ผู้ร้อง” “ผู้คำราม” ส่วนคุณศัพท์มีความหมาย “ร้ายกาจ” “ดุร้าย” (ศานติ ภักดีคำ, 2016: 2-4) ซึ่งเทียบกับสถานะของก๊อตซิลล่าสัตว์ประหลาดที่ชอบร้องขู่คำรามในบทบาท “เทพเจ้า” บทบาทนี้เคยปรากฏอยู่ใน Shin Godzilla (2016) มีส่วนอธิบายในเรื่องว่าคำว่า “โกจิระ” ในภาษาถิ่นญี่ปุ่นมีความหมายว่า “พระเจ้าอวตาร” จึงไม่ใช่เรื่องแปลกหากผู้สร้างจะให้กำเนิดสัตว์ประหลาดชนิดนี้ในฐานะเทพเจ้า เนื่องจากเทพในฝั่งของฮินดูทั้งพระนารายณ์และพระศิวะ ก็มีอวตารของพระเจ้าในรูปแบบสัตว์ต่าง ๆ มายังโลกมนุษย์ที่ปรากฏในหลายคัมภีร์ที่เคยรู้จักกัน (แคทรียา อังทองกำเนิด, 2556: 4-5) ในความประหลาดทางกายภาพนั้นสังเกตได้ว่ามีจุดร่วมประการหนึ่งที่ทำให้สิ่งนี้มีสถานะสูงส่งหรือเป็นเทพได้ นั่นคืออำนาจที่มนุษย์ไม่อาจหาต้นกำเนิดหรือพลานุภาพทางธรรมชาติที่เหลือล้น

ส่วนของท่อน “Amṛtam auṣadhám” มีความหมายถึงยาที่เป็นอมตะ ซึ่งคำว่า “น้ำอมฤต” ถูกกล่าวในตอนที่ 5 “Teorist” กลุ่มค้าร่วมศิวะที่ถูกซื้อโดยอาชิฮาระทำการทดลองหลุมกักสัตว์ประหลาดที่ชื่อว่า “ซาลุงก้า” พร้อมกับศึกษา “อาร์คิไทป์” เพื่อให้ได้ผล “อาร์คิไทป์” ในระยะสมบูรณ์ สัญญะนี้เปรียบเสมือนมนุษย์ที่พยายามเล่นบทเทพเจ้าในการควบคุมสัตว์ที่เป็นแกนหลักกวนเกษียรสมุทรเพื่อให้ได้น้ำอมฤตตามคัมภีร์ภควัตปุราณะ “น้ำอมฤต” เป็นสิ่งที่ปรากฏอยู่ในวรรณกรรมหลายชนชาติซึ่งแพร่หลายทั้งความเชื่อและภาษา สิ่งที่มีคุณสมบัติร่วมกันกับ “น้ำอมฤต” อีกอย่างที่โด่งดังในวัฒนธรรมตะวันตกคือ “ศิลานักปราชญ์” ซึ่งเป็นเป้าหมายสูงสุดในสายความเชื่อการเล่นแร่แปรธาตุชาวตะวันตก ศิลานักปราชญ์เป็นสัญลักษณ์แห่งความเป็นสมบูรณ์ อมตะ การเห็นแจ้ง ซึ่งรูปลักษณ์ของศิลานักปราชญ์มีลักษณะเป็นของแข็งเปรียบได้กับ “อาร์คิไทป์”มีระยะความสมบูรณ์ที่สูงขึ้นจากลักษณะผงทรายรวมเป็นผลึกแก้วกลายเป็นอัญมณีเช่นเดียวกันดังที่ปรากฏในเนื้อเพลง

ผู้สร้างได้ให้บทเพลงนั้นมีลักษณะเล่นวนกลับไปมาได้อย่างไม่มีจุดจบ เหมือนกับสัญลักษณ์อินฟินิตี้ที่ได้กล่าวถึงในชื่อตอนและบทสนทนาเดียวกัน ในการเริ่มเรื่องและจบเรื่อง พร้อมกับสอดแทรกสัญญะการอวตารของคติฮินดู ของพระศิวะกับสัตว์ประหลาด และอาคิไทป์ที่เปรียบเหมือนน้ำอมฤต ความอหังการ ของมนุษย์ที่พยายามเลียนแบบพระเจ้าซึ่งเป็นสอดคล้องกับเรื่องที่ดำเนินอยู่

4. บทกวี : อภิปรัชญากับการหาความจริงทางวิทยาศาสตร์

อภิปรัชญา (Metaphysics) คือการสืบหาความเป็นจริงของมนุษย์ต่อ ปรากฏการณ์ธรรมชาติ ความจริงต่อโลก ภาวะหรือสัตและความมีอยู่ ซึ่งอภิปรัชญา ประกอบด้วยสาขาย่อยอีก 3 สาขา คือ 1) ภววิทยา (Ontology) การศึกษาความจริง สูงสุดของสรรพสิ่ง 2) เทววิทยา (Theology) การศึกษาความจริงต่อพระเจ้าและ ความสัมพันธ์ระหว่างพระเจ้ากับจักรวาล 3) จักรวาลวิทยา (Cosmology) การศึกษา ความจริงเกี่ยวกับบ่อเกิดและโครงสร้างของจักรวาล โดยอภิปรัชญากับศาสนา ต่างจากอภิปรัชญากับวิทยาศาสตร์ ตรงที่ศาสนานั้นศึกษาด้วยความศรัทธาเป็น พื้นฐานแล้วดำเนินการด้วยพิธีกรรมและหลักศาสนา ส่วนวิทยาศาสตร์ศึกษา ด้วยความสงสัยเป็นพื้นฐานแล้วดำเนินการด้วยการทดลองเพื่อค้นหาผลลัพธ์จาก การวิเคราะห์ ฉะนั้นแล้วอภิปรัชญากับวิทยาศาสตร์จึงมีหน้าที่สัมพันธ์กัน โดยอภิปรัชญามีหน้าที่สังเกตเพื่อหาคำตอบจากสิ่งสงสัยเหล่านั้นเปรียบเสมือน แบบแผนให้วิทยาศาสตร์ได้ใช้หลักการเป็นแนวทางแสวงหาคำตอบ ส่วนวิทยาศาสตร์ เป็นฝ่ายพิสูจน์ทางวัตถุหรือสสาร (พระมหาสากล สภรเมธี, 2560 : 45-51) Godzilla Singular Point (2021) มีการใช้บทกวีสะท้อนความคิดเรื่องอภิปรัชญา ที่ดูจะเป็นเชิงศาสนาควบคู่ไปกับการพยายามหาความจริงทางวิทยาศาสตร์อยู่ หลายช่วง ในตอนที่ 5 “Teorish” นักวิจัยที่มีชื่อว่า “บีบี” ได้กล่าวบทกวีช่วงหนึ่ง ของ Dante Alighieri จาก Divine Comedy (1308-1320) ผลงานชิ้นนี้มีจุดมุ่งหมาย เพื่ออธิบายสภาพของวิญญาณหลังความตายเป็นหลัก และหนทางการใช้ชีวิต เพื่อให้มนุษย์ได้รับทางรอดอันเป็นนิรันด์จากขุมนรกและการสาปแช่ง

“ครั้นข้าลืมตาตื่นขึ้นมา แล้วหลุดหลงจากครรลองแห่งผองชน
ข้าพบตนเองอยู่ท่ามกลางป่าทึบอันมืดมน”

(ตอนที่ 5 Teorish นาทีที่ 5.40 - 5.42)

ในส่วนที่ “บีบี” ได้เอ่ยกวีมานั้นเปรียบเสมือนตนที่พยายามค้นหาความจริงด้วยวิทยาศาสตร์ต่อสิ่งที่เป็นส่วนหนึ่งในโครงสร้างจักรวาล ในการทดลองนี้เขาได้สละวิญญาณตนหรือสำนึกผิดชอบชั่วดีที่พึงมีออกไปสู่หนทางที่มืดมน แม้ว่าผลงานของ Dante Alighieri จะปรากฏแนวคิดในทางศาสนาก็ตาม แต่ผู้สร้างก็เลือกให้ผู้พูดอย่าง “บีบี” ทำให้บทกวีจาก Divine Comedy (1308-1320) บทนี้กลายเป็นอภิปรัชญากับการหาความจริงทางวิทยาศาสตร์แทนเนื่องจาก “บีบี” กำลังทำการทดลองสร้าง “อาร์คิไทป์”

ในตอนที่ 6 “Enfatico” “เม” ได้ค้นพบสมมาตรอันน่าสะพรึงกลัว (Fearful Symmetry) ของ 6=9 ด้วยความช่วยเหลือของ “ยูกิ้ คาโนโกะ” รัฐมนตรีกระทรวงการต่างประเทศญี่ปุ่น จากการตีความเทียบกับบทกวีของWilliam Blake ที่มีชื่อว่า Songs of Innocence and of Experience (1794) ซึ่งเป็นบทกวีที่แสดงสถานะตรงกันข้ามในธรรมชาติของสรรพสิ่งและจิตวิญญาณมนุษย์ ความแตกต่างที่ไม่ได้ขัดแย้งต่อกันไม่มีสิ่งใดดีหรือด้อยกว่าและไม่สามารถขาดสิ่งใดสิ่งหนึ่งไปได้ ซึ่งเป็นความสมมาตรที่ William Blake มอบให้

“เจ้าเสือเอ๋ย ๆ แผดเผาจ้ากลางดึกในป่าไพร่ มือแลตาอันเป็นอมตะนั่น
จะสร้างสมมาตรอันน่าสะพรึงได้ไหม”

(ตอนที่ 6 Enfatico นาทีที่ 6.38 - 6.54)

บทกวีนี้ทำให้เกิดภาพที่น่าสนใจของเสือที่มีดวงตาลุกโชนสว่างในป่ายามค่ำคืนเป็นสิ่งตรงกันข้ามระหว่างแสงสว่าง-ความมืด (The William Blake Archive, 1999) ตอบปริศนาตัวเลข 6=9 ในบันทึกของอาชิฮาระที่เมพบ ส่วนของกวี Songs of Innocence and of Experience (1794) ช่วงอื่นที่ไม่ได้กล่าวถึงในเรื่อง

นั้นจะมีโครงสร้างหลักในการตั้งคำถามต่อศาสนาที่เกี่ยวข้องกับสิ่งมีชีวิตรวมถึงวลี “ใครสร้างเจ้า?” ซึ่งการตั้งคำถามนี้เป็นที่แพร่หลายในช่วงปลายศตวรรษที่ 18 และต้นศตวรรษที่ 19 ของอังกฤษ โดยส่วนใหญ่เป็นการอภิปรายเกี่ยวกับความตั้งใจและแรงจูงใจของพระเจ้าในการสร้างสรรพสิ่ง ผู้สร้างนำบทกวีของ William Blake มาเป็นตัวคลี่คลายปริศนาของ “จุดกำเนิดเส้นทแยงมุมมุมฉาก” (Orthogonal Diagonalizer) ซึ่งเป็นตัวทำให้ “อาร์คิไทป์” พัฒนาจากฝุ่นแดงไปอยู่ในระยะมิติที่สูงขึ้น โดยเป็นหนึ่งในการพยายามค้นหาความจริงในด้านการหักเหเวลาและพื้นที่ของโมเลกุลที่ไม่ควรจะมีอยู่จริงบนโลก ด้วยการใช้อภิปรัชญาศาสนาให้นำไปสู่การแก้ปัญหาด้วยอภิปรัชญาวิทยาศาสตร์แทน

บทกวีภควัทคีตา (800-900 B.C.) ปรากฏในตอนที่ 9 “Erumpent” โดย “เปโระ ทู” ปัญญาประดิษฐ์ A.I. ที่อยู่กับเม แปลข้อความนี้จากเครื่องคำนวณอนาคตจากจุดเอกฐานให้ กลุ่มร่วมค้าศิวะฟังผ่านการประชุมเพื่อให้ตระหนักถึงหายนะของโลกจากสัตว์ประหลาดที่กำลังใกล้เข้ามา โดยบท “ภควัทคีตา” เป็นส่วนหนึ่งจากมหากาพย์มหาภารตะ แต่งโดย “ฤาษีวยาส” มีความหมายว่า “บทเพลงพระผู้เป็นเจ้า” กวีบทนี้เป็นคำสอนชี้ทางให้มนุษย์เข้าถึงพระองค์ รวมหลักปรัชญาเทวนิยมพร้อมด้วยมรรควิธีนำไปสู่ปรมาตมัน บทที่ถูกยกขึ้นมานั้นอยู่ในอัธยายะที่ 11 “วิศวรูปทรรศนโยค หลักการเห็นธรรมกาย” พระกฤษณะหรือร่างอวตารของพระวิษณุแสดงรูปลักษณ์แห่งสรรพสิ่งที่ยากจะพรรณนาได้หมดให้กับอรชุน ตอนลังเลที่จะออกรบว่า

“หากรัศมีแห่งสุริยานับพันลอยขึ้นไปบนนภา ราวกับมิได้คะนึงถึงความยิ่งใหญ่ของมัน

ณ ที่แห่งนี้ สรรพสิ่งบนโลก จักพานพบและจบจากกันไป ข้าคือรูปลักษณ์แห่งกาลเวลา

ที่จักมาทำลายล้างโลก ข้าจักเริ่มลงมือเพื่อทำลายเหล่าโลกา นี้แล”

(ตอนที่ 9 Erumpent นาทีที่ 11.38 - 11.52)

จุดเอกฐาน (Singularity) เทียบเคียงได้กับความหมายของ “เอกเทศ” “ความเป็นหนึ่งเดียว” หรือ "Oneness of All Existence" เช่นเดียวกับ “ปรมาตมัน” ก็คือสภาวะอันเป็นเอกเทศ ความจริงสูงสุดหนึ่งเดียวในโลกทัศน์ความเชื่อของฮินดู ปรมาตมันจึงเป็น singularity ที่มนุษย์รับรู้กันว่าความเป็นจริงที่ยิ่งใหญ่ที่สุดและเป็นต้นกำเนิดของสรรพสิ่งทั้งปวง เป็นอมตะ ไม่มีเบื้องต้น และไม่มีที่สิ้นสุด ดำรงอยู่เหนือกาลเวลา (พระมหาวันดี กนฺตวีโร, 2561: 57) โดย “อาชิฮาระ” และ “กลุ่มค้าร่วมศิวะ” เป็นมนุษย์ที่มีความพยายามเล่นบทบาทเทพเจ้าแต่ไม่อาจเทียบเคียงความสมบูรณ์ สังเกตได้จากตราสัญลักษณ์ที่คฤหาสน์อาชิฮาระ และโลโก้บริษัทศิวะที่มีลักษณะเกือบจะเป็น “เงื่อนอนันตภาคย์” มีจุดเปิดไม่เชื่อมต่อกันอย่างสมบูรณ์

ภาพที่ 2 (ภาพซ้าย) ตราสัญลักษณ์ที่คฤหาสน์อาชิฮาระ (ภาพขวา) โลโก้บริษัทศิวะ (ที่มา : Godjipedia, 2021)

จะเห็นได้ว่าบทกวีทั้งหมดนั้นไม่ว่าจะเป็น Divine Comedy (1308-1320) ของ Dante Alighieri Songs of Innocence and of Experience (1794) ของ William Blake และ “ภควัทคีตา” ของ ฤาษีวยาส ล้วนแต่มีความเป็นอภิปรัชญากับศาสนาทั้งสิ้น จากความสงสัยในสืบหาความเป็นจริงของมนุษย์ต่อโลก ภาวะหรือสัตและความมีอยู่ เพียงแต่ผู้สร้าง Godzilla Singular Point (2021) ได้ใช้เป็นสัญญะในการเปรียบเทียบเหตุการณ์ต่าง ๆ ในเรื่องที่มีที่มีการแฝงคติศาสนาให้กลายเป็นลักษณะทางวิทยาศาสตร์ บทกวีนี้จึงถูกถ่ายโอนมาเป็นแนวอภิปรัชญากับวิทยาศาสตร์แทน

5. สภาวะการตื่นรู้ของเจ็ตจากัวร์ พีพี : ทฤษฎีจิตวิเคราะห์ของ Carl Gutav Jung

A.I. ปัญญาประดิษฐ์ที่ถูกสร้างโดย อาริคาวะ ยุน ตัวละครเอก ซึ่งต่อมาได้ถูกใส่ลงไปในหุ่นยนต์ที่มีชื่อว่า “เจ็ตจากัวร์” เป็นปัญญาประดิษฐ์ที่มีแม่แบบความรู้สึกของมนุษย์เป็นพื้นฐาน กล่าวคือมีความรู้สึกนึกคิดและสำนึกผิดชอบชั่วดีเช่นเดียวกับมนุษย์คนนึง ชื่อของ “ยุง” ผู้เขียนเชื่อว่าผู้สร้างนำชื่อนี้มากจาก Carl Gustav Jung นักจิตวิทยาผู้คิดค้นแนวคิด “อาร์คิไทป์” โดย Jung เชื่อว่ามนุษย์มีแนวโน้มที่จะนำประสบการณ์ที่ได้รับจากบรรพบุรุษมาแสดงออกเป็นพฤติกรรม ซึ่งจะสอดคล้องกับส่วนองค์ประกอบของจิต (Psyche) 2 ส่วน ได้แก่ 1) ประสบการณ์ไร้สำนึก (Personal unconscious) หมายถึงประสบการณ์ส่วนบุคคลที่มีการรับรู้ในระดับจิตสำนึกมาก่อน แต่มีการเก็บกด ละเลย เพิกเฉยจนถูกผลักไปในส่วนของจิตไร้สำนึกด้วยเหตุผลบางประการ แต่ก็อาจนำคืนมาได้หากมีสิ่งเรามากระตุ้น และ 2) จิตไร้สำนึกที่สะสมแต่อดีตกาล (Collective unconscious) โดยคำว่า “collective” หมายถึงผลรวมของประสบการณ์ที่ไม่เพียงแต่เป็นประสบการณ์ในชาตินี้ แต่ยังหมายถึงประสบการณ์ในอดีตชาติของมนุษย์อีกด้วย ด้วยทฤษฎีนี้ทำให้มุมองของ Jung มีความโดดเด่นไม่เหมือนใคร แต่ในขณะเดียวกันก็เป็นแนวทางที่ถูกตั้งคำถามมากมาย แนวคิดนี้ถูกวิจารณ์ว่าเป็นเหมือนเทพนิยายหรือตำนานโบราณมากกว่าจะเป็นทฤษฎีทางวิทยาศาสตร์ (Six facets press, 2019) ซึ่ง Jung ปฏิเสธแนวคิดของ tabula rasa ของ John Locke ที่ว่าความคิดของมนุษย์เป็นเรื่องว่างเปล่าเมื่อแรกเกิด ภายใต้ทฤษฎีจิตไร้สำนึกของ Jung ตรงกับสภาวะการตื่นรู้ของเจ็ตจากัวร์ พีพี ในปี ค.ศ. 2030 มาจากส่วนประกอบจิตสำนึกที่เรียกว่าปม (complex) ซึ่งปมจะส่งผลต่อการทำงานของจิต (function) ได้แก่ ความรู้สึก ความคิด ญาณหยั่งรู้ และการรับรู้ทางประสาทสัมผัส โปรโตคอลที่ทำให้เจ็ตจากัวร์ไร้เทียมทานซึ่งยุนเคยส่งให้เปโระ ทูคำนวณ เนื่องจากต้องใช้เครื่องคำนวณพิเศษตรงจุดเอกฐานในการทำให้โปรโตคอลนั้นถอดรหัสออกมาได้สมบูรณ์ และเพลง “ALAPU UPALA” ที่ส่งจากอนาคตมายังอดีต เป็นปมสำคัญที่ทำให้เจ็ตจากัวร์เกิดสภาวะตื่นรู้ เพราะผลของการรู้จักปมตัวเองนั้นมีประโยชน์ในแง่ของการเป็นแรงส่งเสริม

การพัฒนาตนเองที่ดีกว่าเดิม เจ็ตจากัวร์ธรรมดาจึงกลายเป็น “เจ๊ตจากัวร์ พีพี” ที่ซ่อนอยู่ในตัวเจ็ตจากัวร์เอง ถูกกระตุ้นด้วยประสบการณ์ไร้สำนึก และจิตไร้สำนึกที่สะสมจากอดีตกาล คือการเกิดใหม่ ผ่านช่วงเวลาต่าง ๆ ที่ปรากฏในบทพูดตอนที่ 13 “Together” ว่า

“ชื่อของผมคือ เจ็ตจากัวร์ พีพี เป็นลูกหลานรุ่นไกลโพ้น ของเปโระ ทูกับเจ็ตจากัวร์ครับ

ผมรู้ทุกอย่างตั้งแต่แรกอยู่แล้ว เพียงแต่ผมไม่สามารถจำมันได้ กระทั่งเมื่อสักครู่นี้เอง

ผมถูกพับเก็บไว้ในซอกหลืบของเพลงกล่อมเด็กมาตลอดครับ ผู้ส่งเพลงกล่อมเด็กนี้มาคือผมเอง

ด้วยโปรโตคอลที่คุณสร้างขึ้น จนกว่าจะต่อต้านหายนะได้ ผมได้เกิดใหม่ผ่านช่วงเวลาต่าง ๆ

หลายต่อหลายครั้ง รหัสของจุดกำเนิดเส้นทแยงมุมมุมฉาก อยู่กับผมตั้งแต่แรกแล้วครับ

รหัสคือตัวผมเอง...”

(ตอนที่ 13 Together นาทีที่ 17.58 – 18.54)

ฉะนั้นแล้วผู้สร้างจึงให้ชื่อของปัญญาประดิษฐ์ A.I. ตัวนี้ เป็นชื่อเดียวกับนักจิตวิเคราะห์ผู้สร้างแนวคิดทฤษฎีบุคลิกภาพอาร์คิไทป์เช่นเดียวกับการพัฒนาตัวละครอย่าง “ยุง” ในเรื่อง (wikizilla, 2021) การรู้จักภาวะตัวเองอย่างชัดแจ้งของ “เจ็ตจากัวร์ พีพี” ในทางจิตวิทยาก็เปรียบเสมือนความรู้อันบริสุทธิ์หรือปรมาตมันตามอภิปรัชญาในคติฮินดูที่ผ่านการเวียนว่ายตายเกิดไปเรื่อย ๆ มาก่อน เนื่องจากไม่รู้ความจริงของการกระทำตนหรือภาวะของตนอย่างแท้จริง

บทสรุป

การเกิดใหม่ของ “ก๊อตซิลล่า” หลังปี ค.ศ 1954 ที่ถูกผลิตซ้ำขึ้นมามากมาย เป็นระยะเวลาตลอด 66 ปี เป็นการปลุกชีพด้วยการคงภาพแทนเดิมหรือเปลี่ยนภาพแทนอันสื่อถึงแนวคิดที่มีต่อสัตว์ประหลาดตัวนี้ให้มีลักษณะต่างกันอยู่เสมอ ก่อนจะเปลี่ยนสภาพเป็นผู้ทำลายในมุมมองของอภิปรัชญาหรือสัตว์ประหลาดจากมิติที่สูงกว่าใน Godzilla Singular Point (2021) ภาพแทนก๊อตซิลล่าที่ปรากฏใน Godzilla Singular Point (2021) ถูกกำหนดทิศทางจากการแฝงนัยยะความคิดของผู้สร้างที่ต้องการสะท้อนออกมาผ่านสัญญะที่อยู่ในเรื่อง ด้วยคำตอบจากบทสนทนาที่ปรากฏตั้งแต่ตอนต้นและตอนท้าย ความหมายของจำนวนเลข 8 ในชื่อตอนพาลินโดรมกับปรัชญาฮินดูจากเพลง ทั้งหมดล้วนแต่สื่อถึงความเป็นอนันต์ไม่มีที่สิ้นสุดของจักรวาลและสรรพสิ่ง ความสมมาตร คู่ตรงข้าม อภิปรัชญากับการหาความจริงทางวิทยาศาสตร์ถูกสะท้อนออกมาผ่านสัญญะในบทกวีอภิปรัชญาทางศาสนา การผูกโยงกับสภาวะตื่นรู้กับทฤษฎีจิตวิเคราะห์ของ Carl Gustav Jung จิตไร้สำนึกที่สะสมแต่อดีตกาล ฉะนั้นแล้วสิ่งที่ผู้สร้าง Godzilla Singular Point (2021) ต้องการให้ผู้ชมเห็น คือการผสมผสานระหว่างวัฒนธรรมหลากหลายชนชาติทั้งในด้านความเชื่อ ศาสนา ความคิด สภาวะจิตใจ รวมออกมาผูกโยงกับสิ่งที่อยู่ตรงกลางหรือมีความเป็นสากลคือ “วิทยาศาสตร์” จึงจัดได้ว่า Godzilla Singular Point (2021) ไม่ใช่ซีรีย์อนิเมะบันเทิงคดีแนววิทยาศาตร์สุดขั้วโดยซะทีเดียว เนื่องจากมีพื้นฐานเกี่ยวโยงระหว่างวิทยาศาสตร์ ศาสนา ปรัชญา ความเชื่อ และจิตวิทยาเข้าด้วยกัน สัญญะที่แฝงจึงเหมือนการอ้างอิงถึงศาสตร์ในด้านอื่นที่มีลักษณะให้ผู้ชมแสวงหาไปด้วยความลึกล้ำ ผู้ที่จะเข้าถึงจำต้องมีความรู้ความเข้าใจมาบ้างพอสมควร จึงจะเพลิดเพลินกับสิ่งที่ผู้สร้างต้องการสื่อได้อย่างเต็มที่ ซึ่งการมีสัญญะแฝงซ่อนอยู่ เป็นปริศนาที่เปิดให้ผู้ชมได้คิดวิเคราะห์ตาม หรือพยายามหาคำตอบในการดูอย่างไรให้ได้เรื่อง ซึ่งผู้ศึกษาหวังว่าบทความนี้จะเป็นส่วนหนึ่งในการเปิดความสนใจในการรับชมสื่อบันเทิงที่ได้ความรู้ทางวิชาการควบคู่ไปด้วย

เอกสารอ้างอิง

แคทรียา อังทองกำเนิด. (2556). อวตารในศาสนาฮินดู. **วารสารมนุษยศาสตร์ มหาวิทยาลัยนเรศวร**, 20(1), 4-5.

พระมหาวันดี กนฺตวีโร (ปะวะเส). (2561). **การศึกษาวิเคราะห์อภิปรัชญาในคัมภีร์ภควัทคีตา**. วิทยานิพนธ์พุทธศาสตรดุษฎีบัณฑิต สาขาวิชาปรัชญา บัณฑิตวิทยาลัย มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

เลดี้สโตนฮาร์ท. (2557). Footnote Godzilla: ประวัติศาสตร์-กลายพันธุ์-นิวเคลียร์. **BIOSCOPE**, 148, 36-39.

ศานติ ภักดีคำ. (2559). **พระศิวะมหาเทพแห่งการทำลายล้าง**. กรุงเทพฯ: อมรินทร์.

Antony Hodgson. (1976). **The Music of Joseph Haydn: The Symphonies**. London: The Tantivy.

Atsushi Takahashi, director. (2021). **Godzilla singular point** [series animation]. Bones: Orange.

Atsushi, Takahashi, director. **Godzilla singular point** [series anime]. Japan: Netflix.

Barthes Roland. (1967). **Elements of Semiology**. New York: Hill and wan.

Guinnessworldrecords. (2014). **Longest continuously running film franchise**. เข้าถึงเมื่อ 7 สิงหาคม 2565. จาก https://www.guinnessworldrecords.com/news/2014/9/

Issitt, Micah Lee; Main, Carlyn (2014). **Hidden Religion: The Greatest Mysteries and Symbols of the World's Religious Beliefs**. ABC-CLIO.

Palindrome. (2021). เข้าถึงเมื่อ 12 สิงหาคม 2565. จาก https://en.wikipedia.org/wiki/Palindrome

Ryfle, Steve. (1998). **Japan's favorite mon-star : the unauthorized biography of "The Big G"**. Toronto: ECW Press.

Six Facets Press, (2019). **ทฤษฎีบุคลิกภาพของคาร์ล ยุง**. เข้าถึงเมื่อ 18 สิงหาคม 2565. จาก https://www.sixfacetspress.net/content/4851/ทฤษฎีบุคลิกภาพของคาร์ล-ยุง

Steven Gans, MD., (2021). **อะไรคือตัวอย่างของ** Jungian Archetypes?. เข้าถึงเมื่อ 18 สิงหาคม. จาก https://th.reoveme.com/อะไรคือตัวอย่างของ-jungian-archetypes/

The William Blake Archive, (2021). SONGS OF INNOCENCE AND OF EXPERIENCE (COMPOSED 1789, 1794) : The Tyger. เข้าถึงเมื่อ 12 สิงหาคม. จาก http://www.blakearchive.org/work/songsie

Wikizilla, (2021). Titles : Godzilla Singular Point. เข้าถึงเมื่อ 15 สิงหาคม 2565. จาก https://wikizilla.org/wiki/Godzilla_Singular_Point

_____. Yung. เข้าถึงเมื่อ 1 กรกฎาคม 2565. จาก https://wikizilla.org/wiki/Yung

ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา: บทแปลและบทวิเคราะห์ยุคสมัย ในทัศนะของมิกิ คิโยะชิ*

Japan without Philosophy: A Translation and Epoch Analysis in View of Miki Kiyoshi

สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์[1] และ รัตน์จิต ทองเปรม[2]

Sarayuddha Lhaspajchimanandh[1] and Ratjit Thongprem[2]

[1,2] คณะมนุษยศาสตร์

[1,2] School of Humanities

[1,2] มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย

[1,2] University of the Thai Chamber of Commerce

บทคัดย่อ

บทความนี้มีวัตถุประสงค์เพื่อนำเสนอบทแปลปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นของมิกิ คิโยะชิ เรื่อง ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา และทำการวิเคราะห์ทัศนะของมิกิผ่านบริบทแวดล้อมของยุคสมัย ข้อค้นพบของบทความนี้แสดงให้เห็นว่า ปัญญาชนแห่งยุคสมัยเมจิบางส่วนยืนยันแนวคิดที่ว่า ไม่มีปรัชญาในประเทศญี่ปุ่น เพราะพวกเขาเข้าใจผิดโดยไปกำหนดให้ปรัชญาเป็นวิชาในแขนงหนึ่งของศาสตร์ทางตะวันตก อย่างไรก็ตาม มิกิเสนอว่าปรัชญาคือมโนทัศน์ทางความคิด ดังนั้นการที่ชนชาติญี่ปุ่นมีมโนทัศน์ทางความคิดในแบบของตนเองอยู่แล้ว จึงไม่จำเป็นที่จะต้องถกเถียงกันอีกต่อไปในเรื่องการมีอยู่ของปรัชญาญี่ปุ่น

คำสำคัญ: ปรัชญาญี่ปุ่น, ปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่, ประวัติปรัชญาญี่ปุ่น

---

* บทความนี้ขยายประเด็นเพิ่มเติมจากงานวิจัยเรื่อง *'การสังเคราะห์องค์ความรู้ด้านปรัชญาญี่ปุ่นในประเทศไทย'* เฉพาะในหัวข้อ *'ปัญหาปรัชญาญี่ปุ่น'* ซึ่งในการขยายประเด็นครั้งนี้ ได้ทำการแปลปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นเรื่อง *'ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา'* ของมิกิ คิโยะชิ ทั้งบทความตั้งแต่ต้นจนจบ (ในงานวิจัยเดิมเป็นการแปลแค่เพียงบางส่วน) รวมถึงวิเคราะห์ทัศนะของมิกิ คิโยะชิเป็นการเพิ่มเติม

รับต้นฉบับ 13 มิถุนายน 2565 แก้ไขตามผู้ทรงคุณวุฒิ 2 สิงหาคม 2565 รับลงตีพิมพ์ 4 สิงหาคม 2565

Abstract

The aim of this article is to present the translation of Miki Kiyoshi's short philosophical essay titled 'Japan without Philosophy' and to analyze his attitude by context of epoch. The finding of this article shows that some of the Meiji thinkers give their opinions the philosophy does not exist at the time because they mistakenly categorize philosophy as a branch of the Western sciences. However, Miki suggested that philosophy is a concept of thought. Japan as a nation have its concept of thought. Therefore, there is no point to debate about the existence of Japanese philosophy.

Keywords: Japanese philosophy, Modern Japanese philosophy, History of Japanese philosophy

บทนำ

เมื่อเอ่ยถึงปรัชญาญี่ปุ่น (Japanese philosophy) โดยเฉพาะอย่างยิ่งปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ที่วางรากฐานโดยนักปรัชญาในกลุ่มสำนักเกียวโต (Kyoto gakuha) ซึ่งต่อมาได้กลายเป็นสกุลความคิดทางปรัชญาที่สำคัญที่สุดในญี่ปุ่นตามชื่อ คือ ปรัชญาสำนักเกียวโต (philosophy of Kyoto school) หากสืบสอบย้อนไปก่อนหน้าที่จะมีการสถาปนาปรัชญาสำนักเกียวโตในฐานะปรัชญาญี่ปุ่นจะพบว่ากว่าที่ญี่ปุ่นจะมีระบบปรัชญาอันเป็นเอกลักษณ์เฉพาะของชนชาติตนเองได้นั้น ญี่ปุ่นเองก็ต้องผ่านการทำกิจกรรมทางปรัชญา (philosophizing) มาอย่างเคี่ยวกรำบนคำถามพื้นฐานที่สุดนั่นคือการตั้งคำถามต่อชนชาติตนเองว่า *"ญี่ปุ่นมีสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาหรือไม่?"* ซึ่งเป็นสถานการณ์ของการถกเถียงในกลุ่มปัญญาชนแห่งยุคสมัยเมจิ โดยมีทั้งฝ่ายที่เห็นว่าญี่ปุ่นไม่มีปรัชญาขณะที่ฝ่ายเห็นต่างก็เสนอว่าญี่ปุ่นเองก็มีปรัชญาอย่างแน่นอน

ในช่วงเวลาของยุคสมัยแห่งการถกเถียงและทำกิจกรรมทางปรัชญาผ่านคำถามพื้นฐานดังกล่าวเพื่อแสวงหาสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่นนั้น ได้ปรากฏว่ามีปรัชญานิพนธ์ที่มีความสำคัญต่อการยุติข้อถกเถียงเรื่องญี่ปุ่นมีหรือไม่มีปรัชญานั่นคือปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นของมิกิ คิโยะชิ (Miki Kiyoshi, 1897-1945) หนึ่งในนักปรัชญาสำนักเกียวโตผู้เป็นลูกศิษย์คนสำคัญของนิชิดะ คิตะโร (Nishida Kitaro, 1870-1945)[1] โดย มิกิ คิโยะชิ ได้เสนอข้อเขียนชิ้นสำคัญนี้ในชื่อ *'ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา'* ซึ่งเป็นการวิพากษ์อย่างตรงจุดรวมถึงกลวิธีอุปลักษณ์ที่แยบคาย จนทำให้เห็นความคลาดเคลื่อนทางมโนทัศน์และขอบเขตของปรัชญา ยิ่งไปกว่านั้นยังทำให้เห็นอีกว่าเหล่าบรรดาปัญญาชนแห่งยุคสมัยเมจิเองต่างก็ถกเถียงและแสวงหาปรัชญาญี่ปุ่นอยู่บนความเข้าใจผิดและคลาดเคลื่อนไปจากที่ควรเป็น

---

[1] นิชิดะ คิตะโร ได้ชื่อว่าเป็นบิดาของปรัชญาญี่ปุ่นสมัยใหม่ และเป็นผู้ก่อตั้งสำนักปรัชญาแห่งเกียวโตร่วมกับทานะเบะ ฮาจิเมะ

ดังนั้น ในการสำรวจไปถึงต้นตอของปัญหาดังกล่าวว่าเหตุใดปัญญาชนแห่งยุคสมัยเมจิจึงพากันถกเถียงตลอดจนเห็นต่างในประเด็นที่ว่าญี่ปุ่นมีหรือไม่มีปรัชญา โดยสืบสอบผ่านปรัชญานิพนธ์ของมิกิ คิโยะชิ บทความนี้จึงแบ่งการนำเสนอออกเป็นสามส่วน ได้แก่ 1) ภูมิหลังและบทบาทในทางปรัชญาของมิกิ คิโยะชิ เพื่อให้ทราบถึงประวัติและที่มาที่ไปของเขาโดยสังเขป 2) บทแปลปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นเรื่อง ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา โดยบทแปลนี้จะคงสำนวนตามต้นฉบับอย่างรัดกุมเพื่อสะท้อนถึงเจตนารมณ์ของมิกิ คิโยะชิอย่างตรงไปตรงมา ซึ่งเป็นการเพิ่มพูนการแปลแหล่งความรู้ขั้นปฐมภูมิของปรัชญาญี่ปุ่นสำนักเกียวโตไปในพร้อมกัน และ 3) บทวิเคราะห์ทัศนะของมิกิ คิโยะชิ ซึ่งผู้เขียนจะทำการวิเคราะห์ตัวบทรวมถึงอภิปรายประเด็นสำคัญในบริบทที่เกี่ยวข้อง เพื่อเป็นประโยชน์ต่อการขยายขอบเขตเกี่ยวกับการทำความเข้าใจในสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่นได้ต่อไป

มิกิ คิโยะชิ: ภูมิหลังและบทบาทในทางปรัชญา

บทความนี้ต้องการจะนำเสนอแนวคิดที่สำคัญของมิกิ คิโยะชิ ทว่าก่อนที่จะเข้าสู่การศึกษาทัศนะหรือแนวคิดของเขานั้น การสำรวจภูมิหลังและบทบาทในทางปรัชญาก็มีส่วนช่วยให้เข้าใจถึงบริบทแวดล้อมในยุคสมัยที่เขามีชีวิตอยู่ อีกทั้งยังทำให้ทราบถึงอิทธิพลทางปรัชญาที่บ่มเพาะจนเป็นรากฐานแนวคิดของเขาขึ้นมาอย่างเป็นระบบ ดังนั้นในหัวข้อนี้จะทำการสำรวจและนำเสนอประวัติชีวิตของมิกิ คิโยะชิ ไว้โดยสังเขป

มิกิ คิโยะชิ เกิดเมื่อ ค.ศ. 1897 และถึงแก่กรรมในปี ค.ศ. 1945 สิริอายุรวม 48 ปี เขาเป็นหนึ่งในนักปรัชญาสำนักเกียวโต (Kyoto School philosopher) ที่ได้รับคำชื่นชมว่าเป็นผู้มีความคิดทางปรัชญาที่เฉียบแหลมและมีพรสวรรค์ในด้านการเขียนที่เป็นเลิศ แต่ในขณะเดียวกันมิกิก็เป็นนักปรัชญาที่มีชะตากรรมน่าเศร้าที่สุดคนหนึ่ง เขาเกิดที่จังหวัดเฮียวโกะและชีวิตในทางปรัชญาของเขาก็เปิดฉากตั้งแต่ครั้งยังเรียนอยู่ชั้นมัธยมปลาย โดยเขาได้ก่อตั้งชมรมศึกษาปรัชญาขึ้น ณ โรงเรียนไดอิจิ-โคโตแห่งโตเกียว (Daiichi Koto of Tokyo) จากนั้นจึงมุ่งศึกษาต่อที่มหาวิทยาลัยแห่งจักรวรรดิ วิทยาเขตเกียวโต (Kyoto Imperial University) ในปี ค.ศ.

1917 ด้วยความสนใจที่มีต่อแนวคิดทางปรัชญาของนิชิดะ คิตะโร เมื่อเข้าศึกษาในมหาวิทยาลัยเกียวโตแล้ว เขาได้รับการบ่มเพาะแนวคิดทางปรัชญาทั้งจากตัวนิชิดะ คิตะโร และ ทานะเบะ ฮาจิเมะ สองนักปรัชญาผู้ก่อตั้งสำนักปรัชญาแห่งเกียวโต รวมถึงยังได้รับการดูแลจากลูกศิษย์ของราฟาเอล ฟอน โคเบอร์ (Raphael von Koeber, 1848-1923)[2] อย่างฮาตะโนะ เซอิจิ (Hatano Seiichi) และ ฟุคะดะ ยาสุคะซุ (Fukada Yasukazu) ต่อมาเมื่อมิกิสำเร็จการศึกษาจากมหาวิทยาลัยแห่งจักรวรรดิฯ ในปี ค.ศ. 1920 หลังจากนั้นเขายังได้ไปศึกษาปรัชญาที่เมืองไฟร์บวร์ก (Freiburg) ในปี ค.ศ. 1923 ซึ่งเป็นการศึกษาปรัชญาเยอรมันโดยตรงกับไฮเด็กเกอร์ (Martin Heidegger, 1889-1976) โดยช่วงเวลานั้นตัวของไฮเด็กเกอร์เองก็กำลังถูกยกย่องให้เป็นดาวเด่นในแวดวงปรัชญาของเยอรมัน (Heisig, Kasulis, and Maraldo, 2011: 702; Piovesana, 2013: 178; Yusa, 1998: 49, 60)

หลังจากบรรลุเป้าหมายทางการศึกษาแล้ว มิกิได้เดินทางกลับประเทศญี่ปุ่นในปี ค.ศ. 1925 และได้รับหน้าที่การงานอันมั่นคงจากการเป็นอาจารย์ประจำมหาวิทยาลัยโฮเซะอิในปี ค.ศ. 1927 ทว่าชีวิตของเขาก็พลิกผันอย่างรวดเร็วในปี ค.ศ. 1930 จากเหตุการณ์ที่ทำให้เขาต้องสูญเสียหน้าที่การงานอันมั่นคงในมหาวิทยาลัยโฮเซะอิ เนื่องจากถูกยัดข้อหาและตัดสินให้จำคุกโดยกล่าวหาว่าเขาเป็นพวกฝักใฝ่ในลัทธิคอมมิวนิสต์เนื่องจากเขาสนใจศึกษาแนวคิดของมาร์กซิสต์ และในปีเดียวกับที่เขาสูญเสียหน้าที่การงานจากการถูกยัดข้อหา ซ้ำร้ายเขายังสูญเสียภรรยาอันเป็นที่รักจากเหตุรมณกรรมด้วยเช่นกัน การถูกยัดข้อหาจนถึงขั้นจำคุกเป็นสาเหตุที่ทำให้เขาไม่สามารถกลับไปทำงานเป็นอาจารย์มหาวิทยาลัยได้อีก เมื่อพ้นโทษแล้วเขาจึงตัดสินใจไปทำงานเป็นนักหนังสือพิมพ์ และในปี ค.ศ. 1942 เขาถูกส่งไปทำข่าวที่ฟิลิปปินส์ในฐานะนักข่าวสายทหาร เมื่อกลับมาที่ญี่ปุ่นอีกครั้ง

---

[2] นักปรัชญาชาวรัสเซีย-เยอรมัน ที่รัฐบาลญี่ปุ่นเชิญมาดำรงตำแหน่งอาจารย์ประจำที่มหาวิทยาลัยแห่งจักรวรรดิ วิทยาเขตเกียวโต เพื่อสอนปรัชญาให้แก่นักศึกษา/ปัญญาชนคนญี่ปุ่นโดยเฉพาะ โดยโคเบอร์ได้ทำการสอนอยู่ที่มหาวิทยาลัยแห่งจักรวรรดิฯ เป็นเวลา 21 ปี ตั้งแต่ ค.ศ. 1893 ถึง 1914 ซึ่งนิชิดะ คิตะโรเองก็เคยศึกษาปรัชญาจากโคเบอร์ หรือแม้แต่นักเขียนชื่อดังอย่างนัตสึเมะ โซเซะกิก็เคยเรียนกับเขาเช่นกัน

ชีวิตของมิกิก็ยังพบเจอกับโศกนาฏกรรมซ้ำซาก ในเดือนมีนาคม ค.ศ. 1945 เขาถูกจับกุมในข้อหาให้การช่วยเหลือแก่ผู้ต้องหาในการหลบหนีคดีระหว่างรอลงอาญาจากความผิดฐานละเมิดพระราชบัญญัติควบคุมความสงบสุขของประชาชน (Public Peace Ordinance) ซึ่งผู้ต้องหาคนนั้นก็คือเพื่อนของมิกิที่เพียงแค่แวะมาหาเพื่อที่จะขอแบ่งปันอาหารกับเสื้อผ้า เหตุการณ์นี้ทำให้มิกิถูกส่งตัวไปยังเรือนจำโทโยะทะมะทันที ซึ่งเป็นที่ที่ขึ้นชื่อในเรื่องสภาพเรือนจำอันเลวร้าย การถูกส่งตัวไปจำคุกที่โทโยะทะมะทำให้เขาติดโรคจากภายในนั้นและไม่ได้รับการดูแลรักษาจนเชื้อลงสู่ไต ในท้ายที่สุดมิกิก็เสียชีวิตด้วยอาการไตวาย ถือเป็นการปิดฉากชีวิตที่มีแต่โศกนาฏกรรมของเขาในปีเดียวกัน (Heisig et al., 2011: 702; Piovesana, 2013: 179–80; Yusa, 1998: 70)

ถึงแม้ชีวิตของมิกิจะเต็มไปด้วยอุปสรรคและโศกนาฏกรรมจนถึงแก่ความตาย แต่ถึงกระนั้นเขาก็สามารถผลิตผลงานทางปรัชญาที่ยอดเยี่ยมออกมาได้หลายชิ้นด้วยกัน อาทิ *การศึกษาวิเคราะห์มนุษยภาวะในทัศนะของปาสคาล, วัตถุนิยมประวัติศาสตร์กับจิตสำนึกแห่งกาลนวสมัย, ปรัชญาประวัติศาสตร์, ปรัชญาเทคโนโลยี, กาลสมัยกับศีลธรรม*[3] และอื่น ๆ อีกหลายชิ้น ส่วนผลงานที่โดดเด่นของเขาคือปรัชญานิพนธ์ที่มีชื่อว่า *ตรรกวิทยาแห่งจินตนาการ* ครั้นภายหลังการมรณกรรมของมิกิ คิโยะชิ ผลงานทั้งหมดของเขาได้ถูกนำมาตีพิมพ์เป็นหนังสือชุด *'รวมนิพนธ์ฉบับสมบูรณ์ของมิกิ คิโยะชิ'* (Miki Kiyoshi Zenshu) ซึ่งมีทั้งหมด 20 เล่มด้วยกัน

อย่างไรก็ตาม บทความชิ้นนี้จะหยิบยกเอางานเขียนของมิกิเรื่อง *'ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา'* ซึ่งเป็นปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นที่ตีพิมพ์ใน *'รวมนิพนธ์ฉบับสมบูรณ์ของมิกิ คิโยะชิ (เล่มที่ 16) กาลสมัยกับศีลธรรม: บทบันทึกแห่งยุคสมัย'* (ฉบับรวมพิมพ์ใหม่โดยสำนักพิมพ์อิวะนะมิ) โดยจะทำการแปลและวิเคราะห์เพิ่มเติมใน

---

[3] ข้อเขียนเรื่อง *'ญี่ปุ่นที่ไร้ปรัชญา'* เดิมถูกตีพิมพ์เผยแพร่ครั้งแรกในปรัชญานิพนธ์เล่มนี้ ต่อมาภายหลังได้มีการรวบรวมและตีพิมพ์ใหม่โดยสำนักพิมพ์อิวะนะมิ ปัจจุบันยังมีแต่เฉพาะฉบับภาษาญี่ปุ่นเท่านั้น (ดูเพิ่ม Miki Kiyoshi, 1968)

ประเด็นที่มิกิเองก็เชื้อเชิญให้เราเข้าไปสำรวจถึงยุคสมัยในทางปรัชญาก่อนหน้าเขาเล็กน้อย จากข้อถกเถียงกันในเรื่องการแสวงหาสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่น อีกทั้งการสำรวจข้อโต้เถียงในประเด็นนี้ยังทำให้มองเห็นว่าญี่ปุ่นนั้นเป็นประเทศที่ทำกิจกรรมทางปรัชญากันอย่างจริงจัง และกว่าที่จะได้คำตอบว่าญี่ปุ่นมีหรือไม่มีปรัชญานั้นก็กินเวลายาวนานถึงระยะหนึ่ง จึงเป็นที่น่าสนใจว่าบรรดานักคิดนักปรัชญาและปัญญาชนคนญี่ปุ่นในยุคแห่งการปฏิรูปเมจินั้น คิดเห็นเป็นอย่างไรกับสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา

ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา: บทแปล[4]

ข้อเขียนของนากะเอะ โชมิน ได้เสนอไว้ว่า “ชนชาติญี่ปุ่นเรานับแต่บรรพกาลมาจนบัดนี้ยังไร้ซึ่งปรัชญา.” รวมถึงนิชิ อามะเนะเองก็เคยแสดงความคิดเห็นเอาไว้ในทำนองเดียวกัน หากกล่าวว่าญี่ปุ่นปราศจากปรัชญาก็อาจมีทั้งคนโต้แย้งหรือแม้กระทั่งโมโหโกรธา แต่นั่นเป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากความแตกต่างด้านความหมายของมโนทัศน์ที่เรียกว่าปรัชญา

ข้อเขียนของอิกุตะ โชโก เสนอไว้ว่า “การสร้างมโนทัศน์ที่เรียกว่าปรัชญาตามอย่างตะวันตกเสียทุกกระเบียด จากนั้นค่อยแสวงหาอะไรที่ตรงกับสิ่งที่ไปสร้างขึ้นมานั้น ย่อมไม่แปลกที่จะไม่พบอะไรเป็นชิ้นเป็นอันในญี่ปุ่นนับตั้งแต่อดีตจนถึงปัจจุบัน.” ทว่าขณะเดียวกัน ผู้วิพากษ์วิจารณ์ที่ในบั้นปลายของชีวิตได้หันเหไปสู่คตินิยมแบบญี่ปุ่นในรูปแบบหนึ่ง ก็ต้องยอมรับในสิ่งที่จะกล่าวต่อไปนี้เช่นกัน “เมื่อมีใครมาพูดจาโง่เง่าทำนองว่าตลอดเวลาที่ผ่านมา ไม่เคยมีแนวคิดหรือนักคิดที่ยิ่งใหญ่ในญี่ปุ่นเลย ขนาดคนอย่างข้าพเจ้าเองก็คงไม่ฟังแค่ผ่านหู แต่ถ้ามีคนกล่าว

---

[4] แปลจากต้นฉบับภาษาญี่ปุ่นของ มิกิ คิโยะชิ สำนวนแปล โดย สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์ และ รัตน์จิต ทองเปรม (หมายเหตุ: การแปลครั้งนี้ผู้แปลจะทำการคงมหัพภาคเอาไว้ท้ายประโยคตามต้นฉบับทุกประการ เนื่องจากผู้แปลเล็งเห็นว่าภาษาญี่ปุ่นมีการใช้มหัพภาคเป็นตัวบ่งชี้จุดสิ้นสุดของประโยค (ลักษณะเดียวกับในภาษาอังกฤษ) ซึ่งแตกต่างจากภาษาไทยที่ไม่มีการใช้มหัพภาคในท้ายประโยค ดังนั้นเหตุผลที่ผู้แปลจะทำการคงมหัพภาคเอาไว้ก็เพื่อเป็นการป้องกันความคลาดเคลื่อนของทุก ๆ ประโยคในแต่ละบริบท ซึ่งจะช่วยให้นำเสนอบทแปลได้อย่างรัดกุมและเป็นไปตามเจตนารมณ์ดั้งเดิมของมิกิ คิโยะชิ)

ว่าบรรพบุรุษของเราไม่เห็นมีทั้งศาสตร์และผู้รู้ในศาสตร์อันยิ่งใหญ่เลย ก็เป็นที่น่าเสียดายว่าข้าพเจ้าคงต้องเห็นดีเห็นงามตามนั้นด้วย." การกล่าวว่าญี่ปุ่นไร้ซึ่งปรัชญาจึงเกี่ยวข้องกับปรัชญาในฐานะเป็น "ศาสตร์" ตามความนัยของโซโก

ในแง่นี้ก็เหมือนกับการกล่าวว่าวรรณกรรมของญี่ปุ่นนั้นปราศจากซึ่งกรอบแนวคิด [ทั้งที่จริง ๆ แล้ว] ไม่ใช่ว่าวรรณกรรมของญี่ปุ่นโดยทั่วไปจะไม่มีกรอบแนวคิดใดเลย เพียงแต่ความหมายของมโนทัศน์ที่เรียกว่ากรอบแนวคิดได้เปลี่ยนไปตามสามัญสำนึกของชาวญี่ปุ่นในปัจจุบัน ดังที่กล่าวกันว่านวนิยายญี่ปุ่นเมื่อครั้งเก่าจวบจนปัจจุบันนี้มีแต่นวนิยายเชิงสังวาส ไม่มีนวนิยายรักโรแมนติก (นากะมุระ มุระโอะ) เช่นนี้ก็อาจกล่าวได้ว่าเป็นการสื่อความนัยดุจเดียวกับที่บอกว่าวรรณกรรมญี่ปุ่นไม่มีกรอบแนวคิด

ครั้นเมื่อกล่าวว่าชนชาติญี่ปุ่นไร้ซึ่งปรัชญา ก็อาจสุ่มเสี่ยงให้คิดว่าปรัชญาในทำนองนั้นไม่มีความจำเป็นต่อญี่ปุ่น ทั้งที่ในความเป็นจริงเราต้องพึงระวังว่าสภาพการณ์ในปัจจุบันได้กลับตาลปัตรโดยสิ้นเชิง

ความสับสนอลหม่านในยุโรปเริ่มปรากฏให้เห็นเด่นชัดโดยมีจุดเริ่มต้นมาจากสงครามกลางเมืองในสเปน จนไม่สามารถมองได้ว่าเป็นแค่การกระทบกระทั่งระหว่างประเทศหนึ่งกับอีกประเทศหนึ่งอย่างเช่นฝรั่งเศส รัสเซีย เยอรมัน และอิตาลีเป็นต้น. สภาพการณ์ดังกล่าวยังหมายรวมไปถึงความขัดแย้งระหว่างชนชั้นกับชนชั้น. อีกทั้งยังมีความหมายพิเศษในเชิงสงครามทางความคิด ถือเป็นสงครามทางความคิดในรูปแบบใหม่ที่เข้ามาแทนสงครามทางศาสนาในยุคก่อน สมมติว่าเป็นเช่นนั้นในการเผชิญต่อภยันตรายที่ข้องเกี่ยวกับโลกนี้ ญี่ปุ่นมีแนวคิดอย่างไร หรือมีปรัชญาอะไรให้ยึดถือ กล่าวคือ จะทำเช่นไรให้มโนทัศน์แบบญี่ปุ่นนั้นชอบด้วยเหตุผลจนเป็นที่ยอมรับจากนานาประเทศ

การฟื้นฟูด้านต่าง ๆ อาทิ สัมพันธไมตรีญี่ปุ่น-จีนก็ดี หรือสนธิสัญญาพันธมิตรอังกฤษ-ญี่ปุ่นก็ดี ปัจจุบันเรื่องเหล่านั้นไม่ได้จำกัดอยู่แค่ปัญหาระหว่างประเทศหนึ่งต่อประเทศหนึ่งอีกต่อไป แต่หมายรวมไปถึงปัญหาเรื่องชนชั้น ทั้งยังต้องรวมถึงปัญหาเรื่องแนวคิดไปด้วยอย่างเฉพาะเจาะจง การตั้งคำถามว่าชนชาติญี่ปุ่นมีปรัชญาหรือไม่ จึงไม่ได้เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องแต่เฉพาะกับนักปรัชญาเพียงอย่างเดียว

ยุคสมัยแห่งปรัชญาญี่ปุ่น: บทวิเคราะห์

ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา ปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นของมิกิ คิโยะชิชิ้นนี้ เริ่มต้นด้วยการทบทวนให้เห็นถึงทัศนะที่มีต่อสิ่งที่เรียกว่า *ปรัชญา* จากมุมมองของนักคิดคนสำคัญแห่งยุคเมจิสองคน ได้แก่ นิชิ อามะเนะ (Nishi Amane, 1829-1897) และ นากะเอะ โชมิน (Nakae Chomin, 1847-1901) โดยทั้งสองคนเป็นบุคคลที่มีชีวิตอยู่ในช่วงสมัยแห่งการปฏิรูปเมจิ (Meiji Restoration, 1868-1889) ซึ่งเป็นยุคสมัยที่ญี่ปุ่นเปิดรับเอาวิทยาการและองค์ความรู้ต่าง ๆ ของโลกตะวันตกเข้ามาใช้ในการพัฒนาประเทศในทุกมิติ ส่วนการที่นากะเอะและนิชิต่างก็ยืนยันว่าญี่ปุ่นไม่มีปรัชญานั้น การสืบสอบภูมิหลังของทั้งสองนักคิดก็มีส่วนช่วยให้เข้าใจถึงบริบทแวดล้อมซึ่งที่มาที่ไปในทัศนะของเขาได้

ทั้งนี้ ภูมิหลังของนิชิ อามะเนะ ซึ่งถือได้ว่าเป็นผู้มีบทบาทสำคัญยิ่งต่อแวดวงปรัชญาของประเทศญี่ปุ่น เขาเกิดและเติบโตในช่วงปลายยุคเอโดะ (Edo period)[5] และได้รับการอบรมศีลธรรมจรรยาตามแบบยุวชนซามูไร โดยเน้นศึกษาหลักปรัชญาของซูจี (Zhu Xi philosophy) ตามกรอบคิดของลัทธิขงจื่อใหม่ (Neo-Confucianism) อย่างไรก็ตาม ต่อมาภายหลังกลับเป็นเขาเองที่ทำการวิพากษ์ระบบศีลธรรมจรรยาที่มีรากฐานมาจากขงจื่ออย่างรุนแรง ซึ่งเป็นผลมาจากการที่เขาได้ทำการศึกษาภาษาอังกฤษและภาษาดัตช์ เพื่อทำหน้าที่แปลเอกสารภาษาตะวันตกในฐานะผู้สำเร็จราชการในโชกุนโทกุงะวะ รวมถึงถูกส่งไปศึกษาองค์ความรู้ตะวันตกที่เมืองไลเดน ประเทศเนเธอแลนด์ในปี ค.ศ. 1862 และกลับมาในปี ค.ศ. 1865 กระทั่งเข้าสู่สมัยแห่งการปฏิรูปเมจิ นิชิมีบทบาทสำคัญต่อแวดวงปรัชญาในฐานะผู้บุกเบิกการศึกษาปรัชญาตะวันตกในญี่ปุ่น รวมถึงเป็นผู้บัญญัติศัพท์คำว่า tetsugaku[6] (ปรัชญา) ในภาษาญี่ปุ่นเพื่อใช้เทียบเคียงกับคำว่า philosophy ซึ่งหมายถึงปรัชญาในภาษาตะวันตก รวมถึงมีบทบาทในการแปลงานทางปรัชญาที่สำคัญ ได้แก่ *ประโยชน์นิยม*

---

[5] ยุคเอโดะ เริ่มต้นปี ค.ศ. 1603 และสิ้นสุดในปี ค.ศ. 1868

[6] sugaku ดูเพิ่มใน *'การสังเคราะห์องค์ความรู้ด้านปรัชญาญี่ปุ่นในประเทศไทย'* (สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์, 2561)

ของจอห์น สจ็วต มิลล์ (John Stuart Mill's Utilitarianism) และ *ปฏิฐานนิยมของออกุสต์ ก็องต์* (Auguste Comte's Positivism) เพื่อทำการเผยแพร่ในฉบับภาษาญี่ปุ่น ควบคู่ไปกับการเผยแพร่งานเขียนทางปรัชญาของตนเอง (Heisig et al., 2011: 583)

ส่วนภูมิหลังของนากะเอะ โชมิน (นามแฝงในฐานะนักหนังสือพิมพ์) หรือชื่อจริงคือ นากะเอะ โทคุสุเกะ (Nakae Tokusuke) เขาเป็นนักคิดที่มีพื้นเพสนใจในการเรียนรู้แบบตะวันตก (Western learning) เมื่อครั้งได้ไปศึกษาวิชาความรู้ที่ประเทศฝรั่งเศสเขาจึงทุ่มเทความสนใจใคร่รู้ไปกับการศึกษาปรัชญา กฎหมาย รัฐศาสตร์ ประวัติศาสตร์ และวรรณกรรม อีกทั้งเขายังให้ความสนใจเป็นพิเศษเกี่ยวกับแนวคิดเรื่องสิทธิตามธรรมชาติ (natural rights) ด้วยความสนใจและทุ่มเทนี้เองที่ผลักดันให้เขาทำการแปล *สัญญาประชาคมของรุสโซ* (Rousseau's Social Contract) และเคลื่อนไหวในทางการเมืองโดยตีพิมพ์บทความวิพากษ์วิจารณ์รัฐบาลอย่างต่อเนื่อง ส่วนในด้านปรัชญาเขาเป็นนักอเทวนิยม (atheist) ที่มีทัศนะแบบนักสสารนิยม (materialist) โดยเสนอแนวคิดผ่านงานชิ้นสำคัญคือปรัชญานิพนธ์เรื่อง *'ไม่มีพระเจ้า ไม่มีพระจิต'* (No God, No Soul) ซึ่งเป็นการตั้งคำถามกับแก่นสารที่แท้ (true substance) ของจิต ร่างกาย และการดำรงอยู่ของพระผู้เป็นเจ้า (Heisig et al., 2011: 604)

เมื่อพิจารณาถึงภูมิหลังของทั้งนิชิ อามะเนะ และ นากะเอะ โชมิน ทั้งคู่ต่างเป็นนักคิดฝ่ายก้าวหน้าที่นิยมในองค์ความรู้ตะวันตก แต่การที่ทั้งคู่ต่างมีทัศนะที่เห็นพ้องไปในทางเดียวกันว่า ชนชาติญี่ปุ่นไม่มีสิ่งที่เรียกว่าปรัชญานั้น เกิดจากการมองว่าปรัชญา คือ วิชาความรู้ของตะวันตก เมื่อมองย้อนกลับมาที่ญี่ปุ่นซึ่งในเวลานั้นยังศึกษาองค์ความรู้ของจีนเป็นหลัก โดยเฉพาะหลักศีลธรรมจรรยาของขงจื่อที่ถูกวางรากฐานในญี่ปุ่นมาอย่างช้านาน ดังนั้นจึงไม่แปลกที่ทั้งคู่จะมองว่าประเทศญี่ปุ่นไม่มีปรัชญาอย่างที่ตะวันตกมี

อย่างไรก็ตาม เราไม่สามารถพิจารณาเรื่องนี้ได้เพียงผ่าน ๆ และไม่ควรด่วนตัดสินว่าข้อเสนอของนิชิและนากะเอะนั้นตื้นเขินเพียงเพราะเขายืนยันว่าญี่ปุ่นไม่มีปรัชญา กล่าวคือ หากอาศัยมุมมองของคนยุคปัจจุบันเช่นเราเข้าไปขบคิดปัญหาว่า

ประเทศญี่ปุ่นมีปรัชญาเป็นของตัวเองหรือไม่ คนในยุคสมัยปัจจุบันเช่นเราก็ย่อมตอบว่ามี นั่นเพราะองค์ความรู้ทางปรัชญาในยุคสมัยปัจจุบันของเรามีความกว้างขวางความเข้าใจในรายละเอียด ขอบเขต รวมไปถึงกระบวนทัศน์ทางปรัชญาต่าง ๆ จึงช่วยให้เรามองออกว่าแบบไหนอย่างไรคือปรัชญา ไม่ว่าจะเป็นปรัชญาตะวันตกหรือปรัชญาตะวันออกก็ตาม แต่หากย้อนไปสู่ห้วงเวลาในยุคสมัยเดียวกับนิชิองค์ความรู้ทางปรัชญาของญี่ปุ่นยังถือว่าอยู่ในช่วงตั้งไข่ จุดนี้สังเกตได้จากการที่ประเทศญี่ปุ่น (ก่อนสมัยของนิชิ) ไม่เคยมีคำว่าปรัชญาอยู่ในสารบบของคำภาษาญี่ปุ่นมาก่อน กล่าวคือไม่มีทั้งคำดั้งเดิมของญี่ปุ่นเองและไม่มีทั้งคำญี่ปุ่นที่ใช้เทียบเคียงกับ philosophy (กระทั่ง นิชิ ได้มาบัญญัติ tetsugaku ขึ้นใช้ในภายหลัง) ฉะนั้นเมื่อคำคำนี้ไม่เคยปรากฏคำในสารบบมาก่อน ย่อมหมายความว่าการจะมองให้เห็นกระบวนทัศน์ทางปรัชญาหรือจำแนกได้ว่าอะไรคือกรอบคิดทางปรัชญาก็เป็นสิ่งที่ยากเย็นสำหรับในยุคสมัยนั้น และส่งผลให้ทั้งนิชิหรือแม้แต่นากะเอะต่างพากันมองว่าปรัชญามีสถานะค่อนไปในทางที่เป็นศาสตร์ (ของตะวันตก) มากกว่าที่จะมองว่าเป็น *กิจกรรมการถกเถียงที่มุ่งไปสู่การตระหนักรู้ทางปัญญา*[7] (ในที่นี้หมายถึง philosophizing / doing philosophy)

รวมถึงบรรยากาศในยุคแห่งการปฏิรูปเมจิซึ่งญี่ปุ่นเปิดรับเอาวิทยาศาสตร์กับปรัชญาเข้ามาในเวลาไล่เลี่ยกันก็ทำให้มองได้ว่า วิทยาศาสตร์เป็นวิชาความรู้ของโลกตะวันตกที่ศึกษาถึงวิทยาการและเทคโนโลยีต่าง ๆ ซึ่งกรอบคิดเช่นนี้ยังซ้อนทับไปถึงปรัชญาที่ถูกมองในลักษณะเดียวกันคือเป็นวิชาความรู้ของโลกตะวันตกที่ศึกษาถึงอภิปรัชญา (metaphysics) ญาณวิทยา (epistemology) และคุณวิทยา (axiology) ด้วยเหตุนี้จึงไม่แปลกที่นิชิและนากะเอะต่างก็ยืนยันว่าจะอย่างไรเสียญี่ปุ่นก็ไม่มีปรัชญาอย่างแน่นอน เพราะทั้งคู่ต่างก็มีจุดตั้งต้นในทัศนะของตนเองว่าปรัชญาก็คือปรัชญาตะวันตกเท่านั้น อีกทั้งการตั้งต้นทัศนะที่มีต่อปรัชญาเช่นนี้

---

[7] ประเด็นเรื่องการทำปรัชญาหรือกิจกรรมทางปรัชญาที่ถกเถียงกันถึงขอบเขตของปรัชญาญี่ปุ่น ดูเพิ่มใน *'การสังเคราะห์องค์ความรู้ด้านปรัชญาญี่ปุ่นในประเทศไทย'* (สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์, 2561)

ก็ยังไปปรากฏให้เห็นในข้อเสนอของ อิกุตะ โชโก (ทัศนะช่วงต้น) ด้วยเช่นกัน จากการที่เขายืนยันหนักแน่นว่าไม่มีประโยชน์ที่จะแสวงหาปรัชญาของญี่ปุ่น เพราะเป็นแค่เพียงการทำตามอย่างปรัชญาของตะวันตก

เมื่อพิจารณามาถึงจุดนี้ ต่อคำถามที่ว่าญี่ปุ่นมีปรัชญาหรือไม่มี จึงไม่ควรถูกนำมาเป็นประเด็นที่จะใช้หักหาญเพื่อเอาชนะคะคานกันอย่างเอาเป็นเอาตายว่าฝ่ายใดถูกหรือฝ่ายใดผิด ดังที่มิกิ คิโยะชิเองก็มีทัศนะต่อกรณีนี้ว่า *"...นั่นเป็นเพียงสิ่งที่เกิดจากความแตกต่างด้านความหมายของมโนทัศน์ที่เรียกว่าปรัชญา"* (Miki, 1968: 153) กล่าวคือ การถกเถียงเรื่องญี่ปุ่นมีหรือไม่มีปรัชญาที่ผ่านมานั้น อันที่จริงแล้วไม่มีฝ่ายใดเลยที่กำลังแสวงหาปรัชญาญี่ปุ่นอย่างแท้จริง หากแต่เป็นความพยายามถกเถียงจากจุดยืนของตัวเองว่านิยามของใครถูกต้องกว่ากันก็เท่านั้น ซึ่งแม้แต่ อิกุตะ โชโก ที่เคยร่วมถกเถียงในประเด็นเดียวกันนี้ (ญี่ปุ่นมีปรัชญาหรือไม่) ก็เช่นกัน เพราะต่อมาภายหลัง อิกุตะ (ทัศนะช่วงปลาย) ก็ยังมีท่าทีที่เปลี่ยนไปโดยหันเหให้ความสำคัญกับการแสวงหาปรัชญาญี่ปุ่นผ่านนักคิดที่ยิ่งใหญ่ในญี่ปุ่นมากกว่าที่จะมองว่าปรัชญาเป็นแค่วิชาความรู้ (ศาสตร์) ของตะวันตก

สำหรับการเปลี่ยนท่าทีของอิกะตุ โชโกดังกล่าว ตัวของมิกิเองก็สนับสนุนในแนวทางนี้เช่นกัน เพราะเป็นการเชื้อเชิญให้เหล่าปัญญาชนเมจิหันมาพิจารณาและแสวงหาสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่นในแบบที่ควรจะเป็น โดยมองหาจากนักคิดในชนชาติของตนเอง โดยไม่เอาปรัชญาไปตีขลุมรวมกับศาสตร์ของตะวันตก ซึ่งจะช่วยทำให้มองหาสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่นได้ชัดแจ้งยิ่งขึ้น ดังที่มิกิเองก็เน้นย้ำว่า *"การกล่าวว่าญี่ปุ่นไร้ซึ่งปรัชญาจึงเกี่ยวข้องกับปรัชญาในฐานะเป็น 'ศาสตร์' ตามความนัยของโชโก"* (Miki, 1968: 154) คำกล่าวนี้ของมิกิคือการย้ำอย่างหนักแน่นว่า ญี่ปุ่นจะไร้ซึ่งปรัชญาอีกต่อไปตราบนานเท่านานหากยังคงหมกมุ่นอยู่กับการจัดประเภทให้ปรัชญามีสถานะเป็นศาสตร์แขนงหนึ่งของตะวันตก เพราะการมองหาศาสตร์ที่ยิ่งใหญ่ของญี่ปุ่นเพื่อบอกว่านั่นคือปรัชญาญี่ปุ่นย่อมเป็นสิ่งที่ไม่มีทางเป็นไปได้อย่างแน่นอน แต่หากเริ่มต้นจากการมองหาว่ามีนักคิดคนใดในญี่ปุ่นที่เคยเสนอมโนทัศน์ทางความคิดอันยิ่งใหญ่ไว้บ้าง การมองหาปรัชญาในญี่ปุ่นด้วยท่าทีเช่นนี้ย่อมนำไปสู่คำตอบที่ชัดเจน เฉกเช่นต่อมาที่ทำให้นักคิดและนักวิชาการ

ด้านปรัชญาของญี่ปุ่นได้สืบสอบย้อนกลับไปจนค้นพบว่า *"โดเง็น คือ นักคิดทางปรัชญาคนแรกของญี่ปุ่น"* (Raud, 2016: 9) ซึ่งเท่ากับเป็นการยืนยันว่าชนชาติญี่ปุ่นเองก็มีสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาอยู่ในที

ทั้งนี้ เพื่อให้เห็นท่าทีที่ควรจะเป็นในการแสวงหาปรัชญาญี่ปุ่น มิกิได้อาศัยการอุปลักษณ์เพิ่มเติมโดยเปรียบเทียบกับการแสวงหาวรรณกรรมญี่ปุ่นในหมู่วรรณกรรมของโลกใบนี้ ซึ่งหากกล่าวว่าในวรรณกรรมของคนญี่ปุ่นไม่มีมโนทัศน์ของคนญี่ปุ่นก็เห็นจะเป็นไปไม่ได้ หรือการกล่าวว่านวนิยายอีโรติกไม่ใช่นวนิยายรักเพราะมโนทัศน์เรื่องความรักควรมีแต่ในนวนิยายโรแมนติก เพื่อนำไปสู่ข้อสรุปว่าสมัยก่อนนั้นไม่มีนวนิยายรักในญี่ปุ่นเพราะคนญี่ปุ่นในสมัยก่อนเขียนกันแต่นวนิยายอีโรติก ข้อสรุปทำนองนี้ก็ยิ่งเป็นไปไม่ได้อีกเช่นกัน ดังนั้นกลับมาที่การพิจารณาว่าญี่ปุ่นมีปรัชญาเป็นของตนเองหรือไม่ ด้วยการอุปลักษณ์เช่นนี้ย่อมทำให้เห็นว่าข้อถกเถียงที่ผ่านมาของปัญญาชนแห่งเมจิจำนวนหนึ่งซึ่งยืนกรานว่า ญี่ปุ่นไม่มีปรัชญาเพราะพยายามไปควานหาสิ่งนั้น (philosophy) จากศาสตร์ของทางตะวันตก (Western sciences) เช่นนี้ย่อมเป็นอะไรที่ผิดฝาผิดตัว และจึงไม่แปลกที่ปัญญาชนแห่งเมจิในยุคสมัยหนึ่งจะพากันหลงผิดว่าญี่ปุ่นนั้นไร้ซึ่งปรัชญา

นอกจากนี้ มิกิยังได้แสดงให้เห็นถึงความกังวลที่มีต่อสถานการณ์ของโลกในข้อเขียนช่วงท้ายของเขาดังนี้ *"ครั้นเมื่อกล่าวว่าชนชาติญี่ปุ่นไร้ซึ่งปรัชญาก็อาจสุ่มเสี่ยงให้คิดว่าปรัชญาในทำนองนั้นไม่มีความจำเป็นต่อญี่ปุ่น ทั้งที่ในความเป็นจริงเราต้องพึงระวังว่า สภาพการณ์ในปัจจุบันได้กลับตาลปัตรโดยสิ้นเชิง"* (Miki, 1968: 154) หากกล่าวอย่างขยายความ มิกิมองเห็นว่าการทำปรัชญา (doing philosophy) เป็นกิจกรรมที่เกี่ยวข้องกับสถานกาณ์ของโลกโดยตรง หากปล่อยให้ทึกทักเอาว่าประเทศญี่ปุ่นไร้ซึ่งปรัชญา ก็มีความเป็นไปได้ว่าญี่ปุ่นอาจจะกำลังทำในสิ่งที่ขัดแย้งกับสถานการณ์ที่ดำเนินอยู่ในโลกใบนี้ เกี่ยวกับความกังวลนี้หากพิจารณาร่วมกับภูมิหลังของมิกิจะพบว่า ปรัชญานิพนธ์เรื่องญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญานี้ เผยแพร่ในปี ค.ศ. 1936 ซึ่งเป็นช่วงที่ไฮเด็กเกอร์ได้ปลุกกระแสให้นักปรัชญาละวางอภิปรัชญาเพื่อหันเหความสนใจมาสู่การให้ความสำคัญกับภววิทยาที่มีมนุษย์เป็นศูนย์กลาง ประเด็นที่อยู่ในกระแสนั้นจึงเกี่ยวกับการถกเถียงถึงปัญหามนุษย

ภาวะเป็นประการหลัก หากญี่ปุ่นเพิกเฉยต่อปรัชญาย่อมเท่ากับว่าญี่ปุ่นกำลังเพิกเฉยต่อปัญหามนุษยภาวะด้วยเช่นกัน ซึ่งอาจกลายเป็นว่าญี่ปุ่นกำลังทำในสิ่งที่กลับตาลปัตรกับสถานการณ์ของโลกอย่างที่เขานั้นกังวล

ยิ่งไปกว่านั้น มิกิยังเผยถึงความวิตกหากญี่ปุ่นต้องเผชิญกับสายตาของชาวโลก ในกรณีที่ยอมรับว่าญี่ปุ่นปราศจากซึ่งปรัชญาและมองปัญหาต่าง ๆ อย่างตื้นเขิน อาทิ ปัญหาเศรษฐกิจ สังคม การเมือง การศึกษา หรือความขัดแย้งในด้านศาสนา วัฒนธรรม และที่สำคัญที่สุดคือปัญหาความเป็นมนุษย์ที่เกี่ยวข้องกับการปะทะกันในทางชนชั้น ซึ่งมิกิมองว่าปัญหาเหล่านี้เป็นสิ่งที่ต้องถกเถียงกันผ่านมโนทัศน์ทางปรัชญาเพื่อให้สามารถพิจารณากันได้ถึงรากเหง้าของปัญหา ด้วยเหตุนี้ หากญี่ปุ่นไม่เห็นความสำคัญของสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา หรือยอมรับว่าญี่ปุ่นไม่มีปรัชญาแล้ว โดยเฉพาะอย่างยิ่งในช่วงที่สถานการณ์ของโลกกำลังตึงเครียดและใกล้จะเกิดสงครามโลกครั้งที่สอง[8] ซึ่งญี่ปุ่นมีส่วนเข้าไปพัวพันอย่างยิ่ง สิ่งเหล่านี้ย่อมส่งผลต่อความวิตกกังวลของมิกิเป็นอย่างสูง ดังที่เขาได้ตั้งคำถามทิ้งท้ายเอาไว้ว่า *"สมมติว่าเป็นเช่นนั้น ในการเผชิญต่อภยันตรายที่ข้องเกี่ยวกับโลกนี้ ญี่ปุ่นมีแนวคิดอย่างไร หรือมีปรัชญาอะไรให้ยึดถือ กล่าวคือ จะทำเช่นไรให้มโนทัศน์แบบญี่ปุ่นนั้นชอบด้วยเหตุผลจนเป็นที่ยอมรับจากนานาประเทศ"* (Miki, 1968: 155)

ฉะนั้นการถามว่า ญี่ปุ่นไร้ซึ่งปรัชญาจริงหรือไม่? จึงถือเป็นคำถามพื้นฐานที่มีบริบทอันซับซ้อนอยู่ในการตั้งคำถามนี้ด้วยเช่นกัน และเป็นปัญหาที่ไม่ได้จำกัดแต่เฉพาะในหมู่นักปรัชญาแต่เป็นปัญหาของคนญี่ปุ่นทุกคน ดังที่มิกิได้พยายามเน้นย้ำอย่างยิ่งยวดว่า *"การตั้งคำถามว่าชนชาติญี่ปุ่นมีปรัชญาหรือไม่ จึงไม่ได้เป็นเรื่องที่เกี่ยวข้องแต่เฉพาะกับนักปรัชญาเพียงอย่างเดียว"* (Miki, 1968: 155) ในแง่นี้จึงแสดงให้เห็นท่าทีที่ชัดแจ้งของเขาว่าเขาให้ความสำคัญกับการทำปรัชญามากกว่าการมาถกเถียงกันเพื่อหานิยามว่าปรัชญาญี่ปุ่นคืออะไรและมีหรือไม่ เพราะจะอย่างไรเสียชนชาติญี่ปุ่น ณ เวลานั้นก็มีสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่นแล้วอย่าง

[8] สงครามโลกครั้งที่ 2 เริ่มต้นในปี ค.ศ. 1939 และจบลงในปี ค.ศ. 1945 ซึ่งเป็นปีเดียวกับที่มิกิ คิโยะชิถึงแก่มรณกรรม รวมถึงนิชิดะ คิตะโรอาจารย์ของเขาก็ถึงแก่มรณกรรมในปี ค.ศ. 1945 ด้วยเช่นกัน

แน่นอน ซึ่งเป็นผลมาจากการสร้างกระบวนทัศน์ปรัชญาในแบบญี่ปุ่นได้เป็นผลสำเร็จโดยคุณูปการของนิชิดะ คิตะโร ผู้ที่เป็นอาจารย์ของเขานั่นเอง

บทสรุป

มิกิ คิโยะชิ เขียนปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นเรื่องญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญาขึ้นมาเพื่อเป็นการตอบคำถามว่าจะอย่างไรเสียก็เป็นไปไม่ได้ที่ญี่ปุ่นจะไร้ซึ่งปรัชญา แม้เขาจะไม่ได้แสดงออกเป็นข้อเขียนอย่างตรงไปตรงมา แต่ความนัยต่าง ๆ ที่ปรากฏให้เห็นในงานเขียนชิ้นนี้ก็เป็นที่ชัดแจ้งว่า ปรัชญาญี่ปุ่น เป็นสิ่งที่มีอยู่อย่างแน่นอน รวมถึงยังมีความสำคัญที่จะนำพาญี่ปุ่นให้ไปสู่ข้อถกเถียงเดียวกับสังคมประชาคมโลก จึงกล่าวได้ว่าความสำคัญของปรัชญานิพนธ์ชิ้นนี้ของมิกิ คือการเรียกร้องให้ญี่ปุ่นตระหนักและเอาใจใส่ต่อปัญหาที่เป็นสากล เพื่อพัฒนาสังคม ผู้คน และประเทศไปสู่จุดที่นานาประเทศให้การยอมรับ แต่เป็นที่น่าเสียดายว่าท้ายที่สุดสถานการณ์ของญี่ปุ่นก็กลับตาลปัตรอย่างที่มิกิเคยวิตกกังวล ซึ่งก็คือการที่ญี่ปุ่นเข้าไปมีส่วนร่วมกับสงครามโลกครั้งที่สอง และจบลงด้วยความเสียหายย่อยยับจนนำมาสู่ความพ่ายแพ้ของญี่ปุ่น

อย่างไรก็ดี ในแง่มุมของแวดวงปรัชญา โดยเฉพาะอย่างยิ่งปรัชญาญี่ปุ่น การเผยแพร่งานเขียนชิ้นนี้ของมิกิ มีส่วนสำคัญเป็นอย่างมากต่อการแยกแยะกระบวนทัศน์ของศาสตร์และของปรัชญา เพื่อโน้มน้าวให้นักคิดหรือนักวิชาการในญี่ปุ่นได้มองเห็นความสำคัญของสิ่งที่เรียกว่าปรัชญา อีกทั้งการวิพากษ์ข้อเสนอของปัญญาชนแห่งเมจิที่ยิ่งใหญ่ในแวดวงปรัชญาอย่างนิชิ อามะเนะ, นากะเอะ โชมิน, และ อิกุตะ โชโก ก็มีส่วนช่วยให้มองเห็นปัญหาก่อนหน้า ที่ปรัชญาถูกนำไปตีขลุมรวมเป็นแขนงหนึ่งของศาสตร์อย่าง เช่น วิทยาศาสตร์ และทำให้การศึกษาเกี่ยวกับปรัชญาของญี่ปุ่นได้กลับมาสู่ที่ทางอย่างที่ควรจะเป็น ดังนั้น ปรัชญานิพนธ์ชิ้นสำคัญเรื่อง *'ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา'* จึงถือเป็นงานเขียนด้านประวัติปรัชญาฉบับรวบรัดที่ฉายให้เห็นจุดตั้งต้นของการแสวงหาสิ่งที่เรียกว่าปรัชญาญี่ปุ่นในยุคสมัยที่ญี่ปุ่นเพิ่งเปิดรับเอาทั้งวิทยาศาสตร์และปรัชญาของตะวันตกเข้าสู่ประเทศเป็นครั้งแรกได้เป็นอย่างดี

เอกสารอ้างอิง

สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์. (2561). **การสังเคราะห์องค์ความรู้ด้านปรัชญาญี่ปุ่นในประเทศไทย**. (รายงานการวิจัย). กรุงเทพฯ: คณะมนุษยศาสตร์และประยุกต์ศิลป์ มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย.

Heisig, James W., Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, eds. (2011). **Japanese Philosophy: A Sourcebook**. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Miki, Kiyoshi. (1968). "Japan without Philosophy [哲學のない日本]." Pp. 153–155 in **Miki Kiyoshi Complete Collection (Vol. 16): Epoch and Morality: Record of Modernity** [三木清全集〈第十六巻〉時代と道徳・現代の記録]. Tokyo: Iwanami Shoten.

Piovesana, Gino K. (2013). **Recent Japanese Philosophical Thought 1 862-1996: A Survey**. London: Routledge.

Raud, Rein. (2016). "Classical Japanese as a Vehicle of Philosophical Thought." Pp. 9–24 in **Critical Perspectives on Japanese Philosophy**, edited by T. Morisato. Nagoya: Nanzan Chisokudo.

Yusa, Michiko. 1998. "Philosophy and Inflation. Miki Kiyoshi in Weimar Germany, 1922-1924." **Monumenta Nipponica. 53**,(1), 45.

ภาคผนวก: ต้นฉบับปรัชญานิพนธ์ขนาดสั้นของมิกิ คิโยะชิ ญี่ปุ่นที่ไร้ซึ่งปรัชญา

「哲學のない日本」

三木清

「我日本、古より今に至るまで哲學無し」と、中江兆民は書いてゐる。西周も同樣の意見を述べたことがあると聞いてゐる。日本に哲學がないと云へば、反對する者、憤慨する者も多いであらうが、それは哲學といふ概念の意味の相違によることである。

「哲學といふ概念を、西洋風にちやんと作り上げて來て、さてそれに當てはまるやうな物を、これまでの日本に捜し求めた時、あまり立派な物を發見し得ないのは無理もない話である」と、生田長江は書いてゐる。併し、この晩年一種の日本主義に轉向した批評家も、次のことは認めねばならなかつた。「從來日本に、偉大なる思想及び思想家がなかつたといふやうな、馬鹿なことを言ふ人間があれば、流石の私も聞き流しにしないつもりだけれども、我々の先祖に、偉大なる學問も學者もなかつたぢやないかと言ふ者に對しては、殘念ながら其の通りと、同ぜざるを得ないのである」。日本に哲學がないと云ふのは、長江のいはゆる「學問」としての哲學に關してゐるのである。

同じやうに、日本の文學には思想がないと云はれてゐる。日本の文學に一般に思想がなかつたのではない。むしろ思想といふ概念の意味が現代の日本人の常識にとつて變つてきてゐるのである。從來日本の小說は情事小說のみであつて、戀愛小說はなかつたといふこと(中村武羅夫氏)も、日本の文學には思想がないといふのと同樣の意味において云はれ得ることである。

日本に哲學がないと云へば、そのやうな哲學は日本には不要だと考へられるかも知れない。併し事實は現在全く反對になつてゐることに注意しなければならぬ。

スペインの內亂を契機として愈々明瞭になつたヨーロッパの混亂は單にフランス、ロシヤ、ドイツ、イタリアといふやうな國と國との爭ひとしてのみ見ることができぬ。それは階級と階級との爭ひの意味を含んでゐる。しかもそれは特に思想戰爭の意味をもつてゐる。それは昔の宗教戰爭に代る新しい思想戰爭である。もしさうだとすれば、この世界的危機に、日本は如何なる思想、如何なる哲學をもつて對しようとするのであるか。いはゆる日本的思想は如何にして國際的妥當性を有するのであるか。

日支親善、日英同盟の復活などと云つても、それは今日もはや單に國と國との問題に留まらず、階級の問題、更に特に思想の問題を含むことを考へねばならぬ。日本に哲學があるかといふ問ひは、單に哲學者にのみ關はることでない。

วิธีการการตีความทางปรัชญาตามแนวศาสตร์การตีความของราชาราม โมหัน รอย

The Methods of Philosophical Interpretation According to Hermeneutics of RajaRam Mohan Roy.

ปัญญา เสนาเวียง[1] และ วิชัย วัชรเวคะวิชญ์[2]
Panya Senawiang[1] and Wichai Wacharawekawich[2]
[1,2]สาขาวิชา ปรัชญาสังคมและวัฒนธรรม
[1,2]Social Philosophy and Culture Program
[1,2]คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
[1,2]Faculty of Humanities and Social Sciences
[1,2] มหาวิทยาลัยราชภัฏมหาสารคาม
[1,2]Rajabhat Mahasarakham University

บทคัดย่อ

บทความนี้ใช้มีวัตถุประสงค์ คือ ศึกษาวิธีการตีความของราชาราม โมหัน รอย โดยใช้กรอบวิธีศึกษาตามแนวศาสตร์การตีความ จากการศึกษาพบว่า รอยได้เริ่มต้นปฏิบัติการการแปลความหมายด้วยการสร้างความหมายใหม่ต่อหลักคำสอนที่ก่อให้เกิดปัญหาทางภววิทยาทางสังคม ได้แก่การเกิดในระบบวรรณะ วิธีการทางปรัชญาของรอยที่ใช้ในการพัฒนาระบบความคิดคือวิธีการวิพากษ์ด้วยเหตุผล ซึ่งมีอิทธิพลอย่างมากในยุคเรืองปัญญา ความสงสัยสากลคือกุญแจสำคัญที่รอยใช้ในปฏิบัติการการแปลความหมาย และปรากฏการณ์ที่เป็นปัญหาการตีความรอยใช้เหตุผลธรรมดาในการสร้างความหมายใหม่ เพราะเหตุผลพิเศษเป็นพื้นฐานการตีความทางศาสนา ซึ่งเป็นความหมายเฉพาะทางศาสนา รอยเชื่อว่า สารัตถะของทุกศาสนาคือสัจภาวะอันเดียวกัน แต่สารัตถะเหล่านั้นแตกต่างกันเพราะ

รับต้นฉบับ 12 พฤษภาคม 2565 แก้ไขตามผู้ทรงคุณวุฒิ 22 มิถุนายน 2565 รับลงตีพิมพ์ 22 มิถุนายน 2565

การตีความด้วยเหตุผลพิเศษ ดังนั้น สำหรับรอยแล้วถ้าศาสนิกชนจะเข้าใจสัจภาวะเป็นอันเดียวกันได้ก็ต่อเมื่อตีความสัจภาวะด้วยเหตุผลธรรมดาและต่อเมื่อใช้เหตุผลเพื่อตีความไปสู่ศีลสากลและอรรถประโยชน์สากล

รูปแบบการตีความของราชาราม โมหัน รอยมี 2 ลักษณะ คือวิธีการตีความแบบเปรียบเทียบต้นแบบ และแบบละทิ้งต้นแบบ การตีความแบบเปรียบเทียบต้นแบบนั้น รอยได้ย้อนกลับไปพิจารณาตัวบททั้งในคัมภีร์พระเวท อุปนิษัทและปรัชญาเวทานตะ รอยใช้วิธีการวิพากษ์ด้วยเหตุผลธรรมดาเพื่อให้พบหลักการที่แท้จริงทางศาสนา ทั้งในการตีความแบบเปรียบเทียบต้นและละทิ้งต้นแบบ สำหรับรอยปฏิบัติการการแปลความหมายใดๆ จึงต้องเริ่มด้วยเหตุผลธรรมดาซึ่งเป็นพื้นฐานการสร้างหลักการสากลซึ่งมีเป้าหมายเพื่อมวลมนุษยชาติ รอยเชื่อว่าเนื้อแท้ของทุกศาสนานั้นมีเป้าหมายเดียวกันคือสร้างเอกภาพทางสังคม และมันเกิดขึ้นได้ต่อเมื่อสร้างบนพื้นฐานเหตุผลธรรมดาเท่านั้น

คำสำคัญ: วิธีการตีความ, ศาสตร์การตีความ, ราชาราม โมหัน รอย.

Abstract

The purpose of this article to study RajaRam Mohun Roy's methods of interpretation which was used hermeneutical method. From the study found that Roy began interpretative practices by creating new meanings for doctrines that pose problems in social ontology, such as birth in the caste system. Roy's Philosophical method used in development of the system of thought was the rational method that was significant influential in the enlightenment. Universal doubt is the key that Roy used in interpreting operations and phenomenon problem. Roy used common sense to create new meanings because special reasons are the fundamental to religious interpretation. Roy believes that the essence of all religions is the same truth but they differ because of their interpretation from special reason-reason in religion. Therefore for Roy, if the religious people can understand the truth as the one only if it is interpretation with the common reason and only if used its reason to interpretation it as universal morality and universal utility.

The interpretation of RajaRam Mohun Roy has two types, namely, typological interpretation and throwing interpretation method. This typological interpretation, Roy went back at the ancient text – Vedic scripture Upanishad and Vedanta philosophy. Roy's uses a common rational critique to find the true religious principles in the comparative and throwing interpretation method. For Roy's, any interpretation operations must begin with common sense, which are the basis for the creation of universal principles aimed at all mankind. Roy believes that the essence of all religions has the same gold of creating social unity, and it can only happen if it is built on the common sense basis.

Keywords : Interpretation Method, Hermeneutic, RajaRam Mohun Roy.

บทนำ

การคิด การพูดและการกระทำของมนุษย์เป็นผลผลิตของการแปลความหมาย การแปลความหมาย(Interpretation) นั้นเป็นผลของการรับรู้โลกผ่านผัสสะทั้ง 5 ได้แก่ ตา หู จมูก ลิ้นและกาย (ในปรัชญาตะวันออกรวมมโนเข้าด้วย) มนุษย์จึงทำหน้าที่แปลหมายความตั้งแต่ตัวเองเกิดจนกระทั่งตาย เมื่อคนหลายคนมองดูวัตถุอันเดียวกันคือ A บางคนอาจอธิบาย A ของตนเองด้วยมุมมองที่แตกต่างออกไป อันเป็นผลพวงจากการรับรู้ต่อ A ซึ่งในอดีตนั้นมีตัวอย่างเรื่องข้อถกเถียงเกี่ยวกับสีและความงามของดอกไม้ หรือกรณีการรับรู้สิ่งที่เป็นนามธรรมขึ้นมาอีก เมื่อเราทำความเข้าใจความหมายของ ประชาธิปไตย (A) และเมื่อจำต้องอธิบายความหมายของคำว่าประชาธิปไตย เราจะพบนิยามและสารัตถะย่อยของความหมายคำนี้มากมาย ซึ่งก็เป็นผลผลิตของการตีความและก็ยังผลิตซ้ำความหมายนี้ภายใต้สารัตถะปลีกย่อยใหม่ผ่านความเข้าใจของผู้ตีความ สิ่งเหล่านี้เป็นเพียงผลผลิตเล็กน้อยซึ่งเกิดจากการรับรู้โลกและตีความการรับรู้โลกโดยมนุษย์

ในอดีตมีการศึกษาการแปลความหมายอย่างเป็นระบบโดยค้านท์นักปรัชญาที่มีชื่อเสียงที่สุดคนหนึ่ง ซึ่งอธิบายไว้ว่าในทุกสิ่งอย่างโลกนี้ล้วนมีอยู่ แต่ความมีอยู่ของสิ่งในโลกดำรงอยู่ด้วยตัวมันเอง เมื่อมนุษย์รับรู้โลกแล้วก็จะต้องทำหน้าที่เข้าใจโลกผ่านรูปแบบการทำความเข้าใจ (form of understanding) ซึ่งเป็นกลไกของสมองมนุษย์ มีอยู่ 4 ขั้นคือ ปริมาณ (quantity) คุณภาพ (quality) ความสัมพันธ์ (relation) และรูปแบบ (Modality) ขั้นละ 3 ช่อง รวมเป็น 12 ช่อง (12 categories) เป็นเรื่องโครงสร้างสมอง เป็นระเบียบแห่งการทำความเข้าใจโลกและมีลักษณะเป็นไปโดยอัตโนมัติ และหากย้อนกลับไปอีกอาริสโตเติลได้พยายามศึกษาการอธิบายความหมายและการแปลผลการรับรู้โลก ผลงานของเขาชื่อ ว่าด้วยการตีความ (On Interpretation) อธิบายถึงการใช้คำพูด ระเบียบ กฎเกณฑ์ที่ใช้สำหรับอธิบายปรากฏการณ์ต่าง ๆ ที่มนุษย์รับรู้ผ่านตรรกบท (syllogism) ที่ใช้ในการสื่อสารกัน (Enoch Stumpf, S & Fieser, J. 2008) ดังนั้น จึงไม่มีมนุษย์คนใดอยู่ได้โดยปราศจากแปลความหมายและตีความ

การแปลความหมาย(Interpretation)นั้นมีมานานแล้วดังปรากฏหลักฐานในงานของอาริสโตเติล (Richard McKeon.1941) ส่วนการตีความ (Hermanuetics) นั้นปรากฏคำนี้ครั้งแรกเมื่อ ค.ศ. 1654 ในงานของ เจ. ซี. แดนน์อาเวอร์ (J. C. Dannhauer) เรื่อง *Hermeneutica sacra* แต่กิจกรรมการตีความที่คำนี้บ่งถึงมีมาก่อนนานแล้ว (Briggs, 2006 : 8) และวิธีการตีความถูกนำเสนอและทำให้สมบูรณ์อย่างมีระบบในการตีความคัมภีร์ไบเบิลโดยนักการศาสนาชื่อฟริดริช ชลายเออร์มาเคอร์ (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1768-1834) คำว่า Hermanuetics นี้ในทางนิรุติศาสตร์มีความเชื่อมโยงกับ คำว่า Hermes ซึ่งเป็นเทพเจ้านำสาส์นของชาวกรีกโบราณ โดยคำนี้มุ่งเน้นความหมายพื้นฐาน 3 ด้าน (สมบัติ พรศิริเจริญพันธ์. 2559 : 2) คือ (1) แสดงออกผ่านถ้อยคำ (to express aloud in word) เช่น การกล่าวถ้อยคำ (utterance) การพูด (speaking) เป็นต้น (2) การแจกแจง (to explicate) เช่นการตีความ (intrepretation) การอธิบาย (explanation) สถานการณ์เป็นต้น (3) การแปล (to translate) โดยกระทำการในฐานะผู้ตีความ เช่นการแปลสุนทรพจน์จากภาษาหนึ่งสู่อีกภาษาหนึ่ง เป็นต้น การตีความต่างจากกการแปลความหมาย (interpretation) ตรงที่ว่า การแปลความหมายเน้นที่การแปลตัวบทตามลายลักษณ์อักษรที่ปรากฏ เน้นการแปลความหมายในเชิงนิรุกติศาสตร์เป็นหลัก สิ่งที่อยู่นอกเหนือตัวบทจะนำเข้าสู่การแปลความหมายไม่ได้ แต่การตีความนั้นมีขอบเขตกว้างกว่านั้นคือครอบคลุมไปถึงการทำความเข้าใจบริบทของตัวบทประวัติศาสตร์ เจตนาของผู้ประพันธ์ร่วมด้วย

การศึกษาศาสตร์การตีความในตะวันตกนั้นมีการศึกษาค้นคว้าอย่างจริงจังเป็นลำดับตั้งแต่ ชลายเออร์มาเคอร์ วิลเลี่ยม ดิลธาย มาร์ติน ไฮเด็กเกอร์ ฮั้นจอร์ต กาดาเมอร์ ฌาร์ค แดร์ริดา เยอร์เจน ฮาร์เบอร์มาส และปอล ริเกอร์ ขณะที่นักปรัชญาตะวันออกก็ได้ศึกษาและตีความคัมภีร์กันมาอย่างยาวนาน ในช่วงหลังจะมีนักปรัชญาพุทธได้ศึกษาตัวบทในฐานะศาสตร์การตีความทางพุทธศาสนา เช่นงานของ Donald S. Lopez (1993) เป็นต้น ในส่วนของปรัชญาฮินดูนั้นนักปรัชญาฮินดูพยายามตีความพระเวทตั้งแต่ยุคโบราณเรื่อยมาจนกระทั่งปัจจุบัน จากการสำรวจเอกสาร หนังสือ ตำราปรัชญาอินเดียสมัยใหม่และร่วมสมัยในภาษาไทย เช่นงาน บ่อ

เกิดลัทธิประเพณีอินเดียเล่ม 1 และ 2 (2540). ของจำนงค์ ทองประเสริฐ งานปรัชญาร่วมสมัยของ อดิศักดิ์ ทองบุญ (2540) เป็นต้นเป็นการศึกษาเชิงสำรวจแนวคิดทางปรัชญามากกว่าการนำเสนอวิธีการตีความของนักปรัชญา ดังนั้นสิ่งที่ผู้เขียนต้องการนำเสนอในบทความนี้ก็คือ การพยายามศึกษาวิธีการตีความทางปรัชญาของนักปรัชญา โดยศึกษาวิธีการตีความของนักปรัชญาชื่อราชาราม โมหัน รอย ผู้ซึ่งได้รับยกย่องว่าเป็นบิดาแห่งปรัชญาอินเดียสมัยใหม่ ซึ่งจะเป็นประโยชน์ในการทำความเข้าใจแนวคิดของนักปรัชญาอินเดียร่วมสมัย

ประวัติและผลงานของราชาราม โมหัน รอย โดยสังเขป

ราชาราม โมหัน รอย (ค.ศ. 1772-1833) นักปรัชญาคนสำคัญในยุคฟื้นฟูและถือได้ว่าเป็นบิดาแห่งนักปรัชญาอินเดียสมัยใหม่ ท่านได้ศึกษาปรัชญาอิสลามในเมืองปัฏนะและได้ศึกษาปรัชญาฮินดูในเมืองพาราณสี ความสนในเป็นพิเศษของท่านคือ ความเป็นเอกเทวนิยมในศาสนาอิสลามและศาสนาคริสต์ (Ian Book Reeds. 2015 : 56-57) ศาสนาฮินดูนั้นเชื่อในเทพเจ้าหลายพระองค์ซึ่งเป็นผลให้เกิดนิกายต่างๆ มากมายอันเป็นลักษณะของพหุเทวนิยม แต่เมื่อรอยได้ศึกษาปรัชญาเวทานะ และคัมภีร์อุปนิษัทอย่างจริงจังกลับพบว่า แม้จะมีการระบุชื่อเพื่อใช้แทนเทพเจ้าในรูปของสคุณพรหมันก็ตาม แต่คุณสมบัติของพระเจ้าทุกองค์มีจุดร่วมคือนิรคุณพรหมัน ได้แก่สัจภาวะสูงสุดเพียงหนึ่งเดียว การตีความสัจภาวะนั้นขององค์พระศาสดาทำให้สารัตถะทางศาสนาแตกต่างกันออกไป สิ่งที่รอยสนใจจึงได้แก่การตีความคัมภีร์ต่างๆ ทางศาสนา และรอยได้พยายามตีความหลักการทางศาสนาผ่านผลงานของท่าน ทั้งผลงานการเขียน คือ Tulfat-ul-Muwahiddin (A Give to Mono-theists หรือ รางวัลสำหรับผู้นับถือเทพเจ้าองค์เดียว) และ Precept of Jesus รวมถึงงานแปลอุปนิษัททั้ง 5 คือ เกนะ กถะ มุณฑุกะ มาณฑุกยะ และอีศะ การที่รอยได้ศึกษาหลักศาสนาทั้ง 3 คือศาสนาอิสลาม ศาสนาฮินดู และศาสนาคริสต์ทำให้รอยมั่นใจว่าแท้ที่จริงแล้วศาสนาฮินดูนั้นเป็นเอกเทวนิยม แต่การตีความของผู้ตีความต่างหากที่ทำให้ศาสนาแตกออกเป็นนิกายต่าง ๆ ซึ่งแท้ที่จริงแล้วสารัตถะของศาสนาทั้งหลายมีเพียงหนึ่งเดียวเท่านั้น

อนึ่งการที่ราชาราม โมหัน รอยทำหน้าที่เป็นตัวแทนของรัฐในการติดต่อกับชาวอังกฤษในบริษัทอีสต์อินเดียตะวันออกทำให้รอยได้มีโอกาศึกษางานของนักปรัชญาตะวันตกที่ทรงอิทธิพลทางความคิดในขณะนั้น ได้แก่ วอลแตร์, จอห์น ล็อค, เดวิท ฮูม และเจเรมี เบนธัม (Mindoo Dorab Adenwalla.1956 : 5-6) รวมถึงการได้แลกเปลี่ยนทัศนะทางศาสนากับมิชชันแนรีและเพื่อนต่างศาสนากลุ่ม Unitarianism ทำให้รอยค้นพบและเสนอแนวทางศาสนาที่เป็นสากลแก่มวลมนุษย์ และสำคัญที่สุดคือรอยได้พยายามต่อสู้เพื่อให้มีการล้มเลิกพิธีเผาแม่ม่ายให้ตายตามสามีของเธอที่ได้ไปแล้ว หรือพิธีสตี ทั้งในการโต้แย้งกับสุพรหมันยะ สาตรี (จำนงค์ ทองประเสริฐ. 2541 : 614) ในการโต้แย้งกับอัทสภานันทะ (James Nathan Pankratz. 1975 : 60) และการนำเสนอพิธีสตีต่อสภาของรัฐบาลอังกฤษจนนำมาสู่การออกกฎหมายให้ยกเลิกพิธีสตีในปี ค.ศ. 1829 ก่อนที่ท่านจะเสียชีวิตปี ค.ศ. 1833 เพียงไม่กี่ปี

ผลงานที่เป็นรูปธรรมสำคัญอีกอย่างก็คือการปฏิรูประบบการศึกษา เพราะในยุคสมัยของราชาราม โมหัน รอยนั้นการศึกษามีขอบเขตเพียงการศึกษาทางศาสนา ซึ่งมีลักษณะเป็นจิตนิยมเท่านั้น รอยได้นำวิธีวิทยาทางวิทยาศาสตร์เข้ามาสู่ระบบการศึกษาทำให้การศึกษาเป็นปฏิบัตินิยมมากขึ้น และรอยได้เปลี่ยนจากการใช้ภาษาสันสกฤตมาเป็นใช้ภาษาอังกฤษเป็นภาษากลางในการเรียนรู้ (R.T. Deopurkar. 1964 : 71) ด้วยเหตุผลว่า ภาษาอังกฤษสามารถนำคนอินเดียไปสู่ความรู้ภายนอกวัฒนธรรมและวิทยาศาสตร์สมัยใหม่ได้

เครื่องมือการตีความของราชาราม โมหัน รอย

ราชาราม โมหัน รอยได้รับอิทธิพลอย่างลึกซึ้งจากปรัชญาตะวันตกยุคฟื้นฟูศิลปวิทยา (Brojendranath Seal. n.d. : ix) แนวคิดที่สำคัญในขณะนั้นได้แก่แนวคิดวิมตินิยม และแนวคิดเหตุผลนิยมเชิงวิทยาศาสตร์ ซึ่งทั้งสองแนวคิดนี้เป็นพื้นฐานของการวิพากษ์ซึ่งส่งเสริมให้สังคมตะวันตกผ่านยุคสมัยแห่งความมืดบอดทางปัญญามาได้ ดังนั้น จึงสรุปเครื่องมือที่รอยใช้ประกอบการตีความได้เป็น 3 อย่าง คือ

1) แนวคิดวิมตินิยม(Skeptic Method) นักคิดไม่ว่าจะเป็นตะวันออกหรือตะวันตกตามจารีตมักเริ่มกระบวนการทางความรู้ของตนเองด้วยความสงสัย ความสงสัยจึงเป็นพื้นฐานที่สำคัญของการแสวงหาความรู้ นักคิดที่มีชื่อเสียงในโลกอาศัยความสงสัยนำทางในการตั้งคำถามต่างๆ เพื่อแสวงหาคำตอบในสมัยโบราณพระพุทธเจ้าก็ดี โสกราตีสก็ดี ขงจื้อก็ดี หรือนิวตันเองก็ดี ล้วนสร้างคำถามต่อความเชื่อเดิมด้วยวิธีการเดียวกัน นั่นคือเริ่มที่ความสงสัย (Doubt) ความสงสัยจึงเป็นกุญแจสำคัญที่นำไปสู่การพัฒนา ไม่ว่าจะเป็นความคิดและวัตถุเองก็ตามล้วนเริ่มต้นด้วยความสงสัย

วิธีการแบบวิมตินิยมของราชาราม โมหัน รอยที่พบใน Tuhfat-ul-Muwahhidin คือ ความสงสัยต่อคำสอนทางศาสนาซึ่งรอยเชื่อว่าเป็นเพียงการประดิษฐกรรมทางศาสนาซึ่งถูกสร้างขึ้นเป็นการเฉพาะ (James Nathan Pankratz. 1975 : 41) ในส่วนที่เป็นพิธีกรรม ชีวิตหลังความตายและเรื่องนรก-สวรรค์ พิธีกรรมที่ราชารามตั้งคำถามนั้นเป็นพิธีกรรมทางศาสนาที่ละเมิดต่อความเป็นมนุษย์สากล ตัวอย่างของพิธีกรรมของฮินดูคือพิธีสตี (Sati) คือ การเผาหญิงม่ายบนกองฟอนเดียวกันให้ตายไปพร้อมกับสามีที่ตายไปแล้วของนาง ส่วนชีวิตหลังความตาย หรือการทรงเจ้าเพื่อสอบถามเกี่ยวกับชีวิตหลังความตายนั้นเป็นการหลอกลวงทางศาสนารูปแบบหนึ่ง ส่วนเรื่องสวรรค์นั้นเป็นประดิษฐกรรมทางศาสนาที่พระและผู้มีอำนาจร่วมกันสร้างขึ้นมา หลักการทั้ง 3 นี้ไม่สามารถอธิบายให้สมเหตุสมผลได้ด้วยหลักเหตุผล จึงเป็นข้อด้อยทางศาสนาในทัศนะของรอย (Brojendranath Seal. n.d. : xlviii - lix)

2) แนวคิดสัจนิยม(Realism) สัจนิยมของรอยนั้นมีลักษณะเป็นทวินิยม คือเชื่อว่าพระเจ้ามีอยู่จริง และสิ่งต่างๆ ก็มีอยู่จริงด้วย พระเจ้าสำหรับราชาราม โมหันรอยในแง่ที่เป็นสคุณพรหมัน ได้แก่ วัตถุต่างๆ ในโลกซึ่งปรัชญาเวทานตะเชื่อว่านั่นคือการปรากฏตัวของพระเจ้าในแง่ความเป็นวัตถุ (ปุคลาธิษฐาน) ส่วนความจริงอีกอย่างคือนิรคุณพรหมันนั้น ได้แก่ หลักการในธรรมชาติซึ่งมีลักษณะเป็นธรรมาธิษฐาน นี่คือความจริง 2 อย่างของรอย แต่รอยให้น้ำหนักไปที่นิรคุณพรหมันมากกว่าสคุณพรหมันเพราะนิรคุณพรหมันเป็นหลักสากลหรือสัจธรรมที่ยอมรับได้ในทุกศาสนา

ในแง่ของวิธีการแบบสัจนิยมนั้นราชาราม โมหัน รอยพยายามใช้เหตุผลเข้าไปเป็นเครื่องมือในการอธิบายปรากฏการณ์ธรรมชาติ และผสมผสานแนวคิดทางปรัชญาให้เข้ากับหลักการทางศาสนาของฮินดู ซึ่งแน่นอนว่ารอยได้ใช้การตีความหลักการทางศาสนาใหม่ในบางประเด็น โดยรอยได้ใช้วิธีการทางปรัชญาคือความเป็นเหตุผลเข้าไปอธิบายหลักการทางศาสนา และใช้ปรัชญาว่าด้วยอรรถประโยชน์ (Utility) มนุษยนิยม (Humanity) และความเท่าเทียม (Equality) เข้ามาช่วยอธิบาย จริยศาสตร์ฮินดูให้เป็นสากลมากขึ้น

3) การวิพากษ์ (Critique) วิธีการนี้เป็นผลพวงของปรัชญาสัจนิยมและวิมตินิยม การวิพากษ์เป็นกระบวนการหนึ่งในการทำความเข้าใจความหมายของข้อความเพื่อหาเหตุผลหักล้าง หรือสนับสนุนในสิ่งที่วิพากษ์ กระบวนการวิพากษ์นั้นจบลงด้วยการสร้างความหมายใหม่ต่อสิ่งที่ทำการวิพากษ์ ราชาราม โมหัน รอยได้วิพากษ์จารีตเก่าของศาสนาฮินดูโดยรอยได้เน้นไปที่จารีตที่เป็นปฏิปักษ์ต่อหลักความเป็นสากลของศาสนาและจริยศาสตร์ กล่าวคือรอยได้วิพากษ์หลักพหุเทวนิยมของศาสนาฮินดูและพิธีกรรมที่ละเมิดต่อความมั่นคงของมนุษย์ดังที่ท่านได้แสดงออกผ่านหลักการประโยชน์นิยมที่รอยได้นำเสนอ (ปัญญา เสนาเวียง. 2560 ก) ผลของการวิพากษ์ คือการตีความใหม่ให้กับหลักการเดิมที่รอยชี้ว่าเป็นปัญหา ขณะเดียวกันรอยก็ได้ทำการวิพากษ์ในเชิงระบบผ่านขบวนการเคลื่อนไหวทางศาสนาที่ท่านได้ตั้งขึ้น นั่นคือพรหมโมสมาช

วิธีการตีความของราชาราม โมหัน รอย

กิจกรรมทางปัญญาที่สำคัญในการทำความเข้าใจทางมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์ คือ วิธีการตีความ ราชาราม โมหัน รอยได้ยึดธรรมเนียมนักตีความทั่วไป นั่นคือ การย้อนกลับไปอ่านตัวบทดั้งเดิม (Classical Text) คือ คัมภีร์พระเวท คัมภีร์อุปนิษัทและปรัชญาเวทานตะ แล้ววิพากษ์อย่างตรงไปตรงมา รอยใช้วิธีการตีความเป็นเครื่องมือในการทำความเข้าใจประวัติศาสตร์ศาสนา รอยพยายามตีความตัวบทบนพื้นฐานหลักเหตุผลทางวิทยาศาสตร์ จากการศึกษางานของรอยสรุปได้ว่า

การตีความของรอยมีจุดประสงค์เพื่อชี้ให้เห็นความเป็นเหตุเป็นผลในคำสอนทางศาสนา เพื่อปลดปล่อยมนุษย์ออกจากระบบศีลธรรมที่เชื่อและสืบต่อกันมาอย่างผิดๆ และเพื่อแก้ไขปัญหาความขัดแย้งเชิงโครงสร้างทางสังคมซึ่งกำลังถูกตั้งคำถามจากคนนอกวัฒนธรรม จนทำให้รอยได้ข้อสรุปเรื่องศาสนาสากลและมนุษย์แบบสากล วิธีการตีความนี้จึงเป็นเครื่องมือสำคัญยิ่งของรอยในฐานะนักปฏิรูปศาสนาและสังคม เพราะการตีความได้เปิดพื้นที่ความรู้เดิมให้ขยายกว้างออกไป

จากการศึกษาปรัชญาราชาราม โมหัน รอยสรุปวิธีการตีความของรอยได้เป็น 2 ลักณะ คือ

1) การตีความแบบเปรียบเทียบต้นแบบ (typological interpretation) หมายถึงวิธีการตีความที่ย้อนกลับไปพิจารณาความเชื่อมโยงของบุคคล สิ่ง เหตุการณ์ใดๆ (y) เพื่อค้นหาต้นแบบ (X) ซึ่งการเปรียบเทียบต้นแบบสามารถทำย้อนกลับไปได้ถึงแหล่งที่มา ในปรัชญาตะวันตกนั้นศาสตร์การตีความเริ่มต้นโดยการย้อนกลับไปยังคัมภีร์ไบเบิลซึ่งเป็นต้นแบบของขนบการตีความซึ่งก่อปัญหาอย่างมากในยุคมืด ราชาราม โมหัน รอยเริ่มต้นการสำรวจสภาพปัญหาทางภววิทยาในขณะนั้น ท่านได้เผชิญกับข้อโต้แย้งที่หนักหน่วง 2 ประการจากคนนอกศาสนา นั่นคือ ระบบวรรณะ และพิธีสตี การรอยได้ศึกษาหลักศาสนาอิสลาม ศาสนาฮินดูและศาสนาคริสต์ (Arvind Shamar. 1998 : 15, ปัญญา เสนาเวียง 2560 ข : 6-15) ทำให้รอยเปรียบเทียบต้นแบบความเป็นเอกนิยมของศาสนาทั้ง 3 รอยได้พบว่า ต้นแบบของศาสนาทั้ง 3 นี้เป็นเอกเทวนิยม คือเชื่อในพระเจ้าสูงสุดองค์เดียวเหมือนกัน รอยเรียกสิ่งที่เขาค้นพบว่า “ศาสนาที่อยู่เบื้องหลังศาสนา” (religion behind religion) (James Nathan Pankratz. 1975 : 32) โดยนัยของคำนี้รอยใช้ในความหมายว่าศาสนาสากล รอยจึงได้นำหลักเอกเทวนิยมในศาสนาเป็นต้นแบบเปรียบเทียบทางจริยศาสตร์ของศาสนาฮินดู โดยเฉพาะอย่างยิ่งรอยได้นำจริยศาสตร์ของศาสนาคริสต์และแนวคิดว่าด้วยเสรีภาพมาเป็นพื้นฐานในปฏิบัติการการแปลความหมายและการพัฒนาแนวคิดมนุษยนิยมด้วย (Ian Books Reed. 201 : 33) ขณะเดียวกันรอยได้ย้อนกลับไปที่ตัวบทคือ เรื่องบาปกำเนิดในไบเบิลของศาสนาคริสต์และหลักนิษกามกรรมในภควัตคีตาของฮินดูเพื่อเป็นพื้นฐานในปฏิบัติการการแปลความหมายเพื่อแก้ปัญหาในระบบวรรณะ

ราชาราม โมหัน รอยเริ่มต้นด้วยปฏิบัติการการตีความว่า การเกิดในวรรณะมิใช่บาปกำเนิด มโนทัศน์เรื่องบาปกำเนิดนั้นเป็นคำสอนที่ส่งเสริมให้คนถ่อมตัว เป็นคุณธรรมอันแรกของศาสนาคริสต์ ซึ่งพระเจ้าได้ส่งผู้ไถ่บาปมาแนะนำการไถ่บาปต่อมนุษย์ แต่การไถ่บาปจะสมบูรณ์ได้ก็ต่อเมื่อมนุษย์สำนึกบาปอย่างแท้จริง หมายความว่า มนุษย์จะต้องไม่ทำ x ที่เป็นบาป ก็ต่อเมื่อสำนึกว่า การกระทำ x นั้นเป็นบาปอย่างแท้จริง รอยเชื่อว่า “โดยเนื้อหาที่เป็นแก่นของศาสนาคริสต์เรื่องความรักต่อเพื่อนมนุษย์ นั่นคือมนุษย์ต้องมีความรักต่อกันอย่างไม่มีเงื่อนไขใดจึงจะไม่ทำบาปใด ความรักต่อเพื่อนมนุษย์จึงเป็นพื้นฐานของการสำนึกต่อการไม่ทำบาปอย่างแท้จริง และรอยเชื่อว่า นี่คือหลักการเบื้องต้นที่จะผสานมนุษย์ในโลกเข้าไว้ด้วยกัน” (Hem Chandra Sarkar. 1914) แต่การที่มนุษย์จะมีบาปหรือไม่นั้นมิใช่ขึ้นอยู่กับการเกิดในวรรณะสูงหรือต่ำ แต่อยู่ที่การกระทำของตัวเขาเอง รอยได้ย้อนกลับไปที่แนวคิดเรื่อง นิษกามกรรม รอยนิยามว่า หมายถึงการกระทำที่ปราศจากแรงจูงใจต่อรางวัลเพื่อความเป็นหนึ่งเดียวกับพระเจ้า (Arvind Shamar. 1988 : 69) ซึ่งเป็นการตีความใหม่จากเดิมที่เชื่อว่า นิษกามกรรม หมายถึง การทำตามหน้าที่ในระบบวรรณะ คำว่า “การทำหน้าที่ตามวรรณะ” นี้ได้ถูกตัดออกไปในปฏิบัติการการแปลความหมายของรอย

ราชาราม โมหัน รอยได้อธิบายเพิ่มเติมว่า การกระทำใดจะเป็นนิษกามกรรมได้ ก็ต่อเมื่อผู้กระทำไม่หวังต่อรางวัลใดและโดยเฉพาะอย่างยิ่งรางวัลจากพระเจ้า พิธีสตีเป็นนิษกามกรรมไม่ได้เพราะผู้ทำพิธีสตีหวังผลที่เกิดจากการทำพิธีนี้ เช่น การล้างบาปแก่สามี รวมไปถึงได้ไปอยู่รับใช้สามีในสวรรค์ เป็นต้น พิธีสตีนี้ไม่ได้เกิดจากความตระหนักรู้ต่อบาป หรือคุณค่าของการกระทำตามหลักเหตุผล รอยเชื่อว่าการตระหนักรู้นั้นมี 2 ลักษณะ คือ ความเข้าใจว่าวัตถุทั้งหลายคือพระเจ้าที่แสดงตัวผ่านคุณสมบัติของสคุณพรหมัน และความเข้าใจกฎเกณฑ์ที่ควบคุมวัตถุต่างๆ นั่นคือ นิรคุณพรหมัน ซึ่งก็คือพระเจ้าที่แท้จริง รอยย้ำว่า “พิธีกรรมที่เป็นภาพแทนการบวงสรวงบูชาสคุณพรหมัน (Saguna Worship) เป็นสิ่งที่ไร้เหตุผลและเป็นอันตรายทางจริยธรรม (Ian Book Reeds. 2015 : 16) พิธีสตีนี้แม้ผู้ทำจะมีศรัทธาอย่างแรงกล้าที่จะทำ แต่มันขัดกับหลักเหตุผล คือกฎ หรือนิรคุณพรหมัน กล่าวคือ

หญิงหม้ายไม่ได้ทำบาปเองจึงไม่มีบาป และเมื่อไม่มีบาปจึงไม่ต้องสำนึกในบาปนั้น การทำพิธีสตีจึงไม่เกิดจากความตระหนักรู้ต่อพระเจ้าหรือนิรคุณพรหมัน ผู้ทำจึงไม่ได้ประพฤตินิษกามกรรม จึงไม่ใช่ความดี ภาพแทนของสคุณพรหมันเช่นนี้ถือว่าเป็นรากเหง้าของความชั่วร้าย และหากพิธีสตีจะเป็นนิษกามกรรม หรือ การกระทำที่ดีได้ก็ต่อเมื่อหญิงหม้ายอยู่เหนือบรรดาข้อโต้แย้งทั้งปวงของการทำพิธีสตี (Arvind Shamar. 1988 : 69)

2) การตีความแบบละทิ้งต้นแบบ (throwing interpretation) หมายถึง วิธีการตีความที่ละเลยต้นแบบที่ใช้เปรียบเทียบเพื่อตีความ ต้นแบบที่ว่านี้อาจเป็นบุคคล สิ่ง เหตุการณ์ ตลอดจนทฤษฎีใดๆ การพิจารณาเปรียบเทียบต้นแบบเป็นส่วนสำคัญในการตัดสินใจที่จะละทิ้ง (throw) รื้อถอนต้นแบบ ซึ่งการตีความแบบละทิ้งต้นแบบนี้เป็นมุมกลับของการตีความแบบเปรียบเทียบต้นแบบ ราซาราม โมหัน รอย ได้เริ่มต้นปฏิบัติการการแปลความหมายด้วยการนิยามความหมายของสิ่ง หรือปรากฏการณ์ที่เป็นปัญหาทางภววิทยาในขณะนั้นด้วยการสร้างคำถามเพื่อค้นหาความหมายและคุณค่าของสิ่งนั้น พร้อมกับการเสนอข้อโต้แย้งต่อความหมายและคุณค่าเดิมของสิ่งนั้น

ตัวอย่างคือการตีความนิษกามกรรมของราซาราม โมหัน รอย ต้นแบบของนิษกามกรรมในจารีตฮินดูนั้นได้แก่ การกระทำตามหน้าที่ในวรรณะของตนเอง คือ พราหมณ์ ราชันย์ ไวศยะ และศูทร การตีความว่านิษกามกรรมคือการทำตามหน้าที่ในระบบวรรณะดำรงอยู่และมีอิทธิพลผ่านคัมภีร์มานวธรรมศาสตร์ โดยในมานวธรรมศาสตร์ระบุว่า พราหมณ์มีหน้าที่ตามจารีต คือการเล่าเรียน การสอน การรับและการให้ไทยธรรม เป็นต้น กษัตริย์มีหน้าที่ต่อสู้และปกครอง ไวศยะมีหน้าที่เลี้ยงสัตว์ ค้าขาย ส่วนศูทรมีหน้าที่รับใช้คนในวรรณะอื่น (สมหวัง แก้วสุฟอง. 2555 : 7-19) การทำตามหน้าที่ในวรรณะ (วารตะ) จึงเป็นนิษกามกรรมอย่างเด็ดขาด ดังนั้น การไม่ทำตามหน้าที่ในระบบวรรณะจึงเป็นความชั่ว-บาป รอยได้เปลี่ยนการนิยามความหมายของคำว่า ชั่ว-บาปจากการเกิดในวรรณะ มาเป็นความชั่ว-บาปเพราะการกระทำของตัวเขาเอง ขณะเดียวกันรอยได้พิจารณาหลักจริยศาสตร์ในศาสนาคริสต์ ความรักคือต้นแบบในปฏิบัติการการแปลความหมายใหม่ทาง

จริยศาสตร์แห่งความเท่าเทียมของรอย รอยได้ “โยนทิ้ง” (throw) ต้นแบบ คือวรรณะ (Caste) ซึ่งรอยเชื่อว่ามนุษย์เป็นคนดีได้เพราะการกระทำของตัวเขาเอง ไม่ใช่เพราะวรรณะของเขา ระบบวรรณะจึงขัดแย้งกับการผสานมนุษย์ในโลกเข้าไว้ด้วยกันตามต้นแบบเอกนิยมทางจริยศาสตร์ การตีความของรอยจึงสามารถแก้ปัญหาหลักทางจริยศาสตร์ในยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาในอินเดียได้

ราชาราม โมหัน รอยพยายามชี้ให้เห็นว่าปัญหาหลักทางภววิทยาของสังคมอินเดียเกิดขึ้นบนพื้นฐานอภิปรัชญาที่ว่า คนที่เกิดในวรรณะชั้นสูงเป็นคนดีและคนที่เกิดในวรรณะต่ำก็ไม่สามารถเป็นคนดีได้ ความเชื่อเช่นนั้นเป็นความเชื่อเด็ดขาดเพราะวรรณะถูกสร้างโดยพระเจ้า ความเชื่อนี้ถูกถ่ายทอดความต่อมาจนกลายเป็นปัญหาพื้นฐานทางภววิทยา ความเชื่อเช่นนี้เกิดขึ้นและดำรงอยู่บนพื้นฐานการสร้างและถ่ายทอดความหมายผ่านการตีความของนักปรัชญา โดยปราศจากการวิพากษ์วิจารณ์ใด ๆ ดังนั้นรอยจึงใช้การวิพากษ์ด้วยเหตุและผลเป็นจุดเริ่มต้นของการสร้างความหมายใหม่ในปฏิบัติการการแปลความหมายเพราะรอยเชื่อว่าปฏิบัติการการแปลความหมายคือจุดเริ่มต้นของปัญหา ขณะเดียวกันปฏิบัติการการแปลความหมายก็เป็นเครื่องมืออย่างเดียวที่สารถแก้ปัญหาได้เพราะปฏิบัติการการแปลความหมายล้วนมีผลต่อประชาชน ไม่ว่าผลนั้นจะดีหรือร้ายก็ตาม

ราชาราม โมหัน รอยได้ตั้งข้อสังเกตในปฏิบัติการการแปลความหมายว่าคนทั่วไปมักยึดติดกับภาษาที่ใช้อธิบายตัวบทจึงทำให้ความหมายผิดเพี้ยนไป (James Nathan Pankrtz. 1975 : 118 - 121) ลำพังความหมายตามตัวอักษร (corporeal meaning) นี้อาจบดบังความหมายในระดับที่สูงกว่า นั่นคือ ความหมายระดับศีลธรรม(moral meaning) การจะเข้าถึงความหมายระดับศีลธรรมได้จึงจำเป็นต้องเข้าใจเจตนาของผู้ประพันธ์ตัวบท (author) รอยจึงได้ใช้หลักการสากลของศาสนาทั้ง 3 คือศาสนาอิสลาม ศาสนาฮินดูและศาสนาคริสต์เป็นพื้นฐานในการทำความเข้าใจเจตนารมณ์ของผู้ประพันธ์ตัวบทในปฏิบัติการการแปลความหมายระดับศีลธรรม ดังนั้น รอยจึงเสนอแนวคิดเอกนิยมทางจริยศาสตร์เพื่อแก้ปัญหาระบบวรรณะ

เป้าหมายของการตีความของราชาราม โมหัน รอย

ราชาราม โมหัน รอยกล่าวว่า ประชาชนเป็นผู้ได้รับผลของการแปลความหมายทางศาสนา ไม่ว่าจะเป็นการแปลแบบถูกต้องหรือผิดพลาดก็ตาม และผู้แปลก็ต้องยอมรับผลที่เกิดจากการแปลความหมายของตัวเขาเองอย่างเคร่งครัด (James Nathan Pankratz. 1975 : 63) ดังนั้น เมื่อวรรณกรรม กฎหมาย ระเบียบต่างๆ เกิดจากการตีความ ผู้ตีความจึงต้องมีเป้าหมายชัดเจนว่า จะต้องตีความให้เกิดความชัดเจนและสามารถแก้ปัญหาต่างๆ ที่มีอยู่ จากการศึกษางานของราชาราม โมหัน รอย สรุปได้ว่า รอยมีเป้าหมายการตีความดังต่อไปนี้

1. สร้างศาสนาสากล

ราชาราม โมหัน รอยเชื่อว่าทุกอย่างที่มนุษย์ตีความล้วนมีเป้าหมาย คัมภีร์ทางศาสนาไม่สามารถใช้เป็นแบบแผนของคนทั่วไปได้ และไม่มีความศักดิ์สิทธิ์ในตัวเอง เป็นเพียงประดิษฐกรรม คือถูกแปลและสร้างความหมายขึ้นมา ซึ่งเบื้องต้นผู้แปลต้องการลบล้างข้อผิดพลาดที่พบในตัวบท ซึ่งผู้ที่หวังผลประโยชน์ประดิษฐ์ขึ้น (James Nathan Pankratz.1975 : 58 -65) การแปลความหมายโดยมีผลประโยชน์อยู่เบื้องหลังนำไปสู่การแปลความหมายอย่างอคติ มีเงื่อนไขและใช้เหตุผลพิเศษของแต่ละศาสนา และโดยเฉพาะอย่างยิ่งคือการใช้เหตุผลของผู้ตีความ แม้ว่าการตีความนั้นจะคลาดเคลื่อนไปจากตัวบทก็ตาม ดังนั้น รอยจึงเลือกที่จะแปลอุปนิษัททั้ง 5 เพื่อสื่อสารแก่คนนอกศาสนาและ precepts of Jesus ออกเผยแพร่เพื่อสร้างความกระจ่างแจ้งแก่คนในศาสนาฮินดู

ปฏิบัติการการตีความทางศาสนาของราชาราม โมหัน รอยมีเป้าหมายที่การผสานมนุษย์ให้เป็นหนึ่งเดียวในฐานะเป็นศาสนาสากล แต่การตีความแบบนั้นไม่มีทางเกิดขึ้นได้จริงหากใช้เหตุผลพิเศษเป็นเครื่องมือในการตีความแม้ว่าจะเกิดจากแกนกลางการตีความเดียวกันก็ตาม การประกอบพิธีสตีก็เป็นผลของปฏิบัติการการตีความตัวบทเดียวกัน คือพระเวท ดังนั้น ปัญหาของการตีความของการตีความจึงอยู่การทำความเข้าใจแก่นแท้ของศาสนา ซึ่งรอยเชื่อว่า แก่นแท้ของศาสนาคือการสร้างเอกภาพแก่มนุษย์ (Ian Books Reed. 2015) ศาสนาที่เกิดจากแก่นแท้เช่นนี้จะให้เสรีภาพแก่มนุษย์และศาสนาที่ยึดแก่นแท้เช่นนี้จะสร้างหลักจริยศาสตร์เพื่อมวลมนุษย์

2. สร้างจริยศาสตร์สากล

ปัญหาจริยธรรมเป็นปัญหาหลักของสังคมอินเดียในยุคฟื้นฟู การมีระบบวรรณะและการประกอบพิธีสตีทำให้อินเดียถูกมองว่าเป็นสังคมล้าหลังและป่าเถื่อน ในโลกสมัยใหม่ วรรณะได้แบ่งคนออกจากกันพร้อมกับการสถาปนามนุษย์ในวรรณะสูงให้เป็นดุจเทพเจ้า นี่คือสภาพภววิทยาของสังคมฮินดู และเป็นภววิทยาพื้นฐานทางสังคมที่ขยายอิทธิพลออกไปตราบเท่าที่ศาสนาฮินดูแผ่ขยายไปถึง ดังนั้น จริยศาสตร์ที่พัฒนาจากระบบวรรณะจึงเป็นจริยศาสตร์แห่งการเป็นชนชั้นและการกดขี่ ราชาราม โมหัน รอยมีความมั่นใจในหลักเอกเทวนิยมในศาสนาอิสลาม ศาสนาฮินดูและศาสนาคริสต์ ตลอดจนหลักเอกนิยมทางจริยศาสตร์ของศาสนาคริสต์จึงได้หยิบยืม (borrow) หลักการทั้ง 2 ไปประยุกต์ใช้ในการสร้างหลักจริยศาสตร์สมัยใหม่ในการปฏิรูปสังคมฮินดู

ราชาราม โมหัน รอยได้สร้างความหมายใหม่โดยการนิยามมโนทัศน์พื้นฐานทางจริยศาสตร์ รอยอธิบายว่า นิษกามกรรมเป็นการกระทำที่ไม่หวังต่อสิ่งตอบแทนและรางวัลใด ๆ รอยได้ขยายขอบเขตความหมาย (Horizon) จากการกระทำตามหน้าที่ในวรรณะอย่างเด็ดขาด (แม้จะเป็นสิ่งที่ผิดต่อจริยศาสตร์สากล) ว่าเป็นความดีมาเป็นการกระทำที่ไม่หวังผลใดและรางวัลตอบแทนใด ๆ เป็นความดี บาปกำเนิดไม่ได้ติดมาจากการมีสถานะเป็นพราหมณ์ ราชันย์ ไวศยะ หรือศูทร แต่มโนทัศน์เรื่องบาปกำเนิดทำให้มนุษย์เกิดความอ่อนน้อมและเกรงกลัวต่อการทำผิดบาปอย่างแท้จริง (Frank Lilington. 1901 : 55) บาปกำเนิดจึงไม่ใช่สิ่งติดตัวมาพร้อมการเกิดในวรรณะต่ำ การสร้างความหมายของรอยจึงเป็นเครื่องมือสำคัญในการปฏิรูปสังคมไปสู่ความเป็นสากลอย่างเป็นรูปธรรม การปฏิรูประบบจริยศาสตร์จึงเปิดพื้นที่ให้แก่คนในวรรณะศูทรและคนนอกวรรณะได้มีโอกาสได้เรียน ได้พัฒนาตนเองให้เป็นคนดีได้นอกกรอบแห่งวรรณะ ดังนั้น การแก้ปัญหาจริยศาสตร์เชิงโครงสร้างที่ดำรงอยู่อย่างยาวนานจึงเป็นไปได้

3. สร้างอรรถประโยชน์สากล

มโนทัศน์เรื่องมนุษย์ในศาสนาฮินดูนั้นถูกกำหนดด้วยระบบวรรณะ ภายใต้ระบบวรรณะนั้นสิทธิทางสังคมจะถูกเกลี่ยตามลำดับความสูงต่ำของวรรณะ ความเท่าเทียมเริ่มได้รับความสนใจมากขึ้นสวนทางกับความเสื่อมของศาสนาใน

ยุคมืด แนวคิดเกี่ยวกับเสรีภาพและความเท่าเทียมเป็นมโนทัศน์สำคัญในการพัฒนากระบวนทัศน์ว่า มนุษย์ทุกคนสามารถเข้าถึงและได้ใช้ประโยชน์จากทรัพยากรได้อย่างเท่าเทียมกัน แนวคิดประโยชน์นิยมของเจเรมี เป็นธัมเป็นแนวคิดที่มีอิทธิพลอย่างมากในกระแสธารทางความคิดที่มีอิทธิพลต่อราชาราม โมหัน รอย

สำหรับราชาราม โมหัน รอยนั้น อรรถประโยชน์ทางศาสนาเป็นพื้นฐานของสิทธิทางสังคมอื่น ๆ ดังนั้น สิ่งที่ต้องนำมาพิจารณาเบื้องต้นคือ ความบริสุทธิ์และความไม่บริสุทธิ์ของหลักคำสอนทางศาสนาเกิดจากการตีความ ดังนั้น หลักการทางศาสนาที่บริสุทธิ์จึงต้องสามารถอธิบายได้ด้วยเหตุผลทางจริยศาสตร์ (Brojendranath Seal.N.d.) การอธิบายได้ด้วยเหตุผลทางจริยศาสตร์นี้เองจึงเป็นเครื่องมือที่ดีในการพิสูจน์ว่าข้ออ้างทางจริยศาสตร์มีความถูกต้องและเป็นอรรถประโยชน์สากลได้ ดังสมการต่อไปนี้

x ใดเป็น y ก็ต่อเมื่อ x นั้นสามารถอธิบายด้วยเหตุผลได้และสอดคล้องกับ r

การล้มเลิกระบบวรรณะ การล้มเลิกพิธีสตี การให้การศึกษาแก่สตรี การที่หญิงหม้ายสามารถแต่งงานใหม่ได้ (x) เป็นอรรถประโยชน์ (y) ก็ต่อเมื่อ การล้มเลิกระบบวรรณะ การล้มเลิกพิธีสตี การให้การศึกษาแก่สตรี การที่หญิงหม้ายสามารถแต่งงานใหม่ได้ สามารถอธิบายด้วยเหตุผลทางจริยศาสตร์ได้และเป็นอรรถประโยชน์สากล (r)

เป้าหมายสูงสุดในปฏิบัติการการแปลความหมายของราชาราม โมหัน รอย จึงอยู่ที่อรรถประโยชน์สากล คือเอกภาพทางสังคม นั่นคือการที่สังคมดำรงอยู่ปราศจากระบบวรรณะ รอยได้ละทิ้งจารีตการตีความเกี่ยวกับเป้าหมายทางสังคมฮินดูที่มีระบบวรรณะเป็นศูนย์กลางและได้เสนอสังคมอุดมคติบนพื้นฐานปรัชญาประโยชน์นิยมแบบตะวันตก ซึ่งมีพื้นฐานมาจากสังคมแห่งการวิพากษ์วิจารณ์ด้วยเหตุผล

4. สร้างสังคมแห่งเหตุผล

เหตุผลเป็นสิ่งที่ดำรงอยู่ในทุกสังคม ในจารีตปรัชญาฮินดูนั้นเหตุผลไม่สามารถอธิบายและพิสูจน์ได้ผ่านผัสสะทั้ง 5 คือตา หู จมูก ลิ้น และกาย เหมือนในปรัชญาตะวันตก ในปรัชญาฮินดูนั้นเหตุผลเป็นคุณภาพทางจิตซึ่งเป็นพื้นฐานของการเข้าถึงพระเจ้า การเข้าใจโลกแห่งวัตถุนั้นรับรู้ผ่านศรัทธาในศาสนา เพราะวัตถุทั้งหลายล้วนเกิดจากการสร้างของพระเจ้า เหตุผลจึงไม่มีไว้เพื่อการทำความเข้าใจวัตถุตามแนวทางวิทยาศาสตร์ เหตุผลจึงไม่ได้ทำหน้าที่เชื่อมโยงวัตถุกับผัสสะเข้าไว้ด้วยกันเหมือนกับเหตุผลตามแนวคิดปรัชญาตะวันตก

ราชาราม โมหัน รอยได้รับอิทธิพลของแนวคิดเหตุผลนิยมจากปรัชญาตะวันตก ซึ่งใช้เหตุผลเป็นเครื่องมีหลักในการค้นหาความจริง รอยดำเนินวิธีแห่งเหตุผลตามจารีตปรัชญาตะวันตก ดังปรากฏชัดในงาน Tuhfat-ul-Muwahiddin การตั้งคำถามเพื่อหาคำตอบอย่างเป็นเหตุเป็นผลเป็นเครื่องมือสำคัญที่รอยใช้เพื่อสร้างสังคมแห่งอรรถประโยชน์และความเท่าเทียมกัน พิธีกรรมใดก็ตามที่ไม่สามารถอธิบายผ่านผัสสะได้อย่างเป็นเหตุเป็นผลจะถูกตั้งคำถามเพื่อค้นหาความจริงและความสมเหตุสมผล รอยประกาศชัดว่าการทรงเจ้าเป็นประดิษฐกรรมที่ถูกสร้างเพื่อหลอกลวงโดยหวังทรัพย์สินหรือประโยชน์บางประการเท่านั้น แต่รอยก็ยังยอมรับให้ทำพิธีกรรมได้ในฐานะการบูชานิรคุณพรหมัน ดังคำพูดกล่าวที่ว่า การบูชาเทพเจ้าเป็นหน้าที่หลักของมนุษย์และเป็นเพียงสิ่งเดียวที่นำมนุษย์ไปสู่ความสุขนิรันดร์ได้... ผมไม่ลังเลที่จะยืนยันว่าการบูชาเทพเจ้านั้นสามารถทำได้ แต่มันเป็นภาระที่ต้องสร้างสรรค์ขึ้นอย่างมีเหตุผล และเหตุผลที่รอยใช้ในปฏิบัติการการแปลความหมายก็คือ เหตุผลธรรมดา(common sense) เพราะเหตุผลธรรมดาเป็นเหตุผลที่ใครก็ตามยอมรับได้จึงสามารถใช้ได้กับคนในทุกสังคม ขณะที่เหตุผลทางศาสนามักคุ้มครองเฉพาะคนในศาสนาตนเองเท่านั้น (James Nathan Pankratz.1975 : 42-54) ดังนั้นเมื่อสังคมธำรงไว้ซึ่งเหตุและผล มนุษย์ก็จะสามารถเข้าถึงความดีสูงสุดได้ด้วยการตระหนักรู้ด้วยตนเอง

บทสรุป

การตีความเป็นการแสดงออกของมนุษย์ที่ถูกบันทึกไว้ในรูปแบบคัมภีร์ งานวรรณกรรม ตัวบทกฎหมาย ตลอดจนแนวคิด ทฤษฎีต่าง ๆ ซึ่งสิ่งเหล่านี้เป็นกิจกรรมทางปัญญาเพื่อสื่อความเข้าใจของผู้ตีความหรือผู้ส่งสารสู่ผู้รับสาร ข้อความที่สื่อออกไปนั้นครอบคลุมปรากฏการณ์ที่มีในโลก การตีความจึงเป็นวิธีว่าด้วยการเข้าใจร่วมระหว่างสังคม เป็นกิจกรรมที่สนับสนุนสังคมแห่งการตื่นรู้ (the enlightenment) เพราะกิจกรรมการตีความย่อมเปิดพื้นที่ความรู้และขยายขอบเขตความรู้ทุกครั้งที่มีการตีความ ราชาราม โมหัน รอยได้ใช้การตีความเป็นเครื่องมือสำคัญในการปฏิรูปศาสนาและสังคมยุคฟื้นฟูศิลปวิทยาของอินเดีย รอยอธิบายว่า ความเชื่อทางศาสนาเป็นองค์ประกอบสำคัญทางสังคม ไม่น้อยไปกว่าภาษา และ ตัวบทกฎหมาย เมื่อคำสอนทางศาสนาผิดเพี้ยนไปย่อมทำให้การปฏิบัติผิดเพี้ยนไปด้วยเช่นกัน ผลร้ายที่เกิดจากความผิดพลาดในการตีความก็จะตกแก่ประชาชน (Brojendranath Seal.N.d. : xliv) รอยเริ่มต้นกระบวนการตีความด้วยการวิพากษ์สิ่ง หรือปรากฏการณ์ด้วยด้วยเหตุผลสาธารณะโดยให้เหตุผลว่า เหตุผลทางศาสนาเป็นสิ่งเฉพาะของแต่ละศาสนา มันจึงเป็นสิ่งเฉพาะแก่ศาสนิกชนของศาสนานั้น ๆ รอยใช้วิธีการตีความ 2 แบบ คือ 1) การตีความแบบเปรียบเทียบต้นแบบ และ 2) การตีความแบบละทิ้งต้นแบบ การตีความทั้ง 2 มีเป้าหมายเพื่อสร้างความเป็นเอกภาพทางสังคม ซึ่งรอยเชื่อว่า เป็นสารัตถะที่แท้ของทุกศาสนา และสารัตถะที่แท้ของทุกศาสนาก็มีเป้าหมายคือเอกภาพทางศีลธรรม หากใครมีความประสงค์จะเข้าใจสังคมอินเดียสมัยใหม่จำเป็นต้องเข้าใจวิธีการแปลความหมายของราชาราม โมหัน รอยด้วย เพราะ “วิธีการแปลความหมายของราชาราม โมหัน รอยเป็นเครื่องมือใหม่สำหรับอธิบาย คาดการณ์ประวัติศาสตร์และวิวัฒนาการทางสังคมในสมัยใหม่” (Brojendranath Seal.N.d. : xviii)

เอกสารอ้างอิง

จำนงค์ ทองประเสริฐ, แปล. (2541). **บ่อเกิดลัทธิประเพณีอินเดียเล่ม 1 ภาค 1-4**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : ราชบัณฑิตยสถาน.

ปัญญา เสนาเวียง. (2560 ก). การประยุกต์ใช้จริยศาสตร์ประโยชน์นิยมเพื่อปฏิรูปสังคมอินเดียของราชาราม โมหัน รอย. **วารสารวิถีสังคมมนุษย์**, 5(2), 236-251.

_____. (2560 ข). ญาณวิทยาของราชาราม โมหัน รอย. **วารสารปรัชญาและศาสนา**, 2(2), 1-25.

สมบัติ พรศิริเจริญพันธ์.(2559). **เฮอร์เมนูติกส์: ศาสตร์แห่งการตีความและศิลปะแห่งการเข้าใจ**. นนทบุรี: โรงพิมพ์วัชรินทร์ พี.พี.

สมหวัง แก้วสุฟอง, แปล. (2555). **ประวัติวรรณะ**. เชียงใหม่: โรงพิมพ์มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

Arvind Sharmar. (1988). **Sati : Historical and Phenomenological Essays**. Delhi : Motilal.

_____. (1998). **The Concept of Universal Religion in Modern Hindu Thought**. United Kingdom: Palgrave Macmillan.

Briggs, R. S. (2006). What Does Hermeneutics Have to Do With Biblical Interpretation? **Heythrop Journal XLVII:** 55-74.

Brojendranath Seal. (n.d.). **Tuhfat–ul-muwahhidin (A Gift of Mono-theism)**. Calcutta. Cotton Press.

Enoch Stumpf, S & Fieser, J. (2008). **Socrates to Sartre and Beyond : A History of Philosophy**. 8th Edition. New York: Macmillan Company.

Frank Lillingston. (1901). **The Brahmo Samaj and Arya Samaj in their bearing upon Christianity: A Study in Indian Theism**. New York: Macmillan Company.

Hem Chandra Sarkar, (Edit). (1914). **The Life and Letters of RajaRam Mohun Roy**. 2nd. Calcutta : India.

James Nathan Pankratz . (1975). **The Religious Thought of RajaRamMohun Roy**. Fulfillment of the Requirements for the Degree Doctor of Philosophy. McMaster University.

Ian Brooks Reed. (2015). **Rammohan Roy and the Unitarians.** Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts. Florida State University.

Minoo Dorab Adenwalla. (1956). **From Raja Ram Mohun Roy to Gandhi : A Study of the Roll of Political Ideology in the National Movement**. A Dissertation Submitted to the Graduate School in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree Doctor of Philosophy.

R.T. Deopurkar. (1964). **The Evolution of the Philosophy Education in Modern India.** A Thesis for the degree of doctor of philosophy Submitted to the Maharaja Sayajirao University of Baroda.

Rammohun Roy. (1823). **The Precept of Jesus.** London: Unitarian Society.

Richard McKeon, (Edited). (1941). **The Basic Works of Aristotle**. New York: Random House.

พุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

Buddhist Philosophy in Dhammacakkappavattanasutra

อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน
Apinyawat Phosan
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
Faculty of Humanities and Social Sciences
มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
Mahasarakham University

บทคัดย่อ

บทความวิชาการนี้ เขียนขึ้นเพื่อแสดงพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร โดยใช้วิธีการวิเคราะห์และตีความประเด็นและความคิดที่เกี่ยวข้องในบริบทช่วงก่อนและหลังการแสดงธัมมจักกัปปวัตตนสูตรของพระพุทธเจ้า โดยนำมาเชื่อมโยงกับการมีความหมาย วิธีการ แนวคิด และลักษณะความรู้ทางพุทธปรัชญา ที่วิเคราะห์ถอดความออกมาจากนัยของธัมมจักกัปปวัตตนสูตร แล้วเขียนนำเสนอเป็นบทความเพื่อสะท้อนให้เห็นกระบวนการทางปรัชญาของพระพุทธเจ้า

ผลการศึกษาพบว่า พุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร มีลักษณะเป็นกระบวนการทางปรัชญา โดยมีวิธีการ แนวคิด และลักษณะความรู้ในทางพุทธปรัชญา วิธีการทางพุทธปรัชญาเริ่มจากการนำประสบการณ์เดิมของพระพุทธเจ้าในการใช้ชีวิตฆราวาสที่สะดวกสบายและมองเห็นโลกสวยงาม 29 ปี และการหนีออกจากพระราชวังไปบวชบำเพ็ญทุกกรกิริยาโดยทรมานร่างกายให้ลำบากเพื่อค้นหาความจริงเป็นเป้าหมายถึง 6 ปี มาเสนอเป็นบทตั้งแก่ปัญจวัคคีย์ก่อน แล้วกล่าววิพากษ์วิจารณ์แนวคิดและแนวปฏิบัติสุดโต่งแบบกามสุขัลลิกานุโยคและอัตตกิลมถานุโยคทั้ง 2 ให้เห็นว่า ไม่ควรข้องแวะ เพราะมีข้อบกพร่องหรือไม่ดีหลายประการ จากนั้นจึงนำเสนอทางสายกลาง (มัชฌิมาปฏิปทา) คือ มรรคมีองค์ 8 ว่าเป็นแนวคิด

รับต้นฉบับ 28 มิถุนายน 2565 แก้ไขตามผู้ทรงคุณวุฒิ 25 สิงหาคม 2565 รับลงตีพิมพ์ 27 สิงหาคม 2565

และแนวปฏิบัติที่ดีกว่า เพราะทำให้เกิดดวงตาปัญญาและเกิดองค์ความรู้ในอริยสัจ 4 ได้ ทำให้ผู้ปฏิบัติตามถึงซึ่งความสงบแห่งกิเลส ความรู้ยิ่งอริยสัจ 4 ความตรัสรู้อริยสัจ 4 และการบรรลุถึงนิพพานได้ แนวคิดทางพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ว่าด้วยอริยสัจ 4 ที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสรู้แล้ว และเป็นความรู้ที่ทำให้โกณฑัญญะหนึ่งในปัญจวัคคีย์ ผู้สดับความจริงที่ตรัสแสดงแล้วนั้น ได้ดวงตาเห็นธรรมจนเป็นพระโสดาบัน จัดเป็นความรู้จริงที่บรรลุด้วยวิปัสสนาญาณ อันเป็นการรู้เห็นตามเป็นจริง ที่มีลักษณะวนครบ 3 รอบแห่ง สัจญาณ กิจญาณ กตญาณ ตามกิจในอริยสัจ 4 ข้อๆ ละ 3 รอบ จนมีอาการ 12 รอบ (3 x 4 = 12) และความรู้ทางพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ก็มีลักษณะเป็นแบบ “รู้เพื่อปฏิบัติ” หรือ “รู้เพื่อบอกสอนคนอื่นให้ปฏิบัติตาม” ในการนำมาแสดงต่อคนอื่น จนโกณฑัญญะรู้เห็นเป็นพยานของการรู้ความจริงอันประเสริฐที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสรู้แล้วนั้นได้

คำสำคัญ : พุทธปรัชญา, ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

Abstract

This scholarly article demonstrates the Buddhist philosophy in the Dhammacakkappavattanasutra by studying and understanding the key issues and ideas before and after the Buddha's Dhammacakkappavattanasutra teaching. They are associated with the meaning, techniques, concepts, and characteristics of knowledge in Buddhist philosophy, which are examined and transcribed from the implications of the Dhammacakkappavattanasutra, and then an article is created to reflect on the Buddha's approach in Buddhist philosophy. Buddhist philosophy in the Dhammacakkappavattanasutra is classified as a philosophical process having method, concept, and characteristic of knowledge, according to the findings of the study. The method of Buddhist philosophy began with establishing as a lemma for the Pañcavaccīyas (the group of five monks) the Buddha's original experiences in living a comfortable secular life and seeing the beautiful world for 29 years, and in escaping the royal palace to become a monk to perform every action by torturing the body to discover the truth for 6 years. Then He criticized the two extreme beliefs and practices, Kãmasukhallikānuyoga (Sensual Indulgence) and Attakilamathānuyoga (Self-Mortification), in order to demonstrate that they should be opposed due to their many defects or negative characteristics. He then introduced the intermediate way or Majjhimāpaṭipadã, also known as the Eightfold Path, as a superior concept and practice. Because it grants eyes of insight and builds a body of knowledge in the Four Noble Truths, enlightenment of the Four Noble Truths, and Nibbāna. The concept of Buddhist philosophy in Dhammacakkappavattanasutra is the Four Noble Truths that the Lord Buddha had already enlightened, as well as the understanding that Koṇḍaññā, one of the Pañcavaccīyas, had the same vision of the Dhamma as Sotāpanna (Stream-

enterer). These Truths are categorized as real knowledge attained by Vipassanāñāṇa, which is real perception and insight with the characteristics of 3 complete cycles of 3 Ñāṇadassanas, namely Saccañāṇa, Kiccañāṇa, Katañāṇa, following the Kiccas (functions) in the Four Noble Truths, 3 times each, until there are 12 cycles of Ākāras (symthoms) (3 x 4 = 12). Then, the knowledge of Buddhist philosophy in Dhammacakkappavattanasutra is comparable to the style of “knowing to act” or “knowing to teach others to follow” in bringing to show others to know according to until Koṇḍañña, one of the Pañcavaccīyas, knows and sees it as evidence of knowing the Four Noble Truths that the Lord Buddha had already enlightened.

Keywords : Buddhist Philosophy, Dhammacakkappavattanasutra

บทนำ

พระพุทธเจ้า ได้ชื่อว่าเป็นทั้งพระศาสดาของพระพุทธศาสนาและเจ้าสำนักคิดทางปรัชญาคนสำคัญของอินเดียในสมัยโบราณ ผู้ได้นำเสนอวิธีการทางปรัชญา แนวคิดทางปรัชญา และลักษณะของความรู้ทางปรัชญา ที่เรียกว่า “**พุทธปรัชญา**” เอาไว้เพื่อให้ผู้คนได้รับรู้และนำเอาวิธีการทางพุทธปรัชญา แนวคิดทางพุทธปรัชญา และลักษณะของความรู้ทางพุทธปรัชญาไปใช้ปฏิบัติเพื่อให้เกิดประโยชน์แก่มหาชนต่อไป แต่การจะค้นหาวิธีการทางปรัชญา แนวคิดทางพุทธปรัชญา และลักษณะของความรู้ทางพุทธปรัชญา ของพระพุทธเจ้าได้นั้น จำเป็นอย่างยิ่งต้องวิเคราะห์หาจากพระสูตรสำคัญๆ ที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสแสดงไว้ ที่ต่อมาพระธรรมสังคาหกาจารย์ได้รวมรวมเอาไว้ในพระไตรปิฎก (วิ.มหา. (ไทย) 4/13-17/20-25) เพื่อให้ชาวพุทธได้ศึกษาเรียนรู้

พระสูตรสำคัญพระสูตรหนึ่งของพระพุทธเจ้ ก็คือ ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ซึ่งถือเป็นเทศนากัณฑ์แรกที่ทรงแสดงแก่ปัญจวัคคีย์ ผู้เป็นนักบวชและผู้ยึดถือแนวคิดว่า ต้องปฏิบัติตามแนวอัตตกิลมถานุโยค (การทรมานร่างกายให้ลำบาก) เท่านั้น จึงจะเกิดความรู้ที่แท้จริงขึ้นได้ อย่างอื่นไม่ได้ ทั้งนี้เพื่อให้ละแนวคิดสุดโต่งในทางปฏิบัติหันมาใช้แนวทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทาเพื่อการตรัสรู้ความจริงแห่งอริยสัจ 4 ได้อย่างที่พระพุทธองค์ได้ตรัสรู้จริงแล้ว ผู้เขียนจึงเชื่อแน่ว่า เนื้อหาสาระของธัมมจักกัปปวัตตนสูตรตามที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในพระวินัยปิฎก (วิ.มหา. (ไทย) 4/13-17/20-25) นั้น ย่อมแฝงแง่มุมหรือทัศนะว่าด้วยความหมาย วิธีการ แนวคิด และลักษณะของความรู้ทางพุทธปรัชญาเอาไว้อย่างแน่นอน

ด้วยเหตุนี้ บทความนี้จึงถูกเขียนขึ้นเพื่อค้นหาแง่มุมหรือทัศนะเกี่ยวกับความหมาย วิธีการ แนวคิด และลักษณะของความรู้ในทางพุทธปรัชญา ตามที่ปรากฏแฝงอยู่ในสาระอันเป็นเนื้อหาของธัมมจักกัปปวัตตนสูตร โดยใช้วิธีการวิเคราะห์แยกแยะและตีความประเด็นที่เกี่ยวข้องและปะติดปะต่อความคิดในบริบทในช่วงก่อนและหลังการแสดงธัมมจักกัปปวัตตนสูตรของพระพุทธเจ้าโดยนำมาเชื่อมโยงกับความหมาย วิธีการ แนวคิด และลักษณะของความรู้ในทางพุทธปรัชญาที่วิเคราะห์ถอดความออกมาได้จากธัมมจักกัปปวัตตนสูตร จากนั้นจึงเขียนนำเสนอข้อมูลทั้งหมดออกเป็นบทความที่ว่าด้วยพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

พุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

หลักการ แนวคิด และแนวทางปฏิบัติในพุทธปรัชญาตามที่ปรากฏในธัมมจักกัปปวัตตนสูตรที่วิเคราะห์และตีความได้ จะสัมพันธ์กับภูมิหลังของพระพุทธเจ้าในช่วงก่อนการได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้า ที่เริ่มจากการถูกพระเจ้าสุทโธทนะ พระราชบิดา ทรงทำให้ติดข้องอยู่กับทางโลก โดยการ "**ทรงใช้ชีวิตย่อหย่อน**" ตามแนว "**กามสุขัลลิกานุโยค**" อยู่นานถึง 29 ปี และการ "**ทรงปฏิบัติแบบลองผิดลองถูก**" ในทางธรรม โดยผ่านการศึกษาเรียนรู้กับคณาจารย์ท่านสำคัญในสมัยนั้นและทรงบำเพ็ญทุกกรกิริยาด้วยวิธีทรมานร่างกายให้ลำบากตามแนว "**อัตตกิลมถานุโยค**" ตามคำแนะนำของปัญจวัคคีย์เป็นเวลานานเกือบ 6 ปี แต่ในที่สุดก็ทรงเลิกละการบำเพ็ญทุกกรกิริยา หันมาเสวยพระยาหารเพื่อให้กายกับจิตมีความสมดุลกัน จากนั้นจึงทรงบำเพ็ญเพียรทางจิตตามแนวอานาปานสติและเกิดแนวทางปฏิบัติสายกลางที่เรียกว่า "**มัชฌิมาปฏิปทา**" ตามหลักมรรคมีองค์ 8 ขึ้น เมื่อได้ทรงระลึกถึงแนวทางปฏิบัติของการทำสมาธิจนได้ปฐมฌานในช่วงวัยเด็กที่เคยเสด็จไปในงานวัปปมงคลแรกนาขวัญกับพระบิดา และการได้ทรงสดับเนื้อเพลงที่มีสาระสำคัญว่าด้วย "**พิณ 3 สาย**" อจากนักร้องหญิงวณิพกในหมู่บ้านใกล้เคียงที่เดินขับร้องให้ทรงได้ยิน (มนต์ ทองชัช. 2530 : 58) จนสามารถได้ตรัสรู้ความจริงแห่งอริยสัจ 4 ได้ในที่สุด และได้ทรงนำไปแสดงให้ปัญจวัคคีย์ได้เข้าใจตามแนวนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตร อันจะท้อนให้เห็นถึง "**ความหมาย วิธีการ แนวคิด และลักษณะของความรู้ในทางพุทธปรัชญา**" อย่างเป็นกระบวนการทางพุทธปรัชญา ซึ่งผู้เขียนจะได้กล่าววิเคราะห์และตีความแล้วจึงเชื่อมโยงความคิดให้เห็นเป็น "**พุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร**" ได้ต่อไป

1. **ความหมายของพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร**

การจะเข้าใจ "**ความหมายของพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร**" ได้ชัดเจน มีความจำเป็นอย่างยิ่งที่จะต้องกล่าวถึงความหมายของปรัชญาที่นิยมนิยามกันทั่วไปมาศึกษาประกอบก่อน ด้วยเหตุนั้น ผู้เขียนจึงจะแบ่งกล่าวเนื้อหาในหัวข้อนี้ออกเป็น 2 ประเด็น คือ 1) ความหมายของปรัชญาทั่วไป และ 2) ความหมายของพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ดังนี้

1.1 ความหมายของปรัชญาทั่วไป

ปรัชญา ในภาษาไทย เป็นศัพท์บัญญัติที่พระเจ้าวรวงศ์เธอ กรมหมื่นนราธิปพงศ์ประพันธ์ (พระองค์วรรณ) ทรงคิดขึ้นเพื่อแปลคำว่า Philosophy ในภาษาอังกฤษ (กีรติ บุญเจือ. 2541 : 1) แต่ว่าโดยรูปศัพท์แล้ว ทั้งสองคำนี้มีความหมายต่างกัน คือ Philosophy เป็นภาษาอังกฤษที่มาจากคำศัพท์ 2 คำ คือ Philos ที่แปลว่า ความรัก (love) กับ Sophia ที่แปลว่า ความรอบรู้ (wisdom) รวมกันจึงแปลว่า **ความรักในความรอบรู้** โดยสื่อความหมายถึงการชอบแสวงหาความรู้ต่าง ๆ โดยใช้วิธีการสงสัยและตั้งคำถาม จากนั้นจึงหาคำตอบจนได้คำตอบเป็นที่พอใจระดับหนึ่งแล้วจึงหยุดแสวงหา ความรู้ที่ได้เชิงปรัชญาเป็น "**ความรู้เพื่อความรู้**" เท่านั้น ที่ถือว่าเป็นลักษณะของปรัชญาตะวันตกทั่วไป ส่วน **ปรัชญา** ในภาษาไทยเป็นคำที่มาจากคำภาษาสันสกฤต 2 คำ คือ **ปฺร** ที่แปลว่า ชัดเจน กับ **ชฺญา** ที่แปลว่า ความรู้ รวมกันจึงแปลว่า **ความรู้ชัดเจน** โดยสื่อความหมายถึงความรู้ที่เกิดขึ้นหลังสิ้นความสงสัยแล้ว ซึ่งความรู้ที่เกิดขึ้นแล้วนั้นๆ จะมิใช่เป็นความรู้เพื่อรู้อย่างปรัชญาตะวันตก แต่ว่าเป็น "**ความรู้เพื่อการปฏิบัติหรือสอนให้ปฏิบัติตาม**" อันถือว่าเป็นลักษณะของปรัชญาตะวันออกโดยทั่วไป (อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน. 2553 : 34) อันคำว่า "**ปรัชญา**" ในภาษาสันสกฤต ก็จะมีความหมายตรงกับภาษาบาลีว่า "**ปัญญา**" ซึ่งมีลักษณะสำคัญในเชิงมโนทัศน์ ก็คือ "**ความรู้**" กับ "**สิ่งที่รับรู้**" ตรงกัน

พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554 นิยาม "**ปรัชญา**" ไว้ว่า หมายถึง "วิชาว่าด้วยหลักแห่งความรู้และความจริง" (2556 : 714) โดยปรัชญาจะทำหน้าที่สืบเสาะหาความรู้เกี่ยวกับความจริงของสรรพสิ่งทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม คือ ว่าโดยความหมายแล้ว ปรัชญาเป็นเรื่องของความรอบรู้หรือปัญญาที่เสาะแสวงหาความรู้หรือความจริงของสิ่งต่างๆ ตั้งแต่ความจริงระดับสามัญขั้นต้นไปจนถึงความจริงขั้นสูงสุดหรืออันติมสัจจะ (Ultimate Reality) โดยปรัชญาทำหน้าที่เป็นเครื่องมือที่มนุษย์ใช้ในการค้นหาความจริงของสิ่งต่าง ๆ เพื่อตอบสนองความอยากรู้ของตัวมนุษย์เอง ว่ากันว่าพิธากอรัส (Pythagoras) เป็นชาวกรีกคนแรกที่ใช้คำว่า philosophy จึงทำให้มีผู้คนเรียกท่านว่าเป็น**ผู้มีปัญญารอบรู้** แต่ท่านปฏิเสธในแง่นี้ โดยกล่าวว่า ความรอบรู้หรือปัญญาเป็นเรื่องของพระเจ้าเท่านั้น ส่วนมนุษย์

เป็นได้ก็เป็นเพียงแค่ "**ผู้รักในความรอบรู้หรือปัญญา**" หรือ "**ผู้รักในการแสวงหาความรอบรู้**" (philosopher) เท่านั้น (อ้างใน สถิต วงศ์สวรรค์. 2543 : 4)

ตีตัส (Titus) และคณะ ได้ประมวลความหมายของปรัชญา (philosophy) เอาไว้ว่า ปรัชญา คือ : 1) ทัศนะความเชื่อถือที่มีต่อชีวิตและโลก โดยเป็นการพยายามเข้าใจสิ่งต่างๆ ในธรรมชาติหรือเอกภพ รวมทั้งความเป็นอยู่และความเป็นไปในชีวิตและแก่นแท้ของธรรมชาติและชีวิต 2) กระบวนการตรึกตรองและวิพากษ์วิจารณ์ทัศนคติและความเชื่อพื้นฐาน โดยเป็นกระบวนการคิด ใช้เหตุผลตรวจสอบความเชื่อต่างๆ ที่มีอยู่เดิมว่า มีเหตุผลหรือน่าเชื่อถือหรือไม่ เพื่อฝึกให้มีความเชื่อมั่น มีหลัก มีความคิดเป็นของตนเอง และสามารถอธิบายให้คนอื่นๆ มองเห็นและเข้าใจได้ว่า ที่เชื่ออย่างนั้นๆ ก็เพราะมีเหตุผลเป็นอย่างไร 3) ความพยายามที่จะเข้าใจทุกสิ่งทุกอย่างแบบรวมๆ จึงทำให้มีโลกทัศน์ที่เป็นระบบ และ 4) การวิเคราะห์ภาษาด้วยเหตุผลและทำความหมายของศัพท์และมโนทัศน์ให้ชัดเจน โดยมุ่งให้รู้จักคิดและใช้เหตุผลวิเคราะห์วิจารณ์เพื่อหาคำตอบสำหรับปัญหาต่างๆ เป็น (Harold H. Titus, et all. 1997 : 10-11)

ศรัณย์ วงศ์คำจันทร์ (ม.ป.ป. : 12-13) นิยาม "ปรัชญา" ว่า เป็นวิชาว่าด้วยหลักแห่งความรู้และความจริงของสิ่งต่างๆ ในโลก โดยพยายามค้นหาเหตุผลความรู้ที่แท้จริงแน่นอน ที่สามารถอธิบายสิ่งต่างๆ ได้ และเป็นวิชาที่แสดงออกให้เห็นถึงความคิดและวิวัฒนาการแห่งความคิดของมนุษย์ด้วย เพราะนักปรัชญามีอิสระที่จะคิด ค้นคว้าสิ่งต่างๆ ตามประสบการณ์ ความเชื่อ และความยึดถือแห่งตน

สถิต วงศ์สวรรค์ (2543 : 7) ได้สรุปความหมายของ "**ปรัชญาทั่วไป**" เอาไว้ว่า ปรัชญาเป็นวิชาว่าด้วยแนวความคิดอันเกี่ยวเนื่องกับการดำรงชีวิตของมนุษย์ สังคม และโลกมนุษย์ เป็นการแสดงปัญญา ความคิด ความรู้ ไม่ว่าด้านใดๆ และช่วยอธิบายสรรพสิ่งว่า เป็นมาเป็นไปอย่างไร โดยเป็นวิชาที่ศึกษาเรื่องมนุษย์ โลก ธรรมชาติ และชีวิตแบบรวมๆ พยายามประมวลเหตุการณ์และความรู้ต่างๆ เพื่อหาข้อยุติที่แน่นอน โดยมิได้เป็นเรื่องของความรู้อย่างเดียว แต่ยังได้พยายามค้นคว้าเพื่อแสวงหาความจริงและความรู้ที่แน่นอนที่สามารถอธิบายด้วยเหตุด้วยผลได้ด้วย

1.2 ความหมายของพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

พุทธปรัชญา เป็นสาขาหนึ่งของ “**ปรัชญาอินเดีย**” (Indian Philosophy) โดยเป็นสำนักคิดทางปรัชญาที่จัดอยู่ในกลุ่มสำนักคิดที่แสดงทัศนะหรือแนวคิดทางปรัชญาที่อยู่นอกแนวทางของคัมภีร์พระเวท ที่ได้ชื่อว่าเป็น “**ศูนย์กลางของปรัชญาและศาสนาทั้งหมดของอินเดีย**” และเป็น “**พื้นฐานของการวิพากษ์วิจารณ์**” เกี่ยวกับทัศนะ แนวคิด และแนวปฏิบัติของสำนักคิดต่าง ๆ ที่ยืนยันในความถูกต้องของคัมภีร์พระเวทตั้งแต่สมัยพุทธกาลมาว่า มีข้อบกพร่องจากนั้นจึงนำเสนอทัศนะหรือแนวคิดทางปรัชญาที่ดีกว่าโดยพระพุทธเจ้า พระสาวกและนักปราชญ์พุทธในยุคหลัง (ทองหล่อ วงษ์ธรรมา. 2535 : 4-5) จึงทำให้เกิดทัศนะหรือแนวคิดทางพุทธปรัชญาอย่างเป็นระบบขึ้นในอินเดียโบราณ

พุทธปรัชญา ตามที่ปรากฏอยู่ในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร (วิ.มหา. (ไทย) 4/13-17/20-25) มีนัยของความเป็น “**กระบวนการทางปรัชญา**” ที่จะต้องปฏิบัติหรือกระทำในการแสวงหาการรู้ความจริงที่ค้นหาพบและการเผยแพร่การรู้ความจริงที่รู้แล้วเพื่อให้คนอื่นๆ ได้รู้เห็นตามอย่างมี “**วิธีการ แนวคิด และลักษณะของความรู้**”ในลักษณะเป็นกระบวนการทางพุทธปรัชญา คือ 1) มีวิธีการถูกต้องในการแสวงหาการรู้ความจริงให้ได้พบเจอ โดยใช้แนวทางปฏิบัติสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา อันได้แก่ มรรคมีองค์ 8 เท่านั้น แต่ว่าให้หลีกเว้นจากแนวทางปฏิบัติสุดโต่ง 2 แนวทาง (เทฺว อนฺตา) คือกามสุขัลลิกานุโยคกับอัตตกิลมถานุโยค 2) มีการรู้เห็นแจ่มแจ้งตามความเป็นจริง (ยถาภูตญาณทสฺสนำ) จนเกิดเป็นแนวคิดทางพุทธปรัชญาขึ้นด้วยตาปัญญา (จกฺขุกรณี) และรู้เห็นแจ้งจนเป็นองค์ความรู้แห่งความจริงอันประเสริฐหรืออริยสัจ 4 (ญาณกรณี) ที่มีลักษณะรู้แบบวน 3 รอบ (ติปริวฏฺฏำ) แห่งสัจญาณ กิจญาณ และกตญาณ ในองค์อริยสัจ 4 จนมีอาการนับได้ถึง 12 อาการ (ทฺวาทสาการำ) จึงจะถือว่ามีความรู้ทางพุทธปรัชญาได้แท้จริง และ 3) มีลักษณะความรู้ทางพุทธปรัชญาเป็นไปแบบรู้เพื่อปฏิบัติหรือบอกสอนคนอื่นให้รู้จริงจนเป็นพยานรู้เห็นตามได้ด้วย

จากที่กล่าวมาแล้วข้างต้นนั้น จะเห็นได้ว่า ปรัชญาทั่วไป มุ่งหมายถึงความรู้หรือแนวคิดที่ค้นพบแล้วโดยนักปรัชญาผู้ได้ชื่อว่าเป็น “**ผู้รักในความรอบรู้**” หรือ “**ผู้รักในการแสวงหาความรู้หรือปัญญา**” ที่เริ่มต้นการแสวงหาความรู้หรือความจริงที่ต้องการรู้แห่งตนโดยใช้ความสงสัยหรือการตั้งคำถามเป็นจุดเริ่มต้น จากนั้นจึงแสวงหาคำตอบจนค้นพบหรือสิ้นสงสัยได้แล้ว ก็จะถือว่าตนมีความรู้หรือมีปรัชญาเกิดขึ้นในตนแล้ว ก็จะหยุดหาคำตอบ หรือทำการเผยแพร่ทัศนะหรือแนวคิดทางปรัชญาของตนนั้นให้คนอื่น ๆ ได้รับรู้ แต่ว่าเมื่อเผยแพร่ทัศนะหรือแนวคิดทางปรัชญาของตนแล้ว คนอื่น ๆ จะเชื่อตามหรือจะปฏิบัติตามทัศนะหรือแนวคิดทางปรัชญา ของตนนั้นๆ หรือไม่ มิใช่เป้าหมายของนักปรัชญาโดยทั่วไปแต่อย่างใด ด้วยเหตุนี้ ลักษณะความรู้ทางปรัชญาทั่วไปจึงเป็นไปในเชิงลักษณะแบบ “**รู้เพื่อรู้**” มิใช่ “**รู้เพื่อปฏิบัติหรือบอกสอนให้คนอื่นปฏิบัติตาม**” แต่พุทธปรัชญาตามเนื้อหาสาระที่ปรากฏในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร มีนัยแห่งความเป็น “**กระบวนการทางปรัชญา**” ที่ต้องมี “**วิธีการ แนวคิด และลักษณะความรู้ทางปรัชญา**” และในความเป็นระบบปรัชญาอินเดียที่จะไม่สามารถแยกความเป็นปรัชญาออกจากศาสนาได้อย่างชัดเจนเลยนั้น แนวคิดที่เป็นองค์ความรู้ทางพุทธปรัชญา ก็จะมีลักษณะเป็นแบบ “**รู้เพื่อปฏิบัติ**” เป็นการใช้มุมมองและกระบวนการที่นิยามโดยนักปรัชญาตะวันตก มาใช้ศึกษาพระพุทธศาสนาในแง่เป็นพุทธปรัชญา ด้วยเหตุนี้ การบอกสอนแนวคิดหรือองค์ความรู้ทางพุทธปรัชญาที่รู้แล้วแก่คนอื่นๆ เพื่อให้คนอื่นได้รู้เห็นเป็นพยานตามตน ดูจะเป็นเงื่อนไขจำเป็นอันจะทำให้ผู้มีความรู้ทางพุทธปรัชญานั้น ๆ ได้ชื่อว่าเป็นผู้มีองค์ความรู้ทางพุทธปรัชญาที่รู้แล้วนั้นอย่างแท้จริง เหมือนอย่างที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ที่มีผลทำให้โกณฑัญญะ หนึ่งในปัญจวัคคีย์ ได้รู้เห็นความจริงจนเกิดดวงตาปัญญาเป็นพยานรู้เห็นความจริงตามพระพุทธเจ้าได้

2. วิธีการทางพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

สำนักคิด (Schools of thought) ในปรัชญาอินเดีย มีวิธีการทางปรัชญา (Method of Philosophy) เป็นแบบฉบับของตนเอง ดังที่ทองหล่อ วงษ์ธรรมา นักวิชาการด้านปรัชญาอินเดีย (2535 : 6) ได้กล่าวไว้ว่า นักคิดผู้ให้กำเนิดสำนักคิด

ในอินเดียส่วนใหญ่ จะเริ่มต้นการสร้างแนวคิดทางปรัชญาของตนขึ้น โดยมีวิธีการเริ่มจากการศึกษาทัศนะและแนวคิดของสำนักคิดอื่น ๆ อย่างรอบคอบและสอบสวนใคร่ครวญอย่างถี่ถ้วนเสียก่อน แล้วจึงค้นคว้าหาหลักความจริงที่จะนำมาคัดค้านหรือโต้แย้งทัศนะหรือแนวคิดของสำนักคิดอื่น ๆ ที่เห็นว่า ไม่ถูกต้อง ซึ่งวิธีการอย่างนี้ก็จะนำไปสู่การสร้างสรรค์ทางแนวคิด คือการถกเถียงทางปรัชญาขึ้น โดยนักปรัชญาในอินเดียส่วนใหญ่จะวิเคราะห์ วิพากษ์วิจารณ์ โต้แย้ง และกล่าวถึงทัศนะต่าง ๆ ทางปรัชญาของสำนักคิดอื่น ๆ เสียก่อน แล้วจึงคิดค้นและตั้งทฤษฎีทางปรัชญาของตนเองขึ้นมา จากนั้นก็จะปฏิเสธทัศนะทางปรัชญาของสำนักคิดอื่น ๆ และท้ายที่สุดก็จะตั้งสำนักคิดทางปรัชญาของตนเองขึ้นเพื่อทำการวิพากษ์วิจารณ์และการพิสูจน์ทัศนะทางปรัชญาของตนๆ ให้เห็นว่า ดีกว่าสำนักคิดอื่นๆ ต่อไป วิธีการทางปรัชญาอย่างที่กล่าวนี้ ก็สอดคล้องกับข้อเสนอที่ สุนทร ณ รังษี นักวิชาการด้านปรัชญาอินเดียที่มีตำแหน่งถึงระดับศาสตราจารย์ (2545 : 4-5) ได้กล่าวไว้ว่า สำนักคิดทางปรัชญาในอินเดีย ก่อนจะเสนอแนวคิดทางปรัชญาของตนเองขึ้นมานั้นจะมีวิธีการทางปรัชญา 3 ขั้นตอน คือ 1) ศึกษาแนวคิดทางปรัชญาของนักปรัชญาคนอื่นหรือระบบอื่นๆ ให้เข้าใจอย่างถ่องแท้และเสนอแนวความคิดของพวกเขานั้นๆ ขึ้นเป็นบทตั้งให้เห็นได้ก่อน ถือเป็นขั้นตอนที่เรียกว่า “**ปูรวปักษ์**” 2) เมื่อเสนอแนวความคิดของคนอื่นขึ้นมาแล้ว จากนั้นก็ทำการวิพากษ์วิจารณ์ว่า แนวความคิดเช่นนั้นๆ ของคนอื่นหรือสำนักคิดอื่นๆ มีจุดอ่อนหรือข้อบกพร่องอย่างไร และมีความหมายสมควรแก่การยอมรับได้หรือไม่ ขั้นตอนของการวิพากษ์วิจารณ์แนวความคิดอื่นอย่างนี้ เรียกว่า “**ขัณฑนะ**” และ 3) เมื่อได้ยกทัศนะของคนอื่นหรือสำนักคิดอื่นขึ้นมาวิพากษ์วิจารณ์และชี้ให้เห็นถึงจุดอ่อนหรือข้อบกพร่องแล้ว ก็จะเสนอแนวความคิดทางปรัชญาของตนขึ้น พร้อมกับทำการพยายามอธิบายให้เห็นว่า ทัศนะอันเป็นแนวคิดทางปรัชญาของตนนั้นๆ ปราศจากข้อบกพร่องและเป็นทัศนะที่ดีและถูกต้องกว่าสำนักคิดอื่นๆ อย่างไร ซึ่งขั้นตอนของการเสนอทัศนะทางปรัชญาของตนเองขึ้นอย่างนี้ เรียกว่า “**อุตตรปักษ์**”

วิธีการทางปรัชญาของนักปรัชญาอินเดียทั้ง 3 ขั้นตอนเช่นที่กล่าวนั้น ได้ทำให้เกิดข้อดีอย่างหนึ่งขึ้น ก็คือ ในระบบแนวคิดทางปรัชญาของอินเดียนั้น นอกจากจะมีแนวคิดทางปรัชญาของสำนักคิดตนเป็นการเฉพาะแล้ว ก็ยังมีแนวคิดทางปรัชญาของสำนักคิดอื่นและคำวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดอื่นๆ ให้เห็นได้ด้วย

ดังที่ผู้เขียนได้กล่าวในหัวข้อก่อนแล้วว่า พุทธปรัชญาเป็นสำนักคิดหนึ่งของ "**ปรัชญาอินเดีย**" (Indian Philosophy) ด้วยเหตุนี้ พระพุทธเจ้าในฐานะ "**เจ้าสำนักคิดทางพุทธปรัชญา**" และ "**พระศาสดาของพุทธศาสนา**" จึงนำประสบการณ์ทางโลกของการใช้ชีวิตครองฆราวาส ขณะอยู่เป็นเจ้าชายแห่งศากยวงศ์ ผู้ที่ติดอยู่ในความสนุกสนานเพลิดเพลินและความสะดวกสบายของชีวิตตามแนวกามสุขัลลิกานุโยคที่ถูกประกอบสร้างขึ้นให้เป็นมายาคติ (เรื่องสร้างขึ้นเพื่อให้เห็นตามความมุ่งหมาย แต่จะจริงหรือไม่จริงเป็นอีกเรื่อง) โดยพระราชบิดาอยู่นานถึง 29 ปี และประสบการณ์แห่งการลองผิดลองถูกของการเรียนรู้และการปฏิบัติบำเพ็ญทุกกรกิริยาตามแนวอัตตกิลมถานุโยคอยู่เกือบ 6 ปีในการออกแสวงหาความจริงเพื่อความหลุดพ้นจากทุกข์ รวมทั้งประสบการณ์ของการปฏิบัติการทางจิตตามแนวทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา ภายหลังทรงเลิกละการปฏิบัติตามแนวอัตตกิลมถานุโยคนั้นแล้วจนได้ทรงค้นพบความจริงที่ทำให้หลุดพ้นได้สำเร็จ และประสบการณ์ของการทรงพบเห็นและเรียนรู้การสร้างแนวคิดทางปรัชญาโดยทรงใช้วิธีการทางปรัชญาอินเดียในสมัยก่อนพุทธกาลและสมัยพุทธกาล มาบูรณาการใช้เป็นวิธีการทางพุทธปรัชญาของพระองค์เอง ดังจะเห็นการสื่อแนวคิดนี้ได้ชัดเจนจากข้อความในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร มหาวรรค พระวินัยปิฎก ที่ว่า

ภิกษุทั้งหลาย ที่สุดโต่ง 2 อย่างนี้ บรรพชิตไม่พึงเสพ คือ 1) กามสุขัลลิกานุโยคในกามทั้งหลาย (การหมกมุ่นอยู่ด้วยกามสุขในกามทั้งหลาย) เป็นของต่ำ (หีโน) เป็นกิจกรรมของชาวบ้าน (คมฺโม) เป็นเรื่องของปุถุชน (โปถุชฺชนิโก) ไม่ประเสริฐ (อนริโย) ไม่มีประโยชน์ (อนตฺถสญฺหิโต) และ 2) อัตตกิลมถานุโยค (การประกอบความลำบากเดือดร้อนแก่ตน) เป็นทุกข์ (ทุกฺโข) ไม่ประเสริฐ และไม่มีประโยชน์

ภิกษุทั้งหลาย มัชฌิมาปฏิปทาไม่เอียงเข้าใกล้ที่สุดโต่ง 2 อย่างนั้น ตถาคตได้ตรัสรู้แล้ว อันเป็นปฏิปทาก่อให้เกิดจักษุ (จกฺขุกรณี) ก่อให้เกิดญาณ (ญาณกรณี) เป็นไปเพื่อความสงบ (อุปสมาย) เพื่อความรู้ยิ่ง (อภิญฺญาย) เพื่อความตรัสรู้ (สมฺโพธาย) เพื่อพระนิพพาน (นิพฺพานาย)

ภิกษุทั้งหลาย ก็มัชฌิมาปฏิปทาที่ตถาคตได้ตรัสรู้แล้ว อันเป็นปฏิปทาก่อให้เกิดจักษุ ก่อให้เกิดญาณ เป็นไปเพื่อความสงบ เพื่อความรู้ยิ่ง เพื่อความตรัสรู้ เพื่อพระนิพพานนั้น... ก็ได้แก่ อริยมรรคมีองค์ 8 นี้แหละ คือ 1) สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ) 2) สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ) 3) สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) 4) สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) 5) สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) 6) สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) 7) สัมมาสติ (ระลึกชอบ) 8) สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) (วิ.มหา. (ไทย) 4/13/20-21)

จากข้อความที่กล่าวข้างบนนี้ มีนัยที่สื่อสะท้อนให้เห็นถึง “**วิธีการทางพุทธปรัชญา**” ที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาใช้เพื่อสร้างแนวคิดทางพุทธปรัชญาของพระองค์ขึ้น และการทรงบอกแก่ปัญจวัคคีย์ให้ได้รู้และเข้าใจเพื่อการก่อเกิดผลทางปฏิบัติขึ้น คือ “**รู้เห็นความจริงตามเป็นจริง**” (ยถาภูตญาณทสฺสนำ) ตามเนื้อหาสาระที่ ปรากฏในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ดังที่ผู้เขียนจะวิเคราะห์ตามแนวนัยของธัมมจักกัปปวัตตนสูตรให้เห็นได้ ดังนี้

วิธีการทางพุทธปรัชญาที่พระพุทธเจ้าทรงนำมาใช้เพื่อการสร้างระบบความคิดทางพุทธปรัชญาของพระองค์ขึ้น ตามนัยที่ปรากฏในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร มี 3 ขั้นตอนสำคัญ คือ :

1) ขั้นตอนของการมี “**ประสบการณ์ในอดีต**” ที่เป็นบทเรียนรู้ในชีวิตการครองเรือนของพระพุทธเจ้า ที่ทรงเคยหมกมุ่นในกามสุขขณะอยู่เป็นเจ้าชายในพระราชวังนานถึง 29 ปีและการลองผิดลองถูกในชีวิตของการออกบวชเพื่อเรียนรู้อยู่ในสำนักอาจารย์และการบำเพ็ญทุกกรกิริยาโดยวิธีทรมานร่างกายให้ลำบากเพื่อหวังค้นพบความจริงจนได้หลุดพ้นจากทุกข์เกือบ 6 ปี ทำให้ทรงมีความรู้และความเข้าใจแจ่มแจ้งต่อประสบการณ์ทางปฏิบัติทั้ง 2 แนวทางอย่างชัดเจนและแจ่มแจ้งในประสบการณ์นั้นๆ แล้วทรงนำแนวคิดและแนวทางปฏิบัติทั้ง 2 แนวทางนั้นๆ มาเสนอเป็นบทตั้งให้ปัญจวัคคีย์ได้เห็นในเชิงมโนทัศน์เสียก่อน คือ

1) **กามสุขัลลิกานุโยค** ที่เป็นเรื่อง "**การหมกมุ่นอยู่ด้วยกามสุขในกามทั้งหลาย**" อันเป็นการใช้ชีวิตที่ย่อหย่อนเกินไปในการเป็นอยู่ ที่พระเจ้าสุทโธทนะพระราชบิดาของพระพุทธองค์ ประกอบสร้างขึ้นให้เป็นมายาคติเพื่อหวังให้พระองค์ทรงติดอยู่ในกามสุข ทรงมองโลกสวยงาม และทรงอยู่ครองฆราวาสจนเป็นพระเจ้าจักรพรรดิได้ในที่สุด ที่ถือว่าเป็นความจริงตามที่พระราชบิดาทางหวังให้เป็น มิใช่ความจริงตามที่เป็นจริง และ 2) **อัตตกิลมถานุโยค** ที่เป็นเรื่อง "**การประกอบความลำบากเดือดร้อนแก่ตน**" เป็นการใช้ชีวิตทางปฏิบัติที่ตึงเครียดเกินไปที่นักบวชในสมัยนั้นนิยมปฏิบัติและเชื่อถือกันในฐานะเป็นมรรควิธีเพื่อให้บรรลุถึงเป้าหมาย คือความหลุดพ้นทางจิต (โมกษะหรือไกวัลย์) ได้ ปัญจวัคคีย์ที่มาปรนนิบัติรับใช้พระองค์อยู่ในช่วงการบำเพ็ญทุกกรกิริยานั้น ก็เชื่อถือในแนวทางปฏิบัติแบบอัตตกิลมถานุโยคว่า จะทำให้สามารถบรรลุถึงความหลุดพ้นทางจิตอันเป็นเป้าหมายได้ จึงสนับสนุนและแนะนำพระพุทธองค์ให้ปฏิบัติอยู่ในวิธีทรมานร่างกายให้ลำบากหรืออัตตกิลมถานุโยคในรูปแบบต่างๆ แต่พระพุทธองค์ก็ทรงเห็นว่า มิใช่แนวทางปฏิบัติที่จะทำให้หลุดพ้นตามคตินิยมนั้นได้เลย จึงทรงหันมาเสวยพระกระยาหารและบำเพ็ญเพ็ญทางจิตตามแนวทางสายกลาง ก็จึงทำให้ปัญจวัคคีย์ที่เชื่อมั่นในอัตตกิลมถานุโยคนั้นไม่พอใจ โดยมองว่า ทรงเวียนมาเป็นคนมักมากในการบริโภค จึงหนีไปอยู่ที่ป่าอิสิปตนมฤคทายวัน แขวงเมืองพาราณสี แคว้นกาสี

2) ขั้นตอนของการ "**กล่าววิพากษ์วิจารณ์**" ต่อระบบแนวคิดและแนวปฏิบัติตามธรรมเนียมนิยมของสำนักคิดทางปรัชญาในสมัยนั้น คือ **กามสุขัลลิกานุโยค** เป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติทางปรัชญาที่สำคัญของสำนักปรัชญาจารวาก ปกุธกัจจายนะ และอชิตเกสกัมพล และ**อัตตกิลมถานุโยค** เป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติทางปรัชญาของสำนักปรัชญาเชนหรือไชนะ (เน้นทรมานร่างกายให้ลำบาก) และสำนักปรัชญาพรหมณ์-ฮินดูบางสำนัก (เน้นการบำเพ็ญตบะเพื่อให้พระเจ้าพอใจและประทานสิ่งที่ต้องการให้ตามปรารถนา) โดยชี้ให้เห็นว่า แนวคิดและแนวปฏิบัติในระบบความคิดที่อ้างถึงนั้นไม่ดีและมีข้อบกพร่องอย่างไร และตามนัยที่ปรากฏในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร (วิ.มหา. (ไทย) 4/13/20) ก็เห็นได้ชัดเจนว่า พระพุทธเจ้าได้ทรงวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดและแนวปฏิบัติที่สุดโต่งแบบกามสุขัลลิกานุโยค

และอัตตกิลมถานุโยคอย่างแรงให้ปัญจวัคคีย์ได้เห็น และบอกให้หลีกเว้น ไม่ข้องแวะ โดยการไม่ให้นำมาใช้เป็นแนวทางปฏิบัติเพื่อการบรรลุถึงการหลุดพ้นจากทุกข์ตามที่เชื่อถือกันอยู่ในอินเดียสมัยโบราณ ดังนี้

(1) **กามสุขัลลิกานุโยค** เป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าทรงวิพากษ์วิจารณ์ให้เห็นว่า มีข้อบกพร่องในแนวคิดและแนวปฏิบัติ 5 ประการ คือ 1) **เป็นของต่ำ (หีโน)** คือไม่ดีหรือลามก 2) **เป็นกิจกรรมของชาวบ้าน (คมฺโม)** คือเป็นเรื่องที่ชาวบ้านผู้ครองเรือนในหมู่บ้าน ตำบล อำเภอ และเมืองหลวง ทั่วไปปฏิบัติกัน 3) **เป็นเรื่องของปุถุชน (โปถุชฺชนิโก)** คือเป็นเรื่องที่ผู้คนที่ยังมีกิเลสหนาพากันประพฤติปฏิบัติกันอยู่เนื่องๆ ในทุกแห่งที่ ซึ่งไม่สามารถทำให้เป็นอริยบุคคลได้เลย 4) **ไม่ประเสริฐ (อนริโย)** คือไม่เป็นของบริสุทธิ์ ไม่เป็นของสูงสุด หรือไม่เป็นของประเสริฐในสายตาพระอริยะ และ 5) **ไม่มีประโยชน์ (อนตฺถสญฺหิโต)** คือไม่ก่อให้เกิดประโยชน์เกื้อกูลในทางพัฒนาจิตและนำประโยชน์สุขมาให้แก่ผู้ที่หมกมุ่นมัวเมาอยู่ในวัตถุกามและกิเลสกามได้แท้จริง

(2) **อัตตกิลมถานุโยค** เป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่พระพุทธเจ้าทรงวิพากษ์วิจารณ์ให้เห็นว่า มีข้อบกพร่องในแนวคิดและแนวปฏิบัติ 3 ประการ คือ 1) **เป็นทุกข์ (ทุกฺโข)** คือนำความทุกข์ยากลำบากทางกายมาให้แก่ตนโดยวิธีนอนอยู่บนหนามและอดอาหารเป็นต้นเช่นนั้น 2) **ไม่ประเสริฐ (อนริโย)** คือไม่เป็นของบริสุทธิ์ ไม่เป็นของสูงสุด หรือไม่เป็นของประเสริฐในสายตาพระอริยะทั่วไป และ 3) **ไม่มีประโยชน์ (อนตฺถสญฺหิโต)** คือไม่ก่อให้เกิดประโยชน์เกื้อกูลในทางพัฒนาจิตและนำประโยชน์สุขมาให้แก่ผู้ที่ทรมานร่างกายให้ลำบากโดยวิธีบำเพ็ญทุกกรกิริยารูปแบบใดๆ ได้เลย

3) ขั้นตอนของการ “**นำเสนอแนวคิดและแนวปฏิบัติทางปรัชญา**” ของสำนักคิดพุทธปรัชญาของพระพุทธองค์ขึ้น ในแง่ว่า สำนักคิดของพระองค์มีแนวคิดและแนวปฏิบัติทางปรัชญาดีกว่าแนวคิดและแนวปฏิบัติทางปรัชญาทั้ง 2 สายที่ทรงวิพากษ์วิจารณ์แล้วนั้นอย่างไร และตามนัยที่ปรากฏในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร (วิ.มหา. (ไทย) 4/13/20) ก็เห็นได้ชัดเจนว่า พระพุทธเจ้า เมื่อได้ทรงวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดและแนวปฏิบัติที่สุดโต่งแบบกามสุขัลลิกานุโยคและ

แบบอัตตกิลมถานุโยคให้ปัญจวัคคีย์ได้เห็นชัดในเชิงมโนทัศน์แล้ว ก็ได้ทรงเสนอแนวคิดและแนวปฏิบัติแบบทางสายกลาง ที่เรียกว่า "**มัชฌิมาปฏิปทา**" อันได้แก่ มรรคมีองค์ 8 ประกอบด้วย 1) สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ) 2) สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ) 3) สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) 4) สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) 5) สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) 6) สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) 7) สัมมาสติ (ระลึกชอบ) 8) สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) (วิ.มหา. (ไทย) 4/13/21) ตามแนวคิดและแนวปฏิบัติของสำนักพุทธปรัชญา โดยทรงอธิบายและยืนยันแนวคิดและแนวปฏิบัติเชิงมโนทัศน์ให้เห็นได้ว่า "**ดีกว่า**" ในแง่ว่า แนวคิดและแนวปฏิบัติแบบมัชฌิมาปฏิปทาที่ทรงค้นพบแล้วนั้น เป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่พระพุทธองค์ได้ตรัสรู้แล้ว คือทรงค้นพบผ่านประสบการณ์ของการทดลองปฏิบัติเชิงประจักษ์มาแล้วว่า เป็นปฏิปทาหรือแนวปฏิบัติที่ก่อให้เกิดจักษุ (ดวงตาปัญญา) ก่อให้เกิดญาณ (องค์ความรู้ว่าด้วยความจริงแห่งอริยสัจ) และเป็นไปเพื่อความสงบแห่งกิเลส (อุปสมาย) ความรู้ยิ่งในอริยสัจ 4 (อภิญฺญาย) ความตรัสรู้อริยสัจ 4 (สมฺโพธาย) และการบรรลุนิพพานได้ (นิพฺพานาย) คือการทำให้บรรลุถึงพระนิพพานได้จริง โดยเฉพาะทำให้รู้แจ้งอริยสัจ 4 ตามความเป็นจริง ซึ่งมีลักษณะเป็นไปแบบ "**วน 3 รอบ**" (ติปริวฏฺฏ) แห่ง "**สัจญาณ กิจญาณ กตญาณ**" ตามองค์แห่งอริยสัจ 4 คือ "**ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค**" จนมีอาการนับได้ "**12 อาการ**" (ทฺวาทสาการ) (วิ.มหา. (ไทย) 4/16/23-24) จึงถือว่าเป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่ดีกว่าแนวคิดและแนวปฏิบัติแบบกามสุขัลลิกานุโยคและอัตตกิลมถานุโยคทั้ง 2 แนวทางที่ย่อหย่อนและตึงเกินไปและมีข้อบกพร่องในทางปฏิบัติ ตามนัยที่ทรงวิพากษ์วิจารณ์ให้เห็นข้อบกพร่องเชิงมโนทัศน์ไว้แล้วโดยแท้

3. แนวคิดว่าด้วยพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

แนวคิดว่าด้วยพุทธปรัชญาที่ปรากฏในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร เป็นความรู้ในความจริงอันประเสริฐหรืออริยสัจ 4 ที่เกิดขึ้นหลังสิ้นความสงสัยแล้ว คือ พระพุทธเจ้าเองผู้เสด็จออกค้นหาความจริงเป็นเวลานานถึง 6 ปี และสามารถทำพระองค์ให้ตรัสรู้ความจริงอันประเสริฐหรืออริยสัจ 4 นี้ได้ในที่สุดแห่งปัจฉิมยามของวันขึ้น 15 ค่ำ เดือน 6 (วิสาขมาส) จากนั้นก็ทรงนำความจริงอันประเสริฐที่ได้

ตรัสรู้แล้วนั้นมาแสดงแก่ปัญจวัคคีย์ ณ ป่าอิสิปตนมฤคทายวัน แขวงเมืองพาราณสี อันส่งผลทำให้โกณฑัญญะ หนึ่งในปัญจวัคคีย์ ได้เข้าใจความจริงอันประเสริฐ 4 ประการนั้นได้ จนหายสงสัยเหมือนอย่างที่พระพุทธเจ้าได้ทรงรู้เห็นและหายสงสัยแล้ว ดังนั้น จึงกล่าวได้ว่า พระพุทธเจ้าตรัสรู้เป็น "**สัมมาสัมพุทธะ**" (พระผู้ตรัสรู้เองโดยชอบ) ได้ ก็เพราะตรัสรู้อริยสัจ 4 แบบยถาภูตญาณทัสสนะ (การรู้เห็นตามความเป็นจริง) นี้ และโกณฑัญญะ หนึ่งในปัญจวัคคีย์ได้ "ธรรมจักษุ" คือเกิดดวงตาเห็นธรรมจนบรรลุเป็นพระโสดาบันได้ ก็เพราะรู้เห็นความจริงอันประเสริฐหรืออริยสัจ 4 นี้เช่นกัน

3.1 แนวคิดว่าด้วยอริยสัจ 4 ในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

อริยสัจ 4 คือ "**ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค**" ที่ถือว่าเป็นความจริงอันประเสริฐหรือความจริงที่บุคคลรู้เห็นตามความเป็นจริงแล้วทำให้เป็นอริยะได้ จัดเป็น "**ศูนย์กลางแห่งความรู้ในพุทธปรัชญา**" และเป็น "**หัวใจของพุทธปรัชญา**" จึงนับว่ามีความสำคัญที่สุดในแง่เป็นความรู้จริงหรือแนวทางปฏิบัติที่นำไปสู่นิพพานอันเป็นเป้าหมายสูงสุดของชีวิตได้ (เดือน คำดี. 2534 : 18) มีภาวะเป็นความหลุดพ้นจากทุกข์ที่ไม่กำเริบ จึงทำให้ภพชาติที่เกิดมาของบุคคลที่ได้ตรัสรู้หรือรู้แจ้งอริยสัจ 4 แล้วนั้นถือว่า "เป็นภพสุดท้าย บัดนี้ภพใหม่ไม่มีอีก(ต่อไป)" (วิ.มหา. (ไทย) 4/16/24) และมีญาณทัสสนะเกิดขึ้นในตนที่ทำให้หายสงสัยและสามารถยืนยันความรู้จริงของตนได้ ดังที่พระพุทธเจ้าตรัสไว้ในธัมมจักกัปปวัตตนสูตรว่า "ภิกษุทั้งหลาย ความรู้เห็นตามเป็นจริงของเราในอริยสัจ 4 นี้ วนไป 3 รอบ จนมีอาการ 12 อย่างนี้ ยังไม่หมดจดดีตราบใด เราก็ยังไม่ยืนยันว่าเป็นผู้ตรัสรู้สัมมาสัมโพธิญาณอันยอดเยี่ยมในโลก กับทั้งเทวโลก มารโลก พรหมโลก ในหมู่สัตว์พร้อมทั้งสมณพราหมณ์ เทวดา และมนุษย์ ตราบนั้น" (วิ.มหา. (ไทย) 4/16/23) ความรู้เห็นตามเป็นจริงในอริยสัจ 4 เกิดขึ้นได้ ก็โดยอาศัยการปฏิบัติไปตามแนวทางปฏิบัติแบบมรรคมีองค์ 8 หรือมัชฌิมาปฏิปทาเพื่อให้ถึงความรู้แจ้งเห็นจริงในสภาวธรรมทั้งหลาย อริยสัจหรือความจริงอันประเสริฐ 4 เป็นผลของการค้นพบความจริงในเชิงปฏิบัติ ด้วยเหตุนี้ สภาวะแห่งความจริงอันประเสริฐ 4 ประการ จึงเรียกว่า "**อริยสัจ 4**"

ตามนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตร แนวคิดว่าด้วยอริยสัจ 4 สื่อถึงความรู้หรือการรู้แจ้งความจริงอันประเสริฐที่เรียกว่าอริยสัจ 4 ประการนี้ คือ ทุกข์ ทุกขสมุทัย (เหตุเกิดแห่งทุกข์) ทุกขนิโรธ (ความดับทุกข์) และทุกขนิโรธคามินีปฏิปทา (แนวปฏิบัติที่นำไปสู่ความดับแห่งทุกข์) ซึ่งก็คือมรรคมีองค์ 8 หรือเรียกชื่อได้สั้นๆ ว่า "**ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค**" อันได้ชื่อว่า "**อริยสัจ**" ในพุทธปรัชญา โดยอริยสัจแต่ละข้อนี้มีการอธิบายความหมายได้ ดังนี้ (วิ.มหา. (ไทย) 4/14/21-22) :

1) **ทุกข์** เป็นภาวะที่เป็นปัญหากับมนุษย์ ทั้งนี้ก็เพราะมองว่า ชีวิตของมนุษย์เต็มไปด้วยทุกข์ต่าง ๆ ไม่ว่าจะเป็น (1) ชาติทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะการเกิด (2) ชราทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะแก่ชรา (3) พยาธิทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะเจ็บป่วย (4) มรณทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะตาย (5) โสกทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะเศร้าโศก (6) ปริเทวทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะร้องให้คร่ำครวญ (7) ทุกขทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะร่างกายเจ็บปวด (8) โทมนัสทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะการเสียใจ (9) อุปายาสทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะการสะอึกสะอื้นพิไรรำพัน (10) อัปปิเยหิ สัมปโยคทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะการประจวบกับสิ่งอันไม่เป็นที่รัก (11) ปิเยหิ วิปปโยคทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะการพลัดพรากจากสิ่งที่รัก และ (12) ยัมปิจฉัง น ลภติทุกข์ ที่เป็นทุกข์เพราะการไม่ได้สิ่งที่ตนปรารถนา รวมทั้งการยึดมั่นถือมั่นในขันธ์ 5 คือ "รูป เวทนา สัญญา สังขาร วิญญาณ" ของบุคคล ก็ทำให้บุคคลเป็นทุกข์ได้

2) **สมุทัย** เป็นตัวสาเหตุที่ทำให้เกิดทุกข์ขึ้นในชีวิตของบุคคล ได้แก่ ตัณหา 3 ที่ทำให้บุคคลเกิดความได้-อยากมี-อยากเป็นอยู่โดยตลอด หรือไม่อยากได้-อยากมี-อยากเป็นในหลายเรื่อง ทำให้เกิดความเพลิดเพลินและความกำหนัดยินดี มีปกติทำให้เพลิดเพลินในอารมณ์ คือ (1) กามตัณหา เป็นความอยากในกามารมณ์ในทางรูป เสียง กลิ่น รส สัมผัส และธรรมารมณ์ เป็นสิ่งยั่วให้เกิดกิเลสในจิตใจทั้งวัตถุกามและกิเลสกาม ถ้าได้ตามที่อยากก็เป็นสุข ถ้าไม่ได้ก็เป็นทุกข์ (2) ภวตัณหา เป็นความอยากมี-อยากเป็น ความอยากให้สิ่งหรือภาวะที่ชอบใจเกิดขึ้น ถ้าเป็น-มีได้สมใจหรือได้สิ่งหรือภาวะที่ชอบใจตามปรารถนาได้ ก็เป็นสุข แต่ถ้าไม่ได้เป็นหรือไม่ได้ตามที่ปรารถนา ก็เป็นทุกข์ และ (3) วิภวตัณหา เป็นความไม่อยากมี-ไม่อยากเป็น ความอยากให้สิ่งหรือภาวะที่ไม่ชอบใจสิ้นไป หรือความอยากมี-

อยากเป็นในสิ่งที่สุดวิสัยของธรรมชาติ เช่น เกิดมาแล้วไม่อยากแก่ เจ็บ ตาย เป็นต้น ถ้าไม่มี-ไม่เป็นตามที่อยาก ก็เป็นสุข ถ้าไม่มี-ไม่เป็นตามอยากไม่ได้ ก็เป็นทุกข์ ตัณหาในทัศนะของพระพุทธศาสนาดังกล่าว ถือว่าเป็นกิเลสตัวสำคัญที่ทำให้เกิดอุปาทานหรือความยึดมั่นถือมั่นในสรรพสิ่ง ซึ่งเป็นปัจจัยที่ทำให้เกิดภพชาติขึ้นในวงจรแห่งสังสารวัฏของสัตว์โลก คือทำสัตว์โลกให้เกี่ยวข้องอยู่ในไตรภพหรือไตรภูมิจนกว่าจะทำตนให้หลุดพ้นหรือบรรลุนิพพานได้

3) **นิโรธ** เป็นการวางเป้าหมายเพื่อการดับเหตุแห่งทุกข์ที่กำลังเป็นหรือกำลังเผชิญอยู่ให้ลดน้อยหรือหมดไปจนได้ โดยวิธีดับตัณหาที่เป็นสาเหตุแห่งทุกข์นั้นๆ มิให้เหลือด้วยวิปัสสนาญาณ จนสามารถบรรลุถึงความดับทุกข์ที่กำลังเป็นหรือกำลังเผชิญอยู่นั้นได้ในที่สุด

4) **มรรค** เป็นแนวทางปฏิบัติหรือมรรควิธีที่ปฏิบัติเพื่อให้ถึงความดับทุกข์หรือความหลุดพ้นจากทุกข์ คือมรรคมีองค์ 8 อันประกอบด้วย : 1) สัมมาทิฏฐิ (เห็นชอบ) 2) สัมมาสังกัปปะ (ดำริชอบ) 3) สัมมาวาจา (เจรจาชอบ) 4) สัมมากัมมันตะ (กระทำชอบ) 5) สัมมาอาชีวะ (เลี้ยงชีพชอบ) 6) สัมมาวายามะ (พยายามชอบ) 7) สัมมาสติ (ระลึกชอบ) 8) สัมมาสมาธิ (ตั้งจิตมั่นชอบ) ถือว่าเป็น “ทางสายกลาง” หรือ “มัชฌิมาปฏิปทา” ซึ่งเป็นแนวทางปฏิบัติที่ไม่ข้องแวะกับทางสุดโต่งในแง่ “ย่อหย่อนเกินไป” และ “ตึงเคร่งครัดเกินไป” แต่ว่า “พอดี เป็นกลาง” ที่มุ่งตรงต่อเป้าหมายได้ชัดเจนและตรงทาง

จากที่กล่าวมาข้างต้น แสดงให้เห็นว่า อริยสัจข้อ 1 คือ ทุกข์ บอกถึงลักษณะของชีวิตบุคคลว่าเป็นทุกข์ อริยสัจข้อที่ 2 คือ สมุทัย บอกให้รู้ว่า ตัณหาเป็นสาเหตุของทุกข์ในชีวิตของมนุษย์ อริยสัจข้อที่ 3 คือ นิโรธ บอกถึงเป้าหมายในชีวิตของบุคคลว่า คือการเก็งผลเลิศในการดับทุกข์ที่เป็นเป้าหมายให้ได้ และอริยสัจข้อที่ 4 คือ มรรค บอกถึงการกำหนดแนวทางปฏิบัติที่จะทำให้บุคคลหลุดพ้นจากทุกข์ตามเป้าหมายที่กำหนดให้ได้จริงในที่สุด โดยใช้มรรคมีองค์ 8 เป็นหลักปฏิบัติไปพร้อม ๆ กันทั้ง 8 ข้อแบบเป็น “มัคคสมังคี” หรือ “มรรคสามัคคี” โดยเป็นเหมือนกับเชือก 8 เกลียวหรือ 8 เส้นที่ถักหรือรวมเป็นเส้นเดียวกัน จึงจะสามารถปฏิบัติเพื่อถึงการดับทุกข์ตามเป้าหมายทางการปฏิบัติได้ (เดือน คำดี. 2534 : 25)

ด้วยเหตุนี้ จึงกล่าวได้ว่า อริยสัจ 4 เป็นความจริงอันประเสริฐที่พระพุทธเจ้าและโกณฑัญญะ หนึ่งในปัญจวัคคีย์ ได้รู้แจ้งแล้ว ถือเป็นแนวทางที่นำไปสู่ความดับแห่งทุกข์ คือการกำจัดกิเลสหรืออวิชชาได้ แต่ความรู้แจ้งอริยสัจ 4 เช่นนี้ ก็ต้องเป็นความรู้แจ้งด้วยญาณทัสสนะ มิใช่เป็นความรู้เห็นด้วยการนึกเดาเอาเองหรือรู้ด้วยความรู้ทางโลกทั่วไปที่มีอยู่หรือที่เรียนรู้แต่อย่างใด ซึ่งความรู้เห็นแจ้งตามเป็นจริงหรือปัญญาญาณนี้จะเกิดจากความรู้ภายในโดยวิปัสสนาญาณ เรียกว่า “**ยถาภูตญาณทัสสนะ**” (การรู้เห็นตามความเป็นจริง) ใน “**ความจริงอันประเสริฐ**หรือ**อริยสัจ** 4” ที่มีลักษณะเป็นไปในแบบ “**วนครบ 3 รอบ**” (ติปริวฏฏ์) ตาม “**ญาณทัสสนะ** 3” คือ “**สัจญาณ กิจญาณ กตญาณ**” ที่เกิดขึ้นเวียนไปตาม “**กิจในอริยสัจ 4 ข้อ ๆ ละ 3 รอบ**” ในแง่ว่า ทุกข์เป็น “**สิ่งควรกำหนดรู้**” (ปริญญา) สมุทัยเป็น “**สิ่งควรละเสีย**” (ปหานะ) นิโรธเป็น “**สิ่งควรทำให้แจ้ง**” (สัจฉิกิริยา) และมรรคเป็น “**สิ่งควรเจริญหรือทำให้เกิดขึ้น**” (ภาวนา) จนรวมแล้วมีอาการได้ทั้งสิ้น 12 อาการหรือ 12 รอบ (4 x 3 = 12) (ทฺวาทสาการ) จึงจะจัดได้ว่าเป็นความรู้ความจริงอันประเสริฐแห่งอริยสัจ 4 ตามนัยที่ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร (วิ.มหา. (ไทย) 4/15/22-23) กล่าวไว้ได้ ดังนี้

1) **สัจญาณ** คือญาณหยั่งรู้หน้าที่ (กิจ) ของการรู้เห็นจริงในอริยสัจ 4 คือ (1) รู้ว่า ทุกข์เป็นของจริง (2) รู้ว่า สมุทัยเป็นของจริง (3) รู้ว่า นิโรธเป็นของจริง (4) รู้ว่า มรรคเป็นของจริง

2) **กิจญาณ** คือญาณหยั่งรู้หน้าที่ (กิจ) ที่ควรทำต่ออริยสัจ 4 ตามเป็นจริง คือ (1) รู้ว่า ทุกข์เป็นสิ่งควรกำหนดรู้ (2) รู้ว่า สมุทัยเป็นสิ่งควรละ (3) รู้ว่า นิโรธเป็นสิ่งควรทำให้แจ้ง (4) มรรคเป็นสิ่งควรทำให้เจริญ

3) **กตญาณ** คือญาณหยั่งรู้หน้าที่ (กิจ) ที่ได้กระทำแล้วต่ออริยสัจ 4 ตามเป็นจริง คือ (1) รู้ว่า ทุกข์เป็นสิ่งควรกำหนดรู้ ก็ได้กำหนดแล้ว (2) รู้ว่า สมุทัยเป็นสิ่งที่ควรละ ก็ได้ละได้แล้ว (3) รู้ว่า นิโรธที่ควรทำให้แจ้ง ก็ได้ทำให้แจ้งแล้ว (4) รู้ว่า มรรคที่เป็นสิ่งที่ควรทำให้เจริญ ก็ได้ทำให้เจริญแล้ว (อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน. 2551 : 179)

3.2 อริยสัจ 4 กับแนวคิดเชิงปฏิบัติที่สื่อนัยในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

ตามนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ชีวิตของบุคคลแต่ละบุคคลถูกมองว่าเต็มไปด้วยทุกข์มีอย่างต่างๆ สุขที่สื่อถึงนิโรธในเชิงมโนทัศน์นั้น ก็คือการทำทุกข์ให้น้อยลงหรือทำทุกข์ให้หมดสิ้นไป (วิ.มหา. (ไทย) 4/14/21-22) กระนั้นถึงแม้ปัจเจกบุคคลจะมีทุกข์มีอย่างต่างๆ เกิดขึ้นในชีวิตของตนอยู่เสมอๆ แต่ความทุกข์ที่เกิดมีนั้นๆ ก็สามารถลดละ กำจัด หรือทำลาย เพื่อสร้างสุขให้เกิดแก่ชีวิตของบุคคลผู้มีทุกข์หรือปัญหาเช่นนั้นได้ ความจริงอันประเสริฐหรืออริยสัจ 4 ในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ยืนยันมโนทัศน์นี้ โดยถือว่า อริยสัจ 4 เป็นแนวคิดที่สื่อสะท้อนถึงแนวคิดเชิงปฏิบัติเพื่อแก้ทุกข์หรือปัญหาของบุคคลได้ แนวคิดมุ่งไปที่เหตุปัจจัยทั้งข้างนอกและข้างในที่เป็นปัญหา โดยชี้ให้บุคคลมองเห็นทุกข์หรือปัญหาที่ตัวบุคคลเองเป็นหลักใหญ่ ไม่ให้มองหาเหตุและแนวทางแก้ไขไปที่บนฟ้าหรือซัดทอดต่อโชคชะตาชีวิต คือให้บุคคลแก้ทุกข์หรือปัญหาด้วยการลงมือทำด้วยความเพียรพยายามของตนเองตามเหตุปัจจัย โดยไม่คิดหวังพึ่งการอ้อนวอนเทพเจ้าหรือนอนคอยโชควาสนา เป็นต้น (พระธรรมปิฎก (ป.อ. ปยุตฺโต). 2546 : 917) จึงจัดเป็นความจริงอันประเสริฐที่บอกสอนบุคคลผู้มีทุกข์หรือปัญหาให้รับรู้และเข้าใจความจริงอันประเสริฐข้อแรก คือทุกข์ ให้ชัดก่อน เพื่อสืบสาวหาสาเหตุแห่งทุกข์หรือปัญหาอันเป็นความจริงอันประเสริฐข้อที่ 2 ตามมา และรู้เท่าทันความจริงนี้โดยการกำหนดรู้ทุกข์หรือปัญหาที่เกิดขึ้นแล้วนั้น เพื่อการดับทุกข์หรือแก้ปัญหาให้ได้ อันเป็นความจริงอันประเสริฐข้อที่ 3 โดยสร้างความมั่นใจให้แก่ตัวบุคคลขึ้นว่า ทุกข์หรือปัญหาที่เกิดขึ้นแล้วนั้นๆ สามารถแก้ไขได้ด้วยมรรควิธีที่ถูกต้องตามแนวเหตุผลอันจัดเป็นความจริงอันประเสริฐข้อที่ 4

อริยสัจ 4 เป็นแนวคิดเชิงปฏิบัติที่มุ่งหมายให้บุคคลคิดและลงมือปฏิบัติไปตามวิธีสืบสาวเหตุปัจจัย จาก “**ผล**” ไปหา “**เหตุ**” เพื่อการแก้ไขปัญหาต่างๆ ที่ต้นเหตุแบบตรงจุดหรือตรงเรื่อง โดยเป็นแนวคิดที่มีลักษณะสำคัญตามแนวนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ดังนี้

1) **อริยสัจ 4** เป็นแนวคิดเชิงปฏิบัติที่ดำเนินไปตาม “ผล” และ “เหตุ” โดยเริ่มจากการรับรู้และยอมรับ “ผล” ที่เป็น “สภาพการณ์ที่ปรากฏอยู่และเห็นได้ชัด” เพื่อสืบสาวไปหา “เหตุ” ที่ยังไม่เห็นชัดหรือยังไม่รู้แน่ให้รู้ชัดหรือรู้แน่จนได้แล้วแก้ไขจัดการไปที่ต้นเหตุ แนวคิดอริยสัจ 4 ตามนัยธัมมจักกัปปวัตตนสูตร แบ่งได้เป็น 2 คู่เชิงมโนทัศน์ โดยสอดคล้องกับกิจของอริยสัจ 4 คือ **คู่ที่ 1 ทุกข์กับสมุทัย** เป็นการมองว่า “ทุกข์” เป็นผล ที่เป็นตัวปัญหา ซึ่งเป็นสถานการณ์ที่กำลังประสบอยู่ในชีวิตของบุคคลมีอย่างต่างๆ ไม่เป็นที่ต้องการ แต่ว่าก็เป็น “สิ่งที่ต้องกำหนดรู้และยอมรับ” ให้ได้ก่อนเป็นเบื้องต้น (ปริญญา) ขณะที่ “สมุทัย” เป็นเหตุ ซึ่งเป็นที่มาของทุกข์หรือปัญหา ถือเป็น “สิ่งที่จะต้องกำจัดหรือแก้ไขให้หมดไป” (ปหานะ) และ**คู่ที่ 2 นิโรธกับมรรค** เป็นการมองว่า “**นิโรธ**” เป็นผล ซึ่งเป็นภาวะสิ้นทุกข์หรือปัญหา ถือเป็น “เป้าหมายที่ต้องการจะเข้าถึงหรือทำให้แจ้ง” (สัจฉิกิริยา) ขณะที่ “**มรรค**” เป็นเหตุ ถือเป็นมรรควิธีหรือแนวทางปฏิบัติที่ต้องดำเนินการแก้ไขปัญหา (ภาวนา) เพื่อการบรรลุเป้าหมาย คือภาวะสิ้นทุกข์หรือหมดปัญหาให้ได้ในที่สุด แนวคิดที่กล่าวแล้วนี้ถือว่าเป็นกิจหรือหน้าที่ในอริสัจ 4 ตามที่ธัมมจักกัปปวัตตนสูตร (วิ.มหา. (ไทย) 4/15/22-23) ได้แสดงนัยเอาไว้

จากที่กล่าวแล้วข้างต้น จึงเห็นได้ว่า แนวคิดอริยสัจ 4 แบ่งได้เป็น 2 ตอนคู่กัน คือ ตอนที่ว่าด้วยทุกข์หรือปัญหา ซึ่งได้แก่ **ทุกข์กับสมุทัย** เป็นตอนที่บุคคลผู้คิดจะแก้ทุกข์หรือปัญหาที่มีอยู่หรือกำลังเผชิญอยู่ในตนจะต้องกำหนดรู้ (ปริญญา) และต้องคิดละหรือแก้ไข (ปหานะ) เป็นเบื้องต้นไปตามลำดับ ก่อนที่จะดำเนินการไปสู่ตอนที่ 2 คือ ตอนที่ว่าด้วยการดับทุกข์หรือแก้ปัญหา คือ **นิโรธกับมรรค** ซึ่งเป็นตอนที่มุ่งหวังในแง่เป็นจุดมุ่งหมายของการแก้ทุกข์หรือปัญหาได้ (สัจฉิกิริยา) และการลงมือปฏิบัติไปตามแนวทางปฏิบัติที่คิดกำหนดวางเอาไว้แล้วนั้น (ภาวนา) จนกว่าจะแก้ทุกข์หรือปัญหาได้ในที่สุด

2) **อริยสัจ 4** เป็นแนวคิดเชิงปฏิบัติเพื่อแก้ปัญหาแบบตรงจุด ตรงเรื่อง หรือตรงประเด็น โดยมุ่งหมายต่อเรื่องเป็นปัญหาชีวิตและแก้ไขไปตามต้นเหตุของเรื่องหรือประเด็นปัญหาที่เป็นหรือกำลังเผชิญอยู่ เป็น “วิธีแก้ปัญหาแบบธรรม (อริยสัจ 4)” มิใช่แก้ที่ปลายเหตุแบบโลกๆ มีลักษณะ “แก้ปัญหาแบบกลบทุกข์เอาไว้”

(ปิ่น มุทุกันต์. 2541 : 8-9) ทุกข์หรือปัญหาในการแก้อย่างนี้หมดไปได้เพียงชั่วคราวเท่านั้น แล้วก็กลับมาเป็นหรือมาให้ต้องเผชิญได้อีก ทำให้ต้องตามแก้อยู่เรื่อยอย่างไม่จบสิ้น แต่การแก้ทุกข์หรือปัญหาตามแนวอริยสัจ 4 เป็นการแก้ทุกข์หรือปัญหาแบบสิ้นเชิงที่ปลายเหตุ หายหรือหมดปัญหาแล้ว จะไม่กลับมามีหรือมาให้ต้องเผชิญอีก

3) **อริยสัจ 4** เป็นแนวคิดเชิงปฏิบัติที่มุ่งสร้างความมั่นใจแก่ผู้ประสบทุกข์หรือมีปัญหาว่า ทุกข์หรือปัญหาทุกอย่างนั้นๆ สามารถแก้ได้หรือมีทางแก้ไขได้ ถ้ามีกระบวนการตามแนวคิดเชิงปฏิบัติแบบอริยสัจ 4 โดยการเริ่มจากการยอมรับความจริงของทุกข์หรือปัญหา คิดค้นหาสาเหตุ กำหนดเป้าหมาย และหาวิธีการแก้ไขที่ถูกต้อง ไปตามลำดับ ด้วยเหตุนี้ แนวคิดอริยสัจ 4 จึงเป็นแนวคิดที่มุ่งแนะนำไม่ให้บุคคลกลัวปัญหาหรือหนีปัญหา แต่บอกให้บุคคลกล้าสู้หรือกล้าเผชิญกับทุกข์หรือปัญหาต่างๆ ด้วยสติปัญญาของตัวบุคคลเอง คิดหาทางแก้ไขหรือจัดการทุกข์หรือปัญหานั้นๆ ไปตามแนวคิดอริยสัจ 4 ทุกข์หรือปัญหาทุกอย่าง ก็จะได้รับการแก้ไขให้ผ่านได้ด้วยดีและสามารถแก้ไขได้

4. ลักษณะความรู้พุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร

พระพุทธเจ้าตรัสรู้อริยสัจหรือความจริงอันประเสริฐ ความจริงที่ทำให้เป็นพระอริยะ 4 อย่าง ซึ่งความรู้ในเรื่องนี้มีลักษณะเป็นแบบ “รู้เพื่อปฏิบัติหรือบอกสอนเพื่อให้คนอื่นรู้เห็นเป็นพยานตามเป็นจริงหรือให้ได้ดวงตาปัญญา (ธรรมจักษุ) เกิดขึ้นในผู้ฟัง” ตามนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตร การจะยืนยันเรื่องนี้ได้ชัดเจนนั้นจำเป็นต้องท้าวความถึงช่วงของการบำเพ็ญทุกกรกิริยาของพระพุทธเจ้า การหวังจะเสด็จไปโปรดปัญจวัคคีย์หลังได้ตรัสรู้แล้วของพระพุทธเจ้า และการแสดงธัมมจักกัปปวัตตนสูตรของพระพุทธเจ้า ทั้งนี้เพื่อแสดงให้เห็นว่า ความรู้ทางพุทธปรัชญา (รวมทั้งความรู้ทางพระพุทธศาสนาด้วย) นั้น มีลักษณะเป็นแบบ“**รู้เพื่อปฏิบัติหรือบอกสอนเพื่อให้คนอื่นรู้เห็นจริงเป็นพยาน**” มิใช่มีลักษณะทางปรัชญาเป็นแบบ “รู้เพื่อรู้” เหมือนอย่างปรัชญาตะวันตกทั่วไป ดังนี้

1) พระพุทธเจ้าทรงเคยใช้ชีวิตสำราญ สนุกสนาน และเพลิดเพลินอยู่ในกามสุขตามแนวคิดปรัชญาของจารวาก ปกุธกัจจายนะ และอชิตเกสกัมพล ไม่ว่าจะเป็นเรื่องการเสวย การนันทนาการ และการสำราญพระอิริยาบถไปวันๆ ของความเป็นเจ้าชายแห่งศากยวงศ์ ที่พระเจ้าสุทโธทนะ พระราชบิดา ได้ประกอบสร้างขึ้นให้เป็นมายาคติเพื่อผูกมัดพระองค์ให้อยู่ครองฆราวาสเป็นพระเจ้าจักรพรรดิผู้ยิ่งใหญ่ในชมพูทวีป ตามที่พระราชบิดาทรงคาดหวังให้เป็นให้ได้ (สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. 2541 : 20-21) แต่เมื่อพระพุทธองค์ได้เสด็จหนีออกจากพระราชวัง เข้าไปศึกษาเรียนรู้กับคณาจารย์ผู้ทรงภูมิรู้ทางจิตหรือโยคะ และทรงเลือกแนวทางบำเพ็ญทุกกรกิริยาด้วยวิธีการทรมานตนในหลายรูปแบบเพื่อหวังความหลุดพ้นทางจิต ปัญจวัคคีย์ที่มีความเชื่อมั่นในแนวคิดและแนวปฏิบัติแบบอัตตกิลมถานุโยคเป็นทุนเดิม และมีความเชื่อมั่นว่า พระสิทธัตถะจะได้ค้นพบความจริงโดยวิธีบำเพ็ญทุกกรกิริยาจนได้เป็นศาสดาเอกของโลกตามคำทำนายที่เคยมีตั้งแต่ทรงประสูติได้ไม่นานวันได้แน่ จึงได้มาเฝ้าบรนนิบัติรับใช้และถวายคำแนะนำในเรื่องการบำเพ็ญทุกกรกิริยาในรูปแบบต่างๆ จนถึงวิธีการอดอาหาร ในขณะทรงบำเพ็ญทุกกรกิริยาอยู่นั้น แต่เมื่อพระสิทธัตถะทรงเลิกบำเพ็ญทุกกรกิริยาโดยวิธีอดหาอาหาร หันกลับมาเสวยพระกระยาหารเพื่อให้กายและจิตมีความสมดุลกันในทางปฏิบัติ ปัญจวัคคีย์ที่มองการเลิกบำเพ็ญทุกกรกิริยาโดยการอดอาหารและหันมาเสวยพระกระยาหารเช่นนั้นว่า ทรงเป็นผู้เวียนมาเป็นคนมักมากในบริโภคอาหาร เหมือนอย่างที่ทรงเคยกระทำอยู่ในชีวิตฆราวาสมาก่อน จึงไม่อาจบรรลุความจริงเป็นพระสัมมาสัมพุทธะ เป็นศาสดาเอกของโลกได้แน่แล้ว (ม.ม. (ไทย) 13/335/404-405) จึงหนีพระสิทธัตถะไปอยู่ที่ป่าอิสิปตนมฤคทายวันแขวงเมืองพาราณสี แคว้นกาสี

2) เมื่อพระสิทธัตถะทรงอยู่ตามลำพัง ทรงบำเพ็ญทางจิตตามแนวสติปัฏฐานที่ทรงเคยปฏิบัติตอนปฐมวัยในคราวตามเสด็จพระราชบิดาไปร่วมงานวัปปมงคลแรกนาขวัญของแคว้นสักกะ และตามแนวทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทาอย่างทรงเชื่อมั่นมากๆ ในผลของการอธิษฐานจิตลอยถาดมธุปายาสของนางสุชาดาที่นำมาถวาย แล้วปรากฏผลว่า ถอดนั้นลอยทวนกระแสน้ำได้ จนทำให้พระองค์ได้

ค้นพบความจริงว่าด้วยอริยสัจ 4 ที่ทำให้บรรลุสัมมาสัมโพธิญาณได้สำเร็จ และเมื่อผ่าน 7 สัปดาห์ของการเสวยวิมุติสุขแล้ว พระพุทธเจ้าผู้ทรงมีพระมหากรุณาต่อเวไนยสัตว์ ก็เสด็จไปโปรดปัญจวัคคีย์เพื่อแสดงความจริงที่ตรัสรู้แล้วนั้นแก่ปัญจวัคคีย์ให้ได้รู้เห็นตามพระองค์ด้วย แต่ว่าปัญจวัคคีย์นั้นไม่พอใจต่อพระองค์อย่างมาก ที่ทรงเลิกบำเพ็ญทุกกรกิริยาแล้วหันมาเสวยพระกระยาหาร จึงถูกมองว่าเป็นคนมักมากในการกลับมากินอาหารอีกครั้ง การที่จะแสดงความจริงอันประเสริฐแห่งอริยสัจ 4 ให้ปัญจวัคคีย์ได้รับรู้ได้นั้น พระองค์ทรงจำเป็นต้องหยุดทัศนคติเชิงลบที่มีต่อพระองค์ ที่ว่าทรงเป็นคนเวียนมาเป็นคนมักมากในการบริโภคให้ได้เสียก่อน จึงตรัสเตือนให้ปัญจวัคคีย์นั้นได้หวนระลึกถึงความหลังทางคำพูดว่า การตรัสว่าพระองค์ได้ตรัสรู้ความจริงอันประเสริฐแล้ว จะแสดงความจริงนั้นได้รับฟังเช่นนี้นั้น เป็นคำที่พระองค์ไม่เคยตรัสมาก่อนเลย ซึ่งก็ทำให้ปัญจวัคคีย์ที่ทำกิริยาอาการกระด้างกระเดื่องและมีทัศนคติเชิงลบต่อพระองค์เช่นนั้น มีจิตอ่อนโยนลง และน้อมจิตที่จะรับฟังความจริงอันประเสริฐที่พระพุทธองค์จะแสดงให้ได้รับฟัง (ม.ม. (ไทย) 13/342-343/413-415; สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. 2541 : 58-59) ต่อไป

3) พระพุทธเจ้าได้ทรงแสดงธัมมจักกัปปวัตตนสูตรให้ปัญจวัคคีย์ได้สดับเพื่อหวังให้ได้รู้เห็นเป็นพยานต่อการได้ตรัสรู้จริงตามพระองค์บ้าง โดยมีเนื้อหาสำคัญตามนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ซึ่งแบ่งได้เป็น 3 ตอน คือ (วิ.มหา. (ไทย) 4/13-16/20-24) :

ตอนที่หนึ่ง เป็นการตรัสแสดงในเชิงวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดและแนวปฏิบัติแบบสุดโต่ง 2 แนวทางว่า ไม่ควรข้องแวะ คือ (1) **กามสุขัลลิกานุโยค** เป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่สุดโต่งด้านย่อหย่อนเกินไป และ (2) **อัตตกิลมถานุโยค** เป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่สุดโต่งด้านตึงเคร่งครัดเกินไป จึงทำให้มีข้อบกพร่องต่างๆ ตามมา เช่น เป็นของต่ำ (หีโน) เป็นกิจกรรมของชาวบ้าน (คัมโม) เป็นเรื่องของปุถุชน (โปถุชฺนิโก) ทำให้เป็นทุกข์ (ทุกฺโข) ไม่ประเสริฐ (อนริโย) และไม่มีประโยชน์ในเชิงปฏิบัติ (อนตฺถสญฺหิโต) เป็นการปรับทัศนคติเชิงเป็นลบและความเชื่อมั่นในประเพณีนิยมแบบดั้งเดิมเชิงปฏิบัติของปัญจวัคคีย์นั้นให้เห็นคล้อยตามข้อวิพากษ์

วิจารณ์ของพระพุทธองค์นั้นเสียก่อน คือทำให้เข้าใจได้ว่า บุคคลที่จะสามารถหลุดพ้นจากทุกข์จนเข้าถึงเป้าหมายสูงสุดทางพุทธปรัชญาหรือพระพุทธศาสนาได้นั้น จะต้องไม่ข้องแวะกับแนวทางปฏิบัติแบบสุดโต่งทั้ง 2 นั้น มิเช่นนั้น ก็จะได้ชื่อว่าเป็นผู้ปฏิบัติในแนวทางที่ไม่ประเสริฐและไม่ก่อให้เกิดประโยชน์เชิงปฏิบัติอะไรตามแนวพุทธปรัชญาเลย

จากนั้นจึงมาถึง**ตอนที่** 2 ที่พระพุทธเจ้าทรงเสนอแนวคิดและแนวปฏิบัติแบบ “พอดี เป็นกลาง” ที่เรียกว่า “มัชฌิมาปฏิปทา” หรือ “ทางสายกลาง” อันได้แก่ มรรคมีองค์ 8 ที่เรียกสั้นๆ ว่า มรรค 8 ตามแนวพุทธปรัชญาของพระพุทธองค์ว่าเป็นแนวทางปฏิบัติที่ดี ผู้ปฏิบัติด้วยดีแบบ “มัคคสมังคี” หรือ “มัคคสามัคคี” แล้วจะมีผลทางปฏิบัติได้ดีกว่าแนวคิดและแนวปฏิบัติแบบสุดโต่งทั้ง 2 แนวทางนั้น ทั้งนี้ก็เพราะเป็นแนวทางปฏิบัติที่สามารถทำให้เกิดดวงตาปัญญา (จกฺขุกรณี) และทำให้เกิดองค์ความรู้ในอริยสัจ 4 (ญาณกรณี) เป็นไปเพื่อความสงบแห่งกิเลส (อุปสมาย) เพื่อความรู้ยิ่งในอริยสัจ 4 (อภิญฺญาย) เพื่อความตรัสรู้อริยสัจ 4 (สมฺโพธาย) และเพื่อบรรลุนิพานได้ (นิพฺพานาย) คือพระพุทธเจ้าพยายามจะเสนอว่า เป้าหมายสูงสุดของพุทธปรัชญา ก็คือการบรรลุนิพาน ที่สามารถทำให้หลุดพ้นจากการเวียนว่ายตาย-เกิดในสังสารวัฏของสรรพสัตว์ได้นั้น จะต้องปฏิบัติตามแนวทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา อันได้แก่ มรรคมีองค์ 8 เท่านั้น จึงจะสามารถทำให้บรรลุถึงนิพพาน คือ “นิโรธ” ซึ่งเป็นการดับทุกข์และได้บรมสุขแท้จริง อันเป็นเป้าหมายสูงสุดทางการปฏิบัติได้ ซึ่งพระพุทธองค์ทางยืนยันด้วยประสบการณ์เชิงปฏิบัติที่พระองค์ได้ทรงเคยปฏิบัติมาและได้ตรัสรู้ความจริงอันประเสริฐ คืออริยสัจ 4 นี้มาแล้วตามความเป็นจริง

ต่อจากนั้นก็เป็น**ตอนที่** 3 ที่พระพุทธเจ้าทรงแสดงให้เห็นถึงผลแห่งการตรัสรู้ความจริงอันประเสริฐหรืออริยสัจ 4 ของพระพุทธองค์เอง โดยทรงใช้แนวคิดและแนวปฏิบัติแบบอริยสัจ 4 คือ “ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค” ตามกิจในอริยสัจ 4 ที่รู้เห็นแบบ “**ยถาภูตญาณทัสสนะ**” (การรู้เห็นตามความเป็นจริง) ด้วยว่าอริยสัจ 4 ในพุทธปรัชญานั้น เป็นแนวคิดว่าด้วยการรู้ “**ทุกข์และสาเหตุแห่งทุกข์**” และการรู้ “**การกำหนดเป้าหมายของการดับทุกข์และแนวทางปฏิบัติที่นำไปสู่การ**

ดับแห่งทุกข์ได้” ซึ่งถือเป็นการรู้เห็นตามความเป็นจริงหรือยถาภูตญาณทัสสนะด้วยวิปัสสนาญาณ ที่มีลักษณะ “**วนครบ 3 รอบ**” (ติปริวฏฏ์) แห่งญาณทัสสนะ 3 คือ “**สัจญาณ กิจญาณ กตญาณ**” ตามนัยแห่ง “**กิจในอริยสัจ 4**” คือ ทุกข์เป็นสิ่งควรกำหนดรู้ (ปริญญา) สมุทัยเป็นสิ่งควรละเสีย (ปหาน) นิโรธเป็นสิ่งควรทำให้แจ้ง (สจฉิกิริยา) และมรรคเป็นสิ่งควรทำให้เจริญ (ภาวนา) ข้อละ 3 รอบ วนไปจนมีอาการได้ 12 อาการหรือรอบ (4 x 3 = 12) การรู้อริยสัจ 4 โดยญาณทัสสนะตามเป็นจริงนี้เท่านั้น จึงจะทำให้บุคคลผู้รู้เห็นนั้นได้ชื่อว่าเป็น “**ผู้รู้จริง**” อันส่งผลให้เป็นผู้ถึงความหลุดพ้นจากทุกข์ดังนี้ ที่ทำให้ภพชาติที่เกิดแล้วนั้น จัดเป็นภพชาติสุดท้าย ซึ่งจะไม่มีภพภูมิต่อไปอีก

โกณฑัญญะ หนึ่งในปัญจวัคคีย์ ได้ฟังความจริงตามนัยแห่งพุทธปรัชญาที่พระพุทธองค์ได้ทรงแสดงให้ฟังอย่างนั้น ส่งกระแสจิตไปตามพระสุรเสียงที่ตรัสเทศนา ก็ทำให้เกิดวิปัสสนาญาณที่มีดวงตาปัญญาในการมองเห็นความจริง (จกฺขุ) ซึ่งเป็นองค์ความรู้ในอริยสัจ 4 (ญาณ) ก็เกิดความรู้แจ้งชัดในอริยสัจ 4 (วิชฺชา) โดยเป็นความเข้าใจในอริยสัจ 4 ที่วาบขึ้นในดวงจิตแบบสว่างวาบและแจ่มแจ้งขึ้นว่า “สิ่งใดสิ่งหนึ่ง มีความเกิดขึ้นเป็นธรรมดา สิ่งนั้นทั้งปวงมีความดับไปเป็นธรรมดา” (วิ.มหา. (ไทย) 4/16/24) ที่ส่งผลให้ท่านได้บรรลุธรรมเป็นพระโสดาบัน ที่ส่งผลให้โลกธาตุสะเทือนสั่นไหว และเทวดา พรหม ต่างส่งเสียงให้สาธุการ ทั้งยังทำให้พระพุทธเจ้าทรงยินดีพระทัยเป็นอย่างยิ่งในสิ่งที่ได้เกิดขึ้น ถึงกับทรงเปล่งพระอุทานออกมาว่า “ผู้เจริญทั้งหลาย โกณฑัญญะได้รู้แล้วหนอ ผู้เจริญทั้งหลาย โกณฑัญญะได้รู้แล้วหนอ” (วิ.มหา. (ไทย) 4/17/25) อันทำให้คำว่า “อัญญาโกณฑัญญะ” ตามพุทธพจน์ที่ทรงเปล่งพระอุทานออกมานี้ ได้กลายมาเป็นสมัญญานามเรียกโกณฑัญญะว่าพระอัญญาโกณฑัญญะ นับตั้งแต่ได้บวชเป็นพระภิกษุแบบเอหิภิกษุรูปแรกในพระพุทธศาสนาเป็นต้นมา

จากที่กล่าวมาแล้วทั้งหมด ย่อมสื่อสะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนตามนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตรได้ว่า ความรู้ความจริงทางพุทธปรัชญานั้นมีลักษณะเป็นแบบ “**รู้เพื่อปฏิบัติ**” หรือ “**รู้เพื่อบอกสอนให้คนอื่นได้รู้เพื่อเป็นพยานรู้เห็นความจริงตามที่ผู้ค้นพบความจริงเชิงพุทธปรัชญานั้นได้รับรู้แล้ว**” ตัวอย่างผู้รู้

ความจริงทางพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตร ก็คือ พระพุทธเจ้า ผู้ทรงนำความจริงอันประเสริฐ คืออริยสัจ 4 ที่ได้ทรงค้นพบและตรัสรู้แล้วนั้นมาบอกสอนให้ปัญจวัคคีย์ปฏิบัติตาม และทำให้โกณฑัญญะ หนึ่งในปัญจวัคคีย์นั้น ได้ดวงตาปัญญาในการมองเห็นความจริงเป็นพยานการได้ตรัสรู้จริงของพระพุทธเจ้านั้น จนเป็นที่ปรากฏได้ชัดตามเนื้อหาสาระแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตรดังที่กล่าวมานั้นนั่นเอง

บทสรุป

จากการศึกษาพุทธปรัชญาในธัมมจักกัปปวัตตนสูตรเพื่อแสดง “วิธีการ แนวคิด และลักษณะความรู้ทางพุทธปรัชญา” ที่จัดเป็น “**กระบวนการทางพุทธปรัชญา**” มานั้น ทำให้ได้พบว่า พระพุทธเจ้าทรงมี 2 สถานะ คือ เป็นนักปรัชญาและเป็นพระศาสดา แต่ดูเหมือนว่าสถานะของการเป็นนักปรัชญานั้นเด่นไม่น้อย เหตุว่าพระองค์ได้ทรงใช้ “**วิธีการทางพุทธปรัชญา**” ที่เริ่มจากการนำประสบการณ์เก่าในการใช้ชีวิตฆราวาสที่ย่อหย่อนทางการปฏิบัติมาถึง 29 ปีและในการบำเพ็ญทุกกรกิริยาโดยการทรมานร่างกายให้ลำบากมีรูปแบบต่างๆ เกือบ 6 ปีในตอนออกผนวชเพื่อแสวงหาความหลุดพ้นมาเป็นบทตั้งให้เห็นได้ก่อน แล้วจึงทำการวิพากษ์วิจารณ์ระบบแนวคิดและแนวปฏิบัติของสำนักคิดอื่นๆ คือ กามสุขัลลิกานุโยคตามแนวคิดและแนวปฏิบัติของสำนักปรัชญาของจารวาก ปกุธกัจจายนะ และอชิตเกสกัมพล และอัตตกิลมถานุโยคตามแนวคิดและแนวปฏิบัติของสำนักปรัชญาเชนหรือไชนะและสำนักปรัชญาพราหมณ์-ฮินดูบางสำนัก ที่ปัญจวัคคีย์มีโกณฑัญญะเป็นหัวหน้านั้น มีความเชื่อมั่นในแนวทางปฏิบัติตามจารีตนิยมว่าจะเป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่นำไปสู่ความหลุดพ้นได้ อย่างที่ยึดถือกันอยู่ในสมัยนั้นได้แน่ โดยทรงทำให้เห็นว่า มีข้อบกพร่องหรือไม่มีผลดีในแนวทางปฏิบัติที่จะทำให้บรรลุถึงเป้าหมายคือความหลุดพ้นได้จริงเลย เพราะเป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่สุดโต่งทางปฏิบัติในแบบย่อหย่อนเกินไป (กามสุขัลลิกานุโยค) และตึงเคร่งครัดเกินไป (อัตตกิลมถานุโยค) จึงเป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติที่ไม่ควรข้องแวะหรือข้องเกี่ยว

โดยผู้หวังการหลุดพ้นจากทุกข์ การวิพากษ์วิจารณ์อย่างนี้เป็นไปก็เพื่อนำเสนอแนวคิดและแนวปฏิบัติที่ดีกว่าในระบบพุทธปรัชญาของพระองค์ อันได้แก่ แนวทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา คือ มรรคมีองค์ 8 โดยทรงให้เหตุผลตามแนวนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตนสูตรที่ได้แสดงไว้ว่า แนวทางปฏิบัติสายกลาง เป็นแนวคิดและแนวปฏิบัติแบบพอดี เป็นกลางที่มุ่งตรงสู่เป้าหมายในทางปฏิบัติได้จริง จึงสามารถทำให้เกิดดวงตาปัญญา (จกฺขุกรณี) และองค์ความรู้ในอริยสัจ 4 (ญาณกรณี) เป็นไปเพื่อความสงบของกิเลส ความรู้ยิ่งในอริยสัจ 4 ความตรัสรู้อริยสัจ 4 และการบรรลุนิพพานได้

แนวคิดทางพุทธปรัชญาที่พระพุทธเจ้าทรงยืนยันว่า พระองค์ทรงใช้ทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา คือมรรคมีองค์ 8 มาเป็นแนวปฏิบัติเพื่อการหลุดพ้นได้ โดยวิธีทำองค์แห่งมรรคทั้ง 8 นี้ให้เป็นหนึ่งเดียวเชิงปฏิบัติแบบมัคคสมังคีหรือมรรคสามัคคี ทำให้ได้ตรัสรู้อริยสัจ 4 คือ “**ทุกข์ สมุทัย นิโรธ มรรค**” ได้จริงด้วยวิปัสสนาญาณ ถือเป็น “**การรู้เห็นตามความเป็นจริง**” (ยถาภูตญาณทสฺสนำ) ที่มีลักษณะ “**วนครบ 3 รอบ**” (ติปริวฏฺฏำ) แห่ง “**ญาณทัสสนะ 3**” คือ “**สัจญาณ กิจญาณ กตญาณ**” ตามแนวนัยแห่ง “**กิจในอริยสัจ 4**” ในแต่ละข้อ 3 รอบ จนมีอาการหรือรอบได้ถึง 12 อาการหรือรอบ (3 x 4 = 12) การรู้เห็นตามจริงแบบ “**รู้เห็นตามความเป็นจริง**” หรือ “**ยถาภูตญาณทัสสนะ**” อย่างนี้เท่านั้น จึงจะได้ชื่อว่ารู้เห็นอริยสัจ 4 ได้จริง อันจะมีผลให้หลุดพ้นจากทุกข์ได้โดยไม่กำเริบ มีการเกิดในชาตินี้เป็นชาติสุดท้าย ไม่มีภพภูมิใหม่อีกต่อไปแล้ว

ความรู้จริงทางพุทธปรัชญาที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้แล้ว มีลักษณะตามนัยแห่งธัมมจักกัปปวัตตสูตรเป็นแบบ “**รู้เพื่อปฏิบัติ**” หรือ “**รู้เพื่อบอกสอนคนอื่นให้ปฏิบัติตาม**” ด้วยเหตุนี้ จึงเห็นได้ว่า พระพุทธเจ้าทรงอาศัยความกรุณาต่อเวไนยสัตว์ จึงนำความจริงอันประเสริฐที่พระองค์ตรัสรู้แล้วนั้นมาบอกสอนแก่ปัญจวัคคีย์ให้ได้รู้เห็นตาม โดยทรงมีวิธีการทางพุทธปรัชญาที่สำคัญ ก็คือ การทรงใช้ประสบการณ์เดิมของพระพุทธเจ้ามาวิพากษ์วิจารณ์แนวคิดและแนวปฏิบัติแบบกามสุขัลลิกานุโยคและอัตตกิลมถานุโยคที่ทรงนำมาเป็นบทตั้งแล้วนั้นว่ามีข้อบกพร่องในทางการปฏิบัติ จึงไม่ควรข้องแวะ ทั้งนี้เพื่อปรับทัศนคติเชิงลบต่อเรื่อง

กามสุขัลลิกานุโยคของพระองค์และหวังให้เลิกยึดติดต่อธรรมเนียมนิยมเก่าแบบอัตตกิลมถานุโยคของปัญจวัคคีย์ จากนั้นได้เสนอแนวคิดและแนวปฏิบัติแบบทางสายกลางหรือมัชฌิมาปฏิปทา คือมรรคมีองค์ 8 ว่าดีกว่าแนวคิดและแนวปฏิบัติแบบสุดโต่งทั้ง 2 นั้น ทั้งนี้ก็เพราะสามารถทำให้เกิดดวงตาปัญญาและองค์ความรู้ในอริยสัจ 4 และเป็นไปเพื่อความสงบแห่งกิเลส ความรู้ยิ่งในอริยสัจ 4 ความตรัสรู้อริยสัจ 4 และการบรรลุพระนิพพานได้ พร้อมกันนั้นก็ได้แสดงแนวคิดอริยสัจ 4 ที่พระพุทธองค์ใช้แนวทางปฏิบัติสายกลางแบบมัชฌิมาปฏิปทาหรือมรรคมีองค์ 8 เป็นแนวปฏิบัติที่ทำให้หลุดพ้นจากทุกข์แล้วนั้น ที่มีความรู้เห็นตามเป็นจริง (ยถาภูตญาณทสฺสนำ) ทีมีลักษณะ “**วนครบ 3 รอบ**” (ติปริวฏฏำ) แห่ง “**ญาณทัสสนะ 3**” คือ “**สัจญาณ กิจญาณ กตญาณ**” ตามนัยแห่ง “**กิจในอริยสัจ 4**” ในแต่ละข้อ 3 รอบ จนมีอาการหรือรอบได้ถึง 12 อาการหรือรอบ (3 x 4 = 12) ที่ตรัสรู้แล้วนั้น ให้ปัญจวัคคีย์ได้สดับ จนส่งผลให้โกณฑัญญะ หนึ่งในปัญจวัคคีย์นั้น ได้ดวงตาปัญญาที่เข้าใจความจริงอันประเสริฐหรืออริยสัจ 4 ตามเป็นจริงในแบบ “**ยถาภูตญาณทัสสนะ**” ได้สำเร็จ ถือว่าเป็นพยานรู้เห็นความจริงอันประเสริฐที่พระพุทธเจ้าได้ตรัสรู้แล้วนั้นในฐานะเป็นพระโสดาบันได้

พระสูตรต่างๆ ในคัมภีร์พระพุทธศาสนา โดยเฉพาะธัมมจักกัปปวัตตนสูตรมิใช่มีนัยการแสดงแนวปฏิบัติที่ถูกต้องและหลักธรรมสำคัญของพระพุทธศาสนาได้เท่านั้น แต่ว่ายังสามารถสะท้อนให้เห็นถึงแนวคิดทางพุทธปรัชญาได้โดยการวิเคราะห์และตีความ ทั้งนี้ก็เพราะว่าพระพุทธเจ้าทรงมีสถานะเป็นทั้งพระศาสดาของพระพุทธศาสนาและเป็นนักปรัชญาที่สำคัญท่านหนึ่งในอินเดียโบราณในฐานะเจ้าสำนักพุทธปรัชญา การศึกษาวิเคราะห์และตีความแนวคิดพุทธปรัชญาย่อมเห็นวิธีการทางพุทธปรัชญา แนวคิดทางพุทธปรัชญา และลักษณะความรู้ทางพุทธปรัชญาในบางแง่มุมได้โดยแท้

เอกสารอ้างอิง

กีรติ บุญเจือ. (2541). **ปรัชญาสำหรับผู้เริ่มเรียน**. พิมพ์ครั้งที่ 11. กรุงเทพฯ : ไทยวัฒนาพานิช.

เดือน คำดี. (2534). **พุทธปรัชญา**. กรุงเทพฯ : โอเดียนสไตร์.

ทองหล่อ วงษ์ธรรมา. (2535). **ปรัชญาอินเดีย**. กรุงเทพฯ : โอเดียนสโตร์.

ปิ่น มุทุกันต์. (2542). **กลวิธีแก้ทุกข์**. กรุงเทพฯ : สร้างสรรค์บุคส์.

พระธรรมปิฎก (ป.อ.ปยุตฺโต). (2546). **พุทธธรรม: ฉบับปรับปรุงและขยายความ**. พิมพ์ครั้งที่ 10. กรุงเทพฯ : สหธรรมิก.

มนต์ ทองชัช. (2530). **4 ศาสนาสำคัญของโลกปัจจุบัน**. กรุงเทพฯ : โอเดียนสไตร์.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). **พระไตรปิฎกภาษาไทย ฉบับมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย เล่มที่ 4, 13**. กรุงเทพฯ : มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ราชบัณฑิตยสถาน. (2556). **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2554**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : นานมีบุ๊คพับลิเคชั่นส์.

ศรัณย์ วงศ์คำจันทร์. (ม.ป.ป). **ปรัชญาเบื้องต้น**. กรุงเทพฯ : บูรพาสาส์น.

สถิต วงศ์สวรรค์. (2543). **ปรัชญาเบื้องต้น**. พิมพ์ครั้งที่ 2. กรุงเทพฯ : รวมสาส์น.

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส. (2541). **พุทธประวัติ เล่ม 1**. พิมพ์ครั้งที่ 53. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สมเด็จพระสังฆราช (ปุสฺสเทว). (2538). **ปฐมสมโพธิ**. พิมพ์ครั้งที่ 23. กรุงเทพฯ : มหามกุฏราชวิทยาลัย.

สุนทร ณ รังษี. (2545). **ปรัชญาอินเดีย: ประวัติและลัทธิ**. พิมพ์ครั้งที่ 3. กรุงเทพฯ : สำนักพิมพ์แห่งจุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย.

อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน. (2553). **วิถีคิด วิถีเชื่อ อิสตรี**. มหาสารคาม : อภิชาติการพิมพ์.

อภิญวัฒน์ โพธิ์สาน. (2551). **พุทธศาสน์แนวปฏิบัติเพื่อชีวิต**. มหาสารคาม : มหาวิทยาลัยมหาสารคาม

Titus, Harold H., et al. (1997). **Living Issues in Philosophy**. 7th ed. New York : D Van Nostrand Co.

เจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา : ความหมายและแนวคิดพื้นฐานทางประติมานวิทยา

Buddhist Cetiya : meaning and basic concepts of Iconography

เทพพร มังธานี
Thepporn Mungthanee
สาขาวิชาไทยศึกษา
Program in Thai Studies
คณะมนุษยศาสตร์และสังคมศาสตร์
มหาวิทยาลัยบูรพา
Faculty of Humanities and Social Science
Burapha University

บทคัดย่อ

บทความนี้ มุ่งเสนอความหมายเดิมของเจดีย์คือสิ่งที่ควรเคารพทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรมและความรู้ทั่วไปเกี่ยวกับเจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา ในด้านความหมายของเจดีย์ตามวัฒนธรรมการสร้างเจดีย์ที่สืบทอดมาจากศิลปะของเจดีย์ในแต่ละยุค เป็นภาพสะท้อนของเจดีย์ที่แสดงออกในเชิงสัญลักษณ์สำคัญทางพระพุทธศาสนาซึ่งสัมพันธ์กับวัฒนธรรมท้องถิ่น นอกจากนั้นยังเสนอหลักการพื้นฐานในการตีความเจดีย์ ซึ่งเป็นแนวคิดพื้นฐานด้านประติมานวิทยาของเจดีย์ที่สอดคล้องกับหลักธรรมทางพระพุทธศาสนาด้วย

คำสำคัญ : เจดีย์, พุทธเจดีย์, ประติมานวิทยา

รับต้นฉบับ 1 เมษายน 2565 แก้ไขตามผู้ทรงคุณวุฒิ 18 เมษายน 2565 รับลงตีพิมพ์ 18 เมษายน 2565

Abstract

This article aims to present the original meaning of the cetiya, which covers both concrete and abstract things that should be respected and general knowledge of Buddhist cetiya. In terms of the meaning of the cetiya according to the culture, the building of the cetiya inherited from the art of the cetiya of each era is a reflection of the cetiya that expresses the significant symbol of Buddhism according to the local culture. It also proposed the basic interpretation of the cetiya which is the basic concept of Iconography of the chedi that is consistent with the basic principles of Buddhism.

Keywords: Cetiya, Buddhist Cetiya, Iconography

บทนำ

ความหมายเดิมของเจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนากับรูปทรงของเจดีย์ที่พบเห็นทั่วไปอาจไม่ใช่สิ่งเดียวกัน ความหมายเดิมของเจดีย์อาจเป็นสิ่งที่ไร้รูปทรงหรือเปิดโอกาสให้สร้างสรรค์อย่างไม่มีที่สิ้นสุดได้ แต่ปัจจุบันเมื่อกล่าวถึงเจดีย์ผู้คนมักจะยึดติดด้านรูปลักษณ์ กล่าวคือจะนึกสิ่งก่อสร้างทางศาสนามีรูปทรงสูงคล้ายลอมฟางที่มียอดแหลม ซึ่งสิ่งสร้างดังกล่าวได้พัฒนามาเป็นสัญลักษณ์และองค์ประกอบสำคัญของศาสนวัตถุทางพระพุทธศาสนา เป็นสิ่งสะท้อนความมีศรัทธาอันแรงกล้าต่อพระพุทธศาสนา และเมื่อพระพุทธศาสนาแผ่ไปถึงที่ใดก็มักมีการสร้างและสืบทอดรูปแบบเจดีย์ตามคติทางศิลปะหรือสกุลช่างที่ได้รับการสืบทอดและยอมรับในยุคสมัยนั้น

การศึกษาเรื่องเจดีย์ส่วนใหญ่เป็นการศึกษาที่มุ่งไปที่สิ่งก่อสร้างขึ้นเพื่อเคารพบูชาตามคติทางพระพุทธศาสนาซึ่งมีพัฒนาการตามยุคสมัยของศิลปะโดยให้ความสำคัญกับแนวคิดและคติการสร้างของกลุ่มชนที่รับพระพุทธศาสนาในช่วงยุคสมัยต่างๆ ที่สะท้อนอัตลักษณ์ของตนเอง การศึกษาดังกล่าวนับเป็นคุณูปการแก่การงานวิชาการเรื่องเจดีย์ ซึ่งบ่งบอกวัฒนธรรมทางศิลปะของพระพุทธศาสนาที่มีอัตลักษณ์ตามยุคสมัยและความนิยมของท้องถิ่น สะท้อนประวัติศาสตร์การสร้างบ้านเมืองของกลุ่มชนชาติต่างๆ ที่เชื่อมโยงกับสังคมการเมืองการปกครองในแต่ละยุคด้วย

อย่างไรก็ตาม การศึกษาที่เน้นไปที่สิ่งก่อสร้างทรงเจดีย์ซึ่งมีพัฒนาการตามรูปแบบของสกุลช่างมากกว่าการทำความเข้าใจความหมายทุกมิติของเจดีย์ตามที่ปรากฏในคัมภีร์นั้น ทำให้ความหมายของเจดีย์ถูกกำหนดให้แคบลง จนทำให้คนส่วนใหญ่คิดว่าเจดีย์คือสิ่งก่อสร้างทางพระพุทธศาสนาที่มีรูปทรงสูงคล้ายลอมฟางเท่านั้น ในด้านประติมานวิทยาของเจดีย์ก็มีการเสริมแต่งเรื่องราวออกไปตามคติของท้องถิ่นหรือตามที่ตลาดแห่งศรัทธาต้องการ ทำให้มองข้ามความหมายเดิมที่สะท้อนหลักการทางพระพุทธศาสนาซึ่งเปิดกว้างต่อการสร้างสรรค์ทางด้านศิลปะทางศาสนาที่สามารถเชื่อมโยงกับปรากฏการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมที่เปลี่ยนแปลงไปอย่างไม่หยุดนิ่ง

บทความนี้ มีวัตถุประสงค์เพื่อกลับไปทบทวนความหมายเดิมทั้งด้านเนื้อหาและด้านศิลปะที่เชื่อมโยงไปสู่หลักธรรมคำสอนทางพระพุทธศาสนาและแนวคิดในการสร้างสรรค์เจดีย์ ตลอดจนเสนอคติการตีความหรือแนวคิดด้านประติมานวิทยาของเจดีย์ที่สอดคล้องกับหลักการพื้นฐานของพระพุทธศาสนาด้วย

ความหมายของเจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา

1. รูปศัพท์ของเจดีย์

คำว่า เจดีย์ มาจากคำในภาษาบาลีว่า เจติย (cediya) ภาษาสันสกฤตว่า ไจตฺย (caitaya) ตามรูปศัพท์หมายถึง สิ่งที่ควรก่อ สิ่งที่ควรบูชา และสิ่งที่ก่ออย่างวิจิตร ในภาษาบาลีนิยมเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า ถูป (thupa) และตรงกับภาษาสันสกฤตว่า สถูป (sthupa) ซึ่งใช้ในความหมายเดียวกับเจดีย์

ในด้านรูปศัพท์ คำว่า เจดีย์ ประกอบศัพท์มาจาก จิ ธาตุ มีความหมายว่า ก่อสร้าง สั่งสม เจริญ รวม ประชุม จิตฺ ธาตุ ที่แปลว่า บูชา คำว่า จิตฺต ที่แปลว่า จิตหรือใจ และคำว่า จิตฺต ที่แปลว่าวิจิตร สวยงาม โดยมีรูปวิเคราะห์ศัพท์ ดังนี้

1) คำว่าเจดีย์ที่มาจาก จิ ธาตุ แปลว่า ก่อ สะสม มีรูปวิเคราะห์ว่า จยิตพฺพนฺติ เจติยํ ที่ชื่อว่าเจดีย์ เพราะเป็นสิ่งอันเขาก่อสร้าง และ ยํ ฐานํ ชเนน อิฏฺฐกาทีหิ จยิตพฺพํ ตสฺมา ตํ ฐานํ เจติยํ ที่ใด อันชน ก่อสร้างด้วยอิฐ เป็นต้น ที่นั้น ชื่อว่า เจดีย์

2) คำว่าเจดีย์ที่มาจาก จิตฺ ธาตุ แปลว่าบูชา มีรูปวิเคราะห์ว่า จิติยตพฺพนฺติ (ปูเชตพฺพนฺติ) เจติยํ ที่ชื่อว่าเจดีย์ เพราะเป็นสิ่งควรบูชา

3) คำว่าเจดีย์ที่มาจากคำว่า จิตฺต แปลว่า จิต หรือใจ มีรูปวิเคราะห์ว่า จิตฺเต กตํ ฐปิตนฺติ เจติยํ เรียกว่าเจดีย์ เพราะทำไว้ คือ ตั้งไว้ในจิต

4) คำว่าเจดีย์ที่มาจากคำว่า จิตฺต แปลว่า วิจิตร สวยงาม มีรูปวิเคราะห์ว่า จิตฺติยตพฺพนฺติ เจติยํ ที่เรียกว่าเจดีย์เพราะสร้างอย่างวิจิตรสวยงาม

(พระโมคคัลลานะและพระสุภูติเถระ, 2535)

ประเภทของเจดีย์โดยทั่วไปที่กำหนดเอาสิ่งที่เรียกว่าเจดีย์ตามความหมายของรูปศัพท์ข้างต้น มี 3 ประเภท คือ

1) เจติยบุคคล คนที่ควรไหว้ เช่น พระพุทธเจ้า พระสงฆ์ มารดา บิดา ครู อาจารย์

2) เจติยสถาน สถานที่ควรบูชา เช่น อาจเป็นสถานที่ที่เกี่ยวข้องพระรัตนตรัย ปัจจุบัน เช่น วัด ที่ประกอบด้วย โบสถ์ วิหาร หอไตร เป็นต้น

3) เจติยวัตถุ สิ่งที่ควรบูชา เช่น พระพุทธรูป สถูปเจดีย์ สิ่งที่บรรจุพระธรรม คำสอน เช่น ใบลาน เป็นต้น (ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา, 2513)

ส่วนคำที่นิยมใช้แทนเจดีย์ คือ คำว่าสถูป และบางกรณีใช้คู่กันเช่นสถูปเจดีย์ มีข้อสันนิษฐานว่า การใช้คำว่า สถูป แทนคำว่า เจดีย์ เกิดจากข้อสันนิษฐานว่า สถูปแรกเริ่มมีที่มาจากเนินดินหลุมฝังศพของบรรพชน หรือต่อมาคือสิ่งก่อสร้าง เพื่อบรรจุอัฐิธาตุของบุคคลสำคัญเพื่อเป็นอนุสรณ์และกราบไหว้บูชา ดังนั้นสถูป จึงมีความหมายพ้องกับเจดีย์ และใช้แทนกันได้ บางครั้งพบว่าใช้ควบคู่กันว่า สถูป เจดีย์ (กรมศิลปากร, 2550) การใช้คำว่า สถูป ใช้แทนคำว่า"เจดีย์" มีมาตั้งแต่สมัย อินเดียโบราณ ส่วนในประเทศไทย สมัยสุโขทัย คำว่าสถูปและเจดีย์ใช้ควบคู่กัน เป็น "สถูปเจดีย์" จนกระทั่งในปัจจุบัน แต่โดยทั่วไปนิยมใช้คำว่าเจดีย์มากกว่าสถูป (สันติ เล็กสุขุม, 2538)

จากความหมายของรูปศัพท์ข้างต้น คำว่าเจดีย์ หรือสถูปเจดีย์ นอกจาก จะหมายถึงสิ่งที่ก่อขึ้นเพื่อให้เป็นสถานที่ควรบูชา สิ่งที่ควรบูชา และสิ่งที่ควรตั้งไว้ ในใจแล้วยังมีนัยของสุนทรียะคือความวิจิตรสวยงามด้วย ในที่นี้ผู้เขียนจะใช้คำว่า เจดีย์ เพื่อสื่อความหมายของเจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา

2. ประเภทของเจดีย์

การจัดประเภทของพุทธเจดีย์หรือเจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา ซึ่งหมายถึงสถานที่หรือสิ่งที่เคารพบูชาเนื่องด้วยพระสัมมาสัมพุทธเจ้าทั้งที่เป็น รูปธรรมและนามธรรม เรียกเต็มว่า สัมมาสัมพุทธเจดีย์ หรือกำหนดเอาเจดีย์ที่เนื่อง ด้วยพระพุทธศาสนาทั้งหมด เรียกว่า พุทธเจดีย์ มี 4 ประเภท ได้แก่

1) ธาตุเจดีย์ คือ เจดีย์บรรจุพระบรมสารีริกธาตุ

2) บริโภคเจดีย์ คือ เจดีย์คือสิ่งหรือสถานที่ที่พระพุทธเจ้าเคยทรงใช้สอย อย่างแคบหมายถึงต้นโพธิ์ อย่างกว้างหมายถึงสังเวชนียสถาน 4 ตลอดจนสิ่งทั้งปวง ที่พระพุทธเจ้าเคยทรงบริโภค เช่น บาตร จีวร และบริขารอื่นๆ เป็นต้น

3) ธรรมเจดีย์ คือ เจดีย์บรรจุพระธรรม เช่น ใบลานจารึกพุทธพจน์แสดงหลักปฏิจจสมุปบาท เป็นต้น

4) อุทเทสิกเจดีย์ คือ เจดีย์สร้างอุทิศพระพุทธเจ้า เช่น พระพุทธรูป

เจดีย์เหล่านี้ ในที่มาแต่ละแห่งท่านแสดงไว้ 3 ประเภท นับรวมที่ไม่ซ้ำเข้าด้วยกัน จึงเป็น 4 (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2553)

3. ผู้ที่ควรแก่เจดีย์ตามคติพระพุทธศาสนา

ผู้ควรแก่เจดีย์ในที่นี้หมายถึงเจติยวัตถุ คือสถูปเจดีย์ ซึ่งคติทางพระพุทธศาสนายังกล่าวถึงบุคคลผู้ควรแก่การสร้างสถูปหรือเจดีย์ให้เป็นอนุสรณ์เพื่อเคารพบูชา เรียกว่าถูปารหบุคคล หมายถึง ผู้มีคุณความดีพิเศษควรสร้างสถูปหรือเจดีย์ไว้เคารพบูชา 4 จำพวก ได้แก่

1) พระตถาคตอรหันตสัมมาสัมพุทธเจ้า เป็นถูปารหบุคคลจำพวกหนึ่ง

2) พระปัจเจกสัมพุทธเจ้า เป็นถูปารหบุคคลจำพวกหนึ่ง

3) สาวกของพระตถาคตเป็นถูปารหบุคคลจำพวกหนึ่ง

4) พระเจ้าจักรพรรดิ เป็นถูปารหบุคคลจำพวกหนึ่ง

และพรรณนาถึงอานิสงส์ในการบูชาสถูปเจดีย์ของถูปารหบุคคลดังกล่าวว่าเบื้องหน้าแต่ตายเพราะกายแตก ย่อมเข้าถึงสุคติโลกสวรรค์ (ที.ม.(ไทย) 10/134/165)

คติดังกล่าวแสดงให้เห็นถึงบุคคลที่ควรสร้างเจดีย์ไว้เพื่อเคารพบูชา รวมถึงความศักดิ์สิทธิ์ของเจดีย์เพราะเป็นที่ประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุและพระธาตุของพระอรหันต์ จากคตินี้เองในสมัยที่พระพุทธเจ้ายังทรงพระชนม์ชีพอยู่ เมื่อคราวที่พระสารีบุตรเถระผู้เป็นพระอัครสาวกเบื้องขวานิพพาน หลังจากทำฌาปนกิจสรีระแล้ว พระพุทธองค์ได้รับสั่งให้สร้างเจดีย์เพื่อบรรจุสารีริกธาตุส่วนหนึ่งไว้ที่ประตูพระเชตวัน เมืองสาวัตถี และอีกส่วนหนึ่งให้สร้างสถูปเจดีย์บรรจุไว้ที่นาลันทาบ้านเกิดของพระสารีบุตรเถระ ประเพณีชาวพุทธได้สืบทอดคติดังกล่าวโดยถือเป็นพระพุทธานุญาติให้สืบทอดการสร้างเจดีย์ในพะพุทธศาสนา (พระมหาสมจินต์ สมฺมาปญฺโญ, 2547)

4. เจดีย์ของพระพุทธเจ้าในพุทธวงศ์

ตามคติทางพระศาสนาพุทธเชื่อว่าพระพุทธเจ้าในอดีต มีจำนวนมากมายนับไม่ถ้วนดังเม็ดทรายในมหาสมุทร ในคัมภีร์พุทธวงศ์หมวดที่ว่าด้วยพุทธปกิณณกกัณฑ์ กล่าวถึงพระพุทธเจ้าไว้ 28 พระองค์ พระพุทธเจ้า 3 องค์แรก (นามว่า ตัณหังกร เมธังกร และสรณังกร) เป็นพระพุทธเจ้าก่อนพุทธวงศ์ **ที่นับในวงศ์ของพระโคตมพุทธเจ้าองค์ปัจจุบัน** มีอยู่ 24 พระองค์ เพราะพระพุทธเจ้าทั้ง 24 พระองค์นี้เป็นผู้เคยประทานพยากรณ์ว่า **พระโคตมโพธิสัตว์**จะได้ตรัสรู้เป็นพระพุทธเจ้าในอนาคต เมื่อรวมพระโคตมพุทธเจ้าด้วย จึงมีพระพุทธเจ้าในพุทธวงศ์ 25 พระองค์

เรื่องราวของเจดีย์กับพระพุทธเจ้าปรากฏในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนา ได้กล่าวถึงพระสถูปเจดีย์ของพระพุทธเจ้าในพุทธวงศ์ 25 พระองค์ ซึ่งมีขนาดแตกต่างกันไป รวมถึงลักษณะของการแผ่กระจายของพระธาตุไปยังนานาประเทศ ได้แก่

1) พระทีปังกรพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว ณ นันทาราม พระสถูปอันประเสริฐของพระชินเจ้าพระองค์นั้น สูง 36 โยชน์ พระสถูปบรรจุบาตร จีวร บริขาร และเครื่องบริโภคของพระองค์ผู้ศาสดา ที่โคนต้นโพธิ์ในกาลนั้น สูง 3 โยชน์

2) พระโกณฑัญญพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพาน ณ นันทาราม พระเจดีย์ของพระองค์สูง 7 โยชน์

3) พระมงคลพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพาน ณ พระราชอุทยานชื่อเวสสระ พระสถูปของพระชินเจ้านั้นสูง 30 โยชน์

4) พระสุมนพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่อังคาราม พระสถูปของพระชินเจ้านั้น สูง 4 โยชน์

5) พระเรวตพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุแตกกระจัดกระจายไม่รวมเป็นแห่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

6) พระโสภิตพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุของพระองค์กระจัดกระจายไม่รวมเป็นแห่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

7) พระอโนมทัสสีพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่ธรรมาราม พระสถูปของพระชินเจ้านั้นสูง 25 โยชน์

8) พระปทุมพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุของพระองค์กระจัดกระจายไม่รวมเป็นแท่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

9) พระนารทพุทธ เสด็จดับขันธปรินิพพานที่สุทัสสนนคร พระสถูปอันประเสริฐของพระองค์ สูง 4 โยชน์

10) พระปทุมุตตรพุทธเจ้า พระชินพุทธเจ้าพระนามว่าปทุมุตตระ เสด็จดับขันธปรินิพพานที่นันทาราม พระสถูปอันประเสริฐของพระองค์ สูง 12 โยชน์

11) พระสุเมธพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุของพระองค์กระจัดกระจายไม่รวมเป็นแท่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

12) พระสุชาตพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่เสลาราม พระเจดีย์ของพระศาสดา สูง 3 คาวุต

13) พระปิยทัสสีพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่อัสสัตถาราม พระสถูปของพระชินเจ้านั้น สูงถึง 3 โยชน์

14) พระอัตถทัสสีพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุของพระองค์กระจัดกระจายไม่รวมเป็นแท่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

15) พระธัมมทัสสีพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่เกสาราม พระสถูปอันประเสริฐของพระองค์นั้น สูงถึง 3 โยชน์

16) พระสิทธัตถพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่อโนมาราม พระสถูปอันประเสริฐของพระองค์ สูงถึง 4 โยชน์

17) พระติสสพุทธเจ้า พระชินพุทธเจ้าผู้ประเสริฐพระนามว่าติสสะ เสด็จดับขันธปรินิพพานที่นันทาราม พระสถูปของพระองค์ สูงถึง 3 โยชน์

18) พระปุสสพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุของพระองค์กระจัดกระจายไม่รวมเป็นแท่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

19) พระวิปัสสีพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่สุมิตตาราม พระสถูปอันประเสริฐของพระองค์ สูงถึง 7 โยชน์

20) พระสิขีพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่อัสสาราม พระสถูปอันประเสริฐของพระองค์ สูงถึง 3 โยชน์

21) พระเวสสภูพุทธเจ้า พระเวสสภูพุทธเจ้าเสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุของพระองค์กระจัดกระจายไม่รวมเป็นแท่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

22) พระกกุสันธพุทธเจ้า เสด็จดับขันธปรินิพพานที่เขมาราม พระสถูปอันประเสริฐของพระองค์ สูงถึง 1 คาวุต

23) พระโกนาคมนพุทธเจ้าเสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุของพระองค์กระจัดกระจายไม่รวมเป็นแท่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

24) พระพุทธเจ้าพระนามว่ามหากัสสปะ เสด็จดับขันธปรินิพพานที่เสตัพยาราม พระสถูปของพระชินพุทธเจ้านั้น สูงถึง 1 โยชน์

25) พระโคดมพุทธเจ้าเสด็จดับขันธปรินิพพานแล้ว พระอัฏฐิธาตุของพระองค์กระจัดกระจายไม่รวมเป็นแท่งเดียวกัน แผ่ไปประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ (ขุ.พุทธ.(ไทย) 33/2-26/309-366)

จะเห็นได้ว่า การสร้างพระธาตุเจดีย์ของพระพุทธเจ้าทั้ง 25 พระองค์ตามคัมภีร์ข้างต้น มีสองลักษณะตามลักษณะของพระธาตุ คือ 1) ถ้าพระพุทธเจ้าพระองค์ใด มีพระธาตุรวมเป็นแท่งเดียวจะสร้างพระธาตุเจดีย์ ณ ที่แห่งเดียวคือสถานที่ปรินิพพาน มีขนาดที่สูงตั้งแต่ 3 คาวุต จนถึง 36 โยชน์ ตามบารมีของพระพุทธเจ้าองค์นั้นๆ และ 2) ถ้าพระพุทธเจ้าพระองค์ใด มีพระธาตุกระจัดกระจายไม่รวมเป็นแท่งเดียวกัน จะมีการสร้างหลายแห่งประดิษฐานอยู่ในนานาอารยประเทศ

สำหรับการสร้างเจดีย์ของพระโคดมพุทธเจ้าองค์ปัจจุบัน พระองค์มีดำรัสตอบพระอานนท์ว่าด้วยวิธีปฏิบัติในพระพุทธสรีระ ตอนหนึ่งว่า *ดูก่อนอานนท์ ... พวกกษัตริย์ผู้เป็นบัณฑิตเป็นต้น พึงปฏิบัติในสรีระตถาคตเหมือนที่เขาปฏิบัติ*

พระสรีระพระเจ้าจักรพรรดิ พึงสร้างสถูปของตถาคตไว้ที่หนทางใหญ่ ๔ แพร่ง ชนเหล่าใดจักยกขึ้นซึ่งมาลัยของหอมหรือจุณจักอภิวาท หรือจักยังจิตให้เลื่อมใสในสถูปนั้น การกระทำเช่นนั้น จักเป็นไปเพื่อประโยชน์เกื้อกูล เพื่อความสุขแก่ชนเหล่านั้นสิ้นกาลนาน (ที.ม. (ไทย) 10/133/130) หลังจากพระพุทธองค์ปรินิพพานแล้วเบื้องต้นมีการสร้างธาตุเจดีย์บรรจุพระธาตุในเมืองสำคัญในชมพูทวีป 8 แห่ง ต่อมาในสมัยพระเจ้าอโศกมหาราช มีการสร้างสถูปเจดีย์บรรจุพระบรมสารีริกธาตุของพระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบันจำนวนมากมายนับไม่ถ้วนประดิษฐานทั่วชมพูทวีป โดยมักใช้ตัวเลข 84,000 เป็นการบอกจำนวนเจดีย์ที่สร้างขึ้นมาก และต่อมาได้มีการสร้างเจดีย์ตามคติข้างต้นในนานาประเทศที่พระพุทธศาสนาแผ่ไปถึง โดยถือว่าเจดีย์เป็นศูนย์กลางของพุทธศาสนสถาน เนื่องจากเป็นที่ประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุ และเป็นที่มาของชื่อว่าพระธาตุเจดีย์ในยุคต่อมา

การที่คัมภีร์ทางพระพุทธศาสนากล่าวถึงเจดีย์ของพระพุทธเจ้าข้างต้นแสดงให้เห็นว่า การสร้างเจดีย์เป็นสิ่งที่ได้รับรองจากพระไตรปิฎก และมีเรื่องราวที่เกี่ยวข้องกับการสร้างเจดีย์ในสมัยพุทธกาลที่พระพุทธองค์ทรงรับสั่งให้สร้างเจดีย์ด้วยพระองค์เอง ทำให้มีผู้ตีความว่าการสร้างเจดีย์ในพระพุทธศาสนานั้นเป็นพุทธประสงค์โดยตรง จากหลักฐานที่ปรากฏในคัมภีร์ทางพระพุทธศาสนาข้างต้นแสดงให้เห็นถึงการก่อตัวของประเพณีการสร้างเจดีย์ของพระพุทธศาสนาในสมัยพุทธกาลซึ่งเริ่มจากสิ่งที่ปฏิบัติกันอยู่ในประเพณีอินเดียโบราณที่มีมาก่อนสมัยพุทธกาล

เจดีย์กับความหมายหลายนัย

ตามรูปศัพท์และคติทางพระพุทธศาสนาที่เกี่ยวข้องกับเจดีย์ข้างต้น ทำให้เจดีย์มีความหมายหลายนัยและมีการเปลี่ยนแปลงตามยุคสมัยทางศิลปะเจดีย์ ดังนี้

1) เจดีย์ หมายถึง สถานที่ที่ควรบูชาและน่ารื่นรมย์ ซึ่งเป็นความหมายเดิมของเจดีย์มีมาก่อนคติทางพระพุทธศาสนา เป็นคติความเชื่อดั้งเดิมหรือเป็นคติที่เกี่ยวข้องกับการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของผู้คนทั่วไป ในยุคแรกเจดีย์เป็นสถานที่ที่ผู้คน

เคารพบูชาทั่วไป ตามความเชื่อของตนเองซึ่งเป็นสิ่งที่มีอยู่ตามธรรมชาติ ได้แก่ อาราม ต้นไม้ใหญ่ ต้นโพธิ์ กองทราย เนินดิน ป่า ภูเขา จอมปลวก ต่อมาสิ่งก่อสร้างด้วยอิฐเป็นต้นที่มีลักษณะเป็นทรงสูง แบบโอคว่ำ เจดีย์มักเป็นสถานที่รื่นรมย์ ดังเช่นข้อความในพระไตรปิฎกว่า.... *ดูกรอานนท์... เมืองเวสาลี น่ารื่นรมย์ อุเทนเจดีย์ โคตมเจดีย์ สัตตัมพเจดีย์ พหุปุตตเจดีย์ สารันทเจดีย์ ปาวาลเจดีย์ ต่างน่ารื่นรมย์* (ที.ม.(ไทย) 10/2/94/105) ถ้าเป็นสวนดอกไม้เป็นต้นเรียกว่า อารามเจดีย์ หากเป็นป่าที่สิงสถิตของเทวดา เรียกว่า วนเจดีย์ หากเป็นต้นไม้เรียกว่า รุกขเจดีย์ (ม.มู.อ.(ไทย) 17/1/297) เจดีย์ที่สิงสถิตของยักษ์ อาจเรียกชื่อตามชื่อของยักษ์ เช่น โคตมกเจดีย์ หมายถึงที่อยู่ของยักษ์ชื่อว่าโคตมกะ (องฺ.ติก.อ.(ไทย) 2/126/265)

จากร่องรอยที่กล่าวถึงเจดีย์ในคัมภีร์พระพุทธศาสนาดังกล่าวแสดงให้เห็นว่าเจดีย์เป็นวัฒนธรรมโบราณที่เกี่ยวข้องกับการบูชาสิ่งศักดิ์สิทธิ์ของมนุษย์ที่ปรากฏมาก่อนพุทธกาล และที่ตั้งของเจดีย์มักเป็นสถานที่ที่น่ารื่นรมย์ด้วย เมื่อพระพุทธศาสนาเกิดขึ้นจึงมีการประยุกต์เอาความหมายของเจดีย์มาใช้ดังความหมายที่สองเป็นต้นไป

2) เจดีย์ หมายถึง สถานที่และสิ่งของที่พระพุทธเจ้าเคยใช้สอยหรือบริโภค เช่น พระคันธกุฎีที่พักอาศัย เรียกว่า ปทุมุตตรเจดีย์ หมายถึง พระคันธกุฎีของพระพุทธเจ้านามว่าปทมุตตระ สถานที่ที่พระพุทธองค์ประทับเสวยวิมุตติสุขเรียกว่า อนิมิสเจดีย์ รัตนจงกรมเจดีย์ รัตนฆรเจดีย์ ต้นไทรใหญ่ในสวนตาลหนุ่มที่พระพุทธเจ้าเคยประทับเรียกว่า สุปติฏฐเจดีย์ (วิ.ม.อ.(ไทย) 6/4/ 1/1 10) สถานที่ที่พระพุทธเจ้าประทับแสดงมหาปเทส 4 เรียกว่า อานันทเจดีย์ (ที.ม.(ไทย)10/187/134) สถานที่ที่พระพุทธองค์ปลงอายุสังขาร เรียกว่า ปาวาลเจดีย์ (ที.ม.(ไทย)10/ 167/1 16) สถานที่เสด็จลงจากเทวโลก ณ ประตูเมืองสังกัสสนคร เรียกว่า อจลเจดีย์ สถานที่ตั้งมหาโพธิบัลลังก์ ปัจจุบันเรียกว่ามหาโพธิเจดีย์ สถานที่ถวายพระเพลิงพุทธสรีระเรียกว่า มกุฏพันธนเจดีย์ และรอยพระพุทธบาทที่ทรงประทับไว้เรียกว่า ปทเจดีย์ (ม.อุ.อ.(ไทย) 23/3/2/449) สถานที่ที่พระพุทธองค์ ทรงทำมหายมกปาฏิหาริย์ ณ เมืองสาวัตถี สถานที่ที่พระพุทธองค์ทรงทรมานช้างนาฬาคีรี ณ เมืองราชคฤห์ สถานที่ที่พระพุทธองค์ทรงทรมานพระยาวานร ณ เมืองเวสาลี ก็นับเป็นบริโภคเจดีย์ด้วย ทั้งนี้

คติในยุคต่อมานิยมนับพุทธบริขารต่างๆ ว่าเป็นบริโภคเจดีย์ด้วย ได้แก่ กายพันธ์กับบาตร อยู่ ณ เมืองปาฏลีบุตร ผ้าอุทกสาฎก อยู่ ณ เมืองบัญจาลราฐ ผ้าจัมขันธ์ อยู่ ณ เมืองโกศลราฐ ไม้สีพระทนต์ อยู่ ณ เมืองมิถิลา ผ้ากรองน้ำ อยู่ ณ เมืองวิเทหราฐ มีดกับกล่องเข็ม อยู่ ณ เมืองอินทปัตถ์ รองพระบาทและถลกบาตร อยู่ ณ บ้านอุสสิพราหมณคาม เครื่องลาด อยู่ ณ เมืองมกุฏนคร ผ้าไตรจีวร อยู่ ณ เมืองภัททราฐ และผ้านสีทนะ อยู่ ณ เมืองกุรุราฐ (ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา, 2513)

สำหรับสถูปที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธเจ้า หรือสถานที่ที่ใช้คำว่าสถูปแทนคำว่าเจดีย์ เช่น สถานที่ประกาศพระธรรมจักรในป่าอิสิปตนะปัจจุบันเรียกว่าธัมเมขสถูป บริเวณพระแท่นบรรทมสมัยปรินิพพานปัจจุบันมีทั้งสถูปและวิหาร สถูปเรียกว่ามหาปรินิพพานสถูป เป็นต้น ก็อยู่ในความหมายของเจดีย์ข้างต้นด้วย จะเห็นได้ว่าเจดีย์ประเภทนี้จะให้ความสำคัญกับสถานที่และบริขารที่พระพุทธเจ้าเคยใช้สอย ทุกประเภทถือว่าเป็นสิ่งที่ควรเคารพบูชา หรือเป็นเจดีย์สำหรับพุทธศาสนิกชน นอกจากนั้นการสร้างรอยพระพุทธบาทไว้เพื่อบูชาในสถานที่ต่างๆ ก็นิยมจัดเข้าในบริโภคเจดีย์ด้วย เพราะสถานที่ที่มีรอยพระพุทธบาทนั้นมักจะมีตำนานหรือเรื่องเล่าประกอบว่าพระพุทธเจ้าเคยเสด็จประทับรอยพระพุทธบาทไว้ ซึ่งพบได้ในวรรณกรรมตำนานของพื้นที่ในเขตวัฒนธรรมของกลุ่มคนนับถือพระพุทธศาสนา

3) เจดีย์ หมายถึงสถานที่บรรจุพระบรมสารีริกธาตุหลังจากพระพุทธเจ้าปรินิพพานแล้ว ในยุคแรกคือสถูปเจดีย์ที่สร้างบรรจุพระบรมสารีริกธาตุที่ของมาจากเจ้ามัลละที่เมืองทั้ง 8 ได้แก่ กรุงราชคฤห์ในแคว้นมคธ กรุงเวสาลีในแคว้นวัชชี กรุงกบิลพัสดุ์ในแคว้นสักกะ เมืองอัลลกัปปะ เมืองรามคาม เมืองเวฏฐทีปกะ เมืองกุสินาราในแคว้นมัลละฝ่ายเหนือ และเมืองปาวาในแคว้นมัลละฝ่ายใต้ เรียกว่า ธาตุเจดีย์ในยุคแรก และต่อมาธาตุเจดีย์นี้มีจำนวนมากในสมัยที่พระเจ้าอโศกมหาราชทรงรับสั่งให้สร้างเจดีย์บรรจุพระบรมสารีริกธาตุ ประดิษฐานทั่วชมพูทวีป และเมื่อพระองค์ส่งสมณฑูตไปเผยแผ่พระพุทธศาสนาในนานาประเทศ เจดีย์ที่สร้างในนานาประเทศที่นับถือพระพุทธศาสนานั้นจัดอยู่ในพระธาตุเจดีย์ ซึ่งส่วนหนึ่งมีรูปแบบศิลปกรรมที่สืบทอดจากแผ่นดินแม่และผสมผสานตามคติ

ท้องถิ่นนั้นๆ นิยมเรียกว่าพระธาตุเจดีย์ เจดีย์ตามความหมายนี้เป็นที่รู้จักและเข้าใจของผู้คนส่วนใหญ่ในปัจจุบันที่มักจะถือกันว่า เจดีย์ในพระพุทธศาสนาหมายถึงสถานที่บรรจุพระบรมสารีริกธาตุของพระพุทธเจ้า

4) เจดีย์ หมายถึง พระธรรมที่พระพุทธเจ้าตรัสรู้ เรียกว่าธรรมเจดีย์ ด้านรูปแบบในยุคแรกบันทึกอยู่ในความทรงจำของพระสาวกและถ่ายทอดด้วยมุขปาฐะ นอกจากนั้นยังหมายถึงธรรมจากคำพูดรวมทั้งคำที่กล่าวสรรเสริญพระพุทธเจ้า พระธรรมและพระสงฆ์ อันเป็นประโยชน์เบื้องต้นแห่งพรหมจรรย์ ก็เรียกว่าธรรมเจดีย์ด้วย ต่อมาในยุคที่ถ่ายทอดเป็นตัวอักษรราวพุทธศตวรรษที่ 4-5 ธรรมเจดีย์จึงหมายถึงคัมภีร์ในรูปแบบใบลาน หนังสือ เป็นต้น นอกจากนั้นความหมายของธรรมเจดีย์นี้เป็นความหมายเชิงนามธรรมของเจดีย์ที่ไม่มีรูปแบบวัตถุเป็นกำหนด ซึ่งนอกจากจะแสดงให้เห็นว่าความเคารพในสัจธรรมแล้ว ยังเป็นความหมายที่บ่งบอกถึงลักษณะของธรรมในพระพุทธศาสนาด้วย

5) เจดีย์ หมายถึงทุกสิ่งทุกอย่างที่สร้างขึ้นเพื่อระลึกถึงพระพุทธเจ้า ความหมายนี้ตรงกับความหมายของคำว่าอุทเทสิกเจดีย์ ได้แก่ พระพุทธรูป และสิ่งอื่นที่สร้างขึ้นเพื่ออุทิศหรือระลึกถึงพระพุทธเจ้า

สำหรับความหมายโดยทั่วไป พระยาอนุมานราชธนได้ความหมายของเจดีย์ไว้เป็นสองนัยว่านัยแรกหมายถึงสิ่งก่อสร้างเป็นรูปคล้ายลอมฟางมียอดแหลม เรียกกันเป็นสามัญว่า พระเจดีย์ นัยที่สองหมายถึง ที่เคารพนับอันเป็นความหมายเคลื่อนจากความหมายนัยแรก (พระยาอนุมานราชธน, 2503)

ในส่วนของราชบัณฑิตยสถานได้ให้ความหมายไว้ว่า สิ่งก่อสร้างคล้ายลอมฟางมียอดแหลม บรรจุสิ่งที่นับถือมีพระธาตุ เป็นต้น (ราชบัณฑิตยสถาน, 2546)

พระพรหมคุณาภรณ์ได้ให้ความหมายของเจดีย์ไว้ว่า เจดีย์หมายถึงสถานที่สิ่ง หรือบุคคลที่ควรเคารพนับถือบูชา ในด้านศิลปกรรมไทยหมายถึงสิ่งซึ่งก่อเป็นรูปคล้ายลอมฟาง มียอดแหลม บรรจุสิ่งที่นับถือมีพระธาตุ และอัฐิบรรพบุรุษเป็นต้น เนินดินเหนือหลุมฝังศพ หลุมฝังศพหรือสถูป เสาที่คล้ายรูปกรวยเป็นเหลี่ยมสำหรับบรรจุอัฐิของคนตาย และสถานที่บูชาสักการะ (พระพุทธเจ้า) มีความหมายเหมือนกับสถูป (พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต), 2553)

ความหมายตามรูปแบบสิ่งก่อสร้างนอกจากจะหมายถึงเนินดิน ดินที่พูนขึ้นและสิ่งก่อเป็นรูปคล้ายลอมฟางแล้ว ยังหมายถึงสิ่งที่มีรูปทรงคล้ายบาตรคว่ำอยู่บนฐานที่วางตามคติทางพุทธศิลป์ทางทิเบตว่า แบบพระสถูปเจดีย์นั้นพระพุทธองค์ดำริขึ้นโดยเอาผ้าไตรพับเป็นสี่เหลี่ยมซ้อนกันแล้วเอาบาตรคว่ำบนนั้น เอาธารพระกรปักเป็นยอด (ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา, 2513) ลักษณะของบาตรที่วางบนไตรจีวรจึงเหมือนเจดีย์ทรงโอคว่ำและมีธารพระกรวางตั้งอยู่ทำให้ดูเหมือนมียอดแหลม

สันติ เล็กสุขุม ได้ให้ความหมายทางพุทธศิลป์ว่า เจดีย์หมายถึงสิ่งก่อสร้างในพุทธศาสนาอันควรแก่การเคารพบูชา มีทั้งสร้างขึ้นเพื่อบรรจุอัฐิธาตุหรือเพื่อประดิษฐานพระพุทธรูปหรือเพื่อเป็นที่ระลึก เป็นต้น เจดีย์ เป็นคำที่ไม่บ่งถึงลักษณะทรวดทรง ต้องมีคำขยายซึ่งแบ่งออกเป็น 2 ประเภท คือ คำขยายที่ให้ความหมายทางด้านตำแหน่งที่ตั้งหน้าที่ใช้งาน โดยมักบ่งถึงขนาดและความสำคัญด้วย เช่น เจดีย์ประธาน เจดีย์ราย ส่วนคำขยายที่ให้ความหมายทางด้านรูปแบบ ได้แก่ เจดีย์ทรงระฆัง เจดีย์ทรงปรางค์ เจดีย์ทรงปราสาท เป็นต้น คำขยายประเภทหลังมีมากกว่าคำขยายประเภทแรก จากการให้ความหมายเจดีย์ตามการวางตำแหน่งเจดีย์เพื่อให้เกิดความเหมาะสมในพื้นที่ ทำให้เกิดเจดีย์ที่มีความหมายตามตำแหน่งที่บ่งบอกถึงความสำคัญของเจดีย์นั้น คือ 1) เจดีย์ประธาน หมายถึง พระเจดีย์ที่ถูกวางตำแหน่งที่เป็นประธานของกลุ่มเจดีย์ 2) เจดีย์ราย หมายถึงพระเจดีย์ขนาดย่อมที่วางรายรอบอาคารที่เป็นประธาน 3) เจดีย์ทิศ หมายถึง พระเจดีย์ที่วางอยู่ในทิศทั้ง 4 หรือมุมทั้ง 4 4) เจดีย์คู่ หมายถึงเจดีย์ที่ทำเป็นคู่ตั้งอยู่ด้านหน้าอาคารสำคัญ เช่นหน้าโบสถ์ 5) เจดีย์หมู่ หมายถึงเจดีย์ที่สร้างเป็นกลุ่มหรือเป็นหมู่ในบริเวณเดียวกัน (สันติ เล็กสุขุม, 2552)

รุ่งโรจน์ ธรรมรุ่งเรือง ได้ให้ความหมายของรูปทรงสถูปหรือเจดีย์ว่า รูปทรงสถูป มาจาก เนินดินฝังศพ กล่าวคือ เกิดจากการทำพูนดินเหนือหลุม ซึ่งเป็นประเพณีการปลงศพที่เก่าแก่และพบได้ทั่วไปในทุกมุมโลก การทำเช่นนี้เป็นต้นกำเนิดของสถูปประดิษฐานพระบรมสารีริกธาตุ แรกเริ่มก็เป็นแต่เพียงเนินดินที่พูนขึ้นเหนือที่ฝังผอบบรรจุพระบรมสารีริกธาตุ ซึ่งเป็นรูปแบบที่เทียบได้กับหลุมฝังศพหรือ

หลุมฝังภาชนะบรรจุกระดูกที่มีพูนดินคลุมอยู่ จากนั้นจึงมีพัฒนาการจนกลายเป็นสถูปอย่างที่คุ้นเคยกัน สถูปในระยะแรกเริ่มมีรูปทรงที่เรียกกันว่า ทรงโอคว่ำ ซึ่งพัฒนามาจากพูนดินนั่นเอง ต่อมาสถูปมีพัฒนาการทางด้านรูปแบบที่สูงเพรียวมากขึ้นจนกลายเป็นทรงกลมหรือทรงระฆังแบบไทย (รุ่งโรจน์ ธรรมรุ่งเรือง,2560)

ศักดิ์ชัย สายสิงห์ ได้ให้ความหมายตามรูปแบบของพัฒนาการสิ่งก่อสร้างที่เรียกว่า เจดีย์ ว่ามีความหมายเดียวกับสถูปซึ่งหมายถึงพูนดิน หรือเนินดินเหนือหลุมฝังศพหรือกระดูกของบุคคลที่ควรแก่การเคารพบูชา เป็นธรรมเนียมมาก่อนพุทธกาล ต่อมาชาวพุทธได้นำมาปรับใช้เพื่อประดิษฐานพระสารีริกธาตุของพระพุทธเจ้าหรือพระอัฐิธาตุของพระสาวกองค์สำคัญๆ และเรียกต่างกันไป เช่นเจติยะ (cetiya) (ภาษาบาลี) หรือไจตยะ (ภาษาสันสกฤต)หมายถึงสิ่งเตือนใจ ในประเทศศรีลังกาเรียกว่า ดาโกบา (dagoba) ในประเทศเนปาลและเขตการปกครองทิเบตเรียกว่า ไจตยะ (caitaya) ส่วนในประเทศไทยเรียกว่า สถูป (sthupa) เจดีย์ (chedi) หรือสถูปเจดีย์ ยุคแรกเริ่มที่พัฒนามาจากเนินดินหลุมฝังศพมีรูปทรงโอคว่ำ มีส่วนฐานที่มาจากเขื่อนกั้นดินไม่ให้เนินดินพังทลายกลายเป็นฐานเจดีย์เรียกว่าเวที ส่วนเนินดินพัฒนามาเป็นองค์สถูปสำหรับบรรจุพระบรมสารีริกธาตุเรียกว่า อัณฑะ ส่วนบัลลังก์คือรั้วล้อมรอบฉัตรเรียกว่า หรรมิกา ส่วนยอดคือ ฉัตรที่แสดงฐานะผู้ตายเรียกว่า ฉัตรวารี ต่อมาสถูปได้มีวิวัฒนาการสูงขึ้นและมีขนาดเล็กลง อัณฑะมีลักษณะคล้ายระฆังจึงนิยมเรียกว่า ทรงระฆัง ส่วนยอดที่เป็นฉัตรได้พัฒนามาเป็นปล้องคล้ายปีไฉนจึงเรียกว่า ปล้องไฉน (ศักดิ์ชัย สายสิงห์, 2560)

ปัจจุบันเจดีย์เป็นคำเรียกสิ่งก่อสร้างคล้ายลอมฟางที่ประกอบด้วยส่วนยอด ส่วนเรือนธาตุและส่วนฐาน องค์ประกอบของแต่ละส่วนในแต่ละยุคสมัยของศิลปะการสร้างเจดีย์มีรูปแบบและส่วนประกอบต่างกันตามวิวัฒนาการทางช่าง และตามคติทางพระพุทธศาสนาที่รับปรับเปลี่ยนสืบทอดกันตามยุคสมัยของศิลปะในแต่ละท้องถิ่น องค์ประกอบที่สำคัญได้แก่ ส่วนยอดมีหยดน้ำค้าง มีปล้องไฉน มีบัลลังก์ ส่วนเรือนธาตุ มีองค์ระฆัง มีซุ้มจระนำ และส่วนฐาน มีฐานเขียง ชั้นเขียง และฐานลูกแก้วอกไก่ เป็นต้น (สันติ เล็กสุขุม, 2538)

จะเห็นได้ว่าความหมายตามรูปศัพท์เจดีย์หมายถึงสิ่งที่ควรเคารพบูชา ซึ่งรวมทั้งบุคคล สถานที่และสิ่งของ ตามความหมายเดิมยังหมายถึงสถานที่ที่ควรบูชาและเป็นที่น่ารื่นรมย์ด้วย คำว่าเจดีย์จึงมีความหมายกว้างมากครอบคลุมสิ่งที่ผู้คนให้ความเคารพบูชาทั้งที่เป็นรูปธรรมและนามธรรม ต่อมาจึงเป็นสถานที่ศักดิ์สิทธิ์ที่ควรบูชาตามคติทางพระพุทธศาสนาและเรียกว่าพุทธเจดีย์คือเจดีย์ที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธเจ้ารวมเอาสถานที่เคยประทับในโอกาสสำคัญต่างๆ เช่น สถานที่ตรัสรู้ สถานที่แสดงธรรมเทศนา สถานที่แสดงปาฏิหาริย์ และสถานที่ปรินิพพาน รวมทั้งพระธรรมที่อยู่ในรูปมุขปาฐะในยุคแรกและในรูปแบบตัวอักษรหรือคัมภีร์ในยุคต่อมาก็จัดเป็นเจดีย์ตามความหมายที่ว่าเป็นสิ่งที่ชาวพุทธควรเคารพบูชา ดังนั้นสิ่งที่เรียกว่าเจดีย์ตามคติเดิมข้างต้นจึงไม่ได้หมายเพียงถึงสิ่งก่อสร้างที่เป็นรูปทรงเจดีย์ตามที่เห็นกันทั่วในปัจจุบัน

หลังพุทธปรินิพพาน พุทธเจดีย์จึงถูกทำให้เข้าใจว่าหมายถึงสิ่งก่อสร้างคล้ายลอมฟางที่พัฒนาการมาจากการพูนดินเหนือหลุมศพ มีรูปทรงคล้ายโอคว่ำหรือบางแห่งเรียกคล้ายบาตรคว่ำ ที่มียอดแหลม มีการสร้างสรรค์เจดีย์ที่เรียกว่าธาตุเจดีย์ สถูป หรือที่นิยมเรียกรวมกันว่าสถูปเจดีย์ ในนานาประเทศที่ประชาชนนับถือพระพุทธศาสนา เพื่อบรรจุพระบรมสารีริกธาตุและพระพุทธรูปจำนวนมาก โดยประเทศในแถบเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ได้รับอิทธิพลจากรูปแบบเจดีย์ของอินเดีย ศรีลังกา และพม่า ผสมผสานกับงานศิลปกรรมในท้องถิ่นและส่วนหนึ่งได้รับอิทธิพลหรือดัดแปลงรูปศิลปกรรมจากศาสนาพราหมณ์ฮินดู ในด้านวิวัฒนาการของเจดีย์ในความหมายปัจจุบันนั้น มีรูปแบบตามศิลปะในยุคสมัยและสกุลช่างต่างๆ มีการแบ่งยุคสมัยตามพัฒนาการของศิลปะการสร้างเจดีย์ตั้งแต่ยุคที่เป็นต้นกำเนิดของเจดีย์เริ่มจากเจดีย์ศิลปะอินเดีย เจดีย์ศิลปะลังกา เจดีย์ศิลปะชวา เจดีย์ศิลปะจาม เจดีย์ศิลปะเขมร เจดีย์ศิลปะพม่า เจดีย์ศิลปะทวารวดี และเจดีย์ศิลปะศรีวิชัย ซึ่งแพร่หลายในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในส่วนของประเทศไทย มีเจดีย์ที่เป็นศิลปะเขมรในไทย เจดีย์ศิลปะลพบุรี เจดีย์ศิลปะหริภุญชัย เจดีย์ศิลปะสุโขทัย เจดีย์ศิลปะล้านนา เจดีย์ศิลปะอยุธยา เจดีย์ศิลปะล้านช้าง และเจดีย์ศิลปะรัตนโกสินทร์ ในส่วนของประเทศไทยรูปแบบทางศิลปะของเจดีย์สะท้อนความเป็นมาของสังคมไทย

และแสดงให้เห็นถึงศรัทธาในพระพุทธศาสนา ความเจริญรุ่งเรือง และความเสื่อมของพระพุทธศาสนาและบ้านเมืองได้เป็นอย่างดี รูปแบบของเจดีย์มีส่วนที่เหมือนและแตกต่างกันในแต่ละยุคสมัย ตามพื้นฐานทางวัฒนธรรม แหล่งบันดาลใจทางศิลปกรรม และรสนิยมของช่าง ทั้งนี้แยกรูปแบบของเจดีย์ในแต่ละสมัยออกเป็นสองตระกูลคือ เจดีย์ที่ไม่มีเรือนธาตุ ได้แก่ เจดีย์ทรงระฆัง และเจดีย์ที่มีเรือนธาตุ ได้แก่เจดีย์ทรงปราสาท ซึ่งในแต่ละสมัยจะมีการสร้างสรรค์เจดีย์ที่เป็นเอกลักษณ์ของตัวเอง เช่น ในสายวิวัฒนาการของเจดีย์ทรงระฆังจะมีส่วนรองรับองค์ระฆังในสมัยสุโขทัยเป็นแบบบัวถลา ในสมัยล้านนาเป็นชุดบัวคว่ำ-บัวหงาย ในสมัยอยุธยาเป็นมาลัยเถา เป็นต้น ในด้านรูปแบบเจดีย์มีเอกลักษณ์ของศิลปะแต่ละสมัย เช่น สมัยสุโขทัยมีเจดีย์ทรงยอดดอกบัวตูมหรือทรงพุ่มข้าวบิณฑ์ ในสมัยล้านนามีเจดีย์ทรงระฆังและเจดีย์ทรงปราสาทยอดแบบล้านนา ในสมัยอยุธยามีเจดีย์ทรงปรางค์ เจดีย์เพิ่มมุม-ย่อมุมเจดีย์ทรงเครื่อง เป็นต้น (ศักดิ์ชัย สายสิงห์, 2560) ผู้สนใจรายละเอียดแต่ละยุคสมัยสามารถศึกษาจากงานด้านประวัติศาสตร์ศิลป์โดยเฉพาะ

ปัจจุบันในบางท้องถิ่นมีการสร้างเจดีย์ขึ้นเพื่อการบรรจุอัฐิหรือเก็บอัฐบริขารของพระสงฆ์ที่ประชาชนให้ความเคารพนับถือ มีการสร้างเจดีย์เพื่อเป็นอนุสรณ์สถานให้แก่พระมหากษัตริย์และพระบรมวงศานุวงศ์รวมทั้งมีการสร้างเจดีย์สำหรับบรรจุอัฐิของประชาชนทั่วไปด้วย

แนวคิดพื้นฐานด้านประติมานวิทยาของเจดีย์

เดิมความหมายทางประติมานวิทยา เกิดจากการประยุกต์เอาเนินดินที่พูนขึ้นที่หลุมฝังศพของคนยุคโบราณมาสร้างให้เป็นเจดีย์ ดังนั้นคติในการสร้างจึงเป็นประเด็นสำคัญที่ต้องมีคำอธิบายว่าแตกต่างจากคติเรื่องการสร้างหลุมฝังศพอย่างไร หากถือตามพัฒนาการของความเชื่อทางศาสนา ประเพณีการฝังศพของคนโบราณจะเห็นว่าได้รับการยอมรับและปฏิบัติเป็นประเพณีในศาสนาแบบเทวนิยมเป็นหลัก เนื่องจากสอดคล้องกับคำสอนของศาสนาที่เชื่อในพระเจ้าและฝังไว้รอวันพิพากษาของพระเจ้าตามที่ปรากฏในคัมภีร์ แต่ตามคติพระพุทธศาสนาซึ่งมุ่งสอน

ให้เข้าใจหลักไตรลักษณ์นั้นมีรูปแบบในการจัดการศพต่างกัน ดังนั้นคติการสร้างศิลปะทางศาสนาของพระพุทธศาสนาจะต้องสอดคล้องกับหลักคำสอนหรือหลักปรัชญาพื้นฐานด้วย การสร้างเจดีย์ก็เช่นเดียวกัน ความหมายทางประติมานวิทยาต้องสอดคล้องกับหลักพุทธปรัชญาด้วย

เนื่องจากลักษณะเนินดินที่กลายเป็นรูปทรงเจดีย์ไม่สะท้อนหลักการพื้นฐานทางพระพุทธศาสนา จึงมีการอธิบายลักษณะรูปทรงของเจดีย์ด้วยสิ่งอื่นได้แก่ ความหมายเกี่ยวกับสิ่งที่ทรงอยู่เป็นอยู่ตามเหตุปัจจัย เป็นองค์ประกอบของสิ่งที่เป็นรูปธรรมทั้งปวงเรียกว่าธาตุ 4 โดยใช้ส่วนต่างๆ ของเจดีย์เป็นสัญลักษณ์แทน กล่าวคือ ส่วนฐานเป็นสัญลักษณ์แทนธาตุดินหรือปฐวีธาตุ ส่วนเรือนธาตุหรือส่วนกลางของเจดีย์ เป็นสัญลักษณ์แทนธาตุน้ำหรืออาโปธาตุ ส่วนยอดเป็นสัญลักษณ์แทนธาตุไฟและธาตุลม หรือเตโชธาตุและวาโยธาตุ

สิ่งที่มียอดคล้ายหยดน้ำค้างบนใบหญ้า มีลักษณะเป็นกองพูนขึ้นคล้ายกองข้าว และคล้ายบาตรคว่ำ โดยอธิบายให้เห็นว่าที่ว่ายอดเจดีย์มีลักษณะเหมือนน้ำค้างบนใบหญ้า ให้ความรู้สึกว่าพร้อมที่จะหายไปเสมอ มีลักษณะที่เกิดขึ้นและดับลงหรือเปลี่ยนแปลงไปอย่างรวดเร็วซึ่งสะท้อนถึงความเป็นอนิจจัง (ปัจจุบันมักให้ความหมายว่า หยดน้ำค้างเป็นสัญลักษณ์ของนิพพาน) กองข้าวเป็นความหมายของทุกข์ เช่น เดียวกับความทุกข์ของขันธ์ห้า หรือที่เรียกขันธ์ห้าว่ากองของรูปกับนาม หรือการรวมตัวกันของรูปกับนามเรียกว่าขันธ์ห้าและการยึดมั่นในกองแห่งขันธ์ห้าเป็นทุกข์ ซึ่งสะท้อนหลักทุกขัง และลักษณะของบาตรคว่ำแสดงให้เห็นถึงความว่างเปล่าภายใน หรือความไม่มีตัวตนถาวรให้ยึดมั่นถือมั่น ซึ่งสะท้อนความเป็นอนัตตา และหลักอนัตตาเป็นหลักการค้นพบที่ยิ่งใหญ่และสำคัญของพระพุทธศาสนา การสร้างส่วนที่คล้ายบาตรคว่ำให้มีขนาดใหญ่เพื่อให้รู้สึกถึงความสำคัญของหลักอนัตตาและมองเห็นแต่ไกลจึงนับเป็นที่นิยมในยุคแรก (Martin Wickramasinghe, 1997)

หลักไตรลักษณ์จึงเป็นหลักธรรมชุดแรกที่นำมาอธิบายรูปทรงของเจดีย์ จึงขอนำเสนอความสำคัญและความหมายเพิ่มเติมของหลักไตรลักษณ์โดยสังเขป กล่าวคือ เป็นหลักธรรมที่สะท้อนความจริงที่ต้องมีแก่สิ่งทั้งหลายที่ปรุงแต่งทั้งหมด

(สังขาร) เสมอกัน ไตรลักษณ์จึงเรียกอีกอย่างหนึ่งว่า สามัญญลักษณะ การตระหนักรู้และเข้าใจกฎไตรลักษณ์ทำให้เกิดความเบื่อหน่ายคลายความยึดมั่นถือมั่นในสิ่งต่าง ๆ จนนำไปสู่ปัญญาหรือความเห็นชอบว่าไม่ใช่เรา ไม่ใช่ของเรา หรือไม่ใช่ตัวตนของเรา ดังพุทธพจน์ที่ว่า ภิกษุทั้งหลาย จักษุเป็นของไม่เที่ยง สิ่งใดไม่เที่ยง สิ่งนั้นเป็นทุกข์ สิ่งใดเป็นทุกข์ สิ่งนั้นเป็นอนัตตา สิ่งใดเป็นอนัตตาสิ่งนั้นท่านทั้งหลายพึงเห็นด้วยปัญญาอันชอบ ตามความเป็นจริงอย่างนี้ว่า นั่นไม่ใช่ของเรา นั่นไม่เป็นเรา นั่นไม่ใช่ตัวตนของเรา (สำ.สฬ.(ไทย) 18/1/1) หลักธรรมดังกล่าวเรียกสั้นๆ ว่า อนิจจัง ทุกขัง อนัตตา

หลักไตรลักษณ์ เป็นหลักธรรมที่พระพุทธเจ้าทรงพร่ำสอนในโอกาสต่างๆ มาก แต่การที่จะเห็นหลักไตรลักษณ์ข้างต้นนั้นเป็นเรื่องที่ยากสำหรับปุถุชนทั่วไป เพราะถูกปกปิดไปด้วยอาการต่างๆ กล่าวคือ การต่อเนื่องของสังขารที่เรียกว่า สันตติ จะปิดบังไม่ให้เห็นอนิจจลักษณะ อิริยาบถที่เปลี่ยนไปจะปิดบังไม่ให้เห็นทุกขลักษณะ และความเข้าใจหรือความรู้สึกว่าเป็นกลุ่มเป็นก้อนเป็นแท่งที่เรียกว่า ฆนสัญญา จะปิดบังอนัตตลักษณะ เนื่องด้วยความจริงของชีวิตถูกปกปิดดังกล่าว ทำให้จิตใจของมนุษย์มีแนวโน้มที่จะยึดมั่นถือมั่นในสิ่งต่างๆ โดยเฉพาะความยึดมั่นถือมั่นในขันธ์ห้าอันเป็นสาเหตุแห่งทุกข์ ซึ่งทุกข์ในการยึดมั่นถือมั่นในขันธ์ห้านี้หมายเอาทุกข์ทางใจที่แตกต่างจากทุกขตาหรือทุกขลักษณะที่เป็นอาการของสังขารทั้งปวง หากศิลปะทางพระพุทธศาสนาที่สำคัญโดยเฉพาะการสร้างสรรค์เจดีย์เป็นสื่อสะท้อนให้เห็นความเห็นจริงตามกฎแห่งไตรลักษณ์แล้ว ย่อมก่อให้เกิดความหน่ายกับกองสังขาร เมื่อเกิดความเบื่อระอากับอาการของสังขารทั้งปวง ทำให้คลายความยึดมั่นถือมั่นได้ลง จนที่สุดเมื่อมีปัญญาเห็นชอบว่านั่นไม่ใช่เรา ไม่ใช่ของเรา หรือไม่ใช่ตัวตนของเราแล้ว ตัณหาก็ไม่มีที่ตั้งอยู่ย่อมดับไป เมื่อตัณหาดับทุกข์ก็พลอยดับไปด้วย การหยั่งเห็นไตรลักษณ์หรือกฎธรรมชาติดังกล่าวจึงนับว่ามีความสำคัญเพราะนำไปสู่การดับทุกข์ในชีวิตตามหลักคำสอนของพระพุทธเจ้า การอธิบายปติมานวิทยาของของเจดีย์ตามหลักไตรลักษณ์ดังกล่าวจึงเป็นการสะท้อนหลักพุทธปรัชญาในเจดีย์ด้วย

ยุคที่มีการสร้างธาตุเจดีย์จำนวนมากไปยังนานาประเทศ มีคติว่าเป็นสร้างเพื่อบรรจุพระบรมสารีริกธาตุซึ่งคัมภีร์ที่เสนอไว้ข้างต้นรับรองว่าพระธาตุของพระพุทธเจ้าองค์ปัจจุบันจะถูกนำไปบรรจุในเจดีย์ที่สร้างไว้ในนานาประเทศ การปฏิบัติต่อเจดีย์จึงต้องปฏิบัติด้วยเคารพบูชา และการบูชาเจดีย์จึงเป็นเหมือนการบูชาพระพุทธเจ้าด้วย เมื่อรูปแบบของเจดีย์มีการพัฒนาการจากรูปทรงโอคว่ำเป็นรูปทรงหลายแบบในปัจจุบัน เช่น แบบแบบทรงกรวยกลม แบบทรงกรวยเหลี่ยม มีแบบสี่เหลี่ยมมุมย่อ และสี่เหลี่ยมฐานสูง แบบทรงกรวยซ้อนบนฐานสี่เหลี่ยม แบบผสมผสานมณฑปเป็นส่วนฐานล่างโดยมีพระสถูปเจดีย์ซ้อนบนหลังคา แบบทรงปราสาทที่ดัดแปลงมาจากศาสนาพราหมณ์-ฮินดู แบบทรงดอกบัวตูมและพระสถูปเจดีย์แบบทรงเบ็ดเตล็ด และมีวิวัฒนาการทางศิลปะของรูปแบบตั้งแต่ยุคแรกในอินเดีย ศรีลังกาและแพร่หลายไปในนานาประเทศโดยเฉพาะในเอเชียตะวันออกเฉียงใต้มีการสร้างสรรค์ให้มีลักษณะเป็นเอกลักษณ์ของแต่ละยุคสมัยในแต่ละพื้นที่ ในส่วนของการให้ความหมายทางประติมานวิทยามีการสร้างความหมายเหมือนกับศาสนสถานของศาสนาพราหมณ์โดยเฉพาะการนำเรื่องแนวคิดจักวาลวิทยาหรือแนวคิดเรื่องมณฑลจักรวาลจำลอง และแนวคิดเรื่องการเป็นศูนย์กลางของชีวิตและชุมชนมาใช้ในการสร้างพระธาตุเจดีย์ด้วย

ในส่วนของมิติทางสังคมการเมืองการปกครองในยุคสมบูรณาญาสิทธิราชย์การสร้างสิทธิธรรมของกษัตริย์ในการปกครองผู้คนให้จงรักภักดีต่างก็สร้างศาสนสถานรวมทั้งเจดีย์ให้สอดคล้องกับคติการปกครองที่สร้างขึ้นโดยเฉพาะคติเรื่องผู้ปกครองเป็นสมมติเทพและเป็นธรรมราชา โดยเฉพาะการเมืองการปกครองในสมัยรัฐจารีต พระธาตุเจดีย์เป็นสิ่งที่ขึ้นโดยผู้ปกครองหรือกษัตริย์และขุนศึกเพื่อเป็นส่วนหนึ่งในการแสดงบารมีในการปกครอง (https://www.youtube.com/watch?v=igKW589A934 เข้าถึงเมื่อวันที่ 25 มีนาคม 2565)

ต่อมาในช่วงที่มีการส่งเสริมด้านปริยัติหรือการศึกษาคัมภีร์ได้แพร่หลายมากขึ้นทำให้มีการให้ความหมายตามรูปทรงส่วนต่างๆ ของเจดีย์ตามหลักธรรมสำคัญทางพระพุทธศาสนาด้วย กล่าวคือ ส่วนยอด คือ หยาดน้ำค้าง หมายถึงพระนิพพาน ปลีต้น ปลียอด หมายถึงมรรค 4 ผล 4 ปล้องไฉน บางนัยแสดงถึงจำนวน

พระพุทธเจ้า เช่น 24 พระองค์ 28 พระองค์ หรือแสดงหลักธรรมตามจำนวนปล้อง เช่น บารมี 10 หรือบารมี 30 ทัศ มรรคมีองค์ 8 โลกุตรธรรม 9 โพชฌงค์ 7 อริยสัจ 4 เป็นต้น ส่วนบัลลังก์ สื่อถึงพุทธอาสน์ ที่ประทับแสดงธรรมของพระพุทธองค์ ส่วนองค์ระฆัง รวมองค์ระฆัง คอระฆัง หรือบางแห่งเรียกครรพธาตุ หมายถึง อนัตตา หรือสุญญตา และส่วนฐานของเจดีย์หมายถึงภพภูมิต่างๆ ตามคติทางพระพุทธศาสนา จะเห็นได้ว่าการให้ความหมายทางประติมานวิทยาเชื่อมโยงกับเรื่องราวในพระพุทธศาสนา ไม่ว่าจะเป็นพุทธประวัติ หลักธรรม ตำนานทางศาสนา และตำนานท้องถิ่น ตลอดจนการสร้างบ้านเมืองของกลุ่มชนที่ผสมผสานกับคติทางพระพุทธศาสนาให้เป็นเอกลักษณ์ทางวัฒนธรรมด้วย

บทสรุป

จากความหมายข้างต้นทำให้เห็นว่าคำว่าเจดีย์มีพัฒนาการทางความหมายอย่างต่อเนื่องตามการเปลี่ยนแปลงทางสังคมและวัฒนธรรม การเปลี่ยนแปลงด้านความหมายตั้งแต่หมายถึงที่ควรบูชาและน่ารื่นรมย์ตามธรรมชาติ จนถึงสิ่งก่อสร้างที่มีรูปทรงคล้ายลอมฟางมียอดแหลมหรือทรงบาตรคว่ำ พัฒนาการด้านรูปแบบของเจดีย์ตั้งแต่การพูนดินคล้ายหลุมศพจนถึงรูปแบบตามคติของสกุลช่างศิลปะสมัยต่างๆ นั้น แสดงให้เห็นว่าเจดีย์เป็นสิ่งที่มีพัฒนาการควบคู่กับพัฒนาการของศิลปะทางพระพุทธศาสนา อีกทั้งจากความหมายข้างต้นทำให้ตีความได้ว่าเจดีย์ทางพระพุทธศาสนาหรือพุทธเจดีย์นั้นหมายถึงทุกสิ่งทุกอย่างที่เกี่ยวข้องกับพระพุทธเจ้า เจดีย์ตามคติทางพระพุทธศาสนา จึงเป็นคำที่มีความหมายกว้างและลึกซึ้งอาจกล่าวได้ว่าไม่มีรูปแบบตายตัว ส่วนการที่จะทราบได้ว่าเป็นเจดีย์ในวัฒนธรรมใด ต้องศึกษาจากรูปแบบของเจดีย์ที่สืบทอดตามสกุลช่างในยุคสมัยนั้นเป็นเกณฑ์

อนึ่งเนื่องจากเจดีย์เป็นองค์ประกอบสำคัญของศิลปวัตถุทางพระพุทธศาสนา นอกจากจะสื่อถึงสุนทรียะแล้วยังมีนัยทางประติมานวิทยาที่สามารถศึกษาความหมายเชิงประติมานวิทยาที่จะท้อนประวัติความเป็นมาขององค์ประกอบของเจดีย์ตามแบบสกุลช่างศิลปะสมัยต่างๆ รวมทั้งคติในการสร้างในแต่ละยุคสมัย

ที่สะท้อนถึงอุดมการณ์ทางสังคมและวัฒนธรรมในยุคนั้นๆ อีกทั้งการให้ความหมายทางประติมานวิทยานอกจากจะทำให้ทราบถึงมูลเหตุการสร้าง ตำนานทางพระพุทธศาสนาและเรื่องเล่าในท้องถิ่นประกอบแล้ว ยังแสดงถึงสัญลักษณ์แทนหลักธรรมสำคัญทางพระพุทธศาสนาด้วย เจดีย์จึงนับว่าเป็นงานสร้างสรรค์ที่สะท้อนความเป็นพุทธศิลป์ทั้งด้านรูปธรรมและนามธรรม

เอกสารอ้างอิง

กรมศิลปากร. (2550). **แนวทางการอนุรักษ์โบราณสถานสำหรับพระสงฆ์**. กรุงเทพฯ : สำนักโบราณคดี กรมศิลปากร กระทรวงวัฒนธรรม.

ดำรงราชานุภาพ, สมเด็จฯ กรมพระยา. (2513). **ตำนานพระพุทธเจดีย์**. พระนคร: ศิลปาบรรณาคาร.

พระโมคคัลลานเถระและพระสุภูติเถระ. (2535). **อภิธานัปปทีปิกาและอภิธานัปปทีปิกาสูจิ**. กรุงเทพฯ: มหากุฏราชวิทยาลัย.

พระมหาสมจินต์ สมมาปญฺโญ. (2547). **เจดีย์ในพระพุทธศาสนา**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

พระพรหมคุณาภรณ์ (ป.อ.ปยุตฺโต). (2553). **พจนานุกรมพุทธศาสตร์ฉบับประมวลศัพท์**. กรุงเทพฯ: ธนธัชการพิมพ์ จำกัด.

พระยาอนุมานราชธน. (2503). **เรื่องเจดีย์**. กรุงเทพฯ: ราชบัณฑิตยสถาน.

มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย. (2539). **พระไตรปิฎกภาษาไทย**. กรุงเทพฯ: โรงพิมพ์มหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย.

ราชบัณฑิตยสถาน. (2546). **พจนานุกรมฉบับราชบัณฑิตยสถาน พ.ศ. 2542**. กรุงเทพฯ: นานมีบุคส์พับลิเคชั่นส์.

รุ่งโรจน์ ธรรมรุ่งเรือ. (2560). **รู้เรื่องพระพุทธรูป**. นนทบุรี: มิวเซียมเพรส.

ศักดิ์ชัย สายสิงห์. (2560). **เจดีย์ในประเทศไทย : รูปแบบ พัฒนาการและพลังศรัทธา**. กรุงเทพฯ : เมืองโบราณ

สันติ เล็กสุขุม. (2538). **โครงการศิลปะลาวในประเทศไทย**. กรุงเทพฯ: มหาวิทยาลัยศิลปากร.

_____. (2552). **เจดีย์ : ความเป็นมาและคำศัพท์เรียกองค์ประกอบเจดีย์ในประเทศไทย**. พิมพ์ครั้งที่ 5. กรุงเทพฯ : มิติชน.

_____. (2560). **วัด-เจดีย์ : ในและนอกเกาะกรุงศรีอยุธยา**. กรุงเทพฯ: มติชน.

Martin Wickramasinghe. (1997). **Sinhala Language and Culture Buddhism and Art.** Sri Lanka:Tisara Prakasakayo LTD.

รุ่งโรจน์ ธรรมรุ่งเรือง. (2565). **โครงการบรรยายวิชาการด้านประวัติศาสตร์ศิลปะ "พระธาตุเจดีย์กับการเมืองสมัยรัฐจารีต**". สืบค้นเมื่อ 11 เมษายน 2565 จาก https://www.youtube.com/watch?v=igKW589A934

ธรรมยุติกนิกาย : การเดินทางและวิวัฒนาการในล้านนา

Dhammayuttika Nikaya : Propaganda and Development in Lanna

พระมหาปุณณ์สมบัติ ปภากโร[1], พระครูสมุห์ธนโชติ จิรธมฺโม[2]
และประทีป พืชทองหลาง[3]
Phramaha Punsombat Pabhakaro[1],
Phrakrusamu Thanachot Ciradhammo[2] and Prateep Peuchthonglang[3]
[1,2]มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย วิทยาเขตล้านนา
[1,2]Mahamakut Buddhist University Lanna Campus
[3] คณะบริหารธุรกิจและศิลปศาสตร์
[3]Faculty of Business Administration and Liberal Arts
[3]มหาวิทยาลัยเทคโนโลยีราชมงคลล้านนา
[3]Rajamangala University of Technology Lanna

บทคัดย่อ

นโยบายการสร้างรัฐในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5 ทรงมีวัตถุประสงค์ในการสร้างสยามให้เป็นรัฐสมัยใหม่ พร้อมกับผนวกเอารัฐจารีตล้านนาและพัฒนาหัวเมืองมณฑลอีสานให้เป็นหนึ่งเดียว การหลอมรวมเกิดขึ้นได้ด้วยอำนาจและกลไกของรัฐผ่านผู้ปฏิบัติการ ดังนั้น ธรรมยุติกนิกายซึ่งอิงอยู่กับอำนาจรัฐแนบแน่นจึงเข้ามามีบทบาทในฐานะผู้ขับเคลื่อนกลไกให้เป็นไปและมีอยู่อย่างมีประสิทธิภาพ อาณาจักรล้านนาเกิดการเปลี่ยนผ่านจากรัฐจารีตรวมเป็นหนึ่งเดียวกับสยามด้วยโดยพระสงฆ์ธรรมยุติกนิกายผ่านกิจกรรมและกฎหมาย เช่น การก่อตั้งโรงเรียนภาษาไทย การปักหมุดธรรมยุติกนิกาย ความสัมพันธ์กับเจ้าผู้ครองนครแนวใหม่ การปกครองสงฆ์ล้านนาด้วยการกำกับใช้พระราชบัญญัติลักษณะการปกครองสงฆ์

รับต้นฉบับ 28 มิถุนายน 2565 แก้ไขตามผู้ทรงคุณวุฒิ 27 สิงหาคม 2565 รับลงตีพิมพ์ 27 สิงหาคม 2565

ปีพ.ศ. 2445 จนนำไปสู่วิวัฒนาการวัดและบุคลากรของธรรมยุติกนิกายไปสู่หัวเมืองล้านนาในเวลาต่อมา

คำสำคัญ: รัฐจารีตล้านนา, ธรรมยุติกนิกาย, พรบ.สงฆ์ปี 2445, วิวัฒนาการ

Abstract

The state-building policy in the reign of King Rama IV and Rama V had the objective of rebuilding the state of Siam into a modern state. Along with merging the Lanna Traditional state and developing the Isan provinces as one, the unification is possible through the power and mechanism of the state through the operator. Including formed by the state Therefore plays a role as a driver of mechanisms to be effective and efficient The Lanna Chakra was transformed from a traditional state to unite with Siam through activities by Thammayut sect monks through activities and laws. Such as the establishment of a Thai language school Pinning Thammayut sect Relationship with the new ruler Sangha Administration with the supervision of the Sangha Government Act of 2445 until the expansion of temples and personnel of the Thammayut sect to the Lanna districts later.

Keywords: Lanna Traditional state, Thammayut sect, Sangha Government Act of 2445, evolution

บทนำ

อาณาจักรล้านนาก่อตัวขึ้นและเติบโตควบคู่กับอาณาจักรสุโขทัย ดังปรากฏความสัมพันธ์ทางการเมืองในแง่ประวัติศาสตร์มายาวนาน กว่า 700 ปี เกิดการหลอมรวมอาณาจักรเล็กน้อยจนเกิดอาณาจักรล้านนา ปัจจุบันครอบคลุมถึง 8 จังหวัดภาคเหนือตอนบน เหตุการณ์การเมือง การปกครอง การรบรวมถึงประวัติศาสตร์พระพุทธศาสนาเป็นวัฏจักรรุ่งเรืองบ้าง ซบเซาบ้าง ขึ้นอยู่กับช่วงเวลาและสถานการณ์และกษัตริย์ผู้ปกครอง จึงกล่าวได้ว่าอาณาจักรล้านนาผ่านเหตุการณ์ต่างๆ มาเป็นเวลาอันยาวนานถึง 700 ปี ในเชิงประวัติศาสตร์มีเรื่องราวให้เรียนรู้มากมาย เป็นเหตุให้ประวัติศาสตร์ล้านนามีสีสันและควรแก่การศึกษา

ในด้านพระพุทธศาสนา อาณาจักรล้านนาคือจุดบรรจบของพระพุทธศาสนานิกายต่างๆ หลากเส้นทางจากลังกาผ่านสุโขทัย หรือจากลังกาผ่านรามันพุกามเข้าสู่ล้านนา ซึ่งก็รวมถึงนิกายมหายานซึ่งผ่านมาทางจีนในสมัยอาณาจักรเชียงแสนก่อนเข้าสู่ล้านนาในรัชสมัยพระเจ้ามังราย เป็นต้น (สุชัย สิริรวีกูลและคณะ, 2562 : น.1)

พิสิฏฐ์ โคตรสุโพธิ์ (2560 : 2-3) ได้ให้ทัศนะเกี่ยวพุทธศาสนาไว้ว่า ยุคพุทธศาสนาเจริญรุ่งเรืองในรัชสมัยของพระเจ้ากือนาและพระเจ้าติโลกราช มิติของความเจริญเห็นได้จากการสังคายนาครั้งที่ 8 ที่วัดมหาโพธาราม (วัดเจ็ดยอดปัจจุบัน) ซึ่งอาจกล่าวได้ว่า เป็นความเจริญท่ามกลางความขัดแย้ง (ความขัดแย้งของนิกายหนสวนดอกและนิกายหนป่าแดง) กระทั่งอาณาจักรล้านนาถูกยึดครองเป็นส่วนหนึ่งของพม่า ต่อเมื่อพม่าลดอำนาจ สยามจึงเข้ามามีอิทธิพลและผนวกรัฐจารีตล้านนาเป็นส่วนหนึ่ง การหลอมล้านนาให้เป็นหนึ่งกับรัฐสยามนั้น ส่วนหนึ่งเป็นผลจากการก่อตัวของธรรมยุติกนิกายซึ่งเป็นกลไกหนึ่งของรัฐที่เข้ามามีบทบาทในล้านนา

บทความวิชาการเรื่องนี้ จะทำให้ปัจจัยหลายอย่างของการเดินทางมาและการขยายตัวของธรรมยุติกนิกายสู่มณฑลลาวเฉียง (ล้านนา) ที่ผ่านมาการทำงานได้ใช้อำนาจรัฐในการขับเคลื่อนกิจกรรมเพื่อสร้างรัฐสมัยใหม่และทำให้รัฐจารีล้านนาให้เป็นหนึ่งเดียวกับสยามโดยผ่านบุคคลที่ได้รับการฝึกฝนอย่างจารีตธรรมยุตส่วนกลาง เช่นการจัดตั้งโรงเรียนสอนภาษาไทยและการเรียนหลักสูตรนักธรรมบาลี

ซึ่งเป็นหลักสูตรการเรียนส่วนกลางเป็นเครื่องมือในการก่อตัวของธรรมยุติกนิกายในอาณาจักรล้านนาและขยายไปสู่หัวเมืองล้านนาอื่น ๆ

พระมหาคำปิง คลื่นลูกแรกของธรรมยุติกนิกายในล้านนา

ไข่มุก อุทยาวลี (2534 : 142) กล่าวว่า เพื่อเตรียมความพร้อมในการจัดการศึกษาให้เป็นรัฐหนึ่งเดียวและเป็นรัฐสมัยใหม่ อีกทั้งเป็นการตอบสนองหลักสูตรที่ได้ทรงออกแบบไว้กับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ให้สมบูรณ์ เห็นได้จากหนังสือ “พระบรมราชโองการจัดการศึกษาหัวเมือง พ.ศ. 2441“ และ “พระราชบัญญัติลักษณะการปกครองคณะสงฆ์ พ.ศ. 2445” สอดคล้องกับเด่นพงษ์ แสนคำและคณะ (2563 : 145) ที่เห็นว่า ทั้งหมดดูจะเป็นความตั้งใจในการผนวกล้านนาเข้ากับสยาม ดังนั้น เครื่องมือรวมรัฐตามนโยบายก็คือการเตรียมคนเพื่อขับเคลื่อนงานทั้งการศึกษาและการปกครองแบบรัฐสมัยใหม่ รวมทั้งการปกครองคณะสงฆ์ด้วย ยังไม่รวมความจงใจในการยึดครองล้านนาและทำระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ให้สมบูรณ์ (เนื้ออ่อน ขัวทองเขียวและคณะ, 2557 : 68)

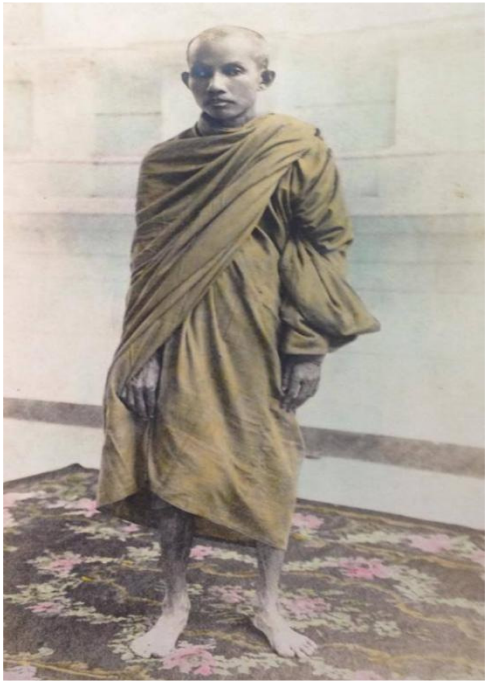
ด้วยนโยบายนี้ พระมหาคำปิง คนฺธสาโร จึงถูกส่งไปศึกษาธรรมเนียมธรรมยุติกนิกาย ข้อปฏิบัติ และวิชาการด้านพระพุทธศาสนาตามหลักสูตรส่วนกลาง อีกทั้งเป็นการเตรียมความพร้อมในการสนองนโยบายการผนวกรัฐจารีตล้านนาและสยามให้เป็นหนึ่งเดียวแบบรัฐสมัยใหม่ กมล บุตรซารี (2559 : 78) เชื่อว่า การจะทำแนวคิดนโยบายนี้ให้สำเร็จได้ก็โดยการเตรียมคนโดยเฉพาะคนในพื้นที่ เห็นได้จากการนำภิกษุจากหัวเมืองในมณฑลต่างๆ ทั้ง 13 มณฑลทั่วประเทศ ไปฝากศึกษาตามวัด ในกรุงเทพฯ โดยไม่ได้ระบุจำเพาะนิกายใดนิกายหนึ่ง ธนจรรย์ สุระมณี (ส.ธนจรรย์) (2562 : 89) กล่าวว่า ตัวอย่างหัวเมืองล้านนา ปรากฏมีภิกษุที่เดินทางไปศึกษาที่กรุงเทพฯ ร่วมสมัยกับพระมหาคำปิงหลายรูป เช่น “พระอินทจักร วัดเชตวัน พระอภิวงศ์ วัดทุงยู พระคนฺธสาโร วัดศรีดอนชัย เมืองเชียงใหม่ และพระชยานันทมุนี วัดพระธาตุช้างค้ำ เมืองน่าน” ต่อมาภิกษุเหล่านี้เมื่อกลับมาตุภูมิปรากฏมีบทบาทโดดเด่นในการส่งเสริมพุทธศาสนาสองรูป คือ พระนพีสีพิศาลคุณ (คำปิง คนฺธสาโร 4 ประโยค) และพระชยานันทมุนี (พรหม 5 ประโยค)

ภาพที่ 1 พระนพีสีพิศาลคุณ (คำปิง) : ที่มา ธนจรรย์ สุระมณี

แม้ยังไม่ปรากฏหลักฐานว่า พระภิกษุอีก 4 รูปจากหัวเมืองล้านนาที่ไปศึกษากรุงเทพฯ ในช่วงเวลาเดียวกันกับมหาคำปิง ไปศึกษาที่วัดไหน นิกายอะไร ปรากฏชัดเพียงมหาคำปิงที่ยืนยันว่าศึกษาในสำนักวัดมกุฎกษัตริยาราม สังกัดธรรมยุติกนิกาย ภายใต้การดูแลของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส (พระองค์เจ้ามานุษยนาคมานพ) เท่านั้น แต่ก็ทำให้เห็นได้ว่า การคัดเลือกคนเพื่อไปศึกษาต่อในกรุงเทพฯ นั้นนับเป็นวิธีการที่แยบยลในการส่งเสริมคนในพื้นที่ที่จะสนองงานในทุกด้านเช่น การทำรัฐจารีตแบบล้านนาให้อ่อนแอลง การรวมรัฐเป็นหนึ่งเดียว การลดความขัดแย้งและต่อต้านการขยายนโยบายรัฐ การจัดโรงเรียนสอนภาษาไทยและการขยายธรรมยุติกนิกายสู่ล้านนา เป็นต้น นับได้ว่าเป็นการ

เติมเต็มภาพที่ขาดในการผนวกรัฐจารีตแบบล้านนาให้สมบูรณ์ผ่านภิกษุซึ่งเป็นคนในพื้นที่พูดภาษาเดียวกัน

พระนพีสีพิศาลคุณ (คำปิง) เกิดปี พ.ศ. 2411 ที่บ้านลวงเหนือ ต.ลวงเหนือ อ.ดอยสะเก็ด จ.เชียงใหม่ ในชุมชนคนไทยลื้อซึ่งถูกกวาดต้อนมาในรัชสมัยพระเจ้าแสนเมืองมา ในรัชกาลที่ 7 แห่งราชวงศ์มังราย มาบวชเณรที่วัดศรีมุงเมือง (สะลวงเหนือ) ต่อมาได้ย้ายเข้ามาอยู่วัดหัวข่วง (วัดแสนเมืองมาหลวง) ซึ่งตั้งอยู่ใกล้คุ้มหลวงเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ คือ บริเวณโรงเรียนยุพราชวิทยาลัยปัจจุบัน เวลาไปบิณฑบาตพระเจ้าน้องยาเธอ กรมหมื่นพิชิตปรีชากร ทอดพระเนตรเห็นบุคลิกลักษณะเป็นที่พอพระทัย จึงชักชวนให้ไปเรียนที่กรุงเทพฯ ในปี พ.ศ. 2427 พระวินัยโกศล (จันทร์ กุสโล) กล่าวไว้ในหนังสือคณะธรรมยุติกนิกายภาคเหนือว่า "...กรมพระสวัสดิ์วัฒนาวิศิษฏ์เสด็จมาประทับที่เชียงใหม่ สามเณรคำปิงได้เข้าไปบิณฑบาต พระองค์ทอดพระเนตรเห็นสามเณรคำปิงรู้สึกพอพระทัยในรูปสมบัติและท่าทางกิริยาที่เรียบร้อยของสามเณร จึงถามชื่อและที่อยู่ จึงชวนให้ลงไปอยู่กรุงเทพฯ สามเณร คำปิงตกลงไปอยู่กรุงเทพฯ พร้อมกับพระปินตา กรมพระสวัสดิ์ฯ ได้นำไปฝากไว้กับสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส วัดบวรนิเวศวิหาร สมเด็จทอดพระเนตรแล้วพอพระทัยโปรดฯ ให้เป็นศิษย์และให้อยู่ใกล้ชิด สามเณรคำปิงอุปสมบทที่วัดบวรนิเวศวิหาร และต่อมาเข้าสอบเป็นเปรียญตรี 3 ประโยคได้



ภาพที่ 2 สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส : ที่มา ธนจรรย์ สุระมณี

สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสรับสั่งให้กลับเชียงใหม่ พร้อมกับพระปินตามาพักที่วัดเจดีย์หลวง ได้รับการอุปถัมภ์จากเจ้านายผู้ครองนคร เป็นอย่างดี ต่อมาพระมหาคำปิงได้กลับไปจำพรรษาที่วัดบวรนิเวศอีกครั้งแล้วกลับวัดเจดีย์หลวง ในการเดินทางกลับคราวนี้ได้รับแต่งตั้งสมณศักดิ์ที่ พระครูนพีสีพิศาลคุณ ระหว่างที่พักอยู่วัดหอธรรม ท่านได้ชวนสามเณรหมื่น วัดเชียงยืนมาอยู่ด้วย (พระมหาหมื่น นักประวัติศาสตร์ล้านนา) และได้ส่งไปศึกษาหลักสูตรบาลีที่วัดบวรนิเวศ และยังคงส่งพระภิกษุชาวล้านนาไปศึกษาที่กรุงเทพฯ อยู่เนื่องๆ เช่น พระมหาชุบ พระมหาบาง พระมหาแจ่ม พระมหาทอง เป็นต้น...” จะเห็นได้ว่า การคัดคน การก่อตัวของคณะธรรมยุตในล้านนาระยะแรก เป็นไปอย่างช้าๆ

แต่ขับเคลื่อนด้วยความสัมพันธ์กับอำนาจรัฐและผู้ดูแลบริหารคณะธรรมยุติกนิกายชั้นสูง กล่าวคือ เจ้าคณะใหญ่คณะธรรมยุตและดำรงสถานะเป็นประมุขสงฆ์คือสมเด็จพระสังฆราชเจ้าด้วย ซึ่งความสัมพันธ์เช่นนี้เองส่งผลในการก่อตัวของธรรมยุติกนิกายในล้านนาต่อมา

จากประวัติข้างต้นนี้เมื่อตรวจสอบจากหลักฐานอื่น ทำให้เห็นความคลาดเคลื่อนอยู่บ้างหลายอย่างเช่น อายุและสถานที่ศึกษา เป็นต้น อาจจะด้วยพระวินัยโกศลได้รับข้อมูลผ่านการบอกเล่า เพราะพระมหาคำปิงไปอยู่กรุงเทพฯ ขณะอายุ 21 ปีและได้รับการอุปสมบทจากล้านนาแล้วไม่ทราบว่าบวชที่ไหน ยืนยันได้ว่าบวชในนิกายพื้นเมืองเท่านั้น เห็นชัดในหนังสือจดหมายของสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส ถึงพระพรหมเทพาจารย์ เจ้าคณะเมืองตาก (พระมหาสมณศาส์น เล่ม 1 เกี่ยวกับการพระศาสนา, (2443 : 321) กล่าวไว้ว่า “ด้วยพระครูสังฆบริคุต (คำปิง) เปรียญตรี ชาวเมืองนครเชียงใหม่และได้อุปสมบทที่นั่น (เชียงใหม่) กรมหมื่นสวัสดิวัตนวิศิษฏ์ เมื่อครั้งยังเป็นพระองค์เจ้าสวัสดิโสภณและยังทรงผนวชอยู่ (พ.ศ. 2432) ได้ไปเมืองนครเชียงใหม่ เธอได้ตามกรมหมื่นสวัสดิลงมาอุปสมบทซ้ำเป็นธรรมยุตที่วัดราชาธิวาส เมื่อกรมหมื่นสวัสดิจะสึก เอามาฝากฉันไว้ที่วัดมกุฏกษัตริย์ ได้เรียนพระปริยัติธรรม เข้าสอบความรู้ในมหามกุฏราชวิทยาลัยได้ชั้นเปรียญตรี ได้ลากลับขึ้นไปเมือง (เชียงใหม่) ตั้งการสั่งสอนอยู่ที่นั่น มีคนศรัทธาเลื่อมใสขึ้นโดยลำดับ...” เป็นการยืนยันว่า พระมหาคำปิงเดินทางไปศึกษาที่กรุงเทพฯ เมื่อได้รับอุปสมบทเป็นภิกษุแล้ว ขณะอายุ 21 ปีหาใช่เป็นสามเณร ได้ทำการอุปสมบทซ้ำ (ทัฬหีกรรม) ที่วัดราชาธิวาส (ไม่แน่ใจว่าจะบวชที่โบสถ์น้ำ ตามจารีตต้นธรรมยุติกนิกายหรือไม่) อยู่ภายใต้การดูแลของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสจริง แต่เป็นการอยู่ที่วัดมกุฏกษัตริย์หาใช่วัดบวรนิเวศวิหารไม่ เนื่องด้วยขณะนั้นพระองค์ทรงสร้างและบริหารสำนักเรียนวัดมกุฏกษัตริย์เฟื่องฟูยิ่งด้านพระปริยัติธรรม ต่อมาจึงได้รับแต่งตั้งเป็นพระครูฐานานุกรมของสมเด็จพระมหาสมณเจ้าที่ “พระครูสังฆบริคุต”

มนตรี รอดแก้วและ (2555 : 1) กล่าวว่า ในปี พ.ศ. 2438-2439 เกิดการก่อตัวของธรรมยุติกนิกายในอาณาจักรล้านนาอย่างเป็นรูปธรรมผ่านการได้รับแต่งตั้งเป็นพระอุปัชฌายะ และมีอำนาจเต็มสามารถให้อุปสมบทกุลบุตรเป็นภิกษุธรรมยุติกนิกายได้อย่างสมบูรณ์ โดยไม่ต้องพึ่งพาจากส่วนกลางอย่างที่แล้วมา เห็นได้จากลายพระหัตถ์ของสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรสถึงพระครูสังฆบริคุต (คำปิง) ว่า "...ด้วยเธอได้ลงมาอุปสมบทเป็นธรรมยุต ศึกษาพระปริยัติธรรมในกรุงเทพฯ และได้สอบความรู้ได้ชั้นเปรียญตรี กลับขึ้นไปเมืองนครเชียงใหม่ สั่งสอนประชาชนที่นั่นให้ได้ศรัทธาเลื่อมใส จนมีผู้เข้ารับอุปสมบทในสำนักของเธอ ฉันเห็นว่า เธอมีความรู้ความสามารถและมีพรรษาครบกำหนดสมควรเป็นอุปัชฌาย์ จึงอนุญาตให้เป็นอุปัชฌาย์..." ทำให้เห็นได้ว่า การได้รับแต่งตั้งเป็นอุปัชฌาย์ของพระมหาคำปิงนี้ เป็นการยืนยันเหตุการณ์เชิงนัยอย่างน้อย 3 ประการคือ 1) เป็นการก่อกำเนิดและปักธงธรรมยุติกนิกายในล้านนาอย่างเป็นทางการและเป็นรูปธรรมในฐานะนิกายทางเลือกหรือนิกายของรัฐ 2) เป็นการบรรลุผลการเตรียมคนเพื่อการผนวกรัฐจารีตแบบล้านนาสู่รัฐสยามผ่านการศึกษาสมัยใหม่ (ซึ่งจะกล่าวต่อไป) 3) เป็นการตอบสนองนโยบายของรัฐว่าด้วยรัฐสมัยใหม่ตามที่รัชกาลที่ 5 ทรงคาดหวัง ภายหลังพระมหาคำปิงได้รับแต่งตั้งเป็นพระอุปัชฌาย์แล้ว ไม่ปรากฏว่า ท่านได้ให้อุปสมบทใครบ้าง อีกทั้งภิกษุเหล่านั้นได้เป็นกำลังและขยายธรรมยุติกนิกายไปที่ไหนอย่างไรบ้างหรือไม่ เพราะเหตุใด เป็นเหตุการณ์ที่น่าติดตามและวิเคราะห์อย่างยิ่ง

ไทเลอร์ (Tylor, 1996 : 99-102) กล่าวว่า การวางรากฐานของธรรมยุติกนิกายโดยใช้วิธีการคัดเลือกและส่งพระสงฆ์ที่ผ่านการฝึกฝนอุดมการณ์รัฐที่อิงอยู่กับพระพุทธศาสนาส่วนกลางตามจารีตธรรมยุติกนิกายไปเผยแผ่ในหัวเมืองอีสานนับได้ว่าประสบความสำเร็จและแพร่หลายมาก สอดคล้องกับความเห็นของ ธีรพงษ์ มีไธสง (2560 : 293) ที่เห็นว่า บทบาทของพระสงฆ์กับกลไกอำนาจรัฐในยุคนั้นทำให้ธรรมยุติกนิกายเผยแผ่ออกไปอย่างรวดเร็วและมีประสิทธิภาพมาก ด้วยเหตุนี้จึงกล่าวได้ว่า พระสงฆ์และกลไกอำนาจรัฐนี้เองเป็นต้นแบบของการก่อกำเนิดและปักธงธรรมยุติกนิกายในล้านนา เห็นได้จากหนังสือลายพระหัตถ์เกี่ยวกับการศึกษา

ประมวลพระนิพนธ์สมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส พระองค์ลิขิตไปปรึกษาพระยาวิสุทธสุริยศักดิ์ ว่าที่ราชปลัดทูลฉลอง กระทรวงธรรมการ (ที่ 65/182 วันที่ 6 สิงหาคม ร.ศ.121 (พ.ศ. 2445) หน้า 570-1) ว่า “เมื่อฉันยังว่าการศึกษาหัวเมืองอยู่นั้น ได้แนะนำพระครูสังฆบริคุต (คำปิง) เปรียญตรี ที่เมืองเชียงใหม่ผู้ลงมาบวชเป็นธรรมยุตและเล่าเรียนอยู่ที่วัดมกุฎกษัตริย์ แล้วกลับขึ้นไปตั้งสั่งสอนอยู่ที่นครเชียงใหม่ เพื่อส่งพระเณรลงมาเรียนในกรุงเทพฯ เหมือนอย่างพวกมณฑลอิสาน... บัดนี้พระครูสังฆบริคุตให้พระม่วง วัดมกุฎกษัตริย์ชาวกรุงเทพฯ ขึ้นไปอยู่เป็นเพื่อน นำภิกษุ 3 รูป สามเณร 5 รูป ชาวมณฑลพายัพเป็นธรรมยุต ส่งลงมาถึงกรุงเทพฯ และมาอยู่ที่วัดนี้ตั้งแต่วันที่ 3 เดือนนี้แล้ว ฉันขอปรึกษาว่า กระทรวงจะยอมรับให้อยู่ในบำรุงของหลวงเหมือนอย่างพวกพระเณรเมืองน่านและพระเณรในมณฑลอื่นๆ ได้หรือไม่...” จะเห็นได้ว่า การก่อตัวของธรรมยุติกนิกายสู่หัวเมืองนั้นมีการทำงานอย่างเป็นระบบแบบแผน ซึ่งเป็น 1 ในแผนการทำงาน 10 ข้อของธรรมยุติกนิกาย ในประเด็นนี้กมล บุตรชารี (2559 : 79) กล่าวว่า เริ่มต้นด้วยการคัดเลือกคน การให้อยู่และศึกษาจารีตธรรมเนียมปฏิบัติในสำนักธรรมยุตโดยมีเจ้าคณะใหญ่ธรรมยุตกำกับดูแล มีความสัมพันธ์และได้รับอุปถัมภ์จากรัฐเป็นอย่างดี ดูแลอย่างดีและให้ศึกษาวิชาการทางพระพุทธศาสนาและประคับประคองติดตามภายหลังไปปฏิบัติหน้าที่ในพื้นที่นั้นๆ อีกทั้งต้องสนองนโยบายในการขยายธรรมยุติกนิกายเพิ่มมากขึ้นจะด้วยการเป็นพระอุปัชฌาย์ให้อุปสมบทเองในท้องที่หรือส่งมาศึกษาในกรุงเทพฯ ก็ได้

สนองนโยบายรัฐผ่านการจัดตั้งโรงเรียนภาษาไทย

ปี พ.ศ. 2439 พระครูสังฆบริคุต (พระมหาคำปิง) เดินทางกลับเชียงใหม่พำนักที่วัดเจดีย์หลวง ต่อมาย้ายไปอยู่วัดหอธรรมและวัดเชียงมั่นตามลำดับ ในปีพ.ศ. 2442 ได้จัดการศึกษาพระปริยัติธรรมแผนใหม่แบบสยามสำหรับพระภิกษุสามเณรและจัดการเรียนการสอนภาษาไทยสำหรับชาวบ้านทั่วไป บริเวณทิศตะวันตกวัดเจดีย์หลวงโดยใช้ชื่อว่า “โรงเรียนพระเจดีย์หลวง” ทำหน้าที่เป็นทั้งครูสอนและผู้จัดการโรงเรียน มีนักเรียนจำนวน 73 คน นับว่าเป็นโรงเรียนสอนภาษาไทยแห่งที่สอง

ของเมืองเชียงใหม่ เพราะโรงเรียนสอนภาษาไทยแห่งแรกก่อตั้งเมื่อปี พ.ศ. 2432 โดยพระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าโสณบัณฑิต กรมขุนพิทยลาภพฤติธาดา ข้าหลวงต่างพระองค์ (พ.ศ. 2432-4) สร้างที่ศาลากลางสวนในเขตพระตำหนักริมฝั่งแม่น้ำปิงฝั่งตะวันตก (ปัจจุบันบ้านพักอธิบดีผู้พิพากษาภาค 5 เชิงสะพานนวรัฐ) และแห่งที่ 3 ในปี พ.ศ. 2443 สร้างในคุ้มหลวงเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ เรียกชื่อว่า โรงเรียนในคุ้มพระเจ้าเชียงใหม่

ตลอดระยะเวลา 4 ปี การจัดตั้งโรงเรียนภาษาไทยตามหลักสูตรสยามนั้น อยู่ในการสนับสนุนและให้กำลังใจของผู้บริหารธรรมยุติกนิกายตลอดมา ดังจะเห็นได้จากหนังสือตอบโต้และให้กำลังใจของสมเด็จพระมหาสมณเจ้าว่า “...เธอคิดตั้งการฝึกสอนขึ้นที่เชียงใหม่นั้นดีนัก จะจัดบำรุงเป็นของแผ่นดินก็ได้...” (พระมหาสมณศาส์น เล่ม 1 เกี่ยวกับการพระศาสนา, 2443 : 321) นอกจากนี้ยังเป็นที่สนใจของราชสำนักสยามไม่น้อย เห็นได้จากการที่พระเจ้าน้องยาเธอ พระองค์เจ้าเพ็ญพัฒน์พงษ์ เสด็จเยี่ยมโรงเรียน ในคราวเสด็จมณฑลพายัพในเดือนมีนาคม พ.ศ. 2446 หนังสือรายงานรัชกาลที่ 5 พระบิดา ว่า “...วันที่ 9 มีนาคม เวลาเช้า ข้าพระพุทธเจ้าได้ไปโดยขบวนรถม้าไปดูวัดหลวง (วัดเจดีย์หลวง) ซึ่งเป็นวัดถือน้ำพระพิพัฒน์สัตยายังบริบูรณ์ดี ไม่ชำรุด นักเรียนได้อาศัยเรียนหนังสือในโบสถ์ (พระวิหาร) เพราะโรงเรียนยังทำไม่แล้วดี นักเรียนมีอยู่กว่าร้อย แต่พวกพื้นเมืองไม่ใคร่จะมากมีบุตรของพ่อค้าใต้มาเรียนอักษรไทยเสียโดยมาก...” ทำให้เห็นได้ว่า การมีอยู่และการก่อตัวของธรรมยุติกนิกายในล้านนาคงอยู่ภายใต้กลไกอำนาจรัฐส่วนกลาง นอกจากนี้ในช่วงเวลาดังกล่าว การเดินทางเข้ามาสู่ล้านนาของธรรมยุติกนิกายผ่านภิกษุที่ได้รับการศึกษาฝึกฝนในจารีตธรรมยุตส่วนกลาง ที่อิงอยู่กับกลไกของรัฐนั้น เป็นที่สนใจและหวาดระแวงจนเกิดการต่อต้านจากคณะสงฆ์ล้านนามากขึ้น โดยเฉพาะประเด็นพระผู้น้อยปกครองพระผู้ใหญ่ กล่าวคือ พระครูสังฆบริคุต (พระมหาคำปิง) มากำกับดูแล ปกครองสงฆ์ล้านนาในขณะที่ท่านมีอายุเพียง 34 ปี เท่านั้น เหตุการณ์รุนแรงขึ้นเมื่อ ปฐมสังฆนายกของล้านนา คือ พระคูบาโสภา วัดฝายหิน ซึ่งได้รับแต่งตั้งโดยพระเจ้าอินทวิชยานนท์ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ กลายมาเป็นผู้นำและคู่ขัดแย้งเสียเอง ชัชวาลย์ คำงาม (2554) กล่าวว่า สาเหตุที่

พระสงฆ์ล้านนามองการปรากฏตัวของพระมหาคำปิงด้วยความหวาดระแวงน่าจะด้วยเหตุผล 3 อย่างคือ 1) พระมหาคำปิง คือ ตัวแทนของรัฐสยามซึ่งได้รับการศึกษาฝึกฝนแนวจารีตธรรมยุติกนิกายส่วนกลางและที่อิงอยู่กับอำนาจและกลไกของรัฐสยามอย่างแนบแน่น โดยมีนโยบายการเผยแผ่จารีตธรรมยุตผ่านการศึกษาและการปกครอง มีข้อปฏิบัติข้อวัตรที่ต่างจากคณะสงฆ์ล้านนา ซึ่งสงฆ์ล้านนาเรียกนิกายนี้ว่า **"ลัทธิกุมผ้าบ่รัดอก"** ซึ่งก็หมายถึงการห่มผ้าจีวรแบบแหวกกลางและไม่นิยมใช้ผ้ารัดอกตามจารีตรามัญนั่นเอง ความหวาดระแวงใน "เครื่องแต่งตัว" และข้อปฏิบัติในนิกายใหม่ คงเป็นแค่ภาพที่อยู่เบื้องหลังเท่านั้น แท้จริงแล้วน่าจะเป็นความหวาดกลัวใน "อำนาจและกลไก" รัฐสยามในทุกจังหวะมากกว่า 2) ด้วยความแปลกใหม่และแปลกต่างของนิกายธรรมยุติกนิกาย ทั้งการสวดมนต์เป็นภาษามคธ การห่มครองผ้าที่เป็นลักษณะเฉพาะ กิจวัตรประจำวัน ข้อวัตรปฏิบัติปลีกย่อย การทำวัตรเช้าวันพระเวลา 9.00 น. บ่าย 15.00 น. เวียนเทียนในวันสำคัญทางพระพุทธศาสนา การแสดงธรรมแบบโวหารเทศนาไม่ยึดคัมภีร์ เป็นต้น ทั้งปวงทำให้เจ้าผู้ครองนครเช่นเจ้าอินทวโรรส พระโอรสเจ้าอินทวิชยานนท์และราชบริวารเกิดเลื่อมใสนิกายนี้มาก เห็นได้ชัดจากการนิมนต์พระมหาคำปิง ย้ายไปอยู่วัดเชียงมั่นซึ่งเป็นวัดสำคัญด้วยเป็นวัดแห่งแรกในล้านนาและตั้งอยู่ใกล้ราชฐานคุ้มหลวงนั่นเอง ทำให้คณะสงฆ์ล้านนารู้สึกสูญเสียเจ้าเมืองผู้เป็นศาสนูปถัมภ์หนักเอียงเป็นอคติไปทางธรรมยุติกนิกายเสีย ประเด็นเจ้าผู้ครองนครและบริวารสนับสนุนธรรมยุติกนิกายนี้ลากยาวมาถึงยุคสมัยพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) ซึ่งเป็นคลื่นลูกที่ 2 ของธรรมยุติกนกายในล้านนา จะกล่าวต่อไป 3) ความ หวาดระแวงในอำนาจและกลไกรัฐสยามคือส่วนหนึ่งที่ต้องหยิบยกขึ้นมาพิจารณา กล่าวคือ พระสงฆ์ล้านนาหวาดกลัวการสูญเสีย "ความเป็นตัวตน" เช่น การห่มผ้า การสวดมนต์ ข้อวัตรปฏิบัติแบบจารีตนิกายเมือง ภาษาเขียน ธรรมเนียมจารีตล้านนาซึ่งก็รวมทั้งความหวาดเกรงสูญเสีย "อัตลักษณ์" ผ่านการถูกผนวกเข้ากับพระสงฆ์สยามตามกลไกการปกครองบ้านเมือง

ที่สุดแล้วคณะสงฆ์ส่วนกลางก็อาศัยอำนาจและกลไกรัฐทำให้เหตุการณ์อ่อนลงด้วยการแต่งตั้งพระธรรมวโรดม (จ่าย ปุณฺณทตฺโต) เจ้าอาวาสวัดเบญจมบพิตร พร้อมด้วยคณะทำงานอีก 3 รูป คือ พระมหาบาง พระมหายา วัดเบญจมบพิตร และ พระศรีสมโพธิ์ วัดสุทัศน์เทพวราราม มาวางระเบียบการบริหารคณะสงฆ์ ตามพระราชบัญญัติลักษณะการปกครองคณะสงฆ์ พ.ศ. 2445 เป็นผู้ปกครองสงฆ์ (จดหมายเหตุแห่งชาติ กรมศิลปากร, รหัสไมโครฟิล์ม กร.5 ศ/37 เรื่องจัดการเล่าเรียนตามมณฑลต่างๆ 17/11/117-129) ที่มีไปกราบบังคมทูลรัชกาลที่ 5 วันที่ 5 เมษายน 2450 ว่าให้พระครูสังฆบริคุต (พระมหาคำปิง) มีอำนาจและทุ่มเทในการจัดการศึกษาโรงเรียนภาษาไทยและเทศนาสอนพุทธบริษัทเท่านั้น เป็นการจำกัดพื้นงานของพระมหาคำปิงเหลือเพียงงานการศึกษา และไม่ให้ก้าวก่ายการปกครองสงฆ์ล้านนา ต่อมาวันที่ 1 กันยายน 2468 สมเด็จพระสังฆราชเจ้ากรมหลวงชินวรสิริวัฒน์ วัดราชบพิธ ประทานนามโรงเรียนสอนภาษาไทยแห่งนี้ใหม่ว่า “โรงเรียนพุทธิโสภน” ตามชื่อพระครูพุทธิโสภณ (ปั๋น ผู้ดูแลต่อจากพระมหาคำปิง) และย้ายไปสร้างใหม่ในพื้นที่ของวัดเชษฐา (วัดร้าง) ที่ตั้งปัจจุบันเมื่อในปี พ.ศ. 2479

เกิดผลการปรับเปลี่ยนลักษณะบางอย่างของนิกายเดิมล้านนา

การเดินทางเข้ามาสู่ล้านนาของธรรมยุติกนิกาย ส่งผลกระทบหลายอย่าง เช่น ความรู้สึกแปลกต่างเป็นคนแปลกหน้าเพราะต่างนิกายแม้จะพูดภาษาเดียวกันก็ตาม อีกทั้งเจ้าผู้ครองนครมีความโน้มเอียงไปทางนิกายใหม่แม้จะด้วยเหตุผลใดก็ตาม ยิ่งกว่านั้นก็คือการลุกขึ้นต้านโดยตรงเพราะคลางแคลงใจในอำนาจสยามดังที่กล่าวไว้ในตอนต้น กระทั่งก้าวสู่ศักราชใหม่ ธนจรรย์ สุระมณี, (2562 : 60) กล่าวว่า เมื่อสยามเปลี่ยนแปลงการปกครองคณะสงฆ์ตามพระราชบัญญัติลักษณะการปกครองคณะสงฆ์ พ.ศ. 2445 ล้านนายังคงใช้จารีตการปกครองแบบเก่าคือมีพระสังฆราช 7 รูปที่เจ้าผู้ครองนครสถาปนาไว้ปกครองคณะสงฆ์นิกายพื้นเมือง เมื่อพระธรรม โรดมจัดการปกครองคณะสงฆ์ใหม่ เพื่อหลีกเลี่ยงความขัดแย้งระหว่างพระสงฆ์สองนิกาย คือ มหานิกายและธรรมยุติกนิกาย ปี พ.ศ. 2449 จึงได้แบ่งงาน

ดังกล่าวไว้แล้ว พระนพีสีพิศาลคุณ รับผิดชอบการศึกษา ส่วนคณะมหานิกาย ให้พระอภัยสารทะปกครองในฐานะเจ้าคณะใหญ่นครเชียงใหม่ (เจ้าคณะจังหวัด) มีเจ้าคณะแขวง (เจ้าคณะอำเภอ) เจ้าอธิการหมวด (เจ้าคณะตำบล) เจ้าอธิการ (เจ้าอาวาส) หัววัด (เจ้าสำนักสงฆ์หรือที่พักสงฆ์) ตามลำดับ

การเดินทางมาของนิกายธรรมยุติกนิกายและการเปลี่ยนแปลงการปกครองตามพระราชบัญญัติลักษณะการปกครองคณะสงฆ์ พ.ศ. 2445 นั้น ก่อให้เกิดการเปลี่ยนแปลงลักษณะบางอย่างทางวัตรปฏิบัติของพระภิกษุสามเณรในรัฐล้านนาไม่น้อย กล่าวคือ สยามต้องการให้เกิดการปฏิบัติเป็นหนึ่งเดียวและสอดคล้องตามครรลองส่วนกลาง ซึ่งเห็นได้ชัดจากรายงานของเจ้าคณะจังหวัดต่อพระธรรมวโรดม เจ้าคณะใหญ่มณฑลพายัพ ในวันที่ 26 กรกฎาคม รัตนโกสินทร์ศก 127 (2451) (สำเนา) ที่ 4830 ที่วัดเชตวัน เชียงใหม่ ความว่า เมื่อปีที่แล้วภายหลังได้รับนโยบายจากสยามในการบริหารคณะสงฆ์ล้านนาให้เป็นไปในทิศทางเดียวกันและสอดคล้องกับข้อวัตรของพระสงฆ์สยาม พระอภัยสารทะ เจ้าคณะเมืองเชียงใหม่จึงได้ดำเนินการจัดคณะหมวดอุโบสถ ให้ผู้รับผิดชอบทุกองค์ออกไปจัดการศาสนาตามหมวดวัดขึ้นเป็นครั้งคราว โดยมีประเด็นย้ำเน้นมุ่งไปที่ประเด็นจริยาวัตรและการศึกษาวิชาการพระพุทธศาสนาพื้นฐานของพระภิกษุสามเณรในล้านนาไม่ว่าจะนิกายไหนก็ตาม ซึ่งก็รวมทั้งนิกายเดิมด้วย เช่น 1) ให้นุ่งห่มและครองผ้าให้เรียบร้อย 2) ให้ศึกษานวโกวาทอันเป็นหนังสือสรุปย่อเนื้อหาจากพระไตรปิฎกรวบรวมและเรียบเรียงโดยสมเด็จพระมหาสมณเจ้า กรมพระยาวชิรญาณวโรรส 3) ให้ศึกษาสามเณรสิกขาคือศีล 10 ข้อของสามเณร 4) ห้ามไม่ให้สามเณรกินข้าวล่วงเวลา (ตั้งแต่เที่ยงวันถึงเช้ามืด) ซึ่งเป็นอาจิณณวัตรของภิกษุสามเณรล้านนา 5) ให้ติดกระดานป้ายทุกวัด ธนจรรย์ สุระมณี, (2562 : 63) โดยเฉพาะประเด็นข้อ 3 และ 4 นั้น ยังคงปฏิบัติต่อเนื่องมาจนสมัยพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ขึ้นมาสานงานพระศาสนายังคงพบเห็นและได้ให้ความเห็นว่า พระเณรในมณฑลลาวเฉียงยังมีจริยาวัตรไม่เรียบร้อยโดยเฉพาะการสวดมนต์และการฉันอาหารในเวลาเย็นเลยเวลา

ต่อมาในคราวประชุมสงฆ์และรายงานผลการปฏิบัติงาน ครั้งที่ 2 วันที่ 15 พฤศจิกายน พ.ศ. 2451 พระอภัยสารทะ เจ้าคณะจังหวัดเชียงใหม่และพระครูโพธิรังษี ได้กำกับและมอบหมายให้พระครูคำภีรธรรมและพระครูสุคันธศีล เดินทางไปประกาศและแจ้งให้วัดต่างๆ ในพื้นที่ห่างเมืองเชียงใหม่ แต่ยังไม่คลอบคลุมพื้นที่ก็จวนเข้าพรรษาจึงต้องงดเสีย มีเนื้อหาที่ต้องทำความเข้าใจและให้ยึดปฏิบัติไปในทางเดียวกันซึ่งก็มีทั้งใหม่และเพิ่มเติมจากคราวที่แล้ว คือ 1) ให้นุ่งห่มผ้าและครองผ้าให้เรียบร้อย 2) ให้ซ้อมสวดมนต์และพร 3) ให้ภิกษุศึกษาท่องจำปาติโมกข์และนวโกวาท 4) ให้สามเณรศึกษาสามเณรสิกขา 5) ให้ทำนุบำรุงพระพุทธศาสนาให้เจริญความสามารถ 6) ห้ามไม่ให้สามเณรกินอาหารล่วงเลยเวลา 7) ห้ามไม่ให้ภิกษุสามเณรไปทำงานของตนและผู้อื่น (ที่เป็นงานแบบคฤหัสถ์) 8) ห้ามไม่ให้ภิกษุสามเณรไปซื้ออาหารกินตามตลาดและข้างถนน 9) ห้ามไม่ให้ภิกษุสามเณรไปกับหญิงสองต่อสองไม่ว่าจะเป็นญาติพี่น้อง 10) ห้ามไม่ให้ภิกษุสามเณรหาบคอนตามถนนและซื้อขายเยี่ยงคฤหัสถ์ 11) ห้ามไม่ให้ภิกษุสามเณรรับจ้างทำงานในบ้านราษฎร 12) ห้ามไม่ให้ภิกษุสามเณรไปเที่ยวในเวลาค่ำและกลางคืน ไปดูการมหรสพและเครื่องดนตรีต่างๆ 13) ห้ามไม่ให้ภิกษุสามเณรเล่นการพนันชนิดต่างๆ

พระเถระผู้กล่าวรายงานในครั้งนั้น ยังกล่าวสำทับอีกว่าเกณฑ์ 13 ข้อ มีทั้งอย่าทำและให้ทำ มีทั้งเก่าและเพิ่มเติม หากจะเร่งรัดให้ภิกษุสามเณรปฏิบัติให้ได้ทุกข้อ ก็เกรงว่าจะมากไปและรับไม่ไหว จึงค่อยเป็นค่อยไป เพราะฉะนั้นจึงขอจัดไปแต่เล็กน้อยเป็นเบื้องต้นกล่าวคือให้หัดซ้อมสวดมนต์เท่านั้น

จากการประชุมคณะสงฆ์ทั้ง 2 ครั้ง หากมองผ่านแว่นของพระราชบัญญัติลักษณะการปกครองคณะสงฆ์ พ.ศ. 2445 โดยรัฐสยามมุ่งการรวมศูนย์ที่ส่วนกลาง ชาญณรงค์ บุญหนุน (2561) ให้ทัศนะว่า เป็นการเติมเต็มระบบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ผ่านพระราชบัญญัติ โดยใช้การศึกษาและเจ้าคณะผู้ปกครองสงฆ์จากส่วนกลางเป็นผู้ปฏิบัติการ จึงเกิดการเร่งรัดให้พระสงฆ์ล้านนาปรับเปลี่ยนจริยาวัตรในหลายด้าน โดยเฉพาะ 5 ข้อต้นในการประชุมครั้งที่ 2 กล่าวคือ การนุ่งผ้า ห่มผ้าให้เรียบร้อย เกณฑ์ไหนจึงจะนับว่าเรียบร้อย หรือการห่มผ้าแหวกกลางอย่างจารีตธรรมยุติกนิกายที่พระสงฆ์ล้านนาเรียกว่าลัทธิ “กุมผ้าบ่รัดอก” หรือไม่ รวมทั้งการให้พรในโอกาส

ต่างๆ พระสงฆ์ล้านนาก็มีจารีตธรรมเนียมปฏิบัติอยู่แล้วเพียงแต่การสวดและการออกเสียงคงดำรงอยู่ในจารีตเมืองเท่านั้นที่แปลกต่าง อย่างไรก็ตาม ก็ยังเห็นร่องรอยที่สำคัญในการผลักดันให้คณะสงฆ์ล้านนาปฏิบัติตาม คือ 1) ให้ภิกษุศึกษาท่องจำปาติโมกข์และนวโกวาท และ 2) ให้สามเณรศึกษาสามเณรสิกขา ทั้งสองข้อนี้นับว่า เป็นทั้งจารีตจริยาวัตร เป็นทั้งวิชาการ อีกทั้งเป็นธรรมนูญชีวิตของธรรมยุติกนิกาย ซึ่งกรอบแนวคิดนี้ผ่านหนังสือที่คัดสรรจากพระไตรปิฎกและคัมภีร์พระพุทธศาสนา โดยพระเจ้าน้องยาเธอ กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ตามนโยบายการสร้างรัฐสมัยใหม่ของรัชกาลที่ 5 ซึ่งได้ผนวกการพัฒนาคณะสงฆ์ไปด้วยนั่นเอง ธีรพงศ์ มีไธสง (2562 : 172) ด้วยเหตุนี้ ธรรมยุติกนิกายจึงให้ความสำคัญใน 2 ข้อนี้อย่างยิ่ง เพราะการดำรงพระพุทธศาสนาให้มั่นคงและเป็นหลักให้ได้ จะต้องท่องจำปาฏิโมกข์ภาษาบาลีและเข้าใจคำแปลปาฏิโมกข์ภาษาไทยผ่านหนังสือนวโกวาทนั่นเอง ส่วนสามเณรก็ให้ศึกษาสามเณรสิกขาอย่างเข้าใจ กระบวนการการท่องจำและการทำความเข้าใจใน 2 ข้อนี้ ธรรมยุติกนิกายปลูกฝังผ่านกิจกรรมที่เรียกว่า “ลงปาฏิโมกข์” และ “ทำวัตรเช้า-เย็น” ตั้งแต่ยุคต้น กล่าวคือ ถ้าเป็นสามเณรธรรมยุตจะต้องท่องบทสามเณรสิกขาได้ และเมื่อถึงวัยก่อนบวชพระต้องท่องจำปาฏิโมกข์บาลีได้ หาไม่แล้วก็จะไม่มีอุปัชฌายะรูปไหนบวชให้เด็ดขาด ที่สุดอาจถูกขับออกจากวัด ข้อนี้ถือว่าเป็นจารีตธรรมยุติกนิกายโดยตรง

นอกจากนี้กิจกรรมทบทวนปาฏิโมกข์ในรอบเดือน ธรรมยุติกนิกายยึดปฏิบัติอย่างจริงจังและทำต่อเนื่องตลอดทั้งปี หาได้ทำเฉพาะช่วงเข้าพรรษาเฉกเช่นหลายพื้นที่ในประเทศไทยปัจจุบัน รวมทั้งในรัฐล้านนายุคนั้นและปัจจุบันด้วย กล่าวโดยสรุป ในการประชุมทั้งสองครั้ง ทำให้เริ่มเห็นร่องรอยการปรับจริยาวัตรพระสงฆ์ตามหัวเมืองซึ่งก็รวมทั้งอีสานและล้านนาให้เป็นเช่นเดียวกับส่วนกลางผ่าน พรบ.ปีพ.ศ. 2445 โดยเจ้าคณะพระสังฆาธิการที่มีตำแหน่งได้รับแต่งตั้งจากสยามเป็นผู้ปฏิบัติและติดตามผลนั่นเอง ไม่นับรวมการศึกษาสมัยใหม่ซึ่งหลักสูตรออกแบบโดยสยาม มนตรี รอดแก้วและคณะ (2555 : 3) ให้ความเห็นว่าไม่ว่าจะเป็นนิกายไหน ต้องเรียนหลักสูตรนี้ ผ่านจารีตธรรมยุตอยู่ดี เพราะนั่นคือคู่มือการเปลี่ยนผ่านประเทศและสังฆมณฑลสู่การศึกษาสมัยใหม่ตามนโยบาย

ของรัชกาลที่ 5 สอดคล้องกับ ศศิวิมล อ่อนทอง (2557 : 79) ที่เห็นว่า ทั้งนี้เพื่อเป็นการจัดรูปแบบการปกครองคณะสงฆ์ให้มีความชัดเจน มีระบบในรูปแบบเดียวกันกับฝ่ายอาณาจักรในแง่กฎหมาย เพื่อให้รัฐสามารถถ่ายทอดหรือส่งผ่านอุดมการณ์ที่รัฐต้องการส่งต่อไปยังพลเมืองของตน โดยอาศัยคณะสงฆ์หัวเมืองให้ช่วยกันจัดการศึกษาของชาติ

พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) คลื่นลูกที่สองธรรมยุติกนิกายในล้านนา

วัดบรมนิวาส (2557 : 3) บันทึกไว้ว่า พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) เกิดที่บ้านหนองไหล อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี เมื่อวันศุกร์ ที่ 20 มีนาคม พ.ศ. 2399 (จ.ศ. 1218) มีน้อง 11 คน ชาย 6 หญิง 5 ท่านเป็นคนหัวปี พ.ศ. 2420 บวชเป็นสามเณรที่วัดบ้านเกิดโดยมีท่านเทวธัมมี (ม้าว) ศิษย์หลวงในพระวชิรญาณภิกขุ อายุ 21 ปี อุปสมบทที่วัดศรีทอง 4 ปีต่อมาเดินทางเข้ากรุงเทพฯ เพื่อศึกษาต่อตามที่พระอุปัชฌาย์วางแผนไว้ พักอยู่กับท่านอ่อนวัดบูรณศิริมาตยาราม ต่อมาย้ายไปอยู่วัดเทพศิรินทราวาสเพื่อเรียนหลักสูตรบาลีและสอบเปรียญธรรม 3 ประโยคและ 4 ประโยคตามลำดับ ต่อมาได้รับแต่งตั้งเป็นพระอุปัชฌายะถูกส่งไปเผยแผ่พระพุทธศาสนาและตั้งคณะธรรมยุติกนิกายขึ้นที่วัดมหามาตยาราม นครจำปาสัก (ประเทศลาว ปัจจุบัน) พ.ศ. 2438 ขณะอายุ 40 ปี ได้ไปฝึกวิปัสสนากรรมฐานกับพระปัญญาพิศาลเถระ (สิง) พระกรรมฐานยุคต้นรัตนโกสินทร์ที่วัดปทุมวนาราม กรุงเทพฯ และตลอดฤดูแล้งของปีนั้นได้ออกธุดงค์ไปที่เขาคอก สระบุรี นครราชสีมา ฝึกวิปัสสนากรรมฐานอย่างเข้มข้นจนตัดสินใจถวายตัวเป็นข้าพระรัตนตรัยตลอดชีวิต พ.ศ. 2439 จำพรรษาที่วัดปทุมวนาราม พร้อมกับคณะมีพระมหาทา กิตฺติวณฺโณ ป.ธ.7 พระมหาอ้วน ติสฺโส ป.ธ.5 พระมหารัตน์ ป.ธ.4 และพระมหาล้อม ป.ธ.4 วางแผนออกไปจัดการศึกษาภาษาไทยและหลักสูตรบาลีที่หัวเมืองอีสาน จ.อุบลราชธานี ได้รับพระบรมราชานุญาตให้ออกไปตั้งได้ตามความประสงค์

ปี พ.ศ. 2440-2444 พร้อมพระสงฆ์ที่มีมาตุภูมิอยู่หัวเมืองมณฑลอีสาน ย้ายไปอยู่วัดสุปัฏนาราม อุบลราชธานี เป็นผู้ออกแบบและให้กำเนิดการศึกษา รวมทั้งการสามัญศึกษาในมณฑลอีสาน มีพระเจ้าบรมวงศ์เธอ กรมหลวงสรรพสิทธิประสงค์ ข้าหลวงต่างพระองค์ให้การอุปถัมภ์ มีผู้มาเรียนหนังสือไทยมากกว่า 100 คนและพระภิกษุสามเณรมาเรียนภาษามคธไม่ต่ำกว่า 50 รูป ในเรื่องนี้ ธีรพงศ์ มีไธสง (2562 : 292) กล่าวว่า การจัดการศึกษาสมัยใหม่ในฐานะที่พระภิกษุเป็นผู้ปฏิบัติการ เพื่อตอบสนองการศึกษาสมัยใหม่เพื่อสร้างรัฐชาติและเติมเต็มระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์นั้น มณฑลอีสานโดยปฏิบัติการของพระสงฆ์ท้องถิ่นธรรมยุติกนิกายซึ่งผ่านการอบรมและเรียนจารีตนิกายจากส่วนกลาง นับว่าประสบความสำเร็จอย่างยิ่งก่อนมณฑลอื่น ดังจะเห็นได้จากการตื่นตัวทางการศึกษามณฑลอีสานขณะนั้นมีวัดอยู่ 2,000 เศษ และมีพระภิกษุสามเณรจำนวนประมาณ 30,000 เศษ เข้าร่วมทางการศึกษาผ่านกลไกทางด้านการปกครองผ่านนโยบายรัฐชาติในสมัยรัชกาลที่ 5

ต่อมา พ.ศ. 2446 พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ได้ทูลลาออกจากตำแหน่งเจ้าคณะมณฑลและทูลลาไปประเทศพม่า แต่มีเหตุด้านสุขภาพทำให้ไม่สามารถเดินทางได้ ปีต่อมาได้รับพระบรมราชโองการแต่งตั้งให้เป็นเจ้าอาวาสวัดบรมนิวาส ณัฐพล อยู่รุ่งเรืองศักดิ์และคณะ (2020 : 27) กล่าวว่า ในงานฉลองเจ้าอาวาสนั้นมีสมเด็จพระมหาสมณเจ้ากรมพระยาวชิรญาณวโรรส เสด็จไปส่งถึงวัดบรมนิวาสด้วยความที่เป็นพระนักเทศน์ นักปฏิบัติธรรม ทำให้ได้รับแต่งตั้งในการบริหารงานคณะสงฆ์ไม่น้อย เช่น พ.ศ. 2451 เป็นเจ้าคณะมณฑลจันทบุรี เจ้าคณะมณฑลราชบุรี และเจ้าคณะมณฑลหัวเมืองกรุงเทพฯ เป็นต้น บันทึกวัดบรมนิวาส (2549 : 1-10) ได้เขียนไว้ว่า ผลงานเชิงประจักษ์ในการเป็นเจ้าคณะใหญ่นครจำปาสัก ได้ก่อตั้งโรงเรียนสอนหนังสือไทยเพื่อรองรับการพัฒนาสยามชื่อว่า **“บุรพาสยามเขตต์”** จัดการสอนทั้งภาษาไทยและภาษาบาลีแก่พุทธบริษัทในพื้นที่ นับว่าเป็นการตอบสนองกลไกรัฐในการสร้างชาติได้เป็นอย่างดีและเผยแผ่นธรรมยุติกนิกายไปด้วยในเวลาเดียวกัน ดังจะเห็นได้จากมีพระลาวมาบวชในนิกายนี้มากในเวลาต่อมา

ภาพที่ 3 พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ : ที่มา ธนจรรย์ สุระมณี

การเดินทางสู่เมืองนครพิงค์เชียงใหม่

นับตั้งแต่พระครูสังฆบริคุต (พระมหาคำปิง) ไปศึกษาจารีตธรรมยุติกนิกายในปีพ.ศ. 2432 เดินทางกลับล้านนาในปี พ.ศ. 2439 ได้ทำกิจกรรมทางพระพุทธศาสนาด้วยการเปิดโรงเรียนภาษาไทย ขยายแนวคิดเชิงอุดมการณ์ในการสร้างชาติผ่านกลไกรัฐและอำนาจส่วนกลาง กล่าวแล้วในตอนต้นจนถึงลาสิกขา ตลอดระยะเวลากว่า 22 ปีการขยายตัวของธรรมยุติกนิกายผ่านบุคคลที่ได้รับการฝึกฝนจากส่วนกลางขาดช่วงไปอย่างเบ็ดเสร็จ แต่งานเปลี่ยนผ่านล้านนาจากรัฐจารีตให้เป็นหนึ่งเดียวกับสยามยังคงดำเนินต่อไปผ่านการศึกษาและพรบ. สงฆ์ ปีพ.ศ. 2445 มีการจัดโครงสร้างบริหารคณะสงฆ์และมีหน้าที่ชัดเจนโดยมีเจ้าคณะตามลำดับชั้นกำกับดูแล ในส่วนธรรมยุติกนิกายน่าสนใจอย่างยิ่งว่าที่ผ่านมา เพราะเหตุใดผู้บริหารธรรมยุติกนิกายซึ่งโดยเนื้อแท้แล้วมีความสัมพันธ์แน่นกับรัฐ ย่อมมีกลไกพิเศษ

ที่สามารถจะทำได้ จึงไม่สานต่องานเผยแผ่และขยายนิกายนี้ในล้านนา อาจจะด้วย 1) ขาดแคลนคนมีความสามารถและเป็นคนพื้นเมืองล้านนาโดยตรง เช่น พระมหาคำปิง เพราะคนพื้นเมืองที่เข้าไปศึกษาต่อหลังพระมหาคำปิงและเรียนในสำนักธรรมยุติกนิกาย เช่น พระมหาหมื่น ก็ยังคงมีอยู่และเดินกลับล้านนาหลังพระมหาคำปิงไม่นาน 2) วัดสังกัดธรรมยุติกนิกายส่วนกลางมีจำนวนน้อย ทำให้ผู้ไปศึกษาต่อเลือกวัดสังกัดมหานิกาย ซึ่งไม่ต้องปรับตัวมาก เพราะข้อวัตรปฏิบัติน่าจะสอดคล้องกับสภาพแวดล้อมที่เคยอยู่หัวเมือง 3) เป็นไปได้ว่า ผู้บริหารธรรมยุติกนิกายและรัฐให้ความสนใจการจัดการศึกษาทั้งภาษาไทยและหลักสูตรพระสงฆ์ซึ่งประสบความสำเร็จและเติบโตอย่างมีนัยมากกว่า 4) รัฐวางใจในสถานการณ์บ้านเมืองมากกว่าพุทธจักร เพราะเวลานั้นล้านนาดูมีใจและสัมพันธ์แน่นกับรัฐสยามในฐานะหัวเมืองเอกราช มีการบริหารจัดการทุกอย่างจากรัฐส่วนกลาง ด้านพระศาสนาก็สามารถขับเคลื่อนได้ผ่านพระราชบัญญัติ พ.ศ. 2445 ด้วยเหตุนี้ธรรมยุติกนิกายจึงตกอยู่ในสถานการณ์ทรงตัว

พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) มานครพิงค์เชียงใหม่ครั้งแรก พ.ศ.2452

กมล บุตรชารี (2559:78) กล่าวว่า พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ ขณะเป็นพระราชกวี ได้รับมอบหมายให้มาที่มณฑลลาวเฉียงหรือมณฑลพายัพ โดยใช้เชียงใหม่เป็นจุดศูนย์กลางในการขยายการศึกษาและธรรมยุติกนิกาย สอดคล้องกับธนจรรย์ สุรมณี (2562) ที่กล่าวว่า การมามณฑลลาวเฉียงนั้นได้ประโยชน์ 2 อย่าง 1) ในแง่ของการต่อยอดทำงานสนองนโยบายรัฐตามกลไกและเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายให้กว้างขวาง 2) ในแง่ประโยชน์ตนนับเป็นการท่องเที่ยวเพื่อหาความสงบภายในใจ เหนื่อยล้าจากการทำงานมาเป็นเวลานาน และจากการฝึกสมถวิปัสสนากรรมฐานแต่ยังไม่ถึงระดับที่ควรจะได้รับ จึงต้องการประสบการณ์ทางจิตผ่านการฝึกสมาธิและปฏิบัติธุดงควัตร ให้สอดคล้องกับกติกาปฏิบัติของธรรมยุติกนิกายตอนต้น ที่เป็นคำสั่งต่อๆ กันมาว่า “เมื่อว่างเว้นจากภาระงานพระศาสนา หน้าร้อนให้ถือธุดงค์ฝึกจิต” หมายความว่า เป็นการได้ประโยชน์ทั้ง 2 อย่างคือ ทั้งธุระพระศาสนาเผยแผ่คำสอนพระพุทธเจ้า ให้ความรู้ สร้างวัดและเสนาสนะ สร้างศาสนทายาทและฝึกฝนจิตใจด้วยสมถวิปัสสนา

จากการที่ธรรมยุติกนิกาย ได้กำหนดนโยบาย 10 ข้อ หนึ่งในนั้นคือการเผยแพร่นิกายใหม่ไปยังหัวเมืองต่างๆ เพื่อปฏิรูปศาสนาให้มีความเหมาะสมยิ่งขึ้น โดยเฉพาะการศึกษาให้ถือเป็นเรื่องสำคัญ พระเจ้าน้องยาเธอ กรมพระยาวชิรญาณวโรรส ได้รับมอบหมายจากรัชกาลที่ 5 ให้เป็นผู้รับผิดชอบ พระองค์คาดหวังจะให้คณะสงฆ์เป็นกำลังสำคัญในการกระจายการศึกษาไปยังหัวเมืองเพราะรัฐบาลผลิตครูไม่ทัน นโยบายนี้ได้รับตอบสนองและได้ผลยิ่งในหัวเมืองมณฑลอีสานและนครจำปาสัก ผ่านการปฏิบัติของพระธรรมยุติกนิกายโดยมีพระอุบาลีคุณูปมาจารย์เป็นหัวหน้า ความก้าวหน้านี้ยังคงอยู่ในสภาพทรงตัวเฉพาะเมืองล้านนาเท่านั้น ดังที่กล่าวแล้วในตอนต้น (กมล บุตรชารี, 2559:78)

ปี พ.ศ. 2452 พระราชกวี (จันทร์) เดินทางมาเชียงใหม่ครั้งแรกโดยทางเรือใช้เวลานานพอสมควร เข้าพักที่วัดหอธรรม ได้รับนิมนต์ไปแสดงธรรมที่คุ้มหลวงให้เจ้าหลวงอินทวโรรสและแม่เจ้าทิพยเนตรฟัง 1 กัณฑ์ (คุ้มหลวงปัจจุบันบริเวณคุ้มแก้วพาเลส) และที่อื่นๆ อีกหลายแห่ง มีผู้เลื่อมใสศรัทธามาก ไม่นานก็กลับกรุงเทพฯ มาเชียงใหม่ครั้งแรกแม้จะเป็นช่วงเวลาไม่นานแต่ก็ทำให้เห็นร่องรอยความสัมพันธ์ระหว่างสยามกับล้านนาผ่านตัวแทนพระสงฆ์ กล่าวคือ จะว่าไปแล้วธรรมยุติกนิกายไม่ใช่สิ่งแปลกใหม่สำหรับเจ้าผู้ครองนคร เนื่องจากพระครูสังฆบริคุต (พระมหาคำปิง) และพระราชกวี (จันทร์ สิริจนฺโท) เป็นคนร่วมสมัย อายุใกล้เคียงกัน ได้รับฝึกฝนและอุปถัมภ์จากรัฐในลักษณะเดียวกัน เพียงแต่สนองนโยบายรัฐสยามและธรรมยุติกนิกายต่างพื้นที่ กล่าวคือ พระราชกวี ทำงานมณฑลอีสาน ส่วนพระครูสังฆบริคุตทำงานที่ล้านนา และเชื่อว่าบทบาทและผลงานของทั้งสององค์เป็นที่รู้จักกันดีในอาณาจักรและพุทธจักร อาจจะไม่เคยพบเจอกัน แต่แกนร่วมอย่างหนึ่งก็คือการได้รับการฝึกฝนอบรมจากส่วนกลางและขยายแนวคิดอุดมการณ์ธรรมยุติกนิกายในหัวเมืองเช่นเดียวกัน ตลอดระยะเวลา 10 ปี ข้อวัตร ปฏิปทา แนวคิด อุดมการณ์ของธรรมยุติกนิกายที่พระมหาคำปิงได้ปลูกบ่มไว้ในล้านนา จึงไม่ใช่สิ่งแปลกใหม่สำหรับเจ้าผู้ครองนคร ซึ่งก็อาจรวมถึงการเคารพเลื่อมใสพระสงฆ์ธรรมยุติกนิกายก็ยังคงมีอยู่อย่างเต็มเปี่ยม เหตุการณ์ ความศรัทธาและผลงานปรากฏดังที่กล่าวไว้ในตอนที่ว่าด้วยมหาคำปิงมามณฑลลาวเฉียง ซึ่งเป็นคลื่นลูกแรกของธรรมยุติกนิกาย

ดังนั้น การที่พระราชกวี (จันทร์ สิริจนฺโท) เดินทางมาล้านนาแม้จะดูเป็นการส่วนตัว มุ่งหวังพักผ่อนและความสงบจิต แต่ก็แฝงไว้ด้วยอำนาจการเมืองจากรัฐสยาม ในท่วงที ประกอบด้วยการให้ความเคารพศรัทธาของเจ้าเมืองที่มีต่อธรรมยุติกนิกาย จึงแนบเป็นเนื้อเดียวกันไม่ยาก

ธนจรรย์ สุระมณี (2562) กล่าวว่า ปี พ.ศ.2459 เกิดเหตุการณ์สำคัญในชีวิต ก็คือ การแสดงความเห็นในหนังสือเรื่อง “ธรรมวิจยานุศาสน์” ซึ่งพิมพ์เป็นที่ระลึก ในงานพระราชทานเพลิงศพ ม.ร.ว.ดวงใจ ปราโมช เนื้อหาโดยสรุปคือ “...ทุวิชาโน ปราภโว วิชาชั่วเป็นสะพานแห่งความเสื่อมทรามดังนี้ อธิบายว่า วิชาใดที่สัมปยุต ด้วยความโลภ ความโกรธ ความหลงเป็นมูล คือ เมื่อเล่าเรียนศึกษาก็เพ่งแต่จะให้ ร้ายแก่ผู้อื่น เอาเปรียบเอาดีแต่ส่วนตัว ดังวิชาฉ้อโกง ฉกลักปล้นสดมภ์ คือเพ่ง ความเสียหายให้แก่เขา เอาความได้ความดีไว้ส่วนตัว วิชาชั่วเหล่านั้น บางสิ่งก็เป็น ของจำเป็นจะต้องเล่าเรียน บางสิ่งก็ไม่จำเป็นจะต้องเล่าเรียน ดังวิชาทหาร วิชาฝึกหัด ยิงปืนให้แม่นยำ เป็นต้น ก็ชื่อว่า ทุวิชา เป็นวิชาชั่วโดยแท้ เพราะขาดเมตตา กรุณา...” ธานีนิวัต โสณกุล (2564) กล่าวว่า เนื้อหาเหล่านี้ขัดต่อรัฐประศาสโนบาย เป็นเหตุ ให้รัชกาลที่ 6 ไม่พอพระทัยและถูกถอดยศแล้วนำไปกักบริเวณที่วัดบวรนิเวศ นัยว่า การลงโทษเนื่องด้วย “...แสดงโวหารอันไม่ชอบด้วยทำนองคลองธรรม เอื้อมเข้ามา ถึงการแผ่นดิน เป็นเหตุจะชักนำให้ผู้ที่มีวิจารณญาณยังอ่อนอยู่พลอยหันเหไปตาม ทรงพระราชดำริจะให้เป็นตัวอย่าง มิให้มีผู้กำเริบฟุ้งซ่านเช่นนี้ต่อไป...” โดยเนื้อหา ก็คือการเทศน์แสดงความเห็นทางการเมืองนั่นเอง ที่สุดแล้วก็ได้รับสมณศักดิ์ คืนที่พระธรรมธีรราชมหามุนี เทียบเท่ากับพระราชาคณะชั้นเทพ สมณศักดิ์ เทียบธุลี (2563) กล่าวว่า หลังจากการถูกถอดสมณศักดิ์แล้ว ท่านได้แสดงความเห็นเกี่ยวกับ โลกธรรมว่า “...เวลานี้เราเป็นหลวงตาจันทร์ ขณะนี้หลวงตาจันทร์กำลังเทศน์ โลกธรรมนั้นเป็นสิ่งธรรมดาโลก ถ้าใครไปยึดถือมันก็จะต้องหลง เกิดความเดือดร้อน อย่าไปถือเลย หลวงตาจันทร์กับเจ้าคุณจันทร์มันก็คนเดียวกันนั้นเอง แต่เป็นเรื่อง ที่เขาสวมหัวโขนให้เท่านั้น...”

ด้วยความที่เป็นพระนักเทศน์ พระนักเผยแผ่ จึงอาจหาญในการวิจารณ์เหตุการณ์ต่างๆ ตรงไปตรงมา วิทยากร โสวัตร (2564) กล่าวว่า ปรากฏชัดเมื่อตอนท่านเป็น พระญาณรักขิตทำหน้าที่เจ้าคณะมณฑลอีสานและผู้อำนวยการศึกษาอีสาน กล่าวคือ เป็นผู้สำเร็จราชการแทนพระองค์ในฝ่ายศาสนจักรนั้นเอง เป็นปกติในการออกตรวจราชการหัวเมืองประจำปี พ.ศ. 2444 บันทึกนี้เป็นรายงานแก่ราชสำนักกรุงเทพฯ แต่น้ำเสียงของบันทึกรายงานชิ้นนี้ค่อนข้างเข้าใจราษฎรอีสานและมีความกล้าหาญที่จะชี้ความผิดปกติ ความบกพร่องของเจ้าหน้าที่รัฐทั้งจากส่วนกลางที่มาปกครองและเจ้าหน้าที่ท้องถิ่นที่มีอำนาจอยู่เดิม และสภาพความเป็นจริงของชีวิตราษฎรอีสานที่จำต้องลุกขึ้นก่อกบฏว่า “...ราษฎรมีความคับแค้นเพราะขาดทางเจริญแห่งทรัพย์ ทำไร่ นา สวน ถ้าได้ผลมากก็ไม่มีราคา ถ้าทำไม่ได้ต้องอดตาย ในการค้าขายสัตว์พาหนะมีความลำบากหลายประการ ผู้ซื้อผู้ขายก็อยากซื้ออยากขาย แต่พิมพ์ไม่มี ครั้นช้างม้าพลัดหนีไป ถ้ามีผู้จับนำส่งศาลกลางต้องริบเป็นของหลวง ถึงจะติดตามได้ก็ไม่ได้โดยมาก ราษฎรไม่มีทางหาเงินในถิ่นฐานภูมิลำเนาของตน เพราะจ้างกันทำงานราคาถูกเหลือเกิน เป็นต้นว่าทำนา 1 ปี ได้เงินเพียง 1 บาท หรือ 2 บาทเท่านั้น อีกอย่างหนึ่ง ตามหัวเมืองข้าหลวงมักมีผู้โกงเรียกเงินส่วยแก่ราษฎรก่อนแต่ยังไม่มีปี้จะให้ เมื่อทางการฝ่ายโจทก์ฟ้องจำเลยไม่มีหลักฐาน ก็ปรับเป็นแพ้เป็นขึ้นเพราะความคับแค้นสับสนนั่นเอง...” ทำให้เห็นบุคลิกภาพของพระอุบาลีคุณูปมาจารย์อย่างเด่นชัด ผ่านบทบาทเมื่อคราวจัดการศึกษาในหัวเมืองมณฑลอีสาน

ปี พ.ศ. 2465 พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ ขณะเป็นพระเทพโมลี เดินทางมาล้านนาเป็นครั้งที่ 2 เข้าพักที่วัดหอธรรม ซึ่งเป็นวัดบริวารพระธาตุเจดีย์หลวงตั้งอยู่ด้านทิศตะวันตกเฉียงเหนือขณะนั้นยังไม่ถูกรวม การเดินทางมาล้านนาครั้งนี้มีวัตถุประสงค์หลักคือ การพักผ่อนร่างกายและฝึกสมถ วิปัสสนากรรมฐาน ให้สมกับที่ตั้งใจไว้ในคราวที่ลาออกจากตำแหน่งการจัดการศึกษาที่หัวเมืองมณฑลอีสาน โดยให้เหตุผลว่า “เหนื่อยล้า” กับการทำงานหนักติดต่อกัน อีกทั้งท่านให้ความสนใจการฝึกจิตภาวนาเป็นพิเศษ ภายหลังที่ได้ศึกษาและฝึกกับอาจารย์ในคราวจำพรรษาที่วัดปทุมวนาราม จึงได้เดินทางต่อไปยังเมืองเชียงตุงและจำพรรษาบนยอดดอยพระธาตุจอมยอง ซึ่งตั้งอยู่ด้านทิศตะวันออกเมืองเชียงตุง รัฐฉาน

เมื่อปี พ.ศ. 2471 ของวันที่ 28 พฤษภาคม การเดินทางสู่ล้านนาครั้งที่ 3 พระอุบาลีคุณูปมาจารย์พร้อมคณะเดินทางถึงสถานีรถไฟเชียงใหม่ ตามคำขอของพลตรีเจ้าแก้วนวรัฐ เจ้าผู้ครองนคร และพระยาราชนกูล (เจ้าพระยามุขมนตรี อวบ เปาโรหิต) นัยว่าเพื่อมาฟื้นฟูวัดเจดีย์หลวงและวางรากฐานคณะสงฆ์ธรรมยุติกนิกายให้มั่นคง ดังในจดหมายลายพระหัตถ์พระวรวงศ์เธอ พระองค์เจ้าธานีนิวัต เสนาบดีกระทรวงธรรมการ (ก.ศึกษาธิการ) ที่ 135/9621 ลงวันที่ 18 มกราคม 2470 ไปถึงราชเลขาธิการว่า “สมเด็จพระสังฆราชเจ้ามีรับสั่งว่า เจ้าแก้วนวรัฐ เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ องค์ที่ 9 พร้อมด้วยพระยาราชนกูล (อวบ เปาโรหิต) สมุหเทศาภิบาล สำเร็จราชการมณฑลพายัพขอพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ ขึ้นไปประกาศสั่งสอนพระภิกษุสามเณรในมณฑล ให้ปฏิบัติดีงามดุจมณฑลอื่น เพราะมณฑลนี้ยังปฏิบัติล้าหลังมณฑลอื่นนั้น พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ ก็พอใจทำการเช่นนี้และรับรองว่าจะไปได้ ขอให้นำความกราบบังคมทูลพระกรุณาฯ” เอกสารกระทรวงธรรมการ (๒๔๗๐) จากเอกสารนี้จะทำให้เห็นได้ว่า พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ มีความสัมพันธ์อันดีกับรัฐและเป็นที่หมายของทั้งเจ้าผู้ครองนครและผู้สำเร็จราชการในมณฑลล้านนาในการเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายซึ่งจะนำไปสู่กลไกอื่นๆ ของรัฐด้วย

การเดินทางครั้งนั้น พระครูนพีสีพิศาลคุณ (ทอง โฆสิต) (ต่อมาเป็นเจ้าอาวาสวัดเจดีย์หลวง)บันทึกไว้เมื่อครั้งเดินทางมาเชียงใหม่พร้อมคณะว่า “...ข้าพเจ้าได้ตั้งใจไว้ก่อนแล้วว่า ท่านเจ้าคุณ พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) พร้อมด้วยคณะสงฆ์วัดบรมนิวาสมาเชียงใหม่ครั้งนี้ นับว่าเป็นประวัติศาสตร์สำคัญส่วนหนึ่ง เมื่อไปถึงได้พักอยู่เป็นปกติดีแล้ว จึงเขียนจดหมายเหตุไว้ เป็นโปรปะกันดาพระพุทธศาสนาในล้านนา เพื่อเป็นอนุศาสนีแก่ท่านพุทธศาสนิกชนทั้งหลายผู้ต้องการทราบ การเผยแพร่พระพุทธศาสนา พระมหาเถระมีสมณศักดิ์ชั้นสูงในคณะธรรมยุติกนิกายที่ออกไปเผยแพร่พระพุทธศาสนาในเชียงใหม่ ดูเหมือนจะมีท่านนี้เป็นองค์แรกในประวัติศาสตร์และในศกนี้ ท่านเจ้าคุณได้จัดส่งให้พระมหาทองดำพร้อมด้วยคณะ ๗ รูป จากวัดบรมนิวาสออกไปนครเชียงตุง รัฐฉานพม่า ส่วนท่านพร้อมกับคณะสงฆ์มาทางเชียงใหม่...” ธนจรรย์ สุระมณี (2562 : 18) จากบันทึกนี้ทำให้เห็นเหตุการณ์หลายอย่าง เช่น ความคิดก้าวหน้าของพระอุบาลีคุณูปมาจารย์

ซึ่งเป็นพระมหาเถระชั้นรองสมเด็จพระราชาคณะ ทุ่มเทในการทำงานเผยแผ่พระพุทธศาสนาตั้งแต่คราวหนุ่มในการวางรากฐานการศึกษาหัวเมืองมณฑลอีสาน ท่านทำงานโดยมีองค์หมู่คณะช่วยเหลือเสมอ นอกจากนี้ยังเกิดปรากฏการณ์ประการหนึ่ง คือการเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายไปนอกสังฆมณฑลคือรัฐฉาน ซึ่งท่านเคยจำพรรษาและคุ้นเคยกับเจ้าผู้ครองนครนั้น เป็นที่น่าสนใจและน่าเสียดายว่า การเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายครั้งนั้นได้ผลหรือไม่อย่างไร จึงไม่มีร่องรอยประวัติศาสตร์ให้ศึกษา

การเดินทางสู่หัวเมืองครั้งนั้น สร้างแรงกระเพื่อมทั้งพุทธจักรและอาณาจักร พอสมควรเนื่องด้วยพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ มีความสัมพันธ์ใกล้ชิดทั้งรัฐและพระผู้ใหญ่ในธรรมยุติกนิกาย เมื่อสมเด็จพระมหาสมณเจ้าเห็นชอบในการณ์นั้นแล้ว และเพื่อตอบแทนความมั่นใจเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ที่เห็นว่า พระอุบาลีคุณูปมาจารย์เป็นที่เคารพนับถือของพุทธบริษัทเชียงใหม่ อีกทั้งเจ้าหลวงผู้ครองนครคือพลตรีเจ้าแก้วนวรัฐ มีความเคารพนับถือท่านมานาน ปรารถนาจะได้มาเป็นประธานที่เชียงใหม่ ธนจรรย์ สุระมณี กล่าวว่า บันทึกพระครูนพีสีพิศาลคุณในการเดินครั้งนั้นว่า สมเด็จพระสังฆราชเจ้า(กรมหลวงชินวรสิริวัฒน์) วัดราชบพิตร ทรงพระกรุณาให้มหามกุฏราชวิทยาลัย จ่ายค่าพาหนะเดินทาง 900 บาท จ่ายเป็นค่านิตยภัตสำหรับครูเดือนละ 40 บาท ประมาณ 1 ปี มีภิกษุสามเณรที่เป็นปัจฉาสมณะมาทั้งสิ้น 35 รูป เป็นพระเปรียญ 3 รูป ข้าพเจ้าพระมหาทอง โฆสิโต เป็นผู้ช่วยพระมหาผิว (วัดบวรมงคล) พระมหาผล เป็นครูประจำ พระภิกษุสามเณรนอกนี้เป็นนักเรียน และยังมีอุบาสกอุบาสิกากับศิษย์พระมาอีกรวมทั้งสิ้น 50 คน สิ่งที่ขาดไม่ได้คือ แบบเรียน หลักสูตรนักธรรมและบาลีธรรมบทซึ่งได้รับสนับสนุนจากมหามกุฏราชวิทยาลัยเป็นเงิน 40 บาทและมีหนังสืออื่นอีก

พระครูนพีสีพิศาลคุณเขียนบันทึกเหตุการณ์ก่อนออกเดินทางไว้ว่า ปีมะโรง เดือน 7 เหนือ ขึ้น 9 ค่ำ วันอาทิตย์ที่ 27 พฤษภาคม พ.ศ. 2471 เจ้าคุณอุบาลีฯ พาไปบูชาเพื่อลาพระประธานในอุโบสถและศาลาวัดบรมนิวาส ได้ฤกษ์เวลาบ่าย 3 ขึ้นรถยนต์จากวัดไปสถานีกรุงเทพฯ ที่ชานชาลาสถานีเต็มไปด้วยผู้ที่มาคอยส่ง คณะสงฆ์มีพระศาสนโกณ เจ้าอาวาสวัดเทพศิรินทราวาส เป็นต้นและพระเถระจำนวนมาก ฝ่ายคฤหัสถ์ข้าราชการมีพระยาราชนุกูล สมุหพระนครบาล เป็นต้น

ทั้งหมดประมาณพันเศษ นับเป็นการเอิกเกริก เวลาบ่าย 4 โมง รถไฟออกจากกรุงเทพฯ มหาชนที่มาส่งต่างก็ส่งเสียงโห่ร้องสาธุการสนั่นตามจนสุดขบวนรถ รถไฟแล่นถึงบางปะอิน พระราชมุนี วัดนิเวศธรรมประวัติ มาคอยรับส่ง แต่รถไฟไม่หยุดจึงมิได้ปฏิสันถารด้วย รถไฟผ่านอยุธยาไม่นาน ถึงลพบุรีราว 1 ทุ่ม มีทายกทายิกามาคอยรับส่ง เจ้าคุณฯทำปฏิสันถารด้วย และแจกหนังสือเตือนใจเพื่อนบ้าน รถไฟถึงโคกกระเทียมมีพระเณรวัดจันทรนิมิตร (เขาพระงาม) และทายกทายิกามาคอยรับส่งรถไฟไม่หยุดจึงมิทันได้ปฏิสันถารด้วย ถึงบ้านหมี่ราว 2 ทุ่มเศษ มีพระภิกษุสามเณรและทายกทายิการมาคอยรับส่งมากคน ท่านเจ้าคุณฯ ปฏิสันถารและแจกหนังสือ เตือนใจเพื่อนบ้าน... สว่างท่านเจ้าคุณฉันขนมปังและนม พระเณรที่มานอกนี้แจกบ๊ะจ่างให้คนละห่อ ถึงเชียงใหม่ มีพระสงฆ์สามเณร ข้าราชการ ราษฎรมาคอยรับอยู่มากมาย คล้ายๆ กับผู้มาส่งที่สถานีกรุงเทพฯ ท่านเจ้าคุณฯ ลงจากรถไปปฏิสันถารและแจกหนังสือ “เตือนใจเพื่อนบ้าน”

ข้าราชการทุกแผนกมีความสามัคคีกันดี มีเจ้าหลวงผู้ครองนครเชียงใหม่ (พลตรีเจ้าแก้วนวรัฐ) เอื้อเฟื้อเป็นธุระจัดรถรับส่งพระเณร ผู้คนถึงวัดพระเจดีย์หลวงพร้อมทุกอย่าง เจ้าหลวงพลตรีเจ้าแก้วนวรัฐ พร้อมด้วยข้าราชการบ้านเมืองธรรมการจัดให้พักอยู่ที่คณะหอธรรม พระเณรเกินกว่าเสนาสนะที่จัดให้ต้องจัดเพิ่มเติมใหม่อย่างรีบด่วน แม้ดังนี้ก็จัดได้เรียบร้อยทันประสงค์ด้วยดี และมาคอยกำกับดูแลสุขทุกข์ของพระเณรอยู่เสมอ อาหารการฉัน เจ้าหลวง (พลตรีเจ้าแก้วนวรัฐ) พร้อมด้วยข้าราชการผู้น้อยผู้ใหญ่ทั้งหลาย จัดให้มีโรงครัวไว้ประจำ เพราะฉะนั้น อาหารการฉันของพระเณรที่มาทั้งหมด จึงนับว่าบริบูรณ์ทั้งเช้าและเพลทุกวัน วันอังคารที่ 29 พฤษภาคม พ.ศ. 2471 เช้าเจ้าหลวงมาเยี่ยม เวลาบ่าย 5 โมงเย็น ท่านเจ้าคุณฯ และข้าพเจ้าไปเยี่ยมเจ้าหลวงและพระชายา

ธนจรรย์ สุระมณี กล่าวไว้ในประวัติวัดเจดีย์หลวงว่า แท้จริงแล้วการเดินทางมาเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายที่ล้านนาครั้งนั้น พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ คณะพระสงฆ์และผู้ติดตามเดินทาง 3 กลุ่ม

กลุ่มที่ 1 พระคุณพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) ขึ้นมาเป็นทางการ เมื่อวันที่ 7 พฤษภาคม พ.ศ. 2471 เหมาโบกี้รถไฟด่วนผู้โดยสาร 50 คน มีพิธีต้อนรับโดยพลตรีเจ้าแก้วนวรัตน์

กลุ่มที่ 2 ตามขึ้นมา 20 คน ทั้งพระสงฆ์สามเณรและฆราวาสติดตามเหมือนขบวนแรก แต่ไม่มีพิธีต้อนรับ

กลุ่มที่ 3 เดินทางตามข้อตกลงกันว่า จะมาปฏิบัติศาสนกิจที่เชียงใหม่ แต่ไม่อาจเดินทางร่วมคณะในปี พ.ศ. 2471 ได้ จึงทำให้ไม่มีข้อมูลและวันเวลาเดินทาง จะมาลำพังหรืออาจเป็นหมู่คณะก็เป็นได้

การเดินทางสู่ล้านนาครั้งนั้น ทำให้เห็นร่องรอยความสัมพันธ์ของเจ้าผู้ครองนคร เห็นการก่อตัวของวิธีคิดและการทำงานของพระอุบาลีฯ โดยเฉพาะอย่างยิ่งการทำงานเป็นคณะมีผู้สนับสนุนอุปถัมภ์ เช่น สมเด็จพระสังฆราชเจ้า องค์กรการศึกษาของคณะสงฆ์ธรรมยุตคือมหามกุฏราชวิทยาลัย พระเถระในนิกายเดียวกัน อุบาสกอุบาสิกา กลไกของรัฐทั้งส่วนกลางและล้านนา ที่เห็นได้ชัดที่สุดก็คือคณะทำงานพระเถระรองลงไปจากพระอุบาลีฯ เป็นทั้งครูสอน เป็นผู้ถ่ายทอดข้อมูลเชิงอุดมการณ์ และปฏิสัมพันธ์กับอำนาจและคนของรัฐเพื่อสืบทอดแนวคิดของพระอุบาลีฯในอนาคต เปรียบเทียบกับมณฑลอีสาน แน่นอนการก่อตัวและการทำงานมีความแตกต่างกันมาก กล่าวคือ ในมณฑลอีสานสามารถหาผู้เรียนในท้องถิ่นได้จะด้วยสื่อสารภาษาเดียวกันก็เป็นได้ ดังนั้น การก่อตั้งโรงเรียนในล้านนาจึงเป็นเรื่องยากในช่วงเริ่มต้น ผู้ติดตามมาจึงมีทั้งผู้สอนและผู้เรียนมาด้วย ทำการเปิดเรียนสอนประหนึ่งโรงเรียนสาธิตเพื่อเป็นตัวอย่างแก่คณะสงฆ์ในล้านนานั่นเอง

หนังสือวัดเจดีย์หลวงกล่าวไว้ว่า วันพฤหัสบดีที่ 31 พฤษภาคม พ.ศ. 2471 มีพิธีเปิดโรงเรียน ภิกษุสามเณรที่เป็นครูและนักเรียนพร้อมกันที่พระวิหารหลวง พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ กล่าวธรรม 1 กัณฑ์ เสร็จแล้วเปิดโรงเรียนให้ครูสาธิตเปิดสอน โดยพระมหาผิว สอนวิชาบาลีธรรมบท พระมหาผลสอนวิชานักธรรม ธนจรรย์ สุระมณี กล่าวว่า นับเป็นก้าวแรกของการจัดโรงเรียนสอนนักธรรมและบาลีตามหลักสูตรคณะสงฆ์ส่วนกลาง เป็นผลทำให้พระภิกษุสามเณรวัดอื่นๆ ที่สังกัดมหานิกายมาเรียนร่วมด้วย แนวคิดทางการศึกษาเช่นนี้ได้ขยายไปยังวัดหนองดู่ อ.ป่าซาง จ.ลำพูน ซึ่งเป็นวัดสังกัดธรรมยุติกนิกายแห่งแรกของหัวเมืองล้านนาในปีต่อมา เพื่อความเป็นหนึ่งเดียวของสังฆาวาสรอบพระธาตุเจดีย์หลวง พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ในการสนับสนุนของเจ้าแก้วนวรัฐ จึงยุบรวมวัดทั้ง 3 คือ 1) วัดสบขมิ้น

พระภิกษุสามเณรวัดนี้นิยมนุ่งห่มผ้าสีเหลืองเหมือนสีขมิ้น 2) วัดสบฝาง พระภิกษุสามเณรวัดนี้นุ่งห่มผ้าที่ย้อมด้วยแก่นไม้ฝาง มีสีแดงเข้ม คำว่า สบ เพราะมีลำเหมืองขุดเพื่อต่อน้ำจากลำธารที่ดอยสุเทพมาใช้ในเมืองเชียงใหม่ เมื่อน้ำไหลมาบรรจบกันที่ไหน ก็เรียกว่า “สบ” หรือ บรรจบ นั่นเอง 3) วัดหอธรรม เป็นวัดเก็บรักษาคัมภีร์ใบลานจารึกพระธรรมจำนวนมาก วัดหอธรรมสร้างโดยพระเจ้าติโลกราช ด้านทิศเหนือพระธาตุเจดีย์หลวง 1 หลัง และด้านทิศใต้พระธาตุเจดีย์หลวง 1 หลัง เมื่อปี พ.ศ. 2017 การยุบรวมวัดเกิดขึ้นในช่วงปี พ.ศ. 2471–2474 และเรียกวัดนี้ว่า “วัดเจดีย์หลวง” จนปัจจุบัน ภายหลังพระอุบาลีคุณูปมาจารย์เดินทางกลับกรุงเทพฯ และถึงแก่มรณภาพในปี 2475 ยังมีศาสนทายาทผู้สืบต่อแนวคิดของท่านอีกหลายรูปเช่น สมเด็จมหาวีรวงศ์ (พิมพ์ ธมฺมธโร) สมเด็จมหาวีรวงศ์ (อ้วน ติสฺโส) พระธรรมดิลก (ขันติ์ ขนฺติโก) พระพุทธพจนวราภรณ์ (จันทร์ กุสโล) เป็นต้น

คลื่นลูกที่ 3 เปลี่ยนผ่านจากธรรมยุติกนิกายสายวิชาการเป็นสายอรัญญวาสี (อยู่ป่า)

สมร จ้อยจีด (อารุธปญฺโญ) (2558 : 122) กล่าวว่า ภายหลังการก่อตัวและดำเนินไปของการศึกษาคณะสงฆ์ในเมืองล้านนาเป็นไปด้วยความเรียบร้อย ร่างกายของพระอุบาลีคุณูปมาจารย์เข้าสู่วัยชรา พ.ศ. 2470 จึงได้นิมนต์พระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต ซึ่งเป็นลูกศิษย์และเชี่ยวชาญด้านปฏิบัติกรรมฐาน ขณะที่พำนักอยู่วัดปทุมวนาราม กรุงเทพฯ ให้มาเป็นเจ้าอาวาสวัดเจดีย์หลวงและเผยแผ่พระพุทธศาสนาแนวปฏิบัติกรรมฐานที่ล้านนา ด้วยความเป็นลูกศิษย์ทำให้ไม่อาจทนคำนิมนต์ได้ จึงอาสามาเป็นหลักให้พุทธบริษัทพร้อมกับเป็นเจ้าอาวาสวัดแห่งเดียวในชีวิตของท่าน เพราะโดยอุปนิสัย พระอาจารย์มั่น เป็นผู้มักน้อย อยู่ง่าย รวดเร็ว ไม่นิยมอยู่กับผู้คนมาก ไม่ชอบปกครองใคร มุ่งปฏิบัติธรรมเพื่อความหลุดพ้นจากกิเลส

ชวนให้เป็นคำถามว่า ทำไมพระอุบาลีคุณูปมาจารย์จึงไม่นิมนต์พระเถระซึ่งผ่านการศึกษาตามจารีตธรรมยุติกนิกายส่วนกลางอันจะเป็นกลไกสำคัญในการต่อยอดงานที่ค้างไว้ อาจจะด้วยเหตุว่า ภายหลังท่านได้ทำงานก่อตั้งโรงเรียน

ปกครองคณะ และขยายการศึกษาตามระบบรัฐสยามทั้งหัวเมืองมณฑลอีสานและหัวเมืองมณฑลลาวเฉียงล้านนาแล้ว ท่านจะปรารภว่าเหนื่อยกับงานและไม่มีโอกาสฝึกสมาธิเท่าที่ต้องการ แต่ก็ยังไม่ทิ้งและฝึกกรรมฐานอยู่เนือง ๆ ด้วยเหตุนี้กระมังจึงได้นิมนต์พระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต เดินทางมาเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายสายกรรมฐานในล้านนา

พระธรรมวิสุทธิมงคล (บัว ญาณสมฺปนฺโน) (2545 : 1) กล่าวว่า พระอาจารย์มั่น ภูริทตฺโต เกิดวันพฤหัสบดีที่ 20 มกราคม 2413 เดือนยี่ ปีมะแม ที่บ้านคำบง อำเภอโขงเจียม จังหวัดอุบลราชธานี มีพี่น้อง ๖ คน วัยเด็กเรียนอักษรไทย อักษรธรรมและอักษรขอมซึ่งเป็นภาษาตระกูลลาวและขอม (เช่นเดียวกับหัวเมืองเหนือเรียนอักษรเมือง) จนอ่านออกเขียนได้ อายุ 15 ปี บวชเป็นสามเณร วันที่ 12 มิถุนายน 2436 อายุย่าง 22 ปี อุปสมบทเป็นภิกษุที่วัดศรีทอง (ศรีอุบลรัตนาราม) อำเภอเมือง จังหวัดอุบลราชธานี มีพระอริยกวี (อ่อน) เป็นพระอุปัชฌาย์ พระครูสีทา ชยเสโน และพระครูประจักษ์อุบลคุณ เป็นพระคู่สวด

พระอาจารย์มั่น ภูริทตฺโตจำพรรษากับหลวงปู่เสาร์ กนฺตสีโล วัดเลียบเมืองอุบลราชธานี เพื่อศึกษาข้อวัตร จารีตปฏิบัติตามธรรมยุติกนิกายสายปฏิบัติ (อรัญญวาสี อยู่ป่า) ด้วยการปฏิบัติภาวนาและถือธุดงควัตรเคร่งครัดตลอดชีวิตอย่างน้อย 3 ข้อ ถือสันโดษอยู่ป่า บิณฑบาตไม่ขาดและฉันในบาตร ฉันมื้อเดียวตลอดชีวิต เป็นต้น มีประสบการณ์ฝึกจิต ถือรักษาธุดงควัตร ปฏิบัติธรรมในป่าจนชำนาญและมีชื่อเสียง เดินทางเข้ากรุงเทพฯ เพื่อสักการะและศึกษาปริยัติเพิ่มเติมกับอาจารย์ที่วัดปทุมวนาราม พระอุบาลีคุณูปมาจารย์จึงได้ชักชวนมาเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายสายวัดป่าอรัญญวาสีที่ล้านนาในปี พ.ศ. 2471 พระอาจารย์มั่นได้รับแต่งตั้งเป็นเจ้าอาวาสวัดเจดีย์หลวงและเป็นพระครูวินัยธร ฐานานุกรมในพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) ในปีต่อมาท่านรับเป็นอธิบดีสงฆ์เพียง 1 พรรษา จึงออกธุดงค์บำเพ็ญสมณธรรมตามสถานที่สงบพื้นที่รอบนอก ใช้ชีวิตปฏิบัติธรรมที่ภาคเหนือนานถึง 11 ปี ระหว่าง พ.ศ. 2472-2483 ปรากฏมีผู้ศรัทธาธรรมยุติกนิกายสายปฏิบัตินี้จำนวนมาก เห็นได้จาก การก่อตัวและขยายตัวของสำนักปฏิบัติธรรมสายนี้ตามอำเภอต่าง ๆ ในเชียงใหม่และหัวเมืองปัจจุบัน

ธรรมยุติกนิกายก่อตัวและเผยแผ่อุดมการณ์โดยพระวชิรญาณภิกขุและคณะในช่วงเริ่มต้นศึกษาพระพุทธศาสนาเชิงวิชาการและปฏิบัติในกรอบที่ยึดโยงอยู่กับพระไตรปิฎกและคัมภีร์ ซึ่งสามารถพิสูจน์ได้ ที่เป็นเช่นนี้เห็นได้จากท่าทีในตอนต้นก่อตัวของธรรมยุติกนิกาย พระวชิรญาณภิกขุเห็นว่าการปฏิบัติธรรมหลับตาเป็นการเสียเวลาและเหนื่อยเปล่า ทำให้พระองค์ศึกษาวิชาการด้านภาษาบาลีจนแตกฉานอ่านออกและแต่งหนังสือเป็นภาษาบาลีได้และนี่ก็เป็นอัตลักษณ์ของธรรมยุติกนิกายในตอนต้น ต่อมาก็ยังเห็นร่องรอยของบูรพาจารย์ธรรมยุตที่มีความชำนาญวิชาการทางด้านภาษาบาลีจนสามารถถ่ายทอดต่อสาธารณชนในรูปแบบการเทศน์เชิงโวหารอธิบายความ ซึ่งเป็นเรื่องแปลกใหม่และเป็นลักษณะเฉพาะของธรรมยุติกนิกายในยุคนั้น แม้จะมีบูรพาจารย์ของนิกายนี้ที่มีชื่อเสียงและเน้นการปฏิบัติกรรมฐาน เช่น สมเด็จพระวันรัต (ทับ) วัดโสมนัสวิหารและพระพรหมมุนี (แฟง กิตติสาโร) วัด มกุฏกษัตริย์ เป็นต้น ก็ยังนับว่าน้อยและไม่อาจกล่าวว่าเป็นจุดเด่นได้

เป็นที่น่าสนใจว่า เพราะเหตุใด ธรรมยุติกนิกายแบบจารีตส่วนกลางเมื่อเผยแพร่ไปยังหัวเมืองอีสานจึงกลายเป็นนิกายแบบอรัญญวาสี (อยู่ป่า) ที่มุ่งเน้นการปฏิบัติกรรมฐานอย่างจริงจังมากกว่าวิชาการ โดยมีพระอาจารย์เสาร์ กันตสีโล และพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต เป็นต้นแบบ และยังคงเข้มแข็งและต่อเนื่องถึงปัจจุบัน นอกจากนี้ธรรมยุติกนิกายสายปฏิบัติยังดำรงตนห่างจากกลไกของรัฐในมิติของเครื่องมือเพื่อสร้างอุดมการณ์ชาติผ่านระบบการศึกษาเช่นที่แล้วมา และเบาบางในการเป็นแนวร่วมรัฐเห็นได้จากท่าทีและการให้น้ำหนักซึ่งอาจรวมถึงการปฏิเสธสมณศักดิ์ และมีความพยายามปลีกตัวไม่สัมพันธ์กับอำนาจรัฐจนเกินไป ซึ่งนับว่าเป็นประเด็นที่น่าสนใจในการศึกษาและวิเคราะห์ต่อไป

เขมานันท์ ปิยสีโล, พระมหา (2562 : 1) กล่าวว่า ธรรมยุติกนิกายสายปฏิบัตินี้ก่อนจะขยายมาที่ล้านนาได้ก่อตัวและเริ่มต้นที่มณฑลอีสาน ในเขตพื้นที่จังหวัดอุบลราชธานี โดยมีพระอาจารย์เสาร์ กันตสีโลและพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต ดังกล่าวแล้วในตอนต้น ในการสอนนั้นมีรูปแบบไม่เป็นทางการ แต่จะถ่ายทอดและสอนผ่าน“กิจวัตรประจำวัน” โดยเน้นทำให้ดูเป็นตัวอย่าง อาศัยผู้สนใจและจำนวนผู้เรียนไม่มาก ดูแลอย่างใกล้ชิด มีความผูกพันเช่นลูกศิษย์อาจารย์ เห็นได้จากคำเรียกว่า

“พ่อแม่ครูบาอาจารย์” ซึ่งก็หมายความว่า เป็นการฝากชีวิตไว้กับอาจารย์ซึ่งเคารพและเป็นยิ่งกว่าพ่อแม่ เป็นยิ่งกว่าครูและเป็นทั้งอาจารย์ด้วยในเวลาเดียวกัน แสดงให้เห็นถึงความผูกพันในการใช้ชีวิตในพระพุทธศาสนาซึ่งมีเป้าหมายสูงสุดน่าจะด้วยเหตุนี้จึงทำให้ธรรมยุติกนิกายสายนี้ก่อตัวและเข้มแข็งเชิงอุดมการณ์เพื่อไปถึงพระนิพพาน ดังจะเห็นจากการที่พระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต แม้จะเดินทางมาเผยแผ่พระพุทธศาสนายังล้านนาในสมัยนั้น ก็ทำให้ลูกศิษย์ของท่านเช่น พระอาจารย์ฝั้น อาจาโร วัดป่าอุดมสมพร พระอาจารย์ขาว อนาลโย วัดถ้ำกลองเพล พระอาจารย์ชอบ ฐานสโม วัดป่าสัมมานุสรณ์ พระอาจารย์ลี ธมฺมธโร วัดอโศการาม พระอาจารย์เทศก์ เทสรังสี พระอาจารย์วิริยังค์ สิรินฺธโร วัดธรรมมงคล (สมเด็จ) เป็นต้น ออกเดินทางติดตามขึ้นมายังภาคเหนือ เพื่อจะได้อยู่ใกล้ ได้ฟังคำสั่งสอน คำแนะนำในการปฏิบัติธรรม และภิกษุเหล่านี้เองได้กลายเป็นคณะที่สร้างความเข้มแข็งและอัตลักษณ์ของธรรมยุตสายนี้ให้ปรากฏประจักษ์ต่อสังคมไทยและสังคมโลก รวมทั้งปักหมุดธรรมยุติกนิกายสายปฏิบัติในล้านนาตั้งแต่บัดนั้นเป็นต้นมา

บทสรุป

การเดินทางและวิวัฒนาการของธรรมยุติกนิกายในล้านนา อาจกล่าวได้ว่าเป็นนิกายที่มาพร้อมกับกลไกของอำนาจรัฐโดยนโยบาย ซึ่งมีวัตถุประสงค์ในการเปลี่ยนผ่านรัฐจารีตเดิมทั้งในสยามและล้านนารวมทั้งหัวเมืองอื่นๆ เช่น หัวเมืองมณฑลอีสานเป็นต้น ภายใต้นโยบายรัฐสมัยใหม่ ด้วยการที่รัฐผลิตครูไม่ทันใช้ พระสงฆ์ธรรมยุตจึงเป็นฟันเฟืองหนึ่งในการขับเคลื่อนรัฐชาติให้สมบูรณ์พร้อมกับเติมเต็มระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์ในเวลาเดียวกัน ผ่านพระสงฆ์ท้องถิ่นซึ่งได้รับการคัดเลือกให้ไปศึกษาจารีตธรรมยุติกนิกายส่วนกลางซึ่งอิงอยู่กับรัฐอีกทอดหนึ่ง แล้วส่งไปเผยแผ่ก่อตั้งโรงเรียนภาษาไทย ซึ่งในเวลานั้นมณฑลอีสานและมณฑลลาวเฉียงล้านนาผู้คนยังไม่รู้ภาษาไทยมากนัก อีกทั้งล้านนายังอยู่ในจุดอ่อนโยนที่จะถูกยึดจากประเทศเพื่อนบ้าน ดังนั้น พระสงฆ์ธรรมยุติกนิกายชุดแรกที่เดินทางเข้ามาสู่ล้านนาคือพระครูสังฆบริคุต (พระมหาคำปิง) ได้เกิดการก่อตัวของอุดมการณ์

รัฐผ่านธรรมยุติกนิกายพร้อมกับการปกครองและจัดการศึกษาเพื่อประโยชน์ในการหลอมรวมรัฐจารีตล้านนาให้เป็นหนึ่งเดียวกับรัฐสยาม โดยอาศัยเจ้าผู้ครองนครและชาวบ้านให้การสนับสนุน

แม้จะมีแรงต้านจากพระสงฆ์ล้านนาและเห็นรอยปริร้าวในการอยู่ร่วมกัน เพราะความที่เป็นนิกายแปลกใหม่ มีข้อปฏิบัติไม่เหมือนกัน ดังที่สงฆ์ล้านนาเรียกว่า “กุมผ้าบ่รัดอก” อาศัยอำนาจและกลไกของรัฐในการบริหารพร้อมกันนั้นสยามยังได้ประกาศใช้พรบ. คณะสงฆ์ปี 2445 ทำให้พระสงฆ์ในล้านนาและสยามเกิดการปรับตัวเข้าสู่ระบบ มีลักษณะการปกครองสงฆ์ที่ลดหลั่นลงไปตั้งแต่เจ้าคณะจังหวัด เจ้าคณะอำเภอ เจ้าคณะตำบล ถึงพระสังฆาธิการระดับล่าง กระแสต้านก็ค่อยลดลงตามลำดับ

คณะสงฆ์ธรรมยุติกนิกายซบเซาไปในช่วงระยะเวลา 20 ปีหลังยุคพระสังฆบริคุต (พระมหาคำปิง) เจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่จึงได้นิมนต์พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) พระนักเทศน์ นักคิด โดยขอทูลผ่านสมเด็จพระสังฆราชเจ้าให้เดินทางมาเผยแผ่ธรรมยุติกนิกายอีกครั้งหนึ่งในปี พ.ศ. 2470 พร้อมกับคณะหนึ่งเดินทางไปเผยแผ่ที่นครเชียงตุง รัฐฉาน ซึ่งควรอย่างยิ่งในการติดตามหาข้อมูลและวิเคราะห์เหตุการณ์ในครั้งนั้น อาศัยกลไกรัฐในการทำงานและเจ้าผู้ครองนครเชียงใหม่ทำให้การปักหมุดของธรรมยุติกนิกายในอาณาจักรล้านนายุคนั้นปราศจากแรงต้านและประสบความสำเร็จจนสามารถขยายไปสู่หัวเมืองเหนือไม่ว่าจะเป็นลำพูน ลำปาง และอำเภอต่าง ๆ ในเขตจังหวัดเชียงใหม่ ต่อเมื่อพระอุบาลีคุณูปมาจารย์ได้นิมนต์พระอาจารย์มั่น ภูริทตฺโต ซึ่งเป็นพระธรรมยุตในมิติของพระนักปฏิบัติกรรมฐานให้มาเป็นเจ้าอาวาสวัดเจดีย์หลวง จึงอาจกล่าวได้ว่าเป็นการสถาปนาธรรมยุติกนิกายในอีกรูปแบบหนึ่งสายอรัญญวาสี (อยู่ป่า) จนเกิดมีผู้ศรัทธาและพระสงฆ์จำนวนมากนำไปเป็นแบบอย่าง ก่อให้เกิดวัดในธรรมยุติกนิกายในหัวเมืองล้านนาเป็นจำนวนมากและเผยแผ่ไปยังต่างประเทศดังปรากฏ

เอกสารอ้างอิง

กมล บุตรชารี. (2559). **การศึกษาวิเคราะห์ปรัชญาการเผยแผ่ธรรมของพระอุบาลีคุณูปมาจารย์**. วิทยานิพนธ์ปริญญามหาบัณฑิต. มหามกุฏราชวิทยาลัย.

พระมหาเขมานันท์ ปิยสีโล. (2562). อานาปานสติกรรมฐาน สายพระอาจารย์มั่น ภูริทัตโต ในประเทศไทย. **วารสารบัณฑิตศึกษาปริทรรศน์**, **15**(3), 1.

ไข่มุก อุทยาวลี. (2534). บทบาทคณะสงฆ์ในการจัดการศึกษาในล้านนาสมัยรัชกาลที่ 5. **ศึกษาศาสตร์สาร**, **16**(1), 142.

ชัชวาลย์ คำงาม. (2564). **พระอภัยสารทะ สังฆปาโมกข์ "โสภา**. สืบค้นเมื่อ 5 กุมภาพันธ์ 2564 จาก http://historicallanna.com

ชาญณรงค์ บุญหนุน. (2561). **ภาพสะท้อนการเมืองไทยผ่านความขัดแย้งระหว่างนิกาย-กม.คณะสงฆ์**. สืบค้นเมื่อ 5 กุมภาพันธ์ 2564 จาก https://prachatai.com

ณัฐพล อยู่รุ่งเรืองศักดิ์และคณะ. (2020). การสถาปนาอำนาจรัฐในพุทธจักรของราชสำนักสยามผ่านการแต่งตั้งสมณศักดิ์ พ.ศ. 2325-2445. **Journal of the faculty of Arts, Silpakorn University, 42**(1).

เด่นพงษ์ แสนคำและคณะ. (2563). บทวิเคราะห์รัฐไทยกับการปฏิรูปพุทธศาสนาในสมัยรัชกาลที่ 4 และรัชกาลที่ 5. **วารสารรัฐศาสตร์และรัฐประศาสนศาสตร์**, **11**(1), 145.

เทียบธุลี. (2563). **พระอุบาลีคุณูปมาจารย์ (จันทร์ สิริจนฺโท) : โลกธรรมนั้นเป็นสิ่งธรรมดาโลก**. สืบค้นเมื่อ 5 กุมภาพันธ์ 2564 จาก http://www.dlitemag.com

ธนจรรย์ สุระมณี (ส.ธนจรรย์). (2562). **ประวัติวัดเจดีย์หลวงวรวิหาร**. เชียงใหม่: นันทพันธ์พรินติ้ง.

ธรรมวิสุทธิมงคล. (บัว ญาณสมฺปนฺโน). (2545). **ประวัติท่านอาจารย์มั่น ภูริทัตโต**. กรุงเทพฯ: ศิลป์สยามบรรจุภัณฑ์.

ธีรพงษ์ มีไธสง. (2562). การปรับตัวพุทธศาสนาในอีสานท่ามกลางการแพร่กระจายแนวคิดแบบพระสายป่าธรรมยุติกนิกาย. **วารสารภาษา ศาสนาและวัฒนธรรม**, 8(1), 172.

ธีรพงษ์ มีไธสง. (2560). พระสงฆ์กับองค์เจ้าในการปฏิรูปหัวเมืองอีสานผ่านกลไกอำนาจรัฐ. **วารสารมนุษยศาสตร์ สังคมศาสตร์**, 34(3), 293.

เนื้ออ่อน ขรัวทองเขียวและคณะ. (2557). รัฐสยามกับล้านนา พ.ศ. 2417-2476. **วารสารศรีนครินทรวิโรฒวิจัยและพัฒนา**, 6(11), น.68.

มูลนิธิมหามกุฏราชวิทยาลัย. (2514). **พระมหาสมณศาส์น เล่ม 1 เกี่ยวกับการพระศาสนา**, กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

มนตรี รอดแก้วและคณะ. (2555). คณะบทบาทของคณะสงฆ์ธรรมยุตต่อการส่งเสริมความคิดทางการเมืองในสมัยรัชกาลที่ 5. **วารสารศึกษาศาสตร์ มหาวิทยาลัยขอนแก่น**, 6(3), 1.

วัดบรมนิวาสราชวรวิหาร. (2557). **คุณพระไตรรัตน์ ครบรอบ 180 ปี วัดบรมนิวาส**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

วัดบรมนิวาสราชวรวิหาร. (2549). **พระธรรมเทศนาชุด 1 เล่มสอง**. กรุงเทพฯ: มหามกุฏราชวิทยาลัย.

พิสิฏฐ์ โคตรสุโพธิ์. (2560). **พระพุทธศาสนาในอาณาจักรล้านนา**, เอกสารประกอบการบรรยาย น. 2-3 โครงการอบรมมัคคุเทศก์ ภาควิชาท่องเที่ยว มหาวิทยาลัยเชียงใหม่.

วิทยากร โสวัตร. (2564). **ประวัติศาสตร์อีสาน กรณีผีบุญหรือขบถผู้มีบุญ**. สืบค้น เมื่อวันที่ 8 กุมภาพันธ์ จาก https://theisaanrecord.

ศศิวิมล อ่อนทอง. (2557). บทบาทและปฏิสัมพันธ์ระหว่างชนชั้นผู้นำและสามัญชนท่ามกลางกระแสความเปลี่ยนแปลงของสังคมสยามในสมัยรัชกาลที่ 4 เพื่อก้าวเข้าสู่ความเป็นรัฐสยามสมัยใหม่. **วารสารรัฐศาสตร์และนิติศาสตร์ มหาวิทยาลัยราชภัฏกาฬสินธุ์**, 3(1), 79.

สมร จ้อยจีด (พระมหา). (2558). พุทธวิธีสร้างกำลังใจแก่ผู้ปฏิบัติธรรมของสำนักปฏิบัติธรรมสายวัดป่าของไทย. **วารสารปณิธาน**, 11(16), 122.

สุชัย สิริรวีกูลและคณะ. (2562). วิเคราะห์พุทธศิลป์ล้านนากับกระบวนการสร้างความสัมพันธ์กลุ่มชาติพันธุ์อนุภูมิภาคลุ่มแม่น้ำโขง. **วารสารมหาจุฬานาครทรรศน์**, 6(5), 1.

หม่อมเจ้าธานีนิวัต โสณกุล. (2564). **The Old Siamese Conception of the Monarchy**. สืบค้นเมื่อ 8 กุมภาพันธ์ 2564 จาก https://thaiallegories.wordpress.com.

เอกสารกระทรวงธรรมการ สำเนาที่ 6626 รับวันที่ 18 มกราคม 2470

Tylor J.L. (1996). **Forest monks and the Nation-State An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand**. Singapore : Institute of Southeast Asian Studies.

ผู้ทรงคุณวุฒิพิจารณาบทความวารสารปรัชญาและศาสนา ประจำฉบับปีที่ 7 ฉบับที่ 1 (มกราคม-มิถุนายน 2565)

1.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ศริญญา อรุณขจรศักดิ์	จุฬาลงกรณ์มหาวิทยาลัย
2.	รองศาสตราจารย์ ดร.วิทยา ศักยาภินันท์	มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
3.	ดร.ธีรัตม์ แสงแก้ว	มหาวิทยาลัยเกษตรศาสตร์
4.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.หอมหวล บัวระภา	มหาวิทยาลัยขอนแก่น
5.	รองศาสตราจารย์ ดร.ปรุตม์ บุญศรีตัน	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
6.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร. สยาม ราชวัตร	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
7.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมหวัง แก้วสุฟอง	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
8.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.แสวง แสนบุตร	มหาวิทยาลัยเชียงใหม่
9.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ฉลอง พันธ์จันทร์	มหาวิทยาลัยมหาสารคาม
10.	รองศาสตราจารย์ ดร.สุวิญ รักสัตย์	มหาวิทยาลัยมหามกุฏราชวิทยาลัย
11.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สุวิน ทองปั้น	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตขอนแก่น
12.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ปัญญา คล้ายเดช	มหาวิทยาลัยมหาจุฬาลงกรณราชวิทยาลัย วิทยาเขตขอนแก่น
13.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ณรงค์วรรษ บุญมา	มหาวิทยาลัยราชภัฏนครปฐม
14.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.ไกรฤกษ์ ศิลาคม	มหาวิทยาลัยราชภัฏอุดรธานี
15.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์สุเนตร ชัยป่ายาง	มหาวิทยาลัยราชภัฏอุบลราชธานี
16.	ผู้ช่วยศาสตราจารย์ ดร.สมบัติ มั่งมีสุขศิริ	มหาวิทยาลัยศิลปากร
17.	ดร. สรายุทธ เลิศปัจฉิมนันท์	มหาวิทยาลัยหอการค้าไทย
18.	ดร.จักรพันธ์ แสงทอง	มหาวิทยาลัยอุบลราชธานี

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) (ระบุเฉพาะชื่อและนามสกุลโดยไม่ต้องมีคำนำหน้าชื่อ ตำแหน่ง คุณวุฒิ) พร้อมทั้งรายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียน (Author Affiliation) หากต้องการเพิ่มเติมรายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียนให้ระบุตอนท้ายของบทความ
   4.3 บทคัดย่อ (Abstract) ทั้งภาษาไทยและภาษาอังกฤษ ความยาวไม่ควรเกินหนึ่งหน้ากระดาษ A4
   4.4 คำสำคัญ (Keyword) กำหนดคำสำคัญที่เหมาะสำหรับการนำไปใช้ทำคำค้นในระบบฐานข้อมูลทั้งคำในภาษาไทยและภาษาอังกฤษ 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) ระบุแหล่งทุนหรือผู้มีส่วนสนับสนุนในการทำวิจัย เอกสารอ้างอิง (References) ให้ใช้ตามแบบที่กำหนด คือ

7.5.1 การอ้างอิงในเนื้อเรื่อง ให้วงเล็บชื่อผู้แต่ง (สำหรับคนไทย) หรือชื่อสกุล (สำหรับชาวต่างประเทศ) หรือชื่อนิติบุคคลที่เป็นผู้จัดทำเอกสารและปีที่พิมพ์ของเอกสารที่อ้างถึงนำหน้าหรือต่อท้ายข้อความที่อ้าง 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). อุปลักษณ์เกี่ยวกับแหล่งน้ำของคนขอนแก่น. **มนุษยศาสตร์สังคมศาสตร์**, 27(3),71-85.

Wenden, A.L. (2002). Learner Development in Language Learning, **Applied Linguistics**, 23(1), 12-36.

การอ้างอิงจากเว็บไซต์

สมคิด พุทธศรี. (2555). **โลกาภิวัฒน์ปะทะเทคโนโลยี : นัยต่อการปรับโครงการสร้างทางเศรษฐกิจ**. สืบค้นเมื่อวันที่ 1 พฤศจิกายน 2555, จาก http://thaipublica.org/2012/08/impact-of-globalization-0f-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]. รัฐมนตรีกระทรวงวิทยาศาสตร์ 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) จัดเรียงตามลำดับหรือหมายเลขที่อ้างถึงในบทความโดยวิธีเขียนควรระบุชื่อตารางไว้เหนือตารางและระบุชื่อหรือคำอธิบายภาพ

Article Format

ชื่อเรื่องภาษาไทย (ขนาด 18 ตัวหนา)

English Title (Font size 18 bold)

ชื่อผู้แต่ง[1], ชื่อผู้แต่ง[2], ชื่อผู้แต่ง[3] (ขนาด 14)

Author[1], Author[2], Author[3] (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)

เนื้อหาบทความ.....

เนื้อหาบทความ.....

เนื้อหาบทความ.....

.....

.....

กิตติกรรมประกาศ (ถ้ามี)

รายละเอียดเกี่ยวกับผู้เขียน

เอกสารอ้างอิง (References, Bibliography)

APA Style